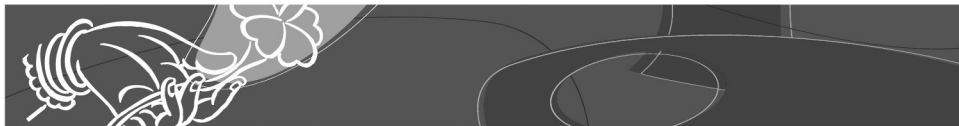


聖嚴研究 | 第六輯

Studies of Master Sheng Yen Vol.6



二〇一五年六月

聖嚴研究

第六輯

目錄

聖嚴法師旅行書寫中的禪學與禪修	王美秀 7
一、前言	8
二、旅行與禪學史教學的結合	8
三、觀景修心・藉境修行——旅行做為一種禪修指導	18
四、旅行做為一種禪學實踐	29
五、結語	38
參考文獻	41
英文摘要	43
聖嚴法師菩薩戒思想之研究	
——基於菩薩戒傳承思想之對照與詮釋觀點之理解	王惠雯 45
一、前言	47
二、聖嚴法師菩薩戒思想詮釋與面對的議題	48
三、對於菩薩戒思想的詮定與再思考	66
四、對照菩薩戒文獻的詮解脈絡	83
五、菩薩戒思想的詮釋特色與再發展	104
六、結語	107
參考文獻	108
英文摘要	113

新／心經濟倫理——經濟學與佛法的相會	江靜儀 117
一、經濟學與倫理學的對話——經濟行為不是價值中立	119
二、經濟問題的定位——改善生命	127
三、經濟學與佛法的對話——新／心經濟倫理	161
四、結論	182
參考文獻	184
英文摘要	222
 聖嚴法師的人間淨土建設——以三大教育為中心	周柔含 225
一、前言	227
二、教育背景	230
三、續勢待緣	237
四、三大教育	245
五、人間淨土之建設	253
六、結論	266
參考文獻	271
英文摘要	276
 從佛法觀點探討高齡化社會的所得分配問題	許永河 279
一、前言	280
二、人口老化與所得分配不均	282
三、從佛法看世間現象——三世因果的因果因緣觀	286
四、從三世因果因緣觀看所得分配不均的現象	292
五、結語	301
參考文獻	306
英文摘要	308

論聖嚴法師菩薩戒思想之佛教文化哲學義蘊	郭朝順 309
一、前言	311
二、聖嚴法師對菩薩戒思想發展的考察	313
三、聖嚴法師菩薩戒中的佛性思想	326
四、從佛教文化哲學論聖嚴法師菩薩戒思想的理想	335
五、結論：聖嚴法師菩薩戒思想的貢獻	340
參考文獻	344
英文摘要	346

以心為筆，翰墨說法	
—— 聖嚴法師《遊心禪悅》書法藝術研析	陳靜琪 349
一、前言	351
二、聖嚴法師的書學觀	352
三、《遊心禪悅》書法內容闡釋	355
四、《遊心禪悅》書法形態探析	361
五、結語	404
參考文獻	407
英文摘要	410

聖嚴法師戒律思想之倫理學義蘊	嚴瑋泓 413
一、前言	415
二、聖嚴法師論戒律與倫理	416
三、聖嚴法師戒律思想之倫理學義蘊	425
四、聖嚴法師戒律思想所揭倫理學視角之現代性意義	436
五、結論	442
參考文獻	444
英文摘要	446

聖嚴法師的佛教通史著述與近代佛教史學	龔雋	449
一、前言		450
二、近代中國佛教學術研究中經、史之學的移位		451
三、從近代佛教通史書寫到聖嚴法師之世界佛教史		454
四、從教理史到文化史		458
五、東亞學術脈絡下的通史書寫		461
參考文獻		465
英文摘要		468

聖嚴法師旅行書寫中的 禪學與禪修

王美秀

國立臺灣師範大學東亞學系助理教授

摘要

對於聖嚴法師而言，遊覽山水從來不是他的旅行動機，弘揚佛法才是讓他走遍世界，甚至抱病旅行的主要動力；而在各種弘法工作中，又以禪修的推廣最為重要。禪修教學、禪學史的講說，乃至禪學概念的論述，常出現在他的旅行書寫中。另一方面，聖嚴法師幾乎每有旅行必留下遊記，他的旅行與旅行之後所留下的遊記，不僅是他旅行經驗的記載，更是他教學與弘法的方法。然則，聖嚴法師如何在旅行書寫中達成禪學與禪修的教學？如何透過「敘述」的方式，達成禪學概念的傳遞與禪修的實踐？本論文希望透過再次深入閱讀與分析聖嚴法師的旅行書寫成果，提出發現並對上述問題給予合理的解答，以深化聖嚴法師旅行書寫之相關研究。

關鍵詞：聖嚴法師、禪學、禪修、佛教文學、旅行文學

一、前言

在中外宗教歷史上，旅行常常是僧侶基於修行與弘法雙重目的的必要作為，在中國佛教發展過程中，歷代高僧的旅行更在漢文化背景下，形成一種具有多重意涵的重要傳統，許多令人敬仰的僧侶所留下的旅行書寫，不僅是宗教研究的重要文獻，更是中國旅行文學的重要泉源。

對於聖嚴法師而言，遊覽山水從來不是他的旅行動機，弘揚佛法才是讓他走遍世界，甚至抱病旅行的主要動力。聖嚴法師幾乎每有旅行必留下遊記，他曾說他的旅行，以及旅行之後所留下一篇又一篇的遊記，不僅是他旅行經驗的記載，更是他教學與弘法的方法。聖嚴法師的各種弘法工作中，又以禪修的推廣最為重要。禪修教學、禪學史的講說，乃至禪學概念的論述與實踐，常出現在他的旅行書寫中。然則，聖嚴法師如何以「旅行」教學弘法？他的旅行書寫又如何可以在經驗的文字再現之外，達成教學與弘法的內在目的？換言之，聖嚴法師如何在旅行書寫中達成禪學與禪修教學？如何透過「敘述」的方式，達成禪學概念的傳遞與禪修的實踐？本論文希望透過再次深入閱讀與分析聖嚴法師的旅行書寫成果，為上述問題提出合理的解答，以深化聖嚴法師的旅行書寫之研究。

二、旅行與禪學史教學的結合

在聖嚴法師的旅行書寫中，幾乎隨處可見禪學史教學的

痕跡。^①一方面固然因為法師富有弘法的熱忱，另一方面也因為法師始終抱持著的強烈傳承文化的歷史感與責任感。法師曾說：

我在每次遊化到一個陌生地方之前，總要預先收集一些相關資料，獲得若干程度的自然知識和人文背景，才不至於到了任何地方，都好像是相同的山水，類似的景物，差不多的面龐，除了消遣時間，花掉一些金錢，一切都是模糊依稀，不能留下深刻的印象，也不能激發自己成長。有了若干預備知識，便有親歷其境的感受，也能將現實的景物與歷史的過程連結成為活的生命。每到一地，不僅是面對實景實物，也可與此實景實物相繫的歷史人物對面談心。所以讓我走向自然，也能教我與古人把臂同行。正因為經歷了實景實物的觀察與體驗，就會發現歷史是永遠不會回頭的，年深日久之後，現實的環境早已見不到歷史上的那些鏡頭；不僅是人去樓空，連那些舞臺也早已變了又變。同時歷史的事實加上後人的傳說，也就無法想像歷史上的情況究竟是什麼樣子了。這便是佛法所說的真理：

① 「禪學」的定義，根據聖嚴法師所說，乃指「對於禪的學術性研究，凡是關於禪宗的資料、禪師們的風格、禪師們的語錄，乃至於包括禪宗史的演變等，都叫做禪學。」（頁110）此處聖嚴法師已經指出禪宗史乃屬於禪學的一部分。但由於在聖嚴法師的旅行書寫中所談論者，兼含禪宗史以及禪師的風格、禪師的語錄等，因此本文將之統攝於禪學史之範圍。聖嚴法師的禪學定義，參見：氏著〈禪學與禪文化的人間性〉，《人生》雜誌第265期，2005年9月，頁110-113。

「世相無常」、「凡所有相，皆是虛妄」。^②

這段話不僅說明了對於聖嚴法師而言，旅行不只是一種興之所至的隨機活動，或是一般世間人所謂自我放逐的率性作為，而是深思熟慮的理性行為。因此，有別於興趣層面的驅動能力（量）所造成的觀覽活動，而是建構在知識基礎的感知與對話。^③ 這段敘述同時也讓我們體會到，聖嚴法師如何以一種幾乎等同於修行的審慎專一的態度，讓旅行者在親歷其境的同時，感知空間與歷史中的人與事，在相互定義的過程中所產生的會合與交融，^④ 其背後更具有似淺而深的佛理基礎，即如丁敏教授所稱之「帶著宗教心靈去旅行」！^⑤ 聖嚴法師又說：

我們的生命中，不論是肉體的血液，或者是文化的血液以及精神的源頭，都跟我們的祖先是無法切斷的，也跟現

實的環境是無法區隔的，時間的延續是歷史的生命，空間的展現是社會的生命。只要用心生活、用心體驗，我們每一個人，都負有歷史的責任和社會的責任。因此，遊歷之後，應當尚有工作要做：要把自己內心世界的成長，與大家分享；把現實的環境做成記錄，留給歷史文化；把陳舊的歷史和傳說，做一番溫習和釐清，勉勵自己，也介紹給他人。^⑥

因此，聖嚴法師的旅行書寫乃是一種「內心世界成長」經驗的分享，同時也是一種將「現實環境做成紀錄」的文獻製作工程，更是重新「溫習與釐清」、「歷史與傳說」的文化資產保護工作。這種經驗分享、文獻製作與文化保存，基本上都指向「教學」的意義，透過「教」與「學」的過程，將經驗、文獻與文化「交」給下一代，以及無數的下一代，這就是傳承。聖嚴法師又說：

我是一個出家的僧侶，非常重視佛教的興衰及法門的隆污，我特別留心佛教歷史人物的成長過程，及他們的努力和影響。也可以說，如果沒有歷代的古聖先賢，為我們留下了豐富的儀軌芳範，以及他們的智慧財產，我們今日的人間社會就不堪想像。所以每到一處曾有高僧大德駐錫過的古道場，不僅要緬懷他們、禮敬他們，也希望學習他們。所謂見賢思齊，不應僅為自己受益而感恩，更應體驗

② 釋聖嚴〈自序〉，《步步蓮華》，臺北：法鼓文化，1999年，頁4。

③ 這種知性旅行及其書寫，可以追溯自中國漢魏南北朝時期，以東晉高僧法顯《佛國記》為代表的佛教僧侶行記。參：李德輝〈漢魏六朝行記三類兩體敘論〉，《東華漢學》第14期，2011年12月，頁21-54；王美秀〈聖嚴法師旅行書寫中的歷史特質研究〉，《聖嚴研究》第5輯，臺北：法鼓文化，2014年6月，頁9-49。

④ 有關山水景物與歷史的相互定位，參見：劉苑如〈聖人與文人——從〈廬山略記〉與〈遊石門詩序〉重看廬山慧遠〉，《朝向生活世界的文學詮釋——六朝宗教敘述的身體實踐與空間書寫》，臺北：新文豐，2010年，頁29-80。

⑤ 丁敏〈當代台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，頁341-378。

⑥ 同註②，頁5。

他們為法忘軀的堅韌心和利益眾生的悲願心，試著來做更多自己當做而能做的佛事。^⑦

教育做為人格化的方法，目標在「人」格的養成。對佛教而言，培育一位有德的高僧或信徒，遠比教出一位高知識的佛學學者來得重要。因此，歷代高僧的「儀軌芳範」乃成為聖嚴法師旅行中，到訪古道場時「特別留心」之處，「佛教歷史人物的成長過程，及他們的努力和影響」，正是可以啟發「見賢思齊」的力量之源，使親臨其境的眾多佛弟子體驗與效仿「為法忘軀的堅韌心和利益眾生的悲願心」，則成為這教學的目標。

更進一步說，我們可以發現聖嚴法師以旅行為教學的方法，更蘊涵一種「讓歷史現身」與「請古人參與」的方法。聖嚴法師說：

每到一座古道場，雖已物換星移，可能早已成為荒丘廢墟，但我總覺得歷史上的祖師們，不論有名無名，都還是活生生的在那兒：忙著興建道場，忙著廣度群迷。縱然斯人已逝，他們的悲智猶在。我們便以這樣的心境，到處感恩，到處禮拜，到處憑弔，到處緬懷；我稱之謂進入歷代祖師菩薩們的內心世界。不論目前那些古道場的情景如何，我總是揣摩著去與那兒的古代大德們，做生命的結合。雖無語言，卻勝過有言；雖無問答，卻能獲得來自他

們的啟發。^⑧

親臨佛教古蹟時，旅人所經驗的「物換星移」，是物理時光的流轉，「荒丘廢墟」是空間的現況，兩者都是物質性的存在，在「現在」的物質性世界中，「在場」的聖嚴法師與「不在場」的古聖先賢因為時間因素錯身而過；但世間事物永遠都會在物質存在之外，同時存在著超越性的文化意義，一種完全繫於精神層面、心靈層面的作用，尤其是歷史記憶所建築的可以反溯的時間通道，使古聖先賢與聖嚴法師「共同在場」。^⑨因此，聖嚴法師「總覺得歷史上的祖師們，不論有名無名，都還是活生生的在那兒：忙著興建道場，忙著廣度群迷。」透過無形的邀請，已成荒丘廢墟的古道場，「縱然斯人已逝，他們的悲智猶在」。既然可以感受祖師們的悲智，在召喚歷史的同時，就可以溯源而上，「揣摩著去與那兒的古代大德們，做生命的結合」，「進入歷代祖師菩薩們的內心世界」，與古人進行無聲的交談，接受超越時空、超越形體與形式的引導，所以，「雖無語言，卻勝過有言；雖無問答，卻能獲得來自他們的啟發。」因此，丁敏指出，富有歷史意義的朝聖之旅所到訪的佛教聖蹟古寺，

^⑦ 同註②，頁5。

^⑧ 同註②，頁5-6。

^⑨ 「在場」、「不在場」與「共同在場」的概念得自於文化地理學家紀登思（Anthony Giddens），參見：Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge: Polity Press, 2003。關於時間通道，參見：王美秀〈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〉，《聖嚴研究》第2輯，2011年7月，頁7-46。

「有歷代佛教徒集體營造出來的宗教情境氛圍，有特定的建築藝術、獨特的歷史文化、古物珍藏，還有許多靈驗異象的傳說，具有多重宗教符碼，是最能召喚激發教徒宗教情感的境域。」^⑩

聖嚴法師認為這種結合旅行與教學的方式，具有很好的積極效力，也是聖嚴法師旅行書寫的一大特色。^⑪ 在這種超越時空的教學方法中，聖嚴法師將禪學史的知識化整為零，使教學形式化有形為無形，在旅行的同時，將禪學史的點點滴滴，注入跟隨者的心中，同時也「更進一步的賦予異化了的聖地，由俗返聖，重新『聖化』的地位。」^⑫ 二〇〇三年出版的《五百菩薩走江湖——禪宗祖庭探源》，更是以禪宗寺院參訪經驗為引路，透過旅行，帶領徒眾重新溫習禪宗史的書寫成果。書中三十六篇短文，幾乎每一篇都帶著濃厚的歷史氣息，令人發思古之幽情。書後的三篇附錄：〈參訪路線圖〉、〈禪宗祖庭系統表〉、〈近代諸位大師相關道場〉，不僅增加實用性，成為一種當代文獻，更提昇了聖嚴法師以旅行為教學的效果。^⑬

在教學的同時，聖嚴法師也隨時進行釐清與補充史實

的工作。例如，參訪靈巖山寺時，聖嚴法師詳細記敘了山寺的悠久歷史與龐大的建築群，也告訴我們在「在靈巖山寺的歷代高僧，有名可查的，除了開山智積菩薩之外，尚有北齊慧曉禪師。唐朝有道鑒、道遵。宋朝有定慧、道光、圓照、慈受、佛海妙空、月林觀、隆興黃龍、無門慧開、破菴祖先。元朝有石湖至美、南堂清欲、大方、天彰文煥。明朝南石文琇、天際洪澤、戒雷道震、弘儲繼起、月函南潛、僧鑒曉青、山菴林。清朝有悟開，然後就是民國時代的聖量印光大師，別號常慚愧僧。」這些內容具體呈現了靈巖山寺的法脈，並且使這個法統明確地與現代銜接，不僅完成了歷史的完整性，同時也使歷史具有現代意義。聖嚴法師又指出：

從以上靈巖山寺歷代高僧事蹟來看，只有到了清末民初，才從禪宗漸漸轉變為彌陀淨土的專修道場，在歷代禪宗人物之中，有不少位可在《高僧傳》中以及禪宗的《傳燈錄》中，看到他們的事蹟。譬如無門慧開禪師輯有《禪宗無門關》一書，直到現在，還受到中日兩國臨濟宗的普遍應用。^⑭

⑩ 同註 ⑤，頁 353。丁敏此處係參引：弗雷德里克·斯特倫著，徐鈞堯、魏道儒等譯〈通過神聖象徵創立教團〉，《宗教生活論》，北京：今日中國出版社，1992 年，頁 60-86。

⑪ 印度朝聖之旅後，聖嚴法師說：「這一趟印度的朝聖之行，成效要比我在臺灣做兩年的弘法演講，還更有用。使得大家獲得了我們要建設法鼓山的信念。」《聖嚴法師學思歷程》，臺北：法鼓文化，1999 年，頁 155。

⑫ 同註 ⑤，頁 354。

⑬ 釋聖嚴《五百菩薩走江湖——禪宗祖庭探源》，臺北：法鼓文化，2003 年。關於聖嚴法師的旅行與教學，參見：丁敏〈當代台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，頁 341-378；王美秀〈論聖嚴法師旅行書寫中的歷史特質〉，《聖嚴研究》第 5 輯，2014 年 06 月，頁 9-49。

⑭ 以上數處引文均見：釋聖嚴〈歷代興替·高僧群像〉，《步步蓮華》，頁 169-170。

藉由一個道場由禪宗轉變為淨土宗的空間性質演變，聖嚴法師再一次讓讀／學習者理解道場空間因為高僧的存在而成為有意義的地方，也同時提示我們佛門宗派的分與合的情形，以及分與合的非必要性。

聖嚴法師也藉由旅行見聞中所接觸的俗世之說與歷史事實的落差，透過書寫，進行辯證。例如，在參觀山西五台山金閣寺時，聖嚴法師詳細描寫了金閣寺的建築與特色，以及金閣寺的歷史之後，還敘述了金閣寺所供奉的巨大的、高 17.7 公尺的千手千眼觀世音菩薩的泥塑立像，以及在這一尊巨大的觀音像兩旁，兩尊比觀音像小了三分之一的老人塑像，即傳說中觀音菩薩的父母：妙莊嚴王夫婦。聖嚴法師寫道：

從梵文翻成的經典之中沒有妙莊嚴王的依據，卻有一則有關妙莊嚴王的記載，那是出於《法華經》卷七的〈妙莊嚴王本事品〉，經文說到他們夫婦以及兩位王子的情形是這樣的：「爾時佛告諸大眾，乃往古世，過無量無邊不可思議阿僧祇劫，有佛名雲雷音宿王華智、多陀阿伽度、阿羅訶、三藐三佛陀。國名光明莊嚴，劫名喜見。彼佛法中有王，名妙莊嚴；其王夫人，名曰淨德；有二子，一名淨藏，二名淨眼。是二子，有大神力，福德智慧，久修菩薩所行之道。」在《法華經》中，另有〈觀世音菩薩普門品〉，卻未說到觀世音菩薩和妙莊嚴王夫婦之間，有親子的關係。那是出於宋明時代民間通俗故事，如妙善公主香山出家得道及《香山寶卷》等的穿鑿附會，便傳播著這樣

的傳說，可知該寺供有妙莊嚴王夫婦的塑像，應該是晚於唐代的信仰了。¹⁵

聖嚴法師以平和篤實的語調，引經據典，從經典與民間傳說，雙向確認觀世音菩薩與妙莊嚴王之間並無親子關係，並指出此傳說乃起源於唐朝以後。這段書寫內容釐清了宗教史實，區隔了中國民間傳說對佛教史的滲透，同時又使二者並存並置，顯現佛教文化豐沛的衍生力。

再如，聖嚴法師也會在旅行書寫中講述文物掌故，以增加讀者的歷史知識。例如，參觀日本禪宗古寺興聖寺時，有一位臺灣中華佛學研究所的同學開智比丘尼，當時在京都留學，免費借住於該寺，並且知道《六祖壇經》的古版本中，有一種稱為「興聖寺本」，曾由佛學大師鈴木大拙刊行，原是在該寺所藏，而被現代學者所發現。由於《六祖壇經》在禪宗史上的重要性，興聖寺對聖嚴法師別具意義。除了興聖寺的相關敘述，以及開智法師的介紹之外，聖嚴法師詳細說明了古版本《六祖壇經》的相關知識。他寫道：

所謂「興聖寺本」《六祖壇經》，又叫作「惠昕本」，它是現存《六祖壇經》的四種版本之一，另外的三種是「敦煌本」、「古本」、「至元本」。由於「興聖寺本」的《六祖壇經》，有一篇惠昕所寫的序文，因此名為「惠

¹⁵ 釋聖嚴〈金閣寺〉，《火宅清涼》，臺北：法鼓文化，1999年，頁168-169。

昕本」。共分二卷十一門，考證其編定時間，為宋太祖乾德五年（西元九六七年）五月。此「惠昕本」《六祖壇經》，於北宋徽宗政和六年（西元一一一六年）再刊，傳入日本之後，被稱為「大乘寺本」。其後，又有南宋高宗紹興二十三年（西元一一五三年）刊本，傳入日本，則被稱為「興聖寺本」。「大乘寺本」與「興聖寺本」，品目與本文，雖有多少修改，然分為二卷十一門，是相同的，都是由惠昕寫序的編本。¹⁶

禪門寶典《壇經》的重要性自無需贅言，其重要版本的歷史，透過聖嚴法師言簡意賅的敘述，以簡要明確而沒有負擔地傳授給讀者。文獻與版本考究本是一項繁雜的學問，但在聖嚴法師的筆下，從容地與興聖寺結合，而這座日本的禪宗古寺，也因此得與中國禪宗歷史有了更緊密的聯繫。

三、觀景修心·藉境修行 ——旅行做為一種禪修指導

除了禪學史的書寫，實際禪修的指導，更經常出現在聖嚴法師的旅行書寫中。如果說，聖嚴法師旅行書寫中的禪學史教學，是一種走出戶外的實證教學，則他將禪修指導納進旅行書寫，使他筆下一篇篇精要而雋永的旅行小品，則成了禪修實驗課的紀錄。聖嚴法師旅行書寫中的禪修指導，可以

¹⁶ 釋聖嚴〈興聖寺〉，《春夏秋冬》，臺北：法鼓文化，1999年，頁120-121。

分為以下四種：

（一）聖嚴法師的旅行許多時候就是為了指導禪修，因此有關禪修的方法、指導禪修的經驗，乃至實際進行禪修的片段，極為自然地進入聖嚴法師的旅行書寫中。例如：在《東西南北》一書中，〈牧場的禪修精舍〉、¹⁷〈禪修人員和禪七環境〉、¹⁸〈請病假·溪邊坐·恭喜〉¹⁹等短文，就是聖嚴法師前往英國威爾斯地區指導禪修營之後，所留下的篇章。這些篇章因為不同的地理背景與不同的參與者，而呈現不同的風格。同時，這些風格的差異，也決定於聖嚴法師所採用的書寫角度與書寫重點。例如，上述三篇短文中，〈牧場的禪修精舍〉著重旅行至目的地的過程、目的地（即禪修營所在）的周圍大環境，以及初步與此環境接觸的觀察與感受；〈禪修人員和禪七環境〉則以文獻製作的方式，詳細記錄參加禪修的人員，以及禪修營的小環境，包括建築、設備、人員安置等；〈請病假·溪邊坐·恭喜〉雖然也記載了參加這次禪修的禪眾的消息，但文章所寫已經進入實際禪修的過程與意境，呈現出環境與個體融合，進而超越小我，進入無我的禪境，就文字而言，具有絕高的文學境界。²⁰

（二）聖嚴法師的旅行可以說都是為了弘法，演講則是

¹⁷ 釋聖嚴《東西南北》，臺北：法鼓文化，1999年，頁240-244。

¹⁸ 同註¹⁷，頁245-248。

¹⁹ 同註¹⁷，頁254-259。

²⁰ 關於此篇短文所描述的景物與呈現的境界，參見拙著：〈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〉，《聖嚴研究》第2輯，2011年7月，頁7-46。

弘法的一種方式。演講的內容有時候專注在禪修主題，事後便成為旅行書寫的內容。例如，聖嚴法師第二次應邀到美國紐澤西州的蒙克萊學院（Montclair State College）演講時，題目是：「禪與日常生活」。他為該校心理學系裘李炯教授的兩個班級的學生及校內的教職員、校外的鄰居，共一百二十多人，做了專題演講。由於該系學生排課的要求，以及該校附近一個戒酒團體的希望，所以演講的內容比較特殊，包括了：1. 禪是什麼，2. 生活就是虛幻，3. 禪與生活的關係，4. 如何以禪的生活方式增進學習的能力和效率，5. 禪的方法是否有助於酒徒的戒酒及麻醉品受害者的勒戒。聖嚴法師在〈禪·酒·麻藥〉一文中，留下了這次演講的標目，但因為不是演講稿，所以沒有內容。不過，這些標目已經可以讓讀者推知其內容。同時，聖嚴法師在文章中說：

禪能夠消除人的恐懼和緊張的情緒，增加穩定和冷靜的行為效果，所以 禪的觀念和禪的方法，有助於學習能力和學習效率的提高，並且也提示他們：禪修的經驗，能夠使人從身心的放鬆而到身心統一，化解小我，見到大我，乃至於進入無我的境界。

聖嚴法師更進一步地將禪的境界與吸毒者自我麻痺的病態做了一種比較，他說：

至於酒精和麻醉藥物，是以刺激人的神經系統，使飲用的人產生緊張興奮乃至恍惚，達到似乎忘掉了自我的程

度，而使得人有自在、解脫的幻覺出現。看來好像跟禪修的效果相同，其實正好相反。禪修者的身心會越來越健康，越來越穩定、安寧、快樂，實際享受幸福的人生；也會為跟他有關係的人帶來和諧與安寧。至於飲用酒精和麻藥，則會使得身心健康越來越差，情緒越來越不穩定，乃至就是正在飲酒和使用麻藥之時，亦僅是得到刺激的痛苦而非享受快樂。²¹

這種禪修指導，不但極為生活化，具有時代意義，同時也因為對比說明，讓文章出現反覆盤旋、欲去重來的迴盪感，加上聖嚴法師樸實誠懇的文字，使這篇短文成為絕佳的論說文。

（三）在聖嚴法師的旅行書寫中，也常見到他以不經意的方式，記下他隨緣指導禪修的事蹟，或富有禪境的話語。例如，聖嚴法師在一次馬尼拉的宗教對談之後，在住宿的飯店大廳等候同行友人時，有兩位修女走過來，跟他用英文請教了幾個問題；她們對禪修很有興趣，正在試著練習禪坐，問什麼樣的坐法才算正確？聖嚴法師回答說，基本上用任何方法都可以，只要能夠使得你的身心輕鬆、寧靜、安定、愉快，這就對了。²² 這個回答指向一種活潑的、不拘形式的禪修方式，正是聖嚴法師的禪學精要處——「禪境不離現實生

²¹ 上述兩段引文均見：釋聖嚴〈禪·酒·麻藥〉，《東西南北》，頁 81-82。

²² 釋聖嚴〈會後枯等〉，《空花水月》，臺北：法鼓文化，1999 年，頁 46。

活，所不同的是，但問你的心中有無牽掛障礙而已。」²³
又如，他曾寫下在波蘭指導禪七的最後一天，與學員互動的情形：

下午三點，戶外的光線很好，又沒有那麼強烈的太陽，所以到前院拍了團體照。因為第二天五月十四日下午，我有一場在市區的公開演講，他們印了很多大張的海報，在張貼之後，還剩下不少，所以分給禪眾每人一張。海報上面就是我的一張大照片，因此，每一個人都拿了海報，跟我拍了一幀別開生面的團體照；在鏡頭上出現的幾十張略小於我本人的海報照片而與我本人拍照時，有人問：「那一個是真的師父？」也有人回答說：「都是真的，也都是假的！」這好像他們都答對了，甚至還有人說：「真的就是假的，假的就是真的！」最後他們問我：「師父，你說那一個答案對呢？」我的回答是：「你們都對！」²⁴

我們想像這張團體照中，有數十張聖嚴法師的海報，每一張上面都有聖嚴法師，而照片中又有一位聖嚴法師，這必定是一張既有特色又極有趣味的一張照片，其中浮盪著真真假假，呈顯出相互交錯又互相造就的情景。若要分「真」、「假」，照相時學員們手中所拿海報上的聖嚴法師是假，與

他們合照的聖嚴法師是真身；但照相完成之後，無論合照的聖嚴法師或海報上的聖嚴法師都是假，聖嚴法師的真身在相片之外。但若再轉一層，海報既然依照聖嚴法師的真身製作，也不能說是假，海報與照相中的聖嚴法師都是真。但是，世間諸法皆空，海報也好，相片也罷，即便是當時聖嚴法師「真身」，又何嘗不是因緣聚合之下的「相」（假）而其實是空（真）？這讓我們想起《紅樓夢》中的話：「假作真時真亦假，無為有處有還無。」又或者說，其實既無真也無假，何須辨認？聖嚴法師當時的回答，因此更饒富意趣，溫暖樸實而深富禪意，借用陶淵明的詩句：「此中有真意，欲辯已忘言。」²⁵

（四）在聖嚴法師的旅行書寫中，與禪修結合最深的，莫如轉化心境的引導，也就是「藉境修行」。例如，沿滇緬公路旅行時，由於當地衛生設備簡陋，如廁十分不便。聖嚴法師寫道：

有關於廁所的經驗，我們在從昆明上雞足山的途中，好多團員抱怨，甚至寧可整天不喝水，少吃東西，而憋著不上臭茅坑，也不去露天方便。我便告訴他們：這正好是一個藉境鍊心的修行因緣。要觀想不是廁所本身臭，而是大小便臭，大小便是人解的，那是因為進了飲食，可是食物不會臭，而是人的腸胃未把食物全部消化排泄出來，製

²³ 釋聖嚴〈禪學與禪文化的人間性〉，《人生》雜誌第 265 期，2005 年 9 月，頁 113。

²⁴ 釋聖嚴〈最後的一整天〉，《空花水月》，頁 89-90。

²⁵ 出自陶淵明〈飲酒〉詩二十首之五。參：東晉·陶淵明著，清·丁福保箋註《陶淵明詩箋注》，臺北：藝文印書館，1977 年，頁 121。

造出了臭氣。廁所也不會髒，從地水火風四大來的，又重回到地水火風四大去，暫時的因緣聚散，形成了各種假象，何必放它們不下！在《楞嚴經》中，有二十五種圓通法門，如會用功修行，看到什麼顏色，聽到什麼聲音，聞到任何氣味，嚐到任何滋味，都會使之悟入妙明的佛心。當你進入這樣的臭廁所時，正好可以修行「觀身不淨」，若觀想成功，則淨無淨相，臭味無味，聞臭的當時，正好可以提醒自己，藉境攝心。萬一觀想不成，也可以連續地默念《心經》的經句：「不垢不淨」。因此，好多人上過廁所出來，若有人問：「怎麼樣？」總是回答：「乾淨的很，趕快去。」「不垢不淨，好得很。」這樣的訓練，雖沒有開悟，至少也不起煩惱了。²⁶

這篇短文有幾層轉折，分析為：1. 簡陋不便而臭氣四溢的衛生設備，2. 學員的抱怨與強忍，3. 聖嚴法師的開示與學員們的實地練習，4. 學員不再抱怨，5. 抽象意義上，簡陋不便而臭氣四溢的衛生設備消失了。

1 與 2 是「一連串的自己與環境所發生的關係，在心理所產生的作用」，是停留在「見山是山，見水是水」的現實俗境；4 與 5 則已經是「內在的自我與外在的環境統一」的境界，是「見山不是山」的境界。²⁷ 其關鍵就在 3，聖嚴法

師的開示與學員們的實地練習。就外在而言，這是一段克服環境的經驗，是一篇經驗文章；但就其深層面而言，這是一篇實地實習的禪修引導文了。

「藉境修行」之外，聖嚴法師也在他的旅行書寫中教導「觀景修心」。在雲南洱海旅行之後，聖嚴法師寫下一篇優美的遊記。他先告訴大家，「雞足山的名勝景觀，共有所謂『四觀八景』，所謂四觀，一定要上到金頂，極目四望，方能飽覽，那便是：東觀日出，南接祥雲，西瀕洱海，北臨玉龍。徐霞客於明末崇禎三年（西元一六三八年）遊此處，歎為觀止。」接著，他以畫筆般的文字，寫下在曙光臺看到的東方日出美景：

在日出之前，東方的天際，泛出橙黃，雲表漸漸鑲上金邊，如擁霓旌，在旭日光芒的穿透下，大地開始甦醒，一輪火球在絢爛的彩霞簇擁下，被緩緩托出，神態安詳，櫻紅鮮豔，而不刺目，接著紅光泛白，彩霞隱退，群山浴輝，肉眼已不能正視太陽了。

接著筆鋒一轉，說道：

世人喜日出，而厭日落；世人喜生生不易，而不知生滅不已。佛法則不然，觀日落可以得定可以發慧，落日柔和清涼有慈悲相，並可提醒是日已過的無常無我相。其實日出也是無常，落日不異永恆；生生的相對即是滅滅，生滅現象是世間常態，若能洞察生滅現象，便是智者。日出奇

²⁶ 釋聖嚴〈藉境修行〉，《行雲流水》，臺北：法鼓文化，1999年，頁161。

²⁷ 釋聖嚴〈禪是什麼〉，《禪的世界》，臺北：法鼓文化，1999年，頁50-53。

景固然很美，但也未脫無常的淒美！²⁸

中國魏晉南北朝時期曾經盛行模山範水的山水文學，其中以劉宋詩人謝靈運為代表的山水詩更因文辭清麗受人喜愛，而被視為山水詩的典範。詩人因旅行而觀覽山水，進而將山水之美，以及山水所啟動主體之情思與理致化為文字。山水詩的結構特質是：記遊——寫景——興情——悟理。²⁹因記遊而寫景，因觀景而興情，情興而理悟。這本是南北朝山水詩的典型。這一時期山水詩人所悟之理，儒釋道三家皆有，也多有三家交涉的理趣。謝靈運與佛教關係密切，他的山水詩也被認為蘊涵較多的佛理。不過，謝靈運雖曰崇佛，畢竟為俗世中人，因此必須以觀景、興情為進路，一層一層地剝落世間景與人世情，方得見悟佛理。聖嚴法師則既觀景又能即時悟理，非唯悟理，其實是早已知理。³⁰因此，他告訴大家，當前美景與文字所描繪的美景，都是文人詩人所感所見的藝術境界。他說：

若從佛法的立場來看，行雲流水，本身無心，但都是同體的異形，因緣成水，因緣起雲，本性是空而變幻莫測。世人驚奇它的變幻，隨著產生聯想，所以被其陶醉，其實

是被幻化所述，一時之間忘卻現實的煩亂，故覺其美。

世人所見所感的所謂「美景」，其實只是因緣所生所起，它的變幻莫測，正是因緣在片刻之間聚合與消解的過程以及呈現的現象，但世人卻僅以此「變」為美，不能見此「變」之理。聖嚴法師為大家整理了一個觀景的思維路線：「本性是空」→（因緣聚合與消散）→變幻莫測之景象→觀景世人的驚奇與聯想→為幻化所述→忘卻現實煩惱。這種觀景方式究其實際，多在感官與意識層面，又可以使觀景主體暫時忘卻世間煩惱，然而，實則煩惱仍在，因此使人流連忘返。由觀景至忘憂的過程，其實是一個為幻相所迷，而獲致「假性忘我」的過程，不是真正解脫煩惱。

聖嚴法師又說：

天下景觀，總在山水之間。勞力之人，靠山吃山產，靠水吃漁撈；勞心之士，為了紓解精神的壓力，便設法遊覽於山水之間，作為生活的調劑。對於佛法的修行者而言，山能居住，水能活命，雲自出岫，水自下流，無所謂山光水色之美，不過是因緣聚散現象。雲不留定處，水不住定相，當來則來，當去則去，當隱則隱，當現則現，自由自在，順應自然。所以出家僧侶把遊化生活，稱為「雲水」。³¹

²⁸ 以上數處引文均見：釋聖嚴〈觀影修心〉，《行雲流水》，頁116-118。

²⁹ 林文月〈中國山水詩的特質〉，《山水與古典》，臺北：純文學出版社，1984年，頁23-61。

³⁰ 丁敏認為這是「描繪名山聖蹟／古寺的自然、人文景觀，並賦予佛法義理的詮釋、闡釋。」（同註5，頁349）

³¹ 同註28，頁118-119。

這段話不僅將山水與生存結合，充滿人道精神，並且解釋了僧人與山水之間的關係。僧人的遊化生活之所以稱為「雲水」，一則去來無定，自由自在，彷彿雲水無定；一則因為對於佛法修行者而言，能知山光水色之美，乃因緣聚散現象，世間去留亦如「雲無心以出岫，鳥倦飛而知還」，³²一切順應自然。可見僧人遊化生活稱為「雲水」，既指現象，又應佛理，而「雲水」之稱，正是世人所觀之景。

最後，他又再次引《楞嚴經》中的道理，告訴大家旅行、觀景、藉境與修行之間的關聯，使「藉境修行」與「觀景修心」成為修行的對照組篇章。他說：

世人所見的內外諸境，都是「我」的異名，沉醉而不自知。聖者則可借境修行，開悟自心，所以《楞嚴經》的二十五種圓通法門，即是運用自然環境的六塵、生理條件的六根、心理因素的六識、內外和合的七大，門門都能證入法相無相、法性本空的圓滿智境。金頂寺既有四觀八景，又有楞嚴寶塔，真是世法與佛法的相得益彰。³³

至此，我們可以非常清楚地看到聖嚴法師如何在他的旅行書寫中，承載著他的禪修理念，對於讀者而言，這一篇篇的遊記，都可以視為禪修的篇章。

四、旅行做為一種禪學實踐

聖嚴法師經常抱病旅行，是讀者所熟知的，在他數量豐富的旅行書寫中，甚至有書題為《抱疾遊高峰》。³⁴在文章中聖嚴法師從不迴避他的病與弱。他寫自己的體弱與多病，但是卻在病與弱之間，讓讀者看到他以病弱之身，依舊可以行走山巔水湄，依舊可以指導禪七，接見有緣之人，而且常常是抱病參與全程，讓隨行者與讀者都體會到他堅強的毅力。³⁵例如，在大理旅行時，在點蒼山滄浪峰下，遇到一場突如其來的傾盆大雨。雖然聖嚴法師即時回到遊覽車上避雨休息，沒有隨其他同行的人冒雨遊覽附近的「蝴蝶泉」，但是他還是病了。如下文：

當天，我的感冒很重，身體非常虛弱；喉痛、聲啞、流鼻涕、吐濃痰，通身酥軟得像一條懶洋洋的毛蟲，不論是站是坐，只要到了一個定點，就不想動。耳目遲鈍，頭腦失去反應，但是當天所到之處，仍歷歷分明。

……當我們回到大理古城的旅館，已是下午四點半。我實在很睏，洗了一個熱水浴，雖然出了一身汗，竟然是噴嚏不已，鼻水不斷，渾身發冷，其實我在當天早上開始，

³² 東晉·陶淵明〈歸去來辭〉句。參：袁行霈《陶淵明集箋注》，北京：中華書局，2003年，頁460-461。

³³ 同註²⁸，頁120。

³⁴ 釋聖嚴《抱疾遊高峰》，臺北：法鼓文化，2005年。

³⁵ 在〈請病假〉、〈崇聖寺的三塔文物〉、〈滇池·大觀樓〉等篇章中，聖嚴法師都提到自己抱病而行的情形。參：《行雲流水》，頁151-152、153、169。

不僅覺得兩條小腿疼痛難受，渾身上下也就有了「山雨欲來風滿樓」的預兆。所以沒有食慾。十三日的晚上，全隊人馬去吃另外一餐由白族人家提供的當地素餐，我就沒有福報享受了。

……當我正在吊著點滴療病之時，侍者進來向我報告，說是大理州的副州長李映德、大理市的市長趙濟舟及副市長楊宴君、大理州的旅遊局長尹凱澤，連袂來到大理賓館向我拜訪，我當然不便接待這批大理地區的大陸首長了。好在亞星旅行社的總經理薛一萍居士，要跟他們洽談如何在大理市投資五星級觀光旅館的事，所以由她出面代表本團，接待了這批不約而來的貴賓。³⁶

從下午四點半到晚上十一點，將近七個小時的折騰，卻不見聖嚴法師在字裡行間透露一絲一毫的怨尤、自憐、退縮或消沉等一般病人常有的情緒，反而是吊著點滴都還要處理來訪的客人，見與不見都需要一番心力。還有一次，聖嚴法師在遙遠的歐洲國家波蘭旅行時，在旅途中生病了。他寫下了這段經驗：

來到波蘭之後，我一直都在感冒，而且有些咳嗽，常常在頭暈、頭痛、胸悶的情況下，來為大家作全程的指導。雖然非常的疲倦，還有一些輕微的發燒，但是在心得分享的三個小時又四十分之間，我又必須全神貫注，傾聽每一

位的發言，關心每一位的表情，即使他們用的是波蘭語、德語或英語。我雖略懂英語，使用其他語言，我便無法瞭解他們講些什麼？但我還是要留心每一位發言者的心情和表情，因為如果我這個做師父的人，都不把他們的心得報告當一回事，這場心得分享，就會變得枯燥乏味。³⁷

為了讓學員體會法師對他們的關心，以免心得分享會變得枯燥乏味，或者說，出自內心深處的關懷，使得聖嚴法師即便語言不通，即使一身的病痛，也願意傾聽他們的心聲，關心他們的問題。在堅強的意志下，病痛的身體和願意付出的慈悲之心，顯然分道而行。即使病痛向後拉扯著他，但悲心卻依舊使他向前行。有時候在聖嚴法師的旅行書寫中，也會看到他對自身病痛的描述，有一種超乎常人的冷靜，似乎傳遞著一個訊息：病是病，我是我。在波蘭旅行時，聖嚴法師的嘴唇不小心被割破了一條大約半公分長的傷口。他寫道：

通常像類似的小傷口，以我的經驗來講，大概三天就會復原，想不到，由於連續的感冒，加上奔走在歐亞兩洲不同的氣溫帶上，忽寒忽熱，身體相當不容易適應。大概體內積存了太多的寒氣，不容易散發，所以轉變成為火氣上升，使我的嘴唇傷口變成潰爛的膿瘡，每次喝水、吃飯又會把它碰破，一直到了五月底，才算漸漸的復原。³⁸

³⁶ 釋聖嚴〈洱海之遊·吊點滴〉，《行雲流水》，頁148-150。

³⁷ 同註²⁴，頁92-93。

³⁸ 釋聖嚴〈割破嘴唇的經驗〉，《空花水月》，頁123-124。

聖嚴法師彷彿是站在身體的對立面，分析著傷口難以復原的原因，理性地看著病與傷折磨身體，檢視著身體承受的情形。這使得我們不禁想起聖嚴法師對一個禪宗公案的闡發。據說，有位出家人對曹山本寂禪師說：「我全身都是病，請師父幫我醫治。」曹山說：「不醫。」和尚問他為什麼？曹山說：「我要叫你求生不得，求死也不得。」聖嚴法師覺得曹山之語非常有意思，他解釋如下：

站在禪宗的立場，凡有執著、有我、有所求、有所避，皆是病；求醫治病也是病，因為那是自我的執著。若不求生也不求死，這就是平常心、無我無私的心，此即解脫。若真要治病，解脫是最好的方法了。曹山說：「我要你求生不得，求死也不得」，實在是沒有「生」這個東西，也沒有「死」這回事，只要擺下生與死的問題，你就沒病了，就可以解脫生死。³⁹

相對於生死大事，病痛實在是輕微之事；生死若得擺脫，病痛又怎能成為人生的阻礙？聖嚴法師曾經以「無相、無住、無念」解釋「禪」是什麼？他說：

「無相」就是空，是即有即空的空，從有的現象看到空的本質，就叫作無相。如同佛前的供花，就是即有即空。

花的形象是有的，因為無常的關係，故不是永遠存在，因其經常在變遷。無常、變遷就是空，不是不變的存在，而是經常在變，因為在變，所以有相等於無相。現前有，進入未來即消失；剛才還有，到了現在又沒有了，這就是《心經》所講的「色即是空」。

「無住」就是空，這是講即空即有。無住就不會停止在某一個現象上面，現象既不能停止不變，便無從執著那樣東西是有的。既然不停止，不執著，而停也停不住，執著也執著不起，那已經知道是空。雖然是空，但是變遷的現象不是沒有。既然講無住是沒有辦法停留的意思，而不是沒有這個現象，所以這就是即空即有，也就是《心經》講的「空即是色」。

「無念」就是空，無念是心中沒有我執的念頭，沒有跟煩惱相應的念頭，沒有跟自私心相應的念頭，因此就是空。沒有情緒的波動，沒有自我的執著，因此，自我就是無我。⁴⁰

以禪理的「無相、無住、無念」，回頭再讀聖嚴法師在旅行書寫中對於「病」的描述，更能明白他何以對自己的病痛能如此「細說從頭」，卻又彷彿與自己毫不相干。穿透病痛的表象，直視空的本質，無論病痛如何變換方式侵襲身體，不停留在變化多端的現象上面，沒有跟煩惱相應的念頭，沒有情緒的波動，自然也沒有病痛的煩惱。

³⁹ 釋聖嚴〈求生不得，求死不得〉，《聖嚴說禪》，臺北：法鼓文化，1999年，頁119-120。

⁴⁰ 釋聖嚴〈禪的心靈環保〉，《禪的世界》，頁127-128。

切「身」相關的病痛尚且如此，「身外」之物就更不必縈心掛懷了。聖嚴法師到捷克的首都布拉格旅行時，一入境即遺失了行李。行李中裝有文稿、資料、書籍，以及聖嚴法師與果谷法師的衣物，尚有一只證件包，裡面也裝有珍貴的照片及旅行支票。聖嚴法師寫道：

機場服務臺人員建議我們寫一紙申報，去向我們經過的三個機場追蹤，如果找不到，三個月之後最多可以賠償一百美金。對我和果谷師而言，目前要解決的問題，是換洗及禦寒的衣服，而當時的布拉格已進入嚴冬季節，何況我們還要前往比利時才能回美國，要用的文件及一些小禮物，也在那隻大箱子中。但在當天我們除了填寫查詢遺失行李的申報單之外，已沒有更好的辦法可想了。⁴¹

從聖嚴法師的敘述，我們可以想像一群旅人在異國的機場，面對遺失重要行李的情形。但在字裡行間卻看不出一絲慌亂，感受不到一息苦惱，看到的是面對問題與處理問題的冷靜。尤其是最後兩句——「當天我們除了填寫查詢遺失行李的申報單之外，已沒有更好的辦法可想了」，頗有人事已盡，唯聽天命的意味。過了兩天，遺失的行李仍然未尋回。聖嚴法師對此事還有續篇，他寫道：

讀者們可能還記得我的大行李箱在機場遺失了，到現在

還沒有找到，打了幾次電話向機場和航空公司查詢，也都不得要領。電話打到機場，機場囑我們去向荷蘭航空公司查詢。電話打到荷蘭航空公司，又要我們向捷克航空公司（CSA）尋找。結果，我們三個人於下午四點，一同到捷克航空公司的總公司。由於他們的辦公地點非常分散，我們先到管票務的辦公室，然後又到管行李的辦公室，最後還是回到荷蘭航空的代理公司，得到的答案是：如在一個月以後沒有消息，他們公司可以照規則理賠。據那位職員女士說，他們已做了所有能做的事。如此一來，我們也就不必再為此事操心了。好在布拉格市區的範圍不大，我們坐計程車及走路，一共只花了六十分鐘就跑遍了那麼多要找的地方。⁴²

這段敘述，讓我們看到一群外國旅人，為了尋找遺失的行李而四處尋找，不斷地從一個地方轉到另一個地方，得了一個否定的答案，立即轉向再尋找另一個可能。最後「得到的答案是：如在一個月以後沒有消息，他們公司可以照規則理賠。據那位職員女士說，他們已做了所有能做的事。」而聖嚴法師的結論是：「如此一來，我們也就不必再為此事操心了。」他完全沒有遍尋不獲的失望，完全信任對方，不再牽掛。甚至還說，「好在布拉格市區的範圍不大，我們坐計程車及走路，一共只花了六十分鐘就跑遍了那麼多要找的地方。」好像在布拉格遺失行李，還是一件值得慶幸的事。

⁴¹ 釋聖嚴〈捷克斯拉夫〉，《春夏秋冬》，頁150-151。

⁴² 釋聖嚴〈演講·找行李·訪問〉，《春夏秋冬》，頁165。

這又讓人想起聖嚴法師解說禪宗二祖慧可禪師的安心公案。禪宗二祖慧可對菩提達摩大師說：「我的心不安寧，請幫我安心。」達摩說：「把心拿來，我替你安。」慧可沉默了好久，然後說：「覓心了不可得，找也找不到。」達摩說：「好了！我已經把你的心安好了。」聖嚴法師解說如下：

實際上沒有心這個東西，那只是一個個念頭的起伏。前念滅，後念起；後念起，前念滅，念頭不斷起滅。如果很認真地找自己的心，在尋找的當下，霎時扣住煩惱起伏波動的心，這個心竟然不見了，剩下的是平靜的、安定的，甚至沒有念頭的一種經驗。這不能稱為是心或念，而是一種體驗。人的心沒有頭、沒有尾，也沒有痕跡，無處可覓，有的只是雜念而已，是一團煩惱心、分別心、執著心、自我中心的組合。⁴³

既然沒有心這個東西，何事能掛懷？掛懷於何處？一切煩惱只是不斷起滅的紛雜之念。因此，遇事時面對它、接受它、處理它，最後還是要放下它。遺失行李對一般人而言，必是一件煩惱的事，但是對聖嚴法師而言，就只是一件需要面對與處理的事，必要的處理工作都做了，就是放下的時候了。從聖嚴法師的慶幸之語，足證他早已經放下這件在人生中微小如塵埃的身外之事了。

身外物不足掛心，病痛來自來，去自去，但是，人間親情最難捨。聖嚴法師也讓人看到他難捨親情的一面。聖嚴法師返鄉探親，分離多年的家人因此得以團聚。臨別前家人聚會，短暫的團圓之後，又將是天各一方的分離。最後一餐之後，三位兄長和一位姊夫，都到了聖嚴法師的房間，好像都有很多的話要向他傾訴，但又不知從何說起，大哥直流眼淚，二哥也陪著啜泣，三哥已哽咽不能成聲，大姊夫也是眼睛紅、眼角濕。大家各自說著臨別傷感的話語，真情流露，不能自己。聖嚴法師默默地聽著，心緒也在波動，未做半聲回答，甚至感到兩眼也有點朦朧。但是，聖嚴法師旋即寫道：

然我立即警覺，我是回鄉來勸化親人信佛念佛的，豈能反被親情所動？豈能讓一僧四俗，五個老漢，哭作一團？因此我說：「我很忙，不可能常常回來。我們出家人有出家人的生活觀念和生活方式，故請不必為我掛心。倒是你們幾位老哥，年事日高，要自求多福，要注意身心健康，平安就是幸福，知足即有快樂，並且信佛念佛，保佑你們康樂長壽，接引你們往生佛國。大家都生佛國之後，我們就可天天見面時時不離，永遠團聚在一起了。至於父母的生歿年月日，我是希望知道的，唯以佛法的觀點而言，縱然不知，若為他們做誦經布施等的佛事，只要心誠願切，便能使他們超生離苦。我在海外，除了曾為他們擇日誦經及請大德僧眾，設放瑜伽焰口之外，每逢清明及中元，都為他們立牌位超度，我於每日的恆課，也給他們迴向。只

⁴³ 釋聖嚴〈覓心了不可得〉，《聖嚴說禪》，頁113-114。

是父母在生之日，我未盡到人子奉養之責，好在有你們哥哥、嫂嫂、姊姊、姊夫，照顧了父母，我要誠懇地在此說聲感謝。」⁴⁴

上述引文中，可以看到真情的流露，親情的纏繞，但也看到聖嚴法師以溫暖的語言，傳遞關愛親人的心聲之外，另有一種超拔於今世恩與人世情之上的宗教情懷。聖嚴法師對親人的叮囑與祝福，不僅止於今生今世的健康平安，更延伸到將來往生佛國。今日人間的分離，因為有了來日佛國的相聚可以期待，難捨卻可以暫捨。無牽於人間今世的親情掛累，也正是再一次對「無相、無住、無念」禪義的具體實踐。

五、結語

永嘉玄覺大師在〈證道歌〉曾說：「行亦禪，坐亦禪，語默動靜體安然。」聖嚴法師進一步闡釋其中意義，指出「生活本身就是禪，問題在於能否體會到安定自然。若能體會，那麼講話也好、不講話也好，行動也好、在靜止狀態也好，無非是禪。」⁴⁵生活本身既是禪，旅行自然也是禪。

聖嚴法師的旅行書寫中，蘊涵著豐富的禪學史知識、禪學概念以及禪的實踐。透過弘法與旅行的結合，聖嚴法師以實證教學的方式，同時進行禪史的教學。帶領門徒與信眾

親歷其境，讓歷史現身，請古人參與，讓旅行者接受超越時空、超越形體與形式的引導，獲得來自古人的啟發。尤其注重歷代高僧的儀軌芳範，使產生見賢思齊的力量。同時，聖嚴法師也針對旅行見聞中所接觸的俗世之說與歷史事實之間的落差，進行辯證，區隔了中國民間傳說對佛教史的滲透，恢復與保持歷史的完整性，同時彰顯佛教文化豐沛的衍生力。

推廣禪修是聖嚴法師重要的弘法工作，因此，除了禪學史的教學，聖嚴法師的旅行書寫中也包含了許多實際的禪修指導。包括：禪修方法指導與指導禪修的經驗紀錄、禪修演講內容的再次文字化、隨緣指導禪修的敘述，以及富有禪境的話語的留存。同時，聖嚴法師也透過旅行書寫，為隨行者與讀者指引轉化心境，提昇修行境界的路徑，也就是「藉境修行」與「觀景修心」的主張。這些以旅行為背景的篇章，莫不承載著他的禪修理念，對於讀者而言，既是一篇篇的遊記，也是一篇篇的禪修指導。

在聖嚴法師的旅行書寫中，更可以看到他的禪學實踐。例如，他透過訴說自己的病痛，以及不受病體約束的各種事例，除了讓讀者體會到他堅強的毅力之外，更使讀者看見做為物相的身體及其空的本質；敘述在異國遺失行李的處理過程，讓讀者在他平易近人，又帶有一點幽默的文字中，看見事不經懷、不掛心的具體實踐；他也坦然地描述面對親情的難捨，以及當下如何轉念的情形。在這些篇章中，聖嚴法師

⁴⁴ 釋聖嚴〈我的禮物是佛法〉，《法源血源》，臺北：法鼓文化，1999年，頁108-111。

⁴⁵ 釋聖嚴〈行亦禪，坐亦禪〉，《聖嚴說禪》，頁171-172。

以自己做為實證，示現了簡要樸實的四它哲學，以及無相、無住、無念的禪境，也回應了他對禪的定義：生活本身就是禪。

參考文獻

一、古籍文獻

東晉·陶淵明，清·丁福保箋注，《陶淵明詩箋注》，臺北：藝文印書館，1977年。

二、現代文獻

丁敏，〈當代台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，頁341-378。

王美秀，〈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〉，《聖嚴研究》第2輯，臺北：法鼓文化，2011年7月，頁7-46。

王美秀，〈聖嚴法師旅行書寫中的歷史特質研究〉，《聖嚴研究》第5輯，臺北：法鼓文化，2014年6月，頁9-49。

李德輝，〈漢魏六朝行記三類兩體敘論〉，《東華漢學》第14期，2011年12月，頁21-54。

林文月，《山水與古典》，臺北：純文學出版社，1984年。

袁行霈，《陶淵明集箋注》，北京：中華書局，2003年。

釋聖嚴，《聖嚴法師學思歷程》，《法鼓全集》3-8，臺北：法鼓文化，1999年。

釋聖嚴，《禪的世界》，《法鼓全集》4-8，臺北：法鼓文化，1999年。

釋聖嚴，《聖嚴說禪》，《法鼓全集》4-12，臺北：法鼓文化，1999年。

釋聖嚴，《法源血源》，《法鼓全集》6-2，臺北：法鼓文化，1999

- 年。
- 釋聖嚴，《火宅清涼》，《法鼓全集》6-5，臺北：法鼓文化，1999年。
- 釋聖嚴，《東西南北》，《法鼓全集》6-6，臺北：法鼓文化，1999年。
- 釋聖嚴，《春夏秋冬》，《法鼓全集》6-7，臺北：法鼓文化，1999年。
- 釋聖嚴，《行雲流水》，《法鼓全集》6-8，臺北：法鼓文化，1999年。
- 釋聖嚴，《步步蓮華》，《法鼓全集》6-9，臺北：法鼓文化，1999年。
- 釋聖嚴，《空花水月》，《法鼓全集》6-10，臺北：法鼓文化，1999年。
- 釋聖嚴，《抱疾遊高峰》，《法鼓全集》6-12，臺北：法鼓文化，2005年。
- 釋聖嚴，《五百菩薩走江湖——禪宗祖庭探源》，《法鼓全集》6-14，臺北：法鼓文化，2003年。
- 釋聖嚴，〈禪學與禪文化的人間性〉，《人生》雜誌第265期，2005年9月，頁110-113。
- 劉苑如，《朝向生活世界的文學詮釋——六朝宗教敘述的身體實踐與空間書寫》，臺北：新文豐，2010年。

Giddens, Anthony, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge: Polity Press, 2003.

Chan Buddhism and Meditation in Master Sheng Yen's Travel Writings

Mei-Hsiu Wang

Assistant Professor, Department of East Asian Studies, National Taiwan Normal University

Abstract

For Master Sheng Yen, travel was not the end itself but means to promote the teaching of Buddhism. Driven by his deep faith and enthusiasm for the salvation of humans from suffering, he travelled from country to country, several times a year even when his health was in poor condition. Of all the trips that Master Sheng Yen took, many were to teach Chan meditation. The detailed teaching of Chan meditation techniques, the history of Chan in China and the explanation of Chan texts are abundant in his travel writings. For every trip he took, Master Sheng Yen recorded his journey. His travel writings not only contain his travel experiences but also included his teaching of Buddhism.

However, how did Master Sheng Yen present his Chan teaching in his travel writings? How did he try to introduce his understanding of major concepts of Chan and his practice of Chan through his unique style of narration? This paper will attempt to answer these questions by a close reading and an in-depth analysis on Master Sheng Yen's travel writings. Through this paper, I aim to re-evaluate Master Sheng Yen's travel literature by clearly defining the value and contribution on travel writings.

Key words: Master Sheng Yen, Chan Buddhism, Chan meditation, Buddhist literature, travel literature

聖嚴法師菩薩戒思想之研究 ——基於菩薩戒傳承思想之對照與 詮釋觀點之理解

王惠雯

華梵大學哲學系／人文教育研究中心副教授

摘要

本文擬闡明聖嚴法師對於菩薩戒思想的理解背景，包括學思歷程、文獻解讀、重要議題的釐定等，以及法師所關懷的核心問題、詮釋方法的特色和貢獻。此外，企圖透過重新解讀相關文獻，進行脈絡分析與溯源，釐清有關藏傳佛教菩薩戒思想之系統意義，之後，藉由對照的觀點，詮釋聖嚴法師菩薩戒思想所具備的特質。

本文的研究進路如下：1. 理解聖嚴法師著作中菩薩戒概念的呈顯；2. 回溯其所依據的經論、傳承戒本思想及義理的探究；3. 透過其他菩薩戒傳承的相關文獻，亦即不同傳承的菩薩戒典據及義理來加以對照，希望基於「求同存異」詮釋原則，解明聖嚴法師菩薩戒思想的特質與貢獻。

依於上述的研究，歸納出聖嚴法師菩薩戒思想——關懷當代佛教發展之「人文處境」的重要貢獻，包括：1. 重視對於新學菩薩的引導——鼓勵受戒與學戒；2. 三聚淨戒的時空適應——持戒精神的確立與十善通戒的主張；3. 菩薩戒的融通與應用——制定傳戒儀軌；4. 重視在家菩薩的菩薩行之學處。

本文認為：未來若要評估此一戒法傳承，能否達成預期目標，應當強調以「發菩提心」做為菩薩戒之根本，進而論究受戒、學戒的相關實踐課題。此外，並建議由前述基礎再出發，進一步建立具時代性的實踐理論，其內涵可包括：1. 菩薩戒的實踐原則：詳明菩薩戒的基礎、根本、修學原則、判準、指標；2. 菩薩戒之戒性、戒法、戒行、戒相的詮釋與發展；3. 菩薩戒思想理念的時代性與弘傳方法的緊密結合。

關鍵詞：菩薩戒、菩薩戒思想傳承、菩薩藏經論、願心儀軌、菩薩學處、十善、方便

一、前言

本文擬闡明聖嚴法師對於菩薩戒的理解背景，包括學思背景、文獻解讀、重要議題等，以及其關懷的核心問題、詮釋菩薩戒的特色與貢獻。企圖透過文獻解讀的脈絡分析、探究與溯源，^❶ 並與藏傳佛教之菩薩戒思想、詮釋進行對照，以便解明聖嚴法師菩薩戒思想所具備的特質。

聖嚴法師在戒學方面的論述與闡發，深深地啟發筆者在戒學研究方面的關注——如何找到融通無礙的詮解脈絡，^❷ 以便能落實與實踐於生活之中。^❸ 為了追溯法師對於菩薩戒

❶ 本文的研究進路主要是對相關的引典文獻加以解讀，期能具備更多元、開放、現代性的理解。筆者曾撰寫宗喀巴的菩薩戒思想之博士論文與國科會研究案，嘗對於印藏中觀、唯識學派的菩薩戒儀軌進行溯源式的探討，收於個人專著：《大乘佛教教育理論與實踐論文集》，中壢：圓光佛學研究所，2006年。希望藉此一「前理解」的背景，闡明聖嚴法師的思想內涵以及所具備的獨特觀點。此外，並嘗試思考：如何接續其弘揚菩薩戒的理念，進一步開展出菩薩戒思想的現代性——呈顯其時代精神與具體化的實踐原則。

❷ 例如，對於身為大乘佛教的實踐者來說，當實際遇到「不一致」的各種傳承教說時，或是明顯無法單純地依戒而行時，聖嚴法師皆清楚明白地、如實地坦然面對，並且一步一腳印地念茲在茲，不斷地尋找問題的解決之道。所謂的「不一致」並不代表是矛盾或無解的兩難衝突問題，而是對於教典彼此間的記載內容不一致、各戒律傳承內涵或戒律思想觀點的多元化，以及歷經時空轉換的文化差異問題等，會衝擊到一般原先懷持的想法——以為一切戒律都應當是相同一致的概念。

❸ 這是指在引導初機學佛的行者時，弟子所遭逢持戒之實踐問題，並不是指法師本人遇到的持戒問題。然而，法師真誠地面對現代的學佛行者，在詮解佛教思想的難題上，也真誠面對了想要依戒而行所遭逢的困境。法師同時面對思想與實踐兩種課題，而非逃於其一，並皆以坦然的態

的問題感以及相關的詮解方式，本文嘗試理解法師詮釋菩薩戒的視域與知識體系，除了對其引述的漢譯菩薩戒經論進行溯源，並扣緊其問題關懷的核心焦點——於新學菩薩的護念（引導實修大乘菩薩法），嘗試解析法師對於問題的回應與解決的思維方法、模式，釐清法師詮釋菩薩戒思想的主軸脈絡。其次，擬將法師於菩薩戒思想、詮釋系統中所遺留的待決問題加以顯化，透過對照的觀點做進一步地思考與探究，藉此定位出聖嚴法師菩薩戒思想的特色在漢傳佛學研究中的貢獻。

因此，本文的研究進路有：（一）理解聖嚴法師著作中菩薩戒概念的呈顯；（二）回溯法師所依據的經論、傳承戒本思想及義理的探究；（三）透過其他菩薩戒傳承的相關文獻，即不同傳承的菩薩戒典據及義理來加以對照，希望基於「求同存異」詮釋原則，解明聖嚴法師菩薩戒思想的特質與貢獻。

二、聖嚴法師菩薩戒思想詮釋與面對的議題

（一）《戒律學綱要》、《菩薩戒指要》、日常開示的菩薩戒概念

根據常灌法師、常昇法師、林其賢教授等人所著論文之詮解，^④可以獲知聖嚴法師的菩薩戒思想，主要是闡明弘戒

度、深具反思的精神，期能對於教法產生更深化的理解，以掌握行持的根本原則，開顯出真正的大乘佛法義理。

④ 如林其賢〈尋求菩薩戒的新典範——聖嚴法師菩薩戒思想初探〉，林煌洲等合著《聖嚴法師思想行誼》，臺北：法鼓文化，2004年，頁57-92。林其賢在博士論文中也提到「尋求菩薩戒的新典範」，見

的理念與方法，並探究如何深化菩薩戒的實踐，希望能應用在教學方面，係偏向教、行、果方面的論述。上述研究豐富而如實地記述了聖嚴法師的重要核心教示與教說，但較乏少回溯經論原典方面的探究，亦較少從文獻義理或學術觀點著眼。因此，本文擬先解讀聖嚴法師相關著作中的菩薩戒思想內涵，做為回溯原典文獻的「前理解」基礎。

1. 後設式解讀《戒律學綱要》

《戒律學綱要》（以下簡稱《綱要》）第一章提到受戒、學戒與持戒在實際修持上的意義，其中對「學戒」概念的說明，區分為止持、作持、犯戒等三者的差異，並解說《瑜伽菩薩戒本》中輕重戒之分類及涵攝關係，^⑤以六度、四攝統攝《瑜伽菩薩戒本》，推廣可成萬行及演化無量法門。此外，提到弘一大師自驗，認為要將五戒持得清淨並非

氏作《聖嚴法師的倫理思想與實踐——以建立人間淨土為核心》，國立中正大學：中國文學所博士論文，2008年，頁155-175。此外，尚有釋常灌《聖嚴法師「菩薩戒」思想之研究》（2008）、釋常昇《淺談聖嚴法師之梵網菩薩戒》（2011），此二學士論文皆收錄於《法鼓山僧伽大學畢業製作選集（2006-2011）》，<http://www.ddsu.org/wp-content/uploads/2013/10/159-197.pdf>；<http://www.ddsu.org/wp-content/uploads/2013/10/269-305.pdf>，2013/02/07。亦可參見：釋堅慧《西藏佛教二種菩薩戒之傳承與其發展之研究》，法鼓佛教學院：佛教研究所碩士論文，2012年。

⑤ 主要認為菩薩戒之輕戒係由重戒的根本開出，指出輕重戒彼此為分支與根本的關係；五戒為一切佛戒根本，引生一切戒，乃至菩薩戒；學持清淨五戒，能為易持其他戒之重要基礎。參：釋聖嚴《戒律學綱要》，臺北：東初出版社，1990年，頁4。

易事，^⑥此即說明了「學戒」的必要性、重要性，以及持守戒律清淨的難能可貴。

根據上述內容，似可進一步推導及思考：若以菩薩戒為例，五戒等七眾別解脫戒究竟是如何做為其根本的？別解脫戒的重戒和菩薩戒的重戒，所涵攝的實踐理趣有何異同之處？此外，犯戒和學戒、持戒之間，又有何行持上精神原則之區別？顯然，菩薩戒有著某種「典範轉移」的意味，^⑦如何能不即不離於別解脫戒？應當具備哪些理解內涵，才能避免互相矛盾？

《綱要》中詮解了各種戒律彼此間的關係與共通原則，對此類論題的關注，使得聖嚴法師有別於一般傳統上的論說，^⑧顯示法師重視各種菩薩戒傳承文獻（包括戒經、戒

本）的融通。如何讓行者真正地融入實修與實踐中，俾令「以戒為師」的理念能真正實現，使佛弟子可以無礙地自持、助持、護持，從而達到令僧團清淨，正法久住！此即法師闡揚戒學的本懷與用心之處。^⑨

《綱要》中有關菩薩戒的闡述，主要著墨在融通各戒經、律典、戒本，整合補充了歷代諸師的註疏，分別探討了菩薩的定義、階位、菩薩行，菩薩戒的定義、內容、種類、由來，以及菩薩戒的輕重戒、菩薩戒的授受條件、菩薩戒的受戒法、菩薩戒的行持等。所引用的經論典籍包括了《梵網

^⑥ 釋聖嚴《戒律學綱要》，頁 4-5。

^⑦ 所謂「典範轉移」，原先是由孔恩（Thomas Kuhn）所提出來的概念，屬於科學哲學在探討基本理論上從根本假設的改變。後來亦應用於各種其他學科方面的巨大轉變。又如：對於人類知識形成的基本範型，由宗教式到哲學式，再到科學式，即屬於意識型態、價值觀等的轉變。後來他將典範明確定義為：範例（exemplar）和訓練要素（disciplinary matrix）（即科學家在訓練過程中必須學習的構成要素）。孔恩強調當某一學科或社群在訓練新生代科學家時，會將這些構成要素「默會」（tacit）地傳給下一代。與此相似，本文認為：當論及佛教戒律思想或實踐理論的傳承演變，亦會涉及與此一概念類似的思考論題或探究。對應到菩薩戒理論或概念的思考，即是指：自「原先的要素（別解脫戒）」轉化而成「符應」大乘佛法精神的內涵。

^⑧ 此一問題感的提出及相應的探究方法，即在於重視「體系性」的詮解，而非傳統上純就經文內涵義理的削文解釋。前者偏向理論化的建構與思維，後者則重在知識內涵的呈現。事實上，兩者並無優劣之分，僅在方法應用之特色有別。

^⑨ 同註 ^⑥，頁 7-8。書中第二章也一再主張時代性與實用性的論著精神；並提到戒律不弘有五原因，其中首要面對的即是「律本太多，綜合不易」：以傳來中國的律本為例，說明律制在戒文、戒相差異不大，但依各自之本部宗義而釋，致使互異極多。（頁 22）如若以此推究菩薩戒的發展問題，亦有類似情形，甚至可進一步提問：是否要依宗派之見而釋？或依個人的行持程度，區分應守持的學處？抑或要嚴分大小乘信念、根基、發心動機等，來看待菩薩戒傳承或內涵的差異？特別是處於現代資訊發達的時代（然不一定即是知識發達），能看到不同語系、傳承背景的更多資料或文獻典籍，這當中要如何理解、說明其差異化與根本精神內涵，使兩者不偏廢，其實相當不易，但更值得面對與解決。儘管臺灣現今學律風氣已漸如聖嚴法師所期許般有持戒道場，但依筆者之見，欲使戒律弘揚於今日社會，實有賴於兩個基本條件：（1）一是學律／持律者的自化他的風範，展現而為智慧表現與調伏煩惱的自在，自然能使持戒者獲致身心安樂之效驗，進而對持律的實修方式堅信不退。（2）即是掌握佛教戒律的根本精神，將各律典傳承的戒學行持原則加以融通、詮釋、闡釋等，以解決一般人對於行持戒律的疑惑，或助其減除因無知而違犯過失的罪墮。後者即是屬於透過「學問研究」的方式，嘗試將犯戒四因中的「無知」加以對治；和另三項：放逸、煩惱、輕慢等相較而言，無知的破除是重要的第一項。參：彌勒菩薩說《瑜伽師地論》第 99 卷，《大正新脩大藏經》第 30 冊，頁 869 下欄。

經》、《菩薩瓔珞本業經》、《菩薩善戒經》、《菩薩地持經》、《菩薩內戒經》、《優婆塞戒經》等；^⑩而戒本則有《梵網經戒本》、《瑜伽菩薩戒本》、《優婆塞戒經戒本》三種戒文的引述。對其中可互通無礙、結合一致之處，皆做了清楚的闡釋。^⑪

相關的「差異問題」，則包括：（1）瑜伽菩薩戒之未攝入四重戒根本（戒殺等四戒）的提問及存疑，並探討以五戒為根本戒的看法；^⑫（2）梵網戒與各戒本之間戒條內容

⑩ 在說明菩薩戒的來源時，即以《梵網經》、《菩薩瓔珞本業經》、《善戒經》、《地持經》、《優婆塞戒經》、《瑜伽師地論·戒品》六個典籍為主，除互相比對各戒文之不同特色外（如較嚴、較難、較易等），大致在比對後皆予以參照及融通。然在說明菩薩戒之戒法、行持精神時，則對於《梵網經》之不易為在家、出家菩薩皆同樣清淨守持，以及《優婆塞戒經》屬大乘戒而非即是菩薩戒，雖針對在家眾但又較難行持等有所著墨。可見聖嚴法師並未將所有典籍模糊式地一視同仁而忽略其間差異，甚至更進一步地正視其間差異，憂其因不易守持而導致「陽奉陰違」之亂象。

⑪ 同註⑥，頁245-252，當中對菩薩戒內容之詳析。筆者認為：此一比對對受菩薩戒來說，往往是優先考量的行持重點；然一般又易發現彼此寬、嚴不一，究竟哪些是對出家菩薩的要求？哪些是對在家菩薩的要求？除《優婆塞戒經》明顯指在家身分外，其餘則未嚴分兩種身分別。

⑫ 《戒律學綱要》提到：「五戒是佛戒之中最簡單的項目，也是一切佛戒的根本，故稱五戒為根本戒。……乃至菩薩戒，無有一種戒不是根據五戒引生的，也沒有不將五戒列為重戒的。」（頁4）然而，若依《瑜伽師地論》，之所以未舉出「五戒之四重戒」，係因其言「三聚淨戒」時，已將之涵攝在律儀戒中，而律儀戒即是「別解脫戒」。當然，只是透過引據來進行說明並不難，但此一課題要加以思考之處，即在於：若有人希望不受任一別解脫戒，但卻欲受菩薩戒有否可能？這一課題，據筆者理解，正是聖嚴法師制立「萬行菩薩所受的三聚淨戒之菩薩戒」的一個基源問題。雖然在前揭書中，提到：「受了七眾戒固可增受菩

一致、從屬等問題；^⑬（3）頓立戒、漸次戒之受持條件難易判分等問題。^⑭

由上可知，《綱要》一書除了詳加介紹菩薩戒的內容之外，對歷來菩薩戒的相關疑義亦加以探討及說明：若有無法論斷者，則保留各家說法；^⑮能暫時詮解的，則引註疏解

薩戒，不曾受過七眾戒，乃至不夠資格受持七眾戒的，也能受持菩薩戒，……即使從未接觸過佛法，也可以受戒得戒。」（頁248-249）事實上，這問題的困難也是源於日本佛教界曾有「一向大乘說」菩薩戒之頓立戒，用以區別於小乘戒、聲聞戒。不過，三聚淨戒中律儀戒的別解脫戒，在《瑜伽師地論》並不同於與菩薩戒相對立的「小乘戒」或「聲聞戒」，而是菩薩戒三聚淨戒之基礎。在大乘經律典籍中，若對於上述三者任意地代換，則容易形成謬解，必須要區分戒法特性、受戒者的發心、防護戒的行持來看。而宗喀巴大師在《菩提正道菩薩戒論》中即曾對此做詳盡的論述。參：宗喀巴著，湯薌銘譯《菩提正道菩薩戒論》，臺北：佛教書局，1989年，頁19-27。依論中的分析，結論即是主張「若先具有別解脫戒，即是最勝能受戒者。由彼所依能具足故。」探究此一課題的必要性，即在於以「別解脫戒」或「戒除十不善」（十善戒共法）做為三聚淨戒之「攝律儀戒」時，須如何應理地理解與思考。

⑬ 同註⑥，頁252-255。此中包括菩薩戒由來，以及疑偽的考察等。雖引用太虛大師說明該經「真實非偽」，以及續明法師所主張「梵網戒由大本各品中摘出」的觀點，但對由各經比對的內容與譯本、梵本的時序來源、各戒本形式不一等問題仍存疑。最後主張「菩薩戒的存在性與真實性」是不能否定的。

⑭ 如認為《優婆塞戒經》的菩薩戒是所有大乘戒中最難受得的一種漸次戒，《善戒經》等亦是漸次戒。（同註⑥，頁250、252）《善戒經》對於菩薩戒所要求的程度，難於《瑜伽論》及《地持經》；《瓔珞經》的受戒及持戒極簡易；由易而難的三聚淨戒，則是指大乘經論中以發心等，發展到《瑜伽論》之衍生重戒及輕戒條文，甚至加入兼學、開緣等。參：釋聖嚴《菩薩戒指要》，臺北：東初出版社，1996年，頁36、48、50。由此可見，菩薩戒難、易問題之不一致，是聖嚴法師菩薩戒思想所關注及探究的重點。

明。¹⁶ 目的在於將各戒經、戒本內容互相比對，求同存異地詮釋、處理有關「不一致」問題，期使戒律之意義融通無礙。然而，由於該書主要目的是廣泛地對菩薩戒進行系統性介紹，基本上，對於菩薩戒的各種相關思想課題，包括遵從於從嚴或從寬的授受戒條件、如何將明顯不適用的部分脫除等，則要到《菩薩戒指要》才有進一步的開展。

2. 《菩薩戒指要》制立新儀軌

與《綱要》中所詮的菩薩戒思想相較，¹⁷ 關懷新學菩薩、懸念怕犯戒有情遲不受戒，以及面臨現代社會中的種種困難，¹⁸ 因而廣開方便大門，制定以三聚淨戒精神為本的儀軌，期能開顯菩薩戒的時空適應性，即是《菩薩戒指要》（以下簡稱《指要》）的撰著緣起。書中收錄多篇討論菩薩戒的論文，以三聚淨戒攝盡一切淨戒、善法；十善為一切淨戒基礎、總綱，十無盡戒則為準繩。¹⁹ 所傳授的菩薩戒，在

「內涵」上，強調以四弘誓願、三聚淨戒為基礎，以十善法為準則。²⁰ 強調以十善業道做為菩薩戒共軌，菩薩的六度萬行做為攝善法戒、饒益有情戒的行持內容。另外，在「弘法形式」上，藉由簡約的方式，希望讓更多佛弟子能進受菩薩戒。這些都基於並涉及更多不同傳承、戒本，以及相關大乘經論概念的融入與發展。而在東初禪寺及農禪寺所舉行的傳授菩薩戒會，更以新制儀軌作法開創傳戒的嶄新里程碑。²¹

《指要》一書係將漢傳菩薩戒思想所開闡的內涵詳加解說，並制訂內容簡要豐富的儀軌、建立傳戒會等，²² 勉勵萬行菩薩都受菩薩戒，²³ 宣揚菩薩戒的方便特色，包括：

（1）能使人歡喜地發起菩薩誓願，種下修行菩薩道的正因，卻不會帶來犯戒、破戒罪惡感的心理壓力。

（2）菩薩戒的本質在使人發起無上菩提心，基本原則

¹⁵ 如梵網戒所說的二師問題、續明法師對《梵網戒本》所源論據不足的存疑之處。（同註⑥，頁253-254、283-285）

¹⁶ 如引太賢的《梵網注》，解明隨分受的疑義。（同註⑥，頁288-289）

¹⁷ 基本上，為了避開各戒經、戒本的不一致之處，因而鋪陳了以下的可能性：由重視《瓔珞經》的原則、避開《梵網經》與《優婆塞戒經》的兩難、選擇瑜伽系之菩薩戒經論的三聚淨戒，因而求其寬（如：最小公倍數）即是聖嚴法師在詮解菩薩戒文獻時，於「形式」上所做的發展。

¹⁸ 聖嚴法師提到：如日本佛教以居士執行出家沙門的任務、飲酒、非梵行、在家教團興起等種種有待釐清戒律原則與持行方法的問題，都應當立基於戒、律之功能作用——清淨、精進、和樂、無諍，以發揮其變通性與適應性。參：《菩薩戒指要》，頁5-11。

¹⁹ 釋聖嚴〈自序〉，《菩薩戒指要》，頁4。另外，書中各篇分別說明活用佛教戒律精神於現代社會、傳菩薩戒的理念和學理依據、鼓勵受菩薩

戒的理由。附錄並有簡易編成的菩薩戒、幽冥戒、誦戒儀軌。

²⁰ 釋聖嚴《菩薩戒指要》，頁164。

²¹ 在〈勉勵「萬行菩薩」都受菩薩戒〉一文中，聖嚴法師提到，曾於一九九一年傳授在家菩薩戒儀式，此舉目的不在於根據菩薩戒本逐條受持，而是著重鼓勵發起菩薩誓願，包括四弘誓願及三聚淨戒。並認為此可種下修行菩薩道的正因，卻不會帶來犯戒、破戒的罪惡感的心理壓力。其後又於一九九三年在農禪寺舉行第一屆傳授菩薩戒大會。（同註②，頁161-163）

²² 同註②，頁159-160。

²³ 同名之文收錄於《菩薩戒指要》，頁161-167。文中說明菩薩戒的本質在於使人發起無上菩提心，而四弘誓願及三聚淨戒皆是一受永受，並引《菩薩瓔珞本業經》，主張「若發菩薩誓願，並受菩薩戒者，即是初發心的菩薩，雖然常犯戒，仍算是菩薩。」這裡的「萬行菩薩」，指法鼓山信眾的受戒者。

即是發起四弘誓願。

(3) 三聚淨戒涵蓋全部大乘佛法的精神——止惡、修善、度眾生。

(4) 以淨化身口意三業的十善法為準則。

(5) 有犯不失、可重受、可分受。

(6) 未吃素、未戒酒者也可先受菩薩戒（例如飲酒的遮戒可先不受）。

有關儀軌內容及應守的規範（包括誦戒）等在《指要》的附錄中皆明文載之，除上述 1-5 的方便原則外，尚須加入「十無盡戒」及「十善戒」。²⁴ 對於受戒者來說，極為清楚

²⁴ 同註 ²⁰，頁 175-179、186-188。其中的十無盡戒即同於《梵網經》、《瓔珞經》。在《瓔珞經》中的初受戒對象為已行十戒法的「信想菩薩」，是以先授菩薩戒的方式，修學入十住；並提到有百億眾生受佛戒，而梵陀首王共無數天子「修」十戒滿足而入初住。參：《菩薩瓔珞本業經》第 2 卷，《大正新脩大藏經》第 24 冊，頁 1021 中欄。至於十善戒，聖嚴法師則引述《十住經》、《大智度論》、月稱《入中論頌》；但卻未清楚判分經論內文所說「十不善道」是否即等同「十善戒」。此外，亦應再思考：十善戒的「心離貪欲、瞋恚、不正見」之禁制遮止，對尚未登地者來說，要如何能持不犯？除了將十不善戒當成是所有戒律的「最小公倍數」（是各數共通的公分母，對比出各數的差異情形）外，並不是用來化約或簡化所有戒律的內涵。由於《瓔珞經》亦有提到三聚淨戒才是一切戒根本，所謂「佛子！今為諸菩薩結一切戒根本，所謂三受門：攝善法戒，所謂八萬四千法門；攝眾生戒，所謂慈悲喜捨化及一切眾生皆得安樂；攝律儀戒，所謂十波羅夷。」（頁 1020，中欄 28～下欄 3）此即是將三聚淨戒的「止惡、修善、利他」做為「最大公約數」（大乘戒律皆應具備的必要條件）。如此，即可見十善業道和三聚淨戒具備各自的功能與意義，以二者並列，有其呈顯大乘菩薩戒的重要性。而將十不善戒等同於攝律儀戒，似應須有特加仔細考量的前提，若視之為可隨時隨地任意地代換，則恐違反了弘戒係為「正法久

明瞭。聖嚴法師亦一再強調要在眾生群中成就菩提心，也助眾生發起菩提心。²⁵ 因此，強調其制立戒儀及傳戒，並非更改亦非發明，而是參考龍樹、無著、漢傳滿益智旭，以及藏傳阿底峽、宗喀巴等前賢的菩薩戒內容，配合現代社會人心，提倡實踐菩薩戒精神，鼓勵受菩薩戒的風氣。²⁶ 所以重

住」之目的。其實在《戒律學綱要》中亦有說明：佛戒之中未將十善列為戒品，……十善可被包含在五戒之中，且十善的支目中並無飲酒戒。

（頁 73-75）上述的問題，加上提問有關十不善中的貪、瞋、癡如何戒除？在《菩薩戒指要》中即援引《未曾有因緣經》（《大正藏》第 17 冊，頁 585 上～中、頁 581 上），認為：可「未捨五戒而增受十善」、「保持三條心戒清淨」。（頁 23-24）有關此類問題的詳解，須待後文處理。

²⁵ 同註 ²⁰，頁 166、183-184。此中提到：「戒的功德，在清淨與精進；律的作用，在和樂與無諍。……以無染的智慧，消融貪瞋等煩惱；以清淨的戒行，導正社會風氣；以平等的慈悲，接納一切眾生。在眾生群中成就菩提心，也助眾生發起菩提心。」

²⁶ 《菩薩戒指要》中，將古今中外各傳承由約而繁及由繁而約的菩薩戒演變情況加以說明，並歸結出日本佛教未「由約而繁」，其圓頓戒或禪戒一如之說均與七眾律儀不相關涉。（頁 30、34）鼓勵受戒和對於約繁問題的不解，即曾發生在筆者的親身經歷中。猶記當時友人參加農禪寺戒會，當天與筆者相聚時，顯得非常欣喜雀躍；由於筆者正在撰寫菩薩戒的博士論文，便向友人請教戒律相關問題，包括各種菩薩戒的戒文、戒相的守持原則？重戒與輕戒應當如何判分？有犯而不失可通懺悔的條件？重受的條件？……這些正是筆者所鑽研的課題，希望能獲得分享。豈料提問之後，竟令當時的法喜氛圍蒙上一片烏雲，所幸友人及時以「應再多研讀菩薩經藏」來一筆帶過。之後透過進一步反思，發現其實在未違犯之前，上述的課題應當都不重要。至此始明瞭受持菩薩戒者和成為菩薩戒的律師是兩回事。然而卻又想到，若一旦遇到持、犯的臨界點時，要如何以戒為師？這顯然是受戒後，下一步要探究的重點。依聖嚴法師的慈悲，即是希望「先引入門」，才可進而「學戒」。若在門外觀望，將會更形膽怯。前者即便對於戒律無知，仍較後者的無知，更能

視以「有犯不失」，做為持守菩薩戒最重要的拿捏原則。²⁷

（二）聖嚴法師菩薩戒思想所關懷的核心議題

上述聖嚴法師所詮解的菩薩戒之基本內涵，又是如何形成法師的菩薩戒思想？以下擬從法師所關懷的課題、所討論的議題這兩方面來加以分析。

接近佛法。兩者即便同犯惡行，前者可有明確規範準則提供判定與修正，不若後者，可能毫無所覺，更何況前者會更努力令自己「有知」。即便有知而犯，依佛教的觀點，這即是因煩惱尚未調伏或放逸、輕慢心所致，也都有懺悔的方式。和所謂的「明知故犯」，不可同日而語。也因而前者所犯，雖屬「戒罪」（會形成「罪墮」），似較後者之為惡所受之報更多了一層犯戒的「墮罪」，但這是與「戒功德」相對應的異熟果，是平等法之故，並非額外所加之罪。因此，受菩薩戒的殊勝之處，即在於未遇犯戒因緣而失戒之前，受戒者之所思所行皆為菩提心所攝持之菩薩行，其心念與功德和一般未發心、未受戒者自屬不同。也因此對受菩薩戒者來說，廣學菩薩行——了解菩薩戒的規範、要求，也就變得相當重要，特別是要留意如何「不失菩薩戒」，對於「戒之根本」及「根本戒」的守持不犯，至為重要。

²⁷ 引自《瓔珞經·大眾受學品》：「佛子！受十無盡戒已，其受者過度四魔越三界苦，從生至生不失此戒，常隨行人乃至成佛。佛子！若過去未來現在一切眾生，不受是菩薩戒者，不名有情識者，畜生無異，不名為人。常離三寶海，非菩薩非男非女非鬼非人，名為畜生，名為邪見，名為外道，不近人情。故知菩薩戒有受法而無捨法。有犯不失，盡未來際。……其師者，夫婦六親得互為師授。其受戒者，入諸佛界菩薩數中，超過三劫生死之苦，是故應受。有而犯者，勝無不犯。有犯名菩薩，無犯名外道。以是故，有受一分戒，名一分菩薩，乃至二分、三分、四分，十分名具足受戒。是故菩薩十重八萬威儀戒：十重有犯無悔，得使重受戒；八萬威儀戒盡名輕，有犯得使悔過，對首悔滅。一切菩薩凡聖戒，盡心為體，是故心亦盡，戒亦盡；心無盡故，戒亦無盡。六道眾生受得戒，但解語得戒不失。」（頁 1021，中欄 1-22）

1. 菩薩戒思想的形成

經過對於戒經、戒本的比較研究，聖嚴法師提出了有關菩薩戒內涵、形式、弘法方式的主張和觀點，²⁸基本上即歸結出以「三聚淨戒」做為涵攝一切戒的內涵，在儀軌形式上採集各大戒經、戒本之融通整合觀點，²⁹在弘法方式上以簡約的菩薩戒會，令大眾易於受戒。³⁰可知聖嚴法師所自覺、關懷的課題，皆具體地融入所新制的菩薩戒儀軌中。

然而，在菩薩戒思想「理論化建構」之基礎性、原則性、一致性方面，本文擬結合儀軌制立的相關概念之詮解問題，與各項實際修持原則的理解與掌握方式等，加以討論。

²⁸ 如在《菩薩戒指要》中，提出《般若經》等引文，說明大乘菩薩戒的精神首重發無上菩提心、利濟眾生、與空慧相應。（頁 18）亦引述日本學者的看法，說明菩薩戒的訴求，原先是「擺脫律儀戒的呆板束縛，所以重視實質的化世力量、重視無上菩提心的開發，以及滌除心垢即是解脫，即是空慧的體驗、即是佛法化世的目的。」（頁 25）並援引《維摩詰經》之「心垢故，眾生垢，心淨故，眾生淨」的觀點，說明「若知心不在內、外、中間，罪垢即除，所以也無須斤斤計較於戒律條文問題。從大乘菩薩的立場看，戒律的目的是為了解脫，而將條文的戒相稱為別解脫戒，……只要能伏煩惱，能發阿耨多羅三藐三菩提心，便是攝盡一切毘尼的最上毘尼了。」（頁 25-26）

²⁹ 有關菩薩戒的重戒，主要結合《優婆塞戒經》的六重戒，以及瑜伽戒本的四重，攝入為《梵網經》、《瓔珞經》的十無盡戒。（同註 6，頁 264；註 20，頁 176-179）輕戒即是以三聚淨戒之攝善法戒、饒益有情戒涵括之，並額外加入十善戒做為受菩薩戒的學持內容。（同註 20，頁 175-176）

³⁰ 此相較傳統三壇大戒，需以數週的天數授受菩薩戒，聖嚴法師強調的是，受戒者應把握菩薩戒的根本精神：止惡、修善、利益眾生。（同註 20，頁 165-166）在傳戒前應先講菩薩戒，具感戒之善，進而得戒。（同註 6，頁 277）

對於菩薩戒相關概念不一致的問題，聖嚴法師在透過戒本之戒文比較後，採取集大成的方式，以重戒的融通做為基礎。在廣引大乘經論及戒經時，強調菩薩戒的方便性，即側重《十住經》、《大智度論》等的「十善道」；在強調開放性時，側重《瓔珞經》的「可隨分受、一受永受、有受法無捨法、有犯無失、心無盡戒亦無盡」等概念。

三聚淨戒的內容，雖無較大差異，或許是因為要區分經（佛說）、論兩者的優先性，又或是贊同日本學者不以《瑜伽論》做為純粹的大乘論典，又或不太認同瑜伽戒中較嚴格的條件等；^① 總體而言，在三聚淨戒概念所詮的菩薩戒思想方面，係以《瓔珞經》、《地持經》為重，而輕《善戒經》、《瑜伽論》。可見其所重視、據以判斷的準則，在於「涵攝性」、「寬嚴（難易）性」、「易解性」，也可顯見受到日本學界研究成果的影響，卻又宥限於日人在歷史考據的質疑；企圖將各傳統漢譯戒經典籍（包括《梵網經》）予以融通整合。最明顯的例子，即在法師所詮菩薩戒思想的依歸上，重重地採用《瓔珞經》的說法，^② 顯示了棄「論」

（如《瑜伽論》）取「經」（如《地持經》、《解深密經》及各大乘經）的方法原則。

至於一些戒本內容不一致的問題，藉由相關內容的釐清，加上將菩薩戒所據經論的來源區分成三類，^③ 即可避免義理解說上的衝突。包括：（1）說法緣起的不同，針對出家菩薩、在家菩薩；（2）對象的不同，針對在位王族、外道；（3）所化機之不同，純依大乘教法、融通大小乘教法等。依此三類而有不同的教示內容與行持要求。透過如上所述的理解脈絡，則能稍解菩薩戒本內容不一致的矛盾感。

另外，有關「有犯不失」的意涵、「一受永不失」等概念所指稱的菩薩戒之方便性，同樣出自《瓔珞經》。除了從經文的前後脈絡加以詮解，及與其他相關大乘經論義理加以

為四世紀中的譯著。（頁 35）此中所論之原則，係以漢譯典籍出現於中國做為依據，這或許即是基於文獻出現、傳譯的文獻學觀點。同書中亦論及日本學者大野法道將該經視為中國本土產物，最晚可能是在五世紀半出現。（頁 36、68-69）儘管有如此的差距情形，聖嚴法師仍採取「以經為重」的詮解方式，並未著意於比對其間思想義理的從屬或是差異問題所可能帶來的不同理解方式。因為若是《瓔珞經》為後起、中國本土之作，則雖名為「經」，仍須考察其與菩薩戒思想義理的「從屬關係」，而非做為「義理依據」。若是印土之作，則與印度佛學流傳的各經論之間，可否互為引據、對照說明，則是應當加以考察比對的重點。更何況若是屬「論」非「經」，則《瓔珞經》優先於「論」的地位亦將被取消。無論如何，都應當再仔細地就其典籍內容的前後文脈絡加以探究和思擇。然而，或許也正因為如此地側重，可以看出聖嚴法師在思想方法上的旨趣和特色。

^③ 六種菩薩戒所源之經論文獻，大致可將《瓔珞經》、《梵網經》歸一類，《瑜伽論》、《善戒經》、《地持經》歸一類，《優婆塞戒經》又歸一類。（同註 ⑥，頁 252-255）

^① 在《菩薩戒指要》中，法師認為《瑜伽論》係由彌勒菩薩為無著菩薩所說，由二因緣捨菩薩戒，受則全受等；《瓔珞經》則為佛所說，菩薩戒有受法無捨法，可分分受持等；因而判定兩者極有不同。並提到：《瑜伽論》所說四重戒迥異於比丘四根本戒；捨失菩薩戒之二因——棄捨願心，以及上品纏犯他勝處法，除非邪說所惑，或是邪見狂亂，是相當少見或極為不易之事。並依佐藤達玄的觀點，認為：受瑜伽菩薩戒之在家出家之七眾，須分別以各自的身分，受各自的戒律（別解脫戒）及四重戒，以三誦三聚淨戒受。（頁 37-41）

