

遇神與見佛

——從聖嚴思想論通靈現象*

釋覺心

中華佛學研究所博士後研究員

摘要

「通靈」——與鬼靈、神靈溝通，在民間信仰中極為普遍。佛弟子與鬼神溝通，在《阿含》或《尼科耶》裡早有記載，不足為奇。然而，許多通靈人卻自稱能隨時「通佛」——與佛菩薩直接溝通。這一點顯得不尋常，佛教史上的祖師大德似乎未曾作如是說。為了釐清其中的緣由，本文以聖嚴法師的思想為依據，分兩個步驟來探討「通靈」與「通佛」的問題。第一、釐清聖嚴法師的「通靈」觀，從中探討「通靈」的存世價值，以及佛教徒為何不應「通靈」。第二、釐清聖嚴法師的「通佛」觀，由此探討佛教古德如何能「通佛」，以及現代通靈人所「通」之「佛」的真偽問題。研究結果顯示，通靈有其世俗價值，不應完全被否定，然而佛教修行不主張通靈。此外，通靈人認知中的「佛」或「菩薩」，與佛教的定義有別。他們所通的「佛」或「菩薩」，多由鬼神幻現。

* 收稿日期：2023.12.03，通過審查日期：2023.12.15。

本文初稿，曾口頭發表於臺灣宗教學會「神聖之美——宗教藝術與體驗」國際學術研討會（2023.10.21）。當時的審評人林建德教授提供了寶貴的意見，嗣後復蒙兩位匿名審查人垂賜卓見，在此一併表達謝意。

關鍵詞：遇神、通靈、見佛、通佛、聖嚴

【目次】

- 一、問題之所在
- 二、從兩個角度看「通靈」
- 三、通靈人所通的「佛菩薩」
 - （一）肯定古德之見佛與通佛
 - （二）否定今人所通為「真佛」
- 四、結論

一、問題之所在

在民間信仰中，能夠與鬼神溝通者有三種：乩童、乩姨、鸞乩。依據林美容的研究，這三種皆屬鬼神附體，總稱「靈媒」。相對於此，「通靈人」則能與鬼神直接溝通，無需附體或其它媒介。¹「通」有感通、傳達、通曉以及雙向交流之意。²王鏡玲則未區分鬼神是否附體，只要是人類與神聖力量互動，不管有意識或無意識，都稱之為「通靈」，其中包括古希臘酒神戴奧尼索斯（Dionysus）的祭儀、現代新興宗教的靈性復興運動、臺灣的靈乩風潮等等。³由此可見，「通靈」有狹義和廣義之說。

事實上，通靈現象在人類還未有歷史記錄前，就已經存在。具有通靈能力、傳遞靈界訊息的人，在原始社會中早已有之。⁴時至今日，通靈現象似乎沒有消滅，反而愈加旺盛。誠如林美容、李峰銘所言：「臺灣現在有越來越多的通靈者、靈乩，或是修道人，甚至是學佛者，具有通靈的能力，能夠與神佛直接溝通。這些通靈者散布在社會的各個角落，或是地方公廟，或是私人神壇，或是社團，甚至是私宅裡，為信眾，為朋友，或是為有緣人，提供各種宗教服務。」⁵

「通靈」在一些傳統宗教中，是不被允許的。舉例而言，莊嘉慶牧師在〈基督徒應如何看「通靈」〉主張「通靈」並非解決生活問題或內心疑惑的正確管道，充其量只是人類「心靈的拐杖」，甚至是「宗教的鴉片」。他以《利未記》、《賽亞書》的相關內容為證，說明《聖經》嚴禁「通靈」。⁶儘管如此，根據林靜怡的研究，近代天主教耶穌會允許「通

¹ 參林美容，〈從乩童到通靈人——與神靈溝通媒介的典範轉移〉，頁 6-7。

² 參王鏡玲，〈通靈展演現象——以「天山老母」進香會靈儀式為例〉，頁 69-70。

³ 參王鏡玲，〈神話口述與通靈象徵——「天山老母」女乩現象研究〉，頁 66-67；〈通靈展演現象——以「天山老母」進香會靈儀式為例〉，頁 69。

⁴ 釋聖嚴，〈方外看紅塵〉，頁 110。

⁵ 見林美容、李峰銘，〈臺灣通靈現象的發展脈絡——當代臺灣本土靈性運動試探〉，頁 8。

⁶ 參莊嘉慶，〈基督徒應如何看「通靈」〉，頁 50-52。

靈醫療」，希望藉此推廣基督信仰。「通靈」之所以被允許，主要是因為其定義被修改為「與唯一的『天主』（God）、位格性的神、創造天地萬物的主相相通往來的行為，而非臺灣民間信仰中有關人與各種神明、鬼魂、靈體交通等現象。」⁷ 由此可見，「通靈」是否可行，端視宗教徒如何定義所「通」之「靈」。佛教徒又應如何看待「通靈」呢？這才是本文關注的問題。

引起筆者注意的是，林美容等人在多篇研究都提到通靈人能夠與「神佛溝通」或得到「神佛授法」。⁸ 一個人若能與鬼神溝通，對筆者而言並非新鮮的事，畢竟這種現象在民間信仰中極為普遍，在多神的宗教中也是常有的現象。在中國傳統宗教的語彙裡，「感應」、「靈驗」、「通感」或「感通」常被用來指稱人與神遇合的經驗。⁹ 從佛教的角度而言，《阿含經》和《尼科耶》等早期佛典也多處記載非人與佛陀接觸的情形。單單在《相應部》就可以看到許多有關佛陀向天人（或天神）開示或互動的記錄，如「諸天相應」（*Devatāsamyuttaṃ*）、「天子相應」（*Devaputtasamyuttaṃ*）、「梵天相應」（*Brahmasamyuttaṃ*）、「帝釋相應」（*Sakkasamyuttaṃ*）。此外，佛陀及其弟子與魔羅、夜叉接觸的內容，亦見於「魔相應」（*Mārasamyuttaṃ*）及「夜叉相應」（*Yakkhasamyuttaṃ*）。換言之，佛教並不否定或懷疑鬼神的存在，只不過視之為六道眾生之一，其地位比人道還低。因此在早期佛典中，非人的出現主要是向佛陀及其弟子請示佛法，而非倒過來成為佛弟子們的「無形導師」——教授他們治病、改運、看風水等等。無可否認，佛教發展到大乘時期有不少非人（天龍八部）被納入佛教中，成為佛教徒或護法。他們

⁷ 見林靜怡，〈天主教神恩復興運動中的通靈醫療——以王敬弘神父在台灣的经验為例〉，頁 115。

⁸ 參林美容、翁純敏、李茂志，〈神佛授法與生命轉化〉，頁 3-32；林美容，〈從乩童到通靈人——與神靈溝通媒介的典範轉移〉，頁 1-26；林美容、李峰銘，〈臺灣通靈現象的發展脈絡——當代臺灣本土靈性運動試探〉，頁 5-46。

⁹ 參劉苑如，〈神遇——論《律相感通傳》中前世今生的跨界書寫〉，頁 129。

常是大乘經典的列席聽眾之一。在漢傳佛教，民間信仰的神祇如關聖帝君，也被視為佛教的護法神，稱之為「伽藍菩薩」。然而，不管是印度佛教抑或中國佛教，一直以來都未主張以鬼神為師，而是以佛為師、以戒為師、以法為師。更何況在佛教的思想中，出生為人，比出生為鬼、神、天更為可貴，因為人有三特勝——憶念勝、梵行勝、勇猛勝。¹⁰ 這一點對於正信的佛教徒而言，應是無須爭辯的基本觀念。因此本文亦不打算在這方面著墨。

令筆者感到疑惑的是，許多通靈人「都稱自己可以見到佛、菩薩，曾和祂們直接溝通，或具有和祂們直接溝通的能力。」¹¹ 這種與佛（菩薩）溝通的現象，本文稱之為「通佛」。在林美容的研究案例中，有的通靈人得到觀音菩薩於夜夢中教他功夫與治病方法，也有通靈人得到地藏王菩薩的指示而去拜師。¹² 此外，在王鏡玲的女乩研究案例中，天山師姐在進行男女乩靈「乾坤合一」時，「觀音菩薩」竟然也前來協助，並賜予當事人「淨瓶水」喝。¹³ 令人不解的是，為什麼這些佛教著名的菩薩不教導他們佛法，而是教導其他知識呢？此外，如果說他們只是偶爾見到佛菩薩，那也不足為奇，因為在佛教文獻中確實有不少修行者曾與佛菩薩感應道交的記錄。例如在淨土教的文獻中，就可以看到許多高僧大德見佛的事蹟。然而，那都是偶然發生的事，當事人自己作不了主，不能隨時與佛見面溝通。如果能夠時時跟佛直接溝通，《阿含》等經就不會記載釋迦牟尼佛涅槃前後，阿難及眾多弟子悲號嗚咽、悶絕蹙地的情景。¹⁴ 有些阿

¹⁰ 參《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 172，CBETA, T27, no. 1545, p. 867c20-21。

¹¹ 見林美容、李峰銘，〈臺灣通靈現象的發展脈絡——當代臺灣本土靈性運動試探〉，頁 13。

¹² 參林美容，〈臺灣民間奇人——神醫譜〉，頁 43-44；〈神佛授法與生命轉化〉，頁 5；〈從乩童到通靈人——與神靈溝通媒介的典範轉移〉，頁 15。

¹³ 參王鏡玲，〈神話口述與通靈象徵——「天山老母」女乩現象研究〉，頁 77。

¹⁴ 如《長阿含·遊行經》卷 3，CBETA, T01, no. 1, p. 16c19-23；《大般涅槃經》卷 3，CBETA, T01, no. 7, p. 205a8-21。

