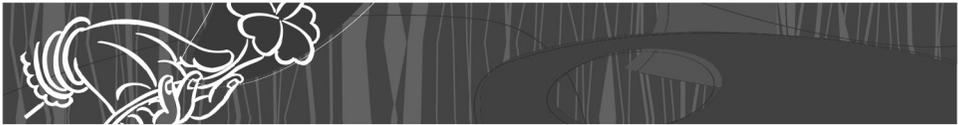


聖嚴研究 | 第八輯

Studies of Master Sheng Yen Vol.8



二〇一六年六月

聖嚴研究

第八輯

目錄

漢傳禪佛教之起源與開展

——中華禪法鼓宗默照禪修行體系之建構	釋果暉 7
一、前言	9
二、印度佛教重要禪修解脫觀念與漢傳禪佛教	11
三、印度佛教重要禪修方法與默照禪	32
四、結論	54
參考文獻	56
英文摘要	60

當代禪宗女性對「大丈夫」修辭的新詮釋和修行實踐

.....	釋常諗 63
一、前言	65
二、禪佛教中的性別議題	67
三、女性主義語言哲學批判：「大丈夫」是男的嗎？	71
四、臺灣修禪女性的「超越二元性」性別意識	78
五、結語：方法論上的反思	83
參考文獻	86
英文摘要	89

聖嚴法師的淨土念佛法門	黃國清 91
一、前言	94
二、拓展淨土教學的深廣義理	95
三、解明淨土行門的開放融通	101
四、開闢淨土教法的原本經說	108
五、教導淨土念佛的多元方法	114
六、連結西方淨土與人間淨土	120
七、結論	125
參考文獻	128
英文摘要	130

傳統與創新

——聖嚴法師以天台思想建構「漢傳禪佛教」的特色與意涵

.....	鄧偉仁 133
一、前言	135
二、「漢傳禪佛教」之「中國化」的問題與反思	137
三、「融合性」佛教的問題與反思	141
四、「創新」與「佛教現代主義」的問題與反思	146
五、結論：「漢傳禪佛教」之傳統與創新	150
參考文獻	153
英文摘要	156

Anti-scholasticism in the Sixth-to-Eighth-Century China:

Responses from Early Chan Communities	林佩瑩 159
1. Introduction	161
2. The retrospective image of Bodhidharma	164

3. Huisi, Xinxing and the Rise of <i>Chan</i>	170
4. Anti-scholasticism	178
5. Concluding remarks	184
Bibliography	186
中文摘要	190

聖嚴法師與印順導師之思想比較

——以人間淨土和人間佛教為例	越建東 191
一、前言	192
二、「人間佛教」與「人間淨土」的主要著作	195
三、「人間佛教」與「人間淨土」的內涵	201
四、人間的疑問	218
五、契理契機與當代挑戰	226
六、結論	228
參考文獻	231
英文摘要	233

從「從戎不投筆」到「超越高峰」

——聖嚴法師的宗教書寫與「寰遊自傳」的文體意識	吳光正 235
一、前言	236
二、宗教實踐與聖嚴法師的閱讀、寫作經歷	238
三、聖嚴法師的寫作觀和文學觀	252
四、聖嚴法師「寰遊自傳」的文體意識	260
五、結論	280
參考文獻	282
英文摘要	284

默照禪修中促進轉化的慈悲與智慧	楊蓓 285
一、前言	286
二、文獻討論	287
三、默照禪法	293
四、如是我聞	298
五、討論	301
參考文獻	305
英文摘要	309

破邪顯正論「默照」

—— 默照禪法的安心學理	陳平坤 311
一、前言	312
二、「默照」一詞所概括的禪修工夫內涵	314
三、宗杲批判默照禪教的依準	325
四、正覺所教默照禪法的安心之道	343
五、結論	363
參考文獻	365
英文摘要	369

漢傳禪佛教之起源與開展 ——中華禪法鼓宗默照禪修行體系 之建構

釋果暉

法鼓文理學院副教授

摘要

佛教傳入中國之後，經過千百年與漢文化之相互激盪與融合，本土化最成功並截取中、印兩大文化——佛教文化與漢文化之精髓，而足以代表漢傳佛教之特色者，可說是唐宋以來的禪宗；爛熟的禪宗也反過來影響著以儒、道為主體的漢文化。當我們用「漢傳禪佛教」一詞時，有著超越宗派而多少代表整體漢傳佛教之意味。以戒、定、慧三學的不同面向來界定漢傳禪佛教的話，叢林制度主要屬戒律學的範圍，而禪佛教的修行體系與思想雖也與戒學有關，但主要屬於定學與慧學的範圍。後兩者是本文所要探討的部分。漢傳禪佛教中，經常提到「禪門無門」、「言語道斷」，歷代禪宗祖師龐大的語錄多以實修指導為主，禪宗向來寡談其在整體中、印佛教發展中，禪佛教思想與修行體系之建構。本文做新的嘗試，以跨越中、印佛教歷史思想發展之主軸，來探討漢傳禪佛教之禪修思想起源與發展，輔以漢傳禪佛教重要相關經論及祖師著作等，來探究禪宗傳承自印度佛教及演變為漢傳禪佛教中，有其一貫禪修思想核心之可能。最後則回歸

到聖嚴法師創建的中華禪法鼓宗的禪法思想，探討法師如何承接初祖達摩、六祖惠能大師乃至虛雲老和尚之禪法脈絡，並如何加以開展而成為中華禪法鼓宗之禪法特色。由於此論題較為龐大，本論文將以默照禪為主。

關鍵詞：慧解脫、不依禪、默照、四念住、四無量

一、前言

漢傳禪佛教向來重視實踐面與禪法心傳面，而寡談理論架構面之建立。然而，自十八世紀工業革命以來，理性主義抬頭，加上當代資訊科技日新月異，人們輕易地獲取各種資訊知識。做為領航心靈領域的宗教界要與時俱進，有必要積極將自身的宗教理論或宗教經驗做盡可能的合理說明，才能達到普遍弘傳的目的。唐宋以後的禪宗一度中衰，清末民初的虛雲老和尚再將傳統禪宗加以復興，聖嚴法師進一步以長時間在歐美弘化的經驗，截取其他系統佛教之長，融匯於漢傳禪法之時，而綜合創立中華禪法鼓宗，使之適合於當代東西方人士之用。特別在各系統佛教競相發展之中，實踐系統的佛教——「宗」與論證系統的佛教——「教」，必須並行不悖、等同重視，才能將漢傳禪佛教發揚光大。話頭禪與默照禪為中華禪法鼓宗的兩大禪法特色，而聖嚴法師一生，對沉沒已久的默照禪加以復興，著力甚多。本篇試圖從中、印佛學思想中，建構其默照禪之學理體系。

（一）前人研究

1. 陳英善在其〈聖嚴思想與如來藏說〉（《聖嚴研究》第一輯，頁 383-414）對聖嚴思想與漢傳佛教的如來藏思想有深入而精要的評析，但該文主要站在天台與華嚴的立場來評述。這與本文以禪宗的主體思想來探討中華禪法鼓宗與承接中、印佛教思想之脈絡有所不同。

2. 釋果光、釋常諗在其〈漢傳禪佛教的當代實踐——聖

嚴法師的「心靈環保」》（《聖嚴研究》第二輯，頁 241-304）一文中，以法師^①的禪法實踐為核心來闡述心靈環保，對法師的禪法實踐歷程有詳盡的陳述與整理。但該文對承接印度佛教方面著重於佛學思想方面；本文則著重於追溯印度佛教的禪修方法來探討中華禪法鼓宗的禪修體系。

3. 筆者在〈聖嚴法師之漢傳佛教復興運動——以漢傳禪佛教為中心〉（《聖嚴研究》第二輯，頁 303-356）一文中，是以漢傳禪佛教的立場，初步對聖嚴法師的禪法體系加以整理。本文則深入探討中華禪法鼓宗——特別是默照禪如何銜接上印度佛教的禪修學理。

（二）研究方法與限制

1. 研究方法

本計畫以《法鼓全集》為基本素材，跨越中、印佛教禪修思想發展為軸線，深入經典文獻，並參考相關專論，從禪宗自身之立場，嘗試建構中華禪法鼓宗之禪修學理。

2. 研究限制與解決途徑

禪宗創立於中國，因融於漢文化之故，其與印度佛教之銜接，歷來頗受學者之質疑。對此，本論文將根據聖嚴法師所提示的基本素材，深入中、印佛教思想，也即是以文獻學上的根據與思想史發展的脈絡來加以釐清。

① 本論文中若單獨用「法師」時，專指聖嚴法師。

二、印度佛教重要禪修解脫觀念與漢傳禪佛教

（一）慧解脫與漢傳禪佛教

從阿含禪觀思想來探討漢傳禪佛教的修行理論根據，第一個——也是最重要的，莫過於是「慧解脫」的禪觀思想了。聖嚴法師的著作中也有明確的提示：

頓入佛知見，實際上是一種慧解脫。^②

無漏慧即是解脫慧，雖不一定要從修習四禪八定獲得，在得到解脫的一剎那間，自然跟定相應，這便是慧解脫的阿羅漢。^③

佛陀時代有些「慧解脫」的阿羅漢，未先修定便得離欲。^④

……禪宗六祖的「即慧之時定在慧」。即定即慧，即慧即定，實則重於慧解脫……^⑤

禪宗主張定慧不二，以慧為主的法門，其實和佛陀時代

② 釋聖嚴、丹增諦深喇嘛著，《漢藏佛學同異答問》，頁 70，行 9。

③ 釋聖嚴，《拈花微笑》，頁 116，行 9-10。

④ 同上，頁 255，行 4。

⑤ 釋聖嚴，《禪的世界》，頁 29，行 13-14。

慧解脫阿羅漢的例子相似。^⑥

慧解脫有不同的類型與定義，也可兼有從深到淺的不同禪定^⑦。歷代的禪宗祖師們大抵以禪悟發慧為主，但也有深證禪定經驗的事例^⑧，然而「唯論見性，不論禪定解脫」可說代表著禪宗的基本立場。在阿含佛教中，論及慧解脫而最具有代表性的是《須深經》^⑨，印順法師^⑩及當代學者等^⑪都曾加以論證。證得無漏解脫並不一定需要深定，在阿毘達磨佛教的重要論書——《俱舍論》中也提供了論據：

唯初近分亦通無漏。皆無有味。離染道故。^⑫

⑥ 釋聖嚴，《金山有鑽》，頁 167，行 9。

⑦ 請參考《聖嚴研究》第二輯，筆者之〈聖嚴法師之漢傳佛教復興運動——以漢傳禪佛教為中心〉一文第四段：「漢傳禪佛教之修行理論根據」之「（一）漢傳禪法與慧解脫」項目（見同書，頁 320-332）。

⑧ 比如，虛雲老和尚在其年譜中，於其開悟前的山洞自修中，有如同四禪天人的體驗。參考：<http://book.bfn.org/books2/1184.htm>（2014/6/22）。

⑨ 《雜阿含經》。（CBETA, T02, no. 99, p. 93, b25-p. 94, b1）

⑩ 釋印順，《空之探究》：「慧解脫阿羅漢，沒有深定，所以沒有見法涅槃 *dr̥ṣṭidharma-nirvāṇa* 的體驗」（Y38, p. 221），本文所引用印順法師著作，參考《印順法師佛學著作》DVD 光碟 Ver. 4.1（2008.701）。Y 表冊數，p 表頁碼。

⑪ 如溫宗堃論文：Wen, Tzungkuen. (2012). *The Direct Path of Mindfulness: Pure Insight Meditation in Theravada Buddhism*. New Taipei City: DarChen Publisher.

⑫ 《阿毘達磨俱舍論》卷 28，〈8 分別定品〉。（CBETA, T29, no. 1558, p. 149, b18-19）

上述引文中的「初近分」，即是未到定（未至定）。禪定是共世間與外道的，智慧不足的話也可能容易執著禪定中的覺受或經驗，甚至以定為慧。因此，禪宗的「不論禪定解脫」，也是有防患此一缺點的重要意義。雖然《俱舍論》也引述了不同的說法，說明修行者也有可能對未到定加以執著^⑬，《順正理論》則加以說明，在八種近分定之中，只有初禪近分定（未到定）是通於無漏的，對初禪以上的七個近分定，曾經體驗過的禪者，可能不易加以出離，故無法與無漏法相應。而未到定不似初禪以上的強烈、深細，不易引起執著；且對於自界（欲界）煩惱希望能夠出離，因此反而容易與無漏法相應：

此八近分皆淨定攝，唯初近分亦通無漏，皆無有味，離染道故。上七近分無無漏者，於自地法不厭背故。唯初近分通無漏者，於自地法能厭背故，此地極隣近多災患界故。以諸欲貪由尋伺起，此地猶有尋伺隨故。^⑭

（二）「不依禪」與漢傳禪佛教

阿含佛教提供漢傳禪佛教的另一個禪法的教證是「不依禪 / 真實禪」的修行方法。聖嚴法師說明這是祖師禪的先驅。

⑬ 同註^⑫：「有說：未至定亦有味相應，未起根本，亦貪此故。」（CBETA, T29, no. 1558, p. 149, b20-21）

⑭ 《阿毘達磨順正理論》。（CBETA, T29, no. 1562, p. 765, b15-19）

不依見聞覺知而修禪定，例如《雜阿含經》卷33，便有如此的記載：「禪者不依地修禪，不依水、火、風、空、識、無所有、非想非非想而修禪，不依此世（界），不依他世（界），非日、月，非見、聞、（感）覺、識（別），非得、非求、非隨覺（受）、非隨觀（察）而修禪。」這與傳統的印度禪的觀點，頗不相同，倒與中國的祖師禪的風格很相類似。

法師所引述之經文出自《說陀迦旃延經》¹⁵，這無所依的禪，該經稱為「真實禪」。印順法師對此經也有深入加以剖析¹⁶，並指出這一切不依的無相禪與大乘的般若現證無不同¹⁷，並主張初祖達磨「二入四行」的理入也相當於大乘的般若現證、見道成聖、分證成佛，那也就是初地菩薩之體證了。

「與真理冥符，無有分別，寂然無為」，就是如智不二的般若現證。理入是見道，是成聖；依大乘法說，就是（分證）成佛。¹⁸

¹⁵ 下述網頁有對漢巴諸異本的比對：http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:wIJZNmiQlHwJ:yifertw.blogspot.com/2013_04_01_archive.html+&cd=5&hl=zh-TW&ct=clnk&gl=tw（2014/6/2）。

¹⁶ 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》。（Y37, pp. 278-285）

¹⁷ 同上：「這所說的一切，都不依止，離一切想的深禪，與大乘所說，般若現證時能所雙忘，沒有所緣緣影像相，是沒有什麼不同的。」（Y37, p. 280）

¹⁸ 釋印順，《中國禪宗史》。（Y40, p. 12）

下述《說陀迦旃延經》的一段經文，對此一禪修法門有重要的啟示：

說陀！若真生馬繫槽檻上，不念水草，但作是念：「駕乘之事。」如是，丈夫不念貪欲纏，住於出離如實知，不以貪欲纏而求正受，……不以疑纏而求正受。

從上文看此禪觀的修法，有三大原則：

1. 離五蓋——這是修定、修慧的基本原則。
2. 不以五蓋煩惱而求正受（禪定）——即使修得禪定，也不被禪定所染。
3. 住於出離如實知——即成就與四諦相應的慧¹⁹。

論典上說，得色界禪定者必有相應的禪支相隨，從初禪到四禪共有十八禪支，歸納起來有十一種類²⁰，聖嚴法師也指出得初禪的禪定者會有身心輕安等美妙的覺受²¹與體驗²²，甚至南傳《清淨道論》也指出，在精進修行而即將與聖道的觀慧相應之時，也很可能出現十種「觀」的雜染²³，這些雜染

¹⁹ 《解深密經疏》卷6：「……愛味即是集諦，言乃至者即攝過患苦諦，出離是滅諦，如實知是道諦。」（CBETA, X21, no. 369, p. 328, b10-11）

²⁰ 同註¹⁵：「靜慮支名既有十八。於中實事總有幾種。頌曰。此實事十一。」（CBETA, T29, no. 1558, p. 146, c18-20）

²¹ 釋聖嚴，《六波羅蜜講記》：「初禪特相……即發動色界之四大極微與欲界之四大極微轉換，而起八觸十功德。」（頁34，行4-5）

²² 同上：「十功德者，八觸的每一觸，均具十功德，亦名十眷屬；即是與空、明、定、智、善心、柔軟、喜、樂、解脫、境界等相應。」（頁34，行10）

²³ 《清淨道論》卷20：「初步之初觀者，能生起十之觀隨染。即得通

主要還是因為對禪定有所著之故，而最重要的染還是由於有所執著的「欲」而引起的²⁴。《大乘起信論》也指出禪定共世間外道²⁵，聖嚴法師對禪定與智慧、解脫的關係也提出明確的觀點：

……執著於禪定的經驗，執著於禪定的寂靜，所以仍未得解脫……²⁶

……中國禪宗的修行方法，特別重視智慧的開發，沒有智慧的禪定不是真正的解脫……²⁷

與無漏解脫相應的禪定，可從「質」與「量」之兩大面向來加以說明。從「質」的方面來看，有三解脫門——即空、無相、無願三摩地（三三昧），這是從無我、涅槃、無常——三法印的內容而對解脫定的一種分類，如《俱舍論》所說：

達觀隨染已，聖弟子於邪行道及放棄業處之懈怠者是不得生起。唯正行道、如理加行之初觀善男子僅得生起。然者，其等十隨染者云何？〔一〕光明、〔二〕智、〔三〕喜、〔四〕輕安、〔五〕樂、〔六〕勝解、〔七〕策勵、〔八〕現起、〔九〕捨、〔一〇〕欲求。」（CBETA, N69, no. 35, p. 345, a6-10 // PTS.Vism.633）

²⁴ 同上：「此〔觀隨染之〕中，光明等是隨染之基故言為隨染，並非不善之義故。然，欲求是隨染，且為隨染之基。」（CBETA, N69, no. 35, p. 350, a10-11 // PTS.Vism.637）

²⁵ 《大乘起信論》卷1：「以修世間諸禪三昧，多起味著，依於我見，繫屬三界，與外道共。」（CBETA, T32, no. 1666, p. 582, b28-c1）

²⁶ 釋聖嚴，《八正道》，頁35，行11。

²⁷ 釋聖嚴，《悼念·遊化》，頁375，行2。

空三摩地。……無相三摩地。……無願三摩地。……出世攝者唯通九地。於中無漏者，名三解脫門，能與涅槃為入門故。²⁸

從「量」的方面看，即是此三種無漏禪定與四禪八定之關係，這可分為九類，《俱舍論》說：

若無漏道，展轉相望，一一皆與九地為因。謂：未至定、靜慮中間、四本靜慮、三本無色。²⁹

阿毘達磨統稱無漏禪定為「七依定」，這是因為四禪八定最後的非想非非想定，由於定力太過深細，無法依之發起慧觀，而被排除在外。但這似乎只有七種定，而看不到前述所謂九類（九地）中的「未至定」與「靜慮中間」。對此，《順正理論》³⁰有加以說明：

……豈不契經說七依定，寧知別有未至、中間？由有契經及正理故，且有未至。如契經言：諸有未能入初定等，具足安住而由聖慧，於現法中得諸漏盡。若無未至，聖慧依何？又《蘇使摩契經》中說：有慧解脫者，不得根本定，豈不依定成慧解脫？由此證知，有未至定。有中間定，如契經說：有尋伺等三三摩地。經說：初定與

²⁸ 同註¹²。（CBETA, T29, no. 1558, p. 149, c18-29）

²⁹ 同註¹³。（CBETA, T29, no. 1558, p. 32, a1-3）

³⁰ 同註¹⁴。（CBETA, T29, no. 1562, p. 765, c5-17）

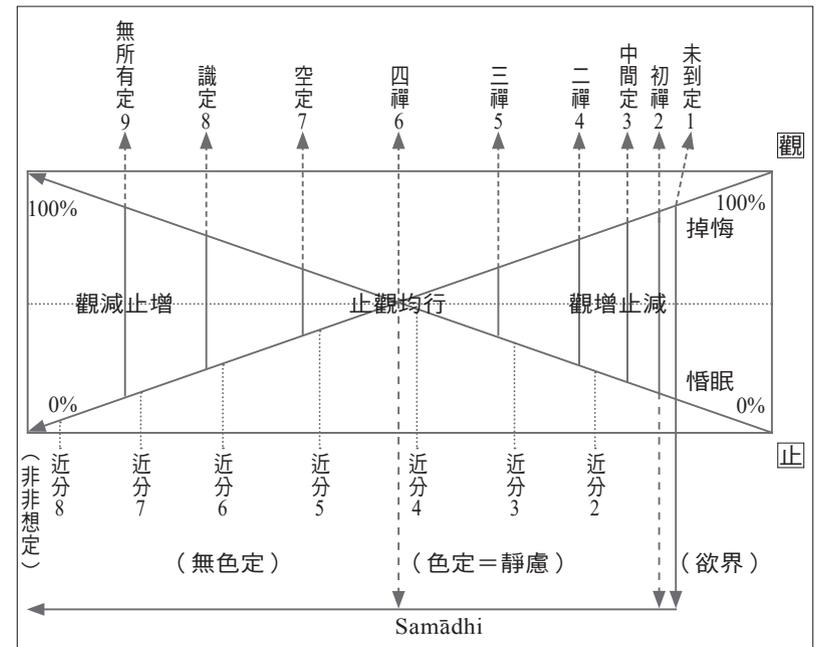
尋伺俱，第二等中，尋伺皆息。若無中靜慮，誰有伺無尋？……由此證知，有中間定。然佛不數說，有未至、中間，以二，即初靜慮攝故，說初靜慮，即已說彼。

上述《順正理論》從兩個觀點加以論證：第一是慧解脫的觀點，文中提到的《蘇使摩契經》就是我們討論過的《須深經》，即使不得根本定，以「未至定」也有可能達到慧解脫。第二是「尋伺等三三摩地」的觀點，這一組無漏定——有尋有伺、無尋唯伺、無尋無伺，這也可說從「量」的方面，對無漏定的另一種分類，其中的無尋唯伺，即中間定（靜慮中間）。因為未至定及中間定都可歸類到初禪，說「七依定」時就把這兩種定也包括在內了。說靜慮中間（不同於二禪之前的近分定）也是無漏，這是根據阿毘達磨的說法³¹。此外，更早期的論書《品類足論》也明確地指出這組三三昧是無漏的。

有尋有伺地云何？謂欲界梵世，及一分無漏法。無尋唯伺地云何？謂修靜慮中間，得梵大梵及一分無漏法。無尋無伺地云何？謂一切極光淨，一切遍淨，一切廣果，一切無色，及一分無漏法。³²

這九類也就是可以用來發慧的四禪及三無色之「七依定」加上「未到定」及，初禪與二禪中間的「中間禪」。我們將上述禪定類型之有漏無漏，配合止觀修行的原理而整理如圖一³³。

圖一：九種無漏禪定（示意）圖



³¹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 161：「問契經但說：依初靜慮，乃至無所有處，能盡諸漏。云何知有靜慮中間，及未至定，依之盡漏？答：世尊說：有三三摩地能盡諸漏。謂：有尋有伺、無尋唯伺、無尋無伺。餘經又說：初靜慮名有尋有伺，第二靜慮以上名無尋無伺。若無靜慮中間，更說何等名無尋唯伺？由此知有靜慮中間依之盡漏。又契經說：佛告苾芻，我不唯說，依離欲惡不善法有尋有伺，離生喜樂初靜慮具足住等，能盡諸漏；然由慧見亦能盡漏。此經則顯，有未至定依之盡漏，又未離欲染聖者，未得靜慮而見聖諦。若無未至定，依何得起聖道永斷諸漏？由此故知有未至定依之盡漏。」（CBETA, T27, no. 1545, p. 818, a19-b4）

³² 《阿毘達磨品類足論》。（CBETA, T26, no. 1542, p. 717, c13-17）

³³ 本圖沿用〈聖嚴法師之漢傳佛教復興運動——以漢傳禪佛教為中心〉表七「默照禪與止觀的修行原理」修訂，請參考《聖嚴研究》第二輯，頁 343-345，有關止觀之說明也請一併參考該文。

從圖一可以看出，九種無漏禪定中的前三個——未到定、初禪及中間定都集中在初禪的前後，而阿毘達磨也將這三個定歸屬於初禪，足證修得無漏定乃至解脫不需要太深的禪定，而世俗的四禪八定修得再深也與解脫不相應。另外，我們再將此「九種無漏禪定」與「有尋有伺、無尋唯伺、無尋無伺」三摩地做一對應如表一。

表一：「九種無漏禪定」與「有尋有伺、無尋唯伺、無尋無伺」三摩地對應表

有尋有伺	無尋唯伺	無尋無伺
未到定、初禪	中間定	二禪～無所有定

有尋有伺→無尋唯伺→無尋無伺之三三昧是三種心念粗細的不同分類，但此心念粗細與修得無漏禪定沒有絕對的關係，反而因有尋伺（覺觀）的作用，對發起無漏慧是有幫助的，最細深的非想非非想定不起無漏定，就是最好的說明。又「無尋唯伺」的中間定可以起無漏慧，是值得我們加以注意的，因它與四無量心有關，而修四無量心的法門與默照禪有關，對此，將於後面加以論述。

經過上述分析後，我們再來看《說陀迦旃延經》³⁴以無所依而修的禪定。

比丘於地想能伏地想，於水、火、風想、無量空入處

想、識入處想、無所有入處、非想非非想入處想。此世他世，日、月、見、聞、覺、識，若得若求……乃至不依覺、觀而修禪。

此經中「不依」的「依」字，巴利文是 nissāya，nissāya 除了「依止」、「依靠」，也有「因故」、「為了」的意思。不依禪定而修禪，不以禪定為目的來修禪，那不就等於是禪宗唯以「禪悟——開發智慧」為目的特色嗎³⁵？印順法師主張迦旃延所修的真實禪就是「無相心三昧（無相定）」：

……佛教迦旃延所修的真實禪，也是此無相心三昧的別名。……佛說這無相心三昧，是不依地水火風，不依受想行識，遣其能相所相，入真實禪而見真實。³⁶

印順法師同時提到此禪定有深有淺³⁷，甚至更進一步將此定分為「淺、深及最究竟」的三類：

³⁵ 印順法師說修這樣的真實禪與修菩薩般若相合。同註¹⁶：「不住一切，不念一切（也「不念是菩薩心」）（二），與佛化說陀迦旃延 Sandha-kātyāyana-gotra 的「真實禪」——不依一切而修禪相合」。（Y37, p. 636-637）

³⁶ 同註¹⁰：「無相心三昧，……是「一切相不念（作意）」而修成的三昧。……不作意一切相的無相心三昧，是有淺深的。」（Y38, p. 36）；「無相定，依修行者的用心不同，淺深不一；與成為定論的非想非非想處……滅盡定……無想定……都有關係……」（Y38, p. 35）。

³⁷ 釋印順，《性空學探源》。（Y11, p. 82）

³⁴ 同註⁹。（CBETA, T02, no. 99, p. 236, a27-b3）

無相心三昧，是有淺深的：①、②淺的還可能會退墮；③深的是見滅得道，成為聖者；④最究竟的，當然是一切煩惱空，阿羅漢的不動心解脫了。³⁸

筆者再進一步將印順法師所說「可能會退墮」，細分為「淺而會退墮」及「淺而不會退墮」兩類。也即是將印順法師的三類全部分為四類：淺而會退墮、淺而不會退墮、深得聖者以及最究竟的不動解脫，分別用①、②、③、④來代表。所謂④「最究竟」的無相心三昧，就是滅受想定³⁹，不動心解脫也稱為不時解脫⁴⁰，這類的利根阿羅漢，不需要有特別的條件因緣，隨時可以進入禪定。這還是從禪定上來加以解說的，從修無相定進入滅盡定而言，可說是這一類特別利根的俱解脫阿羅漢⁴¹。但另有一個例子是指世尊在日常生

活中，經常進入的未到定，也稱為不動心解脫⁴²，如《大毘婆沙論》說：

有作是說：「此契經中說：未至定名，不動心解脫。說：根本靜慮名，增上心現法樂住。世尊多起未至定現在前，非根本靜慮。」謂：食前、食後，將說法時，及說法竟、并說法已，入靜室時，佛雖於諸定能速疾入，而於最近者，數入非餘，故佛數數入未至定。

按上述引文文意，世尊的「食中」及「說法中」不列入「未至定」，應是將「定」僅限於靜態的身心所致。若是大乘禪定——特別是禪宗的禪定，則動態中也可以與定相應的。又《俱舍論》說修定有四種功德⁴³，其中的第三種是「分別慧 prajñāprabheda」，曾經得出禪定的人，出定之後，因定力的餘勢相隨，在日常生活中能念念清楚，身心也接近禪定的狀態⁴⁴。但此分別慧有兩類——有漏分別慧與無

³⁸ 同註¹⁰。(Y38, p. 44)

³⁹ 同註¹⁰：「想受滅定，或名滅（盡）定，或名增上想滅智定……從初禪說到四禪，從空無邊處到非想非非想處；在八定以上，說無相心定……可見無相心三昧、與想受滅定的地位相當。」(Y38, p. 39)；同註⁹：「在無所有定之上說這無相心三昧是無想行定（地位與非想非非想定相當），是一切定的最高深的，是無漏智所得的。這直證涅槃空寂的深禪，是契入無相界的。」(Y11, p. 82)

⁴⁰ 《阿毘達磨俱舍論》卷 25，〈6 分別賢聖品〉：「……不動心解脫，以無退動及心解脫故，亦說名為不時解脫。以不待時及解脫故，謂：三摩地隨欲現前，不待勝緣和合時故。」(CBETA, T29, no. 1558, p. 129, b3-6)

⁴¹ 同註¹⁰：「無想心定，依『空小經』，知道是無相心三昧 animitta-cetosamādhī 的異譯。……但無想心定，還是有為法，還是『有疲勞』——惱患的，所以如樂著無想心定，就是非想非非想處。如觀無想心定，是本行所作的有為法，不樂、不求、不住，那就以慧得解脫——空欲漏，空有漏，空無明漏，得究竟解脫，也就是無相心解脫中最上的不動心解

脫 akuppā-cetovimutti。……『空小經』在無所有處以上，別立非想非非想處。然後說無相心三昧，空於非想非非想處；再依無相心三昧，觀有為是無常滅法，得漏盡。」(Y38, p. 49)

⁴² 《阿毘達磨大毘婆沙論》(CBETA, T27, no. 1545, p. 316, a19-25)。《大智度論》則說，佛出定之後，也經常處於欲界定中。見同論卷 26〈序品 1〉：「佛從定起，入欲界定，初無散亂心時，以是故名無不定心。」(CBETA, T25, no. 1509, p. 248, b15-16)。

⁴³ 同註¹⁵：「契經復說，四修等持：一為住現法樂，二為得勝知見，三為得分別慧，四為諸漏永盡，修三摩地。」(CBETA, T29, no. 1558, p. 150, a16-18)

⁴⁴ 釋印順，《華雨集》第三冊：「深入禪定而定心明淨的，出定以後，有

漏分別慧⁴⁵，一般人修得世間定，出定之後會出現有漏的分別慧的功能；但修得無漏定的——如世尊，就有「如實知」的無漏分別慧的功能，如《順正理論》⁴⁶說：

若修三界諸加行善，及無漏善，得分別慧。謂：從欲界乃至有頂，諸聞、思、修所成善法，及餘一切無漏有為，總說名為加行善法。修此善法，能引慧生，於諸境中，差別而轉。故言，修此得分別慧。如說：善逝（世尊）住二尋思，能如實知諸受起等，此顯修善得分別慧。

可說世尊的日常生活中與一般人同樣會接觸五蘊（pañca-khandhā）法，但由於一般人的執取（=受，upādāna），這五蘊法就成為有漏的「五取蘊 Pañcupādānakkhandha」，但對世尊而言，因不會執取故，這五蘊法事實上是無漏法，如《雜阿含》第 56 經說：⁴⁷

定力的餘勢相隨，似乎在定中一樣，這才能語默動靜，往來出入，觸處歷歷分明，不妨說語默動靜都是禪了。」（Y27, p. 156）

⁴⁵ 《阿毘達磨品類足論》卷 14，〈7 辯千問品〉：「為分別慧。或有漏或無漏。云何有漏。謂為分別慧所攝有漏五蘊。云何無漏。謂無漏五蘊。」（CBETA, T26, no. 1542, p. 751, a3-4）

⁴⁶ 《阿毘達磨順正理論》卷 79：「若修三界諸加行善，及無漏善，得分別慧。謂：從欲界乃至有頂，諸聞、思、修所成善法，及餘一切無漏有為，總說名為加行善法。修此善法，能引慧生，於諸境中，差別而轉。故言，修此得分別慧。如說：善逝住二尋思，能如實知諸受起等，此顯修善得分別慧。」（CBETA, T29, no. 1562, p. 768, c4-9）

⁴⁷ 同註⁴⁶。（CBETA, T02, no. 99, p. 13, b25-c3）

我今當說有漏、無漏法。若色有漏、是取，彼色能生愛、恚；如是受、想、行、識，有漏、是取，彼識能生愛、恚，是名有漏法。云何無漏法？諸所有色無漏、非受，彼色若過去、未來、現在，彼色不生愛、恚；如是受、想、行、識，無漏、非受，彼識若過去、未來、現在，不生貪、恚，是名無漏法。

可說「世尊生活中的如實知」是與無漏相應的，世尊入於定中的話，當然也是與無漏相應。「世尊生活中的如實知」中，雖有五蘊法，但對世尊而言是無漏（無我）的，因為「非受」之故。相對的，即使是修得世間定，還是有漏的。最後，「世尊的定」是無漏定（無我），不同於仍有一個大我（一心）存在的有漏世間定。

表二：「世尊生活中的如實知」、「世間定」、「世尊的定」之有漏、無漏

世尊生活中的如實知	無漏
世間定	有漏
世尊的定	無漏

經此一分析，我們發現：無論是世尊所進入的定境，或是生活中的定，都無法用世間定的標準來加以分析或解釋。如依據《大毘婆沙論》的說法，佛的生活中（稍事休息時），經常是維持在未至定的狀態中，可以推想佛正在說法、飯食等時，不是未至定的話，也是與未至定相當接近的狀態。而這樣經常維持與定境相應，主要還是由於慧的功能

所致——煩惱已解脫的緣故。如《順正理論》⁴⁸所說的，佛的心必然是正念正知，心不起貪欲，對境心不亂，故稱為「常在定」，這是相當地中肯之見了。這與《壇經》⁴⁹「外離相曰禪，內不亂曰定」之旨趣可說有異曲同工之妙。而且，此「定慧一體」⁵⁰即是「（不動心）解脫」⁵¹的論點也與《壇經》相當一致了。甚至，此一「未至定」之「不動心解脫」也和我們前述《須深經》，以「未至定」而達到「慧解脫」的觀點也相合。

印順法師⁵²更引述《中阿含經》⁵³說到，佛的行、住、

坐、臥都在定中，佛由菩薩修成，因此這成為菩薩三昧行的特色。筆者認為這又可以成為「如來禪」的有力論證之一。「無相心三昧」的⁵⁴「見滅得道」，來自部派佛教，而與大乘的無生法忍相通⁵⁴，這樣的真實禪⁵⁵也就與菩薩的般若相合⁵⁶。總之，不依禪定而修無相定，最高可進入滅盡定的⁵⁴「最究竟」一類也就是「俱解脫阿羅漢」。⁵⁴「深」的「見滅得道，成為聖者」一類，也就是證入初果的聖者。但我們看本經的一段文，除了可證入初果的「法眼淨」之外，也可證到「不起諸漏，心得解脫」四果的阿羅漢。

佛說此經時，誦陀迦旃延比丘遠塵離垢，得法眼淨。跋迦利比丘不起諸漏，心得解脫。⁵⁷

這裡的「不起諸漏，心得解脫」與《須深經》中的「不起諸漏，心善解脫」應具相同意義，也就是說，《誦陀迦旃

⁴⁸ 《阿毘達磨順正理論》卷 36：「有餘部說：諸佛世尊，常在定故，心唯是善，無無記心。故契經說：那伽行在定 那伽住在定 那伽坐在定 那伽臥在定。」

毘婆沙師作如是釋：「此顯佛意必正知，（異熟）生亦無有，心不隨欲起。於境無亂，故立定名。」（CBETA, T29, no. 1562, p. 547, c7-12）

⁴⁹ 《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》卷 1：「……此法門中，何名座禪？此法門中，一切無礙，外於一切境界上，念不去為座，見本性不亂為禪。何名為禪定？外離相曰禪，內不亂曰定。」（CBETA, T48, no. 2007, p. 339, a3-6）

⁵⁰ 同註⁴⁹：「善知識，我此法門，以定惠為本。第一，勿迷言惠定別，定惠體一不二，即定是惠體，即惠是定用，即惠之時定在惠，即定之時惠在定。……莫言先定發惠。先惠發定。定惠各別。作此見者。法有二相。」（CBETA, T48, no. 2007, p. 338, b6-12）

⁵¹ 同註⁴⁹：「以智惠觀照，內外明徹，識自本心。若識本心即是解脫，既得解脫即是般若三昧。悟般若三昧即是無念……即是般若三昧，自在解脫，名無念行。」（CBETA, T48, no. 2007, p. 340, c17-23）

⁵² 同註⁴⁹：「《中阿含經》的〈龍相應頌〉，讚佛為大龍，「龍行止俱定，坐定臥亦定，龍一切時定」。巴利藏作行、住、坐、臥都在定中。這是讚佛的，佛由菩薩修行所成。菩薩三昧行的特色，不偏於靜坐，而在行、住、坐中修習，這是從這一思想系中引發出來的。」（Y37, p. 1223）

⁵³ 出於〈2 龍象經〉，相當於南傳 A. VI. 43. Nāga。 （CBETA, T01, no. 26, p. 608, c14-16）

⁵⁴ 同註⁴⁹：「大眾部及上座部系分別說部各派，都一心見道。滅——涅槃空寂的契入，雖修道次第方便不同，而「見滅得道」，與大乘佛法的「無生忍」，實是血脈相通的。」（Y37, p. 365）

⁵⁵ 同註⁴⁹：「不住一切，不念一切（也「不念是菩薩心」）（二），與佛化誦陀迦旃延 Sandha-kātyāyana-gotra 的「真實禪」——不依一切而修禪相合。」（Y37, p. 636-637）

⁵⁶ 《小品般若波羅蜜經》卷 1，〈1 初品〉：「菩薩行般若波羅蜜時，應如是學，不念是菩薩心。所以者何？是心非心，心相本淨故。」（CBETA, T08, no. 227, p. 537, b13-15）

⁵⁷ 同註⁴⁹。（CBETA, T02, no. 99, p. 236, b8-10）

延經》所用的「無相定」法門，可以證得「（圓滿）慧解脫」型的阿羅漢。這不依（修得初禪以上之）禪定而得禪慧的法門，可以提供漢傳禪佛教定慧等持——重於智慧的開發而非次第禪定的修得——重要的論證⁵⁸，而這也合乎佛教以慧學為核心，不共世間、外道的本質。

印順法師提到修無相心三昧，①、②「淺的還可能會退墮」。其實，修證的退不退問題，從阿含佛教到部派佛教都有許多的討論。聖嚴法師指出：禪宗的見性，最高的可以成聖、成賢，或者只是凡夫，但還是比凡夫高一層，至少奠定了修行的基礎和信心，並會努力繼續修行。

一般(1)凡夫或(2)賢人、(3)聖人修祖師禪容易得受用，原因在你努力修禪的時候，能夠把心頭的煩惱撥開一下子，而見到一點智慧的光，也就是禪宗祖師所謂的「見性」或「見自性」，……曾經開過智慧之窗的凡夫，比起心地一片無明的凡夫要高一層，至少他奠定了修行的基礎和信心，他知道繼續努力修行。⁵⁹

法師又多次提到，禪宗的開悟、見性有許多層次，只是暫時沒有煩惱那是凡夫；煩惱不現行而根還在的話是

「賢」，真正得一分的解脫時是才是聖人。下述三段引文中的第一段中雖只講到凡與聖兩位，但凡夫位可概括外凡（有退的凡夫）與內凡（賢位）。

縱然在開悟之後，也不等於不必再修行了。「悟」是體驗到當煩惱脫落時，心非常地自在，但還是凡夫，需要繼續地修行，那是從明知煩惱、調伏煩惱、斷滅煩惱，才算轉凡成聖。⁶⁰

開悟並不等於成了聖人，徹悟也可能不一定是聖人……如果煩惱只是暫時不生起，那仍然是(1)凡夫；如果煩惱不會再現形，可是內在煩惱的根還在，這是(2)「賢」而不是(3)「聖」。通常我們所謂徹悟的人，大致上是進入賢位的階段，信心已經成就，能夠調伏煩惱，但是還沒有斷煩惱，因此要長養聖胎，就像是胎兒一樣。⁶¹

直到真正體驗到佛法的時候，即是「見性」，其中有著不同的深淺層次……但是見性並不等於解脫。然後，真正得解脫一分時，從此進入聖位，成為聖人。見性時也就進入了「見道位」，亦即「六根清淨位」……。⁶²

⁵⁸ 這裡，印順法師是用「中觀（中道觀）」的立場（方法）來加以說明。同註¹⁶：「深觀一切空寂，所以離有離無。這是以佛為說陀所說的——離有無的緣起中道觀，解說這不依一切，離一切相的深禪。拿說陀法門來解說說陀法門，這應該是最恰當的了！」（Y37, p. 281）

⁵⁹ 釋聖嚴，《學術論考》，頁 68，行 3-13。

⁶⁰ 釋聖嚴，《抱疾遊高峰》，頁 81，行 10-11。

⁶¹ 釋聖嚴，《聖嚴法師教話禪》，頁 161，行 6-12。

⁶² 同上，頁 184，行 12- 頁 185，行 2。

上面三段引文中的最後一段，法師是以「唯識修道五位」搭配圓教來說，「六根清淨位」相當於賢位，故此段只說到聖位與賢位，沒有談到有退的凡夫位。下一段的相似即佛與分證即佛同樣指的是：賢位與聖位。

禪宗所說的「見性成佛」，淺者屬於相似即佛，深者也不能超過分證即佛。⁶³

禪宗向來對開悟見性，並不多講層次的問題。從上述「六根清淨位」、「相似即佛」及「分證即佛」之引文，可看到法師多引天台教觀（圓教）來加以說明。在此，我們將印順法師所說的不依禪（無相三昧）——①淺（有退）、②淺（無退）、③深之三層次，與聖嚴法師所說開悟的層次與天台教觀做對應，可得出表三。

表三：修不依禪（無相三昧）禪宗見性（開悟）〔天台教觀（圓教）〕之對應表

淺 深	①淺(有退)	②淺(不退)	③深
凡聖	(1)凡夫	(2)賢位	(3)聖人
六即佛	觀行即	相似即	分證即
行位	五品弟子位	十信位（六根清淨位）	十住十行十迴向十地等覺
煩惱	暫時沒有煩惱	煩惱不現行（煩惱根還在）	斷一分無明，得一分解脫

印順法師對修無相心三昧而所證的凡聖及有退、無退，

⁶³ 釋聖嚴，《禪鑰》，頁 132，行 9。

主要著眼於印度佛教的立場，他說到的「淺的還可能會退墮」，可理解為：「淺」的之中，有一類有退，另一類不退。又，深的成為聖者，以小乘而言即是初果，以大乘——別教而言即是初地。唯有④「最究竟」的「俱解脫」一類，對禪宗而言，可說是存⁶⁴而不論⁶⁵的。對本文所說的凡聖、退不退之論述，可說印順法師是本於印度佛教立場，而聖嚴法師則根據漢傳佛教（天台）的立場。雖兩者立場有所不同，我們仍然可以找出交集點而加以比較。印順法師講的「聖者」明指小乘的初果，也意味著大乘的初地。聖嚴法師說的「聖人」是天台的分證即，那是天台圓教初住位以上，也相當於別教的初地以上的聖位菩薩。

研究禪宗對見性與禪定、解脫之關係，考察元·宗寶本《壇經》上有「惟論見性，不論禪定解脫」⁶⁶之語，但不見於敦煌本，而《景德傳燈錄》記載石頭希遷有「……不論禪定精進，達佛之知見……」，或許是宗寶本所根據的材料。但檢查敦煌本，見性即達定慧不二，即是解脫之意。我們引述如下：

⁶⁴ 「存」，即學理上承認它的存在，如智旭在其《閱藏知津》卷 27 上所說的：「……名慧解脫，兼修八解脫者，名俱解脫。」（CBETA, J32, no. B271, p. 109, c18-19）

⁶⁵ 「不論」，如《大慧普覺禪師語錄》等所說的「是聖是凡俱解脫」（CBETA, T47, no. 1998A, p. 847, c26-27），文中所說的「俱」是「凡聖俱」，而非阿毘達磨所說的「定慧俱」。

⁶⁶ 《六祖大師法寶壇經》。（CBETA, T48, no. 2008, p. 349, c18）

知惠觀照，於一切法不取不捨，即見性成佛道。善知識，若欲入甚深法界入般若三昧者，直修般若波羅蜜行，但持金剛般若波羅蜜經一卷，即得見性，入般若三昧。⁶⁷

若識本心，即是解脫。既得解脫，即是般若三昧。⁶⁸

般若即是慧，三昧即是定，可見禪宗的見性須達定慧一體，定慧一體就是解脫——只要有一分的解脫就算解脫。而這也沒有違背傳統印度佛學——依定發慧至少也要有未到定以上禪定——之原則。漢傳禪佛教的禪悟與印度佛學之對應，筆者將另文進一步討論。

三、印度佛教重要禪修方法與默照禪

(一) 四念住與默照禪

1. 四念住在默照禪中的運用⁶⁹

從修習止觀的立場來看傳統佛教之修道論，有一項脈絡可循，即：以修五停心觀來完成修止之後，再以四念住（即四念處）為切入點進而修觀。四念住不但是三十七道品中第一組修法，也是現今南傳、北傳與藏傳三大系統佛教共通的

修行法門，其重要性不可言喻。漢傳禪佛教中的「默照禪」也與四念住有密切的關係，在《聖嚴法師教默照禪》一書中就提到如下的連結關係：

四念住的次第觀名為「別相念」，整體的綜合觀名為「總相念」。禪宗是從總相念的基礎上，教我們只管打坐，便是默照禪的入門手段了。因為總相念是需要次第修行，而默照則是一開始就教我們不要管次第，只要求清楚地知道自己的身體是在打坐，呼吸也只是身體覺受的一部分，其他的問題不去管它，知道、放下，便是直接而簡單地在修默照禪了。⁷⁰

漢傳默照禪法的簡易可以是它的優點；但由於它本身並不講求修行方法上的層次或步驟而造成推廣或學習不易，如下述：

默照是一種簡單的方法——太簡單了，以致於它的簡單反成為一種困難。歸根究底，它是一種無法之法……⁷¹

因此，本文希望進一步從傳統印度禪定學來發明默照禪的修行理論根據或方法。傳統上，修得五停心觀之後，再來修四念住的，這可說四念住主要是用於修慧——在定的基礎

⁶⁷ 同註⁴⁹。(CBETA, T48, no. 2007, p. 340, a25-28)

⁶⁸ 同註⁴⁹。(CBETA, T48, no. 2007, p. 340, c18-19)

⁶⁹ 本段原是對法鼓山常住眾的早齋開示，講於二〇一一年十月十二日。其後以「四念住在默照、話頭禪法中的運用」為題，刊登於《法鼓山僧伽大學 100 ~ 101 學年度年報》，頁 36-41。但本文已加以增刪修改。

⁷⁰ 釋聖嚴，《聖嚴法師教默照禪》，頁 35。

⁷¹ 釋聖嚴，〈第八章 默照禪〉，《牛的印跡》，頁 220。

上修慧，《俱舍論》⁷²中說：

自性念住，以慧為體。此慧有三種：謂聞（思、修）等所成。即此亦名，三種念住。

這是說：四念住的本質是慧，而慧有三種，就是聞慧、思慧、修慧三種所成。四念住的慧觀可說是縱向性的修法。所謂「縱向性」是指它的深度，也就是身、受、心、法一層一層進去的深度，此又可分為別相念住與總相念住。別相念住是指身、受、心、法一一各別的觀，不與其他念住相雜，故叫作「不雜緣」，這一般就是指觀身不淨——對治淨；觀受是苦——對治樂；觀心無常——對治常；觀法無我——對治我。

表四：四念住之縱向性（深度）修法——別相念住（不雜緣）

四念住之縱向性（深度）修法	
別相念住（不雜緣）	
四念住（自相）	對治
觀身不淨	淨
觀受是苦	樂
觀心無常	常
觀法無我	我

別相念住如表四所示：以觀「身、受、心、法」的「不淨、苦、無常、無我」來對治「常、樂、我、淨」的四種顛

倒，身的自相、受的自相、心的自相、法的自相各不一樣。表五則表示，它們的共相都是跟三法印或者四法印連在一起的。觀共相的時候，不管身受心法的任何一個，都觀苦、空、無常、無我的共相。

以上不論是觀自相或共相都只是單一的觀法，而雜緣法念住的觀法，可以複數地觀，用排列組合總共加起來有十一種（如表六）分三類：第一類是兩種念住一起觀，共有六組；第二類是三種念住一起觀，共有四組；第三類只有一組，也就是身受心法一起觀。上述十一種以修行的效果又可以分為兩類：第一類是〈雜緣念住〉的四組，任何一組都沒有法念住在裡面，對治性的效果較強；第二類是〈雜緣法念住〉，一共有七組，任何一組都有法念住在裡面。修四念住最重要的是觀雜緣法念住，如果沒有法念住，那修慧的功能就比較差一點。以上兩類觀察純熟之後，最後要觀〈總雜法念住〉，也即是以法念住來總緣「身、受、心、法」四所緣境，而總觀「苦、空、無常、無我」之四種共相。

表五：四念住之縱向性（深度）修法——總相念住（不雜緣）

四念住之縱向性（深度）修法	
總相念住（不雜緣）	
四念住	共相
觀身	非常、苦、空、非我
觀受	非常、苦、空、非我
觀心	非常、苦、空、非我
觀法	非常、苦、空、非我

⁷² 同註¹。（CBETA, T29, no. 1558, p. 118, c29-p. 119, a1）

表六：四念住之縱向性（深度）修法——〈雜緣念住〉、〈雜緣法念住〉與〈總雜法念住〉

四念住之縱向性（深度）修法					
〈雜緣法念住〉			〈雜緣念住〉		
法身	法心	法受	身受	身心	受心
法身受	法受心	法身心	身受心		
〈總雜法念住〉			法身受心		

以上是四念住的「縱向性修法」。但另有一組橫向性（廣度）修法，如同品⁷⁴說：

又念住別名隨所緣，緣自、他、俱，相續異故。一一念住，各有三種。

這是在同一個或一組念住上修它的廣度，這主要是觀「自他」（又叫作「內外」），觀法上共有三個層次，也就是觀自（內）、他（外）、與俱（自他、內外）三個層次。《俱舍論》稱呼這樣的修法叫作：「隨所緣 yathāmbanam」或「隨所緣念住」，那就是隨自、隨他、隨自他，相續地在同一念住上做觀察，每一念住各有此三種修法，這是橫向性的，等於是量的擴大。在各個念住上面，擴大觀察身受心法各別的量度。這「隨 yathā」是「隨順、如理」的意思，可稱呼它為「橫向性修法」。

⁷⁴ 同註⁷³。（CBETA, T29, no. 1558, p. 119, a16-17）

2. 四念住與默照禪的對應關係

接著我們來看四念住和默照禪的關係，默照禪的特質是用直觀——直接觀察，不管局部，而觀全部，不是假想觀，而是真實觀；假想觀就是五停心觀。五停心觀基本上是用假想觀，主要是借所緣（即所觀察的對象）來鍊心修定；但是，四念住是真實觀，是直接、如實地觀察身受心法的本質（即共相），所以是以修慧為主。此真實觀即是聖嚴法師在上述默照禪方法所說的「知道、放下」，而希望達成「萬緣放下，一念不生」。

默照禪直接用四念住的總相念住觀，直觀全身、觀全境（淺的統一心），以及觀內外無限（深的統一心），然後再修絕觀默照，而能達到悟的層次。將默照與四念住的觀法對照一下，相當於下表：

表七：默照的四個層次⁷⁴與四念住

一	觀全身	相當於四念住，總相念住中的〈雜緣法念住〉，以法念住為主而觀身、受念住
二	觀全境（淺的統一心）	從上述〈雜緣法念住〉，進而觀自相→他相→俱相（自他相）
三	觀內外無限（深的統一心）	從〈雜緣法念住〉觀身、受念住→進而觀身、受、心念住
四	絕觀默照	〈總雜法念住〉以法念住總觀「身受心法」四所緣之四共相

⁷⁴ 此四個層次出自：《兩千年行腳》之「這次我所講默照禪的四個層次是：1. 觀全身，2. 觀全境，3. 觀內外無限，4. 絕觀默照；不能觀和所觀為境，但是默而常照，照而常默。」（頁 165，行 2-5）。禪門以沒有方法與次第為最高的原則，如法師在《漢藏佛學同異答問》所說：「禪

默照第一個層次的「觀全身」相當於四念住總相念住中的以〈雜緣法念住〉而觀身受念住。法師對「默照禪與次第禪觀的同異」，說明如下：

五停心、四念住是次第禪修，從觀呼吸、觀身體、觀心念入手，是次第的修行方法。默照禪法，也是從呼吸法入手，也是從觀身受著力。因此，默照的修行方法並非有什麼奇特，也不是中國人沒有根據就發明的東西，它是以傳統修行方法做基礎的。⁷⁵

從第一層次的觀全身開始，都是觀總相念住，而且都以法念住為基礎而做觀的，如果只觀察它的自相，那只有停在五停心觀的層次，沒辦法進到四念住的觀慧。而五停心觀只能達到修定的層次，沒有辦法達到修慧。在觀全身的時候，是身念住與受念住一起觀。然後，從觀全身到觀全境是一種

量的擴大；所以等於從自相、他相到俱相（也就是自他相）的擴大。其實，自他、內外都只是一種分別心——自己跟他人（物）的分別心，自己與環境的分別心，把分別心放下時，心力便會立即增強，因為心力的增強，故觀察範圍能逐步擴大，此時能身受一起觀，並進一步觀察到心念住。觀全境可以達到淺的統一心，到第三個層次的觀內外無限可以達成深的統一心。

當觀全身（相當於身受念住）而觀察很好的時候，就能夠把身體擴大，變成以境為身，身體跟環境都是一體，一起觀，等於身體的擴大，觀環境就是自己，這是觀全境。全身、全境的「全」是全部的意思，默照的時候並不需要特別去想像一個「全部」，「默」的本身就已經具有「全部」的功能，「照」的時候就比較難，通常會被吸引到特別的局部上，此時輕輕地「默」，那就又回到「全部」上。

觀內外無限相當於從〈雜緣法念住〉的觀「身、受念住」→進而觀「身、受、心念住」，這時無論觀身念住或受念住，都能直接反映到心念住，可以說都與心念住一起觀的，此時四個念住中，心念住的力量最強，因為心更細了，能發揮心念住的力量。其實無論觀全身、觀全境或內外無限時，都不要將「我」擺進去，這等於在觀身受心念住時，法念住也是一起觀的，但還不能以法念住為主，因為它的力量還不是最強的。其實，無論是身或受，都是心一部分，只是粗細之別。

絕觀默照，相當於用四念住的〈總雜法念住〉。這當然包括身受心法，以法念住為主，而且法念住已經發揮了強而

宗則以無方法為最上方法，無次第是最高次第。」（頁 70，行 8）。但以過程而言則可說有次第，如在《聖嚴法師教默照禪》說：「『禪法本身無次第，修行的過程則是有次第的。』……但是修行是有方法的，既然有方法，就必定有次第。」（頁 135，行 7-8）。縱觀法師開闢的禪法方便次第，有三個、四個或多則到五個。若三個層次時則是配合「小我、大我與無我」來歸納；四個層次則是調心七個歷程中進一步得出的「散亂心、集中心、統一心、無心」來運用的。學者們的研究也大都以「四個層次」為可對法師禪法加以整體性說明的原則。請一併參考筆者的〈聖嚴法師之漢傳佛教復興運動——以漢傳禪佛教為中心〉中「表五：聖嚴法師之基本禪法體系層次表」及「表八：調心的歷程（八階段）與六妙門」。（《聖嚴研究》第二輯，頁 338、348）

⁷⁵ 同註⁷⁰，頁 34，行 12-15。

有力的觀慧。因為四念住主要是修慧，不是修定，但會透過定的過程，然後達到慧——將內外無限的統一心放下，那就達到絕觀默照。雖然會有相應於定（統一心）的過程，但仍然是默照的方法，所以不同於次第禪觀。我們進一步將上述兩表，合成下表：

表八：默照的四個層次與〈雜緣法念住〉、〈總雜法念住〉

一	觀全身	〈雜緣法念住〉：法身、法受、法身受
二	觀全境	〈雜緣法念住〉：自相、他相、俱相
三	觀內外無限	〈雜緣法念住〉：法身心、法受心、法心
四	絕觀默照	〈總雜法念住〉：法身受心

依《俱舍論》，完成四念住修法之後，就進到煖、頂、忍、世第一法之四善根——順抉擇分的位階，我們相信禪宗大大小小的悟是相應與這些位階之中⁷⁶。此時，主要是觀察四聖諦，而法念住仍扮演重要的角色。如《俱舍論》所說：

煖頂二種善根，初安足時，唯法念住。⁷⁷

忍善根，安足、增進，皆法念住。⁷⁸

⁷⁶ 禪宗的悟與傳統佛教的進一步關係，限於篇幅，筆者將另文加以討論。

⁷⁷ 同註⁷⁶。（CBETA, T29, no. 1558, p. 119, b25）

⁷⁸ 同註⁷⁶。（CBETA, T29, no. 1558, p. 119, c3）

（二）四無量心與默照禪⁷⁹

大乘佛法首重利他的慈悲行，默照禪也與「慈悲喜捨」四無量心之修行有密切的關係，修四無量心即使未與無漏相應的話，也可達成默照禪第三階段「內外無限」；與無漏相應的話，即可進到「絕觀默照」的悟境。默照禪淵源於唐之曹洞宗，而由宋之宏智正覺所創，然宋以後即告衰微，傳到日本稱為「只管打坐」。聖嚴法師畢生弘揚漢傳禪佛教，特別對復興默照禪法用力甚深，法師提到默照（silent illumination）的基本態度與發心時說：

修習默照禪必須遵守的基本態度有三，那就是：發大悲心，放捨諸相，休息萬事。⁸⁰

默照禪也要發四種大心：大信心、大願心、大悲心、大精進心。⁸¹

默照的方法非常簡單，幾乎是不講究方法，故又稱之為「無法之法」。法師又提出：「默照禪的四個層次是：1. 觀全身，2. 觀全境，3. 觀內外無限，4. 絕觀默照。」⁸²默照與

⁷⁹ 本段是根據筆者〈新發現安世高譯《十二門經》寫本內容探討及其在漢傳禪佛教中之運用〉中的一部分，發表於《佛教禪修與傳統：起源與發展》，頁315-371，加以修改而成。

⁸⁰ 同註⁷⁹，頁29，行9-10。

⁸¹ 釋聖嚴，《兩千年行腳》，頁167，行7。

⁸² 參考本文之表八：默照的四個層次與〈雜緣法念住〉、〈總雜法念住〉。

慈悲觀有類似之處，兩者都要求將心量向外擴大，這與傳統的修定方法——將心向內聚焦——有所不同。

默照的根本方法即一「捨」字，從基本態度的「發大悲心」、「放捨諸相」也可看到它與四無量心的「慈」、「悲」、「喜」、「捨」有相互呼應的地方，如法師說：

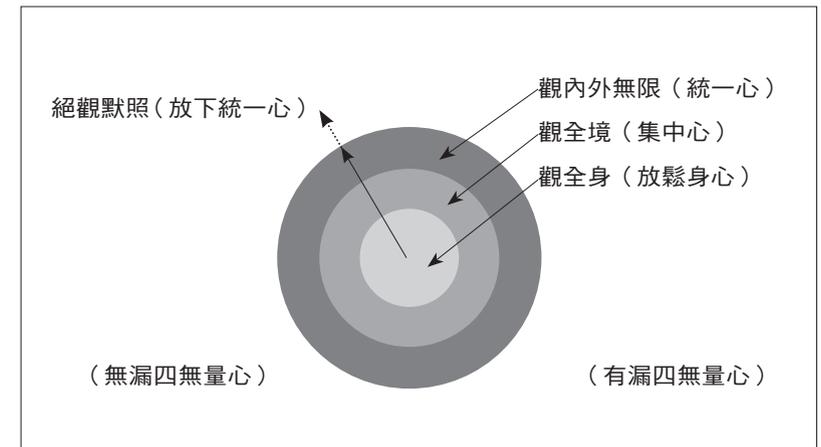
發起大悲心的目的，在於找到自己的本來面目以及體驗到各人的本地風光。為了達到修行的目標，就得從放捨諸相下手，雖然尚未見到本來面目，尚未體驗到本地風光，但是要練習著朝這個方向努力。放捨諸相即是「默」，努力於放捨諸相的練習即是「照」——這就是默照禪法的入門方便。⁸³

四無量心的最高階段是「捨」，但很可能僅止於世間定，比如色界的第四禪又叫作「捨念清淨定」。而默照的「放捨諸相」則是定慧等持甚至是以慧為主的。在《聖嚴法師教默照禪》中，「放捨諸相」共出現二十三筆，有時會與「休息萬事」並用。法師在多處以《金剛經》的「凡所有相，皆是虛妄」⁸⁴或「應無所住，而生其心」⁸⁵來加以說明。

又從默照方法上的觀全身、全境、內外無限而言，心一

層一層地往外擴大，都與四無量心是相應的。又，無論南北傳都共同以修三三昧——空、無願、無相或空、無相、無願——而得證悟、解脫，這三三昧與《壇經》所說的「無念、無相、無住」⁸⁶應有相當密切的關係，限於本稿之篇幅，此之論題將留到將來機會進一步探討。

圖二：四無量心與默照禪（示意）圖⁸⁷



大乘經論特別重視慈悲觀，在《菩薩地持經》、《瑜伽師地論》與《大智度論》中都有詳細討論，大乘慈悲觀一般

⁸³ 同註⁷⁰，頁 30，行 3-5。
⁸⁴ 同註⁷⁰，頁 54、140、143-145。
⁸⁵ 同註⁷⁰，頁 56，行 12-15。

⁸⁶ 同註⁴⁹：「頓漸皆立無念為宗，無相為體，無住為本。」（CBETA, T48, no. 2007, p. 338, c3-4）
⁸⁷ 有關默照禪的四個層次，請參考筆者〈聖嚴法師之漢傳佛教復興運動——以漢傳禪佛教為中心〉，表五：聖嚴法師之基本禪法體系層次表。（《聖嚴研究》第二輯，頁 338）

分為眾生緣慈、法緣慈與無緣大慈三種。眾生緣慈的基本觀法則有：自他互易觀與怨親平等觀，也就是觀想自他為一體是慈悲觀最基礎的法門。四念住的修法中也有觀自他一體的過程，如下《俱舍論》所示：

又念住別名隨所緣，自、他、俱，相續異故。一一念住，各有三種。⁸⁸

上述引文已在「四念住和默照禪的關係」提出，現在則進一步說明它也通於四無量心，可以說：四念住的「自、他、俱」三相觀法都可應用到默照禪與四無量心的觀法上。在觀四念住的過程中，需要觀三相：自相、他相及俱相，自相就是自己，他相包括自己以外的有情與環境，俱相就是自他一體觀。我們來看聖嚴法師對「默照禪」的敘述：

因為當心沉澱並靜止下來時，分別思想就會消失，而隨著分別思想的消失，過去 / 現在 / 未來、內 / 外、彼 / 此、人 / 我這些分別也會消失。……默照狀態的明覺不受任何事物的限制，因為其中並無自我或任何可以分開心與環境的成分。……沒有一個細節被排除，沒有一個物體被遮蔽。心對世界的映照是那麼地徹底，以致於兩者已交融為不可分的一體。⁸⁹

⁸⁸ 同註¹。(CBETA, T29, no. 1558, p. 119, a16-17)

⁸⁹ 同註¹，頁 222。

然而從上述分析中看到默照不但與四無量心，甚至與傳統的四念住有著不少共通的修行觀點，特別在自他一體觀以及「心量」的擴大上，有相當程度的一致性。因此，應用四無量心的修法於漢傳默照禪法上，是相當可行的事。

然而，這裡須釐清論典上提到修四無量心不得解脫的問題——這在阿毘達磨佛教中幾乎是一致的論調，然而四無量心中的慈與悲又與大乘佛教關係特別密切，因此我們有必要加以討論。如《大毘婆沙論》說：

慈斷何繫結？答無。悲喜捨斷何繫結？答無。問何故四無量不斷煩惱？答行相異故。謂^①十九行相能斷煩惱，無量非彼行相，四行相是無量，斷煩惱不以此行相故。復次，^②無量是勝解作意，唯真實作意能斷煩惱。復次，^③無量是增益作意，唯不增益作意能斷煩惱。復次，^④無量唯緣現在，要緣三世，或無為道能斷煩惱。復次，^⑤無量緣有情，要法想能斷煩惱。復次，^⑥無量緣一分境，非緣一分境道能斷煩惱。復次，^⑦無間道能斷煩惱，無量是解脫道時得故。問：若無量不能斷煩惱者，經說云何通？如說慈若習，若修，若多修習，則能斷瞋。悲若習，若修，若多修習，則能斷害。喜若習，若修，若多修習，能斷不樂。捨若習，若修，若多修習，能斷貪恚。答：^⑧斷有二種，一暫時斷，二究竟斷。契經說：暫時斷此。阿毘達磨（說：）遮究竟斷。如是則二說善通。⁹⁰

⁹⁰ 同註⁴。(CBETA, T27, no. 1545, p. 819, b9-25)

上述《大毘婆沙論》文中一共提出七個（①、②、③、④、⑤、⑥、⑦）問題來說明無量不能斷煩惱，最後則加以會通（⑧）。其實，七個比對中的五個（②、③、④、⑤、⑥）都是同一個意義下的不同面向的說明，以項目②「無量是勝解作意，唯真實作意能斷煩惱」就可以涵蓋了。早期的部派佛教以為純世俗禪定，到了大乘佛教就給予層次上的區分⁹¹或以「法無（自）性」而解決⁹²。①中則舉出無量的「慈、悲、喜、捨」不能（究竟）斷煩惱，惟有修「粗、苦、障」的三行相及「苦、空、無常、無我」等四諦十六行相⁹³。⑦所舉出的與①之說明類同，無量僅能證世俗禪定的「解脫道」而暫時斷煩惱。這與⑧的會通也是相同的意義。《成實論》對四無量心的功能與次第之敘述應該是很中肯的說法。

慈心雖不斷結，先以慈心集諸福德，智慧利故，得聖道慧，能斷諸結故，說修慈得阿那含，與慈修覺亦復如

⁹¹ 《大智度論》卷 40，〈4 往生品〉：「慈悲心有三種，眾生緣、法緣、無緣。」（CBETA, T25, no. 1509, p. 350, b25-26）。《瑜伽師地論》卷 44，〈16 供養親近無量品〉：「云何菩薩修四無量慈悲喜捨。謂諸菩薩略有三種修四無量。一者有情緣無量。二者法緣無量。三者無緣無量。」（CBETA, T30, no. 1579, p. 535, c7-9）

⁹² 《大般若波羅蜜多經》卷 364，〈62 實說品〉：「善現！大慈、大悲、大喜、大捨無和合自性故，若法無和合自性，是法則以無性為性。」（CBETA, T06, no. 220, p. 879, c25-26）

⁹³ 《阿毘曇毘婆沙論》卷 34，〈2 使捷度〉：「聖人離初禪欲時，無礙道中，修十九行，謂：龜等三行，十六聖行，唯修無漏，非有漏。」（CBETA, T28, no. 1546, p. 248, b25-27）

是。⁹⁴

以四無量心修福德資糧，並消除內外種種障礙，等到智慧根利時，就有機會得證聖道之智慧而斷煩惱。眾生的煩惱主要是貪、瞋、癡三毒，開啟聖道智慧首要破無明，這是斷「癡」，但更粗的欲界貪瞋煩惱未降伏，直接破癡煩惱是不切實際的。這從《毘婆沙論》提出用四無量來對治瞋恚、貪愛及放逸之論點，也可找到具體的佐證。

無量不能斷結，或以無量對治於愛，或以無量對治於見。若取其近對治者，慈悲是見近對治。所以者何？見行眾生多惠瞋恚。喜捨是愛近對治，所以者何？愛行眾生，多惠相親近。復次，對治放逸法故名無量，放逸者，是欲界諸煩惱，誰是其近對治，謂四無量。⁹⁵

如何將有漏的四無量心轉成無漏的四無量心呢？《大毘婆沙論》中，從世友論師的主張中，可以看出有四個過程：即先①「由四無量調伏其心」——這正是我們上面所說過的對治諸種煩惱，然後②「令心質直有所堪能」——心穩定之後，就能夠產生發定、發慧的力量，③「從此無間引起覺支」——先前修習過的有漏聞思慧在與定相應時，就能轉為無漏的七覺支，④「覺支無間引起無量」——七覺支又引發禪定。

⁹⁴ 《成實論》。（CBETA, T32, no. 1646, p. 337, c3-5）

⁹⁵ 同註⁹⁴。（CBETA, T28, no. 1546, p. 315, b23-29）

如契經說：與慈俱修念等覺支，依止離，依止無欲，依止滅，迴向於捨。悲喜捨三，說亦如是。問：無量有漏，覺支無漏，云何有漏與無漏俱？尊者世友作如是說：①由四無量調伏其心，②令心質直有所堪能，③從此無間引起覺支，④覺支無間引起無量，無量（與）覺支相雜而起，故說為俱，而實不並。⁹⁶

這樣的修法與阿含佛教中經常提到次第相互一致，即：對佛法的因果因緣事理發起正知正見之後，便能知道要守護六根，甚至進而修十善業（即三妙行），然後修四念住與七覺支，而得到智慧、解脫⁹⁷。這也合乎傳統印度佛教從定發慧的原則，從勝解作意轉為真實作意了。

……具正念、正智已，便具護諸根。具護諸根已，便具三妙行。具三妙行已，便具四念處。具四念處已，便具七覺支。具七覺支已，便具明、解脫……。⁹⁸

其實，只要內心還有所執著，即使修四念住、七覺支還是不得真正的解脫；反之，若有修有證而心無所執著的話，

⁹⁶ 同註⁴²。（CBETA, T27, no. 1545, p. 427, c19-25）

⁹⁷ 《中阿含經》卷 10，〈5 習相應品〉：「……具正念、正智已，便具護諸根。具護諸根已，便具三妙行。具三妙行已，便具四念處。具四念處已，便具七覺支。具七覺支已，便具明、解脫……。」（CBETA, T01, no. 26, p. 487, c17-21）

⁹⁸ 同註⁹⁷。（CBETA, T01, no. 26, p. 487, c17-21）

則可得解脫。

於四念處，當善繫心。住七覺分，修七覺分已，於其欲漏，心不緣著，心得解脫；於其有漏，心不緣著，心得解脫；於無明漏，心不緣著，心得解脫。⁹⁹

修行默照亦復如是，聖嚴法師也提到：

若於默照之中，尚存有所得有所證的自我中心及價值肯定，此人便未得真解脫。唯有先以默照方法破我執除身見，始能真得與三世諸佛同一鼻孔呼吸的經驗。¹⁰⁰

印順法師認為，從修禪定到慧觀，及到最後的解脫法中可分為兩組：從四禪與四無色定到三三昧是消極自利的；相對地從四無量心到無量三昧才是積極利他的：

禪定以離欲為目的，為情意（非理智）的修養。略有二類：一、消極的，漸捨漸微的，如四禪與四無色定。二、積極的，推己以及人的，如四無量——慈悲喜捨定。前者近於空慧，後者近於大悲。……《雜阿含經》本以空、無量、無所有三昧（定從觀慧得名）為入道門。但一分學者，以無量但俗的，專以空、無相、無願——無所有為解

⁹⁹ 同註⁹。（CBETA, T02, no. 99, p. 75, b18-21）

¹⁰⁰ 釋聖嚴，《禪與悟》，頁 344，行 14- 頁 345，行 1。

脫門，重慧而輕悲，以致造成醉三昧酒的焦芽敗種。¹⁰¹

印順法師¹⁰²又認為：聲聞佛教不能即俗而真，偏重厭自身苦與厭世，不能即世而出世，以為無量三昧是純世俗的。對於自身之淨化偏重於理智與意志，忽略情感。對於離貪瞋癡的三不善根，多說「離貪欲者心解脫，離無明者慧解脫」，對於離瞋的無量心解脫，即略而不論。等到直探釋尊心髓的大乘行者，急於利他，才完成聲聞所不能完成的一切。法師又舉《雜阿含經》第 567 經，質多羅長者答那伽達多比丘之經文¹⁰³做經證。

