

試論聖嚴法師對「空性」與「佛性」 之詮解與貫通

林建德

佛教慈濟大學宗教與人文研究所教授

法鼓佛學學報第 21 期 頁 131-180 (民國 106 年) · 新北市：法鼓文理學院
Dharma Drum Journal of Buddhist Studies, no. 21, pp. 131-180 (2017)
New Taipei City: Dharma Drum Institute of Liberal Arts
ISSN: 1996-8000

摘要

聖嚴法師晚年曾清楚定位自己為「一個帶動思想的人」，認為自己不是學問家、不是學者，但承認自己是一個宗教思想家；法師以思想家自我定位，其對佛教思想的詮釋和理解有哪些特色，成為可關注的點。本文試著從聖嚴法師對「空性」與「佛性」之詮解與融通，進行初步的分析論述。

「空性」與「佛性」兩大概念之間，在印、漢、藏佛教思想史上早有廣泛討論，包括近來學界亦有諸多反思乃至論辯。本文以聖嚴法師觀點為主，在漢傳佛教的脈絡底下作探討，先介紹近代漢語學界三種觀點：第一以太虛法師為例，簡介佛性高於空性之說；第二以印順法師為例，概述空性高於佛性之說；第三以牟宗三先生為例，說明佛性與空性不同但卻互補的立場。對上述三種觀點，聖嚴法師顯然有不同看法，他認為佛性即是空性，佛性和空性相通，只是表達方式的不同。

本文藉由聖嚴法師與近現代華人思想家判釋異同之對比，向佛學界介紹聖嚴法師的特見，並進一步分析、評論他對佛典的解讀及論證，盼能從中看出現今漢傳佛教弘揚者對於佛性和空性之主張，顯示聖嚴法師兼容互攝、調和（合）的思想特色。

目次

- 一、前言
 - 二、「空性」與「佛性」之四種詮釋模型
 - 三、聖嚴法師對「佛性」通於「空性」之詮解
 - 四、聖嚴法師佛性通空性之詮解特點
 - 五、相關問題之反思及初評
 - 六、結論
-

關鍵詞

佛性、空性、太虛、印順、牟宗三、聖嚴

一、前言

聖嚴法師晚年曾清楚定位自己為「一個帶動思想的人」，認為自己不是學問家、不是學者，但承認自己是一個宗教思想家。¹ 聖嚴法師明確以「宗教思想家」自我認定，其中的宗教所指不外是佛教，因此更確切地說是「佛教思想家」；而既然聖嚴法師以「佛教思想家」定位自己，他對佛教思想的詮釋和理解便值得關注，即究竟聖嚴法師在佛教思想的詮釋和理解上有哪些特色、特點？——本文試著從聖嚴法師對「空性」與「佛性」之詮解與融通，進行初步的分析討論。

空性和佛性都是佛學重要術語，但也因為重要，古來有各種分歧解釋（或因分歧解釋而益發顯得重要）。空性之梵語拼音為 *Śūnyatā*，相較而言沒有異議；至於佛性就有多種可能，如 *Buddhatā* 或 *Buddhatva* 等，² 其相關或相當的字詞包括（佛）法身（*buddhakāya*）、如來藏（*tathāgata-garbha*）、佛藏（*buddha-garbha*）、佛界（*buddha-dhātu*）、佛種姓（*buddha-gotra*）、

* 收稿日期：2016/11/16，通過審核日期：2016/12/19。

審查人的寶貴意見惠我良多，謹致謝忱！另本文也感謝聖嚴教育基金會補助，在第六屆聖嚴思想學術研討會上講評人蔡耀明教授暨與會來賓亦提供高見，特此致謝！

¹ 聖嚴法師在〈如何研究我走的路〉中，清楚將自己定位為「一個帶動思想的人」，他表示：「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。」見釋聖嚴，〈如何研究我走的路〉，《聖嚴研究：第一輯》，頁 21。關於聖嚴法師以「宗教思想家」自我定位，在〈如何研究我走的路〉也說：「所以我說，我不是學問家，但承認自己是一名宗教思想家，可以從不同角度來研究我，可以從《法鼓全集》找到各個主題的相關資料。」同上，頁 25。

² 如聖嚴法師即表示佛性梵語拼音為 *Buddhatā* 或 *Buddhatva*，譯為如來性或覺性，乃一切佛陀的本性。見釋聖嚴，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 262。

真如 (*tathātā*)、法性 (*dharmatā*) 等。³ 這些字眼進一步分析雖有不同，但或可視為一貫穿式的修學理路，⁴ 且在中國佛學中亦未必明確區別，因此本文順著中國佛學的脈絡，暫不作區分，包括本文要探討的聖嚴法師自身也沒有明確分別這些概念或觀念，⁵ 佛性等概念或可作為眾生邁向成佛的終極理據或設準 (*postulate*) 之觀念。

「空性」與「佛性」兩大思想的關係，在印、漢、藏佛教思想史上早有廣泛討論，包括近來學界亦有一些反思乃至論辯，而本文在漢傳佛教的脈絡底下，以聖嚴法師觀點為主進行探討，先介紹近代漢語學界三種觀點：第一是以太虛法師為例，簡述佛性說高於空性說；第二是以印順法師為例，說明空性說高於佛性說；第三是以牟宗三先生為例，簡說佛性說與空性說不同但卻互補。對上述觀點，聖嚴法師顯然有不同看法，他認為佛性即是空性，

³ 如《究竟一乘寶性論》卷 3〈一切眾生有如來藏品〉云：「佛法身遍滿，真如無差別，皆實有佛性，是故說常有。」CBETA, T31, no. 1611, p. 828a28-29。從中可看出，如來藏和法身、真如、佛性之意涵密不可分。由於本文重點不在於對這些概念作探討，而著重於聖嚴法師本身的詮解，若欲進一步探討可參考印順法師、高崎直道、Seyfort Ruegg 等人之如來藏學研究；過往研究概況，可另參杜正民，〈如來藏學研究小史：如來藏學書目簡介與導讀〉（上下），《佛教圖書館館訊》10/11 與 12，頁 32-52 與頁 37-63。

⁴ 如蔡耀明認為如來藏、佛性、眾生界、法界、法身等相關概念，可藉修學理路連貫在一起，彼此之間不必然割裂甚至矛盾。見蔡耀明，〈「如來常安住」的修學義理：以《佛說不增不減經》為主要依據延伸的研究構想〉，《佛學建構的出路：佛教的定慧之學與如來藏的理路》，頁 328。

⁵ 必須說明，本文主要在於探討聖嚴法師對「空性」和「佛性」的理解，而未必在於「空性」和「佛性」本身究竟為何。意即，「空性」和「佛性」是什麼，以及聖嚴法師如何理解「空性」和「佛性」的關係，乃是兩個不同問題，而後者才是本文所欲著眼。至於聖嚴法師詮解的「空性」和「佛性」與佛典之相合程度，以及古代印、中祖師理解之同異，亦相當值得探究，只不過屬於另一層次的問題。此外，關於聖嚴法師佛性說通於空性說之論證，筆者曾於拙文〈印順及聖嚴「如來藏」觀點之對比考察〉（《臺大中文學報》40，頁 291-330）約略觸及，但尚未進一步展開，本文或可略作補充。

佛性和空性相通，只是表達方式上的不同。

本文將探究聖嚴法師論點及其論證，除對比聖嚴法師與當今思想家判釋的異同，也引述他對佛典的解讀、詮釋，並做初步的分析和評論，以試圖釐清此一問題，並向佛學界介紹聖嚴法師融攝「空性」與「佛性」的特有見解。

二、「空性」與「佛性」之四種詮釋模型

古來印度佛教發展出不同思想系統，各個法義體系間存在不同論爭，如唯識認為中觀不了義，中觀評判唯識不究竟，而如來藏亦言中觀、唯識皆不圓滿，中觀、唯識反判定如來藏為方便法門。

大乘三系之間，彼此的論辯、對抗（又相互合流），不只發生在印度佛教，漢藏二地的佛法展演亦有類似現象；如在藏地以如來藏思想為主的傳承者，批判中觀性空思想不究竟，認為龍樹、月稱等所倡導雖為中觀，但卻不是「大中觀」，而以如來藏說為「大中觀」，此「大中觀」又稱「如來藏中觀」——以如來藏法義為主並含攝空性思想，比中觀更為究竟圓滿。不過，近來日本「批判佛教」卻直言「如來藏思想不是佛教」，而展開「修剪菩提樹」（*Pruning the Bodhi Tree*）⁶之浪潮。這些都可看出論爭所在。

在漢地佛教亦有類似的爭辯，如近現代華人佛學家亦屢有歧見，有認為佛性比空性更究竟，意即「佛性說高於空性說」（如

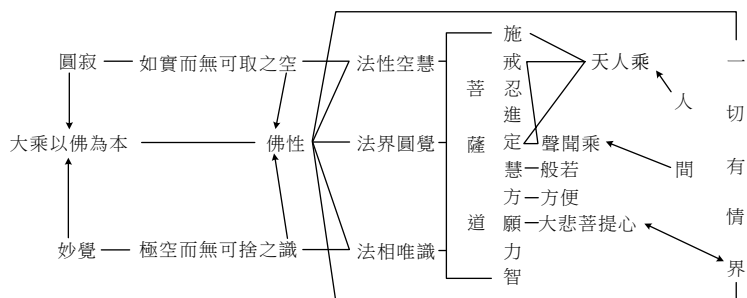
⁶ Jamie Hubbard & Paul L. Swanson, *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*. 關於「批判佛教」，日本已有不少專書出版，茲不贅述。台灣也有一些研究成果，如釋恆清，〈「批判佛教」駁議〉，《國立臺灣大學哲學論評》24，頁 1-46。呂凱文，〈當代日本「批判佛教」思潮〉，《正觀》10，頁 7-44。林鎮國，〈「批判佛教」思潮〉，《空性與現代性》，頁 21-43。中國大陸也有以此為主題，撰成博士論文並出版成冊，見唐忠毛《佛教本覺思想論爭的現代性考察》。

太虛法師），亦有主張「空性說高於佛性說」（印順法師），也有表示「佛性說與空性說不同卻互補」（如牟宗三）。對上述不同論點，聖嚴法師似乎注意到了，而在其著作中作出回應；聖嚴法師認為「佛性說相通於空性說」，佛性說與空性說表達有異但內涵卻是一致的。本文即是在這樣的脈絡背景下提出探討。

（一）佛性說高於空性說——太虛法師為例

太虛認為佛教之所以為佛教，佛教之所以異於其他宗教，在於佛是無上正等正覺者，他認為所謂「釋尊特見」即在於此，⁷ 整個佛法體系的淵源、開展及演變亦始於此。

根據太虛之判教，他認為大乘以「佛」為本而標示佛性的存在，由此「法界圓覺」中心，旁開「法性空慧」的中觀學派與「法相唯識」的瑜伽行派。關於太虛對整體佛法判攝，如以下圖示：⁸



⁷ 太虛，〈再議印度之佛教〉，《太虛大師全書·第十六編·書評》，頁 53。

⁸ 同上註，頁 55。

可知，太虛認為，大乘以「佛」為本，或者更確切地說，以「佛性」為中心，如此佛性必高於空性，不但不認同空性高於佛性，也未必接受佛性即是空性，只認為空性是依佛性所開展出來。

（二）空性說高於佛性說——印順法師為例

相對於太虛法師的觀點，印順法師認為「空性說高於佛性說」（亦即空性說相對於佛性說更為究竟真實），認為唯有依據「緣起性空」建立「二諦」無礙的中觀，才能符合佛法的正宗，高度肯定「緣起性空」為佛教的根本思想。⁹ 印順表示，佛教以「緣起中道」為正見，對印度宗教主流的「梵我」思想提出反動；然而佛法在適應印度梵化信仰中，為開展方便度化之契機，例如為了誘化主張有我的外道，使他們漸入佛法，所以方便宣說如來藏我。¹⁰ 由於印順法師認為如來藏說是適應印度梵文化所開展出來的，乃為度化「執神我」與「心怯弱」的眾生，使能堅定學佛的信心，¹¹ 因此是一種不了義的權宜教法，而不是直承阿含、般若、中觀之「緣起性空」的法義。如印順在《寶積經講記》說，一切眾生皆有如來藏性，眾生即佛，以心性本淨為成佛因，啟發向上向善的菩提心，乃是「為人生善悉檀」，¹² 重於「滿足希求」，而有別於「第一義悉檀」之「顯揚真義」，因此如來藏、佛性說

