聖嚴研究

第二輯

目錄

對話與辯證——聖嚴法師的旅行書寫與法顯《佛國記》之比較研究 ..... 王美秀 7

一、前言 9

二、穿越時間的長廊——古典特質之顯現及其功能 11

三、與法顯的對話——古今互證、風格相映與心靈感發 16

四、辯證性敘述——見與不見、住與毀、過去與未來 27

五、結論 42

英文摘要 45

The Dharma Through a Glass Darkly: On the Study of Modern Chinese Buddhism through Protestant Missionary Sources ..... Gregory Adam Scott 47

1. Missionaries and Orientalism 51

2. Joseph Edkins (Ai Yuese 艾約瑟, 1823-1905) 56

3. Edkins and Tanzhe Temple 潭柘寺 59

4. Earl Herbert Cressy (Ge Deji 葛德基, 1883-1979) 62

5. Concluding Thoughts 66

Research Bibliography 67

中文摘要 73

Purifying Words: The Rhetorical Aspects of 'Spiritual Environmentalism' ..... Seth DeVere Clippard 75
1. Fourfold environmentalism 78
2. Spiritual environmentalism as religious/ environmental rhetoric 88
3. Buddhism and ecology 97
4.Concluding remarks 105
Bibliography 108
中文摘要 111

通往人間淨土的鑰匙——淺談聖嚴法師的菩薩戒 ..... 周柔含 113
一、前言 115
二、關於菩薩戒 116
三、人間淨土 128
四、心靈環保 136
五、社會淨化運動 141
六、結語 146
參考書目 150
英文摘要 154

聖嚴法師人間淨土思想立場的抉擇 ..... 林其賢 155
一、前言：問題與方法 157
二、太虛大師「人生佛教」思想主軸 162
三、印順導師「人間佛教」思想主軸 173
四、聖嚴法師思想根本立場 180
五、結語 197
英文摘要 199

聖嚴法師「建設人間淨土」與「一念心淨」之要義 ..... 陳劍鍠 201
一、前言 202
二、「建設人間淨土」的內涵與要義 205
三、「建設人間淨土」與「一念心淨」之關係 213
四、結語 232
徵引書目 235
英文摘要 238

漢傳禪佛教的當代實踐 ——**聖嚴法師的「心靈環保」** ..... 釋果光、釋常諗 241
一、前言 246
二、本文結構與研究方法 249
三、「心靈環保」的思想根源 251
四、「心靈環保」與禪法修行保 267
五、「心靈環保」的實踐與當代倫理 287
六、結語 297
英文摘要 300

聖嚴法師之漢傳佛教復興運動 ——**以漢傳禪佛教為中心** ..... 釋果暉 303
一、前言 305
二、近代至當代之漢傳佛教歷史現況 306
三、當代漢傳佛教之危機 312
四、漢傳禪佛教之修行理論根據 320
五、聖嚴法師之漢傳禪佛教復興運動 332
六、結語 349

引用文獻 352
英文摘要 357

試論《楞嚴經》耳根圓通法門
——以聖嚴法師的講要為主 ..... 釋果鏡 361
一、前言 362
二、聖嚴法師的觀音信仰之情境與背景 362
三、聖嚴法師對《楞嚴經》真偽問題的態度 364
四、何謂耳根圓通？ 366
五、《楞嚴經》耳根圓通的基本理念架構 371
六、《楞嚴經》耳根圓通的修證實踐核心 385
七、《楞嚴經》耳根圓通的應用 391
八、結語與展望 397
引用文獻 398
英文摘要 400

對話與辯證
——聖嚴法師的旅行書寫與法顯《佛國記》之比較研究

王美秀
國立臺灣師範大學國際漢學研究所助理教授

摘要

旅行文學為近年來興盛於國內文學界的文學類別，也是學術界的新興議題之一。聖嚴法師的旅行著作已成為當今旅行文學中的重要作品，並逐漸形成廣大的影響。旅行文學最早可追溯至中古時期高僧西行求法的各類著作，其中東晉法顯的《佛國記》更是影響深遠。本文擬以聖嚴法師的旅行著作系列與《佛國記》進行比較研究。聖嚴法師生活於現代社會，其思想風範自然具備現代特質，但身為繼承法統、光大佛門的一代高僧，聖嚴法師的旅行書寫中亦涵養豐富的古典特質。這些或隱或顯的古典特質一方面顯現了聖嚴法師旅行書寫的個人特質與學養深度，另一方面更與古代高僧形成一種對話與辯證關係。本論文之內容區分為兩大部分：第一部分討論聖嚴法師所著《佛國之旅》等系列旅行書寫與東晉高僧法顯所著《佛國記》之間所形成的對話關係與對話內容。第二部分則著重於聖嚴法師的旅行書寫中，所呈現的辯證性敘述，包含：見與不見、住與毀、過去與未來等。上述辯證性書寫不僅使聖嚴法師的旅行書寫具有其個人特質，並且使

其作品因此具有更深刻的內涵而在中國佛教文學史中占有舉足輕重的地位。

關鍵詞：聖嚴法師、旅行文學、法顯、《佛國記》

一、前言

儘管論者以為，作為一種文類，「旅行文學」仍在「旅行」之中，對於「旅行」的論述與建構，以及「旅行文學」的義界，也仍然有許多的可能亟待探索❶，但現階段旅行文學已然成為國內文學界最興盛的寫作文類，乃不爭的事實；更有論者認為旅行文學已然成為臺灣當代發展最迅速而廣泛的文類，甚至宣稱旅行文學為臺灣當代的「時代文學」❷。根據丁敏教授觀察，臺灣當代旅遊文學的書寫，可謂呈現多元主題，具備不同編排風格的特色，例如：有呈現人文的山水之旅；有訴說人與建築、城市的互動之旅；有描寫異域風情、邊塞風光之旅；有戀物購物之旅；有蒐集流行情報之旅；有探險尋奇之旅；有自我放逐流浪之旅；有心靈對話之旅；整體而言「帶著人文品味去旅行」的旅遊文學作品，無論質或量皆可謂視野遼闊、眾音喧嘩。但若是「帶著禪心去旅行」的作品，則寥寥可數。❸丁教授更進一步指出，聖嚴法師自一九八〇年出版第一本遊記——《法源血源——記大陸探親十九天》以來，其十多本旅行系列的書寫，不論就旅行書的數量、經歷的時間、行旅的國家，在旅遊作家群中都應是名列前茅，也引起了媒體的注

❶ 鐘怡雯：〈旅行中的書寫—— 一個次文類的成立〉，《臺北大學中文學報》第4期（2008年3月），頁35-52。

❷ 胡錦媛：〈臺灣當代旅行文學〉，陳大為、鐘怡雯編：《二十世紀臺灣文學專題II：創作類型與主題》（臺北：萬卷樓，2006），頁172。

❸ 丁敏：〈當代臺灣旅遊文學中的僧侶記遊：以聖嚴法師《寰遊自傳系列》為探討〉，《佛學研究中心學報》第7期（2002年7月），頁341-378。

意。❹顯見聖嚴法師的旅行著作已然成為當今旅行文學中的重要著作，並逐漸形成廣大的影響。

中國的旅行文學最早可追溯至中古時期佛教高僧西行求法的各類行記，東晉高僧法顯的《佛國記》更是其中的經典，影響深遠。❺聖嚴法師生活於現代社會，其思想風範與書寫自然具備現代特質，但身為繼承法統、光大佛門的一代高僧，聖嚴法師的旅行書寫中同時涵養豐富的古典特質。這些古典特質一方面顯現了聖嚴法師旅行書寫的深度，另一方面更與古代高僧的旅行書寫，形成一種對話關係。此外，聖嚴法師的旅行書寫，在寫景敘事之外，更有一種深富哲思的辯證性，這些辯證性的內容既遙遙對應古代高僧的著作，更深化上述對話關係，而形成另一種文本特色。本論文之目的即希望針對此一顯而未論的對話關係與辯證性內容，進行初步的探討，期能有拋磚引玉之效，並就教於方家。本文以法鼓文化事業公司所出版《法鼓全集》中聖嚴法師的旅行作品為依據，討論內容區分為兩大部分：第一部分先整理聖嚴法師旅行書寫中的古典特質之顯現，進而討論聖嚴法師《佛國

❹ 同前註。

❺ 東晉高僧法顯所撰《佛國記》大約完成於西元414年，記述其西行天竺求取佛教經律文本的艱難歷程。法顯的生平見梁・僧祐《出三藏記集》卷一五、梁・慧皎《高僧傳》卷三、唐・智昇《開元釋教錄》卷三，以及唐・圓照《貞元新定釋教目錄》卷三。《佛國記》為本書最通行的書名，本書另有多種書名，如：《法顯傳》、《佛遊天竺記》、《佛遊天竺本記》、《歷遊天竺記傳》、《釋法顯遊天竺記》、《三十國記》等，詳見楊維中：《佛國記新譯》（臺北：三民書局，2004），頁55-58。

之旅》等系列旅行書寫與東晉高僧法顯所著《佛國記》之間所形成的對話關係與對話內容。第二部分則著重於聖嚴法師旅行書寫中所呈現的辯證性之討論，包含：見與不見、住與毀、過去與未來等重點；最後指出上述辯證性書寫不僅使聖嚴法師的旅行書寫具有其個人特質，並且使其作品因此具有更深刻的內涵而將在中國佛教文學史中占有舉足輕重的地位。

二、穿越時間的長廊——古典特質之顯現及其功能

聖嚴法師的旅行書寫具有濃烈的學術氣質，也可以說是一種獨特的古典特質。這種特質的存在與顯現，一方面與他旅行的地點有關，另一方面則與他的寫作目的有關；再者，更與他的個人學養密不可分。

檢視聖嚴法師的旅行著作，每一本書中都有若干篇章與古蹟、學術機構有關。這些古蹟與學術機構，很自然的牽動著一些歷史典故、地方傳說或名人軼事。以朝聖為旅行目標所寫的《佛國之旅》中，固然有高達百分之九十五以上的內容皆與古蹟、學術機構有關，即便是以紀錄旅行亞、美、歐三洲，以訪問和弘法為旅行目的的記錄《東西南北》中，也有若干篇章，如：〈大英圖書館的敦煌抄卷〉❻、〈大英博物館的敦煌絹畫〉❼〈耶魯大學講禪・九百萬冊圖書館〉❽等，

❻ 聖嚴法師：《東西南北》（臺北：法鼓文化，1999），頁268-274。

❼ 同前註，頁275-283。

❽ 同前註，頁284-293。

敘述博物館、圖書館、大學的歷史與收藏，甚至有拍攝了抄卷、絹畫、石雕等珍貴收藏品的相片，作為書中插頁，在文字引導的想像之外，更增添圖像的視覺效果。

聖嚴法師如此不厭其煩，鉅細彌遺，圖文並茂的寫作方式，為的是完成他的弘法目的。聖嚴法師說：

> 我的任務是弘揚佛法，留下行腳過程的腳印，也是為了弘揚佛法，許多人希望見我一面都難，我的每一本遊記所載，便是以佛法與人接觸的實情，讀我的遊記，所得的訊息，要比僅僅見我一面豐富得多。等於伴隨著我周遊各地，聽了一場又一場的佛法，做了一場又一場的佛事，見了一項又一項的弘化故事。我不敢自私，願意分享給有緣的讀者菩薩們。❾

基於這些旅行書寫的完成，都在旅行結束之後，亦即當旅行成為過去時，書寫才得以進行。因此在讀者閱讀這些作品，分享這些旅行經驗時，這些書寫成果不僅是法師旅行的再現，同時也在讀者閱讀的同時，自動形成一條無形的時間長廊，引領讀者穿越這條時間的長廊，去到法師不久前曾經旅行的地方，使讀者仿如身歷其境的伴隨著法師周遊各地，「聽了一場又一場的佛法，做了一場又一場的佛事，見了一項又一項的弘化故事」。法師又說他的旅行書寫乃是：

❾ 聖嚴法師：《空花水月》（臺北：法鼓文化，1999），頁3。

> 將我的所修、所學、所見、所聞、所思、所感、所作、所說，做了重點性的紀錄，正好邀請讀者，沿著我的生命歷程，分享我的苦樂經驗，透過報告的介紹，來做我的知心道侶，共同擔起求法、學法、弘法、護法的如來家業。❿

可見這許許多多的修、學、見、聞、思、感、作、說，既是法師的經驗，也是他的生命歷程；既是法師本身一段又一段融和弘法與修法的生命歷程，也是讀者進入他的經驗，參與他的生命歷程，進而成為他的知心道侶，追隨他成為弘護如來家業的一分子的歷程。

由於這些旅行書寫與法師的生命結合的程度甚深，因此顯現於書寫中的古典特質，自然也與聖嚴法師的學問涵養有關。在許多篇章中，聖嚴法師展現了令人驚歎的知識學養。除了歷史、典故、軼聞的說明與引述之外，在若干篇章中更引用大量的書籍與經典，形成一種獨特的修辭方式。例如：在〈雲居寺・石經山〉⓫一文中，聖嚴法師引用了《房山石經拓印本》、《房山石經之研究》、《法華經》、《大乘同性經》、《寶積經》、《大集經》、《月燈三昧經》、《文殊般若經》、《彌勒成佛經》、《華嚴經》、《般若經》、《涅槃經》、《維摩經》、《勝鬘經》、《金剛經》、《遺教經》、《無量義經》、《彌勒上生經》，以及〈大遼燕京涿州范陽縣白帶山石經雲居寺釋迦佛舍利塔記〉等十九筆

❿ 聖嚴法師：《東西南北》，頁4。
⓫ 聖嚴法師：《火宅清涼》（臺北：法鼓文化，1999），頁112-127。

書文與經典名稱；在〈莫高窟〉⓬一文中，聖嚴法師引用、提及的文籍、圖冊與圖像名稱則包括了：《莫高窟記》、《敦煌簡史》、〈西方淨土變〉、〈東方藥師變〉、〈彌勒變〉、〈法華變〉、〈維摩變〉、〈帝王聽法圖〉、〈張議潮出行圖〉、〈曹議金及回鶻夫人出行圖〉、〈龍王禮佛圖〉、〈五台山圖〉、〈淨土經變〉、〈涅槃變〉、〈勞度叉鬥聖變〉、《賢愚經》、〈須達起精舍品〉、〈鹿王本生〉、〈菩薩本生〉、〈須達拿本生〉、《維摩經》、《法華經》、《密嚴經》、《楞伽經》、《彌陀經》、《觀無量壽經》、《彌勒經》等二十六筆。如此眾多的著作名稱不僅在文章中交織成一種樸實、穩重而有深度的文章風格，更顯現了作者廣瀚的學識。

在聖嚴法師的旅行書寫中所現顯的古典特質，就在這種文獻引用、典故說明、歷史敘述中一再重複。就讀者的位置而言，隨著作者的敬謹認真的寫作方式，在這樣一筆一筆的書目交織中，一筆一筆的文獻引用下，知道了、熟悉了更多更早以前的著作——哪怕有些僅是名稱，因而拓展了知識的領域；另一方面，就聖嚴法師的位置而言，另一條無形的時間長廊，也因為文獻的引用而朝向前人的所在延展。

在《火宅清涼》〈殊像寺〉一文中⓭，聖嚴法師引用了《清代五台山圖冊》上載錄的資料，作為寫景的補述。他寫道：

⓬ 同前註，頁282-292。
⓭ 同前註，頁196-200。

> 根據北京圖書館善本部保存的《清代五台山圖冊》上看，殊像寺的院落有兩進，在一條中軸線上：前院大殿五間，後院大廳五間，廳的兩側有耳房各一間，耳房兩側各有三間一棟的兩層樓房。兩院山門的兩側是鐘、鼓二樓。前院東配殿六間為硬山頂，每三間為一棟，在兩棟之間夾一間配房，另有三間配房緊貼鐘樓，這六間配殿和四間配房，一字相連。西廂與東廂相同，也是六間配殿四間配房。前院東跨院有東房十二間，西跨院有西房九間。後院東西兩側無配殿無廂房。東跨院內有卷棚頂正房三間。跨院東牆有遊廊六間。後院西跨院只有硬山頂小屋三間，這個獨立的小院，可能就是「善靜室」。寺院布局，軸線分明，左右對稱，不愧是五台山大寺院之一。……從以上殊像寺的圖冊說明，可知在中軸線上有前後三殿，就是：山門、大殿、大廳，在這三棟大殿之間，形成兩個大院。在前後兩院的東西兩側各建有配殿，配殿之外又有建築，成為東西兩跨院。後院兩側則無跨院。整體的布局便成前大後小，形似一隻口大底小的敞口茶杯。而它的建築之多，共計有九十餘間，配置相當緊密整齊。

這段文獻的引用，使文章的敘述更為充實，更具有寫實的效果，也形成一種奇特的效果。由於法師完全引用《清代五台山圖冊》的資料，並未說明清代殊像寺與現代殊像寺之間的差異，因此在效果上似乎清代殊像寺與今日的殊像寺並無不同，也就是說聖嚴法師引用文獻，再現了清代的殊像寺。但是，文中小小的一句話「後院西跨院只有硬山頂小屋

三間，這個獨立的小院，可能就是『善靜室』。」卻解構了這種再現，「可能」二字道出了作者對於所在位置的不確定，顯現出作者是處在一種尋找、等待確認的狀態中，因此讀者終將知曉清代的殊像寺與今日的殊像寺畢竟是不同的。除此之外，這樣詳細的文獻引用，也形成另一種奇妙的效果：聖嚴法師在閱讀《清代五台山圖冊》時神遊了清代的殊像寺，同時再現了清代的殊像寺，讀者則在聖嚴法師的文字中神遊了法師所再現的殊像寺。讀者經由文本所建構的時間長廊，重遊了法師遊覽過的殊像寺，法師則經由前代文獻所建構的時間長廊，重遊了前代的殊像寺，同時又親身遊歷了實體存在的今日的殊像寺。因此，在聖嚴法師的旅行書寫中，經由古典特質的顯現所建構的時間長廊，不僅開展於讀者與法師之間，同時也開展於法師與前人的歷史之間，為聖嚴法師與古代高僧之間的對話開啟了通道。

三、與法顯的對話——古今互證、風格相映與心靈感發

聖嚴法師的《佛國之旅》完成於一九九〇年，上距東晉高僧法顯（約337-422）《佛國記》的完成已經超過一千五百年，距離唐代玄奘法師（602-664）完成《大唐西域記》也超過了一千三百年。⓮但這悠悠歲月的長河，並未減少人們對古代高僧西行求法偉大事蹟的傳誦，反而在時光的淘洗之下，

⓮《佛國記》大約完成於東晉安帝義熙十年（414），請參見註5；《大唐西域記》則大約完成於唐太宗貞觀二十年（646）。

在一代又一代的傳誦之後，更加顯現出他們人格之堅毅與崇法之虔誠。這幾位高僧西行經驗的文字記載，更以它們所充滿的奇特力量，召喚著年輕時期的聖嚴法師。法師自言：

> 我從少年時代起，即好讀高僧傳記，青年時代又關心佛教史蹟，故對佛教的名山古剎，及法顯、玄奘、義淨等西行求法的高僧所寫的《佛國記》（即《大正藏》中的《高僧法顯傳》）、《大唐西域記》、《南海寄歸內法傳》等所記的風土人情，尤其著迷。⓯

顯見聖嚴法師最初的西域想像，乃由於法顯等高僧之著作的引發。相隔千年之後，聖嚴法師在印度朝聖之後所寫下的《佛國之旅》，僅以書名論，即相當程度的與法顯等古代高僧展開了古今對話。

聖嚴法師與高僧法顯的對話，不僅顯現於幾乎相同的書名，在遊記的內容上也形成若干有意義的對話，以下分別從：古今互證、風格相映與心靈感發三方面略加討論。

（一）古今互證

在聖嚴法師的遊記中，所出現的與古代高僧法顯的對話，若以《佛國之旅》為中心進行觀察，將會發現這種對話最常以古今互證的方式出現。例如在〈迦蘭陀竹園〉一文中，法師寫道：

⓯ 聖嚴法師：《佛國之旅》（臺北：法鼓文化，1999），頁3。

從王舍城法華旅館登車行十五分鐘，到達迦蘭陀竹園（Kalandaka），通常又稱為竹林精舍。它在摩揭陀國王舍城的北方，因為當年迦蘭陀長者把他的竹園奉施釋迦佛陀，所以稱為迦蘭陀竹園。它是王舍城外不遠之處的一個園林，頻婆沙羅王曾經一再到此竹園作大布施，供養十方僧眾。《高僧法顯傳》所描寫的竹林精舍說，從舊王舍城出，向北行三百餘步，就是迦蘭陀竹園精舍。另外在《大唐西域記》卷九記載：「山城北門行一里餘，至迦蘭陀竹園，今有精舍，石基甎室，東闢其戶，如來在世多居此中，說法開化，導凡拯俗。」⓰

在法顯的《佛國記》中原是如此記載：

出舊城北行三百餘步，道西，迦蘭陀竹園精舍，今現在。眾僧掃灑。⓱

兩相比對之下，可以發現，法顯的文字極為精省，玄奘大師增加了一些說明，聖嚴法師則在兩位高僧的基礎上，更進一步的補述了迦蘭陀竹園的現代位置、環境以及它的歷史。對於竹林精舍的位置，聖嚴法師直接引用了法顯與玄奘的說明，等於確認了這兩位高僧的說法。不過，法顯所見到的竹園精舍，仍有眾僧掃灑，可能當時仍是一處經常使用

⓰ 同前註，頁90。
⓱ 法顯著、楊維中註譯：《新譯佛國記》（臺北：三民書局，2004），頁156。

的佛教場所；玄奘則僅說「今有精舍，石基磚室，東闢其戶」，並沒有說明他所見到的竹林精舍究竟是處於一般使用狀況中，或者已經成為一處古蹟。聖嚴法師則說：

竹林精舍在佛教史上是值得大書特書的一個道場，……然而我們這次朝聖時，沒有見到佛陀時代的精舍建築以及精舍的遺跡，所看到的竹林精舍範圍不出二十英畝，除了一方水池及幾十叢翠竹、處處林木和池邊的新塑佛像外，就是一間不出方丈大小的紀念室。⓲

這段敘述一方面接續了法顯、玄奘等高僧的敘述，呈現了竹林精舍從古到今的變化的簡要過程，另一方面也與法顯和玄奘形成一種關於竹林精舍「現況」的對話。

另外，在〈菩提樹〉一文中，也有類似的對話。聖嚴法師在文中敘述了「菩提樹（Bodhi-druma）」和「菩提場（Bodhi-manda）」的聖蹟及其歷史之後，接著說：

西元第五世紀初，法顯三藏等人到印度巡禮時，還看到佛陀苦行六年之處及成道之處的佛塔佛像，並且說佛成道處有三個僧伽藍，所住僧眾持律嚴峻。⓳

法顯在《佛國記》中對於菩提樹及其附近佛教聖蹟的記

⓲ 聖嚴法師：《佛國之旅》，頁90-91。
⓳ 同前註，頁113。

載則如下：

> 佛成道已，七日觀樹受解脫樂處，佛於貝多樹下東西經行七日處，諸天化作七寶臺供養佛七日處，文鱗、盲龍七日繞佛處。佛於尼拘律樹下方石上東向坐，梵天來請佛處；四天王奉缽處；五百賈客授麨蜜處。度迦葉兄弟師徒千人處。此諸處亦起塔。佛得道處，有三僧伽藍，皆有僧住，眾僧民戶供給饒足，無所乏少。戒律嚴峻，威儀起坐、入眾之法，佛在世時，聖眾所行，以至於今。⑳

法顯的敘述內容主要在說明他所見到的聖蹟與紀念性建築之間的緊密連結，再向前推進，說明在佛陀得道之處所建立的僧伽藍，正延續著佛陀的教化，居住其中的眾僧，奉行嚴峻的戒律，努力修行。聖嚴法師在〈菩提樹〉的文章中，除了回應法顯所見之外，更不厭其詳的說明了菩提樹及其周圍的佛教建築，如何在佛陀之後陸續完成、改建的過程。可以說，法顯傳達給讀者的是這些聖蹟的最初情況，而聖嚴法師則延續了法顯的話語，繼續引導讀者進入一個聖蹟演變史的歷程中。

（二）風格相映

根據楊維中的研究，簡潔質樸的文風是《佛國記》的突出特色。楊先生又說：「《佛國記》不僅具有很高的學術價

⑳ 法顯著、楊維中註譯：《新譯佛國記》，頁166。

值，而且在中國文學史上也占有一席之地。作為中國古代遊記文學的奇葩，《佛國記》所具有的『言必依實』的真實性與樸實無華，但卻言簡意賅的精煉風格，大得歷代文人的喜愛與稱讚。」㉑楊先生對法顯《佛國記》的評語，其實也適用於聖嚴法師的遊記，因為在聖嚴法師的遊記中，皆呈現一種統一的風格——言簡意賅，樸實精煉而義蘊無窮。以下僅以寫景的部分為例，說明高僧法顯與聖嚴法師在書寫風格互相輝映的狀況。

法顯《佛國記》與聖嚴法師的遊記皆以敘事為主，甚少及於寫景。但在這些少數的寫景文字上，正可以看出兩位大師的書寫風格。例如：法顯以極為精簡的文字敘述渡越沙河的艱險，其文曰：

> 度沙河。沙河中多有惡鬼、熱風，遇則皆死，無一全者。上無飛鳥，下無走獸，遍望極目，欲求度處，則莫知所擬，唯以死人枯骨為標幟耳。㉒

在這簡短的段落中，既描述了所度沙河地勢上的險惡，更烘托出一種孤絕的情境與堅毅的心志。「惡鬼」、「熱風」、「遇則皆死」指出了所處地勢的險惡；「上無飛鳥，下無走獸」則指出了法顯一行人既無其他同伴，更無任何援靠的孤絕情境；「唯以死人枯骨為標幟」，則指向一種必死的堅

㉑ 楊維中：〈佛國記導讀〉，收錄於《新譯佛國記》，頁38。
㉒ 法顯著、楊維中註譯：《新譯佛國記》，頁8。

決。因此，這段簡短的文字，既描述了外在空間，也同時描述了內在人格：讀者所想像的屬於地勢的險惡，是屬於直接的、外在的空間敘述；至於讀者所感受到法顯一行人的孤絕情境與堅毅的決心，則是屬於間接的、內在的人格敘述。

聖嚴法師的旅行書寫也具有相同的書寫風格。在〈請病假・溪邊坐・恭喜〉一文中，聖嚴法師敘述了在英國威爾斯牧場的禪修精舍時，與同行者及學員們在溪邊露天打坐的經驗。他寫道：

> 上午十點半，每人都搬著自己的坐墊、防潮的塑膠布或塑膠紙，穿上了禦寒的外套，去嘗試戶外坐禪的新鮮經驗。我自己也坐到那座精舍背後的大樹根下，並未發覺困難。倒是由於樹梢的風聲、澗底的水聲，還有樹梢的鳥聲，使得雜念消失，很快進入大地與我同根，萬物與我一體的境界。㉓

聖嚴法師等人在這個牧場禪修精舍停留期間，由於早春的天氣仍然以寒冷陰濕為多，一日，遇見難得的晴天，氣溫也上升了一些，因此有人提議到戶外山谷的溪流兩側露天打坐。法師答應了，但指示要在經行之後，只坐三十分鐘。因為古代雖有不少大修行者，在溪水邊林樹下露天禪修，但對於生活在工商社會的現代人，卻是一項考驗。不過，對法師而言，顯然不構成問題，而法師一向多病，健康情況並不理

㉓ 聖嚴法師：《東西南北》，頁257。

想。在引述文字中，讀者很容易可以感受到法師與天地合為一體的從容自在。他先說了打坐的位置是在精舍背後的大樹根下，大樹根所在的地方通常不會是平坦舒適的，可是法師只以一句「並未發現困難」帶過，可見客觀的空間組構並不能影響主體的自在性。接下來法師以「風聲」、「水聲」、「鳥聲」等自然界的本有物作為引導，進入更深更遠的宇宙之心，而達到「大地與我同根」，「萬物與我一體」的境界。在上述段落中，法師並未刻意寫景，但是「精舍背後」、「大樹根下」已經指出其處的幽靜；更由風聲、水聲與鳥聲等「聲」之聽聞，顯出其「靜」之程度；其次藉由前述三種聲音的感知，反向排除雜念的盤據，使外在之境的幽靜與內在心境的清淨趨於一致，進而全然以心境為感知的領域。最後，「大地與我同根」，則又與禪坐處的「大樹根」達成某種詮釋意義上的迴旋效果。在這簡短的文字中，法師雖不刻意寫景，讀者卻能想像其地景色宜人，法師雖未刻意說理，讀者卻能體會其玄理奧義。

（三）心靈感發

法顯與聖嚴法師的對話也出現在心靈感發的敘述中。例如：在《佛國記》中，法顯有感於生不逢時而慨然落淚，其文曰：

> 法顯於新城中買香、華、油、燈，倩二舊比丘送法顯上耆闍崛山，華香供養，然燈續明。慨然悲傷，收淚而言：

「佛昔於此住，說《首楞嚴》。法顯生不值佛，但見遺跡、處所而已。」即於石窟前誦《首楞嚴》，停止一宿，還向新城。㉔

法顯因自己沒有生在佛陀的時代而悲傷，只能瞻禮各處的聖蹟，遙想其人其事。出於虔忱的信仰，法顯千里迢迢，歷盡千辛萬苦到達天竺諸國，固然如其所願的觀摩、學習了在漢土中原無法知見的戒律，但是他仍然傷感於無法「生值佛世」。當時的法顯或者已經感受到空間可以跨越而時間無法跨越的無奈。他潸然淚下，除了感動於佛陀的偉大之外，更是由於無法逆轉時間的無力感。

相對於法顯，因為無法超越時間的鴻溝與佛陀同世而落淚，聖嚴法師也在聖蹟前泫然欲泣，不過，聖嚴法師的感傷與法顯的感傷並不相同。在〈佛陀伽耶〉一文中，聖嚴法師敘述他們一行人在巡禮了幾處聖蹟之後，和幾位弟子到正覺大塔後方的菩提樹下，跏趺坐了半個小時。法師寫道：

當時天氣晴朗，微風拂面，群鳥鳴唱，感到非常寧靜清涼而舒暢。坐在石板地上，既不覺得冷，也不覺得硬，倒是覺得非常安定。好像被磁石所吸，被一股無形的力量所攝，坐下後便不想起座。菩提場畢竟是菩提場，有它的道理。即使經過無數次的摧毀與復修，它的靈氣永遠存留。……我正在想著自己福薄而又幸運之時，便陸續從樹上掉下兩片青色的菩提樹葉，一片在我身旁，一片在我手前。我不迷信，所以不想說它是由於我的誠心所得的感應，但這樣的偶然已使我泫然欲泣地來感謝佛陀的大恩。心想：我何幸此生能夠成為佛教徒，又能出家修行，甚且還有因緣來到佛陀成道的菩提樹下靜坐。這兩片菩提葉雖然並不等於佛的正法，但我會把它當成佛的肉身舍利來恭敬供養和禮拜，好讓我見到樹葉，不忘佛法。如果沒有佛陀成道，我們就沒有佛法；如果佛陀成道之後不說法，我們今天也不知有佛可學。這使我不得不讚歎：「佛陀啊！您真偉大！」㉕

在上述文字的前半段中，讀者可以再一次的經由精簡樸實的文字，想像作者所在之地的風景清雅宜人。作者坐的雖然是地上的「石板」，卻因為某種因素而使石板的必然質性「冷」與「硬」減弱到不可察覺的程度，反而因此凸顯了石板的另一項偏於主觀感知的質性——「安定」。聖嚴法師將這「安定」的感覺，歸之於菩提道場的「靈氣」，而這「靈氣」即使道場經歷無數次的摧毀與修復，仍然永遠存留。在此處，時間的因素、時間的作用已經被聖嚴法師涵納在觀看、體會與感知的作用之內，卻也同時被聖嚴法師所排除。因為聖嚴法師正面接受了時間的存在與作用，因此極為自然的接受了佛陀與他之間的時間隔閡。因為時間，所以與佛陀有關的地方成了聖蹟；因為時間的作用，而使這些聖蹟歷經

㉔ 法顯著、楊維中註譯：《新譯佛國記》，頁154。

㉕ 聖嚴法師：《佛國之旅》，頁124。

無數的毀壞與修復；也因為時間，佛陀的偉大賦予了這個地方特殊的靈氣，使這個地方因而成為聖蹟，而這靈氣因為穿越時間而得以為聖嚴法師所感知。這是聖嚴法師對於時間的正面接受。另一方面，聖嚴法師儘管接受了時間的存在與作用，他最終還是排除了這種存在與作用所造成的阻隔，獨重靈氣的感知與體會。這是對於時間的排除。在這涵納與排除之間，充滿辯證的旨趣。

正因為聖嚴法師能夠對於時間的存在與作用採取了既涵納又排除的辯證性應對方式，因此對於自己生不值佛世的事實，他與法顯有了極為不同的反應。上述引文的後半段，聖嚴法師由於兩片樹葉的飄落而心情波動。法師的感慨出自於由衷的感恩，他說：「我何幸此生能夠成為佛教徒，又能出家修行，甚且還有因緣來到佛陀成道的菩提樹下靜坐。」又說：「如果沒有佛陀成道，我們就沒有佛法；如果佛陀成道之後不說法，我們今天也不知有佛可學。這使我不得不讚歎：『佛陀啊！您真偉大！』」因為時間的存在與作用，佛陀的說法才能輾轉流傳至今日，才能與今日的聖嚴法師相見，才能與今日煩惱不斷、掙扎於生死輪迴的「我們」相見。因此，如果法顯感慨的是生不值佛世的時間之「隔」，則聖嚴法師的感慨是因為時間之「通」，如果法顯的悲傷之淚是因為時間造成了他與佛陀或佛陀之世的「斷」，使他不得見佛陀之世，則聖嚴法師的泫然欲泣是因為時間造成了佛法的「延」，使他得以學習佛法，如同親授佛陀之教化一般。法顯與聖嚴法師都對佛陀親慕敬仰，也都有感於時間的存在與作用，但二人的取擇何其不同！

四、辯證性敘述——見與不見、住與毀、過去與未來

聖嚴法師的旅行書寫除了具有古典特質，並且在有意無意間與古代高僧法顯形成一種對話關係之外，在作品中也時時顯露出深含哲思與佛理的辯證性特質。以下分別由（一）見與不見，（二）住與毀，（三）過去與未來等三方面，簡要分析這種辯證性特質存在於聖嚴法師旅行書寫中的情形。

（一）見與不見

一九八三年身在紐約的聖嚴法師，接到旅居美國加州的印海法師來電，表示他已經回大陸一趟，並且專程前往南通狼山，見到聖嚴法師在上海靜安寺讀書時代的教務主任育枚老法師。育枚老法師並且託印海法師帶信，表示希望聖嚴法師回鄉探視，並謂聖嚴法師的師祖狼山貫通老人、剃度師蓮塘老人仍在人世。這樣的消息對於聖嚴法師的思鄉之情顯然產生了一定程度的影響，因此聖嚴法師將這件事情寫在返鄉之旅的回憶書寫《法源血源》一書的前言中，[26]但究竟其影響程度如何，法師並未著墨。一九八五年二月，聖嚴法師收到俗家大侄兒的來信，信中敘述分離四十多年以後，家鄉的種種變化與親人的現況，最後表示，希望法師能返鄉探視親人。這封信對聖嚴法師的影響顯然比印海法師所帶來的訊息要大得多。信文不僅「文字順暢而感人至深」，有些話甚至

[26] 聖嚴法師：《法源血源》（臺北：法鼓文化，1999），頁9。

讓法師「辛酸落淚」。㉗此後，聖嚴法師又陸續收到故鄉人的來信，終於使他多年的歸鄉夢，成為付諸行動的返鄉之旅。

這趟為期十九天的返鄉之旅，雖然法師說他如願以償地進入中國大陸，見到了想見的佛教道場和俗家親人。但是，他也說：

> 「隔世為人」，猶不足以形容彼此的疏離感和陌生感，見到故國河山及故鄉親友，竟像已是多生以前的往事重現了。㉘

而這往事的重現卻常常必須建立在「人事已非」的殘酷事實之上。在〈狼山下院今何在〉一文中，聖嚴法師寫道：

> 從龍華寺至圓明講堂的途中，車子經過江蘇路，原名憶定盤路，曾是我狼山下院大聖寺的所在地，到了巷口，我希望下車看看，陪伴的人員卻說：「沒有什麼好看的，那是一個工廠。」車子瞬息開過，我在車上，悵然若失！頓時時光倒流了四十多年：我在這條路上，這個巷口，日行夜行，朝出暮出，跑佛事趕經懺，不分晝夜地穿梭往返於大聖寺與殯儀館之間。當我回到現實，再問：「那麼，這附近還有幾家殯儀館呢？」回答是：「早已沒有了，你問那做啥？」「我少年時代，在這座小廟住過，在那幾家殯儀館做過不少次的佛事。」我說。「哦！」好像他在驚奇我還想回到上海，回到大聖寺再去做那幾家殯儀館的佛事哩！㉙

㉗ 同前註，頁10、14。
㉘ 同前註，頁16

法師年輕時學習與生活的大聖寺變成了一座工廠，作法事的殯儀館消失無蹤。法師並沒有真正見到他年輕生命曾經駐足的地方，但是當「車子瞬息開過，我在車上，悵然若失！頓時時光倒流了四十多年」，往事一幕幕在眼前重演，他在回憶中見到了過去的歲月，見到了過去歲月中的大聖寺和附近的幾家殯儀館，應該也見到了年輕的自己。現實世界中的「不見」，常促使書寫主體的記憶重現而「見」到了過去種種，同時覺察了「往事重現」、「隔世為人」的「往」與「隔」。柯慶明在討論中國遊觀美學時，曾經說遊觀的作品往往反映了一種類似如下的結構：

> 「登臨」→「觀望」→「見」→「不見」→「情境的覺知」→「感傷」

柯先生又說：

> 當然在「見」與「不見」之間，以至形成對一己生命情境的發現與覺知，往往可以有許多迴環往覆的歷程。而這種經驗的歷程，其實正是由外景的「觀望」轉向不只是「觀者」；更是「觀者」的生命情境的知覺，因而也是由

㉙ 同前註，頁103-104。

此覺知所滋生的內在情懷的呈露的過程。也就是所「觀」之「景」與所「觀」之「情」的迴環引生的過程。[30]

聖嚴法師在返鄉之旅中的「見」常常是「不見」，又因「不見」而「見」。因為時間一如江水般一去不回，過去發生的事無法重現，過去親近相處的人，或離去或改變，甚或離開了人世，許多過去存在的物（包括建築）已經拆毀、改建、遷移，甚至消失了；往事終究只能是「往」事；法師見到了應該是往日種種所在之處，卻見不到往日種種的本然原貌；因為物換星移，滄海桑田，記憶遂成為最重要的「往事重現」的場域，因此，「不見」又牽引了「見」的實現。

在另一篇遊記〈造訪我春夏秋冬的道場〉中，聖嚴法師敘述了類似的經驗。一九九二年秋天，聖嚴法師赴日訪問他昔日求學的立正大學，並抽空重回當年留學時居住的地方。他寫道：

上午九點，我們從銀座第一大飯店出發，分乘三輛計程車，九點三十分抵達立正大學的大門口，離開該校預定接待我們的時間還有十五分鐘，我便趁這空檔，帶著果鏡師、陳柏森建築師、施建昌及廖雲蓮兩位男女居士，步行五分鐘，先去造訪我在留學時代的「道場」居停處，希望跟當年的房東打一聲招呼，送一份小禮物，以表示懷念和

[30] 柯慶明：〈從「亭」「臺」「樓」「閣」說起——論一種另類的遊觀美學與生命省察〉，《中國文學的美感》（臺北：麥田出版社，2000），頁295-296。

感謝。

當我們來到了位於一條小街及一條小巷的三叉路口，建地面積不足二十坪的兩層木構樓房之前，房子外貌依舊，只是主人的姓名換了，當年我的房主姓「立入」，現在門邊牆上的識別牌子是「廣川」，而且門戶深閉，可能是外出上班去了，我們只好在戶外來回踱了幾趟，做了一番憑弔，拍攝了幾張照片帶走。

特別是那間臨街第二層小閣樓的右側一小間，讓我住了六年，房租費從每月日幣二千元漲到八千元，僅僅四個半榻榻米。但在那時，像距離學校如此近的地方，比較起來，房租尚不算太貴。我對那臨街有個窗戶的二樓小房間，看了好幾眼，勾起了許多的回憶：東京的夏天，太陽特別熱，而那間閣樓是西曬；冬天下雪時冷，融雪天更冷，而那間閣樓的窗戶，正好面迎西北風；秋天的東京雖好，也有悶熱的日子；唯有春天最舒服，可惜也照不到上午的春陽。不過我從未動過要搬家的念頭，因我曾見佛典中的記述說，有福德的菩薩雖住阿鼻地獄，猶如三禪天上，無福之人縱然被帶上三十三天，仍感水深火熱。可見環境的惡劣，對凡夫的影響固極重要，對於修行者而言，卻正好用作境上鍊心的工具。能夠鍊到心不隨境轉的工夫，是要經過一番折磨的，故我在那兒住成習慣之後，倒是覺得蠻不錯的。日本的同學們，便戲稱那是我一年四季春夏秋冬日日好日的金剛道場。[31]

[31] 聖嚴法師：《春夏秋冬》（臺北：法鼓文化，1999），頁63-64。

接下來法師敘述這「金剛道場」的內部擺設，在這裡的生活，同在二樓其他房間的居住者的來來去去，以及在這裡接待過的賓客，進行過的學術討論等等。聖嚴法師以溫馨孺慕的筆調，述說著與這簡陋空間緊密相連的往事。但是，這述說的起點，都在法師「對那臨街有個窗戶的二樓小房間，看了好幾眼」之後，「勾起了許多的回憶」。在文章的開頭，聖嚴法師說他們一行人到達立正大學大門時，離約定的時間還有十五分鐘，因此他帶著其他人步行五分鐘重訪他曾經居住了六年的房子。十五分鐘扣除往返的十分鐘，法師僅能停留在這個讓他勾起許多往日情懷的地方五分鐘。即便只有如此短暫的時間，法師都要走一遭，可見這個地方在法師生命中的地位。可惜法師並未如願進到他過去住的「那間臨街第二層小閣樓的右側一小間」，也沒有見到任何他鄉的故人，但是這「不見」同樣牽引了記憶，讓他在往事之中「見」到了過往的種種。

（二）住與毀

見與不見的辯證，深究其實，則全是因為成住壞空的俗世基本循環，世間事物莫非如此。在〈正覺道場〉一文中，聖嚴法師道：

> 中國歷代西遊的僧俗大德，幾乎都曾到過此寺，從法顯、玄奘、王玄策、義淨而經唐、宋兩朝，有關菩提場的漢文記載不絕於書。在西元十二、三世紀之間，曾有緬甸國王等將菩提樹東的大塔精舍做過幾次修復。不久之後，回教徒和印度教徒前後極力反佛，破壞佛寺，所以大塔和寺院全部歸於荒廢；其後此地即淪為印度教徒之手。西元十八世紀，菩提樹的東側建起一座印度教毗濕笯派的寺院。到了西元十九世紀末一八八一年，才由孟加拉政府命令，把已經掩埋在土中好幾世紀的大塔發掘出土，加以整修，恢復原狀。[32]

正覺寺的興立、荒廢、修復、破壞、荒廢、掩沒、發掘、整修、恢復……，這不就是一次又一次的循環嗎？寺院從無到有，從有到無，又從無到有；因無而建立，因有而荒廢，重建的基礎在廢棄，破壞必先有存在，……。這反覆的興與廢、住與毀，每一次的興或廢，都以辯證的關係存在、循環著。

這種興廢住毀的辯證關係，有時候還以一種令人眩惑的華麗假貌呈現。在〈我是狼山的孤僧〉[33]一文中，聖嚴法師敘述他重回當年剃度出家的狼山，但狼山已非往日景貌。他說：

> 狼山腳下，舊日的砲臺街數十家香燭店，已全部拆除，並且開鑿了一條明河，沿河新栽的桃花成行，正值盛開的季節。狼山已是公園的形式，大門即是園林部門管理所。購票上山的人每天約兩至三萬人，其中是為進香祈福的，不足十分之一；昔年上山的人是為燒香，目前上山的人多

[32] 聖嚴法師：《佛國之旅》，頁118。
[33] 聖嚴法師：《法源血源》，頁125-129。

為旅遊，大聖殿上仍是擠得只見人頭鑽動，多半卻是為看熱鬧。實際上，這像是個「沒有煙囪的工廠」，不能算是佛教的聖地和弘揚佛法的道場。[34]

新開的明河，沿河盛開的桃花，每日兩三萬的遊客，這儼然是一種春色爛漫，繁榮社會的昇平景象。然而，這景象卻是建構在狼山原有樣貌的破壞、鑿穿、掌控與取代之上。原有數十家香燭店被拆除了，這些長期倚賴寺院生存的商家的生計與生活型態，必然也遭遇了重大的破壞；新鑿穿的明河，以及沿著河岸成行栽植的桃花，又正值桃花盛開的季節，那桃花流水的景象必定是美不勝收吧；不過，明河與桃花固然將狼山的景致變美了，卻也同時改變了狼山的面貌和內在特質，原本莊嚴清幽的修行場所，成了柔媚華美的風景遊樂區；狼山成了公園，並接受園林管理部門的管理，使政治權力掌控了莊嚴的宗教場所；每日以萬計數的遊人，其中為遊覽與看熱鬧的人，幾乎取代了進香祈福的人；極度的世俗化與商業化，甚至官僚化，使得法師記憶中的心靈故鄉，變成了沒有煙囪的工廠。是以聖嚴法師接著以悲傷的筆調寫道：

我在四十多年來，雖然經常魂繫夢縈地懷念著曾在狼山出家的殊勝因緣，這趟回到狼山，竟無回到老家的感受。我住過的法聚庵，已非道場，法聚庵的五代老僧，均已作古，較我略晚出家的徒弟清華，已現俗相。如果我還是狼

[34] 聖嚴法師：《法源血源》，頁125-126。

山僧，則已無祖庵可棲，向上無師可依，向下無徒為繼，真是一介孤僧！

我逐級走在狼山的登山道上，愈發覺得自己是在觀光客的人潮中，孤獨地夢遊！[35]

聖嚴法師自傷成為狼山一孤僧，因為時移事往，人事全非，即便能夠重回往日的空間，卻回返不了往日的時間。昨日之「住」今日已成「毀」，雖因今日之「毀」而不見昨日之「住」，但從另一角度，卻又因今日之「毀」而得見往日曾有之「住」。狼山的一切屬於聖嚴法師的「過去」，但重返狼山的則是「現在」的聖嚴法師，以「現在」之身欲重返「過去」的狼山，奈何迎接法師的卻是幾近陌生的「現在」的狼山，無怪乎法師「竟無回到老家的感受」，也難怪西方學者說，「過去是一個陌生的國度（The past is a foreign country）」。[36]

狼山畢竟是最初栽培聖嚴法師的地方，若無狼山或許即無現代高僧聖嚴。因此，恩情所繫，聖嚴法師在重返狼山的最初階段，巡禮狼山之餘，不免希望重見往日種種。無奈佛像、佛堂、住持寮、小廂房、盆景、後院、祖師塔，都已經或改或拆，再不是往日樣貌了。聖嚴法師寫道：

我在現已改名為「紫琅圓」素菜館的法聚庵，巡禮了

[35] 同前註，頁126。

[36] David Lowenthal, *The past is a foreign country*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

一遍，房舍全部都在，只是缺少五位老僧，也撤除了所有的佛像。庭苑中不再有花木扶疏的盆景，也少了儲蓄雨水用的數十口大缸，曾是我習誦的老佛堂，改成了販賣部；曾是我朝暮課誦的新佛堂，已改成第二食堂，稱為「北餐廳」；原來的大客廳及住持寮，現在是大客廳；曾是我臥室的小廂房，門窗關閉，闃無人影；我曾經蒔花、種菜、澆水、除草的後苑，蔓草叢生，一片零亂。我一面參觀，一面心痛如絞。為什麼昔日的僧院，變成了今日的餐館？跨出門外，想到門側原有一座法聚庵的祖師塔，察看之下，已經不在。只是法聚庵前的幾棵老銀杏，好像別來無恙。我問清華，他憂戚地回答：「銀杏少了一棵，祖塔已被拆除。」[37]

在時光的推移之下，沒有多少事物是可以不變、長存的，這就是人世無常，卻也正是世間之常。聖嚴法師自然比誰都清楚這樣的道理，因此他寫道：

到此，我的心念，反而轉了方向。佛陀不是早就說過的嗎？「諸行無常，諸法無我。」狼山的道場，從無而有，從有而無，已歷劫數次。歷史的展延，或有相似的軌跡可循，既然諸行無常，我們就不可能遇見完全相同的事物，也不可能回頭走上完全相同的路。只要我們自身時時腳踏實地，全力以赴就好。祖師開創道場，未必是為了後人給

[37] 聖嚴法師：《法源血源》，頁128。

他起塔，整個的三千大千世界，都逃不出成住壞空的四大過程，何況是祖廟及祖塔。問題是在有沒有人能在破壞了的廢墟之中，再把它們重建起來？不僅要重建，而且要建得比往昔更多、更好。[38]

感懷悲傷的聖嚴法師在佛理中迅速轉變了心念，不僅擺落了「過往」的糾纏，確定「不可能回頭走上完全相同的路」，並且堅定「現在」所處，「只要我們自身時時腳踏實地，全力以赴就好。」甚至更進一步，期許將來重建，而且要建得比往昔更多、更好。

（三）過去與未來

狼山之行的體悟，最終不僅使「過去」成為過往雲煙，並且使「現在」更為堅定確實，也使將來更值得期待。事實上，在聖嚴法師的遊記中，許多篇章都呈現出過去與未來以一種辯證關係相互依存。聖嚴法師在〈印度朝聖的因緣〉一文中提到，印度從尼赫魯政府的時代開始，成立了專責機構，從事修護整理和保護佛教聖地的工作，可惜功效有限。但是聖嚴法師說：

印度畢竟是佛陀的出生地，也是千千萬萬佛教徒們信仰所寄的發源地，能夠回去看看還是非常值得的。[39]

[38] 同前註，頁128-129。
[39] 聖嚴法師：《佛國之旅》，頁15。

在〈朝聖與旅遊〉一文中，聖嚴法師為朝聖與旅遊做了意義上的區分，他認為「旅遊的目的在於賞心悅目、舒緩緊張的身心，以各式各樣的湖光山色、人情風俗，來滿足求知欲，並擴展視野和心胸，所以旅遊本身既是娛樂也是教育，值得推廣。但是朝聖目的並不在於此，因為在聖地所見到的可能只是斷垣殘壁，甚至是一片瓦礫的廢墟。不過，即使滿目瘡痍，蔓草荒煙，還是值得我們追思古人的豐功偉績。」[40]所以，朝聖的目的在經由斷垣殘壁揣想當時的晨鐘暮鼓，穿過荒煙漫草追思古人的風範與功績，是向過去追尋意義，向過去偉大的人與事表示崇敬之意的活動。聖嚴法師又說：

> 在朝聖的過程中，其心情是沉重的，也是嚴肅的。到了聖地之後，每一舉手一投足，就像時光倒流，跟曾經在這些地方活動過的聖人們走在一起。那怕是一塊磚、一片瓦、一粒沙、一張枯葉、一叢枯草，都能使得朝聖者感覺到它跟他們所崇拜的古聖人是息息相關的。[41]

因此，「佛國之旅」其實是佛教高僧的尋根之旅，是一趟又一趟現代高僧與佛教的過去再次相遇的旅程。然而，在許多篇章中，讀者看到了除了佛教的歷史之外，還有更多指向未來的期待。例如：在〈我是中國比丘〉一文中，聖嚴法師提到至印度華光寺的經驗。華光寺位於印度祇園精舍附

[40] 聖嚴法師：《佛國之旅》，頁13。
[41] 同前註，頁13。

近，由旅印華僧仁證法師在一九三七年所建。當聖嚴法師一行人至當地朝聖時，仁證法師已經去世十二年，佛寺已無人居住，僅由錫蘭比丘託管，委請三位私人警察看守。寺內既無香火，也無僧人。除了三位警察和幾名工人借宿，整座寺院已經沒有一絲道場的氣息，但寺院中仍然供奉著許多佛像。聖嚴法師寫道：

> 當我離開華光寺，總覺得還有什麼事情沒有辦而需要辦，回頭看了又看。這是華人的心血，是中國佛教徒的努力和希望，為什麼沒有人去照顧它？後來我也打聽到現代管華光寺的那位錫蘭比丘的名字是 Srt Praganand Bhante，他在勒克腦（Lucknow）有兩座寺院，一是 Lal Bagkuah，另一是Rishaldar Park，每一兩週便從勒克腦他的錫蘭寺院來舍衛城的華光寺看一次，似乎無意將它占為已有而變成錫蘭寺院的財產。據說他是仁證法師生前最信任的一位朋友。我默默地祈禱那一位有福的大德早日前來照顧它，直到現在還是未能釋然於懷。[42]

他還說，離開華光寺時，「是我在印度朝聖行程中，最傷感的一天」。了解了華光寺的歷史之後，華光寺的未來成為他最掛心的一件事。一座清冷的佛寺，在它的「過去」被理解之後，也同時得到了「未來」的可能。聖嚴法師又說：

[42] 同前註。

印度的佛教聖地附近幾乎都有斯里蘭卡僧，也幾乎都有上座部的寺院，包括緬甸、泰國在內，而且有愈來愈多的西藏喇嘛在各佛教聖地附近建立了寺院；此外又可在印度看到一部分日本佛教徒的蹤跡，主要是在王舍城的範圍內。唯獨中國佛教的力量，表現太弱。唯有希望我國有更多的佛教徒去聖地朝禮，激發對於聖地的感情。那是佛法的源頭，應該飲水思源，協助並鼓勵印度政府重視佛教，恢復佛陀時代的佛教舊觀。[43]

在上述文字中，聖嚴法師明白指出，希望藉由「過去」所蘊積的能量，激發更多佛教徒對於佛陀的感情，以期「未來」協助並鼓勵印度政府更加重視佛教，以恢復佛陀時代的佛教舊觀。面向「過去」的朝聖，因此成為發展「未來」的能量。進一步整理這段文字所傳達的訊息，則大要如下：一、負載著過去歷史的聖地聖蹟具有激發佛教信徒的能量；二、這些能量的激發足以促使印度政府改變，使他們更加重視佛教；三、由「過去」所激發的能量，能夠恢復佛陀時代的佛教舊觀；四、屬於「過去」佛陀時代的佛教盛世將重現於「未來」。在聖嚴法師的旅行書寫中，過去與未來在物理時間上固然是互相背離的，在主觀感思時間上，過去與未來卻是互為依存的。

為了未來的發展，因此必須了解更多的過去。過去與未來因此在聖嚴法師的旅行書寫中，一再的出現既相互背離，

[43] 同前註，頁187。

又互相依存的辯證性。在〈建設法鼓山〉一文中，聖嚴法師寫道：

自從一九八九年三月底以來，我的所作所為，乃至心裡所念的，多半是把目標集中於法鼓山的建設，雖然那只是硬體的建築，而其空間的規畫和內部的各種設施的配置及布局，卻跟整體的佛教精神、中國的文化背景，有血肉相連的關係。

佛教是從印度來的，大乘佛教的成長發展，中國是它的第二個母國，所以要建設現代佛教的道場，就不能不注意印度和中國古代佛教的建築藝術的精神所在。我們站在現代人的立足點上，既要做歷史的回顧，也要有未來的前瞻。基於這個理念，我就想到要帶同跟建築法鼓山相關的人員，去中國大陸做一次古代佛教建築的巡禮。[44]

上文所稱「古代佛教建築的巡禮」，是指一九九一年暮春時節，聖嚴法師組團至中國大陸旅行，目的在考察大陸佛教建築藝術，為期約二十天。聖嚴法師所說：「我們站在現代人的立足點上，既要做歷史的回顧，也要有未來的前瞻。」主要是為了規畫未來的法鼓山建設，不過，這段話其實也適用於任何具有未來性的規畫。於是我們理解了在聖嚴法師的旅行書寫中，一方面「現在」作為一個確定的位置，區分了「過去」與「未來」，使「過去」與「未來」互不交

[44] 聖嚴法師：《火宅清涼》，頁19。

涉；另一方面，「現在」作為確定位置的此時今日，同時也可以是連結「過去」與「未來」的中介點。因為有「過去」，「未來」成為可以規畫，甚至可以預見，因而更可期待，而法鼓山的建設與發展，正是這許多可以期待的未來之一，也是聖嚴法師對於中國佛教，乃至世界佛教未來發展諸多期待的凝聚中心。

五、結論

聖嚴法師的旅行書寫成果已然成為今日國內旅行文學中的重要作品，並逐漸形成廣大的影響，因此探討聖嚴法師的旅行書寫，實具有特定的時代意義。聖嚴法師的旅行書寫具有濃烈的學術、古典的特質。這種特質的存在與顯現，固然與他旅行的地點、寫作的目的有關，更與他個人學養關係密切。這種古典特質呈現於文獻引用、典故說明、歷史敘述的重複運用中。就讀者而言，古典特質的顯現，可以拓展知識領域；就作者的位置而言，則可以開啟時間長廊，朝向前人的所在延展開來，進而達到與古代高僧法顯對話的效果。

聖嚴法師與高僧法顯的對話，不僅顯現於近同的書名，在遊記的內容上也形成若干有意義的對話，包括：古今互證、風格相映與心靈感發三方面。在古今互證方面，聖嚴法師與法顯之間曾經形成一種關於「現況」的對話，並且延續法顯的話語，引導讀者進入一個聖蹟演變史的歷程中。在敘事風格方面，聖嚴法師的旅行書寫，明顯呈現一種統一風格——言簡意賅，樸實精煉而義蘊無窮，而這種敘事風格也正是法顯的文字為後人所稱道之處。在心靈感發部分，法顯與聖嚴法師皆曾有感於佛陀的偉大而心情波動，但法顯感慨的是生不值佛世的時間之「隔」，而聖嚴法師感慨的乃是時間之「通」；法顯悲傷時間的「隔」與「斷」使他不得見佛陀之世，聖嚴法師則感激時間形成佛法的「通」與「延」，使他得以成為佛教徒，得以學習佛法。

聖嚴法師的旅行書寫除了具有古典特質，並且在有意無意間與古代高僧法顯形成一種對話關係之外，在他的作品中也時時顯露出深含哲思與佛理的辯證義。這種辯證性的特質至少顯現於（一）見與不見，（二）住與毀，（三）過去與未來等三項重點。聖嚴法師在返鄉之旅中的「見」常常是「不見」，又因「不見」而「見」。因為過去發生的事不能重現，法師見到了應該是往日種種所在之處，卻見不到往日種種的本然原貌；因為物換星移，滄海桑田，記憶遂成為最重要的「往事重現」的場域，使「不見」又牽引了「見」的實現。見與不見的辯證，深究其實，則全是因為成住壞空的俗世基本循環，世間以無常為常的本然。原本傷懷的聖嚴法師在佛理中迅速轉變了心念，不僅擺落了「過往」的糾纏，並且堅定「現在」所處，甚至更進一步，期許於未來而努力積極的作為。在聖嚴法師的旅行書寫中，許多篇章也都呈現出過去與未來的辯證關係。過去與未來在物理時間上固然是互相背離的，在心智時間上卻是互為依存的。一方面「現在」作為一個確定的位置，區分了「過去」與「未來」，使「過去」與「未來」互不交涉；另一方面，「現在」作為確定位置的此時今日，同時也可以是連結「過去」與「未來」的中介點。因為有「過去」，「未來」更可期待，而法鼓山

的建設與發展，正是這許多可以期待的未來之一，也正是聖嚴法師對於中國佛教，乃至世界佛教未來發展諸多期待的凝聚中心。

Dialogue and dialectic: A comparative research between Master Sheng Yen's travel literature and Fa Xian's *Record of Buddhist Kingdoms*

Wang, Mei-Hsiu
Assistant Professor
Graduate Institute of International Sinology Studies, National Taiwan Normal University

Abstract

In recent years, travel literature has become a popular literary genre in Taiwan. It has also become a new popular topic of literature research in Taiwan. The travel literature works of Master Sheng Yen, which has been published as one of *Dharma Drum Collections* by Dharma Drum Publishing Corporation, is one of the most important literature reading text for Taiwanese readers during the last decade, and its influence is growing stronger and wider with each passing day. Travel literature in Chinese literary history can be traced back to the medieval age when the Buddhist monks traveled to the west for religious purpose. The travel records written by medieval monks have become a foundation to the tradition of Chinese travel literature. Among those travel writings, Fa Xian, an eminent monk of Eastern Jin dynasty, and his work *Fo-guo-ji*, also translated as *Record of Buddhist kingdoms*, is most important in Chinese history. Master Sheng Yen and eminent monk Fa Xian have the same identity, they are both Buddhist monks, and they both made great contribution to their religion and society. Considering the connection between Master Sheng Yen and Fa

Xian, this research will make a comparative study between the travel literature works of Master Sheng Yen and Fa Xian's *Fo-guo-ji.* This paper will be divided into two parts, the first part will make an observation and analysis on the dialogue which occurred between Master Sheng Yen and Fa Xian through their writing and will deal with the following subjects: how the dialogue between two great monks were made, the way the dialogue carried on, and the contents of the dialogue. The second part of this paper will focus on the dialectic speeches which appeared in many places of the books, including: see / not to see, sthiti / abolish, past / future. These dialectic dialogues made Master Sheng Yen's traveling writings not only special in having his own characteristic but also made his traveling writings of great importance and deep meanings in the history of Chinese Buddhist literature.

KEYWORDS：Master Sheng Yen, travel literature, Fa Xian, *Fo-guo-ji*

The Dharma Through a Glass Darkly: On the Study of Modern Chinese Buddhism Through Protestant Missionary Sources*

Gregory Adam Scott
Ph.D. Candidate, Department of Religion, Columbia University

Abstract

European-language scholarship on Buddhism in nineteenth—and early twentieth—century China has traditionally relied heavily on sources originally produced by Christian missionary scholars. While the field has since broadened its scope to include a wide variety of sources, including Chinese-language and ethnographic studies, missionary writings continue to be widely cited today;

* This paper is based on presentations originally given at the North American Graduate Student Conference on Buddhist Studies in Toronto in April 2010, and at the Third International Conference of the Sheng Yen Educational Foundation in Taipei in May 2010. I am grateful to the conference committees, participants, and attendees of both events, as well as the Graduate School of Arts and Sciences, the Columbia University Department of Religion, and the Sheng Yen Educational Foundation for a travel grants that allowed me to attend the conferences. My work with the Earl Herbert Cressy papers was funded by the Andrew W. Mellon foundation through the Columbia University Libraries' Graduate Student Internship Program. Special thanks are due to my supervisor in that program, archivist Ruth Tonkiss Cameron. Readers are welcome to contact the author at http://www.columbia.edu/~gas2122.

and yet we must acknowledge that the study of orientalism has brought to the fore several critical problems of bias and perspective inherent in these types of materials. Rather than dismissing them, this paper offers a preliminary model for making responsible use of the vast corpus of material on Buddhist religious culture produced by Christian missionaries resident in China. It does so by means of an examination of two figures: Joseph Edkins 艾約瑟 (1823-1905), and Earl Herbert Cressy 葛德基 (1883-1979). I will argue that through a better understanding of the historical context of Christian scholarship and mission work and in China, we may negotiate their biases and thereby access a unique and useful historical perspective on this critical period of Chinese Buddhist history.

KEYWORDS：missionary, modern chinese buddhism, orientalism, archival sources, Joseph Edkins, Earl Herbert Cressy

> The writer has drawn his water from native wells, the facts being mostly gathered from Chinese sources. The pen is not held by one seated in a professor's study, but by a plain man, who daily walks to and fro among idolaters, and testifies of what he has seen and heard.
>
> Hampden C. DuBose, *The Dragon, Image, and Demon, or, the Three Religions of China*, 1886

Christian missionaries working in China in the nineteenth and early twentieth centuries produced a great deal of printed material, both through presses that they had established in China and through publishers in their home countries. They wrote about their work, their religion, and their experiences in the field, often with a particular emphasis on indigenous religious culture. Widely regarded to be specialists in the field of religious belief, their writings on Chinese religion were very influential and authoritative in their time. The first-hand nature of their experience, especially the fact of their long years of residency in the treaty ports and hinterlands of China, was presented as part of the authority behind the material.❶ As in the preface penned by DuBose above, this 'experience as authority' was sometimes rhetorically set against the arms-length knowledge of university academics who only knew about Chinese religion through texts. After their expulsion from mainland China in the early 1950s, missionary writers lost much of their access to the field, and were further supplanted to a large

---

❶ Some examples include Timothy Richard, *Forty-Five Years in China: Reminiscences by Timothy Richard, D.D., Litt.D.* (London: T. Fisher Unwin, 1916); John Leighton Stuart, *Fifty Years in China: The Memoirs of John Leighton Stuart, Missionary and Ambassador* (New York: Random House, [1954]); George A. Fitch, *My Eighty Years in China* (Taipei: Meiya Publications, 1967).

degree by pioneering ethnography and fieldwork that has expanded the scope of scholarly inquiry into experienced and lived religion in Chinese societies. Even so, the missionary experience of Chinese religious culture during the long years of their residence in China stands today as a unique and very intriguing corpus of historical data. This body of work is problematic from a historian's point of view, since it is so explicitly biased against its subject; for the most part, missionaries criticized, dismissed, and ridiculed indigenous religion while upholding and defending their own beliefs. And yet even though they denied its validity, they earnestly sought to understand the religious culture they observed around them.

This essay is an attempt to outline how these types of missionary sources might be used by historians of religion; particularly, scholars of Buddhism in modern China.❷ The impetus for this paper came from my experience as an intern archivist in the Missionary Research Library archives at Burke Library in New York City. Working with materials produced by missionaries who had lived and worked in East Asia prompted me to look more closely at how they described local Chinese religious culture, how these accounts had been used in previous scholarship, and how these resources might be used in future research. From my perspective as a historian of religion, these missionary studies represent a fascinating cross-cultural encounter between religious traditions during an era when the boundaries and concepts of 'religion' were themselves being formed; as a specialist in the study of modern Chinese Buddhism, missionary observations of Buddhist temples, sacred sites, festivals, monastics and laypeople

❷ I focus here on Protestant sources here because my experience so far has mostly been with Protestant texts, but there are a great number of very promising Catholic sources as well. One of which that, at the time of writing, will soon become available is the Archives of the Archdiocese of Canton (Guangzhou), China天主教廣州總教區档案. See http://www.ricci.usfca.edu/cantonarchives.htm.

offer a valuable perspective on an era of immense religious change. I make no claim to be an authority on the study of missiology or on the history of Christian missions in China. I do wish to argue, however, that studies coming out of those fields are critically important to those of other specializations who wish to dip their foot into this field. My thesis is that we must first know more about the missionaries themselves, their lives and their historical context, in order to make responsible use of missionary sources in the study of modern Chinese religion. By understanding the conceptual lenses through which they viewed the religious culture of their time, we are better able to compensate for their distortions and glimpse their observed world, not from some putative standpoint of objectivity, but certainly in a way that begins to draw aside the veil of criticism that colors so much of this material.

1. Missionaries and Orientalism

As European and American scholars of East Asian cultures during an age of imperialism, the points of view expressed by missionaries might best be understood through the rubric of orientalism. While initially articulated in reference to the Middle East, the study of orientalism has come to exert a profound influence on scholarship of East Asia as well.❸ Studies building upon Edward Said's 1978 monograph have examined how knowledge has been constructed on an apparatus of colonial power and domination, and these have been joined by wider postmodernist movements that have urged reevaluating conceptual structures previously regarded as sacrosanct. These movements have implicated an entire intellectual legacy of information

❸ On how orientalism might be applied to the case of China, see Arif Dirlik, "Chinese History and the Question of Orientalism" in *Genealogies of Orientalism: History, Theory, Politics,* edited by Edmund Burke III and David Prochaska, 384-413 (Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2008).

and understanding about non-European cultures in a systematic distortion and subjugation of their subject, and have prompted scholars to re-examine the sources, assumptions, and methods behind a colonialist discourse that persists in a post-colonial world.❹ In the field of religion, studies such as David Chidester's *Savage Systems* have examined how scholars and researchers in the field have been complicit in developing and maintaining colonial structures of power, creating the very object of their study through their influence on modes of governance.❺ Many scholars argue that the entire apparatus of the 'World Religions,' often treated as a natural and objective descriptor of a universal phenomenon, has revealed itself to be nothing more than a modern construction formed through processes of scholarship, institutional isomorphism, law and policy.❻ No longer able to take 'religion' for granted, scholars must now attend to its performance, representation, regulation and resistance.

Some scholars of Buddhist Studies have taken up this line

❹ See, for example, Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000).

❺ David Chidester, *Savage Systems: Colonial and Comparative Religion in Southern Africa* (Charlottesville: University of Virginia Press, 1996). See also Nicholas Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2001).

❻ One example is Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1995), but we also find an early attempt to treat the fashioning of religions as historical entities or "traditions" in Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (Minneapolis: Fortress Press, 1991[1962]). Another nuanced examination of this issue can be found in the essays in Eric J. Ziolkowski, ed., *A Museum of Faiths: Histories and Legacies of the 1893 World's Parliament of Religions* (Atlanta: Scholars Press, 1993).

of inquiry, attempting to examine how the history and legacy of the field is connected to orientalist and colonialist modes of thinking.❼ Philip C. Almond was one of the first to apply Said's methods to the study of Buddhism, arguing that in Victorian Britain the field was involved in an "imaginative creation" of its object of study, and that the biases established during this formative period have had a lasting—and deleterious—effect on the field. ❽ In the introduction to his 1995 edited volume, Donald Lopez suggests looking at the history of Buddhist Studies in order to better understand the genealogy of its received ideas, and the essays that follow in that volume do precisely that, revisiting important researchers and religious figures who have helped to construct the field as it exists today.❾ Richard King's 1999 monograph on studies of India and 'the East' urges a redirection of religious studies by making orientalism itself an object of our study. He sees this both as a means of avoiding resignation toward the influence of orientalism in the history of the field, and as a re-introduction of Enlightenment thought under the guise of "critique."❿ These pioneering efforts have established a consideration of the legacy of orientalism and of earlier scholarship on Buddhism as a necessary, and potentially quite productive, project for advancing the scope and depth of Buddhist Studies.

Missionary accounts of Chinese religion appear to embody all the hallmarks of orientalist scholarship: on the whole they establish

❼ By "Buddhist Studies" I mean the academic study of Buddhism as a religion, distinct from Buddhist religious practice or doctrinal study. "Buddhology" often refers to the latter but can also include the former.

❽ Philip C. Almond, *The British Discovery of Buddhism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

❾ Donald S. Lopez, ed., *Curators of the Buddha: the Study of Buddhism under Colonialism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1995).

❿ Richard King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India, and 'The Mystic East'* (New York: Routledge, 1999).

a clear divide between reified categories of East and West, they reflect domestic concerns in portrayals of their subject, and they appear to maintain a privileged position of power and knowledge over the cultures they describe. For much of the nineteenth and twentieth centuries, however, missionaries were widely held to be authoritative sources of knowledge on religious topics, including the religion of the cultures in their field. Their writings on Chinese religion, especially their translations of religious texts, were highly regarded and indeed formed some of the foundational materials for the Euro-American discipline of Sinology.⓫ Holmes Welch, whose writings on modern Chinese Buddhism in the late 1960s still stand as the most comprehensive guide to the subject in a European language, cited missionary accounts to provide details on the health of Buddhist institutions. Yet he also began to question how authoritative their work really should be, as he was able to interview many refugee monastics outside of the People's Republic who provided him with alternative narratives of the modern history of Buddhism in China.⓬

Scholars since Welch have continued to cite missionary descriptions of modern Buddhism in China, most often their first-hand accounts of things such as monastics, temples, and festivals. The question we must face, however, is whether these missionary accounts do not, in fact, reflect anything substantial about their subject, reproducing instead a set of European concerns and biases, as Eric Reinders has argued.⓭ Said's observations about the misrepresentation of non-European cultures focus mainly on

⓫ One example is the work of James Legge (Li Yage 理雅各, 1815-1897). See Norman J. Girardot, *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2002).

⓬ Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968).

⓭ Eric Reinders, *Borrowed Gods and Foreign Bodies: Christian Missionaries Imagine Chinese Religion* (Berkeley: University of California Press, 2004).

the academic world of orientalist scholars, many of whom studied "the East" from the comfort of university libraries in Europe, disconnected from the living cultures for whom they spoke. Yet Arif Dirlik, on the other hand, has argued that orientalism was not a product of the West alone, but rather involved the confluence of European and non-European cultures in the "contact zones" of colonial modernity.⓮ These were precisely the sites where missionaries spent their long periods of residence in China, and though their training, language, and religion were sourced in the West, their daily lives put them in the midst of a combustion chamber of intercultural and translingual intercourse. Indeed, missionaries and other workers in the field had more opportunity to incorporate input from their subaltern subjects, including that of native interpreters, collaborators, scholars, and friends, into their descriptions of local culture, although this input might not receive explicit recognition in the finished text.⓯

My point is that missionary writings are not simply reflections of their own culture, but rather represent the subject of their gaze filtered through the lens of their own understanding. If we are to account for their biases, however, we must first gain some insight into these conceptual lenses by learning more about the historical and intellectual contexts behind missionary writings. And just as these distortions were originally produced through contact between European and non-European cultures, if we are to mine missionary accounts for historical information then we must draw upon primary sources in both European and non-European languages.

The following two sections offer examples of missionaries

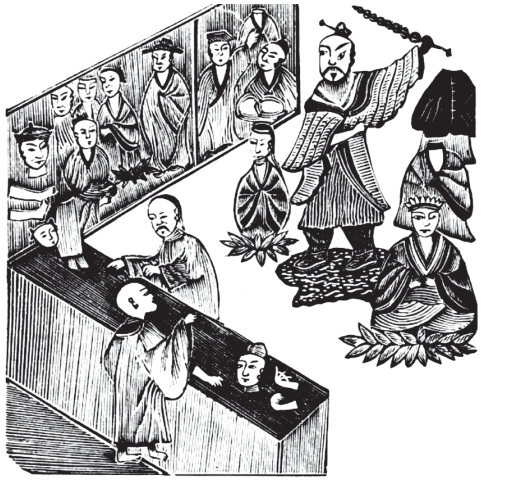
⓮ Dirlik, "Chinese History and the Question of Orientalism." Compare Rogaski's application of the term "hypercolonial" to Chinese treaty ports such as Tianjin. Ruth Rogaski, *Hygienic Modernity: Meanings of Health and Disease in Treaty-Port China* (Berkeley: University of California Press, 2004).

⓯ Charles Hallisey, "Roads Taken and not Taken in the Study of Theravāda Buddhism" in Lopez, *Op. Cit*., 31-61.

whose writings represent intriguing sources for scholars of Chinese Buddhism. I have chosen two figures who lived in very different periods of history to show how much their missionary approach, historical context, and relationship to Chinese culture changed from one generation to the next.⓰ I do not intend to interpret them as 'representative figures,' but rather to show how important it is to learn about both their personal history and the larger historical context in order to interpret missionary writings. This is to say that both their times and their own lives are critical considerations in understanding what lenses they brought to their visions of religion in China.