《雜阿含經》中，質多（Citra）長者說：四種三昧——「無量心三昧」、「無相心三昧」、「無所有心三昧」、「空心三昧」，約空無我我所說，可說是同一的。¹⁰⁴

因此印順法師主張依人身修行成佛之道，主要應依戒行、布施與四無量定，這才是修利益眾生的出世大乘法。

所以依人身而引入佛道，應以戒行為主，就是重視人間的道德，健全人格。在這戒行的基礎上，應隨分隨力來布

施。如想修定法，應修四無量定，因為這與利益眾生的出世大乘法，有著密接相通的地方。¹⁰⁵

聖嚴法師也說：四無量心是法施，代表佛菩薩的大慈悲心、大歡喜心、大平等心，攝化一切眾生的大方便。

法施是用慈、悲、喜、捨四無量心，這是佛、大菩薩的大慈悲心、大歡喜心、大平等心，用五戒十善為基礎，四聖諦八正道為原則，六度四攝為方便，攝化一切眾生。¹⁰⁶

《雜阿含經》第 492 經則明確指出，修習而證入無量三昧者，若對「有身滅涅槃」有所信樂，對「有身」不執著的話，將可證入解脫。

若有比丘得無量三昧，身作證具足住，於有身滅涅槃心生信樂，不念有身。……如是皆得現法隨順法教，乃至命終，不復還生此界。是故，比丘！當勤方便，破壞無明。¹⁰⁷

又，《中阿含經》第 15 經提到：甚至本做不善，而修慈心解脫，在這一世之中受盡所有的業報，來世可以證到三果以上的果位。

¹⁰¹ 釋印順，《無諍之辯》，頁 49。

¹⁰² 見釋印順，《佛法概論》，頁 233、246-247。同樣在《華雨集》第四冊頁 53-54 及《學佛三要》頁 138-139 中，也有類似的說法。

¹⁰³ 同註⁹。（CBETA, T02, no. 99, p.149, c6-p.150, a16）

¹⁰⁴ 同註¹⁰，頁 1216。

¹⁰⁵ 釋印順，《成佛之道》，頁 121。

¹⁰⁶ 釋聖嚴，《維摩經六講》，頁 71。

¹⁰⁷ 同註⁹。（CBETA, T02, no. 99, p. 128, b13-24）

是以男女在家、出家，常當勤修慈心解脫，若彼男女在家、出家修慈心解脫者，不持此身往至彼世，但隨心去此。比丘應作是念：「我本放逸，作不善業，是一切今可受報，終不後世。」若有如是行慈心解脫無量善修者，必得阿那含，或復上得。¹⁰⁸

阿毘達磨中也有討論到觀修四無量心可得證果事例，如下所述，為方便理解，我們將原文內的凡夫部分加註〔甲〕、〔乙〕、〔丙〕：

〔甲〕若是凡夫，離欲愛已，得慈心定。彼於後時，入正決定，得阿那含果。〔乙〕若先不離欲，入正決定者，若得須陀洹果，若得斯陀含果。〔丙〕所以得阿那含果者，以慈定力故。若是聖人，離於欲愛，得慈心定，亦得阿那含果。以是事故，佛作是說，比丘修慈定，得阿那含果。但無量，不能斷結，如慈悲喜捨亦如是。¹⁰⁹

我們將上述之討論表列於下：

表九：凡夫與聖人修慈心定證果的四種類型

	離愛欲	得慈心定	入正決定	證 果
凡夫〔甲〕	✓	✓	✓	阿那含果
凡夫〔乙〕			✓	須陀洹果 / 斯陀含果
凡夫〔丙〕		✓	✓	阿那含果
聖人	✓	✓		阿那含果

上表「凡夫〔丙〕所以得阿那含果者，以慈定力故。」之敘述，「以慈定力故」之同時也必定是「離愛欲」的，故文義上與凡夫〔甲〕並無不同。同時，「若是聖人……亦得阿那含果。」之敘述也同於凡夫〔甲〕，因在此之聖人必指先證入初果或二果之聖人，而於後時修慈心定進一步證入三果的。「入正決定」義即「正性離生」，此詞一般用於見道，但同樣適用於修道。見道之「入正決定」必斷於三結：有身見、戒禁取見與疑。若不但斷三結，並同時也離愛欲而得慈心定的話，便能把另外的二結：欲貪、瞋恚也一起斷除，也就是斷除五下分結，那便能於「後時」（來生）證入第三果。又上表之「離愛欲」與「得慈心定」可看作是同一件事，因此可進一步把上表簡化如下：

表十：歸納後的凡夫與聖人修慈心定證果的二大類型

	離愛欲 / 得慈心定	入正決定	證 果
凡夫 / 聖人	✓	✓	阿那含果
凡夫		✓	須陀洹果 / 斯陀含果

於是，我們看到了從欲界修慈心定（四無量心）與證果（解脫）之關係只有兩大類型：一種是離欲、得定，完全斷除五下分結而證入三果；另外一種是，修四無量心，雖未能

¹⁰⁸ 《中阿含經》。（CBETA, T28, no. 1546, p. 321, a15-22）

¹⁰⁹ 《阿毘曇毘婆沙論》（CBETA, T28, no. 1546, p. 321, a15-22）；另見：《阿毘達磨大毘婆沙論》（CBETA, T27, no. 1545, p. 427, c4-11）。

完全離欲或得定，但能斷三結的話，也能夠證入初果或二果的。對後一種未能證得慈心定，也就是未能完全斷除欲界的貪、瞋煩惱；而能夠斷三結的話，也能證入果位的，這是依未至定的力量。¹⁰經過上述討論之後，我們發現修四無量心得證果或解脫之與否，與修其他禪定法門並無二致，完全看能斷三結以及進一步離愛染得定與否來決定。¹¹

對大乘菩薩道而言，修習四無量心——特別是修習慈悲法門有不同於其他禪定法門的重要意義。漢傳禪佛教的默照禪也是大乘法門，以慈悲觀來發展默照禪；以默照禪來落實慈悲觀的禪定修法，對漢傳禪佛教具有重大的意義。

四、結論

禪定共世間，非佛教獨有，唯有依於緣起、三法印的慧學才是佛教不共世間的特色。本篇論文，從漢傳禪佛教追溯其根基於印度佛教的禪修思想體系，論證了「慧解脫」及「不依禪」為重要的禪修學理。當代學者對慧解脫不乏討論，但對不依禪之研究並不多見。不依禪又稱為真實禪，或無相三昧，而與六祖壇經的無念、無相、無住——三無思想之關係密切可想而知。印順法師對不依禪之解讀偏於傳統的俱解脫，本論文則發現不依禪有可以與慧解脫結合，而成為漢傳禪佛教的禪修思想與理論依據。

從禪修方法上看，四念住不但始於阿含佛教，也是當今南傳、北傳與藏傳三大系統佛教的共通修行法門。漢傳禪佛教的默照禪，一般知道它與印度佛教的止觀有關聯。聖嚴法師則提出，默照禪是在四念住的總相念基礎上起修的。本論文根據此一提示，而論證四念住的〈雜緣法念住〉、〈總雜法念住〉可與默照的四個層次相互結合。此外，四無量心早從阿含佛教，就為在家、出家所修，更通於大乘佛教的慈悲法門。阿毘達磨論師們執意於眾生緣慈為有相修，主張修無量不得解脫，若通達大乘的法緣慈乃至無緣慈，則與三三昧一樣是可達解脫的法門。修法上，默照與四無量有共同的特色——把心向外做無限度的開放、擴大，這與傳統修止的方法——把心止於一點之上的修法，有很大的不同；修四無量，僅以未到定，仍然可以發慧、證果乃至解脫。默照與四無量——尤其是慈悲觀可相互為用，對兩法門的互資互補有重要的意義。本論文仍有不少可以進一步延伸的論點，如大乘如來禪與漢傳禪佛教等，限於篇幅之故，需待他稿來釐清。總而言之，若本論文在學術研究的原則下，如仍然可具有一些實用的價值的話，是筆者所至盼。

¹⁰ 《阿毘曇毘婆沙論》：「若依未至地，得正決定。彼一地，見道修。一地，世第一法修。」（CBETA, T28, no. 1546, p. 12, a23-24）

¹¹ 另有一型不得禪定的慧解脫阿羅漢，不在本文討論範圍之內。

參考文獻

一、佛典文獻

- 《中阿含經》。CBETA, T01, no. 26。
《雜阿含經》。CBETA, T02, no. 99。
《大般若波羅蜜多經》。CBETA, T06, no. 220。
《小品般若波羅蜜經》。CBETA, T08, no. 227。
《大智度論》。CBETA, T25, no. 1509。
《阿毘達磨品類足論》。CBETA, T26, no. 1542。
《阿毘達磨大毘婆沙論》。CBETA, T27, no. 1545。
《阿毘曇毘婆沙論》。CBETA, T28, no. 1546。
《阿毘達磨俱舍論》。CBETA, T29, no. 1558。
《阿毘達磨順正理論》。CBETA, T29, no. 1562。
《瑜伽師地論》。CBETA, T30, no. 1579。
《成實論》。CBETA, T32, no. 1646。
《大乘起信論》。CBETA, T32, no. 1666。
《大慧普覺禪師語錄》。CBETA, T47, no. 1998A。
《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺
 施法壇經》。CBETA, T48, No. 2007。
《六祖大師法寶壇經》。CBETA, T48, no. 2008。
《閱藏知津》。CBETA, J32, no. B271。
《解深密經疏》。CBETA, X21, no. 369。
《清淨道論》。CBETA, N69, no. 35 (PTS. Vism. 633 & 637)。

二、專書、論文

陳英善，〈聖嚴思想與如來藏說〉，《聖嚴研究》第一輯，臺北：

法鼓文化，2010年，頁383-414。

釋印順，《空之探究》，臺北：正聞出版社，1992年六版。

釋印順，《華雨集》第三冊，臺北：正聞出版社，1993年初版。

釋印順，《華雨集》第四冊，臺北：正聞出版社，1993年初版。

釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社，
 1994年七版。

釋印順，《中國禪宗史》，臺北：正聞出版社，1994年八版。

釋印順，《性空學探源》，臺北：正聞出版社，2000年。

釋印順，《無諍之辯》，臺北：正聞出版社，2000年。

釋印順，《佛法概論》，臺北：正聞出版社，2000年。

釋印順，《學佛三要》，臺北：正聞出版社，2000年。

釋印順，《成佛之道》，臺北：正聞出版社，2000年。

釋果光、釋常諗，〈漢傳禪佛教的當代實踐——聖嚴法師的「心靈
 環保」〉，《聖嚴研究》第二輯，臺北：法鼓文化，2011年，
 頁241-304。

釋果暉，〈聖嚴法師之漢傳佛教復興運動——以漢傳禪佛教為中
 心〉，《聖嚴研究》第二輯，臺北：法鼓文化，2011年，頁
 343-345。

釋果暉，〈新發現安世高譯《十二門經》寫本內容探討及其在漢傳
 禪佛教中之運用〉，《佛教禪修與傳統：起源與發展》，臺
 北：新文豐出版社，2014年，頁315-371。

釋聖嚴、丹·史蒂文生著，梁永安譯，《牛的印跡》，臺北：商周
 出版，2002年。

釋聖嚴、丹增諦深喇嘛著，《漢藏佛學同異答問》，《法鼓全集》
 2-4，臺北：法鼓文化。

釋聖嚴，《學術論考》，《法鼓全集》3-1，臺北：法鼓文化，2005
 年。

釋聖嚴，《悼念·遊化》，《法鼓全集》3-7，臺北：法鼓文化，

2005 年。

釋聖嚴，〈拈花微笑〉，《法鼓全集》4-5，臺北：法鼓文化，2005 年。

釋聖嚴，〈禪與悟〉，《法鼓全集》4-6，臺北：法鼓文化，2005 年。

釋聖嚴，〈禪的世界〉，《法鼓全集》4-8，臺北：法鼓文化，2005 年。

釋聖嚴，〈禪鑰〉，《法鼓全集》4-10，臺北：法鼓文化，2005 年。

釋聖嚴，〈聖嚴法師教默照禪〉，《法鼓全集》4-14，臺北：法鼓文化，2005 年。

釋聖嚴，〈金山有鑛〉，《法鼓全集》6-4，臺北：法鼓文化，2005 年。

釋聖嚴，〈兩千年行腳〉，《法鼓全集》6-11，臺北：法鼓文化，2005 年。

釋聖嚴，〈抱疾遊高峯〉，《法鼓全集》6-12，臺北：法鼓文化，2005 年。

釋聖嚴，〈維摩經六講〉，《法鼓全集》7-3，臺北：法鼓文化，2005 年。

釋聖嚴，〈六波羅蜜講記〉，《法鼓全集》7-13，臺北：法鼓文化，2005 年。

釋聖嚴，〈八正道〉，《法鼓全集》7-14，臺北：法鼓文化，2005 年。

釋聖嚴，〈聖嚴法師教話頭禪〉，《法鼓全集》10-6，臺北：法鼓文化，2005 年。

法鼓山僧伽大學編，〈法鼓山僧伽大學 100 ~ 101 學年度年報〉，臺北：法鼓山僧伽大學，2014 年。

Wen, Tzungkuen. (溫宗堃, 2012). The Direct Path of Mindfulness:

Pure Insight Meditation in Theravada Buddhism. New Taipei City: Darchen Publisher.

三、電子及網絡資源

《印順法師佛學著作集》DVD 光碟版 Ver.4.1 (2008.701)。

《法鼓全集》網路版，網址：<http://ddc.shengyen.org/pc.htm> (2007-2009)。

《虛雲和尚年譜》，網址：<http://book.bfn.org/books2/1184.htm> (2014/6/22)

《說陀迦旃延經》漢巴諸異本的比對，網址：http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:wIjZNmiQIHwJ:yife rtw.blogspot.com/2013_04_01_archive.html+&cd=5&hl=zh-TW&ct=clnk&gl=tw (2014/6/2)。

CBETA 電子佛典集成 Ver. 2014 (T：大正新脩大藏經；J：嘉興大藏經；X：卍新纂大日本續藏經；N：漢譯南傳大藏經)。

The Origins and Development of Chinese Chan Buddhism: A Study of the *Mozhao*/ Silent Illumination Chan Meditation System of the Dharma Drum Lineage

Guo-huei Shi

Associate Professor, Dharma Drum Institute of Liberal Arts

Abstract

After its introduction to China, Buddhism undergoes dramatic competition against and fusion with Chinese culture for hundreds of years. Chan School after the Tang and Song dynasties could be regarded as the most successfully localized school. Drawing from the essence of both Buddhist and Chinese culture, it best exemplifies the characteristics of Chinese Buddhism. After having fully matured, it turns out to be a strong influence to the Confucian-Daoist Chinese culture. When the term “Chinese Chan Buddhism” is used, it more or less indicates the general Chinese Buddhism as a whole. If one studies Chinese Chan Buddhism from the perspective of the Three Cultivations (*śikṣā-traya*) – precept (*vinaya*), centration (*samādhi*) and wisdom (*prajñā*) – the Conglin/Monastic system is mainly related to the precepts. Though the thoughts and practice of Chinese Chan Buddhism are also related to the precepts, but they are more closely related to concentration and wisdom. The latter will be the focus of this study.

“Gateless gate of Chan” and “where the path of words is cut off” are both ideas often mentioned in Chinese Chan Buddhism. There has been many discourses from Chan predecessors, which has been and continues to be guiding texts for Chan practice.

However, historically, Chan School talks little about constructing a system of Chinese Chan Buddhist thoughts and practice within the general Indian and Chinese Buddhist development. In this study, a new attempt is proposed. The author would like to investigate the origins and development of Chan practice in Chinese Chan Buddhism from the viewpoint of the history of Indian and Chinese Buddhist thoughts. On the other hand, through studying important Buddhist scriptures and works from Chan masters, this paper also like to discuss whether Chan School, inheriting from Indian Buddhism then transforming to a sect in Chinese Chan Buddhism, has a coherent thought for Chan practice. The aim is to evaluate and cultivate the characteristics of the Dharma Drum Lineage of Chinese Chan Buddhism. As this topic is too broad, this study will focus mainly on *Mozhao*/ Silent Illumination.

Key words: Wisdom Liberation, Non-dependent Absorption, *Mozhao*/ Silent Illumination, Four Bases of Mindfulness, Four Immeasurable States of Mind

當代禪宗女性對「大丈夫」修辭 的新詮釋和修行實踐

釋常諗

法鼓文理學院兼任助理教授

摘要

佛經與禪宗文獻裡，常用「丈夫」、「大丈夫」、「丈夫相」等修辭，指涉修行有成的人或特質。佛教性別研究學者批評這些修辭反應了男性中心主義（androcentrism）和父權中心，以男性特質（masculinity）或男性做為神聖和修道標準，忽略女性成道的歷史事實，和否定女性特質（femininity）和女性修道的可能性。本文以法鼓山比丘尼的訪談資料，探討當代臺灣禪宗比丘尼如何重新詮釋經典語言和修行實踐。

本文第一部分，先就佛經裡「大丈夫」修辭做語言的探討，並以女性主義語言哲學批判角度，提出對目前佛教性別研究以「大丈夫」等同「男性」的不同看法。本文提出另一個觀點，「大丈夫」做為修道有成之人的「統稱」或「通稱」（a generic term），並非專指「男性」，而是同時包含男性與女性。佛教的男性中心主義潛在意識，並非在於「大丈夫」等於「男性」，而在於用男性代名詞「丈夫」（而非女性或中性代名詞）指涉修道有成之人的統稱或通稱，因此是「強化」而非「鬆動」既有父權社會的文化想像。

本文第二部分，以法鼓山比丘尼的訪談資料顯示，佛教的經典語言和修道實踐，並非為前者單方影響後者。經典語言在當代，隨社會時空變化，實踐者有其新詮釋與實踐。當代臺灣禪宗比丘尼有著對「大丈夫」更為「基進」(radical)的詮釋和修道實踐：「大丈夫」既不指涉男性(男性中心主義)，也不同時指涉男性與女性(統稱或通稱)，而是既非男性，亦非女性。法鼓山比丘尼以禪宗「無我」、「無分別相」、「平等」的般若教法與實踐，開展出性別二元對立之外的可能，呈現當代臺灣禪宗出家女性對「大丈夫」修辭的重新詮釋和修道實踐。

關鍵詞：禪、性別研究、當代佛教、臺灣、法鼓山

一、前言

佛經與禪宗文獻裡，常用「丈夫」、「大丈夫」、「丈夫相」等修辭，指涉修行有成的人或特質。在中西方佛教研究中，近二十年來，已有學者針對漢傳佛教裡禪宗文獻和當代臺灣比丘尼做性別議題的討論，學者批評這些修辭反應了男性中心主義(androcentrism)和父權中心，以男性特質(masculinity)或男性做為神聖和修道標準，忽略女性成道的歷史事實，和否定女性特質(femininity)和女性修道的可能性。學者們認為漢傳佛教為一父權體制的佛教社群，制度化地建構性別本質主義(gender essentialism)意識型態，也就是認為男性的生理本質決定其男性氣質(masculinity)和其性別認同為男子(man)，女性的生理本質決定其女性氣質(femininity)和其性別認同為女子(woman)。這種性別本質主義導致佛教女性不僅在佛教界內被視為修道上不如男性，並認為女性在修道過程中，否定其女性氣質，才能成為「大丈夫」，在佛經和禪宗文獻中「大丈夫」做為一個男性修辭，以指修道有成的人或人格特質。學者批判，禪宗雖然主張大乘佛教平等思想與強調頓悟的大乘教義，所謂無分別相，體見男女、貧富、老少等對立固著分別相的虛妄與從中解脫，但禪宗裡「大丈夫」的修辭，卻非中性而是男性中心主義和父權中心。

本文以法鼓山比丘尼的訪談資料，探討當代臺灣禪宗比丘尼如何重新詮釋經典語言和修行實踐。本文第一部分，先就佛經裡「大丈夫」修辭做語言的探討，並以女性主義語

言哲學批判角度，提出對目前佛教性別研究以「大丈夫」等同「男性」的不同看法。佛經裡時常以上／下（殊勝／下劣）、離／結（離縛心／結縛心）、心／身（心性／身相）的二元層級來譬喻由後者轉為前者的修行出離過程，套落在傳統男性中心主義和父權中心的印度與中國文化想像和約定俗成的男／女二元層級思考，就成為佛經裡「否定女身」、「轉女成男」、「淨土無女人」、和其他女人生理上、性格上、德行上的缺點的描述，將男子等同於殊勝的「離縛心」，出世間的清淨、完美，女子等同於下劣的「結縛心」，世間的不淨、煩惱、不完美。本文提出另一個觀點，「大丈夫」做為修道有成之人的「統稱」或「通稱」（a generic term），並非專指「男性」，而是同時包含男性與女性。佛教的男性中心主義潛在意識，並非在於「大丈夫」等於「男性」，而在於用男性代名詞「丈夫」（而非女性或中性代名詞）指涉修道有成之人的統稱或通稱，因此是「強化」而非「鬆動」既有父權社會的文化想像。

本文第二部分，以法鼓山比丘尼的訪談資料顯示，佛教的經典語言和修道實踐，並非為前者單方影響後者。經典語言在當代，隨社會時空變化，實踐者有其新詮釋與實踐。當代臺灣禪宗比丘尼有著對「大丈夫」更為「基進」^①

① 「基進」一詞翻譯，出自於王瑞香於《女性主義理論與流派》中，翻譯 radical feminism 流派為基進（而非激進）女性主義。「『基進女性主義』……使用『基進』（radical）一詞，主要取其語源上的『根』（root）這個意義。她們主張婦女的受壓迫是所有其他種族的、經濟的、政治的等等壓迫的根源，必須加以根除，否則它將繼續生長各種壓迫的

（radical）的詮釋和修道實踐：「大丈夫」既不指涉男性（男性中心主義），也不同時指涉男性與女性（統稱或通稱），而是既非男性，亦非女性。法鼓山比丘尼以禪宗「無我」、「無分別相」、「平等」的般若教法與實踐，開展出性別二元對立之外的可能，呈現當代臺灣禪宗出家女性對「大丈夫」修辭的重新詮釋和修道實踐。

二、禪佛教中的性別議題

女性與禪佛教議題，是一重要但仍是初開發、待更多研究投入的領域。從八〇年代起陸續有中英文的論文發表，Ding Hua Hsieh 和 Miriam Levering 以研究宋代女禪師為主（Hsieh 1999, 2000; Levering 1982, 1992, 1999, 2000）；Beata Grant 和蘇美文則針對明末清初的女禪師語錄和相關文獻（Grant, 2009）。^②在禪佛教與性別議題交涉的討論中，Miriam Levering 和 Bernard Faure，批判禪宗文獻中所呈現出制度性的男性中心主義與對女性的歧視。目前學界研究漢譯佛經和禪宗歷史文獻中，以男／女（man/woman）、先／後（first/second）、男性特質／女性特質的二元性別架構詮釋禪佛教與性別的交涉。認為「大丈夫」（英文為 a

枝樞。」（王瑞香，頁 123-124）。因此，本文使用「基進」而非激進，形容法鼓山比丘尼對「大丈夫」的重新詮釋和修道實踐，強調的是對傳統二元性別思維從根本上的顛覆的「基進」，而非行動上採取劇烈變革的「激進」。（王瑞香，〈基進女性主義〉，顧燕翎主編，《女性主義理論與流派》，臺北：女書文化，1996年，頁 121-158）

② 蘇美文相關著作，請參考：釋常諗，〈當代女禪師的培養與弘化——以法鼓山僧團的比丘尼為例〉，《聖嚴研究》第五輯，頁 431-471。

Great Man, a Heroic Man），在禪宗典籍裡，並非性別中性或無性別意識（gender-neutral），而是一男性修辭和代名詞（masculine term and pronoun）。也因為如此，Faure 批判禪宗父權機制用「偉大的男性」（great man）來稱讚修道有成的修禪女性，意味著「否定女身成道，和抬高男性（而非女性或中性的性別價值）」（implies a denial of her sex, as well as a valorization of maleness [as more “genderless” than femaleness]）。女性在修道過程中，必須否定其女性氣質，才能成為「大丈夫」，女性因此成為「禪佛教裡的二等公民」（second-rank citizens in the Chan community）。用「大丈夫」、「偉大的男性」來稱讚成道的修禪女性，「本身就是一種禪宗的男性支配，不讓我們聽到女性的聲音」（imply male dominance, and do not let us hear the female voice）和歷史的存在（Faure, 2003）。❶學者批判，禪宗雖主張大乘佛教平等思想與強調頓悟的大乘教義，所謂無分別相、無二元對立，體見男／女、貧／富、老／少等對立分別相的虛妄與從中解脫，但禪宗裡卻以「大丈夫」此「男性」修辭指涉修道有成的人或其德行，充滿男性中心主義和父權中心（Levering, 1992）。

由於目前學界以男／女、先／後、男性特質／女性特質等二元化和層級化的思考，理解禪佛教內的性別議題，雖然充滿對父權權力結構批判反思的活力，但也落入了簡化和靜態，而非看到性別與宗教教義與實踐上動態關係。

❶ Faure, 130-131.

這樣的批判架構，有時卻「太過」（too much enough）地看見禪佛教內的性別問題，也因此造成了分析的局限，同時也剝奪了修禪女性的主體能動性，落入了 Eve Kosofsky Sedgwick 所言的「以懷疑為方法論核心」（methodological centrality of suspicion），也就是「偏執妄想概念」（concept of paranoia）（Sedgwick, 2003）。偏執妄想，Sedgwick 詼諧智慧地點出，其本身就含有「預想」（anticipatory）、「負向情感」（negative affect）和「反身與模仿」（reflexive and mimetic）的心理運作，就像我們已將某人懷疑成偷我皮包的那個賊，這個人的一言一行，因為我們的懷疑，就更像是為了掩藏他偷竊罪行而故意撇清的努力。同樣地，學界以男／女、先／後、男性特質／女性特質等二元層級性別批判架構批評禪佛教內的男性中心主義和父權中心，認為「大丈夫」修辭代表著禪宗「強烈的性別連結（男性）」（strongly gender linked）、「從不讓女性的經驗和語言存在」（never allowed women’s experience and language）、「從不讓禪成為雌雄同體」（never could become androgynous），❷或是將女性視為「次等公民」（second-rank citizens）、「否認她的性別」（a denial of her sex）等。❸因此，禪佛教內的權力結構在這樣的偏執妄想批判架構中，不被預期似乎比不被提及更難以原諒。目前學界對歷史文獻裡禪佛教和禪宗文化的男性中心主義批判並非沒有根據，但這樣的性別二元層級批判，

❷ Levering, 145 and 151.

❸ Faure, 130.

忽略禪宗教理與修持中所強調的無分別、無相、非二元性所帶來另類性別意識與實踐的可能。另一方面，這樣二元性別僵固架構的女性主義批判，雖然指出了傳統禪宗的父權中心，但批判同時卻沒有賦權（empower）女性，看見女性的主體性（修禪女性如何站在其主體角度詮釋經典和應對父權制度而非被動接受，和修禪女性實際的修行過程），使得修禪女性只可以是父權結構的受害者，而非對抗或改變父權文化與制度的能動者（agent）。

另一方面，Beata Grant 在研究十七世紀禪宗文獻裡男性僧人與居士對修禪女性的觀點顯示，禪宗男性對修禪女性有持續矛盾的心理，從毫不掩飾的反對、或懷疑、或全力支持女性修禪修道各種不同態度。Grant 認為十七世紀禪宗文獻（男性）作者對女性修道的矛盾和前後不一的態度，是因為當時的中國佛教徒受到大乘佛教教義裡「無我」的教法，對性別有著更流動、踐履（performative）而非固定不變的思維觀點與實踐（Grant, 2008）。不同於學者對禪宗性別歧視的批判，Chun-Fang Yu 也從研究中國僧眾和尼眾的僧傳中指出，尼眾高僧傳裡所描述高尼名氣和成功的主要特質，和在男性高僧傳裡所描述的高僧成就的並無明顯不同，無法推論說佛教認為女性在修道上不如男性。歷史文獻中顯示，描述高尼的「戒行清淨、神異、講經說法、弘化興福、誦經功德、事蹟行誼等」這些佛教裡視為崇高的修道實踐，比較描述高僧的內容，並沒有性別差異（Yu, 2013）。⁶因此，學

⁶ Yu, 13.

者對禪佛教裡性別議題的整體論述上，持著不同的看法，從禪佛教平等無性別歧視，到批判禪佛教的父權與男性中心主義具男相女相的分別心，和其平等、無相教法相左。

三、女性主義語言哲學批判： 「大丈夫」是男的嗎？

佛典文獻裡，存在不少「男」與「女」的對立修辭，以描述從世間結縛到出世間離縛、轉染成淨的修道過程。「男身」、「男相」、「男子」、代表著修道或成道的身體、相貌、與德行，殊勝的離縛心，出世間的清淨、完美，而「女身」、「女態」、「女人」、「女人心」則代表不修道、煩惱雜結的身體、樣態、習氣，下劣的結縛心，世間的不淨、煩惱、不完美。因此，佛經裡「否定女身」、「轉女成男」、「淨土無女人」，或「淨土有女人但無女人生理上、性格上、德行上的缺點」等的描述，被批評為佛教的性別歧視，男性中心主義與父權中心。⁷「丈夫」、「大丈夫」、

⁷ 佛典文獻裡的性別修辭散見各處，試舉以下幾段經文為例：《阿閼佛國經》卷1〈2 阿閼佛刹善快品〉：「佛語舍利弗：阿閼如來佛刹女人，意欲得珠璣瓔珞者，便於樹上取著之，欲得衣被者，亦從樹上取衣之。舍利弗，其佛刹女人無有女人之態，如我刹中女人之態也。舍利弗，我刹女人態云何？我刹女人，惡色醜惡舌，嫉妬於法，意著邪事，我刹女人有是諸態，彼佛刹女人無有是態。」（CBETA, T11, no. 313, p. 756, b3-10）；《佛說大阿彌陀經》卷1：「第三十二願：我作佛時，十方無央數世界有女人，聞我名號喜悅信樂，發菩提心厭惡女身，壽終之後其身不復為女，不得是願終不作佛。」（CBETA, T12, no. 364, p. 329, c12-15）；《佛說大阿彌陀經》卷1：「第二願：我作佛時，我刹中無婦女，無央數世界諸天人民，以至蜎飛蠕動之類，來生我刹者，皆於七寶

「丈夫相」用來描述自知佛性等修道有成的德行，在佛經中男女性別對立修辭脈絡下，則等同於男性，女性、女身則不等於成佛、大丈夫，也就是「大丈夫—成佛—佛性—男子≠女人」。如《大般涅槃經》卷9〈4如來性品〉：

諸善男子善女人等聽是大乘大涅槃經。常應呵責女人之相求於男子。何以故。是大經典有丈夫相。所謂佛性。若人不知是佛性者則無男相。所以者何。不能自知有佛性故。若有不能知佛性者。我說是等名為女人。若能自知有佛性者。我說是人為丈夫相。若有女人能知自身定有佛性。當知是等即為男子。善男子。^⑧

又如《佛說轉女身經》卷1：

爾時無垢光女白佛言：「世尊！今此會中諸比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷願樂欲聞：修何善行得離女身，速成男子，能發無上菩提之心？惟願世尊當為解說！」爾時世尊欲利益成就四部眾故，告無垢光女言：「若女人成就一法，得離女身，速成男子。何謂為一？所謂深心求於菩

水池蓮華中化生，不得是願終不作佛。」（CBETA, T12, no. 364, p. 328, c13-16）。《大寶積經》卷97：「佛言：王應先知丈夫過患，然後觀察女人過失。優陀延王：唯然世尊，願樂欲聞。佛言：一切丈夫，皆由四種不善愆過，為諸女人之所迷亂。」（CBETA, T11, no. 310, p. 543, c8-12）

⑧ CBETA, T12, no. 374, p. 422, a28-b6。

提。所以者何？若有女人發菩提心，則是大善人心、大丈夫心、大仙人心、非下人心、永離二乘狹劣之心、能破外道異論之心、於三世中最是勝心、能除煩惱不雜結習清淨之心。若諸女人發菩提心，則更不雜女人諸結縛心。以不雜故，永離女身，得成男子。」^⑨

釋恆清認為，受到傳統否定的女身觀的強烈意識影響，佛經裡將修道抽象的「心性」的改變，轉喻成具體的「身相」改變（釋恆清，1995）。^⑩釋恆清的論點，的確凸顯出修道為「心性」而非「性別」改變等強調轉身（相）說的問題，但似乎也只說明了修道過程是從男女身相虛妄分別提昇到「心性」，而沒有進一步解構「心性」是如何被當時的社會傳統文化建構，談「心性」為何還需要先透過男女身相的滑動，也就是為何修心修道會被建構為一性別化與先後秩序的過程，故「心性」有可能成為一種太快「超越」的逃離方式，不正面處理或回答成佛或成大丈夫「過程」中所隱含的性別爭議。

隨著七〇年代西方婦女運動，女性主義者開始關注語言與性別歧視的關聯，針對語言中的男性中心主義及性別歧視進行批判。黃自來指出，語言做為社會與文化機器對主體形塑的重要工具，生產出階級性的性別差異，造成了公然明顯的性別歧視言行、傳統兩性刻板印象和分工、

⑨ CBETA, T14, no. 564, p. 918, c2-14。

⑩ 釋恆清，《菩提道上的善女人》，頁89。

以男性詞彙泛指男女兩性，和忽略女性的歷史存在和貢獻（黃自來，1996）。¹¹英語中有不少重男性色彩的詞彙，雖指涉無性別意識或性別中立的概念，卻以男性為代名詞（masculine term），而非女性或中性代名詞（feminine or gender-neutral term），做為「統稱」或「通稱」，這樣重男性色彩的語言，直接影響現實中的社會概念與實踐。例如，英文文獻裡常以男性代名詞 he 或 man 代表人類的通稱，Dale Spender 批判，這樣的語言結構，是將男性視為「全體人類的原型 / 典型性」，而非包含男性與女性，充滿男性中心主義（Spender, 1980）。¹²英文語言上的男性中心主義，如英文句子裡 “Man has two sexes; some men are female”，或是 “Man breastfeeds his young” 這樣的句型，一方面以 man 做為人類的通稱，卻又同時指涉為男性而非女性，造成這樣的句型會被認為是錯誤的表達方式。¹³女性主義語言哲學批判英文裡若隱若顯卻又處處可見的錯誤性別中立通稱，認為這樣的語言哲學是將男性視為社會文化的標準與典範（norm），女性在這樣的語言系統中成為隱形，消失在歷史中。語言做為表述與承載社會體制的工具，將男性代名詞做為通稱，一方面反應出此社會性別偏見和不平等，一方

面也同時複製這樣的父權制度。馬克思女性主義者 Michele Barrett 認為，語言做為人類溝通與意義傳達的工具，它不只反映出社會狀態、影響社會實踐，同時也是生產社會意識型態（ideology）的機器，「意識型態做為語言通稱的過程中，在其中意義被生產、挑戰、再生產、與轉化」（Barrett 1980）。¹⁴因此，對 Barrett 來說，性別意識型態的生產與再生產即是一種文化實踐，而這樣的文化實踐是透過語言文獻的形成、傳播、與傳續而成為可能。

回到漢譯佛典裡「大丈夫」此辭彙的梵文翻譯來看，從現存的梵文佛經資料裡，以佛陀的三十二大丈夫相來看，「大丈夫」的梵文為 *mahāpuruṣa*（巴利文 *mahāpurisa*）。*puruṣa* 這個字雖然一般指的是男性（字本身也是陽性），但在梵文傳統，也泛指世間有情差別我、統一神我（atman）或世界生成前的神聖存在（cosmic Man）。¹⁵以性別的角度看，*puruṣa* 可以指男性，也可以指雌雄同體（androgyny）神聖存在。因此，我們可以推論梵文 *puruṣa*，漢譯為「丈夫」做為修道有成之人或特質、神聖存在的通稱，也是雌雄同體，包含男性和女性。但也因為是用男性代名詞「丈

¹¹ 黃自來，〈英語語言性別差異與英語教學——從女性主義批判英語談起〉，《師大學報》，41 期，1996 年，頁 227-262。

¹² Spender, 18.

¹³ Jennifer Saul, “Feminist Philosophy of Language” in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. First published Fri Sep 3, substantive revision Tue Jun 15, 2010. <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-language/>

¹⁴ “Ideology is a generic term for the processes by which meaning is produced, challenged, reproduced, transformed.” Barret, 97.

¹⁵ Robert E. Buswell, ed., 2004. *Encyclopedia of Buddhism*, Macmillan Reference USA, p. 179. Lindsay Jones, ed., 2005. *Encyclopedia of Religion*, volume 1, Second Edition, Thomson Gale USA, p. 338. Constance A. Jones and James D. Ryan, 2007. *Encyclopedia of Hinduism*, Facts On File, Inc., New York, p. 338.

夫」，而成為佛教的男性中心主義。因此，本文提出另一個不同於目前學界將「大丈夫」等於「男性」的看法，佛教男性中心主義的潛在意識，並非在於「大丈夫」等於「男性」，而在於用男性代名詞「丈夫」，而非女性代名詞如「女子」或其他中性代名詞，做為修道有成者或其特質（如慈悲、智慧、堅毅、平靜祥和、無懼等）的統稱或通稱，因此是「強化」而非「鬆動」既有父權社會的文化想像。也就是說，漢傳佛教裡用「大丈夫」做為 *mahāpuruṣa* 的翻譯，強化而非鬆動了印度佛典裡的父權中心本身用 *puruṣa* 此男性代名詞做為成佛此神聖存在的統稱，產生了漢譯佛典中的修道過程的性別階層想像，也就是男人比女人更容易成為「大丈夫」。

以此類推，諸多從印度佛典到漢譯佛典的翻譯過程，我們可以看到以「男身」、「男相」、「男子」等男性代名詞來表示超越、出離、離縛、出世間的清淨、完美的統稱或通稱，「女身」、「女態」、「女人」、「女人心」等女性代名詞則代表不修道、煩惱雜結的身體、樣態、習氣，下劣的結縛心，世間的不淨、煩惱、不完美的統稱或通稱。因此，文本和翻譯本身，反應的不僅是印度和中國當時社會文化既定的父權和男性中心主義性別階層文化想像，更是父權和男性中心主義透過語言文獻傳播、傳續、生產、再生產其意識型態的有力工具和途徑。在這樣的社會文化想像中，性別不僅是階層的，修學佛法為了轉染成淨，為了從世間結縛到出世間離縛，性別更是要被轉變的，也因此，佛典裡有「轉女成男」、「淨土無女人」，或「淨土有女人但無女人生理

上、性格上、德行上的缺點」等的描述。

如同文章開始所提到的，目前女性與禪佛教研究學者們提供了豐富的修禪女性歷史文獻如生平、修道過程、與禪師對話機鋒，乃至於弘禪的故事等，但也因為限於文獻資料，缺乏田野訪談資料，以至於修禪女性主體的、實際的修道經驗、學禪、弘禪過程，仍需進一步了解。以下，將以法鼓山比丘尼性別意識的訪談資料，討論禪佛教、現代性與性別之間的關係。研究顯示，當代臺灣佛教的修禪女性，並不認為大丈夫指男性，而是當男性和女性修行者修道有成的通稱。因此，將大丈夫視為修道有成者或特質的統稱，一方面是對男性中心主義的禪佛教以男性代名詞進行批判，另一方面也透過訪談資料，批判目前學界性別與禪佛教研究中文獻為主，忽略社會和修行者實際修行經驗和過程的性別與佛教研究，從而推論大丈夫等同於男性的局限。誠如 Gregory Schopen 所言，經典的佛教（scriptural Buddhism）並不能代表現實佛教發生的狀況，經典與歷史做為菁英和掌權者的書寫，在產生過程，也反應出當時社會傳統與價值，而非單純的佛教精神。佛教研究不應將經典做為最後標準，還必須參考其他佛教在現實社會中流傳、實踐的資料，提出恰當的詮釋（Schopen, 1997）。¹⁶透過對法鼓山尼眾性別意識的訪談研究，當代修禪女性的實際修行經驗、主體認知，和對經典及禪法的詮釋，提供了豐富的資料來了解當代修禪女性的性別意識，和不同於目前學界以性別二元架構討論佛教性別議

¹⁶ Schopen, 1-22.

題的看法。如 Faure 主張的：

佛教……並不是我們被引導想像中的被動，在提出論斷前，我們需要將實際的修行經驗和主體認知考量進來。我們也需要更了解權力的辯證中，性別如何在這當中形塑、建構、與轉變。¹⁷

四、臺灣修禪女性的「超越二元性」性別意識

在當代臺灣佛教中比丘尼性別意識的研究部分，學者將出家女性性別意識坐落在臺灣社會解嚴後蓬勃的婦女運動和宗教界互動關係的脈絡下探討，李玉珍認為，臺灣尼眾的性別意識受到佛教教義的影響，比起婦女運動中的性別論述影響大，也就在性別議題上，宗教認同大過其社會認同（李玉珍，2003）。Devido 則指出，臺灣比丘尼將他們自己與「自我覺醒」、「抗爭」型態的臺灣婦女運動和性別平權運動區分開來，認為後者是受到西方文化的影響。這些強調並實踐自力更生、自我管理、高能力、努力工作的臺灣比丘尼並不認為自己是女性主義者（少數例外如昭慧法師和性廣法師稱自己為「佛教女性主義者」），而將他們努力工作奉獻的目標視為「為整體社會利益和善努力」。然而，Devido 也發現年輕一輩的出家女眾，則認同臺灣的女性主義理念，有些尼眾甚至有大專院校婦女研究的教育背景（戴愛蓮，

2003）。

Alan Sponberg 將佛教經律的對女性和女性特質（women and feminine）的態度，分成修道上的「解脫上的涵容主義」（Soteriological Inclusiveness）、戒律制度上「制度上的男性中心主義」（Institutional Androcentrism）、修行心理的「禁慾式的厭惡女性」（Ascetic Misogyny），和大乘般若思想或部分密教經典中「教理上的雌雄同體」（Soteriological Androgyny）。這四種態度，並非截然分離，而是在佛教從早期、部派、大乘、祕密佛教，不同時空裡多或少的彼此相互運作，說明了佛教教理、戒律、修道心理、制度上對女性態度錯綜複雜的互動關係（Sponberg, 1992）。佛經乃至佛教男性中心主義修道實踐上，強調女性身心的「汙穢」、「過患」，凸顯「女垢」，藉以對女色產生厭惡，以利男性清淨梵行修行。對女性特質以「女態」等負面形容來本質化女性。佛教的男性中心主義，建構出層級化的性別配置，也就是「男 / 解脫 = 大丈夫 = 成佛」，將男性類比於解脫，也就是大丈夫、成佛；相反地，將女性類比於過患，所以不是大丈夫、成佛，也就是「女 - 過患 ≠ 大丈夫 - 成佛」。Hillary Crane 對臺灣一座寺院比丘尼性別意識的訪談研究指出，臺灣尼眾有著並置和矛盾的性別意識，同時認同為是男性也是女性。比丘尼認同他們自己為男性的原因，是因為受到佛經裡稱修道有成的人或特質為「大丈夫」，大丈夫相、男身、男相，而所有負面的精神特質均以女態、女身代表，比丘尼在精神修道層面上，認為並不會與男性有差異，所以有著男性的性別認同。另一方面，在生理上，比丘尼認同他們為有

¹⁷ Faure, 7.

瑕疵和女態的「女性」，需與男性或男眾僧眾戒律上的區隔，不造成男眾修道上的困擾和阻礙。Hillary Crane 認為，這看似矛盾的性別意識，對比丘尼而言並非不一致，而是受到佛經和佛教男性中心主義的影響，修道上的性別策略運用（Crane, 2006）。

筆者在法鼓山比丘尼的訪談中發現，不同於之前學者的研究結果，尼眾並不認為大丈夫是指男性。更進一步，法鼓山尼眾有著超越二元對立性的性別意識，對他們而言，「大丈夫—成佛≠女人」同時「大丈夫—成佛≠男人」。所謂的「大」，乃指脫落男身、女身，男相、女相的分別相、對立相。因此，佛菩薩非男非女，淨土無女人無男人。¹⁸透過法鼓山尼眾的訪談資料顯示，當代臺灣禪宗比丘尼更為「基進」的性別意識，也就是，成為大丈夫，並不等於成為男性（男性中心主義），也不等於男性或女性（統稱或通稱），而是跳脫性別二元對立的分別相，更是取消了修道超越過程中男先女後的性別順序。L1 法師：

大丈夫不是要你很陽剛，大丈夫是指擁有某內在的特質所顯現出來的氣質，不是一個人的外表。一些看起來陽剛的明星或模特兒，不能說他們就是大丈夫。

¹⁸ 筆者近年來從事當代女性禪師培養與弘化研究，並以法鼓山比丘尼僧團為個案研究，其性別意識為本文探討重點，法鼓山比丘尼人數近二百二十人，訪談數目為三十五人。相關研究請參考：釋常諗，〈當代女禪師的培養與弘化——以法鼓山比丘尼僧團為例〉，頁 431-471。

Y1 法師：

我覺得大丈夫並沒有性別意涵，女眾也是大丈夫相。大丈夫是要提醒我們要有開闊、大的心懷、回到佛陀本懷，所謂的實相。這實相，也就是真理，不是佛陀發明的，而是他發現的，來調伏自己的顛倒妄想。大丈夫相不是性別的，也不是以男性為主，你看許多佛像，也是中性的，並沒有太大性別的差別，而是佛菩薩示現不同的相來度化眾生，是清淨的特質，而不是外相等男相女相的分別相。前一些時候我也看到一些佛經裡所謂的女眾八十四醜態等，我其實覺得這些負面的特質佛陀並不是針對女眾說，而是用來提醒，不管是男眾女眾，我們都可能落入這樣的狀態下，只是剛好那時候佛陀說法的對象是女眾，但他的目的是為了要警惕我們，而不是說女眾、或只有女眾有這些特質。

L2 法師：

成佛、成大丈夫，是個人心上的事，和是男性或女性一點關係都沒有，我腦袋裡已經沒有特別覺得性別和修行有什麼連結。女性特質，很好啊，我個人還滿喜歡有這樣一個特質，並不特別覺得這樣的特質會障礙或幫助我修行。我覺得佛告訴我們的是修空觀，無論什麼樣的現象或特質，去觀它的緣起無自性。

大丈夫，對法鼓山禪宗道場尼眾而言，是指佛的清淨、法的實相，也就是無相，而非男身女身差別，或男相女相的差別相。禪宗基於般若空觀和本具的佛性論，否定了分別相的本質存在，而是以成佛心性超越一切世間分別來教化眾生。尼眾認為中國傳統重男輕女，與佛教傳統男性中心主義的僧倫觀，造成了佛教文化的性別階層，若不具正知正見，則容易受到影響，著男相女相等身相，而起高傲和自卑，而非回到心性上修行，造成修道上的障礙。C 法師：

其實，說什麼女性的身體有生理期的因素，所以修行本質比男性差，這個問題就別去爭論了。男女本來生理結構是不同，遇到的修行障礙也不同，本來就無法比較，也勿需妄自菲薄，他們要自我設限，就別跟他們一般計較，重要的不是男女性別的對立，而是心的自由度，修行若為任何觀念所設限，就是不得解脫，管他是男是女呢？

H1 法師：

大丈夫才不是指男的，大丈夫指的是身、口、意三業的清淨，和男的、女的沒有關係，你只要是學佛的身、口、意三業清淨就是大丈夫。有一些長老或長老尼們，或者是一些長期從事關懷社會、世界的人，他們身上散發出慈悲、智慧、祥和的磁場，讓人看了不會畏懼，而有一種很安定的氣氛，那種磁場很清，就像以前師父在上課時有講，有些長老們住的地方有一股清香，那是要靠修持，你

的心保持一種對人是平等的，沒有分別的對待人，就是大丈夫。大丈夫是學佛的心行，不是男性或女性的氣質。也不是說男眾就叫大丈夫，男眾也有很剛強、很執著的，覺得別人一定要聽他的，佛一點也不剛強。以為大丈夫是男的，是沒有正信和正見，只是在學外相，這些人很可憐。

大丈夫，因此，回到禪宗無相、平等相的般若教法實踐，出離肉身，也出離性別的殊勝存在。這樣超越性別二元對立的思維與實踐，開展出性別二元對立之外的可能，一方面解構佛教父權文化權力機制的性別預設，也就是二元層級化男/女、上/下、心/身，將女性與「下」、「身」等生理、心理、德行的「結縛」、「過患」相連，男性則是「上」、「心」等生理、心理、德行上的「離縛」、「清淨」，挑戰佛教父權文化下的性別歧視，取消男先女後，男上女下，男離女結的問題權力機制，也重新詮釋經典裡所謂的轉女成男、淨土無女人等佛教男性中心主義傳統性別文化想像。

五、結語：方法論上的反思

Liz Wilson 討論性別與佛教研究時，指出從八〇年代後，女性主義理論從後殖民理論、非白裔女性，和酷兒理論等批判理論中吸取經驗，已對單一「女性」這樣一個概念提出疑問，認為有許多多元女性經驗不能用原先單一的、以西方異性戀女性經驗為主的架構來解釋。另外，解構主義和後結構主義理論更對「女性」或「女性特質」概念的普遍性

(universality) 提出質疑。因此，在討論性別與佛教時，應該注意到不同宗教和文化的女性經驗差別性，而非以將女性一元化，造成分析上的偏誤 (Wilson, 2012)。目前佛教研究運用女性主義理論探討佛教性別議題時，仍多停留在二元對立的男 vs. 女性別層級思考架構和批判，雖然提供了有力的分析角度探討佛教社群裡的性別議題，但除了以批判的角度，將佛教內父權機制與男性中心主義揭露之外，佛教研究又如何進一步藉由女性主義理論，賦權佛教女性，讓女性在修道的過程中更有主體性和能動性，而非只是父權機制與男性中心主義的被動受害者與接受者？

本文援引女性主義語言哲學理論和法鼓山比丘尼的性別意識的訪談研究，我們看到當代禪宗女性佛教般若空觀和禪宗無相、平等、非男非女的宗教性別觀和實踐，「大丈夫」出離肉身（跳出生理性別的二元框架），也出離性別（跳出社會性別的二元建構局限），重新詮釋佛經其坐落在傳統印度和中國社會文化想像的二元階層對立性別修辭，也不同當代其他道場承續佛經裡二元性別階層的修道實踐。對當代禪宗女性而言，「大丈夫」不再落入世間社會文化固著的性別概念與預設，而是因修道有成，身、口、意三業清淨而呈現出如慈悲、智慧、堅毅、柔軟、和平等特質。語言系統做為社會文化的資產，在社會變遷或改革的過程中，語言也同時隨著社會規範和其所反應的社會價值觀而改變。當代臺灣修禪女性對佛教經典裡「大丈夫」修辭的重新詮釋與修道實踐，超越二元的性別意識，解構性別二元層級機制，挑戰了佛教父權文化權力機制的性別預設和既有文化想像的男性中

心主義，也就是將女性與「下」、「結」、「身」相連，女性成為「本質」的生理、心理、德行上的「缺點」。「大丈夫」的當代詮釋，正在於讓上 / 下，離 / 結，相 / 身與男 / 女脫勾，解除可能的性別歧視，取消男先女後、男上女下、男離女結的問題，因此，對性別與佛教研究領域，注入一新的論述活力。

參考文獻

一、中文書目

- 李玉珍，〈寺院廚房裡的姊妹情：戰後台灣佛教婦女的性別意識與修行〉，《婦女與宗教：跨領域的視野》，臺北：里仁，2003年，頁281-332。
- 黃自來，〈英語語言性別差異與英語教學——從女性主義批判英語談起〉，《師大學報》，41期，1996年，頁227-262。
- 戴愛蓮，〈佛教、婦女與公民社會在台灣〉，《人間佛教薪火相傳：第四屆印順導師思想之理論與實踐學術論文集》，桃園：弘誓文教基金會，2003年，頁Q15-Q23。
- 釋恆清，〈菩提道上的善女人〉，臺北：東大，1995年，頁89。
- 釋常諗，〈當代女禪師的培養與弘化——以法鼓山僧團的比丘尼為例〉，《聖嚴研究》第五輯，頁431-471。

二、外文書目

- Barret, Michele. 1980. *Women's Oppression Today: the Marxist/Feminist Encounter*, London: Angletterre.
- Crane, Hillary. 2006. "Becoming a Nun, Becoming a Man: Taiwanese Buddhist Nuns' Gender Transformation." *Religion* 37: 117-132.
- Faure, Bernard. 2003. *The Power of Denial: Buddhism, Purity, and Gender*, Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Grant, Beata. 2008. "Da Zhangfu: The Rhetoric of Female Heroism in Seventeenth-Century Buddhist Writings," (Nan Nü: Men, Women and Gender in China, 10:2 (2008): 177-211.

2009. *Eminent Nuns: Women Chan Masters of Seventeenth-Century China*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Gross, M. Rita. 1993. *Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Hsieh, Ding-hua E. 1999. "Images of Women in Ch'an Buddhist literature of the Sung period." In *Buddhism in the Sung*. Peter N. Gregory and Daniel A. Getz, Jr. eds, 148-187. Honolulu: University of Hawaii Press.
2000. "Buddhist nuns in Sung hina (960-1279)." *Journal of Sung-Yuan Studies* 30:63-96.
- Levering, Miriam. 1982. "The Dragon Girl and the Abbess of Mo-Shan: Gender and Status in the Ch'an Buddhist Tradition." *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 5:1, pp.19-35.
1992. Lin-chi (Rinzai) Ch'an and Gender: The Rhetoric of Equality and the Rhetoric of Heroism, in José Ignacio Cabezón, ed., *Buddhism, Sexuality, and Gender*, Albany: SUNY Press: pp. 137-56.
1999. "Miao-tao and Her Teacher Ta-hui." In *Buddhism in the Sung*. Peter N. Gregory and Daniel A. Getz, Jr. eds, 188-219. Honolulu: University of Hawaii Press.
2000. "Women Chan Masters: The Teacher of Miao-tung as Saint." In *Innovative Buddhist women swimming against the stream*, Karma Lekshe Tsomo ed., 154-167. Richman, Surrey, UK: Curzon Press.
- Schopen, Gregory. 1997. *Bones, stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*. Honolulu: University of Hawaii, pp. 1-22.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. 2003. *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham and London: Duke University Press.

- Spender, Dale. 1980. *Man Made Language*, UK: Pandora.
- Sponberg, Alan. 1992. "Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism," in Jose Ignacio Cabezon, ed., *Buddhism, Sexuality, and Gender*, 3-36. Albany: SUNY Press.
- Yu, Chun-Fang. 2013. *Passing of the Light: The Incense Light Community and Buddhist Nuns in Contemporary Taiwan*, Hawaii: University of Hawaii Press.
- Wilson, Liz. 2012. "Buddhism and Gender" in *Buddhism in the Modern World*, by David L. McMahan, 258-272. New York: Routledge.

Da Zhangfu in Chan —Its Gender Significance and Women's Practice in Contemporary Taiwan

Chang-shen Shi

Assistant Professor, Dharma Drum Institute of Liberal Arts

Abstract

This paper explores the gender identity of Chan Buddhist nuns in contemporary Taiwan. First, drawing from feminist critics on the philosophy of language and critical reading of Buddhist scriptures, I will discuss the rhetoric of *da zhangfu* 大丈夫 (a Great Man or a Virtuous Man) as a generic noun to designate a spiritually advanced person, including both men and women, rather than being understood as a gender-specific term equal to man as interpreted by scholars. This understanding of *da zhangfu* as a generic term is a critique of both the androcentric use of masculine pronouns in Chinese Buddhist scriptures as well as scholars' use of textual scripture to overlook real practices in society. Second, drawing from my fieldwork of Taiwanese Buddhist nuns in Dharma Drum Mountain as a case study, I argue that Chan Buddhist nuns in contemporary Taiwan have an even more radical gender identity; that is, to become a *da zhangfu* that is neither man nor woman but is beyond dualistic form — the pedagogy of *prajñā*, the absence of doer, and "mind free from particularization" (*wu fenbie xin* 無分別心) in Chan Buddhism.

Key words: Women and Buddhism, Buddhist Nuns, Chan, Gender, Taiwanese Buddhism, Religion and Society, Dharma Drum Mountain

聖嚴法師的淨土念佛法門

黃國清

南華大學宗教學研究所副教授

摘要

聖嚴法師為當代臺灣佛教界重要的思想家與實踐家，是著名的法鼓山教團的創辦人。他廣讀佛教經論，並負笈日本取得佛學博士學位，著述弘富，涉及佛學各個領域。除了傑出的佛教學術表現，聖嚴法師更解行並重，精通中國禪法，兼及佛教各類行門，往來世界各地講授佛法及帶領精進禪修，揚名於國際社會。淨土與禪宗是中國佛教最盛行的二種實修進路，而念佛法門頗便於日常生活的運用，既可接引初機行者，也能為久修者帶來深層宗教體驗。淨土法門經常遭致誤解，以為只具方便性格，缺乏精深的義理基礎，從而遮蔽其真實修學意涵。聖嚴法師從佛法宏觀視域對淨土佛教所做的詳實論述，揭示其行法特色，擴充其修學廣度，並導向人間淨土的實踐，甚有功於淨土教法的當代弘傳。他所演釋的淨土念佛法門具有幾項重要意義：

一、拓展淨土教學的深廣義理：聖嚴法師自整體佛法的寬弘視角闡述淨土念佛的教學體系，使淨土法門在保有自身教義特色的同時，更將其教理與實踐植基於完整的佛教義理脈絡之上，由佛法領解而促進念佛的修行效驗。此外，辨明

淨土法門中所包含的方便義與真實義。

二、解明淨土行門的開放融通：淨土法門有淺有深，一心不亂的深層念佛體驗通向定慧體悟，念佛三昧能夠開顯般若智慧與佛果功德。淨土行法與其他佛教派別的方法和目標並非異輒。聖嚴法師特重中華禪法的傳弘，但通過他對淨土念佛深義的解析，揭顯禪宗與淨土在實踐方法上的融通基礎。

三、開闡淨土教法的原本經說：有鑑於傳統淨宗末流將法門窄化為個人念佛求往生的偏至方向，聖嚴法師回歸淨土經典原本文義的系統解釋，復原淨土佛教做為大乘行門的意義，為淨土菩薩行的寬廣架構提供經典依據，開示修學淨土的正確態度。

四、詳論淨土念佛的多元方法：念佛法門多種多樣，各有具體步驟與注意要點，絕非「易行」能加以概括。聖嚴法師憑藉自身的宏博學養與豐富經驗，詳細指導各類念佛法門的修學進路，具備條理與系統，說理內容明晰淺易，為實際運用釋疑解惑，給予現代行者莫大助益。此外，也將念佛法門導入生活實踐，在日常生活中累積修學功德。

五、連結西方淨土與人間淨土：建設人間淨土是法鼓山教團的重要目標，淨土佛教的要義之一則是發願往生西方淨土進修佛法，聖嚴法師調和這兩種不同取向，既闡述彌陀淨土的修學條件優勢，也論說往生法門與人間淨土菩薩行實可密切銜接。聖嚴法師指出與佛同願是往生要件，勸獎行者效法諸佛大願淨化此土，信心不足者則可選擇往生他方淨土。

關鍵詞：聖嚴法師、彌陀淨土、人間淨土、念佛法門、心淨土淨

一、前言

聖嚴法師為當代臺灣佛教界重要的思想家與實踐家，是著名的法鼓山教團的創辦人。他廣讀佛教經論，並負笈日本取得佛學博士學位，著述弘富，涉及佛學各個領域。除了傑出的佛教學術表現，聖嚴法師更解行並重，精通中國禪法，兼及佛教各類行門，往來世界各地講授佛法及帶領精進禪修，揚名於國際社會。淨土與禪宗是中國佛教最盛行的二種實修進路，習禪所需根機較利，而淨土念佛法門既可接引初機行者，也能為久修者帶來深層宗教體驗，並且頗便於日常生活的運用。淨土法門經常遭致誤解，以為只具方便性格，缺乏精深的義理基礎，從而遮蔽其真實修學意涵。聖嚴法師在中華禪法之外，尚注重淨土念佛法門的教導，留下多種淨土專著，^①呈現出系統與詳實的觀點，值得深入研究。

當代學者對聖嚴法師的淨土思想累積了一些學術成果，但主要聚焦於人間淨土思想的議題，未見對其淨土念佛法門的專門探討。^②淨土法門的範圍界定可有廣狹之分，廣義包

含各層次的淨土教理與實踐，諸如佛國淨土、天國淨土、唯心淨土、人間淨土等；狹義特指西方彌陀淨土行法。聖嚴法師有專論彌陀淨土念佛行法的著作，其他著作中也常見念佛法門的開示，但著重以寬廣的淨土視域來觀照西方淨土的念佛實踐。本論文以聖嚴法師的淨土念佛法門為主題，聚焦於西方淨土這個主軸，然也難以與他類淨土的思想觀念全然切割，有幾個重要問題有待解明：禪宗行法與淨土法門之間存在何種關係？聖嚴法師所開示淨土念佛法門的系統觀點與思想特色為何？聖嚴法師對念佛方法提供何種具體指導？淨土念佛法門與人間淨土實踐如何連結？淨土法門如何解決生命終極關懷的課題？以下分五個面向進行討論。

二、拓展淨土教學的深廣義理

集結於聖嚴法師晚年的《聖嚴法師教淨土法門》一書，無疑是其淨土法門論述的最系統整理與代表性觀點，分為四篇：第一篇「修學佛法的基本知見」，開示淨土修學所依的佛法基礎。第二篇「有相念佛——往生西方淨土的修行」，專論往生西方淨土的念佛法門，包括淨土法門的特殊意義、念佛法門的資糧、念佛的具體方法、淨土三經的往生行法、淨土重要觀念的釋疑等。第三篇「無相念佛——念佛禪」，論說念佛與禪法的相攝關係，也包含念佛禪的經典依據，以

① 聖嚴法師的淨土專著包括《念佛生淨土》、《無量壽經講記》、《慈雲懺主淨土文講記》，以及晚年集結完成的《聖嚴法師教淨土法門》。參見釋聖嚴，〈編者序〉，《聖嚴法師教淨土法門》（臺北：法鼓文化，2010年）。另外，聖嚴法師有篇學術論文〈明末的淨土教人物及其思想〉收錄於《明末佛教研究》（原出版於1987年，後編入《法鼓全集》1-1，臺北：法鼓文化，1999年），頁94-200。

② 前四屆的聖嚴思想國際學術研討會的重要研究成果收錄在《聖嚴研究》（臺北：法鼓文化）的系列論文集。第一輯（2010年3月）收錄釋果鏡撰〈聖嚴法師淨土思想之研究——以人間淨土為中心〉（頁69-

114），及林其賢撰〈聖嚴法師人間淨土思想的實踐與弘揚〉（頁153-205）。第二輯（2011年11月）收錄林其賢〈聖嚴法師人間淨土思想立場的抉擇〉（頁155-200），及陳劍鏗〈聖嚴法師「建設人間淨土」與「一念心淨」之要義〉（頁201-239）。

及佛國淨土與自心淨土、人間淨土在實踐層面的貫通意義。第四篇「《阿彌陀經》講記」，是對此經文句的現代詮解，解義明晰又不流於繁瑣。這本書內容完整而自成體系，將淨土法門置放在全體佛法知見的脈絡下給出修學指導，本於經典教說及聖嚴法師個人的實修體驗，論說各層次淨土法門的義理內涵、實踐進路與融攝關係，可說是當代研修淨土念佛法門的寶典。

淨土念佛法門有其教義與方法上的特色，仍不可跳脫整體佛法的理解與領悟而從事實踐，否則易導致觀念窄化及難以脫離修法瓶頸。聖嚴法師說：「晚近數百年間的中國漢傳佛教徒們，由於不重視弘化人才的培養，普遍走向消極厭世的一面。例如以『了生死』三字為藉口，修淨業的人，就光靠念佛，求生淨土，竟忽略了修種種福德行。」^③這是過度化約淨土念佛法門所產生的流弊，只重實際的念佛活動而拋開佛法的正見指引。《聖嚴法師教淨土法門》首論修行佛法的基本原則是教、理、行、果，念佛法門的修學也緊密聯結到這個次第：

對修念佛法門的人來說，即如《阿彌陀經》上說：「不可以少善根福德因緣，得生彼國。」要有善根才有機會聽聞佛法、聽聞教理，之後才能進一步修行。……真正生淨土的因是要發菩提心，要持清淨戒、修布施行，要孝順父母、師長，還要精進念佛。精進念佛是與禪定相應，我們

布施、持戒、修定，有定才能得智慧，因此，念佛的目的是一心不亂。

一心不亂有二種：事一心不亂與理一心不亂。能夠做到專心、清淨心念佛，沒有任何妄想雜念，是事一心不亂。但若修成理一心，……而這就是「果」了，也就是果位。^④

淨土佛教做為大乘佛教的一支，如果知見不確，不依循大乘菩薩道的精神意趣與基本教理，會發生偏至的實踐取向，悖離大乘軌轍，無法修學相應，欲求往生而無法實現願望。依據淨土經典，發菩提心是往生的必要條件；再者，往生淨土有品位高下之分，對上品往生者還要求廣行菩薩善法。念佛願求往生始於「事一心」的有相行，繫念佛陀或佛名，念至一心不亂；而深層念佛體驗則聯繫到般若智慧的開發，「理一心」即是無相真理（諸法實相）的體悟。淨土法門屬於大乘佛法，念佛願生西方淨土僅是整體修學的部分而非全部，即使如願轉生西方淨土也只處在念佛成就的過程，實相真理的全然豁顯始為大乘菩薩道的究極完成。這是聖嚴法師要先闡釋教理行果、事理一心、發菩提心、六波羅蜜、苦與無常觀、業報觀、生死大事、慚愧、懺悔、迴向、感恩等重要佛教觀念的原因所在。以佛教寬廣義理的領解來引導淨土修證，建立修學的正确態度，推進念佛的切實體驗，使淨土念佛實踐獲得擴展與深化，以確保其修學成果。

^③ 釋聖嚴，〈自序〉，《淨土在人間》，臺北：法鼓文化，2003年。

^④ 釋聖嚴，《聖嚴法師教淨土法門》，臺北：法鼓文化，2010年，頁15。

舉例言之，聖嚴法師重視「菩提心」的完整說明，因為淨土經典以發菩提心為往生基本要件，卻缺乏對其內容的詳細說明，使人誤以為念佛求生西方極樂國土即等於在發菩提心，以致雖精勤念佛而無法具備往生條件。他引據《大智度論》論說菩提心的五個層次：發心菩提、伏心菩提、明心菩提、出到菩提、究竟菩提。⁵了解發菩提心的次第，有助真正發起菩提心及了知菩薩道的修學進程。⁶如此，保全了淨土念佛的真實成果，不致多功而少益。聖嚴法師在解說念佛法門之信、願、行三資糧的「願」的部分，說明「四弘誓願」是諸佛通願，內容就是發菩提心；諸佛另有別願，如阿彌陀佛的四十八大願。他倡言發起通願始有進入諸佛國土的希望；而能與某佛的別願相應，才有生到某佛國土的可能。⁷明瞭菩提心的意涵並實際發起菩提心，在淨土行法中處於關鍵的地位，卻常為許多淨土行者所忽略，或雖知應發菩提心而不知發心方法，這是缺乏修學大乘佛法的基本知見所致。古德對發菩提心在淨土法門的特殊意義多所關注，蓮池大師舉

⁵ 《大智度論》卷 53 言：「復有五種菩提：一者名發心菩提，於無量生死中發心為阿耨多羅三藐三菩提故，名為菩提。此因中說果。二者名伏心菩提，折諸煩惱，降伏其心，行諸波羅蜜。三者名明菩提，觀三世諸法本末，總相、別相，分別籌量，得諸法實相畢竟清淨，所謂般若波羅蜜相。四者名出到菩提，於般若波羅蜜中得方便力故，亦不著般若波羅蜜，滅一切煩惱，見一切十方諸佛，得無生法忍，出三界到薩婆若。五者名無上菩提，坐道場斷煩惱習，得阿耨多羅三藐三菩提。」（《大正藏》冊 25，頁 438 上）

⁶ 同註⁴，頁 20-26。

⁷ 同註⁴，頁 89-90。

出過去有人將發菩提心視為淨土正行，也有人理解為助行，他說持名念佛是正行，而持名就是發菩提心，因持名是善中之善，正是迴向無上菩提的善根。⁸又如聖嚴法師推重的滿益大師在《阿彌陀經要解》說：「今既得聞，便屬別圓二教初機，故教之以發菩提願。……但肯發願求生，即屬別、圓二教弘誓所攝，以既不求人天福報，又不求聲聞緣覺，非是菩提大願而何！……故此願生彼國之願從深信生，合此信願的為淨土指南，而下文執持名號乃為正行。……苟無大信大願，何得與此諸上善人會一處哉？大本《阿彌陀經》亦以發菩提願為要，正與此同。」⁹聽聞（小本）《阿彌陀經》而能真誠信受，滿益大師將其判屬別教和圓教的根機，已進入大乘菩薩之列。往生淨土的發願，其內在義涵通於菩薩的四弘誓願，所以發願往生的真義就是發菩提誓願。聖嚴法師承繼古德的卓見，並對淨土法門發菩提心的方法依據佛教教義給出詳盡的指導。

據《無量壽經》，往生淨土有上、中、下三輩的區別；《觀無量壽佛經》則細分為九品往生，所以已發願往生西方淨土，淨土行者本不應自我設限於下輩、下品，更須探求上輩、上品的實踐價值與修學方法。聖嚴法師指出信願念佛是往生西方淨土的核心行法，但尋求高層品位的往生者在生前即積極累積福業資糧，與依自力而修聖道門的菩薩同樣從事於自利利他的事業。¹⁰既然如此，淨土念佛法門不可獨立於

⁸ 《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 3，《新纂卍續藏》冊 22，頁 657 中 - 下。

⁹ 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37，頁 370 下。

¹⁰ 同註⁵，頁 142-143。

大乘菩薩道，應將念佛行法植基於大乘菩薩行之上，聖嚴法師說：

修行彌陀淨土法門的人士，既然也以發無上菩提心，須修出離心、修慈悲心、修諸功德行，為淨土的生因，故在尚未命終之前，除了繫念憶念、念佛名號，或觀彼佛光明相好及其淨土莊嚴，此與一般佛法的修行禪觀方法及菩薩行願，應該是一致的。^⑪

修學彌陀淨土法門的正確心態是有感於娑婆世界的諸種障礙，發願轉生極樂國土進修大乘佛法，待學成之時再到眾多國土廣度眾生，自始至終不可忘卻菩提誓願的初衷。佛國淨土屬於中繼站性質，完成自心淨土而建設人間淨土的圓滿佛果始為終極目標，^⑫以自了心態求生淨土，是出於對淨土佛法之大乘精神底蘊的無識。念佛法門需要與大乘行願結合，通過佛法知見與菩薩踐履來達到一心念佛，實現淨土的往生；或是在消解對娑婆世界的恐懼怯懦心與修行無力感之後，具足勇氣地選擇此土入世實踐。

修持淨土念佛法門而不願接受大乘佛法的教理指引，是一曲之見，不知方便法門與真實法門的區別。聖嚴法師在《學佛群疑》的〈什麼叫作易行道與難行道？〉一文中指出：易行道雖容易卻實迂迴，全仗佛的願力往生，要達不到

退轉地必須歷經極長時間，因行者若原本缺少福德，在彼土又但可修慧而無緣修福，不易福慧兼具。易行道的殊勝方便較便利於自信不足、罪業深重的有情，鼓勵他們學佛、念佛。淨土行者不全然信心薄弱，上品往生者並不完全仰賴彌陀的他力救度，也致力於三福業及發心菩薩行。^⑬淨土念佛法門具備方便義與真實義兩個面向，較為均衡的實踐模式是同時修習易行道與難行道，兩者本可諧和無間，而且目標一致。尤其念佛、學佛而不求生淨土，直下承當在娑婆國土淨化世間的偉業，此即效法阿彌陀佛所發四十八大願與實現誓願的難行菩薩道。^⑭這是淨土行法的實踐取向之一，《大智度論》卷7對「願受無量諸佛世界」的菩薩功德解釋，側重菩薩見到佛世界的功德莊嚴，即發願也要建設如此的國土。^⑮見聞彌陀廣大誓願的內容，即發願尋求彌陀佛力救度，這是淨土法門的易行方便義；若因此而發願效法彌陀，實踐菩薩萬行建設國土莊嚴，這是淨土法門的難行真實義，行者應加鑑別，不宜用過度狹隘的眼光來看待淨土念佛法門。

