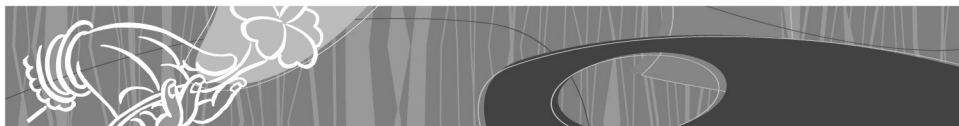


聖嚴研究

第九輯

Studies of Master Sheng Yen Vol.9



二〇一七年十一月

聖嚴研究

第九輯

目錄

佛教「無情說法」的學理探究

——以聖嚴法師為例的現代應用	釋果鏡 7
一、前言	9
二、印度佛教「無情說法」之學理源流與發展	10
三、「無情說法」在中國的發展	15
四、「無情說法」在日本之影響	28
五、「無情說法」在現代的應用與自然境教	37
六、結語	43
參考文獻	45
英文摘要	49

幸福社會的經濟幸福

——佛教的幸福經濟學	許永河 51
一、導論	53
二、傳統經濟理論中的經濟幸福分析	57
三、從佛法看幸福的經濟生活	73
四、結語	100
參考文獻	107
英文摘要	111

「四要消費者」的需求函數	謝俊魁、顏美惠 113
一、前言與研究目的	115
二、佛教經濟學相關文獻回顧	119
三、「四要」與「四要消費」	123
四、基礎經濟學的消費者選擇模型與需求曲線	136
五、四要消費者的行為假設	148
六、四要消費者的選擇模型與需求曲線	156
七、結語	176
參考文獻	191
英文摘要	194

中華禪法鼓宗話頭禪學理思想之研究

——兼論宗密的九對頓漸	釋果暉 197
一、從俱解脫到慧解脫——以數息觀為例	199
二、四諦十六行相與話頭禪法	203
三、《楞伽經》與禪機	210
四、從如來禪到祖師禪——頓漸悟修	212
五、結論	252
參考文獻	257
英文摘要	263

聖嚴法師旅行書寫中的病與佛法

——以《維摩詰所說經》為對照的研究	王美秀 265
一、前言	266
二、應機說法，行方便法門	269
三、病之所集，脆弱的人身	277

四、眾生病，則菩薩病	284
五、病猶不病，不病猶病	292
六、結語	299
參考文獻	301
英文摘要	304

跨地同坐一門禪修

——聖嚴法師的國際弘法	李玉珍 305
一、前言	307
二、美國華人佛教的六大區域與三種組織型態	311
三、聖嚴法師的美國弘化與大學學佛社	318
四、流動中的大學城佛學社	322
五、美國分部的道場與信徒特色	327
六、聖嚴法師的法子與法脈觀	331
七、結論	339
參考文獻	342
英文摘要	346

Syncretism and Exclusivism:

Characteristics of Chinese Mahāyāna Buddhism in Relation to the Racial Integration in Lansing Buddhist Association	Hsiao-Lan Hu 349
1. Syncretism and Exclusivism in Chinese Buddhism	355
2. Diversity of Backgrounds and Practices in LBA	358
3. Commitment to the Dharma in Teachers and in Themselves ..	362
4. “Embodying the Dharma Without Brandishing It”	364

5. <i>Whose Dharma? Master Sheng-Yen's Thought on "Dharma Heirs"</i>	368
6. Conclusion	372
Bibliography	378
中文摘要	381

佛教信仰方式的現代性建構

——以聖嚴法師佛教建設的相關理念為中心	李向平	383
一、問題的提出		385
二、漢傳佛教的現代建設		388
三、佛教制度及其現代性關聯		399
參考文獻		407
英文摘要		408

從「戒定慧」三學研析聖嚴法師《遊心禪悅》書法風格與意涵

	陳靜琪	411
一、前言		413
二、戒定慧三學與書法創作之融攝		414
三、《遊心禪悅》書法風格中的戒定慧		422
四、《遊心禪悅》書法意涵中的戒定慧		439
五、結語		440
參考文獻		443
英文摘要		445

佛教「無情說法」的學理探究 ——以聖嚴法師為例的現代應用

釋果鏡

法鼓文理學院副教授／中華佛學研究所所長

■ 摘要

此研究論題，以漢傳禪宗始於唐朝的「無情說法」之議題，做為主要探討對象。筆者擬以探討「無情說法」的理論基礎為始端，並分析其中的法性與佛性相關之問題，來釐清無情無口、無思怎能說法之疑？再探討歷代祖師如何運用「無情說法」來接機應化禪者？且試圖窺探此法得悟之契機為何？並嘗試探討「無情說法」傳入日本後之演變。

又，以弘揚漢傳禪佛教為主要核心理念的聖嚴法師，在建設法鼓山之硬體建築上，在法鼓山的自然環境之中，如何將此禪法活化？如何將此禪法融入？其中所蘊涵的「無情說法」，其現代意義為何？

以上種種的議題，首先擬圍繞著「無情說法」的理論基礎為中心，將發源於印度的思想，如何在中國發展出數百年的論議？其中禪宗祖師是如何運用「無情說法」的妙用來接機禪子？又「無情說法」傳入日本後，日本人是如何解讀此說？並再度產生新的變革影響日本文化。最後以聖嚴法師的法鼓山為例，闡明「無情說法」發展到現代，如何在現代被

應用於自然境教，活活潑潑地展現禪機的內涵。

關鍵詞：無情說法、法性、佛性、聖嚴法師、法鼓山

一、前言

聖嚴法師（1930—2009）（以下敬稱省略）分生命有兩類：1. 無情的生命：如花、草、樹木等的植物。2. 有情的生命：如人、畜，乃至昆蟲等的動物。但是也有人提出反對的意見，認為花、草、樹木也有感情。不過聖嚴主張有情的動物與無情的植物，最大的不同處，在於神識及神經的有無。植物無神經，亦無神識，只有自然的反應，沒有苦樂的感覺，也無死亡的恐懼，故稱無情眾生。有情眾生，乃有求生之意願，也有死亡之畏懼。若以佛的法性身而言，有情無情，毫無差別；但是依凡夫的層次而言，無情物不是有情眾生，不能說沒有差別。^❶因此以我們凡夫而言，有情眾生與無情眾生是有差別的。

聖嚴對「無情說法」的議題是如何看待？他曾經在一九八九年與來訪的藏傳喇嘛討論漢、藏兩傳法義的同異問答中，有關「頑石點頭，枯木開花」所代表的意義，說道：「是神通妙用，或是一種自內證的經驗。」又說：「在印度的思想中，沒有無情說法的觀念，如頑石點頭，可能只是道生大師自己的經驗，頑石是否點頭，就很難講了。如說無情說法是佛力加持所致，那是屬於宗教信仰層次。禪宗不講加持，事實上，禪宗是純自力的，認為草木說法是從自己的主觀立場來說的。」^❷這段話說明了他對「無情說法」是站在

❶ 釋聖嚴，《禪的世界》，臺北：法鼓文化，1999年，頁160-161。

❷ 釋聖嚴，《漢藏佛學同異問答》，臺北：法鼓文化，1999年，頁84-85。

禪宗的立場，認為是修行者的自內證經驗，而「無情會說法」是站在修行者主觀的立場來說。

在探討「無情說法」的議題時，必然會碰觸到的另一個相關的議題：無情是否有佛性？無情是否會成佛？而在此議題上，聖嚴在同書中說：「應該不能稱作『佛性』，因我未見有草木石頭等無情皆有佛性之說。」^③也就是說他認為無情不稱作佛性，而應該稱作什麼呢？他在《聖嚴法師教話頭禪》一書中說：「無情眾生本身是不會成佛的，它是有情眾生的附屬品，雖然其本質也是空的，但不是佛性，而稱為『法性』。」^④因此以聖嚴的角度來看，「無情有法性非佛性，無情是不能成佛」的明確主張，但是他並不否認「無情說法」的可能性。

相關「無情說法」的議題研究範圍相當廣泛，所涉及的相關論題也很複雜，此篇論文筆者擬鎖定以聖嚴「無情說法」的思想為核心，探討漢傳禪宗「無情說法」的源頭從印度追溯起，到傳入中國後的發展，以及傳入日本後的變革，到現代的運用與法鼓山的境教等等為主要研究範疇。

二、印度佛教「無情說法」之學理源流與發展

「無情說法」的創設者一般認為是中國唐朝南陽慧忠（？－775），有學者認為可以溯源到印度佛教的「環境」觀或「器世間」的概念。^⑤《阿毘達磨俱舍論》中明確地記

載「有情世間」與「器世間」的區別，器世間是有情世間的對立概念，是有情住的國土和包含國土裡生長的草木類等，並將草木^⑥等稱作無情。^⑦《中阿含經》中：「身棄塚間，如木無情。」^⑧認為草木是屬無情。又《增壹阿含經》中：「今此講堂樑柱無情之物。」^⑨亦將講堂樑柱認作無情。又《菩薩本生鬘經》中：「無情土木。」^⑩稱土木為無情。又《佛本行集經》：「無情諸山及雜樹。」^⑪稱山樹為無情。甚至《大莊嚴經》中：「虛空無情物。」^⑫稱虛空是無情之

- ⑤ 高崎直道，〈無情說法考〉，《印度學佛教學研究》，第47卷1號，1998年，頁1。
- ⑥ 根據 Schmithausen “The problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism” 的詳細研究指出，最初期的佛教，植物可能被視為有情，或者至少不是沒有生命、沒有感覺的東西。然而到了後來，植物被劃出有情的範疇，可能是基於做為食物實用性的觀點。辻村優英，〈グライ・ラマ 14 世における環境思想：植物の位置づけを中心に〉，《宗教と倫理》，第12号，2012年，頁84，京都：宗教倫理学会出版。
- ⑦ 世親造，唐・玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》：「世雖不了有情同分。而於有情謂無差別。故設有體亦何所用。又何因不許有無情同分。諸穀麥豆金鐵菴羅半娜娑等。亦有自類互相似故。」《大正藏》第29冊，第1558經，頁24上26-29。
- ⑧ 東晉・瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》，《大正藏》第1冊，第26經，頁789上1。
- ⑨ 東晉・瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》，《大正藏》第2冊，第125經，頁715中29。
- ⑩ 宋・紹德慧詢等譯，《菩薩本生鬘經》，《大正藏》第3冊，第160經，頁343中3。
- ⑪ 隋・闍那崛多譯，《佛本行集經》，《大正藏》第3冊，第190經，頁784上26。
- ⑫ 馬鳴造，後秦・鳩摩羅什譯，《大莊嚴經》，《大正藏》第4冊，第201經，頁325中26。

③ 同註②，頁85。

④ 釋聖嚴，《聖嚴法師教話頭禪》，臺北：法鼓文化，2009年，頁175。

物。因此器世間也就是無情世間，與有情世間是對立的概念。又在《大正句王經》中，有位童子迦葉向大正句王說：

往昔有一聚落，其中人民不識螺相，亦復未曾聞其螺聲。忽有一人從外而來，到彼聚落而便止住，是人常持一螺以為功業，每日執螺詣於聖像鳴螺供養，供養已訖復還住處。時聚落中一切人民，忽聞螺聲咸悉驚怪，互相謂曰：「此何聲？我等眾人本所不聞。」大王！時聚落中一切人眾共往螺處，問彼螺言：「從何來可依實答，若不言實我當破汝，螺知我意速說其由。」大王！彼人民眾，於其螺相及與螺聲，本所不見本所不聞，欲使其螺共為問答，螺既無情豈能言答？何以故？亦如大王！與命終人欲共言論，人既命盡豈能再言。¹³

此段文中可以得知，螺相與螺聲皆是無情，無情所發出的聲音是無法與有情問答，如同命終人無法與人共語般。換句話說，就是認為無情是不會說話，因此「無情說法」在印度佛教是否定的。雖然印度佛教是否定「無情說法」，但是姚秦·竺佛念（生卒不詳）於三九九年至四一六年之間，所譯出《菩薩瓔珞經》中記載：

佛言：「亦有形有情，亦有形亦無情。云何有形有情？

玉女寶、象寶、馬寶、典藏寶、典兵寶，是為有形有情。云何有形無情？輪寶、珠寶，是為有形無情。」爾時，淨菩薩白佛言：「世尊！如轉輪聖王在天之坐，意有所念尋念即至，爾時有形有情王念便至，為有情而至？無情而至？」佛言：「此雖有情王念便至，非彼知王意至。」淨菩薩白佛言：「彼雖有情，何異輪寶、珠寶乎？」佛言：「云何？族姓子！輪寶、珠寶亦由念至，然此二者，有音響言教不乎？」淨菩薩言：「無有言教。」佛言：「如是，族姓子！雖有情以念故則至，不取言教。」淨菩薩復白佛言：「云何？世尊！若轉輪聖王心念便至，欲使輪寶、珠寶有言教者得不乎？」佛言：「得。何以故？轉輪王威力使然，便有言教。」淨菩薩言：「轉輪聖王非通非感，云何使無情而有言教？」佛言：「轉輪聖王得世俗通，能使世物如念所應……。」¹⁴

承認無情有言教，是由於轉輪聖王的威神力、念力感應所得，並非主張「無情會說法」，有如「釋迦拈花，迦葉微笑」一般。

另一個議題：無情是否有佛性？無情是否會成佛？在進入議題的探討之前，先就語詞解釋之。梵語 buddha-dhtu 或 buddha-gotra。又作如來性、覺性。即佛陀的本性，或指成佛的可能性、因性、種子，佛之菩提的本來性質，為如來藏

¹³ 宋·法賢譯，《大正句王經》，《大正藏》第1冊，第45經，頁833上5-18。

¹⁴ 姚秦·竺佛念譯，《菩薩瓔珞經》，《大正藏》第16冊，第656經，頁50上20-中6。

之異名。在印度佛教裡探討佛性思想的經典中，以北涼·曇無讖（385—433）所譯的《大般涅槃經》，被認為是最早傳入中國的「一切眾生悉有佛性」說，但是經中又說：

非佛性者，所謂一切牆壁、瓦石、無情之物，離如是等無情之物，是名佛性。¹⁵

《大涅槃經》所說的「一切眾生」並不包括無情之物。也就是說只承認有情眾生有佛性，而不承認無情眾生有佛性。其他傳入中國的經論中如：劉宋·求那跋陀羅（394—468）譯《央掘摩羅經》及《大法鼓經》、北涼·曇無讖譯《大方等無想經》及《大方等大集經》、龍樹（150？—250）造，姚秦·筏提摩多（284？—417？）譯《釋摩訶衍論》、天親（約400—480）造，陳·真諦（499—569）譯《佛性論》等都有「一切眾生悉有佛性」說，但是都與《大涅槃經》的主張相同。

雖然在印度佛教的經論中都沒有提到「無情」可以「說法」的主張，然而在中國禪宗文獻中，最初記載「無情說法」的唐·淨覺（683—750？）集《楞伽師資記》，於求那跋陀羅下：

云：「從師而學，悟不由師。凡教人智慧，未嘗說

此，就事而徵。指樹葉是何物？……又云：「此水是何物？」又云：「樹葉能說法，瓶能說法，柱能說法，屋能說法，及地水火風皆能說法，土木瓦石，亦能說法者。」何也？¹⁶

據此可以推測在求那跋陀羅時，就已經有為了勘驗證明修行者的悟境，應機使用「無情說法」的例子，所以應該可以推測將「無情說法」傳入中國的，是更遠在四三五年，印度僧人求那跋陀羅經海路來到廣州之後傳入此說。換句話說，在當時的印度佛教，正處大乘佛教盛行期，「無情說法」就已經存在了。而《大般涅槃經》中指出「無情非佛性」的主張，傳到中國後，被中國佛教的祖師質疑：「無情有佛性？無情無佛性？」又反問：「如果無情非佛性，究竟無情是什麼性？」等議題，就在中國佛教產生了數百年的論爭，這是印度佛教不曾發生過的現象。

三、「無情說法」在中國的發展

「無情說法」一般認為是在九世紀，洞山良价（807—869）拜訪潯山靈佑（771—853）時，所參的「無情說法」之公案，此公案的主角是南陽慧忠。有學者認為「無情說法」的淵源可能是出自《楞伽阿跋多羅寶經》中：

¹⁵ 北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》，《大正藏》第12冊，第374經，頁581上22-23。

¹⁶ 唐·淨覺集，《楞伽師資記》，《大正藏》第85冊，第2837經，頁1284下18-20。

我從某夜得最正覺，乃至某夜入般涅槃，於其中間乃至不說一字，亦不已說、當說，不說是佛說。¹⁷

推測南陽慧忠可能受到此說的意識影響而創始「無情說法」。¹⁸在進入探討「無情說法」議題之前，首先不能忽略「無情有無佛性？」或「無情能否成佛？」的論題，多數的學者是混在一起探討，也有學者主張應該分開來討論。¹⁹

不過遠在南陽慧忠之前，就有三論吉藏（549—623）提出過「草木有佛性」說，《大乘玄論》中：

《唯識論》云：「唯識無境界，明山河草木，皆是心想，心外無別法。此明理內，一切諸法，依正不二。以依正不二故，眾生有佛性，則草木有佛性。以此義故，不但眾生有佛性，草木亦有佛性也。若悟諸法平等，不見依正二相故，理實無有成、不成相。無不成故，假言成佛。以此義故，若眾生成佛時，一切草木亦得成佛。此是通門明義也。」²⁰

此說是以「依正不二」之理，來推演「眾生有佛性則草

木有佛性」，也就是說吉藏在理之通門立場上主張「草木有佛性」，不過並不主張「草木得成佛」，其論中明確說「草木得成佛」的前提是「若眾生成佛時」，也就是說草木成佛是因為有眾生成佛的結果，並非草木有主體性得以成佛。吉藏在論中又說：

若論別門者，則不得然。何以故？明眾生有心迷，故得有覺悟之理。草木無心，故不迷，寧得有覺悟之義？²¹

而在別門立場上，卻主張「草木無佛性」，因為草木無心不能覺悟，所以草木無佛性是不可能成佛。

無情非佛性，究竟是什麼性的疑問，以聖嚴的看法是「無情有法性」，他在《聖嚴法師教話頭禪》主張：「無情眾生本身是不會成佛的，它是有情眾生的附屬品，雖然其本質也是空的，但不是佛性，而稱為法性。本質同樣是空、無常，對有情眾生而言是佛性——具有成佛的可能性，而佛就是實證本質是空。法性的意思，是指對無情眾生而言，它不能成佛，但它本身的性質也是空，所以叫作法性。因此，空性是遍於一切有情、無情的。」²²因此聖嚴認為無情有法性而非佛性。何謂法性？梵語 dharmatā，巴利語 dhammatā。指諸法的真實體性，亦即宇宙一切現象所具有的真实不變之本性。又作真如法性、真法性、真性。又為真如的異稱。在

¹⁷ 劉宋·求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》第16冊，第670經，頁498下17-19。

¹⁸ 同註⁵，頁9。

¹⁹ 陳盛港，〈從《神會語錄》的對話中探討修學佛法的幾個關鍵性議題〉，《世界宗教學刊》，第19期，2012年，頁5，嘉義：南華大學。

²⁰ 隋·吉藏，《大乘玄論》，《大正藏》第45冊，第1853經，頁40下11-18。

²¹ 同註²⁰，頁40下23-25。

²² 同註⁴。

華嚴法藏（643—712）所撰《大乘起信論義記》中：

法性者，明此真體普遍義，謂非直與前佛寶為體，亦乃通與一切法為性，即顯真如遍於染淨通情非情深廣之義。

《論》云：枉（在）眾生數中名為佛性，枉（在）非眾生數中名為法性。言真如者，此明法性遍染淨時無變異義。真者體非偽妄，如者性無改異。²³

認為真如通有情無情，在有情眾生稱作佛性，在無情眾生稱作法性。不過法藏在文中引用的論典出處雖然不詳，但是東晉·佛跋陀羅（359—429）譯《大方廣佛華嚴經》中：

善知一切眾生心行，如應調伏，以金剛智普照境界，同一法性，覺慧廣大，甚深智境。²⁴

顯示境界（無情）是同一法性。因此無情稱作法性的觀念，至少在東晉時此概念已經傳入中國了，聖嚴的說法不是空穴來風，而是有經論可依據的想法。換句話說，聖嚴主張「無情有法性」的說法，但是不接受「無情能成佛」的假設。（此篇論文對於「法性」議題，不做深入的探討，有興趣者可參閱相關研究。）

²³ 唐·法藏，《大乘起信論義記》，《大正藏》第44冊，第1846經，頁247下10-16。

²⁴ 東晉·佛跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第9冊，第278經，頁395中23-25。

南陽慧忠所主張「無情說法」的思想，是接受「無情成佛」？還是不接受「無情成佛」？中國禪宗文獻中，《楞伽師資記》「求那跋陀羅」下，記載有「無情說法」之外，又同書「四祖道信」下：

《涅槃經》云：「一切眾生有佛性。」容可說。牆壁凡石，而非佛性，云何能說法。²⁵

道信（580—651）認為有佛性才能說法，沒有佛性怎麼能說法，主張無情非佛性，但對於「無情說法」的質疑，是以一種反語氣，但這種口吻不一定就是否定的意味，也可能是接受的反問用法。又同書「五祖弘忍」下：

云：「汝正在寺中坐禪時，山林樹下，亦有汝身坐禪不？一切土木瓦石，亦能坐禪不？土木瓦石，亦能見色聞聲，著衣持鉢不？《楞伽經》云：『境界法身』，是也。」²⁶

弘忍（602—675）認為土木瓦石能坐禪，是一種「境界法身」，有學者齊藤氏認為可以看作是一種「無情成佛」，也是為了試驗修行者的悟境是否得證的對話。²⁷不過弘忍所

²⁵ 同註¹⁶，頁1289中8-9。

²⁶ 同註¹⁶，頁1290上14-18。

²⁷ 齊藤智寬，〈唐五代宋初の禪思想における無情仏性・說法説〉，《東洋學》，81期，1999年，頁22-23。

認為的「無情成佛」，應該是以有情為主體的自內證，並非真正主張「無情能成佛」，而是因為有情成佛之故，與前述的三論吉藏看法類似。又玄策（？－854）也曾經對學人提示說：

汝言入定，有心耶？無心耶？若有心者，一切蠢動之類皆應得定；若無心者，一切草木之流亦合得定。²⁸

主張驗證學人的悟境，不是以是否入定來判斷，此種看法，正是開啟禪宗，日常行住坐臥的生活教學。

另外，南陽慧忠回答南方禪客的問答，記載於宋·睦庵善卿（1050－1108）編正《祖庭事苑》²⁹中：

我此間佛性，全不生滅，汝南方佛性，半生半滅，半不生滅。³⁰

慧忠所批判的南方，指的是標榜南宗的荷澤神會（668－760）。而神會的佛性立場，在《神會和尚遺集》中，回應牛頭山袁禪師的問答內容：

²⁸ 宋·道原纂，《景德傳燈錄》，《大正藏》第51冊，第2076經，頁243下17-20。

²⁹ 作者年代參考黃繹勳，《宋代禪宗辭書《祖庭事苑》之研究》，臺北：佛光文化，2011年，頁1。

³⁰ 宋·善卿編正，《祖庭事苑》，《卍新纂續藏》第64冊，第1261經，頁321上24－下1。

若言青竹黃花，同法身般若，如來於何經中，為青竹黃花授菩提記？若將青竹黃花，同法身般若者，此即是外道說。何以故？為《涅槃經》云：「無佛性者，所為無情物是」。³¹

顯示神會認為將無情等同法身、般若的人，是外道見。因此可知神會是主張「無情無佛性」的見解，而慧忠與神會的立場，是完全站在無法妥協正面對立的論調。³²然而一邊是六祖惠能的門下慧忠，另一邊是六祖惠能的擁護者神會，而且慧忠的思想曾經被學者質疑：是否是惠能的弟子？而神會的思想也一樣被質疑：是否就原原本本地繼承惠能的思想？³³除了神會之外，亦有馬祖道一（709－788）法嗣大珠慧海（生卒不詳）也持反對意見，宋·道原（生卒不詳）纂《景德傳燈錄》卷六中，說道：

迷人不知法身無象，應物現形，遂喚「青青翠竹總是法身，鬱鬱黃華無非般若」。黃華若是般若，般若即同無情；翠竹若是法身，法身即同草木。如人喫筍，應總喫法身也。³⁴

³¹ 胡適，《神會和尚遺集》，臺北：胡適紀念館，1982年，頁139。

³² 村上俊，《研究報告》第四冊，第二部第四章，1996年，頁516，京都：國際禪學研究所花園大學。

³³ 同註³²，頁515。

³⁴ 同註²⁸，頁247下14-18。

慧海否定無情之物是法身、是般若。他更進一步在卷二十八中強調說：

法身無象，應翠竹以成形；般若無知，對黃華而顯相。非彼黃華翠竹，而有般若法身。故經云：「佛真法身，猶若虛空，應物現形，如水中月。」……若見性人，道是亦得，道不是亦得，隨用而說，不滯是非。若不見性人，說翠竹著翠竹；說黃華著黃華；說法身滯法身；說般若不識般若，所以皆成爭論。³⁵

認為佛真法身無象如虛空，是應無情之物而顯相，猶如水中月一般。大珠慧海承繼馬祖道一的法嗣，曾有學者讚歎馬祖所詮釋的「無情說法」，是最高明，對於「無情說法」的教化，是至高的藝術境界。³⁶ 換句話說，中國禪宗內部對「無情有無佛性？」就有兩種不同看法：接受與不接受「無情成佛」的思想。

日本學者松本史朗氏區別這兩種系統為「佛性內在論」與「佛性顯在論」，並列表分類之。³⁷

佛性內在論	道信→弘忍→神秀→惠能→馬祖→臨濟
佛性顯在論	吉藏→牛頭宗→慧忠→〔天台本覺法門〕→道元（初期）

³⁵ 同註²⁸，頁441中22—下1。

³⁶ 李開濟，《禪宗的思想變革》，臺北：文津出版，2007年，頁45-46。

³⁷ 松本史朗，《禪思想的批判的研究》，〈《金剛經解義》について〉，1994年，頁103，東京：大藏出版。

此表顯示主張「佛性內在論」也就是主張「無情不能成佛」，中國禪宗最早首推四祖道信、五祖弘忍、神秀（605—706）、六祖惠能、馬祖道一，直到後世的臨濟一派。而主張「佛性顯在論」也就是主張「無情能成佛」，中國佛教中最初提示的是三論吉藏，他在通門義上贊成此說，但是在別門義上是否定此說，也就是有條件性的主張。接著此說還影響了牛頭宗、慧忠、天台本覺法門，以及日後被道元（1200—1253）傳入日本，影響了日本曹洞宗。此表中並沒有提到中國曹洞宗的立場，由於南陽慧忠的「無情說法」的公案，就是出自曹洞宗始祖洞山良价的參學悟道語錄文獻中，洞山良价開悟之後，留下了悟後偈語，宋·道原纂《景德傳燈錄》中：

也大奇！也大奇！無情解法不思議。若將耳聽聲不現，眼處聞聲方可知。³⁸

而明·語風圓信（1571—1647）編《瑞州洞山良价禪師語錄》中，有些許字異：

也大奇！也大奇！無情說法不思議。若將耳聽終難會，眼處聞聲方得知。³⁹

³⁸ 同註²⁸，頁321下10-11。

³⁹ 明·語風圓信、郭凝之編，《瑞州洞山良价禪師語錄》，《大正藏》第47冊，第1986B經，頁520上2-3。

甚至到了清朝許多禪師語錄中，都可見洞山良价悟後偈語，被禪師們運用來應機接引禪眾，足見中國曹洞宗是承襲南陽慧忠的思想。

綜合言之，「無情說法」與「無情成佛」是否有絕對關係？以下試著以三個命題來討論：

1. 不認可「無情說法」，也不接受「無情成佛」。
2. 認可「無情說法」，但是不接受「無情成佛」。
3. 認可「無情說法」，也接受「無情成佛」。

第一命題型：不認可「無情說法」，也不接受「無情成佛」是前面探討過的印度佛教祖師所持的看法。而第二命題型：認可「無情說法」，但是不接受「無情成佛」是印度僧求那跋陀羅的主張，也是聖嚴所抱持的見解。中國禪宗經過道信、弘忍到曹溪派下的荷澤神會，直至洪州馬祖的諸位祖師，都是抱持此型看法。第三個命題型：認可「無情說法」，也接受「無情成佛」是中國佛教三論吉藏有條件之下主張的說法或禪宗的慧忠（包括牛頭系）。然而「無情成佛」說傳入日本後，被日本佛教的祖師接受後，給予更多的闡釋，此項留待下一議題再討論。原本還有第四命題型：不認可「無情說法」，但接受「無情成佛」的推測，因為此型在基礎理論上是不成立的，也就是說接受「無情成佛」的理念之下，成了佛的無情，必定會說法也能說法，所以此型不成立也不存在，也就不必討論了。

中國禪宗歷代祖師，是如何運用「無情說法」來接機應化禪者？《景德傳燈錄》卷二十五記載北宋僧法眼德韶（891—972）上堂開示：

諸佛時常出世，時常說法度人，未曾間歇，乃至猿啼、鳥叫、草木、叢林，常助上座發機。⁴⁰

認為諸佛說法未曾停息過，有情的猿猴鳥類，甚至無情的草木叢林都可以說法，幫助參禪人顯發禪機，發起疑情。又宋·僧挺守隨藏主（生卒不詳）於一一三一至一一六二年所集《古尊宿語錄》卷三十二〈舒州龍門佛眼和尚普說語錄〉中記載：

你參禪人，不明無情說法，如何了得行腳事？做善知識，不會無情說法，如何接物利生？⁴¹

佛眼清遠（1067—1120）點出當時叢林以「無情說法」為主流，告誡禪子參訪參學，必須要明瞭「無情說法」，做善知識，能應接待物利益眾生，必須要體會「無情說法」。可見在宋朝時期，「無情說法」的普遍盛行，不明或不會「無情說法」，就不是一位參禪人，不是一位善知識。佛眼又在《古尊宿語錄》卷二十八中，明確地指出：「若欲明斯旨，應須離念看。」⁴²強調「無情說法」的要旨，必須從「離念」，也就是「無念」入手。又宋師明（生卒不詳）集《續古尊宿語要》卷六〈雪堂行和尚語〉中記載：

⁴⁰ 同註²⁸，頁409下27-28。

⁴¹ 宋·隨藏主集，《古尊宿語錄》，《卍新纂續藏》第68冊，第1315經，頁210中21-22。

⁴² 同註⁴¹，頁181下19。

天寧今日，為諸人，說老婆禪去也。一切眾生是正報，山河國土是依報。一切眾生有情有血氣，山河國土無情無知覺。佛言：「有情無佛性，無情有佛性。有情不解說法，無情常說法。」你諸人，還聞無情說法麼？莫道剎說、眾生說、常說、熾然說，無間歇，是無情說法。若恁麼說，內為色身所惑，外為山河所眩，終不聞說法。諸人，要會無情說法麼？靜聽靜聽。良久云：「句下不知言外旨，目前迷悟隔千山。」⁴³

雪堂道行（1089—1151）嗣佛眼法系，他是臨濟宗楊岐派下，為了開示「無情說法」之要旨，以一種老婆禪的方式善巧接化，主張如果要會得「無情說法」，不可被色身（正報）所迷惑，也不可被山河（依報）所眩目，只須「靜聽靜聽」即可知其玄旨。所謂「靜聽靜聽」即是一種自內證經驗，如能達到「正依不二」時，即會「無情說法」之言外要旨。

在中國禪宗語錄之中，參禪學子最常叩問禪師：「如何是無情說法？」，禪師的回應就有多樣化：青原下第五世翠微無學（生卒不詳）法嗣的投子大同（819—914）答：「啞。」⁴⁴又答：「莫惡口。」⁴⁵大鑑下第十二世天衣義懷

（993—1064）法嗣的顯明善孜（生卒不詳）答：「燈籠掛露柱。」⁴⁶南嶽下第三十五世的肅堂濬（生卒不詳）答：「鐘無鼓響，鼓無磬聲。」⁴⁷青原下第三十七世的中也淨慈（1602—1646）答：「山高水遠。」⁴⁸或者用反問語：青原下第九世般若啟柔（生卒不詳）法嗣的藍田縣真（生卒不詳）答：「還見香臺麼？」⁴⁹南嶽下第三十四世松際通授（1593—1642）法嗣的雲外行澤（1607—1654）答：「還見露柱走入施生臺麼？」⁵⁰甚至以「無情說法」之議題而提問答話，如明·淨珠（生卒不詳）錄，本致（生卒不詳）輯《象田即念禪師語錄》卷二：

問：「無情說法是何章句？」

答：「家藏白澤圖，不降門外怪。」

問：「拂子說法，香爐得聞麼？」

答：「兩耳對兩耳。」

問：「有情說法，無情還聞麼？」

答：「同家不共活。」

問：「佛祖說法，是有情說？是無情說？」

⁴³ 宋·師明集，《續古尊宿語要》，《卍新纂續藏》第68冊，第1318經，頁496中14-21。

⁴⁴ 同註⁴¹，頁233下5。

⁴⁵ 宋·悟明集，《聯燈會要》，《卍新纂續藏》第79冊，第1557經，頁181下16。

⁴⁶ 宋·惟白集，《建中靖國續燈錄》，《卍新纂續藏》第78冊，第1556經，頁698中20-21。

⁴⁷ 清·超永編輯，《五燈全書》，《卍新纂續藏》第82冊，第1571經，頁407下23。

⁴⁸ 同註⁴⁷，頁692中4-5。

⁴⁹ 同註⁴⁶，頁652中6。

⁵⁰ 清·劉醇驥編，《神鼎雲外澤禪師語錄》，《嘉興藏》第33冊，第B280經，頁288下7-8。

答：「更教我道甚麼？」

問：「佛未出世，草木瓦礫，還說法麼？」

答：「只許和南，不容禮拜。」

問：「靈雲見桃，香嚴擊竹，莫便是無情，為有情說法麼？」

答：「笑時牙齒露。」又云：「馬是官馬，不用搭印。」

問：「生公說法石點頭，為什麼無情類有情？」

答：「孤雁聲回沙塞夢，蘆花影動釣漁舟。」

問：「會無情說法者，向上還有事也無？」

答：「減灶不添兵。」

問：「無情說法，是最初句？是末後句？」

答：「添兵不減灶。」⁵¹

以上九問，皆是青原下第三十七世的象田即念（生卒不詳），對參禪學子圍繞著相關「無情說法」的問答，足見在明朝時期「無情說法」的盛行，亦不減唐宋時期，其問答之內容，更活潑精彩且多姿多樣，甚至到了清朝時期依然可見記載相關「無情說法」的語錄。

四、「無情說法」在日本之影響

在日本最早持有「草木成佛」思想的是真言宗空海（774—835）。⁵²另外，也有日本天台宗圓珍（814—891）、

安然（841—884？）、良源（912—985）、忠尋（1065—1138）等的努力闡釋與發揚，但是也有證真（1189？—1204）對「草木自發心成佛」思想的批判，⁵³認為不是天台教學的真義，此種質疑也發生在日本曹洞宗始祖道元的身上。

道元最初的師承是來自日本天台宗比叡山，他因為對比叡山的大環境的不滿而出走，更重要的是，他對日本天台的大綱「本來本法性，天然自性身」⁵⁴的本覺思想，產生極大的疑惑「諸佛為什麼更發心修行三菩提之道？」⁵⁵。他曾經參訪過日本臨濟宗祖師榮西（1141—1215）及其高徒明全（生卒不詳），但都無法解開他的疑惑，終於在一二二三年入宋求道。

道元在中國宋朝滯留期間，最初的二、三年參訪了天童山、阿育王寺、徑山萬壽寺等諸山長老，一二二五年拜見天童如淨（1163—1228），在其座下師事二年，除了得到如淨禪法的精隨之外，還從如淨處解開自己對佛性的疑惑，終於解悟到：透過一心一意的「祇管打坐」，直到達成「身心脫

⁵² 坂本幸男，〈草木成佛について〉，《大崎學報》，109 号，1959 年，頁 16，東京：立正大学仏教学会。

⁵³ 小林信彦，〈證眞の日本オーソドクシー批判：虚心に文献を読んだ研究者の見事な成果〉，《國際文化論集 33》，2005 年，頁 57-67。

⁵⁴ 參見網站：<https://eiheizen.jimdo.com/>，《大本山永平寺諸禪師略伝》，「永平高祖行狀建撕記」，「建保 5 年 (1217) 秋 18 歲」條下，所錄原文：「宗家の大事、法門の大綱、本来本法性、天然自性身。」

⁵⁵ 同註⁵⁴，所錄原文：「如来自法身法性ならば諸佛甚麼の為に更に発心して三菩提の道を修行し玉う。」

⁵¹ 明・淨珠錄本致輯，《象田即念禪師語錄》，《嘉興藏》第 27 冊，第 B191 經，頁 169 上 28—中 8。

落」的境界，就能體證佛性了。

一二二七年度元正式從如淨處得到曹洞宗法嗣書，繼承如淨的衣鉢成為法子，完成了入宋求道之旅，返回日本致力於弘法與著述，他的佛性思想散見於《正法眼藏》與《永平廣錄》之中。⁵⁶道元對「無情說法」、「無情成佛」的思想，是否繼承中國祖師的見解？還是有了自己新的看法與詮釋？

道元禪思想的特徵，是對中國禪宗的一些重要思想概念，做了不少創造性的闡釋，在吸收中國禪思想的精髓時，並進行日本化的變革。他在著作七十五卷本的《正法眼藏》中，把中國禪宗常講的「無情說法」看作是一種公案話頭，一方面應對中國禪師們的說法，並進行問答的參究，另一方面強調將現前的一切事物和客觀世界做為公案去參究。這種主張公案存在於客觀世界的一切處的觀點，即是中國唐五代以後的禪宗重要思想之一，道元在《正法眼藏》的基本思想，表現了他對中國禪思想的繼承。不過道元用自己的母語（日文），來解釋漢文的「公案」時，很明顯地呈現他在理解、接受中國禪思想的過程中，有他自己因誤讀而產生創新的特色。他在〈佛性〉章中，把出自《大涅槃經》：「一切眾生，悉有佛性」，誤讀成：

悉有之言，即眾生也，群有也；即悉有者，佛性也。悉

有之一悉，謂之眾生。正當恁麼時，眾生之內外，即是佛性也之悉有也。⁵⁷

「悉有」在漢語是「皆有」或「都有」之意，道元卻將「悉有」解釋成「佛性」，這種理解是違背了漢語的常識，也正因為不拘泥於漢文的語法習慣，反而將道元的佛性思想推向新的創意，且自由自在。⁵⁸在道元的新讀法中，將佛性當下與悉有的一切存在結合，超越對立的二元，而「悉有之一悉」更義涵著，將悉有擴展到包含一切有生命和無生命的「超人類中心主義」之領域。⁵⁹道元又進一步解釋「悉有」的意義：

當知今之佛性悉有之有，非有無之有。悉有者，佛語也，佛舌也，佛祖眼睛也，衲僧鼻孔也。悉有之言，更非始有，非本有，非妙有等，何況緣有、妄有哉？悉有不關心、境、性、相等。⁶⁰

⁵⁷ 道元著，何燕生譯注，《正法眼藏》，北京：宗教文化出版社，2003年，頁29-30。原文收錄於《日本藏》87卷，頁168下：「生ナリ。群有ナリ。スナハチ悉有ハ佛性ナリ。悉有ノ一悉ヲ眾生トイフ。正當恁麼時ハ。眾生ノ内外スナハチ佛性ノ悉有ナリ。」

⁵⁸ 同註⁵⁷，序頁17-19。

⁵⁹ 同註⁵⁶，頁227。

⁶⁰ 同註⁵⁷，頁30。原文收錄於《日本藏》87卷，頁168下-169上：「イマ佛性ニ悉有セラルル有ハ。有無ノ有ニアラス。悉有ハ佛語ナリ。佛舌ナリ。佛祖眼睛ナリ。衲僧鼻孔ナリ。悉有ノ言。サラニ始有ニアラス。本有ニアラス。妙有等ニアラス。イハンヤ緣有妄有ナランヤ。心境性相等ニカカハレス。」

⁵⁶ 釋恆清，〈道元禪師的佛性思想〉，《佛學研究中心學報》，4期，1999年，頁210-219。

用了一連串的否定語詞，來描述悉有是超越主體性的佛性，又說：「盡界皆無客塵，直下更無第二人。」⁶¹指出盡法界都沒有主、客體的對立存在。但是也不是全然否定佛性，而是「非妄緣起之有，蓋因遍界不曾藏之故」，⁶²主張佛性非因妄緣而有，而是遍一切處。道元為了避免被誤解，緊接著解釋：

所言遍界不曾藏者，非謂滿界是也。遍界我有者，外道之邪見也。……。聞及佛性之言，學者多邪計其如先尼外道之我。……。有一類人以為佛性有如草木之種子。⁶³

強調佛性不是實體性泛有的外道邪見，而是超越時間，超越空間，遍一切處的非有我論，並澄清佛性非能覺知的神我，也非像因中有果論的草木種子。道元又說明「佛性」與「時節」的關係，說：

佛言：「欲知佛性義，當觀時節因緣，時節若至，佛性

現前。」⁶⁴

文中的「佛言」是出自《大般涅槃經》中，佛陀對師子吼菩薩說：

欲見佛性，應當觀察時節、形色，是故我說一切眾生悉有佛性，實不虛妄。⁶⁵

解釋佛性三因（正因、了因、緣因）與時節（過去有、現在有、未來有）的關係。雖然經中並沒有「時節若至，佛性現前」之文，但是兩者的關係是非常緊密的，道元也留意到「若至」的意涵，也有可能佛性會「不至」，因此用心琢磨解釋「若至」即是「既至」，說：

若至者，即既至也。時節若至者，佛性不至也。然則時節已至，此即佛性之現前也，或即其理自彰也。大凡皆未有時節不至之時節，未有佛性不現前之佛性也。⁶⁶

認為應該是「時節既至，佛性現前」的相即關係。

⁶¹ 同註 57，頁 30。原文收錄於《日本藏》87 卷，頁 169 上：「盡界ハスヘテ客塵ナシ。直下サラニ第二人アラス。」

⁶² 同註 57，頁 30。原文收錄於《日本藏》87 卷，頁 169 上：「妄緣起ノ有ニアラス。徧界不曾藏ノユエニ。」

⁶³ 同註 57，頁 30-31。原文收錄於《日本藏》87 卷，頁 169 上-170 上：「徧界不曾藏トイフハ。カナラスシモ滿界是有トイフニアラサルナリ。徧界我有ハ。外道ノ邪見ナリ。……佛性ノ言ヲキキテ。學者オホク先尼外道ノ我ノコトク邪計セリ。……アル一類オモハク。佛性ハ艸木ノ種子ノコトシ。」

⁶⁴ 同註 57，頁 32。原文收錄於《日本藏》87 卷，頁 170 下：「佛言。欲レ知二佛性義一。當レ觀二時節因緣一。時節若至。佛性現前。」

⁶⁵ 同註 15，頁 532 上 18-19。

⁶⁶ 同註 57，頁 33。原文收錄於《日本藏》87 卷，頁 171 上：「若至ハ既至トイハンカコトシ。時節若至スレハ。佛性不至ナリ。シカアレハスナハチ時節ステニイタレハ。コレ佛性ノ現前ナリ。」

道元的佛性思想是主張「無常佛性」，他說：

常者，未轉也。所言未轉者，即便變為能斷，即便變為所斷，則不關乎去來之踪跡，故是常也。然則草木叢林之無常，即是佛性也；人物身心之無常，是即佛性也。國土山河之無常，是依佛性之故也。阿耨多羅三藐三菩提，此是佛性，故無常也。大般涅槃，此是無常，故是佛性也。⁶⁷

認為無情的草木、叢林、國土、山河是無常，有情的人物身心也是無常，因為同樣是無常，所以皆有佛性，只不過無情是「依佛性」，有情是「即佛性」。這「依」與「即」也就是「依正二報」，因為同樣是無常，所以「依正不二」，因為「依正不二」，所以無情、有情皆是佛性，皆有佛性。

道元是如何看待「無情說法」？他在《正法眼藏》的〈無情說法〉章中說：

須知無情說法者，佛祖之總章是也。⁶⁸

⁶⁷ 同註⁵⁷，頁37-38。原文收錄於《日本藏》87卷，頁175上：「常者未轉ナリ。未轉トイフハ。タトヒ能斷ト變ストモ。タトヒ所斷ト化スレトモ。カナラスシモ去來ノ蹤跡ニカカハレス。ユエニ常ナリ。シカアレハ艸木叢林ノ無常ナルスナハチ佛性ナリ。人物身心ノ無常ナルコレ佛性ナリ。國土山河ノ無常ナルコレ佛性ナルニヨリテナリ。阿耨多羅三藐三菩提コレ佛性ナルカユエニ無常ナリ。大般涅槃コレ無常ナルカユエニ佛性ナリ。」

認為「無情說法」是佛法的命脈，最重要的地方。而且又說：

認草木瓦礫為無情者，非遍學也。認無情為草木瓦礫者，非飽參也。⁶⁹

認為把無情界限在草木瓦礫，是沒有遍學佛法，也沒有徹底參究禪機者。他在「無情說法」的公案中，特別重視「無情說法，什麼人得聞？」的道理，中國祖師南陽慧忠主張「諸聖得聞」，雲巖曇晟（782—841）主張「無情得聞」，道元詮釋說：

聞取雲巖曩祖之道，聽取大證國師之道，若當與奪，則所道取之諸聖得聞之諸聖者，應是無情；道取無情得聞之無情者，當是諸聖。以無情所說無情，無情說法即無情故。是故，無情說法，說法無情也。⁷⁰

⁶⁸ 同註⁵⁷，頁409。原文收錄於《日本藏》87卷，頁381上：「シルヘシ無情說法ハ。佛祖ノ總章コレナリ。」

⁶⁹ 同註⁵⁷，頁404。原文收錄於《日本藏》87卷，頁376上：「無情ヲ認シテ艸木瓦礫トスルハ。不參飽ナリ。」

⁷⁰ 同註⁵⁷，頁406。原文收錄於《日本藏》87卷，頁378上：「雲巖曩祖ノ道ヲ聞取シ。大證國師ノ道ヲ聽取シテ。マサニ與奪セハ。諸聖得聞ノ道取スル諸聖ハ無情ナルヘシ。無情得聞ト道取スル無情ハ諸聖ナルヘシ。無情所說無情ナリ。無情說法即無情ナルカユエニ。シカアレハスナハチ。無情說法ナリ。說法無情ナリ。」

強調禪宗的「與奪自在」，主張「諸聖無情不二」。所以洞山良价開悟偈語「無情說法不思議」，道元也贊成「無情及無情說法，共難思議」，⁷¹因此進一步提問：

謂之無情者，為何物？當參學其非凡聖、非情與無情。
凡聖，情與無情，說與不說者，皆思議境界之可及。⁷²

主張「凡與聖」、「情與無情」、「說與不說」並非二元對立，而是超越二元的「圓融不二」關係，否則就落入思議境界了。道元認為「凡即聖」、「情即無情」、「說即不說」的「圓融不二」思想才是不思議境界。此種「圓融不二」的思想是道元開始脫離中國式的「無情成佛」概念，他在同書〈發無上心〉章中認為：

大凡有覺無覺之發心時，始得一佛性之種也。巡究四大五蘊而誠心修行，則得道；巡究草木牆壁而誠心修行，則得道。以四大五蘊與草木牆壁是同參故，同性故，同心同命故，同身同機故。⁷³

⁷¹ 同註⁵⁷，頁407。原文收錄於《日本藏》87卷，頁379下：「無情オヨヒ無情說法。トモニ思議スヘキコトカクシ。」

⁷² 同註⁵⁷，頁407-408。原文收錄於《日本藏》87卷，頁379下：「イハクノ無情。ナニモノナリトカセン。凡聖ニアラス情無情ニアラスト參學スヘシ。凡聖情無情ハ。說不說トモニ思議ノ境界オヨヒヌヘシ。」

⁷³ 同註⁵⁷，頁522。原文收錄於《日本藏》88卷，頁41下-42上：「オホヨン有覺無覺ノ發心スルトキ。ハシメテ一佛性ヲ種得スルナリ。四大五蘊ヲメクラシテ。誠心ニ修行スレハ得道ス。艸木牆壁ヲメクラシ

有情誠心修行能得佛道，無情誠心修行亦能得佛道，這種思想已經脫離了中國式的「無情成佛」概念，把無情當作主體性，擁有自主意識，還能誠心修行與有情一般無別，得以成佛。道元起初抱著對日本天台宗的「草木自發心成佛」思想之質疑態度，一轉成為了贊成的立場。有學者認為此種是立足在日本人對山、水、木、石等自然物的崇拜信仰，以及敬畏雨、風、雷、火、太陽等天然現象，引發精靈的存在信仰所產生的「草木發心修行成佛」之思想。⁷⁴此種思想也在日本天台宗和真言宗的山岳信仰之中，孕育成佛教神道的習合，⁷⁵甚至廣泛影響日本謠曲文學⁷⁶與草木塔文化，⁷⁷並且脫離佛教範疇，浸透入傳統的日本古典文藝之中，產生植物擬人化的作品文學。⁷⁸

五、「無情說法」在現代的應用與自然境教

「無情」的範疇可以指植物和礦物，用現代的語詞就是

テ。誠心ニ修行セン得道スヘシ。四大五蘊ト艸木牆壁ト。同參ナルカユエナリ。同性ナルカユエナリ。同心同命ナルカユエナリ。同身同機ナルカユエナリ。」

⁷⁴ 芹川博通，〈仏教の自然観〉，《淑徳短期大学研究紀要》，40号，頁33。

⁷⁵ 同註⁷⁴，頁34。

⁷⁶ 上田正行，〈女人成仏・草木成仏のこと—『葉草取』考〉，《金沢大学文学部論集・言語・文学篇》通号18，1998年，頁14。

⁷⁷ 守谷英一，〈草木塔の周辺—「草木国土悉皆成仏」が刻まれた三基の石塔について—〉，《草木塔会誌》，2号，2009年，頁16-19。

⁷⁸ 伊藤信博，〈植物の擬人化の系譜〉，《言語文化論集31（1）》，2009年，頁3-34，名古屋：名古屋大学大学院国際言語文化研究科。

「自然生態環境」。聖嚴在《禪門》中，討論到二十一世紀將是宗教盛行的世紀時，提到：

近代的人，竭力想用科學的方法及人為的努力，改變自然。事實上，就是因了人為的破壞，使得自然生態失去平衡，我們的生活環境，變得更加危險、更不安全。⁷⁹

有鑑於「自然生態環境」的被破壞與汙染，就是人類自己造成生活環境的不安全，因此以一位佛教的宗教師立場，提倡「建設人間淨土」的理念，來號召響應環境衛生、保育自然生態、珍惜自然資源。他認為人類也是自然生態之一，破壞了自然生態，人類大眾本身就是首當其衝的受害者。⁸⁰他對於現代化科學的看法，在《真正大好年》中指出：

現代化的科學技術，很少思考到消長互動的自然規律，以致快速地破壞了各種地球資源，使得大量的生物種類，迅速消失，也為人類賴以生存的環境，伏下不可預知的隱憂。⁸¹

警惕著人類在享受科學技術所帶來的便利之時，不要忘了也衍生了許多生態環境的問題。因此要將所有動、植物

生存的環境，都看作是人類身體的一部分，沒有這些動、植物，人類也無法單獨生存，而這些共同生活的生物環境，相互之間都有它自動、自然的調整作用，也就是「消長互動的自然規律」。在科學技術發展之下，又能思考到生態環境「消長互動的自然規律」，是一種智慧的考驗，聖嚴在《人間世》中說道：

世界人口不斷地膨脹，野地的開發往往無可避免，如何能夠在開發的同時，也兼顧大自然的生態維護，便是考驗人類的智慧了。⁸²

野地的開發與大自然的生態維護，要如何能夠兼顧？千萬不可為了商業利益，就濫墾濫伐原始森林及高山的珍貴林木，無視於保存自然生態環境的重要。如果不能維護大自然的生態，等於是世界末日提早到來的催命符咒。他也強調人類除了要求自身的生存外，也必須保護自然資源的再生，以及自然生態的永續。⁸³

聖嚴對於自然生態的議題，提出了「自然倫理」的概念，他在《我願無窮：美好的晚年開示集》中說道：

自然倫理的關懷主體，就是自然生態，包括生物與非生物的資源和環境。非生物的資源，例如金屬、石油、煤等

⁷⁹ 釋聖嚴，《禪門》，臺北：法鼓文化，1999年，頁160。

⁸⁰ 同註⁷⁹，頁125。

⁸¹ 釋聖嚴，《真正大好年》，臺北：法鼓文化，2005年，頁32。

⁸² 釋聖嚴，《人間世》，臺北：法鼓文化，2005年，頁76。

⁸³ 同註⁸²。

礦藏，雖不是生命，但與生態有關。因此，這裡所說的自然倫理關懷，除了直接保護有機生態之外，還包括間接保持各種資源之間的永續平衡，凡是自然界的一草一木、一塊石頭，都跟人類的生存有關，人類使用它們，就應該珍惜它們、保護它們。⁸⁴

強調除了保護與珍惜之外，還要保持永續平衡各種資源，才能真正解決自然生態環境的種種問題。以上探討了聖嚴對於現代人在自然環境的議題所提出的意見與看法，他站在漢傳禪佛教的立場，是如何運用「無情眾生」？以及如何保持各種資源的永續平衡？來達到他所推行的「自然倫理」。

聖嚴在《法鼓山故事》中說道：

我在構思如何開闢山林之際，即已留心生態環保問題；希望從整地、打地基開始，就要保護山上原生態的每一種生物。包括野溪的水族、林間的飛鳥、昆蟲，乃至一草一木，寧可付出更多的工程費用，也不忍將地貌剷除填平改變，以免造成各種生物的毀滅及遷移。⁸⁵

他在金山法鼓山建設世界佛教教育園區時，寧可多花工程費用，也要堅持他的「自然倫理」的理念，保護自然生態

環境，並且進一步將「有情眾生」的人類與「無情眾生」的自然環境，建立起相互的整體性與生命共同體的關係，他在《法鼓山的方向Ⅱ》中說道：

法鼓山完成之後，我相信任何人上山來，一進入法鼓山的境內，就能產生境教的功能。所謂境教是指進入這個環境，就會體驗到所謂人間淨土是什麼，就能夠體會到清靜的心靈是什麼，就會體會到智慧和慈悲是什麼，因為我們不僅是為了起房子，法鼓山是有生命的、是有精神的、有靈魂的。而且在周邊的景觀，我們很用心一項一項的完成。景觀不僅僅是為了觀光、供人旅遊的，這些景觀都是能夠讓我們沉澱身心、好好的體驗自己、體驗環境，進而體驗到我們這個世界的整體性，我們跟其他的人是一個生命共同體，當我們體驗到這些時，就是我所期盼的境教。⁸⁶

也就是藉著法鼓山原有的自然環境，加以整頓之後的景觀，使進入園區的人們，能達到身心沉澱，產生生命共同體的「境教」功能，進而開啟慈悲與智慧的寶庫。所謂的「境教」，就是以自然景觀的「無情說法」，進行身心的洗滌，深入禪的體驗，達成自內證的淨化功夫。此種「境教」的概念，細研地推敲其根源，應可啟發自中國禪宗祖師接機教化的教學有關，也可追溯自《華嚴經》、《佛說阿彌陀經》等

⁸⁴ 釋聖嚴，《我願無窮：美好的晚年開示集》，臺北：法鼓文化，2011年，頁280。

⁸⁵ 釋聖嚴，《法鼓山故事》，臺北：法鼓文化，2007年，頁117。

⁸⁶ 釋聖嚴，《法鼓山的方向Ⅱ》，臺北：法鼓文化，2005年，頁27-28。

經文內，記載「華嚴世界」、「極樂世界」的應用與開展有關。

聖嚴是如何進行「境教」？在他精心建設之下的法鼓山世界佛教教育園區，所展現出的種種景觀，可依性質分六大類：室內景觀、庭園景觀、道路景觀、園林景觀、寺院景觀、季節性景觀。⁸⁷聖嚴他在《如何導覽法鼓山》中教授一種「即景修觀」的方法，說道：

現在我在山上指導禪修，不管是樹葉、草葉，或是水、風、雨、陽光和霧也可以觀，甚至是颳颳風，都可以觀！在我們山上，任何的景觀與對象，都可當成「觀」的體驗主體，這就叫作「即景觀心」，也稱為「即景修觀」。⁸⁸

透過與大自然結合的禪修引導，來體驗聽溪、聽雨、觀水、觀風、觀霧的修觀方法，達到各種「境教」的效果，能夠使身心放鬆，不與觀的對象對立，而身心和環境統一，就是進入三昧，到了念念統一，就是入定了。⁸⁹聖嚴所設計的種種修觀方法，都是希望來到法鼓山園區的參訪者，都能體驗到「境教」的功能，達到觀聞「無情說法」的最高境地。然而此種「境教」的體驗教學，馬祖道一的弟子大慧珠海（生卒不詳）曾經提醒過學人：

迷人不知法身無象應物現形，遂喚青青翠竹總是法身，鬱鬱黃華無非般若。黃華若是般若，般若即同無情；翠竹若是法身，法身即同草木。⁹⁰

雖說無情草木可以成為宗教體驗的教學，但不可陷入無情草木即是般若法身的錯謬之中。聖嚴的「境教」教學，重視修觀的體驗過程，借助觀照自然環境，便於開啟學人自覺的能力，與禪宗重視日常生活的體驗教學，有著密切的關係，他也強調過：

我們要悟的佛性，是悟到一切法的空性，包括自己的本質也是空性，所以叫作「見佛性」。「佛」的梵文是 Buddha，意思是「覺」，能夠覺悟到一切法的本質都是空性，所以叫它「佛性」，也可稱為「覺性」，而木頭、樹等無情界，因為沒有辦法覺悟，所以它只是一個現象或者一樣事物。⁹¹

認為無情草木是一個現象或事物，不能落入無情成佛的迷失，這與大慧珠海的主張是一致的。

六、結語

「無情說法」雖是源自於印度佛教，但是並沒有產生

⁸⁷ 釋聖嚴，《如何導覽法鼓山》，臺北：法鼓文化，2008年，頁83-110。

⁸⁸ 同註⁸⁷，頁30-31。

⁸⁹ 同註⁸⁷，頁32。

⁹⁰ 同註²⁸，頁247下14-18。

⁹¹ 同註⁴。

出有如中國佛教對佛性數百年的論議。而中國佛教在吸收來自印度佛教的「無情說法」思想，漸進發展出具有中國禪宗「接機應化」的獨特風格。傳入日本後的「無情說法」，變革成了具有主體性的「草木發心修行成佛」的「佛＝草木」之特質。有日本學者分析此三個國家對無情（自然）的看法具有獨自之特色：印度佛教是以佛為中心；中國佛教是以有情眾生為中心；日本佛教是以無情自然為中心。^⑫此種分析已經徹底地點出，三國之間在「無情說法」的見解上，其差異之特性及其轉移。因此在印度佛教時期，無情只是用來比喻表現佛的材料；而傳到了中國佛教時期，無情是用來幫助有情眾生開悟見佛、接物教化的媒介；又傳入日本之後，無情發展成可以發心修行成佛，從原本是附屬品變成了主體物，進入無情即是佛的境地。

聖嚴的「無情說法」的思想，是傳承中國禪宗主張自內證經驗的觀念，認為無情有法性非佛性，並且強調無情是不能成佛的。但是對於被視為無情範疇的「自然生態環境」，主張人類應該運用智慧，來維護生態環境的消長互動的自然規律。聖嚴不僅僅是鼓吹喊喊口號而已，他在建設法鼓山世界佛教教育園區之時，極力地實踐佛經中與禪宗教學的理念，使進入園區的參訪者，體驗「無情說法」的「境教」喜悅。

⑫ 里永雄一朗，〈平安・鎌倉期にみられる日本の自然観の一考察—「草木成仏論」形成過程における自然観の比較考察を中心として〉，《言語と文明》，11 号，2013 年，頁 113-125，千葉：麗澤大学。

參考文獻

一、佛教藏經或原典文獻〈依經號排列〉

（一）《大正新脩大藏經》

- 《中阿含經》，《大正藏》第 1 冊，第 26 經。
- 《大正句王經》，《大正藏》第 1 冊，第 45 經。
- 《增壹阿含經》，《大正藏》第 2 冊，第 125 經。
- 《菩薩本生鬘經》，《大正藏》第 3 冊，第 160 經。
- 《佛本生集經》，《大正藏》第 3 冊，第 190 經。
- 《大莊嚴經》，《大正藏》第 4 冊，第 201 經。
- 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第 9 冊，第 278 經。
- 《佛說阿彌陀經》，《大正藏》第 12 冊，第 366 經。
- 《大般涅槃經》，《大正藏》第 12 冊，第 374 經。
- 《菩薩瓔珞經》，《大正藏》第 16 冊，第 656 經。
- 《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》第 16 冊，第 670 經。
- 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》第 29 冊，第 1558 經。
- 《大乘起信論義記》，《大正藏》第 44 冊，第 1846 經。
- 《大乘玄論》，《大正藏》第 45 冊，第 1853 經。
- 《瑞州洞山良价禪師語錄》，《大正藏》第 47 冊，第 1986B 經。
- 《景德傳燈錄》，《大正藏》第 51 冊，第 2076 經。
- 《楞伽師資記》，《大正藏》第 85 冊，第 2837 經。

（二）《嘉興大藏經》

- 《象田即念禪師語錄》，《嘉興藏》第 27 冊，第 B191 經。
- 《神鼎雲外澤禪師語錄》，《嘉興藏》第 33 冊，第 B280 經。

（三）《卍新纂大日本續藏經》

《祖庭事苑》，《卍新纂續藏》第 64 冊，第 1261 經。
《古尊宿語錄》，《卍新纂續藏》第 68 冊，第 1315 經。
《續古尊宿語要》，《卍新纂續藏》第 68 冊，第 1318 經。
《建中靖國續燈錄》，《卍新纂續藏》第 78 冊，第 1556 經。
《五燈全書》，《卍新纂續藏》第 82 冊，第 1571 經。

（四）《日本大藏經》

《正法眼藏》，《日本藏》，87-88 卷。

二、《法鼓全集》

釋聖嚴，《漢藏佛學同異答問》，《法鼓全集》2-4，臺北：法鼓文化，1999 年。

釋聖嚴，《禪的世界》，《法鼓全集》4-8，臺北：法鼓文化，1999 年。

釋聖嚴，《禪門》，《法鼓全集》4-11，臺北：法鼓文化，1999 年。

釋聖嚴，《真正大好年》，《法鼓全集》6-13，臺北：法鼓文化，1999 年。

釋聖嚴，《人間世》，《法鼓全集》8-9，臺北：法鼓文化，1999 年。

釋聖嚴，《法鼓山的方向 II》，《法鼓全集》8-13，臺北：法鼓文化，1999 年。

三、中文專書

李開濟，《禪宗的思想變革》，臺北：文津出版，2007 年。

胡適，《神會和尚遺集》，臺北：胡適紀念館，1982 年。

黃繹勳，《祖庭事苑》之研究，臺北：佛光文化出版，2011 年。

釋聖嚴，《法鼓山故事》，臺北：法鼓文化，2007 年。

釋聖嚴，《如何導覽法鼓山》，臺北：法鼓文化，2008 年。

釋聖嚴，《聖嚴法師教話頭禪》，臺北：法鼓文化，2009 年。

釋聖嚴，《我願無窮：美好的晚年開示集》，臺北：法鼓文化，2011 年。

四、日文專書

村上俊，《研究報告》第四冊，第二部第四章，京都：國際禪學研究所花園大學，1996 年。

松本史朗，《禪思想の批判的研究》，〈《金剛經解義》について〉，東京：大藏出版，1994 年。

河村孝道編，《諸本對校・永平開山道元禪師行狀建撕記》，大修館書店，1975 年。

五、中文期刊

陳盛港，〈從《神會語錄》的對話中探討修學佛法的幾個關鍵性議題〉，《世界宗教學刊》，19 期，嘉義：南華大學，2012 年。

釋恆清，〈道元禪師的佛性思想〉，《佛學研究中心學報》，4 期，1999 年。

六、日文期刊

小林信彥，〈證眞の日本オーソドクシー批判：虚心に文献を読んだ研究者の見事な成果〉，《國際文化論集》，33 号，2005 年。

上田正行，〈女人成仏・草木成仏のこと—『草取』考〉，《金沢大学文学部論集・言語・文学篇》通号 18，1998 年。

辻村優英，〈ドライ・ラマ 14 世における環境思想：植物の位置づけを中心に〉，《宗教と倫理》，第 12 号，京都：宗教倫理学

会出版，2012 年。

伊藤信博，〈植物の擬人化の系譜〉，《言語文化論集 31（1）》，名古屋：名古屋大学大学院国際言語文化研究科，2009 年。

守谷英一，〈草木塔の周辺—「草木国土悉皆成」が刻まれた三基の石塔について—〉，《草木塔会誌》，2 号，2009 年 12 月。

坂本幸男，〈草木成仏について〉，《大崎學報》，109 号，東京：立正大学仏教学会，1959 年。

里永雄一朗，〈平安・鎌倉期にみられる日本の自然観の一考察—「草木成仏論」形成過程における自然観の比較考察を中心として〉，《言語と文明》，11 号，千葉：麗澤大学，2013 年。

芹川博通，〈仏教の自然観〉，《淑徳短期大学研究紀要》，40 号，2001 年。

高崎直道，〈無情說法考〉，《印度學佛教學研究》，47 卷 1 號，1998 年。

齊藤智寛，〈唐五代宋初の禅思想における無情仏性・說法説〉，《東洋学》，81 期，1999 年。

七、網路電子版

《人名規範資料庫》網路版，網址：<http://authority.dila.edu.tw/person>。

《大本山永平寺諸禪師略伝》，網址：<https://eiheizen.jimdo.com>。

《CBETA 電子佛典集成》網路版，網址：<http://www.cbeta.org>。

《宋元明清漢傳佛教人物資料庫》網路版，網址：http://dev.ddbc.edu.tw/authority/chibs_interface。

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

《佛光大辭典》電子版二版，網址：https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx。

《漢語大辭典》電子版。

“Dharma delivered by the insentient beings” in Chinese Chan Buddhism: The meanings and its application in modern society—The case of Master Sheng Yen

Guo-Jing Shi

Director, Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
Associate Professor, Dharma Drum Institute of Liberal Arts

Abstract

This study centered around the issue of “Wu-Qing-Shuo-Fa, dharma delivered by the insentient beings”, beginning in Tang dynasty in Chinese Chan Buddhism, as the main object of discussion. The author would begin with the theoretical foundation of “dharma delivered by the insentient beings”, and to further discuss issues related to Dharma-nature and Buddha-nature in this, to clarify the doubts about how the insentient beings, of no mouth or thoughts, could deliver teachings of dharma; and would then review how ancient patriarchs applied such dharma delivered by the insentient beings to adapting Chan practitioners; to scrutinize what the critical incident to enlightenment would be in the approach; and to examine the evolvement after such method being introduced to Japan.

In addition, for Master Sheng Yen, considering the propagation of Chinese Chan Buddhism as his core idea, how did he activate the teachings of Chan into the construction of hardware in Dharma Drum Mountain, in the natural settings? How did he merge such teachings into that? What is the modern interpretation of “dharma delivered by the insentient beings” contained in this?

For all the various aspects mentioned above, the discussion

will first be centered around the theoretical foundation of “dharma delivered by the insentient beings”, to inspect how such thoughts, originated from India, could build up all the deliberations and reflections for hundreds of years in China? How the patriarchs in Chan School applied the delicateness of “dharma delivered by the insentient beings” onto chan practitioners? And after the introduction of “dharma delivered by the insentient beings” to Japan, what would be the perception of the Japanese, which led to further evolution in Japanese culture? Finally, the author will take Dharma Drum Mountain founded by Master Sheng Yen as an example, to illustrate how the development of “dharma delivered by the insentient beings” could be applied in modern times, as in the teachings of natural environment, and to demonstrate the essence of Chan incidents vividly.

Key words: Wu-Qing-Shuo-Fa, dharma delivered by the insentient beings, Dharma-nature, Buddha nature, Master Sheng Yen, Dhrama Drum Mountain, DDM

幸福社會的經濟幸福 ——佛教的幸福經濟學

許永河

國立成功大學經濟學系副教授

■ 摘要

世間經濟活動最初係以滿足日常生活的需要為出發點，但最後淪為市場中逐利的競合賽局。市場經濟發展的結果，專業分工成為常態，在此社會中沒有人可以不倚賴他人的經濟活動來獲得生活之所需。專業分工帶來產量增加及物品的多樣化，大大地提昇物質欲望滿足的機會，但分工的產品必須在市場中交換與銷售，然而市場充滿不確定性，不確定性帶來不安。因此，市場經濟所帶來的產出成長與消費增加，未必使人們的幸福感等量地成長。幸福是普世價值，在主流經濟分析中僅探討「資源利用最佳化」或「滿足最大化」的條件，甚少討論經濟幸福的議題。晚近「幸福經濟學」的發展，彌補了傳統經濟學中經濟幸福論述的缺口，但目前的研究不論是從社經或心理因素來探討生活滿意度或幸福感，其研究內容雖均試圖點出影響幸福感的因素，卻無法說明如何可以在世俗經濟生活中獲得幸福。因此，本文試圖從佛法的觀點來探討幸福社會的經濟幸福，說明佛陀的教法如何教人在世俗的經濟生活中得到現世的安樂與幸福，更能進一步得

到未來的平安幸福。佛陀對平安幸福的教法，是遍一切時、遍一切處、遍一切人均可用的，其教法的實踐即是「人間淨土」的幸福生活；其內容不否定世俗的物質生活，但又能夠為世俗財富與欲望追求所產生的熱惱不安提供清涼丹方。

關鍵詞：幸福社會、經濟幸福、佛法

一、導論

人類生存活動的面貌即是生活。在原始社會中的生存活動，是以原始的體力勞動在自然的環境中從事漁獵或採擷果實等以獲取生活之所需。此時所有一切活動的目的，都是為了滿足自己或家人直接的生活欲望和立即的生活所需為目的。

隨著人類文明的進展，出現了經常性的市場交易活動，而且貨幣被廣泛使用於交易活動，這些制度的出現，使得人類生存活動的面貌及目的均發生了重大的改變。由於經常性的市場交易出現，生產活動從「自給自足」變成「以交易為目的」的生產，而且社會專業分工變成一種常態。此時每一個勞動者均以其最有利的專長，從事一種「假設性社會需要」的物品生產，生產完成後再拿到市場去進行交易，換取自己生存之所需。此處稱專業分工的生產是「假設性社會需要」的生產，乃因在物品生產之時，生產者是以交易為目的來生產、是以「假設存在」的不確定他人的需要來生產，而非為自己或家人的立即消費目的來生產。以交易為目的的生產，僅能假設可能性的買方存在，但買方在何處是不確定的，物品生產完成拿到市場之後，能否順利找到買家完成交易也是不確定的。在這樣的專業分工環境中，每人僅從事一樣利益最大化的專業性生產活動，再藉由交易或市場銷售來換取所需。一旦專業分工變成常態，每個人不僅要從事一項生產活動來賺取所得，而且要靠交易活動的完成才能獲得自己生活之所需。因此，在全面性「社會勞動分工」的市場制

度下，人與人是「互倚互存」的；換言之，在專業分工成常態的市場經濟體系，每個人的物質生活安全已無法自給自足，都必須倚賴他人的經濟活動才能獲得滿足。因此，如何成功地在市場經濟活動中掌握他人的經濟活動，便成為在市場經濟活動中求生存叢林法則，而貨幣則是助長此一叢林法則的工具。

貨幣是人類文明發展所創造出來的另一種社會制度，貨幣成為交易的媒介不僅減少了以物易物下「欲望雙重一致性」^❶的交易困難，也大大增加市場交易的靈活度。貨幣的使用更使得有心人能夠從市場經濟活動中累積財富，因為貨幣不僅是交易的媒介，同時也有價值儲藏的功能。握有貨幣，即擁有隨時購買並支配其他生產性勞動或商品的能力；握有貨幣也可以雇用並支配其他生產性勞動，從事有用的商品生產來獲利，或者購買其他有用的商品轉賣以獲利。使用貨幣的「以利獲利」追求過程，不僅使得生產性經濟活動增加，也使相關的經濟活動蓬勃發展。因此，在貨幣使用的社會，貨幣不再是貨幣，而是經濟安全、財富追求或欲望滿足的動能。

扼要而言，專業分工的生產，讓物品的生產更具效率，於是人類社會物品的產量或產值出現了增加的現象，而人類物質欲望的滿足機會也跟著增加。握有貨幣，不僅能夠用它

❶ 在以物易物的過程中，假設有一位擁有地瓜者想以地瓜換雞，而另一方面也有一位擁有雞者想以雞換地瓜，如此交易才能成功實現，此謂「欲望的雙重一致性」。假若擁有雞的人想要換白菜，但在交易的場域中沒有出現白菜，或出現白菜但其擁有者想要換農具，則交易便無法實現。

來購買生存所需的物資、滿足立即的生活需要，而且貨幣的購買力也提供貨幣擁有者支配其他物品或他人勞動力的能力。因此，握有貨幣不僅提供經濟安全的保障，並可能用貨幣創造出更多的財富，或者得到更多欲望滿足的機會。

人類社會的生產活動，原本是為了滿足生存之所需；儲存物資的本意，是為增加經濟安全。然而人類社會進入專業分工的大量生產、為交易的目的來生產、為利潤或財富的追求來生產之後，經濟活動的本質以及經濟生活的面貌均出現改變。

在不確定性的市場中追求欲望的滿足或利潤的最大化，其結果令人迷失。在現代經濟體系中，儲存或握有財富的目的，不再單純地為增加經濟安全，而是為了追求財富累積；所有的生產活動，不再是為了自己或家人消費的滿足而生產，而是為「不確定的他人」消費目的來生產。由於產品是為假設性的買方來生產，不僅買方不確定，產品銷售量也不確定，而銷售後的獲利多寡也充滿不確定性。為了讓產品順利銷售、避免庫存的成本，生產者必須不斷地藉由廣告或促銷等活動的方式來刺激買氣；為了確保市場中對自家產品的消費需求不萎縮，且能擺脫競爭者的模仿並增加利潤空間，生產者更需不斷地進行創新與研發活動，以產品創新來刺激進一步的買氣，並藉此保持市場領先。因此，市場經濟活動下的生產活動，變成暴露在不確定風險下的一場無止境的競爭遊戲，而消費者也因長期暴露在商品廣告訊息的刺激下，變成習慣性或盲目追求新產品消費的過度消費狀態，近年崛起的手機市場即是一例。簡而言之，不管生產者或消費者，

莫不在充滿風險與刺激的市場經濟活動中追求欲望的滿足。

市場經濟的發展或許帶來人類物質文明的進步，人類社會的物質生活因市場經濟活動變得更加豐富了，而且過去一、兩百年人類社會的所得或產出也增加了，欲望滿足的機會亦告增加，但個人的幸福感是否因此而增加？當全球所有經濟體都以追求經濟成長做為提昇生活水準手段，這些努力是否必然帶來整體社會幸福感的增加？這些都是頗值深思的問題。

經濟成長或產出成長雖能提昇人們物質生活的滿足，但物質生活的豐富卻未必等同幸福的提昇。幸福感來自於人在生存環境中所得到的舒適或稱意的感覺，而此種舒適稱意的感覺，則有兩個層次，其一是形而下的物質生活需求滿足，其次是精神生活的滿足。換言之，人必須能夠從環境中得到基本生存需求的滿足，在得到經濟安全及人身安全之後，進一步追求精神層次的滿足。這些生活中的安全與稱意，源自人對生存環境所得到的如魚得水般的滿足，而這些滿足則來自人與生存環境的稱意互動，以及人在環境中的自我實現。簡要言之，幸福感來自於安全感與成就感，這些都與人的生存活動有關、與人的物質及精神生活的滿足有關。

本文探討佛法對世俗生活「經濟幸福」的啟示，在第二節中先介紹傳統經濟學對於經濟幸福或經濟福祉的分析，了解近代經濟學的研究對「經濟幸福」一事的概觀。第三節則討論佛教教義對於「經濟幸福」的看法，先介紹佛法對於人世間現象的看法、對苦樂現象的論述，以及基礎佛法中的因果因緣觀。說明佛法的世間苦樂因果觀之後，再舉〈七佛通

戒偈〉說明佛法的幸福快樂通則，繼而列舉經典中佛陀對在家人營生理財的開示。世間經濟學說「自利心」，佛法也說「自利」，因此第三小節最後以佛法的經濟幸福與世俗經濟幸福觀念作對比，了解佛法談幸福之「共世間」與「不共世間」部分。最後，第四節總結本文研究結果，總結佛法對人在世俗的經濟生活中，如何過活可以在現在過得平安幸福，未來也能增進平安幸福的啟示。

二、傳統經濟理論中的經濟幸福分析

（一）古典經濟學的道德情操與經濟幸福

幸福的意義與幸福的追求，是哲學家探索的重要議題。在經濟學研究的領域中，有關幸福或經濟幸福的論述，最早見諸古典經濟學者亞當·斯密（Adam Smith）的論述，他從人的生活經驗來談人在社會生活中的經濟幸福與道德行為關係。《道德情操論》^②一書是亞當·斯密對此議題最早的論述，該書對人在社會環境中的「自我關愛」（self-love）、「同情心」（sympathy）與「是非感」（the sense of propriety）等道德觀念、快樂幸福感與日常生活做具體的論述，成為他後來的《國富論》^③中論述市場經濟之自由放任

② Adam Smith (1759). *The Theory of Moral Sentiments*. 電子版請參閱：<http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/smith1759.pdf>。

③ Adam Smith (1776). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 簡稱 *The Wealth of Nations*。電子版請參閱：http://www.ibiblio.org/ml/libri/s/SmithA_WealthNations_p.pdf。

思想的立論基礎，也是現今經濟學觀念中「自利心」（self-interest）或「一隻不可見的手」（an invisible hand）等觀念的來源。

在《道德情操論》中亞當·斯密認為❹自我關愛、理性（reason）以及情感操（sentiment）是人判斷自己在環境中行為是否合宜得體（approbation）的三個因素。人因為關心自己的幸福快樂，因此會設法避免招致不快樂的行為；人做合宜、得體等「對的事」不僅可以使自己快樂，也可以避免生活中的不愉快。「做對的事」是一種直覺，是不必經過思維的人類道德本能，而「同情心」則是此一道德本能的顯現。

人性難免有自私的成分，在關心自己的時候通常很難同時為他人著想，這是一般人的經驗。然而亞當·斯密認為對他人的「同情心」與關心自己的「自我關愛」是併存於人類心中而不相牴觸的本能。他認為人不管多自私，或對自己的利益有多關心，其本性的某一部分總會令他關注他人的福祉，而且從看到別人的幸福中得到自己的快樂。❺人之所以

同情他人，不僅是對他人的痛苦生出感同身受的同情心，同時也會生出移情的感覺（empathy），因為別人的苦樂感覺也是自己苦樂的縮影。換言之，周遭他人快樂時固然令自己感受到快樂，但若放任他人的不快樂感覺發酵蔓延而不予關心，以致其最終延燒到自己身上時，必然使自己也非常不快樂。因此，因為關心別人或對別人的苦惱或憤怒情緒生出同情心，其實也是關心自己的幸福快樂，藉關心他人也可避免自己的不快樂。因此，亞當·斯密認為「同情心」雖是關心別人，其實也是關心自己。

此外，人是社會的動物，生命存在的幸福感，有很大的部分是來自人與生活環境互動的舒適感，而他人對自己行為的認同與接受，也是提高自己在環境中的舒適與幸福感的重要來源。因此，「同情心」與「渴望被社會接受」均源自於對自我幸福的關愛，與「自我關愛」並不互相悖斥。

就個人層次來說，人的道德感讓我們主動關心他人的幸福，也對他人的苦難展現同情心，如此關心別人的同時也是關心自己。就社會層次而言，對他人展現同情心的好德行，可以為自己帶來被同儕認同與接受的結果；被環境的認同接受度愈高，在環境中生活的舒適與幸福感也就愈高。因此，為了得到大眾的認同，避免被人譴責或唾棄，人便學會了控制自我，並學會從他人的眼光來看自己的行為，從而做出受眾人接受讚揚的美德行為。

道德感雖然是人類的本能美德，但個人的道德感卻可能因為社會面的外在因素而遭扭曲崩解。被社會接受認同是人幸福快樂的來源之一，美德行為也是能夠得到社會認同的來

❹ “Self-love, reason, and sentiment, therefore, are the three different sources which have been assigned for the principle of approbation.” 請參閱：Adam Smith (1759), *The Theory of Moral Sentiments*, Part VII: Of Systems of Moral Philosophy Consisting of Four Sections, Section III.

❺ “How selfish soever man may be supposed, there are evidently some principles in his nature, which interest him in the fortunes of others, and render their happiness necessary to him, though he derives nothing from it, except the pleasure of seeing it.” 請參閱：Adam Smith (1759), *The Theory of Moral Sentiments*, Part I: Of the Propriety of Action, Chapter 1.

源之一，但擁有財富或具有高等社會地位，同樣也能獲得社會多數人的認同。因此，追求財富地位的欲望與道德感等美德均並存於人們的心中。

人一旦盲目地以追求財富來獲取社會認同，道德感便漸次淪喪，最後心中僅剩積累財富來追求社會地位的目標。一些被民眾支持的高社會地位者或公眾人物，常因受歡迎（popularity）而誤將其不得體或具有道德瑕疵的行為合理化，誤以民眾的隱忍視為對其行為的接受。一個社會若以這類道德感薄弱的高社經地位者為主流，風行草偃，其社會風俗便日漸與道德相背離，而社會的不幸福也就日漸增加。

簡要言之，亞當·斯密在其《道德情操論》中認為人在社會生活中不僅具有同情他人的能力，也渴望被社會的其他人所接納。不論同情他人或渴望被他人認同接受，都是從關心自己的幸福快樂出發。因此，亞當·斯密認為，在社會生活中每個人不僅關心自己的幸福，也會主動關心他人的福祉；倘若讓每個人的道德感或「自我關愛」充分發揮，則在每個人幸福目標達成的同時，也會使整體社會達到幸福的狀態。

亞當·斯密將其對社會生活的見解應用到市場經濟的交易行為分析中，認為市場活動的動力為「自利心」，亦即每個參與市場活動者所關心的是自己在經濟活動中的利益。「我們晚餐餐桌上的食物並非來自屠夫、釀酒者或麵包師的仁慈（benevolence），而是來自他們的自利（own interest）。我們不能訴諸他們的慈愛（humanity）而獲得食物，而應訴諸於他們的自我關愛；不能向他們訴求食物對我

們生命的必要性（necessity），而應讓他們明瞭不提供食物這件事對他們的不利性（disadvantage）。」^⑥他將道德生活的「自我關愛」轉成經濟生活的「自利心」，認為在市場交易活動中應讓每個人的「自利心」充分發揮，則個人在追求其最佳經濟福祉的同時，也會帶來社會經濟福祉最佳化的圓滿結果。

這是一七七六年《國富論》分析市場經濟的基礎，也是古典經濟學「自由放任」的經濟政策邏輯基礎。然而在《國富論》中亞當·斯密不再討論個人的「道德情操」，改而探討追求經濟幸福的「自利心」，並以之為前提，認為讓自利心發揮的「自由市場經濟」會帶來最佳的社會結果。在自由市場的架構下，《國富論》不再討論幸福哲學的議題，而討論一個經濟體系的價值（value）、生產、交易與分配對於國家財富累積的影響。

（二）主流經濟學之限制條件下經濟幸福的追求

《國富論》開啟了「古典政治經濟學」的年代，嗣後古典經濟學的討論延續亞當·斯密的論述，關心整體經濟體系的經濟成長與所得分配問題，但其所關心的是市場經濟活

⑥ “It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages. Nobody but a beggar chooses to depend chiefly upon the benevolence of his fellow-citizens.” 見 Adam Smith (1776). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Book 1, Chapter 2: Of the Principle which gives occasion to the Division of Labour.