2. Joseph Edkins (Ai Yuese 艾約瑟, 1823-1905)

Edkins was a pioneer of the China mission field, one of the founders of the North China branch of the Royal Asiatic Society, and a scholar who published over a dozen monographs during his lifetime.⓱ Born in England, he traveled to China in 1848 under the auspices of the Protestant non-denominational London Missionary Society.⓲ He would later work with such pivotal figures as Hudson Taylor (Dai Desheng 戴德生, 1832-1905), Walter Henry Medhurst (Mai Dusi 麥都思, 1796-1857), and W.A.P. Martin (Ding Weiliang 丁韙良, 1826-1916), leading translation and publishing efforts of the fledgling Protestant missionary enterprise in China.⓳ This groundbreaking generation of missionaries had a heady confidence in the superiority of Christian doctrine and European science. They were also leaders in the study of Chinese sacred texts—as in, for example, the translations of the Classics by James Legge, published from 1861 to 1872—and in producing written works about the Chinese religion of their own day.⓴ Missionary authors almost universally derided Chinese religion as corrupt, idolatrous, and ultimately harmful to the people. Their bias against 'idolatry' was especially reflective of their own Protestant preoccupations, as Chinese religious images were often critiqued through thinly-veiled references to Catholic practices.



Hampden C. DuBose, *The Dragon*, *Image*, *and Demon*, p. 257

⓰ Considerations of time prevented me from including another figure, the Baptist missionary Timothy Richard (Li Timotai 理提摩太, 1845-1919), whose life and work falls within a period intermediary to that of Edkins and Cressy. On Richard see Gong Jun 龔俊, "Yijingzhong de zhengzhi: Li Timotai yu Dasheng qixinlun 譯經中的政治——李提摩太與《大乘起信論》" in *Xinshixue: gainian, wenben, fangfa* 新史學——概念・文本・方法, Vol. 2, ed. Sun Jiang 孫江 (Beijing: Zhonghua shuju, 2009). Also see my forthcoming article in *Social Sciences and Missions*, 25.1 (2012).

⓱ S. W. Bushell, "Rev. Joseph Edkins, D.D.," *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (January 1906): 269-271.

⓲ On the LMS see Norman Goodall, *A History of the London Missionary Society, 1895-1945* (London, New York: Oxford University Press, 1954).

⓳ On Medhurst's use of different printing technologies, see Christopher A. Reed, *Gutenberg in Shanghai: Chinese Print Capitalism, 1876-1937* (Vancouver: UBC Press, 2004), 31-32.

⓴ Girardot, *The Victorian Translation of China*.

Yet in spite of their near-universal criticism of idolatry and superstition, there was one aspect of Chinese religious culture to which this generation of Christian missionaries in China was overwhelmingly favorable: the sacred mountains, temples, monasteries, and related religious spaces of the Chinese countryside. This is an argument that Michael J. Walsh put forward in a seminar delivered at Columbia University in November 2009, where he described how the normally critical gaze of missionaries was suspended when writing about Chinese sacred spaces, especially those in natural surroundings.[21] With their majestic vistas and cool climates, religious properties were often prized as retreats from the summer heat in the lowlands, or used as hostels by traveling missionaries. While the contents of the temples presented frightening examples of idolatry gone wild, and Buddhist priests were usually targets of criticism for their dullness and sloth, the experience of the wild and natural spaces themselves was something that Victorian missionary minds could well appreciate.

Edkins' published works are full of travel accounts, among the most interesting of which is one that narrates his visit to Nanjing 南京 in 1861 while it was occupied by forces of the Taiping rebellion. He also wrote a detailed and colorful description of the city of Beijing 北京 in 1898.[22] Here, however, I will examine one account recorded in his book *Chinese Buddhism: a Volume of Sketches, Historical, Descriptive, and Critical*, first published in London in 1880.[23] Most of Edkins' book focuses on describing the textual corpus of East Asian Buddhism, where his own biases show through quite clearly: his own theology is consistently used as a touchstone of truth, and Buddhist teachings are only presented as imitations or deviations from his own belief. If we turn to his accounts of visiting Buddhist sacred spaces, however, we find ourselves looking through a much more sympathetic lens.

[21] The presentation was part of the Buddhist Studies Seminar series, a recording of which is available online: http://www.cbs.columbia.edu/files/cbss_podcast_walsh.mp3. Further work on this topic is forthcoming from Walsh.

[22] See Joseph Edkins, "Narrative of a Visit to Nanking" in *Chinese Scenes and People with Notices of Christian Missions and Missionary Life in a Series of Letters from Various Parts of China* by Jane Rowbotham Edkins (London: James Nisbet and Co., 1863); Joseph Edkins, *Description of Peking. Supplement to Dr. Williamson's Travels in North China and Manchuria* (Shanghai: "Shanghai Mercury" Office, 1898).

3. Edkins and Tanzhe Temple 潭柘寺

One of these narratives is particularly interesting. It describes a brief visit to Tanzhe Temple 潭柘寺 in the western hills of Beijing.[24] Edkins' account describes how in 1866 he and some friends arrived at the temple one night and stayed in a guest room. They observed an evening ritual involving about forty priests, as well as a box containing a snake that was said to have lived for two thousand years and which ingested only water. Edkins understood it to have been pacified by the power of the Buddha.[25] He describes a Lengyan Altar 楞嚴壇 depicting scenes from the *Lengyan Sūtra* (*the Śūraṅgama Sūtra*), and pays particular attention to six iron figures of Portuguese sailors placed around

[23] Joseph Edkins, *Chinese Buddhism: a Volume of Sketches, Historical, Descriptive, and Critical* (London: Trübner and Co., 1880). A reprint was issued in 1893, and this version is available online. See the Research Bibliography, below.

[24] Also known as Xiuyun Chan Temple 岫雲禪寺, Tanzhe Temple was originaly built in the Jin 金 Dynasty (265-420 CE). See *Tanzhe shan Xiuyun si zhi* 潭柘山岫雲寺志 (Gazeteer of Xiuyun Temple in Tanzhe Mountain), in *Zhongguo fosi shizhi huikan* 中國佛寺史志彙刊, Vol. 44, edited by Du Jiexiang 杜潔祥 (Taipei: Mingwen Shuju, 1980). Available online as part of the Dharma Drum Buddhist College Archive of Buddhist Temple Gazeteers, http://dev.ddbc.edu.tw/fosizhi/ui.html?book=g047.

[25] The meaning of this may be related to the Legend of the White Snake 白蛇傳 associated with the Leifeng Pagoda 雷峰塔 in Hangzhou 杭州.

the altar.㉖ He also recounts how, since a heavy rainstorm had just passed, a monk took them to see the rushing waters of the stream near the monastery gate. Lastly we find a description of an altar to the Pratyeka Buddhas 辟支佛, the name of which I have reconstructed from his Romanized "An-lo-yen-sheu-tang" as "Hall for Extension of Longevity and Peaceful Happiness" 安樂延壽堂.㉗ In his descriptions of these features of the temple grounds, Edkins' narrative is surprisingly free of the judgmental tone present in his earlier discussions of Buddhist doctrine.

We can compare this narrative with what would normally be one of our main sources of historical information on the site: its temple gazetteer, which was first compiled in the eighteenth century by Shen Mude 神穆德 (d.u.), and expanded in 1883 by the monk Yi'an 義庵 (d.u.)㉘ From this text we can learn about the major sights on the temple grounds, for example the Yinyue Stream 印月溪 in front of the temple, likely the same "foaming and dashing water" described by Edkins. We can also read biographies of temple abbots and learn of their contributions to the temple. Yet we also find many poems and accounts written by named individuals based on their visit to Tanzhe Temple. These include pieces by the eighteenth century literati Shen Wengao 沈文鎬 (d.u., *jinshi* 進士 1733), and Zhang Pengchong 張鵬翀 (1688-1745, *jinshi* 1727). Yi'an himself made two visits to the temple in spring and autumn of 1883, recording his impressions in eight and ten poems respectively. Edkins' experience is thus very much of a type that would have been included in a temple gazetteer, had he been a Chinese literatus or monk. Although separated by language and culture, we can find similar things mentioned in both types of

㉖ This *sūtra* was a key text in the Chan school of Chinese Buddhism. See Charles Luk, trans., *The Śūraṇgama Sūtra* (New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2001).

㉗ Edkins, *Chinese Buddhism*, 252-254.

㉘ Du Jiexiang, ed., *Op. Cit*.

accounts.

Yet not only does Edkins offers us further details not present in the gazetteer, he also presents an new source independent from that of the Chinese record. As far as I can tell, his description of the Lengyan altar and the altar to Pratyeka Buddhas are not to be found in the Chinese-language historical record. Edkins and Yi'an valued different sorts of phenomena when they wrote their accounts of Tanzhe Temple, and each is useful to us in its own way. Edkins recorded the sights and sounds he felt were remarkable based on what he valued in a sacred space, and in light of his experiences at other Buddhist temples; Yi'an was focused on situating the temple in a history defined by imperial favor, the poetic impressions of powerful literati, and a series of exemplary monastic leaders. Elsewhere in Edkins' publication, we find descriptions of his visits to Piyun Temple 碧雲寺, southwest of Tanzhe temple, and Mount Putuo 普陀山 in Zhejiang province.㉙ Again in sharp contrast to his denunciations of the corruption of Buddhism elsewhere in the text, his descriptions of these locales are relatively free from such judgments.

Yet we must be careful to weigh his observations against what we know about his biases; while he writes much about Chinese Buddhist texts, I would not value his perspective on these as much as I would his descriptions of the physical layout and condition of temples and other sacred spaces. These were aspects that Edkins and many other missionaries of his day could appreciate and represent in their writings without having to condemn them, and given the importance of landscape, architecture, and space for Buddhism in China as elsewhere, this represents a source of very valuable information for our studies.

㉙ Piyun Temple was built in the 14th century. Mt. Putuo is an island of temple complexes in Zhejiang 浙江 province, traditionally associated with Guanyin Bodhisattva 觀音菩薩.

4. Earl Herbert Cressy (Ge Deji 葛德基, 1883-1979)

Cressy was an American Baptist missionary who went to China in 1910 as part of the American Board of Foreign Missions. Cressy was involved with the Council of Christian Colleges in China as well as the National Christian Council of China, and was principal of a college in Hangzhou.[30] While the Protestant missions of Edkins' generation were characterized by a heady confidence, those of Cressy's era were more subject to conflict, introspection, and change. The World Missionary Conference convened in Edinburgh in 1910 set the stage for a radical rethinking of the mission enterprise, a new direction that was formalized in China by the establishment of the China Continuation Committee in 1913.[31] By 1928 the committee was reformed into the National Christian Council of China, a consultative non-denominational body of Protestant leaders. Organizations such as these had helped to increase cooperation among mission groups, but they were still faced with the question of why their mission efforts were not producing the dramatic number of conversions that they had expected. The anti-Christian movement of 1927, a stronger Chinese state and calls for indigenization of Chinese churches all added to the sense of urgency — each one could be a sign that the mission enterprise was failing, or represent an opportunity for greater success. One effort to study this problem, the Laymen's Foreign Missions Inquiry, was initiated in 1930 by a group of Baptist laypeople and soon gained the support of John D. Rockefeller (1839-1937) and the Presbyterian Church.[32]

[30] See MRL 6: Earl Herbert Cressy Papers, 1930-1960, the Burke Library Archives (Columbia University Libraries) at Union Theological Seminary, New York. The main collection of Cressy's papers can be found at the American Baptist Historical Society, Valley Forge, PA.

[31] See Brian Stanley, *The World Missionary Conference, Edinburgh 1910* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009).

[32] The MRL series 12 collection of the Burke Library archives has a largely unprocessed collection of documents relating to the Laymen's Foreign Missions Inquiry. See MRL 12: Laymen's Foreign Missions Inquiry Records, Series 1B, box 6, folders 7-9 and Series 1B, box 7, folders 1-4.

Cressy was recruited as a fact-finder for the China section of the study, but evidently he soon decided to undertake a much more thorough approach than that laid out in the original plan. To this end he recruited a Mr. Y.D. Bao in Hangzhou 杭州 and a Mr. Paul T.T. Seng in Wuchang 武昌 to assist him in gathering data on "indigenous religions," by which he means Buddhist, Daoist, and local and/or popular religious institutions. Bao and Seng personally visited a total of 379 temples and monasteries, and interviewed or otherwise recorded data on 326 monks, nuns and laypeople. Some of this data was incorporated into the published report, but like other contributors to the LMFI report Cressy entrusted the bulk of his data to the archive in hopes that future researchers would be able to make use of the copious amounts of data that could not be put into print.[33]

These data sheets record a great deal of information about these religious institutions, including their name, location, date founded, sect affiliation, the number and type of monastics, and comments by the researchers. While many of the cells are blank, there is still a great deal of information that is provided. In addition to temples and monasteries listed in the Nationalist government's survey of religious institutions, there are also data sheets on Buddhist

[33] On the scope and aims of the LFMI project, as well as the controversy that surrounded it, see William Earnest Hocking, *Re-Thinking Missions: A Laymen's Inquiry after One Hundred Years* (New York and London: Harper & Brothers Publishers, 1932); Laymen's Foreign Missions Inquiry, *Supplementary Series*, 7 Vols. (New York and London: Harper & Brothers Publishers, 1932); "Religion: Re-Thinking Missions," *Time* (Nov. 28, 1932); Stephen W. Angell, "Rufus Jones and the Laymen's Foreign Missions Inquiry: How a Quaker Helped to Shape Modern Ecumenical Christianity," *Quaker Theology*, Vol. 2, no. 2 (Autumn 2000).

monasteries outside of this list.[34] One of these is the Zhenji Temple 真際寺, for which there is more detail recorded than for most of the other entries. From the data sheet we learn that this temple, which is still extant today, is located on Mt. Wuyun 五雲山, was founded in the Song dynasty, is affiliated with the Pure Land school, and was rebuilt during the Qing. There are nine monks and three novices recorded as being in residence, with seven being literate. It is noted that the monastics come from Wenzhou 溫州 and Taizhou 台州 in Zhejiang 浙江 province, and elsewhere in China such as Hubei 湖北 province, and that the officers of the monastery are appointed for life. The sheet shows four hundred pilgrims from all classes of society (but "mostly business") visiting the temple per year, mostly from the locality. Further information is provided on temple income, major and minor images, as well as personnel including their name, age, province of birth, position and reason for their becoming a monk.

Hangzhou Buddhist Monasteries Listed in Cressy's Survey

Included in the Government Survey:
長慶寺, 華藏寺, 天寧寺, 戒壇寺, 天華寺, 龍興寺, 演教寺, 水德寺, 蓮覺寺, 義悟寺, 童乘寺, 圓通寺, 甘泉寺, 金剛寺, 相國寺, 覺苑寺, 報恩寺, 正等寺, 相國寺,[35]天長寺, 水陸寺, 彌勒寺, 遙祥寺, 七寶寺, 慧雲寺, 白衣寺, 白蓮花寺, 法輪寺, 水福寺, 仙林寺, 仙林寺八房, 祖山寺, 護國寺, 彌陀寺, 鋼佛寺, 菩提講寺, 祥符律寺, 福濟寺, 福濟寺東房, 長佛寺, 大通寺, 水福寺, 海潮寺, 福田寺, 萬壽寺, 小九華地藏寺, 潮鳴寺, 永壽寺, 定香寺, 寶華寺, 吉祥寺, 奉聖寺, 道林寺, 姚園寺, 鐵佛寺, 覺圓寺, 接待寺, 金剛寺, 定光寺, 天龍寺,

[34] National surveys were also undertaken later in 1932 and 1935, but the reliability of their data is extremely questionable. See Rebecca Nedostup, *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity* (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2010), especially chapter 6.

[35] Listed twice and the first entry does not have any data included, may represent an error.

五藏寺, 定江寺, 七寶寺, 百法廣潤寺, 法喜寺, 定水寺, 法云寺, 月塘寺, 昭化寺, 殊勝寺, 崇福寺, 鐵佛寺, 善慶寺, 大佛寺, 拈化寺, 常寂光寺, 海會寺, 聖水寺, 仁王講寺, 慈雲寺,[36]開元寺, 魚藍講寺, 韜光寺, 廣化寺, 鳳林寺, 昭慶律寺, 兜率寺, 昭賢寺, 智果寺, 南天竺聖因寺, 普福寺, 龍井寺, 甘露寺, 南高峰榮國寺, 大仁寺, 虎跑寺, 真珠寺, 靈峰寺,[37]梅龍寺, 香積寺, 茄(?)壇寺, 化度寺, 永慶寺, 棲雲寺, 梵天寺, 普濟寺, 淨因寺, 寂照寺, 報國寺, 壽聖寺, 水福寺, 靈隱寺, 理安寺, 淨慈律寺, 薦福寺, 棲霞洞妙智寺, 紫雲洞法雲寺, 上天竺法音寺, 法鏡寺, 法淨寺, 玉泉清璉寺, 六通寺, 夕照寺, 法相寺,[38]法雲寺,[39]集慶[講]寺, 本來寺

Not included in the Government Survey:
高麗寺, 瑪瑙寺, 慧林寺, 玉佛寺, 雲棲寺, 果成禪寺, 西方禪寺, 包山寺, 法音寺, 真際寺

It is important to remember, however, that the data is not recorded in any systematic fashion. Many cells remain blank, and question marks abound. The judgments of the researchers — such as their impressions of the piety and intelligence of the monks — are especially suspect. Yet this data offers us a unique ability to add to what we know from other sources, such as temple gazetteers and reports in Buddhist periodicals and official documents. Since this study sought reliable information on the strengths and weaknesses of Chinese religious institutions, data that would help Christian leaders enact reforms in their own churches, we can be reasonably sure that they attempted to make it as accurate as possible within the terms of their understanding. As was the case with Edkins, knowing the auspices under which the research was undertaken helps us to better judge the data itself. Even better would be some knowledge of Y.D. Bao and Paul T.T. Seng, but to date no such

[36] No recorded info follows for this entry.

[37] Recorded as 灵峯寺, using two alternate characters for the temple name.

[38] This entry appears initially with no information, then an entry (#125) appears to be missing, then the entry appears followed by information.

[39] No recorded info follows for this entry.

information has been unearthed.

Looking at Cressy's LMFI data as a whole, it paints a picture of a thriving Buddhist scene in Hangzhou, supported by large wealthy monasteries which attracted more than one million pilgrims per year. Whereas the most prominent narratives of Chinese Buddhism during this era are dominated by reformist figures such as Ouyang Jian 歐陽漸 (1871-1942) and Taixu 太虛 (1890-1947), it is sobering to find that, for example, the surveyed monastics seem to have been exposed to few Buddhist books and periodicals, one of the most common venues for discussions of reform. Clearly the institutions surveyed by Cressy's associates were very much of the traditionalist mold, and yet appear to have continued to enjoy popular support.

5. Concluding Thoughts

Although it has only been possible for me to take a few tentative steps into what I feel is a very intriguing field of inquiry for historians of religion, I hope that others will join me in exploring the potential of missionary sources. Just as we see a cross-cultural encounter taking place in the works published by Protestant missionaries to China, so too must our work partake of different cultures, languages, histories and contexts. Scholars today, who are able to participate in more international exchanges than before, are perhaps better equipped to undertake this type of work than ever before. In this way we might still be able to glimpse a period of religious history that missionary writers saw only as through a glass darkly.

Research Bibliography

The following is a list of relevant missionary writings on Chinese religion, with a focus on those sources that discuss Buddhism at some length. An URL is provided if the text is currently available online. Full author names are given in each instance.

The Chinese Recorder and Missionary Journal. 41 Vols. Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1868-1941. Known simply as *The Chinese Recorder* after 1915, this periodical published news and articles about China and missionary activities. Many volumes are available on www.archive.org The full run is available through "China: Trade, Politics and Culture: 1793-1980" hosted by SOAS in London http://www.china.amdigital.co.uk but an institutional subscription or access is required. A comprehensive index is available: Kathleen L. Lodwick, *The Chinese Recorder Index: a Guide to Christian Missions in Asia, 1867-1941*, 2 Vols (Wilmington, DE: Scholarly Resources Inc., 1986).

De Groot, J.J.M. *Buddhist Masses for the Dead at Amoy*. Leyde: Brill, 1884. Available at http://www.archive.org/details/cu31924022928836

De Groot, J.J.M. "Militant Spirit of the Buddhist Clergy in China." *T'oung Pao*, vol. 2, no. 2 (1891), 127-139.

De Groot, J.J.M. "Miséricorde envers les animaux dans le Bouddhisme chinois." *T'oung Pao*, vol. 3, no. 5 (1892), 466-489.

De Groot, J.J.M. *Le code du Mahāyāna en Chine; son influence sur la vie monacale et sur le monde laïque*. Amsterdam, J. Müller, 1893. [Reprint, New York: Garland Pub., 1980.] This is a translation of the *Sūtra of Brahma's Net* (*Fanwang jing* 梵網經; *Brahmajāla-sūtra*)

De Groot, J.J.M. *Der thüpa, das heiligste Heiligtum des Buddhismus in China. Ein Beitrag zur Kenntnis der esoterischen Lehre des Mahāyāna*. Berlin, Verlag der Akademie der Wissenschaften, in Kommission bei der Vereinigung wissenschaftlicher Verleger Walter de Gruyter u. Co., 1919.

DuBose, Hampden C. *The dragon, image, and demon; or, The three*

religions of China; Confucianism, Buddhism and Taoism, giving an account of the mythology, idolatry, and demonolatry of the Chinese. New York: A. C. Armstrong & son, 1887. Available at http://www.archive.org/details/thedragonimage00dubouoft

Edkins, Joseph. *The religious condition of the Chinese: with observations on the prospects of Christian conversion amongst that people*. London, New York: Routledge, Warnes & Routledge, 1859.

Edkins, Joseph. *Religion in China: containing a brief account of the three religions of the Chinese, with observations on the prospects of Christian conversion amongst that people*. Second Edition. Boston: Houghton Mifflin, 1877. Available at http://www.archive.org/details/religioninchina00edkiuoft

Edkins, Joseph. *Chinese Buddhism: a volume of sketches, historical, descriptive, and critical*. London: K. Paul, Trench, Trübner, 1893. Available at http://www.archive.org/details/chinesebuddhism00edkiuoft

Edkins, Joseph. *The early spread of religious ideas: especially in the far east*. London: Religious Tract Society, 1893. Available at http://www.archive.org/details/earlyspreadofrel00edkiiala

Eitel, Ernest John. *Buddhism: its historical, theoretical and popular aspects. In three lectures*. London, Trübner & Co., 1873. Available at http://www.archive.org/details/buddhismitshisto00eiteiala

Eitel, Ernest John. *Hand-book of Chinese Buddhism, being a Sanskrit-Chinese dictionary, with vocabularies of Buddhist terms in Pali, Singhalese, Siamese, Burmesi, Tibetan, Mongolian and Japanese*. London, Trübner & Co., 1888. Available at http://www.archive.org/details/handbookchinese00takagoog

Hodous, Lewis. *Buddhism and Buddhists in China*. New York: The Macmillan company, 1924. Available at http://www.gutenberg.org/cache/epub/8390/pg8390.html

Hodous, Lewis, and William Edward Soothill. *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms: with Sanskrit and English Equivalents and a Sanskrit-Pali Index*. London: K. Paul, Trench, Trübner & co., ltd. 1937. Available at http://www.acmuller.net/soothill/index.html, but has also been incorporated into the Digital Dictionary of Buddhism http://www.buddhism-dict.net/ddb/.

Johnston, Reginald Fleming. *Buddhist China*. London: J. Murray, 1913. Available at http://www.archive.org/details/buddhistchina00johnuoft. While Johnston was not a missionary, he lived in China for many years and had close contact with the Qing court.

Missionary Research Library Collection, Burke Library (Columbia University Libraries) at Union Theological Seminary, New York City. This archive has several collections of documents relating to missionaries and their study of religion in China.

Reichelt, Karl Ludvig. *Truth and Tradition in Chinese Buddhism*. Translated from Norwegian by Kathrina Van Wagenen Bugge. Shanghai, 1928.

Reichelt, Karl Ludvig. *Religion in Chinese Garment*. Translated from Norwegian by Joseph Tetlie. New York: Philosophical Library, 1951. [Written 1912-1913.]

Reichelt, Karl Ludvig. *Meditation and Piety in the Far East*. Translated from Norwegian by Sverre Holth. New York: Harper and Brothers, 1954.

Richard, Timothy. *Guide to Buddhahood: Being a Standard Manual of Chinese Buddhism*. Shanghai: Christian Literature Society, 1907.

Richard, Timothy. *New Testament of Higher Buddhism*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1910. Available at http://www.archive.org/details/newtestamentofhi021800mbp

Richard, Timothy. *Forty-five Years in China: Reminiscences*. London: T. Fisher Unwin, 1916. Available at http://www.archive.org/details/fourtyfiveyears00richuoft

Works Cited

Almond, Philip C. *The British Discovery of Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Angell, Stephen W. “Rufus Jones and the Laymen’s Foreign Missions Inquiry: How a Quaker Helped to Shape Modern Ecumenical Christianity.” *Quaker Theology*, Vol. 2, no. 2 (Autumn 2000).

Bushell, S. W. “Rev. Joseph Edkins, D.D.” *The Journal of the Royal*

Asiatic Society of Great Britain and Ireland, January 1906: 269-271.
Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000.
Chidester, David. *Savage Systems: Colonial and Comparative Religion in Southern Africa*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1996.
Dirks, Nicholas. *Castes of Mind*: *Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2001.
Dirlik, Arif. "Chinese History and the Question of Orientalism." In *Genealogies of Orientalism: History, Theory, Politics*, edited by Edmund Burke III and David Prochaska, 384-413. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2008.
Edkins, Joseph. "Narrative of a Visit to Nanking." In *Chinese Scenes and People with Notices of Christian Missions and Missionary Life in a Series of Letters from Various Parts of China* by Jane Rowbotham Edkins. London: James Nisbet and Co., 1863.
-----. *Chinese Buddhism: a Volume of Sketches, Historical, Descriptive, and Critical*. London: Trübner and Co., 1880.
-----. *Description of Peking. Supplement to Dr. Williamson's Travels in North China and Manchuria*. Shanghai: "Shanghai Mercury" Office, 1898.
Fitch, George A. *My Eighty Years in China*. Taipei: Meiya Publications, 1967.
Girardot, Norman J. *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2002.
Goodall, Norman. *A History of the London Missionary Society*, 1895-1945. London, New York: Oxford University Press, 1954.
Gong Jun 龔俊. "Yijingzhong de zhengzhi: Li Timotai yu Dasheng qixinlun 譯經中的政治——李提摩太與《大乘起信論》." In *Xinshixue: gainian, wenben, fangfa* 新史學——概念・文本・方法, Vol. 2, edied by Sun Jiang 孫江. Beijing: Zhonghua shuju, 2009.
Hallisey, Charles. "Roads Taken and not Taken in the Study of Theravāda Buddhism." In *Curators of the Buddha: the Study of Buddhism under Colonialism*, edited by Donald S. Lopez, 31-61. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

Hocking, William Earnest. *Re-Thinking Missions: A Laymen's Inquiry after One Hundred Years*. New York and London: Harper & Brothers Publishers, 1932.
King, Richard. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India, and 'The Mystic East'*. New York: Routledge, 1999.
Laymen's Foreign Missions Inquiry. *Supplementary Series*, 7 Vols. New York and London: Harper & Brothers Publishers, 1932.
Lopez, Donald S., ed. *Curators of the Buddha: the Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
Luk, Charles, trans. *The Śūraṇgama Sūtra*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2001.
Masuzawa, Tomoko. *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
MRL 6: Earl Herbert Cressy Papers, 1930-1960, the Burke Library Archives (Columbia University Libraries) at Union Theological Seminary, New York.
MRL 12: Laymen's Foreign Missions Inquiry Records, the Burke Library Archives (Columbia University Libraries) at Union Theological Seminary, New York.
Nedostup, Rebecca. *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2010.
Reed, Christopher A. *Gutenberg in Shanghai: Chinese Print Capitalism, 1876-1937*. Vancouver: UBC Press, 2004.
Reinders, Eric. *Borrowed Gods and Foreign Bodies: Christian Missionaries Imagine Chinese Religion*. Berkeley: University of California Press, 2004.
"Religion: Re-Thinking Missions." *Time*, Nov. 28, 1932.
Richard, Timothy. *Forty-Five Years in China: Reminiscences by Timothy Richard, D.D., Litt.D*. London: T. Fisher Unwin, 1916.
Rogaski, Ruth. *Hygienic Modernity: Meanings of Health and Disease in Treaty-Port China*. Berkeley: University of California Press, 2004.
Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis:

Fortress Press, 1991 [1962].
Stanley, Brian. *The World Missionary Conference, Edinburgh 1910*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009.
Stuart, John Leighton. *Fifty Years in China: The Memoirs of John Leighton Stuart, Missionary and Ambassador*. New York: Random House, [1954].
Tanzhe shan Xiuyun si zhi 潭柘山岫雲寺志. In *Zhongguo fosi shizhi huikan* 中國佛寺史志彙刊, Vol. 44, edited by Du Jiexiang 杜潔祥. Taipei: Mingwen Shuju, 1980.
Welch, Holmes. *The Buddhist Revival in China*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968.
Ziolkowski, Eric J., ed. *A Museum of Faiths: Histories and Legacies of the 1893 World's Parliament of Religions*. Atlanta: Scholars Press, 1993.

彷彿對著鏡子觀看的佛法
——藉由基督教傳教士的史料研究現代中國佛教

史瑞戈
美國哥倫比亞大學宗教系博士候選人

摘要

在清末民初中國佛教的研究裡，傳統上大量依賴清末民初駐華基督教傳教士所生產的史料。雖然這研究場域已擴大其視角，而包含了多樣豐富的資料種類，但在今日學者仍一如往昔地援引駐華傳教士所生產的史料，儘管在這些史料的使用上蘊含著一些重大的成見與立場問題。

通過檢視兩位具有代表性的傳教士——艾約瑟（Joseph Edkins, 1823-1905）與葛德基（Earl Herbert Cressy, 1883-1979），本文將提供如何使用駐華傳教士所生產的有關佛教文化之龐大史料的一個範例。

本文的論點在於，透過詳究傳教士在華宣教事業的歷史背景，我們或許就能避免他們的成見，而能掌握中國佛教史上清末民初這一關鍵時期的大量史料。

關鍵詞：傳教士、現代中國佛教、東方學、檔案資料、艾約瑟、葛德基

Purifying Words: The Rhetorical Aspects of 'Spiritual Environmentalism'*

Seth DeVere Clippard
Ph.D. Candidate, Arizona State University

Abstract

What is the connection between the language of sustainability and the implementation of sustainable practices? The rhetoric of sustainability and environmental concern are both rich in metaphors and vision, but does this richness translate into significant sustainability practices? Does rhetoric hold the key to the success of sustainability? This paper analyzes the concept and teaching of 'spiritual environmentalism' (xinling huanbao心靈環保) proposed by the late Chan monk Sheng Yen and argues that the term is part of a rhetorical strategy aimed at providing a framework for integrating humanistic Buddhist practice, environmentalism, and Sheng Yen's particular emphasis on Chan practice. In order to extend the implications of this rhetorical aspect of the term, I will suggest how 'spiritual environmentalism' and the 'fourfold environmentalism' (sizhong huanbao 四種環保) can be situated within the context of the field of Buddhist environmentalism. I will also provide a comparison between Sheng Yen's use of language and the way Norwegian philosopher Arne Naess develops

---

* Parts of this paper have been previously presented at the 3rd International Conference on Contemporary Chinese Buddhism and Thought of Master Sheng Yen, Taipei, May 30, 2010 and at the American Academy of Religion Annual Conferece, Atlanta, November 1, 2010.

his 'ecophilosophy' (commonly known as deep ecology). This comparison will allow us to clarify the way in which Sheng Yen's discourse of environmental concern contributes to and can engage with contemporary environmental philosophy.

KEYWORDS：Buddhism and ecology, environmental rhetoric, Master Sheng Yen, Chinese Buddhism

This paper will analyze the program of fourfold environmentalism (*sizhong huanbao*四種環保) proposed by the late Taiwanese Chan monk, Master Sheng Yen聖嚴. I will argue that the novelty and persuasiveness of his teaching can be understood not only from a philosophical and religious standpoint, but also by illustrating how the four environmentalisms are motivated by an underlying rhetorical aspect. In *Ecospeak*, a rhetorical analysis of the intersection of politics and environmentalism, the authors state, "As much as the environmental dilemma is a problem of ethics and epistemology, it is also a problem of discourse."❶ In this paper I will do the following: first, I will look at the elements of Sheng Yen's fourfold environmentalism, particularly at his concept of "spiritual environmentalism" (*xinling huanbao* 心靈環保). Second, I will return to Sheng Yen's teaching of 'fourfold environmentalism' and suggest how it, when viewed as environmental rhetoric, overcomes (or sidesteps) difficulties of both Buddhist environmental ethics and mainstream environmentalism. In the conclusion, I will step back and show how this fits in to the larger field of Buddhism and ecology. I will also compare spiritual environmentalism with the eco-philosophy of Arne Naess, in order to see how environmental philosophy as rhetoric bridges a longstanding gap (or perception thereof) between ontology and ethics. Finally, I will show how reading spiritual environmentalism as rhetoric offers a unique and persuasive approach to the resolving this dichotomy, in this case of Buddhist ontology and ethics. In other words, does the concept of 'spiritual environmentalism' truly offer a response to secular concepts of environmentalism, or is the term a felicitous way to speak of Buddhist practice?

Before beginning, I should clarify that I am not attempting to articulate what Chinese Buddhist environmentalism should

---

❶ M. Jimmie Killingsworth and Jacqueline S. Palmer, *Ecospeak: Rhetoric and Environmental Politics in America* (Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1992), 6.

be. Rather, I will follow the argument made by Willis Jenkins in a recent article on religion and ecology methodology, who argues that religion and ecology should begin with interpreting the strategies religious communities have employed to respond to "problem-driven situations."❷ We must attend to how communities have incorporated environmental concern as a form of practice and then examine how environmental issues have been made meaningful. Following this guideline I will investigate whether spiritual environmentalism functions as a strategy for responding to the environment, and, if so, what are the elements of this approach.

1. Fourfold environmentalism

Sheng Yen, Buddhist monk, scholar, and leader, is the founder of Dharma Drum Mountain. Sheng Yen developed what he labeled the "fivefold spiritual renaissance campaign," as an expression of the tradition of humanistic Buddhism he worked to promote. This campaign was a re-envisioning of Buddhism to address conditions and meet the needs of contemporary society. According to the description by the Dharma Drum Mountain organization:

> The Fivefold Spiritual Renaissance Campaign transforms the abstruse and difficult terminology and doctrines of Buddhism into a set of ideas and methods that the average person can understand, accept and use in their daily lives. It is the fruit of many years of effort at Dharma Drum. Although the terms it uses are new, its essential spirit and substance remains the Dharma.❸

Part of this campaign is the three types of education: education-based, culture-based, and care-based. The fourfold environmentalism falls under this third rubric.

The fourfold environmentalism takes the term 'environmentalism' and applies it to four separate environments—spiritual, social, living, and natural. The organization describes the four in the following way:

> The 'spirit' spoken of in **the protection of the spiritual environment** [*xinling huanbao*心靈環保] refers to the mind, which is the essence of the Buddhadharma. As for **the protection of the social environment** [*liyi huanbao*禮儀環保], Buddhism places great emphasis on etiquette, including following the vinaya, maintaining deportment, and keeping precepts. It can even be said that observing rules and etiquette is the basic foundation of Buddhism. **Protecting the living environment** [*shenghuo huanbao*生活環保] is part of making Buddhism relevant to daily life. Turning to **protection of the natural environment** [*ziran huanbao*自然環保], we find that, according to Buddhism, a person's body and mind are direct karmic retribution and the environment she lives in is circumstantial retribution. Direct and circumstantial retribution form one's place of practice. Every person uses her direct retribution to practice within her circumstantial retribution. Thus one must

❷ See Jenkins 2009. On page 303, Jenkins states, "As concerned communities confront problems by producing new ethical capacities from their traditions, they rediscover or invent the ecological dimensions of Christian experience. By recognizing how problem-driven religious change is in this area, scholars can describe how these projects inscribe environmental issues into Christian experience, transforming it and constructing new relations between Christianity and ecology in the process."

❸ "The Meaning" http://www.dharmadrum.org/fivefold/fivefold.aspx accessed 03/10/2010

care for the environment just as one would for her own body. Thus the fundamental essence of each of the four kinds of environmentalism is Buddhism."❹

1.1 Protecting the natural environment

The natural environment is the focus of what is normally referred to as 'environmentalism.' Counter intuitively, the description here of "protecting the natural environment" diverges from common concerns of wildlife conservation, recycling, or pollution-reducing policy initiatives, all of which would fall under the common rubric of environmentalism. So if this is *not* typical Euro-American contemporary environmentalism, what kind of environmentalism is it? As we can see from this short explanation, the concept of environmentalism is based on an understanding of environment broader than the natural environment. *Huanbao* 環保 is the common term for *huanjing baohu* 環境保護which describes the protection of an environment. However, the term *huanjing* for environment can have multiple referents, just as the English term 'environment' can. Sheng Yen evokes this concept of environment-as-context in order to show that human life is multivalent and dynamic. According to Sheng Yen, both one's body and one's surroundings are the result of karmic retribution. Based on one's past actions, one exists with this body and all its conditions. When Sheng Yen states that one's environment is the circumstantial retribution, the place of practice, we can surmise that there is a tension between the body and its environment which provides the ground for practice. Attempting to relate this interpretation to the concept of protecting the natural environment, I suggest what is implied here is that we should maintain a stable environment in which this creative tension can allow for spiritual maturation or

❹ "Practicing Four Kinds of Environmentalism" http://www.dharmadrum.org/fivefold/fivefold.aspx accessed 4/15/2010

the working out of karmic obstruction. However, when we turn to other descriptions of "protecting the natural environment" 自然環保, we find a much more mainstream reading of environmentalism.

Sheng Yen frequently speaks about maintaining a healthy ecosystem, practicing traditional Buddhist burials for their low environmental impact, significantly reducing the use of incense and paper money, etc.❺ There is, however, a common thread in both descriptions of *ziran huanbao*. This is the claim that people should "realize that they are a part of the natural world (體認人是自然的一部分)," and so "one must care for the environment just as one would for her own body." It is worth noting that the reference to recognizing one's identity (to a certain extent) with the natural world and the admonition to care for the world as one would one's own body is a concept that is not uncommon in western environmental discourse, particularly among the proponents of deep ecology.

One final point regarding Sheng Yen's understanding of Buddhist environmentalism is that, in terms of protecting the environment, it is not something that can be confined to contemporary times. He states, "Since its earliest times, Buddhism has worked on protecting the environment. From the time of Sakyamuni Buddha, [Buddhism] has paid careful attention to the orderliness, cleanliness, and sanitariness of the living environment (*shenghuo huanjing*生活環境). Within the Buddhist monastic code and scriptures, we can see the maintenance of cleanliness, order, and sanitation, simplicity and protection of the natural environment, even that plants need protection…"❻ Elsewhere Sheng Yen argues:

> Buddhism is a religion that places great emphasis on

❺ See Sheng Yen 2009a, 43-50; Sheng Yen 2007, 62-143; Sheng Yen 2004, 30-32; 60-64.

❻ Sheng Yen 2004, 47. See also Sheng Yen 2000.

environmental protection. Sakyamuni Buddha was born at Lumbini Garden. He engaged in spiritual practice in the forest, attained Buddhahood under a tree, and first began preaching at Deer Park. The major monasteries where he taught his disciples were all gardens or woods, such as Jeta Grove, Bamboo Grove, Amravana Garden, and he passed into parinirvana between two Sal trees near Kusinagara. He exhorted his monastic disciples, when spending the night under a tree, to regard that place as his home and take loving care of it.❼

Whether or not scholars would find this interpretation convincing (a review of the literature on Buddhism and ecology would likely show opinion to be evenly split), the thrust of Sheng Yen's observation is surely that environmentalism has a long history within Buddhism, as long as any other aspect of the tradition. But there is an important rhetorical aspect to this claim that I will return to below.

1.2 Xinling huanbao

"Spiritual environmentalism" or *xinling huanbao* is a multivalent term that Master Sheng Yen discusses in a variety of contexts, but what is spiritual environmentalism? According to Sheng Yen, he created the term in 1991 as a way to encourage people to focus on creating happy, healthy, and peaceful minds, which would result in the renewal of society. He says, "When the human mind is purified, only then can society be purified." ❽ Because of this interpretation of *xinling huanbao* and purifying the mind, Sheng Yen argues that though the term is new, the concept is not. In fact, the above quotation is nearly identical to the passage from

❼ Sheng Yen 2000.

❽ Sheng Yen 2009a, 24-25.

the "Buddha lands" chapter of the *Vimalakīrti sūtra*, "If the mind is pure, then the Buddha lands are pure" (*suiqixinjing, zefotujing* 隨其心淨, 則佛土淨).❾ In Sheng Yen's interpretation of the concept, since the cultivation of the mind has been central to Buddhist practice since the Buddha's time, then, in the sense that this cultivation is what the term *xinling huanbao* refers to, *xinling huanbao* has been an element of Buddhism since the tradition's inception. *Xinling huanbao* is simply the practice of Buddhist meditation and ethics, the Eightfold Path. Also central to his explication of *xinling huanbao* are the ever-important Mahāyāna concepts of compassion (*cibei*慈悲) and wisdom (*zhihui*智慧). Throughout the literature discussing *xinling huanbao*, Sheng Yen makes clear that we can think of the concept in terms of altruism, acting in the interest or for the benefit of others, including the needs of non-human others. In a presentation to a western audience in 2000, Sheng Yen describes 'spiritual environmentalism' thus: "Instead of considering everything from the standpoint of one person, one race, one time-period, and one place, we should consider it from the standpoint that all humankind of all time and space should be protected in their existence, possess the right to live, and feel the dignity of life."❿ In order to elaborate on what altruism means in a Buddhist context, Sheng Yen employs the terms compassion and wisdom. To act selflessly is compassionate. To handle affairs in the proper manner requires wisdom. There is an intimate relationship between *xinling huanbao* and traditional Buddhist concepts. The uniqueness of the term, as we will see below, lies not in what it means but in the rhetorical force it carries.

Another way to understand what *xinling huanbao* means is to look at the two different bifurcations Sheng Yen has applied

❾ Sheng Yen 2004, 57. See also Sheng Yen 1997, 132. The original passage can be found in Kumarajiva's translation of the *Vimalakīrti sūtra* (T. 475 538c05 (www.cbeta.org)).

❿ Sheng Yen 2000.

to the term. The first is between a Buddhist interpretation and a contemporary, non-Buddhist interpretation. This distinction is described in the following passage:

> Environmental protection must be combined with our respective religious beliefs and philosophical thinking into an earnest mission, so that environmentalism will not become mere slogans. So, strictly speaking, the purification of humankind's mind and heart is more important than the purification of the environment. If our mind is free from evil intentions and is not polluted by the surroundings, our living environment will also not be spoilt and polluted by us. However, for ordinary people, it is advisable to set out by cultivating the habit of protecting the material environment, and go deeper step by step until at last they can cultivate environmentalism on the spiritual level.⓫

With reference to the Buddhist meaning of the term he states that it refers to "cultivating the body, cultivating the mind, or cultivating one's actions (*xiushen, xiuxin huo xiuxing*修身, 修心或修行)."⓬ This process of cultivation is based on the practice of meditation (*chanxiu*禪修), a practice which closely follows his teachings on moving away from ignorance towards a realization of no-self or awakening.⓭ So, the term is meant in one respect to refer to a Buddhist (more specifically, a Mahāyāna Buddhist) worldview. However, Sheng Yen also explains the term in a way that it can be made meaningful to non-Buddhists. In this vein he

⓫ Ibid.

⓬ Sheng Yen 2007, 12.

⓭ Sheng Yen 2009a, 28-29.

offers the following: "*Xinling huanbao* is psychological cleanliness and health (*weisheng yu jiankang*衛生與健康)."⓮ Sheng Yen links this level of *xinling huanbao* to the fourfold environmentalism and the "fivefold spiritual renaissance" (*xinwusi yundong*心五四運動), emphasizing the benefits to be gained from protecting the various environments of human life, as Sheng Yen lays them out.⓯

We have already seen how environmentalism is a broad construal of environment. The environment that accompanies *xinling huanbao* in some cases refers to the mind's environment, whether the mind is pure or impure, or the degree to which the mind is possessed of selfishness and "unskillful (Skt. *akauśalya*; Ch. 非巧)" states. In other cases the term refers to the connection between the mind and society or one's external environment. Thus, Sheng Yen proffers another bifurcation of interpretations of *xinling huanbao*, one which establishes the mind-oriented and the socially-oriented aspects of the term. The first of these is based on the basic Mahāyāna concept that mind is the source of all conditions. He uses passages from a number of sutras—the *Huayan jing*華嚴經, *Lengqie jing*楞伽經, the *Jinggang jing*金剛經, and *Liuzu tanjing*六祖壇經—to illustrate his point that the work of "environmental protection" begins with the mind.⓰ That is to say, spiritual environmentalism is the basis of the fourfold environmentalism. Perhaps the central text supporting the Buddhist nature of *xinling huanbao* is the *Vimalakīrti sūtra's* "Buddha Lands" chapter (particularly, the passage cited on page five). In fact, Sheng Yen devotes an entire essay to the concept of *xinlinghuanbao* and the *Vimalakīrti sūtra*. The focus of the essay is to demonstrate that Buddhist practice is based on understanding the nature of the mind. As the mind is the progenitor of the external environment, it makes sense that

⓮ Sheng Yen 2007, 12.

⓯ Sheng Yen 2009a, 29-30.

⓰ The first two texts are quoted in Sheng Yen 2004, 57-58 and the latter two in Sheng Yen 2009a, 22-23. See also Bhikshuni Guo-Jing 2010, 74-75.

approaching the mind gets at the root of environmental problems. According to Sheng Yen, "Therefore, even if we want to discuss protection of the living or natural environments, we must still begin with the mind."[17]

The term *xinling* is a composite of two terms meaning mind and spirit. Thus, spiritual environmentalism is, in a way, an incomplete translation of *xinling huanbao*, since the Buddhist context of the term refers to protecting the environment of the mind *and* the spirit. But what Sheng Yen means by spiritual *is* the mind; he wants to emphasize that the mind is the source of Buddhist spirituality. But the flexibility of the term, that it can refer to Buddhist spirituality of the mind or spirituality in general, suggests that it can be deployed with reference to the mind as the source of being, as the psychological constitution of the person, and as the mind itself. In this respect, 'spiritual environmentalism' can serve as a common point of reference in discussions of religion and the environment.

The second aspect of this bifurcation of the *xinling huanbao*, the mind's relationship to the external environment, builds off the first. Since the mind is the basis of the purity of Buddha lands (*fotu* 佛土), one should be aware that through the practice of purifying the mind is one is also benefiting society. Sheng Yen makes the claim that pollution of the environment is due to pollution of the mind, "Spiritual environmentalism' expresses the fact that because our minds are polluted the natural environment will be polluted. If our minds were not subject to pollution, the environment would, likewise, not be polluted."[18] So the purification of the environments (living, social, and natural) begins with the purification of the mind. To clarify, Sheng Yen's concept of purity is generally the overcoming of vexations, the absence of the three poisons: avarice, aversion, and ignorance (but primarily avarice), and the realization of no-self (*wuwo*無我).[19] The practice of *xinling huanbao* is the

[17] Sheng Yen 2007, 13.

[18] Sheng Yen 2004, 48.

process of moving from self-interest to acting in the interest of others.[20]

Another example of the link between the individual and the society rest on the influence that one person can have on others. Sheng Yen notes that if one person can overcome one's selfish orientation and purify one's mind, then that can cause a ripple effect throughout society.[21] Here we can see an aspect of religious environmentalism that is rare in environmental activism. In religious environmentalism more emphasis is placed on the individual's ability to overcome a selfish worldview, rather than engaging in social change through collective campaigns. This approach is based on discussions found in secular environmental philosophy regarding nonanthropocentrism. I will address this more fully below.

Thus, we can see that spiritual environmentalism, on the level of the individual, is an ethical teaching and religious program based on Chan Buddhist ontology, an ontology in which the quality of an individual is determined by the degree of purity of their 'mind'(*xin*) —a term that is used in Chan Buddhism to refer to one's basic essence. This approach is a break from the majority of environmental ethics discourses which, if excluding religion, base their arguments on deontological or utilitarian moral reasoning, and if including religion, typically base their argument on the human-nature-God relationship. Certainly, Sheng Yen's ideas are religious, in that they are Buddhist, but what connection might they have to the field of ecology? Is there a corollary in environmental ethics for Sheng Yen's system that might help us see how he makes the ontological and ethical connection? To answer these questions, we will need to understand how the term *xinling huanbao* functions as a rhetorical device to entice others to reorient themselves vis-à-vis

[19] Ibid., 57-58.

[20] Sheng Yen 2009b, 29-30.

[21] Sheng Yen 2004, 57.

environmentalism and how it provides a ground for discussing the relationship between religion and the environment.

2. Spiritual environmentalism as religious/ environmental rhetoric

I should begin by stating that although 'spiritual environmentalism' and the fourfold environmentalism carry great rhetorical significance, they are by no means solely rhetorical. In fact, Sheng Yen points out that these ideas are not meant to be used as slogans or catchphrases. But the practical and philosophical effects of these terms are bound up with their rhetorical aspects. ㉒ In this paper,

㉒ This not how rhetoric is commonly understand, but there is a growing literature that adopts this interpretation. Several theorists have informed my understanding of rhetoric and discourse, both generally and with respect to religion. Kenneth Burke's work on rhetoric was revolutionary in offering a realignment of the boundaries of rhetor and audience. Burke refashions our conception of rhetoric by emphasizing the importance of audience with respect to the rhetor's goal. Rhetoric becomes a strategy of addressing a situation by appealing to an audience through the process of identification. The degree to which the rhetor is able to evoke identification between the audience's aims and those of the rhetor signifies the rhetor's success. Lloyd Bitzer codified Burke's insights in his work on 'rhetorical situation.' See Lloyd Bitzer, "The Rhetorical Situation," *Philosophy and Rhetoric* 1 (1968), 1-14. Bruce Lincoln has demonstrated how myth is a form of discourse which constructs society based on the use of "ideological persuasion" and "sentiment evocation." See Bruce Lincoln, *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies in Myth, Ritual and Classification* (New York: Oxford University Press, 1989), 8-9.

Lincoln's method of analysis allows me to set aside questions of the relative authenticity of Sheng Yen's teaching, a question that has been addressed by many several works on Buddhism and ecology. Such concerns of establishing what is 'authentically' Buddhist fall prey to the essentialist fallacy and fail to account for how the tradition is experienced and articulated by those who currently claim to be Buddhists. By applying Lincoln's categories, we will more directly address the function of Sheng Yen's discourse without becoming sidetracked by issues (however philosophically intriguing) that are not germane to the focus of this paper.

when I refer to rhetoric, I am speaking about the strategic use of language in response to a situation in order to affect change. I would be hesitant to claim that Sheng Yen's promotion of the concept of 'spiritual environmentalism' was purely based on its rhetorical force. But when we ask what Sheng Yen's intention is in coining a phrase such as 'spiritual environmentalism,' certainly one reason must be to change people's behavior. This should not come as any surprise, since most Buddhist leaders would admonish their adherents to act in a kinder, more compassionate, and socially responsible fashion. But what catches our attention is this very term 'spiritual environmentalism.' As we saw above, spiritual environmentalism can be understood with reference to the notions of compassion (*cibei*慈悲) and wisdom (*zhihui*智慧), but then why does Sheng Yen not rely on traditional terminology, terminology considered quite common in contemporary Chinese Buddhism? He does not employ these concepts precisely for the reason that the situation he is addressing is not a "traditional" situation.

Environmental concern has only very recently been viewed as a religious issue. It is still far from being part of mainstream belief and practice. Thus, in order to address this new situation, Sheng Yen brings forth a new term. As Sheng Yen clarifies, '*xinling huanbao*' —this is a new term that we will have to help people understand."㉓ Since people are not accustomed to thinking about environmental and religious practice as of the same kind, a creative use of language can help entice critical thought about their interrelatedness. Certainly 'spiritual environmentalism' is a new term, but then we are confronted with the difficulty of

㉓ Sheng Yen 2004, 48.

resolving this point with Sheng Yen's assertion quoted above that environmentalism in Buddhism can be traced back to the Buddha himself. One the one hand, environmentalism is a contemporary response to a contemporary problem, and on the other hand, it is part of Buddhism from the earliest days. While in terms of defining what environmentalism is, this contradiction may be problematic (is Sheng Yen serving as Buddhist innovator or traditionalist?), if we consider the context of the two statements, a different view emerges. To be sure, the term is certainly new. Sheng Yen's recognition of this affirms his intention to relate Buddhism to environmentalism, or in other words, to couch environmentalism in terms meaningful to (some) Buddhists. But the claim that environmentalism is as old as the Buddha is meant to encourage those Buddhists who are contemplating what spiritual environmentalism is to think further about what the term environmentalism really means. By extending the idea of environmentalism beyond its contemporary context, Sheng Yen can better "spiritualize" environmentalism. It is not only concern for pollution and deforestation, but addresses the religious implications of nature's role in confronting and overcoming suffering. This way of understanding the term 'spiritual environmentalism,' as a basic Buddhist practice, is intended to raise one's awareness of the soteriological importance of one's interaction with the natural world. As another illustration of the concern for how language plays into the relationship between religion and the environment, Thomas Berry argues that what we need is "a new language" that reflects the interdependence of beings, a central concept in ecology, and a language that will cause an *experience* of this interdependence.[24]

What kind of environmentalism entails spirituality? What approach to spirituality would entail an environmentalist

[24] Thomas Berry, *The Dream of the Earth* (Berkeley: Sierra Club Books, 1988), 42.

position? How can attention to language and rhetoric strengthen this connection? Answers to these questions will lead one to consider what particular norms/actions encompass. In Sheng Yen's particular context, the question can be clarified further.

We saw above that the term *xinling* pertains to the mind; however, the mind in Buddhism is not just our psyche, but also the basis for one's consciousness. So the term *xinling* suggests that the issue not only concerns nature, but in fact begins with our self. When we move from *xinling* to *huanbao*, another question arises. As mentioned earlier, *huanbao* can be translated as the protection of an environment. What exactly is meant by the protection of the mind's environment? For Sheng Yen the quality of the mind is its environment, therefore we should take care of the mind's quality, just as we would take care of the natural environment. We do not readily see the pollution of the mind, but if we draw an analogy with pollution of the natural environment, we can have some understanding of what it means to pollute the mind. Likewise, we know that by not polluting the natural environment, we contribute to a cleaner and more livable environment. This is beneficial to not only ourselves but to future generations as well. So the common understanding of *huanbao*, initially enigmatic in its place in the term 'spiritual environmentalism,' becomes again quite commonplace. In order to contribute to a positive living environment for ourselves and future generations, we should not pollute the mind (which in the Buddhist sense would be with aversion, greed, ignorance, and selfishness).

Further analysis of the metaphor of the mind's environment is revealing with reference to environmental policy. Environmentalist positions advocating preservation, biocentric, or ecocentric positions would agree that a natural environment should be allowed to maintain its original state. In the case of 'spiritual environmentalism,' what does this mean? Should the mind be allowed to maintain its original state? If we look at what Chinese Buddhist traditions say, the original mind is the Buddha mind. It is the mind of enlightenment. Just as a mirror's original function is

to reflect clearly, the mind, when free of pollution, sees the world clearly. Sheng Yen takes two positions to the original nature of the mind. He says, "The original quality of the mind is unpolluted, but being subject to environmental influences and desire for material things, it becomes polluted."[25] However, he also states, "Buddhism understands the human mind to be originally polluted because when we are born, vexations are carried over. We planted karmic seeds in our past lives, which are carried over into this life, which become mental vexations taking, in the mind, the form of joy, anger, sadness, happiness, greed, hatred, delusion, arrogance, jealousy, and so on."[26] Are these two conflicting interpretations? It is possible, but it is also likely that Sheng Yen is speaking from two perspectives—essence and function *(ti yong*體用). The essence of mind, beyond the context of an individual's experience is one of purity, while the mind functioning as an individual's experience of the world should be understood in the context of one's past lives. This latter context entails the karma of past lives and thus leads to the assessment that any individual's mind from birth has been influenced by external conditions (i.e., polluted). To answer the question posed above (Should a mind be allowed to attain its original state?), we might conclude that Sheng Yen advocates obtaining a mind free from karmic obstructions (the originally pure mind), while acknowledging that environmental influences are an unavoidable condition of living.

How does this term operate as a way of communicating with the members of the Dharma Drum organization? As scholars have noted, the main focus of DDM is on Chan禪 practice, which reinforces the focus on the individual, as it is the individual who is responsible for his/her practice. Spiritual environmentalism zeros in on the individual and the process of purifying one's mind. But as spiritual environmentalism is only one part of the fourfold

[25] Sheng Yen 2004, 58.

[26] Sheng Yen 2007, 18.

environmentalism Sheng Yen developed, the individual cannot avoid his/her social presence. So the altruistic interpretation of spiritual environmentalism demonstrates that it is a practice or concept which aims to improve the individual's ability to respond to spheres of society, family, and the natural world. Julia Corbett, in a study of environmental communication, claims that "participatory problem solving and the joining of altruism and self-interest holds great promise in making behavior changes more sustainable and satisfying."[27] From the foregoing descriptions, we can see that spiritual environmentalism engages in the discourse of bettering or purifying the self. The link between environmental concern and Buddhist practice or observance is meaningful in the sense that environmentalist practices help one deepen one's understanding of the self and in so doing enable one to work on moving beyond the self, although by so doing one is acting in one's own best self-interest. Moreover, engaging in environmental practice is linked with altruism. Thus, by combining altruism with the purification of the self, spiritual environmentalism seems to offer a successful formula for the development of environmentally-positive behaviors.

There is an additional way in which Sheng Yen seeks to identify with an audience of Buddhists and that is in his use of a fourfold and fivefold taxonomy. The fourfold environmentalism (along with the fourfold divisions of the fivefold spiritual renaissance campaign) can call to mind any group of four in the Buddhist tradition. Of course the most well-known set of four is arguably the four noble truths *sidi*四諦. There is more than a surface connection between these two sets of four, since, if we consider environment to be any context in which we are located, then the four noble truths characterize the quality of any environment we might be part of. No matter where we are, there is *dukkha* (conditioned

[27] Julia Corbett, *Communicating Nature: How We Create and Understand Environmental Messages* (DC: Island Press, 2008), 83.

unsatisfactoriness) and the possibility of extinguishing that *dukkha*. The fivefold taxonomy relates to the five precepts that could be seen to form the basic ethical orientation of a Buddhist to the world. As this is directly impinges on how we live, then the fivefold spiritual renaissance campaign as a "proposition for living in the 21st century" would be a new formulation for what is essential for living today.㉘

The upshot of this discussion is that Sheng Yen's use of the word spiritual environmentalism is intriguing, inviting, and perplexing. These characteristics of the term derive from his rhetorical use of the term. He offers the term as a response to a changing situation, one in which religious thought and environmental thought are merging. Spiritual environmentalism is one attempt to articulate this confluence. But as rhetoric it is intended to provoke a response, to decenter the individual's conception of what spirituality or religion is, and what one assumes the sphere of environmentalism is. That spiritual environmentalism is the basis for the other three is certainly in part due to its focus on the mind and the role the mind plays in Sheng Yen's teaching of Chan. But there is another aspect of spiritual environmentalism that sets it off from the other three. All four terms are comprised of a term (spiritual, living, social, natural) that modifies environmentalism, but, in fact, as we see with the way these terms are translated on page three, each term is better understood as the protection of a kind of environment. As Bryan Tilt argues from his research on environmentalism in China, the term '*huanjing*' by itself is nebulous; the type of environment must be further delimited.㉙ So although *huanbao* is generally understood to equate with the western use of the term 'environmentalism,'

㉘ http://www.dharmadrum.org/content/about/about.aspx?sn=112 accessed on 12/6/2010

㉙ Bryan Tilt, *The Struggle for Sustainability in Rural China: Environmental Values and Civil Society* (New York: Columbia University Press, 2010), 107.

it is still easily rendered as the protection of *an* environment, which environment requires further clarification. So each type of environmentalism should be understood to mean the protection of a kind of environment, a sphere defined by qualitatively identifiable entities, concerns, or relationships. IN this sense, the protection of the social environment (*liyi huanbao*) means protecting, attending to, and caring for the rules of social interaction, with an emphasis on Buddhist moral injunctions. What makes spiritual environmentalism semantically unique, and another reason for its central importance within the fourfold environmentalism, is that we can conceive of it not only as the protection of the mind's environment, but as a way to approach Buddhist practice itself. It a form of environmentalism with clear soteriological implications. By practicing spiritual environmentalism, one is better able to protect the other three environments.

To be sure, there is a similar rhetorical thrust to the other three types of environmentalism. They challenge the hearer to question just what it is we are talking about. Moreover, the fact that all four are types or loci of environmentalism can lead one to explore the connection among them. This ontological query on the mind is intended, to lead to a consideration of ethics, norms of action. As one contemplates the meaning of spiritual environmentalism, one is encouraged to participate in recycling campaigns, social volunteerism, and consider other lifestyle changes that one thinks consistent with the carrying out the "fourfold environmentalism." I would contend that the success of this program is in large part dependent on the success of its rhetorical aspects. Were one not to perceive a connection between Buddhist practice and environmental concern, I believe it would be difficult to make the case that one approach the latter with the seriousness that one attends to the former. The rhetoric of spiritual environmentalism challenges the Buddhist to explore that connection.

To give further support to a rhetorical reading of the spiritual environmentalism, we can look at the concept that the fourfold environmentalism falls under—the fivefold spiritual renaissance.

While the English translation may not be particularly eye-catching, the Chinese term '*xinwusi yundong*' 心五四運動 speaks volumes. The term immediately calls to mind the May Fourth Movement of 1919 (*wusi yundong*), a watershed event in Chinese intellectual history. The May Fourth Movement serves as an emblem for Chinese modernity, the beginning of a new phase in Chinese cultural and political history. In the sense that the May Fourth Movement was one that engaged and accepted modernity, it would seem a fitting term to adopt for Sheng Yen's re-envisioning of Chinese Buddhism's role in contemporary society. Moreover, the association between Buddhist concepts of enlightenment and the term *qimeng*啟蒙 suggests a further connection.[30] To the contrary, one may think that the anti-traditionalism, which was a hallmark of the May Fourth Movement, would hamper Sheng Yen's efforts to argue for environmentalism as a historical aspect of Buddhism (even though this anti-traditionalism was directed at Confucianism). Of course, it is difficult to know how Sheng Yen perceived the historical event of the May Fourth Movement. As Vera Schwarcz shows, the reference has been reworked, rebranded, and reinterpreted through the last century so that it possible Sheng Yen was employing it purely to get the audience's attention. However, Sheng Yen does not refer to his movement or campaign as a new (*xin*新) May Fourth, but as a May Fourth of the mind (*xin* 心). His reinvention of the term not only gives it a Buddhist twist and aligns it with spiritual environmentalism, but he also manages to deflect attention from the social upheaval of the original May Fourth Movement. While the terminology of the fivefold spiritual

[30] On this point, see Vera Schwarcz, *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919* (Berkeley: University of California Press, 1986), 36. It might be interesting to question whether this understanding of enlightenment as rising from a dream could be related to Buddhist notions of enlightenment that suggest "waking up" would have had any influence on Sheng Yen's use of the term '*wusi yundong*'.

renaissance campaign has not received the attention spiritual environmentalism has, it is an important discursive innovation in strengthening the rhetorical force of Sheng Yen's particular discourse of humanistic Buddhism (*renjian fojiao*人間佛教).

Aside from the rhetorical dimensions of *xinwusi yundong*, the "five" and "four" refer to parts of the fivefold spiritual renaissance campaign, there being five "methods" of four parts each—the "four fields for cultivating peace," (*sian*四安) "four guidelines for dealing with desires," (*siyao*四要) "four steps for handling a problem," (*sita*四它) "four practices for helping oneself and others," (*sigan*四感) and "four ways to cultivating blessings" (*sifu* 四福) —that comprise a comprehensive "proposition for living in the 21st century."[31]

3. Buddhism and ecology

The general goal of bringing religion into discussions of environmental sustainability is two-fold. First, it is a response to the accusation that Western religious notions of human superiority viz. the natural world have primarily contributed to the modern disregard for the environment. This response also led to the position that not only are religions (religion) not culpable (at least to the degree that some have suggested), but, in fact, religious thought, discourse, and practice can make a significant contribution to altering human disregard for the degree to which human activities (such as industry, development, and capital accrual) lie at the root of the current ecological crisis.

Much of the work done in this growing field has centered on

[31] See http://www.ddm.org.tw/ddm/intro/index.aspx?cateid=725&contentid=3649&page=0 (accessed 12/25/2010) and http://www.dharmadrum.org/content/about/about.aspx?sn=112 (accessed 12/25/2010). For a detailed discussion of the scriptural roots of these elements of the *xinwusi yundong*, see Bhikshuni Guo-Jing 2010, 97-100.

textual exegesis, looking for environmental themes and ecological metaphors on the basis of which one could argue that there is an inherent ecological sensibility to whichever tradition concerned.[32] While this work has been indispensible to the development of the field, it is difficult to translate into practical action. Despite this shortcoming, work addressing applied ethics has steadily received greater attention. Buddhist scholars and leaders have made many efforts at articulating Buddhist environmental ethics and how Buddhism can or should contribute to environmentalism.

Ian Harris and Christopher Ives, among others, have offered important critiques of Buddhist environmentalism. Each has questioned many of the ways in which Buddhist scholars and activists have sought to articulate the tenets of Buddhist environmentalism and how they have appropriated traditional Buddhist notions for an environmentalist context. The intersection between Buddhism and environmentalism usually addresses nonanthropocentric environmental ethics, a philosophical position that locates the source of the environmental crisis in the valuing of human concerns over non-human and advocates recognizing the intrinsic value of non-human entities (either as individuals or systems) as the way to combat anthropocentrism. With developed notions of no-self and Buddha Nature, Buddhism is presented as a tradition that is perfectly suited to fulfilling the goals of nonanthropocentrism.

Ian Harris has pointed out that the problem of articulating a Buddhist environmental ethic, looming quietly over the whole project, is primarily philological.[33] He warns that since there is no common understanding of what Buddhists mean by

[32] See Tucker and Williams 1997, de Silva 1998, and Gross 2003.

[33] Ian Harris, "Buddhism and the Discourse of Environmental Concern: Some Methodological Problems Considered," in *Buddhism and Ecology: the Intersection of Dharma and Deeds*. Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryuken Williams, eds. (Cambridge: Harvard University Press, 1997), 378-379.

"nature," discussions of Buddhist views of nature (i.e., Buddhist environmentalism) will be unclear and confused. Christopher Ives observes the philosophical and ethical difficulties entailed in translating the Buddhist concept *pratītya-samutpāda* in terms equivalent to the ecological notion of interdependence. These critiques illustrate that articulating Buddhist environmentalism is not only philosophically challenging but rhetorically challenging, too. Scholars struggle in their attempts to make environmentalism intelligible and meaningful within the Buddhist context largely because the environmental discourse and Buddhist philosophical/ethical discourse rarely have direct correlates. Without attending to their project as a rhetorical rather than philosophical one, they fail to recognize the disparity between Buddhist ontology and metaphysics, on the one hand, and Buddhist ethics, on the other.[34] By elucidating the rhetorical aspect of Sheng Yen's 'spiritual environmentalism,' we find the articulation of a Buddhist environmentalism that addresses both ontology and ethics in an effective manner. To better understand how this is the case, let us look briefly at a secular environmental philosopher's attempt to do just the same.

3.1 Deep ecology and rhetoric

One way of fitting Sheng Yen's spiritual environmentalism into the field of environmental philosophy and ethics is by comparison with the philosophy of Arne Naess. Deep ecology is the name given to the philosophy developed primarily by Norwegian philosopher Arne Naess. Naess goes beyond the concerns of

[34] Interestingly, in the article which immediately follows Ives's in the same volume, Sallie B. King states, "The nature of the universe itself, then, is the ultimate imperative behind engaged Buddhist ethics." Sallie King, "Elements of Engaged Buddhist Ethical Theory" in *Destroying Mara Forever: Buddhist Ethics Essays in honor of Damien Keown*. John Powers and Charles S. Prebish, eds. (Ithaca, NY: Snow Lion Press, 2009), 189.

most secular environmental philosophy, which overwhelmingly focused on ethics, and attempts to articulate the link between ethics and ontology. In fact, the core of Naess's philosophy is based on a dialectics of ontology and ethics: "It is, I think, important in the philosophy of environmentalism to *move from ethics to ontology and back*. Clarification of differences in ontology may contribute to the clarification of different policies and their ethical basis." [35] In linking these two concerns, Naess's philosophy approaches religious systems more than any other environmental philosophy and so provides an interesting point of comparison when discussing religious environmentalism. Furthermore, in the context of the present paper, Naess also claims that he has been moderately influenced by certain Mahayana Buddhist concepts, as evidenced in his essays "Gestalt Thinking and Buddhism" and "Through Spinoza to Mahayana Buddhism, or Through Mahayana Buddhism to Spinoza?"[36]

Naess's philosophy advocates a practice of "deep questioning," in which one moves between premises and hypotheses to derive norms of action (referred to as loose derivation). This practice/process is meant to illuminate ways in which humans construct relationships between the individual being and gestalts, the largest of which is Nature as a whole.

What I have referred to as "rhetoric" is the intentional use of language to affect change. Naess speaks about "self-realization," a big "s" Self, and he coins neologisms, the most famous of which is ecosophy. Naess gives the following justification for why he

[35] Arne Naess and Ingemund Gullvåg, "Vagueness and Ambiguity," *The Trumpeter* 22:1(2006), 67. That Naess is concerned with ontology *and* ethics, not merely with ontology alone, has been ignored by most commentators on Naess's brand of deep ecological thought.

[36] These two essays have been reproduced in Alan Drengson and Bill Devall, eds. *Ecology of Wisdom: Writings by Arne Naess* (Berkeley: Counterpoint, 2008), 195-203; 252-73.

choose the term 'self-realization,' one of the most contentious terms in deep ecology:

> If 'self-realization' (or 'self-fulfillment') is habitually associated today with lifelong ego-trips, then isn't it stupid to use this term for self-realization in Gandhi's widely different sense or (in a less religiously loaded context) as a term for widening and deepening the 'self' so that it embraces all life forms? Perhaps it is. *But I think the very popularity of the term makes people feel safe, and they listen for a moment*.[37]

Therefore, his articulation of deep ecology philosophy and, in particular Ecosophy T, should be read for its rhetoric as much as for its logic. He uses language this way primarily to entice one to question what these terms mean. This questioning leads one to further question the relationship between terms and concepts, ideally leading to a deeper understanding of the issues at hand. Furthermore, he relies on a vagueness of terminology, something that is unintentional in academic writing. But his purpose is to provide the widest possible space for discussion to take place. When one is allowed space to view a variety of potential norms, and is encouraged to question what hypotheses the norms are derived from, then the process by which one chooses certain norms over others is a free choice. For Naess, this leads to a deeper and more transformative understanding of how one fits into the situation.

3.2 Rhetoric and Religious Environmentalism

The connection between Sheng Yen's 'spiritual environment-

[37] Arne Naess, *Ecology, Community, and Lifestyle*. David Rothenberg, trans. (London: Cambridge University Press, 1995), 234-235.

alism' and Naess's philosophy helps highlight how rhetoric can function as an aspect of understanding. If the understanding we are seeking to cultivate is environmental or ecological in nature, then it behooves us to consider ecological rhetoric or the rhetoric of environmental concern. We can explore ideas for the contribution they might make towards aiding the articulation of an environmental philosophy. This is the eco-constructivist position. The difference between the two approaches, though, attests to the need to make each articulation relevant to its linguistic, religious, and cultural context. This is somewhat similar to what Donald Swearer terms the "eco-contextualist" position of eco-Buddhism.[38]

As we saw in the case of Naess's philosophy, ecology can address issues of ethics and ontology within a single discourse and this discourse can employ rhetorical elements strategically to lead one to an epistemological realization of the nature of this onto-ethical position. Such a realization can be deeply transformative. Within both Naess's philosophy and the Buddhist context, that kind of transformation leads to a fuller, more beneficial life. Sheng Yen's *xinling huanbao* helps one navigate the divide between Mahāyāna Buddhist ontology and ethics. The claim that all things possess Buddha Nature complicates ethical decision making. How do we justify placing greater moral considerability on one entity over another without violating the fact that both are, in essence, ontologically indistinguishable, not only from each other, but from us, the decision maker, as well? Other philosophers have opted for criteria of sentience or consciousness, but these would both be inconsequential in the context of recognizing Buddha Nature. The same conundrum obtains if we replace Buddha Nature with emptiness. It is basically a problem of recognizing how different levels of discourse are deployed. The rhetorical aspects of *xinling huanbao* lead one to examine the divisions of self and

[38] See Donald Swearer, "An Assessment of Buddhist Ecophilosophy," *Harvard Theological Review* 99, no. 2 (2006), 123-137.

other, mind and the external environment. Achieving clarity on the semantic scope of *xinling huanbao* allows us to be clearer about how the other environmental spheres interact. The fourfold environmentalism offers a way to move, as Naess suggests we should, "from ethics to ontology and back." We can address the environmental crisis by attending to our actions as they impact the external environment, which includes both the natural world and society, but we can also address environmental issues to the degree that our actions are based on the quality of our mind. The former derives insight from more tradition ethical discussions; the latter is deepened by ontological and metaphysical arguments. These spheres are linked but remain separate. Thus it is important to recognize the environmental context we are working from. Although this stretches a bit what I think Swearer intended, this separate but interrelated nature of the fourfold environmentalism is "eco-contextualist."

My point is not to try to demonstrate that the rhetorical basis of spiritual environmentalism allows us to see how Sheng Yen brings together theory and practice, ontology and ethics.[39] The use of language to affect change is not new, but it has been an underemphasized aspect of environmental philosophy. As Jenkins notes, "By treating environmental strategies as adaptive discursive practices rather than deployments of a comparative code or expressions of nature-related spirituality, they can help stimulate an initiative's strategic rationale toward further ethical production and revision."[40] In the case of environmental ethics, rhetorically sophisticated formulations can provide a strong foundation to build an effective and meaningful environmental ethics, which might prove a fruitful strategy for religious communities as they

[39] Jimmy Yu has pointed out how Sheng Yen's thought, having been influenced by that of Ouyi Zhixu藕益智旭, has sought to forge a connection between theory and practice. See Yu 2010, 423.

[40] Jenkins 2010, 304.

seek ways to respond to environmental issues. Michael Bruner and Max Oelschlaeger criticize environmental ethics for its failure to identify and engage a larger audience, therefore failing to have any considerable impact on environmentalism, "In so far as environmental philosophy aspires to be *effective discourse*, then it needs to reconsider its pretense of producing knockdown arguments, philosophical foundations, and master narratives, and begin attending to the resources rhetoric offers."[41] They argue that environmentalism has suffered from a lack of "a metaphor or an alternative discourse paradigm that resonates with the lived experiences of non-elite publics."[42]

One key in finding a discourse or metaphor that "resonates" with an audience is the achievement of identification between the discourse and the audience. Referring to the work of Kenneth Burke, scholars locate the importance of identification as an aspect of rhetoric in the speaker's ability to achieve consensus and forge a community, often in political contexts. This is no less true for environmental movements, "The political effectiveness of environmental rhetoric has thus depended upon a discourse's ability to create valences, open links that attract individuals among the general public by realistically mirroring the experience of daily life.... The working vocabularies of the old movements remain available; new discourses arise to challenge the old; new communities enter the debate as the effects of pollution are more widely experienced."[43] The success of environmental movements and campaigns is thus less, or at least no more, important than whether the targeted audience identifies with the way in which the environmental problems and suggested goals are presented

[41] Michael Bruner and Max Oelschlaeger, "Rhetoric, Environmentalism, and Environmental Ethics," *Environmental Ethics* 16 (1994), 387.

[42] Ibid., 395. See also Bryan Norton, *Sustainability: A Philosophy of Adaptive Ecosystem Management* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 50-51.

