

南 華 大 學

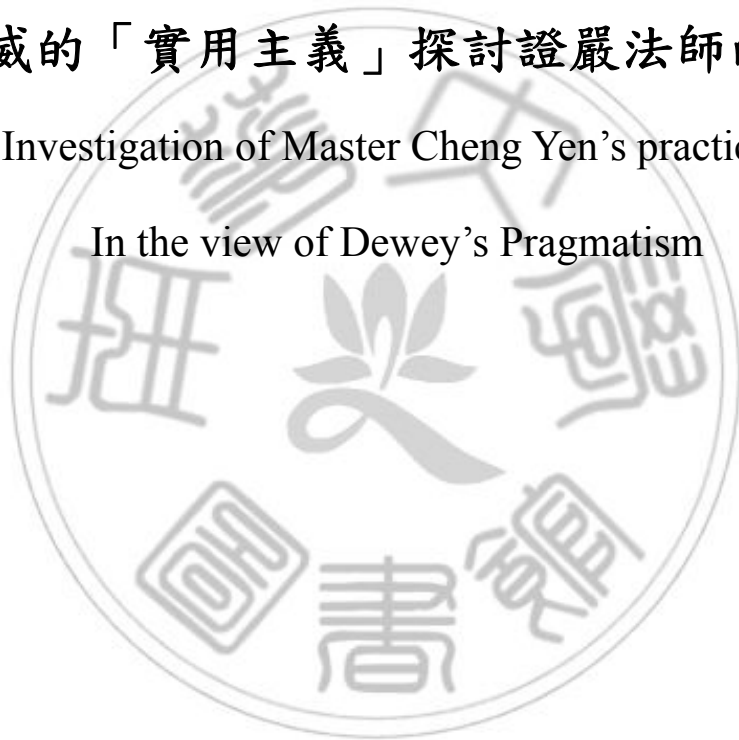
哲學研究所

碩士論文

以杜威的「實用主義」探討證嚴法師的實踐思想

The Investigation of Master Cheng Yen's practical thought

In the view of Dewey's Pragmatism



指導教授 孫雲平博士

研究生 莊美幸

中華民國 九十八 年 十二 月 十一 日

# 南 華 大 學

哲 學 系

碩 士 學 位 論 文

以杜威的「實用主義」探討證嚴法師的實踐思想  
The Investigation of Master Cheng Yen's practical thought  
in the view of Dewey's Pragmatism

研究生：茹美幸

經考試合格特此證明

口試委員：孫雲平  
黃國清  
胡吉良

指導教授：孫雲平

系主任(所長)：尤惠貞

口試日期：中華民國

98年12月11日

## 摘要

「佛法生活化、菩薩人間化」「家家觀音、戶戶彌陀」，證嚴法師以宗教「實踐」觀點，引「經典」文字鋪成一條「菩薩道」，以「靜思勤行道、慈濟人間路」立宗門，廣邀「人間菩薩大招生」。證嚴法師常言「宗教」是「人生宗旨、生活教育」，此概念是否適用於各種族、國家政府、不同語言、宗教信仰、人我見解之藩籬？她開闢的方法為「力行」經義、以「行經」從「領受」與「知覺」經過「靜思」後，成為自己「做中學、學中覺」之經驗。人間菩薩藉由內修「誠、正、信、實」，外行「慈、悲、喜、捨」佛教之基本信念，自我從中訓練「大愛」思維，經「慈濟八大志業」將此「大愛」理念落實於「遭逢災難」的地點，此「大愛」思想實際運用在生活。

證嚴法師思想對於佛教真理的判準、生命的價值、修行的入境與成佛之方法，她的作風不同於傳統其他佛教修行法門。她從生命的「疑惑」展開找尋生命的「意義」到自我建立對生命「價值」的確立。她清楚明白對於自我「信念」的確定，一心一意專注於行《法華經》之菩薩道，完成「為佛教、為眾生」佛心師志的使命。

研究者企圖以杜威實用主義之提問：「怎麼做」「如何做」為杜威「思想」建構出行動的方法，說明證嚴法師「思想體系」做為哲學家或佛學新世紀對人類思維引導的使命。此篇會通東西思想以「契理、契機」應變「全球」人類與大自然環境快速變遷。杜威與證嚴法師兩位教育家將哲學與佛學拉回於日常生活，有效用的改變「行動思維」為本論文之主要研究，期盼此論文做為證嚴法師「行經」的經驗方法論與「人間菩薩」大招生的義涵，教育大家「正視」台灣大自然「環保」身體力行為有效保護人與大地「和諧共處」之命題要旨。

關鍵詞：經驗、信念、行經、三理四相、大愛

## 目錄

摘要.....	I
目錄.....	II
第一章 緒論.....	1
第一節 前言.....	1
第二節 研究動機與目的.....	2
第三節 研究方法與步驟.....	3
一、 研究方法.....	3
二、 研究步驟.....	5
第二章 杜威之實用主義.....	7
第一節 美國實用主義之發展.....	7
一、 背景因素.....	7
二、 形成之過程.....	8
二、 杜威發揚實用主義.....	10
第二節 實用主義之主要內容.....	10
一、 皮耳士的基本思想.....	10
二、 詹姆士論實用主義之意義與真理.....	13
三、 杜威「實用主義」內容說明.....	16
第三節 杜威改造哲學的緣由與內容.....	19
一、 因應生物學與科學興起之影響.....	20
二、 杜威提出哲學變革之內容.....	20
第四節 杜威「經驗與哲學方法」之論點.....	24

一、杜威指出非經驗方法之缺點如下：.....	25
二、經驗方法在哲學之意義.....	26
第五節 杜威哲學「經驗概念」與傳統「經驗理論」之差異.....	26
一、傳統哲學二元論：.....	27
二、經驗與環境的關聯.....	28
三、杜威之自然與經驗在形上學的觀點.....	29
四、探討杜威經驗方法在形上學之特徵.....	30
五、杜威的經驗方法論.....	31
第三章 證嚴法師以「行動」印證「經義」.....	33
第一節 生命事件形成「概念」之雛型.....	33
一、證嚴法師的生命歷程與階段.....	34
二、名詞的「觀世音」至動詞的「觀世音」菩薩.....	35
三、證嚴法師追求「真理」之動力來源.....	37
第二節 從閱讀「法華經」確立「行經」信念.....	42
一、《四書》教導做人做事的方法.....	42
二、《法華經》實踐「菩薩行」.....	44
三、以《無量義經》為依歸.....	49
第三節 設定從「人間佛教」作為「人間菩薩」之判準.....	51
一、人生佛教與人間佛教.....	51
二、「人間佛教」的涵義.....	55
三、做出「菩薩」之精神.....	56
第四節 證嚴法師建立實踐思想體系.....	62
一、證嚴法師的主要思想.....	62
二、「靜思法門」之脈絡.....	64

三、慈濟之家風與行儀.....	67
四、佛教界對證嚴法師思想之評判.....	69
第四章 杜威與證嚴法師思想之比較.....	75
第一節 兩者對傳統之改造內容.....	75
一、以「如何做」替代傳統「是什麼」的提問.....	75
二、轉「經」為「道」－「行經」之道.....	79
三、融入生活之改造.....	80
四、概念的作用.....	81
第二節 證嚴法師的「成佛」經驗方法論.....	85
一、從「災難」認識大自然的變化.....	86
二、「身」是載「道」器.....	86
第三節 杜威與證嚴法師「教育」觀點之比對.....	89
一、兩者教育思想的主張.....	89
二、肯定由「經驗」增進智慧.....	93
三、活在「當下」的理念.....	95
四、以「大自然」為教育場域.....	96
五、「經」就是「道」.....	97
第四節 杜威與證嚴法師有關「人與自然」之比對.....	98
一、杜威「人與大自然」之交互作用.....	98
二、從科學研究人對環境「打交道」之影響.....	100
三、「人與自然」之內在相關.....	101
四、人對自然起反思的時刻.....	103
結論.....	105
參考書目.....	110

佛教典籍.....	110
中文書目.....	110
慈濟書目.....	112
外語典籍.....	114
期刊論文.....	114
工具書.....	114
光碟資料.....	115

# 第一章 緒論

## 第一節 前言

皮耳士說：思想的全部功能，無非是產生行動的習慣。<sup>1</sup>「為行動找方法」是實用主義的主要概念。要決定一種思想的意義，首先我們必須決定此種思想會產生怎麼的行為。因此「行動」對人而言，乃是思想的意義，決定思想的真實性不是理論的終結，而是實踐之結果。

從佛教三藏十二部經義到如何修行各有其見解，仍需透過實踐的結果才能判斷經典或理論真理的實在性。研究者從佛教的教理探討證嚴法師之思想歷程：從質疑「為什麼」到「堅定不移」<sup>2</sup>的信念，思想之源起、形成與發展。證嚴法師依經典義理強調「如何」實踐佛法，使行動成為有效與思想一致。本文從她一生事件的「經驗」，說明她的主要思想明確「信念」以實踐來體驗佛典義理。企圖證明她引用《法華經》與《無量義經》之經義有效運用生命之功能，符合「真空妙有」，行《法華經》中道的實踐法門，開啓人人內在潛藏的自性。

行為來自於「觀念」，而觀念猶如地圖，帶給人們期望行為的結果，人們為了獲得期望的結果才造出觀念。<sup>3</sup>證嚴法師以「經典」做為地圖清楚人生該走的方向。從證嚴法師的主要思想：「經是道、道是路」，以《無量義經》之精神「靜寂清澄、志玄虛漠、守之不動、億百千劫」其內心清楚「慈悲」「大愛」的概念，做為一生思想與行為合一之明證。她的思想符合「實用主義」的真理觀，以一種行動證實真理為有效的觀念，當思想確實有效用時，則觀念為真。

4

杜威的「做中學」(Learning by doing)比較證嚴法師的「做中學、學中覺」。中國人說：「不經一事、不長一智」，三者皆明示「做」及「力行」所累積之「經驗」是可以增長下一次「思

---

<sup>1</sup> 參閱 Louis Menand：Pragmatism A Reader (New York：A Division of Random House, Inc， 1997)，p34。

<sup>2</sup> 參閱釋德凡：《靜思茶道》，台北，慈濟文化出版社，2008年，頁38。

<sup>3</sup> 參閱 George R. Geiger 著/李日章譯，《科學的人文主義哲學家》，台北縣，康德出版社，2005年，頁70。

<sup>4</sup> 參閱 Louis Menand：Pragmatism A Reader (New York：A Division of Random House, Inc， 1997)，p114。



考」能力之作用。一句「信念」的流傳好比一種無形的「思想」，影響人的思考模式與行為方向。例如 e 化時代人的「思想」從網路互相交流，是學校或家庭無法教育的。此時「全球化」、資訊快速更新，人受物慾牽制已過度開墾大地資源。在此全球「環保救地球」之聲浪中，證嚴法師思索如何以「教育」防止人陷入貪、瞋、癡的「無明」的行為，能夠重新對人類建構「生命」的價值觀。

本論文藉西方教育哲學家杜威的思想，說明證嚴法師經融會通清晰的「大愛」理念。她如何把握「慈濟宗門」的思想，呼應哲學「實用主義」—生命「有用即真理」之真理觀。研究者認為證嚴法師思想最高生命價值觀為「化無用為大用」之「概念」，發揮生命之「良能」與「大愛」作為她哲學思維的方向。探討兩者對「經驗」與「自然」的理解，提供人對「地球生態環境」之洞見，以此連接證嚴法師企圖以「人間菩薩大招生」達成思想的終極目標；社會祥和、天下無災無難，人與自然「共生息」是可實現的願望。

## 第二節 研究動機與目的

杜威認為思想或智慧是立意改造「經驗」之工具，思想是刻意改組「經驗」之方法，如何有效進行對於清楚明確的思想、系統確立是哲學家思索之重點。<sup>5</sup> 簡言之，本文嘗試由杜威「實用主義」之見解來探討**影響證嚴法師信念之因素**，說明她「如何」(how)形成她的「信念」與「為何」(why)要持有這些概念的因緣，進一步以「行動」實踐她所肯定的概念為本文之主要探討。

杜威主張如何以哲學作為「人」生活與行為的指導方向？<sup>6</sup>以有組織、有結構、有系統的思想體系行事作為改變生活世界之作用力。他認同皮耳士的「實用」主張：有效的行動結果，表

<sup>5</sup> 參閱杜威著/胡適譯：《哲學的改造》，安徽教育出版社，頁 75。

<sup>6</sup> 參閱 John Dewey : Reconstruction in Philosophy, The Fifth Printing, New York : The New Library of World Literature, Inc ,1954. April. pp108-109.

達行為者之內在思想。說明「行動」作為杜威改造傳統哲學與他提出「經驗」與傳統哲學「經驗」之差異，他主張「經驗」從「自然」中體驗而獲得，別於傳統哲學之論點說明。

相較於證嚴法師以「佛經」為依據從現實世間的時空中，去理解佛法之本源。她的背景「經驗」累積以「佛經」做為「疑惑」之解答。「經典」給證嚴法師之啓示作用為何？她的「人間菩薩」與印順導師之「人間佛教」有何差異？證嚴法師思想脈絡是師承或自創，以何依據在此時宣稱「思想」與「宗門」之成立？

證嚴法師「力行」的主要概念與實用主義信念的「實踐」方法論，兩者在「思想」上會通之點；「知」與「行」，「理論」與「實踐」印證實用主義之「行動」的真理觀。從杜威主張「實在」的經驗來自於大自然，也從自然事物注入科學方法反思有用之經驗。最真實的經驗或知識，莫過於能「解決問題」為要。研究者以杜威思想的「經驗」主張；企圖說明證嚴法師的「思想」體系，分析她的生命事件由「煩惱即菩提」說明，並闡明「靜思法脈、慈濟宗門」有別於其他佛教修行法門。從她整體的行為與結果符合「實用主義」的「行為有效」的真理觀。

比對兩者思想的主張與特色，彰顯證嚴法師「行經」思想經過本論文之驗證她的「思想體系」在全球各地做為佛教新成立的「靜思法脈、慈濟宗門」，為佛門修行的全新「經驗方法論」符合西方哲學「實用主義」的精華思想 — 有效用即是真理。

### 第三節 研究方法與步驟

#### 一、研究方法

傳統的真理觀主張「符應說」(correspondence theory)，亦即：「觀念與實在的吻合」<sup>7</sup>問題是：→如何相互符合？而實用主義主張的「真理」是對於現實生活能夠發揮作用、產生效果的實際知識；認定一個觀念或信念為真、它之為真究竟能夠帶給人的真實生活有什麼具體的不同 (Grant an idea or belief to be true, what concrete difference will its being true make in anyone's actual

<sup>7</sup> 參閱 Louis Menand : Pragmatism A Reader , New York : A Division of Random House, Inc , 1997. p113.

life)? 該真理如何能夠實現(How will the truth be realized)?<sup>8</sup>美國哲學家皮耳士明確地把實用主義看作是一種試圖在人的行為中，探究人的思想觀念表達實際關係之哲學、使「觀念明白」的方法。實用主義研究的議題為：觀念對象因我們的行為和活動可能產生實際之關係。<sup>9</sup>杜威藉由「實用主義」發展他的「哲學思想」實踐於教育，影響美國的教育理念甚深。他主張注重孩子的主動性，強調受教育之個體學習、在社會中更加負責所要做的事情、顧及其行為之後果。他強調人處於自然唯有在自然中學習，才能真正與日常之生活哲學結合。以西方哲學思考來評論證嚴法師思想、主張之特色與價值。歸納幾點說明：

(一) 以實用主義皮耳士的思想；哲學加入科學實證以契合美國當代產業機械開始發展之時代，生活上一切需要有更更新的教育思想。此種創新思考繼續由詹姆士發表於學術界，以實現「真理的義意」說明「哲學」是可適用在各種理論，只要「有效用」的理論或有適用的「信仰」、則「信仰」即為真，實用主義完成於杜威將它力行、實踐於學校教育。

(二) 證嚴法師「人間菩薩」之思想淵源探究；由人生佛教至人間佛教，主要因印順導師引導證嚴法師以「為佛教、為眾生」之概念。深入領悟以《法華經》—「付出」的信念契合「慈悲」的思想，她的人間菩薩與人間佛教之差別。說明《法華經》對證嚴法師之啓示與如何展開其自己開闢的『菩薩』修行法門。她從《四書》與《無量義經》開闢了一套思想與行儀、落實於生活教育使證嚴法師「思想體系」做為生命難題指南之實用參考。

(三) 杜威認為學校是教育最重要的試驗基地，是哲學的「實驗室」，哲學為廣義的教育理論，教育是對經驗之重新組織。<sup>10</sup>相較於證嚴法師定義「宗教」為人生宗旨、生命教育，作為終生學習態度。她常言：「三人行、必有我師」，她認為唯有在人羣中學習才是最實在。她以「佛法」為信念，勤修「戒、定、慧」三學，探討兩者對教育各有其會通與歧異之觀點。

---

<sup>8</sup> 參閱 Louis Menand : Pragmatism A Reader , New York : A Division of Random House, Inc , 1997. p113.

<sup>9</sup> 參閱高宣揚：《實用主義和語用論》，台北，遠流，1994。頁 1。

<sup>10</sup> 參閱郭小平：《杜威》，香港，中華書局（香港）有限公司，1998 年 5 月再版。頁 95。

## 二、研究步驟

本文研究架構共分四章：

第一章 簡介本論文之寫作動機與目的，以實用主義說明證嚴法師實踐「思想」之精神，以及經典如何對她的「信念」產生影響，形成佛教「觀點」作為證嚴法師「統領大眾、一切無礙」之「思想體系」。

第二章 皮耳世提出「實用」哲學注入科學方法，再由詹姆士完整表述自己對實用主義範疇之擴張？以符合當時美國社會「工業」起步與科學發展之教育需求。杜威認同「實用」思想、主張隨時代不同其教育思想內容也一直更新，以配合時代之需求。杜威以「經驗自然主義」主張從原初經驗，探討大自然的變化、性質、互動以便於認識自然之本性。他一生的哲學重點在於從人深入了解，處於「自然」中學習，使人減少遭受大自然呈現未知的「不確定」災難對人之傷害。

第三章 佛教在中國如西方哲學一樣，許許多多的高僧大德為佛教引經翻譯，以求能傳給世人最真實佛陀的智慧。印順導師一生對佛教的貢獻；在於「以佛法研究佛法」傳遞佛陀原始經典的思想為畢生實踐佛教精神為要。他畢生倡導「人間佛教」理念，提倡從「利他中的行為、完成利己」之大乘修持法門。

印順導師畢生努力於「人間佛教」授予證嚴法師「為佛教、為眾生」之課題，當時有修女對證嚴法師提出佛教對社會無行動上之關懷，促使她「力行」以《法華經》「慈悲」的概念－「人間菩薩」行「菩薩道」肯定「佛在人間」的「人間菩薩」之推動。研究者將證嚴法師此理念灌以現在教育名稱為「以生命教育生命」之佛教課程。她以「行經」方式體悟佛經的意涵，強調把握當下「做」就對了，有別於其他宗派之成佛修行方式。

第四章 說明杜威實驗教育理念強調實踐哲學，以杜威認知的「自然」對照佛陀提出「三理四相」自然規則性的變化，證嚴法師以大自然「三理四相」明白「緣起性空」之智

慧。再從「慈善志業」了悟「因緣」「因果」的實相。她以「行經」之修行方法貫徹「菩薩道」，完成她從生命無常的「為什麼」透過「經典」到建立「明確」的概念意義、為行經的主要觀念。「行經」的概念等同於「實用主義」－ 思想就是行動的全部。

結論 杜威的「經驗與自然」理論與證嚴法師「行經」主張，兩者各自對哲學與佛學別於傳統另一種「實踐」方法論的提出。分析兩者思想之會通與獨特見解差異內容。提出佛學與哲學最終目的與目標個別探究的論述，研究者總結兩者思想主要共同點為哲學與佛學運用於當下之生活智慧，其共同目標在於努力實現人與自然之「共生」，但兩者也各有其思想終極目標上的差異，做為兩者各別之特色。此論文以杜威經驗的哲學方法探究證嚴法師「思想體系」對當代佛教以「行經」實踐佛法的宗門之命題可成立的探討為主。

## 第二章 杜威之實用主義

杜威哲學的特色是實用主義，他以研究自然科學方法論一致的方法結合哲學與科學。杜威的實用主義將哲學注入科學與客觀的精神，「經驗的哲學方法」為其畢生之研究，杜威力求突破舊經驗理論的問題範圍，企圖提出一種新的經驗概念、重新做為哲學導向，將哲學運用於日常生活。他採取經驗與自然結合廣為一般人普遍運用之哲學方法論，<sup>11</sup>有別傳統「經驗」理論。杜威思想體系有歐洲哲學基礎訓練，但顛覆學院派的追求「永恆」為真理與自然環境相符之信念。杜威力爭徹底去除不合當代之觀念；並主張舊的觀念若適合當代仍需保留它。

### 第一節 美國實用主義之發展

#### 一、背景因素

因殖民因素美國人思想大部分來自於歐洲人思想之延續，生活上的語言、法律、制度以及道德標準與宗教皆從歐洲輸入，再注入美國新環境之特徵，嘗試適應當地舊有文化而逐漸形成美國特有的生活哲學。實用主義是源於十九世紀末與二十世紀之交、興起於美國的一種哲學運動，起於皮耳士，形成於詹姆士、發展於杜威。<sup>12</sup>

多數人以為實用主義是徹底的美國哲學；事實與此相反。實用的（pragmatic）一詞是皮耳士透過對康德的研究後所提出的；在《道德的形上學》中，康德將 pragmatic(實用的)與 practical（實踐的）區別為實踐的（Practical）是先驗之法則，運用於道德法則上，是屬於一種思想領域。而 pragmatic（實用的）運用在技術與技巧的法則，<sup>13</sup>此法則建立在經驗，並被運用於經驗之上，表達特定目標之聯繫。<sup>14</sup>皮耳士使自己所創立的概念建立在自己的生活行為基礎上。他

---

<sup>11</sup> 參閱李常井，《杜威經驗概念剖析》，台北：中央研究院，1985。頁 1。

<sup>12</sup> 參閱陳亞軍，《哲學的改造》，北京：中國社會科學出版社，1998。頁 23。

<sup>13</sup> 參閱 H. S. Thayer edited (1970), *Prmatism The Class Writing*, New York: New America Library, pp.23-24. 原載 *philosophy and Civization* (1931)。

<sup>14</sup> 高宣揚：《實用主義概論》，台北，仰哲出版社，1981。頁 32。

按照科學方法的精神、構造一些適當和有效的定義。皮耳士研究如何思索正確概念，尋求讓**概念**清楚明白之方法，使信念更確定無疑。<sup>15</sup>皮耳士所提出的理論：信念或其他表達方式的理念意義，完全在於它對生活行爲，產生一種可以想像的影響；如此任何來自於實驗的東西都明顯的與行爲有直接的聯系。如果人們能夠精確的對一個概念下肯定和否定之別，它可能包含一個可設想的實驗現象，那麼我們就可以得到此概念的完整定義。<sup>16</sup>

## 二、形成之過程

實用主義依皮耳士的看法，此種理論本質上蘊涵著與「行動」以及人們行爲的某種關係。可是行動的作用是一種中介物之作用；爲了能夠把意義賦予一些概念，人們必須把這些概念應用於日常生活上。借助於「行動」使概念應用成爲可能實現的概念，於這種應用中再產生對此種修改後的形式，構成概念真正的意義。<sup>17</sup>

詹姆士接續並發揚皮耳士的概念，他引證皮耳士對「心理學」之評論爲「信念其實是行動的規則，思維的全部功能只不過朝著產生行動習慣方向走。」<sup>18</sup>例如中國人對於「雙數」是吉利數字，所以有喜事紅包以「雙數」爲慶賀。這種代代相傳之信念，以「習俗」爲習慣性思維，因雙數是吉利已成華人之「討吉利之真理」。詹姆士認爲我們自己建構關於對象的每一個觀念，是那個對象可能引起效果之觀念。<sup>19</sup>並且說：真理是事物所做的最終檢驗，確實由此種真理所支配和啓發起來的行爲。真理之所以對這種行爲有所啓發，是由於真理已先預示了我們經驗中的可能發生的某種行徑，這種行徑要我們如此行動。<sup>20</sup>

---

<sup>15</sup> 參閱 H. S. Thayer edited (1970), *Prmatism The Class Writing*, New York: New America Library, pp.23-24. 原載自 *philosophy and Civization* (1931)

<sup>16</sup> 參閱 H. S. Thayer edited (1970), *Prmatism The Class Writing*, New York: New America Library, p.24. 原載 *philosophy and Civization* (1931)

<sup>17</sup> 參閱 H. S. Thayer edited (1970), *Prmatism The Class Writing*, New York: New America Library, p.25. 原載 *philosophy and Civization* (1931)

<sup>18</sup> 參閱 H. S. Thayer edited (1970), *Prmatism The Class Writing*, New York: New America Library, p.26. 原載 *philosophy and Civization* (1931)

<sup>19</sup> 參閱 H. S. Thayer edited (1970), *Prmatism The Class Writing*, New York: New America Library, p.26. 原載 *philosophy and Civization* (1931)

<sup>20</sup> 參閱 H. S. Thayer edited (1970), *Prmatism The Class Writing*, New York: New America Library, p.26. 原載 *philosophy and Civization* (1931)

他使用「實用的」一詞指「一種明顯具體的、個別的、特殊的和有效的東西，而非抽象的、普遍的和呆滯的東西。」<sup>21</sup>詹姆士在《心理學原理》一書中討論必然之真理的性質和經驗效果時提出：「一個概念的價值標準不在於這個概念之起源，而在於這個概念之運用」。<sup>22</sup> 詹姆士主張「有用即真理」即注重理論有效的運用於解決生活中之疑惑。他以「心理學」解說感知世界許多重要的知覺與概念模式，這些內在產生的知覺與概念由於被用於具體經驗之後，概念才得以被保留下來。實用主義改寫哲學問題的意義在於：因為不同問題和爭論所引發的信念將產生非常不同的行為模式；對於此種信念的主要後果的發現，肯定會對信念本身產生某種影響。透過詹姆士「相信的意志」(the will to believe)的理論，說明「關於相信的權利」(the right to believe)的理論為相信與肯定行為的後果，對信念本身產生影響。

當人想要賦予行為意義與另一個行為意義做選擇時，會按照其選擇的信念做出我們的行為活動，「信念」是產生行為的動機。詹姆士主張實用主義的態度在於「不要看原初的事物、原理、範疇、假想的必然性，而要看最後的事物、成果、結果、事實」。<sup>23</sup>對於一種理論或者一個概念的證實是要透過「事實」之觀察來進行的。<sup>24</sup>在證實概念的過程中，同時找到被稱為「真理的事例」。詹姆士對實用主義做進一步的結論是「現實的或可能證實的，就是真理的意義」，或者說「真理」就意味著「證實」的涵義。<sup>25</sup>

杜威從詹姆士思想論述發現一種特殊的哲學因素，給自己一個新的方向和一種新的品質。<sup>26</sup>此種新的思維品質其影響來自於杜威肯定詹姆士的《心理學》<sup>27</sup>的知覺與感覺之解說經驗

---

<sup>21</sup> 參閱 H. S. Thayer edited (1970), *Prmatism The Class Writing*, New York: New America Library, p.26-27. 原載 *philosophy and Civization* (1931) .

<sup>22</sup> 參閱 H. S. Thayer edited (1970), *Prmatism The Class Writing*, New York: New America Library, p.37. 原載 *philosophy and Civization* (1931)

<sup>23</sup> 參閱 H. S. Thayer edited (1970), *Prmatism The Class Writing*, New York: New America Library, p.31. 原載 *philosophy and Civization* (1931) .

<sup>24</sup> 參閱 H. S. Thayer edited (1970), *Prmatism The Class Writing*, New York: New America Library, p.31. 原載 *philosophy and Civization* (1931) .

<sup>25</sup> 參閱 H. S. Thayer edited (1970), *Prmatism The Class Writing*, New York: New America Library, p.32. 原載 *philosophy and Civization* (1931) .

<sup>26</sup> 參閱 McDermott, John J. edited *The Philosophy of John Dewey*. Chicago: (The University of Chicago ,1973, Press) p10.原載 *Contemporary America Philosophers*, George Plimton Adanms and William Pepperrell Montague, eds.(New York, 1930) , Vol. II, pp. 13-27.



的構成，透過感官知覺累積而形成。此知覺帶動行動應當是理智與深思熟慮的，因此「思想」在生活中居於重要位置。杜威區分傳統的哲學後，將實用主義推廣運用在他的教育實驗上。美國實用主義源於詹姆士公開皮耳士使「概念」清楚之理論，經詹姆士以此見解加入其「信念」賦予行動之意義，實用主義由杜威運用於教育哲學在美國推展開來。

## 二、杜威發揚實用主義

杜威的實用主義的「經驗」理論，與傳統之經驗主義之區別在於對原始經驗資料之「反思」。傳統之經驗主義將經驗視為不可採用之信息，因每一次的經驗皆在不同之時間與空間面對不同之情境；無法收集到「恆常」的定義，「經驗」對哲學家探討的永恆不變真理是證明不足夠的。杜威對傳統經驗批判並反對之理由為：「經驗」的涵義是有連續性（continuity）、歷程（process）、境況（situation）、事件（event）、脈絡（context）等等。經驗對人與自然聯想到「打交道」（transaction），更甚至於「互動」（interaction）對於人與自然互動之詮釋。<sup>28</sup>「經驗」並非時間的片斷或空間的阻隔，每一「經驗」都再經歷一次與上一次主體對上一次最可信與最滿意經驗之延用。「經驗」經過意識的篩選再一次區分「可用」與「不可用」後，運用在主體認為最合宜之時間或地點。「經驗」是具體生活中、發生並影響主體下一次的思考軌跡，它是思想與真實外在事物之結合。

## 第二節 實用主義之主要內容

### 一、皮耳士的基本思想

（一）1878年在〈如何使我們的觀念清楚〉（How to make our ideas clear）文中皮耳士區別什麼是清楚的（clear）和模糊的（obscure）概念、清晰的（distinct）和含糊的（confused）概念。皮耳士對「清楚性」下的定義為一個清楚的觀念在任何情況下絕不會與其他觀念相混淆

<sup>27</sup> 參閱 McDermott, John J. edited *The Philosophy of John Dewey*. Chicago: (The University of Chicago, 1973, Press) pp11. 原載 *Contemporary American Philosophers*, George Plimton Adanms and William Pepperell Montague, eds. (New York, 1930), Vol. II, pp. 13-27.

<sup>28</sup> 參閱 George R. Geiger 著/李日章譯：《杜威 科學的人文主義哲學家》，臺北，康德出版社，2005年，頁19。

不清。<sup>29</sup>皮耳士強調即使少但清楚的概念，都比許多而模糊的概念更有它的價值。從學習知道我們想的是什麼，並把握自己的意思才有可能建立「思維」的堅實基礎。<sup>30</sup>皮耳士認為思維的真實根源來自於「可觸及」和「能設想」的實際事物上，從實際東西對人產生感知。也就是說人由行動的刺激產生知覺，每一行動的目的都在於產生可感知之結果。<sup>31</sup>也就是說；皮耳士從思想與感覺說明思想伴隨著感覺，感覺是思想組成的一部分。所以我們對於任何事物之觀念，來自於我們關於事物可感覺到效果並加深「思想」的觀念。<sup>32</sup>當感覺存在於懷疑與相信之間時，即呈現明顯的兩種相異感覺，如何區別其感覺與實際之區別，需要從「我們的信念指引我們的願望，後形成我們的行動的概念」<sup>33</sup>來加於判斷。換句話說，若是對「信念」產生懷疑，就不可能做出行動，更不可能如宗教信徒，做出視死如歸之行爲。<sup>34</sup>對於事物所激起的一切感覺，都以信念之形式存在於意識之中。皮耳士提出如何以科學方法區分真或假的信念。<sup>35</sup>例如皮耳士以「力」的科學比喻：考察「力」的思想概念和直接的用途，以運動之變化說明「力」，關於「力」本身的性質，完全展現在「力」的效果裡，此時「力」意指著每一件可經驗的存在事實。皮耳士以此科學邏輯，說明如何使我們的信念清楚明晰，才是哲學重要的研究方針。

（二）1877年皮耳士在〈信念的確定〉（The Fixation of Belief）提出「懷疑」是使人們獲得信念以前，先行進入思想搏鬥的直接動機。當信念處於最好的情況指導我們的行動之作用，此時能滿足人們之需要。<sup>36</sup>皮耳士對於人們的思考提出的見解：介於懷疑和相信的心理狀態，有可能從懷疑轉爲相信，但思考之對象是相同的。從轉化中的觀念再引出推理之規則，其過程是從懷疑此種感覺，到相信此種感覺，從感覺至感知反覆思索，也從現實狀態審視我們的信念，從建立信念引導我們的願望後形成我們的行動。<sup>37</sup>所以皮耳士對行動之分

---

<sup>29</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc, pp.26.

<sup>30</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc, pp.29.

<sup>31</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc, p35.

<sup>32</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc, p36.

<sup>33</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc, p13.

<sup>34</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc, pp12-13.

<sup>35</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc, p43.

<sup>36</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc, p13.

<sup>37</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc, p12.

析來自於：懷疑與相信對我們的信念具有積極之影響，而信念並非能使我們能立即行動，而是處於一種待發的狀態。<sup>38</sup>當有情況發生時，人們以特定之方式採取行動，懷疑並不具有能動之效果，而是促使我們進行探索後，到懷疑被消除。此種思想的搏鬥稱為「探索」(inquiry)。<sup>39</sup>從懷疑而獲得的信念後、肯定我們得到的信念能夠真正的指導我們的行動。經歷探索(inquiry)後由一些實施懷疑的命題開始蒐集，其唯一的目的是使我們的意見(opinion)能確定下來。<sup>40</sup>任何對內在心靈觸動產生影響的事物才是真正刺激我們的心理活動的動力來源，從中學習對任何干擾的事情採取厭惡和不滿的態度後進入探索，以達到我們所希望的目的。

皮耳士也提出其「實在」的概念：此想法的意義是我們需要確定它可能造成的行為是什麼。對「行為」的界定：行為對人類而言，就是行為動作內包含著全部信念的意義，<sup>41</sup>肯定行為的產生來自於「信念」。皮耳士提出的「信念」來自於當我們猶豫不決時，人們該如何採取行動。因猶豫不決而引發出的思維活動，此思維活動是因懷疑的焦慮激發起來的，所以等待獲得信念(belief)之後，焦慮才有可能被平息。皮耳士將「信念」解釋為「一種持久性之思想習慣」；是一種無意識的思維。<sup>42</sup>皮耳士對「實用主義」敘述為：考慮你的概念對象具有什麼樣可以想像和實際意義的效果所產生的效果概念；就是關於概念對象、全部的意義概念。<sup>43</sup>他對於概念的內涵，解釋為概念對我們的行為產生的某種可以想像的影響，由當事人將「信念」歸納為記憶準則時，才能被應用於人的行為。過去累積的種種行為是我們認知的儲藏地方，<sup>44</sup>所以行為進行過程對我們的經驗之實際作用，在往後之行事作為時，可能呈現影響我們的行為活動。皮耳士以「實用主義」的原則尋求思想信念意義的明晰性，再由科學邏輯與科學實驗方法論一貫驗證方式進行。

---

<sup>38</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc, p13.

<sup>39</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc, p12-13.

<sup>40</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc, p14.

<sup>41</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc, p94.

<sup>42</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc, p. xvi.

<sup>43</sup> 參閱涂紀亮、陳波，《皮耳士文選》〈實用主義的一些論點〉，北京：社會科學文獻出版社，2006，頁 22。

<sup>44</sup> 參閱 涂紀亮、陳波《皮耳士文選》，〈實用主義的一些論點〉，北京：社會科學文獻出版社，2006，頁 38。

## 二、詹姆士論實用主義之意義與真理

### (一)、詹姆士發揚皮耳士的思想

詹姆士認為皮耳士〈如何使我們的觀念清楚〉(How to make our idea clear)的主張契合他的哲學思維。詹姆士肯定皮耳士所說「我們的行動是我們思想的準則」；要如何清楚思想的意義，只須斷定這思想會引起什麼樣的行動。換句話說，行動是這思想的唯一目的，將原理運用到實際具體之事物生活上；考慮「思想」包含有什麼樣的實際效果。<sup>45</sup>實用主義並不是表示要獲得什麼特別結果，它只是一種檢驗方法的應用而已。他提出「心理學」理論與相關學科(包括醫學)的發展，以實用主義進行對感覺和知覺構成的經驗作說明。<sup>46</sup>詹姆士在〈實用主義的義意〉提出以下分析：

- 1、實用主義的方法是一種確定方向的態度，此態度不是論先前的事物、原則或範疇，而是看最後事物的效果與收穫，是否事實與理論相符合。<sup>47</sup>
- 2、關於真理的發生：詹姆士說明實用主義者堅持事實與具體性，根據個別之情境行事而觀察思維或理論是否與外在事實兩相符合。<sup>48</sup>
- 3、以科學方法注入實用主義：提出假設或已獲得證實之事物，來解釋或推論未被看到或證實之事；也就是以科學之步驟進行對思想檢驗方式。
- 4、實用主義可以作為經驗主義之思想方法論之工具，實用主義也是思想與經驗共同得到之結論。<sup>49</sup>
- 5、詹姆士將實用主義稱為調和者或和事佬，他借用 Papini 的話：實用主義軟化我們各種理論。原因是實用主義沒有任何偏見，沒有阻礙性教條，也沒有嚴格界定何者為標準。

<sup>45</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc, p.94.

