

# 語境傳承

## ——聖嚴法師的文字化禪修<sup>❶</sup>

李玉珍

國立政治大學宗教研究所副教授

### 摘要

本文分析討論聖嚴法師結合學術研究與禪堂制度，文字化禪修的身體經驗。聖嚴法師影響臺灣佛教深遠，二〇〇五年建立中華禪法鼓宗之前，已經成為在臺灣、美國教導中國禪的先驅代表。作為第一位中國博士和尚與國際聞名的中國禪師（雖然禪師並非他的自我定位），聖嚴法師嫻熟日本、美國、中國禪的方式與傳承，深厚的學術與教禪基礎，形塑他教導禪修的風格，特別是他使用語言的方式。

本文根據維根斯坦的語言溝通理論，探討聖嚴法師如何教禪以及與法鼓山禪修特色。全文分為五節：一、現代臺灣社會的禪修風尚；二、法鼓山禪堂的教育形式；三、傳統中國叢林的禪堂與修禪；四、聖嚴法師與法鼓山禪堂；五、聖嚴法師的語境傳承。透過法鼓山的禪法教法與制度，來呈現聖嚴法師對中國禪法的突破；比較歷史上禪堂的禪修語言與

---

❶ 本文為聖嚴教育基金會支持之「語境傳承——法鼓山的禪修制度」研究計畫部分成果。初稿於第六屆聖嚴佛學國際會議發表時，承蒙果暉法師給予詳盡之修正，特此致謝。

訓練方式，釐清聖嚴法師接受與轉化傳統禪宗語言風格，拓展現代人修禪的入徑。有助於讀者理解法鼓山於當代臺灣禪修風尚中的特色。

**關鍵詞：**聖嚴法師、禪修、禪的語言、法鼓山的禪修

## 一、前言

本文嘗試整理分析法鼓山的禪法教法與制度，以釐清聖嚴法師對中國禪法的突破，所以關注禪堂中使用的禪修語言與訓練方式。作為首位博士和尚、國際認可的「中國禪師」，聖嚴法師如何結合個人修行學養，發展出禪修教育？一九七八年聖嚴法師開始在臺灣舉辦禪七，創風氣之先。<sup>②</sup>聖嚴法師並不自我定位為禪師，但是卻以教導禪法聞名國際，而且二〇〇五年以中華禪揭糞法鼓宗之宗風主旨。<sup>③</sup>法鼓山如何透過禪修教育，凝聚宗風？更確切來講，本文欲藉分析法鼓山的禪修在現代社會的成功，探討現代人學習禪修的方式。

聖嚴法師著作等身，其教禪結合學術研究與各種禪堂制度，本文將聚焦於他如何教導禪法。再加上聖嚴法師圓寂之後，法鼓山禪堂仍然使用他教導禪修的錄影帶，所以聖嚴法師的文字言說，成為本文重點。聖嚴法師對禪宗的歷史研究，則有待另一專文分析。寫作過程中，為探索法鼓山禪修的現代性，又比較了傳統中國禪堂的運作、近代著名禪師如虛雲和尚的禪修生涯，以及近年來臺灣佛教界對禪修教育的省思與實驗。這使得本文必須處理的資料十分龐雜，寫作過程須思考禪修許多層次，因為上述研究入徑，焦點是聖嚴法

② 釋聖嚴，《拈花微笑》，臺北：東初出版社，1987年，頁353-380。

③ 聖嚴法師的國際弘法，以教導禪修為主，並且被認可為第一位漢傳佛教的禪師，相關發展請參考：李玉珍，〈禪修傳統的復興與東西交流——以聖嚴法師為例〉，《聖嚴研究》第四輯，2013年11月，頁7-34。

師「如何教禪」，而非他的「禪學思想」；其次，主題敘及「文字化」，是指聖嚴法師「如何教禪」並將其教法以及傳承的語境文字化，書面化變成教禪的系列叢書，而非指涉禪宗特有的文字觀、文字禪（除非行文特別標出）。有別於前行學者的研究，偏重思想義理的考察，罕見禪修制度與實際禪堂運作，本文嘗試將禪史、禪寺描述的禪修落實在禪堂空間，以及教導禪法的方式。

除了文獻分析，本文亦進行田野調查。筆者於二〇一四年上半年參加了法鼓山的分院禪修、自我超越禪三等相關活動，並且參加團購整套聖嚴法師的禪修教材，預備身歷其境地體驗法鼓山禪堂的運作。禪修期間對於聖嚴法師的錄影帶開示，印象深刻，所以焦點聚集於教禪的語言。聖嚴法師曾浸潤於日本、美國、中國禪的傳承，而以他親自在臺灣、美國教導禪修的體驗為關鍵，形塑其教導禪修的風格；匯合禪修傳統與特立法鼓山禪堂之處，筆者認為是他使用語言教禪的方式——本文稱之為文字化禪修經驗。<sup>④</sup>

## 二、現代臺灣社會的禪修風尚

一九九〇年代以來，禪修風行臺灣。許多標榜禪修的宗教團體崛起，佛教界亦出現提倡禪修的宗派——譬如法鼓山、中台禪寺、佛教現代禪菩薩僧團等。<sup>⑤</sup> 以往臺灣佛教寺

<sup>④</sup> 筆者所謂「文字化」禪修經驗並非文字禪。文字禪是將文字作為禪修時凝聚念頭的對象，文字化是指以文字詮釋展現禪修的身體經驗。

<sup>⑤</sup> 現代禪為李元松（1957-2003）於一九九八年建立的禪修團體，提出不以

院雖有少數設置禪堂，但罕有教導禪修者；<sup>⑥</sup> 上述佛教團體專研禪修教義，並以制度化的禪修課程與訓練，教導僧俗二眾禪修。二〇〇五年聖嚴法師成立中華禪法鼓宗，揭槩漢傳的禪宗傳統，也探究回應南傳、藏傳、漢傳的禪修法門，開啟現代臺灣禪法復興運動的巔峰。

現代佛教全球化歷程中，東西社會熱衷禪修，臺灣並非特例。繼二十世紀初，斯里蘭卡中產階級的「清教徒式新佛教」興起，到一九七〇年代歐美嬉皮時代以來，南傳、漢傳（前以日本禪、後以越南禪為主）與藏傳佛教的傳播，都回歸到禪修。這股潮流視佛教為理性與自我超越，而以禪修經驗為開拓自性的基本修行法門。由身體經驗直接入門的禪坐之風行，相對於經典浩瀚的佛學傳統之耗時費日，可能為語言隔閡之下，西方社會接觸亞洲佛教之必然途徑。但是今日各種佛經的西方翻譯漸臻完備，歐美佛學研究亦趨豐碩，禪修卻仍然是西方佛教的主流，可見禪修改變身心的力量不容小覷。此一修禪風尚甚至回流亞洲。今日亞洲佛教徒拜教育

僧俗身相限制禪修學習，人皆有禪坐悟道之平等心性，一度被視為佛教的新興團體。二〇〇三年李元松往生剃度，改為淨土宗彌陀念佛會，朝向禪淨雙修發展。相關研究請見：溫金柯，〈現代禪對台灣佛教的影響及歷史意義——建立台灣佛教的主體性〉，《生命方向之省思——檢視台灣佛教》，臺北：現代禪出版社，1994年。<http://www.masterlee.url.tw/lee/academic/t2.htm>，2015/2/20。

<sup>⑥</sup> 天台宗法嗣曉雲法師（1912-2004）將天台止觀、般若禪列入蓮華學佛園的日課訓練，即屬少數。至於臺灣一般無僧尼駐錫的「禪寺」，並無教導禪修法門之實，而強調坐乩的通靈（以拜祀濟公為主），則反映社會對禪的另一種想像與認定。

水平提高之賜，有更多機會研讀經典，卻也有更多人禪修；不論僧俗，絡繹尋求各種禪修法門，跨越自己的文化傳統。<sup>7</sup>

此波禪修風潮的廣度足以證明，我們面對的不是禪的宗派復興運動，而是禪修的普及運動。禪修不但由僧團的專利向一般信眾開放，禪修的立即效果更獲得各種現代知識的認證，成為信徒與非信徒提昇身心效能的活動，進入一般社會生活的範疇。舉例而言，禪修比信仰佛教更為風行。<sup>8</sup> 禪修安頓身心的功能，正是現代繁忙的工商業社會渴望的生活心態。禪修紓解壓力、療癒身心、使腦力臻於平靜的敏銳，超越僧俗的修行界線，吸引各種行業與人群投入。