三、解明淨土行門的開放融通

聖嚴法師也有人稱他為「禪師」，究竟「法師」和「禪師」何者是對他較為適切的稱號？筆者曾親聆法師的開示，他正名自己是個「法師」，以佛法引領大眾，只因經常在海

⑪ 同註⑤，頁144。

⑫ 同註④，〈編者序〉，頁3-4。

⑬ 釋聖嚴，《學佛群疑》，臺北：法鼓文化，2005年，頁209-212。

⑭ 釋聖嚴，《拈花微笑》，臺北：法鼓文化，1998年，頁209-210。

⑮ 《大智度論》卷7，《大正藏》冊25，頁108中。

內外帶領禪修而被尊稱為「禪師」。無可諱言，他的著作中講述禪宗行法的內容遠超過念佛法門，通常聽聞他主持精進禪修，很少聽說他帶領佛七等念佛活動，加上積極倡導建設人間淨土，以致出現他重禪不重淨土的說法。聖嚴法師本人對此做過說明，如《念佛生淨土》的〈自序〉說到：「我常念佛，也常教人念佛，勸人念佛。」¹⁶「由於我在東西兩個半球，不論是演講或撰稿，我被人家要求的，多是以禪的範圍為主題，竟然從未遇到過被人要求開示念佛法門的機會。」其實他於一九六〇年代就在屏東東山寺主持過彌陀佛七，每年也在北投農禪寺主持清明報恩佛七。¹⁷在《聖嚴法師教淨土法門》中他再次澄清：「我們法鼓山提倡人間淨土，又經常指導禪修、推廣禪修，好像沒有要生西方彌陀淨土。其實我們是一致的，不會把它分得那麼清楚，只是因應人的根性而有不同的修行方法。有人喜歡念佛，有人則願意用禪修法門，雖然走的路不一樣，但是殊途同歸，條條馬路都是到羅馬。」¹⁸於《法鼓家風》第二篇「出家心行」的〈信心要足，心量要大〉一文，聖嚴法師指示念佛也是禪，雖然提倡禪修，也提倡念佛，這是漢傳佛教的特色。¹⁹

宋代及其後的中國佛教，出現諸宗兼弘淨土的現象，²⁰

¹⁶ 釋聖嚴，〈自序〉，《念佛生淨土》，臺北：法鼓文化，1997年，頁3。

¹⁷ 同註⁴，頁195。

¹⁸ 釋聖嚴，《法鼓家風》，臺北：法鼓文化，2005年，頁181-182。

¹⁹ 聖嚴法師指出中國大乘佛教各宗派除三論（中觀）派與臨濟宗的一部分外，幾乎都兼行西方淨土念佛法門，念佛是中國佛教的共同特色。同註¹⁶，頁100。

究竟諸宗只是將淨土念佛做為輔助性的方便法門，還是念佛修持可與各宗行法做深層的融通？由於近代中國佛教禪宗與淨土特盛，聖嚴法師在《禪鑰》就兩宗提出見解：「若將禪與淨土，看作截然不同的法門，也是錯的；若說參禪即不念佛，念佛即不修禪，那也不對。因為念佛的方法也是禪的修行法門之一，禪修基礎的重要，被列為戒、定、慧三無漏學的一支，故與念佛的淨土法門不相違背，而且能夠相輔相成。……念佛往生淨土，參禪明心見性。禪修得力，念佛便能易得一心不亂，保證往生極樂世界；念佛念到心無妄想雜念，正好可參『念佛是誰』的話頭。一旦『疑情』的話頭成片，便接近悟境的現前了。」²⁰淨土念佛屬於禪修方法的一支，但以往生淨土為中介目標，仍不礙其跳過階段性的往生追求，與禪宗的參究方法合流。反過來看，禪修的專注體驗能幫助念佛達致一心不亂，實現西方彌陀淨土的往生。淨土與禪能夠融通的基礎，在於它們同具「定學」的性質，此處尚未處理的更深層問題，即它們與「慧學」或「慧悟」的連結方式，這可能是差異的所在。無論禪宗還是淨土，最終修證目標都在「定慧不二」的體悟，但修學歷程顯著不同。禪宗依自力，通過觀話頭由定發慧，或直觀無分別智境；淨土偏重念佛願心、定心及佛力加持，往生淨土以深化智慧體悟。²¹這只是大體的趨向，不可一概而論，禪宗與淨土在定

²⁰ 釋聖嚴，《禪鑰》，臺北：法鼓文化，1999年，頁167。

²¹ 聖嚴法師說：「禪法教我們從散亂心到統一心；由統一心進入禪定心；再用話頭將禪定心粉碎，才是定慧不二、即慧即定的禪的悟境出現，這時才是真正達到不思善、不思惡的程度。如果不修禪定，只要根器夠

慧結合形式上各自保有靈活多樣的開放性格。念佛本身即有不同的方法與層次，般若智慧的開發模式及與他宗行法的磨合方式不盡相同。

聖嚴法師主張所有的佛法只有一味，所有修行方法都是在幫助「修心」、「鍊心」，「將雜亂的妄想心鍊成清淨的三昧心」，以達成解脫的終極目標。在這種意義下，不必強行割裂禪與淨土，「禪淨雙修」可獲得綜效。念佛法門就狹義來說是所有法門中的一種，廣義而言則能涵蓋一切法門，如禪宗即是念佛法門中的「無相念佛」，憶念與觀照諸法實相。²²念佛法門做為一種禪修法門，其成就有理一心和事一心的區分：

禪修是鍊心，就是用方法從散亂心到集中心，再從集中心到統一心，最後達到無心的過程。念佛是一向專念阿彌陀佛，一直念到一心不亂，一心不亂有事一心和理一心之分；事一心就是統一心，此時定境現前，已經入定；理一心則是禪修最後所到達的無心，心無執著，不顛倒、不貪戀、不攀緣，是清淨的，這就是《金剛經》所說的「應無所住而生其心」的無住心。²³

利，不必經過漸次禪定的階段，也可以直接用不思善、不思惡的方法，把攀緣心擺脫之際，頓時便是晴空萬里的悟境現前。」同註¹⁹，頁 85。法師又言：「念佛人臨終時能一心不亂往生西方極樂世界，即是定力加上佛的願力。禪修者，若能明心見性，心淨則所居國土亦淨。」見氏著：《禪與悟》，臺北：法鼓文化，1999 年，頁 128。

²² 同註⁴，頁 192-193。

²³ 同註⁴，頁 195。

此處利用禪修的架構解釋禪與淨土的融通關係，參禪與念佛都可達到「事一心」，這是定學的層次；更進一步，與慧學結合或由定發慧，朝向「理一心」或「實相念佛」的體悟，以達成修學理想。²⁴所以聖嚴法師認為禪宗與淨土只是法門的型態不同，而功能類似、目標一致。²⁵參禪還是念佛，應取決於行者的根機與喜好，實無必要分辨孰優孰劣。再者，淨土行者不應自我設限，以為修學其他法門會分散念佛心力而妨礙淨土往生，念佛法門不離戒、定、慧三學的修行框架，可與佛教全體修行方法融合無間，運用搭配得宜且能相互增上。

最深層的念佛體驗關聯到清淨佛性與自心淨土的開顯。聖嚴法師非常重視佛性如來藏思想，認為這是適應當代與未來佛教的主流。²⁶眾生本具佛性，未曾離開過清淨佛土，因為眾生心本與佛心相應，所處世界即是佛國淨土，但為客塵煩惱所遮蔽，不見清淨不動的本心佛性，而與淨土形成表面上的隔礙。如果能夠穿透煩惱覆障，即可發現佛心即是自心，娑婆即同佛國。²⁷聖嚴法師指導由念佛通向自心淨土的

²⁴ 聖嚴法師在《學佛群疑》的〈何謂念佛至一心不亂？〉一文將「事一心」界定為禪觀、禪定層次；「理一心」為禪悟層次。（同註¹⁸，頁 99-100）

²⁵ 同註⁴，頁 196。

²⁶ 例如，聖嚴法師在《自家寶藏——如來藏經語體譯釋》的〈自序〉指出：「因此我敢相信，適應未來的世界佛教，仍將以如來藏思想為其主軸，因為如來藏思想，既可滿足哲學思辨的要求，也可滿足信仰的要求，可以連接緣起性空的源頭，也可貫通究竟實在的諸法實相。」（臺北：法鼓文化，2001 年，頁 5）

²⁷ 同註¹⁶，頁 32。

鍊心歷程：

若修念佛法門者，正在念佛時，將心中所有一切雜念放下，只管專心念佛號，此心即與佛相應，那時的心中，便沒有恐懼、懷疑、貪、瞋、驕傲等的雜念起伏。若能更進一步，一時之間，全部雜念離你而去，此時便與佛的淨土相應。一念相應一念見淨土，二念相應二念是淨土，念念相應念念住淨土。……如果念念念佛，念念基於信心、至誠心、深心、迴向發願心，就會漸入佳境。天下本無事，妄想從何起，念念都把念頭貼在佛號上，持之以恆，時間稍久，就可修成念佛三昧，自心淨土，歷歷展現。²⁸

永明延壽《宗鏡錄》言及：「一念相應一念佛，一日相應一日佛。」²⁹ 蕩益大師《靈峰宗論》說：「一念相應一念佛，念念相應念念佛。」³⁰ 但兩人都是針對天台圓教或唯心淨土的圓頓修證而發，聖嚴法師上段引文則蘊涵較寬闊的修行意義，有其特殊的詮解。³¹ 念佛念到一心不亂，心念與佛相應，生起定心，可伏住心中種種煩惱的作用。再持續專意念

佛，增進定心，心中全無雜念，此時得與清淨佛土相應，一念清淨即一念相應。在極度的念佛定心當中，獲得實相智慧的體證，照見自心淨土，此即念佛三昧。這其實是需要長期努力始能達致的修行境地，也非只靠念佛一法，念佛確是核心方法，也仰賴大乘菩薩行來助成念佛三昧。聖嚴法師言及念佛要基於信心、至誠心、深心、迴向發願心，後三心是《觀無量壽佛經》對「上品上生」所要求的修行心理條件，其中迴向的意義是迴向願生西方極樂世界，及迴向己身功德分享一切眾生，足見念佛三昧的修證是結合大乘菩薩道的廣廣實踐，非只集中在念佛一法。³²

人人本具智慧與佛性，念佛三昧開顯自心佛性，展現自心淨土，是共通於禪宗與淨土的至高真理體悟，但念佛法門對於進入念佛三昧有其易行方便特點，在其修學過程中蘊涵佛力的攝受、推升作用：

念佛的人與所念的佛彼此憶念，就是繫念；「繫」是用繩子或線把東西串連起來。如果到這個程度，你不離佛，佛不離你，便能「不假方便，自得心開」，自然而然從有相念佛到無相念佛。「心開」是開智慧的心，「方便」是要用種種技巧使自己開悟。這不是求佛替我們開智慧，而是自己念佛，念念與佛的智慧和慈悲相應，與佛的功德形影不離。³³

²⁸ 同註¹⁶，頁33。

²⁹ 《宗鏡錄》卷15，《大正藏》冊48，頁497下。

³⁰ 《靈峰蕩益大師宗論》卷7，《嘉興藏》。（CBETA, J36, nB348_007, p. 381, b05）

³¹ 相關討論可參見陳劍鏗，〈聖嚴法師「建設人間淨土」與「一念心淨」之要義〉（同註²）；及陳劍鏗，《無上方便與現行法樂——彌陀淨土與人間淨土的周邊關係》，臺北：香海文化，2015年，頁232-236。

³² 同註⁴，頁131-132。

³³ 同註⁴，頁232。

先運用有相念佛的方便法門，尋求佛力佑助，伏住煩惱妄心，得到事一心的宗教經驗。於此定心基礎之上，進入全依自力的無相念佛的智慧覺照，冥契佛陀的功德法身，揭顯本來具足的智慧與佛性。有相念佛得以轉入無相念佛，關鍵在於平日的般若智慧熏習，不了知放下分別、執著及其修學的相應教理，「事一心」無由跳脫定學的範圍。除非是根機極利的行者，佛教修行的基本過程是由事一心跨入理一心，念佛法門在「事一心」的修學層次有其特色，其所緣境易於對焦，加上信心、願心等的推進作用，有利達到心念的統一。淨土行者更應從戒、定、慧三學的整體視角觀看念佛法門，了知念佛體驗所涵蘊的定學與慧學性質，以及念佛行法與其他行門之間的融通關係，靈活地搭配運用，使念佛行法發揮其最佳效用。

四、開闡淨土教法的原本經說

尋求往生西方淨土的念佛法門本於傳自印度的淨土經論，中國古德曾對這些典籍進行文句疏解與義理闡釋，發揚其精深意趣與寬廣行門。彌陀淨土法門的主要典籍是「三經一論」，有對彌陀廣大願行、淨土依報莊嚴及往生多元方法解說較詳的《無量壽經》（大本《阿彌陀經》）；有論說往生福業、淨土禪觀與九品往生的《觀無量壽佛經》；以及概述極樂國土清淨莊嚴、六方諸佛稱讚及持名念佛方法的小本《阿彌陀經》。一論是《往生論》，闡說往生西方淨土的禮拜、讚歎、觀察、作願、迴向的五念門。中國淨土佛教的發展，到隋唐時期為止仍較重視《觀無量壽佛經》與《無量壽

經》，後來開始偏重小本《阿彌陀經》，關注彌陀聖號的殊勝意涵，讚揚持名念佛的簡易直捷。深通經論的淨土祖師仍自經典會通的寬闊視域來理解與注釋《阿彌陀經》；³⁴淨土末流則多無視此經在往生因行說明上的過度化約，固守經文表面意義而拋棄持名念佛以外的助行方法。聖嚴法師揭示這個問題，指點一條化解之道：

問題是出在解釋《阿彌陀經》時，忽略了「淨土三經」是一體的，不能僅僅講一部經而不管其他兩部經，必須整合一體來看，才能夠知道淨土法門要怎麼修。如果我們不管《觀無量壽佛經》和《無量壽經》，只講《阿彌陀經》，雖然可以，但是會有偏差，會讓我們忽

³⁴ 如蓮池大師《阿彌陀經疏鈔》卷1說：「《無量壽經》詳見部類、譯釋二門。以對今經，世稱大本，蓋部同而廣略異也。彼為樂廣者說，此為樂略者說。然辭簡而理益明，事約而功倍勝。如大本廣談諸福，而此經謂但持名號，即為多福多善。大本猶分三輩，而此經謂但生彼國俱得不退菩提。是則不獨為種種念佛門中之要，又於本部中轉更為要，可謂妙中之妙，玄中之玄，徑而復徑者矣。」（《新纂卍續藏》冊22，頁612下）雖極力頌揚小本《阿彌陀經》，認為言約而理明，但也認同此本與《無量壽經》為廣略本之別。檢視《阿彌陀經疏鈔》的註釋內容，不只《無量壽經》的義理，還包含博大精深的佛法思想，可說以整體佛法來闡釋《阿彌陀經》。蕩益大師在《阿彌陀經要解》的「教相」說：「此是大乘菩薩藏攝。又是無問自說，徹底大慈之所加持，能令末法多障有情依斯徑登不退。故雖經法滅盡之後，仍以悲心弘願特留此經住世百年，廣度含識。譬如阿伽陀藥萬病治持。絕待圓融，不可思議，華嚴之奧藏，法華之祕髓，一切諸佛之心要，菩薩萬行之司南，皆不出於此矣。」（《大正藏》冊37，頁365中）指出一切佛法都可含攝在此經中，為以其他經典教理解釋此經提供合理基礎。

略往生淨土之前該有的因行，也就是淨業正因。……持名念佛只是正因之一，還需要其他的助修法門，做為我們的淨土資糧。³⁵

鳩摩羅什所譯的《阿彌陀經》內容精要，文字曉暢，很適合做為淨土教學的課本。然而，發起佛教信眾修學淨土的信願固然重要，但如果缺乏適切的實踐方法指引，如同沒有通往淨土的道路。《阿彌陀經》以極樂世界的依正莊嚴及六方諸佛的稱頌印證來攝受讀誦者，對於往生方法只是簡略地說：「不可以少善根福德因緣生彼國。舍利弗！若有善男子、善女人聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日，一心不亂。……應當發願，生彼國土。」³⁶雖然講到持名念佛與發願往生的正行，但看不到淨土念佛做為一種大乘行法的菩薩行意趣何在。學習過其他大乘經典者不免要質問：如此簡單的方法真能往生淨土？每部淨土經典都有其教學功能，聖嚴法師強調應統合起來理解，互相充實，因此，可用《阿彌陀經》做為引導修學的主要教本，但應以其他二本的修行方法補充此經，避免只讀一經而落入以偏概全之弊。聖嚴法師不像古德注經那樣旁徵博引、義解深奧，他兼重三部淨土經典，並舉它們的往生行法使相互補充，辨析明瞭，幫助現代讀者互相參照。

關於《無量壽經》的往生條件，聖嚴法師依「上輩往

生」歸納出四項：（一）發心出家為沙門，本指現出家相的行者，法師將未現出家相而修出家行、離欲行的行者也包含其中。（二）發無上菩提心，發成佛的願心，用佛法來增長慈悲心、智慧心，修菩薩行。（三）修一切功德，始於修學人天善法的有漏功德，進一步修學三十七道品、六度萬行的無漏功德。（四）一向專念阿彌陀佛，一心一意、心無雜念地持念阿彌陀佛，時時念、處處念，念念不離佛號。甚至最低標準十念相續便可往生。再者，依據經典強調即使臨終沒有念佛，但平日布施、持戒、積累功德，將功德迴向往生西方，也能往生。中輩往生者不要求出家；下輩往生者必須滿足（三）、（四）二個條件。³⁷此處值得注意者是臨終未念佛也有往生可能，重點是平日多修菩薩行而將功德迴向往生，打破念佛正行為必要條件的傳統理解，凸顯大乘菩薩道在淨土行法中的重要意義。

關於《觀無量壽佛經》的往生條件，首先論說「三種福業」為「淨業正因」，即：「一者，孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業。二者，受持三皈，具足眾戒，不犯威儀。三者，發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者。」³⁸聖嚴法師解析其中意涵如下：

此三福淨業，已涵蓋了人間共通的倫理德目，如對父母及師長的孝養與奉事；三皈、十善、眾戒、威儀，已是僧

³⁵ 同註④，頁 112。

³⁶ 《佛說阿彌陀經》，《大正藏》冊 12，頁 347 中。

³⁷ 同註④，頁 113-118。

³⁸ 《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》冊 12，頁 341 下。

俗七眾律儀，並且包羅了菩薩的三聚淨戒在內；慈心、菩提心、信因果、誦大乘、勸進行者，則為自利利他菩薩行的內容。由此明瞭，彌陀淨土的因行，與自力聖道門的範圍，並無二致。³⁹

將第二項的律儀延伸到菩薩三聚淨戒；而第三項明確將淨業資糧提高到大乘菩薩行層次，尤其受到法師重視，強調淨土因行事實上通於自力聖道門。這是針對九品往生的「上品上生」行者而說的，在此三福業之外還加上至誠心、深心與迴向發願心。其中迴向意謂將所做一切功德迴向往生西方極樂世界及迴向一切眾生；發願迴向阿耨多羅三藐三菩提就是發菩提心。⁴⁰至於此經的念佛方法，包含觀彼國依報清淨莊嚴，及觀無量壽佛與二菩薩正報莊嚴的觀想、觀像念佛，以及觀諸佛如來法界身入一切眾生心想中（觀成為念佛三昧）的實相念佛，而一般行者尚可用六念法門和稱名念佛。⁴¹

聖嚴法師還利用「帶業往生」與「消業往生」的討論帶出此世修行善法的重要意義。「帶業往生」的名相未見於淨土經典當中，是淨土行者研讀經典所提出的觀念，成為淨土法門的殊勝方便。凡具備對彌陀與西方淨土的深切信願者，憑仗彌陀的本願誓力，縱有無數惡業也得以往生極樂國土，

再於彼佛國土的特殊修學環境中消除舊業、不積新業。⁴²聖嚴法師根據《觀無量壽佛經》所述，主張上品、中品的往生者在未往生前已開始修學難行菩薩道（或已發菩提心而借助聲聞佛法），若戒、定、慧、解脫、解脫知見都已具足，即為消業往生。上品行者得菩薩果位，到極樂國土後立刻見佛聞法，得不退轉；中品上生者往生一段時間後聞法，得證阿羅漢果，中品中生與中品下生得聲聞初果，漸次得阿羅漢果，然後還要迴小向大，修大乘行。下品行者才是帶業往生，仍必須在臨終前念佛消除部分業障，以符合往生資格，但往生後可能需要一段漫長時間始能花開見佛。⁴³消業或帶業往生的問題非常複雜，很難獲得確定的理解，儘管如此，我們可以從聖嚴法師的論述中讀出他的關懷所在。淨土念佛法門與大乘菩薩行法不相違背，修學菩薩道助益念佛往生，且可提高往生品位，加速見佛聞法成就不退轉地的時間，淨土行者應在生前即廣修福業。

回歸淨土經典考察往生條件與修行方法，聖嚴法師歸結「修行淨土法門的正確心態」有三：（一）「正行、助行兩種往生資糧都要修」，正行即稱念彌陀名號，助行是修一切善法，與大乘菩薩道的積極進取精神相應。（二）「生時先修難行道」，修行難行道將功德迴向往生淨土，兼修念佛易行道，以提高往生可能與往生品位。（三）「把握人間修行機會」，人間障礙多、修行困難，在人間修行一日的功德遠

³⁹ 釋聖嚴，〈人間佛教的人間淨土〉，《淨土在人間》，臺北：法鼓文化，2003年，頁143。

⁴⁰ 同註⁴，頁131-132。

⁴¹ 同註¹⁶，頁103-104。

⁴² 同註¹⁵，〈帶業往生等於逃債嗎？〉，頁96-98。

⁴³ 同註⁴，頁142-145。

勝淨土長時修行。聖嚴法師鼓勵在此世及時修行，鍛鍊和淨化自心，一面消除舊業，一面培植福慧，配合念佛發願往生淨土，縱使臨終未能自力解脫，也能往生極樂世界，繼續菩薩修學，這是淨土念佛法門的特勝之處。⁴⁴

五、教導淨土念佛的多元方法

聖嚴法師在著作中講述主要佛教經典及中國重要淨土祖師的念佛方法，也依據他個人的理解與體驗對重要的念佛方法給出具體指導，使閱聽的行者在念佛修學上有所依循。

關於佛教經典的念佛法門，聖嚴法師舉《增壹阿含經》卷2〈廣演品〉第一經⁴⁵為代表論說《阿含經》的佛隨念傳統，這是佛教念佛法門的源頭。其法是繫心念佛，專心觀想佛的形象，憶念佛的無量功德，如此念佛可引向成就大果報，終至涅槃。⁴⁶〈大勢至菩薩念佛圓通章〉教導要念佛如憶母，就像兒念母如母念子一樣，兩相憶念，以如此深切的心來念佛，佛念眾生，眾生念佛，容易感應道交。收攝六根，用全部的身心念佛，念至純熟，淨念相續，見到佛的瑞相亦不執著，便能「不假方便，便得心開」，由有相念佛進入無相念佛。其原理是眾生本具智慧和佛性，先由念佛的事一心伏住煩惱，持續精進念到理一心層次，掃除分別、執著，智慧自然開啟。⁴⁷《般舟三昧經》是結合念佛法門與般

若空觀的一部早期大乘佛典，修學「般舟三昧」須先具備大信、如法行、持戒完具，獨處一地，念西方阿彌陀佛，心繫念，口稱念，日夜專意念佛，過七天後在夢中見阿彌陀佛示現在前，了了分明，聽到佛所說法全能憶念不忘。菩薩修學念佛法門蒙受佛威神力的加被，成就念佛三昧，想見何方佛都能見到。其原理是諸佛是一切眾生心中的佛，行者修成念佛三昧，心清淨時佛即顯現。見佛以後，聽聞佛說法，了悟「自心是空，佛亦是空」，這是由念佛而證真如實相的實相念佛。⁴⁸《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》的「一行三昧」也關涉到念佛法門，修學此種三昧要繫緣法界一相無相，觀想佛心即眾生心，凡聖十法界都是平等相。想要進入一行三昧，依憑般若波羅蜜多或法界一相無相的知見並不易著力，可找一個寂靜處所，排除雜念，不取任何相貌，專心稱念一佛名號（如阿彌陀佛），對著佛的方向保持端身禪坐，能於一佛念念相續，從而見到三世一切諸佛。其理論基礎是一佛功德無量，無量無數諸佛的功德無別，念一佛即是念一切佛。又所見佛是無相的，所以得見三世諸佛，見到佛是佛，見眾生也是佛，實際上是見法身、法性，體證無生法忍。⁴⁹以上幾部大乘佛典是「無相念佛——念佛禪」的經典依據。

關於專論西方淨土的佛教經論的念佛方法，最通行的《阿彌陀經》中只見以一日至七日的時間專心持念佛名，念

⁴⁴ 同註⁴，頁 145-150。

⁴⁵ 《大正藏》冊 2，頁 554 上。

⁴⁶ 同註¹⁶，頁 100-101。

⁴⁷ 同註⁴，頁 220-240。

⁴⁸ 同註¹⁶，頁 102；註⁴，頁 240-259、272。

⁴⁹ 同註⁴，頁 272-282。

至一心不亂即得往生西方淨土，看似簡捷而實非易事。「一心不亂」屬於「定學」，為往生的主要條件，仍要配合「善根福德」的戒學及「心不顛倒」的慧學。⁵⁰《無量壽經》的念佛方法，聖嚴法師認為也是持名念佛，經中的「一向專念」，法師詮釋如下：

不論在何時、何處，總是要至心專一、精進不懈，稱念阿彌陀佛名號，繫念阿彌陀佛功德，就是一門深入，專修念佛法門，日也念，夜也念，有事沒事都要念，心無二用，只有一句阿彌陀佛的名號。⁵¹

聖嚴法師將此經念佛方法同樣理解為持名念佛，⁵²念佛名號可以隨時隨地運用，不分行住坐臥、動靜語默，長期由此一法深入，一心一意地精進念佛，特別容易產生澄定心靈的作用。這是至為簡易直捷的念佛方法指導，所言真切，行之有效，但能長期修持，克服煩惱妄念干擾而獲致深層念佛經驗的學佛者極為少數，才會煩勞古今佛門大德反覆不斷地提點。

《觀無量壽佛經》的念佛方法與前二本有顯著差異，是一種禪觀進路，聖嚴法師將其歸為念佛法門的難行道。此

⁵⁰ 同註③，頁 73-74。

⁵¹ 釋聖嚴，《無量壽經講記》，臺北：法鼓文化，1999年，頁 89。

⁵² 《無量壽經》多次言及聞佛的「名號」，並言：「其有得聞彼佛名號，歡喜踊躍，乃至一念，當知此人為得大利，則是具足無上功德。」（《大正藏》冊 12，頁 279 上）理解為持名念佛並非無據。

經共計十六觀，前十三觀是觀想法門，後三觀內容是九品蓮華。首先「繫念一處，想於西方」，次第進行十三觀：日想、水想、地想、七重行樹想、八池水想、總觀彼國寶樹寶地寶池、觀無量壽佛及二菩薩的依正莊嚴、觀諸佛如來法界身入一切眾生心想中、觀無量壽佛佛身光明、觀觀世音菩薩、觀大勢至菩薩、觀於蓮花中坐及蓮花合開想、觀無量壽佛丈六身像在池水上。觀淨土依報環境清淨莊嚴是觀想念佛；觀佛及菩薩正報身像的相好光明是觀像念佛；其中第八觀想「諸佛如來法界身入一切眾生心想中」，已屬於實相念佛範圍。⁵³在《聖嚴法師教淨土法門》特別重視第八觀實相念佛的詮釋，一切如來以十法界為身，遍在一切，不管凡聖、世間出世間都為其法身所在。他引據明末滿益大師的說法，眾生現前一念妄想心未離諸佛如來法身，眾生念佛之時，心即與佛相應，佛的功德即成眾生功德，現前一念心接通佛的無上菩提，此即所謂佛的不可思議功德。經中有言「諸佛正遍知海從心想生」，眾生想念佛時，佛智便從心中生起，因此要一心一意繫念著佛，觀佛的最上乘是觀想佛的無上正等正覺，觀佛的無量功德，觀空性的諸法實相，也就是觀佛的根本相。此觀修成即得念佛三昧，一切時、一切處念念與佛相應，雖未成佛，已不在生死之中。⁵⁴聖嚴法師告訴行者高深的念佛法門不離第一義真理的領解，佛的法身即諸法實相，具足無量功德，念佛意在使行者的心與佛的法身

⁵³ 同註⑩，頁 103-104。

⁵⁴ 同註④，頁 176-184。

接通，幫助般若智慧的顯豁。

聖嚴法師將念佛方法歸類為四個層級，必須次第深入如下：（一）稱名念佛，捨除散亂之心，一聲一聲念念相續，口中稱念佛號，心中也繫念在佛號聲，心口相應。（二）觀像念佛，捨除散亂之心，念念專注觀想佛的三十二相、八十種好，放射無數光明，在大眾中說法。（三）觀想念佛，捨除散亂之心，念念心向佛國方位，觀想佛國淨土的依報與正報莊嚴，以及佛、菩薩、阿羅漢們的悲智解脫、功德法身。（四）實相念佛，捨除散亂之心，「不取內外相貌，念念相續，觀想體驗，心佛眾生，一切諸法，實相無相，真心無心，非空非有，即空即有，真俗不二，萬法平等」。初修者可從持名念佛開始，較容易上手，再進修觀像、觀想二種念佛。至於實相念佛，類同於禪宗明心見性的層次，必須業障消除、身心安適、煩惱稀薄者始適合修行，否則會徒勞無功。消除業障的方法，包括稱名念佛及禮拜、懺悔、發菩提心等。⁵⁵因此，依次第運用念佛方法甚為穩當，以前層念佛方法做為後層念佛方法的升進基礎，使念佛實踐不停滯於淺狹階段。

持名念佛無疑是最簡易、最通行的念佛方法，但稱念佛名尚有多樣念法，可說可默，可靜可動，如何配合身心狀態與活動形式以達到最佳的效果，需要修行經驗的累積。聖嚴法師指導念佛的基本原則是「繫念一心」，心要貼緊佛號，口念時也要念念不離心。用全身（整體身心）來投入念佛，將佛號視為大海中的一片浮木，耳聽佛號，口念佛號，

⁵⁵ 同註¹⁶，頁 109。

心專注於佛號。止靜時，仍在心中念佛不斷。當心在念佛時，似乎整個環境中的聲響都變成念佛的聲音，如同西方極樂世界一樣。最方便常用的念佛法是「出聲念佛」，特別是有雜念妄想時可採取高聲念佛，以佛號取代一切雜念，不必配合呼吸，自然呼吸，用小腹的力量念，不要用喉嚨念。口念耳聽，自己念佛時，也聽自己在念佛；共修念佛時，就聽大眾念佛聲。默念時不用念珠，用「數數念佛」較能專注，念一句佛號數一個數字，數到十再重數。數得過熟變成機械化時，妄想乘隙而入，此時可用從十反數至一的倒數方法。

「經行念佛」是繞行佛像念佛，速度應和緩，念佛節奏配合腳步而非呼吸，與共修大眾同聲同步，身、口、意相應。還能夠配合觀想念佛，注意力放在念佛聲和自己的腳上，想像步步踏在蓮花上。「坐念」（坐姿念佛）時，可觀想自己坐在蓮花上，在蓮花池中念佛，用全身念佛，感覺昏沉時採高聲念佛。「拜佛」時，身體拜佛，耳聽大眾念佛聲，心中也念佛。拜佛時不需想像阿彌陀佛在面前，知道阿彌陀佛是禮拜對象即可，每個動作都做得清清楚楚，並且都與佛相應。心中專注於佛號，用全身來拜佛。在其他時間，不論什麼動作、什麼姿態，都應用全部身心與佛號相應。睡眠時採用右脇臥，放鬆身體和頭腦，但保持頭腦清醒，一聲聲默念佛號，睡時即睡，醒時即念。⁵⁶以上是聖嚴法師針對念佛共修期間所做的念佛方法指導，亦可適用於平日生活中的念佛實踐。工作時應該將心思放在工作上，當生活中找到能專心念

⁵⁶ 同註⁴，頁 94-106。

佛的空檔時段，可依循如上所示方法用全身心投入念佛；有些日常事務不需多用腦力，可一邊活動一邊念佛。念佛貴在專心一意與長時訓練，一有機會就應提起念佛。

六、連結西方淨土與人間淨土

佛國淨土的建設需要長時的集體的菩薩行努力，其事業起源於某尊佛在久遠過去發起宏大的誓願，歷經無數劫修學菩薩道以提升自我及化導有情，最後在覺行圓滿並且所教化有情的集體心靈達致某種清淨程度，帶動現實存在環境呈現清淨與莊嚴的景況。如此淨化後的國土亦有利於佛法修學，因為大量減除了煩惱的障礙因素，諸佛即以淨土來攝受各方國土的有緣眾生。往生清淨國土的目的追尋並非避開難行菩薩道的責任，而是有感於穢土學道的無力感，先讓自己處於良好修學環境以獲得快速成長，先能度己方能度人。儘管如此，淨土佛教的大乘佛法底蘊絕不容許拋棄有情而只顧自我超生的褊狹心態，說不修善行功德也能往生只是接引怯懦有情的權便之計，並非淨土法門的原本意趣，較低品位的往生者在淨土的學習情況仍牽延甚久。淨土念佛法門真正鼓勵的應是上品往生，此土和彼土在菩薩道上銜接順暢。聖嚴法師推動人間淨土的學佛理念，然娑婆國土的有情煩惱熾盛，轉穢土為淨土的事業非常艱鉅，期程甚為遙遠，他必須說服學佛大眾建設人間淨土並非空洞之談，必須提出具體可行的實現方案，同時必須激勵行者願於堪忍濁世走上淨化心靈的難行道途。⁵⁷

世間由穢轉淨的根柢是眾生總體心靈的淨化，是由一

點一滴努力所累積的成果，聖嚴法師清楚意識此點，而說：「用佛法的觀念來淨化人心，用佛教徒的生活芳範淨化社會，通過思想的淨化、生活的淨化、心靈的淨化，以聚沙成塔、水滴石穿的逐步努力，來完成社會環境的淨化和自然環境的淨化。」⁵⁸佛法在淨化人心方面具足強力作用，是汙濁的人類世界的希望所寄，人間淨土的建設要提起勇氣去面對艱難的挑戰，同時還要帶一點浪漫情懷，聖嚴法師結合唯心淨土的旨趣開示滴水穿石的人間淨土落實之道：

只要你的一念心淨，此一念間，你便在淨土；一天之中若能十念、百念、千念的心靈清淨，你便於此十念、百念、千念之間，體驗到淨土。在我們的生活環境中，只要有一人的一念心清淨，就有一人見到了一念的淨土，若有志同道合的十人、百人、千人，願意體驗一念清淨，就有十人、百人、千人見到了一念的淨土。⁵⁹

在這段話語中，點出地球社群的淨化要靠人類修學佛法來清淨己心，有一分心淨即顯一分土淨，人間淨土可由點成面延展積累而成。只是人類太不相信個己實踐善法的力量，也不易感受自身努力所產生的依報環境改變。聖嚴法師勸獎行者，當心靈有所提升時，世界也朝正向改轉，而觀照世間的

⁵⁷ 同註③，頁 159-160、193-194，對於人間淨土的問題思考與簡要解答。

⁵⁸ 釋聖嚴，《法鼓山的方向》，臺北：法鼓文化，1999年，頁 500。

⁵⁹ 同上。

方式便不一樣，將更感受到世間的良善與清淨，此種心境又會轉化為實踐的勇氣與動力。一人感受到佛法的嘉美，再去同他人分享與感染他人，形成志同道合的共修群體，則能共同創設一方淨土。

淨土念佛法門修持者眾，聖嚴法師本於建設人間淨土的理念，恢復淨土佛教的大乘菩薩道理趣，證成西方淨土與人間淨土在實踐方法上的合致。他將淨土念佛法門置放在全體佛法的語境下來講述，又回溯淨土經典的文句義理以論說淨土往生行法與菩薩六度萬行的相容意趣，闡揚淨土佛教的人間淨土修學面向。他創辦法鼓山的理念在於「提昇人的品質，建設人間淨土」，所教導的修行法門無不指向這個理想目標。在《法鼓山的方向 II》，他開示「往生西方淨土的資糧行就是建設人間淨土」，指出臨終關懷與發願往生雖是彌陀信仰的特勝點，但往生的修學條件因人而異，勉勵念佛行者通過人間淨土實踐以遂行轉生極樂國土的願望。這兩種淨土行法具有交集的共通原理，《觀無量壽佛經》的十六觀行是禪定法門，並要求持戒、修福、發菩提心三種福業；《阿彌陀經》的「一心不亂」也是禪定法門，又提及修集「善根福德因緣」；《無量壽經》雖言十念乃至一念亦能求願往生，還對上輩行者要求菩薩萬行。西方淨土法門其實不離戒、定、慧學及自利利他的菩薩行履，修學這些法門就是在清淨自心、淨化世間，不在建設人間淨土的範疇之外。自人間淨土的實踐視角來看，用戒、定、慧法門來利益自我與利益他人的當下，心即清淨，以此種心境看世界，可領略現實世界顯化為人間淨土的躍動。心念清淨是與佛果功德接通的

契機，若是發願往生西方淨土，命終之際自可如願往生。⁶⁰上文討論無相念佛之處，尤其是闡釋《觀無量壽佛經》十六觀之第八觀的實相念佛部分，已經解明觀諸法實相就是觀佛的根本性，修成念佛三昧便與佛的無量功德冥契，與清淨國土冥契，縱使未修稱名念佛、觀想念佛法門，若發願往生，定能往生。

聖嚴法師此處想說的意思，是人間淨土的修學活動同時也是佛國淨土的往生行法，由心的清淨而與佛的功德相應，現生等同住於人間淨土，臨終之際亦可選擇發願往生極樂國土。他在說明《無量壽經》往生條件之「一向專念阿彌陀佛」項目，引據第十九願：「設我得佛，十方眾生，發菩提心，修諸功德，至心發願，欲生我國，臨壽終時，假令不與大眾圍遶現其人前者，不取正覺。」⁶¹強調已發起菩提心並廣修菩薩功德，也發願往生極樂國土，縱然臨終沒有念佛，仍不妨礙往生，重點是平日應多修菩薩行，將功德迴向往生。又引據第二十願：「設我得佛，十方眾生，聞我名號，係念我國，殖諸德本，至心迴向，欲生我國，不果遂者，不取正覺。」⁶²同樣指導平日要多修布施、持戒等行法積累功德，將功德迴向往生西方淨土，臨命終時未念佛亦得往生。⁶³通常認為臨終念佛的十念相續乃至一念清淨是往生的必要條

⁶⁰ 釋聖嚴，《法鼓山的方向 II》，臺北：法鼓文化，2005年，頁82-83；註3，頁142-144。

⁶¹ 《大正藏》冊2，頁268上-中。

⁶² 同上，頁268中。

⁶³ 同註4，頁117-118。

件，擔憂在臨終心識昏聩狀態下缺乏念佛因緣，聖嚴法師糾正此種觀念，平日廣修佛法以澄清心靈與淨化世間，讓自心與佛願和佛德相應，修治自心淨土以連結彌陀法身和極樂國土，是至為穩妥的往生作法。⁶⁴建設人間淨土的菩薩行不僅不致分散念佛求生的心力，更是保全往生佛國淨土的強大推進力量。

迴轉視角來看，既然人間淨土、佛國淨土、自心淨土之間具備緊密互通的關係，依靠阿彌陀佛聖號具有連結佛德和淨土的特殊性能，專心持念佛號的淨心作用就是在開顯自心淨土及建設人間淨土。聖嚴法師歸納念佛人的三種目的，其一是為了追求消災治病等現世利益與超亡先人；其二是為了臨命終時往生西方淨土；第三等人是「念念佛號念念淨土，念念佛號念念之中體現佛的無量功德」，此等人不求前兩種目的，但所獲得的利益已能含攝前者。⁶⁵第三等人在此世憶念彼世的阿彌陀佛，由深切的信願念佛心達到一心不亂的念佛禪定心，釋放佛號的法界揭顯功用，通過自心淨土體驗了彌陀淨土與人間淨土。聖嚴法師引導我們可用如下方法來同時修練多重互攝的淨土：

不可性急，一心念佛與無心念佛是比較不容易做到的事，至於第三等念佛人的心態及觀念，則是可以信心來試著體會。至少可以了解，口中出聲念佛，心中知道是在

⁶⁴ 同註⁴，頁 290。

⁶⁵ 同註¹⁶，頁 79。

念佛，一念接著一念，一聲連著一聲，相信自己在念阿彌陀佛，阿彌陀佛的本願功德，全在每一聲的佛號之中，也全在自己當下念佛的一念之中。這應該是可以做得到的。我們若能如此，則一念念佛時，一念見淨土，念念念佛之時，念念得見淨土。見的是什麼淨土？當然是阿彌陀佛的淨土，那是自心中的淨土，也未離開西方的淨土，這就是與四種淨土相接相連，不一不異的人間淨土。⁶⁶

開顯自心淨土及實現人間淨土的難行菩薩道，可藉由易行道的念佛法門，消解原本畏難與無力的心理，由他力與自力的共構而逐步趣入，為學佛大眾提議一條修習人間淨土行的可行進路。全心全意稱念彌陀佛名屬於定學的修持，佛果一切功德凝縮在佛號之中，念佛的禪定心有利於實相智慧的透顯，由信心念佛導入煩惱的伏除，心靈清潔純淨，既與佛淨土相應，也促成現實環境的轉化。

七、結論

聖嚴法師站在人間佛教與整體佛學的立場詮解淨土法門，引據淨土經典的原本經說以復原其大乘菩薩精神，擴充淨土念佛行法的深度與廣度。聖嚴法師強調要回歸淨土經典所述來了解往生淨土方法，《阿彌陀經》雖最通行，但內容過簡，要由其他經典補充；《無量壽經》以信願念佛為正行，但上輩往生者同時廣行菩薩道。《觀無量壽佛經》講述

⁶⁶ 同註¹⁶，頁 79-80。

禪觀念佛法門，包含觀想念佛、觀像念佛與實相念佛，尤其實相念佛已屬修學般若智慧的範圍；再者，此經對於上中品要求持戒與修集福業。整體而言，念佛行法包含了戒、定、慧學的層次，也與菩薩萬行融通無礙，聖嚴法師勸勵行者以此種寬闊視域來實踐淨土念佛法門。

聖嚴法師將淨土歸納為人間淨土、佛國淨土、天國淨土、自心淨土四種類型，其間具有融通相攝的關係。自心淨土的原理連結佛性思想，眾生本具智慧與佛性，當心靈達到極度清淨之時，智慧與佛性即會透顯出來，不假外求。心清淨，所見佛土即清淨。人間淨土的實踐，是在此世行菩薩道自淨己心，也幫助他人淨心，以此種實踐轉化穢土為淨土，唯心淨土思想可做為理論依據。願生佛國淨土的念佛法門，包含戒、定、慧學的淨化心靈作用，而且佛號中涵蘊佛的一切功德，一心一意地持念佛號就在淨化心靈，當進入念佛三昧之時，與自心淨土、佛國淨土和人間淨土都能相應。自心淨土與人間淨土屬於難行道，以信願念佛的易行道做為趣入方便，不失為一種實現人間淨土可行方案。關於西方淨土的往生方法，在念佛之外，聖嚴法師也嘗試凸顯菩薩行的重要意義，引據《無量壽經》說明平日修學菩薩行迴向願生彼國，即使臨命終時缺乏念佛因緣，同樣得以如願往生。

聖嚴法師提供念佛的具體方法指導，可由簡入難逐步深入，次第為：稱名念佛、觀像念佛、觀想念佛、實相念佛。持名念佛是最通行的方法，他給出詳實的教學。念佛的基本原則是「繫念一心」，不論口念、心念，心都貼緊貼佛號。最常用的念佛法是「出聲念佛」，特別是有雜念妄想時應提

起此法，以佛號取代一切雜念，不必配合呼吸，用小腹力量念。將整體身心投入念佛，耳聽佛號，口念佛號，心住佛號。同時可感受整個環境中的聲響都變成念佛聲，如同西方極樂世界一樣。默念時用「數數念佛」較能專注，念一句佛號數一個數字，數到十再重數。「經行念佛」速度應和緩，節奏配合腳步，與共修大眾同聲同步；還能配合觀想念佛，注意力放在念佛聲與腳步上，想像步步踏於蓮花。採取「坐念」（坐姿念佛）時，可觀想自己坐在蓮花上，用全身念佛，感覺昏沉時採高聲念佛。「拜佛」時，身體拜佛，耳聽大眾念佛聲，心中專注念佛；不需想像阿彌陀佛在面前，知道阿彌陀佛是禮拜對象即可，每個動作都清清楚楚，都與念佛相應。睡眠時採右脇臥，放鬆身體和頭腦，但保持頭腦清醒，一聲聲默念佛號，睡時即睡，醒時即念。在其他時間，不論什麼動作、什麼姿態，都應用全部身心與佛號相應。在日常生活的空檔時段，運用法師教導的方法，長久修持，應能獲得深度的體驗。

參考文獻

一、聖嚴法師著作

- 釋聖嚴，《明末佛教研究》，《法鼓全集》1-1，臺北：法鼓文化，1999年。
- 釋聖嚴，《拈花微笑》，《法鼓全集》4-5，臺北：法鼓文化，1999年。
- 釋聖嚴，《禪與悟》，《法鼓全集》4-6，臺北：法鼓文化，1999年。
- 釋聖嚴，《禪鑰》，《法鼓全集》4-10，臺北：法鼓文化，1999年。
- 釋聖嚴，《學佛群疑》，《法鼓全集》5-3，臺北：法鼓文化，1999年。
- 釋聖嚴，《念佛生淨土》，《法鼓全集》5-8，臺北：法鼓文化，1999年。
- 釋聖嚴，《無量壽經講記》，《法鼓全集》7-6，臺北：法鼓文化，1999年。
- 釋聖嚴，《自家寶藏——如來藏經語體譯釋》，《法鼓全集》7-10，臺北：法鼓文化，2005年。
- 釋聖嚴，《法鼓山的方向》，《法鼓全集》8-6，臺北：法鼓文化，1999年。
- 釋聖嚴，《法鼓家風》，《法鼓全集》8-11，臺北：法鼓文化，2005年。
- 釋聖嚴，《法鼓山的方向II》，《法鼓全集》8-13，臺北：法鼓文化，2005年。
- 釋聖嚴，〈人間佛教的人間淨土〉，《中華佛學研究》第三期，臺北：中華佛學研究所，1999年3月。

釋聖嚴，《淨土在人間》，臺北：法鼓文化，2003年。

釋聖嚴，《聖嚴法師教淨土法門》，臺北：法鼓文化，2010年。

二、當代研究文獻

- 林其賢，〈聖嚴法師人間淨土思想的實踐與弘揚〉，《聖嚴研究》第一輯，臺北：法鼓文化，2010年，頁153-205。
- 林其賢，〈聖嚴法師人間淨土思想立場的抉擇〉，《聖嚴研究》第二輯，臺北：法鼓文化，2011年，頁155-200。
- 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》第二輯，臺北：法鼓文化，2011年，頁201-239。
- 陳劍鎧，《無上方便與現行法樂——彌陀淨土與人間淨土的周邊關係》，臺北：香海文化，2015年。
- 釋果鏡，〈聖嚴法師淨土思想之研究——以人間淨土為中心〉，《聖嚴研究》第一輯，臺北：法鼓文化，2010年，頁69-114。

Research on the Pure Land Method of Buddha Recitation as Expounded by Venerable Sheng Yen

Kuo-ching Huang

Associate Professor, Graduate Institute of Religious Studies, Nanhua University

Abstract

Venerable Sheng Yen, the founder of the famous Dharma Drum Buddhist community, was one of the most important Buddhist thinkers and practitioners in the contemporary Taiwanese Buddhist world. He extensively studied Buddhist texts, received a doctoral degree in Japan, and wrote a vast collection of works on Buddhism. Besides the valuable contribution he made to the Buddhist academic circle, the Venerable emphasized understanding and practicing equally, and was versed in Chan meditation and other practice methods of Buddhism. As a famous spiritual master, he traveled around the world to teach the Dharma and guide meditation retreats. Chan and Pure Land traditions have normally prevailed throughout the history of Chinese Buddhism, and the Pure Land method is especially applicable to spiritual practice in daily life, could be adopted either by the beginner or the experienced practitioner. The Pure Land method has often been misunderstood as a convenient means without profound theories, thus shadowing its true meaning of practice. Venerable Sheng Yen had expounded comprehensively Pure Land Buddhism from a broad viewpoint to disclose the characteristics of its methods, broaden the scope of its cultivation, and lead the way to the practice of the pure land on Earth. He had made a great contribution to the propagation and development of Pure Land Buddhism. The Pure Land method of

Buddha recitation as expounded by him could be concluded as follows:

1. To enhance the profundity and broadness of the theories of Pure Land Buddhism: The Venerable elucidated the Pure Land teachings from the aspect of the whole Dharma. Through this way, not only did he preserve the features of Pure Land Buddhism, he also founded its theories and practices on the context of the Buddha's entire teachings. The understanding of the Dharma could enhance the religious experience of Buddha recitation. Besides, he made clear the convenient meaning and true meaning contained in Pure Land Buddhism.

2. To clarify the openness and compatibility of the methods of Pure Land Buddhism: In Pure Land Buddhism, there are methods ranging from easy to difficult, and the deep experience of Buddha recitation with concentrated mind leads to the realization of concentration and wisdom. The samādhi of Buddha recitation paves the way for the manifestation of prajñā and Buddha's establishment. The Pure Land Buddhism should not be seen as totally different from other Buddhist sects in methods and goals. Venerable Sheng Yen dedicated himself to the promotion of Chinese Chan tradition, however, through his elucidation on the deep meaning of Buddha recitation in Pure Land Buddhism, he disclosed the communication of Chan and Pure Land in the ways of spiritual development.

3. To interpret the original teachings on practice in key Pure Land texts: Due to the narrow traditional explanation of Pure Land teachings focused on the self-oriented purpose of being reborn in the Western World of Ultimate Bliss. The Venerable went back to the context of Pure Land texts to offer a systematic interpretation. He restored the mahāyānic significance of Pure Land Buddhism, provided a broad framework for the Pure Land Bodhisattva path, and expounded the correct attitudes towards Pure Land practice.

4. To explain thoroughly the diversity of the methods of Pure Land Buddha recitation: There a variety of methods of remembering the Buddha, each has its particular steps and main

points, and should not be summarized as an “easy path.” Venerable Sheng Yen carefully instructed the path of development for each kind of Buddha remembrance with his excellent scholarship and self-cultivation. His instructions, which are of great benefits to modern practitioners, are well-organized and easily understood, and with the power to clear up doubts in the application of practice. Furthermore, he taught the way to practice Buddha recitation in ordinary life to accumulate merits every day.

5. To communicate the practices of Pure Land Buddhism with those of the Pure Land on Earth: Compared to the essentials of Pure Land Buddhism of vowing to be reborn in the Western World of Ultimate Bliss, the main objective of Dharma Drum Mountain Buddhist community is to build a pure land on Earth. However, Venerable Sheng Yen reconciled these two purposes by showing not only the advantages of practicing in Amitāyus Pure Land but also the close link between the methods for rebirth in Pure Land and the Bodhisattva path towards the pure land on Earth. He pointed out one must have the same great vows with the Buddhas to be reborn in a Pure Land, so as to encourage the practitioners to follow the example of the Buddhas’ vows. For those who don’t have enough faith to cultivate in this world, the rebirth in the Western World of Ultimate Bliss may be a choice.

Key words: Ven. Sheng Yen, Amitāyus Pure Land, pure land on Earth, methods of Buddha recitation, purification of environment through the purification of mind

傳統與創新

——聖嚴法師以天台思想建構 「漢傳禪佛教」的特色與意涵

鄧偉仁

法鼓文理學院助理教授

摘要

「漢傳禪佛教」一方面是聖嚴法師對漢傳佛教傳統精華與特色的總結，另一方面也是漢傳佛教在同時適應與超越現代性的創新，本文主要在討論其傳統之傳承與創新的過程中所涉及的幾個重要的現象：佛教中國化、宗教融合、佛教現代主義，嘗試說明「漢傳禪佛教」不可完全被解讀成「中國化的佛教」、「融合的佛教」、「現代化的佛教」的同時，事實上「漢傳禪佛教」在「中國化」、「融合」、「現代化」的過程中已經蘊涵對這三個現象的審視與超越。

本文所探討的「漢傳禪佛教」以其中的天台思想為主，因為對聖嚴法師而言，天台思想是「漢傳禪佛教」之教理與禪觀根基。聖嚴法師說：「漢傳佛教的智慧，若以實修的廣大影響而言，當推禪宗為其巨擘；若以教觀義理的深入影響來說，則捨天台學便不能做第二家想。」而做為禪觀的根基，法師則如是說：「天台思想這樣的包容性、消融性、系統性、教觀並重的實用性，確是有待後起的佛弟子們繼續努力的一種模範。」最後筆者希望透過此討論將聖嚴法師「漢

傳禪佛教」的建構置於宗教傳承與創新、佛教中國化與回歸印度佛教以及反思現代性的脈絡下展開一個新的研究面向。

關鍵詞：聖嚴法師、漢傳禪佛教、天台、中國化、宗教融合、現代主義、傳統與創新、佛教現代主義

一、前言

天台思想做為「漢傳禪佛教」之教理與禪觀根基的這個觀點，顯見於聖嚴法師的得獎之作：《天台心鑰——教觀綱宗貫註》。^①做為教理的根基，聖嚴法師說：「漢傳佛教的智慧，若以實修的廣大影響而言，當推禪宗為其巨擘；若以教觀義理的深入影響來說，則捨天台學便不能做第二家想。」做為禪觀的根基，法師則如是說：「天台思想這樣的包容性、消融性、系統性、教觀並重的實用性，確是有待後起的佛弟子們繼續努力的一種模範。」俞永峰教授在〈聖嚴法師與禪宗之現代化建構〉一文中更指出天台的學說，特別是滿益大師的思想，提供了聖嚴法師後來所建構的漢傳禪佛教一張重要的地圖。^②

本文試圖在上述的脈絡下解讀聖嚴法師將天台思想視為「漢傳禪佛教」之教理與禪觀根基的意涵與時代意義為何。在這個問題意識下，本文嘗試回答下列幾個具體問題：在俞教授的文章中提到的幾個相關的概念：「傳統」、「融合」、「現代性」、「創新」等，似乎都可以用來解讀聖嚴法師「漢傳禪佛教」的建構，然而這些概念具體的詮釋意涵為何？在什麼意義下我們說聖嚴法師將傳統的天台思想做

① 根據聖嚴法師所整理的「漢傳佛教傳承發展系統表」（聖嚴法師與達賴喇嘛對談前所整理，一九九八年五月一日草擬於紐約），漢傳禪佛教主要的教義傳承除了天台尚有唯識、般若以及華嚴學派。

② 俞永峰，〈聖嚴法師與禪宗之現代化建構〉，《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142。

為建構「漢傳禪佛教」的思想與實踐基礎之一是延續「傳統」？是「創新」？是回應「現代化」？是佛教諸宗的「融合」？甚至用一個漢傳佛教關鍵的問題來思考聖嚴法師建構的「漢傳禪佛教」在什麼意義上是抑或不是「中國化」？

本文試圖回答上述問題的目的，一方面是因為上述的概念，如「融合」、「現代化」、「中國化」常常被不假思索地使用在佛教的發展歷史中，而忽略這些概念背後各種不同的意涵與蘊涵的立場。因此我認為如果不假思索地使用這些概念來解讀聖嚴法師的「漢傳禪佛教」的建構，非但無法凸顯其深遠的意涵及時代意義，甚至帶來負面的曲解。另一方面，「漢傳禪佛教」的建構意涵正如聖嚴法師所強調的「傳統與創新」，但是從什麼角度來說是傳統的延續，什麼角度的創新，我覺得仍有待進一步地從「思想史」與「宗教社會學」等面向來探討。

筆者意識到如果要完整地且有建構性地回答以上的問題，除了需要全面性地深入研讀聖嚴法師龐大著作集之外，還涉及「正統的建構」、「融合」、「現代性」、「中國化」等概念的理論探討（theoretical study），這樣的工程需要一本專書來完成。本文僅就聖嚴法師所建構之「漢傳禪佛教」中的天台思想為例，分別討論一、「中國化」的佛教（Sinified Buddhism），二、「融合性」的佛教（Syncretic Buddhism），三、「創新」與「佛教現代主義」，四、「傳統與創新」。

二、「漢傳禪佛教」之「中國化」的問題與反思

對聖嚴法師來說，天台佛教做為從一個隋唐發展出來的佛教傳統，本質上可以說是「中國化的佛教」。^③特別是針對天台的一念三千、性具、性惡說，法師認為都是在中國由中國的高僧古德所完備。^④因此對聖嚴法師來說，以天台學做為其一之教義修證基礎的「漢傳禪佛教」毋庸置疑地是「中國化」的佛教。然而，「佛教中國化」在漢傳佛教研究的領域中有各種理解與預設，其中有些理論我認為並不適合用來解讀聖嚴法師對天台學或其「漢傳禪佛教」。以下是幾個我認為比較值得保留的解讀。

③ 釋聖嚴，《比較宗教學》：「到了隋唐時代，中國本位的佛教抬頭，此乃為了適應中國本土的固有文化，故有純中國的佛教宗派出現。例如天台、三論、華嚴、唯識、南山（律）、淨土、禪、密等各宗，相繼出現。這就是有名的隋唐大乘八宗。其中尤以天台、華嚴、禪宗，根本就是中國化的佛教，所以也最受中國人的歡迎；三論、唯識與律宗，因其印度的色彩濃厚，故在中國就不能做長久性及普遍性的弘揚了。」《法鼓全集》1-4，頁411，行7-11。（案：本文所引聖嚴法師之著作，皆為《法鼓全集》2005年網路版）

④ 釋聖嚴，《學術論考》：「其實，這個天台思想，純粹是中國的產物，即以《法華經》的十如是而言，在已發現的梵文本中，並沒有十如之說。假如漢譯本的十如是，係出於異本敷衍的話，便無法構成十如之說，充其量只可形成一念三百之說了。」（《法鼓全集》3-1，頁19，行14-16）

又，《大乘止觀法門之研究》：「然而，這些出於印度的經典，縱然具有如慧思及智顛所理解的性惡之意，但在印度畢竟未曾發生過明顯而理論化的性惡之說，何以到了中國的陳隋之際，即形成了一股強大的思潮？說到這裡，我們不得不從中國的傳統思想史上，做一番考察了。」（《法鼓全集》1-2，頁201，行1-3）

首先，漢傳佛教與漢學學者對「佛教中國化」最普遍理解與說法就是——佛教傳入中國由於語言的隔閡及漢文化思想傳統的影響，使得中國僧人無法真正理解佛法，甚至誤解，因此所謂的漢傳佛教事實上是失真的印度佛教（甚至非佛教）。⁵近二十年許多學者對這種「中國化」的解讀來定義中國佛教提出各種反思與批判，有的試圖為中國佛教辯護，認為其並無偏離「印度佛教」，有的認為應該從中國佛教本質來看而不是從文化語言的表現來做解讀。諸如此類的批判，在筆者另一篇文章有一些理論上的分析，筆者覺得許多批判與原來「中國化」的說法一樣是陷入了「文化中心論」、「本質主義」，及「印度中心論」的誤區。⁶

⁵ 認為中國佛教是如此「中國化的佛教」的學者非常多，例如：東方美，《中國大乘佛學》上、下冊，1981年；陳榮捷，“Transformation of Buddhism in China”，1958；Kenneth Chen, *The Chinese Transformation of Buddhism*. Princeton, 1973；James Whitehead, “The Sinicization of Buddhism: A Study of the Vimalakirtinirdeśa Sūtra and Its Interpretation in China from the Third Through the Sixth Century”；Peter Gregory, *Tsung-Mi and the Sinification of Buddhism*, 1991。

當然我們也有恰好相反的聲音，認為中國文化與思想的發展受佛教傳播的影響而被「印度化」，這樣的說法以胡適為代表，見：胡適的“Indianization of China: A Case Study in Cultural Borrowing.” 1937, pp. 219-247。

⁶ 「文化中心論」指的是用文化做為解釋佛教教義與實踐的最重要甚至是唯一的自變因，例如漢傳佛教的重視孝道或入世，可以用中國文化來解釋。「本質主義」指的是預設「印度佛教」或「中國文化」各有其定義自身而固定的「本質」。「印度中心論」指的是以印度佛教為判斷佛教正統的標準，其他佛教傳統（如漢傳佛教）的價值在於合乎或不合乎印度佛教。關於這些評論及佛教中國化的參考資料，可參考：鄧偉仁，〈幾個批判「佛教中國化」理論的再審視〉，《求法與弘法》，臺北：法鼓文化，2015年，頁79-104。

另外值得注意的是 Robert Sharf 教授的大作——*Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise* 所指出的漢傳佛教根本就是中國的產物（雖然他同樣指出上述「佛教中國化」背後的預設的問題），也因為自始至終是中國的產物，也無所謂「中國化」的問題。從對漢傳佛教的主體性及價值的角度來看，Sharf 與聖嚴法師的解讀漢傳佛教是相通的，然而 Sharf 的觀點造成漢傳佛教與佛陀教法的全然切割，是我們無法評估中國佛教歷史中許多高僧大德對於探源或接軌印度佛教的努力，⁷則與聖嚴法師意在傳承這兩者截然不同。

雖然聖嚴法師在他著作中堅定地認為在中國的佛教從隋唐之後確實是「中國化」了，也不可諱言地，中國化的佛教是在中國文化的環境中養成，⁸此外，法師也一再強調佛教（包括其他想在中國傳播的宗教）都必須確實地「中國化」，⁹但是聖嚴法師所謂的「中國化佛教」並非失真的佛陀的教法，也非被中國傳統思想扭曲的「似佛教」。我認為聖嚴法師對漢傳佛教的理解與近代歐、日文獻學的「印度中

⁷ 這些努力包括：西行求法、經錄中疑偽經的編錄、判教、與注疏方法的策略，詳見鄧偉仁“Recontextualization, Exegesis, and Logic: Kuiji's (632-682) Methodological Restructuring of Chinese Buddhism” Harvard University, 2011, “Introduction”, pp. 1-33。

⁸ 釋聖嚴，《評介·勵行》：「牛頭禪的玄學化，是在中國玄學的環境中養成，也可說是印度禪學的中國化。」（《法鼓全集》3-6，頁123，行7-8）

⁹ 釋聖嚴，《基督教之研究》：「以我的看法，基督若不中國化，他就無法在中國生存。」（《法鼓全集》1-5，頁331，行13）

心主義」式的解讀是不同的。聖嚴法師認為真正的「中國化的佛教」——也就是像以天台這樣中國化的佛學思想所建構的漢傳禪佛教——的意涵是佛法（佛陀的本懷）在中國文化（包括社會、政治、經濟）脈絡下的具體展現，^⑩換句話說，問題不在於漢傳佛教是否忠於印度佛教，而是展現佛陀的本懷。至於如何以及展現什麼樣的佛教的本懷，文章後面會繼續討論。

這小節所要指出的是聖嚴法師理解的天台佛學是「中國化的佛教」，但是我們在理解這個說法的時候，要分辨其中的意涵，避免掉入泛論式的「中國化佛教」。聖嚴法師理想中「正信」的漢傳佛教是對佛教中摻入的中國傳統思想或文化有所揀擇的，而不是籠統的「融合式」佛教（syncretic Buddhism）。^⑪這便是本文接下來要討論的議題。

^⑩ 釋聖嚴，《學術論考》：「從佛教思想的中國型態化，再到完成中國模式的佛教生活，大約經歷了四百年，一直到百丈懷海所制訂的叢林制度徹底推行為止，佛教才算純粹地中國化了。」（《法鼓全集》3-1，頁91，行7-8）。聖嚴法師的佛教中國化，其實更像本土化，在本土的文化與社會下有效地展現佛陀的本懷。

^⑪ 釋聖嚴，《法鼓山的方向II》：「目前我們正在提倡『一師一門，同心同願』，何謂一師、一門、同心、同願呢？『一師』是本師釋迦牟尼佛，我們弘揚的是佛陀的本懷，正信的佛法，而不是迷信的外道法。迷信的產生是有些中國人摻雜了固有的風俗習慣、民間信仰，而對佛教的誤解。我們是破除迷信，提倡正信的佛教團體。」（《法鼓全集》8-13，頁111，行2-5）

三、「融合性」佛教的問題與反思

如同上段探討的「佛教中國化的」議題，「融合性」的佛教在漢傳佛教研究的領域也有其刻板的預設。因此在探討天台的教義與修證與禪佛教的「融合」時，我們同樣要辨明聖嚴法師所謂的融合的意涵。

Robert Sharf 教授在上面提到的著作中指出：「確實，融合主義（syncretism）這個概念總體而言是可以代表中國宗教的本質……融合主義也似乎特別適合用來分析中國傳統與佛教的互動。」^⑫但是融合主義在宗教研究往往有負面的意涵，正如謝世維教授指出的：

學術界在探討佛道教交涉的情形，常會用到宗教「融合」（syncretism）的概念，甚至以融合的角度來討論佛道教交涉中佛教的「漢化」與佛道「融合」的議題。實際上，宗教學界對「宗教融合」已經有相當豐碩的研究成果。最早在宗教的領域當中，「融合」被認為含有負面的意涵，人類學者更從根源指出，人類對族群、部族乃至父系傳承的認同，使人們認為有種「本質性」的存在，不容被「混雜」。宗教融合的研究起源於卓申（Jonathan Gustav Droysen, 1808-1884）對希臘文化的研究，他深受

^⑫ “Indeed, the rubric of syncretism has become ubiquitous in the study of Chinese religion writ large... The notion of syncretism would seem particularly apposite to the analysis of the Chinese engagement with Buddhism.” (Sharf: 2002, pp. 17-18)

黑格爾史觀的影響，探討亞歷山大大帝統治下的宗教現象。而以基督為核心的研究義給予「融合」負面價值，認為其扭曲正統，使「宗教融合」簡化為混淆、不純、劣質、剽竊等負面涵義。二十世紀初的宗教史學派（Die Religionsgeschichtliche Schule）則開始將「融合」的負面涵義轉化為正面。¹³

謝世維同時也指出宗教融合（無論是異宗教間或同宗教的教派間）是多元文化社會必然出現的現象。此外融合主義並無普遍性的定義與描述，宗教融合的發生變因也都因社會文化的不同而不同。「我們會發現，每一個案例或個體，其『融合』的狀況都是獨一無二的，而我們只能經由不同案例的研究，拼湊出一個模糊的面貌。」¹⁴如果是這樣，那麼聖嚴法師的天台與禪宗的「融合」應該如何理解呢？

首先我覺得要先避免過度的文化論，認為「融合」是中國特有的文化傳統（尤其相對與印度）。¹⁵謝世維的文章中提到這種「文化論」論述的局限性，而強調施為者（agency）的重要性與自主性：

¹³ 謝世維，〈融合與交涉：中古時期的佛道關係研究回顧〉，《清華中文學報》第八期，2012年12月1日，頁271。

¹⁴ 同上，頁272。

¹⁵ 謝世維指出：「東亞的宗教傳統當中，『融合』更是其最大特色。克來莫（Hendrik Kraemer: 1888-1965）很早就指出華人宗教的特質是信仰者有著更寬容、包羅一切的宗教視野，使得他們能夠將不同宗教傳統包容在一個統一的宇宙觀中，並能在生活中整合這些實踐，使之運用在生活

因此「宗教融合」不全然是一種被動的「影響」或無奈選擇，許多融合的案例反而展現出主動與創意性。在融合的過程當中，我們可以發現宗教社群的領導人或信仰者自信而有意識地從不同的文化脈絡中，依其主體經驗或理念加以選擇有利因素，調和不同元素，透過詮釋賦予新的意義，建構成新的信仰體系，並成為宗教社群在信仰與實踐上的指導。這種新教義對信仰者來說，無疑具有著至高的權威與神聖性。¹⁶

其次我們要解構表面的「融合」語言，例如，聖嚴在其《學術論考》中說：

趙宋以後的中國天台宗，即趨於衰微，直到明末清初的蕩益大師智旭（1599-1655），起來為天台學派的思想，做了全盤性的統一，他不但統一了天台學，而是以天台思想為背景，融合了中國佛教的各大宗派，向來的天台宗學者，對於唯識思想是不能相融的，智旭卻以天台立場，接受了唯識學的調和，當然，對於禪、淨、律宗以及華嚴的融通，更不用說了。此後的天台宗，除了演述古說之外，

之中，他認為這是華人宗教的實用性本質，而這種特質與態度並不為『圈外人』所共享，因而忽略其重要性。白玲（Judith Berling）的三一教的研究說『宗教融合』正是中國宗教的特色之一。白玲研究三一教的林兆恩（1517-1598）指出中國宗教有強烈的功能與實用取向，『宗教融合』正是中國宗教的特色之一。」（同上，頁273）。

¹⁶ 同上，頁273。

便沒有另創新說的思想家了。¹⁷

這段話看起來就是把不同的思想教義包融一起，讓本來不相容的教義融合無礙。如此似乎有所謂的混淆、不純的隱憂，但是如果我們仔細體會聖嚴法師，以及影響他的蕩益大師的天台學，我們不難發現這兩位大師採取的融合策略，並非因為被動地接受漢文化，也不是單純因為漢文化傾向融合，而是有宗教修行與知識論上的必要性。例如在禪修與教理的融合，聖嚴法師說：

如果不明天台學的教觀軌則，就可能造成兩種跛腳型態的佛教徒：1. 若僅專修禪觀而不重視教義者，便會成為以凡濫聖、增上慢型的暗證禪師，略有小小的身心反應，便認為已經大徹大悟。2. 若僅專研義理而忽略了禪觀實修，便會成為說食數寶型的文字法師，光點菜單，不嘗菜味，算數他家寶，自無半毫分。如果他們滿口都是明心見性、頓悟成佛，並稱自修自悟自作證者，便被稱為野狐禪。¹⁸

正如俞永峰教授指出：「聖嚴法師對此著作（《天台心鑰——教觀綱宗貫註》）的研究及註釋，使他領會到教理與修行合一的重要，亦即天台所說的教觀合一，並將此觀念融

入他對禪的理解之中。」¹⁹天台的融入禪佛學並非模糊原來教義或修行法門的特性，而是結合彼此的特性而產生互補的作用。

此外，從知識論的角度，我們發現聖嚴法師的「融合」，有其再詮釋的過程以達到知識論的目的。例如，聖嚴法師的融入如來藏便有再詮釋的琢磨：

而過去的人提到禪的時候，都認為是如來藏、真如，那是屬於真常唯心的禪法。我講的禪不是如來藏，我是把佛性講成空性，就是中觀的空。我指導禪修時，也是根據這一點。所以要證明人家見性很不容易，因為實證空性才叫見性。一般人所謂如來藏的體驗，譬如所謂的「打成一片」，或者前念與後念的統一，環境與自我的內外統一，那是統一心，是大我，並非真的空性。²⁰

綜合上述，這小節想要說明的是受到蕩益大師影響甚深的聖嚴法師，「融合性」的佛教不是模糊各種宗派或宗教的界限，磨掉彼此差異，而是有目的地結合彼此的特性，不拘表面的假名，讓不同的思想或修行方法能互補地達到終極目標。俞永峰指出：

尤其是聖嚴法師認為，蕩益大師對同樣的佛教衰敗危機

¹⁷ 同註¹⁰，頁13，行9-14。

¹⁸ 釋聖嚴，《天台心鑰——教觀綱宗貫註》，《法鼓全集》7-12，頁7，行1-5。

¹⁹ 同註²。

²⁰ 釋聖嚴，《法鼓家風》，《法鼓全集》8-11，頁182，行11-15。

做出回應。面對著當時社會政治的挑戰，蕩益大師尋求融合及再詮釋各種佛教教理的方法，特別是天台的學說，以強化漢傳佛教。對那些誤解和誤用佛教的佛教徒以及外教的挑戰，蕩益大師疾言厲色地回應，是道道地地的衛道護教勇士。他對禪法之誤用，回應尤其強烈。²¹

聖嚴法師對佛教宗派 / 學派間的融合、整合或者結合，就如同法師對蕩益大師的評價——「創新說的思想家」要做的事。聖嚴法師對「創新」強調是不言而喻的。下一節我們將探討「創新」的意涵。既然聖嚴法師的漢傳禪佛教是因應現代的，我們有比較探討「創新」與「佛教現代主義」的關係。

四、「創新」與「佛教現代主義」的問題與反思

聖嚴法師所建構的漢傳禪佛教或者中華禪法鼓宗的價值，用最簡單的話來說就是「創新」。²²法鼓山的創新展現現在宗教的每一個層面：教義的理解、修行的方法、儀式、建築、甚至價值觀等等。²³當然創新不是放棄傳統，這至關重要的觀念容下節再討論。這小節我關注的是聖嚴法師的「漢

傳禪佛教」在現代社會的創新與佛教現代主義的關係。

大多研究現代宗教的學者（特別是宗教社會學）往往關注現代性對現代宗教的形成或其發展的型塑（或者如何面對世俗化的挑戰）。對大多學者而言，現代佛教的發展基本上是對現代性的回應，換句話說適應或迎合現代性，是現代性的產物。現代性對宗教的影響，可以藉由下列幾項現代性的特色來說明：

1. 除魅化（disenchantment）：宗教與自身傳統中比較神祕或神話的部分的切割，以現代的去人文化、壓抑的生活步調、官僚制度與科技法則取代傳統的人倫關係、自然的生活步調與儀式。²⁴

2. 理性化的科學主義：強調佛法的理性面及科學面。例如 Lopez 指出把佛法裝扮成一個符合科學主義的哲學，這樣的「科學佛陀」是現代知識分子的產物。²⁵

3. 浪漫主義（Romanticism）：例如一行禪師用大自然的事物的語言來表述佛教的修行。²⁶

4. 永恆哲學（Perennial philosophy）：強調宗教的核心是經驗，雖然各個宗教在語言文化的表象上有差異，但其核心的宗教經驗可以互通。²⁷

²¹ 同註²。

²² 釋聖嚴，《美好的晚年》：「佛法的基本原則不變，佛法的根本思想不變，在應用及呈現上則是創新的。法鼓山的價值就在創新。」（《法鼓全集》10-15，頁273，行1-2）

²³ 釋聖嚴，《我願無窮：美好的晚年開示集》：「法鼓山傳播的佛法、弘揚的佛法，是從理論上創新的，在實踐上也是創新的。」（《法鼓全集》10-10，頁221，行16）

²⁴ 這個詞主要由韋伯在其宗教社會學的專著中所特別凸顯出來的理論，見 Max Weber, *The Sociology of Religion* (1971) p. 270。另可參見：McMahan, *The making of Buddhist modernism*, 2008, pp. 11-12。

²⁵ 參考：Donald Lopez, *The scientific Buddha his short and happy life*, 2012。

²⁶ 參考：McMahan, *The making of Buddhist modernism*, 2008。

²⁷ 參考：鈴木大拙，*Mysticism: Christian and Buddhist*, 1957。

5. 復古主義：重視原典，強調愈古愈真（或被稱為新教式的佛教²⁸Protestant Buddhism）。²⁹

6. 入世佛教：強調入世的佛教，以具體行動幫助貧窮或受難大眾，增進社會的福祉。³⁰

這裡只簡單地舉出幾個現代佛教發展所受到現代性的影響例子。從這裡我們看到聖嚴法師的創新雖然在某些層面上是契合「佛教現代主義」的傾向，但是現代性並非法師建構漢傳禪佛教的藍圖。就拿與本文相關的議題——以天台教觀結合為基礎的禪佛教恰恰是對鈴木大拙「永恆哲學」式的強調經驗忽略教義的批判。「永恆哲學」一詞近代由 Aldous Huxley（1946: *The Perennial Philosophy*, London: Harper and

²⁸ 聖嚴法師很清楚這種現代的復古風氣：在《基督教之研究》他說：「這些分離派，雖被稱為新教教派，實際上是近乎瘋狂的極端的復古派，他們反對國立教會，反對教皇、主教、教士的各級制度，反對繁複的宗教儀禮，反對教堂中的聖像、蠟炬、彩繪玻璃、祭壇，反對主教及教士們穿著特殊的服裝，反對宗教藝術。」（同註⁹，頁 183，行 9-13）

²⁹ 參考 Gombrich, Richard F., and Gananath Obeyesekere, *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988.