⁹ 釋印順，《佛在人間》，頁 108；此外，也如聖嚴法師說：「太虛是以中國佛學為本位，並且肯定真如如來藏的最高地位，印順則以印度佛學為本位，並且貶抑真如如來藏，肯定以緣起性空為佛教的根本思想。」見釋聖嚴，《天台心論：教觀綱宗貫註》，頁 26。

¹⁰ 釋印順，《如來藏之研究》，頁 139。

¹¹ 印順說：「佛法是甚深的，菩薩道不易！大乘後期的如來藏說，點出眾生身中本有如來藏，使『心怯弱』與『執神我』的眾生，能堅定學佛的信心。」釋印順，《印度佛教思想史》，頁 318。

¹² 釋印順，《寶積經講記》，頁 277。

並不是究竟的了義說。¹³

印順法師曾評斷「假想觀」修行為主的如來藏說，主要偏重於信、定的修學，而不能達到究竟的解脫；¹⁴ 相對的，「真實觀」著重經驗事實，而直從五蘊身心作如實觀照，才能見真實而得解脫，他認為涅槃解脫的關鍵，即在於「緣起」和「空」的悟入。印順法師在〈修定——修心與唯心·秘密乘〉表示，佛弟子修定、修心，從禪定的光明經驗中，引出了「心性本淨」、「唯心所作」（或「唯識所現」）的思想；他表示以現實緣起為依止而明染淨的，即重於「般若」；以形而上的真心為依止而明染淨的，則重於「禪定」，¹⁵ 而專從禪定而來的如來藏與自性清淨心，此禪定功力雖深，與重信的假想觀一樣，無法直捷和解脫相應。

可知，印順認為佛性說為某種方便法門或助道法，佛性說承接印度如來藏思想，有明顯的「重信」和「重定」的偏向，但佛法理應以空慧之正覺為主，而非以「信仰」和「禪定」為宗，因此印順主張空性高於佛性。

（三）佛性說與空性說不同但卻互補——牟宗三為例

牟宗三先生的《佛性與般若》，乃一疏解中國大乘佛學之系統性著作，全書以天台圓教作為佛教哲學的最高理境，以天台之圓教為「最後的消化」，¹⁶ 即視天台圓教是中國吸收印度佛教思

¹³ 釋印順，《華雨集·第四冊》，頁30。

¹⁴ 如印順說：「自性清淨心，清淨如來藏，說明是譬喻的，是信仰而知的，依假想觀的禪定三昧而得見的。」釋印順，《華雨集·第三冊》，頁177；又說：「勝解的假想觀，是不能得究竟解脫的，但也有對治煩惱，斷除（部分）煩惱，增強心力的作用，所以釋尊應用某些方便來教導弟子。」釋印順，《空之探究》，頁73。

¹⁵ 釋印順，《華雨集·第三冊》，頁194。

¹⁶ 牟宗三說：「本書以天台圓教為最後的消化。華嚴宗雖在時間上後于天台，然從義理上言，它不是最後的。它是順唯識學而發展底最高峰，但它不是最後的

想所開展出來最圓滿的理論。在此基本立場下，牟宗三認為中觀學雖在般若妙用下能蕩相遣執，但在本體上卻缺乏對一切法根源性的說明，缺乏「如來藏恆沙佛法佛性」之圓滿常住法身的觀念，而成了中觀學的限制，也因此天台判《中論》為通教大乘，並不屬於最高的圓教大乘。¹⁷ 相對的，若只有佛性思想，少了中觀學空無自性所起的否定超越的作用，也是有所偏失的。

牟宗三認為，天台圓教恰可彌補兩邊各自之不足，其具有如來藏佛性義作為存有論之說明，而為成佛普遍必然的保證，同時又融會緣起性空之說，以此作為最圓滿大乘形式的呈顯。如此融會真常佛性和般若性空之縱貫橫攝（佛性縱、般若橫），顯示出佛性與空性不同但卻能互補，方為佛法理境最高型態之展示。¹⁸

（四）佛性說相通於空性說（佛性說與空性說不同但卻相通）——聖嚴法師為例

相對於上述三位大家的佛學詮釋，聖嚴法師認為佛法各系統是能夠講得通的，不只如來藏佛性說與般若空性思想相通，包括禪宗的「明心見性」，所見的「自性」即是「佛性」，而「佛性」就是「無性」（即「無自性」、「空性」）。此外，聖嚴也認為唯識亦講空，他引《解深密經》所說的「十種相空」佐證；¹⁹ 而且他也表示唯識宗講的三性三無性，此說法雖未必與中觀相同，

消化，真正的圓教。本書于天台圓教篇幅最多，以難了悟故，講之者少故，故須詳展。又以為此是真正圓教之所在，故以之為殿後。」牟宗三，《佛性與般若》（上），頁3。

¹⁷ 同上註，頁112。

¹⁸ 詳見牟宗三《佛性與般若》上下兩冊對天台思想的論述評斷。

¹⁹ 釋聖嚴，《華嚴心註：原人論考釋》，頁216。

但都是無自性空，而可視為是相通的。²⁰ 且對於眾生皆具佛性和一切法無自性空，兩者並無二致，他在著作中即反覆強調此點，例如聖嚴表示：

佛性即是諸行無常、諸法無我的空性，無一現象非無常，無常即無實我實法，無常法即無不變恆常的自性，故在《般若經》稱為自性空，稱為畢竟空，此一自性空的形容詞，轉為名詞，即稱為空性，即是空無自性之意。既然是諸法本空的自性，此一空性便是遍在的，便是恆常的。因此，空性遍在萬物萬象的一切法，即是一切法的自性，總名之為法性；此空性在凡夫的有情眾生，稱為佛性，因為若能覺悟此諸法自性是空，便稱為見性，所以佛性亦名覺性；成佛之後，此空性即成為佛的法性身，簡稱法身，亦名法界身。在凡夫的立場，若未聞《大般涅槃經》，不知有佛性；若未聞佛法，不知諸法自性皆空，所以亦不知要見佛性；若能聞了佛法、聞知了一切眾生皆有佛性的道理而依教修行，就能證悟此諸法自性空的真理。²¹

從以上引文可知，聖嚴把以下的名相串連在一起（＝符號代表異名同指），意即：

佛性＝無常＝無我＝無自性＝空性＝法性＝覺性＝法身（恆常、遍在）

換言之，聖嚴法師表示「諸行無常」和「法性恆常」（法身常住）兩者表面看似矛盾，卻並非相互抵觸的命題，而可視為是相通的；只不過因應不同根機的眾生，在說法上有所取捨，其間

²⁰ 釋聖嚴，《我願無窮：美好的晚年開示集》，頁 112。

²¹ 釋聖嚴，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 263-264。

的不同主要是表述方式（「化儀」）的差異。²²

可知，聖嚴認為大乘三系——中觀、唯識及如來藏（乃至於後來的禪宗），皆可得到一致性的理解。他在《華嚴心詮》裡，特別將如來藏思想與中觀、唯識，以及禪宗思想作融通性的解讀。²³ 此外，聖嚴法師還引《楞伽經》為例，表示此經是如來藏思想之根本，在此經中不只講如來藏，同時也講唯識和空，可見中觀、唯識及如來藏三系是可以整合一起的。²⁴

以上從對比中顯示四位華人宗教家或思想家對佛性與空性的觀點，我們可初評如下：

第一、太虛之佛性高於空性說，如此對如來藏思想之推崇，可知他在理想層面的著眼是較多的。

第二、印順認為空性高於佛性，可知他以中觀之「緣起性空」為判攝準據，重於歷史上的事實，相對於信仰的想像更重於史實和現實。

第三、牟宗三主張佛性與空性不同但卻互補，這是立基在天台圓教的發揮，亦即以圓教型態為模型，所重的是哲學體系的完備以及理想境界之建構。

相對於上述三種看法，聖嚴另持第四種見解，他認為佛性即是空性，佛性和空性相通，而只是表達方式的不同。我們或可藉下表略顯這四種觀點：

²² 以上部份援引自拙作〈印順及聖嚴「如來藏」觀點之對比考察〉，《臺大中文學報》40，頁308-309。

²³ 釋聖嚴，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁214-215。

²⁴ 聖嚴法師說：「實際上，就我所見，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，只是通常都把它看成是如來藏經典。」釋聖嚴，《我願無窮：美好的晚年開示集》，頁112。

	空性與佛性之分判	判攝之典籍依據	以「樹」作喻
太虛法師	佛性高於空性	楞嚴、圓覺、大乘起信論等	以如來藏佛性為根基和骨幹，開出中觀、唯識
印順法師	空性高於佛性	阿含、般若、中觀等	阿含緣起為根，般若性空為幹（而後開枝散葉）
牟宗三先生	佛性空性互補	般若、涅槃、法華、天台宗等	如來藏為根骨，性空為枝葉（縱貫橫攝）
聖嚴法師	佛性通於空性	楞伽、勝鬘、六祖壇經等	緣起、空、如來藏互可為根骨枝葉（整體一致）

三、聖嚴法師對「佛性」通於「空性」之詮解

（一）以「緣起性空」為佛教思想中心

聖嚴法師曾表達其「中心思想」，明確表示「緣起性空」是他的思想中心。他說他在慧學方面，是從印度佛教的原始聖典《阿含經》入手，對於緣起緣滅的道理印象非常深刻。因此當他解釋或說明佛法根本義理時，一定會從此一立足點出發，再回到這個立足點來；包括他所弘傳的禪學，以中國禪宗祖師們留下的文獻來看，屬如來藏系統的思想，但他會把佛法回歸到「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，他都會指出最基本的立場，其中亦包括「無常、無我、寂靜」的「三法印」原則，他表示如果偏離「三法印」，佛教就不免易落入外道的常見和斷見。²⁵

²⁵ 釋聖嚴，《聖嚴法師學思歷程》，頁200-201。

事實上，聖嚴之重佛教根本法義，意即阿含的緣起（包括「三法印」）和般若的性空，可說受到印順一定的啟發。²⁶ 如他在說明他的「中心思想」時，表示閉關閱藏時，已有明確的思想路線，承認他受到太虛和印順很大的影響；到了日本留學，因論文撰寫也受到明代蕩益大師影響。太虛和蕩益皆是中國佛教本位主義，主張佛法一體化而傾向於「圓融」的主張；相對的，印順是從印度佛教的基礎來看佛教發展，著眼佛教的源頭如阿含佛典及中觀教法，以「緣起性空」、「性空緣起」為立足點，再去博涉中印各家的思想。²⁷

（二）佛性不是神性，僅以「類神」語言表達空性思想

聖嚴以「緣起性空」為思想根基，但不是以之為佛教思想的全部，在「緣起性空」的法義之外，他反而更看重如來藏思想，認為適應未來的世界佛教，仍將以如來藏思想為主軸，因為如來藏思想既可達到哲學思辨的要求，也可滿足信仰的需求，可以連接「緣起性空」的源頭，也可貫通究竟實在的諸法實相；²⁸ 相對的，中觀、唯識哲學性格過強，偏重於學問與思辨，反未必能得到普遍認同。²⁹

既然聖嚴高度推揚如來藏思想，他如何看待此說和「緣起性空」的關係？以及如何回應佛性近於梵我之外道說，而於神性相

²⁶ 聖嚴認為自己受印順影響非常深刻，認為印順把他從迷信的漢傳佛教拉了出來，而看到了有智慧、正信的漢傳佛教，如此他所講的漢傳佛教（如禪與淨土）都有所不同。釋聖嚴，《我願無窮：美好的晚年開示集》，頁 74。

²⁷ 釋聖嚴，《聖嚴法師學思歷程》，頁 199-200。

²⁸ 釋聖嚴，《自家寶藏：如來藏經語體譯釋》，頁 5。

²⁹ 聖嚴說：「中國這個漢民族，乃至今天這個世界的大多數人也是一樣，對於如來藏佛教思想是比較容易接受的。對於中觀、唯識，那是較偏於學問的、思辨的佛教，而不容易成為普遍信仰和實踐的佛教。」釋聖嚴，《承先啟後的中華禪法鼓宗》，頁 10。