<sup>46</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc, pp.94-95.

<sup>47</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc, p.98.

<sup>48</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc, p.105.

<sup>49</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc, p.107.

詹姆士認為哲學上各種理論，只要此理論能發揮其效果或意義之主體有用或滿意即達到此理論之作用。詹姆士比喻「有神論」，假如主體相信有神存在對主體有「安心、安定」之效果，此時「有神論」對此主體則成真。他認為實用主義是溫和的，以至於可以容納任何假設，考慮各種證據作為論證之依據。<sup>50</sup>

6、實用主義對於真理的唯一考驗，是要看它在引導我們的時候，是不是最有效果，是不是適合生活於應用在生活中各各部份，是否和經驗所要求的總體密切結合的一種理論。<sup>51</sup>

詹姆士對實用主義真理所下的意義為：「實用主義」的態度對各種方式是有彈性的，它的來源是豐富無窮的，它的結論與大自然的本質一樣容易接納各種事務的變化。<sup>52</sup>也就是此理論是適合以往各家理論，主要理論與實際生活有起正向與有效之對應，任何理論存在都有其價值可作為人們的學習。

## （二）詹姆士實用主義之「真理觀」

什麼是實用主義之真理觀？詹姆士說：「實用主義關心的是：認定一個觀念或信念為真，當信念為真時究竟能夠帶給人的真實生活，有什麼具體的不同。」<sup>53</sup>理論或思想能夠被實現的才是真理；或者是真理如何能夠被實現？詹姆士主張以實用主義之方法，達到說明真理的意義與內涵。詹姆士解釋「真理」的觀念如下：

1、真理觀念是有具體之對象，如時鐘可以指揮我們生活作息，時鐘是有形象的作用概念，與我們實際生活發生作用。鐘有報時間之作用，對人類之生活有實在之用途。此種真理概念來自於真實事物，對生活起不可缺失之作用。<sup>54</sup>

<sup>50</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc, p.110.

<sup>51</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc, p.111.

<sup>52</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc, pp.101.

<sup>53</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc, pp.113.

<sup>54</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc, pp.116.

- 2、真理有時來自於「思想」：詹姆士比喻在叢林裡迷路時，看到地上有牛的腳印，我們思維循著足跡可以到達有屋之處；當此思想引起我們身體往此足跡方向走時，真的找到有人居住之處。他認為思想引起真實的作用，思想引領我們行動達到滿意的成果，即是實用主義之「有用即真理」的詹姆士的真理概念。<sup>55</sup>
- 3、「真理是有用的，因為它是真的」或「它是真的，因為它是有用的」，「真」是任何證實過程的觀念名稱。「有用」是它在經驗裡完成作用之用詞，實用主義真理意味著有價值之引導作用。任何一種瞬間經驗受到真的思想的啟發（如跟著牛的腳印真的找到有屋之處）時，我們會以此種思想的經驗又重新投入做為以後生活歷程中可能遇到相同問題的參考，此種真理往往廣泛被人們所運用。
- 4、真理依附於一種類似信用制度的事實，真理有自由取用之特質。先前之經驗很有效用時，經驗者就認為「有效的經驗」即是他自認為的真理觀。有效之經驗如銀行之鈔票，先前思考之儲存，當我們需要時鈔票（思考）隨時可以便利取用。<sup>56</sup>例如說我要搭飛機至美國芝加哥是透過旅行社或從網路定位，取決於前次經驗對經濟或安全的經驗考量為先作為此次選擇之參考。前一次成功的經驗猶如詹姆士所說 CASH VALUE（現金價值）<sup>57</sup>的意義一樣，經驗是一種選擇對自己最有力的一種思維方式。
- 5、除透過感官知覺的經驗思想外，在生活上我們也常將抽象觀念與其它的抽象觀念聯繫起來成為真理之可能性。如牛頓「地心引力」之發現，蘋果「熟」與「往下掉」，為何熟蘋果不會往上拋，此兩種真實景象如何推演出「地心引力」原理後，用在其它未被界定為可用之抽象觀念上。經由感覺的經驗井然有序的分別，將經驗用之於許多「實在」之事物，或各種可能的現成對象，便成為我們思想的結構內容。<sup>58</sup>
- 6、「真理」與「實在」相符合時，意味我們一直受真理引導與「實在」發生實際之接觸

---

<sup>55</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc, p.116..

<sup>56</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc, p.117.

<sup>57</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc, p.108.

<sup>58</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc, p.117.

後，人們在生活上也彼此互相交換觀念，互換生活上「實在」之證實。如此由口頭互傳之經驗，廣為接受信息者保存後作為各種經驗之實際運用。<sup>59</sup>

7、「真的」不過是有關我們的思想的一種方便方法，「對的」也不過是有關我們行為的一種方便的方法。對於呈現在眼前之經驗是方便的，但未必對未來經驗能產生使人滿意的效果。換言之，經驗若越出舊有的限制，會使我們隨時可能修正現有之公式之可能性產生。<sup>60</sup>

詹姆士對實用主義真理的見解：真理是實際生活上有對象物或自我抽象思考後，有實際驗證對自我心靈或生活滿意之過程，以達自我設定之目標。杜威提出「真理」會隨時間、空間之變遷而不適用。研究者解釋如電腦防毒軟體隨時要更新才能真正抵擋其他病毒之入侵，此即是詹姆士闡述之廣泛的真理觀念的意義內涵。

### 三、杜威「實用主義」內容說明

杜威的思維方向即是實用主義的重要提問：「做什麼」和「怎麼做」的問題，而非傳統哲學「這是什麼」的提問。杜威跳過傳統哲學辯論「什麼才是真理」，直接問真理是什麼？如何分辨真理？如何才能讓真理的顯現？

#### （一）、杜威哲學之思想淵源

1903年杜威〈從絕對主義至實驗主義〉(From Absolutism to Experimentalism)敘述其哲學思路受到赫胥黎(Huxley)著作的《生理學》課程內容。這門課程讓杜威認識到相互依賴和相互關連之統一性。此種統一性使他早期形成的那些理智觀念變的更條理化。<sup>61</sup>對自我概念清楚明白進而從中再建立一些事物的看法類型與模式。<sup>62</sup>杜威從學校畢業投論文至黑格爾主義者哈里

<sup>59</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc. p.119.

<sup>60</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc. p.124..

<sup>61</sup> 參閱 McDermott, John J. edited *The Philosophy of John Dewey*. Chicago: (The University of Chicago, 1973, Press) pp 2.原載 *Contemporary American Philosophers*, George Plimton Adams and William Pepperell Montague, eds. (New York, 1930) . Vol. II, pp. 13-27.

<sup>62</sup> 參閱 涂紀亮、陳波，《杜威文選》，北京：社會科學文獻出版社，2006，頁 22。

斯（W．T．Harris）的《思辯哲學雜誌》後，受到哈里的接納與鼓舞，因此激勵杜威決定以哲學作為其往後人生之專業。<sup>63</sup>杜威早期的智力訓練以黑格爾的綜合體——主體和客體、物質和精神統一的需求性<sup>64</sup>，而對理性思考達到滿足之渴望。此種解脫與解放所產生之作用力，加強杜威往哲學方向研究，確立從有效用之思維方向前進。杜威基於校園的學習經驗形成的思考模式，當他內在已產生對有效之思維起哲學的提問時，此時遇到詹姆士的實用主義之意義與真理，剛好契合他的「哲學思維」，因此杜威完成實用主義「實踐」的重要義涵。

杜威提倡哲學研究，主張哲學家需要重視社會問題與實際問題，杜威的哲學「經驗自然實用主義」以行動做為思維的外相。<sup>65</sup>杜威的經驗自然主義強調其思維所受的影響較大的是來自於人與環境，人與環境之情境是無法避免不受經驗之影響。杜威對於詹姆士的《心理學》中強調「意識流」與「Psyche」兩種概念：意識是連續不斷的，其內涵日漸使杜威的信念發生變化。<sup>66</sup>同時意識也使杜威從心理學建構自己的「理智」；也就是說「思想」或思想的真正用途在於把探究的歷程儘量縮短，使我們的思維能在日常活動中，因信念思維而遵守實踐、經濟、效率的原則。<sup>67</sup>當時杜威在芝加哥力圖推廣「實驗學校」其主要意圖在於學校有義務為學生教導隨時在社會謀生與家庭的生活技巧，對學生在校學習至少達到以上兩種效益。此種教育方式是針對杜威的「自然與經驗」理論的一種，證明杜威思想對學生實質上生活技巧之實用，運用「經驗」方法論於自然環境「不確定之未來」，隨時考驗學生對環境的應對能力。這也是杜威一生主張哲學提供人們思考如何生活與生存，而非傳統哲學純以思考但往往無法與生活產生關聯性。

## （二）杜威的「實用主義」的經驗方法論

杜威推出經驗方法強調具體經驗，在日常之事物中揭示出價值。杜威對日常經驗自身內

<sup>63</sup> 參閱 涂紀亮、陳波，《杜威文選》，北京：社會科學文獻出版社，2006，頁 25。

<sup>64</sup> 參閱 涂紀亮、陳波，《杜威文選》，北京：社會科學文獻出版社，2006，頁 28。

<sup>65</sup> 參閱 涂紀亮、陳波，《杜威文選》，北京：社會科學文獻出版社，2006，頁 29-30。

<sup>66</sup> 參閱 涂紀亮、陳波，《杜威文選》，北京：社會科學文獻出版社，2006，頁 32。

<sup>67</sup> 參閱 郭小平，《杜威》，香港：中華書局（香港）有限公司，1998，頁 82。



部提出方法作為日常經驗之指導，其內涵如下：

- 1、杜威認為經驗是一種使人接近自然，與深入了解自然奧秘的方法。此種方法之運用必定直接接觸到這些事物或材料，其終點也是在這些事物或材料之中。由接觸或經歷過自然之真實事物，才能探測出事物關於自然與經驗的關係。通過經驗方法在自然科學中應用，將自然揭示出來後使經驗發展愈加深刻於思維中。<sup>68</sup>
- 2、經驗不僅處於自然之內，並且是從自然事物中才能獲得到經驗。這些事物也就是自然，如化石、植物、動物、疾病、健康。<sup>69</sup>從這些事物的經驗出發研究這些事物，事物是被發現，被經驗到的，不是經過邏輯推測出來的理論，是人們藉由科學實驗方法所認識的實物，真實的科學方式才能幫助具體的思維。<sup>70</sup>
- 3、杜威寫《經驗與自然》的目的：在於發現被經驗的事物或事件，它們所具有的普遍特徵，這些特徵用來說明對於我們生活在自然中，與宇宙相關的哲學理論具有與人類處於大自然的意義。<sup>71</sup>
- 4、經驗作是為研究自然的起點與終點：經驗的作用是確定問題與檢驗問題所建立的解答。以考察方式分析，杜威以原始經驗與反思過後的原始對象的經驗做對比：分為原始經驗中巨大的、宏觀的、粗糙的題材；另一是那些精緻過的、提煉過的反思對象。此兩種區別最低限度偶然思考的結果，被經驗到的事物與那些經過嚴謹持續不斷的思索、有規則的反思過所經驗到事物之對象。後者是被推演提煉過所以被經驗到，不只是從原始經驗材料提出，還進一步回歸於經驗深入思索後才做歸論總結。<sup>72</sup>
- 5、從杜威引證「原始經驗」之對象與「反思經驗」之對象兩者的關係，可以看出原始經驗對象提出之材料是作為第二次反思的最佳資料。從反思中收集可以改革之材料，透過人們運用悟性（understanding）對原始之對象作理智性之分析。
- 6、原始經驗方法杜威稱為直指法（the denotative method），杜威對於直指法提出三種缺點說明

---

<sup>68</sup> 參閱 John Dewey : Experience and Nature, 2nd edition (New York : Dover Publications Co, 1929 ) p2a..

<sup>69</sup> 參閱 John Dewey : Experience and Nature, 2nd edition (New York : Dover Publications Co, 1929 ) .p4a..

<sup>70</sup> 參閱 John Dewey : Experience and Nature, 2nd edition (New York : Dover Publications Co, 1929 ) p2.

<sup>71</sup> 參閱 John Dewey : Experience and Nature, 2nd edition (New York : Dover Publications Co, 1929 ) .p2.

<sup>72</sup> 參閱 John Dewey : Experience and Nature, 2nd edition (New York : Dover Publications Co, 1929 ) . p3.

(1) 沒有證實或沒有致力於檢驗與核對，保留原始發生後之狀況；(2) 原始經驗對處理日常經驗範圍之事物，並不像經歷如科學方法對原始經驗的對象，加以探討後獲得豐富的意義；(3) 原始經驗之題材因未被觀察與提供它的意義，於是使原始經驗變成一種武斷、抽象的東西；這些抽象的東西僅僅在自己的思維與日常經驗事物中無法接觸之東西上。<sup>73</sup>

以上說明「經驗」將經驗的材料與進行經驗的活動和狀態再一次重新組合，從「如何」與「為何」中區分主體與客體或心理活動與自然活動進行觀察與分析。在進行思維過程中，經驗方法可從原始經驗反思區分，分辨原始經驗之內容與材料其中之變化及與相輔的可能性，作為人們設立的目標。杜威認為經驗方法是唯一能讓「經驗」成為無所不包統一體的方法，完整之統一體才能作為哲學思考的出發點。

### 第三節 杜威改造哲學的緣由與內容

杜威深受達爾文《物種起源》學說影響，認同科學由行動、物質、工具進入研究，進而證明科學假設。她提出哲學不只關心人文，也需提出一套道德系統與人類文明並進的方法。杜威反對哲學長期以來退卻到自鳴得意的學院式專業主義，他堅持只有當哲學不再只是一種解決哲學家問題的手段，而成為由哲學家培養出來解決人類問題的方法時，哲學才能恢復它真正的價值。<sup>74</sup>哲學作為以生活為中心事業的哲學思維，哲學研究不再是「什麼」、而是提出「如何」或「怎麼做」，進行改造世界與人類之生活。哲學融入人們生活中，調和人與人的生活智慧。哲學的復原不只是哲學家商討問題，進一步由哲學家提出哲學理論解決人類之問題之方法。<sup>75</sup>杜威之所以改造哲學的理由如下：

---

<sup>73</sup> 參閱 John Dewey : Experience and Nature, 2nd edition ( New York : Dover Publications Co, 1929 ) . p6.

<sup>74</sup> 參閱 Louis Menand edited ( 1997 ) , Pragmatism A Reader, New York: A Division of Randon House, Inc.p.230.

<sup>75</sup> 參閱 Louis Menand edited ( 1997 ) , Pragmatism A Reader, New York: A Division of Randon House, Inc, pp.230.

## 一、因應生物學與科學興起之影響

### (一) 採取達爾文理論《物種起源》的觀點

1、自然的形式或物種是不斷變動的，因此杜威否定自然界裡存於傳統哲學所認為的絕對的形式。歐洲之官方哲學，把固定不變的原始和終極原因，排除於天文學、物理學與化學之外。達爾文的自然選擇理論將有機體與環境之間與生物體器官神奇不定之變化，破毀傳統哲學「永恆」為真之基本理念。<sup>76</sup>

2、杜威以「達爾文理論」將傳統哲學之「絕對論點」改為隨一切自然形式的存在；杜威的自然觀點，讓固定而恆久的形式信念破滅。<sup>77</sup> 達爾文對哲學的影響，就在於變化原則中證明生命之現象。杜威認為此邏輯亦可以應用於心靈、道德以及生命上。<sup>78</sup>對於自然的變化，作為變化而言是「自然」一種活動與消失，要真正的認識「自然」就在於把握住此「變化」的內涵。

(二) 理論經過實驗之檢證是從科學興起之後，討論其理論是如何被證明為確實？從理論到實驗檢證一定在範圍內建立因果關係，也就是近代科學知識的致用效果。在這些理論建立之前，由現象之觀察開始，再依循邏輯思考，接續實驗檢證的因果關係。科學提供當代對傳統哲學之質疑與尋求哲學改變為實用與生活上實際之理論。實用主義主張知識是尋覓一種致用之效果，因此如同科學之檢驗理論，將是哲學家探討理論如何成為實證、實踐過程的哲學重要核心問題。這也是杜威一生努力於哲學變革的終極目標。

## 二、杜威提出哲學變革之內容

### (一) 改變傳統哲學的觀念

傳統哲學以譬喻的、恐懼和希望為象徵，由想像與暗示所造成無理智事實的客觀世界意義。<sup>79</sup> 哲學超出科學的真理與謬誤，事實之合不合理性如詩詞一樣隨個人的界定。這些界定又

<sup>76</sup> 參閱 涂紀亮、陳波，《杜威文選》，北京：社會科學文獻出版社，2006，頁 55。

<sup>77</sup> 參閱 艾慕士著，朱建民譯，《實用自然主義導論》，台北：時英出版社，2000，頁 29。

<sup>78</sup> 參閱 涂紀亮、陳波，《杜威文選》〈達爾文對哲學的影響〉(1909)，北京：社會科學文獻出版社，2006，頁 53。

<sup>79</sup> 參閱 John Dewey (1954), *Reconstruction in Philosophy*, The Fifth Printing, New York :The New Library of World literature, Inc ,1954. April, p33.

受制於記憶，而記憶有非實在之記憶，只是聯想、暗示、戲劇的想像。<sup>80</sup>杜威提出人必須要求注意世界的事實層面才能存活，不能完全做暗示和想像的生物。人們相信許多荒謬的思想，卻全然置環境於不顧，忽視人們存在世界的現實與事實。例如：對於科學家的研究如重的東西不受支撐後即往下掉，日夜晝夜交替、寒暑往來、晴雨之變動、宇宙呈現規則與運轉，皆有一定之規則，但是時常為人們所忽視。杜威比對自然後，引發對哲學思索一個理論體系和智慧的證明動機，此動機朝向談論對環境適應之知識，與生活工藝上之技巧的思維理論。曾如蘇格拉底所說：起疑惑之人生是人應有之生活態度，合理的存在就要時常在思維裡存有疑惑。因此人們思維不能僅受制於習慣與承受政治的權威為範圍，應該發展出一種思考與知識結合之方法。此方法論包含有傳統哲學之義涵、也保有道德的社會價值。<sup>81</sup>這也是杜威對哲學家對哲學觀念力求改變的主因。

## （二）重新省思哲學的主張

杜威更進一步主張哲學應該放棄多餘、及玄思的遙遠性。如何「做」哲學、就如同如何讓「心理學」的理論幫助人於生活上順應繼起之不同科技產業生存方式。哲學此時須由哲學家建構可運用之理論做為「實務」的哲學。

1、對於知識之進步是通過舊概念的重組、擴展、琢磨推敲。哲學不要求量變，而是質的改變、更不是僅僅增加，而是要徹底的改變。杜威提出傳統哲學是異常保守，也未曾提供解決人們實際生活的方法。而僅僅是抓住某些問題點不放，長久以來提供哲學家一代代的大做文章而已。<sup>82</sup>

2、哲學與學院教學活動的聯繫，使哲學固有的保守性增強。在教學上只注重在傳授，與自由探索的思考是對立的。因此學院之傳統哲學傾向於討論別人所持之觀點，並非對那些觀點做

---

<sup>80</sup> 參閱 John Dewey (1954), *Reconstruction in Philosophy*, The Fifth Printing, New York :The New Library of World literature, Inc ,1954. April, p35.

<sup>81</sup> 參閱 John Dewey (1954), *Reconstruction in Philosophy*, The Fifth Printing, New York :The New Library of World literature, Inc ,1954. April, pp 39.

<sup>82</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Randon House, Inc, p219.

出自我思想之論證，以更正修改保守哲學的缺失。<sup>83</sup>這也是杜威變革哲學的主要因素。

3、哲學爲了適應當代生活，從事哲學的人們迫切需要研究的是工業、政治和科學的新進展。如何進行對文化遺產修改或拋棄，放棄舊有的問題，從不斷變化的行爲和不斷擴展的知識中，重新建立哲學。<sup>84</sup>杜威新的哲學觀念，即在於協助人們澄清自己的思想與重新確定方向，對當前科學與社會之生活狀況提供真正的價值和探討方向。<sup>85</sup>

### (三) 使「理論」轉變爲「實踐」力行之「效用」

對「澄清自己的思想」與自我內在「反思」，杜威以此種哲學方向對未來教育。以此再進一步提出分解說明：

#### 1、從生活中的哲學尋求思維與行動的方法

研究哲學不能再將自己當作世界的旁觀者，而是世界中的一部份，嘗試改變自身的行動，及環境以適應未來的生活。哲學應該提供行動方向的引導，及分析事件之差異。杜威提出哲學家之任務，用於改造導源於哲學「知行」分割信念的差異，以提供發展一套足以讓人們實際運用的觀念，使現有經驗和大自然兩相配合。

#### 2、杜威去除傳統哲學永恆二元論

從事與科學相關的藝術與工藝的人，被歷史歸分爲「普通的」工匠、手工業者和勞動業等社會階層。貴族或統治者則不參加生產性的活動與世俗事務的隔絕，而傳統文化、傳統信念依賴於習慣與風俗才得以保持。這些不能在科學掌握的自然世界中發現，所以被歸類爲超自然的形上學，是依賴於存在的或宇宙論的形而上學。<sup>86</sup>經驗世界是變動與常新的狀態，無法獲得恆久之知識。因此柏拉圖以「形式」的抽象實體、象徵永恆的與理想的、不變與完美的。<sup>87</sup>

---

<sup>83</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc, p.220.

<sup>84</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc, p.220.

<sup>85</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc, p.220.

<sup>86</sup> 參閱 羅伯特·B·塔利斯著/彭國華譯：《杜威》，北京，中華書局，2002年，頁28。原載《哲學的改造》(1920年)中期著作期第一卷89頁。

<sup>87</sup> 參閱羅伯特·B·塔利斯著/彭國華譯：《杜威》，北京，中華書局，2002年，頁29。

杜威反對此種傳統哲學將智力區分為固定的，永恆的二元論。傳統哲學之論調，其問題為物理世界與理念世界，是無法相互聯繫。杜威認為傳統哲學家一向專注在超驗的、不變的領域存在的終極真理，他拒絕此種與現實生活脫離的哲學理論。<sup>88</sup>杜威尋此反對方相發展出自以一套「經驗與自然」之論點。

### 3、杜威提出哲學改變之方向

杜威說：「哲學是否有用，要看它的結論，能否使我們對於日常的生活經驗，感到更有意義，能否使我們處理日常事務更為有效。」<sup>89</sup> 他提出哲學改造的方針；將哲學理論付諸實現與生活結合，而不只是「想」或「假設推論」而已。杜威一再反對哲學即使有理論的邏輯條理思索、而無法在大眾生活上運用，則再高深之理論也只是某些學者提出「知識」上的「見解」而已。杜威主張「哲學改造」之論證如下：杜威從歷史之角度告訴人們，傳統哲學實際上是由維護既定之價值而產生的，它並非如古希臘人起源於“認識世界”這一難題出發。傳統哲學的原始材料跟科學知識完全沒有任何關係；甚至於哲學研究只是情感上的滿足，得到滿足後而生出自我確定性的尋求方向。哲學發展逐漸脫離它的源頭而割裂知行，並將世界一分為二。杜威的改造方針是為了解除此割裂的世界、割裂知行之作法，重新將哲學還原為與生活層面上做結合。他主張哲學必須注重世事變化、注重實際具體之事件、注重是否產生效用。哲學不再只是關注普遍永恆絕對的世界，當下哲學研究的重點將視野投注於現實有效生活為要，才能取代以往之傳統哲學問題，如此哲學才能與隨時變化之人與環境提供思維的研究方法。<sup>90</sup>

#### （四）杜威哲學具體的主張

杜威哲學具體主張哲學需再以科學實驗證明之方法與實際材料結合

1. 強調生理學跟心理學的關聯性、大腦跟身體的交互影響，以化解身心二元的問題。傾向於一種自我與社會的相互交融過程理解心靈，同時也理解心靈對象的產生與想法。加強分析「自

<sup>88</sup> 參閱羅伯特·B·塔利斯著/彭國華譯：《杜威》，北京，中華書局，2002年，頁31。

<sup>89</sup> 參閱賴特納 Joseph Ratner 撰：趙一葦等譯：《杜威哲學》上，臺北市，教育部，民49。頁186。

<sup>90</sup> 參閱陳亞軍：《哲學的改造》，北京，中國社會科學出版社，1998。頁30。

我」的社會化過程從「自我」的內在結構，證明「自我」與「意識」並不同，沒有社會即沒有我。

2. 採取演化論之論點是由簡單到複雜的有機體之間存有連續性的關係，在杜威之《經驗與自然》一書中，將存在的基本特徵概括為「連續性」每一經驗事件都是當前事件不可分之一部分。「結構性」：每一事件都有一種內在組織與結構，它的內部關係並不是部分與整體，或者部分與部分的機械關係，而是一種功能性的連結。每一內在結構的事件都有它的特定性質。從性質上論斷並沒有一種性質比另一種性質更為根本，只能說真正根本的東西或者說總體性質，是各種性質及其表現出來的漸近趨向各種的融合，每一事件都有一個距離和方向意義上的範圍。譬如為了駕馭或控制事物變化之可能方向，工具和手段才是必要的，每一事物的變化和它所處當時的境域是密不可分的。經驗對象的構成是可以從生命有機體，與環境相互作用後來解釋闡明，因此經驗是實存在連續性之邏輯推理中。<sup>91</sup>

杜威的哲學理論得以運用於心靈、道德以及生命上。<sup>92</sup>符合時代科學之興起以科學實證之方法，從傳統經驗理論改革為實用主義之經驗哲學思維。他以實驗證明經驗理論在哲學上客觀性的價值，提出經驗從自然中，獲得智力以利生活之順暢。哲學的「普遍性」生活智慧的技巧是哲學家新的研討議案。杜威哲學改造之內容為：哲學應該放棄多餘及玄思的遙遠性、如同日常認識或科學般的解釋，提供行動上的引導及造成事件差異哲學的思維。哲學家接受負責任的檢驗，從自我發展的思想如何對一般人有作用性之參考為哲學新的研究方向。

#### 第四節 杜威「經驗與哲學方法」之論點

杜威哲學中，「經驗」是很重要的一個概念。杜威認為經驗是「所有主體客體及人類文

<sup>91</sup> 參閱 郭小萍：《杜威》，香港，中華書局（香港）有限公司，1998，頁 72-74。

<sup>92</sup> 參閱 涂紀亮、陳波，《杜威文選》，北京：社會科學文獻出版社，2006，頁 53。

化活動之全部」，他強調經驗是個人本身與所處的自然及社會之間連續性和相互性的活動，其範圍包括外在世界的山河大地、日月星辰、動植二物，和內在世界的感情、想像、良知、理想、認知等。從積極意義而言，經驗是「嘗試」(trying)；消極意義而言，它是「承受(經歷)」(undergoing)，前者是主動，後者為被動。兩者之間進行中愈有牽動(interaction)，則經驗就愈有效果和可採用的價值。<sup>93</sup>

杜威的〈經驗與哲學方法〉(1926)(Experience and Philosophic Method)一文指出一般對「經驗」就其發生而言，過於偶然、零散，以至於無法對自然的本性提供任何重要提示。<sup>94</sup>本節探討杜威如何「越過」此帷幕將經驗與自然之相關或結合，經驗處於自然之內，又是關於自然的「未確定之變化」。自然變化加給於人類的壓力，被經驗到的並不是經驗，而是自然如石頭、植物、動物、疾病、健康、溫度、電力等。這些事物如何由經驗深入到自然之中，作為原始經驗之研究對象後，刺激思考以增進生活實務上之圓滿。<sup>95</sup>對於如何越過此帷幕，杜威提出「經驗方法論」當經驗與另一種方式與自然對象 — 人的機體 — 相聯繫時，此時經驗就深入到自然之中，經驗有它的深度與廣度、還有無限的伸縮性的關係存在。經驗方法之意義與重要性就在於回到原來的事物本身，從經驗過的事物「反思」再去研究這些事物。<sup>96</sup>杜威說明如何區分經驗方法與非經驗方法之不同點，用以激發哲學思考供一般人，作為人們實用於日常生活上之參考。

一、杜威指出非經驗方法之缺點如下：

- (一) 日常經驗未被任何方法證實過，甚至沒有再致力於檢驗與核對它的煩瑣的過程。
- (二) 經驗處於不定的日常經驗範圍之內事物中，並不像以科學原理和推理為媒介的對象，對原理與推理加以探討後，即獲得一種豐富的、擴大的意義。
- (三) 經驗的題材未被用來觀察，經驗在日常生活經驗中造成的結果。非經驗方法也就是

---

<sup>93</sup> 摘錄自 John Dewey, *Democracy and Education*, pp.163-164。

<sup>94</sup> 參閱 John Dewey: *Experience and Nature*, 2nd edition (New York : Dover Publications Co, 1929 ) p1a.

<sup>95</sup> 參閱 John Dewey: *Experience and Nature*, 2nd edition (New York : Dover Publications Co, 1929 ) p4a.

<sup>96</sup> 參閱 John Dewey: *Experience and Nature*, 2nd edition (New York : Dover Publications Co, 1929 ) p2.



經過嚴緊與科學實證之觀察，所以無法提供經過觀察新的內容意義。<sup>97</sup>

## 二、經驗方法在哲學之意義

詹姆士將「經驗」比喻為「雙語義」(a double-barrelled word)<sup>98</sup>是一個原始的整體，不分行動與場景、主體與客體之間之任何區分。經驗包含人們所做的、所遭遇的事情，人們所追求的、所愛的、所相信的、所忍受的事情，也包括人們怎樣起作用 and 如何接受反作用，人們以行動和遭受、意欲和享受、觀察、信仰以及想像的方式。<sup>99</sup>經驗方法是唯一能公正對待「經驗」；人們的生活無所不包的活動是有機體與環境對人所產生的情境。這個統一的方法；只有經驗方法才能將完整之統一體當作哲學思考的出發點。從經驗方法中經驗記錄了整體中經驗的「如何」和經驗的「為何」，以經驗方法區分其結果。「認識究竟如何成為可能」與「外部世界如何影響內在精神。」<sup>100</sup>此方面非經驗方法是無法解答的。

杜威之經驗方法有別於傳統以下說明：經驗的對象是透過經驗而獲得，而且是在經驗中發揮作用的；如果把對象從經驗中分離出來，經驗活動只經驗到經驗自身與意識狀態與過程，而沒有經驗到自然的事物。而活動明顯地牽涉到人的機體，機體在進行活動時，身軀會有所反應。杜威強調這些原始經驗的反應若經過反思再回到經驗對象（即自然中之事物），則原始經驗會有可能經過心靈分析反思後產生精緻的經驗。「經驗」與「自然」是有其內在相聯繫之終極哲學探究之存在意義。<sup>101</sup>

## 第五節 杜威哲學「經驗概念」與傳統「經驗理論」之差異

杜威主張實用主義強調的是連續性(continuity)、傳統哲學則強調分化(division)、區別

<sup>97</sup> 參閱 John Dewey: Experience and Nature, 2nd edition (New York : Dover Publications Co, 1929 ) p.6.

<sup>98</sup> 參閱 John Dewey: Experience and Nature, 2nd edition (New York : Dover Publications Co, 1929 ) p.8.

<sup>99</sup> 參閱 John Dewey John :Experience and Nature, 2nd edition (New York : Dover Publications Co, 1929 ) p8

<sup>100</sup> 參閱 John Dewey: Experience and Nature, 2nd edition (New York : Dover Publications Co, 1929 ) p8.

<sup>101</sup> 參閱 John Dewey: : Experience and Nature, 2nd edition (New York : Dover Publications Co, 1929 ) p15.

(separation)、對立(antitheses)，也就是二元論(dualism)。<sup>102</sup>

一、傳統哲學二元論：

- 經驗與理性的思維 → 日常事務與終極實在
- 特殊的與普遍的 → 具體的事實與法則
- 現成的真理與個人建構的知識 → 外在與內在
- 被動的與主動的知識 → 感官的與純粹理性
- 理智的與情感的 → 純粹觀照與私人及個別<sup>103</sup>

上述二分，又將導致以下的區別：

- 知與行(knowing and doing)
- 理論與實踐(theory and practice)
- 心靈作為目的與身體作為其工具及手段

傳統經驗概念將原初經驗加以反省後，由對象與材料結合；從本來之經驗抽離，因此無法從主觀的心理內容，去認識客觀的實在世界的存在。但杜威認為原初經驗與一般經驗並未區分主觀與客觀兩者，並且經驗是從生物體與存活在環境的遭遇中互動所產生。<sup>104</sup>杜威的經驗概念是以事件(events)或稱事態'affairs)為自然存在之基本單位，經驗與大自然之互動有強弱鬆緊之關係，在聯繫中發生之差異也有不同之系統與種類。<sup>105</sup>以下就經杜威「經驗方法」與傳統之分辨，說明「事件」發生在自然與自然環境引發產生的變化：

(一)從傳統經驗哲學之觀點，經驗主要被視為知識事件(knowledge-affair)。<sup>106</sup>杜威則認為經驗包含生物體與生物體所處的自然和社會環境的一切交涉與互動所發生的事件。根據傳統哲學，經驗是徹底的受「主觀性」所影響。<sup>107</sup>經驗也是在人的行動和經歷中含有客觀世界之性質，而主體與客體只是經驗內之區分。<sup>108</sup>所以傳統的經驗概念只包括過去到現在已有的事實，而杜威認為經驗往往帶有實驗性質，試圖改變現有之狀況，因此經驗可能連接

<sup>102</sup> 參閱 Louis Menand：Pragmatism A Reader (New York：A Division of Randon House, Inc,1997. p205.

<sup>103</sup> 參閱《經驗與自然：美國哲學析論》，台北：聯經出版事業公司，1990，頁 214 -215。

<sup>104</sup> 參閱《經驗與自然：美國哲學析論》，台北：聯經出版事業公司，1990，頁 218。

<sup>105</sup> 參閱《經驗與自然：美國哲學析論》，台北：聯經出版事業公司，1990，頁 222。

<sup>106</sup> 參閱 貝恩斯坦選編/曾紀元譯，《杜威論經驗、自然與自由》，台北：臺灣商務印書館，1987，頁 19。

<sup>107</sup> 參閱 貝恩斯坦選編/曾紀元譯，《杜威論經驗、自然與自由》，台北：臺灣商務印書館，1987，頁 16。

<sup>108</sup> 參閱 貝恩斯坦選編/曾紀元譯：《杜威論經驗、自然與自由》，台北，臺灣商務印書館，民 76，頁 19。

於未來的事件。傳統上把經驗當作是由個別的、互不相連的單位構成，而杜威主張經驗中具有真正的連續性和連結性。在傳統之觀念裡經驗與思想是正相對立之名詞，但杜威認為經驗中帶有**推理和反省**的成份，是經由經驗者自我以經驗方法，可能得到的更換過的經驗。<sup>109</sup>

（二）杜威認為經驗不是經由內在意識路徑決定所影響的，個人之意識乃是由**外在客觀經歷**之偶然結果而非經驗之來源。說明「經驗」並不等於腦部之活動，經驗之發生須透過有機體，此有機體存在於自然，由自然之事物與經驗之主體交互作用而產生。杜威以探討自然之事物為對象，主張領受之經驗與認知之經驗同等重視，強調自然與經驗之關係，以重建哲學中經驗概念的意涵。杜威從「演化論」動態不定之宇宙觀與廣泛之經驗概念結合後，形成了杜威自然與經驗主義之理論思想。

## 二、經驗與環境的關聯

希臘人視經驗(experience)為實踐智慧的儲藏室，並且是處理日常生活事務有作用與洞見特質的資本。<sup>110</sup>杜威之經驗除感覺與知覺所提供之材料外，重點在於「經驗」需要經過思維與領悟內化才能形成經驗。另外杜威經驗概念之形成主要來自於達爾文理論，與受到當時自然科學發展的影響。杜威認為經驗是指有機體（指人）與環境之交互作用（interaction）；由於受到生物學之影響，杜威認為要了解人的經驗，必須把經驗與生命過程及功能連接起來加以深與廣的探究。<sup>111</sup>實際上有機體（organism）之生命離不開環境之交互作用的範疇，生命功能對環境之適應與調節，此為杜威經驗觀之來源。杜威之「經驗概念」建立於「有機體←→環境」之間之相互作用，人類經驗不脫離生活中的經歷與累積。人類為了適應或抵擋天然環境所表現出的行為與活動，而經驗是人與環境交互連續作用後的產品或事件（events），其作用包含有社會文化之各種不同情況一起反應在經驗中。

<sup>109</sup> 參閱 郭博文：《經驗與理論：美國哲學析論》，台北：聯經出版社，1990，頁 218。

<sup>110</sup> 參閱 Louis Menand (1997) ,Pragmatism A Reader, New York : A Division of Randon House, Inc,p233.

