

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

聖嚴法師對佛性意義的當代詮解
及其與人間淨土實踐的關涉

Master Sheng Yen 's Contemporary Interpretation of the Meaning of
tathāgata-garbha and Its Relationship with Building a Pure Land on earth

研 究 生：黃玉真

指 導 教 授：黃國清 博士

中 華 民 國 一 〇 六 年 十 二 月 二 十 九 日

南 華 大 學

宗教學研究所

碩 士 學 位 論 文

聖嚴法師對佛性意義的當代詮解

及其與人間淨土實踐的關涉

研究生：黃玉真

經考試合格特此證明

口試委員：_____

林其賢
黃國清
嚴瑋珮

指導教授：黃國清

系主任(所長)：黃國清

口試日期：中華民國 106 年 12 月 29 日

摘要

聖嚴法師是享譽國際的一代禪師，畢生致力於弘揚漢傳佛教，尤其是漢傳禪佛教。禪宗深受如來藏思想影響，法師相當重視如來藏思想其圓融態度，不但認為佛性如來藏的信仰對於推動人間淨土建設工程是相當重要的，甚至認為要適應未來的世界佛教，仍將以如來藏思想為其主軸，對於如來藏思想高度肯定。但是如來藏思想的爭議由來已久，因其學派立場主張一切法空是不了義，以「常樂我淨」為主要宗義，因此常被中觀、瑜伽二派學者認定是真常論者、有我論者，在教界受到一些批評。聖嚴法師曾經六年掩關閱藏，佛教史類、經典釋義類、禪修類、法門指導類著作等身，畢生致力於禪、淨、律、密以及各宗各派教理教史的研究，法師認為其中受用最多的、弘化最好用的、也最能被大眾接受的，還是如來藏的信仰。對於教界學界對如來藏思想的批評與質疑立場仍堅定，其中必有其卓見。本文期望通過聖嚴法師的佛性與如來藏思想的系統考察，探討他如何對佛性進行現代的詮釋，以及如何將佛性思想整合到人間淨土的修學指導當中，研究成果既有助對法鼓山人間淨土修學內涵的解明，也有助於對當代台灣人間佛教實踐狀況的理解。

關鍵詞：聖嚴法師、佛性、如來藏、人間淨土、法鼓山

Abstract

Master Sheng Yan is an international generation Zen master. He is devoted to promote the Chinese Buddhism, especially the Chinese Zen in his life. Zen Buddhism influenced by the thought of the Tathagata, Master Sheng Yan attaches great importance to the attitude of harmony in the thought of the Tathagata. Not only the belief of Buddha-possession is very important to promote the construction project of Ren Jian Pure Land. Even think that to adapt to the future of the World Buddhism, will still take the idea of the Tathagata as its main axis. Attach great importance to the thought of the Tathagata. But the idea of the Tathagata has been debated for a long time. Because the Tathagata holds that nothing is justified by the law. The Tathagata is the main zongyi of "always le my net", so it is often regarded by the middle school and the yoga two scholars as the true and the real, and there are some criticisms on the teaching profession.

Master Sheng Yan has been reading Tripitaka in the mountains for six years. Master Sheng-Yan wrote a lot of books. Master Sheng Yan strives to study Dharma and Buddhist history , Master Sheng Yan believes that the most easily understood and easiest to teach in the Dharma is the belief in the Tathagata. Although Buddhist circles and scholars have criticized the idea of the Tathagata, he still thinks that the idea of the Tathagata is important. There must be a great reason for his persistence. I am writing this paper is to hope that the master of the Buddha-yan Tibetan thought systematic observation, study how he to the Buddhist nature of the modern interpretation, and how to integrate the Buddhist ideas into the world of Pure Land guidance, The research results of this paper are helpful to understand the significance and method of how Master Yan-Zang thought should be applied to the construction of pure land in the world, and to understand the contemporary Buddhism practice in Taiwan.

Keywords: Master Sheng Yen, Buddha nature, tathāgata-garbha, Ren Jian Pure Land, Dharma Drum Mountain

目 錄

摘 要	I
Abstract.....	II
目 錄	III
表目錄	VIII
圖目錄	IX
第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
壹、研究動機	2
一、 如來藏思想何以是成就人間淨土之重要修學方鍼	2
二、 聖嚴法師如何對如來藏思想進行當代的詮釋	2
貳、研究目的	3
一、 探討聖嚴法師如來藏思想的特色	3
二、 探討聖嚴法師如來藏思想對當代的實踐與啟發	4
第二節 當代學術文獻探討	5
壹、聖嚴法師佛性如來藏思想與實踐的論說研究	5
一、 2010 年，陳英善〈聖嚴思想與如來藏說〉	5
二、 2011 年，林其賢〈聖嚴法師人間淨土思想立場的抉擇〉	5
三、 2011 年，釋果光及釋常諗〈漢傳禪佛教的當代實踐—聖嚴法師的「心靈環保」〉	6
四、 2013 年，林建德〈印順及聖嚴「如來藏」觀點之對比考察〉	7
五、 2014 年，林建德〈試論聖嚴法師對中華禪之承轉和轉化—以印順法師觀點為對比考察〉	7

六、 2014 年，黃國清《聖嚴法師的華嚴思想》	8
貳、聖嚴法師人間淨土思想與實踐的論說研究	9
一、 2000 年，釋果徹〈聖嚴法師與人間佛教的人間淨土—《法鼓全集》之思想概 介〉	9
二、 2002 年，辜琮瑜《聖嚴法師的禪學思想》	9
三、 2009 年，林其賢《聖嚴法師的倫理思想與實踐—以建立人間淨土為核心》	10
四、 2010 年，林其賢〈聖嚴法師人間淨土思想的實踐與弘揚〉	10
五、 2010 年，釋果鏡〈聖嚴法師淨土思想之研究—以人間淨土為中心〉	11
六、 2013 年，釋果鏡〈再探聖嚴法師的淨土思想—有無二相的念佛觀〉	11
七、 2011 年，陳劍鎧〈聖嚴法師「建設人間淨土」與「一念心淨」之要義〉	11
八、 2015 年，陳劍鎧〈聖嚴法師「以禪攝淨」的詮釋及其運用〉	12
九、 2011 年，王靖絲《聖嚴法師對淨土思想的抉擇與詮釋》	12
第三節 研究方法	13
壹、思想研究法	13
貳、創造詮釋學研究法	14
參、文獻學研究法	15
第四節 論文架構	16
第二章 聖嚴法師其佛性與淨土學思與著述	19
第一節 聖嚴法師其佛性與淨土之學思歷程	19
壹、掩關六載瓔珞啓如來(1961~1968)	19
貳、負笈東瀛雙論涉佛性(1969~1975)	23
參、風雪行腳東西傳禪法(1975~1988)	27
肆、六十法鼓人間成淨土(1989~2009)	31
第二節 聖嚴法師其佛性與淨土之論著	34

壹、佛性思想相關論著	34
一、《自家寶藏—如來藏經語體譯釋》	35
二、《觀音妙智：觀世音菩薩耳根圓通法門講要》	38
三、《天台心鑰—教觀綱宗貫註》	40
四、《神通與人通》	43
貳、淨土思想相關論著	44
一、《法鼓山的方向》	45
二、《聖嚴法師心靈環保》	47
三、《法鼓山的方向II》	49
四、《學術論考》	54
五、《聖嚴法師教淨土法門》	57
六、《空花水月》	58
七、《修行在紅塵—維摩經六講》	60
八、《我願無窮：美好的晚年開示集》	61
第三章 聖嚴法師佛性思想探源	64
第一節 典範在夙昔	64
壹、南嶽慧思(535~557)	65
貳、曹溪惠能(638~713)	66
參、荷澤神會(668~760，一說 686)	69
肆、圭峰宗密(780~841)	71
伍、蕩益智旭(1599~1655)	74
第二節 楷模在近賢	77
壹、太虛大師(1889~1947)	77
貳、東初和尚(1908~1977)	78

參、印順法師(1906~2005)	79
第三節 經典啟慧	84
壹、《楞嚴經》	85
貳、《大乘起信論》	85
參、《楞伽經》	87
第四節 禪修體證	87
壹、掩關自創無念法	87
貳、西方禪修教與學	88
第四章 聖嚴法師佛性當代詮解	91
第一節 融攝般若佛性	91
壹、就字源重新詮釋如來藏	92
貳、如來藏是自性亦是空性	94
一、大乘佛法的如來藏非神我	95
二、具空如來藏與不空如來藏	96
三、從佛教思想的演進證無我	100
四、因緣說佛性實則自性空性	101
五、禪修體證般若如來藏無二	104
第二節 攝取諸宗之長	105
壹、融會性相	107
一、聖嚴法師圓教的定義	107
二、聖嚴法師教判的立場	109
三、聖嚴法師融會的態度	118
四、聖嚴法師融會的實踐	119

貳、統攝禪教	121
一、從佛教發展史溯源	121
二、從修證次第與境界	123
三、從修證的基本原則	125
四、從修證的終極關懷	126
參、八宗兼揚	127
第三節 結合學術信仰	130
第四節 縮合傳統現代	131
第五章 佛性思想對人間淨土的修學指導	134
第一節 創立中華禪法鼓宗	134
第二節 闡揚念佛行菩薩道	137
第三節 推動菩薩三聚淨戒	140
壹、菩薩三聚淨戒的契機	140
貳、菩薩戒中的佛性思想	141
第四節 致力建設人間淨土	145
壹、重視倫理的觀念	146
貳、推動心靈的淨化	148
第六章 佛性思想於法鼓山境教的施設	151
第一節 打造「即景觀修」的原則	154
第二節 打造「即景觀修」的妙計	159
壹、妙用經典	159
一、《金剛經》的智慧	159
二、《心經》的智慧	161

三、《維摩經》的智慧	164
四、《楞嚴經》的智慧	165
五、《大悲心陀羅尼》的智慧	167
六、《大日經》的智慧	168
貳、妙用景觀	169
一、「水月道場」：「空中花，水中月」	169
二、溪聲盡是廣長舌，山色無非清淨身	172
三、暮鼓晨鐘	174
四、步道	175
第七章 結論	176
徵引及參考文獻	184

表目錄

表 2-1：聖巖法師於「掩關六載瓔珞啟如來」期間完成之重要著作	21
表 2-2：聖巖法師於「風雨行腳東西傳禪法」期間完成之重要著作	29
表 2-3：聖巖法師於「風雨行腳東西傳禪法」期間完成之重要文章	30
表 2-4：「佛性」與「如來藏」於《法鼓全集》中各書籍引用之次數	34
表 2-5：「人間淨土」於《法鼓全集》中各書籍引用之次數	45
表 3-1：古德近賢之激盪	82
表 3-2：《法鼓全集》佛性經論引用概況	84
表 4-1：「空如來藏」與「不空如來藏」於《法鼓全集》之檢索	96
表 4-2：太虛大師、印順導師、聖巖法師對大乘三系之教判	110
表 4-3：太虛大師與印順對大乘三系與唯識三性之比對	111
表 7-1：聖巖法師其如來藏思想之演進歷程	176

圖目錄

圖 6-1.法鼓山大雄寶殿—本來面目	154
圖 6-2.農禪寺《金剛經》牆	160
圖 6-3.農禪寺心經牆	163
圖 6-4.法鼓大學圖書館《心經影壁》說明	163
圖 6-5.法鼓大學圖書館《心經影壁》	164
圖 6-6.觀世自在	168
圖 6-7.農禪寺水月道場晨昏之景	171
圖 6-8.祈願觀音殿檐下的大悲心起	172
圖 6-9.曹源法印兩溪合抱，龍溪曲折引流穿橋。溪聲水色都在說法，有生無生是道非道	172
圖 6-10.聽溪石、賞水台	173
圖 6-11. 溪聲盡是廣長舌(左圖) 及 山色無非清淨身(右圖).....	173
圖 6-12.靈山勝會尚未散，法華鐘鳴靈山境	174
圖 6-13.法華鐘樓	174
圖 6-14.法鼓山步道	175

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

聖嚴法師（1930～2009年）是享譽國際的一代禪師，畢生致力於弘揚漢傳佛教，尤其是漢傳禪佛教。禪宗深受如來藏思想影響，聖嚴法師相當重視如來藏思想其圓融態度，不但認為佛性如來藏的信仰對於推動人間淨土建設工程而言是相當重要的，甚至認為要適應未來的世界佛教，仍將以如來藏思想為其主軸，¹對於如來藏思想高度肯定。但是如來藏思想的爭議由來已久，因其學派立場主張一切法空是不了義，以「常樂我淨」為主要宗義，因此常被中觀、瑜伽二派學者認定是真常論者、有我論者，在教界受到一些批評。聖嚴法師曾經六年掩關閱藏，佛教史類、經典釋義類著作等身，對於印度的大乘三系、中國的大乘諸宗經律，皆有涉獵，聖嚴法師認為其中受用最多的、弘化最好用的、也最能被大眾接受的，還是如來藏的信仰。²對於教界學界的批評，立場仍堅定，必有其卓見，就身為法鼓山的信眾，明白師父不樂見信眾將他視為偶像崇拜而盲從，他常策勵信眾以信、解、行、證為修學佛法的進路，希望透由此文做系統性地梳理師父的思想脈絡，進而行、證，更加確立自己信仰修學的方向。再者就學術的論點而言，佛性思想的論爭從印度到中國，從六朝到現代，甚至是在日本引發「修剪菩提樹」³批判佛教的風暴，視之為古代以來有關如來藏思想爭論的延伸，如此備受爭議的佛性思想為何還能如此高度地得到聖嚴法師的推崇與弘揚呢？因此，撰寫〈聖嚴法師對佛性意義的當代詮解及其與人間淨土實踐的關涉〉動機有三，目的有二：

¹ 釋聖嚴：《自家寶藏—如來藏經語體譯釋》（臺北：法鼓文化，2012年1月，初版5刷），自序，頁5。本文引用典籍首次出現時，註釋詳載朝代、作者、書名、冊數、出版地、出版社、出版年月與版次、頁數，以便覆核。再引用時，僅載書名、冊數、頁數，以省篇幅。出版年月一律以西元紀年標記。正文註釋序號統一至於點符號之後。

² 《自家寶藏—如來藏經語體譯釋》，自序，頁7。

³ [美]杰米·霍八德等主編，周貴華、劉景聯等譯：《修剪菩提樹：“批判佛教”的風暴》（上海古籍出版社，2004年11月，初版1刷）。

壹、研究動機

聖嚴法師提倡「提昇人的品質，建設人間淨土」，認為佛性如來藏的信仰對於推動人間淨土建設工程而言是相當重要的，並且若要適應未來的世界佛教，仍將以如來藏思想為其主軸，認為其既可滿足哲學思辨的要求，也可滿足宗教信仰的需要，還能連接緣起性空的源頭，貫通究竟的諸法實相。換言之，佛性如來藏於提升人的品質以及若要適應未來的世界佛教是息息相關的，甚至認為還能連接緣起性空的源頭，貫通究竟的諸法實相，這樣的觀點無論是於信仰或學術層面，皆是值得探問與研究的，因此撰寫本文有三個動機與二個目的：

一、如來藏思想何以是成就人間淨土之重要修學方鍼

聖嚴法師高度推崇如來藏思想，為其賦予重要的現代宗教價值，肯定佛性給與一切眾生成佛的希望，對於推動人間佛教、建設人間淨土而言是重要的信仰，並且主張若要適應未來的世界佛教，須以如來藏思想為其主軸，認為其既可滿足哲學思辨的要求，也可滿足宗教信仰的需要，還能連接緣起性空的源頭，貫通究竟的諸法實相。但是如來藏思想是教界、學界千百年以來論爭的命題，如來藏的爭辯引起當代新儒家的佛學詮釋、其他佛教詮釋學以及日本批判佛教及京都學派佛教哲學的爭議中，引發熱烈的討論。聖嚴法師深悉爭辯之內涵，仍堅定地提出如來藏在本體(諸法實相)及實踐(宗教信仰)的重要性以及對於未來的適切性及發展性的高度肯定，必有其甚深的體證與思辨。以聖嚴法師對經藏的深入、佛教歷史的理解及多年弘傳佛法的實際經驗，主張如來藏為推動人間淨土及適應未來佛教發展之寶典，必是高瞻遠矚之見。

二、聖嚴法師如何對如來藏思想進行當代的詮釋

有關如來藏的經論多矣，聖嚴法師在其著作《世界佛教通史》上冊 171 頁列舉，有：《如來藏經》、《不增不減經》、《大法鼓經》、《勝鬘經》、《無上依經》、《大乘涅槃經》、《解深密經》、《入楞伽經》，以及未曾譯成漢文的《大乘阿毘達磨經》等。論書則有：《佛性論》、《寶性論》、《大乘起信論》、《楞嚴經》、《圓覺經》亦可列入。除此之外，聖嚴法師在《明末佛教研究》一書還提到凡為天臺、華嚴、禪、淨土等諸宗先賢，所依的經論中，多少皆含有如來藏思想的色彩，例如天臺宗主張「性具」，華嚴宗主張「性起」，禪宗主張「見性成佛」，淨土宗主張「一

心」，均與清淨的如來藏心有關。如來藏詮釋在當代教界及學界也引起諸多討論，例如太虛大師、印順法師、日本批判佛教及京都學派佛教哲學的爭議，以及當代新儒家的佛學詮釋及其他佛教詮釋學的建構。聖嚴法師如何在群經博論、諸宗學者的基石上，不背離阿含佛法的緣起性空義又融入歷代中國祖師大德體證與思辨的智慧，匯聚印度佛教和漢傳佛教的悲智，回應當代人類心靈與環境的需求，傳承中又開展佛性如來藏時代性、涵融性與適應性的意義。

三、如來藏思想如何與人間淨土的修學指導進行整合

法鼓山以「提升人的品質，建設人間淨土」為理念為弘願。策勵僧俗四眾用正信正見的佛法觀念，來淨化自心，提升自己，進而感動他人，以聚沙成塔、滴水穿石的逐步努力，達成淨化人心、淨化社會、提昇人品，改善環境、安定人心、安定社會，完成社會環境、自然環境的淨化，建構和諧的人生、和樂的社會、和平的世界。在此信、願基石下，聖嚴法師如何進一步將佛性思想與如何「提升人的品質」整合，具體成為人間淨土的修學指導，擘劃出適應當代及未來的修學法門。

貳、研究目的

撰寫〈聖嚴法師對佛性意義的當代詮解及其與人間淨土實踐的關涉〉此文的研究目的有二：

一、探討聖嚴法師如來藏思想的特色

過去如來藏思想的註疏重在義理的詮釋，聖嚴法師同時關注到實踐面，尤其是開顯人人本自具足的如來寶藏，願意面對當下的順逆增上緣，正視所處場域的人事物，並以佛法來回應他者與自己，在互動的過程中，實踐菩提道。聖嚴法師從佛教東傳漢藏乃至東瀛流傳兩千多年的歷史脈絡裡，觀察到大乘三系普及化的程度差異很大，再者以他多年東西方弘傳佛法的經驗，發現如來藏思想可滿足信仰及哲學思辨的要求，「在各種有神論，尤其是各種一神論的宗教文化圈中，是非常實用的，是可普遍應用的。」⁴聖嚴法師觀察到中觀見及唯識見的思想在漢文化社會中，只被少數人當學問來討論研究，未能廣泛地被運用在生活信仰及實際修行中。「相反

⁴ 釋聖嚴：《華嚴心詮—原人論考釋》（臺北：法鼓文化，2013年1月，初版4刷），頁272～273。

地，如來藏思想的華嚴哲學、天台思想，在與禪宗及淨土信仰結合之後，便形成漢傳佛教普及信仰的主流。」⁵ 聖嚴法師不僅從義理的層面詮釋如來藏，更從佛教歷史發展的脈絡裡及弘化的經驗來詮釋如來藏的實踐面。

二、探討聖嚴法師如來藏思想對當代的實踐與啟發

藍吉富〈台灣佛教之歷史發展的宏觀考察〉一文中認為：「法鼓山弘揚人間淨土與心靈環保的理念，在佛學教育(培養專業佛學研究人才)方面成效最為卓著。在禪修風氣的提倡與國際佛教學術的交流方面，也有顯著的成績。」⁶由此見得人間淨土、心靈環保的理念以及提倡禪修風氣影響社會層面最為廣泛；培養專業佛學的研究人才及國際佛教學術的交流提升佛法義理的普及性。人間淨土與心靈環保皆是心法的呈顯。聖嚴法師的人間淨土修學內涵並非否定西方淨土，其實踐進路最終目的是完成自心淨土而建設人間淨土，是菩薩道的實踐，佛國淨土乃是之間的中繼站，以「觀想念佛」的禪觀與參究「念佛是誰？」的參禪法門，並藉由《維摩經》的「唯心淨土」開展出建設「人間淨土」的人心淨化理念。⁷「自心淨土」的完成，如來藏思想當然是重要的關鍵。

⁵ 《華嚴心詮》，頁 272~273。

⁶ 「四大佛教勢力的形成：這是指在戒嚴時期開始發展，而在解嚴時期定型的四大佛教團體而言。亦即：證嚴主持的慈濟功德會、星雲主持的佛光山、聖嚴主持的法鼓山、與惟覺主持的中臺山。這四大團體雖然各具特色，發展的路線也不盡相同，但卻具有一項共通的特質。亦即它們的事業發展都是遍及全臺，而且延伸到國際。並不是僅具有地方性影響力的寺院。……這四大勢力都是在傳統中國佛教的架構下發展的，迄今為止，它們並沒有開創新宗派的明顯意圖。但是，在發展路線上，還是可以讓人看出各具有自己的風格。佛光山強調的是「人間佛教」，在海內外設有甚多分支道場，所走的「人間性」、「生活性」與「國際性」風格，甚為明顯。法鼓山弘揚「人間淨土」與「心靈環保」的理念，在佛學教育（培養專業佛學研究人才）方面成效最為卓著。在禪修風氣的提倡與國際佛教學術的交流方面，也有顯著的成績。」見藍吉富：〈臺灣佛教之歷史發展的宏觀考察〉，《中華佛學學報》，第 12 期(臺北：法鼓山·中華佛學研究所，1999 年 7 月)，頁 241、245。

⁷ 釋聖嚴：《聖嚴法師教淨土法門》(臺北：法鼓文化，2010 年 9 月，初版 3 刷)，頁 4。

第二節 當代學術文獻探討

關於當代學術文獻探討，茲將蒐集有關聖嚴法師佛性如來藏思想及人間淨土思想有關的論文著作作系統的分析後整理出二個面向：第一個面向是有關聖嚴法師佛性如來藏的思想與實踐，第二個面向是有關聖嚴法師人間淨土的思想與實踐。說明如下：

壹、聖嚴法師佛性如來藏思想與實踐的論說研究

一、2010年，陳英善〈聖嚴思想與如來藏說〉

作者認為聖嚴法師的基本思想是以「緣起性空」為根本究竟，主體信念則以如來藏說為方便法門，並採自於傳統中國佛教「空、有不二」的道理，致力調和兩者，避免如來藏與緣起性空對立性的問題。文章分成三部分切入探討聖嚴法師的思想。首先，就聖嚴法師的學術思想來論述，得知聖嚴法師的學術思想，基本上採用印順三系說；其次，則針對聖嚴法師之主體信念在如來藏說來論述；第三，則探討聖嚴法師如何處理如來藏說與印順三系的問題。⁸

該篇論文側重在探討聖嚴法師與如來藏說之關係並如何處理如來藏說與印順三系的問題，不過，對於作者於結論認為聖嚴法師沿著印順法師三系說來試圖解決如來藏說所存在的問題，並認為聖嚴法師未從傳統中國佛教來切入或直接就如來藏說來論述如來藏，是無法產生多大的釐清作用，這部分筆者認為作者尚未完整掌握聖嚴法師的如來藏思想。結論雖有未盡之處，卻不失做為梳理聖嚴法師如來藏思想的重要參考依據。至於聖嚴法師如來藏思想與人間淨土的修學關係，雖然文中曾提及聖嚴法師無論在主體信念上或修行體證上，以及所指導的禪淨修行上，乃至其所提倡的人間淨土、心靈環保等，皆與如來藏思想有極密切之關係，但是未再做進一步的說明。

二、2011年，林其賢〈聖嚴法師人間淨土思想立場的抉擇〉

作者以太虛大師揭櫫「人生佛教」，印順導師提倡「人間佛教」，聖嚴法師闡揚「人間淨土」，

⁸ 陳英善：〈聖嚴思想與如來藏說〉，《聖嚴研究》，第一輯（臺北：法鼓文化，2010年3月，初版1刷），編者序，頁383~414。

三位大德為當代佛教人間化運動不同世代的重要代表。承先啟後，探討聖嚴法師對於前代大德所承繼的是什麼？另有開展的又是什麼？為方便了解三位大德思想異同，作者提出「苦、集、滅、道」的觀察框架，從對當前佛教所處困局的感受(苦)與問題癥結的判斷(集)以及對佛教發展方向、基本精神與宗旨的指導(滅)和具體實踐方法的安排(道)這四面向來觀察。作者依此得到一個相當寶貴的創見：於「如來藏與性空的抉擇」一節，特別提到聖嚴法師的思想，還是以「性空」為本的。聖嚴法師撰寫很多關於禪宗、天台、華嚴等的法門指導類以及經典釋義類，以弘揚漢傳佛教為畢生職志，並且高度推崇如來藏的信仰。因此，是不是聖嚴法師和太虛大師一樣，宗本如來藏思想？但是，作者認為聖嚴法師是立足在一個「融攝」的立場，他個人宗本「性空」的立場並沒有動搖。認為太虛大師以漢傳佛教為依歸，以如來藏為思想根據；印順導師以印度佛教為依歸，以性空為根據，認可如來藏是大乘佛法之一系；聖嚴法師則亦以印度佛教為依歸，以性空為根據，但高度同情如來藏。三位大師的思想是「大同」處多於「小異」處。也就是在取據上雖有異，但是，以佛法利濟人間的精神是共通的。⁹

該篇論文對於聖嚴法師如何以如來藏思想為實踐人間淨土的行動策略做系統性地論述，是筆者撰寫此文的重要參考依據。但對於如來藏思想為實踐人間淨土的行動策略的內容及如何開展尚未論及，是筆者於本文嘗試展開的。

三、2011年，釋果光及釋常諗〈漢傳禪佛教的當代實踐—聖嚴法師的「心靈環保」〉

兩位法師從《法鼓全集》、禪七開示、僧眾與信眾開示、相關文獻等資料，提出一整體架構，探討「心靈環保」做為漢傳佛教的當代實踐，如何傳承禪佛教教理與禪法，與如何開創出適應當代社會生活的觀念與實踐方法，以為新世紀的佛教努力。文章分三部分，第一部分，心靈環保的思想根源；第二部分，心靈環保與禪法修行；第三部分，心靈環保與當代倫理。於第三部份，探討聖嚴法師受太虛大師「人成即佛成」的人間佛教思想影響，討論聖嚴法師於當代實踐上，以如來藏思想的適應性和包容性，以「心靈環保」為核心，透過三大教育，落實四種

⁹ 參見林其賢：〈聖嚴法師人間淨土思想立場的抉擇〉，《聖嚴研究》，第二輯（臺北：法鼓文化，2011年7月，初版1刷），頁155～200。

環保、心五四、心六倫，將禪法開展至現代倫理的層面。¹⁰

四、2013年，林建德〈印順及聖嚴「如來藏」觀點之對比考察〉

作者認為如來藏說百年來在學術界多所反省，但學界的觀點大多僅限於學術界，信仰圈自有一套理解模式，因此，探討如何調和兩者。文中即以印順法師和聖嚴法師為例，探究兩人如何重視史實，又能兼顧信仰實踐層次的需求，而視如來藏說為整體佛法不可或缺的一部份，並審慎地抉擇、弘揚之。特別是對聖嚴法師在認同、肯定印順法師如來藏觀點，又大力弘化，而對如來藏信仰有所轉化和推進；以此說明聖嚴法師接受印順法師之如來藏觀點，不只沒有帶來理論上的困思，反而使他的見解有別於傳統中國佛教之立論而形成特色。肯定聖嚴法師作了一個良好的示範，來融攝傳統中國佛教及重佛法本義的印順的人間佛教。¹¹

五、2014年，林建德〈試論聖嚴法師對中華禪之承轉和轉化—以印順法師觀點為對比考察〉

林建德於2014年發表的這篇論文最主要是探究聖嚴法師禪學思想之進路，主要以印順法師觀點做對比，認為聖嚴法師對禪學的創新詮釋，一方面在於回應印順法師對禪宗的質疑，認為禪宗屬於後期大乘，思想為真常唯心論，而相較於「緣起性空」，此真常唯心思想在他看來並非究竟，屬於四悉檀中「各各為人生善悉檀」，未必能直接相應於佛法解脫的修行，而試著為禪宗找尋新的契機和發展的可能。文中提到聖嚴法師接受印順法師的觀點，認為因緣、空性的思想，才是佛法的真髓所在，而佛教的根本義理也於此。聖嚴法師嘗試將禪宗所談的佛性、自性等概念和緣起性空做結合，認為禪宗所謂的明心見性，即是般若智慧。聖嚴法師表示空性即是佛性，空性是功能，佛性是本體(功能之所屬)，兩者可謂一體之兩面。所以，聖嚴法師認為佛性之概念和空性是相通的，佛性為空性的異名；對此，聖嚴法師在著作中再三致意，認為如來藏說既可滿足哲學思辨的要求，也可貫通究竟實在的諸法實相，而和神教外道的梵我、神我大有區別。聖嚴法師承傳臨濟、曹洞二宗門，對於印順法師批判中國禪宗不重義學和具有聲聞傾向，聖嚴法師以「結合印度佛教和漢傳禪佛教」，吸收不同佛教傳統的

¹⁰ 參見果光法師、常諡法師：〈漢傳禪佛教的當代實踐—聖嚴法師的「心靈環保」〉，《聖嚴研究》，第二輯(臺北：法鼓文化，2011年7月，初版1刷)，頁241~302。

¹¹ 參見林建德：〈印順及聖嚴「如來藏」觀點之對比考察〉，《臺大中文學報》，第40期(臺北：國立臺灣大學中國文學系，2013年7月)，頁291~330。

正面要素，進行調和與融攝，進而創新和提煉，別於祖師所傳的內涵，豐富漢傳佛教的內涵。¹²

這二篇論文在同一個脈絡之下——印順及聖嚴「如來藏」觀點之對比考察，以此探討法師對中華禪之承轉和轉化，是瞭解聖嚴法師如來藏思想及其推動漢傳禪佛教心志的重要參考。

六、2014年，黃國清《聖嚴法師的華嚴思想》

文章對聖嚴法師著作中的相關資料進行歸類與分析，系統地闡釋法師華嚴重要觀點及發掘其思想特色。以四個層面來論述，其中第四部份，針對法師《華嚴心詮》而探究。此書註解宗密的《原人論》，一部植基於《起信論》如來藏思想的判教撰述。作者認為此書的思想特色就是法師將華嚴事事無礙法界與如來藏理事無礙法界做緊密連結，使華嚴法界至理易為現代讀者所理解，且可憑藉空性與真心的觀照而獲得開顯。作者推崇法師在理論面或實踐面，將華嚴法界思想與空性、如來藏的義理做很好的會通。¹³

此篇論文雖是探討聖嚴法師的華嚴思想，同時也探討法師重視如來藏思想之由，認為如來藏學說與華嚴性起思想本來就是互相貫通的，不必強行割裂為兩套佛教義理系統。再者，聖嚴法師如此側重如來藏，無非是助於行者確立和鞏固成佛的信心。信心畢竟是實踐的動力，若失去動力，陳義再高遠的大乘教理與行法將失落其實修基盤，流於陳義過高的想望境地。聖嚴法師常慨歎佛法這麼好，知道的人這麼少，誤解的人這麼多，所以如何建立行者修證信心以及將佛法至理以深入淺出的語言讓大眾可以理解是相當重要的，而聖嚴法師的如來藏思想正富有這二種特質。

綜論上述六篇論文可以得知以下幾點：一、這六篇文章切入的角度雖不一致，其中陳英善、林其賢、林建德都論及聖嚴法師與印順導師其「如來藏」觀點的對比；二、這六篇大多注意到

¹² 參見林建德：〈試論聖嚴法師對中華禪之承轉和轉化——以印順法師觀點為對比考察〉，《聖嚴研究》，第五輯（臺北：法鼓文化，2014年6月，初版1刷），頁235～268。

¹³ 參見黃國清：〈聖嚴法師的華嚴思想〉，《聖嚴研究》，第五輯（臺北：法鼓文化，2014年6月，初版1刷），頁377～410。

聖嚴法師無論在主體信念上或修行體證上以及所指導的禪淨修行上，皆與如來藏思想有極密切之關係；三、這六篇大多注意到聖嚴法師其如來藏思想高度重視實踐的層次以及與人間淨土開展的相關性。歸結這六篇論文與聖嚴法師的論點：如來藏思想不只是可做哲學的思辨，還可以應用於提升生命的品質，兼具學術性與信仰性，值得在前人的研究基礎上作深入的探討。這正是本文所要探知法師如何結合印度「緣起性空」義與中國佛教「空有不二」理並推進與轉化，賦予如來藏當代的詮釋。

貳、聖嚴法師人間淨土思想與實踐的論說研究

一、2000年，釋果徹〈聖嚴法師與人間佛教的人間淨土—《法鼓全集》之思想概介〉

作者為《法鼓全集》思想做概述性的介紹。作者提到聖嚴法師是透過三學的解行，達成「提升人的品質，建設人間淨土」理念的實踐；且「以人間佛教實踐人間淨土的理想」最能代表聖嚴法師積極化世的精神。全文以這兩個主題作為貫串《全集》的主軸來整理、介紹聖嚴法師的思想。¹⁴

這篇文章以精簡扼要的方式介紹《法鼓全集》的主要內容和聖嚴法師「人間淨土」說的內涵與大體輪廓，是筆者初步研究參考的重要文獻之一。

二、2002年，辜琮瑜《聖嚴法師的禪學思想》

此書是研究聖嚴法師思想的首部專門論著，作者在提到聖嚴法師「對淨土、禪宗思想之融攝」時指出：聖嚴法師的淨土思想與法門，偏向禪的系統，與一般持名念佛往生淨土的主張較不相應。可說其淨土思想「非立基於淨土宗往生西方之觀點，而是透過念佛與唯心淨土之轉化而來。」著重的是淨土經典中「觀想念佛」的禪觀與參究「念佛是誰？」的參禪法門，並藉由《維摩經》的「唯心淨土」開展出建設「人間淨土」的人心淨化理念。¹⁵又主張「念佛為中國佛教共通特色」，為適應各類眾生需求和承繼各時代不同佛法的系統，無論重視自力或他力的

¹⁴ 參見釋果徹：〈聖嚴法師與人間佛教的人間淨土—《法鼓全集》〉，《漢學研究通訊》，第19卷第3期（臺北：漢學研究中心，2000年8月），頁384～391。

¹⁵ 參見辜琮瑜：《聖嚴法師的禪學思想》（臺北：法鼓文化，2002年7月，初版1刷），頁82。

念佛法門都是聖嚴法師擇取採用的資源。¹⁶

作者從禪法的角度闡述法師提倡建設人間淨土的思想淵源、依據……等，尤其在「他方、此世淨土之連結與關係」中點出：淨土存在與否決定於心迷悟之間，自心本具佛土。作者歸結聖嚴法師禪淨雙修的實踐理路是「攝淨於禪」，也點出如來藏思想是推動漢傳禪佛教及建設人間淨土重要關鍵，此書研究成果提供撰寫本論文如來藏思想與人間淨土關涉的重要線索。

三、2009 年，林其賢《聖嚴法師的倫理思想與實踐—以建立人間淨土為核心》

作者從應用倫理學的角度，探討聖嚴法師倫理思想特色，並從其實踐軌跡中尋繹倫理關懷之核心準則，探究其在面對社會發展問題的具體回應。貫串各篇的主軸思維則是法鼓山發展標誌——從禪者到觀音，從觀音到宗派的角色象徵，探討聖嚴法師指導現代佛教徒，如何能從照顧自己到關懷他人、從小我到大我的倫理實踐。結論是聖嚴法師倫理建設的特點有三：一、入世取向的再確認；二、正視情緒的存在，肯定情感的價值；三、重視個體小我，肯定組織大我。

17

四、2010 年，林其賢〈聖嚴法師人間淨土思想的實踐與弘揚〉

主要探討「人間淨土思想的定性與定位」、「人間淨土思想的施設架構特色與價值」兩個問題；結論是：一、聖嚴法師在三學的教學施設上有：1、強調關懷與感恩 2、重視自我，肯定其從小我提升到大我的價值 3、對知識的態度是重視致用實用；二、在思想的實踐上：1、從信仰的佛教引發到學術的佛教 2、從儀式化的佛教引發到實踐的佛教 3、從菁英專修的佛教引發到大眾普遍的佛教。¹⁸

《聖嚴法師的倫理思想與實踐——以建立人間淨土為核心》歸納聖嚴法師倫理建設的三特點以及〈聖嚴法師人間淨土思想的實踐與弘揚〉二個結論助於掌握聖嚴法師認為如來藏思想對

¹⁶ 同前註，頁 82~83。

¹⁷ 參見林其賢：《聖嚴法師的倫理思想與實踐—以建立人間淨土為核心》（嘉義：中正大學中國文學研究所博士論文，2009 年 6 月），摘要。

¹⁸ 參見林其賢：〈聖嚴法師人間淨土思想的實踐與弘揚〉，《聖嚴研究》，第一輯（臺北：法鼓文化，2010 年 3 月，初版 1 刷），頁 153~205。

當代及未來世界佛教重要性的理解。

五、2010 年，釋果鏡〈聖嚴法師淨土思想之研究—以人間淨土為中心〉

作者將聖嚴法師的人間淨土思想分為四個時期。第一時期以聖嚴法師從四種角度，釐清人間淨土階段為研究對象。第二時期以聖嚴法師從各種心法，醞釀淨化人間淨土階段為研究對象，第三時期以聖嚴法師提倡心靈環保，建立觀念實現人間淨土階段為研究對象。第四時期以聖嚴法師提倡心的教育理念，落實實踐人間淨土階段為中心，分三小題，其一：以三大教育實踐建設人間淨土為研究對象。其二：以在西元 1999 年發表「心五四運動的時代意義」中，提倡「心五四」來實踐建設人間淨土為研究對象，其三，以在西元 2005 年推行「心六倫運動的目的與期許」中，提倡「心六倫」來實踐建設人間淨土為研究對象。全文試圖探討聖嚴法師如何勾繪出以心靈環保為主軸，架構出心淨、眾生淨、國土淨相互之間的關係，並試圖追溯聖嚴法師如何綜合出大小乘經典以及古聖先賢們的智慧，來架構出理想而完整的人間淨土；現代的人如能遵循法師所架構的人間淨土地圖。¹⁹

六、2013 年，釋果鏡〈再探聖嚴法師的淨土思想—有無二相的念佛觀〉

作者著重在聖嚴法師如何把看似矛盾的「有相念佛」與「無相念佛」，透過《阿彌陀經》、《無量壽經》、《觀無量壽經》、《楞嚴經》、《般舟三昧經》、《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》六種文獻的思想要義，提出念佛法門及四禪觀法門的立場，融攝通達有無二相的相即性與相入性。作者透過論述，呈顯出法師的淨土思想在念佛法門上有著時代的貢獻。

這二篇文章將聖嚴法師的人間淨土思想架構整理得相當清楚，尤其是聖嚴法師的人間淨土思想的第四期，探討聖嚴法師如何勾繪出以心靈環保為主軸，架構出心淨、眾生淨、國土淨相互之間的關係，以及第二篇淨土思想—有無二相的念佛觀，可以從這些修行法門的施設看出與如來藏思想的關係密切，也是筆者撰寫論文的重要參考文獻。

七、2011 年，陳劍鎧〈聖嚴法師「建設人間淨土」與「一念心淨」之要義〉

¹⁹ 參見釋果鏡：〈聖嚴法師淨土思想之研究—以人間淨土為中心〉，《聖嚴研究》，第一輯（臺北：法鼓文化，2010 年 3 月，初版 1 刷），頁 69～112。

作者從永明延壽的「一念成佛論」來論證人心的淨化，紹述蕩益智旭的「現前一念心淨」來闡述實現人間淨土之可能性，從純哲學思辨的立場考察聖嚴法師「建設人間」的內涵，歸結聖嚴法師綜合永明「一念成佛論」的華嚴宗義理和蕩益智旭「現前一念心」的天臺思想，引出其「人間淨土」的思想要義。文中並指出聖嚴法師強調一念心淨一念淨土，鼓勵行者，尤其對嬰兒菩薩而言，能激發信心，令其勇往直前。²⁰

八、2015年，陳劍鏗〈聖嚴法師「以禪攝淨」的詮釋及其運用〉

作者認為聖嚴法師倡導「提昇人的品質，建設人間淨土」的思想，跟禪、淨的實踐手段有直接關係。全文探討聖嚴法師如何詮釋及運用禪、淨二門，以作為倡導之手段及依據。該文研究結果顯示，聖嚴法師雖極重視彌陀淨土法門，並有多部這方面專著，但聖嚴法師有以「以禪攝淨」的方式來淨化人心，達致建設人間淨土的目的。²¹

作者這二篇文章皆關注到人間淨土與心法的關涉，可以明白為何聖嚴法師致力推動漢傳禪佛教甚至創立中華禪法鼓宗。確立如來藏思想，激發行者實踐菩提道的信心。

九、2011年，王靖絲《聖嚴法師對淨土思想的抉擇與詮釋》

作者透過對聖嚴法師淨土思想之研究，從傳統淨土宗的獨立發展論及現當代淨土反動思潮之動向，瞭解漢傳佛教淨土思想發展之軌跡，及聖嚴法師淨土思想承先啟後的關鍵地位，掘發其淨土念佛法門教學之價值，也澄清外界認為他只講禪的誤解，看出他受太虛大師、印順導師影響但又有不同的禪、淨判教方式，以及有別於太虛大師、印順導師的如來藏思想之選擇，對觀音法門的弘揚與推廣，釐清佛教正法思想，建立正信佛教的一貫態度等。²²

此文有助於瞭解聖嚴法師人間淨土思想發展之軌轍及承先啟後的歷史定位，更重要的是他海納百川融攝禪淨、空有二觀來回應當代宗教於學術、信仰、實踐三層次的需求。

²⁰ 參見陳劍鏗：〈聖嚴法師「建設人間淨土」與「一念心淨」之要義〉，《聖嚴研究》，第二輯(臺北：法鼓文化，2011年7月，初版1刷)，頁201~239。

²¹ 參見陳劍鏗：〈聖嚴法師「以禪攝淨」的詮釋及其運用〉，《文與哲》，第26期(高雄：國立中山大學中國文學系，1999年7月)，頁425~460。

²² 參見王靖絲：《聖嚴法師對淨土思想的抉擇與詮釋》(屏東：屏東教育大學中國文學系碩士論文，2011年7月)，摘要。

綜論上述九篇論文，可以歸結三個論點：一、辜琮瑜與陳劍鎧皆提出法師以禪攝淨的立場；二、釋果鏡、王靖絲提出法師融攝空有的念佛觀點。三、林其賢將人間淨土與倫理建設的關涉以及人間淨土思想施設架構特色與價值。這三點與本文要探討聖嚴法師如何將如來藏結合禪法、念佛法門以及心靈環保等社會運動是息息相關的。

第三節 研究方法

子曰：「工欲善其事，必先利其器」，一篇優質的論文必須掌握正確的研究方法。綜觀吳汝鈞《佛學研究方法論》²³一書、蔡耀明《佛學的研究方法與學術資料》²⁴提到諸多研究方法，舉凡文獻學方法、考據學方法、思想史方法、哲學方法、現象學方法和詮釋學等方法。本文研究方法以「思想研究法」、「創造詮釋學研究法」與「文獻研究法」為主要範疇。

壹、思想研究法

本論文依據聖嚴法師自己的提示，採用「思想研究法」為主要研究方法。他在〈如何研究我走的路〉中自述其個人有幾點思想特質，如說道：

自我定位：一個帶動思想的人——我不是學問家、不是學者，但我承認自己是一個宗教思想家。思想家的責任，就是先設想別人還沒想到的事、還不知道如何處理的事，以及尚未有的解釋法。譬如今天的台灣社會需要什麼？未來可能面臨的問題是什麼？我看到台灣社會的問題後，會從佛法的角度提出自己的想法，我提出的觀念和想法，通常都能適時引導社會的風氣、思想，以及引導社會觀念的轉變，因此對社會產生了一些影響力。

25

為何運用「思想研究法」來進行研究，因為較能貼切的呈顯出聖嚴法師給自己「思想家」的定位，而其專長的思想領域是「佛教思想」，且通常是回應當代社會環境發生的各種問題，提出

²³ 吳汝鈞：《佛學研究方法論》（臺北：台灣學生書局，2006年4月，3版1刷），頁91~96。

²⁴ 蔡耀明：《佛學的研究方法與學術資料》（臺北：法鼓文化，2006年6月，初版1刷），頁76~127。

²⁵ 引自釋聖嚴：〈如何研究我走的路〉，《聖嚴研究》，第一輯（臺北：法鼓文化，2010年3月，初版1刷），頁21~22。

相應的佛法來對應。正因聖嚴法師有此思想特點，所以在論述其思想內涵時，也著重考察其所處時代的思想背景和切近研究子題的相關佛法論評。

「思想研究法」意即根據被研究者的重要思想，對此作資料深入的彙集，經過彙集的過程形成其思想系統化的彙整。經過多元的閱讀整理出重要觀點再做綜合性的思想統整，便是「思想研究法」主要內容。²⁶。因此，在著手撰寫該篇論文時，首先透過《法鼓全集》電子檔，檢索其有關佛性、如來藏思想的資料，再逐筆閱讀和分類。再者從彙集的資料中梳理二點：一、聖嚴法師如何詮釋「如來藏」、「佛性」。二、聖嚴法師如何在過去如來藏思想的詮釋研究中，開展創見。

貳、創造詮釋學研究法

詮釋學探索能獲致研究主體承先啟後的脈絡意義。聖嚴法師對自己的定位是帶動思想的人、帶動我們這個時代往前走的人。歷史是不斷回應當代並與之對話，在時間的軌轍無法故步自封，需不斷鎔鑄並超越過去，並不斷對當下十方敞開與共振，繼續開創新頁。這與傅偉勳先生主張「創造的詮釋學」的詮釋精神很接近，因此也從其主張借用了一些基礎的詮釋學概念。傅偉勳先生說：

我認為，詮釋學的探索所能獲致的，充其量只不過是一種「相互主體性脈絡意義的詮釋強度或優越性」而已；於此，「相互主體性」也者，一方面涉及歷史傳統的批判超克以及轉化重生。²⁷

基於此，我們可以使用詮釋學的探索來釐清法師如來藏思想承先啟後的關鍵意義，先從如來藏教史的思想議題了解聖嚴法師傳承了那些思想傳統，又從他的著作主張析理出他對如來藏思想的傳統議題做了那些批判性超越以及轉化重生的詮釋工作。

傅偉勳的「創造詮釋學」共分五層辯證的詮釋步驟，第一、「實謂」層次：原思想家實際

²⁶ 《佛學研究與方法論》，頁 121。

²⁷ 引自傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學—「哲學與宗教」四集一》（臺北：東大圖書，1990 年 7 月，初版 1 刷），頁 3。

上說了什麼？第二、「意調」層次：原思想家想要表達什麼？第三、「蘊調」層次：原思想家可能要說什麼？第四、「當調」層次：原思想家應當說出什麼？第五、「必調」或「創調」層次：原思想家現在必須說出什麼？或創造的詮釋學者現在必須踐行什麼？若依這五步驟，只能先盡力做到前三步驟：1.佛教經論說了什麼？2.古今大德說了什麼，出現甚麼問題？3.聖嚴法師說了什麼，解決了哪些問題，又如何被他應用在當代社會？至於第四、五步驟的探討，第四層次需要具備相當的詮釋學洞見，才有辦法進行深度而適當的分析，第五層次須具有超越研究對象的智識與學力方能完成。聖嚴法師累積數十載深厚的佛學及體證功力，難望項背，猶待來者努力。

參、文獻學研究法

本研究最主要以文獻分析為主，因為聖嚴法師有豐富的著作，除了 1999 年法鼓文化為慶聖嚴法師七十大壽，彙編成七十冊九大輯的《法鼓全集》之外，在此之後直至 2009 年聖嚴法師示寂之前，尚有諸多中英文著作尚未收入，因此，法鼓山又於《法鼓全集》網路版增修續編及相關著作，²⁸又輔以法鼓山聖嚴法師數位典藏，²⁹在《法鼓全集》網路版及法鼓山聖嚴法師數位典藏於佛性、如來藏思想及人間淨土理論觀念及實務作法均有豐沛的相關資料，因此，藉由全面閱讀文獻與文本，希望能在浩如煙海的文獻中，透由文獻的蒐集、文獻的管理、文獻的整理、文獻的加工利用，³⁰儘可能全面地爬梳出聖嚴法師對佛性意義的當代詮解及其與人間淨土實踐的關涉的資料。

²⁸ 法鼓全集網路版 <http://ddc.shengyen.org/pc.htm>

²⁹ 法鼓山聖嚴法師數位典藏 <http://www.shengyen.org/books-grid.php>

³⁰ 蔡耀明：《佛學的研究方法與學術資料》，頁 76~127。

第四節 論文架構

本論文擬從下列章節來探討聖嚴法師對佛性意義的當代詮解及其與人間淨土實踐的關涉：

第一章敘述本論文撰寫的研究動機與目的、概述前人研究成果、本論文的研究方法及論文架構。

第二章聖嚴法師其佛性與淨土之學思與著述，分為二節：第一節是聖嚴法師其佛性與淨土之學思歷程，第二節是聖嚴法師其佛性與淨土之論著。

第一節將聖嚴法師生平關乎人間淨土及佛性思想的啟蒙、確立歷程作介紹。透由生平介紹引領讀者超越時空一覽聖嚴法師的生命歷程，順此掌握聖嚴法師與社會的交光互影，分為四個歷程來探討，一是掩關六載瓔珞啟如來，二是負笈東瀛雙論涉佛性，三是風雨行腳東西傳禪法，四是六十法鼓人間成淨土。

一、掩關六載瓔珞啟如來。六年朝元寺禁足掩關首重律藏的研讀。發表多篇有關戒律學的文章後收錄於《律制的生活》一書或《戒律學綱要》³¹援引諸多經典以說明皈依三寶及持守戒律破除無明以尋求佛性的顯現。³²

二、負笈東瀛雙論涉佛性。聖嚴法師三十九歲赴日留學，以同等學歷及著作，考取日本立正大學。在經費極度拮据的情況下，以六年的時間，取得碩士及博士學位，成為少數的博士僧。碩士論文《大乘止觀法門之研究》及博士論文《明末佛教研究》皆有佛性如來藏的探析。日本求學的學思歷程助於日後聖嚴法師佛性思想的演進。

三、風雨行腳東西傳禪法。聖嚴法師推動漢傳佛教不遺餘力，尤其是漢傳禪佛教。漢傳禪佛教的範疇有：1.含攝整體的佛法。2.從人本的立場修解脫道。禪宗的禪是如來藏系統，佛性無相，自性是空。在方法上有話頭、有默照，在觀念上有佛性，然而法師重視漢傳的禪佛教具具有包容性、消融性，以及對於人間社會的適應性，因此法鼓山堅持漢傳佛教的立場。漢傳禪佛

³¹ 林其賢：《聖嚴法師七十年譜》（臺北：法鼓文化出版，2000年3月，初版1刷），頁149～155。

³² 「一切眾生皆有佛性，由於業障的迷惑，所以不見佛性，我們皈依三寶的目的，正是在於尋求佛性的顯現。」
釋聖嚴：《戒律學綱要》（臺北：法鼓文化，2015年8月，2版14刷），頁67。

教是法師參考了太虛大師及印順長老的偉大思想，站在現代人所見漢傳禪佛教的立足點上，希望把印度佛教的源頭以及南北傳諸宗的佛法作一些溝通，以他所見、所知漢傳禪佛教的特色，就是釋迦牟尼佛化世的本懷。從推動漢傳禪佛教，以明心見性為引，開啟人人的無盡藏—佛性如來藏。

四、六十法鼓人間成淨土。1989年，聖嚴法師以六十高齡在臺北縣金山鄉興建了一座世界性的教育園區——「法鼓山世界佛教教育園區」，具體實踐大學院、大普化、大關懷三大教育，以作為實現「提昇人的品質，建設人間淨土」理念的基地。同年，首次對「提昇人的品質，建設人間淨土」的理念提出完整說明。³³聖嚴法師提倡心的教育理念，落實實踐人間淨土階段，分三方向，其一：以三大教育實踐建設人間淨土為研究對象。其二：以在西元1999年發表「心五四運動的時代意義」中，提倡「心五四」來實踐建設人間淨土為研究對象，其三，以在西元2005年推行「心六倫運動的目的與期許」中，提倡「心六倫」來實踐建設人間淨土為研究對象。這三個方向無非就是心法就是復性功夫，復返人人本具的真心佛性，透由三大教育、心靈淨化、倫理重構，「在人世間遍弘生活佛法，在火宅中建設清涼淨土」。

第二節是聖嚴法師的著述。分為二個思想領域來介紹：一是如來藏，二是淨土思想的相關論著介紹。透由閱讀聖嚴法師如來藏及淨土思想的相關著述，梳理其思想脈絡。言及佛性思想的論著很多，如禪修、禪學相關著作，多處觸及但未專篇深入論述，因此以《自家寶藏—如來藏經語體譯釋》、《觀音妙智—觀世音菩薩耳根圓通法門講要》、《天台心鑰—教觀綱宗貫注》、《神通與人通》為代表；淨土思想則以《法鼓山的方向》、《聖嚴法師心靈環保》、《法鼓山的方向II》、《學術論考》、《聖嚴法師教淨土法門》、《空花水月》、《修行在紅塵—維摩經六講》、《我願無窮—美好的晚年開示集》為代表。

第三章聖嚴法師佛性思想之探源，這一章透由傅偉勳教授提出的五層辯證的詮釋步驟研究法，對於佛教經論、古今大德說甚麼，以及出現甚麼問題，至於聖嚴法師對此說了甚麼，解決了哪些問題，又如何被他應用在當代社會？也就是聖嚴法師如何在佛性思想的傳統中繼往開來

³³ 釋聖嚴：《抱疾遊高峯》（臺北：法鼓文化，2001年6月，1版1刷），頁212。

並解決歷史發展中的困局？又如何將自己的詮釋應用、實踐在當代社會？聖嚴法師在主體信念除了從古今大德及佛教經論得到啟迪之外，他於修行體證之中，又得到何種的體悟？古今大德的部份以第一節典範在夙昔及第二節楷模在近賢，第一節舉出五位古德：南嶽慧思、曹溪慧能、荷澤神會、圭峰宗密、蕩益智旭；第二節則舉出三位近賢：太虛大師、東初法師、印順法師；佛教經典的部份以第三節經典啟慧：《楞嚴經》、《大乘起信論》為代表；觀修的部份以第四節禪修體證：掩關自創無念法、西方禪修教與學。

第四章聖嚴法師佛性當代詮解。這一章針對聖嚴法師如何於佛性思想發展之軌轍及承先啟後的歷史定位來回應當代宗教於學術、信仰、實踐三層次的需求。筆者認為聖嚴法師佛性當代詮解可歸納為四個特點來說明之：一、融攝般若佛性。二、攝取諸宗之長。三、結合學術信仰。四、縮合傳統現代。

第五章佛性思想對人間淨土的修學指導。聖嚴法師認為要推動人間淨土的建設工程，佛性如來藏的信仰就太重要了。如來藏思想在推動人間淨土如何以具體的行動策略來呈顯與落實？如何建構既可滿足哲學思辨的要求，也可滿足宗教信仰的需要，還能連接緣起性空的源頭，貫通究竟諸法實相的修學法門呢？因此，本章分為四節，第一節創立中華禪法鼓宗(佛性於禪法—以融攝空有)，第二節闡揚念佛行菩薩道(佛性於念佛—以無相無念)，第三節推動菩薩三聚淨戒(佛性於戒律—策發菩提心)，第四節致力建設人間淨土(佛性於倫理—小我到無我)。

第六章佛性思想於法鼓山境教的施設。分為第一節打造「即景觀修」的原則—本來面目。第二節打造「即景觀修」的妙方，法師不僅以等身的著作以及無盡的身教教化世人，同時將禪悅的境教在法鼓山世界佛教教育園區、農禪寺等道場以啟迪來者，在「法鼓山的禪悅境教」、「建築師姚仁喜分享農禪之美」這二支由法鼓山網路電視台所拍攝的影帶中以及《法鼓山故事》一書得以見聞法師對於法鼓山世界佛教教育園區、農禪寺的建築藍圖皆以「即景觀修」為目標。

第七章結論，綜合前面各章論點，陳述研究成果。

第二章 聖嚴法師其佛性與淨土學思與著述

第一節 聖嚴法師其佛性與淨土之學思歷程

聖嚴法師一九三〇年誕生於江蘇省南通縣狼山前小娘港，一九四三年(十四歲)投江蘇省狼山廣教寺出家，法名依臨濟宗剃度子孫派取為「證覺常進」。一九四九(二十歲)年因大時代不得不捨僧從戎，軍旅十年，不曾或忘出家初衷，常撰寫有關佛法相關文章發表於佛教刊物，於一九五九年(三十歲)申請退役獲准後，旋即於一九六〇(三十一歲)由曹洞宗系焦山定慧寺方丈東初老人剃度，法名「慧空聖嚴」。一九七八年(四十九歲)，拜見靈源長老，復得其法脈傳承，繫屬虛雲老和尚下第三代，臨濟義玄下第五十七代傳人，蒙賜法派字號「知剛惟柔」，一九八九年(五十九歲)創建法鼓山，於二〇〇九年(八十歲)捨報，有關聖嚴法師波瀾跌宕傳奇的一生，請參閱林其賢所編撰的《聖嚴法師年譜》¹及法師自傳、傳記等²，已有詳瞻精彩的論述，在此不容贅述，謹擇聖嚴法師一生中如來藏與淨土思想的形塑、開展與成熟期作探討，將之分為四期：掩關六載瓔珞啓如來、負笈東瀛雙論涉佛性、風雨行腳東西傳禪法、六十法鼓人間成淨土。

壹、掩關六載瓔珞啓如來(1961~1968)

一九六〇年，聖嚴法師依止東初老人再度披剃之後，最大的願望即是求菩薩賜予一個靜修用功的道場，因此，天天禮拜大悲懺，誦念觀音大士聖號，終於在浩霖、星雲、悟一法師介紹協助下於一九六一年正式向東初老人告假，南下高雄美濃朝元寺。³一開始是禁足，直到一九六三年九月三十日關房建成後則掩關。聖嚴法師於掩關這一段時日，前期是讀經、拜懺，後期是讀經、寫作，讀經與寫作在時間上互有更替，唯有打坐則是從未中斷，他打坐的方法非常奇特，既不修觀也不參禪，更不念佛；也就是說上述佛家修定大法，對他而言竟然都不契機，他

¹ 林其賢編著：《聖嚴法師年譜》(臺北：法鼓文化，2016年2月，初版1刷)。

² 釋聖嚴：《歸程》(臺北：法鼓文化，2009年3月，2版8刷)。釋聖嚴：《聖嚴法師學思歷程》(臺北：法鼓文化，2009年2月，3版4刷)。釋聖嚴：《雪中足跡》(臺北：三采文化，2009年2月，初版1刷)。釋聖嚴：《美好的晚年》(臺北：法鼓文化，2010年2月，初版1刷)。釋聖嚴：《我願無窮：美好的晚年開示集》(臺北：法鼓文化，2011年5月，初版3刷)。施叔青：《枯木開花——聖嚴法師傳》(臺北：時報文化，2004年8月，2版5刷)。潘煊：《聖嚴法師最珍貴的身教》(臺北：天下遠見，2009年3月，1版1刷)。陳慧劍：《聖嚴法師》(臺北：法鼓山佛教基金會，2006年12月，3版1刷)。