羅漢弟子甚至不願親眼看見佛陀入滅，所以選擇比佛先般涅槃。¹⁵ 佛涅槃後，一代一代的佛弟子仍然對釋迦牟尼佛永恆懷念，因而開展出不同的佛陀觀。如果佛陀能夠借助通靈人的能力繼續在世上傳達消息，那麼佛陀的涅槃對佛弟子而言，有什麼好悲傷的呢？更大的問題是，偉大的佛和菩薩需要千辛萬苦尋找身帶「天命」的通靈人作為媒介，向其他人傳授佛法嗎？佛教如何看待通靈人自稱「能與佛菩薩直接溝通」的現象？

針對這些問題，古今佛教大德留下的文獻中，似乎沒有太多的解釋。然而，筆者發現近代漢傳佛教巨擘——聖嚴法師（1931-2009）曾就「通靈」及「通佛」現象提出不少看法，似乎有助於釐清上述問題。儘管如此，他的相關詮釋散落在不同的著作中，因此本文嘗試爬梳之，以便釐清他對「通靈」的觀點，進而探討「通佛」的問題。

本文的目標是釐清漢傳佛教與通靈信仰對「通佛」定義之異同，因此採用「概念釐清」的進路，並以比較宗教學的「隱性比較」作為研究方法。¹⁶ 據此方法，本文將以聖嚴法師的「通靈觀」與「通佛觀」作為比較背景，探討通靈人「與佛（菩薩）溝通」的觀念，進而釐清兩者的差

¹⁵ 如《增壹阿含經》卷 18〈四意斷品〉，CBETA, T02, no. 125, pp. 640a8-641a26。

¹⁶ 研究進路（research approach）可從四個方面來確立：1. 以學科為標準，如：語文學、宗教學、哲學、歷史學等；2. 以意識形態或哲學思潮為標準，如：唯心論、唯物論、現象學、詮釋學等；3. 以切入研究主題時所抱持的眼光大小為標準，如：宏觀的、微觀的或交叉並用；4. 以研究對象或所要凸顯的研究技術為標準，如：理論的、實驗的、概念釐清的、義理的、文獻的、考據的等等。詳見蔡耀明，〈佛教研究方法緒論〉，《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土——內在建構之道的佛教進路論文集》，頁 24-26。

比較宗教的研究法（research method）有兩個類型：1. 顯性比較研究：以兩種或以上的宗教，在對應的內容上進行點對點的平等比較；2. 隱性比較研究：以一種宗教的某一思想或概念作為比較背景，來探討另一種宗教的某一思想或概念。詳見陳堅，《無分別的分別——比較宗教學視野下的佛教》，頁 21。

異。研究材料方面，聖嚴思想以其傳記及《法鼓全集》為依據；通靈人的觀點，則以林美容、王鏡玲有關臺灣通靈現象之研究成果為依據。

二、從兩個角度看「通靈」

一個人的思想形成，必然與他的生命歷程息息相關。依據聖嚴法師的傳記，他認識「通靈」的方式有二：一是親身見聞，二是閱讀書籍。¹⁷

1930 年，聖嚴法師生於中國江蘇，俗姓張，名采薇。他小時候就接觸到了民間信仰，如「淋溝三娘」的扶乩活動、土地神廟、城隍神遊行等。¹⁸ 1943 年，他到狼山廣教寺出家，其師公（朗慧和尚，生卒年不詳）聘請了兩位老師，分別教導他儒學和佛學。¹⁹ 1949 年，由於國家動亂，他被迫還俗從軍，並隨著軍隊遠赴臺灣。1951 年，他開始文字創作，從散文、小說、新詩的創作，逐漸轉為哲學和宗教的論述。²⁰ 1956-1968 年間，聖嚴法師專研「宗教學」，寫出《正信的佛教》、《基督教之研究》、《比較宗教學》、《歸程》等書。²¹ 這些著作或多或少都提到通靈的問題。根據《歸程》的記載，聖嚴法師讀過的通靈文獻有：陶弘景（456-563）的《真誥》及《周氏冥通記》、許地山（1894-1941）撰寫

¹⁷ 聖嚴法師的傳記有四：1.《歸程》是聖嚴法師的自傳，最早於 1968 年由開元寺佛經流通處初版；2.《聖嚴法師學思歷程》，亦是自傳，1993 年初版；3.《枯木開花——聖嚴法師傳》，由臺灣文學女作家施叔青所寫，結合了聖嚴法師的前二部傳記及其他著作的資料，以及聖嚴法師各地護法弟子、信眾、禪眾的訪談，於 2000 年初版；4.《雪中足跡》，翻譯自 2008 年初版的英文自傳 *Footprints in the Snow*。

¹⁸ 參釋聖嚴，《歸程》，頁 29-38。

¹⁹ 參釋聖嚴，《雪中足跡》，頁 39-60。

²⁰ 參施叔青，《枯木開花》，頁 68-73；釋聖嚴，《聖嚴法師學思歷程》，頁 34-39。

²¹ 參釋聖嚴，《聖嚴法師學思歷程》，頁 180。

的《扶箕迷信底研究》、Jane Roberts（1929-1984）撰寫的《靈界的訊息》（*The Seth Material*）及《靈魂永生》（*Seth Speaks*）等。²²

1969-1975 年間，聖嚴法師赴日本留學。他在當地看到了各式各樣的新教與舊派，甚至參與他們的修持活動。其中一些教派與通靈有關。舉例而言，他於 1972 年參加「佛道甦生同志會」舉辦為期二十一天的「正座觀法行」。此修法源自「大元密教」這個新興教派。它看似佛教，實際上卻是以通靈為基礎的附佛外道。²³ 相關經驗，見於他所撰寫的《從東洋到西洋》（此書後經改版，相關內容被編輯成《留日見聞》）。

在日本取得博士學位後，聖嚴法師於 1976 年 1 月前往美國弘化，從此開啟了臺、美兩地的教學生涯。向他學習佛法與禪法的人來自世界各地，擁有不同的宗教文化背景。這時期的他，仍不斷著書立說，思想與教法逐漸臻於成熟與完善。此時期出版的《明日的佛教》、《神通與人通》、《法鼓鐘聲》、《學佛群疑》，都提到了他對通靈的看法，主要是勸勉修行者們莫涉入其中。

自 1997 年起，聖嚴法師開始出席各種國際宗教會議，與世界宗教領袖會面。²⁴ 此時的他「非常關心跨宗教的交流合作，與各宗教的領袖們對話。」²⁵ 這種態度維持到他於 2009 年圓寂為止。此時期出版的《方外看紅塵》，亦提到他對通靈的觀點。

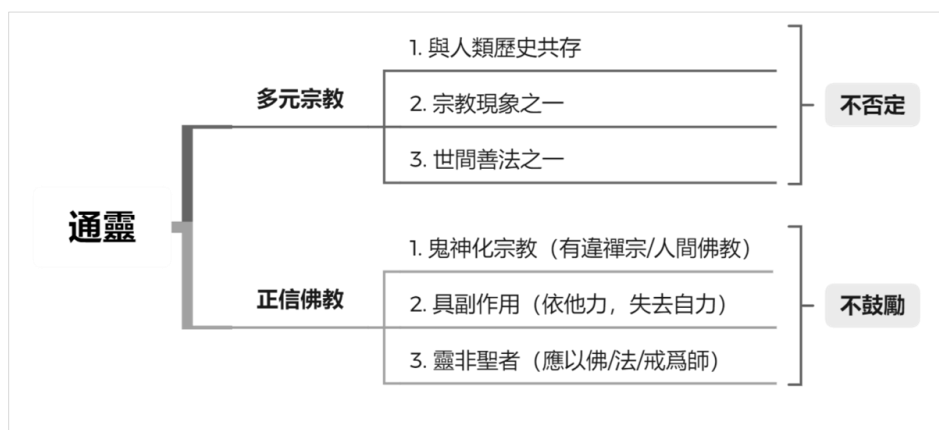
如上所述，聖嚴法師在人生的不同階段，思想、教法與著作皆有不同的側重點。無論如何，仔細分析他述及「通靈」或「降靈」的相關著作後，筆者認為聖嚴法師對通靈的態度，可分為「不否定」和「不鼓勵」兩個層面，如下圖所示：

²² 參釋聖嚴，《歸程》，頁 30-34；《拈花微笑》，頁 57-58。

²³ 參釋聖嚴，《留日見聞》，頁 432-449。

²⁴ 參林其賢，〈聖嚴法師大事年表〉，《聖嚴法師年譜》4，頁 2514-2519。

²⁵ 見釋聖嚴，〈如何研究我走的路〉，《聖嚴研究》1，頁 24。



第一、站在尊重多元宗教的立場，「通靈」的存世價值不容否定。究其原因，略有三：

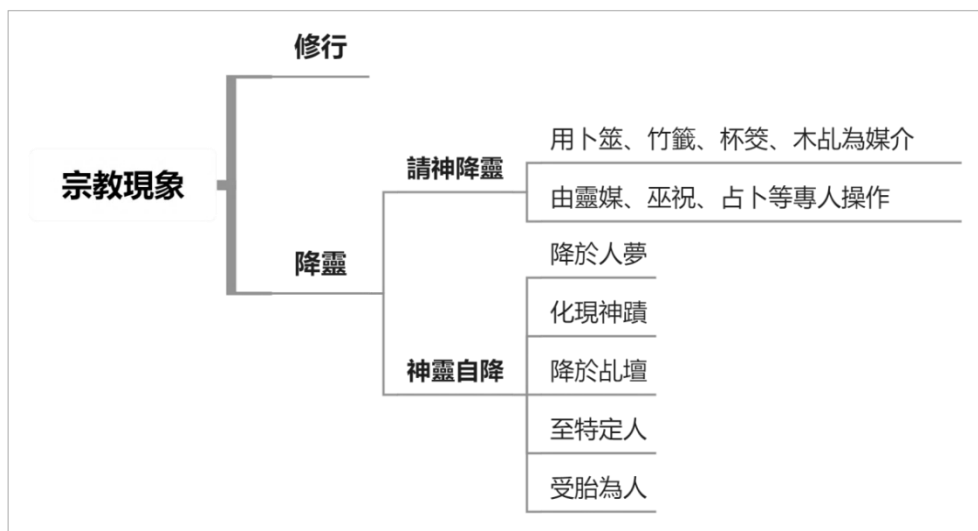
（一）「通靈」與人類歷史共存：早在有史以前的原始社會，通靈現象就已存在。時至今日，也不曾消失。聖嚴法師的學生之中，也有一些通靈人。²⁶ 科學無法否定靈界的存在，同時也無法把靈界的情形解釋得一清二楚。²⁷ 由於靈媒或通靈人能夠差遣一些鬼神來驅魔，或請示鬼神協助人們克服現實生活中的困難，因而在某種程度上滿足了人類的弱點及願求，形成了恆常的供需關係。²⁸ 基於這樣的關係，通靈不應被否定。