^② 在論及三聚淨戒的名義概念時，談到交代較為具體的，即是最初出現於《瓔珞經》；此在《菩薩戒指要》中，考其為姚秦·竺佛念的年代，約

比對，應可獲致融通式的理解，做為聖嚴法師菩薩戒思想內容的補充。亦即，所謂「有犯不失」當是指：雖違犯菩薩戒的規範，但未達波羅夷的境地——未捨菩提心、未生邪見、未以上品纏犯重戒。³⁴而「一受永不失」即是由於心無盡之故，即指未失菩提心，縱令命盡而轉生，但菩薩戒未嘗有失；此指菩薩戒之體為菩提心之故，若未退失菩提心，則可生生世世具菩薩戒，³⁵此即是菩薩戒與聲聞戒的戒性極為不同之處。如此一來，證成菩薩戒的開放性及方便性，更能具備普效性。

2. 菩薩戒議題

以下六個課題歸納自《指要》一書，其中尤以「創新菩薩戒儀軌」的傳授，可做為串連兩類議題的主軸：

（1）實務／實踐層面：

I．如何引導因害怕犯戒而不敢受戒的佛弟子，能進一步修學菩薩行。³⁶

³⁴ 此可參見《瑜伽論》的說法，及其所判分的原則。事實上，根據經典，應當留意捨戒與失戒內涵上的區分與判別，兩者並非可任意代換，或是涵義相同；而具戒與持戒的內涵亦應依前後文脈絡加以判別，前者往往指的是「資格」，後者往往探討的是持守戒律的實踐原則或條件。

³⁵ 在《大寶積經·優波離會》（同本異譯《優波離問佛經》，大正 24 冊）中，佛即曾開示菩薩與聲聞兩者之根性不同、心性不同，因此戒法亦不同。菩薩戒不若聲聞戒以「盡形壽」為限，而是生生世世皆可不失。原因在於菩薩發心是生生世世能趨向大乘佛果，發心修學、行持菩薩行。參：《大寶積經》第 90 卷，《大正新脩大藏經》第 11 冊，頁 514 中欄 13～519 中欄 15。

³⁶ 有關受戒和學戒的概念，基本上是採取先受後學的主張。如在《戒律學綱要》中，聖嚴法師說到：「弘揚戒律的工作，立基於大家的受戒學

II．菩薩戒如何既依於別解脫戒，又有別於別解脫戒的行持原則之判分。

III．如何開啟傳授菩薩戒儀軌的創新可能性。

（2）理論層面：

I．三聚淨戒精神與實踐原則的再詮釋。

II．戒除十不善做為攝律儀戒的意義。

III．萬行菩薩的學理依據。

以上的諸多課題，實則牽涉「發菩提心」概念與「受菩薩戒」的難易之爭議，以及三聚淨戒與別解脫戒、十善戒、十無盡戒的從屬關係之判定、新制菩薩戒儀軌的定位問題。這些屬於菩薩戒思想的詮釋內涵，都將影響菩薩行者實際修學、實踐方法和原則的取向，也和現代社會中弘揚菩薩戒方式的釐定息息相關。

歷來國內教界對於菩薩戒思想探討的主題、問題、疑義等，可謂極為繁多，³⁷然往往僅依於部分相關的經論進行削

戒與持戒之上。不先受戒，則不能學戒；若不學戒持戒，也就無戒可弘。」（頁 25）雖然如此，一般人因擔心犯戒而不敢受戒，便無法透過學戒而成滿菩薩行，要如何對這些行者循循善誘，即是如何讓菩薩戒弘傳的一個重要課題。

³⁷ 從民國一、二〇年代《海潮音》、《菩提樹》等佛學雜誌中的許多論文章，可以看到對於大乘戒的諸多討論，然而有關傳戒儀式則較定於一尊。漢系佛教在大陸時期、來臺時期皆對傳戒儀式、規定等有著一定的模式。據知，臺灣佛教界於二十世紀九〇年代前的菩薩戒傳授係皆附屬於三壇大戒，且限由中國佛教會所舉辦。但之後的三壇大戒則可由不同的道場舉辦，印象中當時臺灣佛教界於一年內即曾舉辦多次的三壇大戒，顯見一股自由開放的風潮正在應運而生。在理論與實務之間的不同調，例如實際持戒問題的疑慮未解，是否即是聖嚴法師對於菩薩戒傳軌

文闡釋；³⁸ 較乏少針對議題或論題的脈絡、焦點問題加以釐清或討論。至於一般學術研究，卻又往往依賴日本學界的研究著作成果，³⁹ 未形成系統化的論述。而聖嚴法師具備了學界與教界的相關背景，因此更能提出其親身經歷的觀察與反思，⁴⁰ 進而形成其菩薩戒思想與制立新儀軌的原則作法。

此外，《指要》一書中曾略微涉及藏系佛教所傳的菩薩戒論典。⁴¹ 藏系佛教各派在思想論述與實際傳戒方面，雖承繼大乘中晚期的印度佛學，但卻提出一些新的詮解及發展，特別是有關發心儀軌、願心戒與行心戒的兩種儀軌的設立與討論，被認為是藏系佛教菩薩戒傳承的獨有特色。⁴² 雖然，

進行變革的一個問題意識？並進而在因緣成熟的九〇年代，提出新的傳戒儀軌？……這些都可做為進一步考察和探究的起點。

³⁸ 例如對《梵網經》、《瑜伽師地論·戒品》或《優婆塞戒經》的講述論著頗多，以及對各戒本中戒條加以解釋等，資料頗為豐富。

³⁹ 例如大乘戒法是否不應當涵攝小乘戒等問題，對此相關論題加以討論的學者包括平川彰、羽田野伯猷等。

⁴⁰ 聖嚴法師在〈出家與回家〉一文中，即記錄了在戒場中的所思所感與疑惑，也提到了研究戒律的初心動機，除了道源長老的勉勵外，亦主張佛教的戒律不僅在義理方面要下工夫做一番釐清，在對今日社會的因應而言，也應做大幅度的審視，否則等於執死方而應變病。參：釋聖嚴《聖嚴法師學思歷程》，臺北：正中書局，1993年，頁57-58。

⁴¹ 《菩薩戒指要》中曾提及宗喀巴的《戒論》思想，並加以論述。

⁴² 這些討論在阿底峽、岡波巴、宗喀巴等論著皆曾出現。另可參見劉國威及釋堅慧的相關論文；其中後者因未能進一步判分「具戒、捨戒、失戒」，故而亦對願心戒與行心戒、別解脫戒與共戒等兩組概念的涵義說明不清。參：釋堅慧《西藏佛教二種菩薩戒之傳承與其發展之研究》，頁99。此外，同論文頁107中，雖提及宗喀巴《戒論》中以願心戒乃「堅固淨戒方便」的看法，然未多加詮釋與說明。此一課題應當可與阿底峽所傳發心儀軌、四黑法、四白法，以及岡波巴論著及其傳承所闡釋

此處無法確認聖嚴法師新創菩薩戒儀軌是否與之有直接關聯，然而，似可見兩者的相似特質，考量到「願心儀軌」即是為新發心的新學菩薩設想，同時也是令其未來能進一步受行心儀軌的某種前方便，⁴³ 可謂兼具了善巧方便性，並特重菩薩戒精神「學戒」的積極義，而非聲聞戒「避免犯戒」的消極義。

為了將上述的假設觀點進行更嚴謹的推斷與論證，本文將對聖嚴法師「重訂傳授菩薩戒儀軌」，及為了「弘傳」、「深化」菩薩戒，因而開闡其「方便、有效性」，進而希望為陷於傳統保守的窠臼與困境尋求新的出路等相關課題加以探究，⁴⁴ 期能助於現代社會中的菩薩行者進行正理思擇。

的願心戒，進一步予以詳加比較研究。另外，在塵界所撰〈菩薩戒疑義〉中，提到岡波巴《大乘菩提道次第論》中區分願菩提心、行菩提心、菩提心戒等定義的爭議問題，對於發心、受戒、學處、所依等，引述《戒論》、《廣論》內容而多所評析和討論，最後卻將義理解釋視為一種「文化差異」。參：塵界〈菩薩戒疑義（上）、（下）〉，《菩提樹》第40卷第11、12期，1992年11、12月，頁16-24、16-19。基本上，係多半未能清楚判分菩薩戒（戒性、戒法、戒相、儀軌等）與菩提心、菩薩行、菩薩學處的關係所致。而願心戒、行心戒即是依於印藏傳承所衍成的一種儀軌作法，在藏地即有不同論師提出不同主張。本文以下所採取的討論，係依於宗喀巴《戒論》的概念解說做為理解之基礎。

⁴³ 宗喀巴《菩提正道菩薩戒論》，頁79-80。文中對發心儀軌、願心戒、行心戒等皆詳加討論。

⁴⁴ 本文此處所謂的「傳統保守」是指已陷於困境的情況而言，如：明顯依於舊式的詮解模式或傳法方式，已無法解決實踐或實際的問題；並不是指所有的「傳統」皆是「保守」，也不是指所有的「傳統解釋」都是問題重重。

三、對於菩薩戒思想的詮定與再思考

（一）菩薩戒思想內涵的釐清

由上文可知，聖嚴法師關心菩薩戒的弘揚，認為應將之普及於世間，深化實踐。而解明菩薩戒法，即應包括：從經論典籍尋求可以將菩薩戒概念融通的解釋原則，避免衝突矛盾的詮釋觀點，目的即為了讓佛弟子們可以成滿菩薩行與成就菩薩道。

當「不敢受戒、不知持戒、無法學戒」的問題現象被視為重要的核心問題而加以詮解時，其所呈顯的菩薩戒研究的入手處與起點，即在於闡明大乘戒法與聲聞戒法的差異性。⁴⁵ 其中所詮的重要關鍵概念，則在於解明其發心動機的不同，以及菩薩戒三聚淨戒的涵攝關係。

歷來有關菩薩戒的文獻多以戒儀軌的形式呈現，故而一般人所接觸到菩薩戒概念，往往只及於戒本或戒文的內容。⁴⁶ 然做為一位現代的學佛者，早已無法只停留在文字

表面的理解而已，否則極易因不同戒本與戒文之字面上的不一致而產生疑惑。此外，學行菩薩戒者亦必須廣讀大乘典籍，⁴⁷ 研究菩薩戒的實修原則、理論，進一步地處理與面對教、理、行、證方面思想脈絡的釐清，並且具備系統化的詮解方式。諸如菩薩戒的制戒緣起、傳承背景、經典依據，菩薩戒的定義、種類、意義，與聲聞戒共通、不共通的行持原則與方法，獲證大乘佛果間的關聯性等，都必須加以清楚地探究。

所衍成的戒本（為了方便讀誦之用），或是經過標題化之省略化約的戒文，甚至是廣約有別的重戒內容等，其間易有不一致之處。如：重戒中的戒條數目之不同、輕戒中所制的開遮不同（如：不耽樂飲酒與不得飲酒）等。而就思想觀念來說，必須了解、分析極為繁複的「概念群組」，如：受戒者的身分、發心、根性、所處時空環境有別時，戒法的內容會不同，戒文所載也不同。在以往較為封閉單純的環境中，可能一生中只會接觸過某一個傳承戒本。然而，近代以來由於資訊流通便利，因此極易看到上述的各種不一致與差異。而這些不一致問題，在過去鮮少被意識到或強調。因此，現代人往往無法像以往那麼簡單、清楚地依教奉行。因為會面臨到資訊爆炸卻缺乏判分原則的尷尬問題。所以，若要如理如法地行持，進而如理如法地成就，就需要學會掌握、分判實踐的精神與原則。現代社會中想要提倡或弘揚菩薩戒，即須懂得既深且廣地闡明菩薩戒的內涵，才能面對上述課題的挑戰，若僅透過分析戒儀軌，事實上並無法達成。

⁴⁷ 據宗喀巴在《戒論》提到，菩薩學處及菩薩行的原則，在大乘經典中極為廣泛，並根據印度論師寂天（著《大乘集菩薩學論》等）、阿底峽（著《菩提道燈論》）的看法，所有符合菩薩行精神的皆是應學之學處。（同註⁴⁵，頁107-109）若能將「學處」的概念與「持犯」的概念彼此脫勾，才能避開解釋上的不一致問題。此外，應了解有罪與無罪、持與犯的判斷準則，才能廣學各大菩薩所示之菩薩行，也才能再次避開擔心犯戒的疑慮，獲致正理思擇的關鍵判斷。

⁴⁵ 本文此處所採取的研究方法進路即是以「基源問題法」為主。如同勞思光教授在其《中國哲學史》中所主張的研究方法，目的在了解一位思想家的思想之所以如此或如彼地呈現時，其所特重的關懷點與觀察點。做為一位後學的研究者或學者，藉此一研究方法的運用，即可清楚地掌握其思維理路、脈絡，以及所使用的語彙及核心概念、形成的核心思想。

⁴⁶ 參見本文附件之列表。雖則菩薩戒儀軌類的數量頗多，但仍有屬於思想觀念方面的諸多文獻。對於兩者（戒學思想、戒本戒文）的研究，其實各有相對的困難之處。菩薩戒儀軌（戒本）中的戒文，雖屬最具體的菩薩戒之形式化內容，但比對、歸納頗為不易。這是由於有不同經論傳承

一般常見側重修學實踐的闡述方式，大多依於戒文說明違戒、犯戒、未學、未成、未持等原則，較少針對菩薩戒的特質，強調其「學處」概念與小乘戒律之間有何異同的系統化說明。然而，較為完整的菩薩戒思想理論之系統論述，實應包括以下四者：1. 考據其制戒緣起（史傳紀錄）、2. 傳承依據（教典與教法）、3. 教理內涵（彰顯大乘戒之特性與不共小乘戒的邏輯論證）、4. 實修的方法原則（合理合法、切合現實且具善巧方便）等四方面。

其中 1、3、4 等三項又與 2 息息相關，因此，對於詮解菩薩戒者所建立的思想系統之論述，首應考察其「所依教典」的詮釋進路，才能得知其詮解的理路和特性。其次，再基於此一有跡可尋的脈絡，進而說明其餘三方面的思想表現。

在進行這些探究時，可清楚地發現：聖嚴法師並不只限以「教學」或「教育」的弘法任務為重，而是重視「扎根」的義理詮解。也由此看出其做為佛教學者使命的重要擔當。⁴⁸

⁴⁸ 筆者以往在對菩薩戒課題進行研究過程中，發現到教界在以教學或教育為主的弘法時，在教理內涵與實踐原則的闡釋方面，大多具有相當的一致性與協調性。這往往是為了避開可能不一致的衝突問題，故而採取簡易化與單純化的詮解方式；或僅限於某一菩薩戒經的理解脈絡，個別個別地解釋所致。雖則這些方式在實際上有其必要性，但若就教學目的而言，能同時基於研究旨趣並符應實踐需求，而能將個己的經驗做經驗引導，是極為重要且必要的，而聖嚴法師即是兼具上述兩種弘法使命的佛法宗教師。

（二）大乘戒的觀念詮定與爭議問題

「合其同與存其異」並重地對於不同戒本所詮的大乘戒之戒文內容做解釋，可說是聖嚴法師所強調的思維方法特質。亦即採取「最大公約數」及包涵殆盡的三聚淨戒做為菩薩戒之基礎，以其簡易方便、直指行持原則——掌握止惡、修善、利生。在發心、堅持正見的基礎上，即可發揮因時制宜、因地制宜的效果。⁴⁹ 這樣的方便性包括了兩方面：一是對於受戒身分、戒法特性、行持規範之由易而難的判分；二是以共戒——十善業道做為基礎的主張。

1. 由易而難的方便性

在《綱要》中，聖嚴法師曾認為《優婆塞戒經》為大乘戒而非菩薩戒，且屬最難授受、得戒的漸次戒。⁵⁰ 另在《指要》中亦曾論及《善戒經》是屬於更嚴格要求的難戒；⁵¹ 而其他戒本雖互有同異，但仍可歸納出彼此之間一致的原則，即是三聚淨戒。⁵² 所以，主張三聚淨戒即是從易而難的基礎。然而，在討論大乘經發展到《瑜伽論》的菩薩戒內容之差異（繁約問題）時，視《瑜伽論》較為歧出，理由是瑜伽戒主張將應捨棄的聲聞乘（聲聞戒）同列為大乘戒而須兼學；並認為這影響了阿底峽及宗喀巴的菩薩戒思想，使他們

⁴⁹ 同註 20，頁 57-58。

⁵⁰ 同註 6，頁 250、255、281。

⁵¹ 同註 20，頁 48-50。

⁵² 在《戒律學綱要》中，法師認為：「菩薩戒的可尊可貴，乃是由於涵蓋而又超勝了一切戒的緣故。」（頁 246）

均主張菩薩戒律儀當以聲聞戒律為基礎。此外，視開緣七支為《瑜伽論》有別於其他戒經之說。⁵³

上述觀點其實出現了兩個爭議問題：（1）聲聞乘（聲聞戒）在大乘戒中是否應被排除？別解脫戒是內含於菩薩戒或是外加？傳授菩薩戒時，律儀戒要如何授受或生起？

（2）開緣七支性戒究竟是額外補充說明菩薩戒的不共法，或是屬於菩薩戒的戒文——非得開緣不可？《瑜伽論》同本異譯諸文獻的相關內容，彼此並不一致。⁵⁴

此外，菩薩戒被視為七眾戒之外的別解脫戒，其授受的方便性可包括三類受戒者：曾受七眾戒（七眾別解脫戒，包括在家、出家二者）、不曾受過七眾戒、不夠資格受持七眾戒等，都能受持菩薩戒。若以頓立或漸次的區別來看，《梵網經》、《瓔珞經》屬頓立；《地持經》、《善戒經》、

《瑜伽論》、《優婆塞戒經》等屬漸次。前者即指可單受的菩薩戒，後者指須先受三皈五戒後再受的菩薩戒。特別是《善戒經》要求先受七眾戒之某一戒，才可求受菩薩戒；以及《優婆塞戒經》中所說在受戒前要具種種條件，可見此並非不分品類便可受得的菩薩戒。此外，只要通曉菩薩法師所講菩薩戒法，即使未曾接觸過佛法，也可受戒得戒。⁵⁵可見，此「方便性」即是指受戒條件的寬容及開放而言。

至於難易問題，又以誓願守持三聚淨戒為簡約易行，以相對於一一戒相的繁複。故解明三聚淨戒的特性，有謂「既難且易」與「由易而難」、「具彈性」與「能涵攝」、「約繁」與「收放」等。此包括了受戒條件、儀軌形式、守持原則、歷史環境因素等，各有其難處；此外，對於在家的新學菩薩亦多所考量，⁵⁶並強調隨分隨力的受戒修學方式。另一方面，所謂的易即是凸顯了方便性、簡約性；相較之下，強

⁵³ 《菩薩戒指要》中提到：「大致來說，菩薩戒是自無而有，由易而難的，從《般若》、《華嚴》、《維摩》、《法華》等諸經的觀點，菩薩即是以發菩提心、觀無相之空就好。到了《瑜伽師地論》，方以三聚淨戒衍生出重戒及輕戒的詳細條文。早期的大乘諸經，無不貶斥聲聞乘，到了《瑜伽論》竟又將捨棄聲聞乘列為禁戒而須兼學。這一點影響到西藏的阿底峽及宗喀巴的菩薩戒思想，使他們均主張菩薩戒律儀當以聲聞戒律為基礎。在《瑜伽論》四十一卷輕戒九條及十條之間，菩薩可為悲心而開身口七支（十善業的身三口四）性罪，到了《地持經》及《善戒經》的相同位置，便將此項開緣刪除。」（頁 50）

⁵⁴ 此包括了漢譯《地持經》、《善戒經》兩者的不一致。在比對原文時，也可看到不同的刪補戒文者（含譯者）的觀念——主張保留，或為避免誤解而略去不列。當然，也有可能是所據梵本有別。但藏文、梵文及玄奘漢譯本則都有此文，《地持經》和《善戒經》則刪除。一般即可推出刪除的二經，應當是同一梵本。然，先前提到「有關受菩薩戒之前是否應先受別解脫戒」部分，二經的主張顯然又不一樣，因此即有以下幾種

可能：（1）有三種梵本；（2）編譯者因自己的理解觀念有別，而予以自行刪除；（3）關於此一不一致問題，經過一些論師發展而後定版成為玄奘的譯本（藏譯本正好相同）。若以該論題的內容是可經由邏輯推論方式討論的，則（1）、（3）的可能性須待更多的考古發現才能定奪，反而（2）的可能性更大一些。或許也因此，菩薩戒思想的詮釋、研究才有其必要性——因為會出現觀念理解上不一致的問題。

⁵⁵ 同註 ⑥，頁 248-249。此外，《菩薩戒指要》中強調：菩薩身分可具七眾的立場，也可不具七眾的立場，「但要成為菩薩，必然受持十善戒。」（頁 103）同書又說，凡是菩薩，無論在家出家之身，必受十善戒，……是必然受持十善行的有德之人。……菩薩十善戒是適應僧俗七眾的律儀，故也可在僧則僧，在俗則俗。（頁 104）

⁵⁶ 同註 ⑩，頁 55-56。討論的內容分別包括了對於新學菩薩受持、守持的難易問題。

調次第性、重視別解脫律儀（七眾戒）則是難而繁複。

上述所謂各種難、易的判定，對聖嚴法師來說，實則集中在以別解脫戒做為三聚淨戒之攝律儀戒的受持困難問題上。首先，七眾戒之別解脫戒除了四重戒（身口七支）為共通的性戒之外，其遮戒有各種數量多寡不同的戒條。其次，七眾戒做為小乘戒（或出家聲聞戒），在守持上，如何與菩薩戒有別，其分判極為不易。最後，未具七眾戒仍能生起菩薩戒，乃是菩薩戒的戒性。依此而言，則若僅以求同、求易做為判分原則，則在新制儀軌中，出現十善的通戒即是自然之事。至於攝善法戒、饒益有情戒則涵括在誓願學一切過、現、未的菩薩學處。發菩薩誓願即是在受十無盡戒之前，以四弘誓願的內容發願。⁵⁷

如此一來，似又會引發一個疑問：為何在誓受三聚淨戒之外，要另外求受十善戒和十無盡戒？是否表示三聚淨戒無法涵蓋此二種戒？在《綱要》中，提到：菩薩戒重戒的內容便是三聚淨戒的攝律儀戒，雖然僅列十條，實則已經包括了一切的律儀戒。而十條重戒的產生原因，即是要對付意業作惡，調伏三毒為害。且十條重戒之前四條通於大小乘，中間兩條通於在家出家，最後四條則為菩薩獨有。⁵⁸ 故此可謂有助於守護意三（貪、瞋、癡三毒）。至於十善戒與三聚淨戒的從屬、涵攝關係，擬於後文加以討論。

此外，各戒經、戒本的重戒為何有的會加上四性戒，有

的未加？⁵⁹ 特別是《善戒經》為何獨加？這應當和受菩薩戒是否一定要先受別解脫戒的主張有關。⁶⁰ 而《善戒經》由於強調應先受別解脫戒，故其重戒包括了四性戒則可理解。但是，其他未明示的戒經、戒本或戒法是否與此有別？光是瑜伽戒一系所依的典籍內容，即有著是否先受別解脫戒的不一致問題。⁶¹

上述論題的詮解關鍵，其實在於對菩薩戒與別解脫戒兩者關係的理解有關。究竟在戒法上別解脫戒是外加於菩薩戒？或是內含於菩薩戒？在受戒次第上，別解脫戒是否必然先受？在行持上，具上述二戒者，要如何詮解以下不一致的問題，如：持菩薩戒而犯別解脫戒、持別解脫戒而犯菩薩戒、失別解脫戒是否即失菩薩戒，以及如何掌握實踐的原則等。這些都牽涉到「授戒儀軌」、「戒法精神」、「受菩薩戒」、「持菩薩戒」、「學菩薩戒」，以及「犯菩薩戒」、「失菩薩戒」等的定義與內涵之理解，在在皆應詳加討論、理解，以及思擇、研判。

⁵⁹ 同註 6，頁 263-264。書中曾引法藏大師的《梵網經菩薩戒本疏》做說明。

⁶⁰ 《菩薩善戒經》：「菩薩摩訶薩成就戒、成就善戒、成就利益眾生戒，先當具足學優婆塞戒沙彌戒比丘戒。若言不具優婆塞戒得沙彌戒者，無有是處。不具沙彌戒得比丘戒者，亦無是處。不具如是三種戒者得菩薩戒，亦無是處。」《菩薩善戒經》第 1 卷，《大正新脩大藏經》第 30 冊，頁 1013 下欄 24-28。然《瑜伽論》則未明顯如此斷定，《瑜伽論》之梵文本亦未見詳明受菩薩戒前必先受別解脫戒。

⁶¹ 典籍文字上未明示，但不表示「理」上不可推知。尤其是所應然之理，要能在不一致的表象上，推衍出不矛盾之理，即是正理思擇的工夫所在。

⁵⁷ 同註 20，頁 174-179。

⁵⁸ 同註 6，頁 259-263。

2. 十善業道做為共戒的原則性

在《指要》中，提到三聚淨戒的基本精神和綱領時，引述《大智度論》卷四十六內容，以下即以原典引文做為對照：⁶²

菩薩摩訶薩以應薩婆若心（一切智心），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。

問曰：尸羅波羅蜜則總一切戒法，譬如大海總攝眾流。所謂不飲酒、不過中食、不杖加眾生等，是事十善中不攝，何以但說十善？答曰：佛總相說六波羅蜜，十善為總相戒，別相有無量戒。不飲酒、不過中食，入不貪中，……餘道隨義相從，戒名身業口業，七善道所攝，……以是知故，十善道則攝一切戒。

故而法師即主張：「以十善道為菩薩戒而攝一切戒，等於說十善道即是三聚淨戒。」⁶³

在解讀上似應先釐清以下概念：十善道、十善、十善戒、餘律儀，以及戒律（別解脫戒）、罪、報等，在《大智度論》前後文中有較清楚的脈絡可資解讀，⁶⁴宜應加以判分。《大智度論》亦主張：簡別十善道做為根本之義以涵攝一切戒，以及十善戒與（別解脫戒）戒律之制戒（遮戒）之

不同。且十善戒較別解脫遮戒之違犯的罪報為重；違遮戒，懺則可清淨；違重戒（性戒），雖悔，但罪報不除。

究竟十善道能否包含三聚淨戒？若依《大智度論》來看，其區分十善業道之七事可由戒攝，三事為守護。前七事

⁶³ 《菩薩戒指要》中引用《大智度論》原文，強調以「十善為總相戒」。（頁 60）本文在前述討論中已說明兩者十善與三聚淨戒如同最小公倍數與最大公約數的不同。菩薩戒、十善道、三聚淨戒雖然都和大乘戒的概念相關，但彼此若要畫上等號，應當要置於經論前後文的脈絡加以說明。否則一一化約的結果，即成了只要行持十善道就等於大乘戒，其他種種有關菩薩的不共學處、菩薩行都將失去行持的意義。

⁶⁴ 《大智度論》：「問曰：尸羅波羅蜜則總一切戒法，譬如大海總攝眾流。所謂不飲酒、不過中食、不杖加眾生等，是事十善中不攝，何以但說十善？答曰：佛總相說六波羅蜜。十善為總相戒，別相有無量戒。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。戒名身業、口業，七善道所攝。十善道及初後，如發心欲殺，是時作方便，惡口、鞭打、繫縛、斫刺乃至垂死皆屬於初；死後剝皮、食噉、割截、歡喜，皆名後；奪命是本體。此三事和合，總名殺不善道。以是故知，說十善道則攝一切戒。復次，是菩薩生慈悲心，發阿耨多羅三藐三菩提，布施利益眾生，隨其所須，皆給與之。持戒不惱眾生，不加諸苦，常施無畏。十善業道為根本，餘者是不惱眾生遠因緣。戒律為今世取涅槃故，姪欲雖不惱眾生，心繫縛故為大罪。以是故，戒律中姪欲為初；白衣不殺戒在前。為求福德故，菩薩不求今世涅槃，於無量世中，往返生死，修諸功德。十善道為舊戒，餘律儀為客。復次，若佛出好世，則無此戒律。如釋迦文佛，雖在惡世十二年中亦無此戒，以是故知是客。復次，有二種戒：有佛時，或有或無；十善，有佛、無佛常有。復次，戒律中，戒雖復細微，懺則清淨；犯十善戒，雖復懺悔，三惡道罪不除。如比丘殺畜生，雖復得悔，罪報猶不除。如是等種種因緣故，但說十善業道，亦自行亦教他人，名為尸羅波羅蜜。十善道，七事是戒，三為守護故，通名為尸羅波羅蜜。」龍樹菩薩造《大智度論》第 46 卷，《大正新脩大藏經》第 25 冊，頁 395 中欄 18～下欄 18。依此可推知：斷十不善即成十善，但此並非真實別解脫戒（佛所制之戒），僅以七事共通於別解脫戒之四重戒。相較之下，十善道之「意三」，並不

⁶² 同註 20，頁 59-60。此處轉引之《大智度論》兩段文字分別出自：《大正藏》第 25 冊，頁 393 中、395 中。

固然可通於律儀戒（七眾別解脫、小乘戒、聲聞戒的四重戒），且止惡即善；但六度等攝善法戒，以及饒益有情戒並未在此中具足。故依照《大智度論》所謂「大海總攝眾流」應當是指會歸、涵納之意，並非即是指「具足」；儘管皆屬水之一味，但畢竟眾流並非大海，大海亦非眾流。所以十善道之包含三聚淨戒，應當不是等同或是取代之意。故理解「十善道即是三聚淨戒」時，⁶⁵ 須注意不可隨文取義。然而，由於《大智度論》中並未討論菩薩三聚淨戒，只提到菩薩持戒清淨，即當不以二乘心持戒、不破戒以免障佛道。⁶⁶ 依上述的推論，似無法明確得出三聚淨戒包含十善道的觀點。

另外，聖嚴法師在《指要》中援引宗喀巴《菩提道次第廣論》（以下簡稱《廣論》）卷十一，認為其所述之「此

能等同於「戒」，僅屬守護的原則。故名為「十善戒」者（應指其非別解脫戒而共通於別解脫戒的概念而言），無論就其違犯、守護兩個層面來看，皆較別解脫戒寬鬆，主因其未有戒罪之「墮」。故對未受別解脫戒者來說，只守持「斷十不善」的實踐原則，比受別解脫戒後卻無法支持的情況來說，負擔較輕，也較能從學戒、學處的角度漸次修學，堅固修學。

⁶⁵ 同註 20，頁 60。

⁶⁶ 《大智度論》：「云何菩薩戒清淨？若菩薩摩訶薩不念聲聞、辟支佛心及諸破戒障佛法，是名戒清淨。……戒清淨者，初地中多行布施；次知持戒勝於布施。所以者何？持戒則攝一切眾生，布施則不能普周一切；持戒遍滿無量，如不殺生戒，則施一切眾生命。如眾生無量無邊，福德亦無量無邊。略說諸能破佛道事，此中皆名破戒，離是破戒垢皆名清淨，乃至聲聞、辟支佛心尚是戒垢，何況餘惡？」龍樹菩薩造《大智度論》第 49 卷，《大正新脩大藏經》第 25 冊，頁 412 下欄 22～413 下欄 16-17。

（十善）為攝盡尸羅本」，⁶⁷ 似擬透過此一概念的解明，即可進一步間接地推論出十善與尸羅互相涵攝。然而，能如此推論的真正關鍵基礎，應當在於「尸羅」、「十善道」、「三聚淨戒」三者內涵的從屬性，須進一步透過仔細對應及判分，才可論斷其間的涵攝性。

然觀《廣論》中論述尸羅波羅蜜的內容，⁶⁸ 在說明三聚淨戒的差別時，提到具別解脫律儀而住菩薩律儀者，其律儀戒即是（包括在家、出家的所有）真實別解脫律儀，及諸共同能斷律儀。在《戒論》中則提到：不堪為別解脫律儀之身而具菩薩律儀者（如龍天之身等），則以隨其所應能斷律儀做為律儀戒——即是指「共別解脫之斷除性罪及諸遮罪」。又說別解脫所制諸戒即是出家菩薩的別解脫律儀學處之一分，非離菩薩學處別有。⁶⁹ 而趣入諸菩薩戒行的所有根本，

⁶⁷ 同註 20，頁 58-79。另參：釋聖嚴〈從三聚淨戒論菩薩戒的時空效應〉，《中華佛學學報》第 6 期，1993 年，頁 12、27。

⁶⁸ 宗喀巴著，釋法尊譯《菩提道次第廣論》，臺北：福智之聲，1989 年，頁 281-285。

⁶⁹ 這在宗喀巴《戒論》中有較為詳細及深入的討論。（同註 19，頁 24）主因龍、天能發菩提心，卻因不具「人」身，故無法受別解脫戒，因而當其具菩薩律儀時（受菩薩戒後），其學行之學處即以別解脫戒（遠離性罪共於菩薩律儀戒相）做為行持律儀戒之道。而《廣論》原文中，則依《瑜伽論·攝抉擇分》云：此三種戒，由律儀戒之所攝持令其和合（'byor），守護此即能守護餘二；不能守此，餘二亦不能守。故主張：若有執別解脫是聲聞律，棄捨此律開遮等制，說另學餘菩薩學處，是未了知菩薩戒學所有扼要。可知：律儀戒是後二戒之所依根本及依處。而律儀戒中最主要即是斷性罪。而斷除十種不善即是無論大小乘皆說的攝諸性罪過患之重者，此要善護三業。並引《攝波羅蜜多論》：「不應失此十業道，是生善趣解脫路，住此思維利眾生，意樂殊勝定有果，應當

所依即是菩提心，亦即應遮止損害一切有情。其中特別強調：應了知十不善等性、遮諸罪，要日日多起防護心；於自受律儀諸根本罪，也要勵力防護。⁷⁰

由此可知：結合菩提心學處，防護十不善，即是菩薩所應學行成滿之尸羅波羅蜜。亦即斷十不善、不失十善道，是三聚淨戒中極為重要之基礎。所謂的「攝盡尸羅本」，即是指其做為菩薩行持、學行學處之根本所依的重要基礎之意。而這又可從戒之「法、體、行、相」加以詳細判分及說明。此在探討戒律的不同論師觀點來看，相關語義的內涵、對照比較、觀念轉換等，亦會有其詮釋所重之不同。因此，三聚淨戒之律儀戒，並不即可任意由十善戒取代；能以十善戒取代，根據相關經論原意推知，即是因於龍天等身（所依）不堪受別解脫戒。

然而，具人身之行者，若有其他原因而未受別解脫戒，是否在發心後仍能受持菩薩戒的三聚淨戒？在宗喀巴《菩提正道菩薩戒論》（又名《瑜伽戒品釋》，以下簡稱《戒論》）中引述了阿底峽尊者的看法，⁷¹認為若能具別解脫戒

善護身語意，總之佛說為尸羅，此為攝盡尸羅本，故於此等應善修。」並提到月稱論師在論及尸羅波羅蜜時，亦說斷十種不善，亦即是主張先修「靜息心」（sdom-sems），則諸餘戒亦易成辦。（同註⁶⁸，頁284-285，英文為筆者所加）另參：印度甘丹夏孜學院出版之《菩提道次第廣論》（藏文版），1999年，頁394-396。

⁷⁰ 其後尚有補譯文：「若如是行以造作等流果，於餘世少劬勞、少病苦，而能圓滿菩薩學處。若捨之，將染極重過患，多生中不能學菩薩學處。」《菩提道次第廣論》（藏文版），頁397。

⁷¹ 同註⁶⁸，頁22、24。

較好，因「所依」殊勝之故；但若未具，仍不妨菩薩戒之生起。而能如此解釋的前提，即因於該行者已先具「菩提心」之故。之所以未受別解脫戒，並非因其無法守持或不願守持，或別解脫戒與菩薩戒相礙或對立之故，可推知或許是由於劣慧或怯懦及種種內外因緣所限之故。⁷² 如此一來，則必

⁷² 若不如此解釋，似「有違」於菩薩三聚淨戒的戒法本性。當表示：凡律儀戒皆可由十善道取代，將使別解脫戒和菩薩戒任意脫勾；或以為如此才能凸顯菩薩戒的方便性。如此主張則是不明「十善道」與「十善戒」兩者的判分。而對於尚未受別解脫戒的發菩提心之大乘行者來說，若先受持了三聚淨戒的菩薩戒，之所以能生起菩薩戒，即應以守護十善、斷除十不善做為律儀戒的共通基礎。這一類的大乘行者，和已先受別解脫戒而進受三聚淨戒的大乘行者相較，在「不損惱他人」等斷惡的行持上，有可能基礎較為薄弱，或為種種內外因緣所限（包括末法時代，所處時空環境無授別解脫戒者，或是個人因素、新學大乘之故等）。因此，如何予以次第引導且令其發起進受菩薩戒的好樂心，即相當重要。在此過渡期間，如何能令已發之大乘菩提心堅固不退，根據宗喀巴《戒論》中所說，印藏祖師們即曾造「願心儀軌」做為「行心儀軌」（戒儀軌）的前行基礎。其理由和目的即是考量到上述的因緣，故以願心戒做為鞏固菩提心的方便。（同註⁶⁸，頁80）此外，在《廣論》中則提到：先了知學處為「作意境」；若至心愛樂修欲守己，次受律儀，則極堅固，是善方便。（頁257）由於進受律儀，在意樂（動機）上須基於發起願菩提心、自願非他勸、非求勝他（不是好勝心之故），以及具備能聞教法、信解受持等條件基礎上，故可知此乃堪受戒的應機者，如此才可授戒。亦即當未受淨戒之前，「令善聽聞正知解了，若心堅固，能護學處，乃與授戒」；若是「難領受、受而不樂修、樂修而不起願心，則不應授之。」（同註⁶⁸，頁83）因此，若有上述以外的情形，起菩提願心卻「不敢受別解脫之律儀戒」、尚未聽受「犯處相」等，不一定是不能樂修、不一定會犯戒，則透過受持願心儀軌做為使菩提心護助不推的順緣；迨其力堪能時，則可「隨自力所集（及）」而進受行心戒。而大心有情知菩薩行之難行能行，全無畏懼，則可受持菩薩淨戒；若於學處不能堪任，則可漸受、於菩薩行次第修學，慧力增長乃受菩薩律儀。這是

須將受願心戒的前提基礎設定為「已發菩提心」者；或者以「發心儀軌」涵攝願、行二儀軌。⁷³

基於對《地藏經》、《藥師經》、《學集論》的詮解。（同前，頁 78）在如此的詮釋下，則可知法鼓山的菩薩戒會，即類似於此一願心儀軌的行法。有關律儀戒的部分即是「十善共戒」，並非真實別解脫戒，亦可隨自力所及而隨分受持「斷十不善」，如此可免於躁進與欺誑之嫌。對在家眾來說，相較於傳統上在「三壇大戒」戒會上所傳授的菩薩戒，似更易於實際守持，並且更具開放性與方便性。但對於已先受別解脫戒者，或是希望先受別解脫戒者，期望自己按部就班的行者來說，就要看法鼓山菩薩戒會的實質條件、形式條件，是否具備授與別解脫戒的受戒法？與上述的菩薩戒會是否要同時或分批舉行？

⁷³ 若只是將法鼓山的菩薩戒會視為願心儀軌，則對於聖嚴法師在《綱要》中所說受戒才成為菩薩（頁 245）、《指要》中所說「須先發菩提心」（〈序〉，頁 4；〈傳授菩薩戒儀範〉，頁 170）的兩種概念加以結合，則「菩薩戒會」是否更像是主張透過發心儀軌作法，受行發心，即是受戒？或者，受戒（行心戒）即能使所行善行成為菩薩行？若根據宗喀巴在《戒論》中的討論，似可進一步獲知判分原則。同書討論了龍樹、無著所造的兩種儀軌，雖少有別，但得戒法，義無差別。其中龍樹所造為發心儀軌，涵括發心及受學一切菩薩行；無著則言受戒菩薩應起願心，在戒儀軌之外未著發心儀軌。前者亦為《戒論》所主張——受學三世一切菩薩三戒，即是受學菩薩淨戒。此外，並討論其他印度論師分別安立願、行儀軌，且應以受願心儀軌為先。（同註 43，頁 79-80）此中並未述及是否「單造願心儀軌」，然在藏傳則有岡波巴依於阿底峽的四白法與四黑法倡願心儀軌作法。參：張澄基〈願菩提心之學處〉，《慧炬》第 537 期，2009 年 3 月，頁 3-8。可知先行願心儀軌，未進受行心儀軌（戒儀軌、菩薩淨戒）前，其實會有時序的先後之差。若法鼓山的菩薩戒會不等同於「發心儀軌」（若等同龍樹的發心儀軌，則是「以受行發心，即謂受戒」；此比較對應於尚簡之上乘根器者），則在願心儀軌之後，須再另行授「行心儀軌」，令行者得受「戒儀軌法」。此時的戒儀軌法，則是隨梵網系或瑜伽系等，依個人根性、因緣所擇，進受菩薩淨戒。此所進受之菩薩淨戒若同於三聚淨戒，則是以龍樹的發心儀軌代之；若屬較詳的戒儀軌，則是如瑜伽戒品等所說的防護戒等。而在進受

對於上述兩類議題的思辨與抉擇，都牽涉「如理實修」菩薩戒的原則方法之理解與掌握。若要較系統化地了解菩薩戒內涵，尚應包括「行持菩薩戒」的各種相關論題，包括：菩薩的定義與名位、⁷⁴ 菩薩戒的戒性根本、菩薩行的根本精神、⁷⁵ 別解脫戒與菩薩戒行持的差異有別（不一致，或衝突、矛盾、對反等）、⁷⁶ 以及傳授戒的有師、無師之

之前，皆應充分聞法，以明瞭菩薩戒法、戒行、犯處相等。至於已先受別解脫戒而未犯者，似即不須參與菩薩戒會。但若仿藏傳佛教灌頂法會傳菩薩戒的方法一樣，說明可涵括三者：未退失者可增上；已犯者恢復清淨；已失者重獲。如此一來，具別解脫戒者，仍可參與菩薩戒會。然而，若有先曾具別解脫戒因犯戒而失戒者，則在其菩提心未退的前提下，仍可藉由菩薩戒會而重新受戒。由此可推知，該菩薩戒會的方便殊勝性或許即在於此，其所化之當機眾，即是具備上述情況的各種菩薩行者。

⁷⁴ 《戒律學綱要》提到：《瓔珞經》所說的十信位凡夫是「名字菩薩」、「假名菩薩」，到了初地才是紹繼菩薩位而成為真正的菩薩。（頁 244）此即需對「菩薩」的定義與內涵有更深入的探討，包括：未登地的菩薩、登地菩薩、初發心菩薩、初業菩薩、新學菩薩、久行大乘菩薩等，甚至包括菩薩、菩薩摩訶薩的修證內容、行法專修的殊異等，在大乘經論、菩薩經藏中皆曾提到這有許多不同的類別。因此，須以經文內容的前後脈絡詳加對照以理解其中的義理，應避免任意截取其名，而誤以為「凡菩薩皆菩薩也」，在提到菩薩的主詞、謂詞內涵上任意解釋。如：未區分登地與否之菩薩、未區分被稱為菩薩的凡夫與具足性相的菩薩，即會產生誤解。

⁷⁵ 在《戒律學綱要》中探討菩薩以菩提心利他的種種行狀。原文節譯引自《菩薩內戒經》（《大正藏》第 24 冊，頁 1031-1032），其中所涵應的菩薩道、菩薩行的精神，即內懷悲憫眾生之情，具足清淨戒行，雖處五欲而不染著，又能廣行利他。（頁 243-244）

⁷⁶ 如在家五戒有不飲酒戒、沙彌戒有不捉持金銀戒，和菩薩戒的不耽樂飲酒戒、為利他而廣行布施之學處，甚至開緣性罪等；應如何避免個人任意自恣詮解所導致的偏差行為，即須特別依據經論所示的實修原則加以

法、⁷⁷ 隨分受等，⁷⁸ 都應當多加討論。

而在相關戒律的經論典籍中，其實尚有各種不同的脈絡亟待釐清，諸如：菩薩方便法與基礎的根本原則如何同時拿捏、持犯菩薩戒與十善業道（十不善、十善戒）的從屬與判分原則為何、隨分受持別解脫戒的方式、十無盡戒或十不善

闡釋與詮解。

⁷⁷ 各戒經（論）提到從師受，一師或二師，甚或無師受等的不同情形。關於傳授菩薩戒的師資問題，依智者大師《菩薩戒義疏》分為三類：佛、聖、凡夫法師。（同註⁶，頁286-289）此中的凡夫法師應當理解為凡夫僧（未證聖位，但已發心且具菩薩戒者），才不至誤解。若以為是一般凡夫眾生則大異其趣。凡夫之名位，亦對照菩薩之名位而有別。又如：大乘法師之名義，亦會牽涉到大乘種姓、或是好樂大乘、或是已發心未登聖位的三種內涵之別異。同樣地，若任意以「凡夫皆凡夫也」做解釋，在理解不同脈絡的經文時，亦會陷入矛盾不解。

⁷⁸ 《戒律學綱要》中提到《瓔珞經》：「有受一分戒，名一分菩薩，乃至二分、三分、四分，十分，名具足受戒。」並引述太賢《梵網戒古迹記》的解釋。（頁288-289）然其所謂「受」是否應當理解為「受持」、「修學」之意，並非「授受」之受的「秉受」，須再加以釐清。由於菩薩戒的三聚淨戒中有律儀戒（同七眾別解脫戒，或是做為通戒的十不善戒）；另一方面，又有六度萬行的廣大學處被涵攝在攝善法戒中，以及饒益有情戒（六度四攝，甚至包括以神通度眾生）的菩薩行、菩薩學處，雖名為菩薩「戒」，但並不同於聲聞「戒」。可見依戒本的授受菩薩戒所得之菩薩戒，和受戒之後要行持的菩薩戒，有「總受別修（依個別學戒之所重而修）」之意味。此外，隨分受是否如同近事戒（五戒）、或近住戒（八關戒齋）、或淨住戒（晝戒、夜戒）？在《瑜伽論》、《瑜伽論記》、《俱舍論》、《大乘法苑義林章》中皆有清楚的討論。依戒性、戒法等有種種的不同，皆依調伏煩惱之對治或方便之故而有別。在《大毘婆沙論》則又討論到只分受一晝或分受一夜的近住戒。參：五百大阿羅漢等造《阿毘達磨大毘婆沙論》第124卷，《大正新脩大藏經》第27冊，頁647中欄。此處應避免「凡戒皆是戒也」的任意理解。

戒的隨分受之條件等，都需再詳細論究及判分。

四、對照菩薩戒文獻的詮解脈絡

（一）重新詮解文獻的必要性

由於在文獻和傳承兩個方面，除了常見的漢譯典籍外，尚有許多屬於「菩薩藏」的經論可供理解和詮釋菩薩戒的豐富內涵。如：《虛空藏菩薩經》中的「十八根本墮」，以及《大乘集菩薩學論》、《入菩薩行論》等皆明顯提到發心、菩薩學處、菩薩行的修學原則。此外，一些密乘的典籍，如《大日經》、《妙臂菩薩請問經》、《蘇婆呼童子請問經》等，亦對於菩薩律儀、菩薩行等多所教示。

在宗喀巴的《戒論》中，即曾廣引各大經論，並主張菩薩戒的行持應當廣納各大乘經論思想義理。宗喀巴的弟子克主傑在《三戒略論與抉擇——教門淨垢》中更闡說菩薩戒只有一種，⁷⁹ 不可謂中觀派的行者不需修學守持瑜伽派（廣行派）的瑜伽戒，反之亦然。

然而，如此廣大的菩薩學處，應如何修學？受菩薩戒的必要性、意義與方法，亦會隨詮解文獻的內容而有更深刻的闡述。本文係依於聖嚴法師菩薩戒思想所詮的「方便性」、

⁷⁹ 中觀、瑜伽兩派的菩薩戒主要是依其「受戒方法」的不同而有別；若要論其思想所詮的差異，主要是依於所強調的「正見抉擇」而判分，並不是指兩種戒有別。參：克主傑《三戒略論與抉擇——教門淨垢》（藏文版），宗喀巴等著《宗喀巴師徒全集》，蘭州：甘肅民族出版社，1999年，頁402-429。

「原則性」、「開放性」三者，進一步透過印藏傳承的思想對照，以期了解法師戒律思想所具有的特色和貢獻。

以下擬對若干菩薩戒傳承中，所依據或引用的各大經論加以探析。除了要詮釋、對照出各自共同的觀念外，也要能理解殊勝的菩薩行之特性與實踐方法，如何能兼具方便性、原則性與開放性。基於聖嚴法師所啟發的研究精神，以及其所重視的實踐旨趣，⁸⁰ 本文將對於相關課題採取更寬廣的視野，或採取更實用的方法，以解決一般行持菩薩戒者的疑困之處，並了解菩薩戒之根本能守護不失之實踐原則。

此外，將特別關注印藏傳承中菩薩戒思想所依之文獻與漢傳典籍的側重，是否因此形成不同的思想特色？彼此間有否可能再結合發展？結合發展的必要性與意義應如何展現等。藉由這些理解背景的掌握，本文將對聖嚴法師的菩薩戒思想貢獻及定位加以說明。並將一些相關議題之主張，提供補充說明或修正，⁸¹ 以做為菩薩戒思想之再發展或再出發的起點。

（二）相關菩薩藏經論、戒本、儀軌

1. 漢譯菩薩戒經論文獻

除了上述菩薩戒戒文所由出的常見六部經論外，透過搜

尋《大正藏》漢譯典籍的目錄，若不包含第三十三冊以後的中外經論疏釋，則約有八十六種提到菩薩藏概念的典籍。⁸² 其中除了一般熟知的大乘經典，如：《大寶積經》較多外，還有《華嚴經》、《大般若經》、《佛說華手經》；而出現最多的《佛說大乘菩薩藏正法經》、《佛說未曾有正法經》、《佛說華手經》等，則較少受重視。較特別的是《文殊經》相關顯密經系、《解深密經》等；此外即是《菩薩藏經》、兩種《菩薩戒本》（北涼曇無讖譯、玄奘譯，皆屬瑜伽戒）。在論典方面，則以瑜伽系較多。

其餘若以菩薩戒、菩薩行、菩薩學（處）、菩薩律儀（戒）、菩薩律、菩薩法等查閱，則可發現其間同屬經系的

⁸² 根據 CBETA 的搜尋，提到「菩薩藏」概念總計有 538 個檔案、1368 筆（仍需篩檢「連詞而非同義」的筆數）。其中大正第一至三十二冊屬於印度傳本之漢譯的則約有八十種經論典籍（依經號列舉，尚未嚴分同本異譯）。其中在論典方面，明顯地可以看到印度佛教的瑜伽行派之脈絡，此可參見本文附表。另外，根據《瑜伽師地論》卷十六〈本地分·思所成地〉提到如何思擇諸法時，有兩種方式：一是思擇經義；一是思擇偈頌義，所謂「思擇素咀纒義，如攝事分及菩薩藏教授中當廣說。」彌勒菩薩說《瑜伽師地論》第 16 卷，《大正新脩大藏經》第 30 冊，頁 363 上欄 11-13。其中的「菩薩藏」，即是總集大乘菩薩法義之論說的教授典籍或內容。在《瑜伽師地論·菩薩地·初持瑜伽處》中提到種姓、發心、菩薩功德等，即多處論及「菩薩藏」，如頁 481（上欄）處提到的依菩薩藏法而發心，以及在頁 548（下欄）處提到：「有八種法能具足攝一切大乘：一者菩薩藏教；二者即於如是菩薩藏中，顯示諸法真實義教；三者即於如是菩薩藏中，顯示一切諸佛菩薩不可思議、最勝、廣大威力之教；四者於上所說如理聽聞；……。」此即說明《瑜伽論》主張：大乘的法要，能在菩薩藏中獲得。而菩薩藏的意涵，包括佛所教示的大乘菩薩法教之心要，彙集於相關的經論中，此中以《大寶積經》出現筆數最多。

⁸⁰ 至於其他學處，如輕戒之惡作或是開緣性戒等問題雖應加以判分，但因筆者之博士論文即曾對此做過分析，故不擬於此說明細節。此處僅擬對其所依據的經典文獻加以探討。

⁸¹ 如：「菩薩是由於受了菩薩戒而來。」「優婆塞戒，乃是菩薩戒的根本，而非即是菩薩戒，唯因亦屬大乘戒。」（同註 6，頁 245、252）

出處，具有相關的脈絡。⁸³ 大致看來，漢譯傳本經論所述及之菩薩戒，主要是瑜伽系的典籍，大多屬彌勒瑜伽行派。然而主要經典依據或出處，則《華嚴經》涵蓋了上述各個概念，最具普攝性。另外，《大般若經》及《大寶積經》亦有相當多的出處。

其後歷代對於經疏的註釋，多為釋經之作。從大正藏第三十三至三十九冊註疏的分類來看，除了原先對《華嚴經》、《大般若經》的註疏提到菩薩戒外，較明顯的一類，是對《法華經》、《涅槃經》、《維摩詰經》、《金光明經》、《首楞嚴經》等經典的註疏中提到菩薩戒。而註疏者包括智者、灌頂、湛然、子璿、智圓等，由於其與菩薩戒本傳承的相關註疏者多數重複，因此，可推知其所涉及的菩薩戒傳承（指具有戒本傳世的依據），不外是《梵網經》、《地持經》或《善戒經》、《優婆塞戒經》等。有關瑜伽戒傳承背景的考據，則有待後續更詳盡的推敲，⁸⁴ 本文於此尚

⁸³ 在《大正藏》中，依 CBETA 的檢索系統，可搜尋到菩薩戒（627 檔／1863 筆）、菩薩行（2180 檔／7586 筆）、菩薩學（556 筆）、菩薩學處（48 筆）、菩薩律儀（86 筆）、菩薩律儀戒（20 筆）、菩薩律（115 筆）、菩薩法（1024 檔／1971 筆）。其中，（1）《華嚴經》是具足上述所有關鍵詞的共同出處，且為菩薩律儀、律儀戒的主要出處；《大般若經》則為其次，且以「菩薩行」的概念出現最多。（2）「菩薩學」部分，除上述相同典籍外，尚有《大寶積經》的許多出處；而論典則以《大智度論》、《瑜伽師地論》、《大乘集菩薩學論》出現最多。（3）「菩薩學處」則在瑜伽系（含戒本及論典），以及《大乘集菩薩學論》出現較多。「菩薩律」則除出於《華嚴經》外，多出現在單本小經中，以及瑜伽系論典；較特別的是《佛說文殊師利淨律經·解律品》也出現相當多的筆數。

無進一步的探究。

2. 菩薩戒本依據

漢譯經論的種種文獻經過了歷代譯師的迻譯，成果極為豐富，⁸⁵ 而對於現代菩薩戒學者、行者來說，困難即在於如何「以簡御繁」，包括要如何因內容繁多而難以總集而修，以及釐清思想脈絡的重重困難。究竟是否要依各自所重視的佛典教說，或依宗派、義理詮解，或依見而簡別所依之菩薩戒？又，如此區別而論菩薩戒的授受、行持，是否有其必

⁸⁴ 此一受戒傳承，在印度、中國漢地的流傳，都有待更翔實豐富的嚴謹考證。其中，中國的部分應是在唐朝玄奘前即有《梵網經》、《地持經》（《善戒經》）的傳戒；隋煬帝甚至受過梵網戒，係由天台智者大師所授。參：佐藤達玄著，釋見愍等譯《戒律在中國佛教的發展（下）》，嘉義市：香光書鄉，1997 年，頁 485。然而，上述的戒文、戒律思想，似可發現某些課題，在各註疏中有不一致的主張，如：究竟菩薩戒的重戒是六條或十條？是否必須先受五戒等（七眾別解脫戒）再進受菩薩戒？恐怕在玄奘尚未譯出《瑜伽師地論》之前，此一問題仍屬無解。而在玄奘所漢譯的《瑜伽論》及其所對應的梵本中，也並未看出一定要先受（如《善戒經》）的說法。因此，這一課題就有待加以詮釋；相關問題並非僅由原典重譯即可解決。在筆者博論《宗喀巴菩薩戒思想之研究》中即曾整理出宗喀巴遵循阿底峽的看法：可不先受；但若能先受，則「所依」（受戒身）更為殊勝。以阿底峽屬十一世紀時期的印度論師身分，都曾論及瑜伽系菩薩戒的相關課題，可見此在當時並不是僅止於戒文翻譯的問題，而是有實際傳承思想的思擇與判定問題。參：王惠雯《宗喀巴菩薩戒思想之研究》，輔仁大學：哲學研究所博士論文，1998 年，特別見於第四章第一節。

⁸⁵ 歷來菩薩戒之傳戒或弘戒的戒師們，往往會依當時所譯之戒本或師承而授受菩薩戒，並開啟實修的傳承。然到了現代，僅漢地的傳承，即有《梵網戒本》、《瑜伽戒本》、《優婆塞戒本》等。這些戒本多由祖師大德所彙集編纂，結合了相關的思想背景，使其成為受戒的儀軌規範，如近代的見月讀體律師所編之《傳戒正範》等。

要？或是悖離菩薩戒的實修精神？上述這些問題的釐清，都是研究菩薩戒思想發展的重要課題。

為這些戒本傳承做註疏或引述的著作，屬於梵網系的，可從《大正藏》第四十冊的《律疏部》中看到，包括智者大師說、灌頂記的《菩薩戒義疏》、明曠刪補的《天台菩薩戒疏》、法藏的《梵網經菩薩戒本疏》、太賢《梵網經古迹記》、義寂《菩薩戒本疏》。而道宣的《四分律刪繁補闕行事鈔》、《四分律刪補隨機羯摩》，以及元照《四分律行事鈔資持記》等，則提到《優婆塞戒經》的菩薩戒與出家戒、在家戒的關聯等。

在《大正藏》第四十一至四十四冊的《論疏部》，則看到許多述及菩薩戒概念的註疏，如：法寶的《俱舍論疏》、吉藏的《百論疏》、遁倫的《瑜伽論記》、窺基的《瑜伽師地論略纂》與《成唯識論述記》、惠沼的《成唯識論了義燈》、智周的《成唯識論演祕》、元曉的《起信論疏》、法藏的《大乘起信論義記》、子璿的《起信論疏筆削記》、智旭的《大乘起信論裂網疏》，以及慧遠的《大乘義章》等。

以上各疏，雖無法細究其所謂菩薩戒系何屬，但可以顯見魏晉時期對於印度論典之疏（包括《俱舍論》、《百論》、《起信論》），以及唐代時期《瑜伽論》系的出現，在詮解脈絡上，極可能與梵網系不同。⁸⁶

⁸⁶ 《梵網經》菩薩戒為依照鳩摩羅什所誦出之戒為本，歷來曾被疑為譯者或出處不明，大多從古文獻加以考察，如屈大成所撰〈從古文獻記載論《梵網經》之真偽〉，認為從經、史傳等文獻的記載看，只知關於《梵

從上述的分析，大致也可了解到：從文獻推究菩薩戒思想的傳承依據，會發現所謂多元性的發展，其實源於註釋者本身採擇（或說是簡選）菩薩戒所從出的文獻有別，也使其認定的菩薩戒內涵有別。然而，因為都是使用「菩薩戒」的總名，大多未主動地判分或解明其「菩薩戒」所依據的文獻、傳承、內涵，和其他不同文獻所出的菩薩戒之同異；因此，後世學者若只以隨機選擇組合的方法，或採取應用發展的延伸方法，未能依據傳承脈絡（包括義理詮解和實際傳承授受）加以研析，則易形成「不一致」的問題；⁸⁷ 若未再進一步自覺地給予正理思擇與清楚判分，易令「嚴格、寬鬆」的兩極問題形成不確定感，亦將無法提供持行者明確的實行準則，尤其當持行者面臨真正實際的思擇、修行問題時，要

網經》的傳譯記事有相左、稱呼和卷數等細節有出入，然對其真偽問題，只能置疑，未可定奪。因此需再從文本出發，加以探究。參：《普門學報》第38期，2007年3月，頁177-198。然，本文此次在查對「十善戒」的原典出處時，意外發現羅什譯的《梵網經·盧舍那佛說菩薩心地戒品第十卷上》所述的思想內容，包括菩薩持戒心性、十善戒、無師說法戒、清淨持戒等，同於不空所譯之《大乘瑜伽金剛性海曼殊師利千臂千鉢大教王經》第七卷。分別參見：《梵網經》第1卷，《大正新脩大藏經》第24冊，頁998上欄；《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經》第7卷，《大正新脩大藏經》第20冊，頁760下欄。相關的考據，未來當另文詳加論述。

⁸⁷ 此如小乘戒與大乘戒不一致的問題（在此不可當成是矛盾問題），包括究竟是要「以小（乘）限大（乘）」？或「以大（乘）越小（乘）」？或是兩者如何並行無礙的解釋等，往往容易落入兩端——擇其某端而捨另一端。而菩薩戒的理論內涵的探究，即應思考：既要保住戒律的嚴謹一致性又要保住其方便性，兩者的中道之行究竟如何可能？有否前提、條件、行持標準、判斷原則等。

如何解決難行的滯礙，則相當不易。⁸⁸

基本上，筆者認為，聖嚴法師對上述的相關問題曾經歷一番思擇、考量。因此，才更加憂心於任以或嚴或寬的方式傳戒授受，或對於實踐的要求過緊過鬆，甚至更加擔心有人因無法理解一致的準則，故而任意取捨、任意違犯等，恐造成對於佛教正法久住命脈的傷害。同時也悲憫一般初學之劣慧、無知有情，如何可以循序漸進地依戒、學戒等，皆是其念茲在茲的使命感所由的出發點，故而於《指要》中主張引導受戒、方便持戒的方法，制立三聚淨戒的受戒儀軌。

3. 儀軌作法：寬中之寬與寬中之嚴

一般戒儀軌包括了戒本內容的次第作法，以及實際的傳戒儀式。受戒的完成與否，依於如理如法的儀規，是確立戒法、戒體的一種形式要求。透過儀軌作法，可以總攝戒律內涵，但又能建立明確傳承儀式。在《續藏》中，即收錄了許多歷代各家的菩薩戒之受戒儀軌。⁸⁹

此中或可留意明代滿益智旭對聖嚴法師的影響。因滿益大師曾制訂授菩薩戒法，該儀軌之主要架構與聖嚴法師新立戒儀軌有極多相似之處，或可推究其為聖嚴法師所立儀軌的參照依據。然滿益大師的制立緣起係因：各依不同經論的菩薩受法詳略互殊，反不如經論直捷，為了避免紊雜之過，故會三家為一式！⁹⁰ 以求詳簡適中，令授者、受者明白簡易。而《指要》新立的授（受）戒儀軌，其制立儀軌的動機、必要性與合理性，則當從別異於滿益大師的特點加以考察，故而得知其儀軌作法的特點即在於「受十善戒」及「問七逆遮難」、「受菩薩戒衣」。⁹¹ 而其增加了「幽冥戒」，則是一般傳統授受菩薩戒的常見作法。

此中須特別考量的是「受十善戒」。佛教一般視「十善」為人天共法，身三口四（不殺、不盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語）則是「性戒」，亦共通於七眾別解脫戒的根本戒（律儀戒中的重戒）。然其與別解脫戒不共通之處即在於「遮戒」（惡作戒、輕戒）的部分，⁹²

⁸⁸ 本文於此不擬進行思想史的探究，原因在於思想史研究雖然可以釐清註疏者本身究竟是取擇哪一個菩薩戒的經論或傳承（透過其前後文列舉的戒條數之不同，大致可以判分出是依《梵網經》十戒、《善戒經》八戒、《地持經》／《瑜伽論》四戒、《優婆塞戒經》六戒），因而導致詮解上的正、謬問題，或是否偏頗等。然而，要正確地了解其詮解是否正確，其實更需要的是能先行提出判分詮解模式的判斷依據，否則充其量也只能停留在將這些詮解予以分類罷了，這對原先在乎的實踐問題無法有直接的助益。所以，仍要回歸到義理思擇本身的探究。

⁸⁹ 王建光《中國律宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008年，頁43-44、154-157、232-241、350-352、435、444-446。其中提到南北朝，並歷經隋唐、宋明的菩薩戒相關儀軌論著與傳戒活動等。而儀軌的類別最為豐富，或許即是為了實際的弘法需求故。然卻也往往無法據以進行思想考

察；若僅對其儀文進行比對，未能詮釋較複雜的思想發展脈絡，限於內容的同異性排比，則如此之研究意義並不大。因此，本文不擬於此進行相關探討。

⁹⁰ 所謂三家一式即是指授受《梵網經》的「十無盡戒」、《地持經》的「三聚淨戒」、《瓔珞經》的「持戒原則」。聖嚴法師對此幾乎承襲相同的內容。（同註⑥，頁299-300）

⁹¹ 滿益大師所制儀範，參見：〈重定授菩薩戒法〉，《滿益大師全集》，<http://baus-ebis.org/sutra/fan-read/010/012/012-3.htm>，2015/03/22。

⁹² 「遮戒」一般被視為佛陀之「制戒」（不共通於世法；屬於佛教特有的戒律）。雖不若根本戒之重，而是較輕之戒，違犯亦是屬於「所做為惡」的不善之行。在懺悔戒罪時，屬於可通懺悔之罪。

兩者實不可任意對換。授受「十不善戒」的前提與理解的內涵，可參考本文前文之註六十九所討論的內容。此即是就別解脫戒、十善道、菩薩戒之不共的部分加以說明，亦是基於戒性的特質與內涵所做的分析。⁹³

事實上，傳授戒可以採儀軌作法的方便性，但戒體是否生起或具足則是要嚴謹地看待，而清淨地守護或行持戒律則又是修行的重心。三者彼此之間實具有必要的關聯性，但顯然若僅透過儀式的形式化表徵儀軌的方便性，並不能取代後二者（戒體生起、清淨守持）。所以，有關菩薩戒持戒的實踐原理，似應當從菩薩藏的大乘思想加以歸納、辨析。

菩薩戒（大乘戒）或有不共通於小乘戒之處，但顯然並不見得必須對反於別解脫戒。⁹⁴ 小乘戒係指未發大乘心的行者所受之別解脫戒，而發大乘心者仍守持別解脫戒，則是為

⁹³ 菩薩戒的三聚淨戒中，若以「十善戒」做為律儀戒，在戒法（戒性、戒體）上，十善戒似應和別解脫戒有所區別；然而，在戒相、戒行的實際行持上，又有何所重的不同？一旦違戒是否即不屬於「戒罪」、「罪墮」？因此，是否也較一般正式先受別解脫戒，再進受菩薩戒的要求更為寬鬆、方便？若然，則菩薩戒之所以勝過「別解脫戒」的戒性、根本，即應當加以詮定——是否即在於「發菩提心」、「菩薩行」的要求？再進而推之，或許會形成某種疑慮——此是否即順帶合理化了「小小戒可捨」的主張？事實上，在《瑜伽論》中即以不學共聲聞學做為第九條輕戒，認為菩薩不應捨「將護他行」。參：彌勒菩薩說《瑜伽師地論》第41卷，《大正新脩大藏經》第30冊，頁517上欄。《菩提正道菩薩戒論》則說明佛於戒經中制立遮戒之學處，無論在家或出家菩薩應與諸聲聞「等修學」，目的即在以「利他為勝」而「令他生起淨信」。（頁199）

⁹⁴ 王惠雯〈宗喀巴對於大、小乘戒相融問題的思考〉，《宗教與心改革研討會論文集》，高雄：道德院，1998年，頁450-493。

了正法住世之故，以難行能行自勵，並且應詳加研判大、小乘戒律不共的行持原則之根本差異，⁹⁵ 而不應任意「以大棄小」或「以小棄大」。至於較微細的行持原則，則可在相關經論中獲知，包括：菩薩發心、菩薩行、開遮持犯的原則，以及有罪無罪的討論等，⁹⁶ 須予以研學和判分，然後融入實修中。

（三）對照其他菩薩戒經論詮解內容

首先應了解大乘經論所說明之菩薩戒性質，其次了解戒儀軌的制立原則。

1. 大乘經論

有關菩薩戒的戒性、戒法特色、實踐原則等，除了戒儀軌所依之六部典籍，在三藏經律論中實則有更多大乘戒的概念。包括：《十不善業道經》、《佛說未曾有經》、《佛說大方廣善巧方便經》、《佛說大乘戒經》等，都提到大乘戒律的概念。尤其探討聲聞律和菩薩律同異的問題，在《大寶

⁹⁵ 在宗喀巴《戒論》中即依《瑜伽論》而解釋大小乘戒律的不共之處，即在於「將護他心」及「少事少業少希望住」的不同；此可參見其所註解、討論《瑜伽論》之「開緣七支性罪」的內容。（同註⁹³，頁204-217）

⁹⁶ 在佛教戒律思想中，對於善惡業（業因、業緣）、善惡行、業道、戒罪、罪墮、異熟果等的探討極為深入和微細，而持戒功德和過失的判定，更有意樂、加行、圓滿等的區分方式；也因而「持戒清淨」需要運用智慧，並非只是依照條文的形式要求而已。對於大乘戒學理論的探究，實則應當更加廣泛地擴大經論引典的範疇，以避免導致過於褊狹的化約式論點。

積經》中的〈三律儀會〉、〈優波離會〉都有所討論。而對於菩薩戒內涵的論述，則在《瑜伽師地論》的〈攝事分〉、〈攝抉擇分〉中有詳盡的討論；此外，寂天論師的《入菩薩行論》、《大乘集菩薩學論》等，亦提到各種菩薩行的原則。相關的密續典籍（收入密教部）中，也有論述別解脫戒（七眾戒、十戒）與大乘戒（菩薩戒、密戒）的行持原則，其中菩薩戒即是做為實踐密乘法要的基礎共戒，所謂「具戒德、持戒清淨」亦已涵攝別解脫戒的行持。⁹⁷

然而，當擴大經論解讀的範疇，則會出現「方法論」以及「歷史考證」的問題，⁹⁸因而仍需正理思擇，不當只是蕭規曹隨地如法炮製。因此，在現今有關菩薩戒思想的研究方面，許多課題實則有待更深入地探析。然而，截至目前為止的相關研究成果已達共識，⁹⁹大致有兩方面：一是判分大小

⁹⁷ 在《蘇婆呼童子請問經》中更詳載：「世尊所說別解脫法、清淨尸羅具應修行。若是俗流，唯除僧服，自餘律儀悉皆無差。」《蘇婆呼童子請問經》第1卷，《大正新脩大藏經》第18冊，頁720中欄5-7。亦即修持密乘的在家行者，亦應行持出家別解脫戒，僅除「髮服」等外相之差異而已。如此則可推知：真實別解脫戒法與依儀軌羯磨作法的授受別解脫戒，即有著不同的涵義。至於「發大乘心而持別解脫戒」與「發小乘心持別解脫戒」兩者之別異，並不在於有無別解脫戒，而是在於是否發大乘心。

⁹⁸ 前者的議題如：各大經論所載之菩薩戒是否有共通範式？是否有融通的根本原則？是否提出大乘菩薩行的判準？而後者的議題如：印度、各地（漢、藏）菩薩戒弘傳起源之考據？當時所採用的經論典籍依據、戒本與儀軌作法的創立背景？都是亟需再深入探究的課題。

⁹⁹ 本文於此暫以宗喀巴的菩薩戒思想詮釋做為基點而論研究成果，主因其論述方式較具系統化的意義，也盡量多採取印度佛學的經論傳承。雖是對於瑜伽戒的註釋，但包括了三聚淨戒思想的探析，以及戒文中實踐原

乘戒律（戒法、戒行等）的同異性，一是共戒基礎之判定。

藉由上述相關經文分析，可以令人了解菩薩戒的根本精神，如何有別於聲聞律，卻又能夠具足大乘佛法意涵。基本上，以「發菩提心」與否做為判分，而非主張大小乘之道體有別，因而以為在戒相或戒行方面必須捨大取小，或必須捨小取大。事實上，應捨的是「小乘心」（不欲利他），而扣緊「菩提心」做為詮釋大乘戒的基準點，即較能避開看似矛盾的問題。¹⁰⁰因此，當有「出家菩薩」的身分、名義時，即代表原先被稱為聲聞眾者，一旦發大乘心，即入大乘門、具菩薩名，但其外相仍是出家眾；實踐者必須掌握大乘精神、持守別解脫戒。因此二戒絕非對立、無法融通。當然，要做到持戒清淨，必須努力為之，始能懷具戒德，入三摩地等（具戒定慧），而進獲悉地成就。

此外，對於共戒基礎的討論，以十善戒而言，其為共戒基礎；然並非屬於真實的別解脫戒（亦非八戒等近住戒或淨住戒）。此一問題的探究，須待進一步加以簡別：菩薩戒三聚淨戒的攝律儀戒，當其即是別解脫戒時，表示該實踐者已先行受過七眾別解脫戒。若先前未曾受過別解脫戒者，則可直以「十善（戒十不善）」做為律儀戒的內容，其菩薩戒之

則的解釋。其中有關願心戒的詳究、涵攝各菩薩行的「方廣大乘說」，以及人世間的行者在受菩薩戒前是否必先受別解脫戒等論題，仍可再做延伸式的探究。宗喀巴在其《戒論》中雖曾予以討論，但似可再進一步探究。

¹⁰⁰ 這樣的作法所預設的前提，即是「大乘、小乘之道體或教法彼此矛盾、對立」，所以才要捨大取小或捨小取大。然而，如此一來即會遭疑「大小乘教法為何彼此矛盾」的窘境。

戒體仍可生起。^⑩

然而，在論其是否違犯十不善時，則不若別解脫戒之嚴謹（有戒罪產生的問題）；相對地，亦不如別解脫戒般具有戒德（獲戒律清淨的功德）。但若以之為「戒」（對未有真實別解脫戒者而言），而非僅只是「共相學處」，則其違犯則同「戒罪」。然而，佛戒中並未有「十善戒」，即便是類同於「戒罪」，但實際上並不算違犯佛戒，而沒有戒罪。所以只能算「性罪」。若就「戒除十不善」的功能來說，思「止息」——遠離身口七惡為相，無貪、無瞋、正見三種善法為其發起，則由具戒增上力故，即能成滿十善業道。^⑪

以大乘戒法的精神來看，別解脫戒能涵具「戒除十不善」的防非止惡或防護之精神，做為菩薩律儀戒的根本，「十善戒」可共通於此。但與一般別解脫戒（七眾戒）相較，為獲大乘菩薩行的實踐（或修學菩薩學處），發菩提心是「必要條件」（無之，必不然）；別解脫戒則是獲悉地成

就的「充分條件」（有之，必然）。因此，以「十善戒」做為律儀戒的情況，似唯限於已發心但不受（未受、不能受、無法受等）別解脫戒的大乘行者的情況而判。一般而言，此即是指「龍、天」等不堪受別解脫戒之「所依」（不具「人身」）而言。若是具人身，發菩提心之後卻一直未進受「菩薩戒」（指行心戒），誓行「菩薩行」，似乎也是有可能的情況。其考驗即在於如何護心不退，故而有「願心戒」做為鞏固菩提心的方便法。

在《華嚴經》中呈現願心、行心的觀點，前者即是欣仰大菩提心，後者即是行菩薩行之心。^⑫ 印藏論師各立願心儀軌、行心儀軌等的相關論著背景雖無法一一回溯了解，但從阿底峽、岡波巴、宗喀巴等論著中的討論，可略知其儀軌的特質。

2. 漢譯典籍之外的菩薩戒經論思想與儀軌

上述的議題，說明「菩提心」及「律儀戒」兩者同時做為菩薩戒內涵的重要基礎；因此其相應的授戒儀軌作法，應涵融此二者。事實上，對其他不同的菩薩戒思想傳承所相關的經論典籍、儀軌之回溯與依據，以及學派、論師的詮釋發展特色的探析，可以進一步獲知對照之下的特色觀點：

（1）印度中觀派、中觀瑜伽行派、瑜伽派，以及阿底峽等：

⑩ 《佛說海龍王經》第3卷，《大正新脩大藏經》第15冊，頁147中欄～下欄。其中提到佛為龍王說菩薩法。

⑪ 同註④，頁21-27。其中引述《牟尼護念莊嚴論》的看法，主要是討論若不欲止息殺生等諸業，不成正受菩薩戒器。而決心斷除殺生的過失，即同於別解脫戒之遠離性罪共相，亦可生起菩薩淨戒。因此，受菩薩戒前並不一定具「別解脫戒別相」。然而，生起菩薩戒之後，雖有開緣身口七支者，並不代表「住菩薩戒者捨別解脫戒」；以具比丘戒者為例，就如同因病雖可開許酒，但其他制罪應遮止者皆當遮止。故對持守菩薩律儀的比丘來說，除身口七支的方便開許，其餘制戒應寧捨生命，防護不犯。至於可開許七支者，在《戒論》中乃指未登地之勤修六度者，且是經歷多劫修善巧方便之大悲成就大菩薩。（頁206-207）宗喀巴此一看法，即可說是對於「主張持上乘戒即可違下乘戒」的一種批判。

⑫ 《大方廣佛華嚴經·十迴向品第二十五之五》第27卷，《大正新脩大藏經》第10冊，頁146中欄；另於佛馱跋陀羅的譯本中，則為「喜菩提心施，樂修菩薩行心施」。參：《大方廣佛華嚴經》第17卷，《大正新脩大藏經》第9冊，頁510上欄14-15。

此包括龍樹的皈依發心文、無著的戒儀軌、寂護的儀軌、阿底峽的願心儀軌、願心學處等；其文獻依據多為大乘顯密經論，包括《華嚴經》、《般若經》、《入行論》、《集學論》等。除上述論師外，其他相關的論師尚包括寂天、月官、海雲、菩提賢、勝敵、無畏生等。¹⁰⁴

（2）藏傳佛教：

除了承繼大乘中晚期的印度佛學外，本土化過程中亦有制立新的傳戒儀軌。¹⁰⁵ 其中宗喀巴代表阿底峽以降的印藏菩薩戒思想的集大成者，其菩薩戒思想即在於總集中觀瑜伽的

¹⁰⁴ 在西藏《大藏經》收錄有五種菩薩戒儀軌，是印度論師所造。相關的研究及譯文，參：王惠雯《大乘佛教教育理論與實踐論文集》，頁173-247。有關中觀、唯識傳承菩薩戒思想的融合，書中〈菩薩戒傳承之研究——以《丹珠爾·中觀部》菩薩戒儀軌為基礎之探討〉（頁3-18）一文，即可了解「菩薩戒、菩薩行」不應依「見地」而區分。因而可知，融通無礙的菩薩戒行持原則與精神理念是菩薩戒思想發展的共同議題。而從受戒儀軌往回推溯，即是菩薩戒實踐理論的建構，包括：戒法、授受戒、防護戒等，如何和別解脫戒、密乘戒相融無礙，即是菩薩戒思想的核心論題。

¹⁰⁵ 雖則藏傳各教派在現今各有菩薩戒的傳戒簡軌，但大多依於龍樹或無著的傳承；其中前者較簡，後者較繁。而將菩薩戒傳入西藏的，不外乎屬於寂護或阿底峽，各派的傳承方式大抵依之而傳。尤其是阿底峽已代表當時（十一世紀）印度佛法的傳繼者，代表著大乘中晚期佛法、菩薩思想的集大成。其後噶當派影響了藏傳四大派頗巨，也讓藏傳佛教的菩薩戒思想理論發展具有大乘佛法中晚期的詮解基礎及特色。然而，這並不表示藏傳佛教更能代表印度佛教的正統，頂多只能說是「具有當時的傳承背景」。在印度佛教之西藏本土化過程中，需要觀察的菩薩戒發展現象，應當涵括「回應文獻典籍的詮解方式」、「議題的形成與解決方法」，對此二者的發展成果，不應簡單化約成對於印度佛法正統的傳繼，僅能做為發展與詮釋的成果。而本文於此提出對照比較，只擬探

經論註疏與傳承，透過撰著《戒論》，對於菩薩戒進行理論化的探究，並嘗試釐清與調和各種解釋之間的差異、差異原因，避免衝突與矛盾。此外，藏傳其他教派亦有不同的傳授儀軌之制立等。¹⁰⁶

根據了解，現今的實際傳授菩薩戒作法，往往包含在「灌頂儀式」中，在念誦受密戒頌文之前，必須先念誦受菩薩戒頌文三遍。¹⁰⁷ 對修持藏傳密乘教法的弟子來說，每日應誦《六座瑜伽》，即結合誦戒文，檢視自己所應守之三種戒（別解脫戒、菩薩戒、密戒），以及顯密教法所應受持守護的觀修儀文等。其中密戒即涵括了共通的菩薩戒及基礎的別解脫戒（以比丘戒戒條為主），以及不共的十四戒、粗墮戒。在格魯派的菩薩戒傳承，¹⁰⁸ 涵括了出自於《虛空藏經》的「十八根本墮」與「五方佛戒」總計十九條戒之自省與檢視，以及檢視《瑜伽論》所說三品四纏犯的內容，¹⁰⁹ 強調

討：漢傳與藏傳菩薩戒思想發展的相同、相異之處，是否源於對經論的不同傳承及詮解，以及歸納出菩薩戒的共同議題。

¹⁰⁶ 如阿里班禪之《三律儀論》、敦珠仁波切的《三律儀決定論釋義》等相關論釋、岡波巴《解脫莊嚴寶論》等。

¹⁰⁷ 內容翻譯如下：「無上三寶我皈依，一切罪業皆懺悔，隨喜眾生諸善業，菩提正覺意中持，殊勝佛法與僧寶，直至菩提永皈依，成辦自他利益故，乃當生起菩提心，即發最勝菩提心，奉請有情為大賓，菩提勝行悅意行，為利眾生願成佛。」其中涵具七支常行懺法。正式在灌頂中，傳戒上師會在三誦之後，開示：未得新得、已違復淨、未違增上等三種各別的差異。亦即告知獲戒後，戒體納收的差別。

¹⁰⁸ 此係依宗喀巴《戒論》的思想內容。

¹⁰⁹ 四纏即是犯戒的四種煩惱表現：無慚無愧、數數現行、深生愛樂、不見其過（見是功德）。可進一步參見《瑜伽論》、《戒論》中的解釋。

應避免以「上品纏」犯「他勝法（即是根本戒／根本墮／重戒）」，並說明生邪見、捨菩提心亦是失戒（破戒、犯波羅夷）之因，應善加防犯，以及守護十善、防犯《事師五十頌》等所說的罪墮。至於其他輕戒／惡作戒則是應當盡力守護，避免造作。^⑩

可見受戒後，日日勤持誦戒即是一種「學戒」之方便，將各戒文總集而誦，期能令學行者清楚戒文內容，日日檢視。一旦發現有違犯，即須以相關懺罪作法進行還淨。此即將一整套的戒律行持方式總合成儀軌，透過修誦而可於日常生活中隨時警醒。和國內教界常行的傳授菩薩戒儀式相較，藏傳的受戒儀軌可說是極為簡略的，而和每半月誦的正式布薩法相較，學行持戒的自我檢視，則是融入到每日課誦中。

此外，以宗喀巴菩薩戒思想為例，^⑪主張「大乘方廣說」及「菩薩藏」所涵具的菩薩學處，都可以是菩薩學行、守持之內容，不應區分中觀派及瑜伽派之宗見，而以為中觀

派不應守瑜伽戒，或瑜伽行派雖違中觀所重之戒文不算違戒等。如此看來，無論何種菩薩戒儀軌傳承都需要深入、融通地理解，不能只在戒文的表面文字上鑽研；亦須排除「望文生義」或「斷章取義」式的誤解。菩薩戒的戒性本質，即是在於：趨向成佛目標的行者所應行止的學處！故最主要的理解脈絡應當是以菩薩戒做為佛戒，即為了達致成佛的目標所當行持的軌範，同時也涵具了「自利利他」的精神——不損惱他人、自利圓滿、究竟成就（清淨、圓滿、成就）。依此，則三聚淨戒做為止惡、修善、利眾生的總法，即可獲得進一步的證成。而且其涵融大小乘的戒學內容，使得大乘戒學理論的建立能更具有系統性。

另外，由於傳承不同之故，或是依於所教示的當機眾之根機、機緣有別，故而有戒文、戒行要求的重點強調之不同，但仍不應視彼此為矛盾對立。若要證立所有菩薩戒傳承皆屬相同的法源脈絡，尚需更多的考據，在目前來說仍是不易之事。然而，至少可以從「法無矛盾」（義無差別）的出發點找到可解之道，或可融通無礙的基本觀念；例如：梵網戒本身雖未有較多的參照系統，^⑫但卻與其他戒文內容有

⑩ 帕彭卡仁波切《六座瑜伽念誦儀軌》，《帕彭卡大師全集》，線上藏文掃描版，New York：Tibetan Buddhist Resource Center，2005年，kha函，頁405-417。中譯本參見：昂旺達吉等漢譯，《上師供養樂空無別與薈供、六座等彙編》，臺北：宗喀巴佛學會，2011年，頁1-16。六座即表示日夜六時（一日中每四小時一座），亦即二十四小時中應時時守護。為因應現代繁忙的社會，則有簡略頌文及念誦方式。

⑪ 同註⑬，頁80。說明龍樹、無著所造不同的發心、受戒儀軌雖稍有別，但得戒法則無差別。主張不能因兩者所立理趣有中觀、唯識的區別，就認為授戒者、受戒儀軌、根本罪的判定等有差別。在克主傑所著《三戒略論與抉擇——教門淨垢》中亦有更詳盡的論述，批判那些主張中觀派守中觀戒、瑜伽派守瑜伽戒、中觀派犯瑜伽戒不算犯……等「不思擇」正理之謬誤。（同註⑭）

⑫ 本文在蒐集分析「十善戒」時，正巧發現其內容同於不空所譯之密乘經典。（同註⑬）由於梵網戒是由鳩摩羅什論師所誦出，大致應可推得：梵網戒是各大乘戒（涵括顯密典籍）的總集。由於小乘與大乘、顯乘與密乘的教法歷經「典範轉移」的類似情形，因而在相對應的實踐理論之建構與詮釋上，需要更多的解明，否則極易出現表面上的不一致問題。而這也正是聖嚴法師在真誠面對持戒問題時，比別人更有勇氣地指出來，也因著這樣的問題感，才能一步步邁向解決問題的出路。

相同之處；至於某些不一致問題，應當可進行再詮釋，不應立即判為滯礙難行；特別是了解戒律傳承的不同脈絡後，即應在相關原典文獻的內容基礎上，還原其背後的「原理依據」，不再泥陷於文字表象，以期能更融通地予以廣解。

例如，在理解《瓔珞經》中「一受永不失」、「有犯無失」的相關概念時，應當予以正解：所謂生生世世不失菩薩戒的前提，應當是指未違犯菩薩他勝法而破戒（失戒），故當此一世之壽盡後，至下一世仍然具戒，故雖重受戒但不新得；反之，若破戒（指上品纏犯四重戒等），則一定失戒。然而，菩薩戒允許當世重新受戒，應當是在菩提心不失（或重新生起菩提心）的前提下才有可能（這種情況雖極為不易，但仍有其可能性）。可見菩薩戒和菩提心之間具有緊密的連結。這即是在《瓔珞經》的基礎概念上，參照了《大寶積經》、《入行論》、《瑜伽論》、《戒論》等相關義理之互相融通所獲得的觀念。

由此，可知判分菩薩行的標準並不在於「做了該行為」，而是在於以菩提心做為該行為之發起故。¹¹⁵也因而

¹¹⁵ 此處須簡別造作的菩提心、真實的菩提心（願心，世俗菩提心）兩者。一般而言，生起造作的菩提心，即可進受菩薩戒，而菩薩戒即是行菩提心戒（行心戒，希望修學難行能行的菩薩行，即是「戒儀軌」，或稱菩薩淨戒）。而初業者之「學行」菩薩行，皆是以生起菩提心的方式行持布施等善行，也因此才能與小乘行者以「自利解脫」的動機行布施有所區別。而生起真實的菩提心極為不易，因此，一般的儀軌作法，多由傳法戒師開示菩提心的教授，希望聽聞者至少能生起造作的菩提心，進而受戒（行心儀軌或願心儀軌），進而學行菩薩行（涵具菩提心為發起的各種善行），累積福慧資糧，漸趨成佛的實踐。由此可知，能鼓勵、引

「開緣七性戒」，即是因悲心（菩提心根本）故少分現行，並非因為自己個人煩惱深重之故而現行，卻美其名為「開緣」。在上述理解脈絡下，則可將原先各個不一致之處，找到一個可融通一致的詮解模式。且如此理解亦可找到相關經證，¹¹⁴藉由釐清易於誤解之處，則滯礙難行之疑慮亦可逐漸減輕。

此外，對於所謂「有犯無失」，即應理解為：雖對菩薩戒律（包括輕重戒）有所違犯，但尚未犯四品纏之他勝法而導致失戒，或未失菩提心、未產生邪見等的各種捨戒法，或係因煩惱深重、放逸、不敬、無知等而違犯輕重戒，則雖有犯（戒律不清淨），但尚未捨失戒律，故謂「有犯無失」。這並不表示一旦受戒就可以怎麼犯都沒問題。因此，當我們在理解聖嚴法師依於《瓔珞經》的菩薩戒看法時，¹¹⁵所謂「有戒可犯」，其實有著許多的前提，必須加以善解。

導佛弟子們進受菩薩戒，需要極大的善巧方便，也是弘戒法師們廣大悲心悲願所致。

¹¹⁴ 如《慧上菩薩問大善權經》第1卷，《大正新脩大藏經》第12冊，頁157下欄～158中欄。

¹¹⁵ 在《聖嚴法師學思歷程》之〈戒律與阿含〉中，聖嚴法師引述其一九六一至一九六二年間在《佛教文化與文學》的兩篇文章，主張有關菩薩戒的看法：「有戒可犯是菩薩，無戒可犯是外道；所以有戒可犯者，勝過無戒而不犯；受了菩薩戒，發了菩提心的人，即使犯了戒，……由於他曾受過菩薩戒，而可決定得度成為真實的菩薩，乃至證得無上的佛果，……故希望在家弟子們，均能發最上心，求受菩薩戒。」（頁60-61）同處亦提到：中國佛教號稱大乘，信仰大乘佛教，修學成佛之道，必須通過菩薩階段。發無上菩提心，是從菩薩行開始，如果不受菩薩戒，則是非常矛盾的事。

經由上述相關經論典籍之對照觀點，可以一方面補充說明聖嚴法師對菩薩戒的論述觀點，一方面了解聖嚴法師菩薩戒思想的詮釋發展特色。就如同聖嚴法師自述其思維及閱讀的原則，即是：重視對於資料的運用和正確的說明，留心於作者意見能否「溫故知新」、「指出異同」，能使人具合理遵循的原則和方向。¹¹⁶ 以下亦擬同於上述原則加以說明。

五、菩薩戒思想的詮釋特色與再發展

上述藉由引典文獻的對照，歸結出聖嚴法師菩薩戒思想的特質，及未來可以接續發展的方式如下：

（一）詮釋特色與貢獻

依於上述的研究，可歸納出聖嚴法師菩薩戒思想——關懷當代佛教發展之「人文處境」的重要貢獻：1. 重視對於新學菩薩的引導——鼓勵受戒與學戒；2. 三聚淨戒的時空適應——持戒精神的確立與十善通戒的主張；3. 菩薩戒的融通與應用——制定傳戒儀軌；4. 重視在家菩薩的菩薩行學處。這些特色皆詳盡清楚地詮解出菩薩戒的「基礎性」、「原則性」和「方便性」，即在於十善的基礎、止惡修善利生的原則，以及受持的方便。

基於三聚淨戒結合十善的菩薩戒思想，有助於跳脫傳統受戒制度、繁複儀規，開創外於「別解脫戒」而做為律儀戒的一個轉向。除了參照菩薩戒經、戒儀所具的傳統原典文

獻，更強調《瓔珞經》的原則，詮釋菩薩戒的方便性。而從《梵網戒》、《優婆塞戒經》的轉向，主要是讓在家弟子能漸次學戒，避免有限於戒文上的滯礙。

其中透過各種文獻與不同思想傳承的對照觀點，可以發現聖嚴法師所重新制立之儀軌及傳戒方式，已和國內教界三壇大戒的傳統作法（戒儀軌）大為不同，而是較接近滿益智旭的儀文、印藏傳承的作法。然而，更進一步地予以清楚定位極為重要，究竟其應判屬於願心儀軌（鞏固發心，方便引導）或發心儀軌（融攝戒儀軌，既簡且深），這將會牽涉到受戒者後續相應的實踐原則與方法。依據本文的探討，由於該儀軌是為了引導學戒的初業菩薩行持的方便法，因此較近似於「願心儀軌」的性質。

（二）菩薩戒思想之再發展

在菩薩戒思想研究、弘化兩方面，藉由與其他各傳承思想、儀軌的對照，可發現新制的菩薩戒儀軌，應屬於發心儀軌或願心儀軌一類。若為前者，則授戒者應當強調以發心、誓學一切菩薩學處，即是涵括所有菩薩戒；至於學戒則可漸次修學，且應明瞭依於此戒法的持、犯處相之基本、根本，應如何把握及判定。若為後者，則應明其所對應的願心學處，在未來須進受行心儀軌。總之，可對於受戒原則、守戒方法分別開示解明，令受戒者了解新制儀軌的獨特精神與菩薩戒之戒法、戒性的清楚定位。如此才能既具開放性及方便性、基礎性、原則性，有助於菩薩戒在現今社會開展的實效性。

¹¹⁶ 釋聖嚴《聖嚴法師學思歷程》，頁 61。

然而，當面臨受菩薩戒者的數量比例仍不高的現象時，¹⁷ 是否表示：即便廣開方便大門，仍有不足之處？或是受菩薩戒的門檻原本要求即較高？究竟是因為末法時代眾生的根機問題，抑或是正常的現象？所謂廣開方便大門，其目的究竟是為了強調受戒人數的增多，抑或是希望能好好守持菩薩律儀的人變多？事實上，表徵學行者之已受戒、能守戒的比值變高，才是重點所在。

然而，如果僅受三聚淨戒的方便儀軌，卻仍不知如何守戒，或是不解自己所受戒律的意義，或是無法掌握「方便」的持戒原則與精神，則對弘傳菩薩戒的目的來說，仍有努力的空間。因此，對於聖嚴法師菩薩戒思想及實踐原則予以進一步的詮釋與發展，即在於應當理解聖嚴法師制立新的受戒儀軌後，在理論上所要面對的真正根本問題。¹⁸

未來若要評估此一戒法傳承能否達成預期目標？應當強調以「發菩提心」做為菩薩戒之根本，進而論究受戒、學戒的相關實踐課題。亦即不只著眼於菩薩戒之適應性及方便性，當可再進一步發展落實性。此外，藏傳菩薩戒當前的弘傳，雖於行法儀軌中廣為傳授，具有相當的方便性，但往往遭致受戒而不知戒的困境。顯然，這即是普及化、方便化之

後須接著面對的「如何深化」的共同難題。

新制儀軌的善巧方便，明顯已將以往受戒者易因畏於艱難、過於繁複、戒文不一致，致使其裹足不前的問題解消。事實上，經過聖嚴法師此一臺灣學問僧先鋒的努力，將歷代的菩薩戒文獻解讀問題與爭議之處，進行一番釐清、抉擇後，已然將接續的發展任務轉化成對於「學戒」成果如何有效提昇的問題。這正是研究菩薩戒的後學們責無旁貸的使命！

對於未來研究菩薩戒，建議可從以下三點出發，建立具時代性的實踐理論：1. 菩薩戒實踐原則的確立——詳明菩薩戒的基礎、根本、修學原則、判準、指標；2. 菩薩戒之戒性、戒法、戒行、戒相的詮釋與發展；3. 菩薩戒思想理念的時代性與弘傳方法。

六、結語

本文研究成果在於詮解聖嚴法師菩薩戒思想之論述，藉其所回應的傳統漢地傳承菩薩戒發展問題，了解其重視的原始文獻典籍與關懷的論題，進而說明其思想特色之所以形成的理解脈絡。同時也嘗試藉由比較對照的方式，了解其所制立的菩薩戒儀軌之特質與定位。

做為聖嚴法師著作的讀者，雖僅能從字裡行間理解法師關懷的菩薩戒實踐議題，卻能深深感受法師之悲願——希望大乘佛法能住世弘傳，廣利一切有情。尤其是對廣大社會的關注，藉由諄諄教示與廣衍著述，以引導各種不同根機的弟子們趨向菩提正道與涅槃解脫，更顯其弘法的廣大願心，值得做為後學之最佳典範。

¹⁷ 據說和求授皈依的信眾相較，受菩薩戒的人數並未增多。參：釋常灌〈聖嚴法師「菩薩戒思想」之研究〉，頁160。

¹⁸ 此包括：（1）別解脫戒與十不善戒兩者的涵攝性或同異性問題的探討。（2）三聚淨戒儀軌究竟應定位為「行心戒」，還是「願心戒」？（3）受戒的當機眾是在家新學菩薩，或是一般的初機學佛者？可否包括出家眾？

參考文獻

一、佛典文獻

- 東晉·佛跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正新脩大藏經》第9冊。
- 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正新脩大藏經》第10冊。
- 唐·菩提流志譯，《大寶積經》，《大正新脩大藏經》第11冊。
- 西晉·竺法護譯，《慧上菩薩問大善權經》，《大正新脩大藏經》第12冊。
- 西晉·竺法護譯，《佛說海龍王經》，《大正新脩大藏經》第15冊。
- 唐·輸波迦羅譯，《蘇婆呼童子請問經》，《大正新脩大藏經》第18冊。
- 姚秦·竺佛念譯，《菩薩瓔珞本業經》，《大正新脩大藏經》第24冊。
- 龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正新脩大藏經》第25冊。
- 五百大阿羅漢等造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正新脩大藏經》第27冊。
- 彌勒菩薩說，唐·玄奘譯，《瑜伽師地論》，《大正新脩大藏經》第30冊。
- 劉宋·求那跋摩譯，《菩薩善戒經》，《大正新脩大藏經》第30冊。
- 明·智旭，《滿益大師全集》，<http://baus-ebs.org/sutra/fan-read/010/index.htm>，2015/03/22。

二、現代文獻

- 王建光，《中國律宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008年。
- 王惠雯〈宗喀巴對於大、小乘戒相融問題的思考〉，《宗教與心改革研討會論文集》，高雄：道德院，1998年，頁450-493。
- 王惠雯，《宗喀巴菩薩戒思想之研究》，輔仁大學：哲學研究所博士論文，1998年。
- 王惠雯，《大乘佛教教育理論與實踐論文集》，中壢：圓光佛學研究所，2006年。
- 佐藤達玄，釋見愍等譯，《戒律在中國佛教的發展（下）》，嘉義市：香光書鄉，1997年。
- 克主傑，《三戒略論與抉譯——教門淨垢》（藏文版），宗喀巴等著，《宗喀巴師徒全集》，蘭州：甘肅民族出版社，1999年，頁255-546。
- 林其賢，〈尋求菩薩戒的新典範——聖嚴法師菩薩戒思想初探〉，林煌洲等著，《聖嚴法師思想行誼》，臺北：法鼓文化，2004年，頁57-92。
- 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》，國立中正大學：中國文學所博士論文，2008年。
- 宗喀巴，湯薌銘譯，《菩提正道菩薩戒論》，臺北：佛教書局，1989年。
- 宗喀巴，釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，臺北：福智之聲，1989年。
- 宗喀巴，《菩提道次第廣論》（藏文版），Mundgod: Library of Gaden Shartse Monastic College, 1999。
- 屈大成，〈從古文獻記載論《梵網經》之真偽〉，《普門學報》第38期，2007年3月，頁177-198。
- 帕彭卡，《帕彭卡大師全集》，線上藏文掃描版，New York: Tibetan Buddhist Resource Center, 2005。

帕彭卡，昂旺達吉等譯，《上師供養樂空無別與薈供、六座等彙編》，臺北：宗喀巴佛學會，2011年。

張澄基，〈願菩提心之學處〉，《慧炬》第537期，2009年3月，頁3-8。

塵界，〈菩薩戒疑義（上）、（下）〉，《菩提樹》第40卷第11、12期，1992年11、12月，頁16-24、16-19。

釋堅慧，《西藏佛教二種菩薩戒之傳承與其發展之研究》，法鼓佛教學院：佛教研究所碩士論文，2012年。

釋常昇，《淺談聖嚴法師之梵網菩薩戒》，《法鼓山僧伽大學畢業製作選集（2006-2011）》，法鼓僧伽大學學僧畢業製作，2011年，<http://www.ddsu.org/wp-content/uploads/2013/10/269-305.pdf>，2013/02/07。

釋常灌，《聖嚴法師「菩薩戒」思想之研究》，《法鼓山僧伽大學畢業製作選集（2006-2011）》，法鼓僧伽大學學僧畢業製作，2008年，<http://www.ddsu.org/wp-content/uploads/2013/10/159-197.pdf>，2013/02/07。

釋聖嚴，《戒律學綱要》，《東初智慧海叢刊（四）》，臺北：東初出版社，1990年。

釋聖嚴，《聖嚴法師學思歷程》，臺北：正中書局，1993年。

釋聖嚴，〈從三聚淨戒論菩薩戒的時空效應〉，《中華佛學學報》第6期，1993年，頁1-30。

釋聖嚴，《菩薩戒指要》，《東初智慧海叢刊（三）》，臺北：東初出版社，1996年。

附表：「菩薩藏」相關漢譯典籍（大正藏第1-32冊）

合計筆數	冊數	經名	合計卷數	部	備註
1	T3	《悲華經》	1	本緣	
5	T7-8	《大般若波羅蜜多經》、《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》、《佛說遍照般若波羅蜜經》、《大乘理趣六波羅蜜多經》	4	般若	合同本異譯
35	T9-10	《大方廣佛華嚴經》三部譯本、《度世品經》、《佛說羅摩伽經》、《最勝問菩薩十住除垢斷結經》	12	華嚴	合同本異譯
137	T11	《大寶積經》	28	寶積	卷42、48筆數各超過20筆
79	T11	《佛說大乘菩薩藏正法經》	16	寶積	扣除經名外的筆數和卷數
10	T11-12	《大聖文殊師利菩薩佛剎功德莊嚴經》、《佛說離垢施女經》、《得無垢女經》、《佛說大方廣善巧方便經》、《佛說大迦葉問大寶積正法經》	6	寶積	
4	T12	《大悲經》、《菩薩從兜術天降神母胎說廣普經》	3	涅槃	
6	T13	《大方等大集經》、《佛說海意菩薩所問淨印法門經》	5	大集	
115	T14-17	《佛說華手經》、《佛說未曾有正法經》、《文殊支利普超三昧經》、《大乘修行菩薩行門諸經要集》、《解深密經》、《入楞伽經》、《說無垢稱經》等二十三種	33	經集	前三部筆數最多，各超過10筆以上；餘20種合同本異譯

21	T19-20	《大方廣菩薩藏文殊師利根本儀軌經》等五種	14	密教	扣除經名重複筆數，共計21筆；另4種計6筆
12	T24	《菩薩藏經》、《菩薩戒羯磨文》、《菩薩戒本》兩種、《優婆塞五戒威儀經》	5	律	扣除經名重複者
19	T25-26	《分別功德論》、《十住毘婆沙論》、《大寶積經論》、《佛地經論》、《三具足經憂波提舍》	10	釋經論	
1	T30	《大乘掌珍論》	1	中觀	
44	T30	《瑜伽師地論》、《瑜伽師地論釋》	16	瑜伽	
51	T30	《菩薩地持經》、《菩薩善戒經》	17	瑜伽	《瑜伽論》同本異譯
21	T31	《攝大乘論》兩種、《攝大乘論本》、《攝大乘論釋》兩種、《攝大乘論釋論》	13	瑜伽	
27	T31	《顯揚聖教論》、《大乘莊嚴經論》、《大乘阿毘達磨集論》	10	瑜伽	
25	T32	《入大乘論》、《大乘寶要義論》、《大乘集菩薩學論》、《成實論》、《發菩提心經論》、《菩提資糧論》、《釋摩訶衍論》	13	論集	

Research on the Thought of Bodhisattva Precepts in Master Sheng Yen's Writings: Based on Contradistinction of the Lineage of Bodhisattva Precept Thoughts and the Comprehension Relating to His Viewpoint of Interpretation

Hui-Wen Wang

Associate Professor

Department of Philosophy / Research Center for Humanistic Education, Huaan University

Abstract

This article plans to expound the thought of Bodhisattva precepts related to the background of Ven. Sheng Yen that includes his learning experience, the understanding of contextual scriptures, the clarification of important topics etc. and the core problems that he cares about, the characteristics and contributions of his discourses. It attempts to re-interpret the relevant scriptures and trace back to the source through an analysis of the texts, and then to differentiate with systematic meaning of thought relevant to Tibetan Buddhist Bodhisattva precepts. By adopting a contrasted viewpoint to reason the speciality of Ven. Sheng Yen's thought.

