臺大佛學研究．第三十四期
民 106 年 12 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 87-120
DOI: 10.6727/TJBS.201712_(34).0003

聖嚴思想融合性之歷史根源與特色

王宣曆*

摘　要

聖嚴法師畢生致力於漢傳佛教之研究與傳播，成就斐然，在東西方均享有崇高聲譽：在歐美佛教界，聖嚴法師展現漢傳禪師之面貌，指導禪修，培養出多位西方法子，推動漢傳禪法在西方社會扎根，其教學標榜中華禪（Chan）特色，有別於日本禪風（Zen）；在東亞佛教學圈，聖嚴法師則以法鼓山創辦人身份，積極推動心靈環保教育與人間淨土思想，為當代漢傳人間佛教之代表者。

近代漢傳佛教，面對西方現代性之衝擊，亟思轉型以續佛慧命，聖嚴法師研究佛學之深心悲願，在於追邁前賢，紹述漢傳佛教，興弊起衰，以恢宏之心胸汲取漢傳佛法珍貴遺產，對其各項傳統進行創新性的融貫會通，以闡發其思想精義，並回應現代社會乃至全球化世界之需求，以契合當代人心，促進宗教交流，擘劃全球倫理，為世界和平而努力。

本研究計畫以聖嚴思想為考論對象，由其明末佛教之研究切入，目的在於整體呈現聖嚴思想之全貌，進而論證其佛學體系之融合性，乃禪、教、淨、律並揚，其歷史根源乃追武明末佛教復興大師，並展現對漢傳佛教進行整體現代化研究、詮釋與轉化之特色。

關鍵詞：聖嚴思想、融合性、明末佛教、現代漢傳佛學

2017.03.01 收稿，2017.12.18 通過刊登。

* 作者係美國哥倫比亞大學宗教學博士。

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、前言

近代漢傳佛教，面對西方現代性之衝擊與國難、法難之雙重打擊，亟思轉型以續佛慧命；聖嚴法師研究佛學之深心悲願，在於追邁前賢，紹述漢傳佛教，興弊起衰，並回應現代社會乃至全球化世界之需求，以契合當代人心，促進宗教交流，擘劃全球倫理（global ethics），為世界和平而努力。不論是在東西方各國的禪法教學與宏傳，抑或是以法鼓山組織之力量，建立現代化僧團，培養弘法人才，推動淨化人心的社會教育，一皆是以漢傳佛教為立足點，並吸納印度佛教之源頭活水，進行創新性的融貫會通，以闡發漢傳佛教思想精義，探究其現代轉化之可能性。

換言之，聖嚴思想之建構，乃回應時代挑戰與人心需求，具有多面性、多角度性，若只侷限於單一向度來掌握，將失之偏頗；而聖嚴思想之體系建構，實有中心歸趨，不因廣博性、涵攝性而渙漫不知所歸。質言之，聖嚴思想之宗旨即在於漢傳佛教傳統之融合，並溝通印度佛教之源流。有思想體系之內在融貫整合，方開展成慈悲化眾之無量法門；而善巧化導時代問題之圓通智慧，正由通貫宗門與傳統經教之廣大心量所發出。

逝者如斯，往哲已矣！聖嚴法師留給世人的，是身教，也是言教；他不僅是合格的禪師（qualified Chan master）、當代台灣佛教的代表人物、世界性的宗教領袖，更是融合漢傳佛教傳統之思想家，為漢傳佛教思想之傳衍寫下新的一頁，為漢傳佛教思想之研究提供學術規格嚴謹的現代取徑。

然而，在當前聖嚴思想之研究領域中，其學脈傳承與體系性開展，仍待詮釋與論述；其整體思想在漢傳佛教之當代地位與角色，仍待衡定與釐清。對聖嚴思想之片面性的視角與單向性的

臺灣大學學術期刊資訊網

研究，雖亦精彩可觀，然終不免見樹不見林之憾，更無法對其整體有適當掌握與論述形構。本文由思想體系融合性之視角，初步詮解聖嚴思想之整全性，冀能拋磚引玉，推進聖嚴思想之學術研究。

貳、聖嚴思想研究概況

聖嚴法師畢生致力於漢傳佛教之研究與傳播，成就斐然，在東西方均享有崇高聲譽：在歐美佛教界，聖嚴法師展現漢傳禪師之面貌，於美、英、德、捷克、波蘭、瑞士、俄羅斯、克羅埃西亞等國指導禪修，培養出多位西方法子[1]，推動漢傳禪法在西方社會扎根，其教學標榜中華禪（Chan）特色，有別於日本禪風（Zen）；在東亞佛教學圈，聖嚴法師則以法鼓山創辦人身份，積極推動心靈環保教育與人間淨土思想，為當代漢傳人間佛教之代表者。職是之故，在聖嚴思想研究領域中，其禪學思想與人間佛教論述就成了最熱門的研究對象。

聖嚴思想之研究，由法鼓山積極推動，其聖嚴教育基金會成立於 2006 年，以研究、推廣聖嚴思想為宗旨，自 2006 年舉辦第一屆「聖嚴思想研討會」，每兩年舉辦一次，歷屆會議論文經發表學者補充修訂後，已出版為《聖嚴研究》第一～九輯，其面向涵蓋聖嚴思想的理論面與實踐面，並結合各種研究進路，對聖嚴思想與當代漢傳佛教之傳承與實踐多方論考。

在英文研究成果方面，受到關注的主題是聖嚴法師的社會實踐面，尤其是法鼓山作為當代台灣佛教代表性組織，其在台

[1] 包括英國的約翰．克魯克（John Crook）、賽門．查爾得（Simon Child），瑞士的麥克斯．凱林（Max Kalin），克羅埃西亞的查可．安德列塞維克（Zarko Andricevic），美國洛杉磯的吉伯．古帝亞茲（Gilbert Gutierrez）。

臺灣大學學術期刊資訊庫

灣民主化進程中所扮演之角色。Richard Madsen（2007）[2] 與郭承天（2008）[3] 由政教關係理論研究台灣佛教與政治之互動，二位學者均肯定聖嚴法師對民主化之貢獻，郭承天指出法鼓山組織中俗人參與面之擴大，有助信眾學習民主價值，而 Madsen 則認為聖嚴推動宗教對話與倡議世界和平，反對美國出兵伊拉克，乃是挑戰霸權（hegemony）之展現，而聖嚴思想之學術性格（intellectualism）與禪學教育，也吸引了中高階知識菁英，經由禪修訓練，使其能具有清明、獨立的自我意識，超越於現實條件（transcendence），從而在政治事務中保持冷靜的客觀性（calm objectivity）。Madsen 之觀察，反映了歐美學者視聖嚴為禪師，仍以「禪學」為主研究其人間佛教運動之面向，然若需論述聖嚴「整體」思想的「全面性」社會影響，則其立論點稍嫌不足。

在中文研究成果上，以聖嚴法師傳記資料最為豐富，[4] 無論是

---

2 Richard Madsen, *Democracy's Dharma: Religious Renaissance and Political Development in Taiwan* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 2007).