仿？聖嚴認為，在空性的法義下不是不談我，而是空有無礙，亦即「實相無相而無不相，法身無身而遍在身」，無相、無身的同時，也是無不相、遍在身，如此才是實相和法身的意義，聖嚴表示《金剛經》之「無住生心」意也在此。聖嚴還強調佛性、如來藏、常住涅槃等，皆是空性的異名，一旦有了無我的智慧便見佛性，而這樣的佛性即意味著無一法可得，沒有一個煩惱執著的自我，而只有假名我，因此絕對不同於神教的梵我神我。可知，聖嚴認為佛性僅是以「類神」(deity-like) 語言表達空性思想，但其自身迥異於神性。³⁰

可知，佛性不同於神性，在於佛性含攝了空性的意義。對此聖嚴多所強調，如晚年《承先啟後的中華禪法鼓宗》小冊子表示「佛性無相，自性是空」，³¹ 認為佛性是無我的空，佛性即是無心或無我心，亦即是禪心，禪宗之「藉教悟宗」也可從此理解。³²

(三) 以不同方式表達乃為度化計我外道

聖嚴認為，佛性是穿著神性的外衣，但骨子裡卻是不折不扣的空性法義；換言之，為了接引神我傾向的外道眾生，不免要以佛性暨如來藏說來方便度化，因此在經典中處處談如來藏、佛性

³⁰ 聖嚴說：「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。」釋聖嚴，《自家寶藏：如來藏經語體譯釋》，頁 5。

³¹ 釋聖嚴，《承先啟後的中華禪法鼓宗》，頁 56。

³² 同上註，頁 48-49。

是我，³³ 實是如《楞伽經》所說「開引計我諸外道故，說如來藏」。³⁴ 而為什麼這樣的如來藏說不是神我說呢？聖嚴續引《勝鬘經》及《不增不減經》說明如來藏和法身（*dharmakāya*）、法界（*dharmadhātu*）、自性清淨心（*prakṛti-parisuddhi-citta*）、清淨真如（*parisuddha-tathatā*）、佛性、眾生界、佛界等為同一內容，這樣的如來藏是眾生與佛、生死與涅槃的一切法所依，依此如來藏而成立一切法。尤其是《勝鬘經》指出如來藏有兩種性格：一是空如來藏，指如來藏出離煩惱，二是不空如來藏，指如來藏中本具如來功德。既然如來藏談不空、還談空，如來藏與婆羅門教典中的神我（*ātman*）就不相同。³⁵

對於如來藏思想最能「開引計我諸外道」，聖嚴在著作中多所強調，認為佛法能在異文化圈的土壤上播種、萌芽、生根、茁壯，枝繁葉茂、開花結果，如來藏說居功厥偉。而且，如來藏在廣佈佛法的同時，又符合佛法正確知見，可向前追溯無常、無我的法義源頭，所以不會像外道般落於常見、斷見。事實上，聖嚴認為以如來藏暨佛性說來廣行教化，不只合於佛法正義，而且還體現大乘佛教開闊的精神。如聖嚴表示，大乘佛教所提倡的布施、愛語、利行、同事四攝法的「同事攝」，即是先以己來同於彼，

³³ 聖嚴引《大般涅槃經》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』，以及《央掘魔羅經》：『一切眾生皆有如來藏我』、《不增不減經》：『眾生界者，即是如來藏；如來藏者，即是法身。』說明如來藏確實與『我』關係密切。」釋聖嚴，《自家寶藏：如來藏經語體譯釋》，頁 22。

³⁴ 原文參見《楞伽阿跋多羅寶經註解》卷 2，CBETA, T39, no. 1789, p. 367a22-b10。

³⁵ 釋聖嚴，《自家寶藏：如來藏經語體譯釋》，頁 22。不過，可以進一步追問的是，婆羅門教典中的「神我」之說是否只談「不空」（常、一、主、宰）而不論「空」呢？此點感謝審查人之提示！婆羅門教之談離欲、性淨——與煩惱不相應，某一意義上也談「空」，但可確定的是，此「空」應非佛教之「緣起性空」。

然後引使彼來接受己，而如來藏說的功能即在於此。此外，這也是《大智度論》「四悉檀」中「世界悉檀」及「各各為人悉檀」所展示的精神。聖嚴指出，「世界悉檀」是佛陀隨順凡情，善用人、我等假名，投眾生所好，讓其願意接觸、接受佛法；而所謂「各各為人悉檀」即是明鑑眾生的大小根機，觀機逗教應機說法，使眾生發起信心、增長善根。在「世界悉檀」及「各各為人悉檀」的教化方便下，一旦眾生對佛法生起信心，善根日益純熟，再以「對治悉檀」、「第一義悉檀」來對治煩惱並宣說諸法實相。可知，以如來藏攝引計我外道，符合大乘佛法「同事攝」、「四悉檀」之法義。³⁶

聖嚴為了說明如來藏合於佛法教說，只是說法方式（「化儀」）的不同，而不是說法內容（「化法」）的差異，他把整體印度佛法分立三個層次進行教判，分別是：³⁷

1. 以《阿含經》為基礎的佛法

素樸地宣說四聖諦、八聖道，主張無常、苦、無我、空，並以常、樂、我、淨四法為四顛倒。

2. 以中觀和唯識為主的初期大乘佛法

般若學、中觀學以及唯識學一系列論書，從主張無自性、自性空到三性三無性說，皆是由基礎佛法的緣起無常觀所進一步開展而來。

3. 以如來藏為主的後期大乘佛法

後期大乘佛教出現了真常、真我、真心、真性之說，此佛性如來藏的真如觀及法界觀，仍是以無我的空性為基調，從空義的佛性及無我的如來藏出發，只是為了「開引」諸派執我的外道，

³⁶ 釋聖嚴，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 271。

³⁷ 釋聖嚴，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 272。

令使認同佛法，最後歸向佛法的無我，故說有真常的真我、不真空的佛性如來藏。

從此三期之說，可知聖嚴認為非但第二期的中觀、唯識是在闡明緣起、無常、無我等教說，就連第三期的如來藏亦是如此，只不過表達方式是為適應執我外道，但實質內容仍是不折不扣的緣起暨三法印的道理。

（四）佛性通空性為歷代中國祖師的共同見解

聖嚴法師認為空性與真性、佛性相通，佛性有諸多異名，乃藉由不同的語言使用，而對不同眾生產生直接而明顯的效益。此一打破傳統空、有對立的詮解立場，可說是相承自漢傳佛教的思想主調，甚至進一步發揮漢傳佛教的特點。如聖嚴在闡述空性、佛性之相通相融，即引述了鳩摩羅什、僧肇、吉藏、宗密等的見解。

聖嚴引用吉藏《大乘玄論》之見，指出佛性、法性、真如、實際等，都是佛性之異名，吉藏也指出這是佛典既有看法。如在《涅槃經》表示佛性有種種名，如法性涅槃、般若一乘及首楞嚴三昧、師子吼三昧等；這些都是佛陀隨緣善巧度化眾生而有不同名稱之使用。而在《涅槃經》名為「佛性」，在《華嚴經》即稱作「法界」，在《勝鬘經》即名為「如來藏自性清淨心」，《楞伽經》即說「八識」，《首楞嚴經》則名「首楞嚴三昧」，《法華經》名為「一道」、「一乘」，《小品經》名為「般若」、「法性」，《維摩經》名為「無住」、「實際」等各種不同名稱，但皆可視為「佛性」之異名。吉藏還在近似二諦的觀點下，提到法是无名、無相，不可言說的，而以假名施設言說之，既是假名說之，說的方式就有無數的可能，藉由其中名言之使用，來透顯甚

深無量之法門，所以名義雖不同，但義理其實無別。³⁸ 由上可知，聖嚴以三論宗嘉祥吉藏之觀點來支持自己的詮解。

不只嘉祥吉藏，聖嚴亦指出鳩摩羅什雖是般若經教及中觀論典的譯者，應屬於中觀系的大師，但他也譯了如來藏系的《十住經》、《佛說阿彌陀經》等許多經典。羅什的弟子僧肇之《不真空論》，儘管多引《般若經》及《中觀論》，但也講「真心」、「真際」、「真空」、「真色」、「本際」、「無礙涅槃之性」等，指涉佛性如來藏的概念。聖嚴表示，僧肇何嘗不知道印度中觀派所說的「空義」為何，但為了使佛法能夠適應中國漢文化圈的氣候及土壤，不得不作如此詮釋，因此中國諸多祖師如三論宗的吉藏、唯識系的圓測，雖談中觀、唯識，但都有如來藏思想的傾向。³⁹

此外，聖嚴在詮解圭峯宗密《原人論》時，提到宗密引用《大法鼓經》說「一切空經是有餘說」，⁴⁰ 表示一切宣說空義的（如般若）經典，都是方便的有餘之教，唯有像《大法鼓經》這樣的如來藏系經典，才是無上無餘的了義教；依據《大法鼓經》說法，如來藏思想傳達如來是永恆常住不滅的，但卻不會違背空義，亦不以空為如來身，而所謂的空是空去一切有為法的自性見。可知，

³⁸ 釋聖嚴，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 249-250。吉藏《大乘玄論》原文為：「經中有明佛性、法性、真如、實際等，並是佛性之異名。何以知之？涅槃經自說佛性有種種名，於一佛性亦名法性涅槃，亦名般若一乘，亦名首楞嚴三昧師子吼三昧。故知，大聖隨緣善巧，於諸經中說名不同。故於涅槃經中，名為佛性；則於華嚴，名為法界；於勝鬘中，名為如來藏自性清淨心；楞伽名為八識；首楞嚴經名首楞嚴三昧；法華名為一道一乘；小品名為般若法性；維摩名為無住實際。如是等名，皆是佛性之異名。故經云：無名相法假名相說，於一法中說無量名，於一名中說無量門。以是義故，名義雖異理實無二。」CBETA, T45, no. 1853, p. 41c14-26。

³⁹ 釋聖嚴，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 270-271。

⁴⁰ 《大法鼓經》：「一切空經是有餘說，唯有此經是無上說，非有餘說。」CBETA, T09, no. 270, p. 296b9-10。

聖嚴也順著宗密之見，引《大法鼓經》證明空性和佛性的義理是一致的。⁴¹

（五）佛性通空性合於經論教說

除引用吉藏、宗密等祖師既有見地，聖嚴法師亦引用不同經論，來解說兩者的相通性，以及如來藏、佛性思想的合理性。如聖嚴引《大般涅槃經》〈壽命品〉表示佛為降伏外道，所以會說無我相、無人相、無眾生相、無壽者相，以及無作者、受者等，但這只是為調伏眾生而行的方便，因緣具足時亦說有我。⁴² 聖嚴依《涅槃經》觀點表示，佛說無我，乃為降伏凡夫外道所執，此是適應眾生教化的方便說法，其實佛說的無我，乃不同於自然外道的虛無論者，眾生的五蘊身雖非真我，在眾生身中卻有常恆不變易的佛性，亦即名為如來藏的真我、實我，才是佛的究竟法說。⁴³ 此外，聖嚴在《華嚴心詮》書中也引《華嚴經》⁴⁴、《佛說大般泥

⁴¹ 《大法鼓經》云：「不說餘經，唯說如來常住及有如來藏，而不捨空，亦非身見空，空彼一切有為自性。」CBETA, T09, no. 270, p. 291b22-24；亦見釋聖嚴，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 238-239。

⁴² 釋聖嚴，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 267。《大般涅槃經》原文為：「我為醫王，欲伏外道，故唱是言：無我、無人、眾生、壽命、養育、知見、作者、受者……是故如來於佛法中，唱言無我。為調眾生故，為知時故說是無我，有因緣故亦說有我。」CBETA, T12, no. 374, p. 378c21-26。聖嚴還引《大般涅槃經》表示諸法無我，但實非無我，而是有我，若法是實、是真、是常、是主、是依性不變易者，是名為我，而為眾生故說諸法中真實有我。參見 CBETA, T12, no. 374, p. 379a1-4。

⁴³ 釋聖嚴，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 267。

⁴⁴ 《大方廣佛華嚴經》〈寶王如來性起品〉：「如來智慧無相，智慧無礙，智慧具足，在於眾生身中，但愚癡眾生顛倒想覆，不知、不見、不生信心。」CBETA, T09, no. 278, p. 624a13-15。