³ 《聖嚴法師七十年譜》，頁149。

的打坐是諸法之外的「純打坐」不以任何「禪觀」，他也自知這是個人的創作，所修法門為自創，法師在這一特殊的方法上，找到了「心不在內、不在外、不在中間」的「本來無一物」的一絲不掛禪。他沒有師承、未經啟迪，用這一「離念、無念」、「非觀非禪不思議法」，開闢了另一片修行空間，若干年後，他訂名為「疑似曹洞默照禪」之「無念法」。⁴聖嚴法師這種「疑似曹洞默照禪」之「無念法」，常「身在禪中不見禪」，不管在知識與境界兩方面，都已另見天地了。此階段的修證方法對於日後開創中華禪法鼓宗，也就是空有不二的如來藏教法有甚深的影響，容後文再敘。

除了上述打坐之外，讀經、寫作是聖嚴法師禁足、掩關的重要作息。掩關期間最主要著作：

《律制生活》⁵、《怎樣做一個居士》⁶、《怎樣修持解脫道》⁷、《正信的佛教》⁸、《戒律學綱要》⁹、《為什麼要做佛事》¹⁰、《基督教之研究》¹¹、《聖徒的故事》¹²、《比較宗教學》¹³、《歸程》¹⁴、《佛教是什麼》、《佛教實用法》、《瓔珞》¹⁵。

⁴ 見〈6.朝元禁足，風景奇異〉、〈7.六載閉關，天地宏開〉，《聖嚴法師》，頁36~37、41。

⁵ 釋聖嚴：《律制生活》（臺北：東初出版社，1995年8月，修訂版2刷）。

⁶ 「印經書贈送工作：……最近也印了「佛學小叢刊」五十開及三十二開的精美小冊子贈送，包括《怎樣做一個居士》、《怎樣修持解脫道》、《原始佛教》、《為什麼要做佛事》及為方便老年人閱讀而特別設計的《念佛與助念》。這些文字上的宣傳，希望能使得佛法普及。」釋聖嚴：《歸程》，頁231。

⁷ 同上註。

⁸ 「當明白的佛教常識，故自《菩提樹》雜誌連載以後，頗得好評，且有讀者希望早日單印流通，因此予以重行增訂。今承星雲法師的佛教文化服務處熱心出版，謹此誌謝。佛滅紀元二五〇九年元旦序於朝元寺瓔珞關房」釋聖嚴：《正信的佛教》自序（臺北：法鼓文化，2004年10月，修訂2版91刷），頁4。

⁹ 「竺摩老人抱病為本書撰序，星雲法師的佛教文化服務處斥資為本書印行初版，十三年後天華公司為之重排新版，在此一併致其無上的謝意。聖嚴佛曆二五〇九年元月二十五日序於朝元寺關房，一九七八年三月一日再版識於北投」《戒律學綱要》自序，頁11。

¹⁰ 同註37。

¹¹ 「本書的主題部分，寫成於一九六六年，初版於一九六七年；附錄部分初版於一九五六年，可見是我二十多年前乃至三十多年前的早期作品，當時我的年事尚輕，行文的詞鋒比較銳利，今天如果要我再寫一本類似的書，已是不可能了。本書曾由佛教文化服務處及東初出版社先後出版，今由久大文化徵詢再版，這是對我個人生命的回顧，也為本書的生命，帶進了另一個新的歷程，因此，補述所感如上，用以為序。一九八七年八月三日序於臺北北投中華佛學研究所」釋聖嚴：《基督教之研究：附錄評「駁《佛教與基督教的比較》」》（臺北：久大文化，1987年1月，1版1刷），自序，頁5。

¹² 「中華民國五十六年九月序於朝元寺瓔珞關房」釋聖嚴：《聖者的故事》（臺北：法鼓文化，2009年3月，2版8刷），自序，頁4。

¹³ 「到了一九六六年秋天，我的書還沒有著手編寫，高雄的壽山佛學院竟為我開了「比較宗教學」的課。此後經過半年多的時間，便使我完成了本書初稿。」釋聖嚴：《比較宗教學》（臺北：法鼓文化，《法鼓全集》，1993年11月，初版1刷，1輯4冊），自序，頁4。

¹⁴ 「本書初稿近二十萬言，部分曾由《慈明月刊》發表，……在此，我要謝謝開元寺佛經流通處的出版，和方行仁先生的題字。佛元二五二二年元月序於朝元寺關房」《歸程》自序，頁4。

¹⁵ 「這是一本新書，是從《佛教是什麼》、《佛教實用法》、《瓔珞》的三本舊書中選輯而成。也就意味著這是那三本書的菁華。那三本書，分別出版於一九六四年及一九六八年，那些文章，寫成於山中掩關及禁足期間。」

表 2-1：聖嚴法師於「掩關六載瓔珞啟如來」期間完成之重要著作

書名	出版日期	出版單位	現收錄於
律制生活	1963-01-01	台北：東初	《法鼓全集》05-05
怎樣做一個居士	1965-01-01	台北：覺世旬刊社	《法鼓全集》05-04
怎樣修持解脫道	1965-01-01	台北：佛教文化服務處	《法鼓全集》05-04
正信的佛教	1965-01-01	台北：東初	《法鼓全集》05-02
戒律學綱要	1966-01-25	高雄：佛教文化服務處	《法鼓全集》01-03
為什麼要做佛事	1967-01-01	台北：佛教文化服務處	《法鼓全集》05-04
基督教之研究	1967-03-01	台北：佛教文化服務處	《法鼓全集》01-05
聖徒的故事	1968-01-01	台南：開元寺佛經流通處	《法鼓全集》05-07
比較宗教學	1968-04-01	台北：台灣中華書局	《法鼓全集》01-04
歸程	1968-10-15	台南：開元寺佛經流通處	《法鼓全集》06-01
佛教是什麼			
佛教實用法			
瓔珞	1968-01	台南：開元寺佛經流通處	

由以上這些著作可歸納出聖嚴法師對律學的鑽研，「(《學佛知津》)這是一本新書，是從《佛教是什麼》、《佛教實用法》、《瓔珞》的三本舊書中選輯而成。……那些文章，寫成於山中掩關及禁足期間。由於當時的閱藏方向，著重於根本佛教或佛教原始面貌的探究，多半的工夫，放在阿含部及律部，這使我對佛陀化世的本懷及僧團生活的型態，把握到了源頭的景色，以致嗣後

釋聖嚴：《學佛知津》(臺北：法鼓文化，《法鼓全集》，輯 5 冊 4，1999 年 12 月，2 版 1 刷)，自序，頁 3。

當我涉及大小乘各宗派的思想之時，不再受一宗一派的模式所限，卻能從各派的優勝處得到法益。」¹⁶聖嚴法師致力閱讀「四阿含」，並據此寫成《正信的佛教》，接著是埋首於「律藏」，舉凡《大正藏》中所能見到的律典，無一遺漏，因此，對佛教僧團的制度、生活、戒相，如數家珍。他一邊讀一邊寫，經過十個月時間，又完成了演繹佛家戒律義理的《戒律學綱要》一書。¹⁷戒律學對於佛性的開展有何關係呢？聖嚴法師認為「因為戒律是佛子生活中唯一的防腐劑」¹⁸因為皈依三寶及持守戒律得以破除無明以尋求佛性的顯現。

聖嚴法師從一九六一年十一月十二日到美濃閉門讀經，到一九六八年二月二十二日出關弘法，前後計達六年三個月零八天。他總結這一段期間的成果有二點，前二點對於日後他對如來藏的體會及詮釋具關鍵性：

1. 所有的修行方法除了「九十天的般舟三昧」之外，其他的有關佛家禪定（六祖禪、天臺止觀、念佛三昧）都試煉了，……，雖然自己修的不是中國正宗「禪」，但是他遍讀一切禪修的典籍，也選擇了日後教禪的路。
2. 在經藏上，也選讀、精讀全部佛典中重要的經論，包括般若、華嚴、涅槃、楞嚴、法華、大智度論……。其中尤以「阿含、般若」最為得力，凡是重要的經論都已做了一番浸禮。¹⁹

聖嚴法師於掩關六年解行雙運的歲月，於修證的部分在試煉了六祖禪、天臺止觀、念佛三昧後，深知自己修的不是中國正宗「禪」，但是他遍讀一切禪修的典籍，也選擇了日後教禪的路，也就是融貫古今中外的中華禪法鼓宗；而在閱藏的過程中，舉凡性空唯名(空)與真常唯心系(有)經論：般若、華嚴、涅槃、楞嚴、法華、大智度論……，他皆做了一番浸禮。

¹⁶《學佛知津》自序，頁3。

¹⁷《歸程》，頁292~293。

¹⁸《戒律學綱要》自序，頁11。

¹⁹《歸程》，頁295。

貳、負笈東瀛雙論涉佛性(1969~1975)

一九六五年春天，東初老人去函尚在美濃朝元寺掩關的法師，敦促他出關，赴日留學，以俾立足於時代潮流尖端，備他日弘化之用，並允諾將全力支持留學費用。隨後，留學日本之張曼濤居士也去函鼓勵，及出身於日本京都佛教大學的楊白衣居士，從臺北牯嶺街的舊書攤蒐集了一批一批日文的佛教舊書，送到美濃的「關房」。那段期間，聖嚴法師也從日文的文法書開始，以自修的方式讀通了日文。因此，聖嚴法師本以為既然已經能夠看懂日文，運用日文著作，那就不必要去日本了。²⁰終究敵不過對佛教振興起弊的強烈責任心及對眾生濟度的悲心，在不被教界祝福與看好之下，僅憑一張機票及願心啟程了。

由於基督教的刊物指名挑戰，……當時的佛教界，……已經沒有一個懂得梵文，……雖然年紀已經快要四十歲，還是打著勇氣說：「捨我其誰！」……尤其是，由於國內佛教教育普遍地低落，僧眾不受一般人的重視，……。為了提高佛教的學術地位以及僧人的素質，以備開創佛教教育的新局面，我就毅然決然地發願去留學日本。事實上，在山中讀了許多日文的佛教著作之後，發現日本在佛教教育設施及學術研究方面，確實已有了輝煌的成就，儼然已執世界佛教動脈的牛耳。就這樣，我於一九六八年二月，走出關房，……²¹

而後由慧嶽法師全力促成，並經留學東京之吳老擇先生奔走接洽，為聖嚴法師及在泰國留學之淨海法師辦妥赴日留學手續，獲得東京立正大學入學許可。由於前昔赴日留學之僧侶，還俗者多，頗令教界人士灰心。影響所及，唯恐聖嚴法師此行將易裝返俗，因此原允諾贊助學費的東初長老改口不支持，可想而知其他的長老不贊成、居士不護持，致使經費無著。聖嚴法師因經費無著，亦有放棄之心理準備。此時已在日本學習的淨海法師勸請法師前往，期勉他對於經費不必掛心，只要真心，自有善緣護法。聖嚴法師以逆緣實推動向上之增上助緣，下定決心赴日留學，並在佛前祈願：為重振中國佛教文化及教育而留日，絕不改裝、絕不葷食、絕不打工、

²⁰ 《聖嚴法師學思歷程》，頁 84。

²¹ 《聖嚴法師學思歷程》，頁 85。

絕不變志還俗。願文云：

「弟子聖嚴，此番為求中國佛教文化及教育的重振，而去日本留學，去後決不改裝、決不放棄素食、決不以做散工來換取生活費用。若我佛教尚有前途可為，敬乞三寶加被，助弟子完成學業。倘以弟子無福無德而非其選者，則在糧盡援絕之時，使之立即返回祖國，再度入山，閉門思過，決不因此灰心而變志還俗。」²²

堅決不改僧侶的型範，力挽當代教界不重視慧學之傾向，以維繫中國佛教命脈。²³

近世以來，中國佛教，不論在戒定慧的那一方面，都在沒落退潮之中，主要原因是，佛教的人才太少，雖仍不乏苦修戒定的人，但以慧學不夠，終無法產生可大可久的影響作用。……近世中國佛教界，正因為不重視慧學，也可以說不夠資質深入慧學——佛教法義的堂奧，所以不鼓勵法義的廣泛研究，甚至於詆毀法義之學與生死大事無關，反而是解脫生死的絆腳石。²⁴

聖嚴法師對於教界不重視慧學，甚至於詆毀法義之學與生死大事無關，反而是解脫生死的絆腳石這樣的時代背景，造成無法產生影響深廣久遠的佛教人才。因此，為了提高佛教的學術地位以及僧人的素質，以備開創佛教教育的新局面，他發願以僧侶的型範維繫中國佛教命脈，毅然決然地去留學日本。

一九六九年三月十四日法師以不惑之年負笈東瀛，以同等學歷及著作成果，考取日本東京立正大學。在經費極度拮据的情況下，以六年的時間，取得了文學碩士及文學博士的學位，成為少數的博士僧。艱辛的求學歷程，使得聖嚴法師越發感受學佛的可貴。學成之後，致力於佛學教育之推展，以培養更多的佛學學者及弘法人才，這也是聖嚴法師建構「人間淨土」時，為

²²釋聖嚴：〈留學日本一週年〉，《留日見聞》（臺北：法鼓文化，《法鼓全集》，輯3冊4，1999年12月，初版1刷），頁30。

²³《聖嚴法師年譜》，頁241～245。

²⁴釋聖嚴：〈劃時代的博士比丘〉，《書序·評介·勵行》（臺北：法鼓文化，《法鼓全集》，輯3冊6，1993年11月，初版1刷），頁54。

何提倡以「三大教育」來落實「提昇人的品質，建設人間淨土」的理念，以大學院教育來培養人才，同時希望把「心靈環保」的理念與方法廣為分享，因此又有大普化教育和大關懷教育。大學院教育的目的，就是要為大普化、大關懷這兩種教育培養人才。法鼓山以全面性教育來落實「提昇人的品質，建設人間淨土」。負笈東瀛六年，碩士論文《大乘止觀法門之研究》及博士論文《明末中國佛教之研究》除了是具有深度的學術論著之外，更是對佛性思想由「浮光掠影」至「摸到了一些門徑」。

《大乘止觀法門之研究》²⁵是聖嚴法師碩士論文也是他第一部有關佛性的專著。《大乘止觀法門》是一部以如來藏緣起思想為基礎，並融合唯識阿賴耶與三性來闡述大乘止觀的一部論書。論中說明應「依止一心以修止觀」，何謂一心？《大乘止觀》例舉出自性清淨心、真如、佛性、法身、如來藏、法界、法性等等不同的名稱，以上諸異名中和「真常唯心系」的如來藏思想，都有其深切的關聯！歷來教界、學界對於《大乘止觀》作者是否是慧思法師，爭議不斷。然而，經聖嚴法師的研究之後，認為是慧思禪師晚年集其畢生思想的大成之作。同時也認為《大乘止觀法門》的性具染淨說與天台智顛的性惡論有思想傳承的關聯，在天台宗的思想建構與傳衍過程，佔有相當重要的分位，因為此傳由慧思禪師「曲授心要」的止觀法門即是所謂的圓頓止觀²⁶。聖嚴法師這樣的見解雖然與新儒學家牟宗三不同，但是他肯認如來藏的方便教說是有多重意義，主要是替眾生成佛的可能性，施設一種形而上的根據。使不能信受無常、無我的有情，「先以欲勾牽」，方便宣揚如來藏，最終還是「後令入佛智」導歸究竟，達到化度有情的目的。所以，聖嚴法師建議在其由教義的疏導而進入教儀的實修之諄諄善誘下，深入法海，親證法性。聖嚴法師一向注重學行兼顧、悲智雙運，以學術研究作為修行的依準，來實踐佛陀的根本教義或菩薩精神的自利利他法門。本論著即在分析大乘止觀法門的組織和內容，製表考證，並深入探討大乘止觀的根本思想與特色。

我寫這篇論文，最大的收穫倒不是證明《大乘止觀法門》是慧思禪師所作，而是學會了

²⁵ 釋聖嚴：《大乘止觀法門之研究》（臺北：法鼓文化，2014年6月，3版2刷）。

²⁶ 參見尤惠貞：〈慧思大師與天台宗——以《大乘止觀法門》為主的探究〉，《慧思大研究》（湖南：岳麓書社，2012年12月，1版1刷），頁628。

找資料、用資料、分別資料、取捨資料，然後寫成絲絲入扣的論文。同時，我在第三章中，研究分析了大乘止觀法門的思想基礎和根源，讓我比較深入地接觸到了跟該書最有關係的六種經論：1.《如來藏經》，2.《勝鬘經》，3.《入楞伽經》，4.《佛性論》，5.《攝大乘論釋》，6.《大乘起信論》。讓我對於如來藏系統的和唯識的思想，摸到了一些門徑。雖然，我在去日本之前，已經從太虛大師和印順法師的著作裡，知道了印度的大乘佛教有三大系統：1.中觀，2.唯識，3.如來藏。可是，沒有經過自己分析考察和著作的經驗，雖然讀過，終還是浮光掠影。²⁷

從上述引言得知，因著研究分析《大乘止觀法門》的思想基礎和根源，讓聖嚴法師比較深入地接觸到了跟該書最有關係的六種經論：1.《如來藏經》，2.《勝鬘經》，3.《入楞伽經》，4.《佛性論》，5.《攝大乘論釋》，6.《大乘起信論》。這六本書與如來藏思想關係匪淺，透由分析考察和書寫推敲的歷程，讓聖嚴法師對於如來藏系統的和唯識的思想，「摸到了一些門徑」。所謂的「摸到了一些門徑」是聖嚴法師的謙稱，事實上他於此下過功夫，雖然他聲稱負笈東瀛之前對如來藏思想是「浮光掠影」，這也是聖嚴法師的謙稱之詞，從他於 1966 年開始撰寫，於 1968 年集結出版的《比較宗教學》一書中，已對民初以來漢傳佛教三系的判教為：般若中觀系、瑜伽唯識系、淨心緣起系。在博碩士論文中，他將瑜伽唯識與淨心緣起做一會通。

《明末中國佛教之研究》²⁸是聖嚴法師博士論文。聖嚴法師於此書第三章「明末的唯識學者及其思想」對如來藏思想有所探討。在第一節緒言提到佛性如來藏思想。從探討唯識學派由真諦(Paramartha)譯出，將識分為染污的八識及清淨的第九識，故從如來藏系的立場而言，唯識思想是能與如來藏的思想混融。再者，認為除了如來藏的專書之外，凡為天臺、華嚴、禪、淨土等諸宗學者，所依的經論中，多少皆含有如來藏思想的色彩，例如天臺宗主張「性具」，華嚴宗主張「性起」，禪宗主張「見性成佛」，淨土宗主張「一心」，均與清淨的如來藏心有關。以及認為大乘三系是同出一源，也相互影響，到了中國，以《大乘起信論》為主的諸家為例，所稱的唯心，是指如來藏緣起的真妄和合心，畢竟不同於以虛妄心為阿賴耶識緣起的唯識思想。

²⁷ 見釋聖嚴：《聖嚴法師學思歷程》，頁 90~91。

²⁸ 釋聖嚴著、釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》(臺北：法鼓文化，2009 年 12 月，初版 1 刷)。

以及第四節明末的唯識思想認為《大乘起信論》的第八識，是生滅與不生滅的和合識，即是如來藏，又名真如隨染緣而入生死，隨淨緣則住涅槃，所以真如是可受薰的。研究唯識的人，當然都知道這點，但他們仍以圓融的觀點，將此兩流合而為一。

參、風雪行腳東西傳禪法(1975~1988)²⁹

聖嚴法師為何在獲得博士學位之後，並未依印順法師及東初和尚期盼——學成歸國。聖嚴法師並非忘記闡揚漢傳佛教以及為祖國的佛教教育及文化事業努力的初衷，而是在他負笈東瀛這一段期間，他發現中國的近代佛教衰微的原因是中國未能有現代化的高級人才之培養的設施，這也是當時學界認為中國的近代佛教界中，無人可與日本的著名學者相提並論，這樣的觀點對於聖嚴法師而言是相當不公平的。聖嚴法師洞察中國近代佛教界的最大弱點，是未能以外國語文來撰寫，因此外國的學者們由於不瞭解我們，而忽略了我們。因此法師意識到語言及國際化的重要性。他體認到近代中國佛教界若與外界隔絕的話，不唯不幸，而且相當危險。一來故步自封，再者，在緊要關頭，我們也得不到應得的援助和協助。因此，聖嚴法師抱持留學僧的態度繼續在國外磨鍊數年之後，再回祖國，那時的力量也許會大些，至少不會比一個剛畢業就回國的留學僧的力量更小。³⁰

聖嚴法師在獲得博士學位之後，接受美國佛教會敏智法師、沈家禎居士敦聘赴美弘化，先後擔任美國佛教會董事、副會長，紐約大覺寺住持及駐台譯經院院長。

一九七五年十二月十日聖嚴法師抵達了紐約，就此開啟他生命中新的一頁。在大覺寺住不到兩年，為了接觸西方人，接引西方人，為了把佛法傳播到西方社會去的目的，聖嚴法師意識到僅僅用口頭說，是沒有吸引力的，又在幾位美國青年的要求下，於是開始法師教授禪法的歲月。他說：「美國人重實際，求速效，最好的辦法是要他們修密持咒、學禪打坐……我也用我在中國大陸和臺灣山中所用所學的禪修方法，以及在日本所見的禪修形式，在美國開始向西方人傳授禪的觀念和打坐的方法。就這樣，我便從一位新出道的文學博士，變成了傳授禪法的禪師。

²⁹ 此分期的年限界定乃依據法鼓山全球資訊網→聖嚴數位典藏→跨時空著作閱讀 <http://www.shengyen.org/books-grid.php>

³⁰ 見《留日見聞》，頁 162~165。

如此快速地改行，是我從來沒有想到的事。」³¹

聖嚴法師自一九七六年一月二十五日起，由仁俊法師支持，與日常法師合作於大覺寺開設周日靜坐班，聖嚴法師以在中國大陸和台灣山中所用所學的禪修方式以及住在日本所見的禪修形式，在美國開始指導中西人士禪修之基礎方法並傳授禪的觀念，也因此由一位新出道的文學博士僧頓時變成了日後享譽國際的一代禪師。一九七八年東初老人圓寂後，聖嚴法師自美返台承繼法務，隔年應聘為中國文化學院佛學研究所所長及哲學研究所教授，除此之外也在東吳大學及輔仁大學任教，至此展開了推動佛教高等教育的理想。一九七九年感於美國弟子們的求法熱誠，因此在美國紐約創立「禪中心」，後來擴大遷址更名為「東初禪寺」。之後開啟了聖嚴法師風雨行腳東西傳禪法的歲月，除了固定往返美國與台灣兩地弘化之外，也經常穿梭於亞洲、美洲、歐洲等地著名學府及佛教社團宣揚佛法，不遺餘力。³²

一九七六年初期聖嚴法師開始在美國主持精進禪七，也正式開啟他成為一位禪師的生涯。後來從一九七八年起，他也開始在台灣帶領禪七。在十年不到的時間內，他已在歐洲及世界各地主持精進禪七了。他的禪法在嘗試與錯誤中持續不斷地演變。演變的過程可分為四個時期：教授禪法初期、實驗時期、改良兩種禪法時期、及最後以禪法為教育時期。在最後這一時期，他開始在台灣將他的禪法，應用到辦教育、社會、慈善事業等更廣泛的志趣上，將他的理念落實到現代生活的實際問題及社會問題上。禪的原則引導著他致力於繼之而起的各種志業建設，以實現他「建設人間淨土」的理念。³³

聖嚴法師推動漢傳佛教不遺餘力，尤其是漢傳禪佛教。漢傳禪佛教的範疇有：1.含攝整體的佛法。2.從人本的立場修解脫道。禪宗的禪是如來藏系統，佛性無相，自性是空。在方法上有話頭、有默照，在觀念上有佛性，然而法師重視漢傳的禪佛教具有包容性、消融性，以及對於人間社會的適應性，因此法鼓山堅持漢傳佛教的立場。漢傳禪佛教是聖嚴法師參考了太虛大師及印順長老的偉大思想，站在現代人所見漢傳禪佛教的立足點上，希望把印度佛教的源頭以

³¹ 見《聖嚴法師學思歷程》，頁 137。

³² 見《七十年譜》，頁 291～165。

³³ 見俞永峰：〈聖嚴法師與禪宗之現代化建構〉，頁 139～153。中華佛學研究所，下載時間：2017/11/22。
http://www.chibs.edu.tw/ch_html/CHIBS30/pdf/images/139_176.pdf

及南北傳諸宗的佛法作一些溝通，以他所見、所知漢傳禪佛教的特色，就是釋迦牟尼佛化世的本懷。從推動漢傳禪佛教，以明心見性為引，開啟人人的無盡藏—佛性如來藏。³⁴

表 2-2：聖嚴法師於「風雨行腳東西傳禪法」期間完成之重要著作

書名	出版年月	出版社	現收錄於
學佛群疑	1988-11-01	台北：東初	《法鼓全集》05-03
牧牛與尋劍	1988-07-01	台北：東初	《法鼓全集》03-07
法源血源：記大陸探親十九天	1988-06-30	台北：東初	《法鼓全集》06-02
明日的佛教	1988-04-01	台北：東初	《法鼓全集》05-06
基督教之研究：附錄評「駁《佛教與基督教的比較》」	1987-01-01	台北市：久大文化	《法鼓全集》01-05
學佛知津	1985-10-13	台北：東初	《法鼓全集》05-04
禪鑰	1983-03-01	台北：法鼓文化	《法鼓全集》04-10
禪的體驗	1980-08-30	台北：東初	《法鼓全集》04-03
佛陀示現人間	1979-03-01	台北：益友出版社	《法鼓全集》05-01
大乘止觀法門之研究	出版日期： 1979-01-01 完稿日期： 1971-04-08	台北市：中華佛教文化館。	《法鼓全集》01-02
坐禪的功能	1977-01-01	台北：慧炬	《法鼓全集》04-03

³⁴ 見釋聖嚴：《承先啟後的中華禪法鼓宗》（臺北：法鼓文化，2006年10月，初版1刷）。

在 1976-1988 期間是法師東西方弘化期³⁵，這一期間共十三年，法師共有 186 筆著作，其中有四本關於禪修的書籍(牧牛與尋劍、禪鑰、禪的體驗、坐禪的功能)，有二十三篇文章論述關於禪修：

表 2-3：聖嚴法師於「風雨行腳東西傳禪法」期間完成之重要文章

篇名	出版年月	出版社	現收錄於
悟與誤	1988-09-02	《臺灣日報》第八版	《法鼓全集》04-06，頁 0052
禪與現代人的生活	1988-07-15	《人生》59。頁 2。	《法鼓全集》04-06，頁 0272
摩根灣牧牛	1987-08-01	《獅子吼》26:08。	《法鼓全集》03-07，頁 0245
禪修疑難解	1987-07-15	《人生》47。頁 2。	《法鼓全集》04-03，頁 0350
禪的傳承與創新	1987-06-06		《法鼓全集》03-01，頁 0061
拈花微笑	1986-12-15	《人生》40。頁 4。	《法鼓全集》04-05，頁 0184
有與無	1986-11-15	《人生》39。頁 4。	《法鼓全集》04-05，頁 0044
禪病療法	1986-06-15	《人生》34。頁 3。	《法鼓全集》04-05，頁 0239
禪病	1986-03-15	《人生》31。頁 4。	《法鼓全集》04-03，頁 0207
降魔	1985-10-15	《人生》26。頁 4。	《法鼓全集》04-05，頁 0228
最上一層樓——禪宗戒定慧的三個層次	1985-09-15	《人生》25。頁 4。	《法鼓全集》04-05，頁 0157
《禪的生活》自序	1985-01-15	《人生》17。頁 3。	《法鼓全集》04-04，頁 0003
禪與人生	1984-12-08	《菩提樹》385。頁 12。	《法鼓全集》04-04，頁 0260
無心	1984-11-15	《人生》15。頁 4。	《法鼓全集》04-04，頁 0175

³⁵ 依據法鼓山全球資訊網聖嚴法師數位典藏的跨時空著作閱讀的分期。http://www.shengyen.org/books-grid.php

指與月	1984-10-15	《人生》14。頁4。	《法鼓全集》04-04，頁0127
知與覺	1984-09-15	《人生》13。頁4。	《法鼓全集》04-04，頁0138
放下萬緣	1984-07-15	《人生》12。頁4。	《法鼓全集》04-04，頁0218
禪與現代人的生活	1983-12-08	《菩提樹》373。頁12。	《法鼓全集》04-04，頁0235
自力與他力——禪與淨土	1983-07-15	《人生》6。頁4。	《法鼓全集》04-04，頁0065
本與末	1983-05-15	《人生》5。頁4。	《法鼓全集》04-04，頁0106
禪的修行與體驗	1982-05-08	《菩提樹》354。9。	《法鼓全集》04-05，頁0248
中國佛教的特色——禪與禪宗	1980-10-10	《華岡佛學學報》4。頁5。	《法鼓全集》03-01
從小我到無我	1978-11-01	《中國佛教》23:01	《法鼓全集》04-03，頁0189

在這段聖嚴法師東西方弘化的期間，不論從書籍或是文章，可以見到聖嚴法師應機示教、揮灑自如的禪風，使他的禪法別具一格(當時西方多以修習藏傳的「大手印」和日本的「只管打坐」)。法師的禪是傳統的，因為它使用諸如話頭等頓悟的禪法；它也是非傳統的，因為它不像一般認知中的宋朝以前所傳授的理想化、不落階級、不論方法的祖師禪。他提供一套清楚明白的修行路徑，並將佛法的正知見，融入他應機直入的禪七開示之中。³⁶

肆、六十法鼓人間成淨土(1989~2009)

1989年，由於中華佛學研究所及農禪寺的各項教育事業、弘法事業以及文化事業推展迅速，場地已經不敷使用，於是聖嚴法師在六十高齡，在臺北縣金山鄉興建了一座世界性的教育園區——「法鼓山世界佛教教育園區」，具體實踐大學院、大普化、大關懷三大教育，以作為實現「提昇人的品質，建設人間淨土」理念的基地。同年，首次對「提昇人的品質，建設人間淨

³⁶見俞永峰：〈聖嚴法師與禪宗之現代化建構〉，中華佛學研究所，下載時間：2017/11/22。
http://www.chibs.edu.tw/ch_html/CHIBS30/ch/139.html

土」的理念提出完整說明(〈法鼓山的理念——提昇人的品質，建設人間淨土〉)。聖嚴法師提倡心的教育理念，落實實踐人間淨土階段，分三方向，其一：以三大教育實踐建設人間淨土為研究對象。其二：以在西元 1999 年發表「心五四運動的時代意義」中，提倡「心五四」來實踐建設人間淨土為研究對象，其三，以在西元 2005 年推行「心六倫運動的目的與期許」中，提倡「心六倫」來實踐建設人間淨土為研究對象。心法即是復性功夫，復返人人本具的真心佛性，透由三大教育、心靈淨化、倫理重構，「在人世間遍弘生活佛法，在火宅中建設清涼淨土」。提昇人的品質，改善生活品質；在欲、色、無色三界中不被煩惱所縛。聖嚴法師常說：「我心中的法鼓山已建好了，你們心中的法鼓山建好了嗎?」。法鼓山從 1989 年籌建至 2005 年開山大典，長達 16 年的開山歷程才完成，有形的法鼓山修建尚且需要這麼漫長的歲月，那麼要打造屬於個人心中的修法聖地，更需要從行住坐臥中以佛法的觀念，來思想淨化、生活淨化、心靈淨化，以聚沙成塔、滴水穿石的逐步努力，來完成社會環境的淨化和自然環境的淨化。³⁷

自 1989 年開始，聖嚴法師投入相當多時間來建設「法鼓山」，因此使他在禪七當中與禪眾相處的時間也相對地減少了。於是他對禪眾不再使用即席的機鋒和逼拶的手段。取而代之的是他投入較多的時間來建構話頭及默照兩種教學方法，明確劃分為幾個階段，希望學生能依照他的教導，各自加深修行的功夫。結果在一方面他把自己的禪法澄清得更清楚，也更平易近人。在另一方面，隨同他對教育及戒律的興趣，他將禪法轉化成入世型態的人倫教育。

太虛大師、印順法師、東初老人的著作固然在聖嚴法師身上留下不可磨滅的印記，可是他自己的教育理念，是穩固地建立在他自己對禪的體悟與教學上。他對太虛大師及其他前輩的看法，就是他們無法將自己的思想具體化與制度化。因為如此，聖嚴法師希望將自己的各種入世的教育事業，建立在一種堅固的制度基礎上。於是他融合了祖師大德以及佛教其他傳承的理念，創立了一個新的禪宗法脈——法鼓宗。

聖嚴法師說：「我則參考了太虛大師及印順長老的偉大思想，站在現代人所見漢傳禪佛教的立足點上，希望把印度佛教的源頭以及南北傳諸宗的佛法作一些溝通。」他說驅使他行動的，

³⁷ 創辦人聖嚴法師 <https://www.ddm.org.tw>，下載時間：2017/11/22。

也是對漢傳佛教現況的深刻危機感。很多華人不修習漢傳佛教，而修習藏傳或南傳等其他形態的佛教。因為聖嚴法師相信禪是佛陀化世的本懷，為了實現他的理念，還有甚麼比建立一個現代化的禪宗新派更好呢？當聖嚴法師開始在全球舞台上更為活躍時，他的教法也變為更一般大眾化，關懷接引無法投身於密集禪修的社會大眾。聖嚴法師將禪重整轉化為一種淨化人心的教育。他發表了稱為三大教育的計劃，後來成為法鼓山組織的推動目標：大學院教育、大普化教育、大關懷教育。

大學院教育是指一般的學校正規教育、傳授知識及專業技能。大普化教育是正式的佛法學習，尤其是禪法的修行。大關懷教育是藉由如法會或賑災等積極入世的社會活動，教導佛教的觀念和價值。這三個領域的教育，涵蓋了教化社會中每個人的完整過程。對法師來說，這些教育事業是禪佛教的實際應用，知見與實踐同等重要，解行並重，也就是佛法的重心，救世的良藥。

他要使佛教與現代更緊密聯結的目標，固然是受到佛教前輩的影響和自身的體驗，可是融合品德教育與禪法以及最終導致法鼓宗之建立的過程，卻是緩慢的演進。我們可以發現聖嚴法師早在 1986 年，就將禪詮釋成一種品德教育。他說：「修行的本身就是一種不斷地矯正的過程，它是一種教育的方式。」以禪為教育，可視為將禪的修行從禪七的場景移出到外邊的世界。

他日益投注於法鼓山的建設，這也促成了這種演變。他無休無止努力地將法鼓山建設為一個學習及實踐佛陀智慧的教育園區。這項工作成為他的重心，取代了禪修的帶領和指導。自 1992 年起，他要弟子們開始代替他在禪期中帶小參，至少擔任第一輪的小參。隨著他在台灣的影響力增加，他的健康也開始走下坡。他投入越來越多的時間做大型的演講，對著成千上萬的台灣聽眾，宣講運用禪法原則的入世佛教，倡導以佛法淨化人心，達成建設人間淨土的理念。

例如在 1993 與 1994 年，他在國父紀念館演講了六次「《維摩經》與日常生活」，以提倡建設人間淨土的理念。極受禪眾喜愛的《維摩經》，倡導諸佛淨土是由體悟自性清淨的心所創造出來的。聖嚴法師明白表示他「建設人間淨土」的觀念，就是以此經典為依據的。

聖嚴法師也在他的「建設人間淨土」的理念中推展各種運動。其中之一稱為「四安」，包

括安心、安身、安家、安業。這四種都是以安心為基礎，而安心又以禪修為重心。這是聖嚴法師推廣禪法，做為社會大眾品德教育的一種方式，含攝在他「大關懷教育」的理念中。³⁸

第二節 聖嚴法師其佛性與淨土之論著

壹、佛性思想相關論著

針對法師有關佛性及淨土的相關論著，以傅偉勳教授提出的「創造詮釋學」研究法五步驟，1.佛教經論說了什麼？2.古今大德說了什麼，出現甚麼問題？3.聖嚴法師說了什麼，解決了哪些問題，又如何被他應用在當代社會？觀察他如何立足中國佛教結合印度佛教，回應當代社會環境發生的各種問題，提出相應的佛法來對應。於法鼓全集有關佛性的關鍵字總共有 623 筆，出現於 75 本著作中；有關如來藏的關鍵字總共有 356 筆，出現於 36 本著作中，然而其佛性思想主要於《自家寶藏》、《大乘止觀法門之研究》、《華嚴心銓》、《天台心鑰——教觀綱宗貫註》、《明末佛教研究》做大篇幅及深度的探討。

表 2-4：「佛性」與「如來藏」於《法鼓全集》中各書籍引用之次數

書名	佛性	如來藏	合計	排名	備註
自家寶藏—如來藏經語體譯釋	26	80	106	1	
華嚴心詮：原人論考釋	41	54	95	2	
大乘止觀法門之研究	23	56	79	3	
禪與悟	37	10	47	4	
觀音妙智： 觀世音菩薩耳根圓通法門講要	24	15	39	5	
天台心鑰—教觀綱宗貫註	22	14	36	6	
禪鑰	33	0	33	7	
聖嚴法師教話頭禪	32	1	33	7	
禪門修證指要	29	2	31	9	
評介·勵行	12	14	26	10	
印度佛教史	10	15	25	11	
禪的體驗·禪的開示	23	1	24	12	

³⁸ 見俞永峰：〈聖嚴法師與禪宗之現代化建構〉中華佛學研究所，下載時間：2017/11/22。
http://www.chibs.edu.tw/ch_html/CHIBS30/ch/139.html

拈花微笑	19	2	21	13	
明末佛教研究	9	9	18	14	
神通與人通	17	1	18	14	
聖嚴法師教淨土法門	17	1	18	14	
漢藏佛學同異答問	9	8	17		
比較宗教學	14	2	16		
禪門驪珠集	16	0	16		
聖嚴說禪	15	0	15		
神會禪師的悟境	12	3	15		
禪的世界	14	0	14		
學術論考	8	5	13		
信心銘講錄	12	1	13		

從表格 2-4 得知，在《法鼓全集》中出現最多「佛性」「如來藏」詞彙前三本書是：《自家寶藏—如來藏經語體譯釋》、《華嚴心詮：原人論考釋》、《大乘止觀法門之研究》，《大乘止觀法門之研究》已於本章上一節之第二點負笈東瀛雙論涉佛性中介紹；《華嚴心詮：原人論考釋》將於第三章第一節法師佛性思想的淵源作介紹，因此，在此不贅敘。

另外從表格 2-4 數據得知，聖嚴法師禪修系列的著作引用多量的「佛性」、「如來藏」，留待下一章第四節法師佛性思想的淵源—禪修體證再談。因此，《禪與悟》、《禪鑰》、《聖嚴法師教話頭禪》、《禪門修證指要》、《禪的體驗·禪的開示》、《拈花微笑》留待下一章再作介紹。接下來，就《觀音妙智：觀世音菩薩耳根圓通法門講要》做介紹。

一、《自家寶藏—如來藏經語體譯釋》

《自家寶藏—如來藏經語體譯釋》是聖嚴法師針對《如來藏經》的內容作語體譯釋。《如來藏經》以九種譬喻，說明眾生皆有佛性如來藏，讓眾生明白今生外相雖為凡夫，然而那是被煩惱所覆蓋，因一時迷而落入凡；然而「如來之藏，常住不變」願意於此生精勤滌除客塵煩惱，明心見性，因見性，因悟而成佛。聖嚴法師於此書的自序言及其寫作的動機：

近代善知識之中，對於如來藏的信仰，有所批評，認為是跟神我思想接近，與阿舍佛法的緣起性空義之間有其差異性，認為那是為了接引神我外道而作的方便說，甚至是為使佛法能生存於神教環境之中而作的迎合之說。我相信善知識的研究，有其資料的

客觀性、有其剖析的正確性，但我更相信如來藏思想，並不違背緣起的空義，而具有其寬容性。³⁹

實相無相而無不相，法身無身而遍在身，便是無漏智慧所見的空性。佛性、如來藏、常住涅槃等，其實就是空性的異名。佛為某些人說緣起空性，又為某些人說眾生悉有佛性，常住不變，但是因緣法無有不變的，唯有自性空的真理是常住不變的。有了無我的智慧，便見佛性，見了佛性的真常自我，是向凡夫表達的假名我，並不是在成佛之後，尚有一個煩惱執著的自我；那也就是《金剛經》所說的：「無住生心」的一切智心，絕對不是神教的梵我神我。⁴⁰

由以上的引文可得知聖嚴法師一者是就義理義回應近代善知識對如來藏的信仰提出質疑、批評，認為如來藏思想並不違背緣起的空義，因緣法無有不變，然緣起性空，自性空的真理是常住不變，有了無我的智慧，便見佛性，見了佛性的真常自我，佛菩薩說空道有只是為了觀機應教、因材施教，只是因緣條件的不同罷了。二者就信仰義解釋因何特別重視佛性如來藏的信仰：

我於解釋佛性如來藏時，會介紹如來藏緣起觀。由於阿舍佛法的菩薩，僅是成佛之前的佛，佛法的解脫道，只要聽聞正法，如理作意，法隨法行，在家人最高可證三果，死後生五淨居天，然後便得解脫；出家人加修梵行，最高可以即身證得第四阿羅漢果，得解脫入涅槃，卻未說人人皆可以成佛。能得解脫固然已經夠好，但尚不能圓滿佛法眾生平等的原則。《大般若經》雖也標明莊嚴國土、饒益有情的菩薩殊勝行，並未說一切眾生都有成佛的可能性；《法華經》的〈常不輕菩薩品〉說：「不敢輕於汝等，汝等皆當作佛。」佛性如來藏思想已呼之欲出，但還未曾明說。《華嚴經》說釋尊成佛道之初，便見大地一切眾生皆具如來智慧，也是肯定佛性如來藏的前驅。直至《大涅槃經》才明說一切眾生悉有佛性，始將佛道的慈悲平等，普及到一切眾生；不論已經學佛或未學佛，不論有佛出世說法或者無佛出世說法，任一眾生身中的如來寶藏是永不變質

³⁹ 釋聖嚴：《自家寶藏—如來藏經語體譯釋》，自序，頁3。

⁴⁰ 《自家寶藏—如來藏經語體譯釋》，自序，頁5。

的。這樣的說法讓一切眾生都有成佛的希望，縱然完成究竟的佛，必須經過長劫親近諸佛，但修行菩薩道，總是給所有的眾生「身中有佛、心中有佛」的自信。⁴¹

佛性如來藏思想，可以圓滿佛法眾生平等的原則，彌補阿舍佛法的菩薩，僅是成佛之前的佛。再者，在信仰的層次建立修行的目標鼓舞信眾，賦予修行的動能，願意長劫親近諸佛，修行菩薩道，不斷於當下增上。

三者是聖嚴法師著眼於當代的實踐義，能回應與接引當代眾生所需，藉助佛性如來藏的適應性、消融性、包容性、整體性：

近年來，我有多半的時間是在指導禪修，我主張，漢傳佛教的遺產，也應該受到重視及弘揚。因為今日世界的佛教，多係日本的禪及西藏的密，南傳上座部系的佛法，則比較保守，深度及廣度也不易被世界環境普遍認同。這三系的佛法，最早被介紹到西方社會的是南傳錫蘭（現名斯里蘭卡）系的上座部，印順長老指出那是上座部下分別說系的赤銅鑠部；次早傳入歐美社會的是日本淨土真宗及禪宗，最晚是藏傳佛教的密宗；漢傳佛教到達歐美，早於藏傳佛教，略晚於日本的佛教，由於語文人才缺乏，知識層的僧俗四眾不多，所以迄今未見有大起色，這不是因為漢傳的佛法不夠好。而不論日本的禪，西藏的密，都跟如來藏的信仰有關，因為有其適應不同文化環境的彈性，比較容易被各種民族所接受。中國佛教號稱有大乘八宗，漢印兩地的諸大譯經三藏，把印度大乘三系的中觀、瑜伽、如來藏經論，大量地傳入漢地，最受中國歡迎而能發揚光大的，還是跟如來藏相關的宗派，教理方面的天台宗及華嚴宗，實修方面的禪宗及淨土宗，尤其是禪宗，幾乎成為一支獨秀；其他各宗則並未形成教團而普及，反而是由出身於禪寺的僧侶，從事於天台及華嚴的思想研究。至於非如來藏系的中觀及瑜伽，在漢地雖也有人研究，唯有少數的思想家當作哲學探討，並未發展成為普及化的教團，也許是曲高和寡，也許是跟本土文化，比較難以融合。日本的佛教，早期自朝鮮半島輸入，後來直接由漢地輸入，原則上就是中國佛教的延伸。日本沒有接受中觀的佛教，雖然在奈良時代由中國輸入了

⁴¹ 《自家寶藏—如來藏經語體譯釋》，頁 5~6。

瑜伽的法相宗，卻始終只有法隆寺維繫著法脈；至於其他日本諸宗各派的佛教，不論是傳統的或者是新興的，都跟如來藏的信仰相關。⁴²

聖嚴法師就東西方帶領禪修的指導經驗而言，對於當代世界的佛教弘傳實況進行分析，就異質文化的眾生而言，與如來藏的信仰有關的教法，比較能被接受，至於非如來藏系的中觀及瑜伽，雖也有人研究，容易成為少數的思想家當作哲學探討，卻難以發展成為普及化的教團。因此，法師於《自家寶藏—如來藏經語體譯釋》一書，著眼於實踐方面的時代適應，尤其在註釋貪瞋癡三毒條下，特別將法鼓山於西元一九九九年推出的「心五四運動」，最主要是「心法」，擒賊要先擒王，「心如工畫師，畫種種五陰，一切世界中，無法而不造，如心佛亦爾，如佛眾生然，心佛及眾生，是三無差別。」⁴³我們的心可以『是心作佛，是心是佛』，相對地也可以『心不作佛，心不是佛；心作九界，心是九界；心不作九界，心不是九界』「作佛、作眾生」完全存乎自己一心，這正是為何古往今來已經有眾多善知識註釋此經文了，聖嚴法師仍認為有其再詮釋的必要性。⁴⁴全書採取短篇文章式的敘說及論例，藉以協助讀者體悟不假外求的如來自性。

二、《觀音妙智：觀世音菩薩耳根圓通法門講要》

《觀音妙智：觀世音菩薩耳根圓通法門講要》此書是聖嚴法師探討《楞嚴經》第六卷介紹二十五種證道法門之一——觀世音菩薩「耳根圓通法門」。觀音法門的特性是「聞」——以耳根聽聞聲音，但不是聽聞外在的聲音，而是收攝心意，向內反聞聲音乃至一切萬法的自性，意即是「空性」。若能聞見空性、實證空性即能與諸佛的智慧圓滿相應。由於耳根是六根之中最敏銳的感官，觀世音菩薩與娑婆世界的眾生也最有緣，所以此法堪稱為最殊勝、最適合大眾修習的法門。

《楞嚴經》第二卷闡述理論，說明眾生都有真性，也就是佛性，本來是清淨的，但是由於眾生自己造了種種的業，所以產生了顛倒、分別，因而變成眾生。⁴⁵《楞嚴經》是漢傳各宗所共

⁴² 《自家寶藏—如來藏經語體譯釋》，頁 3~5。

⁴³ 〔東晉·佛跋跋羅〕譯：《大方廣佛華嚴經》卷 10，《大正藏》冊 9，頁 0465 下。

⁴⁴ 《自家寶藏—如來藏經語體譯釋》，頁 8。

⁴⁵ 釋聖嚴：《觀音妙智：觀世音菩薩耳根圓通法門講要》（臺北：法鼓文化，2015 年 2 月，初版 10 刷），頁 8。

同推崇的，雖然它的真偽在日本受到幾百年的質疑，因此，法師於書中的緒言針對其結集、版本、翻譯、真偽，乃至古來的重要註釋，作簡略的介紹之外，對觀音菩薩的法門也做詳細的說明。

聖嚴法師在此書亦談及佛性如來藏即是自性即是空性，

「生滅二圓離，是則常真實」，離開生滅，不要把生與滅當成執著的對象，徹底放下心裡的執著，此時才真正能夠體會到永恆不變的佛性與自性，那就是空性。佛性是有的，它的名字叫作自性，然而沒有什麼東西執著的，叫作空性；自性、空性、佛性這三個名詞，叫作真常永恆的真實。⁴⁶

「豈非隨所淪，旋流獲無妄」，應該把用耳朵聽的這樁事，轉變為真正的佛法，那就是聽自性。自性是無性，自性是無執著之佛性，就是從煩惱變智慧，從虛妄變真實，從有漏變無漏。⁴⁷

「自聞聞」的第一個聞字是用耳根，第二個聞字是聞自性。佛說自性是無性，自性是空性，無性與空性就是佛性。佛性顯現，就是見到自性內心的佛，所以用耳根是不可能聽到空性的，不要把耳根向外聽，而要向內聽，不是要聽這些生理及心理反應的聲音，而是要聽自己內心的無聲之聲，聽無音之音，這叫作「聞聞」。⁴⁸

請不要誤會「反聞聞自性」是聽自己心臟跳動的聲音，這不是自性。這是指內外各種聲音的自性，自性是無聲的、沒有形象的，即是萬法的自性，是空性。外面的任何聲音都可以聽到，但是任何聲音的自性都是空性，既是空性，也即是眾生本具的佛性如來藏，就不能夠困擾你了，不會讓你起貪、瞋、嫉妒、懷疑等煩惱了。⁴⁹

法師以耳根圓通法門法門方法都攝六根「反聞聞自性」，強調內外的聲音其自性皆是因緣聚合，也就是空性，佛性與自性皆是離開生滅法，無所可執，所以其本質亦是空性。法師視自性、空

⁴⁶ 《觀音妙智：觀世音菩薩耳根圓通法門講要》，頁 227。

⁴⁷ 《觀音妙智：觀世音菩薩耳根圓通法門講要》，頁 231。

⁴⁸ 《觀音妙智：觀世音菩薩耳根圓通法門講要》，頁 237。

⁴⁹ 《觀音妙智：觀世音菩薩耳根圓通法門講要》，頁 252。

性、佛性這三個名詞，為真常永恆的真實，也就是實相。

觀世音菩薩耳根圓通法門有多處推崇如來藏信仰之可貴，

頂禮如來藏，無漏不思議。願加被未來，於此門無惑，方便易成就。堪以教阿難，及末劫沉淪，但以此根修，圓通超餘者，真實心如是。⁵⁰

當文殊師利菩薩讚歎觀世音菩薩的法門之後，緊接頂禮讚頌曰：「做為諸佛自性的如來藏，有不可思議的無漏功德，願以此加被未來的眾生，於此法門沒有疑惑，既方便而又容易成就。可以教阿難，以及末劫沉淪生死苦海的眾生。但以此耳根修即能獲得圓通，而超越於其他法門。真心、實心，即是如此證得的。」

三、《天台心鑰—教觀綱宗貫註》

《教觀綱宗》是明末蕩益智旭（1599～1655）的名著之一，聖嚴法師博士論文是書寫有關明末蕩益大師智旭的研究，蕩益大師雖自稱非天台學派的子孫，但是他卻相當重視天台教觀，被後世佛教學者們認為是中國天台學的最後一位專家。他在持戒方面是以《梵網經》為其中心思想的戒律主義者；在修證方面是以《楞嚴經》為其中心的淨土行者。天台教觀是他的研究工具，也是他判攝釋迦一代時教的依據。

《教觀綱宗》一書，為我們重點性地介紹了天台學的理論和方法，例如五時的通別、八教的教儀及教法、一念三千、一心三觀、三身四土、六即菩提、十乘觀法、行位的前後相接相望等。縱橫全書，教不離觀，觀必合教，充分展示了天台學的獨家之說，而又整合了大小諸乘的各家之言。透過本書，可認識天台學的大綱；透過天台學，可領會全部佛法的組織體系及實踐步驟。⁵¹

當在佛教思想史、佛教聖典成立史的學術觀點尚未出現之前，古代的佛教學者們，面對著數量龐雜、層次眾多的經典內容及其性質，必須有其合理而完整的解釋，否則，對於同屬佛陀所說的經典，豈會有高下出入而不一致的許多層次，因此出現「教判」。而中國佛教思想史於

⁵⁰ [唐·般次蜜帝] 譯：《大佛頂如來密因修正了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 6，《大正藏》冊 19，頁 0130 上。

⁵¹ 釋聖嚴：《天台心鑰—教觀綱宗貫註》（臺北：法鼓文化，2011 年 12 月，初版 4 刷），頁 7。

教判最著成就當推天台智者大師(538~597)的五時八教判以及華嚴宗法藏大師(643~712)的五教十宗判。而欲清楚天台教觀，《教觀綱宗》絕對是一時之選，例如五時的通別、八教的教儀及教法、一念三千、一心三觀、三身四土、六即菩提、十乘觀法、行位的前後相接相望等。此書不僅充分展示了天台學的獨家之說，更進一步整合了大小諸乘的各家之言。換言之，透過此書，一則可認識天台學的大綱；二則透過天台學，可領會全部佛法的組織體系及實踐步驟。因此，法師對此書所做的註解——《天台心鑰—教觀綱宗貫註》榮獲中山學術著作獎的殊榮。

聖嚴法師從事《天台心鑰—教觀綱宗貫註》的書寫，當然並非為了學術而學術，而是為了將天台學的普及化而努力，也就是宗教家對眾生的悲心。天台學是一門非常謹嚴而又極其豐富的學問，若非對於天台學有相當程度的深入認識，是很難領知其綱要而瞭解到天台學的智慧及其功能。因此，更遑論想以天台學做為實踐的下手處。

法師對天台學的重視並非只在其義理的理解掌握，最重要還有在禪門修證方面：

《教觀綱宗》對我有相當大的影響，尤其是它的組織架構及思想體系，書中一開頭就開宗明義地說：「佛祖之要，教觀而已，觀非教不正，教非觀不傳。」所謂教觀，便是義理的指導以及禪觀的修證，也就是「從禪出教」與「藉教悟宗」的一體兩面，相互資成。可知，《教觀綱宗》除了重視天台學的五時八教，也重視以觀法配合五時八教的修證行位及道品次第。如果不明天台學的教觀軌則，就可能造成兩種跛腳型態的佛教徒：1.若僅專修禪觀而不重視教義者，便會成為以凡濫聖、增上慢型的暗證禪師，略有小小的身心反應，便認為已經大徹大悟。2.若僅專研義理而忽略了禪觀實修，便會成為說食數寶型的文字法師，光點菜單，不嚐菜味，算數他家寶，自無半毫分。如果他們滿口都是明心見性、頓悟成佛，並稱自修自悟自作證者，便被稱為野狐禪。⁵²

聖嚴法師對天台學系統性、長期性地探究、鑽研，始自碩士學位論文有關慧思大師《大乘止觀法門》以及博士論文明末佛教蕩益大師的研究。這兩位天台學的大師，《大乘止觀法門》、《教觀綱宗》這兩本典籍皆重視教義與觀行並重、理論與實修雙運。因此，聖嚴法師也在《天

⁵² 《天台心鑰—教觀綱宗貫註》，自序，頁 6~7。

《天台心鑰—教觀綱宗貫註》自序中談及從 1976 年以來，當他於東西傳禪法時，多以中國的禪法接引並指導廣大的信眾們自利利人，淨化人心、淨化社會，因此，他需要假重天台的止觀。⁵³

《天台心鑰—教觀綱宗貫註》此書之所以名為《天台心鑰》，除了闡揚天台學於珍視其教義與觀行並重、理論與實修雙運，以及透過天台學，可領會全部佛法的組織體系及實踐步驟之外，最重要的是聖嚴法師其恢弘的職志——以闡揚漢傳佛教為畢生之志業，因為在近半個世紀以來，對於許多淺學的佛教徒們，以為漢傳佛教已經沒有前途，質疑漢傳佛教兩千年來，許多大師們所遺留給我們的智慧寶藏而言，對於聖嚴法師而言，是莫大的憾事，對於人類文化而言，亦是重大的損失！⁵⁴因此，聖嚴法師以《法華經·信解品》：「汝等當有如來知見寶藏之分。」及〈五百弟子受記品〉：「供養諸如來，護持法寶藏。」為銘，惕勵自己身為漢僧，應肩負起護持漢傳佛教寶藏的責任。⁵⁵

《教觀綱宗》其思想淵源是以如來藏系的《法華經》為根本：

天台教觀的思想淵源，是以如來藏系的《法華經》為根本，其他經論為補助，龍樹的《大智度論》及《中論》是其工具而非主體。以《法華經》是諸經中王，攝末歸本，會三歸一，涵蓋一切經論的如來一代時教。因此，援用一切經論，都是為了彰顯《法華經》所說「唯有一佛乘」的究竟義。⁵⁶

《教觀綱宗》此書多涉及佛性，然其思想淵源，是以如來藏系的《法華經》為根本。

⁵³ 《天台心鑰—教觀綱宗貫註》，自序，頁 5。

⁵⁴ 《天台心鑰—教觀綱宗貫註》，自序，頁 9~10。

⁵⁵ 《天台心鑰—教觀綱宗貫註》，自序，頁 10。

⁵⁶ 《天台心鑰—教觀綱宗貫註》，頁 36。

四、《神通與人通》

這一本書最主要是聖嚴法師針對當時社會對於時局的緊張、人心的沈悶、人性的墮落，興起一股求「神通」的風氣以振衰起敝，⁵⁷法師以佛教的角度提出立場與澄清：

佛在人間應化之時，若非不得已，絕少用到神通的，佛陀全憑他的智慧及德行的感召，來教化眾生，所以佛教不講權威，只講因緣果報，這便是佛教異於其他宗教（如基督教等）的偉大之處，因為佛度眾生，只能勸導教化，不能如基督教所說的代人贖罪及赦人之罪。各自吃飯各人飽，佛陀只能教人吃飽或餵人飯吃，卻不能代人吃飽，真理之中，沒有便宜可討，想佔便宜，到頭來吃虧的還是自己。⁵⁸

聖嚴法師提出佛陀在應化世界端憑智慧及德行非不得已才用神通，將視角回歸在人的身上，佛教化人不以權威而是以因果，讓眾生知道今世果前世因，因此學習謹慎地在因地造業，因此佛陀不會代人贖罪及赦人，進而以目犍連尊者為了要救釋迦族人的災難示現神通，不但無法救那五百族人還是需要眼睜睜看到那五百人最後化成血水，就是自己最後還身死外道之手。所以，神通並非可靠！⁵⁹既是如此，法師對於神通有其回應當代創新的詮釋：

神是精神，也是人人皆有的心性，能夠把人人的人性，接通或貫通了人人的人性，就可稱為神通。其實，我們為了避免名詞的假借運用而引起觀念上的模糊不清起見，不妨將這一種神通，稱為「人通」好了，同時，我們也可以說，今日的人類社會，與其說是需要神通，倒不如說是需要人通，更為切乎實際。⁶⁰

⁵⁷ 「日前，在幾位師友的閒談中，說到今日時局的緊張、人心的沈悶、人性的墮落，無不同聲悲嘆。其中有人以為，今日的佛教中若能出現幾位具有神通的大德，我們的社會人心，必將大大地改觀。筆者對此因有所感，而寫下這麼一篇文章，以便求正於諸位讀者師友之前。」釋聖嚴：《神通與人通》，《法鼓全集》，輯3冊6（臺北：法鼓文化，1999年12月，2版1刷），頁113。