<sup>111</sup> 參閱郭小平：《杜威》，香港，中華書局（香港）有限公司，1998、5 月再版，頁 72。

經驗的意義是從生活中獲得生命體驗後內化為自我之思維；生活在環境中，人與環境交互接續不斷。有經驗的地方便有它生活存在方式，<sup>112</sup>有生活的地方便與環境的接續連續的關係。環境是構成有機官能之一部分，生命需要環境之支持。自然的能力引導有機的官能順利繼續向前，環境與有機體（主要是指人）之連續性；有機體的發展與退化、有機體的健康與疾病同樣與自然環境交相綿延產生作用。

### 三、杜威之自然與經驗在形上學的觀點

杜威的自然經驗主義是他實用主義哲學的理論基礎，杜威的形而上學是以探究所有自然存在物的普遍特徵為目的。<sup>113</sup>「經驗」概念和「經驗與自然」的「連續性」是杜威形而上學的自然主義的理論核心。經驗方法是杜威所倡導的發現自然存在的普遍性質，從而認識和把握世界的重要方法。他將「自然」依其特性分為三個不同層次：物質、生命和心靈。這三種層次指的是「自然事件」所呈現的三種不同的特性，而不是指三種不同分隔獨立的實體。<sup>114</sup>杜威由數學與物理的機械系統展示的是物理的（physical）層次，植物與動物等有機體具有的特性是生理與心理（psycho-physical），動物具有智力可以思考、感受、判斷的特性，則是從心理（mental）層次上論述。<sup>115</sup>自然事件之性質若其間互動越複雜則關係愈緊密。<sup>116</sup>自然事件在早先之組合和互動只有物理與化學之特性，因事件有了更複雜密切的聯繫後就產生心理與生理（psycho-physical）的分辨。由生命體分析生命體是由物質性之元素所組成。當生命體在物理化學添加東西時，而兩者互動方式不同時，結果就有生物與無生物的不同。心靈與生命關係；生物體有感受與反應之能力，能夠利用或變更環境的狀況使心靈的需要得到滿足。當感受與辨識力增強時，有涉及到外在事物引起之可能性質如聲音、氣味、喜好、厭煩等情感性之思

---

<sup>112</sup> 參閱郭小平：《杜威》，香港，中華書局（香港）有限公司，1998、5月再版，頁76。

<sup>113</sup> 參閱郭博文，〈經驗與理性：美國哲學析論〉，台北：聯經出版社，1990，頁213。

<sup>114</sup> 參閱郭博文，〈經驗與理性：美國哲學析論〉，台北：聯經出版社，1990，頁226。

<sup>115</sup> 參閱郭博文，〈經驗與理性：美國哲學析論〉，台北：聯經出版社，1990，頁226。

<sup>116</sup> 參閱郭博文，〈經驗與理性：美國哲學析論〉，台北：聯經出版社，1990，頁226。

維。杜威將「心理學」注入之運用於哲學、突破傳統哲學對自然狹隘之保守論調做出以科學實證之具體分析解釋。

#### 四、探討杜威經驗方法在形上學之特徵

杜威強調自然本來就是事件的互動和連續變化過程，真實的存在就是自然經驗之整體。存在的類別特徵（generic traits of existence）作為杜威在《經驗與自然》中提出之主張，<sup>117</sup>杜威形上學探究的題材為（一）變化（change）：自然存在的基本單位不是靜態的事物而是動態的「事件」或「事態」，自然是在不斷變化的過程中進行。杜威從人在環境的經歷來說明「變化」才是自然最基本之特徵。<sup>118</sup>（二）互動（interaction）：是自然事件的特性（characteristics）是事件與環境和前後事件的相互作用關係中表現出來。每一事件都受其他事件之影響，每一事件也影響其他事件。<sup>119</sup>例如主體與對象在自然之中出現時是未分化的事件，但是當我們把其中一面分離出來時，則前為主體、後為對象。在經歷過經驗之活動進行中人的行為與活動稱為主體，則活動時的經歷與遭遇則稱為對象。所以主體與對象之劃分界定並非固定不變，而是在交互作用中主體與對象是可以更換的。（三）連續（continuity）的變化與互動關係中，各個事件並沒有明確之分界點。所以無法明確的指出一件事是何時開始又在何時終結。<sup>120</sup>杜威認定動態的自然環境具有以上之共同特徵。<sup>121</sup>從自然之內在以探討自然之本性（the nature of nature），人生活在自然中是自然之一部分，而人的特性和創造，也是自然衍生與發展，而自然之本性與特徵，實際上表現於人在自然中之作為和經歷之上。<sup>122</sup>「自然」理所當然是人經驗之所在地，而哲學所處理的則是人在自然環境下，無法順遂讓人獲得解決之問題。所以人的思維與推理都是為瞭解生物體如何適應環境和人如何在環境中生存，當生物體所遭遇的問題而逐漸發展出來的能力。這也是人生命經歷與經驗之過程，如此經驗與內容受到環境自然之影響，因此哲學提出**瞭解自然本性之方法，讓人在自然中更幸福地生活**。因此杜威提出「經驗方

<sup>117</sup> 參閱 郭博文，《經驗與理論：美國哲學析論》，台北：聯經出版社，1990，頁 213。

<sup>118</sup> 參閱 郭博文，《經驗與理論：美國哲學析論》，台北：聯經出版社，1990，頁 231。

<sup>119</sup> 參閱 郭博文，《經驗與理論：美國哲學析論》，台北：聯經出版社，1990，頁 234。

<sup>120</sup> 參閱 郭博文，《經驗與理論：美國哲學析論》，台北：聯經出版社，1990，頁 236。

<sup>121</sup> 參閱 郭博文，《經驗與理論：美國哲學析論》，台北：聯經出版社，1990，頁 215。

<sup>122</sup> 參閱 郭博文，《經驗與理論：美國哲學析論》，台北：聯經出版社，1990，頁 231-235。

法論」做為哲學形上學適應於當今人類生存之智慧。

## 五、杜威的經驗方法論

杜威的經驗方法論的中心論點：原初經驗是一切對自然的起點與終點。<sup>123</sup>思維與反省和概念內容材料來自於原初經驗。探究開始於一個問題情境，而邁向問題之解決各種不同的概念與技巧，在整個探究過程中得到它們運作的力量與意義。因此杜威承認在形式與實質，在抽象與存在之間有其不同處。而杜威認為形式方法應該與經驗方法（empirical method）結合，在科學方法上此兩種工作在解決問題上都是需要被運用的。<sup>124</sup>在《經驗與自然》一書中，杜威指出：「經驗」不僅指人們曾經做些什麼或遭遇些什麼、甚至於愛些什麼與相信和堅持些什麼而已？經驗也包括人們如何在自然中活動和如何受到活動中相互之影響。杜威以科學證明；經驗就是一種事件，它深入到自然之內，並且通過這種深入而無限的擴展着。<sup>125</sup>由此經驗當研究自然的方法，以揭示自然界的真實面目為目標。<sup>126</sup>杜威的經驗方法的全部意涵和重要性在於從事務本身去研究這些事物，以發現當事物被經驗到時所顯示出來的情況。<sup>127</sup>研究者的理解如 2009 年台灣 88 水災我們要以此次的經驗、深入去探索此經驗造成的原因。才能真正了解大自然、下一次雨水來可能帶來對現有環境的災情。杜威認為 17 世紀以來哲學對於經驗等同於主觀的個人意思的看法，完全由物理對象組成的自然對立起來，對哲學造成自然與經驗之切割。<sup>128</sup>用「經驗方法」對待經驗的話，就不能否認經驗與價值是不可分的。杜威經驗概念的重要性、包括重視生活經驗、重建主體與客體的關係、強調人與自然相互依存的親密性、具有生態學的見識，以及運用實驗科學方法提昇經驗的價值。經驗方法按照人們經過經驗，反思前次經驗的本來自然的面目對待經驗，以此作為理論思考的出發點與歸宿。它的全部意義與重要性，就在於要從事物本身出發來研究事物，以求發現當事物被經驗時，揭露出自然與經驗深層意涵。<sup>129</sup>

<sup>123</sup> 參閱 郭博文，《經驗與理論：美國哲學析論》，台北：聯經出版社，1990，頁 220。

<sup>124</sup> 參閱 艾慕士著，朱建民譯，《實用自然主義導論 Pragmatic Naturalism : An Introduction》，頁 129。

<sup>125</sup> 參閱 John Dewey (1929), *Experience and Nature*, 2nd edition, New York : Dover Publications Co, p 1.

<sup>126</sup> 參閱 John Dewey (1929), *Experience and Nature*, 2nd edition, New York : Dover Publications Co, p1.

<sup>127</sup> 參閱 John Dewey (1929), *Experience and Nature*, 2nd edition, New York : Dover Publications Co, p2.

<sup>128</sup> 參閱 John Dewey (1929), *Experience and Nature*, 2nd edition, New York : Dover Publications Co, p11.

<sup>129</sup> 參閱 John Dewey (1929), *Experience and Nature*, 2nd edition, New York : Dover Publications Co, p,11.

科學實驗方法用於有機體與自然事物中，每一時刻所交互之作用後，獲得不同生命的展現，經驗由人的反思後對人知識與智慧的增長。杜威經驗方法論對人生活運用上提出哲學新觀點，與改進人與自然的相處關係，而經驗與生活緊密不可分，經驗的內容包括經驗主體的活動與過程，也包括經驗對象的變化。因此實用主義是一種注重生活，注重效果的主義；要求人們專注於生活中，所產生真實的問題並以生活，作為檢驗理論的根據。此方法強調哲學對生活之效用，未來的哲學研究方向朝向處理人之問題。<sup>130</sup>熟悉自然之本性才能使人在自然中順利生活。<sup>131</sup>改變傳統哲學之思維理論朝向以教育民眾生活與自然環境連續交互作用之智能，引出人類如何在生活上可運用之生活智慧。

---

<sup>130</sup> 參閱 Dewey Dewy , *Problems of Men* (New York : Philosophical Library 1946) , p3.

<sup>131</sup> 參閱郭博文：《經驗與理性—美國哲學析論》，台北，聯經出版事業公司，民國 79 年，頁 216。

### 第三章 證嚴法師以「行動」印證「經義」

證嚴法師將佛法從長久以來存於藏經閣、學術殿堂或文字上之精神面，拉回人間在生活上去實踐，強調力行、肯定力行。<sup>132</sup>她的人生哲學是「多管齊下」，將時間拿捏準確，要做，就要立定志願，堅持方向；要透徹道理，必須好好用心體會。<sup>133</sup>她思索：什麼樣的生命，才是有價值的生命？她說：空間與時間利用得愈充分，影響愈高層的生命觀。<sup>134</sup>她主張智慧是從人與事之間磨練出來的，若逃避現實，離開人與事，便無從產生智慧。累積智慧、成就慧命，往成佛之路行進需經無量的時間。若要效法佛陀在人間成佛，她強調需要做到「未成佛前先結好人緣」，此生若能同心致力改善社會，來世才有好因緣，續行菩薩道。這些概念如何形成與確立呢？探索她對世間生、老、病、死疑惑到建立「行菩薩道」至「確定的信念」建立與肯定無誤，以及她對「生命意義與價值」的重視。她由「經驗」之見解探討證嚴法師經歷生命的事件後，深入體會「佛經」與「力行」經義要旨。

證嚴法師從「做」中培養「領悟力」也就是「覺」，唯有從「做中得歡喜」體會後「舉一反三」「聞一知十」乃至於「一聞千悟」才得以練就「一念三千」<sup>135</sup>。證嚴法師「做」的主要意義是由「行動」中印證「經義」，以達『一理通萬理徹』在生活中去無明之因，逐漸自我培養「慧命」的果。本章探討從她的生命「經驗」如何建立深思熟慮的「思想體系」。

#### 第一節 生命事件形成「概念」之雛型

證嚴法師如何理解佛法之本源，追溯她成長中經歷戰爭人們為求生存而呼喚求助於「觀音媽」，對於「口中」的「觀音媽」如何現身救人？此種景象留給證嚴法師內心尋求真正能救人

<sup>132</sup> 參閱 釋德 凡：《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》，臺北市：慈濟文化出版：2008，頁 31。

<sup>133</sup> 參閱 證嚴法師著《真實之路~慈濟年輪與宗門》，台北，天下遠見，2008，頁 9。

<sup>134</sup> 參閱 證嚴法師著《真實之路~慈濟年輪與宗門》，台北，天下遠見，2008，頁 51。

<sup>135</sup> 一心具十界，一法界又具十法界、百法界，一界具三十種世間，百法界即其三千種世間，此三千在一念心。摘錄自《現代佛教學術叢刊》第 57 期（1980.10）



的「觀音媽」。有關她學佛之動機起於對其養父生命驟然消失，她「悲極無淚」極力找尋「生從何來、死往何去」之生命解答的懷疑，探究其產生「懷疑」與尋求解答，在當時保守民風的時代下，她決心離家出走立志追求「真理」。<sup>136</sup>對於無法自主的人生起很大的疑惑，也就是佛教的「無常」對人生命的威脅。研究者追溯她成長的生命軌跡，從中找出激發其「思想」概念形成之可能性原因，分析其思維過程如下：

### 一、 證嚴法師的生命歷程與階段

第一階段：幼童適逢第二次世界大戰聯軍對台灣投炸彈，致使台灣人過著躲防空洞逃難不安全的害怕恐懼。當時人們逃難的畫面在她的心靈留下的陰影，對她往後思考「如何和平相處」具有引領作用。

第二階段：父親驟然往生、致使她離家找尋生命答案，「生從何來、死往何去」之解答。各宗教探索「父親死後的歸處」，直到她讀到《地藏經》—「因與果」的概念進一步引發她想深入佛法的積極動力，巧遇印順導師授予她「為佛教、為眾生」使命，她依此六字之義涵「為佛教」是理與法之傳承；「為眾生」是接引眾生入佛「知見」，學習佛陀的超然的智慧。

第三階段：證嚴法師因探視病人途中遇見地上「一灘血」事件，當下起「搶救生命」的不可延宕之念頭，決心創立「克難慈濟功德會」立志「提起天下的大菜籃」以「濟貧教富」之理念推動。她認真思考如何實際拔除「改善貧窮」之可能性？她進行「訪視」<sup>137</sup>累積心得後，由定期的探視、記錄、推論必須蓋「醫院」根除病源，長期之「感恩戶」才得以有根本改善之機會。

第四階段：她以「信己無私、信人有愛」之概念，聚集大家的「善心善念」集合眾人的力量，打造蓋醫院之藍圖，實施「拔苦」以身體健康家庭才有機會穩定成長之根本策略。

---

<sup>136</sup> 參閱 釋德 凡編撰：《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》，臺北市：慈濟文化出版：2008，頁 38。

<sup>137</sup> 慈濟以訪視、關懷苦難人，體悟人生疾苦、人生無常。見「苦」才能了解其苦如何「集」來，從而知道「滅」苦的方法，照著「道」理去修行。（摘錄自「全球慈濟網站 -- 「慈善志業」）。

第五階段：1991 年大陸華東長江水災事件，證嚴法師以「眾生平等」的佛教基本概念與「無緣大慈、同體大悲」，以「平等心」對天下蒼生，何來受政治藩籬而影響「悲憫」眾生離開災害之重責。堅持執行「千處祈求千處現」即時救援之「觀世音」菩薩精神。

第六階段：世紀末 1999 年「台灣 921」至 2000 年「美國 911」，大自然與人為引起之災難對地球人類心靈造成惶恐與不安。當時證嚴法師提出「驚世的災難，要有警世的覺悟」，借由人類「同舟共濟」以「一人一善、遠離災難」的心念。將心中的怨氣、怨恨撫平，把人人心中的「愛」提升。<sup>138</sup>

以上六階段的事件是研究者分析證嚴法師因「事件」後引發的思想方法對應，如佛家的「煩惱即菩提」。此劃分是依據證嚴法師的生命遇有外在重大「事件」時，激起她提出一種對應的智慧，恰如佛教的最深厚的心境：「煩惱即菩提」。

## 二、名詞的「觀世音」<sup>139</sup>至動詞的「觀世音」菩薩

「千手千眼觀世音，救苦救難觀世音」，啟發每一個人心中的慈悲心，那麼五百人散播在各個角落，不就有千手千眼可以及時救苦救難？於是一個嶄新的意念在他心底萌芽。<sup>140</sup>

證嚴法師心中的「觀世音」的名稱概念為「能救人之菩薩」是佛經〈觀世音菩薩普門品第二十五〉：觀世音菩薩，以何因緣，名觀世音？佛告無盡意菩薩；善男子，若有無量百千萬億眾生，受諸苦惱，聞是觀世音菩薩，即時觀其音聲，皆得解脫。<sup>141</sup>是證嚴法師從行動中對「觀世音菩薩」最佳的精神詮釋。

<sup>138</sup> 參閱 釋德 凡：《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》，臺北市：慈濟文化出版，2008，頁 689。

<sup>139</sup> 參閱 觀世音的梵名 *avalokites vara*，《正法華經》譯為光世音，《心經》譯為觀自在。「觀」是能觀之一心智，「世音」所觀的十法界眾生；也就是說，「觀」者菩薩之應也，「世音」者眾生口業之感也，敢與應具，即名觀世音。（引自聖嚴法師《絕妙說法—法華經講要》，台北，法鼓文化事業股份有限公司，二版 2005 年，頁 352）。

<sup>140</sup> 摘錄自學佛網：[http://big5.xuefo.net/show1\\_4968.htm](http://big5.xuefo.net/show1_4968.htm)。

<sup>141</sup> 參閱 姚秦三藏法師鳩摩羅什奉詔譯《妙法蓮華經》，覺明佛教文物流通處倡印，頁 425。

〈妙音菩薩品第二十四〉— 「諸有地獄、餓鬼、畜生、及眾難處，皆能救濟。……應以菩薩形得度者、現菩薩形而為說法、如是種種隨所應度而為現形、乃至應以滅度而得度者、示現滅度者。」<sup>142</sup>

〈觀世音菩薩普門品〉在中國特別盛行，由西王沮區蒙遜時代，曾於《法華經》外單行流通稱《觀音經》。<sup>143</sup>「觀世音」名號在中國長期為華人流傳為「救苦救難」之表徵，是人們心靈上一種「安定力量」的心靈依賴。證嚴法師對「觀世音」概念之建立是由第一階段在家時躲警報的童年；敵機呼嘯而來，大家嚎啕大哭對人人口中求救的「觀音媽」，在小小心靈的錦雲<sup>144</sup>心中「觀世音菩薩」留下「祈求與保佑」的作用概念。「觀世音」名詞對證嚴法師小時印象深刻，她思索如何實質在當時有「觀世音」出現，才有實際對呼喚「觀世音」名號者起作用。證嚴法師「領受」戰爭的淒厲、體悟鄉民對「觀世音」菩薩的「心靈」依賴。她從木雕的觀世音菩薩轉化為可行動的「觀世音」的人，「觀世音」的「名詞」是眾人拿來膜拜的雕刻品，而「觀世音」的動詞是實際即時行動的人。此分析基於大乘思想人人本具佛心；起動悲憫之心才有機會轉煩惱為菩提，這也是證嚴法師肯定生生世世做為「人間菩薩」才有成佛之可能性，因為處在「娑婆世界」從「八苦」激發人們由凡入聖之心靈動機與自我解脫之強烈欲求。

證嚴法師思維「如何」化五百人為一千隻手，大家呼救的「觀世音」菩薩就有能力真正救人。「千手觀音」的佛像傳遞給證嚴法師「集 500 人成一千隻手」行可以救人之想像，提示她如何將「菩薩」化身去「實際行動」，以達到人們期待「菩薩」作用。她思維當有「事件」發生「觀世音」起「救苦救難」的作用，即時出現在災難現場。此思想發展形成「慈善」志業，其內容為「即時、直接、重點」實踐「親手遍佈施」之「信念」，在每場災難中讓生者心安、死者靈安。人人做一位「千處祈求千處應、苦海常作渡人舟」的「活觀音」。

<sup>142</sup> 參閱 姚秦三藏法師鳩摩羅什奉詔譯《妙法蓮華經》，覺明佛教文物流通處倡印，頁 422-423。

<sup>143</sup> 參閱 聖嚴法師《絕妙說法—法華經講要》，台北，法鼓文化事業股份有限公司，二版 2005 年，頁 359。

<sup>144</sup> 參閱 證嚴法師，1937 年生，出生於台中清水鎮，幼年即過繼給自己的叔父，叔孀為她的父母，隨養父台中豐原鎮。她的父親在台中市、豐原、清水、潭子等地經營戲院。她生性穎慧又是長女，未滿二十歲便能為父親分勞，同時協助處理家務。引自釋證嚴著：《大愛灑人間》，台北，佛教慈濟事業基金會，2006 年。

### 三、證嚴法師追求「真理」之動力來源

證嚴法師說：「智慧，學而成菩提；愚癡，學而成生死」<sup>145</sup>在生活中遇「事」會「理」經由用心之思考自然「事與理」可有會通與相互增進之作用。

#### (一)「生死離別」探討「無常」觀念

在第二階段時因父親驟死打擊證嚴法師對「生死」尋求解答，她頓悟無常轉移探索「宇宙真理」念頭、常盤旋在心中，從「為什麼」的尋思而開始入「宗教」搜索「生死」解答；從各種宗教找尋為什麼其父生命瞬間消失。當拜讀《梁皇寶懺》—「草露風霜閃電光，堪嘆人生不久長，有生有死皆有命，無來無去亦無生。」<sup>146</sup>，她體會到「萬般帶不去、只有業隨身」，使她了解父親「身體」突然消失之原因。她從經典探究「業」，是過去種的因，現在所得的果；現在這個果，還有多種因在造。此種種的因，又成為未來的果。<sup>147</sup>此次的經驗讓她徹底了解「無常人生」以及「業隨身」，宇宙大自然與眾生之「因緣果報」法則。<sup>148</sup>「信為道源功德母」；深信「因果」的實在作用，才有可能對自我「省思」引發內心之懺悔。

證嚴法師提出避免造「惡因」之見解，以唐朝悟達國師所作《慈悲三昧水懺》來說明「因果」與「懺悔」的作用力。常言：「人非聖賢、誰能無過」，「懺」：懊悔，「悔」：不再犯同樣的錯誤。她的「慈善」概念意義；以慈悲包容眾生的過去犯錯的「因」，在以「膚」與「愛」重新點燃人內心之明燈（自性）以此燈燈相傳，看到自我的行為，避免「貳過」去除「無明」才有機會明白「真理」。研究者認為證嚴法師思想「為眾生」的主要重點在於；借慈悲行動親近眾生之苦後，再反觀省思自己內心因貪、瞋、癡所起之無明。佛陀一生遊走恆河教化民眾，講經說法其最主要之用意也是希望，去除人因外境所引發的內心貪、瞋、癡、慢、疑而不自知，再引起人與人之間的愛、恨、情、仇的情緒反應。唯有具有清楚的因果概念，才有可能避免製

<sup>145</sup> 摘錄自 2007/10/29 大愛電視台「法譬如水」

<sup>146</sup> 參閱 釋德 凡：《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》，臺北市：慈濟文化出版：2008。頁 43。

<sup>147</sup> 參閱 釋德 凡：《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》，臺北市：慈濟文化出版：2008。頁 43 - 44。

<sup>148</sup> 參閱 釋德 凡：《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》，臺北市：慈濟文化出版：2008。頁 44。

造惡因之機會。

## (二) 由「膚」<sup>149</sup>觸發「慈悲」的概念

證嚴法師對「膚」<sup>150</sup>的概念來自於初期出家獨自修行時「燃臂供佛」，當蠟燭燃燒赤肉接觸空氣，當下體證眾生「生之苦」<sup>151</sup>，當人心靈受到負面刺激知覺激起「作用」時，須有人「撫慰」才有機會療癒心靈傷痛。「膚」(台語之發音)即是「疼惜」之意；此「疼惜」與佛教語言「悲」：「拔苦」、在字義上是相似的。大乘道以「大悲心」為動力，以普度眾生的悲心來廣學一切。經上說：「菩薩所緣，緣苦眾生」，眾生受無量苦，菩薩起無量「悲」行，所以大乘道是「以大悲心為上首」<sup>152</sup>「人傷我痛、人苦我悲」，人具有和佛同樣之大悲心，悲眾生之苦難，所以想設法拯救。<sup>153</sup>透過親手拔除眾生的苦痛，以大愛膚慰受難者，同時感受「無緣大慈、同體大悲」對自我生命深沉反思。「膚」其字義是：清楚的「愛心」與「慈悲心」引發之意。這也是證嚴法師以「母性愛」傳達佛法之「慈悲」概念，容易被人接受的情感傳遞「受與授」的人性本能。

## (三) 《法華經》教導「行菩薩道」— 發「菩提心」

《法華經》經義雖深，它的奧妙處就在：要用簡單淺顯的人、事作比喻；以人、事做基本，才能明瞭其中的道理。《法華經》具有三根普被，上、中、下各類根性的人，都易接受，若從生活中善加體會，必可相互印證。<sup>154</sup>「心迷法華轉，心悟轉法華」，《法華經》不只在於形式的禮拜，重要的在於打開心胸，去我執，力行菩薩道；同時以「一心頂禮」虔誠恭敬的心，隨時警惕自己心無散亂；清淨行，則能消除煩惱，增長智慧。<sup>155</sup>

證嚴法師體會《法華經》經義，無非是教導人人要行菩薩道，「為佛教、為眾生」也蘊含

<sup>149</sup> 「膚」為閩南與母親對小孩疼惜之諧音。

<sup>150</sup> 傳統台灣文化民間哄小孩的用詞

<sup>151</sup> 參閱 釋德 凡：《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》，臺北市：慈濟文化出版：2008，頁 54。

<sup>152</sup> 參閱 釋印順：《佛在人間》，新竹，正聞出版社，民 87，頁 110。

<sup>153</sup> 參閱 證嚴法師講述：《凡人可成佛—菩薩五十二位階講記》，臺北市，天下文化出版，2009.5 月，頁 58。

<sup>154</sup> 摘錄自釋證嚴講述/釋德昕等編著：《法華心香》，台北，靜思文化志業有限公司，2007 年 9 月再版，封面。

<sup>155</sup> 摘錄自大愛台 2007/07/03 證嚴法師[菩提心要]-釋法華經序節目。

在《法華經》裡。<sup>156</sup>從印順導師定義「大乘不共法」<sup>157</sup>—發菩提心，證悟因緣有而畢竟空，修學六度四攝為菩薩乘。<sup>158</sup>證嚴法師言談中對「空」以提升大家的心靈層次體會何謂「空中妙有」，以「無形化有形」以慈濟人從「一念心」起對人之關懷。從慈濟訪貧個案瞭解人之無常，人無需執有、對於物質的無更無需惶恐。因為心靈的有比外在之有更無需要人為之負擔。這是研究者對證嚴法師對「空」解說的瞭解，再從〈論印順學與佛教全球化〉游祥洲先生著作，文中龍樹「菩薩藏」發現「三乘共貫」的思想脈絡，透過般若與阿含聖典的交互詮釋。《妙法蓮華經冠科卷第三 藥草喻品第五》經文裡「一雨所及、皆得鮮澤、如其體相、性分大小、所潤是一、而各滋茂」。<sup>159</sup>初期大乘經典強調二乘經典，只有發心大小的差異，沒有法本質上的差異。所謂平等說法，乃如以一味雨，普潤眾生，眾生可以有不同的生性，不同喜好，各種叢林草木，有大有小，有高有矮，各各不同，但天降的雨水，是平等普施。<sup>160</sup>因此佛陀說法，但教菩薩法，雖有二乘、三乘各種不同根機之眾生，獲得法益深淺多少，但法味卻只有一味。<sup>161</sup>「一切皆成佛」一乘之教因而就有會「三乘歸一乘」，倡說一乘之法華經。<sup>162</sup>印順導師對於「一乘」以各種版本經文，回歸佛陀本懷仍以提倡「以人身，行菩薩道」之實踐與體驗。

證嚴法師在「教理」上親自請示印順導師，執行面上她自己先有對「法華經」的一套「思想」，離家之後有機會閱讀日本庭野日曠先生「修信仰」、「走佛道」以「生活中的信仰」實踐《法華經》的修持法門。<sup>163</sup>研究者分析證嚴法師的「行菩薩道」之道與展開的「佛教慈濟基金會」與「日本佼成會」所走的「組織」發展有相似之處，對於「團體」以會員互相推動組織之中心理念，進而將佛法實施於家庭生活中，帶此精神入社會各自之場域。證嚴法師取印順導師在《佛在人間》之大乘法門；「以出世精神、做入世事業」，以在家菩薩占絕大多數。印順導師強調；惟有大乘法

<sup>156</sup> 參閱 釋德 凡：《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》，臺北市，慈濟文化出版，2008，頁 58。

<sup>157</sup> 參閱妙雲集中編之五《成佛之道》（增註本），第五章 大乘不共法，頁 256。

<sup>158</sup> 參閱 邱敏捷：《印順導師的佛教思想》，台北，法界，2000，頁 94。

<sup>159</sup> 參閱 姚秦三藏著/鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，台中，法輪印書社，1983，頁 141。

<sup>160</sup> 參閱 聖嚴法師，《絕妙說法——法華經講要》，台北，法鼓文化事業股份有限公司，2005，頁 99。

<sup>161</sup> 參閱 聖嚴法師，《絕妙說法——法華經講要》，台北，法鼓文化事業股份有限公司，2005 年 7 月，99 頁。

<sup>162</sup> 參閱 平川彰、梶山雄一、高崎直道編輯/林久稚譯《法華思想》，台北，文殊出版社，民 76，頁 20。

<sup>163</sup> 此種連結為研究者從 SHAN-ZAI《善哉》，佼成月刊，2008 年 2 月号（Vol. 29）（<https://kosei-kai.webex.com>）與《慈濟月刊》486 期，頁 66，從兩月刊做連結分析。

— 以出世心做入世的事，同時從入世法行動中，由自己外在之德行以攝化眾生，心向出世，做到出世與入世無礙。<sup>164</sup>證嚴法師在教理上從人間佛教之大乘出發，參考日本「立正佼成會」之「現代組織制度」，人民與政府之行政制度接受與可行性以之結合。精神從「發菩提心」及一念悲心起，在實質上之行動從「做」與「做對的事」及時「把握當下因緣」以達改善世人生活。<sup>165</sup>

#### （四）天台智顛的《法華經》觀點

天台智顛的三部曲，即妙法、蓮花、經以佛教整體思考性的體系；此即是法華經論的「法華玄義」；經文的一文一句以迄固有名詞。「法華文句」智顛賦予獨自的因緣、約教、本迹、觀心四種解釋。再以本著《法華經》的精神，以「止觀」的名稱賦予整個佛教實修體系的實踐哲學之書《摩訶止觀》；共為「法華大三部」<sup>166</sup>的整體理解。「妙華蓮花經」的經題 — 蓮華，強調妙法即蓮華（當體蓮華）的解釋，證明可以成立方便之思想，方便即真實之意。換句話說；佛與眾生，展現中國佛教現世志向性的特色。<sup>167</sup>尤惠貞教授在《天臺哲學與佛教實踐》對於智者大師《摩訶止觀》具體實踐法華思想的「圓頓止觀」（圓頓止觀，是指運用智慧來修習止觀）法門，法華義理的實踐對今社會有啟發與影響作用。<sup>168</sup>智顛大師對《妙法蓮花經》倡導「解行並重、教觀雙美」，天臺性具圓教更影響當時教界對於佛陀教法之理解與證悟。<sup>169</sup>智者開啓判釋教相以《妙法蓮花經》所表彰之教義為最圓滿融攝，其關鍵在於：「一切法趣」（此即諸法如實之諦義）。<sup>170</sup>「一切法趣」：一切法趣有趣空趣不有無空為真，不離世俗一切法，而在具體實修中證悟、一假一切假、一空一切空、一中一切中。智顛大師化法四教<sup>171</sup>所具之批判精神與實

<sup>164</sup> 釋印順：《佛在人間》，新竹，正聞出版社，民 87。頁 116~117。

<sup>165</sup> 參考《慈濟月刊》486 期，頁 66。

<sup>166</sup> 《無量義經》、《妙法蓮華經》、《觀普賢菩薩行法經》。

<sup>167</sup> 參閱平川彰、梶山雄一、高崎直道編輯/林久稚譯《法華思想》，台北，文殊出版社，民 76。頁 332。

<sup>168</sup> 參閱尤惠貞：《天臺哲學與佛教實踐》，嘉義大林，南華大學，1998，頁 2-3。

<sup>169</sup> 參閱尤惠貞：《天臺哲學與佛教實踐》，嘉義大林，南華大學，1998，頁 5。

<sup>170</sup> 參閱尤惠貞：《天臺哲學與佛教實踐》，嘉義大林，南華管理學院，1999，頁 15。

<sup>171</sup> 化法四教：三藏教、通教、別教、圓教。三藏教即是經律論三藏，部類判然，說因緣生滅之四諦，正教聲緣覺，旁化菩薩；通教是說即空無生之四真諦，使三乘通學，但以菩薩為正機，二乘為旁機；別教是特別對菩薩說大乘無量之法，不通於二乘；圓教是對最上利根的菩薩說事理圓融之中道實相。以上「藏通別圓」四教，因是佛教話眾生之法門，故名化法。摘錄自（釋深悟：《佛教常見辭彙》（增定本），台南，佛教交流

踐的意義。

歸納以上印順導師提倡「人菩薩行」，主張以人身直行菩薩道，而如何修學菩薩行，於《妙雲集》、《華雨集》、《初期大乘佛教之起源與開展》…等諸多著作中都有論述，其中於《印度之佛教》中，更可看出導師對「菩薩的偉大精神」讚嘆有加。<sup>172</sup>再從太虛大師之「人生佛教」觀點以凡夫發菩薩心，以人間凡夫的立場，發心學菩薩行，略有凡夫與菩薩兩點特徵：一、具煩惱身、二、悲心增上。太虛大師強調「發菩薩心」以「未能自度先度他，菩薩是故初發心」，以此激勵自己，不急於了生死，對利他事業不關心外；人學菩薩行，應該循序漸進，起正知正見，力行十善之利他事業，以救度眾生為重。相較太虛大師、印順導師至證嚴法師之行「菩薩」之原則其內涵對佛陀經典之詮釋各有自己生長背景之影響，所發展出的人生、人間至證嚴法師之「人間菩薩」是有其內在不同的思維。但三者的觀點對「菩薩道」是具足依據佛陀的正信正見為正信佛教之概念，以印順導師加重強調「以慈悲利他為先」。對於證嚴法師研究者認為她思想展現之行爲，從「悲智雙運」中以悲導智，從「智慧」終了脫自我中去除深沉的煩惱。凡人學菩提心需先勝解一切法 — 身心、自他、依正，都是輾轉的緣起法。了知自他相依、性相畢竟空，依據即空而有的緣起慧，起平等普利一切的利他悲願。此點與印順導師主張初學發菩提心；了知世間是由緣起，以悲導智的菩薩的法門，以人間正行修集菩薩行的大乘道是比較相近的思維概念。<sup>173</sup>

證嚴法師認為《法華經》是佛陀為世人說「成佛之大直道」，捨權就實、不偏空、不偏有之中道法門，與太虛大師和印順導師三位、在教理方面同以「為佛教、為眾生」之人間或人生佛教為出發點。在實踐上證嚴法師的《法華經》經文的會意和「行經」之道，加入研究者在第二章分析證嚴法師人生的閱歷與文化背景之內在思維之養成。她出生在日據時代受日人「正義」與「誠信」的薰陶，自然她自己閱讀《法華經》時，接受田野日曠先生翻譯日文的「法華三部」

---

通處，民 77 年。）頁 126。

<sup>172</sup> 摘錄自《印順導師百歲嵩壽祝壽文集》（論文篇），2004 年 4 月，福嚴佛學院，頁 1。

<sup>173</sup> 釋印順：《佛在人間》，新竹，正聞出版社，民 87。頁 104。



瞭解與理會上的影響。此影響證嚴法師梯度受戒後，仍持續讀日本函授佛學課程，依研究者的觀察對於證嚴法師「法華經」的融通上她是偏向於日本行於社會與社會慈善（力正佼成會）功能做結合，發揮眾人集體的力量。原因是她受的日本教育，思想的模式傾向於日本的方式。她對於日文譯本《法華經》很容易就領會，加上她當時一心一意追求「經義」的求知。證嚴法師以「自他行願、速得圓成」「願諸如來常在說法」。她以單純的心希望佛法永遠住在心中，是超越閱讀或讀懂理論經義，完完全全想像每一人都是「未來佛」，她越過了藏十二部經的繁雜探討真偽、或各家之追問、直接預設回到原始佛陀的教育，以真以誠走近人羣，聞聲救苦。從中自我統整「苦集滅道」的道理，她肯定大乘的說法：「人皆有佛性」，以「佛在人間」記錄「人間菩薩」撰寫當代的「大藏經」，遵循佛陀「悲智雙運」的教法，為 21 世的佛教記錄「人間菩薩」行「大乘願」之現代經典。

整理以上證嚴法師生命經歷累積之概念以「大愛」為總稱，是從「膚」字引發慈悲與智慧，也印證佛陀對人類宣說如何「離苦得樂」之「經文要義」。反觀自己需要從自己所處的環境「用心做」與「做對的事」中身體行動中才能身心靈體會同時啟發自性光明。