洹經》⁴⁵ 等經證，解說如來藏、佛性思想。⁴⁶ 可再一提的是，聖嚴表示如來藏說在印度本來就存在，並以《楞伽經》為根本經典，但此經不僅說如來藏，也講唯識和空，可知《楞伽經》已把這三系整合起來，這也是三系互通的明證之一，⁴⁷ 而之所以會有名相上的不同，主要就是度化不同眾生的暫時施設。⁴⁸

基於佛性和空性是相通的，聖嚴法師認為龍樹中觀學不只講空性，而且也談佛性，他指出在龍樹的著作中亦含有佛性思想。如聖嚴引《中論》〈觀四諦品〉：「以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成」，⁴⁹ 表示「空性」是眾生的主體，成佛的正因；而此「以有空義故，一切法得成」和《中論》〈觀四諦品〉：「若先非佛性，不應得成佛」，可謂相同意趣。對此，聖嚴引青目《中論》之釋來證成這樣的觀點，表示以有空義故，一切世間出世間法皆悉成就；相反的，若無空義，則一切皆不成就，這就好像佛性一樣，如果沒有佛性，則不應得成佛，好比金

⁴⁵ 《佛說大般泥洹經》〈如來性品〉：「如來誘進化眾生故，初為眾生說一切法修無我行，修無我時滅除我見，滅我見已入於泥洹，除世俗我故說非我方便密教，然後為說如來之性，是名離世真實之我。」CBETA, T12, no. 376, p. 883c3-6。

⁴⁶ 釋聖嚴，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 267-268。

⁴⁷ 釋聖嚴，《我願無窮：美好的晚年開示集》，頁 112。

⁴⁸ 聖嚴說：「如果你們想要瞭解佛法各系統是不是真的講得通，可以參考《華嚴心詮》。我在《華嚴心詮》裡，特別將如來藏思想與中觀、唯識，還有與中國禪宗有關的部分指出來，證明這三系是互通的，而這都是經典自己說的。根據經典，佛說有如來藏，是為了方便接引執我的外道，如來藏只是一個假設的名字。否則告訴一般人成佛以後就空了、就沒有了，大家會覺得成佛是一樁很可怕的事，而沒有人願意成佛了；如果告訴他，因為有如來藏，成佛以後就變成如來，而如來是永遠不會消失的，那麼大家都願意成佛了。結果就與外道的神我相同，但這是為了接引計我的外道，所以不能把如來藏當成實有的東西，否則會有問題，實際上它是與空相通的。還有禪宗的『明心見性』，所見的是自性，自性是佛性，而佛性就是無性！此外，唯識宗講三性三無性，所以唯識宗也講無性。雖不一定與中觀說法相同，但就是無自性空，所以佛法是相通的。」釋聖嚴，《我願無窮：美好的晚年開示集》，頁 112。

⁴⁹ 《中論》〈觀四諦品〉，CBETA, T30, no. 1564, p. 33a22-23。

沒有金的特性，即便經種種鍛煉，終究不成金。⁵⁰ 如此，聖嚴認為，空性和佛性在中觀學的見解裡本即相通，若順著「以有空義故，一切法得成」，亦意味著以有佛性故，一切佛得成；或者說，眾生得成佛，必應有佛性，如此空性和佛性本是相通的，而中觀學者亦可視為是一佛性論者。⁵¹

此外，聖嚴法師依阿含法義之「見緣起即見法，見法即見緣起」，⁵² 以及經集部的《佛說稻苳經》「見十二因緣即是見法，見法即是見佛」，⁵³ 把緣起、法、佛視為一體的三名，進而說明自性中的佛，可從緣起法中悟見。如聖嚴引《中論》〈觀四諦品〉：「是故經中說，若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道」⁵⁴ 說明此觀點，表示由緣起法而見自性空，見空性即見佛、見佛性，而見佛性即見四聖諦。⁵⁵ 如此龍樹可視為是一佛性論者，將佛性如來藏當作是空性，在中觀學系統也是可以得到認同的。⁵⁶

⁵⁰ 聖嚴法師：《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 273。不過，這樣的理解仍待商榷，青目釋對「若先非佛性，不應得成佛」之釋文為：「以先無性故，如鐵無金性，雖復種種鍛煉，終不成金。」CBETA, T30, no. 1564, p. 34a26-27。如對照梵藏文本，從此偈頌未必能推導出龍樹主張佛性思想，原偈大體是說：若主張有人在本性上即不是佛陀，無論其如何精勤修行菩提（薩）道，終無法覺悟成佛。《中論》此偈沒有建立佛性觀念，相關討論可見吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，頁 472-475。

⁵¹ 釋聖嚴，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 274。

⁵² 「若見緣起便見法，若見法便見緣起。」〈象跡喻經〉，《中阿含經》，CBETA, T01, no. 26, p. 467a9-23。

⁵³ 《佛說稻苳經》，CBETA, T16, no. 709, p. 817a2-17。

⁵⁴ CBETA, T30, no. 1564, p. 34c6-7。

⁵⁵ 釋聖嚴，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 214。

⁵⁶ 佛性和空相通，或者以空為佛性，聖嚴還以世親《佛性論》作為證明。《佛性論》〈破小乘執品〉云：「小乘諸部，解執不同。若依分別部說，一切凡聖眾生，並以空為其本。所以凡聖眾生，皆從空出故。空是佛性，佛性者即大涅槃。」CBETA, T31, no. 1610, p. 787c5-8。論中清楚表示空為佛性，即小乘分別部以「空」為宇宙人生的根本，一切眾生皆從空出，佛也是從空出，所以空即是佛性。見釋聖嚴，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 214。

總之，聖嚴法師對空性和佛性兩者的相互融通，有他個人的獨到詮釋，認為佛法以緣起性空作基礎，但因應現實需求，融空於真常，而後闡發空性與佛性不二之義理，再善用佛性說，使之普傳來度化眾生。

四、聖嚴法師佛性通空性之詮解特點

聖嚴法師佛性通空性之義理詮解特色，可分以下五點說明：

（一）立基在印度佛教核心法義

雖然聖嚴法師一生不同階段之思想看似有所不同，但或許只是「隱」和「顯」的差異，或者說強調面向之別，⁵⁷ 其思想主軸仍相當一致；亦即他以阿含和般若為佛法根基，以漢傳佛教為關懷所在，晚年更以承傳和發揚漢傳禪佛教為定位，如此自是對於如來藏佛性說高度重視。

聖嚴既以「緣起性空」為思想根基，他即以此佛教的核心法義來揀別佛法之權實，包括任何開悟的宣稱，皆以空性體證與否為判準，例如聖嚴說：

開悟的人，若非中觀見，那他尚未開悟，他的開悟是假的。
執空執有，皆非開悟。講「開悟」悟什麼？悟空性，此空性

⁵⁷ 聖嚴思想大致可分兩期，即開宗前和開宗後。未以「中華禪法鼓宗」定位前，聖嚴的學者性格較濃，盡量維持學術的客觀立場，強調佛教思想的知識面和理智面，例如在《聖嚴法師學思歷程》（頁 203-204）中即表示他不屬特定一宗一派，不一定說自己是禪宗的禪師，或是哪一宗的法師，而只是用禪宗的資料來傳播禪法的修行，認為他的中心思想站在十字路口看街景；然而，開宗立派後，他即以「禪」的承先啟後自期，宗（教）師的角色扮演更為鮮明。

並非頑空。若所悟之空性為頑空，那是外道而非佛道，佛法之開悟，是悟非常非斷之空性。⁵⁸

聖嚴堅守阿含緣起法的根本教義，視《般若經》之空性為緣起的進一步闡釋，再由中觀學來統攝阿含的緣起與般若的性空，以此作為判攝、權衡佛法的依據，認為「緣起性空」是一切佛法所共通（因此天台判為「通教」）；而也正因為「緣起性空」，使得佛法迥異於外道思想。⁵⁹ 同樣的，如來藏佛性說作為佛教流派之一支，所謂的佛性並不是有一東西確切存在，而仍舊是無性或空性，如此皆符合「無常」、「無我」的基本教導。⁶⁰

（二）著重漢傳佛教的思想主調與法義風格

聖嚴法師雖以「緣起性空」為佛教根本，但他更推崇漢傳佛教的包容性、涵融性及適應性，認為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，因此再三強調其思想的立足點是漢傳佛教。⁶¹ 聖嚴認為印度大乘佛教的中觀、唯識儘管哲

⁵⁸ 釋聖嚴、丹增諦深，《漢藏佛學同異答問》，頁 66。

⁵⁹ 如聖嚴說：「佛法的空性，不同於本體的道，是從緣起的萬法而見法法皆無自性，故稱為空；此一『空』義，也不是泛神論者所說遍在的神。總之，佛法去執，凡所有相，皆是虛妄；不論執始、執終，執多、執一，執空、執有，執全體、執兩邊，執永恆、執普遍，都非真佛法，與禪不相應。」見釋聖嚴，〈禪與新心理療法〉，《拈花微笑》，頁 253。

⁶⁰ 聖嚴說：「對一般人而言，『佛性』似乎是有一樣東西的存在，事實上佛性即無性，《金剛經》的『無相』，在《六祖壇經》中又叫作『無性』，早期《阿含經》則叫作『空』、『無常』、『無我』，都是空性的意思。」釋聖嚴、丹增諦深，《漢藏佛學同異答問》，頁 5。

⁶¹ 聖嚴法師曾以〈我的使命與責任〉為題，明確表達他對漢傳佛教的立場（以及對漢傳佛教發展前景的擔憂），聖嚴說：「我是承接印度佛教根本思想，肯定藏傳佛教優良面，卻以漢傳佛教作為立足點，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）乃至藏傳佛教引為漢傳佛教的源頭活水，來滋潤助長漢傳佛教的

學觀念很強，但應用於人間的普遍性及生活化卻有商量餘地。如聖嚴說：

佛教到了中國，比較起來，是喜歡空的，但卻並不喜歡印度的般若空，不論是天台、華嚴、禪之各宗，都是空與有的調和論者，總是要講心和性，所謂清淨心和實性、佛性、法性，都是在空去煩惱妄心之後，尚有一個菩提心或寂滅性，這稱為唯心論的佛教，以心為中心，例如天台稱一念三千，不出一心。或稱自性彌陀，唯心淨土等的觀念，均係空與有的調和論，講真空的同時，又要講妙有，這是由於中國的固有文化，喜簡樸，所以對繁瑣的名相分析的法相唯識學，未能作廣大持久的弘揚；又由於中國文化，重視實際的生活，所以對於一空到底的般若之學，也不能作廣大持久的弘揚。⁶²

聖嚴認為，釋迦牟尼佛出現在人間，就是希望我們將他的教法活用在生活上，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；所以基於這些認知，他選擇了漢傳佛教。聖嚴還說，佛法普及於人間是漢傳佛教的特色，特別是漢傳佛教中的禪佛教；他認為他走的路，便是將印度佛教和中國漢傳佛教的特質結合起來。⁶³

聖嚴如此崇尚融攝性的漢傳佛教，或許亦受到（所研究的）明末佛教影響；如聖嚴認為，明末佛教在中國近代佛教思想史上

發揚光大於現今及未來的世界。否則若以印度佛教及他系佛教來批判修正漢傳佛教，便等於為漢傳佛教舉辦告別式了。這種態度不僅是人類智慧遺產的損失，也是佛教歷史的憾事。」釋聖嚴，《承先啟後的中華禪法鼓宗》，頁 6-7。

⁶² 釋聖嚴，〈因果與因緣〉，《佛教入門》，頁 132。

⁶³ 釋聖嚴，〈如何研究我走的路〉，《聖嚴研究：第一輯》，頁 19-20。

具有重要的地位，其上承宋元、下啟清民，對教內主張「性相融會」、「禪教合一」，以及禪淨律密不可分割，對教外的儒道二教則採取融通的疏導態度。各家所傳的佛教本出同源，之後流佈而開出大小、性相、顯密、禪淨、宗教的局面，到了明末的諸大師，敞開胸襟容受一切佛法，以廣大心量等視各宗各派，立有先驅思想的功勞。⁶⁴ 如此佛教之「一味」，聖嚴在他的著作中多所著墨，佛法的共同目的皆是為了「成熟眾生，莊嚴國土」，而他希望透過漢傳佛教觀點的詮解，來使人重新認識佛教。⁶⁵