本文在此禪修普及的脈絡下，探討聖嚴法師如何教導現代臺灣社會學禪。聖嚴法師設立的法鼓山禪修課程，其制度完善與參與人數為其他臺灣佛教團體之冠，但是不以宗派局限其中華禪法鼓宗的禪風。更重要的是，聖嚴法師累積接觸

---

<sup>7</sup> 有關臺灣佛教逐步與國際禪修組織掛鉤的過程，可以參考陳家倫最近對於佛教全球化的觀察：〈南傳佛教在台灣的發展與影響〉，《台灣社會學》第24期，2012年12月，頁157-162。

<sup>8</sup> 此一觀點在說明南傳禪修如阿姜查禪修、正念禪等，成功傳入歐美社會的原因。其實藏傳佛教亦是如此，因為禪師進入歐美者少之又少，當地社會出家者也少，教導與修習禪坐者，一般信徒勝過出家眾。有關美國佛教的發展請參考：Kenneth K. Tanaka, "Issues of Ethnicity in the Buddhist Churches of America," in Duncan Ryuken Williams and Christopher S. Queen eds., *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship* Surrey (British): Curzon Press, 1999, 3-19；至於佛教回流亞洲的模式，請參見：Sarah LeVine and David N. Gellner, "Introduction: the Origins of Modern Buddhism," in *Rebuilding Buddhism: The Theravada Movement in Twentieth-Century Nepal*, Cambridge and London: Harvard University Press, 2005, 1-23.

日本禪修與在美國教禪的經驗，建立以禪修體驗實踐佛法的實際途徑。在聖嚴法師之前，臺灣社會大眾一般談禪而不坐禪。禪成為一種豁達、跳脫、藝術的文化遺產，甚至禪修被視為某些特殊人群的神通稟賦。坊間有關禪的出版品，多以經典文獻的爬梳與文學遊戲來述說禪法，放鬆身體一坐的禪修指導，並無開放與常設的途徑可學。

聖嚴法師教導現代人禪修，大量使用文字，與其學者背景有關，也合乎現代大眾以文字認知身體的社會習慣。但是他的文字化的禪修經驗有禪堂做為後盾，並非文字遊戲，他甚至破除禪修的神祕經驗，將禪修像一般運動的鍛鍊身體，向一般人的身體開放。所以聖嚴法師的禪修教育，奠定於身體的真實性，在不斷放下、對治煩惱、漸修頓悟的學習過程中，使學員對禪修可以透過體驗來衡量。這是聖嚴法師認為禪修是教育，而非專求證悟的原因。

這樣以禪修結合個人的心的教育與大社會的教育，面對的問題是如何一致化個別禪修體驗的差異性，聖嚴法師不斷在禪修中教導基礎佛法與戒律，顯然企圖調和此一體驗差異。此一同理化的過程，即使在禪堂進行，仍然必須經過「言說」。由於一般禪堂禁語，所以禪堂傳達的觀念，必須包含文字、非語言（如影像、身體姿態）等建構的意義網絡。這種言說的效能正是維根斯坦（Ludwig Wittgenstein, 1889-1951）的溝通理論所指出的：考察人們如何理解語言時，會發現教導語言的關鍵不在解釋而是在教法。因為語言是思想與文化的產物，所以一群人得以理解某些言說的意義，不在於詞彙和文法，而是他們對符號象徵的共同期待與



共識。<sup>9</sup> Pierre Bourdieu 也指出宗教語言是最具有象徵權力的語言之一，使用宗教語言本身就附帶某些基礎的表達方式來馴化使用者的認知。<sup>10</sup>

所以本文研究的聖嚴法師教禪具有空間與社群的特性，即必須在法鼓山的禪堂上對其教導禪修的僧尼與成員呈現的言說，而且在此階段，這些言說均來自聖嚴法師。這包含禪堂播放的聖嚴法師錄影帶、參加禪修營隊前後發放的禪修介紹與進階讀物，換言之，聖嚴法師教導禪法的語言與文字。例如聖嚴法師教導禪修的書籍系列，他如何索引式地使用禪籍，以及其他發明之處。比較坊間教禪的書籍，以及一般教科書說明公案禪語之風格。筆者發現聖嚴法師使用公案的方式，偏向日本現代的禪宗公案教材，不是翻譯或改寫原典，而必加上從修行觀點的解釋。聖嚴法師擅長以佛學教育為基礎，陶冶出百科全書式的禪宗史背景，融合傳統禪宗的機鋒與教義，以簡單清楚的現代語言，說明禪修對現代人生活的有效性以及入門方法。由此聖嚴法師對將禪堂信眾「所說的話」融入他們禪修後的經驗，轉化禪堂學員的團體定位為其宗教社群成員。綜合此種文字化禪修體驗的過程，本文的研究立基於語境溝通的理論。

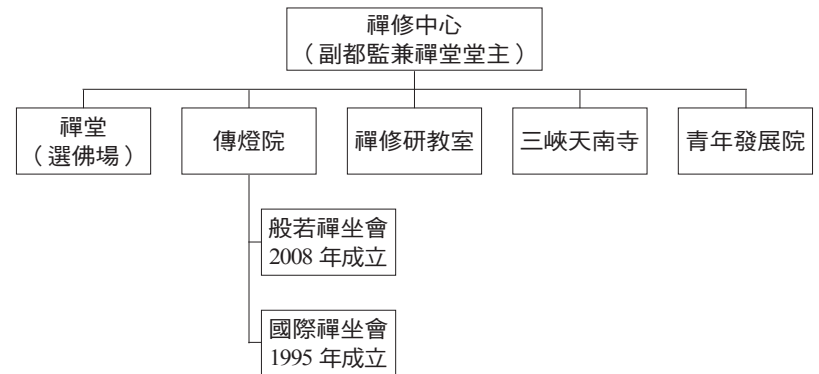
<sup>9</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Dover Publications, 1998, 2nd version, trans. By G. E. M. Anscombe. 4-5.

<sup>10</sup> Pierre Bourdieu, "Authorized language: the social conditions of the effectiveness of ritual discourse," in *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Harvard University Press, 2003, John B. Thompson ed. and Intro., Gino Raymond and Matthew Adamson trans., 107-116.

### 三、法鼓山禪堂的教育形式

本文以傳統／現代的禪修教育為經緯，為幫助讀者理解禪修經驗的建構，必須回到禪堂此一空間，因此首先介紹法鼓山的禪堂。

二〇一三年法鼓山「禪修中心」組織圖：<sup>11</sup>



主導法鼓山禪修教育的樞紐為禪修中心，禪堂堂主必須為副都監，隸屬其下有兩個常設禪堂（總本山選佛場、三峽天南寺）、兩個院級機構的禪修常設組織（傳燈院的般若禪坐會與英文國際禪坐會，以及青年發展院）、一個研發禪修

<sup>11</sup> 法鼓山的禪堂制度與禪修活動，感謝劉美玉協助整理，有興趣進一步理解其制度內容者，請參見氏著，〈中華禪法鼓宗的禪修教育〉，國立政治大學：宗教所碩士論文，2013年。

課程的機構（禪修研教室）。<sup>12</sup> 推廣禪修的中樞為傳燈院，舉辦基礎課程（如常設之初級禪訓密集班、初級禪訓班二日營、Fun 鬆一日禪及禪二、中級一禪訓班），並接受機關團體委託，主辦禪修指引、八式動禪等課程。傳燈院亦負責培訓禪訓班及各種課程之師資與志工，例如法鼓八式動禪（坐姿）講師培訓、初級禪訓班輔導學長培訓、禪修義工內外護培訓，以及禪修助理監香培訓、法器培訓等。各地區分會、共修處及海外各單位亦負責禪修推廣，但不隸屬禪修中心。重要的禪修培訓都必須回到金山之總本山法鼓山進行，可見這套禪修制度之嚴謹。

法鼓山各地分院設有具備禪堂功能的空間，常設禪堂則在總本山選佛場、三峽天南寺、北投雲來寺。總本山禪堂建築中，廣單（兩行八人禪床相對）與禪堂相連；天南寺則別有兩棟寮房，提供雙人房給禪修者住宿。雲來寺則為行政大樓，不提供禪修住宿，所以通常舉辦定期一天之禪修活動。

法鼓山的禪修活動是循序漸進的教育，禪修班成員必須從一日禪、二日禪、三日禪等逐步學習。相對地，初階禪訓多在地區分會舉辦，密集禪修才到總本山或天南寺的禪堂。所有禪修由專責法師指導帶領。總本山選佛場以舉辦精進禪