3 Cheng-tian Kuo, *Religion and Democracy in Taiwan* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 2008).

4 聖嚴自傳類撰述包含：《歸程》（臺北：法鼓文化，1968 年）、《法源血源》（臺北：法鼓文化，1988 年）、《聖嚴法師學思歷程》（臺北：法鼓文化，1999 年）、與 Kenneth Wapner 合著 *Footprints in the Snow: the Autobiography of a Chinese Buddhist Monk* (New York: Doubleday, 2008)（中譯本：釋常悟、李青苑譯，《雪中足跡：聖嚴法師自傳》（臺北：本事文化，2014 年））；年譜編撰有：林其賢，《聖嚴法師七十年譜》（臺北：法鼓文化，2000 年）、《聖嚴法師年譜》（臺北：法鼓文化，2016 年）；他人書寫聖嚴傳記有：施叔青，《枯木開花》（臺北：時報文化，2000 年）、周慧珠，《在風雪中行腳的僧人》（臺北：文化總會，2004 年）、陳慧劍，《聖嚴法師》（臺北：法鼓山文教基金會，2004 年）、法鼓文化編著，《一缽千家飯》（臺北：法鼓文化，2009 年）、陳啟淦，《人間導師——聖嚴法師的故事》（臺北：文經社，2009 年）、潘煊，《聖嚴法師最珍貴的身教》（臺北：天下文化，2009 年）、郭惠芯、林其賢，《聖嚴法師人間行履》（臺北：法鼓山文教基金會，2009 年）、聖嚴法師口述，胡麗桂整理，《美好的晚年》（臺北：法鼓文化，2010 年）。

臺灣大學學術期刊資料庫

聖嚴之夫子自道，或是學者、作家之採訪研究成果，均以生動之筆觸提示聖嚴法師之學思歷程與聖嚴思想之發展脈絡；而在思想研究上，仍以聖嚴思想中的禪學及人間佛教理念研究為主，聖嚴形象展現為禪師及人間佛教踐履者之面貌。[5]

然則，「中華禪禪師」與「當代人間佛教宏傳者」之普遍印象，是否就能綜括聖嚴思想之要義，呈現其佛學研究成果之全貌呢？答案顯然是否定的。只要初步檢視法鼓山所編輯之聖嚴法師著作全集，即可發現聖嚴法師佛學研究範圍之廣、用力之深、成就之高，乃當代有數之佼佼者。本文不採取日本佛教宗派主義立場，只由片面觀察聖嚴思想，而是由融合性立場出發，期能初步呈現聖嚴思想整體面貌。

參、聖嚴思想融合性之歷史根源：追武明末大師典範

一、蕅益智旭之大師胸襟

就漢傳佛教傳統而言，佛學思想融合傾向之歷史根源可溯及

---

[5] 以學位論文為例，以聖嚴禪學為主題者有：林泰石，《聖嚴法師禪學著作中的生命教育》（臺北：國立臺北教育大學生命教育與健康促進研究所碩士論文，2008 年）、徐慧媛，《聖嚴法師禪法於哲學實踐之應用探討》（新北：私立淡江大學中國文學研究所碩士論文，2008 年）；而以聖嚴人間佛教理念為探討對象者有：郭靜如，《佛教與「環保」：台灣法鼓山的環保理念與實踐》（新北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2008 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》（嘉義：國立中正大學中國文學研究所博士論文，2009 年）、戴麗雪，《法鼓山「心」六倫初探——全球化下之自然倫理》（新北：私立華梵大學東方人文思想研究所，2010 年）、李志亮，《聖嚴法師「人間淨土」之理念與實踐》（高雄：國立中山大學中國語文研究所碩士論文，2011 年）、高煥循，《聖嚴法師「心六倫」的思想與實踐》（新北：私立輔仁大學宗教學研究所碩士論文，2011 年）、王靖絲，《聖嚴法師對淨土思想的抉擇與詮釋》（屏東：國立屏東教育大學中國語文研究所碩士論文，2011 年）、賴信均，《聖嚴法師「人間淨土」系列研究》（臺中：中興大學中國文學系所碩士論文，2012 年）等。

臺灣大學學術期刊資料庫

明末佛教復興思潮，而在明末佛教之研究領域中，聖嚴法師已然樹立典範；聖嚴思想之融合性，與其對明末大師之研究所得，二者關聯殆非偶然。

聖嚴法師於日本立正大學之博士研究主題為明末佛教，特別考察滿益智旭之融合性進路。傳統上以智旭為天台宗學者，然而聖嚴法師指出智旭之根本立場乃是宗述楞嚴經為主之禪者，其佛學思想以性相融會、諸宗融通為依歸。[6]

聖嚴法師研究指出，智旭雖立足於禪，但不以清規為全面修持依據，而是高宏大小乘混融之戒律思想；[7] 在性相禪教之調和主張上，智旭意圖統和臨濟與曹洞；[8] 在禪、教調和方面，智旭力持天台與禪之折衷；[9] 在禪淨一致上，智旭私淑袾宏，有唯心淨土之說。[10] 智旭以禪者身分為本位，而對漢傳佛教諸宗採取融通、會通進路，幾乎就是聖嚴法師思想整體之歸趨，而智旭思想之融合性，可以在聖嚴思想中看到承繼與現代轉化，若以聖嚴法師為當代漢傳佛教之智旭，應非過言。

在佛學研究的傳統觀點中，漢傳佛教在明清時期處於衰退期，與唐代佛學諸宗的黃金時代與宋代禪宗之崛起無法比擬；

---

6 釋聖嚴，《明末中國佛教の研究》（臺北：法鼓文化，1999 年），頁 2f01。

7 釋聖嚴，《明末中國佛教の研究》，頁 359-361。

8 釋聖嚴，《明末中國佛教の研究》，頁 411-412。而對於明末臨濟與曹洞之法系爭執，聖嚴法師指出智旭「不僅不贊成傳法之說，也不贊成法名及法派的形式……同時他看到的明末禪者之中，竟然有不少人雖然禪的師資具足，在心行方面，還有不足齒及者。相反地，有些法嗣未詳的人，倒是契合佛祖之心的。故……智旭所持反對法系觀念的態度，最為堅固。」（釋聖嚴，《明末佛教研究》（臺北：法鼓文化，1999 年），頁 66。）

9 釋聖嚴，《明末中國佛教の研究》，頁 415-416。

10 釋聖嚴，《明末中國佛教の研究》，頁 418。

臺灣大學學術期刊資料庫

然而近三十年明清佛教研究新典範[11]指出，明末佛教在教理、教義、戒律研究以及僧團組織上均有所復振與創新，並在佛教之社會傳播與受眾面上有巨大進展。紫柏、蓮池、憨山、藕益並稱為明末四大師，其中蓮池袾宏與藕益智旭在佛學研究與佛法傳播上以其融合性之傾向帶動了整體佛教界之復興，影響了明末清初禪宗宗派之興起。聖嚴法師指出：

> 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。[12]

聖嚴法師對明末大師「敞開胸襟，容受一切佛法，等視各宗各派的偉大心量」之仰讚，應可恰當地說明聖嚴思想體系融貫

---

[11] 釋聖嚴，《明末佛教研究》；Chün-fang Yü, *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the late Ming Synthesis* (New York: Columbia University Press, 1981)；Sung-peng Hsu, *A Buddhist Leader in Ming China: the Life and Thought of Han-shan Te-ch'ing* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1979)；Hasebe Yūkei 長谷部幽蹊 , *Min Shin Bukkyō kyōdanshi kenkyū* 明清仏教教団史研究 (Tokyo: Dōhōha,1993); Jennifer Lynn Eichman, "Spiritual Seekers in a Fluid Landscape: A Chinese Buddhist Network in the Wanli Period (1573-1620)" (PhD diss., Princeton University, 2005); Jiang Wu, *Enlightenment in Dispute* (Oxford University Press, 2008).

