

人間佛教的道家觀點

——以聖嚴法師為例*

高毓婷

原慈濟技術學院通識教育中心兼任助理教授

摘要

佛教傳入中國之後，與儒家、道家思想產生激盪，形成互斥互融的微妙關係，而豐富了自身的理論內涵。至明代形成了三教同源之說，以佛教的立場肯定儒道二家，並加以融攝。近代太虛大師的人生佛教，及印順長老所提倡的人間佛教，對於儒、道二家的看法亦有其判攝之道，而學界對人間佛教的關注，多集中在與儒家的關係，對於道家層面的討論十分缺乏，道家思想對於人間佛教的實踐及思想如何助其落實之可能，是值得深入的議題。

受到太虛大師、印順長老人間佛教啟發的聖嚴法師，不僅將儒、道二家思想列入「心靈環保」的範疇，對於老莊思想亦屢加引用，因此，本文以聖嚴法師對於道家思想的融攝與批判切入，分成會通、批判與思想檢視三方面探討，以為法師吸納了道家的修養工夫，作為佛教修行的初階，並以之作為人間世基本修養的模範。法師不僅肯定道家思想的價值，在實踐層面的運用也展現出其積極風貌。

* 收稿日期：2009/07/03，通過審核日期：2009/10/12。
本文承蒙王開府教授及兩位匿名審查人提供寶貴意見，謹此致謝。

【目次】

- 一、前言
- 二、道家思想的界定
- 三、聖嚴法師吸取的道家思想
- 四、在融攝中挺立佛教的基本立場
- 五、聖嚴法師道家思想的檢視
- 六、結語

關鍵詞：聖嚴法師、道家、人間佛教、老子、心靈環保

一、前言

佛教傳入中國以來，與本有的文化產生激盪，形成互斥互融的微妙關係，開展在心性、宇宙論、文學戲曲等方面，豐富了中國文化的內涵。聖嚴法師（以下省稱法師）以為漢傳佛教特色，正是建立在這樣一個「能開能合而善於涵容消化的天地」¹裡，對於一切外學採取因應、適應的立場，吸收其他宗教、文化、哲學的養份，並轉為佛教所用。在這個思想基礎下，可以發現法師思想，重視融通性與時代的適應性，但也可以說，這樣的融攝，與佛法弘化流通的目的以及師風承繼有很大的關係。

法師的師父東初老人，在傳揚佛教文化之餘，也撰述許多文章來討論中華文化與佛教的交互影響，黃國清曾研究東初老人有關「佛教與中國文化」十四篇論文，以為東初老人對於中華文化的關注層面廣泛，雖以佛教為較高的立場，「但也對中華文化表現出極高的推崇，強調雙方可以會通的一面。」²東初老人對於中國文化的態度，同樣亦為法師所傳承，法師說：

在我上一代的佛教僧侶，都會被要求除了通達佛教三藏聖典之外，必須兼通儒家及道家的思想，否則便不易弘傳佛法。在我們這一代，則應敞開更大的心胸，瞭解世界各宗教，才不致於坐井觀天，自我封閉。³

因此，除了中國文化之外，法師不僅研究基督教，也開始研究世界其他宗教，1958年撰寫〈論佛教和基督教的同異〉等一系列文章，1968年出版了

1 釋聖嚴，〈佛教與中國文化〉，《學術論考》下編，頁393，《法鼓全集》光碟版。

2 黃國清，〈東初老人有關「佛教與中國文化」之撰述析論〉，《中華佛學研究》2，頁72。

3 釋聖嚴，〈宗教的瞭解與宗教的合作〉，《致詞》上篇，頁24，《法鼓全集》光碟版。

《比較宗教學》⁴；就佛教本身而言，法師也吸取南傳佛教、藏傳佛教的內涵，而整合成現代佛教的特色。法師以為「漢傳佛教是經過漢文化薰陶之後的中國佛教」⁵，而其所創立的中華禪法鼓宗，也具有著融合的特色，能順應當代的文化潮流，發展出適合時代的新思想。

在這樣的思想背景下，法師認為作為一個佛教徒，除了必讀的佛經與論典外，尚需研讀《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》、《老子》、《莊子》等外典書籍，⁶法師認為這些書籍為中國文化的基本典籍，極其重要，因此必須「精讀」。以孔孟老莊為佛教徒必讀之書，將儒、道二家列為佛教徒所必須了解的傳統思想，是對中國文化最基本的認識與尊重。然而，儒道佛思想雖為中國文化之主流，自漢代以來不斷地互相批判、交流與融合，但是三家思想的核心概念仍迥然不同，那麼，法師如何理解道家思想，道家思想又如何地在佛學中給予定位與容納，這是本文極欲探討的議題。

自太虛大師的人生佛教、印順長老的人間佛教以降，⁷對於佛教融通的改革或是辨異的批判，隨著時代推移、個人佛學觀而產生風貌的差異，然其所提出皆是因應當時儒者反佛或佛教神鬼化的背景有關，在文章中提出對儒道二家的看法。受到太虛大師、印順長老啟發，提倡「人間淨土」的聖嚴法師，與前述二者相同，對於儒道思想亦曾研讀，其所理解的道家思想站在何種角度上說，尚未引起學者的關注，有待進一步發掘與思考。

二、道家思想的界定

本文的道家思想，是以先秦的老子與莊子為代表，雖然在法師書中，稱老

4 林其賢，《聖嚴法師七十年譜》上冊，頁 109、205。

5 釋聖嚴，《學術論考 II》，頁 92，《法鼓全集》光碟版。

6 釋聖嚴，《評介·勵行》下篇，頁 238，《法鼓全集》光碟版。

7 人間佛教的提出並非印順長老首倡，在 1934 年《海潮音》雜誌就出過此論題的專刊，然由於印順長老進一步地推廣與建立理論基礎，故此處以印順長老為代表。參見楊惠南，〈從「人生佛教」到「人間佛教」〉，《當代佛教思想展望》，頁 96-97。

莊時亦以「道教」稱之，用語並不嚴謹，然推究其論，指的皆是哲學系統的道家。

佛教傳入中國後，與本有的儒、道二家互相激盪，逐漸發展成三教同源的思想，最早為東漢《牟子理惑論》首倡，將佛教的五戒配於儒教的五常（仁義禮智信），之後歷代皆有人提倡三教同源之說。⁸ 根據法師的博士研究，所謂三教同源內容，只有論及孔孟、老莊、釋迦，所以三教中的道教，指的是「道家的哲學思想，並非意指包含民間信仰的道術方士整體性宗教的道教」⁹。又以宗密在《原人論》所指的儒、道二教，也只是指先秦的孔孟及老莊哲學，並非宗教層面的道教。¹⁰

對於宗教性的道教，哲學系統上未受到佛教很大的影響，在宗教層面卻吸收了佛教，甚至轉過來影響佛教，如道教的「作法」就影響了佛教的「消災」、「薦亡」的佛事，而《梁皇懺》的科儀形式，則很明顯地受到道教的影響。¹¹ 在另一方面，互相影響的結果，容易與民間信仰混淆而造成學佛學道不分，使得佛教在世俗化的推行下產生了流弊。

至於晉朝道士王浮等人，為了對抗佛教的傳入，與帛遠法師論爭，寫了《老子化胡經》說中國的老子西赴印度，成為釋迦。這個說法，法師斥為無稽，認為那是道教為了尊崇老子作為始祖，不僅說老子一炁化三清，是元始天

8 道安、僧肇、道生的佛教思想，已明顯地吸取儒、道的思想，用來解釋佛學概念。之後主張三教調和的著作不少，如宋代契嵩〈原教〉、〈輔教〉、〈孝論〉等篇，主張三教一貫之道，影響原本排佛的歐陽修；又如張商英《護法論》及北宋末年宰相李崗《三教論》；南宋孝宗的《原道論》；元代劉謐《三教平心論》，乃至明代佛教四大師，對於儒道二教也採取融通的態度，三教同源論便自然地形成了。參見野上俊靜等著，〈南宋的佛教〉，《中國佛教史概說》第 13 章第 4 節，頁 145-146。

9 釋聖嚴，《明末中國佛教之研究》第 1 章第 3 節，頁 37。

10 釋聖嚴，《華嚴心詮——原人論考釋》第 1 章序，頁 119。宗密《原人論》裡的「道」，從其所批判的元氣說及引用道教經典來看，應可籠統包含道家與道教思想，不純粹是先秦老莊哲學。可參見王開府，〈宗密原人論三教會通平議〉，《佛學研究中心學報》7，頁 147-183。