<sup>12</sup> 般若禪坐會設輔導法師一人、會長一人、專職義工一人；分為課程組、廣宣組、關懷組、活動組，協助地區及傳燈院相關禪修推廣與義工相關培訓。主要活動為：1. 每年一至二次助理監香培訓及助理監香悅眾法器培訓；2. 地區禪修關懷；3. 帶領人培訓；4. 地區禪修課程規畫；5. 全省禪坐組長成長營。國際禪坐會則接引在臺灣之外籍人士，辦理英文禪坐共修等活動。

修活動為主，亦兼負起培訓指導高階禪修指導人才——僧伽大學禪學系學生之任務。禪修活動從初級禪訓營、禪二、初中高階禪七、禪十、禪十四、禪三十及禪修教理研習營，循序漸進。<sup>13</sup>

唯一可以跳級參加的禪修營是「自我超越禪修營」，專門於三峽天南寺舉辦。<sup>14</sup> 其前身為社會菁英禪修營，參加者必須為企業與公務之管理階層、專業人士（副教授以上），不用從一日禪開始，而且禪修期間受到很好的照料。<sup>15</sup> 不過，期間嚴苛要求三天禁語，學員一律穿著制服，男女二眾區隔謹嚴，並且保護社會名流暴露身分，在某一層度上，刻意消滅成員差異。

筆者是先參加某一臺北分院的一個月基礎禪修班，每週禪修一次，持續四週。分院的禪修班是在週間晚上（七點

<sup>13</sup> 以二〇一一年禪堂舉辦各種活動之場次如下：

類別	初級禪訓營	禪二	中階禪七	默照禪七	話頭禪七	話頭禪十	中英初階禪十四	默照禪十四	初階禪三十	禪修教理研習營
場次	2	3	1	3	3	1	1	1	1	2

請參見：〈法鼓山體系組織概況〉，《2011 法鼓山年鑑》，臺北：法鼓山文教基金會，2012 年 8 月，頁 28。

<sup>14</sup> 此禪修營前身為「社會菁英禪修營」，自一九九二年開始舉辦三十屆，停辦一年後，經過大眾反映，改為「自我超越禪修營」繼續舉辦。參加禪修的成員背景仍以社會菁英為主，但是區域擴展自中國大陸、港澳與東南亞的華人。

<sup>15</sup> 當屆共一百一十位學員，三天動員的內外護法師、志工則高達一百三十名。結業後還有自成系統的每月共修，以及法行會等同儕組織的演講與佛法學習、會訊。

到九點)舉行,由兩位比丘尼專責法師<sup>16</sup>教導,定期約有五十位成員參加,隔月就開一班。因為氣氛融合,又位於交通方便的市區,所以有很多學員回鍋不斷來共修,甚至夫妻同行。

筆者亦跳級參加「自我超越禪修營」,親自體驗三天禁語的禪修訓練,活動日程表如下:(粗體字為筆者所加)

第一天	
時間	活動內容
14:00 - 16:00	報到
16:15 - 16:30	觀看禪修營錄影帶
<b>16:30 - 16:45</b>	<b>師父開示<sup>17</sup></b>
16:50 - 17:30	晚課
17:30 - 18:00	藥石(晚餐)
18:00 - 18:50	休息(沐浴)
19:00 - 21:45	<b>師父開示(介紹禪修規則及禪堂規矩、打坐)</b>
21:45 - 21:55	晚茶
22:00	安板(就寢)

第二天	
時間	活動內容
5:00 - 5:30	打板(起床、盥洗)
5:30 - 6:10	早課
<b>6:10 - 7:20</b>	<b>早齋、師父開示</b>
7:20 - 7:50	休息
8:00 - 9:30	禪修指導及練習
9:30 - 9:40	早茶

9:40 - 11:20	禪修指導及練習
<b>11:20 - 12:25</b>	<b>午齋、師父開示</b>
12:25 - 13:15	休息
13:30 - 15:30	禪修指導及練習
15:30 - 15:40	午茶
15:40 - 16:50	禪修指導及練習
16:50 - 17:30	晚課
17:30 - 18:00	藥石(晚餐)
18:00 - 18:50	休息(沐浴)
<b>19:00 - 20:30</b>	<b>師父開示</b>
20:30 - 21:45	禪修指導及練習
21:45 - 21:55	晚茶
22:00	安板(就寢)

第三天	
時間	活動內容
5:00 - 5:30	打板(起床、盥洗)
5:30 - 6:10	早課
<b>6:10 - 7:20</b>	<b>早齋、師父開示</b>
7:20 - 7:50	休息
8:00 - 9:30	禪修指導及練習
9:30 - 9:40	早茶
9:40 - 11:20	法鼓山簡介
<b>11:20 - 12:25</b>	<b>午齋、師父開示</b>
12:25 - 13:15	休息
13:30 - 15:00	分組討論
15:10 - 16:40	綜合討論
<b>16:40 - 17:00</b>	<b>師父總結</b>
17:00 - 17:30	藥石(晚餐)自由參加

<sup>16</sup> 本文提到法鼓山禪堂的法師時,原本使用禪師、女禪師之稱謂,經過果暉法師糾正為專責法師或內外護法師。

<sup>17</sup> 「師父」原本是信徒對僧尼相當普遍的尊稱,但是法鼓山上下只有聖嚴法師被稱為師父。初來乍到不熟悉規則的信徒,會被提醒稱呼法鼓山僧尼為法師。這並非聖嚴法師本人制定的規則,而是僧團尊崇他為開創人的表現。

法鼓山禪修營的作息,除了嚴謹的早晚課與禁語,以及禪修指導與打坐之外,比較特別的是「師父開示」時間,即是在禪修時觀看聖嚴法師說法的錄影帶。第一天的16:30-16:45以及19:00-21:45;第二天的6:10-7:20、11:20-12:25、19:00-20:30,第三天的6:10-7:20、11:20-12:25、16:40-17:00,通常

前後安排禪修指導及練習，與早、午齋和藥石聯繫，密度與頻率之高可稱為整個禪修訓練的中心。

自我超越禪修營的活動日程，學員全程禁語。從早上五點打板起床到晚上十點安板就寢，兩天半在禪堂與寮房不准說話交流，離開營隊前的三小時討論時間，開放交談。平日生活習於用語言溝通的我們，不能說話，立即陷入溝通的僵硬期——點不點頭呢？來不來得及點頭？有時自己心裡的聲音比外界還響，又淪於自己和自己對話，而來不及點頭。由於沒有聲音，大家又穿同樣的制服，突然失去彼此的身分識別；分組討論時候，剛可以說話，聲音奇妙地還原每個人的個性、知識與專業背景，甚至國籍。聲音的辨別作用，早在自我介紹之前啟動。<sup>18</sup> 自己的差別心無所遁形。

法鼓山的禪堂中，護法法師指導禪修及練習，還是得說話。<sup>19</sup> 其他「發聲」教導禪坐設施的狀況，包含播放聖嚴法師的錄影帶、經行之外還教導八式動禪與瑜珈式鬆身法的護法法師、沒有小參但是負責回答學員問題的護法法師。有趣的是，雖然禪堂禁語，可是聖嚴法師的教學非常親切而具有啟發性，學員不自覺對著螢幕回應他的話。聖嚴法師說：「這不就是那個甚麼……」，學員回應：「緣木求魚……對啊！對啊！」雖然警覺到禪堂禁語，但是下一句又很自然地回應師父

<sup>18</sup> 事先登記宿舍時，特別調查是否打鼾，以便安排室友，令筆者十分猶豫。自己會不會打鼾？如果不確定而換來鼾聲如雷的室友，反之打擾到室友呢？結果第一晚被室友吵得睡不著覺，第二晚被自己的鼾聲吵醒，這才搞懂，聽不聽得到鼾聲，是比打鼾的人早不早睡而已。因為白天禁語，腦袋裡的對話代替平常說話，連夢裡的聲音都如此清晰。

<sup>19</sup> 法鼓山禪堂中沒有禪師的稱謂，一律以護法法師稱之。

的話。禁語結束後的小組討論，大家不約而同地提出這個情況，結論是聖嚴法師的話有如醍醐灌頂，令人自然接語！

拜禪堂替大家準備筆記本和筆之賜，筆者盡量記下聖嚴法師的說法警句，準備回家後練習。離開禪堂回顧筆記，發現聖嚴法師的話如此引人入勝，並非完全在禪堂情境下教禪才如此，而是以非常清楚、系統的方式解釋基本佛法，簡直就是一語中的、直接了當。筆者長年教導大一新生佛學知識，經常對毫無佛學背景的學生詞窮，苦於沒有適切的表達方式。聖嚴法師如此確切得當的說明佛法與修行——譬如從自我肯定、自我成長到自我消融，足以判斷聖嚴法師此系統的有效性，以及背後累積的深厚聞思修基礎。尤其自我超越禪修營的學員皆為學有專精的專業人士，不乏律師、教師、精算師、處長、科長、媒體工作者，慣於處理大量文字，對於文字人情有一定敏感度。能夠對著螢幕隨聲應答，讚歎聖嚴法師深獲我心，情況令人咋舌！（閩南語稱作彈舌，由師生的隔空應對，更加傳神！）