[12] 釋聖嚴，《明末佛教研究》，頁 4。

臺灣大學學術期刊資料庫

恢弘之歷史典範來源。對於佛學「大師」，聖嚴法師也有精闢論述：

> 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。[13]

故知聖嚴法師對佛教思想融合之見解，是由基礎扎根，在嚴謹的學術研究梳理上，建構燦然大備之體系，圓融並非混雜，更非混亂，而是有本末、識輕重，如此方為「大師」，能顧及全面佛法的普遍發展，而不囿限於一家一派。

二、明末曹洞宗之融合傾向

在明末禪宗之研究領域中，長谷部幽蹊《明清佛教教團史研究》（1993）[14] 與吳疆《在諍辯中開悟》（2008）[15] 均指出臨濟

---

[13] 釋聖嚴，《明末佛教研究》，頁 256。

[14] *Hasebe Yūkei* 長谷部幽蹊 , *Min Shin Bukkyō kyōdanshi kenkyū* 明清仏教教団史研究。

[15] Jiang Wu, *Enlightenment in Dispute*.

臺灣大學學術期刊資料庫

禪風在明末之振興，主要由密雲圓悟及其門下所帶起。密雲一派力追唐五代臨濟禪之棒喝遺風，嚴守宗派立場，以嚴格的師資傳承說攻擊當時的曹洞宗師承不明，釀成清初兩宗僧諍[16]。長谷部與吳疆以臨濟宗之模式，論證明末清初漢傳佛教有宗派主義（sectarianism）傾向，門戶森嚴，長谷部甚至論證此宗派傾向應可在漢傳佛教傳統內，產生如日本佛教般宗派對壘之態勢。

然而，聖嚴法師的明末佛教研究即指出，在臨濟宗模式外，還有其他不同的聲音與思潮。以曹洞宗而言，其對於法脈傳承問題有更開放的態度，相對鬆動了嚴格定義下不同法脈間的界限與壁壘，而在禪法教育與禪坐訓練方法上，曹洞宗不似臨濟宗採用相對而言已淪為儀式化與形式化的機緣問答，而是以更實用的態度繼承了明末尊宿所復興的教門、淨土與密儀傳統。就宗派色彩淡薄而更重實用態度方面，聖嚴法師指出：

> 事實上，不重視派系法統的師師相承，可說是明末佛教的一大潮流，蕅益智旭，不僅未求任何禪者的印可，甚至極端反對法派承襲的陋習……最足注意的是，因為曹洞宗青原之下三十五世的傳承者湛然圓澄（西元一五六一—一六二六年），也對求人印可之事，抱著可有可無的態度，而謂：「本分自心，如能得悟，豈有更欲求人證許，方乃消疑耳。」從明末禪者們所留下的作述看來，臨濟宗的諸人，比較保守陳規，曹洞宗的諸人及法嗣不詳的諸尊宿，則比較能著重實際情況的效用適應。對於禪宗弊端的自我檢討，對修行工夫重視鍛鍊的方法，也以此曹洞宗下及諸尊宿較為積極……明末的禪者之中，既有不少勇於檢

[16] 陳垣，《清初僧諍記》（北京：中華書局，1962年）。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 討、重視實際、思想獨立的人物，他們在自修及勸人修行的觀念上，也有活用的方便，雖皆以禪悟的目標為指歸，也不排拒念佛、持咒等的雜行。[17]

曹洞宗之融合性，在明清時期保持了漢傳佛教之整體傳承；而由聖嚴思想整體來看，聖嚴法師以曹洞宗焦山系東初老人法嗣身分，或可是自覺地承繼曹洞融合性之宗風，發揚智旭融貫漢傳佛學之立場，實與日本佛教之宗派主義傾向大有分別。另一方面，聖嚴法師也同時傳承了鼓山臨濟宗法脈，這或許也提供聖嚴法師能跨越臨濟、曹洞宗派之別而整體宏觀之思考資源。

肆、聖嚴思想融合性之五大面向

在承繼明末佛教復興思潮之觀點下，聖嚴思想體系展現為其對漢傳佛學體系之融合，乃禪、教、淨、律並揚，對漢傳佛教進行整體的現代化研究、詮釋與轉化，以下就五方面試論之：

一、聖嚴戒律思想之融合性：大、小乘戒之紹述

相較於日本佛教自天台宗傳法大師最澄（C.E. 767-822）設立大乘戒壇以來即單受大乘戒而不取小乘戒之作法，漢傳佛教在明末之戒律復興中，袾宏唱菩薩戒，智旭高宏大小乘混融之戒律，而後律宗見月讀體（C.E. 1602-1679）為「三壇大戒」設立儀軌，令受戒者大、小乘戒兼受，傳承至今，為漢傳佛教戒律之特色[18]，聖嚴法師既屬漢傳佛教出家比丘，自不能外於此大、小

---

[17] 釋聖嚴，《明末佛教研究》，頁 17-18。

[18] 有關明末戒律復興，參見釋聖嚴，〈明末中國的戒律復興〉，收入傅偉勳編，《從傳統到現代：佛教倫理與現代社會》（臺北：東大，1990 年），頁 145-157；Hasebe Yūkei 長谷部幽蹊 , “Min Shin jidai ni okeru Zen Ritsu ryōshū kōka no dōkō” 明清時代における禅律両宗弘化の動向 , Aichi Gakuin Zenkenkyūjo kiyō 愛知学院禅研究所紀要 , no. 20 (March 1992): 183-

臺灣大學學術期刊資料庫

乘戒兼受之傳統，其於 1965 年《戒律學綱要》中，即分緒論、皈依三寶、五戒十善、八關戒齋、沙彌十戒與式叉六法、比丘比丘尼戒綱要、菩薩戒綱要七個部分，於小乘比丘比丘尼戒及大乘菩薩戒均有研究紹述。

誠如學者嚴瑋泓所指陳，聖嚴法師之戒律學研究，以佛教戒律來自倫理的要求，其所建構之倫理學視野，「乃從『信仰的實踐』之側面來學習戒律與佛法，也能為信仰提供『理論的基礎』，更透過『學術的研究』來提供論述，以相應於多元的現代化社會」[19]。

二、聖嚴禪學思想之融合性：話頭禪與默照禪的體系性貫通

漢傳禪法在南宋時期（C.E. 1127-1279）開展出修行方法之創新，臨濟宗大慧宗杲（C.E. 1089-1163）發展出「話頭禪」，曹洞宗宏智正覺（C.E. 1091-1157）則傳播「默照禪」。前者要求學人緊咬話頭，以高度之精神集中逼拶方式，力圖參破話頭，剋期取證；後者則是在禪坐中身心放鬆，放下自我執著，而證現昭昭朗朗的靈妙觀照[20]。然而，曹洞宗默照禪之方法受到臨濟一

203；釋見一，〈略述中國佛教戒壇與受戒方式變革之關係〉，收入氏著《寒笳三拍：比丘尼重受戒論文集》（南投：南林出版社，2002 年），頁 1-40；釋果燈，《明末清初律宗千華派之興起》，（臺北：法鼓文化，2004 年）；另參見筆者，“Gushan: the Formation of a Chan Lineage During the Seventeenth Century and Its Spread to Taiwan” (PhD diss., Department of Religion, Columbia University in New York City, 2014), 105-117。

19 嚴瑋泓，〈聖嚴法師戒律思想之倫理學義蘊〉，收入聖嚴教育基金會學術研究部編，《聖嚴研究》第六輯（臺北：法鼓文化，2015 年），頁 442。

20 Morten Schlütter, *How Zen Became Zen: The Dispute Over Enlightenment and the Formation of Chan in Song-Dynasty China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2010).