（二）「通靈」屬於「宗教現象」之一：聖嚴法師曾將之分為「降靈」和「修行」兩種，如下圖所示：

²⁶ 參釋聖嚴，《方外看紅塵》，頁 110-111；《動靜皆自在》，頁 194-196；《三十七道品講記》，頁 100-102。

²⁷ 參釋聖嚴，《比較宗教學》，頁 65。

²⁸ 參釋聖嚴，《學佛群疑》，頁 122。



「降靈」又可分為「請神降靈」和「神靈自降」二類。首先，「請神降靈」是人們主動請求神明降靈，以便得到護佑、解惑和救濟。降靈的方式有二：1. 利用卜筮為媒介或使用特定的道具觀察（如竹籤、杯筊、木乩等）；2. 經由靈媒、巫祝、占卜等專人與神靈溝通。

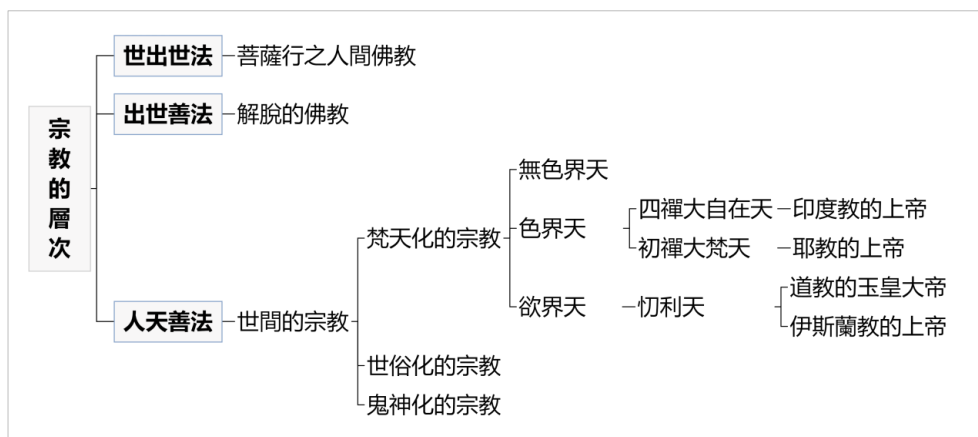
其次，「神靈自降」是指神靈不請自來，有五種方式：1. 降於人夢；2. 化現神蹟；3. 降於乩壇（由扶乩或扶鸞傳達神靈的旨意）；4. 降於特定的人：一般稱之為「神靈附體」，即神靈借用人體顯現神蹟——治病、解困、預告吉凶等；5. 神自降靈，受胎為人：西藏的活佛轉世、基督教的耶穌、耆那教教主摩訶毘盧、釋迦牟尼佛的降生人間皆屬此類。²⁹ 若依林美容的研究，大部分的通靈人，是被神靈親自找上後，才具備通靈能力。³⁰ 這就屬於「神靈自降於特定的人」。若依廣義的解釋，一個人只要能與靈界眾生溝通即稱為「通靈」，則各個宗教都存在此等現象，佛教也不例外。例如秘密大乘佛教有所謂「本尊瑜伽」，修習成就便能與夜

²⁹ 參釋聖嚴，《神通與人通——宗教人生》，頁 178-200。

³⁰ 參林美容、翁純敏、李茂志，〈神佛授法與生命轉化〉，頁 8-9。

叉、羅剎等本尊溝通。³¹ 既然各個宗教內都存在某個程度的通靈現象，它不應被否定。

（三）「通靈」可以是世間善法之一：站在民間信仰的層次，通靈人為人們消業、治病、趕鬼、驅魔等功能備受肯定。若通靈的出發點是善的，過程亦不違背戒律，佛教仍可視之為世間善法，但層次不高。聖嚴法師在《佛法的知見與修行》將宗教分為三個層次：1. 鬼神化的宗教：鬼神信仰，求其保佑；2. 世俗化的宗教：把宗教當成世俗的工具，以達成任何目的，如向觀音求子等；3. 梵天化的宗教：相信上帝為造物主，人死後回到天國。³² 不同宗教主張的上帝，若依佛教三界二十八天觀之，又可分作幾個層次：道教的玉皇大帝及伊斯蘭教的上帝，相當於欲界忉利天王；耶教的上帝，相當於色界初禪大梵天王；印度教的上帝，相當於色界四禪大自在天王。³³ 另外，《春夏秋冬》又將宗教分為三個層次：1. 世間的宗教：包含上述鬼神化、世俗化、梵天化的宗教；2. 解脫的佛教：由淨化自我而實證無我；3. 菩薩行的人間佛教：利人濟世，成就人間淨土。³⁴ 總括這三種說法，可知聖嚴法師的宗教層次觀如下：



³¹ 參釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1315。

³² 參釋聖嚴，《佛法的知見與修行》，頁 38-39。

³³ 參釋聖嚴，《正信的佛教》，頁 181。

³⁴ 參釋聖嚴，《春夏秋冬》，頁 144。

佛教被置於宗教的最高層次（非佛教徒應該不會認同這一點），其最終目標是自我解脫，或助人解脫。解脫必須經由觀照諸法實相，證得緣起性空的智慧。比這個層次稍低的是梵天化的宗教，強調通過自己努力行善和修習禪定而體驗到諸天的境界。這兩個層次的宗教，都要求其信徒靠自力修行。相對於此，鬼神化的宗教被置於最低的層次，因為這個層次的信徒，完全依賴外在的鬼神力來幫自己解決生活與身心的問題。儘管層次最低，但若與善法相應，通靈的存世價值仍無法被否定。

第二、站在正信佛教的立場，不鼓勵學佛者從事或接觸「通靈」。究其原因，亦有三：

（一）通靈具有不少副作用：聖嚴法師在美國弘化期間，看到當地有些通靈人士在傳遞靈界的信息。然而，比較理智的美國人認為那是危險的事，因為靈體附體，很容易導致靈媒本身的自我失控，如誤以為自己就是那個靈體。此外，鬼神有一個特徵，即表現仁慈和靈驗之外，也帶有自大、傲慢、自尊的性格，乃至在某些時候暴露出極端的瞋恨，如鼓吹排斥異己的宗教衝突或戰爭。親近靈媒、通靈、靈異人士，或許會獲得一時的方便或助益，但久了就會對靈體產生依賴，失去自主能力。如果有一天靈體離開，靈媒或通靈人很可能變得精神失常。³⁵

（二）「靈」只是修羅或鬼道眾生：從佛教的角度看來，通靈人所通的「靈」不是覺者，亦非聖者，而是六道眾生（天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄）之一。六道之中，只有「阿修羅」與「鬼」可能到人間顯靈。阿修羅，或被稱為「神」，生存於人間、天上、畜生或鬼道中。鬼，有餓鬼、少財鬼、多財鬼三個等級。多財鬼通於神及天，其福報與天相當，威力很大，行動自由。多財鬼中最大的是鬼王，亦是神的一種，統領少財鬼與餓鬼，甚至管轄地獄，如閻羅王。³⁶ 通靈人所通的就是這些神鬼。儘管他們具有一些靈力，但佛教認為人類比他們殊勝，因為人身具備了修行解脫的有利條件——憶念勝、梵行勝、勇猛勝。相比之下，靈界眾生更需要人類的救度。有鑑於此，漢傳佛教大德編寫〈傳授幽冥戒儀範〉³⁷，

³⁵ 參釋聖嚴，《明日的佛教》，頁 202-203。

³⁶ 參釋聖嚴，《學佛知津》，頁 151-160。

³⁷ 參釋聖嚴，《菩薩戒指要》，頁 194-202。

其目的就在度靈界眾生來受菩薩戒；舉辦水陸法會，則是為了幫助靈界眾生獲法益、化煩惱、開智慧、脫離輪迴之苦。³⁸ 換言之，佛教修行者不需要求助於通靈人，反而應協助靈界眾生修行解脫。

（三）禪宗與人間佛教，拒絕以鬼神為本的通靈。站在中國禪宗的立場，神通或神異不被重視。一個禪者就算修行有成而感動天人送食，也不應該接受，不得與鬼神打交道。³⁹ 禪宗之所以秉持這種態度，不無原因。中國文化向來重視「以人為本」，如孔子主張「不語怪、力、亂、神」⁴⁰。佛法傳入中國後，凡是弄神弄鬼者，必飽受批評。禪宗在這樣的文化脈絡下產生，自然也拒絕鬼神信仰。⁴¹ 禪宗的精神是「佛來佛斬，魔來魔斬」⁴²，對於參禪過程可能出現的佛與魔、鬼與神皆不執取，因為一旦有所著，修行就會停頓，甚至著魔。