動對資本、勞動及土地等三種生產要素使用所帶來的階級所得分配不均、^⑦勞動貧窮等社會現象，以及地主階級與國家（君主）利益結合對所得分配不均的影響等問題，進而探討所得分配不均對國家財富累積（經濟成長）的影響等。

然而古典政治經濟學的研究，在方法上陷入經濟活動的「價值」無法客觀衡量、勞動力價值與商品價值衡量的「雞生蛋、蛋生雞」邏輯循環謬誤中，^⑧且其論述之議題也捲入當時現實環境政治、社會對立的漩渦中，危及經濟學者的專業安全。因此，十九世紀經濟學的「邊際革命」（marginal revolution）將經濟學的研究導向所謂的「科學的經濟學研究」方向，不再探討商品的「價值」及其相關的社會意涵，而探討市場中「價格」（the price）的決定，並以數學方法做為研究工具，探討「資源有限、欲望無窮」的限制條件下，如何將有限的資源用在各種可能用途間配置，而達到「最佳化」的結果。

所謂「最佳化」結果的研究，從生產面來說，是探討

^⑦ 古典政治經濟學的代表性著作，請參考：David Ricardo (1817), *On the Principles of Political Economy and Taxation*，以及 Karl Marx (1867), *Das Kapital*, Vol. I.。《資本論》共有三卷，第一卷係馬克思（Karl Marx）在世時出版，但第二卷及第三卷（Vol. II and Vol. III）則在馬克思過世後，由其密友恩格斯（Friedrich Engels）整理其手稿，分別在一八八五及一八九四年出版。

^⑧ 因為所有商品都是勞動的產品，如果要計算商品的價值，必須要先計算勞動力的價值，可是在古典的理論中，勞動力的價值是由維持勞動力再生所需物資的價值所決定，亦即由生存物資的商品價值所決定。因此，商品價值由勞動力的價值所決定，但要計算勞動力的價值，須先知道商品的價值，如此便陷入邏輯循環的謬誤中。

廠商如何在限制條件下從事生產，以達到「利潤最大化」或「損失最小化」；從消費面而言，則是研究家計單位（household）在所擁有的一定數量的時間為前提，探討其如何有效率地分配工作與休閒時間，賺取所得，藉以滿足消費所需，並達到「滿足最大化」或「效用最大化」的目標。在此一分析架構下，家計單位所獲得的「消費效用」，以及廠商所獲得的「利潤」，均被視為「福祉」或「經濟幸福」的同義詞。只要每一個個體的滿足達到「最大化」，便是經濟體系「最佳化」的狀態，同時也是社會整體的經濟福祉「極大化」的實現。

因此，經濟學變成「效率研究」的科學，而此一研究方法也成為近代經濟學方法論的主流。在此研究架構下，經濟學的研究沒有意識型態的紛爭，而經濟體系是受一隻不可見的手所指引的「完全市場」，市場活動的結果都是最佳化的結果，任何經濟政策都會干擾最佳化結果的實現，因此沒有經濟政策的理論空間，僅有探討「最有效率資源配置方法」如何達成的「純經濟學」研究問題。^⑨此一研究方法，後來被應用在一九四〇年代之後的經濟成長理論中，探討如何提高生產要素投入與產品產出的效率，達到追求經濟成長的

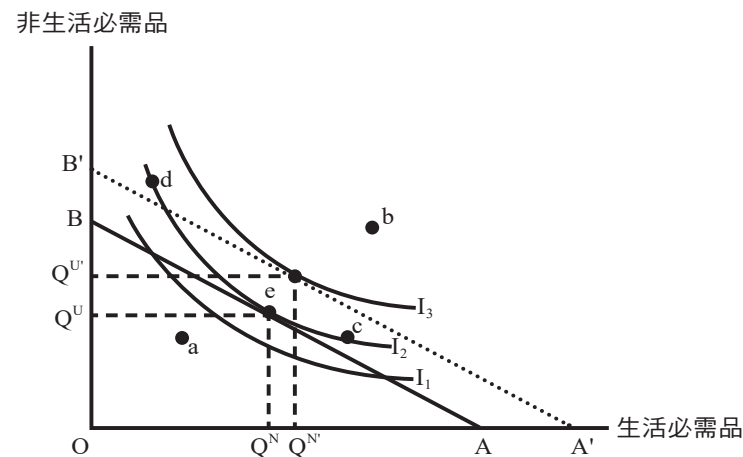
^⑨ 一九二九至一九三三年間全球出現經濟大蕭條（The Great Depression），當時之主流經濟理論無法解釋持續失業與產出衰退的現象，對嚴重的失業問題更是束手無策。凱因斯（John Maynard Keynes）於一九三六年出版《一般理論》（*The General Theory of Employment, Interest, and Money*），提出有效需求不足是持續失業的原因，主張政府應使用經濟政策調節總需求，經濟政策的討論才再度出現在經濟學的研究範疇中，而經濟政策的研究也是近代總體經濟理論的重要議題。

目標。

茲簡單說明一個經濟體在限制條件下的資源使用配置最佳化選擇問題，並以此說明「欲望滿足最大化」的經濟分析所隱含的經濟政策意義。

假設在已知的技術水準下，此經濟體面臨將其有限的資源用來生產生活必需品或非生活必需品的抉擇。對這兩類物品，它可以決定僅生產單一種類，也可以兩種物品都生產。如果決定兩種物品都生產，則有無數的可能生產組合。舉例來說，圖一座標平面上的 a、b、c、d、e 五個點，都代表可能的組合選擇，a 點表示兩類物品的生產量都不高；d 點則表示多生產非必需品，少生產生活必需品；c 點則表示多生產必需品，少生產非必需品。在各種可能生產組合中，哪一個組合才是讓這個社會獲得消費滿足最大化的「最佳組合」？

首先考慮將資源全部用來生產單一物品的可能生產情況。假若僅生產生活必需品，則其最大可生產量為橫軸 $\overline{OA}$ 的距離所示；若將全部資源用來生產非生活必需品，其最大之非必需品可生產量為縱軸 $\overline{OB}$ 的距離所示。若將這些資源用盡，但僅生產單一物品的兩個可能最大產量端點，即 A、B 兩點，連結成一直線可得到 $\overline{AB}$ 線。 $\overline{AB}$ 直線上的每一個點，均表示將社會資源用盡，而且同時生產必需品與非必需品這兩類物品的可能組合點，這條線也代表在現有技術及資源的限制條件下，生產兩種物品的可能曲線（production possible frontier）。沿著這條線上移動，可以得出將資源用盡的各種可能生產組合，但沿著這條線移動的生產組合改



資料來源：筆者自繪

圖一：限制條件下達成效用最大化的資源配置選擇

變，也顯示其機會成本（opportunity cost），亦即在資源與技術的限制下，想要增加生活必需品的生產，必須放棄某一數量的非生活必需品可獲致。

$\overline{AB}$ 直線將圖一的座標平面分割成兩部分，即直線左下方三角形區域 $\triangle OAB$ ，以及直線右上方的開放區域；此二區域對經濟體的資源使用狀況來說有不同的意義。 $\triangle OAB$ 區域內的每一個點（如 a 點）均代表在現有資源及技術限制下，可以同時生產兩類物品的組合，而此區域內的不同組合雖均生產兩類物品，但各組合均將資源用盡。 $\overline{AB}$ 線右上方的區域內任何一個點（如 b 點），雖也表示同時生產兩類物品的可能組合，但在現有技術水準及已知的資源賦藏量下，此類組合是可望而不可即的。因此，此一經濟體在已知條件下

有能力實現的可能產組合將落在 $\overline{AB}$ 直線上或直線左下方的三角形區域中，但在無數的可能組合中，何者才是最佳化的組合？

經濟資源配置「最佳化」的意義，是追求限制條件下消費滿足的「最大化」。因此，欲完成「最佳化」的資源配置決策，尚需「消費效用」的資訊。每個人不論消費生活必需品或者非必需品，都會帶來欲望的滿足，此類心理的滿足感，經濟學上稱之為「效用」。但隨著消費數量的增加，會出現「邊際效用遞減」的現象。換句話說，隨著一樣物品的消費數量不斷增加，總效用固然隨之增加，但新增一單位該物品消費所帶來的總效用增量，要比前一單位低，此種現象稱之為「邊際效用遞減法則」。例如，在炎夏暑熱時灌下第一杯冰紅茶之後，如果連續喝下第二杯，則喝第二杯的滿足感會明顯低於喝第一杯時的滿足。

將兩類物品以不同數量作組合來消費，固然可能帶來不同的總效用水準；但不同的消費組合也可能帶來同等的效用水準。因此，將能帶來相同總效用水準的不同消費組合點畫在同一座標平面上，並將這些組合點（如圖一中之 c、e、d 三點）連線，則可得出「效用異曲線」，如 I_2 所示。此線之所以稱作「無異」，是指不同消費組合，均能維持同樣的總效用水準。然而為維持效用水準不變，增加非必需品消費的同時，必須要放棄生活必需品的消費才能實現。而消費無異曲線之所以凸向原點，因為隨著非必需品的數量不斷增加，只要放棄更少的必需品即可滿足同一效用水準不變，此乃邊際效用遞減法則作用之故。

在同一座標平面上，可以畫出許多不同效用水準的無異曲線，而離開原點愈遠的無異曲線其效用水準愈高。因此，就圖一中的三條無異曲線 I_1 、 I_2 與 I_3 而言，其效用水準之高低順序為 $I_3 > I_2 > I_1$ 。

資源配置的選擇原則乃是在已知的技術水準及資源賦藏量下，設法將資源用盡來追求效用的最大化。因此，圖一中此社會將資源用盡的組合落在 $\overline{AB}$ 線上，而所能獲致的最高效用水準為 I_2 。在效用最大化達成時，生活必需品與非必需品的生產組合為 e 點所示的組合，而此最佳組合的兩物品生產量為 (Q^N, Q^U) ，這也是社會的消費組合。

如果這個經濟體想要提高其經濟福祉，就必須設法將消費的效用水準提昇，例如將滿足水準從 I_2 提高到 I_3 。但要實現更高的消費效用水準，必先突破滿足的限制條件，亦將預算限制線 $\overline{AB}$ 往右上方提昇到更高的位置。如圖一所示，此經濟體若能成功地將限制線往上提昇至虛線 $\overline{A'B'}$ 的位置，消費滿足能力提高，因此效用水準也可以提昇至 I_3 的水準，而新的最佳生產組合也變為 $(Q^{N'}, Q^{U'})$ 。這樣改變的結果是整體社會所能消費的兩種物品數量均告增加，而且效用水準也提高了。

前述分析對於想要突破效用滿足限制或提高經濟福祉者，有兩方面的政策意義。想要提高經濟福祉，從生產面或資源的使用面來說，必須設法促進技術進步、提昇資源的使用效率，或者開發新的資源，藉以提高生產可能曲線的位置；從消費面來說，則必須要打破消費能力的限制，設法提高總產出或總所得，能夠提高預算能力，便可突破效用的滿

足限制。因此，為政者可以設法從生產面或消費面，或者兩方面同時進行，以提昇國民的消費效用與經濟福祉。

換言之，經濟福祉的提昇可以藉由前述的一種或多種手段來達成。由於此一經濟思維，過去幾十年來全球所有工業化國家或新興開發國家，莫不以提昇技術進步、開發新資源、追求經濟成長，及提高所得水準等政策做為追求經濟福祉的目標。然而二十世紀以來人類社會出現隨著經濟成長的資源耗竭、環境汙染、全球暖化、物種消失，以及大量消費與大量浪費等現象，莫不與這些提高產出的思維方式有關。因此，追求經濟成長是否必然帶來人類經濟福祉的提高，是值得省思的議題。近年更有人舉不丹王國（Bhutan）為例，挑戰傳統經濟思維，認為追求「國民所得」（Gross National Product, GNP）不如追求「國民幸福」（Gross National Happiness, GNH），因為後者可以帶給國民更多的幸福。

（三）近代幸福經濟學的發展：經濟幸福決定因素的實證探索

主流經濟學的研究，從十九世紀以來著重在「效率」的研究，探討在有限資源的限制條件下，如何達到成本最小化（cost minimization）或消費效用（utility maximization）的最大化。然而經濟效率最佳化未必等同幸福感最大化，經濟成長導致的生活水平提昇，也未必然意味幸福感或生活滿意度的提昇。因此，在二十世紀後期出現所謂「幸福經濟學」的研究，在研究方法和概念上不再如主流經濟學強調追求財富、所得或利潤的「最大化」，或者資源配置的「最佳

化」。此一研究的發展，在觀念上改而探討影響幸福的相關因素，包括社經、心理或健康等因素對幸福或生活滿意度的影響；在方法上，則以普查方法蒐集社經及健康等資訊來實證探討幸福的決定因素。一九七〇年代以來，此一研究趨勢的發展，不僅帶動「幸福經濟學」在最近二十年的發展，也導致國際社會不再專注於所得或經濟成長的追求，而開始關心整體的福祉，一些國際組織如「經濟合作發展組織（Organization of Economic Corporation and Development, OECD）」也自二〇一一年開始編撰「OECD Better Life Index」做為跨國經濟福祉的比較指標。^⑩

幸福感（happiness）或生活滿意度（life satisfaction）是主觀的感受，^⑪影響個人幸福感或生活滿意度的因素相當多，約略而言，包括性別、年齡、教育程度、健康狀況、所得高低、社會關係、生活與休閒安排、婚姻關係，以及生命過程中特定的事件衝擊，如喪親或離婚等因素。近年對於生活滿意度或幸福感的研究，或以個別國家為研究對象，或做跨國比較研究，不論其研究對象為何，莫不希望找出影響幸福或生活滿意度的因素。茲將各實證研究得出之影響幸福或生活滿意度的結果摘要略述如後。

生活與休閒安排：所謂休閒活動是指工作或責任以外的活動，休閒與生活滿意度的關係之研究，探討休閒活動的

^⑩ 請參考 OECD Better Life Index 網站：<http://www.oecdbetterlifeindex.org/>。

^⑪ 現有文獻大多強調生活滿意度，但也有強調幸福感者，本文將「幸福感」與「生活滿意度」視為同等意涵的概念。

頻率或水準與個人主觀的生活滿意度之關係，認為休閒活動通常提供另外一個滿足個人目標的一個機會，而生活目標的滿足通常會帶來自信與自我成就感，因而可以提昇生活滿意度。此外休閒活動的結果，通常會帶來其他自我發展或社會關係開拓的機會，因而提昇心理的健康與滿足。但休閒是否必然提高生活滿意度，現有之研究並未獲得一致之結論。Chen（2001）之研究認為休閒活動之種類不會對生活滿意度有顯著的影響，但 Warr et al.（2004）之研究結論則認為各種休閒活動的參與可以提昇生活滿意度。

社會關係：社會關係是個人與生存環境的互動關係，包括個人的自我定位與個人向外發展的人際關係。自我定位（identity）是人在生存與工作環境中，對於「我」與環境的互動角色扮演與拿捏的心理自我認知，此種自我認知如果混亂便會帶來困惑、迷惘與不安，導致心理主觀的生活滿意度下降。社會與人際關係的發展如果成功，一方面令人不會感覺孤單，產生如魚得水的舒適順利，另一方面在環境中的自我定位感也更清楚，凡此均會提昇生活滿意度。（Warr et al. 2004, Campbell 1981）。

性別：男女性別差異對生活滿意度是否會有顯著的影響，歷來研究並無一致性的結論。Palmore and Kivett（1977）之研究認為性別與生活滿意度並無顯著的關聯，Cameron（1975）之研究指出雖然女性較男性更容易有負面的情緒，然而女性通常較男性有較高的生活滿意度；Chou and Chi（1999）對香港華人社會之研究結論指出雖然年齡、經濟壓力、心理壓抑感等因素對女性生活滿意度的影響高過於男

性，然而教育與經濟壓力兩項，則是影響男性生活滿意度的最重要因素。

健康：健康是影響個人生活滿意度極為重大的因素，所謂健康不僅指生理的健康（無疾病纏身或身體活動機能正常），還包括心理或精神的健康，以及更高層次的心靈安定。有關健康與生活滿意度的關係研究，大抵著重在生理健康或心理健康對生活滿意度的影響。Pinquart（2001）之研究指出生活滿意度與其自我表述的身體健康狀況有密切的關係。另 Markides and Martin（1979）之研究則指出健康與活動水準是影響生活滿意度的重要因素。

教育程度：教育程度高低影響個人對外境訊息掌握的能力，同時教育程度愈高對現代醫療體系的接受度，以及健康資訊的理解與掌握能力亦相對較高，凡此均有助於提昇個人的生活滿意度。Grace and Wong（2003）以新加坡多元種族社會的高齡者做為研究對象，其結論認為教育程度與生活滿意度有顯著與正向關係。

婚姻狀態：婚姻是否可以提高生活滿意度，歷來之研究並無一致之結論。婚姻提供雙方當事人擴大人際關係與社會關係的機會，然而婚姻也帶來生活責任與生活磨合的挑戰，成功的婚姻意味雙方當事人有能力在親密的互動過程中成長自我，並相互成就，發展良好的人際關係，因此有研究指出高齡已婚者較未結婚之長者幸福（Mannell and Dupuis, 1996）。

年齡：年齡增加是否帶來生活滿意度的改變，過去之研究並無一致性之結論。心理學家之研究認為一生之生活滿

意度與年齡有 U 字型之關係，亦即隨年齡增加逐漸下降，至中年時達到谷底，而後在五十歲之後則隨年齡增加而增加（Lelkes 2008）。其他非心理學之研究者如 Chen（2001），指出如果將影響生活滿意度之其他因素如健康或所得予以控制，則年齡與生活滿意度有正向之相關。Frey and Stutzer（2002）及 Blanchflower and Oswald（2008）之研究發現人一生中生活滿意度隨年齡之改變呈現 U 型（U-shaped）之曲線。然而 Myers（2000）及 Argyle（1999）則指出控制其他影響生活滿意度之因素不變後，年齡對生活滿意度之影響雖仍然出現 U 型狀態，但卻是倒 U 字型（Inverted U-shaped）。

所得或個人經濟狀況：所得不足或經濟狀況不佳而致生活無法自足，固然不利於生活滿意度，然而所得增加是否必然帶來生活滿意度之提高，現有之研究並無一致性之結論（Lucas & Schimmack, 2009）。另有學者認為影響幸福感的所得是相對所得，而非絕對所得（Boyce et al., 2010）。一般而言，充裕的所得或經濟能力固然可以增進經濟安全，充足的經濟能力也可以滿足醫療照顧及生活安排之所需，因此，不排除經濟狀況對生活滿意度之影響。然而經濟能力對生活滿意的影響是間接而非直接，因此所得或經濟能力對生活滿意度之影響須進一步探討。

前述各種因素對生活滿意的影響，並非絕對的，亦即在某地區或國家是重要決定因素，但在另一個國家卻非關鍵的幸福決定因素。例如 Mhaolin et al.（2012）以愛爾蘭都柏林社區之長者做為研究對象，探討影響高齡者生活滿意度

的因素，其研究以憂鬱症、孤獨感、神經衰弱、年齡、社會參與，以及自覺之身體疲累狀況等，做為解釋生活滿意度之因素，研究結論指出憂鬱症、孤獨感、最近是否參與運動、個人特質，以及自覺之身體疲累狀況等是影響高齡者生活滿意度的因素。Tiefenbach and Kohlbacher（2013）以日本之「国民生活選好度調查」（National Survey of Lifestyle Preferences）研究影響日本國民之生活滿意度之因素，發現日本高齡化社會之性別與年齡對生活滿意度之影響甚大，而且所得對男女生活滿意度有顯著之影響，而無儲蓄一事對女性不幸福之影響大過於男性。另日本學者 Yamane et al.（2008）及 Oshio（2011）之研究則指出性別差異對生活滿意度之影響並不顯著。Sotgiu et al.（2011）以義大利與古巴兩國跨文化之比較，發現兩國之所得雖有不同，但所得差異對幸福感之影響並不顯著，因此認為所得高低對主觀的幸福感並非重要之影響因素。

三、從佛法看幸福的經濟生活

前節中介紹了主流經濟理論對經濟幸福的看法，其中十八世紀的古典經濟學從哲學的角度出發，認為人在社會環境中因為「自利心」所以有經濟活動，也因為自利心而對他人表現「同情心」。同情心與自利心是不相牴觸的，對他人的主動關懷，不僅可以得到同儕認同接受的結果，也增加人際關係的相悅性，減少互動的疑懼與焦慮，故可得到令自己快樂的自利結果。由於物質的經濟生活無虞，精神上又有被人認同贊可的愉悅感，因而幸福快樂。但十九世紀以來的主

流經濟學則以人類社會資源有限、欲望無窮的客觀事實為基礎，認為只要能夠有效提昇欲望的滿足能力，便可提昇人類的經濟福祉。而晚近數十年的「幸福經濟學」研究，則試圖找出影響生活幸福的生理、心理、經濟、社會及生活環境等諸多因素，並以實證方法探求其對幸福決定的重要性。不論經濟學者的論述方向有多少差異，大抵離不開幾個共同因素：其一為不否定「幸福」與心理的滿足感有關，其次所有理論均從人類的生活來看「幸福」的經驗，從生存活動主體之「自我」（ego）及「利己主義」（egoism）的角度來談人與人、人與環境的關係討論「經濟幸福」。

世間經濟學論幸福時談欲望、談所得，佛法也談欲望、談經濟生活、談收入；亞當·斯密論幸福時談道德情操，談自利心、同情心，更談人與人、人與環境的關係；佛法談幸福也談道德、談自利與利他，更說世間的幸福離不開人與人、人與環境關係。那麼，佛法的「經濟幸福」與世間經濟學的「經濟幸福」有何異同？

佛法不離世間法、也不壞世間法，但佛法洞澈世間相，不被世間縛。因此，佛法談幸福，不否定世間的幸福，但佛法所談的幸福，卻有世間人談幸福所不及之處。世間的幸福是有限的、不長久的，但許多人寧可相信幸福感是可以努力營造的、是久長的，而財富是可以努力追求得來的。對佛法來說，世間的生活有目標是好事，但努力追求過程中「人人有希望，個個沒把握」的惶惑，本身就是很不幸福的感覺；即或追求的結果可以令人滿意，但環境在變，自己的身心感覺也在變，因此幸福感或財富也難以長久保有，故而有「福

禍相倚」之說。因此，面對生活中財富的得失或環境變化所帶來的感覺改變，需要建立正確的認知與態度，才能減輕不幸福的感覺。佛陀的教法，正可以彌補世間在幸福追求過程中觀念行為不足的部分。

佛教雖是宗教，但佛法不僅是信仰，而是無憂生活實踐的法門。因為無憂，所以能夠幸福；因為是生活實踐的法門，所以從日常的生存活動中就能得到平安快樂，因此佛法不離「幸福經濟學」的內涵，但又能透視世間，不拘泥於世間的現象中打轉。

幸福是人之所欲，但人卻常在努力追求幸福的同時，不知不覺間親手毀了自己的幸福。為了讓世人遠離這類的顛倒，才有佛法的開展。因此，佛教是無憂生活的實踐，佛法是幸福生活的指南。簡單來說，佛法從「觀念」與「行為」兩方面告訴世人，在日常的營生活動中，無福者應該如何培福、有福者又如何可以增福，而且在培福、增福之後，又該如何做，才可以讓福報不漏損。因此，佛法的幸福經濟學，是世俗經濟生活的經營之學，也是幸福生活觀念的建立與實踐的法門；不僅教人如何在生活中賺錢、用錢，也教人如何「用心」過幸福的經濟生活。

經濟生活離不開欲望，但物質欲望的滿足不能保證幸福的達成；追求欲望的滿足帶給人希望，但希望的追求也無法保障幸福生活的實現。幸福的感覺是人在世間的生存活動中的心理感受，與人在世間活動中對自己的生命際遇、自己與世間關係的認知與行為結果有關。身心苦惱，是不幸福的感覺，是人與人、人與環境的互動出現問題的現象。苦惱現前

時，「心」卡在境界上，人與環境良性互動的能力減少了，所以生活就出現苦惱。因此，人只要觀念不偏差、行為無缺失，生活即可無憂，便有幸福。

不幸福是觀念偏差、行為顛倒的結果，因此本小節以三個次第來說明佛法的「幸福經濟學」。首先，從佛法對「人在世間」的苦樂因果因緣談起，介紹佛法如何解說世間現象。其次，進一步說明佛陀的幸福生活教法，並以〈七佛通戒偈〉說明佛法對「福樂增廣」的教示。最後，說明佛法對「經濟生活幸福」的教示，了解日常營生活動中經濟幸福的生活實踐綱要。

（一）從佛法看人在世間：欲望、善惡、苦樂、因果因緣，正報依報

求生存，是人在世間的最基本需求。基本需求滿足後，還有求安全、求生命延續的需求。這些需求，有物質層面與精神層面的內容，但不管是精神或物質的需求，都是欲望。欲望是支撐人積極求生的動力，但欲望也是人在世間生死苦惱的原因。欲望的滿足，是快樂的感覺，但欲求不滿，則是瞋恨、憂惱怖畏；欲望滿足，是幸福的感覺，然而欲望無法滿足，則是苦惱、不平安、不快樂。因此，幸福與不幸福的許多事，都是「心事」。

人的欲望，有一部分與生活、生存的需要有關，但絕大部分是源自超過基本溫飽需求後的欲求，這部分的欲求稱之為「貪欲」。就人的生存來說，為了生存而需要的不多，但心中想要卻很多；基本生存無法滿足固然令人不安，但人

生的憂怖苦惱往往來自超過「需要」之外的貪愛。因此，《四十二章經》中說「人從愛欲生憂，從憂生畏」，¹²《大般涅槃經》也說「因愛生憂，因愛生怖，若離於愛，何憂何怖」。¹³佛法說理性的人應該了解「需要」與「貪欲」的差別，也應了解欲望追求固然可能帶來快樂，但無止盡的欲望卻是不快樂的根源，這是佛法說「欲望」與世間經濟學談「欲望」不同的地方；世間經濟學說追求個人效用或滿足的最大化，是「理性的行為」，但卻無法認知此種理性是「有限的理性」，它僅說明欲望滿足的效用性，卻無法透視欲望追求的苦惱性。

佛法雖說貪欲是苦惱的來源，然而並不否定人類求生存的基本欲求，但希望世人看清「欲望」的本質，分清楚「需要」與「貪欲」的區別，提醒世人無盡的貪欲是不幸福、不平安的來源，勸人莫因欲望的追求而致顛倒苦惱。世人的顛倒，是指其原本努力追求幸福滿足，但最後卻落入無盡的不平安、不幸福的結果中。世人顛倒苦惱的根本原因，是對自我貪愛、對境界貪愛；貪愛的原因，則是「無明」。由於愛欲蔽心，因而出現不辨是非道理、不明苦樂因果的知行錯誤，導致顛倒苦惱的不幸結果。

因此，在《四十二章經》中佛陀又說：「愛欲之於人，猶執炬火逆風而行。愚者不釋炬，必有燒手之患。貪婬、

¹² 後漢·迦葉摩騰共法蘭譯，《四十二章經》，《大正藏》第17冊（CBETA, T17, no. 784, p. 723, c6）。

¹³ 北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》第12卷，《大正藏》第12冊（CBETA, T12, no. 374, p. 437, c19）。

患怒、愚癡之毒，處在人身，不早以道除斯禍者，必有危殃，猶愚貪執炬，自燒其手也。」^⑭是故，想要得到平安幸福，應該了解貪欲的禍患，並對世間與生命產生正確的知見，而在日常生活中行而有「道」，也就是能讓幸福實現的「正行」。

佛法用「惑業苦」三者的相互勾鎖來說明生死苦惱的因果流轉關係。眾生以貪瞋癡三毒為因，在生活中造善惡業，而感得生死流轉的世間苦樂果報。「生死相續由惑業苦，發業潤生煩惱名惑，能感後有諸業名業，業所引生眾苦名苦。」^⑮如此起惑、造業、受苦的無盡流轉過程，是因為知見不正確（起惑）而起。由於對世間現象的知見不正確，面對如意的境界生貪、不如意的境界生瞋，隨貪瞋一念而造善業或惡業（造業），因而感得樂或苦的果報。苦果固然苦，樂果也短暫不久長，最後也是苦（受苦）。受報的當下，面對世間的苦樂報相與生命的境界又無法生出正確的認知，又對境界生貪瞋心（起惑），於是又落入另一輪「惑業苦」勾鎖的循環。

希望幸福，必須以正確的知見為前提，依正見引導行為，才能有「無福者造福，有福者增福」的結果，達到人人有幸福的社會。換言之，幸福是心理的感覺，希望幸福的人不能僅是習慣性地追求欲望滿足的快感，而應從「心」作

起，修正讓自己顛倒受苦的知見，進而修正導致苦惱的行為，才能確保幸福的實現。

佛法的正知見的核心觀念是「因果與因緣」，說明世間現象以及我們生命境遇的真相。任何現象，都是在時間與空間的關係中所顯現。任何現象，從時間關係來說，是「因果」關係，也就是過去因、現在果的前後關係；從空間關係來說，是「因緣」，是空間中彼此相互成就而使現象存在的關係。因果的法則是「善因感得善緣而成就善果（樂），惡因召感惡緣而成就惡果（苦）」，而一切現象從空間的相互依存關係來看，則是緣起性空，沒有永恆不變的存在。世間的一切現象，不論是生理的、心理的、人際或自然現象，均是「因果有，因緣空」。「故從因緣的觀點看世間諸法，無非是幻有的、暫有的、假有的、本性是空的，既無一物可以永久存在，也無一物可以普遍存在。所以不論是人為的，或是自然的，凡是可以觸覺、知覺、感覺來認識思辨的一切，都是假相，不是真理。」^⑯因此，對「我」及「我所」一切苦樂境界，皆應該放下認其為「真實存在、永恆不變」的執著。以「深信因果，深明因緣」的正見為基礎，對於該努力的，當下即刻努力，對於生命中的任何苦樂境界，不生貪瞋、愛恨。用這樣的態度過生活，無福者當下已在造福，而有福者亦可增福；面對一切苦樂境界均能不生愛瞋對立，對境不起煩惱，因此無福者固然不再苦上添苦，有福者也不

^⑭ 同註^⑫（CBETA, T17, no. 784, p. 723, b3）。

^⑮ 唐·玄奘譯，《成唯識論》第8卷，《大正藏》第31冊（CBETA, T31, no. 1585, p. 43, b19）。

^⑯ 釋聖嚴，《佛教入門》，《法鼓全集》5-1，臺北：法鼓文化，頁127，行11-14。

致漏損其已有的福報。

眾生的此生幸福與否，從因果關係來說，是自身造業召感的結果，因此對自己的行為結果應當面對承擔，但對果報，不必看死。從因緣關係來看，生命中的果報現象，其本質是緣起性空，好的壞的都會過去，因此對好壞結果不必執著。雖說「緣起者性空」，在知道性空的當下，更應知曉「性空故能緣起」的道理。因為性空，所以該放即放；因為緣起，所以生命的機會無限，當努力的即刻努力。簡要言之，因為知道「緣起性空」，故可令人放下眼前苦樂果報的執著；更因知曉「性空緣起」，故生命機會不可限量，因此能夠活在當下、努力「創命」在當下。

佛法認為人在世間所遭遇的一切現象，都是果報現象，而人的果報有依報與正報兩種。《菩薩瓔珞本業經》說：「凡夫眾生住五陰中，為正報之土；山林大地共有，名依報之土。」¹⁷ 眾生隨其過去所造之善惡業因，而感得現前此身，正受其報，故有情的身心性命，是果報正體，稱為「正報」。有情眾生在此世間賴以生存的環境及山河大地，則稱為「依報」；依報是眾生共業所感而共依止，又稱共業世間。

從依正二報來說，正報能感依報，但依報又隨正報而轉。換言之，人在世間雖是隨業受報，然而在此世間的行為又會相互影響，共感共受，導致生活環境改變，苦樂業果又

隨之而改變。因此，從依正二報的了解，人想關起門來自己享清福而自絕於世間，是不切實際的想法，因為正報與依報是互為因緣的。因此，從因果的角度來說，有好德行才會有福報；但在自己幸福的同時，也能關心周圍他人的幸福，這樣的「自利利他」行為，自己修福，又為他人造福，讓正報的「我」與依報的「世間」同時改善，這樣才能平安幸福。因為知道正報，所以勇於承擔；因為了解依正二報的關係，所以願意付出。深知緣起，對於生命的境界勇於承擔，又願意對世間付出，這是有正知見的仁者，也是能開創無限幸福的人。

從佛法的依正二報所開演出來「自利利他」的幸福，與世間經濟學的「自利心」也有不同。亞當·斯密論幸福，從人「關愛自己」的動機，談「自利心」、「是非感」與「同情心」，從道德情操談人在社會中的自利與關懷他人之間的調和。他所論述的幸福追求，都是從「關愛自己」的自我中心為出發點，是「有我」的，是為了讓自己幸福增加、避免環境對自己排斥或產生不利，因此對環境付予關心。

從佛法的觀點來說，「有我」的幸福是有限的，只有「無我」才能真正讓自己平安，別人也平安。因此，雖然佛法談幸福時也談「我」、也談世間，但佛法更談因果與因緣，因緣法的知見是世俗幸福論所不及的。更進一步說，佛法談我，是為了點醒世人認清「自我」的真相，知道「我」是因果有、自性空，進而了解「自我中心」的執著對幸福的危害性，這也是與亞當·斯密談幸福時的「自我中心」有所不同。

¹⁷ 姚秦·竺佛念譯，《菩薩瓔珞本業經》卷上，《大正藏》第24冊（CBETA, T24, no. 1485, p. 1015, c29）。

佛法論幸福時談我，是要世人了解自我、不被自我所困。追求幸福固然是從關愛自我開始，但有心中有「我」而去追幸福，便出現「我所得」的想法，也會產生「非我」的分別心。有「我所得」的心，便被「我」與「所得」的結果所困。因此，理想的境界現前時，擔憂其失去；不理想的境界現前，便生瞋怨。不論是擔憂或瞋怨，都是苦、都是不幸福。此外，有「我」便會生出「非我」的分別心，也會生出種種防衛、對立與矛盾的念頭，有這些念頭都是不安；只要不安，就是不幸福。因此，佛法談「我」，是要世人知道「自我中心」對幸福生活的局限性，也提醒世人，追求幸福固然是從「我想要」開始，但幸福的最大殺手卻是「我」。因此，有能力轉化自我中心，不被「我」所困，才有真正的平安與幸福可言，這與世間談幸福所強調之「自我中心」的思維不同：世間有我，佛法化我、無我。佛法告訴我們，平安幸福要在認清自我、消融自我與成長自我中努力，在生活中行所當行，而於一切行中，將自我中心縮小、消融。我愈小，幸福就愈趨圓滿；也只有消除自我中心，才能體會真正的幸福安樂。

煩惱與幸福是兩種截然不同的心理狀態；世間的幸福通常與欲望滿足的愉悅感（enjoyment）有關，而煩惱通常也是因為欲望的關係而致心中出現惱、亂、煩、惑、憂等狀態。世間的幸福通常強調「所求願滿」愉悅，比較少談煩惱對幸福的影響；佛法的幸福不僅談「所求願滿」的愉悅，更談「煩惱不起」的輕安，並進一步說「究竟無憂」的涅槃大樂。欲望滿足的愉悅是粗重的幸福感，這是很多世間人能夠

體會的；煩惱不起的輕安樂境，是微細而安定的心理快樂，這在世間僅有少數賢哲人士可體會；涅槃大樂則是「即有即空、即空即有，空有不二」的大樂，這是超越世間知識的智人境界。佛法談幸福快樂，從世間人所能理解的樂境樂事談起，再為世人開心眼，談如何達到心無染著的輕安樂，再告訴世人求樂不應以貪求小樂為滿足，應求究竟大樂。世間幸福是有限的，佛法的幸福可以從有限到無限，這是佛法論幸福與世間幸福所不一樣的地方。

亞當·斯密談幸福時說「自利心」與「同情心」，關心自己（利己）的同時，好像也會關心他人（利他）。但亞當·斯密的「利他」是為了博取別人對自己的好感、是希望得到他人的認同接受，如此是為了「自利」而「利他」。有目的的「利他」行為中，有我、有他、有目的，這樣的目的性「利他」，不僅利他有限，也會召感煩惱。佛法談「自利」，也談「利他」，佛法談幸福時也談「自利、利他」，但其內容也與世間經濟學的不同。

佛法的「自利利他」不僅是字面上的自利與利他意義，更有「自行化他」「自覺覺他」的意義。因為煩惱現前，所以幸福感消失，而煩惱又與自我中心相應，因此覺知「無我」才能離煩惱而自利（自覺），不斷練習不被自我中心所困，才能幸福增上（自行）；利益他人實不是期望自己得好處，而是不忍眾生不知受苦因由，雖然志求快樂卻行為顛倒而不斷造苦，因此，利他是為救濟受苦的有情而致力行善。利他之時因為沒有自我中心，所以能善巧地依眾生的根器、欲願，引導他離苦得樂（化他、覺他）。這樣地以「無我」

的智慧來利益他人，才能真正地「利他」。因此佛法談「自利利他」也與亞當·斯密的「自利心」或「同情心」不同。簡言之，佛法的自利是在「自求幸福」的過程中練習自我解脫，在「自求多福」的同時，也練習不以自我中心來助人、改善世間。佛法「自利利他」的生活，是智慧的生活態度，這與世間的「自利利他」有所不同。

就佛法來說，幸福不是從欲望的滿足中得，而是從生活中實踐斷惡修善的「德行增上」以及知我化我的「智慧提昇」中得。從因果法來說，善因感得福樂，惡因召感苦惱；因此，想要有福必須斷惡修善，而且不僅是消極不為惡，更應積極行善。從因緣法來說，一切苦樂果報俱是因緣和合而生。因為緣起，所以性空；因為性空，故能緣起；因此，面對一切境界，「當放即放、當提即提」；受報在當下，創命也在當下，幸福也在當下。佛法的幸福，是在生活中自我淨化、人品提昇的同時，又積極從事世間的淨化；不僅自己解脫苦惱的纏縛，又能積極地為受苦的眾生拔苦與樂。這樣地悲智雙運、自利利他的生活，也與世間追求個人欲望滿足的生活有所差別。

亞當·斯密《道德情操論》談道德、談人與社會關係是經濟幸福的來源；佛法也談道德、談人與世間的關係，但佛法不僅泛談人與人的關係，也談人與親人的人倫關係，更談人與依報世間的一切「有情」眾生與「非情」之倫理關係。因此，佛法所談的幸福，不僅是欲望滿足的幸福，而是人在依正二報世間無憂生活的實踐。這種幸福是「心淨國土淨」的幸福，是人在世間的生存活動中，體驗「無我」、實踐

「慈悲」與「智慧」的生活，也就是在生活中落實自我人格淨化、人品提昇，以無我智慧的日臻圓滿，來達到現世幸福與究竟幸福的實現。因此，佛法的幸福是不離世間、能出世間，入世而不泥世的幸福。

（二）佛法的幸福通則：〈七佛通戒偈〉

幸福，與心中的感覺有關。從粗淺的面向來說，幸福是心中對境界或欲望所獲得的滿足感；但從更細微深刻的面向來說，幸福是心中平安、安定、遠離焦慮與煩惱的狀態，也是心念清楚明白的覺照狀態，而不是恍似無事但卻渾沌不覺的無記狀態。斷惡修善可以感得幸福快樂報，出離欲望的纏縛可以遠離焦慮煩惱，而攝心不亂則可令心清明。佛陀在三藏十二部經中對此有相當多的開示，佛陀教法以「戒定慧」三無漏學為總綱，也是〈七佛通戒偈〉¹⁸所揭示的內容。〈七佛通戒偈〉言簡意賅，雖然僅有簡單四句，但內容總持佛法大意，此偈的內容為：

諸惡莫作 眾善奉行 自淨其意 是諸佛教

「諸惡莫作」，從修福的角度來說，是不做召感苦惱的惡行，但從廣義的角度而言，不僅不應為惡，更應避免做

¹⁸ 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》第1卷，〈序品第一〉，《大正藏》第2冊（CBETA, T2, no. 125, p. 551, a11）。此偈亦見諸於姚秦·竺佛念譯，《出曜經》第25卷，〈惡行品第二十九〉，《大正藏》第4冊（CBETA, T4, no. 212, p. 741, b24-25）。

出障礙聖道、或與無明相應的行為，藉以防止惡行出現，並增長善法。凡與無明煩惱相應的行為，其本質便是不得幸福的。諸惡莫作不僅是世間人保住人身、得世俗福報的根本，也是一切德行的根本，更是出世聖人得以出離世間生死所必修。

「諸惡莫作」是制惡，制止惡行的發生，重在持戒。「眾善奉行」，則是教善，教勸世人積極以身口意來自利利他，廣行一切善。制惡是誠，教善是勸。《百論疏》中說：

佛法大宗唯誠與勸。惡止明諸惡莫作，謂誠門也。善行則眾善奉行，明勸門也。¹⁹

持戒而不造惡，是消極防非止惡，僅是小善；積極利他、救濟眾生，才是大善。行大善，須以智慧為前導方能得力，因此，聖嚴法師說「眾善奉行名為慧」：

利濟眾生，是基於慈悲心的流露，真正的慈悲，必從真實的淨慧產生。……智慧的功能，對於自己是斷除煩惱，空去執著；對於眾生是隨機攝化，有教無類。因此，能斷一分煩惱我執，便顯現一分智慧；多顯現一分智慧，便增長一分救濟眾生的能力。²⁰

「自淨其意」，重在攝心修定。心是一切行為的根本，三業之中，意業先動，身口隨之。凡夫的心經常與財色名食睡等五欲相應，而起貪、瞋、無明煩惱，造種種的惡業，召感無盡的苦惱而不得平安。因此，「自淨其意」不僅是攝心不亂，而且心中恆與正知見相應。有正知見者能「深信因果，曉了因緣」，因此心離貪愛執著，不與欲怒、愚癡、憍慢、慳吝、嫉妒等煩惱相應。能夠攝心不亂，淨心去妄，便能離煩惱、增道力，得安樂。「自淨其意」是定的功夫，這不僅是攝持散亂心而已，而且是一心恆與智慧相應的正定，能在一切緣境下，心不攀緣顛倒，正是百丈禪師所說：「但歇一切攀緣，貪瞋愛取，垢淨情盡。對五欲八風不動，不被見聞覺知所縛，不被諸境所惑，自然具足神通妙用。」²¹的工夫。

過去賢劫諸佛，莫不依戒定慧三學修行而成佛。佛法難聞，佛不世出，通戒偈之前三句包括了戒定慧三無漏學，眾生應該遵奉過去如來所遺教化來修行。因此，「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意」三句，「是諸佛教」。聖嚴法師對此通戒偈有非常簡要而明白的解說：

「諸惡莫作」是持戒的意思，「眾善奉行」是修行布施、忍辱、精進的意思，「自淨其意」是修行禪定的意

¹⁹ 隋·吉藏撰，《百論疏》卷上，《大正藏》第42冊（CBETA, T42, no. 1827, p. 240, a5）。

²⁰ 釋聖嚴，《拈花微笑》，《法鼓全集》4-5，臺北：法鼓文化，頁162-163。

²¹ 宋·普濟集，《五燈會元》第3卷，《卍新纂續藏》第80冊（CBETA, X80, no. 1565, p. 71, a9）。

思，「是諸佛教」乃以諸佛的智慧來指導開發我們自己的智慧。²²

此偈不僅是佛法的總綱，也說明了佛法中修福修慧的綱要。佛陀說法的對象是人，說法的目的是要「覺世間」，讓世人覺知煩惱的原因、煩惱減輕的方法，以及究竟出離煩惱的觀念與方法，讓世人了知幸福平安的生活需要修福、修慧才能獲致。把人做好，是修世間善法，可以增福報；自我的淨化，將「我」從錯誤的知見及欲望貪愛的束縛中解脫，可以增長智慧。有智慧的人自己不造憂惱，也不惱害他人，更能進一步利益他人，少煩少惱才有真正的平安與幸福可言。利己利人、人品的提昇，是修世間善法；自我的淨化，是修出世間善法。在世間善法的基礎上淨化自我，其結果能使人出離生死苦惱。世間善法包括人世的道德善法，以及人倫的關係，而出世間善法則是「人成即佛成」之淨善至樂。

佛法中談福報，有「世間福」及「出世間福」。世間福報是凡夫所修之世間名聞利養，或者死後的生天福果；出世的福報則是聲聞、緣覺及菩薩所修所得，是出離三界輪迴苦惱的樂果。聲聞、緣覺二乘與大乘菩薩雖然都能出三界生死，但大小乘聖者智慧與福報的差別在於其是否福慧雙修；小乘修慧欠修福，大乘則福慧雙修。此通戒偈的內容，也揭示了人乘、天乘、聲聞緣覺二乘，以及大乘菩薩等五乘修福

修慧的綱領。

「諸惡莫作，眾善奉行」二綱，是凡夫修人天福報的綱要。凡夫發增上心，修持戒與布施二種德行，願求現生之名聞利養增上，或死後生天國的果報。凡夫求福報而貪享福樂，雖勤修人天的道德善法，無法「自淨其意」，其果報雖能在現世得名、得財，受人愛敬，來世也可保住人身，不落惡道，或者此生死後依願得生天國、享天福。然而僅勤修世間善法，雖有福德善譽，卻無智慧，因此僅得「世間」的人天福報，無法出離三界生死輪迴。

若對世間生「厭離心」，奉行「諸惡莫作，自淨其意」二綱，既持淨戒，又修禪定，這是二乘的願行。自己戒行嚴謹、身心清淨，不造惡業而能離苦惱，但因厭離世間，雖能自利，卻不能發心利他，無法與眾生結善緣，因此是聲聞與緣覺二乘的德行。此二乘人發厭離心，勤修出世善法，其結果能達一心不亂，明心見性，並得以出三界生死輪迴。二乘人雖種出世善因，得出離生死輪迴之福，也能空掉世間的「我執」而證入聖智，卻仍有出離生死法之「法執」未斷。因為僅能自利，未能利他，因此其福報未滿；猶有法執未斷、無明煩惱未盡，因此聖慧未圓。福未滿、慧未圓，縱然得到出離生死之樂，卻仍無法證得「究竟涅槃」的大樂。

若兼行「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意」三綱，則是戒定慧三學等持，這是大乘菩薩的願行。有情眾生發願出離生死，上求佛道、下化眾生，發這樣的「菩提心」，既能自利，又能利他，是菩薩乘的德行。如此修行，是福慧雙修，其結果既能出生死，又以願心再入生死；在生死中不被生死

²² 釋聖嚴，《東西南北》。《法鼓全集》6-6，臺北：法鼓文化，頁111-112。

縛，而能以「無我」的出世精神，做「利他」的世間事業。這樣發菩提心，修自利利他的功行，其果報不僅自己出離三界生死，也能幫助一切有情離苦得樂。在自利利他的行持中，福慧漸臻圓滿，終得「究竟涅槃」淨善果報。

因此，〈七佛通戒偈〉雖僅短短四句，已將人間福報、天國福報，以及出世淨善福報的修行法要總括在其中，是佛法幸福快樂的通則。

（三）佛法的人間經濟幸福

佛法說人在世間，是受報而來，而在受報的當下又繼續造業。由於每個人過去所積的善因有別，因此此生的福報有輕重差異。出生在富貴人家是福，但是否必然從此富貴萬年？日常生活中，世人不管貧富貴賤，莫不追求財富累積，但辛苦追來的財富如何才能不散失？生活中毫無所得或所得不足，固然令人苦惱，但有錢卻未必買得到快樂。如何才能在經濟生活中得到平安幸福？

佛法談苦，也談樂。佛法說世間無常，但並不忽視世間現象的存在；談出世間，卻不逃避世間，而是入於世間但不被世間縛。佛法不否定人有生存的物質需求、保有財富的欲望，但不認為經濟的幸福是建立在欲望的滿足之上。幸福快樂的希望，不必寄望來世的天國，只要現在「知因果，明因緣」，有「正見、正念、正行」即可獲致。因此，《六祖壇經》說：

佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔

角。²³

經濟幸福離不開生活，生活離不開賺錢營生的手段與生活資財的經營，人在世間，如何在世俗生活中得到平安快樂？《雜阿含經》中佛陀開示說：

有四法，俗人在家得現法安、現法樂。何等為四？謂方便具足、守護具足、善知識具足、正命具足。²⁴

在家人首先應有營生的一技之長，亦即有正當營生所需的技藝，如種田、經商或工藝等，且對這些技藝應不斷地精益求精，「於彼彼工巧業處精勤修行」。在家人具足營生的方便，不以不法或不道德的手段來賺取錢財，是「方便具足」。其次，辛苦營生所得之錢穀，應善加守護，切莫因浪蕩行為而毀失，避免未能善加守護而遭到惡王、盜賊、水火等劫奪而漂沒散失，這是「守護具足」。此外，生活中要有身心端正，又有智慧的同行善友，不僅能砥礪自己積極斷惡修善，又能示教利喜，誘導趨入善道，使「未生憂苦能令不生，已生憂苦能令開覺；未生喜樂能令速生，已生喜樂護令不失」。生活中有這樣的良師益友，是「善知識具足」。最後，世俗的經濟財富，不僅應該積聚有道，更應理財有方。

²³ 元·宗寶編，《六祖壇經》，《大正藏》第48冊（CBETA, T48, no. 2008, p. 351, c9-10）。

²⁴ 宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》第4卷，《大正藏》第2冊（CBETA, T2, no. 99, p. 23, a25）。

對於財物的經理，應知出入多寡，不應發生「入多出少、出多入少」的現象。入多出少的守財奴，有如庫房的看門狗，雖有財物豐厚，卻不能食用，因此「傍人皆言是愚癡人如餓死狗」。²⁵如果入少出多，只顧眼前，不顧來日，這樣的愚癡貪欲者，「無有錢財而廣散用，以此生活，人皆名為優曇鉢果，無有種子」。²⁶善於理財者，「如執秤者，少則增之，多則減之，知平而捨」；²⁷所有錢財能自稱量，等入等出，保持收支平衡，如有盈餘財物則用以布施積福，這是「正命具足」。

簡要言之，《雜阿含經》中所說在家人的生活幸福的四法安樂，包括有專業技能且營生有道，且能善加守護財物，進而理財有方，同時又值遇善知識，善能安慰苦難、示教善利。此四法成就，就能在現在生中得到安樂。

對於財富的積累，個人的努力及經營管理固然重要，若無外緣相助，也不可能獲得。助成個人富足快樂的外緣很多，包括人與人、人與社會，以及人與自然環境的關係。因此，以竭澤而漁的方式掠奪他人、破壞環境來追求富足，是殺雞取卵、破壞幸福基礎的無知行為。將生活盈餘用來與人結緣，表面上是自己所有物的減損，但此舉一方面是感恩回饋，另方面也在培福、造福，實質上是創造自己與世間的永續幸福，這也是「正命具足」的深意。

²⁵ 同註²⁴（CBETA, T2, no. 99, p. 23, b11）。

²⁶ 同註²⁵。

²⁷ 同註²⁵。

經濟生活的「永續幸福」經營，佛陀在二千五百年前已經提出，但世人很少注意到這個觀念。人類社會從產業革命以來就一直追求經濟成長與物質生活水準的提昇，造成資源耗竭與環境破壞，直到一九八〇年代才開始對過度追求經濟成長現象反思，並提出「永續發展」的概念，可見佛法的觀念不會隨時空環境改變而失其價值。²⁸

財富是世人之所愛，擁有財富可以增加經濟生活的安全感，但在日常的生活中如何以正當手段獲得財富，經理財富？《中阿含經》〈大品善生經第十九〉舉出六種不正當手段求取財物的方式：

居士子，求財物者，當知有六非道。云何為六？一曰種種戲求財物者為非道。二曰非時行求財物者為非道。三曰飲酒放逸求財物者為非道。四曰親近惡知識求財物者為非道。五曰常喜妓樂求財物者為非道。六曰懶惰求財物者為非道。²⁹

此六種不正當求財的手段，其中戲求財物指以賭博、

²⁸ 一九八七年聯合國「世界環境與發展委員會」發表「我們的共同未來（Our Common Future）」報告，提出永續發展理念，並將「永續發展」一詞定義為：「能夠滿足當代的需要，且不致危害到未來世代滿足其需要的發展」。該報告之英文版，請參閱聯合國官方文件網址：<http://www.un-documents.net/our-common-future.pdf>。

²⁹ 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》第33卷，《大正藏》第1冊（CBETA, T1, no. 26, p. 639, b18）。

競賽（如賭馬）的方式來求財；非時求財則指因緣不具足而強求，或作息不規律而求財、不行正業，不顧身家眷屬而求財；親近惡知識而求財，則指倚賴惡知識、惡勢力而求財。其餘三種非道，字義甚清楚，不另細說。有這六種「非道」，不僅無法守住錢財，更會招來四種「似親而非親」的人，這四種人³⁰親近自己的目的是想從自己身上得好處，導致自己求財不成卻遭受財物損失的結果。

前述《中阿含經》舉出六種非道求財，而《長阿含經》第二分〈善生經第十二〉中也舉出六種損財行為：

佛告善生，六損財業者，一者耽湎於酒，二者博戲，三者放蕩，四者迷於伎樂，五者惡友相得，六者懈怠，是為六損財業。³¹

另《善生子經》也說六種「消財入惡道」的行為：

居士子！有六患，消財入惡道，當識知。何謂六？一為嗜酒遊逸、二為不時入他房、三為博戲遊逸、四為大好伎樂、五為惡友、六為怠惰。³²

³⁰ 四種似親非親：（一）諂於世故，善伺他人心意，知道如何博取他人信任者；（二）善在人前說體貼安慰的好話，以博取好感者；（三）言不由衷，口是心非，言不真誠，包藏禍心者，以及（四）同流合汙，賭博娼伎、飲酒作樂之朋伴等。

³¹ 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》第11卷，〈善生經第十二〉，《大正藏》第1冊（CBETA, T1, no. 1, p. 70, b25）。

《善生子經》之「不時入他房」為隨時進出他人的家舍，與《長阿含經》之行為放蕩相似。總括各種《善生經》譯本所說損財行為，說的是非法求財的弊害，或說惡行損財等，而此處所舉各經則述說各種生活中的不當行為，包括耽湎於酒色、賭博、行為放蕩、沉溺歌舞娛樂、結交惡友，以及懈怠墮落等。

《善生經》除了說明正當求財及守護財物之外，也說經濟生活應有適當的規畫。理財營生要先學正當營生的技藝，有一技之長獲取經濟收入後，當再學管理財富之道。關於收入的經理方式，佛陀勸人將所得分作四分：其中一分做為生活費用，另一分用來儲蓄，以備不時之需，第三分則來做工商業或農牧業的投資之用，最後一分則用來借人取利，賺取利息收入。至於營生的規畫，是先學一技之長後進入職場工作，有穩定收入後再學習如何治產；治產有成則先購房舍，而後再成家。對於經濟財富的追求，應從小財累積起，理財不必也不應追求快速的財富累積，因為追求快速積財可能會不顧手段而增加風險、招致損耗。積聚財富應如蜜蜂採蜜般地勤勞而確實，如能前述方式營生理財，又善能守護，則財富就會如百川入海，日日積聚增長。

佛陀「四分理財」的開示，不僅見諸於《善生經》，在《般泥洹經》中也有在家人的財寶作四分使用的開示，認為錢財四分中兩分養家，一分布施，另一分奉事國君（繳稅）

³² 西晉·支法度譯，《善生子經》，《大正藏》第1冊（CBETA, T1, no. 17, p. 252, c7）。

及供養諸天正神及出家修行人，但《般泥洹經》沒有投資理財的開示。茲引《般泥洹經》所述如下：

智者居家，恭儉節用。所奉有四，用得歡喜。一為供養父母妻子，二為瞻視人客奴婢，三為給施親屬知友，四為奉事君天正神沙門道士，是謂知生全身安家，得力得色，富足名聞，死得上天。³³

另《大乘本生心地觀經》中也有「四分理財」的開示，本經中財寶四分中，一分養家，一分投資，另外兩分則用於布施積福，其中布施積福占四分之二，這是大乘經典特重布施之故。本經說：

所有財寶皆分為四：一分財寶，常求息利以贍家業；一分財寶，以充隨日供給所須；一分財寶，惠施孤獨以修當福；一分財寶，拯濟宗親往來賓旅。³⁴

佛陀對於經濟生活幸福的開示，在《善生子經》、《中阿含經》及《長阿含經》等三經中之說雖大同小異，但均不出學藝、營生、理財、治產、成家等項目。茲將諸本《善生經》中對營生理財、致富積福的說明，整理如表一所示：

³³ 《般泥洹經》第1卷，《大正藏》第1冊（CBETA, T1, no. 6, p. 183, a19）。

³⁴ 唐·般若譯，《大乘本生心地觀經》第4卷，〈厭捨品第三〉，《大正藏》第3冊（CBETA, T3, no. 159, p. 310, a11）。

表一：諸本《善生經》對治生理財方式之說明

《善生子經》	《中阿含經》	《長阿含經》
居積寶貨者 當興為仁義 先學為最勝 次乃為治產 若索以得財 當常作四分 一分供衣食 二為本求利 藏一為儲貯 厄時可救之 為農商養牛 畜羊業有四 次五嚴治室 第六可娉娶 如是貨乃積 日日尋益增 夫財日夜聚 如流歸于海 治產求以漸 喻若蜂作蜜 有財無與富 又無與邊方 慳慳及惡業 有力無與友	初當學技術 於後求財物 後求財物已 分別作四分 一分作飲食 一分作田業 一分舉藏置 急時赴所須 耕作商人給 一分出息利 第五為取婦 第六作屋宅 家若具六事 不增快得樂 彼必饒錢財 如海中水流 彼如是求財 猶如蜂採花 長夜求錢財 當自受快樂 出財莫令遠 亦勿令普漫 不可以財與 兇暴及豪強	先當習伎藝 然後獲財業 財業既已具 宜當自守護 出財未至奢 當撰擇前人 欺誑舐突者 寧乞未舉與 積財從小起 如蜂集眾花 財寶日滋息 至終無損耗 一食知知足 二修業勿怠 三當先儲積 以擬於空乏 四耕田商賈 澤地而置牧 五當起塔廟 六立僧房舍 在家勤六業 善修勿失時 如是修業者 則家無損減 財寶日滋長 如海吞眾流

資料來源：作者整理。

《善生子經》中佛又勸說在家人，經濟富裕了之後應常念布施。布施而與人同財利，其福德可以在現生中得安樂、死後也可得生天國。如法營生理財，又知道布施，這樣過生活才能得到安樂。

凡人富有財 當念以利人 與人同財利 布施者昇天
得利與人共 在在獲所安 義攝世間者 斯為近樂本³⁵

³⁵ 同註³²（CBETA, T1, no. 17, p. 254, b22）。

以錢財布施固然可以與人結善緣，但應如何捨財布施，方能施不浮濫，又能產生自利利他的功德？《佛說善生子經》之「有財無與富，又無與邊方，慳吝及惡業，有力無與友」與《中阿含經》之「出財莫令遠，亦勿令普漫，不可以財與，兇暴及豪強」，均是佛陀對布施應注意事項的說明。簡要言之，布施之時，應幫助真正貧困無依者，不要施予生活無虞而欲求不滿者（有財無與富）。布施不要浮濫，且應盡量以周遭的人為對象，更應避免因貪求功德而對遠方的人布施（出財莫令遠，亦勿令普漫；又無與邊方）。對於兇暴及豪強勒索者，不要輕易給予錢財，對方食髓知味後會變成後患（不可以財與，兇暴及豪強）；對於慳吝的人，以及以惡業為生，如以賭博或詐騙為業的人，就算對方有錢也應避免與他們往來（慳吝及惡業，有力無與友），以避免惡友所帶來的損耗。

《善生經》雖為善生子而說，但其精神恰如經題所示，是說明如何以善行過生活，以善法營生計，而得生善果福德的一部經。依此經所教奉行，可得增生善根而保人身，以身口意三業之內財及世間財富之外財行善，可以得到「以善生善」、「生無盡善」的功德果報。此經不僅教善，也是佛陀教法中的經濟生活幸福指南，其所開示幸福生活的「善生」法門，約略有七項。茲將其內容略述如下，做為本小節之結論：

1. 身口遠離殺、盜、淫、妄四惡業，便得少罪。
2. 心不起貪、瞋、怖、癡等四結行，便得多福。
3. 應知六種損財之法（六損財業）及六種非道求財之

害，而善能守護錢財。

4. 應親近善知識，遠離惡知識。若人能「止非、慈愍、利人、同事」，為可親之人。此四親可親，應當親近。若人或世故機巧，或巧言諂媚，或言不由衷，或是惡趣朋侶，這四類人是「非親似親」的惡知識，應當遠離。

5. 營生有道，理財有方。積聚財富，依習藝、營生、治產、成家之順序，先有一技之長，再治產成家。積累財富之後，行四分理財之法，將收入一分用作生活所需，一分用來儲蓄，一分進行生產性投資，另一分做金融借貸的投資。

6. 應善修世間人倫，應禮敬六方，包括父母子女、弟子師長、夫妻、親族、主僕（長官部屬），以及施主沙門（在家出家），善修此六種人倫。禮敬尊長，敬順親族，夫妻和敬，父子和樂，主僕互重，供養沙門受其教誨，則能善名遠播，現生平安快樂，來世生天。

7. 有財當行布施，布施能得現世安樂、來世生天的福果。

《善生經》內容與前述「佛說人在世間」之佛法概論，以及〈七佛通戒偈〉之佛法幸福通則是相呼應的。《善生經》內容總結之一、二兩項，與因果法則及「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意」相應；三至七項則是「眾善奉行」的經濟生活，不僅求「正報」主體的身心淨善，也修「依報」世間與人倫的共善，如此善行的道德生活，不僅今生有福，來生也得天福。雖然《善生經》偏重於人世生活的「善生」，但也不離出世間淨善的修行；人倫善法，上通於天乘，也是聲聞、緣覺二乘及大乘菩薩等出世善法的基礎。因此，欲求

福報善果，應從現在生活中的修善斷惡開始。「善生、生善」，因為善行的增長，便得感生幸福快樂的善果。因此，現在善行增長，不僅可感生現在、未來的人天福報，並可保住人身，於來生得以生在善處，如果更能修證契悟，了知「生即無生」，便能出離三界，趣入圓滿善生的出世涅槃大樂。

四、結語

經濟安全是生活尊嚴的基本要求之一，而幸福則是普世的價值。勤勞工作換取所得可以獲得生活之所需，儲蓄的美德也可以增加經濟安全。經濟安全固然需在日常生活中建立，但經濟安全並不能保證經濟生活的幸福，因為經濟或財富欲望的滿足僅是安全感的來源之一，並非幸福的保證。因此，面對日常用品的多樣化與消費能力的提高，面對金錢與物質的誘惑，如何在每日的經濟活動中避免煩惱困惑，維持幸福的感覺，也是現代人的生命課題。

主流經濟理論以消費滿足度做為經濟福祉或經濟幸福的指標，而以追求競技成長所得的提高，或生產效率的提昇做為提昇經濟幸福的手段，盲目追求所得提高的結果，帶來環境汙染與資源耗竭的現象，產生生活品質下降的不幸結果。最近的幸福經濟學研究，不論是單一國家研究或跨國比較研究，大抵就現象而探討影響幸福或生活滿意度的原因，這類研究固然可以增加吾人對影響生活滿意度因素的理解，然而幸福既是普世價值，從實地訪查資料（survey data）來探討幸福的決定因素，但其結論仍不免局限於研究對象所處時空

背景，無法獲得普世適用的準則。

佛法不否定世間，但也不執著世間相，而能對世間令人迷惑的現象做出一語道破的清明與超然。佛法的觀念與方法對於世人「追求幸福」啟發之處，是一語道破世人幸福追求的顛倒。世間經濟學談幸福，討論市場經濟活動中欲望的滿足與財富的累積，以欲望滿足程度或滿足能力做為幸福提昇的目標，但忽略了在不確定性的市場中追求欲望或財富所帶來的苦惱不安。從方法上來說，世俗經濟學的幸福分析是結果論或現象論，而佛法的幸福經濟學是因果因緣論。世間經濟學的幸福分析與佛法的人間經濟幸福，已分別在本文第二、三節說明。

佛教，是生活實踐之教。佛陀對在家人的世俗經濟生活有許多的開示，其豐富的內容散見於原始佛教阿含部經典中。佛陀的開示是從清淨智慧而開演出來的方便善巧，依於世間而說世間煩惱的出離法要。如果不能了解佛法的根本要旨，對於佛陀的開示便會落在枝微末節的執著而不能實用。因此，本文先說明善惡與苦樂的因果，並說明因果因緣的觀念，之後再說依正二報世間，目的是希望在談幸福之前先建立正確知見，有正確知見才不至於落入「以苦為樂」的顛倒。

佛法的正見是「因果三世實有，因緣十方皆無」，亦即三世善惡因果不爽；緣生無性，即有即空，空有不二。信因果，不虛妄；明因緣，能心安。因為信因果，故知唯有行善積德才能幸福快樂；因為明因緣，知「緣起性空，性空緣起」的道理，因此懂得努力，也知道放下。只有懂得如何努

力與放下，才有真正的幸福平安。本文介紹因緣果報的觀念後，進一步解說「正報」與「依報」的相互成就關係。認知自己與世間是相互影響、禍福相依的關係後，人才不會自私自利，能夠在為自己造福的同時，也為世間造福、培福，如此自利利他，才能人人都有福。如此努力，達到世間淨善，才有真正的平安幸福。這些觀念與作法，可以矯正世間經濟學追求幸福所帶來的缺失，包括一味追求欲望滿足、追求經濟成長以求幸福，結果卻是環境破壞、貧富不均的苦惱缺失。

佛法的幸福綱領是「戒定慧」三無漏學，而〈七佛通戒偈〉通三學，也通五乘善法，是佛陀教法的實踐綱要。本文以〈七佛通戒偈〉說明佛法的幸福法要，繼而說明經濟幸福的生活實踐。先舉《增一阿含經》的「現法安、現法樂」的四法，說明經濟生活的幸福需要「方便具足、守護具足、善知識具足、正命具足」等四種具足，再舉《中阿含經》、《長阿含經》中的《善生經》與《佛說善生子經》的內容，說明佛陀對經濟生活安樂的具體教導，了解經濟生活的幸福需以身口意三業清淨的德行為基礎，並避免「非道求財」及「損財六道」的行為。扼要而言，求經濟生活的幸福，先要有正當的謀生技能，謀生有道再學治產、置宅、成家。對於財富的經營，諸經中提出「四分理財」的觀念，指出收入的分配，應滿足日常生活之所需，並應儲備不時之需，若有盈餘則進行生產性投資或借貸他人孳息收益。聰明理財固然可以讓財富增長，如果擁有財富卻慳嗇刻薄，有財不知如何善用，便如守財鬼或看門的餓死狗而已。因此，有財之後應懂

得布施，將自己的福報與周圍的人分享。將自己的財富拿來與眾生結善緣，不僅能令無福的眾生息苦，也是為自己積福。

求幸福不僅應從自己的身口意三業清淨來修，更應從自己與共業世間的眾生關係來修。布施是修福與培福的手段，以歡喜心布施一切受苦眾生，是藉不分親疏關係的眾生來修福；其結果不僅令「受施者」離苦得樂，也可以令「布施者」得利益。其次，對六親不悋以財物恭敬供養，不僅是盡做人的本分，更是在修人倫的善德與善行。此外，在布施之時，若能生出「捨得」的心，便是修慧，因為無我、無貪才能捨。因此，布施不僅是修福、修世間的好德行，也是在修智慧。

幸福快樂，來自善心善行。人的行為對了，煩惱便減少；自己平安之後，如果也能分點心力，讓親人平安、讓非親非故的有緣人平安，則生活環境中的不安因素自然減少，同時善緣也會增多，結果是自己生活平安的助緣也相對增多。因此，利他的功德其實也是自利。在自利的同時若能利他，便能人安己安，這才是無盡幸福的保障。了解這樣的觀念之後，應依佛陀的教導，積極地斷惡修善、自利利他，如此可得現生善名遠播、福報增長的好處，死後也可得生天享福的果報。如果能進一步做到身心清淨、福慧增上圓滿，也能得出離生死的樂果。這些都是佛法的幸福生活法則，也是經濟幸福的生活準則。

佛法的幸福，有「共世間」與「不共世間」兩部分。其共世間的部分，是對道德、善行的看法。佛法與世間法對

世間善法與道德的看法是一致的，彼此均認為修世間善法可以得到人間福報或來世生天國的福報。然而，佛法對幸福的看法，有不共世間的部分，其不共世間的部分是「無我的智慧」。世間談利他，是以自利為基礎而說，通常是對自己有利的時候才願利他，這種利他的心是「有我」的。佛法談利他，強調以「無我」、「無相」的智慧而利他，以無我心來利他，才能得到離苦得樂的好處。以「有我」的心來行善，其行善之事愈多，不知不覺中累積的貢高我慢心就愈強，因緣會合，比較功德心出現，便給自己或他人帶來煩惱。因此，以無我的態度來利他，不僅受者得利，自己也不造後有苦惱，利他之時已得自利。因此，行善之時保持身心淨善，才能真正地自利利他，其結果也能令行者得到出離生死、「究竟涅槃」的大樂，這是世間知識所不能及。

本文所說佛法的幸福經濟以「戒定慧」三學為離苦得樂的總綱，而獲致幸福的行動綱要是「智慧慈悲」與「自利利他」：以智慧自利，以慈悲利他；利他時悲智雙運，因福慧圓滿而究竟離苦得樂。在世間的經濟生活中，幸福要從生活中的斷惡修善、修「世間福」開始。修「世間福」，須先持戒。因為知道持戒，所以身心不造惡業，因此不召感煩惱，而得到平安幸福。世間經濟學的幸福，談物質欲望的滿足、談財富。佛法也談欲望，談財富，與世間經濟學不同的是佛法談「正欲」，認為財富或幸福的追求，不能以不正當的手段達成，因此強調營生過程不能造惡。然而，經濟生活的幸福，固然應以清淨的身心來營生理財，不僅是消極地不造惡業，更應以身心及生活資財來積極行善、自利利他。追求幸

福，更應在世間生活中生「出離心」，在身心對境的當下，不貪著福報樂境，並積極斷惡修善：「斷已生惡法，猶如除毒蛇。斷未生惡法，如預防流水。增長已生善，如溉甘果栽。未生善令生，如攢木出火。」³⁶如此積極斷惡修善，消我化我、自行化他，便得福報漸增、智慧漸滿。生善圓滿，便得究竟快樂。

因此，佛法的幸福經濟學，不在於財富的多寡，也不在於欲望滿足程度的高低，而是一種「多也好，少也好」的自在，是隨時可以提起，也隨時可以放下的一種智慧生活態度。這種幸福生活的態度，是聖嚴法師所說：

要把去惡行善的心提起，要把爭名奪利的心放下。

要把成己成人的心提起，要把成敗得失的心放下。

要把眾人的幸福提起，要把自我的成就放下。³⁷

總而言之，幸福感來自每日生活中的平安與滿足。佛法的幸福經濟學不否定財物或物質對生活的重要性，但不認為欲望滿足或財富累積是幸福感的重要來源，強調心安才有平安，能平安才有幸福。佛法的幸福經濟學不是幸福的效率精算學，而是幸福的增上學、幸福生活的實踐學，其所說的觀念與方法，教導世人無福者如何有福、有福者如何減少不

³⁶ 龍樹造，後秦·鳩摩羅什譯，《十住毘婆沙論》第15卷，〈大乘品第三〉，《大正藏》第26冊（CBETA, T26, no. 1521, p. 106, c11）。

³⁷ 釋聖嚴，《禪的世界》。《法鼓全集》4-8，臺北：法鼓文化，頁222-225。

幸福，且不論有福無福都能增進幸福。佛法認為幸福在日常身心行為中修、在日用萬行中得。每日生存活動中的平安幸福，應以三世因果因緣的「正知見」為基礎，以「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意」的「正行」為實踐綱領；以正當手段營生、以正確態度理財，並以盈餘財物布施，這便是經濟幸福的實踐。因此，佛法的經濟幸福是以「深明因果，曉了因緣」的正知見作前導，以「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相」的智慧態度，過「自利利他」的經濟生活，在生活中知福、惜福、培福，自己有福而不享福，並為世間培福、造福，令世間成為人人有幸福的「人間淨土」。

「人間淨土」的生活實踐，便是佛法幸福經濟學終極理想的實現。

參考文獻

一、中文參考書目

《中華電子佛典》網路版，《大正藏》，網址：<http://tripitaka.cbeta.org/T>。

《中華電子佛典》網路版，《卍新纂續藏經》，網址：<http://tripitaka.cbeta.org/X>。

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

二、英文參考書目

Argyle, M. (1999). "Causes and correlates of happiness." In D. Kahneman, E. Diener, & N. Schwarz (Eds.). *Well-being: The foundations of hedonic psychology*. New York; Russell Sage Foundation.

Blanchflower, David G., and Andrew J. Oswald (2008). "Is well-being U-shaped over the life cycle?" *Social Science & Medicine*, 66. pp. 1733-1749.

Boyce, C.J., Brown, G. D., and Moore, S.C. (2010). "Money and happiness: rank of income, not income, affects life satisfaction." *Psychological Science*. 2010 Apr; 21(4): 471-5.

Cameron, P. (1975). "Mood as an indicant of happiness: Age sex, social class, and situational differences," *Journal of Gerontology* 30, pp. 216-224.

Campbell, A. (1981). *The sense of well-being in America*. McGraw-Hill, New York, 1981, p 53.

Chen, Chaohan (2001). "Aging and Life Satisfaction." *Social Indicators*

- Research* 54: 57-79, 2001.
- Chou, KL, and Chi, I. (1999). "Determinants of life satisfaction in Hong Kong Chinese elderly: A longitudinal study." *Aging & Mental Health*. 3(4):328-35.
- Frey, Bruno S., and Alois Stutzer (2001). *Happiness and Economics: How the Economy and Institutions Affect Human Well-Being*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Grace, KM, and Wong GKM (2003). "Quality of life of the elderly in Singapore's multi-racial society." *International Journal of Social Economics*. 30(3):302-19.
- Lelkes, Orsolya (2008). "Happiness across the life cycle: Exploring age-specific preferences." *European Center Policy Brief*. Vienna, Austria. Available at: http://www.euro.centre.org/data/1207216181_14636.pdf.
- Lucas, R.E., & Schimmack, U. (2009). Income and well-being: How big is the gap between the rich and the poor? *Journal of Research in Personality*, 43, 75-78.
- Mannell, RC, Dupuis, S. (1996) "Life satisfaction." In: Birren G (Ed): *Encyclopedia of Gerontology*, Academic Pres, New York, 1996, pp 59-64.
- Markides, KS, and Martin HW (1979). "A casual model of life satisfaction among the elderly." *Journal of Gerontology*, 34(1):86-93.
- Marx, Karl (1867). *Capital: A Critique of Political Economy*. Vol. I. Available at: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Capital-Volume-I.pdf>.
- Mhaolain, A. et al. (2012) "Subjective well-being amongst community-dwelling elders: what determines satisfaction with life? Findings from the Dublin Healthy Aging Study." *International Psychogeriatrics* 02/2012; 24(2): 316-23.
- Myers, D. G. (2000). "Wealth and Well-being." In Stannard, R. (Ed.), *God for the 21st Century*. Radnor, PA: Templeton Foundation Press.
- Oshio, T., Noazaki, K., & Kobayashi, M. (2011). Relative income and happiness in Asia: Evidence from nationwide surveys in China, Japan, and Korea. *Social Indicators Research*, 104(3), 351-367.
- Palmore, E., and Kivett V. (1977) "Change in life satisfaction: A longitudinal study of persons aged." *Journal of Gerontology*. 32(3): 311-6.
- Pinquart, M. (2001). "Correlates of subjective health in older adults: a meta-analysis." *Psychology and Aging* 2001;16 (3): 414-26.
- Ricardo, David (1817). *On The Principles of Political Economy and Taxation*. Available at: <https://www.marxists.org/reference/subject/economics/ricardo/tax/index.htm>.
- Smith, Adam (1759). *The Theory of Moral Sentiments*. First edition. Available at: <http://www.econlib.org/library/Smith/smMS.html>.
- Smith, Adam (1776). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Available at: <http://www.econlib.org/library/Smith/smWN.html>.
- Sotgiu, I., et al. (2011). "Happiness Components and their Attainment in Old Age: A Cross-Cultural Comparison Between Italy and Cuba." *Journal of Happiness Studies*, 12: 353-371.
- Tiefenbach, Tim, and Florian Kohlbacher (2013). "Happiness and Life Satisfaction in Japan by Gender and Age." German Institute for Japanese Studies (DIJ), *Working Paper* 13/2. (Available at: http://www.dijtokyo.org/publications/WP1302_Tiefenbach_Kohlbacher.pdf)

Warr, P. et al. (2004). "Activity and psychological well-being." *Aging & Mental Health*. 8(2): 172-83.

Economic Happiness in a Happy Economy: When Economics Meets Buddhism

Yuan-Ho Hsu

Associate Professor, Department of Economics, National Cheng Kung University

Abstract

The fundamental motivation for secular economic activities is to satisfy personal material needs and ensure economic security. The emergence of large-scale markets leads to universal development of social division of labor, which changes the nature of daily economic activities in the market economy. With the introduction of division of labor, production efficiency has been increases so that the economy as a whole could produce more and consume more. Growth of output leads to higher income and more affluent material life of the people. However, life contentment of people doesn't necessarily increase in pace with the increase in income and output. The fact that the increase in life satisfaction is incommensurate with income growth in the market oriented industrial world casts a question of the adequacy of welfare analysis in the orthodox economics studies. Recent development of "Happiness Economics" study challenges the orthodox's "optimization" paradigm and endeavors to incorporate socio-economic or psychological factors in the study of economic "happiness". However, the empirical studies or survey based study of "Happiness Economics" can only provide limited information regarding the determination of "economic happiness" of people living in specific time and location; it is incapable of drawing universal conclusion regarding what is happiness and how can people attain happiness. The current study aims to bridge

this gap by introducing the Buddha's teaching on happiness and economic activities. Contrary to the secular economic study that can only provide partial information on the determination of economic happiness, the teaching in Buddhism can illuminate a universal path to the attainment of happiness in every day's economic life.

Key words: Economic Happiness, Happiness Economics, Buddhism

「四要消費者」的需求函數

謝俊魁^①

東海大學國際經營與貿易學系副教授

顏美惠

自由研究者

摘要

在真實市場中，基礎經濟學所強調的市場機能往往會失靈，導致效率及福祉皆低落不振。為了說明聖嚴法師提倡的「四要」不但與經濟學原理相容，並可提昇效率及福祉，本文嘗試刻畫「善用量入為出的預算，少欲知足地消費需要、能要、該要的商品」之「四要消費者」，並分析其需求函數之特性。四要消費者的行為假設包括：不會購買「不能要或不該要」的商品，對於「利人利己且對社會及環境友善」之商品，則會在「能要」的前提下積極地納入考慮，並給予較高的預算與評價；且常自省「需要的不多，想要的太多」、「能要該要的才要」、「想要的不重要」，所以會量

① 謝俊魁，東海大學國際經營與貿易學系副教授。顏美惠，國立臺灣大學農業化學系農產製造組（現名為生化科技學系）畢業，國立陽明大學生物化學研究所（現名為生化暨分子生物研究所）肄業，現為自由研究者。本文修訂自筆者執行二〇一五年聖嚴思想短期研究案、並發表於二〇一六年第六屆聖嚴思想國際學術研討會之研究成果。感恩聖嚴教育基金會促成並協助此一研究案，感謝果光法師、李妮瑋教授、兩位匿名審查人及多位學者專家提供許多寶貴的修改建議。

入為出、少欲知足地消費。本文根據上述假設，建構並分析四要消費者的選擇模型，結果顯示：對於「不能要或不該要」的商品，四要消費者的需求等於零；只要商品是能要、該要的，且是「正常品」，四要消費者的需求曲線就會呈現向右下方拗折之型態，而且拗折點右下方的需求曲線不會受到所得短期波動的影響。這表示，若廠商供給的「正常品」是四要消費者需要、能要、該要的，且是對社會及環境友善的，四要消費者不但將回報以較高的願付價格，而且需求量較穩定，可幫助廠商避免過度生產，並提昇產能運用效率。因此，四要消費者不但較能適量、穩定地消費，安定地維持在適足狀態，並保留更多資源來培福、種福，還能引導廠商生產對社會及環境友善之商品並提昇生產效率，開啟友善生產、安心消費的良善循環，從而提昇效率及福祉，緩解市場失靈現象。

關鍵詞：佛教經濟學、心靈環保、心五四運動、四要、消費、需求、效率、適足

一、前言與研究目的

在經濟學定義的完全競爭市場中，資訊透明，所以沒有所謂的「黑心商品」，廠商也無法將自己的生產成本「外部化」地由社會大眾及自然環境來承受；這種狀態下，消費者可以信任市場機能，放心地選購商品，並在預算限制下，理性地追求消費效用。但在真實的市場，經濟學所強調的市場機能往往會失靈。消費者選購商品時，時常無法明確得知商品的成分、製程、碳足跡等，與健康、社會、環境攸關之資訊，只能單就廠商的說明、廣告、口碑、使用經驗、價格高低等條件，來決定購買與否；在資訊不對稱的情況下，消費效率低落，甚而助長對社會及環境不友善之商品的氾濫。又，行為經濟學之研究已累積愈來愈多的證據，呼應由一九七八年諾貝爾經濟學獎得主 Herbert Simon 所提出的「有限理性（bounded rationality）」論點，對消費者具完全理性之假設提出質疑。

如果真實的世界中並不存在完美的市場機能，消費者也不是完全理性的，那麼基礎經濟學中，消費者「在預算限制下追求效用極大化」的選擇行為該如何調整，才能增進效率及福祉？聖嚴法師自一九九九年起，持續提倡以「四安」、「四它」、「四要」、「四感」、「四福」等觀念與方法來落實「心靈環保」^②理念的「心五四運動」。^③其中的「四

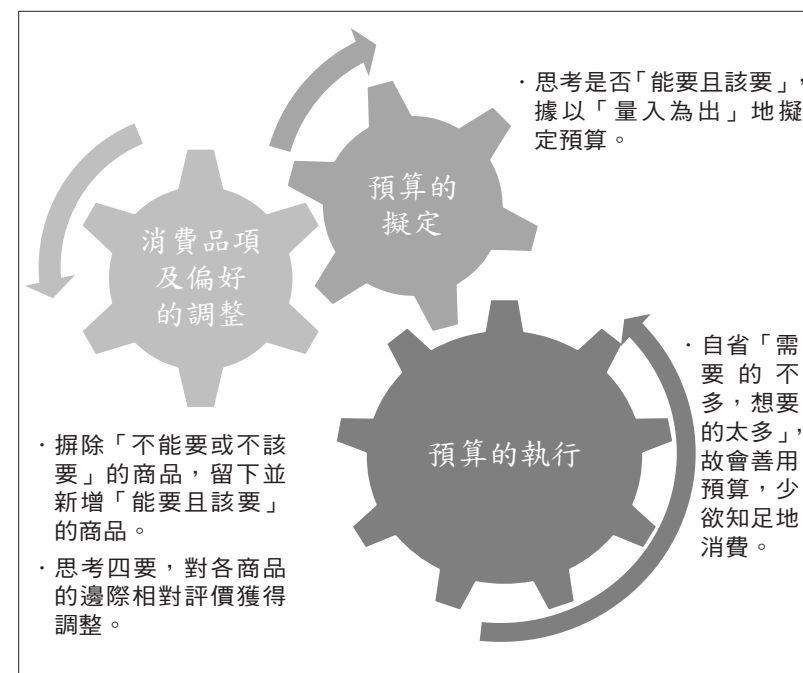
② 《聖嚴法師 108 自在語》第 4 集之 9：「任何狀況下，都要照顧好自己的心，保持內心的平穩與安定，就是心靈環保。」

要」：「需要的不多，想要的太多；能要該要的才要，不能要不該要的絕對不要。」可幫助世人減少因貪欲而衍生之煩惱，達到心靈環保的目的。果光法師於其著作《心靈環保經濟學》進一步闡釋「心五四經濟生活」，並首度提出「四要消費」一詞；果光法師認為：「『四要』可以引導消費者產生『正念消費』之行動力量。」^④承續兩位法師對四要的闡述與倡導，筆者以為，「消費前先想一想四要（後續簡稱「四要思考」）」是減少過度消費、過度生產、對社會及環境不友善等，傷害效率及福祉之行為的有效方法。

「懂得運用四要思考的消費者（後續簡稱「四要消費者」）」，清楚「能要該要的才要，不能要不該要的絕對不要」，所以較有機會把對社會及環境不友善的商品移出消費品項，並「量入為出」，避免強求不能要、不該要的消費。另一方面，聖嚴法師也提醒：「為社會、環境的需要而想要，且能力可及，是可以要的。」^⑤所以四要不僅是在協助消費者避免傷己、傷人、傷害社會及環境，四要同時還鼓勵消費者積極地為利他而調整需求行為，這包括了在能要的前提下將「利人利己且對社會及環境友善」之商品納入消費品項，並給予較高的預算與評價。再者，四要消費者因經常自

省「需要的不多，想要的太多」，所以較能少欲知足、適量且穩定地消費，避免因追逐無窮的欲望而過量且不穩定地消費。

基於上述討論，本文假設四要消費者的消費行為係：「善用量入為出的預算，少欲知足地消費需要、能要、該要的商品」。如圖一所示，四要消費者的消費行為在預算、消費品項、偏好等方面，都會經過四要思考而作調整：1. 思考是否「能要且該要」，據以「量入為出」地擬定預算；2. 摒



圖一：四要消費者的消費行為——善用量入為出的預算，少欲知足地消費需要、能要、該要的商品。

④ 四安：安心、安身、安家、安業。四它：面對它、接受它、處理它、放下它。四要：需要、想要、能要、該要。四感：感化、感動、感恩、感謝。四福：知福、惜福、培福、種福。

⑤ 釋果光，《心靈環保經濟學》，臺北：法鼓文化，2014年，頁93。

⑥ 《聖嚴法師——大法鼓》第1025集，〈四要：該要·能要〉。網址：<https://www.youtube.com/watch?v=x8tklyk23to>。

除「不能要或不該要」的消費品項，留下、甚至積極地新增「能要且該要」的消費品項，並且在經過四要思考後，對各商品的邊際相對評價可能會有所調整；3. 執行預算時，提醒自己「需要的不多，想要的太多」，故會善用預算，少欲知足地消費。本文將在上述行為假設下，運用基礎經濟學的「無異曲線分析法」來探討四要消費者的選擇問題，分析其需求函數之特性，並據以討論四要思考為何能提昇效率及福祉。期望藉由此一討論與倡導，減少真實經濟活動中傷害效率及福祉的消費行為，並促成已受過基礎經濟學訓練的一般大眾，及正在接受基礎經濟學訓練的學生，開始關注心靈環保經濟學或佛教經濟學^⑥在日常生活中的運用及其功效。同時也拋磚引玉，讓愈來愈多的學者開始投入心靈環保經濟學的研究領域。

值得注意的是，提倡「在市場失靈的真實市場中，消費前先想一想四要」並不表示「理性的消費者在完美運作的市場中追求效用極大化」是不對的。在完美運作的市場中，只要每位消費者、每家廠商都扮演好自己的角色並把自己照顧好，整個社會就會因為完美的分工合作而共蒙其利。但在真實世界中，在人們僅具「有限理性」的狀態下，若貿然追求欲望或效用的極大化，則容易偏頗地走向對「想要」的過度強求，或買了不能要、不該要的商品，反而造成種種效率低落且不利於己的消費結果。更何況「市場失靈」時，過度追

求自利的行為往往會演變成傷害彼此、傷害環境的行為。綜上所述，提倡「消費前先想一想四要」的主要目的不是在否定基礎經濟學，而是在面對並接受「人並非完全理性、市場並不完美」的現實處境後，積極地提出因應之道。

關於本文後續節次安排，由於四要消費是心靈環保經濟學所提倡之「心五四經濟生活」的一部分，而「心靈環保經濟學實則為佛教經濟學」^⑦，所以緊接著本節，於第二節回顧佛教經濟學之相關文獻。第三節則先整理聖嚴法師、果光法師關於四要及四要消費的論述，做為第五節設定四要消費者行為假設的依據。第四節簡介「基礎經濟學的消費者選擇模型與需求曲線」，方便與第六節的「四要消費者的選擇模型與需求曲線」相互對照。第七節則簡述四要消費者需求特性的效率及福祉意涵，並做結語。

二、佛教經濟學相關文獻回顧

佛陀鼓勵布施，^⑧也提醒我們不要慳吝，^⑨要正面地看待

⑥ Schumacher, E. F. (1966), "Buddhist economics," In: Wint, G. (Ed.), *Asia: A Handbook*, London: Anthony Blond Ltd., pp. 695-701.

⑦ 果光法師：「『心靈環保』經濟學看似為一個新開創的經濟學，實則為佛教經濟學。」「採用『心靈環保』經濟學一詞，……更直接地指出這是一門強調由內心做起的經濟學，……一門倡導由個人內心和平而達到世界和平的經濟學。」同註④，頁 32-33。

⑧ 《中阿含經》第 30 卷，〈第 126 經大品行欲經第十〉這麼說：「居士！若有一行欲人，如法以道求索財物，彼如法以道求財物已，自養安隱及父母、妻子、奴婢、作使，亦供養沙門、梵志，令昇上與樂俱而受樂報，生天長壽。得財物已，不染不著，不縛不繳，不繳已染著，見災患，知出要而用者，此行欲人於諸行欲人為最第一。」（CBETA, T01, no. 26, p. 615, c9-15）

財富運用，強調合宜運用財富、^⑩自利利他的價值。經濟學經典《國富論》^⑪之作者亞當·斯密（Adam Smith），其實有另一部著作《道德情操論》^⑫，在《國富論》問世後，仍持續地改訂出版；由此可知，其實亞當·斯密對於經濟與倫理兩輪並行，有著出乎一般人認知的重視。^⑬佛教與經濟學，分別源自亞洲與歐洲，直到近代才開始有了明顯的交集。

一九六六年，修馬克（Ernst Friedrich Schumacher）發表了一篇以「佛教經濟學」為標題的開創性文章，結合佛陀教法與經濟學來討論當代社會問題。^⑭隨後修馬克的《小即是美》^⑮一書也引領相當多學者陸續提出各種討論，包括經濟發展對能源消耗、環境衝擊、甚至社會價值影響等諸多探

討。^⑯涵蓋層面不僅及於經濟學也同時擴及環保，^⑰以及倡導佛教經濟學對產業環境評估與社會評估的生態論點。^⑱除了提倡簡樸生活哲學：「簡樸的生活是一種收支平衡、不取得超過所需的、也付出我們能力所及的。」^⑲更討論了消費在現代社會所代表之意涵的轉折與可能帶來的幸福。^⑳威廉·佩恩（William Penn）也提出了「調和貪婪與浪費，便能更為接近中庸之道」的論述。^㉑

只可惜，雖然近年來也開始出現如何運用佛陀教法來營造社會與世界幸福的討論，但與經濟學直接相關的論述，重點大多圍繞在追求效用、利潤極大化所引發的缺陷。雖有學者從消費效率談到資源利用，^㉒卻極少直接論及如何將經濟學的分析方法當成一項有利工具，配合佛陀的教導來增進人類與世界的利益。

以經濟學的方法刻畫佛教徒之「偏好（preferences）」、

⑨ 《雜阿含經》第4卷，第91經即說：「若善男子無有錢財而廣散用，以此生活，人皆名為優曇鉢華，無有種子，愚癡貪欲，不顧其後。或有善男子財物豐多，不能食用，傍人皆言是愚癡人如餓死狗。是故，善男子所有錢財能自稱量，等入等出，是名正命具足。」（CBETA, T02, no. 99, p. 23, b16-21）

⑩ 《雜阿含經》第4卷，第91經表示：「有四法，俗人在家得現法安、現法樂。何等為四？謂方便具足、守護具足、善知識具足、正命具足。」（CBETA, T02, no. 99, p. 23, a26-28）

⑪ Smith, A. (1776), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Oxford: Oxford University Press.

⑫ Smith, A. (1759), *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford: Oxford University Press.

⑬ 趙根宗譯，《亞當·斯密思想解讀》（原著：E. Butler, 2007），臺北：商務出版社，2014年，頁7。

⑭ 同註⑥。

⑮ 李華夏譯，《小即是美：M型社會的出路》（原著：E. F. Schumacher, 1973），臺北：立緒文化，2000年。

⑯ Piboolsravut, P. (1997), *An Outline of Buddhist Economic Theory and System*, Ph.D. thesis, Department of Economics, Simon Fraser University.

⑰ 張至璋譯，《自求簡樸》（原著：D. Elgin, 1981），臺北：立緒文化，1996年。

⑱ 梁永安譯，《多少才算夠？——佛教經濟學救地球》（原著：R. K. Payne, 2010），臺北：立緒文化，2012年，頁191-206。

⑲ 中國哲學會，《簡樸思想與環保哲學》，臺北：立緒文化，1997年，頁4。

⑳ 馬奈譯，《第4消費時代：共享經濟，讓人變幸福的大趨勢》（原著：A. Miura, 2014），臺北：時報文化，2015年。

㉑ 倪婉君等譯，《少即是多》（原著：G. VandenBroeck (Ed.), 1991），臺北：立緒文化，2000年，頁174。

㉒ Puntasen, A. (2009), "Consumption efficiency: A missing mainstream economics concept," *GH Bank Housing Journal*, 3, pp. 22-35.