11 釋聖嚴，《歸程》，頁 76-77。

尊的應現，是太上老君，這是將老子神化的說法，不足採信。¹²

根據上述法師對於道家、道教的立場，本文所論述的道家思想，僅只於老子、莊子的先秦哲學，至於魏晉玄學格義下的老莊思想，也並未包含在內。

三、聖嚴法師吸取的道家思想

法師曾自言喜歡《老子》，¹³ 對於《莊子》一書也不陌生，除了書中常引用老莊的原文之外，也化用道家詞彙作為自己的書名，例如《禪門驪珠集》便是出於《莊子·列禦寇》所說：「千金之珠，必在九淵之下，而驪龍頷下。」而《人間世》更是直接引用了《莊子》內七篇的篇名。

法師晚年注解唐代宗密《原人論》，寫成了《華嚴心詮：原人論考釋》。《原人論》的內容涉及了儒、道、佛三家思想，是一部淵博精湛的佛學論典。在此論中宗密對於儒、道二教思想多有評述，並收攝二教為人天教的範疇，由於宗密引用了許多儒道的名相，因此法師在註釋時，也旁徵博引加以說明，一一考釋其出處。在註釋之餘，法師亦會依據現代佛教的視角，提出自己的看法，因此，在書中可以窺見法師透過注解《原人論》而有的道家（教）觀點。

至於其他著作，則未見法師系統性的論述，法師雖喜好老莊，但法師在書中提到的老莊思想，有時只是在闡述佛教教義時，引用老莊原文以佐證呼應自己的觀點，針對道家思想作為討論的文字篇幅並不多見，因此本文只能在書籍脈絡中，將法師所引的老莊原文與思想，做一統整性、鳥瞰式的分析。

如果除去《華嚴心詮：原人論考釋》一書的註釋引用，在法師平日的演講、開示與著作中，法師對於《老子》的引用，約有第 1、7、12、13、19、22、25、28、38、42、44、50、78、81 章。其中以第 81 章「既已為人己愈

¹² 釋聖嚴，〈道教的修煉方法〉，《比較宗教學》第 5 章第 4 節，頁 201，《法鼓全集》光碟版。法師留學時曾參加日本道教學會，在其書籍裡對道教歷史及修煉方法的討論，篇章亦不少。對於道教，法師有一些批評，如以房中術能長生不死為無稽，及將丹鼎派歸入唯物論等。本文擬處理法師道家思想的部分，有關法師對道教的見解，則留待他日再做討論。

¹³ 釋聖嚴，〈整合研究所〉，《金山有礦》，頁 144。

有，既已與人已愈多」之語出現最多次，共有四次；其次提到第 1 章「道可道非常道」之語亦有三次。至於《莊子》一書則提到了〈逍遙遊〉、〈齊物論〉、〈養生主〉、〈知北遊〉、〈刻意〉、〈讓王〉等篇章文句。

綜觀聖嚴法師在書中所引老莊原文，大抵可以判斷法師認同道家對於名相、生死的超越，其引莊子〈養生主〉「生也有涯，而知也無涯」說明現代社會資訊傳播迅速，每天接觸到的人與事，也比以往複雜得多，在知識爆炸的時代裡，人們穿梭其中，缺乏自省觀照的能力，很容易迷失於滾滾紅塵裡。¹⁴ 因此，法師引《老子》「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽」（12 章）說明人平常所接觸到的世界，是虛妄不實的假相，連自己的名字都只是世間用法，並不能代表個人，也無法在死後宣達教理，人生在世不必追求虛名，也不必在乎立功立言等的青史記載。從「無」與「有」的相對來說，一切都是假有的存在，〈真與假〉一文中，法師提到《基督教之研究》出版之後，許多基督徒想找法師辯論，法師一語未辯都先說是對方贏，其理由是「人各有其所好，也各有其偏見，各適其所適、是其所是、執其所執，所以有爭論。」¹⁵ 既然一切「物」都是假相，那麼為了各自的見解而爭，為了各自的物論而辯，似乎也是不必要的煩惱。

若能超越自身的煩累，則容易表徵出虛靜的特質，是故法師十分讚揚大智若愚的人，認為這樣的人內心朗朗清楚，卻不輕易表達自己的意見；¹⁶ 又在《心經新釋》裡將「大智若愚」、「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。」（38 章）與《心經》的「無智亦無得」比量而觀，並以之形容修行時「湛然常寂」的境界。¹⁷ 「大智若愚」雖不是出自老子之口，而是始於東坡〈賀歐陽少師致仕啟〉「大勇若怯，大智若愚」之文句，但是大智若愚實也近於

14 釋聖嚴，〈新時代的工作態度〉，《人間世》，頁 162；釋聖嚴，〈人格在寂寞中昇華〉，《神通與人通》，頁 41。

15 釋聖嚴，〈真與假〉，《禪的生活》，頁 85-86、91。

16 釋聖嚴，〈何森庭居士——大智若愚的佛法實踐者〉，《悼念 II》下篇，頁 109，《法鼓全集》光碟版。

17 釋聖嚴，〈心經講記〉，《心的經典：心經新釋》第 2 篇，頁 131-132；釋聖嚴，《神會禪師的悟境》，頁 136-137。

老子「大巧若拙，大辯若訥」（45 章）與「知者不言」（56 章），以謙沖自牧為其表徵。大智若愚之人，無所求、無所得，不與人爭強較短，有深刻的智慧卻不以為有智慧，只是如如恰當地處理事，這是法師極為推崇的完美人格。

如何達到這樣的完美人格，法師引老子「既以為人已愈有，既以與人已愈多」（81 章）、「聖人後其身而身先，外其身而身存」（7 章）；以及莊子〈讓王〉「不以人之壞自成也，不以人之卑自高也，不以遭時自利也」所言，強調布施的重要。若人不以自己的利益、權勢衡量，處處謙和，反而能獲得更多，因為能與他人分享事物的人，就能使自身受益，並成就偉大的人格。法師以為老子思想與佛教的布施是相同的，老子的謙和也與禪宗精神相近，因為對於參禪的人來說，老子的謙和、無私的態度有助於禪修，法師云：

練習禪修的人要做到不以自我為中心，減少自私心，消除與人的對立心，常把別人當成自己一樣，最好的方法就是布施。在東方的哲學中，道家老子和佛教釋迦牟尼佛都主張施與，給人越多，自己擁有越多，成長越快；不捨得給人表示自己的安全感不夠，煩惱就越多。¹⁸

法師將老子思想與佛教的布施連接起來，原因在於兩者對於自我中心的執著都採取除棄的態度，如果參禪的人能夠以物質、時間、觀念、隨喜的心意、智慧來幫助他人，就能減少自我的執著。法師以為「做人有點禪的修養和道家修養非常好」¹⁹，因為謙退，便能反身觀照，減少自尊、自大、自我中心的傲慢。

這樣謙和的心，亦即是老子所說的「柔弱」之意象，法師引《老子》所說：「天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，以其無以易之。」（78 章）認為水能隨環境改變不停地在變化，而又不改其本質的特質，與菩薩精神相近，

¹⁸ 釋聖嚴，〈禪修之道〉，《動靜皆自在》，頁 182。印順法師曾將老子「既以與人已愈有」之文句用來說明佛教布施得福的道理，但以為這樣的布施尚是一般的布施，菩薩行者還有更好的主張。見氏書，《佛在人間》，頁 265。

¹⁹ 釋聖嚴，〈臥時即有，坐時即無〉，《聖嚴說禪》，頁 311。

其云：

水沒有一定要去的地方，但只要有空隙它就處處都去；而且它的型態不斷變化，遇到冷的變成冰，遇到熱的變成氣，遇到什麼就變成什麼。雖然一直在改變，但是無論怎麼變，它的本質卻始終不變，這是因為它始終掌握住自己的原則。

一個真正柔軟的人，就像菩薩一樣，他只有一個方向，就是幫助所有眾生得到利益；只要眾生能得到利益，無論要他變成什麼都可以。為了讓眾生得利益，自己必須變得非常柔軟，也就是說會隨著眾生的因緣改變自己，但萬變不離其宗——即使千變萬變也不會改變原有的方向與目標，這才是真正的柔軟。²⁰