³⁰ 「入世佛教」有時也稱為「人間佛教」（Humanistic Buddhism）或「參與佛教」（Engaged Buddhism）。學者對於這三個詞的定義或區分並無一致的看法。本文所謂的「入世佛教」是比較近於社會參與的佛教。對於「入世佛教」的批判主要來自於宗教性或神聖性的強調，認為人間佛教有忽略佛教禪修、教義的重視或宗教儀式的趨勢，換句話說，人間佛教可能有佛教「世俗化」的問題。參考：Queen, *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, 1996; Jones, *The New Social Face of Buddhism: A Call to Action*, 2003 年；鄧子美、陳衛華、毛勸勇，《二十世紀中國佛教》，2003 年；成建華，〈從「人間佛教」看佛教的俗化問題〉，2009 年。

Brothers）提出後成為研究宗教經驗的重要理論。簡單來說，「永恆哲學」理論認為宗教的核心是宗教經驗（特別是所謂的「神祕經驗」），而宗教經驗的內容是不經由文化語言的媒介而直接發生的，因此各個宗教的表面差異性是由於文化的呈現模式及語言表述不同，但核心的宗教經驗卻是相通的。提出類似這個理論的代表學者包括 William James、鈴木大拙、Rudolf Otto、Robert Forman 等。³¹天台學（以及般若、華嚴、唯識）做為漢傳禪佛教的教義基礎是聖嚴法師的「創新」，然而就是對佛教教義的重視做為禪佛教的實質理論內涵，與世俗傾向的人間佛教亦有很大的區別。

此外，聖嚴法師雖然深受印順法師的啟發，但是聖嚴法師走一條與印順法師「復古」的佛教現代主義³²不同的路。他說：

再者，法鼓山的理念，適應我們的時代、我們的社會，這是在法鼓山出家的殊勝。有的道場走的是守舊、復古的路，但這條路是走不通的，因為時代是往前走的，標榜復古，那就進入歷史、成了古董，不僅很難產生弘化的功

³¹ 對於這個理論的分析以及反對這個理論的「建構派」constructionist 的論述可參考 Robert Sharf 所著的“Experience”in *Critical Terms in Religious Studies*. ed. Mark Taylor, Chicago Press, 1998, pp. 94-116。

³² 參考藍吉富的〈台灣佛教思想史上的後印順時代〉：「印老之『人間佛教』或『人菩薩行』的主張，依我看，其實是復古，不是創新。我曾說印老『反傳統』，這是指他『反唐末以來的中國傳統』而言。至於說他復古，則是說他企圖恢復印度大乘菩薩行的原本意趣而言，是對古代法義的一種『重新抉擇』。」

能，可能連生存也會有問題。所以，我們的團體要承先啟後，本著古大德的典範與精神，開啟適應時代、適應社會的弘化之路。³³

也由於認識到「復古」其實不是傳統而是現代性的產物，聖嚴法師不需要走所謂的「印度中心主義」的回到原典的路。如此，聖嚴法師以漢傳佛教思想為基礎而建構的「漢傳禪佛教」就不必陷入是不是佛教正統的正當性之爭。這個小節其實讓我們看到佛教的現代發展（不限於漢傳佛教）中的一個弔詭——對傳統或正統的維護可能其實是反傳統而走現代的路，而在宣稱走現代路的同時背後的思維卻是守舊而傳統。最後的小節我將討論聖嚴法師如何不陷入這種傳統與現代的弔詭，如何結合傳統與創新。

五、結論：「漢傳禪佛教」之傳統與創新

上一小節，我們看到很明顯地對聖嚴法師來說「傳承傳統」不是復古或者借用現代的電腦語言來說——拷貝複製傳統。那麼「傳統」應該如何理解呢？「傳統」與「創新」的關係又是如何？首先讓我們來看聖嚴法師所認知的傳統的意涵：

創新並非無根，如果我們拋棄印度、拋棄中國、拋棄過去的臺灣而談創新，那就成為外道了。你可以自己創造一

個宗教出來，可是那不是佛教。我們無論怎麼創新但仍是佛教，因為佛法的根本原則是不會變的，基本的思想是不會變的，只是在應用上、呈現上是可以創新的。³⁴

根據以上的說法，佛教的傳統看起來就是佛法的根本，基本的思想。如果是這樣，那又與回到原典的復古有何不同呢？聖嚴法師說：「我們法鼓山正在做的、將要做的，就是為了回歸佛陀的本懷。」³⁵對聖嚴法師來說，佛陀的本懷是一種精神而不是特定哪一句佛說，不是特定哪一部經，正如法師所說的：「今後的世界佛教，當以具有包容性及消融性的漢傳佛教為主流，才能結合各宗異見，回歸佛陀本懷，推出全人類共同需要的佛教來。否則的話，任何偏狹和優越感的佛教教派，都無法帶來世界佛教前瞻性和將來性的希望。」³⁶在《承先啟後的中華禪法鼓宗》的小冊子，法師說：「我站在現代人所見漢傳禪佛教的立足點上，希望把印度佛教的源頭以及南北傳諸宗的佛法做一些溝通，因為我所見、所知漢傳禪佛教的特色，就是釋迦牟尼佛化世的本懷。」

綜合上述，佛教的傳統的根本是佛陀化世的本懷，而創新是在這個根本上，為了展現佛陀本懷而展開的發展變化。一成不變的傳統無法展現佛陀的本懷，因此不是聖嚴法師認

³³ 同註²⁰，頁 209，行 3-7。

³⁴ 同註²⁵，頁 222，行 1-4。

³⁵ 釋聖嚴，《學術論考 II》，《法鼓全集》3-9，頁 77，行 6。

³⁶ 釋聖嚴，《書序 II》，《法鼓全集》3-10，頁 175，行 12-14。

為的佛法。「傳統」與「創新」不是內容上的承先啟後，而是精神上的。就以天台思想來看，法師說：

《大乘止觀》既然承繼心性本淨的如來藏緣起思想，卻又發展出了他的性染思想，這在中國佛教的思想史上，固然屬於首創，即在包括印度在內的整個佛教史上，也是空前的發明。³⁷

「心性本淨」是傳統而「性染」是創新，兩者甚至看起來是矛盾的理論，在聖嚴法師的理解下，是「傳承」與「創新」的關係，只要天台學教義的創新能建立在佛陀化世的本懷。天台思想上承中觀、三論、經由慧思、智者二師的創宗、湛然、知禮的復興、最後滿益智旭的總結，其中思想龐雜，甚至於外有天台華嚴性具性起之辯，於內亦有山家山外之論爭，所展現的竟是「這樣的包容性、消融性、系統性、教觀並重的實用性」這樣的精神特色。做為聖嚴法師建構的漢傳禪佛教的教理根基，天台學的精神提供漢傳禪佛教不斷創新的資糧，而在漢傳禪佛教不斷創新的實踐中，佛的本懷才能在不同的時代一再地展現。因此我認為聖嚴法師將天台學甚至其他的漢傳佛教學派做為他所建構的漢傳禪佛教的根基展現的，就是法鼓宗的「傳承與創新」。

³⁷ 釋聖嚴，《大乘止觀法門之研究》，《法鼓全集》1-2，頁191，行1-3。

參考文獻

一、聖嚴法師著作

- 釋聖嚴，《大乘止觀法門之研究》，《法鼓全集》1-2。
釋聖嚴，《比較宗教學》，《法鼓全集》1-4。
釋聖嚴，《基督教之研究》，《法鼓全集》1-5。
釋聖嚴，《學術論考》，《法鼓全集》3-1。
釋聖嚴，《評介·勵行》，《法鼓全集》3-6。
釋聖嚴，《學術論考II》，《法鼓全集》3-9。
釋聖嚴，《書序II》，《法鼓全集》3-10。
釋聖嚴，《天台心鑰——教觀綱宗貫註》，《法鼓全集》7-12。
釋聖嚴，《法鼓家風》，《法鼓全集》8-11。
釋聖嚴，《法鼓山的方向II》，《法鼓全集》8-13。
釋聖嚴，《我願無窮：美好的晚年開示集》，《法鼓全集》10-10。
釋聖嚴，《美好的晚年》，《法鼓全集》10-15。
（以上皆引自《法鼓全集》2005年網路版）

二、中文書目

- 成建華，〈從「人間佛教」看佛教的俗化問題〉，《2009年佛學研究論文集——人間佛教及參與佛教的模式與展望》，高雄：佛光山文教基金會，2009年，頁267-276。
俞永峰，〈聖嚴法師與禪宗之現代化建構〉，《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139-176。
鄧子美、陳衛華、毛勸勇，《二十世紀中國佛教》，蘭州：甘肅人民出版社，2008年。

- 鄧偉仁，〈幾個批判「佛教中國化」理論的再審視〉，《求法與弘法》，臺北：法鼓文化，2015年，頁79-104。
- 謝世維〈融合與交涉：中古時期的佛道關係研究回顧〉，《清華中文學報》第八期，2012年12月1日，頁263-299。
- 藍吉富〈台灣佛教思想史上的後印順時代〉，《聽雨僧廬佛學雜誌》，臺北：現代禪出版社，2003年。

三、外文書目

- Chen, Kenneth, *The Chinese Transformation of Buddhism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973.
- Chen, Wing-Tsit, "Transformation of Buddhism in China." In *Philosophy East and West* 7 (3/4), 1958, pp. 107-116.
- Gombrich, Richard F. and Gananath Obeyesekere. *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988.
- Gregory, Peter N., *Tsung-Mi and the Sinification of Buddhism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991.
- Hu, Shi, "The Indianization of China: A Case Study in Cultural Borrowing." In *Independence, Convergence and Borrowing in Institutions, Thought and Art*, Harvard Tercentenary Publications. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1937, pp. 219-247.
- Jones, Ken, *The New Social Face of Buddhism: A Call to Action*, Boston: Wisdom Publications, 2003.
- Lopez, Donald, *The Scientific Buddha His Short and Happy Life*. New Haven: Yale University Press, 2012.
- McMahan, David L., *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Queen, Christopher & King, Sallie, *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, New York: State University of New York Press, 1996.
- Sharf, Robert H., *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*. Studies in East Asian Buddhism. 14. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.
- Sharf, Robert, "Experience" in *Critical Terms in Religious Studies*. ed. Mark Taylor, IL: University of Chicago Press, 1998, pp. 94-116.
- Suzuki, Daisetz Teitaro and William Barrett, *Mysticism: Christian and Buddhist*. Mineola, N.Y.: Dover, 1957.
- Teng, Wei Jen (鄧偉仁), "Recontextualization, Exegesis, and Logic: Kuiji's (632-682) Methodological Restructuring of Chinese Buddhism." Unpublished Ph.D. Dissertation, Harvard University, 2011.
- Weber, Max, *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1971.
- Whitehead, James, "The Sinicization of Buddhism: A Study of the Vimalakirtinirde a Sūtra and Its Interpretation in China from the Third Through the Sixth Century." Unpublished dissertation. Cambridge, M.A. Harvard University, 1976.

Tradition and Innovation: On the Interpretation and Significance of Master Sheng Yen's Construction of "Chinese Chan Buddhism" with a Focus on the Tiantai's Thought

Wei-jen Teng

Assistant Professor, Dharma Drum Institute of Liberal Arts

With this study, I intend to contextualize Master Sheng Yen's construction "Chinese Chan Buddhism" in dynamics of religious transmission and innovation, "sinification and Indianization," and "post-" modernization.

Key words: Master Sheng Yen, Chinese Chan Buddhism, Tiantai, sinification, religious syncretism, modernization, tradition and innovation, Buddhist Modernism

Abstract

"Chinese Chan Buddhism" constructed by Master Sheng Yen, is regarded by the Master as both characterized by the summit of traditional Chinese Buddhist value and wisdom on the one hand, and on the other an ever innovationary Buddhist religion that simultaneously adapts itself to and transcends modernity. This article aims at reflecting on the dialectic process and tradition and innovation, a process touches several key issues in the Study of Chinese Buddhism both historical and modern: "sinification," "syncretism," and "Buddhist modernism". This article hopes to show that Master Sheng Yen's "Chinese Chan Buddhism" should not be taken at face value as "sinified Buddhism," "syncretized Buddhism," and a product of sheer modernity. On the contrary, the "Chinese Chan Buddhism" in the process of sinification, syncretization, and modernization has challenged and attempted to transcend these three phenomena.

The main object for this study is the Tiantai thought interpreted in Master Sheng Yen's "Chinese Chan Buddhism" for the reason that Tiantai thought is construed by the Master as the foundations of his "Chinese Chan Buddhism" both doctrinally and meditatively.

Anti-scholasticism in the Sixth-to-Eighth-Century China:

Responses from Early Chan Communities

Pei-Ying Lin ^❶

Postdoctoral Fellow, UC Berkeley

Abstract

This paper discusses how anti-scholasticism was involved in the creation of Chan Buddhism. It first makes a further distinction between “textual authority” and “exegetical practice,” i.e., “scholasticism.” It then argues that the earliest Chan movement in China was not in fact a rejection of text, but quite the contrary – the movement was one of an integration of patriarchal legitimacy and textual authority, while casting off the necessity of exegetical tradition.

A close reading of Buddhist monks’ biographies of representative Chan masters, namely Bodhidharma 菩提達摩 (ca. late fifth century), Huisi 慧思 (515-577), and Xinxing 信行 (540-594), tells us that the perpetual dichotomy between scholasticism and real practice was embedded in the patriarchal image of Chan Buddhism. The image of these monks, which may be called the *Chan* ideal, features Buddhist worries over the Buddhist decline during the sixth century as well as the debate between Hīnayāna and Mahāyāna Buddhism. This religious background is the provenance of what may be called the *Chan* ideal. By contrasting

❶ The author would like to express her sincere gratitude to the anonymous reviewers’ valuable suggestions.

Bodhidharma with Huisi and Xinxing in a wider context, this paper provides a reassessment of the debate between meditation and scholasticism and its influence on early Chan Buddhism.

Key words: Bodhidharma, Huisi, Xinxing, *Mofa*, scholasticism.

1. Introduction

This paper discusses how anti-scholasticism was involved in the creation of Chan Buddhism. This research is divided into clear subsections. First of all, it separates *exegetical practice* from *real practice*. Secondly, it makes a further distinction between “textual authority” and “exegetical practice,” i.e., “scholasticism.” Following this, it argues that the earliest Chan movement in China was not in fact a rejection of text, but quite the contrary – the movement was one of an integration of patriarchal legitimacy and textual authority, while casting off the necessity of exegetical tradition. With this observation, this study aims to provide a corrective to both the traditional and scholarly understanding of the nature of Chinese Chan Buddhism.

A close reading of Buddhist monks’ biographies tells us that the perpetual dichotomy between scholasticism and real practice was embedded in the patriarchal image of Chan Buddhism. The image of these monks, which may be called the *Chan* ideal, features Buddhist worries over the Buddhist decline during the sixth century as well as the debate between Hīnayāna and Mahāyāna Buddhism. The major confluence of these contexts, therefore, is the important background of my analysis of the early Chan communities in China.

For this reason, this research begins from the religious and intellectual background of the sixth century China, during the period when meditational practices were not totally unified but intensely pursued by diverse communities. Then it seeks to place the ideas of meditation of representative Chan masters, namely Bodhidharma 菩提達摩 (ca. late fifth century), Huisi 慧思 (515-577), and Xinxing 信行 (540-594), in their own contemporary religious context, in terms of which the earliest Chan writings should be interpreted.

The sixth century is traditionally noticeable for the beginning of sectarian Buddhism in China. Facing crises coming from lack of imperial patronage and persecution, it is not a coincidence that, the prominent “schools” of Chinese Buddhism known as

Tiantai, Huayan, Pure Land, and Chan, burgeoned with tensions and competition. As Kawakatsu Yoshio noticed, Chinese began to develop their own collective identities within Buddhism during the period of the Northern and Southern Dynasties.^② The writings on the transmission of Buddhism substantiated the process of identity construction during the invention of tradition.^③ However not all individual teachers or groups were drawn into such a process, and not every Buddhist group possessed an equal sense of membership among themselves.^④ Against this background, in order not to obstruct the picture of the broader religious context by sectarian boundaries, this paper draws from primary sources of multiple origins.

The distrust of the monastic order was heightened by dramatic

-
- ② Kawakatsu Yoshio 川勝義雄 indicates for Huisi's time a shift from the sense of "myself at the present time and location" 今ここの私 towards that of "our" 私どもの present; see his "Chūgoku teki shinbukkyō keisei he no enerugi- : Nangaku Eishi no baai" 中国的新仏教形成へのエネルギー : 南岳慧思の場合 (The Driving Force behind the new Buddhism in China), in Fukunaga Mitsuji 福永光司 ed., 中国中世の宗教と文化 *Chūgoku chūsei no shūkyō to bunka*, 京都大学人文科学研究所, 1982, pp. 501-538, especially p. 502.
- ③ Robert Campany drew on Benedict Anderson for the collective imagination of lineages in the Chan tradition. Robert Campany (2003), "On the Very Idea of Religions (in the Modern West and in Early Medieval China)," *History of Religions* 42.4, pp. 287-319. He follows the earlier theoretical formulation in "The Invention of Tradition", Eric Hobsbawn and Terence Ranger, eds., Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1983.
- ④ Take the community of "Three Level Teaching" for example, the followers of Xinxing (540-594) did not reconstruct their history in the same manner as was done in Tiantai and Chan. In fact the teachings of Xinxing did not even become a distinctive category within the "Three Level Teaching" itself, but remained miscellaneous. See Jamie Hubbard (2001), *Absolute Delusion, Perfect Buddhahood: The Rise and Fall of a Chinese Heresy*, Honolulu: Univ. of Hawaii Press.

events during this period. The famous Liang Wudi (梁武帝, 464-549) patronised Buddhism in southern China, and the ending of his rule was so unsettling that it prompted reconsideration of the decline of Buddhism. Similarly, Buddhism was greatly patronised and luxurious monasteries were built in the Northern Wei, as described in the "Record of Buddhist monasteries in Luoyang" (*Luoyang qielan ji* 洛陽伽藍記). Despite this flourishing, what followed was the dramatic persecution of Buddhism during 574-578 CE of the Northern Zhou. The Buddhist persecution confirmed in the minds of Chinese Buddhists the idea that Buddhism was in decline around the sixth century. Despite the conflict between a fateful sense of demise and the universal character of Buddha-nature, the rhetoric of decline gained a dominant place in the Buddhist discourse in China at this time. The fear of decline of dharma is enhanced by the Buddhist persecution. Examples of such responses to the persecution of Buddhism may be seen with Chan master Sengchou 僧稠 (480-560), Bodhidharma, and even (from the Daoist side) in Kou Qianzhi's 寇謙之 (365-448) *Celestial Masters*.^⑤ On the one hand, if the Buddha-nature is common to all sentient beings (as Mahāyāna teaching often expresses it) its recognition should be timeless, and yet with hundreds of years passing since the teaching of the Buddha himself, there was an increasing sense of distance and of possible decay of the Dharma. Therefore, situating the initial formulation of Chan Buddhism against this religious background, we find the influence of the idea of the decline of the dharma on the conception of Chan practices.

-
- ⑤ For historical analysis and the evidence for these figures, see Yanagida (1985), "Goroku no rekishi: Zen bunken no seiritsushiteki kenkyū" 語録の歴史: 禅文献の成立史的研究, in *Tōhō gaku* 東方学報 57, pp. 211-663, (reprint as *Zen bunken no kenkyū* 禅文献の研究, *Yanagida Seizan zenshū* vol. 2.), p. 96. See also p. 112 for the contrast between Bodhidharma and Sengchou in Daoxuan's biography.

2. The retrospective image of Bodhidharma

Bodhidharma is the key figure for the image of Chan patriarchs and the best approach remains Faure's suggestion that we treat Bodhidharma not as an individual but as a kind of textual paradigm.⁶ Regarding Bodhidharma's function as a literary trope therefore, the following part concentrates on the questions of how and why he coincided with the trend towards greater importance of meditational practice and on his relationship with the *Lankāvatāra Sūtra*.

The earliest mention of Bodhidharma is in the "Record of Buddhist monasteries in Luoyang," which was written in 547 CE. It briefly narrates that Bodhidharma, coming from the western region, travelled around various countries and was claimed to be a hundred and fifty years old. Hence the first image of Bodhidharma was no more than a mysterious figure who could move across national borders freely. Daoxuan's 道宣 (596-667) "Continued Biographies of Eminent Monks" composed in 645 and revised in ca. 665 added on the transmission of the *Lankāvatāra Sūtra* to the biographies of Bodhidharma.⁷ In these biographies however the provenance and destiny of this hundred-and-fifty-year-old

monk remains mysterious. The method he practised is called the "facing-the-wall contemplation" (*biguan* 壁觀) which consisted of realising "two entries" and "four practices." A number of writings attributed to him are said to have been collected and compiled as the "Bodhidharma's Treatise." (T50: 0551c6-12) According to the biography of Huike 慧可 (487-593), who is said to have protected Buddhist scriptures and statues during the Buddhist persecution by the Northern Zhou 北周 (557-581), Huike received from Bodhidharma the *Lankāvatāra Sūtra* with a comment that this is the only trustworthy scripture for Chinese Buddhists to practise, despite the fact that it had become "mere words" for some others in China. (T50: 0552b20-21) The role that Daoxuan's writing played, however, brought attention to the exemplar Bodhidharma, as well as to disputations about the textual sources associated with Bodhidharma, which in turn stimulated the Chan hagiography of Bodhidharma. However, although the transmission between masters and disciples is evinced in these biographies, it shows no attempt to impose the authority of one lineage among others. The importance of Daoxuan's narratives lies in the ideas they provided for a primordial image of Chan patriarchs, which were then taken up by Chan Buddhists.

⁶ Bernard Faure (1986) "Bodhidharma as Textual and Religious Paradigm", *History of Religions* 25 (2): 187–198. Also see McRae's critical review of Faure's "theoretical" approach. McRae has called upon a reappraisal of historiographic method in the analysis of hagiography and to avoid the disadvantage of overarching twentieth-century modernist theories. See John McRae, "The Hagiography of Bodhidharma: Reconstructing the Origins of Chinese Chan Buddhism," in *India in the Chinese Imagination: Myth, Religion, and Thought*. John Kieschnick and Meir Shahar, eds., Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013, pp. 125-140.

⁷ For Daoxuan's perceptions of *chan* as a practice and *chanshi* as practitioners, see Jinhua Chen (2002), "An Alternative View of the Meditation Tradition in China: Meditation in the Life and Works of Daoxuan (596-667)", in *T'oung*

Pao, Vol. 88. 4/5 (2002), pp. 332-395. It is instructive to read this in comparison with Eric Greene (2008), "Another Look at Early Chan: Daoxuan, Bodhidharma, and the Three Levels Movement", in *T'oung Pao* 94, No. 1-3, (2008), pp. 49-114. Greene argues against Chen that Daoxuan's *Xichan lun* ("Evaluation of the Chan practitioners") seeks to debunk Xinxing's teachings on meditation rather than to refute Bodhidharma, since the latter's followers did not form a coherent group until Daoxin's time. (Greene 2008: 77) Greene further suggests that, given the significant influence of Xinxing in his time, Xinxing's ideas of "*chan*" should be taken into account for understanding the formation of Chan School's ideology. Both studies in combination provide important information about the intellectual background for the early stages of Chan Buddhism.

The first known claim of descent from Bodhidharma is the epitaph for Faru 法如 (638-689), a long-time disciple of Hongren 弘忍 (601-674).⁸ The anonymous author of the epitaph writes of an “Indian transmission that occurs without recourse to language.”⁹ It is an explicit expression of a silent, wordless transmission from an Indian origin. This is the first time that the legacy of Bodhidharma was proclaimed as being the transmission of the mysterious object of silent understanding, which is more than just exegetical mastery. (Morrison, 2010: 54) The theme of a transmission against the exegetical tradition was taken up by Jingjue 淨覺 (683-c.750), the author of “Chronicle of Materials of the *Laṅkā* Masters” (*Lengqie shiziji* 楞伽師資記 712-716 A.D.), though his purpose was largely to protect himself against attacks from Shenhui’s group.¹⁰ Adapting from Daoxuan’s biographies, he added to the authority of the *Laṅkāvatāra Sūtra*, displaying his devotion to it but at the same time articulating an inconsistent attitude towards texts and language for the purpose of transmission. (Morrison 2010: 57) Faure has

⁸ For a full annotation of the epitaph (*Tang Zhongyue shamen Shi Faru xingzhuang* 唐中岳沙門釋法如行狀) see Yanagida Seizan (1967), *Shoki zenshū shisho no kenkyū* 初期禪宗史書の研究, Yanagida Seizan *shū* 柳田聖山集 vol. 6, Kyoto: Hōzōkan 法藏館 (reprint 2000), pp. 487-496.

⁹ (天竺相承, 本無文字) Translated as in Elizabeth Morrison (2010), *The Power of Patriarchs: Qisong and Lineages in Chinese Buddhism*, Leiden: Brill, p. 53.

¹⁰ For Jingjue’s biography, see *QTW* (*Quan Tang Wen* 全唐文) 327, “*Da Tang Da’anguosi gudade Jingjue shi taming*” 大唐大安國寺故大德淨覺師塔銘, written by the famous Tang poet Wang Wei 王維 (701-761). An alternative rendering for the title of this text is “Record of the Masters and Disciples of the *Laṅkāvatāra*” for which see Bernard Faure (1997), *The Will to Orthodoxy: a critical genealogy of Northern Chan Buddhism*, California: Stanford University Press. On the date of the composition and the political circumstances of Jingjue, see T. H. Barrett (1991), “The Date of the Leng-chia shih-tzu chih”, in *Journal of the Royal Asiatic Society* 1.2 (1991), pp. 255-9.

suggested that this attitude can be understood as an example of the magical potency attributed to texts, while Welter avers that it “allows Chan practitioners to transcend textual limitations.”¹¹ The reality is that Jingjue’s reserved attitude is not an entire rejection of text as such, but an integration of patriarchal legitimacy and textual authority while casting off the necessity of exegetical tradition. Jingjue contributed to the evolution of symbolic lineage in that, as Morrison (2010: 59) noticed, the first two patriarchs, Bodhidharma and Gu abhadra, never once met. The biography of Daoxin in Jingjue’s work is valuable for he brings out the attempt to introduce the techniques of meditation through Daoxin, who is recorded as transmitting a manual on the conferral of Bodhisattva precepts. His approach to meditation, or even to a wider concept of practice, is called the “One practice samādhi” (*yixing sanmei* 一行三昧), which continued to be the core of the Chan teachings passing to Japan, though it was discontinued in Shenhui and Zongmi’s writings.¹²

Shenhui’s attack on the “Northern School” had a long-lasting effect on the narratives concerning the history of Chan Buddhism. Unable to refute the crucial patriarch Bodhidharma, he replaced the textual authority of the *Laṅkāvatāra Sūtra* with the *Diamond Sūtra*. Among all the accounts relating to the biography of Bodhidharma, only those influenced by Shenhui have omitted the transmission of the *Laṅkāvatāra Sūtra*.¹³ The attempt to remove the reliance on exegetical tradition is universal in Chan Buddhism, and, as a consequence, the texts functioned more as a protector of the religious identity of the community. Likewise, other texts

¹¹ Faure (1997: 137; 140-1). Albert Welter (2006), *Monks, Rulers, and Literati: The Political Ascendancy of Chan Buddhism*, Oxford: Oxford University Press, p. 48.

¹² For a study of this doctrine as it occurred in the biography of Daoxin, see Sekiguchi Shindai 関口真大 (1957), *Daruma Daishi no kenkyū* 達磨大師の研究, Tokyo: Shunju sha, pp. 279-292.

¹³ For a chart of all relevant accounts, see Sekiguchi (1957: 176).

associated with Bodhidharma could become the target for attack from anyone who intended to create a different lineage. For instance, Du Fei's 杜朮 "Record of the Transmission of the Jewel of Dharma" (*Chuan fabao ji* 傳法寶記) criticises the biography of Bodhidharma in the "Continued Biographies of Eminent Monks" as a false tale, arguing against the authenticity of "Treatise on Two Entries and Four Practices" or the "Bodhidharma's Treatise" (*Daomo lun* 達摩論) mentioned in the "Chronicle of Materials of the *Lankā* Masters."¹⁴ The "Continued Biographies of Eminent Monks" was written around the same time as the apocryphal *Vajrasamādhi Sūtra*, and the latter, just as the "Chronicle of Materials of the *Lankā* Masters," regards the "Treatise on Two Entries and Four Practices" as the highest authority in Chinese Buddhism. (Buswell 1989: 110) It shows that the "Treatise on Two Entries and Four Practices," which was fictively attributed to Bodhidharma, was very influential during the earlier periods, but the evaluation was already changing during the seeming peak time of its influence; this is very similar to the fate which befell the *Lankāvatāra Sūtra*, which was already waning at the summit of its visibility. As mentioned earlier, the value of both scriptures was recognised by contemporaries for their guidance on the practice of mind and meditation. Their function in counterbalancing the competition between wisdom and meditation had played a successful role.

The "Chronicle of Materials of the *Lankā* Masters" and the "Record of the Transmission of the Jewel of Dharma" were composed during almost the same period. The latter criticises the former as well as Daoxuan's biographies, all with a view to refuting texts possibly written by Bodhidharma himself. These

¹⁴ T85: 1291b7-10. (今人間或有文字稱達摩論者。蓋是當時學人隨自得語以為真論書而寶之。亦多謬也。若夫超悟相承者。既得之於心則無所容聲矣。) For a chart of the different statements about the "Treatise on Two Entries and Four Practices," see Sekiguchi (1957:216).

arguments brought up the element of the "formless transmission" of Chan Buddhism. Yanagida states that the famous phrase "transmission from mind to mind; no reliance on words" (*yixin chuanxin, buli wenzi* 以心傳心, 不立文字), which became a dominant designation of the Chan School, was actually created by Du Fei in the "Record of the Transmission of the Jewel of Dharma." (1967: 47-57) This work adheres to the teachings of non-language transmission found in the *Lankāvatāra Sūtra*. The path leading to the characterisation of Chan Buddhism as formless originated from suspicion about the biographies of Bodhidharma and disputation about the "Treatise on Two Entries and Four Practices." It seems that the solution summed up as formless transmission and formless practice was a reaction against the exegetically based faith in Bodhidharma and the *Lankāvatāra Sūtra*. Entering the seventh century, anti-scholasticism required adjustment, but the Chan ideal continued to develop.

Daoxuan's interest in the relation between supernatural powers and meditation is clear and consistent in his life and his works.¹⁵ Reading through Daoxuan's biographies of eminent monks, those who are called Chan masters typically had the characteristics of practising meditation, performing ordination ceremonies, and possessing supernatural power. This idea of an ideal Chan master has remained dominant in Chan circles. The example of Bodhidharma in the Chan repertoire confirms the standard image of Chan patriarchs as possessing supernatural powers, which was a result of practising meditation. Meditation as one form of practice empowers practitioners with purity and potency, which stood out from the approach of exegetic tradition. One can easily draw an analogy with the ways in which Daoxuan and Huisi emphasised the "real practice" of Buddhist monks, all of which corresponded to the trend of separation of meditation and scholasticism.

¹⁵ See Robin Beth Wagner (1995), *Buddhism, Biography and Power: A Study of Daoxuan's Continued Lives of Eminent Monks*, PhD diss., Harvard University, 1995.

3. Huisi, Xinxing and the Rise of *Chan*

As a representative figure for meditation masters, Huisi is important during the formation of Chan Buddhism in two respects. The first is his idea of meditation which, when linked to the concept of “decline of Buddhism” (*mofa* 末法), possibly in the seventh century, had a profound influence on the Chan and Tiantai groups.¹⁶ As the Three Level Teaching (*Sanjie jiao* 三階教) also reflects similar thoughts, it explains why he was so concerned about the decline of Buddhism. Huisi struggled during a distressing historical period, and experienced enormous crises in his life as a

¹⁶ The concept of *mofa* was first introduced to China through Dharmakṣema’s (曇無讖, 385-433) translations of the *Dabo niepan jing* 大般涅槃經 (Skt. *Mahāparinirvāṇa sūtra*, T12, no. 374, completed in 421 A.D.) and the *Beihua jing* 悲華經 (T03, no. 157, completed in 419 A.D.). The most comprehensive survey of the Buddhist concept of decline remains Jan Nattier (1991), *Once Upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*, Nanzan Studies in Asian Religions, Berkeley, Calif.: Asian Humanities Press. Jan Nattier argues convincingly for an East Asian origin of the three-period system, the “true dharma,” “resemblance dharma” and “final dharma.” (pp. 86-90) She demonstrates that the Buddhist legends of decline are akin to the prophetic literature in Hebrew texts, but the particular “final dharma” (*mofa*) is a unique East Asian variant of “final age” (*moshi* 末世), which corresponds to the Sanskrit term *paścimākāla*. (pp. 94-284) Hubert Durt, however, regards “eschatology” as somewhat artificial, considering examples of the relativization of the three stages of the Dharma according to the region and the chronology. He deduces that “the ideology of the Dharma progressing eastward (*tōzen* 東漸) implicitly neutralizes the doomed aspect of the *mappō* ideology” as Shōtoku Taishi’s (572-621) time was considered as being in the period of the “true dharma.” Hubert Durt (1994), *Problems of Chronology and Eschatology: Four Lectures on the “Essay on Buddhism” by Tominaga Nakamoto (1715-1746)*, Kyoto: Istituto Italiano di Cultura, Scuola di Studi sull’Asia Orientale, p. 44.

Buddhist. According to the biography in Daoxuan’s “Continued Biographies of Eminent Monks”, he was poisoned by other monks and nearly died as a result. He also described his life and the oppression he suffered from other hostile monks, whom he called “evil exegetics masters” (*elunshi* 惡論師), in his “Proclamation of Vows” (*Lishi yuanwen* 立誓願文), reportedly written when he was forty-four.¹⁷ (T46: 787b9) This indicates a fierce competition between Huisi and those who primarily mastered the scriptures. It explains his motivation for emphasising the practice of meditation over against the activity of teaching scriptures.

Huisi’s discontent with the clergy was not an isolated case. This becomes quite clear by comparing him with his contemporary Xinxing, who, very differently, responded to the anxiety of the “final age” with an innovative method of systematisation of Buddhist teachings. A study by Jamie Hubbard focuses on how Xinxing took the opportunity to advocate new doctrinal and institutional configurations.¹⁸ In his case, the rhetoric of the decline

¹⁷ The full title is: *Nanyue si da chanshi li shiyuan wen* 南嶽思大禪師立誓願文 (Tract on the vow established by the great dhyāna master Huisi of Nanyue), (T46, no. 1933.) The authenticity of this text is doubted by Etani Ryūkai 惠谷隆戒, “Nangaku Eshi no rissei gammon wa gisaku ka” 南岳慧思の立誓願文は偽作か, in *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 印度學佛教學研究 6-2 (1958), pp. 524-7. Paul Magnin has followed Etani’s suspicion and argued that the concept of *mofa* was not very widespread in Huisi’s time. As the earliest mention of the *Vows* is in Daoxuan’s biography of 664 A.D., it is possible that the concept of *mofa* was matured in the seventh century. However, the representation in the *Vows* is significant, so Magnin analysed its thought and translated it as the final paper of the same book. Paul Magnin (1979), *La vie et l’oeuvre de Huisi*, Paris: École Française D’Extrême-Orient, pp. 104-116; 192-238. On the other hand, Nattier attributes the first fixation of the three-period system to Huisi in 558. (Nattier, 1991: 100, n. 114)

¹⁸ Xinxing did so under the banner of his teaching called “Practice that Arises in Accord with Capacity” (*Duigen qixing fa* 對根起行法). Hubbard (2001: 17-9).

of Buddhism resulted in a particular way of conceptualising the special category of “mute sheep monks” within the four-fold *saṃgha* in the monastic rules as Xinxing expounded them.¹⁹ As James Benn (2009: 37) argues, Xinxing’s concerns over the promotion of the stupid “mute sheep monks, like the lineages of Chan, look like a particularly Chinese solution to the problem of being located far from the Buddha in space and time.” Benn (2009: 28) not only sees the similar rhetoric of lineages, but also suggests seeing Xinxing’s vision of the “mute sheep monks” as a trend that ran in parallel with Chan’s exhortations of “no thinking,” “cessation of thought” and “mindlessness” in eighth-century documents found in Dunhuang such as the “Treatise on No Mind” (*Wuxin lun* 無心論) and the “Treatise on Cessation of Thought” (*Jueguan lun* 絕觀論).²⁰ It is more likely that the ideas of “no thinking” and “cessation of thought” in the Chan tradition came into existence in order to bypass the corrupted clergy, and meditation is one way for a direct link to the Buddha.

The meditation practice taught by Xinxing is called “formless samādhi visualisation” 無相三昧觀 in his “Assorted Rules for Community Regulation” (*Zhizhongshi zhufa* 制眾事諸法).²¹ “Formless samādhi” corresponds to the idea of “no thinking” just mentioned, and its importance in monastic codes increased later in the Chan tradition. Similarly to Huisi, Xinxing incorporated meditation and repentance for the physical purification of mind, body and speech. Both Xinxing and Huisi followed the *fangdeng* 方

等 (penitentiary rite and retreat) rituals from the “Great Expanded Dharani Sūtra” (*Da fangdeng tuoluoni jing* 大方等陀羅尼經) which became significant particularly in Tiantai Buddhism.²² It is apparent that Huisi and Xinxing both relied on meditation, repentance, and precepts to provide solutions for the final stage of Dharma. As Hubbard writes,

What, then, do we make of Xinxing’s teachings? Are they as unique and different as usually thought? How well do they fit the general tenor of the times: the belief in the lowered capacity of sentient beings, the need for new doctrines and practices appropriate to those sentient beings, the doctrine of universal Buddha-nature, and the holistic vision of the *Huayan sūtra* all were widely shared with his contemporaries. So, too, the scriptures on which Xinxing relied: the *Lotus sūtra*, the *Mahāparinirvāna sūtra*, the *Huayan sūtra*, the *Vimalakīrti nirdeśa sūtra*, the *Śrīmālādevīsīṃhanāda sūtra*, and the *Xiangfa jueyi jing*; these were among the most widely quoted scriptures of the day. Likewise, Xinxing’s emphasis on the precepts, *dhūta* practice, cultivation of *dhyāna* through seated meditation, repentance rites, and *buddhanāma* liturgies are all representative of, not exceptions to, the monastic regimen of Chinese Buddhism from the sixth century onwards. The same can be said of what little we know of their institutional organization; from the apparent involvement of lay precept groups to the social welfare activity of the Inexhaustible Storehouse, all fits with the trends of the times. (Hubbard, 2001: 223)

The above is consistent with Huisi’s teachings: the perfection

¹⁹ James A. Benn (2009), “The Silent Sa gha: Some Observations on Mute Sheep Monks”, in *JIAS* 32, no. 1-2, 2009 (2010), pp. 11-38.

²⁰ These texts are introduced in Robert Sharf (2005), *Coming to terms with Chinese Buddhism: a reading of the Treasure store treatise*, Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 47-51.

²¹ See Nishimoto Teruma 西本照真 (1998), *Sankaikyō no kenkyū* 三階教の研究, Tokyo: Shunjun-sha. A more recent study of Xinxing’s view of meditation is found in Greene (2008: 49-114).

²² See Zhiyi’s *Fandeng sanmei xingfa* 方等三昧行法 (T46, no. 1940). Daniel Stevenson (1987), *The T’ien-t’ai Four Forms of Samadhi and Late North-South Dynasties, Sui, and Early T’ang Buddhist Devotionalism*, Ph.D. diss., Columbia University.

of wisdom comes from meditation, not from studying Buddhist scriptures. It is an intellectual response to the worries over the end of Dharma within Chinese Buddhism. Huisi then furthers his method of meditational practice by incorporating Mahāyāna doctrines. It is curious to see just how and why Huisi became so immensely interested in meditation. According to his biography, he was born in Henan Province in the Northern Wei and received ordination in his dreams. As for his initial interest in meditation, he was at first inspired by the “Sūtra of the most wonderful meditation” 最妙勝定經 (Ch. *Zuimiao shengding jing*; Jap. *Saimyō shōjōkyō*).²³ Then he joined the group led by Huiwen 慧文 in Northern Qi, who had attracted several hundreds of followers during that time. While famous for setting up a large group of meditation practitioners, Huiwen was also known as an exegetics master (*lunshi* 論師) of the “Great Treatise on the Perfection of Wisdom” (*Mahā-prajñā-pāramitā Śāstra*, Ch. *Dazhidu lun* 大智度論). Furthermore, traces of Mādhyamika Buddhism are to be found in Huisi’s works. The “Sūtra of the Most Wonderful Meditation” is cited both in Huisi’s and in Zhiyi’s works.²⁴ Huisi, in his “Access to the True Samādhi of All Dharmas”, following a quotation of the “Sūtra of the Most Wonderful Meditation”, commented that anyone who ever tried to practice meditation, even those who only practised at a preliminary

level, was superior to all exegetics masters.²⁵ This is clearly an argument against another exegetical tradition, which was the “mainstream” during his time. From the extant citations, it seems that the “Sūtra of the Most Wonderful Meditation” also argues for an adjusted correlation of the practices of meditation and wisdom.

Huisi’s teachings about meditation can be found in the “Free Consciousness Samādhi” (*Suiziyi sanmei* 隨自意三昧) and the “Meaning of the Chapter on Serene and Pleasing Activities in the Lotus Sūtra” (*Fahua jing anlexing yi* 法華經安樂行義) and the “Dharma-gate of the Mahāyāna Contemplation” (*Dasheng zhiguan famen* 大乘止觀法門).²⁶ In these texts, Huisi taught about two major types of meditation: the *Lotus samādhi* (法華三昧) and the free consciousness samādhi. The *Lotus samādhi*, one of the half sitting half walking samādhi (*banxing banzuo sanmei* 半行半坐三昧) and also known as the three-seven-day samādhi, is explained in the “Meaning of the Chapter on Serene and Pleasing Activities in the Lotus Sūtra.” (T46: 697c17-28) The *Lotus samādhi* is designed for Mahāyāna bodhisattvas in accordance with the *Lotus*

²³ This scripture was lost, but rediscovered at the Dunhuang Cave. It proved to be an apocryphal (non-Indian) text composed during the Six Dynasties and it was popular during 535-545. *Komazawa daigaku zengaku daijiden* 駒沢大学禪学大辞典 1, p. 399. For its influence on Huisi, see Magnin (1979: 31); Sekiguchi Shindai 関口真大 (1969), *Tendai shikan no kenkyū* 天台止觀の研究, Tokyo: Iwanami, pp. 379-402.

²⁴ Citations appear in Huisi’s “Dharma-gate of the Samādhi Without Dispute” (*Zhufa wuzheng sanmei famen* 諸法無諍三昧法門) (T46: 629b), *Zhiyi’s Smaller Concentration and Contemplation* (*Tientai xiaozhiguan* 天台小止觀; Jap. *Tendai shōshikan*) (T46: 463a) and the *Sophisticated Meanings of the Lotus Sūtra* (*Fahua xuanyi*) (T23: 702a).

²⁵ T46, No. 1923, p. 629b. The original passage reads: “復次如勝定經中所說。若復有人。……散心讀誦十二部經。卷卷側滿。……不如一念思惟入定。何以故。但使發心欲坐禪者。雖未得禪定。已勝十方一切論師。”

²⁶ The authenticity of this text has been doubted. It is included here simply because it is consistent with the other two following texts with regard to meditational teachings. For studies on its contents, see Master Sheng Yen 聖嚴法師 (1999), *Dasheng zhiguan famen zhi yanjiu* 大乘止觀法門之研究, Taipei: Fagu wenhua shiye; Matsuda Miryō 松田未亮 (2004), "*Daijō shikan hōmon*" *no kenkyū* 大乘止觀法門の研究, Tokyo: Sankibo Busshorin. This scripture was possibly written in China some time during the late seventh to early eighth century. Even Saichō’s and Ennin’s bibliographies do not include it them. See Daniel Stevenson and Kanno Hiroshi 菅野博史 (2006), *The Meaning of the Lotus Sūtra’s Course of Ease and Bliss: an annotated translation and study of Nanyue Huisi’s (515-577) Fahua jing anlexing yi*, Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2006, pp. 48-52.

Sūtra. The “serene and pleasing activities” include activities with attributes (*youxiang xing* 有相行) and activities without attributes (*wuxiang xing* 無相行) as this text states, on the grounds that there are bodhisattvas of lower capacity (*dungen pusa* 鈍根菩薩). Even though in his “Commentary to the Chapter on Serene and Pleasing Activities in the *Lotus Sūtra*”, Huisi claimed that he believes the *Lotus Sūtra* teaches ‘sudden and perfect teachings of Mahāyāna Buddhism’ (*dasheng yuandun* 大乘圓頓) (T46: 697c), he maintained that gradual practices are good for some practitioners. The second type of meditation, the ‘free consciousness samādhi,’ allied to the ‘neither walking nor sitting samādhi’ (*feixing feizuo sanmei* 非行非坐三昧), is about the attainment of sudden enlightenment through gradual practices, including techniques of controlling the body, mind and breath.²⁷ A similar idea appears in his “Dharma-gate of the Samādhi Without Dispute.” (*Zhufa wuzheng sanmei famen* 諸法無諍三昧法門. T46: 633a9-b11) Both of these works recognise the value of the gradual approach, which will eventually lead to the realisation that the body has no inherent existence. (Magnin, 1979: 166-178)

In sum, Huisi argues that gradual enlightenment was suitable for the bodhisattvas of lower capacity, while for those of higher capacity (*ligen pusa* 利根菩薩), sudden enlightenment is the path. Since every sentient being has the *tathāgata-garbha*, i.e. the Tathāgata-womb, the matrix of latent Buddhahood, sudden enlightenment is both possible and most appropriate. (T46: 698b) Huisi then brings together ideas about the *tathāgata-garbha*, using as his sources the *Mahāparinirvāṇa Sūtra* and the *Prajñā* collections. In so doing he claimed that only meditational practices can result in the perfection of wisdom, the supreme practice of meditation is formless, thus producing a synthesis which had a profound influence on the development of Chan Buddhism.²⁸ He

terms this approach of practice the *Lotus Samādhi* (*fahua sanmei* 法華三昧), for it is only through meditation that one can attain wisdom and supernatural power. Since this form of meditation incorporating *prajñā* was so deftly taught by Huisi, the formless practice was well accepted by Chinese Chan Buddhists such as Shenhui.²⁹ His influence on the Chan tradition is far-reaching. According to Daoxuan, there are hardly any meditation masters who did not follow Huisi’s teachings on *Chan* Buddhism, despite the discrepancy between the northern and southern traditions.³⁰

Among Huisi’s four kinds of samādhi, which were further expounded by Zhiyi in the “Great Calming and Contemplation” (*Mohe zhiguan* 摩訶止觀, T46, No. 1911), the ‘Lotus samādhi’ and ‘free consciousness samādhi’ had a direct influence on *Chan* Buddhism.³¹ Huisi’s “Dharma-gate of the Samādhi Without Dispute” is quoted in Jingjue’s “Chronicle of Materials of the *Laṅkā* Masters.”³² His insistence on a balance between meditation and wisdom found audience among the early Chan Buddhists. For this reason, it is widely accepted by modern scholars that the Northern Chan School adopted Tiantai thought to a remarkable degree, quite apart from which the similarities in the meditation techniques and repentance rituals are striking.³³ In other words,

²⁷ *Dainihon zokuzōkyō* 大日本續藏經 2. 3. 4, p. 346 c12-17.

²⁸ On the extensive absorption of the perfection of wisdom in both Chan and the precepts tradition see Kawakatsu (1982: 520).

²⁹ We can find the transition from *Shenxiu’s Dasheng wusheng fangbianmen* (大乘無生方便門) to the *Platform Sūtra* as discussed in the later part.

³⁰ (南北禪宗，罕不承續。) T50: 564a.

³¹ For an analysis about its influence on Chan, see Stevenson, Daniel B. (1986), “The Four Kinds of Samādhi in Early T’ien-t’ai Buddhism”, in Peter N. Gregory, ed., *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*, Honolulu: Univ. of Hawaii Press, pp. 45-98, especially p. 53. Cf. Yanagida (1967: 448).

³² T85: 1284a. Here Huisi’s thought is identical with Buddhahadra’s theory of the four peaceful minds (*sizhong anxin* 四種安心) quoted in Yongming Yanshou’s 永明延壽 (704-775) *Zongjing lu* 宗鏡錄, which is strongly influenced by the *Lengqie shizi ji*. See Yanagida (2000: 68).

³³ For example, the content of Zongmi’s *Zuochan yi* 坐禪儀 is almost identical

the influence of Huisi's teachings was passed through the anti-scholastic trend associated with the rise of the meditation approach. During the time when Bodhidharma travelled to Southern China in the sixth century, the dominant form of monastic education in Chinese monasteries continued to be based around scholasticism and exegetical studies.³⁴ Bodhidharma's attempt to counterbalance scholasticism reflects a tension between proponents and opponents of exegetical studies. This is echoed by Huisi who advocated meditation because of its value as *real practice*.

While neither Tiantai nor the Northern Chan School had as yet formulated self-conscious schools, the wider context provides more clues about the motives of Buddhist development.

4. Anti-scholasticism

As the cases of Huisi and Xinxing demonstrate, the intellectual reworking of the relationship between the perfections of meditation and wisdom paved the way for the intricate theory of “formless practice.” From then on, during the sixth to ninth centuries, Chan masters from various communities were primarily aiming at refining theories for practice. If the practice is expected to be formless, how

does one assess the practice? Why do they still need “forms” such as repentance rituals and ordination ceremonies? The debates continued for centuries in Chinese Buddhism, and the most notable example, Mazu 馬祖 (709-788), was criticised for his antinomianism. It is more likely that it was in fact not an idea which originated within Chan Buddhism in the first place, but Chan Buddhism took it up most successfully. The evolution of repentance and ordination rituals, as seen with Daoxin, Shenxiu and Shenhui, informs us of pertinent factors in pre-Chan Buddhism, in particular the long-lasting conflict between meditation and wisdom (*dinghui zhizheng* 定慧之爭), which was mainly a movement against Buddhist scholasticism continuing from Huisi's time.

Thanks to the translations by Kumārajīva in Chang-an, the “perfection of wisdom” expounded by Nāgārjuna was well received by Chinese Buddhists, and it remained the mainstream of Mahāyāna Buddhism in China until the introduction of Yogācāra teachings from Vasubandhu (Ch. *Shiqin* 世親, fl. 4th c.). The debate between the two schools shaped the major scholarly disputations within East Asian Buddhism. The effect was profound and far-reaching: Xuanzang's 玄奘 (ca. 602-664) comprehensive translation of the gamut of the Yogācāra scriptures unmistakably established the superiority of the Yogācāra over the Chinese *Sanlun* 三論 (Mādhyamaka) School, which was already in decline in Tang China.³⁵ It seems an anti-scholastic attitude was embedded in this debate between Yogācāra

with Zhiyi's *xiao zhiguan*, whereas Zongmi changed the order of part of the book. See Sekiguchi (1969: 272); Yamauchi *Shunyū* 山内舜雄 (1986), *Zen to Tendai shikan*—“Zazen gi” to “Tendai shōshikan” to no hikaku kenkyū 禪と天台止観——坐禅儀と『天台小止観』との比較研究. Tokyo: *Daizō shuppan* 大蔵出版. Also see the role of visionary repentance in Yamabe Nobuyoshi (2005), “Visionary Repentance and Visionary Ordination in the *Brahma Net Sūtra*”, in *Going Forth: Visions of Buddhist Vinaya*, William Bodiford, ed., Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 17-39.

³⁴ James Robson (2010), “Monastic Spaces and Sacred Traces: Facets of Chinese Buddhist Monastic Records”, in J. A. Benn, L. Meeks and J. Robson, eds., *Buddhist Monasticism in East Asia: Places of Practice*, NY: Routledge, pp. 1-17, especially p. 14.

³⁵ The unsettling argument against scholasticism did not end with Xuanzang's authoritative commentaries; on the contrary, in mid-Nara Japan the debate over definitive meaning and disputable meaning was still an ongoing issue for scholar monks such as Chikō (709-781), when the Sanron and Hossō schools continued to vie with one another. See Ryūichi Abé (2008), “Scholasticism, Exegesis, and Ritual Practice: On Renovation in the History of Buddhist Writing in the Early Heian Periods”, in *Heian Japan, Centres and Peripheries*, Mikael Adolphson, Edward Kamens, and Stacie Matsumoto, eds., Univ. of Hawaii Press, pp. 179-211.

and Mādhyamaka throughout the fifth to seventh centuries in China, which was reinforced by the Chinese monks travelling to India. This debate is a recurring theme in the Mahāyāna-Hīnayāna debate and in early Chan writings.

Doctrinally speaking, the Mahāyāna can be understood as the conjunction of Mādhyamika thought with that of the Yogācāra, because the former provides the “ascending of wisdom” and the latter represents the “descending of compassion” among the qualities of Mahāyāna bodhisattvas.³⁶ In fact, the yoga-praxis of the Yogācāras inherited the Nāgārjunian notion of emptiness, which is the basis of the theories of the six pāramitās, the ten bhūmis, and so on. (Nagao, 1991: 51) The difference between them, however, comes from the distinction between definitive meaning (*nītartha* 了義) and disputable meaning (*neyārtha* 不了義), which is understood as a contrast between the literal and interpretive. From the Yogācāra viewpoint, the essential scriptures of the school, such as the *Samdhinirmocana Sūtra* (Ch. *Jieshenmi jing* 解深密經, T16, no. 676), were written in definitive language, while all the *Prajñāpāramitā* scriptures, which constitute the textual foundation of the Mādhyamika School, are rendered in less refined, disputable language.³⁷

The Chan principle of “not relying on words” has a basis in the Yogācāra belief in the ineffability of language which is expressed in the *Laṅkāvatāra Sūtra*. In expounding on the Buddhist consciousness, the *Laṅkāvatāra Sūtra* has played a role in counterbalancing the Chinese *Sanlun* School even if only indirectly. The *Laṅkāvatāra Sūtra* draws upon the concepts and doctrines of Yogācāra and the *tathāgata-garbha* tradition, and the most important doctrine issuing from the *Laṅkāvatāra Sūtra* is

that of the primacy of consciousness (Skt. *viññāna*).³⁸ The sūtra asserts that all the objects of the world, and the names and forms of experience, are merely manifestations of the mind. This emphasis on mind activities corresponds naturally to the yogi-praxis of which meditation is one of the major forms.

As a counteraction to the dichotomy, maintaining a balance between meditation and wisdom falls as a task on Tiantai and Chan monks in China and Japan. In their commentaries and treatises, the conception of Buddhist practice refers to Buddhist rituals, diligent meditation and adherence to precepts. In responding to the conflict mentioned, there was an antidote of the framework of the Threefold Learning, namely those of precept, meditation and wisdom (*jie ding hui sanxue* 戒定慧三學) to include all the Buddhist praxis in one basket. When the tension between meditation and wisdom worsened, a reemphasising of the *vinayas* seemed to provide a means to secure the balance between them. Attempts to maintain the harmony of the Threefold teaching can be seen in the expressions “maintaining precepts to settle meditation” (*chijie an chan* 持戒安禪) used by Tang literati.

The competition within the Threefold Learning is meanwhile intertwined with the argument for Mahāyāna Buddhism. It is noteworthy that the differentiation between Mahāyāna and Hīnayāna teachings seems to be the most crucial concern in the conceptual battles about the precepts. Yanagida Seizan noticed that the transformation of teachings on Mahāyāna meditation can be regarded as a correspondence to the movement to promote Mahāyāna precepts.³⁹ Yanagida’s holistic view provides clues as

³⁶ Gadjin M. Nagao (1991), *Mādyamika and Yogācāra: A Study of Mahāyāna Philosophies*, ed., collated and trans. by L.S. Kawamura, Albany, N.Y. : State University of New York Press, p. 34.

³⁷ Robert Thurman (1978), “Buddhist Hermeneutics”, in *Journal of the American Academy of Religion* 46.1 (March 1978), pp. 28-34.

³⁸ For its philosophy, see the introduction in D.T. Suzuki’s English translation of the full text. Daisetz Teitaro Suzuki (1973), *The Laṅkāvatāra Sūtra: A Mahayana Text* (translated for the first time from the original Sanskrit), London: Routledge & K. Paul.

³⁹ Yanagida Seizan (1999), *Zen bukkyō no kenkyū* 禪佛教の研究, *Yanagida Seizan shū* 柳田聖山集 vol. 1, Kyoto: Hōzōkan 法藏館, pp. 359-370.

to the elusive connection between the emergence of the Chan ideal and the wider context of the revitalisation of precepts movement. With Huisi's integration of Buddhist ideas, the anti-scholasticism went further to a different level of the conflict between meditation and wisdom. Huisi's views of Mahāyāna precepts, bodhisattvas' roles and the new form and significance of meditation, as mentioned in the previous section, corresponded to the larger context of the movement of Mahāyāna precepts and meditation in China. He played an important role in sixth century Buddhism in distinguishing Mahāyāna from Hīnayāna and for the separation between scholasticism and practice.

In this respect, however, Bodhidharma and Huisi were equally important in providing the legitimacy for early Chan Buddhism. The images of them conveyed in their biographies have some similarities: both of them emphasised meditation, encountering heavy criticism, which involved fierce suppression. Their experiences of suppression then led to the reinterpretation of meditation against exegetical studies. Therefore, it does not strike us that in reality Huisi and Bodhidharma provided the same legitimacy for earlier authors which was later incorporated freely in the Chan writings.

A comparison of their writings shows that both figures advocated the importance of practice, which implies a separation between practice and scholasticism. In Bodhidharma's "Treatise on Two Entries and Four Practices," it clarifies that Buddhist teachings are secondary to the true principle of Buddhism and sitting meditation is the best method for attaining enlightenment.⁴⁰ Bodhidharma proposes methods for meditation for the sake of maintaining a balance in the attainment of both wisdom and

⁴⁰ (然則入道多途，要唯二種，謂理行也，藉教悟宗……令捨偽歸真，疑住壁觀，無自無他凡聖等一。) T50: 551c8-10. This passage gives primacy to the sitting meditation, called "facing-the-wall contemplation" (*biguan*), as mentioned in Section 1.

meditation. Similarly, if we recollect Huisi's statement about sudden enlightenment and meditation for 'higher-capacity bodhisattvas,' it seems that both of them argued against the scholastic trend in China, especially towards the monasteries in the capital cities. For this reason, it is likely that the Chan writings were composed as arguments against existent views in society, instead of being those of a self-conscious school writing for its own right. When meditation is emphasised along with *prajñā*, the role of "mind" becomes more prominent. This "mind," in the context of intense discussions on Mahāyāna precepts and meditation, refers to that of a bodhisattva. The consensus regarding the "mind" lies in their views of *bodhicitta*, the bodhisattva path, sudden enlightenment, *tathāgathagarbha*, meditation incorporated with *prajñā*. These are all in accordance with the *Laṅkāvatāra Sūtra*. The rise of the *Laṅkāvatāra Sūtra* was driven by the need for theories for practice and also a tendency to an inward-looking religious attitude.⁴¹

Taken together, in the eyes of Tang Buddhists the *practice of meditation*, possibly being equivalent to the general notion of *practice*, relied heavily on strict adherence to the precepts.⁴² Despite the fierce debates between the Northern and Southern schools, the nuanced difference is simply in the argumentation they made, not in the fundamental doctrinal basis. In other words, the debate between Shenhui and others, as a persuasion to gain patronage, implies room for reinterpretations of "correct"

⁴¹ This sort of religious attitude became dominant in medieval China and is relevant to the emphasis of "mind transmission" in Chan Buddhism. See T. H. Barrett (1990), "Kill the Patriarchs!" in *The Buddhist Forum*, ed. Tadeusz Skorupski, London: School of Oriental and African Studies, pp. 87-97.

⁴² This is seen for example in the expression "maintaining precepts to settle meditation" (*chijie anchan* 持戒安禪) by Tang poet Wang Wei 王維 (701-761). *Wang Wei ji* 王維集 11, Tiemin Chen 陳鐵民, ed., Beijing: Zhinghua shuju, 1997, p. 1085.

meditation and precepts, which two in combination represent the basis of *practice*.

5. Concluding remarks

As the monks' biographies illustrate, the Northern and Southern Dynasties saw tensions between corruption in the temples and petitions for reformation, which exacerbated the long-lasting debate between scholastic monks in the capital and mendicant monks in the mountains. In such a social environment, the competition between different strands of Buddhist thought was fierce. For mendicant monks, the path to enlightenment relies on practices, namely meditation and the practice of bodhisattva-hood, rather than preaching to emperors and aristocrats. Influenced by the foreign monks from India and central Asia, some of the northern Chinese of the sixth century adopted the idea of asceticism and assiduous meditation practices. By contrast, those of southern China were generally prone to discussing philosophical aspects of Buddhism and exegetical studies of Buddhist scriptures. Under this generalised categorisation, however, the exchange of ideas was quite fluid between northern and southern China. What is common in both regions is the rise of anti-scholasticism following the corruption of monasticism.

This paper discusses several aspects of the anti-scholasticism and shows how they issued in the creation of Chan Buddhism. The first one is about the notion of "real practice," adduced to bolster the argument against the exegetic tradition. From Huisi's time, the separation between meditation and teaching became consolidated. Huisi's advocacy of *mofa* belief, in his *Vows*, is the foundation of the new approach to practice proposed by him, formless meditation. This strand of thought corresponded with the underlying logic of the promotion of the *Laṅkāvatāra Sūtra* by Bodhidharma's disciples and Jingjue.

Second, when doubts about exegetical tradition and scholasticism first increased within the Tiantai circle, an alternative

method of transmitting authority became a central concern of Chinese Buddhists in general. Lineages of patriarchs were advanced to suggest a reliable textual transmission, while at the same time the best lineage was supposed to be that of meditation monks. As in Faru's epitaph and the "Chronicle of Materials of the *Laṅkā* Masters," the figure of Bodhidharma was brought into the lineage perspective to provide a model of wordless mind transmission. To avoid contemporary criticisms, the concept of a symbolic lineage without real masters was conceived for legitimising the transmission. It was such a success that after that the lineage was no longer questioned and all debates centred on the texts rather than on the figure of Bodhidharma.

The argument over the "Continued Biographies of Eminent Monks," especially about the discrepancy between the *Laṅkāvatāra Sūtra* and the "Treatise on Two Entries and Four Practices," demonstrates the existence of multiple voices about the textual transmission during the late seventh century. As the attention to lineages increased dramatically during the seventh to eighth centuries, Bodhidharma was brought in for the purpose of weakening the primacy of scriptures. The perpetual dichotomy between scholasticism and real practice was embedded in the patriarchal image within the Chan community, which seems to have been rooted in the historical circumstances.

Meditation practice was advocated through the idealised image of Chan masters in the biographies of eminent monks such as the representative figures Huisi, Xinxing and Bodhidharma mentioned. This religious background is the provenance of what may be called the *Chan* ideal. By contrasting Bodhidharma with Huisi and Xinxing in a wider context, this paper provides a reassessment of the debate between meditation and scholasticism and its influence on early Chan Buddhism.

Bibliography

Primary sources:

- Dainihon zokuzōkyō* 大日本續藏經, Kyoto: Zokyo Shoin, 1905-1912.
- Komazawa daigaku zengaku daijiden* 駒沢大学禅学大辞典, Tokyo: Taishukan Shoten, 1985.
- Quan Tang Wen* 全唐文 (1808-1814 C.E.), 1000 fascicles, compiled by Dong Gao 董誥 (1740-1818), Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1990.
- Taishō shinshū daizōkyō* 大正新脩大藏經 (*Taishō Tripitaka*), 100 volumes, Tokyo: The Taishō shinshū daizōkyō kankōkai, 1924 (reprint in 1962).
- Wang Wei ji* 王維集 11, Tiemin Chen 陳鐵民, ed., Beijing: Zhinghua shuju, 1997.

Secondary sources:

- Abé, Ryūichi (2008), “Scholasticism, Exegesis, and Ritual Practice: On Renovation in the History of Buddhist Writing in the Early Heian Periods”, in *Heian Japan, Centres and Peripheries*, Mikael Adolphson, Edward Kamens, and Stacie Matsumoto, eds., Univ. of Hawaii Press, pp. 179-211.
- Barrett, T. H. (1990), “Kill the Patriarchs!” in *The Buddhist Forum*, ed. Tadeusz Skorupski, London: School of Oriental and African Studies, pp. 87-97.
- (1991), “The Date of the Leng-chia shih-tzu chih”, in *Journal of the Royal Asiatic Society* 1.2 (1991), pp. 255-9.
- Benn, James A. (2009), “The Silent Saṃgha: Some Observations on Mute Sheep Monks”, *Journal of International Association of Buddhist Studies* 32, no. 1-2: 11 – 38.
- Campany, Robert (2003), “On the Very Idea of Religions (in the Modern West and in Early Medieval China),” *History of Religions* 42.4: 287-319.
- Chen, Jinhua (2002), “An Alternative View of the Meditation Tradition in China: Meditation in the Life and Works of Daoxuan (596-667)”, *T'oung Pao*, Vol. 88. 4/5: 332-395.
- Durt, Hubert (1994), *Problems of Chronology and Eschatology: Four*

Lectures on the “Essay on Buddhism” by Tominaga Nakamoto (1715-1746), Kyoto: Istituto Italiano di Cultura, Scuola di Studi sull'Asia Orientale.

- Etani Ryūkai 惠谷隆戒 (1958), “Nangaku Eshi no rissei gammon wa gisaku ka” 南岳慧思の立誓願文は偽作か, *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 印度學佛教學研究 6-2: 524-7.
- Faure, Bernard (1997), *The Will to Orthodoxy: a critical genealogy of Northern Chan Buddhism*, California: Stanford University Press.
- (1986), “Bodhidharma as Textual and Religious Paradigm”, *History of Religions* 25 (2): 187–198.
- Greene, Eric (2008), “Another Look at Early Chan: Daoxuan, Bodhidharma, and the Three Levels Movement”, *T'oung Pao* 94, No. 1-3: 49-114.
- Hobsbawn, Eric and Terence Ranger, eds. (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Hubbard, Jamie (2001), *Absolute Delusion, Perfect Buddhahood: The Rise and Fall of a Chinese Heresy*, Honolulu: Univ. of Hawaii Press.
- Kawakatsu Yoshio 川勝義雄 (1982), “Chūgoku teki shinbukkyō keisei he no enerugi- : Nangaku Eishi no baai” 中国的新仏教形成へのエネルギー：南岳慧思の場合 (The Driving Force behind the new Buddhism in China), in Fukunaga Mitsuji 福永光司 ed., *中国中世の宗教と文化 Chūgoku chūsei no shūkyō to bunka*, 京都大学人文科学研究所, 1982, pp. 501-538.
- Magnin, Paul (1979), *La vie et l'oeuvre de Huisi*, Paris: École Française D'Extrême-Orient.
- Matsuda Miryō 松田未亮 (2004), “*Daijō shikan hōmon*” no kenkyū 大乘止観法門の研究, Tokyo: Sankibo Busshorin.
- McRae, John (2013), “The Hagiography of Bodhidharma: Reconstructing the Origins of Chinese Chan Buddhism,” in *India in the Chinese Imagination: Myth, Religion, and Thought*. John Kieschnick and Meir Shahar, eds., Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 125-140.
- Morrison, Elizabeth (2010), *The Power of Patriarchs: Qisong and Lineages in Chinese Buddhism*, Leiden: Brill.
- Nagao, Gadjin M. (1991), *Mādyamika and Yogācāra: A Study of*

- Mahāyāna Philosophies*, ed., collated and trans. by L.S. Kawamura, Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Nattier, Jan (1991), *Once Upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*, Nanzan Studies in Asian Religions, Berkeley, Calif.: Asian Humanities Press.
- Nishimoto Teruma 西本照真 (1998), *Sankaikyō no kenkyū 三階教の研究*, Tokyo: Shunjun-sha.
- Robson, James (2010), “Monastic Spaces and Sacred Traces: Facets of Chinese Buddhist Monastic Records”, in J. A. Benn, L. Meeks and J. Robson, eds., *Buddhist Monasticism in East Asia: Places of Practice*, NY: Routledge, pp. 1-17.
- Sekiguchi Shindai 関口真大 (1969), *Tendai shikan no kenkyū 天台止観の研究*, Tokyo: Iwanami.
- (1957), *Daruma Daishi no kenkyū 達磨大師の研究*, Tokyo: Shunju sha.
- Sharf, Robert (2005), *Coming to terms with Chinese Buddhism: a reading of the Treasure store treatise*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Sheng Yen Master 聖嚴法師 (1999), *Dasheng zhiguan famen zhi yanjiu 大乘止観法門之研究*, Taipei: Fagu wenhua shiye.
- Stevenson, Daniel B. (1987), *The T'ien-t'ai Four Forms of Samadhi and Late North-South Dynasties, Sui, and Early T'ang Buddhist Devotionalism*, Ph.D. diss., Columbia University.
- (1986), “The Four Kinds of Samādhi in Early T'ien-t'ai Buddhism”, in Peter N. Gregory, ed., *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*, Honolulu: Univ. of Hawaii Press.
- Stevenson, Daniel and Kanno Hiroshi 菅野博史 (2006), *The Meaning of the Lotus Sūtra's Course of Ease and Bliss: an annotated translation and study of Nanyue Huisi's (515-577) Fahua jing anlexing yi*, Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University.
- Suzuki, Daisetz Teitaro (1973), *The Laṅkāvatāra Sūtra: A Mahayana Text* (translated for the first time from the original Sanskrit), London: Routledge & K. Paul.
- Thurman, Robert (1978), “Buddhist Hermeneutics”, *Journal of the American Academy of Religion* 46.1 (March 1978): 28-34.
- Wagner, Robin Beth (1995), *Buddhism, Biography and Power: A Study of Daoxuan's Continued Lives of Eminent Monks*, PhD diss., Harvard University.
- Welter, Albert (2006), *Monks, Rulers, and Literati: The Political Ascendancy of Chan Buddhism*, Oxford: Oxford University Press.
- Yamabe Nobuyoshi (2005), “Visionary Repentance and Visionary Ordination in the *Brahma Net Sūtra*”, in *Going Forth: Visions of Buddhist Vinaya*, William Bodiford, ed., Honolulu: University of Hawaii Press.
- Yamauchi Shunyū 山内舜雄 (1986), *Zen to Tendai shikan—“Zazen gi” to “Tendai shōshikan” to no hikaku kenkyū 禅と天台止観 — 坐禅儀と『天台小天台小止観』との比較研究*. Tokyo: Daizō shuppan 大蔵出版.
- Yanagida Seizan 柳田聖山 (1999), *Zen bukkyō no kenkyū 禅佛教の研究*, *Yanagida Seizan zenshū 柳田聖山全集 vol. 1*, Kyoto: Hōzōkan 法蔵館.
- (1985), “Goroku no rekishi: Zen bunken no seiritsushiteki kenkyū” 語録の歴史: 禅文献の成立史的研究, in *Tōhō gakuhō 東方学報* 57, pp. 211-663, (reprint as *Zen bunken no kenkyū 禅文献の研究*, *Yanagida Seizan zenshū 柳田聖山全集 vol. 2*).
- (1967), *Shoki zenshū shisho no kenkyū 初期禅宗史書の研究*, *Yanagida Seizan zenshū 柳田聖山全集 vol. 6*, Kyoto: Hōzōkan 法蔵館 (reprint 2000), pp. 487-496.