⁵⁸ 《神通與人通》，頁117。

⁵⁹ 「目犍連尊者為了要救釋迦族人的災難，便以神通的力量把五百個釋迦族人，裝在他的鉢裡，托上天去，可是那五百個人，竟在他的鉢裡全部化成了血水，並且連他自己本人，也是死於外道之手，被打得血肉模糊！可見，神通雖然可貴，卻也未必可靠。」《神通與人通》，頁116

⁶⁰ 《神通與人通》，頁118。

此書所論及的佛性和上帝，針對基督教的一神教以及與儒家的人性本善說觀念的釐清，將神通的神詮解為心性，又回到人本的關懷，如果人與人之間能相互關懷，就是神通，也是人通。至於佛教與儒家所說的人性本善又有差別：

正如中國儒家所說「人之初，性本善，性相近，習相遠」了；亦即佛教所說的一切眾生皆有佛性，迷即眾生，悟則成佛——這較儒家人性本善的範圍，又推廣深入多了。⁶¹

聖嚴法師以華嚴三照「日出先照高山」為喻，佛雖承認一切眾生之立足點的平等，可是站在同樣的地面看戲，高者總佔便宜，矮者往往吃虧。不過人的同情，能夠由骨肉親友，而推至所有廣大的人群，並且念念不忘於廣大的人群者，他便是個聖人；將此同情擴大根連變成同體大悲，而及於一切的眾生者，便是佛菩薩的境界了。菩薩視眾生的病痛，如菩薩自己的病痛，眾生有病痛，菩薩不能沒有病痛；眾生雖有不知菩薩之為其病痛，菩薩則從不因為眾生之無知，便放棄病痛的感覺，放棄救度的責任。如〈文殊師利問疾品第五〉維摩詰所言：「從癡有愛，則我病生；以一切眾生病，是故我病；若一切眾生病滅，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。」⁶²「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。」又言：「是疾何所因起？菩薩病者，以大悲起。」⁶²

貳、淨土思想相關論著

於法鼓全集有關人間淨土的關鍵字總共有 557 筆，出現於 75 本著作中；然而其人間淨土思想主要於《法鼓山的方向》、《聖嚴法師心靈環保》、《法鼓山的方向II》、《學術論考》、《聖嚴法師教淨土法門》、《空花水月》、《維摩經六講》、《我願無窮：美好的晚年開示集》做大篇幅及深度的探討。

⁶¹ 《神通與人通》，頁 120。

⁶² 釋聖嚴：《修行在紅塵——維摩經六講》（法鼓文化，1997 年 1 月，初版 1 刷），頁 31～33。

表 2-5：「人間淨土」於《法鼓全集》中各書籍引用之次數。

書名	淨土	人間淨土	合計	排名	備註
法鼓山的方向		74		1	
聖嚴法師心靈環保		28		2	
法鼓山的方向II		25		3	
學術論考		24		4	
聖嚴法師教淨土法門		17		5	
空花水月		17		5	
維摩經六講		17		5	
我願無窮：美好的晚年開示集		17		5	
禪的世界		16		9	
兩千年行腳		13		10	

從表格 2-5 得知，在《法鼓全集》中出現最多「淨土」、「人間淨土」詞彙前五名的書是：《法鼓山的方向》、《聖嚴法師心靈環保》、《法鼓山的方向II》、《學術論考》、《聖嚴法師教淨土法門》、《空花水月》、《維摩經六講》、《我願無窮：美好的晚年開示集》，以此八本書為代表，至於《禪的世界》、《兩千年行腳》就不再贅敘。

一、《法鼓山的方向》

《法鼓山的方向》顧名思義是一本對法鼓山的沿革及整體發展方向的介紹，並說明法師推動人間淨土的理念：

我的淨土觀念，是有層次的不同，而沒有一定的方越差別。人間淨土是最基本的，然後是天國淨土，還有他方佛國淨土，最高的是自心清淨的自性淨土。如果在日常生活中體驗佛法，那怕一個念頭與佛法的慈悲與解決煩惱的智慧相應，當下見到的，就是人間淨土。……如果念佛念到一心不亂，也可見淨土，參禪參到明心見性也可見到淨土；如果既不念佛，也不參禪，而修行五戒十善，或盡責任、奉獻社會，能與慈悲心與智慧心相應，也能見到人間淨土。⁶³

⁶³ 釋聖嚴：《法鼓山的方向》，《法鼓全集》，輯 8 冊 6(臺北：法鼓文化，1999 年 12 月，初版 1 刷)，頁 492。

聖嚴法師主張的人間淨土正是自心清淨的自性淨土。策發大眾除了運用念佛、參禪的方法之外，也可以藉由修行五戒十善，或盡責任、奉獻社會，能與慈悲心與智慧心相應，一念與佛法的慈悲智慧相應，即一念淨土，念念相續，念念則置身淨土。

聖嚴法師除了介紹自己的人間淨土之外，也論及自己人間淨土思想的傳承與創新：

太虛大師（西元一八八九—一九四七年）是提倡「人生佛教」的近代高僧，其實他也提倡「人間淨土」，曾經寫過一篇〈建設人間淨土論〉，……。如何成為人間淨土？大師一再強調：「依佛十善等法而行；與三乘聖賢為友，即為造成人間淨土之因緣也。」……大師又說，淨土是「由人等多數有情類起好的心，據此好心而求得明確之知識，發為正當之思想，更見諸種種合理的行為，由此行為繼續不斷的做出種種善的事業，其結果乃成為良好之社會與優美之世界。」「既人人有此心力，即人人皆已有創造淨土本能，人人能發造成此土為淨土之勝願，努力去做，即由此人間可造成淨土，固無須離開此齷齪之社會，而另求一清淨之社會也。」也就是說，現實的人間，雖沒有他方世界的淨土那般莊嚴，但憑各人有一片清淨的好心善心，去修行好事善事，一步一步地持續不斷地，即此濁惡的人間，便可一變而成莊嚴的淨土。「不必於人間之外另求淨土，故名為人間淨土。」⁶⁴

太虛大師的人間淨土深深影響聖嚴法師，大師認為現處之人間，乃由種種煩悶憂惱之不滿足而起。至於如何成就人間淨土？推行五戒十善，實踐大乘菩薩行，人人來發清淨願心，努力創造現實的人間社會，成為莊嚴的人間淨土等構想，這正與聖嚴法師主張「如果既不念佛，也不參禪，而修行五戒十善，或盡責任、奉獻社會，能與慈悲心與智慧心相應，也能見到人間淨土。」以及由「各人有一片清淨的好心善心，去修行好事善事，一步一步地持續不斷地，即此濁惡的人間，便可一變而成莊嚴的淨土」這與聖嚴法師認為「一念清淨，一念淨土」而這一念的清靜自然與素日因為持守戒律破除無明是有關。除了太虛大師之外，聖嚴法師也受印順法師的影響：

⁶⁴ 《法鼓山的方向》，頁 494～495。

印順導師從太虛大師所倡導的人生佛教而弘揚人間佛教的理念。太虛大師是為對治中國佛教末流重視死後及鬼的風氣，也為顯示佛教的根本當重視現實的人生。印順導師主張我們應繼承人生佛教的真義，來發揚人間佛教，一邊擺脫重視死後而近於鬼教的色彩，同時超越羨慕天神長生不死而近於神教的傾向。因此而寫了好多篇文章，提倡人間佛教的理念，他的《妙雲集》第十四冊，便是命名為《佛在人間》，……明文的依據，是《增一阿含經》所說：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也。」這對於當代的中國佛教思想，有著決定性的影響力。我們法鼓山推行「提昇人的品質，建設人間淨土」的理念，已有五年，慈濟功德會於幾年前，曾推出「預約人間淨土」的運動，佛光山也在闡揚人間佛教，以及其他僧俗大德的佛教人間化，這些均與受到印順導師的思想啟發有關。⁶⁵

聖嚴法師的人間思想也受印順法師的影響，印順法師依據彌勒菩薩所說的下士、中士、上士之說，而將五乘佛法，分作人天善法的求增上生心，二乘聖者的發出離心，大乘菩薩的發菩提心。印順導師依據彌勒菩薩所說的下士、中士、上士之說，而將五乘佛法，分作人天善法的求增上生心，二乘聖者的發出離心，大乘菩薩的發菩提心。下士所用是五乘共法，中士所修是三乘共法，上士所修是唯一大乘的不共法。印順導師所謂的「人間佛教」，必須先由「凡夫菩薩」做起，然後漸漸地進入「賢聖菩薩」乃至「佛菩薩」的更高境地。而所謂的「凡夫菩薩」，字面的意思是：以凡夫身而發心修習(以十善為主的)菩薩行。因此可以得見二位大師都重視以凡夫身而發心修習(以十善為主的)菩薩行。也就是聖嚴法師所說的可透由修行五戒十善，或盡責任、奉獻社會，能與慈悲心與智慧心相應，也能見到人間淨土。

二、《聖嚴法師心靈環保》

法師自一九八九年起在國內提倡建設人間淨土的理念，並非只一味注重人的內境—自淨其意，同時也注意外境的保護與尊重，⁶⁶

⁶⁵ 《法鼓山的方向》，頁 497。

⁶⁶ 楊惠南：〈當代台灣佛教環保理念的省思——以「預約人間淨土」和「心靈環保」為例〉以為「心淨則國土淨」只是重視「(內)心」的環保，比起重視「(外)境」的環保，還要來得重要。《當代》，104 期，臺北：《當代》雜誌社，1994 年 12 月，頁 32~55。林朝成：〈佛教走向土地倫理：「人間淨土」的省思〉以為當代人間淨土行者，所重在「淨」，關於「土」的意涵的再詮釋與建構，往往被忽略與輕視，以致於土地倫理在制度化

從一九八九年起，又在國內提倡建設人間淨土的理念，……同時呼籲發起「心靈環保」的運動。若想救世界，必須要從救人心做起，如果人的思想觀念不能淨化，要使得社會風氣淨化，是非常難的。心靈的淨化，便是理性與感性的調和，智慧與慈悲的配合，勇於放下自私的成見，勤於承擔責任及義務，奉獻出自己，成就給大眾，關懷社會，包容他人。……「心靈環保」的名詞，雖是新創，它的根源，則是《維摩經》所說的「隨其心淨則佛土淨」；《華嚴經》說的「心佛及眾生，是三無差別」，《華嚴經》又說「心如工畫師，畫種種五陰」、「應觀法界性，一切唯心造」；「罪性本空由心造，心若滅時罪亦亡」。似此觀點，已告訴了我們，只要人心染惡，人間社會即會出現災難連連，如果人心淨善，人間社會即是康樂境界。⁶⁷

人間淨土強調要從救人心做起，因此提出「心靈環保」的環保理念，這是建立在《維摩經》〈佛國品〉的淨土思想：「若菩薩欲得淨土，當淨其心。隨其心淨，則佛土淨。」⁶⁸。以環保的概念來說，經文的意思是：如果先清淨自己內心的煩惱之後，境隨心轉，相對地，外在的環境則不受染污，自然如置身佛國淨土。因此，內心的清淨，是外境不受染污的先決條件，強調「唯心淨土」。不過在提倡建設人間淨土的理念，聖嚴法師也注意到外境的重要，因此在「四環」四種環保，主張以心靈環保為核心，全面推廣禮儀環保、生活環保、自然環保，從心出發，由內而外，推己及人擴大到對社會、人類、環境、自然、生態的整體關懷，以促進人間社會的平安快樂。在自然環保中特別強調：所有的生命與資源，皆是共榮共存的，保護生命並減少對自然環境的污染與破壞，就是保護我們自己，自然環保倡導以「護生」代替「放生」，並建立正確的生態保育觀及珍惜自然資源，保全地球生態的共存與共榮。⁶⁹

的實踐中並未有適當的地位。因此，於該文提議對「心淨則國土淨」給予生態學的詮釋，嘗試提出佛教土地倫理的實踐原則。《成大宗教與文化學報》，第五期，2005年12月，頁59～90。楊惠南：〈從「境解脫」到「心解脫」 建立心境平等的佛教生態學〉《佛教與社會關懷學術研討會論文集》，頁195～206。

⁶⁷ 釋聖嚴：《聖嚴法師心靈環保》，《法鼓全集》，輯8冊1(臺北：法鼓文化，1999年12月，初版1刷)，頁3～4。

⁶⁸ 引見〔姚秦·鳩摩羅什〕譯：《維摩經所說經》卷1，《大正藏》冊14，頁538中。

⁶⁹ [法鼓山心靈環保](https://www.ddm.org.tw/event/spirit) <https://www.ddm.org.tw/event/spirit>

三、《法鼓山的方向II》

書中詳細的介紹「人生佛教」、「人間佛教」、「人間淨土」三個名詞的原委，同時也可看出法師「人間淨土」的思想淵源：

「人生佛教」這個名詞，是由近代的太虛大師提倡「佛教的人生觀」而來。因為晚近數百年間的中國佛教，總離不開「死了往何處去」的主題，一般人害怕死後不能升天，...或在死後延僧做佛事...；禪宗也說：「臘月三十日到來作得主」，似乎也是為了死亡的準備而修行。因此有人譏諷說：「佛教只談人死觀，哪配談人生觀。」太虛大師於是參考西藏宗喀巴大師所說的上士道、中士道、下士道，而提出人生道德是佛法諸乘的共法，十善業道是五乘共學，所以主張「仰止唯佛陀，完成在人格，人成即佛成，是名真現實」，這也就是即人生而成佛的人生佛教。⁷⁰

佛教人間化應始於太虛大師提倡「佛教的人生觀」而來，太虛大師為了回應晚近數百年間的中國佛教常被人譏刺為「死人宗教」，於是參考宗喀巴大師的三士道所提出「仰止唯佛陀，完成在人格，人成即佛成，是名真現實」，即人生而成佛的人生佛教。

從太虛大師的「人生佛教」如何演進為印順法師「人間佛教」的軌轍也可見出中國佛教近代史的遞嬗：

到了太虛大師的學生，我的先師東初老人，於一九四九年來台灣之後，創辦《人生》雜誌，闡揚人生佛教，發表「人生佛教」及「人生佛教根本的原理」、「人生佛教的本質」等文章，並且引用太虛大師的相關言論：「適應現代人生之組織的群眾化故，當以大悲大智並為群眾之大乘法為中心，而施設契時機之佛學。.....」指出現代佛教，必須是合乎人生的、群體的、科學的，.....並且大膽地說：「忽視人生佛教建設，要在離開人生社會以外，另建樹莊嚴的淨土，實是偏頗的想像。」由其文義推斷，「人生佛教」其實

⁷⁰ 釋聖嚴：《法鼓山的方向II》，《法鼓全集》，輯8冊13(臺北：法鼓文化，1999年12月，初版1刷)，頁73。

就是「人間佛教」。⁷¹

東初老人創辦《人生》雜誌，闡揚人生佛教，發表多篇有關「人生佛教」等文章紹續太虛大師之志業，之後如何從「人生佛教」演進為印順長老的「人間佛教」：

「人間佛教」這個名詞，原依據《增一阿含經》所說的：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」。……所以，太虛大師及東初老人所說的「人生佛教」，即是適應人間身的佛教，不過是為了配合以人為本位的人生觀這個哲學名詞，便將人間佛教稱為人生佛教。首先提出「人間佛教」這個名詞的是《海潮音》月刊一九三四年中的「人間佛教」專號，……集大成的是印順長老，在他所寫《佛在人間》一書中……說明人間佛教，既要契理，又重契機。所謂契理，是要契合佛陀所說究竟了義的教理，所謂契機，是著重現代人間需要的正行。……印順長老繼承了太虛大師所說人生佛教的真義，而發揚人間的佛教。……印順長老到了一九八九年又出版一本《契理契機之人間佛教》，就是為了貫徹太虛大師所說「施設契時機之佛學」，乃由人生佛教的加強，成為人間佛教的弘揚者。印老和太虛的思想雖然一脈相承，但有其不同處，太虛大師的思想依據是中國的如來藏系，在印度則屬於後期大乘佛教，缺少經說的人生佛教依據，不易為一般信眾所接受；印老則在讀到根本佛法的《阿含經》及各部廣律，發現「有現實人間的親切感、真實感」，所以他「深信佛法是佛在人間，以人類為本的佛法」。可知印順長老的人間佛教雖脫胎於太虛大師的人生佛教，依據的聖典則非常明確，不僅契合現代人的時機，也契合佛陀教說的真義。⁷²

印順導師與太虛大師的思想雖然一脈相承，但有其不同處，最主要的是經據的部分。太虛大師的思想依據是中國的如來藏系，在印度則屬於後期大乘佛教，缺少經說的人生佛教依據，不易為一般信眾所接受；印老則在讀到根本佛法的《阿含經》及各部廣律，發現「有現實人間的親切感、真實感」，所以他「深信佛法是佛在人間，以人類為本的佛法」。再者，印順導師所主張

⁷¹ 《法鼓山的方向II》，頁 73~74。

⁷² 《法鼓山的方向II》，頁 74~76。

的人間佛教，既要契合佛陀所說究竟了義的教理，又重契機——著重現代人間需要的正行。意即是正知、正見、正信、正行的佛教，既不偏離苦、空、無常、無我、因果、因緣的原則，也要適應現代社會的人間所需。

再者，介紹「人間佛教」的原委之後，進而提出聖嚴法師法鼓山的「人間淨土」歷史的背景、經教的依據：

「人間淨土」這個名詞在佛經中沒有出現過，但也確實有其依據，我們在《太虛大師全書》的目錄第四頁，可以見到太虛大師親筆所寫兩句話：「實行大乘佛法，建設人間淨土。」；他也曾在《海潮音》月刊十二卷一期發表〈建設人間淨土論〉，他知道佛教諸經所說的淨土，都是理想中的樂土，不是現實世界的環境，但他主張：「既人人有此心力，即人人皆有創造淨土的本能，人人能發起造成此土為淨土之勝願，努力去作，即由此人間可造成淨土。固毋須離開此齷齪之社會，而另求一清淨之社會也。」又說：「不必於人間之外另求淨土，故名為人間淨土。」此是東初老人以人生社會之外的淨土為偏頗之說的依據。不過太虛大師並未列舉經說依據，只說：「依十善等法而行，與三乘聖賢為友，即為造成人間淨土之因緣也。」...太虛大師便渴望中國政府能捨出一塊土地...，作為無稅的佛教專區，.....印順長老並未採取這樣的人間淨土，而是提倡人間佛教。⁷³

「人間淨土」這一名詞並非是聖嚴法師首創，而是始自太虛大師，太虛大師曾在《太虛大師全書》目錄第四頁親筆寫了兩句話：「實行大乘佛法，建設人間淨土。」以及在《海潮音》月刊十二卷一期發表〈建設人間淨土論〉，足以見得太虛大師早有「建設人間淨土」之思，所謂的「無稅的佛教專區」的概念，只是這藍圖似乎是值得再商榷，因此，印順長老另外提出「人間佛教」。

聖嚴法師所主張的「人間淨土」與太虛大師、印順法師同中亦有異，於經據的部分，聖嚴法師有別於印順法師以《阿含經》為經：

⁷³ 《法鼓山的方向II》，頁 76。

淨土可有四類，我在《念佛生淨土》這本書中，例舉出四種淨土：人間淨土、天國淨土、佛國淨土、自心淨土。佛經中所見的「人間淨土」有兩種，一是《彌勒下生經》所說，彌勒佛下生人間時，於龍華樹下，三會說法，度無量眾生，那便成為人間淨土。二是《起世因本經》所說，在此世界的須彌山以北，稱為鬱單越洲，那兒的人沒有各種憂病苦惱，太虛大師也說那是人間的淨土。但這兩種都不在我們現實的世界。佛經中的「天國淨土」，也有兩種：……「佛國淨土」也有兩類：……「唯心淨土」，主要是出於《法華經》的〈方便品〉所說：「一稱南無佛，皆已成佛道」。只要有一念心稱念「南無佛」便與佛道相同，豈非在此一念即住淨土，因此天台宗有一念三千之說，即此現前的任何一個妄念，也與法界諸佛相同。又有《華嚴經·梵行品》說：「初發心時，便成正覺」。只要一念發起菩提心時，雖是凡夫，已入佛位，故在《維摩詰經》曾說：「隨其心淨則佛土淨」。而此唯心淨土的源頭，乃出於《雜阿含經》卷二十六，一連三次說到：「心淨故眾生淨」。眾生既淨，當然國土亦淨。⁷⁴

聖嚴法師將淨土分為：人間淨土、天國淨土、佛國淨土、自心淨土。法師最重視「唯心淨土」，並引四處經據來證成，法鼓山的「人間淨土」歷史的背景、經教的依據：

是太虛大師、東初、印順三位大師的人生佛教、人間佛教、人間淨土的延伸，前輩大師們或無明確的經證，或有經證，都難免有點偏重或偏輕。太虛大師及東初老人重在契合現代社會的時機，雖有人格標準的十善為依據，但缺乏具體的經證，尤其印度的後期大乘及中國以如來藏系思想為主流的佛教，比較偏重理想層面。印順長老則主張在契理及契機的前提下，提倡人間佛教，但是重於《阿含經》據，對於中國大乘佛教未免有些微言大義。我們法鼓山所提倡的人間淨土，是承接這三位大師的創見，同時也發揚漢傳大乘佛教的優點，希望能承先啟後，而適應各種人及時空的。⁷⁵

⁷⁴ 《法鼓山的方向II》，頁 78。

⁷⁵ 《法鼓山的方向II》，頁 79。

法鼓山的經教的依據：

除了前輩三位大師所引用的教法是證據之外，尚有不少的佛經祖語可為佐證。

- 1.《維摩詰經·佛國品》有言：「依佛智慧，則能見此佛土清淨。」「不依佛慧，故見此土為不淨耳。」「若人心淨，便見此土功德莊嚴。」以此可見，有了佛的智慧，便可見到此土就是清淨的佛土；如果人的心中清淨，便可見到此土即是功德莊嚴的佛土。
- 2.一切大乘經中，都要我們發起無上菩提之心，即是大悲心，乃是為了以佛法普遍救度眾生。例如《大品般若經》中常常說到：「成熟有情（眾生），莊嚴（佛的）國土。」可見若能發起大悲願心，便可體會到此土即是諸佛普度眾生的淨土。
- 3.禪宗的六祖慧能禪師曾說：「佛法在世間，不離世間覺。」宋初永明延壽禪師的《宗鏡錄》也常常說到：「一念相應一念佛，念念相應念念佛。」⁷⁶

有些人質疑聖嚴法師是主張人間淨土，但是他認為人間淨土與西方極樂淨土是不相礙的，五乘一切教法，都是人間淨土的依據以及往生西方極樂淨土的資糧行就是建設人間淨土。他在書中對此以淨土三經、禪宗經論以及天台宗的智者大師之語，來說明只要能用佛法的觀念和方法轉變我們的想法和做法，心中的淨土顯現，所處的環境也即是人間的淨土了：

例如《觀無量壽佛經》勸修十六種觀行，是禪定法門；也要求具足持戒、修福、發菩提心的三種福業，乃是五乘共法乃至佛乘的必修條件。《阿彌陀經》念佛至一心不亂，也是禪定法門。《無量壽經》說，縱然僅僅十念乃至一念，求願往生，亦得如願。這些也都是建設人間淨土的修行法門，因如前面所說，凡能用佛法的戒、定、慧等的觀念及方法利己利人時，此心便是清淨的，以清淨心看此世界，便會感受到此一現實世界即是人間淨土。……我要奉勸大家，雖然無暇精勤修行五乘佛法全部的道品次第，總是可以常常牢記：「處處觀音菩薩，聲聲阿彌陀佛。」念茲在茲，心繫聖號，也是建設人間淨土的法門，也是在人間自利利他，現生住於人間淨土，死後即生極樂淨土。若依禪宗的立場來說，心不清淨，便在穢土的五濁惡世，便居三界火宅；心若清淨，便以三界火宅，

⁷⁶ 《法鼓山的方向II》，頁 79～80。

為清涼淨土。所以《六祖壇經》要說：「迷人念佛求生於彼，悟人自淨其心。」「凡愚不了自性，不識身中淨土。」天台宗的智者大師於《摩訶止觀》也說：「西方淨土，我心本具。」⁷⁷

聖嚴法師再度為人間淨土與他方淨土不相礙，人間淨土是通往他方淨土的資糧田，以《觀無量壽佛經》、《阿彌陀經》、《無量壽經》為例說明，也是要求具足持戒、修福、發菩提心的三種福業，這是五乘共法乃至佛乘的必修條件。若無暇精勤修行五乘佛法全部的道品次第，依禪宗的立場來說，總是需念念清淨，則可念念與諸佛菩薩相應，如此一來不管身處何處，皆可開顯自性的淨土。

四、《學術論考》

書中最主要收錄有關淨土的三篇文章：〈淨土思想之考察〉、〈戒律與人間淨土的建立〉、〈人間佛教的人間淨土〉。〈淨土思想之考察〉一文最主要是聖嚴法師認為既然淨土是五乘共法，彌陀淨土的法門又幾乎是中國佛教諸宗之所共用，但是弘揚淨土者，殊少對於淨土思想的層次分類，做過較為詳細的分析介紹，因此聖嚴法師興發撰寫本文的動機。文中分別介紹甚麼是淨土、淨土在哪裡(他方世界的淨土、現前世界的淨土、自心世界的淨土)、淨土從何來(諸佛的本願和眾生的功德)、淨土的比較(兜率淨土、妙樂淨土、極樂世界)、淨土的分類(人間淨土、天國淨土、佛國淨土)、如何生淨土(彌勒淨土、藥師淨土、阿閼淨土、彌陀淨土、難行道與易行道)，這一篇文章是聖嚴法師寫於 1982 年，由此文可見出聖嚴法師的淨土思想全貌，他對淨土思想的層次分類做詳細的分析介紹，文中聖嚴法師認為自心世界的淨土是遍及十法界為最高淨土以及對於人間淨土的高度重視，他認為在淨土的層次之中，人間淨土雖然最為脆弱，但卻是最為親切和基礎的起點。主張當今的釋迦世尊以及當來下生的彌勒佛皆是在人間成佛。以在人間成佛的釋迦佛處處強調，六道之中，唯人是修道之正器。因為生了天享受福報容易忘失修行；而入了三塗的因為所受苦報太重，或者冥頑不靈，不知修道；乃至於證了二乘聖果者，由於厭離心重，以致灰身滅智，而與菩薩道絕緣；唯有生在人間，苦樂相間，是最適合修行的。所以佛

⁷⁷ 《法鼓山的方向II》，頁 82~83。

陀對於獲得了人身的眾生，曾給予極大的讚美、鼓勵，而勸人珍視此一人身。⁷⁸

〈戒律與人間淨土的建立〉一文中，聖嚴法師自 1965 年出版《戒律學綱要》一書以來，持續從事研究戒律及復活戒律的工作。他著眼於戒律的通俗性及實用性，強調時空的適應性及人間性，主張回歸佛陀制戒的本懷：塑造健全的人格，經營健康的環境，建立清淨的僧伽，淨化人類的身心，展現人間的淨土。聖嚴法師認為佛制的戒律不僅是為使佛教徒適應所處時空環境的風土人情，以及社團的公約、國家的法令，更進一步是為促成每一個人，身口意的淨化，並且保障這三種行為的不斷淨化，也用此淨化的功能，奉獻給他人、影響到他人，以達成由淨化個人而淨化社會、淨化國家的目的。也就是說，營造人間淨土，必須要從行為的淨化開始，要想淨化人的行為，必須遵守佛的戒律。⁷⁹

〈人間佛教的人間淨土〉本文除將中國淨土思想的發展，做了探源性的介紹之外，特別依據《大般若經》的成熟眾生嚴淨佛土，《法華經》的釋尊即以此界為淨土，《維摩經》的直心是淨土，太虛大師的人間淨土，印順長老的人間佛教，綜合而成法鼓山建設人間淨土的思想脈絡：眾生（人）的心清淨而行為清淨，個人的身口意清淨而影響所處的社會環境清淨。在做往生佛國、嚴淨佛土的準備工夫階段，先要在人間自利利人，便是建設人間淨土。

本文所說的人間淨土，不是要否定他方佛國淨土的信仰，而是說十方三世諸佛國土的成就與往生，必須從人間的立場做起。聖嚴法師先說明人間佛教的緣起，以釋尊對於印度宗教的改革為說明：主要的是以緣起緣滅的因緣法，取代了神造宇宙或神即是宇宙的梵我思想；也以五戒十善的倫理實踐，取代了祭祀主義的宗教行為。從以信仰神的權威，到因緣觀的建立，從以對於神格的崇拜，到人間性的肯定，便是人間佛教的意思。

再者，聖嚴法師就中國佛教史上而言，無法見到人間即是淨土之說，卻能見到自性彌陀及唯心淨土的思想，而此思想主要是源於禪宗的看法。再者說明禪宗所說的淨土，絕對不是阿彌陀佛淨土三部經的淨土。禪宗的淨土思想是著重於清淨的本心所顯的真如自性，諸佛與眾生心中的自性平等不二，眾生亦未離諸佛的嚴淨妙土。迷者向心外求佛求淨土，悟者頓悟自心是佛，

⁷⁸ 釋聖嚴：《學術論考》，《法鼓全集》，輯 3 冊 1，（臺北：法鼓文化，1999 年 12 月，初版 1 刷），頁 148。

⁷⁹ 《學術論考》，頁 433。

自心作佛，當下未離嚴淨的佛土。而淨土三經的淨土是指方立向的極樂世界。聖嚴法師首先以禪宗四祖道信禪師的〈入道安心要方便門〉引用《觀無量壽經》第八觀及第九觀的經文為例：「諸佛法身，入一切心想，是心是佛，是心作佛。」、「諸佛正遍知海，從心想生，是故應當一心繫念，諦觀彼佛……想彼佛者，先當想像，閉目開目，見一寶像，如閻浮檀金色，坐彼華上。」、「但當憶想，令心眼見，見此事者，即見十方一切諸佛；以見諸佛故，名念佛三昧。作是觀者，名觀一切佛身；以觀佛身故，亦見佛心，佛心者，大慈悲是。」來說明《觀無量壽經》的原意，是以心想觀阿彌陀佛寶像，此心即與佛相即相應，乃是由於佛的法界身，進入觀想者的心想之中，並不等於禪宗所說自性佛，也不等於法身無相的即心即佛。可是站在禪宗的立場，來看《觀無量壽經》的「是心是佛，是心作佛」，解釋成為「心外更無別佛」了。道信禪師所謂的「心」，是指的眾生與佛同等不二清淨無相的心體。《觀無量壽經》是站在修行者的立場而說的有內有外之凡夫心。因此，《觀無量壽經》的淨土是指方立向的極樂世界，道信禪師的淨土，則是泯然無相的法性身土。其次又引用禪宗六祖惠能大師的《六祖壇經》：「心但無不淨，西方去此不遠，心起不淨之心，念佛往生難到。」又說：「若悟無生頓法，見西方只在剎那。」復云：「內外明徹，不異西方。」來說明《六祖壇經》所說的淨土，絕對不是阿彌陀佛淨土三部經的淨土，而是如其所引：「《淨名經》（《維摩經》）云：即時豁然，還得本心。」又云：「直心是道場，直心是淨土。」經文的「本心」及「直心」，都是明心見性的悟境，頓悟成佛的佛是理體的法性空慧之身，直心也是法身遍在的諸法實性淨土，也就是以眾生自悟自證，明心見性所得的法性身土。

聖嚴法師重視直心道場，直心淨土。不過他強調不論是那一類淨土，因行都很重要，因為因行與果德是相呼應的，也就是修行成佛之道，當從人間的基本善法做起。⁸⁰

⁸⁰ 《學術論考》，頁 446~473。

五、《聖嚴法師教淨土法門》

聖嚴在此書多處談到為何要提倡建設「人間淨土」與淨土宗提倡的「彌陀淨土」的關係是否衝突？再者，「人間淨土」是否與淨土宗的理念是相違的？

在人間先修生淨土的因，才能夠得到佛國淨土的果，所以在還沒有生淨土之前，在人間就應該努力。因此，我們法鼓山提倡的人間淨土與西方淨土並沒有衝突，而且根本是一致的。建設人間淨土的過程，事實上就是在為生極樂世界而準備，是生彌陀淨土的一個前方便，也就是修淨土資糧。⁸¹

聖嚴法師認為「人間淨土」與「彌陀淨土」是沒有衝突，而且根本是一致的。因為「人間淨土」是求生「彌陀淨土」的一個前方便，也就是修淨土資糧。最主要從修行，也就是實踐戒定慧三無漏學、實踐六波羅蜜等佛法，用持戒、修定、修慧，用布施、精進、忍辱等法門，讓眾生從一個煩惱很多的狀況慢慢消融，使個人煩惱愈來愈少，同時也幫助周遭的人痛苦愈來愈少，那就是「提昇人的品質、建設人間淨土」，學習佛法就是要提升生命的品質，提升生命的品質就是修行的目的，也就是說修行最終目的是完成自心淨土，而心淨之後，才能境隨心轉，在修身之後才能利他。

法鼓山提倡人間淨土，似乎又以指導禪修、推廣禪修為主，好像沒有要生西方彌陀淨土。事實上，法師認為人的根性不同而有不同的修行方法，不論是念佛抑或是禪修法門，雖然殊途然而卻是同歸。

本書最大的特色是，聖嚴法師回歸佛法鍊心的本質，以禪為全體佛法，而念佛實為佛法修行法門之一，並以四種淨土來概括念佛的功能。修行最終目的是完成自心淨土而建設人間淨土，是菩薩道的實踐，佛國淨土乃是之間的中繼站。在此寬闊的背景中，顯示了

⁸¹ 《聖嚴法師教淨土法門》，頁 88～89。

淨土法門的意義與價值，也正是法師淨土思想的整體展現。不僅為有相與無相念佛搭起橋梁，也打破了禪、淨宗派的界線。⁸²

聖嚴法師認為佛法便是心法，因此所有修行法門皆不離禪法，念佛法門因為可以完成自心的淨土，只要能證得自心淨土就與禪修法門所強調的明心見性，自心就見彌陀法身。法鼓山提倡的人間淨土就是「一念相應，一念是佛，一念見淨土；念念相應，念念是佛，念念見淨土。一人相應，一人是佛，一人見淨土；人人相應，人人見佛，人人見淨土」。念念都與佛號相應，念念都與佛的慈悲、智慧相應，就是佛。與佛相應，佛就在面前出現，即見到佛的法身，這就是無相念佛。⁸³因此，念佛可以完成佛國、自心、人間淨土三種淨土。足以見得聖嚴法師淨土思想的整體展現，不僅為有相與無相念佛搭起橋梁，也打破了禪、淨宗派的界線。

六、《空花水月》

聖嚴法師於此書提出為何要提倡人間淨土的初衷、動機，無非是出自於接引眾生的悲心，他引用太虛大師之言來說明：

雖然，世間事無非緣起緣滅的幻境幻相，可是，菩薩成佛就要在幻生幻死的眾生群中，廣結善緣，做大佛事，所以虛雲老和尚要說：「空花佛事時時要做，水月道場處處要建。」無論諸佛國土，或者法鼓山正在提倡的人間淨土，都因眾生而設，只要尚有眾生需要佛法，我們就一刻也不能懈怠了。⁸⁴

聖嚴法師知道世間事無非緣起緣滅的幻境幻相，可是為何仍要做空花佛事、建設水月道場呢？聖嚴法師及太虛大師提倡人間佛教或是諸佛菩薩的諸佛國土也好，都因眾生而設。

聖嚴法師進而說明人間淨土的內容及目的：

我們所提倡的人間淨土，是「以發菩提心，而成就眾生、淨佛國土。從人心的淨化、行

⁸² 《聖嚴法師教淨土法門》，頁 3~4。

⁸³ 《聖嚴法師教淨土法門》，頁 207。

⁸⁴ 釋聖嚴：《空花水月》（法鼓文化，1999 年 9 月，1 版 3 刷），頁 151。

為的淨化而實現環境的淨化。以戒律規範達成清淨的生活，以禪定安頓繁亂的身心，以智慧指導人生的方向。」「那是由於人心的淨化、行為的淨化而完成人間社會的淨化。目的是在指出，為了求生信仰中的佛國淨土或天國淨土，必須先在現實的人間，努力於心靈的淨化、生活的淨化、環境的淨化。」⁸⁵

聖嚴法師提倡的人間淨土，最主要以發菩提心為先，如果菩提心無法生起，眾生無法生起上求佛道，無法對自己成佛生起信心，如果學習佛法無目標，更遑論能有下化眾生的慈悲。從自身做起，以戒律為生活的防腐劑，以禪修為安頓身心的方法，如儒家所言：由內聖而外王，只是聖嚴法師的外王並非著重在小我的功成名就，而是兼善天下的大我精神——完成人間社會的淨化。聖嚴法師提倡人間淨土並非是反對他方佛國淨土，相反地是他認為在求生他方佛國淨土之前須在當下所處的人間也能因一己之心淨，持五戒行十善，透由一己之芳範，感動、接引眾生，共同影響所處的環境也能淨化，如匯聚小水滴成江河成海洋，這在一九九七年第三屆中華國際佛學會議中聖嚴法師已明確說明。⁸⁶雖說西方可以帶業往生，聖嚴法師雖有「帶業、消業都生彌陀淨土」的主張，但是認為「多消少帶最可靠」，勉勵大眾行菩薩道，「修淨業往生彌陀淨土」。又雖然「定業不可轉」，但藉由觀世間無常放下執著，進一步能「心空業消」了無罣礙，自心淨土自然呈顯則彌陀淨土生而無生。⁸⁷

聖嚴法師的人間淨土思想在一九九七年第三屆中華國際佛學會議中已明確地揭示其觀念的依據及思想的架構。該屆的年度會議主題是「人間淨土與現代社會」，副題是「傳統淨土思想的人間性及其現代意義」。

從探索淨土思想的淵源，說明人間淨土觀念的依據，講到人類當從思想淨化、行為淨化

⁸⁵ 《空花水月》，頁 170。

⁸⁶ 「我對於本屆學術會議的召開，有兩點感想：第一，是在開幕詞中所說，在人間性及其現代意義的原則下，各系各派的佛教之間，每一個學術的領域之間，乃至每一個宗教與宗教之間，任何人都已不可能向他人堅持著說：『唯有我的信仰，我的傳統，才是最好的。』第二，我們雖然強調重視現實世間的人間性、適應性、實用性，但也必須肯定宗教信仰中的他方佛國淨土，以及內心經驗的自性淨土，否則佛教便失去它的超越性，而僅流於世俗性的社會運動，也就是說，在追求人心的安定及世界的和平，同時，也不能忘了往生佛國、解脫生死、圓滿自在的超越境界。」《空花水月》，頁 170~171。

⁸⁷ 王靖絲〈析論聖嚴法師「帶業、消業都生淨土」之詮解〉，《中華佛學研究》，第 11 期，2010 年，臺北：中華佛學研究所，頁 77~110。

做起，由個人淨化，再推廣到社會淨化以及世界淨化，人間淨土的理念才算付諸實現。也可以說，人間淨土的思想架構，是我在今（一九九七）年召開的國際學術會議開幕詞及閉幕詞中所表現的內容。重點就是以發菩提心，成就眾生，淨佛國土；從人心的淨化、行為的淨化，而來實現環境的淨化。然後介紹我在臺灣，近二十年來所推行的人間淨土活動，就是「三大教育」以及「四安」、「四環」運動。⁸⁸

從上述的引文，可以得知人間淨土的重點就是以發菩提心，成就眾生，淨佛國土；從人心的淨化、行為的淨化，而來實現環境的淨化。聖嚴法師將傳統淨土思想的小我內聖性拓展到大我的人間性，將過去人們誤解佛教是自私的、消極的、出世的、不合時宜的，而發展為大我的、積極的、入世的、高度回應當代的。

七、《修行在紅塵—維摩經六講》

在這本書中聖嚴法師特別強調為何是心淨之後國土淨，而非先國土淨後心淨：

「當淨其心」，是淨自心。舉個例說，如果我們只要求別人的心清淨，不說惡語、不做壞事，好讓我們活在淨土中，這是顛倒了，這不是心淨國土淨，而是要國土先淨，而後心才清淨。《維摩經》是要我們先清淨自己的心之後，佛國的淨土自然出現眼前。否則環境雖好，若內心煩惱，縱然身處天堂，依舊苦如地獄。西方確實有個阿彌陀佛願力所成的佛國淨土，但是如果我們的心得清淨，便體驗到隨時隨處的世界，就是淨土，這也就是「隨其心淨，則佛土淨」的道理。其實我們這個世界，由凡夫所見是五濁惡世；由佛所見，就是一個佛土。釋迦牟尼佛在我們這個娑婆世界成佛，這個世界為他的化土、淨土和佛土，我們就住在釋迦牟尼佛的佛土之中。只可憐眾生心中有煩惱，所以看不到。如果我們的心得清淨，就體會得到「隨其心淨，則佛土淨」的境界了。淨土又可分成四類：1.人間淨土，2.天國淨土，3.他方佛國淨土，4.自心淨土。若能自淨其心，則通見四種淨土。⁸⁹

⁸⁸ 《空花水月》，頁 255～256。

⁸⁹ 《修行在紅塵—維摩經六講》，頁 106。

「隨其心淨，則佛土淨」的道理強調眾生皆有佛性，但是為塵垢煩惱所覆，因此即使置身佛國淨土，也無由得見！若能自淨其心，境隨心轉，則可通見四種淨土。

八、《我願無窮：美好的晚年開示集》

聖嚴法師晚年開示多次強調提倡「心靈環保」，建設「人間淨土」的運動為何能備受國際間的肯定，即使面對異教徒，最主要「心靈環保」、「人間淨土」是回歸佛法鍊心的本質，強調修行從自心淨土開始，以無我的心法來因應一切的問題，放下有相、有我的偏執，也就能無往不利。

所以自從我提倡以「心靈環保」，建設「人間淨土」的運動、以來，不論在什麼樣的場合，也不論遇到什麼樣立場的人士，都能談得很愉快。例如猶太教、天主教、東正教、乃至伊斯蘭教的人士，都把我引為他們的知己。其實，我並沒有多大的學問，只是由於佛法便是心法，以無我的心法來因應一切的問題，便會無往而不通了。⁹⁰

「心靈環保」、「人間淨土」是回歸佛法鍊心的本質，同時也是佛教的任何一派的目標，怎麼說呢？

我認為佛教是一味的，之所以會分派，主要是因為各宗各派的宗師們，其各自的思想立場不同，而我希望能夠透過我，來重新認識、介紹佛教。其實不管是站在哪一部經、哪一部論，都有其共同的目標——解脫、度眾生，就像是《般若經》不斷強調的「成熟眾生，莊嚴國土」。我歸納佛教的任何一派，最後都是同樣的一個目標——莊嚴國土，也就是莊嚴淨土，亦即我們要將現在的國土莊嚴起來，因此，我的「人間淨土」理念，就有了立足點。此外，我們要鍊自己的心，就要鍊眾生的心，因為不僅我的心要清淨，眾生的心也要清淨，國土才能夠清淨；如果眾生不清淨，國土是無法清淨的。因此，建設人

⁹⁰ 《我願無窮：美好的晚年開示集》，頁 39。

間淨土必須先提倡心靈環保，而心靈環保就是「成熟眾生，莊嚴國土」，這是佛教的兩大目標，而且是分不開的。這就是我的思想，所以我看任何一宗一派，都是一樣的。⁹¹

從「成熟眾生，莊嚴國土」一語即可明白僧人無淺語，聖嚴法師的「提升人的品質，建設人間淨土」不就是此語的最佳詮釋嗎？

聖嚴法師的人間思想受太虛大師、印順法師的影響，但是他的人間路線與印順長老主張的是「人間佛教」內涵並不相同：

我與印順長老不同的地方在哪裡？印順長老主張的是「人間佛教」，而我主張的是「人間淨土」，兩者聽起來好像差不多，但是內涵並不相同。印順長老認為釋迦牟尼佛說法是為了人，佛教的中心是人，教化的對象是人，而不是死人，也不是對鬼、對天說，所以是「人間佛教」，因此他不講鬼、神，只講佛，而佛是指釋迦牟尼佛。他不太願意說有十方三世的佛、不念阿彌陀佛，更想不到西方極樂世界去，因為他認為阿彌陀佛大概不是釋迦牟尼佛講的，這在他的《淨土新論》中，可以看到他對於淨土的想法。...有一次，我講「十方」，他就問我：「聖嚴法師，你講講看十方是哪裡？」我說：「上下四維，也就是東、西、南、北、東南、東北、西南、西北、上、下，總稱『十方』。」他又問我：「你是站在什麼立場講有上、下？地球在轉，哪一個方向是上？哪一個方向是下？如果說十方有諸佛，那你的腳底下有佛嗎？你的頭頂上有佛嗎？」因此，他不相信有「十方」，只相信有「八方」，而「八方」則是根據地球來講的，所以他是一種很科學的態度。我和他不一樣，我念阿彌陀佛，也承認有十方的佛，為什麼？大乘佛法、漢傳佛教就是這樣說的。印順長老是不是漢傳佛教的？不是，他所研究、傳播的，他的信仰、信心是中觀，他批判瑜伽、唯識，只肯定中觀思想，他的一生是這樣。因此，簡單來說，印順長老不是漢傳佛教的，而我是非常重視漢傳佛教。⁹²

⁹¹ 《我願無窮：美好的晚年開示集》，頁 74~75。

⁹² 《我願無窮：美好的晚年開示集》，頁 73~74。

依據上述引文，聖嚴法師與印順長老的人間觀點不共之處可以歸納為幾點：一、印順長老的人間佛教以人為重，所以教化的對象沒有鬼神。而佛指的是釋迦牟尼佛，他以科學的角度認為地球只有八方，並未有十方。因此，他對於淨土的看法認為阿彌陀佛大概不是釋迦牟尼佛講的，因此他不太願意說有十方三世的佛、不念阿彌陀佛，更不想到西方極樂世界去。第二，印順長老所研究、傳播的，他的信仰、信心是中觀，他批判瑜伽、唯識，只肯定中觀思想。簡而言之，印順長老不是宣揚漢傳佛教的，而聖嚴法師是非常重視漢傳佛教。正因如此，他高度推崇佛性如來藏思想、積極推廣淨土宗的念佛法門與畢生致力闡揚漢傳禪佛教。



第三章 聖嚴法師佛性思想探源

2005年《華嚴心詮：原人論考釋》是法師在病痛試煉下的晚年，仍堅持一筆一畫完成的作品，也是他最後一本經典釋義類的著作。書中法師對於佛性如來藏思想詮解有長篇幅的論述。¹法師對佛性如來藏思想的重視並非晚年才萌發的，猶如其禪法教學也非在1976年開始帶領禪修時即定於一衷，²而是在其約莫六十年思想與教法的長期發展過程中，如長江主流自發源地一路迤邐而下，在過程中匯聚了諸多支流，這主流即是法師自身，而支流是經典啟慧的豐厚；是古德傳承的奠基；是近賢思想的推波；是禪修教學的助瀾；是時空環境的反省，支流涵蓋了書、人、事、時、地。因為助緣太多，限於篇幅謹就經典、古德近賢、禪修教學來探究。

第一節 典範在夙昔

聖嚴法師曾於1961年冬起至高雄美濃山區朝元寺掩關閱藏，至1968年為止，前後閉關潛修長達六年；又旋即於1969年赴日本東京立正大學攻讀碩博士，於1975年順利完成博士學位為止，前後鑽研學術長達六年。從聖嚴法師的學思歷程(著作及教法)中，可歸納出有幾位祖師大德深刻地影響他的思想。這些偉大的祖師大德們的共同之處，都是對漢傳佛教有重大貢獻，及造就漢傳佛教發展脈絡的重要人物。他們的言行中，都體現出「解行並重」的理念。這些人物包括聖嚴法師在碩士論文所研究的天台宗二祖慧思大師、禪宗第六代祖師曹溪惠能(638~713)、他的弟子荷澤神會(668~760)，以及神會禪法的第五代傳人—華嚴五祖的圭峯宗密(780~841)。以及法師在博士論文深入地研究明末清初蕩益智旭大師(1599~1655)融合諸宗的思想。透過蕩益大師，他瞭解了天台與其他佛教諸宗的教法。聖嚴法師對這些祖師的著作都寫過評註，也投入很多時間。法師在研究他們的同時，也藉以建立明確清晰的教法。

¹ 《華嚴心詮：原人論考釋》，頁258~274。

² 「1976年9月，法師被美國佛教會選為新任董事，兼副會長及大覺寺住持，此係法師第一次住持寺院。同年，法師與日常法師合作，於美國大覺寺開設週日靜坐班，此則是法師第一次以禪者身分指導禪修，更陸續開設禪坐訓練班，以接引中、美青年學佛，此後，法師便經常應邀以禪修、佛法為主題進行演講，以及至美國、各知名學府指導禪修。次年(1977年)，法師應學員請求，於「菩提精舍」首度舉行禪七，學員反應極佳，因此，1978年法師即將此主持禪七的經驗帶回臺灣，首度於國內帶領禪修活動。」聖嚴數位典藏生命故事 [http://www.shengyen.org/history.php\(2017/4/29\)](http://www.shengyen.org/history.php(2017/4/29))

壹、南嶽慧思（535～557）³

慧思禪師，南北朝佛教禪師，為天台宗二祖。十五歲出家，曾師當時著名的慧文禪師(南北朝魏齊年間的佛教高僧 535～557，為天台宗初祖)，從受禪法，思想受慧文禪師影響深遠，可謂上承慧文下開智顛（538～597，隋代）。其弟子智顛(後世尊崇他為天台宗四祖，為天台宗的實際創始人，或說天台宗一祖龍樹，二祖北齊慧文，三祖南岳慧思，四祖天台智顛)，慧文禪師主張「三智與三觀」，慧思禪師在其理論基礎上發展了「一心三觀」，因此，智顛也在傳承的思想基礎上，在《摩訶止觀》中開展出「一念三千」、三種止觀。⁴所以說慧思禪師是中國禪宗的先聲，是天台宗的源流。

《大乘止觀法門》為慧思禪師晚年集其畢生思想大乘之作，慧思禪師主要是藉由教義的疏導，進而進入教儀的實修，冀望眾生在循循善誘下，深入法海，親證法性。

《大乘止觀法門之研究》是法師負笈東瀛於 1971 所完成的碩士論文。法師一向注重學行兼顧，悲智雙運，以學術研究作為修行的依準，來實踐佛陀的根本教義。透由嚴謹的學術訓練，俾使他對漢傳佛教教理深刻的理解，進而讓他思考要如何建構適應現代社會的佛法。

我在第三章中，研究分析了《大乘止觀法門》的思想基礎和根源，讓我比較深入地接觸到了跟該書最有關係的六種經論：1.《如來藏經》，2.《勝鬘經》，3.《入楞伽經》，4.《佛性論》，5.《攝大乘論釋》，6.《大乘起信論》。讓我對於如來藏系統의思想和唯識의思想，摸到了一些門徑。雖然，我在去日本之前，已經從太虛大師和印順法師的著作裡，知道了印度的大乘佛教有三大系統：1.中觀，2.唯識，3.如來藏。可是，沒有經過自己分析考察和著作的經驗，雖然讀過，終還是浮光掠影。⁵

《大乘止觀法門之研究》是法師第一本以學術書寫方式所撰寫教義論述類的作品，也是第一本

³ 歷代高僧之生平介紹以佛光大辭典為主要參考資料。https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx

⁴ 「天臺智者大師的《摩訶止觀》卷一之上，說明了他傳承了慧思禪師的漸次、不定、圓頓的三種止觀。此所調的圓頓止觀，便是不共於三乘的大乘止觀，此後也為中國的禪宗思想開了先河。」《大乘止觀法門之研究》，頁 85。

⁵ 《聖嚴法師學思歷程》，頁 90～91。

涉及佛性探究的專論，開啟法師如來藏系統의思想和唯識의思想의研究之門。

《大乘止觀法門》在承繼心性本淨的如來藏緣起思想，卻又發展出性染思想，又因為有性染說，故有覺與不覺、空與不空之差別，法師肯認性具染淨說，因為「如來不樂於永恆的寂靜之境，故以娑婆世界作為活動的舞台。成為如來活動的可能性，即是將其他九界所有之惡，包容在如來的一己之內，始能發動所具的九界之惡性，來應現於其他的九界以教化之」。⁶聖人之體的染濁和合識並非由染業而生，乃是由願力而生，是菩薩留惑潤生，為救濟眾生，故需依仗染性為了方便示現種種果報於這現實世界。慧思以慈悲之心善巧方便來濟渡曾經迫害他的惡人，以身教實踐性具染淨說，影響法師日後提出：「如來藏思想能使發心菩薩，願意接受一切眾生都是現前菩薩未來佛的觀念，也能使發心菩薩，願意尊敬、尊重每一個人。若能將順、逆兩種因緣的發動者，都看作是順行菩薩及逆行菩薩，也就能將在苦難中失去的親友，視作菩薩的現身說法，幫助自己改變對於人生的態度。」⁷

法師在撰寫慧思禪師《大乘止觀法門之研究》的過程中，除了對佛性思想的釐清之外，同時對於慧思禪師所提出的漸次、不定、圓頓的三種止觀修行法門影響法師日後建立中華禪法鼓宗的教法上。此外，慧思禪師對教理與修行的並重也為聖嚴法師勾勒了一張地圖—從如來藏思想體系的觀點—如何將佛教理論落實，達到體證。

貳、曹溪惠能(638~713)

惠能禪師，又作慧能，唐代僧人，是一位漢傳佛教禪宗祖師，世稱禪宗六祖。受學於禪宗五祖弘忍。惠能最為後人津津樂道的公案莫若其證道詩偈：「菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃。」以及五祖於三更招其秘授《金剛經》，於「應無所住而生其心」大徹大悟。再者，是惠能禪師與弘忍對於佛性的論辯：「人雖有南北，佛性本無南北，獼獠身與和尚不同，佛性有何差別？」另外，當惠能辭別弘忍南歸廣東後，於儀鳳元年（676）正月初八到廣州法性寺，某日印宗法師在該寺內講《涅槃經》之際，「時有風吹幡動，一僧曰：風動；

⁶ 《大乘止觀法門之研究》，頁 208。

⁷ 《自家寶藏—如來藏經語體譯釋》，自序，頁 6。

一僧曰：幡動；爭論不休，惠能進曰：不是風動，亦非幡動，仁者心動」。印宗聞之竦然若驚。知惠能得黃梅弘忍真傳，遂拜為師，並為之剃度。⁸惠能為禪宗的發展奠定了理論基礎，對於後來各派禪師建立門庭，影響極大。其法嗣有四十三人開悟，禪宗開枝散葉，形成五宗七派的輝煌時期。在他死後，他的弟子傳承禪法，形成惠能禪法的南北二宗。惠能禪法的北宗即是荷澤神會門下，稱荷澤宗。惠能禪法的南宗則以南嶽懷讓門下的洪州宗，與青原行思、石頭希遷一系的石頭宗為代表。

惠能禪法在北宗荷澤一派的推動下，取代了原先北宗神秀一系的地位，成為禪門正宗，但荷澤一派因後繼無人，在唐末衰亡。對後世影響較大的反而是南宗門下。南宗門下，後來形成河北臨濟宗、江西曹洞宗、湖南沩仰宗、廣東雲門宗、江蘇法眼宗五宗，即「一花開五葉」。聖嚴法師於 1978 年得靈源老和尚(1902~1988，漢傳佛教比丘，為禪宗臨濟宗虛雲法師法脈，正式賜法派字號「知剛惟柔」，為虛雲老和尚下第三代，臨濟義玄下第五十七代傳人；於 1960 於農曆十二月初八佛成道日，正式於東初老人（1907~1977）座下剃度出家，得法名「慧空聖嚴」，承繼臨濟宗與曹洞宗法脈。

聖嚴法師曾多次公開宣講《壇經》，⁹他認為這部經整合了所有的佛教思想。¹⁰在法鼓全集諸多著作中多處介紹六祖壇經及六祖惠能，¹¹更在一九九〇年發表〈六祖壇經的思想〉。¹²雖然日本和中國的學術界對於《壇經》的作者產生了爭論——究竟是出於六祖惠能的思想，還是出於神會(668~760)偽造？但是，這不是本篇論文所要關注的問題。《壇經》的內容具有濃厚的如來藏思想的成份，聖嚴法師認為《壇經》的內容除了具有濃厚的如來藏思想之外，同時又特別強

⁸ [唐]釋法才：《瘞髮塔記》，《光孝寺志·藝文志》，《全唐文》，卷 912。

⁹ 在《聖嚴法師七十年譜》多處提及法師公開宣講《六祖壇經》，p.0338：一九八〇年四月下旬，為文化大學慧智學社同學宣講《六祖壇經》，計八小時。p.0357：一九八一年七日起每週六，應邀於紐約州聖約翰大學講演〈佛教特色〉，共計六週。每週日於東初禪寺宣講《六祖壇經》。p.0473：一九八八年一月十七日起至三月二十七日，每週日於農禪寺開講《六祖壇經》。p.0516：一九八九年一月十五日起至四月九日，每週日於農禪寺宣講《六祖壇經》。p.0657：一九九二年一月十二日，即起每週日上午於農禪寺宣講《六祖壇經》。p.0685：一九九二年七月十二日起，每週日上午，於農禪寺續講《六祖壇經》。p.0726：一九九三年二月七日上午，於農禪寺宣講《六祖壇經》。

¹⁰ 「法師認為《六祖壇經》這部經整合了所有的佛教思想。」釋聖嚴：〈中國佛教的清淨智慧〉，《漢傳佛教的智慧生活》（臺北：法鼓文化，2000年2月，1版1刷），頁36。

¹¹ 在法鼓全集諸多著作中 312 處提及六祖壇經；309 處提及惠能。

¹² 釋聖嚴：〈六祖壇經的思想〉，《中華佛學學報》，第三期，1990年04月，頁149~163。

調般若和智慧功能：

從《壇經》的內容固然可以看到濃厚的如來藏思想的成份，那是受了《楞伽經》系統的影響；同時又發現他特別強調般若和智慧功能，所以又是屬於般若思想的傳承者。照道理，般若的思想是屬於「空」的，也可說是屬於中觀哲學的範疇；而《楞伽經》的思想既強調唯識，更強調如來藏，實際是以發揮如來藏思想為其重心，這是印度大乘佛教的另一個系統。至於《六祖壇經》怎麼可能把如來藏和中觀的兩系合而為一，這是值得討論的問題。其實《六祖壇經》是以般若為方法，以如來藏為目標，用般若的空觀來破除煩惱的執著，以期達到「明心見性」的目的。所謂「明心」就是無煩惱的清淨心，「見性」就是見到與佛無二無別的佛性。佛性是如來藏的另一個名字，清淨心是般若智慧的別名，它是用般若智慧以達見性成佛的目的。此二者雖有不同的名字，也有不同的立場，然而是一體的兩面。若得其一，必得其二，不見其一，不得其二；明心一定能見性，見性一定是心地光明。從中觀的立場看般若，若得般若即見諸法自性是空，那就是目的，不再另有如來藏、佛性、法性等目的可求。可是從如來藏系統來看，般若只是功能，不是其本體；功能必定有所屬，所以產生了如來藏和佛性等思想。於是《六祖壇經》雖讓人見到般若的思想，實際上是以如來藏為根本，這是非常明顯的事。¹³

《六祖壇經》將如來藏和中觀的兩系合而為一，以般若為方法，以如來藏為目標，用般若的空觀來破除煩惱的執著，以期達到「明心見性」的目的。六祖惠能以「般若智慧」臻至「見性成佛」的目的將般若視為功能，將佛性如來視為其本體，影響聖嚴法師佛性如來藏的思想，他認為如來藏思想有空與不空如來藏，不空如來藏則係對於佛性而言，具有一切功德的意味。¹⁴

¹³ 釋聖嚴：〈六祖壇經的思想〉，《中華佛學學報》，第三期，1990年04月，頁150～151。

¹⁴ 《自家寶藏—如來藏經語體譯釋》自序，頁5。

參、荷澤神會(668~760，一說 686)