臺灣大學學術期刊資料庫

系之猛烈抨擊，在元代（C.E. 1271-1368）以後即失傳於中土。明末曹洞宗不立門戶之見，採用臨濟宗話頭禪之修證方式，同時亦不偏廢公案研讀與經教，充分展現禪學思想之融合性[21]。

聖嚴法師在禪法之自身踐履與教學中，復活默照禪法，並於思想層次提煉出融合性的禪學體系，以「收心→集中心→統一心→無心」之禪觀次第，融貫話頭禪與默照禪，予以適當的禪法體系安排[22]，較諸明末曹洞宗之融合取向，更具現代禪法教學之新義。

三、聖嚴思想禪淨調和之融合性：念佛即是禪觀[23]

自十九世紀以來，日本禪宗配合現代化國家建設與海外擴張，高舉「純禪」（pure Zen）為日本精神，乃適應現代性之禪法，而對於中華禪之禪淨兼修傳統，則猛烈抨擊為不知禪淨分界之思想混淆、混亂表現。在西方世界，由於鈴木大拙（D.T.Suzuki，1870-1966）之宣傳，「禪在日本，不在中華」之印象深入人心，此構成了聖嚴法師於西方社會宏揚、正名中華禪之背景。

然而，近二、三十年之歐美學界對日本以宗派主義立場，將禪、淨對立之思考方式提出批判與質疑，指出在漢傳佛教傳

---

21 釋聖嚴，《明末佛教研究》，頁 17-18；另明末曹洞宗鼓山系之禪、律、淨、教並宏融合傾向，參見筆者，“Gushan: the Formation of a Chan Lineage During the Seventeenth Century and Its Spread to Taiwan,” 94-128。

22 涂豔秋，〈聖嚴法師對話頭禪與默照禪的繼承與發展〉，收入聖嚴教育基金會學術研究部編，《聖嚴研究》第三輯（臺北：法鼓文化，2012 年），頁 177-235。

23 「念佛即是禪觀」取自釋果鏡，〈再探聖嚴法師的淨土思想——有無二相的念佛觀〉第四節標題「念佛即是禪觀的念佛思想」，收入聖嚴教育基金會學術研究部編，《聖嚴研究》第四輯（臺北：法鼓文化，2013 年），頁 330。

臺灣大學學術期刊資訊庫

統中，禪師之兼修淨土行，可溯及唐代（C.E. 618-907）禪宗初興之階段，並非後起之混淆作風[24]。至北宋永明延壽禪師（C.E. 904-975）自覺地倡導「唯心念佛」之說，對禪淨之相融性提出理論架構說明，而明末袾宏以華嚴學之理、事架構重新調和禪淨，倡「參究念佛」、「念佛公案」[25]，為智旭所私淑、依歸之。

聖嚴思想承繼漢傳佛教自唐以來的禪淨調合、相融之大傳統，以念佛法門本係禪觀行的一支，二者實非矛盾互斥[26]，在念佛法門作為一種禪修法門的立場上，聖嚴法師於西元二〇〇〇年七月舉辦「念佛禪七」，將念佛法門回歸禪修，目的在使念佛人能在念佛的當下，見到自心淨土與自性彌陀，體現心淨國土淨的人間淨土[27]。

四、聖嚴思想禪教一致之融合性：天台教觀研究

日本近代以「純禪」禪風，於西方世界掀起風潮，以禪宗思想之純粹，在乎破除偶像（iconoclasm），擺落權威、不依經教，只重見性（kenshō）、開悟（satori），追求現象學式的純粹體驗（pure consciousness / pure experience）。然而此種去脈

---

[24] 如：Robert Sharf, “On Pure Land Buddhism and Ch’An/Pure Land Syncretism in Medieval China,” *T’oung Bao* 88, fasc.4-5 (2002): 282-331.

[25] Chün-fang Yü, “Ming Buddhism,” in *Cambridge History of China*, vol.8, Part II, ed. F.W. Mote and D. Twitchett, (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 932-933.

[26] 釋聖嚴，《禪門修證指要》（臺北：法鼓文化，1999 年），頁 8。

[27] 釋果鏡，〈再探聖嚴法師的淨土思想 ── 有無二相的念佛觀〉，頁 340-341。另學者黃國清研究聖嚴法師淨土念佛法門，指出聖嚴法師以禪修的架構解釋禪與淨土的融通關係，「參禪與念佛都可達到『事一心』，這是定學的層次；更進一步，與慧學結合或由定發慧，朝向『理一心』或『實相念佛』的體悟，以達成修學理想。」（黃國清，〈聖嚴法師的淨土念佛法門〉，收入聖嚴教育基金會學術研究部編，《聖嚴研究》第八輯（臺北：法鼓文化，2016 年），頁 104-105。）

臺灣大學學術期刊資料庫

絡化的思考方式，在近二、三十年，亦遭歐美學界之反省與批判[28]。

在漢傳佛教傳統中，乃解行並重，禪宗不立文字，然亦不離文字，宋代禪宗之崛興，與「文字禪」（literary Chan）之形成大有關係，由之出現了各種語錄、燈錄、頌古、拈古、評唱之禪宗典籍，塑造了禪宗之典型面貌[29]。元代以後，曹洞宗傳承公案研讀，不廢文字，至明末更廣納天台、華嚴等傳統經教之說，形成禪教一致之風。

聖嚴法師於天台教觀用力甚深，更深受明末智旭天台教觀思想影響，而展現禪教一致之融合性傾向。其研究之起始可溯及1970年代初日本留學時期，以天台慧思之《大乘止觀法門》為碩士論文主題，而後貫穿至二十一世紀初對智旭《教觀綱宗》之現代詮解，著為《天台心鑰》一書。

聖嚴法師研究指出，明末智旭著《教觀綱宗》，推廣天台教觀，該書「明處是介紹天台學，骨子裡含有禪宗的思想。因為教是佛語，觀是佛心眾生心，宗既是佛及眾生的現前一念心，凡能依教觀心，便是『綱宗』。教觀即綱宗，綱宗即教觀，是體用不二的一個書名。」[30]

---

28 James W. Heisig and John C. Maraldo, ed., *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1995); Bernard Faure, ed., *Chan Buddhism in Ritual Context* (London ; New York: RoutledgeCurzon, 2003).

29 George Albert Keyworth, III, "Transmitting the Lamp of Learning in Classical Chan Buddhism: Juefan Huihong (1071-1128) and Literary Chan" (PhD Diss., University of California, Los Angeles, 2001).