「效用函數 (utility function)」、「無異曲線 (indifference curves)」，並探討其「最適選擇行為 (optimal choices)」的佛教經濟學文章，首見於 Wiese (2011)。²³此一研究引用 Payutto (1994)²⁴書中強調的「善欲 (chanda)」、「貪欲 (tanha)」、「適中 (moderation)」等觀念，以經濟學的方法將這些觀念算式化或圖形化；除了提出數個經濟學模型分別刻畫佛教徒「消費與修行的權衡」、「消費、修行、工作的權衡」、「消費、布施、修行、工作的權衡」等行為外，也對如何形塑佛教徒的偏好型態提供建議。不過，Wiese (2011)在上述模型中所定義的消費，指的是消費者對所有商品的整體消費水準，尚未論及佛教徒對個別商品的選擇問題。

值得注意的是，Wiese (2011)認為經濟學教科書常提及的「具飽足點的偏好型態 (satiated preferences)」可用來刻畫「佛教徒對個別商品的消費量，即使未受限於預算也不會過量消費」的現象，並改稱之為「適中的偏好型態 (moderate preferences)」。

這種偏好型態與本文試圖刻畫的「少欲知足的四要消費」是一致的，但 Wiese (2011)尚未進一步根據此一偏好型態深入論及消費者的選擇問題。此外，此種偏好型態隱含：當「飽足點 (satiation point)」不會超出預算限制，消費者的最適選擇就會維持在飽足點，所

以各商品之間不會有「替代效果 (substitution effect)」。

然而，「未受限於預算也不會過量消費」與「因應各商品相對價格之變化而調整對各商品的相對消費量」不必然是互斥的。因此本文在第六節中，不但會討論「維持在適足狀態²⁵時，各商品之間沒有替代效果」的四要消費者選擇模型，也會另提出一個「維持在適足狀態時，各商品之間具有替代效果」的四要消費者選擇模型。如此一來，無論適足狀態下商品之間是否具有替代效果，都能有適用的模型來刻畫四要消費者少欲知足的需求選擇行為；而且兩套模型並列，也方便看出其異同處，藉以掌握四要消費者選擇行為的特點。

三、「四要」與「四要消費」

心五四是由佛法轉化而成，讓一般大眾都能理解並運用於日常生活中的觀念與方法。心靈環保經濟學所提倡的心五四經濟生活：「四它態度」、「四要消費」、「四福生產」、「四安分配」、「四感財富」，則是將心五四落實於經濟活動面。因此，相較於廣泛的佛教經濟學，心五四可更直接地與經濟決策聯結，並與經濟學的分析方法融合。本文即是要結合心五四的四要與經濟學的消費者選擇模型，並據以探討心五四經濟生活中，四要消費者的行為特性。

本節先整理聖嚴法師、果光法師關於四要及四要消費的

²³ Wiese, H. (2011), "Moderation, Contentment, Work, and Alms- A Buddhist Household Theory," *Journal of Socio-Economics*, 40(6), pp. 909-918.

²⁴ Payutto, P. A. (1994), Translated by Dhammavijaya and Bruce Evans, *Buddhist Economics- A Middle Way for the Market Place*, 2nd ed., Bangkok: Buddhadhamma Foundation Publications.

²⁵ 「少欲知足而不追求更多消費」之狀態是「適中且足夠」的，所以並不同於「因已飽足而不追求更多消費」之狀態。因此，本文在刻畫四要消費者的消費選擇行為時，改稱「飽足點」為「適足點 (adequacy point)」，且改稱「飽足狀態」為「適足狀態 (adequacy status)」。

論述，做為本文第五節設定四要消費者的行為假設，及第六節推導「四要消費者的選擇模型」的依據。

（一）四要

聖嚴法師於一九八九年開創法鼓山時，即提出「環保，從心做起」之觀念。一九九二年，法鼓山正式推動「心靈環保」，提倡從心靈做起的環保，讓人人都能保持身心的安定，並由內而外彼此關懷、和諧共處，使社會與環境得以在和平的狀態下永續地發展。為了進一步推動並落實心靈環保，聖嚴法師於一九九五年提出「四安」與「四它」後，一九九八年再提出「四要」、「四感」、「四福」，並於一九九九年將這五個實踐心靈環保的方法整合成為「心五四運動——二十一世紀的生活主張」。換言之，「心五四」是將佛法轉化為社會大眾都能理解並運用的觀念和方法，協助大眾在日常生活中保持身心的安定，達到心靈環保的目的。其中的「四要」：「需要的不多，想要的太多；能要該要的才要，不能要不該要的絕對不要。」簡稱「四要」，提供學佛者與一般大眾在生活中面臨各種「要或不要」、「要多少」的抉擇時，一個簡單、實用、健康的思考著力點。聖嚴法師在〈心五四運動的時代意義〉一文中，對「心五四」的精神與內涵有具體的說明，²⁶其中關於「四要」的部分為：

「四要」的精神在於少欲知足而知足常樂。大部分的人因為欲望永無止盡而不斷地「想要」，但是我們若再仔細想一想，事實上「需要」的不多，「想要」的太多。而且這還要看能不能要？該不該要？需要而不能要或不該要的，還可以要嗎？如果我們能夠釐清「需要」與「想要」，然後再想一想「能不能要」、「該不該要」，就可以做出明智的抉擇了。我們有很多的煩惱、災難都是出於內心的「想要」，不能要的也要了，不該要的也要了，結果為自己製造罪惡，為他人帶來苦難。這是因為未能領會少欲知足，與知足常樂的意義。²⁷

由此可知，聖嚴法師之所以提出四要，是為了幫助世人對治「貪欲（需要的其實不多，想要的卻總是太多）」及其衍生的「煩惱（雖然不見得需要，但不能要的、不該要的卻都還想要，故而害人害己）」，領會少欲知足而知足常樂的真諦。聖嚴法師還進一步闡示：

當前人類由於物質文明過度蓬勃、社會結構變化太快，造成人們價值觀念混淆，不清楚什麼是真正的需要，什麼是貪求的想要，什麼是實至名歸的能要，什麼是責任所在的應該要。……而且現代人「需要的東西不多，想要的東西太多」；不應該要的也要，不能夠要的也要。如果想要

²⁶ 釋聖嚴，〈心五四運動的時代意義〉，《法鼓》，119/120期，1999年11月15日/12月15日，版2。網址：<https://www.ddm.org.tw/maze/119/2-1.HTM> 及 <https://www.ddm.org.tw/maze/120/2-1.HTM>。

²⁷ 同註²⁶。

的得不到，便會導致內心不安定，社會問題叢生。²⁸

只要是分內的，應該拿的，接受了也不能算貪心；而不應該要的，非分的，卻千方百計，挖空心思，希冀得到，愈多愈好，這便是貪心。若不能稱心如意，反而有種種折磨，惡運連連，橫逆重重，便無法不起怨怒。²⁹

而四要正是一帖良藥，讓我們在日常生活面臨「想要」的抉擇或考驗時，能先靜下來想一想：「真的需要嗎？能要嗎？該要嗎？」；讓四要在心裡轉上幾圈，就能經常保持內心平穩並避免害人害己，社會就會更加和諧。如聖嚴法師所述：

在這紛雜的社會環境中，如何平衡這「四要」？又該如何取得內心的安定呢？我們應該從「心靈環保」的角度出發，一方面保護我們的心不受環境的汙染，增強對環境的「免疫系統」；一方面內心不要有妒嫉、忿怒、猜忌、自私等種種不好的心念，以免使得環境變得更糟糕；練習著時時覺察自己的起心動念，清楚知道自己的「需要」，化解個人欲望的「想要」。在人生的過程中，若能清楚明白這「四要」，便能有明確的方向感，而且也會過得很平

安。³⁰

茲將聖嚴法師針對「如何釐清真正的需要與貪求的想要」、「何謂實至名歸的能要與責任所在的該要」之論述，以及法師歷年著作對四要之闡述整理如下：

1. 釐清「真正的需要」與「貪求的想要」

佛陀並不鼓勵人們過度地追求超出真正需要的物質享樂及精神享樂，而這一類的「想要」在佛典中通常以「貪」來涵蓋及指稱。聖嚴法師說：

貪欲心，是貪得無饜，對於一切順境，永遠貪求追取，沒有止盡，不僅為了滿足生理的欲望，主要是追求滿足心理的貪著。所謂欲壑難填，不僅為了需要，主要是為了想要的占有欲。³¹

根據瑪斯洛（A. H. Maslow）於一九四三年提出的「人類需要的五個層次」，除了生理的需要外，人類的需要還包括安全、愛與歸屬、受尊重、自我實現等。³²這「五個層次的需要」往往會衍生出形形色色、無窮無盡的「想要」。這麼多的想要，難道真的都需要嗎？聖嚴法師指出：

²⁸ 釋聖嚴，《法鼓山的方向》，《法鼓全集》8-6，臺北：法鼓文化，2005年網路版，頁464。

²⁹ 釋聖嚴，《禪的世界》，《法鼓全集》4-8，臺北：法鼓文化，2005年網路版，頁221-222。

³⁰ 同註²⁸，頁466-467。

³¹ 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年網路版，頁61。

³² Maslow, A. H. (1943), "A Theory of Human Motivation," *Psychological Review*, 50, pp. 370-396.

有一些最基本「需要」的東西，是我們賴以生存的條件，包括物質、精神兩方面。物質的生存條件可以非常簡單，舉凡生活上最基本的吃、穿，以及居住的生活空間、環境等，這是連原始人也可以很容易擁有的。到了現代社會，一些現代化的設施，如交通工具、電腦、電話等，也成為社會大眾的必需品。

「想要」是指除了必需品之外的額外需求，往往是為了滿足內心的虛榮，或是裝點外在場面的奢侈品、裝飾品等。不過，在不同的場合、不同的身分地位，需要有適度的莊嚴，所以也可以算是一種需要，但分寸一定要掌握得宜。³³

但怎樣才能合宜地掌握「適度莊嚴」分寸呢？聖嚴法師舉例說明：

如果只是講「需要」，定義非常模糊，在衡量與「想要」間的差異時，應該分別從自我觀點，以及總體客觀的立場同時來考量。

其實，在面對一些抉擇時，很容易混淆「需要」與「想要」，尤其當有錢、收入好時，自然會去買一些不需要的東西，例如鞋子還可以穿，但有新款上市後，因為害怕落伍而去買，在那個時候會認為跟得上流行，對個人生活是絕對「需要」的。可是，當經濟拮据時，就不會覺得跟得

上流行是這麼的「需要」了。³⁴

聖嚴法師還更進一步闡示，「釐清需要與想要」不是要特別去厭離「人之常情」的事物，而是要幫助自己，不要因為「人之常情」而過分地追求「不見得需要」之「貪求的想要」，以免沉湎其中而無法自拔，又因執著於追求而帶來各種煩惱。³⁵

2. 何謂「實至名歸的能要」與「責任所在的該要」

聖嚴法師認為，「能要」的，須是「實至名歸」的，「水到渠成」的，是在個人能力許可下，因努力付出而獲得的東西。因此，「能要」與否，必須考量個人的能力是否許可、付出是否足夠、各種相關條件是否具足，不應該去強求：

「能要」的意思是說，在個人能力範圍許可下，以努力付出而獲得所需要的東西，但若能力不足，就該讓賢，不應強求。

在我們的一生中有很多事情，包括名、利、權、位、感情等，著實引人欣羨與渴求，但是在想得到它時，必須仔細想想：自己的能力及付出是否實至名歸？是否已經水到渠成，而不是過度強求？如果付出不夠多，能力、因緣皆不具足，卻還希望能得到它，這便是貪圖非分，只會增加

³³ 同註²⁸，頁 464-465。

³⁴ 同註²⁸，頁 465。

³⁵ 釋聖嚴，《放下的幸福：聖嚴法師的 47 則情緒管理智慧》，《法鼓全集》續編 10-7，臺北：法鼓文化，2005 年網路版，頁 39-41。

痛苦與傷害。³⁶

至於「該要」、「不該要」的分際，聖嚴法師認為：

若以時下年輕人流行的：「只要我喜歡有什麼不可以！」而言，便是沒有分清楚該要、不該要的分際。許多人的欲望無窮，喜歡的、想要的事物太多了，這時候就應該自問：該不該喜歡？該不該取得？例如名位財勢，人人都喜歡，可是非分之名，是虛名；非分之財，是橫財、不義之財；非分之位是虛位，這些都不應該要。當然，如果是實至名歸，自是受之無愧，甚且是一種鼓勵。³⁷

換言之，「該要」的，是應該得到的、分內的；³⁸「不該要」的，則是不應該得到的、非分的。³⁹所以，「該要」與否，必須考量個人的責任所在，以及個人所奉守的倫理價值觀：法律所禁止的是不該要的；對奉守戒律的學佛者來說，戒律所不允許的也是「不該要」的；就心靈環保來說，強求「不能要」的、非分的事物，難免會傷人傷己，所以也可說是「不該要」的。佛陀教導人們要多做利人利己的事，聖嚴法師更進一步說：「為社會、環境的需要而想要，且能力可及，是可以要的。」⁴⁰所以，「利人利己並對社會及環

境友善的」是該要的；「傷人傷己或傷害社會及環境的」則是不該要的。

聖嚴法師晚年為了協助大眾落實心靈環保，除了持續倡導「心五四運動」，也致力推動「心六倫」，進一步提供各領域皆能適用的倫理架構。其中，聖嚴法師提到：「兩人以上相處的各盡其責、各守其分是倫理，彼此尊重、互相關心是道德。」⁴¹這裡面的「各盡其責、各守其分，彼此尊重、互相關心」，同時也是對「能要並該要」的具體說明。而聖嚴法師闡述何謂不能要、不該要的時候多次提及的「非分」，正是對「不能要或不該要」的精要詮解。

3. 聖嚴法師歷年著作中關於四要的論述

聖嚴法師在一九九八年提出四要之後，陸續在至少九本著作中，持續闡述四要的內涵、精神與運用層面。茲將聖嚴法師著作中直接談及四要之書籍頁面及論述大綱整理於表一。⁴²綜觀聖嚴法師歷年來對四要之闡述可知，四要的運用範圍可深可廣；不但可細談消費問題，擴大言之還可以廣及個人日常面臨的各種決策問題，以及社會、經濟、環保等議題。⁴³果光法師提出的四要消費觀念，就是四要在經濟生活層面的運用。

³⁶ 同註²⁸，頁 466。

³⁷ 同註⁴⁰。

³⁸ 同註²⁸，頁 485。

³⁹ 同註²⁹。

⁴⁰ 同註⁵。

⁴¹ 釋聖嚴，《我願無窮：美好的晚年開示集》，《法鼓全集》續編 10-10，臺北：法鼓文化，2005 年網路版，頁 276。

⁴² 論述之原文則整理於本文附錄。

⁴³ 亦可參見二〇〇六年七月一日「經濟與環保的創新作為——台灣青年領袖促進和平論壇」聖嚴法師與談內容；網址：http://ebooks.dila.edu.tw/read/DDM_zh-TW_04_4-14。

表一：聖嚴法師著作中直接談及四要之書籍頁面及論述大綱

出版年	書名	頁碼	論述大綱
1998	禪的世界	頁 221-222	該要、不該要
1999	法鼓山的方向	頁 464-467	四要安定人心： 需要 VS. 想要；能要 VS. 該要； 心靈環保
		頁 484-486	何謂四要
2000	兩千年行腳	頁 245	要不要（歌詞）
2001	抱疾遊高峯	頁 117	需要的才要，想要的不要， 能要該要的才要，不能要不該要的絕對不要
		頁 120	四要：安定人心的主張 需要的不多，想要的太多， 能要該要的才要，不能要不該要的絕對不要
2001	自家寶藏——如來藏經語體譯釋	頁 61	提出「四要」的方法，來幫助大家對治貪毒
2005	學術論考 II	頁 57-60	心靈環保，分成兩個層面： 一是學佛禪修的層面；二是「四種環保」及「心五四運動（包含四要）」
2007	方外看紅塵	頁 128-130	需要的不多，想要的太多
		頁 138-140	分清楚該不該要
2009	放下的幸福：聖嚴法師的 47 則情緒管理智慧	頁 39-41	轉貪心為願心
2010	聖嚴法師教淨土法門	頁 52	臨終時的念頭與四要

（整理自《法鼓全集》網路版）

（二）四要消費

二〇一四年，果光法師發表《心靈環保經濟學》⁴⁴一

書，倡導將心五四的觀念與方法落實於經濟生活層面，以發揚聖嚴法師的心靈環保主張：

「心靈環保」經濟學看似為一個新開創的經濟學，實則為佛教經濟學……。採用「心靈環保」經濟學一詞，乃因此為現代化的語言，較佛教經濟學更容易貼近佛教徒與非佛教徒。此外，更直接地指出這是一門強調由內心做起的經濟學，從個人的「心靈環保」做起而達到建設「人間淨土」的經濟學；更是一门倡導由個人內心和平而達到世界和平的經濟學。⁴⁵

「心五四運動」，以現代人容易理解的方法，落實於經濟活動面，以開展「心」經濟生活，建構「心」經濟體制。……從心及觀念的轉變而產生行為的調整，對生產、消費及分配行為，均能產生直接的影響，引導大家走上正命、利他、少欲、知足的菩薩道。⁴⁶

果光法師所倡導的「心五四的經濟生活」包括：

1. 四它態度：以「四它」面對當代經濟情勢。
2. 四要消費：以「四要」對治貪欲達到正念消費。
3. 四福生產：以「四福」增長善欲達到正命生產。

⁴⁴ 同註⁴。

⁴⁵ 同註⁴，頁 32-33。

⁴⁶ 同註⁴，頁 89-90。

4. 四安分配：以「四安」促進「利和同均」的分配原則。

5. 四感財富：以「四感」而獲得心靈財富。⁴⁷

其中的「四要消費」，是倡導在經濟生活的消費層面，藉由四要的引導而產生正念消費的行動力量。「清楚真正的需要，化解太多的想要」能夠對治貪欲、自求平安，「能要與該要」則進一步促進消費過程中「人與人」、「人與環境」的和諧平安。因此，「四要消費」不但是落實「心靈環保」的消費行為，同時也是實踐「人間淨土」的消費行為。⁴⁸

什麼是正念消費呢？果光法師認為：「量入為出，但也不可做財奴，只知賺錢而不用錢；且應消費利己利人的產品與服務，稱之為正念消費。」⁴⁹。而關於「利己利人的產品與服務」之內涵，果光法師在闡述「四福生產」時就進一步說明：

「四福」中的培福、種福，可以引導生產者朝「正命生產」的方向思考與行動，包含幾個面向：一是生產有利於大眾的產品及服務；二是不生產有害他人的產品及服務，以及生產過程中不加入危害他人的原料；三是不採用破壞大自然環境、剝削勞工、違反人道的生產過程；四是賺取

合理的利潤，以利他為生產的目的，而不是以最大利潤為目的。⁵⁰

「非正命生產」的問題已引起國際關注。二〇〇六年，改編自真實國際事件的電影《血鑽石》（*Blood Diamond*）上映後，引發國際思考：以他人血淚為代價而採得的鑽石，究竟能不能要、該不該要？二〇一五年，美國聯合通訊社（Associated Press）四位記者以「血汗海鮮（Seafood from Slaves）」為題的一系列報導，更讓歐美消費者驚覺：餐桌上的佳餚竟可能是兩千多名受奴役之東南亞漁工的血汗換來的。近十年來，「企業社會責任」及「社會企業」等觀念與制度的發展，已在許多國家的產、官、學界引起風潮，顯示「企業以追求利潤為唯一目的」的傳統觀念已受到具體的挑戰。這些「不為利己忘利他」、甚至「以利他為依歸」的企業生產活動，與「四福生產」的精神是一致的。而四要消費，就是運用四要思考，來幫助我們產生正念消費之行動力量，量入為出地消費利人利己並對社會及環境友善的產品與服務；也就是以消費行動支持致力於「四福生產」的企業。因此本文對四要消費者行為的刻畫包括了：在個人經濟能力及大環境各種條件許可之下（在能要的前提下），四要消費者會以消費行動支持利人利己並對社會及環境更為友善的商品（責任所在的該要），並且不去購買損人不利己或傷害社會及環境的商品（不去要不該要的）。

⁴⁷ 同註④，頁 88-102。

⁴⁸ 感謝匿名審查人對此一論述提供建議。

⁴⁹ 同註④，頁 84。

⁵⁰ 同註④，頁 95-96。

四、基礎經濟學的消費者選擇模型與需求曲線

本節將簡介基礎經濟學的消費者選擇模型與需求曲線，以利隨後推演四要消費者的行為假設、選擇模型、需求曲線時，讀者得以更清晰地掌握此兩者之共同點及不同處。

在基礎經濟學中，消費的目的是為了滿足欲望；然而有限的預算無法滿足無窮的欲望，所以必須有所取捨。消費者會以自己的「偏好」做為取捨的依據，在預算限制下盡量滿足欲望。「消費者選擇模型」即是運用算式及圖形來描述偏好及預算限制，然後再以嚴謹的數學方法，來分析消費者如何善用有限的預算，在眾多商品中權衡取捨，做出一個能盡量滿足欲望的消費選擇。而運用「消費者選擇模型」，就可以將消費者對個別商品的需求函數推導出來。

（一）偏好、效用與無異曲線

假設消費者只打算消費兩種商品，分別是 X 商品和 Y 商品。^⑤為求符號簡潔，我們也用 X 與 Y 來代表消費者對這兩種商品的消費量。數量不可為負數，所以 $X \geq 0$ 且 $Y \geq 0$ 。兩種商品消費量的組合方式 (X,Y) 稱為「消費組合點 (consumption bundles)」。^⑥舉例來說，消費組合點 (X_1, Y_1) 代表的是「消費者對 X 商品和 Y 商品的消費量分別為 X_1 單位

和 Y_1 單位」，消費組合點 (X_2, Y_2) 則是代表「消費者對 X 商品和 Y 商品的消費量分別為 X_2 單位和 Y_2 單位」。

假設消費者對這兩種商品的偏好結構可以被一個數學上的實數函數 $U(X, Y)$ 完整地描述出來： $(X_1, Y_1) \succeq (X_2, Y_2) \Leftrightarrow U(X_1, Y_1) \geq U(X_2, Y_2)$ 。意思是說，每一個消費組合點 (X,Y) 都可以透過這個函數找到一個數值與之對應；一個消費組合點僅能對應於一個數值，而且消費者愈偏好的消費組合點，對應的是愈高的數值。這樣一個能夠刻畫消費者偏好的函數，稱為「效用函數」，而某一消費組合點對應的效用函數數值，則稱為該消費組合點的「效用水準」。因此在基礎經濟學中，效用水準被詮釋為消費者欲望的滿足程度；而消費者較偏好的消費組合點，其實就是能夠讓欲望滿足程度較高的消費組合點。舉例來說，若效用函數為 $\sqrt{XY}$ ，則消費組合點 (X,Y) = (6,6) 的效用水準等於 6，而消費組合點 (X,Y) = (8,2) 的效用水準則是等於 4，這表示 (X,Y) = (6,6) 帶給消費者的欲望滿足程度高於 (X,Y) = (8,2)。所以若不考慮預算問題，消費者會優先選擇 6 單位 X 商品及 6 單位 Y 商品，而不是 8 單位 X 商品及 2 單位 Y 商品。經過上述數學處理，基礎經濟學中原本只是文字概念的「根據偏好，在預算限制下盡量滿足欲望」就可以改寫成較貼近數學語言的「在預算限制下，追求效用極大化」，進而可再運用嚴謹的數學工具來分析消費者的選擇行為。

效用函數必須符合哪些特性，才能夠較具代表性地刻畫一般消費者的偏好，並藉以分析多數人的消費選擇行為呢？基礎經濟學典型的效用函數，符合「商品的邊際效用

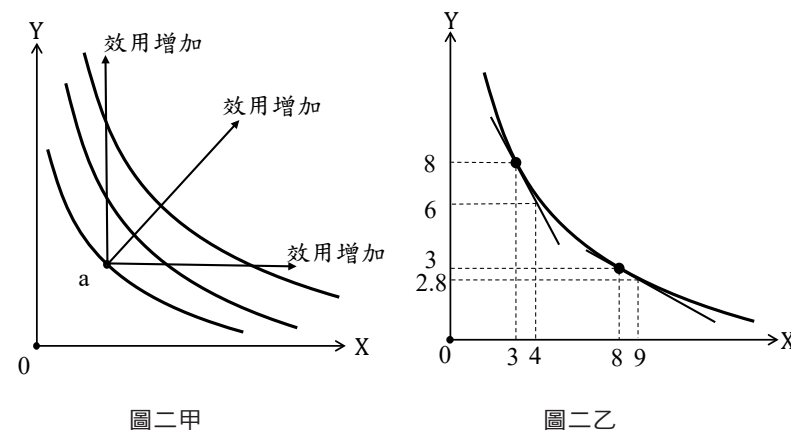
^⑤ 為簡化分析並方便圖示，基礎經濟學通常假設消費者只打算購買兩種商品。若考慮的商品項目超過兩種，可以將全部商品根據分析目的分成兩大群（例如：「必需品」和「非必需品」），也可以將商品分為「分析者主要關心的商品」和「其他商品」。

（marginal utility）大於零」、「邊際替代率（marginal rate of substitution, MRS）遞減」等性質。「X 商品的邊際效用」的數學定義是 $\partial U/\partial X$ ，意思是「多消費 1 單位 X 商品所造成的效用水準變化」；「Y 商品的邊際效用」的定義則是 $\partial U/\partial Y$ 。所以，「商品的邊際效用大於零」（亦即 $\partial U/\partial X > 0$ 且 $\partial U/\partial Y > 0$ ）指的是：消費得愈多則效用水準愈高，消費得愈少則效用水準愈低，兩商品皆然。值得注意的是，根據此一性質，效用函數是沒有「最大值」的，也就是不會有上限的，所以這就是在講：欲望是無窮的。因此，基礎經濟學所描述的典型消費者，會想要無止境地增加消費量，無止境地追求更高的效用水準；然而，相對於無窮的欲望，再多的預算都是有限的，所以對消費的追求終究會止於預算限制。

MRS 的定義是 $(\partial U/\partial X) / (\partial U/\partial Y)$ ，代表的是消費者對 X 商品「相對於 Y 商品」的主觀評價，反映的是兩種商品在效用層面的兌換比。舉例來說， $MRS=3$ 代表「多消費 1 單位 X 商品所增加的效用，恰好可以彌補少消費 3 單位 Y 商品而減少的效用」；換言之，就效用的邊際變化來說，1 單位 X 商品的價值等同於 3 單位 Y 商品的價值。所以 MRS 愈高，代表消費者對 X 商品的邊際相對評價愈高。由於「MRS 遞減」的定義及模型的後續分析牽涉到較為繁複的數學式，有必要改用圖形來呈現及分析。以下先簡單介紹基礎經濟學如何圖示效用函數，再以圖形說明「MRS 遞減」的意涵。後續的模型分析也將以圖形為主，算式為輔。

效用函數是用算式來刻畫消費者的偏好，「無異曲線圖」則是進一步將效用函數圖形化，用圖形來刻畫消費者的

偏好。將所有「恰能達到某一特定效用水準」的消費組合點畫在 X-Y 平面上，即構成一條「無異曲線」；也可稱作「等效用曲線（iso-utility curve）」。顧名思義，座落於同一條無異曲線上的各個消費組合點，帶給消費者的效用水準都是相等的；也就是說，在偏好上是無差異的。例如在圖二乙中，消費組合點 $(X,Y) = (3,8)$ 與 $(X,Y) = (8,3)$ 恰好落在同一條無異曲線上，這代表 $U(3,8) = U(8,3)$ ，兩種消費組合方式帶給消費者的是相同的效用水準。值得注意的是，由於一個消費組合點不會同時對應於兩個不同的效用水準，再加上在「邊際效用大於零」的情況下，效用水準與無異曲線會是「一對一」的對應關係，所以兩條無異曲線不可能會相交，而且座落於不同無異曲線的兩個消費組合點，帶給消費者的效用水準必定是不同的。



圖二：基礎經濟學典型的無異曲線型態——斜率小於零，凸向原點，且愈右上方之無異曲線對應於愈高的效用水準。

如圖二所示，效用函數的兩個典型特性：「商品的邊際效用大於零」、「MRS 遞減」，反映在無異曲線的結構上，典型無異曲線的型態會是斜率小於零、凸向原點的，而且位於愈右上方的無異曲線對應的是愈高的效用水準。原因分述如下：

1. 「商品的邊際效用大於零」指的是，消費得愈多則效用水準愈高，消費得愈少則效用水準愈低，兩商品皆然，所以就同一條無異曲線來說，少消費 Y 商品而減少的效用，必須由多消費 X 商品來彌補，效用水準才會維持不變；這就是在說，無異曲線的斜率是小於零的。而就兩條位於不同位置的無異曲線來說，給定左下方無異曲線上的任一消費組合點，例如圖二甲中的 a 點，必可在右上方的無異曲線上對應找到「消費量比 a 點更多」的消費組合點；這就是在說，愈右上方的無異曲線對應的是愈高的效用水準。

2. 無異曲線上任意一消費組合點之切線斜率的絕對值，其實就是該消費組合點的 MRS。例如在圖二乙中，消費組合點 $(X, Y) = (3, 8)$ 的無異曲線切線斜率絕對值是 $|(6-8)/(4-3)| = 2$ ，意思是說，「多消費 1 單位 X 商品所增加的效用，恰好可以彌補少消費 2 單位 Y 商品而減少的效用」，而這其實正是前述用算式所定義之 MRS 的意涵。也正因為如此，「無異曲線凸向原點」其實就是在講，「同一條無異曲線上，愈右下方的消費組合點，MRS 愈小」，這就是「MRS 遞減」的意思。例如在圖二乙中，左上方消費組合點 MRS=2，而右下方消費組合點的 MRS 卻只有 $|(2.8-3)/(9-8)| = 0.2$ 。由於 MRS 反映的是消費者對個

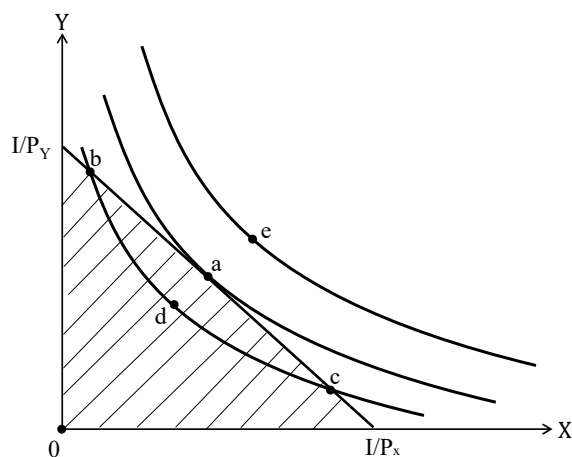
別商品的邊際相對評價，所以「MRS 遞減」代表的是消費者「較不喜歡極端的消費組合方式」：對於已消費太多的商品，覺得價值相對低，傾向於減少消費；對於目前消費得太少的商品，覺得相對價值高，傾向於增加消費。

（二）預算限制與最適選擇

上一小節曾提到，欲望無窮的消費者雖然想要無止境地增加消費量，但預算是有限的，所以對消費的追求會止於預算限制。某次消費選擇的「預算」，指的是能夠用於該次消費選擇的資金額度；而「預算限制」的意思則是：「支出不能超出預算」。基礎經濟學教科書在說明預算限制的意涵時，有時會將預算與所得視為同義詞，進而將「預算限制」詮釋為：「支出不能超出所得」。令 X 商品及 Y 商品的價格分別為 P_X 與 P_Y ，若消費者選擇的消費組合點是 (X, Y) ，則購買兩商品分別須花費 $P_X X$ 及 $P_Y Y$ ，所以兩商品合計支出為 $P_X X + P_Y Y$ 。令預算為 I，則根據預算限制， $P_X X + P_Y Y$ 不能超出 I，也就是：

$$P_X X + P_Y Y \leq I \quad (1)$$

換言之，符合（1）式的消費組合點才是消費者買得起的。由於所有符合（1）式的消費組合點構成了圖三中以斜線標示的三角形區域，所以，位於該區域的消費組合點（如 a、b、c、d 四個點）都是消費者買得起的，落在該區域右上方的消費組合點（如 e 點）則都是消費者買不起的。斜線三角形右上方的邊界稱為「預算線」^②。位於預算線上的消費組合點（如 a、b、c 三個點），支出都恰等於預算，也就是



圖三：基礎經濟學消費者的預算限制與最適選擇。

預算恰好全數用盡；位於預算線左下方的消費組合點（如 d 點），支出則都低於預算，留有結餘。

圖三中除了預算線，還繪有三條無異曲線，其中一條無異曲線恰與預算線相切於 a 點。事實上，由於邊際效用大於零且 MRS 遞減，所以整條預算線上只有一個點會是預算線與無異曲線的相切點；而且既然是相切點，該點的 MRS 必定會等於預算線斜率的絕對值 P_X/P_Y 。仔細觀察圖形即可發

現，斜線三角形中沒有任何其他的點能達到比 a 點還要高的效用水準。換言之，a 點的效用水準是消費者在預算限制下所能達到的最高效用水準，因此在圖三中，a 點就是消費者「在預算限制下追求效用極大化」的最適選擇（the optimal choice）；最適選擇下的兩商品消費量分別稱為 X 商品的最適消費量及 Y 商品的最適消費量。最適選擇須符合以下兩項條件：

$$P_X X + P_Y Y = I \quad (2)$$

$$MRS = P_X / P_Y \quad (3)$$

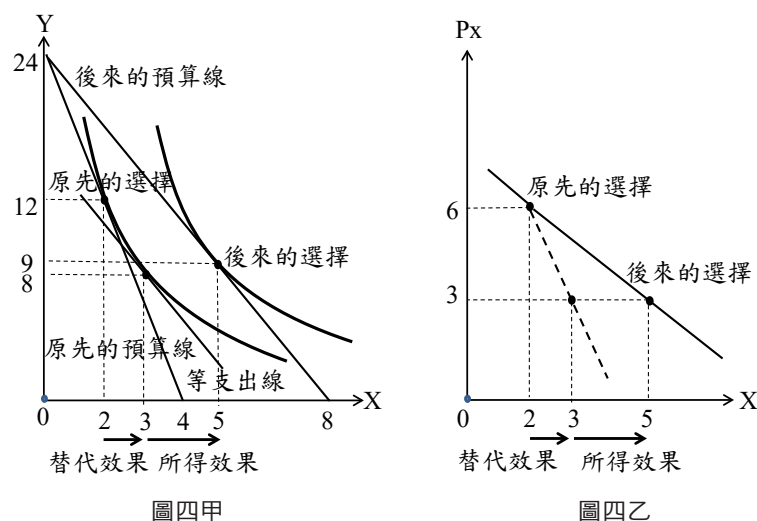
(2) 式是說，最適選擇會落在預算線上；這是因為消費者的目標是盡一切可能提高效用，所以必然會將全數預算投入消費，不會留下結餘。(3) 式反映的則是，消費者會在不增加支出的前提下，藉由調配兩商品的購買比例，盡量提高效用。換言之，(2) 式代表消費者投入了所有可以動用的預算，(3) 式則代表消費者已在預算配置上達到最佳的效率。綜合 (2) 式及 (3) 式可知，「預算有限，欲望無窮」的消費者會善用預算，讓全數預算發揮最大用處；也就是會善加調配兩商品的購買比例並用盡全數預算，盡量滿足欲望。

(三) 需求曲線

由於最適選擇是消費者根據自己的偏好及預算限制決定出來的，而預算限制須視 P_X 、 P_Y 、 I 的相對大小而定，所以可以推論，消費者的最適選擇係同時取決於 P_X 、 P_Y 、 I 及偏好。所謂的「消費者對 X 商品的需求函數」，就是一個描述消費者的最適 X（對 X 商品的最適消費量）如何決定

② 預算線是由支出恰等於預算的消費組合點所構成的直線 $P_X X + P_Y Y = I$ ，其斜率的絕對值為 P_X/P_Y 。值得注意的是，我們也可將支出相同的消費組合點連成一直線，稱為等支出線；令 E 為支出金額，則等支出線為 $P_X X + P_Y Y = E$ ，其斜率的絕對值亦為 P_X/P_Y ，所以必定與預算線彼此平行或重合在一起。當支出等於預算時，等支出線與預算線重合在一起，所以也可說是同一條線；當支出小於預算時，等支出線則平行地座落於預算線的左下方。

於 P_X 、 P_Y 、 I 及偏好的函數。給定 P_Y 、 I 及偏好，當 P_X 改變，最適 X 就會跟著改變。將 P_X 與最適 X 一同變動的軌跡連成一線，即是 X 商品的需求曲線。當 P_Y 、 I 或偏好改變時，若最適 X 跟著改變了，就表示 X 商品的需求曲線也跟著改變了。所以可以說，推導需求曲線並探討其影響因素，就是在推導並分析需求函數。圖四甲呈現的是，給定偏好不變、 $P_Y=1$ 、 $I=24$ 時， P_X 下跌前後，最適選擇的變化。圖四乙則是根據圖四甲找出「 P_X 與最適 X 」的對應關係，繪成一條 X 商品的需求曲線：當 P_X 由 6 下跌為 3 時，最適選擇會由原先的 (2,12) 改變為後來的 (5,9)；換言之，隨著 P_X 由 6 下跌為 3，消費者對 X 商品的最適消費量會由 2 單位增加為 5 單位，呈現出一條負斜率的軌跡，這就是 X 商品的需



圖四：基礎經濟學需求曲線的導出——替代效果與所得效果。

求曲線。⁵³

為了進一步探索消費者最適選擇隨價格改變的內涵，並為後續推演「四要消費者的需求函數」作準備，本文採用英國經濟學家希克斯爵士（Sir John Richard Hicks）的方法，將最適選擇隨價格改變的過程拆解成替代效果（substitution effect）及所得效果（income effect）。⁵⁴如圖四所示，其他條件不變下， P_X 下跌對消費者的影響可分成兩個層面來談，其一是使得 X 商品相對於 Y 商品變得更便宜，其二則是因為 I 與 P_Y 皆不變而 P_X 下跌，所以消費者變得更有實質購買力。⁵⁵就相對價格改變的影響來說，消費者會想要增購相對變便宜的 X 商品來替代相對變貴的 Y 商品，將消費組合點從 (2,12) 沿著無異曲線移至 (3,8)，因為經此替代，消費者不但可以維持原先的效用水準，還能省下一些錢再做進一步運用；⁵⁶所以經濟學家將相對價格變動引導消費組合點從

⁵³ 本文將需求曲線畫成直線，是考量圖形的易讀性。無論需求曲線是直線或曲線，本文後續推得的，四要消費者「需求曲線向右下方拗折，且較不受所得波動影響」之特點仍會是成立的。

⁵⁴ 本文是將最適選擇隨價格改變的過程拆解出 Hicks 替代效果。另一種拆解方法則是將最適選擇隨價格改變的過程拆解出 Slutsky 替代效果。由於 Hicks 替代效果係給定無異曲線不變之最適選擇變動，這與本文後續將刻畫的「維持在適足狀態」恰好相容，所以本文採用 Hicks 替代效果之拆解法。

⁵⁵ 實質購買力提高是指「所有買得起的消費組合點（亦即所有符合 (1) 式的消費組合點）」範圍擴大；也就是說，原先買得起的消費組合點，後來都仍買得起，而且有些原先買不起的消費組合點，後來也變成買得起了。

⁵⁶ 由於預算線是因 P_X 下跌才逆時針轉動，前後兩條預算線所對應的預算

(2,12) 沿著無異曲線移至 (3,8) 的過程稱為替代效果。當消費者進一步將省下的錢全數投入消費，亦即等支出線向右上平行移動並與後來的預算線重合，效用水準勢必會比原先高；在這過程中，相對價格並未改變，消費組合點是因為實質購買力提高才能由「尚未將省下的錢投入消費」的 (3,8) 移至後來預算線上的 (5,9)，所以稱作所得效果。

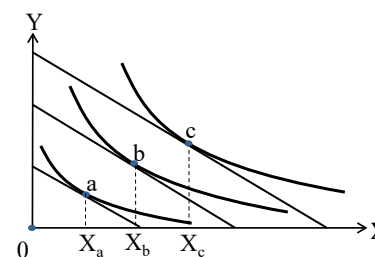
值得注意的是，在替代效果方面，由於 MRS 是遞減的，所以在效用水準不變的前提下（即給定同一條無異曲線），消費者必然會多買相對變便宜的商品，同時也必然會少買相對變貴的商品。而在所得效果方面，在圖四甲中，隨著等支出線平行向右上移動（即購買力增加），兩商品的最適消費量都會增加，這類「消費量隨實質購買力同向變動」的商品稱為「正常品 (normal goods)」⁵⁷。日常生活中大多數的商品都是正常品，「愈有錢就買得愈少」的「劣等品 (inferior goods)」⁵⁸ 並不多見，所以本文將以正常品為分析標的，不特別就劣等品的特殊狀況作討論。如圖四所示，只要商品是正常品，一旦價格下跌，不但替代效果會讓消費者想買更多（由 2 單位增至 3 單位），所得效果也會讓消費者想買更多（由 3 單位增至 5 單位），所以正常品需求曲線的斜率必定是小于零的。

（同時也是支出）並未改變，再加上 P_x 下跌後，通過 (3,8) 之等支出線位於後來預算線的左下方，故知在 P_x 下跌後，購買 (3,8) 的支出必定低於原先的支出。換言之，在 P_x 下跌後將消費組合點移至 (3,8)，其實是以低於原先金額的支出達到原來的效用水準。

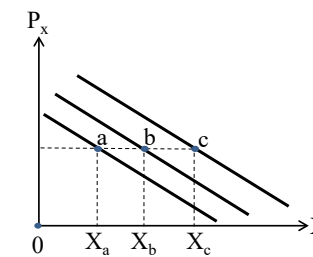
⁵⁷ 消費量隨實質購買力反向變動的商品稱為「劣等品」。

圖五呈現預算（或所得）變動對需求曲線的影響。對正常品來說，其他條件不變而預算增加，則預算線會平行地移往右上方，最適消費量會隨之增加；這表示需求曲線會往右移動。而當預算減少，最適消費量則會隨之減少，這表示需求曲線會往左移動。

圖六示例偏好改變對需求曲線的影響。其他條件不變下，若消費者對 X 商品的邊際相對評價提高，亦即每個消費組合點的 MRS 都比原先要高，這代表著每條無異曲線的斜率都變得更陡，則如圖六所示，需求曲線會向上移動，也就

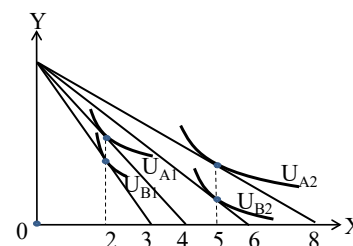


圖五甲：最適選擇的變化。

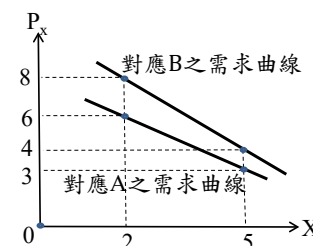


圖五乙：需求曲線的變化。

圖五：基礎經濟學中，預算不同對需求曲線的影響。



圖六甲：最適選擇的變化。



圖六乙：需求曲線的變化。

圖六：基礎經濟學中，MRS 不同對需求曲線的影響。

是消費者會提高對 X 商品的願付價格⁵⁹。反之，當邊際相對評價降低，願付價格就會跟著下降。

五、四要消費者的行為假設

由上一節之簡介可知，基礎經濟學的消費者選擇模型，假設消費者的消費行為是「在預算限制下，追求效用極大化」，但預算如何擬定、消費品項如何增減、偏好如何調整，則都略而不談。對四要消費者來說，消費是為了維持身、心、靈的健康穩定，以達到心靈環保的目的。因此，四要消費者會運用四要的觀念與方法來擬定預算、增減消費品項、調整偏好並執行預算。本文假設四要消費者的消費行為係「善用量入為出的預算，少欲知足地消費需要、能要、該要的商品」。詳細的行為假設包括：1. 在擬定預算方面：思考是否能要與該要，據以「量入為出」地擬定預算。2. 在增減消費品項方面：摒除不能要或不該要的消費品項，留下、甚至積極地新增能要且該要的消費品項。3. 在調整偏好方面：提高對「利人利己並對社會及環境友善」之商品的邊際相對評價，並調低對「不見得需要」之商品的邊際相對評價。4. 在執行預算方面：善用預算，少欲知足地消費。茲詳述如下：

⁵⁹ 給定某特定消費量，需求曲線的高度稱為「最高願付價格」，簡稱「願付價格」，也可稱為「需求價格」。代表的是，若要消費者買足該特定消費量，消費者最高願意支付的單價是多少。

（一）「量入為出」地擬定預算。

在基礎經濟學中，消費者的選擇不能超出預算限制。此雖與能要一致，但「未超出預算限制」未必就是能要且該要的。根據聖嚴法師的說明，能要與否必須考量：個人的能力是否許可、付出是否足夠、各種相關條件是否具足？⁶⁰更何況，四要消費是藉由四要的引導來達到正念消費；而正念消費必須「量入為出，但也不可做財奴，只知賺錢而不用錢；且應消費利己利人的產品與服務」。⁶¹因此，本文假設四要消費者會思考「能不能要？該不該要？」，據以「量入為出」地擬定預算；而所謂的「量入為出」，至少須考量以下兩點：

1. 預算的多寡應以維持個人整體收入、支出、儲蓄狀況之均衡為原則，不可太過奢侈或吝嗇。⁶¹倘若預算是超出個人能力範圍但卻強行籌措的，則即使消費支出沒有超出預算，仍不算是能要的。另外，為了支持「利人利己並對社會及環境友善」的商品，可考慮在能力範圍內適度提高預算。

2. 能要的預算，原則上應來自「因個人的努力與付出而實至名歸地獲得」的收入。所以來自不義之財的預算，當然不算是能要的。如果因為身分、年齡、職業、體能限制或大環境使然而沒有個人收入或收入不足，那麼預算的來源還須

⁵⁹ 同註⁵⁶。

⁶⁰ 同註⁴⁹。

⁶¹ 同註⁹。

再經過該要與否的思考；例如，利用親情索討並揮霍錢財，或拿社會大眾的善款購買不必要的奢侈品等，都是不該要的，同時也是不能要的。

總之，預算的擬定必須是「內外和諧」、「水到渠成」的，不可勉強為之。

（二）以四要調整消費品項及偏好

四要消費者清楚「不能要、不該要的絕對不要」，所以不會購買不能要、不該要的商品；這包括：不會將「並非實至名歸地獲得」⁶²的商品與「必須勉強追加預算才買得起」的商品納入消費品項；也不會將「損人不利己」的商品與「會傷害社會及環境」的商品納入消費品項。而就「責任所在、利人利己」的該要來說，在能力許可的範圍內，四要消費者會更積極考慮將「利人利己且對社會及環境友善」的商品納入消費品項。

對於「利人利己且對社會及環境友善」的商品，四要消費者不但會更積極納入考慮，還會給予較高的邊際相對評價，並賦予不易被一般商品取代的地位。舉例來說，若四要消費者發現 X 商品的原料及製程比原先以為的更加質優而環保，則相對於其他商品，X 商品的 MRS 會變得比原先高，且更不易被一般商品取代；反映在需求曲線上，X 商品的需求曲線會往上移動，也就是願付價格會上升，而且 X 商品需

求的價格彈性及交叉彈性都會變得較小。⁶³反之，若四要消費者發現 X 商品生產過程的碳足跡比原先以為的更高，則相對於其他商品，X 商品的 MRS 會變得更低，願付價格也就隨之降低。

思考過「需要的不多，想要的太多」、「想要的不重要」之後，邊際相對評價也可能會有所調整。舉例來說，若四要消費者發現 X 商品其實「不見得需要」，則相對於其他商品，X 商品的 MRS 會因此變得更低，願付價格也就隨之降低。

（三）善用預算，少欲知足地消費

本文將在第六節根據四要消費者的行為假設建構兩個需求選擇模型，具體地設定並呈現四要消費者如何「善用預算，少欲知足地消費」。本小節先就四要消費者在「善用預算，少欲知足地消費」方面的幾個主要行為假設做說明。

1. 四要消費者效用函數有最大值，效用最大時對應的整體消費水準稱為「適足消費量」

聖嚴法師提醒大家：「想要的太多就會造成貪得無厭，而自己就變成了物質的奴隸，掉進痛苦的深淵裡去。」⁶⁴四要消費的目的，不只是为了維持生活所需，更是為了實踐心靈環保，所以四要消費者所追求的「效用」不會是無窮的

⁶² 例如，當預算來源是社會大眾的善款，則消費不必要的奢侈品就不是「實至名歸地獲得」的。

⁶³ 「需求價格彈性」是衡量某商品的消費量如何受到該商品價格影響的敏感度指標。「需求交叉彈性」則是衡量某商品的消費量如何受到其他商品價格影響的敏感度指標。

⁶⁴ 同註²⁸，頁 485。

欲望。因為「需要的不多，想要的太多」、「想要的不重要」，所以四要消費者的效用水準不會隨消費量增加而無止境地上升；也就是說，效用函數是有極大值的。隨著各商品的消費量以等比例的方式擴增，效用一開始會增加，但終將維持不變或開始減少。⁶⁵以等比例擴增消費時，不同的商品比例所對應的效用極大值，可以是彼此不同的，也可以是彼此相同的；極大值之中最大的數值即為效用函數的最大值 $\bar{U}$ 。本文稱 $\bar{U}$ 為「適足的效用水準（adequate level of utility）」，效用水準維持在 $\bar{U}$ 的狀態則稱為「適足狀態」。效用水準為 $\bar{U}$ 的消費組合點稱為「適足點」；若適足點不只一個且構成一條曲線，則稱該曲線為「適足曲線（adequacy curve）」。若只有 X 商品和 Y 商品被納入消費品項，適足點（適足曲線）在 X-Y 平面上的位置稱為「適足消費量（adequate level of consumption）」；適足點（適足曲線）的位置往右上方移動代表的是適足消費量增加，往左下方移動代表的是適足消費量減少。

2. 「適足消費量」不隨所得及商品價格的短期波動而改變

值得注意的是，適足點（適足曲線）的位置若在愈右上方，代表的是消費者在更多的消費量時才覺得適足，所以適足消費量在長期可能會隨著個人財富、身分、社經地位、

修行狀態等條件的改變而漸進地調整。然而，這並不是說四要消費者的適足消費量會隨時受外在環境影響而跟著上下浮動。聖嚴法師提醒我們，從心靈環保的角度出發，應該增強對環境的「免疫系統」，取得內心的安定。⁶⁶倘若日常消費時，所追求的適足消費量總是充分地隨外在環境波動而起伏不定，則將難以維持安定的心。所以本文假設，四要消費者的適足消費量，也就是適足點（適足曲線）的位置，不會隨所得、商品價格等外在環境的短期波動而改變。⁶⁷

3. 因四要與四福而善用預算

四要消費者及基礎經濟學中的消費者，都會善用預算，讓預算發揮最大用處。但，兩者善用預算的動機與作法仍有差異：

(1) 基礎經濟學不談消費者如何擬定預算，也不談消費者如何認定何謂用處。四要消費者則是以四要的觀念與方法來擬定預算並決定用處。

(2) 基礎經濟學中「預算有限、欲望無窮」的消費者會將預算全數用盡。但對四要消費者來說，在釐清需要與想要後，若原訂預算可出現結餘，代表適足狀態是能夠達到的；四要消費者知道這是一種幸福，而且會因懂得惜福而留下結餘，將結餘移作其他利人利己的用途，培福並種福，不會為

⁶⁵ 只要效用終將不再隨著消費量遞增，惜福的四要消費者就不會去選擇無益又浪費預算的過量消費，所以「效用終將不變」與「效用終將遞減」兩種假設所得出的最適選擇會是完全相同的。

⁶⁶ 同註²⁸，頁 467。

⁶⁷ 只要適足點（適足曲線）位置的改變是漸進且適度的，並非立即且充分地反映所得及商品價格的變動，本文後續推得的，四要消費者「需求曲線向右下方拗折，且較不受所得波動影響」之特點仍會是成立的。

了「消化預算」而過度消費。⁶⁸關於這一點，聖嚴法師曾舉例說明：

我舉一個例子：曾經有一個太太帶了很多錢去逛百貨公司，她看到這個也想要，看到那個也想要，衣服、化妝品她樣樣都要。她想一想之後，因為曾經聽到師父講過，需要的不多，想要的太多，結果她一樣東西也沒有買，拿著錢就回家了。後來她把錢拿來做功德、做好事。她現在更高興，因為第一她心裡沒有了負擔，第二她做了好事，也覺得高興。⁶⁹

(3) 基礎經濟學中，消費者之所以有動機去調配商品的購買比例達到「 $MRS=P_X/P_Y$ 」之預算配置效率，是因為調配的過程相當於在不減少效用的前提下降低支出，省下的錢就能被進一步投入消費來增加效用。四要消費者也有動機去調配商品的購買比例達到「 $MRS=P_X/P_Y$ 」之預算配置效率，不同的是，四要消費者不是想要將錢省下來投入無止境的消費追求，而是想要盡量減少達到適足狀態所需耗費的資源，多留下一些資源來培福並種福。因此，四要消費者提昇消費效率的動機不只是為了自利，還多了四要與四福的自利利他意涵。

4. 以四要及四它化解「得不到的想要」

在基礎經濟學中，相較於無窮的欲望，再多的預算都是有限的。所以，欲望無窮的消費者所能做的，只是在有限的預算內盡量地滿足欲望；換言之，欲望其實是受到限制，並不是完全得到滿足，也就是「想要卻得不到」。在現實生活中，一旦想要卻得不到，便會導致內心不安定，為自己也为他人帶來許多煩惱。⁷⁰更何況，由於無窮的欲望能被滿足多少，完全取決於預算限制。所以，當所得或商品價格不夠穩定時，欲望受限的程度便會跟著起伏不定。在現實生活中，當欲望受限程度起伏不定，消費者有可能會變得患得患失，不易維持安定的心。

相形之下，由於四要消費者不是在追求無窮的欲望，所以只要適足消費量未超出預算，效用水準就可以達到 $\bar{U}$ ，維持在適足且不受外在環境短期波動影響的安定狀態；這是自主地不想要消費更多，不是「想要卻得不到」。但若預算不足以支應適足消費量，四要消費者可達到的效用水準就會小於 $\bar{U}$ ，而且也會隨著所得、商品價格變動而起伏不定；此時四要消費者可以運用四要及四它⁷¹來化解「想要卻得不到」的煩惱，讓心得以平穩下來。

就較長時間來說，若衣食無缺卻經常感到預算不夠充

⁶⁸ 關於「四福：知福、惜福、培福、種福」的內涵與意義，可參閱〈心五四運動的時代意義〉一文，網址同註²⁶。

⁶⁹ 同註²⁸，頁 485-486。

⁷⁰ 聖嚴法師：「現代人『需要的東西不多，想要的東西太多』；不應該要的也要，不能夠要的也要。如果想要的得不到，便會導致內心不安定，社會問題叢生。」同註²⁸，頁 464。

⁷¹ 四它：面對它、接受它、處理它、放下它。「四它」是「心五四」生活主張中，解決困境的主張。同註⁴，頁 90。

裕，四要消費者還可以進一步透過四要及四它，來幫助自己化解「表面上需要，但其實並不重要」的想要，藉以減少「總是達不到適足狀態」及「能達到的效用水準經常起伏不定」所衍生的煩惱。換言之，就是在化解不重要的想要之後，適足消費量會自然地下降，因而較有機會在相同的預算下達到適足狀態，並於外在環境短期內出現波動時，仍能維持在適足狀態，讓心可以保持安定。

六、四要消費者的選擇模型與需求曲線

本節將具體地設定並呈現四要消費者如何「善用預算，少欲知足地消費」。也就是呈現四要消費者如何「知福惜福地善用預算，達到適量而穩定的消費，並維持心的安定」。承續前一節四要消費者的行為假設，本節進一步假設四要消費者只將 X、Y 兩商品納入消費品項，擬定的預算為 I，兩商品的價格分別為 P_X 與 P_Y ，所以預算限制為 $P_X X + P_Y Y \leq I$ ，意思是支出不可超出預算。令 Z 代表預算的結餘，也就是 $I - P_X X - P_Y Y$ ，則預算限制也可寫成 $Z \geq 0$ ，意思是預算只可以有結餘，不可以有赤字。假設四要消費者對兩商品的偏好可被效用函數 $U(X, Y)$ 刻畫，進而可繪成無異曲線圖，而且兩商品都是正常品。

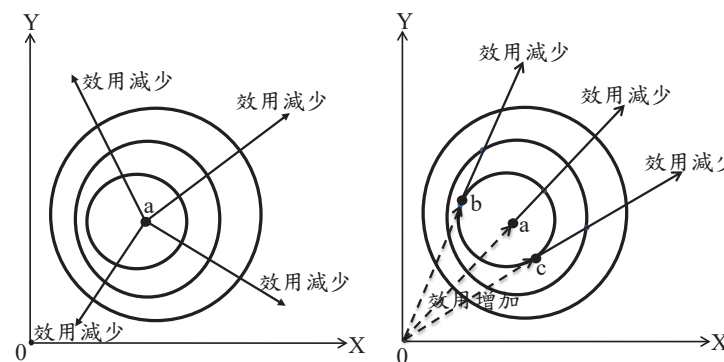
承前節說明，四要消費者的效用函數有最大值 $\bar{U}$ ，但效用水準為 $\bar{U}$ 的消費組合點，也就是「適足點」，不見得只有一個。若適足點只有一個，則當該點不會超出預算限制，四要消費者的最適選擇就會維持在該點，所以各商品之間不會有替代效果。而若適足點不只一個，這代表維持在適足狀

態時，四要消費者仍可視相對價格高低在各個適足點中擇一消費，所以各商品之間仍可具有替代效果。以下兩小節將分別針對上述兩種狀況提出偏好型態的建議，並分別建構模型加以分析。四要消費者需求曲線的特點則匯整於第（三）小節。

（一）「具適足點」的消費者選擇模型

1. 具適足點的偏好

假設四要消費者的偏好為「具適足點的偏好（preferences with one adequacy point）」。如圖七甲所示，a 點為適足點，也就是效用最大的消費組合點；只要偏離 a 點，效用都會減少，所以無異曲線會圍繞著適足點呈現由內向外擴大的圈狀結構，而且愈外圈的無異曲線效用愈小。圖七乙進一步



圖七甲：適足點的效用最大，愈外圈效用愈小。 圖七乙：隨著各商品消費量以等比例方式擴增，效用會先增加再減少。

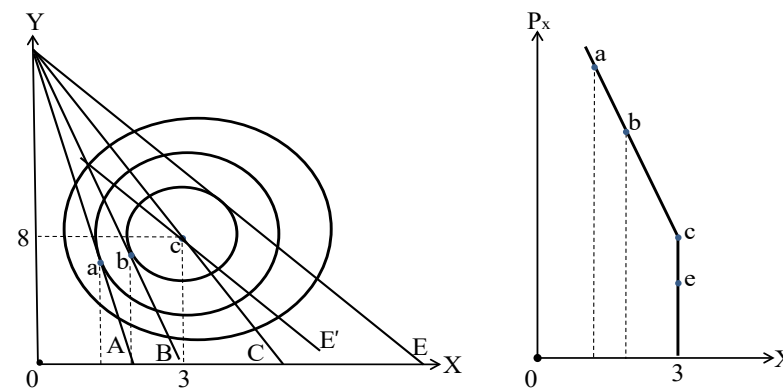
圖七：「具適足點」的偏好——無異曲線圍繞著適足點呈現由內向外擴大的圈狀結構。

呈現，當「具適足點」的四要消費者以等比例的方式擴增消費量時，效用水準一開始會隨消費量擴增而增加，隨後則會開始隨消費量擴增而減少。值得注意的是，相對於 a 點上兩商品的消費比例，c 點是以「更高之 X 商品占比」的方式擴增消費時的效用極大點，b 點則是以「更高之 Y 商品占比」的方式擴增消費時的效用極大點，但 c 點與 b 點的效用都小於 a 點；這也是一種「較不喜歡極端之消費組合方式」的表現。

本文在第二節中曾提及，此種偏好型態在經濟學教科書中稱為「具飽足點的偏好」，所以並不只適用於佛教徒消費者或四要消費者。就一般消費者來說，若 X 商品及 Y 商品分別是消費者某一餐打算搭配食用的土司及水果，剛開始吃的時候因為還餓著，所以效用會隨消費量擴增而增加；但人的食量總是有限的，一旦吃不下還勉強繼續吃，效用當然就會隨消費量繼續擴增而減少。然而，若 X 商品與 Y 商品都是「不會有過飽問題」的商品，則「具飽足點的偏好」就不適合用來刻畫一般消費者的選擇行為了。相形之下，就四要消費者來說，無論 X 商品與 Y 商品是「會有過飽問題」的商品或「不會有過飽問題」的商品，四要消費者因為清楚「需要的不多，想要的太多」、「想要的不重要」，所以一旦達到適足狀態，就不會再擴增消費量了。

2. 最適選擇

根據定義，適足點是效用最大的消費組合點，所以只要適足點未超出預算限制，四要消費者的最適選擇就會是適足點。以圖八甲中適足點為 c 點的四要消費者為例，倘若預算



圖八甲：「具適足點」之四要消費者對 P_X 改變之反應。

圖八乙：「具適足點」之四要消費者的需求曲線。

圖八：「具適足點」之四要消費者，需求曲線的導出。

線為 C 線，則適足點 c 點恰落在預算線上，而且是所有買得起的消費組合點裡效用最大的，所以 c 點就是四要消費者的最適選擇，且此時支出恰等於預算。倘若預算線為 E 線，則 c 點也是所有買得起的消費組合點裡效用最大的，所以四要消費者的最適選擇也是 c 點。值得注意的是，由於 c 點位於預算線 E 線的左下方，這代表支出小於預算，也就是在最適選擇下，預算會有結餘。換言之，既已達到適足，與其消化預算，四要消費者寧願將結餘移作其他利人利己的用途。

倘若適足點超出預算限制，四要消費者又會如何選擇呢？適足點超出預算限制的意思是：預算限制範圍內的消費組合點都未達到適足狀態；此時，對四要消費者來說，預算限制範圍內的消費組合點不但是「想要的」，同時也是「需

要的」，所以四要消費者會善用預算，在預算可及的範圍內盡量滿足需要。例如在圖八甲中，若預算線為 A 線，則 c 點超出了預算限制；在買得起的範圍內，a 點的效用是相對最高的，所以 a 點就是此狀況下的最適選擇。同理，若預算線為 B 線，則 b 點就是最適選擇。仔細觀察圖形即可發現，當適足點超出預算限制，最適選擇不但會落在預算線上，而且會是預算線與無異曲線的相切點，分別符合 (2) 式及 (3) 式。意思是說：預算不足以支應適足消費量的狀況下，「想要的」同時也是「需要的」，所以四要消費者會善用預算來消費，讓全數預算發揮最大用處。

3. 需求曲線

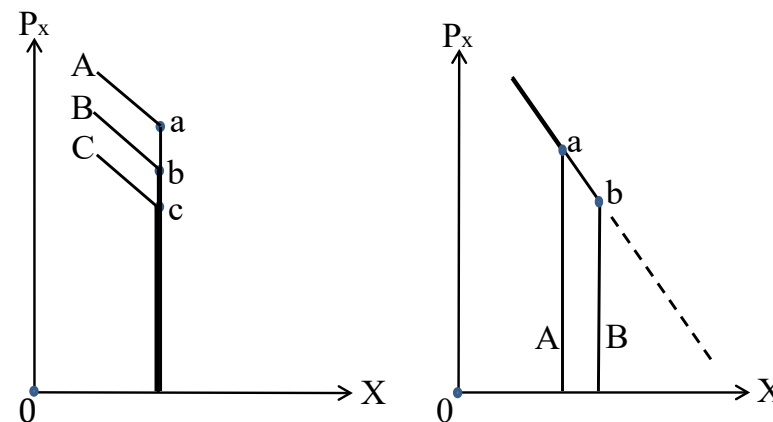
圖八也示例了如何導出四要消費者的需求曲線。給定偏好、 I 、 P_Y 不變，則圖八甲 A、B、C、E 四條預算線中，A 線對應的 P_X 最貴，B 線次之，C 線再次之，E 線對應的 P_X 最便宜。根據前兩段落的討論，A、B、C 三條預算線對應的最適選擇分別是 a、b、c 三點，但 E 線對應的也是 c 點。這意思是說，隨著 P_X 由很高的價位開始下跌，使得預算線由 A 線移至 B 線、再移至 C 線的過程中，四要消費者會因為替代效果及所得效果的影響而增加對 X 商品的消費量。

然而，當預算線為 C 線時，最適選擇已是適足點了，所以當 P_X 進一步下跌，四要消費者的最適選擇仍會是適足點，不會改變。就替代效果及所得效果來說，當最適選擇已是適足點而 P_X 又再下跌，因為沒有其他適足點可供選擇，所以不會有替代效果；又因為已達到適足狀態，省下的錢不會再投入當次消費，所以也不會有所得效果。反映於圖八

乙，需求曲線會在 c 點向右下方拗折成垂直線；垂直線所在的位置其實就是 X 商品的適足消費量。

綜上所述，拗折點左上方「負斜率階段」的需求曲線，對應的是「未達到適足狀態，無結餘，有所得效果及替代效果」；需求曲線的拗折點，對應的是「恰達到適足狀態，無結餘，價漲時有所得效果及替代效果，價跌時則無所得效果及替代效果」；拗折點以下「垂直階段」的需求曲線，對應的則是「已達到適足狀態，有結餘，無所得效果及替代效果」。

圖九甲呈現了預算（或所得）變動對四要消費者需求曲線的影響。若四要消費者尚未達到適足狀態，則當預算增



圖九甲：適足狀態的需求不受預算變動影響，非適足狀態的需求則隨預算提高而增加。

圖九乙：適足消費量較少則需求曲線在較左上方就開始拗折。

圖九：預算及適足消費量對「具適足點」之四要消費者需求曲線的影響。

加，四要消費者會將增加的預算投入當次消費；這表示「負斜率階段」的需求曲線會隨預算增加往右移動。但若四要消費者已達到適足狀態，增加的預算就會直接留作結餘；商品的適足消費量，也就是「垂直階段」的需求曲線所在的位置，並不會因預算增加而改變。就整體線型及各曲線的相對位置來說，預算較多時，因為實質購買力較高，所以需求曲線是從較高的位置開始朝右下方延伸其曲線，且在較高的價位就已達到適足狀態，開始向下拗折成垂直線。各種預算所對應的需求曲線，雖然拗折點的高度不同，但因為適足消費量是相同的，所以拗折點的垂直位置都是相同的，而且「預算較少之需求曲線」的拗折點會落在「預算較多之需求曲線」的垂直線段上。

圖九乙呈現了適足消費量多寡對四要消費者需求曲線的影響。適足消費量較少，則較低的購買力就足以支應適足消費量，因此，其他條件不變下，四要消費者可以在商品價位較高的時候就以較少的消費量達到適足狀態；這表示需求曲線會在較左上方就開始向下拗折成垂直線。

值得注意的是，因為適足點的位置就是適足消費量，而商品的適足消費量就是「垂直階段」的需求曲線所在的位置，所以只要適足點的位置不變，「垂直階段的需求」就不會改變。換言之，預算、商品價格、其他商品價格都不會影響「垂直階段的需求」；唯有當四要消費者漸進地調整其適足消費量的時候，「垂直階段的需求」才會跟著漸進地移動。

（二）「具適足曲線」的消費者選擇模型

1. 具適足曲線的偏好

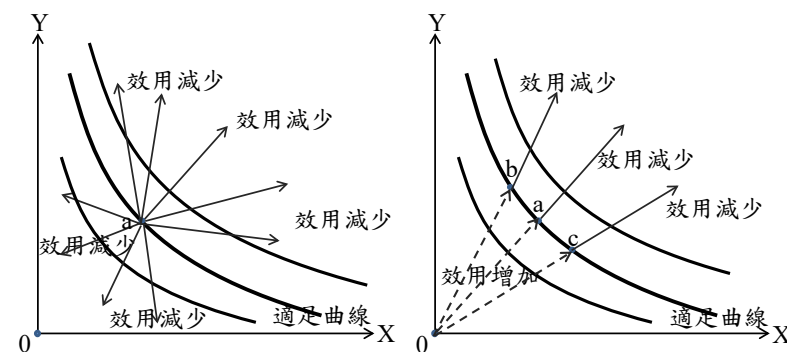
由上一小節的說明可知，當適足點只有一個，消費者在適足狀態下沒有第二個適足點可供選擇，所以兩商品之間不會有替代效果。所以若要刻畫「適足狀態下仍有替代效果」的選擇行為，偏好結構必須是存在多個適足點的。然而，這些適足點在 X-Y 平面上的位置該如何安排，所刻畫的選擇行為才較符合常理呢？本文認為，若適足狀態下不只一個適足點可供選擇，則隨著相對價格改變，基於惜福考量，四要消費者會適度地增購相對變便宜的商品來替代相對變貴的商品，如此一來，維持適足狀態所需耗費的支出就可以減少，留下更多資源來培福、種福；而這其實是在說，所有適足點在 X-Y 平面上構成了一條凸向原點的負斜率曲線。換言之，本文認為，「具多個適足點」的四要消費者在適足狀態下，亦具有「較不喜歡極端的消費組合方式」以及「減少消費某一商品所減少的效用可由增加消費另一商品來彌補」的行為特性。本小節自下一段落起，將根據四要消費的精神提出一套符合這些行為特性的偏好型態。

四要消費的目的，不只是一要維持生活所需，更是為了實踐心靈環保，所以四要消費者透過消費想要達到的「效用」，並不等同於無窮的欲望。換言之，四要消費者不會覺得「被滿足的欲望」愈多愈好。令 $D(X, Y)$ 刻畫了「被滿足的欲望」與兩商品消費量的關係，且假設 $D(X, Y)$ 符合「隨 X 及 Y 遞增」及「邊際替代率遞減」等典型特性，而

效用 U 則是 D 的函數，所以四要消費者的效用函數可寫為 $U(D(X,Y))$ 。當消費很少時，所滿足的欲望不但是想要，通常也是需要，所以效用會隨 D 而遞增，也就是邊際效用 $U'(D) > 0$ 。但隨著消費量愈來愈多，所滿足的欲望就愈來愈有可能是「不見得需要」、「不重要」的想要，所以在 D 隨著消費量遞增的過程中，效用一開始是隨著 D 遞增的，但終將維持不變或開始遞減。就模型推導的角度來說，只要效用終將不再隨著 D 遞增，惜福的四要消費者就不會去選擇無益又浪費預算的過量消費，所以「效用終將不變」與「效用終將遞減」兩種假設所得出的最適選擇會是完全相同的。

然而，誠如聖嚴法師所說：「凡是想要的超過自己的需要時，就叫作『貪』」；「欲和愛本來並沒有什麼不好，只是它們常常容易引起人們貪的欲望，而欲和愛一旦和貪連在一起，就變成煩惱的名詞。」⁷² 所以本文假設，當 D 愈來愈高，其邊際效用 $U'(D)$ 會從正值降為零，再降為負值。令 $U'(D^*) = 0$ ，則 $U(D^*)$ 就是效用函數的最大值 $\bar{U}$ ；故知，能夠讓 $D(X,Y) = D^*$ 的所有消費組合點，不但構成了一條「等欲望曲線」，同時也構成了一條對應於適足狀態的「適足曲線」。同理可推知，因為效用是欲望滿足程度 D 的函數，所以能夠讓「欲望相等」的消費組合點，必定就是能夠讓「效用相等」的消費組合點；因此，每一條「等欲望曲線」都同時是一條「等效用曲線」，也就是「無異曲線」。所以在無異曲線的型態方面，因為 $D(X,Y)$ 是

「隨 X 及 Y 遞增」且「邊際替代率遞減」的，所以每一條「等欲望曲線」都會是凸向原點的負斜率曲線，進而每一條無異曲線，包括適足曲線，也都會是凸向原點的負斜率曲線。而在無異曲線的分布方面，由於 $U(D)$ 是先遞增再遞減的，所以在適足曲線左下方的範圍，愈右上方的無異曲線效用愈大，但在適足曲線右上方的範圍，則愈右上方的無異曲線效用愈小；換言之，愈偏離適足曲線的無異曲線，效用是愈小的。⁷³ 本文將這種偏好型態稱為「具適足曲線的偏好（preferences with one adequacy curve）」。



圖十甲：適足曲線的效用最大，離適足曲線愈遠的無異曲線效用愈小。

圖十乙：隨著各商品消費量以等比例方式擴增，效用會先增加再減少。

圖十：「具適足曲線」的偏好——無異曲線斜率小於零且凸向原點。

⁷² 同註⁶⁵。

⁷³ 由於 $U(D)$ 是先遞增再遞減的，所以每一個小於 $\bar{U}$ 的 U 值都可能對應於兩個不同的 D 值；換言之，每一條位於「適足曲線」左下方的無異曲線，都可能有一條位於「適足曲線」右上方的無異曲線與之對應，兩條線的效用相等。

在圖十甲中，a 點位於適足曲線上，所以平面上所有不在適足曲線上的效用組合點，效用都會小於 a 點。圖十乙進一步呈現，當「具適足曲線」的四要消費者以等比例的方式擴增消費量時，效用一開始會隨消費量擴增而增加，但一旦越過了適足曲線，效用就會開始遞減。⁷⁴

2. 「先消費再結餘」的整體「字典偏好」

根據適足曲線的定義，線上的每個消費組合點，效用都等於 $\bar{U}$ ，換言之，四要消費者對適足曲線上每個點的偏好都完全相同；但如此一來，當預算可以支應的適足點不只一個點的時候，四要消費者是如何在偏好相同的眾選項中做出選擇的呢？本文認為，四要消費者是基於惜福的考量做出選擇的：耗費最少的預算來維持適足狀態，留下更多資源來培福、種福。準此，我們引用「字典偏好（lexicographic preferences）」的概念來刻畫四要消費者對於商品消費及結餘的「整體偏好」：

$$(X_1, Y_1, Z_1) \succeq (X_2, Y_2, Z_2) \Leftrightarrow \begin{cases} U(X_1, Y_1) > U(X_2, Y_2) \\ \text{或} \\ U(X_1, Y_1) = U(X_2, Y_2) \text{ 且 } Z_1 \geq Z_2 \end{cases} \quad (4)$$

（4）式的意思是，四要消費者偏好的是效用較大的消費組合點，不論其結餘是多還是少；但若在效用相同的消費組合點中做選擇，則四要消費者偏好的是結餘較多的消費組合點。根據這個「先消費再結餘」的整體「字典偏好」設

定，四要消費者是先以增加消費效用為考量，若效用已達到最大才改以留下最多結餘為考量；這難道是說，四要消費者會不顧一切地以滿足個人的消費欲望為最優先考量？或是說四要消費者會盲目地追求結餘嗎？其實都非如此。如前述，四要消費者在預算的擬定、消費品項的增減、偏好的調整等方面，都會兼顧並促進自己與他人、社會、環境的和諧關係，並非不顧一切地追求個人消費欲望的滿足；當然，也決非一味地追求便宜、削減支出。本文結合「預算、品項、偏好的四要思考」、「消費上的適足偏好」及「先消費再結餘的整體字典偏好」的意涵是：四要消費者會在兼顧自他和諧關係的前提下，知福而惜福地耗費最少的資源來維持個人身心需求的適足與安定，也就是安心並安身；如此一來，就能在照顧好自己身心的前提下，留下最多的資源來培福及種福，包括將家庭照顧好，以及投入利己利他、共好共榮的事業，促成良善的循環，也就是安家並安業。⁷⁵

3. 最適選擇

當預算相對不充裕，使得預算限制線位於適足曲線左下方的時候，因為預算限制範圍內的消費組合點都未達到適足狀態，所以對四要消費者來說，預算限制範圍內的消費組合點不但是「想要的」，同時也是「需要的」，所以四要消費者會善用預算，在預算可及的範圍內盡量滿足需要；這表示，最適選擇不但會落在預算線上，而且會是預算線與無異

⁷⁴ 換言之，不同的商品比例所對應的效用極大值都等於 $\bar{U}$ 。

⁷⁵ 聖嚴法師：「『安心』實際上就是『心靈環保』，『安身、安家、安業』是四種環保的具體實踐。」同註²⁶。

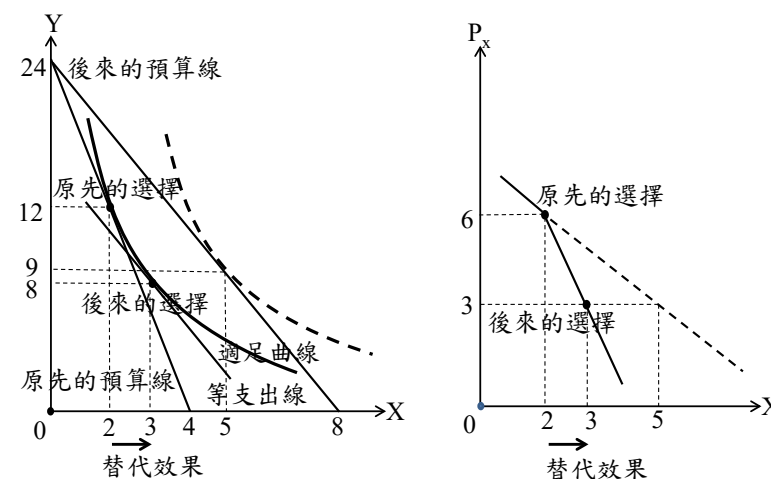
曲線的相切點。而當預算稍充裕些，使得預算限制線恰能與適足曲線相切於一點的時候，此相切點當然就是最適選擇，因為它是預算限制範圍內唯一能達到適足狀態的消費組合點；而這同樣表示，最適選擇不但會落在預算線上，而且會是預算線與無異曲線的相切點。故知在以上兩種預算較不充裕的狀況下，四要消費者的最適選擇都會符合（2）式及（3）式，也就是不留結餘並善加配置，讓全數預算發揮最大用處。

當預算相對充裕，使得適足曲線上有一段弧線被包含在預算限制範圍內的時候，⁷⁶由於這整段弧線上的消費組合點都可達到適足狀態，所以四要消費者的最適選擇是基於惜福的考量，選出其中支出最少的點。值得注意的是，這段弧線最左上方的點，其 MRS 必大於 P_X/P_Y ，這表示四要消費者對 X 商品的相對評價高於 X 商品在市場上的相對價格，此時增購 X 商品來替代 Y 商品，沿著適足曲線往右下方移動，可在維持效用不變的前提下減少支出；而這段弧線最右下方的點，其 MRS 必小於 P_X/P_Y ，這表示四要消費者對 X 商品的相對評價低於 X 商品在市場上的相對價格，此時增購 Y 商品來替代 X 商品，沿著適足曲線往左上方移動，也可在維持效用不變的前提下減少支出。故知，唯有當 MRS 與 P_X/P_Y 相等時，也就是符合（3）式時，才無法再藉由沿著適足曲線移動來減少支出。事實上，符合（3）式的點已發

揮了最高的預算配置效率，也就是已透過調整預算配置將維持適足狀態所需耗費的支出降到最低，所以這個點就是四要消費者的最適選擇；此時若再沿著適足曲線往左上方或右下方移動，反而會無謂地增加支出。值得注意的是，最適選擇既在適足曲線上又符合（3）式，所以最適選擇其實就是適足曲線與等支出線的相切點；此一等支出線係位於預算線的左下方，再次說明此時預算是有結餘的。

4. 需求曲線

圖十一甲呈現的是，給定偏好不變、 $P_Y=1$ 、 $I=24$ 時，隨著 P_X 由 6 下跌為 3，最適選擇的變化。圖十一乙則是根據圖十一甲找出「 P_X 與最適 X 」的對應關係，繪成一條 X



圖十一甲：「具適足曲線」之四要消費者對 P_X 改變之反應。

圖十一乙：「具適足曲線」之四要消費者的需求曲線。

圖十一：「具適足曲線」之四要消費者，需求曲線的導出。

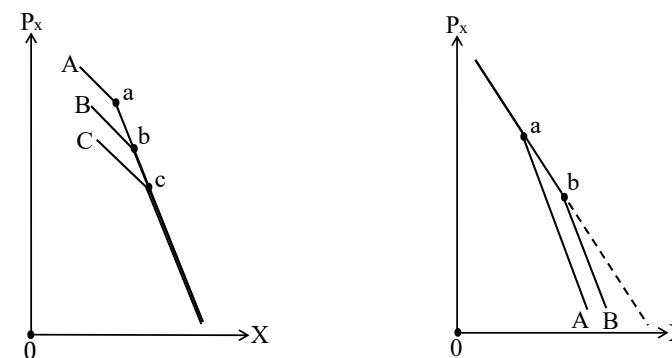
⁷⁶ 如圖十一甲，預算線為「後來的預算線」時，適足曲線有一段弧線被包含在預算限制範圍內。

商品的需求曲線。 $P_x=6$ 時，預算線為「原來的預算線」，恰與適足曲線相切於 $(2,12)$ ，故知此時的最適選擇為 $(2,12)$ 。 $P_x=3$ 時，適足曲線有一段弧線被包含在預算限制範圍內，故基於惜福，四要消費者的最適選擇會是適足曲線與等支出線的相切點 $(3,8)$ ，並留下結餘。值得注意的是，「因應相對價格改變，消費組合點由 $(2,12)$ 沿著適足曲線移往右下方的 $(3,8)$ 」，其實就是第四節談到的「替代效果」。不同的是，基礎經濟學中的消費者會進一步將替代效果留下的結餘全數投入當次消費，但四要消費者不會再將替代效果留下的結餘投入當次消費，所以不會有「所得效果」。換言之，四要消費者的最適選擇是「留下了結餘」的 $(3,8)$ ，不是「結餘全數投入當次消費」的 $(5,9)$ 。事實上，由四要消費者的行為假設即可推知，在適足狀態下，當商品價格下跌，具適足曲線的四要消費者只會因應相對價格改變而有替代效果；在實質購買力提高的影響方面，由於四要消費者是將結餘全數留作其他利人利己的用途，不會將結餘投入當次消費，所以不會有所得效果。

「在適足狀態下，商品價格下跌不會引起所得效果」反映在需求曲線的型態上，需求曲線會呈現向右下方拗折的型態。如圖十一，當 $P_x > 6$ 時，四要消費者尚未達到適足狀態，所以 P_x 下跌對四要消費者的影響同時包括了替代效果及所得效果。一旦 P_x 已降至 6，此時四要消費者恰好達到適足狀態，且最適 X 等於 2；倘若 P_x 再由 6 降為 3，四要消費者在適足狀態下只會因應相對價格改變而將最適 X 增為 3，不會再隨實質購買力增加而進一步將最適 X 增為 5。換言

之，從 $P_x=6$ 開始， P_x 下跌對最適 X 的影響只剩下替代效果，不會有所得效果，這就造成了四要消費者對 X 商品的需求曲線以 $(X, P_x) = (2, 6)$ 為拗折點向右下方拗折的現象。綜上所述，拗折點左上方的需求曲線線段，對應的是「未達到適足狀態，無結餘，有所得效果」；需求曲線的拗折點，對應的是「恰達到適足狀態，無結餘，價漲時有所得效果，價跌時無所得效果」；拗折點右下方的需求曲線線段，對應的則是「已達到適足狀態，有結餘，無所得效果」。而替代效果則都是存在的。

圖十二甲呈現了預算（或所得）變動對四要消費者需求曲線的影響。若四要消費者尚未達到適足狀態，則當預算增加，四要消費者會將增加的預算投入消費；這表示「拗折點左上方」的需求曲線會隨預算增加而往右移動。但若四要



圖十二甲：適足狀態的需求不受預算變動影響，非適足狀態的需求則隨預算提高而增加。 圖十二乙：適足消費量較少則需求曲線在較左上方就開始拗折。

圖十二：預算及適足消費量對「具適足曲線」之四要消費者需求曲線的影響。

消費者已達到適足狀態，增加的預算就會直接留作結餘，所以最適選擇不會改變；這代表「拗折點右下方」的需求曲線不會因預算增加而改變。就整體線型及各曲線的相對位置來說，預算較多時，因為實質購買力較高，所以需求曲線是從較高的位置開始朝右下方延伸其曲線，且在較高的價位就已達到適足狀態，開始向右下方拗折。各種預算所對應的需求曲線，雖然拗折點的位置不同，但一旦開始向右下方拗折，就同樣是在反映適足曲線上的「MRS－消費組合點」關係，所以都會沿著相同的軌跡向右下方延伸；也因此，「預算較少之需求曲線」的拗折點會落在「預算較多之需求曲線」向右下方拗折的線段上。

圖十二乙呈現了適足消費量多寡對四要消費者需求曲線的影響。適足消費量較少，則較低的購買力就足以支應適足消費量，因此，其他條件不變下，四要消費者可以在商品價位較高的時候就以較少的消費量達到適足狀態；這表示需求曲線會在較左上方就開始向右下方拗折。

四要消費者「需求交叉彈性」的特徵，亦可從所得效果有無的角度去理解。「需求交叉彈性」是一種衡量數量變動敏感度的指標，用來衡量某商品的消費量受到其他商品價格影響的敏感度。舉例來說，假設 X 商品與 Y 商品互為替代品，則當 P_X 下跌，四要消費者會增購 X 商品來替代 Y 商品，所以 Y 商品的消費量會減少；給定相同的 P_X 下跌幅度，Y 商品的消費量減少的幅度愈大，則謂 Y 商品的需求交叉彈性愈大。如前述， P_X 下跌對最適選擇的影響可拆解為替代效果及所得效果兩部分：「Y 商品相對變貴」的替代效果

會讓 Y 商品的消費量減少，「實質購買力增加」的所得效果則是讓 Y 商品的消費量增加，所以當兩種效果都存在時，替代效果會一部分地被所得效果抵消。由於四要消費者停留在適足狀態時不會有所得效果，所以替代效果對 Y 商品消費量的影響完全不會被抵消，所以 Y 商品的需求交叉彈性是「完全地反映替代效果，未被抵消的」，故可說是「較大的」。⁷⁷然而值得強調的是，此處的「交叉彈性較大」只是從所得效果有無的角度做比較；倘若 Y 商品是「利人利己且對社會及環境更為友善」的商品，則對四要消費者來說，Y 商品較不易被一般商品取代，如此一來，即使所得效果不存在，一般商品的價格變動對 Y 商品需求的影響可能也是很有限的。

（三）四要消費者需求曲線的特點

綜合以上討論，「善用量入為出的預算，少欲知足地消費需要、能要、該要的商品」的四要消費者，其需求曲線的主要特點包括：

1. 需求曲線呈現向右下方拗折之型態

無論偏好型態是「具適足曲線的偏好」或「具適足點的偏好」，只要商品是正常品，且是能要、該要的，四要消費者的需求曲線就會呈現向右下方拗折之型態。⁷⁸反映的是，適足狀態下所得效果不存在，所以價格變動對需求量的影響

⁷⁷ 感謝匿名審查人對此一論述之提示。

⁷⁸ 偏好型態是「具適足點的偏好」時，需求曲線是向右下方拗折成垂直線。

較小，甚至沒有影響。

2. 拗折點右下方的需求曲線不受所得短期波動之影響

無論偏好型態是「具適足曲線的偏好」或「具適足點的偏好」，所得短期波動導致預算波動時，對於能達到適足狀態的四要消費者來說，由於所得效果不存在，所以需求不會受到所得短期波動的影響。對於無法達到適足狀態的四要消費者來說，需求仍會受到所得短期波動的影響，但四要消費者可以透過四要及四它來幫助自己化解「表面上需要，但其實並不重要」的想要，讓適足消費量下降，因而較有機會在相同的預算下達到適足狀態，避免受到所得短期波動的影響。

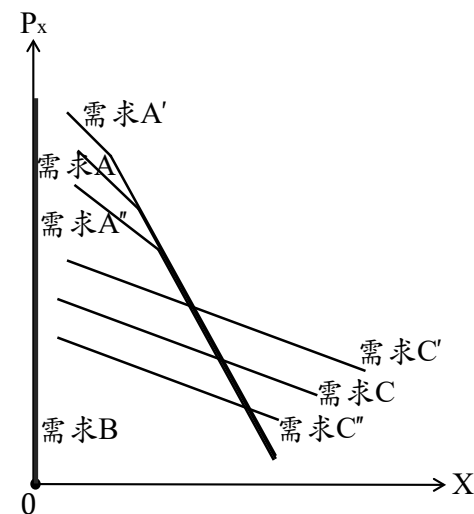
3. 對「利人利己且對社會及環境友善」之商品的願付價格較高

無論偏好型態是「具適足曲線的偏好」或「具適足點的偏好」，對於「利人利己且對社會及環境友善」的商品，四要消費者不但會在能力範圍內適度提高預算，還會給予較高的邊際相對評價；無論是預算提高或邊際相對評價提高，反映在需求曲線上，都是使得需求曲線從更高處開始向右下方延伸其曲線，也就是願付價格會隨之提高。

4. 對「不能要或不該要」之商品的需求等於零

無論偏好型態是「具適足曲線的偏好」或「具適足點的偏好」，四要消費者清楚「不能要、不該要的絕對不要」，所以會將「不能要或不該要」之商品移出消費品項，不會購買這類商品來消費。

為了更清楚地呈現上述四個特點，圖十三繪示了三組需求曲線。「C 組：需求 C、C'、C''」為對照組，「A 組：需



圖十三：四要消費者需求曲線特點之示意圖。

求 A、A'、A''」及「B 組：需求 B」則是要相較於對照組，突顯出上述四要消費者需求曲線的特點。A 組及 C 組各有三條需求曲線，反映的是所得改變對需求的影響。相較於對照組，A 組的需求曲線從更高處開始向右下方延伸其曲線，且呈現向右下方拗折之型態；各曲線拗折後的軌跡相同，不受所得變動的影響。進一步比較可發現，當價格偏低的時候，A 組的需求量小於對照組，但隨著價格提高，由於 A 組的需求量減少的幅度較小，所以當價格夠高時，A 組的需求量反而會大於對照組。而就所得變動的影響來看，A 組的需求較不受所得變動的影響，對照組的需求則隨所得波動而增減。因此整體來說，無論就價格變動或所得變動來看，用以刻畫四要消費者特點之 A 組的需求量都是相對穩定的。然而，如