聖嚴法師受太虛大師（1890-1947）「人生佛教」與印順法師（1906-2005）「人間佛教」思想之影響，因此提出「提升人的品質，建設人間淨土」之願景。所謂「人間佛教」或「人間淨土」，就是以人為中心、以人為基礎而設立的佛教，不是為了玄學、鬼神崇拜而設。聖嚴法師指出：許多人自稱能夠接觸並差遣靈界鬼神，這已乖離了人本、人間化佛教的精神。⁴³ 有關禪修、人本與靈力的關係，他曾有清楚說明：

若從正確的禪修觀點而言，我們是人，應以人的方式及人的標準，由人來處理人的事務；若是人事而請鬼神來料理，那豈不成了人神鬼不分的世界了嗎？……我們人的社會，當依人的因緣、因果而運作，若借神鬼靈力之助，暫時看來似乎幫了忙，從深遠處看，實是混淆了既有的秩序，反會帶來更多的麻煩。……禪修

³⁸ 參釋聖嚴，《美好的晚年》，頁 366。

³⁹ 參釋聖嚴，《聖嚴法師教話頭禪》，頁 39-40。

⁴⁰ 《論語·述而》：「子不語：怪、力、亂、神。」（「中國哲學書電子計畫」，<https://ctext.org/analects/shu-er/zh>，2023.12.07）

⁴¹ 參釋聖嚴，《聖嚴法師教默照禪》，頁 171。

⁴² 參釋聖嚴，《公案一〇〇》，頁 112。

⁴³ 參釋聖嚴，《法鼓山的方向——理念》，頁 111。

的人如遇到靈體附身或異象出現時，切記要懂得處理，對善境既不貪著，對惡境亦不恐懼，便可安心自在，不受干擾。……如產生神、鬼、精靈、佛、菩薩等，在耳邊說話，在面前出現，或使你進出佛國淨土、天堂地獄等的境域，均屬幻境，應當不予理會，切切不可執著，只要見怪不怪，必可平安無事。⁴⁴

基於禪宗及人間佛教的立場，佛教徒應以人為本，不應通靈。一個真正皈依三寶的佛教徒，除了禮拜佛菩薩，不該再親近鬼神。⁴⁵ 更重要的是，學佛人「不許說神弄鬼地自作靈媒，也不得親近靈媒，應該依據佛法的指導，自求多福，努力開創明日的前途。」⁴⁶ 總而言之，人要改變命運或解脫生死，都必須靠自己的努力，而非仰賴鬼神之力。

對正信的佛教徒而言，鬼神不是皈依處，佛、法、僧三寶才是。正如現今漢傳佛教舉辦的皈依儀式中，求皈依者必念：「我某甲，皈依佛竟，寧捨身命，終不皈依天魔外道。」⁴⁷ 由此可見，除了佛外，其餘的天、魔、鬼、神、外道等皆非皈依處。通靈人以鬼神為師，以鬼神為皈依處，絕非正信的佛教。另外，以通靈起家的新興宗教，如真佛宗之盧勝彥，雖自稱古佛再來，採用了佛教的一些術語和概念，事實上卻是「依附佛教的大外道師」。⁴⁸

三、通靈人所通的「佛菩薩」

有別於與鬼神溝通，接下來要探討的是一個較難以辨別真偽的觀念——通佛（與佛溝通）。根據林美容的研究，許多通靈人自稱能與佛、菩薩直

⁴⁴ 見釋聖嚴，《聖嚴法師教禪坐》，頁 40-43。

⁴⁵ 參釋聖嚴，《學佛知津》，頁 151-161。

⁴⁶ 見釋聖嚴，《學佛群疑》，頁 124。

⁴⁷ 見釋聖嚴，《戒律學綱要》，頁 79。

⁴⁸ 參釋聖嚴，《神通與人通——宗教人生》，頁 191-192；林其賢，《聖嚴法師年譜》2，頁 766。

接溝通。⁴⁹ 我們不曉得通靈人如何定義「佛」之一字。若從佛教的角度觀之，「佛」的梵語為 *buddha*，意為「覺者」——已覺悟的聖者。一般而言，要成佛不容易，需經過三大阿僧祇劫的修行。⁵⁰ 最近出世人間的佛，是釋迦牟尼佛，但已入滅。下一尊佛的出世，要等到多劫以後的彌勒佛。

考察早期佛教經典，《阿含經》與《尼科耶》都記載釋迦牟尼佛在世時，佛教徒只有親自走到佛的住處去聽法，未曾有人自稱與「無形的佛」溝通。如果有的話，大概會被視為幻覺或精神錯亂。《中阿含·多界經》云：「若世中有二如來者，終無是處；若世中有一如來者，必有是處。」⁵¹ 據此教義，上座部佛教徒並不承認除了釋迦牟尼佛以外，同時還有十方現在諸佛的存在。因此，「通佛」對他們而言是不可能的事。

然而在大乘佛教文獻中，確實存在一些經論提到佛教徒在三昧或夢中見佛，並與佛溝通的情形，如《般舟三昧經》、《十住毘婆沙論·念佛品》所載。另外，佛教也有一則傳說：無著菩薩（*Asaṅga*，約 310-390）以禪定力升兜率天，聽聞彌勒菩薩說《瑜伽師地論》。這些文獻是漢傳佛教徒所信受的，因此「通佛」對他們而言不無可能。儘管如此，在古今漢傳大德留下的文獻中，針對「通佛」的現象和原理加以分析說明的資料並不多，唯聖嚴法師在這方面有不少解說。他對「通佛」的態度，亦可分為「肯定」與「否定」兩個部分。

（一）肯定古德之見佛與通佛

在漢傳佛教文獻中，記載著許多古德與佛菩薩感應道交、見佛的事蹟。其中，有一部分古德只是單純的看見佛和菩薩，如《宋高僧傳·感通篇》記載唐·法照（生卒年不詳）在衡州湖東寺舉辦為期九十天的五會念

⁴⁹ 參林美容、李峰銘，〈臺灣通靈現象的發展脈絡——當代臺灣本土靈性運動試探〉，頁 13。

⁵⁰ 參《大智度論》卷 4〈序品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 87a4-19。

⁵¹ 見《中阿含經》卷 47〈心品·多界經〉，CBETA, T01, no. 26, pp. 723c29-724a2。

佛期間，見「彌陀佛與文殊、普賢、一萬菩薩俱在此會。」⁵² 另外，有一部分的人看見佛為自己灑淨、放光或摩頂，如《淨土往生傳》所記載的劉宋·釋曇鑒（生卒年不詳）⁵³、劉宋·法盛比丘尼（368-439）⁵⁴、唐·釋大行（生卒年不詳）⁵⁵、東晉·劉程之（352-410）⁵⁶ 等。還有一部分的人不但看見佛相，還可以聽到佛說話，如《宋高僧傳》記載的唐·自覺（737-795）⁵⁷、《淨土往生傳》記載的東晉·廬山慧遠（334-416）⁵⁸ 等。類似的記載其實還有不少。從這些記錄看來，見佛與通佛的宗教經驗無法被否定，甚至有些大乘佛教經典就是以這種方式出現的。有關這一點，聖嚴法師曾在《學術論考》解釋道：

我們必須肯定，那些來源不明的後期聖典，都是通過大宗教家或聖者們的宗教經驗，在他們與佛菩薩及諸神交通之際，或僅聞聲，或兼見形，垂示法門，告誡教訓，乃至連續數天，宣說一種經典，由人誦出，記錄成文，便可能是一部新的聖典之產生了。……此等宗教經驗，乃是由於瑜伽、禪定、咒法、儀軌、祈禱等的宗教行為，只要行之得力，信之虔誠，得到超常的身心反

⁵² 見《宋高僧傳》卷 21〈感通篇〉，CBETA, T50, no. 2061, p. 844a24-25。

⁵³ 詳見《淨土往生傳》卷 1〈正傳十九人·釋曇鑒〉，CBETA, T51, no. 2071, p. 112a2-5。

⁵⁴ 詳見《淨土往生傳》卷 1〈正傳十九人·尼法盛〉，CBETA, T51, no. 2071, p. 112b8-23。

⁵⁵ 詳見《淨土往生傳》卷 3〈本傳十七人·釋大行〉，CBETA, T51, no. 2071, p. 124c1-18。

⁵⁶ 詳見《淨土往生傳》卷 1〈正傳十九人·劉程之〉，CBETA, T51, no. 2071, p. 111b12-28。

⁵⁷ 詳見《宋高僧傳》卷 26〈興福篇〉，CBETA, T50, no. 2061, p. 874a15-24。

⁵⁸ 詳見《淨土往生傳》卷 1〈正傳十九人·釋慧遠〉，CBETA, T51, no. 2071, p. 110b16-27。

應，與精神界的感應，是意料中事。⁵⁹

「通佛」或「通神」之後，把聽聞到的佛法記錄下來，形成一部部的經典。達到這種境界的人，都是經過長時間修行的結果，屬於大宗教家或聖者們的宗教經驗。這類宗教經驗，邏輯或科學難以解釋清楚。舉例而言，傳說唯識學派的無著曾以神通上升兜率天，向彌勒菩薩請法，然後將彌勒所說的內容，記錄成《瑜伽師地論》等書。儘管有些學者認為無著上升兜率天見彌勒只是個傳說，但聖嚴法師卻有不同的看法：

若從宗教經驗及宗教信仰而言，我們確有理由深信這位彌勒即是兜率天的慈氏菩薩，因為，瑜伽師的定中所見，絕不會是他們的妄語，瑜伽師以定中的神通上天請法或請彌勒下來說法，那是可以辦到的。⁶⁰

聖嚴法師不否定無著升天聞彌勒說法的真實性，是有經典依據的。以神通升忉利天的案例，在巴利《尼科耶》早已有之。《相應部·目犍連相應·帝釋經》⁶¹、《相應部·預流相應·天行者經》⁶²、《中部·愛盡小經》⁶³都記載著目犍連上升三十三天與天人對話的事蹟。另外，《雜阿含·五〇六經》⁶⁴、《增壹阿含·聽法品·五經》⁶⁵、《根本說一切有部毘奈耶雜事·明佛從天下等事》⁶⁶皆記載釋迦牟尼佛曾上升忉利天為母說法，很久沒有回到人間，目犍連代表四眾弟子入定升忉利天，請佛早日回歸人

⁵⁹ 見釋聖嚴，《學術論考》，頁 45-46。

⁶⁰ 見釋聖嚴，《印度佛教史》，頁 252。

⁶¹ 詳見 SN IV, pp. 269-280.