30 釋聖嚴，《天台心鑰——教觀綱宗貫注》（臺北：法鼓文化，2002年），頁38-39。

臺灣大學學術期刊資料庫

聖嚴法師在《天台心鑰．自序》中即表明其禪法教學假重天台的止觀，而智旭《教觀綱宗》給予他相當大的影響：

> 從一九七六年以來，我在東西方，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，也使我需要假重天台的止觀……《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。[31]

明末智旭之天台教觀體系中含有禪宗的思想，而聖嚴法師之禪法修行，也假重天台的止觀，二者皆為「教義與觀行並重，理論與實修雙運」，展現「從禪出教」與「藉教悟宗」的一體兩面，亦即禪教一致之融合性。聖嚴法師強調「我們不能離開經教而另找修行的方法，修行法門要有經典依據方為安全」[32]。在聖嚴法師看來，禪與教，實乃佛教作為「宗教」之一體兩面，禪不能離教：

> 若以「宗教」二字合為一詞，通常是指一種對鬼神及佛菩薩等的崇拜和信仰。佛法中的「宗教」二字，則另有深義：宗是禪，是佛心；教是理，是佛語，實際上，從釋迦佛開始，就是禪教一致了。佛法雖然以心為宗，但佛講了大小乘的三藏教法；在中國，特別是明末諸大師都主張禪教合一，禪不能離教。[33]

---

31 釋聖嚴，《天台心鑰——教觀綱宗貫注》，頁 5-6。
32 釋聖嚴，《禪的生活》（臺北：法鼓文化，1999 年），頁 80。
33 釋聖嚴，《禪的生活》，頁 80。

臺灣大學學術期刊資料庫

學者于君方指出，聖嚴法師「教義與觀行並重，理論與實修雙運」，在他日本留學以前已是如此，聖嚴法師「所以選智旭做為博士論文的對象是可以了解的。當然在他深入研究了智旭的著作以後，也很可能在他以後的三十多年的教學及著述受了智旭的影響。」[34]

五、聖嚴思想世出世間的融合：大乘入世精神之闡發

佛法以深廣的般若智慧來超越煩惱的障礙，依聖嚴法師分析，智慧可分三等：1. 世間的智慧；2. 出世間的智慧；3. 世出世間的智慧。世間的智慧指凡夫的聰明才智，因出於「我執」，無法獲得解脫；出世的智慧指小乘聖者的智慧，能證人無我，尚未證得法無我，執著離世間而入涅槃，只能自求了脫，不能普度眾生；「至於世出世間的智慧，乃是大乘菩薩的智慧，既證人空（即人無我），也證法空（即法無我），得大解脫而不離世間，這才真是大智慧、深智慧，這也才能稱之為『般若』。」[35]

禪宗屬大乘佛教於中國發展之新宗，秉持大乘菩薩道入世度眾精神，展現人法皆空、世出世的大智慧，惟在歷史發展中，逐漸產生「說大乘教，修小乘行」之流弊，印順法師指出此乃因中國佛教受到印度佛教中一分苦行瑜伽僧的影響，以及與老、莊隱退思想融合[36]，而偏離了菩薩道融合世出世間之大悲大智。

如學者林建德所指出，聖嚴法師受到印順法師之啟發，於

---

34 于君方，〈聖嚴法師與漢傳佛教〉，收入《中華佛學研究所三十週年特刊》（臺北：中華佛學研究所，2010 年），頁 120。

35 釋聖嚴，《心經新釋》（臺北市：法鼓文化，1999 年），頁 79。

36 釋印順，《佛在人間》（印順文教基金會印順法師佛學著作集網站），頁 118，檢索日期：民國 106 年 12 月 28 日，http://www.mahabodhi.org/files/yinshun/16/yinshun16-06.html。

臺灣大學學術期刊資料庫

提倡禪法時，強調大悲心與大願心，追求大乘精神以落實菩薩道理想[37]，以救「說大乘教，修小乘行」之流弊，重新闡發世出世間、得大解脫而不離世間的融合智慧。

聖嚴法師思想在大乘入世精神方面，具體展現為「人間淨土」之主張，法鼓山推動「提昇人的品質，建設人間淨土」理念，乃人間佛教之入世特色，聖嚴思想以「一念清淨，一念見淨土；念念清淨，念念見淨土」為建設人間淨土之要，並結合1980年代以來台灣之環保意識，提出「心靈環保」之說，以現代方式指導清淨心靈、清淨國土之佛法修行。

如學者林其賢所指出，聖嚴法師「人間淨土」之入世理念，先後有來自太虛法師「人生佛教」及印順法師「人間佛教」之啟發，人生佛教主要是和度亡佛教作區分，人間佛教則是要和山林佛教作區分[38]；由此觀之，聖嚴法師「人間淨土」思想與近代以來漢傳佛教復興運動實有密切關聯：

> 近世以來，佛教和整個廣大社會的群眾脫節，以至於佛教給人的印象是逃避現實，與世無益，甚至迷信有害，而應加以廢止和淘汰的宗教。因此，有楊仁山居士提倡刻印佛經、流通佛書，並且成立學院，培養僧俗弘法人才。楊仁山的學生太虛，起而提倡「人生佛教」；太虛的學生印順，繼而主張「人間佛教」；聖嚴法師的師父東初老人，則辦《人生》月刊；而他【聖嚴法師】創立「法鼓山」，

[37] 林建德，〈試論聖嚴法師對中華禪之承傳與轉化——以印順法師觀點為對比之考察〉，收入聖嚴教育基金會學術研究部編，《聖嚴研究》第五輯（臺北：法鼓文化，2014年），頁251。

[38] 林其賢，〈聖嚴法師人間淨土思想的實踐與弘揚〉，收入聖嚴教育基金會學術研究部編，《聖嚴研究》第一輯（臺北：法鼓文化，2010年），頁160。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 目的是在「建設人間淨土」。這都是為了挽救佛教慧命於倒懸的措施，也是回歸佛陀釋迦牟尼本懷的運動[39]。

伍、聖嚴思想融合性之特色：心靈環保運動

聖嚴思想體系由「成熟眾生，莊嚴國土」之核心理念，開展五個融合性面向，匯歸為「心靈環保」之現代詮釋，充分展現其思想特色；而此融合性進路除取法傳統典範外，更由現代漢傳佛教思潮得到啟發，以下試論之。

一、取法明末大師，禪教淨律並宏

由本文之考論，聖嚴思想首先最大的特色是不囿限於日本現代化「純禪」式的宗派主義，而能取法明末佛教復興思潮，以融合之進路全面吸納漢傳佛教傳統。

對於自身思想體系之融合性及其與明末佛教復興思潮的關聯，聖嚴法師是有充分自覺的，聖嚴法師說：

> 我的專長可能只有兩項：一是戒律學……我這輩子很重視戒律學，並且專攻戒律學；我的另外一項專長，則是明末的佛教。
>
> 在明末這段期間，中國佛教出現了很多思想家，特別是四位大師……還有許多居士也非常傑出，在稍微晚一點的清初時期，中國佛教也出了不少人才。所以，明末的唯識、淨土和禪，我都研究了，而且我也準備研究明末的天台、華嚴，因為當時有許多這類的人才和著作留傳下來。
>
> 以上的說明，我想可以讓大家了解我的研究範圍和廣度。

---

[39] 林其賢，〈聖嚴法師人間淨土思想的實踐與弘揚〉，頁 162。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 除了戒律學和明末佛教外，中觀、唯識、天台和華嚴，我都曾經講過，也出版了相關的著作……[40]

可以說，聖嚴法師學術研究能遍及漢傳佛教各方面，正是由其對明末佛教研究之基礎上，加以深化、拓展而成。

二、回歸佛陀本懷：以漢傳佛教為立足點，以印度佛教為依歸

聖嚴思想融合性進路除取法傳統典範外，更由現代漢傳佛教思潮得到啟發，深受太虛、東初及印順等佛學大師影響，而展現為以漢傳佛教為立足點，以印度佛教為依歸之融合性型態。

首先，聖嚴法師融合漢傳佛教及印度佛教之方式，乃以漢傳佛教為立足點，詮釋、轉化印度佛教內涵為漢傳佛教養份；而以漢傳佛教為立足點之抉擇，係出於太虛、東初之影響，聖嚴法師說：