## 第二節 從閱讀「法華經」確立「行經」信念

《法華經》教人行菩薩道，就是要「走入人羣」是契機又契理。<sup>174</sup>「走入人羣」才能實踐「為佛教、為眾生、」。法華經義深奧微妙，不論上根上智、中根中智或下根下智的人，皆能在日常生活中，身體力行經中的道理。<sup>175</sup>

### 一、《四書》教導做人做事的方法<sup>176</sup>

如何從究竟『倫理道德』的意涵，與紛亂的世局找出和平的方向與希望？<sup>177</sup>這是證嚴的動

<sup>174</sup> 參閱 證嚴法師著《真實之路~慈濟年輪與宗門》，台北，天下遠見，2008，頁3。

<sup>175</sup> 參閱 證嚴法師著：《真實之路~慈濟年輪與宗門》，台北，天下遠見，2008，頁三。

<sup>176</sup> 參閱 釋德 凡：《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》，臺北市：慈濟文化出版：2008，頁555。

機和目的。<sup>178</sup>吳燈山在《成功者的故事》提出證嚴法師凡事以身作則的「力行」精神，符合儒家身教重於言教的說法。<sup>179</sup>證嚴法師嚴謹遵守印順導師授予「為佛教、為眾生」的師訓，為儒家教育中「尊師重道」之基本思想。她以《四書》的經義，以「禮」為其言行中之準則，對《四書》之主要概念為：

(一)、「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」證嚴法師對「在明明德」解釋為人人本具有良知良能，啟發良知良能，也就是人本有內在光明之德性。「在親民」啟發德性後要走入人羣付出，完成自己高尚的品德。亦即淨化自己，也淨化別人。「在止於至善」以達到最完善之目標。<sup>180</sup>她說：「佛陀來人間，就是希望每個人淨化自己的心，進而影響別人之作爲，幫助別人行走菩薩道，同時完成自己的佛道。」<sup>181</sup>

(二)、「在明明德」就是求其人圓，「在親民」就是做事圓融，「在止於至善」意即「理圓」。「人圓、事圓、理<sup>182</sup>就圓」明白圓滿之道理，做人做事才能圓融無礙。<sup>183</sup>符合「人間佛教」以「事」會「理」（理：佛經義理）後，才能融通「心、佛、眾生三無差別」圓滿說明「佛性」之本質。

(三)、證嚴法師曾言：「知止而後有定」就是戒，「定而後能靜，靜而後能安，安而後能得」就是定，「慮而後能得」就是慧。<sup>184</sup>由「知止而後有定」到「慮而後能得」，相較於佛陀對世人之教育「戒、定、慧」修行過程。儒家「靜、安、慮、得」對照證嚴法師以「靜寂清澄、志玄虛漠、守之不動、億百千劫、無量法門、悉現在前、得大智慧、通達諸法」。她對自我思想的訓練、始於心念常常處於寧靜清明狀態，起心動念之念頭皆含有「慈悲濟世」之思維內容。當人的心念不受任何外境改變其思維，無論任何時間與空間維持一心不變之念頭（概念）。證

<sup>177</sup> 參閱 釋德 凡編撰：《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》，臺北市：慈濟文化出版社：2008，頁 557。

<sup>178</sup> 參閱 釋德 凡編撰：《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》，臺北市：慈濟文化出版社：2008，頁 558。

<sup>179</sup> 參閱 吳燈山：《成功者的故事》，台北市，聯經出版事業公司，1997 年，頁 211。

<sup>180</sup> 參閱 釋德 凡編撰：《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》，臺北市：慈濟文化出版社，2008，頁 563-564。

<sup>181</sup> 參閱 釋德 凡編撰：《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》，臺北市：慈濟文化出版社：2008，頁 564。

<sup>182</sup> 研究者再證嚴法師「法譬如水」演說中常以佛陀宣說的「經文」與現時所發生的事件做比對，其重點考慮到聽眾能以深入淺出讓老少皆懂。從此點可以推論證嚴法師對生命之尊重與愛惜。以此說明證嚴法師所說的「理」唯依據佛陀經典之「理」論述。

<sup>183</sup> 參閱 釋德 凡編撰：《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》，臺北市：慈濟文化出版社：2008，頁 565-566。

<sup>184</sup> 參閱 釋德 凡編撰：《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》，臺北市：慈濟文化出版：2008，頁 566。

嚴法師以佛教「戒、定、慧」與儒家「定、靜、安、慮、得」得到相融會通之印證。<sup>185</sup>證嚴法師對四書之涵義深入其心，生活禮儀與人倫道德應用在人的生活常規上教育自己與世人，證明佛法與《四書》可以並行運用。<sup>186</sup>

人倫關係也要如自然的順序，上下長幼有序。人與萬物之間，對萬物心存「仁」，以「慈愛」對待萬物眾生。<sup>187</sup>可見《四書》的精神內涵深植其心，此「概念」在華人倫理道德教育為人道最基本之行爲。證嚴法師注重「行孝」概念強調是「做人之基本」也是學佛之初階，以《四書》說明佛法人間教育「人倫」的基本道理道理，也就是證嚴法「人格成、佛格就成」的基本說法。

證嚴法師思想與四書之關係說明；人倫與自然需要一定的秩序，天地日夜星球有其軌跡、人若脫離「人倫」之行徑則如星球之運行失序一樣。儒家以「仁」存心，以「慈」對待萬物，對應證嚴法師存出世之心、行入世之行。以「四書」奠基「入世」人與人之倫理規則，符合中華民族的主流核心思想，易於受一般人接受。研究者將儒家講「仁」與「義」與佛陀之教育「慈」與「悲」在基本上對人之行爲規範有同樣的作用。從佛教進入中國看出「儒家」的生命教育，與佛教的思想注重生活人倫的概念，對人倫之界定以「大自然法則」為依循。

## 二、《法華經》實踐「菩薩行」

證嚴法師言：「經者，道也；道者，路也。經典是佛陀指示的修行之路，循著這條路走就能達到成佛的目標。」<sup>188</sup>〈觀世音菩薩普門品〉中「若有國土眾生，應以佛身得度者，觀世音菩薩即現佛身而為說法」<sup>189</sup>從「空」與「慈悲」說明「菩薩道」；空，是阿含本有的深義，與菩薩別有深切之關係。佛曾經對阿難說：「阿難！我多行空」（中含·小空經）。此點《瑜伽論》（卷九十）解說為：「世尊於昔修習菩薩是以修空為主的，不像聲聞那樣的從無常苦空入

<sup>185</sup> 參閱 釋德 凡編撰：《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》，臺北市：慈濟文化出版社：2008，頁 566。

<sup>186</sup> 參閱 釋德 凡編撰：《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》，臺北市：慈濟文化出版社：2008，頁 567。

<sup>187</sup> 參閱 釋德 凡編撰：《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》，臺北市：慈濟文化出版社：2008，頁 582。

<sup>188</sup> 參閱 釋德 凡編撰：《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》，臺北市：慈濟文化出版社：2008，頁 334。

<sup>189</sup> 參閱 姚秦三藏著/鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，台中，法輪印書社，1983。頁 429。

手。在《增一阿含·序品》也說「諸法甚深論空理…此菩薩德不應棄」。<sup>190</sup>凡菩薩的大行 — 波羅密行，主要是以慧 — 「般若」為先導。<sup>191</sup>證嚴法師以《法華經》的精神從濟世的行動中、同時闡揚佛法，非從文字義理廣開行善法門，而是以「自利利他」的大乘菩薩精神行「菩薩」法門。她認為佛陀教育我們能夠發菩薩心，菩薩的心懷就是《法華經》中的「法師品」：「大慈悲為室，柔和忍辱衣，諸法空為座，處此為說法。」<sup>192</sup>證嚴法師思維主要之理念：人與人或人與大地要存有「心包太虛、量周沙界」之心量的訓練。她以《法華經》佛陀之「慈悲心為上首」，期許自己已實踐增加她自己的慈悲心量，因她肯定《法華經》有以下之重點說明。

### （一）證嚴法師言明《法華經》的重要性

無染、無著、無所求，回歸清淨本性，真理大道就在眼前。行菩薩道，悟真實法。<sup>193</sup>

佛陀出生人間的本懷，皆被收集在《妙法蓮華經》，所講的教法離不開此「實相」。<sup>194</sup>經文內容為如何轉動善的滾輪，再從善門進入佛門。因此證嚴法師閱讀後的心得以《法華經》為中軸，說明她進入法華經啟始因緣由：

細說從頭：在我年輕時，就常感覺世間存在很多矛盾。我也曾與一般年輕人一樣，有著對未來的藍圖；但儘管有構想，卻也看到了世間真實的現象？經歷戰爭的恐怖，見到人性的殘暴，心裏充滿了對人間的『為什麼？』，使我經常感到迷惑。後來，父親往生。面對人生無常、死別之苦，「心中仍是一再的『為什麼？』直到在《法華經》裏發現了生命的價值，了解生命應該用在何處。迷惑的生命之航，《法華經》引渡了方向，從此將經典化

<sup>190</sup> 參閱 釋印順：《菩薩心行要略》，新竹，正聞出版社，民 94。頁 3。

<sup>191</sup> 參閱 釋印順：《菩薩心行要略》，新竹，正聞出版社，民 94。頁 2。

<sup>192</sup> 參閱證嚴法師《淨因三要》，台北，慈濟文化出版社，1999。頁 224。

<sup>193</sup> 參閱釋證嚴講述/釋德昕等編著：《法華心香》，台北，靜思文化志業有限公司，2007 年 9 月再版。頁 8。

<sup>194</sup> 參閱釋德 凡：《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》，臺北市：慈濟文化出版：2008。頁 822。

作行路。經者道也，道者路也；經，就是佛陀指出的修行之路。循著這條路，走入人群，才有機會發揮良能為人付出，才能學習消除煩惱的方法。<sup>195</sup>

以上看出《法華經》與證嚴法師之淵源。有人說「成佛法華」— 若要成佛必定要力行《法華經》的精神，所以《法華經》是一切經典之王。證嚴法師強調她為什麼如此重視《法華經》：因《法華經》是佛教妙法「中道」，是佛陀因應眾生的根機，捨去方便法才進入中道（《阿含經》<sup>196</sup>談有、《般若經》<sup>197</sup>談空）實相的說法。<sup>198</sup>實相之說見於『見寶塔品』知釋迦牟尼於說《法華經》時，多寶如來的大塔從大地涌出而住於空中；多寶如來並從佛塔中出大聲音，以證明釋迦牟尼所說《法華經》是真實的誓願。<sup>199</sup>《法華經》裡，佛陀說「因緣果報」，如是因，如是緣，如是果，如是報，唯有行「菩薩道」，才有機會認知《法華經》是佛陀等待眾生的因緣成熟後，才開始演說的妙法。<sup>200</sup>《法華經》就是教導菩薩法，教人如何行菩薩道。啓發人人之愛心，教導人人捨棄自私的煩惱後，擴展眾生「生命共同體」的觀念。因此證嚴法師認定「菩薩法」是佛陀最重要的教育。也是佛陀以「法華經義」教菩薩法的精華。證嚴法師對「真實法」的意義應用在生活上為「把自私的心打開，變成無私大愛的心」為要。對於「真實法」唯有親自去做，才有真實的體會。她特別強調光說不做，必然無法體解佛法的真實義。<sup>201</sup>

---

<sup>195</sup> 摘錄自《台灣慈善四百年》。

<sup>196</sup> 證嚴法師認為佛陀也談「有」，那就是《阿含經》，而《阿含經》中談的是人間事。但人間事佛陀認為只有計較。（摘錄自釋證嚴講述/釋德昕等編著：《法華心香》，台北，靜思文化志業有限公司，2007年9月再版。頁11。）

<sup>197</sup> 證嚴法師說「無明」就是不明白道理，「三細」是三種微細的煩惱，這三種微細之根源煩惱即是「貪、瞋、癡」；而這三種無明煩惱會再產生「六粗」，六種外境的粗相。眼、耳、鼻、舌、身、意六根，因為六塵—色、聲、香、味、觸、法的誘引，六根與六塵接觸後，內心生起種種的感受，而後造作諸多惡業。所以《般若經》談空，是指人人若能消滅心中之無明，什麼都沒有那就是空。（摘錄自釋證嚴講述/釋德昕等編著：《法華心香》，台北，靜思文化志業有限公司，2007年9月再版。頁9。）

<sup>198</sup> 參閱 釋證嚴講述/釋德昕等編著：《法華心香》，台北，靜思文化志業有限公司，2007年9月再版。頁12。

<sup>199</sup> 參閱 姚秦三藏著/鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，台中，法輪印書社，1983。頁239。

<sup>200</sup> 參閱釋證嚴講述/釋德昕等編著：《法華心香》，台北，靜思文化志業有限公司，2007年9月再版。頁13。

<sup>201</sup> 參閱釋德 凡：《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》，臺北市：慈濟文化出版：2008。頁827。

證嚴法師認為佛陀最終之思想是讓眾生瞭解生命的價值。<sup>202</sup>她對「生命價值」主張盡心學習如佛一般的清淨覺性，佛的立志、立願很穩固、沒有浮動，不受外境搖動，內心光明、清淨、無染。<sup>203</sup>對於生命在空間、時間利用得愈充分，就是愈高層的生命價值觀。<sup>204</sup>人們以虔誠敬仰之心將《法華經》奉為佛陀對我們做事待人之教育，心存「日日是好日、事事是好事。」<sup>205</sup>這也是證嚴法師從《法華經》深刻體會的中心思想為「心存善念」與「心寬念純」做為修行之必備心態，由「見苦知福」中才能回歸珍惜物與人，自淨其意後心靈時時可以自在無礙，進一步在人我與人事中累積增長智慧。

《法華經》具稱《妙法蓮華經》；妙法(Saddharma)亦譯為正法。妙法或正法，何謂妙法？佛說：「我始坐道場，觀樹亦經行，於三七日中，思惟如是事。我所得智慧，微妙最第一，眾生諸根鈍，藥著癡所盲，如是之等類，云何而可度？」<sup>206</sup>佛所自證之「妙法」，以智慧徹底證明緣起緣寂滅、智境不二的圓證。《妙法蓮華經》一書是直接探究如來教示眾人如何證得成佛的妙法，也就是世人所稱的「佛之知見」。<sup>207</sup>本田義英博士將《法華經》解釋為所謂的「蓮華」，是用在譬喻菩薩的「實踐內容」亦解釋為「以正法實踐正法的菩薩行」之意。<sup>208</sup>《法華經》是佛陀宣示「成佛之道」之要旨。這也是證嚴法師常教示弟子；力行「菩薩道即是成佛之大直道」，由此證明證嚴法師以《法華經》為成佛主要經典。

## (二)《法華經》成佛「大直道」

---

<sup>202</sup> 參閱釋證嚴講述/釋德昕等編著：《法華心香》，台北，靜思文化志業有限公司，2007年9月再版。頁12。

<sup>203</sup> 參閱釋證嚴講述/釋德昕等編著：《法華心香》，台北，靜思文化志業有限公司，2007年9月再版。頁12。

<sup>204</sup> 參閱證嚴法師著《真實之路~慈濟年輪與宗門》，台北，天下遠見，2008。頁51。

<sup>205</sup> 參閱釋證嚴講述/釋德昕等編著：《法華心香》，台北，靜思文化志業有限公司，2007年9月再版。頁13。

<sup>206</sup> 參閱釋印順著：《以佛法研究佛法》七版：臺北市，正聞，民76，頁121。

<sup>207</sup> 參閱《以佛法研究佛法》七版：臺北市，正聞，民76，頁120-122。

<sup>208</sup> 參閱 平川彰、梶三雄一、高崎直道/林久稚，《法華思想》，台北，文殊出版社，民76年，頁58。

《法華經》既然稱為經王，其實也是開慧之經。其經義和意境不似《華嚴經》讓人難以了解；其法門完全是佛陀對娑婆世界眾生開示如何成佛的方法，是講人間成佛之道。<sup>209</sup>

成佛一定要先開智慧，菩薩也是一樣，要先掃除煩惱才能開啓智慧。《法華經》上承《華嚴經》的精神，下能引導《楞嚴經》的根經，因此《法華經》是佛教的經王。《法華經》的經文「我在十六數曾 亦為汝說 是故以方便 引汝趨佛慧 以是本因緣 今說法華經」<sup>210</sup> 「是我方便 皆非滅度 汝等所行 說最實事」，「諸聲聞眾 皆非滅度 汝等所行 是菩薩道 漸漸修學 悉當成佛」<sup>211</sup>

證嚴法師以佛陀成道後，遊化恆河兩岸說法，因無對機者與適宜因緣，因此「開權顯實」，為眾生談空說有；「空」：人不要執著，「有」：談人間事。四十二年後人、時、地眾機成熟、諸緣具足、方暢本懷、開演《法華經》闡述真實法 — 唯有一乘道、菩薩道。也是佛法最大妙法 — 行「中道」。<sup>212</sup>如來以「一味普降的雨水」比喻平等大慧「一乘道」，也是讓我們眾生知道眾生平等，人人本具智慧佛性。《法華經》以「正直捨方便」，強調方便法與真實法雙軌平行，事相是方便法。她取法華精神、行菩薩道，循真實法作為她學佛的主要思想。<sup>213</sup>

### （三）「力行」的思想緣起於「法華義理」

本跡開二門；本：指本佛，就是道理之意是真實法。跡：指跡佛，就是人事之意，指的是方便教法。開二門：佛陀用「理」與「事」引導眾生身體力行，回歸清淨本性。<sup>214</sup> 證嚴法師對以往佛教落入文字胡同鑽研不出，改以《法華經》教菩薩行之「實踐」與展開，透過行菩薩道以印證「法華經義」。「法喻談真秘」是很深的法，但她用很淺的人事做譬喻，讓聽者平常生活中可以體會。「本跡開二門」是將眾生不容易理解的真理，以種種方法譬喻，能讓眾生了

<sup>209</sup> 參閱 釋證嚴著：《淨因三要》，臺北市，靜思文化，民 86，頁 283。

<sup>210</sup> 參閱 姚秦三藏著/鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，台中，法輪印書社，1983，頁 193。

<sup>211</sup> 參閱 姚秦三藏著/鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，台中，法輪印書社，1983，頁 145。

<sup>212</sup> 參閱 證嚴法師著《真實之路~慈濟年輪與宗門》，台北，天下遠見，2008，頁 32。

<sup>213</sup> 參閱 證嚴法師著《真實之路~慈濟年輪與宗門》，台北，天下遠見，2008，頁 36。

<sup>214</sup> 參閱 釋證嚴講述/釋德昕等編著：《法華心香》，台北，靜思文化志業有限公司，2007年9月再版，頁 33。

解，也就是從「做」中讓「法」入心。依循真理行於菩薩道上，才不至於偏差。<sup>215</sup>行「菩薩道」以達人人成佛之境界。「人能弘道」將佛法用在日常生活中、用在自身的修養中，從身形展現出佛陀的教育，做到處處是道場。<sup>216</sup>力挽太虛大師曾言：中國佛教「說大乘教，修小乘行」。<sup>217</sup>因此太虛大師對佛教法強調修行仍需關心國家社會，將佛法實質對國家之人民起作用。他與印順導師皆提倡佛法與人的生活結合，也就是說「思想」與「實行」的一致性。證嚴法師特別注重：「身口意的合一」，她以「法華義理」的「菩薩悲行」奔走長街陋巷，讓眾生從行為中培養「一眼觀時千眼觀，一手動時千手動」，內心以「知足、感恩」與「知福、惜福、再造福」之心，消滅人的「貪、瞋、癡」的心態。從慈善活動中內心領受苦難，長養慈悲心念並隨時在變數中考驗智慧。證嚴法師應用「經義」實地的力行「經典義理」於生活中，在當今台灣社會已可見證。

### 三、以《無量義經》為依歸

善男子，是一法門為無量義，菩薩欲得修學無量義者，應當觀察一切諸法，自本來今，性相空寂，無大無小，無生無滅，非住非動，不進不退，由如虛空，無有二法。<sup>218</sup>

證嚴法師以《無量義經》為終身奉行之經典開「法華三部」、不僅做為《法華經》的精髓，且經文內涵引領佛教徒如何走入人羣行「菩薩道」。以《無量義經》為修行主軸與修行道場。<sup>219</sup>證嚴法師認為「無量」乃不可限量、無法計量之義，佛法可以治療眾生精神上的心病，以不同的方法來適應眾生，是因為眾生的心病「無量」，所以開啓的法門也就「無量」。<sup>220</sup>佛陀所說

<sup>215</sup> 參閱 釋證嚴講述/釋德昕等編著：《法華心香》，台北，靜思文化志業有限公司，2007年9月再版，頁35。

<sup>216</sup> 參閱 證嚴法師講述：《凡人可成佛—菩薩五十二位階講記》，臺北市，天下文化出版，2009.5月，頁34。

<sup>217</sup> 釋印順：《菩薩心行要略》，新竹，正聞出版社，民94。頁93。

<sup>218</sup> 參閱釋德凡：《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》，臺北市：慈濟文化出版：2008，頁509。

<sup>219</sup> 參閱證嚴法師著《真實之路~慈濟年輪與宗門》，台北，天下遠見，2008，頁38。

<sup>220</sup> 轉錄自鄭凱文《從證嚴法師對《無量義經》之詮釋探究其「人間菩薩」思想意涵》，花蓮市，慈濟大學宗教研究所，2007。（原摘錄自釋證嚴講述：《無量義經》，台北，慈濟文化出版社，2001，前言與緣起部分。）



「三理四相」是大自然之真理，萬物由「成住壞空」不斷在宇宙中循環。證嚴法師認為人無法改變「三理四相」，對心理之「生住異滅」在凡夫是必然，在菩薩則不必然。由認識「性相空寂」是「不變」，再透過「平等慈悲」無分別識的訓練，才有可能證悟「三理四相」之真理。

證嚴法師對《無量義經》之實踐；說明每個人的心中都有無量之智慧，把良知、良能啓發出來，則智慧無量。不辭勞苦的付出便是「大慈悲」付出勞力服務，又服務的很歡喜便叫做「喜捨」。「無緣大慈」是沒有污染的愛；他與我雖然無緣無故，彼此互動的很快樂，這就是最大清淨的愛。將無形化做有形，把理論化成行動，把慈悲形象化，展現具體之行動，能救人的人就叫做「菩薩」。菩薩的基本訓練是累積智慧，智慧是從人與事之間磨練出「不經一事、不長一智」的內在經驗的成長。

證嚴法師依靠《無量義經》由凡人修行至成佛過程，她從經文的啓示如「靜寂清澄」：心靜下來，智慧才能顯現。所謂「大圓鏡智」，是指顧好心念，運用「知足、感恩、善解、包容」，在分秒中隨時丟掉煩惱，一點都不讓煩惱擾亂自己的心；如果能有這樣的功夫，心就如一面清澈的鏡子，山來山照，水來水照，智慧心光明朗照耀人間。「志玄虛漠」：「玄」是玄遠微妙、廣無邊際的意思；也就是「心包太虛，量周沙界」，將大愛奉獻給普天下的眾生、發大悲心、立大志願，天地有多廣、心量就有多寬。「守之不動、億百千劫」：「靜寂清澄、志玄虛漠」是「意念」的境界；「守之不動、億百千劫」代表「禪定」之力量。證嚴法師奉守以上《無量義經》之十六字義，其主要義涵為恆持「一念心」，她體悟到佛法對人「八苦」的解脫，引領大家起無量「菩提心」，「能令菩薩未發心者發菩提心」、「無仁慈心者起慈心」，意指如果能將經典靈活的運用在人間，就能教化人羣，使未發心的人能發菩提心，自私不仁者生起慈悲心。將「慈、悲、喜、捨」之心，內化為培養為一種細胞或基因的存在，在緊急狀況下會有自發性從每一人身上反應。<sup>221</sup>從人與大地的事件觀察「無量法門」之宣說，由事件之對應深入透徹的智慧，達到解決事件之效果。證嚴法師特別強調對自我心靈要有成長（以證嚴法師之用詞為「慧命」成長），她深信「心、佛、眾生，三者皆有佛性」。這即是證嚴法師強調的「一生無量、無量生一」《無量義經》之要旨。

<sup>221</sup> 參閱 潘煊：《證嚴法師琉璃同心圓》，台北，天下文化出版社，2004，頁 81。

證嚴法師以《四書》做爲「做人」的規範，以《法華經》的義理做爲成佛的地圖，依此往成佛路上進行。內心存著《無量義經》的精髓「守之不動、億百千劫」，恆持不變之心，才能到達成佛之終點。

### 第三節 設定從「人間佛教」作爲「人間菩薩」之判準

證嚴法師如何理解佛法之本源，由閱讀「經典」理解經典義理。由力行完成印順法師授以『爲佛教、爲眾生』之重責。此六字讓證嚴法師終生奉守。<sup>222</sup>探究其師徒思想之內容、以及兩者在佛門思想脈絡系統中、其因緣衍化：

#### 一、人生佛教與人間佛教

太虛大師在「人生的佛學」：「實行大乘佛法、建設人間淨土」<sup>223</sup>講述之內容：

佛法雖普爲一切有情類，而以適應現代之文化故，當以「人類」爲中心，而施設契時機佛學。佛法雖無間生死存亡，而以適應現代之現實的人生化故，當以「求人類生存發達」爲中心，而施設契時機之佛學。是爲人生佛學之第一義。佛法雖亦容無我的個人解脫之小乘佛學，今以適應現代人生組織的羣眾化故，當以「大悲大智普爲羣眾而起義之大乘法」爲中心，而施設契時機之佛學，是爲人生佛學之第二義。「大乘佛法，雖爲令一切有情普皆成佛之究竟圓滿法，然大乘有圓漸圓頓之別，今以適應重徵驗、重秩序、重證據之現代科學化故，當以圓漸之大乘法爲中心，而施設契時機之佛學，是爲佛學人生之第三義」

。 <sup>224</sup>

(一)、何謂人生佛教，經言：「諸佛皆出世人間，終不在天上成佛」，三世諸佛、皆在人中

<sup>222</sup> 參閱 陳慧劍著：《證嚴法師之慈濟世界》，台北，佛教慈濟文化志業中心，81年11月30日再版，頁21-22。

<sup>223</sup> 太虛大師全書編纂委員會：《太虛大師全書 總目錄》（全壹冊），台北，太虛大師全書編纂委員會，民48年5月。

<sup>224</sup> 摘錄自釋印順著：《太虛大師年譜》，臺北市，正聞出版社，民87，頁256。

成佛，唯有人間才具足三寶。<sup>225</sup>近代佛教倡導佛法落實於人生，佛教積極入世首推太虛大師（1890~1947）的推動。太虛大師提出民國以來的佛教，有兩種現象傷害了佛教，導致純正佛教思想在當時無法傳達的原因，這兩種現象一是神化、一是世俗化。<sup>226</sup>大師於民國十四五年提出了「人生佛教」其意涵；1、對治的：因為中國的佛教末流，一向重視於一死，二鬼，引出無邊流弊。他主張佛教在行事上能不重死亡而重生，不重鬼魂而重人。以人生對治死鬼的佛教，故以「人生」為名。<sup>227</sup>太虛大師力行倡導人生佛教以改革當時佛教在中國以「人死為鬼」之觀念，民間佛教向來重視渡亡鬼之行爲。2、顯正的：大師從佛教的根本與時代的適應去了解，認為應重視現實的人生。大師感於時代的需要，加以對佛教根本之探求，需要現代化與時代相應之佛法。大師曾說：「仰止唯佛陀，完成在人格，人成即佛成，是名真現實」即人成佛的真現實論。<sup>228</sup>太虛大師力挽佛教同時融入時代新知識的吸收；如心理學、論理學、倫理學、哲學等知識使虛大師的理念合乎「人生佛教」之理念。<sup>229</sup>大師在顯正之理由為依著人乘法，先修完善之人格，保持人乘之業報，再進一步使人修佛法所重的大乘菩薩。他認為佛教要現代化，唯有重視現實人生，推廣弘揚人生成佛之「菩薩行」，才能使佛教不為時代巨輪所稟棄。<sup>230</sup>

（二）、印順導師分析「人生佛教」與「人間佛教」顯正方面大致相近；在對治方面「人間佛教」有極積之成效。人生在五趣的中間位置，依此教義提倡人學佛陀在『人間』成佛之佛陀教育。佛教是宗教五趣說，如不能重視人間重視鬼神、畜一邊，則著重在於鬼與死亡，近於鬼教的佛教。多數民間佛教信徒與出家僧人之行為，偏向喪家超度死鬼的流俗，此種觀念已成為華人普遍的「喪事」禮俗。根據印順導師分析因印度後期佛教也流為天神的混濫，背棄佛教真義不以「人」為本而以「天」為本，佛法受到異常之變化，所以提「人間」對治，惟有人間之佛教才能表現佛法之真義。（如證嚴法師發願「不趕經懺」可以見得她以此行動來反對

<sup>225</sup> 參閱 釋宏印：《宏印法師講演集》，台北，慈濟文化，民 80，頁 57。

<sup>226</sup> 參閱 釋宏印：《宏印法師講演集》，台北，慈濟文化，民 80，頁 56。

<sup>227</sup> 參閱 印順著：《妙雲集~佛在人間》，新竹，正聞出版社，民 87，頁 18~19。

<sup>228</sup> 參閱 印順著：《妙雲集~佛在人間》，新竹，正聞出版社，民 87，頁 21。

<sup>229</sup> 參閱傳道法師主講，《印順導師與人間佛教》，台南縣，中華佛教百科文教基金會，92 年 7 月二版，頁 100。

<sup>230</sup> 參閱傳道法師主講，《印順導師與人間佛教》，台南縣，中華佛教百科文教基金會，92 年 7 月二版，頁 176。

鬼教之佛教) 印順導師提出「人間佛教」受「人生佛教」之影響<sup>231</sup>，兩者相異為印順導師不說「人生」而說「人間」，是希望中國佛教能完全脫落神化或鬼崇，回到現實的人真實所處之現況人間。<sup>232</sup>印順導師讀到《阿含經》與各部廣「律」時，有現實人間之親切感、真實感，深信佛法是「佛在人間」「以人為本」的佛法<sup>233</sup>。他的「人間佛教」從印度佛教史的探討，而佛教思想史的探究，以「探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之」，有益人類身心，以「人類為本」的佛法。他強調法「無我」是在展轉相依相拒中，成為現實的一切。所以一切法無我，唯是相依相成眾緣和合時，才有「我」的存在。<sup>234</sup>印順導師對於「人間佛教」的主要見解：佛陀不是天神、天使，是在人間修行成佛的；也只有生在人間，才能受持，才能受持佛法，體悟真理法而得正覺的自在解脫。佛的教化，是現實人間，自覺覺他的大道，所以佛法是「人間佛教」。<sup>235</sup>「人間佛教」的修行內容；正見 — 如實知見，是緣起 — 「法」；世間一切苦逼迫，依眾生，人有家庭、社會、國家，佛法是直從現實身心去了解一切，如實知緣起而大覺。<sup>236</sup>

(三) 人間佛教之特色：印順導師以人居五趣之中：人「間」含有關鍵與樞紐的意義，人的善、惡道德的質素是「心」，人在五趣中「心」力最強，在人間造善、惡因緣，當往生之際因緣成熟，自然往三善道或三惡道。印順法師的人間佛教主要義意旨在於成就「菩薩」後在堅定「菩提」，長養「慈悲心」、勝解「緣起空性」的正見。

#### (四) 「人間佛教」修行要旨

1、「人間佛教」是整個佛法的重心修學菩薩行，由菩薩行再進而修行成佛；著重人乘菩薩行徑，新學菩薩需培養信心、悲心、學習發菩提心；樂聞正法，聞思精進，以「十善業」作為菩薩道之基石。<sup>237</sup>佛法不只是意識上之訓練，重要有生活中實質的「導正」作用。研究者分析證嚴法師以此要旨將「佛法」以「宗教」名相導入生活；提出「宗」：宗旨、「教」：教育，唯

<sup>231</sup> 參閱 釋印順著：《遊心法海六十年/契理與契機之人間佛教合刊本》，新竹，正聞出版社，95年，頁92。

<sup>232</sup> 參閱 釋印順著：《遊心法海六十年/契理與契機之人間佛教合刊本》，新竹，正聞出版社，95年，頁16。

<sup>233</sup> 參閱 釋印順著：《遊心法海六十年/契理與契機之人間佛教合刊本》，新竹，正聞出版社，95年，頁57。

<sup>234</sup> 參閱 釋印順著：《遊心法海六十年/契理與契機之人間佛教合刊本》，新竹，正聞出版社，95年，頁58。

<sup>235</sup> 參閱 釋印順著：《遊心法海六十年/契理與契機之人間佛教合刊本》，新竹，正聞出版社，95年，頁83。

<sup>236</sup> 參閱 釋印順著：《遊心法海六十年/契理與契機之人間佛教合刊本》，新竹，正聞出版社，95年，頁88。

<sup>237</sup> 參閱 釋印順著：《妙雲集~佛在人間》，新竹，正聞出版社，87年，頁101。

有「有宗旨的教育」才能以教育方式對人心實施教化與導正之作用。

2、印順導師對菩薩行之理論原則提出；大乘經說：菩薩常與無數菩薩俱。依龍樹說：「俱」，就是『有組織』之集合。他分析釋迦牟尼創建的根本佛教其內容為（1）法：開示宇宙人生之真實事理，教人如何發心修學，成就智慧，圓成果道。（2）律：止持：對不道德的行為制止，作持：僧團生活事項分類編集。佛教來到中國因古代除朝廷外、不允許有任何組織團體之活動，佛教處於此種政治環境下發展繁衍，因而一直重法而輕律。<sup>238</sup> 印順法師對「人間佛教」以不偏離佛陀本質之教導，以佛陀僧團教育重守「律、法」，在團體組織下修行，朝向正確的目標邁進。

3、印順導師經由藏經閣追溯原始佛教，當時在印度起源之成因；當時印度外教興盛繁多，佛陀在古印度時、爲了減少弘傳佛法阻力考量，釋尊以尊敬的態度、保留當時印度其他諸羣神之存在。佛教印度神教之行為、儀式，都與當時之外教行為思想融合一起。<sup>239</sup> 逐漸演化爲後期印度佛教當時諸神與釋迦牟尼同在的典故，諸神一直存在佛教經典教義裡面未加以刪除，因此印順導師研判佛教在中國有偏離積非成是之現象。印順導師倡導如何導正佛教以避免偏離佛陀本懷，在思維如何呈現佛陀原始之「僧團」修行模式做爲人間佛教之方向。

（五）佛法在「人間」對人類可吸收之因素；釋迦牟尼宣說佛法是普爲一切「有情」而言，而真能發菩提心，修菩薩行成佛果，唯有人類可達成。如唐斐休的『圓覺經序』說：「真能發趣菩提心者，唯人道爲能」。<sup>240</sup> 依經典說眾生之通性：有三：1、一切眾生皆須食、住以延續生命必須不斷獲得適當之營養。2、一切眾生皆以愛欲而正性命爲人類之綿延不斷之主因，藉由淫慾而有生命之出現。3、自我感：在緣起之和合中，眾生形成依其獨立之單位，自、他間現出彼此的差別，各成一單元而不斷的延續。<sup>241</sup> 當時印度釋迦牟尼以一結婚娶妻生子，人類通性示現。示範人可以去一切「通性」而修行成佛。唯有生在人間才有成佛之可能性，加強力行「人

<sup>238</sup> 參閱 釋印順著：《妙雲集~佛在人間》，新竹，正聞出版社，87年，頁105。

<sup>239</sup> 參閱 釋印順著：《妙雲集~佛在人間》，新竹，正聞出版社，87年，頁45。

<sup>240</sup> 參閱 釋印順：《妙雲選集》，台北，佛教印經館，民64年，頁217。

<sup>241</sup> 參閱 釋印順：《妙雲選集》，台北，佛教印經館，民64年，頁217~220。

間菩薩」之可行性行為與實踐佛法之要旨。印順導師一再強調「人間佛教」的「人菩薩行」，不但是契機的，也是純正的菩薩正常道。以「不忍聖教衰，不忍眾生苦」，依菩薩正常道坦然直進。<sup>242</sup>

## 二、「人間佛教」的涵義

(一) 真正的菩薩行，要認清佛法不共世間之特性；而適應今時、今地、今人的實際需要為人間佛教的要旨，以成就佛教為理想，修持慈悲利他的菩薩道，效法佛陀而發心修學，發心修學為悲憫眾生之苦難而走入人間。<sup>243</sup>

《增壹阿含經》所說：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」。<sup>244</sup>印順導師回想到普陀山閱讀經藏時，讀到『阿含經』與各部廣『律』，有現實人間的親切感、真實感，而不是部分大乘經那樣，表現於信仰與理想之中，而深信佛法是「佛在人間」，「以人類為本」的佛法。<sup>245</sup>以太虛大師提倡導正佛法成為適應時代，有益人類身心以「人類為本」的佛法追朔原始佛教。印順導師畢生努力於「以澄其流、正其源」以佛法本義為核心，跳出以神或天之舊徑。<sup>246</sup>

印順導師的「人間佛教」兼具時代性和人間性關懷的佛教思想主張，依循佛法之本質以契理與契機的實踐方式走入人間。

(二) 印順導師又提出佛法有兩大類：一、是教法：教；是釋迦牟尼用語言文字所表達出來的一切經典、制度，屬於理解方面，解行依經修戒、定、慧三學。經、律、論是釋尊「如實證覺」<sup>247</sup>而來，證覺成為一切佛法之根本。二、是證法：宗；釋迦牟尼指示吾人發心修學，如何由修戒實踐過程中，以達解脫或成佛的目標，是屬於實踐方面。其修行體驗過許多事實是