So that the research-methodology approach of this article focuses on the exploration of the thought of Bodhisattva precepts, and hopes to develop its diversity, openness, modernity, at the same time to avoid the statement based on fallacy. By means of the

exploration and interpretation mentioned which expects to manifest the truth of Bodhisattva precepts and dharma. Finally, it tried to reflect on how to follow Ven. Sheng Yen's ideas in promoting the spirit of Bodhisattva precepts and the manifestation of modernity.

Based on the “common factors” comparative interpretation principle, it hopes to illuminate the characteristics and contributions made by Ven. Sheng Yen regarding the thoughts of Bodhisattva precepts. According to the above studies, Ven. Sheng Yen's Bodhisattva precepts thinking is summarized regarding the important contribution of the consideration of “humanistic situation” to the development of contemporary Buddhism. These include firstly, the emphasis on the importance of guiding novice Bodhisattvas, encouraging them to take and learn the precepts. Secondly, the situational and temporal adaptation of the three cumulative commandments (*tri-vidhāni śīlāni*), the establishment of the spirit of upholding the precepts and the advocacy of the ten common precepts. Thirdly, the coherent harmonization and application of the Bodhisattva precepts, such as the development of precept initiation ceremonies. Fourthly, the focus on the importance of lay Bodhisattvas' learning of the Bodhisattva practice.

In order to evaluate whether this heritage of the transmission of precepts has the ability to achieve the expected goals in the future, “Bodhi-citta” (the aspiration of the mind) should be emphasized as the foundation of the Bodhisattva precepts, and then to discuss the relevant issues of whether to take the precepts and then to put the learning of the precepts into practice. It is proposed to start with the above as a basis, in order to establish a “theory of practice” that is concurrent with the modern times: 1. The establishment of the principles of practice — a detailed explanation of the basis of the Bodhisattva precepts, its foundation, the fundamental practice principles, standards and indicators. 2. The interpretation and development of the nature, the rules, the practices, and the characteristics of the Bodhisattva precepts. 3. The closely interconnectedness of the Bodhisattva precepts contemporary with

the times and the method of propagation.

Key words: Bodhisattva precepts, lineage of Bodhisattva precept thoughts, Bodhisattva canon and scriptures, rituals of Bodhisattva vow, *sikkhāpada* of Bodhisattva, ten kinds of goodness (*dasakusalāni*), skillful means (*kauśalya*)

新／心經濟倫理 ——經濟學與佛法的相會

江靜儀

銘傳大學經濟學系助理教授

■ 摘要

根據 Sen 指出，現代經濟學最大的缺失，就是將經濟學與倫理學做切割。新興古典學派以來採行最小化主義（minimalism），將經濟理論結構盡量發展成最正確的數學模型，使經濟學變成純粹的（pure）、不含價值觀的（value-free）、科學的（scientific）經濟學。也因此讓具有哲學家 and 經濟學家雙重身分的 Adam Smith 思想被窄化，而經濟學也失去一種可做為指導人們經濟行為的可用性，一些經濟價值觀的過度簡化和假設，也讓經濟學將人們導向建設一個自私、沒有尊嚴、物化競爭、侵犯，以及以人類宰制為中心的功利社會，而不是營造一個良善和諧、美好安定、共生共榮的生存環境。

本文論述經濟學與倫理學必須合流，讓倫理價值觀指導人們的經濟行為和政府政策，使經濟學成為具有實踐內涵價值的學科。本文並將法鼓山創辦人聖嚴法師遺留給世人豐富的思想寶藏應用在經濟學領域中，諸如四種環保、心五四、心六倫及禪的觀點，提出具體可行的實踐方法，其中包括經濟問題的重新定義和四項經濟倫理原則。我們也嘗試在經濟

學門的研究成果與世界各種不同社群運動思潮中尋求共通的地方，讓「新／心經濟倫理」具有普世的教育與實踐價值，用以淨化人心、提昇人品，使自他遠離憂苦，並建立一個安定、和平、博愛的經濟結構，符合人間淨土的需要。

最後，本文也應用聖嚴法師的思想，對全球經濟所面對的挑戰，諸如貧窮、飢餓、失業、社會及經濟不平等擴大、過度、生態環境惡化、物種的消失、氣候變遷、能源耗竭、加深的全球化與金融化、食物安全、都市化加速、衝突與迫害造成的流離失所等現象進行觀照，並指出因應的新／心對策。

關鍵詞：經濟倫理、經濟學、永續發展、人類發展、佛法、聖嚴法師、心靈環保

一、經濟學與倫理學的對話 ——經濟行為不是價值中立

生而為人有著許多的煩惱，身心受了一種逼迫感、一種苦受。貧窮的人沒有足夠的物質資源，生存受到威脅；富有的人儘管物質環境豐厚，但也有不同程度身心貧窮的狀態。一般人可以是貧窮或富有的狀態，貧與富是相對程度的不同與層次的差異。經濟學（Economics）旨在研究人們如何管理有限的資源，來滿足人們的需要；倫理是指人際之間符合某種道德標準的行為法則，而倫理學（Ethics）是哲學的一支，涉及探討人類行為的道德層面，探討人生目的或是至善為何？嘗試回答什麼樣的社會生活形式和個人行為、類行為，有利於或不利於人性的完善，企圖指出實現這一目的的方式或手段（包爾生 Paulsen 1999 譯本）。這兩個學科都是為了改善人類的處境並提昇生命的層次而設的，目的應是相同，不同的應該只是隨著切入與側重的角度而有不同的內容涵蓋。

經濟學研究人們的經濟行為，狹義地說，諸如買賣、供給與需求——商品的供需、生產要素的供需，以及買賣雙方在市場的互動、經濟成果的分配等；廣義地說，任何行為都是經濟行為！因為都是在有限的情況下，人們做出選擇來達到自己的需要，因此經濟學基本上是一門研究如何選擇的科學。然而任何行為都可以是經濟行為，因為行為的結果不會是沒有代價的，種因得果，播善得善，造惡結惡，研究經濟學不可能離開價值判斷而談論。人類的行為不只受基本生

存與繁衍的動物性需求所推動，人之異於禽獸在於有思考、能記憶、能忍耐，能改變行為，創造良善；人有良知，是道德的高等靈性生物。因此經濟行為和其他行為一樣是須思慮和簡擇的，經濟學在探討如何有效地管理稀有資源，涉及生產、消費和分配，怎樣的經濟價值觀會造成怎樣的選擇和經濟行為，而有不同的結果，經濟行為絕不是價值中立（value-free）。

Sen（1987）指出現代經濟學最大的缺失就是將經濟學與倫理學做切割，新興古典學派（Neoclassical）受到實證主義（positivism）的影響，採行最小化主義（minimalism），將經濟理論結構盡量發展成最正確的數學模型，使經濟學變成純粹的（pure）、不含價值觀的（value-free）、科學的（scientific）經濟學。因此讓具有哲學家和經濟學家雙重身分的史密斯（Adam Smith）思想被窄化，而經濟學也失去一種可做為指導人們經濟行為的可用性，一些經濟價值觀的過度簡化和假設，也讓經濟學將人們導向建設一個自私、貪婪、沒有尊嚴，以及物化競爭、暴力侵犯、以人類宰制為中心的功利社會，而不是營造一個良善和諧、美好安定、共生共榮的生存環境。

許多前代或當代的經濟學者（Flanders 1947, Sen 1987, Hausman & McPherson 1993, Makasheva 1993, 1994, Silk 1997, Evensky 1993, 2001, 2005a,b,c, Walsh 1987, 2000, 2003, Diener & Seligman 2004, Ferguson 2004, Colander 2005, Carrasco 2006, White 2006, Dumouchel 2008, Galindo & Cuevas 2008, Herzog 2008, Lutz 2008, McCloskey 2008,

McGee 2008, Perret 2008, Staveren 2007, 2008, Sterba 2007, Wilson & Dixon 2008, Carabelli & Cedrini 2011, etc.）早已意識到這種將這門社會科學「科學窄化」的危機與危險，並主張讓倫理與道德的考量在人類經濟行為的探討與實踐中重新被正視和重視。例如，Evensky（2001）指出史密斯的哲學思想中，公民倫理（civic ethics）是人類尋租行為（rent-seeking）的防腐劑，也是人類意欲發展一個具有建設性和凝聚力的自由社會的關鍵。相反地，標準的新興古典（neoclassical）分析中（如 Gary Becker 模型），並無此種的防腐機制，因此無法建立一個具有建設性和凝聚力的社會。古哲亞里斯多德（Aristotle, 384-322 B.C.）認為人類的繁榮（human flourishing）是需要從事符合善性或美德（virtue）的精神活動才可達成，人的快樂則是來自所有此種有價值活動和能過有意義生活的總合（Makasheva 1994）。因此本篇研究首先將論述經濟學與倫理學必須合流，讓倫理價值觀指導人們的經濟行為和政府政策，使經濟學成為具有實踐內涵價值的學科。

學者指出影響經濟學發展深遠的經濟學家，如史密斯與凱因斯（John Maynard Keynes）的著作中到處可見道德的內涵（Makasheva 1993, 1994, Evensky 2001, 2005a, Putman 2002, McCloskey 2008）。重新將道德的議題與概念引進經濟理論中與技術的分析並行，是 Sen 和諸多學者所強調的，這將使現代的經濟理論更豐富，也是古典理論的復興（the classical revival）。愈來愈多的學者鼓吹將倫理的價值重新導入經濟的思維、運作與政策中，現實中的人不應是種追

求效用極大的冷血而自我中心、自利的「經濟人」（Homo Economicus）（Ferguson 2004）。

多年來更多的研究專注關切道德的角色和合作的行為而能促進較好經濟結果的議題；許多的經濟理論與實證研究發現，市場的參與者遵守規定時，市場的結果會改善。例如，諾貝爾經濟學獎得主 George Akerlof（1970）在一九七〇年的一篇經典研究中就發現，當銷售者不誠實地揭露完整的產品訊息時，就會發生市場失靈（market failure）。他也證明資訊的不對稱和投機的行為會將誠實的交易逐出市場。不僅經濟學者認知到不符合倫理和投機的行為會讓經濟理論瓦解，社會學家也指出人們彼此合作可以為現實社會帶來利益。例如，對工程師的研究發現，工人如果很大方地給予別人幫助，經常也會獲得他人的幫助，也比較具有生產力和具備較高的社會地位。不道德的行為對整個經濟也會產生巨大的總體影響。如二〇〇八年美國次級房貸風暴，金融機構、政府官員與學者的相互護航——紀錄片《黑金風暴》（*Inside Job*）（導演為 Charles Ferguson，2011）揭示了這一段歷史內幕。本片回顧了罪惡行業的出現，揭露了腐敗政治、產官學的互相勾結，以欺瞞社會大眾，致使無辜的投資人血本無歸。人性的貪婪惡行是全球經濟衰退的幕後大黑手，全球經濟由此衰退的代價超過二十萬億美元，造成了幾百萬人失業和流離失所。美國的次級房貸危機所引發的一連串金融機構危機和全球經濟危機，可說是市場過於放任自由，鬆綁金融規範又缺乏有效監督，因而助長了貪婪和欺瞞所致。自私貪婪而又輕率的經理人玩弄金錢遊戲，漠視投資人權益的血淚

經驗，不僅沒有職業道德也沒有負起社會責任。這不是偶發事件，而是道德被邊緣化，經濟價值觀長期以來被過度物質化和金錢化的教育結果。

傳統經濟學中嚴格說也並非完全沒有倫理價值。現代主流經濟學的內容絕大部分都圍繞著不太被質疑的問題而展開，也就是人類所面臨的困境是：欲望無窮但資源稀少！因此必須想辦法研究如何管理永遠都嫌不夠的資源，來滿足人們如無底洞的欲望。所以，我們希望東西愈多愈好，標榜數大是美，在精簡的模型設計中，人被塑造成追求自身利益（self-interest）的「經濟人」，在有限的環境下一生所追求的是效用（utility）或滿足感（satisfaction）的極大化，或是利潤極大化；以及一個國家社會就是要營造出高經濟成長（高產出），能夠享有高消費、高就業等的理想境界。這樣單一動機或累積財富的「功利主義」（Utilitarianism）（邊沁 Jeremy Bentham, 1748-1832）思潮被現代的人們所接受、歌頌而實踐。人類的物質文明在二次世界大戰後有長足的發展進步，人們享受從未有過的科技便利以及帶來的富庶。然而，這種自我中心的自利主義，和人類獨宰的經濟觀與市場導向的資源分配機制，確也對其他物種、蘊育我們的大地之母、生態環境造成了深深的傷害，不幸地，這些負面影響又無情地反饋到人類身上，造成我們身心更大的疾病、不安全感與心靈貧窮。現代經濟學者以消費量衡量生活水準，其假設消費多者比消費少者過得好。然而，許多經濟學者，如 Easterlin（1974），將心理學中的快樂研究（Happiness Research）與經濟研究結合，發現了許多與傳統經濟理論及

假設相違的實證結果。例如，OECD、日本、歐洲、美國等，在過去五十年中，所得增加兩倍以上，但快樂或生活滿意度並未提高。快樂研究也發現，失業者就算得到與就業時相同的所得，失業的事實仍會讓人們的福利大大削減，失業似乎對失業者造成很大的非金錢性成本，這也是另一個無法與經濟假設吻合的矛盾現象（Frey & Stutzer 2002），這個現象稱為「快樂的矛盾」（paradox of happiness）。

Sen（1987）指出，史密斯所指的自利心是謹慎自制的自利心（self-interest properly restrained by prudence），它並不是追求短期自我的放縱（self-indulgence），而是培育長期謹慎自制而有教養的自利心。史密斯的系統不可被誤解為純然放縱的自由，充滿著貪婪和欺騙；自制謹慎的自利心不是追求自利極大化（self-interest maximization），史密斯認為所有的善行美德（virtues）會對人們比較有幫助，例如：謙虛、正義感、慷慨、公益等人格特質（Sen 1987, Walsh 2000, Staveren 2007）。McCloskey（2008）指出，史密斯不僅是倫理哲學家（ethical philosopher），更是強調美德倫理（virtue ethics）。在他的著作《道德情感論》（2007 譯本）中，史密斯不斷讚揚、闡述五種美德（virtue）——勇氣（courage）、節制（temperance）、正義（justice）、謹慎（prudence）和仁慈（benevolence）。在書中，他關心的問題圍繞著人和人相處時所產生的各種不同的心理傾向和互動的模式，也討論各種不同情感的合宜性，受人讚美或受譴責的原因。史密斯對於人性反應可以說有很廣泛的剖析，字裡行間也透露出他對道德理想的標榜。說他是功利主義者

或是鼓吹自利的人，會很難在書中找到支持論點。當然也不會是日後著作《國富論》（Smith 1776）背後的哲學動機和基礎。

此外，古典學者如史密斯、彌爾（Mill）等都深切體認到，除了所得和財富以外，有許多有價值的事情能給予我們很多實際的機會，可以讓我們過一種有價值的人生。因此古典學者對這種可以讓人們去從事自己認為有價值的能力特別感興趣，認為具有追求有價值人生的自由，本質上很重要（intrinsically important），不只是一種工具性（instrumental）的功能而已（Walsh, p. 5, 2000）。許多學者（Sen 1987, Nussbaum & Sen 1993, Walsh 1987, 2000, Putnam 2002, 2003）皆主張應揚棄新興古典學派主張事實／價值（fact/value）的二分區隔，以及認為價值的主張（value claims）是沒有意義的信念，這些主張導致哲學和福利經濟學的混亂。

Sen（1985, & Nussbaum 1993）大力鼓吹，建議衡量福祉應以質能來討論（capability approach to well-being），而不是以所得，也就是以個人可從事有價值活動或達到有價值的生存狀態的能力來衡量福祉。當代經濟學者 Nussbaum 則提出了人類應具備的主要質能（The Central Human Capabilities）。^① 諸如：

（一）生命（Life）：可以存活至正常歲數；不會早夭

① Jan Garrett, “Martha Nussbaum on Capabilities and Human Rights,” 2008, <http://people.wku.edu/jan.garrett/ethics/nussbaum.htm>, 2015/03/23.

……。

（二）身體健康（Bodily Health）：生殖的健康、足夠的營養和居所。

（三）人身的完整性（Bodily Integrity）：得以自由地遷移；有安全的保障，不受暴力的攻擊，包括性暴力……；具有性滿足和生殖選擇的機會。

（四）意識、想像與思考（Senses, Imaginations and Thought）：獲得足夠的教育，但不限於科學或技術的教育；能夠使用自己的心志自由地表達政治、藝術的言論，具有宗教自由；能夠擁有愉快的經驗和避免無益的傷害。

（五）情緒（Emotions）：與自身以外的人事物有連結；能夠愛愛我們和關心我們的人；…… 避免情緒的恐懼與憂慮。

（六）實際理性（Practical Reason）：能夠勾畫良善生活的願景；能夠反思個人的人生計畫……。

（七）友愛（Affiliation）：能為他人而活並產生連結，展現關懷，參與各種的社會互動；對他人的處境有同理心；自他皆能夠被尊重。

（八）其他物種（Other Species）：能夠與其他動物、植物、大自然共生共榮。

（九）生活樂趣（Play）：能夠歡笑、進行娛樂活動。

（十）控制個人環境（Control over One's Environment）：

1. 政治上：能夠有效地政治參與，保護集會與政治言論自由。2. 物質上：能夠擁有財產權，避免不正當的搜索與逮捕；能夠與他人擁有平等的尋職機會……；在職場上能與人

理性的相處，維持良善的關係。

由此可見，經濟學逐漸趨向以人的行為或動機的良善與否來討論經濟發展的方向和內容。

二、經濟問題的定位——改善生命

（一）現代經濟問題的觀察——成長上癮症

在我們所處的這時代中，影響力最大的「宗教」應該是「成長」，人們普遍對「成長」崇拜信仰並熱忱實踐其信念，這產生了非常強大的社會推動力；賽德拉克克（Sedlacek 2013 譯本）一針見血地指出人們對於成長上癮了，而且癮頭頗大。然而，人們關切的並不是性靈的成長，而是經濟成長、生活水準的成長，也就是對物質層面的努力追求、迷戀和投入。累積財富似乎根深柢固地存在人們心裡，個人、社區和國家的所有發展也奉為圭臬般地如此進行。財富的創造靠生產和消費，成長願景所告訴我們的生活型態是這樣的：「消費、消費、再消費、持續地消費！」因為這樣才可以帶動不斷地生產，有生產才有工作機會，有工作才有收入，也才能夠支持我們的消費。我們尋求需求被滿足，但是一個需求滿足了馬上又有新的需求創造出來，隨著新的供應出現，需求就愈變愈大，消費就像毒品一樣使人上癮，必須不斷補充。「消費渴望被滿足」的一體兩面的說法是「渴望累積財富」。因此一點點經濟成長率「數字」的下降，就會使我們相當失望，責怪政府的失責或無能，人們深

信「成長是最大的善」，反之則是惡，無限成長的期望變成全世界的共同目標，我們這時代獨有的幻覺是極其相信繁榮的救贖力量，用另一種說法是：我們最大的滿足是沉醉於「不」滿足中！

人類面對的問題是想要的東西比存在的東西還多，貧窮國家基本的生存需要不得滿足，富裕國家則是物資豐富但仍然感到匱乏。面對「不夠」，我們通常想辦法讓供給增加，很少要求降低需求，對於窮國，這的確是合理也真的可以改善生存的条件，提高人民福祉；然而對於富國而言，並沒有發生像凱因斯所期待的一種轉化提昇，他相信物質慾望總有一天會完全滿足，讓我們得以從事「較高層次的事務」。他在論〈我們曾孫們所面臨的經濟機會〉（“Economic Possibilities for our Grandchildren”）一文中預期到，當技術進步使產出增加時，人可以從經濟生活的壓力中解放出來，工作時間將愈來愈少，而能夠將閒暇專注在其他的興趣上，因此可以過著有「智慧」且適意安好的生活（Skidelsky & Skidelsky 2012）。然而，經濟學者從人們的問卷調查中發現了快樂和富裕財富之間的關係並不很密切，這是「快樂研究」（Happiness Research）中有名的矛盾（Easterlin Paradox）（葛拉罕 Gramham 2013 譯本；Skidelsky & Skidelsky, Ch. 4, 2012）。人們之所以感到矛盾，是因為我們都以為「愈多愈好」，但是當所得收入真的變多時，依然不認為處境變好了，生活仍感不甚滿意，就像是在跑步機上汗流浹背地奔跑但老是停留在原地一般。儘管如此，富裕國家或人們憂心「成長」的問題仍然沒有停止的現象，工作時數也沒有顯著下降（Skidelsky & Skidelsky, Ch. 1, 2012）。

學者們提出許多解釋來說明快樂矛盾，有說人們的渴望會隨收入增加而增加，要感覺到福祉增加就必須不斷地使收入提高；有些研究則指出「相對的」收入才是人們關心的，所以雖然自己的所得變多了，但相對於其他人的收入來說並沒有改變，因此仍感到不滿意；另一個解釋是說，每個人長期都會回歸到一個固定的快樂水準，也就是心理學家所謂的快樂「定點」（set point）理論（葛拉罕 Gramham 2013 譯本）。

所得與財富可以和福祉或美好生活畫上等號嗎？現代經濟學將人們的經濟行為看成是為了福祉「極大化」的目的，每一個人不管在做什麼，都會追求本身效用的最大化。理性自利（self-interest）的「經濟人」企圖從消費中獲得最大的效用（utility-maximizing），廠商生產則是追求利潤極大（profit-maximizing），這是避免談論價值觀的經濟學者所持有的功利主義價值觀。換句話說，若要讓社會福祉提高，只要設法擴張消費和生產就可以了，這是愈多愈好的「供給——需求」法則，也是成長至上的政策黃金律。馬克斯認為資本主義的建立就是靠這種經濟的不滿足心（economic insatiability）。誠如《多少才滿足？》（*How Much is Enough?*）一書作者 Skidelsky & Skidelsky（Ch. 1 & Ch. 3, 2012）所說，資本主義社會像是兩面刃一樣，資本累積一方面促使物質環境得以大大地改善，另一方面卻也縱容了人類渴望、貪婪和嫉妒的發展。財富無度的累積是被歌頌的嗎？是的，以現代文明的「普世價值」而論！但是如果向古代文明追溯，我們則得到相反的答案，就算是離我們不太遠的現代經濟學家凱因斯都會問財富的用途是什麼？我們需要多少錢才足以有個美好的生活？他

認為人類強烈的賺錢和愛錢的本能是資本主義的根基，但隨著富足來到，這個根基就會失去社會的認同，資本主義則會功成身退。換句話說，資本主義所帶來的物質發展僅是美好生活的前提，並不同美好生活，或許只能很愧疚地說那是一種必要之「惡」。同樣的觀點，如賽德拉克克（Sedlacek，第九章，2013 譯本）說到，在經濟發展的過程中，物質慾望所帶動的成長是被容忍的，現代經濟學家，如凱因斯、休姆（David Hume）、彌爾等相信，當我們富裕到一個程度，人類不需再彼此爭奪物質而鬥爭，經濟問題解決了，人類的美德會有更高的發展，經濟成長會帶來道德上的重生，人間的天堂樂土則將實現。賽德拉克克更指出：「馬克思也相信經濟或經濟學是一切的基礎，社會的基礎會決定所有其他的事情，而且所有一切的事情（包括道德和文化）都是經濟基礎上的上層結構……。」也許是這樣的信心和樂觀，後來很多經濟學家（Samuelson, Friedman, Becker, Knight, etc.）都熱心扮演起經濟進步福音的布道者。

但是到底多少「成長」，我們才滿足而停止對財富的追求呢？「愈多愈好」是唯一的價值觀嗎？設想有一種狀況：一個小孩頑皮地用球打破街坊鄰居的玻璃門窗，受害的鄰居因此需要更換新的門窗，而這意外卻讓玻璃門窗店家生意大好，收入大增，所以商家們開始上街購物，去享受這筆意外之財，因為玻璃門窗店的擴大消費，街坊鄰居的生意一併被帶動，這也使他們的收入提高了，看起來是因禍得福。這街上的產值都提高了，大家都很開心，經濟學者們會不會稱讚小孩做得好，並鼓勵小孩再來一次「勝投」？

（二）市場經濟無心插柳的善與惡——自利與公益

市場經濟分配資源的方式，是透過無數的個體（家計單位或廠商）自主性的選擇進行互利的交易，也就是根據價格以及自身的利益考量進行消費、生產、儲蓄、投資等決策，然後在市場中互動完成交易，這樣的分配結果會是各取所需、皆大歡喜的狀況。因此，市場經濟最被人歌頌的地方是在於市場可以將自利導向公益的能力，因為追求個人福祉最大可以帶來社會福祉最大，而社會福祉最大卻是無心插柳的結果，這就好像有一隻看不見的手在指導著人們的自利行為趨向公益。現代經濟學之父史密斯在其影響深遠的鉅著《國富論》（Smith 1776）中揭示到自由市場的力量：

我們不能期望自己的晚餐來自屠夫、釀酒師傅或麵包師傅的善意，而是來自他們對本身利益的關心。我們不能針對他們的人性，卻要針對他們的自愛，來解決我們的問題。我們絕不可跟他們談論我們自己的需要，而是要跟他們討論他們的利益。事實上，屠夫通常既無意增進公共利益，也不知道自己可以增加多少公益。屠夫偏愛支持國內產業，而非外國產業，目的只為了增加自己的安全：他用能產生最大價值的方式，指引這種產業的發展，目的只是為了自己的好處。而且他在這種狀況中和很多其他狀況中，都是受到一隻看不見的手指引，推動和他的意圖無關的目標。對社會來說，他的行動和意圖無關，並非不好的事情，因他在追求自身利益時，經常比他真正刻意提昇社

會公益時，還更能有效的提高社會公益。我根本不知道有
哪些受到影響，為公益交易的人做了多少好事。事實上，
這種作法是做作的行為，在商人之間並不是很常見的事
情，而且你用不著幾句話，就可以勸阻他們不要這樣做。

然而，這段話讓後來的人錯認或簡化成史密斯認為國家
和財富的基礎是自私自利，或是認為史密斯是享樂主義的支
持者，強調理智、計算和自利，只關心行動帶來的歡樂或痛
苦，不考慮行為本身善惡的問題。但我們不要忘記了史密斯
同時是位哲學家，他在《國富論》（1776）出版之前，還寫
過另一本鉅著《道德情感論》（1959，2007 譯本），其中
探討倫理學，他認為「以互相仁愛（善心）與節制（自我控
制）為基礎的道德教訓，是比較能夠啟發人心，是建構社會
的主要因素。」史密斯的學說相當程度是以斯多葛學派禁慾
主義者哲學為基礎的（Sedlacek，第七章，2013 譯本）。不
過他也認為社會單靠出於同情心和慈善動機還不足以維繫整
個社會，因為人類還有其他天性必需考慮；因此人也需要以
旁觀者的角度，來審視自己的行為是否得體和可能產生的影
響而後行動。

市場機制的美在於它尊重個人的自由，個人追求自利
之下，又可以創造他利，這種互利的原則讓看似混亂沒有組
織的個人行為，在有秩序或和諧下凝聚起來。然而，有一些
道德問題在市場經濟中必須被省思。在史密斯《國富論》
出版之前，曼德維爾（Mandeville）就看出「看不見的手」
可以將私利轉成公益這種神奇的力量，在他的名著《蜜蜂

的寓言》（*The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick
Benefits* 1714）凸顯出的是「惡行」轉化成公益的諷刺。這
是以詩歌的形式寫成，在此摘錄賽德拉切克（2013 譯本）對
故事的大意敘述：

這首詩一開始描述一個繁榮社會，這個社會的特性和當
時英國的社會制度相同，惡行在表面祥和的社會掩護下蓬
勃發展，沒有一筆交易不帶詐欺性質，沒有一個政府機關
不賄賂公行、不腐化橫生。

因此每一個個體都惡貫滿盈，整體看來卻像樂園一樣繁
盛；但是蜜蜂發出怨言，認為自己在公正、誠實的社會中
應該過更好的日子。蜜蜂的神丘比特聽了蜜蜂的請求後，
把蜜蜂變成誠實而有美德的生物。

從那天起法院從此無人問津，因為借方還錢甘心，連債
主忘掉的錢都還清，債主拒絕收受承認，犯錯的人沉默不
語，放棄狡辯誓詞。但卻出現了下面的結果：

蜂窩沒有蓬勃發展，蜜蜂的日子沒有變好，反而更糟。
在不再需要鐵窗、鐵門的地方，只有少數鐵匠能夠賺錢維
生。法官、律師和辯護人失去工作，也不再需要監督法令
執行的官僚。因為奢侈品和美食消失不見，一般人包括農
民、僕人、鞋匠和裁縫因為產品需求減少而受害。蜜蜂國
變成愛好和平的國家，因此不再武裝自己。

這個寓言的結束並不美好，蜂巢逐漸衰敗，只剩下一小
部分存活下來，因為不需要其他的蜜蜂，而這些蜜蜂無法
維持生計。最後，另一群蜜蜂把僅存的蜜蜂趕走，在倒下

的樹幹殘骸中找到庇護。

這寓言雖然距離我們現在時隔久遠，但深深點出了經濟行為善與惡和經濟成果之間的關聯性問題。個人的善造成令人不喜的結果，個人的惡行卻帶來全體的善報！一個高度講求道德的社會的下場會是這樣地窮困嗎？為了經濟繁榮就可以接受任何方式甚至是邪惡來達成嗎？人們有一種說不出的擔心和不安，就是當我們指責罪惡，但卻享受罪惡帶來的實惠。富裕一定要和魔鬼交易而獲得嗎？曼德維爾的故事在當時被視為異端，受到很大的批評和反對，包括史密斯、休姆和盧梭（Rousseau）等，但後來對西方主流經濟思想產生不小的影響。有趣的一點值得我們注意，其實史密斯「看不見的手」和曼德維爾的說法並無不同，曼德維爾認為推動個人行為的自私或自愛是惡行，但史密斯並不認為是惡行，他把自愛改名為看似中立的「自利」（self-interest）。善惡問題是古典經濟學辯論的主要部分，重要的古典自由主義經濟學家都是道德哲學家，例如史密斯、馬爾薩斯（Malthus）、彌爾、洛克（Locke）等，但現代主流經濟學以利己主義「經濟人」來解釋人類的行為和考量公共政策，視倫理學為無關緊要而不必討論，認為只要依靠「看不見的手」就夠了，這隻手會自動把私人的惡行轉化成公眾的福祉（如效率的提昇），社會福祉以利己主義為基礎，這是怎樣地簡化和令人懷疑。有關市場經濟的正義問題和省思，可見於桑德爾（Sandel 2011, 2012 譯本）的著作。

遠在古希臘文明時就有經濟議題的探討，對後來的經濟

思想提供了哲理的基礎。古希臘哲人色諾芬（Xenophon, 427-355 B.C.）在其著作《經濟論》（*Oeconomicus*）闡釋良好家計管理的原則，強調個人自我規範（self-regulating）的理性決策和領導力（Ekelund & Hebert 1990）。亞里斯多德在其著作《政治學》（*Politics*）和《尼各馬科倫理學》（*Nicomachean Ethics*）分別探討獲取和交換的問題，商業層面如同其他層面都受到正義和德行的約束，慾望必須馴化，導向適當的目的；他認為人和其他物種一樣，具備一種成就或完成的狀態，這種狀態等同於美好生活，也認為在追求自身完善之外，生活沒有其他目的，為了其他目標而犧牲完善是愚蠢糟糕的行為（Skidelsky & Skidelsky, Ch. 3, 2012）。古希臘人熱衷思考什麼是所有追求的最終目的，或是什麼是至善的問題，如何發展人的完善和完善生活是中心的議題。他們認為發展人的美德就是至善的追求，特別重視理智的訓練和知識的發展，哲學是其內容（包爾生 Paulsen 1999 譯本）。古希臘時代經濟的討論幾乎都屬於倫理和政治的領域，後來變成宗教、神學、哲學的一個次主題，然而現代經濟學的發展卻朝向另一個方向，以數學和科學的語言在狹隘並機械化的架構下論述，失去原來多層次而豐富的內容和實用性。Skidelsky & Skidelsky（2012）探討古希臘、歐洲、印度和中國等古文明的經濟態度，他們指出這些古文明都認為將財富累積當作是目的是脫離常軌或是不夠理想，金錢或財富是美好生活的手段而不是目的，財富累積有服務其他的能力但必須受到限制。許多古文明的價值體系都告訴我們要遵循怎樣的道德生活。然而要問的是，什麼樣的價值體系，可以讓我們生活在有道德而且也繁榮的社會中？

（三）全球經濟發展現況與挑戰

有句話說「問對問題找答案」，要解決的經濟問題應該怎樣設定？傳統的經濟學將焦點設立為在稀少資源上，認為追求效用極大是正當的。然而從經濟學界理論或實證上的研究發現，人並沒有更安樂！氣候變遷、全球暖化的危機讓人類和其他物種活得愈來愈辛苦。為了解決人們面臨的困境，現代人有必要重新定義經濟問題，然後提出可行的解決之道。了解目前全球的經濟發展現況和趨勢有助於人們尋找答案。

聯合國「二〇一三世界經濟與社會調查——永續發展的挑戰」（World Economic and Social Survey 2013: Sustainable Development Challenges, United Nations 2013a）指出全世界在經濟、社會、人口和環境的整個發展趨勢，亦即全球大趨勢（global megatrend）面臨了許多的挑戰，包括：1. 加深的全球化（globalization）：遞增的貿易、投資、資金流動和金融化；2. 持續的不均等（inequality）：所得、教育與醫療等社會條件和機會不均；3. 人口的改變：人口增加、老化、都市化與移民等；4. 環境的惡化：溫室氣體排放上升、全球暖化、氣候變遷、物種消失與強永續性（strong sustainability）面臨挑戰等。這些趨勢會以很多方式彼此影響，互相加重並產生巨大的挑戰，例如：開發中國家快速的都市化、全球化與金融化，造成不均等的情況惡化，使得國家面臨危機時受到波及的風險更大；因競相使用土地與水，使得在食物、營養與能源取得上的安全受到威脅（本文表一、附

表一）。二〇〇〇年九月，世界領袖採用了「聯合國千禧年宣言」（The United Nations Millennium Declaration），這份宣言提供了追求「千禧年發展目標」（The Millennium Development Goals）的基礎，揭示在二〇一五年之前要達成的八大目標，全球達成一致共識，肯定減少貧窮和人類發展的重要性。自此，全球社會已經開始著手貧窮與弱勢族群提昇的工作。「聯合國二〇一三年千禧年報告」（The Millennium Development Goals Report 2013, United Nations 2013b）中，呈現了在這八大目標中的成果與面對的挑戰，本文將報告的內容彙整如表二。

儘管在「千禧年發展目標」上有重大的進展，但因其強調開發中國家的經濟與社會發展，對於環境保護上則顯不足（目標 7 最初關切貧民窟的減少和乾淨飲用水的取得，後來加入了生物多樣性的保護）。一九九二年六月在巴西里約（Rio de Janeiro）舉辦「聯合國環境與發展研討會」（The United Nations Conference on Environment and Development），會後發表了「二十一世紀議程」（Agenda 21, United Nations 1993）這份重要的文件，揭示了經濟、社會與環境三面向永續發展的步驟（本文附表二）。然而，雖然對於人類發展和環境保護給予同等關切，因為執行上側重的面向不同，各界根據不同的途徑來實行「二十一世紀議程」（Figure II.1, Ch. 2, United Nations 2013a）的結果，也導致人類發展與環境保護上發生衝突，產生了一些執行上的困境。例如，一九九七年的「京都議定書」（The Kyoto Protocol）僅要求已開發國家達成減少溫室氣體排放的目

表一：全球永續發展的挑戰與策略

二〇一五年以後永續發展的挑戰	1. 全球在減少貧窮的議題上已有很大的進步，然而僅是延續目前的發展策略並不足以達成永續發展，經濟與社會進步的情況仍然很不平均，全球金融危機已經顯現出進步的脆弱性，環境惡化加速也使社會的成本提高了。 2. 經濟、社會、人口和環境的大趨勢 (global megatrends) 面臨了許多的挑戰：更深的全球化、持續的不均等、人口變遷、環境的惡化。永續的發展議題必須回應這些問題。 3. 這些趨勢會以很多方式彼此影響而互相加重，產生巨大的挑戰。開發中國家快速的都市化 (urbanization)、全球化 (globalization) 與金融化 (financialization) 使不均等的情况 (inequalities) 持續，國家面臨危機時受到波及的風險更大了；另外因競相使用土地與水，食物、營養與能源安全受到威脅，以及環境的惡化。 4. 更重要的是，環境的惡化已達到危急的地步，保持現狀因此不可能是選項，永續發展因此需要在地方、國家以及全球的層級上共同進行轉化改變。
全球四大趨勢 (global megatrends)：經濟、社會和環境條件發生了巨大的變遷，改變了社會，並對各階層民眾造成顯著的衝擊。	1. 加深的全球化：緊密的貿易、投資和金融連結使得國家之間的相互依存度提高，特別是加上了金融化 (financialization)，導致國家暴露在更大的危機感染風險之中。世界上有很大一部分的人口並未從全球化中獲益。 2. 持續性的不均：在許多國家中經濟成長伴隨著所得不均程度擴大，未來，極度不同的人口動態潛在會使開發中國家、已開發國家以及全球的不均情況更加惡化，可能引發升高的緊張情勢和社會衝突。 3. 重大的人口改變：國家經歷不同的人口轉型階段，如更高的人口成長、都市化、快速老化，對國家的基礎建設、醫療和教育體系加諸了重大的壓力。 4. 加速的環境惡化：這個大趨勢是因不具永續性的生產與消費型態所驅動的，對各種層面的發展已造成衝擊。
追求永續發展的策略	1. 在沒有足夠的安全措施下，氣候變遷的衝擊使得威脅升高，有需要對自然資源和生態系統採取一種整合和永續的管理方式，以及採行具有減緩和適應性的行動，以配合同中有異的責任承擔原則。

	2. 飢餓和營養不良雖然在許多開發中國家減少了，但在其他國家仍然持續著，食物和營養安全依舊是許多人追求的目標。二〇一五年以後，人類發展仍是開發中國家主要的焦點。已開發國家的消費轉型為公平、更永續，會使開發中國家更容易以環境永續方式追求人類發展的目標。 3. 雖然技術在永續消費上扮演重要的角色，然而仍然必須努力地將資源密集轉為資源較不密集的消費、私人轉為公共型態的消費型態、從使用生物不可分解轉為使用自然和生物可分解的物質、從不均的消費型態趨向較平均的消費。 4. 永續與公平的消費型態，加上經濟與社會適當地再組織，包括產品的再定義與生產力利得的分享，可以確保所有人享有所得、就業和更好的生活品質。 5. 有些開發中國家已經開始進行永續的發展計畫，目前甚至比已開發國家更先進，這顯示開發中國家可以擔任朝向永續發展實質的領導者。 6. 快速都市化，特別是開發中國家，要求都市發展在設計和管理方法上需要做重大改變，以及需要更多都市基礎建設和服務公眾的公共與私人投資。 7. 能源可能仍然無法滿足千千萬萬的家庭所需，除非現代能源服務的取得方法上有重大的進步。 8. 應該要預防金融危機一再出現，金融體系應該導向可以促進取得投資於永續發展所需的長期資金。
--	--

資料來源：聯合國「二〇一三世界經濟與社會調查——永續發展的挑戰」(World Economic and Social Survey 2013: Sustainable Development Challenges, WESS, United Nations 2013a)。本研究整理。

表二：聯合國「千禧年發展目標」的成果與挑戰

千禧年發展目標 (MDG)	成果與挑戰
目標 1：消除極端貧窮及飢餓	1. 貧窮率降了一半，與一九九〇年相比，二〇一〇年有 7 億人脫離極度的貧窮。雖然達成 MDG 目標，但仍有 12 億人仍處於極度貧窮。8 個人中仍有 1 個人處在飢餓中。 2. 經濟與金融危機使全球有 6700 萬人有工作缺口。年輕人受害最深。 3. 全球超過 1 億的五歲以下兒童營養不足或體重過輕。每 6 個中有 1 個體重不足，每 4 個中有 1 個是過於矮小。 4. 全球五歲以下兒童中估計約有 7% 是體重過重（另一種營養不良的徵候），其中的 1/4 是住在次撒哈拉非洲地區。 5. 二〇一二年底約有 4500 萬人因衝突或迫害而被迫離開家鄉，達到十八年來最高峰。其中 1540 萬人被視為難民，大部分的難民為開發中國家和最不開發國家所收容，造成這些國家的負擔更加沉重。
目標 2：普及小學教育	1. 二〇一一年，4 個兒童中有 1 個小學生無法完成小學，約有 5700 萬小學學齡的兒童輟學，與二〇〇〇年時 1 億 200 萬的數量相比則有顯著改善。超過一半的輟學生是住在次撒哈拉非洲地區。 2. 貧窮是兒童輟學主要的因素，但是性別與居住地（城鄉或貧富之別）有關。 3. 成人與年輕人識字率上升，性別的差異縮小。 4. 全球有 1 億 2300 萬的年輕人缺乏基本的閱讀或書寫能力，61% 為女性。
目標 3：促進兩性平等，並賦予婦女權力	1. 兩性的教育平等穩定進步中，小學層級最平等，但在較高的教育層級上仍有顯著的性別差異，130 個國家中僅有 2 個國家在所有教育層級上達到目標。 2. 女性在勞動市場獲益，雖然並非所有區域或所有工作領域中皆如此。全球而言，在非農業部門 100 個有酬的工作中，有 40 個是為女性工作者所獲得。 3. 在每個開發區域中，女性享有的工作保障與社會福利比男性少。 4. 因為保障名額的制度，女性在議會中享有的參政權提高了。然而，至二〇一三年一月為止，女性在全球的議會中所占的席次僅有 20%。 5. 女性在家中的決策地位仍有很大的改善空間。

目標 4：降低兒童死亡率	1. 自一九九〇年起，兒童死亡率已經下降了 41%，每天減少了 14000 個兒童死亡。 2. 二〇一一年仍有 690 萬個五歲以下兒童死亡，大部分死因是可預防的疾病。 3. 多數的兒童死亡集中於最貧窮區域。次撒哈拉非洲地區中每 9 個兒童中有 1 個活不過五歲，比開發中區域高了十六倍之多。 4. 自二〇〇〇年起，麻疹疫苗預防了超過 1000 萬個兒童的死亡發生。
目標 5：改善產婦保健	1. 母親死亡率自一九九〇年起已降了一半，但仍落後 MDG 目標很多。東亞、北非與南亞的母親死亡率下降約 2/3。 2. 全球約有 5000 萬個嬰兒不是經過專業照護之下誕生的。 3. 在開發中區域僅一半的懷孕婦女在懷孕期間接受建議的產前照護（最低的建議次數：四次產前檢查）。 4. 在開發中區域，超過半數的婦女使用某種家庭計畫。家庭計畫的需求快速增加，但需求被滿足的速度很緩慢。 5. 全球有 1 億 4000 萬的已婚或有伴侶的婦女表達希望延遲或避免懷孕，她們卻沒有使用任何避孕的方法。 6. 青少年懷孕生子對母親與嬰兒都有風險，開發中國家仍有很高的發生率。
目標 6：迎戰愛滋病毒、瘧疾及其他疾病	1. 在大部分的區域中感染 HIV 的人數逐漸下降，但每年仍有 250 萬人是新感染的。 2. 二〇一一年十五歲以下感染 HIV 的孩童比二〇〇一年少了 23 萬人。 3. 二〇一一年底有 800 萬人獲得治療（antiretroviral therapy for HIV）。因為更多的治療，使得死於 AIDS 的人數下降，更多的人是與 HIV 共存而活著。 4. 年輕人對 HIV 知識的了解遠低於全球的目標。 5. 自二〇〇〇年起，十年間避免了 110 萬因瘧疾而造成的死亡。 6. 因對肺結核的治療，在一九九五至二〇一一年間也解救了 2000 萬人免於死亡。

目標 7： 確保環境的可持續能力	1. 自一九九〇年起，有超過 21 億人已可取得改善的飲用水，超過了 MDG 目標。但對於鄉村的窮人而言，水資源的品質與安全仍是最關切的問題。 2. 自一九九〇年起，約 19 億人已取得衛生設施。 3. 全球二氧化碳排放量自一九九〇年起增加超過了 46%。溫室氣體排放呈現不利的上升趨勢，需要更大膽的行動來抑制。 4. 森林是窮人的安全網，但繼續以驚人的速度消失中。 5. 1/3 的海洋魚類被過度捕捉。 6. 儘管保護區有擴大，但鳥類、哺乳類和其他物種正在消失中。
目標 8： 全球合作促進發展	1. 官方發展援助（official development assistance, ODA）在二〇一二年達到 1260 億美元。因全球金融危機和歐元區的經濟風暴，全面的援助金額已經減少，也使援助最窮國家的金額減少。 2. 對開發中國家與最不開發國家的貿易環境持續改善中，使他們可以零關稅進行貿易，已開發國家對其平均關稅持續小幅下降。83% 的最不開發國家是以零關稅出口至已開發國家。 3. 開發中國家債務服務僅占出口收入 3%，是二〇〇〇年的 1/4，大大減輕了他們的金融負擔。 4. 在開發中世界，31% 的人口使用網路，而已開發世界約為 77%。

資料來源：「二〇一三千年發展目標報告」（The Millennium Development Goals Report 2013, United Nations 2013b）。本研究整理。

標，而排除開發中國家實施這些目標，然而，現在所造成的排放成長卻是由中國、印度和其他開發中國家所導致。「京都議定書」溫室氣體降低的目標大部分並未達成，雖然目前已進入第二個承諾期（2013 年 1 月至 2020 年 12 月），但有些參與第一個承諾期的國家在第二期選擇退出，而且目前有參與承諾「京都議定書」的國家使全球溫室氣體排放量減少僅及 15%。此外，有達成目標的國家主要是透過在開發中國

家境外溫室氣體密集的生產經營模式來達成，然而，開發中國家生產技術普遍是溫室氣體密集程度更高的，因此境外的生產經常造成全球總排放量增加而不是減少。雖然全世界整體而言達成了「千禧年發展目標」第一個目標，但這大部分是因為中國使 6 億人脫離貧窮所致，南亞與次撒哈拉非洲地區就不那麼成功，這些地區中貧窮的絕對人數實際上是上升的。此外，森林覆蓋面積、生物多樣性和其他自然資源等，以及大量廢棄物的產生（包括生物不可分解的塑膠袋），都可說是目前人類發展過程中無心造成的結果。實際上，開發中國家和貧窮者對全球暖化貢獻最少，但可能受害最大。氣候變遷的困境，使得人類發展持續面對諸多挑戰，還有目前人類發展與環境保護所付出努力之間的衝突，全都顯示如何將人類發展與環境保護目標的努力整合起來，而不是各自為政，是目前相當急迫而需要努力的事。因此聯合國提出了新的發展模型（「新展望模型」，New Aspiration Model, Figure II.5, Ch. 2, United Nations 2013a）。這個整合型的架構強調了已開發國家和開發中國家皆以具永續性和包容性的方式來共同面對經濟、社會和環境上的挑戰（本文表三）。

（四）心靈環保

從世界目前面臨的經濟問題中，我們觀察到一些特性，就是全球化的加深讓不同地域的人們和環境生態之間的連結變得愈來愈廣，也愈來愈深，彼此的依存度愈來愈高。觀察自己食衣住行育樂之種種所需無不仰賴他人或自然界的貢獻，自己能夠給予的部分其實相當稀少、微薄。地球村民休

表三：聯合國新整合型發展模型——新展望模型（New Aspiration Model）

新整合型發展模型——新展望模型	1. 減緩氣候變遷的困境 （1）有些已開發國家要求快速成長的開發中國家，如中國、印度、巴西和南亞，也須接受減少溫室氣體排放的目標。開發中國家全體目前比已開發國家產生更多的溫室氣體排放，大型快速成長的開發中國家已成為溫室氣體主要的排放國。 （2）開發中國家不平地指出，它們的平均每人溫室氣體排放仍然很低而且排放也是最近的事，已開發國家已經好幾個世紀以來平均每人排放水準一直很高。對開發中國家設定溫室氣體排放的限制相當不公平，因為它們需要減少貧窮和提高國民的物質生活水準。 2. 人類發展的困境 （1）關心消除貧窮主要的原因是財富與所得分配的不平均。國家之內的不平等近幾十年來在全世界都提高了。因為不平均，貧窮降低對國家總所得或平均所得的彈性變得非常低。根據估計，要使貧窮降低 \$1，在往後十年需要提高全球生產與消費 \$166。貧窮現在集中於中所得國家而不是低所得國家，因此顯示出目前要降低貧窮，透過提高總產出與平均產出的方法有其限制。 （2）減少貧窮的低彈性也會加重目前人類發展（減少貧窮）的目標與環境保護目標之間的衝突程度。人類消費大自然所提供的服務已經比自然界可以再生和吸收的速度快了 44%，貧窮者從中獲益最少，但因環境破壞而受害最深。 3. 重新整合人類發展與環境保護目標 （1）已開發國家朝向更平均分配的永續消費 一國可以使用每人平均溫室氣體排放或是生態足跡（ecological footprint）做為永續性的標準。 I. 每人平均溫室氣體排放 根據聯合國人口署估計，全球人口在二〇八〇年會達到 100 億，這意味每年永續的平均每人的排放量稍稍高於 0.5 噸二氧化碳當量。然而，在現階段要將平均每人溫室氣體排放水準降到 0.5 噸二氧化碳當量是很不切實際的。因此，有些學者根據一般可接受的 450ppm（而非工業化之前的 270ppm 水準），提出在二〇五〇年以前須達成平均每人每年 3 噸二氧化碳當量的排放水準（假設人口會在那一年達到 90 億人）。目前美國平均每人排放量約 19 噸二氧化碳當量，其他已開發國家多數則為 10 噸二氧化碳當量。
-----------------	---

	II. 生態足跡 以目前全球 64 億人口而言，這意味每人僅擁有 1.8 公頃（gha）的環境空間。二〇〇七年歐洲的平均（每人）生態足跡為 4.7 公頃，但實際可用為 2.9 公頃，這意味歐洲人挪用其他國家生態空間。美國平均生態足跡為 8 公頃，實際可用的生態空間僅 3.9。開發中國家平均的生態足跡為 1.8 公頃，這等於全球平均。二〇〇七年人類總的生態足跡相當於 1.5 個地球。此外，已開發國家的生態足跡似乎比開發中國家上升的速度快（一九六一至二〇〇七年間，分別增加了 39% 和 28%）。人類活動的衝擊已經超過地球可以吸收的容量了。開發中國家模仿已開發國家的消費型態與水準，這使得地球極限的破壞更大了。以目前的生產技術下，若全世界想要達到美國在二〇〇一年的消費水準，所需的資源相當十五個地球。 朝向永續和公平的消費，需要已開發國家生活型態做很重大的改變以及經濟的再組織。這些改變是人類發展的另一個階段。人類發展必須變成一種普世的目標，不僅限於開發中國家減少貧窮、降低死亡率或縮小教育的性別差異等。 （2）開發中國家以永續方法來達成人類發展目標 有關氣候變遷的問題，新的架構也須讓開發中國家接受具永續性的溫室氣體排放水準做為最後的目標，但允許一段時間超過此水準。具永續性的溫室氣體排放水準可以是已開發國家和開發中國家共同認定的普遍目標。環境目標也是如此。人類發展方面，減少貧窮、降低死亡率和性別差異等仍然會是開發中國家關切的主要議題。但是這些目標必須是以具永續性的方式來達成。「新展望模型」（New Aspiration Model）提倡更公平的分配，以便使人類發展目標更容易達成。
--	--

資料來源：聯合國「二〇一三世界經濟與社會調查——永續發展的挑戰」（World Economic and Social Survey 2013: Sustainable Development Challenges, WESS, United Nations 2013a）。本研究整理。

戚與共、福禍相依，在這時代會感受很深。佛法中的因緣觀、無常觀、無我觀和空觀等教給我們很多透視、洞察這種連結的智慧，讓人體會到這種連結的奇妙、美好和不可思議，如同當代偉大的精神導師一行禪師（Thay Thich Nhat Hanh 2012 譯本，2014 譯本）經常教人禪觀這種「相即」（interbeing）的事實，很自然地我們會生起一種一體感、平等感，並有感恩回報、分享利益的責任義務感和喜悅幸福感，還有一種戒慎感，因為地球上一隻蝴蝶展翅可能在地球另一端造成颶風。

法鼓山創辦人聖嚴法師在一生中留給世人最寶貴的財產，就是他不遺餘力以身教和言教推動「心靈環保」的理念和實踐方法，使佛法普及來利益世界。他在《聖嚴法師心靈環保》一書自序（頁 2-7，1994）中說到，自民國七十八年起他就在臺灣提倡人間淨土的理念，響應環境衛生、保育自然生態、珍惜自然資源，也呼籲發起「心靈環保」的運動。世界層出不窮的問題和苦難觸目可見，要救世界需從救人心做起，如果人的思想觀念不能淨化，要使社會風氣淨化是很難的。「心靈的淨化，便是理性與感性的調和，智慧與慈悲的配合，勇於放下自私的成見，勤於承擔責任及義務，奉獻出自己，成就給大眾，關懷社會，包容他人。唯有如此，人間淨土的實現，才不會僅是空洞的理想。」（頁 3，1994）——聖嚴法師言簡意賅地用「提昇人的品質，建設人間淨土」揭示了人類追求的目標和方法，清楚簡單但廣大深遠且有方向感，契合任何時代各個地域的需要。這是根據佛經的精神所創的，如《維摩經》所說的「心淨則佛土淨」，

《華嚴經》說「心如工畫師，畫種種五陰」、「應觀法界性，一切唯心造」。「心靈環保」就是佛教中修行的意思，也就是修正人以及身體和心理的行為（釋聖嚴，頁 12-13，2007）。環境污染是這時代特別嚴重的問題，從上一節看到了目前和未來全球面臨到的經濟、社會和環境上的挑戰，全球各界都努力想辦法解決，然而，釜底抽薪的方法應該先找出問題的根源，然後才能標、本兼治。聖嚴法師提綱挈領地告訴了我們答案和應該如何做的原則，他說「環境污染不離人為，人為不離人心，所以環保先要從心靈的淨化做起，用慈悲心對待眾生，用智慧處理事情。保護自己的心，不受困擾及污染。」（釋聖嚴，頁 14，2003）。環境泛指身心內外世界，不僅包括生態環境，也包括社會環境、經濟環境、心理環境與精神環境等。污染就是不清淨、不和諧、不穩定、不平安、躁動、混亂、無秩序、具破壞損害力、無智慧、無慈悲等，染污的根源就是佛法中稱的貪、瞋、癡三毒。

除了在臺灣提倡這些理念，聖嚴法師在參加每一個國際性會議也都會提出「心靈環保」的議題，例如，二〇〇〇年於聯合國總部召開的「世界宗教暨精神領袖和平高峰會」（UN Millennium World Peace Summit of Religious and Spiritual Leaders），以及二〇〇一年參加「世界經濟論壇」（World Economic Forum）都提出這個理念；二〇〇二年向「地球憲章」（Earth Charter）提出「心靈環保」的急切性，也被該組織明確地接受。因為「心靈環保是應該不分古今的、不分地域的、不分宗教的、不分族群的、不分生活背景的。只要有心有願的人，都需要做，都應該做的。」（釋

聖嚴，頁 30，2004a）。

聖嚴法師指出，人間淨土可分為物質建設、政治制度、精神建設三個方向來建設（釋聖嚴，頁 180，1994）。對於如何提昇人品和建設淨土，聖嚴法師在其豐富的著作和馬不停蹄的演講或禪修帶領等各種形式的教導上，都環繞著這個主題。^②法鼓山的建立也是聖嚴法師將其理念進行扎根與推廣、流傳具體落實的作法之一。表四至表六是有關聖嚴法師將佛法的精神用現代語彙所表達之重要理念和實踐方法，諸如四種環保、心五四、心六倫及禪的觀點。可以看到聖嚴法師的理念包含範圍很廣，從呼籲個人的身心調整、淨化做起，並推廣至家庭和社會以及族群的人際關係，互相尊重，和諧平等相處，然後擴展至環境生態以使全體得以共生共榮永續發展，這讓我們在每個層面都能獲得觀念上和行為實踐上的指引。

（五）重新定義經濟問題

教科書上定義經濟學是探討如何管理稀少資源以滿足社會無窮欲望的一門社會科學，主流的經濟思潮著重在資源分配的效率性上，寄望經濟成長解決資源稀少性的困境，這的確是一種方式，但是誤將衡量經濟生產狀況的指標如 GDP、國民所得等視為是人類福祉的代名詞，迷信財富或物質的累積和享受可以獲得美好生活或喜悅、幸福、快樂，那就走錯路子了。國家以 GDP 成長和消費導向做為發展模

② 釋聖嚴《法鼓全集》（網路版），2005 年，<http://ddc.shengyen.org/pc.htm>。

表四：四種環保

四種環保	內容
1. 心靈環保 —— 內心要平靜與明淨	環境污染不離人為，人為不離人心，所以環保先要從心靈的淨化做起，用慈悲心對待眾生，用智慧心處理事情。保護自己的心，不受困擾及污染。 （1）心靈環保是使自他皆健康、快樂、平安 以健康、快樂、平安的身心，照顧自己、照顧社會、照顧大自然，使得你、我、他人，都能健康、快樂、平安地生活在同一環境之中，便是現代人的心靈環保。 要建立正確的人生價值觀，才能過著健康、快樂、平安的生活；人心淨化了，社會才能淨化。現代文明不是罪惡，只要人的心靈不被污染，我們的世界便有明日的希望。以健康正確的心態，來迎合現代文明的科技生產，才能造福人類，否則，物質的享受豐富，而精神的心靈空虛，也就是物質富裕，而心靈貧窮，對於人類社會的今天和明天，都是害多於利，甚至帶來大災難。 從佛學的角度來談心靈環保，便是基於離卻貪、瞋、癡、慢、疑等的煩惱心，站在開發智慧心和增長慈悲心的立場，面對我們所處的環境。有了智慧心，便能使自己的身心，經常處於健康、快樂、平安的狀態；有了慈悲心，便能使他人也獲得健康、快樂、平安的身心。 （2）以大乘禪宗思想來淨化人心 不論是誰，只要當下的一念心與佛的悲智願行相應，你的當下一念心便是佛心，許多念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，你便是證得福慧兩足的圓滿佛果了。從佛經中看，佛果位是很難圓滿的，若從禪宗的立場看，只要你能有一念心不被煩惱刺激誘惑，那一念心的當下，便和諸佛無二無別；若以無常、空、無我的人生觀和宇宙觀，作為觀察環境、審視心境的標準，當下便得解脫。……若能同時運用《金剛經》的「應無所住，而生其心」便是積極的心靈環保，認知一切現象是無常，包括自然現象、社會現象、心理現象，都是無常。因為一切都是無常，一切便可以改變……。若能以無住的智慧心，生起利益社會大眾的慈悲心，來面對無常的一切現象，觀察、體驗、運用無常的一切現象，便是修得解脫道及菩薩道。……無常即無自性空，空性是不生亦不滅的，因此，凡事凡物，時時處處，都是在說無生無滅、悲智具足的實相法。一切現象既然都是諸佛的無聲說法，便不會見到和自己有矛盾的事，也沒有得失利害的事，但有尊重生命、珍惜資源，為眾生的利益、為眾生的苦難，而生起慈悲救濟的事。這是心靈環保的最高境界。

2. 生活環保 ——生活要整潔與樸實	需要的不多，想要的太多；需要的才要、想要的不重要，在日常生活中的食、衣、住、行，要養成少欲知足、勤勞、簡樸、整潔的生活習慣。能不浪費能源及資源，能不製造垃圾及各項污染。
3. 禮儀環保 ——與人相待和敬謙恭	以禮貌來建立人的人品，以禮節來促進社會的和諧，用身儀、心儀、口儀來淨化自己，保護人類的尊嚴與謙恭。不論見到了誰，都要以禮相待，問安、祝福、謙讓。
4. 自然環保 ——自然環境要永續與綠化	所有的生態與資源，皆是共榮共存的，保護自然生態的永續，減免自然資源的浪費，防止自然環境的污染與破壞，就是給我們自己留了生路，也為我們的後代，留了最珍貴的遺產。
提昇人的品質 建設人間淨土	人間淨土是在我們提昇自我的過程中，同時進行的。只要自己不存害人之心，不起貪瞋怨怒猜疑妒忌之心，那怕僅僅一分鐘或幾分鐘之間，你所見到這個世界的萬事萬物，都是和諧的、安定的、清淨的，這個時間的你，是不會傷害他人的，你的心也不會被環境污染和傷害的。這就是你在建設人間淨土了；這便是一念心清淨，一念建設人間淨土，念念心清淨，念念建設人間淨土。

資料來源：1.《法鼓人自我提昇日課表實施手冊》，釋聖嚴，2003 年。
2.《四種環保》，釋聖嚴，2004a 年。

表五：心五四運動

心五四運動	內容
四安	提昇人品的主張：安心、安身、安家、安業
1. 安心 ——在於少欲	少欲知足，就不會貪得無厭、患得患失的煩惱來困擾你了，就能夠歡歡喜喜、輕鬆自在地過日子了。自己的心平安之後，就可以為他人謀求福利，影響他人共同來做四安的工作了。
2. 安身 ——在於勤儉	適當的勤勞，除了能讓身心健康平安，多半也會得到不同形式的報酬，但必須節制地使用，最好是給他人分享，所以勤勞、練筋骨、節儉好施捨，是安身的最高秘訣。

3. 安家 ——在於敬愛	跟家人相處的要領是互相尊敬、互相學習、互相體諒、互相幫助，加上彼此關懷、彼此感恩、彼此提昇、彼此奉獻。不光是在物質上把自己的家安頓好，真正的安家，是要使得家中的每一個人，都能同心協力，敬愛逾恆。
4. 安業 ——在於奉獻	安業不僅是對職業、工作而言，要有安定的收入和保障。更重要的，是對自己的身心有益，也對家人及他人有利的工作，不論錢多錢少，甚至是無錢可得的工作，都能全心全力將它做好，便合乎身口意三業清淨和精進的原則，也是自安安人、增福增智慧作的奉獻。
四要	自求平安的主張
1. 需要的才要	「需要」是什麼？就是少了它便不能活，例如：陽光、空氣、水分、起碼的食物、醫藥、禦寒的衣服，遮風避雨的房子，基本的交通工具、謀生工具等，也就是除了不會餓死、凍死、熱死、累死、病死之外，便是想要而不是需要。
2. 想要的可以不要	除了維護生命的必需，以及用作謀生與奉獻的所需物品之外，凡是為了滿足虛榮、貪圖一般水平以上的享受、追求不切實際的名、利、權、位、勢，乃至追求非分和不正常的享有等，要了就算不犯法，還是可以不要的。
3. 能要該要的才要	「能要」是憑自己的各種資源，有能力取得的各種享受。「該要」是適合自己能要和需要的，或者以自己的能力，不為己求，而為社會大眾，乃至未來的人類，合情合理謀取幸福，便是該要的。
4. 不能要、不該要的絕對不要	凡事以自己的能力資源，尚不能得到的，便是不能要的。凡是以自己的身分立場來說，不宜取得不宜享用的，絕對是不該要的。凡是不合情合理、違背法律，都是不能要的，都是不該要的。只要時時謹記：不公物私用、不順手牽羊、不浪費虛榮、不損人利己、不作非分的享受和擁有，便是做到這個項目了。
四它	解決困境的主張
1. 面對它	凡遇到困難問題及危機狀況，在你面前出現時，逃避是沒有用的，憂愁恐慌，則可能使得狀況更糟。唯有面對它，就不會那麼的可怕，怕死的人，死得快些。能有勇氣面對危難，就可臨危不亂，轉危為安。所以我們應當時時練習著以平常心面對各種各樣的困境。

2. 接受它	當你遇到困難問題及危機狀況之時，切切不可憂愁苦惱地怨天尤人，也不必追究是誰的責任，更沒有時間讓你弄個水落石出，既然有困境偏偏落到了你的頭上，你就勇敢地接受它吧！甚至要感恩這個機會，讓你學習成長，讓你消融自我。
3. 處理它	當你接受了困境、病難、危機、災變等的事實之時，切切不可自怨自哀地坐困愁城，你當設法運用你能夠運用的各種資源，不論用智慧、用信仰、用財物、用人際關係、用情、用理、用法等，盡己之所能，來處理它，並且給自己一個空間、一段時間，那就有一個堅強活下去的希望。
4. 放下它	如果你已經做過處理它的最大努力，解除了困境，當然很好，應該船過水無痕。萬一尚無辦法脫離危難的困境，那就只好與你的困境共存了，既然在心理上不介意和你的困境共存，它就成了你生命的一部份，不排斥、不對立，困境便是跟你一齊生活的伴侶，困境也就困不住你的心了。
四感	與人相處的主張
1. 感恩	對於一切有助於我們的人，不論是直接的或是間接的，不論是今人或古人，不論是順向的幫助或逆向的阻擾，不論是正面的扶持或負面的打擊，凡是促使我們增長的，都該讓我們感恩。接受成就成長的時候要感恩，讓我們有奉獻機會的時候也要感恩。
2. 感謝	感恩必須謝恩，既然凡是促使我們增長的一切因緣，都該感恩，那就必須要以感謝的心，來回報他們。用行動、用語言、用財物等的回饋，來表示感謝，對於正面的恩人，當然要感謝，對於逆向的恩人，也要感謝。有的宜於當面感謝，多半只能做到用行善積德等間接的方式來表示報恩。為了謝恩，乃至以舉手之勞做一件好事、說一句好話，都可以算是感謝的實踐者了。能夠時常心存感謝的人，便是最覺得快樂，也是最有平安的人。
3. 感化	用學習成長來感化自己，用佛法、用聖典、用古今的聖訓格言、用偉人的嘉言懿行，來勉勵自己、來感化自己、來提昇自己的品德、淨化自己的行為，轉變自己的價值觀，建立自己為奉獻而努力的人生觀，常常知道慚愧懺悔，督促自己，努力再努力。只要做到其中的任何一點，都是從接受感化之中，提昇了自己。

4. 感動	用奉獻我們自己，來感動他人。以自己的成長和轉變，便能感動他人；以自己的悉心關懷和不求回饋的付出，便能感動他人。以自己的誠懇心和忍辱心，跟人相待相處，便能感動他人；以自己的誠懇心和謙虛心，便能感動他人；以自己的刻苦耐勞及承擔怨尤，便能感動他人。凡能做到其中一點，便是提昇了自己。
四福	增進福祉的主張
1. 知福	知足的人，便是知福的人，世上再窮的人，最起碼都還有一口呼吸，有呼吸就等於擁有一切希望，它就充滿了一切的可能。不過知足並不等於只要一口呼吸，而是能多當然好，如果只有少，也很好，萬一沒有了，也不用懊惱。有得必有失，能捨才能得。知足者常樂，能夠經常快樂，豈不就是有福的人呢？
2. 惜福	惜福，就是要珍惜我們已經擁有的，包括健康資源、時間資源、體能資源、親屬資源、財務資源、社會資源等，不論擁有多少，都是有限的，必須珍惜，不揮霍、不浪費、不糟蹋。不論是得之於天賦，或者是受之於先賢、父母、師長、親友，乃至來自社會大眾及自然環境，我們都有責任珍惜著使用。使用之時，必須精打細算，要以有限的資源，發揮最大永續的功能。只要珍惜一點資源，便算是在一點上做了自我提昇的功課。
3. 培福—— 享福非福，培 福有福	對於已有的資源要惜福，對於不夠多的資源要培植增加，稱為培福。好像要把一株一株的小樹苗，栽培成一棵一棵開花、結果、遮蔭、蓄水的神木巨樹。我們可以運用自己擁有的各項資源，成就自己，利益他人，便像挖井取水，耕田播種，除了供給自己用，更要結眾生善緣。如果只顧自己享福，福就少了，如能經常培福，福便大了。不論有多少資源，只要培福，便有大福，便是自我提昇。
4. 種福	沒有福的人，缺少各種資源的人，就應該多多種福。多結眾人的善緣，廣種無量的福田。凡是有病痛、有困擾、有阻礙、人緣不好、知能不足、身體不健康、家庭不和樂、兒孫不賢孝、朋友不忠誠、長輩不愛護、社會不安寧、環境不安全、天然災害、人為禍患等等，都是因為過去沒有惜福、培福、種福。所以不論小福大福，隨時要種，不論有錢沒錢，隨時要結人善緣，不論是用時間、用體力、用財物、用語言、用社會資源等，隨時隨地給人方便，隨分隨力多做布施，不論大力小力、有人見到或無人見到，只要盡心盡力，量力行善，乃至每日行一小善，也是自我提昇。

資料來源：《法鼓人自我提昇日課表實施手冊》，釋聖嚴，2003 年。

表六：心六倫

心六論	內容
1. 家庭倫理	(1) 觀念 家庭倫理的主體是夫婦、親子、兄弟姊妹三者的人際關係，還可延伸至公婆、岳父母間的互動。 家庭是社會的基石；家庭之中的每位成員，大家各盡其分，各自負起責任與義務，對家人付出、奉獻、服務，盡心、盡力、盡責，這是敦倫盡分，也就是家庭倫理。 (2) 實踐 A. 多付出，不計較。B. 舉行家庭會議。C. 提昇家庭教育。D. 善用「四它」。E. 制定家庭規約。F. 延伸家庭倫理到社區關懷。
2. 生活倫理	(1) 觀念 生活，是指一個人生命的活動，包括食、衣、住、行等各種面向，最低限度則是呼吸。而生活倫理的主體價值是節約、簡樸、少浪費，能不浪費就更好了。……生活倫理的另一個內涵是：尊重自己，也尊重他人；給自己方便之餘，也要讓他人方便。……因為個人與他人的生活，其實是不可分割的。 A. 和世樂群，對生活負責。B. 資源有限，珍惜共享。 (2) 實踐 A. 多利用大眾交通工具。B. 徹底做好資源回收。C. 廢棄物再利用。D. 避免製造噪音。
3. 校園倫理	(1) 觀念 作育英才，相互愛敬：……師生的倫理，是建立在雙方相互愛敬的基礎上，如果教育決策者能對老師、學生、家長制定一套倫理規範，使三方各盡各的職責，各盡各的義務，如此才能教育出品德和學養兼美的下一代。 (2) 實踐 A. 因材施教，潛移默化。B. 引導正確的人生觀。C. 增進溝通與合作。D. 明訂法令，保障權益。
4. 自然倫理	(1) 觀念 自然，是指地球的整體大環境。……自然倫理的關懷主體是自然生態，包括生物與非生物的資源和環境。非生物的資源，例如金屬、石油、煤等礦藏，雖不是生命，但與生態有關。因此，這裡所說的自然倫理關懷，

	除了直接保護有機生態之外，還包括間接保持各種資源之間的平衡與永續，凡是自然界的一草一木、一塊石頭，都跟人類的生存有關，人類使用它們，就應該珍惜它們、保護它們。 A. 自然是人類共有的大身體。B. 珍惜唯一的地球。 (2) 實踐 A. 少砍樹，多種樹。B. 美化環境。C. 保護水資源。D. 重視水土保持。E. 以身作則，帶動他人。
5. 職場倫理	(1) 觀念 良好互動是職場倫理的根本：職場倫理的涵蓋面很廣，包括政府、民間等公民營事業單位場所，也包括非營利事業的團體組織，凡事人與人之間工作上的互動關係，都叫作「職場倫理」。 (2) 實踐 A. 互助互利，回饋貢獻。B. 各盡其責，服務奉獻。C. 互利的共同體。D. 重視人品德行。
6. 族群倫理	(1) 觀念 「族群倫理」的意涵，就是對不同族群、文化、語言、習俗、宗教等的尊重與包容。 A. 修正種族偏見。B. 求同存異，尊重多元。 (2) 實踐 A. 制定相關保護措施。B. 以「地球人」身分自居。C. 保有各自成長的空間。D. 建立全球倫理。

資料來源：《心六倫》，釋聖嚴，2009a 年。

式，幾十年來似乎已經是全球化了；但隨著 GDP 變高，很多的惡果也跟著一起成長起來：如氣候變遷導致大冷、大熱、大雨、大水、大雪等極端氣候發生的頻率愈來愈多，生態環境惡化；人性貪婪造成全球的經濟危機屢見不鮮；人們愈來愈忙，體驗到生存的基本條件和機會也愈來愈惡化、全球抗爭的事件愈來愈多、人們不滿的情緒愈來愈高、人在網路世界互動彼此距離愈來愈近但情感卻愈來愈疏離……。將

單一複合指標 GDP 簡易地解讀為福祉備受批評，其缺失並不是新聞（本文表七，布丹總理吉美·廷禮 2012 譯本）。一直以來，經濟問題都圍繞著資源分配在審視，忽視人的經濟行為和動機良善與否，卻強調事物貨幣化的價格動機和偏好或自利心（self-interest）。因此，在一些經濟學家的倡導之下，「經濟合作暨發展組織」（Organization for Economic Cooperation and Development, OECD）在二〇一一年採用了 Sen（1985）的質能方法（capabilities approach），編製了一套衡量福祉的架構，以供施政者和人們參考。這套多面向的福祉指標「美好生活指數」（Your Better Life Index）在二〇一三年包括了十一個面向（OECD 2013）。係將焦點放在「人」的發展上，並結合聯合國「布蘭德倫報告」（Brundtland Report, World Commission on Environment and Development, 1987）中永續發展（sustainability）的概念：「滿足當代的需要，但不損及未來世代滿足其需要的能力。」重視分配正義，不僅檢視當地人們現在的福祉，也關心未來世代的福祉潛能，同時也包含「其他地方」的福祉（Figure 1-2, p. 21, OECD 2013）。十一個面向（其中八個是有關生活品質，三個是物質條件）總共有二十五個永續發展指標，這些與四類的資源包括經濟、自然、人力與社會的資本（capital）累積有關，都會影響人們現在與未來福祉（本文表七）。依循 OECD 的架構，二〇一三年開始臺灣每年公布「國民幸福指數」，除了沿用 OECD 十一個面向、二十四個國際指標外，額外地也在各領域下依據我國國情特色選定了三十八項的在地指標（〈社會指標統計年報 2012〉，行政院主計總處 2013）。使用量尺

的轉變將引導政府和人們朝向「品質」改善的方向努力。

早在一九七二年，位處高山的小國不丹第四任國王吉美·辛格·旺楚克（Jigme Singye Wangchuck）就確立了非常有前瞻性的獨特發展方向，選擇了以「國家幸福力」（Gross National Happiness, GNH）做為國家全方位均衡發展的方向，有別於其他國家以「國民生產毛額」（GNP）為發展指標；曾以高達 97% 的快樂指數被譽為是世界上最快樂的國家，而令世人驚異！不丹確立了國家平衡發展的四大支柱：1. 公平永續的社經發展，2. 保存脆弱的山林生態，3. 提倡文化與捍衛基本人類價值，4. 良善治理。以此為主軸，延伸為九大面向，每一面向在創造幸福上都有同等重要且關鍵的功能，現將內容摘錄於表七（布丹總理吉美·廷禮 2012 譯本）。此外，Skidelsky & Skidelsky（Ch. 6, 2012）亦列舉了七個美好生活應該包含的要素，此即：健康（health）、安全（security）、尊重（respect）、個性（personality）、與大自然和諧相處（harmony with nature）、友誼（friendship）和閒暇（leisure）。

從以上的經濟發展指標，可以看到目前人們認為的美好生活應該具備的一些條件或元素，各國也努力朝改善的方向前進。現代的經濟思潮正在轉變中，經濟問題不再僅是「資源稀少」或是財富累積的問題了，而是我們應該怎樣以智慧去運用它而讓我們的生命和生活提昇，也幫助他人過好生活。聖嚴法師指出「人生的問題通常可大約分為物質的、精神的、永恆的三類。所謂物質問題，是生活的先決條件，為他人解決生活的困難，便是布施，……。因此，一般而

表七：GDP、OECD 福祉指標與不丹國家幸福力 GNH 架構

GDP 的限制（布丹總理吉美·廷禮 2012 譯本）	
1. 未能計算出自然、人類和社會資本。 2. 僅是質的計算但是未能做出質的區分，沒有說明質的改變。人們對自由、和平、尊嚴、安全和關係的渴望要勝過收入。而精神、情緒、心理的社會需求，正是幸福的本質。總之，未能說明質的改變，意味著犯罪、離婚、賭博、車禍、天災、疾病、肥胖、精神病以及有毒污染的增加，這一切讓國內生產毛額成長，但僅僅是因為它們產生了額外的經濟活動而已。 3. 對未支薪工作的忽略：目前許多被視為「成長」的活動，並不是真的象徵生產有所增加，而是一種從那些未支薪家庭，或義工部門轉換到付費的市場經濟，我們必須要去評估對「免費工作」的程度是縮減還是擴大。 4. 對自由時間的忽略：被工作、壓力和賺錢所耗盡的生活，將可帶動國內生產毛額。 5. 在所有的問題中未能說明公平性，是最大的一個問題。 結論：GDP 上升未必是社會進步的現象，戰爭（軍火採購）和疫疾（醫療採購）也會造成消費上揚；而在家照顧兒女、長者的家庭主婦，是維繫家庭幸福的重心，但這些不支薪的工作，卻不會顯現在 GDP。以 GDP 來衡量社會的進步與發展，實在有著太多的不足之處。	
OECD 福祉指標（OECD 2013）	
※ 物質條件	※ 生活品質
1. 所得與財富	1. 健康狀況
(1) 每人可支配所得（PPP）	(1) 0 歲平均餘命
(2) 每人金融性財富（PPP）	(2) 自評健康狀況
2. 工作與收入	2. 工作與生活平衡
(1) 就業率	(1) 受雇者工時過長比率
(2) 長期失業率	(2) 每日休閒及生活起居時間
(3) 全時受雇者平均年收入（PPP）	3. 教育與技能
(4) 短期工作	(1) 教育程度
3. 居住條件	(2) 預期在校年數
(1) 平均每人房間數	(3) 學生認知能力
(2) 居住成本	(4) 成人能力
(3) 無基本衛生設備的比率	4. 社會聯繫
	(1) 社會網絡支持
	5. 公民參與及政府治理
	(1) 投票率
	(2) 法規制定諮商指數

		6. 環境品質
		(1) 空氣污染
		(2) 水質滿意度
		7. 人身安全
		(1) 故意殺人致死案件被害人口率
		(2) 自述暴力受害比率
		8. 主觀幸福感
		(1) 自評生活狀況
不丹國家幸福力 GNH 架構（布丹總理吉美·廷禮 2012 譯本）		
1. 公平永續的社經發展	(1) 生活水準：含國民基本經濟狀況、貧窮發生率、失業水準、所得分配與不均等。	
2. 保存脆弱的山林生態	(2) 健康狀況：測量健康相關變動項目，如平均壽命和罹病率等。	
3. 提倡文化與捍衛基本人類價值	(3) 教育程度與適宜性：測量教育與技術取得管道或程度、家庭健全度、公民與文化知識等。	
4. 良善治理	(4) 生態多樣性與復原力：評估土壤、水、森林、空氣和生物多樣性的現況，包括會影響生產、廢棄物、交通運輸、能源使用與生態足跡等決定因素。	
	(5) 文化多樣性與復原力：測量人的核心價值、地方傳統習俗和相關的改變等。	
	(6) 社區活力：評估人際關係、信任、義務服務、社區生活的強度，以及包括大家庭網絡活躍度在內的社會資本。	
	(7) 時間運用：測量時間用在工作、旅行、家事、社交、休閒和促進家庭情感活動上的比例。	
	(8) 心理健康：現代都會生活中最具挑戰性的議題便是心理健康惡化，故此變項測量心理疾病、自殺和其他相關問題發生率的程度。	
	(9) 治理品質：測量參與度、正義的伸張、媒體自由與品質、透明、責信、貪污、對媒體與政府的信任度等。	

資料來源：1. 布丹總理吉美·廷禮，2012 年。2. OECD，2013 年。

言，若要助人利人，先當讓人安身，然後才能安心。再進一步，便是精神生活的安頓及提昇，也就是修身及修心的方法了。……最後是永恆的問題，亦即求得精神的解脫。解脫的意思是什麼？解脫並不一定要離開人世間，而是對於任何事物，不捨不取、不存得失，不為此渺小的自我而起貪瞋癡。」（釋聖嚴，頁 145，1994）。

人們都關心一個問題：「真正的快樂是什麼？」法師說到：「最究竟的快樂是『解脫之樂』，透過修行得到解脫之後，不再有任何困擾及煩惱，心理上不再有任何負擔，這時候，才是真正、絕對的快樂，也才是真正值得我們追求的快樂。」（釋聖嚴，頁 14，2008）。「許多人把快樂建築在物質的享受或官能的刺激上，其實最大的快樂應該是生命的平安、喜悅、知足、滿足。滿足不是官能的滿足，而是心理上不覺得空虛、憂慮或無所依靠。……如果自我價值不在於內心的平靜，而是從傲慢、自私或無依無靠的感受出發，希望從享受或物質的麻醉中得到一些滿足，那就不是健康的心理了。所以，我們要提倡心靈環保，只有心靈不貧窮，才能對環境感到滿足；心靈不貧窮，就算生活條件差一點，也能活得很快樂。」（釋聖嚴，頁 119，2007）。幸福又是如何達到的？「幸福其實是來自自我的『放下』、煩惱的『消融』，而不是任何東西的『獲得』，……。真正的幸福，……是心的一種清楚、愉快與平靜的狀態。」（釋聖嚴，頁 2，2009c）。

史密斯也許沒有禪修過但可能也有類似的體驗，因此才會說：「……我們打算用來獲得我們真正幸福的那些享樂，幾乎總是無異於，在我們實際的、即使卑微的處境中，我們

隨時唾手可得的那些享樂。除了虛榮心與優越感的那些輕浮的樂趣外，在最卑微，乃至只有個人自由的處境中，我們也可找到其他每一種最崇高的處境能夠提供的享樂；而虛榮心與優越感的那些樂趣，很少能夠與心靈的完全平靜同時並存，但心靈平靜卻是所有真正令人滿足的享樂的根本要素與基礎。」（Smith 1790，頁 258，2007 譯本）。由此可知，想要快樂幸福應從「心」開始，有這樣的觀念，任何經濟與社會等面向的發展，才會帶來真正的「成長」。而從許多智慧先賢和學問家的論述所給予的啟發，經濟問題應可以重新定義為：「經濟問題關切何種經濟行為的原則和機制能夠帶來人類生命品質的改善、社會苦難的降低與消除，以及生態永續和諧發展。」

三、經濟學與佛法的對話——新／心經濟倫理

人自稱為萬物之靈，在於人異於其他的生物，除了擁有生物的生存與繁衍的本能外，尚有許多人性特質是超越於其他物種的，諸如能記憶、能思考、能判斷善惡等。由於能為善為惡，人可以改善自身與外在環境，同時也能產生危害、破壞。古希臘人的道德哲學思考什麼是所有追求的最終目的，何者為「至善」，也就是人生價值的問題，或是「幸福」。人生觀的不同，推動人們倫理行為的主要力量也就不同。什麼是幸福？有說是快樂、知識、財富、地位、權力、健康、榮譽、藝術、美德等（包爾生 Paulsen，〈第一篇〉，1999 譯本）。聖嚴法師統整了人生觀的層次有：生存與繁衍的「動物本能形態的人生觀」、追求自我安全或名、利、權、位、勢、虛榮心而爭

奪的「癡迷人生觀」、「智者（藝術家、科學家、政治家、哲學家、宗教家）的人生觀」和追求煩惱解脫「踏實的人生觀」。（釋聖嚴，頁 53-71，1996）。

正確與崇高的價值觀可以促進人類的發展，當然也包括了經濟發展，以便將人們所處的環境，建設成為一塊淨土。西方主流經濟著重「實是性分析」（positive analysis），忽略了社會文化的因素，也不涉及信仰與價值觀。然而，價值觀塑造個人或社會的信仰與生活型態，同時也深深影響許多經濟行為，如消費的需求、偏好、所得——儲蓄——投資——需求的關係、生產過程、技術、自然資源的水準，以及生產的社會關係。如何經營永續的經濟發展，人類需要了解價值觀對經濟行為的影響與互動。

經濟學並不關心欲望到底是真實的需要，或者是虛榮的欲望，它也不去判斷這種欲望是否應該被滿足。但是從佛法的角度，我們任何的選擇都是很重要的，因為這些選擇需要對既有的選項做出判斷與行動。選擇是欲望的函數，欲望是一種業力。業力不僅推動著自己的經濟行為，也影響我們生活中所有的領域，對自己和他人福祉帶來提昇或墮落的影響，也影響社會、其他物種和自然環境。經濟的決策或選擇，若缺乏道德的反省，一定會帶來不善的結果。好的經濟決策會考量個人、社會與環境的層面所造成的成本，不僅僅是考量生產與成本。這些經濟的決策是業。每一次的經濟決策都是業，結果的過程立即運轉，對個人、社會與環境形成好的或壞的影響。關於消費、儲蓄、生產、投資、工作等種種的經濟決策，都著重在經濟個人有能力且願意的情況下應

如何進行。這似乎合情合理，因為符合法律與市場的原則。然而，在因果法則之下，有「能力」不代表「應該」，任何的選擇需要考慮結果，有所為，有所不為，才是符合人類長久發展的原則，否則錯誤不當的選擇所造成的惡果，對個人的影響此時此地看來也許不大，但長年累積的惡果將會有長久且廣大的影響。因為「佛法所說的因果，雖有同時的，而主要為前能起後，前前影響後後的因果。……要知每一行動，不但向外而影響於他，又必內向而影響於自己。……我們或善或惡的種種言行，都由內心的活動，而引發身語的活動；對他引起影響時，當下即引起自己身心的影響，成為一種潛力，成為未來的因緣。如能深信這自己身心所起的對自己的影響力，就能信解開創未來生命的動力來源。」（釋印順，頁 33-34，2000）。