六至八世紀中國佛教之義學與 反智主義 ——早期禪師思想之範例

林佩瑩

美國加州大學柏克萊分校博士後研究員

■ 摘要

本論文探討反智主義在禪宗興起初期所扮演的角色，首先辨明「文本權威」與「義學」之差別，後者即是標題所意指的反智主義。接著辨析初期禪宗雖然提出「不立文字」之言，實際上並未全面抗拒文字，而反而是將文字的權威與祖師的權威相結合，以之與義學相互抗衡。

本文透過對禪宗初期三位習禪高僧的傳記之精讀，討論自始長期存在於禪宗內部思想上，實修與義學兩種傾向的對立觀點。三位習禪高僧分別為菩提達摩（五世紀末）、慧思（515-577）與信行（540-594），皆可以視為早期禪僧的典範，而三位高僧思想上皆反映了六世紀時期對於佛教將於末法時期衰滅的憂慮、以及大小乘佛教爭論的議題。本論文將此視為禪宗興起初期的重要思想背景，將正統的禪宗祖師菩提達摩與慧思、信行做為對比，彰顯相對特色，並且重新審視「定慧之爭」的思維對於初期禪宗思想具有的影響。

關鍵詞：菩提達摩、慧思、信行、末法思想、義學

聖嚴法師與印順導師之思想比較 ——以人間淨土和人間佛教為例

越建東

國立中山大學通識教育中心暨哲學研究所副教授

摘要

本研究從印順導師之人間佛教思想出發，與聖嚴法師之人間淨土思想做一種基礎性的比較，分析兩者之間所呈現的異同之處。這樣的研究角度，其實是回應聖嚴法師自己所提出來的方向。首先，對比兩者在思想名稱、主張內容、欲達成目標、實踐方法與特色、學理和聖典基礎等面向做多元性的分析；其次，探討二者在理論上是否可能面對某些難題，並從《維摩詰經》、《阿含經》等經論來與之對話；最後，從實務面來提出詢問：兩位大師淨化人間的相關思想，在契理契機的意義上，是否仍然完全適用於解決當代中華社會或國際情勢所面對的挑戰？

關鍵詞：聖嚴法師、印順導師、人間淨土、人間佛教

一、前言

本研究希望從印順導師之人間佛教思想出發，與聖嚴法師之人間淨土思想做一番比較，從而分析兩者之間所呈現的異同之處。這樣的研究角度，其實是呼應聖嚴法師自己所提出來的方向：法師在二〇〇八年第三屆聖嚴思想國際學術研討會於開幕致詞時，提到兩人的主張有所不同，並「請諸位再刻意研究一下，看看聖嚴跟印順之間有什麼不一樣？」^①法師在致詞中只有簡略地提到兩者不同之處，因此留下一個非常大的空白，有待進一步地解釋與說明。然而，至今甚少見有此主題正式的專題研究出現，^②因此決定大膽從這個角度嘗試切入研究。

聖嚴法師在提出自己與印順導師的差異時，說出了下列一段話：^③

印順長老主張的是「人間佛教」，而我主張的是「人間淨土」，兩者聽起來好像差不多，但是內涵並不相同。印順長老認為釋迦牟尼佛說法是為了人，佛教的中心是人，教化的對象是人，而不是死人，也不是對鬼、對天說，

所以是「人間佛教」，因此他不講鬼、神，只講佛，而佛是指釋迦牟尼佛。他不太願意說有十方三世的佛、不念阿彌陀佛，更不想到西方極樂世界去，因為他認為阿彌陀佛大概不是釋迦牟尼佛講的，這在他的《淨土新論》中，可以看到他對於淨土的想法。所以，如果有信徒過世了，印順長老的關懷不是念阿彌陀佛，而是默默向釋迦牟尼佛祈禱。

該段話的重點至少有二：一，「人間佛教」與「人間淨土」兩者的內涵並不相同；二、印順導師不太重視（甚或不太承認？）釋迦牟尼佛以外的十方三世佛陀（如：阿彌陀佛）。針對第二點，聖嚴法師進一步說明自己「和他不一樣，我念阿彌陀佛，也承認有十方的佛」。法師的總結是，「印順長老不是漢傳佛教的，而我是非常重視漢傳佛教」。從這些談話內容，似乎明示兩位大師的不同，與漢傳佛教或非漢傳佛教有關，因此，指引了本文下手探討的方向：什麼是「人間佛教」與「人間淨土」的主要內涵？此內涵是否因為漢傳佛教式的大乘佛教，和印度佛教式的大乘佛教，所呈現的思想特徵有所不同，而在詮釋上展現差異？

如此而引申出的問題意識，在於印順導師人間佛教的看法，若含有大乘佛教的重要內涵，^④則與漢傳佛教所提倡

① 《聖嚴研究》第一輯，臺北：法鼓文化，2010年3月，頁35。

② 如林其賢〈聖嚴法師人間淨土思想立場的抉擇〉（《聖嚴研究》第二輯，臺北：法鼓文化，2011年5月，頁155-200），從太虛「人生佛教」、印順「人間佛教」二大師的思想立場，闡述聖嚴法師對「人間淨土」的抉擇。

③ 同註①，頁33。筆者當時在現場聆聽，印象深刻。

④ 釋惠敏指出：「印順法師……針對六世紀以後印度佛教大乘中，將菩薩天神化的弊端，特別提倡『人菩薩行』的人間佛教，以『大乘菩提心、大悲心、空性見』等三心為根本，在現實人間弘揚佛法，莊嚴淨土，成

的大乘佛教，有何關鍵性的差異？確實是因此而影響了兩位大師的思想嗎？聖嚴法師人間淨土的思想其實也是含攝重要的印度大乘思想在內，如此則應該與人間佛教的大乘精神相呼應才對。兩者為何產生如此差異的問題，該如何解釋？印順導師人間佛教的源頭，是繼承太虛大師於一九二五年所宣揚「人生佛教」的主張。⁵然而，太虛大師與印順導師所針對的，是那個時代比較不理想的中國佛教。他們所關心的對象，還是跳脫不了漢傳佛教的文化、社會與信眾，如此應該與聖嚴法師強調漢傳佛教的呼聲，在某種程度上有所雷同才是。為何會產生漢傳、非漢傳的差異呢？從另一個角度，導師經常明確指出：佛法興於印度，因此會適應印度當時的文化和特性，而這種適應某一時代、某一區域根機的佛法，不能「誤解為十方三世常住的真理」。⁶言下之意，間接轉達出佛法應該要適應此時代、此區域根機者。因此，問題可以變成：導師所抉擇者，如何適應漢傳佛教？為了檢視這點，本文嘗試以「第三者」的角度，來看看兩位大師的主張。首先，以初期佛教的核心思想，做為一個參照點；其次，以《維摩詰經》等印度大乘經典，做為另一個參照點。前者是

就眾生。」顯然支持人間佛教與大乘佛教有密切關係的看法。參釋惠敏撰，「人間佛教」，收於《臺灣大百科全書》（<http://nrch.culture.tw/twpedia.aspx?id=1773>）。

⁵ 同上。

⁶ 《人間佛教論集》，頁 128。導師經常所舉的例子，為「基於人天聲聞的菩薩乘……，也是適應印度眾生的根機而施設的」，或「出家為主的聲聞行，是適應印度苦行的沙門根機」，或「在家為主的菩薩法，是適應印度在家眾根性」。

因為既然人間佛教的概念來自《增一阿含經》（下詳），且人間淨土也有《阿含經》的影子，⁷因此初期佛教的《阿含經》，變成兩者共同的參考點之一。然而，漢傳佛教對於《阿含經》的實踐，目前是失傳的。因此，必須參考同樣也是根據初期佛教思想的南傳佛教，實際以現實的人類問題為關懷而超脫的經驗。而且，其經驗對於佛法如何落實在人間的案例，可以給漢傳佛教有重要而實用的參考價值。後者是因為欲進一步探索兩位大師既然都共同引用大乘佛教，但是其背後是否有自己獨特的解釋，有待我們再從大乘經文中檢視以比對之。

本文的研究步驟，首先探討「人間佛教」與「人間淨土」兩者的內涵，其次用初期佛教《尼柯耶》、《阿含經》、大乘經論來與兩者對話，最後，特別提出一個新的研究面向：「人間佛教」與「人間淨土」是否都能面對當今社會與世界發展趨勢的挑戰？

二、「人間佛教」與「人間淨土」的主要著作

從發表年代，我們大致上可整理出代表印順導師「人間佛教」主要論述的著作如下：⁸

⁷ 參〈「人間淨土」的反思〉，收於《聖嚴研究》第四輯，2013年11月，頁142、155。

⁸ 參《印順法師佛學著作集》附錄——〈印順導師著作出版年表〉，光碟版，或網路版（http://yinshun-edu.org.tw/en/Master_yinshun/y99_01）。

- 1941/36 歲 〈佛在人間〉，收於《妙雲集》14。
- 1942/37 歲 《印度之佛教》。
- 1949/44 歲 《佛法概論》，收於《妙雲集》8。
- 1952/47 歲 〈人間佛教緒言〉、〈從依機設教來說明人間佛教〉、〈人性〉、〈人間佛教要略〉，收於《妙雲集》14。
- 1955/50 歲 〈從人到成佛之路〉，收於《妙雲集》14。
- 1956/51 歲 《學佛三要》（出版），收於《妙雲集》15。
《以佛法研究佛法》（出版），收於《妙雲集》24。
- （1964 年掩關一年）
- 1967/62 歲 〈談入世與佛學〉，收於《妙雲集》20。
- 1985/80 歲 《遊心法海六十年》，收於《華雨集》5。
- 1987/82 歲 《印度佛教思想史》（出版）。
- 1989/84 歲 《契理契機之人間佛教》（出版），收於《華雨集》4。
- 2001/96 歲 《人間佛教論集》，導師經厚觀法師建議，將談人間佛教的文章集成一本書，因此便挑選出相關文章編輯而成。
- 2005/100 歲 往生。

從發表年代，我們大致上可整理出代表聖嚴法師「人間淨土」主要論述的著作如下：⑨

- 1957/28 歲 〈人從何處來？又往那裡去？〉，《人生》雜

- 誌 9：7。
- 〈理想社會與美化人生〉，《人生》雜誌 9：8（後改題為〈理想的社會〉，收於《神通與人通》，參《法鼓全集》3-2。
- 1982/53 歲 〈淨土思想之考察〉，收於《學術論考》，參《法鼓全集》3-1。
- 1985/56 歲 〈以出世精神做入世事業〉，收於《明日的佛教》，參《法鼓全集》5-6。
- 1989/60 歲 〈闡人間淨土，辦佛學教育〉，收於《聖嚴法師心靈環保》，參《法鼓全集》8-1。
〈法鼓山的心願——法鼓山的緣起及未來〉，收於《法鼓山的方向》，參《法鼓全集》8-6。
- 1990/61 歲 〈法鼓傳法音〉，收於《法鼓山的方向》，參《法鼓全集》8-6。
〈人間淨土〉，收於《禪的世界》，參《法鼓全集》4-8。
〈與法鼓山僧俗弟子共勉語〉，收於《法鼓》雜誌第 7 期。
- 1992/63 歲 〈以佛法建設人間淨土〉，收於《法鼓山的方向》，參《法鼓全集》8-6。
- 1993/64 歲 〈四種淨土任君遊〉，收於《念佛生淨土》，參《法鼓全集》5-8。

⑨ 參〈聖嚴法師弘揚「人間淨土」大事年表〉（http://www.shengyen.org/content/about/about_02_4.aspx），或〈法鼓全集著作年表〉（<http://ddc.shengyen.org/pc.htm>）。

- 1994/65 歲 〈西方淨土與人間淨土〉，收於《念佛生淨土》，參《法鼓全集》5-8。
〈心靈環保——淨心與淨土〉，收於《平安的人間》，參《法鼓全集》8-5-2。
- 1995/66 歲 〈《維摩經》與人間淨土〉，收於《維摩經六講》，參《法鼓全集》7-3。
- 1996/67 歲 〈戒律與人間淨土的建立〉，收於《學術論考》，參《法鼓全集》3-1。
〈法華經與人間淨土〉、〈法華經與佛國淨土〉，影音檔。
- 1997/68 歲 《人間淨土》，小叢書。
〈人間淨土與現代社會〉，收於《第三屆中華國際佛學會議中文論文集》。
- 1998/69 歲 〈人間佛教的人間淨土〉，收於《學術論考》，參《法鼓全集》3-1。
- 1999/70 歲 〈心佛相應當下即淨土〉，收於《人生》雜誌第 195 期。
〈方便品〉、〈如來壽量品〉，收於《絕妙說法——法華經講要》，參《法鼓全集》7-11。
- 2000/71 歲 《自家寶藏——如來藏經語體譯釋》，參《法鼓全集》7-10。
- 2003/74 歲 〈從東亞思想談現代人的心靈環保〉，收於《學術論考 II》，參《法鼓全集》3-9。
- 2008/78 歲 〈「心六倫」運動的目的與期許〉，《人生》雜誌第 295 期。

2006-2008/77-79 歲 《美好的晚年》。

2009/80 歲 往生。

從印順導師的歷程來看，他在三十六歲時即已提出佛陀在人間成佛的論述，並且以其著名的引文「諸佛世尊皆出人間，不在天上成佛也」做為經證。在四十七歲時，把「人間佛教」的重要架構，經過幾次的講記而建立完成。之後的三十七年期間，因為對於印度佛教思想的透徹理解與體會，因此在八十四歲高齡時才出版「人間佛教」論述中也許是最成熟的作品，以整個印度佛教思想的分判與判攝為後盾，最後提出契理而又契合世間的佛法，為「立本於根本佛教」、「宏闡初期大乘」、「攝取後期佛教」做為總結。在其九十六歲應邀而挑選出來代表「人間佛教」的論文集合，¹⁰即以這些內容為準，似乎不再增加新的內容。

從聖嚴法師的歷程來看，雖然在三十歲之前已有「人間淨土」的概念雛形，但真正提出成熟的論述則要在五十歲以後。靠近六十歲期間，因為法鼓山的建設，而正式提出「人間淨土」的建設，並把重點放在心靈環保上，以做為實現「人間淨土」的最重要基礎。此後，一系列對於「人間淨土」的論述，雖不斷加入新的論述面向、或加入經典的引述，但「心淨則土淨」的結論已成定調。在實踐的過程中，從「心靈環保」、「四種環保」開始，經過「心五四」、三大教育、禪修等的運動，一直到「心六倫」做為晚年的推行重點。

¹⁰ 參釋厚觀，《印順導師佛學著作述要》，2012年，頁118。

從兩位法師歷程的交叉比對來看，都是在將近五十歲左右時提出「人間佛教」與「人間淨土」的主軸論述。印順導師在晚年時繼續朝思想的部分深入論述，而聖嚴法師則將其定調後的論述朝往實踐面去發揮。也許有意思的是，若以同一年代來看，聖嚴法師早年提出概念雛形時（1957-1958），剛好是印順導師提出其想法之後不久的幾年。因此，前者若非受到後者的啟發，便是非常敏感地接受到新思想而有所回應。當然，此股潮流更早的源頭來自太虛大師，因此也反映了聖嚴法師在這股潮流中開始發酵的例子。再者，聖嚴法師在一九九〇年代前後開始建設法鼓山時，其「人間淨土」的論述已然完整，並指導著軟、硬體的各種建設。那時，正好也是印順導師提出有關「人間佛教」最後著作之後不久。因此，可見聖嚴法師不只在當時及時且不斷地呼應這股「人間」的思潮，同時也完成了其具有個人想法特色的論述與實踐。

比較令人好奇的是，印順導師於五十歲以前完成論述後，在往後數十年的歷程中，一直到八十四歲時的最後著作，似乎沒有再對之前的論述做任何更動。此舉或可解釋為早熟，但是否也表示在學界或教界當中三十多年來沒有任何檢視的力量？或者印老本身此方面的論述已沒有任何需要自我批判改進的空間？相較之下，聖嚴法師在年紀約為六十歲時才提出最成熟的論述，因此視為定論比較自然。且從其反覆提倡「人間淨土」的同時（到了一九九七年定為「人間淨土年」），也不斷建立新的心淨方案，因此有著某種以創新想法配合產品研發來推行的精神，當中即帶著實踐與理論互相指導的過程，因此可以製造更大的發揮空間。

三、「人間佛教」與「人間淨土」的內涵

如上所述，聖嚴法師提到「『人間佛教』……『人間淨土』，兩者聽起來好像差不多，但是內涵並不相同。」因此，本節將特別針對「人間佛教」與「人間淨土」的內涵做一探究，以便對比兩者異同之處。然而，「內涵」一詞可牽涉的範圍極廣，我們可以從什麼地方著手呢？印順導師在敘述〈人間佛教要略〉的涵意時，提出了四個面向：論題核心、理論原則、時代傾向、修持心要。¹¹根據此，且為了方便比對，我們可以將論題核心擴展為思想名稱、核心內容、欲達成目標，將理論原則配合所引經論的證據改成義理和聖典基礎，而修持心要可用實踐方法與特色來表達；至於時代傾向則可用契理契機方向納入最後一節的討論中。以下，一一對比兩者在上述面向做多元性的分析。

（一）思想名稱

「人間佛教」的命名，有一個重要的目的，為對治天神化或偏於天神與永生的佛教，因此而強調人間。¹²其來源為相對於太虛大師用以對治鬼、死的「人生佛教」，因此相對於「非鬼化」，印順導師的重點為「非天化」。¹³導師似

¹¹ 釋印順，《人間佛教論集》，頁 48-49、183-210。（原來的出處為〈契理契機之人間佛教〉與〈人間佛教要略〉，此處一律引用《人間佛教論集》之頁數，下同。）

¹² 同上，頁 106。

¹³ 同上，頁 67。或提到「脫落天化的傾向」（頁 127）。

乎未特別對此處之「人間」下一個詳細嚴謹的定義，不過，從許多處的說明，「人間」意指人類所處的欲界，且具有五蘊、十二處、十八界的特性，這是其他界所無法圓滿具足者。¹⁴導師也未對「佛教」下過任何定義，似乎這是一個不舉自明、人所皆知的詞語。若要勉強做補充的話，則或許可引用「三寶在人間」的解釋，亦即：佛出人間、說法在人間、僧團亦在人間。¹⁵其中，三寶即佛教。「人間佛教」的指涉，基本上是「以人間正行而直達菩薩道」。¹⁶當中菩薩道排除了人乘法，不以未來世只得人身為目標，也不把人天乘做為佛法宗要，因為那會與儒、耶、道、回教雷同。因此，所提倡的人間佛教，乃是大乘道，屬於「從人間正行去修集菩薩行的大乘道」。¹⁷

「人間淨土」的命名，表達出使人間成為淨土的願望：「要讓佛法在人間，使人間變成淨土。」¹⁸而淨土就在這個世界，我們所處的人間，就是淨土。¹⁹聖嚴法師所舉的例子為《法華經》所說：釋迦牟尼佛的淨土，就是靈山淨土，也就是在這個世界中。²⁰然而，聖嚴對「淨土」做了分類上

的解說，即相當於《阿彌陀經》、《藥師經》、《阿閼佛國經》、《彌勒下生經》等所說的佛國淨土，而「人間淨土」卻不是這些淨土。法師所指，為設法透過思想的淨化、生活的淨化、心靈的淨化、社會環境的淨化和自然環境的淨化等，讓「地球世界」得到淨化後所形成的社會。²¹就此而言，法師有其獨特的定義。此外，針對「人間」，法師曾經舉出「人間」在經中的意思，包括：《長阿含經》卷 20《世記經·忉利天品》和《中阿含經》卷 36《聞德經》所云。²²甚至還提供了幾方面的定義，如：「『人間』乃由梵文翻譯而來，梵文叫『摩奴闍』（manusya）。」（法師解釋此可翻譯成中文的「思考」及「思考者」）或如《立世阿毘曇論》卷 6 所解釋的「人道」，以及《大涅槃經》卷 18 所謂的「人者」。²³

比較兩者在名稱上的用法，我們可以了解到，導師的重點似乎放在「人間」，因此較少解釋「佛教」；而法師的重點則在於「淨土」，因此偏重解釋各類淨土以凸顯「人間淨土」。這兩者在名稱上的差異，很可能造就導師的說法，將重點擺在人身人行上，²⁴而法師的說法，則置於人心上，因為要接續心淨則土淨的原理，或者說淨土等於淨心之後的結果。

¹⁴ 同註①，頁 109。

¹⁵ 同註①，頁 106-110。

¹⁶ 同註①，頁 157。同樣的話語，包括「人道直趣佛道」（頁 217）、「不離人身而向佛道」（頁 218）、「從人間正行而階梯佛乘」（《學佛三要》，頁 154）等等。

¹⁷ 同註①，頁 188。

¹⁸ 釋聖嚴，《法鼓山的方向 II》，頁 107。

¹⁹ 釋聖嚴，《法鼓山的方向》，頁 491。

²⁰ 同上。

²¹ 同註①，頁 500。

²² 釋聖嚴，《禪與悟》，頁 116。

²³ 同上。

²⁴ 如導師強調：「大乘初起的真義，確是為了適應人類，著重人行，……佛法是怎樣的重在人間！」同註①，頁 156。

（二）核心內容

導師認為，「人間佛教」的論題核心是：「人，菩薩，佛——從人而發心修菩薩行，由學菩薩行圓滿而成佛。」²⁵這裡點出三個主軸：人，做為人間的主體代表；菩薩，做為修行的典範；佛，做為人菩薩行的最終成果。三者的關係是「從人而學習菩薩行，有菩薩行而成佛」。²⁶人，強調人身難得，且人類具有三種特勝而超過了天：憶念、梵行、勇猛。²⁷這三特勝讓人有辦法發展出佛性四德的其中三德：智慧、慈悲、信樂。²⁸因此，人身天生具有行菩薩道的優良條件，因此人間比天上好修行。菩薩行，強調慈悲，對一切人類起同情心，而施設種種自利利他的事業，此即所謂以大悲心為本。此外，其形象尚須加上：發菩提心的信願、契入空性見，成為菩薩行必要的三心。²⁹

「人間淨土」的核心，在於「建設人間淨土，提昇人的品質」。在「建設人間淨土」方面，很明確地是要將此時此地的（穢）土轉變成淨土，以符合大乘「莊嚴國土、成熟眾生」的訴求。在「提昇人的品質」方面，朝向從每個人內心

²⁵ 同註①，頁 48。

²⁶ 同註①，頁 187。

²⁷ 同註①，頁 172-178、216-217。

²⁸ 從憶念而能思惟，進一步引發智慧；從梵行而有慚愧，而發展道德，進一步的德行能利益他人，因此引發慈悲；從勇猛而能精進，達到決心與毅力時，則能產生強大的信願。

²⁹ 同註①，頁 57-59。

的淨化著手，如說：「如果我們念佛，心中有佛，心中就有淨土。淨土是我們心中本具的。如果念佛念得很成功，淨土即時便在自心中顯現出來。」³⁰因此，主要是以「心佛相應即淨土」或「心淨則佛土淨」，做為最重要的指導方針。

比較兩者，最大的共同點在於行菩薩道。然而，對於可以實踐的目標，在敘述上有些不同。導師的目標放在三心，法師則為淨心。但淨心的淨，指的是什麼內容則不太清楚，因此三心可以補充做為其內容的一部分。或者，法師的心淨是另有所指？反過來，法師的目標，是將此土變成淨土，而淨土的形成則是大乘佛教（至少是中國所流行的大乘）成佛、度眾的具體指標。因此，導師的人菩薩行而成佛，反而沒有說清楚成佛後的結果以及所形成的世界為何。

（三）欲達成目標

「人間佛教」所期望達成的目標為成佛，如導師所說：「成佛，即人的人性的淨化與進展，即人格的最高完成。」³¹成佛，是要「趨向於佛性的完成」，因此，有必要了解佛性為何。導師的解說是：「概略的說具足三事：大智、大悲、大雄。」³²大智指的是徹底覺悟，大悲指佛的德行、對一切眾生起慈悲心，大雄則為佛的十力、四無所畏。導師的重點，在於成佛是將人性中的佛性「擴充、淨化，即能與佛同

³⁰ 釋聖嚴，《慈雲懺主淨土文講記》，頁 26。

³¹ 同註①，頁 157。

³² 同註①，頁 179。

等。」因此，著重發揮人的特勝，以達「人成即佛成」的目標。其實際作法就是將三種特勝，提昇至佛性三事。在另一處，導師引用經說，提出佛性有四種功德：智慧、慈悲、信樂、三昧。³³其中前三德因為通於三特勝，因此也可將三事等同於三德。總而言之，人間佛教要做到「提倡純粹的人菩薩法，即由人發菩薩心，以悲智普濟一切有情，直趣無上正等菩提。」³⁴

此外，我們發現，在談及「大悲心是菩薩行的根本」時，導師曾提及：「佛法到底是以解脫眾生生死苦迫為最高理想的，其次才是相對的救苦。」³⁵這句話的後半段似乎指示相對的救苦是次要的目標。在稍後的文句中，導師繼續說明：「為自己利益著想，那即使做些慈善事業，也不能說是菩薩行的。」³⁶慈善事業如何不是菩薩行呢？導師在相當多地方強調「人間佛教絕非同於世間的慈善事業」³⁷、「或者偏於慈善心行，做點慈善事業，就自以為菩薩行」³⁸。其原因是，世間的慈善家「有悲而沒有菩提願與空慧」。³⁹甚至，導師批評：「如信與慧不足，雖以慈悲心而廣作利生善業，不免是『敗壞菩薩』（修學菩薩而失敗了）。」⁴⁰並且，若

³³ 同註①，頁 217。

³⁴ 同註①，頁 127。

³⁵ 同註①，頁 58。

³⁶ 同註①。有「我見」在慈善事業而產生破壞結果者，見《學佛三要》，頁 222 所說。

³⁷ 同註①，頁 157。

³⁸ 同註①，頁 210。

³⁹ 同註①，頁 40。

只注重世間善行，佛法的真義未免變得稀薄。⁴¹因此，導師在論述「人間佛教」所期望達成的目標時，也不忘提醒不欲達成的目標為何。

最後，值得注意的是，導師對於佛教的出現世間，認為其目的是使人得「現生樂，來生樂，究竟解脫樂」。⁴²有時提到，「佛教是超過了現法樂與後法樂，而探求究竟解脫樂的。」⁴³這裡的現生 / 現法和來生 / 後法，分別指的是「現實人間樂」以及「未來（人）天上樂」。⁴⁴究竟解脫樂通常指的是「涅槃樂」。⁴⁵然而，這部分在「人間佛教」所欲達成目標的論述中，似乎沒有被特別強調，也許與過於出世有關。⁴⁶然而，佛法不是「以度生成佛為目的」⁴⁷嗎？是否暗示「涅槃樂」不是成佛的境界？導師的說法，是「大乘是出世的，也是入世的，是世間法與出世間法的統一，到達更高的完成。」⁴⁸這點，留待下節再做探討。

⁴⁰ 同註①，頁 50。

⁴¹ 同註①，頁 63。

⁴² 釋印順，《學佛三要》，頁 143。

⁴³ 同註①，頁 130。

⁴⁴ 釋印順，《佛教史地考論》，頁 103。

⁴⁵ 釋印順，《成佛之道》，頁 42。

⁴⁶ 釋印順，《藥師經講記》，頁 4：「釋尊開創佛教，其基本精神，是導致眾生同證究竟解脫樂，所以說佛法是出世的。」標準的出世，是聲聞法，聲聞法不是圓滿的佛法，如導師所說：「聲聞是佛法，有深智的一分，但不能代表圓正的佛法，因為他含著違反佛陀精神的一分，即沒有大慈悲。」

⁴⁷ 同註①，頁 118。

⁴⁸ 同註①，頁 120。

「人間淨土」所期望達成的目標為每一個人都與佛相應而住於淨土，如法師所說：「一人與佛相應，一人住於淨土，多人與佛相應多人住於淨土，人人與佛相應，人人住於淨土」⁴⁹，如此則此土就是淨土。總之，從個人的「唯心淨土」或「自心淨土」促成此土的淨化就是最重要的目標，也是佛教的共法，如法師在〈淨土思想之考察〉一文中認為：「淨土思想本為佛教的三乘共法，乃至也是五乘共法。」⁵⁰如此觀之，為「淨化人心、淨化人間的佛法。」法師曾經提出，人間淨土的理想，可由《正法華經》所述蓮華光如來所屬離諸垢佛世界的部分情景：「平等快樂，威曜巍巍，諸行清淨，所立安穩，米穀豐賤，人民繁熾，男女眾多，具足周備」，做為某種典範。⁵¹

兩者相較之下，「人成即佛成」的目標，較偏向個人人格的完成。「自心淨土」的出發點雖然是個人，但最終淨土的形成必須是人人，因此有強調人人心淨的完成。導師提到人菩薩行需普濟一切有情，不過對於普濟之後人間的理想樣貌為何沒有特別明言；法師提出《正法華經》的理想，有考慮到人間往後的發展方向。這個特點，以及如何以實際方法付諸行動會在下文實踐方法時展現無遺。

⁴⁹ 同註¹¹，頁 138-139。

⁵⁰ 釋聖嚴，《學術論考》，頁 114。

⁵¹ 同註²²，頁 123：「人間淨土的建設及理想現象可由《正法華經》卷 2 的〈應時品〉看出，……」；《正法華經》的出處參：CBETA, T9, n263, p. 74b。

(四) 義理

「人間佛教」依人乘而趣入菩薩乘的思想，背後是否與所要呈現的某種義理相關？所謂的義理，指的是諸如緣起性空、三法印等的理論要義。筆者認為，導師所透露者，至少想表達世、出世「統一」或「不二」的義理。這點，可從他提過「即人而成佛，成佛而不礙為人」的想法中看出來。有時，導師會用「不礙人間正行的解脫」⁵²來表示，更清楚的文句，還包括「即世而出世，出世而不離人群」。⁵³在在解釋世即出世、出世即世的思想。這樣的義理，讓我們很快地聯想，它與《心經》所述「色即是空、空即是色」雷同，或與緣起（世）性空（出世）、性空緣起不礙的義理相符，甚至接近中觀哲學二諦中「若不依俗諦，不得第一義」的論述。這種看法在《人間佛教要略》的「理論原則」一節中，特別以「緣起與空的統一」為題做了詳細的論述。⁵⁴

在「人間佛教」的內容中，入世指的是人間、人，出世指的是解脫或佛（？），而「即世而出世」表現的應該是菩薩。有時，又可以另一種說法來表示，即菩薩要做到自利與利他的統一，或強調自利必須在利他的進程中完成。這種看法在《人間佛教要略》的「理論原則」一節中，特別以「自利與利他的合一」為題做了詳細的論述。⁵⁵導師在其他處所

⁵² 同註²²，頁 156。

⁵³ 同註¹¹，頁 157。

⁵⁴ 同註¹¹，頁 191-3。

⁵⁵ 同註¹¹，頁 193-6。

舉的例子，包括在家弟子的聲聞乘，「家事、國事，照常的工作，但依人間正行為基礎，而進修三無漏學，即得聲聞乘的究竟解脫道。」⁵⁶這是從入世而趨向出世的例子。或者是人間比丘，⁵⁷「遊化弘法，使佛法深入民間，以佛法去淨化人間。」⁵⁸這是從出世而趨向入世的例子。

不論入世而出世、出世而入世，「人間佛教」的重點，似乎比較擺在入世。如說到「世出世法的融攝統一，即人事以成佛道」；「緣起與性空的統一，他的出發點是緣起，是緣起的眾生，尤其是人本的立場。」導師視之為「『佛出人間』，『即人成佛』的精義。」表現在自利利他的面向，則以利他為出發點，如：「深山修禪……也都是為了造就救度眾生的能力」；「為人群服務，做種種事業……是直接的利他。修禪定，學經法等，是間接的利他」；「但問是否於人有益，不為自己著想，這便是菩薩行了。」

最後值得注意的一點，是導師認為解脫心與利他心是不相礙的，其所引用的證據，為四種三昧的說法。⁵⁹其中，無量三昧代表利他，而傳統一組三項的空三昧、無所有三昧、無相三昧，則代表解脫。這點較少被討論到，有待後續研究。

「人間淨土」的義理，較不直接談緣起性空，而從心淨

⁵⁶ 同註⑪，頁 140。

⁵⁷ 相對於阿蘭若比丘，「過著隱遁的清苦的獨善的生活，專修定慧。」

⁵⁸ 同註⑪，頁 142。

⁵⁹ 參《雜阿含經》卷 21 (T2, 149c-150a)；《相應部》「質多相應」第七之〈牛達多經〉(S IV 296-7)。

則土淨著手，也就是自心清淨就能見到自性淨土。⁶⁰因此，可以偏向以「自性清淨心」的佛性思想來概括。

(五) 實踐方法與特色

了解「人間佛教」的目標之後，下一個重要的課題便是如何實踐。導師指出：菩薩道可經歷三個階段：一、凡夫菩薩；二、賢聖菩薩；三、佛菩薩。⁶¹凡夫菩薩是新學，因此著重培養信心、悲心，學習發菩提心；同時「樂聞正法，聞思精進」，力行十善業。賢聖菩薩已發菩提心、已登菩薩位（三賢至八地），因此修大悲大智行，上求下化。佛菩薩則指與佛相近、證得大乘甚深功德者。若從人身的角度學菩薩行，導師特別重視修十善行。⁶²十善的課題，在導師的論述中經常出現，如說：「十善菩薩發大心」、「從十善菩薩學起」、「十善為菩薩正行」。他強調：此處的十善行與人天

⁶⁰ 參釋聖嚴，〈淨土在人間〉（同註⑩，頁 491）：「《六祖壇經》說：『佛法在世間，不離世間覺。』也就是說，能體驗佛法的話，這個所處的世間，就是淨土；換句話說，自心清淨就能見到自性淨土。」

⁶¹ 同註⑩，頁 184。

⁶² 十善的內容，導師的解釋為：「對治十惡的十種善行。不殺生就是愛護生命。不偷盜是不要非法得財，進而能施捨。不邪淫是不要非禮。不妄語是不說謊。不兩舌是不挑撥是非，破壞他人的和合。不惡口是不說髒話罵人譏諷人，說不對也得好好說，不可說尖酸刻薄話。綺語是說得好聽，而能引起殺、盜、淫、妄種種罪惡，……不綺語，是要說那些對世道人心有好處的話。不貪是應得多少就得多少，知足、少欲，不是自己的，不要妄想據為己有。不瞋恨是有慈心，不鬥爭。不邪見是學佛的要有正見，要相信善惡因果，前生後世，生死輪迴，聖人境界——阿羅漢、菩薩、佛能了生死。不要起邪知邪見，以為人死了就完了。」（同註⑩，頁 223-224）

乘不同，必須「具足正信正見，以慈悲利他為先。」⁶³發菩提心者，勝解一切法為緣起，因此有緣起慧，並引發利他悲願。這也就是緊扣上述所說三心要、三德的內容。因為人天乘是為了自己的人天福報而修，而人間正行的十善帶著悲智相應的法門，因此兩者是不同的。⁶⁴

從三個心要的角度，依人間善法而進修菩薩行的內容如下：⁶⁵

1. 信：包含願與精進，因為「願與精進，依信心為基礎，可說有信即有願有勤行，無信即無願無勤行的。」

2. 智：包含定與方便，因為「智慧，可以攝定，深智是離不了定的。依定修慧，定是慧的基礎。有了智慧，一切善巧方便，都逐漸成就了。」

3. 悲：具體呈現在施、戒、忍中，因為「損己利人的布施，節己和眾的持戒，制己恕他的安忍，都是悲心的表現。」

在三心的基礎下，導師提出此三者能發揮更大的功能，如下所示：⁶⁶

信——莊嚴淨土

⁶³ 同註¹¹，頁 184。

⁶⁴ 導師提及：「十善是印度一般的善行項目，所以不只是佛弟子所有，也是神教徒，沒有宗教信仰者所有的。」而一般的善行，「為善也從自己出發」，或「不離自己的情見」，因此與「聖者的德行」不同。（《佛在人間》，頁 318-319）

⁶⁵ 同上，頁 206-207。

⁶⁶ 同上，頁 209。

智——清淨身心

悲——成熟有情

其中在悲的部分，相當於實施救濟事業。導師提出一些具體的例子：「以衣食等物質來救濟」、「在政治上，施行良好政治，……如大乘經所說的十王大業」。此外，根據人類不同的善根，各別以人天法來化導、以二乘法來度脫、以大乘法來攝化，也是悲心悲行的表現。⁶⁷導師特別強調，此三心或三德為修持心要，且必須平衡地發展，不可偏廢。

最後一種說法，也是佛教最普遍的說法，為菩薩要行六度波羅蜜，導師在這個基礎上特別增加了慈悲方便，做為大乘修行的法門內容之一。⁶⁸

「人間淨土」的實踐，以標準的「三大教育」⁶⁹、「四種環保」⁷⁰、「心五四」⁷¹、「心六倫」⁷²為具體方案，⁷³在在皆指向個人身心和社會環境的淨化、統一，而重點又放在心靈環保上，以符合心淨土淨的原則。在推動「人間淨土」

⁶⁷ 同註⁶⁴，頁 210。

⁶⁸ 同註⁶⁴，頁 150。

⁶⁹ 同註¹⁹，頁 56-77。

⁷⁰ 參：釋聖嚴，《平安的人間》，頁 123。

⁷¹ 參：釋聖嚴，《抱疾遊高峰》，頁 115。

⁷² 參：〈「心六倫」運動的目的與期許〉，《人生》雜誌，第 295 期，頁 16-20。

⁷³ 詳細內容的討論，參：釋果鏡，〈聖嚴法師淨土思想之研究——以人間淨土為中心〉，《聖嚴研究》第二輯，頁 95-103；或參林其賢，〈聖嚴法師人間淨土思想的實踐與弘揚〉，《聖嚴研究》第一輯，頁 153-205。

的運動中，強調以五戒、十善、三聚淨戒做為身心淨化的基礎，其中對於十善做為根本法則，也有所提及，如：「釋尊所說的佛法，化導世間，使得人間逐步淨化，淨化人間的方法，便是十善法，又名**十善業道**。修此十善法，能獲現世利益，能致後世福報，現世淨化身心，後世人天果報，乃至成無上菩提。」⁷⁴或「十善業道，能致人間淨土，……而欲達此標準，當行十善業道。」⁷⁵對於十善的地位，與「人間佛教」的想法相當一致。

兩者相較之下，導師比較偏向應用傳統佛法的理論（如三心）和原則（如六度），而法師比較偏向社會的實際應用，並且使用了現代人的語言。當然，導師在某些場合，也提出具體的作法，如談及「利他的菩薩行，不出於慧與福」，各舉出慧行與福行的例子為何。⁷⁶然而，我們知道，這是在其〈契理契機之人間佛教〉中才提及，時年一九八九（導師已八十四歲高齡），當時臺灣的佛光山、慈濟功德會，乃至法鼓山，已經實際在進行人間佛教的事業，若非行之有年，至少皆已深入民間，因此，導師很可能受到當時時代背景的影響。否則，在其早期的著作中，幾乎很少提及慧

行與福行的具體運作例子。這透露導師比較像是思想家而非實踐家的情形，難怪聖嚴法師曾注意此點差異，而云：「（印老）自己沒有建立僧團，……設計出一套比較可以適應現代社會的僧團制度來。單從這一點看印順長老，倒頗近於只會看病而拙於治病的學者風貌了。他是開了藥方及藥名，卻未告訴我們每一味藥的分量及焙製方法。」⁷⁷

（六）聖典基礎

這一小節希望去檢視「人間佛教」與「人間淨土」主張的提出，其背後的重要聖典經論基礎。「人間佛教」最重要的出處，莫過於《增一阿含經》「諸佛皆出人間成佛」的用例。導師在多處做了如是引述：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也。」⁷⁸根據藏經所收的經文，其出處為《增一阿含經》卷 26〈34 等見品〉的第 3 經（T2, 694a），原經文曰：「諸佛世尊皆出人間，非由天而得也。」導師所引述者與目前所查得的經文，在文字上稍有差異的地方為後半句。固然，「終不在天上成佛」與「非由天而得」的意思很可能是一樣的，只是，在字面上亦可解讀成前者為成佛之處，後者則為不是以天的型態成佛，似乎稍微有些差異。當然，若以《增一阿含經》〈26 四意斷品〉第 6 經來補充說明的話，則問題比較小。該經提到世尊自己說：「我亦是人數」、「諸

⁷⁴ 同註⁵⁰，頁 149。

⁷⁵ 同註⁵⁰，頁 128-129。

⁷⁶ 同註¹¹，頁 63：「以慧行來說，說法以外，如日報、雜誌的編發，佛書的流通，廣播、電視的弘法；佛學院與佛學研究所，佛教大學的創辦；利用寒暑假，而做不同層次（兒童、青年、……）的集體進修活動；佛教學術界的聯繫，……以福行來說，如貧窮、疾病、傷殘、孤老、急難等社會福利事業的推行。」

⁷⁷ 參釋聖嚴，〈印順長老的護教思想與現代社會〉，同註⁵¹，頁 357。

⁷⁸ 參釋印順，〈印度之佛教〉，頁 33；〈契理契機之人間佛教〉，頁 28；《華雨集》第五冊，頁 29；《佛在人間》，頁 15-16。

佛出於人」，則明白強調佛出於人間。⁷⁹

除了《增一阿含經》該經文多次被引用之外，其他經文似乎很少被多次引用來論證「人間佛教」，我們只看到一、二次被使用者，如：說到「出世而又積極地入世度生的佛法」時，用了《華嚴經》中〈入法界品〉的善財童子菩薩，以及《維摩經·方便品》的維摩弘揚大乘法，做為舉例。⁸⁰ 或者以菩薩《本生談》說明在家菩薩利益眾生的情形。⁸¹

「人間淨土」引用經論的情況，相較之下，顯得比較豐富多元，如聖嚴法師自己所歸納：⁸²

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

法師在另一處亦曾歸納如下：⁸³

《華嚴經》的「華藏世界」；《梵網經》的「菩薩心地法門」；《法華經》的「靈山淨土」；《維摩經》的「真心」「深心」是「菩薩淨土」，又說「隨其心淨則國土淨」等，都是指的自心淨土。

此外，我們尚可根據其引用中國祖師著作的情形，加上法師所指出：《六祖壇經》依《維摩經》的「心淨土淨」而云：「迷人念佛求生於彼，悟人自淨其心，……凡愚不了自性，不識身中淨土。」⁸⁴或是，天台智顛大師的《摩訶止觀》所說：「西方淨土，我心本具。」⁸⁵或如永明延壽《宗鏡錄》一念成佛論（根據李通玄《新華嚴經論》）⁸⁶，等等。在談及人間淨土的範例，則包含《正法華經》、《大樓炭經·鬱單曰品》中所描述的北俱盧洲、《佛說彌勒下生經》等。

由此觀之，「人間佛教」與「人間淨土」在經論引用的基礎差別相當大：一者為引用數量和種類的多寡，二者為引用有無牽涉中印祖師著作，⁸⁷而更重要的，是重「人、人間」與重「淨心、淨土」的顯著不同。兩者交集處，為共同引用《華嚴經》與《維摩經》，但是，所引用的經品、經文，重點完全不同。

⁷⁹ 同註⁶⁴，頁 24。

⁸⁰ 同註¹¹，頁 149。

⁸¹ 同註⁶⁴，頁 117。

⁸² 同註⁵⁰，頁 472。陳劍煌〈聖嚴法師「建設人間淨土」與「一念心淨」之要義〉引用《聖嚴法師七十年譜》而提到《增一阿含經》、《四分律》、《大般若經》做為經證，亦可參考《聖嚴研究》第二輯，頁 203。

⁸³ 釋聖嚴，《念佛生淨土》，頁 32。

⁸⁴ 同註⁵⁰，頁 26。

⁸⁵ 同註⁵⁰。

⁸⁶ 釋果鏡，〈聖嚴法師淨土思想之研究——以人間淨土為中心〉，《聖嚴研究》第二輯，頁 84。

⁸⁷ 聖嚴法師曾經指出：「印順長老則主張在契理及契機的前提下，提倡人間佛教，但是重於《阿含經》據，對於中國大乘佛教未免有些微言大義。」（同註⁶⁵，頁 79）也許與此差異相關。

四、人間的疑問

本節嘗試以探問的方式，針對「人間佛教」與「人間淨土」所共同重視的人間，開展一番對話。筆者所提出的疑問為：佛教真的只是專門為人間、人類而服務嗎？佛法的真理是只有以人的專屬方式才能證悟嗎？

首先，我們從佛陀的名號來探討此問題。佛陀最常見的名號為十種名號來代表：「阿羅漢、等正覺者、明行具足者、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。」⁸⁸其中，「天人師」在巴利的表達為「諸天人的導師」（*satthā devamanussānaṃ*），表示佛是做為諸天和人類的導師，似乎沒有特別指明佛陀只是人類的導師。其次，此名號套語，經常伴隨出現在一段有關佛陀出現於此世間的定型句套語中。此定型句曰：「若如來、至真、等正覺出現於世，十號具足。於諸天、世人、魔、若魔、天、沙門、婆羅門中，自身作證，為他說法，上、中、下言，皆悉真正，義味清淨，梵行具足。」⁸⁹巴利的表達方式為：⁹⁰

如來出現於世，是應供、等正覺、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。

他在此含括天界、魔界、梵天界、沙門、婆羅門、天、人之眾生的世界中，獨覺自證之後開示。

他宣說初善、中善、後亦善，具足文義之教法，開示純一、圓滿、清淨之梵行。

tathāgato loke uppajjati, araham sammā-sambuddho vijjā-caraṇa-sampanno sugato loka-vidū anuttaro purisa-damma-sārathi satthā deva-manussānaṃ buddho bhagavā.

so imaṃ lokam sadevakaṃ samāraṇaṃ sabrahmaṇaṃ sassamaṇa-brāhmaṇiṃ pajam sadevamanussaṃ sayam abhiññā sacchikatvā pavedeti.

so dhammam deseti ādi-kalyāṇam majjhe kalyāṇam pariyoṣānakalyāṇam sāttham savyañjanam, kevala-paripuṇṇam parisuddham brahmacariyam pakāseti.

這個定型句出現在非常多的經典中，其重要性自是不言而喻。不論漢、巴經文，在這定型句主要表達的有兩點：一者，是佛陀所出現的世間，包括天、魔、梵天、沙門、婆羅門、天、人的眾生群；二者，他的說法和開示對象，與此世間的這些眾生有關。因此，佛陀的出世和說法，似乎在經典中未曾明言只為了人類而已。世尊所教化者為八眾：人四眾、天四眾，如《雜阿含經》〈八眾誦〉和《相應部》的〈有偈篇〉所示。再者，把三千大千世界視為是佛陀所

⁸⁸ 巴利經典所記載者，如《長部·沙門果經》（D I 49）：‘*itipi so bhagavā araham sammāsambuddho vijjācaraṇasampanno sugato lokavidū anuttaro purisadamma-sārathi satthā devamanussānaṃ buddho bhagavā*’*ti*. 漢譯經典的表達方式，如《長阿含·種德經》（T1, 96b-c）所示：「如來……，應供、正遍知、明行成、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。」

⁸⁹ 參《長阿含·堅固經》（T1, 102a）。

⁹⁰ 《長部·沙門果經》（D I 49）。

教化的範疇，在初期佛教已可見端倪。⁹¹三千大千世界所包含的眾生，當然不只是人類了。若把巴利註釋書「佛土」（Buddha-khetta）的概念加入，則更清楚。⁹²

此外，針對「佛亦人數」的問題，我們在經典中見到不同的說法。如《增支部》第4集第36經（A II 37-39）記載了這麼一段典故：⁹³有位婆羅門看見佛陀留下具有千輻輪相的腳印，認為這種腳印不是人類所有，於是便追問佛陀：「你是天、乾闥婆或夜叉嗎？」佛陀一概否認。當婆羅門問到：「你是人（manussa）嗎？」佛陀竟然也加以否認。正當婆羅門困惑不解時，佛陀回答說：

譬如青蓮、紅蓮或白蓮，生於水中，長於水中，不為水染，猶自出水挺立；我亦如是，生於世間，長於世間，勝於世間，而不染於世間而住。應知我是佛。⁹⁴

（Seyyathāpi, brāhmaṇa, uppalaṃ vā padumaṃ vā puṇḍarīkaṃ vā uḍake jātaṃ uḍake saṃvaḍḍhaṃ uḍakā

⁹¹ 參：郭忠生，〈兜率天與諸佛出世（上）〉，《正觀》第63期，2012年12月25日，頁61-62。

⁹² 同上，頁62-63。《清淨道論》（Vism 414）進一步提出三種佛土：誕生佛土（一萬輪圍世間）、威令佛土（百遷俱胝輪圍世間）、境界佛土（無量無邊世間）。

⁹³ 漢譯相當經為《雜阿含經》102經（T2, 28a）、《別譯雜阿含經》267經（T2, 467a）。

⁹⁴ 參：魯柏·葛汀（Rupert Gethin）著，賴隆彥譯，《佛教基本通》，臺北：橡實文化，2009年，頁67。

accuggamma tiṭṭhati anupalittaṃ udakena; evamevaṃ kho ahaṃ, brāhmaṇa, loke jāto loke saṃvaḍḍho lokaṃ abhibhuyya viharāmi anupalitto lokena. **Buddhoti maṃ**, brāhmaṇa, dhārehī”ti.)

此典故的重點，在於說明佛陀不是人，而是獨一無二的一類——佛陀。就此點而言，似乎與導師一直強調的「成佛，……即人格的最高完成」有些差距。初期佛教，乃至大乘佛教的看法，人（即使是「完人」）與佛還是有相當的不同點。

再者，針對導師《增一阿含經》「諸佛皆出人間」的引文，仔細推敲，似乎可以發現某些問題：

1. 此經文在現存漢譯《增一阿含經》只出現這麼一次，在其他《阿含經》中未曾尋得任何雷同、相近或相關的用例，因此只能視為孤證。而且，在巴利經典中亦尚未見有對應的經文。在此情況下，其說服力會大打折扣。言下之意，很可能只是大眾部的特殊看法而已。

2. 此經的經文有些需待進一步解釋之處：在經文「諸佛世尊皆出人間，非由天而得也」之後，出現的文句為：「是故，比丘！於此命終當生天上。」（T2, 694a）查「生天上」在所有出處中都在指往生天上，因此此句似乎在鼓勵生天，照道理這與鼓勵在人間修行的原則不太一致。或者，此處前後經文的文義是存在一些問題的，如此則影響「諸佛皆出人間」經文的可信度。

3. 若以「佛出人間」做為關鍵語去搜尋的話，比較接

近《增一阿含經》者，除了上述文句之外，只有佛陀生於世間、不受汙染的定型句：「如來，生於世間，長於世間，勝於世間，而不染於世間而住。」(tathāgato loke jāto loke saṃvaḍḍho lokam abhibhuyya viharati anupalitto lokenā⁹⁵) 此句經文強調如來雖然生長於世間，卻是超越世間的。未見把「在人間成佛」做為重點的看法。

4. 若人間才是最重要者，為何經典的傳統說法，會主張成菩薩會先出現在兜率天上相當長的一段時間？在兜率天豈不是表明不一定只有生在人間才能受持佛法？南傳上座部佛陀上升兜率天為母親說阿毘達摩的傳說似乎也在支持此論點。《中阿含經》第 36 經 (T2, 478a-b) 也在述說佛陀往詣「無量百千四王天眾」和「無量百千色究竟天眾」，共坐談論以及「無量方便為彼說法，勸發渴仰，成就歡喜」。天眾明顯也是佛陀說法對象。

5. 即使在部派中，也有主張「在兜率天成佛」的說法（方廣部）。⁹⁶其所引用經文，亦即第 3 點所述者。我們無法否定《增一阿含經》具有較晚期、屬於部派思想的內容，若果，則「在人間成佛」似乎與「在兜率天成佛」的說法，

⁹⁵ 除了上引《增支部》第 4 集第 36 經 (A II 39) 之外，尚見《相應部》(S III 140) 等。漢譯則有《中阿含經》92 經 (T2, 575a) 所述：「如是，如來世間生、世間長，出世間行，不著世間法。所以者何？如來、無所著、等正覺，出一切世間。」

⁹⁶ 參《論事》(Kv 17-2, p. 560)；也是在此論中見到以「人間」(manussaloka) 做為標題者。參郭忠生，〈兜率天與諸佛出世(下)〉，《正觀》第 65 期，2013 年 6 月 25 日，頁 124-127。

在地位上是一樣的，無法直接論證那是佛陀時代就已成立的主張。

接著，本文希望以《維摩詰所說經》(簡稱《維摩經》，以下依據鳩摩羅什所譯版本，暫不對照其他中譯本)，來與「人間佛教」和「人間淨土」做一對話。首先，針對導師所述世即出世、出世即世的想法。在《維摩經·問疾品》中，提到什麼是菩薩行 (bodhisatvasya gocarah 菩薩之行處) 時，列出一系列的說法，如說：「在於生死，不為汙行；住於涅槃，不永滅度，是菩薩行；……雖觀諸法不生，而不入正位，是菩薩行；雖觀十二緣起，而入諸邪見，是菩薩行；雖攝一切眾生，而不愛著，是菩薩行；……」⁹⁷ 其句型為：作 XXX，不作 YYY。XXX 代表應作應行者，YYY 代表不應作、不應行者，而 XXX 與 YYY 是一對密切相關的行為，通常 YYY 為 XXX 的結果，如：生死 → 汙行、涅槃 → 滅度、觀不生 → 入正位；或者是正反相對者：觀緣起 vs. 入邪見、攝眾生 vs. 愛著等等。根據經文，我們可以整理出如下的表格：

XXX	遠離	行三界	行於空	行無相	行無作	行無起	行六波羅蜜	行六通	行四無量心
YYY	不依身心盡	不壞法性	植眾德本	度眾生	現受身	起一切善行	遍知眾生心、心數法	不盡漏	不貪著生於梵世

⁹⁷ T14, 545b.

XXX	行禪定 解脫三 昧	行四念 處	行四正 勤	行四如 意足	行五根	行五力	行七覺 分	行八聖 道	行止觀 助道之 法
YYY	不隨禪 生	不永離 身受心 法	不捨身 心精進	得自在 神通	分別眾 生諸根 利鈍	樂求佛 十力	分別佛 之智慧	樂行無 量佛道	不畢竟 墮於寂 滅
XXX	行諸法 不生不 滅	現聲聞 辟支佛 威儀	隨諸法 究竟淨 相	觀諸佛 國土永 寂如空	得佛道 轉於法 輪，入於涅槃				
YYY	以相好 莊嚴其 身	不捨佛法	隨所應 為現其 身	現種種 清淨佛 土	不捨於 菩薩之 道				

從表格的內容中，我們可以注意到兩點：

1. XXX 所代表者除了許多大乘佛教的修法外，還有很大部分是原來聲聞乘解脫道的內容，特別是三十七道品。只是在 YYY 的引導之下，同時也在進行、或不背離大乘精神的修持行為。

2. XXX 代表出世的面向，YYY 代表入世的面向，因此配合起來則符合入世而出世、出世而入世的義理。

就第一點而言，導師所倡導者比較欠缺聲聞乘解脫道的內容，這在《維摩經》的脈絡中是不必放棄的。就第二點而言，《維摩經》在運作入世出世的原則時，較全面地兼顧大小乘的修學內容，也考量到行大乘甚深法「性空面」時（如：不生不滅、永寂如空等），而兼容緣起面（如：相好莊嚴、清淨佛土等），不若導師一味重視緣起、入世面。

其次，《維摩經·佛國品》對於人間淨土的理念也有值得關注的啟發。對於法師「心淨則土淨」加上「一念成佛

論」而構成自心淨土的理論，法師似乎未特別強調從心淨到土淨，其間的過程與距離為何？應以什麼修行來填補此間距以便達成土淨目標？〈佛國品〉的標準論述為：「菩薩隨其直心，則能發行；隨其發行，則得深心；隨其深心，則意調伏；隨意調伏，則如說行；隨如說行，則能迴向；隨其迴向，則有方便；隨其方便，則成就眾生；隨成就眾生，則佛土淨；隨佛土淨，則說法淨；隨說法淨，則智慧淨；隨智慧淨，則其心淨；隨其心淨，則一切功德淨。是故寶積！若菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨。」

（T14, 538b-c）其中，包括從「直心」、「發行」、「深心」、「意調伏」等，乃至「智慧」，皆為達成「心淨」不可或缺的必要條件，最後才可能有「隨其心淨，則佛土淨」的結果，這點，法師似乎沒有在其藍圖中，告訴我們如何去實踐從「直心」、……到「智慧」的歷程。另外一點，〈佛國品〉提出，淨土佛國的成立，不是憑空造就的（「願取佛國者，非於空也」），因此列出一系列的條件，如：「直心是菩薩淨土，……深心是菩薩淨土，……」，一直到「十善是菩薩淨土」。（T14, 538b）其中，所包含的項目有：直心、深心、菩提心、布施至智慧六度、四無量心、四攝法、方便、三十七道品、迴向心、說除八難、自守戒行、不譏彼闕、十善。再一次，我們見到大、小乘的核心修持皆被納入。因此，《維摩經》不只未迴避聲聞乘趣向解脫的修行項目，還將之列為淨土成立的必要條件。這點，在法師人間淨土的建設中，沒有特別被強調。

由此觀之，導師與法師對於解脫道的重視似乎沒有達

到最徹底的程度。其結果，很可能會落入《維摩經》所提醒「如佛所說：『若自有縛，能解彼縛，無有是處！若自無縛，能解彼縛，斯有是處。』」（T14, 545b）自縛而無法解縛之困境。

五、契理契機與當代挑戰

第一個問題，針對導師認為人間佛教是契理契機者，以及人間淨土是否契合當今即未來發展的方向來思考。因此，所提出來的問題為：導師與法師的想法是否仍然契理又契機？之所以如此問，是因為兩位大師所提出者，其背景至少已經距離現在的社會二十至五十年。眾所皆知，這麼多年前與當下的時空背景，其差距與轉變是非常巨大的。因此，是否應該再重新考量許多新的條件呢？隨著無常與無情的社會變遷，是否需要做調整呢？

第二個問題，接續上者，是新的條件包括了當代中華社會或國際情勢所面對的重大挑戰，這些可能背離「人間佛教」與「人間淨土」宗旨與目標的挑戰有哪些呢？之所以如此問，是因為兩位大師所提出者，往往在於提出正向、積極面的作法，如同上文所欲達成目標與實踐方法與特色兩小節所述，導師重視個人三心的培養、法師強調從個人心靈環保做起，兩者比較少談到如何解決當今的問題。是否三心與心淨達成之後，則社會的問題自然就迎刃而解呢？我們相信這是必然如此的，只不過問題在於：迎面而來的是強大阻礙人們達成三心與心淨目標的巨大困難。在這些負面的力量遠遠凌駕正面力量時，「人間佛教」與「人間淨土」理想的達成

將會是艱鉅的，或甚至是不可能的。

我們只要考慮到其中最大的殺手：貪婪主義為根基的消費與資本主義，就知道問題的嚴重性。其所帶來的挑戰，大至地球暖化、貧富差距、資源耗竭、國際戰爭，到個人身心受到極大的壓力、飢餓與疾病威脅，或日益受到空氣、食物與環境的汙染等等，再加上許多因經濟的過分扭曲發展而造成許多不公不義之事，更不用說下一代受到電玩、電子產品等的迷惑而造成人格素質低落、家庭與教育功能力不從心等等問題。禍亂之源頭莫不是與貪婪的消費與資本主義相關，我們可以預想當今的世界潛藏著許多致命的危機，其破壞性似乎比以往有過之而無不及。⁹⁸

在這種情形之下，「人間佛教」與「人間淨土」是否有可能從救苦的角度，來解決這些危機呢？目前的作法，如何保證是在朝此方向，而非緩不濟急呢？至少在推動「人間佛教」與「人間淨土」的團體中，尚未見到以非常積極、如救頭燃的方式，面對人類危機的解除做論述，⁹⁹並付諸行動。

⁹⁸ 太虛大師很早已意識到這點：「人生的現象是如此惡濁，可見佛教的真精神，並未能灌輸到人類的腦中，成為人類一切事業主動的精神；不然、現在的人世何以不清淨而惡濁，人類不但不快樂而且充滿著憂悲苦惱呢？在這社會惡濁、人類痛苦的狀況之下，佛教的真理與真精神，能否解除人類的苦痛？能否改造惡濁的社會使之變成清淨和平快樂的世界？若確知佛法有此功德，足以救濟人類的痛苦，能研討出真理從事建設人間淨土，而事實上偏又做不到，這是何等使人慚痛的事！」參《太虛大師全書》第10編，第18冊，頁274-276。

⁹⁹ 相關的論述，國外早已有學者從佛教的角度進行，如：John H. Crook 在其過世前所出版的專書 *World Crisis and Buddhist Humanism: End Games: Collapse or Renewal of Civilisation*, 2009, New Age Books.

若不考慮這個問題（也許基於保守性與溫和性的傳統）¹⁰⁰，「人間佛教」與「人間淨土」會不會有失敗、或被淘汰的可能性呢？¹⁰¹

六、結論

「人間佛教」的重點，大約可以歸納成下圖所示：

佛	佛性	大智	大悲	大雄
	三德	智慧	慈悲	信樂
菩薩	三心	空性見	大悲心	菩提心
	心要	(清淨身心) 智一定、方便	(成熟眾生) 悲一施、戒、忍	(莊嚴淨土) 信一願、精進
人	三特勝	憶念	梵行	勇猛

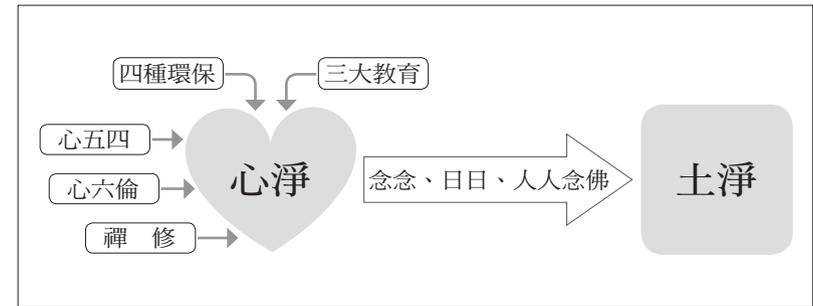
過於偏重
少 / 無信、慧
過於偏重

小乘
敗壞菩薩 / 世間慈善
神教

¹⁰⁰ 在善財童子五十三參的過程中，我們知道無厭足王是一位嚴刑善政的政治家，他為了折服風紀壞到極點的眾生，「用種種嚴厲的刑法，治罰作惡業的惡人，使那些作惡的眾生，知道國法的尊嚴，不容他不謹慎顧慮，迫使他斷十惡，行十善，或者發菩提心」，說明菩薩行也可以用非常的手段來協助眾生。參：釋印順，《青年的佛教》，頁 84-5。

¹⁰¹ 太虛大師的一席話此時很有警醒性：「所謂人間佛教或淨土，終不能實現，而祇是成了一種空喊的口號……」。（同註⁹⁸）

「人間淨土」的重點，大約可以歸納為下圖所示：



從上兩圖，「人間佛教」與「人間淨土」的主要差異在於一者重人、一者重心；一者以從人成佛為目標，一者以從心淨至土淨為目的。從另一角度，一者重人格養成（人淨），較少談社會實踐，一者將社會群體納入考量（土淨），重視用心來淨化社會。值得注意的是，兩者的共同點是：不把聖、出世解脫列為重點。而筆者的淺見是：若無出世力量的拉拔，則人間很容易被世俗拖曳至沉淪深淵。解脫、出世的特色乃對治世間不善法良方，乃心淨、人格得以完成的最重要基礎，《維摩詰經》等已清楚說明這點，若忽略此點，則似乎有違《維摩詰經》的精神。如何藉助解脫、出世的力量來實踐菩薩道，應是一項重要的課題，有待來日仔細地論述。

從以上所提出的種種問題，若非兩位大師的主張存有些微值得討論之處，便是筆者愚昧無知，無法理解彼等深刻的用心處，以至產生種種誤解和疑問。筆者自覺很可能後者才是實況。就社會的評價而言，兩位大師所言已然發揮強大

啟發人心、改善社會的功能。其主張獲得廣泛認可、實踐之處，早已不在話下。因此本文所提出的疑難，只能當成是在學術討論的場合中，戲論一場，尚望方家指點迷津。¹⁰²

¹⁰² 兩位大師皆為筆者自始自終所崇敬和追隨之佛法導師，當本文提出對兩位大師觀點的評論時，心中非常矛盾與掛礙，這種糾結心情，不易化解。只是在思考太虛大師所說：「明知歷代傳流的教典中含藏著一切功德，而不能應用於實際上來解除人類的苦痛，並且連自己的軀殼也還是支離破碎得不堪！故向來所宣傳的『建設人間佛教』，『實現人間淨土』，就是要在百千萬分中做到一二分，亦須賴佛學同志去把握得佛教的真理，而觀察人民與人民間，乃至民族與民族間的種種病態，投以適宜的法藥而救濟之，方能發生效力。」（同註¹⁰¹）的一番話時，有感而發。

參考文獻

一、中文書目

經論：巴利四《尼柯耶》、《清淨道論》、《論事》、四部漢譯《阿含經》、《維摩經》等。

林其賢，〈聖嚴法師人間淨土思想的實踐與弘揚〉，《聖嚴研究》第一輯，臺北：法鼓文化，2010年3月，頁153-205。

林其賢，〈聖嚴法師人間淨土思想立場的抉擇〉，《聖嚴研究》第二輯，臺北：法鼓文化，2011年7月，頁155-200。

郭忠生，〈兜率天與諸佛出世（上）〉，《正觀》第63期，2012年12月25日，頁61-62。

郭忠生，〈兜率天與諸佛出世（下）〉，《正觀》第65期，2013年6月25日，頁124-127。

陳劍煌，〈聖嚴法師「建設人間淨土」與「一念心淨」之要義〉，《聖嚴研究》第二輯，臺北：法鼓文化，2011年7月，頁201-239。

越建東，〈「人間淨土」的反思〉，《聖嚴研究》第四輯，臺北：法鼓文化，2013年11月，頁131-159。

魯柏·葛汀（Rupert Gettin）著，賴隆彥譯，《佛教基本通》，臺北：橡實文化，2009年。

釋太虛，〈佛學會與實現佛化：二十四年十一月在中國佛學會閩南分會講〉，收於《太虛大師全書》第10編，第18冊，頁274-276。（原書出版：1980年11月；光碟版 ver. I：2005年4月）

釋印順，《人間佛教論集》，新竹：正聞出版社，2001年。

釋印順，《學佛三要》，《妙雲集》15，新竹：正聞出版社，1956

年。

(釋印順, 其他參本文第二節。)

釋果鏡, 〈聖嚴法師淨土思想之研究—以人間淨土為中心〉, 《聖嚴研究》第二輯, 臺北: 法鼓文化, 2011年5月, 頁95-103。

釋厚觀, 《印順導師佛學著作述要》, 新竹: 財團法人印順文教基金會, 2012年1月。

釋惠敏, 〈人間佛教〉, 《臺灣大百科全書》, 網址: <http://nrch.culture.tw/twpedia.aspx?id=1773>。

釋聖嚴, 《法鼓山的方向》, 《法鼓全集》8-6, 臺北: 法鼓文化, 1989年。

釋聖嚴, 《禪與悟》, 臺北: 東初出版社, 1991年。

釋聖嚴, 《法鼓山的方向II》, 《法鼓全集》8-13, 臺北: 法鼓文化, 1992年。

釋聖嚴, 〈開幕致詞: 以研究「聖嚴」來推動淨化世界〉, 《聖嚴研究》第一輯, 臺北: 法鼓文化, 2010年3月, 頁35。

(釋聖嚴, 其他參本文第二節。)

二、外文書目

Crook, John H. *World Crisis and Buddhist Humanism: End Games: Collapse or Renewal of Civilisation*, 2009, New Age Books.

Comparison of Master Sheng-yen's thought of Pure Land in Human Realm and Master Yin-shun's thought of Buddhism in Human Realm

Kin-Tung Yit

Associate Professor, National Sun Yat-sen University

Abstract

This article aims at exploring Master Sheng-yen's thought of Pure Land in Human Realm, in comparison to Master Yin-shun's thought of Buddhism in Human Realm. The approach of comparative study on relevant issue was originally suggested by Master Sheng-yen, but no details of how to proceed. This study attempts to do a basic analysis on the naming of thoughts, their contents, goals to be achieved, characteristics of practices, as well as doctrinal and Buddhist canonical bases that have been applied. In addition to this, a dialogue by using representative Buddhist texts will be employed to clarify some significant points from both Masters' theoretical frameworks. Finally, a pragmatic question will also be raised: whether the thoughts of purification of human realm as promoted by these Masters are still applicable to the modern Chinese society and global challenges?