> 我走的是太虛大師的路，也是我師父東初老人的路，因為我認知到：漢傳佛教的包容性、涵融性及適應性，可以順應我們這個時代，發揮其普及化、人間性及人性化的功能[41]。
>
> ……我是承接印度佛教根本思想，肯定藏傳佛教優良面，卻以漢傳佛教做為立足點，漢傳佛教之好是在於有其消融性、包容性、適應性、人間的普及性以及社會的接納性。因此我是將印度佛教（包括巴利語系）乃至藏傳佛教的源

[40] 釋聖嚴，《我願無窮：美好的晚年開示集》（臺北市：法鼓文化，2011年），頁 68-69。

[41] 釋聖嚴，〈如何研究我走的路〉，收入聖嚴教育基金會學術研究部編，《聖嚴研究》第一輯（臺北：法鼓文化，2010 年），頁 19。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 頭活水，來滋潤助長漢傳佛教的發揚光大於現今及未來的世界[42]。

由上引文可知聖嚴法師認同太虛、東初之理念，走上以漢傳佛教為立足點之道路，其理由在於漢傳佛教包容、涵融之特性，可對時代發揮人間普化之功能。而正因漢傳佛教之涵融性，使聖嚴思想立足於漢傳佛教的同時，能汲取印度佛教之源頭活水，展現漢傳佛教與印度佛教之融合性。

其次，除了太虛、東初之外，在以印度佛教為依歸之思想傾向上，聖嚴法師也深受現代漢傳佛教思想巨擘印順之影響與啟發。據學者龔雋研究，近代中國學術之思想變化主要是傳統知識分類中以經學為首之局面，轉變為以史學為人文研究主導，在漢傳佛學領域，則表現為近代知識意義下佛教史研究之開展，具代表性者，為太虛領導之武昌佛學院及歐陽竟無主導之支那佛學院兩系[43]。其中太虛之世界佛教史書寫，最首要之工作乃是探究印度佛教之源流，龔雋指出：

> ……太虛自己在佛學的立場上雖然是中國佛教本位的，而他無論是做佛學之概論或是佛教史略，都還是試圖把教史的論究追述到佛陀和印度佛教當中……應該說，太虛一系有關印度佛教之研究，是在印順那裡達到巔峰。他在四〇年代作《印度之佛教》，就明確表示對佛法「探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之，願自治印度佛教始。」[44]

---

42 釋聖嚴，《法鼓山的傳承：承先啟後的中華禪法鼓宗》（臺北市：法鼓文理學院，2011 年），頁 4。

43 龔雋，〈聖嚴法師的佛教通史著述與近代佛教史學〉，收入聖嚴教育基金會學術研究部編，《聖嚴研究》第六輯（臺北：法鼓文化，2015 年），頁 451-452。

44 龔雋，〈聖嚴法師的佛教通史著述與近代佛教史學〉，頁 456；同頁註 17

臺灣大學學術期刊資料庫

太虛一系將近代知識意義下之佛教史書寫，做為克服佛教流弊，重新振興佛法之基本方法之一[45]，而對於印度佛教之追本溯源，在印順之學術論著中達到巔峰，依學者林建德之研究，印順認為佛法純正義之喪失，使漢傳佛教衰微，故印順抉擇純正法義，回到印度佛教阿含、般若、中觀的根本精神：緣起性空[46]；而聖嚴法師深受印順學術研究之啟發，接受印順之觀點，以佛法根本義理即在因緣、空性[47]，故聖嚴思想雖立足於漢傳佛教，卻以印度佛教為依歸，即「追本緣起性空，回歸佛陀本懷」[48]，聖嚴法師說：

> 我在慧學方面，是從印度佛教的原始聖典《阿含經》入手，對於《阿含經》中所說「此生故彼生，此滅故彼滅」的緣起緣滅的道理，印象非常深刻，故當我解釋或說明佛法根本義理的時候，一定會從這個立足點上出發又回到這個立足點來。就是我現在所弘傳的禪學，若以中國禪宗祖師們留下的文獻來看，是屬於如來藏系統的思想，可是我把佛法回歸到緣起性空的原點，不論在修行方法的指導和修行理念的疏通，我都會指出最基本的立場，那便是所謂

註明所引釋印順，《印度之佛教》（北京：中華書局，2009 年），頁 2-3。

45 龔雋，〈聖嚴法師的佛教通史著述與近代佛教史學〉，頁 455。

46 林建德，〈試論聖嚴法師對中華禪之承傳與轉化——以印順法師觀點為對比之考察〉，頁 237-238。

47 林建德，〈試論聖嚴法師對中華禪之承傳與轉化——以印順法師觀點為對比之考察〉，頁 249。

48 有關回歸佛陀本懷，同上，頁 249 引辜琮瑜說：「至於法師禪學觀念之建立，吾人可以發現，其思想雖自中國禪宗之傳承而來，卻以回歸佛陀本懷之基礎佛教教義『緣起性空』、『因緣法』、『因果法』而來，故而其雖承繼禪宗真如如來藏『眾生皆有佛性』之思想特質，卻也因般若空慧之闡發，更能掌握佛法大義。」（辜琮瑜，《聖嚴法師的禪學思想》（臺北：法鼓文化，2002 年），頁 34。）

臺灣大學學術期刊資料庫

> 三法印：「無常、無我、寂靜。」[49]
>
> 我也必須在此聲明，我絕對是以印度佛教為依歸的，我寫《正信的佛教》，是以《阿含經》為準則，我在台灣及美國亦開講過數次《中觀論》及《成唯識論》，並且也出版了《八識規矩頌講記》，在佛教的法義方面為我增長了廣度與深度。所以，我從佛法的普及信仰和生活化的實踐面、適應面著眼，要承先啟後大力維護闡揚漢傳的禪佛教，並不表示是反對其他各系佛教的[50]。
>
> 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，因為我所見、所知漢傳禪佛教的特色，就是釋迦牟尼佛化世的本懷[51]。

聖嚴法師立足於漢傳佛教，並不表示其抱持宗派主義而反對其他各系佛教；反之，聖嚴思想之融合性溝通了漢傳佛教及印度佛教之源頭，演暢佛陀化世之本懷。

三、「成熟眾生，莊嚴國土」之現代詮釋：心靈環保運動

聖嚴思想以漢傳佛教為立足點，以印度佛教為依歸，在融合漢傳佛教及印度佛教之立場上，聖嚴法師回歸《般若經》，指出佛教整體皆以「成熟眾生，莊嚴國土」為目標，而聖嚴法師結合當代環保思潮，提出心靈環保運動[52]，即對此「成熟眾生，莊嚴國土」一致目標之現代詮釋：

---

49 釋聖嚴，《聖嚴法師學思歷程》，頁 170-171。

50 釋聖嚴，《法鼓山的傳承：承先啟後的中華禪法鼓宗》，頁 35。

51 釋聖嚴，《法鼓山的傳承：承先啟後的中華禪法鼓宗》，頁 42。

52 參見程進發，〈聖嚴法師的環境哲學思想〉，收入聖嚴教育基金會學術研究部編，《聖嚴研究》第五輯（臺北：法鼓文化，2014 年，頁 343-371）。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 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。[53]