果商品是「不能要或不該要的」，則能夠刻畫四要消費者特點的需求曲線就不再是 A 組，而是 B 組了；無論所得如何變化，四要消費者對此類商品的需求曲線都是位於原點的垂直線。

七、結語

本文所刻畫的四要消費者，在消費的過程中會時時觀照自己的心念，運用四要來維持身心的適足與安定，同時也促成人與人、人與環境的良善互動。這正呼應了「這是一門強調由內心做起的經濟學，從個人的『心靈環保』做起而達到建設『人間淨土』的經濟學；更是一門倡導由個人內心和平而達到世界和平的經濟學」。⁷⁹相較於廣泛的佛教經濟學，心五四可更直接地與經濟決策聯結，並與經濟學的分析方法融合。本文試圖將四要消費的觀念及心法與經濟學的消費者選擇理論結合起來，希望能讓大眾對心五四的日常生活運用及其功效有更多的認識；並拋磚引玉，讓更多學者開始投入心靈環保經濟學之研究，深入探索心五四經濟生活的美好內涵。

「善用量入為出的預算，少欲知足地消費需要、能要、該要的商品」之「四要消費者」，其行為假設包括：1. 思考是否能要與該要，量入為出地擬定預算。2. 摒除不能要或不該要的消費品項，留下、甚至積極地新增能要且該要的消費品項。3. 提高對「利人利己並對社會及環境友善」之商品的

邊際相對評價，並調低對「不見得需要」之商品的邊際相對評價。4. 效用水準不隨消費量增加而無止境地上升，存在著適足狀態。5. 適足狀態對應的整體消費水準不隨所得及商品價格的短期波動而改變，但長期可能會漸進地調整。6. 知福而惜福地善用預算來維持個人身心需求的適足與安定；在照顧好自己身心的前提下，保留最多的資源來培福、種福，並安家、安業。7. 運用四要及四它來化解「想要卻得不到」的煩惱。

根據上述假設，本文建構並分析四要消費者的選擇模型，結果顯示：只要商品是能要、該要的，且是正常品，四要消費者的需求曲線就會呈現向右下方拗折之型態，而且拗折點右下方的需求曲線不會受到所得短期波動的影響；對「利人利己且對社會及環境友善」之商品的願付價格較高，對「不能要或不該要」之商品則不考慮購買。因此，若大眾都是四要消費者，則「非正命生產」之商品終將被市場淘汰，而朝「正命生產」之方向努力的廠商則將擁有一群願付價格較高且需求量較穩定的支持者，並且因為較易規畫產量及產能，有助於避免過度生產及過剩產能之發生，故可提高生產效率；這就開啟了友善生產、安心消費的良性循環，從而緩解市場失靈現象。

心靈環保經濟學所提倡的「四它態度」、「四要消費」、「四福生產」、「四安分配」、以及「四感財富」，將心五四落實於經濟生活中；而在經濟活動的各個層面運用心五四的時候，心五四的五個項目之間往往也是環環相扣的。四要消費，是用四它態度來安定身心的消費，是引導並

⁷⁹ 同註⁶⁵。

支持四福生產的消費，是知福、惜福進而更能培福、種福的消費，是能促成四安分配的消費，更是能讓每個人都擁有四感財富的消費。換言之，每個人從自己做起，用四要的觀念與方法來消費，在兼顧自他和諧關係的前提下，知福而惜福地維持個人身心的適足與安定，不但有機會促成友善生產、安心消費的良善循環，還能保留更多資源來培福、種福，並安家、安業，在物質與精神平衡的基石上，利和同均地提昇社會全體的福祉，「使世界朝向心靈富足、環境永續、及社會和諧的方向發展」⁸⁰；誠如聖嚴法師所言：

小小的好做得多了，就會變成一個大大的好。如果我們少數人做好事，進一步影響其他多數人都來做好事，我們這個世界的人，都會是做好事的好人，如此，我們的世界就是人間淨土了！⁸¹

⁸⁰ 同註④，頁 117。

⁸¹ 節錄自聖嚴法師二〇〇八年除夕撞鐘開示。

附錄：聖嚴法師著作中直接談及四要之論述

摘錄自《法鼓全集》2005 年網路版，網址：<http://ddc.shengyen.org/pc.htm>。

• 釋聖嚴，《禪的世界》，《法鼓全集》4-8，頁 221-222。

該要、不該要

一般人是既提不起信心和願心，也放不下貪心和瞋心。「貪心」是追求，渴望爭取，貪得無厭。「瞋心」是因求之不得，驅之不去，而起怨恨。這兩種情況，時常擱在心上，丟不開也放不下。其實，只要是分內的，應該拿的，接受了也不能算貪心；而不應該要的，非分的，卻千方百計，挖空心思，希冀得到，愈多愈好，這便是貪心。若不能稱心如意，反而有種種折磨，惡運連連，橫逆重重，便無法不起怨怒。然在日常生活中，我們又很難察覺到自己是個由於貪念和瞋心的受害者，因此，也無從放下。

• 釋聖嚴，《法鼓山的方向》，《法鼓全集》8-6，頁 464-467。

四要安定人心：需要 VS. 想要；能要 VS. 該要；心靈環保

（二）四要安定人心

雖然《心經》中已經告訴我們，什麼是正確的人生價值觀，但是當前人類由於物質文明過度蓬勃、社會結構變化太快，造成人們價值觀念混淆，不清楚什麼才是真正的需要，什麼是貪求的想要，什麼是實至名歸的能要，什麼是責任所在的應該要。因為無法釐清這四要：「需要」、「想要」、「能要」、「該要」的分際，所以大部分的人都是跟著社會風氣潮流而人云亦云，只要別人有的，我也要有。

而且現代人「需要的東西不多，想要的東西太多」；不應該要的也要，不能夠要的也要。如果想要的得不到，便會導致內心不安

定，社會問題叢生。

1. 需要 VS. 想要

生命與生存密不可分，確定了生命的目的，生活才有價值；而生活的價值是由主觀的自我中心，以及客觀的社會環境所共同建構而成的。在這個價值之中，有一些最基本「需要」的東西，是我們賴以生存的條件，包括物質、精神兩方面。物質的生存條件可以非常簡單，舉凡生活上最基本的吃、穿，以及居住的生活空間、環境等，這是連原始人也可以很容易擁有的。到了現代社會，一些現代化的設施，如交通工具、電腦、電話等，也成為社會大眾的必需品。

「想要」是指除了必需品之外的額外需求，往往是為了滿足內心的虛榮，或是裝點外在場面的奢侈品、裝飾品等。不過，在不同的場合、不同的身分地位，需要有適度的莊嚴，所以也可以算是一種需要，但分寸一定要掌握得宜。

精神生存條件就不一樣了，如果是主觀的精神需求，希望自己生活得更快樂、更自在、更富裕、更滿足，這也是需要，因為對某些人來說，沒有了它就覺得生活沒有意思；但其實這是一種欲望，是為了滿足內心的空虛，所以也是自私的「想要」，因為站在大環境的客觀立場來看，沒有它，還是能生存，還是能發揮生命的價值。

生命中真正需要的東西並不多，只是從主觀的立場看，才覺得沒有了它生命很空虛，覺得沒有了它活得沒有意義，這純粹是個人的價值判斷。所以，如果只是講「需要」，定義非常模糊，在衡量與「想要」間的差異時，應該分別從自我觀點，以及總體客觀的立場同時來考量。

其實，在面對一些抉擇時，很容易混淆「需要」與「想要」，尤其當有錢、收入好時，自然會去買一些不需要的東西，例如鞋子還可以穿，但有新款上市後，因為害怕落伍而去買，在那個時候會認為跟得上流行，對個人生活是絕對「需要」的。可是，當經濟拮据時，就不會覺得跟得上流行是這麼的「需要」了。

2. 能要 VS. 該要

「能要」的意思是說，在個人能力範圍許可下，以努力付出而獲得所需要的東西，但若能力不足，就該讓賢，不應強求。

在我們的一生中有很多事情，包括名、利、權、位、感情等，著實引人欣羨與渴求，但是在想得到它時，必須仔細想想：自己的能力及付出是否實至名歸？是否已經水到渠成，而不是過度強求？如果付出不夠多，能力、因緣皆不具足，卻還希望能得到它，這便是貪圖非分，只會增加痛苦與傷害。

至於「該要」、「不該要」，若以時下年輕人流行的：「只要我喜歡有什麼不可以！」而言，便是沒有分清楚該要、不該要的分際。許多人的欲望無窮，喜歡的、想要的事物太多了，這時候就應該自問：該不該喜歡？該不該取得？例如名位財勢，人人都喜歡，可是非分之名，是虛名；非分之財，是橫財、不義之財；非分之位是虛位，這些都不應該要。當然，如果是實至名歸，自是受之無愧，甚且是一種鼓勵。

3. 心靈環保

在我們的日常生活中，真正需要的東西並不多，想要的東西卻非常多；需要的東西應該要，想要的東西不重要。但是在這紛雜的社會環境中，如何平衡這「四要」？又該如何取得內心的安定呢？

我們應該從「心靈環保」的角度出發，一方面保護我們的心不受環境的汙染，增強對環境的「免疫系統」；一方面內心不要有妒嫉、忿怒、猜忌、自私等種種不好的心念，以免使得環境變得更糟糕；練習著時時覺察自己的起心動念，清楚知道自己的「需要」，化解個人欲望的「想要」。在人生的過程中，若能清楚明白這「四要」，便能有明確的方向感，而且也會過得很平安。

• 釋聖嚴，《法鼓山的方向》，《法鼓全集》8-6，頁 484-486。

何謂四要

想要和需要僅僅是一線之隔，有時候想要的，往往不是真的需

要。的確，我想要很多東西，可是再仔細考慮一下，就不見得非要不可了。想要的東西得到了是很快樂，而要不到卻很痛苦。比如說：我需要一頂帽子，也買了一頂帽子，這不是累贅。但是如果我看了人家的帽子都想要，一頂一頂的買，那麼我就要想辦法來保存這些帽子、照顧這些帽子，這就是累贅了。所以想要是一種痛苦的事，需要是一種快樂的事。需要並不是罪惡，想要可能也不是罪惡。如果說我想要，要到了以後，我同時也把它分享給需要的人，這是他人的需要，不是我的需要。我當然可以想要，但必須在該要、能要的前提之下。什麼是該要？也就是理所當然的，應該得到的、分內的。比如說你的薪水，是不是能要？有很多人考慮自己的能力、自己的職位，還有整個大環境的因緣。不許可我要，我還在要，這是一樁非常痛苦的事。

欲望取捨

我們講人的問題，就是想要的太多，需要的並不是很多。如果想要的太多就會造成貪得無厭，而自己就變成了物質的奴隸，掉進痛苦的深淵裡去。我舉一個例子：曾經有一個太太帶了很多錢去逛百貨公司，她看到這個也想要，看到那個也想要，衣服、化妝品她樣樣都要。她想一想之後，因為曾經聽到師父講過，需要的不多，想要的太多，結果她一樣東西也沒有買，拿著錢就回家了。後來她把錢拿來做功德、做好事。她現在更高興，因為第一她心裡沒有了負擔，第二她做了好事，也覺得高興。

• 釋聖嚴，《兩千年行腳》，《法鼓全集》6-11，頁 245。

要不要（歌詞）

你是否知道？那些東西是需要？那些東西是想要？那些東西能夠要？那些東西應該要？

我已經知道：需要的東西不多，想要的東西太多，能夠要的東西才能要，應該要的東西才敢要。

你和我，都已經知道：需要的東西都未必需要，想要的東西更可以不要，不能要不該要的東西，有誰敢要，誰就自尋麻煩了。

你和我，都已經知道：為了大眾的需要一定要，為了個人的想要不必要，能夠要應該要的東西，大家分享，人人都說好。

• 釋聖嚴，《抱疾遊高峯》，《法鼓全集》6-12，頁 117。

四要

1. 需要的才要。2. 想要的不重要。3. 能要、該要的才要。4. 不能要、不該要的絕對不要。

• 釋聖嚴，《抱疾遊高峯》，《法鼓全集》6-12，頁 120。

「心」五四運動——二十一世紀生活主張

（三）四要——安定人心的主張

需要的不多，想要的太多，能要該要的才要，不能要不該要的絕對不要。

• 釋聖嚴，《自家寶藏——如來藏經語體譯釋》，《法鼓全集》7-10，頁 61。

提出「四要」的方法，來幫助大家對治貪毒

貪欲心，是貪得無厭，對於一切順境，永遠貪求追取，沒有止盡，不僅為了滿足生理的欲望，主要是追求滿足心理的貪著。所謂欲壑難填，不僅為了需要，主要是為了想要的占有欲。因此我提出「四要」的方法，來幫助大家對治貪毒：「需要的才要，想要的不重要，能要該要的才要，不能要不該要的，絕對不要。」

• 釋聖嚴，《學術論考Ⅱ》，《法鼓全集》3-9，頁58-59。

心靈環保，分成兩個層面：一是學佛禪修的層面；二是「四種環保」及「心五四運動（包含四要）」

心靈環保的工作者和實踐者，是不是一定要來學佛修禪才行嗎？答案是很明顯的，能夠學佛修禪，當然極好，我們卻不可能要等到全人類都來學佛修禪之時，才開始推動全球性的心靈環保。跟現代人所談的心靈環保，必須是在多元化的原則下，朝向人類共同面臨的環境問題。例如本講稿前面所舉東亞思想中的儒、道二家，也有著心靈環保的內容。其實，凡是有心要為人類社會提供智慧，促使全人類的身心獲得健康、快樂、平安的觀點及方法，而能營造一個健康、快樂、平安環境的，都可算是心靈環保。

因此，我在國內外，推動的心靈環保，分成兩個層面：

一是學佛禪修的層面：是以有意願、有興趣於學佛禪修的人士為對象，用學佛禪修的觀念及方法，使得參與者，從認識自我、肯定自我、成長自我，而讓他們體驗到有個人的自我、家屬的自我、財物的自我、事業工作的自我、群體社會的自我，乃至整體宇宙時空的自我，最後是把層層的自我，逐一放下，至最高的境界時，要把宇宙全體的大我，也要放下，那便是禪宗所說的悟境現前。但那對多數人而言，必須先從放鬆身心著手、接著統一身心、身心與環境統一，而至「無住」、「無相」、「無念」的放下身心與環境之時，才能名為開悟。

二是「四種環保」及「心五四運動」：是以尚沒有意願學佛以及無暇禪修的一般大眾為對象，盡量不用佛學名詞，並且淡化宗教色彩，只為投合現代人的身心和環境需要，提出了以心靈環保為主軸的「四種環保」及「心五四運動」。

所謂「四種環保」，是指心靈環保、禮儀環保、生活環保、自然環保。

所謂「心五四運動」，是指跟心靈環保相關的五個類別，各有四點的實踐項目，那就是：

四安——安心、安身、安家、安業。

四要——需要、想要、能要、該要。

四它——面對它、接受它、處理它、放下它。

四感——感恩、感謝、感化、感動。

四福——知福、惜福、培福、種福。

以上兩種層面的心靈環保，已在東西方社會引起相當令人興奮的回響。

• 釋聖嚴，《方外看紅塵》，《法鼓全集》續編10-2，頁128-130。

需要的不多，想要的太多。

別為貪念打假球

問：臺灣職棒又打假球了，因為賭博介入，要球員放水，許多球迷都很傷心地發現輸贏都是假的。為什麼人總是無法記取教訓，總是犯同樣的錯呢？政府提出發行運動彩券來遏阻賭風的政策，您覺得有用嗎？

答：我們應該把賭博和打球分開來看。喜歡賭博的人，大都希望得到非分之財，內心有貪念，是我常說的「需要的不多，想要的太多」，不該要的，偏偏想要，幾經掙扎，最後還是要了；不能要的，還是到手了再說。

但是，為了貪念做出不該做的事，一旦被人發現，就是一失足成千古恨；一旦理智被貪念蒙蔽，就變成「管他的，明天的事明天再說，下次再收手吧」。就這樣存著僥倖心理。

然而，凡事嘗過一次甜頭，就很難停止。每次都會安慰自己：「這是最後一次了。」「只做一次，大概不會有事吧？」一次僥倖沒被發現，拿了不該拿的，下次就會想要如法炮製。這樣一來，夜路走多了，總會遇到鬼。

如果經常求取不義之財，果報自然會出現，不好的事一定會被人發現。但做法不勾當的人，也會彼此「勉勵」，說「不會有事的」。

啦」，或是檢討下次要怎麼掩飾，上下怎麼打點，「這次還是拿吧，不會有問題的」。於是，大家一起沉淪了。

回到棒球來看。某些洋將傳聞放水、打假球、參與職棒簽賭案，如果他們在本國是好球員、不放水，為什麼來臺灣就變了呢？如果這樣，那就是制度的問題，要檢討臺灣的職棒管理，是不是監督不周？

再深入去想，為什麼西方和日本的職棒，好像沒聽說出過這樣的問題呢？至少，我沒聽說日本職棒有打假球的問題。他們視榮譽為生命，打假球的代價太大了。臺灣的假球事件再度發生，該檢討我們的職棒制度，是不是容易引發貪念，是不是讓人有機會犯法？

話說回來，容易引誘人犯錯的事，不只職棒而已，生活中還有許多誘惑。對非分之財，一般人的把持能力還是不夠。所以，打假球、運動簽賭，是人心的把持問題，即使把賭博「地上化」、發行運動彩券，還是無法讓人不起貪念，總會有人鑽漏洞，想操縱球員。

政府應制定杜絕犯罪機會的好制度，也要從提昇國民道德水準著手，如果每個人都管好自己，那麼，以彩券來抑制賭風，也就不必了。

需要的不多，想要的太多。

• 釋聖嚴，《方外看紅塵》，《法鼓全集》續編 10-2，頁 138-140。

分清楚該不該要

問：您常說現代人：「需要的不多，想要的太多。」但是，就是因為想要，才有消費，社會經濟也不斷滾動。想要滿足自己的欲望，也是讓人努力的動力。這樣看來，想要的比需要多，是不是也有刺激經濟、社會成長的效果？

答：人需要的不多，想要的太多。物質文明發達之後，刺激每個人希望擁有更多。希望在生活上便利，滿足自己的占有欲，都不

是因為需要，而是想要。

以個人立場來看，這樣無窮的欲望，是一種負擔、一種貪求。如果是為了家族、為了社會謀福而追求，不是為滿足自己的私欲而貪求，就會是好事了。

有些人想要，但是能力不足，買不起自己想要的，因而動起歪腦筋，走邪路、走旁門，用各種不正當的方法滿足欲望。這不是刺激社會經濟的動力。

如果用自己的智慧、勞力，努力工作，滿足自己想要的欲望，雖然自己飯已夠吃，房子已可遮風避雨了，是不是還需要努力再追求更多、更好呢？我建議的原則是：如果能增進社會大眾的福利，創造時代新的風氣，帶來新的活力，或創造新的資源，這樣的好上求好，是應該的。

像孫運璿先生對台灣的貢獻很大，尤其是經濟建設，由於在他行政院長任內打下高科技產業基礎，使得台灣經濟能躋身亞洲四小龍。這是他有能力要的，這些不是為自己，而是為國家要的。他付出自己的努力和計畫，得到了好結果，就是他該要的。付出多少，得到多少。

如果人在滿足欲望時，沒有考慮自己有沒有能力要、是不是應該要，就容易犯錯。甚至有的人在欲望之下，連犯法都不怕了。

如果人只消費而不生產，一味消費社會其他人的資源，就是損害他人、圖利自己。如此既對社會造成混亂，自己也會受到傷害。人要能分清楚能要、不能要，以及該要、不該要的；開發自己的智能資源，自己想要、該要，也有能力要的，才能動手去要。

這也是我說的「四要」：需要、想要、能要、該要。能要、該要的才要；不能要、不該要的，絕對不可要。

有些我們想要的東西，不一定有能力要得到。比如說，種稻需要技術，一步步照方法做了，卻還不一定可以收成。不幸遇上大水災，明明看到快要收成了，卻泡湯了。所以，該要、能要的，還不一定要得到。

能要、該要的才要；不能要、不該要的，絕對不可要。

- 釋聖嚴，《放下的幸福：聖嚴法師的 47 則情緒管理智慧》，《法鼓全集》續編 10-7，頁 39-41。

轉貪心為願心

佛法說貪為苦本，想解決苦的問題，就要先從「知貪」開始。人的需求有兩種，一個是需要，一個是想要，凡是想要的超過自己的需要時，就叫作「貪」。但是，人常常不但不知道自己到底需要多少，而且也很難將需要和想要兩者的差別，分得很清楚，總是感覺還不夠、還沒有滿足。

其實，要分辨需要與想要有何不同，並沒有那麼困難，譬如口渴了要喝水，這就是「需要」；可是解渴只要喝一杯就夠了，如果為了以備不時之需，而想要儲存兩、三杯，那就和養兒防老、積穀防饑的心理一樣，這就是「想要」的貪了。當前的問題必須先解決，這就是需要，至於以後需要什麼？是不是還需要這麼多？因為都無法事先預知，所以根本不用顧慮。人缺乏飲食，生命就不能夠維持下去；沒有男女關係，種族就不能夠維繫傳承，生命也沒有辦法延續。告子說：「食色，性也。」可見飲食男女本是人之常情，會被認為是壞事的原因，在於人很容易過分地追求，沉湎其中而無法自拔，譬如耽溺複雜的感情世界，或是玩物喪志，這些都會因貪為自己帶來煩惱，也就是所謂的「人為財死，鳥為食亡」。當然，如果是自己真正喜歡的，而自己的能力也能夠達成這樣的目標，那還沒有什麼關係，但如果是超過了自己的能力負荷的，麻煩就會接踵而來。

除了生存的基本需求外，人通常看到美麗的風景、聽到好的音樂，總會想多看幾眼、多聽一下，這都是人之常情。所以，享受美色與音樂，是本能的反應，並不需要特別厭離。對於公園讓人賞心悅目的花朵，就讓它自然而然地呈現在面前，只需單純欣賞它的美麗；對於音樂，如果正巧聽見動聽的音樂，那就自然地去聆聽，聽得歡喜，也是一種享受。

但是如果覺得花朵很美，而興起想把它摘回家的念頭，這就是

貪了。音樂也是一樣，如果聽得渾然忘我，忘了手邊該做的事，而沉迷其中；或是為了聽好的音樂，而耽溺於玩音響，並且愈玩愈高級，要求也愈來愈多，像這樣不斷地追求或是占有的欲望，就變成貪了。因此，追求美好的生活品質本是人之常情，但是如果變成執著，那就會帶來各種煩惱。

欲和愛本來並沒有什麼不好，只是它們常常容易引起人們貪的欲望，而欲和愛一旦和貪連在一起，就變成煩惱的名詞。但是貪也有好壞程度的分別，譬如愛可以是一種付出奉獻，而欲也可以是一種希望，希望自己和世界能夠一天比一天更美好、更進步，這就是把貪愛和貪欲轉成願心，轉成一種期待。因此，貪愛和貪欲也可以轉往良善的方向發展，對社會做出積極的奉獻。

- 釋聖嚴，《聖嚴法師教淨土法門》，《法鼓全集》續編 10-11，頁 52。

臨終時的念頭與四要

如果沒有重業也沒有發願，就會隨念往生。我們學佛的人雖然知道要發願，而且在往生以前就已經發願，可是如果平常發願不懇切，沒有形成習慣，只有在打佛七或參加共修時跟著大家念，根本不了解什麼叫作發願，那只是種種善根。臨命終時，很容易就忘掉了，與願力不相應，可能連念佛的時間、機會都沒有，到時就是隨臨終的念頭而往生了。

臨終時，如果是非常強烈的貪念，首先可能會生到畜生道，再來是餓鬼道；如果是瞋心很強的人，首先則可能是畜生道，再來是地獄道。因此，死亡時的念頭非常重要。

臨終時的念頭可能與你的習慣有關，此時就是隨習往生。習就是平常的習慣，臨死時，會產生很大的力量，十分可怕。

所以我們平時要養成念阿彌陀佛的習慣，煩惱一出現就念阿彌陀佛，常常保持自己的正念。妄念、邪念、惡念出來，要慚愧、懺悔、念阿彌陀佛，不斷改善自己，這樣與人相處時，自然就會生起

慈悲心，並且把所有的人都當成菩薩看，以感恩、感謝的心來對待。此外，還要常常想到四福：知福、惜福、培福、種福；還有四要：需要的不多、想要的太多、能要該要才可以要、不能要不該要的絕對不要。不然臨終時，還在想這個、那個，不應該要的、不能要的還在要，根本想不起來要念佛。

參考文獻

一、佛教藏經或原典文獻

- 《中阿含經》第 30 卷，《大正藏》第 1 冊（CBETA, T01, no. 26）。
《CBETA 電子佛典集成》網路電子版，網址：<http://tripitaka.cbeta.org/>（以下同）。
《雜阿含經》第 4 卷，《大正藏》第 2 冊（CBETA, T02, no. 99）。

二、中文專書、論文

- 中國哲學會，《簡樸思想與環保哲學》，臺北：立緒文化，1997 年。
李華夏譯，《小即是美：M 型社會的出路》（原著：E. F. Schumacher, 1973），臺北：立緒文化，2000 年。
馬奈譯，《第 4 消費時代：共享經濟，讓人變幸福的大趨勢》（原著：A. Miura, 2014），臺北：時報文化，2015 年。
倪婉君等譯，《少即是多》（原著：G. VandenBroeck (Ed.), 1991），臺北：立緒文化，2000 年。
梁永安譯，《多少才算夠？——佛教經濟學救地球》（原著：R. K. Payne, 2010），臺北：立緒文化，2012 年。
張至璋譯，《自求簡樸》（原著：D. Elgin, 1981），臺北：立緒文化，1996 年。
趙根宗譯，《亞當·斯密思想解讀》（原著：E. Butler, 2007），臺北：商務出版社，2014 年。
釋果光，《心靈環保經濟學》，臺北：法鼓文化，2014 年。
釋聖嚴，〈心五四運動的時代意義〉，《法鼓》，119/120 期，1999 年 11 月 15 日/12 月 15 日，版 2。網址：<https://www.ddm.>

- org.tw/maze/119/2-1.HTM 及 <https://www.ddm.org.tw/maze/120/2-1.HTM>。
- 釋聖嚴，《學術論考 II》，《法鼓全集》3-9，臺北：法鼓文化，2005 年網路版。網址：<http://ddc.shengyen.org/pc.htm>（以下同）。
- 釋聖嚴，《禪的世界》，《法鼓全集》4-8，臺北：法鼓文化，2005 年網路版。
- 釋聖嚴，《兩千年行腳》，《法鼓全集》6-11，臺北：法鼓文化，2005 年網路版。
- 釋聖嚴，《抱疾遊高峯》，《法鼓全集》6-12，臺北：法鼓文化，2005 年網路版。
- 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 年網路版。
- 釋聖嚴，《法鼓山的方向》，《法鼓全集》8-6，臺北：法鼓文化，2005 年網路版。
- 釋聖嚴，《方外看紅塵》《法鼓全集》10-2，臺北：法鼓文化，2005 年網路版。
- 釋聖嚴，《放下的幸福：聖嚴法師的 47 則情緒管理智慧》，《法鼓全集》10-7，臺北：法鼓文化，2005 年網路版。
- 釋聖嚴，《我願無窮：美好的晚年開示集》，《法鼓全集》10-10，臺北：法鼓文化，2005 年網路版。
- 釋聖嚴，《聖嚴法師教淨土法門》《法鼓全集》10-11，臺北：法鼓文化，2005 年網路版。

三、英文專書、論文

- Maslow, A. H. (1943), "A Theory of Human Motivation," *Psychological Review*, 50, pp. 370-396.
- Payutto, P. A. (1994), Translated by Dhammavijaya and Bruce Evans,

- Buddhist Economics- A Middle Way for the Market Place*, 2nd ed., Bangkok: Buddhadhamma Foundation Publications.
- Piboolsravut, P. (1997), *An Outline of Buddhist Economic Theory and System*, Ph.D. thesis, Department of Economics, Simon Fraser University.
- Puntasen, A. (2009), "Consumption efficiency: A missing mainstream economics concept," *GH Bank Housing Journal*, 3, pp. 22-35.
- Schumacher, E. F. (1966), "Buddhist economics," In: Wint, G. (Ed.), *Asia: A Handbook*, London: Anthony Blond Ltd., pp. 695-701.
- Smith, A. (1759), *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford: Oxford University Press.
- Smith, A. (1776), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Oxford: Oxford University Press.
- Wiese, H. (2011), "Moderation, Contentment, Work, and Alms- A Buddhist Household Theory," *Journal of Socio-Economics*, 40(6), pp. 909-918.

Demand Function Based on the Four Guidelines for Dealing with Desires

Chun-Kuei Hsieh

Associate Professor, Department of International Business, Tunghai University

Mei-Huei Yen

Free Researcher

Abstract

Market mechanism does not always work perfectly in the real world; this imperfectness, in turn, leads to inefficiencies in consumption and production, and ultimately, results in not so satisfied consumers and businesses suffering from less than optimal profitability. The four guidelines for dealing with desires, taught by Venerable Sheng Yen, provide an economics-principle-compatible view and a practically-viable Buddhist way to deal with the above-mentioned problems and to improve market efficiency. Consumers who follow the four guidelines are less likely to pursue goods which can't be acquired or shouldn't be acquired, and they relatively prefer goods which are environmentally friendly and hence should be acquired. Moreover, through conscientiously reflecting on the concepts of needs and wants, those who follow the guidelines will spontaneously set an adequate level of overall consumption. Consequently, the relationship between their demand and income is weaker than that of the general public, and the price elasticity of their demand for normal goods is also relatively smaller. Thus, consumers who follow the four guidelines have a more stable demand and are more willing to pay higher prices for environmentally friendly normal goods. As a result, if the

population of such consumers is sufficient, not only can the firms producing these goods better utilize their production capacity, but also can they become more profitable, and more willing to adopt environmentally friendly production process. This paper concludes that by following and applying the four guidelines for dealing with desires, taught by Venerable Sheng Yen, market would be more efficient, as manifested in more satisfied consumers, more stable consumptions, and more efficient, more environmentally friendly production.

Key words: Buddhist economics, Protecting the Spiritual Environment, Fivefold Spiritual Renaissance Campaign, four guidelines for dealing with desires, consumption, demand, efficiency, adequacy

中華禪法鼓宗話頭禪學理思想之研究

——兼論宗密的九對頓漸

釋果暉

法鼓文理學院副教授

■ 摘要

佛教傳入中國之後，經過數百年與漢文化激盪與融合之結果，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。

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，漢傳禪佛教思想與修行體系之建構。本論文做新的嘗試，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話頭禪學理，輔以漢傳禪佛教重要相關經論及祖師著作等，來探究禪宗在傳承自印度佛教及演變為漢傳禪佛教中，有其學理思想淵源之可能，並回歸到聖嚴法師創建的中華禪法鼓宗的禪法思想中。

筆者於第五屆聖嚴思想國際學術會議發表了〈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〉一文，從阿含佛教乃至部派佛教中發掘漢禪佛教的思想淵源，並發現了默照禪法之修行原理與方法。

做為中華禪法鼓宗兩支重要禪修法門之一的話頭禪，開始於唐，大興於宋之大慧宗杲，而思想義理源遠流長。本文以話頭禪之學理思想做為探討對象，以：

一、從俱解脫到慧解脫——以數息觀為例。

二、四諦十六行相與話頭禪法。

三、楞伽經與禪機。

四、從如來禪到祖師禪——頓漸悟修。

從印度佛教乃至唐代為止之漢傳佛教，抉擇漢傳禪佛教之思想體系與修行原理。

關鍵詞：四諦十六行相、祖師禪、解悟證悟、九對頓漸、壇經

一、從俱解脫到慧解脫——以數息觀為例

在〈聖嚴法師之漢傳佛教復興運動——以漢傳禪佛教為中心〉^❶一文中，筆者說明在阿含佛教時代已經存在修行解脫的兩種類型：俱解脫與慧解脫。慧解脫之中亦有不同的類型，在《大毘婆沙論》及《順正理論》中則更明確地提出了以「未至定（未到地定）」而得慧解脫的類型。佛教三學中的戒學與定學，外道也可修得，唯有慧學是佛教不共外道的特色。印度早期佛教重於修定，多少受到當時著重苦行、厭離、修定的沙門文化所影響。聖嚴法師^❷說：

印度的小乘禪法，因為基礎跟外道的世界禪定法相通，所以要在離人獨處的靜境中打坐冥想。禪宗則不然，以為日常生活中的行、住、坐、臥之時，無一不是用心修行之時。^❸

修定的目的是為了觀三法印，以達成開發智慧、解脫生死、救度眾生的目的。然而達成開發智慧的目的，並不一定要修得深定，況且修深定不是多數人可以做得到的，而修行者勢必要過著離群索居的生活才可能修得，這與佛法化導世間的宗旨相違。因此，從原始佛教到部派佛教，從部派佛教

❶ 請參考《聖嚴研究》第二輯，頁 320-327。

❷ 以下本文所稱法師皆為聖嚴法師之簡稱。

❸ 釋聖嚴，《拈花微笑》，頁 273，行 7-9。

到大乘佛教，我們發現了從重於修定的俱解脫走向重於慧解脫的修慧的方向——漢傳禪宗也就沿著這一修證理路而發展開來。

禪宗的修證方式基本上可分為兩種：一、是沒有方法，如《楞伽經》、《維摩詰經》及《壇經》所說的頓悟法；二是有方法，這又分為修行話頭、默照的禪法及初機的數息、念佛方法以達成禪悟的目的。法師說：

所謂無方法，在《楞伽經》說：「無門為法門」，《維摩經》說：「即時豁然，還得本心」，六祖說：「應無所住」，都是不講方法。至於有方法，就是用棒喝、話頭、公案、默照；現在我通常都用數息、念佛等觀法做為教授初機者的修行方法，以達到禪悟的目的。^④

禪宗強調能夠使人頓悟、開悟，但是歷史上真正不假修行而能夠開悟的人並不多見，^⑤甚至一般初機修行者一開始修行就直接參話頭也不是那麼容易得力，因此法師的教學

中也經常輔以數息等安心的方法。^⑥當修行者的心安定或統一心出現時就可轉入話頭或默照禪法。^⑦事實上，單獨修行數息觀也可以完成整個解脫道的歷程，它是大小乘共通的禪法，法師說：

梵語為「安那般那」。數息觀是最普遍而基礎的佛教禪定方法之一。不論小乘佛教、大乘佛教，皆視之為初學者最好的入門訓練……數息觀並不只是一個粗淺的基礎方法而已；因著每個人修習程度的不同，它可以由淺至深，含攝一套完整的解脫道進程。^⑧

筆者發現，在原始佛教時代，數息觀（安那般那）的具體原形是所謂的安般念十六事（Skt. *śoḍaśa-āṅkāra*; Pāli *soḷasavatthuka*），是俱解脫方向的修行法門，它是配合四念處來運用，是以無常（*anicca*）觀為中心的禪觀。它的最初修行階段是隨息，尚未使用數出入息的方法。南傳《清淨道

④ 釋聖嚴，《悼念·遊化》，頁372，行14—頁373，行2。

⑤ 釋聖嚴，《拈花微笑》：「然而，究竟有多少人，不假修行而頓悟的呢？甚至於能夠一悟就永悟的呢？那樣的人，在中國禪宗的歷史上，我們見到的不多，甚至於非常的少。」頁248，行10-12。釋聖嚴，《聖嚴說禪》：「無門的大道由菩提達摩傳入中國，歷來修行禪法而頓悟的人並不多。」頁222，行7。釋聖嚴，《書序》：「中國的禪宗，是不落階次的頓悟法門，若涉及禪觀或禪教的方法，例如數息觀……等，便可能被視為漸悟法門了。但是不假漸修而能頓悟成佛的人，畢竟太少。」頁188，行2-4。

⑥ 釋聖嚴，《禪的體驗·禪的開示》：「近世日本禪宗的龍澤寺派，教授初學禪眾時也用數息法，我本人亦常以數息法教人……觀行攝心，散心已攝，則繼之以大乘禪法。」頁351，行11-13。釋聖嚴，《聖嚴法師教話頭禪》：「雖然參話頭能使我們開悟，但並非一開始參話頭就準備著開悟，而是要從自己所知的禪修基礎方法開始……這通常是從數息或念佛入手，直到心比較安定、雜念比較少的時候，才提起話頭不斷地參下去。」頁64，行2-5。

⑦ 釋聖嚴，《聖嚴法師教淨土法門》：「當統一心出現之後，如果是念佛，就可以參話頭，如果是用數息法，則可以進入默照的層次。」頁191，行9-10。

⑧ 釋聖嚴，《禪鑰》，頁15，行3-7。

論》^⑨將此安般念的十六階段的每四個階段，配合身受心法分而為四組。前十二個階段（從身念處到心念處三組）都是在修行禪定——四禪，最後的法念處才真正在修慧觀。天台的《釋禪波羅蜜次第法門》^⑩甚至將此十六階段的修法當作修得四禪八定的法門。然而從部派佛教時代開始，開展出六個階段——數隨止觀還淨——的安般念修行方式，稱作六因（Skt. *ṣaṭ-kāraṇa*）、六事或六種，其前三法——數隨止——相當與十六特勝的第一組四法——身念處。完成修止可進入近行定（未到地定）或安止定（初禪）。六事的後三法——觀還淨——則相當與十六特勝第四組四法的法念處。換言之，六事是慧解脫的法門，而十六特勝是俱解脫的法門。部派佛教綜合性論書——《大毘婆沙論》^⑪將此安般念的兩類修法並陳。然而到了《俱舍論》^⑫，就只有保留六階段的安般念修法^⑬。天台智顗進一步將此六階段的安般念組織成通

於大乘的《六妙法門》。^⑭這說明了數息觀在原始佛教是一套具有俱解脫修行方向的禪法，而到了部派乃至大乘佛教，已經朝向的慧解脫方向發展。慧解脫重於頓悟與俱解脫重於次第禪定的修得，的確大有不同。^⑮

二、四諦十六行相與話頭禪法

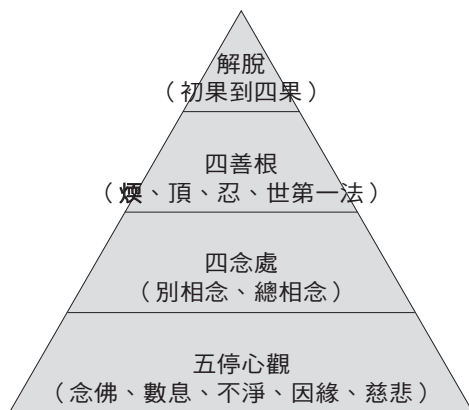
在〈漢傳禪佛教之起源與開展——中華禪法鼓宗默照禪修行體系之建構〉^⑯一文中，筆者分析「四念住與默照禪的對應關係」，詳細說明了默照禪是在四念住的總相念基礎上來加以運用的^⑰。事實上，默照與話頭的修行學理是相通的^⑱，

調ふということとは容易ならず。静めんと欲すれば却って乱れ……。」對於後代展開種種不同的安般念修行法門，佐々木提出來兩個論點：①禪觀相當受到修行者的重視。②但修行者的禪修能力有所不足。請參考：佐々木憲德著《漢魏六朝禪觀發展史論》（東京：平文社，1976）p. 11。

- ⑨ 《清淨道論（第8卷—第13卷）》卷8：「〔安般念之十六事〕。」（CBETA, N68, no. 35, p. 73, a5-p. 100, a11 // PTS.Vism.271 - PTS.Vism.291）
- ⑩ 《釋禪波羅蜜次第法門》第7卷：「此十六法應須對諸禪八觀法相關故……十二觀無常，對四禪不動定。十三觀出散，對空處。十四觀離欲，對識處。十五觀滅，對不用處。十六觀棄捨，對非想非非想。」（CBETA, T46, no. 1916, p. 526, b17-27）
- ⑪ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷26（CBETA, T27, no. 1545, p. 132, a9-p. 137, a12）。
- ⑫ 《阿毘達磨俱舍論》卷22〈分別賢聖品6〉（CBETA, T29, no. 1558, p. 118, a8-b22）。
- ⑬ 日本學者佐々木憲德氏在其《漢魏六朝禪觀發展史論》中關於「禪觀的缺點」曾加以論述：「禪觀は根性浅劣の者にとりて、成功困難といふの点あり。たとへば数息觀の如きにありても、之を修して散動の心を

- ⑭ 《六妙法門》（CBETA, T46, no. 1917, p. 549, a3-p. 555, c7）。
- ⑮ 《神會禪師的悟境》：「《俱舍論》則認為慧解脫是僅以無漏慧離煩惱而得解脫，俱解脫則須入滅盡定發無漏慧除障得解脫，乃是先定發慧而得解脫。」頁84，行14-16。《聖嚴說禪》：「只要放下心中的一切，就是明心見性、頓悟成佛。在印度，有不少阿羅漢並沒有打坐，他們只是聽聞佛法，立刻就證了阿羅漢果，這叫慧解脫阿羅漢。」頁35，行1-3。
- ⑯ 請參考《聖嚴研究》第八輯，頁7-59。
- ⑰ 釋聖嚴，《聖嚴法師教默照禪》：「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。」頁35，行5-6。
- ⑱ 釋聖嚴，《禪鑰》：「參話頭和只管打坐的結果是相同的。參話頭參到最後，是把煩惱全部爆炸掉，炸得粉碎。」頁69，行6-7。

其關鍵都是在破除自我中心¹⁹。小乘的次第禪觀是以五停心觀來修「止」，然後以四念住的別相念與總相念來修「止觀」，其後修煖、頂、忍、世第一法之四善根時才是純粹的慧「觀」，最後證入初果到四果。其修行次第如下圖：



圖一：次第禪觀的修行歷程圖

修習四念住成就，能夠進入四善根位，下面一段《俱舍論》²⁰的文中，說明了完成四念住之後而進入四善根的第一個位次——煖位，引文如下：

修習總緣共相法念住，漸次成熟乃至上上品。從此念住後，有順決擇分初善根生，名為煖法。此法如煖立煖法

名，是能燒惑薪聖道火前相，如火前相故名為煖。此煖善根分位長故，能具觀察四聖諦境，及能具修十六行相。

四念住修行純熟之後，會有「煖」善根生，它是能夠燒掉煩惱惑之薪材，這薪材若生火，能將煩惱燒掉，經過頂、忍、世第一而進入聖位。而這「煖」善根出生，如「火前相」，《坐禪三昧經》形容為鑽火煙出²¹。這隨著煖法善根的增長，就能夠觀四諦修十六行相²²。煖法的最初修法，為「初安足」²³，我們以下表，羅列於下表：

表一：煖（初安足）之修法與四諦十六行相

四諦	四念住：現在→未來	十六行相：現在→未來
緣苦諦	法念住→四念住	非常苦空無我：1 → 4
緣集諦	法念住→四念住	因集生緣：1 → 4
緣道諦	法念住→四念住	道如行出：1 → 4
緣滅諦	法念住→法念住	滅靜妙離：1 → 4

¹⁹ 釋聖嚴，《禪的世界》：「參公案或參話頭，到最後，把自我中心全部粉碎、徹底瓦解。」頁54，行5-6。

²⁰ 《阿毘達磨俱舍論》卷23，〈分別賢聖品6〉（CBETA, T29, no. 1558, p. 119, b10-15）。

²¹ 《坐禪三昧經》卷2：「諸煩惱薪，無漏智火燒，火欲出初相，名為煖法，譬如鑽火，初鑽煙出，是名煖，是為涅槃道初相。」（CBETA, T15, no. 614, p. 279, b19-21）

²² 《阿毘達磨俱舍論》卷23，〈分別賢聖品6〉：「觀苦聖諦修四行相，一非常二苦三空四非我。觀集聖諦修四行相，一因二集三生四緣。觀滅聖諦修四行相，一滅二靜三妙四離。觀道聖諦修四行相，一道二如三行四出。」（CBETA, T29, no. 1558, p. 119, b15-19）

²³ 《阿毘達磨俱舍論》卷23，〈分別賢聖品6〉：「此中煖法初安足時，緣三諦法念住現在，修未來四，隨一行相現在，修未來四。緣滅諦法念住現在，修未來一，隨一行相現在，修未來四。由此種性先未曾得，要同分者方能修故。」（CBETA, T29, no. 1558, p. 119, c19-23）

煥的實際的修法上，以法念住來觀苦諦的無常苦空無我的四行相，是觀四諦十六行相的修道核心內涵。因此有的論典說，十六行相也可以簡化為七個，那就是：苦諦的無常、苦、空、無我四個，再加上集諦、道諦及滅諦三個。苦是因為有我，所以現在的我在受苦，無常本來也是法印²⁴，但執著有常、有我的話就為無常壞滅所苦²⁵；諸法無我也是法印，但因執著有我，所以受苦而不自在；因執著有我，就會執著我所，但實際上，五蘊的身心是「非我者亦非我所」，²⁶而執著我所就會落入或「有」或「無」²⁷而受苦。事實上，深入觀察苦、無常之後，不去執著有、無的話，就可以通達無我、空而解脫。並且修世第一法時，是以集中觀察苦諦而見道的²⁸。觀察四諦只是將「苦」的流轉、還滅的前後因果關係加以深入觀察而已。觀察苦因的種種因緣條件是集諦（因

²⁴ 《雜阿含經》卷 3：「無常者，是有為行，從緣起，是患法、滅法、離欲法、斷知法，是名聖法印……。」（CBETA, T02, no. 99, p. 20, b23-24）

²⁵ 《阿毘達磨俱舍論》卷 22，〈分別賢聖品 6〉：「諸佛正遍覺，知諸行非常，及有為變壞，故說受皆苦。」（CBETA, T29, no. 1558, p. 115, b14-15）

²⁶ 《雜阿含經》卷 1：「色無常……非我者亦非我所……如是受、想、行、識無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。如是觀者，名真實觀。」（CBETA, T02, no. 99, p. 2, a3-7）

²⁷ 《阿毘達磨俱舍論》卷 26，〈分別智品 7〉：「違我所見故空。」（CBETA, T29, no. 1558, p. 137, a10）

²⁸ 《阿毘達磨俱舍論》卷 23，〈分別賢聖品 6〉：「世第一法緣欲苦諦法念住現在，修未來四，隨一行相現在，修未來四。無異分故，似見道故。」（CBETA, T29, no. 1558, p. 120, a7-9）

集生緣），發現到其根本原因是貪欲，貪欲又源於我執。²⁹故修道諦的核心無非是將自我中心的「我執」放下而已，放下我執即可達成滅諦的「滅靜妙離」。我們將苦集二諦流轉之三世兩重因果與十二因緣的對應關係表列於後：

表二：苦集二諦與三世兩重因果（十二因緣）

苦集二諦	三世兩重因果	十二因緣
集	過去惑業	無明、行
苦	現在受報	識、名色、六入、觸、受
集	現在惑業	愛、取、有
苦	未來受報	生、老死

上述的苦集二諦，無非都是有一個「我」在生死流轉而已。我們以禪宗參話頭的「拖死屍的是誰」方法做為道諦的修行方法，來說明如何出離苦集二諦而達到滅諦，如下表：

表三：「拖死屍的是誰」與四諦

集	過去惑業——無明、行		有我
苦	現在身心——必將老死	死屍	有我
道	現在修道	拖死屍的是誰？	無我（方向）
滅	未來解脫	破疑團（開悟）	（見到）無我

²⁹ 《阿毘達磨俱舍論》卷 26，〈分別智品 7〉：「因集生緣如經所釋，謂五取蘊以欲為根，以欲為集，以欲為類，以欲為生。唯此生聲應在後說，與論為異。此四體相差別云何？由隨位別四欲有異：一執現總我起總自體欲，二執當總我起總後有欲，三執當別我起別後有欲，四執續生我起續生時欲，或執造業我起造業時欲。」（CBETA, T29, no. 1558, p. 137, a26-b3）

參「拖死屍的是誰」時，知道現在的身心是過去惑業所帶來的果報，而且現世的有一天必將成為死屍，故能將身心放下，不再起惑造業，參這必將成為死屍的主人是誰，於是參話頭的行者必能時時將我執放下，故現在修道是朝著無我的方向，到破疑團開悟時，即見到無我空性，而能夠朝向未來的解脫。

我們再以參「不思善不思惡的本來面目是誰？」的話頭來說明。有情由於過去世的惑業，而有現在世的身心——六根在受報，現在世的六識也在起惑造業，這主要是意識的思善思惡的作用，這都起因於我執之故，故現在參這「不思善不思惡」——的本來面目是誰，能朝向未來的解脫——滅諦。如下表所示：

表四：「不思善不思惡」與四諦

集	過去惑業——無明、行		有我
苦	現在身心——六識造業 ³⁰	思善思惡	有我
道	現在修道	不思善不思惡的本來面目是誰？	無我（方向）
滅	未來解脫	破疑團（開悟）	無我

「什麼是無？」是來自趙州的無字公案，它簡短³¹有

³⁰ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 8：「云何六報？阿難！一切眾生六識造業，所招惡報從六根出。」（CBETA, T19, no. 945, p. 144, a28-29）

³¹ 釋聖嚴，《聖嚴法師教話頭禪》：「若是覺得『未出娘胎前的本來面目是誰？』或『拖著死屍走的是誰？』句子太長，可以參比較簡短的話頭，例如『無字公案』的『無』，也就是『什麼是無？』。」頁 30，行 2-4。

力³²，它不是有無之無，大慧宗杲稱它為「真無之無」³³。此話頭幾乎沒有任何意象可以提供想像的空間，此「無」也是被《宗鏡錄》等諸大禪師語錄引用做為詮釋的龐居士所說的——「但願空諸所有。慎勿實諸所無。」³⁴——不墮有無之「無」，可說唯悟乃知之無。從十二因緣的現在世說，乃由於「愛、取」之起惑——集諦，而有能夠造業之「有」——苦諦，而現世的「有」苦，將會感來生之生死苦果。可說流轉生死，一切「都緣於有」³⁵，這「有」也就是「有」我。若參「什麼是無？」——道諦，破疑團（開悟）時，就能真正知道什麼是「無」——滅諦。

³² 釋聖嚴，《禪的體驗·禪的開示》：「大慧宗杲（一〇八九——一一六三年），極力推崇『趙州無字』。無門慧開（一一八三——一二六〇年）所集的《無門關》，共收四十八則公案，其開頭第一則，便是『趙州無字』。相信這是由於他們經驗到了參『無』字公案的效果快速而力量強大之故。」頁 84，行 11-14。

³³ 《大慧普覺禪師語錄》卷 17：「僧問趙州：狗子還有佛性也無？州云：無。爾措大家，多愛穿鑿說道，這箇不是有無之無，乃是真無之無，不屬世間虛豁之無。」（CBETA, T47, no. 1998A, p. 886, a5-8）

³⁴ 《龐居士語錄》卷 1（CBETA, X69, no. 1336, p. 134, b11 // Z 2:25, p. 31, b11 // R120, p. 61, b11）。

³⁵ 釋聖嚴，《聖嚴法師教觀音法門》：「因為有愛、有取，人類的生命過程中便造了種種行為、種種的業。而不住的愛取、不住造業的原因，都緣於『有』——緣於我們將自我的身心、乃至於器世間的一切都視為『具體的存在』、視為實存的『有』。由於誤認為真實，以致牢牢執取，不肯放下，便任由愛取，埋首造業。業力的種子又埋藏於第八識『阿賴耶識』中，七識於微細的流轉識中依然將『業識的種子』視為『真實有』，以為『有我』、『我在』；於是，又將具胎成形，投入下一生了。」頁 90，行 5-10。

表五：「什麼是無？」與四諦

集	過去惑業——無明、行		「有」我
苦	現在身心——都緣於「有」		「有」我
道	現在修道	什麼是無？	「無」我（方向）
滅	未來解脫	破疑團（開悟）	「無」我

觀察四諦十六性相到達「不依名言戲論門」時即可悟入出世間，³⁶這與參話頭到了「言思路絕，心行處滅」而開悟，³⁷可說有異曲同工之妙。

以上，以四諦十六性相來說明參話頭的修行學理。

三、《楞伽經》與禪機

禪宗於六祖之後，漸漸形成五大宗派，各宗祖師大出，禪機大行，異於傳統修證方式，特別是臨濟、曹洞兩宗也法源於此時期³⁸。

六祖惠能之後，一變純樸的風格，棒打及喝罵的機用大行。所謂機用……乃是直接用緊逼的方式，或揮拳、或腳踢、或毒罵、或用矛盾語、或用無意味語，來點出戮破修行者的我見……以到達悟的境地。可見，所謂禪機，是靈活運用不拘一定形式的動作和語句，使得修行者，得到禪的功能——智慧的顯現。³⁹

簡單的說，禪法的指導者——老師用禪機，而修行者——學生用參禪。⁴⁰老師用禪機來指導、幫助學生參禪而達成開悟的目的。但法師也提醒禪機對真正用功的人才有用，若流於形式則沒有意義了。⁴¹這樣的修證方式，我們也在印度大乘佛教——《楞伽經》中找到它的理論根據。

大慧！非一切剎土有言說。言說者，是作相耳。或有佛剎瞻視顯法，或有作相、或有揚眉、或有動睛、或笑、或欠、或謦咳、或念剎土、或動搖。大慧！如瞻視，及香積世界，普賢如來國土，但以瞻視令諸菩薩得無生法忍，及殊勝三昧。⁴²

³⁶ 《大乘阿毘達磨集論》卷5，〈諦品1〉：「於諸諦中十六行相，皆通世間及出世間。世間出世間有何差別？於所知境，不善悟入，善悟入性差別故……出世行相與此相違。出世行相現在前時，雖復現證見無常義，然不依名言戲論門。」（CBETA, T31, no. 1605, p. 686, a3-10）

³⁷ 《正信的佛教》：「再如中國的禪宗，主張『不立文字』，主張『言思路絕，心行處滅』，他們不需要繁複的知識，因他們能從篤行之中，自然見到慧光，那就叫作開悟。」頁155，行16—頁156，行2。

³⁸ 釋聖嚴，《禪的體驗·禪的開示》：「禪機大行的時間，是從惠能入寂，以迄五代的末期（九五九年為五代的最後一年），大約二百五十年的期間，禪宗的大師輩出，由六祖門下的大弟子們，漸漸地輾轉相傳，形成了五家不同風格的宗派。迄近世仍在流行的臨濟及曹洞的兩派的禪宗，即是發源在這個禪機的時代。」頁68，行4-7。

³⁹ 釋聖嚴，《禪的體驗·禪的開示》，頁67，行13—頁68，行3。

⁴⁰ 釋聖嚴，《禪與悟》：「禪的方法最簡單，叫作禪機或是參禪。老師幫助學生修行時用禪機，學生自己修行時則用參禪。」頁284，行8-9。釋聖嚴，《禪與悟》：「所謂禪機就是引用棒喝、機鋒等手段來幫助禪修者破除我執。」頁32，行4。

⁴¹ 釋聖嚴，《聖嚴說禪》：「禪機的運用對真正用功的人非常有用，如果只流於遊戲，這種對話毫無意義。」頁55，行1-2。

⁴² 《楞伽阿跋多羅寶經》卷2，〈一切佛語心品〉（CBETA, T16, no. 670,

澄觀⁴³及宗密⁴⁴也對此段做了解釋，明末憨山大師，稱師生之間能以運用禪機而深證「諸法寂滅相」、「離言三昧」。⁴⁵用禪機使修行者達成開悟而不重視次第禪定成為漢傳禪佛教的特色。⁴⁶

四、從如來禪到祖師禪——頓漸悟修

漢傳禪宗初祖達摩大師以四卷《楞伽經》為心印，現存《楞伽經》文本不但保留了劉宋求那跋陀羅的四卷《楞伽阿跋多羅寶經》；北魏菩提流支的十卷《入楞伽經》及唐代實叉難陀的七卷《大乘入楞伽經》等三種漢譯本，到了二十世紀更發現了它的梵文原典 *Laṅkāvatāra-sūtra*。禪宗的不少修證方式都可從該經找到根據，無論從實踐面向或理論層次，《楞伽經》的存在對漢傳禪佛教的重要性實在無法言喻。漢傳佛教之頓漸議題肇始於竺道生對頓悟的發明及其後《涅槃

經》之譯出，「頓漸」也是漢傳各宗派對判教的重要論點，而對禪宗的修證學理而言，更是重要中之重要了。此外，六祖之後的禪機大用流行，頓悟與否也成為禪宗各系修證上的重要指標。這悟修之「頓漸」，我們也可以從《楞伽經》中找到它的經證。

道生受到道家、儒家思想的啟發⁴⁷，大膽地提出頓悟說⁴⁸，《涅槃經》的傳來，更證明了道生有先見之明，他的「一切眾生，悉有佛性」及「頓悟成佛」主張⁴⁹的確是有根據的⁵⁰。這些都是思想性的啟發，但頓漸悟修之學理，可說源自《楞伽經》。《楞伽經》代表印度傳來的大乘禪、如來禪是漢傳禪佛教的重要源頭，⁵¹而自達摩開始便將其轉化

p. 493, a26-b3)。

⁴³ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷12 (CBETA, T36, no. 1736, p. 93, b19-p. 94, a9)。

⁴⁴ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷3 (CBETA, X09, no. 245, p. 526, b10-c5 // Z 1:14, p. 271, a11-b12 // R14, p. 541, a11-b12)。

⁴⁵ 《觀楞伽經記》卷3：「所謂諸法寂滅相，不可以言宣。從上佛祖所傳不言之道，義見於此。故臨濟德山棒喝交馳，仰山圓相，石鞏張弓，道吾舞筭，皆深證此離言三昧者也。」(CBETA, X17, no. 326, p. 382, a23-b2 // Z 1:25, p. 421, a5-8 // R25, p. 841, a5-8)

⁴⁶ 《悼念·遊化》：「惠能前後一直到晚唐時代是中期，不重視禪觀而重視禪機。唐末至南宋之後是後期，演變成了參話頭、念佛禪、默照禪。其中的禪宗，跟印度佛教最大的不同，是不重視次第的禪定，而強調即定即慧、即慧即定、頓修頓悟、自悟自證。」頁415，行1-3。

⁴⁷ 釋聖嚴，《學術論考》：「雖在《楞伽經》中已有「頓現」之說，不過像道生那樣的大頓悟，應該是受了中國儒家及道家的影響，也可以說，透過中國傳統的固有思想，才將佛教的思想向前推進了一大步。」頁100，行2-5。

⁴⁸ 釋聖嚴，《學術論考》：「到了西元第五世紀，道生法師出世，依據他自己的修證經驗，便大膽地提出了『頓悟』成佛的主張。」頁99，行6-7。

⁴⁹ 釋聖嚴，《學術論考》：「道生法師就已經主張頓悟成佛及眾生皆有佛性。」頁89，行10-11。

⁵⁰ 釋聖嚴，《學術論考II》：「四十卷本的《大般涅槃經》，由曇無讖在南京譯出，於其卷二十七的〈獅子吼菩薩品〉，果然見到了佛說：『我常宣說，一切眾生，悉有佛性，乃至一闍提等，亦有佛性』的經文。證明道生的先見之明，是正確的。」頁96，行15—頁97，行2。

⁵¹ 釋聖嚴，《禪的體驗·禪的開示》：「禪在中國，初期所傳，與印度的佛教無異，對於禪定的修行，在中國的發展，分成兩大流，一是綜合印度的大小乘的方法，加以開發而成天台宗的止觀；一是從印度傳來的大乘禪或如來禪，加以開發而成禪宗的話頭（公案）禪及默照禪。」頁47，行2-5。

為祖師禪。⁵²「頓與漸」為漢傳佛教各家做為判教的標準乃至修證指標，以宗密的話語，判教標準稱為「就佛約教」；修證指標稱為「就機約悟修」。⁵³本節以（一）《楞伽經》的四漸四頓、（二）達摩的二入四行、（三）《壇經》的頓修頓悟、（四）神會的頓悟漸修、（五）澄觀的解悟證悟、（六）宗密的九對頓漸、（七）中華禪的開悟三種類型及（八）《壇經》的「漸修」、「頓修」與「頓悟」在實踐上意義等八小節來加以論述。

（一）《楞伽經》的四漸四頓

《楞伽經》將修證的頓漸分為「四漸四頓」：

「世尊！云何淨除一切眾生自心現流？為頓為漸耶？」
佛告大慧：「漸淨非頓。如菴羅果，漸熟非頓；如來淨除一切眾生自心現流，亦復如是，漸淨非頓。譬如陶家造作諸器，漸成非頓；如來淨除一切眾生自心現流，亦復如是，漸淨非頓。譬如大地漸生萬物，非頓生也；如來淨除一切眾生自心現流，亦復如是，漸淨非頓。譬如人學音樂書畫種種伎術，漸成非頓；如來淨除一切眾生自心現流，亦復如是，漸淨非頓。譬如明鏡，頓現一切無相色像；如來淨除一切眾生自心現流，亦復如是，頓現無相、無有所

有清淨境界。如日月輪，頓照顯示一切色像；如來為離自心現習氣過患眾生，亦復如是，頓為顯示不思議智最勝境界。譬如藏識，頓分別知自心現及身安立受用境界；彼諸依佛，亦復如是。頓熟眾生所處境界，以修行者安處於彼色究竟天。譬如法佛所作依佛，光明照曜。自覺聖趣，亦復如是。」⁵⁴

《楞伽經》四頓的最後兩頓是譬喻化、報、法三身佛的修證，我們對照《大乘入楞伽經》〈集一切法品〉來看的話，第三頓是指報身佛（Niṣyandabuddha）；第四頓指法身佛（Dharmatābuddha）顯現報身佛及化身佛（Nirmāṇabuddha），可見《楞伽經》是以高標準的如來禪來說明頓漸之修證問題。有關四漸四頓之修證次第，澄觀加以配比菩薩的修行位次，在第（五）小節的〈澄觀的解悟證悟〉文中我們會提到。宗密則將《楞伽經》的四漸四頓也歸類為一種「漸修頓悟」的類型。⁵⁵

（二）達摩的二入四行

菩提達摩（？－535）著《菩提達磨大師略辨大乘入道四行觀》⁵⁶，又簡稱為〈二入四行〉。該文中蘊涵頓漸悟

⁵² 釋聖嚴，《中國佛教史概說》：「及至菩提達摩（Bodhidharma）來華，便為中國的祖師禪，開了基業。」頁126，行13-14。

⁵³ 《禪源諸詮集都序》卷2：「此上頓漸皆就佛約教而說。若就機約悟修說者。意又不同。」（CBETA, T48, no. 2015, p. 407, c12-13）

⁵⁴ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷1，〈一切佛語心品〉（CBETA, T16, no. 670, p. 485, c27-p. 486, a17）。

⁵⁵ 《禪源諸詮集都序》卷2：「況楞伽四漸四頓（義與漸修頓悟相類）。」（CBETA, T48, no. 2015, p. 408, a8）

⁵⁶ 菩提達摩著作多為後人偽託，但學術界肯定〈二入四行〉代表達摩的思

修的修證學理，二入是指理入與行入，其中有關理入之文如下：

夫入道多途，要而言之不出二種：一是理入，二是行入。理入者謂藉教悟宗。深信含生同一真性，但為客塵妄想所覆不能顯了。若也捨妄歸真，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一堅住不移，更不隨文教。此即與理冥符，無有分別，寂然無為，名之理入。⁵⁷

從上述段落中，可以看出「理入」有兩個層次，其一是：「藉教悟宗」而「深信真性」，其二是：「凝住壁觀」而「與理冥符」。前者是解悟（頓悟），後者是修證——禪定壁觀（漸修）而後證悟（頓悟）。

「四行」是報冤行、隨緣行、無所求行及稱法行四種行⁵⁸。而第四的稱法行也很明顯的有頓漸悟修的關係，茲引文如下：

四稱法行者。性淨之理目之為法。此理眾相斯空。無染無著無此無彼。經曰法無眾生離眾生垢故。法無有我離我垢故。智者若能信解此理。應當稱法而行。⁵⁹

此文中的「信解此理」，相當與解悟（頓悟），而「稱法而行」意即解悟後的起修（漸修），這與理入相互呼應，即解悟而後修行。理入與行入的悟修頓漸關係如下：

理入：頓悟（解悟）→漸修（禪定壁觀）→頓悟（證悟）。

行入：頓悟（解悟）→漸修。⁶⁰

（三）《壇經》⁶¹的頓修頓悟

頓漸悟修是《壇經》關鍵性的論題，本文對比「敦煌本」⁶²及「宗寶本」⁶³兩版本來提示相關引文。以下將「敦煌本」摘列於本論文中，而參照的「宗寶本」則置於註解中。對《壇經》頓漸之論述，主要有四段內容，雖文字上有

想。參考：黃偉雄〈菩提達摩在中國禪宗史的地位〉，《國際佛學研究》第二期，頁20。

⁵⁷ 《菩提達磨大師略辨大乘入道四行觀》卷1（CBETA, X63, no. 1217, p. 1, a20-24 // Z 2:15, p. 404, a14-18 // R110, p. 807, a14-18）；又《楞伽師資記》卷1（CBETA, T85, no. 2837, p. 1285, a11-16）亦錄有全文。前者有達摩的弟子曇琳有為此篇所作的序文。

⁵⁸ 「行入謂四行，其餘諸行悉入此中。何等四耶？一報冤行，二隨緣行，三無所求行，四稱法行。」《菩提達磨大師略辨大乘入道四行觀》卷1（CBETA, X63, no. 1217, p. 1, a24-b2 // Z 2:15, p. 404, a18-b2 // R110, p. 807, a18-b2）。

⁵⁹ 《菩提達磨大師略辨大乘入道四行觀》卷1（CBETA, X63, no. 1217, p. 1, b18-20 // Z 2:15, p. 404, b18-c2 // R110, p. 807, b18-p. 808, a2）。

⁶⁰ 「菩提達摩著的《大乘入道四行》之中，雖也有『不隨於言教』的『理入』頓門，但他也列出了另外四種漸修的修行法門，稱為『四行。』」釋聖嚴，《學術論考II》，頁98，行13-15。

⁶¹ 又稱《六祖壇經》，為禪宗六祖惠能（638-713）所說，於歷史流傳中有多种版本。原為禪宗祖師語錄型態，而被稱為「經」，可見其在漢傳佛教中有無比的重要性。

⁶² 即《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）。

⁶³ 即《六祖大師法寶壇經》（CBETA, T48, no. 2008）。

若干差異，於核心觀點上，兩版本仍然是相當一致的。

善知識！法無頓漸，人有利鈍。迷即漸勸，悟人頓修。
識自本心，是見本性，悟即原無差別，不悟即長劫輪迴。
善知識！我此法門，從上以來，頓漸皆立無念為宗，無相
為體，無住為本。（敦煌本）⁶⁴

說通及心通，如日處虛空，惟傳頓教法，出世破邪宗。
教即無頓漸，迷悟有遲疾，若學頓教法，愚人不可悉。
（敦煌本）⁶⁵

何以漸頓？法即一種，見有遲疾，見遲即漸，見疾即
頓，法無漸頓，人有利鈍，故名漸頓。（敦煌本）⁶⁶

「得悟自性，亦不立戒定惠。」志誠言：「請大師說，

不立如何？」大師言：「自性無非、無亂、無癡，念念般
若觀照，常離法相，有何可立？自性頓修，無有漸次，所
以不立。」（敦煌本）⁶⁷

從上述四段文中，可看出《壇經》的立場很鮮明：其
一，是主張佛法是一味的，沒有一定的頓法與漸法可言，但
由於修行人根器的鈍與利，開悟時有慢與快之別，前者稱為
迷人⁶⁸，後者叫作悟人。其二，是《壇經》主張頓教法門。
「頓教」的用語「宗寶本」共出現十次，「敦煌本」中則
「頓教」一詞不但是經題的一部分，經文中更出現有十五次
之多。正因為《壇經》是頓教法門，所以主張「悟」的時候
一定是「頓」的。⁶⁹只是在迷的時候是漸修⁷⁰，而悟的時候

⁶⁴ 「敦煌本」（CBETA, T48, no. 2007, p. 338, b29-c4）。「宗寶本」則為：
「善知識！本來正教，無有頓漸，人性自有利鈍。迷人漸修，悟人
頓契（修）。自識本心，自見本性，即無差別，所以立頓漸之假名。善
知識！我此法門，從上以來，先立無念為宗，無相為體，無住為本。」
（CBETA, T48, no. 2008, p. 353, a7-12）

⁶⁵ 此段為偈頌體，見「敦煌本」（CBETA, T48, no. 2007, p. 341, c17-21）。
「宗寶本」則為：「說通及心通，如日處虛空，唯傳見性法，出世破邪
宗。法即無頓漸，迷悟有遲疾，只此見性門，愚人不可悉。」（CBETA,
T48, no. 2008, p. 351, b14-18）

⁶⁶ 「敦煌本」（CBETA, T48, no. 2007, p. 342, b3-5）。「宗寶本」則為：
「法即一種，見有遲疾。何名頓漸？法無頓漸，人有利鈍，故名頓
漸。」（CBETA, T48, no. 2008, p. 358, b8-9）

⁶⁷ 「敦煌本」（CBETA, T48, no. 2007, p. 342, b28-c2）。「宗寶本」則為：
「如何是不立義？」師曰：「自性無非、無癡無亂，念念般若觀照，常
離法相，自由自在，縱橫盡得，有何可立？自性自悟，頓悟頓修，亦無
漸次，所以不立一切法。」（CBETA, T48, no. 2008, p. 358, c25-29）

⁶⁸ 「迷人」一詞在「敦煌本」中共用了二十次；在「宗寶本」中十五次。
「悟人」一詞在「敦煌本」中共用了二次；在「宗寶本」中三次，可見
《壇經》旨在化迷為悟。

⁶⁹ 「敦煌本」：「善知識！我於忍和尚處，一聞言下大悟，頓見真如本
性。是故以頓悟教法流行後代，令學道者頓悟菩提，各自觀心，令自本
性頓悟。」（CBETA, T48, no. 2007, p. 340, c3-6）「宗寶本」：「善知
識！我於忍和尚處，一聞言下便悟，頓見真如本性。是以將此教法流
行，令學道者頓悟菩提。各自觀心，自見本性。」（CBETA, T48, no.
2008, p. 351, a13-16）

⁷⁰ 「敦煌本」：「迷即漸勸，悟人頓修。」（CBETA, T48, no. 2007, p. 338,
c1）「宗寶本」：「迷人漸修（契），悟人頓契（修）。」（CBETA,
T48, no. 2008, p. 353, a9）

並沒有差別⁷¹。簡而言之，《壇經》所主張的頓悟法門，當悟的時候一定是頓悟，此頓悟法門但不單是為悟人而說，更是為化迷為悟的。因此我們可以得出《壇經》的立場是：悟人是頓修頓悟；迷人是漸修頓悟。這一《壇經》的頓修主張，在《楞伽經》是看不到的。此外，《壇經》的頓悟並未做解悟與證悟之區分。

（四）神會的頓悟漸修

荷澤神會（668－760）對頓漸的看法，我們從其所著的《菩提達摩南宗定是非論》的兩份敦煌寫本中，明顯可見其「頓悟漸修」之主張。

我六代大師，一一皆言單刀直入，直了見性，不言階漸。夫學道者須頓悟漸修，不離是口口⁷²得解脫。譬如母頓生子，與乳漸漸養育，其子智慧自然增長，頓悟見佛性者，亦復如是。智慧自然漸漸增長⁷³。

我六代大師，一一皆言單刀直入，直了見性，不言階

漸。夫學道者須頓見佛性，漸修因緣，不離是生而得解脫。譬如其母，頓生其子，與乳漸養育，其子智慧，自然增長。頓悟見佛性者，亦復如是，智慧自然漸漸增長。⁷⁴

上述第一份寫本，明確顯示神會的「頓悟漸修」立場，第二份寫本則用「頓見佛性，漸修因緣」——從其前後關鍵字的「頓見、漸修」，意義實等同第一份的「頓悟漸修」。而兩寫本都用「頓生子，漸養育」來比喻「頓悟見佛性，智慧自然漸漸增長」。我們從宗密的《圓覺經大疏》⁷⁵中，可以看到幾乎相同的比喻。按宗密的說法，此「頓悟漸修」的頓悟應指解悟而言。頓悟合乎《壇經》的思想，但《壇經》並不區分這頓悟是解悟或證悟，而頓悟之後的漸修，《壇經》也沒有特別提出來討論。神會主張頓悟漸修很可能受到達摩「二入四行」的啟發而提出，二入四行的理入是「頓悟」，四行是「漸修」⁷⁶。當然，漸修的主張，也有可能受到《楞伽經》的「四漸四頓」之影響。

《壇經》是專化上根人而兼勸小根人的頓教法門，《壇

⁷¹ 「宗寶本」：「善知識！本來正教，無有頓漸，人性自有利鈍。迷人漸修，悟人頓契（修）。自識本心，自見本性，即無差別，所以立頓漸之假名。」（CBETA, T48, no. 2008, p. 353, a8-10）

⁷² 於抄本第三四八八號，此處為闕字，對比第二〇四五號，此兩字應為「生而」。

⁷³ 《菩提達摩南宗定是非論》（伯希和第三四八八號）：法 Pel. chin. 3488，法國國家圖書館藏，敦煌西域文獻第 24 冊，第 322 頁。（上海：古籍出版社，2002 年）

⁷⁴ 《菩提達摩南宗定是非論》（伯希和第二〇四五號之第一件）：法 Pel. chin. 2045（1），法國國家圖書館藏，敦煌西域文獻第 3 冊，第 137 頁。（上海：古籍出版社，1994 年）

⁷⁵ 「其頓漸悟修者，頓悟（日出孩生）漸修（霜消孩長）為解悟」《圓覺經大疏》（CBETA, X09, no. 243, p. 334, c8-9 // Z 1:14, p. 119, c13-14 // R14, p. 238, a13-14）。

⁷⁶ 釋聖嚴，《學術論考 II》：「菩提達摩著的《大乘入道四行》之中，雖也有『不隨於言教』的『理入』頓門，但他也列出了另外四種漸修的修行法門，稱為『四行』。」頁 98，行 13-15。

經》的「頓修頓悟」是上根人的頓悟法門，但一般人恐無從據以為憑，以為無事可做⁷⁷。神會提出六代大師共通的祖師禪修證原則——「頓悟漸修」——澄觀、宗密也在這一修證原則上，再區分出解悟與證悟而開展出多重的頓漸悟修方式。因為《壇經》「頓修頓悟」並非人人可以修得的，⁷⁸因此神會的頓悟漸修除了保有做為一種共通的修證準則之外，也從而得以做為凡夫（十信位內）可以悟修的頓悟漸修（頓解悟）原則。這樣的頓悟漸修，可說更重視於頓悟（頓解悟）後的漸修，這多少與《壇經》的「頓修頓悟」有互補作用，也提供一般人做為修證之依憑，故澄觀讚歎神會的「頓悟漸修」為「圓妙」之開示。

隨緣修證，則具漸具頓，如經云，初發心時即得阿耨菩提，然始從十住十行乃至等覺妙覺，不壞行位故，具漸頓也，禪門悟即剎那而登妙覺，一悟之後，念念相應，習氣唯微，本智唯瑩，具漸頓也，故荷澤大師開示頓悟漸修為圓妙也。⁷⁹

⁷⁷ 釋聖嚴，《禪與悟》：「《六祖壇經》說：『憎愛不關心，長伸兩腳臥。』當愛與憎都與你無關之時，你就可以伸長兩條腿，好好睡覺了。這並不表示開悟的人無事可做，而是說心中無事可煩。」頁 205，行 11-13。

⁷⁸ 釋聖嚴，《禪的生活》：「禪的修行也是一樣，雖稱頓悟法門，但是頓修頓悟，不假功行的例子，實在不多。」頁 216，行 12-13。

⁷⁹ 《華嚴經行願品疏鈔》卷 1（CBETA, X05, no. 229, p. 230, b19-24 // Z 1:7, p. 407, c1-6 // R7, p. 814, a1-6）。

神會提出「頓悟漸修」，對祖師禪「頓漸悟修」的開展有極大的貢獻。法師也評述其禪法，最像六祖的嫡傳。⁸⁰

（五）澄觀的解悟證悟

清涼澄觀（738—839）⁸¹是最先將《楞伽經》之四漸四頓，明確地配以華嚴的菩薩修證位次。⁸²但頓漸方面，《楞伽經》的初地以下是唯漸（四漸），初地以上唯頓（四頓）；澄觀則更進一步，將頓漸加以擴大活用。這主要有三點：

1. 楞伽只有初地以上才有頓可言，澄觀將其擴大到初地以下的十信、十住、十行、十迴向都可以有頓可言。

⁸⁰ 釋聖嚴，《神會禪師的悟境》，頁 3，行 7。

⁸¹ 比如：《華嚴經行願品疏》（CBETA, X05, no. 227, p. 64, b22-p. 65, a4 // Z 1:7, p. 252, a16-c10 // R7, p. 503, a16-p. 504, a10）中所述。

⁸² 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 21：「楞伽經中有四漸四頓，今唯用一。彼經大慧白佛言：世尊，云何淨除自心現流？為頓為漸？答中先明四漸，後說四頓。漸，經云：佛告大慧，漸淨非頓。一、如菴羅果漸熟非頓，如來漸除眾生自心現流，亦復如是。漸淨非頓（此喻十信）。二、如陶家作器，漸成非頓（十住）。三、如大地漸生非頓（十行）。四、如習藝漸就非頓（十向）。上之四漸，約於修行未證理故；下之四頓，約已證理故。一、明鏡頓現喻，經云：譬如明鏡頓現一切無相色像，如來淨除一切眾生自心現流，亦復如是，頓現無相無所有清淨法界（喻初地至七地）。二、日月頓照喻云：如日月輪頓照，顯示一切色像，如來為離自心現流習氣過患眾生，亦復如是，頓為顯示不思議勝智境界（喻八地已上）。三、藏識頓知喻云：譬如藏識頓分別知自心現流及身安立受用境界，彼諸依持佛亦復如是。頓熟眾生所處境界，以修行者安處於彼色究竟天（此喻報佛）。四、佛光頓照喻云：譬如諸佛所化依佛光明照耀，自覺聖趣亦復如是，被於法相有性無性惡見妄想，照令除滅（亦喻法報前喻頓成此喻頓照）。」（CBETA, T36, no. 1736, p. 164, b11-c3）

2. 楞伽是「修唯漸」、「悟唯頓」，澄觀將其擴大悟修頓漸可以有多重的配對。

3. 楞伽的頓悟只說到證悟，澄觀則延伸發明「解悟」也是一種頓悟。

又上四漸四頓多依地位，古今同為此釋，亦順經文。今釋通於橫豎，則位位之中皆有頓義。然約橫論，頓復有多義：一頓悟漸修……二者頓修漸悟……三頓修頓悟……四漸修漸悟……今言悟如日照，即解悟證悟皆悉頓也。⁸³

若明悟相，不出二種：一者解悟，謂明了性相。二者證悟，謂心造玄極。⁸⁴

楞伽的頓漸之說，代表如來禪的高標準立場，澄觀則將其活用到大乘禪的範疇內，肯定「解悟」也是一種頓悟，為祖師禪⁸⁵的頓漸悟修學理開闢出新的內涵。

（六）宗密的九對頓漸

圭峯宗密（780－841）為華嚴五祖，承接澄觀的華嚴

學統，⁸⁶也承續澄觀對頓漸修悟的基本看法，但透過他對禪學的領悟，對頓漸進一步提出了更為系統性的建構。他是華嚴五祖，同時也是禪宗荷澤神會系的傳人，為了糾正當時禪宗對頓漸不分的狀況而主張禪教一致，在《禪源諸詮集都序》中，他舉出十重點來和會「禪教」，⁸⁷而其中第九項則專門和會禪門的「悟修頓漸」，⁸⁸批判時人頓漸不分，⁸⁹於是提出他對頓漸修悟之詳細剖析，⁹⁰加上他因《圓覺經》而

⁸⁶ 釋聖嚴，《比較宗教學》：「澄觀又傳宗密（西元七八〇－八四一年）。在學統上說，他們是一脈相承，在思想上卻又有各自的創獲。」頁415，行1-2。

⁸⁷ 《禪源諸詮集都序》卷1：「問今習禪詮何關經論。答有十所以。須知經論權實方辨諸禪是非。又須識禪心性相方解經論理事。」（CBETA, T48, no. 2015, p. 400, b1-4）

⁸⁸ 《禪源諸詮集都序》卷1：「九悟修頓漸似反而符者。謂諸經論及諸禪門。或云先因漸修功成。豁然頓悟。或云先須頓悟方可漸修。或云由頓修故漸悟。或云悟修皆漸。或云皆頓。或云法無頓漸頓漸在機……如下對會。即頓漸非唯不相乖。反而乃互相資也。」（CBETA, T48, no. 2015, p. 402, a10-19）

⁸⁹ 《禪源諸詮集都序》卷2：「比見時輩論者。但有頓漸之言。都不分析。就教有化儀之頓漸。應機之頓漸。就人有教授方便之頓漸。根性悟入之頓漸。發意修行之頓漸。」（CBETA, T48, no. 2015, p. 408, a9-12）此外，我們在第（四）小節，論述了神會提出了「頓悟漸修」，而這一「頓悟漸修」很可能成為當時修證看法的主流，因此宗密提出不限這一種，而同於澄觀的立場之上，有必要將「頓漸悟修」做多角度的分析與釐清。《禪源諸詮集都序》卷2：「於中唯云先頓悟後漸修。似違反也。欲絕疑者。豈不見日光頓出霜露漸消。孩子頓生……是知頓漸之義。甚為要矣。然此文本意。雖但敘禪詮緣達摩一宗。是佛法通體。諸家所述又各不同。今集為一藏都成理事具足。至於悟解修證門戶。亦始終周圓。故所敘之頓漸須備盡其意。令血脈連續本末有緒。」（CBETA, T48, no. 2015, p. 408, a12-21）

⁹⁰ 當然，提出者「頓漸悟修之法」，希望借以規範各宗。《圓覺經大疏

⁸³ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷21（CBETA, T36, no. 1736, p. 164, c6-18）。

⁸⁴ 《華嚴經行願品疏》卷2（CBETA, X05, no. 227, p. 64, b22-23 // Z 1:7, p. 252, a16-17 // R7, p. 503, a16-17）。

⁸⁵ 野村耀昌等著，釋聖嚴譯，《中國佛教史概說》：「至菩提達摩（Bodhidharma）來華，便為中國的祖師禪，開了基業。」頁126，行13-14。

開悟，引證經文加以論述。下面為他在《圓覺經大疏》中對「悟修頓漸」⁹¹所做九個層次的說明。⁹²

其①頓漸悟修者，頓悟（日出孩生）漸修（霜消孩長）為解悟。②漸修頓悟（伐木入都）③頓修漸悟（磨鏡學射）④漸修漸悟（如登九層之臺足履漸高所鑒漸遠）並為證悟。若云頓悟頓修（斬染綵絲）則通三義，謂⑤先悟（廓然頓了）後修（不著不證曠然合道）為解悟，⑥先修（服藥）後悟（病除）為證悟，⑦修（無心忘照）悟（任運寂知）一時即通解證。若云⑧本具一切佛德為悟（如飲

釋義鈔》卷3：「東宗就法：但就頓漸悟修之法，和會自然，會得諸宗。諸宗不離此故。然定慧正是所修之道，頓漸是悟修之儀式。」（CBETA, X09, no. 245, p. 535, b9-11 // Z 1:14, p. 280, a10-12 // R14, p. 559, a10-12）而免不了把自宗的荷澤宗置於優位的立場。請參考：楊曾文，〈唐代宗密及其禪教會通論〉，《中華佛學學報》，第12期，臺北：中華佛學研究所，1999年，頁219-235。網址：http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:ilwYq1nKt48J:www.chibs.edu.tw/ch_html/chbj/12/chbj1216.htm+&cd=2&hl=zh-TW&ct=clnk&gl=tw。

⁹¹ 宗密的注疏中「頓漸悟修」與「悟修頓漸」兩者並用，但在《禪源詮集都序》中，只用：「悟修頓漸」。（CBETA, T48, no. 2015, p. 400, b8-9；p. 402, a10-11）

⁹² 這「九對頓漸」的基本素材，大多來自於澄觀，但宗密明確地將其分為就對，並與《圓覺經》各章做對比，使宗密的分析更呈現了具象的意涵。《圓覺經大疏》卷1：「此圓覺經備前諸說，謂文殊一章是頓證悟，普眼觀成是頓證悟，三觀本（威德章）末（辨音章）是漸證悟，又普眼觀通於解證，又三觀一一首標悟淨圓覺，次明行相，後顯成功，初中為對是頓悟漸修，中後為對是漸修頓悟（又普眼觀示漸修頓悟），三期道場是漸修漸悟，普賢後段是頓悟頓修（又清淨慧章有忘心頓證）。」（CBETA, X09, no. 243, p. 334, c16-22 // Z 1:14, p. 119, d3-9 // R14, p. 238, b3-9）

大海）一念萬行為修（得百川味）亦通解證。若約⑨楞伽地前（信住行向）四漸（菴羅熟陶器成大地生習藝就），聖位（初地八地報身法身）四頓（明鏡現物日月照色藏識知境佛光然曜），則修行為漸，證理名頓。⁹³

宗密在其《圓覺經大疏釋義鈔》⁹⁴中，對上述《圓覺經大疏》之內容有更進一步的歸納與解釋，並稱之為「九對頓漸」。⁹⁵

疏其頓漸下，第四總釋法門。然悟與修，皆通頓漸。又悟有解悟證悟，修有隨相離相，謂初因解悟，依悟修行，行滿功圓，即得證悟，此為真正。若各隨根性，及諸善

⁹³ 《圓覺經大疏》（CBETA, X09, no. 243, p. 334, c8-16 // Z 1:14, p. 119, c13-d3 // R14, p. 238, a13-b3）。文中代表頓漸九層次的九個數字符號①②③④⑤⑥⑦⑧⑨為筆者所加入。

⁹⁴ CBETA, X09, no. 245, p. 535, c1-p. 536, b18 // Z 1:14, p. 280, b8-p. 281, b1 // R14, p. 559, b8-p. 561, b1。

⁹⁵ 格里高瑞（Peter N. Gregory）在其〈頓悟漸修：宗密對心的分析〉（*Sudden Enlightenment Followed by Gradual Cultivation: Tsung-mi's Analysis of Mind*）一文中指出，神會之頓與漸的悟修組合，有五種用法。格里高瑞未注意到神會在《圓覺經大疏釋義鈔》中，已經提出了對頓漸更詳細的分析——「九對頓漸」——頓漸悟修的九種用法（請參考本文〈附錄〉）；格里高瑞也忽略了神會在其《圓覺經》各疏鈔中，更具體地敘述了《圓覺經》各章經文與「頓漸」的密切關係。「宗密繼續指出，在佛教修行語境中『頓』與『漸』這兩個詞的用法非常廣泛。他接著闡明了這兩個詞與修行有關的五種用法。」見《頓與漸：中國思想中通往覺悟的不同法門》（*Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*），頁232。

友，方便施設，先後無定。今文九對：一五解悟，二三四六九證悟，七八通二悟……疏若約楞伽下，第九對之證悟也。（本段引文全文請參考本文附錄）

我們整理出宗密對「九對頓漸」之分類及其與頓漸悟修之關係如下表：

表六：九對頓漸之頓漸悟修分類

九對頓漸	頓漸悟修之分類	解悟或證悟
第一對	頓悟漸修	解悟
第二對	漸修頓悟	證悟
第三對	頓修漸悟	證悟
第四對	漸修漸悟	證悟
第五對	頓悟頓修（先悟後修）	解悟
第六對	頓悟頓修（先修後悟，按：即是頓修頓悟）	證悟
第七對	頓悟頓修（修悟一時）	通解證
第八對	本具一切佛德為悟，一念萬行為修。	通解證
第九對	楞伽之地前四漸為修，地上四頓為證。（漸修頓悟）	證悟

為了更清楚地呈現宗密對頓漸修悟之敘述，我們將每一對「頓漸悟修」內容之修證前後關係分述於後：

第一對：①頓悟漸修，屬解悟。此對又分為兩種①－1及①－2。

①－1：十信位滿，進入初住位時便頓悟成正覺，之後的三賢十聖則是漸修，這是頓悟漸修的原始意涵。此頓悟是指十信位滿，進入初住（發心住），能夠頓同佛解，之後的漸修是歷經三賢十聖甚至妙覺（佛位）。宗密指出這也是

《圓覺經·文殊章》的旨趣所在。⁹⁶宗密的此一頓悟漸修的原則是承繼澄觀的看法。⁹⁷這也是《華嚴經》的立場。⁹⁸而「頓悟漸修」的最初提出者則是神會。

①－2：第二種的頓悟漸修的「頓悟」，是進入初信位以上，但未滿十信，故需要再「漸修」以滿十信而進到初住位以上。這與前述第一種①－1的只有一個「頓悟漸修」便完成修行成佛的歷程是不同的，這種①－2的「頓悟漸修」之後，需要再有②－1的「漸修頓悟」才達到證悟，頓悟在前是解悟，頓悟於後才是證悟。宗密指出這種兩重的修證方式，可見於《圓覺經》的〈威德章〉、〈辨音章〉及〈普眼章〉。⁹⁹