經濟學是一門研究人們如何做選擇的社會學科，其目的是希望能找出提高人類福祉的方法，若經濟分析全然不觸及價值觀的探討，我們如何能知道何者是利於經濟發展的選擇，何者又是障礙經濟發展的選擇？佛法的原則告訴我們，任何的選擇應符合慈悲與智慧，這樣的選擇才是經濟發展可長可久的法則。新興古典經濟理論（Neoclassical）的假設簡化人類對物質累積的欲望、動機與福利的複雜性。雖然對於理論分析，這些簡化假設是理想的條件，但物質利潤與效用極大化僅是許多道德動機的一小部分，其他的動機對於生產系統的手段與目的也有重大的影響。供給與需求是互相有影響的，經濟學者對於供給面限制經濟活動的認識，遠大於對「偏好」對經濟活動產生影響的認識。傳統的

經濟學將「偏好」視為外生，文化的因素在過去的研究分析中被過度忽視。愈來愈多的學者認識到經濟行為並非單純地立基於西方經濟系統的分析架構上，諸如市場機制、自利心、利潤極大化，以及物質累積創造快樂與福祉等的假設；其實文化因素，諸如宗教的信仰與價值觀會塑造人類的生活方式，而東方的佛教所提供的價值體系可以彌補西方主流經濟概念所欠缺的人文因素。將佛教的內容應用在經濟概念上稱為佛教經濟學（Schumacher 1973），將佛法的原則應用到經濟學上的研究，自一九九〇年代有逐漸增加的趨勢（ex. Pryor 1990, 1991, Alexandrin 1993, Zadek 1993, 1997, Payutto 1994, Inoue 1997, Deniels 1998, 2005, Alexandrin & Zech 1999, Wickramasinghe 2000, Essen 2004, 2005, 2009, Nelson 2004, Prayukvong 2005, Zsolnai and Ims (eds.) 2006, Puntasen 2005, 2007, Zsolnai 2008, 2011, 釋果光 2014）。以佛教經濟學為主題的研討會，如二〇〇七年在匈牙利舉辦的研討會中就有六篇論文發表（The 1st Conference of the Buddhist Economics Research Platform, August 23-24, 2007 in Budapest, Hungary），^③以及二〇〇九年在泰國研討會中有三十一篇論文（The 2nd International Conference of the Buddhist Economics Research Platform, Ubon Ratchathani University, Warin Chamrab, Ubon Ratchathani Thailand April 9-11, 2009）。^④佛教的教主釋迦牟尼佛，在二千五百多年

前的印度成佛說法，弘揚佛法的目的，是為了人類（眾生）的憂苦困厄，自己要求解脫，是自利，想解救別人，是利他。因此佛法宗旨是度一切苦厄。佛陀成道後開始說法度眾生首先就是開示四聖諦——眾生受苦的事實（苦諦）、受苦的原因（集諦）、離苦得究竟解脫樂的可能（滅諦），以及離苦的方法（道諦）。對於人生的問題，佛法教給我們很多洞察的智慧。佛教經濟學所提供的內容得以讓人類享有真正身心平安，建立一個和平互助、互利平衡的社會，並能維持自然生態的永續發展。

西方經濟學假設人類主要的樂趣在於商品，然而，佛教徒主要關心解脫的問題，但並非對物質的福祉採取敵對的態度。印順法師（頁 43-44，2000）指出：

依佛法說，一切法都依心的關係而存在，特別是人類的一切活動，都是以心作主宰，作領導的。因此，如偏重於物質科學的發展，自然的制馭，而忘卻對於本身，對於自心的征服、改造，那結果一定是：物質科學的發展成就，都成為增加苦痛的因果。要知道世間不論什麼東西，只要善於運用，無一不是好的。……可是，如不能善於運用，一切都可成為有害我們的東西。心，便是運用這一切的主導者。所以但求外物的發展，而不從主宰事物的心識方面去求改造，不能善用外物，這在佛教，乃至各宗教看來，

③ 論文內容，參見：Buddhist Economics 網站，http://ethics.bkae.hu/html/buddhist_conferences.htm，2014/11/10。

④ 論文內容，參見：Buddhist Economics 網站，<http://buddhist-economics.info/Proceedings.html>，2014/11/10。

必然沒有好結果的。這不是說，不要物質的進步，而是說，要我們的心能善於用物。

我們有必要仔細檢視人類最終真正的目的與適當的實踐方式。當經濟活動的目的被看成是欲望的滿足，經濟活動是永無止境的。追求快樂經常導致個人的忙碌與疲憊、社會的衝突，以及環境生態無法支持的消費。根據佛法，經濟活動必需導向幸福，而非傳統經濟思想所說的「追求最大滿足」。對物質與世界的執著是造成人類處境惡化的原因，而不是解決之道。科學、技術與富足並不保證欲望會滿足，過去成長的模式經常加劇了不公平與產生社會的病態，如疏離、犯罪、自殺、群體間的鬥爭、戰爭等（Schumacher 1973）。此外，人們慣常將快樂建築在外在的事物上，如財富、家庭、榮譽與名聲等，然而，這些東西，甚至快樂本身，都是無常、不確定的，若不能了悟這樣的事實，我們經常得到的是失落與痛苦。

若能了解真正永久的快樂之道不在於永無止境的貪求，我們即不會再為了滿足無窮欲望而彼此掙扎，而是達成幸福。若經濟活動是如此地被引導，則其目標便很清楚，經濟活動即受到控制，因此平衡或均衡將達成，不會發生過度的情形——沒有過度的消費或過度生產的問題。因為在古典經濟模型中，無止境的欲望受稀少性所控制；但在佛教模型中，它們是由節制與解脫的目標所控制，其最終的結果自然會消除傷害性的影響。

「諸惡莫作、眾善奉行、自淨其意，是諸佛教」是佛法

的倫理道德原則。善惡的區別，可以從兩個層次說，從行為的影響上說，對人有利的是善，有所損害的就是不善；從自己的內心說，凡沒有貪瞋癡的煩惱因素就是善，否則就是惡（釋印順，頁 67，2003）。具體而言就是佛陀在《四十二章經》說的：「眾生以十事為善，亦以十事為惡。……身三者，殺、盜、婬。口四者，兩舌、惡罵、妄言、綺語。意三者，嫉、恚、癡，不信三尊，以邪為真。……。」聖嚴法師（頁 7-111，2009b）也告訴我們學佛者做人行事的倫理觀，包括五戒、十善、戒定慧三學、八正道、四攝、六度等。在經濟的買賣交易、供給需求和市場活動上應該怎樣進行，這些原則可以讓我們有所遵循。此外，果光法師在《心靈環保經濟學》（釋果光 2014）一書中將佛教徒經濟生活的原則進行整理與歸納，並結合「四種環保」，清楚地揭示一種理想的實踐方式。簡單來說經濟活動都應該用來修福、修慧和長養慈悲心。

我們看到傳統的經濟原則，諸如：「無窮欲望與稀少資源」、愈多愈好、數大是美、效用極大化、利潤極大化、高經濟成長（高產出）、高消費、高就業，以及自我中心的自利主義、人類獨宰的經濟觀、市場導向的資源分配等，在佛法的觀照下，這些價值觀容易導向分裂的個人與社會發展。相反地，根據世界的趨勢和社會賢達的倡議，新的經濟倫理原則應該是：「節制的欲望與永續的資源」、適可而止、小巧美、個人身心平衡安定、家庭、社會、國家與世界和諧共榮、利他自利的雙贏主義、和平共生的永續發展、利益分享的分配機制等理念。有四項原則可以做為經濟行為實踐的標

準，分別說明如下：

（一）自覺的經濟生活

狹義地說經濟生活是買賣的活動，或是需求與供給，廣義地說經濟生活就是在一種限制的處境下進行抉擇，以使生活過得最好的生存方式。「生活是眾生以活動來維持生命的現象，……生活是生命在眾生群中造作善業與惡業的行為。」（釋聖嚴，頁 160，1997）。生命就是一種善惡業行所形成的結果，或是果報體，現在的生命結果就是過去自己的延續，未來的生命則是現在的延續。人類這一期生命從生到死的全部過程就是人生。我們人都趨樂避苦，都無可避免要面對生老病死的過程，但我們常會感到無可奈何和無法解答；怎樣看待人生，會深深影響我們如何安身立命，當然也能幫助我們如何抉擇適切的經濟活動。聖嚴法師（頁 53-71，1996）為我們清楚指出了不同層次的人生觀，告訴我們怎樣踏實地過人生：一是追求生存繁衍的動物本能型態人生觀，其次是追求無止境的滿足感而打拚的癡迷人生觀，這樣的人可能為了保障自我安全，或是為了名利權位勢而奮鬥，或是為滿足虛榮心而爭奪；此外，有些有原則、有目標、有理想的人——智者，如大藝術家、大科學家、大政治家、大哲學家、大宗教家等將其生命投注於不同領域而為人類留下許多的貢獻，這是智者的人生觀。然而對於人生，人會起很大的疑問，為何來世界走一趟？人生為何是不如意事十常八九？人生的目的、意義、價值到底是什麼？聖嚴法師這樣說到，眾生是為受報和還願而來的，過去很多很多一段又一段

的生命過程，累積了種種罪報及福報，來到今生，然後延續下去，再到來生又來生。「人生的目的，凡夫是來受報還債，菩薩行者是來修道還願。人生的意義，則因人的身體難得，而又能夠知善知惡，能夠為善去惡。人生的價值，是在能夠自利利人，成己成人，多積功德，增長福慧。」（頁 55，1996）。這是肯定自我，相信我們的人生必有一定的目的、意義、價值，如此就能遇到逆境現前時，心中便不會自怨怨人了。其次提昇自我，學習從一個普通人，提昇成為一個賢者和一位菩薩，放下自我利益而提起眾生的利益。更進一步是消融自我而做到完全沒有自我中心，最後是達到徹底解脫的聖人。這四種層次的提昇自我可以給我們一種很踏實的人生觀，現在和未來都能過得有希望。

有這樣的認知，我們的經濟生活就不會自限於只是追求外在物質的享受或財富累積，也不會為了名利地位或虛榮滿足的追求忙忙碌碌，無時不貪戀追求，有了以後又怕失去，在人群中爾虞我詐，樹立敵人怨家，使得身心疲憊，惶惶終日不得自在。善因善果，惡因惡果，萬物都是無常的，都是很多條件組合而成，都是會變化的，一期生命又極其有限，二〇一二年世界平均壽命為七十一歲，高所得國家為七十九歲，低所得國家僅有六十二歲，次撒哈拉非洲地區則更少，平均才活五十六歲（本文表八）。死後去哪裡呢？來世還是現在的處境嗎？福報差別那樣大，富裕或貧窮、健康或病弱、快樂或痛苦的原因何在？努力用功在什麼方向，怎樣努力？這是需要先知道其中道理的，否則事倍功半外，還會誤入歧途，墮入深淵。

人生的根源在於無明，如佛法的十二因緣因果鏈所示；生命的目的是為了成佛——成為慈悲、智慧、福德圓滿的人。修道的目的是希望從惑、業、苦中解脫出來，透過持戒以約束身口的行為，習定使心念經常保持平靜，修慧自證體驗到諸法的實相、無常無我的緣生空性。我們一般人對於快樂的體驗經常是透過感官（眼、耳、鼻、舌、身）所感知的五欲（色、聲、香、味、觸）刺激而得到的，現代的物質發展也都是這些的多樣化和精緻化呈現。不過還有另一種更快樂的層次，叫「禪定的樂」，這是「從打坐修定而得到心的平靜安穩。沒有身體沉重的負擔，沒有雜念妄想的負擔，心中無事，感到非常輕安穩定，乃至時空感消失。」（釋聖嚴，頁 28，1999）。這種快樂是從負擔的釋放獲得的，與五欲的樂不同，獲得禪樂就不會對五欲之樂產生貪戀，然而，因為只有在禪定才可享受到，離開禪定就消失了，因此也不是永遠的。聖嚴法師指出最徹底、最究竟的快樂叫「解脫之樂」，「是沒有魔障的擾亂，不受五欲的引誘，沒有得失的煩惱，沒有安危的困擾，沒有生死的憂喜；既不被物質的環境所牽累，也不被精神的影響所動搖，……。」（頁 29，1999）。這種真樂是很值得我們努力學習的，經濟物質環境的任何發展應該用來支持這種快樂的達成而不是妨礙。

（二）尊重生命——不損害並改善福祉

生命是很尊貴的，佛法告訴我們每種生命型態都有「佛性」，都是現在菩薩未來佛，尤其「人」因為能夠思考、推理、記憶，有道德能夠改善自己的身心行為，也能夠忍苦、

忍難、精勤、勇猛（釋印順，頁 45-47，2003），所以有為善或為惡的力量，也能使自己的生命層次提昇或下墮，創造快樂或痛苦，不像動物只依照本能來延續生命。所以如何珍惜自己難得的生命和利用有限的生命，來改造現在與未來人生，會是一生中等待解答的最大經濟問題。

人都需要安全的保障，最關切的就是生命的安全。我們從事的經濟活動不僅不能對他人的生命造成損害，並要進一步造福他人。生產的商品不僅要符合法律規定，更要以高道德的標準要求內涵和品質，使其可以讓人短期、長期都身心平安、健康快樂。如此商品所產生的附加「價值」將遠遠超過貨幣表示的市場價格。相反地，若讓人的身體遭受傷害或擾亂精神，這樣的損失也不是金錢能計算的。

世界上目前有超過 70 億的人口，物質條件在各地區差異很大，二〇一二年高所得國家人口約占全世界人口的 1/5，但創造的所得卻占了約 60%（本文表八）。表九顯示二〇一〇年預估有超過 12 億人仍處於極端貧窮的狀態，每天生活花費低於 1.25 美元，也仍有很大比例的人口缺少基本的生活條件（本文表十）。如低所得國家仍有超過三成的人口無法取得乾淨的水源，七成沒有改善的衛生設備，超過 1520 多萬人流離失所，沒有安穩的家和國家可依靠。反觀自己會覺得很幸運、很富有，但也為世界貧窮的人們感到不捨和同情。一方面在全球化加深的現代經濟體系之下，我們食衣住行的種種生活需要，可能都有這些人的貢獻，這不只是交易銀貨兩訖的關係而已，而是生命的支持，需要感恩和報恩；另一方面，基於人飢己飢，人溺己溺，很自然的人性反

表八：全球人口、所得、產值與壽命

	人口	購買力平價國民所得 (PPP GNI)		國內生 產毛額 (GDP)		出生餘命	
	百萬人 (占地區%)	十億美元 (占世界%)	平均每人 (美元) (高所得／ 地區)	成長 率%	人均 GDP 成 長率%		
	2012	2012	2012	2012	2012	1990	2012
世界	7044 (100%)	86001.5 (100%)	12209	2.4	1.2	66	71
1. 低所得	846 (12%)	1171.1 (1.34%)	1383 (27.85)	6.3	4	53	62
2. 中所得	4898 (70%)	35099 (40.8%)	7167 (5.37)	4.9	3.7	65	70
2.1 中低所得	2507 (36%)	9718.6 (11.3%)	3877 (9.94)	4.7	3.2	60	66
2.2 中高所得	2391 (34%)	25389.9 (29.5%)	10621 (3.63)	5	4.2	69	74
3. 低所得與中 所得總計	5744 (82%)	36250.5 (42.1%)	6311 (6.10)	4.9	3.6	63	69
3.1 東亞與太 平洋	1992 (28%)	15451.5 (18.0%)	7758 (4.97)	7.5	6.7	68	74
3.2 歐洲與中 亞	271 (4%)	3234.8 (3.8%)	11946 (3.22)	1.8	1.1	68	72
3.3 拉丁美洲 與加勒比海	581 (9%)	6852.9 (8.0%)	11787 (3.27)	2.9	1.7	68	74
3.4 中部東非 與北非	340 (5%)	...	...	1.9	0.2	65	71
3.5 南亞	1649 (24%)	5777.6 (6.7%)	3503 (11.00)	4.9	3.5	59	67
3.6 次撒哈拉 非洲地區	911 (13%)	2030 (2.4%)	2227 (17.30)	4.3	1.5	50	56
4. 高所得	1300 (19%)	50073 (58.2%)	38522 (1.0)	1.5	1.2	75	79
歐元區	333 (5%)	12354 (14.4%)	37071 (1.04)	-0.6	0	76	82

註：使用世界銀行（World Bank）Atlas 方法將各國 GNI 以官方匯價並考慮國家間通

貨膨脹的差異轉成美金，以利國際間比較。（World Development Indicators, Table 1.1, World Bank 2014）PPP GNI 是以購買力平價率將國民所得毛額轉成國際美元，每一國際美元與美國中每一美元有相同的購買力。GDP 成長率是根據各地區固定價格計算。總值是以固定二〇〇五年美元金額計算。資料來源：世界發展指標（World Development Indicators, 2014 World View, World Bank）。本研究整理。

表九：低所得國家貧窮情況

地區	貧窮率 (占人口百分比)				貧窮人口 (百萬人) (地區比例%)				貧窮者平均每人消費或所得 (每天， 2005 年 PPP)
	1990	2008	2010 (預估值)	2015 (預估值)	1990	2008	2010 (預估值)	2015 (預估值)	
東亞與大洋洲	56.2	14.3	12.5	5.5	926 (48.5%)	284 (21.8%)	251 (21%)	115 (12%)	0.97
歐洲與中亞	1.9	0.5	0.7	0.4	9 (0.5%)	2 (0.2%)	3 (0)	2 (0)	0.85
拉丁美洲與加勒比海	12.2	6.5	5.5	4.9	53 (2.8%)	37 (2.8%)	32 (3%)	30 (3%)	0.6
中部東非與北非	5.8	2.7	2.4	2.6	13 (0.7%)	9 (0.7%)	8 (1%)	9 (1%)	0.96
南亞	53.8	36	31	23.2	617 (32.3%)	571 (43.8%)	507 (42%)	406 (42%)	0.96
次撒哈拉非洲地區	56.5	49.2	48.5	42.3	290 (15.2%)	399 (30.7%)	414 (34%)	408 (42%)	0.71
總計	43.1	22.7	20.6	15.5	1,908	1,302	1,215	970	0.87

註：國際貧窮線是二〇〇五年價格計算並以國際比較計畫（The International Comparison Program）所估計的 PPP 轉換因子轉換，目前以 \$1.25 做為貧窮門檻。資料來源：世界發展指標（World Development Indicators, 2014 World View, World Bank）。

表十：全球基本生存條件的情形——營養、水源、衛生、居住和生命安全

	營養不良盛行率	可取得改善的水源		可取得改善的衛生設備		難民	
	體重不足					來源國	收容國
	占五歲以下兒童 %	占人口 %		占人口 %		千人	千人
	2006-2012	1990	2012	1990	2012	2012	2012
世界	15.1	76	89	47	64	15202.5 (100%)	15202.5 (100%)
1. 低所得	21.8	52	69	19	37	5800.8 (38.2%)	2557.6 (16.8%)
2. 中所得	15.7	73	90	37	60	4221.8 (27.8%)	10917.9 (71.8%)
2.1 中低所得	24.1	71	88	29	48	2320.6 (15.3%)	5624.2 (37.0%)
2.2 中高所得	2.8	75	93	43	74	1901.3 (12.5%)	5293.7 (34.8%)
3. 低所得與中所得	17	70	87	35	57	10022.7 (65.9%)	13475.5 (88.6%)
3.1 東亞與太平洋	5.3	68	91	30	67	990.1 (6.5%%)	487.1 (3.2%)
3.2 歐洲與中亞	1.8	88	95	87	94	473.8 (3.1%)	376.6 (2.5%)
3.3 拉丁美洲與加勒比海	2.9	85	94	66	81	489.3 (3.2%)	378.8 (2.5%)
3.4 中部東非與北非	6.2	87	90	70	88	1692.1 (11.1%)	7269.8 (47.8%)
3.5 南亞	32.2	71	91	21	40	2842.3 (18.7%)	2127.4 (6.7%)

3.6 次撒哈拉非洲地區	20.8	48	64	24	30	3535.2 (23.3%)	2835.8 (18.7%)
4. 高所得	1.4	98	99	95	96	190.4 (1.3%)	1942.4 (12.8%)
歐元區	...	100	100	100	100	2.1 (0.014%)	1057.2 (7.0%)

資料來源：世界發展指標（World Development Indicators, 2014 World View, World Bank）。本研究整理。

應，很多人都會願意伸出援手改善弱勢者的生活。其實，生活物資缺乏不一定只發生在低所得國家，任何地方都可以看到貧病窮困的人而需要救助，這些人都在為生存而掙扎，一個人的舉手之勞會對他們有很大的改善。

對於其他生命型態，如動物，人類更要感恩和保護。根據「聯合國食物與農業組織」（Food and Agriculture Organization of the United Nations, FAO）的統計，我們可以看到，二〇一〇年全球至少畜養超過 30 億頭的牛羊和超過 200 億隻的家禽（Chart 65-66, p. 158, FAO 2013）。全球肉類（牛、羊、豬和家禽類）的總生產量為 2 億 9610 公噸以供人類食用，二〇〇〇至二〇一〇年之間平均每年成長率為 2.6%（Table 34, p.190, FAO 2013）。二〇一〇年至少有 230 億的生命是為了人類生存而活著但等著被商品化，把生命做這樣的化約好像很野蠻，連動物都不如，試想將 230 億的動物分給 70 億的地球人口，每個人有 3 隻活生生可愛的動物在眼前，我們會把牠們宰來吃嗎？我想多數人不會這樣做。

把「生命」商品化就是因為我們失去了和「生命」做連結觀照，很多人有養寵物的經驗，應該可以理解這種說法，愛護都來不及了，怎會去吃牠？生命是無價的，動物也有不可侵犯的生存權，佛法中說眾生都曾是我們過去的家親眷屬，我們應該要設法保護，或至少不要傷害。減少肉食是現代飲食的趨勢，撇開對動物權利保護或者是人道慈悲考量，以健康和環保的目的而論都是有必要的。例如，肉食造成很多威脅生命的疾病，癌症、心血管疾病等似乎都在教導我們看到傷害生命的反作用法則的實證。此外，畜養動物所耗費的資源是無肉飲食所需的五至十倍，而農業部門是溫室氣體（甲烷、二氧化氮）排放最多的部門，畜牧業是主因（本文附表四），農業用水也是用水最多的部門（本文附表五）。可見將飲食轉變為少肉或無肉，是既慈悲、護生又健康環保的運動，是一舉數得的文明作為。當然，也應該不要從事販賣生命的事業，實際上，本來就應該做到不買不賣，沒什麼可以感到有施恩於動物的地方。

（三）保障財產權與分享資源

人的財產也需要有安全的保障，因為那是生活所需的憑藉。不去侵損別人的財物，不偷不盜，不虧空挪用公共的資源，任何交易不賺取暴利或偷斤減兩、偷工減料，維護誠信互益的交易外，更進一步還能夠善用資源並與他人分享資源。對於財富，佛法有「五家共有」的說法，水、火、盜賊、不肖子孫及惡政等五事，都可能讓財富一夕之間煙消雲散，其實也沒有真正的保障，何況財物是生死不隨身的，讓

人生生世世不離不棄的是善惡業所積集而成的功德法財。因此，對於財富不要太盲目地貪求累積而忘了它的功能性，需善用它來提昇自己的人格，和增進他人的福祉，應該是比較迫切的，因為無常什麼時候來到是沒有人可預知的！財富怎樣做分配呢？聖嚴法師說到：「佛教徒有個經濟分配法，依據《善生經》及《阿含經》，居士所賺的錢，當分作四份：1. 家計生活上的，2. 用作再投資的，3. 存款儲蓄的，4. 供養宗教師的以及社會福利的。這是佛教徒的經濟分配和經濟觀念。」（釋聖嚴，頁 137，1994）。對於個人而言，所謂的投資應該是一種人力資本的累積，例如，透過正規及在職教育的各種學習或訓練，對生產單位包括機器設備、建築結構擴充，以及員工的培訓等，藉以提昇永續力。相對的，若是投注於金錢的投機操作、炒作金融商品等則很容易助長貪婪的野心，因此個人和公司會失去安寧的日子，也很可能會見利忘義，鋌而走險做出傷害投資人或股東的金融行為，也讓自己血本無歸，二〇〇八年的金融海嘯就是個實例。目前全球有金融化的趨勢，就是金融獲利者所得的比例漸漸升高，使得貧富差距加深，金融危機發生的機率變高，增加社會對立衝突的因子。社會或全球需要幫助的人很多，除了政府的社會福利外，鼓勵個人或企業主動出錢出力雪中送炭，能讓社會更安定、和諧與溫暖。目前「全球官方發展援助」（Official Development Assistance, ODA）占全球「國民所得毛額」（GNI）僅有 0.2%，低所得國家約獲得其中的 30%，而獲得的補助款及放款約占其 GNI 的 8%，每個人約得到 50 美元，這些國家資本累積所需的投資資金有 30% 是來自

ODA（本文表十一）。這些數字代表的是國家之間展現的互助精神，看起來金額不多，但對較貧窮的國家而言，高所得國家即使出力甚小，卻是很大的發展助力。附表六即為全球十大主要 DAC 捐助者金援的概況。

若想建立一種資源更均等的經濟制度，而使個人不需要太擔心基本生存問題，同時也不會陷入懶惰不上進，仍可以保持個人和社會成長的活力，這是需要一種共同的價值觀來指引，光靠經濟誘因的市場機制並無法產生凝聚的社會，因為競爭逐利的結果，看到的是發展機會漸漸集中化，弱者益弱，富者益富，不均的程度愈來愈高，社會衝突的隱憂愈來愈大。「節制私利，奉獻分享」應該要在這種普世價值的清單上吧！大乘佛法強調的菩薩精神，如四大菩薩文殊、普賢、觀音、地藏的大智、大行、大悲、大願，以及西方宗教「僕人侍奉」（serving）的精神也不該被遺漏。

（四）綠化的經濟行為

經濟中的家庭、企業廠商、政府部門都扮演兩種角色，一是需求者，一是供給者。家庭或個人是貨物或服務（商品）的消費者，也是生產要素包括勞力、人力資本、土地等自然資源、實體資本、資金等的提供者；企業則是商品的生產者，也是生產投入的雇用者；政府則需要人力、物力來生產與提供公共服務和公共財。舉凡消費、工作、儲蓄、生產、投資、雇用、資源的開採、使用、保存等市場交易都是經濟行為，都需要考慮如何抉擇才是妥善的。綠化的意思是轉化成具有清淨無汙染、高效率、低消耗、活力與滋養的效

表 十一：官方發展援助淨值與金援依賴比例

	官方發展援助淨值 （ODA）		金援依賴比例 （Aid dependency ratios）		
	總計		官方發展 援助淨值	官方發展 援助淨值	官方發展 援助淨值
	\$ 百萬美元 （占世界 %）	\$ 平均每人	占 GNI %	占資本形 成毛額 %	占財貨服務 進出口值與主 要所得 %
	2012	2012	2012	2012	2012
世界	133039 (100%)	19	0.2	0.8	0.5
1. 低所得	41384 (31.1%)	49	8	29.7	17
2. 中所得	53533 (40.2%)	11	0.2	0.7	0.8
2.1 低中所得	35896 (27.0%)	14	0.7	2.5	2
2.2 高中所得	16612 (12.5%)	7	0.1	0.3	0.3
3. 低所得與中所得	132851 (99.9%)	23	0.6	1.7	1.8
3.1 東亞與太平洋	8796 (6.6%)	4	0.1	0.2	0.3
3.2 歐洲與中亞	9970 (7.5%)	37	0.6	2.4	1.1
3.3 拉丁美洲與加勒比海	10091 (7.6%)	17	0.2	0.9	0.8
3.4 中部東非與北非	13894 (10.4%)	41	...	...	2.5
3.5 南亞	14171 (10.7%)	9	0.6	1.9	1.9
3.6 次撒哈拉非洲地區	46274 (34.8%)	51	3.2	16	8.3
4. 高所得	188 (0.14%)	0	0	0	0
歐元區	...	...	...	...	...

註：官方發展援助淨值（Net official development assistance received, current US\$），包括發展援助委員會（Development Assistance Committee, DAC）會員國的官方機構、多邊的機構，以及非 DAC 國家所提供的優惠放款淨值（減去本金的償還款）與補助款，協助促進受贈國家或領土的經濟發展。放款中至少有 25% 為補助款性質。

果或過程。我們的消費包括食、衣、住、行、育、樂等項目，選擇有益身心和對環境友善的商品，不浪費也不過度消費（可以生態足跡或二氧化碳排放量來計算），嘗試減少污染的程度，減少暴力視聽等的消費活動，增加對商品成分的了解，拒絕汙染身心、環境以及傷害生態的商品。選擇的工作則避免傷害生命或危害自他身心的職業，工作不只是為報酬，更重要的是利用工作機會做服務，這樣就不會有職業厭倦感，相反地會有成就感，也能工作愉快，就如聖嚴法師所說的，「把工作當成修行的機會，就會做得很愉快」（頁62，2006）、「透過工作機會，關懷所有人」（頁73，2006）、這種「以義工的心情工作」、「只要有工作機會能讓我們奉獻，都應該感到高興」（2004b、2005）等工作心態，會決定我們的「心」／薪資。在就業競爭的時代，能夠與人分享工作機會是很難得且值得鼓勵的事，因為工作是人可以實現其奉獻服務、獲得成長的工具，遠遠超過薪水的表面價值，尤其當這份薪水可以支持一個家庭時，這工作的附加價值便難以計算。當要求高薪成為社會趨勢時，市場競爭的結果，弱勢族群的工作機會當然更被擠壓了。我國目前有全民健保的制度，有沒有可能未來也有一種全民就業的勞動市場結構，可以讓願意工作的人都可以有工作，願意少工作的人也可以工作少一點，而將工作分享出去呢？

企業若將企業的所有關係人，包括股東、員工、消費者、供應商、社會成員、環境生態等，視為自己的家人看待，他所生產的商品內容和方式就不會具有傷害性，在追求合理的經濟利潤和符合法律規範外，也會自我要求以符合社

會期待和擔負更多的社會責任，對於員工也會多分享一點公司的利潤，照顧員工的家庭，還會謹慎經營，不會投機冒險，也不會輕易解雇員工，如此便具有很大的企業的穩定性和社會功能性。企業可以發揮教育的功能，將良善的價值觀融入企業文化中，從商品和企業經營管理的方式實踐其理念，將所有生產的要素都視為珍貴的資產，本身就具有價值，而不只是中間性的投入而已，並將利潤的概念擴大，跳脫金錢狹隘的框架，所謂利潤就是收益減去成本，追求利潤極大就是設法讓企業關係人的利益最大化，成本最小化，這會讓企業創造最大的社會福祉，而使危害降至最小。

價格和價值的概念有必要釐清。我們都仰賴大自然母親提供的生命要素而生存，空氣、水源、陽光、土地、樹木花草、昆蟲、動物、礦物等種種生態構成了維生系統，但我們常常忘記沒有這些便無法生存，它們的價值很高。然而，在經濟交易的方便性下，我們使用貨幣做為交易的媒介，大家都接受一種共同認同的東西來買、賣自己需要和擁有的商品，這免去了以物易物的無效率；沒有使用貨幣，要找到適當的買方和賣方所需花的時間和資源會很多。試想吃一頓飯，在沒有貨幣的情形下，我們得用自己有的東西來換，跟誰換呢？賣方也需要我們有的東西，也有我們要的東西，要達成「慾望雙重一致性」的交易所耗費的工夫很大。用貨幣交換商品，用商品取得貨幣，貨幣也變成標示商品價格的基本單位，方便我們比價；貨幣也有價值儲藏的功能，代表對未來資源的支配能力。價格一方面是商品生產成本，一方面反映消費者主觀認知的商品價值，有些東西交換價格高但沒什麼用，有些東西則相反，如鑽

石和水的例子為人熟知。價格並沒有反映出事物真正的價值，這是人們要知道的，因為人不是錯估了成本就是錯估價值。觀察世界銀行的資料，二〇一二年世界的「總自然資源租」（total natural resources rents）不過占 GDP 的 5%，森林租僅占 0.3%（本文附表七）。這一點點微薄的金錢利潤，與地球犧牲掉的資源和永續能力，以及所受汙染相比，人類付出的代價實在太大了。價格反映資源的稀少性，數量多的東西價格便宜，人們有能力多買，但價格低並不是顯示我們要浪費或揮霍資源；價格高可抑制人們購買欲望，然而對於所得低的人，他們基本生存條件可能被大大地損害，買不起食物、沒有棲身的居所、無力負擔醫療費用等，這在一個糧食供給無虞、房子閒置的社會中格外顯得悲哀和不平；尤其是當價格是為獲私利而被人炒作時，多數人都會要求制止這種不道德的作法。同樣的道理，人們有多餘的資金想儲蓄下來或借貸出去，不會只關心自己獲得多少利息或報酬，或是會不會獲得清償；也會注重自己的資金是被怎樣運用的，會不會讓一些人發展貪婪的心和有損社會的作法，我們都會歡迎金錢是運用在改善提昇個人和社會的發展上，賺錢不是數字的問題，或只考慮眼前利益，長遠的個人和全體的影響比較要緊。

四、結論

本文已論述得知經濟行為需考慮倫理和道德價值觀，因為「種瓜得瓜，種豆得豆」，由善惡因果的法則告訴我們，想要健康平安、和諧喜悅、富裕繁榮的果實，就需播種相應的種子。人們希望物質環境不虞匱乏外，還希望愈多愈好。

然而人們體驗到生活並沒有因物質或財富累積而感到更滿意，人們開始意識到需要更乾淨的水源、更清新的空氣、更穩定的氣候、更多綠地和更蔚藍的天空、更天然的食物、更多的閒暇和平衡的生活、更好的人際關係、更有效的政府治理、更成熟的政治與民主運作、更平均和安全的社會建構、更快樂、更幸福等。或許人們仍然熱衷賺多一點錢，給自己多一點的安全感或是財富帶來的方便性，但錢終究是買不到健康平安、和諧喜悅與快樂幸福，因為身體健康來自健康的生活型態，吃得健康、作息正常、適度的工作和勞動，還需要有健康的心靈等。有錢也不一定能讓我們在城市中呼吸到沒有汙染的新鮮空氣。所以我們應該可以將錢／貨幣的面紗給揭開，看清楚真正能改善生活的，其實是這些生命要素，除了給予珍惜外，還要知道如何不去破壞它們，並且製造它們。

想要富裕，努力工作外還要多分享、種福田；想要健康，就愛護生命，不傷害外還要多救濟；想要天空更晴朗、空氣更清涼，就少開車，多坐大眾交通工具，少消費、少用紙、多種樹；想要平安就保持心安，給人平安；想要和諧的人際關係就要真誠尊重與愛護利他；想要喜悅，就微笑；想快樂，就少欲知足；想幸福，就活在當下，體驗現在。

經濟學著重供給和需求，佛法教人慈悲和智慧，這兩者對話所達成的共識就是以兼具慈悲與智慧的供需法則來面對經濟問題。

參考文獻

- 不丹總理吉美·廷禮 (Jigmi Y. Thinley)，陳俊銘譯，《幸福是什麼？——不丹總理吉美·廷禮國家與個人幸福 26 講》，臺北：全佛文化，2012 年。
- 卡羅·葛拉罕 (Carol Graham)，吳書榆譯，《幸福經濟學》(*The Pursuit of Happiness: An Economy of Well-Being*)，臺北：漫遊者文化，2013 年。
- 弗里德里希·包爾生 (Friedrich Paulsen)，何懷宏、廖申白譯，《倫理學體系》(*A System of Ethics*)，臺北：淑馨出版社，1999 年。
- 行政院主計總處，《社會指標統計年報 2012》，行政院主計總處，2013 年 (更新)。
- 托馬斯·賽德拉切克 (Tomas Sedlacek)，劉道捷譯，《善惡經濟學》(*Economics of Good and Evil: The Quest for Economic Meaning from Gilgamesh to Wall Street*)，新北市：大牌出版／遠足文化，2013 年。
- 亞當·史密斯 (Adam Smith)，謝宗林譯，《道德情感論》(*The Theory of Moral Sentiments* 1759, 1790)，臺北：五南圖書，2007 年。
- 邁可·桑德爾 (Michael J. Sandel)，樂為良譯，《正義——一場思辨之旅》(*Justice: What's the Right Thing to Do?*)，臺北：雅言文化，2011 年。
- 邁可·桑德爾 (Michael J. Sandel)，吳四明、姬健梅譯，《錢買不到的東西——金錢與正義的攻防》(*What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*)，臺北：先覺出版公司，2012 年。

- 羅伯特·史紀德斯基、愛德華·史紀德斯基 (Robert Skidelsky and Edward Skidelsky)，李隆生、張又仁譯，《多少才滿足？——決定美好生活的 7 大指標》(*How Much is Enough?: The Love of Money and the Case for the Good Life*)，臺北：聯經出版社，2013 年。
- 釋一行 (Thich Nhat Hanh)，汪橋譯，《正念擁抱地球》(*The World We Have: A Buddhist Approach to Peace and Ecology*)，新北市：自由之丘／遠足文化，2012 年。
- 釋一行，林苑瑜譯，《給地球的情書》(*Love Letter to the Earth*)，新北市：立緒文化，2014 年。
- 釋印順，《學佛三要》，《妙雲集 15》，新竹：正聞出版社，2000 年。
- 釋印順，《成佛之道》，新竹：正聞出版社，2003 年。
- 釋果光，《心靈環保經濟學》，臺北：法鼓文化，2014 年。
- 釋聖嚴，《聖嚴法師心靈環保》，臺北：正中書局，1994 年。
- 釋聖嚴，《禪門》，臺北：法鼓文化，1996 年。
- 釋聖嚴，《心的經典——心經新釋》，臺北：法鼓文化，1997 年。
- 釋聖嚴，《慈雲懺主淨土文講記》，《法鼓全集》7-4，臺北：法鼓文化，1999 年。
- 釋聖嚴，《法鼓人自我提昇日課表實施手冊》，臺北：法鼓山佛教基金會，2003 年。
- 釋聖嚴，《四種環保》，臺北：聖嚴教育基金會，2004a 年。
- 釋聖嚴，《利人利己做義工》，臺北：法鼓文化，2004b 年。
- 釋聖嚴，《悠遊職場的智慧》，臺北：法鼓文化，2005 年。
- 釋聖嚴，《突破工作瓶頸》，臺北：法鼓文化，2006 年。
- 釋聖嚴，《不一樣的環保實踐》，臺北：法鼓文化，2007 年。
- 釋聖嚴，《真正的快樂》，《法鼓全集》10-3，臺北：法鼓文化，2008 年。

釋聖嚴，《心六倫》，臺北：聖嚴教育基金會，2009a 年。

釋聖嚴，《學佛知津》，《法鼓全集》5-4，臺北：法鼓文化，2009b 年。

釋聖嚴，《放下的幸福——聖嚴法師的 47 則情緒管理智慧》，《法鼓全集》10-7，臺北：法鼓文化，2009c 年。

Akerlof, G. A., “The Market for “Lemons”: Quality Uncertainty and the Market Mechanism,” *The Quarterly Journal of Economics*, Vol. 84, No. 3, 1970, pp. 488-500.

Alexandrin, G., “Elements of Buddhist Economics,” *International Journal of Social Economics*, Vol. 20, No. 2, 1993, pp. 3-11.

Alexandrin, G. and C. E. Zech, “Ancient Futures: Papal and Buddhist Economics,” *International Journal of Social Economics*, Vol. 26, No. 10-11, 1999, pp. 1344-1353.

Carabelli, A. M. and M. A. Cedrini, “The Economic Problem of Happiness: Keynes on Happiness and Economics,” *Forum for Social Economics*, Vol. 40, No. 3, 2011, pp. 335-359.

Carrasco, I., “Ethics and Banking,” *International Advances in Economic Research*, Vol. 12, No. 1, 2006, pp. 43-50.

Colander, D., “Integrating Ethics and Altruism with Economics, or Altruism, Economics, and Hume’s Dictum: a Response to Morris Altman,” *Journal of Economic Psychology*, Vol. 26, No. 5, 2005, pp. 758-761.

Deniels, P. L., “Economic Change, the Environment and Buddhism in Asia,” *International Journal of Social Economics*, Vol. 25, No. 6-8, 1998, pp. 968-1004.

Daniels, P. L., “Economic Systems and the Buddhist World View: the 21st Century Nexus,” *The Journal of Socio-Economics*, Vol. 34, No. 2,

2005, pp. 245-268.

Diener, E. and M. E. P. Seligman, “Beyond Money: Toward an Economy of Well-Being,” *Psychological Science in the Public Interest*, Vol. 5, No. 1, 2004, pp. 1-31.

Dumouchel, P., “Ethics and Economics: Of Value and Values,” *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik (ZFWU)*, Vol. 9, No. 1, 2008, pp. 28-40.

Easterlin, R., “Does Economic Growth Improve the Human Lot? Some Empirical Evidence,” P. A. David and M. W. Reder, (eds), *Nations and Households in Economic Growth: Essay in Honour of Moses Abramowitz*, New York and London: Academic Press, 1974.

Ekelund, R. B. and R. F. Hebert, *A History of Economic Theory and Method*, New York: McGraw-Hill, 1990.

Essen, J., “Santi Asoke Buddhist Reform Movement: Building Individuals, Community, and (Thai) Society,” *Journal of Buddhist Ethics*, Vol. 11, 2004, pp. 1-20.

Essen, J., *Right Development: The Santi Asoke Buddhist Reform Movement of Thailand*, Lanham, MD.: Lexington Books, 2005.

Essen, J., “Buddhist Economics: How to Achieve Material Well-being and Still Have Good Karma,” Jan Peil and Irene van Staveren, (eds), *Handbook of Economics and Ethics*, UK: Edward Elgar Publishing, 2009, 31-38.

Evensky, J., “Retrospectives: Ethics and the Invisible Hand,” *Journal of Economic Perspectives*, Vol. 7, No. 2, 1993, pp. 197-205.

Evensky, J., “Adam Smith’s Lost Legacy,” *Southern Economic Journal*, Vol. 67, No. 3, 2001, pp. 497-517.

Evensky, J., “Adam Smith’s Theory of Moral Sentiments: On Morals and Why They Matter to a Liberal Society of Free People and Free

- Markets,” *Journal of Economic Perspectives*, Vol. 19, No. 3, 2005a, pp. 109-130.
- Evensky, J., “‘Chicago Smith’ versus ‘Kirkaldy Smith,’” *History of Political Economy*, Vol. 37, No. 2, 2005b, pp. 197-203.
- Evensky, J., *Adam Smith’s Moral Philosophy: A Historical and Contemporary Perspective on Markets, Law, Ethics, and Culture*, Cambridge University Press, 2005c.
- Ferguson, R.W., “Economics and Ethical Behaviors,” Remarks on the occasion of his acceptance of the 2004 Distinguished Alumni Award, Sidwell Friends School, Washington, DC, 22 May 2004, *Bank for International Settlements Review*, Vol. 32, 2004, pp. 1-2.
- Flanders, R. E., “Economics Collides with Ethics,” *American Economic Review*, Vol. 38, No. 2, 1948, pp. 357-367.
- Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO), *2013 World Food and Agriculture*, United Nations, 2013.
- Frey, B. S. and A. Stutzer, “What Can Economists Learn from Happiness Research?” *Journal of Economic Literature*, Vol. XL, 2002, pp. 402-435.
- Galindo, M. A. and J. G. Cuevas, “The Role of Ethics in Economics and Management: Galbraith-Drucker Approaches,” *International Advances in Economic Research*, Vol. 14, 2008, pp. 242-246.
- Garrett, J., “Martha Nussbaum on Capabilities and Human Rights,” 2008, <http://people.wku.edu/jan.garrett/ethics/nussbaum.htm>, 2015/03/23.
- Hausman, D. M. and M. S. McPherson, “Taking Ethics Seriously: Economics and Contemporary Moral Philosophy,” *Journal of Economic Literature*, Vol. XXXI, 1993, pp. 671-731.
- Herzog, L., “Economic Ethics for Real Humans: The Contribution of Behavioral Economics to Economic Ethics,” *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik (ZFWU)*, Vol. 9, No. 1, 2008, pp. 112-128.
- Inoue, S., *Putting Buddhism to Work: A New Approach to Management and Business*, Tokyo: Kodansha, 1997.
- Lutz, M., “The ‘Dismal Science’: Still? Economics and Human Flourishing,” *Review of Political Economy*, Vol. 20, No. 2, 2008, pp. 163-180.
- Makasheva, N., “Ethics and Economic Theory,” *Problems of Economic Transition*, Vol. 35, No. 10, 1993, pp. 25-44.
- Makasheva, N., “Ethics and the General Economic Theory (The Intellectual Challenge of J. M. Keynes),” *Problems of Economic Transition*, Vol. 37, No. 4, 1994, pp. 74-94.
- McGee R.W., “An Economic and Ethical Analysis of the Katrina Disaster,” *International Journal of Social Economics*, Vol. 35, No. 7, 2008, pp. 546-557.
- McCloskey, D., “Adam Smith, the Last of the Former Virtue Ethicists,” *History of Political Economy*, Vol. 40, No. 1, 2008, pp. 43-71.
- Nussbaum, M. C. and A. K. Sen, (eds), *The Quality of Life*, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Nelson, J., “Beyond Small-is-Beautiful: a Buddhist and Feminist Analysis of Ethics and Business,” Tufts University Global Development and Environment Institute Working Paper No. 04-01, 2004.
- OECD, *How’s Life? 2013: Measuring Well-being*, Paris: OECD Publishing, <http://www.oecd.org/statistics/howslife.htm>, 2013.
- Payutto, P. A., “Buddhist Economics: A Middle Way for the Market Place,” (1994), translated by Dhammavijaya and B. Evans, <http://www.urbandharma.org/udharma2/becono.html>, 2015/03/26.
- Perret B., “Ethics as Part of a New Regulation Scheme: Global Trends

- and European Specificities,” *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik (ZFWU)*, Vol. 9, No. 1, 2008, pp. 58-68.
- Prayukvong, W., “A Buddhist Economic Approach to the Development of Community Enterprises: a Case Study from Southern Thailand,” *Cambridge Journal of Economics*, Vol. 29, No. 6, 2005, pp. 1171-1185.
- Pryor, F. L., “A Buddhist Economic System – in Principle: Non-attachment to Worldly Things is Dominant but the Way of the Law is Held Profitable,” *American Journal of Economics and Sociology*, Vol. 49, No. 3, 1990, pp. 339-350.
- Pryor, F. L., “A Buddhist Economic System – in Principle: The Rules of State Policy Making of the Ideal Kings Sought a ‘Middle Way’ Between Right and Left,” *American Journal of Economics and Sociology*, Vol. 50, No. 1, 1991, pp. 17-32.
- Puntasen, A., *Buddhist Economics: Evolution, Theories and Its Application to Various Economic Subjects*, Bangkok: Amarin Publisher, 2005.
- Puntasen, A., “Buddhist Economics as a New Paradigm towards Happiness,” *Society and Economy*, Vol. 29, No. 2, 2007, pp. 181-200.
- Putnam, H., *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.
- Putnam, H., “For Ethics and Economics without the Dichotomies,” *Review of Political Economy*, Vol. 15, No. 3, 2003, pp. 395-412.
- Schumacher, E. F., “Buddhist Economics,” *Small is Beautiful: Economics as if People Mattered*, Harper Perennial, 1973, pp. 56-66.
- Sen, A. K., *Commodities and Capabilities*, Amsterdam: North-Holland, 1985.
- Sen, A. K., *On Ethics and Economics*, Oxford: Blackwell, 1987.
- Silk, L., “Ethics in Government,” *The American Economic Review*, Vol. 67, No. 1, 1977, pp. 316-320.
- Skidelsky, R. and E. Skidelsky, *How Much is Enough?: The Love of Money, and the Case for the Good Life*, Penguin Group, 2012.
- Smith, A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, (1776), E. Cannan, (ed), Chicago: The University of Chicago Press, 1976.
- Staveren, I. V., “Beyond Utilitarianism and Deontology: Ethics in Economics,” *Review of Political Economy*, Vol. 19, No. 1, 2007, pp. 21-35.
- Staveren, I. V., “Introduction to the Special Issue on Ethics and Economics,” *Review of Political Economy*, Vol. 20, No. 2, 2008, pp.159-161.
- Sterba, J. P., “Rethinking Global Justice from the Perspective of All Living Nature and What Difference it Makes,” *American Journal of Economics and Sociology*, Vol. 66, No. 1, 2007, pp. 71-86.
- United Nations, *Report of the United Nations Conference on Environment and Development, Rio de Janeiro, 3-14 June 1992, Vol. I, Resolutions Adopted by the Conference*, Sales No. E.93.I.8 and corrigendum, Resolution I, annex I (Rio Declaration on Environment and Development); Resolution I, annex II (Agenda 21) , 1993.
- United Nations, “Sustainable Development Challenges,” *World Economic and Social Survey 2013*, Department of Economic and Social Affairs, United Nations, 2013a.
- United Nations, *The Millennium Development Goals Report 2013*, Department of Economic and Social Affairs, United Nations, 2013b.
- Walsh, V., “Philosophy and Economics,” J. Eatwell, M. Milgate, and P.

- Newman, (eds), *The New Palgrave: A Dictionary of Economics*, 3, London: Macmillan, 1987, pp. 861-869.
- Walsh, V., "Smith After Sen," *Review of Political Economy*, Vol. 12, No. 1, 2000, pp. 5-25.
- Walsh, V., "Sen After Putnam," *Review of Political Economy*, Vol.15, No. 3, 2003, pp. 315-394.
- Wickramasinghe, J. W., *People Friendly Economic Development: An Introduction to Buddhist Theory of Development Economics*, Colombo, Sri Lanka: Dharmavijaya Foundation, 2000.
- White, M. D., "A Kantian Critique of Neoclassical Law and Economics," *Review of Political Economy*, Vol. 18, No. 2, 2006, pp. 235-252.
- Wilson, D. and W. Dixon, "Homo Economicus Meets G.H. Mead: A Contribution to the Critique of Economic Theory," *American Journal of Economics and Sociology*, Vol. 67, No. 2, 2008, pp. 241-263.
- World Commission on Environment and Development, *Our Common Future* (The Brundtland Report), Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Zadek, S., "The Practice of Buddhist Economics? Another View," *American Journal of Economics and Sociology*, Vol. 52, No. 4, 1993, pp. 433-445.
- Zadek, S., "Towards a Progressive Buddhist Economics," J. Watts, A. Senauke, and S. Bhikku, (eds), *Entering the Realm of Reality: Towards Dharmmic Societies*, Bangkok: INEB, 1997, pp. 241-273.
- Zsolnai, L. and K. J. Ims, (eds), *Business within Limits: Deep Ecology and Buddhist Economics*, Oxford: Peter Lang Publisher, 2006.
- Zsolnai, L., "Buddhist Economic Strategy" Luk Bouckaert, Hendrik Opdebeeck, and Laszlo Zsolnai, (eds), *Frugality: Rebalancing*

Material and Spiritual Values in Economic Life, Oxford: Peter Lang Publisher, 2008.

Zsolnai, L., (eds), *Ethical Principles and Economic Transformation: A Buddhist Approach*, Springer, 2011.

附表一：二〇一五年以後全球大趨勢

1. 加深的全球化： 緊密的貿易、投資和金融連結，使得國家之間的相互依存度提高，特別是加上金融化（financialization），導致國家暴露在更大的危機感染風險中。全球經濟相互依存也意味著國家政策的外部性正在增加中，因此全球需要更好的管理與整合。	（1）深度全球化（deep globalization） I. 全球生產型態在近幾十年以來已經改變，特別是自千禧年以後，是由跨國企業與全球價值鏈所驅動，是深度整合的結果，與過去淺整合之由獨立企業之間進行商品貿易以及證券組合投資不同。 II. 全面的貿易成長速度遠高於世界的國內產品的貿易，不僅是開發中國家擴展了其世界的貿易分額，它們也能夠分散和提高其製造品的出口量。 III. 此外，外國直接投資（foreign direct investment, FDI）和金融流量遞增，中間財貿易快速增加。 IV. 結果，貿易的所得彈性增加了，當龍頭廠商因應需求改變時，會更快衝擊到下游產商，因此進一步提高了全球經濟的相互依存度。 V. 全球化的深化也提高了國家經濟體景氣循環的互依程度。 VI. 自千禧年起，開發中國家加速成長，導致全球經濟有收斂趨勢，收斂現象部分是由全球化所驅動，透過更緊密的貿易與投資連結使得技術容易取得，因此導致製造業更高的生產力成長。 VII. 因生產的切割所帶來的貿易擴張也使全球二氧化碳的排放量增加，運輸部門是這些排放的主要源頭。平均而言，國際貿易商品產生的排放量比在地貿易商品排放量高出 50%。 （2）金融的全球化和金融化（financial globalization and financialization） I. 金融全球化 A. 自一九八〇年代起由 IMF 帶頭提倡資本市場和短期資本流動的自由化，為使全球的儲蓄可以分配到最有生產用途的地方，以利開發中國家得以獲取稀少的儲蓄。
--	--

	B. 然而，自由化的結果卻導致資本流動變動性與全球總體經濟不平衡程度提高，很多的金融危機通常尾隨嚴重的不景氣，最近發生的全球性不景氣則凸顯出金融全球化的發展，具有更大的風險和非常不確定的利得。 C. 這也使得金融危機發生的頻率提高了，這些金融危機通常呈現類似的型態，根據市場樂觀心態所帶動的資本流動驅動信用泡沫，導致房地產和貨幣的價值上升，但是過度的負債很快地損害了償還的能力，一旦泡沫爆掉了，資本停止流動，便造成資本的短缺，而後導致經濟的緊縮，如此危機所造成的社會成本相當地高。 D. 「應限制國際的資本流動，貿易與生產應優先於金融」——這種觀點因一些已開發國家高漲的金融興趣而受到撼動，因此更廣泛地朝向解除管制和自由化的作為，以及國家之間更多的貿易連結，都使得資本管制更形困難。 II. 金融化 金融化是與金融動機、投資人、市場和機構的角色重要性增加有關，顯現出來的情形是：金融機構相對於非金融企業的利潤提高，和獲利者的國民所得所占分額的全面提高。這造成金融市場的改變，使負債部位提高和導致資產價格泡沫化。
2. 持續性的不均： 在許多國家中經濟成長伴隨著所得不均程度擴大，未來，極度不同的人口動態會使開發中國家、已開發國家以及全球的不均情況更加惡化。	（1）不均的趨勢 自工業革命起全球所得巨大的差異，大部分是因地區而非社會經濟地位或階級所導致。2/3 全球不均是由國家間的差異來解釋，僅 1/3 是由國家之內的分配型態來解釋。 I. 地區之間所得不均降低。 II. 國家之中的不均程度上升。 （2）國家之中的不均程度上升的原因 I. 社會、環境和政治的不平等有密切關係。 II. 全球化對不均程度有顯著直接和間接的影響。

	A. 已開發國家： a. 全球生產型態與技術改變需要境外的中級技術工作挖空了勞動市場，可能是造成低技術工人工資停滯的原因之一。 b. 金融化使最上層所得分配執行佣金與工資提高。 B. 開發中國家： a. 所得不均經常是因為就業機會不足，如以商品出口為基礎帶動的成長國家，像是非洲某些地區的情形。 b. 在東非與東南非，從農業轉向現代經濟的結構改變是造成不均的推手。 (3) 不均的影響 I. 不均程度愈高，成長期間則愈短。 II. 嚴重的不均會使個人的人生選擇受限，使經濟與社會機會不公平的情況一直存在，也就是從結果的不均轉變成機會的不均。有些研究強調不均程度的加大對兒童的發展有害。除了心理和認知上的影響，持續的不均會造成在健康發展不佳的機會增加，包括營養不良、矮小，教育上如學校註冊和學習成果較低。 III. 不均在很多方面會威脅永續的發展 A. 實證上發現不均程度愈高，成長期間則愈短。巨大的不均會限制住個人的人生選擇，使不公平的經濟與社會機會一直存在，亦即，結果的不均轉成機會的不均。 a. 有些研究強調遞增的不均對兒童的發展有害。除了心理和認知上的影響，持續的不均會造成在健康發展較低的機會增加，包括營養不良、矮小，教育上如學校註冊和學習成果較低。 b. 這些經濟與社會的不平等也與水平的不平等，亦即殘障、性別、種族、階級或其他的遺傳特性有強烈的關係，並經常會加重原本的不平等。 c. 這些不平等會隨時間經過而變得更加堅固，如富有的族群政治影響力更大，導致獨厚自己的制度。
--	--

	B. 在比較公平的社會中，社會結果會較好。 a. 人們會活得更久，學校成績較高，比較不會有肥胖和暴力。 b. 所得不均也會破壞經濟穩定。
3. 重大的人口改變： 國家經歷不同的人口轉型階段，如更高的人口成長、都市化、快速老化，對國家的基礎建設、醫療和教育體系加諸了重大的壓力。	* 全球人口在二〇一一年達到 70 億，且繼續成長，但速度在減緩中，預估在二〇五〇年會達到 90 億。雖然全球人口成長減緩，在開發中國家中仍很高。 * 世界全體人口正快速老化中。有些國家則看到年輕人口比例增加。這些人口結構上的差異與持續的不均將對國家與國際造成人口遷移的壓力。這些人口趨勢使各層面的發展策略面對相當地挑戰：地區的發展會更加都市化。因此國家的發展必須適應這些人口結構的改變，有關於人口遷移的壓力必須從全球的角度來考量。 (1) 生育率 I. 生育率下降 A. 從已開發國家的趨勢，可以看到人口轉變的情形，由高生育率、高死亡率變成低生育率、低死亡率。 B. 全球生育率長久以來一直在下降中，目前每一婦女生 2.52 個小孩。預期會在二〇四五至二〇五〇年下降到每一婦女生 2.17 個小孩。生育率在許多開發中國家也快速地下降，然而在最不開發的國家中仍然有高達 4.41 的生育率。 II. 生育率下降的原因 生育率下降的原因主要是：婦女的權利擴張、可以取得更好的節育方式以及結婚年齡延後，然而生育率也取決於經濟發展、死亡率下降和教育水準的改善。 (2) 死亡率 I. 因為營養、公共衛生和社會發展的改善，世界的死亡率正下降中。 II. 出生餘命目前為 67.9 歲，預期在二〇四五至二〇五〇年延長到 75.6 歲。 雖然死亡率趨勢大致差不多，然而有地區的差異性，次撒哈拉非洲地區 HIV/AIDS 對壽命的影響最為明顯。

	(3) 遷移 I. 從低度開發地區到較開發地區淨遷移從一九六〇年代起穩定增加。從二〇〇〇到二〇一〇年間，已開發地區平均每年吸引了340萬的移居人口。 II. 雖然這些流動主導了全球的遷移型態，在開發中國家間的遷移也很顯著，有些國家也吸引大量的遷居人口，如外勞（中東）和難民（非洲）。 III. 未來，遷移的型態更難預測，因為它們受經濟、社會、人口、環境和政治因素交互影響。但在未來的十年，從低度到高度開發的地區的全面遷移預估會持續，但是以較緩慢的速度進行。 IV. 這些因素造成四個主要的全球人口趨勢：世界人口繼續成長、成長速度減緩、人口老化、都市化加速。 A. 人口成長： a. 它在一九六五到一九七〇年間達到高峰，此後開始減速。 b. 這個趨勢會繼續，在二〇五〇年以前已開發國家的人口預計會停滯。 c. 開發中國家的人口成長每年會成長0.5%，然而最不開發的國家會以每年1.42%成長，明顯地低於今天的速度。這種差異性意味著未來人口成長將會高度地在地理上很集中。僅僅八個國家就能解釋估計的全球人口增加。 d. 更令人憂心的是，快速的人口成長持續發生在投資不足以應付龐大人口的國家中。現在到二〇五〇年間，人口預計在最不開發的國家中會變成兩倍，因為這些國家缺乏主要的發展進步，這會在很多方面使其永續發展的願景面臨挑戰。貧窮、缺乏教育、不健康、高生育率、高嬰兒死亡率的惡性循環會使不均的情況持續。
--	---

	e. 為了打破這種惡性循環，需要在醫療和教育系統上更多的投資，以及更多的生育醫療服務和保護婦女生育權。同時，這些投資必須伴以擴大生產就業機會，因為愈來愈多的年輕人會進入勞動市場。最後，人口成長，特別是加上氣候變遷，會加重地區的環境壓力與資源、土地稀少性。 B. 人口老化： a. 因為生育率與死亡率的降低，全球人口也會加速老化。全球超過60歲的人口比例會在二〇五〇年增加到22%（二〇一一年為11.2%，一九五〇年為8%）。 b. 人口老化在已開發國家中程度最高，因此導致依賴比率劇升，對國家的醫療與退休制度造成了很大的壓力。 c. 開發中國家平均而言比較年輕，但其人口也會逐漸老化。 (a) 其老化過程預估會比已開發國家的速度更快，而家庭結構會經歷重大變化，家庭支持系統扮演的角色變得很小。 (b) 若基本的退休制度缺乏，遞增的老人比例因此會有陷入貧窮的危機。 (c) 另一方面，因為持續的高生育率，最不開發的國家會看到年輕人和青少年的人數增加。若人口過度發生，生育率和依賴率下降，遞增的年輕人比例代表獲得人口紅利。然而，只有僅當這些經濟體能夠創造就業機會，這個紅利才會出現，這對未來十年以後最不開發的國家而言將會是很大的挑戰。 (d) 這種國際人口的動態和現存的所得差異，也造成全球有持續遷移的壓力。遷移對來源國和目的國皆有利，可以減輕——然而不能消除來自人口趨勢的問題，導致知識與資源的移轉。
--	--

	(4) 遞增的都市化 I. 超過半數以上的世界人口居住於市鎮和城市，大部分未來人口成長會發生在開發國家的都市區域。 II. 在最不開發國家中，都市區域的成長率為每年 4%，大部分是為尋找就業機會而形成的「鄉村——都市」遷移。 III. 許多這些遷居者居住的非正式的居所和都市貧民窟中，暴露在環境的危險和升高的健康風險中。氣候變遷會使這些風險更大。 IV. 另一方面，都市化提供了人們可以較低的成本取得服務和就業的機會，使人們受到較少的環境衝擊。 V. 雖然興建基礎建設可以實現這些機會，但涉及龐大的投資與計畫需求，持續的人口成長會使得這些建設對於永續發展策略變得更重要了。
4. 加速的環境惡化： 這個大趨勢是因不具永續性的生產與消費型態所驅動的，對各種層面的發展已造成衝擊。	* 能源消費劇增，因為快速的人口和經濟成長，導致大氣中前所未有的二氧化碳濃度和人類造成的氣候變遷。若溫室氣體排放、全球資源消費以現在或高於現在的速度增加，地球生態變化有可能造成近千年內對於人類發展有利的環境條件發生不可逆的改變。 * 利用 ImPACT 恆等式來了解這些因素的關聯性。 ImPACT 連結人口、社會經濟、技術改變和環境的衝擊。 ImPACT 說明總人口 (P)、每人世界產出或富裕 (A)、GDP 使用的強度或消費型態 (C)，與技術決定的生產效率的乘積共同決定全面的環境衝擊。 這些力量以重要的和多重的方式互相影響。人口動態影響平均每人所得，反之亦然，所得水準影響消費型態和生產效率，環境改變又對經濟造成影響。

	* 全球環境的破壞已到達危急的水準且導致全球生態系統不可逆的改變。很多地區已經超過地球的極限 (planetary boundaries)，也有很多的證據顯示海洋酸化、磷循環、同溫層臭氧耗損。這些改變主要是因為仰賴石化能源來啟動經濟成長，以及農業工業化以餵養遞增和愈趨富裕的人口所造成。環境上所面臨的挑戰是人為的氣候變遷。 (1) 二氧化碳排放 大氣中溫室氣體的濃度升高，其中最重要的是 CO₂，這也導致地球的暖化。 I. 大氣中的二氧化碳濃度已從工業時期前的 260-280ppm 上升至二〇一二年九月 391ppm，全球平均氣溫已經比前工業水準高了 0.8°C。 II. 對未來全球暖化的預估取決於對未來發展路徑和人口、經濟與技術發展的假設而定，因此有相當不同的預估，但是在所有的情形中都預測出地球會更加暖化。 III. 由跨政府氣候變遷小組所做的預估顯示，保持現狀的情況會在二一〇〇年使全球平均地表溫度比一九八〇至一九九九年增加了 4°C。 IV. 科學上一致認為全球暖化是人類行為所引發的，主要是因為使用石化能源，次要的原因是土地使用的改變和砍伐森林所致。 V. 未來全球暖化的程度因此主要取決於成功地使用永續的途徑，假設平均每人 GDP 與人口持續成長，需要降低 GDP 成長能源的密度與能源的碳密度來達成。雖然全球成長的碳密度降低了，二〇〇〇年時才使全體的二氧化碳排放的成長減緩，但在能源的碳密度與 GDP 的能源密度長期下降的趨勢中，排放量在千禧年卻加速成長了，大部分是因為開發中國家與新興經濟體強勢成長，對能源有高需求所致。二氧化碳濃度在大氣中 350ppm 的極限已被破壞。 VI. 然而要達成全球共識需要討論棘手的公平問題，因為造成全球排放的歷史成因很不同，而且這個過程仍繼續著。
--	--

	A. 雖然已開發國家須為 60% 的累積排放負責，因此需承擔歷史上的責難，但現在所造成的排放成長卻是由中國、印度和其他開發國家所導致，它們貢獻並不大。事實上，中國現在是最大的二氧化碳排放國，在二〇一一年排放了 97 億萬噸，占總排放量的 29%。 B. 同時，已開發國家排放已趨於穩定，部分是因為從開發中國家逐漸增加排放密集產品的進口。若將這些移轉的排放算進去，已開發國家並無法使它們對全球排放的貢獻趨於穩定。從平均每人排放則可看出來。雖然美國平均每人排放是全球平均的五倍，在最不開發國家中的平均每人排放僅及全球平均的 1/10。 (2) 氣候變遷的影響 氣候變遷對永續成長造成很多且很嚴峻的挑戰，它的效果會在全球各地感覺到，雖然受到影響的強度會不同。受害的程度甚至差異更大，開發中國家和貧窮者對全球暖化貢獻最少，但可能受害最大。臨海國家、小島和三角洲、山區與開發中國家大城市的都市社區則特別脆弱。 I. 可耕地及作物收成減少 A. 因受極端天氣出現的頻率增加，如熱浪與乾旱、水循環的強化，造成原來乾燥地帶更乾燥了，農業會受到負面衝擊，因此使可耕地減少。 B. 平均氣溫遞增和降雨趨勢改變，已經對全球玉米和小麥作物的收成有很重大的負面衝擊。 C. 對於地球系統的運作更重要的是世界的海洋。它們也深受二氧化碳排放增加所影響，透過暖化與熱擴張的效果，導致海平面上升以及海洋酸化。若目前趨勢持續，後者會使珊瑚停止或逆成長，破壞海洋生態；海平面上升則會危及全世界的海岸區域。 II. 生態環境破壞與生物多樣性喪失 A. 氣候變遷也會使生物多樣性喪失的情形更惡化。生物多樣性對生態很重要，因其經常提供不可取代的生態系統服務，包括食物、水以及文化服務。
	B. 目前生態多樣性的喪失大部分是由於棲息地的消失，氣候變遷會很快地成為物種生存最大的威脅，預估會加速物種消失。 C. 因果連鎖關係很複雜且很多重，包括平均氣溫上升和降雨型態改變，極端天氣發生的頻率增加如乾旱與洪水、海洋酸化和土地使用改變。 D. 農業的擴張與現代化為地球上的氮與磷的循環負大部分的責任，也造成全球土地使用改變。 a. 化學肥料的使用，是農業綠色革命最大的推手，自一九六〇年代起已增加了 700%。 b. 肥料生產涉及了大氣中的氮轉換成反應的形式，而變成植物可用的營養。使農業得以相當地擴張，但同時也導致環境中可反應的氮大規模擴散和累積。 c. 磷也是同樣的情形，磷來自岩石也用於化學肥料中。 d. 氮與磷過量的濃度會使水質惡化，對生物多樣性以及海洋系統造成威脅。氮濃度遞增也造成河川與河流的酸化，同溫層臭氧耗損以及氣候變遷。 E. 土地使用的改變，不僅由農業推動，也是因為都市區域的擴張，這進一步導致全球與區域氣候的改變與生物多樣性的消失。 F. 最令人憂心的是大規模非線性的氣候變遷和地球極限的破壞所產生相當大的風險。一旦某種環境的門檻被跨越了，生物性的改變會以多重的管道互相影響，透過一種尚未被充分了解的回饋機制，將地球的生態推向不可逆轉的不同狀態。 G. 最為人了解的潛在回饋機制包括雨林面積快速喪失，特別是亞馬遜雨林；海洋生態的紊亂、北極夏日海冰突然地消失、格陵蘭的冰層不可逆轉地融化、南極西部冰層的斷裂以及北半球永凍土的溶化。

	(3) 強永續性的挑戰 I. 氣候變遷也對支持人類文明很重要的自然資源產生不小的壓力。過去，資源稀少性經常被認為面臨了很危急的挑戰，但對二十世紀大半而言，資源價格實際上是下降的。快速經濟擴張、持續的人口成長以及變遷的氣候提高資源稀少性的範圍。 II. 中期和長期下，可能會導致強永續性的挑戰。雖然自然資源在許多地方有相當的替代性，但自然資源的某些特性包括它們所提供的生物服務是無法由人造資本所替代。為了保存生態系統提供服務整體能力，它們的開發因此被限制。 III. 特別是土地、水與能源是對人類很重要的資源，它們的存在和使用很緊密地連結著，它們之間存在著多重的反饋管道。它們全部都與農業和食物生產有很強的關聯性。全球龐大未滿足的需求也無可避免地會導致對它們更進一步地擴大使用和開發。加上氣候變遷的影響，這擴張也會導致更吃緊的供給，因此造成更大的價格波動和持續的價格上升。若稀少性的問題升高，達到了永續性的極限，分配衝突的問題必須在國家和全球層級討論，並且需討論資源的使用目的。 IV. 造成資源使用的動力是人口成長、經濟擴張，以及相關的生活型態的改變。 A. 全球人口會繼續擴張，但人口成長大致會在最窮的國家發生，這對全球只會造成相當小的壓力。 B. 然而資源的使用與所得有很強的相關性。目前，在已開發國家中平均每人的物質與能源使用比開發中國家高出五至十倍。 C. 人口密度也顯然是重要的決定因素，人口密度高的區域以較少的物質就能達成相同的生活水準。 D. 未來十年全球資源需求主要的推力是經濟成長、消費的改變與都市化的型態。
--	---

	E. 對土地的需求來自於遞增的全球食物與飼料的需求，特別是牲畜飼料；遞增的生質能源生產、城市擴張，以及為了滿足纖維需求、對保護森林的需求，與對隔離碳的需求。 V. 氣候變遷更進一步會使可耕地減少，低窪區域會容易受到洪水氾濫的影響。 VI. 對土地的壓力升高已經在全世界發生，我們看到了土地交易劇增的情況。估計全世界有 2 億 300 萬畝的農地自二〇〇一年以來，已經出售和出租了，自二〇〇八年起，取得的速度明顯加速。 VII. 對水供給的壓力來自遞增的消費使用與淡水的汙染，農業須負相當大的責任。 A. 農產品的消費解釋了 92% 全球淡水的生態足跡（衡量人類淡水資源取用的指標）。 B. 能源生產可能在來年會變得更迫切，因為生質能源會變成是能源來源主要的部分。國際能源會估計從現在到二〇三五年間為能源生產的水消費會增加 85%。 VIII. 整體而言，全球能源需求預估會在這個時期增加約 1/3。 A. 雖然技術進步使得原先無法開採的石化能源可以取得，但是它們的開採與全球減少排放的目標背道而馳。 B. 事實上，若大氣中二氧化碳的濃度要限制在 450pp 的話，二〇五〇年之前僅能消費石化能源存量的 1/3。 IX. 這三個因素包括土地、水和能源，與農業和食物生產有直接的影響。 A. 近年來食物價格已經上升了，也更多變了，這是因為上述因素更高的價格和更吃緊的供給所致。 B. 在二〇五〇年以前，全球食物生產必須更擴張 70%，為了餵養遞增的世界人口，同時討論現存的營養不良與飢餓問題。 C. 對土地、水與能源競相需求，以及氣候變遷的衝擊，加重了這個挑戰的規模。
--	---

	D. 食物生產擴張必須用一種環境永續的方式來進行，不使環境進一步惡化。這需要大大改善食物生產、加工和分配的方式。 X. 資源稀少性的涵義是很多重的。 A. 遞增的價格與價格變動性不僅凸顯出貧窮者和淨食物消費家庭的脆弱，也提高了國家和全球在食物與能源安全的議題。 B. 貧窮家庭特別容易受遞增的食物價格的傷害，至少在短期，因為他們有很大的所得比例是花在食物上，因此也最無力來面對價格變動和突然的價格高漲。這可能需要他們去賣資產來取得，這會造成長期的影響。 C. 國家的層級上，較高的食物與能源價格會使食物赤字國家和淨能源進口國家的成長願景受到打擊。 D. 全球而言，資源出口國家支出較高不可能補償進口國家因總和需求下降造成的影響。 E. 更緊密的貿易連結和更整合的生產型態導致緩衝力變低，這使得資源稀少性所引發的地區或區域衝擊會更快地傳遞到世界其他區域。 F. 稀少性也會提高對食物與能源供給安全性的關切，導致更大的「資源國族主義」意識。最近跨國的土地取得可以這樣來看待，對農產作物和礦物出口限制在近年內已經增加了。 G. 龐大的投資必須以環境永續的方式來增加供給。要確保在適當的規模下長期融通這些投資會是很大的挑戰。然而，在所有層級上供給的擴張，技術的進步和效率的利得可能還不夠。此種情形下，分配的問題無可避免地會產生。資源的取得已經極度不平均，甚至在這個相對富裕的時代，我們看到大量的人們處於飢餓中，或仍然無法取得任何現代的能源形式。稀少性、對自然資源取得分配的衝突，會在一國之中和國家之間愈來愈多。
--	--

	XI. 為了達成二〇一五年以後的永續發展，必須引生四個面向的進步：包容的經濟發展、包容的社會發展、環境永續性、有效的政府與和平和安全。 A. 全球社會經濟、人口和環境的大趨勢已經使國家相互依存度提高了，但是並沒有相對地加強全球的管理。結果，對全球總體經濟不平衡、遷移的壓力和環境所面對的挑戰討論不足。 B. 在國家層級上，這些較緊密的連結促進了「社會——經濟」的進步，但並非所有的人都獲利相同。而是不均在國家之內與國家之間持續著。 C. 雖然成長在開發中國家加速了，卻無法創造足夠的就業機會和使不均惡化。 D. 價值鏈的合併以及相關貿易成長的減緩，使出口導向的成長策略的實行在往後會更加困難。 E. 人口發展也會在有大量年輕族群的國家中使就業加速創造。 F. 人口動態的發展也對地區的政府和快速成長的城市在國民健康和教育系統等方面加諸額外的壓力。許多國家快速地老化，需要對社會保護制度做更進一步地投資。 G. 因為性別、年齡、殘障或種族而產生的歧視，必須處理。 H. 貧窮者對環境的危機是最容易受害的一群，因為不平均的資產分配，使他們會是因資源稀少性受害最多的。
--	--

資料來源：聯合國「二〇一三世界經濟與社會調查——永續發展的挑戰」（World Economic and Social Survey 2013: Sustainable Development Challenges, WESS, United Nations 2013a）。

附表二：二十一世紀議程（AGENDA 21）

	1. 前言
第一節 社會與經濟面向	2. 以國際合作來加速開發中國家永續發展與相關的國內政策 3. 對抗貧窮 4. 改變消費型態 5. 人口動態與永續性 6. 保護與促進人類的健康狀況 7. 促進永續的人類居住發展 8. 在決策中整合環境與發展
第二節 為發展保存和管理資源	9. 保護大氣層 10. 以整合性的方法規畫與管理土地資源 11. 對抗森林砍伐 12. 管理脆弱的生態系統：對抗沙漠化與乾旱 13. 管理脆弱的生態系統：永續的山林發展 14. 促進永續的農業與鄉村發展 15. 生物多樣性的保存 16. 有益環境的生物科技管理 17. 保護海洋各式各樣的海域，包括封閉和半封閉的海域、珊瑚區，以及其生物資源的保護，理性使用與發展 18. 保護淡水資源的水質和供給：應用整合性的方法發展、管理和使用水資源 19. 以有益於環境的方式管理有毒化學品，包括避免非法的國際運送毒物和危險產品 20. 以有益於環境的方式管理危險的廢棄物 21. 以有益於環境的方式管理固態廢棄物和下水道相關的議題 22. 以安全和有益於環境的方式管理放射性廢棄物
第三節 加強主要族群的角色	23. 前言 24. 朝向永續和公平發展的全球婦女行動 25. 兒童與青少年永續發展 26. 認識和加強原住民與其社區的角色 27. 加強非政府組織角色：永續發展的夥伴 28. 地方當局支持「二十一世紀議程」的發起行動 29. 加強勞工與其交易公會的角色 30. 加強企業與產業的角色

	31. 科學與技術的社區 32. 加強農民的角色
第四節 落實的方法	33. 金融資源與機制 34. 有益環境的技術的移轉、合作與建立能力 35. 永續發展所需的科學 36. 促進教育、公共關注與訓練 37. 開發中國家中能力建立的國內機制與國際合作 38. 國際的機構組織架構 39. 國際合法工具與機制 40. 決策所需的資訊

資料來源：聯合國永續發展，聯合國環境與發展會議（1992）（United Nations Sustainable Development, United Nations Conference on Environment & Development, Rio de Janeiro, Brazil, 3 to 14 June 1992）。

附表三：二〇一五年以後全球永續發展策略

國家轉型的策略	1. 已開發國家的轉型策略 將不永續的消費型態轉為永續消費。 （1）仰賴技術的轉型： 產出增加但不增加投入（絕對減半 absolute decoupling）或投入增加的比例減少（相對的減半 relative decoupling）。然而，發展與採用新技術的腳步取決於社會的需要。 （2）消費型態的轉型： 減少資源的使用和廢棄物的產生。即從物質趨向非物質的消費、由私人消費轉成公共型式的消費、減少一次使用（one time use）的消費型態、抑制偽裝的「新」商品的開發，以免產品汰換速度太快而造成浪費，以自然或生物可分解的物質代替生物不可分解物質等。 （3）消費型態轉型的方法： 在市場經濟中，價格能在永續消費的轉型中扮演重要角色。 I. 存在外部性，市場價格並不保證有效率的資源分配，需要修正以將外部性內生化。 II. 商品或服務涉及高量的溫室氣體排放需要一種定價方式來反映它所引生氣候變遷而造成的成本。 III. 多數的情況下，必要的價格修正必須透過租稅與補貼的形式達成。
---------	---

	IV. 價格修正的必要性和重要性一般是無法否認的。問題在於哪些價格必須改變和改變多少，以及在政治上這些改變是否可行。 V. 因此需要計算某些特定產品和活動對大自然和社會所產生的破壞與利益，這部分並沒有被市場價格捕捉到。環境的會計帳因此就很重要。 (4) 環境會計帳： 自然資本與其服務的會計帳（量化與評價）是決定永續性是否達成的先決條件。聯合國統計署（United Nations Statistics Division, UNSD）透過其「環境——經濟會計制度計畫」（System of Environmental-Economic Accounting, SEEA, project），提供了量化和評估自然資本及其所提供的非市場性服務的量化和評價原則。 (5) 消費改變與生活品質 I. 人們關切是否努力於消費永續會導致生活品質下降。 II. 最近的研究顯示正好相反。 III. 對已開發國家的人所做的問卷調查顯示，生活滿意度並不必然隨物質的消費增加而上升，非物質的生活面向，如家庭與社區關係，在主觀福祉上扮演重要的角色。 IV. 因為不停的增加物質的生產與消費已經對家庭與社區的關係造成負面影響，提高物質的消費無法提高生活滿意度，已經導致了「社會的衰退」（social recession）。 V. 因此，將消費從物質的轉成非物質的，從私人轉向公共的，從不均的轉向較公平的，可以實際改善生活的品質與生活滿意度，為環境不永續與社會衰退提供雙贏的解決之道。 (6) 消費型態改變與就業和所得的意涵 I. 人們仍然憂心上述轉型對經濟成長、就業與所得可能造成的衝擊。有些學者以「成長的兩難困境」（growth dilemma）來表達這種憂慮。 A. 一方面，不停地增加生產和消費並不具環境永續性。 B. 另一方面，沒有成長，就業與所得可能會減少，因此是不具社會永續性。 II. 有些觀察可以提供參考思維： A. 首先，消費「轉型」與「減少」不同，焦點應放在消費的「型態」而不必須是「水準」。 a. 朝向永續消費不必然意味所得和就業下降，即使在傳統的架構下，因為人類有身體上的限制，因此物質消費也有其極限。超過某個極限，增加消費是不必要或甚至有害。非物質消費也有其極限，因為一天最多也只有二十四小時而已。目前衡量產出與所得並非絕對，而是社會建構的。
--	---

	b. 因為它們反映經濟和社會特別的安排，這些衡量可以修正以呈現改變的架構或需求。例如，將投入市場的工作與時間轉向非市場的追求可以有助於提高生活滿意度。將更多的時間投入於非市場的活動，本質上並非隱含失業，而是更令人滿意的使用時間。 B. 將 GDP 重新定義，使其包括以設算的價值衡量非市場產出可以使得上述的改變不會顯示出該國產出水準的下降。 C. 消費轉向非物質項目，可以彌補生產力的增加，因為非物質消費可能需要更多的休閒時間。 a. 消費改變對所得和就業可能造成的衝擊，答案取決於經濟和社會是如何進行分配與組織。 b. 若生產力的利得能更廣泛地分享，人們可以體驗到休閒時間增加了（投注於非物質的消費、家庭、朋友、社區與社會），而不會因所得減少或失業而受苦。 c. 因此，制度改變來促使就業和利潤分享，對這方面會有幫助。 (a) 許多企業呼籲從利潤轉向「3P」（即人民 people、地球 planet，以及利潤 profit）。 (b) 也有愈來愈多的人呼籲「社會企業」，企業的驅動力是為了贏得社會認同而存在而非私人利潤。 (c) 加強政治的平等主義有助於更廣泛的生產力利得分配，以及朝向更具社會動機的企業經營。 D. 最後，朝向永續發展需要許多新技術的發展和散播，已開發國家可以在這方面提供領導。因此，過渡到永續的消費，即使在傳統架構中仍可以導致就業與所得的擴張。 2. 開發中國家的轉型策略 (1) 更具異質性的開發中國家 I. 開發中國家已經比「二十一世紀議程」設立前異質性更高了。 A. 有些很成功地工業化了，平均每人所得水準已經相當接近已開發國家。 B. 有些則不那麼成功，它們的平均每人所得水準與已開發國家之間的差距擴大了。 II. 開發中國家之間這些差異可以在「千禧年發展目標」的成果上看到。 A. 雖然有些國家在這些目標上有很大的進步，其他則是落後。
--	---

	B. 這些目標上的成果可以當成是討論永續發展未來努力的方向。 (2) 促使達成「千禧年發展目標」更大的進步 開發中國家在二〇一五年以後可以統合這些已達成的進步，克服仍存的缺點，繼續努力達成目前「千禧年發展目標」所包含的目標。 I. 有關於目標 1，即使有些國家在 \$1.25/ 天貧窮線這個標準上表現地不錯，仍需更進一步使貧窮的人口提高所得。否則，他們很容易會退回到貧窮的狀態，這是因為 \$1.25/ 天是衡量貧窮很低的門檻。 II. 在二〇一五年的階段，必須更關注品質問題，那時會比現階段更可能。例如，許多國家在提高學校註冊率上有很大的進步，然而，對教育品質的關注則較少。 III. 必須更關注不同面相成果之間的一致性與調和性。 A. 學校註冊率的改善必須配合工作的創造率。 B. 因此，國家政策更一致性必須是二〇一五年以後發展策略上很重要的特徵。 IV. 在二〇一五年以後的策略，更關注人類發展努力不同面相暫時性的特點，如持久期間、醞釀的落後等。 A. 例如，目前贈與計畫對貧窮率可以產生快速的效果，註冊率也會對投資產生快速的反應。 B. 然而，教育和健康的投資（透過人力資本發展），要反映在一國的經濟成長表現上則需要更多的時間。 C. 因此，投資在教育和健康上短期缺乏報酬不應視為是一種挫折，這是很重要的認知。 D. 這也意味在「千禧年發展目標」期間，開發中國家所進行的大部分投資在二〇一五年以後能夠回收報酬。 (3) 二〇一五年以後透過更公平分配的人類發展 從目前「千禧年發展目標」的經驗所獲得的重要心得，即是二〇一五年以後的策略，若能採取公平地分配所得、財富、機會與資源取得，就可以大大達成人類發展目標。 I. 這是顯而易見的，因為減少貧窮對一國平均與總所得增加的彈性很低。 II. 例如，拉丁美洲中，巴西在減少貧窮上是最成功的，部分是因為她也很成功地降低了不均程度，與一般趨勢相反，大部分其他國家不均程度是上升的。 III. 研究顯示，將最富有的 20% 族群中的 1% 所得重新分配給最底層的 20% 人口，所能產生的額外所得相當於在多數開發中國家（包括拉丁美洲和次撒哈拉非洲地區）平均每人所得成長 8-25%。
--	---

	IV. 當中國成功地降低貧窮率時，她的不均程度提高了，這個事實並不能抹煞人類發展公平分配這個重要性。眾所周知，中國和其他東亞國家開始時在實體與人類資本上是高度平等分配的，這使得成長的利益可以更廣泛地分配，也導致貧窮的降低。 V. 與印度比較，我們可以更清楚這個論點。因為印度最初的資源並不是平等分配，因此此時的成長對減少貧窮並不如中國顯著。中國與印度兩國的經驗，顯示高度不均的分配是社會不永續的。據許多觀察家的說法，上升的不均程度是印度某些地方暴動蔓延的原因。 VI. 在開發中國家中所觀察到的分配不均現象，經常也是模仿已開發國家經濟模型與政策的結果。因此，已開發國家朝向更公平的分配有助於開發中國家變成更平均的社會。 (4) 二〇一五年以後面對環境限制更大的世界發展趨勢 I. 雖然強調延續目前「千禧年發展目標」各個面向進一步的發展是必要的，但須謹記人類發展與環境保護的這兩個目標須整合，否則他們彼此之間仍然是相互競爭，互相損害。 II. 因此二〇一五年以後人類發展的策略必須更徹底地內化和反映環境保護的目標。 A. 首先，開發中國家不能忽略全球環境問題，如氣候變遷。整體而言，她們對這些問題不再是很小的製造者了。沒有她們扮演有效的角色，不可能解決全球環境問題。 B. 同時，也必須謹記開發中世界存在的異質性。在環境問題的製造和解決所扮演的角色上，開發中國家之間目前有很大的差異存在。 C. 快速成長的大型國家，如中國、印度、巴西與南非目前在全球環境與其他問題上扮演很重要的角色。她們包含在 G20 之中，就是反映認識到這個現實狀況。 D. 另一方面，為數眾多的開發中國家在製造和解決全球環境問題所扮演的角色中仍然是邊緣國。 E. 然而，很諷刺的是，許多經濟非快速成長國家是全球環境問題受害最深的國家。許多小島國家如馬爾地夫面臨被淹沒的危機，因為氣候變遷導致海平面上升。許多最不開發國家也有相同處境，如孟加拉，以人口而言，她是全球第七大的國家。 III. 工業化不僅造成全球環境問題，也導致地方嚴重的環境問題。
--	--

	A. 溫室氣體排放增加的過程也導致地區性的空氣汙染。 B. 有些進行大規模毀林的國家，不僅提高了溫室氣體排放，也遭受山崩、水域被填塞，以及生物多樣性的消失等損害。 C. 大量塑膠袋的使用和處理不當會阻塞下水道系統。 D. 農業的化學物也破壞了水域、魚群和海洋環境。 IV. 因為造成地區性的衝擊，這也是為什麼開發中國家的策略在「共同但有差異的責任承擔」架構下，在二〇一五年以後會更關注環境問題。 (5) 南方國家率先實施趨向永續發展 I. 事實上，近年來，許多開發中國家已經進行了一些先鋒計畫，她們甚至比已開發國家更先進。 A. 例如，厄瓜多爾二〇〇八年在其憲法中包含了「自然權」(right of nature)，因此承認生態系統有不可剝奪的生存和繁榮的權利。 B. 在這個作法上，個別的公民和組織可以在違反這些權利時進行請願和尋求矯正，政府有義務提供這樣的矯正作為。 C. 自然被視為「主體」(subject)，而不是傳統觀念的「客體」(object)——可以被征服、占有和開發，或者用好聽一點地話說：被管理。 D. 厄瓜多爾對自然權的宣示是它們所追求的一般目標中的一部分，目的是為了支持美好生活的理念，這是另一種發展的觀點，也就是強調與社區、大自然之間的和諧，而不是物質財富。 E. 在這種另類的發展哲學中，厄瓜多爾決定不去開採在亞蘇妮國家公園的石油田，目的是為了保護亞馬遜森林。 F. 許多其他開發中國家已經響應這種具有開創性的作法，以朝向永續發展。如不丹、哥斯大黎加、馬爾地夫和土瓦魯(Tuvalu)等，已經宣布她們要朝向「碳中和」(carbon-neutral)的綠化行動。 II. 經濟史學家創造了「倒退的利益」(advantages of backwardness)一詞來表達一種現象，即晚近的工業國家從早期工業化國家所發展的技術中獲益。 A. 這個概念也被用來支持成長快速的開發中國家採取更永續的後工業期的消費型態與生活風格。許多開發中國家可以朝許多方向來利用這些利益。
--	--

	B. 一個選擇是，在很多的情形下，開發中國家面臨「新建」而不是整修已經建好的情形；例如，都市化就可以根據這樣的原則。許多開發中國家需要建立新的都市空間。如此一來，它們可以「從頭開始」使得城市更環境永續。例如，中國正在創造全新的「經濟城市」，仰賴公共運輸和可再生能源，達到很高的節約、回收程度以及使二氧化碳和其他廢棄物最小。而巴西、卡麥隆(Cameroon)、南韓、阿拉伯聯合大公國也有相同的作法。 C. 另一個方向則是促進永續的生活實踐。在工業國家中具有更高環境意識的社會成員經常有回歸到工業化之前的作法。他們回歸到有機農業、非電動的運輸模式(走路和騎單車)、使用非石化燃料能源、蔬食、使用天然纖維而非生物不可分解的纖維。而開發中國家可以有創意地使用工業化之前的遺產來促進永續的生活。 D. 然而，這並不意味永續發展必須回到過去。事實上，永續發展必須是具有前瞻性的後工業時期的目標，建立在工業革命所達成的正向成就基礎之上。
建立永續的城市	1. 快速都市化，特別是開發中國家，要求都市發展在設計和管理方法上需要做重大改變，以及需要更多都市基礎建設和服務公眾的公共與私人投資。 2. 面臨很多的挑戰使得城市成為永續發展支柱的能力受到威脅。對公共服務無法取得、使用上的無效率，以及金融上的薄弱和受創於天然災害，這些問題都需要在地方、國家和國際的層級上透過整合和協調來因應。 3. 鄉村的發展對於以整合的方法來達成永續性和減少貧窮是很重要的。確保人們可以更廣泛和更容易取得公共服務，有助於降低鄉村與都市的不均程度、災難的風險、食物的不安全，以及強化城鄉之間的網路連結。 4. 建立永續城市需要進行以下的投資：再生能源的來源、水與電的使用效率、設計和建立小巧堅實的城市、建築物的整修和增加綠色面積、快速可靠和負擔得起的公共運輸，以及改良的廢棄物和回收系統。貧窮國家的城市需要資源來支持綠色技術移轉和發展力的提高，並且使建築良好的住屋、水、衛生、電力、健康和教育的取得上都獲得改善。

確保食物與營養安全	1. 持續性的營養不良反映出食物在分配和取得上，在國家或全球的層級上有很嚴重的不均等。如何確保世界上每一個人都可以取得足夠且有營養的食物，是二〇一五年以後有關發展的議題上應該優先討論的。 2. 提高食物的生產以配合人口成長、都市化和消費型態的改變，需要一種整合型的方法，當在重新引導生產、分配和消費時，要將食物、水、能源、環境和氣候之間的連鎖關係列入考慮。 3. 需要提高農業生產力，特別是對開發中國家而言，因為其農業部門占國內生產毛額很大的比例，且存在巨大的生產力缺口。 4. 需要改善以使貧窮家庭得以取得食物，並使孤立的生產者和小農得以利用市場，因為飢餓可能在食物生產足夠的國家中發生。 5. 食物的消費需導向資源較不密集和更營養的飲食型態，這對食物系統的永續性和使人們更健康是很關鍵的。 6. 農業部門的轉型與發展需要大規模的投資。 7. 公共部門需要融通基礎建設和研發所需的資金，同時提供足夠的誘因吸引私人的投資，如風險保護以及為投資人提供較好的管道使其得以利用信用市場。 8. 政府需要設計規範的架構來確保具有包容性和永續性的私人投資。
能源轉化上的挑戰	1. 即使在考慮最近的緩和政策之後——包括擴大使用可再生能源和改善能源效率，二〇一五年以前累積的排放濃度遠遠超過安全水準 450ppm 二氧化碳當量。 2. 提高能源服務的運輸效率要走很長的路。實際上，若選擇如此，世界可避免有高風險、高成本而具有爭議的技術，包括核能以及碳捕捉、儲存的技術（carbon capture and storage）。 3. 世界需要公共投資來大力推動私人部門投資與創新，以將能源系統朝永續的方向進行轉化。 4. 永續的能源轉換符合經濟與社會的涵容；此外，促進經濟與社會的涵容也會導致排放減少。 5. 使得能源系統具有永續性的投資原則上是可以負擔得起的。

資料來源：聯合國「二〇一三世界經濟與社會調查——永續發展的挑戰」（World Economic and Social Survey 2013：Sustainable Development Challenges, WESS, United Nations 2013a）。

附表四：溫室氣體排放

	甲烷排放				二氧化氮排放			
	總量		從能源過程	農業	總量		能源與產業	農業
	千公噸二氧化碳當量 (thousand metric tons of carbon dioxide equivalent)	百分比變化 %	占總量 %	占總量 %	千公噸二氧化碳當量	百分比變化 %	占總量 %	占總量 %
	2010	1990-2010	2010	2010	2010	1990-2010	2010	2010
世界	7515150 (100%)	16.9	39.2	42.5	2859834 (100%)	6.6	13.8	70.1
1. 低所得	498080 (6.6%)	8.4	16.1	58.6	226596 (7.9%)	-8.9	4.3	61.6
2. 中所得	4897239 (65%)	35.8	36.6	46.4	1829665 (64%)	31.4	10.0	75.4
2.1 低中所得	1712841 (22.8%)	28.0	27.3	53.8	692199 (24.2%)	28.2	9.3	74.0
2.2 高中所得	3184397 (42.4%)	40.5	41.6	42.5	1137465 (39.8%)	33.5	10.5	76.2
3. 低所得與中所得	5395318 (71.8%)	32.7	34.7	47.6	2056261 (71.9%)	25.3	9.4	73.9
3.1 東亞與太平洋	2305670 (30.7%)	52.8	43.5	40.6	782538 (27.4%)	49.4	10.9	73.6
3.2 歐洲與中亞	401071 (5.3%)	-7.6	48.5	28.5	140820 (4.9%)	-31.5	17.7	70.6
3.3 拉丁美洲與加勒比海	891099 (11.9%)	23.4	18.2	66.3	401560 (14.0%)	23.9	5.0	80.1
3.4 中部東非與北非	299742 (4.0%)	66.5	65.0	20.1	80471 (2.8%)	49.6	18.8	66.8
3.5 南亞	914939 (12.2%)	26.5	18.7	62.3	296985 (10.4%)	49.7	12.0	74.2
3.6 次撒哈拉非洲地區	582798 (7.8%)	17.3	25.3	50.4	353887 (1.3%)	5.6	3.6	70.1
4. 高所得	2119832 (28.22%)	-10.2	50.5	29.8	803573 (28.1%)	-23.0	24.9	60.6
歐元區	308764 (4.1%)	-18.7	25.9	46.5	175629 (6.1%)	-33.8	21.3	63.8

資料來源：世界發展指標（World Development Indicators, 2014 World View, World Bank）。本研究整理。

附表五：淡水資源

	每年淡水抽取量				
	十億立方公尺	占內陸資源 %	農業用 %	工業用 %	家庭用 %
	2011	2011	2011	2011	2011
世界	3893.8	9.2	70	18	12
1. 低所得	185.3	4.4	90	2	8
2. 中所得	2700.4	11.3	80	10	10
2.1 低中所得	1512.1	19.6	88	4	8
2.2 高中所得	1188.3	7.4	69	18	13
3. 低所得與中所得	2885.7	10.3	80	10	10
3.1 東亞與太平洋	951.9	10.9	73	16	10
3.2 歐洲與中亞	254.4	34.8	70	20	10
3.3 拉丁美洲與加勒比海	254.5	2	68	11	21
3.4 中部東非與北非	276.6	122.1	86	6	8
3.5 南亞	1023.7	51.6	91	2	7
3.6 次撒哈拉非洲地區	124.5	3.2	84	4	12
4. 高所得	1008.1	7	40	43	17
歐元區	186.4	19.1	32	52	17

資料來源：世界發展指標（World Development Indicators, 2014 World View, World Bank）。本研究整理。

附表六：發展援助委員會會員國（Development Assistance Committee members, DAC members）援助淨值的分配

	總計	十大主要 DAC 捐助者				
		美國	EU 機構	德國	法國	英國
	\$ 百萬美元 （占世界 %）	\$ 百萬美元 （占世界 %）	\$ 百萬美元 （占世界 %）	\$ 百萬美元 （占世界 %）	\$ 百萬美元 （占世界 %）	\$ 百萬美元 （占世界 %）
	2012	2012	2012	2012	2012	2012
世界國民所得 （Atlas 方法）	71710900					
世界	105683.8 (100%)	25471.2 (24.1%)	17172.8 (16.2%)	8584.1 (8.1%)	7927.8 (7.5%)	8709.5 (8.2%)
1. 低所得	29939.5 (28.3%)	9538.8 (9.0%)	3480 (3.3%)	2380.6 (2.2%)	895.2 (0.8%)	3201.1 (3.0%)
2. 中所得	41834.4 (39.66%)	8165.9 (7.7%)	11404.9 (10.8%)	3321 (3.1%)	5329.3 (5.0%)	2291.2 (2.2%)
2.1 低中所得	25520.8 (24.1%)	4494.6 (4.3%)	4429 (4.2%)	1756.3 (1.7%)	2913.7 (2.8%)	1997.2 (1.9%)
2.2 高中所得	15349 (14.5%)	3613.1 (3.4%)	6524.4 (6.2%)	1428.2 (1.4%)	2290.9 (2.2%)	290 (0.3%)
3. 低所得與中所得	105518.3 (99.8%)	25469.7 (24.1%)	17142.8 (16.2%)	8535.8 (8.1%)	7911.8 (7.5%)	8703.6 (8.2%)
3.1 東亞與太平洋	7025.6 (6.6%)	987.9 (0.9%)	629.4 (0.6%)	763.5 (0.7%)	556.4 (0.5%)	214.2 (0.2%)
3.2 歐洲與中亞	8273.1 (7.8%)	833.4 (0.8%)	5339.9 (5.1%)	714 (0.7%)	54.4 (0.05%)	89.1 (0.08%)
3.3 拉丁美洲與加勒比海	7868.7 (7.4%)	1967.5 (1.9%)	1180.6 (1.1%)	796.8 (0.8%)	1395 (1.3%)	421.7 (0.4%)
3.4 中部東非與北非	9645.8 (9.1%)	2381.8 (2.2%)	2751.5 (2.6%)	776.3 (0.7%)	1358.4 (1.3%)	328.2 (0.3%)
3.5 南亞	11944.4 (11.3%)	3800.2 (3.6%)	758.7 (0.7%)	943.9 (0.9%)	91.8 (0.09%)	1628.6 (1.5%)
3.6 次撒哈拉非洲地區	33456.8 (31.7%)	8806.7 (8.3%)	5125.4 (4.8%)	2556.8 (2.4%)	3106 (2.9%)	3220.2 (3.0%)

4. 高所得	165.6 (0.2%)	1.4 (0.001%)	30 (0.02%)	48.3 (0.04%)	16 (0.02%)	5.9 (0.0006%)
歐元區	0 (0%)	...	...	...	...	...