荷澤神會禪師，是唐朝中期的佛教高僧，為六祖惠能的著名弟子之一，曾被奉為中國禪宗七祖，為荷澤宗的創始者，建立南宗的一個得力人物。神會在十四歲時，獨自參謁六祖，投身於六祖門下，逐漸成名。

六祖示寂之後，門下諸師，多在中國南方，形成山林佛教，唯有神會大師一人北上中原，於 732 年（開元二十年），在滑臺（今河南滑縣）大雲寺進行「無遮大會」，與名僧崇遠進行辯論，確立「南宗」宗旨；並批判神秀北宗是「師承是傍，法門是漸」。745 年（天寶四年）著《顯宗記》，提出「南頓北漸」的說法，以南能為頓宗，北秀為漸宗。¹⁵

與神秀北宗禪分庭抗禮，大事闡揚曹溪惠能的南宗禪；並且協助皇帝，平定安史之亂，唐肅宗便為他建立荷澤寺於首都洛陽，開創了荷澤宗，為南宗禪在北方奠定江山。聖嚴法師從神會禪師的著作中汲取法乳，發展日後能見證佛法教儀的實用禪法。他說：

神會禪師（西元六六八—七六〇年）對於中國禪宗的貢獻，扮演著承先啟後的角色，六祖圓寂後，弟子雖多，能夠通宗通教，飽覽儒道群書，深入三藏教誨，熱心國事安危的大師像神會這樣的人，則不作第二位想。¹⁶

聖嚴法師不僅景仰神會禪師是佛學淵博又積極入世，也讚嘆他弘傳佛法智慧所扮演的角色。

聖嚴法師之所以讚嘆神會，是因為其禪法是《六祖壇經》的入門要領。

以〈顯宗記〉的內容來看，學植深厚，文字簡要，宗義明確。全文以《壇經》的「無念為宗」作主題，以般若、解脫、法身的涅槃三德作貫串，以大小三乘的道品行果為架構。動用了印度空有三系，會歸空有不二。思想與實踐並重，解與行相呼相應。雖未引經據典，然從其所遣用的佛學名相及其表達的文義來看，背景資料相當豐富，涉及的大小乘

¹⁵ 吳立民主編、徐孫銘副主編：《禪宗宗派源流》（北京：中國社會科學出版社，1998 年 8 月，初版 1 刷），頁 131。鍾克釗《禪宗史話》（四川：四川人民出版社，1998 年 2 月，初版 1 刷），頁 66~69。

¹⁶ 釋聖嚴：《神會禪師的悟境》（臺北：法鼓文化，2007 年 2 月，初版 1 刷），頁 4。

經論有數十種，而以《般若》、《涅槃》、《維摩》、《法華》、《華嚴》諸經，以及《大智度論》、《中觀》、《唯識》、《起信》諸論，為其取材的根據，目的是在向世人呈現慧能大師的《壇經》宗旨。¹⁷

《六祖壇經》是否出自神會之手，並非是本論文所要討論的。不論作者是誰，《六祖壇經》在塑造後來禪宗的發展以及聖嚴法師對禪的瞭解上都極其重要。聖嚴法師對神會禪師高度推崇，認為他是六祖門下傑出的龍象，是一位代表南宗去征服北方的功臣，為了講解神會禪師的〈顯宗記〉，聖嚴法師翻閱了與之相關的數十種經論史傳，以及現代學者們的著作。在神會的〈顯宗記〉的註解序言中說：「這冊講錄的寫成……使我從禪宗的角度，來看整體的佛法，就像是寫了一冊禪學的佛法概論。」¹⁸〈顯宗記〉動用了印度空有三系，會歸空有不二，思想與實踐並重，解與行相呼相應。這就可以明白為何聖嚴法師如此尊崇神會禪師，他所闡揚及實踐的漢傳佛教正是會歸空有不二，思想與實踐並重，解與行相呼相應。舉例而言，聖嚴法師說：「自古以來，『從禪出教』，『藉教悟宗』，是相互為用的。唯有真的實踐，始能產生真智慧，而為大眾說出究竟清淨的不思議法，也唯有依靠正確的教義指導，始能實踐正法，而明其自心見其本性。」

19

在西方因為許多早期的學術與流行的佛學著作，都受到日本禪的宗派意識的影響，所以神會通常未被視為禪宗的代表人物。一般人所想像的禪宗是超脫形式及教義，只著重於開悟的體驗。在這樣的認知之下，神會當然不會符合禪的印象。然而晚近的學術研究，卻顯示如此的印象，主要是來自於禪佛教傳入西方的過程（主要是由日本傳入），及西方是如何的研究佛教的影響。事實上，儘管禪宗自稱為「教外別傳，不立文字」，然而在中國大多數有影響力的禪師，都博覽群籍、精通佛教義理。聖嚴法師特別舉出神會做為一位解行並重的典範，並沒有甚麼不尋常之處——這正是禪宗千餘年來在中國實行的情況。不過聖嚴法師強調解行不可分離，正是對他所目睹的美國與日本禪所持有的態度的一種矯正。²⁰

¹⁷ 《神會禪師的悟境》自序，頁 5。

¹⁸ 《神會禪師的悟境》自序，頁 5~6。

¹⁹ 釋聖嚴：《明末佛教研究》（臺北：法鼓文化，2009 年 3 月，3 版 1 刷），頁 11。

²⁰ 俞永峰：〈聖嚴法師與禪宗之現代化建構〉，中華佛學研究所，下載時間：2017/4/29。

肆、圭峰宗密(780~841)

圭峰宗密，華嚴宗第五祖。唐代人，世稱圭峰禪師，圭山大師。宗密不僅是華嚴宗的第五代祖師，也是南宗禪荷澤宗一位祖師，荷澤宗上溯禪宗六祖惠能大師的弟子神會大師。²¹元和二年（807）宗密赴京師應貢舉，途經遂州，聽聞道圓和尚說法，乃隨其出家，並受具足戒。又依道圓之勸，參謁淨眾寺神會之弟子益州南印禪師，再謁洛陽報國寺之神照。元和五年（810），入華嚴宗四祖清涼澄觀（737~838，一說 738~839）座下，受持華嚴教學。元和十一年（816），止於終南山智炬寺，自誓不下山，於此遍覽藏經三年，撰有《圓覺經》科文二卷。後入終南山草堂寺，潛心修學，著《圓覺經》大疏三卷。再遷寺南之圭峰蘭若，專事誦經修禪。師嘗見禪門之徒互相詆毀，乃著《禪源諸詮集》一百卷（現僅存序），集錄諸宗禪語，並提倡「教禪一致」，奠定唐末至宋代間之佛教基礎。另著《原人論》一卷，以佛教立場簡扼論述儒、道之著作，此書流傳極廣。又作《孟蘭盆經》疏二卷，論述佛教與我國崇拜祖先等孝道之調和與差異。此外尚著有《華嚴經》綸貫十五卷、《圓覺經》大疏釋義抄十三卷、《金剛般若經》疏論纂要二卷、《起信論》疏注四卷、注《華嚴法界觀門》一卷、《中華傳心地禪門師資承襲圖》一卷等三十餘部。²²

圭峰宗密從其著述中一系列的《圓覺經》疏及大疏鈔可得知，他專心致力於《圓覺經》的鑽研，是為中國禪宗思想史上的一大盛事，是《圓覺經》最早的提倡者。因為宗密所見的《圓覺經》內容，是「具法性、法相、破相三宗經論，南北頓漸兩宗禪門」的，若從所謂性宗的角度來看，《圓覺經》的確是涵蓋了空有、性相、頓漸等法門的。²³自宗密大師以後，華嚴宗被承襲惠能大師法脈的禪宗所吸納。其實，到了宋朝，禪宗的所有支派，所謂的五家七宗，幾乎全都是惠能大師南宗禪的分支。由於宗密大師與南宗禪的淵源，禪宗也就受到了《圓覺經》的影響。

24

http://www.chibs.edu.tw/ch_html/CHIBS30/ch/139.html

²¹ 惠能到宗密的傳承：惠能—神會—智如—惟忠—道圓—宗密。見釋聖嚴：《完全證悟：聖嚴法師說《圓覺經》生活觀》（臺北：法鼓文化，2015年9月，初版7刷），頁6~7。

²² 見佛光大辭典 [https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx\(2017.05.03\)](https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx(2017.05.03))

²³ 《華嚴心詮：原人論考釋》，頁5。

²⁴ 《華嚴心詮：原人論考釋》，頁59。

2005年，聖嚴法師病痛的晚年，仍努力不懈地完成宗密《原人論》考釋。雖然《原人論》研究弘傳的人不多，聖嚴法師卻如此重視，原因有三：**首先，是宗密的判教思想。**宗密以前的判教，都只侷限在佛教內部，以分判出權、實教。而宗密則大膽地將儒、道列入權教，再在佛教內部分判權實之教，這是宗密所獨創的詮釋和教判，將三教的立足點以人為本來論，換言之，雖然三教對於「原人」探究人之本源的立說相異，本末有差，但從策勤萬行，懲惡勸善的角度來看，三教一致無二。儘管如此，宗密所主張的融合會通並非是打迷糊仗，而是回歸義理的層次，認為三教關係是有次第優劣、本末權實之論的，他從華嚴、圓覺的思想高度，從原人的究竟目的出發，對儒、道二教及佛教內部進行了七種教相判釋(儒、道二教及佛教五教)。最後，他認為儒、道二教僅就現世(一世)而說人生的根本，是不能究明人之根源的，因此他認為在天、地、人的三才之中，人之所以成為萬物之靈，是只有人是心識和合而生的，唯有以真心方能作為會通三教之根據。

真性雖為身本，生起蓋有因由，不可無端忽成身相。但緣前宗未了，所以節節斥之。今將本末會通，乃至儒道亦是。謂初唯一真靈性，不生不滅，不增不減，不變不易，眾生無始迷睡，不自覺知，由隱覆故，名如來藏，依如來藏故，有生滅心相。所謂不生滅真心與生滅妄想和合，非一非異，名為阿賴耶識。此識有覺不覺二義。依不覺故，最初動念，名為業相。又不覺此念本無故，轉成能見之識及所見境界相現。又不覺此境從自心妄現，執為定有，名為法執。執此等故，遂見自他之殊，便成我執。……究實言之，心外的無別法，元氣亦從心之所變，屬前轉識所現之境，是阿賴耶相分所攝，從初一念業相，分為心境之二。心既從細至麤，展轉妄計，乃至造業。境亦從微至著，展轉變起，乃至天地業既成熟，即從父母稟受二氣，與業識和合，成就人身。據此則心識所變之境，乃成二分：一分即與心識和合成人，一分不與心識和合，即成天地、山河、國邑。三才中唯人靈者，由與心神合也。佛說內四大與外四大不同，正是此也。哀哉！寡學異執紛然。寄語道流：欲成佛者，必須洞明麤細本末，方能棄末歸本，反照心源。麤盡細除，

靈性顯現，無法不達，名法報身，應現無窮，名化身佛。²⁵

宗密在會通破相教、法相教、小乘教、人天教、儒道二教時，使用了《起信論》的三細六麤說，透過《起信論》中的覺和不覺二義，接著由阿賴耶識起動三細六麤的論理，將諸教的立場嵌合於其中的各個階段。²⁶在〈斥迷執第一〉、〈斥偏淺第二〉不論對儒、道抑或是佛教的人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教的批判是為了除其病(不足)而非是除其法(原則)，以佛了義實教(佛性)來會通儒、道及大小乘佛教，這就是宗密的真正目的。²⁷

宗密提倡三教融合，在五教判之中，納入人天教，並收攝儒、道二教，這樣的思維對後來的中國佛教影響極深遠，乃至到了二十世紀的太虛大師，將佛法判為五乘三等：五乘共法、三乘共法、大乘不共法，於五乘中，皆以人天乘為基礎；太虛大師所說「人成即佛成」之思想，亦以此為著眼點，似乎即是受到《原人論》五教判的影響，不僅如此，也成為日後聖嚴法師所提倡人間佛教及人間淨土的先驅。²⁸其次，宗密深入淺出的經典詮釋風格。聖嚴法師很重視宗密將《原人論》一文寫得淺顯易懂，讓一般人容易親近，不忽視佛教之外的中國本土各家學說，而是兼容並蓄的將它們涵括進來，建立了新型態的中國佛教。第三，宗密的佛性如來藏思想。聖嚴法師在《華嚴心詮：原人論考釋》第四章註 1~5 特別安排長達近 31 頁的篇幅依序地說明佛了義實教、一乘顯性教、本覺真心、佛性、如來藏，尤其如來藏更佔居 10 頁之多。最主要針對如來藏與印度教的神我或梵我之間是同是異或是有我、無我這些爭論不已的問題，引用諸經論強調如來藏的思想信仰具有整合性、適應性、包容性、消融性；再就教判的方式說明興起於後期大乘佛教的佛性如來藏的真如觀及法界觀，是以空義的佛性及無我的如來藏為出發，為了「開引」諸派執我的外道，令使認同佛法、歸向佛法的無我，故說有真常的真我、不真空的佛性如來藏。²⁹這意謂佛說的無我是不同於自然外道的虛無論者，眾生的五蘊身雖非真我卻有常恆不變易的佛性，所以聖嚴法師又引《大智度論》四悉檀來說明這是佛陀接引、教化眾生的

²⁵ 《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 279~287。

²⁶ 鎌田茂雄，《宗密教學の思想史的研究》（東京：東京大學東洋文化研究所，1975 年），頁 162。

²⁷ 胡建明，《宗密思想綜合研究》（北京：中國人民大學出版社，2013 年 8 月，1 版 1 刷），頁 70~71。

²⁸ 《華嚴心詮：原人論考釋》，自序，頁 3~4。

²⁹ 《華嚴心詮：原人論考釋》，自序，頁 265~274。

觀機逗教應機說法的「開引」方式，與宗密《原人論》判教精神是一脈相承的。聖嚴長年行腳東西方，傳法、帶領禪修、參加宗教會議，因此他深切體會漢傳佛教的危機，³⁰面臨世界性的宗教競爭及文化認同，因此漢傳佛教如果要在異質文化落葉生根，他肯認佛性如來藏思想深具整體性、適應性、包容性、消融性的特質，必定可以回應當代及異質時空。聖嚴認為如來藏思想在「開引計我諸外道」並不會落於常見、斷見，因為這如大乘佛教四攝法的「同事攝」，只是渡眾的方法，渡彼岸後終究需捨筏，仍回歸源頭的無常、無我。聖嚴續引《大智度論》所謂四悉檀來說明佛陀的因材施教，以世界悉檀及各各為人悉檀，強調佛菩薩渡眾是觀機逗教，應機說法，四悉檀只是次第方法的不同，最終目標皆是引眾成佛。

伍、蕩益智旭(1599~1655)

蕩益智旭，字蕩益，號八不道人。明末四大高僧之一，被尊為淨土宗九祖。³¹晚居靈峯（浙江杭縣），因此又被尊稱為靈峯蕩益大師。少好儒學，誓滅釋老，偶閱蓮池祿宏(1535~1615)之自知錄、竹窗隨筆，遂取己所著闢佛論焚之。服父喪期間，聞地藏菩薩之本願，始萌出家之志。二十二歲專致念佛。翌年發四十八願，自稱「大朗優婆塞」。二十四歲就憨山德清(1546~1623)大師之門人雪嶺剃度。師嘗學華嚴、天台、唯識，欲統一禪、教、律，綜合佛教諸家體系，惟於實踐上側重念佛。並兼治儒家、景教。主張融合佛、道、儒三教。著作極多，其中閱藏知津，係解說大藏經之經、律、論、雜等四部。並融會諸教學，注釋大乘起信論、大乘止觀論。彌陀經要解一書，乃調和禪與念佛之作。門人成時別編其遺文為《靈峰蕩益大師宗論十卷》。與憨山德清、紫柏真可（1543~1603）、蓮池祿宏並稱明代四大高僧。³²

1975年，聖嚴法師完成以蕩益智旭為研究的博士論文《明末中國佛教の研究》，這份研究對他的思想影響深遠。大致可歸納為三點：**首先是蕩益大師回應時代的智慧與勇氣**。蕩益大師

³⁰ 「我在世界各地行腳，也經常參與各宗教之間的會議，我所看到的佛教宗教師非常之少，漢傳佛教的華僧更少，...。從世界各國及各大宗教的角度來看，漢傳佛教的危機是非常大的。...漢語系的漢傳佛教是大乘佛教的第二祖國、第二母系，...。如果我們母系的佛教很衰微，至少也會影響華人海外佛教的前途。漢傳佛教的智慧、漢傳佛教的功能、漢傳佛教的性質，是最具包容性與消融性的。它賦予了佛教積極住世、化世的精神，...」釋聖嚴：《承先啟後的中華禪法鼓宗》，頁24~26。

³¹ 淨土宗九祖：慧遠、善導、承遠、法照、少康、延壽、省常、祿宏、智旭。見《明末中國佛教之研究》，頁201。

³² 見佛光大辭典 https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx(下載時間：2017.05.03)

當時正身處明王朝末期的衰亂、社會的不安、宋明理學家對佛教的撻伐、儒釋道三教同源論的激盪、天主教的流行和佛教的對抗、明末的佛教僧團也是一片腐敗。佛教衰敗危機時，面對當時社會政治的挑戰，蕩益尋求融合及再詮釋各種佛教教理的方法，特別是天台的學說，以強化漢傳佛教來回應當代。對那些誤解和誤用佛教的佛教徒以及外教的挑戰，蕩益大師疾言厲色地回應，是道道地地的衛道護教勇士。他對禪法之誤用，回應尤其強烈。蕩益大師因為看到了當時禪宗的種種問題，所以遠離嗣承任何禪宗的法派，即使他自己在早期是修學禪法的。聖嚴法師對蕩益大師的認同，在日後他回應當代漢傳佛教危機，及日本禪各種悖離事實的言論時可以看得出來。³³其次是蕩益大師的《教觀綱宗》對聖嚴法師的影響極大，尤其是該書的中國佛教教理的整體架構。聖嚴法師更在日後出版此著作的研究及註釋，³⁴此書使他更加堅定教理與修行合一的重要，亦即天台所說的教觀合一，並將此觀念融入他對禪的理解之中。第三，如來藏思想。聖嚴法師在研究蕩益的學術思想方面，其所涉獵的範圍之廣，以及所涵詠之大乘經論，特別是在屬於如來藏思想，都能屢屢具見其出現於論著當中，³⁵以第五章〈智旭思想的形成與發展〉智旭「現前一念心的觀心說」的觀念為主。天臺宗的傳統大多是以《法華經》的「開權顯實」來闡揚「現前一念心」的本體論與工夫論，智旭則是側重在「如來藏性」來談「現前一念心」的妄心思想，他認為任何一法莫不具有「如來藏性」，證悟「如來藏性」與否即是解脫的關鍵所在。由於法法皆有「如來藏性」，以此暗合天臺傳統的「一色一香，無非中道」，隨一悟入就能解脫；然而對心力羸弱的凡夫而言，佛法太高，眾生法太廣，只有現前一念六識可觀。如果行人能透視第六識的緣生無性，當下即空、即假、即中，即能證悟其中的如來藏性，所以他常將「現前一念心」掛在嘴邊，力勸行者以此為修觀的對象，其背後支持的理據，即以「如來藏性」之貫攝一切法為先天的本體論，以「一心三觀」、特別是「空」觀的「四性推檢」來觀照現前一念心為後天的工夫論，這樣的思想性格全幅是天臺精神的展現。³⁶

³³ 「1.蕩益大師是明末四大師之一。他不僅是一個學者，實際上是一位實踐家。所謂行解相應，正是佛法的標準原則。2.大家都認為蕩益大師是中國天臺宗最後一位大成就者。我對天臺宗所倡導的教觀並重、止觀雙運，非常嚮往。因為這是教理和禪觀相輔相成，也正是今日佛教所需要的一種精神。」見《聖嚴法師學思歷程》，頁113。

³⁴ 釋聖嚴：《天台心鑰——教觀綱宗貫註》。

³⁵ 見《明末中國佛教之研究》，遼譯新版序頁4。

³⁶ 黃鴻文：《蕩益智旭「現前一念心」研究》，中興大學文學系碩士論文，2009年，頁85~109。

智旭的思想側重於《楞伽經》和《大乘起信論》，因此而達成了他的性相融會、諸宗統一論的目的。因為《楞伽經》是如來藏系統的經典，同時也有「五法三自性，八識二無我」的唯識思想，是一部兼具如來藏性宗思想和唯識相宗思想的經典。《大乘起信論》既講真如及如來藏的性宗觀念，又講阿賴耶識的相宗思想。蕩益智旭就是站在這樣的立場看所有一切經教，應該是互相互融，所以他對性相兩系的經典，同等看待。³⁷**第四，禪教律密的淨土歸向，將天臺、賢首、慈恩三派的教學匯合於《宗鏡錄》。**那就是性相和禪教的調和，天臺及唯識的融通，天臺與禪的折衷，儒教與佛教的融合，結果是達成禪、教、律、密匯歸於西方阿彌陀佛的淨土。智旭的佛學深受天台宗學說影響，以一念統攝教禪各家，而最終則歸於念佛的當下之念。智旭不但要把諸宗導歸淨土，還試圖論證諸宗本來就出自淨土，「若律、若教、若禪，無不從淨土法門流出，無不歸還淨土法門」，智旭認為：「達摩、六祖之禪與台宗之圓妙止觀共如秋，密教如冬，而淨土者可為三德祕藏、常樂我淨、究竟安穩之境天台賢首慈恩諸教如夏，律則猶應如春」總之，對智旭而言，淨土是統括這春夏秋冬的律教禪密等的最後最後歸趨之點。**第五，所謂三學一源，是指禪宗、教宗（包括台賢慈恩各家）、律宗應該相互為用，不當分河飲水。**他以為，禪是佛心，教是佛語，律是佛行。蕩益大師的此一思想，直到近代的太虛大師，才算繼承而發揚出來，不過，蕩益大師是以禪、教、律攝盡各宗，太虛大師則仍以八宗本位唱出：「此之八宗，皆實非權，皆圓非偏，皆妙非羸，皆究竟菩提故，皆同一佛乘故。」蕩益大師將各宗匯歸一宗，集結於佛陀一身的言行心態，太虛大師則任由各宗分張，而加以一體看待。這兩位大師之間，雖各有其特色，但在要求各宗會合的觀念，乃是先後遙遙呼應的。這也唯有大思想家，才能有此偉大的襟抱。蕩益大師既然主張三學一源，所以，念佛三昧不外禪、教二門，但尚應以戒律的精進，來達成念佛三昧的圓熟。因為「若欲淨土，當淨其心」，欲淨其心，必先防非止惡，故以持戒為念佛之因行，淨土乃念佛之結果。於是，在念佛三昧的理論上，又使他完成了三學一源的思想體系。³⁸蕩益大師的念佛三昧思想影響聖嚴法師的淨土思想，聖嚴法師所主張的淨土即是從思想的淨化、生活的淨化、心靈的淨化三個層面，提出以念佛修禪定、行

³⁷ 見《聖嚴法師學思歷程》，頁 124。

³⁸ 見釋聖嚴：〈蕩益大師的淨土思想〉，《現代佛教學術叢刊》，第 65 期(臺北：大乘文化，1980 年 10 月)，頁 331~342。

五戒十善、社會淨化運動三大具體的修學指導，讓生活於娑婆世界五濁惡世的普羅大眾，也能享受到淨土的無礙解脫。

第二節 楷模在近賢

聖嚴法師自述思想源自於太虛大師(1890~1947)、東初和尚(1908~1977)、印順長老(1906~2005)，承先啟後，有承繼也有開展。太虛大師、東初和尚、印順長老對佛性的詮釋臚列如下，以此探究聖嚴法師如何承繼與開展：

壹、太虛大師(1889~1947)

釋太虛，法名唯心，別號悲華。光緒三十年（1904）於蘇州平望小九華寺出家，同年依寧波天童寺寄禪和尚受具足戒。1909年隨寄禪參加江蘇省僧教育會，又於南京金陵刻經處祇洹精舍從楊文會學佛經。1911年在廣州組織僧教育會，住持白雲山雙溪寺。時值黃花岡之役，因作詩憑弔，不容於清廷，遂離粵返滬。1912年與同學仁山等創設中國佛教協進會，後中國佛教協進會並入中華佛教總會，被推為會刊《佛教月報》總編輯。撰文宣傳「佛教復興運動」，建立新的僧團制度。1917年應請至台灣弘法。曾在上海與章太炎等組織覺社，出版《覺社叢刊》，後改為《海潮音》月刊。1922年創辦武昌佛學院。1925年率佛教代表團出席在日本東京召開的東亞佛教大會，並考察日本佛教。1927年任廈門南普陀寺住持、閩南佛學院院長。1928年在南京發起成立中國佛學會，是年秋出國訪問，歷游英、法、德、比、美諸國，宣揚佛教。與英、法等國學者共同發起，在巴黎籌組世界佛學苑，為中國僧人去歐美傳播佛教之始。1931年在重慶北碚縉雲寺創辦漢藏教理院。1943年組織中國宗教徒聯誼會。抗戰勝利後，任中國佛教整理委員會主任。1947年病逝於上海玉佛寺。³⁹是印順法師及東初法師的入門師父，被推崇為人間佛教的創始人，受到佛教後學們的崇敬。

太虛大師對於聖嚴法師的影響，首先是致力於設立佛學院，提升僧侶的教育水準。不過，當聖嚴法師在日本實際目睹辦學優良的佛學院時，還是深覺國內的佛學院的辦法仍是無法相提

³⁹ 佛光大辭典 https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx

並論的。同時他也體認到，試圖將漢傳佛教與現代教育體系融合時，所面臨的艱鉅任務。他決心要提升漢傳佛教徒的教育水準。**其次，以中國佛教為本位的主張：**

太虛唯心與蕩益智旭之間，頗多相似之點，比如，以中國佛教為本位的主張；以《大乘起信論》及《楞嚴經》的如來藏真如心為佛法的最高依準...太虛自有其獨特之處，他雖是立足於如來藏真如心的觀點上來看一切佛法，卻特別重視唯識法相的運用，慣常以唯識的名相解釋經論，以致有人甚至誤以他是唯識宗的學者，其實他只是在理論的說明上，為了投合現代科學觀點而方便利用唯識而已，凡涉及如來藏與唯識思想的比較時，他便以為唯識是不究竟的了。⁴⁰

從上述引文可看得太虛大師是以中國佛教為本位的主張；以《大乘起信論》及《楞嚴經》的如來藏真如心為佛法的最高依準，這二點影響聖嚴法師日後以弘揚漢傳佛教為職志以及對如來藏的高度重視的因素之一。再者，即使太虛大師為了投合現代科學觀點而慣常以唯識的名相解釋經論，但是，在理論的說明上，凡涉及如來藏與唯識思想的比較時，他則以為唯識是不究竟的了。聖嚴法師在融攝性相二宗的作為也善巧以唯識的名相來說明禪修的體證境界，其初衷與太虛大師一致，將之視為方便說而非究竟說。

貳、東初和尚（1908～1977）

東初和尚，字鐙朗，號仁曙。以別號東初行。年十三，依江蘇觀音庵靜禪老和尚出家。年二十二，於寶華山受具足戒，先後就讀鎮江竹林佛學院及廈門閩南佛學院，親近太虛大師，繼而參禪於常州天寧寺，經年有省。民國二十四年（1935），於鎮江焦山定慧寺，受曹洞宗智光和尚付法，三十五年繼席該寺方丈。其間與其法兄雪煩共創佛學院，發行「中流」月刊。三十八年抵臺灣，翌年，掩關於臺北北投法藏寺，次年於關中創辦「人生」月刊。四十五年創建中華佛教文化館。先後影印大正大藏經，並創辦「佛教文化」季刊。師曾任中國佛教會常務理事等職，但於卓錫臺灣之後，專心於修持及佛教文化事業之推廣，晚年致力於佛教史學之研究，

⁴⁰ 釋聖嚴：《評介·勵行》，《法鼓全集》，輯3冊6（臺北：法鼓文化，1999年12月，初版1刷），頁13。

中日佛教交通史、中印佛教交通史、中國佛教近代史三書，為其代表性著作，此外尚有佛教藝術、禪、心經思想史等著作多種。⁴¹

東初和尚，他和印順長老是太虛大師所創辦的閩南佛學院（廈門）的同學，兩人在此受到了太虛大師的人間佛教思想的啟發。雖然如此，兩人日後發展的路數是不同的，東初和尚的人間佛教思想在日後啟發了聖嚴法師，東初和尚基本是接受太虛大師以法界圓覺宗為主旨的看法，也就是如來藏說是大乘佛法的重要組成部份，並將人間佛教的教理基礎回到中國禪的體驗基礎及明朝以來的佛教革新運動的背景來思考，簡而言之，在中國大乘佛教的發展脈動來思考人間佛教的課題，東初和尚的思想脈絡深刻地影響聖嚴法師日後推展的人間佛教之運動。

參、印順法師(1906~2005)

釋印順，人稱印順導師、印順長老、印順法師，為太虛大師門徒，近代著名的台灣佛教大修行者。二十五歲出家於普陀山福泉庵。依清念披剃，法號印順，內號盛正。其後，就學於閩南佛學院，僅一學期。以原本學殖優異，故被升為該院教師。不久，赴普陀山閱藏。其後四處遊學、授課，先後駐錫於武昌佛學院、四川合江縣法王學院，及漢藏教理院等處。

1949 年至香港，1952 年秋至臺灣。初任善導寺導師、住持，及「海潮音」雜誌社社長等職。建立福嚴精舍與慧日講堂，並設立新竹女眾佛學院。1964 年掩關於嘉義，開始潛心於著述。1973 年，以《中國禪宗史》一書，獲日本大正大學文學博士學位。為中國出家人中，以論文得日本之博士學位的第一人。

師著作等身，所曾刊行成書者，共計著述四十種，編書四種。其所撰述一洗前此中國傳統佛教界之宗派偏見，而以釋尊之本懷為依歸。其對佛法本義之釐清與闡揚功績，當代中國佛教界，罕見其匹。⁴²

印順長老在 1931 年就學期間接觸到太虛大師的思想時，就已經認為「現實佛教界的問題，根本是思想問題……願意多多理解教理，對佛教思想起一點澄清作用」⁴³，在 1932 年夏至 1936

⁴¹ 佛光大辭典 https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx

⁴² 佛光大辭典 https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx

⁴³ 釋印順：《游心法海六十年、契理契機之人間佛教合刊本》（臺北：正聞出版社，2006 年 5 月，初版 2 刷），頁 6。

年底在普陀山進行了三年的閱藏，從而在新的大乘三系之判教的教理基礎上，對於太虛大師的高揚法界圓覺的思想加以批判，闡發了人間佛教的思想的另一個方向，影響日後與其有師生之誼的昭慧法師等人所開展的方向。⁴⁴

印順長老為何對於太虛大師的高揚法界圓覺的思想加以批判？太虛大師將中國的大乘三系配合唯識的三性，印順長老則以為性空唯名論可釋為遍計所執性，虛妄唯識論當然是依他起性，而真常唯心論不可釋為圓成實性。因為圓成實是空性，是不生不滅的無為性和平等性，它不能像《大乘起信論》的真如心，可依之而立染淨因果，這也意謂蕩益、太虛將唯識的真如解釋為受熏的真如是不正確的。依照印順法師的觀點，唯有空的思想，方是佛法的真髓所在，佛教的根本義理是因緣，因緣生法，即是空，一切法因空而生起，不空便有障礙，便不能生起諸法，唯有空，方能建立一切法，唯有體證了空理，方能生起大慈悲，假如是不空，不論稱它為唯我、神我、唯理、唯心，均係根源於錯覺，名目雖不同，本質則無殊。以緣起性空，無我的中觀，來否定了這些絕對的觀念，方能悟了一切是相對的、依存的、流變的存在，方有真智慧的顯現。⁴⁵

正因印順長老認為唯有空的思想，方是佛法的真髓所在，所以，他認為佛性、如來藏，與我是異名同義：

如來藏從譬喻而來，有印度神教的神學淵源。……『大般涅槃經』卷七（大正一二·四〇七上、中）說：「佛法有我，即是佛性」。「我者，即是如來藏義。一切眾生悉有佛性、即是我義」。如來藏、佛性，與我是同一的。……如來藏，約如來（性）在眾生身中說。眾生身中有如來藏，主要是說明本有如來德性，所以眾生有成佛的可能。『華嚴經』「眾生具有如來智慧德相」，也是這個意思。但眾生身中的如來藏，明確的說是我的別名。印度神學中的我，與梵同體，而成為生死中的主體。在如來藏法門中，我與如來不二，依我而可以成佛，也就是眾生的主體。⁴⁶

⁴⁴ 參見賴賢宗：〈佛教詮釋學與人間佛教思想的哲學詮釋〉，臺北：國立臺灣大學文學院佛學研究中心主辦「第四屆印順導師思想之理論與實踐——「人間佛教·薪火相傳」學術研討會」，2003年，頁291~330。

⁴⁵ 《評介·勵行》，頁20~21。

⁴⁶ 釋印順：《如來藏之研究》（臺北：正聞出版社，2009年1月，重版1刷），頁134。

印順長老認為，如來藏的原始說是真我，如來藏梵文 *tathāgata-garbha* 為 *tathāgata* 與 *garbha* 的結合語，最早淵源於印度神教的神學。他引用《大般涅槃經》以及《華嚴經》的經文說明：眾生身中的如來藏，是我的別名。印順導師認為這樣的說法是為了適應印度神教文化，為外道開善巧方便之門了，使他們漸入佛法，所以宣說如來藏我。換言之，他認為如來藏跟神我思想接近，而與阿舍佛法的緣起性空有所差異，僅可視為是接引神我外道的方便說。

印順長老以初期佛教與中觀思想為主，對於佛性如來藏思想比較無法認同，傾向將之視為方便引導的性質。⁴⁷這樣的見解是聖嚴法師無法完全認同的，他信解佛性的教理，認為如來藏具空(淨)之外，同時，也具有不空(染)的特性，聖嚴法師雖然採取了融通的態度，不過仍以性空思想為根據，並且認為如來藏並不違背緣起的空義。不過，由他對中國佛教的特色的高度推崇及他認定他自己所傳播的中國禪法是如來藏思想看來，⁴⁸聖嚴法師還是較傾向太虛大師判教的法界圓覺思想，並在幾本著述中闡發佛性思想及其現代宗教實踐意涵，至於他如何既傳承古德以及近賢的佛性思想，又創新推進呢？於下一章聖嚴法師佛性當代詮解說明之。

⁴⁷ 「《楞伽經》說：由於『眾生畏無我』；為了『攝引計我外道』，所以方便說有如來藏。...中國佛教界，特別重視這一方便，大大的弘揚。但是，如忽略了佛說如來藏的意趣，便不免類似外道的神我了。要知道，這是佛為執我外道所說的方便。其實，如來藏不是別的，即是法空性的別名。必須通達『無我如來之藏』，才能離煩惱而得解脫。」見釋印順：〈佛教之涅槃觀〉，《學佛三要》，(臺北：正聞出版社，1988年12月，12版1刷)，頁239~240；「南本『大般涅槃經』，有一譬喻，如卷九(大正一二·六六三上)說：『如牧牛女，為欲賣乳，貪多利故，加二分水，轉賣與餘牧牛女人。彼女得已，復加二分，轉復賣與近城女人。彼女得已，復加二分，轉復賣與城中女人。彼女得已，復加二分，詣市賣之。.....取已還家，煮用作糜，無復乳味，雖無乳味，於苦味中猶勝千倍』。.....佛法，如牛乳一樣。為了多多利益眾生，不能不求適應，不能沒有方便，如想多賣幾個錢，而加上水一樣。.....終於，佛法的真味淡了.....。」見釋印順，《原始佛教聖典之集成》(臺北：正聞出版社，2002年9月，初版10刷)，頁879；「.....(胎)藏與我，都從婆羅門教(Brahmanism)的教典中來，這不是向印度神教認同嗎？依佛經說，當然不是的。.....『開引計我諸外道故，說如來藏』。為了攝化外道，所以說如來藏我；.....依佛法說，這是適應世間的妙方便，但在一般人怕有點神佛莫辨了！.....」見《如來藏之研究》，頁162~163。

⁴⁸ 《聖嚴法師學思歷程》，頁200~201。

從六位古德的典範以及三位近賢的激盪可歸納出他們共同的特質以及對法師的影響：

表 3-1：古德近賢之激盪

	性相融會	性具染淨	空有不二	藉教悟宗	禪淨一致	三學一源 禪/教/律	教觀合一	教判	起信論	楞伽經	楞嚴經
慧思	◎	◎ ⁴⁹					◎		◎ 50	◎	
惠能				◎ ⁵¹						◎ ⁵²	
神會			◎ ⁵³	◎						◎	
宗密	◎	◎			◎			◎	◎	◎	◎



⁴⁹ 「《大乘止觀法門》，……，本書是以如來藏緣起思想為基礎，除了以論述心意識論中的真妄和合的本識為其中心體系之外，另外刻意說到以染淨二性為中心的一個體系。……，三舉空與不空二種如來藏義，以廣辨「真如」之義。所謂「空如來藏」，即是此一心性，雖能緣起生死、涅槃及遠、順等法之建立，而復同時心體平等，妙絕染淨之相，心性既寂，故名「空如來藏」，但此並不是說心體之空無所有，所以其次又說到「不空如來藏」。乃以此心具有染淨二法，故名不空。所謂淨法，是指具足無漏性功德法以及出障離塵的淨法；所謂染法，是指出障聖人為能方便度化眾生，故具染性，眾生未出生死，乃具染事。」《大乘止觀法門》，頁 9~11。

⁵⁰ 「南嶽慧思的《大乘止觀法門》是採取《大乘起信論》的立場」釋聖嚴：〈天臺思想的一念三千〉，《學術論考》，頁 11~12。

⁵¹ 「所以自古以來，在佛教裡有兩句話，「從禪出教」和「藉教悟宗」。惠能講出《六祖壇經》從禪出教，他聞《金剛經》而開悟是藉教悟宗。禪也好，宗也好，都同樣是指佛性和自心的一體之兩面，此即如來藏思想的表現。」

⁵² 「從《壇經》的內容固然可以看到濃厚的如來藏思想的成份，那是受了《楞伽經》系統的影響」釋聖嚴：〈六祖壇經的思想〉，《中華佛學學報》，第 3 期，1990 年 04 月，頁 150~151。

⁵³ 「全文以《壇經》的「無念為宗」作主題，以般若、解脫、法身的涅槃三德作貫串，以大小三乘的道品行果為架構。動用了印度空有三系，會歸空有不二。思想與實踐並重，解與行相呼相應。」《神會禪師的悟境》，自序，頁 5。

蕩益	◎ ⁵⁴	◎			◎ ⁵⁵	◎ ₅₆	◎ ⁵⁷	◎	◎ ₅₈	◎ ⁵⁹	◎ ⁶⁰
太虛	◎	◎						◎	◎ ₆₁		◎ ⁶²
東初	◎									◎	
印順								◎			

綜觀這七位古德、近賢對聖嚴法師的影響，歸納為幾項：一、**就教理的部分**，有性相融會、性具染淨、空有不二、三學同源、教判的立場；二、**就修證的方法**，有藉教悟宗、從禪出教；三、**就經論的部分**，則有《大乘起信論》、《楞伽經》、《楞嚴經》。法師其如來藏思想乃立足於「緣

- ⁵⁴ 「第五章是討論智旭思想之形成及其展開，……。到了壯年期分成前後兩個階段：前期是從三十一歲到三十九歲，闡揚法性與法相融會的思想，也是以《梵網經》為中心的「心體」思想。……；接著他把天臺教觀和唯識思想調和，同時又歸結到淨土的思想。到晚期，是從他的五十到五十七歲，他的思想則側重於《楞伽經》和《大乘起信論》，因此而達成了他的性相融會、諸宗統一論的目的。因為《楞伽經》是如來藏系統的經典，同時也有「五法三自性，八識二無我」的唯識思想，是一部兼具如來藏性宗思想和唯識相宗思想的經典。《大乘起信論》既講真如及如來藏的性宗觀念，又講阿黎耶識的相宗思想。蕩益智旭就是站在這樣的立場看所有一切經教，應該是互相互融，所以他對性相兩系的經典，同等看待。」《聖嚴法師學思歷程》，頁 124。
- ⁵⁵ 「代表著明代佛教的禪與淨土《竹窗隨筆》中說，不唯念佛不礙參禪，而且有益於參禪。以禪淨一致為主軸的各宗互融，構成了明代佛教的特色。這一傾向，可從幾乎是出現於同一時代中弘佈佛教的所謂四大師：株宏、真可、德清、智旭的共通見解中，得到消息。」見釋聖嚴：《中國佛教史概說》（臺北：法鼓出版社，《法鼓全集》第二輯第二冊，1999 年 12 月，1 版 1 刷），頁 213。
- ⁵⁶ 「蕩益智旭他宗於天臺，承四明知禮之說，撰述有《教觀綱宗》、《大乘止觀釋要》，此外尚有《阿彌陀經要解》、《楞伽經義疏》、《梵網經合註》、《閱藏知津》等，達四十部。他主張「禪為佛心，教為佛語，律為佛行，具備此三者，始為完全之佛教」，此即主張：禪教律的三學同源，結歸念佛一行，執持名號，以致念佛三昧。他是發足於天臺，又宗於淨土，並提倡禪教律之融會實踐的新佛教者，他正是代表明代佛教之歸結的人物。」《中國佛教史概說》，頁 215。
- ⁵⁷ 「智旭不屬於天臺子孫，但他凡釋經論，均依天臺的方法，畢生主張教觀並重。」釋聖嚴：《明末佛教研究》，頁 249。
- ⁵⁸ 「第五章是討論智旭思想之形成及其展開，到晚期，是從他的五十到五十七歲，他的思想則側重於《楞伽經》和《大乘起信論》，因此而達成了他的性相融會、諸宗統一論的目的。……。《大乘起信論》既講真如及如來藏的性宗觀念，又講阿黎耶識的相宗思想。蕩益智旭就是站在這樣的立場看所有一切經教，應該是互相互融，所以他對性相兩系的經典，同等看待。」《聖嚴法師學思歷程》，頁 124。
- ⁵⁹ 「第五章是討論智旭思想之形成及其展開，到晚期，是從他的五十到五十七歲，他的思想則側重於《楞伽經》和《大乘起信論》，因此而達成了他的性相融會、諸宗統一論的目的。因為《楞伽經》是如來藏系統的經典，同時也有「五法三自性，八識二無我」的唯識思想，是一部兼具如來藏性宗思想和唯識相宗思想的經典。」《聖嚴法師學思歷程》，頁 124。
- ⁶⁰ 「第五章是討論智旭思想之形成及其展開，從他十二歲到三十三歲的階段，有兩條路線：第一是以《楞嚴經》為中心而討論禪和淨土的問題；……他的壯年後期是從四十歲到四十九歲，乃對《楞嚴經》的再重視以及發揮諸宗融通的修道論。」《聖嚴法師學思歷程》，頁 124。
- ⁶¹ 「太虛唯心與蕩益智旭之間，頗多相似之點，比如，以中國佛教為本位的主張；以《大乘起信論》及《楞嚴經》的如來藏真如心為佛法的最高依準；以唯識名相註釋《大乘起信論》；他雖沒有襲用現前一念心的名稱，卻運用第六意識來貫串中國佛教的大乘八宗，並且主張八宗的地位，互相建立，彼此平等。凡此，均係受了蕩益智旭的影響。」釋聖嚴：《書序·評介·勵行》，《法鼓全集》，輯 3 冊 6（臺北：法鼓文化，1993 年 11 月，初版 1 刷），頁 186。
- ⁶² 同上註。

起性空」，對於三系的融攝，乃基於回應現代需求與符合其修證體驗與禪修指導理念，而擇其要。認為三系思想雖強調之處有別然其皆為對佛性之不同面向的討論與詮釋，回歸佛性本體而論，三系並無究竟意義之別，唯有切入面的差異。再者，對於修證的部分則是強調教觀並濟、止觀雙運，聖嚴法師是一位義解與實修皆有大成就，且具國際觀，不可多得的宗教師。

第三節 經典啟慧

在法師《世界佛教通史》提到佛性如來藏系的經論有：《如來藏經》、《不增不減經》、《大法鼓經》、《勝鬘經》、《無上依經》、《大乘涅槃經》、《解深密經》、《入楞伽經》，以及未曾譯成漢文的《大乘阿毘達磨經》等。論書則有：《佛性論》、《寶性論》、《大乘起信論》。《楞嚴經》、《圓覺經》亦可列入。⁶³這些經論在《法鼓全集》引用的概況如下表：

表 3-2：《法鼓全集》佛性經論引用概況

佛性經論	次數	備註
楞嚴經	338	滿益智旭性相融和
大乘涅槃經	253	大乘涅槃經 2 涅槃經 251
大乘起信論	191	
入楞伽經	163	入楞伽經 20 楞伽經 143
圓覺經	131	
如來藏經	63	
勝鬘經	61	
佛性論	28	
寶性論	25	
不增不減經	15	
大法鼓經	12	

⁶³ 釋聖嚴：《世界佛教通史》，上冊(臺北：東初出版社，1969年8月，1版1刷)，頁171。

透由上表得知，《楞嚴經》高居第一位；《大乘涅槃經》居第二；《大乘起信論》居第三；《入楞伽經》居第四；《如來藏經》雖居第六，但是，在《法鼓全集》的經典釋義類中，佛性如來藏系的經論的釋義只有一本，也就是《如來藏經》，足見法師對此經的器重。據表 3-2 作為表 3-1 所歸結的三本經論：《楞嚴經》、《大乘起信論》、《入楞伽經》之論證，以下就這三本經論對於法師如來藏思想之影響做說明。

壹、《楞嚴經》

《楞伽經》是如來藏系統的經典，同時也有「五法三自性，八識二無我」的唯識思想，是一部兼具如來藏性宗思想和唯識相宗思想的經典。又蕩益大師是以《楞嚴經》為依歸的禪者，青少年期以《楞嚴經》為中心而討論禪和淨土的問題，壯年後期更是以《楞嚴經》為基盤，發揮諸宗融通的修道論把天臺教觀和唯識思想調和，歸結到淨土的思想。⁶⁴蕩益大師據此經成為性相融和論者，也是禪教律的統一論者。換言之，蕩益大師據《楞嚴經》為中心而討論禪和淨土的問題以及將天臺教觀和唯識思想調和，歸結到淨土的思想，這二點皆為聖嚴法師日後發展如來藏思想之教法—以禪攝淨及結合蕩益智旭的「現前一念心」及永明延壽「一念成佛論」來闡述實現人間淨土之可能性。

貳、《大乘起信論》

《大乘起信論》是中國化佛教思想的一部重要典籍，以「一心開二門」為思想核心建立一套特別的佛教理論體系。《大乘起信論》指出：

云何立義分？謂摩訶衍略有二種：言有法者，謂一切眾生心，是心則攝一切世間、出世間法，依此顯示摩訶衍義；以此心真如相，即示大乘「體」故；此心生滅因緣相，能顯示大乘「體、相、用」故。……依於一心有二種門，所謂心真如門、心生滅門，是二種門皆各總攝一切法，此義云何？以是二門不相離故。……心真如門者，即是一法界大總相法門。以心本性不生、不滅相，一切諸法皆由妄念而有差別；若離妄念，則無境界差

⁶⁴ 《聖嚴法師學思歷程》，頁 124。

一心指的是眾生心，亦是所有教義的起源，不管是世間法還是出世間法都由此心所含攝。《大乘起信論》分兩部分以討論此心，專注在「心」這個體來做討論的，稱為「心真如相」；而此心體在因緣生滅中所展現出來的作用，稱為「心生滅因緣相」，此作用有「體、相、用」三種意義。承此以說「二門」為「心真如門」與「生滅門」，心真如門是從「心之總體」來說，說本心不生、不滅，無絕對差別相；心生滅門則從「心之總體」來說，說本心不生、不滅，無絕對差別相；心生滅門則從「現象」來說生與滅。另外，真如門攝一切清淨法，而生滅門攝一切染污法，故「是二種門皆各總攝一切法」兩者雖有淨染之別，卻不相離，因為此二門實際上就是心的兩種義涵。簡單來說，一心是肯定眾生成佛內在又超越的根據，也是一切現象之可以生成的依據。

《大乘止觀法門》與《大乘起信論》的關係相當密切，法師在《大乘止觀法門之研究》中，從《勝鬘經》的空及不空如來藏思想到《大乘起信論》的如實空及如實不空的觀點，掌握《大乘止觀法門》依如來藏與阿賴耶識和合觀念建立真妄和合的「本識」，開展出心意識論的體系。⁶⁶《大乘起信論》既講真如及如來藏的性宗觀念，又講阿賴耶識的相宗思想。蕩益智旭就是站在這樣的立場看所有一切經教，應該是互相互融，同等看待。⁶⁷

再者，宗密在會通破相教、法相教、小乘教、人天教、儒道二教時，也是善用了《起信論》的三細六麤說，透過《起信論》中的覺和不覺二義，接著由阿賴耶識起動三細六麤的論理，將諸教的立場嵌合於其中的各個階段。宗密這觀點也影響聖嚴法師其佛性思想採取融攝各宗之長的立場。

⁶⁵〔馬鳴菩薩〕造、〔唐·實叉難陀〕譯：《大乘起信論》卷 10，《大正藏》冊 32，頁 584b 中～584 下。

⁶⁶《大乘止觀法門之研究》，頁 141。

⁶⁷《聖嚴法師學思歷程》，頁 124。

參、《楞伽經》

《楞伽經》與禪宗有殊緣，為禪宗最主要的經典之一，《楞伽經》主要是講如來藏。⁶⁸《大乘止觀法門》最重要的基礎論典，當然是《起信論》，《起信論》乃受了《入楞伽經》的很多影響，它也像《楞伽經》那樣，顯示著將如來藏與阿梨耶識思想，結合為一的傾向。⁶⁹

聖嚴法師相當重視《楞伽經》，認為如來藏系在印度本來就有，印順法師的《如來藏之研究》，還有日本高崎直道的《如來藏的形成—印度大乘佛教思想研究》，都是以印度如來藏思想為基礎做的研究。事實上，就法師之見解，如來藏思想的最根本應該是《楞伽經》；但《楞伽經》不僅有如來藏，也講唯識和空，把這三系整合起來，換言之，它具「五法三自性，八識二無我」的唯識思想，是一部兼具如來藏性宗思想和唯識相宗思想的經典，只是一般人都將它視為純粹的如來藏經典。而《楞伽經》不僅有如來藏，也講唯識和空，將這三系整合起來的特性正影響智旭在晚年期的思想，其側重於《楞伽經》和《大乘起信論》，因此而達成了他的性相融會、諸宗統一論的目的。⁷⁰《楞伽經》將如來藏與阿梨耶識思想，結合為一的特點當然也影響聖嚴法師其如來藏思想性相融合之立場。

第四節 禪修體證

壹、掩關自創無念法

聖嚴法師於掩關這一段時日，前期是讀經、拜懺，後期是讀經、寫作，讀經與寫作在時間上互有更替，唯有打坐則是從未中斷，他打坐的方法非常奇特，既不修觀也不參禪，更不念佛；也就是說上述佛家修定大法，對他而言竟然都不契機，他的打坐是諸法之外的「純打坐」不加任何「禪觀」，他也自知這是個人的創作，所修法門為自創，法師在這一特殊的方法上，找到了「心不在內、不在外、不在中間」的「本來無一物」的一絲不掛禪。他沒有師承、未經啟迪，

⁶⁸ 「禪宗最主要的經典有三部，一部是《楞伽經》，一部是《金剛經》，另外一部則是《維摩詰經》。」林其賢編：《聖嚴法師七十年譜》，頁 955。

⁶⁹ 《大乘止觀法門之研究》，頁 136。

⁷⁰ 《聖嚴法師學思歷程》，頁 124。

用這一「離念、無念」、「非觀非禪不思議法」，開闢了另一片修行空間，若干年後，他訂名為「疑似曹洞默照禪」之「無念法」。聖嚴法師這種「疑似曹洞默照禪」之「無念法」，常「身在禪中不見禪」，不管在知識與境界兩方面，都已另見天地了。此階段的修證方法對於日後開創中華禪法鼓宗，也就是空有不二的如來藏教法有甚深的影響。

所有的修行方法除了「九十天的般舟三昧」之外，其他的有關佛家禪定（六祖禪、天臺止觀、念佛三昧）都試煉了，並且決定了寧願作為一位宗教家、一個老比丘，雖然自己修的不是中國正宗「禪」，但是他遍讀一切禪修的典籍，也選擇了日後教禪的路。⁷¹

聖嚴法師於掩關六年解行雙運的歲月，於修證的部分在試煉了六祖禪、天臺止觀、念佛三昧後，決定了寧願作為一位宗教家、一個老比丘，深知自己修的不是中國正宗「禪」，但是他遍讀一切禪修的典籍，也選擇了日後教禪的路，也就是融貫古今中外的中華禪法鼓宗。

貳、西方禪修教與學

聖嚴法師負笈東瀛六年，在掄獲碩、博士文學學位之後，他又隻身前往美國，展開挑戰性極高的傳法，面對、接受、處理異質文化的西方的深層激盪。

聖嚴法師在異質文化的西方首先以教授禪法。西方是以一神教為主要信仰，法師如何在這樣的文化底蘊下，讓漢傳禪佛教在異域落地生根呢？

聖嚴法師的禪師生涯開始於美國。他的第一批美國學生包括研究生、藝術家、教師、及愛好武術的人士。他稱為「禪修特別班」的禪坐訓練班，首次於1976年5月3日舉辦。他教的方法是數息，只有四位學生。可是不到一年，聖嚴法師的團體已經有20位學生，並且已開始在長島的菩提精舍舉辦禪七。他們對他所教的任何東西都開放地接受、學習，而聖嚴法師則運用自己在台灣山中閉關時累積的經驗。他的禪七模式，是他在日本的伴鐵牛座下參學時觀察得來的。從每段打坐開始及結束、如何進入小參室、慢步經行與快

⁷¹ 《歸程》，頁295。

步跑香等他所採用的相關信號和規矩，便可得知。可是聖嚴法師在此一時期的應機示教、揮灑自如的禪風，使他的禪法別具一格。⁷²

聖嚴法師運用在美濃朝元寺閉關時所累積的經驗，為他指導禪修的基礎。他的禪七模式，是他在日本的伴鐵牛座下參學時觀察得來的。他的禪修指導方法是融合自身的禪修體證及在東瀛參學的經驗。

在他的一次「禪修特別班」之中，他對學生宣稱：「我現在所教的禪修，不同於目前日本禪堂裡和中國佛寺中所教的。我稱之為『禪』，是為了配合當前美國對這一名詞的用法。可是我傳授的，事實上是佛陀所教的修行方法。這是使大家悟入佛陀智慧的大乘法門。」聖嚴法師所教的是融會性的、系統次第性的實用法門，目標在實證空性或「無」，如禪宗語錄中一再提到的。⁷³

聖嚴法師其禪學思想的基調仍是以佛陀的本懷—緣起性空，他的禪修法融會傳統經教與自內證經驗之交涉之外，最主要他開展出一套層次分明之修證次第，能廣泛地接引眾生，即使是異質文化的西方以及不同宗教的眾生。

二十七日至三十一日，於聖彼得堡近郊舊皇宮度假中心主持五日禪修，詳盡介紹放鬆身心、體驗呼吸、數呼吸，並介紹默照禪之層次，以及系統佛法。禪眾計二十一人，多來自一南少林派武術學校。因有武術基礎，禪修效果甚佳。〈報導〉：「因為聖嚴師父難得來到該地，參加的禪眾都很珍惜，相當用功，聖嚴師父也極盡善巧，將基礎佛學無常、無我、空的觀點，配合因緣有自性空的基礎觀法。從呼吸法的隨息、數息而至默照禪的修行法，介紹得相當細膩，使不少禪眾能有身心統一乃至內外統一的體驗。最後也介紹了話頭禪的練習法，雖已沒有時間用來實修，卻讓彼邦人士第一次聽到了正確的話頭禪

⁷² 俞永峰：〈聖嚴法師與禪宗之現代化建構〉，頁 144。中華佛學研究所，下載時間：2017/4/29。
http://www.chibs.edu.tw/ch_html/CHIBS30/ch/139.html

⁷³ 俞永峰：〈聖嚴法師與禪宗之現代化建構〉，頁 145。中華佛學研究所，下載時間：2017/4/29。
http://www.chibs.edu.tw/ch_html/CHIBS30/ch/139.html

法。最後說明印度阿含佛教的緣起思想：見緣起即見正法，見正法即見空性，見空性即悟佛道。又介紹印度大乘佛法的三系：中觀、唯識、如來藏，都是圍繞著緣起有自性空闡明佛法。禪期圓滿日，每一位禪眾都受了三皈五戒。」⁷⁴

聖嚴法師雖以印度阿含佛教的緣起思想為禪修方法的起點與歸趨，但是其主體信念是佛性真如思想。



⁷⁴ 《聖嚴法師七十年譜》，頁 972~973。

第四章 聖嚴法師佛性當代詮解

此章節乃是針對聖嚴法師如何於佛性思想發展之軌轍及承先啟後的歷史定位來回應當代宗教於學術、信仰、實踐三層次的需求所做的當代詮解。筆者認為聖嚴法師於佛性當代詮解可歸納為四個特點來說明之：一、融攝般若佛性。二、攝取諸宗之長。三、結合學術信仰。四、縮合傳統現代。

第一節 融攝般若佛性

聖嚴法師對於當代有善知識對於如來藏的信仰認為與神我思想接近，與阿舍佛法的緣起性空義之間有別，認為那是為了接引神我外道而作的方便說，甚至是為使佛法能生存於神教環境之中所作的迎合之說，所做的客觀回應，一方面尊重善知識的研究有其資料的客觀性、有其剖析的正確性，另一方面他更相信如來藏思想並不違背緣起的空義，而具有其寬容性。他於《自家寶藏—如來藏經語體譯釋》說：

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

1

聖嚴法師回應近代善知識的這一段話，似乎存在著矛盾，既然之前先肯認善知識對如來藏說的批評有其資料的客觀性與剖析的正確性，又將如何在近於神我思想以及是接引神我外道而作的方便說這樣的事實下，「結合印度佛教和漢傳佛教」來證成如來藏思想不僅不違背緣起的空義之外，還具有寬容性，以此信念進而轉化和推進如來藏教法呢？

¹ 《自家寶藏—如來藏經語體譯釋》，自序，頁3。

壹、就字源重新詮釋如來藏

首先就聖嚴法師認為「善知識的研究，有其資料的客觀性、有其剖析的正確性」談起，所謂的近代善知識之中，應是指印順導師於《如來藏之研究》對於如來藏的信仰所提出的批評：

如來藏 *tathāgata-garbha* 說，...經「初期大乘」的演化而來。...*garbha* 是胎藏。...在『梨俱吠陀』的創造讚歌中，就有創造神「生主」*prajāpati* 的「金胎」*hiranya-garbha* 說。從金胎而現起一切，為印度古代創造說的一種。胎是胎藏，所以這一創造神話，是生殖——生長發展說；是將人類孕育誕生的生殖觀念，應用於擬人的最高神（生主）的創造。大乘佛教在發展中，如來與藏（界藏與胎藏），是分別發展的；...超越的理想的如來，在菩薩因位，有誕生的譬喻，極可能由此而引發如來藏——如來在胎藏的教說。從如來藏的學理意義來說，倒好像是古代的金胎說，取得了新的姿態而再現。...實則「如來之藏」，主要為通俗的胎藏喻。如來在眾生位——胎藏，雖沒有出現，而如來智慧德相已本來具足了。如來藏說，與後期大乘的真常我、真常心——真常唯心論，是不可分離的。²