法鼓山禪堂是筆者第一次接觸的「禪修中」的禪堂，以往對於禪堂的認識不但是靜態的空間，還附屬在禪宗歷史與公案之後，是一個沒有與實際修行聯繫起來的處所名詞。這不表示對禪堂不敬，反而是視禪堂為神聖處所，而太理所當然地神祕化（模糊化）此一空間的活動。為了理解法鼓山禪堂的創新與效能，因此下文，將先梳理中國禪堂的歷史。<sup>20</sup>

<sup>20</sup> 依照聖嚴法師的禪修經驗，應當探討日本與歐美的禪堂，這樣一來超出筆者的負擔了，所以留待日後處理。



#### 四、傳統中國叢林的禪堂與修禪

法鼓山禪堂的教育以聖嚴法師的教導為主，其沿襲與創新的關鍵來自他本身的禪修經驗與回顧；尤其聖嚴法師對整理漢傳佛教的禪修次第與方法，著力頗深，因此下文將回到根本，分析他在中國禪堂的經驗。聖嚴法師曾說自己因為年紀小，來不及參加當時大陸著名的禪修叢林。<sup>21</sup>來臺與留學日本之間，他先接受靈源和尚公案式的震撼，承繼虛雲禪師一系的法脈，表明其對禪修的憧憬。之後在美濃閉關六年，以禪修為定課。期間自述之禪修方式是日課、閉關與研讀禪宗經典。上述紀載顯示，聖嚴法師基本上靠自己摸索禪坐，既無禪師一對一地傳授，亦無一個公眾的禪堂生活支持。直到留日，聖嚴法師四處參訪日本禪堂，才體驗到宗派式的禪堂打坐規矩，但也都是短期接觸，他長期交流的日本禪師還是以高等學府的教授為主。不過，相對於日本宗派式禪堂的傳統綿延，聖嚴法師與其同時代中國僧尼顯然面臨到中國叢林禪修衰落的狀況。

中國禪宗的寺院型態與禪宗是否被承認為一宗派有關。唐代禪宗被義淨律師批評為頭陀行，因為其團體基本上是一群人聚集在某位禪修出眾的法師身旁，一起禪修、集體請益。這些早期禪師可能獨自棲息山林岩洞之間，或者在一特

定區域內，搭建禪修茅棚，彼此照應而已。其團體組織為清修之阿蘭若，而非一般接眾授徒之寺院。宋代禪宗成為主流，禪宗寺院的叢林形式與清規亦為一般寺院襲用。但是禪堂仍為禪宗叢林的中心，有別於其他宗派的修行。於是有宋寧宗時期（1195-1225），制定禪院等級之舉，即五山十剎制度。

二〇一一年崇和法師調查了五山十剎的禪堂運作，結果如下：<sup>22</sup>

（五山第一）浙江杭州徑山萬壽禪寺	有禪堂，僅維持坐香。
（五山第二）浙江杭州靈隱寺	已沒有禪堂，純粹旅遊寺院。
（五山第三）浙江杭州淨慈寺	改成念佛堂。
（五山第四）浙江寧波天童禪寺	有禪堂，僅維持坐香。
（五山第五）浙江寧波阿育王寺	有禪堂，正規鐘板，如法坐香。
（十剎第一）浙江杭州中天竺寺	改成佛學院。
（十剎第二）浙江湖州萬壽寺	改成念佛堂。
（十剎第三）江蘇南京靈谷寺	已沒有禪堂。
（十剎第四）江蘇蘇州萬壽山光孝寺	查不到地址。
（十剎第五）浙江奉化雪竇資聖禪寺	已沒有禪堂。水陸道場。
（十剎第六）浙江溫州江心寺	已沒有禪堂。
（十剎第七）福建閩侯雪峰山崇聖寺	有禪堂，僅維持坐香。
（十剎第八）浙江義烏雲黃山雙林寺	已沒有禪堂。
（十剎第九）江蘇蘇州虎丘山雲岩寺	僅存一塔，純粹旅遊景點。
（十剎第十）浙江台州天台山國清寺	有禪堂，僅維持坐香。水陸道場。

<sup>21</sup> 聖嚴法師並未進過中國禪堂，只是每天打坐，直到留學日本才見識到禪堂的生活，因此甚至有人以為他教授的是日本禪。（〈自序〉，《禪的體驗·禪的開示》，臺北：法鼓文化，1993年，頁1）

<sup>22</sup> 崇和法師，〈2011 部分中國禪堂概況〉，<http://wenku.baidu.com/view/30d1f06c25c52cc58bd6beb7.html>，2014/5/27。

上述十五座宋代的禪宗模範叢林，扣除找不到的光孝寺以及頹敗的虎丘山雲岩寺，迄今八座禪堂消失，其他禪堂尚存的五所叢林，四所只維持坐香活動，只有阿育王寺的禪堂「正規鐘板，如法坐香」，被認為仍然如法運作。坐香為禪宗之靜坐，因為按照燃香時間長短來計時；而開始與停止禪坐，則由敲引磬、木魚做訊號，俗稱之鐘板。<sup>23</sup>阿育王寺以「正規鐘板，如法坐香」勝過其他僅維持坐香的叢林，關鍵應該不是在坐足了時間，而是仍然維持禪坐的傳統儀式。

翻檢淨慧法師主編之八巨冊《歷代禪林清規集成》，亦可發現宋元各種禪宗清規與明清清規，在禪堂規約方面的中斷。<sup>24</sup>禪宗以禪坐為主要修行，所以整個寺院（叢林）的空間設計與團體生活規則，環繞禪堂的作息而定。除了禪堂之中的禪坐與活動規矩，一年中的執事分配、方丈與首座的教育，都依此展開。但是第三冊至終卷，保存禪堂規約的僅有〈高旻寺規約〉、〈金山江天禪寺規約〉、以及〈佛光山禪堂規約〉。<sup>25</sup>維繫禪堂運作的附屬清規，反客為主；明清以來寺院以禪宗清規管理僧團，卻未必以禪坐為修行中心。

<sup>23</sup> 坐香的禪門用語等同於靜坐，因為靜坐按照燃香時間的長短計算所致。平時一天坐香四次，分別在早齋前後、午齋後和晚間。打七期間延長為六次，稱之為「加香」。每坐完一支香，在兩次坐香之間跑步，稱之為「行香」或「跑香」、「經行」。行香的方法是僧眾圍繞禪堂中心的佛龕小跑步，四大班首和八大執事跑外圈。

<sup>24</sup> 釋淨慧主編，《歷代禪林清規集成》，北京：中國書店，2009年。

<sup>25</sup> 分別為：釋來果，〈高旻寺規約（上）·禪堂規約〉，《歷代禪林清規集成》第3冊，頁1-7；〈金山江天禪寺規約·禪堂規約〉，《歷代禪林清規集成》第7冊，頁12-16；〈佛光山禪堂規約〉，《歷代禪林清規集成》第8冊，頁371-373。

禪坐被規律化到早課或晚課中，但是缺乏專責禪修的常設禪堂。代之而起的是禪七，在短期內專心致志禪修，剋期收效，以求證悟。但是禪宗舉辦的禪七也被借用來念佛，稱之為佛七。這解釋了上述浙江杭州淨慈寺與湖州萬壽寺將禪堂改為念佛堂的原因。

崇和法師的調查結果與唯慈（Holmes Welch, 1924-1981）對清末民初中國佛教的調查一致，清代以禪修著名之寺院僅有阿育王寺、高旻寺、金山寺。<sup>26</sup>換句話說，民國初期的僧尼很難接觸到傳統的禪堂訓練。由於聖嚴法師曾提及高旻寺與金山寺，可見他知道這兩個寺院的禪堂運作方式。因此唯慈的訪談調查非常重要。唯慈正是以江天寺（即俗稱之金山寺）為主，<sup>27</sup>整理出這兩個禪寺的組織分為四大堂口（部門）：禪堂、客堂（接待外客以安排內務）、庫房（收租購置等寺務）、衣鉢寮（方丈管理事務的祕書處，亦掌管