聖嚴法師指出，各宗各派皆有各自不同的立場，卻有共同的兩大目標：「成熟眾生，莊嚴國土」，而這兩大目標是分不開的。由共同的目標綜觀佛教各宗各派，各宗派皆同一味，任何一宗一派，皆能平等視之。可以說「成熟眾生，莊嚴國土」就是聖嚴思想的核心理念，由此核心理念綜攝禪、教、淨、律各宗派，融合漢傳佛教及印度佛教之源頭，而融鑄為恢宏體系。

就聖嚴思想之匯歸而言，聖嚴法師就「成熟眾生，莊嚴國土」之核心理念，提出「心靈環保」之現代性詮釋轉化，以「心靈環保」之運動為全人類指引價值共享、心靈提升、世界和平之道路，聖嚴法師說：

---

[53] 釋聖嚴，《我願無窮：美好的晚年開示集》，頁 74-75。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 心靈環保不僅超越人我對立的自我，也超越全體統一的自我，不論是什麼領域的人士，希望超越人與人、人與環境對立的想法，都是一致的。因此，我們提倡的心靈環保，是在推動一個超越宗教、超越民族、超越國界的大運動，它是屬於全人類的心靈提昇運動，乃至於不論有沒有宗教信仰的人，都可以一同分享。[54]

作為提升心靈之運動，「心靈環保」可以成為一條「共同的道路」，促進和平的大同世界：

> 我們這個世界，從現在直到未來，全人類一定要走出一條共同的道路來，依我所見，這條大同之道就是超越宗教、種族與文化的全球性倫理。全球倫理的產生，並不是由某一個單一宗教來主導，而是由不同的宗教領袖相互討論，由此產生一種適用於全人類的倫理價值，這樣我們就能在各宗教的倫理觀念之外，建立一個全球性的共同倫理價值，使得不同的國家、不同的宗教信仰，乃至不同的族群，彼此在互動時有共同的軌道可依循，從而減少甚至避免許多衝突產生。[55]

由上可知，聖嚴法師以漢傳佛教為立足點，以印度佛教為依歸，而匯歸為「心靈環保」之全球宗教對話與世界和平願景，其一生行誼與思想體系之建構，實可謂能顧及全面佛法的普遍發展之「大師」，而其關懷全人類未來之深心悲願，更指引了漢傳佛教在當代世界所將能成就的偉大貢獻。

---

54 釋聖嚴，《人間世》（臺北市：法鼓文化，2005 年），頁 81。
55 釋聖嚴，《我願無窮：美好的晚年開示集》，頁 57。

臺灣大學學術期刊資料庫

陸、結論

本文由漢傳佛教傳統融合之角度考察聖嚴思想，並將聖嚴思想之融合傾向與聖嚴法師對明末大師與明末禪宗之研究連結，試圖呈現聖嚴思想在漢傳佛教傳統中之傳承與歷史根源，並指出聖嚴思想體系，由「成熟眾生，莊嚴國土」之核心理念綜攝禪、教、淨、律各宗派，開展五個融合性面向，並匯歸為「心靈環保」之現代詮釋轉化，展現其思想融合性之特色。

另一方面，本文指出聖嚴思想之融合性深受太虛、東初及印順等思想巨擘啟發，以漢傳佛教為立足點，以印度佛教為依歸，不因立足於漢傳佛教而有排他性的宗派主義，而是闡揚漢傳佛教之涵融性，汲取印度佛教之源頭活水，展現漢傳佛教與印度佛教之融合性。

聖嚴法師在宏觀佛教整體思想、溝通漢傳佛教與印度佛教源頭的基礎上，建構融合性之思想體系，予以現代性之詮釋轉化，已與傳統漢傳佛教有別，而能適應全球化時代，將漢傳佛教推往全人類，利益普世的人間大眾，展現佛陀化世之深遠悲心，指引了漢傳佛教在當代世界所將能成就的偉大貢獻。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、聖嚴著作

釋聖嚴，《歸程》，臺北：法鼓文化，1968 年。
——，《法源血源》，臺北：法鼓文化，1988 年。
——，《心經新釋》，臺北市：法鼓文化，1999 年。
——，《明末中國佛教の研究》，臺北：法鼓文化，1999 年。
——，《明末佛教研究》，臺北：法鼓文化，1999 年。
——，《聖嚴法師學思歷程》，臺北：法鼓文化，1999 年。
——，《禪門修證指要》，臺北：法鼓文化，1999 年。
——，《禪的生活》，臺北：法鼓文化，1999 年。
——，《天台心鑰——教觀綱宗貫注》，臺北：法鼓文化，2002 年。
——，《人間世》，臺北市：法鼓文化，2005 年。
釋聖嚴、Kenneth Wapner，*Footprints in the Snow: the Autobiography of a Chinese Buddhist Monk*, New York: Doubleday, 2008.
釋聖嚴，《我願無窮：美好的晚年開示集》，臺北市：法鼓文化，2011 年。
——，《法鼓山的傳承：承先啟後的中華禪法鼓宗》，臺北市：法鼓文理學院，2011 年。
釋聖嚴著，釋常悟、李青苑譯，《雪中足跡：聖嚴法師自傳》，臺北：本事文化，2014 年。

二、專書

林其賢，《聖嚴法師七十年譜》，臺北：法鼓文化，2000 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

——，《聖嚴法師年譜》，臺北：法鼓文化，2016 年。
周慧珠，《在風雪中行腳的僧人》，臺北：文化總會，2004 年。
法鼓文化編著，《一缽千家飯》，臺北：法鼓文化，2009 年。
施叔青，《枯木開花》，臺北：時報文化，2000 年。
郭惠芯、林其賢，《聖嚴法師人間行履》，臺北：法鼓山文教基金會，2009 年。
陳垣，《清初僧諍記》，北京：中華書局，1962 年。
陳慧劍，《聖嚴法師》，臺北：法鼓山文教基金會，2004 年。
陳啟淦，《人間導師——聖嚴法師的故事》，臺北：文經社，2009 年。
辜琮瑜，《聖嚴法師的禪學思想》，臺北：法鼓文化，2002 年。
聖嚴法師口述，胡麗桂整理，《美好的晚年》，臺北：法鼓文化，2010 年。
潘煊，《聖嚴法師最珍貴的身教》，臺北：天下文化，2009 年。
釋印順，《印度之佛教》，北京：中華書局，2009 年。
釋印順，《佛在人間》，印順文教基金會印順法師佛學著作集網站。檢索日期：民國 106 年 12 月 28 日。http://www.mahabodhi.org/files/yinshun/index.html。

三、學位論文與單篇論文

于君方，〈聖嚴法師與漢傳佛教〉，收入《中華佛學研究所三十週年特刊》，臺北：中華佛學研究所，2010 年，頁 115-138。
王靖絲，《聖嚴法師對淨土思想的抉擇與詮釋》，屏東：國立屏東教育大學中國語文研究所碩士論文，2011 年。
李志亮，《聖嚴法師「人間淨土」之理念與實踐》，高雄：國立中山大學中國語文研究所碩士論文，2011 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

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：國立中正大學中國文學研究所博士論文，2009 年。

——，〈聖嚴法師人間淨土思想的實踐與弘揚〉，收入聖嚴教育基金會學術研究部編，《聖嚴研究》第一輯，臺北：法鼓文化，2010 年，頁 153-205。

林建德，〈試論聖嚴法師對中華禪之承傳與轉化——以印順法師觀點為對比之考察〉，收入聖嚴教育基金會學術研究部編，《聖嚴研究》第五輯，臺北：法鼓文化，2014 年，頁 235-266。