修證（之先後）關係：頓悟（解悟）漸修。

⁹⁶ 《圓覺經略疏鈔》卷6：「二者頓悟漸修也。夫欲運心修行，先須言解真正以為其本，解若不正，所修一切皆邪，縱使精勤徒為勞苦，權宗多云先且漸修功成後自頓悟，若華嚴此經教相儀式，先須頓同佛解，方能修證，故彼經十信位滿便成正覺，然說三賢十聖歷位修行（通妨云云）。故此文殊段中，頓彰信解之境，後普賢等十菩薩，節級顯示總別觀行。」（CBETA, X09, no. 248, p. 876, b15-22 // Z 1:15, p. 145, a3-10 // R15, p. 289, a3-10）

⁹⁷ 《華嚴經行願品疏鈔》卷4：「初發心時便成正覺，直造最勝。然却從十住乃至十地等覺，即從劣漸勝也，意顯頓悟漸修之相。」（CBETA, X05, no. 229, p. 284, b4-6 // Z 1:7, p. 461, b1-3 // R7, p. 921, b1-3）

⁹⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷8，〈梵行品12〉：「初發心時，便成正覺，知一切法真實之性，具足慧身，不由他悟。」（CBETA, T09, no. 278, p. 449, c14-15）

⁹⁹ 《圓覺經大疏》卷1：「普眼觀成是頓證悟，三觀本（威德章）末（辨音章）是漸證悟，又普眼觀通於解證，又三觀一一首標悟淨圓覺，次明行相，後顯成功，初中為對是頓悟漸修，中後為對是漸修頓悟（又普眼觀示漸修頓悟）。」（CBETA, X09, no. 243, p. 334, c17-21 // Z 1:14, p. 119, d4-8 // R14, p. 238, b4-8）

①-1 的頓解悟是滿十信；①-2 則未滿十信。

第二對：②漸修頓悟，屬證悟。此對又分為兩種②-1 及②-2。

②-1：是解悟（後）之漸修。修極故證^⑩。這是配合前述①-2「頓悟漸修」之後的「漸修頓悟」。

修證關係：頓悟（解悟）漸修→漸修頓悟（證悟）。

②-2：從初便漸。如諸聲聞因四十年漸修，聞大乘法而授記成佛，這是以《法華經》的立場而說。^⑪屬於這一類的，還有天台及北宗^⑫。宗密批判天台之教義雖最圓妙，但實修的理路上還是離不開四禪八定，^⑬這一類在漸修之前並沒有「頓解悟」，要經過長時間的修行才能夠達到證悟。

修證關係：（無頓解悟）→漸修頓悟（證悟）。

以上第二對「漸修頓悟」有兩種（②-1 與②-2）之用語，字面上同於第九對的《楞伽經》的「漸修頓悟」，但意

義大不相同。

第三對：③頓修漸悟，屬證悟。此類根器^⑭，也是沒有頓解悟，遇緣能「頓發大心，頓絕諸緣，頓伏煩惱」而漸漸悟入，故稱頓修漸悟。

修證關係：（無頓解悟）信證圓法，根性遲鈍→頓修漸悟（來世以後之證悟）。

第四對：④漸修漸悟，屬證悟，此類修悟皆漸。宗密舉出這類根性者，雖相信本性圓滿，仍有業惑障覆，^⑮要像《圓覺經》的〈圓覺菩薩章〉中所說的，需要立道場^⑯共修，從基礎的懺悔、觀想等方法修起。這是下根人^⑰，但仍需具有大乘根性^⑱，能夠漸修而漸悟。

修證關係：（無頓解悟）信本性圓滿，有業惑障覆→漸修漸悟（來世以後之證悟）。

^⑩ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷3：「初言漸修頓悟者，此有二意，一者即前解悟之漸修，修極故證。」（CBETA, X09, no. 245, p. 535, c10-12 // Z 1:14, p. 280, b17-c1 // R14, p. 559, b17-p. 560, a1）

^⑪ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷3：「二則從初便漸，如諸聲聞因四十年漸，前修三乘教行故。靈山會中，聞法華經，疑網頓斷，心安如海，授記成佛。」（CBETA, X09, no. 245, p. 535, c12-14 // Z 1:14, p. 280, c1-3 // R14, p. 560, a1-3）

^⑫ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷3：「北宗漸門之教，意見如此，然多入二乘之境，難得圓通證。」（CBETA, X09, no. 245, p. 535, c18-19 // Z 1:14, p. 280, c7-8 // R14, p. 560, a7-8）

^⑬ 《禪源諸詮集都序》卷1：「達摩未到，古來諸家所解，皆是前四禪八定，諸高僧修之皆得功用。南岳天台，令依三諦之理修三止三觀，教義雖最圓妙，然其趣入門戶次第，亦只是前之諸禪行相。唯達摩所傳者，頓同佛體，迥異諸門。」（CBETA, T48, no. 2015, p. 399, b22-27）

^⑭ 《圓覺經略疏鈔》卷4：「疏頓修漸悟者，雖聞圓教信證圓法，根性遲鈍，不得頓悟，雖不頓悟，而樂欲情殷，深崇頓理，頓發大心，頓絕諸緣，頓伏煩惱，由此加行，漸漸得悟，悟即是證。」（CBETA, X09, no. 248, p. 863, c9-12 // Z 1:15, p. 132, b1-4 // R15, p. 263, b1-4）

^⑮ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷3：「疏：漸悟者，謂信本性圓滿，而猶計有業惑障覆，故勤拂鏡塵，漸悟心性。」（CBETA, X09, no. 245, p. 536, a2-4 // Z 1:14, p. 280, c15-17 // R14, p. 560, a15-17）

^⑯ 《圓覺經大疏》卷1：「三期道場是漸修漸悟。」（CBETA, X09, no. 243, p. 334, c21 // Z 1:14, p. 119, d8 // R14, p. 238, b8）

^⑰ 《圓覺經大疏》卷1：「三期道場被下根也（二皆漸也）。」（CBETA, X09, no. 243, p. 325, c8-9 // Z 1:14, p. 110, c15-16 // R14, p. 220, a15-16）

^⑱ 《大方廣圓覺修多羅了義經》卷1：「有諸眾生具大乘性，信佛祕密大圓覺心，欲修行者，若在伽藍安處徒眾，有緣事故隨分思察，如我已說；若復無有他事因緣，即建道場當立期限。」（CBETA, T17, no. 842, p. 921, a11-14）

在此，我們進一步對漸悟（證悟）做討論與歸納。漸悟者的共通點為沒有頓解悟，這又可分為兩大類：其一是二乘人迴心入大乘稱為漸悟菩薩，^⑩這是法相宗及《涅槃經》的講法。其二是鈍根大乘，這又分第三對及第四對兩種，第三對遇緣能夠頓修，第四對則需要漸漸的事修。此外，無論頓解悟或頓證悟都是就今生而論而言，^⑪那漸悟的另一意涵，就是要來生以後才可能頓悟（證悟）了。

第五對：頓悟頓修又分為：「先悟後修」、「先修後悟」與「修悟一時」等三種。^⑫

⑤頓悟頓修（先悟後修），屬解悟。宗密舉出《圓覺經》〈普賢章〉的後半段及〈清淨慧章〉來說明，^⑬事實上，〈普賢章〉有頓悟頓修與頓修頓悟兩個層次。知幻即離

是頓悟頓修；離幻即覺是頓修頓悟。^⑭前者是解悟，後者證悟即如下第六對。

修證關係：頓悟（解悟）頓修。

第六對：⑥頓悟頓修（先修後悟，按：即是頓修頓悟），屬證悟。其所證比第三對的③頓修漸悟為殊勝，而頓修頓悟是一味的「證解亦無二相」，^⑮不必區分是證悟或是解悟。

修證關係：頓修→頓悟（證悟）。

第七對：頓悟頓修（修悟一時），通解證。此對又可分為三種，即：⑦-1、⑦-2與⑦-3。

⑦-1：即證即解。即解即證。^⑯此修悟一時，就修證的結果而言，即等同於第六對的頓修頓悟。又這樣的修證方

⑩ 釋聖嚴，《禪論》：「《大般涅槃經》等講到：若約直往頓機，大不由小，所設唯是菩薩乘教，故名為頓；迴小向大，是為漸悟。」頁118，行2-3。

⑪ 《禪源諸詮集都序》卷2：「若因悟而修，即是解悟。若因修而悟，即是證悟。然上皆只約今生而論，若遠推宿世則唯漸無頓。今頓見者，已是多生漸熏而發現也。」（CBETA, T48, no. 2015, p. 408, a2-5）

⑫ 事實上，澄觀已經將「頓悟頓修」進一步分為三種。《華嚴經行願品疏》卷2：「若云頓悟頓修。此通三義。若先悟後修……若云先修後悟。……若云修悟一時……亦通解證。若云無漸無頓。名之為頓。無悟不悟。名之為悟。此亦拂迹約理名頓。約定門修。亦通解證。」（CBETA, X05, no. 227, p. 64, c5-17 // Z 1:7, p. 252, b5-17 // R7, p. 503, b5-17）而且澄觀還提出一種「無漸無頓，無悟不悟」，宗密並沒有討論到，但從這一種也是「亦通解證」看，也可歸納到「頓悟頓修」。

⑬ 《圓覺經大疏》卷1：「普賢後段是頓悟頓修（又清淨慧章有忘心證證）。」（CBETA, X09, no. 243, p. 334, c21-22 // Z 1:14, p. 119, d8-9 // R14, p. 238, b8-9）

⑭ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷3：「普賢後段者，文云：知幻（解悟）即離（修也），不作方便。（頓也）離幻（修也）即覺（證悟），亦無漸次（頓也）。」（CBETA, X09, no. 245, p. 537, a11-13 // Z 1:14, p. 281, d6-8 // R14, p. 562, b6-8）

⑮ 《圓覺經略疏鈔》卷4：「疏：先修後悟等者，次對也。謂由頓絕諸緣等（云云如上所引）。故得心地豁開，以根欲勝故，不同前頓修漸悟也……以悟在後，故當於證，然此證解亦無二相。」（CBETA, X09, no. 248, p. 864, a7-11 // Z 1:15, p. 132, c5-9 // R15, p. 264, a5-9）

⑯ 《圓覺經略疏鈔》卷4：「疏：修悟一時，通解證者，後對也。」（CBETA, X09, no. 248, p. 864, a11-12 // Z 1:15, p. 132, c9-10 // R15, p. 264, a9-10）《圓覺經略疏鈔》卷4：「疏：即通解證者，此有二意，一者如上釋云，證解亦無二相，故二皆通，謂即證即解，即解即證。」（CBETA, X09, no. 248, p. 864, a18-20 // Z 1:15, p. 132, c16-18 // R15, p. 264, a16-18）又，《圓覺經大疏釋義鈔》卷3：「一者，如上釋云：證解亦無二相，故二皆通。謂即證即解，即解即證。」（CBETA, X09, no. 245, p. 536, b6-7 // Z 1:14, p. 281, a7-8 // R14, p. 561, a7-8）

式，幾乎是等於《壇經》所講的定慧不二。我們將宗密的釋義與兩個《壇經》版本內容對比於後：

表七：修悟一時與《壇經》之比較表

修悟一時		出處
頓修	頓悟	
無相為修 修即定也體也	分明為悟 悟即慧也用也	《圓覺經大疏釋義鈔》 ^{⑪⑥}
即定是惠體	即惠是定用	「敦煌本」 ^{⑪⑦}
定是慧體	慧是定用	「宗寶本」 ^{⑪⑧}

由上可見，第七對的修悟一時與《壇經》的頓悟法門關係相當密切。

修證關係：頓悟頓修（修悟一時，即證即解，即解即證）。

⑦-2：頓了頓息等。即為解悟。^{⑪⑨}按：即通於第五對⑤頓悟頓修之解悟。

^{⑪⑥} 《圓覺經大疏釋義鈔》卷3：「疏：修悟一時者，後對也。謂以無相為修，分明為悟，悟即慧也用也，修即定也體也。」（CBETA, X09, no. 245, p. 536, a22-23 // Z 1:14, p. 280, d17-18 // R14, p. 560, b17-18）

^{⑪⑦} 「敦煌本」卷1：「即定是惠體，即惠是定用。」（CBETA, T48, no. 2007, p. 338, b8-9）

^{⑪⑧} 「宗寶本」卷1：「定是慧體，慧是定用。」（CBETA, T48, no. 2008, p. 352, c14-15）

^{⑪⑨} 《圓覺經大疏釋義鈔》卷3：「二者，或是證，或是解。謂頓了頓息等，即為解悟。」（CBETA, X09, no. 245, p. 536, b7-8 // Z 1:14, p. 281, a8-9 // R14, p. 561, a8-9）

⑦-3：頓盡頓覺。即為證悟。^{⑪⑩}按：即通於第六對⑥頓修頓悟之證悟。

第八對：本具一切佛德為悟，一念萬行為修。通解證。^{⑪⑪}此亦可分為二種意義與三種類型，^{⑪⑫}故通於第七對（⑦-1、⑦-2、⑦-3）。這是以《起信論》、《華嚴經》的立場來加以詮釋。

第九對：是指《楞伽經》所說的「四漸四頓」，這並沒有頓漸悟修之配對^{⑪⑬}，簡單的說，初地之前有四種漸修，初地以上有四種頓證。證悟是對證入初地以上而言。《楞伽經》的「四漸四頓」也可以說是另一種形式的「漸修頓悟」，^{⑪⑭}但意義完全不同於第二對中的兩種（②-1及②-2）

^{⑪⑩} 《圓覺經大疏釋義鈔》卷3：「頓盡頓覺，即為證悟。如大夢覺，覺即頓覺，夢必頓盡故。」（CBETA, X09, no. 245, p. 536, b8-9 // Z 1:14, p. 281, a9-10 // R14, p. 561, a9-10）

^{⑪⑪} 《圓覺經大疏》卷1：「若云本具一切佛德為悟（如飲大海），一念萬行為修（得百川味），亦通解證。」（CBETA, X09, no. 243, p. 334, c13-14 // Z 1:14, p. 119, c18-d1 // R14, p. 238, a18-b1）

^{⑪⑫} 《圓覺經大疏釋義鈔》卷3：「疏：若本具下，第八一對也。結云：通解證也，亦含二意，如次上說。初義可知，後義應釋。約「解」釋者，但取無漏本覺為悟。……約「證」釋者，即始覺合本之時，無別始覺之異故。」（CBETA, X09, no. 245, p. 536, b9-14 // Z 1:14, p. 281, a10-15 // R14, p. 561, a10-15）

^{⑪⑬} 《圓覺經大疏釋義鈔》卷3：「疏：若約楞伽下，第九對之證悟也。此雖漸頓各四，而非四對，謂以地前四漸，對地上四頓故。」（CBETA, X09, no. 245, p. 536, b18-19 // Z 1:14, p. 281, b1-2 // R14, p. 561, b1-2）

^{⑪⑭} 《圓覺經大疏》卷1：「若約楞伽地前（信住行向），四漸……聖位（初地八地報身法身），四頓……則修行為漸，證理名頓。」（CBETA, X09, no. 243, p. 334, c14-16 // Z 1:14, p. 119, d1-3 // R14, p. 238, b1-3）

的漸修頓悟。

對於上述九對頓漸悟修加以歸類分析，第八對基本上與第七對相同，而第九對雖然也稱作漸修頓悟，卻是《楞伽經》最高標準的如來禪，除掉這兩對，針對前七對，我們可以進一步得出三大類：

第一大類：是先悟後修，也就是頓悟後起修，這一類共有第一對①-1及①-2的頓悟漸修、第五對頓悟頓修（先悟後修）及第七對⑦-2的頓悟頓修（修悟一時，頓了頓息）。這四種的頓悟都是「解悟」。嚴格來說，第一對①-1可說是祖師禪的根本修證原則，其他的修證方式都是從這一根本原則開展出來。

第二大類：是起修後之悟，不管這「悟」是頓悟或漸悟，都是「證悟」。這一類共有五種，也即是：第二對、第三對、第四對、第六對以及第七對的⑦-3。事實上這一類在起修之前也都已經有所「頓悟」（解悟）。於是我們可將第二大類又分為兩小類：

第一小類：是第二對的②-1、第六對及第七對的⑦-3。這三對的證悟都是「頓悟」，而在起修之前，都有先頓悟（解悟）的過程，也就是悟後起修，起修之後，進一步再達到證悟。

第二小類：是第三對及第四對。這兩對的證悟都是「漸悟」，而第三對的修是「頓修」；第四對的修是「漸修」。在第二小類中，於起修之前，都有先頓悟（解悟）的過程，這而在第二小類的兩對中沒有此頓解悟。第三對如前述，是屬信證圓法根性遲鈍之類，雖能頓修，也只能漸悟。第四對

是信本性圓滿，是小根人，修只能漸修，悟也只能漸悟。由於今生沒有頓解悟，要進一步實證頓證悟的話，當然更要到來生以後才能夠達成。而迴小向大的「漸悟菩薩」仍需要多生多劫的修行才能達成大乘的證悟，這也合乎漸悟一詞的語義。

第三大類：第七對的⑦-1，也即是頓悟頓修（修悟一時），即證即解。即解即證。這應該可以用來描述《壇經》的頓悟法門，前述的修悟一時與《壇經》²⁵比較表中已經明列其共同表達「定慧不二」的相關性。我們再次比較這一類與《壇經》的關鍵用語如下：

「自性頓修，無有漸次」（敦煌本）²⁶

「自性自悟，頓悟頓修，亦無漸次」（宗寶本）²⁷

用「修悟一時」來形容《壇經》的頓悟法門是最恰當不過了，但回到文字語言的陳述上，還是避免不了要有先後，筆者以為：宗寶本「頓悟」一詞應該放到「頓修」之後，也就成為「頓修頓悟」，才表現《壇經》頓悟法門的特色。因

²⁵ 雖然宗密的引文是出自神會的《南宗定是非論》及澄觀的《答順宗心要法門》，尚未明確指出這是《壇經》的頓悟法門。

²⁶ 「敦煌本」卷1：「自性頓修，無有漸次。」（CBETA, T48, no. 2007, p. 342, c2）

²⁷ 「宗寶本」卷1：「自性自悟，頓悟頓修，亦無漸次。」（CBETA, T48, no. 2008, p. 358, c27-28）

為《壇經》不單是為悟人（上根人）而說，更是要化迷（下根人）為悟的。悟人是頓修頓悟，迷人是漸修頓悟。《壇經》的特色不只是頓悟，而在提出了上根（利根）者可以頓修的方式達成頓悟。

（七）中華禪的開悟三種類型

有關禪宗「修證」之頓漸悟修問題，法師提出有四種：^⑫

禪的修證有四層次：（1）頓修頓悟，（2）漸修頓悟，（3）漸修漸悟，（4）久修不悟。

其中，（1）頓修頓悟者，在佛世時，有慧解脫阿羅漢；在漢傳禪佛教，如惠能大師之少數利根行人^⑬，（2）漸修頓悟是需要經過漸修的過程才能頓悟，（1）頓修頓悟是《壇經》的特色，而（2）漸修頓悟是《壇經》為化迷為悟說的。法師舉出《壇經》^⑭的經證說明「悟」的時候一定是頓的，但是在迷的時候需要漸修。以話頭禪而言，法師並提出四階段的話頭禪方法做為漸修之教學事例：^⑮

^⑫ 釋聖嚴，《春夏秋冬》，頁266，行1-2。

^⑬ 釋聖嚴，《聖嚴法師教話頭禪》：「雖然禪宗說頓悟，但是修行時是漸修而頓悟的，雖有頓修頓悟的人，卻非常少見。所謂頓修頓悟，是指不需要經過長時間修行，只要聽到一句話，或接觸某種狀況之後，所有煩惱立即脫落，這就是頓悟。在釋迦牟尼佛時期，稱頓悟者為『慧解脫阿羅漢』。」頁50，行6-10。

^⑭ 《宗寶本》卷1：「師示眾云：『善知識！本來正教，無有頓漸，人性自有利鈍。迷人漸修，悟人頓契。』」（CBETA, T48, no. 2008, p. 353, a7-9）

漸修頓悟是正常的，因為漸修，所以參話頭也有次第，也有層次。參話頭有四個層次：第一個層次是「念話頭」，第二個層次是「問話頭」，第三個層次是「參話頭」，第四個層次是「看話頭」。

（3）漸修漸悟^⑯則指先經守心於一境之後，才能漸悟者，這可以神秀一系列的北宗禪做為代表^⑰。在第（六）小節中，宗密雖似有較同情北宗的立場，將其放在漸修頓悟的位置，但也提出其「多入二乘之境」，即使二乘迴心也只能稱漸悟而不是頓悟，宗密甚至批判北宗但是漸修，沒有頓悟，也沒有真修。^⑱

以上四種是從「修」的角度來說。若從「證」的立場而言，中華禪的立場則為頓悟漸修與頓修頓悟：

至於真正中華禪宗的特色，是頓悟漸修與頓修頓悟的不

^⑮ 釋聖嚴，《聖嚴法師教話頭禪》，頁51，行4-6。

^⑯ 釋聖嚴，《神會禪師的悟境》：「禪宗史上所謂北宗禪的漸修漸悟法門，還不是後世中國禪宗的風格。」頁3，行7-8。

^⑰ 釋聖嚴，《我願無窮：美好的晚年開示集》：「神秀和惠能的差別，在於所用法門的不同。惠能提倡頓悟法門：『不立文字，當下即是』；神秀提倡漸悟法門，從觀心開始，觀到自己的心只有一個念頭，就成為守心於一境。」頁233，行9-11。釋聖嚴，《神會禪師的悟境》：「禪宗史上所謂北宗禪的漸修漸悟法門，還不是後世中國禪宗的風格。」頁3，行7-8。

^⑱ 《中華傳心地禪門師資承襲圖》卷1：「北宗但是漸修，全無頓悟，無頓悟故，修亦非真。」（CBETA, X63, no. 1225, p. 35, c11 // Z 2:15, p. 438, b5 // R110, p. 875, b5）

二法門，乃在六祖惠能的《六祖壇經》……¹³⁵

頓修頓悟是《壇經》的主要特色，這相當於第（六）小節中所說的「修悟一時」，又因為《壇經》的頓悟，沒有解悟與證悟之別，也可以說《壇經》的頓修頓悟是「即證即解，即解即證」。其次，最先提出「頓悟漸修」的是神會，法師也特別肯定神會禪法最像六祖，¹³⁶但事實上《壇經》中並未明確地提出頓悟漸修的修證方式，¹³⁷那為何說是「不二」呢？神會主張「頓悟漸修」是從達摩到六祖一脈相承的，也可以說頓悟是源自達摩二入四行中的「理入」，¹³⁸漸修則來自「四行」，¹³⁹但單從字面上的「頓悟漸修」還不容易看出它與《壇經》的關係，因此需要對神會的主張做

¹³⁵ 釋聖嚴，《神會禪師的悟境》，頁3，行9-10。

¹³⁶ 釋聖嚴，《神會禪師的悟境》：「從敦煌殘卷中發現的神會遺作，例如：《南宗定是非論》、《神會和尚語錄》、《南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語》、《頓悟無生般若頌》，得知神會禪師的禪宗思想及其禪風，最像六祖的嫡傳。」頁5，行5-7。

¹³⁷ 難怪馬克瑞（John R. McRae）在〈神會與初期禪學中的頓悟說〉（Shenhui and the Teaching of Sudden Enlightenment in Early Ch'an Buddhism）一文中會提出：「由對悟後的漸修階段的要求（或應許），神會甚至減緩了他自己的頓教的影響。」之看法，見《頓與漸：中國思想中通往覺悟的不同法門》（*Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*），頁226。

¹³⁸ 筆者分析，達摩的理入以解悟、證悟來說，仍可分為兩個層次：頓悟漸修與漸修頓悟。

¹³⁹ 釋聖嚴，《禪與悟》：「從菩提達摩到六祖惠能的時代，並不一定全是頓悟法門。例如達摩的〈二入四行〉主張理入和行入……所謂理入，也就是以直觀的方法契入理體，頓悟佛性。所謂行入，有四種觀行，即報

進一步的闡釋，而這是由澄觀及宗密來加以完成。我們在第（六）小節的第一對①-1說到：菩薩滿十信進入初住位是《華嚴經》所說的：「初發心時，便成正覺，悟不由他。」然後進入「三賢十聖歷位修行」，前者是頓悟，後者為漸修。筆者要指出這一「頓悟漸修」是祖師禪「頓漸修悟」之各型類的根本原則，宗密則例舉《圓覺經》的〈文殊章〉來加以說明。頓修頓悟與頓悟漸修之關係，我們列舉下表加以說明。

表八：頓漸修悟之三模式（四類）比較表

模式	初信～十信（外凡）	三賢（十住、十行、十迴向）	聖位（十地、等覺、妙覺）	出處
一	①-1：（滿十信）	頓悟（初住）→漸修		華嚴經、文殊章 ¹⁴⁰
二	⑦-1：頓修 ¹⁴¹ →	頓悟（初住以上）		壇經
三	①-2：頓悟、漸修→ ②-1：漸修→	頓悟（初住以上）		普眼章、威德章、辨音章

冤行、隨緣行、無所求行、稱法行，這是有次第的漸修法門。」頁29，行10-13。

¹⁴⁰ 即《圓覺經》的〈文殊菩薩章〉，同表下之各章同出此經。宗密有意將《華嚴經》的教與《圓覺經》的行做修證上的同位配比。《禪源諸詮集都序》卷2：「逐機頓者，遇凡夫上根利智，直示真法。聞即頓悟全同佛果，如華嚴中初發心時，即得阿耨菩提。圓覺經中觀行成時，即成佛道。」（CBETA, T48, no. 2015, p. 407, b22-25）

¹⁴¹ 從頓修為《壇經》中的悟人所修，若迷人則為漸修，而證悟時同樣是頓悟。

為便利對照理解上述「頓漸悟修之三模式（四類）比較表」之內容，我們對四類的標號仍然沿用第（六）小節所用的圓圈數字之標號而分為：模式一的①－1（頓悟漸修）、模式二的⑦－1（頓修頓悟）與模式三的①－2（頓悟漸修）及②－1（漸修頓悟）。

模式一的①－1（頓悟漸修）：前面已經討論過，這是祖師禪頓漸修悟的根本原則，出自《華嚴經·梵行品》，即滿十信而進到初住是頓悟，頓即是頓同佛解，從此之後一直到成佛為止都是漸修。宗密則例舉《圓覺經·文殊章》來說明。這頓悟漸修的最初提出者是神會。

模式二的⑦－1（頓修頓悟）：這是《壇經》中「悟人」的修證方式，這種「修悟一時，即解即證，即證即解」的頓悟是不分解悟與證悟。可以說①－1的頓悟漸修是修證原則，而《壇經》之悟人（上根者）是以這一種頓修——直接、沒有漸次^④的方式來實證此頓悟，因此說《壇經》的「頓修頓悟」與神會所說六代大師一脈相承的「頓悟漸修」是不二的。

模式三的①－2（頓悟漸修）：這有別於模式一的①－1（頓悟漸修），①－1的頓悟是到達初住或初住位以上，而①－2的頓悟是初信到十信位未滿，這也是一種頓悟（頓解悟），宗密例舉《圓覺經》的〈普眼章〉及〈威德章〉、

〈辨音章〉來加以說明，故解悟^⑤之後，仍須以戒定等的漸修來圓滿十信而達成初住或初住以上的頓悟（證悟）。

模式三的②－1（漸修頓悟）：這是先有模式三的①－2頓悟（解悟）漸修，漸修之後而能夠進一步達到初住或初住以上的頓悟（證悟），因此是漸修頓悟。模式三的①－2與②－1中的「頓悟」分別為解悟與證悟，這樣的說法是從澄觀及其後的宗密開始，對其後的禪宗影響深遠。但神會所主張的「頓悟漸修」還並未有解悟與頓悟之區別。

關於頓修頓悟，既然《楞伽經》主張「修」唯漸修，「悟」才有頓悟，那為何《壇經》^④卻說有「頓修」呢？一下我們來看法師如下的重要說明：

大乘禪（如來禪）必須八地^⑤以上達無功用行的菩

^④ 「敦煌本」：「自性頓修，無有漸次」（CBETA, T48, no. 2007, p. 342, c2）。「宗寶本」卷1：「頓悟頓修，亦無漸次。」（CBETA, T48, no. 2008, p. 358, c28）

^⑤ 《大方廣圓覺修多羅了義經》〈威德章〉卷1：「善男子！若諸菩薩悟淨圓覺，以淨覺心，取靜為行。」（CBETA, T17, no. 842, p. 917, c14-15）《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》卷2：「若諸菩薩悟淨圓覺謂：發心修行欲趣佛果。先須了悟身中淨圓覺性以為行本。本即解也。依解而修方為妙行。」（CBETA, T39, no. 1795, p. 557, c21-23）

^④ 「宗寶本」卷1：「師示眾云：『善知識！本來正教，無有頓漸，人性自有利鈍。迷人漸修，悟人頓契。』」（CBETA, T48, no. 2008, p. 353, a7-9）。「敦煌本」卷1：「善知識！法無頓漸，人有利鈍。迷即漸勸，悟人頓修。」（CBETA, T48, no. 2007, p. 338, b29-c1）

^⑤ 八地以上相當於《楞伽經》四漸四頓中四頓的第二頓，如初頓則指初地到七地，澄觀原則上仍指八地以上。請參考《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷21：「疏：悟如日照等者，楞伽經中有四漸四頓。今唯用一……下之四頓，約已證理故。一明鏡頓現喻……（喻初地至七地）。二日月頓照喻云。如日月輪頓照。……（喻八地已上）……今疏唯取頓中一日光頓照喻。」（CBETA, T36, no. 1736, p. 164, b10-c4）

薩，直到十地圓滿佛果，才能夠證得。如首楞嚴大定的妙用，和華嚴海印三昧大定，不是一般凡夫可得，唯有如來能證，證了如來禪，便得大解脫、大自在，這是如來禪的特色。

最上乘禪（祖師禪）適宜一般凡夫、賢人、聖人修持，因為修祖師禪雖曾一度煥發出智慧的光輝，不像證如來禪，徹底破除無明煩惱，所以一般凡夫、賢、聖都可以修持而得妙用，這是中國祖師禪盛行的因素之一，也是祖師禪的特色。

出世間禪偏重於定，世出世間禪中的如來禪是定慧均等，而祖師禪則著重於智慧的開發。^{④⑥}

祖師禪不但賢人、聖人可修得，連凡夫也可修得，但如來禪之修證設定了非常高的標準，以澄觀對《楞伽經》的看法，地前只有漸修，沒有頓悟可言。祖師禪的始祖達摩，其「二入四行」中蘊涵了理入的「頓悟」與行入的「漸修」，神會提出了「頓悟漸修」的修證原則，而《壇經》則開發頓修頓悟的實踐方式。^{④⑦}凡夫修祖師禪也有機會頓悟佛性，這

是如來禪未說到的。事實上《阿含經》以未到地定而得全分慧解脫阿羅漢的事例，^{④⑧}法師說明這是祖師禪的先驅。^{④⑨}宗密以《華嚴經》「初發心時即成正覺」對頓悟漸修做解釋，說明先歷經十信位的修行而頓悟（解悟），爾後可真正修行十住、十行、十迴向，乃至證入十地的聖位。依宗密，十信位滿，達初住位時，就可說已經「頓悟」，而且可以進一步「漸修」——真修。有真修必有實證，於是用「頓悟漸修」一詞便可以涵蓋整個修證成佛歷程，這使頓悟漸修有了更明確的意涵。

先須頓悟方可漸修者。此約解悟也……故華嚴說：初發心時即成正覺。然後三賢十聖次第修證。若未悟而修非真修也。^{⑤⑩}

^{④⑥} 釋聖嚴，《學術論考》，頁60，行2-9。

^{④⑦} 「敦煌本」卷1：「當起般若觀照，剎那間妄念俱滅，即是自真正善知識，一悟即至佛地。」（CBETA, T48, no. 2007, p. 340, c15-16）「宗寶本」卷1：「若起正真般若觀照，一剎那間，妄念俱滅。若識自性，一悟即至佛地。」（CBETA, T48, no. 2008, p. 351, a24-25）

^{④⑧} 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〉一文之「四、漢傳禪佛教之修行理論根據（一）漢傳禪法與慧解脫」段落，《聖嚴研究》第二輯，頁320-327。

^{④⑨} 釋聖嚴，《禪的體驗·禪的開示》：「祖師禪的先驅1.是以所跟隨的師父為修行的（皈）依（住）止之處，不依佛說的經律為最高的權威。此如小乘部派佛教中的雞胤部（Gokulika）主張不必依佛說的經（sūtra）和律（vinaya）為主，應依祖師所作的論（discourse）為修行的依準。2.不依見聞覺知而修禪定，例如《雜阿含經》卷三三，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。」頁52，行7-15。

^{⑤⑩} 《禪源諸詮集都序》卷2（CBETA, T48, no. 2015, p. 407, c18-22）。

初住成佛，為華嚴說十信位滿於諸法中不生二解，一切佛法疾得現前，初發心時即得阿耨多羅三藐三菩提，知一切法即心自性，成就慧身，不由佗悟。^⑮

法師同樣引用《華嚴經》的內容，說明其意義即是見佛性、見空性，確信自己必將完成佛果，也就是先悟而後起真修。

《華嚴經》的〈梵行品〉有句話說：「初發心時便成正覺。」也就是說剛剛發起無上菩提心的人，就已經是成佛了。沒有錯，成的是因中的佛，不是果上的佛……修行時，如果開了真的智慧，能把自我中心的執著放下，就會體驗到無我的空性，就是見到佛性，已經確信自己必將完成佛果，唯距究竟圓滿的無上菩提，還有很長很長的道路要走。所以見了性的人，更需要常生慚愧心，常起精進心。^⑯

從上述的論證觀點，要到「賢人」——初住以上才能真正以「頓悟漸修」來修證祖師禪，那為何法師說的「凡夫」也可以修持祖師禪呢？其實，這就是模式三的①—2（頓悟漸修）與②—1（漸修頓悟）的修證方式，也就是第一次的頓悟

漸修（頓解悟）還在十信（外凡）位中，若要到達到初住或初住（內凡或賢）位以上的話，需要再配合第二次的漸修頓悟（頓證悟）才能到達。因此凡夫也可以開悟，法師舉出：

「悟」是體驗到當煩惱脫落時，心非常的自在，但還是凡夫，需要繼續的修行，那是從明知煩惱、調伏煩惱、斷滅煩惱，才算轉凡成聖。^⑰

開悟並不等於成了聖人……如果煩惱只是暫時不生起，那仍然是凡夫；如果煩惱不會再現形，可是內在煩惱的根還在，這是「賢」而不是「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。^⑱

從上述法師的論述，我們可整理出開悟（頓悟）者的三種類型如下表：

表九：開悟的三種類型

類型一	類型二	類型三
凡夫	賢位	聖位
明知煩惱 （煩惱暫時不生起）	調伏煩惱	斷滅煩惱

⑮ 《圓覺經大疏》卷2（CBETA, X09, no. 243, p. 369, b10-13 // Z 1:14, p. 154, b1-4 // R14, p. 307, b1-4）。

⑯ 釋聖嚴，《聖嚴法師教默照禪》，頁70，行4-9。

⑰ 釋聖嚴，《抱疾遊高峯》，頁81，行9-11。

⑱ 釋聖嚴，《聖嚴法師教話頭禪》，頁161，行5-12。

可知十信位¹⁵⁵中的凡夫（類型一）仍然可以開悟，¹⁵⁶而禪宗的開悟（甚至徹悟）大致上是在賢位（類型二）——也就是初住以上的三賢位中。只有非常特殊的例子是進到聖位（類型三）。¹⁵⁷於是我們得出：模式一的①－1（頓悟漸修）及模式二的⑦－1（頓修頓悟）都可以達初住的賢位以上。而模式三的①－2（頓悟漸修）是位於十信位內，此頓悟是屬於頓解悟，故需要進一步修行模式三的②－1（漸修頓悟）以成就信心（信解）而進入初住位以上，頓悟時就是證悟了。簡而言之，凡夫在十信位內的頓悟是一種「解悟」，而當頓悟而證入賢位乃至聖位時，是「證悟」了。

（八）《壇經》的「漸修」、「頓修」與「頓悟」在實踐上意義

澄觀與宗密對頓漸悟修有一個基本的詮釋主軸，那就是「悟後起修」，也就是：「先悟後修」是解悟；「先修後悟」是證悟。先修後悟是根據《楞伽經》地前漸修、地上頓

悟的原則。其二，悟後起修、先悟後修的解悟應是來自於神會的「頓悟漸修」。但這些用語，我們有必要加以歸納釐清，以呈現《壇經》的修證特色。

對於《壇經》中有關頓漸修悟的相關詞彙，我們進一步分析如下表：

表十：《壇經》中有關頓漸修悟的相關詞彙

	頓悟	頓見	頓修	漸修	悟人	迷人
敦煌本	3 次	2 次	2 次 ¹⁵⁸	漸（勸）1 次	2	20
宗寶本	5 次	2 次	1 次 ¹⁵⁹	漸修 1 次	3	15

《壇經》是講頓教而重於頓悟（頓見）法門，並強調頓漸在於人的根器，而不在於教法本身。¹⁶⁰根據頓漸悟修的原則，《壇經》兩個版本共出現三種修證方式：頓悟頓修、頓修頓悟和漸修頓悟。前面已經分析過，《壇經》的「頓修頓悟」修證方式，幾乎就是宗密提出的第七對⑦－1的「修悟一時、即證即解、即解即證」。故頓悟頓修的實質意義上等於頓修頓悟，因此《壇經》的修證可簡化為兩種：頓修頓悟與漸修頓悟即可，前者是悟人所修，後者是迷人所修。頓修

¹⁵⁵ 釋聖嚴，《戒律學綱要》：「調伏見思二惑，（雖有而）不受偏見我見等所迷惑，亦（雖有而）不為貪瞋癡等所轉動，尚不過在十信位中的凡夫階段而已呢！今有一些自以為開悟見道入賢出聖的人，相信他們多數的多數，是禁不起考驗的。」頁 329，行 14-16。

¹⁵⁶ 釋聖嚴，《佛教入門》：「禪宗的開悟，只是悟得一個『入處』，並非即是證果（即使也有可能證得大乘賢聖的階位）。」頁 210，行 2-3。

¹⁵⁷ 釋聖嚴，《禪鑰》：「禪宗所說的『見性成佛』，淺者屬於相似即佛（按：即三賢位），深者也不能超過分證即佛（按：即聖位）。」頁 132，行 9。又，釋聖嚴，《正信的佛教》：「充其量，禪宗的開悟，相近於『得法眼淨』——見道——小乘的初果、大乘的初地而已。」頁 92，行 10-12。

¹⁵⁸ 即「悟人頓修」、「自性頓修」。

¹⁵⁹ 即「頓悟頓修」。

¹⁶⁰ 「敦煌本」：「何以漸頓？法即一種，見有遲疾，見遲即漸，見疾即頓，法無漸頓，人有利鈍，故名漸頓。」（CBETA, T48, no. 2007, p. 342, b3-5）「宗寶本」：「法本一宗，人有南北。法即一種，見有遲疾。何名頓漸？法無頓漸，人有利鈍，故名頓漸。」（CBETA, T48, no. 2008, p. 358, b8-9）

頓悟的確是《壇經》的特色法門，而從「敦煌本」及「宗寶本」中都可看到用「迷人」之次數相當多，這說明《壇經》不單是為悟人而說，更是為了開導迷人而做的。希望迷人也能以漸修頓悟，同入頓教的頓悟法門。以下，我們與宗密的「九對頓漸」做比較，再次釐清《壇經》做為頓教的頓悟法門的特色所在。

1. 《壇經》的「漸修」與「頓修」VS. 宗密的「漸修」與「頓修」

宗密的「漸修」與「頓修」，一般是在悟（解悟 / 頓悟）後起「修」的立場而說的，^⑩《壇經》並沒有區分解悟與證悟之別，「自性頓修，無有漸次」是這一立場的明確提示。

2. 《壇經》的「頓悟」VS. 宗密的「頓悟」

如同前述，宗密將「頓悟」區分為「解悟」與「證悟」，要解悟以後才有真修可言。《壇經》沒有區別兩種悟，但強調要修行要自修自悟，一悟即至佛地。

汝若不得自悟，當起般若觀照，剎那間妄念俱滅，即是自真正善知識，一悟即至佛地……悟無念頓法者，至佛位地。^⑪

⑩ 當然，這要除掉沒有頓解悟的第二對：②－2（漸修頓悟）、第三對：③頓修漸悟及第四對：④漸修漸悟。

⑪ 「敦煌本」（CBETA, T48, no. 2007, p. 340, c15-26）。「宗寶本」為：「若起正真般若觀照，一剎那間，妄念俱滅。若識自性，一悟即至佛地……悟無念法者，至佛地位。」（CBETA, T48, no. 2008, p. 351, a24-b5）

《壇經》強調的是「頓教」的「頓悟」法門，讓人能夠「一悟即至佛地」，這是《壇經》教法在實踐上的意義所在。漸修頓悟亦復如此。^⑫如宗密所說的「南宗頓顯漸密」^⑬，「密」是隱秘而不明顯的意思，這說明了《壇經》主要是對利根人^⑭而說，但也是為了化導迷人、愚人來修學的頓教法門。

3. 《壇經》的頓修頓悟 VS. 宗密的頓修頓悟

宗密的第六對⑥頓悟頓修（先修後悟），等於頓修頓悟，這是證悟。其修證方式是配合第五對的⑤頓悟頓修（先悟後修），這是解悟。宗密以《圓覺經·普賢章》的「知幻即離」配比頓悟頓修；以「離幻即覺」配比頓修頓悟，這的確非常容易理解，但看起來還是有兩個次第，《壇經》的頓修頓悟並沒有次第、漸次，它比較像第（六）小節中的第七對：頓悟頓修^⑮（修悟一時）的⑦－1：即證即解，即解即

⑫ 「敦煌本」：「智人與愚人說法，令使愚者悟解心開。迷人若悟解心開，與大智人無別。」（CBETA, T48, no. 2007, p. 340, b26-28）「宗寶本」：「智者與愚人說法。愚人忽然悟解心開，即與智人無別。」（CBETA, T48, no. 2008, p. 351, a8-9）

⑬ 《圓覺經略疏鈔》卷2（CBETA, X09, no. 248, p. 841, c12 // Z 1:15, p. 110, b8 // R15, p. 219, b8）。

⑭ 「敦煌本」：「大師言：『汝師戒定惠勸小根智人；吾戒定惠勸上智人。得悟自性，亦不立戒定惠。』」（CBETA, T48, no. 2007, p. 342, b27-28）「宗寶本」為：「汝師戒定慧，勸小根智人；吾戒定慧，勸大根智人。若悟自性，亦不立菩提涅槃，亦不立解脫知見。無一法可得，方能建立萬法。」（CBETA, T48, no. 2008, p. 358, c18-21）

⑮ 「宗寶本」也用頓悟頓修一詞，但筆者在前述中已經指出，用頓修頓悟更為恰當。

證。這是「一悟即至佛地」^{①⑦}的「為上上根人說」^{①⑧}的修法。對修證結果而言，第六對的⑥頓悟頓修（先修後悟＝頓修頓悟）和第七對的⑦－3：頓盡頓覺都與《壇經》的頓修頓悟相通。

4.《壇經》的漸修頓悟 VS. 宗密的漸修頓悟

如同上述，宗密的第二對②－1 漸修頓悟，屬證悟，這是配合第一對①－2 頓悟漸修（解悟）而有，②－1 是在①－2 的解悟後之漸修，修極故證。這與《壇經》的漸修頓悟有別，《壇經》的漸修頓悟，是迷人的修法，漸修頓悟也不需要事先要經過頓解悟才能夠修，而且一旦頓悟，與悟人（利根人）頓修頓悟的頓悟完全相同，這種頓悟也沒有解悟與證悟之別。

五、結論

以上，拙論以「從俱解脫到慧解脫——以數息觀為例」、「四諦十六行相與話頭禪法」、「楞伽經與禪機」、「從如來禪到祖師禪——頓漸悟修」等四節來論述中華禪法鼓宗話頭禪法學理。從原始佛教的數息觀之演變、部派佛教的四諦十六行相、大乘佛教的如來禪乃至漢傳禪佛教的祖師禪，一一都可以找到中、印兩大系統佛教之禪修學理；從印度佛教的俱解脫、次第禪定而朝向慧解脫、禪機發展銜接之

軌跡。這些演變，經過了千百年來本土文化的錘煉，祖師大德的發明，成為漢傳禪佛教的重要修證學理。本文之貢獻有下列五點：

（一）達摩的「二入四行」蘊涵了祖師禪「頓悟漸修」之雛形。

（二）澄觀首先提出頓悟有解悟與證悟之別。

（三）確認了神會所提出「頓悟漸修」成為祖師禪頓漸修悟之根本原則。

（四）透過宗密對九對頓漸的釋義，重新認識《壇經》做為頓教法門，在漸修、頓修與頓悟上之意涵與特色。

（五）論證了聖嚴法師所建立的中華禪法鼓宗之禪法中，凡夫可以修行開悟之學理根據。

宗與教、禪與教，以現代的術語來說就是知與行、解與行，這是每個時代的修學者需要實踐、詮釋的課題。行重於直觀的修證，解貴於知見於釐清。偏一則成文字法師，或成暗證禪師。歷代——特別是宋以後的祖師大德有不少關於話頭禪法的著作，但多見於禪修的指導或悟境的自述，本文提出新的嘗試，從中、印兩大系統的傳統修證論據，建構中華禪法鼓宗話頭禪法之修證學理，但或論證不足、或有遺漏之處，尚請不吝指教，是所幸甚。

①⑦ 「敦煌本」（CBETA, T48, no. 2007, p. 340, c16）；「宗寶本」（CBETA, T48, no. 2008, p. 351, a25）。

①⑧ 這是契嵩在「宗寶本」序文中所說的話，見「宗寶本」（CBETA, T48, no. 2008, p. 346, c22-23；p. 347, a21-22）。

附錄

《圓覺經大疏釋義鈔》卷3：「疏：其頓漸下，第四總釋法門。然悟與修，皆通頓漸。又悟有解悟、證悟，修有隨相、離相。謂：初因解悟，依悟修行，行滿功圓，即得證悟，此為真正；若各隨根性，及諸善友，方便施設，先後無定。今文九對，一五，解悟；二三四六九，證悟；七八，通二悟。疏：頓悟者，慧日頓出（圓明覺性），霜露之惑漸銷。又如孩子初生，六根四支百節頓具（性上恒沙功德），乳哺飲食養育，漸漸成長。出身入仕（萬行資莊，報化圓滿，舉二喻者，斷惑證理，二相別也，後亦例此）。此悟在初，故屬解悟。悟後之修，即具隨相、離相。理事雙修，故功行圓滿，必有證後悟，即屬後對。疏：漸修頓悟下，次三對，證悟也。初言漸修頓悟者，此有二意：一者即前解悟之漸修，修極故證；二則從初便漸，如諸聲聞因四十年漸，前修三乘教行故。靈山會中，聞法華經，疑網頓斷，心安如海，授記成佛。如人伐木，千斧萬斧漸斫，倒即一樹頓倒（喻斷惑也）。又如從邊遠來於京都，數月步步漸行，入大城門之日，一時頓到（喻證理也）。天台數年修練，百日加功用行，忽然證得法華三昧旋陀羅尼門，於一切法悉皆通達，即其事也。北宗漸門之教，意見如此，然多入二乘之境，難得圓通證。故漸悟者，謂雖聞圓教信圓法，而根性遲鈍，不得頓悟。雖不得頓悟，而樂欲情殷，深宗頓理，頓發大心，頓絕諸緣，頓伏煩惱。由此加行，漸漸得悟，悟即是證，不唯會解。如人磨鏡，一時遍磨一面，終不從一分一寸致功，塵埃則微微而盡（漸淨）。明相漸漸而著（漸照）。又如學射，初把弓矢，便注意在的（喻發無上菩提心也），終不故作親疎節級（不先發十信，擇十住等）。然千百日，射億萬箭，方漸漸親近，乃至百發百中（前喻已其斷證，後喻唯證成）。疏：漸悟者，謂信本性圓滿，而猶計有業惑障覆，故勤拂鏡塵，漸悟心性，如注所引喻也。足履喻修行，所

鑒喻證悟也（若對下，頓斷煩惱斬絲之喻，此如斷竹節不同）。疏：并為證悟者，總結上三對也。疏：若云頓悟頓修下，三對悟修皆頓，但以惑互先後，或同時故，成解證之異。初標頓悟頓修，以斬染縲絲為喻者，斬如頓悟，頓悟煩惱本無，即名為斷。如一縲之絲，不勝一而頓斷故（此是荷澤所舉之喻）。染如頓修，頓稱性上恒沙功德，念念無間而修，如染一縲之絲，千條萬條，一時成色。故清涼大師心要云：心心作佛，無一心而非佛心，處處道成，無一塵而非佛國。又行願疏云：行則頓修，位分因果，皆是頓修之義。疏：謂先悟後修等者，初對也。如注所釋，謂由頓了身心塵境皆空故，不著諸相，不證心性，心性本不動故。又由頓了恒沙功德皆備故，念念與之相應，名為合道。由悟於先，故當解也。疏：先修後悟等者，次對也。謂頓由絕諸緣等云云（如上所引），故得心地豁開。以根欲俱勝故，不同前頓修漸悟也。注以修如服藥者，一服頓契也。悟如病除者，熱病得汗，四肢百節一時輕清也，不取漸漸平復之意，以悟在修後，故當於證。然此證解前〔後〕無二相。疏：修悟一時者，後對也。謂以無相為修，分明為悟，悟即慧也用也；修即定也體也。荷澤云：即體而用自知等。注中取意，引心要也。具云：無心於忘照，則萬累都捐。任運以寂知，則眾行爰起。今但各取上句故，一喻悟，一喻修。若全用後二句，自有修悟，謂上句悟，下句修也。心要又云：一念不生，前後際斷（即頓修也）。照體獨立，物我皆如（即頓悟也）。荷澤云：一切善惡都不思量，言下自絕念相（修也）。正無念想，心已自知（悟也）。疏：即通解證者，此有二意，一者，如上釋云：證解亦無二相。故二皆通，謂即證即解，即解即證。二者，或是證，或是解，謂頓了頓息等，即為解悟。頓盡頓覺，即為證悟。如大夢覺，覺即頓覺，夢必頓盡故（如佛地論說，下當具釋）。疏：若本具下，第八一對也。結云：通解證也，亦含二意，如次上說。初義可知，後義應釋，約『解』釋者，但取無漏本覺為悟；不加覺了之心，但取性上功德為行，不

待息心為行。注中『飲』字『得』字皆喻，與之相應。約『證』釋者，即始覺合本之時，無別始覺之異故。華嚴疏云：新成舊佛，舊佛新成，成時但是本本之真，不見新新之相，悟修皆爾。故華嚴說：成時必與一切眾生同體俱成。又云：成與不成，無差別者，正由不取新成之相也。疏：若約楞伽下，第九對之證悟也。此雖漸頓各四，而非四對。謂：以地前四漸，對地上四頓故。彼經，大慧白佛言：世尊，云何淨除自心現流，為頓為漸。答中，先明四漸，後說四頓。漸，經云：佛告大慧，漸淨非頓。如一菴羅果，漸熟非頓。如來漸除眾生自心現流，亦復如是，漸淨非頓（一，此喻十信）。二，如陶家作器，漸成非頓（十住）。三，如大地漸生非頓（十行）。四，如習藝漸就非頓（十向）。上之四漸，約於修行，未證理故。下之四頓，約已證理故。一，明鏡頓現喻，經云：譬如明鏡，頓現一切無相色像，如來淨除一切眾生自心現流，亦復如是，頓現無相無所有清淨法界（喻初地至七地）。二，日月頓照喻，云：如日月輪，頓照顯示一切色像，如來為離自心現流習氣過患眾生，亦復如是，頓為顯示不思議勝智境界（喻八地已上）。三，藏識頓知喻，云：譬如藏〔識〕頓分別知自心所現身相及安立受用境界，彼諸佛亦復如是，頓熟眾生所處境界，以修行者安處於色究竟天（此喻報身）。四，佛光頓照喻，云：譬〔如法〕佛所作依佛，光明照曜，自覺聖趣，亦復如是。彼於法相有性無〔性〕、惡見妄想，照令除滅（亦喻法報，前喻頓成，此喻頓照）。今注中取意，撮略標之，但看上引經文，自當見耳。然一向鑒配地位者，古今同為此釋，亦順經文。若准清涼大師華嚴疏鈔所釋，則通於橫豎，則位位中皆有頓義。且約橫論頓，復有多義，謂頓悟漸修等四句云云，亦不出上來九對頓漸。」（CBETA, X09, no. 245, p. 535, c1-p. 536, c16 // Z 1:14, p. 280, b8-p. 281, c5 // R14, p. 559, b8-p. 562, a5）

參考文獻

一、佛典文獻（依部類及經號順）

- 《雜阿含經》。CBETA, T02, no. 99。
- 《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T09, no. 278。
- 《大般涅槃經》。CBETA, T12, no. 374。
- 《坐禪三昧經》。CBETA, T15, no. 614。
- 《楞伽阿跋多羅寶經》。CBETA, T16, no. 670。
- 《大方廣圓覺修多羅了義經》。CBETA, T17, no. 842。
- 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》。CBETA, T19, no. 945。
- 《阿毘達磨大毘婆沙論》。CBETA, T27, no. 1545。
- 《阿毘達磨俱舍論》。CBETA, T29, no. 1558。
- 《大乘阿毘達磨集論》。CBETA, T31, no. 1605。
- 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。CBETA, T36, no. 1736。
- 《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》。CBETA, T39, no. 1795。
- 《釋禪波羅蜜次第法門》。CBETA, T46, no. 1916。
- 《六妙法門》。CBETA, T46, no. 1917。
- 《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。
- 《禪源諸詮集都序》。CBETA, T48, no. 2015。
- 《楞伽師資記》。CBETA, T85, no. 2837。
- 《華嚴經行願品疏鈔》。CBETA, X05, no. 229。
- 《圓覺經大疏》。CBETA, X09, no. 243。

《圓覺經大疏釋義鈔》。CBETA, X09, no. 245。

《圓覺經略疏鈔》。CBETA, X09, no. 248。

《觀楞伽經記》。CBETA, X17, no. 326。

《答順宗心要法門》。CBETA, X58, no. 1005。

《菩提達磨大師略辨大乘入道四行觀》。CBETA, X63, no. 1217。

《中華傳心地禪門師資承襲圖》。CBETA, X63, no. 1225。

《龐居士語錄》。CBETA, X69, no. 1336。

《清淨道論（第 8 卷—第 13 卷）》。CBETA, N68, no. 35。

二、敦煌文獻

《南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語》。「胡適校寫巴黎國家圖書館藏的敦煌寫本，原編號 Pelliot 2045 的第二件，即集刊本分所收。此卷原題『南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語』《新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種》。（CBETA, B25, no. 142, p. 172, a7-9）

《神會和尚語錄》。「（甲）胡適校寫巴黎國家圖書館藏的敦煌寫本，原編號 Pelliot 3047，收在「神會和尚遺集」卷一，民國十九年（1930）出版。原無題目，胡適擬題『神會語錄』。」《神會和尚語錄的第三個敦煌寫本：南陽和尚問答雜徵義（劉澄集）》。（CBETA, B25, no. 143, p. 189, a10-p. 190, a2）

《菩提達摩南宗定是非論》（伯希和第二〇四五號之第一件）。法 Pel. chin. 2045(1)，法國國家圖書館藏，敦煌西域文獻第 3 冊，第 137 頁。（上海：古籍出版社，1994 年）。又，請參考：《新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種》。（CBETA, B25, no. 142, p. 143, a6-10）

《菩提達摩南宗定是非論》（伯希和第三四八八號）。法 Pel. chin. 3488，法國國家圖書館藏，敦煌西域文獻第 24 冊，第 322 頁。（上海：古籍出版社，2002 年）。又，請參考《新校定的敦煌

寫本神會和尚遺著兩種》。（CBETA, B25, no. 142, p. 69, a1-5）
《頓悟無生般若頌》。胡適校寫倫敦英國博物院藏的敦煌寫本〈頓悟無生般若頌〉，原編號 Stein 468，收在《神會和尚遺集》卷四，民國十九年（1930）四月出版。其內容同於《景德傳燈錄》第 30 卷：〈荷澤大師顯宗記〉。（CBETA, T51, no. 2076, p. 458, c25-p. 459, b6）

三、專書、論文（依筆順）

佐々木憲德，『漢魏六朝禪觀發展史論』，東京：平文社，1976 年。
野村耀昌等著，釋聖嚴譯，《中國佛教史概說》，《法鼓全集》2-2，臺北：法鼓文化，2005（1972）年。

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，法鼓文化，初版一刷，2011 年 7 月，頁 320-327。

釋果暉，〈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〉，《聖嚴研究》第八輯，法鼓文化，初版一刷，2016 年 6 月，頁 7-59。

釋聖嚴，《戒律學綱要》，《法鼓全集》續編 1-3，臺北：法鼓文化，2005（1965，本括弧內為初版年，以下同）年。

釋聖嚴，《比較宗教學》，《法鼓全集》1-4，臺北：法鼓文化，2005（1968）年。

釋聖嚴，《學術論考》，《法鼓全集》3-1，臺北：法鼓文化，2005（1993）年。

釋聖嚴，《書序》，《法鼓全集》3-5，臺北：法鼓文化，2005（1999）年。

釋聖嚴，《學術論考 II》，《法鼓全集》3-9，臺北：法鼓文化，2005 年。

釋聖嚴，《禪的體驗・禪的開示》，《法鼓全集》4-3，臺北：法

鼓文化，2005（1980）年。

釋聖嚴，《禪的生活》，《法鼓全集》4-4，臺北：法鼓文化，2005（1984）年。

釋聖嚴，《拈花微笑》，《法鼓全集》4-5，臺北：法鼓文化，2005（1986）年。

釋聖嚴，《禪與悟》，《法鼓全集》4-6，臺北：法鼓文化，2005（1991）年。

釋聖嚴，《禪的世界》，《法鼓全集》4-8，臺北：法鼓文化，2005（1994）年。

釋聖嚴，《禪鑰》，《法鼓全集》4-10，臺北：法鼓文化，2005（1996）年。

釋聖嚴，《聖嚴說禪》，《法鼓全集》4-12，臺北：法鼓文化，2005（1996）年。

釋聖嚴，《聖嚴法師教觀音法門》，《法鼓全集》4-13，臺北：法鼓文化，2005（2001）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（2002）年。

釋聖嚴，《神會禪師的悟境》，《法鼓全集》4-16，臺北：法鼓文化，2005（1998）年。

釋聖嚴，《佛教入門》，《法鼓全集》5-1，臺北：法鼓文化，2005（1979）年。

釋聖嚴，《春夏秋冬》，《法鼓全集》6-7，臺北：法鼓文化，2005（1993）年。

釋聖嚴，《抱疾遊高峯》，《法鼓全集》6-12，臺北：法鼓文化，2005（2000）年。

釋聖嚴，《聖嚴法師教話頭禪》，《法鼓全集》續編（網路版）10-6，臺北：法鼓文化，2009年。

釋聖嚴，《我願無窮：美好的晚年開示集》，《法鼓全集》續編

（網路版）10-10，臺北：法鼓文化，2011年。

釋聖嚴，《聖嚴法師教淨土法門》，《法鼓全集》續編（網路版）10-11，臺北：法鼓文化，2010年。

馬克瑞（John R. McRae），〈神會與初期禪學中的頓悟說〉（‘Shen-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment in Early Ch’an Buddhism’），《頓與漸：中國思想中通往覺悟的不同法門》（“*Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*,” pp. 227-278），頁 191-228。

格里高瑞（Peter N. Gregory），〈頓悟漸修：宗密對心的分析〉（‘Sudden Enlightenment Followed by Gradual Cultivation: Tsung-mi’s Analysis of Mind’），《頓與漸：中國思想中通往覺悟的不同法門》（“*Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*,” pp. 279-320），頁 229-259。

格里高瑞（Peter N. Gregory）編，馮煥珍、龔雋、秦瑜、唐笑芝譯，《頓與漸：中國思想中通往覺悟的不同法門》（“*Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*,” First published by the University of Hawaii Press: 1987），上海：古籍出版社，2010年。

四、電子及網路資源

《CBETA 電子佛典集成》Ver. 2016（T：大正新脩大藏經；X：卍新纂大日本續藏經選錄；Z：卍大日本續藏經；R：卍續藏經；N：漢譯南傳大藏經；B：大藏經補編選錄）。

《法鼓全集》網路版，網址：<http://ddc.shengyen.org/pc.htm>（2007-2017）。

黃偉雄，〈菩提達摩在中國禪宗史的地位〉，《國際佛學研究》第2期，1992年12月出版，頁20。網址：http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BJ006/bj6_2_01.htm。

楊曾文，〈唐代宗密及其禪教會通論〉，《中華佛學學報》，第 12 期，臺北：中華佛學研究所，1999 年，頁 219-235。網址：http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:ilwYq1nKt48J:www.chibs.edu.tw/ch_html/chbj/12/chbj1216.htm+&cd=2&hl=zh-TW&ct=clnk&gl=tw。

A Study of the Dharma Drum Lineage's Theoretical Thought Regarding *Huatou*/Doubt Sensation Chan Meditation: with a Review of the *Zongmi* Nine-pair Sudden/Gradual Enlightenment

Guo-huei Shi

Associate Professor, Dharma Drum Institute of Liberal Arts

Abstract

After its introduction to China, Buddhism underwent dramatic competition against, and fusion with, Chinese culture for hundreds of years. The Chan School after the Tang and Song dynasties can be regarded as the most successfully localized school. Drawing from the essence of both Buddhist and Chinese culture, it has best exemplified the characteristics of Chinese Buddhism.

The “gateless gate of Chan” and “where the path of words is cut off” are both ideas often mentioned in Chinese Chan Buddhism. There is a large volume of discourse from ancient Chan masters, which has been and continues to be guiding texts for Chan practice. However, historically, the Chan School has talked little about constructing a system of Chinese Chan Buddhist thought, practice within the general development of Indian and Chinese Buddhism. In this study, a new attempt is proposed. The author would like to investigate the theoretical system of *Huatou*/Doubt Sensation Chan Meditation in Chinese Chan Buddhism from the viewpoint of the history of Indian and Chinese Buddhist thought. At the same time, through an examination of important Buddhist scriptures and works from Chan masters, this paper also discusses whether the

philosophical thought regarding *Huatou*/Doubt Sensation Chan Meditation, which was inherited from Indian Buddhism and then transformed into a sect of Chinese Chan Buddhism, presents a coherent approach to Chan practice. The ultimate aim of this study is to evaluate and cultivate the characteristics of the Dharma Drum lineage of Chinese Chan Buddhism.

In 2014, the author delivered a paper entitled, “The Origins and Development of Chinese Chan Buddhism: A Study of the *Mozhao*/Silent Illumination Chan Meditation System of the Dharma Drum Lineage,” at the 5th International Sheng Yen Education Foundation Conference. That paper explored the original concepts of Chinese Chan Buddhism beginning with Agama Buddhism and continuing to Sectarian Buddhism.

Being one of the two mainstream meditation methods of the Dharma Drum lineage, *Huatou*/Doubt Sensation Chan Meditation began in the Tang Dynasty and flourished in the Song Dynasty, especially during the time of the great Chan master *Dahui Zonggao* 大慧宗杲 (1089-1163).

This paper will discuss four topics.

(1) From both kinds of liberation to wisdom liberation: an example of *ānāpāna-smṛti* meditation.

(2) Sixteen defining activities of the Four Noble Truths and *Huatou*/Doubt Sensation Chan Meditation.

(3) The *Laṅkāvatāra-sūtra* and *chanji* (profound functions).

(4) From Tathāgata Chan to Patriarchal Chan, with a focus on *Huatou* Chan and an examination of the Chan Meditation Theoretical Thought of Chinese Chan Buddhism, extending from Mahayana Buddhism in India to Chinese Buddhism before the Tang Dynasty (2nd to 6th centuries CE).

Key words: Sixteen Defining Activities of the Four Noble Truths, Patriarchal Chan, Initial Insight and Final Enlightenment, Nine-pair Sudden/Gradual Enlightenment, Platform Sutra of the Sixth Patriarch

聖嚴法師旅行書寫中的病與佛法 ——以《維摩詰所說經》為對照的研究

王美秀

國立臺灣師範大學東亞學系助理教授

■ 摘要

法鼓山聖嚴法師留下的旅行書寫，不僅數量豐碩，且文學水平甚高，更兼具歷史、文學、宗教等多重跨界意義，在臺灣佛教文學中占有重要地位。對於聖嚴法師而言，遊覽山水從來不是他的旅行動機，弘揚佛法才是讓他走遍世界的主要動力。為了弘揚佛法，他頻繁出入國門，旅行世界各地；同時，因為他的身體並不強健，因此在他的旅行書寫中常出現病中遊、遊中病的敘述，這些敘述與佛教經典中，與病相關而廣為人知的《維摩詰所說經》，頗有遙相呼應之處。本論文以「病」的敘述為中心，探析聖嚴法師的旅行書寫中的疾病敘事與《維摩詰所說經》之間的關聯性。希望透過此一參照研究，再次深入閱讀與分析聖嚴法師的旅行書寫，提出發現，為聖嚴法師的旅行書寫，提供另一個新的理解途徑。

關鍵詞：聖嚴法師、旅行書寫、《維摩詰經》、佛教文學、疾病敘事

一、前言

《維摩詰經》為《維摩詰所說經》（*Vimalakīrtinirdeśa-sūtra*）的簡稱，又名《不可思議解脫經》，梵文 *Vimalakīrti* 是淨名及無垢稱的意思，故又常稱之為《淨名經》，唐代高僧玄奘的譯本即逕題為《說無垢稱經》。根據蕭麗華的整理，《維摩詰經》的翻譯自東漢開始，先後經過七譯，^❶在諸多譯本中，一般公認以東晉十六國時期，由龜茲來至漢地的高僧鳩摩羅什（Kumarajiva, 350-409）所譯本流傳最廣。^❷鳩摩羅什所譯《維摩詰經》，共有三卷凡十四品。^❸

❶ 此七譯為：1. 東漢靈帝中平五年（188）·嚴佛調，《古維摩經》，今已佚；2. 吳黃武至建興年間（220-229）·支謙，《維摩詰經》，存；3. 晉惠帝元康元年（291）·竺叔蘭，《異維摩詰經》，今已佚；4. 晉惠帝太安二年（303）·竺法護，《維摩詰經》，今已佚；5. 東晉·祇多密，《維摩詰經》，今已佚；6. 姚秦弘始八年（406）·鳩摩羅什，《維摩詰所說經》，存；唐高宗永徽元年（605）·玄奘，《說無垢稱經》，存。詳蕭麗華，〈漢譯《維摩詰經》文獻回顧及其與中國文學的關係〉，《佛光學報》，新1卷第2期，2015年7月，頁263-304。

❷ 鳩摩羅什的生卒年未有定論，根據梁·釋慧皎《高僧傳》卷二〈譯經中·鳩摩羅什傳〉記載，鳩摩羅什「以偽秦弘始十一年（409）八月二十日卒於長安，是歲晉義熙五年也。……然什死年月，諸記不同，或云弘始七年，或云八年，或云十一年者。」詳湯用彤校注，《高僧傳》，北京：中華書局，1992年，頁54。本文採用者為2004年重印本。

❸ 關於《維摩詰經》的翻譯，請參考劉處華，〈各種漢譯《維摩經》之比較研究〉，《內明》，第208期，1989年7月，頁29；黃寶生，《梵漢對勘維摩詰所說經》，北京：中國社會科學出版社，2003年；涂豔秋，〈鳩摩羅什譯經方法的探討——以《注維摩詰經》為例〉，《玄奘人文學報》，第4期，2005年2月，頁132-135；以及萬金川，〈梵本《維摩經》的發現與文本對勘研究的文化與思想轉向〉，《正觀》，第51期，

經文內容的主角為維摩詰居士，地理背景為印度當時六大名城之一的毘耶離城，^❹參與者包括了釋迦世尊的諸大羅漢聲聞弟子，舍利弗、大目犍連、大迦葉、阿難等，以及彌勒、光嚴童子、持世、文殊等諸大菩薩。經文的核心是維摩詰居士以疾病示相，以精采的辯說廣說佛法，其中情節還包含了廣為人知的天女散花等神通。

《維摩詰經》除了在印度佛教中占有重要地位之外，也是少數融入中國文化的佛教經典之一，胡適在《白話文學史》中稱讚《維摩詰經》富於文學趣味，又說《維摩詰經》譯出之後，在文學界與美術界的影響最大：「中國的文人詩人往往引用此書中的典故，寺廟的壁畫往往用此書的故事作題目。後來此書竟被人演為唱文，成為最大的故事詩。」^❺法國漢學家戴密微（Paul Demiéville, 1894-1979）曾從漢傳佛教史、道家思想、中古畫像與造像、變文與俗文學、詩歌創作題材、戲劇等各個方向，討論《維摩詰經》對中國文化深遠的影響。^❻聖嚴法師則關注《維摩詰經》對中國文化的

2009年12月，頁143-203。

❹ 毘耶離（梵文：*Vaiśālī*，巴利文：*Vesālī*），又譯為毗舍離、吠舍離、吠舍釐國，意為廣嚴，位於今天印度東北比哈爾（Bihar）邦首府巴特那（Patnā）的北邊，曾經是印度古國跋耆的首都。跋耆，玄奘《大唐西域記》譯為弗栗恃國（梵語：*vṛji* 或 *vrajā*，巴利語：*Vajji*），又譯佛栗氏國、跋闍。

❺ 詳胡適，《白話文學史（上卷）》，〈第一編 唐以前〉，臺北：遠流圖書公司，1997年，頁164。

❻ 詳法·戴密微撰，劉楚華譯，〈維摩詰在中國〉，《內明》，第143期，1984年2月，頁4-7。另可參王志樞，〈《維摩詰經》與中國文人、文學、藝術〉，《中華佛學學報》，第5期，1992年，頁263-298。

影響，具現在語言使用上的情形。聖嚴法師曾說，出自《維摩詰經》的許多名詞，不僅為佛教界普遍使用，甚至已經家喻戶曉，例如「不二法門」出於本經的〈入不二法門品〉；「高原陸地不生蓮華，卑濕淤泥乃生此華」，這個蓮花出於汙泥而不為汙泥所染的比喻，是出於本經的〈佛道品〉；「燈燈相傳」的「無盡燈」一語，出於本經的〈菩薩品〉；美味的佳餚稱為「香積天廚」，出於本經的〈香積佛品〉；以滿足眾生的物欲做為接引學佛的方便，稱為「先以欲鉤牽，後令入佛智」的兩句名言，出於本經的〈佛道品〉；禪宗《六祖壇經》所引「直心是道場」，語出本經的〈菩薩品〉。今日法鼓山所提倡的心靈環保，建設人間淨土的理念，其依據便是出於《維摩經·佛國品第一》所說：「若菩薩，欲得淨土，當淨其心，隨其心淨則佛土淨。……菩薩心淨則佛土淨。」^⑦

《維摩詰經》中充滿智慧的對話與辯論，精妙的譬喻，神奇炫目的神通，啟發人心的佛義深旨，在在令人驚喜讚歎。經文中更以維摩詰居士患病、文殊師利菩薩探病為核心，透過「病」的隱喻，向世間眾人開展充滿智慧的佛理；同時，此「病」的敘述，以相隔千年之遙闊，連結了聖嚴法師的旅行書寫。在聖嚴法師的旅行書寫中，不僅處處可見「藉境修行」與「觀景修心」的寓意，^⑧並且時時可見他與

疾病同行共處的身影，以及透過這病身所顯揚的無言之教。如果說弘法傳法是聖嚴法師的旅行動力，書寫是他旅行的文字再現與弘法的抽象空間，那麼，「病」可以說是他的旅行文學中，最深切的隱喻。那麼，聖嚴法師旅行文學中的「病」和《維摩詰經》中的「病」，是否相互關聯？其關聯處何在？乃本文所欲探究者。透過這個問題的梳理，希望可以更深入地理解聖嚴法師的旅行文學。

二、應機說法，行方便法門

「方便」一詞為佛教常用語，梵文為 upaya，音譯則近似「漚和」或「漚波耶」，意為「善權」、「變謀」，指巧妙地接近、施設、安排等，乃一種向上進展的方法；佛教諸經論中常用此一名詞。芮傳明譯註《大唐西域記》，在「弗栗恃國」條下，解釋佛陀度化漁人，「以神通力，開方便門」時，引《大集經》曰：「能調眾生，悉令趣阿耨多羅三藐三菩提，是名方便。」^⑨這可能是「方便」一詞最簡

《行雲流水》，《法鼓全集》6-7，臺北：法鼓文化，1999年，頁116-120、159-161。

⑨ 詳唐·釋玄奘、辯機撰，芮傳明譯註，《大唐西域記（下冊）》，臺北：臺灣古籍出版公司，2006年，頁485。季羨林所作，《大唐西域記校注》（北京：中華書局，2000年重印本）則於同一條目之下，針對「開方便門」作解釋，曰：「方，方法；便，便穩。又方謂方正之理，便謂巧妙之音辭。其實是如來說法時，對不同眾生隨機應變，『因病授藥，藉方施便』的手段。《法華文句》卷三上：『又方便者門也。門名能通，通於所通，方便權略，皆是吸引。為真實作門，真實得顯，功由方便，從能顯得名。故以門釋方便，如經開方便門，示真實相。』」詳前揭書，頁611。

⑦ 詳釋聖嚴，〈自序〉，《維摩經六講》，《法鼓全集》7-3，臺北：法鼓文化，2005年網路版，頁9行4-14，檢索日期：2016/05/20。

⑧ 〈觀景修心〉與〈藉境修行〉是《行雲流水》中的兩篇短文的篇名。詳

要的解釋了，因為如果以「方便」為查詢名相，檢索佛學工具書，如：《佛光大辭典》，可能獲得的資訊，從「一乘真實三乘方便」、「二方便」、「三方便」……到「方便心」，總共有二十條之多。僅在「方便」一個名相之下的解釋，就已經長達二千字以上，^⑩可見此一用詞內涵之豐富。「方便」一詞豐富的內涵，則與佛教發展的歷史密切相關。程恭讓曾說：「方便（upaya）的概念，或者善巧方便（upayakaulalya）的概念，在佛教文獻中淵源悠久。無論南傳或北傳佛教文獻都大量提到『方便』，也提到『善巧方便』。釋迦牟尼佛被認為在其教學生涯中非常重視使用善巧方便。不過，嚴格地說，或者大部分學者都能同意，善巧方便成為一個重要的思想主題，以及一個重要的佛教哲學話題，應當是在初期大乘佛教思想與實踐之展開過程中。其標記便是，在初期大乘佛教思想實踐中，那些有關善巧方便的話題，逐步發展成為經典集結的一個主題，乃至以此主題為核心形成一部經典，或者是在一部規模更大的大乘經典中列為一個專章。」^⑪程恭讓同時指出：「維摩詰菩薩雖有二十二種殊勝的品德，但其在毗耶離所示現之一切旨在救度眾生的實踐，則主要依靠其善巧方便之德。善巧方便是維摩詰菩薩毗耶離示現得以實現的根本基礎。」^⑫由此可見「方便」意義在《維摩詰經》中的重要性。

⑩ 詳佛光山，《佛光大辭典》，檢索日期：2016/07/20。

⑪ 詳程恭讓，〈《維摩詰經》之〈方便品〉與人間佛教思想〉，《玄奘佛學研究》，第18期，2012年9月，頁149-194。

⑫ 同註⑪。

《維摩詰經·方便品第二》，開篇即介紹維摩詰居士所具有的各種品德、能力及其修練所達到的境界，也說明了他居住在毗耶離城的緣故。其文曰：

爾時毘耶離大城中有長者，名維摩詰，已曾供養無量諸佛，深植善本，得無生忍，辯才無礙，遊戲神通，逮諸總持，獲無所畏，降魔勞怨，入深法門，善於智度，通達方便。大願成就，明了眾生心之所趣，又能分別諸根利鈍，久於佛道，心已純淑，決定大乘。諸有所作，能善思量，住佛威儀，心如大海。諸佛咨嗟，弟子釋梵世主所敬。欲度人故，以善方便居毘耶離。^⑬

在這簡短的敘述中，出現了兩次「方便」。第一次說維摩詰居士「善於智度，通達方便」，指向他的能力，說明他能夠靈活地運用不同的、便宜的方法化度眾生，但此「方便」能力的基礎是「智」，由於「善於智度」，才能「通達方便」。因此，黃國清即曾指出：「智慧方便，相須相成。」^⑭其次說「欲度人故，以善方便居毘耶離」，說明他居住於毗耶離城的原因，正是為了方便度人，而這個目的基礎則是慈悲與能力，因為他「明了眾生心之所趣，又能分別諸根利鈍」。為了化度眾生，他出入各種場合，為不同階層、不同

⑬ 詳東晉·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊（CBETA, T14, no. 475, p. 539, a08-16），檢索日期：2016/05/02。

⑭ 詳黃國清，〈不可思議解脫境界——《維摩詰所說經》導讀（上）〉，《人生》，第221期，2002年1月，頁110-115。

身分、不同生活方式的人，以不同的方法引導他們去惡向善，學習正法，這正是他實踐「方便」法門的種種。《維摩詰經》曰：

遊諸四衢，饒益眾生。入治正法，救護一切。入講論處，導以大乘。入諸學堂，誘開童蒙。入諸淫舍，示欲之過。入諸酒肆，能立其志。若在長者，長者中尊，為說正法。若在居士，居士中尊，斷其貪著。若在刹利，刹利中尊，教以忍辱。若在婆羅門，婆羅門中尊，除其我慢。若在大臣，大臣中尊，教以正法。若在王子，王子中尊，示以忠孝。若在內官，內官中尊，化正宮女。若在庶民，庶民中尊，令興福力。若在梵天，梵天中尊，誨以勝慧。若在帝釋，帝釋中尊，示現無常。若在護世，護世中尊，護諸眾生。¹⁵

以佛教長者的身分出入講論處、諸學堂，乃理所當然，事屬平常，但出入諸淫舍、諸酒肆，則違反常情，不免招人非議。維摩詰居士的用意，應在於彰顯眾生平等之深義，卸除了身分、地位、職業……等世間凡塵加諸於「人」身上的標示與障蔽，所有生命個體的外在「差異」也就自然消失。每個人都有機會以相對單純的生命體，直接領受佛法；也就是說，無論生存型態如何，每個人接受佛法的機會應該是平等的。另一方面，維摩詰又善誘善導，對不同身分、不同心性

的人，依其在社會中所處的位置，給予適當的引導，因此說「入講論處，導以大乘。入諸學堂，誘開童蒙。入諸淫舍，示欲之過。入諸酒肆，能立其志」。

在方法上，這種靈巧、變通，見機而動，順勢而行，依時依地、依對象傳授佛法，完全不受虛假的外在所拘困，直接針對本質生命傳法，就是方便法門真義之一面。聖嚴法師深知行此方便法的重要性，在他的旅行文學中，時時可見他「應機說法」的事例。一九九七年五月，聖嚴法師前往馬尼拉，在一個國際學術會議上發表演說。

離開會場之後，跟果谷兩人回到房間，等了十多分鐘，沒有人來招呼我們，覺得不大對勁。走到樓下的接待大廳時，與會的人潮還陸陸續續的走出飯店，大廳裡還是坐滿了跟我們沒有關係的客人。等了五分鐘，發現另外幾位與會的人員，也沒有人招呼他們，而跟我從香港一起到馬尼拉的五十多人，已經上了團體租用的巴士，我們師徒二人，只有坐在接待大廳裡的詢問臺前枯候。有兩位修女走過來，跟我用英文請教了幾個問題；她們對禪修很有興趣，正在試著練習禪坐，問我那樣的坐法才算正確？我回答說，基本上用任何方法都可以，只要能夠使得你的身心輕鬆、寧靜、安定、愉快，這就對了。¹⁶

¹⁵ 同註¹³（CBETA, T14, no. 475, p. 539, a26-b8），檢索日期：2016/05/02。

¹⁶ 詳釋聖嚴，〈會後枯等〉，《空花水月》，《法鼓全集》6-10，臺北：法鼓文化，1999年，頁46。

在陌生的環境中，在陌生的人群裡，在枯坐等待的時刻，聖嚴法師雖覺得不大對勁，但毫不焦慮，仍然能夠心平氣和地回答修女的詢問，在短短的時間之內，隨緣指導了兩位外教修行者的禪修問題。聖嚴法師的回答可能只是簡短的幾句話，但若想像那大廳中嘈雜的聲音，不斷錯身而過的飯店住客、訪客、工作人員等，以及交談時所使用的種種異國語言，聖嚴法師所回答的「身心輕鬆、寧靜、安定、愉快」，立即跳顯出其中的超越性與說者的智慧高度及修養境界。

另外一次，聖嚴法師在歐洲旅行，到了羅馬。見過教宗之後，參觀了著名的聖彼得大教堂，登上了教堂中心的大圓頂。這座由米開朗基羅設計的圓頂，內部也有這位絕世藝術家所繪製的壁畫真跡。圓頂高達七十五公尺，直徑四十三公尺，必須攀登九百七十二個台階，才能到達這個大圓頂的最高處。聖嚴法師寫道：

我是一個沒有太多體力的人，卻有著信心和願心，所以為了看清楚整個羅馬市區，以及梵諦岡境內的各項建築設施，也鼓起勇氣，一步一步的攀上了圓頂的最高點。

有人看到我既不喘氣也未流汗，問我可有什麼秘訣？

我說：「沒有，我只知道現在正在往上攀登，往上一階，再往上一階，不急不緩，好像是在爬山坡，不去想到已經攀登了幾階，也不需要問還得攀登幾階；好好享受現在、現在、現在，觀察體驗現在所攀每一步動作的感覺。」其實，這是極簡單的修行方法，只要願意嘗試，人人都可以做得到的。¹⁷

攀登九百多個台階而氣不喘汗不流，確實不是一般人能辦到的，難怪別人好奇，而聖嚴法師的答案卻是那麼地簡單平凡，卻又那麼富有禪思——專注當下，他的語句還帶著一點詩的律動感。一個攀登階梯的偶然機會，簡單明白的回應，聖嚴法師以自身做為具體的事證，向詢問者，也是向有緣人展示了禪修方法。這即時的、隨緣的指導，誰說不是一種方便呢？

聖嚴法師還曾經提到他受邀至東歐國家禪修營說法的情形。這次的禪修活動，前後只有整整三天，課程排得相當緊湊，講說的內容也比較深入。與法師以往在西方主持禪七的情形有所不同。他說：

因為這一班人，對於大小乘佛法的認識，已經有了相當的基礎，所以我是以禪修的角度，配合著基礎佛法以及中觀、唯識等哲學思想，整體性地呈現出來，使他們把書本上所見知識的佛法，變成可以用禪修的方式來體驗的佛法。對於這一班重於思辨的人，如果僅用中國禪宗的公案語錄等所謂機鋒的方式，來接引他們，是很難讓他們心服、口服的。要從四聖諦、四念住、三十七道品、中觀、唯識、六波羅蜜、四攝法、三聚淨戒等的層面，指出禪修的內涵，才能夠讓他們覺得這是既熟悉又陌生的東西。¹⁸

¹⁷ 同註¹⁶，〈羅馬訪古〉，《空花水月》，頁241-242。

¹⁸ 同註¹⁶，〈有所不同的禪修指導〉，《空花水月》，頁120-122。

聖嚴法師說，從主題上看，雖然是他的老生常談；但從性質上看，跟以往多年來的開示內容，則有所不同。因為他面對的是一群已經具備佛法基礎，且又重於思辨的學員，因此他將重點放在更深的佛法內涵，以及將知識付諸實踐，透過實證以堅定他們的信心。這種因勢利導，因材施教的弘法方式，正與《維摩詰經》所說，遙相應和。聖嚴法師也寫下了另一次他到美國蒙克萊學院（Montclair State College）的一場演講經驗。他說：

我第二次應邀到紐澤西州的蒙克萊學院（Montclair State College）做了一場演講。題目是：「禪與日常生活」。這是由於該校心理學系教授裘李炯教授的安排，為她兩個班級的學生及校內的教職員、校外的鄰居，共一百二十多人，所做的專題演講。由於該系學生排課的要求，以及該校附近一個戒酒團體的希望，所以演講的內容比較特殊：1. 禪是什麼，2. 生活就是虛幻，3. 禪與生活的關係，4. 如何以禪的生活方式增進學習的能力和效率，5. 禪的方法是否有助於酒徒的戒酒及麻醉品受害者的勒戒。類似的內容我過去好像沒有講過，特別是關於戒酒和戒毒的問題。……

當晚為我做英語翻譯的是保羅·甘迺迪（Paul Kennedy）居士，他對於我在這次演講中，把禪修和飲酒、吸食麻藥連在一起，不以為然。當我們一起從演講室走向停車場時，他還特別提醒我：「最好不要讓人誤會禪修是用來戒酒和戒毒的。」我的回答是：「佛法雖不是有什麼病治什

麼病的萬靈丹，能夠應病與藥，應機說法，只要使得聽眾從佛法獲益就好。一切法都是佛法，禪法當然也沒有定法，像這樣的場合，我也僅僅點到為止。這場演講共有五點內容，只有後邊兩點是他們目前最需要知道的，對他們切身利益最明顯的，也許其中真有幾位聽眾，因此而對禪法產生興趣，漸漸會走上學佛、學禪之道哩！」¹⁹

順隨機緣「應機說法」，不必拘泥於講題與聽講者，是上述引文的第一層意義；吸食麻藥與飲酒，一般而言，是心理因素或不良習慣所造成的後果，嚴格說來是一種心理疾病，既是病，「應病與藥」乃理所當然，因此又可看成是引文的第二層涵義；再其次，我們了解甘迺迪居士不希望讓社會大眾誤會禪修是用來戒酒和戒毒之用，乃是護衛佛教形象的一片真心誠意，但是，廣度眾生是佛法的目標，沒有分別心，也應是佛法的真義。因此，當聖嚴法師說：「只要使得聽眾從佛法獲益就好。一切法都是佛法，禪法當然也沒有定法。」又說：「也許其中真有幾位聽眾，因此而對禪法產生興趣，漸漸會走上學佛、學禪之道。」這簡短的話語中，所顯現的正是化度眾生所需要的，也是最重要的基礎——慈悲心。

三、病之所集，脆弱的人身

疾病敘事常見於現當代文學家筆下。民國初期，以魯

¹⁹ 詳釋聖嚴，〈禪·酒·麻藥〉，《東西南北》，《法鼓全集》6-6，臺北：法鼓文化，1999年，頁81-84。

迅為代表的文人，向上繼承晚清學界領袖梁啟超等人的文學主張與實踐，²⁰以身體、疾病、醫藥為隱喻——魯迅的短篇小說〈藥〉就是一篇膾炙人口的，充滿隱喻的作品——透過文學創作，意欲針砭國族問題，以圖求強民救國的文學史事實，雖然已經時隔一世紀之久，但在廣大的華文寫作者與閱讀大眾之間，依然記憶猶新，並且持續引起學者的多元討論。²¹但這種風起雲湧的身體論述與疾病敘事，既非始自晚清，更非民國初年的文士所新創。楊玉成即指出，在晚明自傳、日記、回憶錄的寫作潮流中，疾病已成為令人矚目的新興主題，而這種令人矚目的疾病敘事，在佛教中乃屬常見，甚至成為一種修行的資本。²²明代雲棲株宏（1535—1615）

²⁰ 梁啟超《新民說·敘論》開宗明義即言：「國也者，積民而成。國之有民，猶身之有四肢、五臟、筋脈、血輪也。未有四肢已斷、五臟已瘵、筋脈已傷、血輪已涸，而身猶能存者；則亦未有其民愚陋、怯弱、渙散、混濁，而國猶能立者。故欲其身之長生久視，則攝生之術不可不明。欲其國之安富尊榮，則新民之道不可不講。」在《新民說·論尚武》中也曾沉痛的呼籲：「合四萬萬人，而不能得一完備之體格。嗚呼！其人皆為病夫，其國安得不為病國也！以此而出與獐豸梟鷂之異族遇，是猶驅侏儒以鬥巨無霸，彼雖不持一械，一揮手而我已傾倒矣。嗚呼，生存競爭，優勝劣敗，吾望我同胞練其筋骨，習於勇力，無奄然頹憊以坐廢也。」詳梁啟超，《梁啟超全集（第2冊）》，北京：中華書局，1986年，頁655、713。

²¹ 有關魯迅小說中身體與醫療的相關討論眾多，其中顏健富有精闢的討論，詳氏著，〈「易屍還魂」的變調——論魯迅小說人物的體格、精神與民族身分〉，《臺大文史哲學報》，第65期，2006年11月，頁113-149。

²² 詳楊玉成，〈夢囈、嘔吐與醫療：晚明董說文學與心理傳記〉，收錄於李豐楙、廖肇亨主編，《沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013年，頁557-678。