<sup>26</sup> 唯慈以他的中國佛教三部曲聞名學界：*The Practice of Chinese Buddhism 1900-1950* (1967), *The Buddhist Revival in China* (1968), *Buddhism under Mao* (1972). 值得注意的是，當時大陸仍然未對外開放，鐵幕阻隔西方學者進入中國研究，因此唯慈的第一本書是靠訪問來臺的大陸僧侶整理出來的。此書第一章，一九八五年首先被翻譯出來——包可華譯，〈近世中國佛教制度〉，收入牧田諦亮等著，索女林譯，《中國近世佛教史研究》（臺北：華宇出版社，1985年，頁269-357）。全書的中譯本次年出版：包可華、李阿含譯，《近代中國的佛教制度》，臺北：華宇出版社，1986年。唯慈對近代中國佛教研究的貢獻，由美國宗教研究學會（American Academy of Religion, AAR）二〇一四年在聖地牙哥舉行的年會中，舉辦「Holmes Welch 與二十世紀佛教研究的專題系列」，可知其開創性以及對學界之影響力不墜。

<sup>27</sup> 唯慈著，包可華、李阿含譯，《近代中國的佛教制度》，臺北：華宇出版社，頁3。

全寺財務)。<sup>28</sup> 禪堂的位置遠離上述三個堂口(稱外寮)的干擾,好讓寺眾專心修行,所以有獨立院落。此院落由韋馱殿照看(通常只有大殿對面有韋馱殿),並且面對祖堂,重要的傳戒、祭祖皆在禪堂舉行,可知為禪寺中心。<sup>29</sup> 禪堂內部除提供行香與禪坐的空間,沿牆搭高另兩層空間。有狹窄的椿欖(座位)供給禪僧貼單,標明他們在禪堂中負責的工作與身分<sup>30</sup>;後面則有寬闊的廣單——即禪僧並排的睡鋪。廣單其實是禪僧的宿舍,通鋪上擺了衣服和櫥櫃,上空甚至有竹竿可以晾衣服,所以白天以布幕將椿欖與廣單隔開。<sup>31</sup> 禪堂的領執在貼單上註明,按照高低為:班首、維那、悅眾(協助維那管理禪堂)、書記、香燈、侍者,以及無職的清眾。禪堂的侍者是全寺所有職務的最低層,可以花費數年都在禪堂,然後按部就班升上去,或者至少做一季(陰曆七月十六日到正月十五日),然後離開禪堂到其他三個堂口領執事。禪堂只有班首、維那有自己的寮房,其他禪堂僧眾,日夜都在禪堂內過。禪堂成為禪僧的住處,表示禪寺是將禪修與僧團生活結合。

高旻寺的禪堂規約顯示和金山寺一樣的設置。這份禪堂規約共三十二條,其中六條處理「出堂」(離開禪堂),十六條詳述該罰的行為。第一條:「鐘板參差者,巡察跪香,

行禮不服者,出堂。」第二條:「除老病公要事外,私自逃單者,掛牌不許復住。」是最嚴重的,被趕出堂,還可能終身被取消進住禪堂的資格。唯慈的訪談調查顯示,初次進禪堂修行的僧人,因為無法忍受禪堂的生活而私自逃走的,居然高達百分之三十。由於禪堂亦對十方雲遊的僧人開放,所以這些逃離禪堂的僧人未必是高旻寺的僧眾。第八條:「住不滿期,不許出堂。除充公職外,私自告假者罰,不遵者重罰。」看來比較像為高旻寺的常住眾而設,一來雲遊僧人比較少在掛單的禪堂領執任職,另外都已經私自告假從禪堂溜出去,還會被重罰,顯然是會回到此一寺院其他單位的僧人。加上第十條:「出入不白職事者罰,止靜(上座禪修)不到者罰。」第二十四條:「有事他出,歸期失限者罰。」第二十七條:「開大靜(安板就寢)後語笑者罰。」可見高旻寺的禪僧和金山寺一樣,要求僧人在禪修期間日夜居止於禪堂。

禪堂的年度作息大致分為冬、夏、秋三季。冬期(農曆正月十六日至五月十五日)每天坐禪七次、跑香七次,共計九小時,還要加上四餐飯、三次茶、兩次小睡,負荷量很重。夏期(六月初一到七月十五日)因應燠熱的天氣,取消早上三次坐禪和三次跑香,中午加上午課,到大殿唱頌,晚修暫停,代以念佛。秋期從農曆七月十五日開始,九月十五日開始於晚上十點後增加一回靜坐,稱為加香,為十月十五日開始的禪七做準備。(平常寺院一年舉辦一、二次禪七,金山寺和高旻寺會連續舉辦七個禪七,總計四十九天。夏期禪堂人數最少,冬期次之,因為是朝山的季節,而且秋期專

<sup>28</sup> 同註<sup>27</sup>,頁4。

<sup>29</sup> 同註<sup>27</sup>,頁63-64。

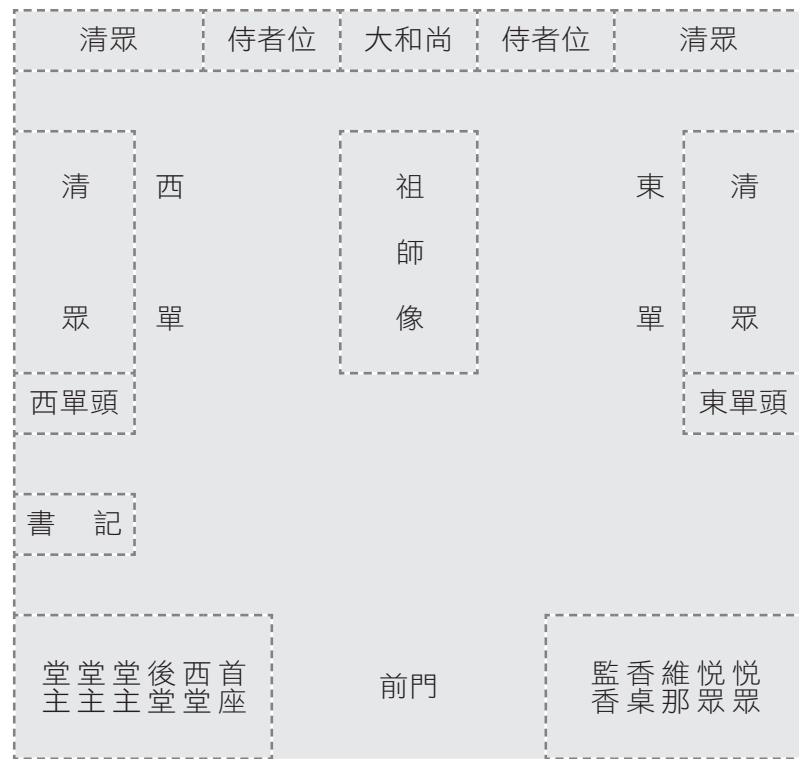
<sup>30</sup> 椿欖的另一功能,是在早課結束、等待早齋過堂的空檔中養神打盹。這對於凌晨三點就起床的僧人,是必須的休息。同註<sup>27</sup>,頁70-71。

<sup>31</sup> 同註<sup>27</sup>,頁64-65。

門培育新手，他們合格後，也可能就回到自己原本的寺院領職。<sup>32</sup>

明清的中國禪堂設置如下表<sup>33</sup>，其中僧眾的座位是靠牆一字排開，不像大雄寶殿的蒲團是面對佛像成行成列，這是因為禪堂的座位是固定的，需要配合床鋪做為禪僧的住所。這種一字排列、上座下座的空間，甚至會讓禪堂中的和尚，分別面壁靜坐。

唯慈指出中國禪堂裡位階森嚴，從上面執事的座位排序即可知，而且這種座位形式著重禪修教育。禪堂前門右方為



首座和堂主等席次，負責講解坐禪的方法，左方則是監香、維那、悅眾，負責維持禪坐進行。方丈可以開示，班首則由首座、西堂、後堂與堂主，分次開示。如果有六位班首，每天要固定開示四場，方丈通常輪值晚上那一場，每位班首兩天開示一次。資深班首開講時，資淺班首必須在場聆聽，反之則不然，資深班首要避席，因為弟子不能教師父。

開示其實很短，因為在跑香時段內進行，所有時間不長過半小時，禪眾聽完開示還要跑香，所以應該不會太長，而且內容也會配合跑香凝聚話頭。午齋後禪眾可以請開示，穿上袈裟搭衣向佛龕頂禮三次，然後向班首或是方丈討論自己的修行問題。這個請開示應當就是小參，是在禪堂的公開空間中進行。由於數百位禪眾的禪堂，經常就只有六位班首，所以每位禪坐者要隔好幾天才能與其中一位諮商短暫的幾分鐘，何況並不強迫請開示。<sup>34</sup> 所以筆者懷疑傳統禪堂的教育仍以個人安住禪坐為主，如果有系統性的禪修教育，不是步調緩慢的話，就是以調教點撥個別禪修者的時效為重。