Key words: Master Sheng-yen, Master Yin-shun, Pure Land in Human Realm, Buddhism in Human Realm

從「從戎不投筆」到「超越高峰」 ——聖嚴法師的宗教書寫與 「寰遊自傳」的文體意識

吳光正^❶

中國武漢大學中國宗教文學與宗教文獻研究中心教授

摘要

從宗教實踐的角度來審視聖嚴法師的「寰遊自傳」，我們會發現，聖嚴法師的閱讀和寫作是一種聚焦於宗教實踐的生命衝動和高峰體驗。他指出，佛教文學是一種悲心主義的文學，是作家思想、人格、學問的體現；中國佛教文學應該遵循宗教本位，體貼讀者，採用現代化、通俗化、民族化的寫作策略。「寰遊自傳」的寫作源於他對日記、遊記和傳記這三種文體的偏愛，這種偏愛決定了他的文體選擇和文體意識。這種文體意識有兩種體現：一是對寰遊自傳的文體型態的自我體認，一是對寰遊自傳文體功能的自我體認。根據這一思路，我們發現，「寰遊自傳」有著聖嚴法師個人的強烈意識，具體體現為生命意識、弘法意識和史學意識。

關鍵詞：聖嚴法師、自傳、宗教實踐、文體意識

❶ 吳光正（1969-），江西永豐人。武漢大學珞珈特聘教授。主要從事中國宗教文學、元明清文學、文學與圖像研究。

一、前言

聖嚴法師的寰遊自傳^②是當代宗教書寫的典範，出版後不僅受到讀者的喜愛^③，而且已經引起學術界的關注。^④丁敏教授的長文就聖嚴法師遊記的敘事情節、敘述結構、自傳性質與旅遊論述展開分析，進而對聖嚴法師遊記的主旨、內容焦點、書寫特色和精神風貌進行了理論闡述。這是一篇從宗教實踐立場分析宗教文學的力作，對宗教遊記的研究頗具

② 釋聖嚴《法鼓全集》「寰遊自傳」系列總計收入十四冊：《歸程》，臺北：開元寺佛經流通處，1968年；《法源血源》，臺北：東初出版社，1988年；《佛國之旅》，臺北：東初出版社，1990年；《金山有鑛》，臺北：東初出版社，1991年；《火宅清涼》，臺北：東初出版社，1992年；《東西南北》，臺北：東初出版社，1992年；《春夏秋冬》，臺北：東初出版社，1993年；《行雲流水》，臺北：東初出版社，1993年；《步步蓮華》，臺北：法鼓文化，1998年；《空花水月》，臺北：法鼓文化，1999年；《兩千年行腳》，臺北：法鼓文化，2000年；《抱疾遊高峰》，臺北：法鼓文化，2001年；《真正大好年》，臺北：法鼓文化，2003年；《五百菩薩走江湖——禪宗祖庭探源》，臺北：法鼓文化，2003年。法鼓文化二〇〇一年亦曾以「聖嚴法師看世界」為主題，對其旅遊書寫進行重新編排，分類出版，共十冊：《前進俄羅斯》、《相約在捷克》、《敦煌石窟行》、《英倫四部曲》、《雲南巡禮記》、《五台清涼行》、《峨嵋雲水遊》、《九華步步蓮》、《普陀訪聖蹟》、《春行在波蘭》。根據聖嚴法師對寰遊自傳的理解，《戒壇日記》（基隆：海會寺，1961年）、《法鼓全集》第三輯第四冊《留日見聞》（初版名《從東洋到西洋》）、《悼念·遊化》之《遊化》部分、《美好的晚年》（臺北：法鼓文化，2010年）也應該列入「寰遊自傳」系列。事實上，法鼓文化已經將《聖嚴法師學思歷程》第三版納入「寰遊自傳」，做為該系列之第十五本（該書由臺北正中書局一九九三年初版，係「當代學人學思歷程」之一種。）由於篇幅限制，本文所引「寰遊自傳」時均不出註，只在正文中註明篇名。

啟發性和指導性^⑤。筆者關注中國宗教文學的研究歷史已經有十多年了^⑥，自二〇〇七年開始邀請大陸十六所高校的學者編撰十二卷二十五冊本《中國宗教文學史》，強烈地感覺到宗教信仰、宗教實踐、宗教經驗在宗教文學寫作、宗教文學研究中的重要地位，於是將宗教文學界定為宗教實踐中產生的文學，將《中國宗教文學史》的編撰重心確定為宗教徒創作的文學，^⑦因此特別注重剖析中國宗教史上各大教派的開山宗師的文學創作，如全真教掌教王重陽、馬丹陽、丘處

③ 〈自在雲水——聖嚴法師的旅遊經〉，《中國時報》，1999年4月16日，47版。

④ 丁敏，〈當代臺灣旅遊文學中的僧侶記遊：以聖嚴法師《寰遊自傳》系列為探討〉，《佛學研究中心學報》第7期，2002年7月；載丁敏，《中國佛教文學的古典與現代：主題與敘事》，長沙：嶽麓出版社，2007年；黃美秀〈聖嚴法師旅行書寫中的歷史特質研究〉一文，思路亦值得關注，文載《聖嚴研究》第五輯，臺北：法鼓文化，2014年，頁9-49。

⑤ 關於宗教徒遊記的最新研究，可參閱劉苑如主編，《遊觀：作為身體技藝的中古文學與宗教》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009年。

⑥ 吳光正等，《想像力的世界——二十世紀「道教與古代文學」論叢》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006年；吳光正等，《異質文化的碰撞——二十世紀「佛教與古代文學」論叢》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2009年；吳光正，〈二十世紀大陸地區「道教與古代文學」研究述評〉，《文與哲》第9期，2006年12月，頁431-490；吳光正，〈民族精神的把握與宗教詩學的建構——李豐楙教授的道教文學研究述評〉，《武漢大學學報》2011年6期，頁111-121；吳光正、何坤翁，〈二十世紀「佛教與古代文學」研究述評〉，《世界宗教研究》2013年3期，頁182-190。

⑦ 吳光正、何坤翁，〈堅守民族本位 走向宗教詩學〉，《武漢大學學報》2009年3期，頁261-262；吳光正、李小榮、張勇、張培鋒等，〈重繪中國文學地圖 建構中國宗教詩學（筆談）〉，《武漢大學學報》，2012年第2期，頁5-22；吳光正，〈擴大中國文學版圖 建構

機等人的文學創作，臺灣當代佛教領袖釋星雲、釋聖嚴、釋曉雲、釋白雲等人的文學創作，試圖通過堅實的個案研究為《中國宗教文學史》的編撰提供理論依據。帶著這樣的研究動機來審視聖嚴法師的「寰遊自傳」，筆者發現，聖嚴法師的「寰遊自傳」兼具遊記與自傳兩種文類的功能，不僅具有明確而嚴肅的宗教寫作目的，而且自覺扮演宗師、禪師、學者的角色，彰顯了宗教遊記的獨特個性。筆者擬對這一創作現象展開系列研究，本文則主要探討聖嚴法師「寰遊自傳」的宗教書寫與文體意識。

通讀聖嚴法師《法鼓全集》，我們發現，在聖嚴法師的成長歷程中，閱讀和寫作一直是一種重要的生命體驗和宗教實踐，其文學觀便是在這種體驗和實踐中逐漸形成的，並成為其文學創作的核心理念。其文學觀不僅影響了「寰遊自傳」的創作意圖，而且催生了「寰遊自傳」的文體意識。由於本文屬於系列研究的第一篇，重在文獻梳理和理論提煉，關於聖嚴法師文學創作的整體論述和評價，留待後續研究來完成，此處只探討聖嚴法師的宗教書寫與「寰遊自傳」的文體意識。

二、宗教實踐與聖嚴法師的閱讀、寫作經歷

為了做好一個和尚，聖嚴法師一生的宗教實踐和閱讀、

寫作結下了深厚的緣分，留下了堪稱浩瀚的作品。他九歲入學，十三歲失學，十四歲上山出家做和尚。他的基礎教育僅受完初小四年級，該讀中學、大學的青少年時期，他在忙著做小沙彌，應赴經懺，從軍報國，二度出家後編了兩年雜誌，在臺灣南部閉關閱藏六年；他的少年、青年時期的閱讀和寫作是靠自修完成的，並靠自修的成果考進日本東京立正大學，用六年時間進行學術訓練，完成碩士論文和博士論文，取得文學碩士和文學博士學位；博士畢業後，聖嚴法師開始了他弘法創業的閱讀和寫作歷程。他在《聖嚴法師學思歷程》中指出，自己「從知道佛經本是用來淨化人心、淨化社會的知識及方法開始，即慨嘆著說：『佛教的道理是那麼好，可惜知道的人是那麼少；誤解的人又那麼多。』一般人，不是把佛教世俗化，便是把佛教神鬼化，最好的，也僅把佛教學術化，其實，佛教是淨化人間的一種以智慧與慈悲為內容的宗教。」「因此，我便發願，要用現代人的語言和觀點，介紹被大家遺忘了的佛教真義，讓我們重溫釋迦牟尼遊化人間時代的濟世本懷。就這樣，我便勤讀世間群書，尤其專攻佛典，不斷地讀書，也不斷地寫作。」可見，他是為了做一個好和尚而閱讀、寫作。通觀其閱讀和寫作歷程，我們可以確認，他的閱讀和寫作習慣是軍中十年的自修中形成的，他的學術訓練是在日本留學期間形成的。

少年時代的小學教育和靜安佛學院的佛學教育為聖嚴法師的閱讀和寫作打下了一定的基礎。他在私塾誦讀了《三字經》、《百家姓》、《神童詩》、《千字文》、《千家詩》、《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》，在小學

中國佛教詩學——《中國佛教文學史》編撰芻議》，《哈爾濱工業大學學報》2012年3期，頁63-69；吳光正，〈民族本位、宗教本位、文體本位與歷史本位——《中國道教文學史》導論〉，《貴州社會科學》2014年5期，頁105-112；吳光正、高文強主編，《《中國宗教文學史》編撰研討會論文集》，哈爾濱：北方文藝出版社，2015。

接觸到了新學堂的教學模式。他十四歲出家，在狼山待了兩年後來到上海，學會了趕經懺，學會了佛教的儀軌和制度。一九四七年夏成為靜安寺學僧，在五個學期中，研讀《古文觀止》、《昭明文選》、《八識規矩頌》、《百法明門論》等著作。這一時期，聖嚴法師獲得了基本的佛學知識，並培養了寫作的興趣。他的作文經常受到表揚，他還經常在壁報上發表作品，甚至在學僧刊物《學僧天地》發表了三篇文章。

聖嚴是帶著復興國家、復興佛教的心態參軍的。他後來回憶道：「我在當兵之前的數小時，便立下一個志願：此去是為國家民族留一分氣節，是為衰微的佛教爭一分光榮；不受國際霸權的奴役是國家民族的氣節，僧人臨國難而不退避是佛教的光榮。」（《歸程》）因此，他給自己取了個「張採薇」的名字來表達自己的志向。他人在軍中，卻保持了一個和尚的心態，因此，閱讀和寫作均遵循著和尚的思維和路徑。他在軍中看佛經、看文學、看哲學、看宗教，這種缺乏世俗功利的閱讀讓軍中同輩感到不倫不類，勸他認定主攻方向。不過聖嚴法師卻有自己的打算：「其實我是有目標的，我既不想以軍人為終身的職業，也不想到行政機關討一碗飯吃，我是藉此機會打一打文學的基礎，然後再專志於宗教哲學中去，因為我的宗旨，很希望在可能的情形下仍做一個出家人。憑良心說，我之能夠塗鴉寫文學，主要是在軍中磨鍊出來的。」（《歸程》）也就是說，聖嚴的閱讀和寫作是為了讓自己更好地做和尚。

軍中十年，聖嚴法師閱讀了大量的文學作品、人文科

學、社會科學和佛學著作。一九五二年十月，聖嚴法師調到軍部通信兵營，駐紮在臺北東郊的圓山忠烈祠，特別期待能夠以軍人的身分在臺北市讀高中的夜間部，可惜直到退役都沒能實現。因此，他的所有閱讀都是利用一切可能的條件用自修的方式完成的。後來編《人生》雜誌時，應青年讀者的要求，聖嚴法師寫了〈怎樣讀書〉、〈怎樣寫作〉、〈怎樣批評〉三篇文章，表達了自己對閱讀和寫作的理解。這三篇文章應該看作聖嚴法師軍中十年自修心得的總結。他指出閱讀應該分為精讀和瀏覽兩類，前者求高深，後者求廣博。凡是本門（即自己所愛好並對之有最高興趣的學問）的書籍必須精讀，凡是本門以外的各種學問都應該瀏覽即略微涉獵，這樣可以避免變成孤陋寡聞，同時增進對於本門學問的化解能力與發現能力。他還為佛教徒開了一個精讀和瀏覽的書單。精讀的典籍如下：（一）經典：《法句經》、《四十二章經》、《佛遺教經》、《圓覺經》、《楞嚴經》、《阿彌陀經》、《金剛經》、《法華經》、《解深密經》、《六祖壇經》。（二）論典：《大乘起信論》、《百法明門論》、《中論》、《原人論》。（三）外典：《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》、《老子》、《莊子》。瀏覽的書目如下：（一）佛學：《太虛大師全書》第一冊至第四冊（若能讀至第三十三冊那是最好），印順法師的《佛法概論》及《成佛之道》，木村泰賢的原始、小乘、大乘三種佛教思想論，梁啟超的《佛學研究十八篇》，黃懺華的《中國佛教史》，呂澂的《佛教研究法》。其餘的經論及時人著作，可以酌量瀏覽。（二）宗教：基督教的《新約》、《舊

約》，回教的《可蘭經》（現在有時子周的《古蘭經國語譯解》可以讀）。（三）哲學：胡適之的《中國哲學史大綱》上冊，馮友蘭的《中國哲學史》，唐君毅的《哲學概論》，吳康的《哲學大綱》，羅素的《西方哲學史》，日本高楠順次郎及木村泰賢合著的《印度哲學宗教史》。（四）史學：錢穆的《國史大綱》，柳詒徵的《中國文化史》，周祥光的《印度通史》，以及《世界通史》與《世界史綱》等。（五）文學：胡適之的《白話文學史》，胡雲翼的《中國文學史》，李辰冬的《文學新論》，謝六逸的《西洋文學史話》。看了文學史，就知道應讀那些中西文學的名著了。文學作品是應該酌情選讀的，尤其要多讀傳記文學。（六）科學：除了時常留心閱讀新聞紙上有關各種時代科學新知的介紹，應該瀏覽政治學、經濟學、社會學、心理學、生理學、天文學、地理學，以及化學、物理等的概論書或綱要書。這個書目實際上是聖嚴法師的閱讀書目，除了《論語》等是他早期的課業外，其餘均是他軍中十年自修書目。

軍中十年，聖嚴法師的寫作能力也得到訓練。他在〈怎樣讀書〉一文就提到閱讀文學作品的重要性。「憑良心說，我今天能夠寫文章，並不是國文老師教出來的，全是靠自己從文學作品的閱讀與習作中磨鍊出來的。事實上，教室中的課本，僅是開門的鎖匙，真正學問的寶藏，都是靠教室課本以外的自我發掘。」「我在軍中的時候，那是二十來歲的黃金時代，那是最艱苦的幾個歲月。由於求知欲的驅使，曾經勤懇地學過文藝寫作，細心地閱讀當時的能力所能求得的文學名著；研究寫作的技巧，研究文藝的理論，也浪費了萬

把張用那微薄的薪金所換來的稿紙。可惜，我沒有文學家的天才。學了四、五年，發表的習作，雖有厚厚的一疊，所得的稿酬，雖與薪餉不相上下，卻還不夠紙張、墨水與郵票的代價。我沒有成名，我放棄了它。其實一個二十來歲的青年，像我這個經驗不足而又知識有限的青年，那能真的成名？現在，我已不再想做作家，也請大家不要稱我作家，我只決心要做一個和尚，僅僅做一個和尚。」聖嚴法師把軍中十年稱為「從戎不投筆」的歲月，這段歲月把他的那支筆鍊了出來。他在自傳中指出，在上海佛學院讀書時自己的作文常常受到嘉獎，每次壁報必定有自己的文章，同學們編輯發行的月刊《學僧天地》上也有自己的幾篇文章，並已養成了寫日記、看書做筆記的習慣。他還指出，軍中要求戰士寫日記，自己便在日記中發表自己的觀感，得到上級的賞識而成為壁報的主編，擔任選稿、改稿、撰稿和編排的工作。駐防金山時，一邊閱讀文學作品，一邊學著寫作短篇小說、散文和新詩，先後向軍部小報《雄獅》副刊和社會文藝刊物《當代青年》等刊物投稿；一九五三年還報名參加了李辰冬博士主辦的中國文藝函授學校小說班，拚命寫小說，短篇、中篇、長篇都嘗試過，終於在一九五六年的《文壇》雜誌上刊登了《母親》和《父親》兩個短篇小說。當時，他還用不同的筆名在不定期的新詩刊物以及幾家文藝刊物發表了幾十首新詩。一九五六年春天，同學勸他改寫理論性文章，於是試著寫哲學和宗教的文章，和基督教展開了一次論戰。同年秋天，閱讀《胡適文存》、羅素《西方哲學史》以及香港《人生》雜誌，受到了很大的啟發。從一九五七年開始，先後用

「醒世將軍」、「張本」兩個筆名給香港的《人生》及臺灣的幾家佛教刊物如《海潮音》、《佛教青年》、《今日佛教》、《人生》等撰寫論述和思想性的稿件。也就是在這一時期，他開始探討佛教與人生的問題，這一探討為他的再度出家做了鋪墊；他開始探討宗教與文學的問題，他關於宗教文學的三篇文章，是他這一時期閱讀和創作的理論總結，並影響了他一生的文學創作。他後來回憶，自己討論宗教與文學的「三篇文字，所代表的思想是不是已經成熟，我當時要提倡佛教文學，重視佛教文學的用心，直到現在我還沒有後悔。也可以說，因為我自修過文學的著作和摸索過文藝的寫作，所以我能夠體會到要寫一篇文章，必須先要考慮到讀者是誰？他們是不是需要？能不能夠看懂？願不願意看我的文章？至少，要讓讀者讀我的文章不覺得是一種負擔、壓力，並且還能夠得到若干心靈的啟發和知識上的消息。否則的話，不論是存了多好心來寫文章，都是對於讀者們的一種虐待。我有了這一點心得，所以就不斷地有空就寫，一直寫到現在。」（《聖嚴法師學思歷程》）

軍中十年，聖嚴法師的文藝創作激情也得到培養。他在〈怎樣讀書〉中指出：「我的業障重，自己不是文人，卻有文人的習氣，控制不住自己的筆，有了問題就想要，想通了就要寫，如果不寫下來，就像是欠了人家的債，渾身都是不舒服。」這種文人習氣的高峰體驗應該是一九五七年改寫佛學論文以後，他在《歸程》中這麼描述當時的寫作狀態：「寫文章的路子一開，思想一通，理境一現之後，便會源源不絕地一直寫下去，寫了一篇又一篇，路線雖只一條，

境界卻是愈開愈寬了，又像滾雪球似地，知識一天天地增進，文思也一天天地廣闊，不論看什麼書，不論吸收何種知識，均會匯集到我所歸宗的中心思想上去，漸漸融合，慢慢凝聚。做學問做到此一地步，真是一大樂事。但此在我，到了民國四十六年（一九五七）才開始活潑起來的，雖然那也只是我在學問之門中見到了一線曙光，在思想之海中嘗到一滴之味而已。但是好多人以為我是開悟了。」聖嚴法師這種無法抑制的創作衝動影響了他一生的創作狀態。他為星雲法師的《十大弟子傳》寫書評時便描述了自己的這種創作心態：「我不喜歡說我不願意說的話，我所要說的話，也沒有保留不說的耐性。當我開始讀星雲法師《十大弟子傳》的時候，尚不知其中的內容如何，就想準備給它寫一篇讀後感了。……總算把這本書細細地讀完，但於讀完之後，更覺得非寫一篇文章不可了。」⁶老師推薦他寫戒壇日記，他居然洋洋灑灑寫了十三萬字；閉關時，已經三十七歲的聖嚴突然寫起自傳來，「我能夠活到現在，尤其在入山靜居之後，對於前塵夢影，往往縈迴腦際，一幕一幕地放映出來，而且揮之不去。對我自己來說，那是既有歡樂也有血淚的往事。我對那些似乎模糊而又清晰的往事，並不留戀，因為，正如曹孟德所說：譬如朝露，去日苦多！」⁷可是，我有許多的恩人，也有許多的感觸，所以利用課餘，寫下了我的《歸程》，表示我對那些恩人的懷念，也說出我對生長的時代和

⁶ 採薇，〈《十大弟子傳》讀後感〉，一九六一年二月十日晚於北投，刊於《今日佛教》47期，今收《評介與勵行》，《法鼓全集》3-6。

際遇的感受。」（《歸程·自序》）一九八八年的春天，聖嚴法師第一次回到闊別了三十九年之久的出生地中國大陸，他本來「並沒有準備為此寫任何文章，可是在訪問十九天之後，回到僑居地的紐約之時，對於那一段的訪問過程，久久縈繞腦際，總是揮之不去，所以執筆為文。本來只想寫幾千字，略抒胸中塊壘，想不到開始寫作之後，竟然欲罷不能，在數日之間成稿盈篋。」（《聖嚴法師學思歷程》）一九八九年印度朝聖回到紐約，「又像前年去大陸探親回來一樣，胸中思潮起伏，不吐不快」，於是有了《佛國之旅》（《佛國之旅·自序》）。可以說，他的寰遊自傳都是在這樣一種創作衝動下完成的。

從軍中退役後張採薇從東初法師再度出家，本想利用東初法師的文化館好好閱讀藏經，但是卻在體弱多病的狀態下服從師命編輯《人生》雜誌。為了閱讀、為了更好地為佛教服務，聖嚴法師受戒後便前往臺灣南部高雄美濃朝元寺閉關，用六年的時間進行閱讀寫作。出關後，在臺北講經一年後便前往日本留學。這前後十二年的閱讀和寫作，都是圍繞宗教信仰和宗教實踐而展開。

閉關時期，他閱讀了大量文學、哲學、史學著作，自學日語，並重點閱讀了律藏和阿含部經典，完成了《正信的佛教》、《戒律學綱要》等一系列著作，並以這批著作獲得了前往日本攻讀學位的機會。這類著作都是為了弘傳佛教而寫作的。他撰寫《戒律學綱要》是源於受戒過程中的諸多疑惑⁹，於是在閉關寫作時，「是試著做復活戒律的工作，而不是食古不化地說教。當然，我的目的，雖求通俗，但在盡

可能不使讀者厭煩的情形下，仍將戒律學上各種主要問題，做了應做的介紹和疏導。所以本書也徵引了各部律典及古德註疏的重要資料，並且盡量註明出處，以便讀者做進一步的研究參考；唯恐讀者對於書中所引原文以及若干專有名詞的隔閡不解，故也適度地採用夾註號加註說明，本書的性質，是通俗的，是研究的，更是實用的。」（《戒律學綱要·自序》）也就是說，他的寫作是為了當下的宗教實踐，不是為學問而寫作。他後來在《聖嚴法師學思歷程》中回顧了自己的這一寫作目的：「如果能夠掌握了大小乘戒律的制戒原則及其持守精神，便不難將之實用到我們現代人的生活中來。這是我研究戒律並撰寫戒律的動機。」他日後持續這個課題也是出於同樣的目的：「我自從一九六五年出版《戒律學綱要》以來，繼續撰寫與戒律相關的文字，收於《學佛知津》中的有十六篇，集於《佛教制度與生活》中的有八篇，我的目的不在於復古泥古，乃在尊古而切合時代的實用。」

在日本，他接受嚴格的專業訓練，以慧思和滿益大師著作為研究對象，先後完成了自己的碩士、博士論文。但是，他的學術研究還是遵循了宗教信仰和宗教實踐的路徑。他在後來回顧自己的碩士、博士論文寫作時指出：「因為我讀佛

⁹ 聖嚴法師曾指出：「當時發現，佛教的戒律，不管是出家戒或在家戒、聲聞戒或菩薩戒，不僅僅是在義理方面需要下大工夫做一番釐清，就是在對今日世界、現實社會的因應而言，也需要做大幅度的審視。否則，等於執死方而應變病。徒見重視戒律之名，而缺少淨化人心、淨化社會之實。這也是使我在受完戒之後，便去全力地背誦《四分律比丘戒本》以及《梵網經菩薩戒本》的原因。」（《聖嚴法師學思歷程》，頁 58）

書，知道語言、文字、名相，都跟生死大事了不相關。」

「我在去日本以前，就已經讀了好多書，寫了好多書。其原因和目的只有一個，那就是吸收書本的知識來讓大家分享，分享它的利益，而不是分享知識的本身。」（《聖嚴法師學思歷程》）他指出，自己原以為《大乘止觀法門》是本思想性和實踐性的著作，寫完碩士論文後才發現那是一本哲學性、思辯性的書，目的是要讓人接受如來藏的觀念是正確的，而使人建立起人人都能成佛的信念，對自己了脫生死沒有用。自己是為了自己的信仰而從事於學術的研究，不是為了學術而學術，為了研究而研究。博士論文選擇滿益大師為研究對象，除了導師的許可外，主要原因有二：滿益大師行解並重，不僅是一個學者，實際上是一位實踐家；滿益大師是中國天台宗最後一位大成就者，天台宗所倡導的教觀並重、止觀雙運是今日佛教所需要的一種精神。

他在日本寫下了一系列參訪感受，反覆強調自己反對佛教走上純粹學術化路徑的理念。他指出：「佛教走上純學術化的路子，雖能為時代的知識分子所喜，卻也未必就是佛教的佳音，因為一般佛教學者，既重於文字的考證比觀推理，不免對宗教信仰的虔敬和佛法的親自實踐實證，就要大打折扣。」主張「我們今天所要向日本學習的，主要倒不是學術化，而是如何地激起民眾信仰的熱忱，如何地使得佛教的信仰與現實的民眾生活配合起來。其次才可談到學理的研究，當然，若無學理的高層教育，一般的信仰也是無法可大可久的。」¹⁰他介紹日本佛教學術路徑的現代化時也指出：「我固佩服近百年來的日本佛教界，由於西洋科學方法和時代精

神的灌輸，利用考古學、語言學的知識，將佛教的梵文、巴利文、漢文、藏文等各種語文的經典，以科學的態度，做比較、整理、分析的研究，並且已由偏重於歷史事蹟的考察，進入了偏重教理思想的申論。然而，所謂時代的精神，縱然用之於佛教，也不能脫掉西洋哲學和宗教的臭味。所以，我雖喜歡見到日本學者整理出來的資料，卻又厭惡日本學者將佛教的義理用西洋哲學來對比，尤其不喜歡他們把佛教的信仰也和西洋的宗教來對論。」他的師父東初老人也寫信告誡他：「經數年來徹底考慮，深覺宗教存在的價值（佛教在內），只是精神熱忱（意志、願心在內），不在學術文化。宗教要是走上學術化，是走下坡，趨向滅亡。儘管釋尊說了三藏十二部經典，但其重心仍然在道——精神。老實說：今日吾人捨道而談，而談學術文化者，只是標榜他是時代人物而非落伍者。要是宗教超過時代，則永遠落於時代的後面，代表女子最進步的迷你裙，宗教能與它比罷？（一九六九年四月一日函）」聖嚴列舉歷代高僧的典範事蹟後指出：「我來日本，是為了宗教精神的實踐而求知識學術的輔佐，並非僅以學術的追求為目的，不過是以學術做為通往宗教領域的橋樑。」¹¹他在〈我的留學生活〉中也指出：「在留學日本六年以來最足以自慰的事，並不是取得了最高的學

¹⁰ 釋聖嚴，〈初到東京所見的日本佛教〉，《佛教文化》，第12號，1969年6月1日。

¹¹ 釋聖嚴，〈留學日本一週年〉，《菩提樹》，第208期，1970年3月8日。

位的榮譽，乃是我以一位已經受到若干尊敬的講經法師身分，又以不惑之年的歲數，甘心並且安心地做了一個平凡的留學僧。」「學術的佛教，是信仰的佛教的外圍體系，以學術為接引的方便，始不被視為迷信。以信仰為核心的目標，庶幾不致流為世間的學問。」「做為一現代的佛教學者，應把信仰和學術分成兩個層次，尤其是一個僧侶身分的佛教學者，在治學的責任上，宜對知識做忠實的研判，在信仰的傳播上，宜對信眾做自內證的宗教經驗的引導。前者是研究室的態度，後者是佛壇上的態度。前者是第二義，後者是第一義。兩者看似矛盾實則一貫。」¹²聖嚴獲得博士學位後，以海外學人的身分回國參加會議。他在〈一位出家人的表白〉中再次闡明學問家和宗教徒的佛教研究是迥然不同的：日本佛教學術界「開闢出了另一個純客觀的學術研究的園地，其目的在於究明佛教思想和佛教信仰，在人類的社會史及思想史上所扮演的角色和它曾經產生過的文化價值」。「今天的日本，學府中的佛教研究，與寺院中的佛教信仰，是分別進行而不相混淆的。」他在臺灣南部的深山中有過掩關六年的宗教生活經驗，這經驗奠定他的佛教信仰的基礎。因此他認為自己的研究應該是這樣的：「在佛教的宗教經驗愈高的人，愈能接受他人對於佛教所做合理性的批判，甚至自發地對於佛教做出層次性和系統性的研究及批判。」¹³聖嚴法師

的這種反反覆覆的宣示，一方面固然是為了向國人宣示自己的宗教精神，另一方面也是為了表達一個僧人的宗教研究和一個俗人的宗教研究有著顯著的區別。

博士畢業後，聖嚴法師開始為遊化度眾、開山創教而閱讀、寫作。無論是演講還是寫作，他都以宗教信仰和宗教實踐為終極目標。他在〈香港四日遊〉中講述了自己的三場演講，這三場演講包括「實踐的佛教」、「信仰的佛教」、「理論的佛教」，具體結論為：佛陀以實踐其道德生活而悟道，悟道後則以教化眾生照著他所開示的生活理念和生活方式來實踐。佛教徒便是信佛學佛而以修行佛法為生活軌範的人。依據佛法的指引而產生的信仰，稱為正信。正信的佛教以修持人天善法為信仰的基礎，學佛成佛為信仰的終極。佛教之理論的目的，不在於滿足哲學的思辨，乃在於釐清人生宇宙問題的所在，然後提出解決問題的辦法。這樣一種思維，應該代表了聖嚴博士畢業後閱讀和寫作的基本思維。事實上，博士畢業後他就終止了博士時代的研究方式。他此後的寫作都是實踐性的、信仰性的。比如，《法鼓全集》第三輯和第九輯中的大部分外文著作都和禪有關，但聖嚴法師明確表示：「有關於禪學，我沒有做多少學術性的研究，雖然我被哈佛大學的一位教授 Kenneth Kraft 博士邀請，為他所編的 *Zen Tradition and Transition*（《禪的傳統和演變》）一書，寫過一篇名為〈坐禪〉的論文，從歷史的觀點談坐禪的演變，由美國的 Grove Press 於一九八八年出版。我也寫過〈禪與禪宗〉、〈壇經的思想〉，發表於《中華佛學學報》，但我畢竟不是以禪學作為研究題材的專家，我只是用

¹² 釋聖嚴，〈留學僧·文學博士·佛教教育〉，1975年3月21日寫於東京，刊於《菩提樹》，第270期。

¹³ 釋聖嚴，〈一位出家人的表白〉，1975年9月11日寫於東京燈下，刊於《海外學人》第43期。

禪宗的資料來傳播禪法的修行。雖然我已用中、英文出版了有關於禪的著作十多本，而那都是實用性的觀念指導和方法指導。」（《聖嚴法師學思歷程》）

聖嚴法師的寫作最後集結為《法鼓全集》。一九九三年初編時是四十一冊，二〇〇〇年改版時是七十冊，二〇〇五年修訂時是一百零二冊，可謂著作等身。一九九三年，《法鼓全集》初編本出版，聖嚴法師在序中對自己的宗教書寫進行了總結。他指出：「這套全集的內容，包括佛教史學、戒律學、佛學入門、佛學問答、宗教學、禪學、文學、自敘傳、遊記、序文、悼文、書評、碩士及博士論文等，是一套通俗性、學術性、實用性、時代性、人文性的佛學叢書，既是理論的，更是實踐的；既是知識的，也是趣味的。多數是撰作，少分是譯作，其中著力最多的是學術論文，最受讀者普遍歡迎的是佛學入門諸書及有關禪修指導及禪修體驗諸書，最富趣味的是我的傳記及遊記諸書，最能保存當代佛教史實的是書評、悼文、時評。」「其中有幾種中文及英文原著，已被東西方各國的出版界，譯成了越南文、日文、德文、義大利文、西班牙文、葡萄牙文及捷克文。有幾種則被中國大陸以簡體字本在內地大量印行流通；發行人數最多的，已達一百數十萬冊，幾乎成了佛教界人人必讀之書，由於近年來，學佛風氣大開，以致凡有華人所到之處，便可看到我的作品。」（《法鼓全集·自序》）

三、聖嚴法師的寫作觀和文學觀

做為一個行解並重的宗教徒，聖嚴法師將寫作視為傳達

信仰、弘揚佛法的重要途徑，因此他的寫作觀和文學觀是圍繞著宗教實踐而展開的。

聖嚴法師自小就發現佛法很好卻被人誤解，因此發願要用現代人容易理解的方式將佛法表達出來，並在閱讀和寫作中形成了自己的寫作觀。他提出了通俗化、現代化的寫作路徑。他指出：「打從我略知佛法的時候起，便立志要把博大精深的佛法，用現代人都能看懂的文字，和各種層面都能接受的觀點，寫出來奉獻給我們的時代社會。」（《法鼓全集·自序》）「我喜歡書，我更敬佩敬仰著書的人，我雖不以為出了書的人，便是成功的著作家，同時一個出家學佛的人，也不該以著作家為崇拜或自期的對象。但是傳播佛法的種子，文字確為不可忽視的工具之一，憑良心說，我的一點佛學知識，多數也是來自書本之中。」他認為：「現下有一些佛學文章，有一共通的命運：看不懂的人不知道看，看得懂的人不想看。」因此特別讚歎星雲法師的寫作路徑：「星雲法師深知此一時弊的不必延續，所以他的路線已經朝著了新的方向。他用平實簡明並且略帶情感的語體文，來寫他的著作，無論什麼人，只要粗通文墨，便能看得明白，這在通俗化的立場上，確有他的地位在。」¹⁴留學日本時，聖嚴法師強調：「由於時代不同，環境不同，佛教必須要對處身於不同時空之間的廣大群眾，做適應性的宣化，因此，只要歷史向前延伸一天，便有繼續寫出一天新書的要求。」他強調寫作為讀者服務：「我的寫作目的，不是自己有話要向讀者

¹⁴ 同註⁸。

傾訴，而是感受到讀者們急需要知道些什麼；是站在讀者的立場，提供我的所學及所知。我在執筆之時，首先考慮的是讀者的閱讀興趣及閱讀效果。如果讀完我的一篇文章，而不能清晰地獲得有益的觀念和實用的知識，便等於浪費了讀者的時間。所以，我的著作在出版之後，多能得到讀者的認同與共鳴。」（《法鼓全集·自序》）

編輯《人生》雜誌時，聖嚴法師應讀者的要求先後完成〈怎樣讀書〉、〈怎樣寫作〉、〈怎樣批評〉三篇文章，提出了自己的寫作觀。他指出：「做為一個作家，應該具備知識、思想、技巧的條件，但是，最要緊的還得要有高尚的人格，否則是偽君子的作品，豈能成為偉大的鉅著？」在他看來，「寫作並不困難，困難的是思想的產生，思想是從求知中得來，求知的範圍，不限於書本，現實的生活，都是求知的範圍，……思想所產生的見解，是文章的靈魂，文字的技巧，僅是文章的軀殼而已。」「要想寫文章，一定要先學著會思想，會找著問題來思想。有人說：要寫文章，一定要做一個多管閒事的人，把天下大小事物，都當作自己的切身問題那樣關心，那樣研究，然後，必定會有自己的見解產生，這種見解，就是文章的最好內容。」「寫文章的人，應該要有分析問題的思辨力，也要有歸納問題的組織力。」「作家要有豐富的情感。這也是對的，這就是好管閒事的一種內在心理。唯有悲天憫人的人，才是情感最豐富的人。」「有思想有技巧的文章，是文學的作品，有思想而不講求技巧的文章，是哲學的作品。」在他看來，寫作的技巧是第二位的，不過也很重要，包括五個層面的內容：第一要流暢，

第二要洗鍊，第三要緊密，第四要優美，第五要形象化。這五個層面的要求，其目的不僅是為了讓讀者能看明白而且是為了讀者能看得舒服。比如，他認為，「優美」是辭藻的問題。「辭藻的美，可以增加讀者的閱讀興趣，一篇辭藻優美的文章，令人讀來，有置身在音樂院中或大花園中的感覺，可以從文字中聽到美妙的聲音，也可以從文字中看到醒目的景色。」「優美的辭藻，必須使人有一種清新明朗的感覺。使人讀來，拍案叫絕的辭藻，必然是透過了作者對於事物的深切而新奇的感覺，再用自己所體驗的意境，表達出來的一種文字，這樣的文字，自然是新穎悅目的，也是新鮮動人的。」他認為形象化「是指表達理境的技巧。文章的內容，盡量用形象的名詞，代替抽象的名詞，或用形象的比喻，說明抽象的理境。」（〈怎樣寫作〉）

他認為，偉大的文學創作必須具備學問、思想和人格三個要素。在他看來，「如果只有學問而沒有思想，他的作品一定是編寫而不是創作。」「有了學問也有思想但沒有人格的作家，他們是破壞而非創作。」「如果沒有豐富的學問，但有完美的人格和精密的思想，那倒不妨礙你創作的天才，例如我國禪宗的祖師們，往往識字雖少卻有驚人的詩句，八指頭陀寄禪大師，就是最好的榜樣。」¹⁵在他看來，「思想是作家寫作的原動力，也就是所謂寫作的『意識』；知識是來自書本，以及從生活中的體驗；人格就是理智與情感的調

¹⁵ 採薇，〈文學與佛教文學〉，《佛教青年》，第4卷第5、6期合刊，1958年4月1日。

和，所以它是理性的，也是情意的一種實踐工夫，如果作家沒有這種工夫，便不會成為偉大的作家。」¹⁶

他認為，佛教文學應該是悲心主義的文學。他指出：「佛教的文學，如要真的給它安一個名目，那該是『悲心主義的文學』。悲心不是悲觀，悲心是同情心的擴大，悲觀則為由於失望而趨向消沉；悲心主義的佛教文學，應在歡笑中帶有悲壯的熱淚，在流淚時不失希望的安慰。」在他看來，從事文學尤其是佛教文學創作，「既不是為了報酬，也不是為了榮譽，乃是為了救世的悲心和化世的責任；即使環境再壞，只要我們的信心存在，長期努力下去，絕不會是永久的失敗。」佛教文學，應該具有四個基本要素：對得意者的警惕、給落伍者的鼓勵、安慰苦難中的心靈、啟發愚昧下的人群。¹⁷聖嚴法師指出，寫佛教文學，應從「意境和意象上接近佛化」。「所謂意象和意境的接近佛化，也不一定要有了高深的佛學造詣，才能辦得通，比如我們只知道慈悲一詞的涵義之後，能以慈悲做為我們的中心思想，來從事於文學的寫作。」¹⁸他創作的《聖嚴法師學思歷程》獲中山文藝獎，其獲獎感言也表達了他對佛教文學的理解。他指出：「做為一個佛教的僧侶，也能得到文藝創作獎，表示著今日的若干佛教作品，已有其相當程度的可讀性，不僅是宗教的，也是

文學的。」「我從十多歲的少年時代開始，便主張佛教的著作，必須通過文學的技巧及文學的角度來寫作，才能用豐富的佛法寶藏，普遍地美化人間社會，進而淨化人們的心靈。我今天得獎，便說明了我們的社會，正需要這樣的宗教讀物。」¹⁹

根據聖嚴法師的文學觀，我們發現他在文學寫作中堅持宗教本位與中國本位。他在梳理世界文學的系統、梳理佛教對中國文學的影響時，主張站在中國文化、宗教文化的立場創作中國文學、佛教文學。他指出：「可惜一到清末民初，由於西洋文學的向中國翻譯和介紹，中國人一味接受了西洋化，而卻忘去了自家文學的繼往開來。在這半個世紀以來，中國的文壇，雖說也有一些成就，但總覺得太少！」他援引梁啟超、太虛、胡適等人的觀點指出：「我們是佛教徒，如果我們的佛教界的作家們，本來就有佛教文學和中國文學的根底，那麼吸收一些西洋文學的技巧以後，再為中國的文學打開一條新的出路，這是很可能的，可惜依照今日的現狀看來，我們實在不能過分的樂觀。」他對中國佛教的現代文學甚為不滿，認為作家、編者、讀者尤其是雜誌發行人要負很大的責任。他認為現代的佛教文學「如果不在意境和意象上來接近佛化，實在很難成為佛教文學的。」在探討佛教文學的未來時，聖嚴再次強調：「我們要十全十美的創作，尤其是佛教文學的創作，參考人家的作品自屬必要，如說模仿，

¹⁶ 採薇，〈附答張福慧居士〉，《人生》雜誌，第10卷第9期，1958年9月。

¹⁷ 同註¹⁵。

¹⁸ 採薇，〈再談文學與佛教文學〉，《佛教青年》，第4卷第7期，1958年6月1日。

¹⁹ 聖嚴法師，〈獲中山文藝獎感言〉，《人生》雜誌，第124期，1993年12月。

那就不必，因為佛教有佛教的本質，中國佛教更有中國佛教的內容。」「我們對於中外古今的作品，不妨多多閱讀，故我主張：『站在中國人的立場，採納西洋人的特長，表達大悲佛陀的理想。』這就是文學世界三大潮流的合璧，是空前的融合，更是偉大的創作。」²⁰之所以要採取這樣的本位主義，是因為「西方人的傳統思想是向外征服，東方人則自反自責而推己及人，如果我們連這一界限都分不出來而去一味地模仿人家，恐怕那已不是東方人的文學了，更不是出自佛子心懷的文學了。」²¹「以筆者的看法，東方人究竟還是東方人，要想在自己的文化上立足生根，多吸收些舊的養料，似乎還是應該的，正如中國文學受了佛教的影響而產生其時代的文學，但那些文學，終究還是根連於中國文化之中的。否則寄（西洋）人籬下，或不免要成為無依的遊魂！」²²但是我雖敬重一切聖賢豪傑，而只崇拜一個佛教，因為佛陀是聖人中的聖人，佛弟子（應該是菩薩）是豪傑中的豪傑，故我要說：『佛教有佛教的本質』。²³「我的主要意向，是希望我們佛教界的作家們，能夠有自己的心懷——佛教徒的心懷，來處理自己的作品。換言之，佛教徒的作品中，應該能夠使得讀者們嗅出佛菩薩的氣息出來——這就是我所主張的所謂『悲心主義的文學』。因為樹木百草，都有它們的根本所在和所依，我們一個民族或一個宗教的文學作品，當

²⁰ 同註¹⁵。

²¹ 同註¹⁸。

²² 採薇，〈我和我對文學的態度——三談文學與佛教文學〉，《人生》雜誌，第10卷第9期，1958年9月。

亦需要植根於各自不同的文化基礎之上，但是這一基礎是意識的而不是事物的。比如基督徒的文學作品，雖可充滿著基督的精神，但卻可以從頭至尾，不提或少提『上帝』或『耶穌』一字相似。當然，除了極少數的天才作家之外，作家是要不斷閱讀充實和模仿的，但我以為，我們若要全部連根接受西方人的文學作品——包括其思想方法及寫作技巧等等，那是不必的，否則，我們也將成了東方種的西方人了。因為我們所要發揚的是東方的佛教思想——精神，所要學習的只是西方文學的技巧。這樣的說法，站在東方佛教的立場看去，可能是比較正確的。即使站在世界文化史的立足點上，也可講得過去，因為我人所要努力發揚的是西方的科學方法和東方的精神文化呀！」²³

聖嚴法師還強調用文學開展通俗化的佛法弘傳活動。他指出，佛學的哲理太美太廣也太高了，除了有著哲學基礎的學者們，一般人很難領會佛法的偉大可愛之處。因此他特別讚賞變文、平話、小說對佛法和文學的貢獻。可惜的是，「近來自由中國的佛刊雖多，而對通俗化的工作卻做得太少，尤其對於文史知識方面的傳播更少。」在他看來，「今後能在這方面多用一點力，對於佛教的宣化工作，可能是很有幫助的。」因此主張通俗化，主張利用文學做為弘化的工具。²⁴這一文學理念，應該是近現代佛教界「佛學為體、文學為用」的創作觀在臺灣的回響。

²³ 同註¹⁶。

²⁴ 同註²²。

四、聖嚴法師「寰遊自傳」的文體意識

聖嚴法師「寰遊自傳」的寫作源於他對日記、遊記和傳記這三種文體的偏愛。聖嚴閱讀過無數文學作品，寫過小說、詩歌、散文，但在長期的閱讀和寫作實踐中，對日記、遊記和傳記情有獨鍾。

關於日記，他在自傳中指出：「我從年輕的時候開始，就養成了寫日記的習慣。」上海靜安佛學院讀書時期，他便已養成寫日記、做筆記的習慣；從軍時期，部隊要求戰士寫日記，他正好藉機訓練自己的寫作能力；一九六一年受三壇大戒時，戒場書記真華法師為了提拔他，特意向道源長老推薦他擔任《戒壇日記》的執筆工作，他竟然在戒期中寫下了將近十三萬字的一本《戒壇日記》。他在《聖嚴法師學思歷程》中回憶道：「自從到日本留學開始，我每天仍寫日記，只是僅僅簡短的幾行，比每天的生活流水帳還要簡單。像那樣備忘式的日記，如果沒有打算要寫回憶錄，便是沒有用處的，因此我也沒有太重視它們，經過幾番的搬運、遷移，多半已不見了它們的芳跡。可是，我寫日記的習慣，還是繼續地保持了下來。」「我寫報導文章及遊記，多半也是以每天的簡短日記為基礎。」事實上，他的大量寰遊書寫均透露了這一寫作路徑。《金山有鑛·自序》云：「我不是一個有福氣經常去遊山玩水的人，但在因緣的促成之下，也到過不少的地方，每天總會在小日記簿上記下幾個字乃至幾十個字，做為備忘。」《空花水月·自序》云：「我對於日常生活的一點一滴、一事一物，都會用心觀察，隨手蒐集資料，隨時

寫下幾個字的筆記，以利自己的備忘參考。然在行程告一段落，便會擠出忙中的時間，寫出所想及所見。」

他之所以重視日記，是因為他在閱讀中體會到了日記的獨特魅力：「我曾看過幾部好日記，不僅看到作者的生活，也看到作者的思想、感情、人格。通過他們的觀察、體驗和文字的技巧，能夠讓讀者進入作者的心靈世界，也可分享他們的生活情趣，既能讓你獲得知識，也能啟發你的智慧。跟著日記的筆觸，與作者一同回憶過去，努力現在，寄望未來。那樣的日記，就是一種生命的呈現，有血有肉，也帶著熱淚，有苦有樂，也帶著歡笑。可是這種作品並不多見。」（《聖嚴法師學思歷程》）

聖嚴法師在無數個場合強調自己對旅遊沒有興趣，但是卻對遊記閱讀和遊記寫作偏愛有加，個中原因是受到了高僧遊記的影響和熏陶。他在《佛國之旅·自序》中指出：「由於體力、財力和時間所限，加上自己不是一個喜歡到處攬勝的人，所以也沒有打算一一親訪那些佛教聖地。爾今年逾花甲，於去歲（一九八九年）十月及十一月間，竟然能夠在特別繁忙中，做了十五天印度及尼泊爾的朝聖之行。」《金山有鑛·自序》也指出：「我不是一個有福氣經常去遊山玩水的人，但在因緣的促成之下，也到過不少的地方，每天總會在小日記簿上記下幾個字乃至幾十個字，做為備忘，在旅行前及旅途中，卻從未打算要寫一篇報導或一冊遊記。到了事後，往往又會根據那一丁半點的記事，寫下成篇的文章，乃至成冊的書。如果不寫，便像自己飽餐了一頓美食之後，竟不肯推介給他人，豈能安心？正像我粗知佛法是這樣的

好，就會想到一定尚有更多的人需要佛法的情形相類似。」這種遊記撰寫的偏愛應該源自於他閱讀歷代高僧遊記的體驗，他撰寫遊記本質上是在效仿歷代高僧的豐功偉業。他在《留日見聞》中宣示了自己的這一寫作情懷。聖嚴法師赴日求學，師父東初老人鼓勵他效法顯、玄奘、義淨之西遊，或效空海、最澄、圓仁等之入唐。聖嚴對此有很深刻的體會，在他看來，這些高僧不僅開宗立派，而且大都留下了遊記：「法顯之有《佛國記》，玄奘之有《大唐西域記》，義淨之有《南海寄歸內法傳》，均為印度歷史留下了珍貴的記載。空海返日而創真言宗，最澄東返建天台法幢；圓仁留下的著作，關於入唐記載的，以《入唐求法巡禮記》一書最有名，當他入唐之時，正值唐武宗破滅佛法，他在中國也險遭池魚之殃，他在這書之中，記載了許多為中國史書所未載的當時的史實。此外，圓仁又留下了《日本國承和五年入唐求法目錄》、《入唐新求聖教目錄》、《入唐記》、《入唐諸家傳考》等書，均為當時唐代的中國佛教，保存了極為珍貴的史料。」在前賢的鞭策下，他積極遊訪，「凡是有關佛教的事物和現象，均愛蒐集和探問，在不損及日人的自尊心的限度內，日人也很樂意告訴我的。我雖沒有準備寫一部《入日求法巡禮記》，但我願意將蒐集到的資料彙集起來，逐篇地向國內報告。」²⁵在《聖嚴法師學思歷程》中，聖嚴法師宣示了同樣的寫作理念，並將自己的這段寫作經歷稱之為「不務正業的寫作目的」。他以法顯西遊留下的名著《佛國記》、

玄奘西遊留下的《大唐西域記》，義淨三藏留學西域而由海上寄回來的《南海寄歸內法傳》為典範，期盼自己的訪日見聞寫作「取得一些新的經驗回國，來促成國內佛教文化的新成長」。創作《佛國之旅》時，聖嚴法師依然在自序中指出《大唐西域記》對自己的影響：「在我年齡稍長之時，閱讀唐玄奘三藏所寫的《大唐西域記》，就覺得沒有《西遊記》那麼精彩了。不過他所記載的西域國土、民風、宗教、文化、地理環境，尤其對於當時佛教教團的分布以及弘化修學的活動，印象相當深刻。雖然那麼多的地名、人名、物名，用的都是音譯，對我來講，非常陌生，我還是把它耐心地讀完。」這種閱讀體會，不僅成為聖嚴遊記寫作的動力，而且影響了聖嚴遊記寫作的風格。

聖嚴法師對傳記的偏愛最終影響了他的文體選擇。他從小就養成了閱讀傳記的習慣，並對傳記的特性和功能有深刻的體認。軍中時期，他撰文讚揚星雲法師創作《釋迦牟尼佛傳》和《十大弟子傳》，將二書界定為文藝性、通俗化的佛教傳記文學。他還指出：「多讀偉人的傳記，可以激勵自己的心志，更可陶冶讀者的品格，所以我是一個很喜歡閱讀傳記作品的人。雖因自己的根性拙劣，未能由於聖格賢位的嚮往，使我登於聖賢的階梯，但能保持此一愛讀偉人傳記的興趣，我已感到安慰和幸運了。」²⁶編《人生》雜誌時，他又撰文向文藝青年介紹如何讀書，開出了精讀和瀏覽的書單，並指出：「文學作品是應該酌情選讀的，尤其要多讀傳記文

²⁵ 同註⑩。

²⁶ 同註⑧。

學。」（〈怎樣讀書〉）在弘法時，聖嚴法師也會要求初學人多讀高僧的傳記、多看一些基礎的教義。在海外弘法時，聖嚴法師也體會到了高僧傳記的威力。他在英國弘法時，發現禪修環境極為艱苦，因而問他的英國弟子為什麼能夠如此精進，他的英國弟子居然以虛雲和尚禮拜五台山回應。後來他才發現，「歐洲人所知的中國佛教，是來自陸寬昱所翻譯的如《圓覺經》、《楞嚴經》等經以及虛雲老和尚的傳記，還有一位韋達教授所翻譯的《成唯識論》。」（《歐洲播種》）在這樣的體認下，怪不得聖嚴法師會在閉關時完成《歸程》，並表示要在晚年再做修訂。他在《佛國之旅·自序》中指出：「我從少年時代起，即好讀高僧傳記，青年時代又關心佛教史蹟，故對佛教的名山古剎，及法顯、玄奘、義淨等西行求法的歷代高僧所寫的《佛國記》（即《大正藏》中的《高僧法顯傳》）、《大唐西域記》、《南海寄歸內法傳》等所記的風土人情，尤其著迷。」序中提到的作品都是傳記和遊記的合體，這也影響了聖嚴對「寰遊自傳」的文體體認。

聖嚴法師寰遊自傳的文體意識可以分成兩個部分，一是對寰遊自傳的文體型態的自我體認，一是對寰遊自傳文體功能的自我體認。

「寰遊自傳」的文體型態便是日記、遊記、傳記的混合體，甚至可以說，「寰遊自傳」這一文體命名是聖嚴法師對日記、遊記和傳記這三種文體的凝鍊，並且有一個循序漸進的過程。在《聖嚴法師學思歷程》〈遊歷和寫作〉一章中，他指出，從一九八八年開始，到一九九二年寫作《聖嚴法師

學思歷程》為止，自己已經出版了五本遊記，那便是《法源血源》、《佛國之旅》、《金山有鑛》、《火宅清涼》、《東西南北》。可見，到一九九二年，聖嚴法師是將自己的寰遊寫作稱為遊記的。但是，仔細閱讀聖嚴法師的寰遊寫作尤其是各篇自序，我們會發現聖嚴法師對「寰遊自傳」這一文體的命名有個漸次發展的過程。在《聖嚴法師學思歷程》中，聖嚴法師將《法源血源》稱為「遊記」，「一本感性與知性交融調和的遊記」，但是《法源血源·自序》則將之稱為一本「日記式的小書」。在《佛國之旅·自序》中，作者又提到自己少年時代愛讀高僧傳記、青年時代又關心佛教史蹟，對「對佛教的名山古剎，及法顯、玄奘、義淨等西行求法的歷代高僧所寫的《佛國記》（即《大正藏》中的《高僧法顯傳》）、《大唐西域記》、《南海寄歸內法傳》等所記的風土人情，尤其著迷」，可見，聖嚴寫《佛國之旅》是效仿前賢，並暗示《佛國之旅》具有遊記和傳記的特色。《金山有鑛·自序》則謂該書「跟前面兩書比較，體裁雖類似，經過的時空則長了一些，也大了一些」。《火宅清涼·自序》謂自己已經出版了三本遊記，暗示該書為自己的第四本遊記。第一次明確指出自己的寰遊書寫是遊記兼傳記的是《東西南北·自序》，時在一九九二年七月三日凌晨。該序指出：「比起以上諸書，本書所經的時間，不是最久，跨越的空間，卻是最廣。從一九九一年五月二日起，寫到一九九二年七月二日止，共一年零一個月。」「我在本書所寫的地球世界，遊歷了亞、美、歐三個洲。奔走東西兩個半球，浪跡南北五個國家，這便是將本書題名為《東西南北》的因

緣了，讀者不妨把它看作遊記，其實也是我自敘傳的一部分。」聖嚴法師在〈自序〉中將《春夏秋冬》稱為第六冊遊記，這一年，聖嚴法師同時撰寫《聖嚴法師學思歷程》。聖嚴法師第二次將自己的寰遊書寫稱為遊記和自敘傳是在一九九三年七月十九日寫的《行雲流水·自序》：「本書的內容，雖係自敘實錄及遊記的體裁，我卻盡量引用相關的佛教義理及佛教史實，配合貫串著寫，以期為今日的佛教宣揚正信與正行，為後世的佛教留下歷史的記錄。」《步步蓮華·自序》將該書為自己的第八冊遊記，《空花水月·自序》謂「我的每一本遊記所載，便是以佛法與人接觸的實情，讀我的遊記，所得的訊息，要比僅僅見我一面豐富得多。」《兩千年行腳·代序》也指出該書是一九九八年度的「雲遊記錄」。自此，聖嚴法師已經完成十本遊記的創作。從《抱疾遊高峰》開始，聖嚴法師在寰遊書寫自序中將《歸程》納入了自己的「寰遊自傳」體系。《抱疾遊高峰·自序》指出：「此書是我的第十二冊遊記和傳記，是在西元一九九九年元月至二〇〇〇年十月之間發生的事。」「在這期間，我有三本英文著述被美國香巴拉、雙日、牛津等三家名出版公司接受出版；增訂的《法鼓全集》共七十冊面世；林其賢編著的《聖嚴法師七十年譜》著成書出版；施叔青為我撰寫的傳記《枯木開花》成為市面的暢銷書；到了十月底，又知道我得到行政院文建會頒發的『國家文化獎』，是對文化工作有傑出及終身貢獻者的肯定。類似的許多事件，都破了我生命史的紀錄。」我想，這些高峰體驗，應該是聖嚴將《歸程》納入寰遊自傳的重要原因。《真正大好年》的〈自序〉則進

一步強化了自己的傳記意識：「在本書中，可以看到有許多際遇，都是我生命史上的突出點，好像是群峰起伏，萬山仰嶽。」《五百菩薩走江湖》自序一開頭便指出：「這是我『傳記與遊記』系列的第十四冊書了。」並且對寰遊目的做了強烈的標示，表達了傳主個人強烈的宗教情懷：「為了保留二十一世紀初，所見中國東南諸省的佛教復興景象；為了追溯中國禪宗的祖源法脈；為了體驗祖師們開山建寺接眾、化眾、安眾的慈悲願力；為了走入祖師先賢們學法、護法、弘法的精神領域；為了激勵後進來賢，記取法門興廢的教訓，是繫於道風及人才的隆替；為了記錄我對這回巡禮的所見、所思、所感，緬懷古德，鞭策自己。」可見，在聖嚴法師看來，寰遊自傳的文體儘管以日記、遊記的形式呈現，本質上則是傳記。

法鼓山出版體系對「寰遊自傳」的編撰也反映了編撰者對「寰遊自傳」文體的體認過程。《法鼓全集》初編版出版於一九九三年，改編版出版於二〇〇〇年。其對於聖嚴法師寰遊寫作的編排反映了「寰遊自傳」的文體意識，但卻將不少同類性質的寰遊書寫編排在另外的類別之中。該書初編四十冊，從一九八八年開始編輯，前後歷時六年，除了編務人員的不斷變動外，主要是聖嚴法師著作無論是數量還是種類都很豐富，蒐集、編排和校勘任務都很繁重。第一位編輯歷時半年編成的總目大致是按照編年方式分卷，聖嚴法師覺得雜亂無序，於是先依其性質分類，再據其年代敘次，分別彙整，編成一冊《總目》。陳果旻在《法鼓全集》〈編後語〉中指出，自己將全集總目送呈冉雲華、楊惠南、藍吉富、李

志夫等諸位教授諮詢《全集》的分類方式時，諸位教授指出：「有些文稿內容難以歸類，不若將原來分類的『論著編』、『佛史編』、『文集編』、『禪修編』、『信行編』改為『第一輯』、『第二輯』、『第三輯』、『第四輯』、『第五輯』……簡單明瞭，易於編排。法師也欣然同意了這樣的分類方式後，我的工作於焉正式開始。」陳果旻指出：「第六輯中的《歸程》到《行雲流水》共八冊，都是法師個人自傳及往來臺灣、美、歐等地四處弘法演講的法語原稿，及至印度、大陸朝聖探親的記載。」由此，可知道，這一輯是將遊記和傳記放在一起的，是按照題材和體裁歸類的。陳果旻還指出：「最後編排的是第三輯的七冊，分別是《學術論考》、《宗教人生》、《律制生活》、《教育·文化·文學》、《留日見聞》、《書序·評介·勵行》、《悼念·遊化》，除了《留日見聞》是由《從東洋到西洋》中節錄。《宗教人生》、《律制生活》、《教育·文化·文學》這三本，則是分別由《佛教人生與宗教》、《佛教實用法》、《牧牛與尋劍》、《佛教制度與生活》、《學佛知津》等書中再予重新分類組合編輯而成。另外的三冊，《學術論考》、《書序·評介·勵行》、《悼念·遊化》，則是分別收錄《人生》、《法鼓》雜誌中，所刊載有關法師近三年來所發表的著作和開示錄，再按照性質分類，編入性質相關的，我再依之編好目錄，請法師核閱無誤，才將文章彙集排版。」是則這一輯又是先按照載體歸類最後才按照性質歸類的。這一輯裡面含有寰遊自傳的內容卻沒有放到第六輯中。謝碧卿一九九八年十月承接《法鼓全集》的改版任務，收錄

聖嚴法師一九九九年六月以前所有的著作，到二〇〇〇年出版時，《法鼓全集》已達七十冊。謝碧卿在〈改版編輯手札〉中指出，《法鼓全集》改編本分為九輯，是在初編本分類體系上進行調整。第三輯增添了《聖嚴法師學思歷程》，第六輯增加了《步步蓮華》、《空花水月》。該版〈凡例〉指出：「本《全集》共七十冊，依內容性質分為九大輯：第一輯為學術論著；第二輯佛教史學；第三輯為歷年來刊登於佛教雜誌之文稿；第四輯的主題為禪，包括禪學、禪七開示及禪修心得；第五輯為初機學佛入門書；第六輯為自敘傳及遊記；第七輯為佛教經典現代語釋；第八輯乃是法師在各大報章雜誌對大眾人生問題開示的結集；第九輯則為外文著作。」「第三輯乃蒐集作者歷年於各佛學雜誌發表之文稿，及於各地演講之演講稿。部分文稿曾收錄於單行本《佛教人生與宗教》、《佛教實用法》、《從東洋到西洋》、《牧牛與尋劍》、《禪與科學》、《學佛知津》及《佛教制度與生活》。現依文稿內容，加以分門別類，再加上近年之著作，重新分別彙編成冊。」由此，可知道，這一版還是沒有將聖嚴法師的寰遊書寫全部歸為一類。二〇〇五年《法鼓全集》增加聖嚴法師中外文新作，推出續編三十冊與續編目錄一冊，同時也大幅修訂二〇〇〇年出版的七十冊《法鼓全集》，重新出版，成為一百零二冊。東初出版社、法鼓文化事業股份有限公司先後出版聖嚴的寰遊書寫，並命名為「聖嚴法師寰遊自傳系列」，包含遊記和傳記，不僅將《歸程》而且也將《聖嚴法師學思歷程》納入了該系列。這個編排體系，應該反映了聖嚴法師的文體意識。

如果我們遵循聖嚴法師「寰遊自傳」的文體意識，那麼，「聖嚴法師寰遊自傳系列」除了包括自《歸程》到《聖嚴法師學思歷程》、《美好的晚年》這十六部作品外，還應該包括《戒壇日記》、《留日見聞》（原名《從東洋到西洋》）、《遊化》，總計十九部作品。聖嚴法師二度出家後到臺灣南部閉關並完成了《歸程》的寫作，聖嚴法師在書中將該書定義為「自傳」。這部作品目前被列為寰遊自傳的第一部作品。其實，第一部作品應該是閉關前寫的《戒壇日記》，這部日記是聖嚴法師民國五十年（一九六一）農曆八月受三壇大戒時的日記。到日本留學後，聖嚴法師每天都寫日記，並在日記的基礎上寫成訪日見聞，陸續寄回臺灣和香港發表，最後以《從東洋到西洋》為題結集發表，後以《留日見聞》為題輯入《法鼓全集》。「到了美國之後，凡是參加對外的活動以及初次經歷的訪問活動，多半也會寫成文章向臺灣的刊物報導。」他認為這些作品的性質和《從東洋到西洋》相類似，後輯入《法鼓全集》第三輯第七冊《悼念·遊化》下篇《遊化》²⁷。關於《遊化》中的這部分作品，聖嚴法師將之界定為「遊記」。他在〈詩情畫意英國行〉一文

²⁷ 《遊化》包括如下內容：〈加拿大的講學之行〉（1977年3月30日於紐約，刊於1977年5月《慧炬》156期）、〈初遊新加坡〉（1982年9月27日講於中華佛教文化館週日法會，刊於《菩提樹》360期）、〈他山之石——羅契斯特禪中心訪問記〉（1984年11月22日完稿於紐約東初禪寺）、〈牧牛與尋劍——新英格蘭禪化記行〉（1987年6月16日寫成於紐約禪中心）、〈香港四日遊〉（1988年9月21日於臺北投農禪寺）、〈沿海撒網——新英格蘭遊化記行〉（1988年11月24

中談到英國布里斯朵大學時指出，自己前兩次訪問英國後所寫的遊記中都提到這所大學。自一九八八年開始，聖嚴法師便一本又一本的撰寫寰遊自傳，直到最後一本《美好的晚年》。這個系列前後跨越四十多年，係聖嚴法師二度出家後寰遊世界的形象記錄。因此，我們有必要將這十九部作品當作一個整體來看待。

聖嚴法師曾用「風雪中的行腳僧」來形容自己，這一自我體認影響了聖嚴法師對「寰遊自傳」文體功能的界定。在他看來，他的所有寰遊書寫其實就是一串串「雪地腳印」。聖嚴法師兩度出家，一生備嘗艱辛，無論是從軍來臺、閉關潛修、留學日本，還是海外弘法、創建法鼓山，都是在一片反對、質疑聲中艱難前行。一九九一年二月十五日新春初一晚上，他在農禪寺開示時就以「風雪中的行腳僧」來形容自己一生面對的種種質疑和反對。他指出，自己這一生中，幾乎到處會遇到這種人，自己經常像是一個在風雪交加中向前邁步的行腳僧，並用山重水復、柳暗花明的人生激勵弟子共同創建法鼓山。也許正是有了風雪中行腳的經歷，聖嚴法師使用「雪地腳印」、「雪泥鴻爪」來形容寰遊書寫的文體功能。他在《聖嚴法師學思歷程》中這樣描述自己的日記和

日於紐約禪中心）、〈歐洲播種〉（完稿於1989年5月18日）、〈美中一週行〉（刊於《人生》雜誌，第74、75、77期）、〈詩情畫意英國行〉（本稿係於1995年6月27及28兩日由聖嚴法師口述，吳果慕居士筆錄成文）。另外，《遊化》還收錄有兩個附錄：〈附錄一 不可思議的臺中弘法〉（釋果祥，《人生》雜誌，第61期，1988年9月15日）、〈附錄二 侍師南美紀行〉（1993年10月27日至11月4日之間）。

遊記的文體功能：「我寫日記的習慣，還是繼續地保持了下來，我把這樣的日記比喻作雪地的腳印，當我記錄的時候，非常地深刻而鮮明，那是我人生的經歷和生命的過程。過了之後，往往又覺得並不重要。就像人在雪地行走時，一步一腳印，步步分明，走過之後不久，腳印便被繼續飄落的雪花淹沒；否則到了融雪之後，腳印也不會存在。可是，倘若覺得我的腳印，能對他人縱然是暫時有益，我也會盡量地把它們寫成文章向人報導，比如我在日本求學時代，留下了二十來篇報導性的文章（《從東洋到西洋》）；到了美國之後，凡是參加對外的活動以及初次經歷的訪問活動，多半也會寫成文章向臺灣的刊物報導。類似的作品，我也是叫它雪地的腳印，因為在漫天風雪的景況下，在野外留下的腳印，注意到它的人，恐怕不多，但是在風雪中還能在野外向前邁進的人，絕不是要讓人家知道自己在雪地上留下的腳印，只要自己知道，為了既定的目標，必須冒雪趕路就好。」在《金山有鑛》自序中，他也表達了同樣的體認：「本書《金山有鑛》，跟前面兩書比較，體裁雖類似，經過的時空則長了一些，也大了一些，……雖然僅是我個人踏出現在走向歷史的雪泥鴻爪，為了感謝跟我一同踏雪的道侶們，完成這本書以表我對現實人間的獻禮。」

透過聖嚴法師對「雪地腳印」的反覆闡釋，我們發現「寰遊自傳」有著聖嚴法師個人的強烈意識，具體體現為生命意識、弘法意識和史學意識。也就是說，「寰遊自傳」是為自己為僧團為歷史寫作。他曾這樣回顧自己的寰遊書寫：「我寫報導文章及遊記，多半也是以每天的簡短日記為基

礎。我在寫作的出發點上，只希望把自己所知的，也告訴人，而在實質上，寫過之後，受益最多的是我自己，若對經歷過的事、見過的人、看過的書、處身過的環境，不把它們寫成文章，便不會留下深刻的印象，也不會成為真正的經驗。所以只要時間許可，而且值得動筆來寫的話，我就在事後把它們寫成成篇的文章，乃至於成冊的書，給自己做參考，向讀者做報導。特別是從一九八八年開始，到一九九二年的現在為止，我已經出版了五冊散文體裁的遊記。」（《聖嚴法師學思歷程》）「給自己做參考，向讀者做報導」云云，在他的「寰遊自傳」自序中反覆出現，談的就是寰遊自傳的文體功能。他在《五百菩薩走江湖》中和盤托出了自己的寰遊目的：「為了保留二十一世紀初，所見中國東南諸省的佛教復興景象；為了追溯中國禪宗的祖源法脈；為了體驗祖師們開山建寺接眾、化眾、安眾的慈悲願力；為了走入祖師先賢們學法、護法、弘法的精神領域；為了激勵後進來賢，記取法門興廢的教訓，是繫於道風及人才的隆替；為了記錄我對這回巡禮的所見、所思、所感，緬懷古德，鞭策自己。」（《五百菩薩走江湖·自序》）這段話將寰遊書寫的生命意識、弘法意識、史學意識凸顯無遺。聖嚴法師還指出：「撰寫遊記，應該不是我的本行，但是為我的行蹤留下記錄，學取古人的經驗，吸取他人的智慧，落實於現在，展望未來，對自己的責任做交代，給讀者提供相關的消息，於是樂此不倦地一直寫了下來。」（《聖嚴法師學思歷程》）「我不是很喜歡寫文章的人，寫遊記更不是計畫中的工作，每次遊歷各處的最初動機，是為弘法求法，學習新

知，充實自己，奉獻大眾，所以沒有考慮要寫遊記。可是每次遊歷告一段落，多半會寫出一篇文章乃至一本書來。在緊密的日程中，增加這項額外的工作，也不是一樁輕鬆好玩的事，只是覺得應該對歷史負責任，對自己求成長，對他人做交代，否則便是浪費了我這個已屬於全體社會的生命資源。」（《步步蓮華·自序》）據此可知，聖嚴法師把自己的寰遊書寫當成了一種歷史的責任，一種記錄自己、記錄僧團、記錄佛教的歷史責任。

說聖嚴法師的寰遊書寫洋溢著生命意識，是因為他的寰遊書寫記載了他一生的生命感悟，字裡行間有著抑制不住的生命體驗。他養成了記日記的習慣，所有的寰遊書寫都是在日記的基礎上完成。在他看來，「當我記錄的時候，非常地深刻而鮮明，那是我人生的經歷和生命的過程。」他寫日記，「只要自己知道，為了既定的目標，必須冒雪趕路就好。」他在閉關時寫《歸程》，是為了自己的重新回歸僧界，「為了這點毅力和信念的獲得，我要感恩崇高無上的佛法僧三寶，也要感恩平凡中顯出偉大襟懷的父母雙親。」（《歸程·自序》）一九八八年，聖嚴法師回到闊別三十年的故鄉，「以一個將近六十歲的老僧，卻在沿途，常常觸景傷情，流了許多的眼淚，有的是往內流，有的是往外流，有的地方還是欲哭無淚。因我所到之處，是我國佛教的法脈源流，也是我生身的俗家的親人的血源所在。」（《聖嚴法師學思歷程》）可是，這些法脈源流地卻一片荒涼，血源親人只能夠接受自己在物質上的一些慰問，卻很難認同自己信仰上的支援。在聖嚴法師看來，「這次大陸探親之行，與其

說是『歸根』，毋寧說是回到了我血緣的源頭及法緣的源頭，做一次巡禮式的尋根訪問。」（《法源血緣·自序》）去印度朝聖，聖嚴法師感到「身為一個佛教徒，能到印度民族的生活圈中看看，除了親身體驗佛陀弘化時的悲願及辛勞之外，也的確會有意想不到的新發現。」（《佛國之旅·自序》）他在《東西南北·自序》中也提到：「隨處參訪，遇事學習。其動機與其說是為了讀者而寫，不如說是為了成長自己而做。雖然因此增加我的忙碌和辛勞，但當出書之時，總有一份陣痛之後見到嬰兒初生那樣的喜悅。」「本書的命名，是從本書第十二篇〈造訪我春夏秋冬的道場〉而來，那兒是我從中年時代走出後半個人歷史的轉捩點，感觸良深。亦是我一生之中最清閒，也極忙碌的階段。在忙中修學佛法，也在忙中讀書寫作，無論春夏，不問秋冬，每年、每季、每月、每日、每時，乃至每一秒鐘，都是那麼珍貴有用。使我在忙中偷閒充實自己，也在忙中偷閒奉獻他人。讓我體會到生命固然可貴，光陰尤足珍惜。」（《春夏秋冬·自序》）每次寰遊，聖嚴法師總會預先蒐集相關資料，「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。」「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，……這就是佛法所說的真理『世相無常』、『凡所有相，皆是虛妄』。」但這無常也讓聖嚴法師感到生命的意義和價值：「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。」（《步步蓮華·自序》）可以說，寰遊書寫是一個生命的記錄。