印順導師首先就如來藏的字源而言，以印度宗教學的起源來說明如來藏其名稱與意義為印度古代創造說的一種，也就是為一創造神話，一種擬人的最高神（生主）的創造神話，因此他推論如來藏淵源於印度神教的神學。再者從如來藏的學理意義來說，是古代的金胎說取得新的姿態的再現，「正由於部派佛教及初期大乘的某些思想，啟發了如來藏說，使如來與藏相結合而流傳起來」，³進而推論如來藏說與後期大乘的真常唯心論關係是密切的。聖嚴法師肯認印順導師引證資料的客觀性以及其剖析的正確性，但是對於此定義的看法卻有不同的詮釋：

「如來藏」的梵文是 *tathāgata-garbha*，藏是胎藏，語源出於梨俱吠陀的金胎（*hiranya-garbha*）神話，如來藏則是指眾生身中，皆有如來；或可說一切眾生本是如來，只是尚在胎內，沒有誕生。這可使人生起信心，願意修學佛法，以期早成佛道。《法華經·方便

² 釋印順：《如來藏之研究》，頁 9~16。

³ 《如來藏之研究》，頁 19。

品》說：「一稱南無佛，皆已成佛道。」《華嚴經·梵行品》說：「初發心時，便成正覺。」
都能鼓舞人心學佛成佛，因此而有即身成佛、立地成佛、頓悟成佛等的信仰，流行起來。

4

聖嚴法師就如來藏的字源，承認其源出神話，源自胎藏之說，出自婆羅門教的外道教典，具有真我、神我的意涵，但是聖嚴法師強調此一說法的目的是鼓勵眾生起修——鼓舞人心學佛成佛，順此還特別引《法華經·方便品》、《華嚴經·梵行品》來說明印度的古代以及大乘佛教後期古今皆有以如來藏說來鼓勵眾生起信的志趣。

不過聖嚴法師這樣的詮釋似乎就落入印順導師所質疑的：「如來藏說只是為了接引神我外道而作的方便說，甚至是為使佛法能生存於神教環境之中而作的迎合之說。」因此，他先引用《楞伽阿跋多羅寶經》卷二〈佛語心品〉的一段經文做出回應：

大慧菩薩問：「云何世尊，同外道說，我（佛）言有如來藏耶？」佛告大慧：「我說如來藏，不同外道所說之我。大慧！有時說空、無相、無願、如實際、法性、法身，涅槃、離自性、不生不滅，本來寂靜。……大慧！未來現在，菩薩摩訶薩，不應作我見計著。……開引計我諸外道故，說如來藏，令離不實我見妄想，入三解脫門境界。……如來之藏，若不如此，則同外道所說之我。是故大慧！為離外道見故，當依無我如來之藏。」（大正十六，四八九中）⁵

《楞伽經》中大慧菩薩對於佛所說的如來藏心存疑慮，擔心此說會落入印度教的神我或梵我思想，佛對大慧菩薩所做的釋疑。佛首先強調如來藏說並非外道所說之我，佛所宣說空、法性、法身、涅槃等，是離自性、不生不滅、本來寂靜的。再者，說明如來藏的意趣，是為了開引計我諸外道，令離不實我見妄想，入三解脫門境界，乃至成佛，依此能使他們脫離外道知見，所以說的是無我的如來藏。何謂「無我的如來藏」呢？聖嚴法師引述諸經論來證成如來藏是自性

⁴ 《自家寶藏—如來藏經語體譯釋》，頁 21。

⁵ 《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 268～269。

亦是空性，也就是「無我的如來藏」，以此與婆羅門教中的神我、梵我區隔開來。

貳、如來藏是自性亦是空性

印順長老認為唯有空的思想方是佛法的真髓所在，所以，他認為佛性、如來藏，與我是異名同義：

如來藏從譬喻而來，有印度神教的神學淵源。如來界——如來性的意義相同，但有佛教的學理意味。依梵文的『寶性論』，知道「佛性」是佛藏 buddha-garbha，或佛界 buddha-dhātu 的漢譯。佛藏與如來藏，佛界與如來界，內容完全一樣。『大般涅槃經』卷七說：「佛法有我，即是佛性」。「我者，即是如來藏義。一切眾生悉有佛性、即是我義」。如來藏、佛性，與我是同一的。……如來藏，約如來（性）在眾生身中說。眾生身中有如來藏，主要是說明本有如來德性，所以眾生有成佛的可能。『華嚴經』「眾生具有如來智慧德相」，也是這個意思。但眾生身中的如來藏，明確的說是我的別名。印度神學中的我，與梵同體，而成為生死中的主體。在如來藏法門中，我與如來不二，依我而可以成佛，也就是眾生的主體。⁶

印順長老認為如來藏的原始說是真我，如來藏梵文 tathāgata-garbha 為 tathāgata 與 garbha 的結合語，最早淵源於印度神教的神學。「我者，即是如來藏義。一切眾生悉有佛性、即是我義。」這樣的說法是為了適應印度神教文化，為外道開善巧方便之門了，使他們漸入佛法，所以宣說如來藏我。換言之，他認為如來藏跟神我思想接近，而與阿舍佛法的緣起性空有所差異，僅可視為是接引神我外道的方便說。因此，聖嚴法師在《華嚴心詮：原人論考釋》對於如來藏與印度教的神我或梵我之間是同是異或是有我、無我，是否為了適應印度神教文化，為外道開善巧方便之門，為使他們漸入佛法，才宣說如來藏我，這些諍論不已的問題正面提出回應：

依據印順長老的考察研究，認為「印度神學中的我，與梵同體，而成為生死中的主體。

⁶ 《如來藏之研究》，頁 134。

在如來藏法門中，我與如來不二，依我而可以成佛，也就是眾生的主體。」(《如來藏之研究》頁一三四)又說：「印度自有佛教以來，一貫的宣說『無我』，而現在卻說非有我不可。『我』是印度神教固有的，現在佛法也說有我，與印度的神學有什麼差別？」(同前書，頁一三六～七)這都是針針見血的評論。⁷

誠如上一小節所說的，聖嚴法師先引用《楞伽阿跋多羅寶經》卷二〈佛語心品〉的一段經文回應印順長老，《楞伽經》中佛對大慧菩薩認為如來藏會落入印度教的神我或梵我思想所做的釋疑：「是故大慧！為離外道見故，當依無我如來之藏。」何謂「無我如來藏」呢？以及如何面對印順導師的提問：「我」是印度神教固有的，現在佛法也說有我，與印度的神學有什麼差別？聖嚴法師首先引用佛教諸經論來說明大乘佛法的如來藏非神我；再者以如來藏具有兩種性格——「空如來藏與不空如來藏」，這二個面向來論述「如來藏是自性亦是空性」：

一、大乘佛法的如來藏非神我

聖嚴法師引述諸經論，指出大乘佛法之如來藏並非是印度神學的神我、梵我，而是「無我如來藏」：

大乘佛法的如來藏，不是神我，《勝鬘經》及《不增不減經》說如來藏是眾生與佛、生死與涅槃的一切法所依，也就是依如來藏而成立一切法。所以如來藏和法身(dharmakāya)、法界(dharma-dhātu)、自性清淨心(prakṛiti-parisuddhi-citta)、清淨真如(parisuddhatathatā)、佛性、眾生界、佛界等同一內容。⁸

從《勝鬘經》及《不增不減經》之說來說明眾生與佛、生死與涅槃的一切法是依於如來藏而成立的。因此如來藏和法身、法界、自性清淨心、清淨真如、佛性、眾生界、佛界是同一內容。除此之外，聖嚴法師還引用其他經論來加強眾生界者即是如來藏，如來藏者即是法身，與婆羅門教中的神我區隔開來：

⁷ 《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 267～268。

⁸ 《自家寶藏—如來藏經語體譯釋》，頁 22。

《大般涅槃經》卷七說：「佛法有我，即是佛性。」又說：「我者，即是如來藏義，一切眾生悉有佛性，即是我義。」《央掘魔羅經》則說「一切眾生皆有如來藏我。」《不增不減經》也說：「眾生界者，即是如來藏；如來藏者，即是法身。」如此說來，如來藏就與婆羅門教典中的神我（ātman）不相同了。⁹

依《大般涅槃經》、《央掘魔羅經》、《不增不減經》對如來藏的定義即所謂的有我，即為佛性、法身，且為眾生悉有佛性，將如來藏與婆羅門教典中的神我區隔開來。

二、具空如來藏與不空如來藏

在《法鼓全集》中聖嚴法師談論有關佛性、如來藏思想時，多處引用諸經論中認為如來藏具有兩種性格：「空如來藏與不空如來藏」來說明如來藏同時具有空與不空二面，並不違背緣起性空的法義，且與佛教究極真理能夠貫通，適應當代世界佛教的多元需求。

在《法鼓全集》中談及空如來藏與不空如來藏的問題共有 13 筆，臚列如下：

表 4-1：「空如來藏」與「不空如來藏」於《法鼓全集》之檢索

	出處	內文
1	01-02《大乘止觀法門之研究》p.10~12	所謂「空如來藏」，即是此一心性，雖能緣起生死、涅槃及違、順等法之建立，而復同時心體平等，妙絕染淨之相，心性既寂，故名「空如來藏」，但此並不是說心體之空無所有，所以其次又說到「不空如來藏」。乃以此心具有染淨二法，故名不空。所謂淨法，是指具足無漏性功德法以及出障離塵的淨法；所謂染法，是指出障聖人為能方便度化眾生，故具染性，眾生未出生死，乃具染事。
2	01-02《大乘	《勝鬘經》的〈空義隱覆真實章〉中所說的如來藏，有空與不空二種差

⁹ 《自家寶藏—如來藏經語體譯釋》，頁 22。

	止觀法門之研究》p.0132	別：「世尊，空如來藏，若離、若脫、若異，一切煩惱藏；世尊，不空如來藏，過於恒沙，不離、不脫、不異，不思議佛法。」……另在《起信論》之中，將真如分為如實空及如實不空之二義。真如不與一切的染法相應，離一切差別之相，是謂如實空；真如常恆不變，淨法滿足，是謂如實不空，此與《勝鬘經》所說的如來藏之空及不空，大略一致。
3	01-02《大乘止觀法門之研究》p.0133	《起信論》對於覺之體相，以四大鏡作喻中的「如實空鏡」（即是空如來藏）及「因熏習鏡」（即是不空如來藏），便是說的在纏之如來藏；「法出離鏡」及「緣熏習鏡」，乃是說的出纏之如來藏。此與《勝鬘經》的觀點，也是一致的。
4	01-02《大乘止觀法門之研究》p.0141~142	如來藏之分作空及不空的兩種，乃是基於《勝鬘經》的理論而來。我們又在吉藏的《勝鬘寶窟》中見到，如來藏有能藏與所藏的二面，能藏者是虛妄煩惱，所藏者是真實的佛。因此，空如來藏含有煩惱之空無的意味，不空如來藏則係對於佛性而言，具有一切功德的意味。
5	03-06《評介·勵行》p.0023	行性、隱覆、理性，為《佛性論》卷二所出的三佛性。不空、空、空不空，為三種如來藏。不空與空的二種如來藏，出於《勝鬘經》。
6	05-01《佛教入門》p.0135	《楞伽經》中稱：「寂滅名為一心，一心名為如來藏」，此處並無真妄之分，但在《勝鬘經》的空如來藏是指清淨心，不空如來藏已有染淨的功能在內。《大乘起信論》則明白地指出如來藏是隨緣的真如心，是真妄和合的心，亦即是在染則染、在淨則淨的眾生心了。
7	07-10《自家寶藏》p.0022	《勝鬘經》進一步說，如來藏有兩種性格：1.空如來藏，是指如來藏出離煩惱，2.不空如來藏，是指如來藏中本具如來功德。

8	07-12 《天台心鑰—教觀綱宗貫註》p. 0217~218	所謂「兩種含中二諦」，便是通含別、通含圓的兩種俗真二諦。(1)所謂通教含別教，即以幻有為俗諦...；幻有即空、不空為真諦，而此即空、不空之理，即是真如，其實體不空，故此即空、不空，能為眾生的迷悟所依，因此，在真諦之中，便含有別教的中道理體，所以名為通含別之二諦。(2)所謂通教含圓教，亦以幻有為俗諦...；幻有即空為真諦，而此即空之理，即是如來藏，亦名為空如來藏，亦名不空如來藏；...
9	07-12 《天台心鑰—教觀綱宗貫註》p. 0304~0305	《勝鬘經》所說的如來藏，有兩類不同性質的功能：空與不空，是跟理體及功德有關，如來藏的體性是空，如來藏的功德不空；空是空諸煩惱，不空是過於恆河沙數的不思議佛法。又說生死及法身，即依如來藏、即是如來藏，自性清淨而被生死所依；在纏如來藏即為生死所依，出纏如來藏即是體性功德。此雖未說隨緣不變，不變隨緣，的確已經有了隨緣的意涵。故到《大乘起信論》中，便說真如有「如實空、如實不空」的二義。
10	02-01 《印度佛教史》p.227~228	《大乘起信論》所稱「如實空境」、「如實不空境」，即由此來；因客塵煩惱而現的雜染相是如實空的，自體清淨的如來藏是如實不空的。
11	02-01 《印度佛教史》p. 0255	本論(《大乘起信論》)對於真如的界別，分有離言真如及依言真如、空真如及不空真如，著眼點是在不空真如之含攝無量功德，那就是常樂我淨的一心，也是我們修學佛法的目標。但此一心，眾生本具，悟時即可見此自性清淨的真如心了。
12	04-06 《禪與悟》p.	如來藏對佛自身而言是空的，因佛不與煩惱相應；以佛有化世的悲智而言，如來藏是不空的，因他處身於眾生群中，具有無量不思議功德。

	0256~0257	
13	10-12 《觀音妙智》p.0122	「不空如來藏」是尚有自我執著，因此智慧不起，只見煩惱；「空如來藏」則是不再起煩惱，沒有自我執著，只有如來的智慧現前。

首先，就定義而言，聖嚴法師認為如來藏中，空去一切煩惱，不再起煩惱，沒有自我執著，只有如來的智慧現前，名為空如來藏；如來已斷一切煩惱，如來法身則不離煩惱，也是為了如來能成就無量不可思議的佛法，名為不空如來藏。法師認為如來之藏，本來就具有染淨二性，以具染性故，能現一切眾生等染事，故以此藏為在障本住法身，所以如來藏又可稱為佛性。復具淨性故，能現一切諸佛等淨德。故以此藏為出障法身，所以如來藏又可稱性淨法身，又名性淨涅槃也。也就是說如來藏對佛自身而言是空的，因佛不與煩惱相應；以佛有化世的悲智而言，如來藏是不空的，因他處身於眾生群中，具有無量不思議功德。

由聖嚴法師的詮釋可以解開一般人對佛性的質疑，既然眾生皆具佛性，為何眾生仍是眾生而不是佛菩薩呢？因為有執著的凡夫雖然與無執著的聖人同樣具備如來藏，然而，因為眾生尚未出離煩惱，所以眾生尚是眾生；而佛菩薩既是出離煩惱卻為何還須具有染性呢？如來藏對佛自身而言是空的，佛不與煩惱相應，但是因為佛有化世的悲智而言，因此如來藏是不空的，不空如來藏是為開顯佛菩薩悲智化世的功德。

其次，就功能而言，就《勝鬘經》所說的如來藏，有兩類不同性質的功能：空與不空，是跟理體及功德有關，如來藏的體性是空，如來藏的功德不空；空是空諸煩惱，不空是過於恆河沙數的不思議佛法；也就是說，空如來藏含有煩惱之空無的意味，不空如來藏則係對於佛性而言，具有一切功德的意味。

第三，就方法而言，如來藏的重點，實在是以不空之義為其中心的；因為，闡述空義即無言可說，為達空義，必須要從不空義下手。

第四，就特色而言，聖嚴法師在詮解如來藏之空與不空時，除了援引《勝鬘經》的二種如來藏思想之外，又往往徵引《起信論》所持如實空與如實不空的理論，來說明息止妄心豁顯真

心的心性觀法，立基於空觀的體驗，進而使不空的如來廣大智性現前。

於佛法的究竟義而言，聖嚴法師主張佛性即是空性，不違緣起法；再者，強調如來藏在不違空性之外，它具有不空的功能；他站在圓教華嚴立場融會性相二者，進一步落實於教法的實踐，推動漢傳佛教尤其以漢傳禪佛教，甚而創立中華禪法鼓宗，以禪攝淨，推動人間淨土的建設。

三、從佛教思想的演進證無我

如來藏思想在佛教歷史發展的進程中，隨著經典、論典的闡釋，以及思想的發展，逐漸推展出面貌複雜而偏重不同的概念。因此藉此軌轍，可以找出聖嚴法師所偏重的部分，也可以理解其所擇取的觀點為何？

（一）基礎佛法是素樸的《阿含經》所說四聖諦八聖道，是主張無常、苦、無我、空的，並以常、樂、我、淨四法為四顛倒。（二）初期大乘佛教出現了《般若經》及《中論》，出現了《解深密經》及《唯識》的一系列論書，主張無自性、自性空、三性三無性，乃是由基礎佛法的緣起無常觀的積極開展而來。（三）後期大乘佛教更出現了真常、真我、真心、真性，即是佛性如來藏的真如觀及法界觀，是以無我的空性為基調，亦是以空義的佛性及無我的如來藏為出發，為了「開引」諸派執我的外道，令使認同佛法、歸向佛法的無我，故說有真常的真我、不真空的佛性如來藏。¹⁰

聖嚴法師再從佛教思想的演進說明興起於後期大乘佛教的佛性如來藏的真如觀及法界觀，是以空義的佛性及無我的如來藏為出發，為了「開引」諸派執我的外道，令使認同佛法、歸向佛法的無我，故說有真常的真我、不真空的佛性如來藏。

聖嚴法師又以宗密於《原人論》稱佛性如來藏為「佛了義實教」、「一乘顯性教」來說明如來藏不是印度神學的梵我、神我，不過他的確是一切法的根本；是一切眾生生死及涅槃的主體，也的確是於各種一神論的宗教文化圈中，是最具普遍性及實用性的，他於《華嚴心詮：原人論

¹⁰. 《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 272～273。

考釋》說：

其實，唯有空性，才是真常不變易的，佛性如來藏，只是空性的異名、假名，乃是為了適應、順應、投合執我外道之所好而設立的。所以《楞伽經》已說，如來藏不即是印度神學的梵我、神我。但它的確是一切法的根本，的確是一切眾生生死及涅槃的主體。所以要說是「佛了義實教」、是「一乘顯性教」，此在各種有神論、尤其是各種一神論的宗教文化圈中，是非常實用的，是可普遍應用的。……今後的世界佛教，應該是要具整合性、適應性、包容性、消融性的，能夠擔任並扮演好這份使命及角色的，相信還得要靠如來藏思想。¹¹

聖嚴法師再度強調佛性如來藏的整合性、適應性、包容性、消融性在有神論或是一神論的宗教文化圈是比較容易落葉生根的。相較於印度大乘佛教的中觀、唯識，雖然哲學觀念很強，但應用於人間，其普遍性及實用性，則仍有商榷的餘地。釋迦牟尼佛在人間出現，就是希望我們將他的教法活用在行住坐臥上以及化為提升生命的養料，同時，在人間將它普遍推廣，而非僅僅讓少數的思想家、哲學家和學者進行思辨、研究分析之用。因此，主張今後的世界佛教趨勢，必定要從具有整合性、適應性、包容性、消融性的如來藏思想，來回歸佛陀的本懷。

四、因緣說佛性實則自性空性

承上一小節：「其實，唯有空性，才是真常不變易的，佛性如來藏，只是空性的異名、假名，乃是為了適應、順應、投合執我外道之所好而設立的。所以《楞伽經》已說，如來藏不即是印度神學的梵我、神我。但它的確是一切法的根本，的確是一切眾生生死及涅槃的主體。」佛性如來藏，只是空性的異名、假名，乃是為了適應、順應、投合執我外道之所好而設立的，實則為自性、空性。佛性如來藏只是「因緣施設說」的論點亦可見於以下諸經論：

《中論》卷四〈四諦品〉，先說：「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成。」

又說：「眾因緣生法，我說即是無（空）。」此無與空，是同一個梵文字 wunyata 的異譯

¹¹. 《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 272~273。

(大正三十，三三上及中)。……〈四諦品〉又說：「若先非佛性，不應得成佛。」(大正三十，三四上)空性即是佛性，若無佛性，豈能成佛？……以此可知，若將佛性如來藏視作即是空性，雖在中觀見，也是認同的。¹²

《中論》卷四〈四諦品〉肯認一切世間出世間法，皆以空義得以悉成就。聖嚴法師的思想以印度佛教為依歸，以性空為根據，首先確認空性是眾生的主體，也是成佛的正因，再引〈四諦品〉中：「若先非佛性，不應得成佛。」以此推論中觀見應是承許「佛性如來藏視作即是空性」這樣的論點。聖嚴法師如此論述無非是要回應主張「回歸中觀與《阿含經》的本意」的印順長老。除此之外，他於《自家寶藏—如來藏經語體譯釋》自序也對如來藏的內涵賦予更深入的詮解：

佛性、如來藏、常住涅槃等，其實就是空性的異名。佛為某些人說緣起空性，又為某些人說眾生悉有佛性，常住不變，但是因緣法無有不變的，唯有自性空的真理是常住不變的。有了無我的智慧，便見佛性，見了佛性的真常自我，是向凡夫表達的假名我，並不是在成佛之後，尚有一個煩惱執著的自我；那也就是《金剛經》所說的：「無住生心」的一切智心，絕對不是神教的梵我神我。¹³

聖嚴法師不僅說明了實相、法身、佛性、如來藏、常住涅槃等，是空性的異名，且說明是由無漏智慧所見的空性，佛陀隨順眾生種種不同因緣，而施設種種不同的名稱。至於佛性常住不變，就是一種假名的施設，而非真有實體。所以，不能以一般凡夫的知見來了解此常住不變，其實如來藏乃無常之常。也因此可以確定如來藏絕對不是神教的梵我神我。由此文可再度確認聖嚴法師的如來藏思想是以以印度佛教為依歸，以性空為根據的。

另外，聖嚴法師於《觀音妙智：觀世音菩薩耳根圓通法門講要》多處論及佛性如來藏即是自性即是空性，三者看似有別實則不二：

「生滅二圓離，是則常真實」，離開生滅，不要把生與滅當成執著的對象，徹底放下心

¹² 《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 273。

¹³ 《自家寶藏—如來藏經語體譯釋》，自序，頁 5。

裡的執著，此時才真正能夠體會到永恆不變的佛性與自性，那就是空性。佛性是有的，它的名字叫作自性，然而沒有什麼東西執著的，叫作空性；自性、空性、佛性這三個名詞，叫作真常永恆的真實。¹⁴

生與滅其實都是生命的一種現象，任何一個現象不可能永遠不變，從現象本身的當下來看，它已經不斷地隨著因緣在變，所以不能說是真正的有，「因緣有，自性空」，現象是有，一定有生有死，然而生與死之間，除了因緣之外，就沒有其他的東西了。生則生，死則死，而其本性或自性是不生不滅的。一切現象共同的本性即是空性，空性非有非無，亦有亦無，所以自性、空性、佛性才是真常永恆的。法師又以觀世音菩薩耳根圓通法門為例，以實修的過程來觀照自性、空性、佛性三者雖於名相的不一，實則是一致：

請不要誤會「反聞聞自性」是聽自己心臟跳動的聲音，這不是自性。這是指內外各種聲音的自性，自性是無聲的、沒有形象的，即是萬法的自性，是空性。外面的任何聲音都可以聽到，但是任何聲音的自性都是空性，既是空性，也即是眾生本具的佛性如來藏，就不能夠困擾你了，不會讓你起貪、瞋、嫉妒、懷疑等煩惱了。¹⁵

聖嚴法師以耳根圓通法門中的都攝六根「反聞聞自性」，強調內外的聲音其自性皆是因緣聚合，也就是空性，佛性與自性皆是離開生滅法，無所可執，所以其本質亦是空性，自性、空性、佛性即是眾生本具的佛性如來藏，能學習《楞嚴經》中的「觀音耳根圓通法門」，以「入流亡所」沒有人我的對立與執著，達到統一心。再進入「反聞聞自性」。既沒有持念的聲音也沒有持念的對象更沒有持念的自己，而是反聽自己的內心，聽內心聽無我的自性，自性即是緣生的空性，空性即是無性，也就達到「無心」。若能聽到自性就悟得三昧了，此時當然就不會有貪、瞋、嫉妒、懷疑等煩惱的生起，更遑論能夠困擾你了。

聖嚴法師於《聖嚴法師教觀音法門》中以禪宗的「明心見性」來說明佛性其實就是「空性」

¹⁴ 《觀音妙智：觀世音菩薩耳根圓通法門講要》，頁 227。

¹⁵ 《觀音妙智：觀世音菩薩耳根圓通法門講要》，頁 252。

的假名：

中國禪宗修行者所謂的「開悟」，所「悟」、所「認證」的，假名為佛性，其實就是「空性」。其中的「明心見性」，所明的心是無漏的智慧，所見的性，也即是空性——在有情眾生稱為佛性，在非情的諸法稱為法性，也可總名為真如實相。¹⁶

聖嚴法師從中國禪宗修行者所謂的「開悟」，其所「認證」的佛性只是假名，實則是空性。於有情於無情眾生因對象不同而名稱有別，然而實則皆為空性。

五、禪修體證般若如來藏無二

聖嚴法師在《禪與悟·六祖壇經的思想》透過對六祖惠能思想之詮釋，六祖惠能其思想是禪宗思想的重要指標，藉以討論禪宗之如來藏與般若性空思想的會通樞紐與方法，同時亦指出如來藏思想與空性不悖的意涵：

其實《六祖壇經》是以般若為方法，以如來藏為目標，用般若的空觀來破除煩惱的執著，以期達到「明心見性」的目的。所謂「明心」就是無煩惱的清靜心，「見性」就是見到與佛無二無別的佛性。佛性是如來藏的另一個名字，清淨心是般若智慧的別名，它是用般若智慧已達見性成佛的目的。……明心一定能見性，見性一定是心地光明。……從中觀的立場看般若，若得般若即見諸法自性是空，那就是目的，不再另有如來藏、佛性、法性等目的可求。可是從如來藏系統來看，般若只是功能，不是其本體；功能必定有所屬，所以產生了如來藏和佛性等思想。於是《六祖壇經》雖讓人見到般若的思想，實際上是以如來藏為根本。¹⁷

由上述引文，可得知聖嚴法師闡述《六祖壇經》是立基於如來藏思想，而強調所謂的般若空慧，

¹⁶ 《聖嚴法師教觀音法門》，頁 42～43。

¹⁷ 見聖嚴法師：〈六祖壇經的思想〉，《禪與悟》（台北：法鼓文化，2016 年 1 月，3 版 1 刷，原書為東初出版社，1991 年，初版，1995 年 2 版 2 刷），頁 297～298。

非為本體，而為功用、為方法，依辜琮瑜之見，其主要觀點可歸納如下：¹⁸

(1)《六祖壇經》其思想是以般若為方法，以如來藏為目標。也就是用般若的空觀破除煩惱執著，以期達到明心見性的目的。而明心的內容，即是明無煩惱的清淨心；清淨心便是般若空慧。所謂見性，法師認為六祖之意旨是見到與佛無二無別之佛性，而佛性即是如來藏真如佛性。

(2)從明心見性的目的看般若空慧與佛性為一體兩面。明心一定見性，見性必定心地光明，因此見如來藏佛性，與明般若空慧，變為一體兩面。

(3)從如來藏系統論述般若之意義。如果從如來藏系統而論，般若只是功能，不是本體；既是功能，必有所屬之本體，所以便發展出如來藏系統，以此為般若功能的本體。

(4)《六祖壇經》中雖見般若思想，仍以如來藏為根本。從上述的闡述中，聖嚴法師以本末、體用的關係論述六祖對如來藏與般若的會通，而定義了如來藏系統的般若空慧特質。

禪宗應該是主張「空」的，但相信「佛性」、「自性」存在，所以不落入斷邊。禪宗雖未說「佛性」、「自性」即空性，可是禪宗講「無」，實則上「無」就是「佛性」，所以不落入常邊。其實，「佛性」、「自性」、「無」都是假名，但因為禪宗沒有說明這些名相只是假名安立，所以現代學者們，判定禪宗屬如來藏。

第二節 攝取諸宗之長

聖嚴法師在「第一屆聖嚴思想國際學術研討會」發表〈如何研究我走的路〉談話：

我所創的「中華禪法鼓宗」並非要否定一切、獨尊自宗；相反的，是要結合一切，而與今日乃至未來的世界佛教接軌。其目的只有一個就是法鼓山的信念：「提升人的品質，建設人間淨土。」¹⁹

於引文中可見到聖嚴法師自創「中華禪法鼓宗」，並非要否定一切、獨尊自宗，而是以一種更

¹⁸ 歸納的四點見於辜琮瑜：《聖嚴法師的禪學思想》，頁 50~51。

¹⁹ 釋聖嚴：〈如何研究我走的路〉，《聖嚴研究》，第 1 輯，頁 19。

積極、更開放的心胸與今日乃至未來的世界佛教接軌。由此足以見得聖嚴法師的思想是採取蕩益、太虛大師的立場，從融貫的立場看中國佛教，受到明末佛教的啟迪不少，這從他的博士論文《明末中國佛教之研究》僅以明末四大師中最後一位的蕩益大師為研究的主題，以及在他完成博士論文之後，認為明末的佛教是繼宋以後中國佛教史上的一個大有為的階段，因此又著手撰寫的《明末佛教研究》，二書中多處可見其思想——立足傳統，放眼未來，扎根印度，汲取漢傳，開枝散葉於當代及未來的世界佛教：

明末佛教，在中國近代的佛教思想史上，有其重要的地位，上承宋元，下啟清民，由宗派分張，而匯為全面的統一，不僅對教內主張「性相融會」、「禪教合一」以及禪淨律密的不可分割，也對教外的儒道二教，採取融通的疏導態度。諸家所傳的佛教本出同源，漸漸流佈而開出大小、性相、顯密、禪淨、宗教的局面。到了明末的諸大師，都有敞開胸襟，容受一切佛法，等視各宗各派的偉大心量，姑不論性相能否融會，顯密是否一源，臺賢可否合流，儒釋道三教宜否同解，而時代潮流之要求彼此容忍，相互尊重，乃是事實。是故明末諸大師在這一方面的努力，確有先驅思想的功勞。²⁰

聖嚴法師重視明末佛教，重點並非是在於「性相融會」、「禪教合一」以及「禪淨律密」的同源，抑或是融通教外的儒道二教，最主要是對於明末的諸大師皆有敞開胸襟，容受一切佛法，等視各宗各派的偉大心量，回應時代潮流所需，彼此容忍，相互尊重。明末諸大師這樣的偉大心量與胸襟，聖嚴法師具體落實在他與當代世界其他宗教或者是佛教的其他宗派的互動上，例如於1997年，法師出席於義大利梵蒂岡舉行的「第十一屆國際各宗教領袖和平會議」，會後並面晤天主教教宗若望保祿二世，是為漢傳佛教初登國際宗教舞台，並為日後參與國際事務開啟新機。1998年，法師與十四世達賴喇嘛於美國紐約玫瑰廣場進行「文殊菩薩智慧法門——漢藏佛教世紀大對談」，揭開了佛教歷史中漢藏交流新的一頁，而漢傳佛教的智慧及禪師風範也再次引起世人注目。2000年，聖嚴法師應邀出席聯合國成立五十五年以來，首度盛大召開的「千禧年世界宗教暨精神領袖和平高峰會」，在開幕致辭中，他懇切闡揚人間淨土及心靈環保的理念，聖

²⁰ 《明末佛教研究》，頁4。

嚴法師籲請各宗教領袖「先把神的天國或佛的淨土，建設在人間」，一同為世界和平努力，以彰顯宗教的價值與意義。²¹

聖嚴法師對於當代及未來世界佛教的期許秉持著「敞開胸襟，容受一切宗教，等視各宗各派的偉大心量」回應時代潮流之要求彼此容忍，相互尊重，共同致力於淨化人心、淨化社會、世界和平的責任。

各種族的宗教信仰，各有各的時空背景和演變背景，所以我們應該接受宗教多元化的事實；並且必須相信多元化的各種宗教，都對人類負起了淨化心靈、淨化社會的責任。因此，為了世界的永久和平，如果發現你所信奉的教義，或有不能寬容其他的族群之點，若有與促進世界和平抵觸之處，都應該對這些教義，做出新的詮釋。²²

聖嚴法師對於當代宗教的呼籲，回歸宗教的本質—宗教是人類共同的依歸，敞開胸襟接受宗教多元化，邀請其他宗教合作，共同致力「提升人的品質，建設人間淨土。」營造人類平安福祉。聖嚴法師為了世界和平以及族群的融合，敞開胸襟接受宗教多元化，他並非只因為基於宗教師而如是說，他在〈如何研究我走的路〉文中站在學術立場也勉勵學者說他走的路，是將印度佛教和中國漢傳佛教的特質結合起來。在他對佛性思想的當代詮釋也是致力於結合印度和中國漢傳佛教的特質，攝取諸宗之長做推進與轉化，以性相融會、以禪攝淨、兼揚禪淨律密來說明之。

壹、融會性相

一、聖嚴法師圓教的定義

聖嚴法師於《明末佛教研究》列舉數條明末諸師的「性相融會」之說，而聖嚴法師也對定義提出釐清：

性相二字，本無定界，以此二字，可表同一意義，例如《解深密經》說的遍計所執相、依他

²¹ 法鼓山聖嚴法師數位典藏—國際弘化 <http://www.shengyen.org/bio-international.php>

²² 法鼓山聖嚴法師數位典藏—國際弘化 <http://www.shengyen.org/bio-international.php>

起相、圓成實相，在《楞伽經》則稱為遍計所執性、依他起性、圓成實性。……可見不用鼓吹性相融會，性相本來無別。不過唯心論者主張的性相融會，是以性為諸法實體，相係諸法現象而言。性宗的唯心論者的立場，實相無相，故空。……雖然性相融會論的著眼點，不在於此，而在先把性相當作一內一外、一真一妄、一實一虛地對立起來，然後泯相歸性，導相入性。視相為事而視性為理，在圓教的立場，事理圓融，乃至事事無礙，所以性相融會。²³

聖嚴法師舉《解深密經》、《楞伽經》對於「三自性」名稱雖有異，但是指稱的內涵是相同的，來說明性、相本來無別，再者就性宗的唯心論者及相宗唯識論者對性、相的詮解有共通之點，性、相融會本來就有義理的基礎，但是聖嚴法師認為「性相融會」真正的著眼點是以華嚴法界說視相為事而視性為理，在圓教的立場，事理圓融，乃至事事無礙，這與華嚴經的立場是一致的。

《華嚴經疏鈔玄談》卷二說：「相是即性之相，故行布不礙圓融；性是即相之性，故圓融不礙行布。」卷三又說：「如如來藏，雖作眾生，不失佛性故。（《華嚴經》）〈出現品〉云：佛智潛入眾生心。」又云：「眾生心中有佛成等正覺。」雖然明知唯識學中，以八識為生滅及涅槃之因，法爾種子，有無不同，故說五性差別，既立識唯惑所生，故立真如常恆不變，不許隨緣。也知《楞伽經》及《大乘起信論》等的主張，與唯識家不同，以為八識通於如來藏，隨緣成立，生滅與不生滅，和合而成，非一非異，一切眾生，平等一性，所以真如隨緣。這是性相二宗的矛盾處，可是依照華嚴宗教判立場，建立五教差別，唯識是僅高於小乘，而稱為大乘始教，性宗是第三，稱為大乘終教，到了第四，大乘頓教如《維摩經》等經，即已不說法相，唯辨真性，訶教勸離，毀相泯心。而此四教，均非究竟，到了第五大乘圓教，即是華嚴宗的立場，則唯是無盡法界，性海圓融，緣起無礙。故說法相法性，無不從此法界流，無不還歸此法界。真心與妄心，八識與真如，隨緣不隨緣，根本原是同一法界體性，合則互成，分則雙乖。²⁴

唯識學中，認為八識為生滅及涅槃之因，法爾種子，有無不同，所以有五性差別，既立八識唯惑所

²³ 《明末佛教研究》，頁 259。

²⁴ 《明末佛教研究》，頁 243~244。

生，因此認為真如常恆不變，不許隨緣。而《楞伽經》及《大乘起信論》等主張與唯識不同，認為八識通於如來藏，隨緣成立，生滅與不生滅，和合而成，非一非異，一切眾生，平等一性，所以真如隨緣。不過看似法相法性有隨不隨緣之別，但是以華嚴法界的觀點視之，四法界源於一法界，真心與妄心，八識與真如，隨緣不隨緣實則同一法界性。因此可得知聖嚴法師是依華嚴宗法界觀的立場來定義「性相融會」。

聖嚴法師對性相融會的定義：視相為事而視性為理，在圓教的立場，事理圓融，乃至事事無礙，所以性相融會，依華嚴宗法界觀性海圓融、緣起無礙的立場來定義「性相融會」。這樣的論點應受蕩益智旭的影響，他曾自述其學術思想的基礎就是建立在蕩益大師的《靈峯宗論》。²⁵

「性修不二」與「生佛體同」：性與修，即是理與事、或者性與相。性修是就修證與佛性而言的，若站在漸教的立場，須經道品的事修然後證理體的佛性；今就頓教的立場而言，事相的修證和本然的理性，乃是不一不二的，性是即修之性，修是即性之修。也正由於如此，眾生與諸佛的體性相同相即，相攝相融。旭師思想的特色，便是性修不二、性相圓融，與此頓教的立場，不無關係。²⁶

聖嚴法師在註解蕩益智旭《教觀綱宗》對頓教的頓教相的「性修不二」與「生佛體同」時，還是依華嚴的立場來詮釋。

二、聖嚴法師教判的立場

聖嚴法師對佛性的當代詮釋以「性相融會」的視角可從他的判教可探知，可從二件事來看，第一是參酌太虛大師及印順大師二師對大乘三系的教判之後，提出個人對此三系之融攝，其中有其宗教體驗與闡述原則；第二是他在註解宗密大師於《原人論》所提出的教判提出的判教看法。聖嚴法師於一九七六年第一屆的國際佛教歷史會議所宣讀的〈近代中國佛教史上的四位思想家〉，²⁷對於明

²⁵ 釋聖嚴：《步步蓮華》（臺北：法鼓文化，2002年4月，2版2刷），頁214。

²⁶ 《天台心鑰—教觀綱宗實註》，頁118。

²⁷ 釋聖嚴：〈近代中國佛教史上的四位思想家〉，《書序·評介·勵行》，《法鼓全集》，輯3冊6（臺北：法鼓文化，1993年11月，初版），頁183~197。

末的蕩益智旭、近代的太虛大師、歐陽竟無、印順導師其思想的特色對於近代中國佛教史的影響逐一做深入精要的介紹，其中提到太虛大師、印順導師對大乘三系的教判有詳盡的說明：

表 4-2：太虛大師、印順導師、聖嚴法師對大乘三系之教判

	太虛大師	印順法師	聖嚴法師
中觀	法性空慧宗	性空唯名論	般若中觀
唯識	法相唯識宗	虛妄唯識論	瑜伽唯識
如來藏	法界圓覺宗	真常唯心論	淨心緣起

以太虛大師而言，他早年以唯識三性配屬解釋的三宗，即是他的教判，在他的晚年，又給了它們不同的名稱：法性空慧宗、法相唯識宗、法界圓覺宗。²⁸太虛大師看大乘三系，法性空慧宗只攝一部分大乘佛法；法相唯識宗未能真個契會真如；唯有法界圓覺宗能包括一切法之義，盡一切法為界，而為任何一法所不能超越。²⁹在教判方面，太虛大師有三系之分，印順導師也有三系之說，不過，前者是就中國宗派而作的判別，後者是對印度經論所持的認識。他的大乘三系是：

1. 性空唯名論：依《般若經》等經，龍樹、提婆、清辨、月稱等的論書而安立。
2. 虛妄唯識論：依彌勒、無著、世親等的論書而來。
3. 真常唯心論：依宣說如來藏、如來界、常住真心、大涅槃等一部分的大乘經典，《大乘起信論》而安立。

印順是太虛門下，也是《太虛大師全集》的主編，但是對於太虛大師將中國的大乘三系配合唯識的三性，印順法師持有不同的見解，他認為性空唯名論可釋為遍計所執性，虛妄唯識論當然是依他起

²⁸ 釋聖嚴：〈近代中國佛教史上的四位思想家〉，《書序·評介·勵行》，《法鼓全集》，輯3冊6，頁188。

²⁹ 釋太虛：《太虛大師全書》，卷2(北京：宗教文化出版社，2005年1月，1版1刷)，523~525頁。

性，但是對於真常唯心論釋為圓成實性則持反對的意見。如表 4-3：

表 4-3：太虛大師與印順對大乘三系與唯識三性之比對

太虛的大乘三系	印順的大乘三系	唯識三性
般若（三論）宗 法性空慧宗	性空唯名論	遍計所執性
唯識宗 法相唯識宗	虛妄唯識論	依他起性
真如宗 法界圓覺宗	真常唯心論	太虛：真如宗釋為圓成實性 印順：真常唯心論不可釋為圓成實性

印順導師認為真常唯心論不可釋為圓成實性最主要是因為圓成實是空性，是不生不滅的無為性和平等性，它不能像《大乘起信論》的真如心，可依之而立染淨因果。這也等於批評了蕩益、太虛將唯識的真如解釋為受熏的真如是不正確的。依照印順法師的觀點，唯有空的思想才是佛法的真髓，佛教的根本義理是因緣，因緣所生法，因此一切法因空而生起，不空便有障礙，一但有了障礙即不能生起萬法，唯有空才能建立一切法，唯有體證了空理，方能生起大慈悲，假如是不空，不論稱它為唯我、神我、唯理、唯心，都是根源於錯覺，名目雖有別，本質則無殊。以緣起性空、無我的中觀，來否定了這些絕對的觀念，才能悟到一切是相對的、依存的、流變的存在，方有真智慧的顯現。³⁰

太虛大師就中國宗派而將如來藏系命判為「法界圓覺」，依吳汝均於《佛教的當代判釋》³¹的第四章「太虛、印順的教相判釋」詮釋：

所謂「法界」(dharmadhātu)，是華嚴宗的重要觀念，後者提四法界之說，而以最後的事事無礙法界為最圓熟之境。倘若是近於這個意味，則法界圓覺便表示對法界萬物有一種現象學意義的處理，不執著也不捨棄這個有法界作為基底(Substrat)的萬事萬物。另外，《大藏經》中有《圓覺經》這部文獻(《大正藏》17-913-922)，……頗有上面提到華嚴系統的法界意味。至

³⁰ 《書序·評介·勵行》，頁 192~193。

³¹ 吳汝均：《佛教的當代判釋》(臺北：台灣學生書局，2011 年 3 月，初版)，頁 100。

於「圓覺」，則是與偏覺對揚的一種對諸法圓滿了悟的活動。無論如何，法界圓覺應有對存在世界的正面而肯定的意味。³²

吳汝均就二個方向去揣測太虛判釋為「法界圓覺」用意，一是就華嚴四法界的觀點認為法界萬物有一種現象學意義的處理，二是以與偏覺對揚的一種對諸法圓滿了悟的活動，二者皆有對存在世界的正面而肯定的意味。

至於印順導師對於印度經論所持的認識，將如來藏系經論判釋為「真常唯心論」，真常唯心在佛陀的教說中有其文獻與義理的依據，如涅槃經所說的四種德：常、樂、我、淨中的常。依印順導師的詮釋：

這是依宣說如來藏、如來界、常住真心、《大般涅槃》等一分大乘經而立；攝持《起信論》。……真常大乘一致的傾向，是「自性清淨心」、「常住真心」、「如來藏心」、「如來藏藏識」等。本淨真性，總持於性；以此真常心為依而有生死、涅槃事，為流轉、還滅的主體，所以稱為「真常唯心論」。³³

印順導師認為真常唯心論是真常心與真常空的結合，強調空與不空的如來藏(自性清淨心)的真心說。而這不空的如來，是一切眾生所本來具有的，因此與強調「自性清淨心」的思想結合起來心，真常心為生死依、涅槃依，為流轉、還滅的主體。

吳汝均於《佛教的當代判釋》的第四章對於印順與太虛的判釋之異同有精闢的詮釋：

在判教的問題上，他有承受於太虛，但有自己的偏重。他自己提到虛公立大乘三宗，自己又別立三系。在內容上有相應於虛公的：...；如真常唯心相應於法界圓覺。不過，兩人的所重不同，虛公著重中國宗派，印公則重視印度經論。...圓覺強調對事物的圓覺，亦即法界圓覺，客體性意味重，而覺悟的方式建立在對弔詭思維的突破。唯心是對真常的主題的體證，主體

³² 《佛教的當代判釋》，頁 100。

³³ 釋印順：〈大乘三系的商榷〉，《無諍之辯》，《妙雲集》，下編之七(臺北：正聞出版社，2000年10月，新版1刷)，頁 127~132。

意味重，覺悟的方式在於對超越的、分解的真常清淨的主題作徹底的、深層的認悟。³⁴

虛公與印公所重的不同，虛公著重中國宗派，印公則重視印度經論。吳汝均認為虛公判釋的法界圓覺，客體性意味重，而覺悟的方式建立在對弔詭思維的突破；而印公所判釋的真常唯心是唯心對對真常的主題的體證，主體意味重，覺悟的方式在於對超越的、分解的真常清淨的主題作徹底的、深層的認悟。

印順導師曾自述與太虛大師之相異處。其中有一點是有關於思想立場的不同。印順導師認為：太虛大師是以「真常唯心系」為大乘根本，而印順導師則認為在佛教歷史上，「真常唯心系」是遲一些的。大師的思想，核心還是中國佛教傳統的。台、賢、禪、淨（本是「初期大乘」的方便道）的思想，依印度佛教思想史來看，是屬於「後期大乘」的。³⁵林其賢在〈聖嚴法師人間淨土思想立場的抉擇〉以此認為太虛大師思想根據是真常唯心的如來藏說，印順導師則為性空唯名的性空論。³⁶但是他特別強調我們不能據此則誤以為印順導師是反對如來藏說的。印順導師於晚年回顧〈遊心法海六十年〉中引早年成名著作《印度之佛教》的〈自序〉：「大乘佛法，我以性空為主，兼攝唯識與真常。在精神上、行為上，倡導青年佛教與人間佛教。」³⁷以性空為主，「兼攝」唯識、真常，確有輕重主從之別，如：

不空妙有者，本質是破壞緣起法的，他們在形而上的本體上建立一切法。……大乘的三家，法相唯識者是從不及派引發出來的，於諸法性空的了解不夠；失空即失有，所以不能不說自相有。真常唯心者是從太過派引發出來的，破壞緣起而另覓出路，是對於緣起有不夠了解，結果是失有也失空。³⁸

然印順導師並未反對如來藏說為大乘佛法，由他將之立為大乘三系之一可知。林其賢在〈聖嚴法師

³⁴ 《佛教的當代判釋》，頁 105。

³⁵ 釋印順：〈冰雪大地撒種的癡漢—台灣當代淨土思想的新動向讀後〉，《當代》第三十期，1988 年 10 月。

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，初版 1 刷，2011 年 7 月），頁 187。

³⁷ 釋印順：〈遊心法海六十年〉，《華雨集》，第五冊（臺北：正聞出版社，1993 年 4 月，新版 1 刷），頁 17～18。

³⁸ 釋印順：《中觀今論》，《妙雲集》，妙雲集中編之二（臺北：正聞出版社，2000 年 10 月，新版 1 刷），頁 191～192。

人間淨土思想立場的抉擇)一文中認為印順導師思想根據之所以立異於太虛大師，實乃緣於對太虛大師人間佛教思想最高原則的服膺。印順導師認為太虛大師所說中國佛教「說大乘教，修小乘行」的病症，其病根正來自於急證精神的復活。中國佛教的思想，「理論的特色是至圓」、「方法的特色是至簡」、「修證的特色是至頓」。這種思想熏習下的修學者，沒有不是急求成就的。而急求成就是不可能廣修利他行發揚真正大乘菩薩精神的。印順導師判斷：中國大乘各宗，如天台、賢首、禪宗，對如來藏都特別重視。天台雖是弘揚龍樹的中觀學，但也已融攝發揚了如來藏的教說。而禪宗則更是將如來藏思想發揮到最高的頂點。漢傳佛教、如來藏緣起，在印順導師遵循人間佛教最高原則下，是必需抉擇澄汰，確立其為方便而非真實的功能性價值。³⁹

那聖嚴法師如何看待太虛大師及印順導師所判釋的大乘三系呢？法師在其著作《印度佛教史》第九章「龍樹系的大乘佛教及其後的經典」談到「大乘思想的分系法」不僅是日本學者荻原雲來將之分為兩大系統：龍樹的無相皆空論、無著的阿賴耶識緣起論，認為大乘佛教尚有淨心緣起的一系，因此，以我國的太虛大師及印順導師對大乘三系的判釋為例。聖嚴法師對太虛大師的「法界圓覺宗」的觀點是甚麼呢？

這是站在佛法原本一味的立場而開出「法界圓覺宗」以圓融一切佛法的。實際上，原始的根本佛教固屬一味，但發展後的枝末佛教，能否仍是一味而圓融得來，似有很大的疑問。雖然太虛大師是受了天台及賢首「所判圓教，亦皆依佛智境界而闡說」的影響，才設立了法界圓覺宗以取代圓教的地位。⁴⁰

法師雖然立場比較宗本佛法原本一味的立場，但是對於太虛大師的「法界圓覺宗」也有質疑之處，認為發展後的枝末佛教，能否仍是一味而圓融得來？那法師對印順法師的「真常唯心論」的觀點是甚麼呢？

印順長老則指出：太虛大師著重中國宗派而用印度三系來含攝。印順長老著重印度經論，並認為從全體佛教去看，有的從法相而歸宗唯識，也有不歸宗唯識的。故於民國三十年（西元

³⁹ 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，頁186~196。

⁴⁰ 釋聖嚴：《印度佛教史》，頁209。

一九四一年)，創說新三系：性空唯名論、虛妄唯識論、**真常唯心論**。此對現代中國佛教思想有極大的啟示作用，在現代國際佛教學術界，則將三系名為中觀學、唯識學、如來藏學，其涵蓋面則不若印順長老標示的三系名稱來得深廣。⁴¹

法師肯認印順長老創說新三系對現代中國佛教思想有極大的啟示作用，甚至認為當代國際佛教學術界，將三系名為中觀學、唯識學、如來藏學，其涵蓋面則不若印順長老標示的三系名稱來得深廣。

聖嚴法師對大乘三系的觀點雖受太虛大師及印順導師的影響，不過在《比較宗教學》中也提出他個人對大乘佛教的主流分為三：⁴²

1. **般若中觀系**：此系源出於**原始佛教的緣起觀**，經大眾部的孕育，至**龍樹菩薩**而**集大成**。……龍樹的《中觀論》中，就說：「眾因緣生法，我說即是無。」《般若經》是闡揚空義的大乘經典，此所說的空，不是對有而說的虛無之空，乃是捨有而不離有，乃是非空非有的中道觀，所以稱為般若學的中觀系。
2. **瑜伽唯識系**：瑜伽是禪定的工夫，根源於**原始佛教**，經過上座部小乘佛教的推演，在西北印度最為盛行，由瑜伽行而得的宗教經驗，稱為**瑜伽師的法門**。此系所重的一部《**瑜伽師地論**》，即是瑜伽行者得自**宗教修持的自內證**。
3. **淨心緣起系**：這是根據心性本淨的大眾部思想而來，有泛神論的色素。這在佛陀時代的原始聖典中，已有線索可尋。唯因為佛陀的宗旨，唯在使人達成解脫的目的，對於**本體論及現象論等的哲學問題**，佛陀並不重視。但是，由小乘佛教到大乘佛教所產生的哲學方法的解釋觀點，雖然未必出於佛說，只要合乎**三法印的原則**，縱然是從外教方面吸收來的東西，**同樣也是佛法**。⁴³

以上三大主流的分劃，近世的中國佛教界，頗有論評，聖嚴法師根據大乘思想的源流，參考太虛及

⁴¹ 釋聖嚴：《印度佛教史》，頁 209。

⁴² 釋聖嚴：《比較宗教學》，《法鼓全集》，輯 1 冊 4(臺北：法鼓文化，1999 年 12 月，初版)，頁 396~399。

⁴³ 釋聖嚴：《比較宗教學》，《法鼓全集》，輯 1 冊 4，頁 396~399。

印順二師的見解，做了如上的分類介紹。聖嚴法師的「淨心緣起」內容意指為何呢？

淨心緣起的內容，包括有真如緣起觀、如來藏緣起觀、法界緣起觀。《大乘起信論》，即是此一系統的主要論書；大乘的密教，即是此一主流之發展的最高代表。最初由心性本淨而謂眾生本具佛性，然在大乘的顯教尚須於長時間修持菩薩道，始能成全佛性。⁴⁴

聖嚴法師由《華嚴經》的淨心緣起，至《如來藏經》的如來藏說，再到本論的一心二門說，如來藏緣起觀，即達於圓熟。再者，因為佛性本具，心性本淨，可以鼓勵眾生對成佛起信，佛性本具然而因為客塵煩惱障蔽，因此若欲明心見性，需透由長時間修持菩薩道，息妄顯真，才能開顯真心佛性。

45

聖嚴法師認為太虛大師以如來藏系，也就是以法界圓覺宗為本，卻也能融貫諸宗，此融貫部分為聖嚴法師所肯定，⁴⁶至於印順法師似乎偏重於性空唯名系之思想，而聖嚴法師是擇三系之合宜於當代需求與符合其修證體驗與禪修指導理念，而各擇其要互有融攝。以聖嚴法師的禪修指導理念來說，強調回歸「緣起性空」觀點，同時也重視非有非空、真空妙有之般若空慧觀點，實源自其所謂的「般若中觀系」；而對於禪修者容易混淆的見性證悟境界，聖嚴法師借重唯識學作為釐清之指標：

唯識學的名相較多，所以此一學派在中國佛教史上，被稱為法相宗。正由於名相較多，所以由凡而聖的分位次第，極其明確，不致以凡濫聖，含混籠統。它會告訴我們三乘佛法的行位及果位，八個心識在各層面中所扮演的角色功能。若不明白唯識而只修各種資糧加行，或者略有身心反應的覺受，便會濫作聖解。尤其是禪修之士，若不釐清無心、無念、無相在唯識學中的層次界定，極容易將無想定無想天的禪境，甚至僅僅是輕安境，便誤以為是明心見性，或將直覺、直觀的尋思境，謬認為是無我無心；其實這都跟初得轉依的見道位所證真如自性，

⁴⁴ 釋聖嚴：《比較宗教學》，《法鼓全集》，輯 1 冊 4，頁 396~399。

⁴⁵ 「由《華嚴經》的淨心緣起，至《如來藏經》的如來藏說，再到本論的一心二門說，如來藏緣起觀，即達於圓熟。」釋聖嚴：《印度佛教史》（臺北：法鼓文化，2015 年 6 月，3 版 7 刷），頁 254。

⁴⁶ 「所以中國的大乘佛教，正如太虛唯心的判攝，分有三系，而蕩益智旭及太虛唯心，鍾如來藏的一系，而求融貫諸宗，此與謹以如來藏思想系統中某一宗，來判攝一切佛法相比，自然開朗得多。」《書序·評介·勵行》，頁 191。

相去十萬八千里了。⁴⁷

聖嚴法師對於禪修者所發生的境界與身心反應的說明，主要是以唯識對八識的分析，對種種禪修歷程的闡述而來。對於中國禪宗之好簡而無具體文獻說明悟境之問題，法師乃取材自唯識學之嚴密分析系統以解決之。唯識學的運用，對於聖嚴法師指導禪修，能給予禪修者重要的參考對照價值。

聖嚴法師受太虛大師影響深遠，也重視如來藏思想之心性本淨眾生皆有佛性之觀點，當唯對淨心緣起系之吸納。事實上，聖嚴法師認為此三系思想雖然主張有別，但是皆為對佛性的不同面向所作的討論與說明，所以如果就佛性而言，三系其實並無究竟意義的差別，僅有切入點的差異：

從佛教哲學的觀點上，解釋「佛性」的觀念，分別有三派不同的立場：從現象分析，認識佛性，有以《成唯識論》為中心的唯識學派，此派以為人生宇宙的一切現象，全是眾生的行為積聚的業識所變現，業識的本性無所謂善惡，善惡是在於分別執著的煩惱心，如果轉煩惱而成智慧，便是佛性的顯現。從本體，認識佛性，有以《究竟一乘實性論》為中心的如來藏學派，此派以為，不論凡聖，眾生的本性是一律平等的，而且是永恆的、寂靜的、清淨的，不過，凡夫的本性，好像被埋沒在石頭中的金礦，聖者便以修行的方法，從虛妄染污的煩惱心的深處，將佛性發掘出來了而已。從因緣論，認識佛性，有以《中觀論》為中心的中觀學派，此派主張，凡是因緣所成的，都是空的，此所謂空，是說世間的一切現象及觀念，固然沒有一樣是永恆不變的，即使出世間的清淨佛性，也不可任何觀念去範圍它。唯有空，並且把空的觀念也空掉，方是真正的自在和無限。佛性有自在和無限的特性，故也並非離開世間而有出世間，世間和出世間的不同，在於有沒有從煩惱心中得到自在而達於無限。⁴⁸

唯識從現象析論佛性，並從其問題之分析中找出轉煩惱為智慧之切入點，於是就現象予以分析、轉化；如來藏則就本體來談眾生皆具本然清淨的佛性，只是因為一時被八法所垢染，因此須要將垢染時時勤拭去，即可將佛性開顯；般若中觀學則就因緣觀理解佛性，指出其具備空而不空的中道思想，

⁴⁷ 釋聖嚴：《探索識界—八識規矩頌講記》（臺北：法鼓文化，2006年8月，初版6刷），頁4。

⁴⁸ 釋聖嚴：〈佛教的基礎思想〉，一九七六年八月十五日講於美國松壇，出自於《禪的體驗·禪的開示》（臺北：法鼓文化，2004年6月，3版7刷），頁173~174。

所以如果要理解因緣生滅之空，並將此理解之空亦空掉，便得體證真正之自在。聖嚴法師強調大乘三系對佛性之不同面向的討論，各自隨其所側重的點指出修證的進路，三者於理體實無根本的差異。

三位大師對大乘三系雖有名相的不同，但是都是一代大師悲心的展現。印順導師在思想根據上與太虛大師立異，主要是為了人間佛教的實踐，避免發心菩薩落入「說大乘，行小乘」的急求證入，於是從思想根源處釐清。為免重蹈大乘晚期式微的覆轍，以復歸佛法的純粹。聖嚴法師在思想根據上與印順導師立異，亦同樣是為了人間佛教的弘傳與實踐。因為，對佛性如來藏的肯定，對一切眾生皆有佛性的肯定，給了一切眾生都有成佛的希望，佛性如來藏的信仰對推動人間佛教、推動建設人間淨土來說，是非常重要的基礎。⁴⁹

三、聖嚴法師融會的態度

聖嚴法師對於「性相融會」的態度，為了消解眾生的煩惱而作的方便設施，應病與藥，尤其無法一藥方治眾病，再者，以明末佛教的歷史發展而言，明末諸位大師希望佛法不要被宗派的門戶所局限，顧及全面佛法的普遍發展，展現大師們的胸襟：