法師從「水」、「柔弱」隨俗方圓的意象，比附為菩薩空去我相、利益眾生之心，蓋因兩者皆建立在去我執的無分別境界。不過法師進一步說明「柔弱」不是「脆弱」，人一旦脆弱便再也不想站起來，而一個有柔軟心的人，面對到他人的逼迫，會懂得順應情況做出對應的處理，此處法師將「柔」作為面對紛爭困頓的工夫，以柔為包容、容忍、接受它，無論受到何種打擊還是要不斷接受它，法師說：

容忍是包容的一部分，意思就是接受他，而且是不斷的接受它，如果對方還是繼續對付你、打擊你，你仍然要繼續接受他。所以，容忍是最難做到的事，但適度的容忍既能保護你，也能保護他人，不但你不會因此而被對方傷害或犧牲，同時又能避免讓對方做出傷害人的事，將來對方是會感謝你的。就像刀砍在石頭上，石頭可能會被刀砍出缺口，可是如果砍在非常柔軟的棉花上，或是其他有彈性的物體上，物體表面

²⁰ 釋聖嚴，〈真正的柔軟〉，《從心溝通》，頁 100。

不會受傷，刀也不會損壞，這就是以「柔」來容受對方失衡的行為，或反常的打擊。²¹

包容的極致，其實就是無我，人若不矜其能、不自是、不自誇，不把自己看作實有，便不會對他人不合理的打擊生起不平、委屈的情緒，法師說：「唯有體會到自我和一切的事物，其本質都是『空』時，心胸才能真正的敞開。」²²當心胸真正敞開時，便能隨順因緣做最正確的處理，不會因為心中不平而有種種情緒上的牽累。

法師將柔的工夫，化用為面對困難、處理困難的方法，而不單以佛法觀點、方法處理世間問題，如此，四它的實踐之道也融合了道家思想，對應在人世的解紛上，這是值得吾人注意且需加以肯定的。法師云：

「所謂化敵為友」的「化」字十分重要，因為，一味的包容到最後很容易變成「包庇」，要避免變成包庇的關鍵就在於「消融」的工夫。當你容忍對方一段時間後，他會漸漸覺得好像打錯了人、做錯了事，覺得對不起你，他的觀念可能會開始產生變化。當他的觀念轉變後，你可以和他進一步溝通。²³

事實上，我們不加以即刻反擊，這並非畏縮、逃避，而是迂迴、靜以待動。國術中謂此為「四兩撥千斤」，道家學說稱為「以退為進」，而佛教立場是「以無對有」。²⁴

「以退為進」，應是從《老子》「進道若退」（41 章）之語轉變而來，用迂

21 釋聖嚴，〈要包容不要包庇〉，《從心溝通》，頁 93。

22 釋聖嚴，〈真正的柔軟〉，《從心溝通》，頁 99。

23 釋聖嚴，〈要包容不要包庇〉，《從心溝通》，頁 94。

24 釋聖嚴，〈聖嚴法師 VS. 李濤的「尖峰對話」——談佛法是亂象中的一帖清涼劑〉，《聖嚴法師心靈環保》第 2 篇，頁 89-90。

迴、曲折的方式，為自己取得時間與空間，並等待對方的轉變，因此表面上好像忍讓退縮，卻是以退為進，以「無」我的大愛包容對方蠻橫之「有」為，當對方改變之後，兩者皆得以保全，亦不會讓自己受到傷害，這也是智慧的表現。法師說：

道家的思想，在積極方面講，它給了中國人一種生活的藝術，
那就是教人養成一種怡然自得和隨遇而安的心境。²⁵

在任何時地都能怡然自得、隨遇而安，立基於無所求、無所得的涵養，那是從謙退的工夫與物相的超越方能達至的人生態度。

從上述的分析可以知道，法師對於道家的認同與吸收，主要落實在個人修養的工夫層面上，道家修養工夫中，法師對於莊子「心齋」、「坐忘」的工夫並未提及，但是對於老子謙退、柔弱、無私的工夫十分讚揚，並以之作為人在參禪修行與日常生活中，重要的實踐內容。

法師所融攝的道家思想，大抵針對世間的困頓與負累而提出一條自省與超越之道，這與太虛大師有所雷同，太虛大師「宗孔孟以全人德」，而「用莊老以解世紛」，²⁶ 同樣也是針對現實社會的煩憂而認同道家的修養工夫。大師以為老子「其動若水，其靜若鏡，其應若響」的境界與佛教六度中的智慧度相通，²⁷ 這與聖嚴法師的見解也是相符應的。

印順法師曾提出儒道修養工夫與「氣」的關係，例如孟子「無暴其氣」的養氣、守氣；老子「專氣致柔」，莊子「真人之息以踵」，說明修定靜而到達氣貫全身的經驗。²⁸ 道家吐納之法，屬於行氣，法師引莊子〈逍遙遊〉「乘天地

25 釋聖嚴，〈走在缺陷處處的人生道上〉，《神通與人通》，頁 27。

26 釋太虛，《太虛大師全書》第十三編真現實論宗用論《文化·怎樣建設現代中國的文化》，頁 133-134。聖嚴法師在〈太虛大師評傳〉，《評介·勵行》上篇，也曾提及太虛大師的意見，參見氏書，頁 35，《法鼓全集》光碟版。

27 釋太虛，《僧制·菩薩學處講要》，《太虛大師全書》第九編制議，頁 322，《太虛大師全書》光碟版。

28 釋聖嚴，〈修身之道〉，《我之宗教觀》，頁 107、113-114，《法鼓全集》光碟版。

之正，御六氣之辯」指出為服食日月精華、以成仙為目的的思想。養生以長生不死的目的未被法師所認同，但卻十分尊重養身的方法，其據宋代張君房《雲笈七籤》卷三十二記載的導引方法，認為導引是調息、按摩、柔軟操的健身方法，²⁹ 是故法鼓山的禪法，注重行住坐臥姿勢的糾正及各種運動的健身方法（如八式動禪），主要在使身體氣脈通暢，又因氣息舒暢而有助於身心的安定，因此以調息作為調心的前方便，亦為坐禪的前行基礎。

法師用三個統一來說明修行中的步驟：

此所謂內外的統一，就是全體的和諧。這可以有三個步驟：第一，當你由於打坐或者是按摩，道家所謂導引，印度瑜伽術的體位運動，都可以使得人體的氣脈通暢，而感到身心合一的輕鬆和平安。第二，用打坐或冥想、祈禱等的方式，可以使我們經驗到外在的環境跟內在的心靈，合而為一，此即所謂天人合一的境界現前。第三，用禪定的工夫，專注於修行方法的焦點，漸漸使得前念與後念連續不變，沒有任何雜念出現，那就是定境，是定於一境或一念，那就變成了內在的統一。³⁰

身心合一是修行的基礎，援引了導引、瑜伽的養身方法，融入其禪法體系裡。當然，導引為道教的說法，本非前文所說的道家哲學的範疇，然其淵源是在先秦諸子重視「氣」的哲學脈絡裡，轉變而生，或如印順長老所說「以息修心」³¹ 為各修持者的共同體驗，如先秦的孟子、告子及老莊等人。法師重視氣息與心情的依互關係，在修心之外重視修身調氣的鍛鍊，在修心參禪為主的禪宗傳統上，更立一條身心修養的工夫，這在目前有關法師禪學思想的研究裡，鮮少被討論到。在以往禪修行的討論中，也多集中於心性的議題，而忽略了調身的工夫與思想背景。法師所立的身心修養之道，因應現代人身體疲累僵

²⁹ 釋聖嚴，《比較宗教學》，頁 194、196，《法鼓全集》光碟版。

³⁰ 釋聖嚴，〈禪——擔水砍柴〉，《禪與悟》，頁 143。

³¹ 釋印順，〈修身之道〉，《我之宗教觀》，頁 115。

硬、頭腦過度使用的狀況，將氣場調順的身體，作為練心的基礎，擴大了以往用智慧的觀照作為修行的重心，並在實用的態度上將可以共通的方法納入其修行的架構中。

綜合上述所說，所謂柔的運用，不僅可以作為心靈的境界，在人世的煩憂中行走游刃有餘之道，亦重視人體氣場的柔順調和，在身心和諧的狀態下，培養完美的人格。

四、在融攝中挺立佛教的基本立場

儒、道二家思想都被法師納入「心靈環保」的範圍，³² 原因是儒、道二家都是以人為本位，為了人類身心的健康、快樂、平安，雖然切入的觀點不同，終極的目標也有異，但是照顧自己、精神昇華、成就社會，乃至順乎自然的目的是相同的。因此將儒、道思想併入心靈環保，肯定兩家思想對於人心、社會的貢獻，法師認為老莊的精神領域很高，非一般人所能企及，甚至認為站在佛教的立場來說，「老子也好，孔子也好，耶穌也好，穆罕默德也好，都是菩薩的化身」³³，是菩薩因應不同的環境、文化背景與民族性格，化現不同的形象，教化眾生。法師的見解，與《清淨法行經》的三聖化現說有關，³⁴ 而推崇孔老的立場，亦近於宗密《原人論》的說法，《原人論》說：