註：官方發展援助（Official Development Assistance, ODA）淨值，或從發展援助委員會會員國的官方援助，為補助款與放款減去償還款，協助促進受贈國家或領土的經濟發展與福利。資料來源：世界發展指標（World Development Indicators, 2014 World View, World Bank）。本研究整理。

附表六（續）：發展援助委員會會員國（Development Assistance Committee members, DAC members）援助淨值的分配

	十大主要 DAC 捐助者					其他捐助者
	日本	荷蘭	澳洲	加拿大	瑞典	
	\$ 百萬美元 （占世界 %）	\$ 百萬美元 （占世界 %）	\$ 百萬美元 （占世界 %）	\$ 百萬美元 （占世界 %）	\$ 百萬美元 （占世界 %）	\$ 百萬美元 （占世界 %）
	2012	2012	2012	2012	2012	2012
世界	6402.2 (6.1%)	3857.5 (3.7%)	4560.9 (4.3%)	4052.7 (3.8%)	3638 (3.4%)	15307.5 (1.45%)
1. 低所得	2710.9 (2.6%)	634.9 (0.6%)	784.1 (0.7%)	1237.6 (1.2%)	989 (0.93%)	4087.7 (3.87%)
2. 中所得	1854.3 (1.8%)	357.6 (0.33%)	2563.7 (2.4%)	911.6 (0.9%)	633 (0.6%)	5001.4 (4.73%)
2.1 低中所得	2605 (2.5%)	277.4 (0.26%)	2309.1 (21.9%)	747.8 (0.7%)	403 (0.38%)	3587.2 (3.39%)
2.2 高中所得	-752.6 (0.7%)	53.9 (0.05%)	254.5 (0.2%)	129.8 (0.1%)	219 (0.21%)	1297.8 (1.23%)
3. 低所得與中所得總計	6395 (-6.1%)	3857.5 (3.7%)	4558 (4.3%)	4048.7 (3.8%)	3637 (3.4%)	15258.1 (14.4%)
3.1 東亞與太平洋	-107.5 (-.1%)	12.4 (0.01%)	2493.8 (2.4%)	83.9 (0.08%)	110 (0.10%)	1281.9 (1.21%)
3.2 歐洲與中亞	285.1 (0.3%)	17.7 (0.02%)	4.8 (0.0005%)	69.4 (0.06%)	181 (0.17%)	684.9 (0.65%)
3.3 拉丁美洲與加勒比海	-201.3 (-0.2%)	102.1 (0.1%)	51.4 (0.05%)	856.5 (0.8%)	129 (0.12%)	1169.2 (1.11%)
3.4 中部東非與北非	612.6 (0.6%)	95.2 (0.1%)	120.3 (0.1%)	164.1 (0.16%)	200 (0.19%)	857.2 (0.81%)

3.5 南亞	2423.2 (2.3%)	171.5 (0.2%)	577.2 (0.5%)	209.1 (0.2%)	186 (0.18%)	1154.1 (1.09%)
3.6 次撒哈拉 非洲地區	1693.1 (1.6%)	734.5 (0.7%)	386.8 (0.37%)	1835.5 (1.74%)	1176 (1.11%)	4815.4 (4.56%)
4. 高所得	7.2 (0.007%)	0 (0%)	2.9 (0.003%)	4 (0.004%)	0 (0%)	49.4 (0.05%)
歐元區	...	...	...	...	...	0 (0%)

註：官方發展援助（Official Development Assistance, ODA）淨值，或從發展援助委員會會員國的官方援助，為補助款與放款減去償還款，協助促進受贈國家或領土的經濟發展與福利。資料來源：世界發展指標（World Development Indicators, 2014 World View, World Bank）。本研究整理。

附表七：自然資源租

	總自然資源租	石油租	天然氣租	煤租	礦租	森林租
	占GDP %	占GDP %	占GDP %	占GDP %	占GDP %	占GDP %
	2012	2012	2012	2012	2012	2012
世界	5.1	3.2	0.4	0.4	0.8	0.3
1. 低所得	11	1.2	1.1	0.1	2.8	5.8
2. 中所得	8.8	4.9	0.6	1	1.7	0.6
2.1 低中所得	9.3	4.7	0.8	0.9	1.6	1.3
2.2 高中所得	8.6	4.9	0.5	1	1.7	0.4
3. 低所得與中所得總計	8.8	4.8	0.6	1	1.7	0.7
3.1 東亞與太平洋	6.1	1.8	0.3	1.7	1.9	0.5
3.2 歐洲與中亞	7.6	4.9	1	0.5	0.8	0.3
3.3 拉丁美洲與加勒比海	9	5.9	0.4	0.1	1.8	0.7
3.4 中部東非與北非	22.4	18.2	3.2	0	0.7	0.2
3.5 南亞	5.2	1.1	0.5	1.1	1.3	1.2
3.6 次撒哈拉非洲地區	21.6	14.6	0.7	1	2.6	2.6
4. 高所得	3.4	2.4	0.3	0.1	0.4	0.1
歐元區	0.3	0.1	0.1	0	0	0.1

資料來源：世界發展指標（World Development Indicators, 2014 World View, World Bank）。本研究整理。

New Economic Ethics: A Dialogue between Economics and Buddhist Dharma

Ching-Yi Chiang

Assistant professor, Department of Economics, Ming Chuan University

Abstract

As Sen points out one of the major deficiencies of contemporary economic theory is to distance economics from ethics. Modern economists have tried hard to turn economics into a pure, value-free and scientific economics. It is the narrowing of the broad Smithian view of human beings which makes economics lose its usefulness. Some assertion and assumptions, like self-interest maximization and the adoption of utilitarianism, lead to a selfish, lack of self-respect, and materialistic society, rather than a good virtuous one.

This paper argues that it is essential to let economics and ethics work together to guide people's economic behavior and government policy and make economic theories to be able to put into practice in the real world. In addition, by applying the Founder of Dharma Drum Mountain—Master Sheng Yen's thoughts, insights and the method of practice, like The Common Ethos of Dharma Drum Mountain, the Four Kinds of Environmentalism, the Fivefold Spiritual Renaissance Campaign, the Six Ethics of the Mind Campaign, and the practice of Chan, we will redefine the economic problem and propose an integrated system of values regarding economic principles which are easy to understand and can be put into practice in our daily life.

We conclude the paper by meditating on the challenges that the global economy is facing and then deriving the solution to the global un-sustainability from Master's broad and profound teachings and thoughts.

Key words: Economic Ethics, Economics, Buddhist Dharma, sustainable development, human development, Master Sheng Yen, Spiritual Environmentalism

聖嚴法師的人間淨土建設 ——以三大教育為中心

周柔含

慈濟大學宗教與人文研究所副教授

■ 摘要

「人間佛教」是近代漢傳佛教的重要脈動，始於太虛大師倡揚的「人生佛教」，繼由印順法師提倡「人間佛教」，東初老人倡導「人生佛教」等。時至今日，人間佛教理念已經成為當今臺灣佛教主流。

本文不在思想理論依據的探討，擬從聖嚴法師教育背景到建設法鼓山之歷程，從「三大教育」之倡議與推動，探討法師如何藉由學術的橋梁而完成宗教精神實踐，落實整體關懷，建設人間淨土。

研究結果顯示，聖嚴法師從「教育、道德、宗教」三方面著手，用以「提昇人的品質」；又以大學院教育、大普化教育、大關懷教育等「三大教育」來「建設人間淨土」。

「大學院教育」，落實「學術的研究」，將近代學堂型「講學佛教」提昇為研究型「學術佛教」。「大普化教育」，建立在佛法理論的基礎，以現代多元的文化活動，結合宗教修行，將傳統「寺院佛教」，轉為「生活的佛教」，落實「信仰的實踐」。「大關懷教育」是人間佛教的根本，建立在「大學院、大普化教育」基礎之上，就生命儀禮面向

來說，將過往超薦鬼神形象的「經懺佛教」，轉化為以人為本，人生的「正信的佛教」，落實「禮」——宗教上的祭祀——的本質。

總的來說，法師藉由三大「教育」，提昇人品「道德」，完成「宗教」於社會的功能——淨化人心，淨化社會，建設人間淨土；提出「以戒為師」、「教育為本」、「心靈環保」的行動指導原則，做為「道德、教育、宗教」的核心價值，落實人品提昇，彰顯人間佛教以人為本之本懷。

關鍵字：聖嚴法師、人間佛教、三大教育

一、前言

「人間佛教」是近代漢傳佛教重要脈動，始於太虛大師（1889-1947）倡揚「人生佛教」，繼由印順法師（1906-2005）提倡人菩薩行的「人間佛教」，東初老人（1907-1977）倡導「人生佛教」。

晚清末年中國動盪不安，國家面臨現代化轉型階段，無論國家社會還是佛教寺院皆遭災變，身處苦難環境的時空背景下，凡是抱持著學問理想與反省精神的佛門僧侶，都在這種背景下承擔使命，做出各種回應與努力，前後接踵地朝向契合與改善佛教的未來而邁進。

太虛大師對佛教改革事業受阻於現實環境，曾感慨地說：「余以身力衰朽，已不能實際上去做準備工夫或領導模範的人。所以，對於建立『養成住持中國佛教僧寶』的僧教育前途，覺得很為悲觀！……他日遇有悲願福慧具足的人，而又機緣湊巧的時候，或能實施出來。」^①印順法師在《平凡的一生》中說：「我慚愧自己的平凡，福緣不足，又缺少祖師精神，但熱望有這麼一位，『辦一個道場，樹百年規模』，為佛教開拓未來光明的前途！」^②東初老人遺志亦在於弘揚佛教文化及研究教育志業。^③前輩大師面對中國佛教

① 釋太虛《制議》，臺北：善導寺，1980年，頁497。

② 釋印順《平凡的一生》，臺北：正聞出版社，1991年，頁123。

③ 「本館事務，以弘揚佛教文化及研究教義、教學為主。辦佛教學院（待遷新址，以山坡地為宜，隔絕塵市為要，再議興學辦法）。」釋聖嚴《悼念·遊化》，頁27。（按：本文所引聖嚴法師著作，若未特別說

的困境，皆抱持著「興辦教育文化」及「籌設開放僧團」的理想。

臺灣獨特的政治環境及其變遷，^④讓臺灣佛教的發展，除了繼承傳統中國佛教，更具有時代的開創性；各教團以種種方式推動人間佛教，^⑤形成自家風格。人間佛教理念，已經成為當今臺灣佛教主流，多元樣貌的弘化方式，一如大乘佛教不拘一格，接受容納各種可能的修學形式，創造臺灣佛教在信仰與宗教活動盛況。

聖嚴法師（1930-2009）一生重視佛教教育的學行歷

明，即採用《法鼓全集》電子版光碟，法鼓山文化中心，2007年。）

④ 臺灣的歷史發展，歷經荷蘭人占據，一六六一年鄭成功擊退荷蘭軍隊；一六八三年起清朝統治臺灣，佛教、民間信仰、道教三教混合，觀音信仰盛，齋教流行；一八九五年中日戰爭，大清帝國戰敗，臺灣割讓給日本，日本佛教主導臺灣；一九四五年日本戰敗，日式的臺灣佛教為江浙佛教取代；一九八七年臺灣解嚴，宗教、言論、出版、結社自由，宗教信仰快速發展，社會經濟繁榮，帶動四大道場興起。參：闕正宗《臺灣佛教一百年》，臺北：東大出版社，1999年。

⑤ 一九八九年聖嚴法師以「提昇人的品質，建設人間淨土」之理念，創建「法鼓山」。一九九一年星雲法師以「提倡人生佛教，建設人間淨土」為宗旨，成立「中華佛光協會」，以多元實踐方式，創建「弘揚人間佛教，開創佛光淨土」宗風。參：釋星雲〈序言：我對人間佛教的思想理念〉，佛光山宗務委員會編《佛光學》，高雄：佛光山，1997年，頁1；序言中歸納了十六項佛光山人間佛教理念與特色。一九九一年證嚴法師發起「預約人間淨土」系列活動，日後更以「四大八法」淨化人心，祥和社會，勉勵弟子「靜思法脈勤行道，慈濟宗門人間路」，力行菩薩道。所謂「四大八法」，指的是：「四大志業」，包括慈善、醫療、教育、人文等四大志業；以及「八大法印」，即四大志業加上骨髓捐贈、環境保護、社區志工、國際賑災等八種「妙法」、慈善事業，推動「佛法人間化」的理想。

程，背負諸時空因素，前人對法師的影響固然不可磨滅，^⑥但是法師對於教育的理念，卻是穩固建立在他自己生命經驗與對禪的體悟及教學上，抱著為提高佛教的學術地位以及僧人素質的信念，以備開創佛教教育新局面。四十歲（1969）負笈東瀛，師友期許法師帶回復興中國佛教計畫；取得學位後赴美弘化，在美成立禪中心；五十六歲（1985）創辦中華佛學研究所，六十歲（1989）帶領四眾弟子創建法鼓山，建立現代僧伽；並以「心靈環保」為核心，透過「三大教育」，推動「提昇人的品質，建設人間淨土」之理念。為承先啟後，復興漢傳禪佛教，晚年立「中華禪法鼓宗」。^⑦

聖嚴法師表示，法鼓山「人間淨土」思想，承襲自太虛大師「人生佛教」理念，受到印順法師「人間佛教」和東初老人「人生佛教」觀念的啟發。^⑧重要的是，法師將理念具體化，實踐前輩大師「辦教育」、「建僧團」之願景。究竟聖嚴法師如何依「三大教育」，落實人間淨土的建設？

關於人間佛教的研究，諸論述不斷生成，多傾向人物思想及理論的探討。^⑨聖嚴法師一生志於教育的推動，本文

⑥ 「我必須承認，受到太虛大師和印順法師兩人很大的影響。到了日本，撰寫論文期間，也受到滿益大師的影響。」釋聖嚴《聖嚴法師學思歷程》，頁169。

⑦ 二〇〇五年九月二日於農禪寺傳十二位法子，同年十月二十一日，籌備十六年的法鼓山世界佛教教育園區落成，開山立宗——「中華禪法鼓宗」。關於「傳法」與「開山」，參見：釋聖嚴《我願無窮——美好的晚年開示集》，臺北：法鼓文化，2011年，頁82-98。

⑧ 釋聖嚴《法鼓山的方向II》，頁79。

⑨ 關於人間佛教的研究現況，不做一一贅述，參見：林建德〈近二十年來

不在思想理論依據的探討，擬從法師的教育背景到建設法鼓山，以及其中「三大教育」之規畫，探究聖嚴法師如何藉由學術的橋梁而完成宗教精神實踐，建設人間淨土？

二、教育背景

聖嚴法師出生於民國十九年，^⑩ 江蘇南通縣人，自幼瘦弱多病，九歲（1938）入學，十三歲（1942）失學。十四歲（1943）於狼山廣教寺出家，師祖取法名「常進」。因為戰亂，^⑪ 求學過程崎嶇曲折，僅完成小學四級教育。^⑫

臺灣地區「人間佛教」研究發展概述》，《佛教圖書館館刊》第52期，2011年，頁7-17。關於聖嚴法師的「人間淨土」研究，參見：林其賢〈聖嚴法師人間淨土思想的實踐與弘揚〉，《聖嚴研究》第1輯，臺北：法鼓文化，2010年，頁153-206；拙稿〈通往人間淨土的鑰匙——淺談聖嚴法師的菩薩戒〉，《聖嚴研究》第2輯，臺北：法鼓文化，2011年，頁113-154；林其賢〈聖嚴法師人間淨土思想立場的抉擇〉，同前，頁155-200；陳劍鏗〈聖嚴法師「建設人間淨土」與「一念心淨」之要義〉，同前，頁201-240。相關的碩博士論文，大略有：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》，國立中正大學：中國文學所博士論文，2008年；李志亮《聖嚴法師「人間淨土」之理念與實踐》，國立中山大學：中國文學系研究所碩士論文，2010年。

^⑩ 民國十九年農曆十二月四日，按一般通俗國曆算法，應為民國二十年一月二十二日。

^⑪ 一九三一年東北九一八事變，一九三七年盧溝橋事變，中日戰爭全面爆發，一九四五年九月二日，日軍簽署無條件投降。

^⑫ 完整來說，一九三八年進入私塾受教，時勢與家境因素之故，換過四個私塾，一九四一年轉入小學，一九四二年輟學。參：釋聖嚴《聖嚴法師學思歷程》，頁12。在私塾讀過《百家姓》、《神童詩》、《千字文》、《千家詩》、《大學》、《中庸》、《論語》、半部《孟子》。參：釋聖嚴《歸程》，頁18-23。

一九四六年至上海大聖寺，身逢國共內戰（1945-1950），國家動亂，社會混亂，人心浮動，於經懺佛事中度日。一九四七至一九四八年插班入靜安佛學院就讀，^⑬ 兼做經懺佛事。為期不長的佛學院教育，雖然不能全部明了，但是奠定了法師的佛學基礎。

一九四九年國軍節節敗退，時局緊張，捨下僧服從戎，隨軍隊來到臺灣。法師個人的生命經歷，深感人必須要有中等學力或學歷才能有所作為；故在軍旅階段，藉由大量閱讀、軍中通訊專業學習，從上等兵到上士，參與數次測驗考試，再晉升軍官階級。一九五九年五月下旬因病休息，一九六〇年元旦正式退役，結束長達十年軍旅生活。^⑭

一九五九年農曆十二月一日，^⑮ 於東初老人北投文化館改換僧服再度出家，法名「慧空聖嚴」。^⑯ 由於自身二度出家，皆未受沙彌戒，倍感出家受戒不易，同時深感戒律的重要性，發願研讀律藏。一九六〇年十一月十二日向東初老人告假，南下高雄美濃朝元寺，入山掩關閱藏。掩關期間，留

^⑬ 在佛學院讀過《古文觀止》、《昭明文選》、《百法明門論》、《大乘起信論》、《梵網菩薩戒經》、《印度佛教史》、《八宗綱要》、《八識規矩頌》。參：釋聖嚴《聖嚴法師學思歷程》，頁21；《歸程》，頁123。

^⑭ 釋聖嚴《聖嚴法師學思歷程》，頁26-49；《歸程》，頁146-204。

^⑮ 當天為佛七第一天（1959年12月30日），於佛七圓滿日，臘月初八（1960年1月6日）中午，三皈依披剃出家。參：釋聖嚴《歸程》，頁211。

^⑯ 「以聖教莊嚴佛法，又以聖法嚴飾自我的身心，復用聖德嚴淨毘尼」之意。東初老人期勉聖嚴法師：嚴以律己，發揚聖業。參：釋聖嚴《從東洋到西洋》，東初出版社，1992年，頁508；《悼念·遊化》，頁15。

日因緣，三度來敲門。

（一）留日因緣

掩關期間，一九六五年東初老人指示聖嚴法師提前出關，全力支持法師赴日留學和國際接軌。法師固然佩服日本佛教界近百年來藉由方法學、語言學等以科學的態度整理、研究、分析的研究成果，但是不喜日本學者用西洋哲學對比佛教義理的研究方法，更厭棄將佛教的信仰和西洋宗教討論的作法，婉拒了東初老人的厚意。¹⁷

因緣再度敲門。在日留學的張曼濤（長青法師）數次與聖嚴法師書信往返，勸師如果想創辦自家的佛教大學，應先觀摩日本各宗創辦的佛教大學，說服了法師，而委託張氏代辦入學手續，最後因為留學經費問題而告中止。¹⁸

一九六七年法師於朝元寺二度掩關期間，善導寺悟一法師三度南下邀請出關講座，並一再函促，於一九六八年二月二十日出瓔珞關房。¹⁹東瀛回國的張曼濤及慧嶽法師等人積極力勸法師赴日，適緣正留學東京吳老擇的奔走接洽下，完成赴日留學手續。²⁰

本著度眾應先學法，聖嚴法師於佛前發願，發願「為求中國佛教文化及教育的重振，而去日本留學」，志以僧侶的

型範，做為佛法命脈的維繫者，一九六九年三月十四日踏上東征留學僧之旅。²¹

（二）師友的期望

聖嚴法師負笈東瀛，佛教界不認同聲大於支持聲。儘管如此，踏上東京未滿一個月，收到諸師友寄函勸勉鼓勵。南亭法師去函「日本佛教有其短處，亦有其長處，我望你去短取長帶回來一套復興計畫」。²²法師在上海靜安學院的老同學幻生法師亦捎函，期許取人之長，補己之短，建議從宗教制度改革，做為改革中國佛教之藍本。²³

無獨有偶，美國祖印法師也捎函給聖嚴法師，他山之

²¹ 「弟子聖嚴，此番為求中國佛教文化及教育的重振，而去日本留學，去後絕不改裝、絕不放棄素食、絕不以做散工來換取生活費用。若我佛教尚有前途可為，敬乞三寶加被，助弟子完成學業。倘以弟子無福無德而非其選者，則在糧盡援絕之時，使之立即返回祖國，再度入山，閉門思過，絕不因此灰心而變志還俗。」（同註 17，頁 30）

²² 同註 17，頁 40（1969 年 3 月 24 日函）。

²³ 「吾兄赴日深造，弟意不欲斤斤計較學位之獲得，最好還是認真從事某些工作之研究，（1）如日人治學之方法；（2）教會（各宗）之制度；（3）出家僧眾之教育與管理；（4）對在家信眾弘法及聯繫之內容與方法；（5）僧教育及社會教育（如小、中、大學等）如何組織及辦理；（6）寺院經濟之來源與運用；住持僧眾及執事為薪給制抑如我們寺院與個人不分？（7）日人寺院（指各宗）為私人募建抑由各宗管長統籌興建？（8）住持僧犯戒，管長是否有權力制裁或撤職或更換；（9）日人信徒是歸各宗所有抑是屬於出家者私人所有（如我們中國一樣）？關於這些問題，希望吾兄加意研究，取人之長，補己之短，作為將來改革中國佛教之藍本。」（同註 17，頁 38，1969 年 4 月 8 日函）（按：引文之（數字）為筆者所加記。）

¹⁷ 釋聖嚴《留日見聞》，頁 18-19。

¹⁸ 同註 17，頁 19-20。

¹⁹ 同註 17，頁 20-22。

²⁰ 釋聖嚴《聖嚴法師學思歷程》，頁 85；《留日見聞》，頁 21-22。

石，可以攻錯，勉勵藉由負笈東瀛因緣，留心日本佛教組織制度運作，經濟、僧伽與教育制度等，做為復興中國佛教大業，帶領中國佛教走向順應現代社會，開創中國佛教新氣象、新格局。祖印法師來函內容如下：

希望座下在留日期間，多注意：1. 日本佛教的組織層次，2. 寺院與信徒之關係，3. 僧眾與寺院之關係，4. 經濟之來源，5. 僧伽制度，6. 教育制度，7. 如何接引青年，8. 怎樣適應日新月異的新潮流？若能在這些問題得到答案，我們加以取捨，以定我國佛教今後應走的路線，給中國暮氣沈沈的佛教輸血，給它打強心劑，讓它從沈睡中醒過來。²⁴

書信內容，道出了當時中國佛教在制度組織面的不足與缺失。²⁵ 西元五三八年²⁶佛教自百濟傳入日本後，促成日本的「大化革新」。²⁷ 爾後日本政府主動地、有計畫地派遣留

學僧至中國學習，²⁸ 輸入佛教及中國之典章、制度等。因此，佛教在建築、佛像、雕像、繪畫、醫藥、文學、音樂、儀禮、僧官、僧階制度、典章制度面等，影響日本甚大。

近代日本「明治維新」²⁹ 時期，各宗派培養人才，特遣僧人赴西方留學，帶回佛經語言學、倫理學、文獻學等，將傳統以信仰為導向的佛教，開拓建立出佛教學術研究的指標，與西方接軌，成為當今世界佛學研究之牛耳。

相較於日本佛教，中國佛教沒有組織化的教團，聖嚴法師留學日本之行，既沒有寺院支持，縱使取得學位，也沒有容納高級人才的環境。然而，這正是法師赴日留學的目的。因為中國佛教當前的危機，根源於佛教教育失敗，唯有教育才能重振中國佛教文化，培養現代化佛教的高級人才正是當務之急。

聖嚴法師留日期間，收到最多信函是來自東初老人。東公期許法師的並非是外在制度管理，而是身為宗教師應張顯的宗教精神，說：「宗教存在的價值（佛教在內），只是精神熱忱（意志，願心在內），不在學術文化。」³⁰

聖嚴法師自身非常清楚此行的目的，說：

我來日本，是為了宗教精神的實踐而求知識學術的輔

²⁴ 同註 17，頁 39（1969 年 5 月 10 日函）。

²⁵ 這也是太虛大師一生致力於中國佛教復興與改革運動的主因，參見：洪金蓮《太虛大師佛教現代化之研究》，第四章、第五章，臺北：法鼓文化，1999 年；白德滿（Don A. Pittman）著，鄭清榮譯《太虛——人生佛教的追尋與實現》，第二章、第三章，臺北：法鼓文化，2008 年。

²⁶ 根據《日本書紀》記載，西元五五二年（欽明天皇 13 年），百濟聖明王贈予釋迦佛金銅像與經論。一說依據《元興寺伽藍緣起并流記資財帳》為西元五三八年。參：末木文美士《日本佛教史——思想史としてのアプローチ》，東京：新潮文庫，2005 年，頁 19。

²⁷ 日本孝德天皇於六四五年（大化元年），宣布模仿中國建立年號，年號「大化」。大化二年（646）頒布《改新之詔》，史稱「大化革新」。

²⁸ 推古天皇八至二十二年（600-614）曾五次遣使至隋，直接吸收中國文化。唐代自貞觀四年（630）至唐昭宗乾寧元年（894），兩百六十四年間實際到達唐朝為十三次，總計人數約 2547 人。參：釋東初《中日佛教交通史》，臺北：東初出版社，1985 年，頁 72-163。

²⁹ 明治維新（1860-1880），日本的民族統一主義與西化改革運動。

³⁰ 同註 17，頁 36（1969 年 4 月 1 日函）。

佐，並非僅以學術的追求為目的，不過是以學術作為通往宗教領域的橋樑。³¹

此行並非是為了「學術」上的學位，而是以「學術」做為橋樑，完成「宗教精神的實踐」。法師明瞭，佛教如果與學術脫節，會流為低級的民間信仰；如果與廣大群眾隔膜，便會流於僅存於研究室或圖書館中的故紙。³²

法師常感嘆：「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。」³³ 少人知道佛教道理的可能原因在於佛法沒有被弘揚，或停留於學問知識的研究、佛教學問化，無法普及。誤解佛教的主因在於正信的佛教未被宣導，佛教同民間宗教淪為鬼神信仰，佛教被世俗化，且被窄化了。

佛教的本質在於實踐主義，「學術」只是振興佛教的方便，必須藉由教育推廣，走向廣大群眾，建立正確的信仰，才能實踐宗教精神。

六年東瀛留學僧生活，聖嚴法師先後於一九七一年以《大乘止觀法門の研究》論文取得碩士學位，一九七五年以《明末中國佛教の研究》論文獲得文學博士學位，是民國以來第一位實際留洋，接受正規學術課程，取得博士學位者。³⁴ 完成了學術上成就的聖嚴法師，如何藉由學術的橋樑

完成宗教精神實踐？

三、續勢待緣

獲得學位後的聖嚴法師受邀代表海外學人回國出席「國建會」（1975年7月27日至8月12日）。由於近世長期的歷史和社會發展過程中，佛教自身衰敗，不重義學，出家僧侶素質低劣，或被認為是消極出世，寄生社會不事生產的分利分子，受到社會民間普遍輕視及誤解，僧尼地位極不受重視。當國內電視及報紙等媒體報導聖嚴法師出席國建會，國人對於僧尼的觀感，煥然一新，大大地提昇僧侶形象，對於佛教的形象也有了極大轉捩。

（一）旅美弘化

由於國內宗教教育環境不備，適逢沈家楨居士邀請赴美弘法講學，法師遂於一九七五年底來到美國。當時美國人所接觸的佛教，多為藏密或為日本禪。二十世紀初鈴木大拙（1870-1966）將「禪」介紹到西方後，進入西方的「禪」（Chan）成為 Zen（禪），負載著日本文化「道」，包括武士道、劍道、茶道、花道等精神美學，深受西方人喜愛。

對多數美國人而言，Zen（禪）代表的是日本，看到中國僧侶，想到的是「中國功夫」，殊不知日本禪的源頭來自

³¹ 同註 17，頁 38。

³² 同註 17，頁 177。

³³ 同註 6，頁 3。

³⁴ 戰後從一九五二年至聖嚴法師止，赴日留學僧尼約有二十位，以聖嚴法師的成就最高。參：許育銘〈民國以來留日學僧的歷史軌跡與聖嚴法師東渡留學〉，《東華人文學報》第 6 期，2004 年，頁 195。

中國佛教禪宗。為什麼西方人嚮往 Zen（禪）呢？原因之一可能在於「禪」的訓練方式，以自我體驗為中心，深厚的精神性滿足了西方人對東方宗教心理上的需求——宗教經驗。

為了把佛法傳播到西方社會，接引西方人，翌年（1976）春天聖嚴法師在紐約大覺寺運用禪法，開始傳授禪的觀念和打坐方法。隔年（1977）創辦《禪雜誌》季刊（*Ch'an Magazine*）。³⁵

近世中國佛教在修持上，多落於形式的外表而怠忽於系統性、次第性的教授。聖嚴法師真正受到禪堂的生活規範，諸如宴默、棒喝等體驗，是在日本留學期間，曾受日本禪師龍澤寺派原田祖岳（1871-1961）³⁶的傳人之一伴鐵牛（1910-1996）的指導與印可，並鼓勵赴美弘揚禪法。³⁷

然而，聖嚴法師不以日本禪為依歸，因為日本禪單純、形式化、千年不變，而禪修應視禪眾根機，因材施教並以方便引導。法師僅取日本所見的禪修形式，透過自身禪修及禪修指導教學經驗，融合經典中釋迦以來祖師教授鍛鍊身心的禪修方法，加以層次化及合理化，重視落實禪修次第。

經過四年禪修教授經驗，摸索出適合中西人士禪修方

式，建立中國禪特色，一九七九年於美國紐約設立「禪中心」，³⁸漢傳佛法開始在美國生根立腳。爾後，法師經常受邀至世界各國指導禪修與演講，足跡遍歷歐、亞、美、澳各洲，將漢傳佛教透過禪法在西方弘揚，走向國際化。三十多年的禪修指導，開展出漢傳禪佛教特色；³⁹倘若沒有美國弘化因緣，漢傳禪法也許無法如此快速傳播西方。

（二）華崗經驗

一九七七年十二月十五日東初老人坐化，聖嚴法師奉命承接中華文化館及農禪寺法務。回國因緣，翌年（1978）四月應中國文化大學邀聘為哲學研究所教授，這無疑是肯定「學術」——日本文學博士殊榮所帶來的契機，為中國佛教復興拉開序幕。法師於同年十月受中國文化大學創辦人張其昀先生邀請，接任「中華學術院佛學研究所」⁴⁰所長，由

³⁵ 《禪雜誌》於一九七八年九月十七日聖嚴法師離開美國佛教會時暫停發行。一九七九年十一月起發行《禪通訊》月刊（*Ch'an Newsletter*）。參：林其賢《聖嚴法師七十年譜（上）》，臺北：法鼓文化，2000年，頁319、334。

³⁶ 原田祖岳（1871-1961），日本曹洞宗僧侶，在禪修上統合曹洞宗（瑩山紹瑾）「只管打坐」及臨濟宗（白隱慧鶴）「公案」傳授的方法。

³⁷ 釋聖嚴《禪門修證指要》，頁249。

³⁸ 一九七九年十月以分期付款購得一棟兩層樓舊屋，經整修後於一九八一年五月十日正式開幕，命名為「東初禪寺」。又迫於法務空間需要，於一九八七年十月二十九日遷入新址。（同註³⁵，頁334、348、464）

³⁹ 聖嚴法師禪法教授演變，Jimmy Yu 將聖嚴法師的禪法演變分為四期：（1）教授禪法初期（1976-1980）、（2）實驗時期（1980-1990）、（3）改良兩種禪法時期（1990-1998）、（4）以禪法為教育時期（1999-2009）。參：Jimmy Yu, "A Tentative Exploration into the Development of Master Sheng Yen's Chan Teachings", 《中華佛學學報》第23期，2010年，頁11。另外，釋果光、釋常諗將聖嚴法師的禪修指導歷史及禪風發展分為三階段：（1）因材施教的多元教學（1976-1984）、（2）頓法中開出教學次第（1985-1998）、（3）改良兩種禪法時期（1990-2009）。參：〈漢傳禪佛教的當代實踐——聖嚴法師的「心靈環保」〉，《聖嚴研究》第2輯，頁268-280。

教育體制內高等學府提供現成的研究場所與設備，帶來培養佛教高級人才的曙光，振奮佛教界。

受過日本學術訓練的聖嚴法師深刻知道，一個學術單位必須要有學術刊物做為學術交流平台，遂於一九八〇年將《華岡佛學學報》⁴¹復刊，並於七十學年度（1981）開始招收第一屆研究生。佛學研究所由研究機構轉為教育機構，重視經典語文訓練，實踐法師多年以來呼籲佛教界培養高級佛學研究人才的第一步。

一九八四年中華學術院佛學研究所因諸多因素停止招生。因著日本留學經驗，聖嚴法師明白學術研究的方式，可以是個人的或是以大學的研究所為中心，也可以是以財團或自家宗派為中心，乃至成立國家型的研究機構。然而臺灣的宗教教育既不在體制內，也缺乏高級佛學研究人才，況且辦教育的前提先得解決財源問題。

華岡中華學術院佛學研究所辦學報與招收三屆研究生的經驗，帶給法師興辦高等佛教教育的信心。為發揚中華文化，提倡國際水準的佛教學術研究，培植高等佛教教育，翌年法師向中國佛教會申請備案，於中華佛教文化館創辦「中華佛學研究所」，延續佛教高等教育之辦學。以邁向現代化教育為目標，比照日本大學、大學院（研究所）的方式，聘

請專業教師、研究員，力求各項制度與措施能符應國際學術研究之標準，每年招收八名學生，並提供獎學金，以培養佛教優質弘法人才。一九八七年獲得教育部第一所正式核准立案——佛教高等教育暨研究機構，為乙種研究所。⁴²

法不孤起，仗緣方生。聖嚴法師說過：「在我的生命中最要緊的事，乃在培育優秀的人才。教育工作是任何工作所不及的急務，沒有人才就沒有前途的希望，今天若不培養人才，明天就沒有立足的餘地。」⁴³從招生第一屆研究生到創辦法鼓山（1981-1987）經過了八年的續勢待緣，聖嚴法師如何藉由「教育」顯現宗教精神價值？

（三）護法會

一九八九年三月市政府公告都市計畫土地徵收重畫，農禪寺面臨了遷建、覓尋土地、經費等問題。為此，法師將護法組織從原本「隨喜募款」改為「長期制、會員制」方式。眾人共同祈求土地因緣，覓得現今位於金山「法鼓山世界佛教園區」所在地。⁴⁴

同年次月，為了籌建中華佛學研究所、籌募土地、經費等，另成立「中華佛學研究所護法會」，增設勸募會員和

⁴⁰ 中華學術院為文化大學之附屬研究機構，佛學研究所則隸屬於中華學術院，成立於一九六五年。

⁴¹ 《華岡佛學學報》於一九六八年創刊，由中華學術院佛學研究所發行。參見註³⁹。

⁴² 同註³⁵，頁455。

⁴³ 釋聖嚴〈創辦人的叮嚀與囑咐〉，《傳燈續慧——中華佛學研究所卅週年特刊》，臺北：中華佛學研究所，2010年，頁3。

⁴⁴ 釋聖嚴《金山有鑛》，頁13-24。從一九八九年七月份開始對外募集建設費用，接著成立勸募小組，徵求負責籌款工作，至一九九〇年七月勸募會員及護持會員人數已有一萬六千多位。

護持會員。事實上，聖嚴法師早在一九五八年仍是軍人身分時，於〈敬為中國佛教的現狀請命〉一文中提到「教育、勸募、教育」的弘法模型：

目下佛教教育的最大課題（也是最先決的課題），不是別的，而是如何教育佛教徒樂意為佛教的教育事業而拿出錢來？如何教育出更多肯出錢的佛教徒來，並如何利用各個佛教徒的社會關係，而向同情佛教的非佛教徒勸募我們所要的經費！誠然，由教育而勸募，由勸募而再發展教育，乃是循環性的。⁴⁵

常人布施，傾向眼前可見之成果。「十年樹木，百年樹人」，教育是一項神聖而莊嚴的百年大業，非如慈善事業可立竿見影。一直以來，中國未曾有過正規的佛教教育，縱然有佛學院，局限於學堂型的教授，經常伴隨經濟的短缺而中止，堪稱是中國佛教最大的苦悶之一。

如今為中華佛學研究所「學術研究高級佛學人才教育」而「勸募」——成立護法會組織，並對勸募、護持者進行「教育」，把佛法的關懷與利益帶給個人、家庭、社會，進而由這些社會各階層的護法者關懷非護法者，接引更多人從觀念上認同推廣佛教教育的重要，繼而護持佛教教育事業，再度開展「由教育而勸募，由勸募而再教育」的循環。換言之，成立「護法會」，推動了聖嚴法師三十年前提案——

⁴⁵ 釋聖嚴《教育·文化·文學》，頁37（下線為筆者所加）。

「教育、勸募、教育」的第一步。

不可否認地，經濟來源與開發，是推動佛教事業極重要的一項關鍵要素。⁴⁶募款雖說是目的，但並不是募款的主要目的。聖嚴法師叮嚀勸募會員，說：

作為法鼓山的勸募會員，不是以募款為主要目標，而是要以推廣、推動、推行法鼓山的理念為目的，能夠將佛法在人間推行，使得人人都能用佛法幫助自己、家庭以及社會上相關之人。⁴⁷

「募款」是為了推廣佛法，實踐由「教育」完成「關懷」的任務，以「關懷」達到「教育」的最終目的，才是募款的主要目的。

有了護法會支持系統後，同年（1989）七月十二日聖嚴法師正式宣布金山道場為「法鼓山」，⁴⁸期許人人都是「擊

⁴⁶ 洪金蓮表示，太虛在這方面（指經濟開發）並未做積極的爭取或者經營、改善，以致於其計畫中重大的改革事業，如佛化運動的推展、僧制僧寺的整建、佛教會的推動，乃至於僧教育各地佛學院的開辦、世界佛教運動，及世界佛學苑的規畫等，均因為受困於經費籌措的困難，而動彈不得，最後終至於宣告失敗。參：氏作《太虛大師佛教現代化之研究》，頁222。

⁴⁷ 釋聖嚴《法鼓山的方向》，頁182。

⁴⁸ 「法鼓」的命名有兩層義，一是外形義，二是名之實義與喻義。就外形來說，「臺北縣金山鄉的本山，以其地理形貌而言，左似青龍昂首，右如白虎低頭；左視高崗如古鐘懸空，俯瞰本山似大鼓縱臥，故而命名為『法鼓山』。」其次就名之實義來說，《法華經》中「法鼓」出現兩處。「法鼓」的意思，「是以佛法的鼓聲，像暮鼓晨鐘般的振聾發聵，

法鼓」的好鼓手，將這一年訂定為「法鼓開創年」；同年九月對四眾提出法鼓山的理念——「提昇人的品質，建設人間淨土」：

佛陀出現在人間，是以人類為主要的攝化對象。近世以來，中國佛教所有的大師們，也都提倡以人為本的佛教精神……，而法鼓山的理念，也朝著這個方向來努力。如何「提昇人的品質」？可以從三個方向著手，那就是教育、道德與宗教。^{④⑨}

《增壹阿含經》云：「佛世尊皆出人間，非由天而得也。」^{⑤⑩} 佛陀在人間誕生、修道、成道，佛法的教化以人類為中心。同理，人間淨土的建設，必須是以人為對象。

聖嚴法師表示，法鼓山「人間佛教」思想承自前輩諸位

使聽不進佛法的人也能聽得懂，使從未見過佛教的人也能看得見，祈禱並期待人人都能夠得到佛、法、僧三寶的利益，人人都能沐浴在慈悲與智慧的光明之中。萬善齊資，普世和樂，讓我們這個世界到處因著佛法的利益而快樂，使人間社會成為健康、和諧、富裕、知足的樂土。」就名之喻義，「是用鼓聲來比喻佛法的功效、作用。『鼓』在中國原本是兩軍交戰時軍隊衝鋒陷陣的號令；在印度，鼓的作用也是如此。……而『法鼓』之意是只要說法弘法，所有的眾生聽到法音宣流之後一切煩惱、瞋怨、懷疑、驕慢，便會通通放下，而且很順利地接受佛法的輔導、指引，進而做一位非常善良、和平而積極行善的人。」（同註^{④⑦}，頁26-27）

④⑨ 同註^{④⑦}，頁27（下線為筆者所加）。

⑤⑩ 《增壹阿含經》第26卷，《大正新脩大藏經》第2冊，頁694，上欄4-5。

大師的啟發，而「建設人間淨土」的理念，是根據太虛大師的思想而來。^{⑤⑪} 該如何「建設人間淨土」，法師強調從「提昇人的品質」做起，認為應該從「教育、道德、宗教」三方面著手。

究竟聖嚴法師如何透過「教育」，完成人品「道德」的提昇，實踐「宗教」精神價值，建設法鼓山特色的人間淨土？下節擬從三大教育，探討聖嚴法師人間淨土的建設。

四、三大教育

「教育」是為了續佛慧命，而以層次分明的教育計畫，才能培養各種類型的佛教人才，佛教文化才得以發揚。聖嚴法師強調：

法鼓山的使命，是「推動全面教育」，以三大教育來完成這項使命：1. 以大學院教育培養建設人間淨土的高級專業人才；2. 以大普化教育推廣各項提昇人類品德的活動；3. 以大關懷教育普及各項溫暖人間環境的服務。^{⑤⑫}

法鼓山不僅是一個宗教團體，而且是一個以「大學院、大普化、大關懷」三大教育「推動全面教育」的教育團體。

⑤⑪ 白德滿（Don A. Pittman）著，鄭清榮譯《太虛——人生佛教的追尋與實現》，頁5。

⑤⑫ 同註^{④⑦}，頁144。

（一）大學院教育

「中華佛學研究所」的辦學，經過法師二十多年的呼籲與努力，於二〇〇六年終於成為我國教育史上第一所納入正規教育體制內高等教育的單一宗教學院，名為「法鼓佛教學院」，⁵³ 二〇〇七年開始招生。⁵⁴ 這可以說是聖嚴法師對臺灣教育體制的重要貢獻，也是臺灣宗教教育發展史上重要里程碑。目前朝向「法鼓大學」⁵⁵ 努力，培育專業研究、教學、弘法、服務之社會人才。⁵⁶

留日、旅美經驗，讓聖嚴法師更加確信，除了以專業佛學課程培育中華佛學研究所專業研究人才外，更須與國際接軌；於是以「立足中華」做為指導方針，⁵⁷ 發行《中華佛學學報》及《中華佛學研究》。⁵⁸ 而促進學術傳播，創造學

術社群最好、最快的方式，即是舉辦國際學術會議；一九九〇至二〇〇六年間，共召開五屆「中華國際佛學會議」，讓漢傳佛教在全世界的佛學研究領域有了立足點。⁵⁹ 「大學院教育」將近代學堂型「講學佛教」提昇為研究型「學術佛教」，並和國際接軌，大大地提昇佛教形象。

此外，中華佛學研究所的辦學，更於二〇〇一年帶動「僧伽大學佛學院」⁶⁰ 的設立，摒棄傳統佛學院教學方式，以辦研究所的精神及品質，結合佛教義理學習、生活實踐，有制度地培養如理如法、德學兼備、解行並重的宗教師，改善過往僧人重行持而不重義解，或忙於寺務、法務，佛教義學不彰的弊病。

從僧伽教育改革角度來看，成立「僧伽大學佛學院」，

⁵³ 原名「法鼓佛教研修學院」，於二〇〇八年更名為「法鼓佛教學院」。

⁵⁴ 中華佛學研究所則逐步回歸學術研究與出版交流之任務。

⁵⁵ 編按：二〇一四年七月二十八日，法鼓人文社會學院與法鼓佛教學院進行合併，並設名為「法鼓文理學院」；雖以相關法規之故，而未以「法鼓大學」之名立校，然法鼓山創辦人聖嚴法師多年所努力之「大願興學」計畫，至此亦終於成就。參：法鼓文理學院，「認識本校」，<http://www.dila.edu.tw/about>，2014/11/21。

⁵⁶ 關於聖嚴法師為創辦高等佛教教育的理念與實踐，參見：釋常慧《聖嚴法師佛教教育理念與實踐》，第四章、第五章，臺北：法鼓文化，2004年。

⁵⁷ 中華佛學研究所所訓：「立足中華，放眼世界，專精佛學，護持正法，解行互資，悲智雙運，實用為先，利他為重。」

⁵⁸ 《中華佛學學報》前身為《華岡佛學學報》，於一九六八年創刊，一九八七年更名為《中華佛學學報》，以中、英、日等數種語言，發表重要學術研究成果。自二〇〇八年起改為英文版，廣為國內外重要研究機構

與圖書館收藏。《中華佛學研究》則於一九九七年發刊，提供研究所學生學術論文之交流場域，二〇〇六年停刊；二〇〇九年決議復刊，以獎學金辦法，鼓勵國內外學博、碩士生與碩士畢業生從事「漢傳佛教」學術研究。

⁵⁹ 此後，為推動漢傳佛教的研究與弘化，二〇〇六年成立「聖嚴教育基金會」，迄今（2014）已舉辦了五屆「聖嚴思想國際學術研討會」。並於二〇〇七年與美國哥倫比亞大學簽署設置永久性的師資席位——「聖嚴漢傳佛學講座教授」，以保障漢傳佛教的課程和研究能夠永續開展。二〇一〇年更在美國佛羅里達州立大學，捐贈設立「聖嚴講座教授」。二〇一二年與國立政治大學宗教研究所簽約，捐贈五年期「聖嚴漢傳佛教學術發展專案」；二〇一三年與國立臺灣大學哲學系簽定成立五年期「漢傳佛學研究室」，旨在推動漢傳佛教研究與培育漢傳佛教學術研究人才。

⁶⁰ 「僧伽大學佛學院」體制，除了有四年制的大學院教育，自二〇〇三年起另有兩年制的「僧才養成班」，二〇〇六年另設六年制的禪學系，專門培養傳承中華禪法鼓宗的法門龍象人才。

可以看作是一種僧伽教育體系的改善，讓所有出家青年均受基礎佛學教育，在團體生活教育中養成僧伽品格、情操、威儀、觀念、道心，以及勞動應對、奉獻服務精神；習禪弘法，精進修習戒定慧三學，用以建立現代僧伽，住持現代佛法，奠定僧伽教育模範。

那麼，為什麼要先以「大學院教育」為先導？聖嚴法師說：

施設「大學院教育」的目的，則是為了深化「大普化教育」及「大關懷教育」的落實。⁶¹

由於辦教育最困難的是人才及經費，而專業人才更為難求。職是之故，「大學院教育」專業佛學人才的養成及僧伽教育宗教師培養的目的，是為了支持、弘化與落實「大普化」和「大關懷」教育，是「大普化、大關懷」教育的根基。

（二）大普化教育

佛教共修活動——法會、禪修、念佛等，或是佛教書報刊物，常是一般人學佛、認識佛教的方式。「大普化教育」，即教育普及化，強調的是一種向整體社會普遍地推動人心淨化的理念與方法。

「大普化教育」，結合傳統佛教修行活動——禪修、念

佛、法會、菩薩戒傳授等，設有禪修中心、禪坐會、念佛會，也有接引青年人的「法青會」（1999）；另有普化中心（信眾教育院），開設各種現代佛學推廣課程——佛學推廣中心（1994）、心靈環保讀書會（2001）、聖嚴書院（2007）、數位學習網（2008）等，結合現代網路數位學習，同時運用傳播媒體（電台、電視弘法），開啟佛教弘化新模式；以及文字平面傳播的文化出版——「法鼓文化」，⁶²對內信眾的《法鼓》雜誌（1990），對外的《人生》雜誌（1982 復刊），外文的《禪通訊》（*Ch'an Newsletter*）（1979）等。

此外，聖嚴法師運用現代多元的文化活動——講座及大型演講、主題園遊會、結合共修的各種營隊、成長營等，更與各界菁英、名流、專家對談，使佛法與現今社會文化、思想、學術、科學、信仰等發生共鳴，接引大眾親近佛教、認識佛法，共同推動淨化人心、淨化社會的理念。

和過往宗教師弘法最大不同及特色，聖嚴法師以生活化的佛法化導世俗，用人人能夠理解與接受的觀念闡述、詮釋佛法，沒有艱澀難懂的佛學名詞，⁶³淡化宗教色彩，釐清世人對佛法的疑惑，深入淺出，建立眾人對佛法的信心與正知

⁶¹ 釋聖嚴《法鼓家風》，頁 12。

⁶² 一九八〇至一九九六年成立東初出版社；一九八二年於紐約成立法鼓出版社（Dharma Drum Publications）；一九九六年成立法鼓文化事業股份有限公司。

⁶³ 例如「心靈環保：保持我們心靈的平靜與明淨。生活環保：保障我們生活的整潔與儉樸。禮儀環保：保護人類社會的尊嚴與謙和。自然環保：保全地球生態的共存與共榮。」淺顯易懂的說明，非佛教徒也能明白與受用。參：釋聖嚴《抱疾遊高峰》，頁 121。

見，已有上百本著作風行於世。

佛教本來即是積極入世、濟眾利物的宗教。聖嚴法師以切近人情的生活教育，推行「大普化教育」，因應現代社會人群的需求，以宗教修行並多元學習方式，著重人間正行，走入社會，接引大眾；透過個人思想的精神啟蒙與心靈淨化，達到生活的淨化，讓「學佛」成為一種人人可為的生活方式，使過往傳統的「寺院佛教」走入生活，走入人群，成為「生活的佛教」。

（三）大關懷教育

「以教育達成關懷的目的，以關懷完成教育的任務」。⁶⁴廣義來說，法鼓山的「三大教育」皆是「關懷教育」。換言之，大學院、大普化教育，是關懷教育用「教育」達到「關懷」目的的一種切入方式。

狹義來說，「大關懷教育」是指對人一生的婚喪慶弔，即生命各階段——懷胎、出生、幼兒到成年、結婚、祝壽、臨終、死亡——各層面的關懷。⁶⁵宗教要發生作用，必須能夠影響信奉者的生活方式和精神生活；而宗教不離信仰，信仰必須和人的生活、生命有所關聯，才能夠普遍；信仰能夠普遍，一定是照顧到人民的精神生活，這是宗教的功能之一。由於「大關懷教育」範圍太廣，本節偏重在狹義「大關懷教育」中佛化儀禮的探討。

⁶⁴ 同註 8，頁 84。

⁶⁵ 同註 47，頁 136。

人一生的各階段，多數人在失意時才想到宗教，而面臨臨終課題才想到宗教，佛教徒也不例外。許多人是遭逢生死課題，才開始信仰佛教；然而信仰佛教者多，真正理解佛教者少。過往佛教常被誤為是迷信的宗教、超薦度亡的鬼神信仰，因為一般人所接觸到的是神佛混合乃至民間鬼神信仰。佛教相信有鬼神，但不崇拜、信仰鬼神。少時做過經懺僧的聖嚴法師，對於經懺佛事表示：

佛事總是要做的，不過，理想的佛事，絕不是買賣，應該是修持方法的實踐指導與請求指導，因為僧眾的責任，是在積極的化導，不是消極的以經懺謀生。⁶⁶

佛事，原本應是在家居士自身為親人做，而請求僧眾指導；僧眾的立場是積極化導，並闡揚正信與正行。法師留日期間，曾見到媒體報導臺灣的婚喪喜慶，吵鬧喧嘩與浪費鋪張，只講排場，品格低俗，被視為奇風異俗，因此決心改革陋習，導正風俗。他於一九九四年與內政部合作，提倡「佛化聯合祝壽、佛化聯合奠祭、佛化聯合婚禮」，⁶⁷推動「禮儀環保」，簡化不必要的繁複儀式，帶動社會風俗改善，建

⁶⁶ 釋聖嚴《律制生活》，頁 214；《聖嚴法師學思歷程》，頁 47。

⁶⁷ 「佛化聯合奠祭」主旨為闡明佛化的喪葬，是一件莊嚴隆重的佛事；「佛化聯合祝壽」則不鋪張、不殺生、不勞累，讓老菩薩的壽星們感覺活得有意思，活得有希望；「佛化聯合婚禮」則主張佛化婚禮便是佛化家庭的起始點。參：法鼓山「年度關懷主題」，〈1994 禮儀環保年〉，<http://www.ddm.org.tw/event/motif/page1994.htm>，2014/06/01。

立正確生命觀與死亡觀。

B. Wilson 表示，宗教儀禮或許可以說是人類情感活動的靜態表現。⁶⁸ 簡約隆重的佛化生命儀禮，讓程序的每一個規範內涵都能發揮「禮」——宗教上的祭祀⁶⁹——的本質，將過往超薦鬼神形象的「經懺佛教」，回歸佛陀本懷，轉化為以人為本，人生的「正信的佛教」，現今已受到社會大眾肯定。

又，二〇〇七年首辦「大悲心水陸法會」，⁷⁰ 突破舊有經懺佛事格局，將原懺儀中與正信佛法牴觸的，或是源於民間信仰的部分刪去，並立於現代環保理念與精神，結合現代藝術並運用現代科技方法——數位牌位、雲端牌位、網路共修，同時注入更多修行方法的實踐與觀念的指導，強化法會期間壇內、壇外與會會眾的行住坐臥、舉手投足、起心動念之修持，結合修行與教學，宣揚漢傳佛教的正信與正行。⁷¹ 「大悲心水陸法會」可視為是改良中國佛教最大的經

懺佛事，糾正歷來錯誤的迷信信仰，灌輸正信佛教理念，具足教育與修行，實是中國佛教佛事現代化之重要改革，具有劃時代意義。

同時，聖嚴法師不忘繼承東初老人遺志，興辦佛教教育文化事業及社會慈善事業，除了延續每年的冬令發放，更主動關懷弱勢團體，從事社會慈善事業。近年天災頻傳，增設「法鼓山社會福利慈善事業基金會」（2001），提供災害急難救助等服務項目。⁷²

「大關懷教育」，係從宗教信仰關懷，以人間化的佛法，圓滿人生各階段，安頓社會大眾身心，並從人文的教化，奠定生命的自覺，同時推動禮的規範與精神；從社會福祉關懷做起，以整體社會的關懷為著力點，關切人間身心平安，尊重人類平等與尊嚴。法師提醒：「我們要在從事關懷他人的行動之中，感化自己、奉獻自己、成長自己、成熟眾生、莊嚴人間淨土。」⁷³

五、人間淨土之建設

聖嚴法師多次在不同場合裡強調，自己正在推動一項社

⁶⁸ 池田大作、B. Wilson 著，梁鴻飛、王健譯《社會與宗教》，四川：四川人民出版社，1991年，頁4。

⁶⁹ 「禮者，履也，所以事神致福也。字源：從示，從豐。禮有五經，莫重於祭。故禮字從示，豐者行禮之器。」東漢·許慎著，清·段玉裁註《說文解字·圈點段注》，臺北：萬卷樓，2005年，頁2。換言之，「禮」的原意，即指宗教上的祭祀。

⁷⁰ 基於大普化教育也是關懷教育之一環，將「大悲心水陸法會」置於本節中，旨在強調該法會為中國佛教佛事現代化重要改革，同改良佛化奠儀，將過往「經懺法會」提昇為以人為本、強化修行為主的「正信佛教」。

⁷¹ 法鼓山「大悲心水陸法會」，<http://shuilu.ddm.org.tw/index.aspx>，2014/06/01。

⁷² 該基金會有九大工作服務：（1）個人及弱勢團體關懷，（2）個案慰訪與公益贊助，（3）百年樹人獎助學金，（4）國內外重大災害救援，（5）安心家庭關懷專案，（6）兒童暨青少年學習輔導專案，（7）各項賑災專案，（8）其他公益慈善事業，（9）慈善工作教育訓練。參：「法鼓山慈善基金會」，<http://charity.ddm.org.tw/main/index.aspx>，2014/06/01。

⁷³ 同註⁶⁸，頁85。

會運動——建設人間淨土。換句話說，人間淨土的建設是一項社會淨化運動。

一說到社會運動，多數人會直接浮現集會遊行、示威等政治運動、人權運動畫面。所謂的「社會運動」（social movement），指的是一群人組織起來，在所屬的社會或團體中，進行促進或抗拒（某種）社會變遷的集體行動現象。⁷⁴

從「社會運動」的定義來看，法鼓山人間淨土的建設，確實具備社會運動的元素。首先，法鼓山是由僧俗四眾所組成的團體。其次，共同推動「提昇人的品質，建設人間淨土」理念，有明確的四大共識；⁷⁵並以「四眾佛子共勉語」⁷⁶做為學佛與修行的指導原則。

社會運動者通常會提出一套核心價值或意識型態，做為行動指導原則，包括對社會問題、現象診斷，並提出解決問題的行動處方，激勵人們參與集體行動。社會運動的目的在

⁷⁴ 王甫昌〈社會運動〉，王振寰、瞿海源編《社會學與台灣社會》，臺北：巨流圖書，2003年，頁422。

⁷⁵ 我們的理念——提昇人的品質，建設人間淨土；我們的精神——奉獻我們自己，成就社會大眾；我們的方針——回歸佛陀本懷，推動世界淨化；我們的方法——提倡全面教育，落實整體關懷。參：釋聖嚴《法鼓山的共識——理念、精神、方針、方法》，臺北：法鼓山文化中心，2009年。

⁷⁶ 「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，不爭你我多少。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，那怕任怨任勞。布施的人有福，行善的人快樂。時時心有法喜，念念不離懺悅。處處觀音菩薩，聲聲阿彌陀佛。」釋聖嚴《法鼓山的學佛與修行——四眾佛子共勉語》，臺北：法鼓山文化中心，2009年。

於藉由社會改革，改變既有的社會結構或制度，促成社會變遷。⁷⁷

聖嚴法師為了將佛法落實在人間，以「三大教育」建設人間淨土，無疑是寧靜的社會教化、淨化運動。前面提過，法師表示應從「教育、道德與宗教」著手提昇人的品質。教育，是提昇人品的方法；道德，是品格的顯露；宗教，是社會的子系統，與整體社會密不可分。下文擬從教育、道德、宗教等面向，探討聖嚴法師所提出而做為行動指導原則的核心價值。

（一）以戒為師

佛法的傳播，必須契合於真理，適合於時代、環境以及聞法者的根機性。倘若非契佛理，則失佛學之體；非契時機，則失佛學之用。

該如何建設人間淨土呢？法師強調「提昇人的品質」。人的品德，指的是佛教的核心思想——斷一切惡，修一切善，利益一切眾生——即涵蓋一切菩薩行的「三聚淨戒」。⁷⁸聖嚴法師重視戒（律）的遵守，提倡在家菩薩戒的受持，因為戒律是淨化身心的根本。法師從三藏聖典古今佛教著述中，探明菩薩戒心要，著重適應時代環境變遷，改良在家菩薩戒；注重弘揚「三聚淨戒」精神，轉成以十善道為菩薩戒而攝持一切戒；由受持菩薩戒十善道戒行，積極地去

⁷⁷ 同註⁷⁴，頁424。

⁷⁸ 釋聖嚴《禪的世界》，頁251。

惡行善，提昇人的道德。進而以清淨戒行，導正社會風氣，以平等的慈悲，接納一切眾生，發揮宗教的功能，既契理又契機。⁷⁹

在社會中，社會行為規範是以一定的社會文化價值為支柱，提供了決定行為取舍的價值標準；而宗教行為規範，尤其是道德規範，支持社會規範並有助於社會整合。即使在主體意識型態與宗教不一致的社會主義國家裡，宗教道德規範仍然和社會公德規範是相通的。⁸⁰也就是說，宗教在現實社會所展現的影響力，在於它的道德規範。

對於「道德」標準，不同的社會，有不同的準則，不同的人，也有不同的尺度。然而，十善業道，於世出世間，通有佛無佛時代，不分佛教徒、非佛教徒，是人間共同的道德規範。建設人間淨土，聖嚴法師回歸佛陀本懷——以戒為師，唯有四眾弟子依戒律而住，僧伽的本質，必能與世長存；呼籲人人從個人內在自覺，由內在道德修養，體現道德價值的準則，修身立己，成為一種人格典範，進而影響他人身心淨化，帶動社會良善運作，落實人間淨土的建設。

換言之，聖嚴法師推動提昇人的品質理念，建立在個人「道德」——以戒為師的實踐，重視由個人內心出發，進而

建立良好的社會規範與秩序。

（二）教育為本

在第二屆「中華國際佛學會議」中，聖嚴法師於開幕詞中表示：

一個偉大的宗教，應該具備三個條件：第一是信仰的實踐。第二是理論的基礎。第三是學術的研究。若無信仰的實踐，便不是宗教而僅是倫理學說；宗教的信仰和實踐，又必須有其深厚的哲學理論作為指導的基準，方不致流為地方性、民俗性和非理性的鬼神信仰；如果不作學術性的研討，便不會知道如何運用既有的資源，來給每一個時代的社會，提供多功能的服務與高品質的奉獻。⁸¹

一個普遍地被社會所信受的宗教，必須具備「信仰的實踐、理論的基礎、學術的研究」。宗教信仰實踐的基礎，為避免流俗，必須具有理論基礎；為帶給社會實用功能，需做學術性討論，以能適應時代與社會的發展。

聖嚴法師以三大教育，推動全面教育，落實整體關懷。承前，「大學院教育」培育專業的佛教人才、宗教師，其目的是為了推動「大普化教育」、「大關懷教育」，同時亦落實了「學術的研究」。

「大普化教育」，因應眾生而以不同的方式接引，有平

⁷⁹ 釋聖嚴《菩薩戒指要》，頁 10-11。由於本文旨在「三大教育」與人間淨土建設之討論，關於菩薩戒與人間淨土建設，參見拙稿：〈通往人間淨土的鑰匙——淺談聖嚴法師的菩薩戒〉，《聖嚴研究》第 2 輯，頁 113-154。

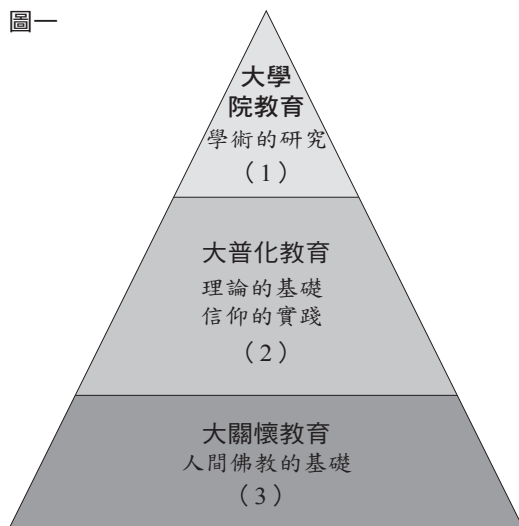
⁸⁰ 戴康生、彭耀編《宗教社會學》，臺北：宗博出版社，2006 年，頁 210-211。

⁸¹ 同註 45，頁 93。

面文字出版雜誌刊物與書籍，有兼顧學術與通俗普化教育的推廣，也有立體媒體的音聲、影像弘法，如電視、廣播、網路佛教課程等，更舉辦各種活動，如講座、營隊等。這一切皆依佛教教義——「理論的基礎」，藉由「教育」指導社會大眾，對於觀念、知見的釐清、戒行的倡導，乃至修行實踐方法的疏導與教學，建立正信、正見、正行的準則，將所學到的正知見，反映在現實生活，落實「信仰的實踐」。

既然「大學院教育」及「大普化教育」（圖一（1）+（2））已經涵攝了宗教的三個條件——「學術研究、理論基礎、信仰實踐」，為什麼聖嚴法師還要提出「大關懷教育」？佛法原本是佛陀用來淨化人心、淨化社會的知識與方法，過往的中國佛教不斷尋求革新，知道教育的重要性，卻

圖一



往往找不到適當的切入方式。以教育為一生志業的聖嚴法師強調：

無論辦什麼活動，均須賦予教育和關懷的兩大功能，目的就是為了以提昇人的品質，來建設人間淨土，因為太虛大師曾說「人成即佛成」。⁸²

又說：

三大教育本身就是關懷，因為這三大教育都是為了達成同一個目標，那就是關懷。⁸³

法師點出了「教育」的切入點——「關懷」，哪怕只是一句話，一個表情，一聲問候，都能潛移默化達到教育的目的。也就是說，「關懷」和「教育」是同時並行的，用「教育」達成「關懷」的目的；用「關懷」來達成「教育」的功能；兩者互為體用，相輔相成。⁸⁴

倘若只有「大學院教育」，為學問而研究，只是「學術佛教」。假使只有「大普化教育」，佛教仍然停留在過去的「寺院佛教」，不同的是，實施普化教育「學佛」者多；然而，如果未能將所學落實在生活中，也無法成為「生活的

⁸² 同註⁸，頁85（下線為筆者所加）。

⁸³ 釋聖嚴《法鼓晨音》，頁190。

⁸⁴ 同註⁸³。

佛教」。

真正的「人間佛教」，應該是人群走向人群，你關懷我，我關懷你，我們共同關懷他；藉由「關懷」，自他彼此受用佛法，達到「教育」的功能，才是聖嚴法師提倡以人為本的「大關懷教育」，希求的「人間淨土」。

假若少了「大關懷教育」，就無法凸顯「人間淨土」的特色；如果少了「大學院、大普化教育」，也無法落實「大關懷教育」。換言之，「大關懷教育」是人間佛教的基礎，而且是建立在「大學院、大普化教育」的根抵之上（圖一（1）+（2）+（3）），三者看似有次第性，其次第性乃是方便，實是一體。這是聖嚴法師以三大教育，推動人間淨土建設理念的宗旨；即法鼓山共識之「我們的方法」——「提倡全面教育，落實整體關懷」。

事實上，每一個人每一個階段都需要關懷，然而這並非是一個人，或是一個僧團能夠獨立完成對所有人的關懷。那麼，該如何完成「大關懷教育」，聖嚴法師說：

提出一個理念或是一個方向，乃至提出一個方法，讓人認同這個觀念，從觀念上調整，觀念改變，人生觀也會改變，對社會的價值判斷也會改變，對個人、家庭、事業都有正面的影響，生一種善的力量，影響社會，對社會有所貢獻，即是大關懷教育的完成。⁸⁵

⁸⁵ 釋聖嚴〈大關懷教育內容及實踐方式〉，（DDMTV，聖嚴法師「大法鼓」0941），<https://www.youtube.com/watch?v=QPC9aMU2020>，2013/

宗教是一個社會的子系統，具有促進社會發展變革的功能，而價值協調是促進社會變革的重要因素。法師常藉由「關懷」，呼籲一種風氣改善、風氣建立，新觀念的形成，例如於一九九九年整合從一九九五至一九九八年所提出的「四安、四要、四它、四感、四福」理念，提倡二十一世紀生活主張——「心五四」精神啟發運動的生活教育。⁸⁶法師以現代化的型態，從理念、方向、方法，提出人間正行，呼籲由個人自身觀念的調整，生善的力量，由自而他，淨化人心與社會，達到生活教育的目的。

百年大計，教育為本。聖嚴法師立於佛法精神，淡化宗教色彩，從人文的「關懷」出發，以「人性化的佛學」，利他為重，實用為先，實踐「生活化的佛法」，淨化人心，以期達到「人間化的佛教」，莊嚴人間淨土，完成「教育」的目的。⁸⁷同時，藉由三大教育的對治與顯正，以淨化的人文社會價值觀，轉化功利主義下扭曲的社會價值觀，落實「學術的研究、理論的基礎、信仰的實踐」，希望「在人世間遍

05/16。此處所引內容係筆者之摘要。

⁸⁶ 四安——安心、安身、安家、安業；「提昇人品建立新秩序的主張」。四要——需要、想要、能要、該要；「面對煩惱安定人心的主張」。四它——面對它、接受它、處理它、放下它；「解決人生困境的主張」。四感——感化、感動、感恩、感謝；「幫助自己成就他人的主張」。四福——知福、惜福、培福、種福；「增進全人類福祉的主張」。參：釋聖嚴《法鼓山的行動方針——心五四運動》，臺北：法鼓山文化中心，1999年。

⁸⁷ 「生活化的佛法」、「人性化的佛學」、「人間化的佛教」是心五四運動的基本精神。（同註⁸⁶，頁10-11）

弘生活佛法，於火宅中建設清涼淨土」，⁸⁸ 建構人間淨土之社會淨化運動，展現宗教於社會文化的教育功能。

（三）心靈環保

宗教重視修行，即修心，從心修正身行、語行的偏差。聖嚴法師於一九九二年提出法鼓山的核心主軸「心靈環保」，雖然名詞是新創，思想理論依據係出自於佛教經典。⁸⁹

人的心有三種層次，第一種是情緒，第二種是思想觀念，第三種是精神層面。究竟的「心靈環保」，指的是精神層面，完全放下個人利害得失，以及怨、瞋、愛、恨、喜、怒、哀、樂等個人情緒，用純客觀的立場來看待自己的問題與他人的問題，將煩惱心淨化為智慧心、慈悲心。⁹⁰

然而，要達到心靈、精神的淨化，必須透過思想觀念的疏導。簡言之，個人觀念的正向改變，即是「心靈環保」。⁹¹ 例如一九九九年臺灣九二一大地震，聖嚴法師前往災區，深感人心重建的重要性與困難，告訴救災者與受難家屬「救苦

救難的是菩薩，受苦受難的是大菩薩」，雙手合十「臺灣，加油」的身像，大大撫慰並鼓舞臺灣人民。二〇〇三年全球陷於 SARS 疫情，人心恐慌，法師要大眾勤念「南無觀世音菩薩」聖號，說「我為你的平安祝福」。聖嚴法師以宗教的力量，去除人的煩惱心、怖畏心，安定人心、安定社會，發揮宗教於社會積極正向功能，即是「心靈環保」的實踐。聖嚴法師表示：

若想救世界，必須要從救人心做起，如果人的思想觀念不能淨化，要使得社會風氣淨化，是非常難的。心靈的淨化，便是理性與感性的調和，智慧與慈悲的配合，勇於放下自私的成見，勤於承擔責任及義務，奉獻出自己，成就給大眾，關懷社會，包容他人。唯有如此，人間淨土的實現，才不會僅是空洞的理想。⁹²

法師期許人人用佛法的觀念——建立正確的人生價值觀（例如服務奉獻），開發個人心靈層次，改變自己，成就他人，於成就他人的過程中提昇自己的品格，自利利他，即是「心靈環保」，亦是建設人間淨土。事實上，當使人們獲得新的生活體驗時，宗教就已經表現了自身的價值，淨化了人們的情感，為社會賦予了新的意義。正因為如此，儘管宗教的語言經常是模糊和象徵性的，然而卻能煥發人們的精神，給予生活以新的評價。⁹³

⁸⁸ 同註 86，頁 8。

⁸⁹ 如《維摩經》「隨其心淨則佛土淨」；《華嚴經》「心佛及眾生，是三無差別」、「心如工畫師，畫種種五陰」、「應觀法界性，一切唯心造」、「罪性本空由心造，心若滅時罪亦亡」等。參：釋聖嚴《聖嚴法師心靈環保》，頁 4。

⁹⁰ 釋聖嚴〈心靈環保的觀念和提倡用意〉，（DDMTV，聖嚴法師「大法鼓」0867），<https://www.youtube.com/watch?v=BglHghgILGY>，2014/05/25。

⁹¹ 釋聖嚴〈何謂心靈環保及具體內容〉，（DDMTV，聖嚴法師「大法鼓」0943），https://www.youtube.com/watch?v=3ljwh41Fx_A，2014/05/25。

⁹² 同註 89，頁 3-4。

為使眾人將「心靈環保」理念更容易、更具體落實於生活，聖嚴法師提出「心五四」——四安、四要、四它、四感、四福——五種個人的精神態度，呼籲正確的價值觀，淨化個人身心，喚醒生命力，「提昇人的品質」。二〇〇七年有鑑於時代環境社會倫理價值沒落、道德觀念低落，人情疏離，社會失序，提出「心六倫」——家庭、校園、生活、職場、自然、族群倫理——六種人與群體的倫理，淨化社會環境，「建設人間淨土」，實為「心靈環保」的延續。

「心靈環保」指出了人與己、人與群體的責任倫理。聖嚴法師說：「我對自己的定位是一個帶動思想的人、帶動我們這個時代往前走的人。」⁹³「帶動」，意味著所提倡的思想具「現代性」——與現代社會相聯繫的模式；⁹⁵即不同於過去，適應現代，傳達一種被現代社會所接受新的文化價值與精神。

「宗教」帶給社會主要影響在於倫理形式。面對諸多的文化背景、條件各異的人類民族群體，只有最高水平的價值

觀和精神素質才能具有普遍的指導意義。⁹⁶聖嚴法師呼籲世界宗教領袖共同建立「一種共同性的普遍價值：即為當代的人類社會共同努力與奉獻」及「全球性倫理」——一條全人類共同的道路。⁹⁷

七佛通戒偈：「諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。」⁹⁸旨在說明向自身生命內省的內在倫理，與牽涉整個生命共同體的外在行為——責任倫理；前者講的是「不可作為的義務」，譬如不可以殺人，後者講的是「作為的義務」，譬如對他人的關愛之積極善行；⁹⁹總的來說即是「自淨其意」，亦是「心靈環保」精神——消融性、包容性、適應性、人間性、社會性，同時也是漢傳禪佛教的精神所在。¹⁰⁰現今，「心靈環保」已經成為超越宗教、超越民族、

⁹³ 同註⁶⁸，頁458。

⁹⁴ 釋聖嚴〈如何研究我走的路〉，《聖嚴研究》第1輯，頁22。

⁹⁵ 「傅柯在談到有關現代性問題時曾經說到，他傾向於把現代性想像為一種態度，而不是一個歷史時期。所謂的態度，指的是『與當代現實相聯繫的模式；一種由特定的人們所作的自願選擇；最後，一種思想和感覺的方式，也是一種行為和舉止的方式……。無疑，它有點像希臘人所稱的社會的精神氣質（ethos）。』」Michel Foucault, *The Foucault Reader*, edited by Paul Rabinow, 1984年，p. 50；轉引自：黃崇憲〈「現代性」的多義性／多重向〉，黃金麟、汪宏倫、黃崇獻編《帝國邊緣——臺灣現代性的考察》，臺北：群學出版社，2010年，頁23-61，註釋9。

⁹⁶ 同註⁶⁸，頁245-246。

⁹⁷ 釋聖嚴《建立全球倫理——聖嚴法師宗教和平講錄》，頁77-79。

⁹⁸ 《增壹阿含經》第1卷，《大正新脩大藏經》第2冊，頁551，上欄13-14。

⁹⁹ 近代西方倫理學者將道德分為「消極義務」（negative duties）和「積極義務」（positive duties）兩大類。前者是「不可作為的義務」（duties of omission），譬如不可以殺人、不可以偷盜、不可以欺騙等，它是以尊重他人的權利（right）做為基礎，是任何人在任何情況下都應當嚴格遵守的自律性道德，康德因此而稱之為「完全義務」（perfect duties）。後者是「作為的義務」（duties of commission），是以對他人的關愛做為基礎，而對別人積極做出的善行。個人必須考量各種主、客觀條件才能決定：他是否要做出某種善行，因為是他律的，康德因此而稱之為「不完全義務」（imperfect duties）。參：黃光國〈論「人的素質」〉，《人的素質（1999）論文集》，臺北：法鼓山人文社會學院，1999年，頁17。

¹⁰⁰ 「漢傳佛教的特色，是在於能夠因時、因地、因人而作調整的人間性及適應性，但又不違背佛陀覺世化眾的根本原則。」釋聖嚴《書序

超越國家的普世價值，架起人類溝通的文化價值理念。^⑩

佛教思想對中國文化產生一定程度普遍的影響，儒家文化深化中國社會的價值取向，現今中西文化匯流，文化多元發展，在整合現代化過程需要新思想、新觀念，建立新的人文價值體系與廣大信眾的實踐。「心靈環保」立於漢傳佛教（宗教）根本精神，但又去宗教色彩，筆者認為這是聖嚴法師以「心靈環保」為軸（柱），「三大教育」為梁，「心五四」、「心六倫」為筋，以「道德」來「提昇人的品質」，以「教育」來「建設人間淨土」，拓展普遍性的「宗教」和文化價值，做為宗教社會化終極關懷之用意所在。

六、結論

聖嚴法師曾經表示，近代人物中太虛大師是他心目中非常敬佩的人，敬佩他一生以宗教師的身分要求自己，生活不離戒律，言談不離佛法，更敬佩他致力於興辦佛教的教育，培養佛教的人才。該如何發揚太虛大師的精神呢？法師表示除了「興辦佛教的教育」，必須「建立清淨的僧團」。^⑪法

II》，頁103。

⑩ 法師於二〇〇〇年在聯合國總部召開的「世界宗教暨精神領袖和平高峰會」(The Millennium World Peace Summit of Religious and Spiritual Leaders)，二〇〇二年的「世界經濟論壇」(World Economic Forum)與「世界宗教暨精神領袖理事會」(World Council of Religious Leaders)，皆倡導「心靈環保」，呼籲用宗教的力量，消弭貧窮、戰亂與環境問題；同年於南非召開的「地球憲章」(Earth Charter)大會，大會理事將「心靈環保」主張納入章程。

⑪ 同註⑤，頁3。

師一生致力於佛教教育，創辦了中華佛學研究所、法鼓佛教學院、僧伽大學佛學院，同時帶領四眾弟子建設法鼓山世界佛教園區，大大宣揚了太虛大師的精神，亦回應了前輩大師的冀望。

同時，聖嚴法師亦不負師友們的期待，將在日本留學期間的見聞：佛教研究環境、學會概況、宗教修持、宗教信仰、宗教情緒、宗教組織、各宗人才養成、宗教營運、布教方式、宗教團體的社會事業、信眾教育、在家佛教、新興宗教等，詳細地向國內報導，現今收錄在《留日見聞》，亦可參見《從東洋到西洋》。

年幼因貧窮而輟學，初出家因寺院收入需趕經懺，曾因經費而無法圓滿留學等生命經驗，^⑫聖嚴法師深刻知道建全的經濟後援，才能造就教育百年大業。一九八九年成立護法會，實踐三十年前「教育、勸募、教育」提案，成為推動法鼓山人間淨土建設的重要助緣；主張從「教育、道德、宗教」三方面來「提昇人的品格」，以「三大教育」來「建設人間淨土」；同時重視宗教的「信仰實踐、理論基礎、學術研究」三根本面向。

「大學院教育」，創辦中華佛學研究所，落實「學術的研究」，將近代學堂型「講學佛教」提昇為研究型「學術佛教」；開辦僧伽大學佛學院，培養如理如法、解行並重的宗

⑫ 參見：釋聖嚴《歸程》，第一章、第二章、第六章；《留日見聞》，頁18-19；釋常悟、李青苑譯《雪中足跡——聖嚴法師自傳》，第二章、第五章、第十六章，臺北：三采文化，2009年。

教師，改善過往剃度而不教養等弊病，奠定僧伽教育模範。

「大普化教育」，建立在佛法「理論的基礎」，以種種現代多元的文化活動，結合宗教修行，讓傳統「寺院佛教」走入人群，成為「生活的佛教」，產生以佛法淨化社會的功能，以人為本，落實「信仰的實踐」。

「大關懷教育」是「人間佛教」的根本及特色，建立在「大學院、大普化教育」基礎之上，三者看似有次第性，此次第性乃是方便，實是一體。這正是聖嚴法師以三大教育推動人間淨土理念的宗旨。它概括的層面非常廣，就生命儀禮面向來說，將過往超薦鬼神形象的「經懺佛教」，轉化為以人為本，人生的「正信的佛教」，落實「禮」——宗教上的祭祀——的本質。

宗教在現實社會中所表現的影響力主要在於道德規範，道德規範亦是宗教的基礎。聖嚴法師「提昇人的品質」之根本在於「道德」——「以戒為師」，回歸佛陀本懷，以共通的社會倫理道德——十善道，藉由「自律」，建立良好的社會規範與秩序，令正法久住。

此外，聖嚴法師強調「無論辦什麼活動，均須賦予教育和關懷兩大功能」，點出了「教育」重要的切入點——「關懷」；以「關懷」的方式，完成「教育」的功能，用「教育」達成「關懷」的目的，兩者是互為體用，相輔相成。法師立於佛法精神，從人文關懷出發，藉由三大教育的對治與顯正，以「人性化的佛學」，淨化的人文社會價值觀，實踐「生活化的佛法」，由自而他，讓「人間化的佛教」，深入人間，共同建構人間淨土之社會淨化運動。這可以從聖嚴法

師所獲各界肯定之殊榮，如獲頒「傑出社會運動領袖和風獎」，曾被《天下》雜誌推選「四百年來對臺灣最具影響力的五十位人士之一」等，^⑭了解人間淨土建立的現代性，展現的即是宗教於社會的「教育」功能。

宗教帶給社會主要影響在於倫理形式。二十一世紀宗教多元化的現今，需要的是一種共通的普遍價值。聖嚴法師出席多次世界性宗教會議，^⑮呼籲建立一種具有超越性、普遍性和共通性的價值觀點——全球倫理。「心靈環保」闡揚七佛通戒偈「自淨其意」精神，呼籲個人生命自省的內在倫理，與外在生命共同體的責任倫理。

聖嚴法師人間淨土的建設，重點在於佛教對現代的適

⑭ 一九九三年獲頒「傑出社會運動領袖和風獎」；一九九五年獲台北市教育局頒「推動社會教育有功個人獎」；一九九六年獲國際傑人會頒「中國傑人獎」之「宗教教育獎」；一九九八年獲《天下》雜誌遴選為四百年來對臺灣社會最具影響力的五十位人士之一；二〇〇〇年榮獲行政院文建會頒發「終身文化貢獻獎」；二〇〇二年獲頒「內政部專業獎章」之「一等內政獎章」；二〇〇三年獲第二屆總統文化獎；二〇〇八年獲中國文藝協會榮譽文藝獎章「文化貢獻獎」，獲美國設計與流程科學學會「李國鼎傑出經濟社會制度設計獎」，肯定法師長期推動「心靈環保、心五四、心六倫」等優良社會理念，以淨化人心、淨化社會的貢獻；二〇〇九年獲頒總統褒揚令等諸多殊榮。

⑮ 一九九七年出席第十一屆國際宗教領袖和平會議。二〇〇〇年以漢傳佛教代表身分，參加「千禧年世界宗教暨精神領袖和平高峰會」，發表主題演說。二〇〇一年應邀出席「世界宗教暨精神領袖高峰會諮詢委員會」（Inaugural Steering Council Meeting for the World Council of Religious and Spiritual Leaders），並發表講詞。二〇〇二年以佛教領袖身分出席於紐約舉辦之「世界經濟論壇」會議。二〇〇五年出席世界銀行（World Bank）「信仰暨發展領袖會議」（Leaders Meeting on Faith and Development）等。

應、理念的建立與推動教育，強調「我的思想屬於漢傳佛教，因此，不管是哪一種學說，只要經過我，就變成了漢傳佛教的學說。」¹⁶「心靈環保」立於漢傳佛教（宗教），張顯漢傳佛教精神——消融性、包容性、適應性、人間性、社會性；卻又去「宗教」色彩，以全體人類為關懷對象，超越宗教、國家、民族的普世價值，架起人類溝通的文化價值理念。

聖嚴法師負笈東瀛，取得博士學位，具有極大的意義和影響。首先，開展了美國弘化，讓漢傳禪佛教在美落地生根；其次，為高等佛教教育——中華佛學研究所拓展了法鼓山的人間淨土建設。不可置否，如果少了日本留學經驗，聖嚴法師的教育道場，或許就沒有今日的大格局；如果少了美國弘化，漢傳禪佛教恐難疾在西方開花結果。

東初老人告誡聖嚴法師「宗教存在的價值（佛教在內），只是精神熱忱（意志，願心在內）」。「法師一生為復興漢傳佛教，為承先啟後，立「中華禪法鼓宗」；說「我今生做不完的事，願在未來的無量生中繼續推動；我個人無法完成的事，勸請大家來共同推動。」¹⁷法師以整個生命、精神意志來實踐「人間淨土」理念的建設，正是宗教存在的價值。

¹⁶ 同註 7，頁 69。

¹⁷ 同註 7，頁 6。

參考文獻

一、佛典文獻

東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》，《大正新脩大藏經》第 2 冊。

東漢·許慎，清·段玉裁註，《說文解字·圈點段注》，臺北：萬卷樓，2005 年。

二、現代文獻

王甫昌，〈社會運動〉，王振寰、瞿海源編，《社會學與台灣社會》，臺北：巨流圖書，2003 年，頁 421-452。

白德滿（Don A. Pittman），鄭清榮譯，《太虛——人生佛教的追尋與實現》，臺北：法鼓文化，2008 年。

池田大作、B.Wilson，梁鴻飛、王健譯，《社會與宗教》，四川：四川人民出版社，1991 年。

李志亮，《聖嚴法師「人間淨土」之理念與實踐》，國立中山大學：中國文學系研究所碩士論文，2010 年。

林其賢，《聖嚴法師七十年譜（上）》，臺北：法鼓文化，2000 年。

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》，國立中正大學：中國文學所博士論文，2008 年。

林其賢，〈聖嚴法師人間淨土思想的實踐與弘揚〉，《聖嚴研究》第 1 輯，臺北：法鼓文化，2010 年，頁 153-206。

林其賢，〈聖嚴法師人間淨土思想立場的抉擇〉，《聖嚴研究》第 2 輯。臺北：法鼓文化，2011 年，頁 155-200。

林建德，〈近二十年來臺灣地區「人間佛教」研究發展概述〉，

《佛教圖書館館刊》第 52 期，2011 年，頁 7-17。

周柔含，〈通往人間淨土的鑰匙——淺談聖嚴法師的菩薩戒〉，《聖嚴研究》第 2 輯，臺北：法鼓文化，2011 年，頁 113-154。

法鼓山，「法鼓山大悲心水陸法會」，<http://shuilu.ddm.org.tw/index.aspx>，2014/06/01。

法鼓山，「法鼓山年度關懷主題」，〈1994 禮儀環保年〉，<http://www.ddm.org.tw/event/motif/page1994.htm>，2014/06/01。

法鼓山，「法鼓山慈善基金會」，<http://charity.ddm.org.tw/main/index.aspx>，2014/06/01。

洪金蓮，《太虛大師佛教現代化之研究》，臺北：法鼓文化，1999 年。

許育銘，〈民國以來留日學僧的歷史軌跡與聖嚴法師東渡留學〉，《東華人文學報》第 6 期，2004 年，頁 195-222。

陳劍鎧，〈聖嚴法師「建設人間淨土」與「一念心淨」之要義〉，《聖嚴研究》第 2 輯，臺北：法鼓文化，2011 年，頁 201-240。

黃光國，〈論「人的素質」〉，《人的素質（1999）論文集》，臺北：法鼓山人文社會學院，1999 年，頁 16-24。

黃崇憲，〈「現代性」的多義性／多重向〉，黃金麟、汪宏倫、黃崇獻編，《帝國邊緣——臺灣現代性的考察》，臺北：群學出版社，2010 年，頁 23-61。

戴康生、彭耀編，《宗教社會學》，臺北：宗博出版社，2006 年。

釋太虛，《制議》，《太虛大師全書》第 9 編，臺北：善導寺，1980 年。

釋印順，《平凡的一生》，臺北：正聞出版社，1991 年。

釋東初，《中日佛教交通史》，《東初老人全集（二）》，臺北：東初出版社，1985 年。

釋果光、釋常諱，〈漢傳禪佛教的當代實踐——聖嚴法師的「心靈環保」〉，《聖嚴研究》第 2 輯，臺北：法鼓文化，2011 年，頁 241-302。

釋星雲，佛光山宗務委員會編，《佛光學》，《佛光教科書（十一）》，高雄：佛光山，1997 年。

釋常慧，《聖嚴法師佛教教育理念與實踐》，《中華佛學研究所論叢（四十）》，臺北：法鼓文化，2004 年。

釋聖嚴，《從東洋到西洋》，臺北：東初出版社，1992 年。

釋聖嚴，《菩薩戒指要》，《法鼓全集》（光碟版）1-6，法鼓山文化中心，2007 年。

釋聖嚴，《教育·文化·文學》，《法鼓全集》（光碟版）3-3，法鼓山文化中心，2007 年。

釋聖嚴，《留日見聞》，《法鼓全集》（光碟版）3-4，法鼓山文化中心，2007 年。

釋聖嚴，《悼念·遊化》，《法鼓全集》（光碟版）3-7，法鼓山文化中心，2007 年。

釋聖嚴，《聖嚴法師學思歷程》，《法鼓全集》（光碟版）3-8，法鼓山文化中心，2007 年。

釋聖嚴，《書序 II》，《法鼓全集》（光碟版）3-10，法鼓山文化中心，2007 年。

釋聖嚴，《禪門修證指要》，《法鼓全集》（光碟版）4-1，法鼓山文化中心，2007 年。

釋聖嚴，《禪的世界》，《法鼓全集》（光碟版）4-8，法鼓山文化中心，2007 年。

釋聖嚴，《律制生活》，《法鼓全集》（光碟版）5-5，法鼓山文化中心，2007 年。

釋聖嚴，《歸程》，《法鼓全集》（光碟版）6-1，法鼓山文化中心，2007 年。

釋聖嚴，《金山有鑛》，《法鼓全集》（光碟版）6-4，法鼓山文化中心，2007年。

釋聖嚴，《抱疾遊高峰》，《法鼓全集》（光碟版）6-12，法鼓山文化中心，2007年。

釋聖嚴，《聖嚴法師心靈環保》，《法鼓全集》（光碟版）8-1，法鼓山文化中心，2007年。

釋聖嚴，《法鼓山的方向》，《法鼓全集》（光碟版）8-6，法鼓山文化中心，2007年。

釋聖嚴，《法鼓晨音》，《法鼓全集》（光碟版）8-8，法鼓山文化中心，2007年。

釋聖嚴，《法鼓家風》，《法鼓全集》（光碟版）8-11，法鼓山文化中心，2007年。

釋聖嚴，《法鼓山的方向II》，《法鼓全集》（光碟版）8-13，法鼓山文化中心，2007年。

釋聖嚴，《建立全球倫理——聖嚴法師宗教和平講錄》，臺北：法鼓山文化中心，2009年。

釋聖嚴，《法鼓山的行動方針——心五四運動》，臺北：法鼓山文化中心，2009年。

釋聖嚴，《法鼓山的學佛與修行——四眾佛子共勉語》，臺北：法鼓山文化中心，2009年。

釋聖嚴，《法鼓山的共識——理念、精神、方針、方法》，臺北：法鼓山文化中心，2009年。

釋聖嚴，釋常悟、李青苑譯，《雪中足跡——聖嚴法師自傳》，臺北：三采文化，2009年。

釋聖嚴，〈如何研究我走的路〉，《聖嚴研究》第1輯，臺北：法鼓文化，2010年，頁19-26。

釋聖嚴，〈創辦人的叮嚀與囑咐〉，《傳燈續慧——中華佛學研究所卅週年特刊》，臺北：中華佛學研究所，2010年，頁3-6。

釋聖嚴，《我願無窮——美好的晚年開示集》，臺北：法鼓文化，2011年。

釋聖嚴，〈大關懷教育內容及實踐方式〉（DDMTV，聖嚴法師「大法鼓」0941），<https://www.youtube.com/watch?v=QPC9aMU2020>，2013/05/16。

釋聖嚴，〈何謂心靈環保及具體內容〉（DDMTV，聖嚴法師「大法鼓」0943），https://www.youtube.com/watch?v=3ljwh41Fx_A，2014/05/25。

釋聖嚴，〈心靈環保的觀念和提倡用意〉（DDMTV，聖嚴法師「大法鼓」0867），<https://www.youtube.com/watch?v=BglHghglLGY>，2014/05/25。

闕正宗，《臺灣佛教一百年》，臺北：東大出版社，1999年。

Yu, Jimmy, "A Tentative Exploration into the Development of Master Sheng Yen's Chan Teachings," *Chung-Hwa Buddhist Journal*, Vol. 23 (《中華佛學學報》第23期), 2010, pp. 3-38.