從根本佛教或佛陀的本懷而言，一切的經教理論和生活的律儀，都是為了消解眾生的煩惱而作的方便設施，應病與藥。病有種種，方亦種種，沒有病即不需藥及藥方，也不可執死方而治變病，更不可執一藥方而治眾病。**唯識唯性，雖有染淨之諍論，沒有內外之差別。**一類人的根性好思辨樂分析，故用唯心識觀，逐層剝落，轉識成智。又一類人的根性好簡潔善直入，故用真如實觀，不用攀緣，直指心源，明心見性。所以唯識偏於相，唯心偏於性，是一體兩面，不是背道而馳。這是性相融會論者的看法，當然不能算不對，釋迦世尊根本未曾分別性相的不同。性相的分流，是由於後來的祖師們，從對佛法的修證經驗，以及對經教的認識而作的說明，佛說法門無量，門門皆通涅槃，法法皆是正法金棒切成數段，段段皆是真金，佛法宜從基礎扎根，再向縱與橫的全面發展，如果強調發展某一種特定的法門，這是宗師的責任，如果能夠顧及全面佛法的普遍發展，那才是大師的胸襟。所以明末諸師中，不乏有遠見的大師，希望佛法不要被宗派的門戶所局限，而主張禪淨雙修、禪教一致、顯密圓通、性相

⁴⁹ 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，頁 186~196。

融會、禪教淨律密並重。這種見解是對的。唯其也有不少紕漏，其流弊所至，乃是雜學、雜修、不知本末、不分先後、不識輕重，故將佛教的正法弄成支離破碎，修行的結果變為疑神疑鬼的外道魔邪。所以，大師不常出世，如果不是大師，但能專弘他的所長的一種正統的法門，比較安全。⁵⁰

聖嚴法師對於「性相融會」的態度：一、就釋迦世尊時代，根本未曾分別性相的不同。二、就大乘三系的判教立場而言，認為對佛性之不同面向的討論，各自隨其所側重的點指出修證的進路。三、於理體實無根本的差異；就華嚴法界觀而言，視相為事而視性為理，在圓教的立場，事理圓融，乃至事事無礙，所以性相融會自是無二無別。不過這樣的論點是否會落入印順導師所質疑的「於圓融橫生障礙」的流弊出現呢？四、聖嚴法師對此也提出他融會的態度：明末諸師提倡「性相融會」出發心是為了建構平衡世間與出世間法的價值，為了顧及全面佛法的普遍發展，不要被宗派的門戶所囿。但是如果宗教師落於雜學、雜修、不知本末、不分先後、不識輕重，將佛教的正法弄成支離破碎，修行的結果變為疑神疑鬼的外道魔邪。因此，聖嚴法師也建議還是專弘一種正統的法門，比較安全。

四、聖嚴法師融會的實踐

聖嚴法師其「性相融會」的佛性詮釋，除了以禪師的角度之外，最主要是立足於大乘菩薩道的精神，借助唯識學對心理學的分析，對於菩提道的修學次第修學歷程的說明，有助於從自利到利他的全面照顧與完成。他於《明末佛教研究》指出：

自唐宋以下的禪宗，多以不立文字、輕忽義學為風尚，以致形成沒有指標也沒有規式的盲修瞎煉，甚至徒逞口舌之能，模擬祖師的作略，自心一團漆黑，卻偽造公案、訶佛罵祖。所以有心振興法運的大師們，揭出了「禪教一致」的主張，而此思潮的源頭，則為永明延壽的《宗鏡錄》。延壽以禪宗法眼的身分，接受華嚴思想，融會性相，統攝禪教，集各宗之說，撰成《宗鏡錄》百卷，對於明末佛教，影響極大。他在〈宗鏡錄序〉中說：

⁵⁰ 《明末佛教研究》，頁 255～256。

「別禪宗之骨髓，標教網之紀綱。」又說：「性相二門，是自心之體用。」因此，明末的唯識思想，雖係傳自玄奘所譯諸論，但確已非窺基時代的面貌，一則古疏失傳，無以為考，再則時代佛教的要求，不同於窺基的思想，窺基建立的是以唯識的一家之說來闡明全體的佛法，明末的諸家，則是以唯識教義來溝通全體佛教而補時代需求之不足。故在元代的雲峯，明末的真可、德清、智旭等諸師的唯識著述之中，都很明顯的，說是為了禪的修行而來學習唯識，並以唯識配合著禪宗的觀念作解釋。可見，明末的唯識學是偏重於實用的。⁵¹

為何聖嚴法師要提倡性相融合，非側重義理義，其目的與明末的諸位大師的心曲是一致側重在實踐面。性宗佛性重視心性論，義理義高，人民不易實踐，故需輔以現象界亦即相宗唯識。聖嚴法師與印順一樣對經論是推崇且重視閱藏、讀經論，然而其最大的不共是印順法師重視藏通別圓的圓教，重視人間佛教。但是聖嚴法師則是以別教來詮釋圓教，因為別教比較貼近眾生的根基，引領眾生從理解趣入實踐，在乎其實踐義，與聖嚴法師帶領一教團重視實踐修證的性格息息相關。

對於聖嚴法師而言，也如元代的雲峯，明末的真可、德清、智旭等諸師的唯識著述之中，自述是為了禪的修行而來學習唯識，並以唯識配合著禪宗的觀念作解釋。需要取材自唯識學的嚴密分析系統來說明對照悟境的相關問題，除此之外，聖嚴法師除了是一位禪師之外，他更是以「大悲心起」為法鼓山禪修道場的根本精神，鼓勵人發菩提心，也鼓勵人修行，一如法鼓山的理念「提昇人的品質」，法鼓山的大悲心是圍繞著「心靈環保」這個主軸，主張把「心靈環保」推廣出去，即是「大悲心起」。⁵²而心靈環保及禪修過程皆是相應大乘菩薩道精神從自利到利他的全面照顧與完成。聖嚴法師鼓勵修行者可藉唯識之學，讓自己從煩惱的無明，轉變為解脫的智慧，他說：

唯識，是一門很有趣味的佛學，從佛學名相及佛學組織的觀點而言，這是初階的基礎。

⁵¹ 釋聖嚴：《明末佛教研究》，頁 205～206。

⁵² 《我願無窮：美好的晚年開示集》，頁 20～21。

對於人的心理分析，不僅重視現象，更是為了說明如何由煩惱的無明，轉變為解脫的智慧，如何從普通的凡夫，一步一步地成為菩薩、成就佛道，廣度眾生；而且是在修行的過程中，一邊自利得解脫，一邊利他生慈悲，悲智圓滿之後，再以**三身四智**，一邊自受用，一邊他受用。所以可說，唯識學便是基礎佛學。⁵³

唯識學透由對人的心理分析，提出從煩惱無明轉變為智慧解脫的方法，以至於成就由凡夫步步增上為菩薩、佛道的菩提道修學的歷程，聖嚴法師也將之運用於禪修、心靈環保的修學指導。

貳、統攝禪教

一、從佛教發展史溯源

在佛教的歷史演進中，我們常以「教外別傳」來定位禪宗，言下之意，意即教與宗有一道隔閡。認為禪宗是「以心印心」、「不立文字」，因此與經教是悖離的，聖嚴法師肩負臨濟宗與曹洞宗的傳承又身為享譽國際的一代禪師，他的著作等身，於禪修的指導中英文著作至少有二十本以上，他是否違背禪宗「以心印心」、「不立文字」的原則呢？他如何定義「禪」與「教」的問題呢？

《六祖壇經》所說：「說通和心通」，通常稱為「說通、宗通」，是指教理和證悟。如果沒有實際證悟的經驗，不會真正懂得佛陀所說甚深的教理；如果對經典真正認識瞭解的話，也必定是有了實際證悟經驗的人。所以，惠能以一個沒有受過什麼教育的人，能夠聽懂《金剛經》，而且又能為人解說《涅槃經》，然後又把他自己對於佛法的所知所見說了出來，完成一部《六祖壇經》，這就是實證的悟境和教理的認識彼此呼應。有一樣通達，必能兩樣一起通達。所以自古以來，在佛教裡有兩句話，「從禪出教」和「藉教悟宗」。惠能講出《六祖壇經》從禪出教，他聞《金剛經》而開悟是藉教悟宗。禪也好，宗也好，都同樣是指佛性和自心的一體之兩面，此即如來藏思想的表現。⁵⁴

⁵³ 《探索識界—八識規矩頌講記》，自序，頁3。

⁵⁴ 《禪與悟》，頁311。

聖嚴法師認為教理和證悟如同「從禪出教」和「藉教悟宗」，他們都同樣是指佛性和自心的一體之兩面，都是如來藏思想的表現。他特別舉六祖惠能的例子，來說明如果沒有實際證悟的經驗，不會真正懂得佛陀所說甚深的教理(金剛經)；如果對經典真正認識瞭解的話，也必定是有了實際證悟經驗的人。

其次，就整體的佛教的發展史而言，其實佛教的產生，起源自禪修，禪即是佛教，故有「從禪出教」及「藉教悟宗」兩種說法，不唯是中國特有的產物。聖嚴法師特別對「從禪出教」及「藉教悟宗」兩種說法加以定義與釐清：

(一) 從禪出教：一般人均存有錯誤觀念，以為修禪是專為禪宗而設的法門，只有禪宗才需要禪修。實際上，原始佛教和佛教理論的出現，都是我們的佛祖—釋迦牟尼佛透過修行禪定而創立。直至後期，歷代祖師們亦同樣經歷著深厚的禪修基礎和體驗，實證實修，新的見地不斷湧現，才分支出各種宗派的理論和修行方法。因此，禪便是佛教，禪修亦非禪宗專有的法門。(二) 藉教悟宗：藉教悟宗是指依據教義理論指引的方法、觀念而修行、開悟；如果缺乏方法和理論，修行便顯得無從著力。佛陀在成佛以前，曾經體驗諸多的修行方法而致開悟，之後則繼續在當時的印度說法。佛陀曾說過，在有佛法的時期，沒有人能夠不依據佛教的教理和修行能開悟。因此，如果有人主張不需依據佛法也能開悟，並且自稱是佛教徒，甚至吹噓自己已經開悟成佛，這都不是真正的佛教徒或佛教，只能稱為附佛法外道。真正的佛教徒，必定以佛經、佛教的觀念及方法，作為標準和修行。⁵⁵

法師就佛教的起源與發展釐清三點：一、禪即是佛教，禪修是八宗的共法。原始佛教和佛教理論的出現，都是釋迦牟尼佛透過修行禪定而創立的知見，所以禪修不只是中國的產物。二、無一人能夠不依據佛教的教理和修行能開悟的。綜述這二點，聖嚴法師認為禪與教並無孰輕孰重的問題。禪也好，宗也好，都同樣是指佛性和自心的一體之兩面，此即如來藏思想的表現。三、各種宗派的理論和修行方法只是歷代祖師實證後的體會各有見地，其思想本質上無異。禪與教

⁵⁵ 釋聖嚴：《動靜皆自在》(台北：法鼓文化，2013年03月，1版17刷)，頁25。

既然無孰輕孰重的問題，那又為何在佛教發展史上有如此多的宗與教分立以及性與相的分流呢？溯其源，乃是歷代祖師們於經歷著深厚的禪修基礎和體驗後，不斷湧現新的見地，因此，才分支出各種宗派的理論和修行方法。然而其究竟處則是相通的。

二、從修證次第與境界

各種宗派的理論和修行方法雖然依歷代祖師實證後之體會各有見地或依接引的眾生之根器開展出不同法門，然而其思想本質無異，其究竟處則是相通，聖嚴法師如何從究竟處將禪與教融通；又如何從差異處，指出從基礎到究竟的次第。這可與聖嚴法師日後所建構的中華禪法鼓宗強調次第是有相關的。

《教觀綱宗》對我有相當大的影響，尤其是它的組織架構及思想體系，書中一開頭就開宗明義地說：「佛祖之要，教觀而已，觀非教不正，教非觀不傳。」所謂教觀，便是義理的指導以及禪觀的修證，也就是「從禪出教」與「藉教悟宗」的一體兩面，相互資成。可知，《教觀綱宗》除了重視天台學的五時八教，也重視以觀法配合五時八教的修證行位及道品次第。如果不明天台學的教觀軌則，就可能造成兩種跛腳型態的佛教徒：一、若僅專修禪觀而不重視教義者，便會成為以凡濫聖、增上慢型的暗證禪師，略有小小的身心反應，便認為已經大徹大悟。二、若僅專研義理而忽略了禪觀實修，便會成為說食數寶型的文字法師，光點菜單，不嚐菜味，算數他家寶，自無半毫分。如果他們滿口都是明心見性、頓悟成佛，並稱自修自悟自作證者，便被稱為野狐禪。⁵⁶

聖嚴法師引用天台宗的經典《教觀綱宗》為例，說明教觀之意指的是義理的指導以及禪觀的修證，也就是「從禪出教」與「藉教悟宗」的一體兩面，聖嚴法師強調須以觀法配合五時八教的修證行位及道品次第，並藉此說明禪、教是一體兩面，如果只偏執其一，將造成兩種跛腳型態的佛教徒。

再者，聖嚴法師引用次第禪觀的立場，以「先定發慧，先慧發定」的爭執點來談論「從禪

⁵⁶ 釋聖嚴：《書序II》，《法鼓全集》，輯3冊10(臺北：法鼓文化，2005年7月，初版1刷)，頁172。

出教」與「藉教悟宗」之先後，而歸結出定慧是一不是二。

若從次第禪觀的立場而言，不論大乘小乘，均有《壇經》所舉「先定發慧，先慧發定」的爭執點。例如所謂「從禪出教」的說法，便是主張先定發慧；「藉教悟宗」的說法，便是主張先由聞慧而開示悟入佛的知見。其實，若從頓悟法門來說，一旦發悟自性本空，當下即獲定力，所以定慧是一不是二。《壇經》對於禪定一詞的認識，也與次第禪定不同，所謂：「外離相即禪，內不亂即定」，同時離相與不亂，便是即慧即定。⁵⁷

以次第禪觀而言，有「從禪出教」與「藉教悟宗」先由定而發慧抑或是先聞慧而悟入之爭，但是若以頓悟法門，定慧是一不是二，也就是說「從禪出教」與「藉教悟宗」沒有先後的問題，沒有孰輕孰重的問題。

「從禪出教」與「藉教悟宗」沒有先後的問題，沒有孰輕孰重的問題。但是聖嚴法師認為他們之間仍有次第，有體用的關係；有方便與究竟的關係。

教是佛語，而《楞伽經》云：「佛語心為宗」，此「心」是指佛心，即是大圓覺海；語為言教，心為本覺的智海，故語以心為宗。禪宗自稱教外別傳，「以心印心」、「不立文字」，意思是真心為根本，言教為方便，若得根本的心法，便捨方便的言教了。……中國禪宗主張不立文字，那是為了掃除知解葛藤的虛妄分別，此即是說不依文字為根本，卻未嘗不用文字作方便。所以禪宗行者，雖不立文字，卻又不離經教，自菩提達摩的〈二入四行〉起，即主張「藉教悟宗」；悟後更以經典印心，禪與教必須相應，如不相應，就有問題，就是魔說而非佛法。⁵⁸

聖嚴法師以體用關係及方便與究竟二種關係來說明教與宗的關係。所謂「佛語心為宗」，他認為心即是佛，心為本覺智海，是為宗，為體；語為言教，所以「佛語言教」為呈現的教說，可以說是為用的部分。換言之，有本體以及從本體發動的文言、教說的體用之別。再者，真心為

⁵⁷ 《神會禪師的悟境》，頁 84。

⁵⁸ 釋聖嚴：《禪的生活》，《法鼓全集》，輯 4 冊 4(臺北：法鼓文化，1999 年 12 月，初版 1 刷)，頁 75~76。

根本，言教為方便，強調一旦得根本心法，就需捨方便言教，方不至於落入知解葛藤的虛妄分別。聖嚴法師以菩提達摩的〈二入四行〉明，言教雖為方便，但是主張「藉教悟宗」；悟後須以經典印心，禪與教必須相應，如此方不落入魔說。

三、從修證的基本原則

禪不是中國的產物，與淨土宗也不是悖離的，以「從禪出教」、「藉教悟宗」為佛法基本的原則，整合有關諸宗：

就整體佛法來講，有兩句話非常重要，就是「從禪出教」、「藉教悟宗」。「從禪出教」就是以禪修而明心見性，也就是開悟，然後由開悟而說法。我們現在之所以有佛經可讀、可誦、可看，就是因為佛陀在菩提樹下打坐，修行禪法，因此明心見性、大悟徹底而成道。成道之後說法度眾生，說法的內容被記載下來，漸漸流傳，變成經典，這就是「從禪出教」。所以明心見性這句話，可說是從佛陀開始的；而禪宗講的明心見性，使用的也就是佛陀成道的語言。因此禪其實是從釋迦牟尼佛開始，不是中國才有的。「藉教悟宗」則是說，若依照釋迦牟尼佛所說的佛法修行，最後也能明心見性。這個「宗」就是「心」，佛心眾生心，是同一個心；那是智慧、清淨、慈悲的心。從禪出教、藉教悟宗是佛法基本的原則，不管哪一個宗派都是如此，即行解並重，也就是觀念和方法，這叫作「法」。我們經由觀念和方法來達成解脫的目的，因此，在我來說，一切法門都是走向同一個目標，就是離苦得樂，消業除煩惱。一切佛法的原則就是如此，也就是禪。因此，不要誤解淨土與禪是對立的。禪的意思是要我們除煩惱得智慧，從娑婆世界這個不清淨的環境轉變為清淨的樂土，念佛不也是如此嗎？它就像話頭禪用話頭、默照禪用默照一樣，念佛禪只是是用念佛的方法而已。如此不僅淨土宗能生西方淨土，禪修也可以生西方淨土；而念佛禪依然要修淨土，任何一個法門都要進入淨土。⁵⁹

禪修其實始自於釋迦牟尼佛在菩提樹下打坐，修行禪法，因此明心見性、大悟徹底而成道開始，

⁵⁹ 《聖嚴法師教淨土法門》，頁 187～188。

不是中國才有的。「從禪出教」、「藉教悟宗」是佛法基本的原則，不管哪一個宗派皆須如此，即行解並重，也就是觀念和方法。修行者經由觀念和方法來達成解脫的目的，因此，一切法門都是走向同一個目標，就是離苦得樂，消業除煩惱。一切佛法的原則就是如此，也就是禪。

四、從修證的終極關懷

然而聖嚴法師在他的禪學思想上，致力闡揚漢傳禪佛教並非是其終極懷，他之所以致力於闡揚漢傳禪佛教，其目的是希望建立各個不同層次需求者皆能循序漸進的安立，從生活中、從禪修活動中，進而深入體證解脫道的方法與步驟，最終以大乘菩薩精神濟度眾生等不同目的，則教理與禪自然不會也不必是對立的。

「藉教悟宗」則是說，若依照釋迦牟尼佛所說的佛法修行，最後也能明心見性。這個「宗」就是「心」，佛心眾生心，是同一個心；那是智慧、清淨、慈悲的心。從禪出教、藉教悟宗是佛法基本的原則，不管哪一個宗派都是如此，即行解並重，也就是觀念和方法，這叫作「法」。我們經由觀念和方法來達成解脫的目的，因此，在我來說，一切法門都是走向同一個目標，就是離苦得樂，消業除煩惱。一切佛法的原則就是如此，也就是禪。因此，不要誤解淨土與禪是對立的。禪的意思是要我們除煩惱得智慧，從娑婆世界這個不清淨的環境轉變為清淨的樂土，念佛不也是如此嗎？它就像話頭禪用話頭、默照禪用默照一樣，念佛禪只是是用念佛的方法而已。如此不僅淨土宗能生西方淨土，禪修也可以生西方淨土；而念佛禪依然要修淨土，任何一個法門都要進入淨土。⁶⁰

禪也好，宗也好，都同樣是指佛性和自心的一體之兩面，此即如來藏思想的表現。⁶¹

聖嚴法師視「從禪出教」、「藉教悟宗」為佛法基本的原則，認為無論哪一個宗派的修持方法皆是需行解並重，也就是觀念和方法並濟。我們得以經由「從禪出教」、「藉教悟宗」來達成解脫的目的，也就是離苦得樂，消業除煩惱。也就是要我們除煩惱得智慧，從娑婆世界這個

⁶⁰ 《聖嚴法師教淨土法門》，頁 188。

⁶¹ 《禪與悟》，頁 311。

不清淨的環境轉變為清淨的樂土，禪也好，宗也好，任何一個法門(「從禪出教」/性宗、「藉教悟宗」/相宗)都要進入淨土，都是如來藏思想的表現。

參、八宗兼揚

聖嚴法師對八宗的定義立基在隋唐大乘八宗之上：

例如天臺、三論、華嚴、唯識、南山(律)、淨土、禪、密等各宗，相繼出現。這就是有名的隋唐大乘八宗。……當以上的隋唐大乘八宗相繼成立之後，以前的毘曇宗、俱舍宗、攝論宗，均附於唯識宗而流傳；涅槃宗寓於天臺宗；地論宗歸入華嚴宗；成實宗依附三論宗。因此，大小各宗開合的結果，僅成為大乘八宗了。⁶²

聖嚴法師於佛性的當代詮釋上擷取天臺、華嚴、三論、唯識、戒律、淨土之長比較易於其著作中查閱。相對之下，對於密教似乎較少提及。但是聖嚴法師於大乘三系中又特別將之判屬唯識體系，聖嚴法師對於禪教的融攝上，對於密教的看法為何呢？

密教又稱為瑜伽教，……它的涵義是：依於調息等的觀行法，觀梵我一如之理，以合於梵而與梵相結。到了佛教中，即採用此法，依於奢摩他(止)及毘鉢舍那(觀)之觀行，與正理合一相應的情態，便稱為瑜伽。換言之，瑜伽是以止觀為其主體。佛教採用瑜伽，始自釋尊，但是，釋尊不以瑜伽為達到解脫的最高方法，需要配合了戒及慧，定(止觀)才受到釋尊的鼓勵。釋尊特重於八正道，八正道的首要是正見，八正道的範圍是戒、定、慧。……所以佛陀不是修定主義的瑜伽行者，瑜伽行雖受佛的利用，佛卻不即以此為究竟。但到了中期密教的瑜伽法，卻受了瑜伽外道波曇耆梨(Patañjali 西元第五世紀數論派人)所著《瑜伽經》的影響，以為瑜伽即可達成世出世間的一切目的。

聖嚴法師相當重視止觀，在其碩士論文《大乘止觀法門之研究》屢屢提及止觀法門的重要性，即是藉由教義的疏導而進入教儀的實修之諄諄善誘下，能使一個凡人，深入法海，親證法性。

⁶² 釋聖嚴：《比較宗教學》，《法鼓全集》，輯1冊4(臺北：法鼓文化，1999年12月，初版1刷)，頁411~421。

而密教、瑜伽教即是依於奢摩他（止）及毘鉢舍那（觀）之觀行，與正理合一相應的情態。瑜伽，始自釋尊，但是，釋尊不以瑜伽為達到解脫的最高方法，需要配合了戒及慧，定（止觀）才受到釋尊的鼓勵。聖嚴法師對於密教也是抱持如此態度，密教特重密咒，法鼓山對於咒語如心經、大悲咒、楞嚴咒、十小咒等咒語於早晚課誦、法會、禪修普遍運用，甚至法鼓山這片道場的覓得也是當初聖嚴法師集合千人誦持大悲咒而得：

到了大乘密教的中期，咒語也被賦予高深的哲學觀了，在《大毘盧遮那成佛經疏》（即《大日經疏》）卷七（《大正藏》三九·六五〇頁中）說：「此真言相，聲字皆常。常故，不流、無有變易。法爾如是，非造作所成。」以真言密咒為法爾常住的實相，所以進一步說，真言之相即是畢竟寂滅之相，為了隨順眾生根機，而以世俗文字表示。如能觀誦純熟，證悟了即俗而真之義，融合於諸法之實相，便可獲得即身成佛的極果。密咒即是真言，真言由如來說、菩薩說、二乘說、諸天、地居天（鬼神）說之五種來源。密教以真言之觀誦為主要修持法門，所以稱為真言宗。但其持咒亦頗有要求，《大日經疏》卷七（《大正藏》三九·六五七頁下）說：「若但口誦真言而不思惟其義，只可成世間義利，豈得成金剛體性乎？」……到了大乘密教，更進而以密咒哲學化，完成了高深的理論基礎。密咒之能產生效驗，那是無可置疑的，若言觀誦真言而能即身成佛，此所成之佛，是何等性質之佛？則尚有考察的餘地。⁶³

真言（密咒）由如來說、菩薩說、二乘說、諸天、地居天（鬼神）說這五種來源。真言（密咒）之相即是畢竟寂滅之相，為了隨順眾生根機，而以世俗文字表示。聖嚴法師對於密咒所能產生效驗是認肯的，不過對於如能觀誦純熟，證悟即俗而真之義，融合於諸法之實相，便可獲得即身成佛的極果這樣的論點是語帶保留的。

而這大乘八宗在太虛大師、印順導師、聖嚴法師將之歸納為大乘三系：般若、唯識、如來藏。聖嚴法師對於宗與教的融通上，大乘三系與禪的融攝，大致如下：

⁶³ 釋聖嚴：《印度佛教史》（臺北：法鼓文化，2015年6月，3版7刷），頁283。

1.以唯識禪觀之境界來做為解說禪修者之悟境參考。2.以中觀般若空慧實證如來藏之自性清淨。聖嚴法師對於八宗的態度始於美濃朝元寺掩關：

……於山中掩關及禁足期間。由於當時的閱藏方向，著重於根本佛教或佛教原始面貌的探究，多半的工夫，放在阿含部及律部，這使我對佛陀化世的本懷及僧團生活的型態，把握到了源頭的景色，以致嗣後當我涉及大小乘各宗派的思想之時，不再受一宗一派的模式所限，卻能從各派的優勝處得到法益。」⁶⁴

聖嚴法師於閱藏時，因為把握了佛陀化世的本懷，把握了印度佛教的原貌，因此他對於大小乘各宗派的思想時，其胸襟是恢弘的，並且能攝取諸宗之長，開展更多元且寬廣的佛教新視野。

我認為佛教是一味的，之所以會分派，主要是因為各宗各派的宗師們，其各自的思想立場不同，而我希望能夠透過我，來重新認識、介紹佛教。其實不管是站在哪一部經、哪一部論，都有其共同的目標——解脫、度眾生，就像是《般若經》不斷強調的「成熟眾生，莊嚴國土」。我歸納佛教的任何一派，最後都是同樣的一個目標——莊嚴國土，也就是莊嚴淨土，亦即我們要將現在的國土莊嚴起來，因此，我的「人間淨土」理念，就有了立足點。此外，我們要鍊自己的心，就要鍊眾生的心，因為不僅我的心要清淨，眾生的心也要清淨，國土才能夠清淨；如果眾生不清淨，國土是無法清淨的。因此，建設人間淨土必須先提倡心靈環保，而心靈環保就是「成熟眾生，莊嚴國土」，這是佛教的兩大目標，而且是分不開的。這就是我的思想，所以我看任何一宗一派，都是一樣的。⁶⁵

聖嚴法師認為佛教是一味的，之所以會分派，主要是因為各宗各派的宗師們，其各自的思想立場不同，因此他期勉自己能透由他新的詮釋，讓大眾來重新認識佛教。而「心靈環保」運動是聖嚴法師歸納佛教的任何一派其共同的目標——「成熟眾生，莊嚴國土」所開展的，其內涵正

⁶⁴ 《學佛知津》自序，頁3。

⁶⁵ 《我願無窮：美好的晚年開示集》，頁74~75。

是聖嚴法師融攝傳統中國佛教及重佛法本義的印順的人間佛教的一個良好的示範。

第三節 結合學術信仰

聖嚴法師既然強調他的立場是回歸阿含佛法之精神——緣起性空，為何他還要如此推崇既弘揚如來藏思想呢？

我於解釋佛性如來藏時，會介紹如來藏緣起觀。由於阿含佛法的菩薩，僅是成佛之前的佛，佛法的解脫道，只要聽聞正法，如理作意，法隨法行，在家人最高可證三果，死後生五淨居天，然後便得解脫；出家人加修梵行，最高可以即身證得第四阿羅漢果，得解脫入涅槃，卻未說人人皆可以成佛。能得解脫固然已經夠好，但尚不能圓滿佛法眾生平等的原則。《大般若經》雖也標明莊嚴國土、饒益有情的菩薩殊勝行，並未說一切眾生都有成佛的可能性；《法華經》的〈常不輕菩薩品〉說：「不敢輕於汝等，汝等皆當作佛。」佛性如來藏思想已呼之欲出，但還未曾明說。《華嚴經》說釋尊成佛道之初，便見大地一切眾生皆具如來智慧，也是肯定佛性如來藏的前驅。直至《大涅槃經》才明說一切眾生悉有佛性，始將佛道的慈悲平等，普及到一切眾生；不論已經學佛或未學佛，不論有佛出世說法或者無佛出世說法，任一眾生身中的如來寶藏是永不變質的。這樣的說法讓一切眾生都有成佛的希望，縱然完成究竟的佛，必須經過長劫親近諸佛，但修行菩薩道，總是給所有的眾生「身中有佛、心中有佛」的自信。⁶⁶

從上述引文中，可以見到聖嚴法師就學術、信仰、實踐確立如來藏思想的殊勝性：首先，以學術的立場而言，聖嚴法師從佛教發展的歷史脈絡中，強調如來藏思想對大乘菩薩道精神與佛教信仰建立的價值，也就是如來藏的思想對佛教的開展與弘傳，以及最重要的是對修行者的堅定信仰而言，有絕對的必要性；再者，就信仰的立場而言，即可明白雖然聖嚴法師思想是強調回歸阿含佛法之精神，但是由於他高度重視大乘菩薩精神，因此對於阿含佛法重視解脫而卻無法圓滿佛法眾生平等的原則、圓滿佛道的慈悲平等的精神，因此，於義理的層面，他肯認如來藏的方便教說是有多重意義，主要是替眾生行菩薩道「身中有佛，心中有佛」，眾生成佛的可能

⁶⁶ 《自家寶藏—如來藏經語體譯釋》，頁 5~6。

性，施設一種形而上的根據，使不能信受無常、無我的有情，「先以欲勾牽」，方便宣揚如來藏，最終還是「後令入佛智」導歸究竟，達到化度有情的目的，彌補阿舍佛法的菩薩，僅是成佛之前的佛，無法圓滿佛法眾生平等的原則。三者，於實踐的層次，以「眾生皆有佛性」來建立修行的目標(起信)，鼓舞信眾、賦予眾生修行的動能，願意長劫親近諸佛，修行菩薩道，不斷於當下增上，並建議在其由教義的疏導而進入教儀的實修之諄諄善誘下(起修)，深入法海，親證法性。聖嚴法師一向注重學行兼顧、自利利他、悲智雙運，以學術研究作為修行的依準，來實踐佛陀的根本教義或菩薩精神的自利利他法門。

第四節 綜合傳統現代

聖嚴法師除了定義與澄清如來藏思想非梵我、神我並證明佛性即是空性之後，並以學術立場從歷史發展的脈絡確認如來藏思想重要性之外，同時從信仰及實踐的向度，肯認如來藏的思想有助於眾生實踐大乘菩薩道的精神。聖嚴法師長年於東西方傳禪法，更是著眼於如來藏當代的實踐義，借重其適應性、消融性、包容性、整體性來回應與接引當代眾生所需：

近年來，我有多半的時間是在指導禪修，我主張，漢傳佛教的遺產，也應該受到重視及弘揚。因為今日世界的佛教，多係日本的禪及西藏的密，南傳上座部系的佛法，則比較保守，深度及廣度也不易被世界環境普遍認同。這三系的佛法，最早被介紹到西方社會的是南傳錫蘭（現名斯里蘭卡）系的上座部，印順長老指出那是上座部下分別說系的赤銅鑠部；次早傳入歐美社會的是日本淨土真宗及禪宗，最晚是藏傳佛教的密宗；漢傳佛教到達歐美，早於藏傳佛教，略晚於日本的佛教，由於語文人才缺乏，知識層的僧俗四眾不多，所以迄今未見有大起色，這不是因為漢傳的佛法不夠好。而不論日本的禪，西藏的密，都跟如來藏的信仰有關，因為有其適應不同文化環境的彈性，比較容易被各種民族所接受。中國佛教號稱有大乘八宗，漢印兩地的諸大譯經三藏，把印度大乘三系的中觀、瑜伽、如來藏經論，大量地傳入漢地，最受中國歡迎而能發揚光大的，還是跟如來藏相關的宗派，教理方面的天台宗及華嚴宗，實修方面的禪宗及淨土宗，尤其是禪宗，幾乎成為一支獨秀；其他各宗則並未形成教團而普及，反而是由出身於禪寺的僧侶，從

事於天台及華嚴的思想研究。至於非如來藏系的中觀及瑜伽，在漢地雖也有人研究，唯有少數的思想家當作哲學探討，並未發展成為普及化的教團，也許是曲高和寡，也許是跟本土文化，比較難以融合。日本的佛教，早期自朝鮮半島輸入，後來直接由漢地輸入，原則上就是中國佛教的延伸。日本沒有接受中觀的佛教，雖然在奈良時代由中國輸入了瑜伽的法相宗，卻始終只有法隆寺維繫著法脈；至於其他日本諸宗各派的佛教，不論是傳統的或者是新興的，都跟如來藏的信仰相關。⁶⁷

聖嚴法師就東西方帶領禪修的指導經驗而言，對於當代世界的佛教弘傳實況進行分析，就異質文化的眾生而言，與如來藏的信仰有關的教法，比較能被接受，至於非如來藏系的中觀及瑜伽，雖也有人研究，容易成為少數的思想家當作哲學探討，卻難以發展成為普及化的教團。

因此如來藏思想之特質：適應性、消融性、包容性、整體性不論之於東方或者是西方的異質文化，以及當代或者是未來世界佛教跨文化跨時空而言，於教理或者是實修者，皆有其直接的影響力。

如來藏思想其特質：適應性、消融性、包容性、整體性於佛教弘傳方面能縮合傳統與現代，跨越時空，跨越文化之外，同時於當代眾生修證亦足見其重要性。聖嚴法師於《自家寶藏—如來藏經語體譯釋》一書，著眼於如來藏思想實踐方面的時代適應，尤其在註釋貪瞋癡三毒條下，特別將法鼓山於西元一九九九年推出的「心五四運動」，最主要是「心法」，擒賊要先擒王，「心如工畫師，畫種種五陰，一切世界中，無法而不造，如心佛亦爾，如佛眾生然，心佛及眾生，是三無差別。」⁶⁸我們的心可以『是心作佛，是心是佛』，相對地也可以『心不作佛，心不是佛；心作九界，心是九界；心不作九界，心不是九界』「作佛、作眾生」完全存乎自己一心，⁶⁹聖嚴法師透過如來藏思想而以清淨心開展自淨心、淨他心，自淨行、淨他行，由自己普及至所有眾生，從珍視自己以致珍視所有眾生，漸至無我的觀點來共同開展建構清淨的人間淨土，這也是為何古往今來已經有眾多善知識註釋此經文了，聖嚴法師仍認為有其再詮釋的必要性，最主要是藉深入淺出的詮釋方法以協助讀者體悟不假外求的如來自性。

⁶⁷ 《自家寶藏—如來藏經語體譯釋》，頁 3~5。

⁶⁸ 〔東晉·佛跋跋羅〕譯：《大方廣佛華嚴經》，卷 10，《大正藏》，第 9 冊，頁 0465c。

⁶⁹ 《自家寶藏—如來藏經語體譯釋》，頁 8。

另外於《自家寶藏—如來藏經語體譯釋》一書，透過如來藏思想：「一切眾生，悉有佛性。」大乘佛教生佛平等的偉大思想，使眾生堅定有機會能頓悟成佛的信心，同時讓眾生於這錯綜複雜、動輒得咎的人際網絡裡，懂得尊重彼此，進而坦然面對順逆的因緣，體現如來藏當代的實踐義：

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

70

如來藏思想生佛平等的偉大思想有助於現代人無論是於人際關係或者是面對生活的順逆境，皆能有正向的思考與新的出路。聖嚴法師推崇如來藏思想對實踐修證的價值(起修)，以及從信仰層面的建立(生信)，這正是聖嚴法師屢屢強調如來藏思想是推動人間淨土的建設工程乃至於未來世界佛教的發展，皆扮演舉足輕重的腳色。

⁷⁰ 《自家寶藏—如來藏經語體譯釋》，自序，頁6。

第五章 佛性思想對人間淨土的修學指導

聖嚴法師創立中華禪法鼓宗及提出建設人間淨土，這是他建構如來藏義的現代性的具體作為，為眾生擘劃出有次第性、實踐性高的修證及教學方法，通過空、不空如來藏的義理及息妄顯真的觀修進路。佛性如來藏思想主要是替眾生成佛的可能性，施設一種形而上的根據，使不能信受無常、無我的有情，「先以欲勾牽」，方便宣揚如來藏，最終還是「後令入佛智」導歸究竟，達到化度有情的目的。所以，法師建議在其由教義的疏導而進入教儀的實修之諄諄善誘下，深入法海，親證法性。¹

第一節 創立中華禪法鼓宗

聖嚴法師畢生以闡揚宏傳漢傳佛教為職志，他在《法鼓山的傳承—承先啟後的中華禪法鼓宗》一書的封面有四行小字：「提出『中華禪·法鼓宗』的目的，可說是為了期勉法鼓山的僧俗四眾，以復興『漢傳佛教』為己任，擔負起承先啟後的使命和責任，以利益普世的人間大眾」。那不禁令人好奇，當今世界佛教當屬藏傳佛教及南傳佛教最為活躍，聖嚴法師堅持弘傳漢傳佛教的理由為何？

漢傳佛教的智慧，若以實修的廣大影響而言，當推禪宗為其巨擘；若以教觀義理的深入影響來說，則捨天台學便不能作第二家想。近半個世紀以來，漢傳佛教的教乘及宗乘，少有偉大的善知識出世，以致許多淺學的佛教徒們，便以為漢傳佛教已經沒有前途，這對漢傳佛教兩千年來，許多大師們所遺留給我們的智慧寶藏而言，實在是最大的憾事，更是人類文化的重大損失！我則深信，今後的世界佛教，當以具有包容性及消融性的漢傳佛教為主流，才能結合各宗異見，回歸佛陀本懷，推出全人類共同需要的佛教來。否則的話，任何偏狹和優越感的佛教教派，都無法帶來世界佛教前瞻性和將來性的希望。

2

¹黃國清：〈聖嚴法師的華嚴思想〉，《聖嚴研究》，第5輯，頁377～409。

²《天台心鑰—教觀綱宗貫註》，自序，頁9～10。

聖嚴法師堅持弘傳漢傳佛教最主要是因為其具有包容性及消融性的，才能結合各宗異見，回歸佛陀本懷，推出全人類共同需要的佛教來。聖嚴法師相當重視教觀並重的實用性以及將兩千年以來的漢傳佛教匯聚諸多高僧大德們遺留給我們的智慧寶藏是否能繼往開來，饒益更多眾生！他於《天台心鑰—教觀綱宗貫註》又說：

我要弘揚天台學的目的，我不是希望大家都成為天台學的子孫，而是像天台思想這樣的包容性、消融性、系統性、教觀並重的實用性，確是有待後起的佛弟子們繼續努力的一種模範。……正如《法華經·信解品》…又云：「汝等當有如來知見寶藏之分。」〈五百弟子受記品〉再說：「供養諸如來，護持法寶藏。」我身為漢僧，宜有護持漢傳佛教寶藏的責任。³

法師弘揚天台學的目的誠如與弘傳漢傳佛教的志趣是一致的，是為了取其包容性、消融性、系統性、教觀並重的實用性為我們後起的佛弟子們一種模範，並非是為了偏狹的一宗一派；再者他身為漢傳佛教僧侶，他認為護持漢傳佛教寶藏是責無旁貸的責任。

教界及學界對於法鼓山於禪宗五家七宗之外又立法鼓宗有諸多質疑，但是就聖嚴法師在《承先啟後的中華禪法鼓宗》其立宗的目的與宗旨來看，首先是針對近人指評漢傳佛教的缺失，是在於沒有修證次第及教學次第，再者是漢傳佛教不合印度阿含、中觀等之法義，所以便對於漢傳佛教失去研修的信心。因此，法師為兼具漢傳佛教諸宗之長的禪佛教注入新生命，將傳統的話頭禪及在中國失傳八百年的默照禪整理之後，便在頓中開出次第化的漸修法門，讓任何根器的人都適合藉此起信實修，並在修證過程中，聖嚴法師標明了從淺至深的四個階次——散亂心、集中心、統一心、無心，每一階次各有修行及進階修行的方法，這是聖嚴法師經過幾十年的練習整理以後，把漢傳佛教的禪法重新發揚光大的。⁴ 曾擔任聖嚴法師的侍者也是英文翻譯的果谷法師，現任教於佛羅里達州州立大學，俞永峰教授對於法師的禪法演進有著貼近與深刻的觀察：

³ 《天台心鑰—教觀綱宗貫註》，自序，頁 10。

⁴ 《承先啟後的中華禪法鼓宗》，頁 5。

他闡明所有修行人為了體悟禪，都必須經過的三個階段。一般人的心在未修行之前，通常很散亂。他們的自我感都局限於自己的身體、觀念、想法，繞著它們打轉。在修行之後，就進入第一階段，身心和諧而穩定，這是要靠修行達到的。第二階段是能所的統一，也就是修行者達到了與整個環境或宇宙合一的大我境界；有些宗教認定這是神性的最高境界，或是與上帝合一。第三階段是連這個統一的自我也放下。只有在達到統一心時才有可能體驗到第三階段，稱為「無」或「無心」的境界，體證無我的智慧。有時聖嚴法師把這三階段擴充為四階段：散亂心、集中心、統一心、無心。將禪修劃分為這三或四階段，在傳統禪宗祖師的禪法或當代同輩的教法中，都是前所未有的。現代世界中，沒有人曾以這個方式來呈現禪，美國當時最著名的禪的倡導者鈴木大拙當然沒有，建立美國第一座禪寺的鈴木俊隆（1904-1971）也沒有，在美國繁衍出許多禪宗派別的前角博雄（1931-1995）也沒有，以及據稱是美國當代最著名的禪法教師菲利浦·凱普樓等等也不曾有過...將修行有系統的分類為幾個階次。⁵

法師於頓中所開出次第化的漸修法門，從淺至深的四個階次——散亂心、集中心、統一心、無心，應是傳統禪宗祖師的禪法或當代中外同輩禪師的教法中，首創先例。為了接引東西方任何根器的學眾，建立有修行及進階修行的方法讓學眾在修行的過程中有依循的次第，不至於成為盲修瞎練的苦行或者是暗證禪師，略有小小的身心反應，便認為已經大徹大悟。

再者，聖嚴法師把禪宗所談的佛性、自性等概念和緣起性空做結合，認為禪宗所謂的明心見性即是擺脫無明煩惱的清淨心及親證與佛同等的佛性，而此即是空性、即是般若智慧。法師表示從如來藏系統來看，般若只是功能，不是其本體；功能必定有所屬，所以產生了如來藏和佛性等思想。若從中觀的立場看般若，若得般若即見諸法自性是空，那就是目的，不再另有如來藏、佛性、法性等目的可求。因此，空性即是佛性，空性是功能，佛性是本體（功能之所屬），兩者可謂一體之兩面。⁶所以，法師認為佛性的概念是和空性相通的，佛性是空性的異名。

⁵ Jimmy Yu：〈Master Sheng Yen and the Modern Construction of Chan Buddhism〉，中華佛學研究所，下載時間：2017/04/19。http://www.chibs.edu.tw/ch_html/CHIBS30/ch/139.html

⁶ 聖嚴法師在介紹《六祖壇經》思想說：「《六祖壇經》是以般若為方法，以如來藏為目標，用般若的空觀來破除煩惱的執著，以期達到「明心見性」的目的。所謂「明心」就是無煩惱的清淨心，「見性」就是見到與佛無二無別的佛性。佛性是如來藏的另一個名字，清淨心是般若智慧的別名，它是用般若智慧以達見性成佛的

因此，中華禪法鼓宗所發揚的禪法是具開創性的修證次第及教學次第，並傳承佛陀所教的修行方法，是與印度阿含、中觀等之法義相契的。為此，俞永峰有進一步的說明：

聖嚴法師所教的現代化禪法，雖與民國初期的諸多先賢密不可分，但也是包含了他教導西方學生的親身經驗，以及應對台灣環境所做的回應之中演變而來。他的禪法是以《阿含經》與傳統禪法中的戒定慧三學為基礎，整合後再重新建構起來。重新建構的目的是要確保漢傳佛教在現代的存續，過程是複雜而漸進的。這整個過程是漢傳佛教發展上的典範蛻變。雖然他是從前人得到啟發，但他的建構有其獨特之處，非當代之人所能及之。

7

法鼓宗是承繼中國大陸的禪宗，但已不是十九世紀那樣的禪宗。那時的中國禪宗，是山林式的，而法師將他在日本留學期間以及在歐美弘化期間所接觸到南傳、藏傳佛教，乃至於韓國、日本、越南的優良面及實用面融會其中，並且將法師在東西方弘化的經驗，不論是在一神教環境下的西方世界或是深受西力東漸衝擊的東方，法鼓宗具有承先啟後的時代性，也具有融貫中西的國際性，同時也具有當代性。

第二節 闡揚念佛行菩薩道

禪定是大小三乘的共軌，淨土是大乘諸宗所同歸，淨土皆是諸佛菩薩發的本願所成，願度眾生，就必須要建設淨土，在嚴淨國土的過程中度眾生，在度眾生的過程中嚴淨國土，那個國土就是淨土，所以不是西方的彌陀淨土才算淨土。也不是淨土宗的人才念佛，事實上大乘諸宗都念佛、都信有淨土，禪宗也念佛、也信有淨土。⁸因此，聖嚴法師在他的諸多著作表示他是「禪淨雙修」，是將念佛法門收攝到禪修法門，以《聖嚴法師教淨土法門》舉隅說明：

目的。此二者雖有不同的名字，也有不同的立場，然而是一體的兩面。...。從中觀的立場看般若，若得般若即見諸法自性是空，那就是目的，不再另有如來藏、佛性、法性等目的可求。可是從如來藏系統來看，般若只是功能，不是其本體；功能必定有所屬，所以產生了如來藏和佛性等思想。於是《六祖壇經》雖讓人見到般若的思想，實際上是以如來藏為根本。」見《禪與悟》，頁 297。

⁷ Jimmy Yu：〈Master Sheng Yen and the Modern Construction of Chan Buddhism〉，中華佛學研究所，下載時間：2017/04/19。http://www.chibs.edu.tw/ch_html/CHIBS30/ch/139.html

⁸ 《承先啟後的中華禪法鼓宗》，頁 44。

本書最大的特色是，聖嚴法師回歸佛法鍊心的本質，以禪為全體佛法，而念佛實為佛法修行法門之一，並以四種淨土來概括念佛的功能。修行最終目的是完成自心淨土而建設人間淨土，是菩薩道的實踐，佛國淨土乃是之間的中繼站。在此寬闊的背景中，顯示了淨土法門的意義與價值，也正是法師淨土思想的整體展現。不僅為有相與無相念佛搭起橋梁，也打破了禪、淨宗派的界線。⁹

聖嚴法師的淨土思想是為有相與無相念佛搭起橋梁，也打破了禪、淨宗派的界線。他不是選擇《觀無量壽經》的指方立向，而是以禪攝淨，由有相至無相，重視自心淨土的建構，完成自心淨土的同時也是實踐菩薩道，如此一來通往佛國淨土佛的資糧也就具備，人間淨土自然當然就呈現眼前。

念佛法門與建設人間淨土、佛性思想以及實踐菩薩道有何關係呢？聖嚴法師在《念佛生淨土》論及念佛應具有四心：1、以「信心」念佛，信彌陀的本願，便可念佛往生。2、以「至誠心」念佛，即可念念不離禪悅。3、以「深心」念佛，不僅可通達事一心，也能相應理一心。不僅可往生西方淨土，也可親自體驗到自性淨土及自心淨土。4、以「迴向發願心」念佛，不僅是自求往生淨土念佛，當為了祖先及眾生往生西方而念佛，所以迴向發願心，跟發大菩提心的意思相應相通。¹⁰以這四種念佛方法，第一，可以達成一人念佛一人得見淨土，多人念佛多人得見淨土的目標。第二，透由「深心」念佛，不僅可通達事一心，可以往生西方淨土，也能相應理一心，親證自性淨土及自心淨土。第三，透由「迴向發願心」，為利眾生故，而發願念佛，依願力付出行動的時候，即可稱之「行菩提心」，就是開始行菩薩道了。此三點正呼應《聖嚴法師教淨土法門》所說的：修行最終目的是完成自心淨土而建設人間淨土，是菩薩道的實踐，佛國淨土乃是之間的中繼站。

聖嚴法師提倡「一念淨土」這樣的觀點並非無憑無據，在宋初永明延壽禪師（904～975）的《宗鏡錄》內，也常提到：「一念相應一念佛，念念相應念念佛」的觀點；到了明末，蕩益智旭大師（1599～1655）在其《靈峰宗論》內，也有多處引用了這兩句話。所以，在法鼓山四

⁹ 《聖嚴法師教淨土法門》，頁3～4。

¹⁰ 釋聖嚴：《念佛生淨土》（臺北：法鼓文化，1997年10月，修訂版44刷）。

眾佛子共勉語：「時時心有法喜，念念不離禪悅。處處觀音菩薩，聲聲阿彌陀佛。」既然念佛是如此重要，那又該如何修學呢，聖嚴法師說：

至於如何修學念佛法門，我便逐日介紹了七個項目：1.孝親報恩應當念佛。2.念佛應當具備四個心：信心、至誠心、深心，迴向發願心。3.淨土有四種：人間的、天國的、佛國的、自心的。4.超度有兩類：對亡靈的、對生者的。5.要將懺悔業障的修行當作每日的恆課。6.帶業、消業都生淨土。7.往生西方淨土當以建設人間淨土為基礎。¹¹

從上述七點可見得念佛是倫理群己的體現，是孝親報恩，是慚愧懺悔。透由四心、四種淨土，可知念佛是積極入世的，而非消極遁世的；念佛是重視人間群己的關係及和諧利樂；念佛是重視自心自性的開顯；念佛是重視眾生平等，超度以冥陽兩利，帶業、消業都生淨土。不過，聖嚴法師雖說帶業、消業都生淨土，但是在一九九三年農禪寺清明報恩佛七開示中他已明確說明。¹²雖說西方可以帶業往生，法師雖有「帶業、消業都生彌陀淨土」的主張，但是他認為「多消少帶最可靠」，勉勵大眾行菩薩道，「修淨業往生彌陀淨土」。又雖然「定業不可轉」，但藉由觀世間無常放下執著，進一步能「心空業消」了無罣礙，自心淨土自然呈顯則彌陀淨土生而無生。

13

¹¹ 《書序》，頁 266。

¹² 《念佛生淨土》，頁 59～66。

¹³ 王靖絲：〈析論聖嚴法師「帶業、消業都生淨土」之詮解〉，《中華佛學研究》，第 11 期，2010 年，臺北：中華佛學研究所，頁 77～110。

第三節 推動菩薩三聚淨戒

聖嚴法師曾表示：「戒律是佛子生活中唯一的防腐劑」¹⁴既然戒律是佛子生活的防腐劑，受五戒行十善即可，為什麼要強調受持菩薩戒呢？受持菩薩戒與佛性有何關聯呢？

壹、菩薩三聚淨戒的契機

傳統的菩薩戒經是以《梵網經》為主，但因為其繁複並不適用於現代。¹⁵有鑑於此，聖嚴法師依循三聚淨戒的原則，考量菩薩戒時空的契機性，以十善道為菩薩戒而攝一切戒，在〈三聚淨戒論菩薩戒的時空適應性〉中表示：

菩薩的三聚淨戒，名字或許是後出，涵義確係出於佛說，從本文的介紹和探討，已知三聚淨戒的繁簡舒卷及有收有放的情況，是隨著時代及環境的遷移而出現了多姿多樣的變化，有著相當廣闊靈活的空間。誰若能夠掌握了止惡、修善、利生的三大原則，站在發菩提心並堅持正見的基礎上，就可以發揮因時制宜、因地制宜的效果。¹⁶

聖嚴法師從三藏聖典即漢藏兩系的古今經論中，依據菩薩戒的心要，契理契機，披沙揀金，提出僧俗四眾皆能適用的菩薩戒；以淨化身、口、意三業的十善戒為遵守的規範，側重在大乘菩薩精神——無上菩提心，在菩薩戒戒綱「三聚淨戒」的原則下，以「四願、三聚、十善」組成在家菩薩戒；¹⁷由於菩薩戒是盡未來際的受持，所以再加上《梵網經》的「十無盡戒」，作為菩薩

¹⁴ 《戒律學綱要》，頁 7。

¹⁵ 傳統的菩薩戒經有六種：《菩薩瓔珞本業經》、《梵網經》菩薩戒本、《瑜伽論》菩薩戒本、《菩薩地持經》戒本、《菩薩善戒經》戒本、《優婆塞戒經》戒本。「若以頓漸二類來分，《瓔珞經》與《梵網經》是屬於頓立的一類。……可見，不限於人類，均可受菩薩戒的。……只要聽懂菩薩法師所講菩薩戒法的語言及內容者，即使從未接觸過佛法，也可以受戒得戒。所以說這是頓立的。其餘的《瑜伽論》、《地持經》、《善戒經》、《優婆塞戒經》的四種戒經，是屬於漸次戒的。……這是明白地說明了，菩薩戒是不得單受或頓受的，應該先受了七眾的七種戒全部、少部分或一部分的一眾戒之後，才可求受菩薩戒。至於《優婆塞戒經》的菩薩戒，根本就是在家的上乘戒而非即是菩薩戒，這也是所有大乘戒中最難受得的一種漸次戒。」《戒律學綱要》，頁 338～340。

¹⁶ 釋聖嚴：《菩薩戒指要》（臺北：法鼓文化，2006 年 12 月，2 版 5 刷），頁 72。

¹⁷ 此外，林其賢對於聖嚴法師在菩薩戒的現代詮釋上，提出 5 點特色，以簡單確實的目標保住有效地踐履，推崇其在詮釋策略上是十分高明的。見林其賢〈尋求菩薩戒的新典範〉，《聖嚴法師思想行誼》（臺北：法鼓文化，2004 年 8 月，初版 1 刷），頁 57～92。

戒盡未來際的準繩。¹⁸如此，完成適應現代社會需求，符合現代人觀念和生活方式的菩薩戒。1991年12月22日於美國東初禪寺試辦在家菩薩戒傳戒會，迄今(2017年)在台灣已傳授二十二屆菩薩戒，¹⁹旨在「以清淨的戒行導正社會風氣以平等慈悲接納一切眾生」。²⁰實踐「止惡、行善、利生」，策勵戒子發菩提心，以慈悲心來助人，以智慧心來斷煩惱，「因為菩薩戒的目的，是在於發菩薩悲願的大菩提心，不在拘泥於瑣碎戒條項目的授受」。²¹

受五戒或其他別解脫律儀難道不足嗎，為什麼要強調受持菩薩戒呢？首先，受持菩薩戒者必須積極去一切惡(攝律儀戒)，他涵蓋且超越七眾的別解脫戒；其次，為了廣集成佛的菩提資糧，更需積極的修一切善(攝善法戒)，自利利他，誓願今身至成佛，盡未來際，利樂一切眾生(饒益有情戒)。相對於其他別解脫律儀，只是盡形壽的防非止惡，而菩薩戒是一受永受，若犯輕戒，在法師等面前虔誠懺悔即可清淨；如果犯重戒，可以重新受戒，不斷地於菩薩道上精進，無一眾生不被救度，悲憫一切眾生苦，以此作為個人的修行，這是盡未來際的自覺與覺他的菩薩行。²²

貳、菩薩戒中的佛性思想

戒律學對於佛性的開展有何關係呢？聖嚴法師於美濃朝元寺掩關時撰有一律書——《戒律學綱要》，他於自序述及「戒律是佛子生活中唯一的防腐劑，這是我學習戒律的動機。」²³，再者，竺摩長老的序文也提及「以戒律為修習一切善法的基礎」「全部佛法都是建築在戒律之上的」：

佛法在印度，早由空有兩大思潮的激揚，而演成大乘性相的兩大派系。傳來中國，到了

¹⁸ 《菩薩戒指要》，頁10～11。

¹⁹ 法鼓山2017第二十二屆在家菩薩戒「學習做菩薩-在家菩薩的成佛之道!受菩薩戒的目的，即在學習菩薩精神，止一切惡，修一切善，利益一切眾生。菩薩戒是生生世世護念，願人人發心受持，學菩薩慈悲與智慧，成就自己、利益他人、建設淨土在人間。」

https://www.ddm.org.tw/news_in.aspx?siteid=&ver=&usid=&mnuid=1151&modid=6&mode=pc&nid=6089&noframe=
下載時間：2017/12/3。

²⁰ 《菩薩戒指要》，頁10～11。

²¹ 釋聖嚴：〈戒律與人間淨土的建立〉，《學術論考》，頁412～413。

²² 參見周柔含：〈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，初版1刷)，頁122。

²³ 《戒律學綱要》，自序，頁9。

黃金時代的隋唐，大小乘十宗的旗幟，也已很鮮明地豎立起來。各宗派的創立者雖從修證佛法的境界各自發揮其心得，持之有故，言之成理，建立其不同的宗派。可是回到修持上來，則不歸於戒律，即歸於禪觀或淨土；而修禪觀或淨土行者，仍不能離開戒律，以戒律為修習一切善法的基礎。那麼，不論出家或在家佛徒，對於戒律都是一樣的需要，因全部佛法都是建築在戒律之上的。所謂：「一切眾律中，戒經為最上；佛法三藏教，毘奈耶為首。」這是為佛徒的鐵律，誰也不能否認的。《四十二章經》則說：「佛子離吾數千里，憶念吾戒，必證道果；在吾左右，雖常見吾，不順吾戒，終不得道。」²⁴

聖嚴法師建構人間淨土的理念明白提出：「不是要把信仰中的十方佛國淨土，搬到地球上來；也不是要把《阿彌陀經》、《藥師經》、《阿佛國經》、《彌勒下生經》等所說的淨土景象，展現在今天的地球世界，而是用佛法的觀念，來淨化人心，用佛教徒的生活芳範淨化社會，通過思想的淨化、生活的淨化、心靈的淨化，以聚沙成塔、滴水穿石的逐步努力，來完成社會環境的淨化和自然環境的淨化」，²⁵佛教徒須回到修持上來，依戒建立生活的芳範，再以一己力量匯聚成大我成就人間淨土。而戒律是修習一切善法的基礎，超越宗派；是修持得道的依歸，超越僧俗。

聖嚴法師鼓勵僧俗二重信受菩薩戒的心要，無非以側重在鼓勵信眾能清淨三業、發菩提心、修菩薩道，此為菩薩戒法的根本精神。他在《菩薩戒指要》自序說：

故從三藏聖典及漢藏兩系的古今佛教著述中，探明菩薩戒的心要，端在於僧俗四眾都能通用的三聚、十善、十無盡戒。以三聚淨戒攝盡一切淨戒、一切善法、一切濟世利物的全體佛法；十善法為一切淨戒的基礎，當然也是菩薩戒的總綱；以《梵網經》的十無盡戒，為盡未來際永恆不渝的菩薩戒準繩。本書弘揚的，便是這種可大可久，遇淺即淺，遇深即深，在凡即凡，在聖即聖，而且一律以清淨三業、發菩提心、修菩薩道，為其根本精神的菩薩戒法。²⁶

²⁴ 《戒律學綱要》，自序，頁3。

²⁵ 「人間淨土」思想 - 法鼓山聖嚴法師數位典藏 <http://www.shengyen.org/bio-thought-p1.php> 下載時間：2017/12/7