32 釋聖嚴，〈從東亞思想談現代人的心靈環保〉，《學術論考 II》，頁 50，《法鼓全集》光碟版。

33 釋聖嚴，〈佛教的男女觀〉，《律制生活》，頁 192；釋聖嚴，〈撤除宗教門戶之見〉，《法鼓鐘聲》，頁 138。

34 《清淨法行經》為疑偽經，已經亡佚，但是北周道安的《二教論》曾引用云：「佛遣三弟子，振旦教化。儒童菩薩，彼稱孔丘；光淨菩薩，彼稱顏淵；摩訶迦葉，彼稱老子。」(T52, no. 2103, p. 140a6-8) 法師以為《清淨法行經》是模仿《法華經》本地化跡的思想而著，雖為疑偽，卻也不是沒有根據。釋聖嚴，《佛教與中國文化》，《學術論考》下篇，頁 394，《法鼓全集》光碟版。

然孔、老、釋迦，皆是至聖，隨時應物，設教殊塗，內外相資，共利群庶，策勤萬行。³⁵

宗密認同孔老二者皆為聖人，以為二教為權說之下的教理，對於佛法弘化之方能有所增益，故在《圓覺經大疏演義鈔》說：「儒資戒律，道助禪那。」³⁶宗密雖以二家思想有助於佛教，然其仍以佛教的立場，將二教的大道、自然、元氣、天命加以批駁，而判二教為「人天教」的範疇。

法師雖然未如宗密，以真常唯心統攝儒道及佛教諸宗，但也對道家思想加以批判，表現在兩個面向，首先，法師認為道家思想的層次雖高，還只是到了統一心的境界：

世間各大宗教哲學之中的印度教的某些大師及中國的老子，已到了「內外統一」的層次的某一程度，或最高程度，但仍不是究竟解脫。³⁷

儒家、道家的智慧學問，雖然都不是普通人所有，但還是屬於世間智。³⁸

除了老子已有此境之外，在《莊子》書中亦有參證之例，《聖嚴法師教默照禪》裡，提到庖丁解牛的故事，以庖丁殺牛時，從見到一隻牛，到牛的局部，最後沒有牛的過程，說明庖丁已從集中心進到統一心的內外一體了。³⁹法師對於參禪者的心念，分成散亂心、集中心、統一心、無心四個層次，統一心的境界，還未出三界火宅，法師在《學佛知津》、《禪的生活》引用太虛大師

³⁵ T45, no. 1886, p. 708a8-9.

³⁶ X14, no. 245, p. 608b14-15.

³⁷ 釋聖嚴，《禪門囑語》自序，收於《書序》下編，頁 191，《法鼓全集》光碟版。

³⁸ 釋聖嚴，〈從地涌出品——本門所化，無量無邊〉，《絕妙說法——法華經講要》，頁 241。

³⁹ 見氏書，頁 171。

的見解，認為老子主張「無」，實已到達無色界的非想非非想處的定境，已經能從物質現象中獲得超越。但老子還有個「無」字，所以還不是絕對超越。⁴⁰

法師這個立場，其實是禪門一貫的說法，四祖道信〈入道安心要方便門〉就以「莊子猶滯一」、「老子滯於精識」來說道家「外雖亡相，內尚存心」的執著，但是四祖認為道家雖尚有情執，但仍可作為定的前方便，是故道信說：「守一不移，動靜常住，能令學者，早入定門。」⁴¹ 承接道信所說，法師更將道家破執之後的境界，與南宗禪相接軌：

如果出於道而入於禪，只要能放棄道家的情執和見障，確可把道家的工夫變為禪門的初階。比如本篇（案：亡名〈息心銘〉）「何勝何重？何劣何輕？何賤何辱？何貴何榮？」的思想，是在表達萬物平等觀的自內證，此在修行的層次上，對普通人而言，已經不容易；但其仍有落於自然神論或泛神論的所謂我與一切，不一不異的大我局面的可能。假如再能以般若的空慧，照破這個大我，便會落實到出世而不是隱遁的大乘精神，也就是南宗禪的全體大用上來了。⁴²

與四祖道信相同，將道家的工夫融攝為禪門的初階，雖是初階，但已到達無色界的高度，此時內外相合、物我一體，空無邊處、識無邊處，但還是有個根本識未破，即使與萬物為一體，而不一不異的大我還在，這仍不是禪門的悟，不過已經非常難得了。

學者們在論述道家思想對禪宗的影響時，或以「道」比附為佛、禪之同一意義，以「自然」等同於佛性，認為石頭、洪州乃至荷澤宗的禪，吸收了道家「道」的無限性及永恆性，並以為道家的「無」就是佛教的「真如」。⁴³ 事實

⁴⁰ 釋聖嚴，〈無心〉，《禪的生活》，頁 168；釋聖嚴，〈怎樣修持解脫道？〉，《學佛知津》，頁 89。

⁴¹ 上述引文，收於《楞伽師資記》。T85, no. 2837, p. 1288a20-21, p. 1289b4, b7-8。

⁴² 釋聖嚴，〈息心銘〉，《禪門修證指要》，頁 6。

⁴³ 方立天，〈道佛互動——以心性論為中心（上）〉，《哲學與文化》第 25 卷 11 期，

上，無論是太虛大師、印順長老、聖嚴法師，對於道家思想的界定都只是列在世間智的範疇——僅管他們對於老莊哲學都有極高的評價。

聖嚴法師以為道家的「無」與佛教的「空」，各有指涉的意義範疇，⁴⁴ 是無法混淆或如魏晉時加以格義互通的。推究其因，在於道家哲學不能徹底解決人生的問題，如同宗密批判儒道的天命說一樣，法師認為老莊將人性的最善，融解於宇宙當中，以求反樸歸真的思想，還是屬於泛神論、自然論的階層。⁴⁵ 道家將我與天地萬物合為一體，而能成為無限，乍看之下，佛教所說一即一切，一切即一，似乎與道家境界相去不遠，然而法師以為「一融入無限，便消失於無限之中，而不復再有各別獨立的價值可言。」⁴⁶ 亦即，道家之無，講求超越物相的工夫，人是不斷地回復到自然，與自然為一，藉此超脫於世俗的煩累，卻未正向以自心為出發點，融攝心與物的積極價值。若以太虛大師所判老子已到達非想非非想處的無色界，那仍只是在泯除身心情執之後，不斷損之又損之下的結果。表面上看，是心識的無分別力，止息了六識的虛妄造作，但尚不是佛法的終極，以禪的立場說，必須有無分別的分別作用，才是真正活潑潑的悟。

2008年太空人艾德格·米契爾博士（Dr. Edgar Dean Mitchell）來臺與聖嚴法師座談，米契爾博士是美國第六位登陸月球的人，在從月球返回地球時，看到無限寬廣的宇宙，與渺小的地球，突然有了神秘的經驗。米契爾博士形容那是空靈的感覺，他認為「自己身上這些分子，就是在遠古的星系中創造出來的，而我跟群星是同一族類，認識並感受到自己跟整個宇宙合為一體的狂喜。」⁴⁷ 米契爾博士遍尋教典，終於在印度梵文找到相近的描述，即是三昧

頁 1053-1058；鄭智元，〈佛法與道家哲學之比較——從老子的宇宙論談起〉，《第五屆佛學與科學研討會論文集》，頁 173-196。

⁴⁴ 釋聖嚴，〈從印度禪到中國禪〉，《禪的體驗·禪的開示》，頁 39。

⁴⁵ 釋聖嚴，〈生死事大〉，《拈花微笑》，頁 181；釋聖嚴，《比較宗教學》，頁 170，《法鼓全集》光碟版。

⁴⁶ 釋聖嚴，〈走在缺陷處處的人生道上〉，《神通與人通》，頁 14。

⁴⁷ 〈科學與心靈的對話——「禪師與太空人對談心靈奧秘」座談會〉，《人生雜誌》306，頁 51。

的說法。不過，聖嚴法師的回應是：有這樣的經驗是好的，若不能持之以恆，這樣的感受還是會消失。如此說來，與萬物合為一體的空靈感受，心物無隔的體驗，仍只是經驗層次的感通，還不是禪門的悟。法師云：