說聖嚴法師的寰遊書寫有著強烈的弘法意識，是因為他的寰遊理念和寰遊書寫是為了建設僧團實踐法鼓山理念。一九八九年的印度朝聖緣起於法鼓山的創建，是為了把中華佛學研究所在臺北縣金山鄉購得的一片山坡地開發成為一個包括教育、文化、修行等多功能的世界佛教園區，鼓勵和激發「護法會」成員的求法、修法、護法、弘法之心，推動籌募建設的經費，群策群力宣揚道場建設的理念。在整個行程中，聖嚴法師帶著感恩、感傷和感奮的心情禮拜聖蹟，向團員強調朝聖不是旅遊，向團員講說聖蹟故事，讓許多朝聖團團員默然欽泣。《佛國之旅》的寫作就是為了「給自己和全體團員們溫習信念，留下回憶」。聖嚴法師發現，這次朝聖之行的成效要比自己在臺灣做兩年的弘法演講還更有用，不僅堅定了大家建設法鼓山的信念，而且達成了建設法鼓山的四條共識：（一）理念：提昇人的品質，建設人間淨土。（二）精神：奉獻我們自己，成就社會大眾。（三）方針：回歸佛陀本懷，推動世界淨化。（四）方法：提倡全面教育，落實整體關懷。他用《金山有鑛》來命名自己的寰遊書寫，以「開鑛工人」自喻，目的在於透過寰遊書寫，演說佛

法，開啟眾生的福智寶藏，表達法鼓山的建設理念，凝聚教團共識，建設法鼓山。在聖嚴法師看來，《佛國之旅》、《金山有鑛》、《火宅清涼》、《東西南北》、《春夏秋冬》的書寫都是服務於法鼓山硬體的物質建築和軟體的資源開發，是為了服務於整個法鼓山僧團。他在寰遊中與歷史對話，期盼從歷史中獲得弘法的力量和信心：「我是一個出家的僧侶，非常重視佛教的興衰及法門的隆汙，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。」「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。」「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。」（《步步蓮華·自序》）他也在寰遊中尋找自己的法源，因此號召徒眾用修行的方式開始寰遊歷程：「本書記載了一千多年來中國佛教的根源，現代臺灣佛教的法脈，尤其是我個人及法鼓山的源頭所在，包括了近代佛教四大師：印光、弘一、太虛、虛雲，加上印順，應該合稱為五大師的事蹟，以及和他們相關的道場。」「我們不是去旅遊觀光，不是去遊山玩水，不是去渡假休閒，而是去修行；我們以打禪七的精神進入中國大陸，而要比打禪七更辛苦。」「每天都叮嚀大家要進入諸佛菩薩的內心世界，進入高僧大德的內心世界，這就是禪的修行。」（《步步蓮華·自序》）他也在寰遊書寫中不斷感謝僧團、召喚僧團：「雖然僅是我個人踏出現在走向歷史的

雪泥鴻爪，為了感謝跟我一同踏雪的道侶們，完成這本書以表我對現實人間的獻禮。」（《金山有鑛·自序》）「正好邀請讀者，沿著我的生命歷程，分享我的苦樂經驗，透過報告的介紹，來做我的知心道侶，共同擔起求法、學法、弘法、護法的如來家業。」「我有自知，不論於道於學，我都沒有多大成就，跟我接觸，惠我助緣者中，卻有許多人，若非今日的菩薩行者，便是明日的法門龍象。但願藉著本書的出版，向他們致謝，為他們祝福。」（《東西南北·自序》）「我的任務是弘揚佛法，留下行腳過程的腳印，也是為了弘揚佛法，許多人希望見我一面都難，我的每一本遊記所載，便是以佛法與人接觸的實情，讀我的遊記，所得的訊息，要比僅僅見我一面豐富得多。等於伴隨著我周遊各地，聽了一場又一場的佛法，做了一場又一場的佛事，見了一項又一項的弘化故事。我不敢自私，願意分享給有緣的讀者菩薩們。」（《空花水月·自序》）他在《五百菩薩走江湖》中指出：「我不是一個喜歡遊山玩水、旅行消遣的人，我到任何地方，一定是有任務。」他在該書中叮嚀弟子，古蹟巡禮的本質，是一次精進的禪十四，從中體驗動中禪；朝聖巡禮的目的，是為了找尋中國禪法的根源；希望在這十四天的巡禮行程之中，大家都能夠應用法鼓山的理念，以四種環保來推動三大教育，隨時隨地相互勉勵，以心靈環保的心五四運動做為身心行為的準則。這就不僅僅是感謝和招呼了，簡直是在鞭策弟子。

說聖嚴法師的寰遊書寫有著強烈的史學意識，是因為聖嚴法師希望自己的寰遊書寫能夠為自己為僧團為佛教留下

珍貴的史料。他在《火宅清涼》自序中指出：「出版本書的目的，主要是將我在這次考察旅行中的見聞與觀感，彙集成冊，提供法鼓山的建設做參考，同時，也希望本書能為今日的大陸佛教做記錄，給歷史留下正確的資料。認識過去，是為開創未來；明白現況，是為走得更遠。」他在《東西南北》自序中也提到：「自從一九八八年起，凡出遠門，均寫遊記，凡有重要活動，多會做成書面報告，所以連續出版了《法源血源》、《佛國之旅》、《金山有鑛》、《火宅清涼》，為歷史留紀錄，為自己做備忘。」《行雲流水》自序將該書界定為遊記和自敘傳也是強調該書的歷史價值：「本書的內容，雖係自敘實錄及遊記的體裁，我卻盡量引用相關的佛教義理及佛教史實，配合貫串著寫，以期為今日的佛教宣揚正信與正行，為後世的佛教留下歷史的紀錄。」到了晚年，聖嚴法師的史學意識愈來愈濃厚，不斷在寰遊自傳中譜寫自己和法鼓山的顛峰體驗。在《兩千年行腳》的代序中，他用「我的跨出與跨越」為小標題，標示自己「跨出了漢傳佛教的領域，跨越了臺海兩岸的隔閡，並且把中國的禪法，傳進了社會主義的祖國」。他用「抱疾遊高峰」、「真正大好年」、「美好的晚年」來形容自己的高峰體驗，在自序中更是抑制不住自己的喜悅：「這段日子中，在臺灣的許多活動，社會層次之高，新聞媒體曝光率之密且廣是前所未有的，但也都是在我衰老抱病中走過來的。」「本書命名『抱疾遊高峰』，乃因這一陣子，算是我歷年來衰老病弱的頂點；接觸高層人物的機會之多，參與場面，往往就是標明為高峰（summit），都是我生平的首遇；多場暢談及演講，

被視為具有國家層級乃至國際水準。」（《抱疾遊高峰·自序》）「在本書中，可以看到有許多際遇，都是我生命史上的突出點，好像是群峰起伏，萬山仰嶽。」（《真正大同年·自序》）為了給歷史留下資料，聖嚴法師甚至在自己的寰遊歷程中安排影視製作小組隨行。他在〈詩情畫意英國行〉中述說了該影視製作小組的緣起：「影視製作小組的隨行是在今（一九九五）年三月，我與臺北幾位影視界的護法居士討論後的構想。」「張光斗提議要為我製作一部比較完整的紀錄片。我建議他應該跟我到歐美跑一趟，才能將我在歐美弘化行腳的活動也一併放入紀錄片中，否則只看到我在臺灣的活動情況，而忽略了我在西半球扮演的角色，那就不是是一部完整的紀錄片了。」如果「雪地足印」、「雪泥鴻爪」的文體體認在早期還帶有一種超然的禪學意味的話，那麼在晚年這種文體體認就變成了「資治通鑒」、「文以載道」、「名垂不朽」了。

五、結論

透過上文的分析，我們發現，做為一個佛教徒，做為一個開宗立派的宗教大師，聖嚴法師的閱讀和寫作與一般文人的宗教閱讀和宗教書寫迥然不同，其一生的閱讀、研究和寫作都是圍繞著宗教實踐而展開，都是圍繞著開宗立派而展開，都是圍繞著弘揚佛法、建構宗教認同而展開。他強調用通俗化、現代化、藝文化的方式弘揚佛法，認為偉大的文學創作必須具備學問、思想和人格三個要素，認為佛教文學本質上是一種悲心主義的文學，認為中國佛教文學的創作應該

恪守宗教本位和中國本位。聖嚴法師對宗教書寫不僅有很強的理論意識，而且有一種無法抑制的創作衝動，《法鼓全集》就是這種意識和衝動的產物，這對於法鼓宗的創建具有舉足輕重的作用。聖嚴法師閱讀過無數文學作品，寫過小說、詩歌、散文，但在長期的閱讀和寫作實踐中，對日記、遊記和傳記情有獨鍾，最終催生了「寰遊自傳」系列作品。「寰遊自傳」的文體型態便是日記、遊記、傳記的混合體，甚至可以說，「寰遊自傳」這一文體命名是聖嚴法師對日記、遊記和傳記這三種文體的凝鍊。「寰遊自傳」有著聖嚴法師個人的強烈意識，具體體現為生命意識、弘法意識和史學意識，也就是說，「寰遊自傳」是為自己為僧團為佛教為歷史而寫作。因此，「寰遊自傳」是了解聖嚴法師和法鼓宗宗教實踐的核心材料，「寰遊自傳」更是我們思考宗教實踐與文學創作的經典個案，這對於宗教史和文學史的研究和書寫均具有重要的參考價值。

百年中國佛教文學研究關注的是「宗教與文學」這個層面，關注的是純文學作品，宗教徒的文學創作並沒有成為學術界研究的重點。我們需要反省這一研究路徑，並從宗教實踐的角度關注宗教徒的文學創作，了解宗教思維、宗教經驗如何影響宗教徒的文學創作，把握作品的宗教內涵，建構宗教詩學。只有完成了這個層面的研究，「宗教與文學」層面的研究才能更加到位，中國文學史的面貌才會更加立體和全面。

參考文獻

- 丁敏，《中國佛教文學的古典與現代：主題與敘事》，長沙：嶽麓出版社，2007年。
- 于凌波，《中國近代佛門人物志》，臺北：慧炬出版社，1997年版。
- 中央研究院近代史研究所，《「改變了中國宗教的50年」主題計畫成果發表會論文集》，2013年11月21-22日。
- 白德滿著，鄭清樂譯，《太虛：人間佛教的追尋與實現》，臺北：法鼓文化，2008年。
- 江燦騰主編，《戰後臺灣漢傳佛教史》，臺北：五南圖書，2011年。
- 吳光正、高文強主編，《中國宗教文學史編撰研討會論文集》，哈爾濱：北方文藝出版社，2015年。
- 吳光正等，《異質文化的碰撞——二十世紀「佛教與古代文學」論叢》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2009年。
- 林其賢，《聖嚴法師七十年譜》，臺北：法鼓文化，2000年。
- 聖嚴法師，《法鼓全集》，2005年光碟版。
- 聖嚴法師，《聖嚴法師學思歷程》，臺北：法鼓文化，2004年。
- 聖嚴法師，《美好的晚年》，南寧：廣西師範大學出版社，2010年。
- 聖嚴法師，《雪中足跡——聖嚴法師自傳》，臺北：三采文化，2012年。
- 聖嚴法師、丹·史蒂文生著，梁永安譯，《牛的印跡：禪修與開悟見性的道路》，臺北：商周出版，2002年。
- 劉苑如主編，《遊觀：作為身體技藝的中古文學與宗教》，臺北：

中央研究院中國文哲研究所，2009年。
釋昭慧，《人間佛教的播種者》，臺北：東大圖書，1995年。

Writing about the Dharma While in the Military: Master Shengyen's Path to the Apex

—Master Sheng Yen's Religious Writing and
the Genre Consciousness of his *Traveling
Autobiography*

Guang-zheng Wu

Distinguished Professor, College of Chinese Language and Literature, Wuhan University

Abstract

If we study Master Sheng Yen's *Traveling Autobiography* in the perspective of religious practice, we'll find that the activities of his reading and writing are focused on a kind of life impulsion and peak experience. He once stated that Buddhist literature is very sympathetic for mind, which reflects the writer's thought, character and learning, so Chinese Buddhist literature should use modern, popular and national writing strategy on the base of religion to reach reader's heart. His preference for dairy, travel literature and Biography leads to the writing of *Traveling Autobiography*, which also forms his genre selection and genre consciousness. Master Sheng Yen's genre consciousness has embodied as the consciousness of the genre form and genre function of traveling autobiography. From this way, we'll find that *Traveling Autobiography* shows Master Sheng Yen's strong personal consciousness, which includes life consciousness, mission consciousness and historiography consciousness.

Key words: Master Sheng Yen, autobiography, religious practice, genre consciousness

默照禪修中促進轉化的慈悲與智慧

楊蓓

臺灣實踐大學社會工作學系副教授／聖嚴教育基金會執行長

摘要

禪修與心理學的跨界發展是邇近相當受到關注的議題，在此脈絡下，世界各地陸續發展出不同風貌的心理治療方法及相關研究，惟大部分的研究尚集中在禪修的成效，新的治療方法也多未能同時取得宗教和心理學界雙雙對他們在理論層次和方法層次上的認同。是故，研究者以前做「默照禪修對心理健康影響之初探」（楊蓓，2012）所提出默照禪中促進「轉化」（transformation）的八項元素、以及「覺知的智慧」在轉化歷程中的重要性為起點，進一步探究以慈悲為基礎之下，禪修歷程中「覺知的智慧」的風貌。經由默照禪修行方法、心理學中「轉化」的概念、以及聖嚴法師的禪堂指導與禪修者經驗，這三方面的對話，細緻地呈現禪修所帶來的心理轉化機制，也指出「整體觀」是默照禪法發慧的重要特色。最後，針對未來禪修與心理學跨界發展仍待釐清的概念與研究方向提出建言。

關鍵詞：默照禪、轉化、覺知、整體觀

一、前言

禪修原為東方文化中的瑰寶之一，在與西方世界的接觸與融合過程中，已逐漸被各領域之研究肯定其在協助人類的生理、心理、人際、精神等面向的功效。轉化（transformation）一直是心理、教育、宗教等領域中促進正向改變的核心概念之一，其中心理工作者對轉化的關注尤甚，因為百餘年來心理學的發展都在關心人類如何趨樂避苦。爾來，禪修的功效雖已得到認可，但其促使人們走向改變的歷程中，這些禪修方法究竟有些什麼元素與禪修者的心理狀態產生互動，其互動的內涵是什麼，同時又在互動之餘如何影響禪修者的心理轉化，終致改善或改變既有的狀態。此一細緻的過程是目前已有的研究中較為少見的，因為大部分的研究尚集中在禪修的成效。

默照禪是中國宋朝曹洞宗宏智正覺禪師（1091-1157）所倡導。此方法以心性為本體，在靜坐守寂中休歇萬事，通過心理調適活動，斷除任何妄想、執著與煩惱，進而體認清淨、空寂、無我的真如自性（謝成豪，2011），秉承禪宗自古以來，以禪修方法體驗證悟的傳統。聖嚴法師傳承中國禪宗臨濟與曹洞兩個法脈，在六年閉關期中即使用「默照」為其修行法門，其對禪宗最大貢獻即將宏智正覺禪師的默照禪起死回生，並將其教法系統化，使之適用於現代禪修者，且強調在日常生活中使用默照功夫，心地自然而自然淨化。法師曾說：默照禪是十分適合現代人修行的一種方法。

研究者自一九九六年起跟隨聖嚴法師修習默照禪，除親

身體驗其方法精妙之餘，更接觸無數學習者的改變歷程，因此自二〇〇九年開始以深度訪談方式接觸默照禪的資深學習者，以質性分析方式整理出〈默照禪修對心理健康影響之初探〉一文（楊蓓，2012）。該文除研究結果呈現之外，文中提出默照禪修培養出參與者「覺知的智慧」以轉化生理、心理、人際之困境，並開創出個人的生命意義。

由於慈悲與心理學界的互動中，屢屢被討論，而禪修中衍生的智慧較少被關注，因此本文擬進一步探究以慈悲為基礎之下，禪修歷程中「覺知的智慧」的風貌，以默照禪的修行方法為梗概，參照聖嚴法師在禪堂教導時的開示稿和前述研究受訪者的禪修經驗，探析默照禪的方法中促進轉化的元素。研究者希冀用一貼近經驗，貼近禪修方法與歷程的研究，對禪修所帶來的心理轉化機制有更深一層的析論，探尋促進人類心理健康的因子。

本文將簡介默照禪之層次與修行方法，進而以西方心理學中轉化之概念與之對話，再以被訪談者禪修經驗所帶出來的歷程剖析其轉化機制。

二、文獻討論

禪修中的正念（mindfulness）方法與概念於一九九〇年代在西方世界崛起之前，已有無數的文獻在探討禪修的功效。原則上，禪修在西方以理性思維為主的社會中總是與因應壓力的相關研究連結在一起（Winokur, 1989; Bayda, 2002; Greene, 2005; Degen, 2007; Nice, 2008; Araas, 2008; de Vicq, 2009; Cooper, 2011），不可否認的，減少或降低壓

力對現代人的負向影響是心理學界對人類最直接的貢獻。不論是 Marsha Linehan 將 Kabat-Zinn 由佛教禪修方法擷取出來的 MBSR (Mindfulness-Based Stress Reduction) 放入 DBT (Dialectical Behavior Therapy)，或是 John Teasdale, Zindel Segal 和 Mark Williams 向 Kabat-Zinn 取經後將 CBT (Cognitive Behavior Therapy) 融合正念，一段時日之後，重返 Kabat-Zinn 的診所，發現他們低估了正念減壓教授者必須自身持續不斷地修行，至此，MBCT (Mindfulness-Based Cognitive Therapy) 正式成立。這是一個突破性的轉折點，因為這意味著 CBT 的學者由鮮明的科學立場「位移」至涉身投入體驗式的正念訓練者，而「mindfulness」原為禪修用語，因之也搖身一變而成為心理學界認可的學術用語，進而在身心治療、精神醫學、一般醫學等領域造成穿透性的影響 (Kabat-Zinn, 1995; Segal, 2002; Brenner & Homonoff, 2004; Liu et al., 2007; Williams et al., 2007; Michiyo et al., 2011; 溫宗堃, 2006; 邱明偉, 2007; 蔡美娟, 2012)。

Wendy Dryden 和 Arthur Still (2006) 在其 “Historical aspects of mindfulness and self-acceptance in psychotherapy” 一文中指出「正念」風潮的影響不但造成以行為主義為主的學派的「位移」，更讓第三勢力以人為本的非評斷式接納與佛教思想找到共通點，因為人本主義以強調個人轉化來代替症狀緩解。Irvin Yalom 在其 *Existential psychotherapy* (《存在心理治療》) 一書中曾提到個人轉化如同海德格所言「本質的存在」(authentic being)，此存在是通過接納 (acceptance) 而如實地呈現，即便是此種接納中仍然伴隨

著部分症狀 (Yalom, 1980)。非評斷式接納是人本學派在治療上最具有特色的元素，人本心理學者相信透過深入探索並接納症狀與自身的關係、影響和意義，是達至 Maslow 所說自我實現 (self-actualization) 的重要取徑 (Maslow, 1971)。

人本心理學者 Carl Rogers 更以無條件的正向關懷 (unconditional positive regard) 來建構案主的安全與信任感，進而不帶批評地接納自己為一獨特而統整的個體。Rogers 學派的跟隨者遂逐漸發展出有關語言對感覺和思維的主導性與批判性的觀點 (Still & Dryden, 1998)，所以自我接納的過程中，語言成為自我標籤的媒介，其中的自我批判、猶豫、掙扎、衝突均為語言與思維之間互動所產生的張力。Dale Wright 在其 “Rethinking transcendence: The role of language in Zen experience” (1992) 一文中明白指出人本主義心理學和佛教禪宗的目標是對語言和文化條件的解放，一旦語言成為認知主體和客觀現實時，就不可避免地導致失真。因此，語言在接納的過程中其實有十分強烈的社會建構的色彩，而人本學派以「非評斷的接納」(nonjudgmental acceptance) 為前導，禪宗以「直觀」(direct contemplation) 為方向，直指核心，協助人們返璞歸真之餘，接納自己，以建構自我概念與生命意義，然而兩者之間的差異，是值得進一步討論的。

聖嚴法師對直觀的說明：「對見到、聽到、感觸到的任何狀況，都不要給它名字、形容、比較，這主要是為了達到不和它產生對立的目的。」(釋聖嚴, 2004, 頁 173)

接納，基本而言，即為不產生對立的基礎，此對立常源自於內外語言的使用。因此對立常置人於佛家所言「煩惱」，心理學所謂「困擾」或「症狀」之中，聖嚴法師對直觀的解讀，即為擺脫語言對感覺與思維的影響，從而在接納中「法住法位」。此與 Viktor Frankl 所說的「吊詭的意圖」（paradoxical intention）看似相反，實際上當個人陷落在症狀中，充分與症狀相處，而不與之對抗，才能在對「存有的基本信任中，獲致存在的重新導向」（existential reorientation）（Frankl, 1967, p. 148）。此為 Frankl 在看待轉化的角度，又與現象學大師 Edmund Husserl 的觀點「回到現象本身」的觀點是一致的（Segall, 2003, p. 80）。雖然現象的解讀與意圖的反向操作，仍然有言語道斷的影響，然而在基本精神上與禪宗的不立文字是相通的。

此外，完形學派的 Perls 在和 Hefferline, Goodman (1972) 一起的著述中用各種練習讓參與者探索，覺察自己此時此刻（here & now）和當下（at the moment）的感受，去逐漸覺知自己的完形（Gestalt）時，另一位完形學者 Beisser (1972, p. 88) 曾說：「當一個人開始成為他自己，而不是試圖成為一個不是他的人時候，改變就發生了。」早期 Maslow 和 Rogers 等人的人本概念在濃厚的人文色彩下顯得抽象，發展至完形學派「非評斷的接納」延展出「覺察」（awareness）、「整體」（holistic）和此時此刻（here & now）等基本概念，這些基本概念在心理治療的各個學派中不但成為治療關係建構的基礎之外，更隱然若現地成為轉化的療癒性因素（therapeutic factors）。

晚近的家族治療大師 Virginia Satir 即認為轉化歷程中只有兩個元素在交錯進行（Satir, et. al., 1991），一是覺察，一是接納。覺察包含了對自己的身心狀態，對他人和情境的覺察；而接納則包含了對所覺察的種種，進而由困頓或危機的負面影響中放下（let go），使得自我認同與價值得以提昇，她的論點源自完形與人本學派，強調透過覺察，進而接納所有的覺察。超人格學派的 Bennet Wong 和 Jock Mckeen 在他們的 *The New Manual for Life* 一書中也提到：

在轉化時，自己內在基本的深層結構是被接納、認知和學習的。透過對自身傾向的探索，產生日益深化的自我認知。由於不再極力去改變本身的模式，反而更能對這些模式有所覺察，甚至可以在這些模式外顯之前就能有所預料。這樣一來，個人獲得了一份相對的從容與自由。（Wong & Mckeen, 1998；中譯本：329 頁，2007）

這些主張和論述一脈相承地剖析了人本思想在心理學界的影響，然而，西方心理學畢竟受了精神分析學派和實徵典範下以自然科學研究方法為視框的影響，隱隱然仍有其基模（Schema）的影子，例如，Satir 的生存姿態和內在冰山的層次是一種次第觀；Benet 和 Jock 對於人際互動的模式和自我的互動模式也是一種歸類以後的觀點，這些系統化的理論協助心理工作者便於操作，也協助案主建立新的體認與解讀，這與「非評斷的接納」、「覺察」、「此時此刻」等概念的本質與初衷，在脈絡上似乎埋下了分歧，以致 Satir 的

學生發展出了神經語言學（NLP）。

西方文明受到佛教思想的洗禮已超過百年，但自二次大戰後則明顯地受到矚目，而禪的思想自一九五八年日本禪師 Shuryu Suzuki 抵達美國後正式開始進入西方世界，Suzuki 在美國教授的曹洞禪法（Soto Zen）「只管打坐」（just sitting），即為宏智正覺禪師的中國曹洞宗默照禪傳入日本的一支，Suzuki 主張在輕鬆的呼吸中不加評斷地觀看自己的感受與念頭來來去去。由聖嚴法師中興的默照禪法在方法即以「只管打坐」為基礎，進而深入到宏智正覺禪師的精隨。

佛教思想對西方世界最大的影響莫過於「透過安穩的接納和自我轉化使人們自煩惱中解放，而不是汲汲於改變世界」（Dryden & Still, 2006, p.15），此一觀點即明確宣示內觀式的「境隨心轉」與西方以「人定勝天」的信念積極建構物質文明的方向是非常不一樣的。自 Suzuki 日本禪的受到矚目至正念（mindfulness）方法的大行其道，之間約莫五十年當中，西方心理學者已在佛教思想和心理學之間或抽象或具體地建立起各種不同層次的對話。其發展出來的「非評斷的接納」、「覺察」、「此時此刻」等十分人本的概念也隨著正念方法的發展漸漸與心理學界的主流——行為認知學派相融。在此一趨勢中，中國禪宗向來以「頓悟法門」著稱，默照禪法中宏智正覺禪師的「無法之法」演變至當代聖嚴法師「有次第至無次第」（釋聖嚴，2004，頁 35），其方法如何影響禪修者的轉化是值得探討的，特別是前述所討論的療癒性因素在默照禪法中作用的異同是研究者希望進一步剖析的。

三、默照禪法

宏智正覺禪師有關默照的教導與闡述都存在其證悟後之詩偈中，因此其語錄和石頭希遷（700-790）的《參同契》，洞山良价（807-869）的《寶鏡三昧歌》同為默照禪的重要經典（釋聖嚴，2009，頁 82）。在這個修行方法中，「默」是指不用語言文字，放捨諸相，不用思惟去回應萬事；「照」指的是心的清楚明白，寬宏廣大，於是在「默默忘言、昭昭現前」中，默中有照，照中有默，終致默照同時。

由於在宏智禪師的著作中找不出默照的具體教導，只能約略知道打坐時該做些什麼，例如：

真實做處，唯靜坐默究，深有所詣，外不被因緣流轉，其心虛則容，其照妙則準。內無攀緣之思，廓然獨存而不昏，靈然絕待而自得。（《宏智禪師廣錄》卷 6，《大正藏》第 48 冊，頁 73c）。

其文雖美，卻無具體坐法，因此，聖嚴法師經由閉關期間的體悟，歷經十餘年的研究，逐步架構出系統性的方法來教導默照。

聖嚴法師善巧方便地將默照分為三個階段。第一階段是在打坐中體驗到身心合一，第二個階段是自我和環境的合一，第三階段是體驗到內外廣大無邊，好像處在無限的時間與空間裡，自由自在，心卻清楚明白萬事萬物的細節（釋

聖嚴，2009）。然而有這三個階段之前，須先隨時保持放鬆、平靜、清楚將散亂的心逐漸收攝於「全身全心在打坐」這一念上，使心念輕鬆安穩地集中於觀照「自己在打坐」，就會漸漸地自然而然不作意地進入上述的默照三階段。事實上，禪修一事常與「開悟」經驗黏在一起，聖嚴法師有言：「統一的現象與悟境不相關，如果有人有統一心出現，我會恭喜他，然而還要更進一步，將它捨掉，……有了統一心之後，連方法都要捨。」（釋聖嚴，2004，頁 137-138）因此在調身、調息、調心的過程中，全心全意放鬆地「知道」自己在打坐，讓所有身體的不適和舒適、雜念的來來去去全都「默」與「照」，讓心由紛亂，集中而統一，進而進入無心，就是默照禪法。

按聖嚴法師的說法，禪宗為人解決問題的方法有兩種，一為離念，此為頓悟法，「也就是不必通過經驗、知識、思考、學問的過程和努力，只要當下把自己放到時間與空間之外，把自我意識的屏障全部抖落。」；另一為觀想，「是用轉移意識的焦點，或把意識專注於某一句話，一樁事，一個點，某一個念頭。……使人的煩惱與意識漸漸沉澱、澄淨，而漸漸產生智慧。」（釋聖嚴，1999，頁 183）這兩種解決問題方法的背後，其基本假設就是人的問題皆由心的作用而產生，因此解決問題的核心在於改變心的作用，透過禪修的方法直接使「境隨心轉」，因此禪宗面對人世間種種的煩惱與痛苦，禪修就是方法，而明心見性是心智極致的健康狀態。因此在其《聖嚴法師教默照禪》一書中，開宗明義言道：

默照禪法是最容易用的修行方法，不需要像修次第禪觀那樣，一個次第一個次第的修。但是，默照禪法的功能是涵蓋著次第禪觀的。因為其內容是非常直接，用的方法也非常簡單，只要掌握著不把自我意識的執著心放進去，不作瞻前顧後的妄想思索，當下是什麼便是什麼，那就跟本來面目相應了；放捨我執是「默」，清清楚楚是「照」，這就是默照禪。（釋聖嚴，2004，頁 19）

默，是不受自己內心以及環境的影響而動，心保持安定的狀態。照，則是清清楚楚知道所有的狀況。（釋聖嚴，2004，頁 87）

因此默照禪修的方法，簡言之，藉由不斷地「放鬆」、「放捨」，並在過程中經歷放鬆身心，只管打坐，漸離自我中心，煩惱與執著漸淡，心地逐漸清明自在，進而進入統一心。在此原則下，默照方法是一種工具，它既是離念法門，也是觀想法門。就心的清朗安定而言，統一心相較於散亂心，的確是一較安定的狀態，即在「默默忘言，昭昭現前」的練習過程中，進而能較從容地去因應生活中各種壓力，促使轉化的發展。因此默照中的放鬆、默、照即成為方法的原則。所以默是任由妄念來來去去，不受影響，照是「知道自己在打坐」。在放鬆的過程中，「照」已開始啟動。因為要檢視身心是否放鬆時，心已開始收回到自身。「照」是「覺察」，也是「觀」，藉由不斷地覺察，調整自己的身心狀態，浮躁會漸趨安定，愈安定，覺察就愈細微；在此覺察

中，不加評斷，只是和方法核對，「知道」自己是否在默照的方法上。「不加評斷」與「知道」的作用是不要對自己的覺察起反應，這時，「默」就用上了。

默與照交替作用，以致身心均放鬆至輕安，受訪談者有如下的描述：

就是覺得坐起來輕輕的，就好像是身體沒有內臟、透明的，就像是一個殼子輕輕的坐在那裡，心中無事。
(1E06 p. 7)

可以讓自己的心很安定，真的說不上來，就是很舒暢的感覺，然後身體沒有負擔，走起路來就是覺得很輕鬆，這是平常少有的。(1B02 p. 2)

輕鬆、安定其實是所有禪修法門的基礎，唯有在此基礎下，才能進入默照。

對於照的作用，也有如下的描述：

開始禪坐之後，開始對自己的起心動念感到清楚，……後來突然有種感覺，開始覺得奇怪，好像我要生氣了，其實第一次開始有這種感覺時讓我嚇一跳，怎麼在生氣之前有要生氣的感覺。(3B06 p. 6)

一開始是不知道自己的脾氣要出來了，第二是知道自己的脾氣出來了，控制不了；第三個是脾氣起來了，知

道了，可能還是多少會發起脾氣；第四個是它準備要起來了，知道了，就在那邊等著它，很好玩……。 (2A01 p. 3)

觀照的練習延伸到日常生活中，「覺察」由粗而細，由淺而深，如同有點距離的看見自己，愈看愈「清楚」，即便不易掌握，但因為「知道」了，也就由著它去，如同練默照時，知道妄念，不理會它，此時「不對妄念加以評斷」，僅止於知道，「接納」逐漸出現。

至於默的作用，描述如下：

事實上還是會有這種痛苦和悲傷，不過你不會被它駕馭，不會讓痛苦包圍到你不知如何自處，或者說難過得要死。但是難過還是有，可是平常累積訓練下來的東西就會出現，它會在那邊看，那你這個痛苦悲傷也會在這裡，但是你不是像過去一樣整個被它包住。(2A05 p. 15)

我碰到問題(憂鬱)，我知道我要掛點了，練習幾次，再來之後就知道要來了。再來就是什麼，你免疫了，跟它多來個幾次，我已經很熟悉它了，我也知道它開始怎麼弄我了，我已經都知道它用什麼招了，沒用了，幾次就OK，就回來了，不會再被這種東西困住了。(2A16 p. 29)

在默的練習中，藉著知道而不對抗，反而不被控制，

來來去去之間，由熟悉而接納，困住的感覺就淡化了。上述的陳述中可以找到「輕鬆」、「安定」、「清楚」、「知道」、「覺察」、「接納」等元素。而這些元素都是在每一個當下的此時此刻發生著，也就是在每一剎那間讓這些元素時時刻刻地作用著，於是「覺知的智慧」就漸漸地滋生，而在來來去去之間，「覺知」始終都在，「困」的感覺或「陷」的感覺逐漸趨緩，而不被「症狀」綑綁，轉化就悄悄地發生了。

由於受訪者都是敘說著默照禪修的練習之後，這些方法如何在日常生活中所產生的作用，以下由聖嚴法師在禪堂中教授默照的開示稿中摘錄與受訪者經驗相扣的方法。

四、如是我聞

聖嚴法師在禪堂中的教導，其講述默照的方法均視現場學習者的狀態會有些微調整，正所謂「應機而教」；此外，法師會佐以佛法的觀念、默照經典與方法搭配，使得學習者對默照方法有更深刻的領會。以下摘述自某次默照禪七的文字稿。

如果你從來沒有用過默照的方法，那你必須從放鬆開始。默照是一定要把你的身體、你的心情放鬆。身體放鬆跟你的心情放鬆是有相連帶關係的，……這樣子不斷地練習、練習、練習、練習到你的身體沒有負擔，但是，頭腦非常地清楚，心也非常地安寧，這就是默照。頭腦清楚是照，非常地安寧、安祥，這是默，這就是默照初步的方

法，……如何能夠使得你不昏沉、不散亂，那就是不斷地，一個是放鬆，一個是很清楚地觀。（摘自禪堂開示文稿）

由此教導中得知「放鬆」、「安定」、「清楚」的確是默照入手處的工夫，而這些工夫的背後包含著「此時此刻地覺察」著自己的不夠鬆、昏沉、散亂等等，同時這個覺察中也包含清楚、明白。然而，禪修的歷程常會經歷身體的痠、痛、麻、癢，而這些覺受會伴隨著心理上的苦、不舒服的感覺，法師如是說：

你覺得身體上哪邊有一些負擔，或者是你的心會產生一些浮動，請你馬上來體會一下，體會你的心在做什麼，體會你的心的狀態究竟是在做什麼，很細膩的、很細膩地來體會它。比如說，心裡面產生一個念頭，我腿不舒服，……體驗一下，你這個心在做什麼，癢是身體的癢、痛是身體的痛、不舒服是身體，那你的心是不是受它影響，你的心不要被境所動，……身體上的反應也是境，……那你就看心，……你就告訴你自己，……要接受這樣的反應，……你要面對它接受它，然後心不要產生排斥的反應，也不要產生喜歡的反應，這兩種反應都不要產生，……一產生馬上把你的心收回到方法上來，做什麼？只管打坐。（摘自禪堂開示文稿）

這一段敘述的重點在於讓心在「境」中不逃避地、當下

地、細細地體會，但把心清楚地不與正負的感覺纏在一起，也就是清楚地練習非評斷的接納，並在接納中不被各種覺受所掌控。這個方法的使用過程中，蘊涵滋養了「拔苦予樂」的自我慈悲（self-compassion），因此修行者得以在柔軟的基礎上可以不予以任何回應地「默」。

心，已經比較安定，你身體的負擔已經比較少的時候，你可以觀全身，……你只是知道，知道自己的整個身體在打坐，從頭到腳，日本話叫做只管打坐，……你曉得整個身體在打坐，不管他的局部，只是知道整個身體。（摘自禪堂開示文稿）

法師在此處不斷地強調「整個身體」、「知道」，意味著身體某一處的痛、某一處的癢、或心理某一種苦的感覺、某一種喜歡或不喜歡的感覺都只是局部，不成為知道的焦點，知道（照）的範圍是在「整體」，對局部是不起反應（默），於是知覺擴大，各種「受」涵融於整體中，再堆疊上清楚、安定，於是形成兩種功能，一是局部的覺受被淡化，另一是由於清楚仍在，於是能在局部的覺受剛升起時，即被敏銳地覺知，進而因觀整體而不對局部起反應，也就是觀照整體，知道整體，接納整體，對局部保持著不予評斷，亦不予理會。

心中有事，有什麼事，你已經有了你的知見、你的判斷，……第一個不給它名詞，第二個不給它比較，第三

個不給它形容，自己心中不要留痕跡而知，這個時候的知才是真正的知，……當下這個就是這個，這個就是這個，……心中無事，心中不攀緣，……明明朗朗，……能夠接觸到任何一種狀況，一種景象，你都是平等的，……環境跟你不是對立的，你就是環境，環境就是你，……你的心胸廣大無限。（摘自禪堂開示文稿）

此段教導若只以當下的非評斷的接納來呼應，顯然已不足，因為藉由「不給名詞、比較、形容」摒除語言的干擾所引起的對立之外，法師將心的散亂、集中之後的統一心分為三個層次，一為身心統一，進而內外統一，亦即身心與環境的統一，再者為進入念念統一。上述是由直觀而演進到內外統一。統一的境界特色就是一層一層地消融對立，由直觀的不起第二念、當下如實知道，進而更微細地默照，其中心的狀態漸趨深度的明朗安靜。

此一明朗安靜相較於非評斷接納，應是更積極地對整體的自己，包含靈性、甚至周遭環境的接納與拓展，而不只是一般生活心理適應上的接納，所以在拙作〈默照禪修對心理健康影響之初探〉中的研究結果才會呈現出對生命態度與意義的確立（楊蓓，2012）。此種接納傾向「天地合一」式的接納，與心理學中所謂非評斷的接納已大所不同。

五、討論

由上述整理的歷程來看，「輕鬆」、「安定」、「清楚」、「知道」、「覺察」、「整體」、「接納」、「此時

此刻」組合成默照禪法練習的過程中對心的訓練的元素，回應到上節禪修者的描述中，在放鬆、安定、清楚的狀態下，此時此刻地覺知自己的身心反應，在非評斷的情況下接納所有，就漸漸地將情緒（生氣、痛苦、悲傷等等）和困境（憂鬱等等）轉為「局部」，而找到共處之道，也就是以人為本，以萬物為一體做為整體時，所有的困境、煩惱、痛苦均為局部，對立即便未被完全消融，統一境尚未成熟，然而這樣的練習也會淡化人與自己、與環境的對抗，而多滋養一份自在。若說非評斷、覺知、接納是禪修方法促進轉化的共同特色，而「整體」觀則是默照禪法發慧的重要特色，也是漢傳禪修的特色。

佛家重視「空慧」，與世間的「聰慧」是不同的。對整體的接納雖未見空性，但由於不受局部的牽引、干擾，苦境只是生命的一個環節，消極而言，苦境不至於被放大為全部，積極而言，因為有距離地覺知苦境，較能「明了」什麼是「廓然獨存而不昏，靈然絕待而自得」。

所以默照禪的練習的確因為心的覺知無限大，細微處雖了然，但無礙開朗明靜，回看人生困境時，有如換了一個視框，所以，人生觀、宇宙觀的改變是水到渠成的。無怪乎禪宗在文化脈絡上，雖被視為漢文化三大流派之一，且與道家成為庶民生活中修補不適應儒家主流價值時的創傷。但是與道家之間的會通，一直是佛教學者研究的議題之一，而其中的差異則落在「統一心」和「無心」的區別。

再者，以西方人本主義為主體的心理學派普遍以「溫暖」、「安全」、「信任」做為治療關係的基調，因此「非

評斷接納」初始指的是治療者的態度，進而促使來訪者也能逐漸開放並接納自己，然而在默照禪的練習中，其溫暖、安全、信任則來自禪坐的功效，進而相信自己是可解脫煩惱的，在方法上，則需要靠自己的努力去揣摩、體會、練習，在個別差異上雖可仰仗有經驗的禪師指導迷津，但是靠「自力解脫」的色彩相對地顯得較為濃厚，此為禪宗立宗的主要特色（傅偉勳，2010）。所以在禪修的鍊心歷程中所有的改變均出現親力親為，不假他力，在紛亂的心地上自我耕耘，面對處理的不再只是事件、疾狀、問題，而是直接處理受影響的「心」，因此這種直指人心的方法，可以說是禪宗的一大特色，型塑出禪修者超拔律已但又對生命保持著靈動活潑和揮灑自如，這與西方心理學者所謂的「完形」、「自我實現」，甚至 Jung 所謂的「個體化」、「自性化」之間是否指涉的是同一件事，或者，其間的交互關係都是值得進一步探討的。

由於西方心理學中所指的「心」和華夏文化中所謂的「心」是兩個不同脈絡中的用語，因此在方法論上是否可以同日而語，一直是個耐人斟酌的領域，然而其中的矛盾和不對應透過對話與實踐，自有其企圖影響彼此、融合成跨界發展的動能，或許西方心理學界的 Maslow 在晚年在需求層次論增加了超越性需求 (metaneeds)，Jung、Frankl 和超個人學派的興起，帶動了孔恩 (T. Kuhn) 知識典範論中所謂「異例」的累積，以致於現代心理科學對「人」的探究由東方文化領域中汲取養分，造就了今日 MBSR、MBCT……等等的蓬勃發展。處於東方文化端的心理工作者，也正置身於這東

西方學理密切互動的時空中，如何藉由在動機層次、方法層次、理論層次和推廣策略上研究、實踐、交流、對話，是筆者衷心關切的。

參考文獻

一、外文書目

- Araas, Teresa E. (2008), *Associations of mindfulness, perceived stress, and health behaviors in college freshmen* (Doctoral dissertation, Arizona State University). ProQuest Dissertation Consortium.
- Beisser, A. R. (1972). *The paradoxical theory of change*. In J. Fagan & I. L. Shepherd (Eds.), *Gestalt therapy now*, Harmondsworth: Penguin.
- Brenner, Mark J. & Homonoff, Emeline (2004), *Zen and clinical social work: a spiritual approach to practice. Families in Society*, Volume 85, Number 2, pp. 261-269.
- Bayda, Ezra, *Being Zen: Bringing Meditation to Life*. 中譯本：《存在禪：活出禪的身身體悟》，胡因夢譯，臺北：心靈工坊，2002年。
- Cooper, Paul C. (2011), *Total Exertion: Zen, Psychoanalysis. Life, Journal of Religion and Health*, Volume 50, Number 3, pp. 592-601.
- Chan, Wing-Shing (2008), *Psychological attachment no-self and Chan Buddhist mind therapy. Contemporary Buddhism*, Volume 9, Number 2, November, pp. 235-264.
- Degen, Lara M. (2007), *Acceptance-based emotion regulation, perceptions of control, state mindfulness, anxiety sensitivity, and experiential avoidance: Predicting response to hyperventilation* (Doctoral dissertation, The American University). ProQuest Dissertation Consortium.
- Dryden, W.& Still, A. W. (2006), *Historical aspects of mindfulness and*

- self-acceptance in psychotherapy. Journal of Rational-Emotive and Cognitive-Behavior Therapy*, Vol. 24, No. 1, Spring, pp. 3-28.
- Frankl, V. E. (1967), *Psychotherapy and existentialism: Selected papers on logotherapy*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.
- Greene, Paul B. (2005), *Stress reactivity, health, and meditation: A path analytic approach* (Doctoral dissertation, Boston University). ProQuest Dissertation Consortium.
- Hall, C.S. & Lindzey, G. (1978), *Theories of Personality*. N.Y.: John Wiley & Sons, pp. 347-382.
- Kabat-Zinn, Jon (1995), *Wherever You Go There You Are*. 中譯本：《當下，繁花盛開》，雷叔雲譯，臺北：心靈工坊，2008年。
- Liu, Chuan-Yi, Wei, Ching-Chuan and Lo, Pei-Chen (2007), *Variation Analysis of Sphygmogram to Assess Cardiovascular System under Meditation. Oxford Journals: Evidence-based Compl. and Alt. Medicine*, Volume 6, Number 1, pp. 107-112.
- Lefebvre, Andre, *Transpersonal psychology: a new paradigm for psychology*. 中譯本：《超個人心理學——心理學新典範》，若水譯，臺北：桂冠，1992年。
- Maslow, A. H. (1971), *The farther reaches of human nature*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.
- Michiyo Ando & Tatsuya Morita & Tatsuo Akechi & Yuka Ifuku (2011), *A qualitative study of mindfulness-based meditation therapy in Japanese cancer patients. Supportive Care in Cancer*, Volume 19, Issue 7, pp. 929-933.
- Nice, Philip R. (2008), *Mindfulness interventions in the treatment of substance and mood disorders* (Doctoral dissertation, Northcentral University). ProQuest Dissertation Consortium.
- Perls, F., Hefferline, R. H., & Goodman (1972), *Gestalt therapy: Excitement and growth in the human personality*. London: Souvenir Press.
- Satir, V., Banmen, J., Gerber, J., & Gramori, M. (1991), *The Satir Model: Family Therapy and Beyond*. Palo Alto, CA: Science & Behavior Books.
- Segal, Z. V., Williams, J. M. G., & Teasdale, J. D. (2002), *Mindfulness-based cognitive therapy for depression: A new approach to preventing relapse*. New York: Guilford Press.
- Segall, S. R. (Ed.) (2003), *Encountering Buddhism: Western psychology and Buddhist teachings*. Albany: State University of New York Press.
- Still, A. W., & Dryden, W. (1998), *The intellectual origins of rational psychotherapy. History of the Human Sciences*, 11, pp. 63-86.
- de Vicq, Renee (2009), *The effects of meditation on the mental and physical health of healthcare workers* (Master dissertation, California State University). ProQuest Dissertations & Theses A&I.
- Wright, Dale S. (1992), *Rethinking transcendence: The role of language in Zen experience. Philosophy East and West*, 42, no. 1, January, pp. 113-138.
- Winokur, Jon (1989), *Zen to Go*. New York: New American Library.
- Williams, Mark, Kabat-Zinn, Jon, Teasdale, John, Segal, Zindel V., Williams, J. Mark G., Teasdale, John D. (2007), *The Mindful Way through Depression: Freeing Yourself from Chronic Unhappiness*. 中譯本：《是情緒糟，不是你很糟：穿透憂鬱的內觀力量》，劉乃誌等譯，臺北：心靈工坊，2010年。
- Wong, B. & Mckeen, J. (1998), *The New Manual for Life*. 中譯本：《生命花園》，陶曉清等譯，臺北：心靈工坊，2007年。
- Yalom, I. D. (1980), *Existential psychotherapy*. New York: Basic Book.

pp. 166-167.

二、中文書目

宏智禪師，《宏智禪師廣錄》卷6，《大正藏》第48冊，頁73c。

邱明偉，〈靜坐內觀療法對矯正機關毒品犯矯治工作之應用〉，《警學叢刊》，第37卷第4期，頁157-171，2007年。

傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，臺北：正中書局，2010年第六版。

楊蓓，〈默照禪修對心理健康影響之初探〉，《聖嚴研究》第三輯，臺北：法鼓文化，2012年6月，頁387-416。

溫宗堃，〈佛教禪修與身心醫學——正念修行的療癒力量〉，《普門學報》，第33期，2006年5月，頁9-49。

蔡美娟，《生命書寫：一趟自我療癒之旅》，臺北：心靈工坊，2012年。

謝成豪，〈無法之法：論聖嚴法師默照禪的理論與實踐〉，《世界宗教學刊》，第17期，2011年6月，頁93-121。

釋聖嚴，《禪與悟》，臺北：法鼓文化，1999年。

釋聖嚴，《聖嚴法師教默照禪》，臺北：法鼓文化，2004年。

釋聖嚴，《無法之法：聖嚴法師默照禪法旨要》，臺北：法鼓文化，2009年。

The Compassion and the Wisdom conducive to transformation in Silent Illumination Practice

Pei Yang

Associate Professor of Dep. Social work, Shih Chien University, Taiwan
CEO of Sheng Yen Education Foundation

Abstract

In recent years, trans-disciplinary development brings together wisdom between Zen Buddhism and psychology. As a consequence, there are varying types of psychotherapy methods and related researches developed all over the world. However, most of these studies are focus on the effects of meditation practice, instead of on processes and facts which influence people's mental state even their living qualities. Meanwhile, these new therapies have not yet been approved by both disciplines, neither in theoretical level nor in method level.

This paper is based on the previous research findings "The Influence of Silent Illumination Practice on Mental Health"(Pei Yang,2012), including 8 elements of transformation and the key concept "awareness-based wisdom". This paper takes a further dialogue among the method of Silent Illumination, the psychology concept about transformation, the teaching of Venerable Sheng Yen and the practitioners' experiences, trying to detail how the "awareness-based wisdom" works. It also points out that holistic is the critical element to gain wisdom. Suggestions on further study toward the trans-disciplinary development between Zen Buddhism and psychology are mentioned.

Key words: Silent Illumination, transformation, awareness, holistic

破邪顯正論「默照」 ——默照禪法的安心學理

陳平坤

國立臺灣大學哲學系助理教授

摘要

以關懷中華禪門所重「安心」教學課題為主軸，本論文嘗試探討宏智正覺回應「安心」課題而開闡出來的默照禪法，希望藉由論議默照禪教的安心學理，打開默照禪法用來安頓吾人身心的有益內容，進而揭示默照禪法所承傳下來的中華禪法實踐精神——「我心無住」。

文中，首先，解析「默照」一詞所涵蘊的禪法修行內容；其次，檢視大慧宗杲針對默照禪法教學內容的相關批評；然後，接著正面論議默照禪教的安心學理；最終，歸結於闡明默照禪法所承傳的「無住」這一中華禪法實踐精神。

文中指出大慧宗杲對於「默照邪禪」的針砭，具有廓清一般行者關於默照禪法所生歧解或誤會的效能，實際從旁助成了宏智正覺所要教授的「默照正禪」；並且指出默照禪法從「淨治揩磨」、經「休去歇去」、以抵達「無心合道」的境地，其中一以貫之的禪修精神，便是六祖惠能所說「無住為本」的定慧等持實踐原則。

關鍵詞：安心、休歇、無心、默照、宏智正覺

一、前言

面對世間萬象，我們有許多情感、知見、意欲不斷隨生活中所遭遇到的人事物在發生、在表現。這些發表出來的情感、知見、意欲被我們用簡語詞概括指陳時，便是通常所謂的「心」。而若更進一步檢視這被叫作「心」的生命現象聚合體，則會發現它有某些特質或屬性——例如佛教所常指出的「無常」、「苦」、「無我」、「不淨」等等。然而無論如何，人類生命種種活動又往往就是必須倚賴這個看似不甚可靠、也不算可貴的「心」去發動或帶領^①。於是面對這種情況，假使我們真的不安於此「心」，那麼就得深入思考一項課題，亦即：是否可能，以及如果可能的話又要怎樣使「心」變得更為可靠、可貴呢？這道生命課題之所以重要，乃是因為唯有如此才能讓自己由「心」所領導的生命活動品質愈來愈趨近於良善的境地。

正是在以探得更可靠、更可貴的「心」為主題的生命學問裡，例如佛法的禪宗教學，便有諸如「求心」、「修心」、「伏心」、「無心」之類的思想觀念及修行論題被鄭重提出；而歷代禪宗學人也不斷投身於這類本論文統稱之為「安心」課題的探究行列，極欲尋獲某種能夠徹底安頓自己乃至他人身心的究竟答案^②。其中，六祖惠能所開南宗禪法

① 參見《大般若波羅蜜多經》卷 568：「於一切法，心為前導；若善知心，悉解眾法。種種世法，皆由心造，……。」（《大正藏》第 7 冊，頁 933b-c）

傳至宋代，除「公案禪」、「文字禪」外，在南宋盛極一時的「看話禪」、「默照禪」兩類教學重點不一的中華禪法，也各有代表人物。看話禪教的代表人物是大慧宗杲（1089-1163，以下簡稱「宗杲」），默照禪教的代表人物為宏智正覺（1091-1157，以下簡稱「正覺」），但都同樣備受時人尊崇。就中，宗杲所倡看話禪法，或許不免有弊^③；而他對於默照禪教的某些針砭，看似頗不贊同當時所流行的某些默照禪法修持方式，不過，在本論文看來，實際卻有從側面廓清時人對於默照禪修方式之某種偏執或歧解的可貴效能^④。

② 例如：菩提達摩（?-535）的「二入四行」、道信（580-651）專提「稱名念佛」的「一行三昧」、弘忍（601-675）的「守本真心」、惠能（638-713）以「無念為宗」的禪法教學等等。參見《楞伽師資記》卷 1，《大正藏》第 85 冊，頁 1284c-1285b、頁 1286c-1289b；《最上乘論》，《大正藏》第 48 冊，頁 377a-379b；《南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》卷 1，《大正藏》第 48 冊，頁 338c。

③ 例如楊惠南說過：「禪，原本是活潑、自在的。……然而，宗杲的看話禪卻把禪法限定在『現成公案』的參究之上；禪的活潑、自在的特性，完全喪失殆盡！」詳見楊惠南，〈看話禪與南宋主戰派之間的交涉〉，《中華佛學學報》第 7 期（1994 年 7 月），頁 209。而陳平坤則指出：「看話禪法有陷在妄念中自尋煩惱的修持弊病。」詳見陳平坤，〈聖嚴禪教之安心法門——「看話禪」與「無住」思想是融貫的嗎？〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 46 期，2013 年 10 月，頁 189-193。

④ 在野上俊靜、牧田諦亮等人所著的《仏教史概説・中国篇》已經指出：「……若將大慧與宏智的禪思想，說成為對立的兩派，那也僅是外表的見解，實則，在他們兩者之間，並無任何的固執可求。……大慧批判默照的邪禪及邪師，乃在警告曹洞禪者勿陷於弊病之中，但卻不是否定宏智主張的默照禪。從臨濟與曹洞之不同的觀點來看，與其說大慧否定了什麼，不如考慮著說他是對於正當的禪之擁護者。」參見野上俊靜等

著眼於此，本論文針對正覺回應中華禪門「安心」課題而所盛大開闢的默照禪法，乃打算經由宗杲所提出的相關論議來檢視其中的可能弊病；然後，再試著正面掘發默照禪教的安心學理，希望藉此相互助成的兩條路徑，一則為學人打開默照禪法用於安頓吾人身心的有益內容，另則揭示默照禪法所承傳下來的中華禪法實踐精神——「我心無住」⁵。本論文的主標題也因此名為「破邪顯正論『默照』」，而副標題則為「默照禪法的安心學理」。至於論述則分五節展開：第一節〈前言〉，說明研究動機、論文主旨、以及章節安排；第二節，先從「默照」一詞的涵義著手，探討它所概括表示的禪修工夫內涵；第三節，接著討論宗杲針對「默照邪禪」的相關論議；第四節，則是正面論究正覺所教授的「默照正禪」，闡發其「安心」學理；第五節〈結論〉，總結論述，提示核心見解。

二、「默照」一詞所概括的禪修工夫內涵

正覺所傳授的中華禪法被後人稱為「默照禪」，但正覺並非當時教導「默照禪」的唯一禪師。然而不管如何，在指導學人修身調心的默照禪教裡，所謂「默照」，是什麼意思呢？或更明確地說，它的禪修工夫內涵到底為何？

著、釋聖嚴譯，《中國佛教史概說》（臺北：臺灣商務印書館，1993年，二版），頁143。

⁵ 參見《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》卷1：「……如來入涅槃，法教流東土，共傳無住，即我心無住。」（《大正藏》第48冊，頁345b）

關於「默照」的修行工夫內涵，正覺在〈默照銘〉裡有一說法：

默默忘言，昭昭現前。⁶

這個說法透露「默」是指放捨語言或沒有言說的一種狀態，而「照」則是指明白照見當前境界的一種心智狀態⁷。

然則，不止於此，所謂「默」，還更指向某種超越一般覺知活動而為無所思、無所慮的精神狀態。例如正覺有首贊頌，說道：

默默無思，閒閒不羈。秋濯星河色，風吹月蕩漪。……⁸

「默默」是對無思想、無念慮之精神情狀的一種描摹；而它落實在禪修活動指導上，便不僅是要學人忘語無言而已，而且還是對於禪修者以起動思想念慮為工夫的一種遮撥或調柔。

同樣地，「照」也不但是指禪修心智面對內外境界的一種明明白白狀態，還更意指禪修心智的一種能動鑑照作用。例如正覺的另首贊頌，便表示：

⁶ 引見《宏智禪師廣錄》卷8，《大正藏》第48冊，頁100a。

⁷ 參見 Morten Schlütter, *How Zen Became Zen: The Dispute over Enlightenment in the Song-Dynasty China*, (Honolulu: University Hawaii Press, 2008), p. 147.

⁸ 詳見《宏智禪師廣錄》卷9，《大正藏》第48冊，頁113c。

……一默照源底，三乘空葛藤。清白濯秋之月，光明破夜之燈。……⁹

這是說：一旦擁有鑑照諸法源底的默照禪功，便能不僅像秋月所具清光那般明明白白，而且還能如同燈火通明那樣照破黑夜晦暗；不過，這樣一種禪修心智的能動鑑照作用，至此已更不假人功施為而已¹⁰！

因此，正覺指點學人禪修，針對如何著手用功的問題，便說：

學佛究宗家之妙，須清心潛神、默游內觀，徹見法源，無芥蒂纖毫作障礙。廓然亡像，如水涵秋；皎然瑩明，如月奪夜。正恁麼也，昭昭不昏，湛湛無垢，本來如如，常寂常耀。其寂也，非斷滅所因；其耀也，無影事所觸。虛白圓淨，曠劫不移，不動不昧，能默能知。……當怎麼體取。¹¹

「寂」是「默」的歸趣處，「耀」為「照」的發用力；而「常寂常耀」的實現根本，則繫於能夠徹見諸法源底的默照禪修工夫。

相對於正覺的古代解說，同樣努力傳授「默照禪法」的

⁹ 詳見《宏智禪師廣錄》卷7，《大正藏》第48冊，頁81c。

¹⁰ 參見《宏智禪師廣錄》卷6，《大正藏》第48冊，頁75b；同註⁶，頁100a-b。

¹¹ 同上，頁75c。

當代禪師慧空聖嚴（1931-2009，以下簡稱「聖嚴」），對於「默照」一詞的說明，則是：

……放舍我執是「默」，清清楚楚是「照」，這就是默照禪。¹²

這一說明所顯示的「默」字涵義，既不在於無言無說，也不在於無思無慮，而是直指言說思慮的主體——「自我」，認為不再有「自我」之執著，便是「默」的深意所在。至於「照」，則是表示對於事物乃至對於該種禪觀活動的清楚覺察。

正覺、聖嚴二位禪師，一古一今，他們對於「默照」一詞所涵蘊的禪修工夫內容，表面看來似乎解義不同，不過事實上它們是彼此一體通貫的差別表示。

首先，聖嚴講解正覺所教默照禪法時，也說過：「這個修行法門中，『默』是指不用語言文字，沒有心的思惟，而『照』指的是心的清楚明白、寬宏廣大。」¹³其次，「清清

¹² 引見釋聖嚴，《聖嚴法師教默照禪》（臺北：法鼓文化，2004年），頁19。

¹³ 引見釋聖嚴著、單德興譯，《無法之法——聖嚴法師默照禪法旨要》（臺北：法鼓文化，2009年），頁82。此外，聖嚴也還表示：「……這種默照就像一面鏡子，形影自由自在地在面前出現，它卻保持完全靜止。外在環境就像這些經過的形影一樣，你的心就是這面鏡子，因為不動，所以是默，明鑒它面前的一切事物，這就是照。」或說：「在默中一直有照，在照中，一直有默，兩者不可分。默照就是靜止和澄明。……」或者認為：「……『默』是心擺脫了過去、現在與未來的念

楚楚」和「昭昭」二語的意思，基本也無不同。再者，雖然「放捨我執」、「忘言」暨「無思」兩種說法的意指有其差別——前者指「放捨或沒有『我執』」，後者表示「放捨或沒有『言說』」以及「無思無慮」；可是，倘若深入勘察，那麼就會了解「我執」跟「言說」暨「思慮」二者，在佛教看來，其實彼此具有一定、甚至相當密切的內在關聯。以下，且試就此意義面向展開進一步的研討。

（一）「忘言」和「放捨我執」的內在關聯

關於「我執」，若是根據唯識學說，則一般又可分成「俱生我執」、「分別我執」二種。「俱生我執」，是指不待某些錯誤的教說及分別，而便從自心深層意識發起取相作用，以致認定所取對象就是常恆不變之真實存在體的一種執著。「分別我執」，則是指緣於某些錯誤的教說和分別，而由自心表層意識發起取相作用，遂把所取對象視為實有的一種執著。「俱生我執」，通常被認為是潛藏於第八阿賴耶識裡的一種執著心態；而「分別我執」，則為表現在六識活動中的一種執著心態。簡要說來，「俱生我執」是比「分別我執」更深隱的一種執著，重在認定生命活動擁有某種真實不變的主體為其根柢¹⁴。然則，不管哪種「我執」，根據要求

頭，『照』是心很澄明，沒有執著。」詳見同書，頁40、頁41-42、頁45。

¹⁴ 參見《成唯識論》卷1：「然，諸『我執』略有二種：一者、『俱生』，二者、『分別』。『俱生我執』，無始時來，虛妄熏習內因力故，恆與身俱，不待邪教及邪分別，任運而轉，故名俱生。此復二種：

解脫「我執」的佛教目標來看，皆是屬於必須要被去除或解脫的一種心態；因為不管其淺深程度差別如何，它們都是一些不明了世界真實情況的無明心態，是煩惱，也是導致自身陷入生死輪迴之中的主要因素。

佛教一般認為「煩惱」，乃是生命體面對世界時，憑藉六大覺知官能，先經感覺、認知以抓取對象某些情況的「取相」活動，再經掌握對象某些情況而形成概念之「分別」活動，最後通過思惟、決定對象為真實如此或非真實如此的「執著」活動：這三道比較重大的步驟或歷程，而所形成的一種不清明、不可貴之心意識現象。就中，至少「取相」、「分別」二階段，就是「言說」或「語言」得以形成及運作的兩大因緣；不過，就表現看，「言說」或「語言」須借生命體的物質成素，例如嘴巴、舌頭、咽喉、氣管，然後表現出來；相對地，「取相」、「分別」則處於尚未借助物質成素的心意識活動中，但它們卻是通常所說的思惟或念慮。

由於「取相」、「分別」是能進一步形成「煩惱」或

一、常相續，在第七識，緣第八識，起自心相，執為實我；二、有間斷，在第六識，緣識所變五取蘊相，或總、或別，起自心相，執為實我。此二我執，細故難斷；後修道中，數數修習勝生空觀，方能除滅。分別我執，亦由現在外緣力故，非與身俱，要待邪教及邪分別，然後方起，故名分別；唯在第六意識中有。此亦二種：一、緣邪教所說蘊相，起自心相，分別計度，執為實我；二、緣邪教所說我相，起自心相，分別計度，執為實我。此二我執，麤故易斷。……」（《大正藏》第31冊，頁2a-b）又，關於所謂「執著」，通常說有「人（我）」、「法（我）」兩類，亦即「我執」以及「法執」。相對於「我執」可分成「俱生」、「分別」二種，「法執」也得有「俱生法執」、「分別法執」二種的不同。

「執著」的基本條件¹⁵，再加上禪宗一向認為生命乃至非生命世界裡的種種事物，它們的真實面貌——所謂「諸法實相」，並非思惟可得知見、議論所能構及的某種對象¹⁶，所以不管建立何種教說，在勸導學人修習佛法的意義脈絡下，便通常都會對「語言」或「言說」採取一種要求必須予以遮除或超越的態度。正覺所說「默默忘言」乃至「默默無思」，就是其中一個例子。何況通過「默默忘言」、「默默無思」的禪修工夫，而不提供那些足以促成「煩惱」以及「執著」的「取相」、「分別」活動，畢竟至少可以免除「分別我執」。

例如，正覺指點學人體究不取相、無分別的本真心地時，便說：

清淨無相，妙明絕緣，箇一片田地子，古今移不得。一切法生也，自是諸法生，了不干它事；一切法滅也，自是諸法滅，了不干它事。……纔起分別心，便成差別相。爾心無分別，平等與平等，更無平等者，徹表徹裏，盡中盡

¹⁵ 對此，唯識學說是以「種子」理論來說解「名言」和「我執」之間的內在關聯。可參見曹曙紅，《聚散因緣——佛教緣起說》（北京：宗教文化出版社，2004年），頁98。

¹⁶ 例如正覺說過：「心本絕緣，法本無說。佛佛祖祖不獲已，向第二義門有問答機警，就其間別撥一等鈍漢。所以德山道：『我宗無語句，亦無一法與人。』元是人人自到自肯，始有說話分。但直下排洗妄念塵垢，塵垢若淨，廓然瑩明，無涯眇、無中邊，圓混混、光皎皎，照徹十方，坐斷三際。一切因緣語言，到此著塵點不得。唯默默自知、靈靈獨耀，與聖無異，於凡不滅。……」詳同註¹⁰，頁78b。

邊，純是汝本真所見。若心地下有一點疑蓋蔽，內為筋骸所桎，外為山河所眩，困踣於迷途，局促於轅下。若分曉也，便能向箇時出出沒沒。……¹⁷

這是以本真心地的視角觀照世界萬象時，因為不起取相分別之念想，所以不會遇緣觸事便受困遭限，而得出處進退皆自由自在。默照禪法的種種實修工夫，正是要求學人復返於這樣一種本真心地隨處作主的狀態¹⁸。

不過，關於「俱生我執」，卻又如何呢？「俱生我執」可不可能在默照禪修活動達到「忘言」、「無思」之際，也跟著不起作用、抑或不會形成呢？由禪修角度看，這就必須檢視學習者的禪修工夫到底深厚程度如何了！

對此，正覺開示默照禪修工夫如何層層轉進的方法時，便有一段講話，這樣說道：

……不見雲門大師道：「光不透脫，有兩般病：一切處不明面前有物，是一；透得一切法空，隱隱地似有箇物相似，亦是光不透脫。法身，亦有兩般病：得到法身，法執不忘、己見猶存，墮在法身邊，是一；直饒透得，放過則不可，子細檢點將來，有甚麼氣息！亦是病。」諸人還有此病也未？若未有此病，也須先受過始得。若久受此病，

¹⁷ 詳見《宏智禪師廣錄》卷5，《大正藏》第48冊，頁62b-c。

¹⁸ 參見楊曾文，《宋元禪宗史》，北京：中國社會科學出版社，2006年，頁504-506。

快須轉却。只如面前綠水、眼底青山，還得與自己相應也無？若未得相應，大殺相礙。直饒相應，亦有礙在。當合如何行履？豈不是光不透脫兩般病。法身受病，諸人還知也無？直得功齊用細，亦須轉却。設或轉盡，有甚麼氣息！¹⁹

在佛教中，修行佛法而能證得「法身」，乃是件了不得的大事。然則，倘若證得法身，但卻仍然存有「法執」、「我見」，那便還稱不上是究竟徹底。因此，正覺教導學人應該不斷地「轉却」又「轉却」，即使觀行工夫已臻非常細密的境地，也仍須超越之；直到連顯露一點「法身」氣息也無，才算究竟徹底。

所謂「法身氣息都無」，便是禪觀修行工夫深厚至洞見「諸法實相」、亦即了悟事事物物的「空性」，而在這觀行入空之際，「言說」、「思惟」全部止息，則便能夠連無始以來由無明妄想所導致的「俱生我執」也都消除淨盡。當此之時，沒有「我執」作祟的心智，便處於不起煩惱雲翳的空明狀態；而這也就是正覺所說「昭昭現前」乃至「常寂常耀」，以及聖嚴所說「清清楚楚」或「澄明」的默照禪心境界。

（二）「默照」的工夫意涵和境界意涵

不止於此，針對「默照」一詞的意涵，涂艷秋教授曾經

¹⁹ 詳同註¹⁷，頁 721a-b。

指出，對於正覺來說，「默」和「照」主要是「境界」的描述詞，但對聖嚴而言，「默」和「照」則主要為「工夫」的教導語²⁰。

涂教授的分別，基本無誤；因為檢視聖嚴教導默照禪修方法的許多講述，都在傳達：「照」是指「知道有諸相，知道有萬事」、「默」是指「發現了這些心裡的狀況時，馬上切斷它」之類的意思²¹。不過，正覺的「默」、「照」，卻並非僅止於做為描述開悟狀態的境界語詞，而且也有用來表示禪修工夫兩個側面的意涵。

例如，正覺在〈真戒大師求頌〉中寫道：

炷香坐羊氈，默默心住禪，仙桂萌兔窟，神珠媚龍淵。
湛照自家事，出隨群動緣，應機分手眼，不翅有千千。²²

默默安心住於禪定中，由此湛照自家本真心地事。在這裡的「默」、「照」，皆可說是指導學人從事禪修活動的一種用語。

又，某日上堂說法時，正覺表示：

好諸禪德，……唯默默而自照，故湛湛而純清。……
只如超凡入聖，轉位隨緣，且道路頭在甚麼處？還體悉

²⁰ 參見涂艷秋，〈聖嚴法師對話禪與默照禪的繼承與發展〉，《聖嚴研究》第三輯，臺北：法鼓文化，2012年，頁 213-214。

²¹ 同註¹⁹，頁 24、頁 27-28、頁 30、頁 33-34；同註¹⁸，頁 39-40、頁 137。

²² 同註⁶，頁 94c。

得麼？良久，云：「曉風摩洗昏煙淨，隱隱青山一線橫。」²³

湛湛而純清的心智境界，奠基在默默而自照的禪修工夫上。而正覺把它比喻成是像晨間微風吹散昏煙暗塵之後，遠方連成一線的青翠山巒也就自然地清晰顯現了！

正如陳劍鎧教授所指出，「默」、「照」同時，兩者一體不分；當證悟默照禪法的最高境界時，也就能夠不用思惟地回應萬事²⁴。這樣一種不復運作言說思惟而搏神致力於靜觀自家身心內外一切對象的禪修方法，正覺指出它講究「默中有味、照中有神」²⁵，也被學界認為其有矯正「公案禪」、「文字禪」等禪林學風的作用及企圖²⁶。不過，在正覺大力推闡的過程中，卻也曾遭遇相當有力的抵擋；就中，宗杲針對「默照」這類禪修方法的批判，便是當時可見的一大阻力²⁷。

²³ 詳見《宏智禪師廣錄》卷4，《大正藏》第48冊，頁36c-37a。

²⁴ 參見陳劍鎧，〈聖嚴法師的禪法體認及其對大慧宗杲「話頭禪」與宏智正覺「默照禪」的運用〉，《中正漢學研究》第21期，2013年6月，頁108-110。

²⁵ 同註²³，頁42c-43a。

²⁶ 參見方立天，〈文字禪、看話禪、默照禪與念佛禪〉，《中國禪學》第1卷，2002年6月，頁15。

²⁷ 林義正指出宗杲批判當時叢林所流行的一些禪法，其中便以批判「默照禪」為最多而且嚴厲。詳見林義正，〈儒理與禪法的合流——以大慧宗杲思想為中心的考察〉，《佛學研究中心學報》第4期，1999年7月，頁154。另參見釋開濟，〈華嚴禪——大慧宗杲的思想特色〉，臺北：文津出版社，1996年，頁166-171。

三、宗杲批判默照禪教的依準

宗杲批判「默照」這類禪門修行方法，而說當時有「默照邪禪」或「默照邪師」²⁸。這一所謂「默照邪禪」的指謫，是否真正是為直斥正覺所傳授的默照禪法呢？或者所謂「默照邪師」的評駁，到底包不包括正覺在內呢？關於這個問題的真相，或被視為是禪宗史上的「一大公案」²⁹。不過，對於這個「公案」，在本論文中並不打算涉入「其人到底是誰」的問題考究，而是只想關注「其事究竟為何」的部分，亦即將僅著意於宗杲針對默照禪法的諸多批評，去考察他所見默照禪法究竟有何弊害的這件事情。

宗杲批判「默照」這種禪修方法的教導者以及學習者不免流於他所說的「邪禪」、「邪師」一類。關於如此評駁，楊曾文認為它的重點是在指出「默照邪禪」、「默照邪師」：（1）片面理解佛法禪道和經教語句之間的關係，否定經教語句的指導和借鑒意義；（2）不以「悟」而以「默然」為極則，主張一直坐禪默照下去才是最高原則³⁰。而張雲江則又概括指出，主要是由於宗杲認為默照禪教可能表現出下揭情況：（1）執方便為實法，（2）以工夫為禪悟，

²⁸ 詳見《大慧普覺禪師語錄》卷17，《大正藏》第47冊，頁884c；《大慧普覺禪師語錄》卷28，《大正藏》第47冊，頁933c。

²⁹ 詳見張雲江，〈南宋禪宗史上的「默照禪公案」探究〉，《宗教學研究》2010年增刊，2010年9月，頁111。另參見釋真觀，〈禪宗的開悟與傳承〉，臺北：文津出版社，2006年，頁7。

³⁰ 同註²⁸，頁445-446。

(3) 將心待悟、將心待休歇³¹，因此，宗杲極不以為然地提出種種駁議。

以下，嘗試援引同異不等的更多資料，然後再參酌其他學者的研究成果，在學術對話中展開更進一步的探究。

(一) 認「階段」為「究竟」的默照禪學弊病

張雲江在他論文中針對「執方便為實法」這種評議的理解和說明，主要是指宗杲認為默照禪師往往有把禪門視為「方便」的一時教說予以看成是不可變易的「實法」。關於這點，鄧克銘、杜繼文及魏道儒等人，也都已曾略有指明³²。

可是，檢視宗杲的相關批評，實際上他所指出的，還更是默照禪修者會把禪修過程中所出現的某些覺觀情況，例如「身心寂滅」、「前後際斷」，當成就是整個修行的終點，亦即視為已證究竟清淨安樂的境界。然而，實情卻像《妙法蓮華經》所說³³，那是將中繼站（「化城」）當成終點站（「寶所」）的錯誤見識。

例如，宗杲表示：

……老漢常愛真淨和尚道：「如今人多是得箇身心寂

滅、前後際斷，休去、歇去，一念萬年去，似古廟裏香爐去，冷湫湫地去，便為究竟。殊不知却被此勝妙境界障蔽，自己正知見不能現前，神通光明不能發露。」³⁴

於是宗杲乃把默照禪修者對於這類身心體驗情況的認知判為「邪禪」³⁵。就此而論，與其說「默照邪禪」是執著「方便」以為「實法」，不如說是將「階段」認作「究竟」。

然則，可以追問的是：為何宗杲認定那些情況並非究竟徹底的修證境界而該許見識也不是正確無誤的禪學觀點——「正禪」呢？本論文認為，其中主要原由並非僅因那些修證境界還未能表現大悲精神³⁶，而且更應是基於宗杲認為「禪乃般若之異名」³⁷，而般若波羅蜜多教學要求修行者做到面對身心內外一切境界都能毫不住著、全無所執³⁸，因此，那些在默照禪修過程裡所出現的身心體驗情況，頂多或可方便用來檢視自己所下工夫深淺及進程如何，但卻不應當把它們看成是能安頓身心的究竟境界。相反地，真正足以究竟安頓身心的地方，並不在任何某種「心有所住」的特定處所，而

³¹ 同註²⁹，頁 112-114。

³² 參見鄧克銘，〈大慧宗杲禪師禪法之特色〉，《中華佛學學報》第 1 期，1987 年 3 月，頁 285；杜繼文、魏道儒，《中國禪宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，1993 年，頁 456。

³³ 參見《妙法蓮華經》卷 3，《大正藏》第 9 冊，頁 25c-26a。

³⁴ 詳見《大慧普覺禪師語錄》卷 17，《大正藏》第 47 冊，頁 882a-b。

³⁵ 參見 Chun-Fang Yu, "Ta-hui Tsung-kaio and Kung-an Ch'an," *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 6, Iss. 2 (June 1979), p. 225.