²⁶ 《菩薩戒指要》，自序，頁6。

聖嚴法師推廣菩薩戒無非是期許：願受菩薩戒的每個萬行菩薩人能以清淨三業、發菩提心、修菩薩道，對成佛之道具有真實的信心與確切的實踐方法。

聖嚴法師的菩薩戒其教理基礎受到蕩益及弘一大師兩位大師的影響很多，

他曾說過，寫作本書是受了蕩益大師與弘一大師的影響很多，但沒有全部走他們的路線，甚至也沒有全部站在南山宗的立場。可知他對戒律，是另有新的看法。看他的志趣，似走在弘一律師與太虛大師之間，而更接近後者的意趣。在生活上著重戒律的根本精神，不拘滯於條文的呆板死守，在思想上接通佛陀的根本教義，活用於時代的文化領域。這意趣正是時代的產物，把它盡量表達出來，培養佛教的時代精神，使每一個懷有整理僧制職志的新時代佛教青年，思想都能夠走向這一路線，匯成一條佛教新時代的文化洪流，那麼一切佛教的垃圾就不怕沖不開。²⁷

在《戒律學綱要》竺摩長老的序文中，提及聖嚴法師的菩薩戒其教理基礎受到蕩益及弘一大師兩位大師的影響很多，看他的志趣更接近太虛大師，聖嚴法師他採取的是與蕩益、太虛一貫的立場，從融貫的立場看中國佛教，而在菩薩戒其教理基礎與蕩益一樣，充分肯定《梵網經》，其菩薩戒受蕩益天台的六即佛影響，他說：

明末蕩益智旭……他雖重視天台教觀，卻非天台學派的子孫，乃是以《梵網經》為其中心思想的戒律主義者，在修證方面是以《楞嚴經》為其中心的淨土行者。天台教觀是他的研究工具，也是他判攝釋迦一代時教的依據。²⁸

他用天台教觀，卻不是天台宗的徒裔。他是一位以《梵網經》為中心的戒律主義者，又是以《楞嚴經》為依歸的禪者，更是以《楞嚴經》為基盤的性相融和論者，也是禪教律的統一論者。²⁹

我的戒律思想，也受弘一大師律學撰著的啟蒙，……我的學術思想的基礎就是建立在蕩

²⁷ 《戒律學綱要》，序，頁 6。

²⁸ 《天台心鑰—教觀綱宗貫註》，頁 21。

²⁹ 《天台心鑰—教觀綱宗貫註》，頁 43。

益大師的《靈峯宗論》。³⁰

從以上引文可推知，蕩益智旭為聖嚴法師心目中理想僧人的原型。蕩益大師以《梵網經》為中心的戒律主義者，又是以《楞嚴經》為依歸的禪者，更是以《楞嚴經》為基盤的性相融和論者，也是禪教律的統一論者，於戒律、於禪教律三學一源論、性相融和論皆深深影響聖嚴法師，由上一章聖嚴法師佛性思想探源的表格 3-1. 古德近賢的激盪歸納表可得知，這可顯示聖嚴法師相當推崇蕩益的思想，但是這並不意味他完全遵行蕩益或者是蕩益的闡揚者，而是如他在《戒律學綱要》自序所說的：「本書受有蕩益及弘一兩位大師的影響很多，但並沒有全走他們的路線，乃至也沒有完全站在南山宗的立場。因為從戒律學的本質上看，它是屬於整個佛教的，它該是全體佛子共同遵守的軌範，而不僅是某一宗派的專利品。」³¹聖嚴法師是站在整體的佛教來看待戒律學的，正如竺摩長老在《戒律學綱要》對聖嚴法師此書的評價：「在生活上著重戒律的根本精神，不拘滯於條文的呆板死守，在思想上接通佛陀的根本教義，活用於時代的文化領域。這意趣正是時代的產物，把它盡量表達出來，培養佛教的時代精神，使每一個懷有整理僧制職志的新時代佛教青年，思想都能夠走向這一路線，匯成一條佛教新時代的文化洪流，那麼一切佛教的垃圾就不怕沖不開。」³²因此，聖嚴法師與蕩益、太虛是一貫的立場，從融貫的立場看中國佛教。而其理由也在於以一種融貫的佛性思想作為基礎。郭朝順於〈論聖嚴法師菩薩戒思想之佛教文化哲學義蘊〉說：

從天台的六即佛，或說是蕩益的六即佛思想，不難想像聖嚴法師的菩薩戒可以獲得教理的基礎：願受菩薩戒的每個萬行菩薩，每個人皆有佛性，與佛陀相等，都是未來的佛——理即；受了菩薩戒即有萬行菩薩之名——名字即；努力持守菩薩戒，認真行善——觀行即；逐漸消解惡念惡業，日日趨近於佛菩薩——相似即；以上入十信位，若再能入十住、十行、十迴向、十地位——分證即；證得究竟清淨法身——究竟即。聖嚴法師傳授菩薩戒，立萬行菩薩之法門，應是要使信眾能對成佛之道，具有真實的信心，與確切的實踐方法，

³⁰ 《步步蓮華》，頁 214。

³¹ 《戒律學綱要》，自序，頁 11。

³² 《戒律學綱要》，序，頁 6。

通過六即佛的道路逐步引發信眾對自己內在佛性的肯定，在世俗世間真誠實踐修行，以令真實踏上成佛的修行實踐的道路，而不再止於無實踐力的空洞信仰。³³

聖嚴法師菩薩戒思想的特色強調實踐性，將戒律由繁化簡，將三聚戒與十善戒結合，目的在於使現代人樂於持戒，不再畏懼戒相之繁複、戒行之勞苦，以此廣開大門接引眾生，符應人間佛教之佛教現代化的需求，其菩薩戒所依的佛性思想受蕩益大師及太虛大師影響，強調會通之精神，融設諸宗之長而非對諸宗的差別進行細微的義理分析，融攝般若及唯識的性相融和，於化眾的同時不落入「流俗亡聖」，將佛教變成只是一味迎合世俗希求的宗教，而忘失佛教對於解脫的要求，如印順導師所言的流弊：「於圓融橫生障礙」，通過六即佛的道路逐步引發信眾對自己內在佛性的肯定，在世俗世間真誠實踐修行，以令真實踏上成佛的修行實踐的道路，而不再止於無實踐力的空洞信仰。

第四節 致力建設人間淨土

當今世界紛爭不斷，人心惶惶，法師有鑒於若想淨化世界，首先要著重人心的淨化；要拯救人類世界，必先要搶救人類的心志。聖嚴法師受太虛大師「人成即佛成」的人間佛教思想影響，於當代實踐上開展「心靈環保」，以禪佛教的心法，結合中國儒家的宋明理學，和如來藏思想的適應性和包容性，將心法會通倫理，透過三大教育，落實四種環保、心五四、心六倫。

34

當今世界紛爭不斷，人心惶惶，法師有鑒於若想淨化世界，首先要著重人心的淨化；要拯救人類世界，必先要搶救人類的心志。因此推出了「心靈環保」的運動，……「心靈環保」實則運用世尊的遺教，以苦、空、無常、無我的基本佛教教理，配合著傳授菩薩戒，推廣念佛、禮懺的修行活動，尤其是舉辦分層級、分階次的各項禪修營、成長營，

³³ 郭朝順〈論聖嚴法師菩薩戒思想之佛教文化哲學義蘊〉，《聖嚴研究》，第六輯（臺北：法鼓文化，2015年6月，初版1刷），頁326～334。

³⁴ 參見果光法師、常諡法師：〈漢傳禪佛教的當代實踐—聖嚴法師的「心靈環保」〉，《聖嚴研究》，第二輯（臺北：法鼓文化，2011年7月，初版1刷），頁241～302。

提倡佛學研究與生活實踐並重，慈悲與智慧兼顧，利他與自利平行。³⁵

所謂的「心靈環保」就是「提昇人的品質，建設人間淨土」。品質如何提昇呢，當然是從人心的改造工程，而教育是人類升沉的樞紐，因此聖嚴法師主張貫徹三大教育、實踐四種環保。以三大教育為契機契理的施設，以四種環保為契機契理的方便。以心靈環保為主導，來實踐禮儀、生活、自然生態的三種環保。以超然的觀念及健康的方法來淨化心靈、提昇人品、淨化社會，便能達成建設人間淨土的大悲心願。³⁶「心靈環保」立基於世尊的遺教，以苦、空、無常、無我的基本佛教教理之上，以滿益智旭三學一源，「禪為佛心，教為佛語，律為佛行，具備此三者，始為完全之佛教」，以禪為定、教為慧、律為戒施設人間淨土的建設方案——「四環」、「三大教育」、「心五四」及「心六倫」。

聖嚴法師提倡『人間淨土』，強調必須先要重視人的倫理，他在「一九九三年當代藝術品義賣會致詞」說：

法鼓山佛教教育的理念是「提昇人的品質，建設人間淨土」。我們以落實於現在的努力肯定每一個人的自我價值；以重視倫理的觀念及心靈的淨化，來協助每一個人的自我昇華，以提倡無限的包容及平等的關懷，來促成每一個人的自我消融。³⁷

強調提升人的品質，除了肯定每一個人的自我價值之外，需要重視倫理的觀念及心靈的淨化，以此為據方能真正落實包容與平等的關懷，達到禪法中的自我消融。所以由此可見提升品質須從二個方向去著手：重視倫理的觀念及心靈的淨化。因此，需就這二個方向來探討之：

壹、重視倫理的觀念

當今的社會，亂象叢生，係出於社會大眾，不論是什麼層次的人，彼此之間的互動，很少注意到倫理的分際及道德的準則，因此大家爭取權利，忽略了義務的奉獻和責任的擔當，因此

³⁵ 法鼓山聖嚴法師數位典藏 <http://www.shengyen.org/bio-thought-p1.php>

³⁶ 法鼓山聖嚴法師數位典藏 <http://www.shengyen.org/bio-thought-p1.php>

³⁷ 《法鼓山的方向》，頁 281。

聖嚴法師提倡「心六倫」。

如何加強「心六倫」的觀念？法鼓山提倡「全面教育」落實整體關懷，以全面教育從心做起，關照到每一階層的眾生，以此搶救失序的社會倫理，為了建立正確的因果觀念及倫理觀念，全面教育才是正本清源、標本兼治的社會福利工作。

何謂「心六倫」呢？「心六倫」是立基於儒家所講的五倫，是指君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友。五倫在舊社會中，似乎是夠用也適用，然而到了現代社會中的人際關係，五倫的涵蓋面已經不夠，並且君臣已不適用於現在，所以法鼓山推動的「六倫」運動，包括「家庭倫理」、「生活倫理」、「校園倫理」、「自然倫理」、「職場倫理」和「族群倫理」。而讓每一個人在這「六倫」的數倫之中，扮演不只是單一而且是多元的角色。不論扮演什麼角色，都應該建立正確的觀念：為了守分盡責作奉獻，而不是為了爭取；在自求自利的同時，要尊重關心他人。因此，素日眾生的習性以一味的貪求爭取這並非合乎倫理，強調服務奉獻才是倫理的價值。這在「六倫」的任何一倫，觀念都是一樣。

「心六倫」相較於儒家的五倫，多了「生活倫理」、「自然倫理」和「族群倫理」。「生活倫理」的重點是節約、簡樸、不浪費。生活倫理與其他五倫，均有密切的關係。因為不論在什麼樣的場合，都是不脫離生活的一部份。法師特別以「四要」來對治生活中我們對於物質的貪求，提醒大眾：真正需要的不多，而是想要的太多；能要該要的才要，不能要該要的絕對不要，以此安定人心。

生活倫理的另一個內涵是，要尊重自己，也要尊重他人；給自己方便之餘，也要讓他人方便。注意到人已互動網絡中，能以同理心去處理人我的關係，如此即可慈悲沒有敵人。生活倫理的落實，除了人我關係之外，也觀照到人與物以及的人與境的關係，強調除了我們每一個人從自己開始，珍惜善用生活中的各種資源之外，也要對環境給予愛護與尊重，除了給自己方便，也要尊重其他使用者的權益。

「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與環境。非生物的資源，例如金屬、石油、煤等礦藏，雖不是生命，但與生態有關。因此，這裡所說的自然倫理關懷，除了直接的保護有機生態之外，也包括間接保持各種資源之間的永續平衡，對於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。以「自

然倫理」對治當今人類跟自然相處，無限制的開發破壞自然資源，就是在加快速度毀滅地球，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與環境。非生物的資源，例如金屬、石油、煤等礦藏，雖不是生命，但與生態有關。因此，這裡所說的自然倫理關懷，除了直接的保護有機生態之外，也包括間接保持各種資源之間的永續平衡，對於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。。

現在大家都有共識，地球只有一個，地球不能毀滅。也許我們砍倒一棵樹、剷平一座山丘、捕捉幾隻保育類動物，地球尚不致因此而毀滅，但是人類跟自然相處，無限制的開發破壞自然資源，就是在加快速度毀滅地球。呼籲人類與自然環境之間，應從關心與尊重的角度，從如何使地球生態更豐富，如何使自然資源更豐盛，如此一來，對地球整體來講更具有未來性，相對地，對人類生存的空間更有安全感。

「族群倫理」的意涵，就是以尊重與包容來對待不同的族群、不同的文化、不同的語言、不同的習俗、不同的宗教等。尤其是台灣是一個多元族群的社會，不論是閩南人、客家族群與原住民族群的融合，乃至於外籍配偶婚姻所產生的新台灣之子，這是台灣社會演變的一種新的風貌。不僅是台灣乃至於面對全球多元的族群，需學習敞開胸懷去接觸、認識，四海之內皆兄弟姊妹，相互的尊重與包容，相互的學習與奉獻，才能真正展現多元社會的豐富與可貴的價值。

「心六倫」是將「心靈環保」的觀念應用在新時代的多元人倫關係「家庭倫理」、「生活倫理」、「校園倫理」、「職場倫理」、「自然倫理」、「族群倫理」等六倫中，透過觀念的改變，至誠地用心實踐倫理的觀念和道德，以建立良善、和樂的群我關係。

貳、推動心靈的淨化

聖嚴法師於 1989 年起，在國內提倡建設人間淨土的理念，響應環境衛生、保育自然生態、珍惜自然資源的號召。同時呼籲發起「心靈環保」的運動。他察覺到當世界進入廿世紀末，因為文明快速發展，人類與大自然相爭的結果，導致地球環境急速地惡化，能源快速消耗，大自然反撲的力量亦日復強大。為了人類的永續生存，全球湧現一片「環境保護」的聲浪。法師以其宗教家的胸懷、思想家的宏觀，認為這是人類在追求物質生活品質的提昇，而忽視了精神生活的品質，若欲改善地球環境，減少人類的破壞，必須從根本的觀念改變做起。人的價值觀如

果不能從個人的擴大為全體的，從眼前的延展到永遠的，環保是無法真正做得好。因此，他提出「心靈環保」的主張，強調若想救世界，必須要從救人心做起，如果人的思想觀念不能淨化，要使得社會風氣淨化，是非常難的，更遑論改善地球環境。他以身作則，帶領法鼓山於國內外全力推動這項運動，努力朝向「提昇人的品質、建設人間淨土」的目標邁進。

甚麼是「心靈環保」？「心靈環保」的名詞，看是新創，僧人無淺語，其實法師是有經典的依據，他援引《維摩經》所說的「若菩薩欲得淨土，當淨其心。隨其心淨則佛土淨」以及《華嚴經》說的「心佛及眾生，是三無差別」、「心如工畫師，畫種種五陰」、「應觀法界性，一切唯心造」；「罪性本空由心造，心若滅時罪亦亡」，以此觀點，來說明〈佛國品第一〉的觀念，認為「只要人類的內心清淨，所見的世界便是佛國，只要人類的內心平安，生活的環境也能平安。只要人的心靈在一念之間清淨平安，就會影響到週遭人物環境的清淨平安」。因此，心靈環保即是淨化自我的心靈環境，從價值觀及認知的改變做起，建立自利利人的價值觀，人人皆以健康、平安、快樂的身心，照顧自己與週遭的人、事、物。³⁸

如何落實「心靈環保」，有何具體的實踐方法？依據「法鼓山心靈環保網頁」介紹，³⁹以大學院、大普化、大關懷「三大教育」，以教育的方式來推動心靈環保。以「心靈環保」為核心，提出「四種環保」運動，亦即以心靈環保來導正人類價值觀的偏差，再以禮儀環保來提高人格的尊嚴，以生活環保來確保生活的簡樸，以自然環保來保護生態的生生不息。聖嚴法師為了能夠使社會大眾具體落實「心靈環保」，於 1995 年與 1998 年相繼提出「四安」與「四它」、「四要」、「四感」、「四福」的主張，而於 1999 年首次揭示「心五四」運動為法鼓山推動心靈環保的方法。法師認為「心五四」運動是一項精神的啟蒙運動，法鼓山將其定位為「廿一世紀生活新主張」，作為實踐四種環保的方法，以此開展出系列活動，透過實體活動的參與、傳播媒體的宣導、人際之間的互動等管道，持續推廣「心靈環保」的觀念。

繼「心五四」運動之後，聖嚴法師於 2006 年底提出另一項符合新時代需求的「心六倫」運動，區別於舊有的儒家「五倫」觀念。強調以「世間的倫理」、盡義務，負責任，不為私利權力爭執以及「佛教的倫理」，來重視人間的倫理建設。

³⁸ 《聖嚴法師心靈環保》，《法鼓全集》，輯 8 冊 1，頁 4。

³⁹ 「法鼓山心靈環保網頁」<https://www.ddm.org.tw/event/spirit/index.html>

建設人間淨土與佛性思想有何關係呢？聖嚴法師於〈人間淨土對現代人的重要性〉一文，談到建設人間淨土以助現代人發覺自心中本身的佛性：

各位菩薩，在我們來到佛國淨土之前，一定要先把我們人間當成佛國淨土；當釋迦牟尼佛成佛之後，他內心看到的世界就是佛國淨土，看到的眾生是平等的，都具有如來智慧德相，都是佛。這並不是佛在說謊或是在自我陶醉，因為他的確已知一切眾生都具有佛的智慧、佛的本性，只是眾生自己尚未覺悟，乃是還沒有醒來的佛。釋迦牟尼佛說了四十多年的法，就是希望我們發覺自己本具的佛性。⁴⁰

建設人間淨土是因為幫助眾生開顯自己本具的佛性。對於眾生而言人間是穢土，但是對於佛而言，穢土即是淨土。這是因為眾生是因為客塵所覆，尚未覺悟；而佛雖處穢土，但是他卻未起染性、染事。佛眾生原是無二無別，只在眾生心一時為煩惱無明所遮蔽。

聖嚴法師進而以《法華經》〈常不輕菩薩品〉。說明眾生為什麼不知道自己是佛呢？因乃是因為眾生被累劫累世的煩惱、執著將佛性遮蔽了。同時也說明如果能透由消融自我的練習，放下自我中心，放下分別執著，則將不會再被煩惱所困，因此，就可見到人我是平等的，順逆緣的眾生與自己與佛皆是無二無別，認清此事實時，則可對他人升起恭敬心，相對地社會則祥和樂利。

⁴⁰ 釋聖嚴：〈人間淨土對現代人的重要性〉，見於法鼓山全球資訊網的「聖嚴法師」
http://old.shengyen.org/content/about/about_02_1_1g.aspx

第六章 佛性思想於法鼓山境教的施設

西哲杜威(John Dewey, 1859~1952)主張「教育即生長」(education as growth), 認為教育乃生活所必需, 而生活為教育之內容, 因此教育的內涵除了「言教」、「身教」之外, 尚須注重「境教」的效果, 因此他認為:「想要改變一個人, 必須先改變環境, 環境改變了, 人也就被改變了」, 足見「境教」的重要性。因此, 建築與環境規劃的優劣良窳, 在教育功能的發揮、教育目標的達成、師生互動的促進與學生行為的改變上, 自具有關鍵性的影響作用。

國內外許多專家學者, 對學校建築(學校物質環境)的「境教」意義以及潛移默化的潛在影響力, 及其對學生學習和行為的影響, 在教育哲學、學校建築學、教育行政、教育社會學、課程研究、學校效能、教學管理、社會心理學、環境心理學.....等不同的教育研究理論與實證領域中, 已普遍獲得一致性的共識與肯定。¹杜威的主張不僅體現在學校教育, 在宗教教育亦復如是。

聖嚴法師提倡心靈環保, 法師創設「心靈環保」這一名詞, 看似新創, 實則有其豐厚的經典根源, 法師擷取《維摩經》所談的「隨其心淨則佛土淨」;《華嚴經》說的「心佛及眾生, 是三無差別」,《華嚴經》又說「心如工畫師, 畫種種五陰」、「應觀法界性, 一切唯心造」;「罪性本空由心造, 心若滅時罪亦亡」。²由以上諸說, 可得知心與境的關係是共存共生。

人的心境, 往往會因為受到環境的誘惑、刺激而產生情緒的波動, 輕者覺得困擾, 重者喪失自主的能力。如果有了心靈環保的措施, 遇到狀況發生時, 便可淺則保持平靜、穩定, 深則自主、自在。³

「心靈環保」揭示出一種人與無常、苦、不淨的生活世界共在的存在方式。當面對環境的事實與責任時, 所提出的一套靈活、整體的自我提升與調整之道; 同時能夠覺察自身的事實處境並能夠恰當地表達應然之道, 它既是對事實真理的體悟, 也是倫理抉擇的表達, 這是聖嚴法師從禪佛教揭示人在自然環境中的事實與價值的表述, 讓我們對自然環境有另一層的觀點, 我們對環境的覺察不僅僅是事實的知識, 同時也可以是一種道德意識的作用, 這就是心與境界清

¹江涵榛〈從環境行為之觀點探討學校建築規劃對學生行為的影響〉, 下載時間: 2017/11/19。
<http://140.125.151.167/yy/gr021.html><http://140.125.151.167/yy/gr021.html>

²《聖嚴法師心靈環保》, 頁 4。

³釋聖嚴:《人間世》,《法鼓全集》, 輯 8 冊 9(臺北:法鼓文化, 2005 年 7 月), 頁 63。

淨之境教內容。聖嚴法師也相當重視境教，以智慧莊嚴自己的心即是心靈環保，人在哪裡，環保就做到那裡，更可以凸顯聖嚴法師心靈環保之環境思想特殊之處。⁴

「心靈環保」其實就是演繹《華嚴經》說的「心佛及眾生，是三無差別」，眾生皆有成佛的可能性！如何讓佛性不為八法所垢染？如《華嚴經》說：「罪性本空由心造，心若滅時罪亦亡」，因此法鼓山為了臻至「提升生命品質，建設人間淨土」，推動心靈環保，心靈環保(內境)是具體可提昇人品的的方法，除了身教、言教之外，更設計「境教」(外境)來讓四眾潛移默化：

我相信只要任何一個人到了法鼓山，就感覺到法鼓山的確是與眾不同，我們並不僅是想建一棟房子而已。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。⁵

《六祖壇經》：「佛法在世間，不離世間覺；離世覓菩提，恰如求兔角。」⁶聖嚴法師不僅是一位偉大的宗教家同時也是一位偉大的教育家，⁷他對境教的期許即是「人間淨土」的擘劃透由環境觀自性(清淨的心靈)，就能體會慈悲與智慧，從自己與環境為一(心境統一)，到無我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，感受華嚴法界一即一切，感受「諸法從此法界流，無不還歸此法界」的一真法界論。他不僅以等身的著作以及無盡的身教教化世人，同時將禪悅的境教在法鼓山世界佛教教育園區、農禪寺等道場以啟迪來者，在「法

⁴ 程進發〈聖嚴法師的環境哲學思想〉引自《聖嚴研究》，第五輯，初版1刷，2014年6月，頁370。

⁵ 《法鼓山的方向》，頁27~28。

⁶ 〔元·宗寶〕編：《六祖大師法寶壇經》卷1〈般若品·第二〉，《大正藏》冊48，頁035中。

⁷ 法鼓山的共識：提倡全面教育，落實整體關懷，以心靈環保為核心，弘揚漢傳禪佛教，透過三大教育，達到世界淨化。所謂的三大教育：大普化教育、大關懷教育、大學院教育，其中大學院教育，法師創辦中華佛學研究所、法鼓山僧伽大學、法鼓文理學院。

鼓山的禪悅境教」、「建築師姚仁喜分享農禪之美」⁸這二支由法鼓山網路電視台所拍攝的影帶中以及《法鼓山故事》⁹一書得以見聞法師對於法鼓山世界佛教教育園區、農禪寺的建築藍圖皆以「即景觀修」為目標。

在我的想法，建築物的室內設計是景觀，建築物以外的環境也是景觀。道路是景觀，溪流是景觀，橋樑也是景觀；善於利用，一草一木都是景觀。¹⁰

法師對於法鼓山的建築物不管是室內或是室外的環境皆善取之，將他們成為景觀，在這裡處處蘊藏著環境的無聲說法，讓置身其中的人，進而感受禪修的喜悅，反觀自性。

因著「即景觀修」此目標，所以法師在構思藍圖時，由整體到細微的景觀無不見其巧思：

例如道路景觀，在道路兩側規畫植栽，包括植栽的種類、色彩的呈現和人行道鋪設等，都是景觀的一部分。山上的道路景觀，有其區隔性，也有其統一性；便是「同中有異，異中存同」。比如各區的植栽種類、色澤或者硬體材質，各自不同，便是區隔性的突顯；然而園區所有道路，一定都是簡單、整齊、不複雜的，彼此之間相呼應，因此又有協調的一體感了。……至於溪流景觀，山上的兩條溪流，沿溪規畫了朝山步道，提供來山者親近自然、禪修經行，也是深入法鼓山的最佳途徑。值得一提的是，在園區所有景觀設施之中，來山訪客不會見到任何的垃圾筒。這是我們特別的設思，希望以整潔、清淨的環境，提醒訪客都能自律自發的精神，共同維護環境整潔，以不製造垃圾作為愛惜環境的第一步，便也是生活環保與自然環保的基本落實了。¹¹

由一個不設立任何垃圾筒的巧思下，其背後寓含生活環保與自然環保的理念。因此，在「即景觀修」這個大方向確立之後，聖嚴法師如何將佛性、禪悅寓含於建築與環境規劃上，進而讓

⁸ 「法鼓山的禪悅境教」，下載時間：2017/11/19。https://www.youtube.com/watch?v=Z2HpYetiL0Y、「建築師姚仁喜分享農禪之美」，下載時間：2017/11/19。https://www.youtube.com/watch?v=Z2HpYetiL0Y

⁹ 釋聖嚴：《法鼓山故事》（臺北：法鼓文化，2009年2月，初版22刷）。

¹⁰ 《法鼓山故事》，頁115。

¹¹ 《法鼓山故事》，頁115～116。

置身其中的人即景進而觀修呢？本章嘗試探討聖嚴法師如何藉由「即景」來宣說「一沙一世界，一花一如來」，讓置身其中的眾生能沉澱身心、好好的體驗自己、體驗環境，進而體驗到這個世界的整體性，體察自己跟其他的人是一個生命共同體，也就是「心、佛、眾生三無差別」，整體環境無非是諸佛的法身！

依著「即景觀修」的這個大目標、大方向之下，其建造藍圖有一項建設的原則以及幾點方法，此章分為二大節，一是打造「即景觀修」的原則——本來面目，二是打造「即景觀修」的妙方——妙用經典、景觀。

第一節 打造「即景觀修」的原則

「心靈環保」即是聖嚴法師佛性思想的體現，藉由一套靈活、整體的自我提升與調整之道來「明心見性」，「明心見性」之後，意即見「本來面目」。

師父指出，法鼓山辦的教育，是回歸佛陀時代的教育方式：佛所教化的場域，不限定某處空間，佛在何處說法，那裡便是佛的教育場所，而隨佛聽法、修學的人們，就是佛所教化的學生。對於法鼓山建築的理念，尤以大殿的「本來面目」為代表，本來面目是人皆有的佛性，只是被煩惱遮蔽了。師父分享，法鼓山的建築是本來面目，法鼓山的理念「心靈環保」，也是本來面目。¹²



聖嚴法師希望法鼓山能營造成一個景觀的道場，發揮境教的功能，讓所有來山參訪的人，都能夠感受建築與環境散發的清淨氛圍，進而有所體會，有一些收穫，因此命名為「法鼓山世界佛教教育園區」。¹³

圖 6-1.法鼓山大雄寶殿—本來面目

藉由二〇〇八年十一月十三日，聖嚴法師在雲來寺七樓會客室接受香港鳳凰衛視「文化大觀園」節目主持人王魯湘先生專訪，以了解聖嚴法師為何在中心建築的門檐下，並非掛著一塊「大

¹² 《美好的晚年》，頁 301。

¹³ 《美好的晚年》，頁 77。

雄寶殿」的四字匾額，而是在一般懸掛「大雄寶殿」的匾額之處，懸著聖嚴法師手書的「本來面目」四字，等到進入大殿回過身來，才見到「大雄寶殿」這四字，以此探討聖嚴法師對於法鼓山的理念、建築及境教之用心與思量：

問：幾乎世界上所有佛教寺廟的中心建築，都是大雄寶殿，在大雄寶殿的門檐下，則一定掛著一塊「大雄寶殿」四字匾額，然而法鼓山不是，在一般懸掛「大雄寶殿」的匾額之處，卻是您手書的「本來面目」四字，等到進入大殿回過身來，才見到「大雄寶殿」這四字。像這樣的作法，很可能在其他地方引起非議，但是我站在那裡沉思許久，愈想愈感覺其中的含意深刻；而且您對漢傳佛教提出一個很嚴肅的命題，事實上也是當今漢傳佛教所有人都在想的問題：「佛、佛教和佛教寺廟的『本來面目』，到底是什麼？」我想其中一定有您的深思熟慮，為什麼在大殿門上寫上「本來面目」四個字？師：這是禪宗的精神，禪宗要我們問：「本來面目是誰？」也就是自性、佛性是什麼？其實，山河大地自有本來面目，世法、出世法，也都不離本來面目，但是誰也不知道本來面目是什麼？實際上，我們的生活就在本來面目中，我們的生命也在本來面目中，只因自己愚癡，所以不清楚；如果智慧清明，隨處都可以觀照，生活就在本來面目中。大殿的本來面目，就是山河大地、宇宙萬象，一切萬有都在這裡頭了。既然本來面目具足，何必再問「本來面目」在哪裡？這是哲學，是宗教，是領悟。問：也就是過去禪宗說的第一義。師：對！第一義是悟境。因此我寫了「本來面目」這四字以後，其他都不需要了，匾額、對聯、裝飾，通通不需要了。一般講「大雄寶殿」，是從釋迦牟尼佛的立場來講，意思就是本來面目。乾乾淨淨，是本來面目，本來無一物，是這樣子。現在山上所有的建築都非常樸實，不奢華，也不裝飾。山上所有的建築物與設施都是樸實的，跟大自然融為一體，就像是在山上長出來的建築，這就是本來面目。¹⁴

從上文得知聖嚴法師對「本來面目」的詮釋，「本來面目」是禪宗的精神，也就是自性、佛性，事實上我們本來置身在華嚴法界，只是素日因為眾生愚癡，被無明煩惱塵垢所覆，所以無法觀

¹⁴ 《我願無窮：美好的晚年開示集》，頁 345～0347。

照到清淨的自性；如果智慧清明，隨處都可以觀照，生活就在本來面目中。

法鼓山的建築，法師堅持依著禪宗「本來面目」的精神不加飾偽的外相，建築物與環境的增減都無損這座山的「本來面目」，如宋·蘇軾〈老人行〉詩：「一任秋霜換鬢毛，本來面日常如故。」¹⁵：

我跟我們的建築設計師陳柏森居士，都有共識：我們這一座法鼓山的建築物在外觀上要使人覺得那是從地面生長出來的原生物，而不是硬生生地強力加建在山坡上的，它的色彩應該與當地的環境相得益彰，彼此互為賓主。當人們生活在這些建築內之時，要有置身於自然的感受。¹⁶

法鼓山建築體以褐、灰、白三色為主色調符合「色彩應該與當地的環境相得益彰，彼此互為賓主」，法師背後的用心是以環保為重與大自然融諧無礙：

三，環保優先，儘量不破壞自然。法鼓山的建築，要像是從大地生長的有機體，與大自然融諧無礙；也不蓄意替大自然化妝。儘量不建高樓。¹⁷

法鼓山的建築也是環保的落實，山上的每棟建築物，都是依山而建、順勢而造，不以建築需求而破壞地形，而是配合著地形特色，加以構思每一棟建築物的建築位置；在建築風格上，則以簡明、樸實的風格一以貫之。師父說：「法鼓山的房子不花俏，沒有多餘裝飾，這就是環保。」¹⁸

上述引文所言及的環保地落實不僅是落實自然環保，換言之，法鼓山的建築不僅是以保護自然資源及自然生態，為了能讓大地，留下美好的明天，同時也是生活環保的簡約、樸實過生活、禮儀環保的真誠、謙卑與環境共處，自然環保、生活環保、禮儀環保正是心靈環保的具體實踐：

對於法鼓山建築的理念，尤以大殿的「本來面目」為代表，本來面目是人人皆有的佛性，

¹⁵ 蘇軾撰·孔凡禮點校《蘇軾詩全集》(北京：中華書局出版，1996年11月，1版4刷)，頁2713。

¹⁶ 《聖嚴法師學思歷程》，頁159。

¹⁷ 《法鼓山故事》，頁48。

¹⁸ 《美好的晚年》，頁288。

只是被煩惱遮蔽了。師父分享，法鼓山的建築是本來面目，法鼓山的理念「心靈環保」，也是本來面目。¹⁹

法鼓山的建築物以保護自然資源及自然生態為最高準則，與自然融諧無礙，讓建築物與環境皆如從大地長成的有機體，依山而建、順勢而造，不以建築需求而破壞地形，而是配合著地形特色，不花俏，沒有多餘裝飾，以簡明、樸實的風格一以貫之，這不正是體現心靈環保的指導原則——金剛經「應無所住，而生其心」。

「本來面目」的建築原則不僅在法鼓山世界佛教教育園區體現，相同地也在法鼓山的發源地——農禪寺實踐。

農禪寺「水月道場」近來成為全台知名的景觀建築之一，曾榮獲第八屆遠東建築獎佳作獎及最佳人氣獎。²⁰建築師姚仁喜依著法師的二項指示：第一，以「空中花，水中月」為設計理念，將佛法的要義：「不是真實存在」的幻相，以具體的建築物表達出來。第二，以「景觀道場」為設計目標，強調道場與環境共生，讓造訪者在即景的同時進而觀修。

「空中花，水中月」這份設計巧思的發想，一則是源自法師定中見；一則也是法師對眾生的悲願，正如他於原農禪寺所建立的牌坊「入慈悲門」，三十多年來與地方共生，平等對待環境萬物：

另一方面，我們也對大業路六十五巷及怡和巷的近鄰舉行公聽會，瞭解到鄰居的意見主要有二。一是……。二是要求農禪寺增建時不可填土，因為他們擔心填土之後，農禪寺的地勢變高，颱風豪雨季節，他們所處地勢較低，會有淹水之慮。……至於不填土的要求，我說：「不填土也無妨！那就蓋一座水月道場。」我們不但不填土，反而要蓋一棟水上的房子，叫做「空中樓閣，水月道場」。房子建在水上，離水面有數公尺，就像一座空中樓閣；水底則可養魚、植蓮、種水草，便是一幕幕的水月道場。這樣的道場應該是滿特別的。我相信大家一聽到「空中樓閣，水月道場」，一定非常驚喜的！如何的呈現法呢？那就是平時建築物的四周是一片水域，水面上設有一根根的木樁，看起來像裝

¹⁹ 《美好的晚年》，頁 301。

²⁰ 遠東建築獎臉書，下載時間：2017/11/19。http://femf.feg.com.tw/feada/#ad-image-0

置藝術，一有大活動的時候，就在木樁上加舖一片片的活動面板，便成為具有高度實用性的活動廣場。這樣一來，居民提出的兩個意見，我們全解決了。²¹

「空中樓閣，水月道場」源自於法師考量農禪寺地理位置正位於基隆河與淡水河交匯處，過去飽受淹水之苦，所以在改建之初，特別導入生態工法，打造廣闊的「水月池」用以蓄洪調控，同時演繹看似堅固宏偉的主體建物，然其「本來面目」正如倒映水中波光粼粼中的「幻相」，與金剛牆的「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」互為輝映，以「空中樓閣，水月道場」之景讓眾生即景觀「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」，不執六塵相，不為八法所垢染，離執離繫，直見人人本具的「本地風光」，同時也道盡空與有乃是圓融一際的，並非存在對立性的關係，闡明佛性「空、有不二」之理。

再者，「入慈悲門，即景觀心；農禪水月，映照大千」²²，農禪寺運用水月道場的建築景觀讓參訪者興發「千山同一月，萬戶盡皆春。千江有水千江月，萬里無雲萬里天。」²³之感。月如佛性，千江則如眾生，江不分大小，有水即有月；人不分高低，有人就有佛性。佛性人人具足，不分時空，就如月照江水，無所不映。任何一位眾生，只要他明心起修，即能照鑒本心、佛性，任何一條江河，只要有了水，即具明月。後一句，天如佛性，雲則如八法，雲去佛性、本心自然呈顯，猶如萬里無雲即可晴空萬里。

除了室外的「空中樓閣，水月道場」虛實相顯之外，在道場大殿內部西面的牆上，加上〈心經〉的鏤空刻字，隨著日光月影的投射，讓刻刻變化的光影在大殿其他三面的玻璃門窗及牆上，投映出經文虛幻的一面，也讓生硬的建築，呈現無常的空相。同時，大殿後方連接一棟 L 型建築物，裡頭是禪堂與法堂。這棟建築物外牆上，鏤空刻有五千多字〈金剛經〉經文，與大殿內的〈心經〉相輝映，宣說直指人心的禪宗佛理。²⁴

除了「水月池」之外，農禪寺延續法鼓山世界佛教教育園區的建築理念，與環境共生，以

²¹ 《法鼓山故事》，頁 203~205。

²² 法鼓山全球資訊網，下載時間：2017/11/19。http://icd.ddm.org.tw/page02.htm

²³ 〔宋·正受〕編，《嘉泰普燈錄》卷 18，《大正藏》冊 79，頁 0401 下。

²⁴ 朱立群〈在建築裡看見佛法 姚仁喜與農禪寺水月道場〉，《台灣光華雜誌》，2013 年 12 月，下載時間：2017/11/19。https://www.taiwan-panorama.com.tw/Articles/Details?Guid=f2123f1d-5516-435a-bbfa-ac69a89c3ba8&CatId=1

環保優先，儘量不破壞自然。建築物要像是從大地生長的有機體，與大自然融諧無礙；也不蓄意替大自然化妝。在建築風格上，則以簡明、樸實的風格一以貫之。因此建築物的顏色以清水模的灰色、石頭及木頭的原始顏色為基調，這樣的設計理念正是「本來面目」的實踐！

第二節 打造「即景觀修」的妙計

壹、妙用經典

一、《金剛經》的智慧

(一)金剛經全文

《金剛經》是一部很有名也很有用的經典，在中國佛教界流通極廣，佔有相當重要的地位。

《金剛經》主要是講發菩提心和空性，世尊為何要講述此部經典，是為了使聽者都能夠發無上菩提心，也就是《金剛經》裡所說的「發阿耨多羅三藐三菩提心」，不但是發無上菩提心，也希望所有的人最後都能得到無上的菩提正果，就是成佛。《金剛經》也是禪宗最重視的一部經，禪宗六祖惠能大師，就是聽到其中兩句話而開悟的，即使其他宗派的法師們，也都非常重視《金剛經》，因為這部經的內容深入淺出，非常豐富。聖嚴法師也相當重視《金剛經》，多次於海內外講述《金剛經》。《金剛經》是一部論「空」最透徹的佛典之一，但往往卻也最難講述。

聖嚴法師為何要講述或著述《金剛經》或其他經典呢？因為聖嚴法師認為佛經不是僅供信仰持誦的，更當『如說修行』，應用於每一個人的日常生活之中。

如果只讀經而不解其義，解其義又不能如說修證，則不免淪為「說食數寶」，與消解煩惱、淨化心靈終究是了不相干。聖嚴法師便說過，他「一向主張『古為今用』，佛經不是僅供信仰持誦的，更當『如說修行』，應用於每一個人的日常生活之中。」法師也指出：「『解義』是對聽到、讀到的任何學問都能瞭解其內容。這又可分成兩個層次：第一種是從語言文字的表面去理解，望文生義，卻不一定是真的意思；第二種則是以自己對人生的體驗及對佛法的修行來通達、識透文字的內涵，根據實際經驗，根據證悟層次之不同而有不同的體認。」由於聖嚴法師特別重視觀念與實踐，所以「義理透徹」、「善巧

實用」便成了法師解經的兩大特色；尤擅長以深入淺出的方式，引導讀者瞭解經文本意與內在精神，並常以其一貫睿智幽默的譬喻，提示大眾如何將佛法的智慧與慈悲，落實在生活之中，讀後總讓人有當頭棒喝、如夢初醒之感。²⁵

上述引文即可對於進入水月道場，為何觸目即是最能撼動人心的 L 型建築上那片壯觀的《金剛經》牆有著恍然大悟之感。《金剛經》全經五千多字，經裡的四句偈：「一切有為法，如夢幻泡影；如露亦如電，應作如是觀」在農禪寺的水月道場《金剛經》牆上，則跳出經文單獨呈現，格外具有啟發警醒的作用。這正是聖嚴法師善巧借助「即景觀修」的妙用，提示大眾如何將《金剛經》空的智慧，落實在生活之中。雖然那片牆沒有瑰麗的彩飾，也沒有輝煌的妝點；粗糙灰白的牆面，卻刻鏤出中國字體特有的文化質感，和佛經讓人醍醐灌頂、當頭棒喝的意涵。



圖 6-2.農禪寺《金剛經》牆

(二)、應無所住而生其心

《金剛經》全經的要義是什麼呢？就是：心有所住，即離無上菩提之心；心能降伏，即是無上菩提之心。《金剛經》的目的就是要我們發無上菩提心，成無上菩提果，如何發？如何成？必得先將心降伏；如何降伏？必須心無所住。

²⁵ 釋聖嚴：《金剛經講記》，《法鼓全集》，輯 7 冊 2(臺北，法鼓文化，1999 年 12 月，初版 1 刷)，頁 3~4。

諸位進入農禪寺大門時，都看到牆上寫了一句話：「應無所住而生其心」。「應無所住」這其中是一還是二？住於一是錯誤的，「應無所住」是更高的層次，是不住於一，也不住於二；不住於整體的、統一的，也不住於對立的、分離的——兩種皆不住。而「不住」的意思就是不執著、不在乎，即不在乎一，也不在乎二。那是一種無我的境界，沒有自我中心，超越一和二，超越於不二，故稱無住。可是「而生其心」，生的是什麼心？統一的心要有，對立的心也要有，應該用統一的心時，就用統一的心來處理；應該用對立的心時，就用對立的心來處理。面對我們環境裡的需要時，應該用什麼心來處理，就用什麼心來處理。不要認為學打坐、學禪、學佛的人，什麼都不管就是無我，那不是禪。禪是既超越而又踏實，超越是為了不生煩惱，踏實則是有煩惱時除煩惱，沒煩惱時度眾生。除煩惱時是一，是用統一來除煩惱；度眾生時則是二，一定要有眾生可度，有對象要處理，才能有行為、有作用，這裡講的就是「不二」的觀念。這三個觀念，一個是統一的，一個是對立的，一個是超越的、不二的、無住的。有相對之心，才有眾生可度，才能用智慧來處理；有統一之心才能斷煩惱；有超越之心才能既不執空也不落有。²⁶

六祖昔日即是聽聞「應無所住而生其心」此句偈開悟的，因此自伊始，禪宗以《金剛經》為依歸。「心無所住」，住的意思是執著，心裡有罣礙、很在乎，如果心頭不牽不掛，就叫「不住」。煩惱和執著，都是我們和外在的人或眾生、環境接觸以後才產生的，想要不起煩惱，就不能把人和人之間的關係，當成真實不變的；但若僅止於此，認為反正人與人之間的互動都是假的、不實在的、無常的，就不和外界環境有任何接觸，這會變得很消極，這樣也不對，這不是真正的菩薩行者。而是要心如虛空，任何事情經過以後，心裡不留痕跡，心中不罣礙，沒有煩惱，就是「無住」。²⁷當清風拂過《金剛經》經文，彷彿是佛陀與須菩提的法音流轉，祝福眾生都能在經文的流盪裡，找回本來面目。

二、《心經》的智慧

《心經》，通稱為《般若心經》，乃是整個大乘佛教的心要，也是大乘佛法中般若思想的中

²⁶ 釋聖嚴：《禪鑰》（臺北：法鼓文化，2013年3月，2版6刷），頁152～153。

²⁷ 《金剛經講記》，頁18～22。

心，它也是《般若經》的中心。《心經》是觀音菩薩的般若智慧法門，僅有二百六十個字，內容卻蘊含了佛法的根本義理。對整個大乘佛法而言，它是最重要的思想中心，是所有般若體系經典的心要。在中國佛教的發展歷史中，《心經》被編錄在《禪門日誦》裏，應用在各種大小法會儀規中，佛弟子們都能朗朗上口，做為每日持誦的功課法門。《心經》也是三藏聖典中流傳最廣，備受民間的喜愛，也是受到持誦最多的一種大乘經典，其內容既淺又深，以基本原始的佛法為底子，以大乘空義的佛法為靈魂。²⁸聖嚴法師在臺北及紐約兩地，已於不同的場合，先後講過四次《心經》。《心經》說：「行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空。」「般若波羅蜜多」是慧，看到五蘊皆空，即是「見色明心」。眾生常以虛為實，以實為虛，所以有煩惱，這就是《心經》所說的「顛倒夢想」。此外，「色不異空，空不異色」也含有這種意思。色是現象，空是空性。我們的色身本身是一個虛幻，聖嚴法師於 1993 年 8 月 15 日禪坐會開示曾說：農禪寺也是虛幻的，一切都是虛幻的，但也各有其功用。可以他勉勵提起時當提起，必須放下時當放下，不要害怕，不要擔憂；能夠改善則改善，不能改善則放下，不必慌張，不必恐懼。所以，真正有禪修工夫的人，在遇到大風大浪的時候，能夠心不驚惶，不會亂了腳步。²⁹

朝南座向的農禪寺大殿，在節能綠建築的考量之下，特別以《心經》經文鏤空於西側整面牆上，當光線投射進來時，即將經文映現到大殿的空間裡，以自然光影的變化，展現中國文化及漢傳佛教文字的特殊性。如心經光影在牆柱上流轉，以及玻璃反映出大殿、佛像在水波雲彩中虛實交錯，但這卻不是人為刻意設計的，而是環境與光影所造就的。³⁰

²⁸ 釋聖嚴：《心經新釋》（臺北：法鼓文化，2007 年 2 月，初版 24 刷），自序，頁 8。

²⁹ 釋聖嚴：《禪門》，《法鼓全集》，輯 4 冊 11（臺北：法鼓文化，1999 年 12 月，初版 1 刷），頁 15。

³⁰ 水月道場 - 《入慈悲門》農禪水月·即景觀心 - 法鼓山全球資訊網，下載時間：2017/11/19。
http://icd.ddm.org.tw/page02_04.htm



圖 6-5.法鼓大學圖書館《心經影壁》

法鼓大學圖書館《心經影壁》是集合德、英、法、韓、日、越等多國的諸多譯本以及敦煌、歐陽詢、乾隆等諸多版本的《心經》。

三、《維摩經》的智慧

園區大殿中掛有「直心是道場」、「不二法門」匾額。而這二句是引自於《維摩經》。《維摩經》對中國文化的影響，至為深遠。有許多名詞，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〉……「燈燈相傳」的「無盡燈」一語，出於本經的〈菩薩品〉；……以滿足眾生的物欲作為接引學佛的方便，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〉。

法鼓山提倡的心靈環保，倡導建設人間淨土的理念，其理論依據，便是引自於《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。」³¹《維摩經·佛國品》的原文所載，乃是由於長者子寶積，問釋迦世尊，如何是諸菩薩的淨土之行？也同於《大般若經》處處都說的菩薩摩訶薩如何嚴淨佛土，成熟有情，主要是問的淨土的因行。所以佛說：「直心是菩薩淨土，菩薩成佛時，不諂眾生來生其國；深心是菩薩淨土，菩薩成佛時，具足功德眾生來生其國；菩提心是菩薩淨土，菩薩成佛時，大乘眾生來生其國。」「直心是淨土」，是淨土的因行，類似《大般若經》為了淨佛國土，必當成熟有情，所以成熟有情，發菩提心行菩薩道，即是嚴淨佛土。因行與果德是互相呼應的。「直心是道場」、「直心是淨土」如能從心中掃除了一切攀緣境界，不論善惡、淨穢，徹底放下，當下便是悟入佛之知見。完全沒有主觀的分析和執著，但有超越主客觀的清淨心，那就是有大智慧的人。經常保持直心，當下就是在清淨的佛國裡。清清楚楚的不思善、不思惡，便是修行，便是開悟。不作主觀的分別，當下就是佛性的顯現。

四、《楞嚴經》的智慧

祈願觀音殿的由內而外，共有三方匾額：分別是黃篤生居士寫的「入流亡所」、董陽孜居士寫的「大悲心起」，和聖嚴法師寫的「觀世自在」；三者都是根據大乘經典所介紹的觀音菩薩功德。「入流亡所」出自《楞嚴經》，是觀音菩薩自我修證的境界；是入所修法門之流，而亡失了法門與自我中心，即是能所合一而進入能所雙亡的解脫境。

《觀音妙智：觀世音菩薩耳根圓通法門講要》此書是聖嚴法師探討《楞嚴經》第六卷介紹二十五種證道法門之一——觀世音菩薩「耳根圓通法門」。觀音法門的特性是「聞」——以耳根聽聞聲音，但不是聽聞外在的聲音，而是收攝心意，向內反聞聲音乃至一切萬法的自性，意即是「空性」。若能聞見空性、實證空性即能與諸佛的智慧圓滿相應。由於耳根是六根之中最敏銳的感官，觀世音菩薩與娑婆世界的眾生也最有緣，所以此法堪稱為最殊勝、最適合大眾修習的法門。

《楞嚴經》第二卷闡述理論，說明眾生都有真性，也就是佛性，本來是清淨的，但是由於

³¹ 《修行在紅塵：維摩經六講》，頁 3~4。

眾生自己造了種種的業，所以產生了顛倒、分別，因而變成眾生。³²聖嚴法師在此書亦談及佛性如來藏即是自性即是空性，

「生滅二圓離，是則常真實」，離開生滅，不要把生與滅當成執著的對象，徹底放下心裡執著，此時才真正能夠體會到永恆不變的佛性與自性，那就是空性。佛性是有的，它的名字叫作自性，然而沒有什麼東西執著的，叫作空性；自性、空性、佛性這三個名詞，叫作真常永恆的真實。³³

「豈非隨所淪，旋流獲無妄」，應該把用耳朵聽的這樁事，轉變為真正的佛法，那就是聽自性。自性是無性，自性是無執著之佛性，就是從煩惱變智慧，從虛妄變真實，從有漏變無漏。³⁴

「自聞聞」的第一個聞字是用耳根，第二個聞字是聞自性。佛說自性是無性，自性是空性，無性與空性就是佛性。佛性顯現，就是見到自性內心的佛，所以用耳根是不可能聽到空性的，不要把耳根向外聽，而要向內聽，不是要聽這些生理及心理反應的聲音，而是要聽自己內心的無聲之聲，聽無音之音，這叫作「聞聞」。³⁵

請不要誤會「反聞聞自性」是聽自己心臟跳動的聲音，這不是自性。這是指內外各種聲音的自性，自性是無聲的、沒有形象的，即是萬法的自性，是空性。外面的任何聲音都可以聽到，但是任何聲音的自性都是空性，既是空性，也即是眾生本具的佛性如來藏，就不能夠困擾你了，不會讓你起貪、瞋、嫉妒、懷疑等煩惱了。³⁶

法師以耳根圓通法門法門方法都攝六根「反聞聞自性」，強調內外的聲音其自性皆是因緣聚合，也就是空性，佛性與自性皆是離開生滅法，無所可執，所以其本質亦是空性。法師視自性、空性、佛性這三個名詞，為真常永恆的真實，也就是實相。

³² 《觀音妙智：觀世音菩薩耳根圓通法門講要》，頁 8。

³³ 《觀音妙智：觀世音菩薩耳根圓通法門講要》，頁 227。

³⁴ 《觀音妙智：觀世音菩薩耳根圓通法門講要》，頁 231。

³⁵ 《觀音妙智：觀世音菩薩耳根圓通法門講要》，頁 237。

³⁶ 《觀音妙智：觀世音菩薩耳根圓通法門講要》，頁 252。

觀世音菩薩耳根圓通法門有多處推崇如來藏信仰之可貴，

頂禮如來藏，無漏不思議。願加被未來，於此門無惑，方便易成就。堪以教阿難，及末劫沉淪，但以此根修，圓通超餘者，真實心如是。³⁷

當文殊師利菩薩讚歎觀世音菩薩的法門之後，緊接頂禮讚頌曰：「做為諸佛自性的如來藏，有不可思議的無漏功德，願以此加被未來的眾生，於此法門沒有疑惑，既方便而又容易成就。可以教阿難，以及末劫沉淪生死苦海的眾生。但以此耳根修即能獲得圓通，而超越於其他法門。真心、實心，即是如此證得的。」

五、《大悲心陀羅尼》的智慧

祈願觀音殿的由內而外，共有三方匾額：分別是黃篤生居士寫的「入流亡所」、董陽孜居士寫的「大悲心起」，和聖嚴法師寫的「觀世自在」；三者都是根據大乘經典所介紹的觀音菩薩功德。「大悲心起」在諸觀音經、《大悲心陀羅尼》等，都說觀音以大悲心平等救濟一切眾生，故稱為「施無畏者」。

2005年10月21日聖嚴法師在法鼓山落成開山大典中特別對「大悲心起」定義為學習觀音菩薩的大慈大悲。

「大悲心起」是什麼意思？是不是法鼓山在十月二十一日舉行的典禮，叫作「大悲心起」？其實，法鼓山從開山開始，就是觀世音菩薩道場，就是要學習觀世音菩薩的大慈大悲、千手千眼。我從小就修行觀音法門，觀音法門可深可淺，像《心經》是觀音法門，《楞嚴經》也是觀音法門，而禪宗的開悟、見性，悟前要發大慈悲心、大菩提心，以及悟後度眾生，這些都是觀音法門。禪宗有個名詞叫作「手眼」，而〈大悲咒〉全名叫作〈千手千眼大悲心陀羅尼〉，所以禪宗的「手眼」，即是學習觀音菩薩的圓通法門；禪修中的開悟，就是開「手眼」的悟，就是知道手眼的著力點是什麼。修行如果沒有大菩提心、

³⁷〔唐·般次蜜帝〕譯：《大佛頂如來密因修正了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷6，《大正藏》冊19，頁0130上。

大悲心，手眼便生不起來，所以發心「自己未度先度人」，便是菩薩初發的大菩提心、大悲心。千眼的觀世音菩薩，放下自私心、自我中心，這便是法鼓山禪修道場的根本精神，也就是「大悲心起」。所以說，「大悲心起」是整體法鼓山的精神，並不是十月二十一日那天的活動才叫「大悲心起」。而「大悲心起」的意義則是指廣大的慈悲心，但願全人類都能有大慈心，把所有人當成自己，待人如己，因此，不管世間任何一地、任何一人遭受苦難，我們都要想辦法予以濟助。如果自己能力有限，則呼籲有能力、有錢、有智慧的人一同參與奉獻，這就是大悲心起。如果沒有心願、沒有智慧、心裡不安定，那麼這個慈悲心對眾生則成了一種偽裝。慈悲心必須是從內心生起，且法鼓山的大悲心是圍繞著「心靈環保」這個主軸，把「心靈環保」推廣出去，即是「大悲心起」。「大悲心起」是法鼓山的核心理念，我們的三大教育、四種環保，都是在「大悲心起」的原則下運作，將我們這個觀音菩薩道場、禪修道場，以及法鼓山的理念，完完全全結合在一起。³⁸

六、《大日經》的智慧

「觀世自在」在《大日經》等可見到；觀音菩薩觀世間一切眾生的苦難音聲，尋聲救苦，遍應遍救，而以種種形象自在化世。我們祈求觀音救助是絕對有用的；同時，也當於日常生活中，修行觀音法門的「入流亡所」、「大悲心起」，並且發願有一天也能「觀世自在」。這是法鼓



山名為「觀音道場」的殊勝之處。大家最容易做的，便是護持法鼓山推動佛教的各項教育事業，也等於在做淨化社會人心的工作，便是大悲心的學習與實踐。³⁹

圖 6-6.觀世自在

³⁸ 《我願無窮：美好的晚年開示集》，頁 20～21。

³⁹ 《法鼓山故事》，頁 18。

貳、妙用景觀

一、「水月道場」：「空中花，水中月」

聖嚴法師有一本書命名為《空花水月》：

本書命名為《空花水月》，喻如幻化，無有實體。《圓覺經》有云：「一切眾生……妄認四大為自身相，六塵緣影為自心相。譬如病目，見空中花、第二月。……知是空中花，即無輪轉。」又於《大智度論》卷六有云：「解了諸法，如幻、如焰、如水中月……如鏡中像、如化。」《維摩經·菩薩行品》亦有菩薩以「夢、幻、影、響、鏡中像、水中月、熱時焰」等，喻世相無實而做佛事化度眾生。菩薩都已知道空花水月似的一切世間現象，是幻非真，仍以菩提心大悲願，在做空花佛事，在建水月道場，用來利益眾生。我是何許人也，只是明知如幻如化，猶在多此一舉而已。⁴⁰

聖嚴法師提出為何本書命名為《空花水月》，無非是出自於接引眾生的悲心，他引用太虛大師之言來說明：

雖然，世間事無非緣起緣滅的幻境幻相，可是，菩薩成佛就要在幻生幻死的眾生群中，廣結善緣，做大佛事，所以虛雲老和尚要說：「空花佛事時時要做，水月道場處處要建。」無論諸佛國土，或者法鼓山正在提倡的人間淨土，都因眾生而設，只要尚有眾生需要佛法，我們就一刻也不能懈怠了。⁴¹

聖嚴法師知道世間事無非緣起緣滅的幻境幻相，可是為何仍要做空花佛事、建設水月道場呢？聖嚴法師及太虛大師提倡人間佛教或是諸佛菩薩的諸佛國土也好，都因眾生而設。

⁴⁰ 《空花水月》，頁 4。

⁴¹ 《空花水月》，頁 151。

(一) 「農禪水月·即景觀心」

以農禪寺而言，之所以取名為「水月道場」，是取自於虛雲老和尚「空花佛事時時要做，水月道場處處要建」，聖嚴法師將此定位為「景觀道場」，希望讓來訪的人「心都可以安靜下來」。果賢法師並期許，大眾都能承接聖嚴法師的願心、悲心，進而對社會有所奉獻。

至於「空中花，水中月」的這句話，是用來比喻人生如同空中花、水中月的虛幻，儘管佛事如空花，卻時時要作，道場如水月，卻處處要建，雖然因緣和合離散，還是要努力往前，貢獻大眾。

法鼓山近年來已發展成國際性的團體，尤其推動「心靈環保」理念，在臺灣和國際間均引起廣大回響，深獲各界肯定。農禪寺在法鼓山的發展歷程中，猶如扮演了「火車頭」角色，許多會團活動、大型法會皆在此首次舉行，由農禪寺建立模式藍本後，再推展至各地分院或辦事處。

因此，臺北市文化局於 2004 年透過《文化資產保存法》的規定，組成專案小組循序進行相關鑑定，決定將農禪寺登錄為歷史建築。2005 年，臺北市政府通過登錄農禪寺為臺北市歷史建築，寺內的二層樓農舍、入慈悲門，都得到保存，從此成為臺北市的文化財，並且批准擴大改建。以聖嚴法師規劃興建一座「空中樓閣，水月道場」的藍圖，未來的農禪寺，將變成臺北市區內一個淨化心靈的景觀道場，外觀上具有觀光功能，而在實用上又是個弘化的道場，民眾在此觀賞景觀的同時，也能夠在農禪寺的境教中觀心修行。