中國的儒、道二教，推本窮源，是向人心之外的宇宙大道去求答案，所以無法說得清楚；佛教乃是從人的立足點來以人的身心，作為宇宙萬物的濫觴。⁴⁸

不管是儒家還是道家，雖以人為本位，又安立天道、自然，這天道、自然是個普遍的原則，因此修養工夫由自身調適上遂，一定要講到與自然結合，講到天人合一，才是究竟，⁴⁹ 道家更將自己化去，放手讓整個場域成全所有萬物之在其自己。因此，人與天道、人與自然的關係是個不斷復歸的過程，人必須復歸於道以求得人生的安頓，這也許便是法師所說的向宇宙大道去求答案，而這個復歸的終極，其實與大我相去不遠。佛教的方向則將所有遭遇收攝於自心，由自心的造作方才有現實的紛擾喜憂，因此不必將自己心靈放到整體宇宙，與自然為一來解決問題，而是順應當下可以怎麼做便怎麼做，如果自心轉變了，環境也就轉變了。

因此，佛法用因果與因緣說明萬法，這萬法的根源不在於宇宙自然，而是由於人心的造作，才有不同的境遇。以禪來說，不言人佛合一（此近於密法），而言心之自在無所取執，不在意環境乃至果報的順逆。由此說，法師判道家思想為泛神論，乃依據老莊滯於一（大我）的脈絡而說，這是用佛教究竟解脫的立場來判教。

⁴⁸ 釋聖嚴，《華嚴心詮——原人論考釋》第1章序，頁104。

⁴⁹ 如同王邦雄所說：「只要人去修養自己由小而大，由大而化，然後跟自然結合，那時北冥就是南冥，南冥不離北冥，所以人間跟天上在中國哲學來說是一，叫『天人合一』，不管是儒家或道家，這是一個共同的精神。」見氏書，《莊子道·逍遙遊》，頁19。此處僅順著天人合一的路向來說明，至於說儒道二家是否「是向人心之外的宇宙大道去求答案」，此義尚可再辨析，如儒家言天命之謂性，以天道性命相貫通，天命是否在人心之外，是值得討論的，然牽涉到儒道哲學體系的問題，恐須留待他文專究。

其次，法師以為道家的明哲保身，缺乏主體的積極義，如其云：

《莊子》上又有一段很美的文章：「平易恬淡，則憂患不能入，邪氣不能襲，故其德全而神不虧。故曰：聖人之生也天行，其死也物化；靜而與陰同德，動而與陽同波；不為福先，不為禍始，感而後應，迫而後動，不得已而後起。……其寢不夢，其覺無憂，其神純粹，其魂不罷。虛無恬淡，乃合天德。」像這樣的人生境界，的確恬淡的可愛，可是，人之更可愛處，是在力求向上的意志，我們在這一段文字之中，卻找不出一點主動進取的意義。在這種思想的潛移默化之下，就養成了「得過且過」與「滿不在乎」的苟安心理和頹廢意識，如說莊子的思想也能給予人一種努力的目標的話，那該是他所說的至人或神人了：「肌膚若冰雪，綽約若處子，不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。」但是，中國人的隱遁深山不問人世間事的思想，就從這裡來的，辟穀燒丹和養氣長生的古怪行為與古怪風尚，也是來自這裡。⁵⁰

此部分可以承接上文，法師對道家「泛神論」的批判，亦即修養的目的在於與萬物一體，於其中未挺立自己的核心價值，因此缺乏主動進取的動力。換言之，道家的少欲知足可以幫助人陶冶心靈，尋求心靈的自由，但是卻缺乏關懷他人的積極面，這部分尤以莊子思想為甚。例如《福慧自在》一書裡提到法師的美國朋友到大陸考察在山中用功的修行人，因此訪問了許多道教、佛教名山，當他在深山中見到道士時，道士往往馬上消失無蹤，他常常沒有東西吃而餓肚子；但是到了佛教寺院時，和尚們都非常親切地招待他，願意主動地親近他。⁵¹ 從現實面看，道家的思想容易走向隱遁、避世，這樣的隱逸生活人間佛教並不提倡，佛教認為短暫的避世（閉關）是為了將來的弘法利生，是積極

⁵⁰ 釋聖嚴，〈走在缺陷處處的人生道上〉，《神通與人通》，頁 19-20。

⁵¹ 釋聖嚴，〈《金剛經》與淨化社會〉，《福慧自在》第三講，頁 108-109。

正向的，正如十牛圖的第十幅是入廛垂手，主張以出世之心過入世的生活，亦即在理事無礙之餘，更要落實事事無礙之自在，方才能在此人間建設美滿的社會。

綜合上述兩項討論可以知道，法師的基本立場是禪宗，強調對人間積極向上的主動性，因此認為道家哲學雖已達到很高的層次，能夠作為禪修的入門方法，如同宗密所說的有助於定學，但還不足以概括整體人生的全部。道家哲學的功能，在挫銳解紛方面足見其功，或許這正是道家因應周文疲弊、反省人生困頓而興起的原因，但是對於人生方向的掌握，卻仍有不足之處。其不足處，法師以「因緣的信仰心及因緣的觀察態度」⁵² 來彌補，以因緣不斷變動的特質，強調人們在遭逢憂喜困境時，要把握許多改變的機會，改善自身的處境。法師以因緣觀期許人們在紛擾的世間仍保有積極的行動力，這與道家思想有著根本上的差異。

是故，法師提倡人間淨土，對於各宗教、學說採取學習、容納的態度，但其基本立場仍是佛教，對其他宗教、哲學的「辨異」非常堅定，雖以「人間」的角度肯定其他宗教，然其立場仍是「佛教」。

五、聖嚴法師道家思想的檢視

從佛教思想檢視法師的見解，除了上述與禪宗的立場一致外，被法師譽為「人間佛教」之父的印順長老，⁵³ 對於道家的看法，也同樣不出這兩個面向，即：(1) 萬化同體、宇宙同源的意境，都具有一種同體的直覺，而流出泛愛的精神；(2) 老子雖以「慈」為三寶之一，卻又言「民至老死，不相往來」，所以其慈是孤立的、靜止的互不相犯，缺乏關切的互助，是近於印度的隱遁、獨善的一流，換言之，道家並沒有把慈愛積極闡揚的。⁵⁴ 印順長老對於道家的看法，與聖嚴法師所批判的兩點，可以說是雷同的。

⁵² 釋聖嚴，〈如何因應嶄新的二十一世紀〉，《平安的人間》，頁 150。

⁵³ 釋聖嚴，〈佛門星殞·人天哀悼〉，《人生雜誌》263，頁 17。

⁵⁴ 釋印順，〈慈悲為佛法宗本〉，《學佛三要》，頁 127。

若將法師的說法，較之於當代道家學者的看法，或有相近之處，如吳怡便以為道家思想偏於離世，或凸顯個人主義的色彩。⁵⁵ 王志楣以為莊子全面否定知識文明的進化，將人類異化的原因解作與大道的分離，如此，會將異化世界中的創造性全盤否定，更將人的一切作為也一起否定了。⁵⁶ 牟宗三以為道家泯除對外境追逐之執累，使物之在其自己而自在自化，雖言無為而無不為，但不為道德實踐而建立道心，也沒有緣起性空之分解。⁵⁷ 不過，王邦雄以為老子思想雖讓人有「理性之光，缺乏生命之熱」的初步感受，然而，作為一個對政治人生深刻體悟的老子，必有著悲天憫人的情懷與超脫解放的生命精神，作為他發動超拔的內在根力。⁵⁸ 王志楣更詳細分析莊子思想是對於整個時代之悲感，這是從另一面向肯定老莊亦蘊含著對人間的終極關懷，為老莊偏向個人主義的觀點作翻新的解釋。至於老莊思想是否向人心之外的宇宙大道去尋求答案，林安梧以為大道其實就是生活世界的整體，是一種自如其如的自發的秩序，非自絕於人心之外，⁵⁹ 這亦是對於道家思想有著新的創造性的詮釋。可以說，道家思想豐富的義理內涵，在當代學者中也不斷被掘發與創新。