說：「世人以病為苦，而先德云『病者眾生之良藥』，夫藥與病反，奈何以病為藥？蓋有形之身，不能無病，此理勢所必然。而無病之時，嬉怡放逸，誰覺之者？惟病苦逼身，始知四大非實，人命無常，則悔悟之一機，而進修之一助也。予出家至今，大病垂死者三，而每病發悔悟，增修進，由是信『良藥』之語，其真至言哉！」²³有形之身，不能無病，這種理之當然，勢之必然，是生為人身的無奈，常人平日雖能曉諭此理於心，卻未必真能徹悟此身之脆弱、虛幻與無常。世間多數人總是要在親眼見大病苦，親身承受大病痛時，始知四大非實。因此，病苦之時，其實是悔悟之一大契機，是進修的一大助力。透過患病時對於身體痛苦的深切感知，知覺深沉的、內在的自我，進一步思考身體與內在自我之間的關聯，並且尋求內在我解放的可能性與途徑。相較於魯迅等文人書寫中以病體與醫療為隱喻，這種以病為藥的逆反譬喻，更為深沉而複雜，前者以病體為救治的對象，後者以病體為超悟的途徑；而無論何者，都使身體成為一種必須審視的客體，患病則成為審視身體與內在自我的良機。

根據《維摩詰經》所載，維摩詰居士為方便說法而現身有疾。這位廣交四方的長者身患疾病的消息一經披露，上自國王大臣，下至長者居士、王子官屬，都來探病，我們可想見當時這位長者住處門庭若市的情景。維摩詰居士利用眾人會集的機會，向探病者解說此身的虛幻無常。生病，成為維摩詰居士聚攏群眾的方法，探病，成為他闡釋佛法的另類

²³ 明·蓮池大師，〈病者眾生之良藥〉，《竹窗隨筆》，頁39。

法會。經文曰：

長者維摩詰，以如是等無量方便，饒益眾生。其以方便，現身有疾。以其疾故，國王大臣，長者居士，婆羅門等，及諸王子，并餘官屬，無數千人，皆往問疾。

其往者，維摩詰因以身疾，廣為說法：「諸仁者！是身無常，無強無力無堅，速朽之法，不可信也，為苦為惱，眾病所集。

「諸仁者！如此身，明智者所不怙。是身如聚沫，不可撮摩。是身如泡，不可久立。是身如燄，從渴愛生。是身如芭蕉，中無有堅。是身如幻，從顛倒起。是身如夢，為虛妄見。是身如影，從業緣現。是身如響，屬諸因緣。是身如浮雲，須臾變滅。是身如電，念念不住。是身無主，為如地。是身無我，為如火。是身無壽，為如風。是身無人，為如水。是身不實，四大為家。是身為空，離我我所。是身無知，如草木瓦礫。是身無作，風力所轉。是身不淨，穢惡充滿。是身為虛偽，雖假以澡浴衣食，必歸磨滅。是身為災，百一病惱。是身如丘井，為老所逼。是身無定，為要當死。是身如毒蛇，如怨賊，如空聚，陰界諸入所共合成。」

「諸仁者！此可患厭，當樂佛身，所以者何？佛身者，即法身也，從無量功德智慧生，從戒、定、慧、解脫，解脫知見生。從慈悲喜捨生，從三十七道品生，從止觀生，從十力，四無所畏，十八不共法生。從斷一切不善法，集一切善法生。從真實生。從不放逸生。從如是無量清淨法

生如來身。」

「諸仁者！欲得佛身，斷一切眾生病者，當發阿耨多羅三藐三菩提心。」

如是長者維摩詰，為諸問疾者，如應說法，令無數千人，皆發阿耨多羅三藐三菩提心。²⁴

維摩詰先以自己患病做為具體的例證，以各種譬喻，向探病者解說世人所依恃、所對付、所付託的身體，如聚沫、如芭蕉、如浮雲，又如毒蛇、如怨賊，其實是脆弱無常，空幻如夢的。再以此身可厭，當樂法身為勸；最後以「欲得佛身，斷一切眾生病者，當發阿耨多羅三藐三菩提心」作結，形成一套生動、簡明而完整的佛教身體論述。在這套身體論中所閃耀的智慧的光芒，固然是引發聽者思考的指引，而通篇講論中各種生動的譬喻、自然流暢的語句所交織成的語言之美，更是引人入勝的助力。梁寒衣即曾說：「臥病的維摩詰以詩化的語言，向蒞臨者描述肉身的本質，說明苦、空、無我，乃至離身、離欲、離苦的法則，它們是佛陀最初的『四諦』教導。」²⁵維摩詰居士的辯才無礙，於此可見一斑。

聖嚴法師並沒有像維摩詰居士那般，以病為由，引來探病的人眾，再藉機說法。但在他的旅行文學中，我們處處可見他描述生病的情形。他透過旅程中生病的記述，向我們展現了身體的脆弱。有一次，當他旅行至布拉格，為當地的禪

²⁴ 同註¹⁵（CBETA, T14, no. 475, p. 539, b8-c11），檢索日期：2016/05/02。

²⁵ 詳梁寒衣，〈維摩詰的疾病〉，《人生》，第217期，2001年9月，頁58-64。

學會指導禪修，差一點就又病倒。他說：

由於所到的人數太多，雖然室外非常寒冷，室內卻悶熱異常，空氣混濁，那些年輕的大眾，並沒有感覺不舒服，倒是我感到呼吸困難。我試著把窗子打開，結果大家被冷風一吹，又噴嚏連連，所以還是關上了窗戶。於是，就像是在一隻悶葫蘆內，運轉法輪，我強打起精神，頭腦還是不很清楚，所以做了十五分鐘的講解，頗有昏厥的預兆，我只好盤起兩腿，運用微量的空氣，來調整我的身體。同時，我把坐禪的要領和坐禪的姿勢等的指導，交待果谷師全程擔任。畢竟是他年輕，竟然若無其事的上完了一個半小時的課，然後由我主持禪修問題的解答。雖然我不舒服，還能使得參與的全體人員，感到相當滿意。²⁶

相對於無形可見、成分微小的空氣，人的身體既具體又巨大；在惡濁的空氣中，微小至極的細菌正在其中活躍著，當然也包藏著肉眼看不見的病毒，正伺機攻擊著人類龐大的身軀。至小的病毒，對比至大的人類之身，此刻正以一種弔詭的方式翻轉強弱大小的情勢。此時隨時可能被擊倒的身體，正應驗了維摩詰所說的，如泡如沫一般脆弱。

類似的敘述還出現在〈札葛雷勃的道場〉一文中。這次，聖嚴法師旅行至克羅埃西亞，為一個名作「法集」

²⁶ 詳釋聖嚴，〈哲學院·禪學會〉，《春夏秋冬》，《法鼓全集》6-7，臺北：法鼓文化，1999年，頁195-196。

（Dharmāloka）佛學會演講，前一晚住宿在該團體設於首都附近山區的禪修道場。

分派給我的房間，原是辦公室，我在裡面休息了一個多小時，發覺有濃厚的感冒病毒向我襲擊，使我的喉嚨疼痛、氣管發炎、呼吸困難，如果我再住下去，往後三天的禪修指導，可能就無法勝任了。於是我跟果谷商量，請他跟我對換了一個房間；他因終年都是鼻塞，也感覺不到有什麼不對，只是從第二天起，他的鼻孔不斷流清水、打噴嚏，用掉兩卷衛生紙，頭腦也是昏昏的。到了第三天，他才發現，地毯的感冒味道很重，拿到室外，掛在陽臺的欄杆上曬了一整天，情況總算好了一些。²⁷

在這段文字中，感冒病毒彷彿是敵人的部隊，無聲無息地躲在黑暗的角落，隨時準備對人的身體發動攻擊，而人的身體看似比病毒大上幾千幾萬倍，卻毫無招架能力，只能躲避它們。

停留在克羅埃西亞期間，聖嚴法師有一天早晨盥洗時，他的嘴唇不小心讓刮鬍刀割出了一道小傷口，做了簡單的傷口處理之後，他不以為意地繼續工作。但是這個小傷口卻意外地，遲遲沒有復原。他在文章中寫道：

通常像類似的小傷口，以我的經驗來講，大概三天就會

²⁷ 同註¹⁶，〈札葛雷勃的道場〉，《空花水月》，頁111。

復原，想不到，由於連續的感冒，加上奔走在歐亞兩洲不同的氣溫帶上，忽寒忽熱，身體相當不容易適應。大概體內積存了太多的寒氣，不容易散發，所以轉變成為火氣上升，使我的嘴唇傷口變成潰爛的膿瘡，每次喝水、吃飯又會把它碰破，一直到了五月底，才算漸漸的復原。²⁸

維摩詰說「是身不淨，穢惡充滿」，在聖嚴法師的筆下，這龐大的身軀，不僅脆弱，甚且汙穢，汙穢的原因不僅在於身囊中的所容物，甚且還包括了由外侵入的，西醫所說的病毒或中醫所說的寒氣，時時等待著發作，以身體做為殘害的對象。原來，這身囊填裝著造成傷害的物件，隨時找機會折磨名義上的，短暫的身體擁有人。

四、眾生病，則菩薩病

《維摩詰經》中說，維摩詰居士「自念寢疾於床，世尊大慈，寧不垂愍？」世尊感知其意，便思指派弟子前往探病。誰知從舍利弗、大目犍連、大迦葉，乃至於阿難尊者，「如是五百大弟子各各向佛說其本緣，稱述維摩詰所言，皆曰不任詣彼問疾」。在遍問諸弟子而無所獲之後，世尊轉向眾菩薩，誰知「彌勒菩薩、光嚴童子、持世菩薩、長者子善德等菩薩，皆曰不任詣彼問疾」。²⁹在眾佛弟子、菩薩等都

聲稱無法勝任探病任務之後，最後銜命前往探病的是代表智慧的文殊師利菩薩。《維摩詰經》中記載：「於是眾中諸菩薩、大弟子、釋、梵、四天王等，咸作是念：『今二大士，文殊師利、維摩詰共談，必說妙法！』即時八千菩薩，五百聲聞，百千天人，皆欲隨從。於是文殊師利與諸菩薩、大弟子眾及諸天、人，恭敬圍遶，入毘耶離大城。」³⁰大家期待著一場旗鼓相當的充滿智慧的精彩對談。這浩浩蕩蕩的探病隊伍進了毗耶離城，到了維摩詰居士的居處。面對生病的維摩結居士，文殊菩薩殷勤探問。經文曰：

（文殊菩薩問）「居士！是疾寧可忍不？療治有損，不至增乎？世尊慍懃，致問無量。居士是疾，何所因起？其生久如？當云何滅？」維摩詰言：「從癡、有愛，則我病生，以一切眾生病，是故我病。一切眾生得不病者，則我病滅。所以者何？菩薩為眾生故，入生死，有生死，則有病。若眾生得離病者，則菩薩無復病。譬如長者，唯有一子，其子得病，父母亦病，若子病愈，父母亦愈，菩薩如是，於諸眾生，愛之若子，眾生病，則菩薩病，眾生病愈，菩薩亦愈。」³¹

維摩詰居士所謂：「以一切眾生病，是故我病。一切眾生得

²⁸ 同註¹⁶，〈割破嘴唇的經驗〉，《空花水月》，頁124。

²⁹ 同註¹⁵，〈弟子品第三〉、〈菩薩品第四〉（CBETA, T14, no. 475, p. 539, c15-p. 542, a23, p. 542, a27-p.544, a16），檢索日期：2016/05/02。

³⁰ 同註¹⁵，〈文殊師利問疾品第五〉（CBETA, T14, no. 475, p. 544, b2-7），檢索日期：2016/05/02。

³¹ 同註¹⁵，〈文殊師利問疾品第五〉（CBETA, T14, no. 475, p. 544, b15-20），檢索日期：2016/05/02。

不病者，則我病滅。」「眾生病，則菩薩病，眾生病愈，菩薩亦愈。」不僅是感同身受，更不止於同甘共苦，而是親身經驗眾生的經驗，同時又以這經驗，向眾生展示經驗本身的內涵，透過這經驗內涵的展示，進一步拆解經驗本身，呈現經驗的虛妄性。這過程的重點在於菩薩的「親身經驗」。聖嚴法師講說此經時，曾讚歎「這一段經文的精神相當偉大」。他說：

菩薩為了度眾生而進入眾生的生死大病之中，就不能夠免於有病了。……如果眾生都離病，菩薩自亦無病。這個精神其實相同於地藏菩薩所說的「地獄不空，誓不成佛」、「眾生度盡，方證菩提」。換句話說，為因應眾生都在大病，菩薩為度眾生，也不能不顯現病相。菩薩本身無病可害，因為有大悲心憐憫眾生的關係，示現有病。大悲之意是以平等心救度每一個有緣的眾生。大菩薩看待一切眾生都像看待自己，也像看待自己的獨生子一樣，故稱為「同體大悲」。菩薩的福報非常大，可以不受任何苦報，只因看到眾生可憐，不忍眾生受苦，所以與眾生生活在一起，示現與眾生相同的種種病相，以便於度化。³²

在聖嚴法師的旅行文學中，少不了旅行辛苦的「親身經歷」，例如他在雞足山旅行的經驗。一九九三年四月上旬，聖嚴法師隨眾前往雲貴高原邊沿的雞足山，夜宿金頂寺。金

頂寺位於雞足山的極頂，原名天柱峰。海拔三千二百四十八公尺。聖嚴法師寫道：

山頂入夜之後，氣候特別寒冷，氣溫驟然下降。空氣潮濕，侵膚透骨，不僅身外感到冷，身內的五臟六腑，連同骨髓都冷。那兩條被子，好像剛從陰冷潮濕的陰溝邊上取出來的，既冷又潮，而且很重。好在我們每個人都帶了睡袋，我就把自己穿了幾層衣服，鑽進睡袋，蓋上寺裡的毛毯，上覆棉被，作用不在禦寒，而在防風，雖然覺得很重，還是倒頭睡下，頭上戴著冬帽，嘴巴帶上口罩，兩腳穿著厚襪，腳心墊了暖包。據說：我們的團員大眾所睡的床鋪，除了棉被潮濕，連同床板以及床面鋪的軟草，也是潮濕霉臭的，好多位菩薩，不能習慣，也睡不著覺。

山頂的風勢很大，空氣稀薄，開水不到八十度已是沸點。特別到了中夜之後，凌晨兩點多鐘，包括我在內，共有十多位團員，發生頭痛、嘔吐、呼吸困難等現象的高山症候反應。這是我有生以來的第一次經驗，因我氣管及肺部從小就不健康，平時能以心力控制，沒有發生過緊急狀況。當晚睡到凌晨二點左右，不自覺地發生呼吸急促、頭痛欲裂、胃部翻騰等現象，只好趕快起身，盤坐調息，總算在十五分鐘之後，這樣的症狀，便漸漸消退。³³

引文第一段中，聖嚴法師以樸素的文筆，描述眾人使用禦寒

³² 同註⁷，頁 32-33。

³³ 詳釋聖嚴，〈金頂的體驗〉，《行雲流水》，頁 122-124。

衣物的情形，透過這樣的描述，烘托當時當地寒冷的程度。第二段敘述則側重在描述寒冷侵蝕人身所造成的各種身體不適，在這場天氣與人的小型戰爭中，人的挫敗再一次地應證了身體的脆弱性。來勢洶洶的高山症，是聖嚴法師有生以來的第一次經驗。重點是，聖嚴法師可以不必經驗這種辛苦的第一次，以他的聲望地位，考慮他的健康情況，眾人應該可以提供他更多更好的配備，或者說，提供他一點特殊待遇。但是，聖嚴法師始終是「大家」中的一員，苦眾人之苦。抗寒的經驗，高山症發作的經驗，整個過程，聖嚴法師置身其中。

維摩詰欲與眾生同苦而病。眾生病則菩薩病，眾生皆得解脫，則菩薩不病；而眾生之病，在「從癡有愛」，解脫之道，捨佛法之外，別無他途。因此，佛法治病，常常成為聖嚴法師旅行世界各地演講時的主要內容。有一次他在美國旅行弘法，抱病到麻省理工學院的演講，他的主題就是佛法治病。他說：

由於前一晚受了寒，這天上午勉強參觀了兩所校園之後回到麻州佛教會，一躺下休息，便覺得頭痛、出虛汗，昏睡了三小時，起來洗臉、漱口之時，仍覺得口苦、頭痛、反胃、腸痛，還是勉強在五點三十分吃了由白壁居士主廚的晚餐，然後服用了從俄亥俄州帶來的各項藥品，總算把好像山雨欲來風滿樓的病狀壓了下去。然後由廖居士開車，要在四十分鐘之內趕到麻省理工學院。這是下班的時間，交通非常的擁擠，幸好菩薩保佑，總算準時趕上了七

點到九點的演講會場。那是在麻省理工學院 10-250 大教室。當晚的講題是「禪與身心健康」（Health of Body and Mind in the Light of Zen）。³⁴

這次演講的子題包括以下六項：1. 常人所說的身體健康；2. 四大為身，意識為心的調適；3. 身有內外，心有染淨；4. 直觀身心的方法；5. 捨身觀心，捨心放下；6. 放鬆身心，放下身心，那就是真正健康的身心。一如以往，他描述了出現在他身體上的種種病癥，他暫時處理病痛的方法，以及抱病工作的情形，最後記下他演講的主題與內容。自己受病折磨，仍以堅忍的毅力抱病工作，卻又為別人演說如何維護身心健康。這三者正好形成一個富有深意的循環：眾生需要佛法，故聖嚴法師為弘揚佛法而奔波勞碌，因勞碌奔波而致病，然而病自病，我自我，病的是聖嚴法師的身體，繼續工作的則是不被身體拖住的聖嚴法師。從這段敘事中，不但身體我與內在我，雖共在卻分離的狀態十分明顯，同時也看到內在我「處理」身體我的情形。再者，在這段敘事中，還迴盪著一個微弱卻清晰的聲音——倘若眾生都懂得以佛法維護身心健康，則聖嚴師父不必如此辛勞，也不至於生病，更不需要抱病工作了。

聖嚴法師也曾在舊金山演講佛法治病。一九九〇年十月下旬，聖嚴法師一行人駕車由舊金山的西側，翻過山嶺至東

³⁴ 同註²⁶，〈哈佛宗教學院·麻省理工學院〉，《春夏秋冬》，頁 261-262。

側的三藩市總醫院（San Francisco General Hospital）。法師描述了當時所見景致，他說：

該地風景非常優美，東側面臨澄綠的金山海灣，西側遙望常在雲霧飄渺中的山城，庭院空曠幽靜，雖然已入秋季，滿眼依舊一片翠綠。真是一個靜養的好去處。³⁵

不過，他來到這風景優美的地方，不是為了觀賞美景，依舊是為了工作。這次是由該院精神科的楊泳漢醫師安排，以「佛教與心理健康」為題，進行六十分鐘的演講。演講內容分作五項：1. 佛法治病，2. 苦的四大原因，3. 煩惱的六大種類，4. 心理不平衡的五項原因，5. 平衡心理的方法，6. 禪佛教的心病療法。這篇演講，已由楊泳漢醫師整理成稿，更名為「禪——心理健康」。聖嚴法師說：

當時的聽眾一百多人都是醫院的醫生、護士、行政人員，大家都鴉雀無聲，聚精會神。聽完演講之後，他們提出若干問題，其中有四位表示願意接受佛教的信仰，成為三寶弟子；所以在十月二十八日，他們到了大覺蓮社，參加皈依三寶的儀式。我們肯定：佛法實在太好，可以使有病的人醫病，使健康的人更健康。所以這場演講讓他們發現，用佛法來治療現代人的心理病和精神病

的效果，可能要比用醫學更直接、更徹底。至少這也是正待實驗和開發的一門醫療方式。可惜弘揚佛法的人太少，所以這場演講的聽眾之中絕大部分的人士，尚是第一次接觸到佛法。³⁶

這次演講的聽眾都是醫療專業人員，佛法治病，對於他們可能更具有啟發性與實用性。用佛法「治療現代人的心理病和精神病」的效果，可能要比用醫學更直接、更徹底」的思考，一方面凸顯了佛法乃是正待實驗和開發的一門醫療方式，另一方面，也更加彰顯了佛教的跨界性。

信佛奉法，使人身心健康。但身在三界，因果相尋，便須承擔。人身雖空幻無常，不可憑恃，但人身難得；人世短暫，如電如露，仍需把握。何況菩薩為啟悟眾生，以大悲心苦眾生所苦，病眾生之病，一如《維摩詰經》所示。聖嚴法師自然深知此理，因此，他從不做停下腳步之想。他在〈回到紐約〉一文中，說：

我從東方經歐洲帶回紐約的行裝，還沒有來得及整理，就又準備下一個前往美國中西部的行程。而且由於離美三個月，離開臺灣也有十一天了，所以有許多函件公事等我處理，寫信、打電話、發傳真，忙了一整天。雖然王明怡居士打電話來，問我健康情形如何？要我好好休息一天。因為另一個相當辛苦和緊湊的行程，就要在明

³⁵ 詳釋聖嚴，〈三藩市總醫院〉，《金山有鑽》，《法鼓全集》6-4，臺北：法鼓文化，2005年網路版，頁124。

³⁶ 同註³⁵，頁126。

天開始，而他將陪我同行，故有照顧我的責任。我告訴他：「我很好，請放心。」事實上，我從布拉格染得的感冒，一直到此刻還沒有好，沒有發燒的現象，但有頭痛的症狀。人家感冒，身上皮膚感到寒冷，我是從胃裡向外發冷，所以也沒有食慾。不過我知道，尚有大恩待報，又有債務待償，暫時不會死的。³⁷

「尚有大恩待報，又有債務待償，暫時不會死」——這幾句聽起來多麼令人傷感，但是，也讓大家看到了聖嚴法師的勇敢堅強，明澈超脫。病，阻擋不了他弘法的腳步。在他的旅行文學中，讀者總是看到他經常抱病旅行，不停地工作，努力弘法；病與不病，在意義上層層重疊，已無法從表象上分別。

五、病猶不病，不病猶病

維摩詰居士臥疾之初，佛陀希望從諸弟子及菩薩中，派遣一人前往探病，卻不料眾弟子與眾菩薩都以維摩詰的智慧無雙與辯才無礙，難以應對而婉辭。其中釋迦牟尼佛十大弟子之一，號稱多聞第一的阿難羅漢，在說明無法勝任探病任務的原因時，提到一段往事。阿難道：

憶念昔時，世尊身小有疾，當用牛乳，我即持鉢，詣大婆羅門家門下立。時維摩詰來謂我言：「唯，阿難，何為

晨朝持鉢住此？」我言：「居士，世尊身小有疾，當用牛乳，故來至此。」維摩詰言：「止止，阿難，莫作是語。如來身者，金剛之體，諸惡已斷，眾善普會，當有何疾？當有何惱？默往，阿難！莫謗如來，莫使異人聞此麤言，無令大威德諸天，及他方淨土諸來菩薩，得聞斯語。阿難，轉輪聖王以少福故，尚得無病，豈況如來無量福會、普勝者哉！行矣，阿難，勿使我等，受斯恥也。外道梵志若聞此語，當作是念：『何名為師，自疾不能救，而能救諸疾人？』可密速去，勿使人聞。當知，阿難，諸如來身，即是法身，非思欲身，佛為世尊，過於三界，佛身無漏，諸漏已盡，佛身無為，不墮諸數，如此之身，當有何疾？當有何惱？」

時我，世尊！實懷慚愧，得無進佛而謬聽耶，即聞空中聲曰：「阿難，如居士言，但為佛出五濁惡世，現行斯法，度脫眾生。行矣，阿難，取乳勿慚。」世尊，維摩詰智慧辯才為若此也，是故不任詣彼問疾。³⁸

聖嚴法師對上述經文，曾有解說。他說道：

以上三段經文是有層次的：第一個層次是阿難尊者看到釋迦牟尼佛害病，以為佛真有病；第二個層次是超越於有病和無病，維摩詰菩薩認為佛是不可能害病的；第三個層

³⁷ 同註³⁶，〈回到紐約〉，《春夏秋冬》，頁 228-229。

³⁸ 同註¹⁵，〈弟子品第三〉（CBETA, T14, no. 475, p.542, a01），檢索日期：2016/05/02。

次是說看到佛生病是真的，但是佛本身是不會害病的，為了救度五濁惡世的凡夫眾生才示現小病的。第一層次是阿難所見的太低了，第二層次維摩詰菩薩所見的又太高了，第三層次恰到好處，主要是說明佛的出世是為了關懷人間社會。³⁹

在聖嚴法師的旅行文學中，我們看到許多他患病的敘述，他說有人戲稱他為四多法師——多忙、多病、多產、多新聞。「多病」是四多之一。這四多其實可以分為兩組，又形成一個循環。多忙與多病一組，多產與多新聞另成一組；著作與工作成果為「多產」，因為多產而多新聞；因多產與多新聞而多忙，因為多忙而多病。病與忙，對於聖嚴法師而言，是不可分離的兩件事。他在《春夏秋冬》的序言中曾說：

我在撰寫《聖嚴法師學思歷程》的同時，也著手另一冊遊記，那便是本書《春夏秋冬》，自一九九二年十一月十八日開始，由吳果慕仁者錄稿，經過潤色修飾，由盧果乘及姚果莊等仁者，抄成清稿，已到本（一九九三）年的元月四日上午，當天晚上，我便從紐約趕回了臺北。

本書一共五十八篇，約十萬多字。記述我於一九九二年七月五日至一九九三年元月四日之間的所遇所行及所感。其活動的空間範圍，則包括了臺灣、日本、香港、捷克、比利時、美國中西部及東部。……

可是這次我從國外回來之後，一出桃園國際機場，便開始了非常緊密的活動日程，內內外外地忙著開會、演講、指導禪修、規畫法鼓山文教基金會的各項制度、主導農禪寺四眾弟子的修學及弘化，推展中華佛學研究所的教務及行政，忙著我見人、人看我，不僅日日有會議，最多一日之中主持五場會議，處理十多項事務。這趟回國的三個月，在報紙的媒體出現率，平均三、兩天，即有一次，在台視、中視、華視三家電視台，竟給了我二十三次介紹及播映的機會。當然，我也天天忙著害病，傷風感冒、腸胃失衡、頭暈目眩、四肢痠軟，故也餐餐服藥，常常打針，為我治療的中西醫生多達七位。⁴⁰

從上述引文中，讀者看到的是一位極度忙碌者的工作清單，而他的忙碌項目還包括「天天忙著害病」。病，成了他要對付的對象，或者說，身體成了他要對付的一方。各種忙碌的工作，使他無暇照顧他的身體，顯現各種病症的身體，成了需要他更費心對付的對象。然而，讀者所看到的是，他提到了病症，卻沒有提到這些病症如何干擾他的工作。他說，「為我治療的中西醫生多達七位」，彷彿對付「病——身體」這件事，是醫生的工作，與他干係不大，醫生群治療他的身體，他則依然不停歇地完成一項又一項的工作，儼然一位沒有患病的人。或者我們可以說，聖嚴法師的身體生病了，但這身體的病對於他的心志絲毫沒有影響，真正的聖嚴

³⁹ 同註⁷，頁31，檢索日期：2016/05/20。

⁴⁰ 同註²⁶，〈自序〉，《春夏秋冬》，頁4-6。

法師是沒有生病的，他雖病，猶不病。

病與不病，端在如何看待身體。生病的身體，其實是一種「異化」現象。李宇宙曾從醫學的角度指出，對「自我」來說，疾病是一種「異我」，這個「異我」在人類千古疾病經驗的歷史中，不斷地改變型態、暗喻和修辭，從神的懲戒、惡靈入侵、到細菌與病毒等。^{④①}如果說在身體與證空之間，有一個最終也是要拆解的超越性的真我存在，則身體儼然成為「異我」侵蝕與攻伐真我的橋樑、道具，也是一場又一場真我與異我交戰的場域，疾病是這些攻伐行動的總稱。疾病帶來痛苦，是因為有身體存在。重新回頭檢視維摩詰居士的話語，他在回答文殊師利菩薩時曾說：「四大合故，假名為身，四大無主，身亦無我。」^{④②}身體的虛妄性由此可見。以聖嚴法師的修為，自然早已通曉此理。他在多年前曾有一篇短文，談到他對舍利的看法。一九九三年四月下旬，聖嚴法師旅行至洛杉磯。接待的人見他非常消瘦，滿臉倦容，食量又少，所以非常擔心，特別請來一位具有特異功能的人士為法師做氣功治療。這位身懷異術的氣功師為法師治療之後，還說法師的身體內，丹田附近可能有舍利存在。法師並不在意自己的身體裡是否真有舍利，不過，藉由這件事，他寫道：

我已經幾次三番地向弟子們宣告，當我最後擺下色身之時，不許弟子們為我撿取什麼舍利，或者建塔供養。在火化之後，把骨灰碾細灑於法鼓山上，然後讓它隨著雨水流下海去，那是我的最好歸宿，原從四大和合而來，再回四大各自的面貌。同時我已在大陸看到那麼多的祖師塔，都被後人糟蹋破壞，我又何必那麼愚癡，死了之後還要占據人間有限的土地，又害得後人另費手腳。因此，當佛陀涅槃之後，印度的八大國王，爭搶佛的舍利回去供養，大迦葉尊者，所重視的卻是佛的言教法身舍利，故召集五百羅漢比丘，結集佛的三藏聖典，因此使我們後代的人們，才有佛經可讀、佛法可聞。所以，我只期待我的弟子們能夠認同我所提倡的法鼓山理念，繼續推動法鼓山的共識，要比供養我的色身舍利，於人於己更有用處。^{④③}

「原從四大和合而來，再回四大各自的面貌」，這就是聖嚴法師的身體觀。供養色身舍利尚且非必要，這脆弱無主的身體，雖然需要維持它的正常狀態，以行使它的功能，卻不能反客為主，倒果為因，為它所驅策，受它所拘困。因此，病與不病，對於將生命奉獻給佛教的聖嚴法師而言，恐怕差異極其微小。

聖嚴法師晚年身體更加孱弱多病，但他依舊終日忙碌，而忙碌更導致他的多病。他告訴我們：

④① 詳李宇宙，〈疾病的敘事與書寫〉，《中外文學》，第31卷第12期，2003年5月，頁49-67。

④② 同註④①，〈文殊師利問疾品第五〉（CBETA, T14, no. 475, p. 544, c27），檢索日期：2016/05/02。

④③ 同註④③，〈洛杉磯治病·我的舍利〉，《行雲流水》，頁273。

從一九九八年九月下旬開始，我的健康狀況讓好幾位醫師擔憂，囑我宜多休養、多打坐、少操勞、少奔波，最好不用中西藥物，注意飲食營養要跟體質相應。結果藥物是斷了，飲食無從改變，工作則更加忙碌。到一九九九年春節前後，又為治療牙病，誤傷了舌頭，疼痛發炎三個星期，而且忙得不可開交，造成我的健康情況一路下滑。

在此期間，曾有一度衰弱得不能起床，既定的各種日程又不能取消。也就因為如此，直到我由臺北、新加坡、柏林，一路抱病弘法，返抵紐約，才有了一段比較清閒的日子，喘了一口氣，好好地連續造訪了幾個醫院，看了好幾位醫生，作了各項器官功能及血液便尿的詳細複查。

在紐約住到七月上旬，又回到了臺灣，九月下旬遇到了百年一見的九二一大地震，再度把我忙出病來。十月返抵紐約身體好轉了一些，十二月底竟又被流行的重感冒撞上，帶病飛回臺北，糾纏了一個多月，雖然好了，體力則始終未曾復元。⁴⁴

上述引文正好和前一段引文成為對比。前一段引文讓我們看到聖嚴法師忙著工作，也忙著生病，在敘述中，讀者看到的是一位把病放在一邊的弘法者，他絲毫不受身體狀況的干擾，他雖病猶不病。上述引文則讓我們看到他不斷生病，卻不曾中斷工作。這時的身體對他而言，正是維摩詰居士所

言，「是身為災，百一病惱，是身如丘井，為老所逼」，「是身如毒蛇，如怨賊」。他帶病工作，抱病弘法，病痛如影隨形，稍能擺脫，卻又毫無預警地「撞上」。這時的聖嚴法師是病了，他終身奉獻於弘揚佛法，因化度眾生而病，正如菩薩不病猶病！

六、結語

如果說，以維摩詰居士患病為核心而開展佛理論述的《維摩詰經》是綱領，則時隔千年之後，在聖嚴法師旅行文學中關於「病」的敘述，可以說是這部佛經現代式、詩學式的衍義體。從「應機說法，行方便法門」的角度，聖嚴法師的旅行文學中所記述的，充滿智慧與慈悲的方便傳法，可以看成是對維摩詰居士度化眾生的方法上的繼承。透過「病之所集，脆弱的人身」的討論，我們可以理解「病」是維摩詰居士演說佛理的譬喻，藉以驗證人身的虛幻無常，而聖嚴法師則經常以他病弱的身體為隱喻，引導讀者體悟人身之脆弱不可恃。以「眾生病，則菩薩病」的佛理為進路，讀者不僅看到聖嚴法師經驗眾人所經驗，苦眾生所苦的菩薩胸懷，更可以看到聖嚴法師以身為例，以病說法，推廣以佛法治病，力求解除眾生病根的努力。最後，從「病猶不病，不病猶病」的分析，讓我們見到聖嚴法師親身示範，具體實踐他的身體觀，讓讀者見到他不拘困於病體，展現內在真我的重要性，同時也讓讀者見證了他奉獻生命，終身傳揚佛法的大慈悲心。

一九九二年春天，聖嚴法師曾短暫回到臺灣，在短短

⁴⁴ 詳釋聖嚴，〈自序〉，《抱疾遊高峯》，《法鼓全集》6-12，臺北：法鼓文化，2005年網路版，頁3-4，檢索日期：2016/06/24。

三個月的停留期間，他完成了許多工作，做了許多有意義的事，其忙碌的情形可以想見。他說：「因我肖馬，這三箇月中，更像一匹老馬，拉著一輛破車，趕了一站又一站，一路往前，馬不停蹄。」⁴⁵那馬，應是識途老馬，是已深得佛法真義，知道何所去從，卻又回頭想要帶領更多人同行，指引更多人走上正法之途的聖嚴法師；那破車，是聖嚴法師使用多年的身體，雖然破舊，卻仍有它的用途，暫時無法捨棄。在這五濁惡世趕車的聖嚴法師又說：「我很忙，總能找出時間，完成應做的工作。我常病，總能調整身心，猶如健康的活著。」⁴⁶二〇〇〇年，聖嚴法師的身體出現嚴重的問題，必須接受治療與休息而無法遠行，因而導致好幾場早已籌備的海外活動面臨取消的危機。當聖嚴法師的弟子向他請示如何處理時，他說：「我的生命就是用來報三寶恩的，還有一個地方為了佛法非要我去不可，就是我死了也應該去，希望三寶加被，龍天護持，平安無事，到時能否上飛機，也要看他們的福報如何了。」⁴⁷出現在聖嚴法師身體上的種種病痛，不但沒有阻斷他弘法的悲願，反而時時從不同的角度回應佛法精義。以解讀《維摩詰經》做為對照，進入聖嚴法師的旅行書寫的世界，不僅可以讓讀者更深入理解他的文學，也更能體會佛教文學的重要。

⁴⁵ 詳釋聖嚴，〈老馬拉破車〉，《東西南北》，《法鼓全集》6-6，臺北：法鼓文化，2005年網路版，頁222，檢索日期：2016/06/24。

⁴⁶ 同註⁴⁵，〈幹部·時間·健康〉，《東西南北》，頁322。

⁴⁷ 同註⁴⁴，〈健康出狀況·累及許多人〉，《抱疾遊高峯》，頁35，檢索日期：2016/06/24。

參考文獻

一、佛教藏經或原典文獻

東晉·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊（CBETA, T14, no. 475, p. 539, a08-16）。

梁·釋慧皎撰，湯用彤校注，《高僧傳》，北京：中華書局，2004年重印本。

唐·釋玄奘、辯機撰，季羨林校注，《大唐西域記校注》，北京：中華書局，2000年重印本。

唐·釋玄奘、辯機撰，芮傳明譯註，《大唐西域記》，臺北：臺灣古籍出版公司，2006年。

二、法鼓全集

釋聖嚴，《金山有鑛》，《法鼓全集》6-4，臺北：法鼓文化，1999年。

釋聖嚴，《東西南北》，《法鼓全集》6-6，臺北：法鼓文化，1999年。

釋聖嚴，《春夏秋冬》，《法鼓全集》6-7，臺北：法鼓文化，1999年。

釋聖嚴，《行雲流水》，《法鼓全集》6-8，臺北：法鼓文化，1999年。

釋聖嚴，《空花水月》，《法鼓全集》6-10，臺北：法鼓文化，1999年。

釋聖嚴，《抱疾遊高峯》，《法鼓全集》6-12，臺北：法鼓文化，2005年網路版。

釋聖嚴，《維摩經六講》，《法鼓全集》7-3，臺北：法鼓文化，2005年網路版。

三、中文專書、期刊

王志楣，〈《維摩詰經》與中國文人、文學、藝術〉，《中華佛學學報》，第5期，1992年，頁263-298。

李宇宙，〈疾病的敘事與書寫〉，《中外文學》，第31卷第12期，2003年5月，頁49-67。

胡適，《白話文學史（上卷）》，臺北：遠流圖書公司，1997年。

涂豔秋，〈鳩摩羅什譯經方法的探討——以《注維摩詰經》為例〉，《玄奘人文學報》，第4期，2005年2月，頁132-135。

梁啟超，《梁啟超全集（第2冊）》，北京：中華書局，1986年。

梁寒衣，〈維摩詰的疾病〉，《人生》，第217期，2001年9月，頁58-64。

程恭讓，〈《維摩詰經》之《方便品》與人間佛教思想〉，《玄奘佛學研究》，第18期，2012年9月，頁149-194。

黃國清，〈不可思議解脫境界——《維摩詰所說經》導讀（上）〉，《人生》，第221期，2002年1月，頁110-115。

黃寶生，《梵漢對勘維摩詰所說經》，北京：中國社會科學出版社，2003年。

楊玉成，〈夢囈、嘔吐與醫療：晚明董說文學與心理傳記〉，收錄於李豐楙、廖肇亨主編，《沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013年，頁557-678。

萬金川，〈梵本《維摩經》的發現與文本對勘研究的文化與思想轉向〉，《正觀》，第51期，2009年12月，頁143-203。

劉處華，〈各種漢譯《維摩經》之比較研究〉，《內明》，第208期，1989年7月，頁29。

蕭麗華，〈漢譯《維摩詰經》文獻回顧及其與中國文學的關係〉，《佛光學報》，新1卷第2期，2015年7月，頁263-304。

戴密微（法）撰，劉楚華譯，〈維摩詰在中國〉，《內明》，第143期，1984年2月，頁4-7。

顏健富，〈「易屍還魂」的變調——論魯迅小說人物的體格、精神與民族身分〉，《臺大文史哲學報》，第65期，2006年11月，頁113-149。

四、網路電子版

《CBETA 電子佛典集成》網路版，網址：<http://www.cbeta.org>。

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

《佛光大辭典》電子版二版，網址：https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx。

Illness and Buddhism in Master Sheng Yen's Travel Writing

Wang, Mei-Hsiu

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

I Abstract

The travel writing of Master Sheng Yen of Dharma Drum Mountain is not only abundant in quantity, but also rich in aesthetic value, embodying fields including history, literature and religion, making its importance in Taiwan Buddhism literature. For Master Sheng Yen, the beautiful natural sceneries were not the motive for travel; the real motive lies in preaching Buddhism. In order to do so, Master Sheng Yen travels constantly, and because of his health issues, he often writes about traveling in ill, echoing the contents of *Vimalakirtinirdeśa Sūtra*. Centered on the concept of illness narrative, this paper aims to explore the relation between the writings concerning illness of Master Sheng Yen with *Vimalakirtinirdeśa Sūtra*, with hopes of bring new perspectives of understanding the travel writings of Master Sheng Yen and raising new questions about the travel writings of Taiwan Buddhist literature.

Key words: Master Sheng Yen, Travel writing, *Vimalakirtinirdeśa Sūtra*, Buddhist Literature, Illness Narratives

跨地同坐一門禪修 ——聖嚴法師的國際弘法^❶

李玉珍

國立政治大學宗教研究所教授

■ 摘要

本文嘗試從法鼓山在美國的發展，探討聖嚴法師（1930－2009）以「中華禪法鼓宗」開宗立派的宗旨。聖嚴法師從一九七六年起奔波紐約與臺北兩地教禪起，致力復興中國禪法，為少數國際知名之中國禪師。法鼓山在美發展，契合以禪修做為主流的歐美社會。本文分成以下五節：一、美國華人佛教的六大區域與三種組織型態；二、聖嚴法師的美國弘化與大學學佛社；三、流動中的大學城佛學社；四、美國分部的道場與信徒特色；五、聖嚴法師的法子與法脈觀念。透過法鼓山在美的禪修團體以及聖嚴法師的法子制度，分析漢傳佛教國際化過程中的境遇與定位。

❶ 本論文為聖嚴教育基金會補助之二〇一五學年專題研究計畫：「跨地同坐一門禪修：法鼓山的國際法脈觀」成果之一，特此致謝。本計畫初步發表於二〇一六年聖嚴漢傳佛教國際會議，重新修正後出版，感謝兩位匿名審查者的意見。

關鍵詞：聖嚴法師、中華禪法鼓宗、美國華人佛教、法鼓山法脈、臺灣佛教國際化

一、前言

全球化已經成為國際學界研究當代宗教的重點，戰後以臺灣為基礎的中國佛教（Taiwan-based Chinese Buddhism）^②擴散全球有成，亦頗受學界關注。臺灣佛教團體中，除了草根性顯著的慈濟功德會之外，創辦人大部分為二次大戰後來臺的大陸僧侶，並且皆以復興中國佛教為使命，佛光山、法鼓山、中台禪寺皆是顯著的例證。^③臺灣佛教團體跟隨華人移民的浪潮向全球輻射，是華人移民社團中最重要的中國佛教代表。譬如來自臺灣、香港、馬來西亞以及中國的歐美移民，皆十分倚重如佛光山、慈濟功德會、法鼓山等佛教團體。二十一世紀華人移民的成分雖因中國移民劇增而改變，但是臺灣佛教團體的代表性仍非常顯著。

中國佛教不但發揮凝聚華人移民的文化認同、提供資源網絡的功能，同時也會影響移民原鄉與新家園之間的宗教形式與形象。^④所以當中國佛教熱衷於弘傳佛法到歐美

② 本文區分「漢傳佛教」、「中國佛教」與「華人佛教」，以其根本三藏的語言來定義。「漢傳佛教」指的是以漢文大藏經為基礎的佛教傳統，相對於以巴利藏為基礎的南傳佛教、以藏文大藏經為基礎的藏傳佛教。以經典語言界分，日本佛教、韓國佛教因為仍然以漢文大藏經為基礎，所以亦屬漢傳佛教；而蒙古佛教基於藏文大藏，則屬藏傳佛教。本文中的「中國佛教」指的是來自當代中國的佛教傳統，「華人佛教」則泛指華裔移民的佛教，包括馬來西亞、新加坡、越南、臺灣等地的華人佛教傳統。

③ 有關慈濟功德會的草根性特色，請參見李丁讚，〈宗教與殖民：臺灣佛教的變遷與轉型，1985-1995〉，《中研院民族所集刊》，第81期，1996年春季，頁19-52。

國家時，美國社會也不斷評估華人佛教，並且與其互動。目前美國社會仍趨向定義華人佛教為族裔佛教（ethnic Buddhism），因為其局限於華人移民社群的特色；但是不容否認的，隨著華人移民融入美國當地社會，中國佛教也逐漸走出華埠。

本文研究中國佛教的全球化，是以上述臺灣佛教團體與華人移民為脈絡，關注一九七六至二〇〇九年間聖嚴法師（1930－2009）在美國弘傳中國佛教的組織特色。期間相對著名之類似團體，如各地華埠的中國寺院、洛杉磯的西來寺等，還有以「城」（city）自稱的舊金山萬佛城，仍以華埠金山寺為重要據點，形成少數像紐約華埠大覺寺與郊區莊嚴寺互為支援的連結。^❸值得一提的是，當時著名的華人佛教

❸ 譬如二次大戰成為日本佛教消長的關鍵。戰前日本移民有日本佛教宗派為後援，派遣如鈴木大拙（1870-1966）教授等僧侶赴美弘法，建立起日本形式的寺院、學校。二次大戰期間，日本佛教的發展因美國設立日裔美籍集中營而嚴重受挫。有關日本佛教在美國的發展，請參考于凌波，《美加華人社會佛教發展史》，臺北：新文豐，1996年，頁39-45；Richard Hughes Seager, *Buddhism in America* (New York: Columbia University Press, 2012), 132-154。

❹ 舊金山萬佛城無疑是中國佛教在美國發展成功的個案，宣化法師（1918-1995）的眾多信徒以及後繼者恆實法師皆為美籍人士，但是它所代表的中國佛教特色也相對複雜。筆者口訪美國佛教徒學者 Raoul（皈依妙境長老超過三十年），即表示其定位視對象而言，雖然對某些美國人而言，萬佛城是中國佛教，卻也有美國人與華人持不同意見，認為它不是中國佛教。這與法鼓山聖嚴法師的中國禪師以及中國禪宗的國際定位一致，相當不同。檀香山、舊金山和紐約地區的華人佛教發展，均以居士為主導，比較特殊的是宣化法師。他比妙峰法師晚一個月抵達舊金山，並且在一九七六年建立一個類似佛教公社的萬佛城，有許多美國人跟隨他剃度出家。妙峰法師是馮善甫教授親自向外交部要求指派出國宣揚文

團體都以「寺」（temple）自稱，唯獨聖嚴法師將其紐約東初禪寺以及後來陸續建立的象岡道場等機構，一律稱為「禪修中心」（meditation center）。^❺「禪修中心」和「道場」（dharma center）是美國非亞裔佛教團體比較普遍的稱呼，相較之下「寺」通常指稱亞洲移民佛教的寺院。道場與寺院

化，然後由印順法師推薦的廣東籍貫年輕法師。他來美後很快獨立，在華埠建立中華佛教總會和法王寺。宣化法師則是從香港獨自到美國弘法，繼續苦行，並且吸引美國大學學生，組織經典讀書會，不同於一般華埠寺院以法會儀式為主的運作方式。請參考于凌波，《美加華人社會佛教發展史》，頁97-103。

❻ 法鼓山美國道場分布表：

全名	創立時間	網址
美國護法會與美國紐約東初禪寺 CMC, the Chan Meditation Center	1977	http://www.chancenter.org/
美國象岡道場 DDRC, Dharma Drum Retreat Center	1997	http://www.dharmadrumretreat.org/
美國舊金山道場 DDMBASF, Dharma Drum Mountain San Francisco Bay Area Center	2003	http://www.ddmbasf.org/
美國洛杉磯道場 Dharma Drum Mountain Los Angeles Center	2012	http://www.ddmbala.org/
法鼓山芝加哥分會 DDM Buddhist Association, Chicago Chapter	2014 (1993)	http://www.ddmbachicago.org/newhomefund
美國新澤西州分會 DDM New Jersey Chapter	1992	http://www.ddmbanj.org/zh-hant/node/722
美國華盛頓州西雅圖分會 DDM Buddhist Association Washington Chapter	2001 11月	http://seattle.ddmusa.org/ddmba_WA/about_us.htm ; http://seattle.ddmusa.org/ddmba_WA/about_us_e.html

法鼓山在美國重要道場均以「中心」（Center）稱之。

的最大差異，除了駐錫其中的亞裔僧尼之外，是否為當地社區的宗教中心也是很重要的指標（西方佛教寺院並未像亞洲寺院一樣，成為一般社區的宗教中心）。^⑦法鼓山循聖嚴法師之例，將其組織自我命名為「中心」，偏向道場而非寺院制度，其象徵意義值得進一步研究。

聖嚴法師教導禪修，從一九七六年在紐約接引西方弟子習禪之後，至二〇〇六年為止，每年來回紐約、臺北帶禪七，創建一個比較跨越種族、文化的中國佛教全球化模式。^⑧聖嚴法師不僅在華埠教導美國人禪修，並且跨出華埠、深入美國大學校區，並同時在臺灣建立以禪修為特色的法鼓山，二〇〇五年中華禪法鼓宗開宗立派。^⑨

二〇一五年三月至九月在美期間，我陸續參訪法鼓山在美國加州的分部與訪問舊金山灣區的成員，訪談過聖嚴法師法子繼程法師、吉伯·古帝亞茲（Gilbert Gutiérrez），以及密西根州與聖嚴法師關係密切的佛學社團（他們的創立受到聖嚴法師很大的協助；其成員至今仍然定期參加東初禪寺、象岡道場的禪修，但非隸屬法鼓山）。過程中我注意到法鼓

⑦ 佛教寺院在西方社會並未扮演社區信仰中心的角色，即使有些美國佛教團體逐漸發展出以僧團為中心的運作方式，但一來僧團的成員持戒不同，另外其信徒也不像來自鄰近區域的基督教徒間的區域紐帶，而以某些族群為主。有些道場甚至是位於商店街的瑜珈、靜坐中心。

⑧ 相關的最近研究，請參考 Hsiao-Lan Hu, “Syncretism and Exclusivism: Characteristics of Chinese Mahayana Buddhism in Relation to the Racial Integration in Lansing Buddhist Association,” 聖嚴教育基金會主辦，第六屆聖嚴思想國際學術研討會會議論文，2016 年 7 月 1－3 日，臺北。

⑨ 請參考李玉珍，〈禪修傳統的復興與東西交流——以聖嚴法師為例〉，《聖嚴研究》第四輯，臺北：法鼓文化，2013 年 11 月，頁 7-34。

山的道場中心模式，這正是聖嚴法師能夠順利走出華人圈、融入美國社會的重要組織特色。此一觀察尤其在拜訪洛杉磯其他寺院之後，更為明顯。在此比較基礎上，本文將先介紹回顧華人佛教在美國的發展，再進一步探討法鼓山在美國的發展結構與組織特色。

二、美國華人佛教的六大區域與三種組織型態

目前美國的華人佛教研究仍在起步，于凌波於一九八〇年採訪美國華人寺院、僧侶、居士的紀錄，是首度的系統性介紹，但可惜沒有標明資料出處。^⑩英文學界有 Stuart Chandler 結合華人移民史，探討佛教傳入美國的專文。^⑪Carolyn Chen 則以華人移民的改宗、復信經驗，探討佛教對於華裔美籍女性的影響。^⑫但是對於華人佛教在美國的

⑩ 于凌波，《美加華人社會佛教發展史》。

⑪ Stuart Chandler, “Chinese Buddhism in America: Practice and Identity,” in Charles Prebish and Kenneth K. Tanaka eds., *The Faces of Buddhism in America* (Berkeley: University of Berkeley Press, 1998), 14-30.

⑫ Carolyn Chen 的 *Getting Saved in America: Taiwanese Immigration and Religious Experience* (Princeton: Princeton University Press, 2008) 訪問 San Gabriel 郊區華人社群逾五十位臺裔美籍佛教徒與基督徒，分析宗教認同與社群關係，如何協助移民在新舊傳統交接過程中建立自我定位。復信不是陳的用詞。改宗（convert）原意為非基督徒改信基督教，也可以擴展為非佛教徒開始信仰佛教；至於復信是我用來指稱華裔重新信仰他們的傳統宗教。基督徒重新信仰基督教並無復信此一現象，因為他們可以遊宗（游離於基督宗教的不同教派）；猶太教則有前代猶太人淡化其宗教信仰，後代重新恢復猶太教信仰以及生活方式的現象。亞洲佛教徒和猶太人這種隔代重新信仰家庭傳統宗教的行為，十分類似，兩種宗教也都具有很強的族裔特色，我用復信來通稱這類現象。

發展，英文論著罕見述及。¹³後來 Stuart Chandler、Julia C. Huang 等人針對單一佛教團體進行研究，詳細解析佛光山、慈濟功德會的全球化理念與組織形式，但是關於臺灣與華人移民的聯繫，尤其當地社會的反應仍然不足。¹⁴

于凌波認為中國佛教在美最早的形式為居士佛教，從佛教團體與寺院的发展可茲證明。¹⁵于凌波於一九九四、一九九五年的暑假訪問美加，以華埠將美加畫分為六大區域，提出華人佛教在美的發展以此六地區的華埠為基礎。最早的佛教會與佛寺由地區華人菁英出資興建，聘請國內僧侶短期駐錫，講經弘法、提供儀式服務。此六大華埠依照華人移民抵達前後的發展次序如下：

（一）夏威夷檀香山：第一個華人佛教社團是一九五三年成立的「檀香山華僑佛教總會」，但第一位常駐法師知定於一九五五年冬末才抵達。

（二）加州舊金山：一九六二年三月妙峰法師由臺北飛

抵舊金山，成為第一位到美國本土弘法的僧侶，當時接機的代表來自當地所謂正統佛教——分別創立於一九五二年、一九五八年的佛禪會馮善甫、善敦兄弟、美洲佛教會、正善佛道研究會伍佩琳居士等人。次年伍佩琳延請樂渡法師來舊金山弘化。

（三）紐約州紐約市：妙峰法師抵美引起風潮。一九六二年應金玉堂於紐約創辦美東第一個華人佛教社團「美東佛教研究總會」，延請妙峰法師短期駐錫弘法，之後又敦請臺北悟明法師來美八個月，一九六四年又請樂渡法師由舊金山來紐約。樂渡法師到紐約後與沈家禎組織美國佛教會，創辦所屬大覺寺。一九七〇年應金玉堂建大乘寺，一九七五年沈家禎捐宅建莊嚴寺，寺址皆不在華埠之內。

（四）加州洛杉磯：一九七二年香港文珠尼師選擇在洛杉磯開創美西佛教會以及圓覺寺，就是因為此地尚無任何華人佛教團體。一九七七年印海法師也由紐約市轉來洛杉磯（前一年才從臺北慧日講堂到東禪寺），建立佛教正信會和法印寺；一九七八年臺北法光寺如學法師也來到洛杉磯建立中美佛教文化中心、法光寺，而且是以閩南語弘法。臺灣退出聯合國後佛光山於此營建西來寺十年（1987—1988），建立兩岸佛教文化往來的星雲模式；¹⁶臺灣各大寺院皆在此地建有分院別寺，蔚為風氣，洛杉磯堪稱反映中美關係最敏銳

¹³ 英文學界對於華人佛教在美發展，多以華埠的人口移動為主軸。華埠中的華裔人口除了中國移民，因為美國加入越戰結果，越南華僑也大量進入華埠，亦建立數量豐富的越南大乘寺院。本文將不討論越南佛教在美的發展。

¹⁴ Stuart Chandler, *Establishing a Pure Land on Earth: The Foguang Buddhist Perspective on Modernization and Globalization*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004; C. Julia Huang *Charisma and Compassion: Cheng Yen and the Buddhist Tzu Chi Movement*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

¹⁵ 于凌波指出「居士是大乘佛教在西方發展的開路先行」，請參考其著作〈百年來居士佛教的發展〉，顯密文庫：<http://xmwk.zgfj.cn/e/action/ShowInfo.php?classid=1965&id=76770>，檢索日期：2016/4/20。

¹⁶ 有關西來寺的建立過程與影響，請參考李玉珍，〈慈莊法師與西來寺：佛光山國際弘法模寺的基礎〉，中華佛教文化院、香港中文大學人間佛教研究中心、西方寺合辦「第一屆人間淨土與彌陀淨土國際會議」會議論文，2016年1月9—10日，香港。

的華人移民平台。

（五）德州休士頓與達拉斯：一九七九年淨海法師來訪休士頓，邀集嚴寬祐、崔常敏夫婦、香港永惺法師成立休士頓「德州佛教會」；一九八一年臺灣移民葛光明、盛曉英夫婦所建的第一個佛教社團「達拉斯學佛社」（原德州大學達拉斯分校臺灣留學生所組達拉斯學佛會），一九八八年改組淨宗學會；一九九三年國際佛光會達拉斯分會成立。

（六）其他地區，除了上述美國東西兩岸、德州以外的地區，範圍廣闊而且似乎佛教社群各自發展，規模不大，因此于凌波不介紹討論。¹⁷此外，于凌波訪問前述五個地區，偏重華人移民的傳統社區，忽略臺灣移民正逐漸形成華埠以外的郊區移民窟。¹⁸

中國佛教伴隨華人移民抵美，其形式與形象也隨著這些移民的社會身分而變化。十九世紀的華人移民以淘金礦工、鐵路勞工為主，他們信仰的佛教也是混雜民間信仰、祈求庇護為主。一八八二年美國排華法案後，留美的華工分布美國大城市形成華埠（中國城 Chinatown），仍以洗衣坊、小雜貨店、中餐館等密集勞力為主業，華埠的佛教寺廟也仍延續

¹⁷ 于凌波提到內華達州拉斯維加斯佛光山蓮花寺、賓州費城越南觀音寺、波士頓華埠三慧覺苑、麻州佛教會、賓州海里教會（陳大雄居士）、明尼蘇達州雙子城區中西部佛教會（郭浩宏居士）、喬治亞州亞特蘭大佛學社、印地安納州普渡大學佛學社（張龍雨居士）、伊利諾州西北大學佛學社（如念法師與賴守正居士創立）、加州聖荷西佛教慈善居士林（廖惟園居士）、舊金山南灣菩提學會。

¹⁸ Wei Li, *Ethnoburb, The New Ethnic Community in Urban America*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.

神廟形式。¹⁹當華人移民的教育水準與生活水平逐漸提昇之後，中國佛教也晉升為僧侶住持的佛教寺院。

二次大戰之後許多中國菁英移民美國，成為中國佛教重要的庇護者，捐贈私宅創建紐約莊嚴寺的船業鉅子沈家禎（1913—2007）即是顯例。尤其美國移民法於一九六五年放寬後，華人或追求經濟利益、或因亞洲局勢動盪，移民美國人數增加，中國佛教急速在華埠興盛。譬如一九七二年中華民國退出聯合國後的臺灣移民潮、一九九〇年代以來大陸鐵幕開放後大量湧進美國的中國移民。這些來自中國、臺灣、香港的華人移民，擁有大學研究所高學歷的比例為各國移民之冠——來自中國、香港、臺灣的移民中，具有大學以上學歷的比例分別為百分之三十、四十七、六十二，他們成為專業技術人員的比例也相對很高。²⁰更重要的是，新移民隨著本身的專業條件提昇，開始移往郊區的新移民社區，追求較好的教育與居家資源，不再聚居華埠。華埠成為新一代移民的暫時棲身之地。

就佛教團體的組織形式而言，則可分為居士會、個別僧侶的寺院以及本山制度型僧團。第一類團體又可以是否位於華埠來區分。華埠的居士會往往可以主導寺院的人事權；因為寺院的儀式功能大於讓僧侶靜修，所以他們聘任的僧尼不必然出身自同一僧團，而且流動性大。非華埠地區的居士會則往往以規模較小的佛學讀書會、共修會形式存在，不涉及

¹⁹ Stuart Chandler, "Chinese Buddhism in America," pp. 14-30.

²⁰ Stuart Chandler, "Chinese Buddhism in America," pp. 17-18.

建立寺院的事務。在這兩種之外的臺灣的慈濟功德會，則是新興的居士團體，遙奉臺灣花蓮的靜思精舍為中心，自有規模完整的法會與共修儀式、社會慈善活動與文化教學體制。

做為一個少數族裔的宗教機構，在沒有供養僧侶習俗的非亞洲社會生存，上述寺院很難倚靠俗人隨機捐獻維生。萬佛城的自給自足就是移民寺院為存續而改變的最佳範例。萬佛城的僧尼在自己的農場耕種，以及在自辦的學校（從小學到社區大學）教授佛法。²¹大多數的華埠寺院可以獲得比較多的自由捐獻，但是他們必須顧及這些華埠移民的需求，舉辦各種儀式。相對而言，宗派的寺院則因為扮演國際分部，其經濟保障來自臺灣佛教中心的金援，尤其是在當地開發建設的時期。他們聯繫的當地社群並非局限於某個區域，仍是國際脈絡中的一環，這種國際脈絡甚至是聯繫當地信徒的必然合法性來源。

華埠地區應聘的僧侶建立自己的信徒圈後，往往依賴個別信徒的資助，建立以僧侶為主體的佛寺或精舍。由於資源來自華人圈，他們的寺院也環繞華埠而建，或是位於新興的郊區華人社區。早期這類個別中國僧侶營建的寺院與華埠的距離，端視其信徒圈以及僧侶本身的語言能力而定。移民美國的華人佛教徒，第一代往往敦請同一省籍僧侶來美，以能持方言與國語為要，甚至可以不講英語。朱斐居士晚年移民紐約之際，曾經擔心自己不會說英語而無法適應，結果沈家

²¹ 萬佛城創建者宣化法師，也在美加地區華埠建立寺院。近來萬佛城也接受馬來西亞齋姑的龐大捐款，在吉隆坡建立分部，是萬佛城在美國之外最大的寺院。

禎回應「不會講英語也沒關係」。²²

華埠早期人口以廣東臺山籍最多，早期僧侶也多來自廣東、香港，一九四九年後中國各地僧侶隨內戰播遷至香港、臺灣和東南亞，華埠的法師也持南腔北調的國語。洛杉磯的第一座佛寺由粵籍文珠尼師所建，一九七五年以前經常要服務越南佛教徒，法光寺如學尼師則應臺灣移民之請，在洛杉磯建立了首座以閩南語弘法的佛寺，一九八七年慈莊法師在洛杉磯籌建西來寺，特別選在日本移民區開始，因為本身和很多臺灣移民一樣，嫻熟日語。²³

第二類以僧侶為主體的寺院，規模不大，不是師友互相幫襯，便是師徒相依，常駐僧尼人數僅達個位數。有些寺院則是臺灣僧尼在美的精舍版分部，因為住持常住臺灣，年中偶爾來訪，除了短期講經說法、辦說法會之外，還兼具避靜、休養的功能。這些小型寺院依靠僧侶的人脈和聲名擴建，招募同鄉、同門師兄弟、學侶共同營建，然後逐漸有第二代弟子幫贊。第二代弟子多來自住持的主要駐錫地（譬如臺灣），極少數是華裔移民之後代，更罕見西方人。

一九八〇年代以來，逐漸在美國扎根的臺灣佛教團體——佛光山、法鼓山、中台禪寺、淨宗學會等，則是以本山制度型僧團推動國際網絡。他們的僧尼在臺灣本山剃度受戒，接受一致的佛學教育以及寺院生活訓練；各州大城市的

²² 卓遵宏、侯坤宏訪問，周維朋記錄，〈朱斐居士訪談錄（二）〉，《國史館館訊》，第3期，2009年12月，頁153。

²³ 有關西來寺的建立過程與影響，請參考李玉珍，〈慈莊法師與西來寺：佛光山國際弘法模範寺的基礎〉。

護法會輔助逐層發展的分布點，組成國際網絡。這些僧團為主的寺院，可以憑藉臺灣本山調度人力與資源，他們弘法的對象也不限於華埠的老移民，而追隨新科技移民進駐大城市和郊區的新華人移民據點。個別團體並且發展出全球化的論述與支持網絡，其中人間佛教與人間淨土是最普遍的論點。

上述三種組織型式中的臺灣佛教團體之中，慈濟功德會與法鼓山都分別跨越亞洲傳統寺院的界線。由於證嚴法師本身不離開臺灣，也並不派遣任何出家人來美國，所以慈濟功德會在美國一直以居士團體運作，而不朝向寺院組織發展。聖嚴法師則從華埠出走，建立向西方信眾開放的禪修中心。但是由於他每隔三個月就離開紐約，早期東初禪寺的出家住眾並不穩定，一直到臺灣成立法鼓山後，仍然以標榜共修（主要是禪修和閱讀聖嚴法師的著作）的中心形式運作，和華埠或是佛光山、中台山以僧團為主的寺院不同。這種非社區寺院的組織方式，比較接近美國社會的佛教道場制度，是否因此賦予法鼓山更優勢的組織，以便融入美國社會，是本文接下來要探究的議題。

三、聖嚴法師的美國弘化與大學學佛社

美國法鼓山的創建者是聖嚴法師，他的一生與許多同時代來臺的中國僧侶十分類似。²⁴他們曾經參與近代中國佛教

的改革運動，並且經歷過鼎革之際的戰亂後，都非常幸運地在臺灣生養將息，度過清苦而精進修行的生活。幼年出家，趕過經懺也讀過佛學院，一九四九年參軍來臺，一九六〇年退伍，投入東初和尚（1907－1977）門下，重新剃度受戒。受戒兩年後，毅然選擇閉關精進，於一九六一至一九六八年間托庇於臺灣美濃朝元寺，閉關拜懺靜坐、讀經寫作。

聖嚴法師選擇學術生涯，於一九六九年負笈留日，分別於一九七一、一九七五年於立正大學獲得文學碩士、博士學位，成為臺灣第一位博士僧侶。一九七五年底學成，因為覺得臺灣的佛教學術環境尚未成熟，他應紐約莊嚴寺沈家禪居士之邀到美國，次年即擔任美國佛教會董事兼布朗區大覺寺住持。留日期間聖嚴法師即留心日本的禪宗道場，挾此經驗以及日本禪宗在美的聯繫，他開始教美國人禪修。

聖嚴法師在美教禪，始自一九七七年，但是該年年底東初老人圓寂，他回臺奔喪、處理中華佛教文化館以及農禪寺組織繼承事宜；一九七九年重回紐約時，已經失去美國佛教會和大覺寺的聘任。聖嚴法師和西方弟子在街上流浪一個月後，終於在紐約皇后區（華埠邊陲）租屋設立一所禪中心，即後來的 The Institute of Chuang-Hwa Buddhist Culture（中華佛教文化院）。此處於一九八一年整修完成，以東初禪寺之名正式開光，次年又成立法鼓出版社。一九九七年因為東初禪寺不敷使用，於上紐約州建立象岡道場，次年開始舉辦禪七，二〇〇〇年並首次舉辦四十九天禪修。從一九七九至二〇〇六年間，聖嚴法師每隔三個月便往返奔馳紐約、臺北，教導禪修。²⁵

²⁴ 俗名張保康，江蘇南通人，家境貧寒，十三歲在當地狼山小寺院剃度出家，法名常進，稍長到上海趕經懺，仰慕當時僧侶教育的改革，在非常艱難的情況下，進入上海靜安寺佛學院讀書。

聖嚴法師首次在臺灣教導禪修，是一九七八年在農禪寺應文化院與臺灣譯經院員工之請，只有五位參加。²⁶一九八〇年九月八日地藏菩薩聖誕日，聖嚴法師於中華文化館為果厚、果梵、果祥、果麻剃度，《聖嚴法師年譜》標明此為「法師建僧初始，日後衍為法鼓山僧團」。²⁷但是紐約禪中心方面的運作，早有果忍（Paul Kennedy）和果閑（Karen Zinn）在一九七八、一九八一年剃度出家；他們不但是法師第一期禪修精進的弟子，而且襄贊法師禪中心事務、大力促成他四處弘法的助力。²⁸聖嚴法師堅持紐約和臺北道場人事、經濟獨立不相干涉，²⁹所以早期法鼓山是雙軌並行的。西方弟子最長三年就還俗，使得盡心栽培他們的聖嚴法師非常困擾。以東初禪寺為例，常住方面一直要等到一九八六年九月果元剃度出家後，才穩定下來。他是加拿大華僑，參加數次禪七後發心跟隨聖嚴法師出家。³⁰一九八九年之前的紐

²⁵ 他在東初禪寺帶領了五十四期禪七，授課七百五十二堂，並且發行五十五期英文季刊《禪雜誌》（*Ch'an Magazine*）、九十四期英文季刊《禪通訊》（*Ch'an Newsletter*），以選刊禪七心得以及禪學演講。

²⁶ 一九七八年十一月四至十八日聖嚴法師於中華文化館舉行首次臺灣的禪七，對象為文化館、臺灣譯經院的員工與師生，《聖嚴法師年譜（第一冊）》，頁 xiii 上、頁 377-379（林其賢編著，臺北：法鼓文化）。戰後臺灣大部分是佛七，僅有南懷瑾在一九五五至一九七五年間以居士身分主持過七次禪七（同前書，頁 379）。

²⁷ 林其賢編著，《聖嚴法師年譜（第一冊）》，臺北：法鼓文化，2016年，頁 401。

²⁸ 果閑並於一九八二年九月十九日在臺受大戒，參見林其賢編著，《聖嚴法師年譜（第一冊）》，頁 412、436。

²⁹ 同註²⁸，頁 xv 上、頁 413-414。

³⁰ 同註²⁸，頁 530。

約是整個法鼓山禪修的發源地。

一九七〇年代以來的中國僧侶赴美弘法，只有宣化與聖嚴法師教導美國人禪法，並且長期有西方弟子跟隨剃度出家。宣化法師剛開始也到附近大學教導佛經，然後建立萬佛城和法界大學，採取自耕自食的農社方式，帶領西方弟子苦行、英譯漢籍佛經。聖嚴法師則是在美國大都市和大學城傳播中國禪的思想和修行，經常到美國各地大學演講，並且教導禪修，但是在美並無學佛腹地。³¹

一九八七年在一次例行的繁忙行程中，聖嚴法師於五天連訪三州境內四所大學，白天上課演講，晚上開示，結果發現當地的大學佛學社團都沒有指導法師。³²他曾經馬不停

³¹ 我分別於一九九一年在加州大學洛杉磯分校（UCLA）以及一九九三年在康乃爾大學（Cornell University），各參加過一場宣化法師和聖嚴法師對華人大學生佛學社的演講。宣化法師堅持所有在場者使用英文，結果場子內瀰漫著緊張的氣息；隨他而來的臺灣尼眾，被他點名講英文卻僵在當場，十幾分鐘不作聲。最後他用鄉音很重的北方話解釋，萬佛城的生活是「一日不做，一日不食；一天不說英文，也不能吃飯的」。聖嚴法師的公開演講請美國出家侍者翻譯，但是晚上對佛學社的演講就只用中文，散會前還舉行了皈依典禮。他強調自己只是代表僧團來接受大家，皈依不代表大家變成他個人專屬的徒弟。

³² 一九八七年十一月十七日到印第安那州巴特魯大學宗教系演講「禪師與禪院的修行生活」。十一月十八日上午繼續為「西方宗教」與「世界宗教」兩班課程合班演講「禪的理論、歷史、方法」，下午為另一班演講相同題目。晚上趕赴鄰州伊利諾大學香檳分校，為該校師生組成之坐禪小組開示。十一月十九日上午到伊利諾大學亞洲系及亞洲宗教系演講「禪師與禪修」，下午飛愛荷華州，晚上至愛荷華大學佛學社莊立平家開示，會後九位博碩士生皈依。十一月二十日白天到愛荷華大學宗教系、亞洲太平洋研究中心演講「禪修及其理論」，晚上應中國同學會與佛學社聯合邀請，演講「禪與生活」。同註³¹，頁 561-563。

蹄地拜訪過六十幾所美國大學，結識許多美國佛學研究的教授，接觸各地華人留學生。具有博士學位以及教導禪修的經驗，是其他中國禪師無法望其項背的資歷。當時華裔僧尼集中於美洲兩岸華埠以及新興的科技城市，一般只對華人宣講經典，所謂對西方人傳法也著重於翻譯經典；但是聖嚴也教西方弟子禪修，並且以博士身分經常到美國大學演講，與美國佛教學者以及華人學生佛教社團建立良好的關係。³³他在美國的禪修演講和學佛社播種，就如他的書籍影響社會一樣，深遠而無法估計。

四、流動中的大學城佛學社

由上述聖嚴法師在美弘法過程，可見他與大學城佛學社的頻繁互動。上述華人居士團體中，還有一種經常被忽略的以大學城為基礎的學佛社群（college-town-based Buddhist association，以下簡稱 CTBBA）。它們由於成員是留學生，不但畢業遷移而造成人數不穩定，又缺乏資源，以至於很少像華埠的居士團體能獨自建立附屬的寺院。但是對留學生比例極高的臺灣移民而言，大學城佛學社卻可能是他們在美學佛的起點。

一般華埠的華人佛學團體也都是以居士為主要成員，大多數是成功的商業鉅子夫婦獨資創建，或者糾集華裔移民社區的領袖或者著名之僧侶共襄其盛。即使同處一市，罕見留學生參與這種居士團體。聯繫這些華埠名流的樞紐以地緣為

重，通常寺院的核心護法和法師是同鄉，檀香山與舊金山早期僧侶皆來自廣東，原因如此。沈家禎居士在紐約創辦大覺寺和莊嚴寺，捐家宅建寺，以寺為家，又全力支持臺灣譯經院、宗教研究院，大量接納以學問聞名的大陸比丘，不論省籍，提供其研究資糧，是比較開放的特例。

筆者於二〇一四與二〇一五年暑假，連續參加美國中西部某大學城的 CTBBA 活動，並且口訪其重要成員。這些活動分為三類：（一）外來法師與居士主持的念佛禪、禪修營、佛法演講。講者不限華裔法師，也包括美國禪修道場的主持人；語言中英文皆有。法師無法直接以英文開示的話，也盡量找人做英文即席翻譯，因為當地美國信徒也會參加共修。某些禪師善於教學的口碑傳開之後，還有遠從別州慕名而來的參加活動者。（二）佛學會平常的共修活動，包括每月第一個週六的佛一和第三個週六的禪一；還有定期的打掃環境、油漆整修工作，都是由學會成員全體動員，並且邀請當地華裔大學生來參加。（三）學會成員間的平日交誼活動，以及互相支援彼此家族的婚喪喜慶、照顧病人急難。由於我來訪的時間都集中在暑假，正是法師來訪最密集的時段，所以共修活動後，招待來訪法師旅遊，也變成平日的交誼活動，有時甚至藉旅遊之名，將法師載到半日車程以外的地方去協助佛友。

此一學會沒有法師常駐，所有活動都由成員輪流打法器、帶領梵唄。核心會員選出委員會，分工負責會務、會計、會址修葺維護。此一佛學會由當地州立大學的學生佛學社轉化而來，目前的核心成員都是該校畢業生與教職員（來

³³ 同註⁹，頁 15。

自臺灣的外省人以及他們的本省籍家眷各半），因為工作而留在當地成家立業，年紀平均五十五歲以上。筆者訪談其重要成員之後，發現近年來 CTBBA 與其他大學佛學社團面臨後繼無人的問題：他們的子女因就學與工作離開大學城，而臺灣與香港留學生人數又銳減，因此他們非常希望接引當地中國留學生入社，但是目前中國留學生的流動性太高。在小鎮華人社群普遍高齡化的情形之下，此一佛學會恐怕很難恢復當年大學佛學社的盛況。不過成員中不乏廚藝精湛又慷慨大方的媽媽級護法，在小鎮交友廣闊、關係圓融，使佛學會的公關順利進行，並順利結合附近美國學佛人士，形成一個穩定的佛學社團。目前會員中華裔移民與當地美籍人士的比例約為二比一。這些佛學社在學力、財力、社會關係方面的累積雄厚，使佛學社從純粹的學生社團，變成當地照顧留學生的重要管道，形成相當溫馨的共修團體。

他們的社會資源也是使居無定所的大學佛學社，變成擁有自己場地房產的重要來源。在其大學佛學社時代，CTBBA 原本輪流於學校宿舍和學者住處集會共修。創始人為一博士學生，出國前已經皈依聖嚴法師，他為學弟妹組織佛學班，討論佛學，附加上課前的羽球隊、課後的買菜接送；並且鼓勵後來的學弟妹以及當地社團的華人成員去東初禪寺參加禪七、禪十。聖嚴法師推動中華佛研所與此大學成立姊妹校聯誼之故，曾經三次蒞臨校園演講，惠敏法師後來循此管道，來此交換研究一季，為佛學社開課講經，都是促成此大學佛教社團成立的重要推力。後來佛學社轉型學佛會（英文為 Buddhist Association，但是依照繼程法師建議，定名「學

佛會」），當地居民亦加入共修，並且開始募款買地，成員胼手胝足興建永久會址。學佛會至今仍然研讀聖嚴法師的著作、遵循法鼓山的禪修方法，並且不時邀請法鼓山僧尼如果醒、常延法師來弘法教禪，不過他們與聖嚴法師的海外法子關係更加穩定——馬來西亞法子繼程法師和美國法子吉伯每年固定都會應邀而來。

法鼓山和此類美國華人佛教社團維持聯絡，平日提供聖嚴法師的書籍和錄影帶，盡量安排法鼓山法師前來說法或帶領禪修。這種關係的建立，不在於皈依法鼓山的法師，而在於互相承認為法鼓山分部。CTBBA 並未由法鼓山的聯絡處升級為分會，甚至近年更處於外圍，就是一個相當典型的例證。美國華人佛教徒的共修方式，普遍是念佛與讀書會，因為資訊的取得比較簡單，臺灣個別佛教團體都願意也能夠提供資料。至於禪修或拜懺等儀式活動則必須由法師指導；由於是居士團體，他們會懷疑自己帶領儀式的合法性，特別是能否指導禪修。相對地，念佛法門就被視為比較保險的方式，不容易在解經和禪坐方面產生信徒無法承受的事。深處美國中西部的大學城，華人社區本來就不大，接觸華人法師也不易，故而這些佛學社從建立開始，採取的是與法師合作的運作方式。平時共修，重要節慶和假日才請法師來舉行儀式、講經和帶禪修。由於法師來源不多，他們的策略是盡量聘請，不限宗派。另一個實際的問題是，成員各自的學佛背景不同，各有師承，淨土、禪修、讀經並進，所以也不會只請一宗一派的法師。如果要成為某某宗派分部，在民主投票方式下，頗需要運作。這種情況使得小型大學城式的佛學社

團，與法鼓山保持若即若離的關係。

隨著成員擴及／深入當地社群，CTBBA 接觸的佛教講員法師也愈形多元化；不僅著重於英文教導，而且數量上的要求也增加。他們每年固定邀請的講員包含上述的繼程法師、吉伯，還有比鄰而居的泰國寺院 Ajahn Khemasanto、福嚴佛學院、德州玉佛寺的夏令佛學營隊、仁俊法師舉辦的佛法渡假營講師。某些慕名來參加這些法師禪修與講經的法師，譬如紐約地區的尼眾，也因此建立關係，成為 CTBBA 邀請來舉辦法會的對象。

聖嚴法師應該深刻體驗過這種居士佛教的生態，甚至稱這種型態的學佛會為雜貨店。³⁴從僧團的觀點而言，CTBBA 即是所謂「居士經營的道場」，頗受批評。³⁵但是就其運作方式而言，CTBBA 是在缺乏法師長期駐錫之地的共修團體。它的中心運作形式是移民在美國社會聚集的主要方式。在佛教非社會主流的美國，即使美國人信仰的佛教，都仍然以道場為組織模式，注重成員共修，而不像教堂扮演的社區宗教中心。聖嚴法師的先見之明，在於他跨出華埠進入美國大學校園，接觸鼓勵另一種華人移民的居士團體。這些團體雖然有其局限性，但是成員流動後，很多留在美國進一步成為法鼓山重要分部的成員。

五、美國分部的道場與信徒特色

目前法鼓山的美國分部，紐約東初禪寺是聖嚴法師弘法教禪的起點，其設立甚至早於臺灣法鼓山，其他都是一九八九年之後所建。就規模而言，分為道場或中心（center）、分會（chapter）和聯絡處（liaison）三級。³⁶法鼓山在美國的分會組織等級，並不一定由運作長短決定，其成立主要由當地聚會的信徒以及法鼓山臺灣本部的決議。平常分部的信徒自行結集，找地方共修，研讀聖嚴法師的書，到紐約或臺灣受訓禪修。等到人數到達一定數目，民家或是租借地方都不敷使用，就會朝向購買房舍、設立永久會址發展。但是就聖嚴法師的中英著作、法鼓山相關出版品的流通之廣，法鼓山對美國華人佛教圈的影響，遠超出上述定點。

美國兩岸與內陸的華人移民社區面臨的宗教競爭，結構不同，也造成他們與法鼓山隸屬方式不同。兩岸是亞洲移民匯集的地區。加州除了漢傳佛教的中、日、韓、越系佛教繁榮，以美國信徒為主體的藏傳、南傳佛教也集中此地區。其種族多元性加上人口比例上的優勢，使得族裔佛教有其立足之地。譬如洛杉磯的華裔人口已經超過拉丁裔，近二十

³⁴ 感謝匿名評審提供的資料。

³⁵ 感謝匿名評審提供的資料。

³⁶ 筆者必須說明，上述資料來自法鼓山網路的二〇一五年紀錄，值得更進一步研究各別單位的發展；不過這些單位各自有建設過程，網路建置也不穩定，歷史資料不全。另外，晉升為中心、分會的團體比較穩定，有的聯絡處甚至因為種種原因而降級或消失。通常這類降級的聯絡處不再運作，或者可能改隸某些佛教宗派。這種情況在歐美佛教界非常普遍，因為本身成員流動性大，臺灣本山又無法源源不斷派遣僧尼，長期駐紮各分部。

年來華人寺廟也隨著急速增長。³⁷在信徒人口足夠的情況之下，華人移民社群中的宗派分野壁壘分明。相較於中西部的 CTBBA，離分會較近的兩岸聯絡處就比較穩定成長，因為與法鼓山法師的關係相對穩定。最明顯的情況就是對外活動時，法鼓山的法師蒞臨機會增加，會員穿著法鼓山制服的機會也明顯增多。尤其在重要場合時，志工先行訓練更是依照法鼓山本山制式程序進行，從課程內容、投影片、引用聖嚴法師的話等，基本上和臺北的法鼓山沒有差異，因為人員也是回到本山受訓的。至於當地尚未正式加入法鼓山的成員（大部分是留學生），則被告知可以穿深藍色或黑色上衣、白長褲、扎腰帶。和內陸的聯絡處一樣，法師並沒有積極參與準備活動，但是兩岸分會會員統一的制服、身體動作與口頭語言，積極重現本山的氛圍。這些活動是對外開放的，設計給整個鄰近社區參與，但是整個場地所顯示出來的一致性，只凝聚了原本就與法鼓山有淵源的華人，並沒有造成與當地社區融合的效果。相較之下，美國內陸的華人移民社區不大，很多活動都必須合作。

法鼓山派駐美國分部的人數不確定，制度也尚在建立當中。目前有法師長期駐守的分會是紐約、洛杉磯、西雅圖、新澤西、舊金山（還有加拿大溫哥華）等地，他們皆由臺灣法鼓山派出，以紐約為中心，形成一個互相支援的網絡。平

常這些法師除了負責自己中心的法務，也支援附近法鼓山分部的活動、協助紐約的年度禪修活動，以及接待安排從臺灣各地來講法、帶禪修、舉行儀式的法師。以曾任東初禪寺和象岡道場住持的果元法師為例，他的行程包含巡迴美國個別分會，擔任灑淨、帶領短期禪修、演講等活動。二〇〇八年適逢紐約東初禪寺三十週年慶（5月17—18日），時任禪堂堂主的果元法師隨法鼓山方丈果東法師參加之後，隨即進行東岸關懷活動以及訪問各分會。最後一站到舊金山灣區分會（5月28日—6月1日），短短五天之內主持了電影講座、禪修講座、英文禪修指引，以及川緬災民迴向法會。他表示全程活動尊重分會的居士安排，當時分會並無法鼓山僧尼駐錫。³⁸二〇一二年六月果元法師二度訪美，以禪修中心副都監的身分，到紐約象岡道場帶領佛五和佛七（念佛禪），東初禪寺的三位法師果明、常諦、常律即擔任禪堂的內外護，協助來自美加各處的六十五位學員。³⁹

雖然沒有全面統計資料，但是法鼓山美國分部的僧尼人數的確比佛光山少很多（目前法鼓山與佛光山僧團的總人數約為二百五十人比一千三百人）。人數不足，再加上以

³⁷ 對比之下，華人佛教在聖地牙哥則始終不如越南移民的佛教，因為當地華人口僅有五萬，遠不及越裔的五分之一。此地為美國海軍基地，自越戰以來就是美軍眷屬的聚集地，而越裔眷屬已經進入第二代了。

³⁸ 〈果元法師舊金山弘法之行〉，DDM San Francisco Bay Area Center, Chan Meditation Center in Fremont（法鼓山舊金山聯絡處），2008年6月1日，請參考：<http://ddmbasf.org/zh-hant/dharma/>，檢索日期：2016/5/28。

³⁹ 〈「禪外無淨土，淨土外無禪」紐約象岡道場舉辦念佛禪七〉，美國法鼓護法會活動報導，請參考：http://www.ddmusa.org/ddmba_hq/chinese/index.asp?news=News_2012-06-30，檢索日期：2016/5/28。

「中心」為組織架構，標榜禪修為共修基礎，造成法鼓山美國分部現今的運作方式。佛光山在美國以僧團、寺院為弘法中心，他們提供給信徒的服務非常類似他們在亞洲的方式，從法會到喪葬儀式、中小學課後輔導和中文學校、週日佛學班到正規佛學高等教育（西來大學）。法鼓山以禪修為主，儀式法會相較少，其組織方式反而比較偏向歐美主流社會認知的佛教團體。如果說佛光山是透過寺院維繫傳統僧團和信徒的關係，法鼓山則比較像以佛學與共修為主的個人修行團體。因此檢視法鼓山美國分部的運作之際，我們必須先釐清美國華人信眾的特質。

上文已經提到，于凌波認為美國的華人佛教以居士為主體，早期抵達華埠的僧侶，往往是應同鄉移民之請而來，然後利用他們在大陸的師友人脈關係，陸續抵達美國。後期華埠以外的華人居士以大學城、高科技聚集城市的郊區為主，Chandler 指出這種高學歷使他們比較抗拒追隨僧侶、遵行亞洲傳統的佛教修行。⁴⁰ 聖嚴法師在美國的發展能跨出華埠、進入郊區新移民社區，與他本身的兩個特點有關：一是他學問僧的身分與著作，二是強調禪修此一修行體驗。前者使他吸引佛教學者之外的知識分子，⁴¹ 後者則是與歐美社會的佛教修行主流同步。受這兩點吸引來的，是獨立性高、重修行

體驗的華裔和美籍知識分子為主體的在家修行團體。

聖嚴法師比其他大部分臺灣佛寺團體都要早到美國發展，他歷經各階段的組織形式，成為與西方弟子交接最密集的中國佛教團體之一。筆者認為其成功的關鍵為與非亞裔佛教徒同步，強調知識與自主性高的禪修，而不似亞洲傳統寺院著重仰賴法師的拜懺等儀式。譬如東初禪寺的早期信眾，將近一半為西方居士，這是歐美華人佛教團體中非常特別的情況。法鼓山美國分部至今仍延續此一禪修中心的傳統。

六、聖嚴法師的法子與法脈觀

以下討論另外一個促成聖嚴法師在美國發展的因素，即開放的法脈觀而引入國際法子的協助。二〇〇二年十二月二十六日聖嚴法師在「法鼓山北美年會」開示「一師一門，同心同願」為法鼓山發展的方針。⁴² 他強調法鼓山的修行法門即是以釋迦牟尼祖師為導向的禪門，並無其他宗派師承。落實到僧團心法與師徒傳承而言，聖嚴法師於二〇〇五年正式揭示中華禪法鼓宗的成立，也是以釋迦傳承的中國禪法開宗開派，不偏不倚任何法脈私承特傳，強調普世救度。二〇〇五年十月二十一日園區落成正式開山，宣布成立中華禪法鼓宗之前，九月二日聖嚴法師在臺灣傳法法鼓山十二位法子；⁴³ 二〇〇六年九月二

⁴⁰ Stuart Chandler, "Chinese Buddhism in America," 14-30.