（三）從佛性思想展現漢系佛法之包容性與消融性

聖嚴法師曾表示，他的思想屬於漢傳佛教，不管是哪一種學說，只要經過他的詮釋，就變成了漢傳佛教的學說。如唯識、中觀是屬於印度佛教的學說，但是經過他的詮釋以後，就融入了漢傳佛教的內涵；包括原屬於漢傳佛教的「禪」，在他的詮釋下，亦把印度的中觀、唯識思想結合起來。⁶⁶

事實上，聖嚴認為漢傳佛教祖師們的智慧，本在於消弭宗派間的對立，故他不願看到各個傳統自以為是，各行其道，反認為各宗各派應是一家人、同一系統，而不認同把佛法弄得支離破碎。⁶⁷

⁶⁴ 至於性相能否融會，顯密是否一源，台賢可否合流，儒釋道三教宜否同解，聖嚴表示仍待討論，但明末諸大師因時代潮流之要求而彼此容忍、相互尊重的努力，必須給予肯定。見聖嚴法師立正大學博士論文《明末佛教研究》自序。

⁶⁵ 聖嚴法師說：「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。」釋聖嚴，〈以研究「聖嚴」來推動淨化世界〉，《聖嚴研究：第一輯》，頁 34。

⁶⁶ 釋聖嚴，〈以研究「聖嚴」來推動淨化世界〉，《聖嚴研究：第一輯》，頁 29。

⁶⁷ 聖嚴說：「如果不瞭解漢傳佛教祖師們的智慧，就會斷章取義，說這是小乘的、那是大乘的，這是唯識的、那是中觀或是如來藏的，把他們區隔開。他們本來是一家人，本來是源自於同一個系統，結果變成：你研究唯識，所以是唯識學派的；你研究中觀，所以是中觀學派的；你研究如來藏，所以是如來藏學派的。」

其中融合所憑藉者，聖嚴認為如來藏說是關鍵，他認為任何宗派的對立，如中觀、唯識的對立，可藉由如來藏說得到調和，因為中觀與唯識一者偏空、一者重有，而如來藏空、不空兩邊都講，消解了各種論爭。⁶⁸ 如聖嚴又說：

千百年來的漢傳佛教主流諸宗，也就是持續依靠著佛性如來藏的思想信仰而生存發展下來的。其主要原因是如來藏我的思想，富有極廣大的適應性和消融性……⁶⁹

以及說：

由此可知，中觀見及唯識見的思想，為什麼在漢文化社會中，只被少數人當做學問來研究討論，而未能成為被廣大社會運用在生活信仰及實際修行中的原因了。相反地，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，便形成了漢傳佛教普及信仰的主流。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。⁷⁰

或是說，這個人專門研究小乘，是小乘佛教；那你專門研究律，就是律宗；而他專門念佛，那就是淨土宗。這就形成了中國佛教的種種派系，變成支離破碎的，這是分河飲水，已經非常可憐，大家彼此還要對立。」釋聖嚴，《我願無窮：美好的晚年開示集》，頁 109。

⁶⁸ 如聖嚴說：「至於大乘的『如來藏』思想是從哪裡來的？這似乎是在『空』、『有』兩種思想之間的調和。中觀思想偏重於『空』，唯識思想偏重於『有』，如來藏思想則是兩邊都講，所以有『空如來藏』和『不空如來藏』。」釋聖嚴，《承先啟後的中華禪法鼓宗》，頁 32-33。

⁶⁹ 釋聖嚴，《華嚴心註：原人論考釋》，頁 270。

⁷⁰ 釋聖嚴，《華嚴心註：原人論考釋》，頁 273。

聖嚴法師認為漢傳佛教具有整合性、適應性、包容性、消融性等特質，這和印藏二地的佛法都不一樣，佛法要擺脫對立、對抗，有賴於漢傳佛教的特質；而形塑漢傳佛教特質最重要的憑藉，即在於如來藏思想。此外，這樣的適應性、消融性等特質，聖嚴認為亦顯示出最高教法，古德即判攝佛性說為最了義的佛法，聖嚴也順此來表達他對佛性思想的重視與肯定。⁷¹

（四）發揮禪宗統攝佛性和般若的取徑

由上可知，聖嚴思想中存在高度的調和性格，空性和佛性的融攝即是一例；此如辜琮瑜所認為，聖嚴以「緣起性空」思想為起點與歸趨，而其主體信念卻是「佛性真如」思想。⁷² 而此一融攝傾向，如前所述，乃受到漢傳佛教之深刻影響，除漢傳佛教之天台、華嚴外，融合諸宗精華的禪宗更是其一，⁷³ 其中禪宗所重的《六祖壇經》，可說是統攝般若空性與如來藏佛性當中最具代表性的典籍之一。如聖嚴表示《六祖壇經》的思想系統統合了般若和佛性，《壇經》雖引用到《般若經》，實則是沿襲如來藏的觀點，乃是用般若的空慧實證真如佛性，而禪宗所謂的「明心見性」即在於此。⁷⁴

⁷¹ 其中宗密即是一例，如聖嚴說：「如來藏系的思想之所以特別受到漢傳佛教的歡迎，且被普遍而持久不衰的弘傳，是因為《華嚴經》說：『眾生皆具如來智慧』，又說：『初發心時，便成正覺。』以及《涅槃經》說：『一切眾生，悉有佛性。』便使得大家生起了都能有機會頓悟成佛的信心，也顯示了大乘佛教生佛平等的偉大思想。這也正是宗密大師會將如來藏系的大乘佛法，置於五教之中最高層次的原因，於是《原人論》便稱此一層次，為『直顯真源』的『佛了義實教』了。」釋聖嚴，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 250。

⁷² 辜琮瑜，《聖嚴法師的禪學思想》，頁 135-137。

⁷³ 聖嚴認為漢傳佛教是大乘佛法的極致發揮，其中禪宗更是融合諸宗精華。見釋聖嚴，《承先啟後的中華禪法鼓宗》，頁 36、44。

⁷⁴ 見釋聖嚴，〈《六祖壇經》的思想〉，《禪與悟》，頁 263。以般若的方法實現如來藏體證的目標，而達「明心見性」，聖嚴多所強調，如他又說：「其實

換言之，聖嚴之統攝佛性和般若，和他的禪宗背景和自身定向有一定關係，而中國禪宗最重要的典籍（之一）即是《六祖壇經》，如此他依禪宗暨《壇經》思想，作出佛性通於空性的主張，應是不難理解的。如聖嚴曾表示，禪宗的《六祖壇經》講「無住」，不住於前念、今念、後念，亦即於諸法上念念不住，乃是中觀的思想，而中觀思想源於般若思想，如所謂「無住」的觀念是來自《金剛經》的「應無所住而生其心」，因此可看出《六祖壇經》和般若、中觀思想都有密切關聯。⁷⁵

聖嚴指出，中觀和如來藏本是兩個不同的義理系統，但在禪宗得到一定的統合。他表示中國禪宗傳自六世紀印度的菩提達摩，也就是中國禪宗的第一代祖師，他的思想依據是四卷本的《楞伽經》，北宗禪即是依循《楞伽經》的思想傳統。南宗的六祖惠能雖也接受《楞伽經》的思想體系，但他卻以《金剛經》為禪法依據，因此《六祖壇經》固然可看到濃厚的如來藏思想（此即受了《楞伽經》系統影響），同時亦可發現特別強調般若和智慧的功能，所以又屬般若思想的傳承。聖嚴表示，照道理來說，般若思想屬於「空」，也可說屬於中觀哲學範疇，而《楞伽經》在唯識之外更強調如來藏，實際是以如來藏思想之發揮為重心，乃是印度大乘佛教的另一個系統。從中觀的立場看般若，若得般若即見諸法自性是空，這本身就是目的，不再另立如來藏、佛性、法性等名目，但是從如來藏系統來看，般若只是功能不是其本體，

《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。」同前書，頁 265-266。

⁷⁵ 釋聖嚴、丹增諦深，《漢藏佛學同異答問》，頁 63。

這樣的功能必定有所屬，所以產生了如來藏和佛性等思想。然而在《六祖壇經》中，卻有統一兩者的企圖，雖讓人見到般若思想，但實際上是以如來藏為根本，使得《壇經》兼具般若和如來藏兩種思想。⁷⁶

由此可知聖嚴之融攝空性和佛性，和禪宗發展暨《壇經》思想有一定關係。他認為達摩禪法是從如來藏系統的《楞伽經》出發，發展到五祖、六祖都宣講《金剛經》，如此如來藏的佛性，加上《般若經》的空性，奠立禪宗思想的發展，但事實上如來藏的佛性即是般若的空性。⁷⁷

（五）著眼於實用導向的佛學詮釋

聖嚴法師表示，他並非僅只是研究某種思想或學說而已。他認為自己並非學究型的人，不是為研究而研究，而主要是為了讓傳統佛教與現代社會結合而研究。他還說，如果佛學只是擺在圖書館，對學者來說雖然有用，但對整個社會而言，用處不多、影響不大；因此為了讓現代社會的人能夠理解、運用印度或中國古代大德祖師及大居士留下的著作，他才研究它們，然後把它們帶回現代社會。聖嚴舉例表示，中華佛學研究所辦了許多場國際學術會議，皆以「傳統佛教與現代社會」為主題，目的就是希望將傳統佛教的思想、理論與方法，運用在現代的社會。⁷⁸ 而因應現代人的實際需求，聖嚴認為如來藏說在各種一神論的宗教文化圈

⁷⁶ 見釋聖嚴，〈《六祖壇經》的思想〉，《禪與悟》，頁 265-266。雖然《壇經》調和佛性與空性之說，試著把如來藏和中觀兩系合而為一，但這兩者果真可融通嗎？聖嚴也曾作出這樣的探問，只不過他尚未進一步展開析辨與論述，只表示這是值得討論的問題。同前書，頁 265。

⁷⁷ 見釋聖嚴，《承先啟後的中華禪法鼓宗》，頁 59。

⁷⁸ 見釋聖嚴，〈以研究「聖嚴」來推動淨化世界〉，《聖嚴研究：第一輯》，頁 29。

中，乃是非常實用、可普遍應用的；⁷⁹ 也表明他自己受用最多、弘化最好用、也最能被大眾接受的，還是如來藏的信仰。⁸⁰

聖嚴此一觀點，可說與實情相符。例如活躍於國際舞台的十四世達賴喇嘛雖屬宗喀巴格魯派（黃教），繼承中觀學派系譜，其個人也推崇龍樹中觀學，但也相當重視佛性思想，不管在公開場合或各式出版皆表達出人人都具有如來智慧德相，以佛性說為佛教的中心思想，⁸¹ 強調人內在的清淨本心，認為「心」的最底層有一原初內在心（primordial innate mind）；⁸² 甚至他也認為藏傳佛教特有的「無上瑜伽」即是進入心的微細層次，以細心、淨光根本心來入道。⁸³ 可知達賴喇嘛雖傳承自中觀學的思想傳統，但亦深刻受到如來藏的影響，以之應用在度化眾生上，讓「畏無我句」者也能領受佛教信仰，並於解說佛性思想時，引入中觀空正見，如表示「佛性是心的空性」等。⁸⁴

至於如來藏思想為什麼最容易弘化普傳而得到大眾的接受？聖嚴表示，如來藏思想能使發心的菩薩，願意去接受一切眾生都

⁷⁹ 聖嚴說：「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。」釋聖嚴，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 272。

⁸⁰ 釋聖嚴，《自家寶藏：如來藏經語體譯釋》，頁 7。

⁸¹ 十四世達賴喇嘛著、葉偉文譯，《相對世界的美麗：達賴喇嘛的科學智慧》（*The Universe in a Single Atom: The Convergence of Science and Spirituality*），頁 165。

⁸² The Fourteen Dalai Lama etc., *Meditation on the Nature of Mind*, p. 10.