當然，如前所言，法師所論述的是老莊哲學系統，道家思想在不同時代可以作不同的解讀，大陸道士之風格也只是他們詮釋老莊思想時，各自的解讀與實踐，彼此不同的觀點會有極大差異的判斷。又如當代新儒學的哲學系統下，對於道家哲學性格也做了許多不同樣貌的判定。⁶⁰ 可以說，隨著時間、人物不同的解讀，道家思想風貌有著不同的發展，這或許是義理發展的必然性與豐富性。

⁵⁵ 見氏書，《新譯老子解義》，頁 383。

⁵⁶ 王志楣，〈人之生也，與憂俱生——論《莊子》之悲〉，《第一屆道家、道教養生學術研討會論文集》，頁 341。

⁵⁷ 牟宗三，〈道家與佛教方面的智的直覺〉，《智的直覺與中國哲學》，頁 204-214。

⁵⁸ 見氏書，《老子的哲學》，頁 149。

⁵⁹ 林安梧，〈語言的異化與存有的治療〉，《中國宗教與意義治療》第 6 章，頁 139-175。

⁶⁰ 參見林安梧，《新道家與治療學》序言；袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，對於「道」的諸多詮釋有極深入的剖析。

法師對於道家思想的評斷，是以佛教思想為基，沿續禪宗祖師之言，在三教融合的立場下，對於道家採取會通又批判的作法。不過法師仍以佛教優、高於道家思想，此不離於佛教本位的態度，甚至將莊子思想定位為養生成仙一類，恐無法符合莊子思想的本意；況且在解讀某些原文時，也缺乏客觀嚴謹的學術判斷，而產生誤解的情形，⁶¹ 如此的見解恐無法被道家人士所接受。

筆者以為，人間淨土的推動，應更積極與各宗教、哲學對話，宗教的部分其實已經做得相當多了，從 1996 到 2001 年法師就與社會各宗教、領域的人士對談，達二百多個場次，⁶² 只是較少有哲學性的對談；道教的部分，目前可見的資料只有在 1997 年與李豐楙、王敬弘神父發表對靈驗事蹟的看法，⁶³ 道家哲學方面的對談則闕如。或許，法師作為一宗教師的身份，所關懷的層面亦偏向實踐與修行，對於哲學思辨性並不強調，但是若在文中對於道家思想有所箴砭，並且又將儒道二家納入了心靈環保的範疇，這方面的對話與交流，則必須更加強調。

茲以前文大陸道士避不見人一事，李豐楙曾說過：「作為一位道教的修性者，充滿了對此界、彼界的愛與慈悲，必須在自度之後而度他，如果跑到深山而不度人，都不能算是一位高級的宗教修性者。」⁶⁴ 因此，法師以修學末流的行為來批判莊子思想的影響，則未允當。

嚴格說來，法師的思考主軸是以「實用」為目的，用其「用」而不言其

⁶¹ 例如法師引用莊子「為善無近名，為惡無近刑。緣督以為經，可以保身，可以全生；可以養親，可以盡年。」而說此近於「鄉愿」的態度。見氏書，《神通與人通》，頁 19。法師說其鄉愿之理由，從文脈中無法詳細判讀，因此放到註解來討論。法師認為莊子的理想很好，但是對於莊子本人修養的境界是很有意見的，認為他一方面說「不知悅生，不知惡死」，卻又在妻子過世時，哀痛無以自制，如此便是凡人，而非真人或神人了。此說非法師孤發，印順長老也說：「他在妻死的時候，內心的矛盾痛苦，無法舒洩，於是才鼓盆而歌。這便是內心不得解脫自在的證明。」見氏書，〈解脫者之境界〉，《學佛三要》，頁 211。若以禪宗思想來看，「不思善、不思惡」並不代表沒有善惡，只是去除了分別心，但仍有善惡的分判，或許法師認為莊子泯除善惡，是苟且媚好的行為與態度，或有此言。

⁶² 釋聖嚴，《聖嚴法師與宗教對話》總序，頁 3-4。

⁶³ 釋聖嚴，〈揭開靈驗事蹟的真相〉，《聖嚴法師與宗教對話》，頁 44-56。

⁶⁴ 同上註，頁 56。

「體」，例如法師雖以佛教的立場判道家為未究竟之道，卻也運用道家思想來作為指導的方針，若以《聖嚴法師 108 自在語》（以下簡稱《108 自在語》）一至四集來作考察，的確可以掘發出其中隱含的道家哲學。《108 自在語》的形式與功能，與慈濟宗門的靜思語相近，從法師的開示、對談中摘取簡短的嘉言勉語，人們可以朗朗上口，謹記於心，使佛法在平易中更能推行久遠，其影響層面十分深遠。若將《108 自在語》與林安梧譯釋《老子》一書，在章末附上譯者「心靈藥方」的短語相比較，⁶⁵ 則可以發現法師之用語和道家思想相應，茲以列舉如下。《108 自在語》括弧內的數字表示第幾集第幾句，「心靈藥方」的括弧內數字則代表該書頁碼。

	《聖嚴法師 108 自在語》	《新譯老子道德經》〈心靈藥方〉
一、謙退柔軟	<ol style="list-style-type: none"> 1. 積極人生，謙虛滿分；自我愈大，不安愈多。(一 61) 2. 謙下尊上，是菩薩行者的的重要功課。(二 1) 3. 剛強者傷人不利己，柔忍者和眾必自安。(二 18) 4. 安人者必然是和眾者，服人者必然是柔忍者，因為和能合眾，柔能克剛。(二 19) 5. 常喫謙虛恭敬忍寬厚的飯，多喝誠實禮讓勤勞節儉之湯。(三 101) 6. 溫柔，是以柔和的心、柔順的態度來對待人、處理事，但並不等於柔弱。(四 12) 7. 四它：面對它、接受它、處理它、放下它。(一 17) 	<ol style="list-style-type: none"> 1. 要虛懷若谷，這樣才能起死回生，謙虛是最好的藥方。(21) 2. 別人以為你是柔弱，其實這是包容，包容可以免除鬥爭！(28) 3. 「道」的門是為沉默而生長的，喧嘩的人們就讓他們喧嘩吧！(4) 4. 做事不過分，生活不奢華，態度不傲慢！人能如此，不成功也成功。(108) 5. 暴力必然引來暴力，只有柔性才能化解暴力。(111) 6. 如果你已經是一個領導者了，那你就儘可能的謙卑吧！如果你將要成為領導者，那你要學習謙卑！(240)

⁶⁵ 見氏書《新譯老子道德經》，於每章末附有作者的心靈短語。

<p>二、無執不爭</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. 對青少年，要關心不要擔心，要誘導不要控制，用商量不用權威。(一 74) 2. 道理是拿來要求自己，不是用來苛求他人。(二 6) 3. 與下屬共事，當以關懷代替責備，以勉勵代替輔導，以商量代替命令。(二 17) 4. 與人互動，給人空間就是給自己空間。(四 87) 5. 不要拿自己的鞋子叫別人穿，也不要將別人的問題變成自己的問題。(二 25) 6. 我和人和，心和口和，歡歡喜喜有幸福。(一 89) 7. 當大家都在盲目地爭奪之時，你最好選擇另外一條路走。(二 108) 8. 要作無底的垃圾桶，要做無塵的反射鏡。(一 105) 9. 要有當別人墊腳石的心量，要有成就他人的胸襟。(二 7) 10. 任何事如果把自己放進去，就有問題、有麻煩。除掉主觀的自我得失，就得解脫了。(二 72) 11. 不要自以為是，也不必小看自己。(四 36) 12. 智慧，是在任何狀況下，心平氣和地把自己歸零，處理一切事。(四 74) 13. 人與人之間的相處之道，需要溝通，溝通不成則妥協，妥協不成時，你就原諒和容忍他吧。(一 99) 14. 天不錯地不錯是心錯，他有理你有理我沒理。(三 25) 	<ol style="list-style-type: none"> 1. 虛心吧！由他去吧！他會自己好好生長的，只要關懷他，不要控制他。(57) 2. 你給出的是天地、是心情、是可能，不是指導、不是控制、不是督促。(60) 3. 理直不一定要氣壯，做起來儘管有些曲折，且卻可能是較為周全的。(82) 4. 用命令的，不如用說的；用說的，不如用感應的！（261） 5. 「無為」不是不去做，而是做了能「放下」。(8) 6. 不要老想去對治，自自然然才是真正的藥方。(12) 7. 「讓開」是最重要的藥方！別人生長了，你也生長了！（24） 8. 站到裡面去，會很擠；站出去，一切不就都好了嗎？另立新的生長的可能！（280-281） 9. 留些愚拙給自己，一方面讓自己有變得聰明的可能，一方面讓別人有聰明的喜悅。(163) 10. 要守愚，純樸自然，看似笨笨，其實才能生長！（236） 11. 忘掉自己的利害，忘掉自己的面子，忘掉自己的身段，才能找回自己。(45) 12. 有人激你說「你敢嗎？」那就厚著臉皮告訴他，「我真的不敢！」(261) 13. 不要強求溝通，要體會靜默！（119）
---------------	--	---