[43] Killingsworth and Palmer, 25.

in the discourse. Some scholars making this argument refer to the question of framing. Robert Weller discusses the slippage between policy measures and successful programs to ameliorate environmental problems, with particular reference to Taiwan and China. He states that "policy failures here come when different cultural frames and modes of discourse fail to mesh."[44] According to Julia Corbett, the way that environmentalism has been framed by issues like pollution and preservation has limited the effect environmentalism can have.[45] Rhetoric can therefore help the activist (broadly speaking) create that sense of identity and so motivate an audience. But it can also help the scholar to analyze how the various elements of a given environmental discourse function or fail to achieve consensus among a specific audience.

4. Concluding remarks

My goal in this paper has been to highlight the deep rhetorical currents that move the discourse of spiritual environmentalism. In referring to spiritual environmentalism as "purifying words," there is the suggestion that this teaching is intended to encourage the practitioner to work towards purifying her mind. But we can also understand this to mean that the in focus on the words used and not sole relying on ideas and concepts, environmental rhetoric "purifies" religious environmental discourse of the obstructive dichotomy of theory and practice, ontology and ethics. I hope to have shown that spiritual environmentalism is more than an attempt to offer a clever term for making Buddhism seem current and relevant in today's society by hitching Buddhism to the coattails of environmentalism's current popularity (at least in the media, if not always in practice). The term 'spiritual environmentalism' and

[44] Robert Weller, *Discovering Nature: Globalization and Environmental Culture in China and Taiwan* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 157.

[45] Julia B. Corbett, *Communicating Nature: How We Create and Understand Environmental Messages* (Washington DC: Island Press, 2008), 306-308.

the terms ‘fourfold environmentalism’ and the ‘fivefold spiritual renaissance campaign’ draw on traditional Chinese Buddhist notions of the mind, with its epistemological and ontological centrality, in order to address the role that Chinese Buddhism can play in contemporary society. They give the tradition an emotive and cognitive appeal by juxtaposing the new term ‘environmentalism’ (*huanbao*). In the case of Sheng Yen’s spiritual environmentalism, the audience that is primarily addressed includes members of Dharma Drum Mountain, but also culturally Chinese Buddhists who follow some form of humanistic Buddhism. The new term ‘spiritual environmentalism’ brings together two rarely correlated values, religion and protecting the natural world, in order to explore the connections between the two. The relationship offers a ground for creatively reimagining both how one can think about and carry out religious practice, as well as how one can conceive of altruism and engage in environmental protection. The way in which spiritual environmentalism reinterprets environmentalism allows for the further introduction of types of environmentalism. Also, we have seen that Sheng Yen attempted to create interpretations of spiritual environmentalism that would be meaningful to non-Buddhists, which provide opportunities for possible interreligious dialogue around the theme of religious environmentalism. These are at least the possibilities set-forth by this particular articulation of Buddhist environmentalism. What has the impact of this new discourse been, how effective spiritual environmentalism will continue to be, and whether the fourfold environmentalism or the fivefold spiritual renaissance campaign posses the rhetorical characteristics to make a broader non-Buddhist appeal successful are questions worthy of future research. Julia Corbett states,

> (E)nvironmental issues today reside in the existing definitions of what environment means and therefore encounter trouble being communicated in any other terms. What may prove more successful than putting energy into shifting and redefining the current frame of environment is instead conceptualizing a compelling, positive vision that reconnects us and brings environment home. An encompassing vision for environmental relationships would not just be a frame with new language, but a comprehensive cultural framework for how we see our daily lives on the earth.[46]

Perhaps spiritual environmentalism is just such a framework.

[46] Corbett, 309.

Bibliography

Berry, Thomas. *The Dream of the Earth*. Berkeley: Sierra Club Books, 1988.

Bhikshuni Guo-Jing 釋果鏡. "A Study of Master Sheng Yen's Thoughts about Pure Land: Belief centered on Pure Land on Earth." (*Shengyenfashi jingtu sixiang zhi yanjiu: yi renjian jingtu wei zhongxin*聖嚴法師淨土思想之研究——以人間淨土為中心) In *Studies of Master Sheng Yen*, Volume one聖嚴研究第一輯. Taipei: Fagu wenhua, 2010. 69-108.

Bitzer, Lloyd. "The Rhetorical Situation." *Philosophy and Rhetoric* 1 (1968). 1-14.

Bruner, Michael and Max Oelschlaeger. "Rhetoric, Environmentalism, and Environmental Ethics." *Environmental Ethics* 16 (1994), 377-396.

Corbett, Julia B. *Communicating Nature: How We Create and Understand Environmental Messages*. Washington, DC: Island Press, 2008.

De Silva, Padmasiri. *Environmental Philosophy and Ethics in Buddhist*. New York: St. Martin's Press, 1998.

Dharma Drum Mountain (website) www.ddm.org.tw and www.dharmadrum.org. Accessed 3/09/2010.

Drengson, Alan and Bill Devall, eds. *Ecology of Wisdom: Writings by Arne Naess*. Berkeley: Counterpoint, 2008.

Gross, Rita M. "Toward a Buddhist Environmental Ethic." In *Worldviews, Religion, and the Environment: A Global Anthology*. Edited by Richard S. Foltz. Belmont, CA: Wadsworth, 2003. 163-171.

Harris, Ian. "Buddhism and the Discourse of Environmental Concern: Some Methodological Problems Considered." In *Buddhism and Ecology: the Intersection of Dharma and Deeds*. Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryuken Williams, eds. Cambridge: Harvard University Press, 1997. 377-402.

Hu, Muin. *Sharing Dharma Drum Mountain: A White Paper on Happiness*. Taipei: Dharma Drum Publishing Corp., 2005.

Ives, Christopher. "In Search of a Green Dharma: Philosophical Issues in Buddhist Environmental Ethics." In *Destroying Mara Forever: Buddhist Ethics Essays in honor of Damien Keown*. John Powers and Charles S. Prebish, eds. Ithaca, NY: Snow Lion Press, 2009. 165-186.

James, Simon P. *Zen Buddhism and Environmental Ethics*. Aldershot, England: Ashgate, 2004.

Jenkins, Willis. "After Lynn White: Religious Ethics and Environmental Problems." *Journal of Religious Ethics* 37:2 (2009), 283-309.

Kaza, Stephanie and Kenneth Kraft, eds. *Dharma Rain: Sources of Buddhist Environmentalism*. Boston: Shambala, 2000.

Killingsworth, M. Jimmie and Jacqueline S. Palmer, *Ecospeak: Rhetoric and Environmental Politics in America*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1992.

King, Sallie B. "Elements of Engaged Buddhist Ethical Theory" in *Destroying Mara Forever: Buddhist Ethics Essays in honor of Damien Keown*. John Powers and Charles S. Prebish, eds. Ithaca, NY: Snow Lion Press, 2009. 187-203.

Lincoln, Bruce. *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies in Myth, Ritual and Classification*. New York: Oxford University Press, 1989.

Naess, Arne. *Ecology, Community, and Lifestyle*. Translated by David Rothenberg. London: Cambridge University Press, 1995.

Naess, Arne and Ingemund Gullvåg. "Vagueness and Ambiguity." *The Trumpeter* Volume 22, no. 1 (2006). 56-73.

Norton, Bryan G. *Sustainability: A Philosophy of Adaptive Ecosystem Management.* Chicago: University of Chicago Press, 2005.

Ng, Zhiru. "Purifying the Mind, Sanctifying the Earth: Visualizing Environmental Protection in Humanistic Buddhism in Taiwan." Center for the Study of World Religions, Harvard University, 2006. http://www.hds.harvard.edu/cswr/resources/print/dongguk/ng.pdf (accessed 10/27/2009)

Schwarcz, Vera. *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*. Berkeley: University of California Press, 1986.

Sheng Yen, Master. 聖嚴法師. *Sizhong huanbao*四種環保(Fourfold

Environmentalism). Taipei: Fagu wenhua, 2009a.
_____. *Xinling huanbao*心靈環保 (Spiritual Environmentalism). Taipei: Fagu wenhua, 2009b.
_____. *Shengyen fashi Xinling huanbao* 聖嚴法師心靈環保(Spiritual Environmentalism). Taipei: Fagu wenhua, 2004.
_____. "Environmental Protection." *Chan Magazine* 20:4 (2000). (electronic version http://chan1.org/ddp/chanmag/fal2000.html#environment, accessed 4/15/2010).
Sheng Yen, Master. 聖嚴法師, et al. *Buyiyangde huanbao shijian*不一樣的環保實踐 (Different Voices on the Practice of Environmental Protection). Taipei: Fagu wenhua, 2007.
Swearer, Donald K. "An Assessment of Buddhist Ecophilosophy." *Harvard Theological Review* 99, no. 2 (2006). 123-137.
Tilt, Bryan. *The Struggle for Sustainability in Rural China: Environmental Values and Civil Society. New York*: Columbia University Press, 2010.
Tucker, Mary Evelyn and Duncan Williams, eds. *Buddhism and Ecology: The Connection of Dharma and Deeds*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
Weller, Robert P. *Discovering Nature: Globalization and the Environmental Culture in China and Taiwan*. New York: Cambridge University Press, 2006.
Yu, Jimmy. "Venerable Sheng Yen's Scholarship on Late Ming Buddhism." In *Studies of Master Sheng Yen*, Volume one聖嚴研究第一輯. Taipei: Fagu wenhua, 2010. 415-426.

純淨的字
——由修辭學角度看心靈環保

谷永誠
美國亞利桑那大學宗教系博士候選人

摘要

在語言的永續性以及永續修行的實踐之間，有什麼關聯性呢?

談起永續性與環保問題這種辭令，雖然都富含隱喻，也有相當的遠見，但是這就代表了有意義的永續實踐了嗎? 這種辭令是否真的握有永續成功的關鍵? 本論文將分析近代聖嚴法師所提出的「心靈環保」觀念與教育，並說明這個術語事實上是修辭策略的一部分，主要是為了整合人間佛教實踐方法、環保，以及聖嚴法師特別著重的禪修，所提供的一個框架。而為了延伸它修辭面的意涵，我會提到如何將心靈環保及四種環保置於佛教環保的背景及領域中。我也會將聖嚴法師對語言的使用，以及挪威哲學家阿倫・奈斯（Arne Naess）如何發展出他的生態哲學（一般稱做深層生態學）兩者做出比較。在這個比較之下，相信我們會更清楚聖嚴法師對環境問題論述的貢獻，並且銜接上當代的環境哲學。

關鍵詞：心靈環保、佛教、生態學、環保修辭

通往人間淨土的鑰匙
——淺談聖嚴法師的菩薩戒*

周柔含
慈濟大學宗教與文化研究所助理教授

摘要

1989年聖嚴法師創建鼓山，提出「提昇人的品質，建設人間淨土」理念。所謂的「人間淨土」是指怎樣的願景呢？為什麼要強調「人間淨土」，而不是「佛國淨土」呢？又該如何成就「人間淨土」？然而，所說的「人間淨土」和經典中所提到的「北俱盧洲」有什麼不同？既然戒律是佛子生活的防腐劑，受五戒、十善即可，為什麼要強調受持菩薩戒呢？

此外，為了淨化人心、淨化社會，實踐人間淨土，聖嚴法師提出一連串的社會淨化運動，如「心五四運動」、「心六倫」等，這一切都是以「心靈環保」為主軸的精神啟蒙運動。究竟「心靈環保」的訴求是什麼？它和人間淨土有什麼關係？

本文擬從菩薩三聚淨戒的精神與特色來探討，聖嚴法師如何回歸佛陀本懷，提昇人的品質，透過心靈環保，推動社

* 本文初稿曾發表於聖嚴教育基金會主辦之「第三屆聖嚴思想國際學術研討會暨法鼓山信眾論壇——聖嚴法師的教導與時代意義」（2010/05/31）。感謝評論人越建東老師給予寶貴的意見。

會淨化運動，建設人間淨土。

關鍵詞：菩薩戒、人間淨土、心靈環保

一、前言

1989年聖嚴法師創建法鼓山，提出「提昇人的品質，建設人間淨土」理念。聖嚴法師表示，建設人間淨土應從「淨化人心」做起，由心清淨而行為清淨，由個人的身口意清淨而影響與自己有關係的人，進而「淨化社會」，人人心清淨，則社會秩序安定，如此則能漸成人間淨土的世界。

那麼，所謂的「人間淨土」到底是指怎樣的願景呢？為什麼要強調「人間淨土」，而不是「佛國淨土」呢？是未來還是現在可期呢？又該如何成就「人間淨土」？然而，所說的「人間淨土」和經典中所提到的「北俱盧洲」有什麼不同？

聖嚴法師表示「戒律是佛子生活中唯一的防腐劑」❶。戒律是為了淨化人類的身心而設立，是為了淨化人間社會而設立，更是國家社會長治久安不可或缺的重要條件。1991年12月聖嚴法師待因緣成熟，提出以十善為準則的菩薩三聚淨戒，於美國東初禪寺試辦在家菩薩戒傳戒會；1993年起至今（2010）在臺已傳授十六屆菩薩戒。改良後的菩薩三聚淨戒與傳統的菩薩戒有什麼不同？又，既然戒律是佛子生活的防腐劑，受五戒、十善即可，為什麼要強調受持菩薩戒呢?

此外，為了淨化人心、淨化社會，實踐人間淨土，聖嚴

---

❶ 釋聖嚴，《戒律學綱要》，頁7。又《大智度論》卷13：「若人求大善利，當堅持戒，如惜重寶，如護身命。何以故？譬如大地，一切萬物有形之類，皆依地而住；戒亦如是，戒為一切善法住處。」（《大正新脩大藏經》第25卷，153頁，中欄22行至25行，記作T25, 153b22-25。以下同此表示方式，一頁之上、中、下欄，並分別以a、b、c表示。）

法師提出一連串的社會淨化運動，如「心五四運動」、「心六倫」等，這一切都是以「心靈環保」為主軸的精神啟蒙運動。究竟「心靈環保」的訴求是什麼？它是現代流行的環保思想，還是源自佛法的內容？該如何才能落實「心靈環保」？它和人間淨土有什麼關係？

本文並非從菩薩戒的戒本、戒條、儀軌等來討論在家菩薩戒；而是擬從菩薩三聚淨戒的精神來探討，聖嚴法師如何回歸佛陀本懷，提昇人的品質，透過心靈環保，推動社會淨化，建設人間淨土。

二、關於菩薩戒

菩薩戒❷的總綱「三聚淨戒」（tri-vidhāni śīlāni）：（1）攝律儀戒（saṃvara-śīla），離惡防非的一切律儀戒；（2）攝善法戒（kuśala-dharma-saṃgrāhaka-śīla），廣集一切善行的所有法門；（3）饒益有情戒（sattvārtha-kriya-śīla），利益救濟一切眾生的弘願與精神。❸簡明來說，即是「斷一切惡，修一切善，度一切眾生」。❹

此中，「攝律儀戒」是「攝善法戒」和「饒益有情戒」建立的依據；修一切善法「攝善法戒」的自利功德，和成熟一切有情「饒益有情戒」的利他功德，都是依防非止惡的「攝律儀戒」而成就。無論是「止持」（攝律儀戒）或是「作持」（攝善法戒），皆攝於菩薩戒的內容，其目的在於利益一切眾生（饒益有情戒）。

（一）關於「戒」

近代中國傳菩薩戒，是以《梵網菩薩戒》為主要範本，許多人看了《梵網經》之後，不敢受菩薩戒，因為不易持守，因為怕犯戒，這是菩薩戒無法弘揚的主因之一。❺

在律典中常見「戒」的用語有（1）戒（śīla; sīla），（2）律儀（saṃvara），（3）學處（śikṣāpada; sikkhāpada），（4）波羅提木叉（prātimokṣa; pātimokkha），（5）律（vinaya）等❻。「戒律」一詞，在梵文、巴利佛典中不常

❷ 關於菩薩戒的研究，聖嚴著有《菩薩戒指要》，本書中有〈傳統戒律與現代世界〉、〈從三聚淨戒論菩薩戒的時空適應〉、〈十善業道是菩薩戒的共軌〉等七篇論文。書中詳細說明了傳統菩薩戒的種種，菩薩戒的收放、簡繁，並著重於大乘菩薩戒的弘揚，以及探應適應現代社會的菩薩戒。菩薩戒的相關研究相當多，如利根川浩行〈中國宋代以後の菩薩戒——僧傳を中心として〉，頁151-191；沖本克己〈菩薩戒について〉，頁239-264；勝野隆廣〈菩薩戒授受に關する一考察〉，頁81-87等。

❸「三聚淨戒」的名稱出於印度，翻譯成漢文經典，最早出現在西元649年由玄奘三藏譯出的《最無比經》。此「三種戒」的具體內容，傳說最早出現在《菩薩瓔珞本業經》卷2：「戒有三緣：一自性戒，二受善法戒，三利益眾生戒。」（T24, 1019b17-18）。又，其各經論間關於三聚淨戒的難易、收放，隨時代變化等詳細請參見釋聖嚴，《菩薩戒指要》，頁34-56。

❹ 各經論之間對「三聚淨戒」的解釋，詳細請參見釋聖嚴，《菩薩戒指要》，頁41-60。

❺ 關於弘揚戒律的困難，除了怕犯戒不敢受持之外，其相關原因為：（1）律本太多，制綜合不易；（2）戒相繁複，不易明記；（3）學戒弘戒，必須持戒；（4）中國環境，不崇律制；（5）律文刻板，時代變更。釋聖嚴，《戒律學綱要》，頁22-25。

❻ 各用語在概念上略有不同，詳細請參見釋聖嚴，〈戒律與人間淨土的建立〉，頁409-412；釋厚觀，〈大智度論的戒學思想〉，頁2-8。

見；漢譯佛典中常將「戒」譯作「戒律」❼，或是將「法」與「律」（vinaya）合稱為「戒律」。❽

什麼是「戒」（śīla，尸羅；義譯「清涼」）？其原意是「習慣」，這裡特指「好的習慣」❾，為的是防護自心不放逸。養成好習慣即是持戒；換句話說，持戒即是生活的方式，具有「清淨」、「淨化」作用。

在《中阿含・五支物主經》中，世尊告訴物主：「所有從心所生，與心相隨之念即是戒，當知〔戒〕從心〔生〕」❿。又，《增壹阿含經》中梵志問阿那律：「云何名之為戒？」阿那律答：「不作眾惡，不犯非法」⓫。簡單來說，人

❼ 例如《雜阿含經》卷24：「彼以賢聖戒律成就，善攝根門，來往周旋。」(T02, 176b7-8) 其相對應經為*Saṃyutta-Nikāya* 47.3（頁143），記作sīla suvisuddhaṃ（戒清淨）。

❽ 《增壹阿含經》卷37：「又我法中戒律具足，無放逸行。」（T02, 753a20-21）其相對應經為*Aṅguttara-Nikāya* 8.19（頁200），記作dhammavinaya（法・律）。
此外，聖嚴表示：「所謂戒律，應該是兩種類別的共同稱呼。廣義地說，比丘戒也包括了比丘律；狹義地說，戒是戒，律是律；律中包含戒，戒中不含律。因為毘尼（律）藏中有波羅提木叉（別解脫戒），波羅提木叉中不能攝盡毘尼藏。說得明顯一些，毘尼是統括止持與作持的，波羅提木叉則唯有止持。所以持律含有持戒，持戒不含有持律；因持律是僧團大眾共同的事，持戒是各個比丘個人的事。持戒稱為止持，因其不作惡；持律稱為作持，因其能成善。」釋聖嚴，《戒律學綱要》，頁202。

❾ 《大毘婆沙論》卷44：「尸羅者是數習，常習善法，故曰尸羅。」（T27, 230a4-5）

❿ 《中阿含經》卷47（T01, 720c18-20；721a2-5）。請另參見楊郁文，〈戒從心生〉，頁33-51。

⓫ 《增壹阿含經》卷7（T02, 581a16-18）。

的起心動念無不是業，在每一個起心動念的當下——「應該作……」（作持）、「勿作……」（止持）；於可犯之處而不犯，這種遠離身、口、意過非的力量，即是戒的法身；因為持戒只是手段（斷一切惡），其目的是增上——「修一切善」、「利益一切眾生」。綜合來說，即是菩薩三聚淨戒的精神。

那麼，佛陀為什麼要制戒，其目的是為了「一大理想，十大利益」。《增壹阿含經》卷42云：

> 爾時，世尊告諸比丘：有十事功德，如來與諸比丘說禁戒。云何為十？所謂（1）承事聖眾，（2）和合將順，（3）安隱聖眾，（4）降伏惡人，（5）使諸慚愧比丘不令有惱，（6）不信之人使立信根，（7）已有信者倍令增益，（8）於現法中得盡有漏，（9）亦令後世諸漏之病皆悉除盡，（10）復令正法得久住世。⓬

所說的「一大理想」，即是正法久住，其目的不外是為了「護生」。「護生」的方法有二，一是消極的防非止惡，二是積極的利生濟世。前者是「自護」，透過持戒的手段防非止惡，令煩惱不生，身心清淨；後者是「護他」，以慈悲哀愍之心不擾眾生，進而積極地行善，安樂一切有情。事實

⓬ 《增壹阿含經》卷42（T02, 775c8-14；下線為筆者所添加）。《雜阿含經》卷29（T02, 211c25- 212a2）中記有九大利益，《四分律》卷22中記有十大利益（T22, 714a8-13）。請另參見釋印順，《原始佛教思想之集成》，頁194-206；釋聖嚴，〈戒律與人間淨土的建立〉，頁412-417。

上，自他之間是相互共存，息息相關的；於護他中完成自護，他人於自護時亦是護己⓭。就整體來說，祥和的社會秩序，是人人相互成就，共同完成的；人人從淨化自心中增進自他和樂，從自他和樂中淨化自心。

在距佛世2500多年的現今，許多人口耳相傳是末法時期，加上現今社會亂象，人人為所欲為，天災人禍頻傳，似乎意味者：再如何地努力也都無法改變人心的執著，一切的努力都是白費的。筆者認為，從佛陀制戒的目的來看，只要佛弟子依法奉行，就沒有所謂的「末法」，如《遺教經論》所云：「我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也。」⓮其次，從釋尊成道後在人間弘揚佛法的觀點來說，只要有人願意將佛法在人間流傳，佛法為人所信仰，就沒有所謂的「末法」。

總之，佛法的住世，必須要有健全的僧團，賢聖僧輩出，自律化他，可以促進社會一般的信仰。然而，宗教不能離開社會而獨立，唯有人人奉守法律，才能有清淨、和合、安樂的社會。明白來說，制戒的目的是為了「利益一切眾生」。

⓭《雜阿含經》卷24「己自護時即是護他，他自護時亦是護己；心自親近，修習隨護作證，是名自護護他。云何護他自護？不恐怖他、不違他、不害他，慈心哀彼，是名護他自護。」（T02, 173b13-17）

⓮《遺教經論》卷1（T26, 290b26-27）。此外，釋印順：「法身的是否常在，依佛弟子的行踐而定。有精勤的實行者，就有現覺法性者，有能見佛陀的所以為佛陀者，法身也就因此而實現在人間。佛法的不斷流行，有不斷的勤行者，法身這才常在人間而不滅。」《佛法概論》，頁16。

（二）菩薩戒的精神與特色

菩薩戒是「諸佛之本源，菩薩之根本，是大眾諸佛子之根本」⓯，是三世諸佛的搖籃。那麼，什麼樣的人可以受持菩薩戒？從菩薩戒的種類大體可分為二種，一種是頓立而可單受，不受人身限制，如《梵網經》中云：無論是什麼身分，只要懂佛語者，都有資格受菩薩戒。⓰另一種則是漸次受，須先受三歸五戒之後再受菩薩戒。⓱

其次，菩薩戒不分在家、出家，男女老少，為一切發菩提心者所通受，所以它的根本條件只在於是否發菩提心。如《思益梵天所問經》云：「世尊！何謂菩薩能奉禁戒？佛言：常能不捨菩提之心。」⓲也就是說，菩薩戒必須與菩提心相應；誓願「上求佛道，下化眾生」，而「四弘誓願」——眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成——正是菩薩的通願；倘若退失菩提心，即是犯戒。換句話說，菩提心是菩薩的根本戒。

⓯《梵網經》卷2（T24, 1004b4-5）。

⓰《梵網經》卷2：「若受佛戒者，國王、王子、百官、宰相，比丘、比丘尼、十八梵天、*六欲天*子、庶民、黃門、婬男、婬女、奴婢，八部鬼神、金剛神、畜生乃至變化人，但解法師語，盡受得戒。」（T24, 1004b7-10；*六欲天，高麗本記作「六欲天子」，依《大正新脩大藏經》原註之宋元明宮三本記作「六欲天」。）

⓱如《菩薩瓔珞本業經》、《梵網經》菩薩戒本為頓受；《瑜伽師地論》（菩薩地・戒品）、《菩薩地持經》戒本、《菩薩善戒經》戒本、《優婆塞戒經》為漸次受。詳細請參見釋聖嚴，《戒律學綱要》，頁267-271。

⓲《思益梵天所問經》卷1（T15, 37b20-21）。

那麼，菩薩戒與其他別解脫律儀的差別在哪？受持菩薩戒者，必須積極去一切惡（攝律儀戒），它涵蓋且超越七眾（優婆塞、優婆夷、沙彌、沙彌尼、式叉摩尼、比丘、比丘尼）的別解脫戒；其次，為了廣集成佛的菩提資糧，更須積極地修一切善（攝善法戒），自利利他，誓願今身至成佛，盡未來際，利樂一切眾生（饒益有情戒）。相對於前者，後者只是盡形壽的防非止惡。因此，菩薩戒是一受永受，若犯了輕戒，在法師等面前虔誠懺悔即可清淨；如果犯重戒，可以重新受戒，不斷地於菩薩道上精進，不離世間，不捨一切眾生。

總之，菩薩的戒行，必須與菩提心相應，是無惡不斷，無善不做，無一眾生不加救度，將悲憫一切眾生的苦，納為自己個人的修行，這是盡未來際的自覺與覺他的菩薩行。

（三）十善道

承上，菩薩戒的總綱——「止一切惡，修一切善，利益一切眾生」。《雜阿含經》卷28（791經）云：

> 爾時，世尊告諸比丘：有邪、有邪道，有正、有正道。……何等為正？謂人、天、涅槃。何等為正道？謂不殺、不盜、不邪婬、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、無貪、無恚、正見。⑲

⑲《雜阿含經》卷28（T02, 205a11-17）。

簡單來說，若能行十善道（身三、口四、意三），則能夠得入人間、天上，乃至涅槃。《大智度論》卷46云：「十善，有佛無佛常有。」又云：「十善爲總相戒，別相有無量戒。」⑳這就是以「十善法」為菩薩戒的主要緣由。但是，為什麼十善法可以是菩薩戒？《大智度論》云：

> 慈業是三善道，尸羅波羅蜜根本，所謂不貪、不瞋、正見，是三慈業，能生三種身業、四種口業。㉑

三慈業（不貪、不瞋、正見）能生三種身業、四種口業。因此，十善業歸結於三慈業；而所有的一切戒亦攝於慈業中，如不飲酒、過午不食等攝不貪，不杖打眾生等攝不瞋。㉒也就是說，十善法是世間善法的常軌，是一切善法的基礎，也是一切律儀的根本。

必須注意的是，雖然十善道㉓是菩薩戒，但是不能說十善道一定是菩薩戒，因為十善道是通於人天及二乘，而菩薩戒

⑳《大智度論》卷46（T25, 395c12；395b22）。

㉑《大智度論》卷80（T25, 624a16-18）。

㉒《大智度論》卷46：「不飲酒、不過中食，入不貪中；杖不加眾生等，入不瞋中；餘道隨義相從。」（T25, 395b22-24）

㉓「十善法的異稱也不少，以業道而言，稱為十善業道及十不善業道；以行為而言，身口意的三類，可稱為三惡行及三妙行。以意業的三個項目貪、瞋、邪見，稱為三不善根；無貪、無瞋、正見，稱為三善根。以業道的性質而言，身三口四的七個項稱為業，意的三個項目，為前七個項目的道，故稱業道，十個項目相加，行惡即合稱為十惡業道，行善則合稱為十善業道。以此十事為律儀，則名為十善戒。」見釋聖嚴，《菩薩戒指要》，頁81-82。

的根本條件必須和菩提心相應。換句話說，十善道貫串了世出世間的根本善法，是從凡入聖的根本之道，是世出世間的善業道。

簡而言之，十善是菩薩戒的根本，菩薩戒的實踐必須與菩提心相應，以大悲心為上首，自行十善道，亦教他人行十善道，更重要的是必須以「無所得為方便」㉔的般若空慧行十善道，利樂一切有情。

（四）菩薩戒的時空適應

傳統的菩薩戒經㉕是以《梵網經》為主，但其繁複，適用於過去，並不適應於現代。有鑑於此，聖嚴法師依循三聚淨戒的原則，考量菩薩戒的時空適應性，以十善道為菩薩戒而攝一切戒，在〈三聚淨戒論菩薩戒的時空適應〉中表示：

> 三聚淨戒的繁簡舒卷、有收有放的情況，是隨著時代及環境的遷移，而出現了多姿多樣的變化，有著相當廣闊靈活的空間。誰若能夠掌握了止惡、修善、利生的三大原則，站在發菩提心並堅持正見的基礎上，就可以發揮因時制宜、因地制宜的效果。㉖

聖嚴法師從三藏聖典及漢藏兩系的古今佛教著述中，不拘泥於繁瑣的戒條項目，探明菩薩戒的心要，著重適應時代環境的變遷，提出僧俗四眾都能通用的菩薩戒；以淨化身、口、意三業的十善戒為遵守規範，重在大乘菩薩精神——無上菩提心，在菩薩戒戒綱「三聚淨戒」的原則下，以「四願、三聚、十善」組成在家菩薩戒㉗；由於菩薩戒是盡未來際的授持，所以再加上《梵網經》的「十無盡戒」，作為菩薩戒盡未來際的準繩。㉘如此，完成適應現代社會需求，符合現代人觀念和生活方式的菩薩戒。

1991年12月22日，聖嚴法師待因緣成熟，改良在家菩薩戒，注重弘揚「三聚淨戒」精神，於美國東初禪寺試辦在家菩薩戒傳戒會。1993年起至今（2010）在臺灣已傳授十六屆菩薩戒㉙，旨在「以清淨的戒行，導正社會風氣，以平等的慈悲，接納一切眾生」㉚。即「止惡、行善、利生」的實踐，

㉔《大智度論》卷46：「云何名尸羅波羅蜜？須菩提！菩薩摩訶薩以應薩婆若心，自行十善道，亦教他行十善道，用無所得故，是名菩薩摩訶薩不著尸羅波羅蜜。」（T25, 393b12-15）

㉕傳統的菩薩戒經有（1）《菩薩瓔珞本經》，（2）《梵網經》菩薩戒本，（3）《瑜伽論》菩薩戒本，（4）《菩薩地持經》戒本，（5）《菩薩善戒經》戒本，（6）《優婆塞戒經》戒本。此中，（1）（2）是頓受，不受限人身，（3）（4）（5）（6）是漸次受，須先受三歸五戒等之後再受菩薩戒。詳細請參見釋聖嚴，《戒律學綱要》，頁267-268。

㉖釋聖嚴，《菩薩戒指要》，頁57-58（下線為筆者所添加）。

㉗此外，林其賢表示：聖嚴法師在菩薩戒的現代詮釋上，（1）以三聚淨戒初入以簡代繁，（2）以十善安立學戒次第，（3）只宣示重戒，以突出重點，（4）較量功德以鼓勵學戒，（5）戒衣：典範轉移的象徵；採取「內部轉化」抽換式的典範轉移是其基本策略；聚焦於三聚十善以突出重點，俾以簡單確實的目標保住有效地踐履，這在詮釋策略上都是十分高明的。見林其賢，〈尋求菩薩戒的新典範〉，頁57-92。

㉘釋聖嚴，《菩薩戒指要》，頁57-58。

㉙請參見附錄「菩薩戒人數統計表」。

㉚釋聖嚴，《菩薩戒指要》，頁10-11。

鼓勵戒子發菩提心，以慈悲心來幫助他人，以智慧心來斷煩惱，「因為菩薩戒的目的，是在於發菩薩悲願的大菩提心，不在拘泥於瑣碎戒條項目的授受」[31]。

（五）回歸佛陀本懷

聖嚴法師著重適應時代的變遷，掌握了菩薩戒「止惡、行善、利生」的精神，將過往以《梵網經》為菩薩戒受持準則的觀念和作法，轉成以十善法，並配合三聚淨戒為菩薩戒受持準則，在作法上可說是創新，而其根本精神則是回歸佛陀本懷。

釋迦如來成佛轉法輪，一會聖眾千二百五十人，最初十二年中，眾人中無有一瑕穢，但以一偈為禁戒——「護口、意清淨，身行亦清淨；淨此三行跡，修行仙人道」[32]。又，七佛通戒偈云：「諸莫惡作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。」[33]此為佛弟子的道德準則。

佛制戒律，是因事制宜、因時制宜、因地制宜的設施，是為了使得弟子們保持身心清淨，保持僧團的形象，為了成就自己的道業，為了成就他人的信心，使得正法久住。[34]

因此，持戒不是消極的止惡，更須積極的行善；從「諸惡莫作」來說，作惡即是犯戒，倘若人人不作惡，則社會祥和；從「諸善奉行」來看，應行之善而未作，也是犯戒。倘若人人有慈悲心，則能遠離憂患。就「自淨其意」來說，在每一念心的當下，心念與三慈業相應，斷惑行善，才是戒的法身。

1989年聖嚴法師創建法鼓山，提出「提昇人的品質，建設人間淨土」理念。

> 我自己在臺灣創立「法鼓山」，目的是在「建設人間淨土」。這都是為了挽救佛教慧命於倒懸的措施，也是回歸佛陀釋迦牟尼本懷的運動。[35]

以上明確地表示：建設人間淨土的目的是為了回歸佛陀本懷。然而，所說的佛陀本懷，到底是指什麼呢？釋尊常云「以戒為師」，但在世時告訴阿難「我涅槃後，所說法、戒即汝大師」[36]，所以並非只重戒，而是戒法並重。

佛教的戒律和佛陀的教法是無法分割的。佛陀的教法是屬於觀念及理論的疏導，佛教的戒律則是配合佛陀的教法而實踐於日常生活中的具體規範[37]。法，是一切佛法的總稱；法，又可以分為法與戒（律）。因此，佛陀所說的「法、戒」，是指為了實踐佛陀教授的正法而設定的規律。

如前面所說，「攝律儀戒」是「攝善法戒」和「饒益有情戒」建立的基礎；因此，唯有在依戒而住，以戒為師的前

[31] 釋聖嚴，《行雲流水》，頁29。
[32]《增壹阿含經》卷44（T02, 787b4-9）。
[33]《增壹阿含經》卷1（T02, 551a13-14）。
[34] 釋聖嚴，〈戒律與人間淨土的建立〉，頁412-413。
[35] 釋聖嚴，《聖嚴法師學思歷程》，頁46（下線為筆者所添加）。
[36]《善見律毘婆沙》卷1（T24, 673c7-8）。
[37] 釋聖嚴，《菩薩戒指要》，頁2-3。

提之上，才能依法奉行，如實修一切善法，利樂一切眾生。

總之，為了「建設人間淨土」，聖嚴法師從「提昇人的品質」切入；為了提昇人的品質，聖嚴法師回歸佛陀本懷——「以戒為師」。

三、人間淨土

聖嚴法師依據經典的綜合研究[38]，提出「人間淨土」的理念。那麼什麼是「人間淨土」？

> 法鼓山所提倡的人間淨土……是能夠在我們每一個人的現實生活中體驗得到的事實。建設人間淨土的理念……是用佛法的觀念來淨化人心，用佛教徒的生活芳範淨化社會……只要你的一念心淨，此一念間，你便在淨土……只要有一人的一念心清淨，就有一人見到了一念的淨土……此在宋初永明延壽禪師（西元904-975）的《宗鏡錄》內，常常說到「一念相應一念佛，念念相應念念佛」的觀點。[39]

[38] 聖嚴表示：人間淨土的理念，我是依據許多佛經佛語的綜合研究而提出來的，主要的有：（1）《增一阿含經》說：「佛世尊皆出人間。」（2）《四分律》有說佛陀初度五比丘，便叮嚀他們要分頭遊化人間。（3）《維摩經》說：「隨其心淨，則佛土淨。」（4）《大般若經》說：「饒益眾生」，即是「嚴淨佛土」。（5）《華嚴經》說：「初發心時，便成正覺。」（6）《法華經》說：「若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆已成佛道。」（7）《宗鏡錄》主張「一念成佛」之說：一念與佛的慈悲和智慧相應，此一念即已成佛；一念與佛相應，一念住於淨土，多念與佛相應多念住於淨土，一人與佛相應一人住於淨土，多人與佛相應多人住於淨土，人人與佛相應，人人住於淨土。見《法鼓山的方向》，頁138-139。

「人間淨土」並非是指遙不可及的世界，而是「每一個人的現實生活中體驗得到的事實」。那麼什麼是「現實生活中體驗得到的事實」之人間淨土呢？聖嚴法師表示：（1）淨土是清淨的地方，（2）和樂而不爭是淨土的世界，（3）平安無憂的世界就是淨土，（4）健康無病是淨土的世界，（5）豐富而不貧乏的世界是淨土。[40]

也就是說，淨土並不是只能往他方世界求，能於現在人人所處的時空，用佛法的觀念來淨化人心，用佛教徒的生活來淨化社會，透過思想、生活、心靈的淨化，來完成社會的淨化，就是人間淨土的實踐。

如《正法華經》中佛告訴舍利弗，未來成佛時：「其世界名離垢，平等快樂，威曜巍巍，諸行清淨，所立安隱，米穀豐賤，人民繁熾，男女眾多，具足周備。」[41]換句話說，人只要處在「清淨、和樂無爭、平安無憂、健康無病、豐富不貧乏」的環境，就是身在淨土。

社會是宗教產生的基礎，到底是怎樣的原因導致環境髒亂、社會紛擾動亂、生活不安定、身心憂慮、貧困且不足呢？聖嚴法師從自身所經歷的貧困、戰亂、經懺生活、學習中斷等經驗中，體會到國家的動亂、社會的脫序、大環境的問題，完全出自於人心。

[39] 釋聖嚴，《人間淨土》，頁10-11（下線為筆者所添加）。
[40] 釋聖嚴，《人間淨土》，頁40-47。
[41]《正法華經》卷2（T09, 74b5-7）。

當我到了上海的大聖寺（按：1946，17歲）……每天夜以繼日地，除了為施主家裡增福延壽及超薦亡靈而誦經、拜懺、放焰口，再也沒有時間讓我讀書……這使我想到……國家社會是由人民組成的，人心浮動，社會則混亂，社會混亂，國家便不安。[42]

也就是說，如果人心安定，則人人平安，社會祥和，天下太平。因此，唯有從人心安定做起，才能改善外在環境。《雜阿含經》云：「心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。」[43]眾生的愁、悲、苦、憂等，是因為內心的問題。《維摩詰所說經》云：「若菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨。」[44]唯有內淨自心，才能外淨器界。

因此，淨土的實現是有階段性、次第性的，應從「建設人間」做起，個人心清淨，才有眾生清淨，最後才能成就國土清淨。

（一）建設人間

然而，為什麼要強調「人間淨土」，而不是「佛國淨土」[45]呢？在聖嚴法師著作的《聖嚴法師學思歷程》〈自序〉

[42] 釋聖嚴，《聖嚴法師學思歷程》，頁19。
[43]《雜阿含經》卷10（T02, 69c12-13）。
[44]《維摩詰所說經》卷1（T14, 538c4-5）。
[45] 關於淨土淵源的研究，請另參望月信亨，《淨土教の起源及發達》；藤田宏達，《原始淨土思想の研究》；楊白衣，〈淨土的淵源及其演變〉。

中表示：

從知道佛經本是用來淨化人心、淨化社會的知識及方法開始，即慨嘆著說：「佛教的道理是那麼好，可惜知道的人是那麼少，誤解的人又那麼多。」……其實，佛教是淨化人間的一種以智慧與慈悲為內容的宗教。因此，我便發願，要用現代人的語言和觀點，介紹被大家遺忘了的佛教真義，讓我們重溫釋迦牟尼遊化人間時代的濟世本懷。[46]

也就是說，佛法是淨化人間、淨化社會最好的方法。佛陀在人間成佛，成佛後教化的對象是以人為主，佛陀及其弟子遊化人間的目的不外是為了弘揚佛法理念、精神，攝化有情眾生，淨化眾生的身、口、意三業。因此，重回釋尊遊化人間，以佛法的方式來生活，是人間淨土的建設之道。

釋果樸在〈聖嚴法師「建設人間淨土」理念根源〉中表示：

〔聖嚴〕法師〔所說的〕佛陀「在人間」句義是「出現在人間」……重點在……「亦以人類為主要攝化對象」……法師之義是「佛陀遊化人間」，以攝化人類為主。[47]

佛法的實踐，不離時間、空間、人與人之間。換句話

[46] 釋聖嚴，《聖嚴法師學思歷程》，頁3-4。
[47] 釋果樸，〈聖嚴法師「建設人間淨土」理念根源〉，頁353-354（下線為筆者所添加）。

說，「人間淨土」是強調於人人所處的時空當下「建設人間」，也就是以佛法的方式來生活。那麼，什麼是「佛法的生活方式」？也就是前面提到「持戒，是生活的方式」。

聖嚴法師強調：「所說的人間淨土，不是要否定他方佛國淨土的信仰，而是說十方三世諸佛國土的成就與往生，必須從人間的立場做起。」[48]換句話說，即使是個人發願往生佛國淨土，也必須於現在所處的時空，於人我之間自利利他，從「建設人間」做起。

聖嚴法師更從《宗鏡錄》「一念成佛論」的觀點，提出現前「一念淨土」說。「淨土」，並不是向外求他境，而是在人人一念心的當下，因此有一人的一念心清淨，就有一人見到了一念的淨土；如果人人心念清淨，就能成就人間淨土。[49]換句話說，聖嚴法師超越未來人人所共許的願景「人間淨土」的信念，直接於現在凡俗的生活中，透過每一念清淨心的當下與神聖——法的實踐——連結，體現「一念淨土」；「一念淨土」，念念相續，就能時時存在淨土的模態。

簡而言之，社會不安是因為人的問題，人的混亂、衝突來自於內心的不平衡。唯有從「建設人間」做起，用佛法的方式來生活，透過內在內心的淨化，提昇人的品質，才能成就「清淨、和樂無諍、平安無憂、健康無病、豐富不貧乏」的人間淨土。聖嚴法師回歸佛陀本懷——「以戒為師」，以共通社會倫理道德的十善道來建設人間，突顯出建設人間的

[48] 釋聖嚴，〈人間佛教的人間淨土〉，頁447。
[49] 釋聖嚴，《人間淨土》，頁11。

平等性、平常性，也說明了淨土在人間的可期性。

（二）人間淨土與北俱盧洲

經典中常云修十善可以往生位於世界的中心須彌山北方的「北俱盧洲」（Uttarakuru，無上福地）[50]，如《起世經》云：

> 或復有人，作如是念，我於今者，應行十善，以是因緣，我身壞時，當得往生鬱單越（北俱盧洲）中，彼處生已，住壽千年，不增不減。[51]

簡單來說，奉行十善業道，可得往生「北俱盧州」，在那裡風調雨順，人民熾盛，多諸珍寶，不用辛苦耕作，衣食自然，無憂無慮，沒有天然災害，也沒有疾病和戰爭，雖有中夭但是壽命很長。這樣的理想國土，不正是「人間淨土」的願景嗎？到底，「北俱盧洲」和「人間淨土」有什麼不同？

這裡首要明白的是，聖嚴法師所提倡的「淨土」，並不是主張死後去享樂的地方。若生「北俱盧州」，因為生活物質福報優厚，所以無法心生厭離，發出離心；又，人人咸皆悅意，平等無差，物質平等，則無須幫助他人；更何況在該處，佛不出世，無佛法可聞，是八難[52]之一。[53]這樣的環境，

[50] 例如《起世經》卷2、《大樓炭經》卷1、《正法念處經》等。
[51]《起世經》卷2（T01, 316c19-22）。
[52] 八難即：（1）生在地獄難，（2）生在餓鬼難，（3）生在畜生難，（4）生在長壽天難，（5）生在邊地之鬱單越難，（6）盲聾瘖難，（7） 世智辯聰難，（8）生在佛前佛後難，謂由業重緣薄，生在佛前佛

無法熏聞修習佛法，絕對不是人間淨土的範本。

傳說中北俱盧洲位於須彌山的北方，那麼須彌山究竟位在何處？聖嚴法師表示：「筆者不敢否定，但也無從肯定。」[54]既然須彌山無法確知在哪，更遑論北俱盧洲呢？印順法師表示：「北俱盧洲並不是佛教的理想，而是原始社會的遺形。」[55]據今日一般學者之研究，經典中所描繪之北俱盧洲，此樂土恐是雅利安人後代追慕祖先鄉土之理想化[56]。這種寄以未來的理想樂土的概念，古今東西人類都曾有，例如柏拉圖的理想國、孔子的大同世界等，也曾提出理想國的構想[57]。

後，不得見佛聞法。見《長阿含》卷9（T01, 55c5-21），《中阿含》卷29（T01, 613b1-c10）等。

[53]《大方便佛報恩經》卷6：「有欝單越無有佛法，亦不得戒，以福報障故，并愚癡故，不受聖法。」（T03, 160c12-13；下線為筆者所添加）；《施設論》卷3：「菩薩不生北俱盧洲。」（T26, 520a27-b5）

[54]釋聖嚴，《正信的佛教》，頁100。

[55]釋印順，《華雨集》第五集，頁166。詳細請另參見同氏《佛法是救世之光》，頁415-424；同氏《初期大乘佛教之起源與開展》，頁494-503。

[56]《佛光大辭典》，「北俱盧洲」詞條，頁1585；《望月佛教大辭典》，頁220a。

[57]「一、佛說光音天下生人間之初民時代，及鬱單越洲人間，與轉輪聖王世時之人間等，此為佛教中所含人間淨土之建設意思。二、耶徒彼得之公產制度，聖西門之社會主義，託爾斯泰之農村生活，此為耶穌教徒建設人間淨土之要求。三、老子所謂郅治之世，莊子所謂畏壘之山，建德之國，列子之華胥、終北、古莽、大漠國等，則為道家建設人間淨土之要求。四、孔子大同之世，孟子之井田制，所謂湯以七十里，文王以百里，而欲五十里之滕急於一試者，則為儒家建設人間淨土之要求。五、蘇克拉地、柏拉圖之理想國，陶母士茂亞之烏託邦，伯康之新大西洋，克奔拉太陽之都市，何林通之大洋洲，則為西洋古哲建設人間淨土之要求。六、白雷馬之向後看，喜而克之自由地，偉爾土之新烏託邦，則為西洋今哲建設人間淨土之要求。」見《太虛大師全書》，第24冊，頁395-396。

[58]《中阿含》卷13（T1, 509c9-511a29），其他請另參《長阿含經》卷6《轉輪聖王修行經》

因此，如果北俱盧洲真的存在，它是八難之一，不會是人間淨土的典範。其次，如果北俱盧洲並不存在，只是傳說中追慕原始社會的理想國土，則無須會通。更何況與其追求不確定的樂土，不如於現在所處的時空，努力「建設人間」，共期人間淨土較為真實呢。

（三）人間淨土與菩薩戒

此外，《中阿含・說本經》中記載著，轉輪聖王施行五戒、十善的德化政治，人民過著守法、和樂、幸福、無憂的生活。[58]既然奉守五戒、十善，就能達到社會繁榮與和平，那麼何須強調受持菩薩戒呢？

首先，就五戒與菩薩戒來說，奉守五戒乃是人倫道德之常法，是基於「以己度他情」的同理心；相對於五戒消極地不殺生、不偷盜等，菩薩戒除了離非去惡之外，必須積極增長慈悲心，發展一切善行。

其次，就十善與菩薩戒來說，修習十善是個人的道德規範，持戒可以保證不失人身，不落三惡趣。倘若個人崇尚道德，奉行十善，少了大悲心，只是世間善人；一如轉輪王的十善化政，人民和樂、自由安康，僅是世間善法的正道，並無法引導人民趨向出世，達到究竟的解脫。相對於此，菩薩

戒則是強調發無上菩提心，以慈悲為本，修菩薩行，從利他中完成自利，達到自利利他的究竟圓滿。總而言之，戒德的基礎，徹上徹下就是菩薩戒。

聖嚴法師所提倡的人間淨土，是從建設人間著手，由受持五戒、十善做起，鼓勵人人發起大悲心，於日常生活中把握當下每一個利益眾生的因緣，藉由菩薩戒「四願、三聚、十善」的實踐，用佛法建設人間，仿佛回到佛陀時代一樣，這是建設人間淨土的具體方法。

總而言之，聖嚴法師著重適應時代的變遷，掌握菩薩三聚淨戒「止惡、行善、利生」精神與原則，將過往繁雜的菩薩戒受持準則與作法，轉成以十善法，以大悲心為引導，以十善法為生活準則，用佛法的方式來生活，這正是聖嚴法師人間淨土的特色。職是之故，菩薩戒的實踐——止惡、行善、利生，是通往人間淨土的鑰匙。

四、心靈環保

聖嚴法師表示：「凡是有宗教信仰的人，都相信生命有永恆的未來，稱為終極的關懷。」[59]

> 我們雖然強調重視現實世間的人間性、適應性、實用性，但也必須肯定宗教信仰中的他方佛國淨土，以及內心經驗的自性淨土，否則佛教便失去它的超越性，而僅流於世俗性的社會運動，也就是說，在追求人心的安定及世界的和平，同時，也不能忘了往生佛國、解脫生死、圓滿自在的超越境界。[60]

[59] 釋聖嚴，《人間世》，頁79。

一切宗教都具有啟發意義，都是以自己的方式顯示人性。各宗教所言及的「淨土」、「彼岸」、「天國」，都是象徵著宗教的神聖性，都是意味著和諧圓滿的社會。對未來世界的追求，消除了人對死亡的恐懼與焦慮，提供了心理的穩定與慰藉，這是宗教對於社會所具的心理調適功能。

宗教神學之父士萊爾馬赫（Schleiermacher, 1768-1834）認為宗教最重要部分不在其理性思想上，而是存於個人內在的一分特殊情感體驗。[61]這裡筆者要強調的是，內在的那一分情感與渴仰，提供了與神聖——法的實踐——連結的路徑與前進的動力，這是實踐終極關懷不可或缺的重要條件。然而宗教所說的情感並非是抽象模糊的，它是具有具體且明確的內涵，也就是終極關懷。因此，倘若否定了宗教信仰的神聖性，那麼宗教於社會的心理調適、教化、整合等功能等將大大減弱，而流於世俗的社會運動。

那麼，該如何才能完成終極關懷的目標，達到宗教於社會的心理調適、教化功能呢？《長阿含經》中，釋尊入涅前告訴諸比丘：

[60] 釋聖嚴，《空花水月》，頁171（下線為筆者所添加）。

[61] Friedrich Schleiermacher, *On Religion:Speeches to Its Cultured Despisers*, translated by John Oman, p. 46, 54.

「汝等當觀如來時時出世，如優曇鉢花時一現耳」。爾時，世尊重觀此義，而說偈言：「右臂紫金色，佛現如靈瑞，去來行無常，現滅無放逸！是故，比丘！無為放逸！我以不放逸故自致正覺，無量眾善亦由不放逸得，一切萬物無常存者，此是如來末後所說。」[62]

面對釋尊即將涅槃，尚未解脫的弟子們心生不安，釋尊於最後的遺教，叮嚀弟子們「無放逸」，因為不放逸是一切善法的根本[63]，釋尊自身亦是由不放逸而成正等覺。身、口、意無常，生命無常，這是諸法實相，應無常現觀（abhisamaya），精進於戒、定、慧三學。

釋尊遺教中簡要的一句「無放逸」，道盡佛法修行的根本。然而，所說的「無放逸」的本旨是什麼？《增壹阿含經》卷4云：

云何為無放逸行？所謂護心也。云何護心？於是比丘，常守護心有漏……彼無放逸行，恆自謹慎，未生欲漏便不生，已生欲漏便能使滅；未生有漏便不生，已生有漏便能使滅；未生無明漏便不生，已生無明漏便能使滅。[64]

所謂的「無放逸」即是「護心」；簡單來說，即是不放逸於身、口、意三業的清淨；究竟來說，即是「心的淨化」，不令有漏法染污心，從心的淨化，才有身、口的清淨。

[62]《長阿含經》卷4（T01, 26b14-21；下線為筆者所添加）。
[63]《雜阿含經》卷31（T02, 221c11-13）。
[64]《增壹阿含經》卷4（T02, 563c15-22）。

神學家保羅田立克（Paul Tillich, 1886-1965）認為「作為終極關懷的信仰會牽動一個人的整體存在，而不是只影響主觀感情」。[65]釋尊叮嚀弟子們完成對生命終極關懷的實踐方法就是——不放逸〔心的淨化〕，對佛弟子個人而言，身、口、意的清淨是終極關懷的目標與內涵，一旦處於終極關懷的狀態時，個人的所有功能都會參與其中。這種努力投入心的淨化的行動之信仰，是全人格的集中行為，會直接影響一個人的生存，乃至全人類的生命。

那麼該如何實踐心的淨化，達到終極關懷的目標？要達到此目標的具體方法就是「持戒」，對於應斷除的不善能防護不作，不犯一切諸不善法；對於應修的善法積極盡心去作，不違失一切諸道品。「護心」——心的淨化，正是聖嚴法師提倡「心靈環保」的理念。

心靈環保則從人心淨化的根本做起，也唯有如此，才能正本清源……所謂「心靈環保」是說因為我們的心被污染，以至於環境也被污染。假使我們的心不受污染，環境也會跟著不受污染……每一個人心念的改變，就能改變一個人、一個家庭，甚至一個社會，所以心念的改變才是最重要的。[66]

[65] 保羅田立克，《信仰的動力》，頁35（下線為筆者所添加）。
[66] 釋聖嚴，《是非要溫柔》，頁53。

1992-1993年聖嚴法師根據《維摩詰經》「心淨則國土淨」等[67]提出「心靈環保」運動。雖然「心靈環保」是一個現代名詞，但是內容與釋尊的教說「護心」——不放逸身、口、意的淨化——思想無異。

> 一九九三年我曾提出「心靈環保」這個名詞。當時因為社會脫序，出現了許多的亂象，而環保人士一連串抗爭的結果，非但未能改善環境，反而使得環境更形惡化。因此我就提倡了「心靈環保」的運動，我深切地感受到，人心如果不能淨化，社會也就不可能得到淨化；人的內在心理環境若不保護，社會的自然環境也沒有辦法獲得適當的保護。[68]

一談到「環保」，多數人立即想到環境問題，忽略了這些問題本身是由人製造出來的，因為人心的自私，圖求個人方便，貪求物欲等，所以造成環境的種種問題。從人心淨化的觀點來說，釋迦牟尼佛成佛之後，是先從人心的糾正、人心的改善做起，那就是心靈環保的工作。[69]

[67] 聖嚴表示：心靈環保」的名詞，雖是新創，它的根源，則是《維摩經》所說的「隨其心淨則佛土淨」；《華嚴經》說的「心佛及眾生，是三無差別」，《華嚴經》又說「心如工畫師，造種種五陰」、「應觀法界性，一切唯心造」、「罪性本空由心造，心若滅時罪亦亡」。以此觀點，已告訴了我們，只要人心染惡，人間社會即會出現災難連連，如果人心淨善，人間社會即是康樂境界。《聖嚴法師心靈環保》，頁4。

[68] 釋聖嚴，《致詞》，頁9（下線為筆者所添加）。

[69] 釋聖嚴，《平安的人間》，頁33。

在契經中，諸佛說法先說「端正法」——說施、說戒、說生天法，建立善惡業報的世間正見，肯定十善業；待聞者有能力堪受正法時，再為彼說「正法要」——苦、集、滅、道。[70]因為五戒、十善與社會道德力量一致，而十善可以是通往人間、天上乃至涅槃的護照。

也就是說，持戒是倫理道德建立的根本，而倫理道德是社會建構的基石。「戒從心生」，心的行為能夠主導身體和語言的行為，十善道中最重要的是意念（三慈業）的清淨。因此，「心靈環保」——人心的淨化——是建構社會秩序的法則，安定社會，安定人心，應從每一個人自身道德做起，而其具體的方法即是行十善道；因為十善法是超越宗教、國家、民族，是可被全人類認可的普世價值。

如同前面所言，聖嚴法師著重適應時代環境的變遷，提出僧俗四眾都能通用的菩薩戒，以淨化身、口、意三業的十善戒為遵守的規範，重在大乘菩薩利他精神——無上菩提心——的實踐。換句話說，回歸佛陀本懷「以戒為師」，是「心靈環保」的最高指導原則，也是諸佛通誡偈「自淨其意」的精神所在。

五、社會淨化運動

聖嚴法師自創建法鼓山後，提出一連串社會淨化的精神啟蒙運動，如1990年的「四眾佛子共勉語」；1992年的「心靈環保」；1994的「四種環保」；1999年整合串連1995-1998

[70]《中阿含經》卷9（T01, 479c24-480a1）。

的「四安、四它、四要、四感、四福」理念，提出「心五四運動」；2007年見到社會亂象，人心浮動，倫理價值低落，提出「心六倫——新時代、心倫理運動」。

社會學家帕林斯法（Talcott Parsons，1902-1979）認為宗教有兩種功能[71]：一、宗教使道德的價值、情感和行為體系的規範具有了認識上的意義。如「四眾佛子共勉語」[72]，正具有這樣的功能，提供佛弟子修學佛法的規範、方向，以及修行方法的指引，提昇個人生活品質，確立人生終極目標的依歸。二、宗教合理地平衡了理想與現實之間的差異。如「佛化婚禮」，既然無法人人出家，但是可以用佛法的觀念來建立佛化家庭，以宗教信仰來促進家庭生活的和諧與幸福，並且用佛法的觀念教育下一代，孝順奉養雙方的上一代。[73]

又如「佛化奠祭」[74]的推廣，以簡化繁，改革風俗，破除迷信，推動慎終追遠和冥陽兩利的佛化奠祭理念與方法，建立正確的生死觀念，改良不如法的儀式；乃至聖嚴法師最後以身示教，破除眾人對色身的執著，提倡對自然環境的保

[71] Frank Whaling, *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, p. 155.

[72]「信佛學法敬僧、三寶萬世明燈；提昇人的品質、建設人間淨土；知恩報恩為先、利人便是利己；盡心盡力第一、不爭妳我多少；慈悲沒有敵人、智慧不起煩惱；忙人時間最多、勤勞健康最好；為了廣種福田、哪怕任怨任勞；佈施的人有福、行善的人快樂；時時心有法喜、念念不離禪悅；處處觀音菩薩、聲聲阿彌陀佛。」詳細請參見釋聖嚴，《四眾佛子共勉語》。

[73] 釋聖嚴，《佛化家庭 家庭美滿與事業成功》（增定版）。

[74] 詳細請參見《佛化奠祭手冊》，http://www.shengyen.org.tw/big5/book/720008.htm（2010/04/30）。

護，植存於法鼓山生命園區。這些都是帶動劃時代的思潮。

明白來說，宗教於社會的功能，是藉影響人的思想與行為來淨化社會。這裡，特指宗教道德規範，即上述所說十善道，它相通於社會倫理道德的約束，有助於社會的整合。換句話說，倫理道德是回歸維繫社會秩序，安定人心長治久安的自然法則。在價值觀混亂的年代，「心六倫」運動的倡導，呼籲大眾共同來重視「家庭、生活、校園、自然、職場、族群」倫理，人人各盡其職，彼此相互尊重，強調「服務奉獻」才是倫理價值。[75]這樣的觀念具有新時代面向。

佛家云「三界唯心，萬法唯識」，一切法都是與精神有關，心為一切法的主導者，一切法都是依心識的關係而存在，依眾生心識的傾向，而緣成人間。[76]當代靈性導師拉姆・達斯（Ram Dass）、保羅・高曼（Paul Gorman）亦表示：

> 人們的心是最基本的社會化機構，它是一切社會行動獲得力量和打造遠景的源頭。我們愈能尊重這源頭的完整性，便愈有機會讓行動順利地激發別人參與，最後達成目的。[77]

既然社會問題的源頭在於人，人的問題在於「心」的問題，欲解決此問題，必須從人「心」力量的建設開始，才能

[75] 詳細請參見釋聖嚴，《心六倫》。

[76] 詳細請參見釋印順，《學佛三要》，頁43-65。

[77] 拉姆・達斯／保羅・高曼著，許桂綿譯，《與慈悲的宇宙連結》，頁185。

塑造一個和平、美好、寬容、利他的社會。例如，在921大地震後，看版上聖嚴法師低頭合十「臺灣，加油」的身影[78]，在當時給予社會一股強大安定「心」的力量。換言之，人心的安定有利於社會秩序的維持與重整。

為了達到人心淨化的功能，聖嚴法師以三大教育（大關懷、大普化、大學院教育）為契機契理的施設，以四種環保（心靈、禮儀、生活、自然）為契機契理的方便，依三大教育來實踐四種環保，依實踐四種環保來提昇人的品質，建設人間淨土。[79]不論是哪一種，每一種方式都各自扮演了不同但是極重要的整合與轉化功能。

從本質上來說，教育是一種社會的過程，三大教育及四種環保，這一連串的社會淨化運動，心的啟蒙運動，都是圍繞著「心靈環保」主軸思想，強調從「心」出發，心的淨化。前面說過，「戒從心生」，「養成好的習慣即是持戒」。聖嚴法師倡導「心靈環保」，呼籲人人回歸「倫理道德」的生活方式，從自身道德作起，讓心念念安住於不貪、不瞋、正見的正念上，從三慈業進而發展善的身、語行為，具有社會淨化的作用，適用於任何人、任何宗教。

聖嚴法師更於全球性會議[80]，分享「心靈環保」理念，

[78] 請另參見釋聖嚴，《臺灣加油》。

[79] 「三大教育」非本文所探究的主題，另他文討論。詳細請參見釋聖嚴，《法鼓山的方向Ⅱ》，頁86-89，113-116。

[80] 如「千禧年世界宗教暨精神領袖和平高峰會」（The Millennium World Peace Summit of Religious and Spiritual Leaders），2002年的「世界經濟論壇」（World Economic Forum），「世界宗教暨精神領袖理事會」（World Council of Religious Leaders），倡導「心靈環保」，用宗教的力量，消弭貧窮、戰亂與環境問題。同年於南非召開的地球憲章大會，大會理事將法師的「心靈環保」主張納入章程。

促成世界宗教之間的相互對談與交流，因為「環保是一種思惟，是生活的方式，是與人相處的態度，也是對待大地環境的一種行動」[81]。

具體來說，「倫理道德」是各宗教的共同信念；宗教行為的道德規範，有助於社會的整合；而祈求人類幸福、世界和平，這是身為宗教徒的基本工作；讓世界宗教回到彼此的共識與信念，淨化內心，找到內心的和平，共同祈求人類幸福，用和平的方式，創造世界和平，實踐宗教的終極關懷，「心靈環保」無異是提供了一條正確的指引方向。

從緣起法來看，眾生是在同一時空因緣裡，相互依存、相互影響的生命共同體；從全球生命共同體觀點來看，任何一個國家的問題，都是全球性問題的一部分。從現代「蝴蝶效應」（butterfly effect）[82]的概念來說，最初個人的一念清淨心之條件是十分微小，微小到讓人不以為意，乃至忽略的地步，但是這一念清淨心經過不斷地擴散，其未來將可影響全人類、全宇宙。

[81] 潘瑄，《聖嚴法師最珍貴的身教》，頁167。

[82] 「蝴蝶效應」源自於1972在美國科學發展學會（AAAS）第139次會議上，美國氣象學家勞侖次（Lorenz）用了富有詩意的蝴蝶比喻，Does the flap of a butterfly's wings in Brazil set off a tornado in Texas?（一個蝴蝶在巴西輕拍翅膀，可以導致德克薩斯州產生一場龍捲風？）Edward N. Lorenz, "Reflections on the Conception, Birth, and Childhood of Numerical Weather Prediction," p. 43. http://eapsweb.mit.edu/research/Lorenz/Reflections_AnnRev_05.pdf, 2010/04/20

因此，宗教與社會整體的關係是密不可分的，人心的淨化是驅動社會淨化、社會秩序與穩定的重要力量。在此多元文化融合的時代，為了「提昇人的品質，建設人間淨土」，聖嚴法師回歸佛陀本懷「以戒為師」——不放逸於身、口、意三業的清淨，也就是菩薩戒的實踐，重視倫理道德，用佛法的精神、理念，適應現代人的需求，重視實用性，淡化宗教色彩，用現代語言概念，提出應世化世的精神指導原則——「心靈環保」。這樣的作法，極具時代意義。

聖嚴法師創建法鼓山是為了「提昇人的品質，建設人間淨土」，這是以菩薩三聚淨戒為依歸的人間淨土；為了積極淨化人心、淨化社會，聖嚴法師提出了一連串的社會淨化運動，這一切都是以「心靈環保」為指導原則，而落實心靈環保具體的方法，則是菩薩三聚淨戒的實踐，這正是聖嚴法師人間淨土的特色。職是之故，菩薩戒是通往人間淨土的鑰匙。

六、結語

聖嚴法師自創建法鼓山——提昇人的品質，建設人間淨土——以來，從改良在家菩薩戒，到推廣「心五四運動」、「心六倫」等，都是順應社會需求演變不同的社會淨化運動，這一切「心」的啟蒙運動都是圍繞著「心靈環保」主軸思想，具社會開創性與劃時代意義。

聖嚴法師認為，人只要是處在於「清淨、和樂無爭、平安無憂、健康無病、豐富不貧乏」的環境，即是身在淨土；因此人間淨土並不是遙不可及的世界，而是每一個人的現實生活中體驗得到的事實。相對於此，經典中所提到的理想樂土「北俱盧洲」，是八難之一，絕對不是人間淨土的典範。

佛陀制戒是為了利益一切有情，十善法為菩薩戒而攝一切戒，通於有佛、無佛的社會倫理道德規範，貫串世出世間的一切善法，也是從凡入聖的根本之道。

1991年聖嚴法師掌握菩薩三聚淨戒「止惡、行善、利生」精神，將過往以《梵網經》為菩薩戒受持的觀念和作法，轉成十善法，以「四願、三聚、十善」為準則，旨在以清淨的戒行，重在大乘菩薩利他精神，導正社會風氣，以平等的慈悲，接納一切眾生。在作法上可說是創新，而其根本精神則是回歸佛陀本懷。

聖嚴法師回歸佛陀本懷「以戒為師」，鼓勵人人發大悲心，以十善法為生活準則，用佛法的方式來生活，以共通社會倫理道德的十善道來建設人間，突顯出建設人間的平等性、平常性，也說明了淨土在人間的可期性。這是以菩薩三聚淨戒為依歸的人間淨土，也是聖嚴法師人間淨土的特色。職是之故，菩薩戒是通往人間淨土的鑰匙。

在此多元文化融合的時代，為了適應現代人的需求，重視實用性，聖嚴法師提出了一連串的社會淨化運動，淡化宗教色彩，用現代語言概念，提出應世化世的精神指導原則——「心靈環保」，旨在倡導心的淨化。這種努力實踐心的淨化的行動信仰，會直接影響一個人的生活，乃至所有人類的生命。

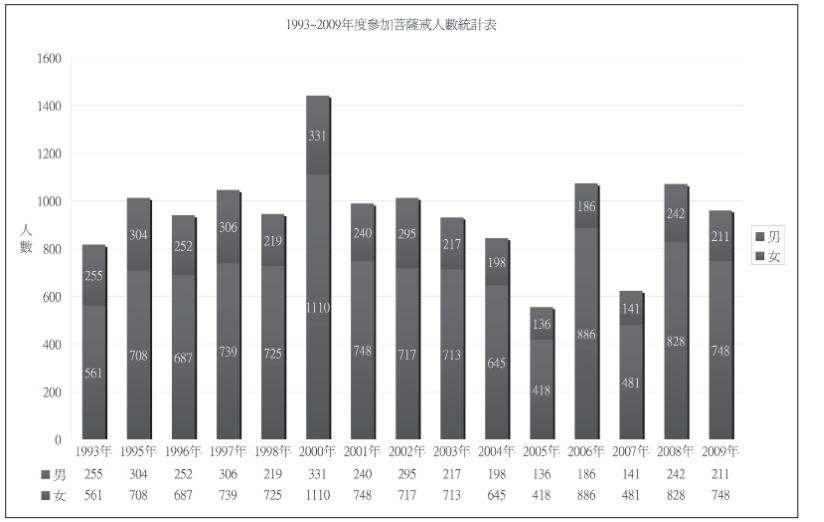
「心靈環保」雖然是現代用語，但是它的精神是回歸佛陀本懷「以戒為師」——不放逸於身、口、意三業清淨，也就是菩薩戒的實踐。具體來說，「倫理道德」是各宗教的共

同信念，宗教行為的道德規範，而「心靈環保」，正是讓世界宗教回到彼此的共識與信念，用和平的方式，創造世界和平，實踐宗教的終極關懷之準則。

法鼓山「在家菩薩戒證書」裡記著「一師一門永遠實踐菩薩的三聚淨戒，同心同願普遍建設諸佛的人間淨土」。「一師」強調的是本師釋迦牟尼佛，弘揚佛陀本懷，正信的佛法；「一門」指的是禪門，也就是修心（不放逸身、口、意的清淨）；「同心同願」說明的是同發菩提心，共同以淨化人心之願力，不僅從自身作起，也教他人清淨身、口、意。也就是說，提昇人的品質，建設人間淨土，應從實踐菩薩三聚淨戒做起。

聖嚴法師晚年時候，常常叮嚀提醒大眾：「我自己的法鼓山已經建好，你們大家的法鼓山，還要不要繼續建呢？」所言的「法鼓山」意思等同「提昇人的品質，建設人間淨土」。如果人人都能提昇自己的品質，進而影響他人，共同建設人間，那麼人間淨土就在人人念念相續的清淨心中實踐和樂無爭、平安無憂的社會，那就是人間淨土，也就是開創人人的法鼓山。

◆菩薩戒人數統計表



	1993年	1995年	1996年	1997年	1998年	2000年	2001年	2002年	2003年	2004年	2005年	2006年	2007年	2008年	2009年
■男	255	304	252	306	219	331	240	295	217	198	136	186	141	242	211
■女	561	708	687	739	725	1110	748	717	713	645	418	886	481	828	748

菩薩戒統計資料由法鼓山經營規畫處提供

參考書目

1・*Saṃyutta-Nikāya*。PTS。1894。London。

2・*Aṅguttara-Nikāya*。PTS。1894。London。

3・《長阿含經》。No.0001。大正藏第 1 冊。

4・《大樓炭經》。No.0023。大正藏第 1 冊。

5・《起世經》。No.0024。大正藏第 1 冊。

6・《中阿含經》。No.0026。大正藏第 1 冊。

7・《雜阿含經》。No.0099。大正藏第 2 冊。

8・《增壹阿含經》。No.0125。大正藏第 2 冊。

9・《大方便佛報恩經》。No.0156。大正藏第 3 冊。

10・《正法華經》。No.0263。大正藏第 9 冊。

11・《大方廣佛華嚴經》。No.0278。大正藏第 10 冊。

12・《維摩詰所說經》。No.0475。大正藏第 14 冊。

13・《思益梵天所問經》。No.0586。大正藏第 15 冊。

14・《正法念處經》。No.0721。大正藏第 17 冊。

15・《四分律》。No.1428。大正藏第 22 冊。

16・《善見律毘婆沙》。No.1462。大正藏第 24 冊。

17・《梵網經》。No.1484。大正藏第 24 冊。

18・《菩薩瓔珞本業經》。No.1485。大正藏第 24 冊。

19・《優婆塞戒經》。No.1488。大正藏第 24 冊。

20・《大智度論》。No.1509。大正藏第 25 冊。

21・《遺教論經》。No.1529。大正藏第 26 冊。

22・《施設論》。No.1538。大正藏第 26 冊。

23・《阿毗達磨大毘婆沙論》。No1545。大正藏第 27 冊。

24・《瑜伽師地論》。No.1579。大正藏第 30 冊。

25・《菩薩地持經》。No.1581。大正藏第 30 冊。

26・《菩薩善戒經》。No.1582。大正藏第 30 冊。

27・Edward N. Lorenz, “Reflections on the Conception, Birth, and Childhood of Numerical Weather Prediction,” *Annual Review of Earth and Planetary Sciences*, vol. 34, pp. 37-45, 2006. http://eapsweb.mit.edu/research/Lorenz/Reflections_AnnRev_05.pdf 2010/04/20

28・Friedrich Schleiermacher, *On Religion:Speeches to Its Cultured Despisers*, translated by John Oman, Louisville, Kentucky: Westminster/Joha Knox Press, 1994.

29・Frank Whaling, *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, The Hague: Mouton, 1983.

30・利根川浩行。〈中國宋代以後の菩薩戒——僧傳を中心として〉。《大正大學研究紀要》71。頁151-191。1986。

31・沖本克己。〈菩薩戒について〉。《戒律の世界》。頁239-264。1993。

32・拉姆・達斯／保羅・高曼著。許桂綿譯。《與慈悲的宇宙連結》。臺北：生命潛能出版社。1998。

33・林其賢。〈尋求菩薩戒的新典範〉。《聖嚴法師思想行誼》。頁57-92。臺北：法鼓文化。2004。

34・保羅・田立克著。魯燕萍譯。《信仰的動力》。臺北：桂冠出版社。1994。

35・望月信亨。《淨土教の起源及發達》。東京：山喜房佛書林。1977。

36・勝野隆廣。〈菩薩戒授受に關する一考察〉。《天台學報》43。頁81-87。2001。

37・楊白衣。〈淨土的淵源及其演變〉。《華崗佛學學報》第8期。頁77-125。1985。

38・楊郁文。〈戒從心生〉。《中華佛學學報》第13期。頁33-51。2000。
39・潘瑄。《聖嚴法師最珍貴的身教》。臺北：天下文化。2009。
40・藤田宏達，《原始淨土思想の研究》。東京：岩波書店。1991。
41・釋太虛著。釋印順編。《太虛大師全書》。臺北：善導寺佛經流通處。1950-1959。
42・釋印順。《佛法是救世之光》。新竹：正聞出版社。2003。
43・釋印順。《華雨集》第五集。新竹：正聞出版社。1993。
44・釋印順。《佛法概論》。新竹：正聞出版社。1984
45・釋印順。《學佛三要》。新竹：正聞出版社。1984
46・釋印順。《初期大乘佛教之起源與開展》。新竹：正聞出版社。1997。
47・釋印順。《原始佛教思想之集成》。新竹：正聞出版社。1971。
48・釋果樸。〈聖嚴法師建設「人間淨土」的理念根源〉。《聖嚴法師思想行誼》。頁345-504。臺北：法鼓文化。2004。
49・釋厚觀。〈大智度論的戒學思想〉。《諦觀》第65期。頁1-29。臺北：諦觀雜誌社。1991。
50・釋聖嚴。《平安的人間》。臺北：法鼓文化。2005。
51・釋聖嚴。〈人間佛教的人間淨土〉。《學術論考》（下）。頁446-472。臺北：法鼓文化。2005。
52・釋聖嚴。〈戒律與人間淨土的建立〉。《學術論考》。頁404-445。臺北：法鼓文化。1993。
53・釋聖嚴。《人間世》。臺北：法鼓文化。2005。
54・釋聖嚴。《人間淨土》。臺北：法鼓文化。1997。
55・釋聖嚴。《臺灣加油》。臺北：法鼓文化。2005。
56・釋聖嚴。《正信的佛教》。臺北：法鼓文化。1982。

57・釋聖嚴。《行雲流水》。臺北：法鼓文化。1993。
58・釋聖嚴。《佛化家庭 家庭美滿與事業成功》（增定版）。臺北：聖嚴教育基金會。2009。
59・釋聖嚴。《戒律學綱要》。臺北：法鼓文化。1991。
60・釋聖嚴。《法鼓山的方向》。臺北：法鼓文化。2005。
61・釋聖嚴。《法鼓山的方向 II》。臺北：法鼓文化。2005。
62・釋聖嚴。《法鼓山的新時代倫理觀 心六倫》。臺北：聖嚴教育基金會。2009。
63・釋聖嚴。《法鼓山的學佛與修行 四眾佛子共勉語》。臺北：聖嚴教育基金會。2009。
64・釋聖嚴。《空花水月》。臺北：法鼓文化。2005。
65・釋聖嚴。《是非要溫柔》。臺北：法鼓文化。1998。
66・釋聖嚴。《致詞》。臺北：法鼓文化。2005。
67・釋聖嚴。《菩薩戒指要》。臺北：法鼓文化。1997。
68・釋聖嚴。《聖嚴法師心靈環保》。臺北：法鼓文化。2005。
69・釋聖嚴。《聖嚴法師學思歷程》。臺北：法鼓文化。1993。
70・釋聖嚴。《佛化奠祭手冊》。http://www.shengyen.org.tw/big5/book/720008.htm（2010/04/30）。

工具書

71・慈怡主編。《佛光大辭典》。高雄：佛光出版社出版。1988。
72・望月信亨編。《望月佛教大辭典》。東京：世界聖典刊行會。1954。

A Key Leading to the Pure Land: Discussion of the Bodhisattva Vows in Master Sheng Yen's System

Chou, Jou-Han
Assistant Professor, Institute of Religion and Culture, Tzu Chi University

Abstract

Master Sheng Yen, who created Dhamm Drum Mountain in 1989, said that the vision is "Uplift the Character of Humanity and Build a Pure Land on Earth." What is the vision of so-called "a Pure Land on Earth?" Why emphasize "a Pure Land on Earth," not "a Buddhist Pure Land?" How to build "a Pure Land on Earth?" What is the difference between "a Pure Land on Earth" and "Uttarakuru" in the Sutta? Since the Discipline is the protection of all Buddhists, why should he put emphasis on the Bodhisattva Vows rather than the Five Precepts or Ten Good Deeds?