⁴¹ 筆者在〈禪修傳統的復興與東西交流——以聖嚴法師為例〉一文中，已經討論過聖嚴法師英文著作的活潑風格，以及他得力於西方弟子翻譯、合著的益處，下一計畫將比較聖嚴法師與其當代中國法師處理經典的風格差異，此處不再贅述。

⁴² 同註²⁸，頁 1647-1648。

⁴³ 二〇〇五年九月二日傳法大典中，十二位法子包括：僧團首座及中華佛研所學術副所長惠敏法師、禪堂板首及玉佛寺住持果如法師、僧團副住持果暉法師、禪堂板首果元法師、禪修副都監果醒法師、都監果品法師、男眾部副都監果東法師、美國象岡道場負責人果峻法師等八位

日由法鼓山信眾大會選出果東法師擔任法鼓山方丈。不同於傳統的中國法脈傳承，聖嚴法師說明他的法子為任務性法子，依照其所長在某些職能上發揮功用，並未和住持繼承制度結合。

早在設立法鼓山的法子制度之前，聖嚴法師已經傳法給兩位海外華人出家眾法子以及五位西方在家眾法子。一九八五年八月七日聖嚴法師傳馬來西亞繼程法師⁴⁴臨濟宗第五十八世傳承，法名「傳顯見密」，為第一位法子。⁴⁵另一位海外華人出家眾法子為新加坡裔的果峻法師。⁴⁶兩位海外華人法子皆非聖嚴法師的出家弟子。五位西方在家眾法子分別是英裔約翰·克魯克（John Hurrell Crook, 1930-2011）博士、⁴⁷賽門·查爾德（Simon Child）醫師，⁴⁸瑞士裔麥克

男眾，以及僧伽大學副院長果鏡法師、執行副都監果廣法師、中華佛研所行政副所長果肇法師、文化副都監果毅法師等四位女眾。〈聖嚴法師傳法 大典隆重莊嚴〉，《法鼓》，190期，2005年10月1日，版1，請參考：<https://www.ddm.org.tw/maze/190/page1.asp>，檢索日期：2014/4/1。

⁴⁴ 繼程法師是馬來西亞人，剃度師竺摩法師，來臺就讀佛光山佛學院，受三壇大戒，並且參學拜訪諸山長老，有關其受教育過程以及在教界地位，請參見李玉珍，〈聖嚴法子繼程：馬佛與台佛締結華人佛教圈〉，政治大學宗教研究所、華人宗教研究中心、中央研究院亞太專題研究中心主辦「馬來西亞多元宗教：回顧與前瞻」會議論文，2016年1月8日，臺北木柵。

⁴⁵ 同註²⁸，頁503。

⁴⁶ 果峻法師為新加坡人，受難於大菩提寺松年和尚，請參考：https://en.wikipedia.org/wiki/Guo_Jun，檢索日期：2015/4/1。

⁴⁷ 〈聖嚴法師第一位西方法子 John Crook 博士辭世 世壽 82 歲〉，《法鼓山全球資訊網》，2011年7月18日，請參考：https://www.ddm.org.tw/news_in.aspx?siteid=&ver=&usid=&mnuid=1222&modid=5&mode=&nid=73&noframe=，檢索日期：2016/2/20。同註²⁸，頁524-525。

斯·卡林（Max Kalin）博士，美裔吉伯·古帝亞茲（Gilbert Gutiérrez）律師，⁴⁹以及克羅埃西亞裔查可·安德列塞維克（Žarko Andričević）。⁵⁰這些法子本身都在教導禪修，他們和法鼓山的禪修道場結合成姐妹道場：

表二：法鼓山各地姊妹道場⁵¹

地區	道場名稱
美國 (U.S.A.)	• Chan Meditation Center（紐約東初禪寺） 網址：http://www.chancenter.org/ • Dharma Drum Mountain Buddhist Association（法鼓山佛教協會，以及全美 22 個分會） 網址：http://www.ddmba.org/
美國 (U.S.A.)	• Riverside Chan Meditation Group（加州河岸郡禪修社群，聖嚴法師法子吉伯·古帝亞茲建立） 網址：http://www.riversidechan.org/ • Tallahassee Chan Group（佛羅里達州拉塔哈希禪修社群，聖嚴法師弟子俞永峯博士〔果谷〕建立） 網址：http://www.tallahasseechan.com 信箱：tallahassee.chan@gmail.com

⁴⁸ 賽門·查爾德、Fiona Nuttall，和其他禪學會的禪師雖然沒有剃度，但是已經建立他們自己的傳承制度，請參考：<http://www.westernchanfellowship.org/about-the-western-chan-fellowship/teachers-of-the-western-chan-fellowship/>，檢索日期：2016/1/27。

⁴⁹ 吉伯在網站上自我介紹，遇見聖嚴法師之前禪修以及學習氣功等超過二十五年，請參考：<http://riversidechan.org/>，檢索日期：2016/2/12。

⁵⁰ 查可在二〇〇一年接受聖嚴法師傳法之前，已經在一九八〇年代建立克羅埃西亞第一個禪修中心 Dharmaloka。他目前經常旅行美國、瑞士、斯洛伐雅、挪威、德國和臺灣之間教導禪修，請參考：<http://www.ddmmelbourne.org.au/intro-to-zarko-andricevic.html>，檢索日期：2016/2/12。

⁵¹ 請參考：<http://www.dharmadrumretreat.org/aboutus.php?id=ourfamily>，檢索日期：2016/5/20。

地區	道場名稱
澳洲 (Australia)	• Dharma Drum Mountain Buddhist Association Australia 網址： http://www.ddm.org.au
加拿大 (Canada)	• Dharma Drum Mountain (Ontario) Buddhist Association (short name DDMBA Ontario) 網址： http://www.ddmbaontario.org
克洛蒂亞 (Croatia，前 南斯拉夫一 區)	• Dharmaloka (聖嚴法師法子查可·安德列塞維克建立) 網址： http://www.dharmaloka.org
瑞士 (Switzerland)	• Chan Centre in Bern (伯恩禪中心，聖嚴法師法子查可· 安德列塞維克於 2007 年建立) 網址： http://www.chan-bern.ch • Science Medicine Buddhism (科學醫藥佛教，聖嚴法師法 子麥克斯·卡林建立) 網址： http://www.chan.ch/chan_english_home.htm
英國 (United Kingdom)	• Western Chan Fellowship (西方人禪學會，聖嚴法師法子 約翰·克魯克博士建立) 網址： http://www.westernchanfellowship.org • Chan Meditation London (倫敦禪修會) 網址： http://www.chanmeditationlondon.org
臺灣 (Taiwan)	• 法鼓山世界佛學教育園區 (Dharma Drum Mountain) 網址： https://www.ddm.org.tw/ • 中華佛學研究所 (Chung Hwa Institute of Buddhist Studies) 網址： http://www.chibs.edu.tw/ • 法鼓文理學院 (Dharma Drum Buddhist College) 網址： http://www.dila.edu.tw/ • 法鼓山僧伽大學 (Sangha University) 網址： http://www.ddsu.org/ • 聖嚴教育基金會 (Sheng Yen Education Foundation) 網址： http://www.shengyen.org.tw/

聖嚴法師的西方法子本身即是熱衷禪修的西方先驅。以克魯克博士為例，他是生物與人類學家，一九五〇年代開始接觸佛教並習禪，自英國布里斯托大學動物心理學教席退休後，成立西方人禪修會 (Western Chan Fellowship)，在

歐洲各國致力於推廣禪法。他因為閱讀聖嚴法師的英文著作《佛心》(Getting the Buddha Mind)，一九八五年五月慕名到紐約參加聖嚴法師指導的禪七，獲得認可。一九八九年他全力促成聖嚴法師至英國威爾斯指導禪七，這也是法師初次至美國以外的西方國家指導禪修。威爾斯的禪七開示由克魯克編輯而成《如月印空》，他在序中揭示結合西方心理學中的溝通練習理論，專門針對西方人的需要而設計一套修行方法，進而發展出「西方禪」(Western Chan)的必要性。而聖嚴法師對此次禪修也留下深刻印象：「記得在英國的時候，我的第一位西方法子約翰·克魯克說：『師父有一項天賦，那就是能將艱深的佛學名詞和觀念，轉變成淺白易懂的現代語言，讓一般人都能接受。』他真是我的知音，因為我做的就是這些。」⁵²兩人教導禪修的理念非常契合，一九九三年聖嚴法師於紐約「禪中心」正式傳授克魯克臨濟衣鉢，賦與法名傳燈淨諦，法師並認可克魯克代理他在英國主持禪七。

繼程法師和果峻法師和上述西方法子一樣，都是跟隨聖嚴法師禪修，獲得認可而得到法子身分，但是他們並非聖嚴法師的剃度弟子。他們兩位各在自己師門系統的寺院服務，但是也和其他西方法子一樣，與法鼓山禪修系統保持緊密的合作關係。以繼程法師為例，他經常到法鼓山的臺灣本山和美國分部帶領禪修。

不論對華人移民或者西方佛教徒而言，聖嚴法師的這些

⁵² 同註⁴⁷。

法子都發揮相當大的弘法功能，推廣中國禪修。而且不論西方法子或者法鼓山的法子，都是認可弘揚佛法的能力，而非授予住持繼承權利，不同於明清以來的中國佛教傳統。聖嚴法師的弟子常元解釋：法鼓山的法脈為「傳法不傳座」而非傳統的「傳座兼傳法」，即法子接心法而不接住持的位置；他並推崇聖嚴此舉效法禪宗六祖惠能本意。⁵³上文已經提及，聖嚴法師的確於二〇〇二年法鼓山北美年會，標示「一師一門」，呼籲弟子以釋迦牟尼之教、中國禪法為法鼓山宗風。

原本禪宗的法子傳承來自印心——由已經證悟的人來認可新近證悟的人是否正確，因為證悟經驗「如人飲水，冷暖自知」，非常難以表達公證。由公案燈錄中可見，禪宗准許弟子四處參學尋訪明師、各憑機緣，並沒有規定法子一定要是自己剃度或傳授的弟子。但是後來燈錄中的宗派觀念愈來愈強，將法脈觀念限制在師徒相承的法子制度，甚至進一步成為擬血緣的嫡長子制度。宋代佛教史家釋契嵩（1007—1072）已經批評過此一現象。⁵⁴宋代禪宗叢林循此擬血緣的師徒法子關係，將寺院繼承限制於自己的宗派系統內。⁵⁵明

代此現象愈演愈烈，僧團更以住持必然得到心法為由，比擬嫡長子為德者來抗拒地方仕紳插手寺院的住持選任，因此造成寺院子孫化（私有化）。⁵⁶明代僧人滿益（1599—1655）認為此現象造成僧團積弱，必須改革。⁵⁷聖嚴法師的博士論文正是滿益觀點下的明代佛教，深切理解狹隘的法脈觀念之害處。

另外，聖嚴法師此一改革性的法脈觀念，至少來自兩方面的影響：一個是他身處民國初年的佛教改革風潮中心上海，另一個是剃度師東初老和尚的態度。一九七六年聖嚴開始在美國教禪，需要定位，所以請求東初和尚傳其曹洞宗法系。東初和尚認為「剃度弟子與傳法弟子有別，而近世叢林所謂傳法，不在於心法而在於傳承寺主方丈的位子，人不在焦山，雖可得其法而不可承其位。」⁵⁸中國叢林的師徒關係的確有法統、戒統、剃統三系，明復法師（1914—2005）並且批評一般混淆法統與剃統，造成寺院子孫化，導致近代佛教衰微。⁵⁹東初屬曹洞宗焦山系法子，曾任焦山定慧寺住

⁵³ 釋常元，〈《六祖壇經》第六講〉，《閻浮筆記》，2014年3月22日講，請參考：<http://yen-fu.blogspot.com/2014/03/20140322.html>，檢索日期：2015/3/27。

⁵⁴ Elizabeth A. Morrison, *The Power of Patriarchs: Qisong and Lineage in Chinese Buddhism*. Leiden: Boston: Brill, 2010.

⁵⁵ 宋代的叢林的繼承制度與寺院經濟，請參考黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論集》，臺北：學生書局，1989年，頁305-306、311。

⁵⁶ Jang Wu, *Enlightenment in Dispute: the Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China* (Oxford: New York: Oxford University Press, 2008), pp. 258-262.

⁵⁷ 釋聖嚴，《明末佛教研究》，《法鼓全集》1-1，臺北：法鼓文化，1999年，頁13、17-18、97；釋聖嚴，《悼念·遊化》，《法鼓全集》3-7，臺北：法鼓文化，1999年，頁9；林其賢編著，《聖嚴法師七十年譜》，臺北：法鼓文化，2000年，頁308，請參考：<http://ddc.shengyen.org/pc.htm>，檢索日期：2016/1/31。

⁵⁸ 釋聖嚴，〈參禪法要〉，《禪門修證指要》，《法鼓全集》4-1，頁249-250。

⁵⁹ 釋明復，〈中國佛教寺院制度的演變之前途〉，《明復法師佛教文

持，大陸法子不只一位（文革時僅有茗山長老未曾破戒，開放後任住持^{⑥0}），但是在臺未曾再收法子，聖嚴法師也僅以曹洞宗第五十一代傳人稱。

當一個佛教僧團以國際化為目的，通常必須提出跨國界的理由和目標，譬如建立人間淨土、人間佛教等。但是對僧團內部而言，法脈傳承是師承關係、繼承制度的基礎。戰後臺灣佛教的認同向來被認為不具主體性，因為在釋迦牟尼的印度之外，另外有一個宗教祖國——中國。這個宗教與文化的認同，透過法脈制度來固定。不同於其他僧團以法脈為基礎的香火寺院（lineage-based temples）來組織僧俗關係，法鼓山創建人聖嚴法師摒除傳統法脈的運作方式，而代之以傳法（Dharma transmission）。^{⑥1}換句話說，他強調由能夠延續釋迦牟尼的佛法的人組成團隊，而非由個別成員來繼承他自己的教誨。傳統上的法子效忠於一位師父、一個宗派，但聖嚴法師將法子制的定義擴展為師法教祖釋迦牟尼、不斷精進的過程。法鼓山在成立新宗派之際，回復禪宗的法統傳承概念，代替私人化傳承，以傳法貢獻代替師父認可的證悟經

驗，形成新的僧團倫理，能夠兼收中西法子傳人，成為其脫離華人移民佛教的重要開放機制。

聖嚴法師本身的豐富著作，為西方弟子指引出理解中國禪宗的哲理與實修並進之途。聖嚴法師的西方弟子很多是教授、專業人士，他們的學術專業幫他接引西方人。而聖嚴法師教導的禪修，則令華人知識分子在眾多佛教經典研讀團體的基礎之上，獲得比較切中西方社會的佛教修行觀念，並享有比較開放自由的僧俗關係。這是法鼓山在美國的發展雖然比其他本山在臺灣的中國佛教團體鬆散，卻比較深入美國社會的主要原因。

七、結論

戰後所謂移民美國的中國佛教團體，許多是在臺灣由中國法師建立的國際組織；他們和早期以居士和個別法師建立的佛寺不同，是以單一法脈的僧團、由臺灣大本山擴張至美國。他們強調僧團法脈（the monastic lineage）的方式，在國際化過程中比較難吸收到西方人。因為他們的傳戒與僧團訓練都仍然以臺灣本山的亞洲方式為主，並未釋出僧團法脈給西方人，而是建立分支寺院，甚至只提供華人移民宗教服務，並未真正的在地化（西方化）。

法鼓山的法脈傳承適合探討臺灣佛教國際化議題，因為它是少數對西方社會比較開放的華人佛教團體，其創辦人聖嚴法師早在一九七六年就到紐約教導西方人禪修，然後也在臺灣教導禪修，一直紐約、臺北兩地同時發展。聖嚴法師在二〇〇五年正式成立中華禪法鼓宗，他的宗派方式已經和

叢》，新竹：覺風佛教藝術基金會，2006年，頁11-29。莊之淵，《明復法師之佛教文教志業研究》，新竹：玄奘大學宗教研究所碩士論文，2011年。

⑥0 釋聖嚴，《法源血源》，《法鼓全集》6-2，臺北：法鼓文化，1999年，頁170，檢索日期：2016/1/31。

⑥1 Shih Sheng Yen, *A Journey of Learning and Insight*, New York: Dharma Drum, 2012; 同註⑤；俞永峯（Jimmy Yu），〈聖嚴法師與禪宗之現代化建構〉，請參考：http://www.chibs.edu.tw/ch_html/CHIBS30/ch/139.html，檢索日期：2009/3/2。

延續中國法脈的臺灣國際佛教僧團定位不同。本人認為法鼓山在美國的成功發展具有三個原因：（一）聖嚴法師對於法脈、法子的開放觀念；（二）聖嚴法師的博士僧侶身分吸引美國以及華人移民中的知識分子；（三）聖嚴法師以禪修道場和菁英佛學教育的特色，包容不同華人佛教社群，以及教導禪修的西方法子。

表面上看起來，法鼓山美國分部和其他佛教團體一樣，也集中於紐約、加州兩個華人移民人口密集的地區，但是法鼓山吸引的信眾是比較高學歷（留學生）、專業技術（譬如工程師、教授、律師、醫護、建築師、藝術家等）的華人移民，他們聚居在郊區的高級住宅區、大學城、新興科技城市周圍。此一現象歸功於聖嚴法師的學者與禪師身分。早期聖嚴法師走出華埠，周遊各地大學學生佛教社團演講，辦理皈依授徒，促成各地佛學社團的出現；他並且促成中華佛學研究所與美國大學簽訂合約、交換師資。他曾經鼓勵悟明法師與密西根州立大學簽約，惠敏法師到密西根州立大學交換一學期。⁶²這些活動都使當地學生學佛社團受益。

雖然學生學佛社團，規模小而流動性大，但學生畢業後分布到不同城市，卻往往成為散播佛學的種子，推動成立新的佛學社群。限於財力，這類社團發展成為固定組織所需要的時間比較長；但是智識上的優勢，使他們相對開放。他們往往重佛學而輕儀式，期盼落實修行體驗而非做功德。一

九九〇年代紐約華人佛教圈有句順口溜，形容得非常貼切：「有錢、沒時間做慈濟；有錢有閒去佛光山；要修行的到法鼓山。」這種居士學佛團體，就是 Chandler 觀察到的一九六五年以後在美定居的新華人佛教移民的修行模式。他們對新社會的宗教觀念比較敏銳，期盼理性的信仰方式以及重體驗的修行。聖嚴法師開放的法脈觀，進一步讓這些新華人佛教移民與美籍的知識分子佛教徒有交集的可能。

⁶² 惠敏法師曾於一九九二年二至四月之間至美國密西根大學佛教文化研究所擔任客座研究。

參考文獻

一、中文參考資料

- 〈「禪外無淨土，淨土外無禪」紐約象岡道場舉辦念佛禪七〉，美國法鼓護法會活動報導，網址：http://www.ddmusa.org/ddmba_hq/chinese/index.asp?news=News_2012-06-30，檢索日期：2016/5/28。
- 〈果元法師舊金山弘法之行〉，DDM San Francisco Bay Area Center, Chan Meditation Center in Fremont（法鼓山舊金山聯絡處），2008年6月1日，網址：<http://ddmbasf.org/zh-hant/dharma/>，檢索日期：2016/5/28。
- 〈聖嚴法師第一位西方法子 John Crook 博士辭世 世壽 82 歲〉，《法鼓山全球資訊網》，2011年7月18日，網址：https://www.ddm.org.tw/news_in.aspx?siteid=&ver=&usid=&mnuid=1222&modid=5&mode=&nid=73&noframe=，檢索日期：2016/2/20。
- 〈聖嚴法師傳法 大典隆重莊嚴〉，《法鼓》，190期，2005年10月1日，版1，網址：<https://www.ddm.org.tw/maze/190/page1.asp>，檢索日期：2014/4/1。
- 于凌波，〈百年來居士佛教的發展〉，顯密文庫：<http://xmwk.zgfj.cn/e/action/ShowInfo.php?classid=1965&id=76770>，檢索日期：2016/4/20。
- 于凌波，《美加華人社會佛教發展史》，臺北：新文豐，1996年。
- 李丁讚，〈宗教與殖民：臺灣佛教的變遷與轉型，1985-1995〉，《中研院民族所集刊》，第81期，1996年春季，頁19-52。
- 李玉珍，〈慈莊法師與西來寺：佛光山國際弘法模寺的基礎〉，中華佛教文化院、香港中文大學人間佛教研究中心、西方寺合辦「第一屆人間淨土與彌陀淨土國際會議」會議論文，2016年1月9-10日，香港。
- 李玉珍，〈聖嚴法子繼程：馬佛與台佛締結華人佛教圈〉，政治大學宗教研究所、華人宗教研究中心、中央研究院亞太專題研究中心主辦「馬來西亞多元宗教：回顧與前瞻」會議論文，2016年1月8日，臺北木柵。
- 李玉珍，〈禪修傳統的復興與東西交流——以聖嚴法師為例〉，《聖嚴研究》第四輯，臺北：法鼓文化，2013年11月，頁7-34。
- 林其賢編著，《聖嚴法師年譜》，臺北：法鼓文化，2016年。
- 卓遵宏、侯坤宏訪問，周維朋記錄，〈朱斐居士訪談錄（二）〉，《國史館館訊》，第3期，2009年12月，頁153。
- 莊之淵，《明復法師之佛教文教志業研究》，新竹：玄奘大學宗教研究所碩士論文，2011年。
- 黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論集》，臺北：學生書局，1989年。
- 釋明復，〈中國佛教寺院制度的演變之前途〉，《明復法師佛教文叢》，新竹：覺風佛教藝術基金會，2006年，頁11-29。
- 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，《悼念·遊化》，《法鼓全集》3-7，臺北：法鼓文化，1999年。
- 釋聖嚴，《禪門修證指要》，《法鼓全集》4-1，臺北：法鼓文化，1999年。
- 釋聖嚴，《法源血源》，《法鼓全集》6-2，臺北：法鼓文化，1999年。
- 釋聖嚴，《金山有鑛》，《法鼓全集》6-4，臺北：法鼓文化，1999年。

二、外文參考資料

Chandler, Stuart. "Chinese Buddhism in America: Practice and Identity," in Charles Perish and Kenneth K. Tanaka eds., *The Faces of Buddhism in America*, 14-30. Berkeley: University of Berkeley Press, 1998.

Chandler, Stuart. *Establishing a Pure Land on Earth: The Foguang Buddhist Perspective on Modernization and Globalization*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.

Chen, Carolyn. *Getting Saved in America: Taiwanese Immigration and Religious Experience*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

Huang, C. Julia. *Charisma and Compassion: Cheng Yen and the Buddhist Tzu Chi Movement*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

Hu, Hsiao-Lan. "Syncretism and Exclusivism: Characteristics of Chinese Mahayana Buddhism in Relation to the Racial Integration in Lansing Buddhist Association," 聖嚴教育基金會主辦，第六屆聖嚴思想國際學術研討會會議論文，2016年7月1-3日，臺北。

Morrison, Elizabeth A. *The Power of Patriarchs: Qisong and Lineage in Chinese Buddhism*. Leiden: Boston: Brill, 2010.

Seager, Richard Hughes. *Buddhism in America*. New York: Columbia University Press, 2012.

Wu, Jang. *Enlightenment in Dispute: the Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*. Oxford: New York: Oxford University Press, 2008.

三、電子及網路資源

《法鼓全集》網路版，網址：<http://ddc.shengyen.org/pc.htm>（2007-2015）。

法鼓山溫哥華道場，網址：<http://www.ddmba.ca/ddmba/index.php>。

法鼓山安省多倫多分會，網址：<http://www.ddmbaontario.org/front>。

法鼓山澳洲護法會墨爾本分會，網址：<http://www.ddmmelbourne.org.au>。

Riverside Chan Meditation Group，網址：<http://riversidechan.org/>。

Western Chan Fellowship，網址：<http://www.westernchanfellowship.org/about-the-western-chan-fellowship/teachers-of-the-western-chan-fellowship/>。

Trans-Continental Meditation: Sheng Yen and DDM's Internationalization

Yu-chen Li

Professor, Graduate Institute of Religious Studies, National Cheng Chi University

heir, DDM's Dharma lineage, internationalization of
Taiwan-based Chinese Buddhism

Abstract

This paper investigates Dharma Drum Mountain's development in the United States of America through the mission that Master Sheng Yen (1931-2009) laid down for The Dharma Drum Lineage of Chan Buddhism (中華禪法鼓宗). Sheng Yen began to teach Chan meditation both in New York and Taipei in 1976, dedicating himself to the reinvigoration of Chinese Chan and becoming one of the very few Chinese Chan masters that are internationally known. With his focus on meditation, Dharma Drum Mountain appeals to Euro-Americans and moves beyond the usual cultural boundary of Chinese immigrant communities. This paper contains five sections: (1) The six regions and three organizational types of Chinese Buddhism in America; (2) Sheng Yen's dissemination of the Dharma in the United States through Buddhist associations in universities and colleges; (3) College-town-based Buddhist associations in flux; (4) Characteristics of DDM Dharma centers and their followers; (5) Sheng Yen's understanding of "Dharma heirs" and "Dharma lineage." Through the DDM meditation groups in the United States and the "Dharma heirs" system set up by Sheng Yen, this paper will examine the process of Dharma Drum Mountain's internationalization of Chinese Buddhism.

Key words: Master Sheng Yen, The Dharma Drum Lineage of Chan Buddhism, Chinese Buddhism in America, Dharma

Syncretism and Exclusivism: Characteristics of Chinese Mahāyāna Buddhism in Relation to the Racial Integration in Lansing Buddhist Association

Hsiao-Lan Hu

Associate Professor of Religious Studies, University of Detroit Mercy, U.S.A

I Abstract

One of the most observed phenomena in American Buddhism is the division of “ethnic Buddhists” and “convert Buddhists.” While the binary categorization is inherently problematic and racially-mixed communities can easily be found, ethnic division is still quite visible in most Buddhist communities in America. Buddhist organizations brought to the U.S. by Taiwanese immigrants, in particular, have catered primarily to Taiwanese and Chinese. A few practice communities affiliated with Dharma Drum Mountain, however, seem to have broken this mold and have successfully integrated non-Taiwanese and non-Chinese into their fold. Take Lansing Buddhist Association (LBA, established by Master Sheng-Yen’s followers over 30 years ago) for example, among the 13 people on the Board of Trustees, five are “convert” Buddhists and one is Vietnamese. LBA events, when conducted in English or bilingually (in Chinese with English interpretation) draw almost an equal number of “ethnic” Buddhists (Taiwanese, Chinese, and Malaysians and Vietnamese of Chinese descent) and “convert” Buddhists (mostly Euro-Americans of Christian upbringings, but also Jewish Americans, African Americans, and Latino Americans). Even events that are conducted exclusively in Chinese, such as Pure Land chanting, sometimes draw a few “convert” Buddhists

who do not speak Chinese at all.

This paper focuses on the non-Taiwanese and non-Chinese members of LBA and investigate the factors behind its high level of racial integration. Through interviewing the core members of LBA who are neither Taiwanese nor ethnic Chinese, I found that LBA's success in racial integration can be tied to Master Sheng-Yen's teachings, but not directly – only one of them had heard about Sheng-Yen before becoming a part of LBA. What attracted them to LBA in the first place, though, is very much rooted in Sheng-Yen's teachings and, more broadly, in the syncretic tendency of Chinese Mahāyāna that Master Sheng-Yen's teachings manifested. The exclusivism found in other communities is very off-putting to all my interviewees.

Key words: ethnic Buddhists, convert Buddhists, racial integration, Chinese Mahāyāna, Master Sheng-Yen, Dharma Drum Mountain

One of the most observed and commented upon phenomena in American Buddhism is the division of “ethnic Buddhists” and “convert Buddhists.”^① While the binary categorization is inherently problematic^② and racially-mixed communities can

① Charles S. Prebish, “Two Buddhisms Reconsidered,” *Buddhist Studies Review*, Vol. 10, No. 2 (1993): 187-206; Rick Fields, “Divided Dharma: White Buddhists, Ethnic Buddhists, and Racism,” in *The Faces of Buddhism in America*, edited by Charles S. Prebish and Kenneth K. Tanaka (Berkeley: University of California Press, 1998), 196-206; Carl Bielefeldt, Donald K. Swearer, Wendy Cadge, Jan Nattier, and Charles S. Prebish, “Comments on Tensions in American Buddhism,” *Religion and Ethics Newsweekly*, July 6, 2001 (<http://www.pbs.org/wnet/religionandethics/?p=15941>, accessed on May 20, 2016); Paul David Numrich, “Two Buddhisms Further Considered,” *Contemporary Buddhism*, Vol. 4, No. 1 (2003): 55-78; Sharon Smith, “Widening the Circle: Communities of Color and Western Buddhist Convert Sanghas,” in *Action Dharma: New Studies in Engaged Buddhism*, edited by Christopher S. Queen, Charles S. Prebish, and Damien Keown (New York: Routledge, 2003), 220-236; Barry Boyce, ed., “Diversity and Divisions in America [sic] Buddhism,” *Buddhadharma*, Fall 2006: 48-57; Richard Hughes Seager, *Buddhism in America*, revised and expanded edition (New York: Columbia University Press, 2012), 15-17 and 265; Shannon Wakoh Hickey, “Two Buddhisms, Three Buddhisms, and Racism,” in *Buddhism Beyond Borders: New Perspectives on Buddhism in the United States*, edited by Scott A. Mitchell and Natalie E. F. Quli (Albany, New York: State University of New York Press, 2015), 35-56.

② Some immigrants were not raised Buddhist and actually only came to know about Buddhism after immigration; some children of immigrants are more interested in the “convert” forms of Buddhism; some Buddhists are of mixed heritage and so cannot be properly labeled as “ethnic” or “convert;” changes that are presumed to be characteristics of “convert” communities are in fact also found in “ethnic” communities, such as syncretism, laicization, democratization, and move toward gender equity; most converts are only one or two steps away from their Asian teachers whose teachings were already

easily be found, particularly amongst the “old-line” Buddhist schools/sects that have been in the United States for several generations,^③ ethnic division is still quite visible in most Buddhist communities in America, in a large part due to historical and social circumstances. Buddhist organizations brought to the United States by Taiwanese immigrants (hereafter designated as “Taiwan-based Chinese Buddhism”) that center around monastic orders, in particular, have catered primarily to Taiwanese and, by extension, ethnic Chinese.^④ A few Taiwanese practice communities affiliated

deliberately adapted to “western” audiences; and some converts are very gung-ho about what they conceive to be the “pure” form of Buddhism from Asia. Chenxing Han, “We’re Not Who You Think We Are,” *Lion’s Roar: Buddhist Wisdom for Our Time*, July 5, 2016; Seager, *Buddhism in America*, 264-280; Stuart Chandler, “Chinese Buddhism in America: Practice and Identity,” in *The Faces of Buddhism in America*, edited by Charles S. Prebish and Kenneth K. Tanaka (Berkeley: University of Berkeley Press, 1998), 24-25; Thomas A. Tweed, “Who is a Buddhist? Night-Stand Buddhists and Other Creatures,” in *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*, edited by Charles S. Prebish and Martin Baumann (Berkeley: University of California Press, 2002), 17-33; Hickey, “Two Buddhisms, Three Buddhisms, and Racism,” 40-42 and 46-49. Chenxing Han’s article, in particular, deals with the inadequacy of such binary categorization at length.

- ③ Jan Nattier, “Visible & Invisible: Jan Nattier on the Politics of Representation in Buddhist America,” *Tricycle, The Buddhist Review*, Fall 1995: 42-49; Jan Nattier, “Buddhism Comes to Main Street,” *Wilson Quarterly*, Vol. 21, No. 2 (Spring 1997): 72-81; Jan Nattier, “Who Is a Buddhist? Charting the Landscape of Buddhist America,” in *The Faces of Buddhism in America*, edited by Charles S. Prebish, and Kenneth K. Tanaka (Berkeley: University of California Press, 1998), 183-195; Seager, *Buddhism in America*, 264-280; Hickey, “Two Buddhisms, Three Buddhisms, and Racism,” 35-56.
- ④ Yu-Chen Li 李玉珍, “Ch’an-hsiu ch’uan-t’ung te fu’hsing yü tung-hsi chiao-liu—yi Sheng-Yen fa-shih wei-li 禪修傳統的復興與東西交流——以聖嚴法師為例” (The Revival of the Meditation Tradition and the East-West

with Dharma Drum Mountain Buddhist Association (hereafter DDMBA), however, seem to have broken this mold and have successfully integrated non-Taiwanese and non-Chinese into their fold.^⑤ Take Lansing Buddhist Association (hereafter LBA), a practice community affiliated with DDMBA, for example, among the thirteen people on the Board of Trustees, five are “convert” Buddhists and one is Vietnamese. Rather uniquely, LBA events, when conducted in English or bilingually (in Chinese with English interpretation) draw almost an equal number of “ethnic” Buddhists and “convert” Buddhists. Even events that are conducted exclusively in Chinese, such as Pure Land chanting, sometimes draw one or two “convert” Buddhists who do not speak Chinese at all.

If there are systemic reasons for the ethnic segregation in the Buddhist practice communities in the United States, what accounts for the mixture in LBA and what draws “convert” Buddhists to it? Specifically, what about Master Sheng-Yen’s teachings that was different? What about the “ethnic” members of LBA that is different? What about the “convert” members of LBA that is

Exchange — the Case of Master Sheng-Yen), *Sheng-Yen Studies* 聖嚴研究 4 (2013): 7-34; Chandler, *Buddhism in America*, 30. The transliteration of Chinese words in this paper follows the Wade-Giles system, unless the proper name is already known in the West with the pinyin or some other transliteration. Therefore, “Sheng-Yen” (聖嚴) rather than “Shengyan” and “Ch’an” (禪) rather than “Chan,” but “Chi Chern” (繼程) rather than “Chi-Cheng,” and “Guojun” (果峻) rather than “Kuo-Chün.”

- ⑤ Another Chinese Buddhist group that has crossed the ethnic boundary is the Dharma Realm Buddhist Association. Seager observes that it is “the Chinese Buddhist group most intimately connected to the broader convert Buddhist Community.” Seager, *Buddhism in America*, 186-187. Chandler comments that the Dharma Realm Buddhist Association “in the 1970s was essentially a Euro-American organization.” Chandler, *Buddhism in America*, 25.

different? This paper seeks to answer these questions by first reviewing the historical and philosophical backgrounds to the syncretic tendency and exclusive practice, then turning to the results of interview with the core members of LBA who are neither Taiwanese nor other ethnic Chinese, and then discussing Master Sheng-Yen's teachings as a key factor in LBA's high level of racial integration.

In addition to the five non-Taiwanese board members, I also interviewed three persons who have known the Taiwanese founding members of LBA and been affiliated with LBA for over fifteen years. Among the eight interviewees, one was a Vietnamese refugee who came to the U.S. in her tween years, one is Vietnamese only in appearance because she was adopted by German-American parents when she was six months old, one is a Hindu, one is African-American, one is Jewish-American, and the other three are Anglo-Saxon Americans. The oldest of my interviewees is now seventy-four years old, the youngest twenty-nine, and the rest are in their forties and fifties. Most of them have been practicing for over twenty years, with the seventy-four-year-old having been practicing for much longer than that, and the twenty-nine-year-old much shorter. Most of them became affiliated with LBA since the late 1990s and early 2000s, and two of them, both on the LBA Board of Trustees, only began four or five years ago. Five are female and three are male.

Given that I have been friends with all interviewees, I easily acquired consents to interview, and interviews were semi-structured (questions can be found in the appendix), with frequent follow-up questions and spontaneous conversations regarding the LBA community and events. Interviewees were all very open and voluntarily offered long answers and additional information. In fact, some of the later interviews provided such additional information that sparked new thoughts and propelled me to go back to the earlier interviews and ask further follow-up questions via email or on-line chat. The shortest interview was completed in around forty-five minutes, and the longest one took two hours. A

half of the interviews were conducted at LBA's Amitābha Village Retreat Center after events. I drove out to meet others at their home or restaurants close to their homes at the times convenient to them.

1. Syncretism and Exclusivism in Chinese Buddhism

It has long been observed that religious traditions in East Asia are syncretic and are not mutually exclusive. For instance, in *Religions of Asia Today*, an introductory textbook commonly used in college and university classrooms in the U.S., it is stated,

Interreligious pluralism sets East Asia apart. Throughout the region's history, the great majority of East Asians regarded Confucianism, Daoism, deity cults, and Buddhism as complementary, dealing with different aspects of life. This applies to Japan as well, between Buddhism and its indigenous religion, Shinto. ... It was rare for individuals – elite or common folk – to feel that “being religious” meant choosing one religious tradition to the exclusion of the others. This openness stands in contrast to the common Western belief that religious conviction means adopting one creed and forsaking all others. ❹

That is, traditional East Asian religiosity tends to acknowledge the truth claims of different schools of thoughts and incorporate the teachings of others to make a greater whole. In addition, Chinese Mahāyāna, one of the traditions in the East Asian syncretism, has manifested a strong inclusivist tendency as well and is typically

❹ John L. Esposito, Darrell J. Fasching, and Todd T. Lewis, eds., *Religions of Asia Today*, 3rd edition (New York and Oxford: Oxford University Press, 2015), 260.

fluid and eclectic.⁷ Perhaps partly due to the popularity of the *Lotus Sūtra*, it is a familiar idea among Chinese Mahāyānists that the Buddha “skillfully adapted the Dharma to suit the level of the audiences.”⁸ With this understanding of “skillful means,” a teaching being different or unfamiliar is not a sufficient ground for judging it or not accepting it. Chinese Mahāyānists generally do not reject other teachings even when trying to assert the superiority of the teachings of one’s sect or school. That is to say, regarding ideas and teachings, exclusion is typically not a Chinese or Mahāyānist mode of operation.

Regarding monastic institutions, however, the transmission of Chinese Buddhism bears a strong resemblance to the patrilineal inheritance system in the larger society. The monastic master-disciple relationship has been likened to the father-son relationship, and the Dharma is passed patrilineally from one generation to the next. While an attempt to legitimize Chinese Buddhist monastics as the “children of Śākyamuni” (shih-tzu 釋子),⁹ this patrilineal genealogy simultaneously introduced sectarian and exclusivist elements: even though multiple patriarchs can trace their Dharma transmission back to the Śākyamuni Buddha, a disciple can only be in the lineage of a particular line of patriarchs.

In its encounter with “westerners,” monastic-led Taiwanese-based Chinese Buddhist organizations overseas seem to have manifested less of their syncretic and inclusivist tendency and more of their sectarian and exclusivist tendency. On the part of “convert” Buddhists, what prevents mingling with ethnic groups may be types of practice (meditation vs. devotional practices such

as chanting, prostration, and other rituals), languages, unconscious white privilege, and the history of racism and underlying racist assumptions.¹⁰ But what would account for Chinese Buddhist immigrants’ lack of engagement with “converts” even though the traditional mode of operation is syncretic and pluralistic, or at the very least inclusivist?

One overwhelmingly important factor is the history of rampant racism that East Asian immigrants have suffered in the U.S., from the Chinese Exclusion Act of 1882,¹¹ to the Executive Order 9066 that put 110,000 Japanese Americans in internment camps during World War II,¹² to the hostility toward South-East Asians during and after the Vietnam war, to the exclusion of Taiwan from the United Nations that made Taiwanese immigrants feel their status was precarious, to the brutal murder of Vincent Chin in 1982.¹³ Such history has contributed to the tendency of keeping to themselves among East Asian immigrants.

Language barrier is certainly another important factor. The Buddhist communities emerged out of Chinatowns in big cities typically do not care if the monks residing in their temples speak English; what they need is for the monks to conduct services in one of the popular Chinese dialects (Mandarin, Cantonese, or

⁷ Seager, *Buddhism in America*, 182 and 265; Chandler, “Chinese Buddhism in America,” 19-22.

⁸ Esposito et al., *Religions of Asia Today*, 201.

⁹ Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China* (Leiden, Netherlands, and Boston, Massachusetts: Brill, 1959), 189 and 281.

¹⁰ Fields, “Divided Dharma,” 196-206; Nattier, “Visible & Invisible,” 42-49; Nattier, “Buddhism Comes to Main Street,” 72-81; Nattier, “Who Is a Buddhist?” 183-195; Numrich, “Two Buddhisms Further Considered,” 55-78; Hickey, “Two Buddhisms, Three Buddhisms, and Racism,” 35-56.

¹¹ Chandler, “Chinese Buddhism in America,” 16-17; Fields, “Divided Dharma,” 199.

¹² Fields, “Divided Dharma,” 199; Hickey, “Two Buddhism, Three Buddhisms, and Racism,” 44.

¹³ Roland Hwang and Frances Kai-Hwa Wang, “Remembering Vincent Chin: The Legacy and Future—What Does the Vincent Chin Case Mean to You?” (<http://www.rememberingvincentchin.com/p/vincent-chin.html?m=1> , accessed on May 24, 2016).

Taiwanese).¹⁴ Many of my American Buddhist friends who are interested in exploring Buddhism say that they never have a chance to learn about the Buddhism practiced by ethnic Chinese simply because the activities at Chinese Buddhist temples are conducted in Chinese and thus not available to them.

Other than history and language barrier, it seems the concept of sectarian lineage is also at work, based on my personal conversations with English-capable Taiwanese and Malaysian monastics who have had experience in “spreading Dharma in the West.” Many of the monastics with whom I have had conversations readily accepted “westerners” who took refuges or even ordination from the same master, but they tend to be suspicious about “western” Buddhists who are affiliated with another tradition or have no affiliation. The suspicion does not translate to any discourteous behavior towards the “convert” Buddhists, of course, but I have heard those monastics dismiss the “westerners” not in their lineage as being “of a shifting lineage” (you-tsung 游宗), “not serious,” or “difficult to teach.”

2. Diversity of Backgrounds and Practices in LBA

There are two noticeable movements within the Buddhist communities of Taiwanese immigrants in North America. In ideas and teachings, they move toward syncretism and inclusivism. In monastic-led institutional operations, they move toward sectarianism and exclusivism, even though lay-led organizations still manifest a pretty strong inclusivist tendency.¹⁵ As institutions

of a minority religion suffering from racism and encountering language barrier, Buddhist communities of Chinese immigrants by and large have not made themselves very accessible to “westerners.”

Given the milieu of ethnic segregation in American Buddhism, followers of Master Sheng-Yen in general and members of LBA in particular, present an interesting case. Most of the founding members of LBA are affiliated with the Michigan Chapter of DDMBA; they are followers of Master Sheng-Yen, still hold ceremonies every year to commemorate his birth and passing, and have voted to recognize Bhikṣu Chi Chern 繼程, Sheng-Yen’s Dharma heir from Malaysia, as their guiding teacher. As mentioned above, LBA has a high percentage of core members who are neither Taiwanese nor ethnic Chinese. To my knowledge, the Chicago Chapter of DDMBA has a similar mixture, and the Dharma Drum Retreat Center in upstate New York steadily draws many “westerners” as well.

So far I have put the word “westerners” in quotation marks because it is an imprecise designation with racial and monolithic undertones. It seems to be a term describing the geographical location of a person, and yet Asian immigrants whose families have been living in a western country for generations are not called “westerners.” Very often the word is used as a racial term, and yet in the way Taiwanese Buddhists use the term it refers neither exclusively to whites nor exclusively to Americans and Europeans; instead, it is used to refer to all people who are not ethnically Chinese, which is grouping many diverse peoples under one name and suggesting unity where there is none. Take the composition of LBA as an instance, the non-Taiwanese and non-Chinese members would include Anglo-Saxons, Jews, blacks, latinos, Indians, Vietnamese-Americans and Malaysian-Americans whose primary language is English, and people who are Asian only in appearance

¹⁴ Yu-Chen Li 李玉珍, “The Buddhist Homeland and the International Lineage of DDM Meditation Groups in the United States of America,” New Religious Nationalism in Chinese Societies Seminar, Leiden, Netherlands, April 21-22, 2016; Sheng-Yen Shih 釋聖嚴, *Wo-te fa-men shih-you* 我的法門師友 (My Dharma Teachers and Friends) (Taipei: Dharma Drum Publishing Corp. 法鼓文化, 2002), 137.

¹⁵ Chandler, “Chinese Buddhism in America,” 14-30.

but are “western” in every other regard because they were raised as Americans and have little first-hand experience of Asian cultures.

Non-Taiwanese and non-Chinese members of LBA are equally diverse when it comes to their family religious backgrounds and their individual spiritual practices. They were raised Catholic, Methodist, non-denominational Christian, Jewish, Hindu, or with no religion. Regarding the level of religiosity, some of their parents are highly religious, some are loosely affiliated with religion and are only culturally religious, some respect all religions, and some hold their own humanistic interpretation of religion. My interviewees all have experiences with more than one traditions of Buddhism, and a few of them even have been practiced with six or seven different traditions.¹⁶ Some of them practice primarily in the Theravāda tradition (whether Thai or Burmese or Western Insight Meditation), some in Mahāyāna (Korean Son, Japanese Sōtō Zen, Chinese Ch’an, or Chinese Pure Land), and some in Vajrayāna (Kagyu or Karma Kagyu or Japanese Shingōn). All interviewees practice sitting meditation of some sort, and a half of them learned and practice chanting sometimes, whether in Chinese, Korean, Japanese, Tibetan, or Pāli, even though most of them do not really speak the language in which they chant. However, due to the language barrier, most of these interviewees have not participated in chanting retreats in Chinese, except a Vietnamese who was

once a refugee and an Anglo-Saxon American who suffered a loss in recent years. The Vietnamese reported that she finds chanting soothing and healing, even though her knowledge of Chinese was minimal when she started attending chanting retreats in Chinese. The Anglo-Saxon man suffered a loss some years ago finds chanting rather helpful, too. Other than these two, most of the non-Chinese-speaking members of LBA have participated primarily in meditation retreats, which was anticipated as it had been observed frequently that “convert” Buddhists are mostly attracted to meditation.

If there is one area in which the non-Taiwanese and non-Chinese members of LBA fit into the general profile of “convert” Buddhists, it is in education.¹⁷ My interviewees all had bachelor’s degree and above. Three have one or two master’s degrees: one has a master’s degree in Social Work; another has two master’s degrees, one in Public Health, and one in Library and Information Science; and the other has two master’s degrees as well, in Physician Assistance Studies, and in Hospice and Palliative Studies. One of my interviewees has a Ph.D. in Anthropology, one has a Ph.D. in English, and one did post-doc research in Neuroscience.

Another general profile of “convert” Buddhists is that they learn about Buddhism through college education. While that is the case with a couple of my interviewees, it is not true with most of them. Some became interested in Buddhism as early as thirteen or fourteen years old, long before their college years. Others turned to Buddhism because they needed tools to help them deal with emotional, family, or health issues. One was inspired by her mother who, although a Hindu, is a big “fan” of the Buddha and an avid reader of Buddhism. One discovered Buddhism by chance at a meditation workshop at a musical festival. A half of my interviewees were drawn to Buddhist practice in their late twenties, and a couple in their late thirties.

¹⁶ Seager observes and comments that “Quite often, converts spend years cultivating Zen, vipassana, or Tibetan meditation only to change their practice and their institutional affiliation. This eclectic and pragmatic approach comes naturally to Americans who, as a general rule, value personal religious experience highly but have little use for doctrinal consistency or patience with traditional orthodoxy.” Seager, *Buddhism in America*, 250. As will be shown below, this description does not exactly fit my interviewees—for them, it is not a matter of having no patience for doctrinal consistency or traditional orthodoxy; rather, they just have their ecumenical understanding about Buddhism and think all good teachers give the same or very similar teachings.

¹⁷ Helen Tworkov, “Many Is More,” *Tricycle: The Buddhist Review* 1.2: 4.

3. Commitment to the Dharma in Teachers and in Themselves

Despite the diversity in race and ethnicity, religious background, personal practice, level of education, field of study, years of practice, and age, all interviewees have one thing in common: they are very serious about Buddhist practices and very receptive to various sorts of Buddhist teachings. None of them fits into the stereotype that *some* Taiwanese monastics have about “westerners.” The fact that they studied in more than one traditions and took refuges under a master not in the Chinese Ch’an tradition does not make them “not serious” or “difficult to teach.” Mixture of traditions has no correlation with receptivity to the Dharma or seriousness in practice. To say the least, Friends of the Western Buddhist Order, founded by Sangharakshita in 1967, mix practices of multiple Buddhist traditions, and yet they are very committed practitioners and lead a semi-monastic communal life.¹⁸

These core members of LBA who are neither Taiwanese nor Chinese are very serious practitioners. Some of them routinely spend months each year on retreats, following and arranging teaching tours for teachers, teaching mindfulness to others, or leading Buddhist discussion groups. Others have daily practices and attend Dharma events at one or two groups other than LBA, thus spending much of their free time on Dharma-related activities. One of them once had the experience of having her car skidding out of control on an icy yet very busy highway, and when she thought she was going to crash and die, she said she realized that the most important thing in life is Dharma.

Most of these members attend Dharma events at LBA so long as they can make it and English is provided, whether the teacher is a native speaker of English. They are not concerned with the Dharma teacher’s race or ethnicity. What they want to see in the

teachers is commitment to the Dharma and depth, and most of them report that one of the things attract them to LBA is that it brings in “authentic” and “legitimate” teachers and “makes high-quality Buddhist teachers available and affordable to everyone.”

To the extent that they are seeking teachers “who have lived the Dharma for a long time,” as one of my interviewees put it, they prefer monastics, such as Bhikṣu Chi Chern, Lama Tashi of the Tibetan tradition, Sister Susila of the Burmese Theravāda tradition, Ajahn Khemasanto and Ajahn Sucitto of the western Thai forest tradition, and Bhikkhu Bodhi of the Sri Lankan Theravāda tradition. My interviewees also appreciate lay teachers who are deep in their practices, such as Gilbert Gutiérrez, the sole American Dharma heir to Master Sheng-Yen, and the late Dr. Rita Gross, who was a world-renowned Buddhist-feminist who practiced in the Vajrayāna tradition for over forty years and was a “lopon” (senior Dharma teacher) appointed by Jetsun Khandro Rinpoche.

Furthermore, to the extent that they prefer monastics, a few of them say that they think they might prefer Asian teachers because monastics are more likely to be Asians. One of my interviewees explicitly said that he prefers Asian Dharma teachers because he likes teachers to teach “the whole Dharma” and not just meditation, and western teachers “tend to focus only on meditation”. However, that self-professed preference for Asian teachers does not mean they do not appreciate western teachers. In fact, due to the language barrier, all but two of the well-appreciated LBA teachers mentioned above are westerners. Most of the Taiwanese and Malaysian teachers invited to teach at LBA speak only Chinese, and not everyone can translate their teachings into English on-site. A couple of my interviewees indicated that it is difficult for them to feel connected to the teaching when it is translated. As such, the non-Chinese-speaking members of LBA simply do not have easy access to the Asian teachers that some of them say they prefer.

Insofar as these non-Taiwanese and non-Chinese core members of LBA are serious in practice and receptive to Dharma teachings, they are very “easy to teach” — for all teachers from all Buddhist

¹⁸ See Seager, *Buddhism in America*, 251.

traditions, so long as the teaching is not watered-down and does not fall into what some serious practitioners have derided as “feel-good Buddhism” (the kind of teaching that focuses on making practitioners feel better about their individual selves). All interviewees expressed their appreciation for LBA’s ecumenical ethos and commented that LBA is “exceptionally open” to everyone and accommodates all different Buddhist practices. Some of them even explicitly stated that sectarianism turns them off, and that they would in fact stay away from teachers who emphasize differences. “Doctrinal differences come out with less skillful teachers,” one of my interviewees stated.

4. “Embodying the Dharma Without Brandishing It”

Given these interviewees’ propensity for seeking commitment and depth in Dharma teachers and in themselves, it is small wonder that one of the characteristics they appreciate the most about LBA’s “ethnic” members is their dedication to practicing the Dharma in daily life. Another most appreciated characteristic, as reflected above, is that they are open and welcoming. In fact, considering that the former is not something that can be detected right away, the latter was what attracted them to LBA in the first place.

As stated above, these non-Taiwanese and non-Chinese members of LBA have all affiliated with other Buddhist communities and practiced in other traditions. They reported that it is a draw that LBA is welcoming to them and sponsors Dharma teachers from different lineages. One interviewee got into contact with LBA because LBA agreed to hold a retreat by her teacher in the Theravāda tradition. Two persons became involved with LBA through coming to LBA’s retreats. However, a half of these interviewees first knew about LBA informally through the founding members of LBA and were impressed with the extent to which they are generous, kind, and nurturing.

After participating in LBA events, my interviewees came to see

that core members of LBA are dedicated. Their dedication can be seen in the founding of LBA and the building of their retreat center. LBA began as a “Buddhist Studies Class” (fo-hsüeh pan 佛學班) among Taiwanese students at the Michigan State University in East Lansing in the 1980s. Many of those students and some other Taiwanese immigrants in East Lansing took refuges under Master Sheng-Yen in the late 1980s and early 1990s. In the year 2000, American monk in the Thai forest tradition Ajahn Khemasanto, who had been supported by LBA members, expressed the wish to purchase a piece of land to build a proper temple. Out of their dedication to proper practice and thus a proper setting for practice, the founding members of LBA decided to support this effort, though there were very few of them at that time. The seed money for purchasing the land of Amitābha Village Retreat Center (Mi-t’uo-ts’un 彌陀村), the retreat center that LBA later built, was in fact donated by only three couples. With the exception of the laying of the foundation of the Great Hall, which had to be done by professional contractors, nearly everything at the retreat center has been designed and built by LBA members themselves in their spare time and during holidays: concrete flooring over the foundation, drywalling, bathroom partitions and tiling, bamboo flooring in the meditation hall, meditation cushions, stands for Dharma instruments, shelves for storage, and attics renovation (so that they can serve as sleeping quarters for retreatants). One of my interviewees remarked that she is very moved by LBA members’ “complete devotion to projects” and “making it [the retreat center] available to everyone.” Another said that she likes “the spirit of people — nice people donating time and effort and money to make it happen.” Still another stated that LBA members’ dedication “gives people a chance to practice authentic Dharma in a retreat setting.”

My interviewees commented on the Dharma practices of LBA members, both “ethnic” and “convert,” in a few different ways but with the same motif. One said that they are nurturing and loving, and that their commitment to the Dharma is stronger than people at other practice communities with which she has affiliated. Another

said that “The way LBA people carry themselves shows that they have practiced and applied Dharma to life.” When being asked to elaborate, she said, “They don’t gossip. They are genuinely kind and generous, with very much giving and sharing. They make me feel fit in. They are committed to practice.” The youngest of my interviewees, who has only been affiliated with LBA for four to five years, after describing LBA people as “welcoming, open, democratic, collaborative, and striking a balance between being practical and being authentic to the Dharma,” put it very nicely by saying that LBA members “embody the Dharma without brandishing it.” This seems to be a consensus among my interviewees: they all commented, in one way or another, that LBA members integrate Dharma into their daily life while being open to, and accommodating of, other teachings and practices.

Most of my interviewees implicitly connected the practice of LBA’s “ethnic” members to the Ch’an teaching and thus indirectly to Master Sheng-Yen’s teaching, even though most of them did not know about him before coming to LBA. Only one of my interviewees had heard about him prior to being involved with LBA, and it was at an “avowedly ecumenical” Buddhist center called Gaya House, where John Crook, one of Sheng-Yen’s western Dharma heirs, led a retreat. Other interviewees only learned about Master Sheng-Yen through LBA events, such as Bhikṣu Chi Chern’s and Gilbert’s retreats. When asked what they perceive to be the difference, if any, between Sheng-Yen’s teachings and other Dharma teachers’ teachings, the majority of my interviewees replied along the lines they described LBA core members. For instance, one noted that Master Sheng-Yen taught “experiential wisdom,” which feels “applicable to life.” Another similarly noted the “practicality” of Sheng-Yen’s teaching. One was stunned by his humility as revealed in his autobiography. One said that Sheng-Yen’s teachings, and Chinese Mahāyāna in general, emphasize “character in dealing with other people in the world” and “changing the life of others by being a good example yourself.” One interviewee replied that Sheng-Yen’s Ch’an “has

a stronger compassion component.” Another said he is impressed with Sheng-Yen’s “social vision of creating a universal Dharma for everyone with ethical commitment to responding to the ills in the world, a Dharma to help people grow and see deeply.” This last interviewee, interestingly enough, used the phrase “practical wisdom” to describe both Master Sheng-Yen and members of LBA.¹⁹

It is noteworthy that, while identifying Master Sheng-Yen’s teaching as practical and applicable to daily life, emphasizing ethical and compassionate conduct in the world, most of the non-Taiwanese and non-Chinese members of LBA, out of their experiences with other Buddhist traditions, also believe that “all good teachers are on the same wavelength,” as one of my interviewees put it. They do not think there is any fundamental difference between good teachings, and one of LBA’s attractions to them is precisely that LBA brings in many high-quality teachers from different lineages, without the slightest concern for sectarian differences. How did LBA get to be so ecumenical or non-sectarian? Considering that the founding members of LBA have been devoted followers of Master Sheng-Yen since the late 1980s and early 1990s, could it be that their openness is based on Sheng-Yen’s teaching?

¹⁹ The differences that these non-Taiwanese members identified are obviously not unique to Master Sheng-Yen. As Seager notes, in Chinese Buddhist circles, “the taking of bodhisattva vows and the cultivation of compassion are of central importance, and this encourages altruistic social action that can include charity and disaster relief work, maintaining a vegetarian diet, and practicing the ritual release of captive animals.” Seager, *Buddhism in America*, 182. See also Chandler, “Chinese Buddhism in America,” 20-22.

5. Whose Dharma? Master Sheng-Yen's Thought on "Dharma Heirs"

This paper seeks to account for the high level of racial integration in LBA by asking three questions: (1) What about Master Sheng-Yen's teaching that was different? (2) What about the "ethnic" members of LBA that is different? (3) What about the "convert" members of LBA that is different? The preceding sections address the third question (in that the "convert" members of LBA are serious practitioners seeking commitment and depth, both in teachers and in themselves), as well as the second question (in that the "ethnic" members of LBA are dedicated to practicing the Dharma in daily life and are extremely open and welcoming). Now circling back to the first question, this section will address, via discussing Sheng-Yen's thought on "Dharma Heirs (fa-tzu 法子)," the ways in which his teaching contributed to the dedication and openness of the "ethnic" members of LBA that attracted "converts."

It is widely known that Master Sheng-Yen left many "Dharma heirs," so many that the non-Taiwanese members of LBA find it confusing. He recognized seven dharma heirs from among his non-Taiwanese disciples, five of who are non-monastic westerners²⁰ and two are monastic ethnic Chinese not from Taiwan and not tonsured or ordained by Sheng-Yen.²¹ All seven Dharma heirs received meditation training from Sheng-Yen over a long period, and he relied heavily on his western disciples to translate his teaching, whether during retreats or in publications.²² All of them

became meditation teachers in their own right. In 2005 when he announced the establishment of the Dharma Drum School of Chinese Ch'an, he appointed twelve "task-based Dharma heirs (jen-wu-hsing fa-tzu 任務型法子),"²³ explaining that they were selected for the "task" of spreading the Dharma by heading various departments in the DDMBA administration.²⁴ In other words, they were selected because people are needed to maintain the DDMBA organization so that DDMBA can continue to spread the Buddha-Dharma, *not* because they supposedly inherited *his* Dharma.

As a matter of fact, based on his writings, it is safe to say that Master Sheng-Yen did not care much about the traditional usage of the term "Dharma heir." In the Chinese monastic tradition, the term was used on the disciples who supposedly received the "transmission" of their patriarch's Dharma. Moreover, modeled after primogeniture in the larger patrilineal society, the most senior "Dharma heir" alone was to inherit abbotship from the patriarch,

²⁰ John Hurrell Crook (1930-2011), Simon Child, Max Kalin, Gilbert Gutiérrez, and Žarko Andrićević.

²¹ Bhikṣu Chi Chern 繼程, a Chinese-Malaysian who was tonsured by Chuk Mor in Penang, and Bhikṣu Guojun 果峻, a Chinese-Singaporean who was ordained by Song Nian of Mahabodhi Temple.

²² Li, "The Revival of the Meditation Tradition and the East-West Exchange," 19-22.

²³ Sheng-Yen Shih 釋聖嚴, "Chiao-fu chuan-ch'i Fo-fa te jen-wu 交付傳持佛法的任務" (Passing on the Task of Transmitting and Upholding the Buddha-Dharma), *DDM Magazine* 190 (October 2005).

²⁴ These twelve Dharma heirs and their positions are: (1) Bhikṣu Hui-Min 惠敏, the Eldest Elder and the Vice President of the Chinese Institute of Buddhist Studies; (2) Bhikṣu Guoru 果如, the Head Instructor at the Ch'an Hall and the Abbot of the Jade Buddha Monastery (Yü-fo-ssu 玉佛寺); (3) Bhikṣu Guohui 果暉, the Vice Abbot of the Dharma Drum Mountain monastic community; (4) Bhikṣu Guoyuan 果元, the Head Instructor at the Ch'an Hall; (5) Bhikṣu Guoxing 果醒, the Vice Supervisor of Meditation; (6) Bhikṣu Guoping 果品, the Supervisor Council; (7) Bhikṣu Guodong 果東, the Vice Supervisor of Monks; (8) Bhikṣu Guojun 果峻, the abbot of the DDM Retreat Center in New York; (9) Bhikṣunī Guojing 果鏡, the Associate Dean of Sangha University, (10) Bhikṣunī Guoguang 果廣, the Vice Supervisor of Administration Office; (11) Bhikṣunī Guochao 果肇, the Associate Dean of Administration of the Chinese Institute of Buddhist Studies; and (12) Bhikṣunī Guoyi 果毅, the Vice Supervisor of Cultural Office.

in the same way that the eldest son alone inherited the house even though all sons are the biological “heirs” of the father and carry the father’s surname. In his doctoral dissertation, Sheng-Yen agreed with Ou-yi Chi-hsu (藕益智旭, 1599-1655) of the Ming Dynasty on his criticism about such primogeniture-like practice.²⁵ This patrilineal “inheritance” system is in effect privatizing the Dharma because what is emphasized is a certain patriarch’s teaching and property, not the Buddha-Dharma that should benefit “all sentient beings.”

Given this criticism on the patrilineal “inheritance” system as connoted by the term “Dharma heir,” it should not be surprising that Sheng-Yen rarely ever used the term along the line of abbotship or sectarian identity,²⁶ and that he *never* claimed to be anyone’s “Dharma heir.” When he officially announced the establishment of the Dharma Drum School of Chinese Ch’an in 2005, he only identified himself as a “successor” (chuan-jen 傳人) to Tung-Ch’u 東初 and Ling-Yuen 靈源, not “Dharma heir.”²⁷ The very emphasis of “Chinese Ch’an” in the name of the school is also telling: the scope of Sheng-Yen’s concern is beyond Tung-ch’u’s Ch’an or Ling-Yuen’s Ch’an, and it is even beyond Lin-Chi Ch’an 臨濟禪 or Ts’ao-Tung Ch’an 曹洞禪. Sheng-Yen did not concern himself with the patrilineal monastic lineage that

privatizes the Dharma; rather, he was concerned with Chinese Ch’an as a whole.²⁸ Furthermore, he did not elevate Chinese Ch’an above all other traditions but very explicitly instructed that the “task” is to “take in the strengths of all schools and all sects, including Theravādin, Tibetan, and the eight major schools of Chinese traditions, and to syncretize them so as to redress the corrupt practices within the Chinese tradition and make up for the deficiencies of the Chinese tradition (接納各派各系所長, 我們講的南傳、藏傳, 以及漢傳佛教八大宗, 當中每一派、每一宗的長處, 都要將之匯歸到漢傳佛教, 藉以改革漢傳佛教的弊端, 補強漢傳佛教的不足).”²⁹ He did not think of himself as an “heir” to a certain patriarch’s Dharma and, judging from the act of appointing “task-based” Dharma heirs, he did not expect those disciples to be “heirs” to *his* Dharma, either; rather, he made the “task” of DDMBA the transmission of the *Buddha’s* Dharma. Insofar as the “task” is to transmit the *Buddha’s* Dharma, he also said that every one of his disciples should take on the responsibility of doing so and should not think that only the appointed twelve are his Dharma heirs.³⁰ As for the abbotship, Sheng-Yen completely dispensed with the traditional primogeniture-like practice and made the position an elected office.

Aside from the rejection of the privatization of the Dharma, which had already been formed during his years of working on his doctorate degree, Sheng-Yen’s experience of teaching meditation to both “westerners” and Taiwanese immigrants in the U.S. was likely to have broadened his scope as well. When he began teaching

²⁵ Sheng-Yen Shih 釋聖嚴, *Ming-mo Fo-chiao yen-chiu* 明末佛教研究 (Chinese Buddhism at the End of Ming Dynasty), 13, 17-18, and 97; Sheng-Yen Shih 釋聖嚴, *Tao-nien and you-hua* 悼念與遊化 (A Journey of Mourning and Dharma Education), 9; Ch’i-Hsien Lin, comp., *Sheng-yen fa-shih ch’i-shih nien-p’u* 聖嚴法師七十年譜 (The Chronological Biography of Master Sheng-Yen at the Age of 70), 308 (<http://ddc.shengyen.org/pc.htm>, accessed on January 31, 2016).

²⁶ Li, “The Buddhist Homeland and the International Lineage of DDM Meditation Groups in the United States of America.”

²⁷ Lin, *The Chronological Biography of Master Sheng Yen at the Age of 70*, 297.

²⁸ Sheng-Yen Shih 釋聖嚴, *Ch’eng-hsien ch’i-hou te Chung-hua-Ch’an Fa-ku-tsung* 承先啟後的中華禪法鼓宗 (The Dharma Drum Lineage of Chan Buddhism-Inheriting the Past and Inspiring the Future) (Taipei: Sheng Yen Education Foundation, 2006), 12.

²⁹ Sheng-Yen, “Passing on the Task of Transmitting and Upholding the Buddha-Dharma.”

³⁰ *Ibid.*

meditation in New York in 1976,³¹ most of his “western” audience probably only knew about Japanese Zen as had been propagated by D. T. Suzuki, and his Taiwanese followers were mainly graduate students and professionals in college towns.³² The former were interested in learning meditation. The latter, as Stuart Chandler noted, were likely to be lay-oriented and take a more intellectual approach to the Dharma.³³ What attracted the former to Sheng-Yen was his focus on meditation, and what attracted the latter was the fact that he was an educated Chinese who also had an intellectual approach to the Dharma and was educated enough to teach the Dharma in English. That is, what set him apart was his Ch’an training, his education, and his Chinese-ness, not his monastic lineage, about which neither group would care much.

Based on his agreement with Ou-yi’s criticism, his reluctance of using the term “Dharma heir” on himself, his appointment of “task-based” Dharma heirs, and his making abbotship an elected office, it can be concluded that Master Sheng-Yen did not think in terms of sectarian identity. What was important to him was the sustaining effort of introducing the Buddha’s Dharma to the world, and the kind of Buddha-Dharma he could speak to effectively is Chinese Ch’an. With this movement away from sectarianism on institutional matters, the traditional Chinese Mahāyāna tendency toward syncretism and inclusivism naturally came through. His followers in LBA have embodied this tendency.

6. Conclusion

Originally rooted in a Taiwanese immigrant community of

graduate students and professionals, Lansing Buddhist Association, as a practice community affiliated with the Dharma Drum Mountain Buddhist Association, has moved beyond the cultural boundary of typical Chinese Buddhist groups and relatively successfully integrated the “ethnic” practitioners and “convert” practitioners. This project explores the reasons behind such integration through interviewing the core members of LBA who are neither Taiwanese nor Chinese.

Some of the interview results were anticipated while others were not. Among the anticipated results, all interviewees practice meditation and most attend primarily meditation retreats at LBA. All consider the non-sectarian operation of LBA an attraction — LBA has had teachers from not just DDMBA who teach Ch’an, but also Taiwanese and Malaysian teachers who teach Pure Land, Yogācāra (Wei-shih 唯識), T’ien-t’ai 天台, Hua-yen 華嚴, and Theravādin teachers from Thai, Burmese, Sri Lankan traditions, as well as teachers from Tibetan traditions. That is, the traditional mode of Chinese and Mahāyānist religiosity that acknowledges the truth claims of different schools of thoughts is one of the key reasons for which LBA successfully built a practice community with a mixture of ethnicities.

Some of the interview results were not anticipated and, frankly, rather surprising. When being asked the question of what attracts them to LBA, all interviewees said that LBA practitioners, whether “ethnic” or “convert,” incorporate the Dharma into their everyday lives and are committed to practices. Along the same line, the Dharma teachers who attract them are those who “live” the Dharma. Thus, they tend to welcome more the teachers who are monastic; they have relatively less confidence in lay teachers, with a few exceptions such as Gilbert Gutiérrez and Rita Gross. Given this propensity for seeking authentic and deep Dharma teachings, most of these “convert” Buddhists consider LBA’s “ethnic” background a draw rather than an inhibitor — the monastic teachers tend to be ethnic and so in a way some of these “convert” Buddhists like to study with ethnic teachers more, or at least they

³¹ Seager, *Buddhism in America*, 184-185.

³² As of 1990, sixty-two percent of those who have come to the United States from Taiwan have at least a college degree. Chandler, “Chinese Buddhism in America,” 17.

³³ Chandler, “Chinese Buddhism in America,” 18-19.

think they do.

Also surprising is that LBA's attraction does not seem to have much to do with Master Sheng-Yen's teaching, at least not directly and not on the surface. Almost all interviewees only got to know about Master Sheng-Yen after they had become regulars of LBA events. They have heard about him through Bhikṣu Chi Chern's and Gilbert Gutiérrez's dharma talks, and they have read some of Master Sheng-Yen's works in translation. They all reported great reverence for him and consider his teaching very deep, with an emphasis on practical wisdom, compassion, and ethical conduct. However, his teaching was not what drew them to LBA in the first place. What drew them was the way in which the "ethnic" members of LBA are welcoming, caring, inclusive, open-minded, and yet committed to the Dharma.

As stated above, lay-led Buddhist communities of Taiwanese immigrants tend to be syncretistic and inclusivist when it comes to ideas and teachings, but monastic-led institutions tend to be sectarian and exclusivist. For decades Master Sheng-Yen moved his monastic institution away from sectarianism and exclusivism by criticizing the "privatization of Dharma" done through the patrilineal inheritance system, by emphasizing that the task of "Dharma heirs" is to make the Buddha-Dharma available to more people, and by teaching his disciples to learn from other Buddhist schools and sects. Many of his lay followers, such as those in Lansing Buddhist Association, have put his syncretic and inclusivist teaching into practice. The monastic-led institution, however, seems to have reverted back to sectarianism and exclusivism after Master Sheng-Yen's passing: LBA was recently demoted by DDMBA from "association (聯絡處)" to "liaison (聯絡點)" on the account that LBA does not invite exclusively DDMBA teachers. Embedded in that decision, as relayed by the LBA representative who was informed of the decision, is some misgiving about the possibility of Master Sheng-Yen's teaching being diluted if non-DDMBA teachers are also invited. The assumption behind such a misgiving seems to be that depth and

sectarianism must go together, or that open-endedness is connected to shallowness in the Dharma. However, the interview results show that, as far as LBA practitioners are concerned, the depth in Dharma lies in commitment to practice, not in sectarian identity, and it is LBA's open-endedness that allows it to grow into a close-knit, mixed-ethnic community in which members have deep appreciation for each other. Such open, welcoming operation does not take away from Master Sheng-Yen's teaching at all. Quite the contrary, it manifests the strength and legacy of Master Sheng-Yen's teaching: the ethnic members of LBA are inspired by his commitment to making the Buddha-Dharma available to more people, and the non-ethnic members recognize such inspiration behind LBA's operation while feeling moved by LBA members' commitment to Dharma practices. LBA's experience shows that one effective way to carry on Master Sheng-Yen's legacy is to be open, not to shut out non-DDMBA "others." After all, his usage of the term "Dharma heirs" shows that he was concerned with the transmission of the *Buddha's* Dharma (even though with emphasis on Chinese Ch'an) and not at all concerned with the sectarian patriarchal genealogy of *his* Dharma.

Appendix: Interview Questions

1. Personal information and demographic data:
 - A. Where is your hometown?
 - B. Were you raised with any religious leaning? If yes, what is the religion?
On a scale of 1 to 10, how religious would you say your family was (10 being extremely religious and 1 being not religious at all)?
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
 - C. Age
 - D. Educational background
 - E. Profession
2. How did you get interested in Buddhism? How old were you at the time?
3. When did you start practicing Buddhism and in what school or sect did you begin practicing? What is your practice? Have you officially taken refuge? If yes, in what year? Did it cause any conflict with your family's religious leaning? How did you reconcile the two?
4. What Buddhist communities have you practiced with? Is any of them "ethnic" community? If yes, what ethnicity? What language or languages are spoken in those communities?
5. When did you start practicing with LBA? What types of events do you attend? (meditation, chanting, Dharma classes, etc.)
6. Does the ethnicity of the Dharma teacher affect your decision to participate or not participate in an event? Are you more (or less) likely to participate in an event when the teacher is Asian? Caucasian? Any other racial minority?
7. Does the language spoken by the teacher affect your decision to participate or not participate in an event? Consider the following possibilities:
 - A. the teacher is a native speaker of English?
 - B. the teacher is not a native speaker of English but teaches in English?
 - C. the teacher teaches in Chinese and on-site English interpretation is provided?
 - D. chanting in Chinese with no English?
8. How much do you know about Master Sheng-Yen and his teachings? Do you find his teachings to be different from other Buddhist teachers you encountered? If yes, how so?
9. What draws you to LBA events? Does LBA offer anything you feel is not offered in other communities with which you have practiced? Do the following affect your participation?
 - A. Mixture of ethnic Buddhists and "convert" Buddhists and bilingual operation
 - B. LBA is non-sectarian and brings in teachers from different schools
 - C. LBA holds Ch'an retreats

Bibliography

- Boyce, Barry, ed. "Diversity and Divisions in America [sic] Buddhism." *Buddhadharma*, Fall 2006: 48-57.
- Bielefeldt, Carl, Donald K. Swearer, Wendy Cadge, Jan Nattier, and Charles S. Prebish. "Comments on Tensions in American Buddhism." *Religion and Ethics Newsweekly*, July 6, 2001. <http://www.pbs.org/wnet/religionandethics/?p=15941> Accessed on May 20, 2016.
- Chandler, Stuart. "Chinese Buddhism in America: Practice and Identity." In *The Faces of Buddhism in America*, edited by Charles Prebish and Kenneth K. Tanaka, 14-30. Berkeley: University of Berkeley Press, 1998.
- Esposito, John L., Darrell J. Fasching, and Todd T. Lewis, eds. *Religions of Asia Today*, 3rd edition. New York and Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Fields, Rick. "Divided Dharma: White Buddhists, Ethnic Buddhists, and Racism." In *The Faces of Buddhism in America*, edited by Charles S. Prebish and Kenneth K. Tanaka, 196-206. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Han, Chenxing. "We're Not Who You Think We Are." *Lion's Roar: Buddhist Wisdom for Our Time*, July 5, 2016. <http://www.lionsroar.com/were-not-who-you-think-we-are/> Accessed on August 20, 2016.
- Hickey, Shannon Wakoh. "Two Buddhisms, Three Buddhisms, and Racism." In *Buddhism Beyond Borders: New Perspectives on Buddhism in the United States*, edited by Scott A. Mitchell and Natalie E. F. Quli, 35-56. Albany, New York: State University of New York Press, 2015.
- Hwang, Roland, and Frances Kai-Hwa Wang. "Remembering Vincent Chin: The Legacy and Future — What Does the Vincent Chin Case Mean to You?" <http://www.rememberingvincentchin.com/p/vincent-chin.html?m=1> Accessed on May 24, 2016.
- Li, Yu-Chen 李玉珍. "Ch'an-hsiu ch'uan-t'ung te fu'hsing yü tung-hsi chiao-liu — yi Sheng-Yen fa-shih wei-li 禪修傳統的復興與東西交流 — 以聖嚴法師為例" (The Revival of Asian Meditation Tradition in the Global Context: The Case-Study of Venerable Sheng Yen). *Sheng-Yen Studies* 聖嚴研究 4: 7-34. Taipei: Sheng-Yen Education Foundation, 2013.
- _____. "The Buddhist Homeland and the International Lineage of DDM Meditation Groups in the United States of America." New Religious Nationalism in Chinese Societies Seminar, Leiden, Netherlands, April 21-22, 2016.
- Lin, Ch'i-Hsien 林其賢, comp. *Sheng-yen fa-shih ch'i-shih nien-p'u* 聖嚴法師七十年譜 (The Chronological Biography of Master Sheng-Yen at the Age of 70). <http://ddc.shengyen.org/pc.htm> Accessed on January 31, 2016.
- Nattier, Jan. "Visible & Invisible: Jan Nattier on the Politics of Representation in Buddhist America." *Tricycle, The Buddhist Review*, Fall 1995: 42-49.
- _____. "Buddhism Comes to Main Street." *Wilson Quarterly*, Vol. 21, No. 2 (Spring 1997): 72-81.
- _____. "Who Is a Buddhist? Charting the Landscape of Buddhist America." In *The Faces of Buddhism in America*, edited by Charles S. Prebish, and Kenneth K. Tanaka, 183-195. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Numrich, Paul David. "Two Buddhisms Further Considered." *Contemporary Buddhism*, Vol. 4, No.1 (2003): 55-78.
- Prebish, Charles S. "Two Buddhisms Reconsidered." *Buddhist Studies Review*, Vol. 10, No. 2 (1993): 187-206.
- _____, and Kenneth K. Tanaka, eds. *The Faces of Buddhism in America*. Berkeley: University of Berkeley Press, 1998.15
- _____, and Martin Baumann, eds. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Queen, Christopher S., Charles S. Prebish, and Damien Keown, eds. *Action Dharma: New Studies in Engaged Buddhism*. New York: Routledge, 2003.
- Seager, Richard Hughes. *Buddhism in America*, revised and expanded

- edition. New York: Columbia University Press, 2012.
- Shih, Sheng-Yen 釋聖嚴. *Ming-mo Fo-chiao yen-chiu* 明末佛教研究 (A Study of Buddhism During the Late Ming Dynasty).
- _____. *Wo-te fa-men shih-you* 我的法門師友 (My Dharma Teachers and Friends). Taipei: Dharma Drum Publishing Corp., 2002.
- _____. *Tao-nien and you-hua* 悼念·遊化 (Memorial, Travelling and Preaching).
- _____. “Chiao-fu chuan-ch'i Fo-fa te jen-wu 交付傳持佛法的任務” (Passing on the Task of Transmitting and Upholding the Dharma). *DDM Magazine* 190 (October 2005). <https://www.ddm.org.tw/maze/190/page1.asp> Accessed on May 29, 2016.
- _____. *Ch'eng-hsien ch'i-hou te Chung-hua-Ch'an Fa-ku-tsung* 承先啟後的中華禪法鼓宗 (The Dharma Drum Lineage of Chan Buddhism-Inheriting the Past and Inspiring the Future). Taipei: Sheng Yen Education Foundation, 2006.
- Smith, Sharon. “Widening the Circle: Communities of Color and Western Buddhist Convert *Sanghas*.” In *Action Dharma: New Studies in Engaged Buddhism*, edited by Christopher S. Queen, Charles S. Prebish, and Damien Keown, 220-236. New York: Routledge, 2003.
- Tweed, Thomas A. “Who is a Buddhist? Night-Stand Buddhists and Other Creatures.” In *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*, edited by Charles S. Prebish and Martin Baumann, 17-33. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Tworok, Helen. “Many Is More.” *Tricycle: The Buddhist Review* 1.2: 4
- Zürcher, Erik. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden, Netherlands, and Boston, Massachusetts: Brill, 1959.