⁶² 詳見 SN V, pp. 366-368.

⁶³ 詳見 MN I, pp. 251-256.

⁶⁴ 詳見《雜阿含經》卷 19，CBETA, T02, no. 99, p. 134a7-c23。

⁶⁵ 詳見《增壹阿含經》卷 28，CBETA, T02, no. 125, pp. 706c15-707a15。

⁶⁶ 詳見《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 29，CBETA, T24, no. 1451, p. 346b5-c20。

間。由此可見，佛弟子以神通升忉利天，在佛世之時早已有之。再者，大眾部所傳的《增壹阿含·六重品·二經》亦記載目犍連以神通力，往詣七恒河沙以外的東方佛土去見奇光如來，並與之對話。⁶⁷ 無論如何，以「神通力」上升兜率天見天人、見彌勒，乃至往遙遠的國土去見佛，不是一般人輕易能達到的境界，與通靈人所說的菩薩親自來授法亦大不相同。見聞佛菩薩的宗教經驗也發生在中國祖師大德的身上。以明代中興律宗的古心如馨為例：

古心如馨（西元一五四一—一六一五年），他在四十一歲出家受了沙彌十戒之後，因為難得十位清淨比丘僧為他做授戒羯磨的儀式，不得已而朝禮五台山的文殊菩薩，結果以宗教經驗感得文殊為他證明，呼他「比丘，比丘」。此猶如佛世世尊親度的比丘，都是由佛口喚「善來，比丘」，便是不用任何儀式的。⁶⁸

值得注意的是，古心如馨見文殊菩薩並聞其音聲的宗教經驗，一生只發生一次，而不能像通靈人那般時時與菩薩溝通。從上的例子中可以看出，佛菩薩宣說的內容總是不離佛法，且與戒、定、慧三學相關，絕不會出現如林美容研究案例中的通靈人般，自稱觀音和地藏菩薩來教他「觀星象」或「看骨灰甕」之類——與佛法無關的學問。⁶⁹

聖嚴法師之所以肯定「通佛」現象的存在，也有大乘經之依據。《般舟三昧經》就記載著三昧中見佛、與佛對話的修行方法。據此經〈問事品〉，一個人只要不斷憶念十方世界任何一位現在佛，當定力提升到進入三昧時，則可能在三昧中見佛。這種見佛的特色是「不持仙道、羅漢、辟支佛眼視，不於是間終生彼間佛剎爾乃見，便於是間坐悉見諸佛，悉聞諸佛所說經，悉皆受。」⁷⁰ 換言之，不是修成仙人、阿羅漢或辟支佛之後

⁶⁷ 詳見《增壹阿含經》卷 29〈六重品〉，CBETA, T02, no. 125, pp. 709c29-710a20。

⁶⁸ 見釋聖嚴，《菩薩戒指要》，頁 157。

⁶⁹ 參林美容、翁純敏、李茂志，〈神佛授法與生命轉化〉，頁 12。

⁷⁰ 見《般舟三昧經》卷 1〈問事品〉，CBETA, T13, no. 418, p. 904a28-b2。

以天眼見，更不是死後往生到佛國淨土後乃見，而是當下坐在娑婆世界就能見佛。然而，是不是每一位修般舟三昧的人皆能見佛？未必。此經〈行品〉說見佛必備三個條件：佛力加持、宿世福報、足夠的定力。⁷¹ 由此可見，要能見佛並與佛溝通並非易事。根據《大智度論·序品》，「般舟三昧」是（七地）菩薩位；⁷²《十住毘婆沙論·念佛品》則視之為初地菩薩的境界；⁷³《華嚴經·菩薩十住品》則說初住菩薩始能見佛三十二相、八十種好，聽聞如來廣說佛法。⁷⁴ 這都是大菩薩的境界，非一般凡夫所及，與通靈人所說的神佛「突然」親自找上門授法非常的不同。

此外，修般舟三昧達到隨時能見佛聞法之後，必須進行般若空觀：「作是念：『佛從何所來？我為到何所？』自念：『佛無所從來，我亦無所至。……我所念即見。心作佛，心自見，……設使念為空耳，無所有也。』」⁷⁵ 由此體認到三昧中所見的佛乃由自心所作，而心的本質是空，所以佛的本質也是空的。如此觀空，就不會對三昧中所見的佛產生執著。據此，聖嚴法師將見佛分為兩種：1. 見幻佛：心不清淨、心有所執著而出現的佛，是幻想之中的佛；2. 見真佛：沒有妄想、分別、執著而見的佛，是真佛。⁷⁶ 這樣的分類，其根據應在《阿含》，正如聖嚴法師在《承先啟後的中華禪法鼓宗》所言：「《阿含經》講緣起，見緣起即見法，見法即見佛；這個佛是什麼？是空性，是一切諸法的自性本空！」⁷⁷ 根據《增壹阿含·聽法品·五經》，有一次釋迦牟尼佛到忉利天為母說法

⁷¹ 《般舟三昧經》卷 1〈行品〉：「持佛威神力、持佛三昧力、持本功德力，用是三事故得見佛。」（CBETA, T13, no. 418, p. 905c16-18）

⁷² 參《大智度論》卷 27〈序品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 262a18-b4。

⁷³ 參《十住毘婆沙論》卷 9〈念佛品〉，CBETA, T26, no. 1521, p. 68c8-19。

⁷⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 8〈菩薩十住品〉：「何等是菩薩摩訶薩初發心住？此菩薩見佛三十二相、八十種好，妙色具足，尊重難遇；或覩神變、或聞說法、或聽教誡、或見眾生受無量苦、或聞如來廣說佛法，發菩提心，求一切智，一向不迴。」（CBETA, T09, no. 278, p. 445a2-7）

⁷⁵ 見《佛說般舟三昧經》〈行品〉，CBETA, T13, no. 417, p. 899b25-c2。

⁷⁶ 參釋聖嚴，《聖嚴法師教淨土法門》，頁 300。

⁷⁷ 見釋聖嚴，《承先啟後的中華禪法鼓宗》，頁 51。

後回到人間，眾弟子皆去迎接。當時須菩提正在縫衣。他原本也打算去頂禮佛足，但是念頭一轉，便思維「佛身無我，諸法空寂」，於是又繼續縫衣。同一時候，蓮華色比丘尼為了成為第一位頂禮釋尊的人，便以神通力化作轉輪聖王，往佛陀降落的方向走去。大眾見其相好莊嚴，皆為其讓路。然而佛告蓮華色，第一位頂禮佛的不是她，而是須菩提。此經的重頌云：「若欲禮佛者，過去及當來，說於現在中，當觀於空法；若欲禮佛者，過去及當來，現在及諸佛，當計於無我。」⁷⁸ 由此可見，「見佛相好莊嚴」與「見佛法身空寂」，屬於兩個不同的層次，後者才是真見佛。換言之，聖嚴法師所說的見幻佛和見真佛、《般舟三昧經》所說的見佛與觀空，與《增壹阿含》的見佛色身與法身，可說一脈相通。聖嚴法師將這兩個層次分別稱為「有相念佛」和「無相念佛」。其教導的「念佛禪」屬於後者，注重「無相」。⁷⁹ 對照之下，通靈人自稱能見佛並與佛溝通，其層次不外乎「有相見佛」，所見乃「幻佛」。

（二）否定今人所通為「真佛」

1. 有相的見佛為「幻佛」

淨土相關文獻記載著許多古德念佛而見佛的事蹟，聖嚴法師並不否認這些宗教經驗。然而，他並非純粹站在淨土的立場看待之，而是以禪宗的立場為主要依據，如《禪與悟》一書提到：

在修行的過程中，念佛、拜佛而能見佛，是初步的階段，但是已經很不容易了，淨土宗的宗旨，就是要見佛，而在禪宗的修行過程中，也會見種種相。《金剛經》云：「凡所有相，皆是虛妄。」因此，當見相時，不要執著。⁸⁰

禪宗以《金剛經》為依據，認為所見之佛若是「有相」便是「虛妄」，所

⁷⁸ 見《增壹阿含經》卷 28〈聽法品〉，CBETA, T02, no. 125, p. 707c24-27。

⁷⁹ 參釋聖嚴，《聖嚴法師教淨土法門》，頁 205-219。

⁸⁰ 見釋聖嚴，《禪與悟》，頁 243。

以說：「若見諸相非相，則見如來。」⁸¹ 禪宗將見佛、見淨土等境界稱為「光影門頭事」，即與生死大事毫不相關。⁸² 有鑑於此，修念佛禪的人，若能見佛時亦不應執著，以免被佛的形相分了心神。⁸³ 然而，許多修行者都想獲得見佛或菩薩的經驗，聖嚴法師因此強調：