In addition, in order to purify the mind, purify the social and build a Pure Land on Earth, he presented a series of social purification campaign, such as "Fivefold Spiritual Renaissance Campaign," "The Six Ethics of the Mind Campaign" and so on, all these spirit Enlightenment movements use the "Green Mind" as the main base. What is the true meaning of the "Green Mind?" Has it anything to do with "a Pure Land on Earth? "

This paper will discuss several ideas. First, from the spirit and features of Bodhisattva Trimeric Pure Precepts to explore that how he went back to the spirit of Buddha, found the way to uplift the character of humanity. Then through the green mind, how he promoted social purification campaign then trying to build a Pure Land.

KEYWORDS：Bodhisattva Vows, pure land on earth, green mind

聖嚴法師人間淨土思想立場的抉擇

林其賢
國立屏東商業技術學院副教授

摘要

太虛大師揭櫫「人生佛教」，印順導師提倡「人間佛教」，聖嚴法師則以「人間淨土」為標誌。三位大德為當代佛教人間化運動不同世代的重要代表。承先啟後，聖嚴法師對於前代大德所承繼的是什麼？另有開展的又是什麼？相關討論範圍應涵括：思想立場、修學歷程、發展根據……等議題。本文先就聖嚴法師在思想立場上對如來藏與性空的抉擇作討論。

為方便了解三位大德思想異同，本文提出「苦、集、滅、道」的觀察框架。從對當前佛教所處困局的感受（苦）與問題癥結的判斷（集），以及對佛教發展方向、基本精神與宗旨的指導（滅），和具體實踐方法的安排（道）這四個方面來觀察。

同為佛教人間化運動健將的太虛、印順、聖嚴三位大德，彼此間的相同處明顯地要比其相異處來得多。此係由於對佛教發展方向、基本精神與宗旨的指導大致相同。這一個相同點也是人間佛教和其他佛教發展路線差異最大的地方。因此，對比著佛教界其他大德，三位大德思想實為「大同」

而「小異」。其「小異」處則可從思想根據與立場之抉擇而得進一步的理解。

關鍵詞：佛教現代化、人生佛教、人間佛教、人間淨土、太虛、印順、聖嚴

一、前言：問題與方法

（一）問題的提出

聖嚴法師（1930～2009）的佛教志業，主要開展為法鼓山的相關體系。他以「建設人間淨土」作為法鼓山志業的發展理念，為佛教現代化運動的持續而努力。

檢視這百年來佛教現代化的歷程，太虛大師（1889～1947）揭櫫「人生佛教」，開創了佛教面對人世、面對人生的人間佛教運動。其學生印順導師（1906～2005）提倡「人間佛教」承繼，為第二代。聖嚴法師則以「人間淨土」為標誌，誼屬第三代。❶三個世代各有多位法將，本文謹以此三位大德作為當代佛教人間化運動不同世代的代表，探討聖嚴法師對於前代大德所承繼的是什麼？另有開展的又是什麼？佛教發展的長河要當不是一逕向前，而是蜿蜒東流的。這一曲曲折折的考量是什麼？聖嚴法師是如何作出抉擇的？這些問題牽涉範圍甚廣，應討論的至少要包括：思想立場、修學歷程、發展根據……等議題。本文先就聖嚴法師在思想立場上對如來藏與性空的抉擇作討論，作為日後繼續相關論題探討的基礎。

---

❶「人生佛教」和「人間佛教」都是太虛大師首先提出。但在使用上，太虛大師偏重「人生佛教」，印順導師則對「人間佛教」有更豐富的開展。本文以人間佛教（不加引號）作為廣義，指太虛大師以來所倡導的佛教復興運動，「人間佛教」（加引號）則為狹義，特指印順導師所開展的內涵。

（二）四聖諦方法為框架

太虛、印順、聖嚴三位大德，都是著述宏富、論理深邃、弘化多方的大家。欲理解一家已為不易，遑論三家。今為討論三位大德思想異同，需有方便。因此提出一個框架作為理解的基礎。

成中英於討論儒佛間思想交涉時曾提出一個判斷的架構，他把思想體系分解成四部分：

一、思想方式及結構；

二、思想內涵及所指；

三、思想方向及目標；

四、思想綱目及重點。

成中英指出，經由這樣的分析，就可以看到宋明理學與心學在第一、第二點上，有與中國佛學極其相似並可溝通的部分，但在第三、第四上卻與佛學決然相反。❷這樣的架構建立起來，也就比較能釐清三教異同的本質部分，不致於儱侗地在影像的形似部分發生誤判。

經由這個啟發，我們把這個觀察的元素，配合佛教「四聖諦」的理念，轉化出一考察人間佛教思想的架構來。

「四聖諦」的基本性質是佛教對世界本質的說明，並由此開出修道證道的方法。如果將四聖諦的理解，從經驗世界的方法論轉換為理解文本的方法論，則思想家建構思想的程

❷ 成中英：〈從傳統儒佛的交涉與互融到現代佛學與現代性的對立與溝通〉，收入《1995年佛學研究論文集：佛教與現代化》（臺北：佛光，1996），頁251-261。

序應當是這樣的：

1. 苦：察覺困境、感受問題、發現問題。

2. 集：分析問題成分、提出根源問題。

3. 滅：確認宗旨、目標，提出答案。

4. 道：發展解決方案、開展細部架構、論證解決效能。

從思想的建構來說：「苦」是對困境的察覺與感受；「集」為由現象到理念、由事到理的概括過程，用以掌握問題的癥結；「滅」是提出答案、訂定目標或方向；而「道」則是從核心到細節、由理到事具體的開展歷程。是從觀察問題、提出問題到分析問題，然後依此分析設定目標範圍，建構解決方案。

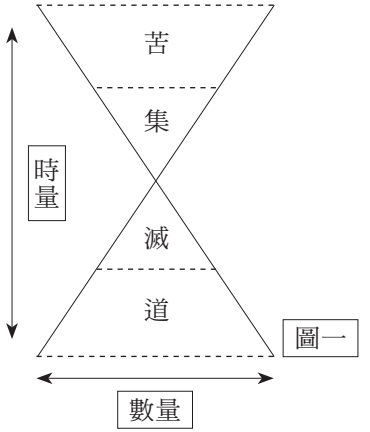
以上是從時量來理解，思想體系的發展順序大致是由上而下一貫的，間亦有上下來回的修正。而思想體系彼此之間必然會有相容、相似乃至相反的部分，如何來論定其異同？無著菩薩提出一個非常形象化的判斷模式。無著菩薩是以金剛杵比喻般若波羅蜜：

> （金剛杵形狀）初後闊中則狹。如是般若波羅蜜中狹者，謂淨心地；初後闊者，謂信行地、如來地。此顯示不共義也。❸

印順導師曾多次舉無著這個金剛杵的比喻來說明佛法學

❸ 無著菩薩：《金剛般若論》卷1，CBETA, T25, no. 1510a, p. 759, a17-20。

習的修證過程是「首尾粗大而中間狹小」。❹思想家思想建立的過程當亦如此：當由問題現象（苦）尋求問題癥結（集）時，這是一概括歸納的過程，數量是從多而少；而當確認宗旨（滅）而後開展呈現（道）時，則是演繹和具體的轉化，數量為從少而多。中間交叉點是窄的，上下兩頭是寬的。從上而下，愈向中間交叉點靠，數量愈形減少，這表示愈來愈聚焦、問題根源愈來愈清楚，因此目標明確而簡單。而從中間交叉點再往下，數量愈形增加，這表示從目標宗旨要實踐轉化時，具體呈現的細緻與密度。上下兩頭是寬的：上端的寬廣表示現象混亂、問題複雜，還沒有釐清問題，因此無法歸納統合出條理與層級關聯；必須從諸多問題現象整理出上下層級關係。而下端的寬廣則表示從核心理論開展出許多具體細緻的下層概念與操作執行。參見如下圖一。



圖一

我們先用這個框架把人間佛教的論題論旨展示出來：

苦／問題現象：「佛門淡泊，收拾不住。」❺人材凋零是現代佛教的主要問題。

集／問題癥結：佛法與人生脫節。

滅／解題主軸：立足於人間，將佛法與人間的關聯充分展現。

道／解決方法：將佛法與人世間各層面各向度充分結合。

藉著這個框架，我們可以清楚地掌握太虛大師以來人間佛教運動的本質，此其「不共」處。這一「不共」即是中間狹小的「宗旨」設定，這是區分是否為人間佛教的根本判準。符合這個判準，則儘管問題意識不同、解決方案不同，仍不妨其為人間佛教。而即使宗旨不同，佛門教法亦不是全然不相容。❻

對比著佛教界其他大德，同為佛教人間化運動健將的太虛、印順、聖嚴三位大德，彼此間的相同處自當要比其相異處來得多。本文比較三位大德，雖主要討論其間差別，但並

❹ 印順導師指出：「最初發心修學，觀境廣大，法門無量；及至將悟證時，唯一真如，無絲毫自性相可得，所謂『無二寂靜之門』；『唯此一門』。這一階段，離一切相，道極狹隘；要透過此門，真實獲證徹悟空性，才又起方便——後得智，廣觀無邊境相，起種種行。」見《般若經講記》，Y 1p13、《學佛三要》，Y 15p181 。又案：本文中印順導師著作係使用《印順法師佛學著作集》，新竹，印順文教基金會，2006.02，光碟版4.0。

❺ 宋儒張方平曾有「儒門淡泊，收拾不住，皆歸釋氏」的感嘆，此處借其語。

❻ 此所以闞正宗將臺中蓮社李炳南居士列為人間佛教運動範圍時，會有質疑的聲音。從宗旨來判斷，確屬不同；但從內容視之，則實有相容處。

未忽略三位大德之間的「大同」。

此一「大同小異」的判斷是就「苦、集、滅、道」的框架觀察而來。三者在當前佛教所處困局（苦）的體會相同，佛教發展方向、基本精神與宗旨（滅）的把握相同，於是而言其為「大同」。而在此基本精神與方向的確立後，其具體實踐方法的安排（道）有所差別，此為「小異」。

以下即依此框架來理解三位大德的思想。唯思想家的思想發展，雖然理當有感受問題、診斷原因、核心主軸以及解決方案的思惟歷程，但在論述表達時，這些層次常是同時呈現、彼此聯繫的：解決方案必然涵涉著核心主軸，問題診斷實已預設了核心主旨。因此以下討論開展，大致先呈現當代佛教遭逢的處境（苦），然後同時討論太虛大師和印順導師對問題的診斷（集）及解決目標和主軸的設定，最後再從主軸設定後所提出的解決方案（道）來討論聖嚴法師的抉擇。

二、太虛大師「人生佛教」思想主軸

（一）當代佛教遭逢的問題

教運不離國運。當代佛教的復興，面對的是中國現代化的啟始過程。而佛教現代化的發起因緣是佛教遭遇「廟產興學」這樣的重大危機而驚覺到佛教人才的缺乏：住持佛教的人才不足、護持佛教的信眾也不足。由果推因，信眾質量不足來自於缺少充分的信仰教育，住持人才缺乏則是由於禪證與義學的衰微。然而，教產成為各界覬覦的對象，又是長期以來民眾對佛教的普遍信仰所帶來及所積累的莊園資源。佛

教內外人才俱呈不足，但竟仍然能保持群眾對佛教的信仰於不墜。這個落差顯示什麼意義？

人的問題來自教法，而什麼才是正確的教法？為什麼會有不正確的教法？問題意識於是首先集中在對問題的診斷。太虛大師從整個中國現代化所面對的情境，同時也是佛教現代化所共同要面對的環境來觀察。主要觀察結論有三點：

一、教徒素質低、數量少，住持佛法的出家人和護持佛法的信眾都明顯缺乏力量。

> 中國晚唐以來，達人雖眾，陋儒亦多，每肆狂言闢佛，陰盜陽憎，心奉口違。故考民俗風習，雖皆信行佛教，而多不居為佛教徒，唯任出家二眾僧尼遊乎方外，若存若亡，鮮在家眾持續傳守，且時或凌折之。故我佛聲光雖嘗大振乎隋唐，浸衰者遠，淪替及茲，已成千鈞一髮之勢。❼

二、教法空疏，教理偏於玄談，禪證趨於陋劣。

> 中國佛教，唐以後為畸形發展，一方則下逗愚民為神道之設教，一方則上適高哲為圓頓之玄談，而無常智常德之講求修踐，致今下者為世詬病為迷信，上者若台、賢、禪、淨等亦流為空疏虛渺之僻習，且已無舊宗門之可循求

❼ 太虛大師：〈佛法導言〉，《太虛大師全書・第一編佛法總學》，1p105-107。又案：本文有關太虛大師著作係引用《太虛大師全書》，新竹，印順文教基金會，2006.02，光碟版4.0。

哉！故今在中國施設之佛教，應為從人至佛之大乘漸教，而切實從做人起。僧寶之建立，當從律儀院、教理院以為基礎。而佛學之研究，則當如世界佛學苑計畫書所擬教理行果系統而依解修證之。❽

中國佛教特重禪觀為正統，要恢復振興，必須重修禪觀。可是愈到後來愈簡單了，僅看一句話頭，這樣門庭愈狹小、愈孤陋寡聞，便成一種空腹高心，一無所知的人，不但不達禪宗，而且也完全荒廢了教律，以致成為現在這樣的衰頹現象！實際上，連實行的淨土，也愈簡易愈陋劣而成空殼了！❾

三、寺院道場家族化，注重宗派，不重修學。

中國因宗族思想濃厚，影響到佛教亦成為一菴一寺變相家庭、徒子法孫的制度，此種現象，明末清初以後逐漸加盛，最為近代佛教衰落之要因！❿

中國民族的一般文化思想，特重敬祖的家族制度——所謂宗法社會，而佛教也還是受其影響；尤其明末、清初以來，變成一個個特尊各寺祖師的寺院。……並不注重

❽ 太虛大師：〈答趙伯福問〉，《太虛大師全書．第十七編酬對》，26p461。

❾ 太虛大師：〈台四教義與中國佛學〉，《太虛大師全書．第七編法界圓覺學》，15p2784-2785。

❿ 太虛大師：〈存在、僧、僧羯磨〉，《太虛大師全書．第十編學行》，18p160。

徒眾的教化，使之修學學佛法，自度度他，而專重視法派與剃派的相傳和遵守祖規，保守祖基。大的寺院須遵祖規傳戒、坐禪，比較有佛教的傳習，一部分人對於佛法也還稍有實際修學；而多數寺院的剃派、法派相傳，猶如在家之注重子孫，若無徒弟，便同俗人一樣起斷絕後代的恐慌……。⓫

這是佛教現代化運動發動的因緣。由於遭遇到這樣的問題，太虛大師於是提出有名的三大革命：教理革命、教制革命、教產革命。三大革命又可以「人生佛教」總括之。

（二）佛教現代化的方向：人生佛教

1913年，太虛大師在上海靜安寺首次公開提出佛教「三大革命」的主張。這三大革命後來改稱為教理革命、僧制革命、寺產革命，是從思想、制度和經濟從事佛教改革。⓬三大革命的關聯性與建設的進行方式，在1928年發表的〈對於中國佛教革命僧的訓詞〉一文作了具體闡發，太虛大師提出「革除、革改、建設」三方面的策略，也就是把「問題」中可改善者加以修正調理，此為「革改」的部分；無法改善修正者則予裁撤放棄，此即「革除」的部分。

⓫ 太虛大師：〈人群政制與佛教僧制〉，《太虛大師全書．第十三編真現實論宗用論》，22p1097-1099。

⓬ 太虛大師：〈我的佛教革命失敗史〉，《太虛大師全書．第十九編史傳》，29p61。

1. 要革除的：

（1）國君利用神道設教以愚民的迷信；

（2）習染家族制將僧產變為師徒授受的剃派法派制度。

2. 要革改的：

（1）將遁世高隱的態度，改為精進修習三學並廣化及利濟民眾。

（2）改變專顧脫死及服務鬼神的態度，為服務人群及兼顧資生問題的態度。

3. 要建設的：

（1）以大乘十信位菩薩行，建設由人而菩薩而佛的人生佛教。

（2）以大乘的人生佛教精神，建設適應現時中國的僧制。

（3）宣傳大乘人生佛教以吸收新信眾、開化舊信眾，組織建設適應現時中國的信眾制。

（4）昌明大乘人生佛教於中國，使群眾融洽於佛教十善風化，擴充至全人世為十善文化的人世。⓭

這個方案提出八點應興應革事項，都是屬於大方向的規畫，我們可以從「要建設的」和「要革改的」明確抽繹出「人生佛教」的主軸。太虛大師又提出改革應相應於契機契理的選擇原則。他指出：現代人思想生活，已成為普遍世界文化者有三事：一、現實的人生化，二、證據的科學化，

⓭ 太虛大師：〈對於中國佛教革命僧的訓詞〉，《太虛大師全書・第九編制議》，17p597-598。

三、組織的群眾化。因此當代佛法的施設與規畫亦當相應於此。太虛大師設定教學的對象是以「人」為中心；教學施設選擇以「大乘法」為中心；大乘法又以「圓漸大乘法」為中心。他說：

> 佛法雖普為一切有情類，而以適應現代之文化故，當以「人類」為中心而施設契時機之佛學；佛法雖無間生死存亡，而以適應現代之現實的人生化故；當以「求人類生存發達」為中心而施設契時機之佛學，是為人生佛學之第一義。佛法雖亦容無我的個人解脫之小乘佛學，今以適應現代人生之組織的群眾化故，當以大悲大智普為群眾之大乘法為中心而施設契時機之佛學，是為人生佛學之第二義。大乘佛法，雖為令一切有情普皆成佛之究竟圓滿法，然大乘法有圓漸、圓頓之別，今以適應重徵驗、重秩序、重證據之現代科學化故，當以圓漸的大乘法為中心而施設契時機之佛學，是為人生佛學之第三義。⓮

教育對象以「人」為中心是為了適應現代之現實的「人生化」；教學內容以普為群眾的「大乘法」為中心是為了適應現代人生之組織的「群眾化」；而大乘法中以「圓漸大乘法」為中心則是為了適應重徵驗、重秩序、重證據之現代「科學化」。太虛大師的三大革命，我們可以概括為面對當

⓮ 太虛大師：〈人生佛學的說明〉，《太虛大師全書・第二編五乘共學》，3p208-9。

代思潮「倫理、民主、科學」等現實問題，而開出的以「人間化」為主軸的佛教復興處方：

一、思想／教理方面，對應於普遍世界文化「現實的人生化」，著重於轉變避世山林的走向為參與社會，從影響全國到影響全世界。

二、制度／經濟方面，對應於普遍世界文化「組織的群眾化」，從組織建立出家與在家菩薩團體。這一項並含括了經濟／教產方面，對應於普遍世界文化「證據的科學化」，提倡以教產興辦適應現代的教育事業。

（三）人生佛教精神：不離人生的成佛歷程

對遭逢問題作出定義，並對問題癥結作出診斷，接著就需要設定目標，將最後成果、起點行為，以及中間歷程作出方向或精神的規範。太虛大師晚年（1944年）於漢藏教理院講〈人生佛教開題〉，說明一切佛法的目的與效果總括有四種：一、人生改善；二、後世增勝；三、生死解脫；四、法界圓明。第一種為現世人生，第二種為後世的人天，第三種為羅漢，第四種即妙覺佛果。這四種目的，太虛大師認為，中國向來重視的偏重於第二及第三，即淺近的求後世勝進，高尚的求生死解脫。所以特別提倡從「人生改善而直接法界圓明」的「人生佛教」以為對治，他說：

> 今之人生佛教，側重於人生之改善，特出者即能依之發菩提心而趣於大乘之佛果。即於此上，消極的則對治佛法向來之流弊；積極的則依人生之改善而發菩提心，行菩薩道。此中自亦含攝後世勝進與生死解脫，故第二第三，亦即融攝其中。故人生佛教云者，即為綜合全部佛法而適應時機之佛教也。[15]

太虛大師拈出「人生佛學」、「人生佛教」，提倡以「人」為中心，並且依循現代的人生化、群眾化、科學化為基礎，在此基礎上建設趨向無上正遍覺之圓漸的大乘佛學。因此首先須說明的是：「人生佛教」是「佛」教，是以「成佛」為目標的教法。如果最後的目的不是「成佛」，則「人生佛教」只是世俗化了的宗教，與儒家等世間道德並無區別。如此則雖然適應了社會、取得了世俗的認同，但卻失去了佛教究竟覺的終極價值，也就不成其為佛教。而確認是以成佛為終極目標，中間仍可設定有許多階段性目標，如升天、成就聲聞、緣覺、各位階的菩薩。「人生佛教」在階段性目標的設定以及中間修學歷程的安排上，是從人乘直趨佛乘的菩薩階位，沒有天，也沒有聲聞、緣覺的歷程。

從人乘直趨佛乘，修學的內容就是就從大乘經論研求得正確之圓解，發菩提心，學菩薩行。〈人生佛學的說明〉云：

> 先修習大乘十信位菩薩之善根，獲得初步之證驗，完成人生，成為孔丘、王守仁一般之人聖，然後再漸趨入於十住、十行、十迴向、四加行、十地等三無數劫之長劫修

[15] 太虛大師：〈人生佛教開題〉，《太虛大師全書・第二編五乘共學》，3p217-222。

證，由超人、超超人以至於佛。⓰

這裡很明確而完整地把「人生佛教」方案的起點行為、中間過程與最後目標都呈現出來：起點是現世人間的善行，完成人生。目標是成佛。中間過程則是不離人世，不須經歷天與聲聞、獨覺的階段，由人乘直達佛乘。⓱而太虛大師有名的詩偈：「仰止唯佛陀，完就在人格，人成佛即成，是名真現實」⓲也顯示同樣的精神。

思想的改革，第一個要和鬼神的關聯作出區分，因此「人生佛教」是綜合全部佛法而適應時機之佛教，專為對治向來重視「死的佛教」與「鬼的佛教」之流弊。⓳於是我們可以總結出：「人生佛教」主要是要和傳統佛教中「消極逃世」、「迷信神權」、「死的佛教」與「鬼的佛教」等行為作出區分，轉而重視現實的人生；因此首先是著重現生，而暫置「天」、「鬼」等於不論，以與鬼神禍福區分。而人生佛教思想改革的第二步則是要和聲聞教法作出區分，從避世出世的山林走向人間，參與社會活動。他指出：

⓰ 太虛大師：〈人生佛學的說明〉，《太虛大師全書．第二編五乘共學》，3p208-9。

⓱ 太虛大師：〈人生觀的科學〉，《太虛大師全書．第十四編支論》，23p37。

⓲ 原題〈滿四十八說偈回向外祖母張周氏母呂張氏獲增安樂〉，見《太虛大師全書．第二十編詩存》，32p258；另見〈即人成佛的真現實論〉，《太虛大師全書．第十四編支論》，24p457。

⓳ 太虛大師：〈人生佛教開題〉，《太虛大師全書．第二編五乘共學》，3p217-222。

人間佛教，是表明並非教人離開人類去做神做鬼，或皆出家到寺院山林裡去做和尚的佛教，乃是以佛教的道理來改良社會，使人類進步，把世界改善的佛教。⓴

太虛大師特別澄清佛法並非清淨無為之學。若是執取所謂「五蘊皆空」、「四大非有」等語來認識佛教，於是就會對「辦叢林、興善舉、及種種利濟眾生之事業」皆不屑為之，更以為那些是學佛者所不當為；這樣的觀念自然就會把佛法認為是世外高尚之法，把學佛者視同為高尚貞操之士、山林隱逸之流。那麼所謂真正的佛教徒，就只有高隱山林之僧伽，與居家不仕靜修之清流而已了。

中國人民把佛教看作是神怪、姦盜、閑隱、朽棄等，把佛教底真相蒙蔽。若要佛教真精神表現出來，須將神怪等等的煙幕揭破，然後才可見到發達人生的佛教真相。

太虛大師指明，以三界為大苦聚，以我為苦本，因此欲求解脫證無我的教法是聲聞、緣覺之法，並非釋迦出世本懷。使一切眾生各各授記作佛，於因地中各發菩提心、修菩薩行，方是佛之出世唯一大因緣所在。因此他呼籲學佛者勿學小乘人專於清淨無為消極自利，而該當「發其大心，誓行大乘，勇往直前入火宅而度眾生，百折不回，庶可發揚大乘之精神，暢如來之本懷」，做一位「即俗即真的大乘行者」，而其初步則在「闡揚人乘挽救人道」。因為「六道之

⓴ 太虛大師：〈怎樣來建設人間佛教〉，《太虛大師全書．第十四編支論》，24p431。

中惟人道易修，而謀世界幸福其責亦唯人類所負」。其步驟則從崇敬三寶，奉持五戒十善開始，檢點身心，然後進而十信、十住而證等覺，層層而上以至於佛。㉑

梁武帝在佛教東來之初，為「新進」加入社會組織的僧侶，從素食和宗教祈福……等和傳統各階層做出區分找到了社會角色扮演定位。㉒而這個原來教導通世出世間善法的身分角色，因為歷史上體制分工以及種種因素而走向山林，㉓再經過明清以來政治上的禁制以及內部的衰微，這個角色乃至佛教整體形象都已和社會產生距離而漸邊緣化。㉔面對西風東漸所帶來的社會重組，已然成為「傳統」一員的佛教，正當藉此機會，恢復原來佛教本色，並從參與社會活動中為自己找到新的社會角色價值。太虛大師因此提出「菩薩是改良社會的道德家」這個方向，目的在「建設人類新道德」。他說：

> 菩薩是覺悟了佛法原理，成為思想信仰的中心，以此為發出一切行動的根本精神，實行去救世救人，建設人類的新道德；故菩薩是根據佛理實際上去改良社會的道德運動家。必如此，菩薩乃能將佛教實現到人間去。㉕

㉑ 太虛大師：〈真佛教徒——即俗即真的大乘行者〉，《太虛大師全書・第二編五乘共學》，3p184-192。

㉒ 康樂：《佛教與素食》（臺北：三民書局，2001），頁81-117。

㉓ 太虛大師則論謂佛教邊緣化的外在原因是「佛教到隋、唐後，幾幾乎有易而代之之勢，漸惹起儒教徒的恐慌抵抗。經過隋、唐、五代而入於宋，佛教僧徒為避免與儒家的衝突起見，乃依出世法與儒的治世、道的長生，劃疆而守。」〈論胡適之中國哲學史大綱上卷〉，《太虛大師全書・第十六編書評》，25p297-298。

㉔ 余英時曾討論文化及政治發展的改變與邊緣人的崛起，一步步地把知識分子擠到歷史舞台的邊緣。參見余英時：〈中國知識分子的邊緣化〉，《中國文化與現代變遷》（臺北：三民書局，1992），頁33-50。

佛教徒要以建設人類的新道德來救世救人，從參與社會中改良社會，把佛教實現到人間社會。這一呼籲，正是太虛大師人生佛教方案的第一步「人生改善」。太虛大師認為，只要能歸依三寶、勵行十善，修人間增上之善業，就能由改造自心以造人間淨土。進而化被群眾，昌明德禮，改良陋俗，減弭兵刑，寬裕生計，慈幼安老，救廢恤煢……，就能由改造人間環境以造人間之淨土。㉖

三、印順導師「人間佛教」思想主軸

「人間佛教」一詞最先由太虛大師於1933年所提出，係應漢口市商會邀約時，以〈怎樣來建設人間佛教〉為題所做演講。㉗而後，1934年《海潮音》月刊發行「人間佛教」專號，這是由太虛大師創辦並擔任主編。後來慈航法師發行《人間佛教》月刊，浙江縉雪縣也出過《人間佛教》刊物，法舫法師也在錫蘭（今名斯里蘭卡）講了「人間佛教」的專題。然而，對「人間佛教」內涵的充實與詮釋，應以印順導

㉕ 太虛大師：〈怎樣來建設人間佛教〉，《太虛大師全書・第十四編支論》，24p455。

㉖ 太虛大師：〈建設人間淨土論〉，《太虛大師全書・第十四編支論》，24p396-404。

㉗ 太虛大師：〈怎樣來建設人間佛教〉，《太虛大師全書・第十四編支論》，24p431。

師最為集大成。㉘

印順導師的「人間佛教」，實即對太虛大師「人生佛教」精神的繼承與發揚。

（一）「人間佛教」精神：佛在人間

印順導師持續太虛大師提倡的人間佛教運動，在理論方面更推進一層的是提出「佛在人間」的命題。這一命題中「佛」和「人間」的概念直接指涉的是佛身和佛土，而間接包括了佛所要度化的眾生：佛在人間成佛，佛土是在人間，而佛所度化的眾生是人。佛在人間成佛，要區分的是佛在天上成佛；佛土在人間，要區分的是他方佛土（淨土）；佛所度化的眾生是人，要區分的是天道、鬼神……等眾生。

印順導師指出，「佛陀早已成佛」的說法，先是把佛陀成佛的處所安立於天上身相圓滿廣大的最高處——摩醯首羅天。進一步，則把在人間成佛的釋尊，修行六年，不得成佛，於是非向摩醯首羅天上的佛陀請教不可。㉙如此，則天上是比人間更殊勝的處所。無怪乎佛教徒之無心於此土此世。因此，當於原始教典中發現佛在人間的經證時，印順導師歡踴欣喜。他敘述道：

㉘ 聖嚴法師：〈人生佛教與人間佛教〉，《法鼓山的方向II》，《法鼓全集》08-13, p. 73。又案：本文有關聖嚴法師著作係引用《法鼓全集》，臺北，法鼓山基金會，2006.12光碟版。光碟版尚未收錄者則使用紙本，紙本出處隨文附註。

㉙ 印順導師：〈佛在人間〉，《佛在人間》，Y 14p14-15。

> 佛教之遍十方界，盡未來際，度一切有情，心量廣大，非不善也。然不假以本末先後之辨，任重致遠之行，而競為「三生取辦」，「一生圓證」，「即身成佛」之談，事大而急功，無惑乎佛教之言高而行卑也！吾心疑甚，殊不安。時治唯識學，探其源於『阿含經』，讀得「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」句，有所入。釋尊之為教，有十方世界而詳此土，立三世而重現在，志度一切有情而特以人類為本。釋尊之本教，初不與末流之圓融者同，動言十方世界，一切有情也，吾為之喜極而淚。㉚

「佛出人間，為人說人法」，這也是接續太虛大師「人生佛教」而還要另倡「人間佛教」的原因。太虛大師「人生佛教」有對治和顯正兩方面的意思：

一、對治的：中國佛教末流，一向重視「死、鬼」所引生的流弊。所以太虛大師主張不重死而重生，不重鬼而重人。以人生對治死鬼的佛教，所以以人生為名。

二、顯正的：太虛大師從佛教的根本及時代的適應去了解，認為應重視現實的人生。依著人乘正法，先修成完善的人格，保持人乘的業報，方是時代所需，尤為我國的情形所宜。由此向上增進，乃可進趣大乘行。㉛

印順導師自述和太虛大師在顯正方面的看法，大致相

㉚ 印順導師：《印度之佛教》，Y 33pa2。又案：引文中《阿含經》原文為：「佛世尊皆出人間，非由天而得也。」《增壹阿含經》卷26〈等見品〉，CBETA, T02, no. 125, p. 694, a4-5。

㉛ 印順導師：〈人間佛教緒言〉，《佛在人間》，Y 14p20。

近；而在對治方面，覺得更有極重要的理由。不只要對治流於死鬼的偏向，也要對治流於天神的混濫。他說：

> 不但中國流於死鬼的偏向，印度後期的佛教，也流於天神的混濫。如印度的後期佛教，背棄了佛教的真義，不以人為本而以天為本（初重於一神傾向的梵天，後來重於泛神傾向的帝釋天），使佛法受到非常的變化。所以特提「人間」二字來對治他：這不但對治了偏於死亡與鬼，同時也對治了偏於神與永生。[32]

「佛在人間成佛」這一命題的證成，除了有對治死鬼和天神傾向的作用，更關係到人間佛教理論架構的完整性。

（二）佛法：人間凡夫學菩薩行

印順導師有關「人間佛教」的精神與教學施設，在〈人間佛教要略〉中有完整的理論架構云：

一、論題核心：人・菩薩・佛

二、理論原則：法與律的合一、緣起與空的統一、自利與利他的合一

三、時代傾向：青年時代、處世時代、集體時代

[32] 詳見印順導師：〈人間佛教緒言〉。另外，於〈遊心法海六十年〉也有同樣的說法：「虛大師說『人生佛教』，是針對重鬼重死的中國佛教。我以印度佛教的天（神）化，情勢異常嚴重，也嚴重影響到中國佛教，所以我不說『人生』而說『人間』。希望中國佛教，能脫落神化，回到現實的人間。」《華雨集》第五冊，Y 29p19。

四、修持心要：信／願——莊嚴淨土、智／定——清淨身心、悲／施——成熟有情[33]

四點中有許多是交叉互見的，如：青年、菩薩、利他、悲、願。有關「修學者（僧）」的身分設定及其內涵規範，留待下節處理。本節著重有關人間佛教「修學內容（法）」的討論。

太虛大師對人間佛教的修學歷程，規畫出以大乘十信位菩薩行，建設由人而菩薩而佛的「人生佛教」，起點是現世人間的善行，完成人生。目標是成佛。中間過程則是不離人世，不須經歷天與聲聞、獨覺的階段，由人乘直達佛乘。[34] 印順導師「人間佛教」的論題核心所施設的佛法修學也是從人乘而直趨佛乘修菩薩行，這和太虛大師「人生佛教」是一致的。而理論原則中提揭「法與律的統一」，時代傾向提出「集體時代」，這也可以看出是對太虛大師「組織群眾化」的進一步申論。

菩薩有新學菩薩、賢聖菩薩、佛菩薩。從人乘正行向佛道的菩薩是凡夫菩薩、新學菩薩，名之為十善菩薩（太虛大師用的是「十信菩薩」）。「人間佛教」教法的主要對象不是賢聖菩薩，更不是佛菩薩，而是凡夫初發心的新學菩薩。這個身分的設定，對佛教的弘傳與弘傳對象的確認是有相當大的意義。因為，十善是人間正行，是人人可行的。

[33] 印順導師：〈人間佛教要略〉，《佛在人間》，Y 14p100-127。

[34] 太虛大師：〈人生觀的科學〉，《太虛大師全書・第十四編支論》，23p37。

十善菩薩自是以十善為主要修學，由此而學習發菩提願、發慈悲心、勝解空慧。這個菩薩教法的內涵，印順導師從《大般若經》取得確實內容。

《大般若經》有「一切智智相應作意，大悲為上首，無所得為方便」，印順導師取來對應悲智信願的人間佛教「修持心要」：啟發信心，引生智慧，長養慈悲。這是大乘道的根本法門。學習成就，就是菩薩事業的主要內容：莊嚴淨土、清淨身心、成熟有情。因此印順導師稱此為學佛三要：菩提願、大悲心、性空慧，是「菩薩道的真實內容，菩薩所以成為菩薩的真實功德。」[35]

菩薩的主要特質呈現在入世、利他，這兩種特質又是相互增上的條件。急於出世，便無法修習利他行；缺乏利他心性，也不容易有入世取向。入世而不急求出世之所以可能，在於是否具備性空慧；廣修利他之基礎則在於慈悲心。

性空慧之所以為入世而不急證的可能，在於「緣起與空的統一」。這是大乘理論的特點：「世間不異出世間」、「生死即涅槃」、「色（受想行識）不異空，空不異色」。[36]沒有這樣的信解，便不免要把世間事務視為「俗務」、「障礙」，要另求出世的修行操持。而大乘菩薩的修行是不離人間正行的。他指出：

> 中國佛教入世精神的衰落，問題在：輕視一切事行，自稱圓融，而於圓融中橫生障礙，以為這是世間，這是生滅，都是分外事。非要放下這一切，專心於玄悟自修。這才橘逾淮而變枳，普遍地形同小乘。問題在：在家學佛，不知本分，一味模仿僧尼，這才不但出家眾不成入世，在家學佛也不成入世。[37]

不能建立空勝解，離開人間正行，就難免會有急求證悟的傾向：

> 中觀也好，瑜伽也好，印度論師所表彰的大乘，解說雖多少不同，而原則一致。從「空」來說，如『瑜伽』「真實義品」所說：「空勝解」（對於空的正確而深刻的理解）是菩薩向佛道的要行。生死性空，涅槃性空，在空性平等的基點上（無住涅槃），才能深知生死是無常是苦，而不急急的厭離他；涅槃是常是樂，是最理想的，卻不急急的趣入他。把生死涅槃看實在了，不能不厭生死，不能不急求涅槃。急急的厭生死，求涅槃，那就不期而然的，要落入小乘行徑了！[38]

[35] 印順導師：〈學佛三要〉，《學佛三要》，Y 15p66。
[36] 印順導師：〈談入世與佛學〉，《無諍之辯》，Y 20p184。
[37] 印順導師：〈談入世與佛學〉，《無諍之辯》，Y 20p199。
[38] 印順導師：〈無諍之辯〉。另有關印順導師「不求急證」和「菩薩行」思想的關聯，請參見昭慧法師：〈人間佛教．薪火相傳〉，《活水源頭——印順導師思想論集》（臺北：法界出版社，2003），頁85；楊惠南：〈不厭生死．不欣涅槃——印順導師「人間佛教」的精髓〉，《印順長老與人間佛教——第五屆祝壽研討會論文集》（桃園：弘誓學院，2004），頁A1-25。

大乘入世佛教的開展，「空」為最根本的原理，「悲」是最根本的動機。[39]悲，指的是慈悲心、大悲心；菩薩的種種修學，從慈悲心出發，以慈悲心為前提。「菩薩但從大悲生，不從餘善生」。沒有慈悲，一切福德智慧，都算不得菩薩行。所以，大（慈）悲心「是菩薩行的心中之心。」[40]但是，慈悲是利他，新學菩薩有何能力來利他呢？這就是〈人間佛教要略〉所要強調的「自利與利他的合一」的理論原則。

「自利與利他的合一」要說明的是：凡夫學大乘道，是以眾生受苦為所緣，經說：「菩提所緣，緣苦眾生」，由於不忍眾生苦，因此發起普度眾生的悲心來廣學一切。是為了要度一切眾生，所以要廣學一切滅苦之法。從而在為眾生修學滅苦之法的利他行中，自己也得利。菩薩的自利，從利他中得來，從利他中完成的。[41]

四、聖嚴法師思想根本立場

（一）聖嚴法師對人間佛教的繼承與發揚

聖嚴法師自述思想來源即是太虛大師以來諸位大師倡導奉行的人間佛教運動的延伸，而與前輩大師又有些許不同。

[39] 印順導師：〈談入世與佛學〉，《無諍之辯》，Y 20p183-184。
[40] 印順導師：〈學佛三要〉，《學佛三要》，Y 15p66-67。
[41] 印順導師對「自利與利他的合一」的說明除了前引文〈人間佛教要略〉外，另參見：〈自利與利他〉，《學佛三要》，Y 15p145；〈第十九章：菩薩眾的德行〉，《佛法概論》，Y 8p252。

> 前輩大師們或無明確的經證，或有經證，都難免有點偏重或偏輕。太虛大師及東初老人重在契合現代社會的時機，雖有人格標準的十善為依據，但缺乏具體的經證，尤其印度的後期大乘及中國以如來藏系思想為主流的佛教，比較偏重理想層面。印順長老則主張在契理及契機的前提下，提倡人間佛教，但是重於《阿含經》據，對於中國大乘佛教未免有些微言大義。我們法鼓山所提倡的人間淨土，是承接這三位大師的創見，同時也發揚漢傳大乘佛教的優點，希望能承先啟後，而適應各種人及時空的。[42]

若要概括人間佛教運動中，聖嚴法師和太虛大師、印順導師的相異處，則主要來自於問題意識的不同和現實事業的差異。聖嚴法師曾形容印順導師是「會看病而不會治病」的學者，並指出：

> （印老）不是拘泥承襲律制傳統形式的人，而是深入律藏而對現代社會，指出方向原則的思想家。可惜他自己沒有建立僧團，也未真的依據印度律制的精神原則，設計出一套比較可以適應現代社會的僧團制度來。單從這一點看印順長老，倒頗近於只會看病而拙於治病的學者風貌了。他是開了藥方及藥名，卻未告訴我們每一味藥的分量及焙

[42] 聖嚴法師：〈法鼓山的鼓手〉，《法鼓山的方向II》，《法鼓全集》08-13, p. 76。

製方法。[43]

聖嚴法師這樣的評論，印順導師許為「非常正確」；印順導師並自述對於太虛大師所提倡的佛教（教理、教制、教產）改革運動，原則上是贊成的，但覺得不容易成功。而「出家以來，多少感覺到，現實佛教界的問題，根本是思想問題。」因此，「不像虛大師那樣，提出『教理革命』；卻願意多多理解教理，對佛教思想起一點澄清作用。」[44]

印順導師偏重於人間佛教本質的定義（What）和原由（Why）的探討，聖嚴法師則較側重於人間佛教如何實踐（How）的層面。這一點，聖嚴法師和太虛大師比較接近，有較強烈的現實感。但這些不同，在「苦集滅道」框架中，都是屬於實施方法（道）的層次，在滅的層次屬於主軸方向核心理念上，是略無扞隔的。

例如：聖嚴法師於1989創設法鼓山，即以「提昇人的品質，建設人間淨土」作為法鼓山志業的核心理念。以人品為著眼，當是源自於太虛大師「人成即佛成」，人間淨土則是人間佛教一貫的佛土觀。2005年，法鼓山開山大典，聖嚴法師提出「大悲心起」作為開山的精神象徵。這與前輩大師特別以「悲心增上」作為菩薩特質的見解亦完全相符。其中最能表現出對人間佛教「菩薩」內涵的認同，厥為菩薩戒儀軌

[43] 聖嚴法師：〈印順長老護教思想與現代社會〉，《學術論考》，《法鼓全集》03-01, p. 357, 07。

[44] 印順導師：〈遊心法海六十年〉，《華雨集》第五冊，Y 29p7。

的編創。

聖嚴法師於1991年起，開辦菩薩戒傳授法會。授戒的儀軌和各佛教道場多年來遵行以明代讀體法師《傳戒正範》為準的戒儀有些不同。其中最關鍵的是「受十善戒」。歷來通行的各種傳戒儀軌幾無授受十善戒的，聖嚴法師則不但提出，且列為重要條目。

聖嚴法師的考量是各戒經的輕重戒條對現代人來說太繁複，而且難度高，受而不持實在缺少教學效能。但若僅以三聚淨戒、四弘誓願作為菩薩戒的內容，簡則簡矣，卻嫌太過抽象，會使學者缺乏遵循與憑依。因此聖嚴法師在主張：「在三聚淨戒的原則下，如何來考慮菩薩戒的時空適應，而予簡化並且認真實踐」的同時，便進一步的思考。並從日本佛教、藏傳佛教以及《大智度論》等教法中總理出十善戒的重要性。[45]近代對十善戒的提倡，是太虛大師，列為佛教革命應興事項。他在1928年發表的〈對於中國佛教革命僧的訓詞〉一文提出「革除、革改、建設」三方面的策略，其中要「建設」的就是以「十信菩薩」的「十善」為主要內容。[46]印順法師的見地也對十善與菩薩的關聯充分地支持，他說：

[45] 日本天台宗創始祖最澄，設立圓頓戒，以「授圓十善戒，為菩薩沙彌」；《入中論》所舉的菩薩律儀是十善道；《大智度論》以「十善為總戒相」；宗喀巴《菩提道次第廣論》則以「此（十善）為攝盡尸羅本。」詳見聖嚴法師：〈十善業道是菩薩戒的共軌〉，《菩薩戒指要》，《法鼓全集》01-06, p. 77。

[46] 太虛大師：〈對於中國佛教革命僧的訓詞〉。引文見前註[13]。

對佛有了充分的信解，就得從十善菩薩學起。

以菩提心去行十善行，是初學菩薩，叫十善菩薩。

十善正行，是以發大悲心為主的菩提心為引導，所以即成為從人到成佛的第一步。[47]

法師於是判斷：十善既是初發心的菩薩戒，也是通於在家出家的菩薩戒，更是從人間的賢者直到成佛為止的菩薩戒，是最能普及又有彈性和實用的菩薩戒。於是以十善法為菩薩戒是印漢藏諸大論師的共識，主張將十善律儀與三聚淨戒配合，視為菩薩戒的根本。[48]此為人間佛教「從人間正行廣學菩薩行而成佛」的具體實踐。

聖嚴法師創建法鼓山，試圖建構僧俗四眾合作可長可久的組織體系，這是對應於太虛大師所倡應適應普遍世界文化「組織的群眾化」，從組織建立出家與在家菩薩團體。教導學習觀音、學當菩薩、傾聽他人關懷社會，則是延續了太虛大師「現實人生化」的方向；而對應於普遍世界文化「證據的科學化」，太虛大師提倡以教產興辦適應現代的教育事業，聖嚴法師創辦佛學研究所、佛教研修學院等高等教育機構，以佛教學術化來深化「證據科學化」的方向。這些都是人間佛教理念的實踐。

而除了參與社會、化導各界等度他事業是人間佛教核心

[47] 印順導師：〈從人到成佛之路〉，《佛在人間》，Y 14p137-140。

[48] 聖嚴法師：〈十善業道是菩薩戒的共軌〉，《菩薩戒指要》，《法鼓全集》01-06, p. 111, 07。

理念的實踐，在自度自修方面更是人間菩薩行的具體典範。法師晚年，受病痛所摧而仍然忍苦為利他事而忙碌；[49]及至臨終一刻，並無神奇特殊的預知時至，也沒有玄妙高超的坐脫立化。印順導師曾描述人間佛教的奉行者是凡夫菩薩，這樣的凡夫菩薩，有兩點特徵：

一、具煩惱身：凡夫是離不了煩惱的，這不能裝成聖人模樣，開口證悟，閉口解脫，要老老實實地覺得自己有種種煩惱，發心依佛法去調御他，降伏他。……凡依人身而學發菩提心，學修菩薩行，務要不誇高大，不眩神奇。如忽略凡夫身的煩惱覆蔽，智慧淺狹，一落裝腔作勢，那麼如非增上慢人（自以為然），即是無慚無愧的邪命。依人身學菩薩行，應該循序漸進，起正知見，薄煩惱障，久積福德。久之，自會水到渠成，轉染成淨。

二、悲心增上：初發菩薩心的，必有宏偉超邁的氣概。菩薩以利他為重，如還是一般人那樣的急於了生死，對利他事業漠不關心，那無論他的信心怎樣堅固，行持怎樣精進，決非菩薩種姓。專重信願，與一般神教相近。專重修證，必定墮落小乘。初發菩提心的，除正信正見以外，力行十善的利他事業，以護持佛法，救度眾生為重。經上說：「未能自度先度他，菩薩是故初發心」。應以這樣的

[49] 如緬甸風災、四川震災發生的第一時間，聖嚴法師即刻召集會議召喚人力，並親自致電相關單位協調救援工作等。詳見聖嚴法師：《美好的晚年》（臺北：法鼓文化，2010）。

聖訓，時常激勵自己，向菩薩道前進。[50]

聖嚴法師明確要求將晚年生活如實呈現，要留下「一位推動人間淨土的當代思想啟蒙者，在晚年抱病為淨化人間而努力」，留下「一位漢傳佛教的出家人，如何在所處的年代中，盡其最大努力的弘法、護法事蹟。」[51]我們在這真實的記錄中，確實領略到了一位「具煩惱身、悲心增上」的人間佛教凡夫菩薩行者風儀。

以上簡述聖嚴法師對人間佛教精神理念的繼承與發揚開創。以下即就思想根據、修證歷程、發展基礎三項，略論聖嚴法師與太虛大師、印順導師之差別。

（二）太虛、印順二大師的思想立場

印順導師曾自述與太虛大師的幾點不同。其中有一點是有關思想立場的不同。印順導師提到：大虛大師是以「真常唯心系」為大乘根本，而印順導師認為在佛教歷史上，「真常唯心系」是遲一些的。[52]

> 大師的思想，核心還是中國佛教傳統的。台、賢、禪、淨（本是「初期大乘」的方便道）的思想，依印度佛教思想史來看，是屬於「後期大乘」的。[53]

而印順導師從印度佛教思想史中發現，更遲一些的「祕密大乘佛法」開展即身成佛的「易行乘」，可說是佛德本具（本來是佛等）論思想傾向的最後一著，這實為大乘思想的逆流，所以斷然的贊同「佛法」與「大乘佛法」的初期行解。[54]我們可以這麼簡單地區分：太虛大師思想根據是真常唯心的如來藏說，印順導師則為性空唯名的性空論。

但是，我們不能誤以為印順導師是反對如來藏說的。他於晚年回顧〈遊心法海六十年〉中引早年成名著作《印度之佛教》的〈自序〉：「立本於根本（即初期）佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者」，重再強調，對大乘晚期之神祕欲樂的確是不滿，但其一貫立場是堅持大乘，而「大乘佛法，我以性空為主，兼攝唯識與真常。在精神上、行為上，倡導青年佛教與人間佛教。」[55]

以性空為主，「兼攝」唯識、真常，確有輕重主從之別，如：

> 不空妙有者，本質是破壞緣起法的，他們在形而上的本體上建立一切法。……大乘的三家，法相唯識者是從不及

[50] 印順導師：〈人間佛教要略〉，Y 14p102-103 。
[51] 果賢法師：〈《美好的晚年》編者序〉，《美好的晚年》。
[52] 印順導師：〈冰雪大地撒種的癡漢——臺灣當代淨土思想的新動向讀後〉，《當代》第三十期（1988.10）。
[53] 印順導師：〈契理契機之人間佛教〉，《華雨集》第四冊，Y 28p44-45。
[54] 印順導師：〈契理契機之人間佛教〉，《華雨集》第四冊，Y 28p44-45 。
[55] 印順導師：〈遊心法海六十年〉，《華雨集》第五冊，Y 29p17-8。

派引發出來的，於諸法性空的了解不夠；失空即失有，所以不能不說自相有。真常唯心者是從太過派引發出來的，破壞緣起而另覓出路，是對於緣起有不夠了解，結果是失有也失空。[56]

然印順導師並未反對如來藏說為大乘佛法，立為大乘三系之一可知。而更值得注意的是：印順導師思想根據之所以立異於太虛大師，實乃緣於對太虛大師人間佛教思想最高原則的服膺。

1940年，太虛大師訪問南洋回來後提出一個觀察：南方的教理是小乘，行為是大乘。中國則教理是大乘的最大乘，行為則實是小乘。太虛大師是這麼說的：

中國佛教所說的是大乘理論，但卻不能把他實踐起來。……我國的佛徒，都是偏於自修自了。……說大乘教，行小乘行的現象，在中國是普遍地存在。出家眾的參禪念佛者，固然為的自修自了；即在家的信眾，也是偏重自修自了的。[57]

錫蘭、緬甸、暹羅，同是傳的小乘教，而他們都能化民成俗。……錫蘭的佛教四眾弟子，對內則深研教理，篤行戒律。……對外則廣作社會慈善 、文化教育、宣傳等事業，以利益國家社會，乃至世界人群，表現佛教慈悲的精神。所以，他們所說雖是小乘教，但所修的卻是大乘行。[58]

[56] 印順導師：《中觀今論》，Y 9p191-192。
[57] 太虛大師：〈從巴利語系佛教說到今菩薩行〉，《太虛大師全書・第十編學行》，18p27。

為什麼會這樣呢？印順導師指出，關鍵在於「急求證入」：

南方的佛教，雖是聲聞三藏，由於失去了真正的聲聞精神，幾乎沒有厭離心切，專修禪慧而趨解脫的。缺乏了急求證悟的心情，所以反能重視世間的教化，做些慈善文化事業。而中國呢，不但教理是大乘的最大乘，頓超直入的修持，也是大乘的最大乘。稱為大乘的最大乘，實是大乘佛教而復活了聲聞的精神——急求己利，急求證入。失去了悲濟為先的大乘真精神，大乘救世的實行，只能寄託於唯心的玄理了！[59]

這就是為什麼印順導師會斷然和太虛大師思想核心的中國佛教傳統保持距離的原因。印順導師認為，太虛大師所說中國佛教「說大乘教，修小乘行」的病症，其病根正來自於這種急證精神的復活。中國佛教的思想，「理論的特色是至圓」、「方法的特色是至簡」、「修證的特色是至頓」。這種思想熏習下的修學者，沒有不是急求成就的。而急求成就是不可能廣修利他行發揚真正大乘菩薩精神的。

[58] 同前註，頁29。
[59] 印順導師：〈自利與利他〉，《學佛三要》，Y 15p148-149。

印順導師判斷：中國大乘各宗，如天台、賢首、禪宗，對如來藏都特別重視。天台雖是弘揚龍樹的中觀學，但也已融攝發揚了如來藏的教說。而禪宗則更是將如來藏思想發揮到最高的頂點。[60]漢傳佛教、如來藏緣起，在印順導師遵循人間佛教最高原則下，是必需抉擇澄汰，確立其為方便而非真實的功能性價值。

（三）聖嚴法師的抉擇

聖嚴法師弘揚禪法，又堅持弘揚漢傳佛教。從大乘三系的判教來看，應是屬於如來藏系的思想立場。但是，聖嚴法師多次自述，強調自己思想的根本立場是性空：

> 我現在所弘傳的禪學，若以中國禪宗祖師們留下的文獻來看，是屬於如來藏系統的思想，可是我把佛法回歸到緣起性空的原點，不論在修行方法的指導和修行理念的疏通，我都會指出最基本的立場，那便是所謂三法印：「無常、無我、寂靜。」如果偏離三法印的原則，那就很容易跟外道的常見和斷見混淆不清了。[61]

三法印、緣起性空，是從根本佛教到大乘佛教一貫的佛教基本立場，是佛教與世間其他所有學術不共的思維，而為所有佛教徒共同信守的立論基礎。聖嚴法師持此立場可知。而從

[60] 印順導師：〈如來藏之研究〉，《以佛法研究佛法》，Y 16p303-304。
[61] 聖嚴法師：《聖嚴法師學思歷程》，《法鼓全集》03-08, p. 171, 02。

他堅持漢傳佛教的立場和弘傳禪法的禪師身分，對如來藏系統也確有深切的同情。這個同情來自於對佛教歷史的理解，也來自於弘傳佛法的實際經驗。《自家寶藏・自序》說：

> 不論日本的禪，西藏的密，都跟如來藏的信仰有關，因為由其適應不同文化環境的彈性，比較容易被各種民族所接受。
>
> 中國佛教號稱大乘八宗，漢印兩地的諸大譯經三藏，把印度大乘三系的中觀、瑜伽、如來藏經論，大量地傳入漢地，最受中國歡迎而能發揚光大的，還是跟如來藏相關的宗派，教理方面的天台宗及華嚴宗，實修方面的禪宗及淨土宗，尤其是禪宗，幾乎成為一支獨秀，其他各宗並未形成教團而普及，甚至是出身於禪寺的僧侶，從事於天台及華嚴的思想研究，至於非如來藏系的中觀及瑜伽，在漢地雖也有人研究，唯有少數的思想家當作哲學探討，並未發展成為普及化的教團，也許是曲高和寡，也許是跟本土文化，比較難以融合。[62]

從佛教東來在漢、藏以及日本流傳兩千多年的歷史觀察到大乘三系被接受的程度有很大的差別，而從多年來在西方世界弘傳佛法的經驗，聖嚴法師也發現，如來藏思想的親和力與穿透力，「在各種有神論，尤其是各種一神論的宗教

[62] 聖嚴法師：《自家寶藏——如來藏經語體譯釋・自序》，《法鼓全集》07-10, p. 6。

文化圈中，是非常實用的，是可普遍應用的。」[63]聖嚴法師在《華嚴新詮》第四章的第五條註解中，特別用了十頁的篇幅來討論「如來藏」，並重複前述《自家寶藏・自序》的觀點：中觀見及唯識見的思想，在漢文化社會中，只被少數人當做學問來研究討論，而未能形成為被廣大社會應用在生活信仰及實際修行中。「相反地，如來藏思想的華嚴哲學、天台思想，在與禪宗及淨土信仰結合之後，便形成了漢傳佛教普及信仰的主流。」因此，聖嚴法師預見：今後的世界佛教，應該是要具整合性、適應性、包容性、消融性的，能夠擔任並扮演好這份使命及角色的，相信還得要靠如來藏思想。[64]

聖嚴法師於是婉轉地並未指明與印順導師見解有別，但下文中藉著與「近代善知識」的區別，當即是表示和印老有不同的看法。他說：

> 如來藏的思想，是最受漢藏兩系大乘佛教所信受的，雖於近代善知識之中，對於如來藏的信仰，有所批評，認為是跟神我思想接近，與阿含佛法的緣起性空義之間有其差異性，認為那是為了接引神我外道而作的方便說，甚至是為使佛法能生存於神教環境之中而作的迎合之說。我相信善知識的研究，有其資料的客觀性，有其剖析的正確性，但我更相信如來藏思想，並不違背緣起的空義，而具有其寬容性。[65]

[63] 聖嚴法師：《華嚴新詮》（臺北：法鼓文化，2006），頁272-273。
[64] 聖嚴法師：《華嚴新詮》，頁272-273。

印順導師在思想根據上與太虛大師立異，主要是為了人間佛教的實踐，避免發心菩薩落入「說大乘，行小乘」的急求證入，於是從思想根源處釐清。為免重蹈大乘晚期隳墮的覆轍，極力防範「滑坡效應」，以復歸純正的佛法。聖嚴法師在思想根據上與印順導師立異，亦同樣是為了人間佛教的弘傳與實踐。因為，對佛性如來藏的肯定，對一切眾生皆有佛性的肯定，給了一切眾生都有成佛的希望，佛性如來藏的信仰對推動人間佛教、推動建設人間淨土來說，是非常重要的基礎。他說：

> 如來藏思想能使發心菩薩，願意接受一切眾生都是現前菩薩未來佛的觀念，也能使發心菩薩，願意尊敬、尊重每一個人。若能將順、逆兩種因緣的發動者，都看作是順行菩薩及逆行菩薩，也就能將從苦難中失去的親友，視作菩薩的現身說法，幫助自己改變對於人生的態度。因此，我們要推動人間淨土的建設工程，佛性如來藏的信仰就太重要了。[66]

[65] 聖嚴法師：《自家寶藏——如來藏經語體譯釋・自序》，《法鼓全集》07-10, p. 6。
[66] 聖嚴法師：《自家寶藏——如來藏經語體譯釋・自序》，《法鼓全集》07-10, p. 6。

這真是個兩難的局面。保持思想的純粹，佛教便會如歷史所呈現的，只能局於少數菁英；但是方便演化，便難免延異而變質。面對佛教走向世界、走向人群才有生命才有意義的現實，聖嚴法師的選擇只能是找到一條既能化俗，又能避免俗化的道路。聖嚴法師相信，適應未來的世界佛教，仍將以如來藏思想為其主軸，因為「如來藏思想，既可滿足哲學思辨的要求，也可滿足信仰的要求，可以連接緣起性空的源頭，也可貫通究竟實在的諸法實相。」

聖嚴法師綰合兩端的方法，就是「佛性如來藏即是空性」。這個命題是這麼推論出來的。

聖嚴法師從《中論》〈四諦品〉青目論師的註文「以有空義故，一切世間出世間法，悉皆成就，若無空義，則皆不成就」（大正三十・三三上），以及《中論》論文「若先非佛性，不應得成佛。」（大正三十・三四上）推論謂「空性是眾生的主體，也是成佛的正因。」而「空性即是佛性，若無佛性，豈能成佛？」因此推證得「佛性如來藏即是空性」的結論。法師認為，這個結論，雖在中觀見，也是認同的。[67]

佛性即是空性，綰合了兩系，彌縫了思想的距離。但是，印順導師所擔心的梵化、天化乃至於發展成「至圓至簡至頓」地急求證悟的問題，又如何面對？聖嚴法師引《楞伽經》表示，如來藏思想，是最能「開引計我諸外道」的。而弘傳過程，由於都會追溯源頭的無常、無我，故又不會落於常見、斷見。聖嚴法師表示，為了解決如來藏是有我或無我

[67] 聖嚴法師：《華嚴新詮》，頁273。

的問題，不妨採用層次化的教判方式，來給與一一釐定：

> （一）基礎佛法是素樸的《阿含經》所說四聖諦八聖道，是主張無常、苦、無我、空的，並以常、樂、我、淨四法為四顛倒。（二）初期大乘佛教出現了《般若經》及《中論》，出現了《解深密經》及《唯識》的一系列論書，主張無自性、自性空、三性三無性，乃是由基礎佛法的緣起無常觀的積極開展而來。（三）後期大乘佛教更出現了真常、真我、真心、真性，即是佛性如來藏的真如觀及法界觀，是以無我的空性為基調，亦是以空義的佛性及無我的如來藏為出發，為了「開引」諸派執我的外道，令使認同佛法、歸向佛法的無我，故說有真常的真我、不真空的佛性如來藏。
>
> 其實，唯有空性，才是真常不變易的，佛性如來藏，只是空性的異名、假名，乃是為了適應、順應、投合執我外道之所好而設立的。所以《楞伽經》已說，如來藏不即是印度神學的梵我、神我。[68]

印順導師在〈契機契理的人間佛教〉中，也引《楞伽經》「開引計我諸外道」的觀點，同意人的根性不同，所以佛教確是有許多不同的方法接引眾生向佛法、向聲聞、向佛的解脫道而進修的。只要把握經說「佛性者實非我也，為眾生故說名為我」的原則，釐清並確保如來藏是方便說，而非

[68] 聖嚴法師：《華嚴新詮》，頁271-272。

究竟說的立場，這便可以不失卻「人間佛教」不神化的精神。這就是印順導師思想根源「攝取後期佛教之確當者」的基本原則。[69]印順導師對漢傳佛教的天台宗曾有如此判語謂：

> 中土的天台宗，從龍樹的思想而來，受時代思潮的影響，多少有妙有不空的氣息。但法法畢竟空，法法宛然有，較之他宗，仍與中觀義相近。[70]

可見，印順導師對如來藏的發展是有接納成例的。

太虛大師以漢傳佛教為依歸，以如來藏為思想根據；印順導師以印度佛教為依歸，以性空為基本根據，兼攝如來藏；聖嚴法師則亦以印度佛教為依歸[71]，以性空為根據，但高度同情如來藏。在取據上雖有差異，但共同的精神則完全相同，均是佛法在人間流傳，利濟人間。

[69] 印順導師：《華雨集》第四冊，Y 28p42-43。

[70] 印順導師：《中觀今論》，Y 9p191-192。

[71] 聖嚴法師於《承先啟後的中華禪法鼓宗》中特別強調：「我也必須在此聲明，我絕對是以印度佛教為依歸的，我寫《正信的佛教》，是以《阿含經》為準則，我在美國亦開講過數次《中觀論》及《成唯識論》，並且也出版了《八識規矩頌講記》，在佛教的法義方面為我增長了廣度與深度。所以，我從佛法的普及信仰和生活化的實踐面、適應面著眼，要承先啟後大力維護闡揚漢傳的禪佛教，並不表示是反對其他各系佛教的。」（臺北：法鼓山文化中心，2006，頁39）

五、結語

太虛大師依據我們所面對的時代特質，如科學、理性、民主、法治等元素，揭櫫了「現實的人生化、證據的科學化、組織的群眾化」三策略，為當代佛教的現代化運動指出了方向，從此而有「人生佛教」、「人間佛教」的一步步開展出。印順導師也根據《阿含經》「諸佛皆出人間」的旨義，提倡「佛在人間」，呼應太虛大師的「人成即佛成」的理念。

人間佛教運動經太虛大師開創，印順導師的增益，我們可以用四聖諦方法的框架，總結出人間佛教的核心思想與精神主軸為：佛在人間。佛在人間成佛，佛教徒也不離人間修學成佛之菩薩。佛教徒的身分，主要指的是十信位修學十善行的凡夫菩薩，以此凡夫身，發菩提心，學慈悲、學智慧。這個核心主軸（滅）是人間佛教的「不共」處，確立了這點，認同了這點，就是人間佛教運動的一員。但確立了這點，在往下開展的方案（道）則仍是開放的，不妨礙有許多可能。

印順導師對太虛大師思想根據的抉擇，主要來自於「依滅論道」：從核心目標最高原則來選擇策略方向，於是有從中國佛教回歸印度佛教，宏闡初期大乘經與龍樹論之行解，期避免急證精神復活，以符合菩薩處世廣學的人間佛教精神。

聖嚴法師同樣是「依滅論道」。因為掌握了人間佛教的核心理念，要使佛法充分地能救度人間，因此，在行動策略上選擇最有包容力、親和力的如來藏理論。

由目的目標來決定活動內容的決策方式是正確的，對目的目標的理解和掌握也是清楚的，而所以會在行動方案上有這樣的不同結果，應是來自於問題意識出於What和How不同，以及對現實接觸的深廣度有別。聖嚴法師社會參與特深，與世人的接觸甚廣，對接引世人接觸佛法的急迫性有較強烈的體會，因此對佛法的詮釋自然需要有更大幅度的開放。

Discerning a Choice for Humanity From Master Sheng Yen's Teachings on Humanistic Buddhism

Lin, Chi-Hsien
Associate Professor, National Pingtung Institute of Commerce

Abstract

Master Tai Xu（太虛）proclaimed "Buddhist Humanism"（人生佛教）; Master Ying Shun（印順）advocated "Buddhism for Humans"（人間佛教）; and Master Sheng Yen（聖嚴）advocated "A Pure Land on Earth for Humanity."（人間淨土）The teachings of these three masters represent the development of Chinese Buddhist reform for different generations. What did Master Sheng Yen inherit from his predecessors? What did he contribute to the discourse of humanistic Buddhism? These are the main questions for discussion in the article.

In order to appreciate the differences and similarities among the three masters, I use the Four Noble Truths of Suffering, Cause of Suffering, Cessation of Suffering, and the Path as a model or lens to examine their teachings. "Suffering" represents the crisis and perceived decline in Chinese Buddhism to which these masters were responding to. "Cause of Suffering" refers to the analysis of this crisis by these masters. "Cessation" refers to the direction of the developments and the guidance of these master's teachings. "The Path" refers to their projects that aim to actualize their teachings.

Differences existed among the three masters. However, their teachings exhibit more similarities because they share the same approach to advancing Buddhism in modern times; they also share a basic spirit and aim of Chinese Buddhism. From this perspective,

they do not deviate from other Buddhist leaders during their time. I argue that their difference lies mainly in their theoretical foundations in Buddhism, attitudes toward epistemology, and the importance of Chan (or meditation) experience in their teachings.