唯慈的訪問也證實筆者的看法。從訪問的禪和尚中，唯慈指出專門禪修的禪堂中要求肅靜甚嚴，開示時間也短，內容多由當事者從語錄、公案、話頭中抽出。受訪者有的抱怨班首的解釋模糊無用，有的認為未開悟的班首不能理解開悟者，他們明白自己倚重的是禪坐，而且必須長時間投注禪坐

<sup>32</sup> 同註<sup>27</sup>，頁 83-85。

<sup>33</sup> 轉引自南懷瑾，〈禪宗叢林制度與中國社會〉，《現代佛教學術叢刊》第 90 冊，臺北：大乘文化，1980 年，頁 357。

<sup>34</sup> 同註<sup>27</sup>，頁 80。



（三冬四夏也不夠）。這些禪子往往以虛雲和尚在高旻寺禪七開悟為模範，但是他們並未提到禪堂的教育，因為當時滿身病痛的虛雲並未受禪堂照料；他們欽佩的是虛雲歷經磨難後，仍然拚死禪坐的堅持。<sup>35</sup>

接下來的問題是：中國的禪堂如何展開教育？既然禪堂極端要求肅靜秩序，開示又非常短暫，傳統中國禪堂如何指導禪修？以高旻寺的禪堂規約為例，第三條「禪堂內外，閒談者罰」、第四條「靜中響動驚眾者重罰，不服者出堂」、第六條「不顧本分（坐禪），交頭接耳者罰」、第二十七條「開大靜（安板就寢）後語笑者罰」，講閒話妨害禪堂秩序要罰，熄燈睡覺後講話吵人睡眠要罰，都是可以理解的。但是第七條「每當上堂小參，若有問題則出，不得亂道（說），如違者罰。」、第十三條「不顧本參，亂逞機鋒者罰；妄做拈頌、評論公案者罰。」、第九條「偷看典章者罰，及非時私睡者罰。」就非常有趣了。小參本來就是要解決個人禪坐的問題，但是不能亂問問題，因為假設禪子會故意炫耀境界、亂提公案。這可能涉及小參會挑戰開示者，相對令人質疑開示者（方丈和班首們）的禪修知識如何累積。然後禁止「偷看典章」等同「非時私睡」，私自閱讀與打瞌睡責罰相同，暗示有一定的指定閱讀和教導，但是如果私自學習或者不願學習，則會受罰。衍生的問題會是，禪堂除了禪坐還有別的禪學課程嗎？

我們必須回到禪宗叢林生活的脈絡來理解禪堂的「教

育」。宋元清規顯示，叢林生活包含上堂、晚參、小參、告香、普說、入室等日常說法活動，而且還為行者設有念誦、巡察、肅眾、訓童行。如遇齋僧活動，施主請和尚陞座說法。因此公案、語錄、話頭這類教材，是在禪堂以外的叢林生活就熟悉的，進入禪堂專慮思敬之際，自然是不用翻書的。更進一步說，禪子已經熟悉使用公案、語錄、話頭的情境，知道如何用心參究，足以在禪堂中與班首接招套招。這種情況之下，知道的公案不在多而在於應用，只要能觸境旁通，也可以達到茅塞頓開的作用。換句話說，禪宗叢林不是沒有經典教育，而禪堂是所學與所為針鋒相對的最後階段，所有念頭與禪坐身體分割合一的關卡在禪堂逼出。以上述金山寺、高旻寺嚴格的禪堂生活為例，做為一方禪修中心的設施，每期容納來自全國各地的禪子，這兩座禪堂與叢林不必負責教導禪宗典籍，而專注禪堂規範。因為這些禪子來自叢林，已經具有共同的語境，來理解禪堂中引用的公案、語錄與話頭。

宋元與明清的禪院清規形式有別，上述叢林教育的實施程度亦難以判定。但是禪宗僧人仍然繼續雲遊參學，可見禪宗仍然具有一共同的修行語境，得以固守禪坐傳統，虛雲禪師即是一個最好的典範。他一生不斷重複三個修行法門——禪坐、朝山、參學，流動於不同禪堂間或修建禪堂中，而獲得中興禪宗的美譽，正因為如此完成禪宗的修學系統。<sup>36</sup> 虛

<sup>35</sup> 同註<sup>27</sup>，頁 92-104。

<sup>36</sup> 筆者根據陳慧劍，《中國末代禪師》（臺北：東大圖書，1998）一書整理出虛雲早年的修行過程如下：

雲出家之初，為了家庭反對而躲到湧泉寺後山巖穴，獨自苦行三年，等到前山告知俗家已經放棄搜尋他，才回到寺院擔柴挑水，執事四年。這段期間，他雖然獨居坐禪，但是附近也有熟識的禪和子，寺中僧眾也不定期地探訪，加上已經剃度與接受執事，虛雲即使不在禪堂也是在禪坐，他被承認為此一禪寺的成員。

奠定基礎之後，虛雲開始朝山，他的旅程以拜訪其他禪和子推薦的名師為主。他不但陸續進駐天台宗的小廟拜師，還到訪天台宗中心五台山，到各寺參與《法華經》相關的講席；之後更與高旻寺普照、歸元寺月霞與印蓮諸師，上九華

- 
- 1859-1862 棄家逃到鼓山湧泉寺後山巖洞，獨自修行三年。（頁 11-12）
- 1862-1865 親近鼓山湧泉寺後山獨居之老禪和子古月禪師（時稱苦行第一）。（頁 13）
- 1866-1870 又回到山巖苦行。
- 1870 訪天台華頂龍泉庵融鏡法師，被斥野人，命參「拖屍鬼是誰」話頭，住寺研讀《法華玄義》、《摩訶止觀》一年，「回歸佛道」。（頁 19）
- 1872-1875 至國清寺學習禪門規範，方廣寺研究《法華經》，聽高明寺敏曦法師《法華經》講席，然後出外參學。
- 1880 雲遊參訪至金山江天寺，親近禪宗大德觀心和尚以及新林寺大定和尚，禪坐過冬；開春到高旻寺掛單一年。
- 1886-1888 朝山至南五台山茅蓬，兩年間與諸師同參究。
- 1892-1893 與高旻寺普照、歸元寺月霞與印蓮諸師，上九華山修翠峰茅蓬同住。由普照法師主講《華嚴經》，研習經教三年。最後一年天台名宿聖果寺諦閑法師（1858-1932）亦趕來同住。（1913 年月霞法師於上海創辦華嚴大學）
- 1895 落水重病至揚州高旻寺打七，開悟經驗。
- 1897 四月重寧寺通智法師在焦山講《楞嚴經》，虛雲講偏座，聽眾千人。
- 1898 阿育王寺默庵法師講《法華經》，虛雲附講。

山修翠峰茅蓬同住。由普照法師主講《華嚴經》，研習經教三年。最後一年天台名宿聖果寺諦閑法師（1858-1932）亦趕來同住。他們切磋經典知識，奠定虛雲以後能參與焦山《楞嚴經》與阿育王寺《法華經》講席的功力。虛雲後來在高旻寺禪堂抱傷坐禪，置之絕地而身心脫落，出現悟境，也曾在講席上入定九天，驚動西南佛教界。他的禪師形象具有深厚的學力，而此能力來自與其他僧人參學共修，所以此處之朝聖並非獨自參拜聖山而已。

不可諱言，虛雲禪師的形象來自他屢屢以入定來擔當磨難，或者在磨難之後，反而在禪坐上獲得極大的進境。虛雲禪師屢屢奔波在路途上，為他擔負的禪宗叢林募款，或者憑藉其神聖禪師的身分，與其他高僧大德嘗試對抗政治人物與軍閥，保全佛教，但是構成其大禪師形象的基礎，還是他的禪坐境界。而且有趣的是，除了高旻寺之外，他並不在禪堂入定，而經常在山野洞窟、茅棚中禪坐入定。他的成功，不僅在於提昇禪師形象，更將禪坐的神祕經驗提高到極致，但是我們不該忽略，虛雲做為復興禪宗叢林的一代祖師，奠基於法脈傳承。後人過度神祕化虛雲的禪修經驗，甚至添加禪教分離的刻板印象，往往忽略他汲於復興禪宗的重點在重整禪堂，而非提倡個人離群索居的禪坐。基本上，禪堂關係著禪宗傳承的延續。