<sup>242</sup> 參閱釋印順著：《遊心法海六十年》，新竹，正聞出版社，74年。頁114。

<sup>243</sup> 參閱釋印順著：《遊心法海六十年》，新竹，正聞出版社，74年。頁112。

<sup>244</sup> 參閱 證嚴法師著：《真實之路-慈濟年輪與宗門》，台北，天下遠見，2008，頁1。

<sup>245</sup> 參閱 釋印順著：《遊心法海六十年》，新竹，正聞出版社，74年，頁4。

<sup>246</sup> 參閱 釋印順著：《遊心法海六十年》，新竹，正聞出版社，74年，頁6。

<sup>247</sup> 研究者對此論文以「自然」為主訴，是因為佛陀之「證覺」是來自於大自然與宇宙星空給佛陀之啓示。

佛教徒所尊崇的，以上兩者關係是不可分離。<sup>248</sup>

(三) 印順導師提議「人間佛教」是「不著二邊，而行中道」之中觀思想，離於隱遁獨善與庸俗流鄙的兩極而選擇中道而行，並推崇兼善天下的菩薩願行。<sup>249</sup> 平凡人要踏實地在苦難的人間，為苦難眾生而服務；這才是符合佛陀之正常道。他強調弘願大行在人間成佛，不要流於獨善與庸俗，而要力行實踐兼善天下的精神。<sup>250</sup> 「菩薩道」；具足正信正見，以慈悲利他為上發菩提心，才得以理解一切法。身心、自他、依正，都是展轉之緣起法；了知自他相依、性相畢竟空寂。依據即空而有緣起慧，引發自內心平等普利一切，以利他悲願、普利一切眾生。<sup>251</sup> 人間佛教具有以上深廣之意涵。

#### (四) 推動「人間佛教」

印順法師認為，推動『人間佛教』，必須注意在家佛教與出家佛教之平衡發展。主張在家眾的組織應該重視同信、同解、同願的精神，以組織的、入世的此兩點要遵守。<sup>252</sup> 在家的佛教組合，必須由發心正確，動機純潔的信眾來組織，從組織中加強信解，成為和樂內修外化之教團。<sup>253</sup> 以上證嚴法師成立之「佛教慈濟基金會」以在家佛教發展，朝著「立體琉璃同心圓」已達同心、同解、同願的人間菩薩團體。

### 三、做出「菩薩」之精神

#### (一)「菩薩」在佛教之意義

##### 1、何謂「菩薩」？

「菩薩」是梵文「菩提薩多」的簡稱，意思是覺有情。覺悟的有情，必須是了知人生的究

<sup>248</sup> 參閱 釋印順：《佛法之救世之光》，新竹，正聞出版社，民 81，頁 167。

<sup>249</sup> 參閱《慈劑月刊》463 期，2005 年 6 月，專題特刊〈離於二邊/說於中道（2）〉，頁 78。

<sup>250</sup> 參閱《慈劑月刊》463 期，2005 年 6 月，專題特刊〈離於二邊/說於中道（2）〉，頁 78。

<sup>251</sup> 參閱 釋印順：《佛在人間》，新竹，正聞出版社，民 87，頁 103-104。

<sup>252</sup> 參閱《參閱釋印順：《佛制教典與教學》，新竹，正聞出版社，民 87，頁 87。

<sup>253</sup> 參閱《參閱釋印順：《佛制教典與教學》，新竹，正聞出版社，民 87，頁 87。

竟所在，爲了「覺悟」努力前進，所以菩薩爲一具有智慧成份的有情；「菩提薩多」意涵追求覺悟的有情。菩薩致力於人生究竟的獲得，起大勇猛心、利濟人羣以求完成自己，就是吃苦招難，也在所不計。所以佛經裡常常稱讚菩薩不惜犧牲，難行能行。以堅毅的力量求完成自己的理想—覺悟真理。「覺」是菩薩所追求的，「有情」是菩薩所要救濟的。上求佛道、下化有情，這就是覺有情之目的與理想，凡有求證真理，利濟有情的行者，都可稱爲「菩薩」。<sup>254</sup>

「菩薩」是大乘佛教的理想，基本前提是發「菩提心」。<sup>255</sup>立誓願要爲眾生利益不入涅槃，如地藏菩薩之行願「眾生度盡，方證菩提」。以「菩提心」爲大乘思想發展幹線，其具體之表現，乃是「菩薩道」的思想發展。以重視「利他」「慈悲」的關係，特別強調發「菩提心」有其必要價值。<sup>256</sup>在臺灣佛門中以「菩薩」對已發心做有益眾生事的人尊稱。

## 2、何謂「菩薩身」

謂菩薩於有情眾生之中，既自覺亦能覺他，有情所證菩薩身也。<sup>257</sup>證嚴法師認爲人既然稱爲萬物之靈，覺悟性應該比其他動物爲高。唯有投入人羣才能成就覺悟的有情，而覺悟的有情，就是「菩薩身」。<sup>258</sup>

## 3、菩薩的精神

證嚴法師言：「菩薩必定要六度具足，菩薩在人群中，是爲了利益眾生而來修行，不是爲了解脫生死而修行。所以即使人羣不感恩他，他不但不起怨恨心，還要發出愛心。菩薩可以忍受世間一切苦，他可以提出氣魄來修己利眾，這就是菩薩的精神。」<sup>259</sup>以上從證嚴法師身上

<sup>254</sup> 參閱 印順導師著，《般若經講記》，新竹：正聞出版社，民國 89 新版，171~172 頁。

<sup>255</sup> 梵語 bodhi-citta，全稱阿耨多羅三藐三菩提心，又作無上正真道意、無上菩提心、無上道心、無上道意、無上心、道心、道意、道念、覺意。即求無上菩提之心。菩提心爲一切諸佛之種子，淨法長養之良田，若發起此心勤行精進，當得速成無上菩提。故知菩提心乃一切正願之始、菩提之根本、大悲及菩薩 學之所依；大乘菩薩最初必須發起大心，稱爲發菩提心。（摘錄自網路：佛光大辭典）

<sup>256</sup> 參閱 李世傑：《印度大乘佛教哲學史》，台北：新文豐出版公司，民 71，頁 24。

<sup>257</sup> 參閱 證嚴法師講述：《凡人可成佛—菩薩五十二位階講記》，臺北市，天下文化出版，2009、5 月，頁 252。

<sup>258</sup> 參閱 證嚴法師講述：《凡人可成佛—菩薩五十二位階講記》，臺北市，天下文化出版，2009.5 月，頁 253。

<sup>259</sup> 參閱【一九八一年十一月十五日·一九八一年農曆十月十九日·聯誼會開示】，摘取自證嚴法師《慈濟法髓》，



展現無餘，也因為如此她精神攝受許多人終生無償薪的奉獻。

## （二）證嚴法師對「菩薩」之詮釋

證嚴法師的「菩薩」解釋為：不畏心身勞苦而能濟世救人的人。當我們看到眾生遭受苦難時，因不忍心而身體力行去幫助，此時就是菩薩。<sup>260</sup>因此菩薩產生於在「災難的地方」。

### 1、沒有災難，哪有菩薩

常言：「一念善心起，即身是菩薩。」<sup>261</sup>證嚴法師言：「念佛、拜懺、誦經，只是修持法門之一，最終目標，還是要成佛。必須經過菩薩道，才得究竟成佛。」<sup>262</sup>證嚴法師由《無量義經》明示「是諸菩薩，莫不是法身大士，戒、定、慧、解、解脫、知見之所成就」。思想行為無染、就是「法身」；「大士」是菩薩的意思。菩薩首重「守戒」；戒守好、心即能安定。<sup>263</sup>「菩薩」的中心力量為「慈」，證嚴法師對「慈」解釋為「愛」的表現，世間人的愛普遍愛在有緣人身上。證嚴法師認為菩薩的愛是透徹，也是「慈」：與樂有緣與無緣，皆以「時」不計長短，「地」不分遠近，「人」不分宗教與種族<sup>264</sup>，無分別的愛。

### 2、何謂「菩薩心」

轉怨為愛、化悲憤為力量，證嚴法師對「菩薩心」之實踐，<sup>265</sup>「菩薩心」以「慈」化怨，又轉「怨」為愛，用「愛」化解「無明」。證嚴法師說法深入淺出結合事相，將佛法融入在人們生命的關卡或兩難之時引用佛法來化解心靈之災難。她的思想主要概念裡對生活中力行「該做而沒做、不該做而做」，避免讓自己後悔的事發生，心靈的「輕安自在」是需從「把握當下」

---

臺北，慈濟文化，2006年，頁131。

<sup>260</sup> 摘錄自證嚴法師：《心靈十境》，台北，慈濟文化出版社，2002，自序。

<sup>261</sup> 參閱 釋德宣記：《隨師行記》，台北，佛教慈濟文化服務中心，民75年，頁117。

<sup>262</sup> 參閱 釋德宣記：《隨師行記》，台北，佛教慈濟文化服務中心，民75年。頁，359。

<sup>263</sup> 參閱 釋證嚴講述/釋德傳等編著：《真實之路—慈濟年輪與宗門》，台北，靜思文化志業有限公司，2008年1月，頁38。

<sup>264</sup> 參閱 李世傑：《印度大乘佛教哲學史》，台北：新文豐，民71，頁240。

<sup>265</sup> 例如對於證嚴法師親小弟在軍中被誤打死亡時，證嚴法師提出建言要求其母親為對方之母親設想，以一念慈悲，替對方脫罪，以佛的心愛普天的眾生，基於佛陀的教誨以「菩薩」的慈心悲願教育媽媽們「以媽媽的愛，愛普天下的孩子」，將佛法實際在生活事件中活用。

做起。證嚴法師慈悲的主要思想「概念」，促使她以「行動」由被膜拜不動的菩薩，轉為「隨處出現」的「活菩薩」。

### （三）、證嚴法師對「活菩薩」的定義

證嚴法師對「活菩薩」下的定義為：人有各種思想，對人生的感受也各自不同，開口動舌、舉手投足，無不是『業』，因而一定要把握人身、多行善事；能利益人群的人，就是活菩薩。<sup>266</sup>她說；佛經云：「菩薩所緣，緣苦眾生」，正因為世間有苦難眾生，才需要菩薩，菩薩不是木雕、泥塑或繪畫；真正的菩薩，能生起無私的愛心，為苦難人付出、幫助他人離苦得樂，就是人間之菩薩。<sup>267</sup>每一位「菩薩」之作用為；散發出本身的光與熱，驅走不幸的黑暗，溫暖了受難者的淒苦無助之心靈孤寂。「活菩薩」處處以「事」啓「理」；深入人間與處與災難的人傾聽其聲之同時，理解佛陀「無常」示現的真實教育。實踐「佛法」<sup>268</sup>於人與人之間，存有實在與實際對人生活與生存增加力量之作用。

六祖慧能大師說：「佛法在世間，不離世間覺」說明「佛法生活化，菩薩人間化」適用於「菩薩」走入人羣。「菩薩」不是遙不可及的位階，是可以從生活中練就。證嚴法師將「無緣大慈，同體大悲」的精神在生活中落實；培養成佛之資糧，便是「活菩薩」的「行經」，亦是佛法生活化之具體呈現。<sup>269</sup>

### （四）、證嚴法師「菩薩道」之實踐策略

證嚴法師以（1）：不求身體健康，只求智慧充足、精神明睿；有明朗的精神，充足之智慧，在人生之道路上就可以走的正確。（2）不求事事如意，只求有足夠的信心、毅力、勇氣；

<sup>266</sup> 參閱 善慧書苑撰文，《慈濟月刊》328期 1994.02.23〈只要有「心」，萬事都能迎刃而解〉，頁30。

<sup>267</sup> 參閱 釋證嚴講述/釋德傳等編著：《真實之路—慈濟年輪與宗門》，台北，靜思文化志業有限公司，2008年1月，頁153。

<sup>268</sup> 證嚴法師對佛法以「佛心」即是「慈悲心」，她強調以「悲」導「智」，研究者對證嚴法師佛法之理解為「福慧雙修、悲智雙運」。

<sup>269</sup> 參閱 釋證嚴講述/釋德傳等編著：《真實之路—慈濟年輪與宗門》，台北，靜思文化志業有限公司，2008年1月，頁3。

因人生不如意十之八九，具足毅力、勇氣，在面對任何難關與困境，自然有心理建設渡過重重難關。(3) 不求減輕負擔，只求增加力量；<sup>270</sup>普天下之眾生何其多，擔子只會愈來愈重，因責任重需要增加力量。以「提起天下」之責任，堅定自己「為眾生」服務之力量，以佛教「地藏菩薩」之願力「地獄不空、誓不成佛」之概念行「菩薩行」。證嚴法師建立堅定的「菩薩」概念，確立思想、鎖定「成佛」之目標，實踐思想與行為相結合，在做中印驗經典義理從中深入體會。

### (一)、當代的「人間菩薩」

《法華經》契合人間菩薩走入眾生成就佛道之理念，菩薩首重戒律，人間菩薩以守戒為要。<sup>271</sup>證嚴法師曾言：「在佛經中所見的菩薩，到底住在哪裡？」<sup>272</sup>言：「經文形容的菩薩，或從天降，或由地冒，所描述，形容的，是如此虛幻，充滿神通變化。我不能接受這種無中生有的現象。」<sup>273</sup>證嚴法師懷疑「菩薩究竟如何施行教化？」又聞；眾生若虔誠念佛，菩薩就會現身救人；然而，菩薩是從何處現身的呢？證嚴法師無法接受此種無中生有的現象，她極力思考與提倡佛法如何真實顯現得以對宗教有價值意義的實質存在。<sup>274</sup>

證嚴法師說：「愈是了解佛法的智慧，就愈是敬愛與佩服。那麼好之佛法，我們為什麼不在人間流傳？為什麼我們不能將佛法運用在生命中？」<sup>275</sup>她活用《法華經》的「活菩薩」行菩薩道之思維；以「菩薩所緣、緣苦眾生」，立志做禁止人間通往地獄之守門員。為何「生生世世」發願生在人間，其理由是因人間苦、樂參半，善、惡具有，人從中省思才有機會修行。

證嚴法師與印順導師的「人間佛教」思想，前者有部分傳承印順導師之見解，但在「實踐」上，前者以深入淺出的方式（是指「為佛教、為眾生」）一法拳拳服膺，身體實踐力行以自我

<sup>270</sup> 參閱 釋證嚴：《心寬念純—追求美善人生》，台北，聯合文學，2007年，頁187。

<sup>271</sup> 參閱 證嚴法師著《真實之路—慈濟年輪與宗門》，台北，天下遠見出版社，2008年，頁38。

<sup>272</sup> 參閱 釋德 凡編撰：《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》，臺北市：慈濟文化出版：2008，頁188。

<sup>273</sup> 參閱 釋德 凡編撰：《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》，臺北市：慈濟文化出版：2008，頁189。

<sup>274</sup> 參閱 釋德 凡編撰：《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》，臺北市：慈濟文化出版：2008，頁189。

<sup>275</sup> 參閱 釋德 凡：《證嚴上人納履足跡二〇〇六/冬之卷》，台北，慈濟文化出版社，2007年，頁987。

身體為菩薩之化身，深入眾生極苦難中體悟「空、慧」。行於人間因人間苦、樂夾雜，在人間才有可能明白佛陀行走「中道」成佛之真諦。也就是：印順導師以「文字」宣導「人間佛教」，證嚴法師以「實踐」文字意涵實際在人與社會勝至於世界各地展開「人間菩薩大招生」。印順導師以「契機」，弘揚『人間佛教』，證嚴法師以「契理又契機」把握因緣將『人間佛教』推到每一人家中，以大愛理想廣邀天下做「人間菩薩」。

## (二)、「菩薩」人間化

印順導師說明「菩薩行」出發於利他，利他的觀念與行為逐漸擴大後，由一人，一家，推展有利於人類的正面行徑。凡事不為自己著想，只存著利益他人的悲憫之心。<sup>276</sup>證嚴法師繼承印順法師之「利他為上」的菩薩的思想行為，以行動做出「菩提薩多」覺有情「菩薩」的精神旨意，展開「佛在人間」之「人間佛教」思想。證嚴法師由《法華經》的體悟開展「家家觀音、戶戶彌陀」的「活菩薩」的定義與行徑，從證嚴法師口述明白；她在花蓮修行的過程中，體會到佛法道理包含在宇宙的空間、時間、人與人之間，繼起而為人羣做事。<sup>277</sup>「人間菩薩」力行菩薩精神於苦難眾生，成為證嚴法師之社會關懷行動。「菩薩行」由此展開深入人羣中實踐「人間佛教」之教理。佛陀為何在人間出生、在人間覺悟、傳法於人間，開啓佛法自覺、覺他是「菩薩」精神最具體思想的展現。

從「人間佛教」至「人間菩薩」是證嚴法師從印順法師之佛教教義與教理思想，在經過她自我對佛陀本懷再以「契理、契機」，自我再發展出一套「人間菩薩」，提出更具體與人提供人的行為成佛之作為與技巧。兩者雖是師徒但在發展上是兩條路徑，證嚴法師自成一宗之理由。兩者符合西方哲人亞理士多德所言：「吾愛吾師、吾更愛真理」。因為以「實用主義」之「真理觀」真理是隨個人隨契機與契理而自我有效與符合理論即可成立「自我之真理觀」。以下探討證嚴法師「思想體系」之成形與實踐後其真理觀與實用主義之真理觀，依研究者之文獻與分析，證嚴法師之真理觀為「真誠的愛即是真理」。證嚴法師慈悲思想以當代用語必須以「大愛」才

<sup>276</sup> 參閱 釋印順：《佛在人間》，新竹，正聞出版社，民 87，頁 112。

<sup>277</sup> 參閱 釋德 凡：《證嚴上人衲履足跡二 00 六/冬之卷》，台北，慈濟文化出版社，2007 年，頁 793。

能讓當代更清楚佛教並非是「遠離凡塵、不問世事」，佛陀在世即以行腳方式說法渡眾，以行動接近人羣，以此表達佛陀對人類之慈悲是需要自己主動移動身體去親近眾生，以法渡眾。

#### 第四節 證嚴法師建立實踐思想體系

證嚴法師闡述「想」與「思」二字之不同。想，是「相」之下有個「心」，意即人在日常生活中，執著形相，有高低、胖瘦、黑白、美醜等很多的比較，有形有相的境界裡起心動念，過著煩惱的人生。思，是「田」下一個「心」，意即耕耘心田。在有形的大地上耕田下種以迄收成。至於耕作心田，在下種之前，必須先掃除雜草；意即耕耘心田要用很清淨的心，來了解人生的價值觀。<sup>278</sup>

##### 一、證嚴法師的主要思想

證嚴法師對「僧」的解說：「僧」是追隨佛陀芳蹤，跟佛陀的腳步走，以過來人的體會，向大家解釋佛法的人，僧人能宏揚佛法，使佛法永住人間。<sup>279</sup>所以其出家之方向自訂為（一）不趕經懺（二）不做法會（三）不收弟子。此種自我建立「信念」之傾向，來自於在她未出家前在寺廟掛單的經驗，心中對「僧人」出家為佛弟子其「生活行徑」即要有別於「在家眾」，需專注於佛法與自我內在之解脫與修持。佛法不只是「想」更要「思考」如何「做」出來與事實生活有作用。證嚴法師以「相」：即是「事件」在當下面對事件（相）需在加上「心」，才是真正有「想」的效用。在近代佛教盛行於台灣之佛門行爲，證嚴法師自立一種「修行」之行爲模式，為台灣社會所接受，融入於當代「志工」無給付方式，也因此她的「思想」與「行爲」受到一般人之尊重與跟隨效法並以「無所求」不執有、不執空之中道思想。

##### （一）、「想」是「理」與「事」是「做」

<sup>278</sup> 參閱 《慈濟月刊》靜揚撰寫〈聞思修~簡單〉，1997.11，第372期，頁8。

<sup>279</sup> 參閱 釋證嚴講述/釋德昕等編著：《法華心香》，台北，靜思文化志業有限公司，2007年9月再版，頁24。

證嚴法師研讀經義說：「釋迦牟尼開演《法華經》闡述真實法，唯有一乘道、<sup>280</sup>菩薩道，是佛法經理之中道方法。佛陀顯示人生的真實相，讓眾生「開、示、悟、入」。

「開」：即是打開心門，讓法入心看清事情之真相。

「示」：將佛陀開悟時所悟到的真理能一一詳盡解釋。

「悟」：知行合一後才能真實體悟佛陀真實義。

「入」：事與理合一符合實現，契理與契機之真實「入」理。<sup>281</sup>

證嚴法師之《法華經》經義由「事理並重」、「方便法與真實法」雙軌平行。力行佛法而且運用於日常生活中，「做」後才能真正「領受」。證嚴法師對實踐之方法論以「捨」時間服務人羣以親身力行。如彎腰做環保，做後自己才能理解如何節制自己惜福不多欲的生活實用概念。以實際行動來愛鄉、愛里、愛別人、內心充滿愛後才能以身體去付出是證嚴法師認為最富有之人生。<sup>282</sup>譬如如何示意對父母盡孝即能善用父母養育我們之身體盡其用、發揮身體之本能作用，以有形的「事相」獲得「無形」之理相。

證嚴法師從《法華經》力行的概念實踐「福從做中得歡喜、慧從善解得自在」之理念，其行動與思惟是依經典過去菩薩出現在人間，並力倡「人間佛教」走入人羣積極入世的社會關懷理念。

## (二) 以「事」顯「理」

大乘佛教思想主要特質，在於般若，空（中）、三昧、慈悲、菩提等思想。菩薩道成立史與發達史乃是三昧、慈悲、菩提實踐方面之具體表現。<sup>283</sup> 證嚴法師強調法不能只做研究，真理還得有「事相」去證明。人人心中有佛、心中有法，自然能與佛同等的心，「真理」自然

<sup>280</sup> 「一乘道」證嚴法師解釋為是讓我們知道眾生平等，人人本具智慧佛性。摘取於釋證嚴講述/釋德傳等編著：《真實之路－慈濟年輪與宗門》，台北，靜思文化志業有限公司，2008年1月，頁33。

<sup>281</sup> 參閱 釋證嚴講述/釋德傳等編著：《真實之路－慈濟年輪與宗門》，台北，靜思文化志業有限公司，2008年1月，頁35。

<sup>282</sup> 參閱 釋證嚴：《心寬念純－追求美善人生》，台北，聯合文學，2007年，頁189。

<sup>283</sup> 參閱 李世傑，《印度大乘佛教哲學史》，台北：新文豐出版社，民71，頁212。

能為我們的生活法則。佛陀教我們的道理，如果對我們能止息煩惱或生活順暢，表示法在心中了。<sup>284</sup>證嚴法師以「做就對了」進入另一階段「做對的事」，唯有真正將「善念」<sup>285</sup>落實於行動中，才有機會在八識田中種下善的種子。證嚴法師對佛教「福」與「慧」的特質以行動實際於生活中，累積增進自己內在經驗的福慧雙修之功力。<sup>286</sup>

## 二、「靜思法門」之脈絡

在佛陀時代，佛教不分宗派；是佛陀滅度後，由弟子傳法，才將佛陀的教法分別宗門。證嚴法師以回歸「佛心」是佛陀的心念「大慈悲心」、「師志」是行「菩薩道」就是走入人羣行菩薩道，再以佛陀的悲心走訪苦難之眾生與樂、拔苦為「靜思法脈」之「行進」法門，依佛陀教育為天下苦難而付出，有別於其他宗派。<sup>287</sup>

### （一）「慈濟宗門」源起與成立

將佛教無形的精神，具體化的行動。<sup>288</sup>證嚴法師回溯數十年前，她拜讀庭野日敬所譯著的《法華三部經》，得到很多啟發，了解「佛菩薩的精神就在人間」。她表示「佛法生活化、菩薩人間化」，把佛陀精神應用在人群。她深沉思考現今社會問題的主因出自「缺愛症」，進而奠定「救世先救心」的理念，成立人人都可以實踐佛教精神理念的慈悲組織。再以深入淺出的佛法教義，帶領人們邁向幸福，致力實現理想的佛教社會。<sup>289</sup>她一心一意依循佛陀的本懷，走入人羣為苦難眾生拔苦予樂「做就對了」。<sup>290</sup>從付出愛心時，真實地體會佛法。以「苦、集、滅、道」<sup>291</sup>之

<sup>284</sup> 參閱《慈濟月刊》第 503 集，〈隨師行腳~念佛·學佛·念法·護法〉，頁 149。

<sup>285</sup> 證嚴法師對於何謂「善」，善即是好，他以「口說好話、身行好事、腳走好路」以行動來外顯「善」，以善行才真正是「善心」，研究者認為此符合佛教之「身、口、意」合一，才真正是佛陀的旨意。這也是證嚴師常言「心好未必是好人」還需要行為與說話一致才是好人。也就佛教之「善」。

<sup>286</sup> 參閱 釋證嚴著：《人間菩提》，台北，慈濟文化，2005，頁 452。

<sup>287</sup> 參閱釋德 凡：《證嚴上人衲履足跡二 00 六/冬之卷》，台北，慈濟文化出版社，2007 年，頁 920。

<sup>288</sup> 摘自鄭凱文：《從證嚴法師對《無量義經》之詮釋探究其「人間菩薩」思想意涵》，慈濟大學宗教所碩士論，民 95。

<sup>289</sup> 參閱《慈濟月刊 486》，頁 69。

<sup>290</sup> 參閱 證嚴法師著《真實之路~慈濟年輪與宗門》，台北，天下遠見，2008。頁四。

<sup>291</sup> 四聖諦：苦諦、集諦、滅諦、道諦。苦諦說明人生多苦之真理；集諦：即起的意思，人生之痛苦是怎樣來的真理，人生之痛苦是由於凡夫之無明，和貪欲瞋恚等煩惱的掀動，而去造作種種之不善業，結果才會招集種種的不善業；結果才招集種種的痛苦；滅諦是說明涅槃境界才是多苦的人生最理想、最究竟的真理，因為涅槃事常住、安樂、寂靜的境界；道諦是說明涅槃境界才是多苦的人生最理想最究竟之歸宿的真理。（釋

有形有事之呈現，深入「領受」與「體悟」對佛陀宣說「自然」宇宙之奧秘透過自己的領悟經歷「緣起」、「信解」、「行證」。<sup>292</sup>她依循《無量義經》義理，實質體現了現代佛教「宇宙大覺者」之圖像。而「慈濟宗」的確立，她認為是因緣和合而生的。<sup>293</sup>其理由為：

- 1、證嚴法師觀看地球快速破害中，拯救大地已「來不及了」，而人生活在自然中，減少地球被破壞是人人應有的責任。
- 2、慈濟宗門、靜思法脈以「立體琉璃同心圓」為人間菩薩道場之組織架構，表現在全球慈濟人從內而外，服裝、行儀、精神。內修「慈、悲、喜、捨」、外顯「誠、正、信、實」，回歸人本有清淨之本性。<sup>294</sup>
- 3、慈濟人共修時、以禮頌《法華經序》與繞佛繞法行進方式，禮頌《法華經序》自我調整心念與氣息。從繞佛繞法中大家緊跟腳步、內修和合之團隊精神。

佛教教育隨各宗門派別自有其特色，證嚴法師與當今佛教修行法門不一樣為「從慈悲門入智慧門」、無分社會各層級皆以「志工」稱呼，慈濟道場是圓的，修行無前後之分。證嚴法師依「平等心」修證人容易養成的「比較心」。他強調社會普遍因科技與物慾讓人類往往無克制的對土地與不該被開墾之區域，無警覺的前進對大自然為所欲為，然而覺察者甚少，所以證嚴法師憂心的大喊「來不及」，才積極自立「慈濟宗」以期人間「菩薩大招生」。以減少自然之急速毀損，進而傷害處在地球上人類因遭浩劫而心靈受到永遠的創傷。這些是證嚴法師對當今地球急速毀損之憂慮與在提起人類與地球「共生存」之責任。

## (二) 以「人和」架構「慈濟宗」之組織

證嚴法師表示「靜思法脈、慈濟宗門」緣於她當年皈依印順導師時接受「為佛教、為眾生」之剎那間，「念頭」就深植在她心中。<sup>295</sup>她以「立體琉璃同心圓，菩提林立同根生，隊組合心

---

深悟：《佛教常見辭彙》，台南，佛教文物流通處，民 77 年。頁 140。）

<sup>292</sup> 參閱 證嚴法師著《真實之路~慈濟年輪與宗門》，台北，天下遠見，2008。頁六。

<sup>293</sup> 參閱 證嚴法師著《真實之路~慈濟年輪與宗門》，台北，天下遠見，2008。頁六。

<sup>294</sup> 研究者對證嚴法師對「本性」知理解為佛陀所說人人本具之佛性為本性。

<sup>295</sup> 參閱 釋德 凡：《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》，台北，慈濟文化出版社，2008，頁 73。



耕福田，慧根深植菩薩道」為「四法四門四合一」的組織架構。落實行使佛陀制度齊之以「律」之原則，此體系組織架構是著重在心靈上，成員彼此尊重、人人以愛為管理、以戒為制度之一套思維。她將「人」字做為慈濟建築之特色，以「八正道」<sup>296</sup>聳立於慈濟建築正門的八根高柱，已建築宣說法音，並提示大家嚴謹遵守。

(三)《法華經》為慈濟人奉行之精神，大家身、口、意十分清淨合為一體，心存佛法外以整齊度、莊嚴度之形象自我調整心性。確立慈濟人共修的模式；以繞佛繞法以達佛教六合敬<sup>297</sup>之訓練。以深信「心、佛、眾生」平等，發「菩提心」、精進勤行人間菩薩法門以成佛為最終目標。

證嚴法師對於成立「慈濟宗」符合當代全球人口數之增加，與各國家為土地與能源之爭取，各種宗教教理與行為上的意見衝突。證嚴法師構思如何有效的發揮佛法的原理以之「契理與契機」的行動於世界各地展開她的「大愛」理念，以圓融的方式化解人與人思想上的不同見解。從「教富濟貧」開始「廣結善緣」讓富裕者有「知足」的自我教育。再從「教富濟貧」讓貧困者有機會提升「心靈的富有」。從「富中貧」「貧中貧」到「富中富」「貧中富」都是從有形反應到無形的心靈的知足，心靈能「知足」、「常樂」心靈才能自在，自然人與人就能相安無事。在慈濟共修之方式上，她以禮頌「法華經序」是代表承繼傳統，其音律、唱頌的方式是遵循叢林道場早、晚課，古禮不廢。當眾人共修時一起以繞佛、繞法、訓練大眾「和諧一致」，是適應時代眾生的根機，比較接近現在人心理的需要。引用佛法所談與用的語彙讓大家一看就懂，且旋律比較現代化。「靜思法門」強調兼具遵從古禮與適應現代眾生根機，共修模式的確

<sup>296</sup> (一)正見，又作諦見。即見苦是苦，集是集，滅是滅，道是道，有善惡業，有善惡業報，有此世彼世，有父母，世有真人往至善處，去善向善，於此世彼世自覺自證成就。(二)正思惟，又作正志、正分別、正覺或諦念。即謂無欲覺、悲覺及害覺。(三)正語，又作正言、諦語。即離妄言、兩舌、惡口、綺語等。(四)正業，又作正行、諦行。即離殺生、不與取等。(五)正命，又作諦受。即捨咒術等邪命，如法求衣服、飲食、床榻、湯藥等諸生活之具。(六)正精進，又作正方便、正治、諦法、諦治。發願已生之惡法令斷，未生之惡法令不起，未生之善法令生，已生之善法令增長滿具。即謂能求方便精勤。(七)正念，又作諦意。即以自共相觀身、受、心、法等四者。(八)正定，又作諦定。即離欲惡不善之法，成就初禪乃至四禪。(摘錄自網路佛光大辭典)

<sup>297</sup> 參閱 僧是「和合」的意義，而和合復具有二義，即理和與事和，理和是證擇滅，就是大家一同修證此共選擇的寂滅的道理，事和共有六項，即所謂六和敬。一、身和同住，是身體的和平共處；二、口和無諍，言語的不起爭論；三、意和同悅，是心意的共同欣悅；四、戒和同修，是戒律的共同遵守；五、見和同解是見解的完全一致；六、利和同均，是利益的一體均霑。

立，有別於其他道場。<sup>298</sup>證嚴法師說：「我所認定之宗教，就是人生宗旨，生活教育，慈濟四十年來的宗旨與教育，已經穩定，奠定於全球，所以正式宣布『慈濟宗』之成立。」<sup>299</sup>

證嚴法師對「靜思法脈」內涵之解釋；「為佛教」是智慧的佛門上求下化，佛教徒之基本精神理念。慈濟宗門「為眾生」，以大愛平等心對眾人無分別心，無分別心相對也有消除自我心中煩惱之作用，因為人類之煩惱與情緒之起伏多半緣於人類之計較與比較心。證嚴法師以回到佛陀制戒，人人守慈濟十戒<sup>300</sup>，就能如規如律，自愛愛人。自愛不犯規，顧好自己之道心與行為。即是最好之自我管理修正之方式。她確定人人深入智慧，在人與人之間不因言語是非阻斷發心立願，才能「慧根深植菩薩道」。<sup>301</sup>證嚴法師以「立體琉璃同心圓」如地圖之「經、緯」循此經緯度找到為回歸自我清淨本性。也就是回到佛陀本懷一脈相傳，達成佛法生活化、菩薩人間化之效用。<sup>302</sup>

### 三、慈濟之家風與行儀

證嚴法師對「宗教」之詮釋為「宗」是生命宗旨，「教」是生活教育。以佛教的五戒 1 不殺生、2 不偷盜、3 不邪淫、4 不妄語、5 不飲酒，因應社會環境之需要。證嚴法師另訂五戒為；6 不抽煙、不吸毒、不嚼檳榔 7 不賭博、不投機取巧、8 孝順父母、調和聲色、9 遵守交通

<sup>298</sup> 參閱 釋德 凡：《證嚴上人衲履足跡 2006/冬之卷》，台北，慈濟文化出版社，2007 年，頁 845-846。

<sup>299</sup> 參閱 釋德 凡：《證嚴上人衲履足跡 2006/冬之卷》，台北，慈濟文化出版社，2007 年，頁 937。

<sup>300</sup> 一、不殺生  
二、不偷盜  
三、不邪淫  
四、不妄語  
五、不飲酒  
六、不抽煙、不吸毒、不嚼檳榔  
七、不賭博、不投機取巧  
八、孝順父母、調和聲色  
九、遵守交通規則  
十、不參與政治活動、示威遊行

證嚴法師說：「人間紊亂乃因不守戒律，喪失心靈道理，致人倫失序。每個人都有責任要保護好自己的身體、家庭、社會，要做到這分責任，須從自己守好規矩開始。而慈濟十戒亦是個人明哲保身之道。」

<sup>301</sup> 參閱 釋德 凡：《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》，台北，慈濟文化出版社，頁 78。

<sup>302</sup> 參閱 釋德 凡：《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》，台北，慈濟文化出版社，頁 74。

規則、10 不參與政治活動、示威遊行。<sup>303</sup>嚴謹遵守「戒律」對生命有保護作用，「戒律」如宇宙星球運轉恆定之軌跡，離開了軌跡如星球脫軌一般，人就容易行爲脫軌。

證嚴法師思想概念的「慧命」爲佛法之「自性」或「本性」，即是佛教徒修行之目的地回歸到佛陀本性。「力行」強調走入人羣之修行法門，其宗門重在「實踐」，其思想展現以「人能弘法」處於個地且融入各地之文化、環境展現在其慈善行爲上。平常生活心存「感恩」以「頭頂別人的天、腳踏地別人的地」以「敬天、愛地」要回饋當地與落實關懷社區，考慮人與環境之需要來付出行動。「行經」形成她實踐佛法生活化的無聲說法形象。<sup>304</sup>

證嚴法師以「多用心」強調「思想」的訓練需以『精』是心無雜念，『進』是永不退轉，慈濟人於菩薩道行進路上要求的是心與外相的契合。此「多用心」思想的實際表現於「愛心是照顧好自己的心」爲「佛法不外心法」之說。其對弟子的「教育」理念注重左肩承擔佛陀之使命，右挑慈濟的精神，前面掛著慈濟人之形象，思維與行爲一致於日常生活行儀、調整自我內心之心性。證嚴法師之思想，透過她對佛法的信念與體悟，力行《無量義經》《法華經》在信仰領域找到心靈的依歸；在付出的生命經驗反思中肯定生命的價值。<sup>305</sup>依《法華經》以「人菩薩」的真實形象，向成佛之目標邁進。證嚴法師常言：不怕錯只怕不改過，靠「覺性」覺察自我可能生起之無明，行於「菩薩道」心存「做中學、學中覺」之菩薩訓練，種植「善」的種子。反觀諸法實相、徹悟佛陀成佛道「以一大事因緣了悟人生」。爲證嚴法師「行菩薩道」之思想與進行策略。

結論對此章節證嚴法師思想之探討；她與傳統或當代佛教展現不一樣的思維方式，研究者認爲她延續佛教經典或受印順導師思想的影響與引導，對證嚴法師其思想來源與形成後展現在外之行徑：