KEYWORDS：Buddhist Humanism（人生佛教）, Buddhism for Humans（人間佛教）, A Pure Land on Earth for Humanity（人間淨土）, Master Tai Xu（太虛）, Master Ying Shun（印順）, Master Sheng Yen（聖嚴）

聖嚴法師「建設人間淨土」與「一念心淨」之要義

陳劍鍠

國立屏東教育大學中國語文學系教授

摘要

聖嚴法師「建設人間淨土」的思想淵源，極為泓窈。本文針對「建設」、「人間」、「淨土」等內涵與要義，加以探索、反省，以利了解「建設人間淨土」之特色。

聖嚴法師「建設人間淨土」的思想跟「一念心淨」有直接關係，這其中以宗承永明延壽的「一念成佛論」來論證人心的淨化；以紹述蕅益智旭的「現前一念心」來闡述實現人間淨土之可能性。

永明延壽的「一念成佛論」是以華嚴宗的義理為依歸，蕅益的「現前一念心」則以天台為主，聖嚴法師結合二者，引出「人間淨土」的思想要義。因而我們著重於純哲學思辨的立場來考察聖嚴法師「建設人間淨土」的內涵，希望透過不斷抉發深層理論，以反映出聖嚴法師開拓社會關懷的一面。

關鍵詞：聖嚴法師、人間淨土、一念心淨、永明延壽、蕅益智旭

一、前言

在眾古德中，聖嚴法師（1931—2009）對永明延壽（904—975）及藕益智旭（1599—1655）兩位大師的關注及尊崇，最為突出。他多次以「一念相應一念佛，一日相應一日佛」及「一念相應一念佛，念念相應念念佛」來論證淨化人心的方法，換言之，法師「建設人間淨土」的信念根源，來自於永明延壽的「一念成佛論」，並透過三大教育而落實。❶

「教育」是法鼓山的一大使命，❷聖嚴法師於1998年9月重申，以三大教育來完成推動全面教育之使命。❸此「一大使命、三大教育」正是「建設人間淨土」之基礎，林其賢先生的《聖嚴法師七十年譜》指出，此時法師完整地提出建設人

❶ 參閱釋果樸：〈聖嚴法師「建設人間淨土」理念根源——法師大陸出家學習與近代中國佛教興革〉，收入《聖嚴法師思想行誼》，頁345-504，尤其頁358-359。

❷ 聖嚴法師說：「『教育』是法鼓山的一大使命，除了中華佛學研究所、僧伽大學，以及漢藏交流班之外，對於信眾、社會，也一直在做教育方面的工作。」（釋聖嚴：《法鼓家風》，《法鼓全集》第8輯第11冊，法鼓全集光碟版，2007年，頁11。案：《法鼓全集》合計102 冊，凡九大輯。下文擬以簡省方式表之，如「第8輯第9冊，頁74~75」簡省為「《法全》8：9-74~75」）。

❸ 所謂三大教育指：（一）大學院教育：先後創立中華佛學研究所及法鼓人文社會大學。為佛教、為社會，培育宗教、人文、社會等各層次人才。（二）大普化教育：創立出家僧團，組織在家信眾，設立出版公司。全面提昇人品，淨化身心，淨化社會環境。（三）大關懷教育：以宗教信仰關懷、社會福祉關懷、終身學習關懷等為大眾服務。提倡四環及四安運動。（釋聖嚴：《學術論考》，《法全》3：1-471）。

間淨土理念的經證，❹法師說：

> 一、《增一阿含經》說：「諸佛皆出人間」。
>
> 二、《四分律》有說佛陀初度五比丘，便叮嚀他們要分頭遊化人間。
>
> 三、《維摩經》說：「隨其心淨，則國土淨。」
>
> 四、《大般若經》說：「饒益眾生」，即是「嚴淨佛土」。
>
> 五、《華嚴經》說：「初發心時，便成正覺。」
>
> 六、《法華經》說：「若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆已成佛道。」
>
> 七、《宗鏡錄》主張「一念成佛」之說：一念與佛的慈悲和智慧相應，此一念即已成佛；一念與佛相應，一念住於淨土，多念與佛相應多念住於淨土，一人與佛相應一人住於淨土，多人與佛相應多人住於淨土，人人與佛相應，人人住於淨土。❺

法師說這是依據許多佛經佛語的綜合研究而提出來的人間淨土理念，❻第一、二、四項是為論證人間佛教的直接依

❹ 參閱林其賢：《聖嚴法師七十年譜》，頁979-980。

❺ 釋聖嚴：《法鼓山的方向》，《法全》8：6-138~139。

❻ 附帶一提，法師為祝賀佛教大學前校長水谷幸正博士古稀紀念，於1998年6月在紐約法鼓山分會撰寫〈人間佛教的人間淨土〉，其中寫道：
（一）佛法本來就是以人類為教化對象的。
（二）人間淨土說的源流，是來自印度的大小乘諸種經論。
（三）人間淨土的思想，在中國，是歷經天台、淨土、華嚴、禪等諸宗

據，第三、五、七項是為人間淨土的論證依據，第六項則作為引述彌陀淨土法門的依據。❼尤其第六項引發的問題，法師認為「淨土諸家對此娑婆世界，從未有人承認即穢土是淨土」，❽換言之，法師認為阿彌陀佛淨土可為自心淨土，因

對淨土觀的激盪，到宋初的永明延壽，結合諸宗，會歸華嚴的理事等齊，唱出「一念成佛」之說。

（四）人間淨土的主要根據，乃是：1.《仁王般若經》的「唯佛一人居淨土」。2.《華嚴經》的「初發心時，便成正覺」。3.《法華經》的「我此土安隱」。4.《維摩經》的「直心是淨土」。5.《般若經》的「成熟有情，嚴淨佛土」。6.《觀無量壽經》及《無量壽經》的淨土生因說。

（五）中國首創建設人間淨土論的人是二十世紀初的太虛大師，首創人間佛教的是太虛的門生印順長老。

（六）我本人綜合大小乘聖典以及古聖先賢們的智慧，構成如下的三點結論：1.信佛學法者，初發菩提心；成熟有情，嚴淨佛土；由人心清淨而行為清淨，由個人的三業清淨而使社會的環境清淨。2.一念清淨一念見淨土，一日清淨一日見淨土；一人清淨一人居淨土，多人清淨多人居淨土。3.此心由煩惱而顯菩提，此土由穢土而成淨土。便是《維摩經》的「隨其心淨則佛土淨」。（參閱釋聖嚴：《學術論考》，《法全》3：1-472~473）

此處所示，對照三個月後所重申的人間淨土理念的經證，所舉略有不同，其中《維摩詰經》的「隨其心淨則佛土淨」、《華嚴經》的「初發心時，便成正覺」、《大般若經》的「成熟有情，嚴淨佛土」，以及永明延壽的「一念成佛」說等四種為同，此四說又以《維摩詰經》及永明延壽等二說為法師所重視。

❼ 聖嚴法師認為《法華經・方便品》「若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆已成佛道」（姚秦・鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷1，《大正藏》第9冊，頁9a）除了導出諸佛世尊興出於世的「一大事因緣」（參閱釋聖嚴：《禪鑰》，《法全》4：10-126~127），以及勸誡信徒對成佛須具信心（參閱釋聖嚴：《學術論考》，《法全》3：1-472；《法鼓山的方向》，《法全》8：6-502）之外，還以此經句作為引述彌陀淨土法門的依據（參閱釋聖嚴：《智慧一〇〇》，《法全》7：7-95~96；《慈雲懺主淨土文講記》，《法全》7：4-35~36）。

此，由「心淨則土淨」亦能證入彌陀淨土，這跟「人間淨土」是不一不異的。❾以上是上述經證的要義所在。

吾人皆知聖嚴法師「建設人間淨土」的思想淵源及其要義，包蘊宏富，意義深長，問題複雜，乃「聖嚴學」研究裡值得探索及論證的領域之一。本文主要從聖嚴法師引用永明延壽的「一念成佛論」來論證人心的淨化；以紹述滿益智旭的「現前一念心」來闡述實現人間淨土之可能性，期望從不同角度切入，管窺聖嚴法師的人間淨土思想。

二、「建設人間淨土」的內涵與要義

（一）「建設」一詞之內涵

「建設人間淨土」的「建設」一詞，指建立、建置，亦即創建新事業或增加新設施。此理念屬動態，著重實踐，亦即落實「人間淨土」的建設工程。❿此建設是以改造人生為主軸，提昇人類心靈，發展正確心態的心理建設。⓫「建設

❽ 釋聖嚴：《學術論考》，《法全》3：1-453。

❾ 參閱釋聖嚴：《念佛生淨土》，《法全》5：8-80。

❿ 聖嚴法師說：「我們正在提倡一個運動：先把神的天國和佛的淨土，建設在人間，我們若能努力於人間天國或人間淨土的建設工程，不論於何時死亡，必定能夠蒙受神的恩典及佛的接引。」（《抱疾遊高峰》，《法全》 6：12-267）

⓫ 「提昇人的品質，建設人間淨土」的實踐方法是以心靈環保為核心，再開展為「心五四」、「心六倫」。1989年，聖嚴法師創建法鼓山，同時提出「提昇人的品質，建設人間淨土」的精神指歸。1990年將這兩句衍申為二十句的〈四眾佛子共勉語〉，1991年又歸納為〈法鼓山的共識〉。同年，提出「心靈環保」，作為「建設人間淨土」總方案的主

人間淨土」是莊嚴國土，「提昇人的品質」是成熟眾生，從佛教主張而觀，即以菩薩行建設人間淨土。聖嚴法師說：「人間淨土的建設，是要靠大菩提心的菩薩們來努力、奉獻的，……人間淨土，必須是清淨、積極、悲智雙運的佛教建設。」⓬言下之意，這件建設工程並非浮淺而泛泛，須是發大願的菩薩來共同完成，而且「人間淨土」必須在清淨無染，不攀緣、不執取的情境下來積極從事，並且是悲智雙運的佛教大事業。不過，發大願的菩薩並非皆已證果聖人，可為初發心菩薩（嬰兒行菩薩，詳下文）加入此建設行列，因為建設人間淨土即在於「每個人的日常生活裡去注意、去建設，……做任何一件事時，心要保持安寧、平靜，不要毛躁、焦急。在這樣的生活中，睜眼閉眼均可看到淨土，舉手投足都能建設淨土。」⓭

法師擘畫建設人間淨土的方針，指出人間淨土可分為三個方向來建設：一是物質建設，二是政治制度，三是精神建設，「前二者可從科學、技術行政、法制方面去努力；後者則由對佛法的信心或修行努力。從佛法的立場看，物質建設及政治制度的有無，固然是重要的事，然精神建設更為重要。」⓮其重要性即「『建設人間淨土』是要每一個人把自

軸。（參閱林其賢：《聖嚴法師的倫理思想與實踐——以建立人間淨土為核心》，頁31）

⓬ 釋聖嚴：《維摩經六講》，《法全》7：3-166。

⓭ 釋聖嚴：《禪的世界》，《法全》4：8-331。

⓮ 釋聖嚴：《聖嚴法師心靈環保》，《法全》8：1-176；《禪與悟》，《法全》4：6-124，有類似說法。

己的人格建立起來，同時也協助其他人把他們的人格建立起來，人間淨土便可以實現。」⓯簡言之，法師推動建設人間淨土「是以心靈環保為主軸，以安心、安身、安家、安業的四安為行動；又以提倡禮儀環保、生活環保、自然環保，來配合心靈環保，成為四環運動，以促進人間社會的平安快樂。」⓰心靈環保是一新名詞，講究心理衛生。⓱由於世人的心被污染，以至於環境也被污染，如果我們的心不受污染，環境也跟著不受污染。因為心靈指導身體，所以行為和心連在一起，可見每人的心念改變是極為重要。⓲進一層而言，心靈環保的實義在於修正自私自利、投機取巧、為非作歹的觀念，並且摒除眼前利益、不管社會和未來環境的想法，⓳從人心淨化的根本做起，達致正本清源之效。⓴

聖嚴法師一再強調心靈環保由人心淨化，推展到社會環境及自然環境的淨化，如此方能落實、普遍、持久。㉑而尤須

附帶一提，法師的三種建設，或許是受國父孫中山先生影響，法師曾言及：「中山先生將『建設』一詞，分為『心理建設』、『物質建設』、『社會建設』和『政治建設』四類，並以『心理建設』為四大建設之首，那麼佛教的建設也是著重於『心理建設』方面的，並且是屬於純粹的和平建設。」（《神通與人通》，《法全》3：2-133）

⓯ 釋聖嚴：《動靜皆自在》，《法全》4：15-78。

⓰ 釋聖嚴：《書序》，《法全》3：5-316。

⓱ 釋聖嚴：《維摩經六講》，《法全》7：3-99；《聖嚴法師心靈環保》，《法全》8：1-48。

⓲ 釋聖嚴：《聖嚴法師心靈環保》，《法全》8：1-48。

⓳ 釋聖嚴：《法鼓鐘聲》，《法全》8：2-14。

⓴ 釋聖嚴：《是非要溫柔》，《法全》8：4-53。

㉑ 釋聖嚴：《福慧自在》，《法全》7：2(2)-35。

注意的是，法師認為「推動人間淨土的建設工程，佛性如來藏的信仰就太重要了。」㉒因為如來藏思想能使發心菩薩，在修行菩薩道的過程裡感受到「身中有佛，心中有佛」的自信，㉓而這點也相承、呼應下文將論述的「一念成佛論」之要義。

（二）「人間淨土」之要義

聖嚴法師以「人間」來作為「人類」的同義詞，他說：「一般我們講人間，好像是指人與人之間的關係，但在佛學上，是當『人』的意思，在日本『人間』也是作『人類』解釋。」㉔法師對「人間」提出四點說明：

> （一）「人間」乃由梵文翻譯而來，梵文叫「摩奴闍」（manuṣya）。㉕
>
> （二）《立世阿毘曇論》卷六，解釋「人道」一詞有八義：聰明、勝、意細微、正覺、智慧增上、能別虛實、聖道正器、聰慧業所生。……因為人有這些能力，可以分別、分析、記憶、思考，所以稱為人。㉖

㉒ 釋聖嚴：《自家寶藏——如來藏經語體譯釋》，《法全》7：10-6。
㉓ 釋聖嚴：《書序Ⅱ》，《法全》3：10-156。
㉔ 釋聖嚴：《禪與悟》，《法全》4：6-114。
㉕ 附帶說明，“manusya” 是由 “manas”（末那，即思考之意）語根衍生而來，認為能思考的是人，此說見於八正道第二之「正思惟」。
㉖ 《立世阿毘曇論》云：「云何人道說名摩菟沙？一聰明故；二者勝故；三意微細故；四正覺故；五智慧增上故；六能別虛實故；七聖道正器故；八聰慧業所生故。故說人道為摩菟沙。」（陳・真諦譯：《立世阿毘曇論》卷6，《大正藏》第32冊，頁198a）。

> （三）《大涅槃經》卷一八謂：「人者名曰能多思義，又復人者身口柔軟，又復人者名有憍慢，又復人者能破憍慢。」傲慢唯有人類才有。為何有傲慢？因為人有思想的能力，他是以自我為中心，加上判斷，就比較會產生傲慢。
>
> （四）由以上可知梵文「摩奴闍」——「人間」，翻譯成中文是「思考」及「思考者」。㉗

從法師的說明，得知「人間」是就人類來解釋，因人類具足分別、分析、記憶、思考等能力，有別於其他動物，或僅具其一或二種能力。而甚為重要的是，「六界眾生之中，只有人是修行佛法的道器，也就是說人的身體是修行佛法的工具，而其他眾生卻不容易成為修行的工具。」㉘

另外，「人間」的位置在哪？依法師的解釋，並非只是人類所生存的世界，而是指整個娑婆世界。法師曾對「人間在何處？」的問題提出說明：

> 我們已很清楚人是住在這個世間，但是不是僅有這個世界有人呢？根據佛經上說，這世界是在一個有形的山丘，但是我們看不見，我們稱為「須彌山」。須彌山的頂層是天人所居，底層是地獄眾生所住，須彌山的四方有四大洲可住人。我們是在須彌山的南方，而東方、西方、北方也都各有一個地方可住人。……除了我們知道的地球以外，

㉗ 釋聖嚴：《禪與悟》，《法全》4：6-116~117。
㉘ 釋聖嚴：《禪與悟》，《法全》4：6-116。

其他的地方是不是還有人呢？……可是我們地球上的人愈來愈多，這是否和佛法不相應呢？其實佛經中曾提到，娑婆世界是以須彌山為中心，而以須彌山為中心的世界是個小世界，一千個小的世界稱中千世界，一千個中千世界稱大千世界，我們這個娑婆世界，有多少個像地球這樣的地方啊！雖然我們眼睛看不到，但在這整個娑婆世界，就是一個佛所教化的範圍，釋迦牟尼佛稱為娑婆教主。諸位不要誤會，認為釋迦牟尼佛只是我們地球上的教主，其實是整個三千大千世界的教主。而在這世界出現以前，已有很多的世界存在，當我們這世界毀滅時還有很多其他的世界將會生起。㉙

就「人間」的空間位置來看，應以釋迦牟尼佛所教化的娑婆世界為是，不可誤認只有我們所居住的地球是人間。㉚每尊佛的教化土為三千大千世界，因此，「建設人間淨土」雖由人類作起，㉛但須推拓到六道眾生，使娑婆成為淨土，亦為

㉙ 釋聖嚴：《禪與悟》，《法全》4：6-117~118。

㉚ 林崇安教授亦曾對「人間淨土」所指的「人間」做出界定，他說：「人間是指以人類為主的整個生活共同圈，此中至少包含了『六道』中的人類及畜生；所活動的範圍，則廣及整個太陽系，此中包含了地球、海洋、大氣以及太空。因此，人間有『有情世間』及『器世間』二部分，這二部分是息息相關的。」這個界定也不以「人間」只是地球這個範圍。（林崇安：〈人間淨土的達成〉，收入釋惠敏主編：《人間淨土與現代社會》，頁95-112，尤其頁96）

㉛ 聖嚴法師認為「人間淨土」應為釋迦牟尼佛的整個教化土，跟「淨土」之梵語“buddha-ksetra”本為「佛土」、「佛國土」的意思一樣，亦即每一尊佛所教化的世界之意，如娑婆世界是釋迦牟尼佛之國土，極樂世界是阿彌陀佛之國土。（參閱釋惠敏：〈「心淨則佛土淨」之考察〉，收入釋惠敏主編：《人間淨土與現代社會》，頁221-246，尤其頁225；有關“buddha-ksetra”翻譯為「淨土」，以及「淨土」一詞的本源和意義的分析，參閱日・平川彰：〈淨土思想の成立〉，載平川彰著作集第7卷，《淨土思想の大乘戒》，頁13-18、106-110；日・田村芳朗：〈三種の淨土觀〉，載日本佛教學會編：《佛教における淨土思想》，頁17-22；日・藤田宏達：《原始淨土思想の研究》，頁507-512。）

發心菩薩莊嚴國土、成熟眾生之悲願所在。

至於有關「淨土」的說明，聖嚴法師曾舉出佛教所言的四類淨土：一是他方的佛國，如阿彌陀佛的極樂世界、東方有藥師佛的琉璃世界。二是娑婆世界的天國淨土，如兜率天內院有彌勒菩薩說法度眾，是為彌勒淨土。三是理想的北俱盧洲，那裡風調雨順，衣食自然，無憂無慮，沒有天然災害、疾病和戰爭。四是我們內心的淨土，放下與不滿意、痛苦、不自由、不自在相應的煩惱心，淨土就會在面前出現。㉜法師在另一處亦言及，由經典所論來看，可將淨土分為四類：一是唯心淨土、二是他方淨土、三是天國淨土、四是人間淨土。「人間淨土」有兩處，一是彌勒菩薩到人間成佛時出現；二是須彌山北方的北俱盧洲。㉝然而正信佛教徒不求生北洲淨土，因為那裡沒有佛法。而且，彌勒菩薩下降人間成佛，需時久遠，因此我們應珍惜自己的生活環境，提早讓人間淨土的理想實現。㉞因而，法師在這四類淨土中，希望以《維摩詰經》「隨其心淨則佛土淨」而立說的「唯心淨土」，來建設人間淨土，法師說：「『心淨』係指心無煩惱，心中只有智

㉜ 釋聖嚴：《禪的世界》，《法全》4：8-331。

㉝ 釋聖嚴：《禪與悟》，《法全》4：6-122。

㉞ 釋聖嚴：《禪的世界》，《法全》4：8-330~331。

慧的光明、無煩惱的黑暗。此時所見的世界也就是淨土，即使在地獄，心無煩惱，地獄亦成淨土。」[35]

法師認為「淨土」即是「清淨的居住環境」，也是「和樂無爭的社會」，[36]他曾對「淨土」作出如下定義：

> 淨土的意思是沒有煩惱、沒有恐怖、沒有憂慮、沒有危險的地方。在那個地方到處都是安全的，處處都是快樂的，無憂無慮、無煩無惱；不管是所見、所聽、所接觸，無一不是莊嚴清淨的，所以叫作淨土。[37]

可見「淨土」是一個祥和歡喜的地方，無煩惱憂怖的地方，而且其殊勝處在於國土的依報依果是宏偉精妙、清淨莊嚴，眾生的正報正果亦皆為清淨莊嚴。[38]明確地說，法師認為人間淨土所達到的理想境地可由《正法華經》所云：「平等快樂，威曜巍巍，諸行清淨，所立安穩，米穀豐賤，人民繁熾，男女眾多，具足周備」，[39]作為標準。然而，我們要追問的是，這樣的人間淨土可能在娑婆世界提早出現嗎？法師說：

> 我們可能在這世界建設淨土的境界嗎？答案是可能的。若是不能，釋迦牟尼佛便不須在人間出現。而人間過去可曾出現過淨土？是的，有的是個人見到淨土，即「唯心淨土」，有的是一個家庭、一個範圍或區域的人所建造的淨土。[40]

可見，法師所提倡的「建設人間淨土」，是指上述第四類的內心清淨之淨土（唯心淨土，或言自性淨土），並認為透過人心淨化而能早日成就「人間淨土」。

三、「建設人間淨土」與「一念心淨」之關係

聖嚴法師因佛教界有「消業往生或帶業往生彌陀淨土」之異說，以及淨土思想之層次分類少有詳細分析介紹，所以在1982 年12月撰寫〈淨土思想之考察〉，說明淨土有「他方淨土」、「唯心淨土」、「人間淨土」等多種，並肯定釋尊之出現實為淨化此土，因而歸重於人間淨土。[41]法師指出：

> 我的淨土觀念，是有層次的不同，而沒有一定的方位差別。人間淨土是最基本的，然後是天國淨土，還有他方佛國淨土，最高的是自心清淨的自性淨土。[42]

[35] 釋聖嚴：《禪與悟》，《法全》4：6-122。
[36] 釋聖嚴：《禪的世界》，《法全》4：8-321。
[37] 釋聖嚴：《慈雲懺主淨土文講記》，《法全》7：4(3)-25~26。
[38] 《華嚴經行願品疏鈔》云：「依者，凡聖所依之國土，若淨若穢；正者，凡聖能依之身，謂人天、男女、在家出家、外道諸神、菩薩及佛。」（唐・釋宗密：《華嚴經行願品疏鈔》卷2，《卍續藏經》第7冊，頁424a）正報，指依善惡業因而感得的果報正體；依報指依於正報而相應依止的處所。簡言之，依報指國土世間，即有情眾生所依託的處所；正報指眾生世間，即能依的有情眾生。
[39] 釋聖嚴：《禪與悟》，《法全》4：6-123；西晉・竺法護譯：《正法華經》卷2，《大正藏》第9冊，頁74b。
[40] 釋聖嚴：《禪與悟》，《法全》4：6-123。
[41] 參閱林其賢：《聖嚴法師七十年譜》，頁373。
[42] 釋聖嚴：《法鼓山的方向》，〈淨土在人間〉，《法全》8：6-492。

法師的「淨土觀」具有層次類別，在「淨土的層次之中，人間淨土最為脆弱，但卻是最為親切和基礎的起點。」[43]「最為脆弱」可能隱喻這裡是娑婆世界，將它建立成淨土，極為不容易；相對的，我們從「親切和基礎的起點」這點來考索，則可想像聖嚴法師覺得人間淨土跟我們「人類」本身是親切的，因而是成就各種淨土的基礎。因此，聖嚴法師的「淨土觀」可有兩層轉折，第一層即自基礎的人間淨土，一步步趨向最高層次的「自性淨土」；第二層即達致「自性淨土」時，人間即為淨土。如此說來，最基本、基礎的淨土跟最高層次的淨土是同一。因而，我們看到聖嚴法師的「淨土觀」是藉由營設人間淨土而直趨自性淨土，這樣，是否可說聖嚴法師所提倡的人間淨土，是方便也是究竟，是基本也是最終！如果這樣的論證成立，那麼，我們從「人間」當成考察視野則是合理的，因為「佛在人間成佛，至少釋迦是如此，將來的彌勒佛也會是如此。」[44]而且，「人間成佛的釋迦佛，工作的重心乃在人間，而且處處強調，六道之中，唯人是修道之正器。」[45]總之，「佛法極重視人身本位的修行，人身難得，佛法難遇。正因為人身難得，便應好好地運用短促的身命，好好地修行。」[46]不過須要辨明的是，這樣說法似與佛教所言的諸有情眾生皆能得度的觀點不太相應，尤其十法界裡的六道眾生，除人道之外，其餘五道理應皆得救拔。聖

[43] 釋聖嚴：《學術論考》，〈淨土思想之考察〉，《法全》3：1-148。
[44] 同上註。
[45] 同上註。
[46] 同上註。

嚴法師對此疑難作出說明：「六道中，只有人類可以修行佛道，其他的五道眾生，除了是菩薩的化現，均非修學佛法的道器。」[47]「佛的弟子主要是人，也由人間的四眾弟子傳持佛法，佛法的基本道理是教我們如何做人並盡人的責任，也只有人間身是修行的工具，又稱為道器。」[48]職是，「人間佛教，不是主張佛教僅僅屬於人間的宗教，而是說佛陀喬答摩教化的環境，主要是在人間。……人間淨土，不是要否定他方佛國淨土的信仰，而是說十方三世諸佛國土的成就與往生，必須從人間的立場做起。」[49]而且「人間身」的提出，具有佛法普化的效果，[50]這應可以澄清不必要的誤解。但我們也不能因以「人間的立場做起」而產生偏頗，誤認佛法只為人類施設而忘失菩提心，遺棄尚在輪迴的其餘五道眾生，這同

[47] 釋聖嚴：《禪的世界》，《法全》4：8-85。聖嚴法師類似說法，如：「人在六道中不是最好的，也不是最高的，但人類的身體是最可貴的。因為佛說：『人身難得，佛法難聞。』在六道眾生中唯有人是能修行佛法的道器，即修道的工具。」（《心經新釋》，《法全》7：1-124）；「六界眾生之中，只有人是修行佛法的道器，也就是說人的身體是修行佛法的工具，而其他眾生卻不容易成為修行的工具。」（《禪與悟》，《法全》4：6-116）；「諸經典中一向都說，六道眾生之中，唯有人身能修佛法，稱為道器，三世諸佛也皆在人間成佛。」（《絕妙說法——法華經講要》，《法全》7：11-182）
[48] 釋聖嚴：《法鼓山的方向II》，《法全》8：13-74。
[49] 釋聖嚴：《學術論考》，《法全》3：1-447。
[50] 聖嚴法師說：「修行應根據原始佛教的精神，以人間身修行，佛法應是普遍大眾都能接受的修行方法；如果強調特殊的菩薩行，而忽略了人間性、人類的共同性以及社會的普遍性，那就很難產生普化世間的功能，至多只讓人評為奇行和異行而已。如此即使能夠博取若干人的尊敬，也不能達到佛法普及化的效果。」（《學佛群疑》，《法全》5：3-234）

樣陷入人間佛教反對傳統佛教自私的窠臼裡。

（一）宗承永明延壽的「一念成佛論」

既然以人間的立場做起，那麼，應如何藉此「人間身」起修，以建設人間淨土？我們試從聖嚴法師的一段話來分析，並引出他參求永明延壽「一念成佛論」的思想：

> 修行三祇百劫的聖道而成佛，其起點的初發心菩薩，主要是人間身的凡夫。修行西方阿彌陀佛的淨土法門，雖以信心、持名、發願往生為基本條件，但在《觀無量壽經》及《無量壽經》，均另有三福淨業等的往生因行。中國的禪宗引用《維摩經》的「隨其心淨則佛土淨」，主張心淨即是西方。由於《觀無量壽經》有「是心是佛，是心作佛」句，演成禪宗有唯心淨土的信仰，但能悟心，便在淨土。中國宋初的永明延壽依據《華嚴經・梵行品》的「初發心時便成正覺」，因此倡導「一念成佛」，一念即生淨土。[51]

具人間身的凡夫自初發心起修，是為「嬰兒行的菩薩」，聖嚴法師依據《大般涅槃經》所教示的五種行：一者聖行、二者梵行、三者天行、四者嬰兒行、五者病行，[52]指

[51] 釋聖嚴：《學術論考》，《法全》3：1-446。

[52] 參閱北涼・曇無讖譯：《大般涅槃經》卷11，〈聖行品〉，《大正藏》第12冊，頁432a；劉宋・釋慧嚴、釋慧觀、謝靈運合譯：《大般涅槃經》卷11，〈聖行品〉，《大正藏》第12冊，頁673b。

出「嬰兒行亦是如來大行，示現無知無說無示，如初生嬰兒狀」，[53]初發菩提心的嬰兒行菩薩，「就是要在七倒八起或九倒十起的情況下努力向上。」[54]因為「嬰兒時期的人，學走路時總是搖晃著而常常跌倒，跌倒的時候多，站起來走的時間少。」[55]換言之，「嬰兒菩薩要屢跌屢起，堅定菩薩道的願心。」[56]然而，嬰兒菩薩犯了錯怎麼辦？「要知慚愧、常懺悔，……菩薩的精神就是七倒八起、八倒九起，這是作為一個悅眾菩薩應該要學習的。」[57]修持菩薩道極為可貴的長遠心乃不可或缺，尤其從初發心到長遠心的堅持，方能剋就菩薩道，畢竟「初發心難，維繫住不變不退的長遠心更難，一曝十寒的人太多太多了，能夠持之以恆，才能實踐菩薩精神。」[58]

聖嚴法師在上述引文舉出往生西方極樂淨土的三福淨因、[59]禪宗引用《維摩詰經》而導出的心淨則佛土淨，[60]並強

[53] 釋聖嚴：《學術論考》，《法全》3：1-466。

[54] 釋聖嚴：《菩薩戒指要》，《法全》1：6-158。

[55] 釋聖嚴：《平安的人間》，《法全》8：5-25。

[56] 釋聖嚴：《平安的人間》，《法全》8：5-24。

[57] 釋聖嚴：《法鼓山的方向》，《法全》8：6-246。引文的「悅眾菩薩」一詞，其中「悅眾」是聖嚴法師在 1995 年9月首度提出的自創新詞，並於1997年9月為此作出「名義詳解」，參閱林其賢：《聖嚴法師七十年譜》，頁 837、921。

[58] 釋聖嚴：《人行道》，《法全》8：5-34。

[59] 《觀無量壽佛經》有云：「欲生彼國者，當修三福：一者孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業。二者受持三歸，具足眾戒，不犯威儀。三者發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者。如此三事，名為淨業。佛告韋提希。汝今知不？此三種業，乃是過去、未來、現在，三世

調永明延壽以《華嚴經・梵行品》的「初發心時便成正覺」闡述「一念成佛」要義。是故，以人間身而起修的嬰兒菩薩，「如果自身有病乃至癡呆無知而如嬰兒者，亦當自信是『一念成佛』的初發心菩薩。」[61]一念成佛表示初發心菩薩能夠念念與佛的智慧及慈悲相應，聖嚴法師說：

> 念念都與佛的智慧及慈悲相應，佛就念念與我們在一起。如果念念之中自心有佛，我們的自心也就是佛，所以佛是由人完成的。當下的一念心中有佛，當下的一念即與佛同，念念心中如果都有佛，念念之間也都是佛。[62]

法師再次重申佛由人完成，「諸佛皆出人間」的看法。尤有進者，當下的一念心如能與佛相應，則心中時時有佛，念念之間都是佛。這如同法師所強調的「在日常生活中體驗佛法，那怕一個念頭與佛法的慈悲與解決煩惱的智慧相應，當下見到的，就是人間淨土。」[63]這是法師展開「人間淨土」理論的問題意識所在，他的論述要點在於「一念心淨」，他說：

諸佛，淨業正因。」（劉宋・畺良耶舍譯：《觀無量壽佛經》，《大正藏》第12冊，頁314c）一般將之稱為世福、戒福、行福。

[60]《維摩詰所說經》云：「若菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨。」（姚秦・鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》卷1，《大正藏》第14冊，頁538c）。

[61]釋聖嚴：《學術論考》，《法全》3：1-466。

[62]釋聖嚴：《聖嚴法師教禪坐》，《法全》4：9-48。

[63]釋聖嚴：《法鼓山的方向》，〈淨土在人間〉，《法全》8：6-492。

> 建設人間淨土的理念，不是要把信仰中的十方佛國淨土，搬到地球世界上來；也不是要把《阿彌陀經》、《藥師經》、《阿閦佛國經》、《彌勒下生經》等所說的淨土、景象，以及《起世因本經》所說的北洲建設，展現在今天的地球世界，而是用佛法的觀念來淨化人心，用佛教徒的生活芳範淨化社會，通過思想的淨化、生活的淨化、心靈的淨化，以聚沙成塔、水滴石穿的逐步努力，來完成社會環境的淨化和自然環境的淨化。因此，我在許多場合，都強調：只要你的一念心淨，此一念間，你便在淨土；一天之中若能有十念、百念、千念的心靈清淨，你便於此十念、百念、千念之間，體驗到淨土。……此在宋初永明延壽禪師的《宗鏡錄》內，常常說到：「一念相應一念佛，念念相應念念佛」的觀點；到了明末，蕅益智旭大師在其《靈峯宗論》內，也有多處引用了這兩句話。[64]

聖嚴法師對永明延壽及蕅益智旭兩位大師的關注及尊崇，在眾古德中最為突出。他多次以永明延壽「一念相應一念佛，念念相應念念佛」，來論證人心的淨化，這跟他提倡「建設人間淨土，提昇人的品質」有密切關係。法師一再強調：

> 《宗鏡錄》對於一念成佛論，著墨甚多，其所依據的聖典及宗義，便是《華嚴經》及華嚴宗的圓教。此對於凡夫

[64]釋聖嚴：《法鼓山的方向》，〈「人間淨土」是什麼？〉，《法全》8：6-500~501。

學佛成佛的信念，是極大的鼓勵，也為在此娑婆世間提倡人間佛教及人間淨土的理念，提供了最好的理論基礎。[65]

提倡人間佛教及人間淨土的理念，是以「一念成佛論」為最好的理論基礎。然而，這「一念成佛論」是圓頓大法，在華嚴宗所判攝的小、始、終、頓、圓等五教裡，屬最上乘之圓教。永明延壽的《宗鏡錄》亦判攝「一念圓成」是佛乘之圓教，[66]聖嚴法師雖明白此中奧義，[67]但他將之轉換，用

[65] 釋聖嚴：《學術論考》，〈人間佛教的人間淨土〉，《法全》3：1-463。

[66] 永明延壽云：「一念相應一念佛，一日相應一日佛，何須苦死要三僧祇。但自了三界業，能空業處，任運接生，即是佛也。何須變易，方言成佛！」（《宗鏡錄》卷15，《大正藏》第48冊，頁497c）又云：「若不直下頓悟自心，功德圓滿，即於心外妄求，徒經劫數。若能內照，如船遇便風，一念圓成，所作無滯。……所以《華嚴論》云：『十住初位，以無作三昧，自體應真，煩惱客塵，本無體性，唯真體用，無貪瞋癡，任運即佛，故一念相應一念佛，一日相應一日佛。』此《宗鏡錄》中，前後皆悉，微細委曲，一一直指示了。見即便見，不在意思，纔信入時，理行俱備，終不更興惡行，似有纖疑。若不如然，爭稱圓頓，以了心外無境故，則念念歸宗。」（《宗鏡錄》卷23，《大正藏》第48冊，頁543b-c）圓教菩薩尚須超登十地，何況初住菩薩，何能任運即佛。由此而知，這是圓修圓證，不斷而斷，無成不成之無上圓頓大法，否則無由致此。錢謙益之《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》云：「〔《宗鏡》云〕成佛之旨，且非時劫，遲速之數，屬在權宜。故《起信》明為勇猛眾生，成佛在於一念；為懈怠者，得果須滿三祇。」（《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》卷3，《卍續藏經》第13冊，頁615b）由於成佛在於一念，因此「一念相應一念成佛，一日相應一日成佛。何須劫數，漸漸而修。諸佛法門，本非時攝，計時之劫，非是佛乘。」（同上，頁615b），亦明示這是屬圓教之佛乘法。

[67] 聖嚴法師說：「若悟真如妙心，已見真空佛性，此念即是無念的般若；若凡夫未悟，即以妄心念佛，此心亦與佛心相應，亦與佛身同處淨土；

於初發心的嬰兒菩薩行，強調「只要你的一念心淨，此一念間，你便在淨土；一天之中若能有十念、百念、千念的心靈清淨，你便於此十念、百念、千念之間，體驗到淨土。」不過，這樣的心靈清淨尚屬第六意識的淨化，亦即伏住意念而不起現行而已，跟實際證入淨土體相者不同。因為「一念相應一念佛」的「相應」，從他力言，指眾生與佛達到感應道交、互相交融的境界，眾生受佛加被，乃至臨終時由佛菩薩迎接往生佛國；[68]從自力言，指理行俱備，直下頓悟自心，功德圓滿。能夠達到此地步的行者，恐已證入念佛三昧，而證入念佛三昧實為不易，並且被斷定為當生已了脫生死的聖

但能一念念佛，只此一念，縱然是散心，亦與佛心相應。」（《學術論考》，《法全》3：1-462）這裡的「與佛心相應」指有佛的氣分，然尚未與佛有感應道交的境界呈顯出來。唯有悟「真如妙心」、已見「真空佛性」者，方能真與佛心相應，達到理、事合一之境。楊曾文教授在論述永明延壽「一念相應一念佛，一日相應一日佛」時，亦曾指出「在延壽的著作中最引人興趣的，是對眾生契悟真如自性『一念成佛』的論述。他雖然主張禪教會通，禪僧不僅應修持『理行』，還應修持種種『事行』，但同時發揮華嚴宗『圓融』頓教思想，認為一旦領悟真如自性，便可當即覺悟解脫，『悟心成祖』、『一念成佛』。……然而仔細品味原文，這主要是從眾生具有與佛一樣的本性，從眾生皆具有立即成佛的可能性講的。在這一點上，延壽與以往禪宗歷代祖師的見解沒有大的差別。這種說法旨在鼓勵弟子和信徒建立自修自悟的信心。此外，延壽還從現實性上強調成佛還需要修持六度萬行、經歷若干階位。」（〈永明延壽的心性論〉，《中華佛學學報》，第13期，2000年，頁457-477，尤其頁472-473）。

[68] 佛菩薩來迎接往生是淨宗要義之一，然而眾生能感得佛菩薩來迎，亦須在臨命終時證入空性（或言證入「實相」），否則無法感得佛菩薩來迎。參閱陳劍鍠：《行腳走過淨土法門——曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》，頁20、42-56。

者。[69]如從這樣的法義來考量，則聖嚴法師將「一念圓成」轉換為淨化人心、淨化社會的善巧方便，雖有降低「一念圓成」所呈顯的境界或所證得的階位，卻可看出法師的苦口悲心。他藉用「一念淨心」、「一念成佛」或是「一念圓成」的圓頓教法，透過整合淨土與禪，讓念佛作為淨心要法，[70]以建設人間淨土。一如法師所云：

> 《宗鏡錄》對於一念成佛論，著墨甚多，……已不像諸種淨土經典的淨土是在他方世界，早期禪宗的自性淨土唯在悟後能見。經過永明延壽大師的整合，便將對於淨土資糧的修行，付之日常行動，對於禪宗的見性成佛，演成為一念成佛，既然可從一般凡夫的妄心乃至散心念佛，即能「一念相應一念佛，一日相應一日佛」，也可以進而成為念念念佛，念念成佛；日日念佛，日日成佛。既可乃至一念成佛，當然也是於此日常生活中的一念，住於日常環境中的佛國淨土了。[71]

聖嚴法師認為如能達到「一念相應一念佛，一日相應一日佛」的境界，則覺受到的淨土是「不離自心」的，因為「此心與佛相應，此心即是淨土」，此種「淨土不離自心」的思想，「實係自力淨土的信仰」。[72]可見，念佛除作為淨心要法之外，法師更加強調自力淨土的實踐，他曾舉禪宗四祖道信（580—651）的《入道安心要方便法門》說明禪門也用持名念佛，並且引《觀無量壽佛經》所說「諸佛如來是法界身，遍入一切眾生心想中。是故汝等心想佛時，是心即是三十二相、八十隨形好。是心作佛，是心是佛，諸佛正遍知海從心想生」[73]的觀點，說明禪門的「是心是佛」要旨與淨土經典不謀而合。[74]因此，嘗勸念佛不得力的行者，「先學攝心的禪觀方法，心安之後，專心持名，庶幾容易達成一心念佛的效果。」[75]尤有甚者，聖嚴法師還對比永明延壽「一念相

[69] 印光大師認為親證念佛三昧者「自知西方宗風」（釋印光著，釋廣定編：《印光大師全集》，第3冊．卷上，〈禪與淨土〉，頁58），於「百千法門，無量妙義，咸皆具足。」（同上，第1冊，〈復高邵麟居士書二〉，頁59）印光亦曾指出：「證念佛三昧，現生便已超凡入聖矣。切勿等閒視之。」（同上，第1冊，〈念佛三昧摸象記〉，頁817），又說：「現生親證念佛三昧，臨終決定往生上品。」（同上，第2冊，〈彌陀聖典序〉，頁1159），又說：「已得三昧，及已斷煩惱者，則一得往生，即入大菩薩位。」（同上，第2冊，〈致阮和卿居士書〉，頁957），又說：「現證三昧，固已入於聖流，自身如影，刀兵水火，皆不相礙。縱現遇災，實無所苦。而茫茫世界，曾有幾人哉！」（同上，第1冊，〈復永嘉某居士書三〉，頁102）足見，現生證入念佛三昧是件極不容易的事，而且證得念佛三昧的人，現生便已是了脫生死的聖人，具有刀兵水火皆不相礙的神通力，命終時必能往生上品。相關說明，可參閱陳劍鍠：〈印光論念佛三昧〉，收入氏著：《圓通證道——印光的淨土啟化》，附錄，頁279-293。

[70] 徹悟禪師亦有這樣的見解：「淨心之要，亦無如念佛。一念相應一念佛，念念相應念念佛；清珠下於濁水，濁水不得不清；佛號投於亂心，亂心不得不佛。如此念佛，非淨心之要乎！」（《徹悟禪師語錄》卷上，《卍續藏經》第62冊，頁332c）

[71] 釋聖嚴：《學術論考》，《法全》3：1-463。

[72] 以上引文，參閱釋聖嚴：《禪的生活》，《法全》4：4-69~70。

[73] 劉宋．畺良耶舍譯：《觀無量壽佛經》，《大正藏》第12冊，頁343a。

[74] 釋聖嚴：《書序》，《法全》3：5-179。

[75] 釋聖嚴：《書序》，《法全》3：5-179。

應一念佛，念念相應念念佛」的主張，跟《首楞嚴經．大勢至菩薩念佛圓通章》所說：「都攝六根，淨念相繼，得三摩地」的道理，[76]法師說：「要是六根不收攝，淨念不相繼，而想『以念佛心，入無生忍』、『攝念佛人，歸於淨土』，是不容易的事。故請淨土行者，不可盲目地非議正確的禪門修持。」[77]因為「淨土的念佛法門，即是禪觀方法的一種，如予排斥，就像有人用右腳踢左腳，舉左手打右手，豈非愚不可及！」[78]總之，無論是修學淨土還是禪，都是為了出離娑婆世界，法師說：「永明延壽禪師說：『一念相應一念佛，念念相應念念佛。』這個一念相應一念佛，念念相應念念佛，是什麼念？是出離心，學佛要有出離心。」[79]如此說來，參與建設人間淨土的佛教徒，不但希望人間成為淨土，亦希望自身能夠出離娑婆。如果出離心不夠堅定，菩提心願亦難發得徹底；由出離心而生大悲心，由大悲心而生菩提心，此乃修學佛法之要義。

（二）紹述蕅益智旭的「現前一念心」

在上節引文裡，聖嚴法師最後一句言及「到了明末，蕅益智旭大師在其《靈峯宗論》內，也有多處引用了這兩句

[76] 有關《首楞嚴經．大勢至菩薩念佛圓通章》裡「都攝六根，淨念相繼」的闡述，參閱陳劍鍠：〈《大勢至菩薩念佛圓通章》成為淨土宗經典的詮釋問題〉，收入氏著：《行腳走過淨土法門——曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》，附論，頁179-212，尤其頁180-197。
[77] 釋聖嚴：《書序》，《法全》3：5-179。
[78] 釋聖嚴：《書序》，《法全》3：5-178。
[79] 釋聖嚴：《佛教入門》，《法全》5：1-169。

話。」但是蕅益的思想以天台為主，不同於永明延壽以華嚴為主。聖嚴法師說：「蕅益智旭依《念佛三昧寶王論》，用天台教判，弘揚現前一念相應說的稱名念佛三昧。」[80]又說：

> 蕅益非常愛用永明延壽所說的話：「以一念相應即一念佛，一日相應一日佛。」或：「一念相應即一念佛，念念相應即念念佛。」此所謂「一念」，絕對是指凡夫當下的妄念心。這一思想的源頭，是天台學的「一念三千」論，以及「性具」說。[81]

天台學的「一念心」是凡夫的妄念心，還是聖者的清淨心，仍有商榷的餘地。[82]聖嚴法師強調「一念」是指凡夫當下的妄念心，也是天台宗「性具」、「一念三千」的思想源頭。但是，我們如依智顗（538—597）的見解來看，智顗也有「一念淨心具足諸法」的說法，因為以「性具」理念來看，可從「一念淨心」分析出天台所謂的「即空、即假、即中」的真理，這一境三諦（或言「圓融三諦」）是由一念淨心而來，此一念淨心自身即是如來藏理。而且，天台宗認為「眾生心中具足一切法門，如來明審，照其心法。按彼心說，無量教法，從心而出。」[83]無量教法從心而出，此「心」應為「淨心」，因為只能說「淨心」含有無量教法，無法說

[80] 釋聖嚴：《明末佛教研究》，《法全》1：1-96。
[81] 釋聖嚴：《明末佛教研究》，《法全》1：1-186。
[82] 參閱吳汝鈞：《天台智顗的心靈哲學》，頁76、84-87、107。
[83] 隋．釋智顗：《摩訶止觀》卷3下，《大正藏》第46冊，頁32a。

「妄心」含有無量教法。再者，「一念淨心具足諸法」若與「一念妄心具足諸法」比較，則「後者的重要性無寧是在哲學，特別是存有論方面。妄心與三千諸法同起同寂，可以說是保證了存在世界的必要性，從而使智顗的哲學不會否定世界，走向虛無主義的道路。」[84]

雖然凡夫的一念心具足十法界，且一一界中有「煩惱性相」、「惡業性相」、「苦道性相」等三道性相，[85]因而得以就此三道而證得佛性，換言之，從無明煩惱性相方能顯示出智慧觀照性相，一如般若不離煩惱，若離煩惱，即無般若。因此，眾生最終皆當成佛，不過，不可因此以凡濫聖，故天台宗有六即佛之說，以此避免將凡聖混濫不分。[86]基此，聖嚴法師說：

> 詳細考察蕅益的「唯心」，乃是天台家所說即妄即真的現前一念心，是即空、即假、即中的圓中之心，即此凡夫當下的念佛心。所以此間的凡夫，雖還不曾往生西方，而彼西方即在此凡夫當下的一念心中。是以蕅益非常愛用永明延壽所說的話：「以一念相應即一念佛，一日相應一日佛。」或：「一念相應即一念佛，念念相應即念念佛。」[87]

「現前一念心」是蕅益智旭的獨創，亦為其獨特的哲學

[84] 吳汝鈞：《天台智顗的心靈哲學》，頁87。
[85] 隋・釋智顗：《妙法蓮華經玄義》卷5下，《大正藏》第33冊，頁743c。
[86] 參閱陳英善：《天台緣起中道實相論》，頁354-356、359-363。
[87] 釋聖嚴：《明末佛教研究》，《法全》1：1-186。

思想，[88]這句法彙的思想源流，據聖嚴法師的考察，來自五部經證，一是《首楞嚴經》的「現前生滅與不生滅」[89]、「我觀現前，念念遷謝，新新不住。」[90]二是《達磨大師悟性論》的「若一念心起，則有善惡二業，有天堂地獄。若一念心不起，即無善惡二業，亦無天堂地獄。」[91]三是《摩訶止觀》的「若無心而已，介爾有心，即具三千。亦不言一心在前，一切法在後；亦不言一切法在前，一心在後。」[92]四是《新華嚴經論》的「無邊剎境，自他不隔於毫端。十世古今，始終不移於當念」[93]、「一念相應一念佛，一日相應一日佛。」[94]五是《宗鏡錄》的「編羅廣義，撮略要文，鋪舒於百卷之中，卷攝在一心之內。能使難思教海，指掌而念念圓明。無盡真宗，目覩而心心契合。」[95]法師指出可從上述五種資料，理解蕅益智旭「現前一念心」的根源，[96]並且強調「現前一念心」與《摩訶止觀》的「介爾一心」，同樣都是當下第六意識的剎那變異妄念心。聖嚴法師如此解釋：

[88] 參閱釋聖嚴著、關世謙譯：《明末中國佛教之研究》，頁421；有關蕅益智旭的見解，參閱明・蕅益智旭：《靈峰宗論》卷2之5，〈示念佛社〉，頁8上-下。
[89] 唐・般剌蜜帝譯：《首楞嚴經》，《大正藏》第19冊，頁110a。
[90] 同上註，頁110b。
[91] 隋・菩提達磨：《達磨大師悟性論》，《大正藏》第48冊，頁371c-372a。
[92] 隋・釋智顗：《摩訶止觀》，《大正藏》第46冊，頁54a。
[93] 唐・李通玄：《新華嚴經論》卷1，《大正藏》第36冊，頁721a。
[94] 唐・李通玄：《新華嚴經論》卷2，《大正藏》第36冊，頁733a。
[95] 吳越・永明延壽：《宗鏡錄・序》，《大正藏》第48冊，頁416c。
[96] 參閱釋聖嚴著、關世謙譯：《明末中國佛教之研究》，頁423。

所謂現前一念心，乃是蕅益智旭的哲學思想的特色所在，這雖是採用了天台智者《摩訶止觀》所說介爾一心的觀念而來，智者的介爾一心，是指我人的第六意識，也可稱作妄心，在此第六意識的任何一念之中，均含有十法界的全部，此在天台宗稱為妄心觀的修證方法。但是蕅益智旭的現前一念心的主要任務，是在說明《大乘起信論》的「一心真如」和《楞嚴經》的「如來藏妙真如性」，因為《大乘起信論》的「真如」有受熏之說，《楞嚴經》的「如來藏妙真如性」有隨緣之義，熏於清淨則為解脫的聖者，熏於染污則為在纏的凡夫；不論隨淨緣或隨染緣，為聖者或為凡夫，真如的體性是不變的。凡夫無從親見真如的體性，日常感覺到的第六意識的心理活動，對任何人均不陌生，它雖不即是清淨的真如，也未離開清淨的真如，所以蕅益智旭創立了現前一念心的哲學觀念，作為解釋各種經論中所持不同的論說，以期達成將各宗所持的異見異說，統一起來的目的。[97]

法師的意見在於表達第六意識如只是單純的妄心，這是就唯識宗的解釋而來；假若理解真如心只是單純不變的真實心，這又成了性宗的觀念。因此，第六意識雖是剎那變易的妄心，但妄心無體，而體即真如；而且，妄念若有自性，即是如來藏的妙真如性，也是法性、佛性，或是自性清淨的實相與實性。因此，「現前一念心」構築成「即真即妄，非

[97] 釋聖嚴：《評介・勵行》，《法全》3：6-10~11。

真非妄，亦真亦妄，亦非真亦非妄的心說。」就蕅益智旭的「現前一念心」而言，「妄念心是真如實性的不變隨緣，反之，真如實性猶是妄念心的隨緣不變。」[98]法師的詮釋來自於對蕅益智旭思想的體認，因為法師自認「對蕅益大師的心境也比較能夠體驗」，[99]又說「我的學術思想的基礎就是建立在蕅益大師的《靈峯宗論》」。[100]法師的博士論文以蕅益智旭為研究對象，[101]對蕅益智旭理解甚深，因而他對「現前一念心」的詮釋甚為適切，一方面認為是繼承智顗「介爾一心」的妄心觀，[102]一方面認為是繼承《大乘起信論》「一心二門」的畢竟不二。[103]然而，法師較偏向以「生滅門」來看待「現前一念心」，因為心生滅門之生、滅、增、減等動相，由始覺功夫而呈顯出智慧，觀照性相來自無明煩惱性相。職是，妄念心

[98] 參閱釋聖嚴著、關世謙譯：《明末中國佛教之研究》，頁424。

[99] 釋聖嚴：《步步蓮華》，《法全》6：9-75。

[100] 釋聖嚴：《步步蓮華》，《法全》6：9-214。

[101] 釋聖嚴：《聖嚴法師學思歷程》，《法全》3：8-113；《悼念・遊化》，《法全》3：7-55~56。

[102] 《摩訶止觀》云：「此三千在一念心，若無心而已，介爾有心，即具三千。」（隋・釋智顗：《摩訶止觀》卷5上，《大正藏》第46冊，頁54a）尤值提出的是，蕅益曾將「現前一念」與「介爾之心」合用，他說：「廣言之，百界千如。略言之，佛法、眾生法、心法也。雖心、佛、眾生三無差別，但佛法太高，生法太廣，初機之人，觀心為易。但諦觀現前一念介爾之心。」（《靈峰宗論》卷2之3，〈示聽月〉，頁22上）。此處亦可看出蕅益強調「現前一念心」及「介爾一心」的修持要義。

[103] 《大乘起信論》云：「依一心法，有二種門。云何為二？一者心真如門，二者心生滅門；是二種門皆各總攝一切法。」（印度・馬鳴菩薩造、梁・真諦譯：《大乘起信論》，《大正藏》第32冊，頁576上。）

是真如實性的不變隨緣，真如實性則是妄念心的隨緣不變。猶如海水與波浪，雖因風動而起波浪，然於海水之本性則不生變化，故海水與波浪兩者是為畢竟不二。

聖嚴法師曾指出，蕅益智旭自認是永明延壽的後繼者，並以永明延壽的《宗鏡錄》為依歸。《宗鏡錄》引用《新華嚴經論》「一念相應一念佛，一日相應一日佛」的語句，[104]為其所承用，並且變換成「一念相應一念佛，念念相應念念佛。」[105]聖嚴法師還特別強調：從宋朝到明末，蕅益智旭是唯一把漢文《大藏經》閱讀兩遍以上的學者，因而不以任何宗派為滿足。以往學者多將他視為天台宗的繼承者，實則他僅採用天台宗的教判方法，作為註釋經論的工具，而非天台宗的因襲者；亦有學者視他為淨土宗第九祖，實則他雖一生鼓吹淨土，但既不贊成禪淨雙修式的參究念佛，[106]也不贊成淨土

[104] 參閱唐・李通玄：《新華嚴經論》卷1，《大正藏》第36冊，頁721a；吳越・永明延壽：《宗鏡錄》卷15，《大正藏》第48冊，491a、497c；《宗鏡錄》卷23，《大正藏》第48冊，頁543b-c。

[105] 明・蕅益智旭：《大乘起信論裂網疏》卷3，《大正藏》第44冊，頁437c；《大乘起信論裂網疏》卷6，《大正藏》第44冊，頁463b；明・蕅益智旭：《佛說阿彌陀經要解》，《大正藏》第37冊，頁371c；明・蕅益智旭：《靈峰宗論》卷2之5，〈示念佛社〉，頁8下。值得一提的是，在《靈峰宗論》卷6之3，〈勸念豆兒佛疏〉則使用「一念相應一念佛，一日相應一日佛。」（頁19下）

[106] 明・蕅益智旭：《靈峰宗論》卷4之3，〈梵室偶談・四十七則〉，頁13下；《靈峰宗論》卷5之3，〈參究念佛論〉，頁1下-4上；明・蕅益智旭：《佛說阿彌陀經要解》，《大正藏》第37冊，頁371c。另可參閱釋聖嚴：《念佛生淨土》，《法全》5：8-109~110；《明末佛教研究》，《法全》1：1-185~186。

宗二祖善導（613—681？）「指方立相」的修行法，[107]他的淨土觀是「不離我人的現前的一念心」。[108]

然而，如何把握現前當下的一念心？聖嚴法師嘗言：

> 至於如何把握住現前當下的一念心，還是要修觀行，天台四種三昧中的常行三昧，即是以九十日為期，恆持阿彌陀佛名號，日夜無有休息，步步聲聲念念，唯念阿彌陀佛。[109]

足見，前文舉出法師強調「只要你的一念心淨，此一念間，你便在淨土；一天之中若能有十念、百念、千念的心靈清淨，你便於此十念、百念、千念之間，體驗到淨土。」這樣的說法，具有勸進行者的用意，尤其對嬰兒菩薩而言，能激發信心，令其勇往直前。但真實體證、悟入，則又另當別論。[110]

[107] 唐・釋善導：《觀無量壽佛經疏》卷3，《大正藏》第37冊，頁267b。

[108] 明・蕅益智旭：《靈峯宗論》卷6之4，〈合刻彌陀、金剛二經序〉，頁16上-下。以上說明，參閱釋聖嚴：《評介・勵行》，《法全》3：6-10。此外，蕅益在〈自像贊〉云：「不參禪，不學教，彌陀一句真心要。不談玄，不說妙，數珠一串真風調。由他譏，由他笑，念不沉兮亦不掉。晝夜稱名誓弗忘，專待慈尊光裡召。懸知蓮萼己標名，請君同上慈悲船。」（《靈峰宗論》卷9之4，頁18下）可見蕅益晚年專修念佛法門，求生安養。

[109] 釋聖嚴：《念佛生淨土》，《法全》5：8-78。

[110] 例如法師在論述彌陀法門的念佛要義時說：「如果我們念佛，心中有佛，心中就有淨土。淨土是我們心中本具的。如果念佛念得很成功，淨土即時便在自心中顯現出來。……不過如果自己心中的淨土出現時，已

四、結語

本文針對「建設人間淨土」的特色，加以反省、探索，對於「建設」、「人間」、「淨土」等內涵、要義，依據法師所論而作出解釋。

建設人間淨土的思想要義，在於轉變觀念，聖嚴法師說：

> 「提昇人的品質」應該從提昇自己開始做起，從糾正自己的習性，改善自己的想法、觀念、行為做起；「建設人間淨土」不是叫別人建設，而是我們自己去建設。我們自己把環境建設成為淨土，這樣才能影響他人。⑪

這是消融自我，為眾服務的精神，此番論述雖為老生常談，但在最切合實際之處方能看出高明，誰說平庸不是一道邁向真理的扶手欄杆！聖嚴法師推廣「四環」及「四安」，⑫乃契理契機之施設，將深奧之佛理消融成簡練易懂的現代式方法，以促成建設人間淨土之大業。

「建設人間淨土」須以「提昇人的品質」為前導；「提昇人的品質」則以「建設人間淨土」為依歸，二者具有相輔相應的關係。所謂「人的品質」指的是「人的品格、品德和品質」，而所謂「提昇」指「在經過了教育的熏陶和社會的歷練後，人品會有所改變，這就是提昇人的品質。」而且「要提昇人的品質，則應先從自己開始，進而再幫助他人提昇他人的品質，以種種恰到好處的方式來幫助人，使得共同生活在我們環境裡的每一個人，都能夠得到利益。」⑬法師的見解在凸顯主體的存在價值，這也是主體存在的獨特性，進言之，倫理價值、社會價值的基調，唯在主體價值獲得確立時才能完成。佛教自利利他、自度度人的精神於此豁顯，人間淨土的終極境界，在人人努力提昇自身品質之時呈現。⑭

有關法師的種種舉措與思想觀念，跟古德言教之異同，

經超過了上品上生，就不是凡夫所生的淨土了。以信心所生的淨土是九品蓮花化身，是有形相的；到了最高的實相、實報淨土，亦即自性法身所居的淨土，那便是無相、無形的。」（《慈雲懺主淨土文講記》，《法全》7：4(3)-27）這段話應可作為佐證，以信心所生的淨土，跟自心顯現之淨土，不可同日而語，後者是上品上生，屬實報莊嚴土，亦即自性法身所居之淨土。

⑪ 釋聖嚴：《法鼓家風》，《法全》8：11-208~209。

⑫「四環」是指心靈、禮儀、生活、自然的四種環保；「四安」是安心、安身、安家、安業的四項平安。

⑬ 釋聖嚴：《法鼓山的方向》，〈法鼓山的理念——提昇人的品質，建設人間淨土〉，《法全》8：6-83。

⑭ 在此，我想提出惠敏法師〈「心淨則佛土淨」之考察〉一文所指《維摩詰經》「心淨則佛土淨」之「淨土行」應解釋為「心淨則眾生淨，眾生淨則佛土淨」，其關鍵點在於「眾生淨」。換言之，不可解釋為「自心淨，則淨土『自成』，而是『菩薩自心清淨，五蘊假者有情亦淨。內心既淨，外感有情及器亦淨。』也就是『自心淨』→『有情淨』（眾生淨）→『佛土淨』的關係。（參閱釋惠敏主編：《人間淨土與現代社會》，頁221-246，尤其頁222、226-227、239-242、246）這樣的觀點頗能用來解釋聖嚴法師「建設人間淨土」的要義在於希望初發心菩薩達到「自心淨」時即為「眾生淨」，而器世間（環境）亦隨之而淨。如此一來，林朝成教授在〈佛教走向土地倫理——「人間淨土」的省思〉對聖嚴法師所做的評斷亦值反省，他說：「本文考察『心淨則國土淨』的種種涵意，認為其關鍵乃在『眾生淨』。佛土淨（果）是眾生淨（因）的行果，淨土必須藉由眾生的心淨才可示現，其重點在於眾生的『心』而非外境的國土，因此要建立佛教生態學必須有個『土地倫理的轉向』。」林教授認為：「從人間淨土的理念，聖嚴法師對於環保的實

實值剖析，從這個角度出發，永明延壽以華嚴思想為主，蕅益智旭以天台為主，聖嚴法師綰合二者，透過不斷抉發深層理論，反映出社會關懷的一面。這同時移掘了「一念相應即一念佛，一日相應一日佛」與「建設人間淨土」之間的思想源泉，其價值在於採擷「人間淨土」的果實指日可待。如同法師指出：人間淨土是否僅是理想？會不會真的實現？這完全基於我們的信心和努力。假使我們時時在理性和感性之間起爭執，不善於處理人我是非，致使人間淨土永難實現；反之，我們若善於處理，人間淨土就在你我的生活環境中開展出來。[115]在聖嚴法師為數甚豐的遺著裡，我們可以看到他收納入世與出世交錯的精神特質，這特質有許多豐富的意蘊，應是法師「建設人間淨土」的一座金山寶礦吧！

踐，其中心意義並不在於土地的關懷，而在於『精神的建設』……法師對於人間淨土的詮釋，具有心靈淨化的強烈傾向，並試圖將心靈改革以『環保』的論述語彙表達出來。……很明顯地，『心靈環保』是其人間淨土的一種策略，而其真正關心的是『淨』，心靈淨化，社會淨化，而不是『土』——土地倫理與生態的復原。」林教授還認為：「然人間淨土的實現，並不排斥土地倫理的建構，或者說，土地倫理可做為下一階段的時代任務，以成就『心境並建』的人間淨土。」（《成大宗教與文化學報》第5期，頁59-90，尤其頁59、83-85）。如對上述二文合併而觀，聖嚴法師所強調的「自心淨」呈顯而達到「眾生淨」時，器世間的國土亦隨之而淨，那麼，這樣的佛土（清淨國土）是否具有（一）維護生態系的完整性與良好的運作狀態；（二）建立和維持一個能夠健全運作的社會。（林教授語，上引文，頁86），是值得進一步探討。

[115] 釋聖嚴：《禪的世界》，《法全》4：8-182。

徵引書目

一、佛經、古籍（依年代筆畫順序排列）

1. 北涼・曇無讖譯：《大般涅槃經》，《大正藏》第12冊。
2. 印度・馬鳴菩薩造、梁・真諦譯：《大乘起信論》，《大正藏》第32冊。
3. 西晉・竺法護譯：《正法華經》，《大正藏》第9冊。
4. 吳越・永明延壽：《宗鏡錄》，《大正藏》第48冊。
5. 明・錢謙益：《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》，《卍續藏經》第13冊。
6. 明・蕅益智旭：《大乘起信論裂網疏》，《大正藏》第44冊。
7. 明・蕅益智旭：《佛說阿彌陀經要解》，《大正藏》第37冊。
8. 明・蕅益智旭：《靈峰宗論》，臺中：臺中蓮社，1994年4月。
9. 姚秦・鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大正藏》第9冊。
10. 姚秦・鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊。
11. 唐・李通玄：《新華嚴經論》，《大正藏》第36冊。
12. 唐・般剌蜜帝譯：《首楞嚴經》，《大正藏》第19冊。
13. 唐・釋宗密：《華嚴經行願品疏鈔》，《卍續藏經》第7冊。
14. 唐・釋善導：《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》第37冊。
15. 清・釋徹悟：《徹悟禪師語錄》，《卍續藏經》第62冊。
16. 陳・真諦譯：《立世阿毘曇論》，《大正藏》第32冊。
17. 隋・菩提達磨：《達磨大師悟性論》，《大正藏》第48冊。
18. 隋・釋智顗：《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》第33冊。
19. 隋・釋智顗：《摩訶止觀》，《大正藏》第46冊。
20. 劉宋・釋慧嚴、釋慧觀、謝靈運合譯：《大般涅槃經》，《大正藏》第12冊。
21. 劉宋・畺良耶舍譯：《觀無量壽佛經》，《大正藏》第12冊。

二、近人中、日文著作（依姓氏筆畫排列）

1. 平川彰：《淨土思想の大乘戒》（東京：春秋社，1997年7月）。
2. 田村芳朗：〈三種の淨土觀〉，載日本佛教學會編：《佛教における淨土思想》（京都：平樂寺書店，1977 年 10 月），頁17-31。
3. 吳汝鈞：《天台智顗的心靈哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1999年10月二刷）。
4. 林其賢：《聖嚴法師七十年譜》（臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2000年3月）。
5. 林其賢：《聖嚴法師的倫理思想與實踐——以建立人間淨土為核心》，嘉義：中正大學中國文學研究所博士論文，2009年6月。
6. 林崇安：〈人間淨土的達成〉，收入釋惠敏主編：《人間淨土與現代社會》，（臺北：法鼓文化事業有限公司，1998年12月），頁95-112。
7. 林朝成：〈佛教走向土地倫理——「人間淨土」的省思〉，《成大宗教與文化學報》，第5期，2005年12月，頁59-90。
8. 陳英善：《天台緣起中道實相論》（臺北：法鼓文化事業公司，2008年1月4刷）。
9. 陳劍鍠：《行腳走過淨土法門——曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》（臺北：商周出版 / 城邦文化事業有限公司，2009年9月）。
10. 陳劍鍠：《圓通證道——印光的淨土啟化》（臺北：東大圖書公司，2002年5月）。
11. 楊曾文：〈永明延壽的心性論〉，《中華佛學學報》，第13期，2000年，頁457-477。
12. 藤田宏達：《原始淨土思想の研究》（東京：岩波書店，1991年11月第6刷）。
13. 釋印光著，釋廣定編：《印光大師全集》（臺北：佛教書局，1991年4月）。

14. 釋果樸：〈聖嚴法師「建設人間淨土」理念根源——法師大陸出家學習與近代中國佛教興革〉，收入《聖嚴法師思想行誼》（臺北：法鼓文化事業有限公司，2004年8月），頁345-504。
15. 釋惠敏：〈「心淨則佛土淨」之考察〉，收入釋惠敏主編：《人間淨土與現代社會》（臺北：法鼓文化事業有限公司，1998年12月），頁221-246。
16. 釋聖嚴：《法鼓全集》102冊，法鼓全集光碟版，2007年。
17. 釋聖嚴著、關世謙譯：《明末中國佛教之研究》（臺北：臺灣學生書局，1988年11月）。

Comparing Master Sheng Yen's "Establishing a Pure Land on Earth" with the Essential Teaching on "A Single Moment of Purity" in Chinese Buddhism

Chen, Chien-Huang
Professor
Department of Chinese Language and Literature,
National Pingtung University of Education

Abstract

Master Sheng Yen's teaching on "Establishing a Pure Land on Earth in the Human Realm" is both subtle and profound in terms of Buddhist doctrine. This paper examines the uniqueness of the thought of "Establishing a Pure Land on Earth in the Human Realm" and focuses on the three key terms of "establishing," "human realm," and "pure land."

I argue that Master Sheng Yen's notion of "Establishing a Pure Land on Earth in the Human Realm" is directly related to "A Single Moment of Purity" in Chinese Buddhism. Specifically, it is doctrinally grounded in Master Yongming Yanshou's treatise on "Becoming Buddha in a Single Thought," which expounds the effect of the purified mind. It inherits Master Ouyi Zhixu's teaching on "A Single Manifest thought."

Master Yongming Yanshou's thought is itself rooted in Huayan doctrine and Master Ouyi Zhixu's thought is grounded in the Tiantai school. I argue that Master Sheng Yen synthesized the two masters' thought to formulate his own movement of "Establishing a Pure Land on Earth in the Human Realm." It is hoped that by investigating Master Sheng Yen's intellectual thought through philosophical discourse that we may better appreciate the humanistic, caring side of his thought.

KEYWORDS：Master Sheng Yen (Shèngyán), Pure Land on Earth, A Single Moment of Purity, Master Yongming Yanshou (Yǒngmíng Yánshòu), Master Ouyi Zhixu (Ǒuyì Zhìxù)

漢傳禪佛教的當代實踐
——聖嚴法師的「心靈環保」

釋果光
法鼓山僧伽大學副院長

釋常諗
中華佛學研究所助理研究員

摘要

「心靈環保」，為聖嚴法師於1989年以來，將漢傳禪佛教的觀念和方法轉化，所提出的新概念。「心靈環保」的主張，不但是一種生活理念和社會運動，更是漢傳禪法的現代化。「心靈環保」，轉化印度涉及安心法的次第禪定，將禪宗擔水砍柴、著衣喫飯，生活日用的禪法修持，融入現代人的生活和環境，運用在當代社會生活中。此外，「心靈環保」更將禪法開展至社會倫理的實踐層面，乃至於全球倫理如世界宗教、和平、經濟、環保等社會議題，為淨化人心、淨化社會而努力。然而，目前社會和學術界，多將「心靈環保」放置於社會運動和生活理念實踐範疇討論，「心靈環保」與禪佛教的關聯，卻少有研究探討。本文將就聖嚴法師之思想根源、禪法修行和當代倫理三方面，探討「心靈環保」與漢傳禪佛教的思想和修行方法之間的關係。

第一部分，心靈環保的思想根源：法師提出心靈的環保就是佛教所主張的「心清淨」，必須將煩惱心淨化，成為智

慧心。據此探索「心靈環保」於漢傳禪佛教的思想脈絡。首先，探討經典中之心靈環保思想，就法師所引用《維摩經》「隨其心淨則佛土淨」、《金剛經》「應無所住而生其心」、《華嚴經》「心佛及眾生，是三無差別」，討論心與環境關係，和淨化人心、發菩提心的理論依據。第二，深入禪宗祖師的思想，先以禪宗六祖《壇經》思想中所強調的「直心」、「一行三昧」和日常生活中自心觀照與淨化，以如來藏為目標、般若為方法下手修起的觀慧法門，為禪法觀念。其次，再探討五代法眼宗永明延壽禪師的「一念成佛」的思想，由《華嚴經》的理事圓融，倡導「一念相應一念成佛，一日相應一日成佛」，對於凡夫在娑婆世界學佛成佛的信念，提出了最好的理論基礎與鼓勵作用，為法師「心靈環保」禪法實踐上的教理依據。第三，以如來藏思想具哲學思辨、信仰、教理貫通和實證的功能，及具整合性、適應性、包容性和消融性，同時與倫理，乃至全球倫理結合，為當代實踐。從心靈環保的思想根源可看出，其禪佛教的深層教理基礎，與所富有的當代實踐能力、能量和寬廣格局。

第二部分，心靈環保與禪法修行：此部分，就三個階段進行探討。第一階段，回顧聖嚴法師三十年來致力弘傳漢傳禪法，在國內外帶領禪修活動的禪修指導歷史及禪風發展，分三階段進行討論：1. 因材施教的多元教學（1976-1984）；2. 從頓法中開出教學次第（1985-1998）；3. 承先啟後的中華禪法鼓宗（1999-2009）。從中看出法師立足於中國禪宗的觀念與方法，將中、印大小乘禪法與默照禪、話頭禪會通，發展出「中華禪法鼓宗」的禪法，其法門演繹的歷史過程。第二階段，討論「中華禪法鼓宗」禪法內涵，其教理、方法與修證。此套心法的觀念和方法，以聖嚴法師自創的調心四層次：散亂心、集中心、統一心、無心，融通大小乘禪法、次第禪法與頓悟禪，從頓法中開出教學次第，為法師將漢傳禪法立基於古今中、印佛教的傳承，融合現代人身心和環境需求所做的法門演化，而開創出具當代實踐力的特色教學。第三階段，探討心靈環保的禪法，不僅是打坐上的禪法訓練，更是在日常生活中，分為三個禪修層次：第一層次，日常生活的起心動念為著手處，以永明嚴壽「一念成佛」的禪法理論：「一念相應一念成佛，一日相應一日成佛」，在生活中念念的淨化為禪法實踐，以散心、妄心的日常生活中修無礙行；第二層次，從認識自我、肯定自我、成長自我，從體驗小我到體驗群體社會，乃至宇宙時空的大我，和練習將層層的我逐一放下，再運用《壇經》「無念」、「無相」、「無住」的放下身心與環境，達到禪宗「明心見性」之悟境；以無我的智慧與慈悲，無法可求又精進化世，為心靈環保的最高境界。

第三部分，心靈環保與當代倫理：受太虛大師「人成即佛成」的人間佛教思想影響，法師於當代實踐上開展「心靈環保」，以禪佛教的心法，結合中國儒家的宋明理學，和如來藏思想的適應性和包容性，將心法會通倫理，而成為四種環保、心五四、心六倫等實踐方案。更進一步，將心法會通全球倫理，如世界宗教、和平、生命、經濟、環保等理念推廣。以如來藏的佛性思想，會通諸佛菩薩與其他宗教的先知先覺；以佛教的人天善法，會通和不同地區、文化、種族的宗教所認同的善行與愛；以宋明理學家所講的「心」與

「理」，會通不同地區、文化、種族的人的心，與所信仰的上帝或宇宙的真理。便是法師以「心靈環保」建立全球共同倫理，化解衝突，建立和平的禪佛教思想與方法依據。心法與倫理結合，淡化宗教固有的名相色彩，將禪佛教的智慧，直接運用在個人內在心靈、個人與社會群體、個人與自然環境，乃至宇宙時空，以推動世界淨化。「心靈環保」，將禪宗對「心」的轉化與昇華運用到倫理的層面，不僅為禪佛教於當代實踐的一大特色，更為倫理現代化，如社會倫理、生命倫理、環境倫理等議題，注入了新的血液，倫理不僅僅是唯行動論或結果的評判依準，更重要是心念的影響。心靈環保的倫理觀，為現代倫理學判斷善惡的標準，提供另一種思維方式。

心靈環保，從漢傳禪佛教的教理思想、禪法到全球倫理的開展中，看出法師傳承禪佛教教理與方法的智慧結晶，在當代實踐上的寬廣格局。從此三個面向言之，可清晰的看出法師的漢傳禪佛教，乃以「心靈環保」為核心，從理論依據的深入探討到實踐方法的整體施設，建構出禪教不二、解行並重、會通世界宗教、跨領域、跨學科的體系，而立法鼓山的使命為「以心靈環保為核心，弘揚漢傳禪佛教，透過三大教育，推動世界進化」。心靈環保，已非只是一般人以為的生活理念提倡，或環保運動當中的唯心思想；不再只是傳統佛教名相對當代種種問題無法適當回應，也非創造一新的佛教觀念和倫理；而是透過對當代社會脈絡的洞悉，用現代的觀念說明，而產生的禪佛教新論述方式，為當代人如何與自己、與他人、與社會、與環境相處的方式，提供一生命哲學與倫理的實踐。

關鍵詞：聖嚴法師、漢傳禪佛教、心靈環保、禪法、佛教倫理、當代佛教

一、前言

歷史上禪宗的祖師們，其禪法教學，有著不同的教法主張。這些不同的主張，代表著其禪法特色，為後人所行持與憶念，如初祖菩提達摩的「二入四行」，四祖道信的「守一不移」、「看心」，五祖弘忍的「守心」，六祖慧能的「定慧一體」、「無念、無相、無住」，乃至於到宋朝大慧宗杲所提倡的「話頭禪」，和宏智正覺的「默照禪」等。這些不同的教法，是因不同人、不同時間、不同地點，對不同的狀況而給的方便施設。古人因各自所處的時代環境不同，雖然禪法主張不同，教法各異，其功能都是為了自利利人，自度度人。

漢傳禪法從明末以來的衰微，到二十世紀中時，已在國際流傳這麼一句話：「禪在中國已死！」❶。不但是漢傳禪法的修持法門，乃至於漢傳禪佛教對於當今社會環境，世界環境衍生出的各種問題的因應，都有待將古德的智慧結晶，站在現代人的立足點，創造發明，以投合現代人身心和環境的需求。聖嚴法師（以下簡稱法師）所主張的「心靈環保」，不但是一種生活理念和社會運動，其本身便是漢傳禪佛教的現代化。法師在晚年的兩本重要著作《承先啟後的中華禪法鼓宗》和《美好的晚年》中提到：

> 多年來的我，即以漢傳的禪佛教為背景，將漢傳禪佛教的觀念及方法，轉化成一個新名詞，叫作「心靈環保」。❷
>
> 藉由禪修的練習，讓我們心不隨境轉，除此之外，尚能隨心轉境，就是心靈環保，便是漢傳禪法的精要。❸

❶ 林其賢，《聖嚴法師七十年譜》，頁629。（臺北：法鼓文化，2000年）

漢傳禪佛教的觀念和方法，適應當代社會，即是「心靈環保」的提出。法師「心靈環保」的主張，做為現代化的漢傳禪法，轉化印度涉及安心法的次第禪定，對於生活實踐面教法的忽略，將禪宗擔水砍柴、著衣喫飯，生活日用的禪法修持，融入現代人的生活和環境，運用在當代社會生活中，走入近代中國佛教所提倡的「人間佛教」。此外，「心靈環保」更將禪法開展至社會倫理的實踐層面，乃至於世界宗教、和平、經濟、環保等社會議題，為淨化人心、淨化社會而努力。然而，目前社會和學術界，多將「心靈環保」放置於社會運動和生活理念實踐範疇討論，「心靈環保」與禪佛教的關聯，卻少有研究探討。

將「心靈環保」放置於社會運動和生活理念實踐等入世佛教和人文社會應用的範疇探討，❹容易將禪法修行與社會生

❷ 聖嚴法師，《承先啟後的中華禪法鼓宗》，頁49。（法鼓山文化中心，2006年）

❸ 聖嚴法師，《美好的晚年》，頁281。（臺北：法鼓文化，2010年）

❹ 參見：徐慧媛，《聖嚴法師禪法於哲學實踐之應用探討》（淡江大學中國文學系碩士論文，2008年）；林其賢，《聖嚴法師的倫理思想與實踐》，頁32（國立中正大學中國文學所博士論文，2008年）。目前學者研究多將「心靈環保」歸於現代生活實踐的範疇，或為禪法的生活實踐，或是理念的生活落實，均未深度探討「心靈環保」與漢傳禪法的關聯性。

活二分，將「心靈環保」歸屬於後者，屬於生活理念實踐，前者則屬於佛教道場內修行，如默照禪、話頭禪等禪觀修行方法。將「心靈環保」歸屬於生活理念實踐，另外將禪宗禪觀歸屬修行面的二分法，為佛法修行與社會生活二分的框架，將佛法修行，定位在傳統寺院山林佛教的出世性格，相對於「紅塵社會」的生活型態。這種山林佛教傳統修行式的思維框架，也是太虛大師為佛教現代化所反對的，並認為大乘佛法的修行是積極入世於各種社會、國家和世界議題。另外，「心靈環保」在社會議題的討論上，特別是環保議題，多以心、物二元思考為架構，將「心靈環保」簡化為心的世界，以彌補原來環保論述只處理物質的自然世界不足之處。這種心、物二分思考模式，引起另一種誤解，將「心靈環保」簡化為唯心、個人、道德的範疇，相對於全球資本主義下造成的環境破壞、貧富差距、戰爭等政治經濟和社會結構性問題，「心靈環保」解決問題的方式則顯得浪漫、無力。❺

第一種是修行與生活二分，第二種為心靈與物質（環境）的二分。法師提出的「心靈環保」，是以禪佛教的觀念和方法，融通佛教與現代社會，以禪宗修行與生活本為一

❺ 參見：吳有能，〈框架與臺灣人間佛教的精神動員模態——從法鼓山的共識談起〉，《現代佛教論述中的公民社會與新倫理——緬懷法鼓山聖嚴法師研討會論文集》，2009年4 月9日；楊惠南，〈當代臺灣佛教環保理念的省思——以「預約人間淨土」與「心靈環保」為例〉，《當代》第104期，1994年12月，頁32-55。兩篇論文認為「心靈環保」將環保議題化約為個人的意志力與判別是非的道德力量，忽略複雜的政治經濟結構性問題。

體，打破佛法修行與社會生活的二分傾向；對於當代思想，則依據禪法（佛法）的觀念，心靈與物質本無二分，跳脫心、物二元架構。「心靈環保」本身，即是當代禪佛教的生命哲學與實踐，對現代社會的各種議題，提供一新的思維方式及實踐方案，思考和改革的可能性。

二、本文結構與研究方法

法師的「心靈環保」，做為漢傳禪佛教的當代實踐，本文試著提出一分析架構，探討「心靈環保」與禪佛教之間的關係。研究方法上，以法鼓全集、禪七開示、僧眾與信眾開示、相關文獻等資料，提出一整體架構，探討「心靈環保」做為漢傳禪佛教的當代實踐，如何傳承禪佛教教理與禪法，與如何開創出適應當代社會生活的觀念與實踐方法，以為新世紀的佛教努力。法師說：

> 我們法鼓山，是在救人首要安心的原則下，依據《維摩經》所說「隨其心淨則佛土淨」的教示，提倡心靈環保，用禪修的觀念和方法來提昇人的品質，以期普遍推廣而來完成建設人間淨土的理念。❻