圓融與排他： 漢傳大乘佛教的特性與蘭莘學佛會的 族裔融合

胡曉蘭

美國底特律大學宗教學系副教授

摘要

美國佛教中最為人知的現象，是「族裔佛教徒」（承襲父母祖上的宗教）與「始信佛教徒」（個人選擇改信）的區隔。如此二元的劃分當然本身就有問題，何況種族混合的修行團體也所在多有，然而族裔的區隔在美國佛教修行社群中，還是極為常見。由臺灣移民引進美國的佛教組織尤其如此，往往只致力於接引臺灣人和華人。不過少數法鼓山的禪修團體似乎突破了這套族裔區隔的潛規則，成功融合華裔以外的族群。以蘭莘學佛會（由聖嚴法師的信眾於三十多年前創立）為例，十三位理事中有五位是「始信佛教徒」，還有一位是越南人。蘭莘學佛會的活動，若以英語或雙語（現場提供中譯英）進行，則參加人數幾乎是「族裔佛教徒」（臺灣人、中國人、馬來西亞華人、越南華人）與「始信佛教徒」（大多為有基督宗教背景的歐裔美國人，但也有猶太裔、非裔、拉丁美洲裔美國人）各半。即使是僅以中文進行的活動，如佛一，偶爾也會有一兩個完全不會說中文的「始信佛教徒」來參加。

本文以蘭莘學佛會的非華人會員為主，探討其高度族裔

融合的成因。在訪問既非臺灣人也非華裔的蘭莘核心成員後，我發現蘭莘學佛會在族裔融合上的成功，可說是與聖嚴法師的教誨有關，但不是直接相關——受訪者中只有一位是在加入蘭莘之前就聽過聖嚴法師的名號。然而蘭莘學佛會吸引他們的原因，卻可以說是根植於聖嚴法師的教導，或者，就更廣泛的層面而言，是根植於聖嚴法師教導中展現的漢傳大乘佛教圓融的傾向。所有受訪者一致表示，展現出排他性的其他修行團體，會令他們退避三舍。

關鍵詞：族裔佛教徒、始信佛教徒、族裔融合、漢傳大乘佛教、聖嚴法師、法鼓山

佛教信仰方式的現代性建構 ——以聖嚴法師佛教建設的相關理念為 中心

李向平^❶

上海華東師範大學社會學系系主任／宗教與社會研究中心主任

■ 摘要

中國佛教傳統的一個最基本要素即是叢林制度、教團制度的建設，做為佛教存在與淨化人心社會的基本支持。近代太虛大師集中在教理、教產、教制層面的佛教革命思想，在很大的層面上就是針對佛教叢林制度的渙散、無用而發動的。唯有佛教制度的革命才是教理、教產革命的基礎問題。只有解決了佛教制度的設計與建構問題，才能夠把教理、教產的問題予以最後、最好的解決。

聖嚴法師一生力圖恢復正信的佛教，並將太虛大師、印順法師流傳下來的人間佛教思想予以現代化的革新與發展，佛教制度問題的討論與解決可以說是聖嚴法師有關佛教建設的一個重要方面，並且在此過程中體現了佛教的正信立場及其現代性視角，致力於漢傳佛教的現代性建構及其深刻的詮釋，致力於把心靈、信仰建設與教團制度建設緊密結合，最

❶ 作者李向平，上海華東師範大學教授，社會學系系主任，宗教與社會研究中心主任。

後呈現為漢傳佛教信仰系統的現代性建構。

實際上，佛教制度既是一種行為規則，也是一種以信、解、行、證為主要內容的信仰方式，同時也是一種引導社會、淨化人心的價值規範，引導社會行動的方式，使他人的觀念與行為變得具有確定性與預見性，為社會交往提供一種確定的結構。本文擬從宗教社會學的理論與方法出發，以聖嚴法師有關佛教戒律與制度建設的思想為中心，整理並且論述聖嚴法師的相關著述，進而討論佛教信仰方式、僧團、教團及其制度的現代性建設。

關鍵詞：佛教制度、現代性、制度建設

中國佛教傳統的一個最基本要素即是叢林制度、教團制度的建設，做為佛教存在與淨化人心社會的基本支持。近代太虛大師集中在教理、教產、教制層面的佛教革命思想，在很大的層面上就是針對佛教叢林制度的渙散、無用而發動的。唯有佛教制度的革命才是教理、教產革命的基礎問題。只有解決了佛教制度的設計與建構問題，才能夠把教理、教產的問題予以最後、最好的解決。

聖嚴法師一生力圖恢復正信的佛教，並將太虛大師、印順法師流傳下來的人間佛教思想予以現代化的革新與發展，佛教制度問題的討論與解決可以說是聖嚴法師有關佛教建設的一個重要方面，並且在此過程中體現了佛教的正信立場及其現代性視角，致力於漢傳佛教的現代性建構及其深刻的詮釋，致力於把心靈、信仰建設與教團制度建設緊密結合，最後呈現為漢傳佛教信仰系統的現代性建構。

實際上，佛教制度既是一種行為規則，也是一種以信、解、行、證為主要內容的信仰方式，同時也是一種引導社會、淨化人心的價值規範，引導社會行動的方式，使他人的觀念與行為變得具有確定性與預見性，為社會交往提供一種確定的結構。本文擬從宗教社會學的理論與方法出發，以聖嚴法師有關佛教戒律與制度建設的思想為中心，整理並且論述聖嚴法師的相關著述，進而討論佛教信仰方式、僧團、教團及其制度的現代性建設。

一、問題的提出

在現代社會變遷過程之中，傳統佛教固有的叢林制度能

夠保證僧團制度的有效性與神聖性，但卻無法保證僧團進入社會的有效性與神聖性。因為在叢林制度結構內部與社會運作制度等不同制度安排之間的作用方向層面，它們存在著極大的差別，甚至在信仰方式、行為規範上存在著一定的相互矛盾和彼此牴觸。

這些方面，很自然就成為了從明清時代一直延至當代社會人間佛教的基本問題。對於這些問題的思考與解決，很自然就呈現了太虛大師的佛教革命思想及其佛教革命運動的現代價值，具體來說，這就是太虛致力於建設的僧團、教團與社團，以及菩薩公民理念的一系列佛教革命。但太虛的願望沒能完全實現，其問題卻一直遺留到今日漢傳佛教領域，說明漢傳佛教的發展亟需一個制度轉型，同時也極大地呈現了漢傳佛教的現代性問題。

聖嚴法師一生力圖恢復正信的佛教，並將太虛大師、印順法師有關人間佛教思想在臺灣社會中予以重新地革新與發展，進而基於佛教的正信立場及其現代性的視角，致力於漢傳佛教的現代性建構及其深刻的詮釋。聖嚴法師一生著述豐富，從《正信的佛教》、《佛教實用法》、《什麼是佛教》、《佛教人生與宗教》到《戒律學綱要》、《佛教制度與生活》、《基督教之研究》、《比較宗教學》等著作，一方面是致力於將佛教信仰及其戒律向社會進行通俗介紹，一方面是嘗試以既現代、又溯源的敘事方式，復活已經在歷史中逐漸僵死的佛教戒律與佛教制度，及其在宗教比較之中凸顯佛教的現代性特徵。

以此為基礎，聖嚴法師及其主持的佛教教團既致力於修

行與弘法，同時亦以一種現代姿態致力於建構佛教與現代社會的新型互動關係，開始對社會的公眾事務發出聲音，連續提出「心靈環保」、「四種環保」、「心五四運動」、「心六倫」等主張，展開相應的佛教社會運動。二〇〇五年，聖嚴法師把法鼓山道場及其教團改稱為「中華禪法鼓宗」，並建立具有現代議會精神的教團制度。這充分顯示了聖嚴法師對佛教信仰及其弘法方式在現代性語境之中的變革方向，為現代社會中之佛教現代性的建構提供了很好的理論借鑒。

就佛教與社會、信仰傳統與現代性的內在關聯而言，聖嚴法師的佛教理念及其實踐與現代社會運動，實際上是把現代社會公共價值理念與漢傳佛教的傳統信仰方式予以有機整合，並試圖建構現代教團制度、為其信仰的現代性構成提供制度支援，使佛教的信仰與價值、理論與實踐都能夠展現新的現代發展方式與社會活力。為此，聖嚴法師在著述方面致力於漢傳佛教信仰與價值理念的現代詮釋，而在佛教信仰的社會實踐層面，聖嚴法師則致力於把心靈、信仰建設與教團制度建設緊密結合，最後呈現為漢傳佛教信仰系統的現代性建構。

如果從佛教社會學的理论與方法出發，以聖嚴法師有關佛教戒律與制度建設的思想為中心，整理並且論述聖嚴法師的相關著述，進而討論佛教信仰方式、僧團、教團及其制度的現代性建設等相關問題。在此層面，漢傳佛教的現代性建設，既應有傳統漢傳佛教信仰固有的神聖性，同時也能夠與其他社會制度一樣，共同建設為一種公開的、社會的價值規範體系，以真正呈現當代漢傳佛教建設與發展的現代性。

二、漢傳佛教的現代建設

儘管距離太虛的佛教革命已近百年，但其歷史與時代使命並沒有完全實現。這一歷史遺產直接成為聖嚴法師討論當代佛教問題的資源。換言之，「現代的僧制太不適合潮流了」，為此，如何根據佛陀的遺教，參合古今大德們的訓示，研擬出一個能夠配合三民主義新中國的僧制大綱，以為將來改革僧制的張本。^❷聖嚴法師的這些佛教思想，實際上就是繼承了近代以來太虛有關佛教革命的理念，但又滲透了現代佛教信仰方式的考量。

（一）佛教改革的百年遺產

從歷史與時代的變革關係來說，釋迦牟尼佛所創立的佛教，並不是這個樣子，出家僧團中的僧人，每天都有他們該做而須做的事；那叫作精進的修行，而且不能脫離人群。例如，釋迦牟尼佛制定比丘必須向人間托鉢，藉此機會將佛法的理念和精神以及佛教徒的生活規範、五戒、十善，傳廣到人間去，所以稱他們為遊化人間的「人間比丘」。^❸所謂「人間比丘」，實際上即是佛教及其信仰方式契理契機的變遷方式。

聖嚴法師在〈敬為中國佛教的現狀請命〉一文中，專事

探討中國佛教當前問題。聖嚴法師呼籲佛教界團結統一，健全佛教教育；建議召開會議、健全教會組織；結合心力，辦一、兩座學校，從事出家人全程教育，以及在家眾之基礎教育。並應將佛教教育與社會結合，才能「廣化無邊眾生」。由此，才能構成法鼓山的理念：「提昇人的品質，建設人間淨土」；「……若要論到中國佛教的復興，那也不是僅靠服色統一及階級製造所能濟事的，那必須要從根本的思想觀念上、生活方式上、教會組織上，徹底改造，才有復興的希望。」^❹

在中國佛教前途或佛法之現代化的問題上，聖嚴法師認為，應以學術為接引方便，如此才有可能基本解決。聖嚴法師主張學術基礎上的佛教專業化發展方向，以為唯有專業化才能有持久性和穩定性，^❺並且把「現代化的佛教弘化」事業與「職業化的佛教弘化」事業予以高度的整合。在佛教專業化與職業化的雙重建構之中，奠定現代佛教在現代社會之中的現代制度支持。

基於上述現代性理念，聖嚴法師認為當時臺灣的佛教，表面上相當興盛，但卻隱藏著相當大的危險。因為佛教沒有世界性統一性的行政組織，也沒有計畫性、層次性的階層與制度和規模，雖能形成暫時性的信佛風氣，卻不能打下長久普遍的基礎。我們大家雖都在努力，可是現代化的適應及人

❷ 釋果徹，〈東初老人簡譜〉，《中華佛學研究》，第2期，1998年3月，臺北：中華佛學研究所，頁8。

❸ 釋聖嚴，〈軍中的歲月〉，《聖嚴法師學思歷程》，《法鼓全集》3-8，臺北：法鼓文化，1999年，頁45-46。

❹ 釋聖嚴，〈正法律中的僧尼衣制及其上下座次〉，《學術論考》，《法鼓全集》3-1，臺北：法鼓文化，1999年，頁245-246。

❺ 釋聖嚴，〈香港四日遊〉，《悼念·遊化》，《法鼓全集》3-7，臺北：法鼓文化，1999年，頁283。

才的培養，尚在剛剛學步的嬰兒階段；僧團的運作，依然是各自為政。所以今天的佛教事業，到了明天，很可能就換了主人，變成了其他社團和其他宗教的事業。

（二）佛教教育與現代人才培養

佛教信仰是以人為核心的信仰方式，近代以來的人間佛教的建設，實際上就轉換成為人間比丘所從事的社會、文化事業，故而人間佛教的百年發展皆以人才的培育為其核心之一。晚近以來的中國佛教，不是沒有教育，而是沒有制度化與現代化的教育，^⑥做為現代化及制度化而且有永久性的佛教發展的基礎。佛教的目的，固然不在於學問，佛教的設施則離開教育，便無可說的話，更無可做的事了。

急速推展的方向和步驟，是要造就各種層面的人才，從國際的學術人才、宗教人才，到各級教會的行政人才及寺院的住持人才。造就人才必須賴以教育的環境和教育的體制，因此，除了國際佛教人才，各級佛教教育的教師人才之培養，是當務之急。以前的中國僧尼，是靠師父傳授，逐日成長，今天因為知識範圍廣闊，做為一個弘法人才，必須具備普通知識和佛教的專門知識，故必須給予現代學校教育的培養。^⑦

比較而言，如今臺灣地區的天主教、基督教以及幾個新

型的宗教，最近其傳播媒體報導的頻率雖少於佛教，他們卻都在努力於人才的培養、制度的健全、世界化的組織以及統一性的行動。^⑧這就是聖嚴法師從教育、人才培育等問題之中所發現的現代性問題。教育與人才皆需現代制度的支持，才能走出傳統佛教的困境。

即便是在佛教戒律層面，聖嚴法師也曾以「傳統戒律與現代世界」為題進行過深刻論述，認為戒律的修證存在著變與不變的兩個方面。聖嚴法師指出：佛陀制戒並非一成不變，而是有相當變通性及適應性。唯當設法補救，卻不可輕言廢棄。戒律對佛法的化世，絕對是必要的，所以佛有明訓，唯有「嚴淨毘尼」，始能「正法住世」。^⑨他認為主張戒要修正的看法不切實際，也不合乎佛法，因為沒有人有資格修改戒律。他並且說，佛教傳入中國已有兩千年，沒有人說要修改戒律，也沒有人是照著印度傳來的戒律實行，而是適應中國的社會環境、文化背景，合乎佛法的原則做適當的活用。

可以說，佛教現代化運動的過程，即是為了「建設人間淨土」，聖嚴法師從「提昇人的品質」切入，從佛陀內涵「現實人生」重新定義、再是教法講究「證據科學化」的重新詮釋，為了提昇人的品質，必然也會有「組織群眾化」的

⑥ 釋聖嚴，〈佛教的教育——《華岡佛學學報》第五期序〉，《法鼓全集》3-3，臺北：法鼓文化，1999年，頁222-223。

⑦ 釋聖嚴，〈當代佛教的衝擊〉，《明日的佛教》，《法鼓全集》5-6，臺北：法鼓文化，1999年，頁141-145。

⑧ 釋聖嚴，〈陳履安部長〉，《東西南北》，《法鼓全集》6-6，臺北：法鼓文化，1999年，頁185。

⑨ 釋聖嚴，〈傳統戒律與現代世界〉，《菩薩戒指要》，《法鼓全集》1-6，臺北：法鼓文化，1999年，頁17。

重塑建構。^⑩所以，聖嚴法師認為，現代佛教必須具備如下若干基本條件：

1. 以佛法僧三寶為中心。
2. 以人間為本位。
3. 以信因果、明因緣為原則。

其次，要重視佛教在人間的倫理建設：

1. 世間的倫理。
2. 佛教的倫理。
3. 盡義務、負責任，不為私利權力爭執。

由此建構出三級現代宗教層次。

1. 世間的宗教。
2. 由淨化自我而超越自私，實證無我解脫的佛教。
3. 菩薩行的人間佛教。^⑪

在此，聖嚴法師的思想特別地客觀與理性。因為過去的中國佛教，是靠高僧來維持大局；而今後的時代佛教，高僧僅能做為精神的支柱，卻不能維持整個的佛教。所以，我們盼望有高僧的應現，也盼望有完美的教團的組織及事業。^⑫

在聖嚴法師看來，印順導師之律學思想，並不拘泥承襲傳統形式，而能指出方向原則；惜未能設計出適應現代社會

之僧團制度來。可惜他自己沒有建立僧團，也未有真的依據印度律制的精神原則，設計出一套比較可以適應現代社會的僧團制度來。^⑬這種思想的確難能可貴，看出了佛教現代性問題的癥結所在，即是僧團制度、傳統戒律與現代組織原則的有機整合。換言之，中國佛教缺乏組織與制度的嚴正，其危亡已在不遠了！這就是說，現代佛教需要建構為現代社會組織型態，可以由一個區域的、或幾個道場的住持們聯合起來，統一行政，然後就用統一的力量，做統一的事業，分工合作，事半功倍。這樣就能夠一改昔日傳統佛教缺乏制度理性的弊端。

（三）現代佛教制度理性的建設

聖嚴法師曾經認為：「法鼓山的僧團，有了一部根本的母法，類似於國家的憲法，所有一切制度的建立，都可依據此一組織章程來制定了，對於僧團的人事組織和領導人的產生，以及監督權的行使，都有了明確的規定。因此，法鼓山這個團體不論有沒有我這個人，都不會有多大的差異，法鼓山的共識以及對於佛教和社會所負的責任，也在組織章程中有明確的規定。這不僅是法鼓山歷史性的一樁大事，也是我們這個團體跨出了可大可久、永不動搖的一大步。過去有許多人為法鼓山擔心：一旦當我聖嚴不在的時候，這個團體由誰來領導？現在應該可以安心了，章程中規定我的繼承人

^⑩ 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199-201。

^⑪ 釋聖嚴，〈法鼓傳薪〉，《春夏秋冬》，《法鼓全集》6-7，臺北：法鼓文化，1999年，頁139-141。

^⑫ 釋聖嚴，〈由佛教的傳播事業說起〉，《香港佛教》，第73期，1966年6月1日，頁6-7。

^⑬ 釋聖嚴，〈印順長老的護教思想與現代社會〉，《法鼓全集》3-1，臺北：法鼓文化，1999年，頁357。

選，若非由我預先指定，就由僧團代表選舉禮聘具德者擔任，當我隱退之後，法鼓山這個團體，絕對能夠繼續為人間奉獻。」¹⁴

太虛大師曾經努力的佛教改革內容之一，就是要實現僧團、教團、社團的建設路徑，促使佛教能夠進入社會、同時還獲得現代社會制度的強力支援。法鼓山在聖嚴法師的主持之下，曾經致力於「法鼓山之整體運作與永續經營」，並且以佛教之團體的出現、團體的持續——做為法鼓山永續經營所應具備的基本條件。同時，佛教團體也應該不斷回到法的源頭與本意，這才是一個團體不會滅亡的原因。即便是當其團體的開創人去逝之後，這個團體應該還會存在。而不應該只以團體的開創人為標準而做事，將他當神來看，當偶像來供養。¹⁵

值得指出的是，聖嚴法師所提倡的佛教現代性建設，並沒出離佛教本懷，而是主張直接回歸佛陀本懷——「以戒為師」。¹⁶

聖嚴法師曾經有各種對願景、共識、院訓、規約的提示強調當是著眼於此。法師早年曾期望以戒律做為建構「大我」的基礎：要想今後的中國佛教，有穩定性，有組織性，

有團結性，必須積極於律制的推行；要想中國的僧團，有統一性，有制裁權，有活動力，必須推行律制的教育；要想佛教徒們，層層相因，彼此節制，保持身心的清淨，達於離欲之境，必須教育大家，使得人人受戒、學戒並且持戒。

所以，佛教戒律的現代性問題，其實質即是為了淨化人類身心而設，是為了淨化人間社會而設。是以人間的善良風俗人情及合理的國家規章法令，為佛陀制戒的參考基礎，加以佛法的正知正見作引導，便成了有小有大、能略能廣、可淺可深，可以適應任何時空環境的生活準則。

就佛教戒律的現代性特徵而言，是相當人性化且富有人情味的，因其重視實用性，故也富有伸縮性。佛教雖有種種戒律，並未規定所有人都受同樣多的戒律，那是依照各人發心的程度，來自由決定的。¹⁷當認識了戒律的功能，明白了佛陀制戒的用心，便不會拘泥於枝末小節，應著重於人類之神、信、語言，三種行為的淨化，實際上也是現代社會的現代性建設方式之一。¹⁸

（四）心性覺悟與佛教心性政治學

一般而言，近兩、三百年來，佛教徒對於社會和政治的關懷總是比較消極，但釋迦世尊在世時就關心政治和社會。出家的僧侶當然不應該擔任政府行政官員的職務，但是對於

¹⁴ 釋聖嚴，〈我的健康、團體、傳譜〉，《抱疾遊高峯》，《法鼓全集》6-12，臺北：法鼓文化，1999年，頁250-251。

¹⁵ 林其賢編著，《聖嚴法師年譜（第一冊）》，臺北：法鼓文化，2016年，頁1214。

¹⁶ 周柔含，〈通往人間淨土的鑰匙——淺談聖嚴法師的菩薩戒〉，《聖嚴研究》第二輯，臺北：法鼓文化，2011年7月，頁127-128。

¹⁷ 釋聖嚴，〈戒律與人間淨土的建立〉，《法鼓全集》3-1，臺北：法鼓文化，1999年，頁404-405。

¹⁸ 同註¹⁷。

政府應該擔起監督和建議的責任。佛教徒中的在家居士能夠參與各級政府的工作和代議士的選舉，應積極參與。在君主的社會，佛法付託於仁王，如今身處於民主社會，佛法的弘揚和傳播，應該倚重於各級議會的議員和各級政府的官員護持。¹⁹

現代的佛教信徒，既是宗教信仰者，同時也是社會公民，所以，聖嚴法師鼓勵法鼓山全體成員積極參與投票，不要放棄神聖的權利。此與太虛法師「問政而不干政」的現代理性遙相呼應，彼此對應，這同時也是現代公民政治之中建構公民信仰的基本路徑之一。

因此，佛教徒若不參與政治就無立足之地，將會被社會遺忘而滅亡，故其贊成每個人均當參與政治活動。但是，就佛教團體而言，由於其性質、宗旨及工作專案，若不是以政治目的而設立者，參加政治運動即可能會忘了設立該團體的原意。聖嚴法師個人卻非常珍視政治選舉時的投票權，卻不以其個人的力量及法鼓山的團體名義來影響或左右別人的投票對象，支援個人參與政治，但不希望以我們團體的體系投入政治運動。²⁰

誠然，法鼓山不是政治團體，不會以法鼓山的名義做競選或助選。不過，聖嚴法師卻非常關心社會活動、政治活動和我們生活空間的緊密性：「每一位法鼓山僧俗四眾要珍

惜自己的權利，要積極地去投票，不要放棄神聖的權利，如果放棄了，我們就永遠沒有機會取得發言權，別人也就不會重視我們這個團體。」佛教徒可以參與政治活動，然而法鼓山是弘揚佛法為主的團體，所以不能以這個團體的名義參與競選或助選。²¹為此而構成了聖嚴法師的公民政治理念，實際上即是現代佛教的現代性建構路徑。這些路徑的具體體現是：

一、為了選出有慈悲、有能力、有智慧的賢良之士，給我們的國家帶來幸福，我們的每一位，均當踴躍前往投票。

二、為了擁護我們各自心目中最可信賴的候選人，也是能與法鼓山理念相應的候選人，我們的每一位，均當踴躍前往投票。

三、為了發揚法鼓山的理念，我們不以法鼓山的團體名義來參選、助選、競選而投入選舉活動，但我們的每一位成員，一定要珍惜神聖的投票權，務必踴躍前往投票。

四、法鼓山正在推動「建設人間淨土」及「心靈環保」的理念，必須投入社會、關心社會，所以奉勸本山的會員佛子們踴躍前往投票。²²

¹⁹ 釋聖嚴，〈我被提名為國大代表候選人〉，《東西南北》，《法鼓全集》6-6，臺北：法鼓文化，1999年，頁163-167。

²⁰ 釋聖嚴，〈心淨則國土淨——記東區社會菁英座談會〉，《人生》，第135期，1994年11月1日，頁26。

²¹ 釋聖嚴，〈聖嚴師父指示選舉三原則〉，《法鼓》，第35期，1992年11月15日，版4。

²² 釋聖嚴，〈勸請踴躍投票〉，《法鼓》，第47期，1993年11月15日，版1。

在聖嚴法師，政治是一種生活方式，一種對待環境的方式，一種對待自己的方式。政治涉及到我們看待世界、發展意識、喚醒整個自我的方式。政治關係到我們的態度、我們的價值，我們的最內在的層面。²³這就是說，指導資源性和結構性的公共團體，以幫助公民滿足自身的需求，同時又能學習將所有宗教和道德體系所共有的美德——慈悲、誠實，以及技術與資源的共用——具體地表現出來。²⁴把政治的公共性關懷與佛教信仰予以結合，心靈淨化並不局限於組織宗教，而是真正的心靈狀態在於尊敬我們身為人類的公共理想。

正如聖嚴法師在其提倡的「心靈環保」中所說的那樣，若想救世界，必須要從救人心做起，如果人的思想觀念不能淨化，要使得社會風氣淨化，是非常困難的。心靈的淨化，便是理性與感性的調和，智慧與慈悲的配合，勇於放下自私的成見，勤於承擔責任及義務，奉獻出自己，成就給大眾，關懷社會，包容他人。唯有如此，人間淨土的實現，才不會僅是空洞的理想。²⁵

表面上看，這是一種基於佛教信仰理念，實際上卻是人間社會淨土理想的建設方式之一。所以，在「禮儀環保的理念及作法」中，聖嚴法師指出禮儀環保的理念，包括：1. 觀

念及行為的淨化，並要由個人身心的淨化推廣為全面的社會淨化；2. 由個人的禮儀、群體的禮儀而提出禮儀環保的重要性；3. 禮儀環保對個人及社會整體的功能。由此，法鼓山與內政部聯合舉辦的佛化聯合奠祭、佛化聯合祝壽、佛化聯合婚禮，以及配合三項活動所印製的禮儀環保手冊，祈望此項活動，能拋磚引玉，引起社會大眾的關心與參與。²⁶

與此同時，聖嚴法師指出人間淨土的信仰與建構方式是：建設人間淨土的理念，不是要把信仰中的十方佛國淨土，搬到地球世界上來，而是用佛法的觀念，來淨化人心，用佛教徒的生活芳範淨化社會，通過思想的淨化、生活的淨化、心靈的淨化，以聚沙成塔，水滴石穿的逐步努力，來完成社會環境的淨化和自然環境的淨化。

因此，想要淨化世界，首先要注重人心的淨化；要拯救人類世界，必先要搶救人類的心志。釋迦牟尼佛說法四十多年，為的也就是拯救人心。法鼓山也推動「心靈環保」、「禮儀環保」的運動，運用佛教的理念及方法，推廣不良風俗的改革，以期提昇人的品質，弘揚人的尊嚴。²⁷這就從佛教之心性覺悟，提昇為整個社會的心性政治學的期待。

三、佛教制度及其現代性關聯

現代性的宗教、政治、文化現象，大多出自於馬克斯·

²³ 柯琳·麥克勞林等著，陳蒼多譯，《心靈政治學》，臺北：臺灣國立編譯館，1998年，頁82-83。

²⁴ 同註²³，頁7。

²⁵ 釋聖嚴，〈序〉，《聖嚴法師心靈環保》，《法鼓全集》8-1，臺北：法鼓文化，1999年，頁3-4。

²⁶ 釋聖嚴，〈禮儀環保年系列活動開鑼〉，《法鼓》，第56期，1994年8月15日，版1。

²⁷ 釋聖嚴，〈「人間淨土」是什麼？〉，《人生》，第161期，1997年1月1日，頁30-32。

韋伯的「倫理公設」及其解構過程的討論。換言之，世界是由神意決定的，因而是一個有意義的和倫理取向的宇宙。為此，韋伯斷言，現代性的闕限在於，只有當設定的宇宙合法性不再被視為理所當然、不再無可非議時，才会有現代性，才会有這樣或那樣的現代性。²⁸

為此，神性的變遷及其形式與後果，可以說是現代性的核心問題。雖然現代世界具有它自身的「合法性」，不能被簡化為傳統宗教世界的一個新版本，現代性一語，常常被用於指認某種常常是不自覺的社會過程，其結果所呈現的是宗教價值與宗教取向比其在過往的社會中的地位趨於弱化，更不是宗教與世俗之間二元對立的簡單結果。²⁹

然而，現代性表述的主要內容，無疑就是社會本身的一種演化進程。在西方宗教看來，對神聖事物的信仰和崇拜，是所有宗教的基本定義。其所謂宗教，就是把神聖彼岸與世俗此岸之間的關係，建構為一種二元對立的價值體系，其目的在於使人們崇拜這一神聖事物（the sacred），因此而有別於一切其他世俗事物（the profane）。基於這一理念，形成於歐洲近代啟蒙運動的「世俗化」概念，其核心內涵，是使原來二元兩分的神俗關係，分別予以制度分割，實行政教分離、社會非政治化、教派多元化、信仰私人化，促使國家政治及其公共價值已不再承受宗教的左右。它做為一種理論假

設，主要目的是要建立一種新的政治制度和價值體系。

從西方近現代史上社會與制度的角度看，世俗化表現為基督教會撤出過去控制與影響的領域，如教會與國家的分離，或世俗國家對教會領地的剝奪，或教育擺脫教會權威等等一系列重大事件。正是這樣一個社會結構的變遷過程，它主要包括了世俗權力與宗教信仰的制度分隔，憲政和法治國家制度以及在此制度基礎之上，人們的信仰多元化、私人化，生活形式的多樣化和宗教寬容精神。但是，它還同時包涵有一個這樣的基本假設，那就是因為整個社會的公共生活不再制約於宗教體系，宗教從首級社會制度層面下降，被現代社會制度分隔在次級制度層面，從而減弱了宗教對於社會的影響，宗教從此走下坡路。

西方社會對於宗教世俗化、宗教現代性過程的假設，並不完全適應於漢傳佛教的現代性建構要求。但相關問題的討論，無疑則要求人們在理解宗教及其現代性概念時，首先是要從政教制度和社會結構及其變遷的層面來把握，由此切入宗教在現代社會中的宗教功能與社會公共道德相分離的問題。這就是說，宗教之現代性並非意味著宗教的消失，而是意味著日常社會各個領域與建制宗教的分割和宗教現象的位移。它說明的是，宗教精神和倫理治權的領域雖然在變化，但並非宗教的消亡，而是從此進入了另外一種發展進路。

佛教的現代性問題，其核心問題當然不完全出自於神聖與世俗的關係，特別是漢傳佛教的信仰傳統，彷彿以其直指人心的方法把神聖與世俗的問題給予整合了，在心性之中似乎能夠包含了整個世界與社會、乃至政治生活，甚至會極其樂觀地

²⁸ S. N. 艾森斯塔特，《反思現代性》，北京：三聯書店，2006年，第39頁。

²⁹ 杜瑞樂（Joel Thoraval），〈人類學視野中的宗教世俗化過程之比較〉，2008年12月10日於上海華東師範大學的演講。

認為：心淨國土淨。與基督教及其現代性比較，如何處理這一問題：由此心性覺悟而直接建構為心性淨化的社會學與政治學？此即應當代佛教所面對的現代性問題。從社會科學領域來看，太虛提出的佛教三個改制的設想及其現代建設，核心問題是一個佛教之信仰方式及其制度建設、相互支持的現代性問題，直到聖嚴法師對佛教制度建設的行動構想。所以，漢傳佛教的現代建設等問題，實際上也可視為佛教信仰方式及其制度建設等問題，如何支持現代人的心性覺悟。

一般而言，「制度是一種公開的規範體系」。^{③①}如同佛教信仰也是現代社會公開的規範體系之一。馬克斯·韋伯在《經濟與社會》全面論述了制度現象，不僅論述了非正式制度如：風俗習慣、道德、傳統等，而且還論述了大量的正式制度，這些正式制度存在於企業、市場、政黨和國家中。^{③②}道格拉斯·諾思（Douglass C. North）在《經濟史的結構與變遷》中已經指出：「制度是被制定出來的一系列規則、守法程式和道德倫理規範，它的目的是追求主體福利或效用最大化的個人行為。」^{③③}從諾思的角度來看，制度就是一種規則，它能規範人的行為。而早期制度經濟學家康芒斯對制度有另一種解釋，即「集體行動控制個體行動」。^{③④}

③① 約翰·羅爾斯著，何懷宏譯，《正義論》，北京：中國社會科學出版社，1988年，頁50。

③② 馬克斯·韋伯著，林榮遠譯，《經濟與社會》，北京：商務印書館，1997年，頁60-68。

③③ 費孝通，《社會學概論（試講本）》，天津：天津人民出版社，1982年，頁158。

基於佛教社會學的相關理論與研究方法，認為漢傳佛教或佛教在人間社會的實踐制度即是一種行為規則，一種以信解行證為主要內容的信仰方式，同時也是一種引導社會、淨化人心的價值規範，引導社會行動的方式，使他人的觀念與行為變得具有確定性與預見性，為社會交往提供一種確定的結構。

實際上，佛教做為一種信仰體系，其本身就是一種集中的、群體的、組織化資源，在其內涵豐富的「緣起」觀念之中，就包涵有共生和內在的社會依賴原則，社會成員和佛教信徒之間的「連帶責任」。它們應能發展為一種複雜的、人際交往結構，進而建立一個對宇宙、社會的整體觀見。只是因為佛教的社會性表達和社會組織的建構，如果局限於叢林清規而無佛教信仰之社會表達的固定機制，便會在一定程度上缺乏了現代社會組織應當具有的組織化、公開性、自立性三大特徵，它們就唯有左右依傍而無法自立於現代社會之中；它們就無法構成「一個個人對另一個個人——直接地或者通過第三者的媒介——產生影響」^{③④}而變成一個社會系統。這就涉及到現代佛教組織的建構模式、信仰表達模式、身分及信仰群體的認同方式，同時也決定了佛教文化的信仰表達、人際互動、團體認同、人群信任等層面的社會化建構路徑。

由此說來，佛教的作用雖以法統為主，佛教的目的則以

③④ 鄭杭生，《社會學概論新論》，北京：中國人民大學出版社，1987年，頁253。

③⑤ G. 西美爾，《社會學——關於社會化形式的研究》，北京：華夏出版社，2002年，頁5。

道統為主，佛教的型態卻以律統為主。佛法的作用是在教化社會大眾，佛陀入滅以後，這一化眾的任務，便落在僧伽的肩上，化眾之後的安眾與調眾的責任，仍由僧寶來擔當。所以佛教的住世，是由僧寶來作表徵，僧寶的安眾與調眾，則靠制教的律統為依準，唯有根據律統而行，才能調理大眾而統一大眾。故在事實上，律統之在佛教眾，有著更特殊的地位。³⁵

聖嚴法師之創建法鼓山，試圖建構僧俗四眾合作可長可久的組織體系，這是對於太虛大師所提倡適應普遍世界文化「組織的群眾化」，從組織建立出家與在家的菩薩團體。教導學習觀音、學習菩薩、傾聽他人、關懷社會，則是延續了太虛大師「現實人生化」的方向；而對應於普遍世界文化「證據的科學化」，太虛大師提倡以教產興辦適應現代的教育事業，聖嚴法師創辦佛學研究所、佛教研修學院等高等教育機構，以佛教學術化來深化「證據科學化」的方向。這些都是人間佛教理念的實踐，³⁶特別是佛教現代性問題的解決與實踐方式之一。

對此現象，如以「佛教社會」的概念來加以檢討，那麼，今後漢傳佛教的現代發展，將有可能按現代社會需要的各種社會公義（justice）、權利（right）、非個人性（impersonal）與常規性（regular），建構一種基於佛教修持與信仰為紐帶

的社會公共模式，把佛教對於行善布施和功德福報的強調，以建構社會價值整合的「連帶關係」（social solidarity），即如何讓寺廟、僧團及其佛教信仰成為人們日常生活、社會活動的一個必要的構成部分。而漢傳佛教之現代性教團即是這種組織方式之一。因此，如何在社會建設的參與過程中致力於「佛教社會」的現代性建構，把佛教信仰群體做為一個社會系統來加以打造，這等於給漢傳佛教提出了一個新的命題，同時也為反思漢傳佛教的信仰和生存狀態，提供了一個契理契機、自我建設的殊勝因緣。

倘若從社會理論的角度考察這個問題，則可以將一個社會由前現代到現代的轉變特徵，歸結為從一個散漫的國家變成一個組織嚴密緊湊的社會，由小群組織轉變為大群組織。傳統中國的社會組織，便是依靠著價值規範的共識，構成跨越小人群並實現統一和團結。而傳統社會變遷的主要過程恰巧就在於它的分化，導致各種社會組織、團體、協會從原有的社會共同體中間產生、形成，構成多種社會力量參與社會建設的可能性。因為，社會組織不但是社會學的核心概念，而且也是現代語境之中社會變遷、信仰方式轉型的中心問題，³⁷同時也是漢傳佛教神聖性重建過程中不得不面對的現代性問題。³⁸

³⁵ 釋聖嚴，〈從佛教的緒統說到振興中國佛教的律統〉，《海潮音》，第44卷第11期，1963年11月，頁4-6。

³⁶ 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184。

³⁷ 劉創楚、楊慶堃，〈中國社會——從不變到巨變〉，香港：香港中文大學出版社，1989年，頁20、22、27。

³⁸ 參安東尼·吉登斯著，趙旭東等譯，〈現代性自我認同〉，北京：三聯書店，1998年；S. N. 艾森斯塔特著，曠新年等譯，〈反思現代性〉，北京：三聯出版社，2006年。

就此來說，依舊還沒有完全實現現代轉型的漢傳佛教，卻是不能再局限於一些抽象的信仰方式與價值觀念，而應該是從現代性佛教信仰方式的制度層面來予以思考。聖嚴法師有關漢傳佛教制度建設的思想與實踐，無疑就是在佛教現代性建設層面一個很好的開拓與啟迪。

參考文獻

- G. 西美爾，《社會學——關於社會化形式的研究》，北京：華夏出版社，2002 年。
- S. N. 艾森斯塔特，《反思現代性》，北京：三聯書店，2006 年。
- 安東尼·吉登斯著，趙旭東等譯，《現代性自我認同》，北京：三聯書店，1998 年。
- 柯琳·麥克勞林等著，陳蒼多譯，《心靈政治學》，臺北：臺灣國立編譯館，1998 年。
- 約翰·羅爾斯著，何懷宏譯，《正義論》，北京：中國社會科學出版社，1988 年。
- 馬克斯·韋伯著，林榮遠譯，《經濟與社會》，北京：商務印書館，1997 年。
- 費孝通，《社會學概論（試講本）》，天津：天津人民出版社，1982 年。
- 劉創楚、楊慶堃，《中國社會——從不變到巨變》，香港：香港中文大學出版社，1989 年。
- 鄭杭生，《社會學概論新論》，北京：中國人民大學出版社，1987 年。
- 釋果徹，〈東初老人簡譜〉，《中華佛學研究》，第 2 期，1998 年 3 月，臺北：中華佛學研究所，頁 1-48。請參考：<http://dongchu.dila.edu.tw/web/No4/homeNo4.html>。
- 釋聖嚴，《法鼓全集》，臺北：法鼓文化，1999 年。

The Modernity Construction of Patterns of Buddhist faith: Centered on Master Sheng Yen's Concept about the Construction of Buddhism

Xiang ping Li

Director, Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
Associate Professor, Dharma Drum Institute of Liberal Arts

Abstract

One of the most basic elements of traditional Chinese Buddhism is the construction of Buddhist monastery System and caste system, which is the underlying support for Buddhist existence and purging human souls and society. Modern master Taixu's thought of the Buddhism revolutionary was focused on the theory, property and system, which in a great level be aimed at the lax and useless of system of Buddhist monastery, so we could say that only Buddhist systems are the basic problem about doctrines and property. Only solve the problem about design and construction of Buddhist systems, then will have the last and best solution for the problem about doctrines and property of Buddhist.

Master Sheng Yen was trying to restore real Buddhist faith in his life, and also committed himself to reform and develop the master Taixu's and Yinshun's thought of humanistic Buddhism, and based on the perspective of the real faith and modernity of Buddhism, he had constructed and interpreted Chinese Buddhism modernity and deeply, and had constructed in close combination with the spiritual, faith and system, finally presented to modernity construct of Chinese Buddhism belief systems.

Actually, Buddhism system is a kind of behavior rules, and is

a kind of belief pattern for guiding action with faith, and is a kind of value standard for guiding social and purging human souls, and also is a way to lead social action, those will make other people's ideas and behavior more certainty and predictability, finally it will provide a certain structure for social interaction. This paper starting from the theory and method of the Buddhist sociology, centered on Master Sheng Yen's thoughts about Buddhist precepts and system construction, to gather and discourse his relative writings, and then discuss the modernity construction about patterns, sangha, caste and institution of Buddhist.

Key words: institution of Buddhist, modernity, institution of construction

從「戒定慧」三學研析聖嚴法師 《遊心禪悅》書法風格與意涵

陳靜琪

國立嘉義大學中國文學系副教授

■ 摘要

「戒定慧」三學乃佛法軌儀，謂指戒律、禪定、智慧三門要法。《五燈會元》言「戒」乃防非止惡；「定」乃六根涉境，心不隨緣；而「慧」則是心境俱空，覽照無惑。學此三法則達涅槃之地，故云三學。此三者之間，次第而生；即人能防止邪非則心境澄明，此由戒而生定；心境澄明，則可自照萬象，是由定而生慧。《三藏法數九》指出非戒無以生定，非定無以生慧，彼此相資相成，缺一不可。而此亦是入道之重要關鍵。

聖嚴法師（1930－2009）乃當代著名禪師，亦是佛教高僧。其持戒守律謹嚴篤實，代表作《戒律學綱要》更是修習戒律的重要典籍。聖嚴法師以其深厚的戒律修行，發為禪修靜定的澄心工夫，進而驗證自在圓融的生命智慧。聖嚴法師為提倡人間佛法，推動心靈、禮儀、生活、自然之「心五四運動」，以及倡導家庭、生活、校園、自然、職場和族群的「新時代心六倫」關係。此皆屬於性靈的昇華與生命的成長，亦是將佛法戒定慧三學的精神與內涵轉化為具體可行的

「提昇人的品質，建設人間淨土」的理念。

《遊心禪悅》系列墨迹乃聖嚴法師於二〇〇六年至二〇〇七年的書法創作專輯。其所書內容如「需要的不多，想要的太多」、「面對它、接受它、處理它、放下它」、「只要心安，就有平安」等，皆是澄心淨性，和諧圓融的生命智語。而其絲毫不苟的點畫運筆、字體間架、行列布局、墨色變化之表現型態，呈具楷、行書多元美感風格及其融攝之意蘊；而此即是聖嚴法師養深積厚的戒定慧三學之映現。是故，本文從戒定慧三學的觀點，以《遊心禪悅》系列墨迹為探討對象，研析聖嚴法師書法風格與意涵，茲分下列四個層面：一、聖嚴法師書法觀點中的「戒定慧」三學思想；二、聖嚴法師書法風格中，「戒定慧」三學之融攝；三、聖嚴法師書法內容所含蘊「戒定慧」三學之意涵；四、聖嚴法師「戒定慧」三學之書法風格與意涵的價值與影響。

關鍵詞：戒定慧、聖嚴法師、遊心禪悅、心五四運動、風格、意涵

一、前言

佛教於東漢傳入中國，對中國的社會、教育、經濟、民俗、文化各層面產生既深且鉅的影響。文學藝術自不可免，而書法尤為明顯。不僅有造像題記、寫經書體流傳於世，甚而僧人書家輩出，例如釋懷素、釋智永、石濤、弘一法師等，在書法史上占有一席之地。此外，書論中融攝佛學觀，例如康有為在《廣藝舟雙楫》言：「吾嘗謂篆法之有鄧石如，猶儒家之有孟子，禪家之有大鑑禪師。皆直指本心，使人自證自悟，皆具廣大神力功德，以為教化主，天下有識者，當自知之也。」^❶此論乃將書法與佛法結為一體。可見佛教在書法發展史上的重要地位。

佛法中戒定慧三學是重要的教義，亦是僧人修行的礎石。經由戒定慧三學的完成，解脫貪瞋痴所帶來的苦惱縛綁，呈具生命的圓融自在與光明遠大。是故，戒定慧三學乃生命成長之學，亦是開啟生命步向真善美境界的寶鑰。

書法藝術分為表現型態與內容。在型態方面，用筆的謹嚴、間架的穩妥、墨色的掌握、布局的和諧，其創作過程均與戒定慧的修練過程相同，且關涉書寫者的靜心凝神和創作功力。而書寫內容乃書寫者透過表現型態傳達其思想、情感，與創作旨意。二者依書家主觀的美感標準而呈具多元風格，含蘊深厚的人文意涵。

❶ 康有為，《廣藝舟雙楫》卷2，1986年11月臺7版，臺北：臺灣商務印書館，頁37。

聖嚴法師是國際知名禪師，亦是得道高僧。其《戒律學綱要》乃聖嚴法師深研戒法之重要成果。而禪修以達心定，不受外境牽引，減少執著與煩惱，更是聖嚴法師致力推廣的心性工夫。從戒、定的階段，進而了悟生死，過著知足常樂、健康、平安、幸福、快樂的生活，在人我之間和敬和喜，互助無諍，即是充滿智慧圓融的生命。《遊心禪悅》是聖嚴法師書法墨迹，十分珍貴。其中用筆、間架、墨色、布局，均可見戒定慧之工夫，是故，從戒定慧三學的觀點研析《遊心禪悅》經由書法型態所呈具的風格，及其含蘊深遠的意涵。茲分戒定慧三學與書法創作、《遊心禪悅》書法風格中的戒定慧、《遊心禪悅》書法意涵的戒定慧三大層面，悉述如后。

二、戒定慧三學與書法創作之融攝

「戒定慧」三學乃佛教術語「三無漏學」，是佛法中重要的教義。佛教認為，世間任何宗教與學問，均無法解脫三界生死輪迴的煩惱，都存有缺憾，且苦樂相參，現前所見之相，看似有利，其本質皆是無常變異，隨因緣的變遷，轉樂為苦，因此，謂此類之學為「有漏」之學。而「無漏」者，意指無三界生死糾結縛綁的缺憾，於所處現世可帶給人們滅除煩惱，離苦得樂；三無漏學即是達到解脫三界生死輪轉煩惱，得到漏盡通的修行方式。^②

《雜阿含經》第八三二經對戒定慧三學載曰：

爾時，世尊告諸比丘：「有三學。何等為三？謂增上戒學、增上意學、增上慧學。何等為增上戒學？若比丘住於戒波羅提木叉，具足威儀行處，見微細罪則生怖畏，受持學戒，是名增上戒學。何等為增上意學？若比丘離諸惡不善法，有覺有觀，離生喜樂，初禪具足住，乃至第四禪具足住，是名增上意學。何等為增上慧學？若比丘此苦聖諦如實知，此苦集聖諦、此苦滅聖諦、此苦滅道跡聖諦如實知，是名增上慧學。」^③

另，舍利弗《阿毘達磨集異門足論》亦言：

三學者，一、增上戒學；二、增上心學；三、增上慧學。增上戒學云何？答：安住具戒、守護別解脫律儀，軌則所行悉皆具足，於微小罪見大怖畏，受學學處，是名增上戒學。增上心學云何？答：離欲惡不善法，有尋有伺離生喜樂入初靜慮具足住，廣說乃至入第四靜慮具足住，是名增上心學。增上慧學云何？答：如實了知此是苦聖諦、此是苦集聖諦、此是苦滅聖諦、此是趣苦滅道聖諦，是名增上慧學。^④

^② 「三學」，《維基百科》，<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E4%B8%89%E5%AD%B8>，參閱日期：2016/3/29。

^③ 宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》第30卷，第832經，《大正藏》第2冊（CBETA, T02, no. 99）。取自《CBETA 電子佛典集成》，http://tripitaka.cbeta.org/T02n0099_030，參閱日期：2017/1/15。

由上可知戒定慧三學乃指增上戒學、增上意學或增上心學、增上慧學，而此不僅是修行工夫，亦是八正道的總結。^⑤在《五燈會元》中，有一段藉著唐宣宗與弘辯禪師的對話，將戒定慧做了更直接的表述曰：

唐宣宗召問，……帝曰：云何名戒？對曰：防非止惡，謂之戒。帝曰：云何為定？對曰：六根涉境，心不隨緣，名定。帝曰：云何為慧？對曰：心境俱空，照覽無惑，名慧。^⑥

戒者在於防止邪惡，定者息慮靜緣，不受外境牽引，慧者破除迷惑，以證真理。聖嚴法師對於戒定慧三學亦作出闡釋，他說：

三學中，第一是持戒，與一個人的道德、行為有關，佛教禁止殺、盜、淫、妄及飲酒、吸食毒品；第二是修定、集中心，從禪坐中鍊心；第三是修慧，正確地了解業（因

果法則）、緣起法（一切事物的存在，全是因緣和合的結果）、無常（一切事物不停地變化，沒有持久不變的實體），及苦是普遍存在的事實。當一個人了解「幻我」的本質與實相，才是得到了智慧。^⑦

此段話指出戒是關係道德行為的，定則需攝心，而智慧是對於業、緣起法、無常、苦正確地了解與認知，進而明白「幻我」的本質與實相，無住生心，不起煩惱。

此三學之間，次第而生，《三藏法數·九》曰：

如來立教，其法有三：一曰戒律，二曰禪定，三曰智慧。然非戒無以生定，非定無以生慧，三法相資，不可缺一。^⑧

意謂人能防止邪非則心境澄明，此由戒而生定；心境澄明，則可自照萬象，是由定而生慧；非戒無以生定，非定無以生慧，彼此相資相成，遞進而生。而此三法在於滅除人們的貪瞋痴三毒，最終可以智慧解脫煩惱，達到涅槃之地，乃入道之重要關鍵。

上述諸說，皆以「戒」為首要，《大方廣佛華嚴經》言：「戒是無上菩提本。」可知戒律是佛教的基本精神。聖

④ 唐·玄奘譯，《阿毘達磨集異門足論》第5卷，《大正藏》第26冊（CBETA, T26, no. 1536）。取自《CBETA 電子佛典集成》，http://tripitaka.cbeta.org/T26n1536_005，參閱日期：2016/3/29。

⑤ 八正道中的正語、正業、正命為戒學；正精進、正念、正定為定學；正見、正思維為慧學。《維基百科》，<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E4%B8%89%E5%AD%B8>，參閱日期：2016/3/29。

⑥ 清·超永編輯，《五燈全書》第8卷，《卍新纂續藏經》第81冊（CBETA, X81, no. 1571）。引自《CBETA 電子佛典集成》，http://tripitaka.cbeta.org/mobile/index.php?index=X81n1571_008，參閱日期：2017/1/15。

⑦ 釋聖嚴，《雪中足跡：聖嚴法師自傳》，臺北：三采文化，2009年，頁56。

⑧ 《佛學大辭典》，《維基文庫》，<https://zh.wikisource.org/zh-hant>，參閱日期：2016/4/1。

嚴法師說：

佛教的根本精神，即在於戒律的尊嚴，即在於佛教弟子們對於戒律的尊重與遵守；所以，凡為佛子，不論在家，或者出家，一進佛門的第一件大事，便是受戒。^⑨

此段話揭示戒律的重要性與實踐性，乃佛門大事。

書法是以線條為基點，經由書法家加以組織、安排而成字體的間架，然後再積字成篇。是故，點畫線條的筆法十分重要，是完成一個字的基本元素，也是書法創作中首要注重的戒的基本工夫。姜夔於《續書譜》中言：

橫直畫者，字之骨體，欲其堅正勻淨，有起有止。^⑩

線條筆畫乃字之筋骨，工妙之法在於起筆與收筆。包世臣亦言：

用筆之法，見於畫之兩端。^⑪

筆畫起止之重要性，於此可知。而張廷相更指出：

⑨ 釋聖嚴，《戒律學綱要》，臺北：法鼓文化出版，2009年，頁27。

⑩ 姜夔，〈續書譜〉，楊家駱主編，《宋人書學論著》，臺北：世界書局，1971年，頁2。

⑪ 包世臣，〈藝舟雙楫〉，楊家駱主編，《清人書學論著》，臺北：世界書局，1971年，頁79。

善書者，一點一畫有三轉，一波一拂有三折，一撇一豎有三體。^⑫

可知寫一筆畫，須具足「三轉」、「三折」、「三體」一絲不苟的嚴謹法度，若不循守法則，則筆畫凌亂，無法無力，從而間架鬆散，則字不成字，遑論氣韻生動之美。而此正如《雜阿含經》第八三二經所言「見微細罪則生怖畏」、《阿毘達磨集異門足論》曰「於微小罪見大怖畏」、《五燈會元》之「防非止惡」，以及聖嚴法師強調的「對於戒律的尊重與遵守」的持戒工夫。是故，筆畫筆法之無誤、嚴整，乃書法的重要根基。

安排點畫線條使成字體，結構疏密有致，穩妥堅立而有氣勢、神韻，此即字之「間架」。世傳王羲之撰〈筆勢論〉言：

一點失所，若美人之無目；一畫失所，若壯士之無肱。^⑬

可見點畫位置的重要，若有所偏差，不但不成字形，結構鬆脫，字體扭曲變形，線條崩塌，渙散不力。是故，間架的穩立堅挺，乃是心的靜定工夫之具現。此是《雜阿含

⑫ 張廷相、魯一貞，〈玉燕樓書法〉，楊家駱主編，《清人書學論著》，臺北：世界書局，1971年，頁25。

⑬ 傳王羲之撰，〈筆勢論〉，《唐人書學論著》，楊家駱主編，臺北：世界書局，1971年，頁33。

經》第八三二經「離諸惡不善法，有覺有觀，離生喜樂，初禪具足住，乃至第四禪具足住」、《阿毘達磨集異門足論》「離欲惡不善法，有尋有伺離生喜樂入初靜慮具足住，廣說乃至入第四靜慮具足住」、《五燈會元》「六根涉境，心不隨緣名定」，以及聖嚴法師「集中心，從禪坐中鍊心」的三學中，由戒遞進為定的工夫。而在靜定中，字的間架型態可依自然原則、比例原則、勻稱原則、平衡原則、照應原則、變化原則等，予以調整，使之生動有神。¹⁴並呈具高長、寬扁、方整等等多元風貌，亦即在心定虛空中，廣納三千。

排字成行，行列得所，乃成章法，是即字、行、列的布局型態。蔣仲和言：

一字八面流通為內氣，一篇章法照應為外氣，……外氣言一篇虛實、疏密管束，接上遞下，錯綜映帶，第一字不可移至第二字，第二行不可移至第一行。¹⁵

此段話指出，內氣乃謂間架，而外氣則指章法，字、行、列安排得宜，各有其所，則氣勢貫串，巧妙生焉。書法學者蔡長盛說：

完整的書法，需要一個字的各部分、一行的各個字，一篇之各行，都能提供積極的條件，來形成有機的結

構。¹⁶

此段話指出書法是由筆畫線條、字體、行列提供筆法、間架、布局的各個組合元素，形成有機結合的全篇結構。而此種有機性，乃書法的群集（Assembly）關係，蔡長盛進一步說明：

它的最重要特性是，全體必須統攝各部分，部分也影響了全體的組合，正是所謂牽一髮而動全局。¹⁷

於此可見，完成完美章法的型態，各部分與全體有著緊密的關係，如同小我的字、行、列的各個組成元素，彼此有著調和且依存的關係，不可輕易移動其位置，從而形成如同大我的完整、和諧與圓融的整體美感。此種型態，可謂智慧的工夫呈顯。而此亦是《雜阿含經》第八三二經「此苦聖諦如實知，此苦集聖諦、此苦滅聖諦、此苦滅道跡聖諦如實知」、舍利弗《阿毘達磨集異門足論》「如實了知此是苦聖諦、此是苦集聖諦、此是苦滅聖諦、此是趣苦滅道聖諦」、《五燈會元》「心境俱空，照覽無惑」，以及聖嚴法師所言「了解『幻我』的本質與實相」，則可修慧，亦得智慧。

從重視初始的筆畫筆法一絲不苟的謹嚴，起筆、行筆、

¹⁴ 參閱蔡崇名，〈間架與章法之指導〉，《書法及其教學之研究》，臺北：華正書局：1990年10月，頁635-650。

¹⁵ 引自祝嘉，《書學》，臺北：正中書局，1969年，頁48。

¹⁶ 蔡長盛，〈中國書法的視覺與美感效果〉，《新竹師專學報》，第10期，新竹：新竹師專，1984年，頁188。

¹⁷ 同註¹⁶。

收筆與筆鋒的運用，乃戒之表現。其次字體間架的穩妥、多元型態樣貌的變化，則為定之工夫。而全篇行列安排方面的整體和諧、圓融，是謂慧之具顯。次第而生，漸進而成。是故，書法創作的過程與戒定慧的修練過程相同，而聖嚴法師的書法創作交融戒定慧三學，綻放藝術與宗教的風華，此亦是佛法、書法、心性互攝的完美呈現。

三、《遊心禪悅》書法風格中的戒定慧

（一）豐厚圓潤

書法學者陳振濂對豐潤形貌如此說：

豐潤美應該包含著內外兩個方面，一是表面的豐腴，不尚枯筆，不求扁薄，也不傾向於刷筆迅捷之勢，它的速度應該是平和的，不求變幻的。二是內面的潤，不縱橫奇肆，不劍拔弩張信手悠悠拈出，是一種極自然、極和諧的筆畫銜接和字形安排。¹⁸

此段話說明豐潤美感的呈現在於用筆不求奇巧，行筆不疾不徐，尤其是楷書，「以平正取勝」¹⁹。而在戒的謹慎控筆中，組織筆畫線條與架構字形，表現穩妥的間架，是則為

靜定的工夫。

聖嚴法師書作中，如〈和喜自在〉²⁰、〈和平吉祥〉²¹、〈和敬平安〉²²、〈安和豐富〉（圖一）²³、〈大悲心起〉²⁴、〈廣大自在〉²⁵、〈慈悲喜捨〉²⁶、〈真大吉祥〉²⁷、〈嚴淨毘尼〉（圖二）²⁸、〈和喜自在〉（圖三）²⁹、〈大悲心起〉³⁰、〈安心石〉（圖四）³¹、〈平安〉³²、〈般若〉³³、〈知足常樂〉³⁴、〈真實不虛〉³⁵、〈平安吉慶〉³⁶、〈有大

¹⁸ 陳振濂，《書法美學教程》，杭州：中國美術學院出版社，1997年，頁99。

¹⁹ 蔡崇名，《書法及其教學之研究》，臺北：華正書局，1990年，頁691。

²⁰ 釋聖嚴書，〈和喜自在〉，2003年7月9日，水墨紙本，52.5×37公分，收入釋果東編，《遊心禪悅——法鼓山珍藏聖嚴法師墨迹》，臺北：法鼓山文教基金會，2007年，頁5。

²¹ 同註²⁰，〈和平吉祥〉，2005年4月14日，水墨紙本，45×19公分，頁6。

²² 同註²⁰，〈和敬平安〉，2006年4月16日，水墨紙本，59.5×29.5公分，頁7。

²³ 同註²⁰，〈安和豐富〉，2006年4月16日，水墨紙本，59.5×29.5公分，頁8。

²⁴ 同註²⁰，〈大悲心起〉，2006年，水墨紙本，70×36公分，頁59。

²⁵ 釋聖嚴書，〈廣大自在〉，水墨紙本，136×53.5公分，收入釋果東編，《遊心禪悅——聖嚴法師法語·墨緣·興學墨迹選》，臺北：法鼓山文教基金會，2007年，頁14。

²⁶ 同註²⁵，〈慈悲喜捨〉，水墨紙本，70×34公分，頁25。

²⁷ 同註²⁵，〈真大吉祥〉，水墨紙本，70×30公分，頁57。

²⁸ 同註²⁵，〈嚴淨毘尼〉，水墨紙本，55×37.5公分，頁64。

²⁹ 同註²⁵，〈和喜自在〉，水墨紙本，68.5×33.5公分，頁65。

³⁰ 同註²⁵，〈大悲心起〉，水墨紙本，69×29.5公分，頁71。

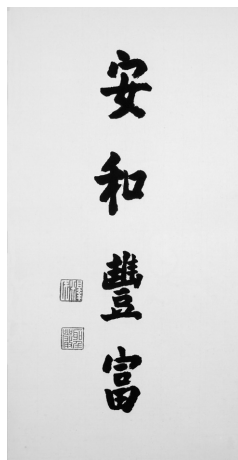
³¹ 同註²⁵，〈安心石〉，水墨紙本，34.5×12.5公分，頁74。

³² 同註²⁵，〈平安〉，水墨紙本，30×17公分，頁77。

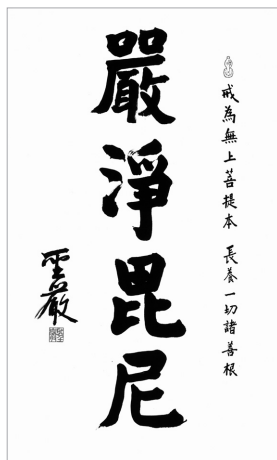
³³ 同註²⁵，〈般若〉，水墨紙本，31×38公分，頁78-79。

³⁴ 同註²⁵，〈知足常樂〉，水墨紙本，29.5×60公分，頁88-89。

³⁵ 同註²⁵，〈真實不虛〉，水墨紙本，31.5×69.5公分，頁104-105。



圖一



圖二

善根》³⁷、〈厚德載福〉³⁸、〈如日處虛空〉³⁹、〈百年如意〉⁴⁰、〈普賢 圓覺大士〉⁴¹、〈普眼 圓覺經大士〉⁴²、〈無住生心〉⁴³等諸作。

諸帖之字筆法嚴謹，運用粗筆，將筆畫寫得十分厚重，而轉折處柔和圓滿，藏而不露，墨色濕濃飽滿，卻能控制得宜，不致染濡外溢。

³⁶ 同註²⁵，〈平安吉慶〉，水墨紙本，68×34.5 公分，頁 121。

³⁷ 同註²⁵，〈有大善根〉，水墨紙本，69×34 公分，頁 122。

³⁸ 同註²⁵，〈厚德載福〉，水墨紙本，69.5×30.5 公分，頁 123。

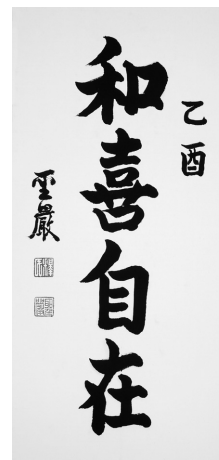
³⁹ 同註²⁵，〈如日處虛空〉，水墨紙本，76×34.5 公分，頁 141。

⁴⁰ 同註²⁵，〈百年如意〉，水墨紙本，69.5×31 公分，頁 147。

⁴¹ 同註²⁵，〈普賢 圓覺大士〉，水墨紙本，69×31 公分，頁 163。

⁴² 同註²⁵，〈普眼 圓覺經大士〉，水墨紙本，69.5×31 公分，頁 165。

⁴³ 同註²⁵，〈無住生心〉，水墨紙本，35×68 公分，頁 183。



圖三



圖四

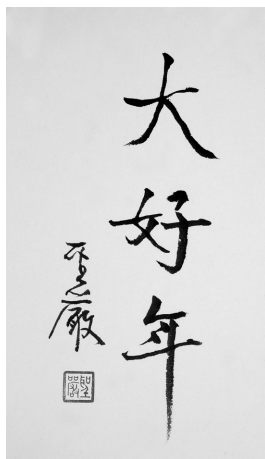
（二）健勁道美

健勁道美是一種「力」的展現，方筆或細筆皆屬之。在書法史上，以初唐三大家最能表現健勁道美之姿，書法學者蔡崇名言：

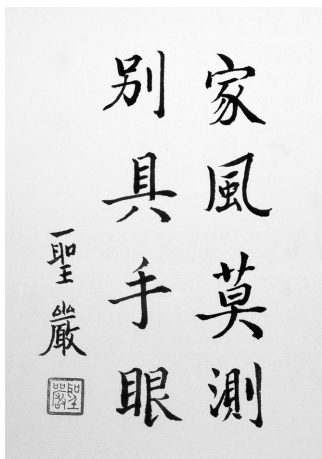
筆畫皆細瘦挺拔，率更九成宮，王澐有「骨秀神清」之譽，伯施孔子廟堂碑，張紳以為「筆法道勁」，褚書聖教序記，董道稱為「瘦硬通神」，皆具清勁之美。⁴⁴

表現書法瘦勁力道之美，初唐三大書家代表性之作，諸評讚譽，至今流傳。陳振濂說：

⁴⁴ 同註¹⁹，頁 696。



圖五



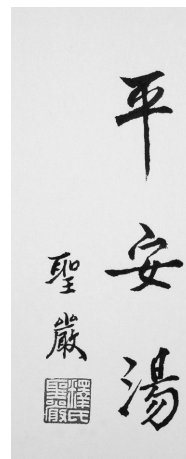
圖六

如果說，剛與柔是大範疇之間的對比的話，那麼「健」則是在「剛」這個大範圍內更具體的風格規定。⁴⁵

此段話揭示「健」體現「剛」的性質，而與「柔」是映襯的關係。此又關涉書寫者對毛筆的掌握能力是否得宜，亦即運筆時須巧妙地控制柔軟的筆鋒的使轉、收放，表現剛健有力的字體，而此並非書寫者臂力萬鈞、戮破紙面的蠻力可得。是故，陳振濂言：

毛筆的功能不但在於通過對比體現出力量感，它還通過筆觸在紙面上粗細寬窄的節律型態，表現一種強有力的彈性。彈性愈強，線條的弧度與質感愈見健美，單純的細線

⁴⁵ 同註⁴⁸，頁 96。



圖七



圖八

條是很難達到這一境界的。⁴⁶

普通的線條不易表現節律型態、力道的彈性，可見書寫者經由毛筆的運筆而呈具在紙面的健勁適美風格，乃其控筆自如、行筆穩實，心神專一，不浮躁，不為外境牽引所致。

聖嚴法師細筆之作不多，然可見瘦勁中剛健適美的風格。例如：〈大好年〉（圖五）⁴⁷、〈家風莫測 別具手眼〉（圖六）⁴⁸、〈平安湯〉（圖七）⁴⁹、〈施大無畏〉（圖八）⁵⁰、

⁴⁶ 同註⁴⁸，頁 97。

⁴⁷ 同註²⁰，〈大好年〉，2000 年，水墨紙本，24×17 公分，頁 4。

⁴⁸ 同註²⁵，〈家風莫測 別具手眼〉，水墨紙本，24×17 公分，頁 21。

⁴⁹ 同註²⁵，〈平安湯〉，水墨紙本，20.5×8.5 公分，頁 22。

⁵⁰ 釋聖嚴書，〈施大無畏〉，水墨紙本，29×15 公分，收入釋果東編，《遊心禪悅——聖嚴法師法語·墨緣·悲願墨迹選 貳》，臺北：法鼓山文教基金會，2011 年，頁 119。

〈法鼓山的共識〉⁵¹、〈我們的共識〉⁵²等諸作。

（三）文靜清雅

書法創作中有一種屬於典型士大夫氣質的美感風格，乃是文靜清雅。陳振濂認為可擬為「滿腹珠璣、錦衣袖口的飽學聰穎之世」⁵³，並指出：

它是內在的，又是靜態的。它很可能貌不驚人，也沒有太強烈的運動感。⁵⁴

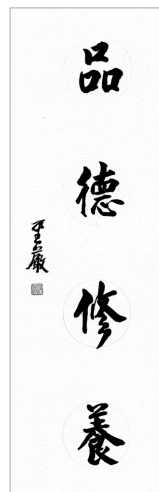
而對於文靜中的運動感，陳振濂強調說：

它是把這種運動感從表面的形式表露引向深層，內含不露。它的運動是在呼應揖讓之間，以欲擒故縱的方式完成的。⁵⁵

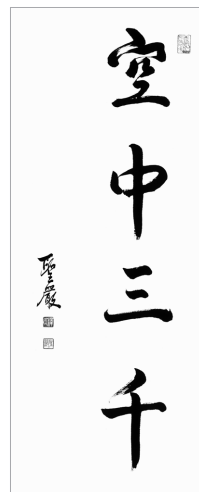
可知此風格所呈現的運動感是輕微的、緩行的。《遊心禪悅》中，屬此者如：〈法鼓山〉（圖九）⁵⁶、〈品德修養〉（圖十）⁵⁷、〈空中三千〉（圖十一）⁵⁸、〈山高



圖九



圖十



圖十一



圖十二

⁵¹ 同註²⁰，〈法鼓山的共識〉，2004年3月18日，水墨紙本，34×57公分，頁48。

⁵² 同註²⁰，〈我們的共識〉，2004年3月18日，水墨紙本，34×69.5公分，頁45。

⁵³ 同註⁴⁸，頁92。

⁵⁴ 同註⁴⁸，頁92。

⁵⁵ 同註⁴⁸，頁92。

⁵⁶ 同註²⁰，〈法鼓山〉，2003年8月26日，水墨紙本，30×60公分，頁26。

⁵⁷ 同註⁵⁰，〈品德修養〉，水墨紙本，110×35公分，頁122。

⁵⁸ 同註²⁵，〈空中三千〉，水墨紙本，121×53公分，頁31。

水長〉（圖十二）⁵⁹、〈放下提起〉⁶⁰、〈忍辱多福〉⁶¹、〈波羅蜜多〉⁶²、〈恭敬心護持三寶〉⁶³、〈慈悲心化解怨敵〉⁶⁴、〈水深千丈終見底〉⁶⁵、〈涓滴之恩湧泉以饋〉⁶⁶、〈菩提因緣〉⁶⁷、〈四大皆空我猶未空〉⁶⁸等。

（四）端整典雅

書法的端整之美，與其法度有關。蔡崇名言：

前人論書多以晉人尚韻，唐人重法，尚韻則風格飄逸，重法則氣調謹嚴，雖非絕對如此者，亦大體不外是。蓋晉人多作行草，故易於飄逸，而唐代為楷書黃金時代，最重法度，乃趨於謹嚴也。⁶⁹

陳振濂亦認為楷書較之篆、隸、行、草，顯然最能得此讚賞的。他說：

行草的飛動自不必贅述，篆隸中的工穩者，論「莊」者未必無之，但限於體例，要論「端」則不如楷，楷書的方塊字外形，是做到端正的最合適媒介。⁷⁰

上述之言，可知書體外在型態欲表現端整有致，則非楷書莫屬。而陳振濂認為書法史上楷書具有端整美感，乃歐陽詢之作。對此，他說：

間架結構是平凡的橫平豎直，不作敝斜取巧貌。線條也是沉實而過，有微弱的頓挫筆，但不故為誇張佻達，以見穩健之旨，章法則是一反錯落而縱橫相安。⁷¹

從陳振濂對歐陽詢楷書的敘述中，可看見堂正、一絲不苟、動必有節的端整與典雅之美。而此亦是書寫者謹守規範的持戒守正，凝神靜定的工夫，完成書法創作的重要過程。

聖嚴法師《遊心禪悅》中，表現端整典雅風格者，為數最多。例如：〈六祖壇經無相頌〉⁷²、〈延命十句觀音經〉⁷³、〈般若波羅蜜多心經〉⁷⁴、〈楞嚴經觀音菩薩圓通章〉⁷⁵、

⁵⁹ 同註⁶⁵，〈山高水長〉，水墨紙本，74×34.5公分，頁53。

⁶⁰ 同註⁶⁵，〈放下提起〉，水墨紙本，30×66.5公分公分，頁16。

⁶¹ 同註⁶⁵，〈忍辱多福〉，水墨紙本，33×12.5公分，頁56。

⁶² 同註⁶⁵，〈波羅蜜多〉，水墨紙本，31×69公分，頁198。

⁶³ 同註⁶⁵，〈恭敬心護持三寶〉，水墨紙本，104×22公分×2幅，頁195。

⁶⁴ 同註⁶⁵，〈慈悲心化解怨敵〉，水墨紙本，104×22公分×2幅，頁194。

⁶⁵ 同註⁶⁵，〈水深千丈終見底〉，水墨紙本，136×34公分×2幅，頁203。

⁶⁶ 同註⁶⁵，〈涓滴之恩湧泉以饋〉，水墨紙本，136×34公分×2幅，頁210。

⁶⁷ 同註⁶⁵，〈菩提因緣〉，水墨紙本，30×67公分，頁17。

⁶⁸ 同註⁶⁰，〈四大皆空我猶未空〉，水墨紙本，136×35公分×2幅，頁135。

⁶⁹ 同註⁶⁹，頁697。

⁷⁰ 同註¹⁸，頁96。

⁷¹ 同註¹⁸，頁96。

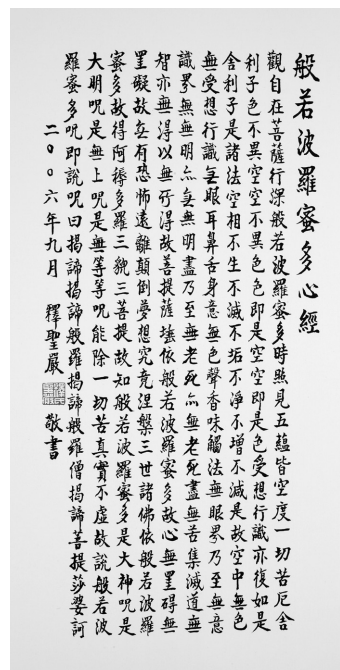
⁷² 同註²⁰，〈六祖壇經無相頌〉，2006年9月20日，水墨紙本，35.5×135公分，頁16-17。

⁷³ 同註²⁰，〈延命十句觀音經〉，2006年2月10日，水墨紙本，30×23公分，頁20。

⁷⁴ 同註²⁰，〈般若波羅蜜多心經〉，2006年9月17日，水墨紙本，68×35公分，頁18-19。

〈般若波羅蜜多心經〉（圖十三）⁷⁶、〈青山綠水廣長舌〉（圖十四）⁷⁷、〈延命十句觀音經〉（圖十五）⁷⁸、〈悟後境 菩提本無樹〉（圖十六）⁷⁹、〈成熟大地眾生 莊嚴十方國土〉⁸⁰、〈身心如幻作善作惡〉⁸¹、〈佛號無上大醫王〉⁸²、〈慈悲必春風化雨〉⁸³、〈非色非心亦非相〉⁸⁴、〈雨露霜雪本無主〉⁸⁵、〈夕陽西下明天見〉⁸⁶、〈戲外看戲忘了戲〉⁸⁷、〈人

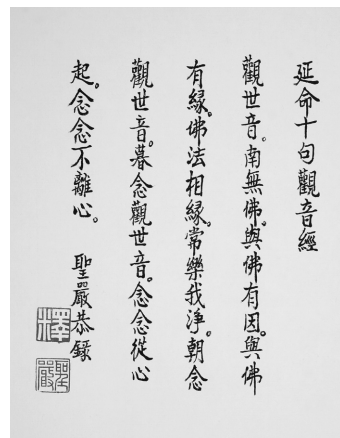
- ⁷⁵ 同註²⁰，〈楞嚴經觀音菩薩圓通章〉，2006年11月8日，水墨紙本冊頁，30.4×40.6公分×30頁，頁50-51。
- ⁷⁶ 同註²⁰，〈般若波羅蜜多心經〉，2006年9月10日，水墨紙本，68×35公分，頁9。
- ⁷⁷ 同註²⁵，〈青山綠水廣長舌〉，水墨紙本，103×22.5公分×2幅，頁113。
- ⁷⁸ 同註²⁰，〈延命十句觀音經〉，2006年6月17日，水墨紙本，29×21公分，頁12。
- ⁷⁹ 同註²⁵，〈悟後境 菩提本無樹〉，水墨紙本，69.5×31公分，頁160。
- ⁸⁰ 同註²⁵，〈成熟大地眾生 莊嚴十方國土〉，水墨紙本，35×22公分，頁82。
- ⁸¹ 同註²⁵，〈身心如幻作善作惡〉，水墨紙本，136×34公分×2幅，頁111。
- ⁸² 同註²⁵，〈佛號無上大醫王〉，水墨紙本，136×34公分×2幅，頁112。
- ⁸³ 同註²⁵，〈慈悲必春風化雨〉，水墨紙本，103×22.5公分×2幅，頁114。
- ⁸⁴ 同註²⁵，〈非色非心亦非相〉，水墨紙本，103×22.5公分×2幅，頁116。
- ⁸⁵ 同註²⁵，〈雨露霜雪本無主〉，水墨紙本，103×22公分×2幅，頁117。
- ⁸⁶ 同註²⁵，〈夕陽西下明天見〉，水墨紙本，103×22.5公分×2幅，頁118。



圖十三



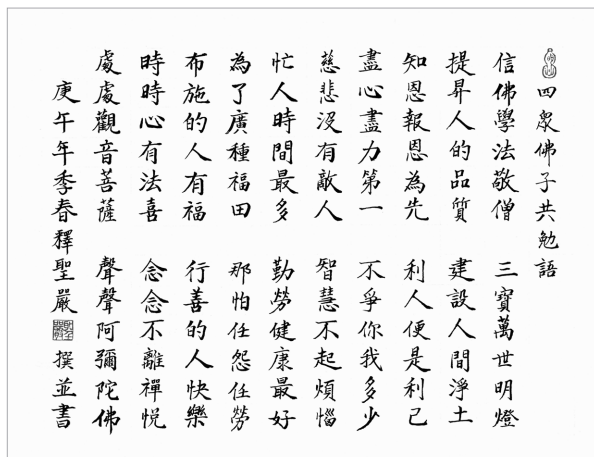
圖十四



圖十五



圖十六



圖十七

生如夢誰都會說》⁹⁸、〈般若智水滅三毒〉⁹⁹、
〈四眾佛子共勉語〉（圖十七）⁹⁰、〈無量光壽阿彌陀〉⁹¹、
〈有大智慧有大願〉⁹²、〈菜根清香布衣暖〉⁹³、〈乘般若船

撈人天等魚〉⁹⁴、〈仗智慧劍掃內外魔怨〉⁹⁵、〈夢裡明明有
六趣〉⁹⁶、〈同修同證〉⁹⁷、〈終生幸福〉⁹⁸、〈法海同沐〉
⁹⁹、〈虛妄不實真實即幻〉¹⁰⁰、〈將此身心奉塵刹土〉¹⁰¹、
〈開經偈 無上甚深微妙法〉¹⁰²、〈修行境 身是菩提樹〉¹⁰³
、〈千處祈求千處應〉¹⁰⁴、〈常念觀音菩薩〉¹⁰⁵、〈楞嚴經句
見聞如幻翳三界若空華〉¹⁰⁶、〈世間有三事因多果上少〉¹⁰⁷
、〈鹿苑初轉四聖諦〉¹⁰⁸、〈莫怨孝子賢孫何其少〉¹⁰⁹、〈感

- ⁹⁷ 同註²⁵，〈戲外看戲忘了戲〉，水墨紙本，104×22.5公分×2幅，頁119。
- ⁹⁸ 同註²⁵，〈人生如夢誰都會說〉，水墨紙本，136×34公分×2幅，頁128。
- ⁹⁹ 同註²⁵，〈般若智水滅三毒〉，水墨紙本，136×34公分×2幅，頁130。
- ⁹⁰ 同註²⁰，〈四眾佛子共勉語〉，1990年，水墨紙本，42×57公分，頁49。
- ⁹¹ 同註²⁵，〈無量光壽阿彌陀〉，水墨紙本，104×23.5公分×2幅，頁131。
- ⁹² 同註²⁵，〈有大智慧有大願〉，水墨紙本，104×22.5公分×2幅，頁132。
- ⁹³ 同註²⁵，〈菜根清香布衣暖〉，水墨紙本，104×22.5公分×2幅，頁138。

- ⁹⁴ 同註²⁵，〈乘般若船撈人天等魚〉，水墨紙本，136×34公分×2幅，頁140。
- ⁹⁵ 同註²⁵，〈仗智慧劍掃內外魔怨〉，水墨紙本，136×34公分×2幅，頁142。
- ⁹⁶ 同註²⁵，〈夢裡明明有六趣〉，水墨紙本，104×22.5公分×2幅，頁143。
- ⁹⁷ 同註²⁵，〈同修同證〉，水墨紙本，31×69公分，頁146。
- ⁹⁸ 同註²⁵，〈終生幸福〉，水墨紙本，69×31公分，頁148。
- ⁹⁹ 同註²⁵，〈法海同沐〉，水墨紙本，31×69.5公分，頁149。
- ¹⁰⁰ 同註²⁵，〈虛妄不實真實即幻〉，水墨紙本，69.5×30.5公分，頁150。
- ¹⁰¹ 同註²⁵，〈將此身心奉塵刹土〉，水墨紙本，69.5×31公分，頁151。
- ¹⁰² 同註²⁵，〈開經偈 無上甚深微妙法〉，水墨紙本，69×31公分，頁158。
- ¹⁰³ 同註²⁵，〈修行境 身是菩提樹〉，水墨紙本，69.5×31公分，頁161。
- ¹⁰⁴ 同註²⁵，〈千處祈求千處應〉，水墨紙本，104×23公分，頁164。
- ¹⁰⁵ 同註²⁵，〈常念觀音菩薩〉，水墨紙本，34×22公分，頁178。
- ¹⁰⁶ 同註²⁵，〈楞嚴經句 見聞如幻翳三界若空華〉，水墨紙本，136×34公分×2幅，頁201。
- ¹⁰⁷ 同註²⁵，〈世間有三事因多果上少〉，水墨紙本，136×34公分×2幅，頁202。
- ¹⁰⁸ 同註²⁵，〈鹿苑初轉四聖諦〉，水墨紙本，136×34公分×2幅，頁204。
- ¹⁰⁹ 同註²⁵，〈莫怨孝子賢孫何其少〉，水墨紙本，136×34公分×2幅，頁208。

恩是終生受用的福報》^⑩、〈世出世間法〉^⑪等諸作皆屬之。

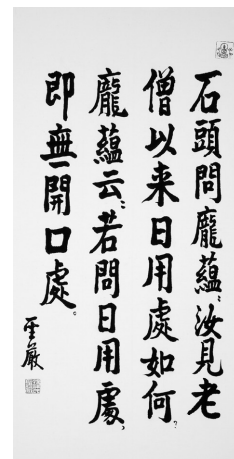
（五）樸茂天真

使用粗厚的筆致，將字的筆畫線條緊緊相接，結體密實，布白甚少，行筆踏實，毫無矯飾之氣，是聖嚴法師書法樸茂天真的風格。

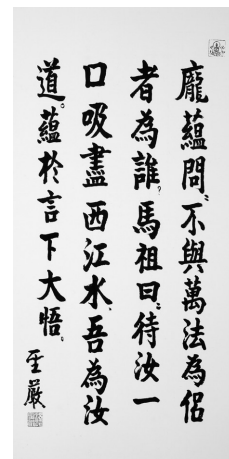
此類作品有〈寫法鼓山 山中溪流魚蝦多〉^⑫、〈颱風過境時〉^⑬、〈大雨傾盆瀉〉^⑭、〈白雲起處黑雲起〉^⑮、〈法雲普覆廣度眾生〉^⑯、〈曹源法印兩溪合抱〉^⑰、〈懷恩報恩恩相續〉^⑱、〈鳥語非語 水流無踪〉（圖十八）^⑲、〈石頭問龐蘊〉（圖十九）^⑳、〈龐蘊問〉（圖二十）^㉑等屬之。



圖十八



圖十九



圖二十

（六）從容自若

行筆悠閒舒緩，流暢自然，不慌不忙，疾中有徐，緩中有疾，字體型態從容自若，例如：〈八千里路風霜雨露〉^⑫、〈東初老和尚語〉^⑬、〈夕照中〉^⑭、〈忙人時間最多〉^⑮、〈以慚愧心反觀自己〉^⑯、〈知恩報恩為先〉^⑰、〈虛雲老和

⑩ 同註⑤，〈感恩是終生受用的福報〉，水墨紙本，136×34 公分 ×2 幅，頁 209。

⑪ 同註⑤，〈世出世間法〉，水墨紙本，136×34 公分 ×2 幅，頁 212。

⑫ 同註②，〈寫法鼓山 山中溪流魚蝦多〉，2006 年 9 月 25 日，水墨紙本，69×31 公分，頁 63。

⑬ 同註②，〈颱風過境時〉，2006 年 10 月 1 日，水墨紙本，59.5×30.5 公分，頁 64。

⑭ 同註②，〈大雨傾盆瀉〉，2006 年 10 月 1 日，水墨紙本，59.5×30.5 公分，頁 65。

⑮ 同註②，〈白雲起處黑雲起〉，2006 年 10 月 1 日，水墨紙本，69×31 公分，頁 76。

⑯ 同註②，〈法雲普覆廣度眾生〉，2006 年 10 月 1 日，水墨紙本，63.5×31 公分，頁 77。

⑰ 同註②，〈曹源法印兩溪合抱〉，2006 年 10 月 1 日，水墨紙本，61×31 公分 ×2 幅，頁 78。

⑱ 同註②，〈懷恩報恩恩相續〉，2006 年 12 月 15 日，水墨紙本，136×35 公分，頁 82。

⑲ 同註⑤，〈鳥語非語 水流無踪〉，水墨紙本，29×19.5 公分，頁 95。

⑳ 同註⑤，〈石頭問龐蘊〉，水墨紙本，69×31 公分，頁 144。

㉑ 同註⑤，〈龐蘊問〉，水墨紙本，63.5×31 公分，頁 145。

⑫ 同註⑤，〈八千里路風霜雨露〉，水墨紙本，136×34 公分 ×2 幅，頁 170。

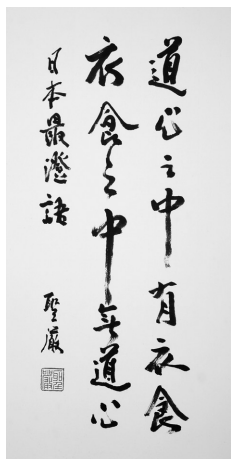
⑬ 同註⑤，〈東初老和尚語〉，水墨紙本，60×29 公分，頁 87。

⑭ 同註②，〈夕照中〉，2006 年 9 月 25 日，33.5×123.5 公分，頁 66。

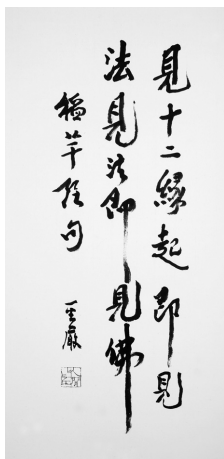
⑮ 同註⑤，〈忙人時間最多〉，水墨紙本，34×22 公分，頁 174。

⑯ 同註⑤，〈以慚愧心反觀自己〉，水墨紙本，34×22 公分，頁 173。

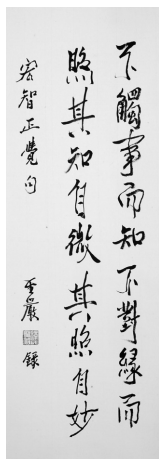
⑰ 同註⑤，〈知恩報恩為先〉，水墨紙本，34×22 公分，頁 175。



圖二十一



圖二十二



圖二十三

尚禪語 徒多魚目真難辨》¹²⁸、〈富貴多從積福來〉¹²⁹、〈學著糊塗〉¹³⁰、〈真有意思〉¹³¹、〈家和興〉¹³²、〈日本最澄語〉（圖二十一）¹³³、〈稻芊經句〉（圖二十二）¹³⁴、〈宏智正覺句 不觸事而知〉（圖二十三）¹³⁵、〈宏智正覺句 水清徹底兮〉（圖二十四）¹³⁶、〈需要的不多〉（圖二十五）¹³⁷、

¹²⁸ 同註²⁵，〈虛雲老和尚禪語 徒多魚目真難辨〉，水墨紙本，34×22 公分，頁 181。

¹²⁹ 同註²⁵，〈富貴多從積福來〉，水墨紙本，34×22 公分，頁 182。

¹³⁰ 同註²⁵，〈學著糊塗〉，水墨紙本，32×65 公分，頁 56-57。

¹³¹ 同註²⁵，〈真有意思〉，水墨紙本，32×65 公分，頁 58-59。

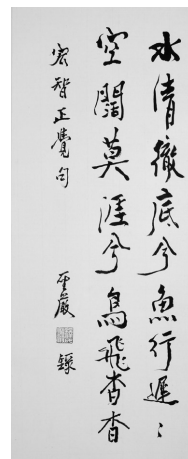
¹³² 同註²⁵，〈家和興〉，水墨紙本，32×59 公分，頁 62。

¹³³ 同註²⁵，〈日本最澄語〉，水墨紙本，60×30 公分，頁 85。

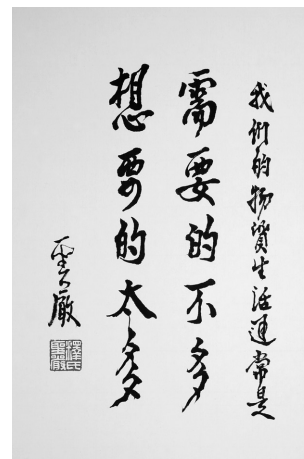
¹³⁴ 同註²⁵，〈稻芊經句〉，水墨紙本，60×30 公分，頁 86。

¹³⁵ 同註²⁵，〈宏智正覺句 不觸事而知〉，水墨紙本，60×22 公分，頁 100。

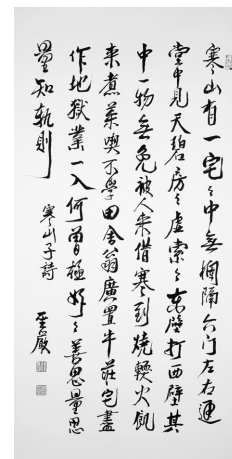
¹³⁶ 同註²⁵，〈宏智正覺句 水清徹底兮〉，水墨紙本，60×22 公分，頁 101。



圖二十四



圖二十五



圖二十六

遽〈寒山子詩 寒山有一宅〉（圖二十六）¹³⁸、〈寒山子詩 粵自居寒山 曾經幾萬載〉¹³⁹、〈寒山子詩句 可笑是林泉數里少人煙〉¹⁴⁰諸帖皆是。

四、《遊心禪悅》書法意涵中的戒定慧

佛曰：「三界唯心，萬法唯識。」《大方廣佛華嚴經》亦云：「心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造」，可知心生法生，心滅法滅，只有起心動念，世間萬

¹³⁷ 同註²⁵，〈需要的不多〉，水墨紙本，34×22 公分，頁 176。

¹³⁸ 同註²⁵，〈寒山子詩 寒山有一宅〉，水墨紙本，134×69 公分，頁 191。

¹³⁹ 同註²⁵，〈寒山子詩 粵自居寒山 曾經幾萬載〉，水墨紙本，129×69 公分，頁 192。

¹⁴⁰ 同註²⁵，〈寒山子詩句 可笑是林泉數里少人煙〉，水墨紙本，136×55 公分，頁 179。

象，才有存滅。是故，吾人之心如書畫家彩繪世間諸形諸色，諸善諸惡。

聖嚴法師是當代高僧，亦是禪宗傳人，倡導「提昇人的品質，建設人間淨土」，其將修證體悟之以心為境的圓融智慧，落實為具體可行的「心五四運動」、「新時代心六倫」，影響社會人心甚深。^{④①}在書法創作上，聖嚴法師言其是用「心」書之，他表示：「筆就是他的心，心定則心清明，用清明的心來寫，字體之間自有一股神韻，這跟禪修的體驗息息相關。」^{④②}法師從「心」的角度論書法，而此可視為聖嚴法師重要的禪家書學觀。

觀諸聖嚴法師書作，以其心定澄明，故如工畫師，能書諸風格：豐厚圓潤、健勁道美、文靜清雅、端整典雅、樸茂天真、從容自若，可謂自得自在，悠遊無拘。不論用筆粗細、方圓，行筆疾徐快慢，間架堅挺、型態多元，章法行列疏密和諧，皆持以謹嚴的筆法，靜定穩妥的線條組織與覽照無惑的全篇統調的智慧，而此亦是具現聖嚴法師《遊心禪悅》書藝的戒定慧三學修治工夫。

五、結語

戒定慧三學依次而生，遞進而上，滅除貪瞋癡三毒，是解脫苦惱縛綁，離苦得樂的生命成長之學。而書法創作由初

始遵循嚴謹的筆畫筆法，進而建構穩妥定立的間架，乃至積字成篇，使個別的字、行、列之部分元素組成和諧的整體；而整體亦統攝個別元素，使成彼此依存調和，無惑無礙，圓滿有成。此創作過程中，次第而生，層遞而進，實是戒定慧之具顯。

歷來書法與佛教關係密切，甚至被視為佛事之一。禪家在書法品評方面，多所見解，例如宋僧元肇言鑑賞禪門大師之書作，應領會其「古佛風規」^{④③}與「切中今時病痛」^{④④}之旨；又元僧清欲了庵提出「當視其迹，明其心」^{④⑤}、「因是迹，觀是心」^{④⑥}、「寶其迹而究其心」^{④⑦}，即言對書法的品評宜探究書法家的人格風範、內心世界，以及慈悲深廣，關懷眾生的佛願。而非徒求筆墨畦町，忽略以筆墨作佛事的宗旨。聖嚴法師以其深厚的戒律工夫，靜定的心性，圓融的智慧，發而為書法創作，開創多元風格，含蘊以心為筆，書寫萬般世相之深切意涵。從其翰墨得見法師說法、弘法與無盡的悲願。

書法之為藝術，非僅止於書寫技巧的熟練，而是融攝書寫者學識涵養、人格操守等各種因素的完整呈顯。聖嚴法師世人以「學問僧」稱之，足見其學識之豐富；而其教導禪修

^{④①} 筆者撰，〈以心為筆，翰墨說法——聖嚴法師《遊心禪悅》書法藝術研析〉，《聖嚴研究》第六輯，臺北：法鼓文化，2015年6月，頁354。

^{④②} 〈遊心禪悅·法語/墨緣/興學〉，《法鼓山全球資訊網·法鼓新聞》，網址：<https://www.ddm.org.tw/>，刊登日期：2007/02/16。

^{④③} 轉引自皮朝綱，《墨海禪迹聽新聲：禪宗書學著述解讀》，上海市：上海三聯書店，2013年4月，頁57。

^{④④} 同註^{④③}。

^{④⑤} 同註^{④③}。

^{④⑥} 同註^{④③}。

^{④⑦} 同註^{④③}。

淨心，足跡遍及世界各地，弟子無數，其人格節操為眾所景仰，故從其戒定慧三學修練而發的書法創作，完滿得見聖嚴法師典型在宿昔之風範。

參考文獻

- 皮朝綱，《墨海禪迹聽新聲：禪宗書學著述解讀》，上海市：上海三聯書店，2013年4月。
- 法鼓山全球資訊網，「法鼓新聞」，〈遊心禪悅·法語/墨緣/興學〉，網址：<https://www.ddm.org.tw/news>。
- 祝嘉撰，《書學》，臺北：正中書局，1969年。
- 馬宗霍輯，《書林藻鑑》第9卷，臺北：臺灣商務印書館，1982年。
- 康有為，《廣藝舟雙楫》卷2，臺北：臺灣商務印書館，1986年11月臺7版。
- 陳振濂，《書法美學教程》，杭州：中國美術學院出版社，1997年。
- 楊家駱主編，《宋人書學論著》，臺北：世界書局，1971年。
- 楊家駱主編，《唐人書學論著》，臺北：世界書局，1971年。
- 楊家駱主編，《清人書學論著》，臺北：世界書局，1971年。
- 楊倍主編，《聖嚴研究》第六輯，臺北：法鼓文化，2015年6月。
- 蔡長盛，〈中國書法的視覺與美感效果〉，《新竹師專學報》，第10期，新竹：新竹師專，1984年。
- 蔡崇名，《書法及其教學之研究》，臺北：華正書局：1990年10月。
- 釋聖嚴，《戒律學綱要》，臺北：法鼓文化，1999年。
- 釋聖嚴，《雪中足跡 聖嚴法師自傳》，臺北：三采文化，2009年。
- 釋聖嚴書，釋果東編，《遊心禪悅——法鼓山珍藏聖嚴法師墨迹》，臺北：法鼓山文教基金會，2007年。

釋聖嚴書，釋果東編，《遊心禪悅——聖嚴法師法語·墨緣·興學墨迹選》，臺北：法鼓山文教基金會，2007年。

釋聖嚴書，釋果東編，《遊心禪悅——聖嚴法師法語·墨緣·悲願墨迹選 貳》，臺北：法鼓山文教基金會，2011年。

From “Discipline, Meditation, Wisdom” Three Studies to Analysis Master Sheng Yen *Mind Zen*’ Calligraphic Style and Meaning

Chin-Chi Chen

Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Chiayi University

Abstract

“Discipline, Meditation, Wisdom” three studies are the ceremonies of Buddhism, which are precepts, Buddhist practice and wisdom Three Studies. *Wu Deng Hui Yuan* says: Discipline—from the negative aspects of that ring is “stop all evil”. Evil and no, the bad karma evil because of them do not increase. Meditation—the Mahayana Bodhisattva meditation, your mind from the external environment and the internal state of mind the action, namely that of the set. The *wisdom*—the Buddhism’ wisdom and compassion are satisfactorily. A Buddhists engaged in the work, as long as it is reasonable and legal, by positive industry right livelihood, earn legitimate profits, was the benefit of all mankind, or by amendment language, and to the interests of the society who should be doing in my part, which is the practice of the bodhisattva path, Buddhists aggressive! *Sanzo Law Number Nine* says: No discipline no meditation, no meditation can’t have the *wisdom*, both of them complement each other, and is the main point.

Master Sheng Yen (1930-2009) is contemporary famous and eminent Buddhist monk, his model is rigorous, practical and disciplined. His famous book “Outline of Warn Law” is an important characterization. Master Sheng Yen has profound

spiritual precepts, makes for statically determinate effort, then verification his life wisdom of comfortable harmony. For promote his life philosophy, Master Sheng Yen gives impetus to mind, etiquette, life and natural's "Mind Five-Forth Movement," and promote family, life, campus, nature, workplace and ethnic's "New Era Mind Six Moral". All of them are soul sublimation and the growth of life, also are the spirit and meaning of "Discipline, Meditation, Wisdom" three studies' idea.

Mind Zen' calligraphic album is the Master Sheng Yen's works of 2006-2007. In this book, it reveals "not need much, want too much", "face it, accept it, deal with it, let it go", "only has peace of mind, there has peace" etc. All of these are harmony life words of wisdom. The calligraphy aesthetics shows his deep cultivation. Based on the above, my research will study on Master Sheng Yen's work "*Mind Zen*", from the work—"Discipline, Meditation, Wisdom" three studies to analyze Master Sheng Yen's calligraphic style, script style of calligraphy, arrangement of method, ink color technique of expression and its artistic conception. All of these characters are appeared on the diversifications of regular script and running script. I divide several aspects to research: First, the idea of Master Sheng Yen on "Discipline, Meditation, Wisdom" three studies; Second, calligraphic creative style of Master Sheng Yen on "Discipline, Meditation, Wisdom" three studies; Third, the calligraphic significance of Master Sheng Yen on "Discipline, Meditation, Wisdom" three studies; Four, the calligraphic contents of Master Sheng Yen on "Discipline, Meditation, Wisdom" three studies. I hope from this research project to probe into a monk by way of calligraphic writing to grand the power of Buddha; the relationship between "Discipline, Meditation, Wisdom" three studies and calligraphy; and addition new annotation on monk, calligraphy and "Discipline, Meditation, Wisdom" three studies.

Key words: Discipline, Meditation, Wisdom, Master Sheng Yen, *Mind Zen*, "Mind Five-Forth Movement," Calligraphic Style, Calligraphic Meaning

聖嚴思想論叢 [9]

聖嚴研究第九輯

Studies of Master Sheng Yen Vol.9

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	2017年11月
建議售價	新臺幣420元
郵撥帳號	50013371
戶名	財團法人法鼓山文教基金會—法鼓文化
北美經銷處	紐約東初禪寺 Chan Meditation Center (New York, USA) Tel: (718)592-6593 Fax: (718)592-0717



本書如有缺頁、破損、裝訂錯誤，請寄回本社調換。
版權所有，請勿翻印。

國家圖書館出版品預行編目資料

聖嚴研究. 第九輯 / 聖嚴教育基金會學術研究部
編. -- 初版. -- 臺北市: 法鼓文化, 2017. 11
面; 公分
ISBN 978-957-598-764-0 (平裝)

1.釋聖嚴 2.學術思想 3.佛教哲學 4.文集

220.9208

106017983