三、 少欲知足	<ol style="list-style-type: none">1. 在生活中，不妨養成「能有，很好；沒有，也沒關係」的想法，便能轉苦為樂，便會比較自在了。（一 13）2. 經常少欲知足的人，才是無虞匱乏的富人。（一 80）3. 擁有的多，不一定讓人滿足；擁有的少，不一定讓人貧乏。（一 94）4. 環保最重要的觀念就是「簡樸」，簡樸一點過生活，就是生活環保。（二 46）5. 快樂，並不是來自名利的大小多少，而是來自內心的知足少欲。（二 73）6. 減輕壓力的好辦法，就是少存一些得失心，多用一點欣賞心。（二 54）	<ol style="list-style-type: none">1. 知足者富，自尊者貴。（121）2. 釐清何者是「須要」，何者是欲望、是貪求？對生命會有基本的幫助。（160）3. 打扮的光鮮亮麗，一但習慣，那你就得花許多時間去維護它；回到樸素之地，它會自然生長！（202）4. 「儉嗇之道」可以令人回到自己生命之源來，不外放、不哀歎！（243）
四、 知者知言	<ol style="list-style-type: none">1. 話到嘴邊想一想，講話之前慢半拍。不是不說，而是要謹言慎語。（一 12）2. 踏實地走一步路，勝過說一百句空洞的漂亮語。（一 25）3. 少點口舌少是非，多點真誠多平安。（二 14）4. 有智慧作分寸的人，一定不會跟人家喋喋不休。（二 20）	<ol style="list-style-type: none">1. 言詞不要銳利，頭腦不要紛雜。（15）2. 話多了祇會招來困窘，默默地做出成績來，最重要！（19）

五、 布施 奉獻	1. 隨遇而安，隨緣奉獻。(一 37) 2. 財富如流水，布施如挖井。井愈深，水愈多；布施的愈多，財富則愈大。(一 66) 3. 戒貪最好的方法，就是多布施、多奉獻、多與人分享。(一 102) 4. 若能真正放下一切，就能包容一切，擁有一切。(二 65) 5. 以退為進、以默為辯、以奉獻他人為成就自己的最佳方法。(二 83) 6. 多一分奉獻心，少一點自私自利，就有平安，就會快樂。(四 92)	1. 成就別人，也就是成就你自己！ (24)
----------------	---	---------------------------

此部分只大略地引用，某些涵義重複的句子則略去，實可再參照原書體會。本文初步引用林安梧〈心靈藥方〉之語，與法師《108 自在語》作呼應，蓋兩者都以短言呈現，且又因心靈藥方是隨章所附，故能較全面性的比較。⁶⁶此外尚有與法師之語呼應的書籍，例如曾昭旭《老子的生命智慧》提到「逆向思考法」⁶⁷，與法師所說「凡事要正面解讀，逆向思考」(二 44)相近。

從《108 自在語》抽取分類為上述五個觀點，這些觀點都沒有牽涉到道家回到自然的工夫，法師切斷了道家回到自然、天人合一的路向，而單只就柔軟、不爭、知足等修養工夫與表徵，納入自己的體系裡，《108 自在語》裡，就沒有〈心靈藥方〉中：「世間事總有個根源，根源就在天地，要注意生活世界的安排」(21)、「回得自然大道，一切清楚明白，人間事物，整整齊齊，一

⁶⁶ 此外，法師在青年時接觸到新儒家的哲學思想，如唐君毅、牟宗三、徐復觀等，法師研讀他們的著作，對於新儒家的思想下過一番工夫。參見釋聖嚴，〈政治大學上課·臺灣大學演講〉，《抱疾遊高峰》，頁 210。因此筆者試以新儒家的書籍作為思考的方向，而林安梧所譯著《老子》的「心靈藥方」，與法師相同，均用當代的話語作新的詮釋，不用艱澀的哲學術語，而接近個人體悟，因此用來作為比較的對象。

⁶⁷ 曾昭旭，〈試著想你從來不想要的〉，《老子的生命智慧》，頁 52-55。

個走不了！」（78）的意涵，可以說，法師吸取的工夫偏於自心修養的運用，而不必尋求回到道或自然的復歸，才能夠完成。這個路向，不是道家修養工夫的全貌，而是將形上學的範疇剔除在外。但如此一來，就避免了上一部分所說泛神論的疑慮，也更貼近法師將老莊思想歸入心靈環保的思維脈絡。第五點布施奉獻，是法師將老子思想比附於佛教布施觀念，所以〈心靈藥方〉的相近語不多，這部份強化了老子思想助人的一面，補強了道家可能有避世、隱遁的心態。

從實際運用的角度上看，法師對道家的立場，在分辨其境界、隱遁的概念上，十分一致，這在《108 自在語》中可以獲得證實。而法鼓山理念含藏有道家的實踐工夫，在人天層面的立場下，道家哲學的運用能夠使人趨向於完美的人格，這也就是心靈環保，就心靈的陶冶與修養方面，法師溝通了道家與佛教工夫，共同增進人間的和樂。法師對道家思想的推廣實如潛流般暗藏於佛教思想裡，若不加以掘發則無以顯示出法師思想的融通。再者，將語彙融入推廣冊子的作法，運用宗教的信仰、實踐力，將道家思想化用於日常生活，較之以往在概念上主張三教和會的祖師們，更進一步落實於行動中，顯見其用世之心。

六、結語

本文從三個部分考察聖嚴法師對道家思想的融攝，分別從會通、批判與思想檢視來探討。法師對於道家思想的吸收，主要在修養工夫的層面，將道家的智慧作為人世間解紛釋結的目的與方法，這個工夫可以通貫佛教的布施，也與法師「四它」方法有極密切的關係。法師偏重於老子「柔」的修養工夫，作為心靈環保的實踐行門，並強調身之氣息與心之平和的和諧關係。

而法師對於道家思想，承繼禪宗祖師「滯於一」的說法，將老莊之境界定於統一心的大我階層，這部分與宗密收攝儒、道二教為人天教的層次也是一樣的。此外，法師論及道家末流偏向隱遁之個人主義，缺乏為世間的積極態度，道家雖言無為而無不為，卻是由自然昇發，讓萬物在其自己，其實踐之道若只是自己不斷復歸的過程，那麼如何使他人這樣的天地中也能復歸，使其復歸而在其自己，這是道家所要面對的問題。

當然，悲感殷盛的老莊，看到天地之道的失落而提出復歸之反省，由己身之復歸而倡言復歸之道，此為老莊為人間無道而生起的積極作為，但如何在人世開展一條可行的共同悲感、可反省的共同超越，是值得深思的。

而法師將這樣可反省的共同超越，落實在文章書籍及推廣的《108 自在語》裡，讓人在信仰及日用之間，將此自在語內化為自我實踐之方，雖未言明思想來源，卻已將道家修養工夫日用而不知，在潛移默化中實踐了道家的智慧。由此可知法師的思想，以「實用」為目的，在勸善行善、建立和諧社會的立足點上，認同他教的價值，如同宗密所說：「策萬行，懲惡勸善，同歸於治，則三教皆可遵行。」⁶⁸ 法師也說：「在佛教的立場看，一切方法只要是在道德行為上有用的，都是好的，不過是有深淺高低的不同而已。」⁶⁹ 這或許可以為法師的融攝思想做個最好的註解。

印順法師曾批評南宗禪受到老莊絕聖棄智的影響，而訶毀知識，偏於「不立文字」純經驗的佛學，走向專重自利、輕視利他事行的中國禪宗。⁷⁰ 聖嚴法師雖承繼南禪臨濟、曹洞兩宗法脈，卻不以禪師自居，努力吸取其他宗教及中國文化的養份，轉化為適應當代的新佛教，在教育、文化、慈善、生活落實心靈環保，推動人心淨化，這是法師創中華禪法鼓宗的立意所在，因此不僅沒有上述禪宗的缺失，也有別於僅在義理上會通、批判儒道的作法，將道家思想化用在短句上實踐，豐富了心靈環保的意涵與弘化的智慧。

68 《原人論》，T45, no. 1886, p. 708a11-12.