「心靈環保」，從以上的說明，有教理的理論基礎，有禪修的觀念方法，有當代實踐建設人間淨土的理念。心靈環

❻ 聖嚴法師，《學術論考II》，法鼓全集第3輯第9冊，頁77。（2005網路版，http://ddc.shengyen.org）

保的推廣，法師也以兩個層面推廣：對學佛修禪者，以禪修的觀念與方法，落實心靈淨化；對一般社會大眾，則淡化宗教固有名相色彩，以四種環保、心五四、心六倫等。❼由此可看出，心靈環保為漢傳禪佛教的當代實踐，其理論基礎、修行方式和當代推廣上，構成一完整的體系架構。

本篇論文，將就三個部分，探討「心靈環保」與禪佛教的關係。第一部分，心靈環保的思想根源：此部分討論法師創造「心靈環保」，其深層基礎的禪佛教教理依據，和其理論依據具當代實踐動力的寬廣格局。第二部分，心靈環保與禪法修行：此部分分三階段進行討論，第一階段整理法師三十年來，於中西方弘傳漢傳禪法的歷史發展；第二階段，討論「中華禪法鼓宗」的禪法內涵，以法師自創的調心四層次：散亂心、集中心、統一心、無心，融通大小乘禪法中的次第禪法與頓悟禪法，開創出從頓法中開出層次教學的禪法特色，將漢傳禪法的教學傳統轉化適應於當代社會；第三階段，探討心靈環保的禪法，不僅是打坐上的禪法訓練，更是在日常生活中，隨處用方法，以日常生活起心動念的觀照為著手處，以自私自利的自我身心觀照和淨化為過程，以無我的智慧與慈悲精進化世為最高境界。第三部分，心靈環保與當代倫理：受太虛大師「人成即佛成」的人間佛教思想影響，討論法師於當代實踐上，以如來藏思想的適應性和包容性，以「心靈環保」為核心，透過三大教育，落實四種環保、心五四、心六倫，將禪法開展至現代倫理的層面。更進

❼ 聖嚴法師，《學術論考II》，法鼓全集第3輯第9冊，頁58-59。

一步，法師將禪法開展至全球倫理的層面，以「心靈環保」應用在世界宗教、和平、經濟發展、環保等世界議題的推廣實踐。

三、「心靈環保」的思想根源

佛教修行法門的演化，除了包括禪修技巧的操作以外，更多的是考慮時代的環境，考慮如何成佛而提出的具體方案。十八世紀西方工業革命以來，科學科技的日益發達，生產力提昇，一方面是物質生活的日趨豐富，另一方面卻是心靈上的日漸匱乏。宗教這概念，在現代科學主義至上的脈絡下，以與迷信、抽象畫上等號，不易為現代人所直接接受。但「宗教」這名詞本身，有趣的是，便是起源於與現代性相對的前現代各種文明傳統所建構出的新概念，用來攏統形容前現代的各種文明傳統。❽這當中犧牲掉的，即是先人對人類心靈和社會圓滿，所創造出的生活哲理和生命智慧。基於這個出發點，法師於1989年提出「心靈環保」，❾即是以漢傳禪佛教的觀念和方法，適應現代時空背景，避免佛教傳統給人

❽ 聖嚴法師認為，「宗教」一詞及其概念，是中國現代化中受西方文化影響所接受的新觀念，套用於佛教，並不恰當，因為佛教從來未將宗與教兩字連起來用過。並且，以禪宗的立場，「無言之教謂之宗，假言明宗謂之教」，和「宗教」一詞的涵意，完全不同。（《比較宗教學》，法鼓全集第1輯第4冊，頁13）

❾ 聖嚴法師，《聖嚴法師心靈環保》：「從一九八九年起，又在國內提倡建設人間淨土的理念，響應環境衛生、保育自然生態、珍惜自然資源的號召。同時呼籲發起『心靈環保』的運動。」（法鼓全集第8輯第1冊，頁3）

迷信、度亡、厭世等的負面刻板印象，⓾用現代人可以理解與認同的環保概念，將禪佛教轉化為現代人可理解與生活中可被實踐的行動方案。法師說：

> 佛教給人的印象，若不是太過淺薄、流於迷信，就是太艱深，讓大眾看不懂、聽不懂……曾經有人跟我談起，現在大家都重視環保，地球需要環保，否則人類沒有未來。這讓我想到，釋迦牟尼佛是大醫王，世尊說的法，無不是為了幫助我們淨化人心，心中不要有太多的怨恨、不滿、貪欲和鬥爭；如果人心能淨化，環境自然也會跟著淨化。
>
> 其實，佛早就告訴我們要去除「貪、瞋、癡」三毒，實際上這三個字，是人類所有一切煩惱的根源，也是世間所有一切問題的根本。能夠去除貪瞋癡，世界就是和平的樂園，就是人間淨土，因此我提出一個名詞，叫做「心靈環保」。⓫

從漢傳禪佛教到「心靈環保」，這當中思想的演變，顯示了大乘禪法，以自利利人的菩薩道做為成佛的實踐，因不同人、文化、環境、時代，避免宗教色彩所連結的刻板印象，而產生的法門演化。禪修，以「心靈環保」的概念出發，也不再是一般人認為的避世修行神祕色彩，而是將修行

⓾ 聖嚴法師，《聖嚴法師學思歷程》，法鼓全集第3輯第8冊，頁45。

⓫ 〈一個標準的佛教徒行儀——李連杰拜會聖嚴師父與記者會記實〉，法鼓山文化中心，2007年12月16日，http://www.ddm.org.tw/ddm/master/main.aspx?cateid=35&contentid=12841。

與生活結合，樸實化、人性化的落實在日常生活：

> 有的人說禪修太難了，其實禪修是非常容易的，法鼓山推出一種「生活禪」，這裡面甚至連一個「佛」字也沒有提到，也不需要打坐，只是教人如何生活得愉快、快樂，要訣就是放鬆身心，也放下我們對於外界的負擔，往往外界什麼事也沒發生，可是我們的心裡卻產生憂擾，這是不必要的。⓬

因此，心靈環保理念形成背景，便是以禪佛教的觀念和方法，適應現代人的時空環境，使人的身與心平安快樂，與其所處環境和諧共融。

由於「心靈環保」是現代的名詞，必須先釐清其意涵，才能進一步探討思想根源。法師對「心靈環保」的詮釋為：

> 「心靈環保」，便是人心的淨化，由人心的淨化，推展到社會環境及自然環境的淨化，始能落實、普遍、持久。所謂「心靈環保」，是一個新名詞，其實，佛教很早就主張，要使我們的煩惱心，淨化成為慈悲心和智慧心。⓭
>
> 所謂「心靈環保」，是一個現代的名詞。其實，佛教很早就主張，要把我們的心清淨，必須將煩惱心淨化，成為智慧心，這就是心靈的環保。⓮

⓬ 同上。

⓭ 聖嚴法師，《法鼓山的方向》，法鼓全集第8輯第6冊，頁293。

⓮ 聖嚴法師，《金剛經講記》，法鼓全集第7輯第2冊，頁35。

「心靈環保」為將煩惱心淨化為慈悲心及智慧心，也就是由染污心成清淨心，或用「心清淨」來表達「心靈環保」的意涵，此點出了如來藏自性清淨心之立場。依此，以「心清淨」為主軸，探索「心靈環保」於漢傳禪佛教的思想脈絡：首先探討經典中的心靈環保思想，再進入禪宗祖師的內心世界，一探其心靈環保思想，最後開展出心靈環保為如來藏思想之當代實踐。

（一）經典中的心靈環保思想

「心清淨」的主張，於《阿含經》⓯中便已出現，而就漢傳禪佛教流傳的諸經典中，本文就《維摩經》、《金剛經》、《華嚴經》中的「心清淨」思想，論及法師對心靈環保的詮釋及延申。

1.《維摩經》中的心靈環保思想

就漢傳禪佛教的經典中，「心靈環保」最直接的經典依據是《維摩經》所說「隨其心淨則佛土淨」：

> 現在我們的法鼓山，正在提倡心靈環保，正在倡導建設人間淨土的理念。我們的理論依據，便是出於《維摩經・佛國品第一》所說：「若菩薩，欲得淨土，當淨其心，隨其心淨則佛土淨。」⓰

⓯ 見《增壹阿含經》卷1〈序品〉：「諸惡莫作，戒具之禁；清白之行，諸善奉行；心意清淨，自淨其意；除邪顛倒，是諸佛教，去愚惑想。」（CBETA, T02, no. 125, p. 551, a21-24）

⓰ 聖嚴法師，《維摩經六講》，法鼓全集第7輯第3冊，頁9。

一個初發心菩薩，仍在娑婆世界中，若想得淨土，就需先自淨其心，隨著心的清淨，國土也成清淨佛土。以佛法來看人的身心與環境，身體是「正報」，身體所生存的環境，是「依報」。所以，對一個菩薩修行者，心的清淨與環境清淨是同一件事，若要環境清淨，就必須先淨化自心，隨著心的淨化，環境也隨之清淨。

法師將環保，分為三個層面：保護物質的自然環境、保護人間的社會環境、保護自我的內在環境。⓱保護物質的自然環境，為一般環保的理念及做法；社會環境，指的是社會倫理關係，包括家族倫理、社會倫理，乃至於職場倫理、政治倫理等。人與人之間的關係，需要有倫理的保護和保障，也就是保護人間的社會環境；自我的內在環境，則是指心理活動和精神活動，佛教認為人的心有「染」和「淨」，「染」是煩惱，「淨」是智慧，保護自我的內在環境也就是心的淨化。

法師將《維摩經》中所說「心的清淨」，關係到心靈的淨化以及心靈環境的衛生，涵蓋內在及外在環境之不二法門，故以「心靈環保」為名，更見其深廣度。⓲法師從「心淨即國土淨」、「以六度淨心」、「菩薩如何調伏其心」三個角度，引用〈佛國品第一〉、〈方便品第二〉、〈弟子品第三〉、〈文殊師利問疾品第五〉、〈不思議品第六〉之經文，探討《維摩經》中之心靈環保。⓳

⓱ 聖嚴法師，《金剛經講記》，法鼓全集第7輯第2冊，頁34。

⓲ 聖嚴法師，《維摩經六講》，法鼓全集第7輯第3冊，頁99。

⓳ 聖嚴法師，《維摩經六講》，法鼓全集第7輯第3冊，頁99-125。

除「隨其心淨則佛土淨」之理論，更由〈佛國品第一〉「直心是菩薩淨土」⑳強調修行至心中無我、無煩惱時，便如同住於菩薩淨土。所以是先清淨自己的心，眼前所見的環境自然是清淨的，佛國淨土自然出現。法師再以〈方便品第二〉之修行六度為法門，來淨心見佛土。

而〈文殊師利問疾品第五〉點出眾生「病」的根本為攀緣，若能調伏自心至心如止水，則是除病不除法，也就是心靈環保的最高境界。㉑

法師總結《維摩經》中的心靈環保思想為：

> 心靈環保的著手工夫，是從待人接物、日常生活的起心動念處隨時做起；心靈環保的過程，是從自私自利的自我身心觀照漸漸淨化，而至於無病無我的境界；心靈環保的最高層次，是從有法可求至於無求無染而又精進化世的佛的境界。㉒

2.《金剛經》中的心靈環保思想

法師於《金剛經》中引出三段經文：

㉐《維摩詰所說經》卷1〈佛國品〉：「直心是菩薩淨土，菩薩成佛時，不諂眾生來生其國」（CBETA, T14, no. 475, p. 538, b1-2）；《維摩詰所說經》卷1〈菩薩品〉：「直心是道場，無虛假故」（CBETA, T14, no. 475, p. 542, c15）

㉑聖嚴法師，《維摩經六講》，法鼓全集第7輯第3冊，頁123。

㉒聖嚴法師，《維摩經六講》，法鼓全集第7輯第3冊，頁125 。

> 應無所住，而生其心。㉓
>
> 應如是生清淨心，不應住色生心，不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心。㉔
>
> 應生無所住心，若心有住，則為非住，是故佛說，菩薩心不應住色布施。……菩薩為利益一切眾生故，應如是布施。㉕

經文中以「無所住」作為「心清淨」的方法，將心靈世界分為四個層次：淨化人心、發菩提心、保護初發心、降伏煩惱心。強調心的淨化，要以利他的菩提心為前提，換句話說便是要先學菩薩的精神，不是急著自己想成佛，而是先要發度眾生的願心。發了無上菩提心後，要時時保護著這顆心，使住於菩提心而不退轉；並在利他的過程中，處理自己的虛妄煩惱心。

3.《華嚴經》中的心靈環保思想

法師在《聖嚴法師心靈環保》一書中引用《華嚴經》之經文來引申心靈環保對社會、對自然環境的影響：

> 《華嚴經》說的「心佛及眾生，是三無差別」，《華嚴經》又說「心如工畫師，畫種種五陰」、「應觀法界性，一切唯心造」。似此觀點，已告訴了我們，只要人心染

㉓見CBETA, T08, no. 236a, p. 754, a4。

㉔見CBETA, T08, no. 235, p. 749, c21。

㉕見CBETA, T08, no. 235, p. 750, b23-25。

惡，人間社會即會出現災難連連，如果人心淨善，人間社會即是康樂境界。㉖

《華嚴經》的唯心思想，與《維摩經》及《金剛經》的「心清淨」思想相呼應，強調心的力量。指出心念清淨，則與諸佛清淨心相應，心念若汙染，則與凡夫的愚痴煩惱相應。若人人心清淨，則可帶來環境的清淨、人間的淨土。

從三部經典中，可看出「心靈環保」涵蓋了向內觀照的禪修工夫、大乘菩薩道之利他精神，並著手於日常生活的起心動念之中。換言之，法師將環保的定義擴大為保護物質的自然環境、人間的社會環境和保護自我的內在環境，並以《維摩經》、《金剛經》、《華嚴經》「心清淨」思想為「心靈環保」建設人間淨土的理論依據，將禪佛教思想，轉化為富有當代實踐的動力和寬廣格局。

（二）禪宗祖師的心靈環保思想

1. 六祖惠能的心靈環保思想

中國禪宗成熟於六祖惠能大師，㉗《壇經》跳脫次第禪觀的禪修法門，強調日用中的頓悟法門，呈現的禪法觀念可謂為當時承先啟後之說。《壇經》以「菩提自性，本來清淨；但用此心，直了成佛」㉘開場，傳承了《維摩經》及《金剛

㉖ 聖嚴法師，《聖嚴法師心靈環保》，法鼓全集第8輯第1冊，頁4。

㉗ 聖嚴法師，《禪鑰》：「中國的禪宗從初祖菩提達摩開始，一直到六祖惠能時才算成熟。」（法鼓全集第4輯第10冊，頁104）

㉘《六祖大師法寶壇經》卷1，CBETA, T48, no. 2008, p. 347, c28-29。

經》中「清淨心」之思想，然六祖更進一步提出「不著心、不著淨、不是不動」，強調禪不在坐，而於日常生活中即能「明心見性」。

法師將《壇經》中六處所引證《維摩經》內涵，歸納為五種觀念：頓悟、直心與淨心、行住坐臥的日常生活即是修行、動靜一體、不二。㉙六祖是聽了《金剛經》「應無所住而生其心」經句，立即頓悟，所以六祖以「頓教」形容他的法門，有別於「漸教」，其所依據的便是《維摩經・般若品》「即時豁然，還得本性」的觀點；《維摩經・菩薩品》「直心是道場，直心是淨土」，《壇經》以直心和淨心來解釋智慧；《維摩經・弟子品》「只如舍利弗宴坐林中，卻被維摩詰訶」，因中國南方的山林佛教，必須以勞作維持生活，加上六祖自己的體驗，不以為必須經過打坐修行才能明心見性，而有《壇經》日常生活就是修行的思想；《維摩經・佛國品》「能善分別諸法相，於第一義而不動」，真如的智慧心，隨境反應而不對境起執，沒有真正的動，卻有大作用，而有《壇經》動靜一體的觀念，如蓮花出於污泥而不為泥所染，處於動態的環境而保持不動的寧靜心；《維摩經・入不二法門品》「佛法是不二之法」，《壇經》而有定慧不二、動靜不二、善惡不二、眾生與佛不二、世間與出世間不二等不二思想。

法師以《壇經》思想中，「於一切處，行、住、坐、

㉙ 聖嚴法師，〈六祖壇經的思想〉，《中華佛學學報》第3期（1990.04），頁149-163。（另收錄在法鼓全集《禪與悟》中）

臥，常行一直心」的「一行三昧」，和《金剛般若經》「應無所住而生其心」，主張「心不住法，道即流通；心若住法，名為自縛」，為「心靈環保」的禪法觀念。㉚環境的淨化，必須從人心淨化做起，從心的淨化，身口意所發出的行為自然是清淨的，進而影響其他人，也就是眾生清淨，我們生活的環境自然因人心、社會的淨化，也隨之清淨。從「心淨」而「身口意淨」而「眾生淨」，進而「環境國土淨」的過程，是以個人內心的淨化做起。對自心的觀照與淨化，即是禪宗直接以般若下手修起的觀慧法門。㉛

六祖教修行者直接從般若行修起，以「直心」、「一行三昧」的修法，開展出定慧不二、即定即慧的般若行；更進而將戒定慧三學定義為：「心地無非自性戒，心地無礙〔癡〕自性慧，心地無亂自性定」。㉜戒的部分，有別於聲聞乘的別解脫戒和菩薩乘的三聚淨戒，法師運用《壇經》中的「自心中無是非善惡、嫉妒、貪瞋、劫害」，和百丈懷海禪師「不拘大小乘律，不違大小乘律」禪宗清規適應環境的制戒精神㉝，將戒的修行，運用在現代生活中的心念觀照上，以達身口意三業清淨。定的部分，《壇經》「自心不亂即是定」，不同於印度涉及安心法的次第禪觀，以日常生活中心念的安定、不動亂為定的修持。中國禪宗的實踐，重視在實

㉚ 聖嚴法師，《學術論考II》，法鼓全集第3輯第9冊，頁54。
㉛ 聖嚴法師，《拈花微笑》，法鼓全集第4輯第5冊，頁167。
㉜ 聖嚴法師，《拈花微笑》，法鼓全集第4輯第5冊，頁167。
㉝ 聖嚴法師，《學術論考》，法鼓全集第3輯第1冊，頁424。

際生活中人格及內心的鍛鍊，在平常生活中體驗佛法和實踐佛法，㉞將向內與向外的攀緣心斷除，智慧的活潑運用，並不重視禪定的習得。㉟《壇經》「自心無癡即是慧」，迷自心則不見佛性、空性，便是眾生；悟自心則見佛性、空性，即是佛。《壇經》中戒定慧三學，是回歸自心、自性的修持，處理任何問題，皆依自性，不取法相，有別於大乘共通法的戒定慧個別獨立的修持。㊱

由《金剛經》及《維摩經》至《壇經》之思想發展，在平日生活中，從自心的修行著手，淨化內心，同時就有淨化環境，莊嚴佛土的功能。以「應無所住而生其心」的禪法觀念，不將自然的、社會的、生理的、內心的現象和自我中心有關的利害得失連繫在一起，從大乘菩薩道之利他精神中，以無我的智慧心面對、處理一切現象，用無常、空、無我的人生觀和宇宙觀，觀察環境和心念，無住直心的方式生活，便是積極的心靈環保。以無我的智慧，體悟日常生活中一事一物、一花一草，一切自然、社會、生理、心理等現象，事事物物，都是說無生無滅、悲智具足的實相法。尊重生命、珍惜資源，為眾生的利益和苦難，生起慈悲救濟之事，便是心靈環保的最高境界。㊲

㉞ 聖嚴法師，《禪鑰》，法鼓全集第4輯第10冊，頁159。
㉟ 聖嚴法師，《明末佛教研究》，法鼓全集第1輯第1冊，頁19註一。
㊱ 聖嚴法師，《拈花微笑》，法鼓全集第4輯第5冊，頁159。
㊲ 聖嚴法師，《學術論考II》，法鼓全集第3輯第9冊，頁57-58。

2. 永明延壽禪師的心靈環保思想

五代法眼宗永明延壽禪師認為隋唐以來之佛教宗派中，華嚴宗與禪宗的思想最為一致。[38]其引用《華嚴經》「心佛及眾生，是三無差別」等，形成「一念成佛」之思想，如《宗鏡錄》所言：[39]

> 煩惱客塵，全無體性，唯真體用，無貪瞋癡，任運即佛。故一念相應一念成佛，一日相應一日成佛。

如同法師在〈從東亞思想談現代人的心靈環保〉一文中說明，只要是為了人類身心的健康、平安、快樂，為了照顧自己、照顧社會、照顧自然的一切觀點、價值觀和教法，均是「心靈環保」的範圍。[40]法師認同其他的思想，如儒家、道家，和漢傳佛教諸宗等不同層面、不同方式的「心靈環保」，所帶來自利利人教法，但法師選擇以中國禪宗思想，做為淨化人心的「心靈環保」，是最直截了當的：

> 我自己是佛教徒，相信以中國大乘禪宗的思想，來淨化人心是直截了當的，尤其服膺永明延壽禪師的說法，不論是誰，只要當下的一念心與佛的悲智行願相應，你的當下這一念心便是佛心，許多念的心與佛的悲智願行相應，你的許多念心便是佛心，若能夠每一念心都與佛的悲智願行相應，你便證得福智兩足的圓滿佛果了。[41]

[38] 楊曾文，〈永明延壽的心性論〉，《中華佛學學報》第13期（2000.07），頁457-477。
[39] 聖嚴法師，《學術論考》，法鼓全集第3輯第1冊，頁464。
[40] 聖嚴法師，《學術論考II》，法鼓全集第3輯第9冊，頁41-62。

依據《華嚴經・梵行品》所說「初發心時便成正覺」，華嚴宗圓教認為凡夫至成佛的修證階位，從十信位到佛地，雖然有六位不同，但每一位都和其他一切位相即相入，所以每得一位，即是得一切位。永明延壽運用此觀點，結合華嚴宗理事圓融的思想，以一乘教的理事齊等，攝受三乘教所認為「一念成佛」只是理上成，而事上仍未圓滿，而認為「一念成佛」即具足理與事。[42]永明延壽的「一念成佛」思想，以華嚴宗一真法界緣起、法界觀門的理事圓融理論，倡導「一念相應一念成佛，一日相應一日成佛」。法師認為，此對於凡夫在娑婆世界學佛成佛的信念，提出了最好的理論基礎與鼓勵作用，也是「心靈環保」禪法實踐上的教理依據。從佛經的角度看成佛，是很遠很遠，難以圓滿的，但從禪宗的角度，一念心清淨，當下便是與諸佛相應。[43]

法師延伸太虛大師所說「人成即佛成」，成佛之道成立於實際人間社會生活的觀念，發展出法鼓山「提昇人的品質，建設人間淨土」的理念與實踐。「心靈環保」所意味的人間淨土建設，以非諸種淨土經典中，將淨土建立在他方世

[41] 聖嚴法師，《學術論考II》，法鼓全集第3輯第9冊，頁56。
[42] 聖嚴法師，《學術論考》，法鼓全集第3輯第1冊，頁462-463。
[43] 聖嚴法師，《學術論考II》，法鼓全集第3輯第9冊，頁54-58。

界，也不同於禪宗的自心淨土，只能在悟後能見。法師以禪宗直接從心念下手的修行，而是將淨土的建設，付諸於日常生活中具體的行動，從對妄心或散心的觀照與修練，而達心念淨化，乃至於身口淨化，環境淨化，國土淨化。心靈環保，將人間淨土的建立，實踐於日常生活中的心念覺照中。[44]

（三）心靈環保的當代實踐與如來藏思想

「心靈環保」的意涵是立足於如來藏自性清淨心的立場，在當代實踐上，即是依據如來藏「一切眾生悉有佛性」思想，不論是學佛或是未學佛者，無論是哪種文化、種族、地區的人均有佛性的信仰，使得人們對自己、對他人的提昇，均抱持信心。誠如法師所說：

> 至《大涅槃經》才明說一切眾生悉有佛性，始將佛道的慈悲平等，普及到一切眾生；不論已經學佛或未學佛，不論有佛出世說法或者無佛出世說法，任一眾生身中的如來寶藏是永不變質的。這樣的說法讓一切眾生都有成佛的希望……給所有的眾生「身中有佛、心中有佛」的自信。
>
> 如來藏思想能使發心菩薩，願意接受一切眾生都是現前菩薩未來佛的觀念，也能使發心菩薩，願意尊敬、尊重每一個人。若能將順、逆兩種因緣的發動者，都看作是順行菩薩及逆行菩薩……幫助自己改變對於人生的態度。因此，我們要推動人間淨土的建設工程，佛性如來藏的信仰就太重要了。[45]

如來藏，所謂眾生皆有佛性，成佛的可能性，鼓勵了眾生修行的信心。修行上，隨著離佛時代逐漸遙遠，成佛也似乎愈來愈遙不可及。如來藏的眾生本具佛性，「心、佛、眾生」三無差別、生佛平等的思想，拉近了眾生與佛之間的距離，修行不再是個人的解脫，眾生成佛也不再是遙不可及的夢想。佛性學說，對治眾生妄自菲薄，認為自己不能成就正覺，而無心求道，多起放逸的過失。怯懦的眾生認為自己沒有佛性，當知眾生皆有佛性，就會生勇猛求佛之心；眾生皆有佛性，對其他眾生亦皆不可輕賤。所以，佛性學說在宗教實踐上有著督勵的作用。[46]

人人具有佛性，也意謂著如來藏思想的社會性及現代性。現代的社會，全球化的影響下，人與人之間的關係愈來愈密切，生活步伐緊湊，原始佛教中「住阿蘭若處」這般遠離塵囂的修行方式，南傳傳統遠離日常生活、都攝六根的修行，或藏傳傳統拜上師的修行方式，在現代社會人際互動愈來愈密切和平等的狀態下，似乎有其不便之處。漢傳禪法，強調日常生活上的禪修，在根與塵接觸的當下用方法，適合

[44] 聖嚴法師，《學術論考》，法鼓全集第3輯第1冊，頁463。聖嚴法師所開展出日常生活對妄心或散心的觀照與修練，除了以永明延壽「一念成佛」思想和方法為教理基礎外，另有以溝益智旭的「現前一念心」的思想和禪觀方法，因本篇篇幅有限，此部分可供未來研究參考。

[45] 聖嚴法師，《自家寶藏——如來藏經語體譯釋》，法鼓全集第7輯第10冊，頁6。

[46] 廖明活，《中國佛性思想的形成和開展》，頁77-78。（臺北：文津出版社，2008年）

現代社會的需求。在生佛平等、眾生平等的如來藏思想中，修行的信心堅固，日常生活中人與人、人與事、人與物之間的關係，也平等平等。大乘菩薩道的精神，也在如來藏思想下展開，使得發心菩薩，願意尊敬、尊重每一個人，這種從珍視自我到珍視所有眾生，而逐漸改變人生的態度，也是依如來藏，將禪法帶入生活、社會，而建立人間淨土的理念。

法師所提倡之「心靈環保」，以漢傳禪法的思想和方法出發，對於中西方各種思想和現代社會各項議題的融攝，如倫理、環保、世界宗教、和平、發展與貧窮等，便是立基於如來藏的佛性思想。對於未接觸佛法的一般大眾，法師以如來藏思想，與個人倫理、社會倫理，乃至全球倫理結合，淡化宗教色彩，不用佛學名相，將禪佛教的智慧，直接運用在個人內在心靈、個人與社會群體、個人與自然環境，乃至宇宙時空。[47]法師認為，如來藏思想，「既可滿足哲學思辨的要求，也可滿足信仰的要求，可以連接緣起性空的源頭，也可貫通究竟實在的諸法實相」[48]，從哲學思辨、信仰、連接緣起性空教理的源頭和實證四方面，如來藏思想，具整合性、適應性、包容性、消融性，不但是佛教中不同傳統的會通，[49]或是與現代的社會中各種一神論的宗教文化對話，[50]如來藏思想

[47] 聖嚴法師，《學術論考II》，法鼓全集第3輯第9冊，頁58-59。

[48] 聖嚴法師，《自家寶藏——如來藏經語體譯釋》，法鼓全集第7輯第10冊，頁5。

[49] 「世界其他宗派的法門，隨著全球化的趨勢，正有具互相融合的趨勢。今後的世界佛教趨勢，將融合其他不同宗派傳統，以契合現代人的修行方式。」Narayan Liebenson Grady訪談，2009年2月16日。Naraya為美國

均能扮演好這份使命及角色，以漢傳佛教所具前瞻性與消融性的特色，避免偏狹和優越感的教派態度，以推出全人類共同需要的世界佛教來。

四、「心靈環保」與禪法修行

法師在2005年於廣州中山大學的專題演說「禪學與心靈環保」中，將心靈分為三個層次探討，說明心靈與禪修的關係。第一個層次是屬於情緒的；第二層次是屬於心理的；第三層次是屬於精神的，而精神的層次，又可分為以自我為中心的精神層面以及超越自我中心的精神層面。一般人習以為常，不清楚心靈受到污染的程度，生活環境及自然環境遭到汙染和破壞，源自於心靈的環境受到汙染。人的心靈，常受「利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂」的八種境界之風影響，而產生天人交戰的痛苦，良知與私欲的矛盾，與取捨之間的困擾，心靈的環境受到汙染和威脅。運用禪修的觀念，情緒和心理就會穩定；若能再用禪修的方法，放鬆身心、體驗身心、放下身心的自我中心，心就能不再受到任何誘惑及刺激所污染，這便是心靈環保。[51]

此部分，將就三個階段進行探討。第一階段，回顧法師

Insight Meditation Society內觀中心老師，在美國和世界各地指導禪修，追隨聖嚴法師學禪逾十年。

[50] 聖嚴法師，《天台心鑰——教觀綱宗貫註》，頁272-273。（臺北：法鼓文化，2003年）

[51] 聖嚴法師，〈禪學與心靈環保〉，廣州中山大學嶺南堂專題演說，2005年4月29日，法鼓山文化中心。

三十年來，於中西方教禪的歷史，從中看出法師發展出「中華禪法鼓宗」的禪法，其法門演繹的歷史過程。第二階段，討論「中華禪法鼓宗」禪法內涵，其教理、方法與修證，此套心法的觀念和方法，為法師將漢傳禪法投合現代人身心和環境需求所做的法門演化，皆是立基於中、印佛教的傳承，而開創漢傳禪法具當代實踐潛力的特色教學。第三階段，探討心靈環保的禪法，不僅是打坐上的禪法訓練，更是在日常生活中，隨處用方法，以日常生活起心動念的觀照為著手處；進而從體驗小我到體驗大我，進而層層放下，自私自利的自我身心觀照和淨化為過程，以無我的智慧與慈悲，無法可求又精進化世為最高境界。

（一）法鼓禪風簡史

法師於當代致力弘傳漢傳禪法，在國內外帶領禪修活動三十餘年，其禪法教學，立足於中國禪宗的觀念與方法，將中、印大小乘禪法與默照禪、話頭禪會通，因應不同人的需要，彈性的教以適當方法以利安心。以下就聖嚴法師的禪修指導歷史及禪風發展，分三階段進行討論：1. 因材施教的多元教學（1976-1984）；2. 從頓法中開出教學次第（1985-1998）；3. 承先啟後的中華禪法鼓宗（1999-2009）。

1. 因材施教的多元教學 （1976-1984）

禪法本是法師個人修行的方法，並無做禪師的準備。從日本取得博士學位後，1975年到了美國，因緣牽引下，美國的中西方人士希望法師教授修持的方法。西方人士，多希望直接得到修行的親身體驗，重視實際利益，所以日本的禪和西藏的密，比起佛教傳統的其他修持，如持戒及信仰為主的念佛等，更受歡迎。法師於是從1976年開始，在紐約教禪坐。從剛開始的禪坐共修，漸漸發展為禪坐訓練班，並於1977年在菩提精舍，指導第一次禪七，雖然參與的人數不多，只有八人參加，卻多有很好的體會。[52]之後，禪雜誌（*Chan Newsletter*）刊物成立，內容有禪修觀念、禪七開示及禪坐心得等，將禪眾學禪的體會和利益，交流分享。法師在美第一次指導禪七後，禪風吹回臺灣，當時的國內，修行不外乎是持戒、持齋、念佛、持咒、讀誦經典及禮懺拜佛等，以求功德、求感應或求生西方淨土，還沒有禪修的修行活動。1978年，法師在國內第一次指導禪七，成員為譯經院以及文化館信眾等十多人，帶動了國內的禪七活動和禪坐共修的修持。此後，法師兼顧臺灣與美國兩地，一年中，每隔三個月，一年兩次，來回國內外。[53]

法師的禪法教學初期，受到日本禪的影響。在到美國之前，法師所接觸到的禪，除了年少時中國已沒落的禪堂，就是留學日本時參訪的禪宗道場。近代中國漢傳佛教的寺院，雖然多屬於禪宗，[54]但真的實修實證的禪者，已寥寥無幾。[55]禪宗寺院的禪堂，不是流於依樣畫葫蘆，徒具機鋒棒喝形式，[56]或者，雖是禪宗法統的寺院，實際上卻是修行其

[52] *Chan Newsletter*, No. 1, November 1979.
[53] 聖嚴法師，《書序》，法鼓全集第3輯第5冊，頁184。
[54] 聖嚴法師，《學術論考II》，法鼓全集第3輯第9冊，頁98。
[55] 聖嚴法師，《明末佛教研究》，法鼓全集第1輯第1冊，頁16。
[56] 聖嚴法師，《禪門驪珠集》，法鼓全集第4輯第2冊，頁376。

他派的法門。[57]法師年少時在中國的禪堂打坐，是沒有人指導的，只教人坐在那，等到黑漆桶落地，就是開悟見性了，法師在這樣的禪堂打坐，接受不到任何訓練，只能坐在那背經。之後到了日本留學，法師參訪了禪宗各道場並參加禪七，日本禪的指導技巧，影響了之後法師的禪法教學。[58]法師在教學上用的坐墊，便是學習日本禪；打坐時是面牆而坐，不同於中國臨濟宗和曹洞宗相對坐；要求禪眾不放腿；禪七中禪堂所使用的生活規範，宴默與棒喝及小參等。[59]法師在教法內涵上，另有他的創造：經行有快步和慢步經行，不同於中國禪寺只有快步經行，而日本禪只有慢步經行；兩柱香中間的瑜珈運動，中國及日本傳統都沒有；方法的部分，日本禪宗開始修行時，是用數息或公案，日本臨濟禪是參一個又一個的公案禪，中國的臨濟禪則是一輩子參同一個話頭，而法師的方式，是對初學者，教數息或隨息，比一開始用話頭較易集中心力。若有人已長期使用話頭，而且用的不錯，則可以用話頭。若有人習慣念阿彌陀佛，也可以，但會做若干調整，比如將佛號後加上數字。[60]

因此，法師初期的禪風，不是晚近中國禪林，也不是現代日本禪宗的模式，而是融合自身的經驗，將佛法中的各種

[57] 聖嚴法師，《法源血源》，法鼓全集第6輯第2冊，頁168。
[58] *Chan Newsletter*, No. 1, November 1979.
[59] 聖嚴法師，《禪的體驗・禪的開示》，法鼓全集第4輯第3冊，頁3-4。
[60] 辜宗瑜，《聖嚴法師的禪學思想》，頁203。（臺北：法鼓文化，2002年）

鍛鍊身心的方法，加以層次化及系統化，以適應不同文化、種族、年齡、資質想學禪的人。不同的禪七，除了基本的生活規定和作息的時間不變，開示主題、調心方法、坐香長短、棒喝有無、小參次數、勘驗禪眾工夫時所用的機鋒和態度的剛柔等，會因不同的人、程度和不同禪堂氣氛而調整。[61]這樣的活潑禪風，端賴於教導者本身的修行力，能及時的對禪眾身心狀態和變化做精準的了解，與教導者的善巧方便，給與適當處理。這套綜合性的修行方法，不分東西方人，不分根器利鈍，都能從中獲得利益。所教授的修行方法，從中國頓悟禪出發，基於調身、調息、調心的三原則，融合大小乘共通的各種觀行法，內外道通用的呼吸法，和印度及中國的各種柔軟健身法。若禪眾調心得力，到達妄念稀少或念頭集中時，就給中國禪宗參話頭的方法，以便觀察他能否從參話頭中產生疑情。[62]

當時的禪堂氣氛，可從禪眾的心得中描繪：

> 猶記得在禪七期間，師父在禪堂裡的逼拶，訶責，以及個別指導的小參，對於我們這些禪眾都有不少啟示。往往就那樣幾句話，便使禪眾受用不淺，而每個晚上一小時的開示，卻又顯得輕鬆、活潑、善巧，使禪眾在緊逼之下，稍透口氣，但在這之中，卻不失其嚴肅性、啟迪性、和親

[61] 聖嚴法師，《書序》，法鼓全集第3輯第5冊，頁195。
[62] 釋繼程，《佛心眾生心》，頁106。（馬來西亞：十方出版社，1993年）

切感，這也是師父禪七開示的特色，相信每位禪行者皆有同感。[63]

禪七中，當禪眾心浮氣躁，煩悶不耐之時，則用拜佛，或慢步經行作調整；若是連續用功以致於心力不繼，則讓禪眾休息、睡覺；若禪眾心散不易進入禪修狀態，就用禮拜、懺悔、發願、唱誦等的方式，使其心下沉，逐漸安定。觀念上，相對於許多人抱者「有所求」的心來，在消費主義文化下，認為付出時間心力就應該有所「得」，有所收穫，也就是體驗。法師引導修行的過程就是結果，不為開悟而來，而是為體驗修行佛道的生活，不存得失心、勝負心、羨慕心與嫉妒心，只許有隨喜心及憐憫心。相對於將教理與打坐分離，視禪坐為一得到神祕體驗的現代人學禪所會出現的偏頗心態，法師的教法，符合佛法正知正見，也就是禪的精神。

1979年，聖嚴法師受美國WBAI電台訪問時曾表示，當禪眾用方法用到一定程度，並將有體驗時，法師會自然的知道，這是一種從法師身上自然產生的相應力，使法師能用適當的方式，因材施教，幫助禪眾。法師帶禪修時，是內與外分界消除，也就是自體與自體以外事物無分別的狀態，教導者與學生無內外之分，所以學生所經驗到的，也是法師能經驗的。這種修行的功力，對每個禪眾的狀況，非常了然於心，可以隨禪眾狀態做即時的幫助、因材施教，這是法師初期禪風活潑多元的重要因素。[64]

[63] 同上，頁9-10。

2. 頓法中開出教學次第（1985-1998）

相較於初期禪風，受到日本禪宗禪修指導的影響，融合自身經驗而開展出的活潑多元綜合性的教學，法師中期的禪風，更有系統的回歸到以漢傳禪法為中心而發展的各種禪修教理及教法。所指導的默照禪法和話頭禪法，也就是在這過程中，逐漸發展成熟，並從默照禪法和話頭禪法的頓悟法門中，開展出層次分明的修行方法。

從1976年起，法師於美國，因西方眾的需求開始指導禪修以來，所依據的，除了個人修持所體會的禪法，還有閉關中深入經藏、嘗試各種禪觀方法，及閉關後去日本留學所見聞日本禪宗帶領禪七的方式。1980年，法師所編著的《禪門修證指要》出版，本書內容，將中國禪宗史上，有關於修證內容及修證方法的禪門重要文獻，摘錄了二十四篇，將禪佛教自梁武帝（502-549年在位）時代的菩提達摩，直到現代的虛雲老和尚（1839-1959），經過一千四百多年以來，其間禪風，因時、因地、因人而異的代表性禪法做整理。除此之外，更是為了指導禪修的原因，而從典籍中找出觀念和方法，做為禪修觀念開示及修證方式指導的依據，在鍛鍊法匠及勘驗功夫上，提供參考資料，也使得有心於禪修的人，在見地上又有所依憑。畢竟，在悟前的修行階段，若無正確的教義做指導，便會求升反墮。[65]

1985年起，為開辦中級禪訓班，培養帶領禪修的師資人

[64] *Chan Newsletter*, No. 2, December 1979.
[65] 聖嚴法師，《禪門修證指要》，法鼓全集第4輯第1冊，頁4。

才，法師以漢傳禪法中的五停心、四念住、耳根圓通、天台止觀、華嚴經的海印三昧等各種不同禪法全部介紹[66]。默照禪法也在這時開始提倡。法師初期於禪七中指導的方法，是以數息、隨息和參話頭為主。由於教界對默照禪的修行法門陌生，法師早從1980年起，就有以宏智正覺的〈默照銘〉於禪七中開示，並在禪七以外的禪修課程與大眾媒體介紹默照禪法，有意弘揚遺失800年之久的默照禪，[67]到1982年，才開始教默照禪的修行方法。教授默照禪的動機，是因部分人用話頭不得力，較適合默照禪的修行方法。[68]法師所教授的默照禪，有別於日本默照禪的「只管打坐」，而是回到宏智正覺的中國禪宗默照禪。坐禪，也從日本禪較注重形式，轉變為中國禪的重在調心，不再強調不放腿，而允許不同姿勢，以練心為重。

中期的禪法，除了有系統的介紹漢傳禪佛教的教理與修行方法，法師所指導的默照禪和話頭禪，也在這過程中，逐漸系統性的形成。法師於1989年第一次赴英主持禪七，法子John Crook 在英國已有一類似日本曹洞宗的共修團體，對默照禪很有興趣，於是法師在美國的弟子，開始討論舉辦專修話頭禪七、默照禪七的可能性。[69]之前的禪七開始，是以

[66] 中級禪訓班師資教材，1995年1月，法鼓山文化中心。

[67] 聖嚴法師，《禪與悟》，法鼓全集第4輯第6冊，頁324。

[68] 聖嚴法師，〈用方法的基本原則〉，《2005年象岡話頭禪十》，法鼓山文化中心。

[69] 1989年，法師許可John Crook代替法師在英國主持禪七，「將來他們是否會照著我的方式舉行禪七並不重要，能以智慧平等和慈悲恭敬的心行來傳播佛教修行的方法和觀念，才是重要的事。」（見林其賢《聖嚴法師七十年譜》，頁531）；1999年，法師赴柏林主持禪七，指示 John Crook 訓練禪修人員應注意事項，並交付在歐洲推廣禪修之工作：「我指導了三個原則：一、傳授的一定是我的教法；二、不可以夾雜其他教派的任何東西來混淆著談和用；三、中國禪法一定不會違背基礎的佛教思想：緣起性空、因果不空，同時絕不可涉及神通、感應以及所謂特異功能的現象，否則就會誤入歧途，偏離正統禪法的宗旨。」（同上，頁1012）

數息或隨息方法為主，到第三天或第四天，開始教禪眾參話頭或修默照，在一個禪七裡，可以用不同的方法，用話頭、用默照，但是基礎的、開始的時候，用數息、隨息、念佛，在每一次禪七，五花八門，各人用各人的方法，因受人數的限制，沒有辦法獨立分開為獨立的話頭禪七與默照禪七。之後，因參加禪七人數逐漸增多，禪眾也反應希望聽到更深入的開示，而非到第三天、第四天後，才能開始講默照禪、話頭禪，剩下的禪七時間，也必須分成兩半，一半時間講默照，另一半的時間講話頭。因此，禪眾開始要求能有獨立的話頭禪七、默照禪七。於是，法師於1995年去英國帶的禪七，便以默照禪的逐層修行的禪修方法指導。直到1998年起，正式每年舉辦默照禪和話頭禪的專修指導禪七。

法師在話頭禪的教學上不同於日本禪，在一年之中或者在一個禪七之中，換好幾十個公案的觀念和做法，認為把公案參得滾瓜爛熟、對答如流即可，法師只選擇用「什麼是無」、「未出娘胎前的本來面目是誰」、「念佛是誰」、「拖著死屍走的是誰」等五、六個話頭，讓禪眾選一個在禪七中使用。開示的部分，則有虛雲老和尚的〈參禪法要〉、

《壇經》的〈定慧品〉和《大慧宗杲語錄》等。教法上，起初以虛雲老和尚所教授的參禪方法為主，配合不同的話頭，到了2006年後，則回到大慧宗杲的話頭禪，以參無字公案的話頭為主。話頭方法使用，法師開展出念話頭、問話頭、參話頭、看話頭四個層次，從頓法中開出了漸修的方法。[70]

默照禪，法師最初雖在禪七開示中提到，但卻不常推薦禪眾用此方法，而是建議禪眾參話頭。法師主張，若禪眾沒有穩固的修持，心裡沒有特別的問題需要解決，無法不斷集中心力打坐，和幾乎沒有來自外在的念頭等狀況下，是很難用上默照方法的；禪眾必須有較高的覺察力，去覺察心是否真的光明與開朗，還是只是一片空白，坐著發呆，有著微細的念頭，但以為自己是在用默照，或是默而沒有觀照任何事物[71]。默照是「沒有方法的方法」，不像話頭有方法，有話頭為著力點。所以，法師起初指導禪修，並不建議禪眾用默照方法。

1982年起，法師在禪修中指導默照禪，受日本曹洞宗的影響，用「只管打坐」的方式，將姿勢坐正，觀照全身。心法上，則是以宏智正覺的默照禪，禪宗的頓法，用鬆弛、明晰、寂默的方式，將妄想雜念全部沉澱下去，使心平靜、清明，默然不動卻又歷歷分明。但直接的頓法、沉澱法，不給

[70] 在話頭禪教法的發展過程中，也曾有以念話頭、數話頭、問話頭、參話頭為四個層次的。1994年禪七開示。（聖嚴法師，《禪鑰》，法鼓全集第4輯第10冊，頁89。）

[71] 1980禪七講〈默照銘〉時。Master Sheng Yen, *Getting the Buddha Mind*，法鼓全集第9輯第3-1冊，頁78。

著力點的教法，禪眾不易得力，為了配合禪眾們的基礎和根基，於是將默照禪的漸修次第分為五個層次：1. 放鬆身心，2. 觀照全身，3. 觀照環境，4. 內外無限，5. 常寂常照。[72]這是法師從修行中的體驗，加以分析條理組織而完成的，為法師與傳統的祖師禪不說明漸修層次的不同之處。修行方法，可以從觀呼吸入手，再逐次將觀照範圍擴大，將日本的「只管打坐」相當於第二個層次的觀照全身，之後又開展第三層次觀照環境，第四層次內外無限，第五層次常寂常照，以利禪眾修行。

在尚未分專修禪七前，法師的教法，鼓勵當數息或念佛數數到沒有數目可數，心中非常清楚穩定，妄念少，可用參話頭的方法；或是用隨息法到快沒呼吸時，可進入只管打坐；或者繼續用呼吸法到感到身體每個部位、每個經絡、每個毛孔都在呼吸，在進一部把身體放下、念頭放下，保持在非常光明、清靜、安定的狀態。[73]在分專修禪七後，在話頭禪七部分，法師卻不建議念佛或數呼吸到妄念很少再參話頭，這樣會把時間花在妄想裡面打轉，到後來沒機會參話頭，沒時間練習話頭的方法。相反的，法師建議在念佛或數息幾下後，比較平穩了，就馬上開始參話頭，用話頭代替妄想。[74]默照禪七，則從放鬆身心開始，逐漸深入，擴大觀照的範圍。從過程中可看出，將話頭禪和默照禪，從頓法中開出層次分

[72] 1995年6月法師第三次赴英國的禪七開示。聖嚴法師，《兩千年行腳》，法鼓全集第6輯第11冊，頁91。

[73] 聖嚴法師，《禪鑰》，法鼓全集第4輯第10冊，頁73。

[74] 聖嚴法師，《2002年話頭禪十四、禪七開示》，法鼓山文化中心。

明的修行方法，一方面法師教授觀念和方法，另一方面，學生也提供他們實際練習的經驗回饋，從教學相長的過程，法師漸漸將話頭禪和默照禪的精神提出，要領掌握，教法層次化和清楚化，適應現代學人。

話頭禪和默照禪的專修禪七，法師也將話頭、默照和數息等方法和直觀、中觀會通。當用話頭、默照或數息等方法，如果到了只有方法沒有妄念的狀態，若是參話頭，卻沒有疑團，若是用默照，自我中心仍在，若是用數息，無息或無數目可數，但我執仍在，最好用直觀方法而進入中觀。中觀也就是空觀，觀境、我俱空，非對立也非統一。[75]

3. 承先啟後的中華禪法鼓宗（1999-2009）

自1998年底，法師首次舉辦默照禪和話頭禪的專修指導禪七。之後，陸續於美國、臺灣舉辦專修話頭和默照的禪七、禪十、禪十四、禪四十九。在美國的禪七，分為話頭禪七與默照禪七。在臺灣，則分為初階禪七（以數息法、隨息法為主）、中階止觀禪七、高階的話頭禪七與默照禪七。分成三個層次的禪七，是為了禪修的推廣方便，修行之中，無論是聽開示，或指導小參，就專注於現在這一次禪七裡面用的方法。隨著法務繁忙，時間和體力等種種因素，法師無法時時在禪堂主七，於是從1995年起，開始錄製禪七開示錄影帶，廣泛地推廣禪修活動。

此期禪風，為法師禪法教學的成熟期，不僅是修行方法的發展完整，也是禪法思想、修證次第的完備成熟。2005

[75] 聖嚴法師，《抱疾遊高峯》，法鼓全集第6輯第12冊，頁83。

年，法師宣佈成立「中華禪法鼓宗」，為臨濟、曹洞兩大法脈合流。[76]「中華禪法鼓宗」，傳承臨濟宗的話頭禪法，曹洞宗的默照禪法兩個法脈，兩宗的禪法合流而成，結合兩家之長，擺掉兩家之短，活潑的運用，而為法鼓山特有的宗風，復興法門。二十一世紀佛教的大趨勢，是成為世界的佛教，既非藏傳，也非南傳、漢傳。這樣的世界佛教在今天已漸漸形成中，比如在美國，已逐漸向此趨勢推動。在未來的世界佛教，若宗派色彩太強烈，則不容易進入這世界佛教的體系內。比起藏傳、南傳佛教，漢傳禪佛教的宗派色彩淡，包容性、消化能力強的特點。因此，建立「法鼓宗」的目的，除了使禪佛教與相關義理之學互通，更為了使禪佛教與世界佛教會通，接納並發揮世界各系佛教之所長，成為未來世界整體佛教中的一大主流。

漢傳佛教於中國，自明朝以後，多是以念佛為修行法門，曹洞宗的人多念佛，臨濟宗的人，多以參公案的方式，參「念佛的是誰」，將話頭禪和念佛觀的方法修行結合，默照禪則已很少人用。從清末民初到現在的百年間，中國佛教在修行方法上沒有講究，在思想體系上也沒有開展出漢文化特色的東西。「法鼓宗」的禪法，整合印度及漢傳諸宗的同異點，並吸收韓國、日本、越南的禪法的實用面，乃至南傳內觀法門和「觀身受法」、藏傳的次第修法，重新整理漢傳佛教的傳統再出發，承襲傳統禪法之外再創新。將傳統的話頭和默照禪，保持了頓悟法門的特色，再從頓中開出次第化

[76] 聖嚴法師，《承先啟後的中華禪法鼓宗》，頁53。

的漸修法門。當禪修者初用話頭不得力時，可用呼吸法、禮拜、經行、念佛等方法輔助，此外，四念住和日本的「只管打坐」修行，則是次第進入默照禪的方便。法鼓宗禪法的融通與開展，使任何根器的人都適合用來起信實修。

（二）法鼓禪法內涵

法師三十多年來於世界教授禪法，所累積的具體教材，完備於「中華禪法鼓宗」禪法。「法鼓宗」禪法思想系統，以《壇經》的思想出發，《壇經》結合中觀和如來藏兩個系統的思想，用般若的空觀來破除煩惱執著，目的是為了見性，也就是見與佛無二的佛性。如來藏思想傳到中國，形成佛性思想，所以《壇經》是將般若做為方法，而達明心見佛性的目的。[77]法鼓宗以《壇經》教理思想開展，同時會通阿含經典的緣起觀：

> 在《中阿含經》裡……叫做《象跡喻經》，其中說到：「若見緣起，便見法；若見法，便見緣起。」到了《佛說大乘稻芊經》則說：「若見因緣，彼即見法；若見於法，即能見佛。」而《佛性論》說：「空性是佛性。」[78]《中觀論》也說：「眾因緣生法，我說即是空。」將以上經論所說的整理之後，演化如下：「見緣起，即見法；見法，即見空；見空，即見佛。」[79]

[77] 聖嚴法師，〈六祖壇經的思想〉，《中華佛學學報》第3期（1990.04），頁149-163。

[78]《佛性論》原文為：「空是佛性。」(CBETA, T31, no. 1610, p. 787, c4-7)

「法鼓宗」的禪法思想上，貫通緣起觀、般若和如來藏思想，將中觀的空義與阿含的緣起觀結合，將禪宗心法與佛法的源頭做連結，以「緣起性空」為禪法思想主軸，[80]禪法操作以「般若為方法，如來藏為目標」來開展。[81]修證上，有別於傳統中國的禪宗對教學階次的忽略，使得剛接觸禪法的人，有著無門而入的困惑。晚近有人批評漢傳佛教，沒有修證次第及教學次第，因此對漢傳佛教失去信心。法師開創出「調心四層次」——散亂心、集中心、統一心、無心，做為禪修修證的過程，從淺入深的說明。從未開始修行的散亂心階段，到運用方法集中心念的集中心階段，到身心安止的統一心階段，到最後明心見性的無心，每一階次各有修行及進階修行的方法。[82]

此調心的過程，以統一心做為承接次第禪法和漢傳禪法的關鍵。承接次第禪法部分，統一心可與四禪八定連接；到

[79] 聖嚴法師，《聖嚴法師教話頭禪》，頁199-200。（臺北：法鼓文化，2009年）

[80] 果徹法師，〈聖嚴法師與人間佛教的人間淨土——《法鼓全集》之思想〉：「概介若依中國禪宗文獻為判，禪宗屬如來藏系之思想，然作者所弘傳之禪法，無論是修行方法的指導或修行理念的疏通，最終皆回歸到『緣起性空』的佛法原點。」（《漢學研究通訊》第19卷第3期，2000年8月）

[81] 法鼓宗禪法融合三系思想，法師在指導禪修時，亦帶入唯識觀念，如對心、意、識的觀念與方法開示。

[82] 聖嚴法師，《承先啟後的中華禪法鼓宗》，頁12-13。

統一心後，不入深定，轉為大乘禪法，則是漢傳禪法的觀慧法門。所以「法鼓宗」的方法上，可用次第禪觀的方法或直接用禪宗話頭禪及默照禪的方法，次第禪觀如五停心觀的方法，做為對治方便，原則上，則是漢傳禪法的觀慧法門，以見性、無心為目的。因此，法師開創「法鼓宗」的禪法，保持頓悟法門的特色，並從頓法中開出次第化的漸修法門，將大小乘次第禪及頓悟禪，與禪宗的話頭禪及默照禪會通，因應不同禪者需要，彈性地教以適當的修行方法。[83]

「法鼓宗」禪法的教學階次，是以五停心觀中的數息、隨息、念佛等方法，將散亂的妄想心，變成集中心及統一心，再以禪宗的話頭禪和默照禪的頓悟法門，開啟智慧，達到無心的境界。「法鼓宗」的禪七，無論是初階禪七，以數息、隨息的練習入門，中階禪七以止觀的練習著手，到高階的話頭禪七及默照禪七，直接從法師所創話頭和默照的方便法修行，修行階次不外乎以上的原則，以漢傳禪法觀慧法門出發，會通大、小乘諸禪修方法，用來調心。初階禪七，數息、隨息為入手，若修行得利，再帶入話頭或默照的修法；[84]中階禪七，先教止的方法，進而教觀的方法，然後是止觀的用法，由止觀進入初期大乘般若中觀／空觀法門，最後以話頭禪或默照禪，會通中觀／空觀。[85]

高階的默照禪修，先是放鬆身心，以五停心的數息或隨

[83] 聖嚴法師，《承先啟後的中華禪法鼓宗》，頁 51-52。
[84] 聖嚴法師，《1995年初階禪七開示》，法鼓山文化中心。
[85] 聖嚴法師，《2000年中階禪七開示》，法鼓山文化中心。

息集中心念，再進入第二層次，以總相念的四念住觀全身身受的「只管打坐」，而非別相念觀局部的身受，統一身心；[86]再進入第三層次，用觀環境的方法，將身心與環境統一，向內無限，向外無限，也就是大我的完成；再用觀空（空觀）、觀中（中觀）的方法，[87]或是用絕觀的方法，也就是離開四大、離開五蘊、離開心、離開意、離開識，放下自我。[88]話頭禪，則以念話頭為入手，接下來是問話頭，然後參話頭，由身心統一形成疑情，到內外統一形成疑團，再破疑團見空性。法師也將話頭禪與空觀／中道觀會通，若念話頭達到心沉靜、穩定，卻沒有強烈的希望要得到答案，疑情不強，疑團無法形成時，可用空觀、中道觀做為輔助方法。[89]

禪修教學上，雖然分初階、中階、高階，但這只是推廣禪修的方便，方便不同根器及需求的人學習，並非究竟。法師的禪法教學，是頓法中開出漸修法門，將大、小乘的次第禪及頓悟禪會通，使修行者較快得力，超越中國的禪宗自宋明以後，一開始就教修行者參話頭或用默照，未提供初學者方便入手的次第教法。[90]以下將法師禪法調心層次、禪法內涵和方法，列表說明：

[86] 聖嚴法師，《聖嚴法師教默照禪》，法鼓全集第4輯第14冊，頁35。
[87] 聖嚴法師，《聖嚴法師教默照禪》，法鼓全集第4輯第14冊，頁175。
[88] 聖嚴法師，《漢傳佛教的智慧生活》，頁41。（臺北：法鼓文化，2000年）
[89] 聖嚴法師，《聖嚴法師教話頭禪》，法鼓全集第10輯第6冊，頁84。
[90] 聖嚴法師，《2000年中階禪七開示》，法鼓山文化中心。

◆表1：調心的層次

調心層次		散亂心→	集中心→	統一心→	無心
內涵				1.身心統一 2.內外統一：澄澄湛湛、光音無限、一片悟境[91] 3.念念統一	明心見性 虛空粉碎
方法	話頭	念話頭	問話頭	參話頭	看話頭
	默照	身心放鬆	觀全身	觀全境 觀內外無限	絕觀默照

「法鼓宗」禪法，以臨濟話頭禪和曹洞默照禪為修行法門，會通大小乘及中、印諸種禪法，如五停心、四念住、空觀等，思想上以自我的逐層放下，見般若無我的空性為修行方法，以如來藏無法可求而又精進化世，佛性空的智慧與慈悲的大用為禪法目標，調心的過程使心由粗而細，不只在打坐上用功，更強調日常生活中的用功。透過心的鍛鍊，使人的專注力、觀照力提昇，故能提昇人的品質，並由個人影響他人而建設人間淨土。「法鼓宗」的禪法，為漢傳禪法投合現代人身心和環境需求所做的法門演化，開創漢傳禪法具當代實踐潛力的特色教學，即是心靈環保的禪法修行。

（三）心靈環保的禪法

法師提出「心靈環保」，為漢傳禪法的精要，透過禪修

[91] 聖嚴法師，《書序》，法鼓全集第3輯第5冊，頁192。

的練習，讓心不隨境轉，內心世界不被外在的刺激及誘惑所污染。此外，尚能隨心轉境，透過清淨的身口意，影響他人、淨化社會，以建設人間淨土。「心靈環保」，做為現代化的漢傳禪法，轉化印度涉及安心法的次第禪定，對於生活實踐面教法的忽略，將禪宗擔水砍柴、著衣喫飯，生活日用的禪法修持，投合現代人的生活和環境，運用在當代社會生活中。

如同在「《維摩經》中的心靈環保思想」一節中所說明的，心靈環保的禪法修行，可分為三個層次：日常生活的起心動念為著手處；從小我的集中到大我的完成，自私自利的自我身心觀照和淨化為過程；以無我的智慧與慈悲，無法可求又精進化世為最高境界。

第一層次，日常生活的起心動念為著手處，以永明延壽「一念成佛」的禪法理論：「一念相應一念成佛，一日相應一日成佛」，在生活中念念的淨化為禪法實踐，以散心、妄心的日常生活中修無礙行。依據永明延壽「一念成佛」的主張，在入門的方便上，先有「現前一念妄心，即具諸佛功德」的信念，再觀察現前的一念妄心，面對它、接受它、處理它，然後放下它，隨時體驗、觀照現前一念心，念念分明，只要一念離心、意、識，即能實證佛性，真如實相，也就是般若空性，若不見空性，縱然是散心，也與佛心相應，而能漸漸清淨。[92]默照禪和話頭禪，皆是以妄止妄、放下身心的修法。

[92] 聖嚴法師，《學術論考》，法鼓全集第3輯第1冊，頁462。

第二層次，從認識自我、肯定自我、成長自我，去體驗個人的、家屬的、財物的、事業的小我開始，到體驗群體社會，乃至宇宙時空的大我，並練習將層層的我逐一放下。從小我到大我的完成與自我的層層放下，再運用《壇經》「無念」、「無相」、「無住」的方法，放下身心與環境，達到禪宗所謂的「明心見性」。[93]從心靈的淨化到精神的提昇，可運用觀想的方法：數息觀、不淨觀、念佛觀。其他方法如禮拜、持名、諷誦，以及默照、話頭等。[94]

默照禪，在日常生活的運用，依據《六祖壇經・定慧品》所說「一行三昧者，於一切處，行、住、坐、臥，常行一直心是也」，在日用生活，行住坐臥、待人接物中練習默照定慧一體的方法：第一、動作放鬆、清楚；第二、遇到人事物的境界發生，清楚但心不動；第三、觀照整體。這個過程，可用直觀的方式，對外在事物，內心不去形容、不去比較，也不跟隨著外境的變化起伏，自然漸漸離心意識，而能減少自我的煩惱。[95]

話頭禪，依據《壇經》中所記載惠能大師開示惠明法師的方法，「汝既為法而來，可屏息諸緣，勿生一念」，也就是，現在當下不要想什麼是好或是不好、善或是惡，心中不起任何的分別心，這個時候問「什麼是我的本來面目」，惠明因此而開悟。[96]所以在日常生活中，話頭禪一行三昧的練

[93] 聖嚴法師，《學術論考II》，法鼓全集第3輯第9冊，頁58-59。
[94] 聖嚴法師，《禪的世界》，法鼓全集第4輯第8冊，頁134。
[95] 聖嚴法師，《聖嚴法師教默照禪》，法鼓全集第4輯第14冊，頁48-68。
[96] 聖嚴法師，《聖嚴法師教話頭禪》，法鼓全集第10輯第6冊，頁113。

習，可分為禪堂中與禪堂外的二種方法。在禪堂修行的行住坐臥中，就是不斷用話頭，不思考自己有沒有雜念、能不能開悟、喜不喜歡這個話頭，什麼都不考慮，心不隨著現前的狀況而轉變或起伏，而是單純的用方法。[97]但出了禪堂後，因環境有工作和人事的互動，不建議用不斷提話頭的方法，造成生活的正常運作受到影響。出禪堂的平日生活裡，則時時練習把煩惱放下，守住正念，也就是吃飯時，心在吃飯；喝水時，心在喝水；睡覺時，不胡思亂想，心也在睡覺，常將身心守護住。[98]話頭禪，運用對生命探索的動力，將散亂的心集中至統一的心，進而疑團打破，見性開悟。

第三層次，禪觀的方法，能使身心淨化，人品提昇，還需要以無我的空觀，產生無私的智慧，尊重生命、珍惜資源，為眾生的利益和苦難，生起慈悲救濟之事，無法可求又精進化世，為心靈環保的最高層次。

五、「心靈環保」的實踐與當代倫理

近代中國佛教改革家太虛大師，提出人生佛教和人間淨土的構想，將宗教的實踐，從對他力，如佛菩薩的崇仰和他方淨土的嚮往，轉化為自力的「人成即佛成」和人間淨土的建設。太虛大師提倡在人間以五戒、十善法的修行，修成佛的因，與造就人間淨土的因緣。[99]法師依循太虛大師人間淨土

[97] 聖嚴法師，《聖嚴法師教話頭禪》，法鼓全集第10輯第6冊，頁110。
[98] 聖嚴法師，《四弘誓願講記》，法鼓全集第7輯第4冊，頁31。
[99] 聖嚴法師，《學術論考》，法鼓全集第3輯第1冊，頁468。

的理路，從細膩的觀察社會脈動中，將佛法轉化為現代人易懂易行的觀念和方法，而立法鼓山的使命為「以心靈環保為核心，弘揚漢傳禪佛教，透過三大教育，推動世界進化」。以心靈環保為主軸，開展出心五四、心六倫等實踐方案，並具體地以三大教育（大學院教育、大普化教育、大關懷教育）的事業，來實踐人間淨土的理念。[100]

法師在世界各地弘揚佛法，從最初只有一個心法，到「心靈環保」的發明和推廣。心法即是禪法、佛法，但對於未接觸佛法的一般大眾，心法有其宗教與佛學名相的藩籬。法師創造「心靈環保」，以禪佛教的心法，結合中國儒家的宋明理學，將心法會通倫理，而成為四種環保、心五四、心六倫等實踐方案。更進一步，將心法會通全球倫理，如世界宗教、和平、經濟、環保等理念推廣。心法與倫理結合，淡化宗教固有的名相色彩，將禪佛教的智慧，直接運用在個人內在心靈、個人與社會群體、個人與自然環境，乃至宇宙時空，為禪佛教在當代社會實踐的一大特色。

倫理學，在《學佛知津》〈佛教的倫理觀〉中，法師定義為「研究人類的責任或義務的科學」，佛教倫理的實踐方法，是以無常無我的理論為基礎，去掉自私的我，而非將應負的責任或應盡的義務也去掉。因為無自私的我，才能真得到解脫，也才能更積極的擔起應負的責任與應盡的義務。倫理的實踐法，則是「戒、定、慧三無漏學」。[101]董群認為，禪宗從四祖道信主張戒禪合一、六祖慧能的無相戒，到百丈懷海的叢林清規，相對於傳統的戒定慧三學，禪宗已是戒定慧的融合之學，成為禪宗的倫理，這樣的倫理觀，有著廣泛的適應性。[102]「心靈環保」，即是以禪宗心法，會通佛教的倫理觀，戒定慧三學融合為回歸自心的觀照，可說是現代的禪宗倫理觀。「心靈環保」，將禪宗對「心」的轉化與昇華運用到倫理的層面，不僅為禪佛教於當代實踐的一大特色，更為倫理現代化，如社會倫理、生命倫理、環境倫理等議題，注入了新的血液，倫理不僅僅是唯行動論或結果的評判依準，更重要是心念的影響。[103]心靈環保的倫理觀，為現代倫理學判斷善惡的標準，提供另一種思維方式。

（一）以心法會通倫理

「心靈環保」回歸自心觀照的倫理實踐觀，不僅是佛教的範疇，也是中國儒家所講「仁」、「義」、「愛」等，和

[100] 釋果鏡認為，法師建設人間淨土的思想與落實，可分為四個時期探討：一、以四種角度釐清淨土之時期；二、以心法淨化人間之醞釀時期；三、以心靈環保建立觀念之時期；四、以心的教育實踐理念之時期。作者認為，三大教育、心五四、心六倫為法師第四期以心的教育理念，落實實踐人間淨土的階段。（釋果鏡，〈聖嚴法師淨土思想之研究〉，《聖嚴研究》第一輯，臺北：法鼓文化，2010 年3月）本文不同於前者以時間的角度探討心靈環保、心五四、心六倫與建設人間淨土的關係，而是從思想和倫理的角度，探討心靈環保，如何以漢傳禪佛教的心法，而成為四種環保、心五四、心六倫，和全球倫理，如世界宗教、和平、經濟、環保等議題的當代實踐方案。

[101] 聖嚴法師，《學佛知津》，法鼓全集第5輯第4冊，頁34-49。

[102] 董群，《禪宗倫理》，頁81。（臺北：世界宗教博物館基金會，2003年）

[103] 淨因，〈聖嚴法師的戒律學與「心六倫」對現代倫理的貢獻〉，《現代佛教論述中的公民社會與新倫理——緬懷法鼓山聖嚴法師研討會論文集》，2009年4 月9日。

西方宗教提倡的「博愛」[104]。見達法師說明，中國宗教間對話所成的三教合一心性論，是儒釋道三教對話之後理論融合的重點之一，有著以倫理目標一致、心性為歸元的傾向。另外，未來世界發展，有著多元文化發展偏向中道、宗教多元開展對話，和中道對話歸向心性的發展趨勢。[105]聖嚴法師在看待倫理議題時，也受到三教同源論以心性為歸向的影響。法師認為，儒教的學問，重視社會的人類福祉、人倫道德，在處理人類社會性質的種種教誡上，以政治學和倫理學的觀點，有其優越性。法師的博士論文《明末中國佛教之研究》，即探討了宋明理學與佛教的關係。雖然理學家多對佛教撻伐，法師認為宋明理學是儒家學者採納佛教如來藏思想的常住真心，和禪宗的禪觀，攝入消化，重新組織原來的教理後，而產生的新儒教。[106]

明朝理學家王陽明所提倡的「知行合一」，認為宇宙萬物的「天理」，和人天生的「心」是同樣的，這個心就是「良知心」。良知心雖是與生俱來的，但若不刻意的去實踐它，良知心便無從顯現。一般人以知識為知，這樣的知是輕浮不實的，必須透過「力行」的功夫，將良知心顯現出來，所以說知行合一。法師認為如來藏的不變隨緣，即是陽明學

[104] 聖嚴法師，《禪門》，法鼓全集第4輯第11冊，頁90。

[105] 見達法師，〈佛教未來世界化發展的三條綫索〉，《和諧世界，從心開始：首屆世界佛教論壇論文集——徵文獲獎卷》。（北京：宗教文化出版社，2006 年4月）

[106] 聖嚴法師，《明末中國佛教之研究》。（釋會靖譯，臺北：法鼓文化，2009年）

稱一切法是「事事物物」，如來藏隨緣不變的真常清淨心，則是陽明學透過「力行」的功夫，也就是禪觀的修行後，將輕浮不實的知識心轉化為與天理同的良知心。法師以如來藏的不變隨緣、隨緣不變，和禪觀的修行，詮釋陽明學的知行合一：

> 陽明學是先就我人的第六識加以認定，然後再由禪觀與善行去致於良知之心的天理，這稱之為「力行」；更以此力行的現象，認為就是天理的不變隨緣，雖已達到天理的良知心，但那是從隨緣的情況下而達到不變的。即是陽明學的知行合一思想，其是是模仿如來藏的不變隨緣和隨緣不變理念而已。[107]

宋明理學的「致知」與「力行」，法師認為是接納佛教的如來藏真如心思想和禪觀後，認為從禪觀的修練，再配合善行，而體驗到人的本性的「良知心」與「天理」同一，也就是達到聖賢的人格。

法師在帶領禪修時，說明如何「提昇人的品質」的心法，即是結合儒家倫理，將佛教思想和禪修方法的宗教色彩淡化，落實到人的提昇與社會的和樂，和天地萬物和諧的宇宙整體層次。「提昇人的品質」，法師在禪七開示，也就是人格的圓成，盡好做人的責任，讓自己生活得愉快，也讓他人與自己在一起的時候，覺得快樂。人格的圓成，可分成兩

[107] 聖嚴法師，《明末中國佛教之研究》，頁55。

個部分，一個是個人的倫理，一個是個人在群體中的倫理。個人的倫理，也就是當我們自我中心減少，讓自己有安定感、安全感，心胸更廣大，就是自我愈來愈淡。而個人在群體的倫理則是：

> 在我們修行過程之中，如果你體驗到的人和我這是一體的，這一體的意思就是說，他就是跟我一樣的，他是我的一部分，這就是內外統一的感受，在中國的古代儒家的思想裡面，叫做「民胞物與」、「天人合一」，這就是心胸開闊。[108]

法鼓山所舉辦禪修的理念，著重於將禪修所學到的觀念、態度和方法，帶入日常生活與人際互動中，為「提昇人的品質， 建設人間淨土」 而努力。[109]「心靈環保」，以永明延壽「一念成佛」為禪法實踐，以日常生活起心動念的觀照為著力點，和「法鼓宗」禪法訓練，將自私自利的小我逐層放下為無病無我，更進一步，以心法結合中國儒家的宋明理學，將心的淨化落實在個人生活與社會生活，開創出禪佛教心法於當代倫理的實踐法門。以「心靈環保」為主軸而開展出的「心五四」、「心六倫」等實踐方案，即是以心法會通倫理，轉化佛法為現代人易懂易行的觀念和方法，將心法運用在個人的倫理，與個人與群體倫理的範疇的實踐法門。

[108] 聖嚴法師，《2000年中階禪七開示》，法鼓山文化中心。
[109] 聖嚴法師，《聖嚴法師教默照禪》，法鼓全集第4輯第14冊，頁219。

「心五四」、「心六倫」，換句話說，即是禪宗的現代個人倫理與社會倫理觀。

從歐洲十八世紀工業革命後，科技發展，生產力提昇，帶來政治、經濟、社會、文化產生衝擊，並造成現代性問題，如傳統與現代文化的融合、倫理關係的重塑，和自然環境的破壞。法師在五四運動、倫理、環保等現代議題前加一個「心」字，其所要提倡，有別於為維持社會國家秩序和利益，從外而來的道德與法律規範限制，而是把解決問題的行動方案，轉化為從內而外，為達人格圓滿、人間淨土的自主性修行。「心」五四運動，是以心法對治貪欲、瞋恚、癡三種煩惱，所提出的實踐方案。在生活中練習放鬆身心與放下身心，將禪的功夫運用在日常生活中，即定即慧的禪修態度，[110]用四要、四感、四它來分別對治三毒，和以四福及四安，來增益人生，建設人間淨土的福慧莊嚴，即為禪宗的現代個人倫理觀。[111]「心六倫」，古代儒家所講的五倫的涵蓋面，對現代社會已經不夠用，法師為適應現代社會人際互動提出心六倫，將心法運用在校園、族群、自然、家庭、職場、生活等倫理範疇中，即為禪宗的現代社會倫理觀。[112]

心靈環保，以心法結合中國儒家的宋明理學，將禪的心法會通現代社會倫理。禪佛教的觀念與方法，在當代個人

[110] 聖嚴法師，《抱疾遊高峯》，法鼓全集第6輯第12冊，頁159。
[111] 聖嚴法師，《自家寶藏——如來藏經語體譯釋》，法鼓全集第7輯第10冊，頁61-63。
[112] 聖嚴法師，〈「心六倫」運動目的與期許〉，《心六倫行動方針》，頁9-30。（臺北：法鼓山人文社會基金會，2008年）

生活、社會的實踐中落實，在社會人與人、人與事中，同時修慈悲與智慧。以福慧雙修的菩薩道精神，開展出大乘行者「修行在紅塵」的實踐法門，而有別於山林佛教，修行只圖寄望於解脫境界。

（二）以心法會通全球倫理

以如來藏思想會通儒、釋、道三家，而成的三教同源論。法師在其博士論文中說明，如明末憨山德清認為一切諸法皆是不實的影像和音聲，諸法實相的本體，即是每個人的心識，也就是法界的真心，認為儒家或道家思想即是由此法界真心流變而出，以此觀點說明三教同源；藕益智旭，則認為儒教仁民愛物之心，道教於萬物不令生起疾病之心，和佛教度盡眾生的願心，適用範圍廣狹大小的差異，但各別三教所依的心其實是相同的，皆是出於自心，儒、釋、道三教皆是由心中所顯現的，並非心外的三教，以此觀點說明三教同源。[113]如來藏思想，在禪佛教的歷史上，在會通其他宗教宗派，有其獨特的適應性和包容性。

在當代議題上，法師同樣立基於如來藏思想，以「心靈環保」，將心法會通全球共同倫理，運用在如世界宗教、和平、生命、經濟、環保議題等，淡化佛教固有宗教色彩的名相，將禪佛教的智慧，直接運用在個人內在心靈、個人與社會群體、個人與自然環境，乃至宇宙時空，為禪佛教在當代社會實踐的一大特色。

[113] 聖嚴法師，《明末中國佛教之研究》，頁69。

在透過世界宗教對話建立和平上，法師運用大乘佛教的觀念，以一切宗教的人天善法均為成佛的基礎條件，將不同宗教、不同歷史、文化、信仰所強調的真理與愛心、善行會通，做為全球共同倫理建立的理論和方法，以達世界宗教間的相互尊重與和平：

> 中國的大乘佛教，相信一切宗教的人天善法，都是成佛的基礎條件，也相信一切宗教的先知先覺者，都是諸佛菩薩的示現，只因為了適應各類不同文化背景及各民族的生活環境，而化現不同的身分、姿態，以恰到好處的觀點及方法來救度眾生。因此在西元十二世紀時，有一位儒家的學者陸九淵，受了佛教思想的影響，也說出「東海有聖人出焉，此心同也，此理同也；西海有聖人出焉，此心同也，此理同也；南海北海有聖人出焉，此心同也，此理同也」這樣的話。這個意思是說，不論在什麼地域、什麼宗教的先知先覺者，所有的愛心大致是一致相同的，所建的真理大致是相近的。從這樣的原則來看待一切宗教，就會尊重一切宗教。[114]

以如來藏的佛性思想，會通諸佛菩薩與其他宗教的先知先覺；以佛教的人天善法，會通和不同地區、文化、種族的宗教所認同的善行與愛；以宋明理學家所講的「心」與「理」，

[114] 聖嚴法師，《建立全球倫理——聖嚴法師宗教和平講錄》，頁47-48。（法鼓山文化中心，2008年1月）

會通不同地區、文化、種族的人的心，與所信仰的上帝或宇宙的真理；以上，便是法師以「心靈環保」建理全球共同倫理，化解衝突，建立和平的禪佛教思想與方法依據。

不同地區、文化、種族、政治或宗教，若要能達到彼此尊重、相互欣賞，就必須有「求同存異」的共識，在追求共同的利益和目標之時，也允許有歧異的想法和做法，如來藏的思想，相信不同根器的眾生皆能成佛，如來藏不變隨緣、隨緣不變，即是同中存異，異中有同的說明。人類和宗教的衝突，不是各宗教不同的神的問題，而是來自愚癡，愚昧的詮釋其所信仰的神和教義，而造成對立與衝突。[15]所以法師不論在任何場合，遇到任何不同宗教立場的人士，均以「心靈環保」與他們交換意見，而獲得不同宗教人士的認同與歡迎。在經濟發展與貧窮的議題上，法師同樣以「心靈環保」呼籲，除了解決物質與環境生活的問題外，應回到心的淨化，不受外在物質環境的刺激和誘惑而傷害他人、傷害環境，才是長遠解決問題的根本之道。在環保議題上，「心靈環保」，不否認科技等技術有淨化環境的功能，但是治標非治本，而認為環境污染之根源由於人心污染，所以環境的淨化之根本在於人心淨化。所以「心靈環保」的環境觀，其環境涵蓋了從最內在的個人身心（正報）以及到最外在的山河大地（依報），乃至內在與外在之中的社會倫理環境等。

由以上說明，可知「心靈環保」，以禪佛教無我的心法，如來藏思想的適應性、消融性的特色，與人類共同倫理

[15] 同上，頁40-41。

結合，因應一切問題，以建設人間淨土。接續太虛大師與印順導師人間佛教的路線，並與前人有別。法師將禪佛教的心法，開展至個人與社會倫理層面，提供人間佛教具體的修行與實踐方案，回到《阿含經》裡佛陀化世所展現素樸、人文的風貌。更進一步，將心法會通全球倫理，如世界宗教、和平、經濟、環保等社會議題，為淨化人心、淨化社會而努力。「心靈環保」將漢傳禪佛教的教理思想、禪法修持，運用到當代社會倫理，乃至全球倫理的實踐推廣，將「人成即佛成」與「人間淨土」的理念，不僅停留在思想的層次，而是提供具體的修行操作方法，淡化宗教色彩，不用佛學名相，發展出禪佛教於當代實踐的特色。心靈環保，可說是開展出當代禪佛教倫理觀的討論。

六、結語

心靈環保，從漢傳禪佛教的教理思想、禪法，到全球倫理的開展三方面的探討中，看出法師傳承禪佛教教理與方法的智慧結晶，在當代實踐上的寬廣格局。從此三個面向言之，可清晰的看出法師的漢傳禪佛教，乃以「心靈環保」為核心，從理論依據的深入探討到實踐方法的整體施設，建構出禪教不二、解行並重、會通世界宗教、跨領域、跨學科的體系，而立法鼓山的使命為「以心靈環保為核心，弘揚漢傳禪佛教，透過三大教育，推動世界進化」。以心靈環保為主軸，開展出心五四、心六倫等實踐方案，並具體地以三大教育（大學院教育、大普化教育、大關懷教育）的事業來推動人心與世界的淨化，建設人間淨土。

心靈環保，透過思想根源、禪法修行和當代倫理三方面探討後，已非只是一般人以為的生活理念提倡，或環保運動當中的唯心思想，而是承繼著禪佛教的智慧寶藏，提供人們每天的日常生活中，少煩少惱，人品提昇，精神昇華，自然環境和諧，和世界和平的具體實踐。心靈環保，從禪佛教的角度，為當代人如何與自己、與他人、與社會、與環境相處的方式，提供一生命哲學與倫理的實踐。在全球資本主義的衝擊下，不但是資本流動的跨國投資，同時也造成人們因資本遷流而引起的遷徙。在時間與空間的加速變遷下，個人認同、家庭關係，乃至於社會結構，也隨之改變解構，而造成對自我、家庭、社會、國家的認同危機。在這樣時間與空間加速幻化和錯置的狀態下，對生命、個人、群體，乃至世界的新倫理觀也急待形成。

在個人與制度的矛盾下，現代社會出現的種種問題，心靈環保的回應方式，不再是唯心主義的個人論，獨善其身，忽略政治經濟所造成的結構性問題，也非如左派馬克思主義的某種制度主義者，認為努力於政治、經濟制度的下層結構完善，上層結構的社會與人心安樂自然形成。法鼓山推廣的心靈環保，以心與環境的福祉本為一體，透過教育，將個人的修練與社會的改善結合，提供另一種生命教育，與社會改革的方式。漢傳禪佛教的智慧寶藏，也不再限制於宗教神祕色彩的範圍，而是運用在個人身心、個人與群體、個人與自然，乃至個人與宇宙的生命哲學與生命倫理。我們要怎麼活？如何使生命更有意義？如何尊重其他人？如何與環境和諧共存？心靈環保，不再只是傳統佛教名相對當代種種問題無法適當回應，也非創造一新的佛教觀念和倫理，而是透過對當代社會脈絡的理解，用現代的觀念說明，而產生的禪佛教新論述方式。

The Contemporary Practice of Chinese Chan Buddhism: Master Sheng Yen's "Protecting the Spiritual Environment"

Shi ,Guo-Guang
Vice Dean, Dharma Drum Sangha University
Shi , Chang-Shen
Assistant Researcher, Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

Abstract

In 1989, the internationally well-known Chan Master Sheng Yen elaborated a new concept which he called "Protecting the Spiritual Environment." Protecting the Spiritual Environment, based on the philosophy and practice of Chinese Chan Buddhism, is not just a notion about a new lifestyle or the promotion of a social movement but, in itself, is a Chan device utilized in modern life. In the gradual approach of Indian Buddhism, practice is cultivated in sitting meditation. Through a transformation of the gradual approach, Protecting the Spiritual Environment can be applied to everyday life and developed into a new form of practice relevant to modern society. Moreover, Protecting the Spiritual Environment extends Chan practice to the realm of social ethics as well as to issues such as world religions, peace, mental health, economics and environmentalism etc. However, whereas media and researchers often focus on Protecting the Spiritual Environment in the context of social movements or as a novel lifestyle, the relationship of Protecting the Spiritual Environment to Chan Buddhism is seldom explored.