## 五、聖嚴法師與法鼓山禪堂

前文介紹現代與傳統的禪堂教育與設置，可知法鼓山禪堂的運作，與聖嚴法師早年浸潤的中國禪堂文化，至少在空

間、學員與教法上不同。第一，從禪堂的空間安排，即可理解法鼓山禪修教育的改變。傳統的禪堂是禪僧修行與生活的重心，禪座連床，日夜肅靜。筆者未曾參訪過埔里中台禪寺的禪堂空間，但是佛光山的禪堂即採取傳統的空間設置，四周設座。他們甚至將禪修的座位設計成上面有頂、後面有廂房的獨立洞窟型，晚上座位後簾子放下，往後一躺，即是個人睡鋪。隸屬天台宗的蓮華學佛園禪堂，禪座也是沿著禪堂四周牆壁設置，禪座的蒲團下設有矮櫃，可以收放禪坐者的雜物，禪堂中間整個空出來跑香用。禪修者白天上座，晚上可以擺開睡袋，睡在禪堂中間的地板上。法鼓山的禪堂比較像西方禪修道場，類似講堂，禪修眾分兩列數排面向講壇，在席地蒲團上禪坐，沒有固定住的椅座，也把床位安置到與禪堂相連的宿舍中。

第二，法鼓山禪堂最關鍵的差異是對四眾開放，傳統的禪堂是不對俗人開放的，因為中國禪堂是鑲嵌在僧團寺院生活中。臺灣的僧團如佛光山、中台禪寺不是不教導居士禪修，但是他們中心的禪堂對俗人開放比法鼓山晚。佛光山於開山第三十五年（一九九七）封山，召回僧尼進行四十九天的七次禪七進修；中台禪寺各地分院都開設禪修課程，但是其埔里總本山的禪堂為培植禪修師資，並不輕易對外開放。另外，傳統中國禪堂甚至罕見對尼眾開放，法鼓山的比丘尼卻可以教導與研究禪修，構成法鼓山的特色。<sup>37</sup>

第三，教法上，聖嚴法師在禪堂裡說法開示，容許以

<sup>37</sup> 高旻寺是特例，為中國唯一對尼眾開放的禪堂，並且曾經引起一番論辯。

文字教導身體禪修。法鼓山禪堂中安排觀看聖嚴法師的錄影帶，以及護法法師親自指正身體姿勢，還發給學員禪訓班手冊，供給學員結訓後在家禪坐之用。再加上聖嚴法師的一系列禪修指導書籍，換句話說，學員不但在禪堂透過文字學習禪坐，而且還可以透過出版品，回家繼續坐禪。法鼓山分院甚至設立課程，讓學員能一起研讀這些禪修書籍。

法鼓山的禪訓班手冊以《聖嚴法師教禪坐》做為基礎，輔以《法鼓全集》第四輯禪修類、法門指導類。以《聖嚴法師教禪坐》為例，內容分成：禪修方法指導、一般佛法開示、禪修的功能，還包含「自我肯定、自我提昇、自我消融」、結營前的綜合討論、法鼓山自我超越禪修營活動日程表、法鼓立姿八式動禪。是一套透過文字準備禪坐，同時以文字記錄禪修過程的描述。

《法鼓全集》第四輯禪修類、法門指導類，基本上是百科全書式的著作，其內容摘要如下：

「一系列有關禪宗的典籍、修行的方法和開示。由其中可明瞭佛教修行禪定方法的一個大概，可以見到法師對禪的思想、禪的生活、禪的理念的詮釋，並以歷史的角度，介紹了「禪的源流」、「中國禪宗的禪」、「從印度禪到中國禪」，並在《禪門修證指要》中，介紹禪門的重要文獻之中有關修證內容及修證方法。在《禪門驪珠集》中，法師更摘取了一百一十一位禪師的行誼及其修證體驗，以之做為後進禪者們的典範。」<sup>38</sup>

<sup>38</sup> 參見：陳果旻，〈《法鼓全集》編後語〉，《法鼓全集總目錄》，臺北：法鼓文化，1993年，頁26。



聖嚴法師接受現代學術訓練的功力，在此融入教導禪修的宗教著作中，言必有出處、有禪史、有階段、有見證，以邏輯清楚的現代語言，鑄鑄新一代的禪宗教科書。

法鼓山的文字化禪修體驗，從認知層面來折服、開放禪坐需要的心態，將開放的禪堂與現代社會的學習經驗結合，更將文獻傳統帶回禪堂。聖嚴法師當然逐步將公案、話頭用到禪修，但是他同時注意禪坐者的身體立即反應。相較於嚴峻密集的傳統禪堂作息，與每季、每年的叢林生活緊密扣和，到法鼓山禪坐是現代人從緊湊生活節奏中特意抽離的，禪坐、經行、放鬆、學習、休息，是一整套針對現代人身心與耐力設計的心靈之旅。

傳統禪堂裡的和尚，可以覺悟為求證悟可參生死禪——不管病痛，沒有進境就終生禪坐到底。現代俗人進入禪堂是來印證禪修的效能，不必求證悟，甚至還要循循善誘，以禪坐對身心的益處探測信仰的底線。（例如，禪坐是科學的，不是宗教。）以菁英禪修為例，聖嚴法師的開示、以小組討論和公開解惑代替小參，是教導禪坐的最大區別。

## 六、聖嚴法師的語境傳承

雖然現在很難重建宋元以前中國禪堂的教導，弔詭的是，大量禪宗的文獻和法脈師承資料，卻存留下來。顯示教法與禪法的分流互濟，學習禪學與禪宗教史加上禪堂的禪坐，期許以平日的佛法教育，和剋期取證的禪坐，為僧侶提供實踐的資糧和方法。

聖嚴法師做為禪師的個人魅力，必須在禪堂親炙可知，

但是這些著作，已經賦予禪堂教導禪坐的教義與歷史脈絡。比較坊間一系列的禪修作品，聖嚴法師介紹禪修的功能奠基於禪宗研究，系統完整而不訴諸個人詮釋。聖嚴法師扣緊禪坐的身體經驗，風格不同於星雲法師的公案教學，以公案故事來解決日常生活道德倫常的難題，也非現代禪李元松以熟悉的詩詞寓意比喻，紓解禪者的心境。這種文字功力，並非一般禪坐有成者可達。

上述差別使我們重新思考，如何定義禪宗與禪修。我們是否太倚賴如語錄、公案、話頭形成的禪宗文獻與禪史來理解禪宗，而忽略叢林禪堂中的禪坐？甚至將禪坐美化為神祕經驗，而忽略禪宗叢林生活的實際運作。因為近代禪堂裡教導禪坐，顯然是聚焦在身體體驗，甚至可以完全拒絕語言的。此處並非否認禪學之重要，因為禪宗的教義詮釋與法脈傳承，仍然必須依賴文字；只不過強調禪堂中的教法。這是惠空法師之所以在二〇〇〇年兩岸禪修會議中，之所以提出禪宗不能念書的焦慮；他假設古德比現代人德行修行基礎深厚，所以可以如此。<sup>39</sup> 筆者認為，是禪堂不能帶書，並非禪宗果真不立文字，是教法上有禪教分離的時序，不是禪宗不讀經典。

禪宗雖然以禪坐為主要修行法門，但並非棄絕塵世的。禪宗史上不斷有禪師批判枯木死心般的禪坐，強調當下用

<sup>39</sup> 二〇〇〇年兩岸禪學教育會議上，惠空法師混淆禪堂不能帶書以及禪宗不能讀書兩事，因此非常焦慮，而與會禪師有人答以祖師大德的悟性和學識高於我輩，所以不用讀書。兩種假設，正好反映禪坐是無法學習的神祕經驗的概念。



心，處處可見心地。這是就頓漸來談證悟，所以有閉生死觀的禪僧，也有「放下屠刀，立地成佛」的凡夫。但是就禪宗打破一切既有框架，直指本心的功夫而言，一切行住坐臥、起心動念，都是禪修，所以禪修不必限於禪堂之內。期間的差距，除了訴諸個人根器，還有菩薩戒慈悲平等濟世的教理支持。

借重維根斯坦的溝通理論，法鼓山禪堂教育之成功，奠基於聖嚴法師重塑中國禪宗公案的語境。聖嚴法師教禪的語境再造，正有兩個關鍵因素。因為佛教聖典的引用與詮釋，具有很強的索引性內容（Indexical Content）——因為佛教文類具有清楚的形式傳承，已奠定其經典與教義權威，有助於跳脫宗派限制。<sup>40</sup>而聖嚴法師教禪的語境再造本身即是一雙向過程：一方面他從自身的修行經驗「復原」歷史禪宗已經失去的語境，以為現代人創造禪修的語境；另一方面他詮釋的禪宗修行語言，也成為開創中華禪法鼓宗的特殊語境。

其次，將維根斯坦溝通理論中的私人意義網絡，由個別閱聽者擴充到特定團體的文化後，即可發現不同宗教團體對於特定經典／宗派的詮釋發聲，存在其內部邏輯。換句話說，不同宗教團體有其說法的內在文法，以凝聚與落實其修

<sup>40</sup> “Indexical Content” 這個概念借用了 Arthur Burks 的 “Indexical Symbol”，而其適用範圍則依 Stanley Jeyaraja Tambiah 由宗教符碼的延續性擴充到佛教聖傳等文類的延續性。請參見：Arthur Burks, “Icon, Index, and Symbol,” *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. IX, No. 4, pp. 673-689, 以及 Stanley Jeyaraja Tambiah, *The Buddhist saints of the forest and the cult of amulets*, London: Cambridge University Press, 1984, p. 4 & 348, note 2.