修行的時候見到佛菩薩，禮拜的時候看到佛來給他摩頂授記，打坐的時候聽到佛來為他說法，嚴格說來，這些都是幻境，不是真正的佛，不值得重視，否則便會成為修行的魔障了。⁸⁴

修行得力時，會有所感應，雖說見聞佛菩薩，但皆屬幻境，非真佛現前。相對於此，也有一些人因為修行久久不得力——定境、悟境都無法現前，在急於求成的心理作祟之下，也會產生幻境——「自以為見光見華，見佛菩薩像，親見淨土，聞佛說法，以及種種奇象異境。」⁸⁵

總言之，不管是因為修行得力或不得力而出現見佛、通佛的境界，聖嚴法師皆從禪宗的立場視之為「幻境」。此即「佛來佛斬，魔來魔斬」之精神也。

2. 鬼神變現之佛菩薩

除此之外，有些人自稱通佛、通菩薩，但所見者是真的佛菩薩嗎？通佛者通常不會懷疑自己所見到的佛菩薩形象，然而這些聖者的形象，卻有可能是鬼神所變現。聖嚴法師以自己的學生為例說道：

另一個學生，常有觀音菩薩降靈他身上，使他能幫人解決很多問題，他不藉此斂財，純粹為人解惑指迷，所以他家庭幸福，事業順利。……近數月來事業遇到了波折，**自稱觀音降靈的神**，似乎

⁸¹ 見《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 235, p. 749a24-25。

⁸² 參釋聖嚴，《漢藏佛學同異答問》，頁 85；《動靜皆自在》，頁 154。

⁸³ 參釋聖嚴，《聖嚴法師教淨土法門》，頁 256-257。

⁸⁴ 見釋聖嚴，《學術論考》，頁 298。

⁸⁵ 參林其賢，《聖嚴法師年譜》1，頁 404-405。

也不能為他排除困難了。⁸⁶

由此可見，這位學生認為與自己溝通的是觀音菩薩，但聖嚴法師則認為那只不過是某位神明偽裝成觀世音菩薩而已。這樣的現象在民間信仰中是常見的事，聖嚴法師指出：

民間信仰是諸神雜糅的……通過靈媒、術士、鸞壇、乩童，以及靈籤、筊杯等的人員和道具，請到自稱為是某神、某仙、某聖、某賢、某菩薩、某古佛的無名鬼神，來為祈願的民眾決疑指點，以滿足他們的需要。⁸⁷

為何這些無名鬼神要做冒名之事？其中一個主要原因是為了助長自己的聲勢。⁸⁸ 換言之，假借著名的佛菩薩或神明作為號召，才能吸引更多人來信奉膜拜。

我們不能一概否定鬼神所說皆違背佛法。如果鬼神傳播的是正信佛法，不妨視之為護法神，也可稱之為佛菩薩的化現。⁸⁹ 然而，我們如何確定通靈人所通的是佛菩薩，還是鬼神？這就要檢視其傳達的內容是否符合正確的佛法教義。依據林美容有關神佛授法的研究，有一位通靈人——A 師姐，她自稱曾接受各種神明和菩薩傳授知識，其中包括觀世音菩薩教她觀星象、地藏菩薩教她看金斗甕（骨灰甕）。⁹⁰ 他說「菩薩」除了教授她各種知識，也給予她各種任務。值得注意的是，「菩薩」傳授給她的生命和宇宙觀與佛教相違，例如她認為：「地球是外星人造出來的，是監獄，專門關犯了天條的靈，所以也可說是大雜院……以前眾生犯罪被自己的星球拋棄，而下到地球，然後愈來愈污濁，就回不去乾淨的星球，因此

⁸⁶ 見釋聖嚴，《神通與人通——宗教人生》，頁 191。

⁸⁷ 見釋聖嚴，《學佛群疑》，頁 192。

⁸⁸ 參釋聖嚴，《歸程》，頁 33。

⁸⁹ 參釋聖嚴，《學佛群疑》，頁 265。

⁹⁰ 參林美容、翁純敏、李茂志，〈神佛授法與生命轉化〉，頁 12。

每個人都要自我淨化才回得去。」⁹¹ 此中有兩點與佛教不同：1. 靈（魂）是恆常的，生存於地球或外星；2. 地球是外星人造的監獄，專門關收罪靈。

首先，「靈恆常論」似乎是很多通靈人的觀念，王鏡玲稱之為「靈魂不滅」。⁹² 然而，這樣的觀念不符合佛法的「諸行無常」與「諸法無我」觀。聖嚴法師曾閱讀過一本《靈界的訊息》（*The Seth Material*）。書中講述一個自稱叫賽斯（Seth）的靈體，於 1963 年開始，附載於一位美國作家 Jane Roberts 的身體，藉此發表他的靈界消息。這個靈體感覺自己的世界沒有時間限制，認為自己將永恆存在，但聖嚴法師對此評論道：「從佛法的觀點而言，他所以為的永恆，也僅是他自以為如此的幻覺妄想。……其實當他們在靈界的報盡之時，便會突然消失，而進入另次投生的階段中去了。」⁹³ 佛教不承認有一個常住不變、實在主宰的「靈」在流轉生死，而是主張眾生之輪迴與解脫皆依據「十二緣起」在運作，其中沒有一個獨立存在、不需要依緣而起的個體——不管被稱為「靈」或其它。由此可見，通靈人提出「靈恆常論」有違正統佛法，所以他們所通的「靈」，怎麼會是佛菩薩呢？值得深思。

其次，佛教亦無「地球是監獄」一說。雖然佛教將地球稱為「娑婆」（*sahā*），意即「堪忍的世界」，或被稱為「穢土」，但與「監獄」不同，可以從兩方面證明：（一）出生於地球的人不是被其他星球放逐的罪人，《增壹阿含·等見品》云：「佛世尊皆出人間。」⁹⁴ 可見人間是成佛的殊勝地，非關押罪人的監獄；（二）依據《維摩詰所說經·佛國品》，地球是「淨土」抑或「穢土」，端看人心，所謂「心淨則佛土淨」⁹⁵、「心有高下，不依佛慧，故見此土為不淨耳！」⁹⁶ 這是聖嚴法師提出

⁹¹ 參林美容、翁純敏、李茂志，〈神佛授法與生命轉化〉，頁 14。

⁹² 參王鏡玲，〈神話口述與通靈象徵——「天山老母」女乩現象研究〉，頁 78。

⁹³ 見釋聖嚴，《拈花微笑》，頁 58。

⁹⁴ 見《增壹阿含經》卷 26〈等見品〉，CBETA, T02, no. 125, p. 694a4。

⁹⁵ 見《維摩詰所說經》卷 1〈佛國品〉，CBETA, T14, no. 475, p. 538c5。

⁹⁶ 見《維摩詰所說經》卷 1〈佛國品〉，CBETA, T14, no. 475, p. 538c17-18。

「建設人間淨土」的經典依據之一。由此可見，「地球是監獄論」不符合正統佛法。由是觀之，通靈人雖說自己與「佛菩薩」溝通，但其真實身份恐怕不是佛教經典中所說的佛菩薩，而是鬼神偽裝的佛菩薩。

3. 「通佛」的三種情況

對於「通佛」的方式，聖嚴法師在《學佛群疑》有概括性的說明。他指出，若一個人「宣稱直接傳承於某佛菩薩的教導和印證」，有以下三種可能：⁹⁷

第一、修習禪定，定中顯現的神祕境界：在心一境性的甚深禪定（四禪八定）中，絕不會出現佛菩薩等影像。因此，若定中出現佛菩薩說法的境界，必然不是深定，而是在「散亂心」未除、「統一心」未現，但已失去現前境界的覺受時，內心妄念所構成的反射作用，並非真的佛菩薩從外而來。⁹⁸ 這樣的解釋可以在《楞嚴經》「五十蘊魔」中找到根據。依據此經的解釋，第三個蘊魔是指修行人用功稍為得力時，忽於虛空之中，聽聞到演說佛法的聲音；第四個蘊魔則是指修行人心眼看見毘盧遮那等千佛出現。⁹⁹ 這些境界乃是「堅固妄想，以為其本。」如果將它們當作聖境，即會受到邪魔的入侵和干擾。¹⁰⁰ 反觀通靈人的說法，他們之所以能遇神或見佛菩薩，往往不是因為修定達到一定的專注所致，所以不可能是定境。根據林美容的研究，除了一小部分通靈人天生具有陰陽眼能看到靈界眾生外，更多的通靈人是在生命困頓或發生事故時，開啟了第一次遇神（或「菩薩」）的經驗。其中也有一些屬於神明突然現前找徒弟者。¹⁰¹ 這種情況，都與修定無關。

⁹⁷ 參釋聖嚴，《學佛群疑》，頁 263-264。

⁹⁸ 參釋聖嚴，《學佛群疑》，頁 263。

⁹⁹ 參《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 9，CBETA, T19, no. 945, p. 147c16-26。

¹⁰⁰ 參《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 9，CBETA, T19, no. 945, p. 147c6-10。