This essay will consider the relationship between Protecting the Spiritual Environment and Chan Buddhism from three perspectives: Master Sheng Yen's theory, Chan teaching history and its content, and contemporary ethics. In theory, Protecting the Spiritual Environment draws from concepts such as " The purity of the Buddha-field reflects the purity of the bodhisattva's mind" in the V*imalakīrti-nirdeśa Sūtra*, " A samādhi of perfect unity of body and mind in all activities" and "Mind characterized by straight forwardness" in *The Platform Sutra of The Sixth Patriarch*, "Not abiding anywhere, give rise to mind" in the *Diamond Sutra*, and Yung-ming Yen-shou's "Becoming the Buddha at one thought." In practice, Protecting the Spiritual Environment connects the gradual and sudden methods of practice. In contemporary ethics, through "Three Types of Education," "Four Kinds of Environmentalism," "Fivefold Spiritual Renaissance Campaign" and "The Six Ethics of the Mind," Protecting the Spiritual Environment extends Chan practice to the realm of social and global ethics, and seeks to purify human society. From a consideration of these three perspectives, one can recognize Protecting the Spiritual Environment as the kernel of Master Sheng Yen's teaching—a system that incorporates both theory and practice, as well as spanning across world religions and academic disciplines.

KEYWORDS：Master Sheng Yen, Protecting the Spiritual Environment, Chinese Chan Buddhism, Chan, Buddhist Ethics, Contemporary Buddhism

聖嚴法師之漢傳佛教復興運動
——以漢傳禪佛教為中心

釋果暉
法鼓山副住持、法鼓佛教學院佛教學系學士班主任

摘要

佛教自東漢傳入中國，歷經魏晉南北朝至隋唐而大盛，而南宋之後，漢傳佛教開始走向下坡，以至現今之千年間大抵呈現衰落之勢，而有明末四大師之出世，復興佛教之頹勢於一時。十八世紀之工業革命以來，世界大勢丕變，閉關自守之清廷終淪為列強刀俎之魚肉，生民塗炭，國家近乎淪亡，佛教亦難以幸存，幸有太虛大師出世，遠遊他國考察，登高一乎，力主佛教之現代化。聖嚴法師與東初老和尚、太虛大師之間，有先後三代師生徒之理念傳承，從人生佛教而開展出人間淨土。太虛大師說中國佛學之特色在禪宗，聖嚴法師除了承繼虛雲老和尚之禪法，更以一介比丘留學東瀛，以教育做為復興漢傳佛教之根本大計，創辦高等佛學研究所二十餘載，終獲納入國家正規教育體系。法師更以弘講、禪修、著述及創建法鼓山僧團與道場，以復興漢傳禪佛教為急務，將漢傳禪法傳遍海內外。又在2000年於聯合國演說，提倡心靈環保做為世界永久和平之指針，獲得大會之肯定與讚許，其影響力是深刻而久遠的，法師的世界性貢獻可說來自漢傳禪佛教的智慧與慈悲。

本文共分四段，第一段：先以佛教之歷史背景來分析「近代至當代之漢傳佛教歷史現況」；第二段：再以文化層面來深入探討「當代漢傳佛教之危機與轉機」；第三段：以追溯印度經論乃至漢傳修行思想來釐清「漢傳禪佛教之修行理論根據」；最後則以歸納聖嚴法之禪法思想體系來論述其「漢傳禪佛教復興運動」。

關鍵詞：漢傳禪佛教、如來藏、無我、話頭、默照、止觀

一、前言

法鼓山創辦人聖嚴法師在東西方弘揚佛法數十年，用漢傳禪佛教的智慧與慈悲為核心來建立起全球性心靈價值。當今二十一世紀人類所面臨的最大危機，無非是全球環境暖化、地球生態破壞的問題，以及區域性政治、文化乃至宗教對立——也就是世界人類和平的問題。聖嚴法師於1991年提出「心靈環保」理念，主張要拯救地球環境首從拯救人心開始，茲後於聯合國等國際各型會議中不斷呼籲「心靈環保」理念，終獲得世界宗教界乃至各界人士之認同。此一「心靈環保」理念乃出自於漢傳禪佛教的智慧與慈悲，法師於2000年聯合國〈千禧年世界宗教暨精神領袖和平高峰會議〉開幕式致詞❶中說：

> 心靈的充實比物質的擁有是更可貴的財富，簡樸的生活是中國禪宗的特色，禪修者由於物質生活的淡泊，所以獲得心靈的自在平安，只要心靈安定，便不會受到外在物質環境的刺激與誘惑，也不會損傷他人，破壞環境。

法師精闢而引人共鳴的理念與主張實出自於漢傳禪佛教的核心內涵。唐宋之後的漢傳佛教中道衰弱、歷盡滄桑；又近代西洋文明發達，傳統文化無不遭受嚴厲批判，從教內外

---

❶《世界宗教領袖的和平宣言》（*A Commitment to World Peace by World Religious Leaders*），頁153。

看，佛教都面臨史無前例的生死存亡危機。法師看到：「近兩千年的漢傳佛教，留下了龐大的智慧遺產」❷，特別是對於當今世界人類來說，漢傳禪佛教有它的彌足珍貴之處。以下我們將探討法師為何、如何要以畢生之努力來復興漢傳佛教——特別是代表漢傳佛教的禪佛教。

二、近代至當代之漢傳佛教歷史現況

漢傳佛教自公元二世紀從印度傳來，經過無數印度、西域及中國祖師❸大德從基礎的傳譯、解釋、消化吸收，再歷經不斷的漢化或所謂的「本土化」之過程，至隋唐間百花齊放、鼎極而盛，產生大乘八宗乃至大小乘之十三宗。但佛教自身亦難逃無常之捉弄，經過歷代戰亂及三武一宗等法難之破壞，宋元之後，漢傳佛教氣勢呈現逐漸走下坡，甚至到了明初，已到奄奄一息的窮途末路地步，聖嚴法師說：

> 回顧中國佛教，經過宋明理學的撻伐以及元朝蒙古人的異族統治，漢傳佛教諸宗，到了明初，已是奄奄一息，命如懸絲。❹

曾是太虛大師學生的東初老和尚❺因戰亂於1949來臺，

❷《兩千年行腳》，頁26，行04~5。
❸最早期的譯經者是東漢的安世高大師。
❹《學術論考II》，頁125，行04。
❺「先師東初老人是太虛大師的學生，我是太虛大師的第三代。」《學術論考》，頁337，行05~6。

而其後成為師徒關係的聖嚴法師亦暫以軍旅身分相繼來臺。東初老和尚胼手胝足創建北投中華佛教文化館，施行慈善救濟、影印日本大藏經、提倡佛教文化及創刊《人生》雜誌等，繼太虛大師之遺志弘揚「人生佛教」❻，使大陸漢傳佛教得以在臺灣生根乃至發揚光大，其努力與影響在歷史上自有不可磨滅的地位，老和尚甚至對臺灣「中國佛教會」的初步成立也有歷史上的貢獻。❼

（一）光復前之臺灣佛教

因為從西元1895年起，臺灣曾經被日本殖民統治五十年之久，為了了解國民政府遷臺前的臺灣佛教歷史狀況，我們從當時具權威性的佛教刊物《南瀛佛教》找到了一些重要的數據資料。從昭和十三（1938）年開始，臺灣總督府開始實施所謂的「皇民化」政策，同年《南瀛佛教》❽也刊登了一份〈宗教統計資料〉，統計從昭和九（1934）年到昭和十三（1938）年間之宗教徒人口統計資料。筆者將昭和十三（1938）年之該年度統計資料要項摘錄重新表列於下：

❻「我的師父東初老和尚繼承太虛大師提倡人生佛教，並且創辦了《人生》雜誌」《法鼓山的方向II》，頁107，行07。
❼「『中國佛教會」在臺灣復會辦公，說來也有它的一段因緣……來臺的佛會會員，只有東初、章嘉和李子寬三個人，東初在離開大陸時，曾向中佛會討取有成立中國佛教會臺灣辦事處的文件，因而乃邀約白聖、南亭等人，一同組織『中國佛教會臺灣臨時辦事處』」。樂觀法師〈三十年來中國佛教的回顧〉，《現代佛教學術叢刊・民國佛教篇》，頁344。
❽《南瀛佛教》第18卷第3號。

◆表一：宗教別信徒人口數統計（1938年）　　單位：人數

	神道	佛教	基督教
內地（日本）人	18,159	112,743	3,772
本島（臺灣）人	13,024	60,022	50,110

◆表二：佛教中之宗派別信徒人口數統計（1938年）　　單位：人數

	臨濟宗妙心寺派	曹洞宗	真宗大谷派
內地（日本）人	5,151	18,222	18,459
本島（臺灣）人	16,966	17,453	15,967

從上述〈表一〉與〈表二〉可知，1938年之本島（臺灣）人佛教徒數約6萬人，其中約有2/3信仰日本禪宗的兩派；1/3則信仰日本淨土宗的一派。而當時之臺灣信仰各類宗教之人口數與總人口數之比例如何呢？依據許介鱗（2006）之〈「認識臺灣」應從「認識日本」開始〉❾論文：「依1940年10月1日戶口調查，當時臺灣總人口數為幾近600萬之5,872,084人。其中本省人占絕大多數之5,510,259人，而日本人不到1成，為312,386人。」來看，當時臺灣人信仰佛教者僅占1%強，再扣掉信仰神道教、基督教之信徒的話，光復前臺灣人百分之98%左右的信仰人口為傳統之道教、齋教或民間信仰。又從臺灣人信仰日本佛教宗派看，主要是選擇與禪宗及淨土宗相近之宗派，這與宋明以後之漢傳佛教主要為禪及淨土之潮流看，也是頗為一致的。

❾《海峽評論》185期，2006年5月號，http://www.haixiainfo.com.tw/SRM/185-1032.html。

現在讓我們來看光復後，經過近70年的今天，臺灣的佛教徒人數是如何變遷的？從「美國國務院民主、人權和勞工事務局」在〈2009年國際宗教自由報告——臺灣部分〉❿之報告中，可歸納出兩點：

> 一、根據2006年新聞局年鑑，內政部宗教輔導科估計，臺灣人口（2,300萬）中有35%自視為佛教徒；33%為道教徒。雖然絕大多數有宗教信仰的人或是信佛教，或是信道教，但是也有很多人自認既是佛教徒，也是道教徒。
>
> 二、有多達80%的人口信奉某種形式的傳統民俗宗教。這類民俗宗教可能與個人信奉佛、道、儒教或其他中國傳統宗教同時並存。

根據前述之報告，目前臺灣總人口數中，粗估佛教與道教信徒各約有800萬人。但佛教徒中可視為80%同時也是多神信仰者，也就是可預估以佛教為單一宗教之信仰者是160萬人，這應該是比較接近實際的數目字。同〈報告〉中也說到：「內政部宗教輔導科估計，約有50%的人口經常參加有別於中國傳統民俗宗教的某種形式的有組織宗教活動。」這也提供一個可能的說明：純粹屬於各宗教（比如五大宗教等）之信徒數最多不會超過全臺灣總人口數的一半。因此，我們

❿ 2009年10月26日發布，http://www.state.gov/documents/organization/132869.pdf。

也可以推論：曾經參加過某一佛教組織宗教活動之多神信仰者，也極有可能把自己認定為是佛教徒，這導致了佛教徒人數在統計上大為膨脹。

從以上之統計資料可發現，光復後又經過半世紀以上的當今臺灣，由於為數不少的大陸高僧大德到臺灣竭力弘化之故，佛教徒人數可說有非常大幅度的成長。但因臺灣與中國同源於長久的歷史文化背景，要從各宗教信徒中分離出單一信仰佛教之信徒是頗為浩大的工程。這原因是佛教自東漢傳入中土之後，儒釋道三家歷經長期相互激盪之過程，導致在共同的漢地文化土壤中，醞釀出三教融合之歷史主流。近年來，臺灣南傳、藏傳各系佛教方興未艾，此外又出現為數不少而自稱為佛教的新興宗教，因此真正信仰漢傳佛教之人數，應該還要從160萬人數中更加縮減了。

（二）中國大陸佛教情形

大陸方面由於1966~1976之所謂十年文化大革命浩劫，僧眾被迫牢改下放，佛教寺院文物幾乎燬壞殆盡。⓫改革開放之後，大陸對佛教政策鬆綁，曾遭文革破壞之重要寺院逐漸修復，但仍以觀光為導向，信眾熱衷於燒香拜佛，但對佛教、佛法所知非常有限。⓬大陸也有漢傳、藏傳及南傳三系之佛

⓫「自從大陸政權成立之後，至一九七六年所謂十年文化大革命結束之時，大陸的佛教已然蕩然無存。」《教育．文化．文學》，頁78，行07~8。

⓬「在大陸所見的佛教徒，大致上都是信佛不敬僧，也不知法」《步步蓮華》，頁180，行05~6。

教，但仍以漢傳為主，信眾據說有一億多人。⓭中國大陸目前有佛學院約40~50所，培育不少年青優秀僧才而多少彌補了十年文革之斷層。但也僅止於傳統叢林道場或佛學院的恢復，以現代化教育方式培養人才及推動現代化佛教弘化的腳步顯然落後臺灣不少，更遑論與其他世界系統相比了。在現代化的佛教教育方面，臺灣到目前為止包含法鼓佛教學院在內，已經有五所佛教界所辦的大專院校；而大陸方面，雖太虛大師曾於1925年首先提議需要建佛教大學，⓮但經過75年之後的現在大陸迄未成立一所專門培養佛教人才的正規教育學府。

聖嚴法師在《悼念．遊化》⓯一書中對大陸佛教之觀點說得相當中肯：

> 今後（大陸）的佛教徒，宜扮演什麼樣的角色，來與社會大眾進行溝通，始可避免彼此間的衝擊和矛盾，應該是很值得注意的問題。如果仍像過去中國叢林那樣，幾百幾千人，只顧關起山門來修行，而不能對社會大眾提供有形而具體的服務，恐怕是一種危機。

⓭楊鳳崗（2007）〔普渡大學（Purdue University）宗教社會學副教授〕在〈中國精神領域裡的躁動〉一文中說：「中國佛教界自稱中國有一億多佛教徒。」，http://www.purdue.edu/crcs/itemPublications/articles/Yang-zhongxin.pdf。

⓮參〈議佛教辦學法〉，《僧教育》，《太虛大師全書》第17冊，頁465-472。

⓯《法鼓全集》，第3輯第7冊，頁226，行03~5。

（三）聖嚴法師對臺灣宗教教育之貢獻

反觀聖嚴法師於1985年起在臺灣創辦中華佛學研究所，全力經營高等佛教教育事業，二十年來校友們畢業後，再從國內外取得學位者大都能在佛教所辦的大學或一般公私立大學相關科系發揮所長。特別是法師多年來所呼籲、推動的佛教專業教育納入政府的正規教育體制構想終於獲得實現。2005年臺灣立法院通過單一宗教研修學院之立法，2006年法鼓佛教學院成為臺灣教育史上第一所單一宗教研修學院⓰並於2007年起開始招生。⓱其他宗教界也陸續跟進申請設立，⓲可說由於聖嚴法師的帶頭推動宗教教育納入正規教育之努力，不僅是佛教界，所有宗教界也都成為受惠者了。目前海峽兩岸已從經濟上的實質交流，進入到文化教育的交流層次，在可預期的未來，臺灣的此一宗教教育理念與體制也將可影響及於中國大陸。

三、當代漢傳佛教之危機

歷史的因與果永遠是一面不遠的殷鑑。十九世紀後半的日本，由於明治天皇（1852-1912）的西化運動，促使日本全面步入近代化國家之林。佛教方面因國家的崇神廢佛的政策，造成佛教世俗化，各宗派領袖為自宗之生存，便大量派

⓰ 教育部電子報，http://epaper.edu.tw/e9617_epaper/news.aspx?news_sn=1888。

⓱ 到目前為止佛教界所辦的宗教研修學院共有三所，除了法鼓佛教學院之外，另外兩個學院設立於佛光大學及華梵大學的綜合大學院校內。

⓲ 例如長榮大學也於2008年獲准設立基督教研修學院神學系。

遣留學生到西方國家留學，⓳返國之後創立佛教大學，培養無數學術、教育與研究人才，並提倡改革教育制度，使日本的佛教學術研究完全與西方接軌，並執當今世界之牛耳。1876年東本願寺派的南條文雄（1849-1927）留學英國取得第一位研究東洋學文學博士，可做為日本佛教學術化的里程碑。聖嚴法師於1969年東渡日本留學，1975年獲得文學博士學位後，經過30年鍥而不捨的努力，終於推動培養佛教專業人才教育的悲願獲得實現，這使得暗淡的漢傳佛教亮起一線復興的生機。但漢傳佛教之危機有其歷史文化上更深層的一面，太虛大師在民國三年作〈震旦佛教衰落之原因論〉中，指出有「化成、政軛、戒弛、儒溷、義喪、流竄」等六項原因⓴；聖嚴法師也提出，無論從思想上、信仰上或現代化的教育上，漢傳佛教都面臨很大的危機；而從戒律上、從經論之傳承上，南傳佛教也不少地方不認同北傳（包括漢傳）佛教的地方。由以下聖嚴法師的一段話中，充分地將漢傳佛教所面對的危機提示出來。

> 反觀漢傳佛教的聲音，不但在國際上很難聽到，就是在國內臺海兩地，也是被民間信仰和新興宗教所混淆；甚至

⓳「我又明知日本的佛教人才極多，自明治二十一年（西元一八八八年）六月七日以來，迄昭和四十二年（一九六七年），在七十九年之中，出了共計二百七十一位佛教的文學博士，其中僅僅第一位博士南條文雄……。」《留日見聞》，頁311，行07~8。

⓴〈震旦佛教衰弱之原因論〉，《史傳》，《太虛大師全書》第29冊，頁28~45。

> 連臺灣佛教界的僧俗四眾，也對漢傳佛教認識不清，沒有堅固的信心。我看到今天的臺灣，有許多佛教徒，不是一窩蜂的去學習藏傳佛教，就是一面倒的去依靠南傳佛教。原因就是不知道由祖先們努力了近兩千年的漢傳佛教，留下了龐大的智慧遺產，其可貴處是什麼？㉑

漢傳佛教從印度佛教而來，而有不同於印度佛教的面貌，只主要是由於中國文化有重於現實人事之特性，㉒因此佛教與儒家文化之融和關係，是佛教漢化過程中之關鍵性要素了。對此，聖嚴法師說：「漢傳佛教是經過漢文化熏陶之後的中國佛教」，又說：

> 佛教傳入中國之後，如上所說，曾與老莊玄學有過適應及互動的關係，但是也很清楚，儒家思想，才是漢文化中的最大主流。㉓

宗教信仰是印度文化之主流，相對的說是出世的文化；而儒家的修齊治平可說是重於入世的文化。中國文化主流中，儒家過於重視現實、現世的人生問題，對於生命的過去

㉑《兩千年行腳》，頁25，行14~頁26，行5。

㉒「至於注重人事，固為中國之特性。但近人汪少倫說：中國過重人本，不唯神，使宗教信仰不高超；不唯物，使自然科學不發達，為近代瀕危之病根。」太虛大師〈再議印度之佛教〉，《佛學》，《太虛大師全書》第25冊，頁66。

㉓《學術論考II》，頁92，行03。

與未來存而不論，它雖不反對宗教，㉔但也讓中國人對宗教抱持淡漠的態度。法師說：

> 中國的孔子，是一位人文主義的大思想家，他除了人生社會的倫理問題，絕少談到人生以外的形而上學。所以孔子要「不語怪力亂神」，要說「未能事人，焉能事鬼」；他對於生前死後的問題，總是存而不論的。㉕

宗教信仰一向非中國文化中之主流思想，但遇生命、生死等問題時，人們仍需要從宗教信仰中來獲得內心的撫慰。於是下層的庶民乃至最上層的君臣也要接受鬼神信仰，這造成中國民間信仰的興盛。聖嚴法師說：

> 這種思想蘊釀出中國知識階層的人本主義泛神論哲學。知識分子都以活著的人為本，鑽研經世濟民實物；市井百姓及一般庶民並無法從上層社會獲得宗教的指引，但在面對無常人生時，又的確需要宗教的安撫，於是轉而投向民間信仰。㉖

（一）漢傳佛教之轉機

在佛教三法印中「諸行無常」的法則下，常常呈現紛擾

㉔「孔子不語怪力亂神，但也主張祭神、敬神，儒家雖非宗教，卻不否定宗教。」《教育・文化・文學》，頁69，行11。

㉕《神通與人通》，頁17，行02~3。

㉖《書序Ⅱ》，頁163，行05~7。

無常的世相裡，也往往具有正與反的兩面性。印度型的宗教信仰之文化雖然無法獲得重於現世生活的儒家文化所認同，但佛教的種子已經播種在這樣重視現實、現世、人本精神的土壤中，吸收這一塊大地之營養而成長，逐漸孕育、轉化，終於發展出重視人本的、生活的、最清淨的中國禪宗。聖嚴法師說：

> 在釋迦牟尼佛時代，以佛及弟子所表現的紀錄來看，除了三法印的佛法之外，神祕的部分也是有的。可是到中國漢傳佛教，特別是禪宗，便將神祕部分全部過濾，只接受純粹由三法印而延伸的法義，講的是直指人心，明心見性，從內心做起，練自己的心，明自己的心，而得解脫，這又回到三法印的原則。雖然禪宗的歷史上，也有其神祕的部分，但是並不重視它。㉗

西元二世紀，印度佛教東傳中土之時，中國已是文化非常發達的文明古國。印度佛教的佛法種子種在漢地的土壤裡面，然後生根發芽，因此長出來不可能跟印度佛教完全一樣。因為漢文化與印度文化不一樣，所以呈現出來的佛教面貌也相對的有所不同，這是很自然的事情，所以在中國發展出重視人本生活、清淨的禪宗，這是漢傳佛教的特色。漢傳禪佛教把神祕的部分過濾掉，這主要是因為融合於儒家文化的關係，比如：「子不語怪力亂神。」禪宗是「直指人心，

㉗《聖嚴法師教默照禪》，頁160，行10~14。

明心見性。」鍛鍊自己的心，明自己的心，乃至得到究竟的解脫；能與三法印是完全相應的，而不會帶有任何神奇鬼怪等的雜質或副作用。

（二）漢傳禪佛教與如來藏

印度佛教之如來藏思想系統屬大乘佛教，大乘佛教即出世而入世，而更重於入世。又如來藏講「心佛眾生」、講「佛性」，最能與講究「心性」思想之中國儒、道文化相融合。儒釋道三教也有歷經相互折衝乃至排擠的過程，有識之高僧大德無不注意到有必要將佛教與漢文化做融合會通之工作，因此印度佛教得以在中土生根、成長、茁壯而終於發展出與漢文化融合之漢傳佛教。其實不僅是漢傳佛教，甚至日本的禪與西藏的密之所以容易對外傳播，也跟如來藏信仰有關。而現在乃至將來佛教之世界性發展也以如來藏思想之適應性最大，因此如來藏系統之漢傳禪佛教，最適合今天乃至未來的世界佛教。聖嚴法師說：

> 因此我敢相信，適應未來的世界佛教，仍將以如來藏思想為其主軸，因為如來藏思想，既可滿足哲學思辨的要求，也可滿足信仰的要求，可以連接緣起性空的源頭，也可貫通究竟實在的諸法實相。㉘

所謂「如來藏思想可以滿足哲學思辨要求」，是指它可

㉘《自家寶藏——如來藏經語體譯釋》，頁5，行03~4。

以達成與東西方各種哲學思想做論理思辨會通之需求。因為從實際佛教弘化的立場，一下子就講「空」講「無我」，一般人是比較難以接受的，更遑論要如何在國際性的異文化中加以弘揚，因此從淺到深的層次與方便善巧就顯得非常重要。㉙所謂「如來藏思想可以滿足信仰要求」，是指「眾生具有佛性」的信仰。而「可以連接緣起性空，貫通究竟諸法實相」是說明：如來藏既不離初期大乘的緣起性空思想，㉚也貫通般若性空的「實相般若」，更指出《法華經》和《華嚴經》所說「諸佛的境界」。

聖嚴法師在東西方身歷其境的弘化經驗，說明了漢傳禪佛教的重要性。聖嚴法師之悲願是為復興漢傳佛教，但仍要吸收世界各系佛教之優點，㉛融入漢傳佛教，為漢傳佛教所用。漢傳佛教之各宗都需要復興，都值得弘揚的。㉜但漢傳禪佛教可吸收各宗之特長而會歸於禪宗，太虛大師也說過中國佛學之特色在禪宗。㉝這也是聖嚴法師畢生要弘揚禪法的原因。

㉙「先要把小我的自己建立起來，了解個人的自我及全體的自我是什麼，然後才能講無我。」《禪鑰》，頁154，行07~8。

㉚「我說如來藏，不同外道所說之我。大慧！有時說空、無相、無願、如、實際、法性、法身、涅槃、離自性、不生不滅、本來寂靜、自性涅槃，如是等句，說如來藏已。如來．應供．等正覺，為斷愚夫畏無我句故，說離妄想無所有境界如來藏門。」《楞伽阿跋多羅寶經》，T16, no. 670, p. 489, b4-9。

㉛這如太虛大師吸收宗客巴之思想為漢傳佛教所用一樣。

㉜實踐方面，聖嚴法師雖以弘揚漢傳禪佛教為主，但仍發願要發揚漢傳佛教之各宗，如晚年著述之《天台心鑰》、《華嚴心詮》等。

㉝「故此為中國佛學最特色的禪宗，實成了中國唐宋以來民族思想全部的根本精神。」〈佛學源流及其新運動〉，《源流》，《太虛大師全書》第2冊，頁930。

> 禪宗的適應性並不限於漢文化。西方人容易接受的佛法，不是中觀、不是唯識……所以在西方的社會，禪是比較容易被接受的，這也是我不論在西方或東方，都以弘揚禪法為主的原因。㉞

如來藏特別是禪宗，適合漢人文化之另一原因，是著重於整體觀念的掌握，而非重於思辨分析之中觀、瑜伽哲學。所謂整體觀念的掌握，是「如來藏」講眾生都有「佛性」，不是一開始就說空說無，因此能跟中國的儒家、道家相互調合，也易於為西方人所接受。但其實，如來藏本意是指「無我」之如來藏，因此可以跟「空」融會貫通。

> 中國的佛教，特別重視如來藏思想。對於印度大乘佛教和藏傳祕密佛教所提倡的中觀學派及瑜伽學派，不容易受到中國人普遍的歡迎。……中國佛教因為和儒家、道家思想背景配合調和，所以不習慣像中觀派及瑜伽派那樣的思辨哲學與分析哲學，而特別喜歡整體觀念的掌握。㉟

漢傳佛教重視如來藏系統之弘揚，是因為能發展出普及化之教團；相對的，中觀、瑜伽比較限於少數人做思想研究，因此並不是那麼適於漢地本土文化中的普羅大眾。聖嚴法師說：

> 至於非如來藏系的中觀及瑜伽，在漢地雖也有人研究，

㉞《法鼓家風》，頁182，行07~10。

㉟《悼念．遊化》，頁415，行04~8。

唯有少數的思想家當作哲學探討，並未發展成為普及化的教團，也許是曲高和寡，也許是跟本土文化，比較難以融合。㊱

四、漢傳禪佛教之修行理論根據

漢傳佛教雖來自於印度佛教，但因融入了中國文化特色，故開展了異於傳統印度佛教。其中特別是禪宗，可說代表了漢傳佛教的精華。禪宗是否與印度佛教截然無關？答案是否定的。如上所說，漢傳佛教雖然有重視印度大乘後期如來藏思想的一面，但在修行觀念與方法上有承接於阿含——原始佛教——的修行核心理念；亦有承接於大乘初期般若思想的一面；當然也有融合漢傳佛教其它宗派修行要義之事實。以下我們將分「漢傳禪法與慧解脫」與「道在日用中的漢傳禪法」之二大部分來加以說明。

（一）漢傳禪法與慧解脫

佛教傳統之修學總綱，簡而言之，即戒定慧三學。而此三學之中，不共世間及其他宗教者為慧學。慧學主要為緣起法及緣起法所開展出來的諸行無常、諸法無我與涅槃寂靜三法印，修行者所要實證的也是這三法印。從早期釋尊的教法——阿含佛教——可歸納出非常簡要的修行方式：即是悟無常、無我，斷貪瞋癡三毒，然後實證心解脫與慧解脫。所有的解脫者基本上一定是慧解脫，然後依定力之深淺也能有

㊱《自家寶藏——如來藏經語體譯釋》，頁4，行10~11。

或多或少的定解脫，這也就是心解脫；若兼俱慧解脫並達成滅盡定者稱為俱解脫，這是定慧俱佳而以慧悟入而達到解脫的。其後又開展出，在悟入無常、無我之前有四念住（四念處）的修行法門，這是在悟入、證入三法印之前要兼修定與慧的階段，可說這是按照八正道次第的一般性修法，也就是修行四念處的正念而達成與慧相應的正定；最後開展出五停心觀的修法，這可說進入四念處之前，純粹為培養定力的前置階段。

兼俱有心解脫與慧解脫的俱解脫者是殊勝的，因其不但是內心離無明得慧解脫，也能離貪得心解脫，因此現世身心也是安樂自在（現法樂住）的，甚至能以禪定力而發三明六通。然而，定學共世間乃至外道，若不俱備慧學，畢竟無法達到真正佛教之解脫。因此，另有一類解脫者不俱有初禪以上的禪定力，但也能以未至定（未到地定）來達到慧解脫，這類聖者不但沒有神通力，甚至五蘊身的苦受仍與常人相同，但對解脫生死無明煩惱方面與俱解脫者是完全一樣的。在下表中，我們舉出部派佛教論典中對這兩大類型解脫者的進一步分類與敘述。若以《大毘婆沙論》㊲說，將解脫分為全分慧解脫、少分慧解脫及俱解脫三種，其與能起禪定之關係如下表：

㊲「彼經中說：『慧解脫者不能現起根本靜慮。』答：『慧解脫有二種，一是少分，二是全分。少分慧解脫，於四靜慮能起一二三；全分慧解脫，於四靜慮皆不能起。此論中說「少分慧解脫」故，能起他心智。蘇尸摩經說「全分慧解脫」，彼於四靜慮皆不能起。如是二說俱為善通。由此少分慧解脫者，乃至能起有頂等至，但不得滅定；若得滅定名俱解脫。』」《阿毘達磨大毘婆沙論》，T27, no. 1545, p. 564, b7-15。

◆表三：《大毘婆沙論》所定義之慧解脫與俱解脫

解脫之類型	能起禪定
全分（滿分㊳）慧解脫	未至定
少分慧解脫	四靜慮（（乃至有頂））
俱解脫	滅盡定

《順正理論》㊴對上述兩類解脫也有一段討論：以未至定得解脫者稱為「慧解脫」，慧解脫兼得初禪以上者稱為「俱解脫」，進一步慧解脫兼得滅盡定者稱為「圓滿俱解脫」。但此論也舉《出蘇尸摩經》而做另一種定義，即是：慧解脫兼得滅盡定者稱為「俱解脫」，慧解脫兼得初禪以上者稱為「慧解脫」，以未至定得解脫者稱為「圓滿慧解脫」。因此該論主張需看怎麼樣的標準來看其定義，不應該有所諍論。

㊳《毘婆沙論》之定義與《大毘婆沙論》類同，而將全分稱為滿分。「諸比丘答蘇尸摩：『當知我等是慧解脫人。』答曰：『慧解脫有二種：一是少分，二是滿分。少分慧解脫者，能起一禪、二禪、三禪現在前；滿分者，乃至不能起一禪現在前。此中說少分慧解脫，經中說滿分慧解脫，是故二俱善通。』」《阿毘曇毘婆沙論》，T28, no. 1546, p. 401, a7-12。

㊴「慶喜答言：『俱解脫者，謂：入離欲惡不善法、有尋有伺、離生喜樂初靜慮中具足安住，及由慧故，見諸漏盡。齊此方名「俱解脫者」。』准此經說，知恣舉經。據遮圓滿俱解脫說，即此。經後復作是言：應知所餘，名『慧解脫』。又，遮慧解脫，起初根本定故。次，慶喜告迦莫迦：『具壽！當知非慧解脫！已入離欲惡不善法、有尋有伺、離生喜樂初靜慮中具足安住，然能以慧見諸漏盡，世尊說為「慧解脫者」。由此，彼謂《蘇尸摩經》，且據圓滿慧解脫說：唯約已得滅盡定者立「俱解脫」。其理不成。』……隨說皆通，不應為諍。然欲簡別令無雜者，應就滅定不得得說，以慧解脫無得滅定根本靜慮。」《阿毘達磨順正理論》，T29, no. 1562, p. 725, b6-24。

最後結論：以慧解脫兼得滅盡定者做為定義稱為「俱解脫」的標準，而對慧解脫者，不管有無初禪以上禪定，只要未達到滅盡定者，都稱為「慧解脫」了。

◆表四：《順正理論》有關慧解脫與俱解脫之兩種定義

第一種分類	第二種分類	能起禪定
慧解脫	圓滿慧解脫	未至定
俱解脫	慧解脫	四靜慮（（乃至有頂））
圓滿俱解脫	俱解脫	滅盡定

總之，解脫可分為慧解脫與俱解脫兩種，而禪宗是重於慧解脫的。以下我們舉聖嚴法師的兩段說明：

> 悟是什麼？它是解脫和智慧的異名。解脫分為兩種：慧解脫、定慧俱解脫。禪宗的悟，著重在慧解脫。㊵
>
> 頓悟的事實在印度的釋迦時代就有許多的例子。羅漢的解脫共有兩類，那就是定慧俱解脫和僅僅慧解脫。禪宗主張定慧不二，以慧為主的法門，其實和佛陀時代慧解脫阿羅漢的例子相似。㊶

又由下述《大毘婆沙論》㊷之一段文可知佛法中「定」與

㊵《悼念・遊化》，頁311，行10。

㊶《金山有鑛》，頁167，行08~9。

㊷《阿毘達磨大毘婆沙論》，T27, no. 1545, p. 818, a26-b11。

「慧」之重要關係，特別是文中有劃下線之（1）（2）（3）三小段文，今說明如下：

> 又契經說：佛告苾芻：「我不唯說依離欲惡不善法、有尋有伺、離生喜樂初靜慮具足住等能盡諸漏。（1）然由慧見亦能盡漏。」此經則顯有「未至定依之盡漏」；又，未離欲染聖者，未得靜慮而見聖諦。若無未至定，依何得起聖道，永斷諸漏？由此故知：有「未至定依之盡漏」。問：何不即說「初靜慮等能盡諸漏」，而說「依」耶？有說：（2）靜慮有先曾得。若世尊說「初靜慮等能盡諸漏」，則無知者謂「得靜慮，皆已盡漏。」是故，佛說「依靜慮等，起無漏道，方能盡漏。」有說：「諸定唯是奢摩他，要毘鉢舍那方能盡漏。」故說依定應須起慧。有說：（3）「諸定多是曾得，勿有戀著，不欲進修。」故說依之進求勝道，不應生著。

（1）有依慧見，但不依（初禪以上）定力，而只依未至定，同樣可見聖諦（見道），乃至盡諸漏（解脫）。

（2）並非所有修得初禪以上的人，都能達到解脫，必需還要看其所修的禪定是否是能發起無漏的解脫道而定；也就是其所修的禪定必需與解脫慧相應，而非單純的世間定而已。

（3）先修得禪定者，需放棄其對定的執著，修得禪定後進一步依此定來修習勝道（解脫道）。

我們從《品類足論》[43]中可看到修定的四種主要功能為：（1）現法樂住；（2）勝知見；（3）分別慧；（4）漏盡。

其中（1）及（2）是初禪到四禪能發起的，因為這四種禪定中有喜樂等禪支相輔，止觀均行，所以又名為靜慮[44]。以得禪定者而言，現實身心獲得深刻的禪定喜樂之覺受時，若無正知見而執著此定時，阻礙進一步修慧的機會，甚至誤以得定為得慧。勝知見則是因定而發起神通[45]功能。神通對佛教而言只是修行過程之副產品[46]，又修慧不修神通這對漢傳禪佛教而言，另有一文化適應上的重要意義，這在前面〈漢傳佛教之轉機〉一節中已提出說明。其次，以未到地定所修之分別慧而言，當然是指欲界所修有漏之分別慧，而當與無漏慧相應時，就轉為無漏了。對此，我們同樣可以指出《品類足論》中的一段經證。

> 分別慧：或欲界繫，或色界繫，或無色界繫，或不繫。云何「欲界繫」？謂：為分別慧所攝欲界五蘊。云何「色界繫」？謂：為分別慧所攝色界五蘊。云何「無色界

---

[43]「四修定者：一有修定——若習、若修、若多所作，得現法樂住；二有修定——若習、若修、若多所作，得勝知見；三有修定——若習、若修、若多所作，得分別慧；四有修定——若習、若修、若多所作，得諸漏盡。」《阿毘達磨品類足論》，T26, no. 1542, p. 750, c21-25。

[44]「『靜慮』如何獨名為『勝』？諸等持內，唯此攝支；止觀均行，最能審慮；得現法樂住，及樂通行名。」《阿毘達磨俱舍論》，T29, no. 1558, p. 145, b16-18。一般靜慮（又稱為禪那）專指初禪到四禪而言，未到地定雖不稱為禪那，但仍可稱為三摩地。

[45]「有餘師言：為欲勝伏諸隨煩惱，起勝知見。起此勝知見，不離光明想。此光明想，引天眼通。由天眼通，得勝知見。」《阿毘達磨順正理論》，T29, no. 1562, p. 768, c1-3。

[46] 除非因神通力而修得三明或漏盡通，因此神通也是非絕對必要的。

繫」？謂：為分別慧所攝無色界四蘊。云何「不繫」。謂：無漏五蘊。[47]

此外，不深修禪定的慧解脫者，對大乘行者而言，另有一重要意義：因有深切悲願度生，雖具空慧而不深入求證[48]。原始佛教，如《阿含經》中對解脫者之敘述，常常將「心解脫・慧解脫」並用而言，可知仍強調個人解脫與禪定之修持的，這與大乘菩薩道之重於慈悲利他不能不說仍有一段距離的[49]。雖有出現如《須深經》[50]之不以禪定得解脫之例，但並不特別受到強調。因此聖嚴法師也肯定阿含佛教所代表的素樸性、人間性與實用性，但其次第禪定並非一般人在日常生活中可以體驗到的，這也是法師畢生要弘揚漢傳禪佛教之重要原因之一。

> 《阿含經》所代表的素樸性、人間性、實用性，是無可置疑的，然其涉及安心法的次第禪定，則非一般人在日常生活中所能體驗的；所以禪宗將禪修的工夫，運用到擔水砍材、飲茶喫飯等平常生活中，乃是佛教傳到漢地之後不得不然的發展，這也是《阿含經》所未能見到的特色。[51]

[47]《阿毘達磨品類足論》，T26, no. 1542, p. 751, b16-21。

[48]「若菩薩摩訶薩具足觀空，先作是願：『我今不應空法作證，我今學時非是證時。』」《摩訶般若波羅蜜經》，T08, no. 223, p. 350, a20-21。

[49]「聲聞的淨化自心，偏于理智與意志，忽略情感。所以德行根本的三善根，也多說『離貪欲者心解脫，離無明者慧解脫』，對於離瞋的無量心解脫，即略而不論。聲聞行的淨化自心，是有所偏的，不能從淨化自心的立場，成熟有情與莊嚴國土；但依法而解脫自我，不能依法依世間而完成自我。這一切，等到直探釋尊心髓的行者，急于為他，才從慈悲為本中完成聲聞所不能完成的一切。」《佛法概論》，頁247。

[50]《雜阿含經》，T02, no. 99, p. 96, b25-p. 98, a12。

（二）道在日用中的漢傳禪法

前述已說明，修未到地定者能俱備如實觀察欲界五蘊身心之分別慧功能，這對漢傳禪佛教之適應人間性、生活性而言又有一重要特色。如《顯宗論》[52]所說，修此「諸聞思修所成善法及餘一切無漏有為」，「能引慧生」。也就是以「聞思慧」知五蘊身心之苦與集（果與因）皆是空無我，進一步以「無漏有為」的修慧來實踐聖道，[53]最後能引起「無漏無為」的「解脫慧」生，這都是以未到地定就能夠達成的。

> 若修三界諸加行善及無漏善，得分別慧。謂：從欲界乃至有頂，諸聞思修所成善法及餘一切無漏有為，總說名為「加行善法」。修此善法能引慧生，於諸境中差別而轉，故言「修此得分別慧」。如說善逝住二尋思，能如實知諸受起等。此顯修善得分別慧。

日常生活的漢傳禪法可說有兩大類：一是適應於漢文化

[51]《承先啟後的中華禪法鼓宗》，頁60。

[52]《阿毘達磨藏顯宗論》，T29, no. 1563, p. 972, c15-20。

[53]「不但有漏的苦與集，是空的，無我的；無漏有為的聖道，無漏無為的滅，也是空的、無我的。」《空之探究》，頁107。

之禪淨雙修念佛法門；二是無論東西方都能適用的日常生活禪修法門。前者具有宗教信仰之成分，易普及於漢文化區；後者則可不必講宗教信仰，可普遍於一般社會大眾，乃至也可適於一神教之西方文化區。宋以後之禪淨合流、禪淨雙修實為漢傳佛教千年以上之大勢。其實，東晉的道安發願上生兜率見彌勒[54]及廬山慧遠的結社念佛[55]都反映淨土法門易為普及於一般民間的風格。禪宗從高深到普及性的發展歷史中，似乎也與此簡易淨土法門相結合的過程有關。南朝時來華的初祖達摩大師雖帶來了大乘如來禪，但與梁武帝的「並無功德」典故，反映了曲高和寡的時代背景。四祖道信傳承達摩的如來禪法，並加上《文殊說般若經》的「一行三昧」，提倡「念佛心是佛」之不取佛相貌的念佛三昧法門，可說禪淨合流的先驅。但此為重於般若無相之禪法，而與重於他方世界之淨土法門有所不同。此之「一行三昧」因有「繫心一佛，專稱名字」的事修，為達摩禪開出了普遍性發展的方便。[56]有唐一代，禪宗盛極而衰，五代的永明延壽禪師提出了「一念相應一念佛，念念相應念念成佛」的禪淨雙修法門以挽救時弊，復興明末佛教四大師之一的蕅益智旭，也相繼提出了此一主張，聖嚴法師說：

[54]《初期大乘佛教之起源與開展》，頁154。

[55]《佛法是救世之光》，頁123。

[56]「達摩傳來的如來藏禪，本是少數人的修學，『領宗得意』是不容易多得的。道信與弘忍，在『一行三昧』的融合下，念佛，長坐，使門庭廣大起來，引入甚深的法門。」《中國禪宗史》，頁387。

> 《宗鏡錄》內，常常說到：「一念相應一念佛，念念相應念念佛」的觀點；到了明末，蕅益智旭大師（西元一五九九—一六五五年）在其《靈峯宗論》內，也有多處引用了這兩句話。[57]

法師以「提昇人的品質，建設人間淨土」為淨化世界、淨化人心的理念，亦提倡「一念念佛一念見淨土，念念念佛念念見淨土」，來貫穿西方淨土、唯心淨土與人間淨土，可說與前面三位大師有著一脈相承的關係。法師說：

> 我們若能如此，則一念念佛時，一念見淨土，念念念佛之時，念念得見淨土。見的是什麼淨土？當然是阿彌陀佛的淨土，那是自心中的淨土，也未離開西方的淨土，這就是與四種淨土相接相連，不一不異的人間淨土。[58]

時代的巨輪似乎一直往前旋轉，而不斷地在加速之中。十八世紀的工業革命，是從古代傳統農耕文化轉變為近代工業文明的分水嶺，人類在享用物質文明的同時，其生活腳步也必須跟上機械的速度，否則便為物競天擇的定律所淘汰。甚至人與機械關係的轉變帶來人與人階級地位的對立，共產主義於焉產生。二十世紀的資訊革命之科技效率使人與物、人與人之互動更加迅速，人類生活更加方便的同時，也承擔

[57]《法鼓山的方向》，頁501，行02~3。

[58]《念佛生淨土》，頁80，行04~6。

著更重的經濟、社會乃至環境變遷危機。但科技文明是如此地具有「功德天與黑暗女」的兩面性，不斷在解決舊問題的同時，也一直在引發產生新的問題。現代人生活的特徵可以一個「忙」字做為代表，聖嚴法師說：

> 現代人的生活，無時無刻、無方無處，不是在緊張中度過。不論是吃飯、睡覺、逛街，甚至到海灘游泳、山上度假，都是緊緊張張的。[59]

因此人們有必要以人文的角度重新定位人與物、人與人，乃至人與己的關係，禪的功能是以人為本位來檢視、來解決人類自身的問題，且不必一定要談到宗教信仰，是最適合用來解決現代人的問題。法師說：

> 1.流動性太大，2.疏離感日重，3.無止境追求刺激，4.失落了人生的希望。我便以禪法的功用，可以治療這四種現代人生活的通病……。[60]

法師提出禪修的四種功能：「認識自我、肯定自我、提昇自我（成長自我）、消融自我」來解決各類人的問題，而且透過法師自己經驗與整理，將禪修的好處與所有的人分享。

[59]《動靜皆自在》，頁54，行06~7。
[60]《悼念・遊化》，頁264，行16~頁265，行01。

> 我只是透過自己的經驗，將釋迦世尊以來的諸種鍛鍊身心的方法，加以層次化及合理化，使得有心學習的人，不論性別、年齡、教育程度，以及資稟的厚薄，均能獲得利益。[61]

此一日常生活中可運用的禪法，以部派佛教之修道論而言即是本節一開始所說到的：修欲界禪定時可得到的加行善分別慧。以漢禪佛教的修行理論來說：即是天台四種三昧的「非行非坐三昧」，法師說：

> 智者大師是將傳自印度的兩種，加上慧思禪師所提出的兩種，整理後合稱四種三昧。特別是其中的隨自意的非行非坐三昧，是將禪修的一心三觀之法，用於日常生活，此於中國的大乘禪觀，是一大突破性的新發展，對於此後禪宗所說「道在平常日用中」，乃是先驅思想。[62]

特別是馬祖道一禪師提出的「平常心是道」，對漢傳禪法開啟了無限的靈活性。當然馬祖的這一思想與南岳懷讓之「禪非坐臥」，六祖的「道由心悟，豈在坐也」乃至《金剛經》的「如來」非「或坐若臥」之三者門，都互有思想上之傳承關係。[63]總之，從日常生活的加行善分別慧開始鍛鍊，最終亦可開發出無漏慧，對此一修行方法，法師也有簡要的說明：

[61]《禪的體驗・禪的開示》，頁3，行12~13。
[62]《天台心論——教觀綱宗貫註》，頁33，行11~14。
[63]《禪門修證指要》，頁92，行14~頁93，行02。

正確的禪法是無漏正法，是根本法，唯有開悟的人才能體驗到無漏正法。對於未開悟的人，禪宗祖師教他們在日常生活中，時時刻刻把煩惱放下，守住正念，吃飯時，心在吃飯；挑水時，心在挑水；睡覺時，不胡思亂想，心也在睡覺；如此常將身心守護住。然後教以參禪的方法，漸漸產生疑團，吃飯不知吃飯，睡覺不知睡覺，再進一步，破了疑團，則達見性的境界，便是無漏正法的實現、體驗。[64]

五、聖嚴法師之漢傳禪佛教復興運動

聖嚴法師畢生以弘揚漢傳禪法為主軸來復興漢傳佛教，這主要是透過「無我」之實踐性禪法來啟發、接引各階層現代人。而「無我」除可與「空」做思想性之相互會通之外，「無我」本身亦具有相當高的實踐性，也就是說：「無我」可以同時做為指導修持禪法之「觀念」與「方法」[65]。如前面所提過的，如來藏可承接緣起性空的源頭，這即《楞伽經》說到的「無我之如來藏」[66]。如其前所述，禪宗之「明心見性」可與漢文化之儒、道「心性」思想相銜接，又無離佛教之「空無我」思想。我們舉一下聖嚴法師對《金剛經》中「應無所住而生其心」之解釋就可了解：

[64]《四弘誓願講記》，頁31，行03~8。

[65]「般若波羅蜜，也就是無相、無我，以及禪宗講的無念、無心。這是從基本的觀法無我、觀行無常而來」《六波羅蜜講記》，頁45，行06。

[66]「為離外道見故，當依無我如來之藏。」《楞伽阿跋多羅寶經》，T16, no. 670, p. 489, b19-20。

「應無所住」是沒有妄想的執著，「而生其心」是有智慧的功能。[67]

「應無所住」出現在《六祖壇經》裡面，《六祖壇經》有兩個版本，一個是敦煌本，一是宗寶本。學術上，認為較可信的是敦煌本，宗寶本是元朝時被發現的。《六祖壇經》中，所講的自性、法性都是指空性，只是表達方法不一樣。禪宗所悟的這個空性，雖然可以用邏輯思辨，說明因緣法是虛無的，但是只有唯證乃知。由於禪宗重於實修實證，而不重於學理的辨證分析，因此學者們將禪宗判屬如來藏系統。法師說：

其實，「佛性」、「自性」、「無」都是假名，但因為禪宗沒有說明這些名相只是假名安立，所以現代學者們，判定禪宗屬如來藏系統，而非中觀性空之系統。[68]

（一）「無我之如來藏」思想

其實，禪宗從信仰上講有「佛性」；從哲學思辨上講有「如來藏」本體論之方便，但實質上的禪悟一定指的是悟「空性」，而這是超越邏輯思辨、唯證乃知始可成就的，絕對無哲學上之任何「本體」可得的，聖嚴法師說：[69]

[67]《學術論考II》，頁91，行14。

[68]《漢藏佛學同異答問》，頁65，行13~頁66，行02。

[69]《禪的生活》，頁215，行5~9。

禪宗所說的悟，不是哲學家所見的絕對自然或本體，它是即萬法的現象而從因緣關係中所見的空性；但它雖可通過邏輯思辨說明因緣生法無非虛幻，卻無法親自體驗到此空性的實相……唯有進入禪宗的悟境才成。

對於過去禪宗經常被批判是屬於真常唯心系之禪法，聖嚴法師也有相當之警惕，因此直接講「佛性」就是「空性」，不講「如來藏」或「真如」了。他說：

而過去的人提到禪的時候，都認為是如來藏、真如，那是屬於真常唯心的禪法。我講的禪不是如來藏，我是把佛性講成空性，就是中觀的空。[70]

甚至為了指導純正禪法之修持，聖嚴法師對「空」或「統一心」的經驗與「空性」有所不同，也做了相當嚴格的把關，若不與「空性」結合就容易成為神我的外道，而這也是佛教的危機之一。他說：

感受到空，感覺到空，體驗到空的，仍是自己——仍有「我」在感受空，而將那個空視為「我」，是另一更深細難除的「自我中心」。[71]

不論是有的經驗、空的經驗、統一的經驗，通通不是開悟。諸位一定會問：「連開悟的經驗都不是開悟，那什麼才是開悟？」開悟，不是知識，不是經驗，而是無我的態度。[72]

[70]《法鼓家風》，頁182，行12。
[71]《聖嚴法師教觀音法門》，頁79，行15。

若以印度大乘三系而言，可以說聖嚴法師是依「無我之如來藏」思想來復興、開展漢傳禪佛教。實事上，法師最初也以「無我」之禪法來弘化的，但發現不論東方、西方人士都有難以接受「無我」的說法，甚至產生抗拒之問題。類似這樣的敘述可在法師的著作中多次見到。

不論是西方人也好，是東方人也好，若離開了「我」便無事可談了，人都是以有我為基礎的，無法驟然接受無我的觀念。[73]

但是一般人還是很怕無我的觀念，因為一講到無我，就覺得自己的價值、立場、目標、方向似乎都消失了。[74]

無論在東方人或西方人的社會裡，均對「無我」的說法感到困惑，甚至抗拒。[75]

因此法師先以佛法讓大家了解「自我」是什麼，再進一步也可以接受「無我」的事實。透過此善巧的說明之後，大家就比較容易接受「無我」了，法師說：

[72]《聖嚴法師教默照禪》，頁138，行08~9。
[73]《禪的世界》，頁50，行07。
[74]《真正的快樂》，頁57，行12。
[75]《禪門》，頁33，行03。

然而，要先讓大家從佛法的觀點清楚明白「自我」是什麼，然後便可了解「無我」乃是事實。而佛法的目的，也就是希望人人都能從自我的困擾，達到「無我」的自在。[76]

後來我也覺得這樣講佛法，對初學者可能太困難、太高深了，所以決定先從「有我」開始談起。其實佛法、禪法的修行，都是從有我開始的。[77]

（二）「從小我到無我」之禪法體系

從上述可知道，在當代以如來藏系統佛法來弘揚漢傳禪佛教是契理契機之事實。聖嚴法師發現一開始就講無我的話，無論是東方人或西方人都會感到困惑，因此就開展出「小我、大我、無我」之三個層次的禪法。〈從小我到無我〉一文中，可以看到法師早期在美國教授禪法時，建立了相當簡明扼要而實用的「小我、大我、無我」之禪修體系，〈從小我到無我〉也成為法師最初教授禪法之教材。因為「無我」除可與「空」做思想性之相互會通之外，「無我」本身亦具有相當高的實踐性，也就是說：三法印之一的「無我」，不但可做為指導禪法之「觀念」，從「我」到「無我」的修行歷程中，更可與禪修「方法」相結合。雖然禪不講層次，[78]那是對非常少數的利根者而說的。由於法師建立了這樣簡要的禪法層次，使得一般人也能夠普遍接受「無門為門」的頓悟禪法了。

[76]《禪門》，頁33，行07~8。

[77]《找回自己》，頁115，行10。

[78]「禪宗的開悟，不談層次，它是見性成佛，見性即見了佛性，就是跟佛所見的完全一樣。」《漢藏佛學同異答問》，頁51，行15~頁52，行01。

禪對現代人就是用它的方法和觀念來疏導：（1）用數息法及參話頭等的方法著手，（2）進而達成心念的集中，達成發現小我、大我及化為無我的目的。[79]

在此小冊之前，我僅寫過〈坐禪的功能〉及〈從小我到無我〉的兩篇文章，作為教授修行方法的輔助教材。[80]

聖嚴法師不論在東方或西方弘揚，其實都講究竟的禪法是與「無我」相應的，但聖嚴法師會先從「有我」為入手來接引人。最初聖嚴法師有寫兩篇文章：一篇是〈坐禪的功能〉，一篇是〈從小我到無我〉。所謂「小我到無我」，是指小我、大我、無我三個層次的觀念，這是聖嚴法師禪法的特色。甚至在默照禪和話頭禪裡，也都可看到與小我到大我、無我的層次相應的過程與方法 。

站在大乘佛教廣度眾生，而相信一切眾生都有「佛性」的信仰立場，並回歸於與「無我」相應的「如來藏」思想，從而開展出這三個層次的方便善巧，可說是聖嚴法師對建立漢傳禪佛教修行體系的重要貢獻。傳統中國禪宗是以「無門為門」為頓悟法門，但過程與方法仍是有層次可講的，這也是法師一貫把握的原則。這樣三層次的禪法體系在法師的教法中都可看到，雖然使用的名詞多少有些差異，而從其對這

[79]《東西南北》，頁287，行05~8。

[80]《禪的體驗・禪的開示》，頁4，行10。

三個層次禪法體系之多樣性的運用，可見到多麼受到法師的重視，而應也易於受到禪眾們的接受了。以下我們試舉出《法鼓全集》中多次出現「小我、大我、無我」之體系與層次的敘述，這代表著漢傳禪法的人間性、實用性，而且適於在東方、西方弘揚。

◆表五：聖嚴法師之基本禪法體系層次表

出處	基本禪法體系層次			
《禪的體驗・禪的開示》		小我	大我	無我
《禪鑰》		個人的自我	全體的自我	無我
《七覺支》《空花水月》		集中心	統一心	無心
《悼念・遊化》		孤立	獨立	不執著
《抱疾遊高峯》		專念	一念	無念
《禪與悟》		靜坐	（禪）定	禪
《禪的世界》		靜坐	禪定	禪
《拈花微笑》		制心	守一	守心（不動心）
《禪的生活》	不安心	安心	安心	無心可安
《法鼓鐘聲》	散亂妄想心	集中專注心	統一心	無心
《東西南北》	散心	專心	一心	無心
《悼念・遊化》	放鬆身心	專注	統一	放下身心
《禪與悟》[81]	多心	少心	一心	無心
《聖嚴法師教默照禪》	放鬆身心	集中心	統一心	放下統一（無心）
《聖嚴法師教話頭禪》	散亂心	集中心	統一心	無心

從上表中，我們發現法師之默照禪與話頭禪法也都根據此種三層次的禪法體系來加以說明。但要注意的是，法師說明這兩類禪法雖然也有這樣三個層次的過程，但不管在哪一個層次，都是以「無我」為指導的方向與目標。比如說：從小我到無我的過程中，雖然一定會經歷與統一心相應的「大我」層次。但是聖嚴法師的原則是：不管是修默照禪或話頭禪時，並不鼓勵人注意或進入統一心，禪者不應該有意圖要進入統一心，特別是深的統一心，因為那最多只能入定，而與明心見性之禪法不相應。因此，禪修者應該要把握正確的修行心態。原因是，漢傳佛教重視智慧的開發，是定慧齊修，若是常常想要入定的話，那入定裡面，只有定沒有慧，那就與漢傳禪法不相應。

> 因此，不論是默照禪或話頭禪，並不鼓勵注意或進入統一心。[82]
>
> 如果經驗到統一心時，知道是統一心，因為正處在統一心的狀態中無法放下，等境界過了之後，要告訴自己：「這個境界不是我要的！」有統一心的經驗很好，但是不要去追求統一心，因為愈追求愈得不到，而且統一心不一定有用，最多只能入定。[83]

[81] 本分類為筆者根據聖嚴師父著作中之原意，來發想分類，其原為：「修行佛法或禪，還是須從『多』的妄想分別開始，經過統一的階段，才能到達『無』的層次。」《禪與悟》，頁216，行09。

[82]《聖嚴法師教默照禪》，頁142，行10。

[83]《聖嚴法師教默照禪》，頁142，行07~9。

所以修行漢傳佛教禪法，不應該有追求入定的心態，這和漢傳禪法不相應；但在修行過程當中，有跟定相應的經驗並非壞事。因此修行禪法時把握正確的觀念、知見與心態是相當重要的事。但對曾有過統一心經驗者，只要不執著於統一心之經驗的話，對修持漢傳禪法並非壞事。法師說：

> 我們不希望進入念念統一的定境，但也不要把統一心當成壞事，可是絕對不要把統一心當成追求的目的。[84]

（三）實用方便的漢傳禪法

聖嚴法師幾乎每一次開示禪法或者演講禪學時，用「小我、大我、無我」之三層次來講解的比例相當高。雖然用的名詞不一樣，但幾乎都與這三個層次是相應的。這三個層次雖然講從小我開始修行，如果在小我之前，就是指沒有修行的一般人的層次，所以經常是在有妄想心、散亂心的狀態，那也就是散亂的我。用基本的禪修方法，可以體會到稍為安定的我時，從而認識到禪修前的我是多麼散亂多麼不安定。從認識自我的過程之中體會到修行的好處，並且有必要繼續修行以不斷地提昇自我，這雖還是「小我」的層次，但是對一般人而言，已有相當的受用。

〈表九〉整理法師的禪法思想經典依據，可追溯到《六祖壇經》、《般若經》、《金剛經》。《般若經》的中心思想是一切法空，而其指導修行的三大綱領是「無住、無念、無相」，可說中國禪宗六祖慧能大師將此《般若經》之修行法門發揚光大。慧能大師因《金剛經》「應無所住而生其心」而開悟。這「無所住」即是「無我」的生活態度。所謂開悟，固然是指的是悟到、見到無我的空性，但開悟之前，就以運用無我的態度來生活、來修行。「無我」不僅是非常重要的佛法觀念，更可運用於修行方法上，乃至可融合運用於日常的生活中。可說人類從出生之後，就會本能的意識所謂「自我」的存在，這是一種非常實在的存在感，不必特別有哲學或宗教上的訓練或教導就可以了解的。一旦經過佛法的熏陶之後，知道這一直覺存在的「自我」其實是虛幻不實在的，就漸漸能夠把或多或少的「我執」放下，這就是一種無我的生活態度。因此，三法印當中的「無我」比起「無常」與「空」更具有實踐性與生活性，這也是「如來藏」系統佛法的方便殊勝之處，同時也是漢傳禪佛教的方便殊勝之處。觀念上對「無我」清楚的人，修行過程中只要有集中心經驗的人，就能夠體會到所謂「自我是虛幻的」是怎麼一回事。若進一步有「統一心」經驗的話，那就能夠體會到什麼叫做「大我」。法師所講的「調心七層次」簡單的可歸納為「集中心」、「統一心」與「無心」，其實指的就是「小我」、「大我」與「無我」的三個層次。法師更非常扼要地把印度佛教的四禪八定歸納為「統一心」。

> 定的經驗也有高低，故有四禪八定之分，但都不出於統一心的範圍，而且尚未達到及於無心空慧的實證。[85]

[84]《聖嚴法師教默照禪》，頁142，行15。

[85]《禪與悟》，頁10，行08。

◆表六：統一心與四禪八定表解

	統一心	四禪八定
有心	身心統一／內外統一	未到定
	念念統一（絕對統一[86]）	四禪
	時空統一[87]	四空定
無心		

這樣的歸納是非常高明的說法，因為相應於漢傳禪法是「惟論見性，不論禪定解脫」之重於發慧的「慧解脫」修行方向的，也就是任何的次第禪定都可用「統一心」來加以包攝。又《壇經》的「無住為本」及宗寶本的「不思善、不思惡，什麼是明上座的本來面目？」這就是參話頭的源頭。法師也很重視並弘揚大慧宗杲「什麼是無？」的話頭禪。而話頭禪的四個層次：念話頭、問話頭、參話頭、看話頭，也與調心四層次的：散亂心、集中心、統一心與無心完全相對應。

相對於話頭禪的「參」疑情、破疑團而見性的法門，默照禪是更直接的以放「捨」一切而達成悟境現前的法門。「捨」即捨一切念，最後連無念亦無，故《六祖壇經》以「無念為宗」。法師在閉關的時候，用的是疑似默照禪的方法，就是用無念的修行法門，這「無念」就是「不思善不思惡」。

[86] 絕對統一：出自《聖嚴法師教默照禪》，頁142與《禪的體驗・禪的開示》，頁105。

[87] 時空統一：出自《禪與悟》，頁221。但《禪的世界》，頁167中也有出現「時空統一」，但這是用解釋「時間的統一」、「空間的統一」以及「時空統一」三個層次的用法，若按前後文，此處之「時空統一」應可涵蓋「內外統一」之層次而稍不同於《禪與悟》之「時空統一」之用法。

（四）默照禪與止觀

與話頭禪相比，默照禪較為溫和，看似比較重於定力的培養，其實還是定慧一起修的。默照也跟止觀有非常密切的關係。止觀，其實是有兩個層次，第一個層次是修定，第二個是修慧，這是印度次第禪觀的修法。到了漢傳禪法的默照禪，就把它合而為一變成一個層次，這是默照禪殊勝的地方。事實上，在達到統一心之前，不管是印度禪的止與觀，或是默照禪的默與照，就像是同一隻手掌的掌心與掌背，是一體的兩面，並不相互分離。區別在於達到統一心的層次時，默照禪仍重於觀慧並不講求入定，因此對身心環境仍然覺照清清楚楚，只是內心不動，也無自我的執著心。這樣的統一心雖不是深定，卻是與慧相應的，不是純粹的定。若到達自我執著心完全放下時，即定慧相應，悟境現前。一般人在實際的修行過程與方法上還是可有兩個階段：先用直觀，先觀身、觀境、觀內外無限，最後是超越能所內外的絕觀。如果能直接就用上絕觀法，這個是利根人。絕觀觀想成功就是悟境現前，故默照的原理與印度禪之止觀在方法上相通，而觀念上卻有所不同。

從〈表七〉中可以看到：其實我們的心，本來止與觀兩種功能是兼具的。比如在我們沒有開始修行之前，心的活動力非常強，但都是妄想雜念。這樣的觀的力量接近100%；而止的力量接近0%。這是一般人的心的狀態。在《禪的體驗》[88]

[88]「我們的心，經常處於兩種極端的狀態之下：精力充沛之時，思緒極多，不易安靜，更不易凝定，否則，在無事可做之際，就不會感到寂寞無聊；在精力疲憊之際，便會陷於睏頓、陷於晦暗、昏沉呆滯。」《禪的體驗・禪的開示》，頁42，行12~13。

中也有講到，一般人的心，不是散亂就是昏沉。當精神充沛之時，心會非常的散亂、掉悔；當心沒有力氣的時候，自然就會昏沉。基本的心態還是同一種，這是尚未修行前的心。

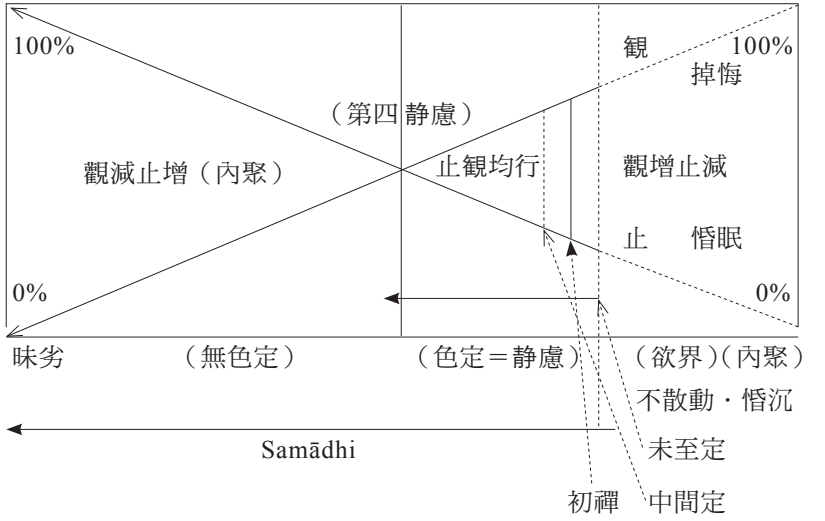
根據《俱舍論》的論點，心往中間跑，觀的活動力（動亂、散亂狀態）稍微降低一點，但止的力量（安定力）會逐漸增強。一直往中間到交會的這一點時是第四禪，這是止觀均達到最優質的狀態，事實上修到初禪、二禪、三禪或四禪時，止跟觀的力量都已達到相對的平衡（止觀均行）。如果超過四禪進入四空定時，止會更加強，但觀反而減弱；若進入非想非非想定時，止的力量近乎100%，而觀幾乎等於是0%，如此深定之中，心等於不動，卻反而無法用來修觀慧。所以禪宗並不重視入定，法師甚至強調，連未到定都不應該想要追求去進入。因此把握正確的方法即可修定，但禪宗心態與觀念的把握[89]，因為禪的修行法門著重於慧解脫的緣故。所以方法上，默照禪一開始要修照（觀），不先修默（止），因為照（觀）是自然、現成的，很容易用上去；而且這觀一開始就是整體的，不是局部或一點的，這與四念處的總相念觀類似而更直接而簡單，[90]這與《俱舍論》的看法也是一致的。默照禪一開始就是定慧齊修的法門，而更以慧為

[89]「用默照或打坐的方法是不能開悟的，只是幫助減少妄念，以此達成開悟的目的。如果觀念不正確，沒有用無我的觀念來指導，最多只能入定。」《聖嚴法師教默照禪》，頁131，行10。

[90]「四念住的次第觀名為『別相念』，整體的綜合觀名為『總相念』。禪宗是從總相念的基礎上，教我們只管打坐，便是默照禪的入門手段了。因為總相念是需要次第修行，而默照則是一開始就教我們不要管次第，只要求清楚地知道自己的身體是在打坐，呼吸也只是身體覺受的一部

主，以觀慧起修，最後達到與止（定）相應之慧解脫法門，從阿含[91]、部派[92]乃至大乘[93]都可以找到它的經證。

◆表七：默照禪與止觀的修行原理



分，其他的問題不去管它，知道、放下，便是直接而簡單地在修默照禪了。」《聖嚴法師教默照禪》，頁35，行06~9。

[91]「尊者阿難！修習於止，終成於觀，修習觀已，亦成於止。謂聖弟子止、觀俱修，得諸解脫界。」《雜阿含經》，T02, no. 99, p. 118, b23-25。