行方式。所以當我們閱讀不同宗教團體談禪宗、教禪法的出版品時，其話語的表現方式也標示他們禪修的風格。語境內部溝通之必要，雖然不必然為說者的自覺性發明，卻有助於理解一九九〇年代以後如雨後春筍般出現的臺灣禪修風潮的團體差異。聖嚴法師的百科全書式知識基礎，以及切合現代人生活的活潑語言，創立現代禪語，不論在禪堂禪坐與後續私人進修，貼切地走出禪堂，走入社會。

## 七、結論

本文嘗試整理分析法鼓山的禪法教法與制度，以釐清聖嚴法師對中國禪法的突破，所以關注禪堂中使用的禪修語言與訓練方式。對於聖嚴法師的禪宗與禪修著作，仍待另一專文分析。但是從如何教禪坐到現代人如何學禪，發現聖嚴法師已經結合學術研究與禪堂制度，文字化禪修的身體經驗。用文字指引一般平均教育水準高的臺灣大眾，聖嚴法師的教法，合乎大眾以文字認知身體的社會習慣。而此文字化禪修體驗的結果，反而以身體的真實性跨越文字建構的宗派界線，才能夠建構現代的禪宗教育。重視教育，結合心的教育與大社會的教育，漸修頓悟，不斷放下、對治煩惱，回到禪宗風的教育。

傳統中國禪宗叢林教導禪坐，以語錄、公案、話頭，建立其宗派修行特色，卻不准在禪堂翻書、說法開示，僅以片段時間在禪堂小參中，由方丈與班首提示。這是虛雲和尚學禪，要靠自己盲修苦練，以及向其他禪修者，探詢推薦名師之故。但是法鼓山的現代禪堂，不但發展出逐步放鬆身心的

禪修法，由監香來示範與當場糾正身體姿勢，還播放非常完整的聖嚴法師開示。

聖嚴法師圓寂後，法鼓山禪修在禪堂播放聖嚴法師的錄影帶，仍然襲用他的教導。目前法鼓山僧團謹守聖嚴法師立定的禪堂規矩，不願意釋放這些錄影帶；但是參加多次禪修營的成員大多可以發現許多熟悉的教導。因為這些錄影帶主要來自聖嚴法師指導禪修營的紀錄，有些已經整理出版，有些基本概念也在他的著作中重複出現。當然法鼓山禪修營已經根據禪修的階段性重新剪輯組織這錄影帶，但是不可否認的，參加禪修營隊的成員逐級晉陞時，他們也會大量閱讀聖嚴法師的著作——從禪修的小冊子到整套的禪門知識與禪修書籍，所以對聖嚴法師的禪修概念並不全然只來自禪堂。

參加法鼓山禪修營隊與課程的成員，他們對禪坐的認識，是由禪堂的教誨（絕大部分為聖嚴法師的錄影帶，因為禪堂禁語）與聖嚴法師的書籍，交織而成。隨著禪修進階，禪坐者修禪前後浸潤於聖嚴法師的書籍，在禪堂極度濃縮的身體經驗中不斷驗證。這種文字化的啟發，不僅構成法鼓山禪修的特色，也營造其團體語境，凝聚其共同體的歸屬感。此一語境的述說者——聖嚴法師，繼續成為禪堂的基礎，藉由禪師的身體展示指導學員的禪修體態與心態。透過禪堂與閱讀創造的禪修語境，法鼓山藉由文字創造了現代禪宗的傳承。

## 參考文獻

- 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4輯，臺北：法鼓文化，2013年，頁7-34。
- 法鼓山年鑑組，《2011法鼓山年鑑》，臺北：法鼓山文教基金會，2012年。
- 南懷瑾，〈禪宗叢林制度與中國社會〉，《現代佛教學術叢刊》第90冊，臺北：大乘文化，1980年，頁357-374。
- 唯慈（Holme Welch）著，包可華譯，〈近世中國佛教制度〉，牧田諦亮等著，索女林譯，《中國近世佛教史研究》，臺北：華宇出版社，1985年，頁269-357。
- 崇和法師，〈2011部分中國禪堂概況〉，<http://wenku.baidu.com/view/30d1f06c25c52cc58bd6beb7.html>，2014/5/27。
- 陳果旻，〈《法鼓全集》編後語〉，《法鼓全集總目錄》，臺北：法鼓文化，1993年，頁26。
- 陳家倫，〈南傳佛教在台灣的發展與影響〉，《台灣社會學》第24期，2012年12月，頁157-162。
- 陳慧劍，《中國末代禪師》，臺北：東大圖書，1998年。
- 溫金柯，《生命方向之省思——檢視台灣佛教》，臺北：現代禪出版社，1994年。
- 劉美玉，〈中華禪法鼓宗的禪修教育〉，國立政治大學：宗教所碩士論文，2013年。
- 釋淨慧主編，《歷代禪林清規集成》，北京：中國書店，2009年。
- 釋聖嚴，《拈花微笑》，臺北：東初出版社，1987年。
- 釋聖嚴，《禪的體驗·禪的開示》，臺北：法鼓文化，1993年。
- Bourdieu, Pierre, "Authorized language: the social conditions of the

effectiveness of ritual discourse,” in *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Harvard University Press, 2003, John B. Thompson ed. and Intro., Gino Raymond and Matthew Adamson trans., pp.107-116.

Burks, Arthur, “Icon, Index, and Symbol,” *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. IX, No. 4, pp. 673-689.

LeVine, Sarah, and David N. Gellner, “Introduction: the Origins of Modern Buddhism,” in *Rebuilding Buddhism: The Theravada Movement in Twentieth-Century Nepal*, Cambridge and London: Harvard University Press, 2005, pp. 1-23.

Ryukun, Duncan Williams and Christopher S. Queen eds., *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*, Surrey (British): Curzon Press, 1999, pp. 3-19.

Tanaka, Kenneth K., “Issues of Ethnicity in the Buddhist Churches of America,” in in Duncan Ryukun Williams and Christopher S. Queen eds., *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*, Surrey (British): Curzon Press, 1999, pp. 3-19.

Tambiah, Stanley Jeyaraja. *The Buddhist saints of the forest and the cult of amulets*. London: Cambridge University Press, 1984.

Welch, Holme. *The Practice of Chinese Buddhism 1900-1950*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967.

Welch, Holme. *The Buddhist Revival in China. With a section of photos by Henri Cartier-Bresson*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968.

Welch, Holme. *Buddhism Under Mao*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972.

Wittgenstein Ludwig. *Philosophical Investigations*, Dover Publications, 1998, 2nd version, trans. By G. E. M. Anscombe.

## The Indexical Communication in the DDM Community: Venerable Shengyan’s way of verbalizing Chan Discipline

Yu-chen Li

Associate Professor, The Graduate Institute of Religious Studies, National Chengchi University

Venerable Shengyan has attracted many people to practice meditation for his capable expresses the experience of meditation by precisely words, based on his academic training and the DDM institutionalized system. Shengyan affected contemporary Taiwanese Buddhism by funding DDM as the Chinese Chan of Dharma Drum School in 2005, as well as for his devotion to promote Chinese Chan practice in Taiwan and USA. Having been explored in the Japanese, American, and Chinese meditation traditions, he has been known as the first Chinese monk with a doctorate degree and the pioneer Chinese Chan teacher. I will argue, Shengyan has formulated his style of Chan instruction, especially in terms of his language style.

According to the communication theory of Ludwig Wittgenstein, I will analyze how Shengyan adopted traditional Chan terms and endowed them with contemporary accessibility in modern language. This paper is divided into five sections: (1) the contemporary interests of meditation in Taiwan; (2) the education system of DDM Chan Hall; (3) the discipline of traditional Chinese Chan Hall; (4) Shengyan’s teaching at DDM Chan Hall; (5) the communication and transformation of Chan language. I will discuss the role of DDM Chan by investigating Shengyan’s indexical usage of Chan texts and his innovation.

**Key words:** Shengyan, Chan, Chan Language, DDM Chan Teaching