1、受她的生長背景牽繫她培養「慈」與「悲」的思想。

---

<sup>303</sup> 參閱「全球慈濟網站」。

<sup>304</sup> 參閱 證嚴法師著《真實之路~慈濟年輪與宗門》，台北，天下遠見，2008，頁 6。

<sup>305</sup> 參閱 證嚴法師著《真實之路~慈濟年輪與宗門》，台北，天下遠見，2008，頁 9。

- 2、對「生命」意義與價值的疑惑與積極的搜索「意義與價值」之真理所在。
- 3、如何將生命的「意義與價值」從佛陀之修行路徑轉移為當代契合我們接受之方法與方式實踐「成佛」之理想。

對於證嚴法師之「思維模式」展開出慈濟「菩薩訓練道場」，從印順導師《人間佛教》內文中文字延伸與展現在我們實際之生活，行於「成佛之路」上。她的「思想」強調「誠」「慈悲」作為其累世修行之「思想」訓練，重視「身、口、意」合一，對於佛教經典截取《妙法蓮華經》之「菩薩行」。作為延續佛陀教化世人成佛之捷徑路途，以培養佛的「慈悲」累積「智慧」的增長（以她的語言為「慧命增長」）。她堅定對自己從佛法所得「成佛」的心念以「守之不動 億百千劫」的堅持不再落入「三理四相」之輪迴。她有效的行為呈現「思想」的實踐哲學的結果，增加智慧以了悟生死大事。

#### 四、佛教界對證嚴法師思想之評判

證嚴法師思想建立傳統佛教未曾有的一種修行作為，40 多年來台灣佛教門人對證嚴法師也諸多起疑。在此舉釋昭慧法師對證嚴法師思想與行事長期來的觀察做以下說明：

昭慧法師言：不可諱言的是早年我對慈濟志業證嚴法師的做法，曾經有過強烈的質疑。

<sup>306</sup>

舉列五點說明：

一、如果「鰥寡孤獨廢疾者」的社會問題，都由民間的慈善事業承擔、解決，是否會使政府反倒迴避掉建立健全社會福利制度的責任？以證嚴法師「慈悲」概念發展之「慈善志業」影響對整個台灣政策作風。<sup>307</sup>

二、慈濟第十戒「不參與政治」，是否會使得政治人物在制訂或推動不利弱勢眾生與生態環境

<sup>306</sup> 釋證嚴著：《慈濟法髓》，台北，慈濟文化出版，2006，序文。

<sup>307</sup> 釋證嚴著：《慈濟法髓》，台北，慈濟文化出版，2006，序文。

的法案與政策之時，因為缺乏來自大型非政府組織的壓力，而更加有恃無恐？<sup>308</sup>她提出證嚴法師完全不介入政治，會增長政黨為所欲為民間缺乏制衡對策。

三、慈濟事業是否已獲取善款，以致壓倒其他社福團體的募款空間？其他如殘障、勞工、婦幼、罕見疾病等等社福團體的功能，並非慈濟可取代，社福團體因捐款不足而事工萎縮乃至停擺，恐非臺灣社會之福。<sup>309</sup>這也是台灣民眾一般對證嚴法師思想作風之反面聲浪。

四、慈濟僧侶強調的「自食其力」，是否與「依信實而維持正命」的戒律精神有所乖離？<sup>310</sup>

台灣的佛教團體的生活與寺廟來源，多數來自於法會信徒參與和信徒的供養，僧人以「傳法」不從事生產職務。證嚴法師此種作為已打破台灣傳統之出家人之生活方式。

五、慈濟的大陸賑災，是否徒令大陸官方將賑災經費節省下來，購置飛彈對準臺灣？<sup>311</sup>

長年來兩岸政治影響全台人民生計，此點曾經是社會大眾對證嚴法師的思想起反對的具體焦點。

以上質疑，由昭慧法師近年隨著她對證嚴法師個人思想作為、慈濟團體與臺灣社會的觀察，逐漸改變了原來的看法，逐一說明如下：

一、有關慈濟事業減緩社福制度需求的問題，昭慧法師發現：

事實上臺灣的政府部門，未因為慈濟的存在而縮編社福預算與事工，反倒是年年選舉的競爭壓力，促使政治人物競相將國有資產釋出。在政治上選舉之作風常演出「跳樓大拍賣」，開出令人眼花撩亂的種種社福「芭樂票」以討好選民。而反觀證嚴法師所規劃之慈善事業的訴求是「仁愛」，財富的施捨必須出於自願，而無法透過公權力強制要求富人繳

<sup>308</sup> 釋證嚴著：《慈濟法髓》，台北，慈濟文化出版，2006，序文。

<sup>309</sup> 釋證嚴著：《慈濟法髓》，台北，慈濟文化出版，2006，序文。

<sup>310</sup> 釋證嚴著：《慈濟法髓》，台北，慈濟文化出版，2006，序文。

<sup>311</sup> 釋證嚴著：《慈濟法髓》，台北，慈濟文化出版，2006，序文。

納善款。較諸社福制度有公權力可資依靠，其財源籌措看似不易，實則反倒較能照顧到人性需求，激發人們「行善」的榮譽心與成就感，讓社會資源得以在溫和而非強制性的情境之中，獲得某種程度重新分配的效果。<sup>312</sup>

昭慧法師分析社福制度的訴求是「公正」，它將民眾視作「共同體」，讓社會資源得以透過稅賦設計而作某種程度的重新分配，以減緩貧富懸殊的社會現象，並且將財富分享視作共同體成員的「義務」而非「善德」。這原本與大乘菩薩「同體大悲」而不計功德的精神極為接近。

二、昭慧法師認同證嚴法師以「不介入政治」為慈濟志工嚴謹之戒律之說明：

由於臺灣政治人物總是在政商利益與選票利益之間來回擺盪，慈濟龐大成員代表的是龐大的選票利益，此為任何一位政治人物都不敢輕忽的力量。慈濟既然選擇「不介入政治」，當然會使諸多社會改革的訴求，減少了來自民間強大而有效的政治壓力。慈濟洞見觀瞻的團體，在臺灣確實須要站穩「不介入政治」的立場。<sup>313</sup>

她分析以慈濟龐大的志工羣一旦涉入政治，難保不遭逢微妙的政治報復，不被捲入酷烈的政爭、黨爭漩渦之中，更勝者難保內部成員不會因政治立場對立，而將慈濟志業的部分實力內耗於政治惡鬥之中。所以昭慧法師言：

與其要求證嚴法師與慈濟改變其風格，為社會改革而採取剛性手法「介入政治」，形成影響民生政策的壓力團體，不如敦請更多法師與佛教團體，踴躍承擔這份工作，讓慈濟事業與社會運動的區隔清楚，屬性明確。這樣，佛教的社會參與有著多元方式的展現，反倒能

---

<sup>312</sup> 釋證嚴著：《慈濟法髓》，台北，慈濟文化出版，2006，序文。

<sup>313</sup> 釋證嚴著：《慈濟法髓》，台北，慈濟文化出版，2006，序文。

互補短長，殊途同歸。<sup>314</sup>

三、有關其他社福團體的募款空間遭到擠壓的問題，昭慧法師曾聽聞慈濟基金會副執行長王端正居士說：「慈濟是把社福的餅做大了。」言下之意，是慈濟新開發了善款來源，而非搶食其他團體的大餅以壯大自己。她以前總認為社會財富往往會循著「大者愈大」的法則，而集中在少數富豪手中，資財雄厚的慈善團體亦不例外。昭慧法師坦言近些年與部分慈濟人接觸親聞他（她）們加入慈濟的動機，於是逐漸改變了自己的想法。她舉出一位企業家告知：

他完全不信任檯面上活動的政治人物；如果沒有慈濟作為一股安定臺灣的力量，讓他感受到臺灣還有「願景」可言，那他早就移民到國外去了。一位企業家告知：如果沒有證嚴法師的感召，她會將財富拿來作更多的生活享受，根本就不會投入慈善事業。更多市井小民向我分享他們加入慈濟的心路歷程——他們大都不是從一個慈善團體轉到另一個慈善團體，而是受了證嚴法師的感召，於是從「只重視家人、只重視事業、只重視感官享受、只重視權位……」。<sup>315</sup>

昭慧法師從這些慈濟志工的現身說法，讓她逐漸改變了看法。她說：

慈濟確實是把社福的餅做大了！有些資源從其他團體轉入到慈濟，又何嘗沒有慈濟人因慈濟的啟蒙，而體會到布施的法喜，將善款挹注到其他社福團體之中呢？<sup>316</sup>

四、有關慈濟僧侶「自食其力」有違佛教律制的問題，昭慧法師逐漸發現到：

慈濟志業深刻感召臺灣社會的一項要素。靜思精舍的師父們全是「無償志工」，完全沒有運用慈善捐款，來維持常住的日用開銷；而師父們以身作則，又感召得更多在家居士，加入全職或兼職「無償志工」的行列，這使得慈濟善款中，人事費用的

<sup>314</sup> 釋證嚴著：《慈濟法髓》，台北，慈濟文化出版，2006。序文。

<sup>315</sup> 釋證嚴著：《慈濟法髓》，台北，慈濟文化出版，2006。序文。

<sup>316</sup> 釋證嚴著：《慈濟法髓》，台北，慈濟文化出版，2006。序文。

比例大幅降低。慈濟僧團的「自食其力」，其格局遠非古代叢林的「農禪」生活所能比擬。<sup>317</sup>

### 昭慧法師分析

後者強調的還只是僧團的自給自足，前者則帶動了更大的慈濟能量，利益著無數的苦難眾生。這已是「菩薩僧團」的作略，恐非聲聞規格所能局限。即使是依聲聞律法以觀，亦不妨從佛制戒法的最高理念「令正法久住」以推敲之：慈濟僧侶「自食其力」，感召到更多人「從善門入佛門」(證嚴法師語)，改變了社會大眾對佛教與僧尼「消極、逃避」的刻板印象，已達成了「令正法久住」的功效，這何嘗不是另一種實踐戒律的作略呢？<sup>318</sup>

台灣人民多數以地方民俗如媽祖類比為觀世音菩薩為佛教，或早期大陸來台法師入境台灣時，以佛、道同一寺廟供奉。佛教在證嚴法師之成長時代諸多寺廟仍是以「趕經懺」為事務。當時她立志「自立更生」之原因，為**傳佛法**她想出一定要先解除眾生的身苦後，安身後才有機會提升心靈的動力。

### 五、有關慈濟在大陸賑災的問題，經過長期觀察，昭慧法師發現：

姑不論大陸災黎、貧民與學童從其間所獲得的助益，即使是以「純粹臺灣本位」的眼光來看，無私大愛的慈濟團隊，讓中國大陸官方與民間，對臺灣的善良民眾，產生了良好的觀感，無形中也就減低了相當程度的疏離與敵對。這些無形資產，是無法用賑災款項的帳面金額予以精算的。<sup>319</sup>

昭慧法師以前對證嚴法師思想與行為與慈濟終身志工的行為的不諒解，也代表台灣多數人對證嚴法師思想持反對的原因。以上由昭慧法師之分析說明，研究者認為證嚴法思想從近代佛學符合印順導師的「契理與契機」的人間佛教策略，以研究者長期觀察慈濟培訓委員；他們加入的原因多數從閱讀證嚴法師的「書」或聽聞證嚴法師的「法語」開始，經過身體力行後改變自我外在行為，影響周圍的人再進入慈濟團體。以佛法「自覺覺他」以達「覺性圓滿」之修行

<sup>317</sup> 釋證嚴著：《慈濟法髓》，台北，慈濟文化出版，2006。序文。

<sup>318</sup> 釋證嚴著：《慈濟法髓》，台北，慈濟文化出版，2006。序文。

<sup>319</sup> 釋證嚴著：《慈濟法髓》，台北，慈濟文化出版，2006。序文。



法門。以上說明昭慧法師對證嚴法師經歷長時間之觀察後所做之結論；肯定證嚴法師思想對人類行為有效用之宗教生活教育之強大作用效果。昭慧法師認清證嚴法師「為佛教、為眾生」之實踐「行經」法門，是徹底符合佛教「弘揚佛法」的正知正見之法門。

小結：第三章證嚴法師以「行動」印證她所深入的「法華經」經義，以自己對日譯本與當時經歷之「事件」，她以「分秒不空過步步踏實做」過她生命之每一分每一秒。她以外形佛陀之「慈、悲、喜、捨」之教育、內心存著「感恩」以此「做中學、學中覺」深入佛的見解。行為上以「行經」、內心存著「慈悲」的概念。以現代用語為「大愛」的思想訓練內心徹悟佛陀的教理，她以「以事會理」印驗「無量義經」之「一生無量、無量生一」與「守之不動」不動的心念完成「菩薩」修行。

## 第四章 杜威與證嚴法師思想之比較

杜威認為思想或智慧是立意改造經驗的工具，而思想是刻意改組經驗之方法，如何有效進行對於思想清楚系統的確立，則是哲學家思索的命題要素。<sup>320</sup>杜威把思維分五過程第一暗示，第二問題，第三假設，第四推理，第五試驗。暗示就是觀念的一種形式，思維諸多形態都是從觀念中產生的另一種自認為安全性的思維。判斷就是思維的單位，而觀念就是判斷的單位，所以，觀念是思維的原素和基本因素，觀念在假設過程中起重要的作用。<sup>321</sup>對於杜威以科學反省的思維（reflective thinking）具有三個特點；第一它是觀念的有秩序的聯貫；第二它具有可控制的目的；第三它出於個人的自動的探索。杜威以假設是出自觀念的自動、自發的驅向導出，向著個人預定目的前進的一種思維形態。<sup>322</sup>綜合以上實用主義是一種研究行為的效用哲學，以「經驗」說明如何以方法表現「有用」的原則。以杜威對思維的分析證嚴法師提出的思維屬於一種實在的思維方式。以此探討證嚴法師以自己從生命歷程的疑惑再引經典做為「力行」與「實踐」的基本觀念；實在思想的實踐利於人與自然共生息，以達其「天下無災無難」之目標。證嚴法師一心一意貫徹之「思想體系」在實用主義的義涵「有效的行動」是可以成立的。

### 第一節 兩者對傳統之改造內容

杜威認為：思考往往在遇到不確定的、可疑的或有問題的事物時產生。兩位對當代哲學與佛學所提出的見解，認為哲學或佛學不僅是談論「世界本質是什麼？」或佛教「僧人忙於經懺、法會」這些行為而已。基於以上見解，杜威與證嚴法師對哲學與佛學提出各自的改善方式：一、以「如何做」替代傳統「是什麼」的提問

<sup>320</sup> 參閱杜威著/胡適譯：《哲學的改造》，安徽教育出版社，頁 75。

<sup>321</sup> 參閱高宣揚：《實用主義概論》，台北，仰哲出版社，1981，頁 84。

<sup>322</sup> 參閱高宣揚：《實用主義概論》，台北，仰哲出版社，1981，頁 95。

杜威以哲學研究不再是「什麼」、而是提出「如何做」，進行改造世界與人類之生活。反對哲學家所研究的思想是無法融入人們生活中，無法提供人人的生活智慧。哲學的復原不只是哲學家商討問題，進一步由哲學家提出哲學理論為一種方法解決人類之問題。<sup>323</sup>杜威的實用主義：關心實際行動，而不是關心崇高理想，一位哲學家雖有龐大精深之作品、但自我未曾自身實踐其理論，如此哲學家仍未對世人提供任何對世人利益之思想，這對杜威哲學而言僅是一位工匠而非哲學家。

證嚴法師說：「佛教千經萬論，不過就在教導『慈悲喜捨』四無量心。」<sup>324</sup>「慈悲」解開真理密碼的根本重要線索，她說：「我每一世都在想如何培養我的愛心。」<sup>325</sup>她強調真理貴於力行，真理唯有從力行中得，真誠的愛就是真理。<sup>326</sup>以「力行」區別於學術研討或只專注於讀經、誦經或鑽研「經典」之來源與真假，只專注討論經典的見解與看法，如紙上談兵無法對人們生活盡教育之責。佛門中對佛學甚少提出「如何做」之思考方向。證嚴法師由「佛學」轉變為「學佛」，倡導以深層佛法道理、但以淺顯易懂的方法讓人們「心中有佛、行中有法」。對於以「行佛法」在歷代祖師並非證嚴法師是第一人，何以說明證嚴法師在佛教之思想定位以「改造」傳統佛教區分其「思想之特色」。分析她依《法華經》經義之思考有別於傳統佛教之面向：

(一) 面對佛法掌握「根源」：

證嚴法師吸取《法華經》的思想特徵是對人間成佛的肯定，由人人親身參與實行、依循「三十七道品」，在宗教實踐上是最有價值的作法。佛法八萬四千法門，門門可以入道，佛陀傳授的經典、教義、是對機說法，皆具有其價值與影響力。《法華經》的地位以中國佛教教相判釋<sup>327</sup>來談：

<sup>323</sup> 參閱 Louis Menand edited (1997), *Pragmatism A Reader*, New York: A Division of Random House, Inc, pp.230.

<sup>324</sup> 參閱 釋德 凡：《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》，臺北市：慈濟文化出版：2008，頁 20。

<sup>325</sup> 參閱 釋德 凡：《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》，臺北市：慈濟文化出版：2008，頁 20。

<sup>326</sup> 參閱 釋德 凡：《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》，臺北市：慈濟文化出版：2008，頁 21。

<sup>327</sup> 釋文：即判別解釋佛陀一生所說教法之相狀差別。略作教相、判教、教判、教攝。即依教說之形式、方法、順序、內容、意義等。分類教說之體系，以明佛陀之真意。蓋佛教經典為釋尊一代所說之教，為數甚多，且說教出現時地與因緣各異，因應對象根機義理亦互有出入，欲知其意旨、因緣、次第，非賴整理諸經典及判定其價值，無法明瞭佛陀之真實意旨，於是產生教相判釋。就經典自身而言：例如法華經等，係示以大乘、小乘之別。（摘錄自《佛光大辭典》[http://www.fgs.org.tw/fgs\\_book/fgs\\_drser.aspx](http://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx)）

## 1. 《法華經》價值形成的原因由「宗教實踐」判斷

鳩羅摩什譯出《法華經》後，其弟子展開高度「法華」探究，在中國透過天台智顛的體系整理建構，成為「法華義理」的成就。《法華經》重要主張：即是佛出世本懷；所謂「眾生平等」就是一切法皆依因緣起，眾生能不離法性、平等成佛，悟入佛知見。深信一切眾生皆具佛性皆為佛子，只要明了「一乘」<sup>328</sup>理教因果，自能照見諸法實相悉當作佛。<sup>329</sup>基於此證嚴法師堅定信念，由離開人羣修行的心，轉入滾滾紅塵之剛強眾生中，傾聽每一位生命面臨的煩惱以「佛法」導入，再以「事」顯「理」，用「生命」教育「生命」、以行「菩薩道」鍛鍊「成佛」心志。《法華經》的發展價值、作為證嚴法師之生命教育課程的推動力。

## 2. 力行《法華經》之特色

證嚴法師說：佛法有三，一是教法、一是行法、一是證法。「佛陀教導眾生行菩薩道的方法，即教法；依照佛陀教法身體力行，同時帶動他人一起付出，是行法；體證佛法的殊勝，自作且教他作，悉得大法益、大歡喜，是證法。教行、證三法要並進。」以《法華經》經文「以慈修身，善入佛慧，通達大智，於彼岸。」來證明——慈濟法門的修行者，不只接受「教」法，同時身體力「行」，而且的確能夠得到印「證」。也就是說，在慈濟法門中，世間法和佛法確能相互印證。<sup>330</sup>

證嚴法師初期最先接觸《法華經》由抄經文體會其中「真實法」<sup>331</sup>即是「菩薩道」。她認為佛陀堅定之志願就是救拔娑婆世界苦難眾生，轉迷至悟，佛陀等眾生因緣成熟才以此妙法教眾。《法華經》的中道有《阿含經》與《般若經》的優點。證嚴法師取其精神行菩薩道，以行動「實踐」佛陀的思想。從《法華經》開創其行經佛教的另一種學佛思想行動方

<sup>328</sup> 證嚴法師：「佛乘」又名「一乘」，指唯一能令人成佛的教法。摘錄自釋證嚴講述/釋德昕等編著：《法華心香》，台北，靜思文化志業有限公司，2007年9月再版，頁57。

<sup>329</sup> 參閱 尤惠貞：《天台宗性具圓教之研究》，文津出版社，台北，民82，頁18。

<sup>330</sup> 摘錄《慈濟月刊》448期，頁16。

<sup>331</sup> 嚴法師認為佛陀在42年後因應不同眾生根機，運用各種方便法，而後才捨去方便，進入中道實相的說法(摘錄自釋證嚴講述/釋德昕等編著：《法華心香》，台北，靜思文化志業有限公司，2007年9月再版，頁8。)

式，假設從凡夫至佛的位階以行經做為菩薩之修行法門。

### 3. 「慈悲」展出一無緣大慈、同體大悲

三界無安 猶如火宅 眾苦充滿 甚可怖畏 常有生老 病死憂患 如是等火熾然不息 如來已離 三界火宅 寂然閒居 安處林野 今此三界 皆是我有其中眾生 悉是吾子 而今此處 多諸患難 為我一人 能為救護<sup>332</sup>

以上經文說明佛陀的大慈大悲之力，證嚴法師主張對苦難眾生以「拔苦」先解除其生活上之難題，再進一步運用「與樂」之概念、改變人我對立消弭刀兵劫或饑饉之煩惱根源。開啓人本具有慈悲本懷，以《法華經》為教本以「悲」起「智」。她其一生無非是以《法華經》之慈悲實踐印順導師所付以的「為眾生」之使命。因此發展她以「行經」做為「為佛教」之另一種力行實踐佛法之修行方式。

(二)《法華經》對大乘佛教而言，是一部流傳普遍、影響深遠的重要經典，也是建立「天台宗」的主要思想體系。天台宗之特色是中國文化吸收印度佛學之後，融入中國人思維並創新義理發展的佛學理論體系。她將傳統對《法華經》的思想探究與思想特色，再加以「契機」的引用在當時台灣人對《法華經》「觀世音菩薩品」為「精神之依靠」。傳統民俗概念裡；觀世音與民間宗教「媽祖」，外表同以女性示現，所以「觀世音」與「媽祖」同為東南亞華人「求援」的無形精神支援對象，此種「契機」適合一般台灣人對「佛教」的概念。證嚴法師 融合她當時之台灣時代與台灣「經濟轉型」聚集大家之愛心並掌握《法華經》—「付出無所求」之根源特色。以她當時的台灣佛教界，雖未有正式之「佛學院」之基礎與訓練，她進入佛教界之歷程皆以「自修自得」，據她口述閱讀第一本《法華經》是日文本，因她的基礎教育是日文，讀日文版「法華經」在會意上是精深的。

證嚴法師說：「回溯數十年前，拜讀庭野日敬所譯者的《法華三部經》，得到很多啟發，了解

<sup>332</sup> 姚秦三藏著/鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，台中，法倫印書社，頁 98-99。

佛菩薩的精神就在「人間」表示「佛法生活化、菩薩人間化」，把佛陀的精神應用在人群，真正深入人心以達「利他中完成自利」。<sup>333</sup>

證嚴法師經由生命「經驗」歷程，巧遇閱讀《法華經》發展出以「如何」真正「離苦得樂」的思維，以「發心如初、成佛有餘」深厚的願力當做「菩薩」修行法門，契合印度佛陀之出家修道時的思想淵源。

## 二、轉「經」為「道」—「行經」之道

證嚴法師提倡以「人人聽的懂」的佛法、「人人做的到」的佛事、既「知到」又要「做的到」才是真知道的一種佛教身、口、意修行方法。改變傳統「三歲小孩聽的懂、八十歲老人辦不到」之「傳法」之方式。證嚴法師對「如何」了悟佛法唯有強調「力行」，肯定「力行」，她對佛教具有原創性的思維為由傳統對閱讀「經藏」轉為「慈濟大藏經」<sup>334</sup>，走入人間行菩薩道，<sup>335</sup>做為「傳承靜思法脈，弘揚慈濟宗門」之使命。她將傳統佛教以專注於研究二千年從印度傳入之佛教史與經義、或各家論壇由傳統佛教，從「走出」藏經閣、再走入「人間疾苦」「聽、聞」每一位未來佛的生活與生命風華與真實的經典（家家有本經）。她運用《法華經》「真空妙有」之涵義，激發人人之良知良能、啟發人人本具之佛性，從相信人人可成佛，轉為走在成佛之道路上。

證嚴法師的思想從「佛經」義理展開修行實踐佛經義理，她勇於展現出「思想」的獨自見解後，以全部生命投入倡導與力行。她自創以「行經」為成佛方法，由傳統佛教修行思維模式的禁錮中走出一門「大乘」實踐之道。「佛法」之傳播也要承認其變遷和發展之事實才得以融入當代社會，佛法是要大家能接受與領會後，更重要有感動有心動更需要腳踏實地去行動，

<sup>333</sup> 《慈濟月刊》第 486，頁 69。

<sup>334</sup> 慈濟大藏經：每一位慈濟志工在「菩薩道」行經時所做的記錄，其內容為真人真事；由迷轉悟之心路歷程。

<sup>335</sup> 參閱 釋德 凡：《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》，臺北市：慈濟文化出版：2008，頁 15。

證嚴法師提出以「菩薩行」之方法論「實踐」如何邁向成佛之路，能有效利用有限生命增長無限「慧命」推向全球一人間菩薩大招生。以上之方法論證嚴法師已有體會和驗證，因此在此全球無論人或地球快速變遷與毀壞中，證嚴法師提出「人間菩薩」大招生，加快腳步力行「行經」之道。

### 三、融入生活之改造

證嚴法師對傳統佛教如：「並不是信佛，就會得到佛保佑；佛陀教育我們的法，是要我拿來運用的。」<sup>336</sup>佛法用了才為真。佛法若沒有確實施行在生活中，很容易就會遭斷滅。她舉例「巴米揚大佛」當年佛法傳到阿富汗，盛極一時，依整座山鑿洞、雕佛。佛像只受到過客與專訪者之漠拜，無實際運用在當地人之生活中，則曾幾何時人事變遷，容易佛法失傳。人與人製造宗教之對立與衝突，矗立千年之佛像仍毀於一旦。<sup>337</sup>證嚴法師以「巴米揚佛像」引申：「難得人身，難聞佛法，又難得在菩薩團體裡力行佛法」。<sup>338</sup>只有身體力行，「藉事練心」以佛教的精神來推動身體的功能，用身體之功能獻給一切眾生，<sup>339</sup>才真正有彰顯佛法之效益。釋尊在世時對世人之『慈、悲、喜、捨』，藉助自我身體親近苦難之人以「愛」與「膚」觸摸心靈。證嚴法師以「教富濟貧」之方法，當富裕之人見到貧苦起比較與悲憫心時會「知足」。再以「濟貧教富」：教導貧困者起心靈之富有，才得以打開心門，由此知道眾生心性是一樣可以從精神上富有彌補物質上之不足。

引導人們實地「傾聽眾生之聲」，給予眾生「與樂、拔苦」才能「體驗」佛法深入自己之意識田中。證嚴法師說佛法能夠落入實在對生活上有幫助時佛法才是契機之佛法，<sup>340</sup>得以實現「為佛教、為眾生」的心願。佛法就在人與人之間修煉無我的菩薩精神，排除以私我為中心之

<sup>336</sup> 參閱 釋德 凡：《證嚴上人衲履足跡二〇〇六/冬之卷》，台北，慈濟文化出版社，2007年，頁633。

<sup>337</sup> 參閱 釋德 凡：《證嚴上人衲履足跡二〇〇六/冬之卷》，台北，慈濟文化出版社，2007年，頁653。

<sup>338</sup> 參閱 釋德 凡：《證嚴上人衲履足跡二〇〇六/冬之卷》，台北，慈濟文化出版社，2007年，頁655。

<sup>339</sup> 參閱 釋證嚴著：《人間菩薩》臺北市：慈濟文化出版：民82，頁178。

<sup>340</sup> 參閱 釋德 凡：《證嚴上人衲履足跡二〇〇六/冬之卷》，台北，慈濟文化出版社，2007年，頁655-656。

思考模式，才有可能培養更大之包容力。證嚴法師以「人間菩薩道場」，生活中運用佛法，做人間菩薩，有效的運用佛法。<sup>341</sup>她認為傳統佛教經典文義在今日的教育已較無法讀懂，所以證嚴法師提倡以大家能懂之言辭表達佛經，再以因時、因地、因人、因事的形成因緣，接引相應之對象以「愛心」做為行為之出發點。以上解說由慈濟的志工即可證明證嚴法師的「人間菩薩」行經方式，是社會一般人普遍可接受之佛教義理，因各種不同背景的志工，從身體外在的事件接觸後，由感官知覺獲得感受後，再印證「佛法」後對自己思想與行為經歷生活中的轉化，落實佛法與傳統佛教在實踐上更深入生活中。

#### 四、概念的作用

概念來自於我們所意識到的，有平息懷疑困擾的作用力，並長久在我們生活建立行為規則或日常之習慣。信念無形的引導人的行動，應用信念又將引發進一步的懷疑及思考，杜威稱此信念為思想暫時的休息站，同時又是思想的新起點，對於思想的作用展現於行為後結合思想的其他功能。這也就是杜威對「經驗」的重新解釋與靈活運用「經驗」的做法。

##### (一)、威思想概念之特色：

1. 杜威特殊的貢獻 — 方法概說，以替代傳統哲學「目的與手段」二元論的方法，採取應用處事的進路，傾向聚集科學的力量去解決人類種種問題。<sup>342</sup>由「做」提出一套更新傳統的思想。<sup>343</sup>
2. 對「人」學習從主體與客體或人與人、人與環境、人與事件中起交互之作用。
3. 人從經驗的累積是有意義的，回到與自然原始物件反思後以連續性展延經驗對增進生活有作用。

<sup>341</sup> 參閱 釋德 凡：《證嚴上人衲履足跡二〇〇六/冬之卷》，台北，慈濟文化出版社，2007年，頁662。

<sup>342</sup> 參閱 George R. Geiger 著/李日章譯，《科學的人文主義哲學家》，台北縣，康德出版社，2005年，頁201。

<sup>343</sup> 「場」(field)：在杜威早期的作品中即已用到現在大家已經熟悉的「場」字，當時物理學還沒有普遍使用這個字。在完形心理學中，場或模式顯然是觀者與被觀者之間的交道。摘錄自：George R. Geiger 著/李日章譯，《科學的人文主義哲學家》，台北縣，康德出版社，2005年，頁20。



4. 杜威對「經驗」視為人與宇宙之全部內容。<sup>344</sup>經驗是有機體與環境交互感動(interaction)之表現。<sup>345</sup>
5. 打交道(Transaction)是人與自然的日常進行，人從「打交道」中產生經驗。
6. 關連而不分離，全體而不是部分，連續性而不是不連續性。在各種交道境況中，相關的兩方面確實是相通而且相依的，猶如它們是在一個「場」(field)中一樣。<sup>346</sup>

人無法超出他經驗的範圍，因為經驗成立在人與環境之間，經驗是發生在人與大自然(有機體與大自然之人、事、物)。經驗是需要自己親身經歷的感受與自我經過思維、整理過後才可能成為有效用之經驗，這也是杜威畢生在實用主義見解的拓展。

## (二) 證嚴法師的思想特色：

1. 真理就是有效的：理論與實在情境合一，以「力行」才能達到經典義涵的實現。  
證嚴法師將「經典」當「地圖」做為成佛指南。
2. 證嚴法師從《法華經》的義理，以有限生命分秒不空過行「菩薩道」之「中道」法門。
3. 證嚴法師出家以「發願」自我規範 1、不趕經懺 2、不做法會 3、不收弟子。以百丈禪師之清規「一日不作、一日不食」，以內修「誠、正、信、實」外修「慈、悲、喜、捨」，做為自我修行之基本原則。
4. 「人人觀音、戶戶彌陀」：證嚴法師對社會救濟的思維；將觀音「活化」轉移至人人身上起「救人」之作用力，不分宗教、國度、區域、文化背景「千處祈求千處現」。這使佛法成為自利利他的生活智慧，不再只限定於佛經上所談論的「成佛之佛法」。
5. 「慈悲」是菩薩的行動，證嚴法師的「菩薩」濟世法門，集五百人則有一千隻手成為「千手觀音」，奉行印順導師以「有組織」的佛教團體，律法並重的修行方式。
6. 證嚴法師尊稱釋迦牟尼為「宇宙大覺者」，佛陀開啓宇宙之「奧密」而非「開創宇宙之神秘」，從「做」中遇事再洞察學習佛陀的悟性。
7. 以佛陀為修行典範學習的對象，「佛教」做為人生宗旨、生命教育之導師傳承印順導

<sup>344</sup> 參閱 George R. Geiger 著/李日章譯，《科學的人文主義哲學家》，台北縣，康德出版社，2005年。頁 18。

<sup>345</sup> 參閱 George R. Geiger 著/李日章譯，《科學的人文主義哲學家》，台北縣，康德出版社，2005年。頁 17。

<sup>346</sup> 參閱 George R. Geiger 著/李日章譯，《科學的人文主義哲學家》，台北縣，康德出版社，2005年。頁 19。

師「人間佛教」的倡導，與釋迦牟尼在人間成佛一致的宗旨。

探討證嚴法師思想由太虛大師之「人生佛教」與力行印順導師授與「為佛教、為眾生」的「人間佛教」，再融入自己拜讀日本庭野日敬所譯的《法華三部經》的理解。她所閱讀理解的日文《法華三部經》的認知是「佛菩薩的精神就在人間」。<sup>347</sup>早期證嚴法師也從日本之「佛學」函授課程的學習，她經自修研讀經典與拜《法華經》之領悟、以及「做慈濟」親身經驗到「世間苦難多」的現象。她改變傳統佛教將寺廟之禮拜轉移至「苦難」「災難」「醫院」「戰場」「天災人禍」之地域，做為初步認知佛法；何謂「無常」「苦空」之道場。從醫院病人之身心折磨，宛如「地藏經」地獄實景，人生無常在醫院處處可見。證嚴法師建立以「生命」教育「生命」的務實使學佛者從中「體悟」，體悟的基本因素在於「發菩提心」，唯有「發菩提心」內在思維才得以俱足「同體大悲」的心態。證嚴法師轉傳統道場移至「醫院」，讓人人清楚明白的讀一本活生生的「地藏經」，以最直接的知覺體會「人生無常」真實內涵。

一般台灣佛門中人批評證嚴法師「修福不修慧」，對於此種評論，依研究者以「契機」之分析：佛教教義多數從文字義涵或唱頌經文，讀懂佛陀的傳法內容。此種方法運用於印順導師或星雲大師興辦「佛學院」教育方式是有用的，但對於生於民國元年至50年出生的台灣婦女，多數受限於「重男輕女」之台灣傳統家族文化之思想，教育上無法深入經文或接觸經文。在此種背景因素之下，由證嚴法師開啓以「做」了解「佛法」無須認識太多文字，以「懂理比懂字」為前提，才能讓學淺的婦女安於此道場。由大陸來台之早期法師在台無任何自處之經濟條件，一般要見到知名法師或入寺廟一般之概念是須對法師供養。所以台灣佛教教理之弘揚範圍僅限於知名人物或高官顯要之接觸請益而已。一般人無法進入寺廟與高僧大德請教佛理，也基於此印順導師曾經寫；「出家是僧、不是寶」之詞。當時對出家僧眾見面皆以「供養」為見面禮俗，以「金錢」或「學識」當時一般台灣的婦女是無法接觸佛法的。

---

<sup>347</sup> 摘錄自《慈濟月刊》第486期，頁69。庭野日敬創辦的「倭成會」中有「信仰即生活、生活即信仰」這個重要的教義。當我們聽到「修信仰」「走佛道」這樣的話時，也許有人會感覺到一直以來的生活將會有很大的改變，或是會出現一些特別的事情。然而，領悟到所有的人都是因「無常法」這個貫穿宇宙的絕對真理，法而受生於世的，順從這個法，珍惜生活中的每一天就是「走佛道」，這並不是什麼特別的事情。換言之，所謂信仰生活就是作為人獲得生命，發自內心的對依靠眾多的人、事、物而受生表示感謝，向其他人付出體貼與關心——這就是作為人理所應當的生存方式，就是「走佛道」。在東方很重視將宗教與道德深入結合。（2008 Volume 29 Rissho Kosei-Kai）

此時證嚴法師發起「家庭主婦」以再買菜前存「五毛錢」做爲「慈悲」念頭之訓練，佛法不離心法，以「意念」做爲修行之方式，不需文字的繁瑣，不占用時間跑寺廟，也不會花費時間唱誦經文做法會。有道是「心念不空過、能滅諸有苦」，她以人本具「一念慈心」天天耕耘此種「善」的念頭。此種「契機」與「契理」之教相，對當時台灣婦女是一發揮愛心與去除在家庭「怨憎會苦」之侷限進入佛門之方法。這一羣婦女以生活中傳法不失自己本質，又利用家庭功能默默進行互相傳法。這也是佛教組織在台灣平民化的形成開始與展現。

台灣在脫離日本統治後、曾受到美國供給食物十年的支援，證嚴法師深刻說明此種幫助帶給台灣人，因有健康的成長才得有後來台灣經濟之發展。也從中證實人互相扶持之重要性，因此證嚴法師「膚」發展出來的「大愛」概念，強調無宗教、無國籍、無宗族之分。「以愛化礙」是佛教深度慈悲的義涵。而此種「意涵」是契合一般人「情感」之糾紛，從早期慈濟發行的「渡」的錄音帶，因聽聞證嚴法師的說法（當時有人說是「勸世」）而改變自己的思想與行爲。此種不分社會階級因自我思想的改變的傳法方式，在當時是影響許多人因此以證嚴法師之法語等同佛法一樣之信受。聽法者對自己習氣上的改變後讓周圍的人開始好奇想咬認是證嚴法師的佛法詮釋，她以「戒」爲止惡之根源、強調人有能力改變自己的行爲。所以要進入慈濟永久志工皆需檢測是否社會一般抽菸、檳榔、喝酒之習氣有根除。此種「改變自我、影響別人」之教法是佛法的智慧的最高展現，也是「人間佛教」之徹底推展。

依馬斯洛（Maslow）層次需求理論分析人要在生理需求安定後才有機會進一步對精神之需求滿足，以證嚴法師的「行經」方法是同時「濟貧」又「教富」也就是提升心靈之富有，是「福慧雙修」之方法論。杜威與證嚴法師一致主張思想運用於生活「力行」「實踐」，使心靈有領受與知覺體悟「經典」的道理與實在外境結合。人與環境周圍充滿著偶然與變化，省思後回歸大自然社會環境去學習與共處。人與人、人與環境保有其「人倫」「節制」爲其生活共處之道。證嚴法師「行經」的修行法門需在大自然人羣中「做中學，學中覺」，人人想要找回原來之本性，修得與佛同等的智慧、同等之本質，藉著人世間一切的苦難與艱難，來磨練自己。猶如在沙石磨出其光彩才顯出其價值。人生命之本質如寶石一樣需經過粗石細沙之磨練，才能淬取精華。而「覺性」如「鑽石」之光彩，當磨練出自性光彩顯現時，即達「改變自己、影響別人」之效果。

證嚴法師隨全球的災害提出改善人心之主張；如「心寬念純」對人，以「疼惜」的心愛大地；「心寬不傷人、念純不傷己」。她一再強調「未成佛前、先結好人緣」，其主張心性的磨練是深入人羣中從人與人中才有機會互相激盪智慧，消除自我剛強的個性。證嚴法師此思想與杜威晚期「打交道」(transaction) 意義是相似的。研究者認為兩者提出「人」與「人」和「人」與「自然」以杜威的「打交道」思想看出兩者對地球與生物「共同體」有相同之想法。證嚴法師整體之思維為力行「菩薩道」，用心於每一當下漸漸累積智慧。研究者認為證嚴法師的「慧命」即是她常公開談論的基因改造工程，「基因」是與生俱來的，在當今醫學科學仍未提出「基因」的由來。以「佛法」的觀點「十法界」或「六道輪迴」看個人心性與張顯在外相之行爲所累積之心念而定來世之輪迴。「因果觀」是佛教之

基本理論以證嚴法師之思想觀點注重「此時此刻」囤積善、惡念頭則如是因、證如是果。證嚴法師無所求「做就對」進而「做對的事」的概念之奠基法則。<sup>348</sup>

## 第二節 證嚴法師的「成佛」經驗方法論

杜威主要思想基本範疇為「經驗」，而最真實的經驗或知識，莫過於能「解決問題」(Problem solving) 的知識。杜威經驗方法的中心論點：原初經驗是一切對自然探索的起點與終點，思維反省和概念分辨等純化的經驗對象與材料皆源於原初經驗。<sup>349</sup>從原初經驗中發現自然之特徵。這些粗糙、雜亂而未經分析，才可能作為科學與哲學對它的反省與理論化的概念的工作。杜威強調哲學的反省和理論建構必須跟科學一樣，從原初出發再回到原初經驗檢驗其有效性。<sup>350</sup>以杜威的經驗方法論探討證嚴法師的「修行成佛」思想構造；譬如當人們到「天災人禍」之現場，(事件的當下狀態，正如杜威所說的「原始經驗」) 觸目到災難的一切寫實狀況，從現場之一切現況與「八大人覺經」之「人生無常、國土危脆」馬上可以對照。「親歷其境」才有機會體悟文字意義，換言之；由認識外部世界影響內在精神，是證嚴法師引用佛陀

<sup>348</sup> 研究者觀察證嚴法師之「無所求」以佛法之「三輪體空」去人、我、眾生相後，去除心靈貪、瞋、癡回歸自在，以證嚴法師為「心寬念存」。依此心寬念存自然與大自然化為一體，培養如佛陀證悟宇宙之智慧。

<sup>349</sup> 參閱 郭博文《經驗與理性：美國哲學析論》，台北，聯經出版社，1990。頁 220。

<sup>350</sup> 參閱 郭博文《經驗與理性：美國哲學析論》，台北，聯經出版社，1990。頁 221。(原摘錄自 Ibid., p.7.)