末本文美士，《日本佛教史——思想史としてのアプローチ》，東京：新潮文庫，2005年。

Master Sheng Yen's Building a Pure Land on Earth: Focused on "Three Types of Education"

Jou-Han Chou

Associate Professor, Institute of Religion and Humanity, Tzu Chi University

Abstract

"Humanistic Buddhism" has been an important approach in modern Chinese Buddhism. It originated from Master Taixu's (1888-1947) "Human-life Buddhism," then Master Yinshun (1906-2005) propagated "Humanistic Buddhism." Later, Master Dongchu (1907-1977) also advocated "Human-life Buddhism." The concept of "Humanistic Buddhism" has been the mainstream of Buddhism in Taiwan.

This article does not seek to discuss the theoretical basis, but try to explore how Master Sheng Yen practiced the spirit of religion through academic approach and fulfilled the holistic caring services as well as dedicated to building a "Pure Land on Earth," by examining the aspects of Master's education background, construction of Dharma Drum Mountain and the idea of "Three Types of Education."

The research shows that Master Sheng Yen uplifted the character of humanity in three aspects of "education, morality and religion" and dedicated to building a "Pure Land on Earth" through "Three Types of Education," which are Education through Academics, Education through Public Outreach, and Education through Caring Services.

"Education through Academics" implements academic research.

It improves the modern lecture-based "teaching Buddhism" to research-oriented "academic Buddhism." "Education through Public Outreach" aims to practice religious belief. Built on basic Buddhism doctrines it transforms traditional "temple Buddhism" into "living Buddhism" through combining religious practices with modern pluralistic culture activities. "Education through Caring Services," grounded on the above mentioned "Education through Academics and through Public Outreach," is the radical part of Humanistic Buddhism. In the respect of funeral and memorial service, it reforms the traditional Buddhist funeral practice that is dominated by salvaging the ghosts and elevating the deceased to better realm through chanting and repentance, to a people-foremost "correct faith Buddhism" and emphasizes the courtesy and gratefulness in life which are the nature of religious rites.

In summary, through "Three Types of Education" Master Sheng Yen uplifted the character of humanity and achieved the social function of religion: to purify people's mind, purify the society and build a "Pure Land on Earth." Moreover, under the three practice guidelines of "following the precepts, focusing on education and protecting the spiritual environment," which embody the core values of "education, morality and religion" respectively, Master Sheng Yen enhanced the moral quality of humanity and highlighted the people-oriented tenet of Humanistic Buddhism.

Key words: Master Sheng Yen, Humanistic Buddhism, three types of education

從佛法觀點探討高齡化社會的 所得分配問題

許永河

國立成功大學經濟學系副教授

■ 摘要

高齡化是二十一世紀全球人口的趨勢，臺灣於一九九三年六十五歲以上人口占總人口之比率達 7%，正式步入「高齡化社會」（aging society）之列，該比率預計將於二〇一八年達到 14%，屆時我國將進入「高齡社會」（aged society）。高齡化所帶來的不僅是人口結構的改變，其衍生的問題也將深切影響社會的結構變遷與經濟發展，影響範圍甚為深廣，人類社會的生活型態亦將因此而改變。本文從世間法的角度出發，探討高齡化現象及其衍生的所得分配問題，再以佛法的角度，探討佛法對世間現象及財富的看法。最後，以佛法的知見為基礎，總結說明佛法義理及聖嚴法師「人間淨土」思想對此世間現象所提供的教導及啟示。

關鍵詞：人口老化、所得分配、佛學

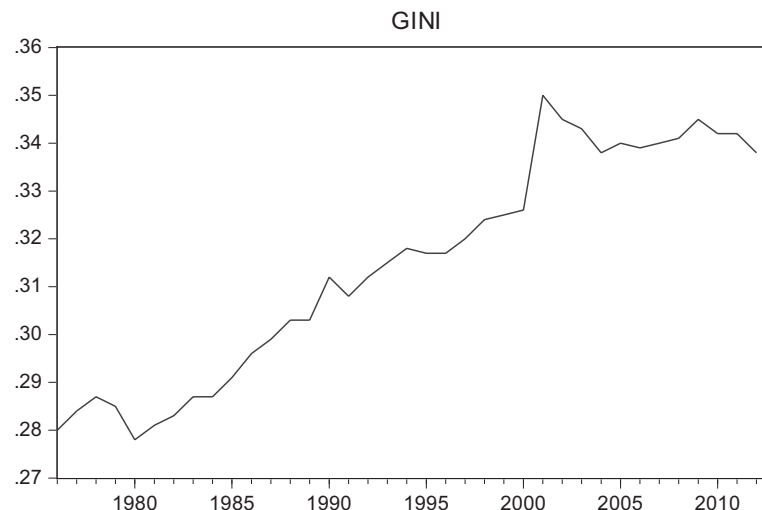
一、前言

一九九〇年我國六十五歲以上的高齡人口占總人口的比率約為 6.2%，亦即每 16 人之中就有一位高齡者。然而到了二〇〇九年，此一高齡人口比已攀升至 10.63%，亦即每 9.4 人之中就有一位高齡者。依據行政院經建會之人口推估，到了二〇二五年我國六十五歲以上高齡人口占總人口的比率將達 20.1%，亦即每 5 人中就有一位高齡者，而至二〇五六年此一比率預估將達 37.5%。

我國於一九九三年已進入「高齡化社會」，預計將於二〇一八年進入「高齡社會」。^❶ 人口老化的影響，意味著社會之中高齡人口之比重增加，而青壯勞動人口相對減少。換言之，具有生產力與儲蓄能力的人口相對減少，而靠過去儲蓄生活的老年人口相對增加。一九七四年我國社會約 17.9 名青壯工作人口支持一名六十五歲以上老年人口的生活，在一九九三年邁入高齡化社會時約需 9.5 名工作人口支持一名老年人口，而在邁入高齡社會之二〇一八年，約需 5.2 名工作人口支持一名老年人口，預計在邁入「超級高齡社會」之二〇二五年，大約是 3.4 名工作人口支持一名老年人口。換言之，臺灣隨著人口老化，世代間的經濟關係將有明顯的變化。

伴隨者人口老化發展的另一個經濟現象，是所得分配

圖一：臺灣地區之吉尼係數，1976-2012 ^❷



不均的狀況。經濟學上常用來衡量所得分配均衡與否的指標是吉尼係數（Gini Coefficient），該係數是義大利統計學家 Corrado Gini 所發明。吉尼係數的值介於 0 與 1 之間，係數愈大表示所得分配不均等的程度愈高；反之，係數愈小則表示不均等的程度愈低。我國從一九七六至二〇一二年間之吉尼係數如圖一所示。圖一中我國之吉尼係數自一九八〇年之後即呈開始上揚的趨勢，顯示所得分配不均的狀況一直持續加劇中。本文以實證模型分析人口老化與所得分配不均現象

❶ 行政院國家發展委員會，「中華民國人口推計（103 至 150 年）」，頁 2，<http://www.ndc.gov.tw/dn.aspx?uid=38321>，2015/03/24。

❷ 行政院主計總處，「中華民國統計資訊網（總體統計資料庫）」，<http://statdb.dgbas.gov.tw/pxweb/Dialog/statfile9L.asp>，2015/03/24。

間的關係；再以佛法的角度，探討佛法對世間現象及財富的看法。

本文第二節為人口老化與所得分配不均關係的實證探討；第三節則就佛法的因果因緣觀來說明佛法對世間現象、罪福果報的看法；第四節則就佛法的觀點，舉出聖嚴法師對世間所得或財富分配不均現象的看法，以及我們面對此類現象應如何建立生活觀及生命的態度，第五小節則為本文之總結。

二、人口老化與所得分配不均

本文以臺灣一九七六至二〇一二年共三十七年之間的資料進行實證分析，研究資料分別來自行政院主計總處家庭收支調查及內政部人口統計。本文以吉尼係數（Gini coefficient）做為所得分配不均度的指標，吉尼係數愈大，則所得分配不均的情況愈形惡化。本文以一簡單之實證模型來說明影響所得分配的變數，模型之設定為：

$$Gini = f(r65up, r_emp, r_house, dummy)$$

其中，*r65up* 為六十五歲以上之人口占總人口之比率，亦即人口老化的程度；*r_emp* 為家計單位就業人口占家中人口之比率，此比率愈高則家中所得來源愈大；*r_house* 則為全體家計單位擁有自有房屋之比率；*dummy* 為影響所得分配之虛擬變數，該虛擬變數的設定主要是為了掌握影響所得分配之外在因素衝擊。經統計檢定，實證模型之殘差項具有變

異數不齊一性（heteroskedasticity），因此模型之變異數以懷特^③之方法修正變異數不齊一性之影響。模型之估計結果如表一。

本文模型之被說明變數為吉尼係數（*gini*），表一實證結果顯示，家庭中就業人口之比率（*r_emp*）與家計單位擁有自有住宅比率（*r_house*）兩變數之係數符號為負。此一結果從經濟面意義來說，家庭中就業人口的比率提高，亦即

表一：模型實證結果

Dependent Variable: GINI			
Variable	Coefficient		
	0.329728** (0.128298)		
C	0.877727** (0.413014)		
<i>r65up</i>	-0.111610 (0.163789)		
<i>r_emp</i>	-0.000377 (0.000852)		
<i>r_house</i>	0.015103** (0.006682)		
D2001	0.860360*** (0.176668)		
AR(1)			
R-squared	0.975710	F-statistic	241.0167
Adjusted R-squared	0.971662	Prob(F-statistic)	0.000000

*** 1% 顯著水準，** 5%顯著水準

③ White, Halbert, “A Heteroskedasticity-Consistent Covariance Matrix Estimator and a Direct Test for Heteroskedasticity,” *Econometrica*, Vol. 48, No. 4, 1980, pp. 817-838.

家計單位賺取所得的人數愈多，將有助於降低基尼係數，改善家戶間所得分配不均的狀況；此外，家計單位擁有自有住宅的比率提高，與基尼係數大小呈反方向變動，亦即家計單位擁有自有住宅比率提高，具有降低所得分配不均的效果。然而，此二因素對基尼係數的影響在統計上並不顯著，亦即此二比率之提高對臺灣地區所得分配不均之改善並無顯著的影響。

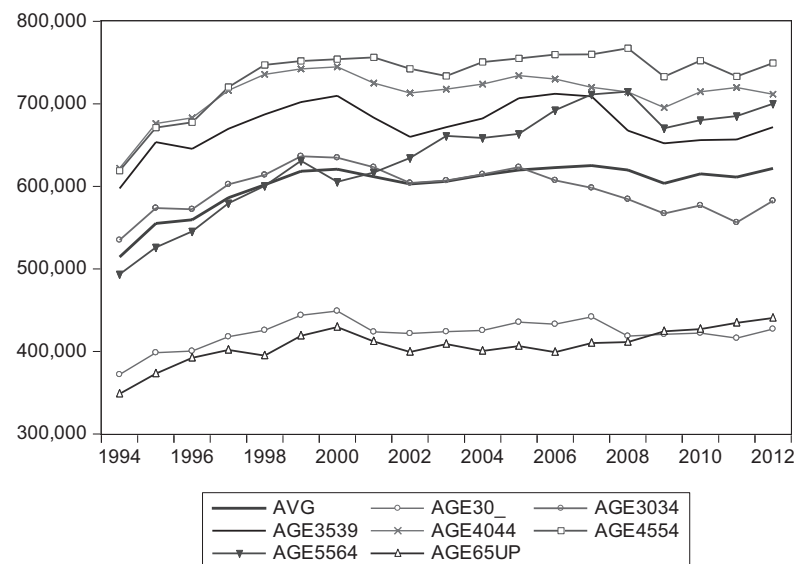
此外，高齡人口比率（*r65up*）之變化與基尼係數呈同方向變化的關係，且在 95% 的信賴區間下為顯著；估計結果顯示高齡化人口比率提高 1%，基尼係數將提高 0.88%，亦即所得分配不均的狀況隨高齡化而加劇。另在二〇〇一年時國內出現股市大崩盤，而國外則有全球經濟不景氣及美國九一一恐怖攻擊所衍生的經濟衝擊，模型中虛擬變數 D2001 之係數為正值，且在 95% 的信賴區間下為顯著，顯示當年此類事件對臺灣的所得分配不均具有顯著加劇的影響。另本文模型顯示模型之殘差具有自我迴歸（auto-regressive, AR）的現象，模型中 AR（1）之係數為 0.86036，且在 99% 的信賴區間下為顯著。此結果的經濟意義是模型前期的估計誤差，亦即前期中基尼係數無法被模型的解釋變數（高齡化比率、就業人數比率、自有房屋比率及 D2001 等）所解釋的部分，對本期基尼係數的變化具有顯著正向的影響。換言之，當期非預期的基尼係數變化（亦即隨機事件對所得分配的不預期衝擊），會對下期基尼係數產生顯著而且同方向的影響。

本文實證結果顯示，隨著人口老化的速度增加，國內所得不均的幅度也隨之加大。為何此兩變數間有此一關係，乃

值得玩味之問題。細究此一關係，仍需多方資訊參考，然而從國內一九九四至二〇一二年之年齡組群之每人平均所得統計來看（圖二），二〇〇〇年後各年齡組之所得成長幾乎均出現停滯現象，唯獨五十五至六十四歲一組人口之平均所得出現成長現象，且四十五至五十四歲之年齡組之所得長期以來位居最高的所得年齡組，由此不難窺見人口老化與所得分配呈同方向變化關係之端倪。

然而若以四十五至五十四以及五十五至六十四歲兩組人口所得來論斷高齡化對所得不均的影響，難免失之武斷，蓋

圖二：年齡組別平均每人之年所得，1994-2012 ④



④ 作者整理，原始資料來源為行政院主計總處「歷年家庭收支調查」。

所得分配不均伴隨國內數十年經濟發展所出現的現象，造成此現象的原因尚有其經濟與社會相關的時空因素。即或排除人口結構改變對所得分配有所影響，然而人口結構變化對所得分配不均影響的分析，尚需從年齡組群內之不均、年齡組群間之分配不均，以及跨時間的分配不均變化等面向來探討，然而此類分析並非本文的目的；本文擬自佛法的觀點來看世間所得分配不均的現象。高齡化是世間現象，而國內所得分配不均也是伴隨高齡化而發展的現象，佛法如何看待此類世間現象？面對此類世間現象時，我們又應當如何看待與面對？佛法給我們的啟示又是如何？

三、從佛法看世間現象 ——三世因果的因果因緣觀

生命是從生到死的過程，生活是人在不同時空環境中的活動現象。就佛法的觀點來說，生命過程中的一切現象或際遇，不論是發生在自己身上的事件，或者環境中的事件，均離不開「因、緣、果」，也就是「因果法」與「因緣法」。

從因果法來說，過去造業是「因」，現在受報是「果」，此生所受之報，有正報與依報。正報的報果是發生在我們身上的一切現象，包括身形之高矮美醜與生活之貧富窮達，依報則是人生存環境中的一切社會關係與自然環境。果報有「別」、有「共」；正報是別業之報體，依報則是共業之報體。眾生造業，各自依據所造作之不同的別業受別報，而多人共同造作的共業則受共報。業報除了有共、有別，還有苦報與樂報之差別。造惡業受苦報，造善業受福

報；造善因得人天福樂報，造惡因得生死苦惱報。

從因緣法來說，過去造業固然是「因」，然而現在報果的成就，除了業因之外，還要有空間關係的外「緣」來助成。世間的現象或個人生命的際遇，主觀的條件或個人的努力雖然重要，但缺少外緣仍無法成就。如聖嚴法師說：「世間的現象不是一個人可以成就的，而是眾緣合和而成的。」^⑤ 只要種了因，因緣具足，果報即會現前，小因可能生大果，而一因也可能生多果，因此「因緣不可思議，果報不可思議」。

從世間現象的出現來說，所有的現象都是時空環境的結果，亦即一切現象離不開時間和空間的關係，離不開因果因緣法則。時間是從古到今，迄於未來，是因果循環的相續不斷。空間是因緣相依相成的關係，是無限廣大的世間一切人、事、物彼此發生的關係。如聖嚴法師說：

因果法是事物在時間上的前後現象，因緣法是事物在時間與空間中的前後延續及彼此關係。^⑥

因緣思想和因果思想，是一體的兩種表徵，乃是佛陀思想的獨特處，也是佛教的中心思想的中心。^⑦

⑤ 釋聖嚴《禪與悟》，頁 202。（按：本文所引聖嚴法師著作，若未特別說明，即皆採用《法鼓全集》網路版，2005 年，<http://ddc.shengyen.org/pc.htm>。）

⑥ 釋聖嚴《悼念・遊化》，頁 369。

⑦ 釋聖嚴《佛教入門》，頁 69。

佛法的基本原則就是因果法和因緣法。因果和因緣是永不相離，互為成就的。如法師說：

從因到果的前後關係是為時間相，現象彼此之間的賓主關係是為空間相；不論是時間的前後關係或空間的彼此關係，都屬於因緣法。所謂因緣就是有賓有主、互為賓主；主體的因只有一個，客觀的緣可多可少，而因和緣之間可互相變更它們的賓主關係，因此因緣不離因果，因果也不離因緣。^⑧

從因果的角度來看，此生福報盈虧，多從過去所造的善惡感得。對於善因得善報、惡因得惡報的觀念，許多人是接受的。然而，許多人往往將此生的一切苦惱或福報，全歸咎於不可知的前生行為，因而只認定從過去到現在的二世因果關係，卻不見因緣，結果便落入宿命的觀點。也有人見人行善無數，卻遭逢意外受苦，但一些造惡拐騙者，卻生活優裕，因而認為世間無因果報應之理。此類宿命論或「撥無因果」的看法，均是對佛法因果論的誤解。

佛法的因果觀要從過去、現在、未來三世的因、果、緣關係來理解，才不會落入只見過去、現在二世的沉悶宿命觀，或者是只見眼前一世，而對生命產生虛無迷惘，或認為僅有今世而進行享樂放蕩的現象。不僅因果觀要從過去、現在、未來三世來看，而且三世因果還要與因緣論配合，才會

產生正確的現象論，從而開展積極開闊的人生觀。

至於要如何觀待三世因果與因緣觀呢？大抵可用「因果三世實有，因緣十方皆無」來綜攝。此生中感知生命存在的主體是「我」，「我」則是過去業力所現的報果，而這個世間也有無數如此「我」的報體。這些報體對各自而言是「我」，是「正報」；「我」之外的其他人及所生存的世間則是「依報」，依報是共業世間。「我」是過去的報果，這個前世報體的「我」在此生與依報世間的人事物互為因緣，相互影響，不僅成就眼下無數的果報相狀，而且受報之時又繼續造業，當下所造的業又成為未來果報的「因」。

從三世因果的角度來說，這個受報的「我」生身時的報相與福報多寡固然是前世業力的結果，然而現在這個報身的生存活動也同時種下未來的業因。因此，人活在這個世間，受報的當下又繼續造業。業報的法則是種善因招感善果，種惡因則招感惡果，所謂「種瓜得瓜，種豆得豆」。只要業力沒有消失，因緣成熟就會受報，是故《大寶積經》中說：「假使經百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受。」^⑨ 因此，此生受報當下所做的行為，不管善惡皆是業，善惡業因之果報昭然無失。

雖說果報昭然，然而果報的業因尚需外緣的成就才能有結果。因此，聖嚴法師說：

⑧ 同註⑤，頁244。

⑨ 《大寶積經》第57卷，臺灣大學佛學數位圖書館暨博物館·數位佛典·漢語佛典（CBETA, 2002），T11n0310，頁570，http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/BDLM/sutra/chi_pdf/sutra6/T11n0310.pdf。

人生，乃至所有一切眾生，在宇宙間，沒有一樣是單獨存在的，一個人的生存，必然要受他人的影響，同時也會影響他人，這種影響他人，這種影響的關係，在佛法中講，便是緣。^⑩

對於生命現象，從時間的「前後」關係來看，叫因果；從空間的「彼此」關係來看，叫因緣。時間上的前後關係加上空間的彼此關係，便說明了無盡的世間現象，以及這些現象的變化。如法師說：

時間的因果現象加上因緣關係，必然是不斷的變化，所以是「無常」。空間的因緣變化加上時間的因果現象，必然是空的，所以是「無我」。無常與無我是時間與空間的真實相，也就是《般若經》所說「諸法空相」。在時間上的暫時有，在空間中的變幻有，當然不是真的，故名為「空」。^⑪

因此，從佛法的因果因緣觀來說，便是：「因果三世實有，因緣十方皆無」！法師又說：

對因果法及因緣法，不能見其空，是一般的世俗見，因此而煩惱不已，生死不了。……對因果法及因緣法，只

能知其空，是出世的小乘見地，由此而求入涅槃，出離生死。……有者即空之有，空者即有之空，是大乘禪的立場。^⑫

依世俗見，只見其有而不見空；小乘雖知空，但厭離世間，不能發心入世，行自利利他的菩薩道。唯有發大乘心者可以從有入空，再從空入有，圓融空有不二的中道實相。如法師說：

所謂空，是說世間的一切現象及觀念，固然沒有一樣是永恆不變的，即使出世間的清淨佛性，也不可用任何觀念去範圍它。唯有空，並且把空的觀念也空掉，方是真正的自在和無限。^⑬

總結來說，便是：

佛法的總綱，乃是戒、定、慧三學，缺一不可。佛法最主要的兩大原則是信因果、明因緣。世間有因果，不造惡業，不墮三途；行五戒十善，得人天福報。出世間也有因果，修無漏戒、定、慧，得阿羅漢果；阿羅漢迴小向大，則小乘是大乘的因法，三乘共法是大乘不共法的因法；菩薩行即是佛的因行，佛是菩薩的果位。或在生死、或出三

⑩ 釋聖嚴《神通與人通》，頁 146。

⑪ 同註 ⑥。

⑫ 釋聖嚴《禪的生活》，頁 267-268。

⑬ 釋聖嚴《禪的體驗·禪的開示》，頁 174。

界，皆不出因果。¹⁴

四、從三世因果因緣觀看所得分配不均的現象

所得分配不均的問題，可以從個人及社會兩個面向來看，而不論社會或個人，所得分配不均的現象均離不開因果因緣法。以因果因緣法來說，社會是眾人共業招感所成的依報世間，也是無數個人業報所共同成就的，而個人的活動與報果的改變，也使共業世間的面貌改變；從個人來說，個人是正報的果體，個人的生命境遇是自身過去業力招感的結果，而當下受報之當時的身心活動，不僅影響自身未來的命運，也對世間現象的改變產生影響。因此，正報是其中有別，依報是別中有共，然而不論正報、依報都是緣生性空。知道緣生、性空、無我，不執著現象而生對立煩惱，則是智慧；雖知性空，但眾生造業受苦的事實卻不容忽視，因不忍眾生受苦而入世濟眾，則是慈悲。悲智雙運的因果因緣觀，便是佛法對世間所得分配不均現象的態度。

臺灣所得分配不均的問題，從社會面來看，是基尼係數隨著時間改變而變大，表示整體社會所得分配不均的程度愈來愈加劇。此一現象的發展，是眾生互為因緣所成的依報世間現象。從因果關係來說，過去因招感現在果，而現在果的呈現，則需當前的空間因緣促成；然而空間無涯，是故因緣不可具說，世間對於無法具說因緣現象的影響，便冠以「意外」之名，而這些所謂「意外」，在計量的經濟方法中則被

稱為隨機誤差（random disturbance），也就是本文第二節中不預期的所得分配衝擊因子。本文第二節的計量模型，已涵蓋佛法的因果因緣觀在其中。經濟模型的係數僅能看到過去的因（AR(1)），與現在的外緣（高齡人口增加等）相結合而成就現在果（基尼係數變化），經濟學家往往依據模型的結果建議政府應該使用經濟政策來改善所得分配惡化的狀況。如果停留在模型結果的討論，便無法了解三世因果觀的妙用。現在的報果，固然是過去業因招感而來，然而現在的果又是未來的因，因此不管當前果報的報相如何，當下如果能夠造善因，未來便能夠改善果報的情況。

整體所得分配不均，是世間環境的產物，從佛法來說，是共業現象；既是共業現象，則需大家共同努力來改善，不管是政府的政策也好，或者是民間慈善團體的共同努力也好，只要能改善今天的狀況，未來都會變得更好。從這個角度來看，佛法與世間是不相違背的。

所得分配不均的問題，從個人的角度來看，是個人福報差異的現象。一生中工作收入或擁有財富的多寡，是個人福報。從佛法的因果觀來說，此生福報多寡是過去積福行善的結果；如果通透了解佛法的因果因緣觀，則對眼前所得或福報的多寡不會生起煩惱；福少時不會抱怨，福多時也不至於貪溺，更不會因富貴而驕慢，因為「諸法因緣生，諸法因緣滅」，福多福少俱是因果法、因緣法。更進一步說，透徹了解因緣法的人，不管有福無福，都會惜福；不管福報高低，都知道當下不僅需要惜福，更需要培福、種福，未來才會有福。

¹⁴ 同註¹²，頁77-78。

不論個人或社會，面對所得分配不均的問題，都需要善用因果因緣法來疏通對立。一般人不了解因緣法，因此有分別心、比較心，分別比較的結果，往往對現況生出許多怨懟與不平。對於生命中的不平，如果能用三世因果的觀念來疏通其心中的不平，當下即能勇於面對現況，也能積極創命。

雖然世間有許多的不平，但從因果法則來說，有果必有因，因此應該相信因果法則，如聖嚴法師說：

對於我們所發生的事，總是有其原因，沒有無原因的事。可能在我們這一生沒有辦法用原因來說的結果，但透過三世因果，便非常明白。¹⁵

儘管一般人或許相信種善因得善果，種惡因得惡果，但對於善行往往等不及馬上見到善果，對他人的惡行為則巴不得對方立即受惡報，這些都是未能明瞭三世因果道理的反應。不管行善或造惡，其報應的時點，有可能眼前造業，眼前受報，也有可能是當下造業，死後受報，也有可能是現在造業，而若干生之後才會受報。即造業種因之後，果報之現行，還需要因緣的成就，因此俗話說「不是不報，是時候未到」。所謂時候未到，是果報現行的主、客觀條件因緣尚未成熟之故。關於世人對果報疑惑，聖嚴法師舉了一個非常巧妙的比喻來說明三世因果的道理：

就好比今天做工沒拿到工資，明天做工，也未拿到工資，直到月底結算，才領得薪資一樣的道理。¹⁶

然而就算能夠接受三世因果的觀念，如何能夠撫平當下心中的不平？如何從困頓不平中生出勇氣，看出希望？佛法的啟示是我們應該要活用因果因緣論，勇於承擔結果，也要生出慈悲心與菩提心，積極培福，因為過去種福現在才有福，現在種福則未來有福。

從三世因果因緣觀的理解中，我們知道人生在世是來受報的，而在受報的同時又繼續造業；從三世因果因緣的正確認知中，我們應當培養「深信因果，曉了因緣」的態度。

三世不僅是過去、現在、未來三世，而是現世中時間也是不斷在過去、現在、未來中更迭交替，因此生命是在無盡的時空關係中不斷造業、受報的現象。同時，無盡時空中受報的是我，造業的也是我；因為深信因果，知道自作自受的道理，就知當下需要努力來斷惡行善，「努力消舊業，莫再造新殃。」因為曉了因緣，知道因緣聚散中無常、無我，便不會執著有我，放縱身心攀緣逐境而造惡損福，而能深觀緣起，將自我從煩惱的束縛中解脫。

世間的現象雖有高矮、長短的不平，但其性則均一，皆屬性空。境有不平，是因緣果報所致；心緣境界而生不平，則是在果報的境界上續造煩惱業因，不僅於現在境況無益，並將招感未來的煩惱果報。因此，面對生命中的不平，當學

¹⁵ 同註 5，頁 235。

¹⁶ 釋聖嚴《禪的世界》，頁 243。

著以因果因緣觀來疏通心中的不平，如法師說：

佛法講三世因果，講過去造的善惡業，今生受的樂及苦，就是告訴我們要平心靜氣、不要怨天尤人，雖然前世的事我們並不知道，但是一定要相信它「有」，不要相信它「無」，否則會產生忿忿不平之心。相信它「有」，至少可以解釋我們為什麼會變成目前的這個樣子，佛法的作用，就是要我們心平氣和、面對現象、繼續努力。相信過去，就會相信現在；想到現在，就會想到未來，為了未來，我們一定要未雨綢繆，一定要有存好心、做好事的觀念，並付諸行動，這是因果的觀念。¹⁷

從因果因緣觀中，我們應該建立一種積極而健康的生命態度，法師亦說：

我們對於自己的命運，只能希望最好，卻無法保證最好；只能朝向最好去作努力，卻也不得不作最壞的預防。否則，過份的樂觀，過份的悲觀，都是跟因緣論的原則背道而馳，都不是成熟健康的心態。¹⁸

因果法令人體會自身努力的重要，然而努力的同時，更應了解因果也需因緣配合的道理，培養凡事努力而不強求的

態度，因為「佛法是講因果及因緣的，講因果，凡事不會怨尤；講因緣，凡事不會強求。」¹⁹ 至於努力而不強求的意義是：「對於任何情況，如果能夠改善它，當即予以改善，若不能改善，便面對它接受它，絕不逃避，但是要盡力改善。」²⁰ 一個深明因果的人，必然「站在自我當下的立足點上，對自己負責、對他人負責，這樣就是對因果負責。接受自己造的因、自己種的果，就能明白：『善有善報、惡有惡報』，努力為善祛惡，就是負責的表現。」²¹

從因緣法來說，諸法因緣生，有生必有滅，所以無常；生滅無常，所以不自在、苦、空、無我。從緣起的正觀中，了知正報與依報世間，都是無我的。享福的人如果不知緣起性空，對自身的福報必然是守護，害怕失去，對於無福受苦的他人，則會顯露倨傲而不知憐恤的態度，對於財富與福報則是貪無厭足。不能了解因緣法的人，貪福造作的結果，是求福、享福之時，卻已同時做出損福、折福之事。

因此，從因果因緣法中，應該體會福報是因果法，也是因緣法。從因果法來說，無善因、善行則無以得福；從因緣法來說，有善因、無善緣則無以成福，因此有福當存感恩，且福從緣生亦從緣滅，有福當知珍惜。是故從因果因緣法來說，無福的人固然應該努力培福、惜福，有福的人更應該知福、惜福。而不管有福無福，都應努力為自己 and 他人造福、

¹⁷ 釋聖嚴《法鼓山的方向》，頁45。

¹⁸ 釋聖嚴《致詞》，頁43。

¹⁹ 同註¹⁷，頁446。

²⁰ 釋聖嚴《禪鑰》，頁52。

²¹ 釋聖嚴《找回自己》，頁122。

種福，以隨喜布施來造福，因為這個世間是共業世間，只有大家一起努力惜福、培福、造福、種福，才會一起有福。福薄的人能夠歡喜布施，可以廣結善緣來培福；有福的人能夠歡喜布施，布施窮困者不僅是善行，也在為自己培福，並在布施的過程中練習放下自我中心的執著。因此，關於福報這件事，聖嚴法師說：

福報像水，你我就像水面的船。福多水漲船自高，容易行駛；福少水低船擱淺，寸步難行。有智慧的人，不論有錢沒錢，都能處處惜福，時時培福，所以有福；無智者，人在福中，仍不知福，一味損福，所以無福。別說未來的因果，縱在眼前，也不感覺到幸福，那便等於無福。培福當從惜福做起。……但是，培福不是為了享福，否則也是不智。²²

談因緣果報，我們不能僅僅停留在生命是苦果的觀念。生命不僅是受苦或消極受報而已；生命既是權利，也是義務。從三世因果因緣觀來說，生命的目的，是許願與還願；在受報的當下要許願、發願，要發菩提願。因為發菩提心而許願，自我的苦惱會變得相對不重要，對於眾生的苦惱則能增加感同身受的同理心；用「還願」而非「還報」的心態來面對生命的一切，對苦難更能以柔軟心而非怨懟心來看待，

福報現前也不至於忘形而猖狂。法師亦說：

從佛教的觀點看生命的事實，既是權利，也是義務。由於過去世的積德修善，才有此一人生的生命。應當享用這份得來不易的權利，必須做你應做想做的事，自利利他的事，故不得輕言放棄這份權利。此一生命，也是由於過去世的造作惡業而感得的苦報，等於前世欠債，今生還債，若不履行還債的義務，便是無賴，將會債上加債，越欠越多。故對生命過程中的苦與樂、逆與順、成與敗、得與失、壽與夭、健康平安與多災多難，都應面對現實接受它，同時也面對現實來改善它。²³

人除了接受果報外，從三世的因果觀來看生命的目的，還包括許願及還願。所以我們應該在這一一生中不斷的努力，不管現在過得如意也好，不如意也好，都要一邊受報、一邊還願，不斷的努力、再努力。²⁴

一旦深明因果、深信因果，行者即能以更大的寬厚與慈忍，承擔個人的業力與果報。針對逆境，汲取智慧與慈悲。……對他人用慈悲，對自己用智慧。一切的坎坷、逆境，自然化為智慧的泉源，也自行蛻變為慈悲的路徑。²⁵

沒有福報，因而生活資具匱乏固然苦惱，有福報也不

²² 同註 16，頁 80。

²³ 釋聖嚴《禪門》，頁 110。

²⁴ 同註 17，頁 462。

²⁵ 釋聖嚴《聖嚴法師教觀音法門》，頁 55-56。

保證一定幸福。一般人都祈求福報，經濟生活無虞固然是福報，但一個人的財富或所得愈高，並不必然表示他的快樂指數就相對提高。高所得、有財富的人就世間法來說，是有福報的人，但有福報而沒有智慧，福報本身就是困擾。如何才能知福、惜福而不被福困，過智慧的生活？應從因緣法中體知無常、無我，進而在生活中踐履無我的生活態度與生命觀，珍惜福報，並從無私的奉獻中培福與種福。

對於財富，我們也應該建立無憂的認知，進而建立遠離苦惱的「有錢」態度。如《大智度論》說：

富貴雖樂，一切無常，五家所共，令人心散，輕躁不定。²⁶

勤苦求財，五家所共，若王、若賊、若火、若水、若不愛子用，乃至藏埋亦失。²⁷

從因緣法中，我們理解錢財終究會變動消散，而「我」也是無常的。因此，想要有福，生活中應以「無我」、「無常」的三世因果觀來面對世間的錢財。法師說：

從因緣所生法的觀點，便能使人捨去一切以自我為中心

的價值觀念；從因果報應的觀點，更能使人肯定道德生活的重要性。²⁸

佛教的生活觀是要知福、惜福、培福、種福，才叫作「有福」。²⁹

因此，知道如何有智慧地使用金錢的人，比擁有金錢而無智慧的人還更有福報，如法師說：

以智慧來生活，以智慧來用錢，就會讓你享受到惜福的快樂、培福的滿足。³⁰

沒有錢的人只要有智慧，就會有福報，沒有錢而有智慧，仍可活得很自在，仍會到處有人緣。³¹

五、結語

本文試圖從佛法觀點來看高齡化社會的所得分配不均現象，迴歸分析發現高齡化與所得分配不均的現象有統計的顯著正向關係。從佛法的角度來說，不論所得分配不均或是高齡化現象，都是世間現象。世間現象都是因果因緣和合而生的果報現象，此一果報現象中有共報，也有別報，是中共有別、別中有共的共業世間現象。

²⁶ 龍樹菩薩《大智度論》第11卷，《大正新脩大藏經》第25冊，頁142，中欄21-22。

²⁷ 龍樹菩薩《大智度論》第13卷，《大正新脩大藏經》第25冊，頁156，下欄2-3。

²⁸ 釋聖嚴《學術論考》，頁87。

²⁹ 同註¹⁶，頁307。

³⁰ 同註¹⁶，頁79。

³¹ 同註¹⁶，頁78。

高齡化是世間多數人壽命延長的現象，個人壽命的延長，即是《書經》的〈洪範〉中所稱的「五福」之一，因此長壽對個人來說是別報；但因為許許多多的人壽命延長，因而形成依報世間的高齡化現象，故高齡化社會是共報。因此，高齡化現象是正報世間與依報世間互為因果因緣的果報現象，而所得分配不均的現象亦然。

本文討論佛法對高齡化社會所得分配不均現象的看法，先從因果因緣法探討所得或財富不均的現象，建立福報與財富多寡的觀念，繼從聖嚴法師「人間淨土」的修行觀念，介紹面對這類世間現象的生命觀與生活態度。有正確的知見，面對世間現象的變化，便不會迷惑；心不惑亂，境界現前便能平安自處，不僅不致為境所泥而自苦惱他，還能進一步藉境修行，自利利他而體踐佛法真義。

從三世因果因緣觀來說，今生福報或財富的多寡，是我們前世造業招感而來，而這一生的生命際遇，又與此生的身心行為有關。前生善業不多，積福不足，又未能與人廣結善緣，因此今生福報有限。今生受報時原本福已不足，卻又不知惜福造福，放縱身心追逐欲樂而造惡損福，導致未來增福的機會更少。因此，本文從因果因緣法的理解中延伸出惜福、培福、種福的觀念。東初老人告誡在家弟子的箴言，可以說明佛法的財富觀與擁有財富的生活態度，也可做為本文惜福、培福、種福觀念的總結：

人要口袋有錢，銀行存錢，頭腦裡無錢。³²

一個人想要用錢時，口袋中隨時有錢可用，是培福、種福的結果；雖然口袋有錢，但心中能夠不把錢看得很重，則是智慧。福慧雙運，才能自在悠遊世間。佛教不否定世間錢財與營生的需要，但強調取之有道，並以合乎道德的正當手段來賺錢營生，如《佛說阿那律八念經》說：「求財以道，不貪苟得，不詐怠心於人，是為世間正命。」³³此外，更強調要善用錢財，以錢財做為替大眾謀福的方便，因此《大寶積經》說：「菩薩摩訶薩無有不正求財而行布施。」³⁴換言之，有錢財而能善用於布施，則錢財不會變成未蒙其利反受其害的福報，而是利樂有情、培福增慧的修行工具。

有德的人才會有福，德從深信因果、修善斷惡中來；有智慧的人才會有無盡的福報，智慧從曉了因緣、消融自我中得。福報是世人所愛，然而有智慧的人才知道如何運用福報、增長福報。智慧的增長，是從深刻體認因緣法，認清煩惱纏縛是因為自私、自我中心而有，以致一心求福卻造惡損福。有此觀照認知，因而發心努力消融自我，最終實證無我，從而生出真正的慈悲心來，能夠「悲智雙運」而行菩薩

³² 釋聖嚴《動靜皆自在》，頁141。書中聖嚴法師引東初老人告誡在家弟子語。

³³ 《佛說阿那律八念經》第1卷（CBETA, 2002），T01n046，頁2，http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/BDLM/sutra/chi_pdf/sutra1/T01n0046.pdf。

³⁴ 《大寶積經》第41卷（CBETA, 2002），T11n0310，頁419，http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/BDLM/sutra/chi_pdf/sutra6/T11n0310.pdf。

道。如法師說：

從自私到無我，我們將會活得更有智慧、更有慈悲心，若得無我智慧，心不生煩惱，慈悲的我，奉獻一切而不求回饋，這就是佛的最高目的「悲智雙運」。無我的展現，將帶給人生更大的幸福及更多的喜樂，它是我們追求人生的最高境界。³⁵

有福的時候，知道惜福；享福的時候，不作威作福，而知惜福、培福，如此福報就不會漏損，更會因此而善因增長。如法師說：「如能不斷的知福、惜福、培福，卻不享福，那麼總有一天你就能夠轉有漏因果為無漏因果了。」³⁶

本文以佛教的因果因緣觀來看世間所得分配不均的現象，先探討高齡化現象與所得分配不均現象的關聯，進而提出佛法的因果因緣觀來說明世間現象，並以因果因緣觀來了解世間的罪福果報，而後在因果因緣觀的基礎上提出「知福、惜福、培福、種福」的觀念來說明面對世間所得分配不均應有的生活態度。最後，引用聖嚴法師的開示做為本文之總結：

佛教的基本原則是不能離開因果論及因緣觀的，也不能離開慈悲心與智慧心的。相信因果便不會怨天尤人，相

信因緣便能夠積極努力而又能看破放下；關懷普天下的眾生，卻不以自我中心為出發點，便是悲智雙運。這就是現代化的佛教所要實踐的，而這也正是我們社會所需要的。³⁷

³⁵ 同註²⁵，頁32。

³⁶ 釋聖嚴《聖嚴法師教禪坐》，頁70。

³⁷ 釋聖嚴《人間世》，頁41-42。

參考文獻

一、佛典文獻

後漢·支曜譯，《佛說阿那律八念經》，臺灣大學佛學數位圖書館暨博物館·數位佛典·漢語佛典（CBETA, 2002），T01n0046，http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/BDLM/sutra/chi_pdf/sutra1/T01n0046.pdf。

唐·菩提流志譯，《大寶積經》，臺灣大學佛學數位圖書館暨博物館·數位佛典·漢語佛典（CBETA, 2002），T11n0310，http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/BDLM/sutra/chi_pdf/sutra6/T11n0310.pdf。

龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正新脩大藏經》第25冊。

二、現代文獻

行政院國家發展委員會，「中華民國人口推計（103至150年）」，<http://www.ndc.gov.tw/dn.aspx?uid=38321>，2015/03/24。

行政院主計總處，「中華民國統計資訊網（總體統計資料庫）」，<http://statdb.dgbas.gov.tw/pxweb/Dialog/statfile9L.asp>，2015/03/24。

釋聖嚴，《學術論考》，《法鼓全集》（網路版）3-1，2005年，<http://ddc.shengyen.org/pc.htm>。（以下同）

釋聖嚴，《神通與人通》，《法鼓全集》（網路版）3-2，2005年。

釋聖嚴，《悼念·遊化》，《法鼓全集》（網路版）3-7，2005年。

釋聖嚴，《致詞》，《法鼓全集》（網路版）3-12，2005年。

釋聖嚴，《禪的體驗·禪的開示》，《法鼓全集》（網路版）4-3，

2005年。

釋聖嚴，《禪的生活》，《法鼓全集》（網路版）4-4，2005年。

釋聖嚴，《禪與悟》，《法鼓全集》（網路版）4-6，2005年。

釋聖嚴，《禪的世界》，《法鼓全集》（網路版）4-8，2005年。

釋聖嚴，《聖嚴法師教禪坐》，《法鼓全集》（網路版）4-9，2005年。

釋聖嚴，《禪鑰》，《法鼓全集》（網路版）4-10，2005年。

釋聖嚴，《禪門》，《法鼓全集》（網路版）4-11，2005年。

釋聖嚴，《聖嚴法師教觀音法門》，《法鼓全集》（網路版）4-13，2005年。

釋聖嚴，《動靜皆自在》，《法鼓全集》（網路版）4-15，2005年。

釋聖嚴，《佛教入門》，《法鼓全集》（網路版）5-1，2005年。

釋聖嚴，《法鼓山的方向》，《法鼓全集》（網路版）8-6，2005年。

釋聖嚴，《人間世》，《法鼓全集》（網路版）8-9，2005年。

釋聖嚴，《找回自己》，《法鼓全集》（網路版）8-12，2005年。

White, Halbert, “A Heteroskedasticity-Consistent Covariance Matrix Estimator and a Direct Test for Heteroskedasticity,” *Econometrica*, Vol. 48, No. 4, 1980, pp. 817-838.

Income Distribution in an Aging Society: A Buddhist View of the Secular Phenomena

Yuan-Ho Hsu

Associate Professor, Department of Economics, National Cheng Kung University

Abstract

Population aging is an inevitable and irreversible demographic phenomenon of the 21st century. Taiwan has been an aging society since 1993 and is expected to become an aged society at year 2018. Population aging does not only change the evolution of demographical trend but also produce series of challenges to the socio-economic conditions.

The current paper investigates the impact of this demographic transition on income distribution and explores how the Buddha's teaching helps us understanding the secular events like population aging and income distribution. Given the Buddha's teaching as a conceptual and ideological foundation, this paper then introduces Dharma of Master Sheng Yen's "Pure Land on Earth" teaching and, based on the teachings of Buddha in general and Master Sheng Yen in particular, concludes how can one live peacefully with the evolution of this secular event.

Key words: Population Aging, Income Distribution, Buddhism

論聖嚴法師菩薩戒思想之 佛教文化哲學義蘊^①

郭朝順

華梵大學哲學系教授

摘要

聖嚴法師的菩薩戒思想主要表現在其《戒律學綱要》、《律制生活》及《菩薩戒指要》三部書之中。尤其是最後者，可以代表聖嚴法師的菩薩戒思想。除此之外，還有收錄於《學術論考》的〈戒律與人間淨土的建立〉一文也值得留意。

本文主要依據《菩薩戒指要》，再參考聖嚴法師的其他著作或相關紀錄，以期鉤勒聖嚴法師菩薩戒思想的全貌，特別重視聖嚴法師菩薩戒思想中，因應現代社會需要所做的強調與詮釋的部分，尤其是其所強調的「萬行菩薩」理念，更是支持法鼓山佛教事業的核心理念，而這思想便是由其菩薩戒思想的詮釋中所開展出來的。

「萬行菩薩」是法鼓山人間佛教實踐人間淨土的重要實踐指南。從佛教文化哲學的角度來看，可以據此評估聖嚴法師的菩薩戒思想，在哪些程度與層次已然運用了佛教思想的傳統資源；而其因應時代的考量是注意到哪些層次與角度；

① 本文感謝果暉法師所提供的修訂建議。

最後則要評估其由菩薩戒思想是否能夠在現代文化的脈絡，回應佛教傳統對於出世法與世俗法之平衡的雙重文化要求，而充足地成為現代菩薩行者之實踐基礎。

關鍵詞：聖嚴、菩薩戒、萬行菩薩、人間淨土、佛教文化哲學

一、前言

聖嚴法師的戒律思想主要表現在其《戒律學綱要》（1965）及《菩薩戒指要》（1995）兩部書之中，還有《學術論考》「下篇論考」中也收錄了與戒律相關的文章〈戒律與人間淨土的建立〉（1996年寫成，1997年發表）、〈正法律中的僧尼衣制及其上下座次〉二文，《律制生活》則是佛教入門類的文章，回應一些基本的戒律上的疑問。若就完整性而言，《戒律學綱要》及《菩薩戒指要》二書，自然是較為完整的作品，而《學術論考》一書中〈戒律與人間淨土的建立〉一文，由於是直接由戒律思想延伸至法鼓山「人間淨土」的議題，也相當值得重視。至於〈正法律中的僧尼衣制及其上下座次〉一文與本文所設定的菩薩戒問題的關係不大，故在此不多做討論。

《戒律學綱要》一書，是聖嚴法師早期對整個佛教戒律的發展背景做一完整的討論，故主要的內容在介紹戒律的功能與重要性、戒律的弘傳，然後是依序介紹及說明三皈、五戒、八關戒齋、沙彌十戒、式叉六法、比丘及比丘尼戒，到了最後一篇題為「三世諸佛的搖籃——菩薩戒綱要」，用了六章的篇幅從菩薩的定義、菩薩的位階開始介紹，然後對菩薩戒的內容、受持之方式，與過犯後之悔過，皆有扼要之介紹，可謂是菩薩戒思想入門。

但完整代表聖嚴法師菩薩戒思想的著作，則當屬《菩薩戒指要》一書。因為在《戒律學綱要》一書中的素材可謂是通論，而後者則代表聖嚴法師通過對舊往菩薩戒的考察，而

欲「古為今用」地做新的詮釋。^②其中關於古說的考察，主要是第三、四、五章，分別考察十善戒與明代菩薩戒律的考察；其他四章則都是談菩薩戒與現代世界的關聯性，更有〈附錄〉收錄了聖嚴法師所傳授的菩薩戒儀軌部分。換言之，即聖嚴法師不止於學術研究，而是企圖令菩薩戒可以在現代社會之中得到信受奉持，以做為建立現代菩薩教團的重要依據。如聖嚴法師說：

……今日的時代環境，墨守完成於二千五百多年前印度境內的戒律條文，根本是不可能的事。但是，若無佛制的戒律，作為佛教徒的生活準則，清淨身口意三業的目的，也就很難達成。因此，我是注重佛陀制定戒律的精神，不

主張死守其全部的戒律條文。^③

聖嚴法師專研明代佛教，對明代戒律的考察，特別重視明代的戒律復興問題，這當然也是有感於在現代社會情境之中，若不依持戒律之精神，則現代佛教徒便難以建立生活與精神上的基本準則，更無以建立一個具有清楚方向的菩薩教團。聖嚴法師稱法鼓山的信眾為「萬行菩薩」，其目的即是要發揚並實踐菩薩行思想，然則菩薩行則須有戒律為依歸，才能凝聚其方向，並使僧團可長可久。因此菩薩戒的詮釋與發揮對法鼓山菩薩教團而言，是一重大且核心之事。

二、聖嚴法師對菩薩戒思想發展的考察

《菩薩戒指要》一書的章節如下：

自序

I．傳統戒律與現代世界

II．從三聚淨戒論菩薩戒的時空適應

III．十善業道是菩薩戒的共軌

IV．明末的菩薩戒

V．明末中國的戒律復興

VI．適應時空的菩薩戒會

VII．勉勵「萬行菩薩」都受菩薩戒

附錄：

② 聖嚴法師十分強調「古為今用」，認為學問的研究，即應以利他實用為先，所以他在《法鼓家風》：「學習的目的不僅僅是為了學問，而是為了奉獻，也就是『實用為先，利他為重』的意思。我曾經和所長、副所長討論過好幾次，希望佛研所造就的人才和研究的主題一定要實用，而且要與時代、環境結合，如此才能利益社會，否則，那僅僅是關在象牙塔裡研究的學問。當然那種學問也不是沒有用，只是我們希望研究古典是為了『古為今用』，朝實用的方向去思考。」（頁18）（按：本文所引聖嚴法師著作，若未特別說明，即皆採用《法鼓全集》網路版，2005年，<http://ddc.shengyen.org/pc.htm>。）聖嚴法師對戒律的講解也是著重古為今用的態度，如《空花水月》：「我這次講解十重四十八輕的梵網菩薩戒，並沒有用學術的立場去參考這些古大德們的看法，我是貼切著現代人的出家生活所重視的威儀、重點，以及作為一個處身於現代生活中的初發心菩薩，應該如何表現出菩薩道的精神；特別是出家菩薩，在今天的社會中應該具備什麼樣的條件和形象，才算是正確的。我沒有做復古的工作，而是強調古為今用、今不離古、溫故知新、新出於古的原則。」（頁181）

③ 釋聖嚴〈自序〉，《菩薩戒指要》，臺北：法鼓文化，1999年，頁3。

傳授菩薩戒儀範

菩薩戒會誦戒儀

傳授幽冥戒儀範

在本書之中，第四、五兩章，是藉古喻今，就明代菩薩戒思想及持守的興衰，用以自期及勉勵在當代社會重揚菩薩戒，以建立理想的僧團。附錄三篇是聖嚴法師改良古代的儀範用以在法鼓菩薩教團中實行的依據，但最後一篇則是特別對幽冥鬼界眾生傳授菩薩戒，使能得度、發願的律儀。就本文而言，主要針對第一、二、三及六、七等章的內容進行分析。

（一）戒律在現代社會中的地位

第一章〈傳統戒律與現代世界〉首先就傳統戒律的內容，區分出聲聞戒與菩薩戒兩大類，指出戒律原只聲聞戒，但後來發展出菩薩戒，其實是其來有自。聖嚴法師舉出《長阿含·遊行經》、《毘尼母經》、《五分律》等初期佛教的經論，「說明了佛陀制戒，不是一成不變，其實是有相當大的變通性及適應性。」^④這幾部經論所提及的議題包含了「小小戒」（或「微細戒」）以及「戒律應隨方處而行」兩類，聖嚴法師的論述，很明顯地是要強調戒律的調整，特別是菩薩戒的調整，並無違背佛制的問題，因為即便是佛教僧團不敢輕言改變的聲聞戒，也愈來愈無法完整地在現代社會

中被持守，更何況菩薩戒的發展，有部分的原因也是因應聲聞戒的困難而來，故菩薩戒的內容也須在現代社會中做一變通。然而戒律不能輕易改變，其理由便在於佛弟子們必須有一共同的生活規範，此一生活規範即建立於對佛陀教誨及佛陀本身的功德成就之尊重的共識。聖嚴法師說：

佛滅度後，佛子以戒為師，戒為佛制，尊重戒律，即是尊重佛陀；凡為佛子，自皆尊重戒律。^⑤

不過對聖嚴法師而言，以戒律為師的意義當然不是只是恭敬佛陀而言，他將此擬想為一種完全自主的理想僧團之建立：

一個理想的僧團，等於一個無限大的共和政府，但此共和政府，不必定有固定的元首和行政首都，凡是依照戒律，羯磨作法之後，即可得到十方大眾僧的印可。^⑥

在這樣依共同戒律為依持的僧團之中，聖嚴法師以為，這是可以有類於現代民主共和政府之功能，但又無需元首或者統管一切事務的行政中樞進行中央式的管理，因為戒律的精神是自律高於他律，願意持戒者才會成為僧團的一員，而僧團羯磨會議依戒律而運作，也是採取民主方式的共識決

④ 釋聖嚴《菩薩戒指要》，頁11。

⑤ 釋聖嚴《戒律學綱要》，臺北：法鼓文化，1999年，頁35。

⑥ 同註⑤。

議，因此也不會產生由一人的意見為決定如此獨裁的情況。

從這樣的理想所導出的問題是：若對戒律問題無法形成共識，或徒有其文而不能遵守實行的話，那麼僧團的和諧與合理運作便成為一個實際的問題。所以戒律的重要性，便有如現代政府體制中所依之憲法的地位一般——特別是戒律的核心精神部分。

（二）菩薩戒思想之演變及其核心原則——三聚淨戒

相對於聲聞戒之不易或不能改變，菩薩戒更顯得具有變通之精神，也更能適應現代社會，然而菩薩戒與聲聞戒之關係，依然十分複雜，所以在第二章〈從三聚淨戒論菩薩戒的時空適應〉便對菩薩戒核心的「三聚淨戒」論菩薩戒在歷史上的發展與演變。在這篇文章之中，聖嚴法師首先就大乘系統之《小品般若經》、《大品般若經》、《大般若經》、《法華經》、《華嚴經》等，歸納這些經典中所論述的關於菩薩戒的重點，指出其共同重視眾生問題之「人間性」的特色。

聖嚴法師從上述所引之大乘佛經中，一一指出各經在菩薩戒思想上的重點，並進而歸納出菩薩戒思想重點的發展脈絡，茲略為整理如下：^⑦

《小品般若經》：發無上菩提心，利濟一切眾生。

《大品般若經》：具足無相戒，攝一切善法。

《大般若經》：捨無上菩提心者便是犯菩薩戒。

《法華經》：1. 以無相的空觀為基礎，2. 無上菩提的大悲心為原則，3. 柔忍修善法為根本。並以身、口、意、誓的四安樂行來匡正（出家菩薩），以示不得廢棄出家律儀。

《華嚴經》：修十善道，十善道即十善戒。

《未曾有因緣經》：三時持戒法，盡可能由短而長不犯三條心戒（即三聚淨戒）。

聖嚴法師上述經典之引述，旨說明菩薩戒的持守要符合人間性而具有可實行的特質，其目標是持戒者須發菩提心以利濟一切眾生，故可統攝一切善法，至於無相空觀的特色，即指向律儀的可變的理由，因為部分的律儀內容依然是緣起法，故需隨順世間。換言之，菩薩戒思想的提出，即指出戒律應包含兩個層面的內涵，一是不可變的持戒精神，一是可變的律儀內容，前者即稱為「別解脫戒」，後者則屬於「心戒」，因為後者即是以去除眾生內心的塵垢為核心重點，而前者則是個別的戒相條文。

但這種著重原則性宣示的「心戒」，就大乘戒經的發展史上，其實有著複雜的演變過程，所以聖嚴法師依據日本學者大野法道、土橋秀高及佐藤達玄等人以及自己研究的結果發現，在八十六部與大乘戒經相關的經典中可分成十四個以上的系統，原本初期大乘戒律思想意欲由繁瑣難行的聲聞戒，由博返約地以一種原則性的心戒精神來宣示，特別是空觀無相戒的說法，便是輕視別解脫戒的戒相：

⑦ 同註④，頁24至30。

初期大乘戒是由繁而約，結果發現了徒托空言，不切實際，故又主張凡是戒律中，從根本戒至微細戒，均宜堅固持守。……從此而再引申出幾種菩薩戒經，經過長時間的取捨斟酌，分別條列出了孰重孰輕的菩薩戒相。^⑧

所以菩薩戒的出現是為了聲聞戒的繁複、難以持守，故由繁而約地被提出，但菩薩戒卻同樣地在發展的歷史中由約而繁，到了後來既有極繁的情況，也有極簡的情況，如禪宗六祖慧能「自性清淨即持戒」、日本的「禪戒一如」、「圓頓戒」的情況。可是就菩薩戒在諸經論或者各地方的發展來看，除了日本天台宗始祖最澄大師主張捨聲聞戒，只持菩薩戒之外，大體而言，菩薩戒還是涵攝了聲聞戒，而其繁簡問題，便在於菩薩戒應與聲聞戒的關係之鬆緊而定。而就其可涵攝性而言，聖嚴法師認為菩薩戒可以「三聚淨戒」做為最高的原則來涵攝其他的別解脫戒，是發展到後來的結果。

所謂的三聚淨戒，依聖嚴法師考察，其名目與內容交代得最具體的是《菩薩瓔珞本業經》：「一自性戒、二受善法戒、三利益眾生戒」、「攝善法戒，所謂八萬四千法門；攝眾生戒，所謂慈悲喜捨，化及一切眾生，皆得安樂；攝律儀戒，所謂十波羅夷。」^⑨可是由於本經與另一部重要的戒經《梵網經》，依現代文獻考察的結果，多認為是中國的產物，故聖嚴法師認為，《瑜伽師地論》以及由其中抽出的異

譯《菩薩地持經》、《菩薩善戒經》是漢藏菩薩戒思想所得自於印度經論的主要根源。^⑩

《菩薩地持經》與《菩薩善戒經》有難有易，前者雖難入而易持，因是強調鼓勵的性質，後者則雖易入而難及，強調的是漸次嚴守的方式，不過其共同點皆主張以聲聞戒為基礎的菩薩戒思想，也可以說是以出家菩薩為主要對象所說的戒經。除此之外，《優婆塞戒經》與《梵網經》在中國的歷史上具有很大的影響，前者是源自《阿含經》專為在家居士所說，但聖嚴法師認為《優婆塞戒經》並沒有被當成菩薩戒來傳授，理由是「優婆塞戒不是究竟的菩薩戒，只是出家戒及無上菩提的根基。」^⑪至於《梵網經》則是中國歷代祖師們最為重視的一部經典：

除了因為它的包容性及融會性之外，特別是它對中國的民族文化及時代社會的周延性、適應性。它吸收了許多印度的材料，揉合並疏導了中國觀念，也創造了許多名詞。尤其在其戒相條文中，顧及到整體社會的各行各業，各個層面的各色人等，是一部生活倫理化的經典。^⑫

不過聖嚴法師依然指出《梵網經》雖有「新學菩薩」

⑧ 同註④，頁33。

⑨ 同註④，頁45；並見頁47至48，註6。

⑩ 同註④，頁48；又頁54至55，聖嚴法師又補充大野法道的看法指《菩薩地持經》又受到《深密解脫經》卷四將六波羅蜜分為三種的影響，而形成了三聚淨戒。

⑪ 同註④，頁66。

⑫ 同註④，頁67。

的概念，呈現了菩薩戒的廣大適應性，但是一樣是以出家菩薩戒為標準，在現代社會依然有持守的困難，故聖嚴法師主張，即便是菩薩戒在歷史上也一樣有舒卷開合的發展，因此，應以三聚淨戒為基本原則：

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。¹⁵

而此三聚淨戒最恰當的開展，且能適合當今所處時代的人類社會，即為十善戒。因此在下一章中，聖嚴法師即論述「十善業道是菩薩戒的共軌」，將三聚淨戒與十善戒結合為其所欲推行的現代菩薩戒的主要內容，從而建立他心目中理想僧團的戒律依止。

（三）十善業做為菩薩戒的總戒相

在《菩薩戒指要》的第三章〈十善業道是菩薩戒的共軌〉中，聖嚴法師要論述的概念，一言以蔽之，即以「十善戒」做為由約而繁之後的菩薩戒其中的共通性的總戒相。何謂十善？即不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、無貪欲、無瞋恚、具正見等。¹⁴ 聖嚴法師說

明他的這個思想也有古德的想法以為依據，而聖嚴法師在後來的論述中，便主要旨在說明何以十善戒可以做為菩薩戒的共軌：

我也發現日本天臺宗創始祖最澄，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》則說：「十善為總戒相。」宗喀巴的《菩提道次第廣論》說：「此（十善）為攝盡尸羅本。」¹⁵

三聚淨戒相對於十善戒而言，類似戒律的基本原則，而十善戒則是三項原則具體、直接的內容。整理聖嚴法師的論證，筆者歸納其中最主要的理由如下：¹⁶

1. 十善戒是大小乘經所共說，是五乘：人、天、聲聞、緣覺、菩薩之共法。
2. 十善戒是基本的世間倫理要求，其為善去惡的精神，既指向世間善道的實踐，同時也是出世間無漏道的基礎。
3. 十善與五戒有共通性，故為在家、出家所共同必修必行的要求，五戒具有一種道德命令的性格，具有道德上的強制性，具有消極道德的禁止性，故為一種戒律。

¹⁵ 同註 4，頁 72。

¹⁴ 這十個條目依大小乘諸經論來看略有差別，聖嚴法師做了一個對照表，參見：《菩薩戒指要》，頁 98-99。

¹⁵ 同註 4，頁 77。

¹⁶ 同註 4，頁 79-115，原文共分九節論述，但筆者主要就理論上來進行歸納，不完全與聖嚴法師的內容做一一對應。

4. 但十善不能僅是一種被動的禁止而為消極的道德，更強調要積極實踐，如此才能開展菩薩萬行，故同時也為一積極的道德，鼓勵信持者必須努力實踐的道德。

最後聖嚴法師做了一項結論：

從以上所見論列的考察，我們可以知道，十善法不僅是貫串世出世間凡聖五乘的基本善法，也是從凡入聖乃至成等正覺的根本軌範，故被以印度大乘佛教為依歸的漢藏諸大論師們，將之當作菩薩戒的共軌。今後我們漢傳系統的大乘佛教徒們，也當有所反省，既然已在大小乘諸聖典中，明確地發現了易受、易行、易持的十善法，為最根本的菩薩戒，就該及時調整，把以往以《梵網經》為菩薩戒受持準則的觀念和作法，轉成以十善法配合三聚淨戒為菩薩戒受持準則的觀念和作法；這是回歸佛陀本懷的無上功德。《大智度論》卷四六說：「十善道則攝一切戒。」在他種菩薩戒無法一一遵守的情況下，能以十善戒作為菩薩戒而來涵蓋一切戒，應該是最合佛旨的。¹⁷

綜而言之，除了歷史性的理由如漢藏共同的說法外，聖嚴法師將十善論證為菩薩戒之共軌，從道德哲學來分析，最重要的理由，即十善既包含消極道德的禁止原則——即五戒之戒殺盜淫妄酒之外，十善也包含了極積的道德的為善

原則——利他益生的菩薩萬行，合此二者即所謂的「為善去惡」，也同於「七佛通戒偈」之第六迦葉佛所稱「一切惡莫作，當奉行其善；自淨其志意，是則諸佛教」¹⁸的精神；為善去惡即能利他益生，更重要的是在為善去惡的過程之中，信持者不斷地捨除以「自我」為中心的我執——煩惱的根源，這個時候，十善就不只是世間的人天法，當然這時候大乘空觀與無相觀便須被引入，使十善道不會停留於世間法。可是相對而言，若無十善道，則大乘空、無相觀，並不能直接地開發出利他行，所以就實踐的起點與共軌性而言，十善確實要較空觀更為具體可行。當然，如就佛教要與一般世間法的差別性來觀看的話，筆者以為無我及空觀的引入，則是使十善道不會止於人間善行的重要關鍵。

（四）傳菩薩戒的緣由及目的

六、七兩章的內容，是講詞的性質，其中第六章〈適應時空的菩薩戒會〉是在一九九二年《法鼓》雜誌第四十期發表：

經過三十多年的醞釀，法鼓山農禪寺菩薩戒傳戒會，終於誕生了。戒會用的傳戒範本是聖嚴根據古人的著作，及經論原典的消化而編成的，著重適應時代環境的變遷，著重菩薩精神的發揚，內容簡要而豐富。我不會閉門造車，也不會標新立異，而是要努力回歸佛陀本懷的菩薩風範。

¹⁷ 同註④，頁116。

¹⁸ 《增壹阿含經》第44卷（CBETA, T02, no. 125, p. 787, b1-2）。

期待以這種傳戒的內容和方式的推廣，能為人間社會帶來積極淨化的作用。¹⁹

這段文字，可以看出聖嚴法師長久的蘊釀、教育與等待，對其將要進行的菩薩戒會之淨化人間社會，與回歸佛陀本懷的制戒的精神，充滿了期待之情。

然後他在一九九三年農禪寺傳授第一屆菩薩戒會中所寫的〈勉勵「萬行菩薩」都受菩薩戒〉（收於《菩薩戒指要》第七章）提出了一個新的名詞「萬行菩薩」：

今天，我們法鼓山的信眾，都被稱為「萬行菩薩」，大家以神聖莊嚴而又沒有心理負擔的情況，稟受菩薩戒，不僅名正言順，乃是水到渠成的事。所以擇定於西元一九九三年二月中旬，在農禪寺舉行第一屆傳授菩薩戒大會，來成就大家的善根。²⁰

「萬行菩薩」的名稱或許是由「六度萬行」一詞轉來的。聖嚴法師的作法是要激發受持菩薩戒者的善心善念，而

¹⁹ 同註 4，頁 154。相似的說法，在《法鼓山的方向》一書中又再次被強調：「經過三十多年的醞釀，法鼓山農禪寺菩薩戒傳戒會，終於誕生了。戒會用的傳戒範本是聖嚴根據學理、經論而編著適應時代環境的變遷，著重在菩薩精神，內容簡要而豐富。我不是閉門造車，不是標新立異，而是回歸佛陀時代的精神。期待這種傳戒的內容、方式的推廣，能為社會帶來積極淨化人心的作用：『以平等的慈悲容納一切眾生，以清淨的戒行導正社會風氣』。」（頁 280）

²⁰ 同註 4，頁 156。

不會因為懼於犯戒而寧可不受戒，所以在本文的一開頭他便引用《菩薩瓔珞本業經》的說法：「有戒可犯是菩薩，無戒可犯是外道。」²¹ 本經所強調的戒律精神不在於犯戒之後的處罰，而在於自願地、逐步地一分一毫地認真改進自己，使逐步地能夠依道而行，無所誇飾地使每一個個人完全是依於自己的意願與心志，願意合乎戒律，而非基於犯戒之後的懲罰而被動地遵守。易言之，聖嚴法師所談的萬行菩薩，即是期許每個法鼓山的信眾，都將菩薩戒視為一種自律的道德，而非他律的道德，因為只有依賴道德自律性的持守，才能淨化自身的身口意業。

就道德的自律性而言，道德條目的細則便不是最重要的，最重要的是基本原則正確，且這原則要能易守、易持並能引發令人生起追求無上菩提的道心，故聖嚴法師說：

我們傳授的菩薩戒，僅以四弘誓願及三聚淨戒為基礎，再以淨化身口意三業的十善法為準則。²²

是故這裡可以這樣做一個小結論：聖嚴法師的菩薩戒思想，重在揚善，因此其菩薩戒會即在激勵每個信眾，透過行善以確立自己修行菩薩道及追求無上菩薩的決心，菩薩行是需要長久的行善而逐步實現的，故萬行菩薩不用擔心犯戒，而是應

²¹ 《菩薩瓔珞本業經》第 2 卷：「有而犯者勝無不犯。有犯名菩薩，無犯名外道。以是故，有受一分戒名一分菩薩，乃至二分三分四分，十分名具足受戒。」（CBETA, T24, no. 1485, p. 1021, b15-17）

²² 同註 4，頁 157。

將心志用於行六度萬行的善行。因此，聖嚴法師菩薩戒的思想，乃以「行善」涵攝「去惡」，他認為著眼言「行善」，要較著眼於「去惡」更具有激勵人心的效果，這樣的思想，其實涵蘊了漢傳佛教佛性思想的信仰，堅信只要眾生識得、並發揮自己的佛性，便是通往成佛之道的最重要關鍵。以下便對聖嚴法師此一菩薩戒思想的預設及其現代詮釋進行分析。

三、聖嚴法師菩薩戒中的佛性思想²³

聖嚴法師在法鼓山建立的菩薩教團，從中國佛教史來看，當然可說是當代人間佛教的一個發展，人間佛教的概念可以回溯至太虛大師「人生佛教」及印順法師所提倡的「人間佛教」的思想脈絡來看。這兩位大師的思想仍有其差異，太虛肯定漢傳佛教，而印順則是企圖回歸印度佛教，但兩者皆共同肯定佛教徒要在人間實踐行道，如此才能真正呈顯佛教本身的精神與價值。不過聖嚴法師也明確指出自己的路線，雖受自印順的啟發，但實際上卻是近於太虛的路線：

我十分感念印順長老帶給我的啟發，然而我走的路，一開始就跟長老不同。我走的是太虛大師的路，也是我師父東初老人的路，因我認知到：漢傳佛教的包容性、涵融性及適應性，可以順應我們這個時代，發揮其普及性、人間性及人性化的功能；而印度大乘佛教的中觀、唯識，雖

然哲學觀念很強，但應用於人間，其普遍性及生活化的推廣、應用，則仍有商量的餘地。²⁴

太虛與印順在人間佛教理論上的重大差別，在於太虛重視漢傳佛教，認為漢傳佛教強調「圓融」的精神即是重視現實人生，只是後來都被遺忘了；印順則對漢傳佛教採取批判的角度，特別是認為漢傳佛教的「圓融」精神，是造成中國佛教混淆敗壞的原因：

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。這真是中國佛教的悲哀！²⁵

就如同在判教上對佛教的區分，太虛判大乘三系與印順的說法相似，但評價卻不同，太虛的三系是「法界圓覺宗、法相唯識宗、法性空慧宗」；印順的則是「性空唯名、虛妄唯識、真常唯心」。²⁶ 他們所指的其實就是般若、唯識、如

²³ 關於聖嚴法師對如來藏思想的看法，參見：陳英善〈聖嚴思想與如來藏說〉，《聖嚴研究》第1輯，臺北：法鼓文化，2010年，頁383-414。

²⁴ 釋聖嚴〈如何研究我走的路〉，《聖嚴研究》第1輯，臺北：法鼓文化，2010年，頁19。

²⁵ 釋印順〈談入世與佛學〉，《無諍之辯》，新竹：正聞出版社，1990年，頁199。

²⁶ 印順對此說的來源與太虛的關連，及在自己著作中的開展，曾表示：

來藏三種印度的大乘思想；而略有不同的是，太虛將如來藏思想在中國的發展也將之涵括進來，而且是被評價為最高階段的發展，而印順則只就印度之大乘思想做分判，他認為般若思想是對原始聖典《阿含經》忠實且深刻地開展，能正確傳遞佛陀的「無我思想」，而唯識與如來藏雖也不違佛法，但此二者的論述，乃是因應不同根性與時代問題所做的方便說法，因為都免不了殘餘一些有我論的影子。尤其是如來藏思想，印順稱：

如來藏（tathāgata-garbha）是 tathāgata 與 garbha 的結合言，淵源於印度的神學，是不容懷疑的！……應該是：正

「我的大乘三系（或作三論）說，是從太虛大師的三宗來的。起初，『我贊同（支那）內學院的見解，只有法性與法相二宗』；經過『三年閱藏，……對於大乘佛法，覺得虛大師說得對，應該有法界圓覺一大流』（《遊心法海六十年》六～九頁）。虛大師的三宗說，最早見於民國十年的《佛法大系》，立真如的法性論，意識的唯心論，妙覺的唯智論（《太虛大師年譜》（以下簡稱《年譜》，一二三～一二四頁）。十一年，為了評破《唯識抉擇談》，作《佛法總抉擇談》。依窺基《法苑義林章》所說：『攝法歸無為之主，故言一切皆如也；攝法歸有為之主，故言諸法皆唯識；攝法歸簡擇之主，故言一切皆般若』——立般若宗，唯識宗，真如宗（《年譜》一四五～一四八頁）。其後，確定三宗的名稱為：法性空慧宗，法相唯識宗，法界圓覺宗。所以，『我分大乘佛法為三系：性空唯名，虛妄唯識，真常唯心，與虛大師所判的法性空慧宗，法相唯識宗，法界圓覺宗——三宗的次第（與內容）相同』（《契理契機之人間佛教》一六頁）。我的大乘三系說，最早提出，是民國三十年寫的〈法海探珍〉，三十一年年的《印度之佛教》。」釋印順〈為自己說幾句話〉，《永光集》，新竹：印順文教基金會，2004年，頁240-241。

由於部派佛教及初期大乘的某些思想，啟發了如來藏說，使如來與藏相結合而流傳起來。²⁷

印順不像太虛那樣深受中國佛教傳統的影響，他看見如來藏思想中有關印度神教的影子，即所謂的「胎藏」說而存有戒心。然而中國佛教後來的諸宗派所繼承，卻正是以如來藏思想為基礎的大乘經論，例如《法華經》影響到天台，《華嚴經》成就了華嚴宗，但《涅槃經》中的佛性思想，卻也深植於天台、華嚴乃至禪宗等不同的中國佛教宗派的思想裡。對中國佛教而言，如來藏的胎藏影子逐漸被淡化，故這類的經典都是用「佛性」一詞來取代。在唐末以後諸宗沒落，唯有禪、淨獨大，而後世禪淨雙修，乃至諸宗和會，正是日後中國佛教的主流。太虛的佛教思想，無疑地是繼承了佛性思想的傳統。

聖嚴法師自稱受到太虛更大的影響，正是受到佛性思想傳統的影響，而他自己特別研究的明代佛教，也正是這個傳統的重要歷程之一。就以天台而言，智顗大師雖重視《法華經》，但也十分重視《涅槃經》的佛性思想，他自己曾在《妙法蓮華經玄義》說：

但《涅槃》以佛性為宗，非不明一乘義；今經以一乘為宗，非不明佛性義。²⁸

²⁷ 釋印順《如來藏之研究》，新竹：正聞出版社，1986年，頁19。

²⁸ 隋·智顗《妙法蓮華經玄義》第5卷（CBETA, T33, no. 1716, p. 746, a22-

再就華嚴宗來說，《華嚴經探玄記》：

若大乘初教即五性差別一分有性一分無性，如《瑜伽》等；若依終教一切眾生悉有佛性，如《涅槃》等經、《佛性》等論；若依頓教眾生佛性一味一相，不可言有不可說無，離言絕慮，如《諸法無行經》等說；若依圓教眾生佛性，具因具果，有性有相，圓明備德，如〈性起品〉如來菩提處說。²⁹

華嚴宗的法藏大師是依其五教判來說佛性，且認為《華嚴經》的佛性說是「從性而起」、「不起而起」的因果具足圓滿的圓教佛性論。至於禪宗，就以慧能大師而言，其雖然也有般若的「無相、無念、無住」³⁰的修行工夫說，但是「見性成佛」的見性即是很明顯地預設佛性的思想。

不過中國的佛性思想，並非等同印度早期的如來藏思想，就如慧能所說：

汝之本性，猶如虛空，了無一物可見，是名正見；無一物可知，是名真知。無有青黃長短，但見本源清淨，覺體

圓明，即名見性成佛，亦名如來知見。³¹

佛性思想對於中國的祖師們而言，是被視為不違空性以及能證悟空性的圓明覺體，這也是太虛會以法界圓覺宗代表如來藏思想的理由。聖嚴法師也說過：

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，與阿舍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。³²

佛性思想的重要性是在於肯定眾生普遍具有成佛的平等性，而此一成佛的可能性乃是源自每個人內在的主體，是通過實踐之道，使本來隱藏不顯的佛性，可以逐步彰顯，而最終的圓滿即是此一內在佛性的完全呈現。所以除了平等性之外，佛性思想即肯定每一眾生內在佛性的尊貴性，也說明了佛性必須經由不斷地修證方能彰顯。但更重要的是佛性並不被認為是違背空性，反而佛性是眾生之所以能證諸法空性的

24)。

²⁹ 唐·法藏《華嚴經探玄記》第1卷（CBETA, T35, no. 1733, p. 117, c3-9）。

³⁰ 元·宗寶編《六祖大師法寶壇經》第1卷：「無相為體者，尊大戒也。無念為宗者，尊大定也。無住為本者，尊大慧也。」（CBETA, T48, no. 2008, p. 346, c6-8）

³¹ 同註³⁰，（CBETA, T48, no. 2008, p. 356, c2-6）。

³² 釋聖嚴《自家寶藏——如來藏經語體譯釋》，頁3。

由來，乃至佛性即同空性。³³

聖嚴法師也同樣理解並且推崇天台的思想，其著有《天台心鑰——教觀綱宗貫註》一書，《教觀綱宗》此書是明代的滿益智旭大師所著，是天台學的概論，其中有一段話論及滿益，相當有意思：

他用天台教觀，卻不是天台宗的徒裔。他是一位以《梵網經》為中心的戒律主義者，又是以《楞嚴經》為依歸的禪者，更是以《楞嚴經》為基盤的性相融和論者，也是禪教律的統一論者。³⁴

這段話顯示，滿益做為聖嚴法師心目中理想僧人的原型，滿益對天台的理解面向，正是聖嚴法師所肯定的，而且特別在戒律方面，他也和滿益一樣，充分肯定《梵網經》，這顯示他相當肯定明代佛教特別是滿益的思想，但並不是說

他完全同於滿益或者為了弘揚滿益，而是著眼於其所談到的佛教的共同思想或問題來引用。³⁵故在佛性思想方面，聖嚴法師掌握到天台六即佛與佛性思想的一致性。所謂六即是為：理即、名字即、觀行即、相似即、分證即與究竟即，這原是就圓教來說，但滿益將之擴充而說藏通別圓各有六即，這即是將佛性思想擴充而為佛教的共法的思維。聖嚴法師在《天台心鑰——教觀綱宗貫註》一書，也承此而註：

佛性即是如來之藏，佛性思想的影響力，更大於如來藏。……天台宗屬於如來藏系統，唯於智者的撰述中，尚

³³ 佛性與空性之關係則引發湛然大師的討論，湛然主無情有性，是要擴大佛性等同法性（法性、真如、空性被視為一事異名），不以佛性只限有情來說，有情與無情物應同一性。參：唐·湛然《金剛錍》第1卷：「僕曾聞人引大智度論云：『真如在無情中但名法性，在有情內方名佛性。』仁何故立佛性之名？余曰：親曾委讀細檢論文都無此說，或恐謬引章疏之言世共傳之，汎為通之。此乃迷名而不知義。法名不覺，佛名為覺，眾生雖本有不覺之理，而未曾有覺不覺智。故且分之令覺不覺，豈覺不覺，不覺猶不覺耶？反謂所覺離能覺耶？」（CBETA, T46, no. 1932, p. 783, a5-12）

³⁴ 釋聖嚴《天台心鑰——教觀綱宗貫註》，臺北：法鼓文化，2003年，頁43。

³⁵ 聖嚴法師對滿益大師的評價是相當高的，《評介·勵行》：「滿益智旭的思想基礎是禪宗的，但他反對中國的祖師禪或公案禪，乃是以《大佛頂首楞嚴經》（以下略稱《楞嚴經》）為主的如來禪。據他自己的表白，他的佛學思想，是循著印度的馬鳴和龍樹，中國的智者（西元五三八—五九七年），澄觀（西元七三八—八三九年），而至唐宋的延壽（西元九〇四—九七五年）。實際上，他是以延壽的《宗鏡錄》為他的依歸，不過他是宋朝以後唯一把全部漢文《大藏經》看了兩遍以上的學者，所以不以中國佛教各宗派中的任何一派為滿足，以往的學者們，多將他視為天臺宗的繼承者，其實他僅採用天臺宗的教判方法，作為他註釋經論的工具，而非天臺宗的因襲者；也有學者將他視為淨土宗的第九祖，其實他雖一生鼓吹淨土，但他既不贊成禪淨雙修式的參究念佛，也不贊成淨土宗二祖善導（西元六一三—六八一年）的「指方立相」的修行方法，他的淨土是不離我人的現前的一念心的。」（頁10）但聖嚴法師在《戒律學綱要》還是說明他並未完全只是依於前人，而是同意滿益一種會通統一的觀點來理解佛教：「從大體上說，本書受有滿益及弘一兩位大師的影響很多，但並沒有全走他們的路線，乃至也沒有完全站在南山宗的立場。因為從戒律學的本質上看，它是屬於整個佛教的，它該是全體佛子共同遵守的軌範，而不僅是某一宗派的專利品。」（〈自序〉，頁11）

未引用《起信論》隨緣不變，不變隨緣的句法，到了《十不二門指要鈔》，始見此句子，³⁶《教觀綱宗》則亦採用。³⁷

因為滿益不是天台的宗徒，所以他採取一貫的融攝的立場來理解天台與華嚴的關係，但就天台學而言，宋代的山家、山外之爭的一個焦點，正是山家反對山外取《起信論》的淨心說而發生的。聖嚴法師也一樣並非天台宗徒，他採取的是與滿益、太虛一貫的立場，從融貫的立場看中國佛教。而其理由也在於以一種融貫的佛性思想做為基礎。

從天台的六即佛，或說是滿益的六即佛思想，不難想像聖嚴法師的菩薩戒可以獲得到教理的基礎：願受菩薩戒的每個萬行菩薩，每個人皆有佛性，與佛陀相等，都是未來的佛——理即；受了菩薩戒即有萬行菩薩之名——名字即；努力持守菩薩戒，認真行善——觀行即；逐漸消解惡念、惡業，日日趨近於佛菩薩——相似即；以上入十信位，若再能入十住、十行、十迴向、十地位——分證即；證得究竟清

³⁶ 在天台學中使用《起信論》「不變隨緣」的是湛然大師的《金剛錚》，聖嚴法師此註有誤，遵式大師的《十不二門指要鈔》是引用此處的說法來談。《金剛錚》第1卷：「萬法是真如，由不變故；真如是萬法，由隨緣故。子信無情無佛性者，豈非萬法無真如耶？故萬法之稱寧隔於纖塵，真如之體何專於彼我，是則無有無波之水，未有不濕之波，在濕詎間於混澄，為波自分於清濁。雖有清有濁，而一性無殊；縱造正造依，依理終無異轍。若許隨緣不變，復云無情有無，豈非自語相違耶！」（CBETA, T46, no. 1932, p. 782, c19-26）

³⁷ 同註³⁶，頁304-305。

淨法身——究竟即。聖嚴法師傳授菩薩戒，立萬行菩薩之法門，應是要使信眾能對成佛之道，具有真實的信心，與確切的實踐方法，通過六即佛的道路逐步引發信眾對自己內在佛性的肯定，在世俗世間真誠實踐修行，以令真實踏上成佛的修行實踐的道路，而不再止於無實踐力的空洞信仰。

四、從佛教文化哲學論聖嚴法師菩薩戒思想的理想

聖嚴法師所建立之法鼓山教團，既為當代人間佛教運動的一項重要代表性成果，而聖嚴法師禪淨雙修的傳承乃至融攝其他諸宗的思想，創立了中華禪法鼓宗，故法鼓山又無疑地是繼承漢傳佛教傳統而來的重要代表。人間佛教的運動，主要所強調的是諸佛出諸世間的精神，故不能捨離世間，乃至必在世間成道之精神。但是此一精神若放在漢傳佛教的脈絡，則又有其特殊的涵義，也就是漢傳佛教思想中，台、賢、禪、淨等重要教法傳統對於佛法的人間性格有其特定的詮釋，以一個概念來表示的話，即筆者稱之為「圓融」的思想精神，也就是如何克服世法與出世法之對立，乃至強調其不二相即，故於「立處皆真」的立場上，彰顯菩薩行的修行與實踐。

初步從聖嚴法師的菩薩戒思想來看，一來聖嚴法師即強調菩薩戒重在戒律的精神而非具體的戒條，二來其對菩薩戒的實踐也重在現代社會的情境與脈絡，常強調其適宜與方便；然則戒律之精神是為了提供發願行菩薩行的「萬行菩薩」防護持守之力量，乃至發揮積極實踐的功能，而這些功

能不僅是慈善行，更是自我修行以成就佛道的目標。故無疑地，聖嚴法師的菩薩戒思想包含了世法與出世法之融合，也符應了漢傳佛教「圓融」的思想傳統。

然而所謂的「圓融」不是只是一個簡單的特色，而在於其是否能夠包含出一套真正克服世法與出世法之對立的理論，並同時用之於實踐的場域中。筆者在拙著《佛教文化哲學》一書中，論證佛教在解脫思想中也涵蘊了文化的思維。筆者在此書中要從文化哲學的角度，論證佛教有其一套內在的文化哲學的觀點，如能掌握這些重要的觀點，將可為當代人間佛教奠定哲學基礎。筆者從中印佛教哲學史加以考察，認為佛教文化哲學的思維，可由佛教向來所強調的「涅槃、中道、慈悲」三個核心概念看出，而漢傳之圓融思想實乃繼承大乘佛教之「中觀、唯識、佛性」而發展出來的圓教理論，進而形成一種文化的價值典範。³⁹然而這個價值典範之於後世，卻因為知其然而不知其所以然，才有印順所稱，「於圓融橫生障礙」的流弊出現，既誤解了圓融的原本意義，也失去了佛教本就應有的入世行動力。筆者認為要真正掌握「圓融」思想的真實意涵，須將當代中國佛教禪，或禪淨雙修的傳統，再與固有的天台宗、華嚴宗的成果重新連結，理解漢傳佛教的祖師為了建構平衡世間與出世間法的價值，所曾經付出的努力與心血結晶，如此才能對於圓融思想有恰當的理解，而不會只是「以俗代聖」，將佛教變成只是滿足世俗希求的宗教，而遺忘了原本佛教對於解脫的要求，

乃在徹底實踐菩薩行，實現對眾生的救度，引領同求佛道，以令世間臻於圓滿的原始目標。

依個人所提出的「涅槃、中道、慈悲」三個佛教用以平衡世法與出世法的一組核心概念來看，聖嚴法師的菩薩戒，是為符合現代文化與現代人之因緣而開啟的，其內容雖然簡化，但無疑地，是想要慈悲接引現代眾生，發起慈悲的菩薩行，因此符合「慈悲」的精神。而其將戒律由繁化簡，指出菩薩戒與別解脫戒之共同的精神，將三聚淨戒與十善戒結合為其所欲推行的現代菩薩戒的主要內容，使現代人勇於受戒，不再畏懼戒相之繁複、戒行之勞苦，而願以歡喜之精神受持菩薩戒，這便在持戒與不受戒的兩種極端之間，開啟了合乎「中道」的形式，故聖嚴法師特別強調其菩薩戒乃適應時空的特質。此一中道的戒律精神，還可以類比於釋尊當年之於苦行與逸樂之間的中道行之抉擇，畢竟有戒可持，較諸無戒可守，更近於菩薩道，戒律若過度強調形式主義與複雜的內容，還不如讓現代人真心持守可以奉行之律行。

至於第三項參考概念「涅槃」思想，就筆者而言，並不是只要主張求解脫便合乎這個原則，而是必須真正面對死亡與無常，也就是應該能夠直接擁抱無常與死亡，對於死亡與無常沒有虛無的恐懼，但也不是用另一種死後的恆常生命，以做為自我安慰的理由。換言之，唯有以了悟性空無我，得無生法忍為最後歸依，才符合佛教解脫思想之目的。當然即便以證得無生法忍為自行之目的，但依然不厭生死，不欣涅槃，入於人間而化度眾生，這才是中國佛教所強調的圓融思想的表現，而非在證悟空性之前即已自稱圓融，反而只是自

³⁹ 郭朝順《佛教文化哲學》，臺北：里仁書局，2012年，頁5-16。

生障礙。

由於聖嚴法師菩薩戒思想的特色，是大門廣開，以令現代人歡喜受持，而深刻的涅槃思想，不易在其中清楚表現，所以並不那麼清楚可以看出這之中是否符合上述的涅槃思想，但這點應於聖嚴法師其他著作與思想範疇中看得到。³⁹而前節已提及，聖嚴法師所依的滿益到太虛的思想傳統中，涵蘊了佛性思想，且此佛性思想是被用以容納般若及唯識學的，而滿益的思想特色即是強調會通之精神，而不是對諸宗的差別進行細密的學理分析，這一點在聖嚴法師的身上也可以看見。

大體而言，就筆者對佛教文化哲學特色的理解，聖嚴法師確實展現了其對整體漢印佛教中一貫地想要平衡世法與出世法要求的理解，所以其菩薩戒的思想，強調確實可行，且不變易其基本核心，其目的即在於使現代人樂於持戒，以此廣開大門接引眾生，符應人間佛教之佛教現代化的需求，從而開啟一種開放、又能持守其基本原則的宗門特色，為現

代佛教提供了一種寬容但又不失嚴謹的風範。如聖嚴法師曾說：

我所創的「中華禪法鼓宗」並非要否定一切、獨尊自宗；相反的，是要結合一切，而與今日乃至未來的世界佛教接軌。其目的只有一個，就是法鼓山的信念：「提昇人的品質，建設人間淨土」。⁴⁰

聖嚴法師強調與今日及未來佛教接軌的開放思維，符合圓融思想中寬容多元的原則，更由此可見，聖嚴法師的佛教思想不是只要弘揚傳統，還有更積極的發展精神。而這點則可符合佛教人文主義的精神。

所謂的佛教人文主義是相對西方的人文主義而提出來的一個說法，是筆者用以說明佛教重視人及人間，卻不同於西方人文主義的人類中心主義的精神。其特點可稱為一種反省的、解蔽的人文主義。⁴¹因為性空無我的佛教核心概念，即已指出佛教對於最深刻之無明遮蔽——我見——解蔽反省的功能與要求，而佛教重視人或者眾生之佛性，指的便是人能自覺自身的痛苦，乃至覺察他者甚而世界一切眾生之活動中的無明與遮蔽以求離苦。故聖嚴法師對佛性的重視，即在這離苦的覺察與要求能力之肯定。但佛性或者覺性乃為一定向

³⁹ 如《聖嚴法師教觀音法門》中從空性角度詮釋禪宗的「明心見性」：「中國禪宗修行者所謂的『開悟』，所『悟』、所『認證』的，假名為佛性，其實就是『空性』。其中的『明心見性』，所明的心是無漏的智慧，所見的性，也即是空性——在有情眾生稱為佛性，在非情的諸法稱為法性，也可總名為真如實相。能夠見到空性的，即是大智慧心，即是楞嚴的『本妙覺心』，即是《心經》的『般若』。能夠『行深般若』，便常在大智慧中，便證本具的佛性，便能夠『度一切苦厄』，使自我與他人皆能拔除因執著所引起的種種煩惱無明。」（頁 42-43）另參：陳英善〈從「明心見性」論聖嚴禪法與天台止觀〉，《聖嚴研究》第 3 輯，臺北：法鼓文化，2012 年，頁 237-270。

⁴⁰ 同註 ²⁴，頁 25。

⁴¹ 參見拙稿：〈從澄觀「心」與「法界」的鏡映性論佛教的人文主義〉，《正觀》第 68 期，2014 年，頁 77-115。

於離苦方向之能力（這就是「理即佛」），雖然指引佛教的解脫價值，但並不意謂人已在此刻等同於佛——連「名字即佛」都未必自行肯認，何況「究竟即佛」是完全不到！因此才須提出提昇「人的品質」的人間淨土的理念。

佛性或者稱為覺性，是筆者所以為的佛教人文主義的基礎，但佛性（覺性）不是只對清淨價值的覺察——這是傳統淨心的佛性論者的強調；筆者以為覺性乃是更普遍地始於對一切痛苦與可能的離苦方向的覺察與行動力。佛教（特別是大乘佛教）的修行觀與解脫觀，將菩薩修行的歷程及其意義，界定為反轉一切生命中之無窮輪迴的無意義性為目的。從這個角度來看，我們應可以更理解聖嚴法師制定菩薩戒，倡導萬行菩薩的理由，即為了實現這樣的生命價值之方向，讓眾生自願、自動地改變以無明業習之滿足的人生目標，指出「菩薩行」即是一種勇猛、堅毅地永恆行進與實踐的人生態度；說明一切眾生生命的價值與任務，便是無止境地對內、外在世界的無限無明與遮蔽，進行無止息地解蔽的活動，從而導引一切生命朝向清淨善良前進。是以戒律的細則並不是最重要的，而是三聚淨戒的菩薩戒精神才是根本的方針，因為受菩薩戒者不是只有人類才可以，其他非人之眾生也是要被引發朝向良善解脫方向發展的對象，這即說明佛教的人文主義不是人類中心主義，而是眾生同善的平等主義。

五、結論：聖嚴法師菩薩戒思想的貢獻

聖嚴法師所建立之法鼓山教團，為當代人間佛教運動的一項重要成果，但他更自覺地提出，他的思想是「人間淨

土」的思想，^⑫即致力於人間實現如阿彌陀佛般的淨土世界。筆者近年建立佛教文化哲學的理論，其中的一個重點，即是在佛教哲學的基礎上，對傳統佛學理論與人間佛教之關聯，進行理論上的建構；同時也指出如何在解脫法與入世救度之世俗法之間，取得一種中道的處理，是為佛教實踐上從佛陀以來即具有的實踐策略。觀察聖嚴法師如何古為今用地為人間淨土之實現，由佛教菩薩萬行之實踐提出具體的策略；首先，聖嚴法師將戒律的功能比擬為僧團中的憲法，他深知法鼓山人間淨土事業必須依法不依人，若法鼓教團能以具共同內涵及精神的戒律為依歸，則自然可長可久，且能依法而行。法鼓教團中的出家眾自有別解脫戒需要依止，但依漢傳佛教的傳統，依然要進一步受菩薩戒。但在現代佛教中，不能只依賴出家僧團，需有廣大的居士做為護法者，才能實現人間淨土的事業。在家居士若能依菩薩戒修行，則可以與出家僧團二部並進，攜手合作於共通的止惡、修善、利生的原則下，因應現代社會的環境條件，建立現代人間的淨土。

聖嚴法師在《法鼓山的方向》一書提到，法鼓山的共識有四條共八句：^⑬

我們的理念——提昇人的品質，建設人間淨土。

^⑫ 聖嚴法師之人間淨土與人間佛教的區別原則，參見：林其賢〈聖嚴法師人間淨土思想立場的抉擇〉，《聖嚴研究》第2輯，臺北：法鼓文化，2011年，頁155-200。

^⑬ 釋聖嚴《法鼓山的方向》，頁81-82。

我們的精神——奉獻我們自己，成就社會大眾。

我們的方針——回歸佛陀本懷，推動世界淨化。

我們的方法——提倡全面教育，落實整體關懷。

在這四項八句的內容說明中，我們可以看到聖嚴法師所倡導的共識，並不是只是抽象的原則或者口號，他清楚說明了凡是法鼓山的信眾會員們所應做及不應做之事，這些應為及禁止之事，正是聖嚴法師菩薩戒所言之止惡、修善、利生的原則，他說：

……除了慈心不欺，尚應盡力避免再有酗酒、菸毒、嫖賭、嚼檳榔等的不良嗜好。

……任何人不能運用法鼓山的組織體系，做競選、參選、助選等活動。

……唯有以修學佛法、弘揚佛法、護持三寶，來淨化社會、淨化人心，才是法鼓山的基本方針。

……法鼓山的僧俗四眾，都是在全面教育與整體關懷的照顧下，做著自利及尤重於利他的萬行菩薩，為了避免世俗習氣的污染，不可要求以名位權勢錢財等，作為奉獻護持的酬庸。⁴⁴

當代人間佛教的主要貢獻，不是僅僅繼承漢傳佛教的傳統，或者只是慈善事業的推廣，而是它為了佛教的思想與

精神，如何具現於現代文化情況之中，指出了一個具體明確的方向，促成佛教的現代化，也具體展現佛教的人文精神，符合現代社會的理性與價值，而能推動現代文化朝符合佛法的方向來發展。聖嚴法師在其思想與實踐中，更呈現了一個具體的範例，在此範例中用「以戒為師」的原則，抵禦現代社會中的無常因緣與價值混亂，重振了佛教四眾的綱紀。聖嚴法師看到了若要菩薩行之弘願，佛陀之本懷得以真實回歸與繼續發揚，戒律的精神無疑地是極為重要的要點！由此觀之，聖嚴法師對當代佛教的最重要貢獻，應是他將菩薩戒的精神引入了現代社會，並使之成為現代佛教具體實踐的基本方針！

⁴⁴ 同註⁴³。

參考文獻

一、佛典文獻

東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》（CBETA, T02, no. 0125）。

姚秦·竺佛念譯，《菩薩瓔珞本業經》（CBETA, T24, no. 1485）。

隋·智顗說，《妙法蓮華經玄義》（CBETA, T33, no. 1716）。

唐·法藏述，《華嚴經探玄記》（CBETA, T35, no. 1733）。

唐·湛然述，《金剛錍》（CBETA, T46, no. 1932）。

元·宗寶編，《六祖大師法寶壇經》（CBETA, T48, no. 2008）。

二、現代文獻

林其賢，〈聖嚴法師人間淨土思想立場的抉擇〉，《聖嚴研究》第2輯，臺北：法鼓文化，2011年，頁155-200。

陳英善，〈聖嚴思想與如來藏說〉，《聖嚴研究》第1輯，臺北：法鼓文化，2010年，頁383-414。

陳英善，〈從「明心見性」論聖嚴禪法與天台止觀〉，《聖嚴研究》第3輯，臺北：法鼓文化，2012年，頁237-270。

郭朝順，《佛教文化哲學》，臺北：里仁書局，2012年。

郭朝順，〈從澄觀「心」與「法界」的鏡映性論佛教的人文主義〉，《正觀》第68期，2014年，頁77-115。

釋印順，《無諍之辯》，《妙雲集》下篇之7，新竹：正聞出版社，1990年。

釋印順，《如來藏之研究》，新竹：正聞出版社，1986年。

釋印順，《永光集》，新竹：印順文教基金會，2004年。

釋聖嚴，《律制生活》，《法鼓全集》5-5，臺北：法鼓文化，1996

年。

釋聖嚴，《戒律學綱要》，《法鼓全集》1-3，臺北：法鼓文化，1999年。

釋聖嚴，《菩薩戒指要》，《法鼓全集》1-6，臺北：法鼓文化，1999年。

釋聖嚴，《天台心鑰——教觀綱宗貫註》，臺北：法鼓文化，2003年。

釋聖嚴，《學術論考》，《法鼓全集》（網路版）3-1，2005年，<http://ddc.shengyen.org/pc.htm>。（以下同）

釋聖嚴，《評介·勵行》，《法鼓全集》（網路版）3-6，2005年。

釋聖嚴，《聖嚴法師教觀音法門》，《法鼓全集》（網路版）4-13，2005年。

釋聖嚴，《空花水月》，《法鼓全集》（網路版）6-10，2005年。

釋聖嚴，《自家寶藏——如來藏經語體譯釋》，《法鼓全集》（網路版）7-10，2005年。

釋聖嚴，《法鼓山的方向》，《法鼓全集》（網路版）8-6，2005年。

釋聖嚴，《法鼓家風》，《法鼓全集》（網路版）8-11，2005年。

釋聖嚴，〈如何研究我走的路〉，《聖嚴研究》第1輯，臺北：法鼓文化，2010年，頁19-26。

On the Venerable Sheng Yen's Bodhisattva Sila Thought and Its Meanings of Buddhist Cultural Philosophy

Chao-Shun Kuo

Professor, Department of Philosophy, Huaan University

Venerable Sheng Yen used to adjust the traditional Bodhisattva sila, and in the final, to evaluate whether it could be an effective and sufficient foundation for modern Bodhisattva disciplines in the modern texture of life to get a balance between the sacred relievable life and conventional cultural life.