¹⁰¹ 參林美容、翁純敏、李茂志，〈神佛授法與生命轉化〉，頁 8。

第二、在夢中顯現的夢境：人在睡熟而將醒未醒之際會做夢，將要入睡之前也會做夢，但兩種夢的性質不一樣，前者比較清楚，後者比較混亂。無論如何，夢中所現的境界，亦是妄念的反射作用。¹⁰² 在林美容研究的神佛授法案例中，許多通靈人是在夢中與神佛溝通，或在夢中得到神佛授法。¹⁰³ 由此可見，夢境對於通靈人而言十分重要。相對於此，佛教文獻如《高僧傳》、《續高僧傳》、《宋高僧傳》，雖然也記載著一些高僧大德夢見到菩薩或神明的事跡，但多是一生只有一次，而且夢中的菩薩或神明最多只說幾句話，不會給予太多的教說。¹⁰⁴

第三、在清醒狀態聽到或見到的降神現象：通過這種方式所見到的不是真的佛菩薩親自顯現，而是鬼神幻現出佛菩薩的形相，或發出聲音自稱是某佛、某菩薩，甚至講經說法。一般不具佛法正見的人，很容易受到這些鬼神誤導，進而成為他們表現靈力的工具。¹⁰⁵ 前揭聖嚴法師的一位學生自稱觀世音菩薩降靈於他身上，就屬於鬼神變現。此外，在林美容研究案例中的A師姐，自稱聽到「地藏菩薩一直現聲音催促她去拜黃姓師父為師。」¹⁰⁶ 何以她只聽到聲音，未見形象，卻相信該聲音出自佛教的地藏菩薩？¹⁰⁷ 根據王鏡玲研究的通靈人——天山師姐所言，每一位神明來教導她時，都會先報出自己的名字。¹⁰⁸ 如果是這樣的話，則可以推測有一個聲音自稱地藏菩薩，而A師姐毫無懷疑地採信。

從以上三種的情況看來，「通佛」不是不可能，但定中和夢中的「通佛」與內心的妄念有關，藉由降神境的「通佛」，則是鬼神冒充佛菩薩之

¹⁰² 參釋聖嚴，《學佛群疑》，頁264。

¹⁰³ 參林美容、翁純敏、李茂志，〈神佛授法與生命轉化〉，頁6、9、16、17；林美容，〈從乩童到通靈人——與神靈溝通媒介的典範轉移〉，頁14-15。

¹⁰⁴ 參梁麗玲，〈歷代僧傳「感通夢」的書寫與特色〉，頁74-88。

¹⁰⁵ 參釋聖嚴，《學佛群疑》，頁264。

¹⁰⁶ 見林美容、翁純敏、李茂志，〈神佛授法與生命轉化〉，頁11-12。

¹⁰⁷ 同上，頁24。

¹⁰⁸ 參王鏡玲，〈神話口述與通靈象徵——「天山老母」女乩現象研究〉，頁70。

相貌和名稱所現。換言之，通靈人雖自稱「通佛」，但從佛教的角度而言並非「真佛」，也可以說不是佛教經典中記載的「佛」，而是通靈人視角下的「佛」。此「佛」多由鬼神變現，只是通靈人往往將「神」與「佛」混淆不清而已。舉例而言，王鏡玲訪談的通靈人——天山師姐竟把觀世音菩薩稱為「佛祖」，同時又將之視為「神明團隊之一員」¹⁰⁹，甚至出現所謂「觀音乩」¹¹⁰；林美容採訪的通靈人——E 師姐稱瑤池金母為「佛菩薩」¹¹¹。這一種神佛不分的現象，在印度教也有。有些印度教徒把釋迦牟尼佛視為毗濕奴神的化身之一。¹¹² 在近代新興宗教之中也有類似的現象。聖嚴法師留學日本期間，曾參加「佛道甦生同志會」舉辦的「正座觀法行」閉關活動。在依法修行的過程中，他自然打起各種手印，甚至眼見金光。然而在不斷追問之下，始知此會源自神佛混雜的「大元密教」（日本土產的新興教派）。其創始人小島大玄於 1952 年開始得到「神佛授法」，連續十四天的半夜兩點端坐兩小時，就會有無數「佛菩薩」為其現相說法（但並未具體說出所見佛或菩薩之名）。他把所聽到的內容記錄下來，整理成冊。其中有一半內容符合佛法，另一半違背佛法。事實上，他們信奉的「佛菩薩」，不過是「由萬靈神格化的佛菩薩」。這些「佛菩薩」被「大元神」統領，試圖將佛教置於「大元密教」之下。對於這樣一個宗教，聖嚴法師認為除了把它視作民間的低級信仰之外，不必用佛教的立場來衡量它。¹¹³

¹⁰⁹ 見王鏡玲，〈神話口述與通靈象徵——「天山老母」女乩現象研究〉，頁 79。

¹¹⁰ 見王鏡玲，〈神話口述與通靈象徵——「天山老母」女乩現象研究〉，頁 82；〈通靈展演現象——以「天山老母」進香會靈儀式為例〉，頁 80-84。

¹¹¹ 見林美容、翁純敏、李茂志，〈神佛授法與生命轉化〉，頁 24。

¹¹² cf. Jacob N. Kinnard, "When the Buddha sued Viṣṇu." In Holt, John Clifford et al. eds., *Constituting Communities: Theravada Buddhism and the Religious Cultures of South and Southeast Asia*, p. 95.

¹¹³ 參釋聖嚴，《留日見聞》，頁 432-449。

四、結論

「通靈」現象在人類未有歷史記錄前就已經存在，時至今日亦沒有消滅的跡象。臺灣有越來越多的通靈人，散佈在社會的各個角落，提供各種宗教服務。依據聖嚴法師的觀點，「通靈」的存世價值無法被否認，原因有三：（一）它與人類歷史共存、（二）它是世界宗教共通的現象、（三）它的功能在民間備受肯定。然而，正信佛教徒不應「通靈」，理由亦有三：（一）它屬於「鬼神化的宗教」，佛教徒應實踐「解脫的佛教」或「菩薩行的人間佛教」；（二）通靈具有許多副作用；（三）「靈」只是修羅或鬼道眾生，佛教徒應「以佛為師」，而非「以靈為師」。

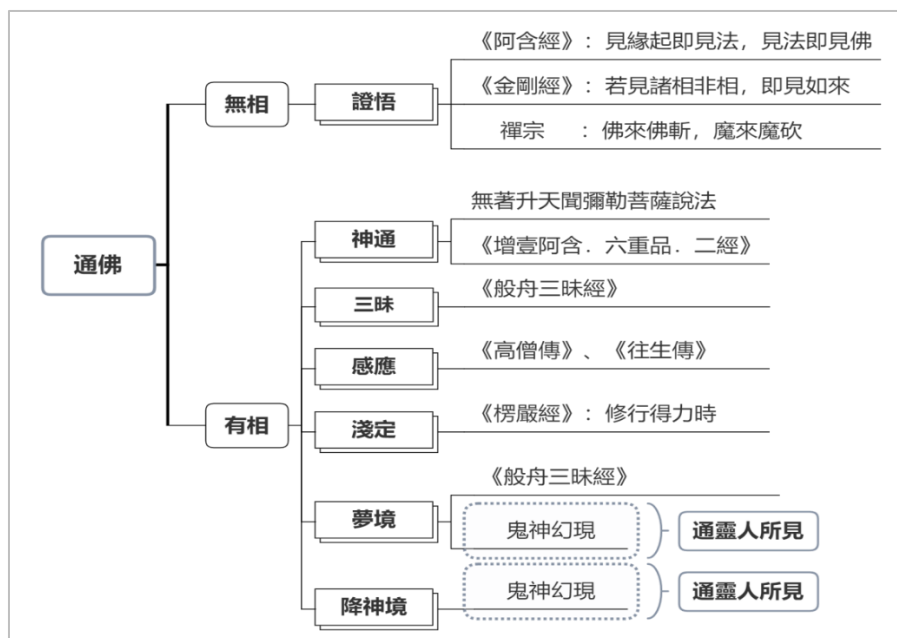
修行不必「通靈」，對於正信佛教徒而言，應是無須爭辯的基本觀念。值得注意的是，臺灣有許多通靈人竟自稱能隨時「通佛」——見佛或菩薩，並與祂們溝通。這種說法對上座部佛教徒而言，不外乎無稽之談，因為他們並不承認釋迦牟尼佛涅槃之後，此界他方還有別的佛存在。儘管如此，對漢傳佛教徒而言，「通佛」現象似乎還有商討的餘地。這是因為在他們傳持的一些大乘經典中，確實記載著定中或夢中「通佛」的方法，《般舟三昧經》便是其中一個例子。從聖嚴思想觀之，「通佛」可以分為肯定與否定兩個部分：

第一、肯定古德之見佛與通佛：在《高僧傳》與《淨土往生傳》中記載許多祖師大德見佛與通佛的事蹟。從宗教經驗而言，這是不容否認的現象。然而，無著升兜率天聽彌勒說法，靠的是久修而成的神通力。若不具備神通力，則見聞佛菩薩就只能偶然發生。這一點與通靈人所說的隨時都能與佛菩薩溝通有所差異。此外，佛教文獻記載的「通佛」，溝通的內容皆為佛法，與通靈人所說的觀音教導「觀星象」、地藏菩薩教導「看骨灰甕」等有所不同。據《華嚴經》、《十住毘婆沙論》、《大智度論》等，「通佛」不是不可能，但至少要證得初住、初地或七地菩薩才行。這一點與通靈人所說的一般凡夫俗子突然得到佛菩薩親自登門授法，有所差異。

第二、否定通靈人的「通佛」為「真佛」，理由有三：（一）見佛分為兩個層次。第一個層次是有相見佛，所見者為幻佛——具足相好莊嚴的佛，不是真佛。第二個層次是無相見佛，所見者為真佛，即佛的法身——緣起性空，屬於開悟者的境界。通靈人之「通佛」，必須見形或聞聲，所以不