³⁶ 參見張美娟：〈悲慧雙修的人生觀——大慧禪師反對默照禪的主因試探〉，《香光莊嚴》第 69 期，2002 年 3 月，頁 135-136。

³⁷ 詳見《大慧普覺禪師語錄》卷 19，《大正藏》第 47 冊，頁 894a。

³⁸ 印順法師（1906-2005）指出般若波羅蜜多教學精神時，也說過：「般若行是以不取著為原則的，如心有取著，即使是善行、空行，也都是邊而非中。」詳見釋印順，《空之探究》，頁 260。

是擁有了悟一切諸法畢竟絲毫沒有片刻停留、住止的「無住〔之〕心」。

根據這樣一種面對「無住〔之〕法」的心智活動——「無住〔之〕心」，也才足以不執著、不定住於任何的境界或對象，進而相對世人一般總是住著在某個境界或對象的心意識情狀，透過展現出捨離、超越那些特定身心覺知情況的生活行事，方能在世間勇敢擔負起為人指點學佛迷津的禪教任務。

所以宗杲說過：

……通達本法心，無法、無非法，悟了同未悟，無心亦無法。……不住現在，此名為「定」；不著未來，此名為「慧」；不取過去，此名為「智」。亦謂之如來禪，亦謂之祖師禪。苟能於日用二六時中，如是通達，如是了悟，則此定、此慧、此智，一一如空，無有邊際。定、慧、智既無邊際，則當人日用神通光明亦無邊際。神通光明既無邊際，諸波羅蜜、諸解脫門亦無邊際。波羅蜜、解脫門既無邊際，此無住心亦無邊際。……³⁹

善住菴中人，從來無所住。只這無住心，便是安身處。⁴⁰

這種也被稱為「如來禪」、「祖師禪」的默照禪法，既然要

³⁹ 詳見《大慧普覺禪師語錄》卷2，《大正藏》第47冊，頁819a。

⁴⁰ 引見《大慧普覺禪師語錄》卷11，《大正藏》第47冊，頁857b。

求學人必須以「無住〔之〕心」相應於「無住〔之〕法」來從事佛法實踐，那麼，宗杲批判默照禪行者住著於某些禪觀境界，乃是某種不究竟、甚至錯誤的做法或看法，也就成為當然之事了！

又，宗杲所批評的「默照邪禪」，不僅認定某些禪觀境界為安頓身心的究竟處所，甚至還偏執某種特定禪修方式，例如「坐禪」或「靜坐禪觀」，認為那便是能夠解脫成佛的唯一大道。

例如，在為妙明居士開示禪修方法時，宗杲指出：

道由心悟，不在言傳。……古人不得已，見學者迷頭認影，故設方便誘引之，令其自識本地風光，明見本來面目而已，初無實法與人。如江西馬祖初好坐禪，後被南嶽讓和尚將輒於他坐禪處磨。……又曰：「汝學坐禪？為學坐佛？若學坐禪，禪非坐、臥。若學坐佛，佛非定相。於無住法，不應取捨。汝若坐佛，即是殺佛。若執坐相，非達其理。」⁴¹

「禪」既是「般若」的另一稱呼，而般若波羅蜜多修行法門做為解脫成佛之道，又並非只能在「坐禪」或「靜坐禪觀」這類修行樣式上展現，而是於行、住、坐、臥等生活舉止中皆得運作——正如引文所說「於無住法，不應取捨」，因此，當然不宜執定認為「坐禪」或「靜坐禪觀」便是解脫成

⁴¹ 詳見《大慧普覺禪師語錄》卷23，《大正藏》第47冊，頁910a-b。

佛的唯一實法，而不得於其他事行上操辦佛法禪道。

（二）以「工夫」為「禪悟」的默照禪教弊病

宗杲批評「默照邪禪」的第二個要點，便是認為默照禪法的教導者及學習者，毋寧懷有不信「（開）悟」這回事的心理傾向，甚至有把禪法修行之「工夫」當作就是開悟之「境界」的弊病。

雖然籠統說來禪師莫不重視「（開）悟」，不過，在教說偏重上，相對於少談開悟的禪師，宗杲仍是特別強調「（開）悟」之重要性、優先性的禪師⁴²，而且認為禪師的「正知」、「正見」是有助修行悟入的一些思維導引途徑⁴³。然則，真正足以轉凡成聖的悟境，宗杲卻又認為那是無法藉由起心作意去期求進入的一種心智情狀。

例如，宗杲批評「默照邪師」時，說過：

而今默照邪師輩只以無言無說為極則，喚作威音那畔事，亦喚作空劫已前事，不信有「悟」門，以「悟」為誑，以「悟」為第二頭，以「悟」為方便語，以「悟」為接引之辭。如此之徒，謾人、自謾，誤人、自誤，亦不可不知。⁴⁴

⁴² 同註³⁵，p. 230；石井修道，《宋代禪宗史の研究》，東京：大東出版社，1987年，頁332-333；蔣義斌，〈大慧宗杲看話禪的疑與信〉，《國際佛學研究》創刊號（1991年12月），頁59-60。

⁴³ 參見《大慧普覺禪師語錄》卷29，《大正藏》第47冊，頁937b-c。

⁴⁴ 引見《大慧普覺禪師語錄》卷28，《大正藏》第47冊，頁933c。

而在應邀為大眾普說時，也曾表示：

更有一般底，說「靜」是根本、「悟」是枝葉，靜得久，自然悟去。山僧敢道他亂道。……如今不信有妙悟底，返道「悟」是建立，豈非以藥為病乎？世間文章技藝尚要「悟」門，然後得其精妙，況出世間法！⁴⁵

前段引文，顯示宗杲重視開悟、強調開悟的優先性；但這或許是禪門通見之一，不值大驚小怪。不過，後段引文所透露的，卻是有關宗杲對於「（開）悟」究竟為怎樣一種心智狀態、以及它可否被學人依循特定修行路徑或操作模式去獲得的問題，抱持一種相對明確的看法。根據引文，宗杲不認為「（開）悟」是可藉分別思維去取得；而這種非憑分別思維所能夠取得的心智狀態，又是保證禪修工夫臻於精妙地步的一種憑據，並且它的出現或存在，真真實實，不容置疑。然則，認為通過「無言無說」的靜坐禪修方式便得自然抵達開悟境界，並不真確。相對地，如果認為不必經由某種禪修工夫也能夠開悟，也同樣不是真確的看法。開悟之與禪修者所施作的工夫，固然不可說是無關，但卻又不能期求某種工夫必然能夠達到某種開悟境界；因為「（開）悟」並不屬於心意活動所直接操練形成的東西，而是恰恰要在學人不作意於禪修工夫的操持、體驗情況的關注，然後它才可能適然湧現。

⁴⁵ 詳見《大慧普覺禪師語錄》卷18，《大正藏》第47冊，頁887b。

例如，宗杲又說：

然，第一、不得著意安排覓透脫處；若著意，則蹉過也。釋迦老子又曰：「佛道不思議，誰能思議佛？」……近年叢林有一種邪禪，以閉目藏睛、背廬都地作妄想，謂之不思議事，亦謂之威音那畔、空劫已前事，纔開口便喚作落今時。……以「悟」為落在第二頭，以「悟」為枝葉邊事。蓋渠初發步時，便錯了！亦不知是錯，以「悟」為建立。既自無悟門，亦不信有悟者。這般底，謂之誇大般若，斷佛慧命，……⁴⁶

而在〈答黃知縣（子餘）〉的書信裡，宗杲也表示：

……不得起心動念、肚裏熱忙急要悟。纔作此念，則被此念塞斷路頭，永不能得悟矣！……若起一念希望心求悟入處，大似人在自家堂屋裏坐，却問他人覓住處無異。但把「生死」兩字貼在鼻尖兒上，不要忘了，時時提撕話頭，提來提去，生處自熟、熟處自生矣！⁴⁷

宗杲利用「公案」做為「話頭」⁴⁸，以教導學人修行「看話禪法」而聞名於當時及後世。看話禪法的修持特點之

一，就是要對深心看守的某句話語，例如「無」或「狗子無佛性」，不去從事概念分別、思惟量度的活動；而其目的是為引發「疑情」、甚至「疑團」，以便藉此做為獲致開悟境界的前奏——「疑團」爆破，即得開悟境界⁴⁹。

上來引文所說，就是以看話禪法為例子的教學示範。就中，宗杲針對「默照邪師」主張透過靜坐禪觀工夫來讓妄念消除、淨心現前的禪教，表示了不以為然的態度⁵⁰。因為在他看來，那樣的工夫只會讓人陷入枯寂一片的頑空狀態，而並不是真正的開悟境界。真正的開悟境界，乃是明了身心內外一切事物皆為緣起性空，菩提自性本來清淨、寂滅，非由造作形成，所以更不必瞻前顧後、左思右想各式各樣的差異情況，然後選擇取其靜默而捨其躍動的禪法修行方式⁵¹。

例如，宗杲教導學人時，說道：

日用應緣處，纔覺涉差別境界時，但只就差別處，舉「狗子無佛性」話，不用作破除想，不用作情塵想，不用

⁴⁶ 同註⁴³，頁 938c-939a。

⁴⁷ 同註⁴³，頁 936c。

⁴⁸ 參見杜繼文、魏道儒，《中國禪宗通史》，頁 437。

⁴⁹ 參見 Robert E. Buswell, Jr., "The 'Short-cut' Approach of K'an-hua Meditation: The Evolution of a Practical Subitism in Chinese Ch'an Buddhism," in Peter N. Gregory (ed.), *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1991, pp. 321-377), pp. 352-355.

⁵⁰ 另參見廣田宗玄，〈看話禪における禪定の一様態——大慧宗杲の「壁觀」理解を通して〉，《印度學佛教學研究》第 53 卷第 2 號，2005 年 3 月，頁 187-189。

⁵¹ 杜繼文、魏道儒所著《中國禪宗通史》也說宗杲認為：「只有在日常動靜作為、思量分別中貫徹空寂之心，那才是禪。」詳見同註⁴⁸，頁 458。

作差別想，不用作佛法想。但只看「狗子無佛性」話，但只舉箇「無」字，亦不用存心等悟。若存心等悟，則境界也差別，佛法也差別，……不如其一刀兩段，不得念後、思前。念後、思前，則又差別矣！

玄沙云：「此事限約不得，心思路絕，不因莊嚴，本來真靜，動用語笑，隨處明了，更無欠少。今時人不悟箇中道理，妄自涉事涉塵，處處染著，頭頭繫絆。縱悟，則塵境紛紜、名相不實，便擬凝心斂念，攝事歸空，閉目藏睛，隨有念起，旋旋破除；細想纔生，即便遏捺。如此見解，即是落空亡底外道、魂不散底死人，冥冥漠漠，無覺無知，塞耳偷鈴，徒自欺誑。」

左右來書云云，盡是玄沙所訶底病，默照邪師埋人底坑子，不可不知也。舉話時，都不用作許多伎倆，但行、住、坐、臥處，勿令間斷；喜、怒、哀、樂處，莫生分別。舉來舉去，看來看去，覺得沒理路、沒滋味、心頭熱鬧時，便是當人放身命處也。記取！記取！莫見如此境界，便退心。如此境界，正是成佛作祖底消息也。⁵²

玄沙師備（835-908）所說「限約不得，心思路絕，不因莊嚴，本來真靜」、「更無欠少」的事實，便是修行者希望經由禪觀工夫打開以窺見其究竟的「菩提自性」或「諸佛法

性」。這一「菩提自性」或「諸佛法性」，宗杲稱之為「悟門」所要通往的實踐目標；它意謂眾生都在「成佛」或「證得菩提」這件事上完全可能，而且如此事實本來現成、不假修造，所以它跟修行者的起心分別思量，或者相反地不作意分別思量，毫不相干。換言之，那不是分別思量而取「靜」捨「動」就有或者就沒有的境界，也不是不分別思量以取「靜」捨「動」就沒有或者就有的境界。可是，宗杲特重教導學人實踐不起心作意分別思量的「看話禪法」，所以他的許多禪法開示往往表現出對分別思量的撥斥，而相對不太正視分別思量對於助成學人實證菩提的有效作用。當然如此教學的目的，乃是為了引導禪修者專注工夫操作，而不要總是起心動念去預想或等待開悟境界現前；因為開悟境界並非，甚至還是相反於心懷期待所得獲致的某種精神狀態。

例如，在〈答富樞密（季申）〉的信裡，宗杲又曾說過：

……只這求悟入底，便是障道知解了也，更別有甚麼知解為公作障？畢竟喚甚麼作知解？知解從何而至？被障者復是阿誰？只此一句，顛倒有三：自言為知解所障，是一；自言未悟，甘作迷人，是一；更在迷中，將心待悟，是一。只這三顛倒，便是生死根本。直須一念不生，顛倒心絕，方知無迷可破、無悟可待、無知解可障。……

從上大智慧之士，莫不皆以知解為儔侶，以知解為方便，於知解上行平等慈，於知解上作諸佛事，如龍得水、

⁵² 同註⁴，頁 933b-c。

似虎靠山，終不以此為惱。只為他識得知解起處。既識得起處，即此知解便是解脫之場，便是出生死處。既是解脫之場、出生死處，則知底、解底當體寂滅。知底、解底既寂滅，能知知解者不可不寂滅，菩提、涅槃、真如、佛性不可不寂滅，更有何物可障？更向何處求悟入？……只為他了達三祇劫空，生死、涅槃俱寂靜故。既未到這箇田地，切不可被邪師輩胡說亂道引入鬼窟裏，閉眉合眼作妄想。……

宗杲亦嘗為此流所誤，……今稍有知非者，若要徑裁理會，須得這一念子曝地一破，方了得生死，方名悟入。然，切不可存心待破；若存心在破處，則永劫無有破時。……⁵⁴

宗杲也不是不曉得做為分別思量的心知意解活動，並非只具妨害學人參禪成道的負面作用，而是也有幫助學人參禪成道的正面功能，所以引文中指出佛門「以知解為儔侶，以知解為方便，於知解上行平等慈，於知解上作諸佛事」的修行典範。不過，宗杲認為，那必須通曉知解的來龍去脈，在觀思知解的生成因緣中明白其本性空寂，方得不受障礙而獲解脫。假使未能如此，反而於起心作意中要求某一悟入禪道的門路，抑或等待某種開悟境界的時節，則適足以成為悟入禪道的一重障礙。為什麼？因為如果確是「了達三祇劫空，

生死、涅槃俱寂靜」的禪修者，便不會見有任何事物足以成為修行道路上的真正障礙，那麼，又何必起心作意要求什麼悟入禪道的某種門路！然則，這是就已開悟性空實相的情況說的；若是佛法初學者，宗杲認為，仍應修學以看守「話頭」為方便的看話禪法，來展開不在「話頭」上從事分別思量活動的禪修工夫，而切莫要被那些主張閉眉合眼靜坐禪觀，甚至認為能讓意識作用停止即是真實做處的默照邪師，予以引導入錯誤的禪修路徑上！

從引文中可知，宗杲也曾被以「默然靜坐」、「無思無慮」為極則的默照禪教所害，所以日後改「邪」歸「正」，便不免多向學人揭示「默照」這種禪修方便的不是之處。

正如宗杲所說：

而今諸方邪師輩，各各自言得無上菩提，各說異端，欺胡謾漢，將古人入道因緣，妄生穿鑿。或者以無言無說、良久默然為空劫已前事，教人休去、歇去，歇教如土木瓦石相似去。又怕人道坐在黑山下、鬼窟裏，隨後便引祖師語證據，云：「了了常知，故言之不可及。」⁵⁴歇得如土木瓦石相似時，不是冥然無知，直是惺惺歷歷，行、住、坐、臥時時管帶，但只如此修行，久久自契本心矣！……⁵⁵

⁵⁴ 詳見《大慧普覺禪師語錄》卷 26，《大正藏》第 47 冊，頁 921a-c。

⁵⁴ 參見《景德傳燈錄》卷 3，《大正藏》第 51 冊，頁 220a。

⁵⁵ 引見《大慧普覺禪師語錄》卷 14，《大正藏》第 47 冊，頁 867b。

「休去」、「歇去」是默照禪師指點學人修行工夫如何操作時的常見說法⁵⁶，大意是指學人面對身心內外一切境界，切莫再要起心動念去做分別取捨的任何活動，藉此乃能真正達到解脫成佛的目標。不過，這樣一種休歇工夫也可能被意解成是要學人斷除一切心思意想，就像木石等無情物體那樣沒有任何的心意識作用。默照禪法的教學者當然不至於承認自己真要教導學人做成一塊木頭或石頭，所以他們為了開解別人——例如宗杲——的疑惑、甚至誤解，便必須進而表示休歇工夫中「不是冥然無知」，而「直是惺惺歷歷」，亦即其中具有「了了常知」的智慧力用。可是，宗杲似乎不相信默照禪師們的解釋，但只逕直認為那不過是一些虛妄不實的遁脫語辭，默照禪法教學者根本沒有真正達到休去歇去而又了了常知的境界，而是若非「枯心忘懷」⁵⁷地認為默坐參禪就能成道，便是仍未免「心火熠熠」⁵⁸、然卻自認已經了了常知地穩坐在安頓身心的究竟處所。

（三）「將心待悟」、「將心待休歇」的默照禪修弊病

所謂「將心待悟」、「將心待休歇」，是指默照禪法實踐者以「有所得」的心智，去擬測禪修活動所要實現的解脫成佛目標為如何如何，抑或相反地不為如何如何的一種預計早求心態。對於這種心態，宗杲提過一個形象生動的譬喻：

⁵⁶ 同註²⁰，頁 191-193。

⁵⁷ 同註⁴，頁 934a。

⁵⁸ 參見《大慧普覺禪師語錄》卷 27，《大正藏》第 47 冊，頁 925b-c。

「似舟未翻，先自跳下水去。」⁵⁹不過，這並不是默照禪修者所獨有的心態，而是從事佛法修行、但卻未了解「所悟」和「所修」並非隔成兩種對峙情況的新進學人都容易懷抱的一種心態。修習看話禪法的新進學人，也一樣可能如此⁶⁰。因此，不管修習何種工夫——蕭然靜坐禪修也好，看取某個話頭行禪也罷，全都不能有「將心待悟」、「將心待休歇」的預求心態，然後開悟境界方才可能真實現前。這是宗杲的認知，而且它也適用於認為「靜得久自然悟去」的默照禪教。

然則，宗杲畢竟仍舊批評默照禪法的某些教授者、修學者可能流為其所謂的「邪師」、「邪禪」，那又是為什麼呢？本論文認為箇中主因之一，其實不在於默照禪教學者容易發生「將心待悟」、「將心待休歇」的情況，而應當是宗杲試圖把自己所發現的禪法修行弊病，在當時叢林所流行的各種禪法教學背景下，藉由批判「默照邪師」或「默照邪禪」，來展開跟禪學相關聯的一些佛法論議，以利傳揚他所認為正確妥當的禪觀念暨禪行為⁶¹。這一正確妥當的禪行為

⁵⁹ 詳見《大慧普覺禪師語錄》卷 25，《大正藏》第 47 冊，頁 917c。

⁶⁰ 例如宗杲說過：「近至江西，見呂居仁。居仁留心此段，因緣甚久，亦深有此病。……此蓋以求悟證之心在前頓放，自作障難，非干別事。公試如此做工夫，日久月深，自然築著、磕著。若欲將心待悟、將心待休歇，從腳下參到彌勒下生，亦不能得悟，亦不能得休歇，轉加迷悶耳！……」（同註⁵⁹）

⁶¹ 參見《大慧普覺禪師語錄》卷 29：「此道寂寥，無出今日，邪師說法，如惡叉聚，各各自謂得無上道，咸唱邪說，幻惑凡愚，故某每每切齒於此，不惜身命，欲扶持之，使光明種子知有吾家本分事，不墮邪見網中。……」（同註⁴⁵，頁 936b）徵諸《大慧普覺禪師語錄》，宗杲對於當時「諸方邪師」的不正知見、不正教說，批之甚烈，並不獨以「默

暨禪觀念，不僅體現在宗杲所傳授的看話禪法中，同樣也涵蘊在他所尊重的正覺所教默照禪法裡。

例如，宗杲說過：

如今學道人多不信自心，不悟自心，不得自心明妙受用，不得自心安樂解脫，心外妄有禪道，妄立奇特，妄生取捨，縱修行，落外道、二乘禪寂斷見境界。

所謂修行恐落斷、常坑。其斷見者，斷滅自心本妙明性，一向心外著空、滯禪寂；常見者，不悟一切法空，執著世間諸有為法以為究竟也。邪師輩教士大夫攝心靜坐，事事莫管，休去、歇去，豈不是將心休心、將心歇心、將心用心？若如此修行，如何不落外道、二乘禪寂斷見境界？如何顯得自心明妙受用、究竟安樂、如實清淨解脫變化之妙？……

照邪師」為對象。不過，「默照」這一禪教，或許畢竟是其大宗或主流，因此，宗杲以批判「默照邪師」所開示的「默照邪禪」為重點，而意欲藉此舉揚他所認為的「正禪」宗旨，便是可以體諒的一種不得已作法。而這絕不因為他所批判者，可能包括不應涵攝在內的正覺所教「默照正禪」，於是就犯了什麼「稻草人的謬誤」。關於正覺批判「諸方邪師」的各種說法或弊病，可參見《大慧普覺禪師語錄》卷 14：「……近代佛法可傷，邪師說法，如恆河沙，各立門風，各說奇特，逐旋捏合，疑誤後昆，不可勝數。……」（同註⁶³，頁 867a-869b）《大慧普覺禪師語錄》卷 23：「道由心悟，不在言傳。近年以來，學此道者，多棄本逐末，背正投邪，不肯向根腳下推窮，一味在宗師說處著到。……如上七箇樣子，佛病、法病、眾生病，一時說了。更有第八箇樣子，却請問取妙圓道人。……」（同註⁶⁴，頁 910a-911c）

此心亦然，正迷時，為塵勞所惑，而此心體本不曾惑，所謂如蓮華不著水也。忽若悟得此心本來成佛，究竟自在、如實安樂，種種妙用亦不從外來，為本自具足。故黃面老子曰：「無有定法，名阿耨多羅三藐三菩提。亦無有定法，如來可說。」若確定本體實有恁麼事，又却不是也。事不獲已，因迷悟、取捨，故說道理有若干；為未至於妙者，方便語耳！其實本體亦無若干。……亦不得將心待悟、待休歇。若將心待悟、待休歇，則轉沒交涉矣！⁶²

閻孟祥曾經指出，宗杲所批評的「默照邪禪」有箇主要特點，便是「不以『悟』為參禪方向」而唯以「默然為極則」⁶⁵。關於這個特點，前面所提及的楊曾文專著也已說過。宗杲所倡看話禪法，它的作用之一，便是能夠矯治該種禪觀念暨禪行為的偏蔽⁶⁴。而在這裡，宗杲認為默照邪師教導學人不管世間事務、但只攝心靜坐從事休歇工夫的作法，乃極可能邊斷自心本來清淨光明的性能，以致落入斷見境地，因此，他要嚴予批判，同時提醒學人不可起心動念要求開悟或期待休歇境界，這樣才是掌握禪門修行要領的真實工夫。

⁶² 同註⁶³，頁 923b-c。

⁶³ 閻孟祥，〈論大慧宗杲批評默照禪的真相〉，《河北大學學報（哲學社會科學版）》第 31 卷第 5 期，2006 年 10 月，頁 90。

⁶⁴ 例如宗杲曾說：「近年以來，有一種邪師，說默照禪，教人十二時中，是事莫管，休去、歇去，不得做聲，恐落今時。往往士大夫為聰明利根所使者，多是厭惡鬧處，乍被邪師輩指令靜坐，却見省力，便以為是，更不求妙悟，只以默然為極則。某不惜口業，力救此弊。……」（同註⁶³，頁 923a）

可是，下一節所要探討的正覺所傳默照禪法，雖然也講「靜坐默究」，也談休歇工夫，但是卻沒有宗杲所指揭的情況。又，事實上，宗杲自己也不是從不教導學人「向靜處做工夫」，只不過他是把該種禪修方便當成應病與藥時的一種對治辦法，而不一向認為「默然靜坐」就是一種可以奉為最高準則的修行法門。

例如，宗杲曾說：

今時有一種剃頭外道，自眼不明，只管教人死獃獃地休去、歇去。若如此休歇，到千佛出世也休歇不得，轉使心頭迷悶耳！又教人隨緣管帶，忘情默照。照來照去，帶來帶去，轉加迷悶，無有了期。……

雲門尋常不是不教人坐禪，向靜處做工夫。此是應病與藥，實無恁麼指示人處。……前來所說瞎眼漢，錯指示人，皆是認魚目作明珠、守名而生解者。教人管帶，此是守目前鑑覺而生解者。教人硬休去、歇去，此是守忘懷空寂而生解者。歇到無覺無知，如土木瓦石相似，當恁麼時不是冥然無知，又是錯認方便解縛語而生解者。教人隨緣照顧，莫教惡覺現前，這箇又是認著觸體情識而生解者。教人但放曠，任其自在，莫管生心動念，念起念滅，本無實體；若執為實，則生死心生矣！這箇又是守自然體為究竟法而生解者。如上諸病，非干學道人事，皆由瞎眼宗師錯指示耳！……⁶⁵

這是宗杲教導學人修習看話禪法時，針對當時某些默照禪教者摘取禪林前賢語句，卻不明白那些言教的前後因緣，便一知半解地用來當作教導學人從事禪修活動的一種準則，而所做出的一些評論。對於這些評論，後人同樣也不應把它們執為「實法」，而當該將它們視為是宗杲用來「破邪」以「顯正」的方便教說。因為這些評論所揭示出來的各種情況，在總稱為「默照禪法」的這類禪法教學裡，或有、或無，並非必然出現。例如正覺所傳授的默照禪法，或許就是能夠避免類似的禪教弊病。這是下節所要展開探討的論題對象。

四、正覺所教默照禪法的安心之道

「定」、「慧」做為佛法的修學要道，傳統一般認為「定」是「慧」的先遣，因此，通常也多主張必須先修「止」以得「定」，然後才能夠發「觀」而成「慧」。不過，中華禪門打從六祖惠能明白開示「定」、「慧」本無先後的禪修學理之後⁶⁶，歷代禪師即使其個人教學重點有所偏畸，但基本都奉「定慧等持」為原則⁶⁷。例如正覺的默照禪法，便始終不離「定慧等持」這一原則⁶⁸。然則，正覺的禪

⁶⁵ 同註⁵⁹，頁 918a-c。

⁶⁶ 參見《六祖大師法寶壇經》卷 1，《大正藏》第 48 冊，頁 352c。

⁶⁷ 同上，頁 355b。這也是上承阿含經教以來崇尚「止觀雙修」精神而有的一種禪法教學。關於阿含經教所尊重的「止觀雙修」精神，可參見釋印順，《空之探究》，頁 11-12。

⁶⁸ 聖嚴法師也說：「默照是止觀的另一個名稱，也就是止心和觀心之本性的修習方法。……禪宗強調頓悟的法門，因此同時修止與觀。」（同註¹⁵，頁 23）

教對於旁觀者而言，或許因為表現出更多是在勸導學人「默然靜坐」的說法樣貌，所以也就容易被看成是偏向「靜定」類型的一種禪教⁶⁹。

（一）以「靜默」對治「躁動」的禪修入手工夫

無可爭議地，正覺確實強調「靜坐默究」在禪法修行進程裡的重要地位⁷⁰。例如，正覺說過：

真實做處，唯靜坐默究，深有所詣，外不被因緣流轉，其心虛則容，其照妙則準；內無攀緣之思，廓然獨存而不昏，靈然絕待而自得。得處不屬情，須豁蕩了無依倚，卓卓自神，始得不隨垢相。箇處歇得，淨淨而明。明而通，便能順應。還來對事，事事無礙——飄飄出岫雲，濯濯流澗月。一切處光明神變，了無滯相。……所以道：「無心道者能如此，未得無心也大難。」⁷¹

人生世間，除睡眠無夢時，更多時間花費在動腦計較思量、言說分別論議、生心身體力行等作務上，可說身心難得片刻休歇。在身心難得休歇的人生實況中，各種由於思量、言說，以及身行所造成的煩惱、諍執、勞苦，便成為世人不

意願、但卻又不知道如何掙脫得出的生命困限。面對這種生命困限，世人究竟怎樣才能掙脫、超越得出去呢？佛教伊始，便提過「獨一靜處，專精禪思」⁷²的修行範式，非常勉勵佛法修行者獨居靜處，觀察以身心為主的一切事象，是無常、是苦、是沒有我及我所，並且思惟生命流轉、還滅的緣起義理，藉此掙脫生命困限，以趣入超越生命困限的解脫涅槃境界。

據此而論，承繼佛陀教法，為了對治一向浮動不安、散亂無歸的人心意識，促使它們日漸趨於安寧、靜定，然後展開廣察深觀世界萬象及其道理的佛法修學：這種著重教導學人「靜坐默究」的禪修安心要道，便不能說錯誤或不適當。因為這不僅是能夠對治一般人心意識活動的適切禪修方式，而且也符合佛教通常認為依「定」乃得發「慧」的教學。假使著眼於此，那麼，不管正覺的默照禪教、還是宗杲的看話禪教，便全都可說是順著修定門路進入觀慧堂奧的禪教類型。

然而，根據聖嚴的理解，修持默照禪法的基礎是「放鬆，以全部的覺知在那裡打坐」⁷³；而邁入默照禪法修行進程後，則毋寧先「照」、後「默」，由此更進一步達到「照」、「默」同時的運作。若從「定」與「慧」，抑或「止」與「觀」二分的角度看，這便反倒成為先「慧」或「觀」，後「定」或「止」的禪教，而不是先「定」或

⁶⁹ 參見石井修道，《宋代禪宗史の研究》，頁342；市川白弦，《大慧》，京都：弘文堂，1941年，頁150。

⁷⁰ 參見 Morten Schlütter, *How Zen Became Zen: The Dispute over Enlightenment in the Song-Dynasty China*, p. 148.

⁷¹ 同註¹⁰，頁73c。

⁷² 參見《雜阿含經》卷12，《大正藏》第2冊，頁79c-80b。

⁷³ 同註¹⁵，頁29-30。

「止」，後「慧」或「觀」的禪教⁷⁴。

不過，那是相對建立的講法；因為「止觀雙修」、「定慧等持」在禪法實修活動中，並不能真正分隔得開「定」或「止」、「慧」或「觀」二者來建立它們的先後次序⁷⁵。更何況，正覺的教說，乃是尅就禪法修學時，一般開始需要先行排除那些散亂不安的心意識情況，進至心意識活動相對集中靜定的狀態，然後才能發起足以契會對象情實的智慧觀照，所以正覺必須先說「默」，然後說「照」。「默」是「止」、是「定」之工夫，而「照」是「觀」、是「慧」的力用。

至於聖嚴的講解，則是就著已經進入禪修活動中，要先明白覺察種種擾動不安的心意識情況，然後透過不黏著於該許情況的捨離工夫，而讓它們得以休歇下來，以進入相對晏然靜定的心意識狀態，因此才先說「照」，而後說要以「默」來止息那些被觀察看見的心識擾動情況。「照」是「觀」、是「慧」的表現，而「默」是「止」、「定」的發用。

⁷⁴ 或認為默照禪法是先「定」後「慧」的；參見張美娟，〈悲慧雙修的人生觀——大慧禪師反對默照禪的主因試探〉，《香光莊嚴》第 69 期，頁 133-134。

⁷⁵ 不僅就像六祖惠能所已說過的，而且釋聖嚴也表示：「默照是止觀的另一個名稱，……。傳統上，止觀的修行是有先後順序的，修行者由止（止心）到觀（觀照）。……。相反地，禪宗強調頓悟的法門，因此同時修止與觀。」（同註⁷⁴，頁 23）

（二）「靜坐默究」之工夫內涵的展開

上引正覺所說「真實做處，唯靜坐默究」，不過是總綱提出默照禪法的工夫入手處就落在「靜坐默究」之上。倘若真想達到「深有所詣」的地步，那麼，便得再深入其中；因為箇中至少就有「揩磨」、「休歇」等工夫內涵需要仔細究明。

例如，正覺說過：

田地虛曠是從來本所有者，當在淨治、揩磨，去諸妄緣幻習，自到清白圓明之處，空空無像、卓卓不倚，唯廓照本真，遺外境界。所以道：「了了見，無一物。」箇田地，是生滅不到、淵源澄照之底，能發光，能出應，歷歷諸塵，杳然無所偶，見聞之妙，超彼聲色。一切處，用無痕，鑑無礙，自然心心法法相與平出。古人道：「無心體得無心道，體得無心道也休。」……⁷⁶

……此箇田地，亘徹古今，是爾諸人分上本有底事，祇為一念封迷、諸緣籠絡，所以不得自在去，勞他先覺建立化門，也祇勸爾諸人自休、自歇去。歇即菩提，勝淨明心不從人得。……到者裡，祖師無分外授手底法，諸佛無分外相傳底心，元不盈餘，何嘗欠少！……何必參尋！禪什麼時不具？那用懺悔！罪什麼處得來？……祇爾箇現在不

⁷⁶ 同註⁷⁴，頁 73c。

可得心，便是常住無量壽佛。諸人若向者裡，透頂透底、徹本徹末體悉得去，有什麼事？……⁷⁷

在默照禪修進程中，「淨治」、「揩磨」可以視為初階工夫；它是指學人面對自身以攀附心意識所緣境界為主所形成的煩惱妄想——引文所說「妄緣、幻習」，必須努力從事蕩除妄想淨盡的功業；至少要先把它們轉成相對良善、具有正面價值的觀念或想法。例如，原本對待某個冒犯或為害自己的人，心中難免生起厭惡對方，甚至有尋求報復的念頭；但是，如果當下或後來能夠懷抱因果業報思想⁷⁸，甚至根據佛教禪宗所說諸法緣起性空、未嘗片刻留住的根本知見⁷⁹，那麼，或許就能不再心懷厭惡乃至報仇的想法。這就是引文所說「淨治」、「揩磨」的默照禪修工夫。不過，由於這類禪修活動多少預想某些有待施與「淨治」、「揩磨」之工夫的煩惱妄想，所以根據如此工夫寓含「欲有所作的心行」，而這樣一種意欲從事某種去惡存善之作業的心態，也應被更進一層的修行工夫所超克，因此乃將它視為默照禪修進程裡的一種初階工夫。相對於此，「自休、自歇去」則是為要指示更進一層禪修工夫的教說或觀念。

正覺所說「自休、自歇去」的休歇教說，並非如同楊

⁷⁷ 詳見《宏智禪師廣錄》卷1，《大正藏》第48冊，頁14c-15a。

⁷⁸ 例如《楞伽師資記》卷1：「云何『報怨行』？……」詳見《大正藏》第85冊，頁1285a。

⁷⁹ 例如《六祖大師法寶壇經》卷1：「無住者，人之本性。……」詳見《大正藏》第48冊，頁353a。

曾文所論，是要學人「抑制和停止對內外的追求和思維分辨活動」⁸⁰，而是旨在開導學人面對自心不管緣於何種境界而生起怎樣心念——正或邪、善或惡、染汙或清淨，僅須無所取捨地觀照它們生起、暫住、消滅的整個因緣變化歷程，便是默照禪修的工夫得力處。因為「休歇」這種工夫，不再像「淨治、揩磨」那樣還要起心動念去對治或拭除種種煩惱妄想，而且也不另外生心作意要發起什麼清淨心念或正確知見，所以相對把它說成是默照禪修進程中的高階工夫。

若就禪修學理而言⁸¹，默照禪法的「淨治、揩磨」這般初階工夫，可謂是奠基於類似菩提達摩根據四卷本《楞伽經》所說「深信含生同一真性，但為客塵妄想所覆，不能顯了」的思想，意在要求學人從事「捨妄歸真」之佛法實踐活動的一種工夫路數⁸²。換言之，它是在肯定眾生心性本來清淨，但為客塵煩惱妄想所染汙而有種種不善作業的心性論思想基礎上，針對那些可被祛除的煩惱妄想，而要求學人努力消滅它們，來顯現清淨本心的一種禪法教學⁸³。相對地，默照禪法的「休歇」這種進階工夫，則可說是奠基在正覺認

⁸⁰ 同註¹⁸，頁507。

⁸¹ 印順法師曾經指出，修行方法要有理性的指導，才能透過理智被人所接受，而不至於變成唯尚信仰的某種神教。透過理智說明禪修方法之所以能夠達致其修行目標的義理論述，便是這裡所說「禪修學理」的意思。參見釋印順，〈中道之佛教〉，收錄於釋印順，《佛法是救世之光》，臺北：正聞出版社，1992年，修訂一版，頁156-157。

⁸² 詳見《景德傳燈錄》卷30，《大正藏》第51冊，頁458b。

⁸³ 這也被稱為是「返本還源」的修行工夫類型。參見周貴華，《唯識、心性與如來藏》，北京：宗教文化出版社，2006年，頁77。

為眾生自心本來清淨的「真性」，亦即指向心意識活動本身空寂無實的真相——所謂「田地虛曠」便是在說明這一事實——而煩惱塵勞，也不過是虛妄不實的心意識產物。虛妄不實的心意識產物，可以改換成各式各樣的形相或樣態，但卻不需修行者造作另外一些也是心意識產物的東西來取代它們，才稱得上是在從事禪修；相反地，正是要能不造作任何心意識產物，乃得與自心本來清淨虛曠的實相契會。因此，正覺不僅教誡學人從事「淨治、揩磨」的工夫，而且還要開導學人必須「自休、自歇去」。

「休歇」這種工夫路數之所以能夠在默照禪教中成立或運作，乃是因為修行者明白不管正念或邪思、善念或惡意、淨心或染識，就其存在本性而言，全都是虛妄不實、念念不住的心意識產物，所以僅須如觀海浪翻騰起落而不再生心起念要去隨逐或厭棄它們，那麼，藉由照見對象虛妄不實而心無所住的工夫，便能抵達身心安頓的究竟處所。如若不然，則將總是落在要求不斷淨治、揩磨煩惱妄想而期使之消滅淨盡的有相修行階程中。然而，究竟徹底的休歇工夫，卻是要讓自心處於不取善、也不著惡的無住狀態⁸⁴。

例如，正覺在提到趙州從諗（778-897）參訪雲居道膺（?-902）的故事時，便說：

趙州又到雲居。居曰：「老老大大，何不覓箇住處？」

州云：「教某甲向甚麼處住？」居曰：「山前有箇古寺

基。」州云：「和尚何不自住？」居便休。兄弟！一切諸佛到此是住處，一切眾生到此是住處。若不到此，喚甚麼作休歇田地？須知當處滅盡，從此建立，便見當處出生。……⁸⁵

換言之，正是通達一切諸法虛幻不實的默照禪師，方才曉得當以相應於「無住〔之〕法」而不再生心起念的休歇禪教，來引導學人獲致真正究竟徹底的安心處所。而這與前面提及宗杲勸導學人，不得起心動念要求悟境，才能究竟證入的談話，雖然彼此的教學目標高下不等，但其根本精神卻是一致的，亦即莫不認為意無所著、心無所住，才稱得上是究竟徹底的禪修工夫。

承上所論，從「淨治、揩磨」到「自休、自歇去」，確實應當可以把它們看成是默照禪修工夫層層昇進的一種表現。前者，依於明明白白覺察煩惱妄想覆蓋本來清淨無染的真如自性，因而要求自己從事像神秀（606-706）所說「時時勤拂拭，莫使惹塵埃」的禪修工夫⁸⁶；後者，則依於了洞見「本來無一物，何處惹塵埃」的諸法本性，因而要求自己從事如惠能所說「無住為本」的無念、無相禪修⁸⁷。就此而言，「淨治、揩磨」和「自休、自歇去」二說在正覺禪教

⁸⁴ 同註⁸³，頁 265。

⁸⁵ 同註¹⁷，頁 63b。

⁸⁶ 涂艷秋也這樣說過；詳見涂艷秋，〈聖嚴法師對話頭禪與默照禪的繼承與發展〉，同註²⁰，頁 193。

⁸⁷ 參見《六祖大師法寶壇經》卷 1，《大正藏》第 48 冊，頁 353a-b。

裡有所分別，似乎便不太適合講成「同一方法的兩面」⁸⁸，而應當說是同一禪修進程裡由淺轉深的工夫。這一禪修工夫畢竟必須深達不為任何心意識影像所蒙蔽或所牽動的境地，方得真正脫離生死輪迴之困苦。

對此，正覺說過：

默默自住，如如離緣，豁明無塵，直下透脫。元來到箇處，不是今日新有底，從舊家曠大劫前，歷歷不昏，靈靈獨耀。雖然恁麼，不得不為。當恁麼為時，直教一毫不生、一塵不翳，枯寒大休，廓徹明白。若休歇不盡，欲到箇境界、出生死，無有是處。……⁸⁹

運作能使妄緣幻習臻於枯寒不生、休歇淨盡的禪修工夫，若無「正念」生起、「真心」現前，便可能流入「一念不生」的枯寂境界⁹⁰。然而，即使達致「一念不生」，仍然不過是表層心意識活動暫停的一種狀態，並非已經真正證得自由解脫、自在任運的無住涅槃境界，因此也不免還要遭受諸如宗杲、正覺等禪門大德的批判⁹¹。真正自由解脫、自在任運的無住涅槃境界，毋寧必須進一步能夠「默而昭、淨（＝靜）而照」，就像農夫牽轉牛鼻讓牛為自己所使喚那樣，既可自

⁸⁸ 同註²⁰，頁 192。

⁸⁹ 同註¹⁰，頁 74b-c。

⁹⁰ 同註¹⁷，頁 59a-b。另參見釋徹入，〈曹洞默照禪質變之關鍵〉，《哲學與文化》第 35 卷第 11 期，2008 年 11 月，頁 110-111。

⁹¹ 同註⁶⁵，頁 94。

在隨緣度化眾生，而且又不至於冒犯世俗一般人情。

例如，正覺曾經說道：

……休歇餘緣，坐空塵慮，默而昭、淨而照、虛而容、廓而應，不與外塵作對，了了地獨靈，到箇田地，方識阿祖。⁹²

衲僧家！枯寒心念，休歇餘緣，一味揩磨此一片田地，直是誅鉏盡草莽，四至界畔了無一毫許汙染，靈而明、廓而瑩，照徹體前，直得光滑淨潔，著不得一塵，便與牽轉牛鼻來，自然頭角崢嶸地異類中行履，了不犯人苗稼。騰騰任運，任運騰騰，無收繫安排處，便是耕破劫空田地底，却恁麼來，歷歷不昧，處處現成，一念萬年，初無住相。……⁹³

藉由禪觀工夫進入靜默境界後，必須還要能夠「耕破劫空田地底，却恁麼來，歷歷不昧，處處現成，一念萬年，初無住相」，亦即「念念不住」或「心無所住」，才堪做為正覺所說「真實做處」的解脫成佛之道。

（三）「無心」之工夫和境界

正覺教導學人所應行持的「揩磨」、「休歇」之類工

⁹² 同註¹⁰，頁 75a。

⁹³ 同註¹⁰，頁 74a。

夫，若據他的禪教用語來看，則還有一個更能表示其默照禪修精神的概念——「無心」，值得提出來探討它所涵蘊的工夫意義。

然而，「無心」是什麼意思？到底擁有怎樣一種心意識狀態才稱得上是「無心」呢？

「無心」在中華禪教傳統裡，毋寧也是箇顯要概念。它首先排除了像土、木、瓦、石之類無情物或非生命體，一般認為從不具有心意識作用或功能的情況⁹⁴。而更進一步的意涵，則是像鄧克銘教授所說，禪宗的「無心」一詞，主要可有兩層用法及意思：（1）其一是實踐工夫義的「無心」，意指修行上無分別計較，抑或取消主觀偏執的實踐工夫；（2）另一是修行成就義的「無心」，意指修行證果之主體的完全自由，抑或心體自由⁹⁵。正覺所說「無心」，基本上也具備這兩層意思。

首先，從實踐工夫義看，「無心」不是意指「一念不生」，或者毫無任何心意識作用，而是指學人基於明白心意識及其所緣對象的「自性」或「實體」不可得，因此便不再妄作意念要去把捉一個什麼永遠真實不變的內外現象，但

⁹⁴ 參見《大慧普覺禪師語錄》卷22：「今說無心，非如世間土木瓦石頑然無知之無心。差之毫釐，失之千里，不可不諦審觀察也。」（《大正藏》第47冊，頁906a）而正覺也說「無心」不是意味著「沒有作用」；參見《宏智禪師廣錄》卷5：「……『如人夜間背手摸枕头。』……師云：『無心能作用，作用自無心。』」（同註¹⁷，頁61a）

⁹⁵ 詳見鄧克銘，〈禪宗之「無心」的意義及其理論基礎〉，《漢學研究》第25卷第1期，臺北：漢學研究中心，2007年6月，頁161、169、184。

只隨順一切現象緣生緣滅的實相，以趣入自在解脫的涅槃境界。

例如，正覺曾經說道：

十五日已前，有口說不得。十五日已後，無心却自然。正當十五日，一句作麼生道？良久，云：「雲籠無縫襖，花笑不萌枝。」⁹⁶

這是以一個月的「十五日」為界線，分別前、後，用來譬喻禪修者「捨離俗有而趣入真空」、「出脫真空而圓成妙有」之同一工夫進程裡所表現出來的前後心境差別。「無心卻自然」，正是指向禪修者「雖無心而浩浩能應，雖有應而恰恰無為」⁹⁷的修行心境，所以並非指認不生一念、遺世獨立為默照禪法的真實工夫，而是「如雲出岫以無心，似月印江而有應」，乃以通曉「根根塵塵、在在處處盡是釋迦老子受用處」，因此「不在不失、不壞不雜」地「於轉處不留情，繁興永處那伽定」⁹⁸，做為默照禪法的真實行履。

其次，從修行成就義看，「無心」乃是相應於佛法根本見地的一種觀行實踐。這一佛法根本見地，也就是認為一切諸法本性空寂的真如實相，本來現成，不像特定事物需假因緣打造方得成就。因此，面對這一本來現成的事物實相，禪

⁹⁶ 同註⁷⁷，頁2b。

⁹⁷ 同註²⁵，頁47c。

⁹⁸ 同註²⁵，頁46a。

修者經由起心動念而所造作形成的價值取捨活動，縱使不宜完全否認它們所可發揮的世俗指標意義或作用，但卻都不是逕直引導自心趣入涅槃境界的究竟作為。能夠究竟獲致涅槃境界的佛法禪道，根本在於擁有無心於取捨、無心於修為的離相工夫涵養，亦即能夠一心隨順因緣所生成變化的諸法實相，去面對世界萬象，去觀待人生事務；而這是頗異於世人一般總是有心於取捨、著意於修為的執相禪觀念暨禪行為。

例如，正覺開示：

……若今日肯休、肯歇，肯放、肯捨，常教豁豁地。第一，莫將來。將來，不相似。便能騎聲跨色，超見越聞，一切處自在，一切處透脫，一切處應現，一切處圓成，何處更有一絲毫隔礙來！所以修習空花萬行，宴坐水月道場，降伏鏡裏魔軍，成就夢中佛果。若是恁麼時節，豈不是脫然向如幻三昧中恰恰相應去？不只是眼見色恁麼、耳聞聲恁麼，乃至根根塵塵、大大小小皆悉恁麼。……「無心道者能如此，未得無心也大難。」⁹⁹

不必像靈雲志勤（生卒年不詳）那樣，花費三十年時光去追尋什麼佛法禪道¹⁰⁰，但只要明白所有作為，就如空花、水月、鏡中像、夢中事一般，從來都不曾是真正實在的事物，

⁹⁹ 詳見《宏智禪師廣錄》卷5：「小參，僧問：『靈雲悟桃花意旨如何？』……」（同註¹⁷，頁57c-58a）

¹⁰⁰ 同註¹⁷，頁57c。

因而休歇自心有意造作的念頭，猶如「雁過長空，影沉寒水，雁無遺蹤之意，水無沉影之心」¹⁰¹，則無心而順應，也就能夠於一切處境中，皆得透脫自在。

最後，從還有念想存心的淨治、揩磨，歷經不起心作意的休去、歇去，以至於畢竟體現任運自在的無心狀態：這一層層轉深以臻於精妙的默照禪修進程，仍是為了方便學人實踐佛法禪道而所建立起來的次第教說；事實上，在默照禪法裡所貫徹著的修行實踐精神，自始至終不過就是「無心〔為道〕」。然則，這種默照禪修實踐精神，若想避免世人一般望文生義地把它意解成是指那種表層意識活動暫時停止的「一念不生」境界，那麼，更好的講法，本論文認為也許還是「念念不住」。因為「念念」一詞所預留的心識行相，可以涵攝「淨治、揩磨」各種煩惱妄想的禪修作為，而「不住」一語所排遣的各種境界，則能容納「休去、歇去」各種起心動念的工夫內涵。換言之，貫攝默照禪修工夫的實踐精神，仍舊是《六祖壇經》所說「我心無住」的「念念不住」，而不是傾向於否定意味的「一念不生」。

這樣一種默照禪法的修行實踐精神，便不再有「揩磨」、「休歇」二者的表面衝突，甚至深層矛盾，而唯存一貫「念念不住」的「無心〔為道〕」工夫內涵。就像正覺所形容的那樣：

¹⁰¹ 詳見《宏智禪師廣錄》卷4：「上堂，僧問：『雁過長空，影沉寒水，雁無遺蹤之意，水無沉影之心，未審如何行履？』師云：『無心道者能如此，未得無心也大難。』……師乃云：『……諸法空寂為之座，是須坐處不停因。』」（同註²⁵，頁48c）

……道人行止，流雲無心，滿月普應，不為一切所留，歷歷在萬像中，卓卓出一頭地，隨緣遇觸，不染不雜，與彼同用，與我同體。言語不能為之傳，思惟不能為之到，超搖絕待，宛轉亡功。妙得於心識情量之外，途中受用，屋裏承當。了生死，出因緣，真見靈然，元無所住。所以道：「周遍十方心，不在一切處。」¹⁰²

「真見靈然，元無所住」，意謂真實知見一切諸法本性空寂的心智主體，靈動不昧，毫無一念住著在心智所緣的境界上，因而乃能一方面展現周遍十方的作用，另一方面則又能不耽戀任何特定對象或處所。這就好比流雲無心運行，又像月印萬川那樣自然普應。這樣一種無心而普應的聖智心境，除「念念不住」或「於念而不念」這種無住修行實踐精神能夠給予貼切的形容外，難道還有其他更好的表述嗎¹⁰³？

正覺的默照禪教，從做為「真實做處」的靜坐默究入手，不管「揩磨」、「休歇」、乃至「念念不住」之「無

¹⁰² 同註¹⁰，頁 76c。

¹⁰³ 聖嚴法師傳授默照禪法時，曾經建立四個調心層次：「收心」、「攝心」、「安心」、「無心」。其中，對於「無心」層次的說明，所謂「捨妄、捨真，不執有無兩邊，也不著中間」，也是歸宗於《六祖壇經》乃至《金剛經》的無住修行實踐精神。詳見釋聖嚴，《聖嚴法師教默照禪》，頁 27-29。而柳田聖山也已指出，從菩提達摩以來，中華禪門所說「無心」，實為「（絕觀）般若」；它是「無分別」、「無念」、「無住」、「無相」等的同義詞。詳見柳田聖山，〈初期禪宗と止觀思想〉，收錄於柳田聖山，《禪仏教の研究》，京都：法藏館，1999 年，頁 67-68。

心」等修行工夫以及其所體現出來的心智境界，都是為了具體呈現自家身心同「諸法真實」相契會的生命實踐。在這裡所謂「諸法真實」，並不定著在靜默，也不滯泥於語動；它是遠離分別對立、超乎語默動靜的緣起中道。

例如，正覺說過：

……所以道：「法身無相，應物而形。般若無知，對緣而照。」青青翠竹、鬱鬱黃花，信手拈來，隨處顯現，了無他、自，誰作根、塵？獨露本身，自然轉物。心無異心，而法無異法；法無異法，而心無異心。不見道：「佛子住此地，即是佛受用，常在於其中，經行及坐臥。」兄弟！如何履踐得與塵相應去？快須休去、歇去，「有」也莫將來，「無」也莫將去，現在更有甚麼事？如人負擔，兩頭俱脫，和擔颺却始得，便是自由底人。……兄弟！直須一念相應，前後際斷，照體獨立，物、我俱亡。……¹⁰⁴

超越「自」與「他」、「根」與「塵」、「心」與「法」、乃至「智」與「如」的分別意識，也不執念或「有」或「無」的境界；如此不落於二邊的中道正觀，方能成就真正「自由底人」。

不止於此，正覺還指出：

……十成穩密漢做處，要且無稜縫、絕芒角，方能圓

¹⁰⁴ 同註¹⁰，頁 71b-c。

陀陀地一切處收攝不得，便能一切處輒得行。有時要道便道，恰恰相應。……便知道山是山、水是水、人是人、法是法，世界爾、塵塵爾、法法爾、念念爾，這裏增減一絲頭不得。若有一毫道理，又是七花八裂去也！豈不見道：「居一切時，不起妄念。於諸妄心，亦不息滅。住妄想境，不加了知。於無了知，不辨真實。」正恁麼時，如何行履？「一種平懷，泯然自盡。」¹⁰⁵

在這段講論裡，正覺援引《圓覺經》及《信心銘》的說法，乃是意在表示禪修者只要明了諸法隨緣而生、隨緣而滅，事物各自暫住在其緣起性空的當時當處，就像「山是山、水是水、人是人、法是法」一般，乃是法爾自然的生存實相，那麼，面對如此實相，便不應當生心分別其彼此是非、起意執著其善惡染淨，然後才得語默動靜都能隨緣順應，而不至於落入矯揉造作的有所得心境。

這樣一種不起彼此是非、善惡、染淨等分別意識的「無心」，即是相應「諸法真實」的默照正禪，因此，極不同於一般總要根據自己所見差別事象而表現出取捨意向的世俗人心；後者，便是默照正禪所擬對治、所要超越的凡夫心行。

正如正覺所論：

實相，是無相之相。真心，是無心之心。真得，是無得之得。真用，是無用之用。若如是也，却是箇豁落做處，

却是箇真實做處。一切法到底，其性如虛空；正恁麼時，却空它不得——雖空而妙，雖虛而靈，雖靜而神，雖默而照。……所以道：「法隨法行，法幢隨處建立。」何處不是諸人放光明？何處不是諸人得受用？何處不是諸人現神通？何處不是諸人作佛事？……箇時，絕氣息處，弄得活；絕光影處，明得出。更須跨一步，法法皆是自己之所變轉。如我身中現一切相，一切相為我身中莊嚴。箇時，亦不見有貧富、男女、是非、得失差別等相。為爾諸人有取相、有捨相，所以不能與虛空合法界等。……¹⁰⁶

「真心」，乃是相對於「妄心」，而假借名言所設置的一個概念；它是指那種沒有虛妄取相分別意識作用的心智活動本身——所謂「無心之心」。默照禪修者具備這樣一種極不同於世俗凡夫心識活動的「無心之心」，並不就陷在像槁木死灰般的無生氣的枯寂心境中，而是相反地能夠擁有比凡夫更為活潑、愈發富有的生命力量；因為他已經不會被動受制於莫名其妙、不明因緣的事物或遭遇，所以才能回復至本來「念念不住」的心智本性，隨順世界種種因緣而建立萬法、抑或應機施教。因此，也將不會有像宗杲所批評的某些默照邪禪情況——誤認「階段」以為是「究竟」的安心處所。

關於如此境界，正覺也還說過以下的話：

……但歇去，歇得盡時，靈然不昧，更須退步就已，

¹⁰⁵ 同註¹，頁 59b-c。

¹⁰⁶ 同註¹，頁 64a-c。

方能徹底相應。箇時，若有獨在之照，猶帶功在。……不見僧問古德云：「如何是和尚本來心？」古德云：「犀因翫月紋生角，象被雷驚花入牙。」若是體得明白了，便乃跨萬法頭上，不為萬法礙。到恁麼時，不立語言，不拘影像。所以道：「諸佛不出世，四十九年說。祖師不西來，少林有妙訣。」諸佛既不出世，為什麼四十九年說？祖師既不西來，為什麼少林有妙訣？須信道：「是法住法位，世間相常住。」這裏，不移一絲，不動一點。那時，一句子擲地作金聲，便知道正中偏，一輪皎潔正當天。若恁麼辨得出，在語也妙，在默也妙，說時常默，默時常說，便能超四空、出三界。箇是透脫漢做底。……^⑩

「是法住法位，世間相常住」的深層意謂，是在表示宇宙萬法各住本性空寂的自性、因緣和合的自相，因此，就其做為緣起性空的存在現象而言，根本沒有往來變動之實質可得。所以正覺對此表示：「這裏，不移一絲，不動一點。」禪修者一旦能夠了悟緣生諸法的這種真如實相，念念專注於事物緣聚而出現、緣散而消亡的當下，那麼，念念專注的同時也就是念念不住，便不會將「動」和「靜」隔開、「語」和「默」斷裂，從而得以於講說時具有恆常靜默的意義、於靜默時具有恆常講說的意義；換言之，也就是能夠即動而靜、即靜而動。默照禪法的修行實踐，唯有工夫深達入如此境地，才稱得上是「透脫漢做底」。

^⑩ 同註^⑨，頁 58a-b。

五、結論

正覺和宗杲二位禪門宗師，身處同一時代，而且維持彼此尊重的知交情誼。然而，他們各自所宣揚的禪修方便法門，一主「默照」、一主「看話」，在實踐佛法禪道的教學上顯出相當不同。

默照禪法，採取「靜坐默究」的形式；看話禪法，則採取「看心起疑」的形式。如果從「定」、「慧」二者分別的角度看，則一般說來，默照禪法偏向於先「定」而後「慧」，看話禪法偏向於先「慧」而後「定」。

又，正覺、宗杲二人的性格，也似乎頗顯異采。正覺，言語謹慎、行事沉靜^⑪；而宗杲，則可謂能言敢論、行事躍進^⑫。宗杲發乎道濟天下的弘法熱忱，數數評議默照禪法教學者不免流為所謂「邪禪」或「邪師」；但他也曉得正覺所教禪修方便，正是屬於默照禪法。因此，宗杲當然明白其所

^⑪ 釋自融（1615-1691），《南宋元明禪林僧寶傳》卷 2，說：「觀覺公唱教，當乾坤鼎沸之秋，闢啟東南，緘言密行，為湖海傾歸。妙喜尚左遜之，其餘欲並駕爭驅，知其孰可也。嗟乎！洞上宗風，微公孰慰浮山之望而足太陽之心哉！」（《卍新纂續藏經》第 79 冊，頁 595b）

^⑫ 釋祖琇（1163-?），《僧寶正續傳》卷 6，說：「師荷佛祖正續，全體作用，掃除知見，無法與人，雖古宗師，無以加之。殆其縱無礙辯，融通宗教，則奄有圓悟之風。是以高峻門庭，容攝多眾，若海涵地負，綽綽有餘。至於棒喝譏訶、戲笑怒罵，無非全提向上接人，第學者難於湊泊耳！其闡略宏度，脫去繩檢。所至，學徒趨事，雖嶄嶄露頭角，號稱諸方領袖者。師目使曠令，如侍執然；所為偈、贊、頌古，絕妙古今。與賢士大夫往復論道書，并上堂普說法語，凡五帙，行于世。」（《卍新纂續藏經》第 79 冊，頁 578c-579a）

批評的「默照邪禪」或「默照邪師」，多少不免會令正覺難堪，或許因此還需費舌申辯默照禪法的正當性以及適切性。不過，正覺針對宗杲的相關批評，彷彿也未見有一言半句申正。這又是為什麼呢？本論文認為，其一固然是個人性格所致，另外則因為宗杲所從事的破邪論議，如第三節所論，其實剛好正是助成正覺所想顯揚默照禪法為修行正道而努力展開教說的功臣之一，那麼，同為顯揚禪道正法，又何必一一對之論駁申辯、甚至有所訾議！

平心說來，在世間傳揚佛法禪道，通常可以託付兩種類型的論師或禪師：（1）其一是特重「破邪」以「顯正」的一類，（2）另一則為專注「顯正」以「防邪」的一類。據此而言，宗杲既已藉由「破邪」而有所助成於「顯正」，那麼，正覺正好可以全力透過教說開示禪修正道，藉以防避類似宗杲所說「默照邪禪」的流行、「默照邪師」的繁興。

這一「默照正禪」，透過教導學人「揩磨」、「休歇」等禪觀念暨禪行為，而以「無心」教說統攝其內涵，箇中所貫徹的，仍是六祖惠能所傳「於念而不念」、「於相而離相」的「無住」或「念念不住」修行精神。這也正表明中華禪門祖師所傳禪法，自有其統宗會元的一貫性；而正覺便是南宋時代發揚這種修心要法、安心要道的一大禪師。此外，如果要說其有「異采」，那麼，或許不過是在正覺以其一生經歷努力體現這種精神，同時積極教導後學，以便共同顯揚如此精神，因而得有屬於他個人語默動靜的多樣禪教表現罷了！

參考文獻

一、傳統文獻

- 姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》第9冊，臺北：新文豐出版公司影印，1983年。
- 劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》第2冊。
- 後魏·菩提流支等譯，《十地經論》，《大正藏》第26冊。
- 隋·釋僧璨作，《信心銘》，《大正藏》第48冊。
- 唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》第7冊。
- 唐·佛陀多羅譯，《大方廣圓覺修多羅了義經》，《大正藏》第17冊。
- 唐·釋弘忍述，《最上乘論》，《大正藏》第48冊。
- 唐·般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》第48冊。
- 唐·釋法海集，《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》，《大正藏》第48冊。
- 唐·釋淨覺集，《楞伽師資記》，《大正藏》第85冊。
- 宋·釋紹隆等編，《圓悟佛果禪師語錄》，《大正藏》第47冊。
- 宋·釋蘊聞編，《大慧普覺禪師語錄》，《大正藏》第47冊。
- 宋·釋集成等編，《宏智禪師廣錄》，《大正藏》第48冊。
- 宋·釋道原纂，《景德傳燈錄》，《大正藏》第51冊。
- 宋·釋子升、釋如佑錄，《禪門諸祖師偈頌》，《卍新纂續藏經》第66冊，臺北：新文豐出版公司影印，1987年。
- 宋·釋祖琇撰，《僧寶正續傳》，《卍新纂續藏經》第79冊。
- 宋·釋普濟集，《五燈會元》，《卍新纂續藏經》第80冊。
- 元·釋宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第48冊。

清·釋自融撰、釋性磊補輯，《南宋元明禪林僧寶傳》，《卍新纂續藏經》第79冊。

二、近人論著

(一) 專書

石井修道，《宋代禪宗史の研究》，東京：大東出版社，1987年。

市川白弦，《大慧》，京都：弘文堂，1941年。

杜繼文、魏道儒，《中國禪宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，1993年。

周貴華，《唯識、心性與如來藏》，北京：宗教文化出版社，2006年。

曹曙紅，《聚散因緣——佛教緣起說》，北京：宗教文化出版社，2004年。

野上俊靜等著，《仏教史概説·中国篇》，京都：平樂寺，1968年。

野上俊靜等著，釋聖嚴譯，《中國佛教史概説》，臺北：臺灣商務印書館，1993年，二版。

楊曾文，《宋元禪宗史》，北京：中國社會科學出版社，2006年。

釋印順，《空之探究》，臺北：正聞出版社，1992年，六版。

釋印順，《佛法是救世之光》，臺北：正聞出版社，1992年，修訂一版。

釋真觀，《禪宗的開悟與傳承》，臺北：文津出版社，2006年。

釋開濟，《華嚴禪——大慧宗杲的思想特色》，臺北：文津出版社，1996年。

釋聖嚴，《聖嚴法師教默照禪》，臺北：法鼓文化，2004年。

釋聖嚴著，單德興譯，《無法之法——聖嚴法師默照禪法旨要》，臺北：法鼓文化，2009年。

Schlütter, Morten, *How Zen Became Zen: The Dispute over Enlightenment in the Song-Dynasty China*, Honolulu: University Hawaii Press, 2008.

(二) 期刊論文

方立天，〈文字禪、看話禪、默照禪與念佛禪〉，《中國禪學》，第1卷，2002年6月，頁12-21。

林義正，〈儒理與禪法的合流——以大慧宗杲思想為中心的考察〉，《佛學研究中心學報》，第4期，1999年7月，頁147-168。

酒井得元，〈默照禪の本質〉，《駒澤大學佛教學部研究紀要》，第26號，1968年3月，頁9-24。

原全忠，〈默照禪と看話禪〉，《宗学研究》，第20號，1978年3月，頁181-184。

陳平坤，〈聖嚴禪教之安心法門——「看話禪」與「無住」思想是融貫的嗎？〉，《國立臺灣大學哲學論評》，第46期，2013年10月，頁157-198。

陳劍鎧，〈聖嚴法師的禪法體認及其對大慧宗杲「話頭禪」與宏智正覺「默照禪」的運用〉，《中正漢學研究》，第21期，2013年6月，頁93-126。

張雲江，〈南宋禪宗史上的「默照禪公案」探究〉，《宗教學研究》，2010年增刊，2010年，頁111-116。

張美娟，〈悲慧雙修的人生觀——大慧禪師反對默照禪的主因試探〉，《香光莊嚴》，第69期，2002年3月，頁120-143。

楊惠南，〈看話禪與南宋主戰派之間的交涉〉，《中華佛學學報》，第7期，1994年7月，頁191-212。

鄧克銘，〈大慧宗杲禪師禪法之特色〉，《中華佛學學報》，第1期，1987年3月，頁281-293。

鄧克銘，〈禪宗之「無心」的意義及其理論基礎〉，《漢學研究》，第25卷第1期，2007年6月，頁161-184。

廣田宗玄，〈看話禪における禪定の一様態——大慧宗杲の「壁觀」理解を通して〉，《印度學佛教學研究》，第53卷第2號，2005年3月，頁187-189。

- 蔣義斌，〈大慧宗杲看話禪的疑與信〉，《國際佛學研究》，創刊號，1991年12月，頁49-68。
- 橋本英樹，〈默照禪の一考察〉，《駒沢大学大学院仏教学研究會年報》，第28號，1995年5月，頁101-108。
- 閻孟祥，〈論大慧宗杲批評默照禪的真相〉，《河北大學學報（哲學社會科學版）》，第31卷第5期，2006年10月，頁90-95。
- 釋徹入，〈曹洞默照禪質變之關鍵〉，《哲學與文化》，第35卷第11期，2008年11月，頁105-127。
- Yu, Chun-Fang, "Ta-hui Tsung-kaio and Kung-an Ch'an," *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 6, Iss. 2, June 1979, pp. 211-235.

（三）論文集暨專書論文

- 巴斯韋爾，〈看話禪之捷徑，中國禪佛教頓悟行的演變〉，〔美〕彼得·N. 格理高瑞編，馮煥珍、龔雋、秦瑜、唐笑芝等譯，《頓與漸——中國思想中通往覺悟的不同法門》，上海：上海古籍出版社，2010年，頁260-303。
- 柳田聖山，〈初期禪宗と止觀思想〉，收錄於柳田聖山，《禪仏教の研究》，京都：法藏館，1999年，頁56-76。
- 涂艷秋，〈聖嚴法師對話頭禪與默照禪的繼承與發展〉，《聖嚴研究》第三輯，臺北：法鼓文化，2012年，頁177-235。
- Robert E. Buswell, Jr., "The 'Short-cut' Approach of K'an-hua Meditation: The Evolution of a Practical Subitism in Chinese Ch'an Buddhism," in Peter N. Gregory (ed.), *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1991, pp. 321-377.

On Silent Illumination: Refuting the Erroneous Views and Disclosing the Right Teachings

—The Doctrine for Pacifying the Mind in the Chan Approach of Silent Illumination

Ping-kun Chen

Assistant Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University

Abstract

In Song Dynasty, Hongzhi Zhengjue advocated the Chan approach of silent illumination to respond to the issue of "pacifying the mind". Taking as the core the theme of the teaching for "pacifying the mind" as stressed by the Chinese Chan tradition, this thesis tries to explore the silent illumination approach in order that, by means of discussing this approach's doctrine for pacifying the mind, we may uncover the beneficial contents that the silent illumination method applies to settle our body and mind, and further reveal the practical spirit of the Chinese Chan approach as passed down by the silent illumination teachings.

In this thesis, we first analyze the contents of Chan practice as implied by the term of "silent illumination." Next, we go on to examine the related criticism of Dahui Zonggao about the contents of the silent illumination teachings. Then we directly expound the doctrine for pacifying the mind in the silent illumination approach. Finally, we elaborate on "the non-abiding of my mind," the practical spirit of the Chinese Chan tradition, that the silent illumination teachings inherit.

This thesis points out that the various comments made by Dahui

Zonggao about the silent illumination teachings actually possess the valuable effects of clearing away the obstacles of the teachings in the silent illumination approach, thus helping to perfect the silent illumination approach taught by Hongzhi Zhengjue. In addition, the thesis shows that the silent illumination approach, while going from “purifying and polishing” to “putting at full rest,” and then reaching the state of “(becoming one with the way through) no mind,” has an ever-consistent spirit of Chan practice, which is the implementation principle of “simultaneous practice of samadhi and wisdom” advocated in the teaching of “taking non-abiding as the foundation” given by Master Huineng, the Sixth Patriarch of the Chinese Chan School.

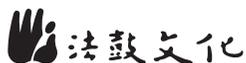
Key words: pacify the mind, put at rest, no mind, silent illumination, Hongzhi Zhengjue.

聖嚴思想論叢 8

聖嚴研究 第八輯

Studies of Master Sheng Yen Vol.8

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	2016年6月
建議售價	新臺幣380元
郵撥帳號	50013371
戶名	財團法人法鼓山文教基金會—法鼓文化
北美經銷處	紐約東初禪寺 Chan Meditation Center (New York, USA) Tel: (718)592-6593 Fax: (718)592-0717



本書如有缺頁、破損、裝訂錯誤，請寄回本社調換。
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. 第八輯 / 聖嚴教育基金會學術研究部
編. -- 初版. -- 臺北市 : 法鼓文化, 2016. 06
面 ; 公分
ISBN 978-957-598-712-1 (平裝)

1.釋聖嚴 2.學術思想 3.佛教哲學 4.文集

220.9208

105007138