Key words: Sheng Yen , Bodhisattva sila, Buddhist Cultural Philosophy, Pure Land on Earth, Ten Thousands Skillful Bodhisattva

Abstract

Venerable Sheng Yen had three books to claim his Sila thought of Bodhisattva, they are: *Lu-zhi-sheng-huo* (《律制生活》, 1963), *Jie-lu-xue-gang-yao* (《戒律學綱要》, 1965) and *Po-sa-jie-zhi-yao* (《菩薩戒指要》, 1995), the last one is most important than the others. Besides, “Sila and the Establishment of Pure Land on Earth”(〈戒律與人間淨土的建立〉), 1996 finished, 1997 published, edited in *Xue-shu-lun-kao* (《學術論考》), is worth to pay attention, too.

Po-sa-jie-zhi-yao is the main foundation of this paper. I wish I could outline Venerable Sheng Yen's Bodhisattva sila thought. Especially, I try to gaze at the idea of “Ten thousands skillful Bodhisattva,” because it is created for modern people by interpreting Bodhisattva sila thought and adjusting some strict and complicated demands to make it simple and acceptable in modern life. We can say that Dharma Drum has based it to inspire people, to develop into a great Buddhist organization.

“Ten thousands skillful Bodhisattva” is the guideline for Dharma Drum to success the “Pure Land on Earth.” According to the viewpoint of Buddhist cultural philosophy, I will analysis what resource of Buddhist tradition it based on, and what criterion

以心為筆，翰墨說法 ——聖嚴法師《遊心禪悅》 書法藝術研析

陳靜琪

國立嘉義大學中國文學系副教授

■ 摘要

聖嚴法師乃臺灣佛教法鼓山創辦人，亦是禪宗曹洞宗第五十代傳人、臨濟宗第五十七代傳人。他不僅是當代佛學大師，也是一位得道高僧。他在禪修方面，鑿力甚深；而其著作《戒律學綱要》已成國內外著名的戒律學教材。聖嚴法師以其深厚的戒律涵養與禪修靜定的心性工夫，驗證生命圓融的自在智慧；並以漢傳佛教為基本立場，開展出「中華禪法鼓宗」，提倡心靈、禮儀、生活、自然等四種心靈環保，將佛法的精神與內涵轉化為具體可行的「心五四運動」，並落實「提昇人的品質，建設人間淨土」的理念。法師於諸多弘法場合、書法聯展或著作中，多留有其書寫的智慧金句，或經文偈語之墨蹟。聖嚴法師言其乃用「心」書寫，而毛筆即其心，心定則心清明，並將此觀點體現於書法創作中，經由翰墨，闡發為心靈要義之禪宗精神。

為籌募興辦法鼓大學的經費，聖嚴法師自二〇〇六年至二〇〇七年致力於書法創作，並舉辦多場書法展，作品集結成《遊心禪悅——聖嚴法師法語·墨緣·興學墨迹全輯》。而「法鼓山文教基金會」蒐集聖嚴法師其他書作，

另外彙編了《遊心禪悅——聖嚴法師法語·墨緣·興學墨迹選》、《遊心禪悅——法鼓山珍藏聖嚴法師墨迹》與《遊心禪悅——聖嚴法師法語·墨緣·悲願墨迹選 貳》。本文即以《遊心禪悅》系列叢書為探討對象，從視覺效果角度研析其書法形態所呈具三度立體空間之美感，並從書法美學理論研析聖嚴法師書學觀，與楷書、行書的表現樣貌、內容，及所涵融之意蘊。

本文除了呈具聖嚴法師書法藝術美感之外，並由此窺見法師以書法弘揚佛法，推展人間淨土之懇切用心。

關鍵詞：聖嚴法師、心五四運動、人間淨土、遊心禪悅

一、前言

聖嚴法師（1930-2009）乃臺灣佛教法鼓山創辦人，亦是禪宗曹洞宗第五十代傳人、臨濟宗第五十七代傳人。他不僅是當代佛教高僧，亦是教育家與國際知名的禪師，世人以「學問僧」視之。聖嚴法師在禪修方面，鑿力甚深；他以深厚的戒律涵養與禪修靜定的心性工夫，驗證生命圓融的自在智慧；並以漢傳佛教為基本立場，開展出「中華禪法鼓宗」，提倡心靈、禮儀、生活、自然等四種心靈環保，將佛法的精神與內涵轉化為具體可行的「心五四」運動。此外，將中華文化固有的五倫關係，加入新的觀念，賦予新的精神，形成家庭、生活、校園、自然、職場和族群等六倫，強調兩個人以上相處，盡責、守分是倫理，互相尊重、關心是道德。認為人的互動，要有道理的規範，倫理才是圓滿，因此倡導「新時代心六倫」運動。具體落實「提昇人的品質，建設人間淨土」的理念，從而促使社會安詳和諧，其影響層面既深且廣。

一生為弘法而奔忙，無暇投注心力於翰墨的聖嚴法師，雖非書法家，然兒時植基柳公權、顏真卿之臨書，故亦有其學書淵源。而為籌募興辦法鼓大學^①的經費，聖嚴法師自二

① 編按：二〇一四年七月二十八日，法鼓人文社會學院與法鼓佛教學院進行合併，並設名為「法鼓文理學院」；雖以相關法規之故，而未以「法鼓大學」之名立校，然法鼓山創辦人聖嚴法師多年所努力之「大願興學」計畫，至此亦終於成就。參：法鼓文理學院，「認識本校」，<http://www.dila.edu.tw/about>，2014/11/21。

〇〇六年至二〇〇七年即致力於書法創作，並舉辦多場書法展，作品集結成《遊心禪悅——法鼓山珍藏聖嚴法師墨迹》（2007）、《遊心禪悅——聖嚴法師法語·墨緣·興學墨迹選》（2007）、《遊心禪悅——聖嚴法師法語·墨緣·興學墨迹全輯》（2007）、《遊心禪悅——聖嚴法師法語·墨緣·悲願墨迹選 貳》（2011）等四大冊（以下簡稱《遊心禪悅》），總計共 589 件書作。

本文將以聖嚴法師之書法專輯《遊心禪悅》中豐富的書法創作，包括點畫筆法、字體間架、墨色變化、章法布局所表現之形態美感與涵蘊之心境智慧為探析中心，呈具聖嚴法師書法藝術之人間佛教精神及宗旨。此外，並從視覺效果的角度，研析《遊心禪悅》之點畫用筆、字體結構、章法布局、墨色變化所呈現的立體空間美感。祈冀在此研究中，呈具聖嚴法師之以心為筆，經由楷書、行書的翰墨說法，而來推動人間淨土的理念與精神。

二、聖嚴法師的書學觀

在中國書法發展史上，佛教與書法的關係密切。僧人以其對宗教哲理的體悟，發而為筆畫線條、間架結構、章法布局、墨色變化的書法美感，開創出中國書法獨幟一格的藝術形態。而影響中國意境美學最深的禪宗，更是將「心」、「自然」、「境界」融為一體，令書法創作有了更多自在與多元的樣貌，使得作品在形態之外，更且涵蘊無限旨趣的禪境，開創出「藝中有佛，佛中有藝」的風貌。是故，書法與參禪常為禪門中人所看重。

明代僧人廣真曾言：

不可謂學字參禪，卻有兩端說話。^②

此段話說明書法與參禪並非南轅北轍，毫無關係，而是書境、悟境兩者融通一致的。如明僧憨山言其於五台山書寫佛經時的體驗，曰：

每於書寫之中，不拘字之點畫大小、長短，但下一筆則念佛一聲。如是點點畫畫，心光流溢，念念不斷不忘，不錯不落，久之不在書與不書，乃至夢寐之中，總成一片。由是一切境界，動亂喧擾，其心湛然，得一切境界自在無礙解脫門。乃至一切見聞，無非真經現前。以此證之，則書經之行，妙在一心不亂。^③

憨山指出，書法創作須摒除一切妄想執著，不住於點畫法則，專心致志於書寫，以致心靈達於虛靜澄明的禪定之境，然此並非一蹴可及，需於平日修得「存養純一，圓融無

② 明·廣真《吹萬禪師語錄》，《嘉興藏》第29冊，第238號，頁466中。轉引自：皮朝綱〈禪宗書學著述薈要〉，《墨海禪跡聽新聲——禪宗書學著述解讀》，上海：三聯書店，2013年，頁249。

③ 明·憨山〈示惺初元禪人書經〉，《憨山老人夢遊集》第9卷，《新編卍續藏經》第127冊，頁328上～下。轉引自：皮朝綱《墨海禪跡聽新聲——禪宗書學著述解讀》，頁39。

間」之工夫。^④

聖嚴法師乃當代高僧，亦是禪宗傳人，其將修證體悟之以心為境的圓融智慧，落實為具體可行的「心五四運動」、「新時代心六倫」，倡導「提昇人的品質，建設人間淨土」，影響社會人心甚深。對於二十一世紀多元結構的改變以及價值觀念的建立，深具振聾發聵的作用。對於書法創作，法師亦從「心」而論，言其乃是用「心」書之，「聖嚴法師表示，……筆就是他的心，心定則心清明，用清明的心來寫，字體之間自有一股神韻，這跟禪修的體驗息息相關。」^⑤此可視為聖嚴法師上承禪家書論的重要書學觀，他不但指出參禪、寫字息息相關，交融為一，更強調一心不亂的禪定，方能達於湛然之心，而以此澄明之心為筆，神韻之境自是涵蘊於書作中。因此，自在無礙的自撰自書，每一幅皆隨意、隨心而寫，故稱其作為「遊心禪悅」。^⑥此書法觀與智慧圓融的生命體悟，實有密不可分的关系。

此外，聖嚴法師言其書法創作經驗，曰：

誰都知道我沒有練過字，也沒有時間來練習書法，不過我喜歡欣賞書法與繪畫，有時候我會讀書法而不是臨摹書法，所以平常不會為人寫字，除非必要，偶爾會提筆亂塗幾下。^⑦

此段話中，聖嚴法師提及雖無暇終日臨池，然書畫欣賞則為興之所在，亦道出審美的重要。觀法師所作《遊心禪悅》之形態表現，實為穩妥而成熟，可知其豐富的書作賞析經驗，已然提供進行創作活動時的養分。此可視為聖嚴法師書學觀之一：即其書法創作，乃隨順思想、心性，意在筆先，自然流露。因而不論詩文、聯語、佛經與金句等，既有其個人書法獨具的形態表現，亦涵蘊了心境為本的禪宗精神。

三、《遊心禪悅》書法內容闡釋

藝術創作包含形態的表達與內容文意兩大元素，彼此輔成相依。對此，聖嚴法師言：

……我從小雖臨過柳、顏等基本字帖，均無老師指導，連如何是正確的提筆姿勢以及如何才是正確的運筆次第，我都不清楚。……有時也覺得字的功力雖不足道，文意卻

④ 明·無愠〈題高上人書小字金剛經〉，《恕中無愠禪師語錄》第6卷，《新編卍續藏經》第123冊，頁882下。轉引自：皮朝綱《墨海禪跡聽新聲——禪宗書學著述解讀》，頁41。

⑤ 法鼓山全球資訊網，「法鼓新聞」，〈遊心禪悅·法語／墨緣／興學〉，https://www.ddm.org.tw/news_in.aspx?siteid=&ver=&usid=&mnuid=1222&modid=5&mode=&nid=852&noframe=，2007/02/16。

⑥ 法鼓人文社會學院，「新聞」，<http://dev.ddbc.edu.tw/ddc/zh-tw/node/2555>，2010/05/18。（編按：二〇一四年七月，法鼓人文社會學院已與法鼓佛教學院合併，並更名為「法鼓文理學院」。）

⑦ 釋聖嚴〈我的書法〉，《真正大好年》，《法鼓全集》（數位隨身版），2012年，<http://ddc.shengyen.org/mobile/text/06-13/21.php>。

是神來之筆，一過數十年，我也習以為常了。^⑧

聖嚴法師童年曾自學臨寫唐代重要書家柳公權、顏真卿的書法，並自覺書法外在形態的表現不足，然內容文意則甚佳。可知法師對得自禪定之智慧與生命感悟的書法內容之自我肯定，是超越其形態表現的。

由「法鼓山文教基金會」收錄編輯而成的聖嚴法師書法專輯，共分《遊心禪悅——法鼓山珍藏聖嚴法師墨迹》、《遊心禪悅——聖嚴法師法語·墨緣·興學墨迹選》及《遊心禪悅——聖嚴法師法語·墨緣·興學墨迹全輯》、《遊心禪悅——聖嚴法師法語·墨緣·悲願墨迹選 貳》四大冊，計 589 件書作。其中，《遊心禪悅——聖嚴法師法語·墨緣·興學墨迹選》所收 406 件墨蹟最多。從作品紀年中可知，聖嚴法師大量創作的時間集中在二〇〇六年，而從《遊心禪悅——法鼓山珍藏聖嚴法師墨迹》中收錄有紀年的書作而觀，自一九九〇年即有書法〈四眾佛子共勉語〉^⑨ 作品；而聖嚴法師亦言其於法鼓山初期的一九九〇年代之前無臨池作書。^⑩ 其後則陸續書寫，如《遊心禪悅——法鼓山珍藏聖

嚴法師墨迹》中收錄紀年的二〇〇〇年〈大好年〉、二〇〇三年一月二十二日〈選佛場〉、二〇〇三年七月九日〈和喜自在〉、二〇〇三年八月二十六日〈法鼓山〉、二〇〇三年九月〈觀世自在〉、二〇〇四年三月十八日〈我們的共識〉與〈法鼓山的共識〉、二〇〇四年四月十四日〈法華鐘〉以及十一月二十七日〈法鼓山理念〉、二〇〇五年四月十四日〈和平吉祥〉和〈慈雲懺主淨土文〉等。可知在籌募興辦法鼓大學經費前，即投入翰墨，且創作亦多。

茲就《遊心禪悅》書法內容而觀，可分為自撰、經句（含偈句）、經文、稱號、古典詩、語錄（含古德語）、禪詩（禪文）、理念表達、訓文、經頌等十類。此十類中，以聖嚴法師自撰為多，計 474 件，其次是佛經經句（含偈句）49 件、經文 22 件，餘則少於此數。

聖嚴法師自撰書寫的內容包括簡短的詩文、聯語、金句，以及行文較多的理念表達和訓文。在文章用語方面，文言、白話皆具，而以白話為多，書法學者杜忠誥即言：

此回義賣作品中，特別值得注意的是，聖嚴法師自撰自書的自家修證體悟之心得語，這一部份，由於宣法者跟我們時代相近，並且用以表達的是，一般大眾易於理解的簡潔白話，少了一層文字上的隔礙，故讀來彌覺親切有味，也更加容易從中獲益。^⑪

⑧ 釋聖嚴〈我的書法〉，釋果東編《遊心禪悅——聖嚴法師法語·墨緣·興學墨迹選》，臺北：法鼓山文教基金會，2007 年，頁 4。

⑨ 釋聖嚴書〈四眾佛子共勉語〉，釋果東編《遊心禪悅——法鼓山珍藏聖嚴法師墨迹》，臺北：法鼓山文教基金會，2007 年，頁 49。

⑩ 聖嚴法師說：「記得在法鼓山初期的一九九〇年代，我參觀幾位弟子在練習書法，也要我寫幾個字給他們看，在這之前，我不練書法，甚至連毛筆和墨汁都沒有。」（同註⑧）

⑪ 杜忠誥〈成熟大地眾生，莊嚴十方國土〉，《遊心禪悅——聖嚴法師法語·墨緣·興學墨迹選》，頁 9。

聖嚴法師以其修證體悟的心得，採平易親切、簡潔清晰的語句表達，使同時代的大眾了解佛法、親近佛法，從而更能明白人間淨土的理念，並具體付諸實踐。例如〈和喜自在〉、¹²〈和平吉祥〉、¹³〈和敬平安〉、¹⁴〈安和豐富〉，¹⁵提示「和」之重要，因「和」而自在、吉祥、平安、豐富。又如〈清涼自在〉、¹⁶〈廣大自在〉、¹⁷〈放下提起〉、¹⁸〈到處都好〉、¹⁹〈應無我〉、²⁰〈最好沒有〉²¹等，乃是著重心靈上不執著、不自我，隨順因緣，隨遇而安。此外，在面對生活煩惱或困境時，聖嚴法師著名的〈四它〉金句：

面對它，接受它，處理它，放下它。²²

此是聖嚴法師將其深厚的禪修證悟的心得，以通曉明白的語句，教導大眾處事的圓融智慧。對此，書法學者杜忠誥說：

-
- ¹² 同註 9，〈和喜自在〉，頁 5。
¹³ 同註 9，〈和平吉祥〉，頁 6。
¹⁴ 同註 9，〈和敬平安〉，頁 7。
¹⁵ 同註 9，〈安和豐富〉，頁 8。
¹⁶ 同註 8，〈清涼自在〉，頁 12-13。
¹⁷ 同註 8，〈廣大自在〉，頁 14。
¹⁸ 同註 8，〈放下提起〉，頁 16。
¹⁹ 同註 8，〈到處都好〉，頁 24。
²⁰ 同註 8，〈應無我〉，頁 47。
²¹ 同註 8，〈最好沒有〉，頁 66。
²² 同註 8，〈四它〉，頁 159。

這四句話邏輯嚴密，幾乎含攝了三教經典所關涉到的世出世間一切有為法與無為法，不只是聖嚴法師個人生命實踐徹頭徹尾的心得語，更是古今來所有大智慧成就者，在面對一切順逆境緣時，所共同經由的不二法門。這是生活智慧的綱領式拈題與點撥，令人拍案叫絕。²³

杜先生指出不管處於順、逆境，聖嚴法師的〈四它〉過程，乃是愛心護心、自在自得的智慧法門。

在聯文撰述方面，聖嚴法師說：

至於楹聯的對仗及平仄音韻，我也一竅不通，但於無人可以求託，或在逼迫及待時，只好不守楹文的規則，自撰自書，讓它們去貽笑大方，……。²⁴

聯文所講究的對仗及平仄的特性，聖嚴法師謙稱在無可求託以學，或時間緊迫的情況之下，只好不拘於法，自由創作。然此更可脫落束縛，悠遊於翰墨說法之情境中。茲舉對聯之例，如〈青山綠水廣長舌／鳥語花香說妙法〉、²⁵〈身心如幻作善作惡／真如無相有體有用〉、²⁶〈佛號無上大醫王／法稱最勝不死藥〉、²⁷〈慈悲必春風化雨／智慧當日光

-
- ²³ 同註 11。
²⁴ 同註 8。
²⁵ 同註 8，〈青山綠水廣長舌〉，頁 113。
²⁶ 同註 8，〈身心如幻作善作惡〉，頁 111。
²⁷ 同註 8，〈佛號無上大醫王〉，頁 112。

普照》、²⁸〈天上天下無如佛／普門示現觀自在〉、²⁹〈雨露霜雪本無主／風雲雷電應時現〉、³⁰〈非色非心亦非相／即空即有不即真〉、³¹〈靈山勝會尚未散／法華鐘鳴靈山境〉³²等。諸聯文所呈現文學美感與禪意，道盡聖嚴法師的創作力與禪定智慧。

此外，聖嚴法師偶亦於聯語旁加註邊跋，進一步詮釋義理，使得文意更加顯豁，內涵義理格外豐盈。³³例如，〈以慚愧心反觀自己〉的聯文是：「以慚愧心反觀自己／用感恩心看待世界」，小字邊跋曰：「時時覺得於己於人，總是努力不足，奉獻不夠。處處感到凡事凡物都是自己的增上助緣。」³⁴又如〈忙人時間最多〉的聯文是：「忙人時間最多／勤勞健康最好」，小字邊跋曰：「工作多只要計畫便有時間空出，正常的勤儉勞動身心必平安。」³⁵另有〈知恩報恩為先〉、〈需要的不多〉、〈富貴多從積福來〉等諸帖皆相屬。

綜觀聖嚴法師所書十類內容，皆與其源自禪宗佛法所重視的心靈自持工夫息息相關，而透過所處時代語言的淺白表出，使意義通暢明曉，易於了解。於此可見聖嚴法師為實現

人間淨土的理想，經由翰墨，而慈悲說法的懇切用心。

四、《遊心禪悅》書法形態探析

書法字體乃是經由點畫線條構築所成，從而積字成行，累行成篇，復與墨色交融，呈具萬般樣式之形態美感。《遊心禪悅》乃聖嚴法師墨蹟專輯，收錄自一九九〇年起之書作，輯中部分作品雖無紀年，然從書法形態，以及聖嚴法師是於二〇〇六至二〇〇七年致力書寫，創作最豐而觀，推斷無紀年之作，當屬此時段之墨蹟。茲就聖嚴法師《遊心禪悅》作品之點畫筆法、字體間架、墨色變化、章法布局等各形態進行探析。

（一）點畫筆法

1. 用筆

自古書法家非常重視用筆，唐張懷瓘言：「夫書第一用筆。」³⁶即言用筆是書法的第一要務。而元趙孟頫進一步強調：

書法以用筆為上，而結字亦須工，蓋結字因時相傳，用筆千古不易。³⁷

²⁸ 同註 8，〈慈悲必春風化雨〉，頁 114。

²⁹ 同註 8，〈天上天下無如佛〉，頁 115。

³⁰ 同註 8，〈雨露霜雪本無主〉，頁 117。

³¹ 同註 8，〈非色非心亦非相〉，頁 116。

³² 同註 9，〈靈山勝會尚未散〉，頁 56。

³³ 同註 11，頁 10。

³⁴ 同註 8，〈以慚愧心反觀自己〉，頁 173。

³⁵ 同註 8，〈忙人時間最多〉，頁 174。

³⁶ （世傳）唐·張懷瓘〈玉堂禁經〉，華正人編《歷代書法論文選（上）》，臺北：華正書局，1988年，頁 207。

³⁷ 元·趙孟頫〈定武蘭亭跋〉，徐娟編《中國歷代書畫藝術論著叢編》第 56 卷，北京：中國大百科全書出版社，1997 年，頁 237。

子昂認為用筆之道悠久不變，較諸結字重要。從視覺效果而言，「力透紙背」、「入木三分」經常是用筆在線條上所呈現立體變化的品評準則。清包世臣言用筆，曰：

石工鐫字，劃右行者，其鐫必向左，驗而類之，則紙猶石也，筆猶鑽也，指如撻也。^{③⑧}

而清梁同書《頻羅庵論書》載〈與張芑堂論書〉中，言及「筆力直透紙背處」說：

蓋透紙者，狀其精氣結撰，墨光浮溢耳。^{③⑨}

包世臣以石工鐫字為喻，梁同書則指出「透紙」應是「精氣結撰」的心理感應，「墨光浮溢」的視覺效果。^{④⑩}兩人均說明了用筆所呈顯視覺的深度空間和立體感。書法學者陳振濂言：

按照視覺習慣，線條越粗，懸浮在半空的感覺更明顯。這是個很容易理解的現象，就好像我們在一張白紙上畫一個圓，這個圓一定會有一種凸現或凹進的感覺，絕不會是

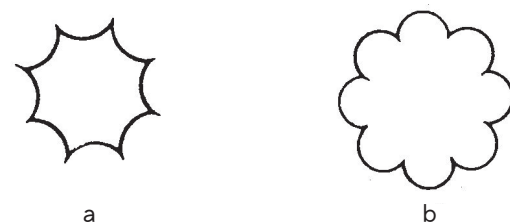
一個平面的圖形一樣。^{④①}

此段話提及用筆所形成的線條粗細，在視覺上具有凹凸的空間感。內凹與外凸的線條圖形，如圖一所示。^{④②}

在視覺效果上，a 之內凹有被擠壓之感，形象與背景的關係是內面為背景凹入，外圍為形象凸出，故有破裂、洞口、向後隱退的視覺效果；而 b 之外凸有向外擴張效果，形象與背景的關係是內面為形象凸出，外圍為背景凹入，故視覺上有圓整豐厚，向前浮凸的效果。^{④③}

在《遊心禪悅》中，使用粗筆，將點畫線條寫得極為厚實，是聖嚴法師在用筆上的特色，使字的形體具有圓整豐厚的視覺效果。如圖二〈普賢〉，^{④④}帖 69×31 公分，水墨

圖一



③⑧ 清·包世臣〈述書中〉，《藝舟雙楫》，臺北：商務印書館，1986年，頁25。

③⑨ 清·梁同書〈頻羅庵論書·與張芑堂論書〉，轉引自：蔡長盛《書法空間之研究》，臺北：蕙風堂筆墨公司，1990年，頁98。

④⑩ 蔡長盛《書法空間之研究》，臺北：蕙風堂筆墨公司，1990年，頁99。

④① 陳振濂〈文字在書法中的載體地位〉，《書法美學》，陝西：人民美術出版社，1996年，頁90。

④② 魯道夫·安海姆（Roudolf Arnheim）著，李長俊譯《藝術與視覺心理學》（*Art & Visual Perception*），臺北：譯者出版，1974年，頁230。

④③ 同註④②，頁100。

④④ 同註③，〈普賢〉，頁163。

圖二



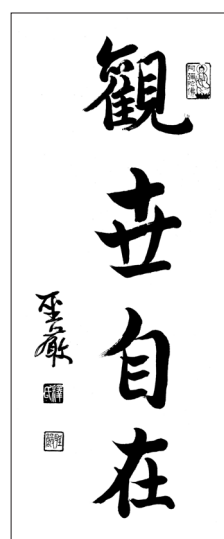
圖三



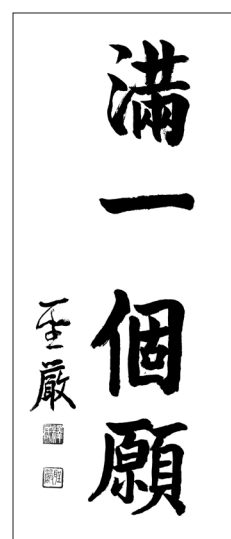
圖四



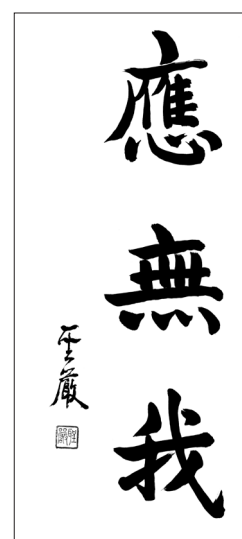
圖五



圖六



圖七



紙本，無紀年。「普賢」二字點畫線條粗厚，圓筆甚多，例如「普」字兩筆大橫畫的收筆、中間兩筆豎畫起筆，以及「日」的豎畫起筆、折畫轉折處，皆為圓筆；而「賢」字亦然，「又」橫撇的轉筆，「貝」的折筆與末筆的大頓點，皆以圓筆為之。在視覺上，字的圖形圓整豐厚，具有浮躍前凸的空間立體效果。

又如圖三〈大悲心起〉，⁴⁵ 帖 70×36 公分，水墨紙本，二〇〇六年書。觀諸「大悲心起」四字，濃墨粗筆，點畫渾圓，尤其「悲」字之「心」與下一個「心」字，不僅三個點皆用圓筆，即連豎彎鉤亦是筆勢圓柔；而「起」字之

「已」轉折處圓融厚實。四字形體圖像明顯清晰，誠是「精氣結撰，墨光浮溢」；在空白背景上，表現向外擴張，浮凸前進的立體感。

其他如同樣書於水墨紙本的圖四、圖五、圖六、圖七亦然。圖四〈和敬平安〉，⁴⁶ 帖 59.5×29.5 公分，二〇〇六年四月十六日所書；圖五〈觀世自在〉，⁴⁷ 帖 69×33.5 公分，書於二〇〇三年九月；無紀年之圖六〈滿一個願〉，⁴⁸ 帖 69.5×31 公分；以及圖七〈應無我〉，⁴⁹ 帖 62×35 公分等。

⁴⁵ 同註 9，〈大悲心起〉，頁 59。

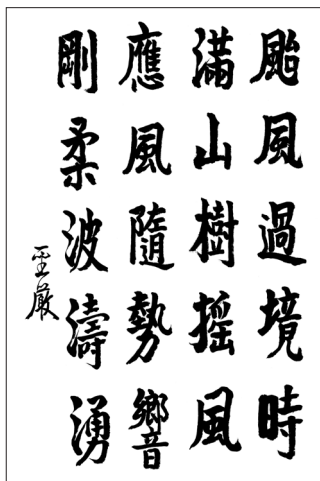
⁴⁶ 同註 9，〈和敬平安〉，頁 7。

⁴⁷ 同註 9，〈觀世自在〉，頁 29。

⁴⁸ 同註 8，〈滿一個願〉，頁 30。

⁴⁹ 同註 8，〈應無我〉，頁 47。

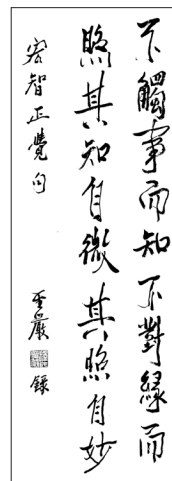
圖八



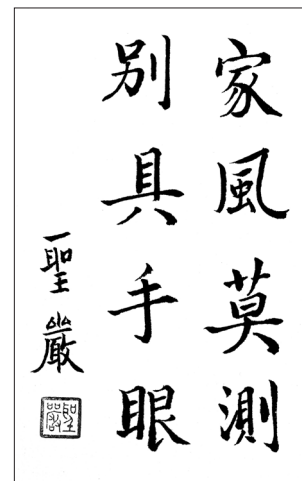
圖九



圖十



圖十一



除了短詞或短句之外，於偈句、詩詞亦有運使粗筆，將字體圖像寫得極為清晰而浮躍於布白背景之上。如圖八、九。

圖八〈颶風過境時〉，⁵⁰ 帖 59.5×30.5 公分，水墨紙本，書於二〇〇六年十月一日，乃聖嚴法師自撰寫景之五言絕句詩：「颶風過境時／滿山樹搖風／應風隨勢響／剛柔波濤湧」，全詩二十字，每行五個字，共計四行。在用筆上，除了第四行「剛」字左邊內面「山」之筆畫較細，帖中之字筆畫厚實圓潤，線條明顯，間架緊密，布白較少。而字間行間所形成的布白背景寬疏，襯托字體圖像在視覺上的外凸效果更為明顯。圖九〈鳥語非語／水流無踪〉，⁵¹ 帖 29×19.5

公分，水墨紙本，每行四字，共計二行。每字筆畫粗厚豐潤，字間行間布白寬疏，映現八個字體圖像在視覺上前躍浮凸，所形成的空間立體感十分清晰。

在粗厚豐實的筆畫之外，聖嚴法師亦有使用細筆，將字的筆畫線條寫得細瘦有致，在視覺空間上，顯得內陷凹入，具有向後隱退的效果。如圖十、十一。

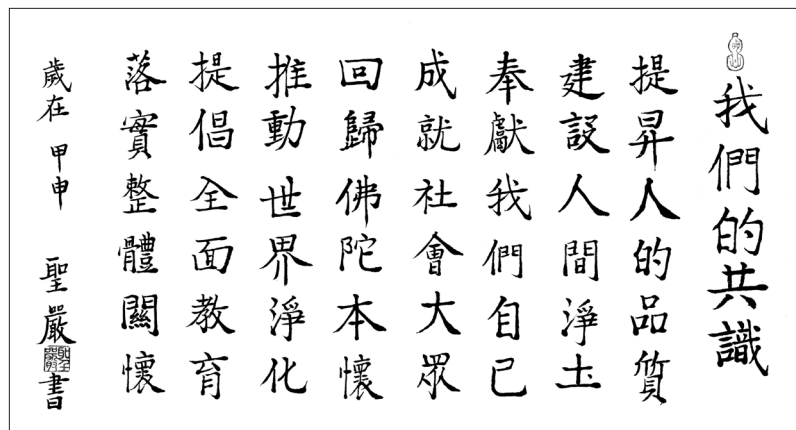
圖十〈宏智正覺句／不觸事而知〉，⁵² 帖 60×22 公分，水墨紙本，內容乃宏智正覺（1090-1157）禪師語錄。全帖正文計十八字，筆畫線條瘦勁，使得字的圖像在視覺上具有凹陷、沒入紙面的效果。而圖十一〈家風莫測／別具手眼

⁵⁰ 同註 9，〈颶風過境時〉，頁 64。

⁵¹ 同註 8，〈鳥語非語〉，頁 95。

⁵² 同註 8，〈不觸事而知〉，頁 100。

圖十二



眼》，⁵³ 帖 24×17 公分，水墨紙本。筆畫端整細瘦，加以方筆為多，例如「風」字橫斜鉤的轉折處、「莫」字折畫、「別」字折畫、「具」之折畫與末筆橫畫起筆、「手」字第二筆橫畫起筆與收筆、「眼」字折畫等皆為方筆，使得字體圖像在空間上呈具陷入紙面的視覺效果。又如圖十二亦然。

圖十二〈我們的共識〉，⁵⁴ 帖 34×69.5 公分，水墨紙本，書於二〇〇四年三月十八日，是為籌募興學之前所寫。此帖筆畫線條端整遒勁，細瘦的字形猶如包世臣所言「石工鐫字」，在視覺效果上，呈具深凹陷沒的空間感。

書家用筆各自不同，自然形成不同的空間形態。晉王羲之曰：

每書欲十遲五急，十曲五直，十藏五出，十起五伏。⁵⁵

宋米芾在《群玉堂帖》有云：

書非以使毫，使毫行墨而已，其渾然天成，如蓴絲是也。⁵⁶

王、米二書家闡述用筆並非止於執筆運墨，而是將點畫線條表現得猶如蓴絲般旋轉自如，且在視覺上呈具遲急速度、彎曲直挺、浮躍隱沒、高低不一的空間變化。此亦言一幅書作中，粗、細筆交融互用，使得全篇字體圖像的視覺效果有著前躍、後退的空間立體美感。聖嚴法師於《遊心禪悅》中，亦有粗細兼融的用筆形式，如圖十三、圖十四。

圖十三〈平安湯〉，⁵⁷ 帖 20.5×8.5 公分，水墨紙本。此帖三字用筆有粗有細，「平」字較粗，字體圖像浮凸顯明；而「安」、「湯」二字筆畫相對較細，尤其「湯」的挑畫、橫畫、撇畫瘦勁平穩，字形在布白為背景的情況下，呈具凹陷隱沒的效果。是故，全帖三字由上而下，在視覺空間上，有著由凸而凹的起伏效果。而圖十四〈大好年〉⁵⁸ 亦

⁵³ 同註 8，〈家風莫測〉，頁 21。

⁵⁴ 同註 9，〈我們的共識〉，頁 45。

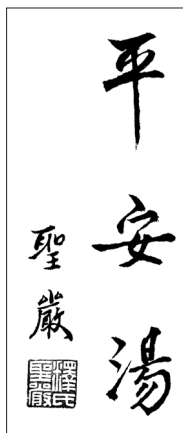
⁵⁵ 東晉·王羲之〈書論〉，華正人編《歷代書法論文選（上）》，臺北：華正書局，1988 年，頁 27。

⁵⁶ 北宋·米芾書〈自敘帖〉，《群玉堂帖》，http://www.360doc.com/relevant/70356970_more.shtml，2015/03/19。

⁵⁷ 同註 8，〈平安湯〉，頁 22。

⁵⁸ 同註 9，〈大好年〉，頁 4。

圖十三



圖十四



圖十五



然，此帖 24×17 公分，水墨紙本，於二〇〇〇年寫就，早於籌募法鼓大學所書之作。全帖粗、細筆畫相較，「大」字首筆橫畫右半邊變細，「好」字的左邊「女」細「子」粗，「年」字則第一筆撇畫與橫畫相連成「ㄥ」，與末筆豎畫線條較粗，而兩個點的出鋒處細瘦帶向起筆、收筆均瘦勁的大橫畫，筆法穩妥堅定。全帖三個字，粗、細交融成字的圖像，在視覺效果上有著凸躍、隱沒的空間立體變化。

再就圖十五觀之。圖十五〈捨得〉，⁵⁹ 帖 20×35 公分，水墨紙本。「得」字左邊彳部寫成三點的水部，第一、二的點筆畫與其他筆畫均是粗筆豐厚，視覺上呈具圓潤凸躍的效果，而第三個挑點末筆朝右上方，筆畫細瘦；「捨」字的撇畫亦是瘦勁有力，線條下凹，此二筆畫於視覺上與其他

粗厚豐潤呈具浮凸效果的筆畫，顯得凹陷隱後。是故，「捨得」整幅字在視覺空間上，既未全部浮凸躍前，亦未全部內凹陷沒，而是有著凹凸、浮陷、前進與後退的空間變化美感。

若是帖中內容較多，且粗細筆交融其中，則在視覺空間上的前凸後凹變化更為繁複。如圖十六、圖十七⁶⁰亦然。

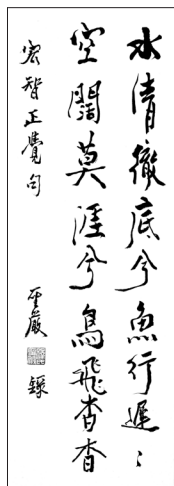
圖十六〈水清徹底兮〉⁶¹乃宏智正覺禪師語句，帖 60×22 公分，水墨紙本。全帖計三行，除了末行書「宏智正覺句／聖嚴錄」，並加鈐印之外，前兩行為原文，共十八個字，乃行楷書，文曰：「水清徹底兮魚行遲遲／空闊莫涯兮鳥飛杳杳」，其字筆畫線條或粗或細，變化不一。全字粗筆者如：「水」、「清」、「徹」、「魚」、「行」、「空」等，諸字字體圖像在以布白為背景下，視覺效果如書法學者陳振濂所言「懸浮在半空的感覺」。字的筆畫線條皆使用

⁵⁹ 同註 8，〈捨得〉，頁 40。

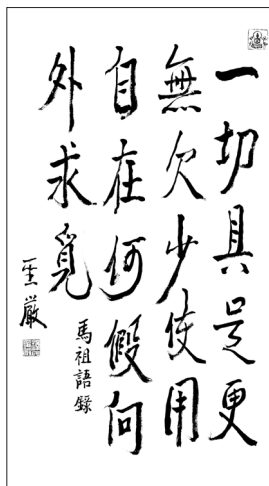
⁶⁰ 同註 8，〈一切具足〉，頁 152。

⁶¹ 同註 8，〈水清徹底兮〉，頁 101。

圖十六



圖十七



細筆者，如兩個「兮」字和「杳」字，字體圖像在視覺空間上呈具內凹陷沒於紙面下的效果。而一字之筆畫兼融粗、細筆，如「底」字撇畫、斜鉤與末筆點畫為細筆，餘皆粗筆；「遲」字部左邊部首是細筆，直至平捺收筆時變粗，其餘筆畫亦皆粗筆；「闊」字皆為粗筆，唯左豎畫纖細如絲；「莫」字末筆橫畫以細筆寫成，其他筆畫則為粗筆；「涯」字左邊水部與右邊撇畫皆採細筆，餘則為粗；「鳥」字使用粗筆，而橫折鉤的橫畫與四個點的最後一點為細；「飛」字的豎畫與橫畫為細，另，上半部的兩個點亦是極細之筆，餘均為粗筆。諸字粗細交融，視覺效果上或前或後，忽凹忽凸，浮陷不一，再結合上下左右的全粗、全細之筆畫，全篇字在視覺上所有的筆畫線條交錯著漂浮及隱陷沒入之變化，充滿宛轉翻覆之立體空間美感；既未全部隱陷沒入紙面

下，亦無全部漂浮前躍於紙面上，可謂充滿動態與立體變化美感。

2. 行筆

書法家以其個人風格與書作內容的不同，行筆的線條表現，呈具「奇」、「正」、「中和」之多元美感。西方心理學者庫爾特·考夫卡（Kurt Koffka, 1886-1941）言：

在二次元的空間裡，能夠獲得單純的對稱時，我們將看到一個平面的形象；如果需要三次元才能形成一單純的形象，那麼我們將看到一個立體的形象。^{⑥2}

二次元的空間乃是平面的形象，三次元的形象則是立體的。而後者較諸前者，產生較多的變化。唐孫過庭〈書譜·序〉曰：

初學分布，但求平正，既知平正，務追險絕，既能險絕，復歸平正。^{⑥3}

「險絕」所造成的欹斜不定，其形式較諸「平正」複雜，且在線條上容易營造出動態變化的美感；而將線條寫成稍為偏離橫軸與垂直軸基線之欹斜不正時，字體乃在二度空

⑥2 轉引自：蔡長盛《書法空間之研究》，頁 59。

⑥3 唐·孫過庭〈書譜·序〉，楊家駱編《唐人書學論著》，臺北：世界書局，1988 年，頁 5。

間的平面紙絹上，具有了視覺上的三度空間之立體效果。⁶⁴易言之，在視覺效果上，險絕所呈現的三度立體形象，比起平正更為明顯。

明項穆《書法雅言》之〈正奇章〉又提出「正」、「奇」說：

書法要旨，有正與奇。所謂正者，偃仰頓挫，揭按照應，筋骨威儀，確有節制是也。所謂奇者，參差起伏，騰凌射空，風情姿態，巧妙多端是也。奇即連於正之內，正即列於奇之中。正而無奇，雖莊嚴沉實，恆樸厚而少文。奇而弗正，雖雄爽飛妍，多譎厲而乏雅。……大抵不變者情拘於守正，好變者意刻於探奇，正奇既分為二，書法自醇入醜矣。然質朴端重以為正，剽急駭動以為奇，非正奇之妙用也。⁶⁵

上述之言，除了說明何者為正，何者為奇，並闡釋正奇各有其美，若將之二分，則具反效果。是故，項穆於〈中和〉章中強調：「正能含奇，奇不失正，會於中和，斯為美善。」線條若是過於著重「奇」的表現，則是對文字既定的造形太過扭曲，造成視知覺無法將之恢復原形，奇遂失其正；反之，書家概念中的文字形態，能夠配合視知覺的美感

要求，將其稍作動態空間的適當調配——書寫時使之變形，觀賞者不必依靠思考，只需視覺思維（visual thinking）返原該字為原形，則能達到「正能含奇，奇不失正」的「中和」效果。⁶⁶是故，正、奇當彼此互補，方能呈現筆畫之美感。若過度地扭曲字形，使其過於欹斜不正，即使在視覺上具有三度空間的立體性，卻使視知覺無法返原其字，此則無美感可言，宜有奇、正中和之作用，立體空間方具美感。

茲就聖嚴法師《遊心禪悅》而觀，行筆端整有致，筆法謹嚴，於筆畫偃仰頓挫之中，表現筋骨威儀之象者，如前文之圖二至圖九、圖十一至圖十五，諸字不論運用粗筆或細筆，每一筆畫拘謹守正，毫不鬆脫，呈具雅正之美。

而行筆流暢自然，筆勢自在不拘，則表現出動態美感，如圖十八。

圖十八〈山高水長〉，⁶⁷帖 74×34.5 公分，水墨紙本。「山」字豎畫以出鋒收筆之後，將視覺帶向左邊「厶」的筆畫，十分自然。而「高」的第二筆橫畫寫成左低右高，「長」字橫畫亦然，此二字行筆欹斜卻又筆勢穩妥，姿態巧妙靈動。「水」字中間左豎鉤出鋒線條與橫撇相連，而橫與撇亦是粗筆相連，緊密厚實，正與右邊短撇、捺畫的疏朗，形成對比，在視覺上，具有左緊右鬆的效果。

又如圖十九。圖十九〈法鼓山〉，⁶⁸帖 30×60 公分，

⁶⁴ 同註 62。

⁶⁵ 明·項穆〈書法雅言·正奇〉，華正人編《歷代書法論文選（下）》，臺北：華正書局，1988 年，頁 488。

⁶⁶ 同註 40，頁 62。

⁶⁷ 同註 8，〈山高水長〉，頁 53。

⁶⁸ 同註 9，〈法鼓山〉，頁 26。

水墨紙本，書於二〇〇三年八月二十六日。三字筆勢如行雲流水，自然不拘，尤其「山」字的豎畫末端，分叉而立，直挺聳昂，此字頗富機趣。三字整體而觀，誠是正中含奇，奇不失正，呈具中和之美。

行筆敲斜，字形線條奇絕變化，如前圖十六「清」、「徹」、「底」、「闊」、「涯」等字，書寫時與原字造形做一比較，則顯扭曲，然仍可依視覺思維還原該字的原形，呈具正、奇彼此互補的線條形態，使得字體具有動態生氣及三度空間的視覺效果，自成獨特的一種風格，表現了法度與新意融合為一的藝術美感。

3. 連筆

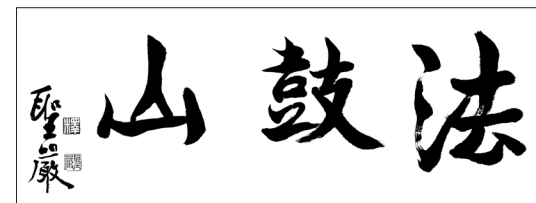
筆畫線條相連不斷，是行草書字形上的特色，除了表現線條美感，亦是速度疾緩的現象。行草書蘸墨落筆寫字時，少則完成一個字，多則續寫數個字，速度上較單字線條連筆或每筆線條大多獨立的楷書而言，顯得較快。而其變化多端的連續筆畫線條，與游絲的運用有關；筆畫間清楚可見的游絲相連，乃是實連；而無游絲相連的筆畫，則是虛連。在視覺上，連筆的實連、虛連之運用，不僅具有動態線條美感的呈現，且能產生字體形象經由獨立與連續之相間形式所構成的節奏感。故可知游絲的運用與筆畫連接流暢之美感，有著極為密切的關係。

在《遊心禪悅》中，聖嚴法師以其行筆速度疾徐的不同，連筆之虛、實亦有多重變化。如圖十九〈法鼓山〉帖中的「法」字左邊水部第二個點與第三個點實連，「鼓」字左邊兩個點實連，線條優美流暢，加上「山」字筆筆獨立，使

圖十八



圖十九



圖二十



得全帖在視覺上，既有快速相連而不斷的續接線條，亦有每筆分立的線條，呈具續與斷、快與慢之變化美感。

又觀圖二十。圖二十〈放下提起〉，⁶⁹ 帖 30×66.5 公分，水墨紙本。「放」、「下」二字筆畫獨立，無連筆線條；而「提」字右邊豎畫、橫畫，與「起」左邊「走」下部橫畫、豎畫為實連筆畫，使此二字兼具獨立與連續之美。而整帖觀之，則「提起」二字實連的線條，在視覺上，產生動態與速度的美感。又如圖二十一亦然。

圖二十一〈空中三千〉，⁷⁰ 帖 121×53 公分，水墨紙本。「空」字的點畫實連至左邊短豎畫，而橫鉤收筆並未出

⁶⁹ 同註⁸，〈放下提起〉，頁 16。

⁷⁰ 同註⁸，〈空中三千〉，頁 31。

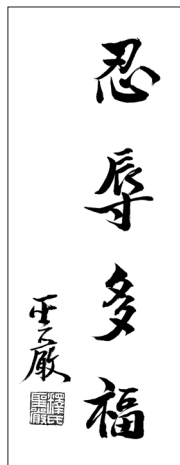
鋒，乃以極細的游絲帶向「儿」左邊筆畫，右邊筆畫收筆時則亦以游絲實連「工」的首筆橫畫。「空」字在其餘無連筆的「中、三、千」三字中，尤顯得連筆線條具較快速度與動態美感。

此外，圖二十二〈忍辱多福〉，⁷¹ 帖 33×12.5 公分，水墨紙本。此帖除了「多」字無連筆，「忍」、「辱」、「福」三字各有其實連筆畫，且行筆流利順暢，線條優美。圖二十三〈眼前當下〉，⁷² 帖 62×30 公分，水墨紙本。此帖除了「下」字之外，其餘三字書寫速度較之圖二十至圖二十二更快，「眼」字幾乎筆筆相連，「前」字兩個點畫實

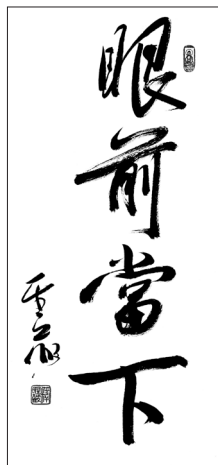
圖二十一



圖二十二



圖二十三



⁷¹ 同註 8，〈忍辱多福〉，頁 56。

⁷² 同註 8，〈眼前當下〉，頁 33。

連，且帶向橫畫時是渴墨飛白之虛連，筆勢縱放，「月」字的橫豎鉤收筆出鋒以細細的游絲帶出兩個實連的橫畫，可謂變化多端。「當」字亦然。而「下」字雖無連筆，然橫畫穩妥且向左右極力延伸，頗具「山谷體」之神理。全帖筆畫線條收放自如，行氣貫串其中，不但顯得跌宕多姿，且充滿動態與氣勢之美感。

（二）字體間架

一字之結構，是謂「間架」。明趙宦光言：

能結構不能用筆，猶得成體，若但知用筆，不知結構，全不成形矣！⁷³

文中「結構」，即是「間架」。趙氏言及字無結構，縱有用筆亦無字形。清魯一貞、張廷相著《玉燕樓書法》言：

營室者先相址，址廣狹而棟梁之尺寸因之，書之間架猶是也。⁷⁴

可知經由點線筆畫安排組織而成字的骨架，猶如屋室建築之棟梁。世傳歐陽詢作《歐陽率更三十六法》：

⁷³ 明·趙宦光《寒山帚談（上）》，楊家駱編《明人書學論著》，臺北：世界書局，1971年，頁32-33。

⁷⁴ 清·魯一貞、張廷相《玉燕樓書法》，<http://zh.wikisource.org/zh-hant/玉燕樓書法>，2015/03/19。

凡作字，一筆纔落，便當思第二、三筆如何救應，如何結裹，書法所謂意在筆先，文向思後是也。⁷⁵

筆毫落紙，每筆必思救應，即是掌握字形間架的穩妥，不使鬆散，而「意在筆先」則是書家下筆之前的深思謀慮。線條所架構而成字體的圖形密閉與否之造形，在視覺上，具有距離遠近以及壓力大小的視覺效果，並影響整篇書作的美醜。因此，視覺藝術學者魯西奧·梅雅（J. J. De Lucio-Meyer）認為，線條所創造的視覺關係，為視覺藝術的各種要素中最重要的傳達方式。他強調放在相對位置的兩條線，可產生一種視覺的對話（visual dialogue）或視覺傳達（visual communication），猶如兩個人相向而互相對話一樣。⁷⁶

書法學者蔡長盛據此認為，字的間架或可說是由兩個以上的一群人交錯對話的視覺抽象形式；經由這樣的視覺關係，在平面空間裡，線條或圖形之間，距離愈近（不能等於零），彼此間的引力關係愈強。其間有一種動力的張力（dynamic tension）效果，當兩單位靠近時，張力或壓力愈強，當兩單位距離適當時，則有一種不即不離的力量在；當距離漸遠，則引力漸弱，終至於無，書法至此，則毫無美感

可言。⁷⁷是故，線條所架構的字形，彼此間的引力關係，影響著字的間架是否穩妥與美醜。

在聖嚴法師《遊心禪悅》中字體的間架穩妥，其所形成之形態有左右距離靠近之高長形，亦有上下張力較強而呈寬扁形，並有左右或上下之張力，由強而弱或由弱而強之欹斜穩健的架構，可謂充滿視覺空間變化。

1. 高長

筆畫線條向下延伸，字體左右兩邊的距離較近，上下引力較弱，形態顯得高長挺拔。如前文圖示諸字，略為整理如下：

圖二：「普」、「賢」

圖三：「大」、「悲」

圖四：「和」、「敬」、「平」、「安」

圖五：「觀」、「世」、「自」、「在」

圖八：三個「風」字、「過」、「境」、「時」、「山」、「勢」、「響」、「柔」

圖九：「鳥」、「非」、「水」

圖十：「事」、兩個「自」字

圖十一：「家」、「風」、「莫」、「具」、「手」

圖十二：「昇」、「品」、「質」、「自」、「己」、「成」、「會」、「大」、「眾」、「本」、「界」、「化」、「全」、「育」、「實」、兩個「懷」字

⁷⁵（世傳）唐·歐陽詢《歐陽率更三十六法》，清·馮武編《書法正傳》，臺北：商務印書館，1989年，頁11。

⁷⁶魯西奧·梅雅（J. J. De Lucio-Meyer）著，王建柱譯《視覺美學》（Visual Aesthetics），臺北：視覺文化，1978年，頁205。

⁷⁷蔡長盛〈中國書法的視覺與美感效果〉，《新竹師專學報》第10期，1984年5月，頁195-196。

圖十三：「平」

圖十四：「大」、「好」、「年」

圖十六：兩個「杳」字、「底」、「空」、「莫」、「鳥」、「飛」

圖十七：「具」、「足」、「更」、「無」、「欠」、「少」、「使」、「用」、「自」、「在」、「外」、「求」、「覓」

圖十八：「高」、「長」

圖二十：「下」

圖二十一：「空」、「中」、「三」、「千」

圖二十二：「辱」、「多」

圖二十三：「前」

以上諸例均是筆畫完美，間架高長平穩，字體造形左右兩邊距離靠近，彼此間的引力關係及動力的張力效果，比上下兩邊的要強，因此，線條顯得健勁挺拔，高簡多姿。

2. 寬扁

書法家對整體字形美感的考量，字體的筆畫形貌也有著不同的姿態，除了高長的結構之外，亦有著寬扁的間架。如前文圖示諸字，略為整理如下：

圖三：「心」

圖七：「無」

圖九：「無」

圖十：兩個「知」字

圖十二：「社」、「回」、「世」、「面」

圖十三：「安」

圖十八：「水」

圖二十二：「忍」

圖二十三：「下」

以上諸例均是字體造形上下距離較近，引力關係較強，結體精緊成橫扁之姿，臻於美之極致。

3. 敝斜

字之結體略微敝斜，點畫線條卻仍保持毫不鬆散的距離吸引力；而字體造形左右或上下兩邊距離由近而遠或由遠而近，彼此間的引力及張力關係，乃由強而弱或由弱而強。如前文圖示諸字，略為整理如下：

圖七：「我」

圖十：第一個「而」字、兩個「其」與「不」字

圖十六：「清」、「徹」、「行」、「遲」、「闊」

圖十七：「何」、「假」

圖二十三：「當」

以上諸例，皆在敝斜的字體造形中，依然維持穩健的結構體勢與視覺空間形式。聖嚴法師敝斜字形甚少，然更能表現正中含奇之美。於紙面上因著字體造形的不同，在視覺上產生左右、上下、敝斜的空間變化效果，誠是窮盡奇妙。

（三）墨色變化

墨色的濃淡、潤燥及飛白的運用，經常做為書家傳達主題，或點畫線條、章法布局尋求變化及意趣呈現的美感考量。宋姜白石《續書譜》言：

作楷墨欲乾，然不可太燥。行草則潤燥相雜；潤以取妍，燥以取險。墨濃則筆滯，燥則筆枯。⁷⁸

可知楷書、行草書的用墨皆有不同的運用情況與效果。書家在紙帛上書寫，若筆鋒稍快，墨汁稍少，則墨無法貫入紙帛，只在表面留下似有若無的枯渴墨痕，此又與在紙上造成飛白的險勁筆勢不同；而若用墨過多，水潤浸筆畫之外，因其破壞字形筆畫的原貌，形成「湮墨」或「漲墨」的情況，一直是書家極力避免的情況。因此，清周星蓮在《臨池管見》中對於書寫前蘸墨之法，提出他的看法：

作書時須開通其筆，點入硯池，如篙之點水。使墨從筆尖入，則筆酣而墨飽。揮灑之下，使墨從筆尖出，則墨溢而筆凝。⁷⁹

他又強調用墨之道：

濃欲其活，淡欲其華；活與華非墨寬不可。⁸⁰

可知墨色濃淡若能掌握自如，則自成其妍。從視覺效果

而言，書於空白紙帛上的字，以其用墨的多寡，對點畫線條構築而成的字體形象，有著密切的影響。視覺心理學者魯道夫·安海姆（Roudolf Arnheim, 1904-1994）認為，形象之內外兩部分有著相當的差異，形象的肌理（texture）愈是緻密的表面，看起來愈是接近觀賞者，亦即有肌理表現的物象看來是個形象，而肌理較緻密的形象可以促進空間上的逼近效果。⁸¹ 他以一個畫在空白紙面上圓的圖形做為例子，說明形象的肌理與視覺上空間遠近關係。他說：

當表面是空無的時候，外形線會造成一種緻密度及空間位置的差異，而內在部分之肌理又會加強了外形線的力量。⁸²

安海姆以圖示之，見圖二十四。⁸³ 關於圖二十四，他指出：

a 顯示肌理加強了原盤的形象特質，而在 b，周圍部分看來反而跑到前面來，在其中心出現了一個圓洞。……所以如此看來，緻密性或堅實性的程度，有助於決定一個面在深度次元裡是處在什麼位置。⁸⁴

⁷⁸ 南宋·姜白石《續書譜》，楊家駱編《宋元人書學論著》，臺北：世界書局，1988年，頁94。

⁷⁹ 清·周星蓮《臨池管見》，華正人編《歷代書法論文選（下）》，臺北：華正書局，1988年，頁671。

⁸⁰ 同註⁷⁹，頁671。

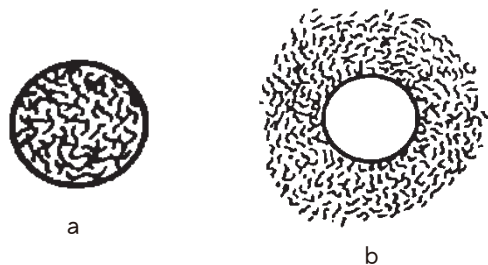
⁸¹ 同註⁴²，頁223-234。

⁸² 同註⁴²，頁228。

⁸³ 同註⁴²，頁229。

⁸⁴ 同註⁸²。

圖二十四



安海姆說明了肌理的效果是影響形象與基面現象的因素。以此觀諸書法點畫線條所構築成的字形，用墨多者，其字體內在肌理的緻密度加強了字體外形線的力量，增強了字的形象特質，表現豐潤渾厚之墨色美感，並在視覺空間上，呈具躍然前進，與欣賞者距離接近的效果。而墨色淡者，其點畫線條構築而成之字體內在的肌理密度，較諸濃厚之墨色為低，其字的外形線力量亦較濃者稍弱，故其形象所呈顯視覺上的空間位置，亦較墨濃者略為退後，對於觀賞者而言，顯得較遠一點。因此，一篇用墨濃淡、潤燥交互映照之字體形象的書作，以其字體內在肌理密度高低，使其字的外形線力量有了強弱之別，而在二度平面的紙絹上與布白的背景襯托下，呈具了遠近、前後的空間交互變化的立體美感。

茲就聖嚴法師《遊心禪悅》中在墨色方面的豐潤渾厚、潤燥相染及飛白運用，所呈具視覺上的空間意識及美感做一分析。

1. 豐潤渾厚

從安海姆言及形象肌理與視覺空間遠近的論點，觀諸墨

色濃淡、潤燥、飛白及與空白紙面的關係，可知肌理的密度強弱，使得經由筆畫線條所形成的形象，產生視覺上的多層次空間表現。用墨多者，字體內在肌理的緻密度加強了字體外形線的力量，促進視覺空間上的逼近效果。如前圖二〈普賢〉帖至圖十三〈平安湯〉帖，以及圖十五〈捨得〉帖至圖二十二〈忍辱多福〉帖等，各帖諸字皆為濃墨，在疏朗的行間布白背景中，字體肌理密度十分紮實，線條的外形線十分清楚，寫在二度空間的紙面上，具有豐潤渾厚的質感，並在視覺上，字體形象具有浮凸前進的三度空間之立體效果。

2. 潤燥相染

明潘之淙《書法離鉤》之〈飛白〉章言：

蓋字形既大，患在填實，故使透漏見素地耳。⁸⁵

潘之淙的「素地」，乃指物質或藝術品的表面，以其材質不同，而所具有的材質感（texture）。而「透漏見素地」說明行草書家於紙絹上寫字，或因其蘸墨之多寡與速度快速的關係，筆毫蘸一次墨，連續書寫多字，在含墨不多的情況下，紙絹上因行筆乾澀，而留有未著墨之處，顯現出材質感；而以視覺覺知的材質感，雖然有時只是一種幻覺（illusion）印象，然以其肌理效果之故，亦具有真實浮凸的

⁸⁵ 明·潘之淙〈書法離鉤·飛白〉，《歷代書論》，<http://www.yingbishufa.com/sfzx/wenlun/ldsl/panzhicong001.htm>，2015/03/19。

立體感覺。⁸⁶是故，墨色濃淡或潤燥、飛白與布白之間，以其肌理密緻度的緣故，所呈現視覺空間的漸層關係，乃是肌理密度最高的濃墨，其形象最為前進浮凸，其次是淡墨或渴筆枯墨，而飛白則飄退在最遠之處，布白則成了背景。因此，一個字體的形象（或全幅書作），兼具濃、淡、飛白之墨色表現時，在視覺上，增強了字體形像的深度及厚度之立體空間感，具有從前面或近處「逐漸」隱退、飄遠的漸層效果。

茲就《遊心禪悅》而觀，前圖十四〈大好年〉的「年」字豎畫收筆處為渴墨，圖二十三〈眼前當下〉的「眼」字右邊點畫與撇畫之連筆處，以及「前」字上部第一、二筆點畫之連筆與橫畫的中間部分亦然；另，圖二十五〈禪〉⁸⁷的右邊兩個口簡筆成「m」形的連筆處與右邊口字出鋒與「田」左邊豎畫虛連之處、圖二十六〈眼前〉⁸⁸的「眼」字左邊「目」與右邊「艮」的折筆處、「前」字上部第一、二筆點畫的連筆處與右豎鉤邊緣處等，以上諸筆畫皆為渴墨而線條乾筆的肌理密度低，外形線的力量較不明顯，與其餘筆畫和他字濃墨之線條相映，視覺上具有立體美感，在以布白為背景上，有著一前一後之三度空間效果。

3. 飛白飄隱

書法的「計白當黑」之說，乃指字體有筆畫線條之圖像

圖二十五



圖二十六



與布白背景之間的關係，然而在墨色濃淡、潤燥所表現出來的線條造形上，尚有介於其間的另一種墨色之美，即是「飛白」。宋蘇軾〈文與可飛白贊〉云：

霏霏乎其若輕雲之蔽月，翻翻乎其若長風之卷旆也，猗猗乎其若游絲之縈柳絮，裊裊乎其若流水之舞荇帶也，離離乎其遠而相屬，縮縮乎其近而不隘也。⁸⁹

蘇軾將飛白姿態的各種美感與境界，描繪得淋漓盡致。而渴筆乾墨所呈具飛白墨色，亦是材質上的「透漏見

⁸⁶ 同註⁴⁰，頁106。

⁸⁷ 同註⁸，〈禪〉，頁63。

⁸⁸ 同註⁸，〈眼前〉，頁94。

⁸⁹ 北宋·蘇軾〈文與可飛白贊〉，楊家駱編《蘇東坡全集（上）》，臺北：世界書局，1989年，頁277-278。

素地」。如圖二十七〈福〉⁹⁰帖，「福」字右邊首筆橫畫起筆、中間行筆乃速度極快的渴墨飛白，而於收筆時下按，墨色出現濃墨，之後連筆亦是飛白行至「口」的起筆；「口」之末筆橫畫和「田」之首筆豎畫皆為乾墨。又圖二十八〈祿〉⁹¹帖，除了左邊「示」部兩筆點畫與豎畫、右邊「录」首筆橫畫和豎鉤為濃墨，餘皆為飛白線條，尤其豎鉤略微向左彎了之後，立刻以極快的速度由左向右繞了個圈，既呈具材質感，又有動態美感。

聖嚴法師在墨色的表現上，隨其情性之發揮，使得濕濃、潤燥與飛白有了更多元的生命意象與視覺空間，而書家對於筆畫線條的大小位置及墨色之漸層效果，在深度的平面系統裡，因著情意之自然轉折，而有著數量與質量的差異；並因此帶給墨色更多空間層次的變化，創作出更多元、豐富的視覺美感。

（四）章法布局

間架是指一個字的結構，而書法的章法布局，乃謂全篇字的結構，關涉字、行、列之間的位置安排。孫過庭言：「一點成一字之規，一字乃終篇之準。」⁹²說明書法形態上，全體必須統攝各部分，而各部分也影響了全體的整合；彼此之間並非片斷或無關的活動，乃是一種部分與部分之

圖二十七



圖二十八



間、部分與全體之間，有機且嚴密組合成得一個完整的全體。而在此表現形式的整體上，部分與全體之間所呈顯的「形體的和諧」，與大小得宜的體積、有組織、有安排的秩序關係密切。⁹³作品中的各部分可以獨立存在，也可以互相需要，而和全體之間更有著相互依存的統調（unity）關係，此亦是所有成功藝術品的特色。為達此完美的呈現，世傳王右軍作《題衛夫人筆陣圖後》云：

若欲書，先乾研墨，凝神靜慮，預想字形大小，偃仰、

⁹⁰ 同註 8，〈福〉，頁 168。

⁹¹ 同註 8，〈祿〉，頁 168。

⁹² 同註 13，頁 6。

⁹³ 希臘哲學家亞里士多德說：「為了求美起見，一個活的生物與每一由部分組成之整體不僅在其各部分之配置上呈現一定之秩序，而且要有一定的大小。美與大小及秩序相關。」亞里士多德（Aristotle）原作《詩學》（*Poetics by Aristotle*），姚一葦箋註《詩學箋註》，臺北：中華書局，1982 年，頁 79。

平直、振動、令筋骨相連，意在筆前，然後作字。若平直相似，狀如算子，上下方整，前後齊平，便不是書，但得其點畫耳。⁹⁴

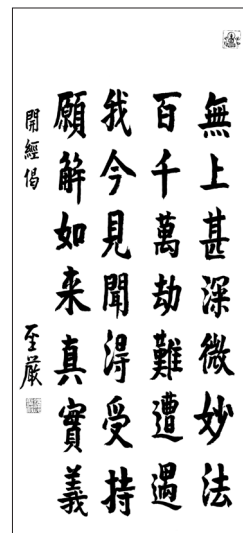
即言書家提筆作字之前，面對表現的平面空間進行凝神靜慮之構想時，有一全盤的知覺感應以從事行數多寡的預定、字體大小的安排，以及筆畫線條的筋骨、神血之間的脈動關係。如此預先構思，是書法家從事創作前的準備工夫，以使作品臻於美之極致。

聖嚴法師在《遊心禪悅》中，運用各項形式，將字體部分與全帖整體之間的疏密關係，做了巧妙的安排，營造章法布局上的多元美感，使《遊心禪悅》呈具豐富的視覺效果。茲就其行列布局的疏密所形成章法形態，分為四式敘述之：

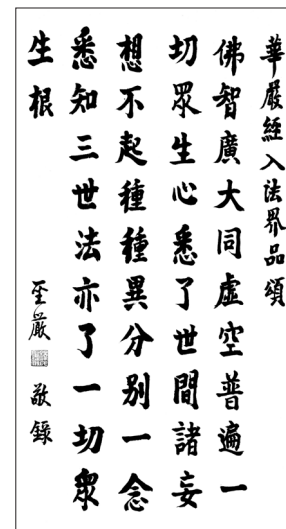
1. 字間、行間距離寬疏

字與字、行與行之間皆有較寬的距離，其布白寬疏，在視覺效果上，字體形象清楚而有序地呈現出來。如圖二十九〈開經偈／無上甚深微妙法〉，⁹⁵ 帖 69×31 公分，水墨紙本，計五行，除了末行小字楷書「開經偈」、落款「聖嚴」及鈐印，其餘四行偈文共二十八字；有行有列，布白幾近均等，疏朗有致。另，圖三十〈華嚴經入法界品頌〉，⁹⁶ 帖 69×34 公分，水墨紙本，書於二〇〇六年五月十五日，以及

圖二十九



圖三十



圖三十一〈四它〉，⁹⁷ 帖 31×42.5 公分，屬水墨紙本等。此三帖的縱行橫列分明清楚，而各帖中行列字數相等，字體大小相近，且字距相似，行距亦相同。整體顯現規矩與秩序，呈具端整疏朗的美感。

2. 字間緊密，行間寬疏

字與字之間的距離較窄，行與行之間布白寬疏，則縱向的白色空間條紋感增強，無形中，視覺由上至下的速度感被強化了。⁹⁸ 如圖三十二、圖三十三。

⁹⁴ (世傳)東晉·王羲之〈題衛夫人筆陣圖後〉，唐·張彥遠編《法書要錄》第1卷，臺北：世界書局，1988年，頁16。

⁹⁵ 同註⁸，〈無上甚深微妙法〉，頁158。

⁹⁶ 同註⁹，〈華嚴經入法界品頌〉，頁21。

⁹⁷ 同註⁸，〈四它〉，頁159。

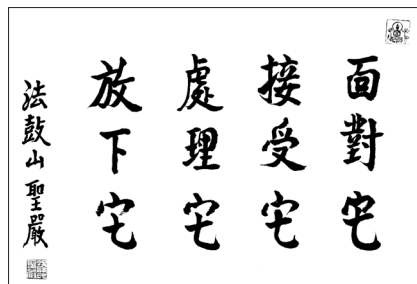
⁹⁸ 李蕭銀〈行列的空間形式〉，《書法空間藝術》，臺北：石頭出版公司，2005年，頁6-7。

圖三十二乃〈夕照中〉之節錄部分，⁹⁹ 帖 33.5×123.5 公分，水墨紙本，書於二〇〇六年九月二十五日；除了首行標題之外，其餘十行，每行四至九字不等，字與字之間距離緊密，相連接續，猶如一體，而行與行之間布白寬疏。此外，第八行至第十一行，因字數較少，加以字距較短，其下一片布白，在視覺效果上，增添疏朗的美感。而圖三十三〈般若波羅蜜多心經〉¹⁰⁰ 亦然，此書作帖 68×35 公分，水墨紙本，書於二〇〇六年九月十日。觀聖嚴法師在書寫經書而文字內容多時，於章法布局上幾採字間布白小於行間布白的安排方式。而以上二圖，在觀賞時視覺乃上下縱向移動，條理清晰，流暢明白。

3. 行間寬疏，字間疏密不一

行與行之間的距離寬疏，而字與字之間布白有疏有密，乃有行無列的章法布局，行草多屬之。書法學者李蕭銀言：

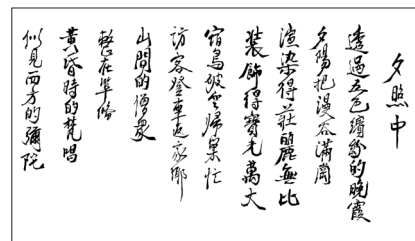
圖三十一



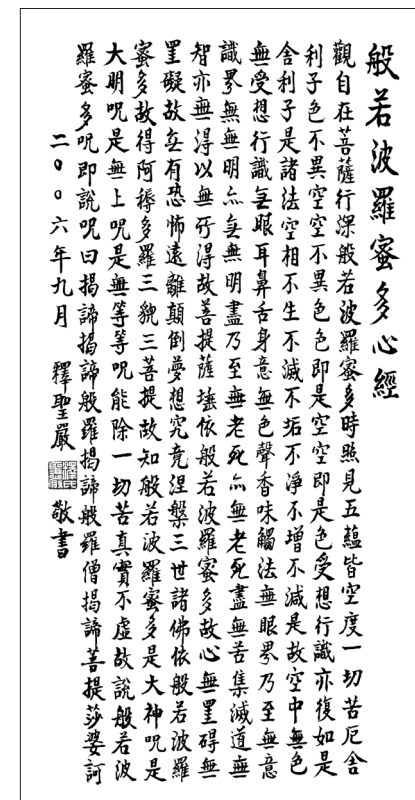
⁹⁹ 同註 9，〈夕照中〉（部分），頁 66。

¹⁰⁰ 同註 9，〈般若波羅蜜多心經〉，頁 9。

圖三十二



圖三十三



中國書法傳統的書寫方式為縱向豎寫，故直行的視覺感覺特別強烈，一方面便於閱讀的速度，一方面行的書寫上下連慣性所謂的「行氣」感覺增加，為使免於字字獨立流於刻板，故書寫時有大小、粗細、連筆或取筆勢變化，而豐富了行氣連貫的視覺效果，遂更接近於美，更接近藝術氣氛。^⑩

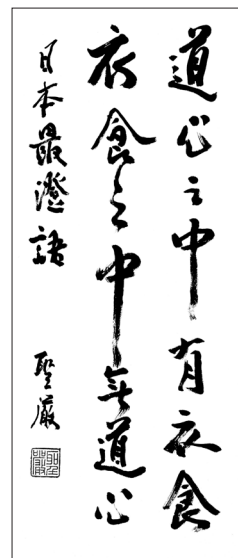
有行無列的章法布局使得行氣貫串其中，且用筆、字體、連筆、筆勢皆有其藝術表現，呈具書法美感。如圖三十四〈日本最澄語〉，^⑪ 帖 60×30 公分，水墨紙本，計分三行，除了末一行書「日本最澄語」、落款「聖嚴」，一鈐印。主文分書二行：「道心之中有衣食／衣食之中無道心」，行間布白疏可走馬。首行字字獨立，「之」字形體較小，使其上下布白增多。第二行的「食、之」二字實連，中無縫隙；「中」字豎畫縱筆而下，幾與「無」字銜接，而「無、道」二字距離甚近，「中、無、道」雖字字獨立，然緊密相靠，如同一體，不可分割。全帖兩個「中」字皆豎畫向下延伸，因此，所形成的布白正好對上、下行列距離較近或緊密的字，在視覺效果上產生均衡的作用。

圖三十五〈稻芊經句〉：^⑫「見十二緣起即見法／見法即見佛」，帖 60×30 公分，水墨紙本，共三行，行間布

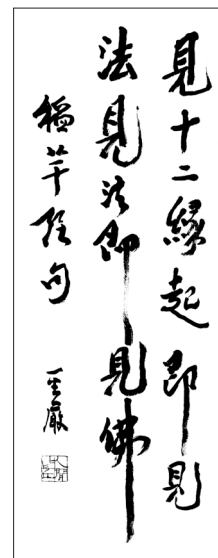
白疏朗，而字間疏密不一。首行「緣、起、即」字距大於「見、十、二、緣」，而「即」字末筆豎畫縱放直下，幾與「見」之首筆橫畫相連，布白甚少。第二行「見、法、即、見、佛」字間距離甚近，布白較少，然「即」字末筆豎畫向下延伸，亦幾近此行第二個「見」字，然因其渴筆行至一半而向上提筆，然後再落筆下按，故形成中間有一斷離的布白，而此布白與上下緊密相連之字形成對比的美感。

再就圖三十六〈寒山子詩句／可笑是林泉數里少人煙〉^⑬ 而觀，章法布局亦是字間疏密不一而行間寬疏。此帖

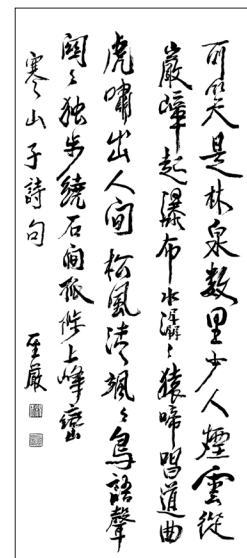
圖三十四



圖三十五



圖三十六



⑩ 同註 ⑧，頁 10。

⑪ 同註 ⑧，〈日本最澄語〉，頁 85。

⑫ 同註 ⑧，〈稻芊經句〉，頁 86。

⑬ 同註 ⑧，〈可笑是林泉數里少人煙〉，頁 179。

136×55 公分，水墨紙本，乃行書，共五行，末行書「寒山子詩句」，書體為楷，字形小於詩句；落款「聖嚴」，二鈐印。詩句共四行，計五十字，每行十二至十三字不等。此帖除了開首「可、笑」二字實連，其餘字字獨立，距離甚近，布白較少，唯第三行「間」與「松」之間字距略寬，布白亦較多。此外，詩句中「潺潺」、「颯颯」、「關關」共三組疊字，每組疊字第二個字簡筆為「ㄣ」線條，其形亦小，布白增多，故使其上下緊密相靠之字，得以獲得空間上的疏解，不顯擁擠。

以上三圖皆上下行氣貫串，因此字的變化甚多，跌宕起伏，自在無礙，而行間的寬疏布白，正好提供了一個穩定的、理性的布景，凸顯字體豐富的線條表情，使得全帖的整體與部分之間有一統調的和諧美感。

4. 字間、行間疏密不一

書法的布局表現形態之中，最能呈現書寫者主觀的審美意識者，乃在於對字與字之間、行與行之間變化不一的疏密安排。書法學者李蕭錕有言：

書寫的實用功能轉為審美的功能，或者說文字做為實用的功能外加審美的趣味，使得文字變為審美的對象，書寫佳作更為炙手可熱的藝術品，它甚至超越了實用的範圍，躍入了純表現，純精神領域，純心靈超脫的藝術殿堂。¹⁰⁵

當書法從寫字的實用性進入了藝術性的階段，書作成了審美的對象，其美感性與審美趣味性隨之增強，而書家的創作亦提昇為純粹性的表現與重視精神上、心靈上的狀態。是故，字間、行間變化多端的疏密安排，可視為書家純粹性的藝術美感表現。

圖三十七是聖嚴法師書王之煥詩〈登鶴雀樓〉——〈白日依山盡〉，¹⁰⁶ 帖 69×31 公分，水墨紙本，全詩計分四行，末行落款「聖嚴書」，「嚴」下加一鈐印。全帖字間疏密不一，行間亦然。字間寬疏者，如首行「白、日」、「黃、河」；第二行「流、欲、窮」；第三行「一、層、樓」等。而首行「依、山、盡、黃」四字間距較諸前述各字又增大距離，布白疏朗，幾可走馬。字間距離緊密者，如首行「河、入、海」、第二行「窮、千」、「更、上」等，諸字之間，布白甚少；而第二行的「千」字豎畫，向下行筆時寫成曲線，最後直線縱放而下，幾與「里」字相連，「里、目」二字則為連筆字，接續寫成，「千里目」三字雖字距有斷有續，然視覺效果上，形成一個獨立而完整的組合。在行與行的關係方面，布白寬疏朗致，其中變化乃首行「依」與「海」靠近第二行，第二行的「窮」與第三行的「樓」距離甚近。

此帖除了字距、行距充滿變化美感，其字體大小不一，線條粗細交融，第三行「一層樓」三字運用平抬方式書於行

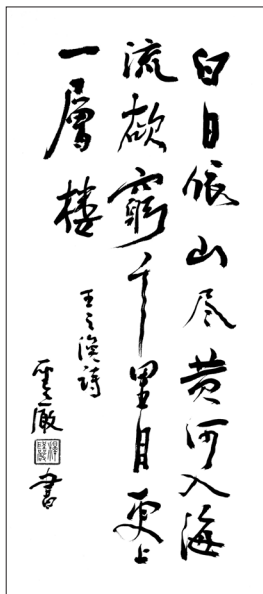
¹⁰⁵ 同註 ⁹⁸，頁 14。

¹⁰⁶ 同註 ⁸，〈白日依山盡〉，頁 109。

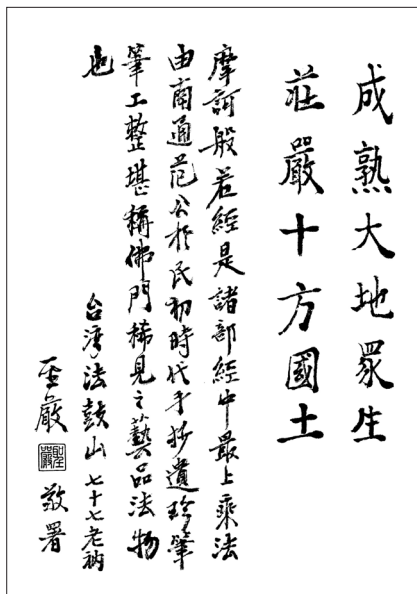
首的位置，點出全詩「登樓」的主題，使得書法形態表現了詩意內容，而詩意內容藉由形態傳達出來，可謂相輔相成，益彰其美。

除了圖三十七之外，聖嚴法師在字間、行間疏密不一的美感表現上，大多採題跋位置的變化安排。如圖三十八〈成熟大地眾生〉，¹⁰⁷ 帖 35×22 公分，水墨紙本。全帖的行列布局分為左、右兩大結構；右為聯句：「成熟大地眾生／莊嚴十方國土」共兩行，計十二個字，字間、行間布白疏朗，

圖三十七



圖三十八



行列整齊。左邊的部分計五行，前四行乃跋語，共四十四個字，除第四行「也」一字外，其餘每行十四至十五字，字體小於聯句之字。除了第三行「法、物」布白略多之外，諸字上下緊密銜接，字距甚微。此三行跋語具有襯托聯句的功用，將之凸顯而出。此外，第四行僅一「也」字，其下在一大片布白之後，聖嚴法師續題「台灣法鼓山七十七老衲」，緊靠其左第五行的落款與鈐印，則此四、五行布白甚多，疏解前三行的緊密，顯得疏闊。是故，在視覺效果上此帖乃「疏——密——疏」的空間形式。

圖三十九是聖嚴法師自撰之聯句〈以慚愧心反觀自己／用感恩心看待世界〉，¹⁰⁸ 跋語：「時時覺得於己於人總是努力不足奉獻不夠／處處感到凡事凡物都是自己的增上助緣」，末行落款「聖嚴」，鈐印一，帖 34×22 公分，水墨紙本，共計五行。章法布句採聯句與跋語穿插安排的方式，即首行與第三行為跋語，而第二與四行為聯語。在行與行之間，距離較大，布白疏朗。在字與字之間，聯句字體與字距大於跋語，而跋語字體小且字字緊接，顯得密集，布白微少，加以中有連筆字，如首行「時、時、覺」、「於、己」、「於、人」、「總、是」、「不、足」，第三行「處、處」、「增、上」等，連續寫成，無一空白隙縫。是故，從視覺效果而言，四行的布白安排上，此帖呈具「密——疏——密——疏」的空間形式。

¹⁰⁷ 同註⁸，〈成熟大地眾生〉，頁 82。

¹⁰⁸ 同註⁸，〈以慚愧心反觀自己〉，頁 173。

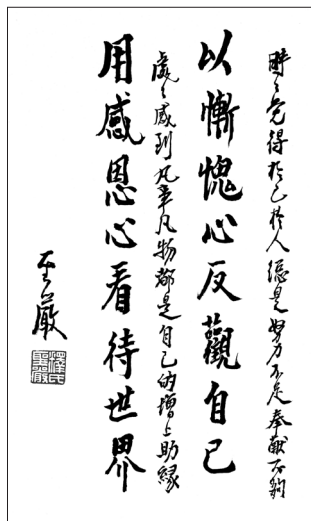
圖四十〈富貴多從積福來〉，^⑩ 帖 34×22 公分，水墨紙本，類同圖三十九，唯首行跋語字間距離較三、五行為大，布白亦多，因此，與第二行的首句聯句「富貴多從積福來」並列而觀，兩者布白皆寬疏。故各行視覺空間呈具「疏——疏——密——疏——密」的美感效果。

圖四十一〈忙人時間最多〉^⑪ 亦是採變化跋語位置的章法形式。此帖 34×22 公分，水墨紙本。兩行聯句「忙人時間最多／勤勞健康最好」置於全帖中央，而跋語「工作多只要計畫便有時間空出／正常的勤儉勞動身心必平安」位於

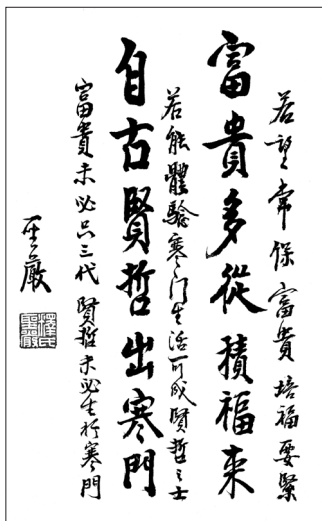
兩旁，且字距甚小，因此，各行布白呈具視覺空間形式乃「密——疏——疏——密」。在行與行之間的距離關係，此帖首行與第二、三行布白疏闊，而三、四行之間則距離靠近，視覺效果上此二行彼此空間關係較窄。

除了將跋語置於聯句的左右位置之外，聖嚴法師亦採書於主句左下方的形式。如圖四十二是聖嚴法師書寫「禪修禪師禪語」：〈徒多魚目真難辨／休認虹霓是彩霞〉，^⑫ 與「虛雲老和尚禪語」：〈光含萬象無今古／不屬陰陽絕障遮〉；帖 34×22 公分，水墨紙本。全帖共七行，末行落款

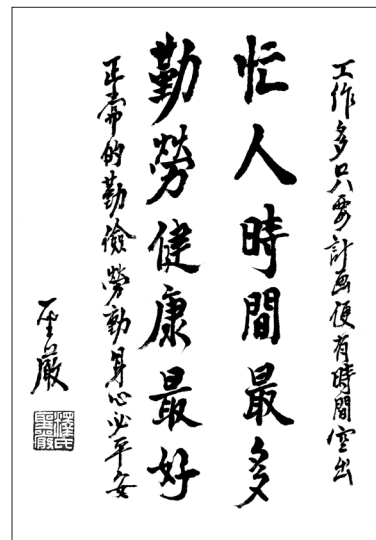
圖三十九



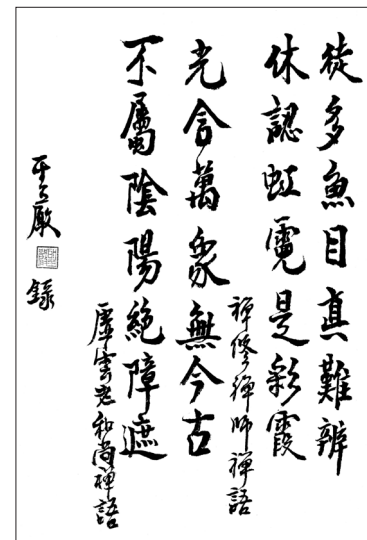
圖四十



圖四十一



圖四十二



⑩ 同註 ⑧，〈富貴多從積福來〉，頁 182。

⑪ 同註 ⑧，〈忙人時間最多〉，頁 174。

⑫ 同註 ⑧，〈徒多魚目真難辨〉，頁 181。

「聖嚴錄」，中加一鈐印。其餘的禪語計六行，首行、第二行、第四行和第五行的行間布白疏朗寬闊，而第二行與第三行的末三字中間加入「禪修禪師禪語」跋語，使得第二、三行的行距，呈現上疏下密的形式。另，第五行末三字「絕障遮」左邊書「虛雲老和尚禪語」，是故，第五行與第六行之行距屬上疏下密的情形。在字距方面，則有疏有密，第二行「彩、霞」、第四行「無、今、古」、第五行「不、屬」和「絕、障、遮」，字與字之間距離甚近，布白較少。而兩行跋語更是緊密相連相續，例如「禪修禪」三個連筆字，一氣呵成，無一針之縫，節奏甚快。

綜觀《遊心禪悅》章法布局四大形式，得見聖嚴法師於行列安排係兼融傳統與創新的形態，使其呈具視覺上疏密空間的變化效果。此多元樣貌的美感呈現，實源於其深厚的禪修與智慧，故能出入法則，不受羈絆，自在自得地運使筆墨，書寫出「心六倫」、「心五四」的理念內容、慈悲精神，並藉此傳揚佛法，誠是「遊心禪悅」境界之呈具。

五、結語

聖嚴法師是宗教家而非書法家，然以其禪宗自在無礙之心從事翰墨，不論書學觀、書法內容，或是書法形態的表現，皆可看出以禪宗思想為中心的特色。

從《遊心禪悅》研析可知，在書學觀方面，聖嚴法師延承禪宗之論，認為寫字、參禪係融通一致，須摒除妄念執著，一心不亂，用「心」書之，心定則心清澈澄明，所書之字自有神韻，而如此之表現，則與平日修得「存養純一，圓

融無間」之禪修工夫密切相關。

法師的書法內容可分十類，包括自撰文句、經句（含偈句）、經文、稱號、古典詩、語錄（含古德語）、禪詩（禪文）、理念表達、訓文、經頌等十種文類，於此之中悉皆傳達了法師的心境與體會，並展現人我和諧、生命圓融之智慧。

最後，在書法形態方面，聖嚴法師表現創作主體的主觀性，自抒靜觀自得的生命情境，字裡行間出入法度，自在不拘。他以筆畫線條的粗細、字體的造形、墨色的深濃、潤燥與飛白，以及字行疏密的安排，表現書法的空間美感。在書法形式上既循基礎與謹嚴的法度，又有自創自變的新意，充滿豐富的轉折變化，使在視覺上呈具浮凸凹陷、欹斜穩健、疏密不一、前躍後隱與飄遠等繁複的立體空間效果，致令書於二度平面水墨紙上的《遊心禪悅》書作，在視覺美感上展現了極度豐富的三度空間立體造形，也讓書法線條的時空交融有著無限的可能。

我國在書法的賞評上，向來將書品與人品等同觀之，清劉熙載所作〈藝概·書概〉言：「書，如也，如其學，如其才，如其志，總之曰：如其人而已。」¹²即所謂「書如其人」之說，亦即書法之成為一門藝術，並非僅止於書寫技巧之研練，或筆畫線條與墨色的表現，乃因書法創作中有著書家「人格」的具現。宋蘇軾言：「作字之法，識淺、見狹、

¹² 清·劉熙載〈藝概·書概〉，華正人編《歷代書法論文選（下）》，臺北：華正書局，1988年，頁666。

學不足，三者終不能盡妙。」¹⁵可知書法作品是書家心靈、學識、人格等各種因素的一致表露。聖嚴法師乃當代高僧，其人格節操為眾所景仰，佛學素養深厚，他以禪定工夫與自在圓融的智慧，推動心靈環保，提昇人的品質，建設人間淨土，促使社會祥和、生活安樂、心靈富足。觀聖嚴法師之書作，實是以心為筆，經由翰墨而慈悲說法！

參考文獻

一、古籍文獻

東晉·王羲之，〈題衛夫人筆陣圖後〉，唐·張彥遠編，《法書要錄》第1卷，臺北：世界書局，1988年。

東晉·王羲之，〈書論〉，華正人編，《歷代書法論文選（上）》，臺北：華正書局，1988年。

唐·孫過庭，〈書譜·序〉，楊家駱編，《唐人書學論著》，臺北：世界書局，1988年。

唐·張懷瓘，〈玉堂禁經〉，華正人編，《歷代書法論文選（上）》，臺北：華正書局，1988年。

唐·歐陽詢，《歐陽率更三十六法》，清·馮武編，《書法正傳》，臺北：商務印書館，1989年。

北宋·米芾，《自敘帖》，《群玉堂帖》，http://www.360doc.com/relevant/70356970_more.shtml，2015/03/19。

北宋·蘇軾，〈文與可飛白贊〉，楊家駱編，《蘇東坡全集（上）》，臺北：世界書局，1989年。

北宋·蘇軾，〈東坡自論〉，清·馬宗霍輯，《書林藻鑑》第9卷，臺北：商務印書館，1982年。

南宋·姜白石，《續書譜》，楊家駱編，《宋元人書學論著》，臺北：世界書局，1988年。

元·趙孟頫，〈定武蘭亭跋〉，徐娟編，《中國歷代書畫藝術論著叢編》第56卷，北京：中國大百科全書出版社，1997年。

明·項穆，〈書法雅言·正奇〉，華正人編，《歷代書法論文選（下）》，臺北：華正書局，1988年。

明·趙宦光，《寒山帚談（上）》，楊家駱編，《明人書學論

¹⁵ 北宋·蘇軾〈東坡自論〉，清·馬宗霍輯《書林藻鑑》第9卷，臺北：商務印書館，1982年，頁214。

著》，臺北：世界書局，1971年。

明·潘之淙，〈書法離鉤·飛白〉，《歷代書論》，<http://www.yingbishufa.com/sfzx/wenlun/ldsl/panzhicong001.htm>，2015/03/19。

清·包世臣，《藝舟雙楫》，臺北：商務印書館，1986年。

清·周星蓮，《臨池管見》，華正人編，《歷代書法論文選（下）》，臺北：華正書局，1998年。

清·魯一貞、張廷相，《玉燕樓書法》，<http://zh.wikisource.org/zh-hant/玉燕樓書法>，2015/03/19。

清·劉熙載，《藝概》，華正人編，《歷代書法論文選（下）》，臺北：華正書局，1998年。

二、現代文獻

皮朝綱，《墨海禪跡聽新聲——禪宗書學著述解讀》，上海：三聯書店，2013年。

李蕭鋁，《書法空間藝術》，臺北：石頭出版公司，2005年。

杜忠誥，〈成熟大地眾生，莊嚴十方國土〉，釋果東編，《遊心禪悅——聖嚴法師法語·墨緣·興學墨迹選》，臺北：法鼓山文教基金會，2007年。

法鼓山全球資訊網，「法鼓新聞」，〈遊心禪悅·法語／墨緣／興學〉，https://www.ddm.org.tw/news_in.aspx?siteid=&ver=&usid=&mnuid=1222&modid=5&mode=&nid=852&noframe=，2007/02/16。

法鼓人文社會學院（已更名：法鼓文理學院），「新聞」，<http://dev.ddbc.edu.tw/ddc/zh-tw/node/2555>，2010/05/18。

亞里士多德（Aristotle），姚一葦箋譯，《詩學箋註》（*Poetics by Aristotle*，《詩學》），臺北：中華書局，1982年。

陳振濂，《書法美學》，陝西：人民美術出版社，1996年。

蔡長盛，〈中國書法的視覺與美感效果〉，《新竹師專學報》第10期，1984年5月，頁179-223。

蔡長盛，《書法空間之研究》，臺北：蕙風堂筆墨公司，1990年。

魯道夫·安海姆（Roudolf Arnheim），李長俊譯，《藝術與視覺心理學》（*Art & Visual Perception*），臺北：譯者出版，1974年。

魯西奧·梅雅（J. J. De Lucio-Meyer），王建柱譯，《視覺美學》（*Visual/Aesthetics*），臺北：視覺文化，1978年。

釋聖嚴書，釋果東編，《遊心禪悅——法鼓山珍藏聖嚴法師墨迹》，臺北：法鼓山文教基金會，2007年。

釋聖嚴書，釋果東編，《遊心禪悅——聖嚴法師法語·墨緣·興學墨迹全輯》，臺北：法鼓山文教基金會，2007年。

釋聖嚴書，釋果東編，《遊心禪悅——聖嚴法師法語·墨緣·興學墨迹選》，臺北：法鼓山文教基金會，2007年。

釋聖嚴書，釋果東編，《遊心禪悅——聖嚴法師法語·墨緣·悲願墨迹選 貳》，臺北：法鼓山文教基金會，2011年。

釋聖嚴，《真正大好年》，《法鼓全集》（數位隨身版）6-13，2012年，<http://ddc.shengyen.org/mobile/text/06-13/21.php>。

Heart Pen, Telling Calligraphy: A Case Study on Calligraphic Art of Master Sheng Yen's *The Tour Heart Chan Delight*

Chin-Chi Chen

Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Chiayi University

Abstract

Master Sheng Yen (1930-2009) is the founder of Taiwan Buddhist Dharma Drum Mountain, and at the same time he is a master of Zen Soto sect 50th and Rinzai 57th generation descendant. He was both a great master of Buddhist doctrine and Buddhist practice, and achieved distinction in meditation. His work *Commandments Outline* has become the pattern. Master Sheng Yen has good self-restraint and self-cultivation, so his life is unrestrained and bright. He uses his Zen laws into the eco-lifestyle intelligent, and thus exchanges into spirit, ceremonies, life and nature. He advocated “The Fivefold Spiritual Renaissance Campaign,” then in order to build a “Pure Land on Earth.”