[92]「若毘鉢舍那熏修心者，依奢摩他而得解脫。」《阿毘達磨大毘婆沙論》，T27, no. 1545, p. 148, a17-18。「若分別法相不繫心一緣者，入聖道時，名毘鉢舍那行者。」《阿毘達磨大毘婆沙論》，T27, no. 1545, p. 148, b3-5。「設先入觀若至寂寞亦得解脫。」《修行道地經》，T15, no. 606, p. 211, c18-19。「若以散心分別陰界入等，因此得緣滅止，是名以觀修心依止得解脫。」《成實論》，T32, no. 1646, p. 358, c24-25。

[93]「二者，毘鉢舍那熏修其心，依奢摩他解脫毘鉢舍那品諸隨煩惱。」《瑜伽師地論》，T30, no. 1579, p. 849, c20-21。

（五）調心的歷程

聖嚴法師創立中華禪法鼓宗之悲願，是為了弘揚漢傳禪法於世，法師從1975年起首先在美國指導禪修，因應西方人士要求親身體驗的實際利益之故，透過自己的體驗將釋迦世尊以來的諸種鍛鍊身心的方法加以層次化及合理化，使得有心學習者，無論中西人士均能獲益。法師經過四年的教學經驗，發展出一套綜合性的修行方法。修行方法中基礎而實用的是《禪的體驗》[94]中的〈禪的入門方法〉一文，其中法師將「調心的歷程」分為七階段。這是以調息的方法來說明調心的歷程，在法師所推廣的初級乃至中級禪訓班課程中是很重要的部分。我們將此七階段詳列於後：

1. 數呼吸之前，沒有集中心力的對象，心念隨著現前的外境，或回憶過去、或推想將來，不斷地、複雜地、千變萬化地起伏不已、生滅不已。

2. 數呼吸之初，數目時斷時續，妄想雜念，依然紛至沓來，但已有了集中注意力的主要對象。

3. 數呼吸之時，數目已能連續不斷達十分鐘以上，但是仍有許多妄想雜念，伴著數息的正念。

4. 數呼吸之時，正念不斷，雜念減少，偶爾尚有妄念起落，干擾正念的清淨。

5. 數呼吸之時，唯有清淨的正念，不再有任何妄想雜念，但仍清清楚楚地知道，有能數呼吸的自我、有被數的呼吸、有用來數呼吸的數目。實際上，雖到如此的心無二用之時，依舊至少還有三個連續的念頭，同時活動著。

6. 數呼吸，數到把數目及呼吸都忘掉了，感到身、心、世界的內外間隔沒有了，人、我對立的觀念沒有了，客觀與主觀的界限沒有了，那是一種統一的、和諧的、美妙的無法形容的存在，那是充滿了力量和愉快的感受。此時，至少尚有一個念頭在。也唯有到了此時，始為與定相應的現象。

7. 數呼吸，數到身、心、世界，全部不見了，時間與空間都粉碎了，存在和不存在的感受消失了，進入了虛空寂靜的境界，那是超越了一切感覺、觀念的境界。我們稱之為悟境。

但筆者發現法師在〈農禪寺第四十期禪七〉[95]的開示中，將「數息的方法與層次」分為六階段的說明也與上面所說的七階段相類似。我們若將後者所說六階段中的第五階段加到「調心的歷程」之七階段中的第五階段之後，從七階段變為八階段，那以此調息方法而開展出的調心層次的說明就更加完整了。我們將後者第五階段的內容引用於下：

第五階段，呼吸還在，數呼吸的我也還在，但是沒辦法數了。不是故意不數，而是呼吸微細沒什麼好數，還是在用功，只是少了數目。到這時候，知道呼吸就好，不必數了。

[94]《禪的體驗・禪的開示》，頁43-45。

[95]《禪的體驗・禪的開示》，頁237，行15~16。

上述之第五階段是代表調息法中「隨息」階段加進來，全部的調心歷程從原來的七階段變為八階段之後，將可與「六妙門」作完整的對應，今表列於後：

◆表八：調心的歷程（八階段）與六妙門

六妙門	調心的歷程	調心四層次	小我到無我
	1.散亂心	1.散亂心	
1.數	2.	2.集中心	小我
	3.		
	4.		
	5.		
2.隨	6.		
3.止	7.	3.統一心	大我
4.觀 5.還 6.淨	8.（無心）	4.無心	無我

從上表中，我們將可看到：「調心的歷程」的八階段與「六妙們」的六階段，從散亂心到無心的「調心四層次」乃至從「小我到無我」的三層次將完全而清楚的對應。

以下，筆者將以聖嚴法師之「中華禪法鼓宗禪法開展示意圖」（表九），顯示法師畢生以復興承自禪宗六祖慧能大師之漢傳禪佛教悲願。特別是根據「無我之如來藏」方便，開創簡樸、扼要的「小我、大我、無我」之具有人間性、實用性、適應性之漢傳禪法，並將其弘傳至東、西方。不僅如此，法師更將其弘揚禪法的歷程、內容記錄下來，成為一本一本的禪修著作供世人參考運用。法師也表明這些著作：「不是學問而是修行用的。這些書不是論文，但是，這些資料都是經過學術考證而來的，它的功能是實踐的。」[96]這都再次顯示法師於著作之撰寫，雖運用了學術方法，但其最終悲願是：要將他所體驗到的佛法、禪法毫不保留地與世人分享。

六、結論

聖嚴法師於1930年出生於困苦萬端的大陸農村，這也是烽火交加的時代。此時的中國佛教現狀，根據法舫法師在其〈1930年代中國佛教的現狀〉一文中，是用「衰敗是到了極點的了！」[97]來描述當時的禪宗狀況。法師「不忍聖教衰，不忍眾生苦」，以一介比丘而自修苦學，成就多種身分，創辦高級佛學研究所，培養佛教人才；創建法鼓山，建立僧團，弘揚漢傳禪佛教予海內外。創立「中華禪法鼓宗」，誓願要復興、整理、推動、弘傳臨濟、曹洞兩大宗派之禪法；以「提昇人品、建設淨土、心靈環保、三大教育」等之理念，推動人間化、世界性的人心淨化活動。法師為「漢傳佛教」——特別是

[96] 聖嚴法師於2004.10.21對僧眾開示〈漢傳佛教〉。

[97] 〈1930年代中國佛教的現狀〉，《現在佛教學術叢刊・民國佛教篇》，頁133，行5~6。

「漢傳禪佛教」——之復興，開闢了一條康莊大道，願有志者繼起推動法師之悲願，更祈願法師早日乘願再來，以廣度娑婆苦難眾生。

◆表九：聖嚴法師之中華禪法鼓宗禪法開展示意圖

引用文獻

佛教藏經或原典文獻

《雜阿含經》。T02, no. 99。
《修行道地經》。T15, no. 606。
《楞伽阿跋多羅寶經》。T16, no. 670。
《摩訶般若波羅蜜經》。T08, no. 223。
《阿毘達磨品類足論》。T26, no. 1542。
《阿毘達磨大毘婆沙論》。T27, no. 1545。
《阿毘曇毘婆沙論》。T28, no. 1546。
《阿毘達磨俱舍論》。T29, no. 1558。
《阿毘達磨順正理論》。T29, no. 1562。
《阿毘達磨藏顯宗論》。T29, no. 1563。
《瑜伽師地論》。T30, no. 1579。
《成實論》。T32, no. 1646。

中日文專書、論文

太虛大師（1955）。〈佛學源流及其新運動〉，《源流》，《太虛大師全書》第二冊。臺北：太虛大師全書編纂委員。
太虛大師（1955）。〈議佛教辦學法〉，《僧教育》，《太虛大師全書》第十七冊。臺北：太虛大師全書編纂委員。
太虛大師（1955）。〈再議印度之佛教〉，《佛學》，《太虛大師全書》二十五冊。臺北：太虛大師全書編纂委員。
印順法師（1949）。《佛法概論》。臺北：正聞出版社。
印順法師（1970）。《中國禪宗史》。臺北：正聞出版社。
印順法師（1980）。《佛法是救世之光》。臺北：正聞出版社。

印順法師（1980）。《初期大乘佛教之起源與開展》。臺北：正聞出版社。
印順法師（1984）。《空之探究》。臺北：正聞出版社。
法舫法師（1978）。〈1930年代中國佛教的現況〉，《民國佛教編》，《現代佛教學術叢刊》第86冊。臺北：大乘文化出版社。
南瀛佛教會（1940）。〈宗教統計資料〉，《南瀛佛教》第18卷第3號。臺北：南瀛佛教會。
聖嚴法師（2001）。《世界宗教領袖的和平宣言》（*A Commitment to World Peace by World Religious Leaders*）。臺北：法鼓山佛教基金會。
聖嚴法師（2005）。《漢藏佛學同異答問》，《法鼓全集》第二輯第四冊。臺北：法鼓文化。
聖嚴法師（2005）。《學術論考》，《法鼓全集》第三輯第一冊。臺北：法鼓文化。
聖嚴法師（2005）。《神通與人通》，《法鼓全集》第三輯第二冊。臺北：法鼓文化。
聖嚴法師（2005）。《教育・文化・文學》，《法鼓全集》第三輯第三冊。臺北：法鼓文化。
聖嚴法師（2005）。《留日見聞》，《法鼓全集》第三輯第四冊。臺北：法鼓文化。
聖嚴法師（2005）。《悼念・遊化》，《法鼓全集》第三輯第七冊。臺北：法鼓文化。
聖嚴法師（2005）。《學術論考II》，《法鼓全集》第三輯第九冊。臺北：法鼓文化。
聖嚴法師（2005）。《書序 II》，《法鼓全集》第三輯第十冊。臺北：法鼓文化。
聖嚴法師（2005）。《禪門修證指要》，《法鼓全集》第四輯第一冊。臺北：法鼓文化。

聖嚴法師（2005）。《禪的體驗・禪的開示》，《法鼓全集》第四輯第三冊。臺北：法鼓文化。
聖嚴法師（2005）。《禪與悟》，《法鼓全集》第四輯第六冊。臺北：法鼓文化。
聖嚴法師（2005）。《禪的世界》，《法鼓全集》第四輯第八冊。臺北：法鼓文化。
聖嚴法師（2005）。《禪鑰》，《法鼓全集》第四輯第十冊。臺北：法鼓文化。
聖嚴法師（2005）。《禪門》，《法鼓全集》第四輯第十一冊。臺北：法鼓文化。
聖嚴法師（2005）。《聖嚴法師教觀音法門》，《法鼓全集》第四輯第十三冊。臺北：法鼓文化。
聖嚴法師（2005）。《聖嚴法師教默照禪》，《法鼓全集》第四輯第十四冊。臺北：法鼓文化。
聖嚴法師（2005）。《動靜皆自在》，《法鼓全集》第四輯第十五冊。臺北：法鼓文化。
聖嚴法師（2005）。《念佛生淨土》，《法鼓全集》第五輯第八冊。臺北：法鼓文化。
聖嚴法師（2005）。《金山有鑛》，《法鼓全集》第六輯第四冊。臺北：法鼓文化。
聖嚴法師（2005）。《東西南北》，《法鼓全集》第六輯第六冊。臺北：法鼓文化。
聖嚴法師（2005）。《步步蓮華》，《法鼓全集》第六輯第九冊。臺北：法鼓文化。
聖嚴法師（2005）。《兩千年行腳》，《法鼓全集》第六輯第十一冊。臺北：法鼓文化。
聖嚴法師（2005）。《四弘誓願講記》，《法鼓全集》第七輯第四冊。臺北：法鼓文化。

聖嚴法師（2005）。《自家寶藏——如來藏經語體譯釋》，《法鼓全集》第七輯第十冊。臺北：法鼓文化。
聖嚴法師（2005）。《天台心鑰——教觀綱宗貫註》，《法鼓全集》第七輯第十二冊。臺北：法鼓文化。
聖嚴法師（2005）。《六波羅蜜講記》，《法鼓全集》第七輯第十三冊。臺北：法鼓文化。
聖嚴法師（2005）。《法鼓山的方向》，《法鼓全集》第八輯第六冊。臺北：法鼓文化。
聖嚴法師（2005）。《法鼓家風》，《法鼓全集》第八輯第十一冊。臺北：法鼓文化。
聖嚴法師（2005）。《找回自己》，《法鼓全集》第八輯第十二冊。臺北：法鼓文化。
聖嚴法師（2005）。《法鼓山的方向Ⅱ》，《法鼓全集》第八輯第十三冊。臺北：法鼓文化。
聖嚴法師（2005）。《真正的快樂》，《法鼓全集》第十輯第三冊。臺北：法鼓文化。
聖嚴法師（2005）。《華嚴心詮——原人論考釋》，《法鼓全集》第十輯第九冊。臺北：法鼓文化。
聖嚴法師（2007）。《承先啟後的中華禪法鼓宗》。臺北：聖嚴教育基金會。
樂觀法師（1978）。〈三十年來中國佛教的回顧〉，《民國佛教篇》，《現代佛教學術叢刊》第86冊。臺北：大乘文化出版社。

電子及網路資源

CBETA電子佛典系列光碟（2009）。
《法鼓全集》網路版，http://ddc.shengyen.org/（2007-2009）。
美國國務院民主、人權和勞工事務局，〈2009年國際宗教自由報告——臺灣部分〉，http://www.state.gov/documents/

organization/132869.pdf。
許介鱗，〈「認識臺灣」應從「認識日本」開始〉，《海峽評論》185期，2006年5月號， http://www.haixiainfo.com.tw/SRM/185-1032.html。
楊鳳崗，〈中國精神領域裡的躁動〉，《中信一傳雙月刊》2007年第3/4期 ， http://www.purdue.edu/crcs/itemPublications/articles/Yang-zhongxin.pdf。
教育部電子報，http://epaper.edu.tw/e9617_epaper/news.aspx?news_sn=1888。

The Renaissance Movement of Chinese Buddhism by Master Sheng Yen: Focusing on the Chinese Ch'an Buddhism he established

Shi, Guo-Huei
Chairman of Buddhist Studies, Dharma Drum Buddhist College

Abstract

Transmitted to China in Eastern Han Dynasty (25-220) and entered its prosperous time in Wei, Jin and the Southern and Northern Dynasties (265-589) periods, Chinese Buddhism reached its heyday in Sui and Tang Dynasties (581-907) and started its decline in Southern Song Dynasty (1127-1297). For almost a thousand years since then, it's been more or less at a low ebb, though it had a momentary revival in the late Ming Dynasty (1368-1644) due to the efforts and influences of the Four Main Buddhist Masters of that era.

Since the Industry Revolution in 18th Century, the situation of the world had been greatly changed, so as the international affairs. Yet, due to the Manchu Court's policy of isolationism, China became a conquered and victimized territory of the Great Powers. Populace were hard pressed and trampled, and the nation's on the brink of collapse under the crush of Western inroads and encroachments. No exception to the Chinese Buddhism as well. It's not until early 20th century when Master T'ai Hsü (1890-1947) made a clarion call to advocate the modernization of Chinese Buddhism after his travelling aboard for studying the conditions of Buddhism overseas, the light of reformation and renewal of the

Buddhism has been seen once again.

Along with the three-generation master-disciple lineage, from Master T'ai Hsü, Venerable Tung Ch'u (1908-1977) to Master Sheng Yen (1930-2009), the vision and mission of Modern Chinese Buddhism were passed through, commencing from Humanistic Buddhism to the promotion and development of Pure Land on Earth. Master T'ai Hsü stated that the unique characteristic of Chinese Buddhism lied in Ch'an (Zen) School. Master Sheng Yen not only inherited Venerable Hsü Yün's (1840-1959) concept and methods of Ch'an lineage, merely as a monk, he also travelled aboard to study in Japan for years and received his Master and Doctorate degrees. He believed that Buddhist education is the key and foundation to the revival of the Chinese Buddhism in the long run. For more than twenty years, he'd been dedicating himself in establishing advanced Buddhism colleges. These colleges were finally accepted as formal national education institutions.

Moreover, Master Sheng Yen also dedicating himself in dharma preaching, promotion of Ch'an practices, writing books of Buddhism and establishing the Dharma Dram Mountain Sangha and the Practice Center. These all showed his strong determination to revive the Chinese Ch'an Buddhism, and to have it transmitted worldwide.

In his speech given to the Millennium World Peace Summit of Religious and Spiritual Leaders held at UN in 2000, he promoted the idea of Spiritual Environmental Protection. He urged people all over the world to use that as a key guide for achieving permanent world peace, and received resounding approval and praise from the participants. We may say that Master Sheng Yen's great forethought and his profound influences and contributions to world came from his compassion and wisdom rooted in Chinese Ch'an Buddhism.

Full text includes four parts. First: A historical analysis of Buddhism development, form modern to contemporary age, and its current situation. Second: A further discussion on "The crisis and the opportunity of contemporary Buddhism," from the cultural perspective. Third: A clarification of "The theoretical basics of the Chinese Ch'an Buddhism," by tracing back from the sutra and sastra of Indian Buddhism to the practice and philosophy of Chinese Buddhism. Finally: "On Master Sheng Yen's Renaissance Movement of Chinese Ch'an Buddhism," a conclusive inference on Master Sheng Yen's systems of thought regarding Ch'an practice and cultivation.

KEYWORDS：Chinese Ch'an Buddhism, Tathāgatagarbha, No-self, Hua-t'ou, Mo-chao, Calming and Contemplation

試論《楞嚴經》耳根圓通法門
——以聖嚴法師的講要為主

釋果鏡
法鼓佛教學院助理教授暨中華佛學研究所所長

摘要

本文以聖嚴法師的《觀音妙智》講要為主要研究對象，探討聖嚴法師對《楞嚴經》耳根圓通的詮釋，嘗試耙梳出其觀音思想的核心。

在論述架構上安排：一、前言；二、由聖嚴法師年少時的情境與背景入手，帶出觀音信仰是法師的安身立命處；三、就《楞嚴經》文獻上的真偽問題，說明聖嚴法師所抱持的態度；四、解析耳根圓通的字面的意思，進而整理經文界說耳根圓通的四種特色；五、首先略述《楞嚴經》耳根圓通的教授者與實踐者，其次著重耳根圓通在《楞嚴經》中所扮演的角色，最後論陳耳根圓通的基本理念架構；六、探討耳根圓通的修證實踐核心；七、收尾之前整理祖師們與聖嚴法師針對耳根圓通的應用；八、結語與展望。

經由本文的鑽研，不僅可以一窺《楞嚴經》耳根圓通的全貌，而且透過聖嚴法師精闢地解析耳根圓通法門的內涵，開啟吾人觀音信仰、理論、實踐的視野。

關鍵詞：聖嚴法師、《楞嚴經》、耳根圓通、觀音、觀世音

一、前言

本文以探討聖嚴法師講解《楞嚴經》卷六的基本理念做為背景，再把焦點放在耳根圓通的修證實踐核心。聖嚴法師從1995年11月至2005年6月於美國東初禪寺，前後歷時將近十年時間講解卷六，而筆者在《觀音妙智》一書未出版時，既決定依此文字講稿作為研究的題材，講要的內涵充滿了信仰、理論、實踐等面向，而且處處皆可引發閱讀的喜悅，因此產生強烈的研究動機，希望能一窺聖嚴法師的觀音信仰。

《楞嚴經》為何是漢傳各宗所共同推崇的經典？聖嚴法師為何推崇《楞嚴經》卷六耳根圓通法門？到底此法門有何價值可言，以及它能發揮什麼樣的啟發作用或貢獻？歷代祖師是如何詮釋及運用耳根圓通？因此環繞著上述問題意識，筆者設計的研究方法，藉由把握耳根圓通的基本理念，試著一層一層地解析，以步驟化的方式推展開，來達成貫串《楞嚴經》觀音思想的軸心。再以探討禪宗各家運用耳根圓通法門，接引指導禪眾修行的公案，作為歷史的佐證。

二、聖嚴法師的觀音信仰之情境與背景

想要了解一位高僧的核心思想，除了他所撰寫的著作中去研究外，還必須追究他的生命歷程主要是受甚麼影響？他是主修何種法門？法師在《聖嚴法師教觀音法門》中，提到：

> 我自己，是修觀音法門的；方式很簡單，僅只是念觀音、拜觀音，心中恆常有觀音。也依此，勸大家一起念觀音、拜觀音，常於心中見觀音。❶

觀音是法師的修行與信仰主尊，自己修持之外，也勸導大眾修持觀音法門，相信人人都可能成為觀世音菩薩。法師在還是小和尚時：

> 師父要我拜觀音菩薩求智慧，拜了之後，我變得比較聰明些。因為有這樣的靈感，雖然還是不想背《法華經》，我就背其中的〈普門品〉。儘管背得半生不熟，但是對觀音菩薩的法門，印象特別深刻。從此，我這一生再也沒有離開過觀世音菩薩。❷
>
> 老師教我唱念課誦，如此持續了一年半。最初我很笨，故此師父教我拜觀音菩薩，每天至少拜五百拜，在大家尚未起床時去拜，拜完之後正好做早課。不到三個月，我就有感應。這個感應相當奇特，好似觀世音菩薩用了什麼東西往我頭上一灌，全身很清涼。這時，我開了智慧，從此以後讀書、讀經、課誦，都很容易記得，也很容易學會。❸

僧教育的養成過程，法師所受的指導就是修觀音法門，而且還得到菩薩的加持與感應，奠定了日後法師的觀音信仰的基礎。

---

❶《聖嚴法師教觀音法門》，頁46。
❷《評介勵行》，頁221-222。
❸《法鼓山的方向》，頁58。

三、聖嚴法師對《楞嚴經》真偽問題的態度

《楞嚴經》真偽的問題，從唐代之後，就不絕如屢，但是這並沒有影響它在佛教界的地位。到了近代，可能受了學術界疑偽經風潮的影響，諸多學者指責《楞嚴經》為偽經，由於誰也拿不出真憑實據，來證實它是偽經。因此，法師云：

> 中國各宗各派都很喜歡它，連我也不例外。因此不管這部經是不是從印度來的？到底是真、是偽？它都是一部非常重要的經典，我們必須先肯定它，才能真的挖掘它的內涵。❹

因此問題不在《楞嚴經》的真偽，而在於它的內涵。在內涵上，法師云：

> 《楞嚴經》以「根塵同源，縛脫無二」為主旨，這兩句話是說明六根、六塵本來同源；煩惱、解脫也是不二，這與《六祖壇經》所說「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」的意思相同，所以，禪宗很喜歡這部經。而在修行方法上，它提倡「三摩地」，用三摩地按菩薩的修行次第一個一個修，直到開悟，實證佛的境界為止。我們必須要「解行並重」，從理論上去理解，就是正知正見，然後從實際修行上去努力，這就是「正行」。❺

❹《觀音妙智》，頁17。

正知、正見、正行必須從理論去理解，從實際修行去努力，在《楞嚴經》之中，就含攝了理論面與實踐面的經典，而法師更細膩地從文學的角度、佛法的修持、佛學的理論、佛教的信仰來分析《楞嚴經》是非常重要的一部大經。❻因此法師對《楞嚴經》是真或偽？是否從印度傳來？所持的態度是不管別人怎麼考證、怎麼論辯，他還是相信這部經典是正確的佛法。❼

又法師曾在1981年為劉國香居士所撰的《語體文譯大佛頂首楞嚴經》作序曰：

> 由於《開元釋教錄》與《續古今譯經圖記》對《楞嚴經》的翻譯者，所述略有出入，致為少數考據家所議論，然其既為《開元釋教錄》所收，至少在第八世紀初的唐玄宗時代之前，已在中國流行。這是一部思辨性的哲學書，也是一部鼓吹實踐生活的宗教書。這是一部具有論書形態的經典，也是一部富於文學價值的佛經。思惟綿密，文筆優美，以致博學深思之士，以及篤履實踐之人，接觸到《楞嚴經》後，往往不能釋卷。其內容包舉極廣，禪、淨、律、密，無不周備，故受以華嚴宗六祖，長水子璿為首的性宗諸家，共遵為無上寶典。在禪宗的地位也很高，初祖達摩大師推舉《楞伽經》，六祖惠能大師，則以聞

❺《觀音妙智》，頁17。
❻《觀音妙智》，頁11。
❼《觀音妙智》，頁13。

《金剛經》句而大悟。及於明清以還，闡揚《楞嚴經》勝義者，不少是禪門大德。❽

說明《楞嚴經》受考據家議論的根源，在於《開元釋教錄》與《續古今譯經圖記》對翻譯者的記載有出入，所造成的爭論，然而並不影響它在諸宗的地位，又云：

本經與其視為說理的，不如當作修證的典籍更為確切，它的內容包括修行心理的分析、修行方法及其條件的介紹、修證現象的指點，修行過程中聖境與魔境的揭曉。如此周詳的內容，在其他經中，確實難見。❾

強調《楞嚴經》的內容特質，是其他經典所難見的，聖嚴法師重視《楞嚴經》的程度，此序文中歷歷可鑿。

四、何謂耳根圓通？

觀音法門的真實義涵有兩重：一是《楞嚴經》中觀世音菩薩修行成佛的獨特法門，在過去遠劫以前，即有一名「觀音古佛」，以修行「耳根圓通」而證成究竟佛果；二是《法華經》中觀音能以耳朵聽聞聲音，他能於同一頃刻、同一時間內，剎那聽聞，而普遍施以救拔。因此，「觀音法門」是依據此兩部經典，而有兩重意義與法要：《楞嚴經》是自我

❽《書序》，頁17-18。
❾《書序》，頁18。

修行的法門；《法華經》是悲濟眾生的法門。前者是自利，即修持自己的耳根圓通，圓滿覺慧；後者是利他，即普門示現救苦救難，廣修悲濟。❿此篇論文所要探討的，是以《楞嚴經》的觀音法門為主，也就是耳根圓通法門。

（一）耳根圓通字面的意思？

「耳根」，梵語śrotrendriya，音譯「戍縷多因姓唎焰」，略稱耳，是五根之一。我們所看到的眼睛、耳朵、鼻子、舌頭、身體其實是五官，也就是五種官能，並不是佛經中所說的「五根」。「根」，梵語indriya之意譯，在梵文裡分成兩種：「浮塵根」與「淨色根」。《楞嚴經》中的「五根」是淨色根，而不是浮塵根。「浮塵根」可以用科學的方式研究分析，而「淨色根」用解剖或者顯微鏡儀器都無法看到。法師強調：「淨色根相當難懂，一般人只知道浮塵根而不知道有淨色根，只有得到智慧的菩薩才知道有淨色根。然而，真正能發生作用的，是淨色根而不是浮塵根。」⓫也就是說，淨色根必須要開悟以後才能看到，才能體驗到的清淨物質體。

「圓通」，是圓滿的通達；「圓通」，是不阻礙；「圓」是性體周遍，「通」是妙用無礙。《楞嚴經》中的二十五位大士，各依一門而圓通諸門，而觀世音菩薩是修習耳根圓通法門，用禪定的觀法達到徹悟，證入諸佛智慧、妙覺本體。聖嚴法師解釋：

⓾《聖嚴法師教觀音法門》，頁24-25。
⓫《觀音妙智》，頁181。

觀世音菩薩完成了圓滿通達的功德以後，在任何一個時空的點上，都等於是全面的時空；進任何一種法門，等於是進入一切無量的法門。雖然進的門不同，然而進門以後，是門門相同，門門相通，此為圓通。⓬

「耳根圓通」一詞，在《楞嚴經》中經文有「耳根」有「圓通」，然並無「耳根圓通」。其實，此一詞最早始於唐・澄觀（738-839）《大方廣佛華嚴經綱要》卷86：「若約於觀音如來，從聞思修，得耳根圓通。」⓭聖嚴法師解說此耳根圓通：「是一門『觀察聲音』的法門。」⓮而在修耳根圓通最典型的祖師，明・憨山德清（1546-1623）曾經有過聽水聲開悟的經驗，在《憨山老人夢遊集》詳細地記載其修證過程：

聞古人云：「三十年聞水聲，不轉意根，當證觀音圓通。」溪上有獨木橋，予日日坐立其上，初則水聲宛然，久之動念即聞，不動即不聞。一日坐橋上，忽然忘身，則音聲寂然。自此眾響皆寂，不復為擾矣。⓯

其他祖師的經驗公案，詳錄於後。

⓬《觀音妙智》，頁131。
⓭參見X9，no240，p195，c15-16。
⓮《聖嚴法師教觀音法門》，頁46。
⓯參見X73，no1456，p835，b14-17。

（二）《楞嚴經》對耳根圓通的界說？

《楞嚴經》借用譬喻，扼要點出耳根圓通的四種特色：妙音、觀世音、梵音、海潮音。聖嚴法師解釋此四種譬喻，全都是讚歎觀世音菩薩的功德。首先：

「妙音」是指觀世音菩薩所傳遞的消息，是非常奧妙及微妙的，觀世音所到之處，每個人都能得到微妙不可思議的好消息。「無微不至，無遠不屆」，任何一件事情都能處理，無論再遠的地方也都能救助，所以叫作「妙音」。⓰

這是法師第一層次的解釋「妙音」。他進一步又解釋第二層次的「妙音」：

「妙音」是無音之音，無內外之音可聽，這是開悟的悟境。觀世音菩薩是真正的無音，既然無音，無聲音可聽，就是已得解脫自在，也不需要再求、再拜觀世音菩薩了。⓱

第一層次是要求觀世音菩薩的，第二層次已得解脫自在，就不需要再求再拜了。其次，詳細地說明「觀世音」：

「觀世音」就是觀世間的聲音，四聖六凡一切眾生的音聲，他都能觀察到、接受到，並且平等的對待。觀世音的

⓰《觀音妙智》，頁214。
⓱《觀音妙智》，頁216。

「音」代表著訊息，訊息可以通過嘴巴用語言來說，訊息也可以透過心聲，代表心的一種力量。「觀世音」是觀世間的音，普遍的觀所有一切的音。⓲

觀世音菩薩普遍的觀所有一切眾生的聲音，只要有人求救一定會及時去救濟。接著，觀世音菩薩又是「梵音」：

「梵音」，印度形容為梵天之音，也就是離欲之音、清淨之音，稱為梵音。⓳

觀世音菩薩已經實證無我，已經開悟了，心是清淨的。開悟以後無事可做，就化身救濟眾生，有如海潮：

「海潮音」，凡有海水的地方，就有海潮，定時來、定時退，都有一定的時間。而觀世音菩薩救濟眾生的訊息及力量，就像海潮一樣，有信用、又準時，只要祈求他，他就一定會來，這完全是信仰的一種力量。⓴

所以修觀音法門耳根圓通，就可以顯現妙音、觀世音、梵音、海潮音的功能與慈悲。

⓲《觀音妙智》，頁214。
⓳《觀音妙智》，頁215。
⓴《觀音妙智》，頁215。

五、《楞嚴經》耳根圓通的基本理念架構

《楞嚴經》卷六所提的「觀音法門」的特性，是用耳根聞聲的法門。法門的教授必定有師生，也就是誰在教授？誰在實踐？又耳根圓通在整部《楞嚴經》扮演什麼角色？它的基本理念架構為何？以下就一一論述之。

（一）《楞嚴經》耳根圓通的教授者與實踐者？

經文開首即曰：

爾時觀世音菩薩即從座起，頂禮佛足，而白佛言：「世尊！憶念我昔無數恆河沙劫，於時有佛出現於世，名觀世音。我於彼佛發菩提心，彼佛教我，從聞、思、修入三摩地。」㉑

明確地點出此耳根圓通法門，是非常久遠以前，觀音古佛教授觀音菩薩修行的觀音法門。又曰：

於是如來，告文殊師利法王子：「汝今觀此二十五無學，諸大菩薩及阿羅漢，各說最初成道方便，皆言修習真實圓通。彼等修行實無優劣、前後差別。我今欲令阿難開悟，二十五行，誰當其根；兼我滅後，此界眾生，入菩薩乘，求無上道，何方便門，得易成就？」㉒

㉑ 參見T19，no945，p128，b15-18。
㉒ 參見T19，no945，p130，a8-14。

釋尊為了阿難及此界眾生，借文殊之口評析二十五圓通法門之中，強調觀音法門的耳根圓通，是最適當於阿難的根機，又對此界眾生易於成就的方便門。因此耳根圓通的原創者是觀音古佛，被教導者是觀音菩薩，此法門適當佛陀時代之阿難尊者，也適應佛滅後此娑婆世界的眾生。

（二）耳根圓通在整部《楞嚴經》角色份量？

《楞嚴經》中所說的二十五種圓通法門，就是為了凸顯出觀世音菩薩與娑婆世界的眾生最有緣，也顯示對娑婆世界的眾生最慈悲、最有恩德的特性，因此在鋪排架構上，刻意地安排觀音菩薩在其它二十四位菩薩之後介紹，而且在經文上特別獨立一卷來加強它的份量，在內容的敘述上，著墨特別長、特別多、也特別豐富。

（三）《楞嚴經》耳根圓通的基本理念架構為何？

耳根圓通的基本理念，大致上可整理成如下特質：基礎性、實踐性、功德性、功能性、真實性、決定性。以下，針對此六種特質，逐一展開論陳。

1. 基礎性

耳根圓通是屬於高深的修行法門，聖嚴法師認為，在進入耳根圓通的層次之前，首先應學習作基礎的耳根訓練：

> 此一法門的修法與層級段落，已經非常清楚，不過初修之時，未必人人能夠得其要領，所以我在教授初入門者的初步修法，稱為「聞聲音法」，共分四個步驟：1.專念普聽一切聲音，不選擇對象，不分別對象，由大至小，由近至遠，不以耳根去聽，乃讓聲自來。2.知道自己在聽聲音，也有聲音在被自己所聽，此時只有聲音和自己的和應，沒任何雜念現前。3.僅有聲音而忘失了自己，自己已融入無分別無界限的聲音之中。4.聲音與自己雙亡雙照，雙亡則無內外自他，雙照則仍歷歷分明，故與世間的四禪八定的僅存獨頭意識的境界不同，也與小乘的滅受想定有異。㉓

透過聲音，使心靈安靜、穩定下來。聖嚴法師非常注重基礎的功夫，主張經此四個步驟，練出基本的定力，可以入淺定，可以避煩惱，但尚不能開智慧，不能得圓通，必須對照《楞嚴經》的耳根圓通法門，從聞、思、修開始，不斷地維持、維繫著聽聲音，繼續用功修習聽聲音，一開始是有次第的，然後才能進行到同時，聽到最後耳朵已經不起作用，而是用意根的心在聽了。

2. 實踐性

耳根圓通原本就帶有高度的實踐性，是可以用來修習的，並且具有可以一個層次接著一個層次，持續進展到開悟的一味性與通達性。以下依序論之：

一、初於聞中：經過了基礎的「聽聲音法」之後，從次第的聞、思、修，進行到聞、思、修同時，自己與聲音已經無法區分，渾然打成一片了。

㉓《佛教入門》，頁239。

二、入流亡所：進入了無聲之聲的音流，而忘掉自己是在音流之中，也把音流忘掉了。此時意根的心還在聽，聽到的是無聲之聲，心裡不是真的聽到聲音，而是維繫著自己的一種力量，是那個力量在聽。

三、所入既寂：能進入無聲之聲的音流的我，以及無聲之聲的音流，兩者都變成寂靜的狀況，心裡所體驗到動與靜的兩種現象，都不存在，這指的是大乘的禪定。

四、聞所聞盡：就是到達一種被聽的環境與能聽的功能都沒有的狀況，這叫作「關閉六根」。先把自我的六根關起來，然後讓六根不再受六塵環境的影響，一旦做到的時候，則是證我空，也就是「六根清淨位」了。

五、覺所覺空：不住於「聞所聞盡」的層次，再進一步，便是覺與所覺都空了的「覺所覺空」，即為大乘佛法的證法空。

六、空所空滅：就是空及所空都已寂滅，空得圓滿的程度，已經空去了「覺所覺空」，是八地以上的菩薩。

七、寂滅現前：空與所空的觀念全部擺下，產生空的念頭是生，產生空的觀念也是生，此時滅掉空的念頭，滅掉空生起來的念頭，一切的語言全部不要，煩惱不要，智慧不要，即使到成佛的智慧已經圓滿，連圓滿的智慧也不要，這就是寂滅現前，才是真正的圓滿。聖嚴法師惟恐有人質疑：「這麼一來，是不是眾生不要度了？什麼都不需要了？」[24]因此進一步解釋所謂「圓滿」，是一切都是現成的，不論好與

[24]《觀音妙智》，頁34。

壞，要做的事情仍然照樣的做。所謂「現前」，是心中已經沒有問題，如果心中還有任何的執著、煩惱，都是過往及未來的障礙，那不是「現前」，「現前」是不製造問題，不被問題所困擾。[25]因此「寂滅現前」是到了成佛的層次，進入了成佛的涅槃境，既然是現前，佛度眾生也是現前的。

以上七步驟，是聖嚴法師依據《楞嚴經》經文，加上自己的體證經驗，詳細地說明，供給對耳根圓通有心修持者，作為修行指南，不致盲修瞎鍊，誤入魔障。綜合言之，《楞嚴經》的耳根圓通法門是要我們發動相反方向聽聞的契機，也就是經文「旋汝倒聞機，反聞聞自性」的觀音菩薩修證的心髓，反聞自性是修行的方法，發動自性的醒覺是修行的功能，以此來達成開悟成佛的目的。

3. 功能性

此處指修證開悟後的功能，它是超越世間、出世間兩個極端，又將兩個極端放在一起，還能夠自由自在，充遍十方而且清淨、光明的智慧與慈悲之功能。

一、上合十方諸佛：觀世音菩薩雖未成佛，可是與一切佛的清淨智慧心、如來藏心合而為一，與諸佛的慈悲力量完全相應，便是「同一慈力」。

二、下合十方一切六道眾生：雖然觀世音菩薩已經是大菩薩，但與層次低的凡夫眾生是同體的，眾生希望得到救濟，他便毫不保留地使眾生得到所希望的救濟，就是「同一悲仰」。

[25]《觀音妙智》，頁34。

聖嚴法師認為《楞嚴經》講的慈悲是「無緣大慈，同體大悲」。「同體」是佛心、眾生心一體無二；「無緣」是度盡眾生，做為拔苦的對象。也就是諸佛和我們的心，以及眾生的心是不一不二的，這與《華嚴經》所說「心佛眾生，三無差別」的觀念是相同的。㉖

4. 功德性

聖嚴法師對「功德」一詞作了解釋：「由於觀世音菩薩自己修行的功德，能夠以他的功德成就來幫助眾生得到功德，此功德是由力量而使眾生產生受用與利益。」㉗觀世音菩薩修成之後，其功德在《楞嚴經》中有著三種分類：三十二種應化身、十四種無畏功德、四不思議無作妙德。

一、三十二種應化身：

觀音如來除了教觀世音菩薩修耳根圓通之外，又給他一個方法，叫作「如幻聞熏聞修金剛三昧」，因為他修成功了此方法，所以在慈悲力量的性質上，表現的功能上，都與觀音如來相同，因此觀世音菩薩以幻師對幻人說幻法，化現三十二身來說法度眾生。在《楞嚴經》中只舉出三十二種應化身，實際上觀世音菩薩應該有更多、更多的應化身。雖然觀世音菩薩處處現身，但沒有一定的形象，沒有執著哪一種身相是他自己的，「皆以三昧，聞熏聞修，無作妙力，自在成就。」無作妙力是到八地以上的菩薩才有這樣的力量，從第八地菩薩開始，就已到了「無功用」，不需要再想、再發願度眾生，而是自然而然就在度眾生了。聖嚴法師比喻就像

㉖《觀音妙智》，頁35。
㉗《觀音妙智》，頁91-92。

開汽車：「在八地之前第七地為止，必須還要一直加油，到八地之後的汽車，已不需要加油，因為八地菩薩的力量已是無遠弗屆，能到達任何一個地方了。」㉘

二、十四種無畏功德：

觀世音菩薩又以「聞熏聞修，金剛三昧，無作妙力，與諸十方三世，六道一切眾生，同悲仰故。」希望以眾生自己的身心，能夠得到十四種利益。聖嚴法師又進一步對「無作妙力」做了更細膩地解釋：

> 由金剛三昧而產生的無作妙力，無論向內看、向外看，都有無限的力量，從整體看，則是寂靜、空寂，空而寂滅，等於不存在，不可能被其他任何力量所影響，但其力量卻可以度盡一切眾生，而不受阻礙，這就是金剛三昧。㉙

說明「無作妙力」是由金剛三昧所產生的力量。

此十四種，每種的前段是說觀世音菩薩的功德，後段是說以觀世音菩薩的功德，就能得到此種利益。在此段經文，聖嚴法師以三方面：信仰面、修行面、理論面，周全地強調此三種並重的重要性，指出：「若是完全講信仰，就變成迷信；完全講修行，就是盲修瞎練；完全講理論，則是說食數寶。」㉚並且使用淺顯地日常生活的例子來說明，只要有人相信觀世音菩薩，念觀世音菩薩，就可以得到此十四種無畏力

㉘《觀音妙智》，頁87。
㉙《觀音妙智》，頁89。
㉚《觀音妙智》，頁129。

量，度過難關，成就佛道。

三、四不思議無作妙德：

由於觀世音菩薩獲得圓通，並修證了佛證到的果位，所以得到四種不可思議的「無作妙德」。聖嚴法師在此處詳細地解釋此「妙」字：

> 指的是功能與境界均不可思議，其程度高深到不可推測。向上為深，向四邊則是廣與大；高、深、廣、大，沒有辦法去衡量，這就是妙。[31]

在這四種不可思議無作妙德的內容，聖嚴法師分類為：同體同形的、異體異形的、能夠破貪而感得的、供養諸佛及眾生的四種不可思議。

第一類，同體同形的不可思議：

> 由我初獲，妙妙聞心，心精遺聞，見、聞、覺、知，不能分隔，成一圓融，清淨寶覺，故我能現，眾多妙容，能說無邊，祕密神咒。[32]

聖嚴法師說它相當深，是一種哲學，也是一種修證與體驗。[33]

[31]《觀音妙智》，頁132。
[32] 參見T19，no945，p129，c5-8。
[33]《觀音妙智》，頁136。

第二類，異體異形的不可思議：

> 由我聞思，脫出六塵，如聲度垣，不能為礙，故我妙能現一一形，誦一一咒，其形其咒，能以無畏，施諸眾生。[34]

聖嚴法師解釋「脫出六塵」有兩層意思：1.從六塵得解脫；2.能夠自由自在地運用六塵，隨心所欲地使六塵產生變化。法師舉了唐朝時的傳說，觀世音菩薩顯現提籃賣魚的少女的故事，他顯現少女身，不受環境所困擾，同時也能夠使環境裡的人因他而改變，這是心靈的力量，使得眾生的心也有所轉變。[35]

第三類，破貪而感得的不可思議：

> 由我修習，本妙圓通，清淨本根，所遊世界，皆令眾生，捨身珍寶，求我哀愍。[36]

這是眾生為了向佛菩薩表達感恩之意，將自己珍貴的東西奉獻給佛菩薩，聖嚴法師對捨身說明：「可以捨一小時、捨一天、捨一個月，乃至捨一生，以奉侍三寶、利益眾生。」[37]不是指跳崖捨身或燃臂燃指等事。

[34] 參見T19，no945，p129，c15-18。
[35]《觀音妙智》，頁138-139。
[36] 參見T19，no945，p129，c19-20。
[37]《觀音妙智》，頁141。

第四類，供養諸佛及眾生的不可思議：

我得佛心，證於究竟，能以珍寶，種種供養，十方如來，傍及法界，六道眾生。[38]

觀世音菩薩已證得最高層次的佛心，佛心指的是佛的慈悲心和智慧心，他雖未成佛其悲智的力量與佛相同。因此能夠用珍寶供養十方如來與六道眾生，可以使眾生有求必應。

5. 真實性

所謂「真實」，不是方便虛妄，而是實在的。文殊師利菩薩舉三種真實來稱讚耳根之圓通：圓真實、通真實、常真實。

一、圓真實：

經文用比喻「十方俱擊鼓，十處一時聞」[39]，指人在定中，得到大神通，能聽到十方世界的鼓都在敲，無一處沒有鼓聲，而自己就在鼓的聲音裡，不是用耳朵聽到十方世界的聲音，而是聽到了自性，自性即空性，空性即佛性，也就是已經沒有了任何執著煩惱，此為「圓滿真實」。

二、通真實：

此處經文亦用比喻「隔垣聽音響，遐邇俱可聞」[40]，在六識、六塵之中，唯有耳識與聲塵，雖有隔障，還是能聞，因為耳在聽的時候，聲音會穿透籬笆垣牆，近的、遠的聲音，

[38] 參見T19，no945，p129，c20-22。
[39] 參見T19，no945，p130，c26-27。
[40] 參見T19，no945，p131，a1。

還是可以聽到，所以用耳根修行比其他五根更容易見到自性，才能夠真正達到通達真實的目的。

三、常真實：

經文「音聲性動靜，聞中為有無，無聲號無聞，非實聞無性。聲無即無滅，聲有亦非生，生滅二圓離，是則常真實。」[41]動、靜、有、無、生、滅，分析以後，聲音的本性是有是無？這只能說是聲音的現象。從現象來看，是有的，然而從現象本身的當下來看，它已經不斷地在變，所以不能說是真正的有。「因緣有，自性空」有因有緣時是有，因為不斷地在變，所以是空，而自性是不生不滅的，離開生滅，不把生與滅當成執著的對象，徹底放下心裡的執著，才能真正體會到永恆不變的佛性與自性，也就是空性。自性、空性、佛性叫作真常永恆的真實。

聖嚴法師讚歎觀世音菩薩用耳根來修行，是二十五圓通中最好的法門，因為耳根圓通具備了以上三個條件：圓滿真實、通達真實、恆常真實。[42]

6. 決定性

最後，《楞嚴經》宣說在佛制的律藏之中，修行有三個決定性的條件：攝心為戒、因戒生定、因定發慧，名為「三無漏學」；而修行鍊心是以戒為基礎，釋尊舉了四種清淨明誨：戒淫、戒殺、戒盜、戒妄，避免修行墮入魔境與魔道，得以修學清淨、正確、正法之佛道。聖嚴法師解釋「清淨明

[41] 參見T19，no945，p131，a3-6。
[42]《觀音妙智》，頁218。

誨」的意思是：「出於佛陀無漏智慧的教誨，也是佛陀教誨弟子堅持淨戒的準則。」㊸

一、戒淫：

經文：「若諸世界，六道眾生，其心不淫，則不隨其生死相續。汝修三昧，本出塵勞，淫心不除，塵不可出。縱有多智，禪定現前，如不斷淫，必落魔道。」㊹戒實際上是有保護作用，保護我們生活安全，身體建康，修行順利。戒分出家、在家：出家的戒以不淫為根本第一戒，是以離欲來著力修行；在家以不殺生為第一戒，是以慈悲心開始修行。出家修出世法的梵行，斷淫行、淫性；在家不修梵行，戒邪淫、亂淫，不禁止正常夫妻生活，仍可修大乘禪定。聖嚴法師說明：「若想發願出離生死，受持出家戒的不淫欲戒，才能離欲而為出三界的第一步。」㊺佛陀預告說：「我滅度後，末法之中，多此魔民，熾盛世間，廣行貪淫，為善知識，令諸眾生，落愛見坑，失菩提路。」㊻所以要斷除淫欲，守護淨戒來攝心，不使墮入魔道。

二、戒殺：

此中經文說道：「禪定現前，如不斷殺，必落神道。」㊼與戒淫的必墮魔道，只是魔道與神道的不同。聖嚴法師解釋神道：

㊸《觀音妙智》，頁267。
㊹ 參見T19，no945，p131，c16-19。
㊺《觀音妙智》，頁266。
㊻ 參見T19，no945，p131，c20-22。
㊼ 參見T19，no945，p132，a5-6。

> 從佛教的角度和觀點來看，有福德、有智慧的人，就變成到天上的天神，他們有福報、有禪定、有聰明，可是沒有德行，無德就是沒有慈悲心。㊽

殺有輕重差別，有故意殺、誤殺，故意殺是重罪，沒有辦法懺悔；如果是誤殺，可以懺悔。在懺悔上，聖嚴法師引用姚秦鳩摩羅什所譯《銷釋金剛科儀會要註解》卷五：「罪性本空由心造，心若滅時罪亦亡。」㊾強調只要反聞自性，此造罪的心即轉為如來藏的本心，即得解脫。不過法師在《教育・文化・文學》中說明：「此所謂心滅即涅槃境，已至小乘阿羅漢得滅盡定，大乘十地菩薩得金剛後心的果位。」㊿必須反聞自性到達阿羅漢或十地菩薩位才可解脫，否則「定業不可轉」，造業仍需受報。

經文云「我令比丘，食五淨肉，此肉皆我神力化生，本無命根。」(51)佛陀又開示：「汝等當知，是食肉人，縱得心開，似三摩地，皆大羅剎，報終必沉生死苦海，非佛弟子。」(52)從戒殺生到可吃五淨肉，不過最終還是食肉人非佛弟子，在漢傳大乘佛教是提倡不吃眾生肉，特別強調吃素。聖嚴法師從兩個觀點說明為什麼要吃素的原因：第一從健康而言；第二從環保的角度而言，強調的是慈悲。(53)

㊽《觀音妙智》，頁271。
㊾ 參見X24，no467，p707，c5。
㊿《教育・文化・文學》，頁211。
(51) 參見T19，no945，p132，a10-11。
(52) 參見T19，no945，p132，a14-16。

三、戒盜：

經云：「汝修三昧，本出塵勞，偷心不除，塵不可出。縱有多智，禪定現前，如不斷偷，必落邪道。」[54]聖嚴法師解釋：若是行為上沒有偷，心裡想沒有做，也沒有告訴人，有了這個念頭也是偷心，偷心不除是無法離開煩惱的塵世。[55]因此，偷心要以捨貪來對治，方能成就菩提道，經中又云：

> 若我滅後，其有比丘，發心決定，修三摩提，能於如來形象之前，身然一燈，燒一指節，及於身上爇一香炷。我說是人無始宿債，一時酬畢，長揖世間，永脫諸漏，雖未即明無上覺路，是人於法，已決定心。[56]

關於經中所言之「燃燈」、「燃指」、「燃香」，聖嚴法師主張在今天的時代，他並不贊成每一個人都必須要有燃香、燃指的行為，認為是有它的功能，不過是否真的能還清歷生宿債，就不得而知了。[57]經中譬喻說不斷偷，有如用水灌入有漏的瓶子，即使是經過無量劫也無法將它灌滿。

四、戒妄：

此段經文：「若大妄語，即三摩地，不得清淨，成愛見魔，失如來種。」[58]聖嚴法師解說：妄語可分三種：大妄語、小妄語、方便妄語。[59]此中大妄語指的是「未得謂得，未證言證」[60]，最終是會「沉三苦海，不成三昧」[61]。經中以譬喻此種人為「如刻人糞，為栴檀形，欲求香氣，無有是處」[62]，「譬如窮人，妄號帝王，自取誅滅」[63]。

此四種決定清淨明誨，聖嚴法師點出釋迦牟尼佛是希望能接引、攝受妄稱自己已經是佛、大菩薩、阿羅漢者，讓他們知道其所學的、所行的是邪道，使他們能歸入佛法正道，修行觀音法門的三摩地。[64]

以上論述了《楞嚴經》耳根圓通基本理念的六種特質，此六種亦是《楞嚴經》卷六全文的基礎架構，或許在涵蓋面上並不很周全，筆者已盡力將《楞嚴經》卷六重點抓出其基本精神。

六、《楞嚴經》耳根圓通的修證實踐核心

《楞嚴經》耳根圓通的實踐次第：

> 初於聞中，入流亡所，所入既寂，動靜二相，了然不生。如是漸增，聞所聞盡，盡聞不住，覺所覺空，空覺極圓，空所空滅，生滅既滅，寂滅現前。[65]

[53]《觀音妙智》，頁284。
[54]參見T19，no945，p132，b2-4。
[55]《觀音妙智》，頁287。
[56]參見T19，no945，p132，b13-18。
[57]《觀音妙智》，頁291。
[58]參見T19，no945，p132，c1-2。
[59]《觀音妙智》，頁295。
[60]參見T19，no945，p132，c2-3。
[61]參見T19，no945，p132，c7-8。
[62]參見T19，no945，p132，c17-18。
[63]參見T19，no945，p132，c20。
[64]《觀音妙智》，頁302。
[65]參見T19，no945，p128，b18-21。

此段經文可以說是卷六的核心實踐法門，從聞至寂滅現前的修證層次與階段，下面以曾經註釋過《楞嚴經》的諸師與聖嚴法師的講要，來加以分析其間之同異與特色。

（一）諸師的註釋

從宋朝一直到現在，講解、註解《楞嚴經》的著作不下數百種，在《大藏經》可以看到的就有幾十種，在此段經文的註解上可以大分成四種類：

1. 以聞、思、修慧註解

此類註解之歷代諸師，在分判上也有小別處：

（1）宋・長水子璿（965-1038）《首楞嚴義疏注經》中，將「初於聞中，入流亡所，所入既寂，動靜二相，了然不生。如是漸增，聞所聞盡」七句判明聞慧；「盡聞不住，覺所覺空」二句判明思慧；「空覺極圓，空所空滅」二句判明修慧。並且判釋「此之觀門，即是圓修一心三觀」[66]，「初於聞中」是假觀；「入流亡所，所入既寂，動靜二相，了然不生。如是漸增，聞所聞盡，盡聞不住，覺所覺空，空覺極圓，空所空滅，生滅既滅」是空觀；「寂滅現前，忽然超越世出世間」是中觀。清・濟時《楞嚴經正見》[67]的分科同於此。

（2）宋・孤山智圓（976-1022）《首楞嚴經疏》，此疏雖已亡軼，可從宋・思坦《楞嚴經集註》卷六：「孤山云：『初五句明聞慧，次四句明思慧，後二句明修慧』」[68]知道，孤山將「初於聞中，入流亡所，所入既寂，動靜二相，了然不生」五句判明聞慧；「如是漸增，聞所聞盡，盡聞不住，覺所覺空」四句判明思慧；「空覺極圓，空所空滅」二句判明修慧。

（3）明・凌弘憲《楞嚴經證疏廣解》卷六，將「初於聞中，入流亡所，所入既寂，動靜二相，了然不生」是聞慧；「是漸增，聞所聞盡」是思慧；「覺所覺空，空覺極圓，空所空滅，生滅既滅，寂滅現前」是修慧。其中「盡聞不住」並沒有在列，是否為作者的筆誤？[69]

2. 以亡前塵、盡內根、空觀智、滅諦理四節註解

此類乃宋・吳興仁岳（992-1064）所釋，《楞嚴經熏聞記》雖有記載「節文為四」[70]其詳細內文並無敘述。元・惟則、明・傳燈《楞嚴經圓通疏》卷六：「吳興曰：『舊約三慧，次第銷之，今則不爾，節文為四。一亡前塵。……二盡內根。……三空觀智。……四滅諦理。』」[71]，將「初於聞中，入流亡所，所入既寂，動靜二相，了然不生」為亡前塵；「如是漸增，聞所聞盡」為盡內根；「盡聞不住，覺所覺空」為空觀智；「空覺極圓，空所空滅」為滅諦理。傳燈更進一步地將此四節給予分判：亡前塵、盡內根得人空，屬圓教初信破見惑位；空觀智得法解脫，屬圓教七信破思惑位；滅諦理俱空不生，屬圓教初住破無明位。[72]

---

[66] 參見T39，no1799，p903，b29。
[67] 參見X16，no317，p693，a14-b9。
[68] 參見X11，no268，p452，a12。
[69] 參見X14，no288，p143，a14-16。
[70] 參見X11，no269，p746，c6。
[71] 參見X12，no281，p829，a11-b4。
[72] 參見X12，no281，p830，a15-20。

3. 以人空、法解脫、俱空不生註解

（1）宋・德洪（1071-1128）《楞嚴經合論》卷六，「初於聞中，入流亡所，所入既寂，動靜二相，了然不生」先得人空；「如是漸增，聞所聞盡，盡聞不住，覺所覺空，空覺極圓，空所空滅」次成法解脫；「生滅既滅，寂滅現前」後結俱空不生。[73]

（2）明・真鑑《楞嚴經正脈疏》在分科上與宋・德洪有不同處。「初於聞中，入流亡所，所入既寂，動靜二相，了然不生。如是漸增，聞所聞盡」先得人空；「盡聞不住，覺所覺空，空覺極圓，空所空滅」次成法解脫；「生滅既滅，寂滅現前」後結俱空不生。[74]此類分科清・通理《楞嚴經指掌疏》亦同，然其分科更細可分六：「初於聞中，入流亡所」動結；「所入既寂，動靜二相，了然不生」靜結；「如是漸增，聞所聞盡」根結；「盡聞不住，覺所覺空」覺結；「空覺極圓，空所空滅」空結；「生滅既滅，寂滅現前」滅結。又將動、靜、根結歸入得人空，覺、空結歸入法解脫，滅結歸入俱空不生。[75]

（3）明・傳如《楞嚴經截流》卷下註解此經文，與上兩者亦不同。「初於聞中，入流亡所，所入既寂，動靜二相，了然不生。如是漸增，聞所聞盡」先得人空；「盡聞不住，覺所覺空」成法解脫；「空覺極圓，空所空滅」俱空不生。[76]

[73] 參見X12，no272，p49，c11-19。
[74] 參見X12，no275，p348，b15-p352，c17。
[75] 參見X16，no308，p183，a2-p184，a4。

同類註解者亦有明・鍾惺伯《楞嚴經如說》[77]、明・通潤《楞嚴經合轍》[78]。

（4）明・廣莫《楞嚴經直解》在分科上不同於前三者，將「初於聞中，入流亡所，所入既寂，動靜二相，了然不生」先得人空，指出此為人空境界；「如是漸增，聞所聞盡，盡聞不住，覺所覺空」次成法解脫，指此為法空境界；「空覺極圓，空所空滅」俱空不生，指此為三空境界。[79]

4. 合用1、3註解

明・乘眥《楞嚴經講錄》卷六，合用1、3類註解。「初於聞中，入流亡所，所入既寂，動靜二相，了然不生。如是漸增，聞所聞盡」是聞慧之功極，先得人空；「盡聞不住，覺所覺空」是思慧之功極，成法解脫；「空覺極圓，空所空滅」是修慧之功極，俱空不生。[80]相同註解者亦有清・溥畹《楞嚴經寶鏡疏》卷六。[81]

5. 其他註解

（1）明・智旭（1599-1655）《楞嚴經文句》分科為二：初總圓修，二別明破陰。將「初於聞中，入流亡所」判為總圓修。二別明破陰又分為五：「所入既寂，動靜二相，了然不生」判為圓破色陰超劫濁；「如是漸增，聞所聞盡」判為

[76] 參見X14，no296，p681，a10-22。
[77] 參見X13，no286，p438，c23-p439，b2。
[78] 參見X14，no289，p357，c1-p358，b5。
[79] 參見X14，no298，p807，c7-p808，a12。
[80] 參見X15，no299，p82，b5-20。
[81] 參見X16，no316，p542，c4-543。

圓破受陰超見濁；「盡聞不住，覺所覺空」判為圓破想陰超煩惱濁；「空覺極圓，空所空滅，生滅既滅，寂滅現前」判為圓破行陰超眾生濁；「忽然超越，世出世間，十方圓明，獲二殊勝。一者上合十方諸佛，本妙覺心，與佛如來，同一慈力。二者下合十方一切，六道眾生，與諸眾生，同一悲仰」判為圓破識陰超命濁。[82]

（2）明・函昰天然《楞嚴經直指》卷六：「此自初於聞中，以至寂滅現前，長水孤山皆分配聞、思、修慧，於理無礙，蓋以菩薩總標從聞、思、修入三摩地。按文可證，然愚以為不必分者。」主張不必分科註解。又曰：「菩薩自敘，亦當時所歷，或此日對機，必約先得人空，後遣法執。務使分照前文，似非擇法，聊為拈出，以俟知音。」認為是隨緣對機。[83]

（二）聖嚴法師的講要

聖嚴法師在此段經文的講要上，分科「初於聞中，入流亡所，所入既寂，動靜二相，了然不生。如是漸增，聞所聞盡」為證我空；「盡聞不住，覺所覺空」為證法空；「空覺極圓，空所空滅」為俱空不生。聖嚴法師進一步以簡單易懂地譬喻，來說明此三個層次：「杯子的水已經喝完了，杯子是空的」這是我空的層次；「然後把『杯子是空的觀念』也空掉它」這是法空的層次；「沒有『杯子是空』的觀念，也沒有要把『杯子是空的觀念』空掉」這是俱空不生的層次。[84]以一種譬喻或例子來說明艱澀難懂地經文，在聖嚴法師的講要之中處處可見，也是法師的著作特質與風格，不同於上述歷代祖師的註解方式。

[82] 參見X13，no285，p311，b19-p313，b19。
[83] 參見X14，no291，p536，c4-14。

七、《楞嚴經》耳根圓通的應用

以上探討了《楞嚴經》的基本理念架構及修證實踐核心，接著以歷代祖師是如何應用？處在現代的聖嚴法師，又如何活用耳根圓通法門？

（一）公案中耳根圓通之應用

以下節錄《楞嚴經疏解蒙鈔》卷十，記載七則以耳根證悟的公案，探討祖師們修持耳根圓通的實例，來顯發此修行的心法、心要：

> （1）普請鑊地次，忽有一僧，聞鼓鳴，舉鑊頭大笑便歸。百丈曰：「俊哉！此是觀音入理之門。」僧歸院，喚問：「適來見什麼道理？」曰：「適來肚飢，聞鼓聲，歸喫飯。」丈乃笑。[85]

此則公案節錄《百丈懷海禪師語錄》[86]卷一，記載寺中普

[84]《觀音妙智》，頁33。
[85] 參見明・錢謙益，《楞嚴經疏解蒙鈔》卷十，X13，no287，p918，c21。
[86] 參見X69，no1322，p7，a2-5。

請[87]，有一僧人聽聞到鼓聲大笑而歸，百丈懷海（720-814）讚歎此人悟了「觀音入理之門」，也就是耳根圓通的觀音法門。又《圓悟佛果禪師語錄》[88]卷一記載與此則公案雷同，此中非鼓聲而是板聲，非百丈而是溈山靈祐（771-853），究竟何者為是？有待考證之。

（2）僧問歸宗和尚：「初心如何得个入處？」宗以火箸敲鼎蓋三下云：「還聞不？」僧云：「聞。」宗云：「我何不聞？」又敲三下問：「還聞不？」僧云：「不聞。」宗云：「我何以聞？」僧無語，宗云：「觀音玅智力，能救世間苦。」

此則公案節錄《景德傳燈錄》[89]卷七，歸宗智常禪師（生卒不詳），為馬祖道一（709-788）的法嗣。有一次上堂，僧問玄旨，智常以「觀音妙智力」為學人開示方便門，更以敲鼎蓋之聲，來啟發耳根圓通之妙法門。又有一則：

師上堂云：「吾今欲說禪，諸子總近前。」大眾進前，師云：「汝聽觀音行，善應諸方所。」僧問：「如何是觀音行？」師乃彈指云：「諸人還聞否？」僧曰：「聞。」師云：「一隊漢向遮裡覓什麼？」以棒趁出，大笑歸方丈。[90]

[87] 指寺中上下，始至方丈和尚，全體出坡勞動作務之意義。
[88] 參見T47，no1997，p791，b21-24。
[89] 參見T51，no2076，p255，c28-p256，a6。
[90] 參見T51，no2076，p256，b1-5。

僧問觀音行，智常以彈指之聲來指導耳根圓通之行法。

（3）僧問歷村和尚：「如何是觀其音聲而得解脫？」師將火柴敲柴曰：「還聞不？」曰：「聞。」師曰：「誰不解脫？」

此則公案亦節錄《景德傳燈錄》[91]卷十二，歷村和尚（生卒不詳）為臨濟義玄（?-876）的法嗣，僧問從觀音聲如何得解脫？歷村正在煎茶，就以火筋敲打柴頭之聲，開示耳根圓通得解脫之法。

（4）僧問大陽漢禪師：「如何是敲磕底句？」師曰：「檻外竹風搖，驚起幽人睡。」曰：「觀音門大啟也。」師曰：「師子咬人。」

此則公案節錄《建中靖國續燈錄》[92]卷八，長慶如漢禪師（生卒不詳）為石霜法永禪師的法嗣，法永禪師為汾陽善昭（947-1024）的法嗣。如漢以風搖竹子之聲，開啟觀音之門。

（5）曹山車一日聞鐘聲，乃云：「阿哪！阿哪！」僧云：「和尚作麼？」師云：「打著我心。」

[91] 參見T51，no2076，p296，a21-25。
[92] 參見X78，no1556，p691，a19-20。

此則節錄《聯燈會要》[93]卷二十二，從此公案可知曹山本寂禪師（840-901）亦修耳根法門。

（6）僧問雲門：「生法師云：『敲空作響，擊木無聲』如何？」師以拄杖敲空云：「阿哪！阿哪！」又敲板頭云：「作聲麼？」僧云：「作聲。」師云：「者俗漢！」又敲云：「喚甚麼作聲？」

此則公案節錄《雲門匡真禪師廣錄》[94]卷中，雲門文偃（864-949）以柱杖敲空及敲板頭之聲，來開示生法師（不詳）耳根法門。

（7）法眼因四眾士女入院，問永明潛：「律中道：隔壁聞釵釧聲，即名破戒。見覩金銀合雜，朱紫駢闐是破戒，不是破戒？」潛曰：「好个入路。」

此則公案節錄《景德傳燈錄》[95]卷25，法眼文益（885-958）探問永明道潛（?-961），聞釵釧聲是否破戒？道潛回應是修行的好入手處。此正是耳根圓通「動靜二相，了然不生」的大乘禪定[96]，在生活之中，動也好，靜也好，已經完全不受影響了，此種體驗與小乘禪定[97]是不同的。

以上七則公案，皆是禪師以種種音聲，來接引弟子入耳根圓通的方法。其他相關「入流亡所」、「反聞聞自性」的諸家語錄公案則另篇探討之。

（二）聖嚴法師耳根圓通之應用

聖嚴法師在運用耳根圓通法門上，有著教導禪修、念佛與境教的獨特性：

（1）禪修中之直觀

聖嚴法師在國內外主持教導話頭、默照、止觀、初階禪修時，禪眾修行者經過多日禪堂內的精進修持，聖嚴法師常會將他們帶到大自然的戶外經行，並且告訴他們：「看到的、聽到的東西，不要給名字、形容、比較，看到就看到，聽到就聽到，不去分別他們。」這種指導的法門就是眼根、耳根圓通的法門，聖嚴法師稱此為「直觀」。[98]

（2）念佛中之聞聲觀

另一種以念佛聲為所緣境的耳根圓通，聖嚴法師在主持佛七的修行時，都會提醒念佛者：「念佛時，聽著大眾的聲音，而不是自己的聲音。把自己的心專注在大眾規律的念佛

[93] 參見X79，no1557，p190，c10。
[94] 參見T47，no1980，p557，c26-29。
[95] 參見T51，no2076，p412，b24-27。
[96] 參見《觀音妙智》，頁28。
[97] 參見《大智度論》：「云何呵聲？聲相不停，暫聞即滅。愚癡之人，不解聲相無常變失故，於音聲中妄生好樂；於已過之聲念而生著。如五百仙人在山中住，甄陀羅女於雪山池中浴；聞其歌聲，即失禪定，心醉狂逸，不能自持。」T25，no1509，p181，b24-29。
[98] 參見《抱疾遊高峯》：「所謂直觀是以心觀境之時，不給名字，不加形容，不做比較。」頁83。

聲中，不起任何雜念和妄想。」[99]之後，再進一步教導以「非有心念，非無心念，非亦有亦無心念，非非有非無心念」的態度達到「念而無念」，念念不斷在佛號上，「不念而自念」不論睡著或醒著都在念佛，這就修成了念佛三昧。[100]

（3）境教中之聽溪觀

聖嚴法師所創建的法鼓山即是「觀音道場」。山門外迎接參訪者的是「來迎觀音」，觀音菩薩飄逸優雅地飛臨人間，微微飄動的衣帶，有著輕移動感的雙腳，彷彿踩著雲朵從天空下來，迎接來訪的眾生。法鼓山的兩側為溪流所環繞，溪流旁皆設有行人步道，步道上豎立著「聽溪禪」的岩石，此種設計即是聖嚴法師的用心處，希望凡是參訪者溯溪而上時，耳邊的溪流聲可以作為修禪觀的所緣境，借著溪流聲，將參訪者在紅塵中的煩惱心淨除，以淨濾了的心進入「祈願觀音」殿，祈願觀音坐在水池中的海島上，手持倒瀉的淨瓶，灑甘露普化眾生，殿內有著「入流亡所」之字匾，「入流亡所」出自《楞嚴經》，是觀音菩薩自我修證的境界；是入所修法門之流，而亡失了法門與自我中心，即是能所合一而進入能所雙亡的解脫境，[101]祈願眾生來到「祈願觀音」殿，皆能進入觀音菩薩的耳根圓通境界。並進一步上至「大雄寶殿」用「反聞聞自性」，見到自己的「本來面目」，因此可見聖嚴法師在設計法鼓山全山布置圖的概念，

[99]《佛教入門》，頁248。
[100]《聖嚴法師教淨土法門》，頁206。
[101]《法鼓山故事》，頁18。

即是依據《楞嚴經》耳根圓通法門的修證理念所呈現的。

八、結語與展望

本文在廣義上探討《楞嚴經》卷六的內容為主軸，在狹義上鎖定耳根圓通修證實踐為核心，以聖嚴法師的《觀音妙智》講要為全文的貫徹思想，聖嚴法師還是小沙彌時，所受的養成教育即是念觀音、拜觀音的法門，因而奠定了日後法師的觀音信仰之基礎。筆者為了能如實地修耳根圓通，在二月初（2010年）以一星期為期的閉關生活，以一本聖嚴法師的《觀音妙智》為修行指南，實際練習以聲音為所緣境的耳根圓通法門，經過七天面對自己的調心過程，開啟了筆者粗淺地對耳根圓通的視野，淺嘗了耳根圓通的深奧內涵，又經過本文的整理，更可以肯定聖嚴法師在耳根圓通的解與行上，有著不容忽視的貢獻。

聖嚴法師在其著作中開示指點說：耳根圓通的重點，是「破執」契入空性，也就是破除生命萬相的執著，自在解脫於一切情境中。[102]而本文在研究與論述的表現，只不過是一種嘗試，相關耳根圓通諸多論題，筆者未能觸及之處，待他日機緣再續之。

[102]《聖嚴法師教觀音法門》，頁42。

引用文獻

佛教藏經或原典文獻（依經號排列）

《法華經》。T9，no262。
《楞嚴經》。T19，no945。
《大智度論》。T25，no1509。
《首楞嚴義疏注經》。T39，no1799。
《雲門匡真禪師廣錄》。T47，no1988。
《圓悟佛果禪師語錄》。T47，no1997。
《景德傳燈錄》。T51，no2076。
《大方廣佛華嚴經綱要》。X8，no204。
《楞嚴經集註》。X11，no268。
《楞嚴經熏聞記》。X11，no269。
《楞嚴經合論》。X12，no272。
《楞嚴經正脈疏》。X12，no275。
《楞嚴經圓通疏》。X12，no281。
《楞嚴經文句》。X13，no285。
《楞嚴經如說》。X13，no286。
《楞嚴經疏解蒙鈔》。X13，no287。
《楞嚴經證疏廣解》。X14，no288。
《楞嚴經合轍》。X14，no289。
《楞嚴經直指》。X14，no291。
《楞嚴經截流》。X14，no296。
《楞嚴經直解》。X14，no298。
《楞嚴經講錄》。X15，no299。
《楞嚴經指掌疏》。X16，no308。
《楞嚴經寶鏡疏》。X16，no314。
《楞嚴經正見》。X16，no317。
《銷釋金剛科儀會要註解》。X24，no467。
《百丈懷海禪師語錄》。X69，no1322。
《憨山老人夢遊集》。X73，no1456。
《建中靖國續燈錄》。X78，no1555。
《聯燈會要》。X79，no1557。

法鼓全集

《教育・文化・文學》，三之三。
《佛教入門》，五之一。
《抱疾遊高峯》，六之十二。
《法鼓山的方向》，八之六。
《評介勵行》，三之六。
《聖嚴法師教觀音法門》，四之十三。
《書序》，三之五。

專書

聖嚴法師（2007）。《法鼓山故事》。臺北：法鼓文化。
聖嚴法師（2010）。《觀音妙智》。臺北：法鼓文化。
聖嚴法師（2010）。《聖嚴法師教淨土法門》。臺北：法鼓文化。

網路電子版

2010中華電子佛典網路板
法鼓全集網路版
佛光大辭典電子二版

An Initial Inquiry Into the "Perfect Penetration Method of the Faculty of Ears" in the *Śūraṃgama Sūtra*: Focusing on the Writings of Master Sheng Yen

Shi, Guo-Jing
Assistant Professor, Dharma Drum Buddhist College
Director, Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

Abstract

This paper examines Master Sheng Yen's work, *Wondrous Wisdom of Avalokiteśvara* (*Guanyin miaozhi*), focusing specifically on his understanding of the essential thought of the"perfect penetration method of the faculty of ears" (*ergen yuantong*) section of the *Śūraṃgama Sūtra*.

The structure of my examination is eightfold: 1) Introduction; 2) Showing how this method of contemplation and Guanyin devotion formed the core of Master Sheng Yen's own practice by examining his youthful years; 3) Discussion of the apocryphal nature of the *Śūraṃgama Sūtra* and Master Sheng Yen's position on this matter; 4) Providing an etymological analysis of "perfect penetration method of the faculty of ears"(*ergen yuantong*) and an in-depth analysis of four distinct characteristics of this contemplation method; 5) Discussing the transmitter and practitioners of this method and the doctrinal position and structure of this method in the *Śūraṃgama Sūtra*; 6) Exploring the essence of the practice of perfect penetration through the ear faculty that one can cultivate and actualize; 7) Organizing all applications of this practice made by ancestral masters and Master Sheng Yen; 8) Conclusion.

This paper reveals not only a complete picture of the "perfect penetration method of the faculty of ears," it also provides an overview of Master Sheng Yen's insights into the method's contents, theories, devotional dimensions, and stages of actualization.

KEYWORDS：Sheng Yen, *Śūraṃgama Sūtra*, perfect penetration method of the faculty of ears (*ergen yuantong*), Guanyin, Avalokiteśvara Bodhisattva

國家圖書館出版品預行編目資料

聖嚴研究. 第二輯 / 聖嚴教育基金會學術研究部
編. -- 初版. -- 臺北市：法鼓文化, 2011.07
面； 公分. --（聖嚴思想論叢；2）
部分內容為英文

ISBN 978-957-598-559-2（平裝）

1. 釋聖嚴 2. 學術思想 3. 佛教哲學 4.文集

220.9208 100010220

聖嚴思想論叢 2

聖嚴研究第二輯

Studies of Master Sheng Yen Vol. 2

編者	聖嚴教育基金會學術研究部
出版者	法鼓文化事業股份有限公司
主編	楊蓓
封面設計	黃聖文
內頁美編	連紫吟、曹任華
地址	臺北市北投區公館路 186 號 5 樓
電話	（02）2893-4646
傳真	（02）2896-0731
網址	http://www.ddc.com.tw
E-mail	market@ddc.com.tw
讀者服務專線	（02）2896-1600
初版一刷	2011 年 7 月
建議售價	380 元
郵撥帳號	50013371
戶名	財團法人法鼓山文教基金會—法鼓文化
北美經銷處	紐約東初禪寺 Chan Meditation Center（New York, USA） Tel／（718）592-6593 Fax／（718）592-0717

本書如有缺頁、破損、裝訂錯誤，請寄回本社調換。有著作權，不可翻印。

法鼓文化