農禪寺的歷史文化，農禪寺位居關渡平原的一隅，在這座由鐵皮屋組成的寺院裡，曾經聚集了成千上萬人，共同聆聽聖嚴法師講述佛教經典，修習佛法；曾經來自全球各地、背景各異、年齡不分的人，追尋聖嚴法師修習禪法，在這處簡樸、自然、幽靜的寺院裏，共同參與禪法的修行。

農禪寺經歷數十年的蛻變之後，將本著農禪精神，從農禪生活走入社會、服務更廣大的信眾，展現新時代的風貌，呈現一處以景觀讓人反觀自照，並透過各項活動推動心靈環保的道場，成為都會人心靈休憩的一方淨土。

農禪寺的建築景觀，農禪寺為景觀寺院，長在水裡、浮在水面的「水月道場」；從遠處或空中看是浮在水面上的「空中樓閣」。希望這個寺院不是艷麗，不是華麗，也沒有譁眾取寵，

希望成為臺北市市區內唯一的景觀道場，它是清雅、樸實、幽靜的、明朗的，沒有太多的色彩，也沒有太多的裝飾，讓這道場成為臺北市的一個地標式的寺廟，讓外國人到了臺灣會想到農禪寺看一下。⁴²

對於許多大臺北都會區的人來說，農禪寺是其學佛、禪修的啟蒙之地。對於法鼓山而言，農禪寺是成就法鼓山的發源地，是法鼓山發展的中心樞紐。對於世界佛教而言，農禪寺是漢傳佛教在台灣的弘法重鎮。歷經三十五年的蛻變，農禪寺於 2012 年 12 月展開新的里程碑，為弘揚漢傳禪佛教而向前邁進。⁴³

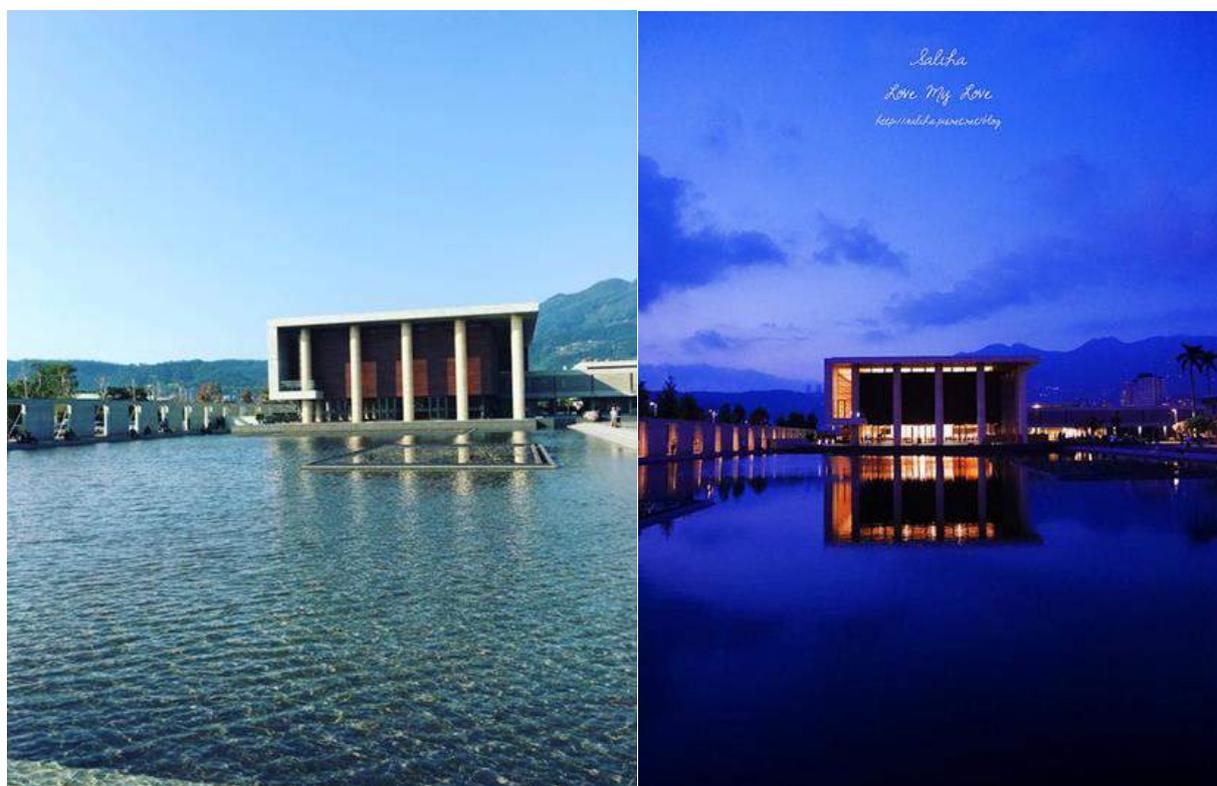


圖 6-7.農禪寺水月道場晨昏之景

⁴² 釋聖嚴法師之語：法鼓山全球資訊網 <http://icd.ddm.org.tw/page02.htm> 入慈悲門·農禪寺新建水月道場啟用大典系列活動，下載時間 2017/11/19。

⁴³ 入慈悲門·農禪寺新建水月道場啟用大典系列活動，法鼓山全球資訊網，下載時間 2017/11/19。
<http://icd.ddm.org.tw/page02.htm>

(二) 法鼓山世界佛教教育園區

以祈願觀音殿前方的一泓清泉，猶如朱熹的觀書有感：「半畝方塘一鑑開，天光雲影共徘徊。問渠那得清如許，為有源頭活水來。」



圖 6-8.祈願觀音殿檐下的大悲心起⁴⁴

二、溪聲盡是廣長舌，山色無非清淨身

蘇軾〈廬山東林寺偈〉：「溪聲盡是廣長舌，山色無非清淨身；夜來八萬四千偈，他日如何舉似人。」

(一) 法鼓山世界佛教教育園區：曹源法印



圖 6-9.曹源法印兩溪合抱，龍溪曲折引流穿橋。溪聲水色都在說法，有生無生是道非道⁴⁵

⁴⁴ 《法鼓山故事》，頁 85。

⁴⁵ 《法鼓山故事》，頁 81。

賞水台
聽溪石

圖 6-10.聽溪石、賞水台



圖 6-11. 溪聲盡是廣長舌(左圖) 及 山色無非清淨身(右圖)

三、暮鼓晨鐘



(一) 法鼓山世界佛教教育園區：法華鐘鳴靈山勝會

圖 6-12.靈山勝會尚未散，法華鐘鳴靈山境⁴⁶



圖 6-13.法華鐘樓

在法鼓山世界教育園區的簡介中，對法鼓山的來歷和建築特色這樣寫道：以心靈環保為基礎，提升人的品質。以漢傳佛教為根本，建設人間淨土。1989年，為了因應佛教未來的發展以及佛教人才的培育，法鼓山創辦人聖嚴法師匯聚了眾人的願心願力，開創了「法鼓山」，並於2005年10月21日開山落成啟用。法鼓山地理形貌狀似一縱臥大鼓，故引《妙法蓮華經》中「擊大法鼓」之喻，命名為「法鼓山」，希望能敲響佛法淨化心靈之鼓聲，使人心獲得安樂與平靜。

⁴⁶ 《法鼓山故事》，頁112。

四、步道

法師強調走路不但有益健康鍊身，更可修行鍊心。



走路健康鍊身，更可修行鍊心，快走驅遣妄情，慢走發慧習定，首先放鬆放空，處於無事狀中，快走不作思想，快走身心一致，快走心在境中，快走心境雙忘，慢走垂眉抱拳，慢走呼吸舒暢，慢走意在腳步，不管沿途風光，對境不作取捨，必能心境兩忘。⁴⁷

圖 6-14.法鼓山步道

⁴⁷ 《法鼓山故事》，頁 184~185。

第七章 結論

聖嚴法師的如來藏思想隨著學思歷程的遞嬗而有不同的風貌，嘗試以釀酒的期程分為四期說明之：

表 7-1：聖嚴法師其如來藏思想之演進歷程

	歷程	時間	學思自評	釀酒歷程
1	掩關六載瓔珞啓如來	1961~1968	浮光掠影	採收期
2	負笈東瀛雙論涉佛性	1969~1975	摸到門徑	發酵期
3	風雪行腳東西傳禪法	1975~1988	教學相長	沉澱期
4	六十法鼓人間成淨土	1989~2009	實踐應用	圓熟期

他於《聖嚴法師學思歷程》曾述及負笈東瀛所撰寫的雙論，不論是《大乘止觀法門之研究》抑或是《明末中國佛教の研究》皆涉及佛性如來藏的討論，因著學術的嚴謹訓練，得以由「浮光掠影」至「摸到門徑」，雖是聖嚴法師的謙語，然而也代表他對如來藏思想於掩關瓔珞、負笈東瀛這十二年，由閱藏遍覽諸宗之長及撰論深究慧思、蕩益，如釀酒前需先大量採擷、撿擇適宜的葡萄，才能有機會將之醞釀發酵，此時聖嚴法師雖謙稱「摸到門徑」，足以推知其對如來藏思想的掌握更見系統化、具體化、深刻化。聖嚴法師認為《大乘止觀法門》的性具染淨說與天台智顛的性惡論有思想傳承的關聯，再者因《明末中國佛教の研究》而以智旭為其研究學術的指標——性相、禪教的調和，天台、唯識的融通，天台與禪宗的折衷，儒教與禪的融通；律、教、禪、密的統合而歸向於淨土。東瀛學成後，意外成為一位於東西傳禪法，風雪中的行腳僧。他的禪法在教學中歷經嘗試與錯誤中持續不斷地在修正與學習中演變。這一段教學相長的過程中，藉由不斷的衝擊與回饋，使得他的佛性如來藏思想有最醇厚的沉澱，演變的歷程可分為四個時期：教授禪法初期、實驗時期、改良兩種禪法時期、及最後以禪法為教育時期。在最後這一時期，也就是「六十法鼓人間成淨土」的時期，聖嚴法師開始在台灣將他的禪法，應用於辦教育、社會、慈善事業等更廣泛的志趣上，將他的理念落實到現代生活的實際問題及社會問題上。這一段時期可為展現其佛性思想的圓熟，透由廣泛的實踐與應用，善巧地開展各種志業建設，以實現他「建設人間淨土」的理念。

聖嚴法師著作等身，《法鼓全集》將之多數作品彙編成七十冊九大輯，其中論及「佛性、如來藏」思想的著作實多，除了《大乘止觀法門之研究》、《明末中國佛教の研究》之外，以《自家寶藏—如來藏經語體譯釋》、《華嚴心詮：原人論考釋》、《觀音妙智：觀世音菩薩耳根圓通法門講要》、《天台心鑰—教觀綱宗貫註》這四本經典釋義類的書籍探討得最多，雖然這四本書分隸不同宗門，不過皆歸屬於如來藏系統。其中論述可歸納為三點：一，就教理的層面回應近代善知識對如來藏的信仰提出的質疑、批評。主張因緣法無有不變，然緣起性空，自性空的真理是常住不變，強調以「無我」的智慧，便見佛性的真常自我。佛菩薩說空道有只是為了觀機逗教，只是因緣條件的不同罷了，以此重申如來藏思想並不違背緣起的空義。其二，就信仰的需求凸顯佛性如來藏的信仰可以圓滿佛法眾生平等的原則，以此彌補阿含佛法的菩薩僅是成佛之前的佛。其三，就實踐的次第建立修行的目標以茲鼓舞信眾。賦予眾生修行的動能，願意長劫親近諸佛，修行菩薩道，不斷於當下增上。聖嚴法師以如來藏思想建立眾生起信的信心，進而賦予起修的動能，在不違背緣起的空義下，對於如來藏的義理詮釋著眼於當代的實踐義，以佛性如來藏的適應性、消融性、包容性、整合性能更廣泛回應與解決當代全體人類之所需。《法鼓全集》論及「人間淨土」理念的著作尤多，以《法鼓山的方向》、《聖嚴法師心靈環保》、《法鼓山的方向II》、《學術論考》、《聖嚴法師教淨土法門》、《空花水月》、《維摩經六講》、《我願無窮：美好的晚年開示集》此八部著作論述最密集，尤其以前三冊於書名即開宗明義，可將這八本書中的論述歸納為三點：其一，提倡永明延壽及蕩益智旭提倡的「現前一念」(唯心淨土的人間實現)。認為建立人間淨土的途徑多元，舉凡念佛、參禪；如果既不念佛，也不參禪，以修行五戒十善；或盡責任、奉獻社會，只要能與慈悲心與智慧心相應，即可見到人間淨土，言下之意，淨土之道無他，求其一念而已矣。所以人成佛成。其二，「成熟眾生，嚴淨佛土」(五戒十善的倫理實踐)。法鼓山建設人間淨土的思想脈絡：眾生的心清淨而行為清淨，個人的身口意清淨而影響所處的社會環境清淨，先在人間自利利人，以此為往生佛國、嚴淨佛土的準備工夫。而持五戒、行十善是眾生防非止惡的重要修學指導之一，是捨小我就大我的倫理實踐。其三，致力於禪學教育(以禪攝淨綰無相有相)。聖嚴法師認為佛法便是心法，因此所有修行法門皆不離禪法，念佛法門因為可以完成自心的淨土，只要能證得自心淨土就與禪修法門所強調的明心見性不二，自心就見彌陀法身。法師淨土思想的整體展現，不僅為有相與無相念佛搭起橋梁，

也打破了禪、淨宗派的界線。

聖嚴法師的佛性學思歷程除了有教學相長，有學術的訓練，有六年的閱藏，這當中透由博覽群經，深入法義，同時汲取祖師大德的智慧。其中他深受南嶽慧思、蕩益智旭、圭峰宗密的影響。《大乘止觀法門》在承繼心性本淨的如來藏緣起思想，卻又發展出性染思想，又因為有性染說，故有覺與不覺、空與不空之差別，法師肯認性具染淨說，慧思以慈悲之心善巧方便來濟渡曾經迫害他的惡人，以身教實踐性具染淨說，影響法師日後提出：「如來藏思想能使發心菩薩，願意接受一切眾生都是現前菩薩未來佛的觀念，也能使發心菩薩，願意尊敬、尊重每一個人。若能將順、逆兩種因緣的發動者，都看作是順行菩薩及逆行菩薩，也就能將在苦難中失去的親友，視作菩薩的現身說法，幫助自己改變對於人生的態度。」以超越、開闊、正向的襟懷迎向人生的風雨。再者，其「圓頓止觀」認為日常生活的行持，其自體若能隨順於正法者，則無不被包融於圓宗的大理念之中，將日常生活運用作為實踐止觀法門的方式。慧思大師行解並重、定慧雙舉的風範是聖嚴法師終身實踐的圭臬。學思行誼與慧思大師有諸多契合點的蕩益智旭，兩位都是梵行卓越又義學高深的一代宗師，不僅是一位佛教學者，更是一位虔誠、堅定而徹底的佛教生活實踐者。蕩益智旭晚年時，特別重視《大乘止觀法門》而撰述了《大乘止觀釋要》，並於力倡性相融會的同時，又著《大乘起信論》的註釋書。智旭即依據《起信論》而開展其性相融會論，致力於闡明其義理。蕩益智旭在面對當時社會政治的挑戰，倡三學一源論，認為禪宗、教宗、律宗三學應該相互為用，不當分河飲水，又提出「儒釋同歸」，尋求融合及再詮釋各種佛教教理的方法，特別是天台的學說，以強化漢傳佛教以及其著作《教觀綱宗》主張教理與修行雙運，聖嚴法師對於智旭主張性相融會、三學一源、儒釋同歸，推崇其與明末的諸大師，都有敞開胸襟，容受一切佛法，等視各宗各派的偉大心量，姑不論性相能否融會，顯密是否一源，臺賢可否合流，儒釋道三教宜否同解，而時代潮流之要求彼此容忍，相互尊重，乃是事實。因此在這一方面的努力，確有先驅思想的功勞。聖嚴法師認為宗教是人類共同的依歸，必須接受宗教多元化，將自己所信奉的宗教及觀念和全人類分享，最好的方法是包容異己者、尊重異己者、協助異己者。以智慧和慈悲來協助化解世界各族群間的衝突和戰爭，用智慧處理各種事端，用慈悲關懷各種族群；要用愛心和方法，去化解宗教間的衝突和種族間的歧視，

而非用自己所信仰的宗教取代他們原有的宗教。聖嚴法師振興中華禪風承續漢傳法脈，其宗旨也是希望藉由淨化心靈的倡導超越文化與信仰的差異，經由交流、對話、合作，消融人我的對立，化解衝突，提升人的品質，建設人間淨土。

華嚴宗五祖圭峰宗密在《原人論》與蕩益智旭意趣相投，提倡三教融合，在五教判之中，納入人天教，並收攝儒、道二教，不忽視佛教之外的中國本土各家學說，而是兼容並蓄的將它們涵括進來，建立了新型態的中國佛教，這樣的思維與聖嚴法師重視佛教各類法義的融通及義解與觀行的結合是相契的，同時也是法師對如來藏思想的啟發真理價值及其當代價值實踐義涵賦予極高評價及創立中華禪法鼓宗及提倡人間佛教、人間淨土啟迪良多。在知見上與佛法脈絡上，法師似乎與宗密是一脈相承的，這由法師在《華嚴心詮：原人論考釋》第四章註 1~5 特別安排長達近 31 頁的篇幅依序地說明佛了義實教、一乘顯性教、本覺真心、佛性、如來藏，尤其如來藏更佔居 10 頁之多。其中有針對如來藏與印度教的神我或梵我之間是同是異或是有我、無我這些爭論不已的問題，引用諸經論強調如來藏的思想信仰具有整合性、適應性、包容性、消融性；再就教判的方式說明興起於後期大乘佛教的佛性如來藏的真如觀及法界觀，是以空義的佛性及無我的如來藏為出發，為了「開引」諸派執我的外道，令使認同佛法、歸向佛法的無我，故說有真常的真我、不真空的佛性如來藏。說明佛說的無我是不同於自然外道的虛無論者，眾生的五蘊身雖非真我卻有常恆不變易的佛性，所以法師又引《大智度論》四悉檀來說明這是佛陀接引、教化眾生的觀機逗教應機說法的「開引」方式，與宗密《原人論》判教精神是一脈相承的，同時回應如來藏無我、有我之爭同時也回應印順長老對如來藏接近梵我思想之虞慮。聖嚴長年行腳東西方，傳法、帶領禪修、參加宗教會議，因此他深切體會漢傳佛教的危機，面臨世界性的宗教競爭及文化認同，因此漢傳佛教如果要在異質文化落葉生根，他肯認佛性如來藏思想深具整體性、適應性、包容性、消融性的特質，必定可以回應當代及異質時空。聖嚴認為如來藏思想在「開引計我諸外道」並不會落於常見、斷見，因為這如大乘佛教四攝法的「同事攝」，只是渡眾的方法，渡彼岸後終究需捨筏，仍回歸源頭的無常、無我。聖嚴續引《大智度論》所謂四悉檀來說明佛陀的因材施教，以世界悉檀及各各為人悉檀，強調佛菩薩渡眾是觀機逗教，應機說法，四悉檀只是次第方法的不同，最終目標皆是引眾成佛。

六祖惠能與神會對聖嚴法師的影響最主要是《壇經》，他認為這部經整合了所有的佛教思想，因此在《法鼓全集》諸多著作中多處介紹《六祖壇經》，更在 1990 年發表〈六祖壇經的思想〉並曾多次公開宣講《壇經》。雖然日本和中國的學術界對於《壇經》的作者產生了爭論——究竟是出於六祖惠能的思想，這不是本篇論文所要關注的問題。《壇經》的內容具有濃厚的如來藏思想的成份，聖嚴法師認為《壇經》的內容除了具有濃厚的如來藏思想之外，同時又特別強調般若和智慧功能，《六祖壇經》是以般若為方法，以如來藏為目標，用般若的空觀來破除煩惱的執著，以期達到「明心見性」的目的。以般若為方法，以如來藏為目標，正是聖嚴法師建構中華禪法鼓宗的禪修次第。

法師除了在義理的哲學思辨釐清印順長老的疑慮之外，在信仰的層面他承繼印順長老及《楞伽經》說如來藏思想可以「攝引計我外道」的功用，對於在各種有神論，尤其是各種一神論的宗教文化圈中，善巧運用如來藏的整合性、適應性、包容性、消融性的特質，回應當代時空所開創出「以禪攝淨」的方式來淨化人心，推動心靈環保，達致建設人間淨土的目的。

綜觀這七位古德近賢對聖嚴法師的影響，歸納為幾項：就教理的部分有性相融會、性具染淨、空有不二、三學同源、教判的立場；就修證的方法有藉教悟宗、從禪出教，就經論的部分則有《大乘起信論》、《楞伽經》、《楞嚴經》。由上述得知法師的如來藏思想立足於「緣起性空」，對於三系的融攝，乃基於回應現代需求與符合其修證體驗與禪修指導理念，而擇其要。認為三系思想雖強調之處有別然其皆為對佛性之不同面向的討論與詮釋，回歸佛性本體而論，三系並無究竟意義之別，唯有切入面的差異。再者，對於修證的部分則是強調教觀並濟、止觀雙運，聖嚴法師是一位於義解與實修皆有大成就，兼具國際觀，不可多得的宗教師。至於經論的部分，聖嚴法師曾說他的學術思想是受蕩益智旭影響的，這三部書與蕩益思想之形成及其展開息息相關，蕩益智旭於十二歲到三十三歲的青年階段，以《楞嚴經》為中心而討論禪和淨土的問題；他從四十歲到四十九歲的壯年後期階段，乃對《楞嚴經》的再重視以及發揮諸宗融通的修道論；接著他把天臺教觀和唯識思想調和，同時又歸結到淨土的思想。到晚年期，是從他的五十到五十七歲，他的思想則側重於《楞伽經》和《大乘起信論》，因此而達成了他的性相融會、諸宗統一論的目的。因為《楞伽經》是如來藏系統的經典，同時也有「五法三自性，八識二無我」

的唯識思想，是一部兼具如來藏性宗思想和唯識相宗思想的經典。《大乘起信論》既講真如及如來藏的性宗觀念，又講阿黎耶識的相宗思想。蕩益智旭就是站在這樣的立場看所有一切經教，應該是互相互融，所以他對性相兩系的經典，同等看待。蕩益智旭的學思歷程當然也影響了聖嚴法師對於禪淨的思考、性相融貫、攝取諸宗之長。

古德近賢的典範轉移、經論的啟慧，透由言教、身教的學習，最重要還是需要自身的體證，聖嚴法師於禪修體證的經驗尤其又透由教與學的不斷來回辯證、調整，直接影響了他的如來藏思想。聖嚴法師在美濃掩關時自創了「疑似曹洞默照禪」之「無念法」，常「身在禪中不見禪」，日後他在美國展開禪師指導時，則運用閉關時累積的禪坐經驗。他的禪法融合在日本的伴鐵牛座下參學時的觀察心得，他的胸襟是開放的，因此對於其他東西方的禪法，他也能從中擷取精要，學貫古今，融會中西，法師所教的是融會性的、系統次第性的實用法門，目標在實證空性或「無」，禪修的體證對於他如來藏思想有直接的助益。

聖嚴法師強調與今日及未來佛教接軌的開放思維，重視實踐的精神，因此他側重佛性的適應性、包容性、消融性、整合性，對諸宗採取會通的精神，而非對各宗的差異進行細密的學理分析，因此他對於佛性賦予當代的詮解，以此符應人間佛教之現代化，又堅守不以俗代聖的原則，建構一個可以平衡世間與出世間的價值，鼓勵眾生起信進而起修。將其如來藏思想的特質以四點嘗試說明：融攝般若佛性、攝取諸宗之長、結合學術信仰、結合傳統與現代。

聖嚴法師其佛性思想對人間淨土的修學指導大致上可以從禪修法門、念佛法門、菩薩三聚淨戒來看，創立中華禪法鼓宗，以般若為方法以如來藏為目標，融攝空有；闡揚念佛行菩薩道，體驗從有相有念到無相無念；推動菩薩三聚淨戒以策發菩提心。

禪定是大小三乘的共軌，淨土是大乘諸宗所同歸，淨土皆是諸佛菩薩發的本願所成，願度眾生，就必須要建設淨土，在嚴淨國土的過程中度眾生，在度眾生的過程中嚴淨國土，那個國土就是淨土，所以不是唯有西方的彌陀淨土才算淨土。所以，聖嚴法師倡導「禪淨雙修」，將念佛法門收攝到禪修法門。透由念佛，一念接著一念，一聲連著一聲，相信自己在念阿彌陀佛，阿彌陀佛的本願功德，全在每一聲的佛號之中，也全在自己當下念佛的一念之中。達到「一念

相應一念佛，念念相應念念佛」的境界；也就是一念念佛時，一念見淨土，念念念佛之時，念念得見淨土。再者，透由禪修，創立中華禪，在頓中開出次第性的漸修法門，適合任何根器起信實修。將修證過程標明為從淺到深的四個階次：散亂心、集中心、統一心、無心，每一階次各有修行及進階修行的方法。法鼓山自創立後，於海內外開辦規劃各類禪修課程，除了將禪修活動系統化、層次化，並研發各式適合現代人的禪修課程，讓更多人藉由禪法中開發每個人本有的智慧與慈悲，同時，藉由禪修，來達到放鬆身心，提升人品的目的。

除了由念佛、修禪定來由定生慧之外，最重要的還是需要由戒入手。聖嚴法師認為「戒律是佛子生活中唯一的防腐劑」，也是為了淨化人類的身心而設立，是為了淨化人間社會而設立，更是國家社會長治久安不可或缺的重要條件。因此，法師相當肯定戒的功能在清淨與精進，律的作用在和樂與無諍，這是今日世界每一個家庭及社會所需要的。藉由五戒十善道對於意念(三慈業)的清靜，也就是從每個人的自身道德規範(人心淨化)，有助於社會的整合，達到人人提昇自己的品質，進而影響他人，共同建設人間，那麼人間淨土就在人人念念相續的清淨心中實踐建構。

聖嚴法師其禪學思想的基調仍是以佛陀的本懷—緣起性空，他的禪修法融會傳統經教與自內證經驗之交涉之外，最主要他開展出一套層次分明之修證次第，能廣泛地接引眾生，即使是異質文化的西方以及不同宗教的眾生。法師創立中華禪法鼓宗、闡揚念佛行菩薩道、推動菩薩三聚淨戒及提出建設人間淨土，這是他建構如來藏義的現代性的具體作為，為眾生擘劃出有次第性、實踐性高的修證及教學方法，通過空不空如來藏的義理及息妄顯真的觀修進路。佛性如來藏思想主要是替眾生成佛的可能性，施設一種形而上的根據，使不能信受無常、無我的有情，「先以欲勾牽」，方便宣揚如來藏，最終還是「後令人佛智」導歸究竟，達到化度有情的目的。所以，法師建議在其由教義的疏導而進入教儀的實修之諄諄善誘下，深入法海，親證法性。

聖嚴法師因著佛性如來藏的信仰對推動人間淨土的建設工程重要性，從思想的淨化、生活的淨化、心靈的淨化三個層面，提出以念佛修禪定、行五戒十善、社會淨化運動三大具體的修學指導，讓生活於娑婆世界五濁惡世的普羅大眾，也能享受到淨土的無礙解脫。

聖嚴法師不僅是一位偉大的宗教家同時也是一位偉大的教育家，他不僅以等身的著作以及

無盡的身教教化世人，推動心靈環保(內境)，是藉由提升眾生生命品質，由守護內在的自性清淨之外，更設計「境教」(外境)來讓四眾潛移默化。「心靈環保」揭示出一種人與無常、苦、不淨的生活世界共在的存在方式。當面對環境的事實與責任時，所提出的一套靈活、整體的自我提升與調整之道；同時能夠覺察自身的事實處境並能夠恰當地表達應然之道，它既是對事實真理的體悟，也是倫理抉擇的表達，這是聖嚴法師從禪佛教揭示人在自然環境中的事實與價值的表述，讓我們對自然環境有另一層的觀點，我們對環境的覺察不僅僅是事實的知識，同時也可以是一種道德意識的作用，這就是心與境界清淨之境教內容。聖嚴法師同時也重視境教，將如來藏思想以禪悅的境教在法鼓山世界佛教教育園區、農禪寺等道場以啟迪來者，希望來到法鼓山的眾生即景觀修，以此照見自身的本來面目。

聖嚴法師將佛性如來藏思想不管是從自心淨土的內境施設或者是藉由禪悅境教的外境施設，無非都是以佛性如來藏偉大的眾生平等思想鼓勵眾生由起信→起修→以有相有念體會無相無念→實證佛性「體」即是空性「德用」→於日常生活中實踐。

徵引及參考文獻

壹、古籍原典(佛教經論依筆畫排序)

《大方廣佛華嚴經》卷 10，〔東晉·佛跋跋羅〕譯，《大正藏》冊 9。

《大佛頂如來密因修正了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 6，〔唐·般次蜜帝〕譯，《大正藏》冊 19。

《大乘起信論》卷 10，〔馬鳴菩薩〕造、〔唐·實叉難陀〕譯，《大正藏》冊 32。

《大乘起信論》，蕭耑父釋譯，臺北：佛光出版社，2009 年 10 月，2 版 5 刷。

《新譯大乘起信論》，韓廷傑注釋、潘栢世校閱，臺北：三民出版社，2008 年 4 月，2 版 1 刷。

《大乘起信論新釋》，〔日〕湯次了榮撰、豐子愷譯，臺北：天華出版社，1988 年 6 月，3 版。

《六祖大師法寶壇經》卷 1，〔元·宗寶〕編，〈般若品·第二〉，《大正藏》冊 48。

《阿彌陀經要解》，〔清〕蕩益大師著，台北：佛陀教育基金會，2007 年 12 月。

《佛性論》，龔雋釋譯，臺北：佛光文化，1998 年 2 月，初版 1 刷。

《勝鬘經》，王海林釋譯，臺北：佛光文化，1997 年 9 月，初版 1 刷。

《華嚴原人論》，〔唐〕釋宗密著，李錦全釋譯，臺北：佛光文化，1996 年 8 月，初版 1 刷。

《華嚴五教章》，徐紹強釋譯，臺北：佛光文化，1997 年 9 月，初版 1 刷。

《華嚴金師子章》，方立天釋譯，臺北：佛光文化，1996 年 8 月，初版 1 刷。

《楞伽經》，賴永海釋譯，臺北：佛光文化，1996 年 8 月，初版 1 刷。

《楞嚴經》，李富華釋譯，臺北：佛光文化，1996 年 8 月，初版 1 刷。

《圓覺經》，張保勝釋譯，臺北：佛光文化，1996 年 8 月，初版 1 刷。

《維摩經所說經》卷 1，〔姚秦·鳩摩羅什〕譯，《大正藏》冊 14。

《新譯維摩詰經》，陳引馳、林曉光注釋，臺北：三民出版社，2005 年 1 月，初版 1 刷。

《嘉泰普燈錄》卷 18，〔宋·正受〕編，《大正藏》冊 79。

《禪源諸詮集都序》，〔唐〕釋宗密著，閻韜釋譯，臺北：佛光文化，1996年8月，初版。

《雜阿含經》，吳平釋譯，臺北：佛光文化，2011年4月，再版9刷。

〔唐〕釋法才：〈瘞髮塔記〉，《光孝寺志·古迹志》，《藝文志》，卷3。

〔北宋〕蘇軾撰·孔凡禮點校：《蘇軾詩全集》，北京：中華書局出版，1996年11月，1版4刷。

貳、聖嚴法師著作—《法鼓全集》

第一輯 教義論述類

釋聖嚴：《明末佛教研究》，臺北：法鼓文化，2009年3月，3版1刷。

釋聖嚴：《大乘止觀法門之研究》，臺北：法鼓文化，2014年6月，3版2刷。

釋聖嚴：《戒律學綱要》，臺北：法鼓文化，2015年8月，2版14刷。

釋聖嚴：《比較宗教學》，《法鼓全集》，1輯4冊，臺北：法鼓文化1993年11月，初版1刷。

釋聖嚴：《基督教之研究：附錄評「駁《佛教與基督教的比較》」》，臺北：久大文化，1987年1月，1版1刷。

釋聖嚴：《菩薩戒指要》，臺北：法鼓文化，2006年12月，2版5刷。

第二輯 佛教史類

釋聖嚴：《印度佛教史》，臺北：法鼓文化，2015年6月，3版7刷。

釋聖嚴：《中國佛教史概說》，《法鼓全集》，2輯2冊，臺北：法鼓文化，1999年12月，1版1刷。

釋聖嚴：《漢藏佛學同異答問》，臺北：法鼓文化，2001年5月，1版3刷。

釋聖嚴：《世界佛教通史》，上冊，臺北：東初出版社，1969年8月，1版1刷。

第三輯 文集類

釋聖嚴：《學術論考》，《法鼓全集》，3輯1冊，臺北：法鼓文化，1999年12月，初版。

釋聖嚴：《神通與人通》，《法鼓全集》，3輯6冊，臺北：法鼓文化，1999年12月，2版1刷。

釋聖嚴：《留日見聞》，《法鼓全集》，3輯4冊，臺北：法鼓文化，1999年12月，初版1刷。

釋聖嚴：《評介·勵行》，《法鼓全集》，3輯6冊，臺北：法鼓文化，1999年12月，初版1刷。

釋聖嚴：《書序·評介·勵行》，《法鼓全集》，3輯6冊，臺北：法鼓文化，1993年11月，初版1刷。

釋聖嚴：《聖嚴法師學思歷程》，臺北：法鼓文化，2009年2月，3版4刷。

釋聖嚴：《書序II》，《法鼓全集》，3輯10冊，臺北：法鼓文化，2005年7月，初版1刷。

第四輯 禪修類、法門指導類

釋聖嚴：《禪門修證指要》，臺北：法鼓文化，2004年1月，2版7刷。

釋聖嚴：《禪門驪珠集》，臺北：法鼓文化，2013年12月，修訂版6刷。

釋聖嚴：《禪的體驗·禪的開示》，臺北：法鼓文化，2004年6月，3版7刷。

釋聖嚴：《禪的生活》，《法鼓全集》，4輯4冊，臺北：法鼓文化，1999年12月，初版1刷。

釋聖嚴：《禪與悟》，臺北：法鼓文化，2016年1月，3版1刷，原書為東初出版社，1991年，初版。

釋聖嚴：《心的詩偈—信心銘講錄》，台北：法鼓文化，2014年2月，2版11刷。

釋聖嚴：《聖嚴法師教禪坐》，台北：法鼓文化，2006年3月，2版12刷。

釋聖嚴：《禪鑰》，臺北：法鼓文化，2013年3月，2版6刷。

釋聖嚴：《禪門》，《法鼓全集》，4輯11冊，臺北：法鼓文化，1999年12月，初版1刷。

釋聖嚴：《聖嚴法師教觀音法門》，臺北：法鼓文化，2005年10月，1版10刷。

釋聖嚴：《聖嚴法師教默照禪》，臺北：法鼓文化，2016年2月，1版16刷。

釋聖嚴：《動靜皆自在》，臺北：法鼓文化，2013年03月，1版17刷。

釋聖嚴：《神會禪師的悟境》，臺北：法鼓文化，2007年2月，初版1刷。

第五輯 佛教入門類

釋聖嚴：《正信的佛教》（臺北：法鼓文化，2004年10月，修訂2版91刷）。

釋聖嚴：《學佛知津》，《法鼓全集》，5輯4冊，臺北：法鼓文化，1999年12月，2版1刷。

釋聖嚴：《律制生活》，臺北：東初出版社，1995年8月，修訂版2刷。

釋聖嚴：《聖者的故事》，臺北：法鼓文化，2009年3月，2版8刷。

釋聖嚴：《念佛生淨土》，臺北：法鼓文化，1997年10月，修訂版44刷。

第六輯 自傳、遊記類

釋聖嚴：《歸程》，臺北：法鼓文化，2009年3月，2版8刷。

釋聖嚴：《法源血源》，臺北：法鼓文化，2009年5月，2版4刷。

釋聖嚴：《金山有鑛》，臺北：法鼓文化，1999年2月，1版1刷。

釋聖嚴：《火宅清涼》，臺北：法鼓文化，2001年2月，1版3刷。

釋聖嚴：《春夏秋冬》，臺北：法鼓文化，1993年12月，1版1刷。

釋聖嚴：《行雲流水》，臺北：法鼓文化，1993年12月，1版1刷。

釋聖嚴：《步步蓮華》，臺北：法鼓文化，2002年4月，2版2刷。

釋聖嚴：《空花水月》，法鼓文化，1999年9月，1版3刷。

釋聖嚴：《兩千年行腳》，臺北：法鼓文化，2000年3月，1版3刷。

釋聖嚴：《抱疾遊高峯》，臺北：法鼓文化，2001年6月，1版1刷。

釋聖嚴：《真正大好年》，臺北：法鼓文化，2003年9月，1版1刷。

釋聖嚴：《五百菩薩走江湖》，臺北：法鼓文化，2004年3月，1版3刷。

第七輯 經典釋義類

釋聖嚴：《心經新釋》，臺北：法鼓文化，2007年2月，初版24刷。

釋聖嚴：《金剛經講記》，《法鼓全集》，7輯2冊，臺北，法鼓文化，1999年12月，初版1刷。

釋聖嚴：《福慧自在（金剛經生活）》，臺北，法鼓文化，2016年03月，初版16刷。

釋聖嚴：《修行在紅塵——維摩經六講》，臺北，法鼓文化，1997年1月，初版1刷。

- 釋聖嚴：《普賢菩薩行願讚講記》，臺北，法鼓文化，2015年01月，初版3刷。
- 釋聖嚴：《觀世音菩薩普門品講記》，臺北，法鼓文化，2015年01月，初版3刷。
- 釋聖嚴：《探索識界—八識規矩頌講記》，臺北：法鼓文化，2006年8月，初版6刷。
- 釋聖嚴：《自家寶藏—如來藏經語體譯釋》，臺北：法鼓文化，2012年1月，初版5刷。
- 釋聖嚴：《絕妙說法—法華經講要》，臺北：法鼓文化，2002年04月，初版11刷。
- 釋聖嚴：《天台心鑰—教觀綱宗貫註》，臺北：法鼓文化，2011年12月，初版4刷。

第八輯 生活佛法類

- 釋聖嚴：《聖嚴法師心靈環保》，《法鼓全集》，8輯1冊，臺北：法鼓文化，1999年12月。
- 釋聖嚴：《法鼓山的方向》，《法鼓全集》，8輯6冊，臺北：法鼓文化，1999年12月，初版1刷。
- 釋聖嚴：《法鼓山的方向II》，《法鼓全集》，8輯13冊，臺北：法鼓文化，1999年12月，初版1刷。
- 釋聖嚴：《人間世》，臺北：法鼓文化，2005年7月，初版1刷。

續編

- 釋聖嚴：《聖嚴法師教話頭禪》，臺北：法鼓文化，2013年11月，1版5刷。
- 釋聖嚴：《法鼓山故事》，臺北：法鼓文化，2009年2月，初版22刷。
- 釋聖嚴：《華嚴心詮—原人論考釋》，臺北：法鼓文化，2013年1月，初版4刷。
- 釋聖嚴：《我願無窮：美好的晚年開示集》，臺北：法鼓文化，2011年5月，初版3刷。
- 釋聖嚴：《聖嚴法師教淨土法門》，臺北：法鼓文化，2010年9月，初版3刷。
- 釋聖嚴：《觀音妙智：觀世音菩薩耳根圓通法門講要》，臺北：法鼓文化，2015年2月，初版10刷。
- 釋聖嚴：《美好的晚年》，臺北：法鼓文化，2010年2月，初版1刷。

尚未收入

- 聖嚴法師，林其賢編：《人間擺渡》，臺北：法鼓文化出版，1997年9月，初版1刷。

釋聖嚴，丹·史蒂文生合著，梁永安譯：《牛的印跡》，臺北：商周出版社，2013年1月，2版
7.5刷。

釋聖嚴：《本來面目——《觀心銘》講記》，臺北：法鼓文化，2016年8月，初版1刷。

釋聖嚴：《完全證悟：聖嚴法師說《圓覺經》生活觀》，臺北：法鼓文化，2015年9月，初版
7刷。

釋聖嚴著、釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，臺北：法鼓文化，2009年12月，初版1
刷。

釋聖嚴：《承先啟後的中華禪法鼓宗》，臺北：法鼓文化，2006年10月，初版1刷。

釋聖嚴：《淨土在人間》，臺北：法鼓文化，2003年12月，初版1刷。

釋聖嚴：《雪中足跡》，臺北：三采文化，2009年2月，初版1刷。

釋聖嚴等人著：《漢傳佛教的智慧生活》，臺北：法鼓文化，2000年2月，1版1刷。

《一鉢千家飯》（攝影集）：法鼓文化編著，臺北：法鼓文化，2009年，初版3刷。

《遊心禪悅》（墨寶集）：法鼓文化編著，臺北：法鼓出版社，2007年2月，初版。

相關著作

林其賢：《聖嚴法師七十年譜》，臺北：法鼓文化出版，2000年3月，初版1刷。

林其賢編著：《聖嚴法師年譜》，臺北：法鼓文化，2016年2月，初版1刷。

參、印順法師著作（依書名筆劃排序）

釋印順：《大乘起信論講記》，臺北：正聞出版社，2003年4月，新版2刷。

釋印順：《中觀今論》，臺北：正聞出版社，1989年10月，11版。

釋印順：《中國禪宗史》，臺北：正聞出版社，1988年6月，5版。

釋印順：《如來藏之研究》，臺北：正聞出版社，2009年1月，重版1刷。

釋印順：《成佛之道》，臺北：正聞出版社，2005年2月，新版3刷。

釋印順：《印度佛教思想史》，臺北：正聞出版社，1989年11月，3版。

釋印順：《原始佛教聖典之集成》，臺北：正聞出版社，2002年9月，初版10刷。

釋印順：《修定/修心與唯心.秘密乘》，臺北：正聞出版社，1989年，初版。

釋印順：《唯識學探源》，臺北：正聞出版社，2003年4月，新版2刷。

釋印順：《淨土學論集》，臺北：正聞出版社，2006年4月，初版1刷。

釋印順：《游心法海六十年、契理契機之人間佛教合刊本》，臺北：正聞出版社，2006年5月，初版2刷。

釋印順：《無諍之辯》，臺北：正聞出版社，2000年，新版1刷。

釋印順：《華雨集》，第四冊，臺北：正聞出版社，1993年，初版。

釋印順：《學佛三要》，臺北：正聞出版社，1988年12月，12版1刷。

釋印順：〈遊心法海六十年〉，《華雨集》，第五冊，臺北：正聞出版社，1993年4月，新版1刷。

肆、現代著作（依姓氏筆劃排序）

尤惠貞：〈慧思大師與天台宗——以《大乘止觀法門》為主的探究〉，《慧思大師研究》，湖南：岳麓書社，2012年12月，1版1刷，頁628。

王順民：《當代台灣地區宗教類非營利組織的轉型與發展》，臺北：洪葉出版社，2001年2月，初版1刷。

冉雲華著，傅偉勳、韋政通主編：《宗密》，臺北：東大圖書，1988年5月，初版。

牟宗三：《佛性與般若》，臺北：臺灣學生書局，1987年2月，初版。

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，初版1刷，頁10。

李琳華編著：《如來藏識》，臺北：常春樹書坊，1990年6月，初版。

杜維運：《史學方法論》，臺北：三民書局，2015年1月，17版2刷。

杜維運·黃俊傑編：《史學方法論選集》，臺北：新化圖書，1987年9月，再版。

吳汝鈞：《佛學研究方法論》，臺北：台灣學生書局，2006年4月，3版。

吳汝鈞：《中國佛學的現代詮釋》，臺北：文津出版社，1998年5月，初版2刷。

- 吳汝均：《佛教的當代判釋》，臺北：台灣學生書局，2011年3月，初版。
- 吳立民主編、徐孫銘副主編：《禪宗宗派源流》，北京：中國社會科學出版社，1998年8月，初版1刷。
- 吳宏一：《六祖壇經新繹—圓融淡定的生命智慧》，臺北：遠流出版社，2013年12月，初版2刷。
- 林其賢：〈尋求菩薩戒的新典範〉，《聖嚴法師思想行誼》，臺北：法鼓文化，2004年8月，初版1刷，頁57~92。
- 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，初版1刷，頁153~205。
- 林其賢：〈聖嚴法師人間淨土思想立場的抉擇〉，《聖嚴研究》，第二輯，臺北：法鼓文化，2011年7月，初版1刷，頁155~200。
- 林其賢、郭惠苾：《聖嚴法師人間行履》，臺北：法鼓山基金會，2009年，初版。
- 林建德：〈試論聖嚴法師對中華禪之承轉和轉化—以印順法師觀點為對比考察〉，《聖嚴研究》，第五輯，臺北：法鼓文化，2014年6月，初版1刷，頁235~268。
- 林泰石：《聖嚴法師禪學著作中的生命教育》，臺北：法鼓文化，2009年3月，1版1刷。
- 林煌洲等合著：《聖嚴法師思想行誼》，臺北：法鼓文化，2004年8月，初版1刷。
- 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，初版1刷，頁122。
- 周貴華：《唯識心性與如來藏》，北京：宗教文化出版社，2006年3月，1版1刷。
- 胡建明：《宗密思想綜合研究》，北京：中國人民大學出版社，2013年8月，1版1刷。
- 侯坤宏：〈從太虛大師到印順法師：一個思想史角度的觀察〉，《「印順長老與人間佛教」海峽兩岸學術研討會論文集》，臺北：時報文化，2004年8月，2版5刷。
- 施叔青：《枯木開花——聖嚴法師傳》，臺北：時報文化，2004年8月，2版5刷。
- 郭朝順：〈論聖嚴法師菩薩戒思想之佛教文化哲學義蘊〉，《聖嚴研究》，第六輯，臺北：法鼓文化，2015年6月，初版1刷，頁326~334。
- 辜琮瑜：《聖嚴法師的禪學思想》，臺北：法鼓文化，2002年7月，初版1刷。

- 程進發：〈聖嚴法師的環境哲學思想〉，《聖嚴研究》，第五輯，臺北：法鼓文化，2014年6月，初版1刷，頁370。
- 黃國清：〈聖嚴法師的華嚴思想〉，《聖嚴研究》，第五輯，臺北：法鼓文化，2014年6月，初版1刷，頁377~410。
- 黃連忠：《宗密的禪學思想》，臺北：新文豐，1995年4月，台1版。
- 傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集——》，臺北：東大圖書，1990年7月，初版1刷。
- 楊惠南：〈從「境解脫」到「心解脫」 建立心境平等的佛教生態學〉《佛教與社會關懷學術研討會論文集》，頁195~206。
- 楊惠南：〈不厭生死·不欣涅槃——印順導師「人間佛教」的精髓〉，《慶祝印順長老百歲嵩壽論文集》，臺北：文津出版，2005年4月。
- 楊惠南：〈佛在人間——印順導師之「人間佛教」的分析〉，《佛教的思想與文化：印順導師八秩晉六壽慶論文集》，臺北：法光出版，1991年4月。
- 楊維中：《如來藏經典與中國佛教》，南京：江蘇人民出版社，2012年1月，1版1刷。
- 陳慧劍：《聖嚴法師》，臺北：法鼓山佛教基金會，2006年12月，3版1刷。
- 陳平坤：《慧能禪法之般若與佛性》，臺北：大千出版社，2005年12月，初版1刷。
- 陳英善：〈聖嚴思想與如來藏說〉，《聖嚴研究》，第一輯，臺北：法鼓文化，2010年3月，初版1刷，頁383~414。
- 陳英善：《天台緣起中道實相論》，臺北：法鼓文化，1997年5月，初版3刷。
- 陳劍鎧：〈聖嚴法師「建設人間淨土」與「一念心淨」之要義〉，《聖嚴研究》，第二輯，臺北：法鼓文化，2011年7月，初版1刷，頁201~239。
- 陳劍鎧：《禪淨何爭——聖嚴法師的禪淨思想與體證》，臺北：法鼓文化，2017年6月，初版1刷。
- 陳劍鎧：《禪淨修持與靜坐體認》，臺北：新文豐文化，2017年4月，初版1刷。
- 陳劍鎧：《無上方便與現行法樂——彌陀淨土與人間淨土的周邊關係》，臺北：香海文化，2015年3月，初版1刷。

- 陳兵、鄧子美合著：《二十世紀中國佛教》，台北：現代禪出版社，2003年，初版。
- 廖明活：《中國佛教思想要述》，臺北：臺灣商務印書館，2011年1月，初版2刷。
- 廖明活：《中國佛性思想的形成和開展》，臺北：文津出版社，2008年5月，初版1刷。
- 廖明活：《嘉祥吉藏學說》，臺北：臺灣學生書局，2008年5月，初版1刷。
- 潘煊：《聖嚴法師最珍貴的身教》，臺北：天下遠見，2009年3月，1版1刷。
- 蔡耀明：《佛學的研究方法與學術資料》，臺北：法鼓文化，2006年6月，初版1刷。
- 蔡耀明：《佛學建構的出路—佛教的定慧之學與如來藏的理路》，臺北：法鼓文化，2006年4月，初版1刷。
- 賴永海：《中國佛性論》，臺北：佛光出版社，1997年9月，初版2刷。
- 賴永海：《中國佛教學術論典—心性與佛性》，冊12，臺北：佛光出版社，2001年，初版。
- 鍾克釗：《禪宗史話》，四川：四川人民出版社，1998年2月，初版1刷。
- 藍吉富：《二十世紀的中日佛教》，臺北：新文豐出版，1991年，初版。
- 釋太虛：《太虛大師全書》，北京：宗教文化出版社，2005年1月，1版1刷。
- 釋聖嚴：〈如何研究我走的路〉，《聖嚴研究》，第一輯，臺北：法鼓文化，2010年3月，初版1刷，頁21~22。
- 釋果鏡：〈聖嚴法師淨土思想之研究—以人間淨土為中心〉，《聖嚴研究》，第一輯，臺北：法鼓文化，2010年3月，初版1刷，頁69~112。
- 釋果光、釋常諗：〈漢傳禪佛教的當代實踐—聖嚴法師的「心靈環保」〉，《聖嚴研究》，第二輯，臺北：法鼓文化，2011年7月，初版1刷，頁241~302。
- 釋常慧：《聖嚴法師佛教理念與實踐》，臺北：法鼓文化，2004年12月，1版1刷。
- 釋恆清：《佛性思想》，臺北：東大出版社，1987年2月，初版。
- 釋性廣：《人間佛教禪法及其當代實踐》，臺北：法界出版社，2001年，初版。
- [美]杰米·霍八德等主編，周貴華、劉景聯等譯：《修剪菩提樹：“批判佛教”的風暴》，上海古籍出版社，2004年11月，初版1刷。
- [日]平川彰等著，林保堯譯：《法華思想》，臺北：佛光出版社，1999年6月，初版3刷。
- [日]松本史朗撰，尚平、楊金萍譯：《緣起與性空—如來藏思想批判》，北京：中國人民出版

社，2006年9月，1版1刷。

[日]高崎直道等著，李世傑譯：《如來藏思想》，臺北：華宇出版社，1986年12月，初版1刷。

[日]菅野博史撰，釋孝順(池麗梅)譯：《法華經—永遠的菩薩道》，臺北：靈鷲山般若文教基金會附設出版社，2005年1月，初版1刷。

[日]龜川教信著，印海譯：《華嚴學》，臺北：佛光出版社，2009年5月，再版4刷。

[日]鎌田茂雄：《宗密教學の思想史的研究》，東京：東京大學東洋文化研究所，1975年。

[日]鎌田茂雄，慈怡譯：《華嚴經講話》，臺北：佛光出版社，2011年4月，再版4刷。

[日]鎌田茂雄，關世謙譯：《中國佛教史》，臺北：新文豐出版社，2011年4月，再版4刷。

《聖嚴研究》，第一輯，台北：法鼓文化，2010年3月，初版1刷。

《聖嚴研究》，第二輯，台北：法鼓文化，2011年7月，初版1刷。

《聖嚴研究》，第三輯，台北：法鼓文化，2012年5月，初版1刷。

《聖嚴研究》，第四輯，臺北：法鼓文化，2013年11月，初版1刷。

《聖嚴研究》，第五輯，臺北：法鼓文化，2014年6月，初版1刷。

《聖嚴研究》，第六輯，臺北：法鼓文化，2015年6月，初版1刷。

《聖嚴研究》，第七輯，臺北：法鼓文化，2016年1月，初版1刷。

《聖嚴研究》，第八輯，臺北：法鼓文化，2016年6月，初版1刷。

《第一屆「聖嚴思想與當代社會」國際學術研討會論文集》，台北：聖嚴教育基金會，2006年。

《第二屆聖嚴思想國際學術研討會-「聖嚴思想與漢傳佛教」論文集》，台北：聖嚴教育基金會，2008年。

《第三屆聖嚴思想國際學術研討會-「聖嚴法師的教導與時代意義」論文摘要集》，台北：聖嚴教育基金會，2010年。

《第四屆聖嚴思想國際學術研討會暨法鼓山信眾論壇-「聖嚴法師與當代漢傳佛教的回顧與展望」論文摘要集》，台北：聖嚴教育基金會，2012年。

伍、碩博士論文（依姓氏筆劃排序）

王靖絲：《聖嚴法師對淨土思想的抉擇與詮釋》，屏東：屏東教育大學中國文學系碩士論文，2011年7月。

林其賢：《聖嚴法師的倫理思想與實踐—以建立人間淨土為核心》，嘉義：中正大學中國文學研究所博士論文，2009年6月。

黃鴻文：《蕩益智旭「現前一念心」研究》，中興大學文學系碩士論文，2009年。

陸、期刊部分（依姓氏筆劃排序）

王靖絲：〈析論聖嚴法師「帶業、消業都生淨土」之詮解〉，《中華佛學研究》，第11期，臺北：法鼓山·中華佛學研究所，2010年，頁77～110。

林朝成：〈佛教走向土地倫理：「人間淨土」的省思〉，《成大宗教與文化學報》，第5期，2005年12月，頁59～90。

林建德：〈印順及聖嚴「如來藏」觀點之對比考察〉，《臺大中文學報》第40期，臺北：國立臺灣大學中國文學系，2013年7月，頁291～330。

陳劍鎧：〈聖嚴法師「以禪攝淨」的詮釋及其運用〉，《文與哲》第26期，高雄：國立中山大學中國文學系，1999年7月，頁425～460。

藍吉富：〈臺灣佛教之歷史發展的宏觀考察〉，《中華佛學學報》，第12期，臺北：法鼓山·中華佛學研究所，1999年7月，頁241、245。

楊惠南：〈當代台灣佛教環保理念的省思——以「預約人間淨土」和「心靈環保」為例〉，《當代》，104期，臺北：《當代》雜誌社，1994年12月，頁32～55。

賴賢宗：〈佛教詮釋學與人間佛教思想的哲學詮釋〉，臺北：國立臺灣大學文學院佛學研究中心主辦「第四屆印順導師思想之理論與實踐——「人間佛教·薪火相傳」學術研討會」，2003年，頁291～330。

釋印順：〈冰雪大地撒種的癡漢—台灣當代淨土思想的新動向讀後〉，《當代》，第30期，1988年10月。

釋聖嚴：〈六祖壇經的思想〉，《中華佛學學報》，第 3 期，臺北：法鼓山·中華佛學研究所，1990 年 04 月，頁 149～163。

釋聖嚴：〈蕩益大師的淨土思想〉，《現代佛教學術叢刊》，第 65 期，大乘文化，1980 年 10 月，頁 331～342。

釋聖嚴：〈淨土思想之考察〉，《華岡佛學學報》，第 6 期，臺北：中華學術院佛學研究所，1983 年。

釋惠敏：〈「心淨則佛土淨」之考察〉，《中華佛學學報》，第 10 期，臺北：法鼓山·中華佛教研究所，1997 年 7 月。

釋果徹：〈聖嚴法師與人間佛教的人間淨土—《法鼓全集》〉，《漢學研究通訊》，第 19 卷第 3 期，臺北：漢學研究中心，2000 年 8 月，頁 384～391。

釋果賢：〈植下研究聖嚴思想的根苗-香港浸會大學緬懷聖嚴法師研究會紀實〉，《人生雜誌》，309 期，臺北：法鼓文化，2009 年 5 月，頁 142～145。

柒、網路資料部分（依筆劃排序）

「人間淨土」思想 - 法鼓山聖嚴法師數位典藏 <http://www.shengyen.org/bio-thought-p1.php>

入慈悲門·農禪寺新建水月道場啟用大典系列活動法鼓山全球資訊網

<http://icd.ddm.org.tw/page02.htm>

于君方：〈聖嚴法師與漢傳佛教〉，《中華佛學研究所三十週年特刊》，台北：中華佛學研究所，2010 年 7 月出版(網路版 http://www.chibs.edu.tw/ch_html/CHIBS30/ch/chindex.html，2012/01/02 下載)。

水月道場 - 《入慈悲門》農禪水月·即景觀心 - 法鼓山全球資訊網

http://icd.ddm.org.tw/page02_04.htm

朱立群：〈在建築裡看見佛法 姚仁喜與農禪寺水月道場〉，《台灣光華雜誌》，2013 年 12 月
<https://www.taiwan-panorama.com.tw/Articles/Details?Guid=f2123f1d-5516-435a-bbfa-ac69a89c3ba8&CatId=1>

江涵榛：〈從環境行為之觀點探討學校建築規劃對學生行為的影響〉，下載時間：2017/11/19。

<http://140.125.151.167/you/gr021.html><http://140.125.151.167/you/gr021.html>

法鼓山心靈環保 <https://www.ddm.org.tw/event/spirit>

法鼓全集網路版 <http://ddc.shengyen.org/pc.htm>

法鼓山聖嚴法師數位典藏 <http://www.shengyen.org/books-grid.php>

法鼓山的禪悅境教 <https://www.youtube.com/watch?v=Z2HpYetiL0Y>

法鼓山建築之美 <https://www.youtube.com/watch?v=HUD011yBDp8>

俞永峰：〈聖嚴法師與禪宗之現代化建構〉，頁 139～153。中華佛學研究所，下載時間：

2017/11/22。 http://www.chibs.edu.tw/ch_html/CHIBS30/pdf/images/139_176.pdf

許翠谷：《法脈傳承證書：承先啟後的法鼓宗》，《人生雜誌》，318 期，網路版，臺北：法鼓文化，2010 年 2 月 1 日出刊，2013/3/24 下載。

<http://www.ddm.org.tw/maze/190/page1.asp>

建築師姚仁喜分享農禪之美 <https://www.youtube.com/watch?v=Z2HpYetiL0Y>

創辦人聖嚴法師 <https://www.ddm.org.tw>

聖嚴數位典藏生命故事 <http://www.shengyen.org/history.php>

遠東建築獎臉書 <http://femf.feg.com.tw/feada/#ad-image-0>

歷代高僧之生平介紹以佛光大辭典為主要參考資料。

https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx

藍吉富：〈「新漢傳佛教」的形成——建國百年台灣佛教的回顧與展望〉，《弘誓雙月刊》第 120 期，2012/12 出刊，網路版

<http://www.hongshi.org.tw/writings.aspx?code=9119378C30AF695470F037C451A216AC>，

2013/12/31 下載。

釋淨宗：〈略談中國佛教的「宗」〉，安徽宣城敬亭山弘愿寺網站，

<http://www.hongyuansi.com/2364.html>，2013/12/31 下載。