In many places, Master Sheng Yen kept his creative works on calligraphy. About calligraphy works, Master Sheng Yen uses his “mind” to write them. He says: the brush is his mind, when his mind is fixed, his mind is bright. This realm is from Master Sheng Yen's Buddhist Zen practice. He also reflects this view on his calligraphic creation, and by calligraphy ink he elucidates the Zen teachings and spirits.

From 2006 to 2007, Master Sheng Yen was devoted on calligraphic creation, and hold many exhibitions. Most of his works were collected on one book, named *The Tour Heart Chan Delight*:

Language/ Ink feeling/ Schooling Calligraphic Selected-Works (called for short *The Tour Heart Chan Delight*). Therefore, this research paper is studying on Master Sheng Yen's series work *The Tour Heart Chan Delight*, from the theory of calligraphy aesthetics, to analyze his calligraphic view, also the content and form of his regular script and semi-cursive script, and the internal meanings. This research paper will explore the calligraphy achievement and influence of Master Sheng Yen. It appears not only Master Sheng Yen's calligraphy art aesthetic, but also his attentiveness of preaching Dharma by calligraphy and building a “Pure Land on Earth.”

Key words: Master Sheng Yen, The Fivefold Spiritual Renaissance Campaign, Pure Land on Earth, *The Tour Heart Chan Delight*

聖嚴法師戒律思想之倫理學義蘊

嚴瑋泓

東海大學哲學系助理教授

■ 摘要

本文主旨乃以聖嚴法師的戒律思想為核心課題，探討聖嚴法師的戒律思想之倫理學義蘊。首先，本文將探究聖嚴法師對於戒律的理解與詮釋有哪些特別之處？再者，進一步論述聖嚴法師的戒律思想具備著哪些佛教倫理學的義蘊？最後，論述聖嚴法師戒律思想所揭示的倫理學觀點於現代社會所具備的意義或價值。

聖嚴法師從信仰生活到社會生活、從淨化自心到淨化社會的層次來論述戒律，乃是一種從自我到他者、個體到社群的「實踐倫理學」觀點。對於聖嚴法師而言，佛教整個教理則是一種「理論的倫理學」，此意味著聖嚴法師的戒律思想不僅僅停留在道德準則的規範性意義上，更立基於佛教哲學的理論基礎之上，而有其思想上的價值。

本文亦嘗試處理聖嚴法師戒律思想的倫理學義蘊與若干西方倫理學的理論對話的可能性。從中發現，聖嚴法師戒律思想的倫理學義蘊雖然可被視為是一種規範倫理學，但不能將其歸屬於規範倫理學中任何一個主流的理論。

最後，本文論及聖嚴法師戒律思想所揭之倫理學視角之

現代性意義，以聖嚴法師戒律思想中的寬容態度做為論述的依據，指出聖嚴法師的寬容態度的詮釋觀點，乃是以菩薩道的慈悲精神做為基礎，使得戒律的內涵更具開放性而不被繁瑣的規則隱蔽，使得更多的人們接受佛教倫理的內涵，達到饒益有情之目的。

關鍵詞：聖嚴法師、戒律、倫理學

一、前言

本文主旨乃以聖嚴法師的戒律思想為核心課題，依據聖嚴法師的著作以及相關的演講紀錄，探究聖嚴法師戒律思想之倫理學義蘊。

在佛教傳統中，戒律乃佛教實踐者所遵循的道德法則，不但具有道德規範的意義，也有行為主體所包含之道德特質的意義。戒律的實踐乃透過實踐主體的自律而將道德內化於自我的行為與生活習慣。因此，就法則的規範性而言，戒律表現為各種針對僧團或一般人具體的行為規範，但其中蘊涵著一種行為主體對於戒律及其衍生出來的倫理學內涵，抱持一種尊敬並能具體實踐的態度。就此而論，戒律的規範性及其尊嚴乃是佛教學特別重視的。

聖嚴法師的戒律思想自不外乎如是般的佛教傳統。然而，在聖嚴法師針對佛教戒律的詮釋與理解中，是否有其獨特之處？是否與當代倫理學有對話的可能性？這些問題引發了本文之研究興趣。

為了處理這些問題，本文首先將探究聖嚴法師對於戒律的理解與詮釋有哪些特別之處？而這些觀點具有何種佛教學的理論基礎？再者，本文將進一步論述聖嚴法師的戒律思想具備著哪些佛教倫理學的義蘊。最後，本文將從聖嚴法師戒律思想所揭示的倫理學觀點，論述其於現代社會中具備著怎樣的意義或價值？

二、聖嚴法師論戒律與倫理

在探究聖嚴法師如何理解戒律與倫理之前，或許可以先簡要地把握佛教傳統中戒律的概念。「戒」（*śīla*）廣義而言是「道德」（morality）的意義；精確地說「戒」是一種「規範的行為」（disciplined behavior）、「自我約束」（self-restraint）的行為，^① 因此通常被視為「禁戒」（precepts）。如果從倫理學的視角來看，「戒」或是透過對遵守特定禁戒所養成的自我規訓，可視為一種「倫理德行」（ethical virtue）。^② 「律」的意義則為「佛教僧團的行為法則」（Buddhist monastic law/discipline/code），表現為鉅細靡遺的具體行為規範，匯集出家僧尼大大小小規範者為《戒本》、《戒經》（*prātimokṣa*）；^③ 涵括出家、在家等七眾之禁戒者為「別解脫律儀」（*prātimokṣa-saṃvara*）。^④ 據此，

① Damien Keown, *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press, 2005, p. 27.

② Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 66.

③ Damien Keown, *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction*, p. 10; Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues*, pp. 4-5, 92-96.

④ 五百大阿羅漢等《阿毘達磨大毘婆沙論》第119卷：「別解脫律儀者，謂欲界尸羅。」（CBETA, T27, no. 1545, p. 621, c26）彌勒菩薩《瑜伽師地論》第40卷：「諸菩薩所受七眾別解脫律儀，即是苾芻戒、苾芻尼戒、正學戒、勤策男戒、勤策女戒、近事男戒、近事女戒。如是七種，依止在家出家二分。如應當知，是名菩薩律儀戒。」（CBETA, T30, no. 1579, p. 511, a16-20）

戒律的根本精神在於透過其規範性來維護人類的道德生活與品質。^⑤

在早期佛教，粗略而言戒律多是對應於「身」、「口」的行為所產生的規範性法則（如五戒）；但行為主體透過自我的規訓，將道德內化於自我內在的行為動機與衍生出來的行為習慣，如此所表現出的道德特質或德行也包含了「意」的規範性。而對應於身、口、意的種種規範性法則，也透過道德主體對這些法則的尊敬與實踐，形成了一種「心不染著」的道德實踐基礎。^⑥

（一）戒律的尊嚴為佛教的根本精神

聖嚴法師如何看待佛教的戒律呢？在《戒律學綱要》一書中，聖嚴法師開宗明義引用《大方廣佛華嚴經》中「戒是無上菩提本」之語，來說明戒律對佛教徒的重要性，^⑦ 並緊接著說明戒律乃佛教的根本精神，對於佛教實踐者而言，假若沒有接受佛教戒律的內涵與規範，便不能稱為佛教徒。聖嚴法師說：

⑤ 以上關於戒律的討論，參見：嚴瑋泓〈論佛教倫理學的「忍辱」與「寬容」——以「阿難受責」的案例為線索〉，《揭諦》第24期，2013年1月，頁101-139。

⑥ 例如《雜阿含經》第11卷：「云何律儀？眼根律儀所攝護。眼識識色，心不染著；心不染著已，常樂更住；心樂住已，常一其心；一其心已，如實知見；如實知見已，離諸疑惑；離諸疑惑已，不由他誤，常安樂住。耳、鼻、舌、身、意亦復如是。是名律儀。」（CBETA, T02, no. 99, p. 75, c25-p. 76, a1）

⑦ 《大方廣佛華嚴經》第6卷（CBETA, T09, no. 278, p. 433, b13）。

佛教的根本精神，即在於戒律的尊嚴，即在於佛教弟子們對於戒律的尊重與遵守；所以，凡為佛子，不論在家，或者出家，一進佛門的第一件大事，便是受戒。否則，即使自稱信佛學佛，也是不為佛教之所承認的。^⑧

聖嚴法師如是般的觀點一方面揭示了戒律在佛教的地位，二方面亦從戒律的精神來構築其實踐的優位性。再者，聖嚴法師認為對於佛教的修學者而言，戒律的精神及具體的生命實踐，是與日常生活的宗教實踐密切相關的，換言之，戒律乃是佛弟子修學並邁向成佛之道的根本。

（二）戒律為淨化自心與淨化社會的倫理基礎

戒律除了做為佛教修學者從信仰到實踐的基礎之外，聖嚴法師認為戒律亦是一種社會的倫理基礎，此種基礎包含了從自我到他者所形成的社群間「五戒」與「十善」之內涵的具體實踐。聖嚴法師說：

佛教的戒律基礎，也可稱為基本的倫理觀念，若從信仰生活的中心而言，即是皈依佛、法、僧的三寶，從社會生活的實踐面而言，即是不得殺生、偷盜、邪淫、妄語、飲酒的五戒；將此向內心做起，便是戒除貪欲、瞋恚、邪見

的三毒。概括而言，即成十善業道而分作三組，稱為三業清淨，即能達成淨化自心、淨化社會的目的：1. 身業清淨者，不殺生、不偷盜、不邪淫；2. 口業清淨者，不妄語、不綺語、不兩舌、不惡口；3. 意業清淨者，不貪欲、不瞋恚、不邪見。^⑨

聖嚴法師從三皈依到五戒、十善的實踐來說明佛教戒律所帶出的倫理觀，從信仰到社會實踐來說明佛教倫理的特色乃從自我身、口、意的自律所構築的，這也意謂佛教倫理不但重視客觀行為的規範，也重視內在動機如何正確引發行為的內在理由。^⑩ 聖嚴法師重視戒律生活的實踐層面與內心的自律，雖然是從佛學傳統以身、口、意來分類五戒十善而來，但此種雙舉淨化自心與淨化社會的詮釋，或可視為一種佛教倫理之基礎觀點。

（三）戒律的規範性為指向涅槃之因

對佛教內部而言，「五戒」做為佛教戒律的基礎，由此所開展的出家戒律，則是邁向涅槃解脫的途徑。聖嚴法

⑧ 釋聖嚴《戒律學綱要》，頁 27。（按：本文所引聖嚴法師著作，若未特別說明，即皆採用《法鼓全集》網路版，2005 年，<http://ddc.shengyen.org/pc.htm>。）

⑨ 釋聖嚴《菩薩戒指要》，頁 15。

⑩ 此如 Damien Keown 所說：「雖然戒律對於在家眾與出家眾而言是相當重要的，但佛教的道德生活卻比遵守這些規則還要重要。規則不單單只是被遵守，而且是必須為了於正當的理由與正確的動機而被遵守。」Damien Keown, *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction*, p. 12. 又如 Peter Harvey 也從佛教文獻中分析動機對於行為本身與行為結果的影響，論證動機於佛教倫理的重要性。參：Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues*, pp. 52-58。

師說：

佛教的戒律很多，但皆不離五戒的基本原則，一切戒都由五戒中分支開出，一切戒的目的，也都為了保護五戒的清淨。五戒是做人的根本道德，也是倫理的基本德目，五戒的究竟處，卻又是了生脫死的正因。我們學佛的宗旨，是在了生脫死，五戒而能持得絕對清淨，離佛國的淨土，也就不遠了；因為比丘戒是通向涅槃的橋樑，比丘戒卻又是由五戒昇華的境界。^⑪

換言之，聖嚴法師的戒律思想指明了戒律的精神乃指向涅槃解脫，也因此戒律的規範性是與佛教學之終極目的密切連結。然而對於佛教而言，「五戒」既然通於在家與出家，雖然具有道德實踐的優位性，但所開展的出家戒律不必然具有普遍的強制性。亦即，「五戒」一方面可做為人們於具體生活處境的道德法則，共通於僧、俗之間，成為人間世之客觀的倫理信念，可視為是佛教倫理的基礎；二方面當其延展為指向涅槃的出家戒律時，則僅適用於出家僧人。此如：

五戒就是基於人間社會的倫理觀念而來。因此佛教雖願人人都來信佛學佛，但卻絕不勉強人人都來出家而人人都過出家的生活。人們是否適宜在佛教中出家，但看他是否已能接受由倫理觀念所昇華而成的戒律精神而定。這

一由倫理觀念昇華而成的出家戒律，便是解脫生死的涅槃之道。這不是突然的超出生死，這是由人間倫理的人性或理性的逐級昇華而完成，所以這不是懸空的，更不是脫節的，而是基於生死之因的在家生活的昇華，最後由於蛻變而達於超脫生死的涅槃境界。^⑫

聖嚴法師認為，五戒雖然可做為人們於社群中共同接受的道德信念，但假若從道德信念轉而開展為指向涅槃的出家戒律時，就與世間的道德產生差異。^⑬然而，密切地連結戒律的精神與涅槃解脫，並不意味著聖嚴法師認為佛教戒律思想所建構的倫理學論述是脫離此世，甚至會隨著時代的演進與變遷而與之脫節；相反地，法師主張戒律精神所建構的倫理思維，除了表現在戒律於不同文明與社會背景下的彈性之外，也賦予戒律於當代社會所具備著現代性的意義與價值。對於聖嚴法師而言，戒律與佛法是不能分割的，^⑭戒律與

^⑫ 同註^⑧，頁188-189。

^⑬ 如聖嚴法師說：「五戒雖是世間的共通道德，若把它當作佛制的戒律受持，意義則大不相同於世間的道德了。」《學術論考》，頁441。

^⑭ 如聖嚴法師說：「我們必須先得肯定，佛法既對世界有益，佛教的戒律也必有其存續和推廣的價值。因為，佛教的戒律，跟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著佛陀的教法而實踐於日常生活中的具體規範。因此，在律典中對於戒律的稱謂叫作『正法律』，即是為了實踐佛陀宣示的正法而設定的規律。不過，由於時代的遞演、環境的遷移，二千五百數十年前，佛陀為了適用於印度社會而制的戒律，未必能夠適應於無盡的空間及無窮的時間。故在佛陀將入滅時，於《長阿含經》的《遊行經》中，告知阿難：『自今日始，聽諸比丘，捨小小戒。』《毘尼母經》卷二稱此為『微細

^⑪ 同註^⑧，頁37。

佛法對於時代與環境的變遷，應當有所調合並適應於不同時代與環境的改變，例如佛陀「隨方毘尼」與「小小戒可捨」遺命。¹⁵ 這些觀點不但是聖嚴法師的卓見，也有義理上的依據。¹⁶

戒」；《五分律》卷二二也說到：『餘方不以為清淨者，皆不應用』、『餘方必應行者，皆不得不行。』這都說明了佛陀制戒，不是一成不變，其實是有相當大的變通性及適應性。」（同註 9，頁 10-11）

- ¹⁵ 如聖嚴法師說：「戒律是為了淨化人類的身心而設，是為了淨化人間的社會而設。是以人間的善良風俗人情及合理的國家規章法令，為佛陀制戒的參考基礎，加以佛法的正知正見做引導，便成了有小有大、能略能廣、可淺可深，可以適應任何時空環境的生活準則。當你認識了戒律的功能，明白了佛陀制戒的用心，你便不會拘泥於枝末小節，應著重於人類之身、心、語言三種行為的淨化：清淨、精進、儉樸、有禮節、有威儀，不惱害自己，不困擾他人，並以淨化的人格，做他人的表率，用佛法的慈悲和智慧，淨化社會，淨化人間。佛陀所說的戒律雖多，卻不是苛刻的要求。事實上為使後代的子孫，能有彈性適應的空間，故有『隨方毘尼』的遺教，並有『捨棄小小戒』的交待。」（同註 13，頁 404）
- ¹⁶ 如聖嚴法師引用《五分律》的觀點來說明戒律的隨方運用，此如：「……（五）律文刻板，時代變更：戒律的條文是死的，社會的演變是活的。要以死板板的條文，硬生生地加在每一時代的每一個佛弟子頭上，實在是一件困難的事，也是一件不合理的事。但在佛陀入滅之後，迦葉尊者曾經提出這樣的原則：『佛所不制，不應妄制，若已制，不得有違。』因此，歷代的許多大德，都不敢賦戒律予靈活適應的生命，而以印度人的觀念來規範中國人，以隋唐時代的觀念來規範現代人，寧可讓戒律廢棄一邊，也不願使其做時代潮流的適應。所以很多人以為持戒乃是迂腐落伍的行為。事實上，如果真的全部遵照條文而行，確也有一些問題。因為《五分律》卷二二中有如此的說明：『佛言……雖是我所制，而於餘方不以為清淨者，皆不應用；雖非我所制，而於餘方必應行者，皆不得不行。』可知佛的戒律，並不刻板，只要不違背律制的原則，即可隨方應用，自也可以隨著時代的潮流而應用，唯其如何隨方隨時應用者，必須熟習戒律之後，方可靈活圓融，方可不違律制的原則。」

（四）戒律與倫理相即不二

在佛教的傳統中，佛陀成道後說法十二年，並無比丘違犯任何客觀道德事實，在此之後，才因若干不同的違犯客觀道德事實而制定「學處」（*śikṣāpada*），¹⁷ 由是可知戒律的起源來自於「隨犯隨制」。聖嚴法師認為，由於戒律起源於「隨犯隨制」，因此可隨著不同時空環境而做適當的調整。¹⁸ 這樣的觀點，並不全然是一種倫理的相對主義（ethical relativism），而是一種根據佛教哲學的內涵，依據不同的時空與環境脈絡所制定的。聖嚴法師說：

所謂戒律，是依據佛教思想的特色，參考當時社會的法

時代有新舊，律制的精神則是歷久而常新的，不能泥古不化，更不能因噎廢食。但此卻是弘揚戒律的一大暗礁！」（同註 8，頁 55）

- ¹⁷ 例如《四分僧戒本》第 1 卷（CBETA, T22, no. 1430, p. 1030, b7-10）；《根本說一切有部毘奈耶》第 1 卷（CBETA, T23, no. 1442, p. 628, a3-p. 629, b27）。
- ¹⁸ 例如《摩訶僧祇律》第 1 卷：「爾時世尊以是因緣向諸比丘廣說過患事，起種種因緣呵責過患起已，為諸比丘隨順說法。有十事利益，如來應供正遍知為諸弟子制戒立說波羅提木叉法，十事利益廣說如上，是故如來從今日當為諸比丘制戒，未聞者令聞，已聞者當重聞。」（CBETA, T22, no. 1425, p. 231, b15-20）又如聖嚴法師所說：「不過此處所舉，是說明了戒律的最初，除了八正道中的正語、正業、正命，以及優婆塞的五戒之外，對於僧團大眾的制約，可能簡單到僅有一個偈子。十二年後，便因僧中出現了『瑕穢』事件，而『隨犯隨制』，有人犯過則制，若無人犯過，則已制的戒律也不一定有用。既是『隨犯隨制』，也可隨著時地的變遷，戒律條文的多寡、戒律內容的廣略，亦宜跟著調整。」（同註 13，頁 430-431）

律與道德觀所制定：應該做的必須要做，不需要做的不必做，不應做的不得做。¹⁹

這樣的詮釋觀點不但將佛教戒律理解為一種實然倫理，同時也是一種應然倫理。對聖嚴法師而言，戒律本身並非是單調的道德法則，除了具有客觀的規範性之外，更指出人們應然的道德傾向，此種道德傾向，或許可視為是一種來自於人們內在理性的倫理要求。聖嚴法師這樣說：

從原則上說，佛教並沒有什麼教條，如果說有的話，那就是戒律。但是，佛教的戒律，並不像其他的宗教是出於神意的約命，所以也不像其他的宗教含有神祕性。佛教的戒律，是根據倫理的要求而來，所以也是純理性的。²⁰

從聖嚴法師的思想看來，佛教戒律是來自倫理的理性要求，而此種內在的理性要求不但是源自於自我的規訓而產生之道德行為主體的道德傾向（如對動機的重視），也共通於社群之道德的共識。對於聖嚴法師而言，佛教戒律不能與社會倫理脫鉤，要建立所謂的佛教倫理，也必須從戒律著手，²¹也因此我們不能斷然分別戒律與倫理為兩種不

同的概念，兩者應是相即不二。

三、聖嚴法師戒律思想之倫理學義蘊

（一）理論的倫理學與實踐的倫理學

聖嚴法師將戒律視為是佛教倫理的基礎，當代佛教倫理學的論述亦然，雖然當代的研究論述不乏以佛教哲學的內涵反思當代倫理學的議題，但以佛教根本戒律為基礎而開展論議，仍然見於多數的佛教倫理學研究之中。²²

然而，聖嚴法師戒律思想所開展的倫理學是否有特別之處？就此問題，或許可以先參考聖嚴法師對「倫理學」的基本定義：

研究人倫道理的學問，叫作倫理學。倫理學的定義：研究人類的責任或義務的科學。對於這種責任或義務的看法，便稱為倫理觀。研究倫理學的範圍，分有兩種：一種是理論的倫理學；一種是實踐的倫理學。前者是探究倫理的根本原理或普遍原則，即是說明為何要有應負的某些責

¹⁹ 釋聖嚴《禪與悟》，頁 287-288。

²⁰ 釋聖嚴《正信的佛教》，頁 35。

²¹ 如聖嚴法師說：「佛教倫理，除了戒律，別無其他，唯有社會每一角落都能接受佛教的戒律，佛法才能推廣，否則只是空口說白話，與社會脫節。」《法鼓山的方向》，頁 279-280。

²² 如 Damien Keown, *The Nature of Buddhist Ethics*, New York: Palgrave, 2001, pp. 165-191; Damien Keown, *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction*, pp. 3-20; Hammalawa Saddhatissa, *Buddhist Ethics*, Somerville, MA.: Wisdom Publications, 1997, pp. 59-96; Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues*, pp. 60-96; David J. Kalupahana, *Ethics in Early Buddhism*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1995, pp. 113-142. 釋昭慧《佛教規範倫理學》，臺北：法界出版社，2003 年，頁 133-179。

任，或應盡的某些義務；後者是研討人生的行為價值，並指導人類的處世方法，即是說明如何去負起某些應負的責任，或如何去盡到某些應盡的義務。²³

在一般學科意義下的倫理學，意指哲學中人們對待自我與他者應如何行為之系統的研究，同時也是關乎於如何評價道德行為、道德事件、人格特質或人的類型之善惡、對錯的研究。倫理學這個學科，不但處理道德行為的普遍規則，也處理特殊的個案。²⁴ 聖嚴法師區分倫理學為理論的倫理學與實踐的倫理學，前者近於哲學學科意義下的倫理學，後者則是對前者的反思結果之生命實踐。

以佛教為例，聖嚴法師甚至認為整個佛教的內涵與精神都是為了倫理學而施設，此種觀點或許可以使得我們進一步理解聖嚴法師如何界說「佛教倫理」。此如：

我們既已知道，倫理學是研究人類的責任或義務的科學，那麼，衡之於佛教的整個內容及其全部精神，無非是為了倫理學的配置而作的設施。全部教理的開展，乃係理論的倫理學；一切教儀的遵行，乃係實踐的倫理學。²⁵

²³ 釋聖嚴《學佛知津》，頁 34。

²⁴ 本文此處的界說乃參考 Rober Paul Wolff 之 *About Philosophy* 一書的定義修改而做。參：Robert Paul Wolff, *About Philosophy*, 11th ed., New Jersey: Pearson Education, 2012, p. 148.

²⁵ 同註 ²³，頁 35。

在這個意義之下，我們初步可理解聖嚴法師從理論與實踐兩個層面來界說佛教倫理學的內涵。然而，既然佛教全部教理的展開所揭示理論的倫理學是與學科意義的倫理學相近，我們是否可以藉此推論在聖嚴法師的戒律思想中，佛教倫理學的特別之處即在於其實踐意義上呢？聖嚴法師從以下三點來說明佛教倫理的觀點，簡要節錄說明如下：²⁶

1. 由消極的到積極的持戒：佛教的人天善法是五戒十善。所謂人天善法，即是做人和升（生）天的基本德目，因為佛教主張，要從人的本位上走向成佛之道。……粗看五戒十善，乃是消極的，不作惡就是善。實際上，在不作惡之後，進一步努力，必須要盡量地行善。……修五戒十善者，成就人天福報。以人天善法為基礎，用解脫生死的要求，去為一切眾生的解脫生死而努力，那就是行的成佛之道。在行此成佛之道的過程之中，即被稱為菩薩，所以也可名之為菩薩道。對菩薩來說，但問結果，不拘方法。以人天善法的立場，犯了五戒十善，均為不善。犯了不善，即不得善報。但在菩薩道的立場，僅僅消極的「不」是不夠的，還要做到積極的不「不」，故在《瑜伽菩薩戒本》輕戒第九條之下，有明文規定：「若諸菩薩，安住菩薩淨戒律儀，善權方便，為利他故，於諸性罪，少分現行，由是因緣，於菩薩戒，無所違犯，生多功德。」此所謂性罪，就是指的前面所講十善行的上來七項，也即是

²⁶ 由於文長，此三點詳細的論述，參見：釋聖嚴《學佛知津》，頁 42-48。

說，菩薩為了適應度眾生的機緣，殺、盜、淫、妄的方便善巧，也不得不用。²⁷

聖嚴法師認為，五戒十善初步只是消極地不為惡，佛教倫理並不停留在不為惡的層次，而是在此基礎上轉向解脫，並轉向饒益一切眾生，邁向成佛之道，因此，菩薩道的積極作為，也是戒律指向解脫的內涵。值得注意的是，聖嚴法師此處引用《瑜伽菩薩戒本》的菩薩戒思想來說明菩薩道對於戒律的積極態度，與消極的不為惡不同，菩薩若為了饒益有情，或許可行適度的方便手段，此些手段在某些脈絡下可能會違犯客觀的戒律原則，但若依菩薩戒的內涵，反而不行此善巧，也是違背了菩薩戒的精神。

然而，就倫理學的思考而言，菩薩在行此饒益有情的方便道時，內在動機必須純正而且是為了饒益有情的，這也是《瑜伽菩薩戒本》中「安住菩薩淨戒律儀，善權方便」的重要觀點。前文已提及，佛教倫理對於行為動機是相當重視的，此處亦然。雖然此種重視行為動機的傾向與倫理學中義務論（deontology）的意義相近，但因為菩薩道饒益有情的方便，又與義務論的傾向產生差異。例如聖嚴法師對菩薩戒「但問結果，不拘方法」的詮解觀點，就與拉丁諺語之「即使地球將毀滅，也應堅持正義」之極端義務論形式不同。

在理解聖嚴法師如何詮解五戒十善乃至於菩薩戒的內涵後，或許可以進一步探討他的第二點說法：

2. 由個人的到一切眾生的推善：菩薩度眾生，雖有只為眾生而不為自利的存心，但從佛法的常理上說，總以健全了自己之後，更容易發揮度他的效果。……從個人的自我教育與自我修持，而到度脫眾生，這是上求佛道以自度，下化眾生以度他的菩薩之道。²⁸

顯然對於聖嚴法師而言，既然戒律的內涵是指向解脫，自然不能忽略自度度人之菩薩道的悲心。佛教倫理如果僅是建立在自我的規訓與道德實踐，就不能彰顯其特殊性。對於聖嚴法師來說，從戒律出發的倫理思考，不但是推己及人，而且更廣及於一切眾生，這是從菩薩道來思考的倫理內涵。

關於第三點說明，聖嚴法師這麼說：

3. 由「我」到「無我」的自在：佛教雖以無我為目的，但也絕不是不分層次的虛無主義者。佛教講無我，乃是修學的宗旨而非出發點。……現在就把他們分作三個小題目來加以說明：

（1）人天乘法的五戒十善是有「我」的倫理觀：

……由於「業」所積聚而成的生命主體，在悟界的聖人看來，雖然不是真實的「我」，在迷界的凡夫而言，因果的造作與報應，卻是歷歷不爽的。唯有恐怖「我」於未來受苦，所以不敢縱情作惡；唯有欣求「我」於未來享福，所以必須盡力作善。站在凡夫的立場，如果把這業所積聚

²⁷ 同註²³，頁42-43。（編按：引文中括弧之「生」字為編輯所加。）

²⁸ 同註²³，頁44-45。

的假我否定了，那他便是不信因果的唯物論者，便是空前絕後的斷滅論者。

（2）二乘法四諦是「我」之解脫的倫理觀：

……修四聖諦，即能滅苦而入於不生不死的涅槃境界。既入不生不死，便從業所積聚而成的「我」中解脫。但是，個人的我雖解脫了，眾生仍在其「我」的束縛之中，受著苦難的煎熬，要為眾生脫苦，那就得由菩薩的化導了。

（3）大乘法四攝六度是「無我」自在的倫理觀：

菩薩不以自度為目的，而以救度一切眾生為心願，所以稱為大乘。菩薩道是成佛的正因，故也可將菩薩道稱為成佛之道。菩薩道首重化他自度，四攝與六度，就是化他自度的方法。……凡夫由於各自所造的業力而受生死果報的束縛，是有我的境界；小乘聖者，解脫了生死，乃是無我的境界；大乘聖者雖已超越了生死，卻仍以悲心願力，進入生死界中，化度生死界中的凡夫眾生，以願力進入生死，乃是無我而自在的境界。這是佛教倫理觀的逐級昇華，也是佛教倫理觀的特別超勝之處。²⁹

聖嚴法師以三種實踐的層次來說明佛教倫理的特色，首先從有我的倫理觀來實踐五戒十善的人天善法，在此層次中，道德行為主體從消極地不為惡而逐步走向積極地為善，並藉此基礎轉向第二個層次，即透過道德主題觀察自我與世

界緣起、無常，進而把握真理即能滅苦、離煩惱，終而證得自我的解脫，再昇華到第三個層次。在第三個層次中，從菩薩道內涵中的自度度他開展出來的無我倫理觀，成為一種佛教倫理的特色，此種倫理觀不停留在自我的道德實踐層面，而是在自我實踐後而昇華到兼及一切有情的悲願，這是在理論的倫理學層次不容易達成的。因此，佛教倫理的特色在於從一般客觀的道德要求，轉向宗教的超越性，在不斷昇華的過程中，最後導向自我與他者能入於涅槃。³⁰

從以上的討論可以發現，聖嚴法師從戒律思想中所開展的倫理學論述，兼顧了理論的倫理學與實踐的倫理學。但論及佛教倫理相較於一般倫理甚至是宗教倫理的異質性時，他便更為側重於菩薩戒內涵所揭示的無我、自在，乃至於導向涅槃的倫理觀。

（二）如何看待聖嚴法師戒律思想所揭示的倫理學義蘊

在上文中，論述了聖嚴法師雖然兼顧理論的倫理學與實踐的倫理學，但在凸顯佛教倫理的特色時，特別彰顯實踐的倫理學的要義。就此點而論，從五戒十善之消極地持戒到菩薩道積極地外推與實踐，可以看到佛教倫理重視自我道德內在動機，並能自度度人的道德情操，而此種從「我」到「無我」的倫理視角，無非是透過道德主體觀察自我與世界的緣

²⁹ 同註²³，頁46-48。

³⁰ 如聖嚴法師說：「教人成為一個好人，乃是一般倫理的共同要求；教人求生天國，乃是一般宗教的共同希望。所以也受佛教的重視，並且列為基本的修養，所以稱為五乘共法。教人超越人天而入於涅槃，乃是佛教的特色。」《比較宗教學》，頁393。

起、無常，進而把握真理而臻得涅槃解脫的歷程才能成就的。這樣的觀點如同 Peter Harvey 主張宗教與哲學的倫理學是建立在某種世界觀（world-view），藉此決定與其相關之倫理學系統特有的重點與原理，並提供特殊的行為動機形式的觀點。³¹

我們或許可以進一步問：聖嚴法師戒律思想所揭示的倫理學義蘊是否具備著與西方倫理學對話的可能性？對此問題，Damien Keown 對佛教倫理學的分類表或許可以提供一些思考的基礎。³² 如下表所示：

我們應如何分類佛教倫理學？

問題	（合適的）回答
利己或利他？	兩者皆是，由於佛教倫理學探索自我與他者的善
相對或絕對？	（主要是）絕對
客觀或主觀？	客觀
義務論或目的論？	皆非，其為一種德性倫理學形式
自然或非自然？	自然
認知或非認知？	認知

依據 Damien Keown 的分類，發現佛教倫理學可與數個西方倫理學理論對應。雖然如此，對於 Damien Keown 而言，在他所羅列的西方倫理學理論中，他最為重視德性倫理

學的理論型態，其中理由在於 Damien Keown 認為佛教的成佛之道乃從自我之止惡向善，並透過智慧與慈悲等德性的養成與轉化，逐步達成涅槃的目標。也因為佛教重視人們在邁向解脫的過程中之德性的養成，因此而與德行倫理學有著「家族的相似性」。³³

Damien Keown 的想法將佛學實踐者邁向涅槃之道的動態歷程視為是一種特殊德行的養成。如果將佛教倫理中所謂的特殊德行，類比於亞里斯多德之倫理學，約略可將智慧、正見、正思維等視為智性德行（intellectual virtue）；而無我、慈悲、喜捨、忍辱或寬容等可視為品德德行（virtue of character）。在佛教倫理學中，智慧、正見、正思維等概念，並非僅是對經驗世界有適切的把握與理解，更包含了使得道德主體做出正確行為決斷的能力，就此項類比而言，應將其視為一種實踐智慧（practical wisdom）。而佛教實踐者在特殊德行養成的動態歷程中逐步邁向解脫之道而臻得涅槃的目標，亦可視為是理性存有者將其潛能達到最完善的實現，而完成一種圓滿之生命的意義與目的，而為一種幸福（happiness）。就此而論，Damien Keown 認為佛教倫理學乃德行倫理學的模式，或可被接受。

就此而論，聖嚴法師戒律思想所揭示的倫理學觀點相當程度亦可類比於德行倫理學，理由在於聖嚴法師認為對於佛教戒律來說，行為的善惡、對錯並不是不重要，但相較於在戒律之後所指向的涅槃解脫以及邁向解脫的同時自度度人所

³¹ 同註 2，頁 1。

³² 同註 1，頁 32。

³³ 同註 1，頁 25。

需養成的倫理特質而言，對於後者的重視是顯而易見的。對於聖嚴法師而言，其所側重的倫理學觀點，乃將佛教倫理提昇為一種饒益有情、自度度人的實踐智慧，在朝向涅槃之實踐的動態歷程所養成的無我、智慧、慈悲、喜捨、忍辱或寬容等內在特質，及所開顯之實踐智慧的理論結構而言，或許可將其視為一種德性倫理學的形式。

然而，如果將聖嚴法師認為戒律倫理的超越性之最終目的乃成就涅槃的因素考量進來，雖然亦可將其理解為理性存有者將其潛能達到最完善的實現，依然為一種德性倫理學型態。但我們似乎可以進一步追問，當涅槃解脫仍然做為佛教戒律之終極目的時，其倫理學主張是否也可被視為某種結果主義（consequentialism）形式？³⁴ 假若這樣的追問是合理的，就可以從不同角度來思考，不必然從德性倫理學的相似性來類比聖嚴法師戒律思想所揭示的倫理學思考。

到目前為止，我們或許至多僅能以理論的相似性來說明聖嚴法師戒律思想所揭示的倫理學觀點，而不能貿然地宣稱

聖嚴法師戒律思想所揭之倫理學可歸屬於哪一種西方倫理學理論。上文已提及，雖然聖嚴法師戒律思想的倫理學視角約可類比於德性倫理學的理論內涵，但其自身理論似乎也無法全然適用，甚至可從結果主義的立場來思考聖嚴法師戒律思想的倫理學義蘊。

這樣的問題又如：當佛教倫理學以戒律的規範性以及佛教實踐者對於戒律的尊重與實踐來類比為義務論的某種形式時，必須保證來自於法則規範性可普遍化於每個具體行為處境，事實上，佛教在某些特殊情境時甚至不會譴責若干明顯「違反」義務的行為。³⁵ 聖嚴法師戒律思想的倫理學觀點亦然，以法師對菩薩戒內涵之詮解為例，在善巧方便之前重視內在動機的立場，雖然也可視為一種類似義務論的形式，但由於對法則的寬鬆態度，使得未將戒律視為是某種絕對形式，甚至不把道德義務強加於行為主體上，如此一來，此種的倫理學思考也不全然是一種義務論的形式。

從上文的討論中得到一個有趣的結果，當我們類比聖嚴法師戒律思想的倫理學觀點與西方倫理學的主流理論時，我們至多僅能從理論的相似性來理解聖嚴法師戒律思想的倫理學義蘊，此種理解也揭示了聖嚴法師戒律思想之倫理學觀點的多元性。因此，我們至多僅能小心翼翼地做出如下的論述：聖嚴法師戒律思想的倫理學觀點若從理論的相似性來

³⁴ 此種將佛教倫理學視為是一種結果主義的思考，如 Charles Goodman 分析佛教上座部、初期大乘乃至於金剛乘的傳統所做出的論證、辯護與結論。雖然他坦承上述的結論並沒有採用中國大乘佛學的傳統以及受到此傳統影響的日本、韓國與越南佛學的材料，不過他也冒險地宣稱此種結論可適用於「部分的」東亞佛學系統。參：Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, New York: Oxford University Press, 2009, pp. 3-8. 另外，由於受到 Goodman 將慈悲視為一種結果主義的影響，本文亦將佛學中涅槃解脫視為一種結果主義的形式，礙於主題與篇幅，其中詳細的論證與問題，筆者將另行闡文處理，此處暫不詳細論述。

³⁵ 早期佛典中記載著數個佛陀並未嚴厲譴責已證道解脫的聖者自殺的案例，在這些案例中，自殺雖然違背佛教的根本戒律，但由於行為處境的不同，得到了不同的道德評價。參：《雜阿含經》第 47 卷（CBETA, T02, no. 99, p. 347, b14-p. 348, b1）。

看，大略可視為是某種德性倫理學型態，但若從內在德行所朝向的終極目的而言，似乎又是一種結果主義的型態。此外，聖嚴法師對於戒律的思考，雖然重視道德的內在動機與戒律內涵中人們的道德自律，但其菩薩戒思想對戒律的寬鬆態度，也使得我們不能貿然地以義務論的形式來把握其倫理學主張。

因此，本文認為聖嚴法師戒律思想的倫理學義蘊可為一種規範倫理學，但不能將其歸屬於規範倫理學中任何一個主流的理論，至多可以說：聖嚴法師戒律思想的倫理學義蘊「較為」相似於某種德性倫理學的型態，但似乎也不能迴避與否認其理論的部分內容與結果主義或義務論的相似性。此外，雖然聖嚴法師戒律思想的若干倫理思考，可以類比於結果主義或義務論等西方倫理學的重要理論，但我們除了藉由相似性的類比論證之外，還可借助哪些方法或理論來強化論證，使得聖嚴法師戒律思想的倫理學義蘊得以清楚地被界說？這些問題或許均值得進一步反思與論究。

四、聖嚴法師戒律思想所揭 倫理學視角之現代性意義

（一）從「法住法位」到「心六倫」

對於聖嚴法師而言，戒律是佛教倫理的基礎，戒律的內涵又可簡要地理解為：應該做的必須要做，不需要做的不必做，不應做的不得做！³⁶ 此種兼舉實然與應然倫理的觀點並不停留於理論的層次，而能具體實踐於生活與社會處境中。

如果進一步追問聖嚴法師以何種觀點闡述如何實踐的問題？或許以聖嚴法師所提倡「法住法位」與「心六倫」的現代倫理運動來回應上述如何實踐的問題最為恰當。假若進一步地說，兩者之間的理論上連結，也賦予了傳統戒律所建構之倫理視角的現代性意義。

所謂的「法住法位」，意義在於社群中每個人都能依照其不同的身分或角色而各有其分、各盡其責，聖嚴法師將其理解為一種群體間的倫理，如法師說：

「倫理」如果用佛教的語言來講，稱之為「法住法位」，也就是說，每一個現象，都有它一定的位置。每個人在不同的時間、環境中，都有他不同的位置；每一樁事物，在不同的時間、情況下，都有不同的立場和位置，我們要加以尊重，這就是倫理。³⁷

又說：

佛教徒非常重視倫理關係，居士與僧團的關係，僧團裡也有上下的關係，各盡其責，各守其分，便是倫理。有一部《六方禮經》，將世間的倫理說得很清楚，五部大律，則將僧俗七眾的倫理說得很清楚。如果否定了倫理關係，社會就會脫序失控，那會出現禽獸不如的世界了。³⁸

³⁶ 同註¹⁹，頁288。

³⁷ 釋聖嚴《福慧自在》，頁33。

聖嚴法師如是觀點一方面來自於佛教戒律對於僧俗之間的道德規範，二方面來自其所定義之「應該做的必須要做，不需要做的不必做，不應做的不得做」之廣義的戒律內涵。

「法住法位」使得人們容易從日常生活中把握佛教戒律的內涵，也與佛陀制戒之「十事利益」中「正法得久住」有內在聯繫，³⁹理由在於「法住法位」的倫理觀，一方面可以維護僧團的秩序與和諧，二方面可以使得佛教教團與教法得以不受外人譏諷、批判。因此，透過戒律的維繫使佛教得以永續發展，事實上，這樣的觀點也具體落實在法鼓山的僧團之中。⁴⁰

然而，「法住法位」是否會帶來一種退回封建倫理的想法呢？聖嚴法師不這樣認為，法師所提倡的「心六倫」便是一種「法住法位」的現代性詮釋。⁴¹聖嚴法師認為，如果直

接向人們提倡所謂的「法住法位」，可能造成的結果是普羅大眾的接受度不高。因此他從「心靈環保」的概念，綜合從戒律而發之「法住法位」內涵，以簡單明瞭的表述方式使得

僧呢？也是有義務、有責任，這樣倫理關係，就建立起來了。如果只有單向，只是一方要求權利，而沒有付出責任和義務，倫理關係便不能建立起來。中國的佛教，出現二種形態：第一種是出家人受人看不起，覺得出家人『攏是沒路用的人』、『攏是飯桶、呷飯的啦！』第二種是對出家人盲目地迷信，以為出了家，就是應該受恭敬、受供養、受到崇拜的。這二種都是錯誤的觀念，因此，我們一定要建立起僧俗彼此之間互相的倫理關係，才能產生互動，所以現在農禪寺和法鼓山所推動的就是在盡義務和責任。」（同註⁴¹，頁518-521）

⁴¹ 「心六倫」的定義如：「那麼我們舊有的倫理還需要保留嗎？還是需要。可是舊倫理有一點問題，有一點腐敗，譬如『君臣』倫理，凡是有新思想的人都很難接受。事實上我們現在根本沒有皇帝，即使是總統，在現代也已經成為所謂的『公僕』，是公眾的僕人，而不是『君』了。所以，五倫中有很多內容是無法適用現代的，因此，我就把它變化一下，叫作『心六倫』，從我們的心開始出發，來實踐這項全球性的倫理。我在此將這項全球性的倫理標明出來，向諸位介紹一下，請諸位指教：第一是家庭倫理，包括父母、兄弟、子女，所有與這個家庭有關係的人，都屬於家庭倫理的範圍。第二是校園倫理，因為現在從小學到大學，校園裡倫理觀念衰微，老師與學生之間，老師不像老師，學生不像學生，因此我們提倡校園倫理，其中不僅包含老師與學生、家長與老師之間的關係，所有辦教育的人都包括在內。第三是生活倫理，這是舊五倫中所沒有的觀念。每個人的生活，無論是物質層面或精神層面，都與整個環境息息相關，如果我們在生活裡浪費了一樣東西，都會對全球產生影響，所以生活也要講倫理。如果生活不節儉、浪費、靡爛，這是對地球沒有責任感。因此，倫理實際上就是責任感和奉獻心。第四是自然倫理，李國鼎先生曾經說過，人生活在自然的環境裡，所以要愛護自然。太空人艾德格·米契爾（Edgar Dean Mitchell）博士也指出，我們這個世界如果不搶救的話，再過一百年就會毀滅了。我想，如果不努力的話，可能不到一百年，地球很快就會毀滅，但是如果努力的話，還有幾億年可以過下去。第五是職場倫理，也就是工作中的倫理，這裡面

³⁹ 釋聖嚴《禪的世界》，頁329。

⁴⁰ 有關佛陀制戒之「十事利益」，參見：《摩訶僧祇律》第1卷（CBETA, T22, no. 1425, p. 228, c22-28）。

⁴¹ 如聖嚴法師說：「人與人的關係叫作什麼？叫作倫理。我們不能夠離開倫理，倫理分成二類：世俗的倫理、佛法的倫理。對我們來講，世俗的倫理，就是社會上一般的倫理，是父母、兄弟、姊妹、朋友、師弟、師生的倫理關係。……佛法的倫理有什麼呢？有七眾：比丘、比丘尼、式叉摩尼、沙彌、沙彌尼、優婆塞、優婆夷。這個是層次方面。也就是說，佛法的倫理關係是什麼？是僧俗、師弟的關係，層次的關係。層次，我們叫尊長，所以佛法裡要講下座、中座、上座。所謂『上座』，是指年長的、出家時間久的、戒臘高的，但上座不一定是年紀很老，若出家受戒二十年以上，也是上座。而僧與俗之間也是一種倫理關係，僧俗那一個為尊？那一個為卑？或者那一個為上，那一個為下？僧為上。為什麼？因為三寶裡代表著佛法的形象的是僧。那僧俗彼此之間要互相敬什麼？爭取權利呢？還是責任、義務？僧對俗有義務、有責任。俗對

大眾能共同接受佛教的倫理觀。^{④②}

（二）聖嚴法師戒律思想的寬容態度與菩薩道內涵

從聖嚴法師對微細戒的解釋、對菩薩戒內涵的重視以及「法住法位」的修正為「心六倫」，我們都看到了聖嚴法師戒律思想的寬容態度，但這並不意味法師放棄了戒律的嚴謹性，相反地法師也相當著重戒律的尊嚴。聖嚴法師此種寬容的態度，可能是由菩薩戒的內涵而來，其目的在於饒益有

包含很廣，凡是個人參與他人一起工作，也就是兩人以上共同工作的環境，即是職場，這不一定專指企業。多半的人在職場上都希望爭取更好的待遇，但是我們主張的是奉獻。第六是族群倫理，包括宗教、民族，以及國家之間的族群，其實專業與專業之間也是一種族群關係，譬如有所謂的『同行是冤家』。臺灣許多年來，也有族群分裂的現象，但這算是小現象，大現象則是世界上有許多族群嚴重分裂，因此我們也提出族群倫理。」《我願無窮——美好的晚年開示集》，頁 78-80。

④② 聖嚴法師說明「心六倫」：「『心六倫』這個名詞是我新提出的，但是它的內容原本就有；我們是配合這個時代的環境需求及人心觀念需要而提出。『心六倫』是『心靈環保』理念的一貫延續，目的是為了『提昇人的品質，建設人間淨土』。其實，『心六倫』也不是我一個人的發明，而是我接受了許多人的建議，尤其是來自企業界、學術界、文化界和宗教界領袖人士的建議，希望我們這個時代，能夠有一個大家願意接受的共同倫理價值。臺灣現在最缺少的就是倫理教育，但是，如果我們直接以佛教的《六方禮經》來化導，可能大眾的接受度不高；如果直接以儒家的『五倫』做呼籲，也可能讓人覺得刻板；或者以天主教的『十誡』為勸勉，一般人也不太容易接受。因此，我們推出了新時代的六種倫理價值，稱為『心六倫』，這是從『心』出發，也是重『新』出發。在這個時代環境中，大眾的接受程度比較高。『心六倫』是以佛法的精神為依歸，而由我結合佛法的精神與大眾的智慧，所提出的一種新的普化教育。」（同註 ④①，頁 152-153）

情，此種寬容甚至普及於佛教外部的人。^{④③}就如同菩薩的自度度他是遍及一切有情，並非僅限於人或局限於佛教內部的實踐者。

因此，對於聖嚴法師來說，倫理的內涵除了是在社群中維繫自我與他者間的適當關係之外，就佛教倫理來說，更是一種自利利他的表現。此如：

倫理是一種仁慈，是一種菩薩的悲心，在自利的要求之餘，必須要利他；唯有利他的自利，才是最有保障的。如果只想到自利，而不考慮利他，則自己享有的利益也不會安穩，因為其他的人會來覬覦、會來爭奪。^{④④}

這讓我們想到了上文中 Damien Keown 分類佛教倫理學的範例，或許 Damien Keown 說的對，佛教大乘菩薩道的倫理觀的確是一種通於利己與利他主義式的倫理觀點。然而，如果回到聖嚴法師戒律思想中的寬容態度而言，或許可視為一種方便，而此種方便之目的，在於使得佛教戒律的倫理學內涵能被簡單地接受，且容易被具體實踐，而非僵固地堅守於戒律嚴謹的規範性格。此乃是一種菩薩道的慈悲精神做為基礎的詮釋觀點，此種詮釋不但使得戒律的內涵更具開放性

④③ 如聖嚴法師說：「許多人的行為和佛教徒並沒有什麼不同，他們不做壞事，也不會影響他人成為壞人、惡人，能夠安分守己的努力奉獻自己，這樣的人，雖然尚沒有機會皈依三寶，只要運用佛法，能與基本的佛教倫理相應，我也承認他們是佛教徒。」《人間世》，頁 14。

④④ 同註 ④①，頁 284。

而不隱蔽於繁瑣的規則背後，而且能使得更多的人接受佛教倫理的內涵，達到饒益有情之目的。

就此而論，聖嚴法師戒律思想中的倫理學義蘊就不能被簡單地視為是一種單調的利己或利他主義，而是一種以菩薩道的慈悲做為基礎而導向饒益有情，逐步提昇佛教倫理的實踐並邁向成佛之道，就此而論，或許結果論的立場會更類似於聖嚴法師這樣的詮釋觀點。

五、結論

從上文的討論中，可以理解聖嚴法師的戒律思想所建構倫理學視野，乃從「信仰的實踐」之側面來學習戒律與佛法，也能為信仰提供「理論的基礎」，更透過「學術的研究」來提供論述，以相應於多元的現代化社會。⁴⁵

聖嚴法師從信仰生活到社會生活、淨化自心到淨化社會的層次來論述戒律，乃是一種從自我到他者、個體到社群的「實踐倫理學」觀點。對於聖嚴法師而言，佛教整個教理則是一種「理論的倫理學」，⁴⁶此意味著聖嚴法師的戒律思想不僅僅停留在道德準則的規範性意義上，更立基於佛教哲學

的理論基礎之上，而有其思想上的價值。

本文也嘗試處理聖嚴法師戒律思想的倫理學義蘊，與若干西方倫理學的理論對話的可能性，我們發現，聖嚴法師戒律思想的倫理學義蘊雖然可被視為是一種規範倫理學，但不能將其歸屬於規範倫理學中任何一個主流的理論，至多可以這樣主張：聖嚴法師戒律思想的倫理學義蘊，在佛教傳統對戒律的內涵與尊嚴的重視部分，「較為」相似於某種德性倫理學的型態，但似乎也不能迴避與否認其理論的部分內容與結果主義或義務論的相似性。然而，如果視角轉向聖嚴法師以菩薩道的慈悲做為基礎由是對戒律的寬容詮釋，並指向饒益有情的目的時，或許結果主義的倫理學型態就較具有相似性了。

最後，本文論及聖嚴法師戒律思想所揭之倫理學視角之現代性意義，以聖嚴法師戒律思想中的寬容態度做為論述的依據，指出聖嚴法師的寬容態度可視為一種方便，目的在於使得佛教戒律的內涵能被簡單地接受並具體實踐，而非僵固地執守於戒律的規範性。本文主張，聖嚴法師此種詮釋觀點乃是以菩薩道的慈悲精神做為基礎，使得戒律的內涵更具開放性而不被繁瑣的規則隱蔽，使得更多的人們接受佛教倫理的內涵，達到饒益有情之目的。

⁴⁵ 宗教之「信仰的實踐」、「理論的基礎」與「學術的研究」三個條件說，見於聖嚴法師：「一個偉大的宗教，應該具備三個條件：第一是信仰的實踐，第二是理論的基礎，第三是學術的研究。若無信仰的實踐，便不是宗教而是倫理學說；宗教的信仰和實踐，又必須有其深厚的哲學理論作為指導的基準，方不致流為地方性、民俗性和非理性的鬼神信仰。如果不作學術性的研討，便不會知道如何運用既有的資源，來給每一個時代的社會，提供多功能的服務與高品質的奉獻。」《聖嚴法師學思歷程》，頁 166-167。

⁴⁶ 同註²³，頁 34-35。

參考文獻

一、佛典文獻

劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》（CBETA, T02, no. 99）。

東晉·佛跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》（CBETA, T09, no. 278）。

東晉·佛陀跋陀羅、法顯譯，《摩訶僧祇律》（CBETA, T22, no. 1425）。

後秦·佛陀耶舍譯，《四分僧戒本》（CBETA, T22, no. 1430）。

唐·義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶》（CBETA, T23, no. 1442）。

五百大阿羅漢等造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》（CBETA, T27, no. 1545）。

彌勒菩薩說，唐·玄奘譯，《瑜伽師地論》（CBETA, T30, no. 1579）。

二、現代文獻

釋昭慧，《佛教規範倫理學》，臺北：法界出版社，2003年。

釋聖嚴，《戒律學綱要》，《法鼓全集》（網路版）1-3，2005年，<http://ddc.shengyen.org/pc.htm>。（以下同）

釋聖嚴，《比較宗教學》，《法鼓全集》（網路版）1-4，2005年。

釋聖嚴，《菩薩戒指要》，《法鼓全集》（網路版）1-6，2005年。

釋聖嚴，《學術論考》，《法鼓全集》（網路版）3-1，2005年。

釋聖嚴，《聖嚴法師學思歷程》，《法鼓全集》（網路版）3-8，2005年。

釋聖嚴，《禪與悟》，《法鼓全集》（網路版）4-6，2005年。

釋聖嚴，《禪的世界》，《法鼓全集》（網路版）4-8，2005年。

釋聖嚴，《正信的佛教》，《法鼓全集》（網路版）5-2，2005年。

釋聖嚴，《學佛知津》，《法鼓全集》（網路版）5-4，2005年。

釋聖嚴，《福慧自在》，《法鼓全集》（網路版）7-2，2005年。

釋聖嚴，《法鼓山的方向》，《法鼓全集》（網路版）8-6，2005年。

釋聖嚴，《人間世》，《法鼓全集》（網路版）8-9，2005年。

釋聖嚴，《我願無窮——美好的晚年開示集》，《法鼓全集》（網路版）10-10，2005年。

嚴瑋泓，〈論佛教倫理學的「忍辱」與「寬容」——以「阿難受責」的案例為線索〉，《揭諦》第24期，2013年1月，頁101-139。

Goodman, Charles, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, New York: Oxford University Press, 2009.

Harvey, Peter, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Kalupahana, David J., *Ethics in Early Buddhism*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1995.

Keown, Damien, *The Nature of Buddhist Ethics*, New York: Palgrave, 2001.

Keown, Damien, *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press, 2005.

Saddhatissa, Hammalawa, *Buddhist Ethics*, Somerville, MA.: Wisdom Publications, 1997.

Wolff, Robert Paul, *About Philosophy*, New Jersey: Pearson Education, 2012.

On the Ethical Significance of Master Sheng Yen's Thoughts on Precepts

Wei-Hung Yen

Assistant Professor, Department of Philosophy, Tunghai University

thoughts on precepts as a basis to argue that his merciful attitude is based on the compassion of the Bodhisattva path. According to his interpretation, Buddhist precepts should not be obscured by complicated moral rules but rather carry a sense of flexibility that allows more people to integrate Buddhist ethics into their daily lives and accomplish the ultimate Mahayana goal of bringing benefit to all beings.

Key words: Master Sheng Yen, precepts, Ethics

I Abstract

This paper is mainly an inquiry into the ethical significance of Master Sheng Yen's thoughts on Buddhist precepts. I firstly aim to illustrate his understanding and interpretation of Buddhist precepts and then elaborate on the ethical implications of his views, whilst also discussing the merits of his ethical outlook in modern-day society.

The distinctive feature of Master Sheng Yen's interpretation of Buddhist precepts is based on a perspective of pragmatic ethics which pertains to the process of purification from self to others or from individual to society. He therefore views Buddhist philosophy as a distinctive type of theoretical ethics. As a result, Master Sheng Yen's system of ethics not only deals with the normativity of moral principles, but also reveals the theoretical values of precepts based on Buddhist philosophy.

I also draw an analogy between Master Sheng Yen's views on Buddhist precepts and Western ethical systems and suggest that Master Sheng Yen's views on precepts could in some respects be taken as a form of normative ethics, although these views cannot be attributed to any specific theory of normative ethics.

Finally, I offer possible modern applications of Master Sheng Yen's views on Buddhist precepts. I take the flexibility of his

聖嚴法師的佛教通史著述與 近代佛教史學^❶

龔雋

中國廣州中山大學哲學系教授

■ 摘要

聖嚴法師所著、譯之《世界佛教通史》系列作品，包括《印度佛教史》、《中國佛教史概說》、《西藏佛教史》及《日韓佛教史略》等，如果放置在近代中國佛教史學的脈絡中來加以審讀，才可以對其特點與貢獻，做出歷史而客觀的闡明。本文將從近代佛學論述中之「經、史移位」，即民國期間中國佛教學之書寫，如何由傳統之經學中心而轉移到史學中心，以及民國佛教通史著述的形成等脈絡，來闡釋聖嚴法師《世界佛教通史》一系列的撰寫。以期說明其關於佛教通史之撰述，是如何一面延續近代以來佛學史著的傳統，而又有新的擴展。

關鍵字：佛教通史、經史學、聖嚴、近代佛教史

❶ 本文為「聖嚴思想學術研究」結案報告。

一、前言

聖嚴法師自一九六〇年代起，開始思考和陸續編撰《世界佛教通史》系列。最初他對於教史的研究，如他自己所說，是從戒學研究自然延伸而來。他發現，傳統中國佛教史上重於戒律的人大多是重視教史考察的人。中國佛教史學的大家，不少也出自於律學門下。聖嚴法師在研究教史之前，對佛教戒律學做了較系統的闡明，由此而萌發了對於佛教史學的研究興趣。^② 問題是，傳統律學僧侶對於佛教史的著述，大都是以僧傳的形式來加以表現的。關於聖嚴法師《世界佛教通史》系列作品的研究，我們可以這樣來看，即他從傳統佛教律學的探究中體會到的，只是佛教學的歷史意識，而並非具體佛教史的書寫方式。實際上，他的《世界佛教通史》書寫，恰恰是以近代知識史的形式來完成的。這一點，聖嚴法師也有過明確地表示，他說其佛教通史之作，係「盡量採納多數近代學者所持的觀點，基於理性的態度，用現代化的文字形式，透過時代思潮的要求」而加以撰寫。^③ 於是，本文試圖以歷史的方式，來說明聖嚴法師於一九六〇年代末所從事的佛教通史之作，並不是一個孤立的佛教學術事

② 聖嚴法師在其著作的《聖嚴法師學思歷程》中，明確表示自己寫作《世界佛教通史》是由其研究律學而自然延伸的結果，他說：「注意戒律的人，自然而然會注意歷史。」《聖嚴法師學思歷程》，臺北：正中書局，1993年，頁88。

③ 林其賢《聖嚴法師七十年譜（上）》，臺北：法鼓文化，2000年，頁223。

件，而應該看成是近代中國佛教史學發展的一個延伸。

二、近代中國佛教學術研究中經、史之學的移位

近代以來，中國思想學術界有關知識內容、形式及其制度體系等諸多方面都發生了重大變動，中國傳統的經史學關係也在這一大的思想變局中發生了顛覆性的移位，即傳統知識分類中居位於首的經學獨尊局面逐漸為史學所融化替代，並漸成為史學之附庸。

史學在近代，特別是在民國時期的學術史中，已成為新的「知識範型」（epistemes），而深刻地影響了包括佛學在內的學術史的話語方式。從思想源流來看，這一範型的變化與近代中國所傳西學關於知識概念的啟蒙有著重要的關係。民國以前，清代中國學術仍然還是以經學的「知識範型」所獨尊的時代，史學只是做為經學的附庸而依託在經學的權威之下。正如陳寅恪先生所說，清代「能為考據之學者，群捨史學而趣於經學之一途」。近代以來，因為西方學術的影響，經史學的關係漸漸發生了根本性的變化。「近二十年來，……外受世界思潮之激蕩，其論史之作，漸能脫除清代經師之舊染，有以合於今日史學之真諦。」^④

史學漸成為中國人文學術研究的主導，這一流風所及也影響到中國近代佛學研究領域。近代中國佛學之興，一項重要的座標就是近代知識史意義下佛教史研究之誕生。一批

④ 陳寅恪〈陳垣《元西域人華化考》序〉，《金明館叢稿（二編）》，北京：三聯書店，2001年，頁269-270。

比較有現代意識的學人開始擺脫傳統佛學研究方式的束縛，而開始重視對佛教進行史述與史證。不少重要的佛學研究也把佛教經典做為史學材料，或放到歷史學的脈絡下來重新探究。於是，三藏經論都成為歷史的資料，以待檢證、簡擇、分析與批判。近代佛教學者認為，中國佛學要適應新時代的需要，最重要的任務就是一洗傳統佛教經學式的論究形式。

在這一觀念的引導下，近代佛學研究特別強調要從整體和歷史發展的眼光來重新理解和考察佛教，從而引發了對佛教通史書寫的興味。^⑤ 聖嚴法師的師父東初老人就發現：「我國佛學一向偏重於理論，忽於歷史的考證，近代因受西方及日本佛教學者治學的影響，逐漸趨向於歷史的研究。」^⑥ 當時中國一流的佛教學人大都對佛教史學的建立與撰述有著明確的意識，而在具有佛教信仰的研究群體中，最具研究代表性的，當屬於太虛大師領導的武昌佛學院，與歐陽竟無主導的支那內學院兩系。雖然這兩系在佛學思想立場上不太一致，但是他們都在保留佛教經學研究的前提下，不同程度地容納近代知識史的研究方式。

本文將只略述與聖嚴法師學統關係密切的太虛一系在這一問題上的立場。太虛對佛學重在義理探求，為了確認中

國佛教思想傳統的合法性，他通常都是基於經學的立場而反對以歷史的方式來研探經論。最明顯地就是他對近代佛教史學所掀起批判《大乘起信論》的思潮所做出的回應。他在一九二二年評論梁啟超《大乘起信論考證》中就反對以西方近代史觀來考究佛法。^⑦ 其實，對近代歷史學頗有反感的太虛也不免受時代風潮之影響，而有時要為佛教歷史學講幾句話。他有時不得不承認，在確定佛法修學的前提下，佛教史學研究的必要性；在一九三〇年完成的《佛學概論》第一部分就談「學史」，而且對印度、中國及各地之佛教史都先行進行了概述，而且，他的佛教史觀中已經具備了世界佛教史的圖景。他在談到「怎樣研究佛學」時，所列佛學內容的四項中，就包括了「佛教史料的編考」、「各種文體經典的校訂」、「圖書翻譯會通的編纂」等，還特別提到「歐美新研究派」的成果。^⑧ 又如他在評論木村泰賢關於佛教研究方法一文時，雖然提倡佛教行門研究的重要性，而也總算肯定了佛教史學之意義。^⑨

太虛對佛教史學一定程度的肯定，啟發了他的後學，如

⑤ 民國期間關於佛教通史性質的著述，如呂澂《印度佛教史略》（1930）、蔣維喬《中國佛教史》（1928）、黃懋華《中國佛教史》（1937），以及印順《印度之佛教》（1942）、《中國佛教史略》（1944）等。

⑥ 釋東初《中國佛教近代史（上）》，臺北：中華佛教文化館，1974年，頁8。

⑦ 文繁不具引，參見：釋太虛〈評《大乘起信論考證》〉，《書評》，臺北：善導寺，1998年，頁28-29、31。

⑧ 釋太虛《佛學概論》，收於《佛法總學》，臺北：善導寺，1998年，頁267。

⑨ 太虛評論木村之佛教研究方法之三分化的合理性，也承認歷史研究之意義，他這樣說：「佛教研究區劃為歷史、教理、實際三部，殊為卓見。舊時佛教，只為教理之研究，近來雖然兼重歷史，而實際之研究，則尚無談及之者。」見〈讀木村博士佛教研究之大方針書後〉，收於《書評》，頁101-102。

印順法師的佛教研究就是重於史學的；他對聖嚴法師的佛教學研究，產生了較為直接的影響。而同出於太虛門下的另一位健將史一如，也以日本學人的中印佛教史著作為中心來展開佛教學的翻譯與教學。東初老人就說：「史氏所譯幾乎全屬歷史方面，……對佛教思想界發生極大啟發作用。」^⑩

聖嚴法師所著、譯之《印度佛教史》、《中國佛教史概說》、《西藏佛教史》及《日韓佛教史略》等著作，都是具有通史意味的佛學作品，仔細分析其作品的形成、內容及形式，不難發現，近代中國佛教知識史學的法流對他所產生的影響。我們理應把聖嚴法師相關《世界佛教通史》的構想與書寫，放在近代中國佛教史學研究流變的脈絡下，才可以對其特點與貢獻做出歷史而客觀的闡明。可以說，聖嚴法師的佛教史學把傳統律學的歷史意識貫通到近代佛教史學觀念的興起之中，而做了較系統的融合。

三、從近代佛教通史書寫到 聖嚴法師之世界佛教史

近代中國佛教史學之興，最初並非表現在具體而微的專題研究方面，而大都表現為佛教通史之作。傳統佛學研究的通弊，正如木村泰賢在二十世紀初所講的「每以研究漸趨精微，則於全體之注意反致散漫。」^⑪ 民國學人對此是深有體

會的，蔣維喬就說「中國佛教，向乏有系統之通史。」^⑫

近代中國佛學研究具有通史性質的著述，較早表現在梁啟超於一九二〇年代有關佛學史的研究中。他當時就擬撰具有通史性質的中國佛教史，雖然這一構想最終未能完成，而其間他所撰著的關於佛教史的若干論文，顯然是在為通史而做的準備。比較有代表性的佛教通史研究，主要也在以歐陽竟無、呂澂為代表的支那內學院，及太虛、印順為代表的武昌佛學院之間展開。他們都不約而同地把近代知識史意義上佛教通史的書寫，做為克服佛教流弊，重新振興佛法的基本方法之一。

如果我們結合太虛一系的佛史研究來看，不難發現，聖嚴法師佛教通史的書寫觀念，正是在這一延長線上而做出了新的拓展。太虛在宣統二年（1910）所作《佛教史略》，就把佛教之發展分為佛陀「創闢時代」（原始佛教），以及「流傳時代」之「印度時代」（印度佛教）、「亞洲時代」（中國佛教）及「世界時代」（日本佛教與現代佛教）四期，這顯然是一個世界佛教通史大綱。^⑬ 雖然這只是一個非常簡要的提綱，而表示了太虛對於教史的思考格局，一直都是在世界佛教的視域中來進行的。他在一九二八年於法國巴黎所講〈佛學源流及其新運動〉，就從印度佛教一直講到亞洲的中、日、韓，包括藏傳系統的佛教。而於一九三一年所作〈亞歐美佛教之鳥瞰〉一文，則更就亞洲佛教史而講到歐

⑩ 同註 ⑥。

⑪ 木村泰賢〈佛教研究之大方針〉，張曼濤編《佛學研究方法》，臺北：大乘文化出版社，1978年，頁94。木村的佛學著述對民國佛教史研究有重要之影響。

⑫ 蔣維喬〈凡例〉，《中國佛教史》，上海：古籍出版社，2004年。

⑬ 釋太虛〈佛教史略〉，《佛法總學》，頁894。

洲、美洲之近代佛教流傳。可以肯定，太虛之佛學教史的眼光，一直是以世界佛教通史的觀念做為基本綱骨的。¹⁴

儘管太虛對世界佛教史的構想還只是一個結構性的提綱，並未做系統的探究，而他的這一理念在他所領導的武昌佛學院那裡是獲得了較具體的貫徹。具有通史性質的教史，特別是從印度教史到中國教史，在武院進行了較細密地知識史的開展。佛教起源於印度，於是，世界佛教史的研究與書寫，最為首要的工作就是探究印度佛教之源流。武院在二十世紀三〇至四〇年代之間，對印度佛學及印度學都有比較明顯的興趣，太虛自己在佛學的立場上雖然是中國佛教本位的，而他無論是做佛學之概論或是佛教史略，都還是試圖把教史的論究追述到佛陀和印度佛教當中。¹⁵ 從代表太虛一系思想刊物的《海潮音》來看，一九三〇和四〇年代發表了不少關於印度佛學及印度哲學方面的論文。而武院史一如所譯介的日本近代佛學史著的內容，也包含了印度佛教史之相關。¹⁶ 應該說，太虛一系有關印度佛教之研究，是在印順那裡達到巔峰。他在四〇年代作《印度之佛教》，就明確表示對佛法「探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之，願自治印度佛教始。」¹⁷

¹⁴ 上述太虛之作，參見：《佛法總學》之《源流》部分，頁 917-938。

¹⁵ 參見：釋太虛《佛學概論》之〈學史〉、《佛陀學綱》及《佛教史略》，《佛法總學》，頁 10-25、229-256、894-916。

¹⁶ 史一如於一九三四年在武院譯出境野黃洋《印度佛教史》一書。

¹⁷ 釋印順〈自序〉，《印度之佛教》，北京：中華書局，2009 年，頁 2-3。

聖嚴法師從一九六六到一九六九年所撰寫世界佛教史的系列作品，他最初考慮的計畫，就是從印度教史開始，而一直會通到亞洲各國乃至歐美教史。¹⁸ 這一計畫與太虛所構建的世界佛教史圖式是非常類似的。他於世界佛教通史研究的準備中，也特別向印順做了請教，表示他對佛教史的探求是相當尊重武院一系的法流。¹⁹ 這一點，也非常明確地表現在他的《印度佛教史》一書的撰述中。聖嚴法師在該著中有關印度佛教之分期及大乘佛教思想的分系方面，就多次引述到太虛、印順一系的說法，而在此基礎上去做學術推進。²⁰ 就國人有關印度教史的研究方面，聖嚴法師的《印度佛教史》主要依據的前期研究，就是武院一系的成果。特別是印順的《印度之佛教》一書。可以說，聖嚴法師的《印度佛教史》參考和引述最多的國人相關研究，即是印順的這部《印度之佛教》。從近代中國佛教史的研究來觀察，我們把聖嚴法師的佛教通史之作，看作是太虛、印順一系佛教史研

¹⁸ 同註 2，頁 90。

¹⁹ 聖嚴法師對於世界佛教史的規畫，曾於一九六四年八月專門請教了印順法師，才初步擬定《世界佛教通史》之原則與分工。參：林其賢《聖嚴法師七十年譜（上）》，頁 180。

²⁰ 如聖嚴法師之《印度佛教史》所論「原始佛教」部分，開宗明義就以太虛大師之印度佛教三期說，做為印度教史的重要觀點之一而提出來加以討論，認為此說「雖有價值，但嫌粗略」；同時，也把印順法師《印度之佛教》中提出的五期說做為一家之言而推重之，他說「唯印公有其獨立的思想」。又，關於印度大乘佛教思想之分系，也以太虛、印順法師三系說做為自己論說的依據。參：釋聖嚴《印度佛教史》，臺北：法鼓文化，1999 年，頁 59-60、209。

究的法流與擴展，當不為過！實際上，聖嚴法師的世界佛教史計畫雖然提到過歐美佛教的部分，但並沒有完成。他的世界佛教史著述還只是包括了印度、西藏、日本、韓國與越南的亞洲佛教史，而中國佛教史的方面，則是以翻譯日本學人野上俊靜等合撰之《中國佛教史概說》來替代。這些教史的研究中，以印度與中國教史的論述最為完密，也較明確地表現了具有近代學術史傾向的通史書寫。

四、從教理史到文化史

如果我們強調聖嚴法師的佛教通史是近代中國佛教史學的延伸，但是這並不意味著，他只是因襲近代教史書寫所形成的固有成果與模式，聖嚴法師佛教通史的研究是在前人的研究上而有所突破的。

近代中國有關佛教通史的著譯，基本可以說是以佛教教理和宗派為中心的思想史研究。這一研究方式把對佛教各宗的研究，視為整體佛教探究之關鍵，提出只有洞悉各宗教義及其流變，才能夠對「佛法之全體大用」迎刃而解。特別是對中國佛教通史的書寫，就自覺與不自覺地以宗派做為組織論述的架構之一，其佛教史基本就可以看作是各宗教義史的開展。

我們從梁啟超作〈中國佛法興衰沿革說略〉開始就可以看出這一傾向。他的「中國佛教史綱宗」，其實就是中國佛教「諸宗之成立」，而該大綱所論也側重於從佛學思想史的內在關聯，把中國佛教宗派判釋為攝論宗、俱舍宗、法相宗、十地宗、華嚴宗、天台宗、禪宗、法華宗、涅槃宗、淨

土宗、律宗、密宗等十二門。²¹ 太虛甚至提出「各宗學之研究，無異佛學史之研究」的主張，²² 而他具有通史性質的《佛教各宗派源流》，則完全以宗系為綱骨，來通貫性地闡解從印度到亞洲各國的佛教歷史。²³ 此外，近代有代表性的中國佛教通史，如蔣維喬譯補的《中國佛教史》（1929）、黃懺華的《中國佛教史》（1937）等，皆是本著「中國佛教之精華，在各宗派」的原則來進行撰述，²⁴ 而整部佛史大都在朝代與宗派思想的經緯下來進行論述的。

佛教宗派的形成，從現代學術史的考察來說，本來就是一個不斷被建構出來的觀念。湯用彤先生對此曾有過深刻的反思，他指出以十宗為說乃屬傳聞而非事實。近代中國佛教通史的撰寫注重以「宗」為綱架來組織思想的論述，這一方式顯然是受到近代日本佛學史寫法的啟發。其實，日本佛教史學者對此問題已經有了反省，如宇井伯壽在處理中國佛教通史的問題時，雖然一面以「宗」為架構來加以論述，而同時他也意識到，以宗門系譜來論述中國佛教史並非唯一法門，而只是一時之方便。²⁵ 以宗門為系譜、義理為綱骨的佛

²¹ 梁啟超〈中國佛法興衰沿革說略〉，《飲冰室佛學論集》，楊州：廣陵古籍刻印社，1990年，頁10-12。

²² 釋太虛〈《佛教各宗大意》序〉，《文叢》，臺北：善導寺，1998年，頁806。

²³ 釋太虛《佛教各宗派源流》，《佛法總學》，頁761-868。

²⁴ 黃懺華〈凡例〉，《中國佛教史》，北京：東方出版社，2008年，頁1。

²⁵ 宇井伯壽著，李世傑譯〈緒言〉，《中國佛教史》，臺北：協志叢書，1970年，頁5-6。

教通史，無法照見佛教史發展之全面與複雜的面向，這種以宗派和教理為中心的佛教史著述，也可以說是近代中國佛教通史書寫中較為嚴重的一種偏向。

在近代中國佛教通史書寫的這一脈絡下，我們來照察聖嚴法師在世界佛教史框架下的中國佛教史論說，就可以看到他對近代中國佛教通史書寫的某些突破性觀念。聖嚴法師雖然是中國佛教史的專家，而他在書寫亞洲佛教史的過程中，對於自己最熟悉和最有把握的中國佛教通史卻沒有來得及做完整的著述。這可能是緣於他意識到，近代以來漢語佛學界有關中國佛教通史的書寫已經相當地繁多，而無需徒添累贅。於是，他選擇了傳譯日本學界有關中國佛教通史的著作來加以替代。雖然近代中國佛教通史的幾部代表性作品，大都是對日本近代學術著述的傳譯或改編，而值得注意的是，聖嚴法師有關中國佛教通史的著譯，乃是有所針對性地矯正以往教史著述中重義理而輕歷史的傾向。其中他選擇了野上俊靜等著《中國佛教史概說》來做為他世界佛教通史架構下的中國佛教通史部分，這一面是由於該作品「是基於純學術的歷史觀點」，「能從佛教史實的考察中」去認識中國佛教的「最新的著作」，而更重要的原因在於，這部以中國歷代佛教的社會、政治與文化史為中心的通史，恰恰可以彌補「以往國人所編的中國佛教史，大多偏於宗派及其教理發展的敘述。」²⁶對於中國佛教歷史文化之重視，使得該書對

於中國佛教經典之傳譯、經藏之形成流變，以及佛教與中國社會、政治、文化之錯綜關係、佛教之教團制度與文化事業等，均做了較為系統的闡釋，宗派及其思想也只是在這一宗教文化史的大脈絡下來加以論述的，因而這可以說是一部真正結構完整的中國佛教通史之作。

聖嚴法師有關中國佛教通史的譯述，把中國近代佛教通史的書寫，從教理史的中心而引向到對佛教文化史的關切。這一點，若站在現代學術史研究的高度來看，是一次頗有遠見的學術史事件。

五、東亞學術脈絡下的通史書寫

近代新知雖然大多源於西方，而最可注意的是，近代中國佛學研究的新知不是直接從西方移植過來，幾乎都是取徑於日本而傳譯到中國的。近代日本的佛學著述已經成為近代中國佛學研究中重要的「思想資源」。可以肯定，日本明治以後在知識上取得了重大成就，在佛學的材料及研究方面均已領先中國，而成為近代中國佛教新知輸入的重要源頭。近代開始輸入有關日本佛學的知識，最初主要的並不在專題研究方面，而恰恰是史學方面為居多。正是透過這些啟蒙性的基本書籍，為近代中國佛學新知的形成奠定了「文化基層建構」。²⁷

²⁶ 釋聖嚴〈譯者序〉，《中國佛教史概說》，臺北：法鼓文化，1999年，頁5、6。

²⁷ 王汎森〈「思想資源」與「概念工具」——戊戌前後的幾種日本因素〉，《中國近代思想與學術的系譜》，石家莊：河北教育出版社，2001年，頁163。

明治以後，日本關於印度與中國佛教通史的著述非常多，²⁸而其中不少重要作品也於近代被陸續傳譯到中國，並深刻地影響了近代中國有關佛學史書的撰寫。²⁹我們僅以對聖嚴法師思想有重要影響的太虛一系列的佛學史傳譯來看。太虛對日本近代佛學研究頗有讚譽，在〈讀木村博士佛教研究之大方針書後〉一文中，稱「日本佛教研究之現狀，以吾人觀之，已臻隆盛之域。」為此，太虛對於佛學研究的設想增加了不少新知，如他把佛學研究劃分為三個方面，其中教史就成為重要的一環。而於佛學研究的工具方面，他特別提出了要善用比較語文學、西方哲學、心理學及宗教學等新知。³⁰在近代譯介日本佛學成果方面，太虛所領導的武院也起了很重要的作用，當時不少重要的佛學史論，如《中華佛教史》、《印度佛教史》、《小乘佛學概論》、《印度六派哲學》及高楠順次郎、木村泰賢合編《印度哲學宗教史》、木村泰賢著的《原始佛教思想論》等，都是先由武院譯出或由《海潮音》學刊發表的。近代中國幾部重要的佛教通史之

²⁸ 具體內容參見：呂澂《佛教研究法》，揚州：廣陵書社，2009年，其中第三篇之第二、三章、第四篇之第二章所分析的書目。

²⁹ 一九二〇到三〇年代國內所譯重要的日本佛學著述，如境野黃洋之《支那佛教史綱》（武昌佛學院，1922）、島地墨（默）雷、生（織）田得能之《三國佛教略史》（佛學書局，1930）、境野黃洋之《印度佛教史》（武昌佛學院，1934）、高楠順次郎、木村泰賢之《印度哲學宗教史》（商務印書館，1935）、木村泰賢之《原始佛教思想論》（商務印書館，1932）等，而《海潮音》等佛教學刊也陸續發表了不少相關佛學譯文，此不詳列。

³⁰ 關於佛學研究的三項內容分別為歷史、教理與實際，參見：釋太虛，《書評》，頁101-102。

作也大都是「取材並模仿日本」的學術成果而來。

聖嚴法師延續了武院以來較為開放的佛學研究傳統。他有關世界佛教通史的構想與研究，都與日本近代佛學史的成就分不開。他曾自述說，他於一九六〇年代動念寫世界佛教通史，就是受到日本當時出版的《亞細亞佛教史》的啟發而來。他發現《亞細亞佛教史》只有印度、中國、日本的部分，而欠缺了西藏、韓國及歐美部分，因而想加以補撰而成一完整之世界佛教通史。³¹實際上，他早年擬著《世界佛教通史》期間，就參考過張曼濤、楊白衣提供的日文佛學著述及研究資訊。³²

聖嚴法師早年治學就對日本近代佛教史研究的成就與方法非常認同，他甚至表示，當他略知日本近代治學方法及其研究成果之後，他都覺得自己不夠資格來談「研究佛法」了。³³聖嚴法師留日之後，對日本佛教學的研究當然有了系統完整的理解，其佛教史的研究亦日趨細工與精微。而在其早年做《世界佛教通史》的過程中，他大都是以學習與借鑑為主的方式來吸收與消化日本近代佛學史的研究成果。他關於中國佛教通史的部分，完全是以翻譯日本最新成果來加以表現。而他有關印度佛教史的著述，無論從其著作之結構、材料及重要思想論述等方面，都非常廣泛地參考了日本近代印度學及印度佛教史的研究成果。如高楠順次郎與木村泰賢

³¹ 釋聖嚴《聖嚴法師學思歷程》，頁90。

³² 林其賢《聖嚴法師七十年譜（上）》，頁189。

³³ 林其賢《聖嚴法師七十年譜（上）》，頁202。

的《印度哲學宗教史》、望月信亨的《望月佛教大辭典》、宇井伯壽的《印度哲學研究》與《印度哲學史》、木村泰賢的《小乘佛教思想論》與《大乘佛教思想論》、龍山章真的《印度佛教史》等這些日本學界重要的名著，都經常出現在他《印度佛教史》一書的參考文獻中。

聖嚴法師有感於中國佛教律學的歷史意識，沿傳近代中國佛教知識史學的法流，同時照察東亞日本近代佛教史學的最新成果和方法，融貫一體，試圖完成一部《世界佛教通史》的宏願。雖然這一宏大的理想，假一人之力，無法像他做明末佛教史專論那樣，最終成為佛教學術研究之經典，而這一終之於未濟的學術史嘗試和歷史擔當的魄力，卻給我們留下了豐富的精神遺產。

參考文獻^④

一、古籍文獻

清·沈曾植，錢仲聯輯，《海日樓笥叢·海日樓題跋（一）》，瀋陽：遼寧教育出版社，1998年。

二、現代文獻

王汎森，《中國近代思想與學術的系譜》，石家莊：河北教育出版社，2001年。

木村泰賢，歐陽翰存譯，《原始佛教思想論》，上海：商務印書館，1932年。

木村泰賢，〈佛教研究之大方針〉，張曼濤編，《佛學研究方法》，《現代佛教學術叢刊》第41輯，臺北：大乘文化出版社，1978年，頁93-113。

宇井伯壽，李世傑譯，《中國佛教史》，臺北：協志叢書，1970年。

呂澂，《印度佛教史略》，上海：商務印書館，1930年。

呂澂，《呂澂佛學論著選集》，濟南：齊魯書社，1991年。

呂澂，《佛教研究法》，揚州：廣陵書社，2009年。

肖平，《近代中國佛教的復興——與日本佛教界的交往錄》，廣州：廣東人民出版社，2003年。

周叔迦，《周叔迦佛學論著集》，北京：中華書局，1991年。

周霞，《「中國近代」佛教史學名家評述》，上海：社會科學院出版社，2006年。

④ 此「參考文獻」包含了於文中未正式徵引，然予本文之寫就極大助益之文獻資料，茲一併羅列，以誌本文研思之脈絡。

林其賢，《聖嚴法師七十年譜（上）》，臺北：法鼓文化，2000年。

林傳芳，《近代日本佛學研究的發展》，臺北：獅子吼雜誌社，1969年。

高楠順次郎、木村泰賢，高觀廬譯，《印度哲學宗教史》，上海：商務印書館，1935年。

桑兵、趙立彬編，《轉型中的近代中國——近代中國的知識與制度轉型學術研討會論文選》，北京：社會科學文獻出版社，2010年。

梁啟超，《清代學術概論》，上海：古籍出版社，1998年。

梁啟超，《新史學》，《飲冰室合集》第1冊，北京：中華書局，1989年。

梁啟超，《飲冰室佛學論集》，楊州：廣陵古籍刻印社，1990年。

黃夏年編，《民國佛教期刊文獻集成》，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2006年。

黃懺華，《佛教各宗大意》，臺北：文津出版社，1984年。

黃懺華，《中國佛教史》，北京：東方出版社，2008年。

陳寅恪集·著，《金明館叢稿（二編）》，北京：三聯書店，2001年。

楊仁山，周繼旨校點，《楊仁山全集》，合肥：黃山書社，2000年。

蔣維喬，《中國佛教史》，上海：古籍出版社，2004年。

釋太虛，《佛法總學》，《太虛大師全書》第1編，臺北：善導寺，1998年。

釋太虛，《書評》，《太虛大師全書》第16編，臺北：善導寺，1998年。

釋太虛，《文叢》，《太虛大師全書》第19編，臺北：善導寺，1998年。

釋印順，《印度之佛教》，《印順法師著作全集》第13卷，北京：中華書局，2009年。

釋東初，《中國佛教近代史（上）》，臺北：中華佛教文化館，1974年。

釋聖嚴，《聖嚴法師學思歷程》，臺北：正中書局，1993年。

釋聖嚴，《印度佛教史》，《法鼓全集》2-1，臺北：法鼓文化，1999年。

釋聖嚴譯，《中國佛教史概說》（野上俊靜等原著），《法鼓全集》2-2，臺北：法鼓文化，1999年。

顧頡剛，《當代中國史學》，上海：古籍出版社，2002年。

平安專修學院編，《仏教各宗大意》，京都：興教書院，1926年。

石村貞一，《仏教各宗大意》，東京：石村貞一，1886年。

玉樹遊樂，《各宗教要隨問》，京都：玉樹百枝，1880年。

森童吉，《近代仏教——概説編》第1卷，京都：法藏館，1963年。

柏源祐泉，《日本仏教史——近代》，東京：吉川弘文館，1990年。

陳繼東，《清末仏教の研究——楊文會を中心として》，東京：山喜房佛書林，2003年。

境野黃洋，《支那仏教史綱》，東京：森江書店，1907年。

境野黃洋，《支那の仏教》，東京：丙午出版社，1918年。

末本文美士，《近代国家と仏教》，末本文美士、松尾剛次等編，《新アジア仏教史》第14冊，東京：佼成出版社，2011年。

Master Sheng Yen's Works of Buddhist General History and the Modern Buddhist Historiography

Jun Gong

Professor

Department of Philosophy, Sun Yat-sen University, Guangzhou, China

Key words: Buddhist general history, classic-hermeneutics and historiography, Master Sheng Yen, modern Buddhist history

Abstract

The serial works of *History of the World Buddhism*, written or translated by Master Sheng Yen, are all Buddhist works concerning with the general history, and only when we examine his historical works in the context of modern Chinese Buddhist historiography, can we reveal their features and contributions historically and objectively. Chinese Buddhist studies, in the sense of modern knowledge, were formed during the second decade to the fourth decade of 20th century. Studies on the formation of the Chinese Buddhist studies in this period would have an important academic-historical significance to the understanding of the evolvement and the characteristics of modern Chinese Buddhist studies.

This article is specified in the transition from classic-hermeneutics to historiography, that is, how the Chinese Buddhist research paradigm in modern China changed from classic-hermeneutics-centered to historiography-centered, the formation of the Buddhist general historical books in modern China and its influence on the general historical works written or translated by Master Sheng Yen. It will expound how his writings on Buddhist general history made new progress as well as inheriting the tradition of Buddhist historiography of the modern age.

聖嚴思想論叢 [6]

聖嚴研究第六輯

Studies of Master Sheng Yen Vol.6

編者	聖嚴教育基金會學術研究部
出版	法鼓文化
主編	楊蓓
封面設計	黃聖文
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	2015年6月
建議售價	新臺幣420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。
版權所有，請勿翻印。

國家圖書館出版品預行編目資料

聖嚴研究. 第六輯 / 聖嚴教育基金會學術研究部
編. -- 初版. -- 臺北市 : 法鼓文化, 2015. 06
面 ; 公分
ISBN 978-957-598-674-2 (平裝)

1.釋聖嚴 2.學術思想 3.佛教哲學 4.文集

220.9208

104007930