69 釋聖嚴，《佛教入門》，頁 179。

70 釋印順，《中國禪宗史》序，頁 10。

引用文獻

佛教藏經或原典文獻

- 《原人論》。T45, no. 1886。
《二教論》。T52, no. 2103。
《楞伽師資記》。T85, no.2837。
《圓覺經大疏演義鈔》。X9, no. 245。

中日文專書、論文或網路資源等

- 人生雜誌編輯室（2009）。〈科學與心靈的對話——「禪師與太空人對談心靈奧秘」座談會〉。《人生雜誌》306。頁 50-56。
- 方立天（1998）。〈道佛互動——以心性論為中心（上）〉。《哲學與文化》第 25 卷 11 期。頁 1049-1060。
- 王志楫（2008）。《第一屆道家、道教養生學術研討會論文集》。高雄：春暉。
- 王邦雄（1993）。《莊子道·逍遙遊》。臺北：漢藝色研。（初版）
- 王邦雄（1999）。《老子的哲學》。臺北：東大。（初版九刷）
- 王開府（2002）。〈宗密原人論三教會通平議〉。《佛學研究中心學報》7。頁 147-183。
- 牟宗三（1993）。《智的直覺與中國哲學》。臺北：臺灣商務印書館。（初版五刷）
- 吳怡（1996）。《新譯老子解義》。臺北：三民書局。（再版）
- 林安梧（1996）。《中國宗教與意義治療》。臺北：明文書局。（初版）
- 林安梧（2000）。《新譯老子道德經》。宜蘭：讀冊文化。道教總廟三清宮印行。
- 林安梧（2006）。《新道家與治療學》。臺北：臺灣商務印書館。
- 林其賢（2000）。《聖嚴法師七十年譜》上冊。臺北：法鼓文化。（初版）
- 袁保新（1991）。《老子哲學之詮釋與重建》。臺北：文津出版。（初版）
- 野上俊靜等著。（1993）。《中國佛教史概說》。釋聖嚴譯。臺北：臺灣商務印書館。（二版一刷）
- 曾昭旭（2002）。《老子的生命智慧》。臺北：健行文化。（初版）
- 黃國清（1998）。〈東初老人有關「佛教與中國文化」之撰述析論〉。《中華佛學研究》2。頁 49-74。

- 楊惠南 (2006)。《當代佛教思想展望》。臺北：東大。
- 鄭智元 (1999)。《第五屆佛學與科學研討會論文集》。台北：圓覺文教基金會。
- 釋太虛 (2005)。《太虛大師全書》光碟版。新竹：印順文教基金會。
- 釋印順 (1992a)。《佛在人間》。臺北：正聞。(修訂一版)
- 釋印順 (1992b)。《我之宗教觀》。臺北：正聞。(修訂一版)
- 釋印順 (1994a)。《中國禪宗史》。臺北：正聞。(八版)
- 釋印順 (1994b)。《學佛三要》。臺北：正聞。(重版)
- 釋聖巖 (1988)。《明末中國佛教之研究》。關世謙譯。臺北：臺灣學生書局。(初版)
- 釋聖巖 (1994a)。《禪的生活》。臺北：東初。(初版十一刷)
- 釋聖巖 (1994b)。《聖巖法師心靈環保》。臺北：正中書局。(第二次印行)
- 釋聖巖 (1994c)。《拈花微笑》。臺北：東初。(八版)
- 釋聖巖 (1994d)。《福慧自在》。梁寒衣整理。臺北：皇冠文學。(初版)
- 釋聖巖 (1994e)。《禪的體驗·禪的開示》。臺北：東初。(修訂初版)
- 釋聖巖 (1995a)。《神通與人通》。臺北：東初。(初版)
- 釋聖巖 (1995b)。《歸程》。臺北：東初。(初版)
- 釋聖巖 (1995c)。《禪與悟》。臺北：東初。(二版二刷)
- 釋聖巖 (1995d)。《禪門修證指要》。臺北：東初。(初版)
- 釋聖巖 (1995e)。《律制生活》。臺北：東初。(修訂版二刷)
- 釋聖巖 (1996)。《聖巖說禪》。臺北：遠流。(初版二刷)
- 釋聖巖 (1997a)。《心的經典：心經新釋》。臺北：法鼓文化。(初版四刷)
- 釋聖巖 (1997b)。《法鼓鐘聲》。臺北：皇冠叢書。(初版九刷)
- 釋聖巖 (1999a)。《平安的人間》。臺北：法鼓文化。(初版三刷)
- 釋聖巖 (1999b)。《金山有礦》。臺北：法鼓文化。(初版二刷)
- 釋聖巖 (2000a)。《神會禪師的悟境》。臺北：法鼓文化。(初版)
- 釋聖巖 (2000b)。《動靜皆自在》。臺北：法鼓文化。(初版四刷)
- 釋聖巖 (2001a)。《聖巖法師與宗教對話》。臺北：法鼓文化。(初版)
- 釋聖巖 (2001b)。《抱疾遊高峰》。臺北：法鼓文化。(初版)
- 釋聖巖 (2002)。《絕妙說法——法華經講要》。臺北：法鼓文化。(初版)
- 釋聖巖 (2003)。《學佛知津》。臺北：法鼓文化。(二版二刷)
- 釋聖巖 (2004)。《聖巖法師教默照禪》。臺北：法鼓文化。(初版)
- 釋聖巖 (2005a)。〈佛門星殞·人天哀悼〉。《人生雜誌》263。頁 17。

- 釋聖嚴（2005b）。《人間世》。臺北：法鼓文化。（初版七刷）
- 釋聖嚴（2006a）。《從心溝通》。臺北：法鼓文化。（初版三刷）
- 釋聖嚴（2006b）。《華嚴心詮——原人論考釋》。臺北：法鼓文化。（初版一刷）
- 釋聖嚴（2007a）。《佛教入門》。臺北：法鼓文化。（二版九刷）
- 釋聖嚴（2007b）。《法鼓全集》光碟版。台北：法鼓山文化中心。
- 釋聖嚴（2008）。《聖嚴法師 108 自在語》1-4。台北：聖嚴教育基金會。網址，2009/03/20，<http://www.shengyen.org.tw/newsite/upload/108-big5.xls>。

Taoist Thoughts in Master Sheng Yen's Philosophy

Kao Yu-ting

Formerly Adjunct Assistant Professor, Dept of General Education Center
Tzu Chi College of Technology

Abstract

After Buddhism was transmitted to China from around B.C.E. 2 onward, it met criticism from scholars of Confucianism and Taoism. During this period, as Buddhism was being assimilated and reinterpreted through the incorporation of Confucian and Taoist concepts, it also influenced Chinese culture. Ultimately, the viewpoint: "Same Origin of the Three Teachings" (三教同源) was developed in the Ming Dynasty.

Through the vantage point of humanistic Buddhism, Master Taixu and Yinshun presented their critique of Confucianism and Taoism and incorporated thoughts from these two philosophies into Buddhism. However, scholars of Buddhism have not paid as much attention to Taoism as they have to the relationship between Buddhism and Confucianism. Thus the topic: How Taoist thoughts could assist in practicing Buddhist philosophy in the human realm, is worthy of investigation.

Inspired by Master Taixu and Master Yinshun, Master Sheng Yen incorporated Taoist and Confucian thoughts into his philosophy for the protection of the spiritual environment. This paper explores three topics: First, how Master Sheng Yen was receptive to other religions and practices, especially Taoist practices. Second, Master Sheng Yen's critique of Taoist philosophy is summarized. Third, Taoist thoughts found in Master Sheng Yen's philosophy are discussed. I propose that Master Sheng Yen incorporated the Taoist practice of self-cultivation as part of a preliminary Buddhist practice and model for basic cultivation in the mundane world. Not only did Master Sheng Yen affirm the value of Taoist thoughts, he also demonstrated the positive quality of their application in real life.

Keywords: Master Sheng Yen; Buddhism in the Human Realm; Taoist philosophy; Lao-Tzu; the protection of the spiritual environment