之教育方法。

## 一、從「災難」認識大自然的變化

證嚴法師以「慈濟志業」開啓慈濟志工的「菩提心」，由體悟《八大人覺經》的意象開始：

第一覺悟：世間無常；國土危脆，四大苦空，五陰無我，生滅變異，虛偽無主，心是惡源，形為罪藪，如是觀察，漸離生死。

第二覺知：多欲為苦；生死疲勞，從貪欲起，少欲無為，身心自在。

第三覺知：心無厭足，唯得多求，增長罪惡；菩薩不爾，常念知足，安貧守道，唯慧是業。

第四覺知：懈怠墜落；常行精進，破煩惱惡，摧伏四魔，出陰界獄。

第五覺悟：愚癡生死；菩薩常念，廣學多聞，增長智慧，成就辯才，教化一切，悉以大樂。

第六覺知：貧苦多怨，橫結惡緣；菩薩布施，等念怨親，不念舊惡，不憎惡人。

第七覺悟：五欲過患；雖為俗人，不染世樂，常念三衣，瓦鉢法器，志願出家，守道清白，梵行高遠，慈悲一切。

第八覺知：生死熾然，苦惱無量；發大乘心，普濟一切，願代眾生，受無量苦，令諸眾生，畢竟大樂。

如此八事，乃是諸佛，菩薩大人，之所覺悟，精進行道，慈悲修慧，乘法身船，至涅槃岸。復還生死，度脫眾生。以前八事，開導一切，令諸眾生，覺生死苦，捨離五欲，修心聖道。若佛弟子，誦此八事，於念念中，滅無量罪，進趣菩提，速登正覺，永斷生死，常住快樂。

351

## 二、「身」是載「道」器

證嚴法師開啓的成佛方法論；用身體當工具及運用方法以增加心靈或智慧（證嚴法師稱

---

<sup>351</sup> 以上摘錄自釋證嚴著：《八大人覺經》，慈濟文化出版社，臺北市，1991年。

為「慧命」) 增長為目的。<sup>352</sup>研究者從證嚴法師的言行筆錄中整理她運用以下之方法轉換一般人「有所求」的概念為自己願意付出：

- 1、求神拜神不如自己把善的力量好好地儲蓄起來，做起來囤（囤積），「佛學」理論是「因果觀」唯有自己創造「福德因緣」才有可能「成佛」有餘，證嚴法師反對將希望放在雕塑的菩薩上。
- 2、以「力行」體驗佛法，「千里之路、始於初步」，起而行才有機會體悟「八大人覺經」之內涵。
- 3、以「普天之下無我不愛的人」<sup>353</sup>練習「平等心」。「平等」也是佛陀的最根本思想，練習平等心消除人我之間之對立，對祥和社會才有作用。
- 4、以「愛」為管理、以「戒」為制度。佛陀生前向阿難開示：以「戒」為師，如佛陀在世之教示。
- 5、以「無緣大慈、同體大悲」以「慈悲」引導「智慧」，根據《法華經》深信人具「菩薩心」，如何啟發「悲心」後才能產生智慧。
- 6、以「福從做中得歡喜、慧從善解得自在」演練「福慧雙修」。當人歡喜付出時，身體勞累則心靈都不起煩惱，身心能安寧自在。
- 7、以「感恩心」減輕「貪」念。「知足、感恩、善解、包容」化解人我衝突時，煩惱的自我解除之方法，唯有心念轉、才有辦法不停頓繼續往前走。
- 8、以「多用心」把握當下，時間是不停流逝，人能把握的只有當下時刻。唯有盡心在當下，才真正的有運用到生命的功能。
- 9、「慈」是「無緣大慈」，是「予樂」，代表「慈善志業」；具體落實「慈善國際化」，做到「大慈無悔」。
- 10、「悲」是「同體大悲」，是「拔苦」，代表「醫療志業」；具體落實「醫療普遍化」，做到「大悲無怨」。
- 11、「喜」是以持「正法」起喜心，是「輕安」，代表「文化志業」；具體落實「文化深度化」，做到「大喜無憂」。
- 12、「捨」是「以攝智慧起捨心」，是「付出」，代表「教育志業」；具體落實「教育完全化」，做到「大捨無求」。

<sup>352</sup> Louis Menand：Pragmatism A Reader（New York：A Division of Random House，Inc，1997，p208.

<sup>353</sup> 普天下無我不愛的人、普天下無我不喜歡的人、普天下無我不原諒的人。

證嚴法師以「靜寂清澄、志玄虛漠、守之不動、億百千劫」以真心應對世間之無常，開啓隱藏封閉內在之自性。她主張「法」簡單，易「懂」，以簡單的法認識「真實世界」(The real)同時以「苦難」與「災難」現場進一步體會「八大人覺經」大自然或宇宙所展現的實在。傳統西方哲學認為人的感官知覺，通常是遷流不息且變化不已；如大自然的無預警的變遷。除非有新的替代，否則觀念是恆常不變，觀念做為人行爲的準則。感官的作用呈現在外四相：「成、住、壞、空」，「生、住、異、滅」，「生、老、病、死」是「不確定」的變遷。證嚴法師主要思想是「慧命」的「恆常不變」。

杜威與證嚴法師皆強調以「經驗」的累積才能增長智慧；經驗的累積唯一途徑是「做」「力行」「實踐」，透過感官從大自然取材，轉為知覺後在回到「心靈」對照後所得的經驗，證嚴法師以此為最「真實」的經驗方法。證嚴法師思想：由找尋生命的答案至「為佛教、為眾生」逐漸由「小我」→「大我」成為證嚴法師行經之路線圖。由「走入人羣」累積經驗從「靜思」逐漸增加智慧的增長、建構其「大愛」思想之完成。

當今地球村e化科技零距離，隨網路自由交流概念，自由的思維對人行爲影響最大。證嚴法師提出「如何」引導大眾「正知、正見」為「大愛台」之傳播宗旨。以「悲心相契」開啓「人間菩薩大招生」。證嚴法師思想體系印證大乘法「心真如門」：一切法平等無差別。<sup>354</sup>她引用「經典」經義運用在自己身上，她長期以「守之不動」之精神累積經驗，以此經驗教導他人。在佛法中「智慧」作用如「蠟燭」「一燈能滅千年暗」，以點燃自己的「心燈」開啓智慧，「燈」象徵「光明」。「暗」象徵人們無始以來的「無明」煩惱（或佛陀所說的「執著」）。證嚴法師以「人間萬相」刺激我們的感官知覺、揭發大家的「領悟力」也就佛法的「覺」。證嚴法師主張從「做中覺」的經驗方法論符合《法華經》的「開權顯實」，引領修行者邁往成佛之「大直道」前進，回歸佛陀原始本懷。

證嚴法師經驗思想符合「三乘歸一」的義涵，研究者以杜威之「實用主義」的「經驗方法」深入分析證嚴法師43年來在其「言論」中所傳遞的義理，符合「契理與契機」的佛法教育精髓，以「實用主義」的經驗方法，證明她的「經驗方法」是普遍可運用的，從慈濟志工無數人

<sup>354</sup> 釋印順著：《大乘起信論講記》，新竹，正聞，民92年新版二刷。65頁。

的觀念改變，其中以「大體捐贈」<sup>355</sup>與「骨髓移植」在華人死亡文化根深蒂固的「觀念」在「慈濟人」是完全徹底轉化。證嚴法師運用「佛法」適合於此時代醫療之需要的，她的「思想體系」是可以東西方運用與符合西方哲學思想體系的建立原則。

### 第三節 杜威 與 證嚴法師「教育」觀點之比對

#### 一、兩者教育思想的主張

從實踐「生活即教育」看兩者之思維，杜威認為教育是經驗的重建與重組的過程，教育方法是從「如何」經驗之立場出發。杜威對「教育」以「做中學」(learning by doing)，「課外自修項目」(projects)，「以兒童為中心之學校」(the child centered school)，「興趣與努力」(interest and effort)，「隨意性」(permissiveness)<sup>356</sup>。進而以「實驗主義」的科學方法，帶進教育內容之中加以實踐，使教育有一可循的思想方式，這是杜威在教育實踐上之發現。他有關教育與社會之見解從「經驗」觀點分析：經驗是我們直接得來而不是由別人經手的東西，經驗不是我們從書本上可學到，是需專心注意才有累積可貴的東西。<sup>357</sup>經驗處於自然是主觀與心靈的感覺與反應。傳統哲學對於主觀意識跟自然與世界一刀兩段，杜威哲學改造將此二元對立重新以經驗之連續性，說明具體經驗內容心靈—物質，主體—客體，個人—社會，目的—手段。杜威強烈主張二元是有交互作用(interaction)，「經驗」作為杜威教學為達到「目標」的方法。如何激發學生學習之主動性；強調受教育的個體必須學習在社會中，更加負責的選擇他所要做的事情，必須顧及到行為之後果；培養個性與充實個人經驗的民主教育，培養一個真實的人。<sup>358</sup>杜威說：如果我們願意把教育設想為塑造人們對待自然與同胞的基本態度之歷程，哲學界定為教育的通論都不為過分。教育對過往經驗的檢討以及對價值的主張，必須在行為上發生實際的影響時，才是主觀與客觀經驗一起發生效用。<sup>359</sup>

<sup>355</sup> 證嚴法師一句「生命只有使用權、沒有所有權」，主張遺體與其被蟲蝕，不如培養良醫，開啓台灣捐贈大體的風氣。決絕醫學院「生理解剖」之問題。

<sup>356</sup> 參閱 George R. Geiger 著/李日章譯，《科學的人文主義哲學家》，台北縣，康德出版社，2005，頁 11。

<sup>357</sup> 參閱 George R. Geiger 著/李日章譯，《科學的人文主義哲學家》，台北縣，康德出版社，2005，頁 13。

<sup>358</sup> 參閱 George R. Geiger 著/李日章譯，《科學的人文主義哲學家》，台北縣，康德出版社，2005，頁 170。

<sup>359</sup> 參閱 George R. Geiger 著/李日章譯，《科學的人文主義哲學家》，台北縣，康德出版社，2005。頁 170。摘錄



反觀證嚴法師主張「宗教」：人生宗旨、生活教育，是生活上對生命的宗旨與目標所以她強調「宗教」不分，即便是佛教以外的其他任何宗教同樣是落實在生活上，以終生教育為學習要旨。「教育」培養智慧與受過教育的高低無關，其依據點為「心、佛、眾生」雖然三種名詞，但事實是同一本質——也就是「清淨的智慧」。她啟發慈悲心境以「人間苦難處所」當學習道場。內修「誠、正、信、實」，外行「慈、悲、喜、捨」，菩薩道「守志、守戒、守心、守德」。以「過秒關」替代過日子以達實心、實做、好人生。大乘經重「菩薩行」如何成佛<sup>360</sup>認清心性的自我訓練以「心念不空過，能滅諸有苦」〈法華經·觀世音菩薩普門品〉是證嚴法師對實踐教育重視生命價值的方法。她強調教育是長期向下紮根，如何讓教育有效益，特別加強「自我教育」，也就是她所稱「人品典範」，唯有調整好自我才能有教育他人的功能產生。她對教育是先自我調整、自我做到。換言之，自我經驗過的才有實在內容去教育他人。她特別強調的是「品格」教育，也就是「守戒」，唯有能真正守戒，才不再落入於「因果輪替」。所以教育的內容是實務與務實同一，專精於理論後需在回到人與人、人與物，如此理論才有利於人類。她所強調的是「腳踏實地」的累積每一次的實務經驗，對自我教育設定終生的學習。

兩者之「教育」觀點與理念相交集點為（一）經驗結合生活教育的關連（二）真理從生活行動進行中相關聯事件的驗證歷程。兩者強調哲學與佛法落實於生活中運用。

### （一）經驗與教育的關連

杜威《經驗與教育》（Experience and Education）提出「較新的」教育（newer education）替代「進步」教育（progressive education），其用意「較新的」教育可用的方法很多：從上而下強迫灌輸與注重個性的培養與表現；另外從書本和教師學習，也由經驗學習後反覆練習學得孤立的技術，學得到的技術當作達成目標之手段，此目標必須具有直接而強烈的吸引力；企圖為遙遠的未來做準備外以當前的生活探求最佳的機會；也追求靜態的目標和材料，力求認識

---

自《當代美國哲學》（Contemporary American Philosophy），G. P. Adams 及 W.P. Montague 編，Macmillan 出版，1930年，第二卷，第 23 頁。

<sup>360</sup> 參閱 釋恆清主編《佛教思想的傳承與發展：印順導師九秩華誕祝壽文集》，臺北市：東大發行，民 84，頁 307。

變遷的世界。<sup>361</sup>他的教育特色注重孩子的主動性，強調受教育之個體學習注重在社會中更加負責所要做的事情，顧及其行為之後果；致力於培養個性與充實個人經驗的民主教育將孩子培養成真實的人，並非達成其他目的與手段而受教育。<sup>362</sup>

## （二）真理從生活中驗證

真理跟生活相關的驗證歷程；「真理」雖然被實用主義視為「工具」般是出於人為的經驗，然而總有人真正經歷過它。<sup>363</sup>

生命之微妙是沒有一定的答案，但如何「過生活」是我們每一人可以自己選擇與決定的，唯有以自己的親身體驗才有機會認識何為「真理」。以佛法「苦、集、滅、道」為「四聖諦」，證嚴法師以「諦」即是「道理」或「真理」。如何才能認識到「真理」與「道理」呢？她從出家深入《法華經》，而後見到地上「一灘血」時，她才覺醒到《法華經》的道理是「實踐」「力行」，只有「讀經」無法了悟佛陀所要宣說《法華經》的義涵。對於如何體悟「真理」她說：「生如果無苦、無煩惱，就無法體會真理，所以佛教最根本的道理是「四諦法」：苦、集、滅、道。因為感覺到苦，才會尋找苦的根源；知道苦從何而來，然後透過「修道」來滅苦，而菩薩道就是解脫痛苦的康莊大道。」<sup>364</sup>唯有親身經過「苦」或同理別人的「苦」，才能運用智慧解脫自我心中的束縛。這也是證嚴法師以「行經」體驗「真理」為最有效的方法，她強調「真誠的愛才是真理」，或發揮身體的功能與良能。也唯有「實踐」與「力行」才有可能達到身、口、意合一。

杜威與證嚴法師兩者在教育領域，多數人所知的是杜威「做中學」（learning by doing）與證嚴法師「做中學、學中覺」。杜威思想以「教育」作焦點，把教育看作人類最高的利益所

<sup>361</sup> 參閱 杜威/姜文閱譯，《經驗與教育》，台北市：五南，民 81，頁 5-6。

<sup>362</sup> 參閱 George R. Geiger 著/李日章譯，《科學的人文主義哲學家》，台北縣，康德出版社，2005，頁 170。

<sup>363</sup> 參閱 Louis Menand：Pragmatism A Reader（New York：A Division of Random House, Inc,1997,p122.

<sup>364</sup> 參閱 「證嚴上人開示」2009 年 1 月 08 日煩惱如何了斷？真理如何體悟？

[http://www.tzuchi.org.tw/index.php?option=com\\_content&view=a](http://www.tzuchi.org.tw/index.php?option=com_content&view=a)

在，在教育裡面有宇宙的，道德的、邏輯的諸般問題。<sup>365</sup>反觀證嚴法師將「教育」定義為「人生宗旨、生活教育」，將大愛思想「人間佛法」運用到教育上。教育是不斷的「動態循環性」與精進的「發展性」。證嚴法師的生命教育重點在於「正知、正見」正確概念的釐定，基於佛法長期流傳於中國加入民俗許多的當地的「民俗信仰」，如「媽祖」與「觀音」的等同，或台灣早期「佛道」同處一廟宇或寺院，諸多的形式是來自於適應人的「有所求」的人性概念。一般人的佛教「正見」已受「民間風俗」取代。證嚴法師的教育內容諸多是對於「觀念與概念」在經由科學實證給予導正。如「骨髓移植」「大體捐贈」「救人一命無傷己身」，導引人們從醫學的知識認識生命的「可再回收利用」之作用。對於台灣醫師的社會地位，民間以錢橫量社會地位以「第一醫生」的概念轉變為發揮「良能」的良醫為醫學教育導向，盡醫師之本分「守護生命磐石」。從台灣醫學「觀念」的改善影響至全世界各地不分種族、不分宗教之「人醫會」<sup>366</sup>，集合醫學專家善盡「菩薩」的使命。

研究者認為證嚴法師教育最徹底的是「生命教育」：「知生死，不如契生死、契生死、不如利用生死」。其主要內容有「甘願做，歡喜受」、「普天三無」、「做就對了」、「誠正信實」、「多做多得，少做多失」「生命只有使用權、無所有權」。她依經典「化城喻品」漸進的方式誘導大家以「無緣大慈、同體大悲」以大乘菩薩的精神利益眾生，以「道場」為生命教育的場所。以生命教育生命的同時兼顧成長慧命。從身心的修持著手，身心修持到某個層次，智慧才會如泉湧般源源不絕，也就是佛教的三無漏學「戒、定、慧」。<sup>367</sup>

兩者強調「教育」與「生活」結合，杜威以主觀意識的「經驗方法」與「客觀」的自然世界，杜威哲學以「經驗」做為「教育」的思考訓練。比對證嚴法師以「事」顯「理」在做中自我覺察，以「懺悔」方法，更新心靈的思考力行「信念」，兩者極力主張透過「實踐」才能真

<sup>365</sup> 參閱 George R. Geiger 著/李日章譯，《科學的人文主義哲學家》，台北縣，康德出版社，2005，頁 172。

<sup>366</sup> 「國際慈濟人醫會」(Tzu Chi International Medical Association, TIMA) 成立於 1998 年以醫護專業志工，形成一個有組織、有系統的全球醫療服務網。人醫會志工們，平日以關懷居住地貧苦患者為主，執行包括外科手術在內的全科性義診服務，若國際間發生災難，亦配合慈濟賑災行動進行醫療救援工作。摘錄自「全球慈濟網站」。

<sup>367</sup> 參閱 郭男先，《上證下嚴法師大愛思想及其教育義蘊之研究》，花蓮市，慈濟大學，民 91。

正的貫徹思想。杜威以實用主義注入「科學實證」主張教育界定為經驗之重建與組織，經驗的重建或組織，增加了經驗的意義，也擴大了指導繼起的經驗之能力。<sup>368</sup> 這也就是杜威「做中學」的解說。反觀證嚴法師倡導「佛法生活化」透過對身體的規範、修學與實際行動，「實際行動」以哲學的解釋為體現（embodiment），因為身體也具有主體性（subjectivity），它可透過行動而產生的經驗，使身體因感知與體會，再轉化成可辯證的知覺，做為持續行動的動力。<sup>369</sup>

## 二、肯定由「經驗」增進智慧

1、「哲學」一詞之字意「philosophy」為「熱愛智慧」，杜威以「做中學」唯一有機會通向「哲學」的愛智。西方比喻哲學猶如一條林中路，當迷路時無法只看地圖是無法走出森林，在此狀況下只有自己行走，才有機會走出森林。杜威與證嚴法師若遇到此問題，研究者認為兩者決絕的方法；唯有做中學、學中覺，儲藏以往之經驗與籌劃將來之經驗，此種經驗才具有實質的意義。

證嚴法師主張「經驗」由日常「培養慈悲、增進智慧」，她解釋以做「功德」等同佛教之教育；「功」就是內能自謙，內心有慈悲；「德」是付出禮讓內外一致，內修外行即是功德，人人以所吸收的道理要自我洗鍊身心。<sup>370</sup>證嚴法師認為人往往都不知道把「我」填滿了自心，起心動念沒有一刻離開「自我」，總認為「我」說的比你有道理，「我」做的比你更好，時時將「我慢」填滿內心。證嚴法師以佛教的朝山儀式是佛教訓練自我檢視心境的一種行為；「朝」就是方向，把自我的身心行為，朝著一個目標、方向前進；「山」表示德高如山，我們的心要培養這份德，就必須像山一樣崇高。朝著自己崇高的心德去拜，也就是朝向自性的高山。古德云：「佛在靈山莫遠求，靈山只在汝心頭，人人有個靈山塔，好向靈山塔下修。」她主張以保持朝山的虔誠形態，用在日常生活中，先謙恭才智慧生起。證嚴法師的注重「品德」之培養甚於「知識」之建構。從以上分析證嚴法師的「經驗」是注重在品德的內在思考自我行為上品德

<sup>368</sup> 參閱 杜威著/林玉體《民主與教育》，台北市師大書苑，1996，頁 89-90。

<sup>369</sup> 參閱 釋德傳（王昱璇）《法之體現：以慈濟志工身體經驗為例》慈濟大學，宗教與文化研究所，94。

<sup>370</sup> 參閱釋證嚴講述/釋德昕等編著：《法華心香》，台北，靜思文化志業有限公司，2007年9月再版。頁 73。

的檢視，與深入佛教戒律修「八正道」後，培養清淨的智慧，並非只是「知識」運用在生活之技倆。以上是證嚴法師從「做」中注重的品德教育內容。

從杜威注重「經驗」的連續性，以及人與環境的交互作用，觀看證嚴法師「經驗」的義涵，前者是注重在「學習」從學校教育外，注入繼往開來的各種環境與人類科技的新知，這些知識與非知識的經驗是聯繫與相互有作用的。研究者從近幾次全球的「災難」分析證嚴法師對於「經驗教育」的重視是；從「悲憫」的心參與別人的事件，反思從「事件」教育自己要「明因果」與「守戒律」。從自己以外的生命創傷實例，反觀到自我的行為與心念的調整。此種以別人的生命經驗環扣到自我內在修持的教育，是證嚴法師所謂的「做中學、學中覺」的意義。

## 2、「做中學、學中覺」是自我心性之成長

哲學研究兩個主要問題：一個是認知者問的問題：我該如何知道？能知道什麼？另一個是行動者的問題：我該如何行動？能影響什麼？證嚴法師以做「行道者」而且也兼「說道者」，從身體力行演說佛法，伸出雙手扶助他人。如果只是說『要慈悲』，卻沒有走近受苦者的身邊、沒有用雙手去扶他，他如何站得起來？所以，慈濟人的『道』是做出來的！」<sup>371</sup>佛法之實踐運用在生活上以《無量義經》與《法華經》為方向之依據，以「萬法唯心造」，所以證嚴法師說用心即專業。證嚴法師的「身體力行」是透過生活體驗由「生活事件」的體會與對「生活事件」之反思後，參與解決而獲得生活實際層面改善之智慧。對人類存在的意義、人是什麼或世界是指什麼？牽涉到人存在價值的層面，證嚴法師認為究天人之際，了解人能知的範圍，以及了解人以行動能成就的範圍。對她而言即是「把握可以付出的因緣」，如對「感恩」的字義解釋：「並非是『我』幫助『他』，而要『他』來感恩『我』。而是『他』現苦相，提醒『我』知道自己有福，啟發『我』的愛心，讓『我』有機會付出。」此「感恩付出」及是掌

---

<sup>371</sup> 參閱 《慈濟月刊》第 475 期，五月二十一日（農四月二十四日）。

握住「做中學、學中覺」之機會。以上解說與杜威略有相異，研究者分析它的經驗由主體吸收客體再返回主體，提升自我原來之觀念後產生改變原有的生命價值觀。

從兩者「教育」思想比較；杜威少了證嚴法師之「佛經」的「學中覺的」依據，「經典」義理是經過許多人之實際體驗過而留傳下來的。前人之經驗智慧作為證嚴法師當時參考日本「立正佼成會」以《法華經》行社會之關懷，發揮「菩薩」之精神。在利他的同時讓自己明白，「佛經」是證嚴法師異於杜威之教育方法，研究者認為證嚴法師的經驗方法深入到心靈之層面，才得以願意改變行為。

證嚴法師從「慈濟克難功德會」的緣起動機即是「把握因緣」「搶救生命」。因世間無常所以即時「搶救」別人的生命同時「學中覺」是在「經驗」領受後，自我心性的反省與對本體起作用力。以證嚴法師的口語就是「做」同時成就自己的「慧命」為「覺性」之成長。

### 三、活在「當下」的理念

杜威對人「存在」之見解，任何一階段的生物都是活在該段時間中，而不活在其他時間裡。不把一個時期的經驗看作為另一時期而準備，或為另一時期而受教育。沒有任何時段之經驗比其他時段更實在。<sup>372</sup>杜威的「經驗」教育觀點：經驗不僅是水平的，也是垂直的。「打交道」是發生在時間與空間中，藉由教育的成長為充實為日後的經驗做準備，也從當前接受現有的種類的成長與這個程度的成長，這就是教育，是一種恆常的功能，與年齡無關。<sup>373</sup>他的教育思想主張每個人能力不同，但教育是要發展每一個人之能力，不僅求得智能或在學校接受之教育而已，每一個人應該有充分的機會開發他自己與他的環境，求得真正的成長。<sup>374</sup>提出「經驗」之連續性視有機體與環境交互作用（interaction）的表現。至於主觀的心靈是後天獲得的而非先天就賦予孩童，人性就是名副其實的在教育中造成和改變的。<sup>375</sup>

<sup>372</sup> 參閱 George R. Geiger 著/李日章譯，《科學的人文主義哲學家》，台北縣，康德出版社，2005 年，頁 176。

<sup>373</sup> 參閱 George R. Geiger 著/李日章譯，《科學的人文主義哲學家》，台北縣，康德出版社，2005 年，頁 177。

<sup>374</sup> 參閱 George R. Geiger 著/李日章譯，《科學的人文主義哲學家》，台北縣，康德出版社，2005 年，頁 178。

<sup>375</sup> 參閱 George R. Geiger 著/李日章譯，《科學的人文主義哲學家》，台北縣，康德出版社，2005 年，頁 179。

反觀證嚴法師一生主要概念「把握當下」「即時付出」，「即時付出」是（一）把握學習的機會，因下一時刻，時空不一樣，所面對的人、事、物不一樣對自己所能受到的啓示，當然不一樣。佛教是以「因緣」「因果」為教義，證嚴法師以「把握當下因緣」延伸出對人生命教育內容，對於「因緣」的實踐，證嚴法師著重於「當下該做、沒有做會後悔」「不該做、做了也會後悔」，也就是說要「契理」更要「契機」。以「即時付出」做為把握「學習」之機會。對杜威「打交道」之理念用於證嚴法師為「教富濟貧」：讓富有的人接濟貧窮的人，內心生起對「物欲」之知足。被救濟者同時起「濟貧教富」之心：教育貧窮的人起心靈「富有」的概念，定有能力付出。因為以「實用主義」的主張：「行為是思想的全部效用」，這也是東方諺語：「心想事成」的唯心論，但「思想」或「心想」都需要靠「實踐」才可實現或完成。基於此證嚴法師以《法華經》展開了佛教的「教育」理念；也就是從「思想」「理論」實踐於自己的手腳：「做」「實踐」「走入社會、接近極苦」為「自覺」的教育方法，證嚴法師認為如此才有機會完成自己的理想。如何改變自己的命運，是從改變自己的「思想」開始。研究者歸納證嚴法師「菩薩道」以「做」來訓練完成藉「事」練「心」，最終目標符合「實用主義」皮耳士哲學思想的原始動機。證嚴法師藉由《法華經》推演佛陀的教誨認為「行經」的方法論，才真正張顯佛陀教誨《法華經》的原始涵義。

#### 四、以「大自然」為教育場域

證嚴法師以成佛為教育終極目標，「生生世世」往「成佛」的道路，做為教育的終極目標；稱為「願力」；成為「與佛一樣的「覺醒者」，以「應無所住、而生其心」之領會與感知。杜威經驗是連續性的雖然學習過後是隱藏的，但日後仍有可能被用到。相較於證嚴法師以「自覺」教育為主要教育理念，主張用心在每一當下所處的場所。<sup>376</sup>杜威以「興趣越強，深思熟慮的努力越強」重在「知識」之累積，而證嚴法師強調有願就有力、發願如初 成佛有餘，發願後努

---

<sup>376</sup> 證嚴法師對身在海外之慈濟志工秉持「頭頂別人的天、腳踩別人的地」，要人與人，人與環境真誠的關懷，人與人、人與環境才會「兩相安」。

力於「心性」的成長。在空間的思維上兩者皆認同學習的場域無限於有限空間的教室，離開教育仍然以「學習」為範圍。兩者皆提倡「終身學習」無因年齡、腦力之限制，唯一限制學習的可能性是對世界的漠視，只要對人關懷，對大自然懷有息息相關的思考，大自然永遠是教育的場所。但在時間上證嚴法師是以生生世世做為學習「成佛」，與杜威是不一樣的看法，證嚴法師之思想奠基於佛教的根本教理。

## 五、「經」就是「道」

證嚴法師說：

「如果我只是一直「講經」，沒有開路給大家來「行經」，如何帮助大家踏踏實實地福慧雙修？慈濟是以社會為「道場」，以「行善」來做人間菩薩，四大志業、八大腳印就是修行的「路」。我不斷闡揚「慈濟精神」，什麼是慈濟精神？就是佛陀所說的慈、悲、喜、捨。這四無量心是「理」，「理」看不見，必須透過人去實踐；慈濟的四大志業即是「事」，讓大家在「做」中體會佛法，以事會理。<sup>377</sup>

也就是以「行經」的方法，才得以理解「經義」、深入自我內心徹底的「體悟」。「行經」之實踐做為體驗「悲智雙運」的內涵。

兩位對教育在哲學的觀點為：「概念」中均可劃分出思想的活動（Thought-Act）與思想內容（Thought-Contact）亦即概念對象（Object of the C）兩種成分。思想乃是一種精神上的活動，思想在啓發之際、有賴於肉體和感覺意象之扶助。概念雖不是實在之事物，但「思想」卻意指著一個實在事件。<sup>378</sup> 相對於杜威在教育的主張「經驗」，也是主張身體與感覺進一步融合之思想。他強調科學的加強，非傳統經驗只注意「經驗」以「實證」做佐證。但總歸兩位無論哲學或佛學都回到日常生活的「實在」教育扣緊生命與生活。說明兩位異於傳統哲學與佛學的教育觀點與兩者對教育會通之處。

<sup>377</sup> 摘錄自《慈濟月刊》第 389 期，慈濟文化志業中心，1999，頁 43。

<sup>378</sup> 參閱 項退結：《西洋哲學辭典》，台北，華香園出版社，民 93，頁 124。



## 第四節 杜威與證嚴法師有關「人與自然」之比對

杜威認同達爾文《物種起源》，人類實際是處於自然的環境中，不斷演變與發展之個人，個人不是固定不變，是有機體的不斷變化於大自然環境中成長，杜威強烈排斥超自然主義和二元論。從生物學 — 環境、有機體、互動、延續性的深入與自然作為哲學經驗思想的反思。杜威之實用主義強調哲學觀點注入科學或實驗方法，用於日常世界經驗做為哲學議題。探討證嚴法師與杜威兩位在哲學思想上「人與自然」之命題；以行動的效果作為思想實踐之結果。

### 一、杜威「人與大自然」之交互作用

杜威哲學主要在《經驗與自然》中，有機體與環境兩個不可預知的狀況藉著「交互作用」經過人對原初經驗的反省，產生了生命基本功能對環境的適應。有機體與環境的交互作用導致人適應環境成為首要的事實。人類經過這些事實的事件後產生了每個人獨自擁有的「經驗」，累積每一個「經驗」展現出來的即是整體社會環境之文化。傳統哲學專注於人的思維，而杜威在「思維」時注入人經歷環境與環境交互作用後，成為個人獨有的「經驗」。杜威哲學對人類說明：「經驗」作用於生物體與環境之相處後，人的思維與行為對環境起變化。研究者對於杜威學說提供此「經驗」主義的重點在於；從「原初經驗」探討教育作為提醒大家與環境「交互作用」進行的同時，注意大地之承載力，是否「經得起」人類為所欲為的對大地環境之欲求。

以上比照證嚴法師經歷台灣「921」至美國「911」事件，提出「人與人」「人與環境」之正視提問。她以「驚世的災難」要有「警世的覺醒」對「人與環境」反思人類行為與環境日漸危殆之相關性的積極探討。人性之欲求產生對環境無警覺的侵略、忽視環境之「成、住、壞、空」需要人對大自然加以保護與「珍惜」地球的壽命。證嚴法師提出以佛教「小三災」<sup>379</sup>說明