⁸³ 丹增嘉措（十四世達賴喇嘛）著、陳琴富譯，《藏傳佛教世界：西藏佛教的哲學與實踐》（*The World of Tibetan Buddhism*），頁 91-92。

⁸⁴ 十四世達賴喇嘛的佛性觀點，以及他對佛性和空性的會通，可見達賴喇嘛（Dalai Lama）、圖丹卻准（Thubten Chodron）著、項慧齡譯，《達賴喇嘛說佛教：探索南傳、漢傳、藏傳的佛陀教義》（*Buddhism: One Teacher, Many Traditions*），頁 354-367。

是現前菩薩未來佛的觀念，而既然所有的人都是菩薩，也將能成佛，因此發心菩薩願意尊敬、尊重每一個人。把人生任何的境遇，一切順、逆兩種因緣的發動者，都看作是順行菩薩及逆行菩薩，都可視為菩薩的現身說法，而幫助自己改變人生的態度。因此，聖嚴表示若要推動「人間淨土」的建設工程，佛性如來藏的信仰就太重要了。⁸⁵ 可知，聖嚴在這樣考量下，兼顧理想和現實，正視並重用如來藏的價值，以達到「開權顯實」的目的，一方面符合方便教化所需，另一方面又具有一定哲學深度。

五、相關問題之反思及初評

以上簡介聖嚴法師對佛性通於空性之詮解及其詮解特點，其中應有不少問題值得深究，本文初步提出三點反思和評論如下：

（一）在印順法師影響下走太虛大師的路

聖嚴的觀點有他的論證理據和特色，與太虛、印順和牟宗三各不相同，然這三位思想家又會如何回應聖嚴呢？聖嚴和三位思想家會進行怎麼樣的可能對話，乃是有待深入探究的課題。然而，聖嚴和三位思想家之間也並非截然對立，而卻是有交互重疊之處，特別是聖嚴和太虛以及印順同為僧人，帶有濃厚的宗教情操與學問性格，而且聖嚴的思想也深受兩位大師影響，似可以看出聖嚴有意統合太虛和印順之歧見，⁸⁶ 而提出自己的理解，以下即

⁸⁵ 釋聖嚴，《自家寶藏：如來藏經語體譯釋》，頁 6。

⁸⁶ 聖嚴除統合太虛和印順之歧見，他的觀點和牟宗三亦有可類比處。如牟宗三認為六祖惠能的禪學思想近於天台圓教系統，皆以佛性為體、般若（空性）為用，佛性和空性兩者縱貫橫攝其中，構成一圓滿體系，只不過相對於牟宗三之強調「互補」，聖嚴更著重「互通」。牟宗三對禪宗暨惠能禪的判攝可見《佛性與般若》（下），頁 1039-1070。

試著說明聖嚴觀點可能之思想向度。

聖嚴明白表示：他走的路乃在於「結合印度佛教和漢傳佛教」，雖然受印順影響很深，但他走的路一開始就和印順不同，而是走太虛大師及東初法師的路，以中國佛教為主。⁸⁷ 聖嚴既是走太虛的路線，但又承認印順判教之真實性，因此如何調和太虛和印順之間佛教見解的出入，成了他必須回應的問題。或可以說，聖嚴調和佛性與空性的路徑，某種面向而言亦在於調和太虛與印順之異，即相對於太虛主張佛性說高於空性，而印順認為空性說高於佛性，聖嚴認為空性相通於佛性。此外，相對於太虛重於中國佛教思想傳統，印順更強調印度初期大小乘佛法（如他說「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解」⁸⁸），所以這樣的調和亦可說是他「結合印度佛教和漢傳佛教」思想路數的展現（之一），意圖拉近中國佛教和印度佛教之間的距離，搭築一個可相

⁸⁷ 聖嚴表示：「在我成長的那個年代，佛教界是以太虛大師、印順長老的思想為主流。當時台灣佛教界約有三、四十年的時間，幾乎一面傾向以印順長老的思想為依歸，在那樣的時代風氣下，我也順隨潮流，追尋印老的思想，因此我受印老思想的影響，可謂相當之深。我十分感恩印順長老帶給我的啟發，然而我走的路，一開始就跟長老不同。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；而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，其普遍性及生活化的推廣、應用，則仍有商量的餘地。事實上，釋迦牟尼佛在人間出現，就是希望我們將他的教法活用在上生活上，融入生命之中，並普遍在人間推廣，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。基於這些認知，我選擇了漢傳佛教。將佛法普及於人間，是漢傳佛教的特色，特別是漢傳佛教中的禪佛教。不過，禪佛教本身的理論依據，與原始印度佛教密切相關，也與中國其他宗派交互影響，因此我走的路，便是將印度佛教和中國漢傳佛教的特質結合起來。」釋聖嚴，〈如何研究我走的路〉，《聖嚴研究：第一輯》，頁 19-20。可一提的是，聖嚴所謂走太虛、東初的路，不代表不走佛陀的路；相反的，正是因為要走佛陀的路，所以才走太虛、東初的路，接受太虛、東初等的佛法判釋，通往成佛之路。

⁸⁸ 釋印順，《印度之佛教》，頁 a7。

互溝通，乃至相互欣賞的橋樑。⁸⁹

進言之，聖嚴以中國佛教為自身之定位，對如來藏思想有高度的認同；但從他的論述中可知他對印順觀點的關注（以助於思索漢傳佛教的發展問題），明確知道印順對於如來藏的判攝，如此聖嚴不免要作出一定回應和解釋，如他說：

如來藏的思想，是最受漢藏兩系大乘佛教所信受的，雖於近代善知識之中，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。⁹⁰

雖然上述中，聖嚴並未明說「善知識」所指為何，但不難發現印順乃是其所指（之一）；而在聖嚴其他著述中，即明確提到印順對如來藏的負面評價。⁹¹ 如此，聖嚴接受印順對如來藏的學

⁸⁹ 對於聖嚴與太虛、印順間的同異，特別是「人間淨土」、「人生佛教」及「人間佛教」之間的討論，可參林其賢，〈聖嚴法師人間淨土思想立場的抉擇〉，《聖嚴研究：第二輯》，頁 155-198。

⁹⁰ 釋聖嚴，《自家寶藏：如來藏經語體譯釋》，頁 3。

⁹¹ 聖嚴說：「也因為部分學者，比如印順長老，他對中國現代佛法的貢獻很大，但是他不認同如來藏，對於漢傳佛教是站在否定的立場。也因此漢傳佛教系統裡的人，對於自己的漢傳佛教沒有信心，也不願意肯定它、研究它，這是非常可惜的一樁事。」釋聖嚴，《我願無窮：美好的晚年開示集》，頁 111。相關論點，聖嚴還說：「千百年來的漢傳佛教圈內，很少有人懷疑如來藏思想的正統性及正確性，然到西元十九、二十世紀，即有學者從佛教聖典成立史的角度，從文獻內容考察了思想史的演變，便提出了新的看法，認為印度大乘佛教，可分為初、後的二期，如來藏的思想及信仰，是屬於印度的後期大乘教。此在漢文化圈內，是以印順長老的研究最為卓越，他在一九八一年出版一冊《如來

術研究，意即肯定有其「資料的客觀性」和「剖析的正確性」——也就是說，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；但是，聖嚴同時表示他更相信如來藏思想並不違背緣起空義，而具有寬容性。⁹²

可知，聖嚴雖承認印順對如來藏的學術觀點，但他仍保有對如來藏的信仰，相信如來藏和緣起空義不同，但卻不相違背。⁹³ 也因此他一方面必須提出對如來藏特有的詮解，另一方面也對中國佛教傳統作創造性及正面性的轉化；可以說聖嚴的諸多著述，一大部份是站在漢傳佛教的立場上，去回應印順的佛學見解，⁹⁴ 可以說他是在印順法師思想深刻影響下，走太虛大師所倡導的漢傳

藏之研究》，資料考證和論證，都是極具學術價值的。」釋聖嚴，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 265。

⁹² 如此，聖嚴對印順觀點之承接與抉擇，成了可以探討的問題；事實上，聖嚴亦曾明確表示他和印順之間有什麼差別，乃是可研究的題材之一。見釋聖嚴，〈以研究「聖嚴」來推動淨化世界〉，《聖嚴研究：第一輯》，頁 35。

⁹³ 如此，聖嚴的學術見解和主體信念之間看似有所落差；也因此，陳英善認為這是聖嚴思想的一個挑戰或限制。換言之，陳英善認為聖嚴不應接受印順觀點，否則會帶來理論上的困境、困思，而若接受傳統中國佛學的觀點，把如來藏和緣起性空視為是一體的兩面，空有乃圓融一際而不存在對立，則沒有這個問題。陳英善，〈聖嚴思想與如來藏說〉，收於《聖嚴研究：第一輯》，頁 383-414。對此之回應，可見林建德，〈印順及聖嚴「如來藏」觀點之對比考察〉，《臺大中學報》40，頁 291-330。

⁹⁴ 例如以下這段話，一部份似也看作他對印順的回應，聖嚴說：「佛法是通的，包括龍樹的中觀，世親和無著的唯識，以及我們認為是馬鳴、龍樹所代表的如來藏。但是以現在學者們的角度，他們認為凡是如來藏的東西都與龍樹沒有關係，也不承認馬鳴這個人的存在。因此對於漢傳佛教，特別是《大乘起信論》、《楞嚴經》、《圓覺經》幾部書，都採取否定的態度，對於我們平常誦念的《藥師經》、《地藏經》，也認為是偽經，都不是印度的經典。因此，中國的佛教就不能認祖歸宗，變成了外道的佛教！」釋聖嚴，《我願無窮：美好的晚年開示集》，頁 111。不過，以上引述僅能視為聖嚴對印順的初步回應，在於印順確實不認為龍樹主張如來藏思想（是了義的），但印順並未對《大乘起信論》、《楞嚴經》、《圓覺經》等書採取否定的態度（這當也是對於支那內學院及一些日本學者所發）。

(或中國)佛教的路。

(二) 重於禪宗思想的調和立場

聖嚴曾表示，他是傳承虛雲、太虛、靈源、東初四位大師，⁹⁵在這傳承中，四位大師皆與禪宗有密切關係。如聖嚴分別從東初和靈源傳承曹洞宗與臨濟宗兩個禪宗法脈，其中東初是太虛的學生，而靈源是虛雲的弟子；太虛屬佛教現代化改革派的靈魂人物，而虛雲被公認為近現代偉大的禪門巨擘，如此聖嚴認為自己是紹續這四位佛教大德，而他們基本的定位都是中國佛教。

因此聖嚴雖融攝現代和傳統於一身，但仍舊以中國佛教為主體，特別是中國佛教的禪宗。也因此聖嚴所作的調和可說是禪宗式的調和，包括太虛大師本身的思想傾向，亦以「禪」的繼承為主，此如印順所說：太虛的宗教生命是禪，是受過天台與般若影響的禪，而且在空性思想的引發下，引領浪漫之佛教革新運動。⁹⁶值得注意的是，聖嚴傳承這四大師之中，並不包含印順，雖然聖嚴表示受印順影響很深，但並不認為是他的門生，只認為是他的晚輩和思想的受益者，雖然未走印順的路線，但對他有極高的敬意，對他非常感恩。⁹⁷

而既然聖嚴深受禪宗的兩個傳承，對禪宗有深厚情感，如此進行調合時可以看出他善用「禪」的特質，靈活展開彈性教化的

⁹⁵ 在法鼓山世界佛教教育園區的開山紀念館中，可以看到法鼓山的精神根源與法脈傳承，主要來自這四位大師——包括「人間淨土」思想的啟蒙者太虛大師、奉獻於整頓和重建道場的虛雲老和尚，以及聖嚴法師二度出家時，曹洞宗法脈親教師東初老人，與臨濟宗法脈的師承靈源老和尚。

⁹⁶ 釋印順，《華雨香雲》，頁 292-293。但顯然太虛和聖嚴所理解的禪未必全然一致，太虛可以說是以佛性說為根基，而旁攝空性為方法，接近於天台的立場。

⁹⁷ 見聖嚴「序」，收於釋恆清，《印順導師九秩華誕祝壽文集》，頁 3。關於印順和聖嚴之思想比較，另可參拙文〈「抉擇」與「傳承」：印順和聖嚴對於「中國佛教」的兩種立場〉，《人間佛教研究》7，頁 177-212。

一面。⁹⁸ 事實上，禪宗思想本身即具有多元面貌，若從思想史考察，禪宗哲學的確滙集不同的思想傳承，但統攝而言，禪的兩大思想源流，不外是佛性與空性。如楊惠南亦指出禪宗的兩大思想傳承是「般若」與「佛性」，楊惠南說：「影響中國禪，特別是『南禪』的第一個佛教思想，是《般若經》裡的『般若思想』。另一個影響中國禪的佛教思想，是《楞伽經》裡的『佛性思想』。」⁹⁹ 但在此兩者之間，究竟「禪」是以佛性思想為主，還是般若思想為重？這之間偏向的不同，以及關聯之認定，有著不同詮解之可能。