會超過第一個層次；（二）有相見佛又分為三種。第一種是依照佛教的方法，正確地修行。修行得力之時，感應道交而見的佛。第二種是修行不得力，急於求成而產生的幻境。第三種是鬼神變現出來之佛菩薩，偽裝佛菩薩的形相，假冒佛菩薩之名，讓人誤以為真。通靈人之「通佛」，傾向於第三種，因為他們不是依照佛教的方法修行而見佛，而且「神佛」教授他們的宇宙人生觀，往往不符合正信佛法；（三）「通佛」有三種方式：定境、夢境、降神境。夢境與定境以妄念為本，非真佛外來。降神境則是鬼神幻現出佛菩薩形相或音聲，甚至宣講佛法。通靈人所說的「通佛」，以夢境與降神境為主，所以非真佛現前。

綜合通靈人、聖嚴法師、佛教典籍所說的「通佛」，大可分為以下幾個層次：



筆者認為通靈人並未像佛教學者一樣，將「鬼」、「神」、「菩薩」、「佛」等概念作嚴格區分。他們口中的「佛」或「菩薩」，與佛教本身的定義有別。通靈人雖自稱能「通佛」，但他們所通之「佛」或「菩薩」，往往由鬼神透過夢境或降神境顯現，並不同於佛教經典中所記載的佛菩

薩。有鑑於此，佛教徒應從民間信仰的角度來看待通靈人「通佛」現象，否則就會發現它與佛教義理不符。無論如何，未來若能與通靈人進行訪談，詢問其所「通」之「佛」或「菩薩」的種種特徵，相信更能準確地判斷通靈人與佛教徒認知中的「佛」或「菩薩」有何異同。

【參考書目】

一、佛教藏經

（一）漢譯佛典

本文引用之漢文佛典主要是採用「財團法人佛教電子佛典基金會」（Chinese Buddhist Electronic Text Archive Foundation）之電子佛典集成網路版（CBETA Online），2023.Q3。

《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521。

《大方廣佛華嚴經》，T09, no. 278。

《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，T19, no. 945。

《大般涅槃經》，T01, no. 07。

《大智度論》，T25, no. 1509。

《中阿含經》，T01, no. 26。

《佛說般舟三昧經》，T13, no. 417。

《宋高僧傳》，T50, no. 2061。

《金剛般若波羅蜜經》，T08, no. 235。

《長阿含經》，T01, no. 01。

《阿毘達磨大毘婆沙論》，T27, no. 1545。

《根本說一切有部毘奈耶雜事》，T24, no. 1451。

《般舟三昧經》，T13, no. 418。

《淨土往生傳》，T51, no. 2071。

《維摩詰所說經》，T14, no. 475。

《增壹阿含經》，T02, no. 125。

《雜阿含經》，T02, no. 99。

（二）巴利佛典

Samyutta-nikāya, Vol. IV-V, edited by Léon Feer. Bristol: PTS, 1906. (Electronic revised edition 2014)

Majjhima-nikāya, Vol. I, edited by Vilhelm Trenckner. Oxford: PTS, 1888. (Reprinted 2009)

二、古籍

《論語》，「中國哲學書電子計畫」，<https://ctext.org/analects/shu-er/zh>，2023.12.07。

三、法鼓全集

本文在《全集》中單冊專書的引用，皆源自檢索「《法鼓全集》」網站（<https://ddc.shengyen.org/?doc=main>），2020 紀念版。

- 《三十七道品講記》，《法鼓全集》第 7 輯第 11 冊。
- 《公案一〇〇》，《法鼓全集》第 4 輯第 12 冊。
- 《方外看紅塵》，《法鼓全集》第 8 輯第 10 冊。
- 《比較宗教學》，《法鼓全集》第 1 輯第 4 冊。
- 《正信的佛教》，《法鼓全集》第 5 輯第 2 冊。
- 《印度佛教史》，《法鼓全集》第 2 輯第 1 冊。
- 《行雲流水》，《法鼓全集》第 6 輯第 8 冊。
- 《佛法的知見與修行》，《法鼓全集》第 5 輯第 8 冊之 2。
- 《戒律學綱要》，《法鼓全集》第 1 輯第 3 冊。
- 《承先啟後的中華禪法鼓宗》，《法鼓全集》第 9 輯第 7 冊。
- 《拈花微笑》，《法鼓全集》第 4 輯第 5 冊。
- 《明日的佛教》，《法鼓全集》第 3 輯第 8 冊。
- 《法鼓山的方向——理念》，《法鼓全集》第 9 輯第 1 冊。
- 《春夏秋冬》，《法鼓全集》第 6 輯第 7 冊。
- 《美好的晚年》，《法鼓全集》第 6 輯第 16 冊。
- 《留日見聞》，《法鼓全集》第 3 輯第 4 冊。
- 《神通與人通——宗教人生》，《法鼓全集》第 3 輯第 2 冊。
- 《動靜皆自在》，《法鼓全集》第 4 輯第 13 冊。
- 《菩薩戒指要》，《法鼓全集》第 1 輯第 6 冊。
- 《聖嚴法師教淨土法門》，《法鼓全集》第 5 輯第 10 冊。
- 《聖嚴法師教話頭禪》，《法鼓全集》第 4 輯第 17 冊。
- 《聖嚴法師教默照禪》，《法鼓全集》第 4 輯第 16 冊。
- 《聖嚴法師教禪坐》，《法鼓全集》第 4 輯第 15 冊。
- 《漢藏佛學同異答問》，《法鼓全集》第 3 輯第 10 冊。

《學佛知津》，《法鼓全集》第5輯第4冊。

《學佛群疑》，《法鼓全集》第5輯第3冊。

《學術論考》，《法鼓全集》第3輯第1冊。

《禪與悟》，《法鼓全集》第4輯第6冊。

《歸程》，《法鼓全集》第6輯第1冊。

四、中外文專書、論文

王鏡玲 2016 〈通靈展演現象——以「天山老母」進香會靈儀式為例〉，《新世紀宗教研究》14.3，頁 67-98。

王鏡玲 2015 〈神話口述與通靈象徵——「天山老母」女乩現象研究〉，《臺灣宗教研究》14.2，頁 65-94。

林其賢 2016 《聖嚴法師年譜》，臺北：法鼓文化。

林美容、李峰銘 2015 〈臺灣通靈現象的發展脈絡——當代臺灣本土靈性運動試探〉，《思與言》53.3，頁 5-46。

林美容 2014 〈從乩童到通靈人——與神靈溝通媒介的典範轉移〉，《慈濟大學人文社會科學學刊》16，頁 1-26。

林美容、翁純敏、李茂志 2013 〈神佛授法與生命轉化〉，《臺灣文獻》64.3，頁 3-32。

林美容 2010 〈臺灣民間奇人——神醫譜〉，《人類學視界》4，頁 42-44。

林靜宜 2018 〈天主教神恩復興運動中的通靈醫療——以王敬弘神父在台灣的經驗為例〉，《新世紀宗教研究》17.2，頁 113-145。

施叔青 2000 《枯木開花——聖嚴法師傳》，臺北：時報文化。

梁麗玲 2015 〈歷代僧傳「感通夢」的書寫與特色〉，《臺大佛學研究》13，頁 65-104。

莊嘉慶 1995 〈基督徒應如何看「通靈」〉，《新使者》30，頁 50-52。

陳堅 2010 《無分別的分別——比較宗教學視野下的佛教》，濟南：山東大學。

劉苑如 2013 〈神遇——論《律相感通傳》中前世今生的跨界書寫〉，《清華學報》43.1，頁 127-170。

蔡耀明 2001 《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土——內在建構之道的佛教進路論文集》，南投：正觀出版社。

釋印順 1982 《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞。

釋聖嚴 2010 〈如何研究我走的路〉，《聖嚴研究》1，臺北：法鼓文化。

釋聖嚴 2009 《雪中足跡》，臺北：三采出版社。

釋聖嚴 1993a 《聖嚴法師學思歷程》，臺北：正中書局。

釋聖嚴 1993b 《歸程》，臺北：東初出版社。

Kinnard, Jacob N. 2003. "When the Buddha sued Viṣṇu." In *Constituting Communities: Theravada Buddhism and the Religious Cultures of South and Southeast Asia*. Edited by John Clifford Holt, Jacob N. Kinnard, and Jonathan S. Walters. Albany: State University of New York Press.

Encountering God and Seeing Buddha: A Discussion on Direct Communication with Spirits from Master Sheng Yen's Thought

Shi, Jue-Xin
Postdoctoral Fellow,
Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

Abstract

Mediumship – or channeling, to communication with ghosts spirits and deities – is very common in folk beliefs. It is also not surprising that Buddhist can communicate with ghosts and deities, since there are a lot of such cases documented in *Āgama* and *Nikāya*. Nonetheless, it is unusual when many spirit-mediums claim to be capable of communicating directly with Buddhas and Bodhisattvas at anytime and anywhere, as great masters and patriarchs in the history of Buddhism do not seem to have said so. This paper tries to explore such phenomena from Master Sheng Yen's viewpoints in two steps. First of all, this paper discusses the existential value of "mediumship" and why Buddhists should not involve in it. Secondly, this paper discusses how ancient Buddhist masters were able to "communicate with the Buddhas and Bodhisattvas", and the nature of those "Buddhas" that contemporary spirit-mediums "channel" with. The results of the study show that mediumship has a secular value that should not be completely denied, yet Buddhist practice does not encourage it. In addition, the identification of "Buddha" or "Bodhisattva" in the perception of spirit-mediums is quite different from the definition in Buddhism. Such "Buddha" or "Bodhisattva" they refer to is most likely manifested by ghosts spirits and deities.

Keywords:

Encounting God, Mediumship(channeling), Seeing Buddha, Communication,
Sheng Yen