---

<sup>379</sup> 小劫中的饑饉、疾病、刀兵三災。

人與環境的關係應證《八大人覺經》之「國土危脆」。兩位最終的思想來源皆回到「大自然」進行對人性本源的探討，進一步提升人的生活品質，需回到「人與大自然」深入思考人的行為「經驗」歷程，所有人對自然之行為。對於人類不願面對之真相即是全球暖化之迅速。對於此一問題從兩位思想可能的解答為：人類經驗行為的重新省思。如證嚴法師以「佛陀灑淨圖」象徵著每一位「人間菩薩」對「地球」的關懷。證嚴法師提出「尊重」大地，讓大地養息，減少對大地之開發人類回歸「克己復禮」之簡單生活。對大自然之尊重以杜威的話語為「虔敬」（Piety）。<sup>380</sup>「虔敬」是他對任何他關心之議題最終之目標。證嚴法師慎重提出「敬天、愛地」，一個口號代表證嚴法師思考對「大自然」關懷的實踐，如「環保」落實在人人身上，以「物命再造」做為「力行」證嚴法師對「大自然」進行保護的無形的教育。證嚴法師以「改變思想」才能改變「行為」，以人文的潛移默化教育人人回歸心靈故鄉：佛陀畢生的教化精髓在於自性的啟發。

以杜威主張世界的本然狀態是連續的、統一的，也就是說有機體與環境的連續與統一作為思想問題之出發點。經驗「做」與「遭受」同時經歷知識的增長來自於怎麼處理與應付人類所面臨的環境。杜威認為「預見」與「籌劃」才是人類之特徵，杜威的實用主義哲學融入科學之技巧與方法，加上傳統哲學長時間對自然與環境的忽視，重視人類對大自然「未知」與「無法預估」的可能性。大自然對人類無預期的反撲與襲擊之災害；此時人類雖「未見」或「未證實」但以「經驗」推測人與環境之「打交道」（transaction）作為人類「預知」，人與大自然抗衡的警戒。近世紀以來「工業革命」以科學家的研究，極力突破人定勝天之各種研究，避免或預防人類受大自然的突擊。人類假如無法澈悟重視大自然的反應、重新認識大自然，即使再偉大的科技都無法避免，遭受大自然法則變化時，逼迫人類之生命安全。

杜威與證嚴法師兩位深思熟慮的思維，對人類最終的教育，是人每日當下思想產生的行為對環境的作用力做重新謹慎的審視。人的行為無戒律的約束，為所欲為的行為後果即是漠視「大自然」尊重的重要思維。對於大自然證嚴法師提出異於杜威思想為：對自然的理念為「心

<sup>380</sup> 參閱 George R. Geiger 著/李日章譯，《科學的人文主義哲學家》，台北縣，康德出版社，2005年，頁vv23。

淨則國土淨」。證嚴法師曾大力提倡「預約人間淨土」的思想活動，提醒大家高度的提高人對環境的重視。也提出從「心」開始改變生活形態，生活形態關係著整個社會各種功能與經濟的產業形式。例如證嚴法師對慈濟志工以遵守「佛教五戒」後，再另外應運社會變遷後在制定「不吃檳榔」。這是她以戒律來保護大地的一種策略。證嚴法師最終思考人對大自然的責任全部規劃在「佛陀灑淨圖」。證嚴法師深信大家都有「成佛」的可能，佛的使命就是保護地球有一「清淨的淨土」。她以「佛陀灑淨圖」隱喻著每一慈濟人的責任與使命，期使如佛陀有「覺有情」之智慧保護地球。當人有心提起責任與使命後，自己也往「成佛」之方向，而「大自然」也因自己佛的清淨與智慧，自然就不會做出傷己、傷人、傷地球之行爲。研究者深入探討證嚴法師以「佛陀灑淨圖」爲「人與自然」和平相處共生息的一種無形的「思想」指標教育，已達「心淨及國土淨」之佛國淨土在人間。

杜威的思想「經驗」作爲人與大自然互動後才產生的教育，人（有機體）需要透過方法分析從問題出現→含糊、矛盾→問題澄清→觀察→尋找相關事實→假設→進行推理→通過觀察和實驗→有用的解決方案→後進行有效檢驗。此種「思考」過程是杜威哲學「經驗」思想的「工具」。<sup>381</sup>結合思想與科學之思考模式是「實用主義」在哲學最大特色，端視「結果」之成效檢驗「理論」或「經典」是否爲「真理」之說。由「實用主義」思想進路說明證嚴法師「思想」建構，是符合實用主義「真理」的原則，更適應佛法套上當代科學專業實驗「求真、求實」的實證主義的要求。

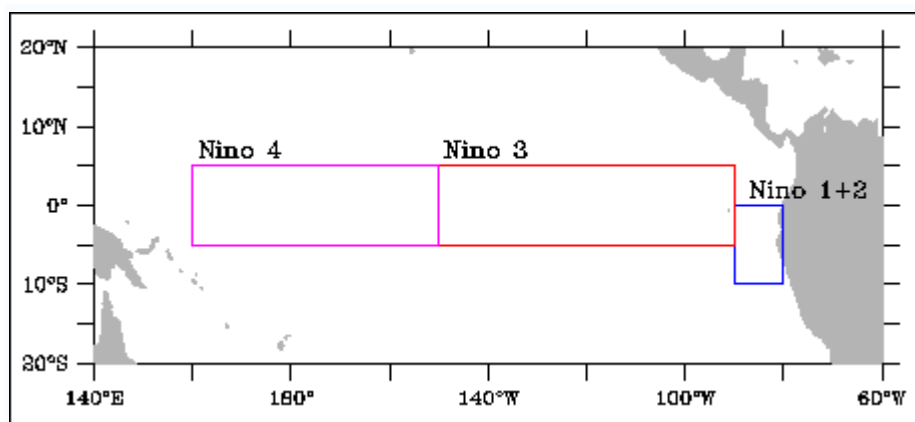
## 二、從科學研究人對環境「打交道」之影響

人與自然最重要的是人處於自然，人依然自然得以安然生存。但今日科學提出人對大自然的作爲與宇宙與自然之變遷，科學家對整體地球環境的分析以赤道兩岸熱帶雨林區爲例；由整體環境暴露之「聖嬰」區域爲方便觀測由科學家監視「厄爾尼諾」現象的發生。科學家把赤道太平洋一帶劃分爲四個區域，分別爲Nino 1, Nino 2, Nino 3, 及Nino 4。這四個區域被認定爲監

<sup>381</sup> 參閱 郭小平：《杜威》，香港，中華書局（香港）有限公司，1998、5月再版，頁75。

視海溫變化的重要區域。

(圖片來源 <http://www.pmel.noaa.gov/toga-tao/el-nino/gif/ninomap.gif>)



對地球環境生態所構成的影響可謂是多方面，但它最主要的影響卻在於它會為不同地方帶來異常多雨，乾旱，異常高溫或異常寒冷的氣候，造成直接經濟損失，以及威脅人們的生命財產。同時導致農作物減少收成，繼而影響經濟及食品供應減量，令某些地方發生飢荒。當今世界上事實據報人的行為，對整個地貌取用資源無度，摧毀地球的力量也是很大的影響力。

### 三、「人與自然」之內在相關

佛法以「三理四相」解說自然法則之現象，而證嚴法師運用「三理四相」，對哲學提出一種「有效用」的思維方法教育人與自然「平常生活」觀念的重要。

#### (一) 改變「觀念」影響「人與自然」善的循環

證嚴法師從佛法分析人為的善惡與外在的環境關係很大，<sup>382</sup>對於人類共同生活在這個地球上，依佛法論「人與環境」分為共業依報。一種是正報，另一種是依報。人類的共業如果能轉為善業聚集，大自然就有可能風調雨順國泰民安。由此應證實用主義：行為的結果是思想的全部。她主要的思想重點在於「人與自然」之相處教育，例如創立「大愛電視台」的作用以「清流繞全球」；「清流」即是「善的思維」。唯有人存有對地球尊重、善待的思維。人們對

<sup>382</sup> 摘錄自釋證嚴：《心寬念純—追求美善人生》，台北，聯合文學，2007年，頁243。

自我的行為才會「反思」，有自我反思繼續「思想」才會做為「有效」「經驗」的累積。佛經上大小三災<sup>383</sup>並行的壞劫時期<sup>384</sup>，如何減輕世間災難？這是證嚴法師提出「人與自然」相處生活哲學重要的思考方向，以即 21 世紀人類共同重視的生命教育。依佛法明示「大三災」<sup>385</sup>與「小三災」；許多時候是人類自己造成的。例如人類對生態的忽視與國家大量生產放射性物質或軍事武器等等人類之行為對大自然原有之影響，以及人民生活上製造過多廢氣帶來臭氧層的破洞等。佛法在生活上力行以佛法不離「心法」，「心法」不離照顧自己的「心念」；「去」貪、嗔、癡，佛陀稱為人心無法明心見性之阻礙，因此對大自然起許多不必要之破壞。證嚴法師心急於天災加諸於人身體的傷害進而引發心靈的不安，人由於心靈之晦暗無法開啓學佛之智慧。此「疑慮」激發她更明確以佛法建立「力行」搶修地球的概念。

## （二）運用「佛法」教育如何對待自然

杜威提出「不確定」的未來，意涵如科學家的觀察與預測如電影「不願面對的真相」在美國「紐奧良」已發生。「未確定」依字義從佛教說法是人經歷生、老、病、死的自然法則外，還要面對「大三災」意外襲擊，與「小三災」戰爭人禍的降臨，也就是無常之顯現。<sup>386</sup>如何認清「無常」真相，證嚴法師說：「世間所有的一切，都不可能永遠不變，總是在生滅中川流不息。」<sup>387</sup>換言之；佛陀揭示宇宙真理為「三理四相」即是「不確定」的變化。證嚴法師認為大地萬物、宇宙物質，都在演說「成、住、壞、空」四種道理，由厄爾尼諾現象可以證明大自然也是處於「成、住、壞、空」。證嚴法師解說「三理四相」之內容為：

<sup>383</sup> 參閱《慈濟月刊 394 期》：刀兵劫，也就是戰爭，第二是饑饉，第三是瘟疫 — 傳染病。

小三災：刀兵劫、瘟疫災、饑饉災。據佛經說世界每一小劫時間，即有小三災的發生。摘取自釋深悟：《佛教常見辭彙》，台南，佛教文物流通處，民 77 年，頁 91。

<sup>384</sup> 梵語 savarta-kalpa 為成、住、壞、空等四劫之一。即介於住劫與空劫間，世間轉趨壞滅之時期。此時期分二十中劫，有情眾生經最初之十九中劫次第壞盡，唯器世間（國土環境）空曠而住，至最後一中劫，器世間亦壞滅。器世間之破壞係由火、水、風等三大災所次第破壞，相對於住劫時之小三災，特稱為大三災。火災由七個日輪出現而起，色界初禪天以下悉成灰燼；水災由雨霖而起，第二禪天以下悉被浸沒；風災由風之相擊而起，第三禪天以下悉被飄散。此火、風、水三大災，亦稱劫災，然破壞僅至色界第三禪天以下，第四禪天以上不受破壞。（摘錄自 佛光大辭典 [http://www.fgs.org.tw/fgs\\_book/fgs\\_drser.aspx](http://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx)）

<sup>385</sup> 世界將毀壞時所發生的火災、水災和風災，稱為「大三災」。摘取自釋深悟：《佛教常見辭彙》，台南，佛教文物流通處，民 77 年，頁 86。

<sup>386</sup> 參閱 釋德凡：《證嚴上人衲履足跡二 00 六/冬之卷》，台北，慈濟文化出版社，2007 年，頁 651。

<sup>387</sup> 參閱 釋證嚴：《心寬念純—追求美善人生》，台北，聯合文學，2007 年，頁 234。

三理：心理、物理、生理。

心理：生、住、異、滅四相。

物理：成、住、壞、空四相。

生理：生、老、病、死四相。<sup>388</sup>

證嚴法師說明此「三理四相」以現在的科學說明是可信的。人與大自然同樣具有「三理四相」也就是杜威「不確定」的觀點。證嚴法師進一步更超越杜威提出人的「良能」—「佛性」也就「覺性」。佛教的「覺性」相當於哲學家的「智慧」的訓練，「智慧」增長是杜威與證嚴法師共同追求的。歸納證嚴法師思想「成佛」才有可能超越「三理四相」大自然之無常。當人的思想到達佛的清淨智慧的同時已達「來去自如」不為空間與時間之阻隔，在於「戒、定、慧」圓滿，不在落入「顛倒夢想」。證嚴法師一再主張人的行為「腳踏實地」，唯有遠離「妄想」、相信種瓜得瓜的基本因果法則。以「心想好意、口說好話、腳走好路」說明人的基本實踐功夫。人無法掌握身體的生、老、病、死與物質的成、住、壞、空，但人可以訓練心境不被的「生、住、異、滅」所困住。證嚴法師思想最大的特色就是以外外部世界認識自我的思維，思想是行為之來源，清楚與正確之思維（如皮耳士 make our ideas clear）。遵行「八正道」使行為不偏，以增長內在清淨之「慧命」。

#### 四、人對自然起反思的時刻

當今全球「環保」議題關鍵人生存之安危，杜威倡導哲學家研究哲學議題朝向對人提供有益人之方法為要。杜威哲學反對「思考」或「研究」只談論對傳統的「第一因」形上哲學，不足以讓人類得到實質的對於人處於未確定之環境下的改善與幫助。所以哲學需要轉以「行動第一」的指導思想，哲學家把思維集中使用在「效果」之上。如證嚴法師以「佛法經義」為「力行」實踐哲學對人類的生活處於自然環境有實質的教育作用與改善力量。如此才得以說明思想使行為成為有效用，思想或理論才是「真理」。以此推理證嚴法師對於「人與自然」主張「淨

<sup>388</sup> 參閱 證嚴法師：《三十七道品講義》（上），台北，慈濟文化出版社，2004年，頁6。

化人心」回歸人與自然簡樸之生活形態，用心感受地球內在變化之狀況。減少人對地球的過度開採與改變人類貪婪生活對自然生態之破壞。

杜威「經驗與自然」人的思考，回到自然環境下，人才能真正領會由人遇到的遭遇，再從突破自然之遭遇中，思考人與人、人與自然之相處。唯有人在親歷自然或人處自然時，發展出來的哲學理論才能對人生活或生存，有實際技巧上的用途，這也是哲學對人類產生效益之功用。當時美國接受「實用主義」之原因，因為杜威哲學結合各種現在之學科於生活上運用，相較於佛法「一切唯心造」。比較證嚴法師之思想為「用心」，在每一當下「用心」就能增加學習能力：「用心及專業」。再多的知識唯有用心於當下才真正用到。

比較杜威與證嚴法師在「人與自然」「未確定」「無常」其最大不同在於證嚴法師有其終極明確的目標「成佛」超越宇宙「未確定」的變化。後者在勸導人類行為時，強調人有無形的「慧命」的基因傳遞是目前科學無法以科學儀器探討的，但在佛陀《本生經》記載佛陀生生世世之形貌。宇宙大小三災無法為人所管控，但證嚴法師深信人類可以訓練讓「心靈」不落入「未確定」之自然變化中影響「自性」，也就是「佛性」。證嚴法師基於佛教理論的生物「演化論」與杜威生物之演化論兩者立基是不同的。由兩者之比對證嚴法師以佛法分析「人與自然」之教育比杜威教育作用力與效果更有力量

## 結論

證嚴法師要求：傳法要正確、建立嚴謹之組織信條、經濟來源以正命正業為基礎，佛法才得以宣傳。從詹姆士尋找真理的態度說：「知道是一回事，確定知道我們知道是另一回事」(To know is one thing, and to know for certain that we know is another.)。<sup>389</sup>以證嚴法師的言語：「知道並不表示做到」真理的證實還是在於「做後有效用」才得以證明「真理」的成立。「人生的意義」以「體證」重於「論證」之價值；生活就是一切想法的來源，想要體驗生活，須有思想與行為之對應與體驗證明。研究者對於中國哲學傳統方法的「體證」過程分三階段說明第一、實踐 (practice)；做的力行。第二、實踐過程中產生內在經驗 (new inner experience)。第三、由「內在的經驗過程」形成「自我知識」(self-knowledge)。相似於杜威的「做中學」(learning by doing)，以過程為核心的教育思想，思維實際也是人類思想的一種過程。「經驗」首先是一個經歷的過程，是維護某種事物之過程，是忍受和激情的過程，是愛好的過程。這些物質和精神，自然和經驗、對象和主體、環境內外和機體之區別皆歸類於過程。哲學是學習、思維「人的智慧」，智慧用在生活之過程，讓人能進行生命每一階段的問題與突破人與人、人與世界、人與大自然的藩籬與結合。實踐生活與參與我們生命中的哲學家與哲學理論，哲學家有自己的理論實踐在他的生活中身體力行，無論中西流傳與傳承之哲理分析都有此因素存在，而哲理與當代世界接軌融合則研究的人就會增加。延用前人之史蹟累積智慧與思維，使哲學品質內涵不走偏，提供一套能讓現代人運用之「哲學理論」是非常重要的。

從證嚴法師的「體證」生活為「福從做中得歡喜，慧從善解得自在」，大乘佛法的精義即實踐；透過實踐生命，深化精神境界，了悟永恆智慧的究竟。並將抽象的佛教思維具體化。<sup>390</sup>將佛法精華運用或改變世界之作用則「人間佛教」思想將實現在佛教徒之言行舉止上。以「理智的概念」(intellectual concepts)<sup>391</sup>的意義，說明證嚴法師「思想」之建構符合「實用主義」的

<sup>389</sup> 摘錄自 Louis Menand：Pragmatism A Reader (New York：A Division of Random House, Inc，1997,p77.

<sup>390</sup> 參閱 何日生著：《慈濟實踐美學：行入證嚴上人的思想與實踐》上冊，臺北縣：靜思文化，立緒文化，民97，頁128。

<sup>391</sup> 參閱 涂紀亮、陳波：《皮耳士文選》，北京，社會科學文獻出版社，2006年，頁45。



精神。證嚴法師將「經典」之信念力行在人日常習慣之培養，透過每一人遇到的環境，再以經典意義的動機驅使自我行動，使自我經過此思考、培養自我控制的習慣、此習慣即是來自於「經典」的信念。證嚴法師確定此「概念」方法在其實際的修行中，實現「人間菩薩」的理想，讓世間云云眾生能從「做」使人與環境「打交道」後自我超脫，能認清「三理四相」，遠離「顛倒夢想」思維方式為證嚴法師思想實踐的主要目標。

證嚴法師的思想實踐異於杜威哲學思想在於；證嚴法師以二千五百年前、佛陀對宇宙真理之證悟，做為堅定實踐「大愛」思想的「信念」。她確定「行經」力行經典為「菩薩道」唯一之方法。未曾改變其「信念」，更以「找到路，不怕路遙遠」的深厚志願（路：目標、信念）、以不動的心念對應客觀千變萬化的外境。此「大愛」信念與證嚴法師一生之現實行為一致，她實踐思想符合「實用主義」的核心定義：思想與行為一致的證明。

以杜威的哲學養成背景和當時美國環境與產業之關係，詹姆士從皮耳士原創的「實用」思維因此興起由杜威運用在生活教育上。對於「實用主義」的定義；「行為的結果是思想的展現」詮釋證嚴法師的「一念心」（思想）展開「全球慈濟人」的行動，此有效之行動相較於「實用主義」的主要內涵，再以杜威的「經驗自然主義」與證嚴法師的「經義」做為「實踐」其思想之依據，兩者皆以「實踐」為思想的展現。證嚴法師取她對『法華經』的認知 --- 「行菩薩道」為佛陀宣說「法華經」的主要旨意，也是證嚴法師經歷人生「事件」後對人生命無常與大自然變遷中，自「經典」之對照與應證，她從苦難與災難的事件肯定人發願修持「菩薩行」之「人間佛教」教義，完成師命「為佛教 為眾生」的內涵。她以「無量義經」之「淨寂清澄 志玄虛漠 守之不動 憶百千劫」做為支持「行菩薩道」不變之精神，直至解脫煩惱達大乘之菩薩位階。

對證嚴法師思想之養成，由慈濟之出版典籍整理出她的主要思想來源；自己研讀禮拜日譯本的「法華經」（庭野日曠先生）與參考印順導師的著作與薦言，她也請購《太虛大師全集》自我研讀。對證嚴法師影響之動力為「為佛教 為眾生」之師命，她以「佛心、師志」傳遞給每一位發願成為慈濟志工委員與慈誠終生的全球各地來的人。這些人不分國籍、不分宗教、

不分膚色但都存有共同的概念、「佛心、師志」(佛心：慈悲心、師志：為佛教、為眾生)，研究者以此驗證證嚴法師「行經」從「行動」改造傳統佛教長期以來在中國以「研究或爭辯各經典來源」的作風。她肯定佛陀出現於世間之「一大事因緣」之主因為「法華經」之大乘「菩薩行」，也是佛陀傳法之主要精義。證嚴法師從自我禮拜「法華經」時之體悟與領會「修行」或「出世」，遇見「一灘血」後肯定「救渡眾生」才是真正佛陀教導之「慈悲」。她以「慈：與樂、悲：拔苦」開始思維「如何消除貧窮」，以「濟貧教富」使貧困者得以解脫後有機會聽聞佛法，提升精神領域。也讓物質無缺之人有機會以「知足」的心回饋社會。她以此渡化眾生「行菩薩道」為成佛之便捷的道路。「行」經與「行」菩薩道為證嚴法師誓願出家為「提起天下的大菜籃」，她清楚與肯定終極一生的「行為」概念，以此「概念」守持「為佛教、為眾生」之唯一不變之「念力」。證嚴法師此種「概念」符合「實用主義」：人的行動即是其思想之展現與結果。研究者以此說明證嚴法師思想與西方哲學思想會通之點作為說明證嚴法師思想可以受西方人接納之可能性。

從杜威『經驗與自然主義』比較證嚴法師所理會宇宙之「三理四相」，研究者整理出兩者可通之觀點：

一、兩者對於人身、心、靈之成長主張人需回到「自然」，從自然含藏「不確定」之變化，即是佛法對宇宙之界定「三理四相」(生理：生、老、病、死，物理：成、住、壞、空，心理：生、住、異、滅)。證嚴法師一生努力「為佛教、為眾生」藉由「從事入世的工作」練習「出世的心」，前提先自我內心需植入佛陀教示「無欲」的「概念」。以證嚴法師的用語為「付出無所求」，在行為上她藉由做有形之事相，以修正無形之自我心性為要。我的理解為生理與物理是大自然變遷之「法則」，但「心理」(念頭或念力)是人可以掌握的，證嚴法師思想主張佛陀教育人，肯定「心、佛、眾生」皆具有平等之「自性」。此觀點是杜威與證嚴法師思想中最大之區別；證嚴法師依佛教教理人是居於十法界，修「菩薩行」行經義最終有成佛之目標。證嚴法師行事主要依據；為「信己無私、信人有愛」、她肯定佛陀心性的不生不滅的旨意，她自己除了肯定佛陀的旨意外，她遵循佛陀宣說真實法的《法華三部》外，她採取《無量義經》之主要精神做為他生生世世

修行的不動與不變之主旨。此義理是超越杜威以自然之「不確定」但人無方法可以對應之是不等同的。證嚴法師以佛法之義理，人可以內修自我之心性成就「心淨則國土淨」之境界。從慈濟會所「佛陀灑淨圖」可以推衍她對每一位「人間菩薩行者」寄以學習佛陀（她封稱佛陀為「宇宙大覺者」）的精神守護自心、愛護地球，唯有照顧好自己的「心」，人與人、人與大地才能相安減少「不確定」之大小三災，避免加速摧毀地球之變動以危害人類身體的傷痛與心靈的不安。這也是杜威與證嚴法師相異之點。

二、本研究發現對於兩位各自提出佛學與哲學之 knowhow，十九世紀以來科學發展帶起人類生存與生活快速變遷與時時刻刻技術之更新。杜威與證嚴法師各自提出哲學與佛學需要從傳統拉回與生活結合，主張提供生活之 knowhow 脫離傳統之研究與停止各家爭辯思想是否準確與源流出處。杜威提出「經驗與自然」與證嚴法師提出「行菩薩道」以行「法華經義」替代研究與唱誦「經典」。她開創「慈濟功德會」之「八大志業」為其主要練習「菩薩」之方法論，強調「人格成則佛格成」。證嚴法師以《四書》教育人與人如何「和諧」相處，以其生命經歷發願改變人與人之紛爭，提出她人生三項行為的「概念」為「一願人心淨化，二願社會祥和，三願天下無災」。在她的思想主要經驗為「有願就有力」，可以理解與「三理」中相信「心理」是人藉以佛陀之教育與發願「行菩薩道」可成佛之主要意旨。

本研究探討證嚴法師思想體系是符合近代哲學實用主義「有效用之行為是思想的展現」。證嚴法師思想開啓「菩薩道」「行經」為成佛之方法論，成立「靜思法脈、慈濟宗門」是可以成立的。2010 年全球人類面對自然環境過往不當使用，對處於台灣的我們經歷此次「88 水災」與「921」台灣地層已嚴重發出警訊。證嚴法師以「驚世之災難、要有警示之覺醒」再一次提出「無緣大慈、同體大悲」的思考。證嚴法師提出從「概念」改變「行為」，例如台灣民間「燒紙錢」與「為拼經濟而不惜對台灣土地大力挖掘」對錯誤的思考。她呼籲「克己復禮」保留正確的觀念但已無考據與不實之傳統也要「說改即改」，從「質」徹底的重新思考，人的思考所影響之「生命價值觀」。證嚴法師思想對本土台灣人有影響與教育之作用，從全球慈

濟人受證嚴法師思想影響而改變「行爲」應證其思想對未來哲學提供人生活與生存之教育思考方向。

此篇論文以西方杜威思想說明證嚴法師「大愛」思想是實用與實際的，此「大愛」思想實踐於世界各地，不分種族、國籍、宗教、語言、區域、文化同一心念與行爲力行在這些相同思想的人的身上。證嚴法師以「三理四相」「八大人覺經」比喻人類處於「娑婆世界」，彼此需以「互愛」對待我們所處的環境。證嚴法師以「走路要輕、怕地會痛」的心念，此心念已受到對「自然」關懷者好奇與探討。美國的「實用主義」證明證嚴法師的思想、是符合西方教育家杜威「經驗與自然」的經驗方法論之實用生活方法的有效實踐。

## 參考書目

### 佛教典籍

姚秦三藏著/鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，台中，法輪印書社，1983年。

蕭齊·曇摩伽陀耶舍：《無量義經》，精思精舍。

### 中文書目

印順導師：《菩薩心行要略》（贈送版），新竹，正聞出版社，民94。

釋印順講/演培/續明記：《大乘起信論講記》，臺北市，正聞出版社，民81。

釋印順著：《以佛法研究佛法》七版：臺北市，正聞出版社，民76。

釋印順著：《成佛之道》：臺北市，正聞出版社，民80。

釋印順著：《青年的佛教》：臺北市，普門文庫，民75。

釋印順著：《契理契機之人間佛教》，二版，臺北市，正聞出版社，民79。

釋印順著：《學佛三要》八版，臺北市，正聞出版社，民77。

釋印順著：《印度佛教思想史》，新竹，正聞出版社，2005年。

釋印順著：《佛法之救世之光》，新竹，正聞出版社，民81。

釋印順著：《佛在人間》，新竹，正聞出版社，民87。

釋印順著：《遊心法海六十年》，新竹，正聞出版社，74年。

釋宏印著：《宏印法師講演集》，台北，慈濟文化出版社，民80。

潘火宣著：《法影一世紀——印順導師百歲》，臺北市，天下遠見出版社，2005年。

李世傑：《印度大乘佛教哲學史》，台北：新文豐出版社，民71。

釋傳道：《印順導師與人間佛教》，台南，佛教文獻基金會，民90。

邱敏捷：《印順導師的佛教思想》，台北，法界出版社，2000年。

楊惠南：《當代佛教思想展望》，台北，東大出版社，2006年。

平川彰、梶山雄一、高綺直道編輯 / 林久稚譯：《法華思想》，台北，文殊出版社，民76。

釋恆清主編：《佛教思想的傳承與發展：印順導師九秩華誕祝壽文集》，臺北市，東大發行，

民 84。

趙賢明：《台灣三巨人》，台北市，開今文化出版社，1994 年。

傳道法師主講 / 陳奮雄、呂姝貞、伍麗滿、謝杏薰編輯：《印順導師與人間佛教》，台南縣，  
中國佛教百科文獻基金會，民 90 年。

## 杜威的中文相關書目

杜威著/胡適譯：《哲學的改造》，臺北市，文星出版社，民 54。

杜威 [John Dewey] 著 /許志清譯：《哲學之改造》，臺北市：臺灣商務印書館，民 57。

郭博文：《經驗與理性—美國哲學析論》，台北，聯經出版事業公司，民國 79 年。

王玉樑：《追尋價值~重讀杜威》，四川成都，四川人民出版社，1997 年 8 月第一版。

涂紀亮、陳波：《杜威文選》，北京，社會科學文獻出版社，2006 年。

涂紀亮、陳波：《皮耳士文選》，北京，社會科學文獻出版社，2006 年。

徐宗林：《西洋教育哲學史》，台北，文景出版社，1983 年。

高宣揚：《實用主義概論》，台北，仰哲出版社，1981 年。

高廣孚：《杜威教育思想》，台北，水牛出版社，1976 年。

郭博文：《經驗與理性：美國哲學析論》，台北，聯經出版社，1990 年。

戴孚高 B. Delfgaauw 著/傅佩榮譯：《西方哲學》，台北，業強出版社，1989 年。

高宣揚：《實用主義和語用論》，台北，遠流出版社，1994 年。

陳亞軍：《哲學的改造》，北京，中國社會科學出版社，1998 年。

威廉·詹姆士 William James 著：《實用主義》，劉宏信譯，臺北縣：國立編譯館，民 96。

陳伯莊：《美國哲學選》，台北，水牛出版社，2006 年。

郭小平：《杜威》，香港，中華書局（香港）有限公司，1998、5 月再版。

朱建民：《探究與真理—皮耳士探究理論研究》，台北，台灣學生書局，民 83。

朱建民：《實用主義：科學與宗教的融會》，臺北市，臺灣書店，民 86。

艾慕士著/朱建民譯：《實用自然主義導論》，台北，時英出版社，2000 年。

美國拉特納編著/吳克剛譯：《杜威學說概論—杜威哲學方法論》，台北，世界書局，民 42。

貝恩斯坦選編/曾紀元譯：《杜威論經驗、自然與自由》，台北，臺灣商務印書館，民 76。

理查德·舒斯特曼(Richard Shusterman)著/彭鋒等譯：《哲學實踐：實用主義和哲學生活》，北京，北京大學出版社出版發行，2002 年。

陳亞軍：《哲學的改造：從實用主義到新實用主義》，北京：中國社會科學出版社：1998。

威爾·杜蘭著/陳文林譯：《西洋哲學故事》，台北市，志文出版社，2001 年。

劉放桐等著：《現代西方哲學》，北京市，人民出版社，1998 年。

威廉·詹姆士著/劉宏信譯：《真理的意義》，臺北縣，立緒文化事業，民 94。

John Dewey/傅統先譯：《確定性之尋求－關於知行關係的研究》，上海，上海人民出版社，2004 年。

賴特納 Joseph Ratner 撰/趙一葦等譯：《杜威哲學》，臺北市，教育部，民 49。

姚介厚：《當代美國哲學》，臺北市，遠流出版事業股份有限公司，1996 年。

喬治·蓋格(George R. Geiger)著/李日章譯：《科學的人文主義哲學家》，台北縣，康德出版社，2005 年。

杜威著/林玉體譯：《民主與教育》，台北市，師大書苑，1996 年。

羅伯特 B·塔利斯(Talisse, Robert B.)著/彭國華譯：《杜威》，北京，中華書局，2003 年。

塔利斯(Talisse, Robert B.) /彭國華：《杜威》，北京，中華書局，2002 年。

## 慈濟書目

釋證嚴：《美的循環—談生生世世》，台北，天下遠見出版股份有限公司，2000 年。

釋證嚴：《慈濟叮嚀語：證嚴法師談福慧·修持·光明心》，台北，遠流出版事業股份有限公司，民 81。

釋證嚴：《慈濟叮嚀語》，花蓮，七海印刷有限公司，民 76。

釋證嚴：《自在的心靈》，台北，慈濟文化出版社，1993 年。

釋證嚴：《佛遺教經》，台北，慈濟文化出版社，2002 年。

釋證嚴：《塵盡光生：邁向智慧之道》，臺北市，慈濟文化，2001 年。

釋證嚴：《慈濟叮嚀語》，台北，優文印刷有限公司，民 80。

釋證嚴：《證嚴法師靜思、智慧、愛》，台北，慧眾文化出版社，民 80。

證嚴法師：《行經知路》台北，慈濟文化出版社，2002 年。

釋證嚴著：《過關/實心.實做.好人生》，台北，聯合文學出版，2006。

釋證嚴著：《無量義經》，台北，慈濟文化出版社，2003 初版。

釋證嚴著：《證嚴法師 生活的智慧》，台北，慈濟文化出版，民 81。

釋證嚴著：《心靈十境》，台北，慈濟文化出版社，2002 初版。

證嚴法師講述 / 釋德寅編輯：《凡人可成佛 菩薩五十二位階講記》，台北，慈濟文化出版社，2002 初版。

證嚴法師著：《三十七道品講義》(上)，台北，慈濟文化出版社，2004 年。

證嚴法師著：《生命的至情》，台北，聯經出版社，民 88。

證嚴法師著：《人間菩提》，台北，慈濟文化出版社，民 81。

證嚴法師著：《真實之路~慈濟年輪與宗門》，台北，天下遠見出版股份有限公司，2008 年。

釋證嚴講述/釋德昕等編著：《法華心香》，台北，靜思文化志業有限公司，2007 年。

釋證嚴著：《慈濟法髓》，台北，慈濟文化出版，2006。

證嚴法師 / 李慧菊、楊孟瑜、蕭富元等著：《頂尖人物成功之路》，臺北市，天下文化出版，1995 年。

證嚴法師講述：《凡人可成佛—菩薩五十二位階講記》，臺北市，天下文化出版，2009 年。

釋證嚴開示/慈濟教師聯誼會編輯：《希望的引航師》，台北，靜思文化出版社，2002 年。

釋德宣記：《隨師行記》，台北，佛教慈濟文化服務中心，民 75 年。

釋德 凡：《證嚴上人衲履足跡二 00 五/冬之卷》，台北，慈濟文化出版社，2005 年。

釋德 凡：《靜思茶道》，台北，慈濟文化出版社，2008 年。

釋德 凡：《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》，臺北市：慈濟文化出版：2008 年。

釋德 凡：《證嚴上人衲履足跡二 00 六/冬之卷》，台北，慈濟文化出版社，2005 年。

釋德 凡：《證嚴上人衲履足跡二 00 六/秋之卷》，台北，慈濟文化出版社，2005 年。

何日生著：《慈濟實踐美學 :行入證嚴上人的思想與實踐 》上、下冊，臺北縣，靜思文化出版社，民 97。



陳慧劍著：《證嚴法師之慈濟世界》，台北，佛教慈濟文化志業中心，81年11月30日再版。

## 外語典籍

John Dewey : Experience and Nature, 2nd edition (New York : Dover Publications Co. d, 1929 ) .

John Dewey : Experience and Education ( New York : Kappa Delta Pi Co.d, 1938 ) .

John Dewey : Reconstruction in Philosophy, The Fifth Printing, (New York : The New Library of World literature, Inc , 1954. April ) .

John Dewey: Problems of Men (New York: Philosophical Library, 1946 ) .

Edited and with an Introduction by Louis Menand : Pragmatism: A Reader (New York : Vintage Books, 1997)

## 期刊論文

陳進福：《杜威教育思想之研究》，政大教育研究所碩士論文，1966年5月。

盧蕙馨：《新世紀宗教研究—證嚴法師「人間菩薩」的生命觀》，第3卷第一期，2004年。

郭先男：《證嚴法師大愛思想及其教育義蘊之研究》，慈濟大學教研所碩論，2002年。

釋德傳：《法之體現----以慈濟志工身體經驗為例》，慈濟大學宗教所碩論，2005年。

盧蕙馨：《新世紀宗教研究第三卷第一期》〈證嚴法師「人間菩薩」的生命觀〉，臺北市，宗博出版社，2002年。

郭男先：《上證下嚴法師大愛思想及其教育義蘊之研究》，花蓮市，慈濟大學，民91。

## 工具書

佛光大辭典編修委員會編：《佛光大辭典》(全八冊，含索引)，高雄，佛光出版社，1988年。

釋深悟：《佛教常見辭彙》，台南，佛教文物流通處，民77年。

余金城主編：《佛學辭典》，台北，五洲出版社，82年。

藍吉富主編：《印順·呂澂佛學辭典》(全三冊)，台南，中華佛教百科文獻基金會，2000。

## 光碟資料

CBETA 《電子佛典集成》，台北，中華電子佛典協會，2006年。

釋印順：《印順法師佛學著作集》附：印順導師《大智度論》筆記，Ves.3.2，新竹，

財團法人印順文教基金會（非賣品），2004.4.30。

慈濟月刊 1991~2996.03(第 290~472 期)檢索光碟 v1.0，花蓮，台灣佛教慈濟慈善事業基金會，2006年。

釋證嚴著，慈濟法髓/閱查光碟/1968~2003，臺北市，慈濟文化，2006年。