暫撇開繁複的歷史考證等問題，依《壇經》本身所呈顯的思想，可知有兩個禪學思想傳統，一是以神秀為代表的「住心看淨」的法門，¹⁰⁰ 認為「心」是真實存在；相對的，惠能卻一反此說而主張「知心如幻」，認為心固然存在，但卻也是如幻似化的。這兩種立場可分別以《壇經》之名偈來作說明，即以神秀之「身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，勿使惹塵埃」，對照於惠能之「菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃」。¹⁰¹

⁹⁸ 聖嚴重於禪宗為主的調和立場，只是一種立場，而不是唯一的，尚有其他調和之可能，如可對比於天台式的調和（如天台智者乃至於當代的牟宗三之詮解進路）。

⁹⁹ 楊惠南，〈禪宗的兩大思想傳承——般若與佛性〉，《禪史與禪思》，頁 1-55。另外，陳平坤也認為六祖慧能的禪法旨在調和、會通「般若空」和「佛性有」間的差異，使得「禪」本土化（即中國化）並落地生根，見陳平坤《慧能禪法之般若與佛性》。

¹⁰⁰ 如神會指出神秀的禪法特色是：「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證。」胡適校《神會和尚遺集》，頁 285。

¹⁰¹ 在《壇經》中，惠能顯然批判神秀的禪法，如《六祖大師法寶壇經》說：「此門坐禪，元不著心，亦不著淨，亦不是不動。若言著心，心元是妄，知心如幻，故無所著也。若言著淨，人性本淨，由妄念故，蓋覆真如。但無妄想，性自清淨；起心著淨，卻生淨妄。」CBETA, T48, no. 2008, p. 353b8-12, 以及《壇經》：「臥輪禪師偈曰：『臥輪有伎倆，能斷百思想，對境心不起，菩提日日長。』師聞之，曰：『此偈未明心地，若依而行之，是加繫縛。』因示一偈曰：『惠

可知，禪宗初期雖以佛性開演教法，但空性的攝入是一重要轉折，如此「禪」又兼具空性內涵，而順應著《般若經》的教導法門。¹⁰² 如此，聖嚴法師之融通佛性與空性，可說是繼承以及回歸《壇經》的思想特色。事實上，佛性與空性之相通，在一些經典裡確已如是立說，如《勝鬘經》、《大寶積經》等提到：「如來藏智是如來空智」¹⁰³、「如來藏者，即是如來空性之智」¹⁰⁴、「如來藏智，名為空智」¹⁰⁵等，不勝枚舉。或者，以「空」及「不空」之兩種如來藏空智，都可說有融會空性和佛性的企圖，¹⁰⁶ 而這些意涵都被後期的中國佛教攝取，且進一步發揮，禪宗亦復如此。不過，可略為一提的，聖嚴雖重視圓通融會，卻反對雜修雜學，而不知本末先後，認為一味混同將有其流弊。他表示能善巧

能沒伎倆，不斷百思想，對境心數起，菩提作麼長。」CBETA, T48, no. 2008, p. 358a26-b3。

¹⁰² 如聖嚴說：「《心經》說『行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空。』這是觀慧，而非定境；『般若波羅蜜多』是慧，看到五蘊皆空，即是『見色明心』。世間的次第定中不能開悟，因開悟不在定中，所以禪宗講成佛不在打坐，打坐不能成佛。《六祖壇經》不主張教人『坐著看心觀靜（淨），不動不起』的修行法。」釋聖嚴、丹增諦深，《漢藏佛學同異答問》，頁56。其中禪宗「無心」的強調，可視為空性義的體現，可參考鄧克銘，《心性與言詮：禪宗思想研究論集》。

¹⁰³ 《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》卷1，CBETA, T12, no. 353, p. 221c13。

¹⁰⁴ 《大寶積經》卷119，CBETA, T11, no. 310, p. 677a19-20。

¹⁰⁵ 《究竟一乘寶性論》卷4〈無量煩惱所纏品〉，CBETA, T31, no. 1611, p. 840a27。

¹⁰⁶ 如《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》卷1說：「世尊！有二種如來藏空智。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。世尊！此二空智，諸大聲聞能信如來。」CBETA, T12, no. 353, p. 221c16-19。《大寶積經》卷119：「世尊！此如來藏空性之智，復有二種。何等為二？謂空如來藏，所謂離於不解脫智、一切煩惱。世尊！不空如來藏，具過恒沙佛，解脫智、不思議法。世尊！此二空智，諸大聲聞，由信能入。」CBETA, T11, no. 310, p. 677a21-25。《究竟一乘寶性論》卷4〈無量煩惱所纏品〉：「是故，《聖者勝鬘經》言：『世尊！有二種如來藏空智。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，不思議佛法故。』」CBETA, T31, no. 1611, p. 840a16-19。

綜貫一切佛法是「大師」的胸懷，但「大師」不常出世，保險的作法是腳踏實地專弘自己所長的一宗一門，而作一個「宗師」。¹⁰⁷

（三）接受實然並善用應然

聖嚴所採取的調和路徑，可否被廣泛接受？在調和中是否仍有不調和？不少問題仍待進一步討論。例如佛性論者通常主張佛性可融通空性，但空性卻未必接受佛性，像印順認為佛性與空性之相通，雖融性空於真常，但骨子裡仍是真常，甚至依舊是「徹底之真常」¹⁰⁸。相對的，太虛認為「大乘以佛為本」，佛性說為佛陀思想的中心，而旁開性空與唯識二學，佛性未必通於空性，而卻是高於空性。

聖嚴清楚知道學術研究「實然」（what is）的抉擇與判攝，如下兩段引文可看出聖嚴對《壇經》思想「實然」定位的重視或尊重：

《六祖壇經》中雖講佛性、自性，卻不講空性。實證空性的「空」是般若中觀的講法，此「空」即是中，不執左，不執右，亦不在中間，既非勝義諦，亦非世俗諦，若分別勝義諦及世俗

¹⁰⁷ 聖嚴法師在《明末佛教研究》第三章第五節〈性相融會的佛教思潮〉中說：「佛法宜從基礎紮根，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。」釋聖嚴，《明末佛教研究》，頁 194-195。

¹⁰⁸ 釋印順，《印度之佛教》，頁 a5。

諦，那還是有而不是空。如用中觀的立場來判定禪宗，是屬有宗非是空宗，因他仍主張有佛性和自性。¹⁰⁹

以及說：

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」，事實上，「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，判定禪宗屬如來藏系統，而非中觀性空之系統。¹¹⁰

但作為宗教師，他也善用宗教修行「應然」(what ought to be)的指引與教化功用；亦即作為一名學者，他知道《壇經》在純正中觀學家（暨現代學者）判定下未必能說是空宗，而是有宗，但他認為「禪」的靈活、柔軟和活潑可以有所轉化，而未必只採取單一立場。

如此，聖嚴認為佛性通於空性，會是何種意義下的相通？此涉及聖嚴對於相通意涵的理解，這之間有各種可能。例如這樣的相通是「應然」意義下的相通，抑或是「實然」意義的相通呢？若是應然義，則佛性當和空性結合，雖然佛性實際上（或實然上）未必和空性相合。¹¹¹ 本文初步認為，所謂佛性通於空性，與其說

¹⁰⁹ 釋聖嚴、丹增諦深，《漢藏佛學同異答問》，頁 59。

¹¹⁰ 釋聖嚴、丹增諦深，《漢藏佛學同異答問》，頁 63。

¹¹¹ 除了實然與應然之分，亦可進一步去分析，所謂的互通或相通是什麼意義？其和相當於（equal to）、相近於（close to）、相等／同於（identical to、the same as）、相似於（similar to）、相應於（correspond to）、相關於（relevant to）等語詞的異同關係，都有待進一步釐清。

是「實然」義下之理解，或許更該說是「應然」義的詮釋，亦即聖嚴在「實然」的理解下試著導向「應然」。換言之，聖嚴法師或可接受佛性與空性「實然」上有別，如中觀學家所認為的那樣，但在「應然」上卻可解釋成一致的意義，亦即並不是本來就一樣，而是將之詮解成一樣，以作正向的引導和轉化。¹¹²

相較於緣起與空性之相通（如中觀學所說），佛性與空性之相通，這兩者的相通並不一樣，前者較是屬於實然意義的相通，亦即從緣起的概念可分析出性空之概念，這在哲學上稱為「分析概念」（analytic concept）；例如「三角形」概念本身分析可得「三個角」，從「單身漢」（bachelor）的概念本身，可以分析出或推導出「未婚男」（unmarried man）的概念。¹¹³ 相對的，我們未必可從佛性的概念分析出空性之概念，而是透過詮釋把兩者說成是一致的，如說「佛」是如來、天人師、正遍知、世尊、無上士、調御丈夫、善逝、明行足、世間解等稱號，可說是後來加上去的〔哲學上稱為「綜合概念」（synthetic concept）〕，而不是「佛」

¹¹² 這樣的正向引導、轉化，筆者曾於文章中作喻，表示聖嚴擅於在原來調味過後的藥水中，加添有益病情的純正原料（相對的，印順是從藥水中分析出純正原料以及調味料的不同），如他把佛性解釋成空性，強化佛性之空性意義，亦可說是一例。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》40，頁325。

¹¹³ 對於緣起邏輯上蘊涵空性，反之亦如是，牟宗三即持此看法。牟宗三即藉由分析（analytic）及綜合（synthetic）兩種分類來解釋「緣起（生）」與「性空」，如《佛性與般若》說：「如果以『緣生』為大前題，就緣生之為緣生而不增不減，則由緣生即可分析地至那『緣起性空』一通則，而『緣起性空』一語本身亦是分析語：由緣生分析地即知無自性，由無自性分析地即可知緣生。故『緣生無性』非綜和語。」意即從「緣生」不增不減作分析，可得「緣起性空」之通則，從「緣生」分析出「無自性」，而「無自性」又可分析出「緣生」；可知兩者是一致的、同等意義的，從其一可分析出另一。見牟宗三，《佛性與般若》（上），頁89。

這個概念本身可析導出來的。¹¹⁴ 又好比深具詮釋意識的《解深密經》以「三性、三無自性性」詮解「一切法無自性」或「空性」之意涵，使般若經教「無自性」的意義得以顯明，然空性這個概念自身未必邏輯蘊含著三性三無性，而是進一步透過解釋，把其說成一樣，作為空義的展開，¹¹⁵ 故依如此的詮釋進路來說佛性和空性相同、相當、相通或一致等，¹¹⁶ 乃屬於「應然」意義，而未必是「實然」意義（意即應該理解成一致，而實情本身未必如此）。

對於「應然」和「實然」意義的區別，當值得我們注意，例如成佛是必然還是可能之相關討論也是一例。亦即，成佛實際上僅是一種可能性，而未必皆能成辦，如種子可能但未必一定長成大樹（尚待多方因緣具足）；然而為增長信心、起鼓勵作用，則在理想上不只說應當成佛，而且也說必定成佛。對於成佛是可能性還是必然性，不同佛典的看法亦未必一致，如就《般若經》之強調「不證實際」，¹¹⁷ 認為「正性離生」或「已入正位」，則不復能發大菩提心或阿耨多羅三藐三菩提心，¹¹⁸ 但一些大乘經典

¹¹⁴ 如前所述，聖嚴法師認為佛性＝無常＝無我＝無自性＝空性＝法性＝覺性＝法身，這樣的「異名同指」，或也近似於佛有不同稱號作同一指涉。

¹¹⁵ 意即從「空性」概念之所以得出「遍計所執」、「依他起」、「圓成實」之三性，乃與闡釋者對於「空性」義蘊之理解和詮說有關，而未必可以直從「空性」概念本身得此三性。

¹¹⁶ 之所以將相同、相通、相當等並陳，乃試著保留較寬泛的意義，這應也符合聖嚴法師的本意，畢竟他的重點在調和，而未必是作明確細分。

¹¹⁷ 《大般若波羅蜜多經（第 401 卷－第 600 卷）》卷 412〈到彼岸品〉：「舍利子！諸菩薩摩訶薩雖得靜慮、無量、無色，住遠離見、寂靜見、空無相無願見而不證實際，不入聲聞及獨覺地，超勝一切聲聞、獨覺。」CBETA, T07, no. 220, p. 65c24-27。