林泰石，《聖嚴法師禪學著作中的生命教育》，臺北：國立臺北教育大學生命教育與健康促進研究所碩士論文，2008 年。

徐慧媛，《聖嚴法師禪法於哲學實踐之應用探討》，新北：私立淡江大學中國文學研究所碩士論文，2008 年。

涂艷秋，〈聖嚴法師對話頭禪與默照禪的繼承與發展〉，收入聖嚴教育基金會學術研究部編，《聖嚴研究》第三輯，臺北：法鼓文化，2012 年，頁 177-235。

高煥循，《聖嚴法師「心六倫」的思想與實踐》，新北：私立輔仁大學宗教學研究所碩士論文，2011 年。

郭靜如，《佛教與「環保」：臺灣法鼓山的環保理念與實踐》，新北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2008 年。

黃國清，〈聖嚴法師的淨土念佛法門〉，收入聖嚴教育基金會學術研究部編，《聖嚴研究》第八輯，臺北：法鼓文化，2016 年，頁 91-127。

程進發，〈聖嚴法師的環境哲學思想〉，收入聖嚴教育基金會學術研究部編，《聖嚴研究》第五輯，臺北：法鼓文化，2014 年，頁 343-371。

臺灣大學學術期刊資料庫

賴信均，《聖嚴法師「人間淨土」系列研究》，臺中：中興大學中國文學系所碩士論文，2012 年。

戴麗雪，《法鼓山「心」六倫初探——全球化下之自然倫理》，新北：私立華梵大學東方人文思想研究所，2010 年。

嚴瑋泓，〈聖嚴法師戒律思想之倫理學義蘊〉，收入聖嚴教育基金會學術研究部編，《聖嚴研究》第六輯，臺北：法鼓文化，2015 年，頁 413-448。

釋見一，〈略述中國佛教戒壇與受戒方式變革之關係〉，收入氏著，《寒笳三拍：比丘尼重受戒論文集》，南投：南林出版社，2002 年，頁 1-40。

釋果燈，《明末清初律宗千華派之興起》，臺北：法鼓文化，2004 年。

釋果鏡，〈再探聖嚴法師的淨土思想——有無二相的念佛觀〉，收入聖嚴教育基金會學術研究部編，《聖嚴研究》第四輯，臺北：法鼓文化，2013 年，頁 305-345。

釋聖嚴，〈明末中國的戒律復興〉，收入傅偉勳編，《從傳統到現代：佛教倫理與現代社會》，臺北：東大，1990 年，頁 145-157。

——，〈如何研究我走的路〉，收入聖嚴教育基金會學術研究部編，《聖嚴研究》第一輯，臺北：法鼓文化，2010 年，頁 19-36。

龔雋，〈聖嚴法師的佛教通史著述與近代佛教史學〉，收入聖嚴教育基金會學術研究部編，《聖嚴研究》第六輯，臺北：法鼓文化，2015 年，頁 449-468。

四、外文著作

Eichman, Jennifer Lynn. “Spiritual Seekers in a Fluid Landscape: A

臺灣大學學術期刊資料庫

Chinese Buddhist Network in the Wanli Period (1573-1620).” PhD diss., Princeton University, 2005.

Faure, Bernard ed. *Chan Buddhism in Ritual Context*. London ; New York: RoutledgeCurzon, 2003.

Hasebe, Yūkei 長谷部幽蹊 . *Min Shin Bukkyō kyōdanshi kenkyū* 明清仏教教団史研究 . Tokyo: Dōhōha, 1993.

——, “Min Shin jidai ni okeru Zen Ritsu ryōshū kōka no dōkō” 明清時代における禅律両宗弘化の動向 . *Aichi Gakuin Zenkenkyūjo kiyō* 愛知学院禅研究所紀要 , no. 20 (March 1992): 183-203.

Heisig, James W. and John C. Maraldo, ed. *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1995.

Hsu, Sung-peng 徐頌鵬 . *A Buddhist Leader in Ming China: the Life and Thought of Han-shan Te-ch‘ing*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1979.

Keyworth, III, George Albert. “Transmitting the Lamp of Learning in Classical Chan Buddhism: Juefan Huihong (1071-1128) and Literary Chan.” PhD diss., University of California, Los Angeles, 2001.

Kuo, Cheng-tian 郭承天 . *Religion and Democracy in Taiwan*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 2008.

Madsen, Richard. *Democracy's Dharma: Religious Renaissance and Political Development in Taiwan*. Berkeley, Calif.: University of California Press, 2007.

Schlütter, Morten. *How Zen Became Zen: The Dispute Over Enlightenment and the Formation of Chan in Song-Dynasty*

臺灣大學學術期刊資料庫

China, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2010.

Sharf, Robert. "On Pure Land Buddhism and Ch'An/Pure Land Syncretism in Medieval China." *T'oung Bao* 88, fasc.4-5 (2002): 282-331.

Wang, Hsuan-Li 王宣曆 . "Gushan: the Formation of a Chan Lineage During the Seventeenth Century and Its Spread to Taiwan." PhD diss., Department of Religion, Columbia University in New York City, 2014.

Wu, Jiang 吳疆 . *Enlightenment in Dispute*. Oxford University Press, 2008.

Yü, Chün-fang 于君方 . "Ming Buddhism." in *Cambridge History of China*, vol.8, Part II, edited by F.W. Mote and D. Twitchett, 893-952. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

——. *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the late Ming Synthesis*. New York: Columbia University Press, 1981.

Zürcher, Erik 許理和 . The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China. Leiden: Brill, 1959.

臺灣大學學術期刊資料庫

The Synthetic Tendency of the Thought of Master Sheng Yen: Its Historical Origin and Characteristics

Wang, Hsuan-Li *

Abstract

Master Sheng Yen had devoted himself to teaching and spreading Chinese Buddhism for all his life and obtained honorable achievements. In western society, he was taken as a qualified Chan master and had successfully established DDM Chinese Chan lineage transmission in Europe, Oceania and America. In East Asia, he founded DDM, one of the representative contemporary Chinese Buddhist organizations, to promote the idea of "spiritual environmentalism"（xinling huanbao 心靈環保）which absorbs the environmental movements into Buddhist practices and endows humanistic Buddhism a global profile in contemporary society.

As we know, Master Sheng Yen was heir to both the Gushan Linji lineage and the Jiaoshan Caodong lineage, which might motivate him to transcend the sectarian barriers and guide the developments of DDM from the synthetic vision of the whole Chinese Chan Buddhism（Zhonghua Chan 中華禪）.

From the perspective of syncretism, this essay attempts to argue that the thought of Mater Sheng Yen is the synthesis of the legacy

* PhD in Religion, Columbia University.

臺灣大學學術期刊資料庫

of Chinese Buddhist traditions of Chan, doctrine studies, Pure Land practices, and precepts-giving. Furthermore, the essay will suggest that this synthetic tendency could be traced back to the efforts of the eminent Chinese Buddhist masters in the late Ming. In conclusion, I will point out that the remarkable contributions of Master Sheng Yen actually coming from his taking Chinese Buddhism traditions as a whole, taking a new approach and giving them modern interpretations.

Keywords: The Thought of Mater Sheng Yen, Synthesis, Late Ming Buddhism, Modern Chinese Buddhist Studies

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