¹¹⁸ 《大般若波羅蜜多經（第 401 卷－第 600 卷）》卷 425〈帝釋品〉：「橋尸迦！諸有已入聲聞、獨覺正性離生，不復能發大菩提心。何以故？橋尸迦！彼於生死已結界故。此中若有能於無上正等菩提發心趣者，我亦隨喜。何以故？橋尸迦！諸有勝人應求勝法，我終不障他勝善品。」CBETA, T07, no. 220, p. 134b8-13。鳩摩羅什所譯之《小品般若波羅蜜經》經文：「若諸天子未發阿耨

（如《法華經》「一佛乘」思想）認為一切眾生皆可共成佛道，連證入聖果的阿羅漢最終也將「迴小向大」而成佛。可知，般若經教認為事實上不能成佛，但仍勸發菩提心，因為「上人應求上法」，「實然」不可行，但「應然」上仍給予殷切期許；然而《法華經》不只認為「應然」上要追求成佛，「實然」上也必定成佛。¹¹⁹ 而對於佛性和空性之間，聖嚴接受兩者「實然」上不同，卻也善用「應然」而解釋成一致，以利於廣行方便、普度眾生。

總之，聖嚴之調和佛性和空性，可說在於調和中國佛教和印度佛教、太虛和印順、圓融和純正、應然和實然，以及佛法的究竟和方便、權實之間，乃至於理智和情感，¹²⁰ 甚至學者（思想家）之求真求實與行者（宗教師）之求美求善，讓歧見的雙方達到統合性的理解。然而，在聖嚴進行調合、會通，試著兼具雙方之特點或優點的時候，兩者之對立或不一致是否即可消弭？觀點對立的兩方（如太虛、印順師生之間），又如何看待這樣的合會呢？這樣的調和（harmonization）是否亦即是一種調合（combination 或 union 等）？以及承認某種融合主義（syncretism）？這些都仍

多羅三藐三菩提心者，今應當發。若人已入正位，則不堪任發阿耨多羅三藐三菩提心。何以故？已於生死作障隔故。是人若發阿耨多羅三藐三菩提心，我亦隨喜，終不斷其功德。所以者何？上人應求上法。」CBETA, T08, no. 227, p. 540a16-21。

¹¹⁹ 可進一步追問，佛性思想認為眾生皆有佛性，皆可成佛，成佛具有必然性；而今佛性通於空性，則成佛似乎不具必然性（必須隨順各種因緣條件），而成為可能性？——成佛是必然性或可能性的問題，涉及佛性實有或假有的兩種意義，是必定成佛、還是可能成佛？還是有中間路線——「必可成佛」，必然可以（能）成佛，但必然和可能似乎是兩個相互不一致的概念，何以共存仍需多所探究（包括從「理」、「事」等角度來析辨）。聖嚴法師之調合實然與應然，對於般若和法華不同的記述，應有他一定的立場。本文初步認為在理智上他會認同《般若經》的看法，但在情感上他更傾向《法華經》之說。

¹²⁰ 如理智上認同印順判教，視緣起性空為根本法義，但情感上仍舊接受如來藏教法，歸向漢傳佛教傳統之固有認知。

待進一步探究。¹²¹

六、結論

聖嚴法師定位自己為「帶動思想的人」，他對佛教思想的詮釋和理解有哪些特色，成為可關注的點；本論文即是以他對佛性和空性之詮解，來論述他的思想主張，並從對比中顯示其觀點的獨到所在。

本文首先介紹近人太虛、印順、牟宗三和聖嚴對佛性和空性之間的不同理解，相對於太虛、印順「互有高低」、牟宗三「互補」之判釋，聖嚴強調兩者之「互通」。其次，進一步探討聖嚴的觀點為何，說明他雖以「緣起性空」為思想根基，但認為佛性不是神性，僅以「類神」語言表達空性思想，此以不同方式表達相同意涵，乃為度化計我外道；而且佛性通空性乃為歷代中國祖師的共同見解，亦符合印度經論教說。第三，從對比中展示聖嚴法師理解特色，包括：一、立基在印度佛教核心法義；二、著重漢傳佛教的思想主調與法義風格；三、從佛性思想展現漢系佛法之包容性與消融性；四、發揮禪宗統攝佛性和般若的取徑；五、著眼於實用導向的佛學詮釋。最後，提出相關問題之反思與初評，認為聖嚴是在印順思想影響下走太虛的路線，而所採取的調和立場仍不離禪宗思想為主，這樣的調和相對於「實然」更偏重「應然」意義。

¹²¹ 「調和」大致如孔子說的「和而不同」，意即在和諧中保持差異，重點擺放在和諧（此時所強調的是「相通」多於「相等」），而「調合」是儘可能消弭差異統整為一，其重點在統合（此時所強調的是「相等」多於「相通」）；當然亦有兩者並存之可能（如「和合」）。至於融合主義（syncretism）是宗教對話時經常提及的字眼，如在一神論「唯一真神」信仰脈絡底下，當如何和異教保持友好關係的一種反思。關於調和、調合以及融合主義等都尚待深入琢磨，這裡只是提出聖嚴之思想性格或可從此等向度進行理解。

總之，本文藉由聖嚴法師與近現代思想家判釋異同之對比，向佛學界介紹聖嚴貫通空性和佛性的特見，並進一步分析、評論他對佛典的解讀及論證，抉發佛性通於空性在修行上的應然意涵，試著在般若空性和如來藏佛性的討論中（如「空有之爭」），提供屬於漢傳佛教的觀點，顯示聖嚴法師兼容互攝、調和的思想特色。

引用文獻

佛教藏經或原典文獻

「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 電子佛典系列, 2014 版光碟。

- 《大般若波羅蜜多經》, T07, no. 220。
《小品般若波羅蜜經》, T08, no. 227。
《大法鼓經》, T09, no. 270。
《大方廣佛華嚴經》, T09, no. 278。
《大寶積經》, T11, no. 310。
《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》, T12, no. 353。
《佛說大般泥洹經》, T12, no. 376。
《中論》, T30, no. 1564。
《佛性論》, T31, no. 1610。
《究竟一乘寶性論》, T31, no. 1611。
《大乘玄論》, T45, no. 1853。
《六祖大師法寶壇經》, T48, no. 2008。

中日文專書、論文或網路資源等

- 牟宗三(1997)。《佛性與般若》(上下)。臺北:學生書局。
吳汝鈞(1997)。《龍樹中論的哲學解讀》。臺北:臺灣商務印書館。
呂凱文(1999)。〈當代日本「批判佛教」思潮〉。《正觀》10。頁 7-44。
杜正民(1997)。〈如來藏學研究小史:如來藏學書目簡介與導讀〉(上下)。《佛教圖書館館訊》10/11 與 12。頁 32-52 與頁 37-63。
林其賢(2011)。〈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。頁 155-198。
林建德(2013)。〈印順及聖嚴「如來藏」觀點之對比考察〉。《臺大中文學報》40。頁 291-330。
——(2016)。〈「抉擇」與「傳承」:印順和聖嚴對於「中國佛教」的兩種立場〉。《人間佛教研究》7。頁 177-212。

- 林鎮國（1999）。《空性與現代性》。臺北：立緒出版社。
- 胡適校（1968）。《神會和尚遺集》。臺北：中央研究院胡適紀念館。
- 唐忠毛（2006）。《佛教本覺思想論爭的現代性考察》。上海：上海古籍出版社。
- 陳平坤（2005）。《慧能禪法之般若與佛性》。臺北：大千出版社。
- 陳琴富譯（1997）。《藏傳佛教世界：西藏佛教的哲學與實踐》（*The World of Tibetan Buddhism*）。十四世達賴喇嘛丹增嘉措。臺北：立緒出版社。
- 辜琮瑜（2002）。《聖嚴法師的禪學思想》。臺北：法鼓文化。
- 項慧齡譯（2016）。《達賴喇嘛說佛教：探索南傳、漢傳、藏傳的佛陀教義》（*Buddhism: One Teacher, Many Traditions*）。十四世達賴喇嘛、圖丹卻准。臺北：橡實文化。
- 楊惠南（1995）。《禪史與禪思》。臺北：東大圖書。
- 楊蓓主編（2010）。《聖嚴研究：第一輯》。臺北：法鼓文化。
- 葉偉文譯（2006）。《相對世界的美麗：達賴喇嘛的科學智慧》（*The Universe in a Single Atom: The Convergence of Science and Spirituality*）。十四世達賴喇嘛丹增嘉措。臺北：天下文化。
- 蔡耀明（2006）。《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。
- 鄧克銘（2014）。《心性與言詮：禪宗思想研究論集》。臺北：文津出版社。
- 釋恆清主編（1995）。《印順導師九秩華誕祝壽文集》。臺北：東大圖書。
- 釋恆清（2001）。〈「批判佛教」駁議〉。《國立臺灣大學哲學論評》24。頁 1-46。
- 釋聖嚴、丹增諦深（1992）。《漢藏佛學同異答問》。臺北：東初出版社。
- 釋聖嚴（1993）。《聖嚴法師學思歷程》。臺北：正中書局。
- （1994）。《拈花微笑》。臺北：東初出版社。
- （1995）。《禪與悟》。臺北：東初出版社。
- （1999）。《佛教入門》。臺北：法鼓文化。
- （2001）。《自家寶藏：如來藏經語體譯釋》。臺北：法鼓文化。
- （2003）。《天台心鑰：教觀綱宗貫註》。臺北：法鼓文化。
- （2006a）。《華嚴心詮：原人論考釋》。臺北：法鼓文化。

- (2006b)。《明末佛教研究》。北京：宗教文化出版社。
- (2006c)。《承先啟後的中華禪法鼓宗》。臺北：法鼓山文化中心。
- (2011)。《我願無窮：美好的晚年開示集》。臺北：法鼓文化。
- 釋太虛。《太虛大師全書》16。2006年光碟版。
- 釋印順。《寶積經講記》(Y 2)。本文所引印順著作皆引自《印順法師佛學著作集》光碟第四版。
- 《佛在人間》(Y 14)
- 《華雨香雲》(Y 23)
- 《華雨集·第三冊》(Y 27)
- 《華雨集·第四冊》(Y 28)
- 《印度之佛教》(Y 33)
- 《印度佛教思想史》(Y 34)
- 《空之探究》(Y 38)
- 《如來藏之研究》(Y 39)

西文專書、論文或網路資源等

- Hubbard, Jamin and Paul L. Swanson. 1997. *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- The Fourteen Dalai Lama etc. 2011. *Meditation on the Nature of Mind*. Boston: Wisdom Publications.

Ven. Sheng-Yen's Exposition and Integration of the Concepts of *Śūnyatā* and *Buddhatā*

Kent Lin

Professor

Institute of Religion and Humanity, Buddhist Tzu Chi University

Abstract

In his old age, Master Sheng Yen once identified himself as “Buddhist thought leader”. He considered himself not an academic nor a scholar but a religious thinker. Since Master Sheng Yen identified himself as a Buddhist thinker, the unique features of his interpretation and understanding of Buddhism are worth exploring. In this paper I try to analyze and discuss Master Sheng Yen's exposition and integration of “emptiness” (*śūnyatā*) and “Buddha-nature” (*Buddhatā*).

The relationship between emptiness and Buddha-nature has been discussed extensively in the ancient Indian, Chinese, and Tibetan history of Buddhist thought, and there have been some reflections, and even debates, in modern academic circles. Here I focus on the views of Master Sheng Yen to see how he responds to this issue. In the beginning I introduce three positions in modern Chinese circle: firstly I take Master Tai Xu as an example to illustrate the viewpoint that the teaching on Buddha-nature is superior to the teaching on emptiness; secondly I take Master Yin Shun to illustrate the view that the teaching on emptiness is superior to the teaching on Buddha-nature; thirdly I introduce Mou Zong San's viewpoint to present the view that the teachings on Buddha-nature and emptiness are distinct but complementary. Compared to the aforementioned views, Master Sheng Yen obviously has a different understanding. He suggests that Buddha-nature and emptiness are simply different ways of expressing the same idea.

Comparing the differences and similarities of his views with these contemporary thinkers, I wish to introduce Master Sheng Yen's

syncretic interpretation of emptiness and Buddha-nature to the Buddhist academic circle. I further analyze and comment on his viewpoints on Buddhist scriptures and arguments, not only illustrating the standpoints of a contemporary advocate of Chinese Buddhism, but also representing his unique form of syncretic thought.

Keywords:

Buddha-nature; Emptiness; Tai Xu; Yin Shun; Mou Zong San; Sheng Yen