

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

當代臺灣禪思想的躍越：心源禪師的如來學建構

Ch'an Innovations in Contemporary Taiwan: Master Shin-yan's
Construction of Tathagata



指導教授：陳美華 博士

研究生：曾秀枝（釋天宏）

中華民國九十五年一月

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

當 代 臺 灣 禪 思 想 的 躍 越 : 心 源 禪 師 的 如 來 學 建 構

研 究 生 : 曾 秀 毅 (釋 天 岳)

經 考 試 合 格 特 此 證 明

口 試 委 員 : 林 朝 成

何 建 興

陳 美 華

指 導 教 授 : 陳 美 華

系 主 任 (所 長) : 何 建 興

口 試 日 期 : 中 華 民 國 九 十 四 年 十 二 月 廿 二 日

謝 辭

無心插柳柳成蔭，本論文的完成與參禪悟道同等偶然。過程艱澀兩般情，成果愉悅一味爾，兩平行線會而一，個中滋味「唯書乃知」。

求學階段，承蒙多人關懷，僅以數語聊表謝意：

年過半百，重拾課業，倍感幸甚；佛法究竟，世法廣博，獲益匪淺；

眼疾成困，目眩智昏，成事不足；師長同儕，法俗眷屬，匡我不逮；

陳師美華，不吝指導，惠我良多；師公心老，撥冗受訪，指點迷津；

文獻影印，同學代勞，免於奔跑；一切川資，各方護持，得以度了；

林何二師，口試賜教，頓開茅塞；日以繼夜，書寫成文，逐圓碩望。

摘要

佛法從釋迦的「從禪出教」開始，世人依法「藉教悟宗」尋求生命真理，既然佛法由釋尊的覺證而開顯，理當回歸根源，再開顯佛法。本論文即是「從宗看教」的基調，採取生命史個案研究法，依據威廉·詹姆士個人宗教經驗的心理學素樸描述取向，進行一種實證的、非教條化的、徹底的經驗為表述，探索心源禪師的禪思想及其建構生命本自萬德莊嚴的真善美如來學。資料蒐集除刊物文獻之外，配合協助式自傳、協助式小傳、實物分析、深度訪談、參與觀察法、回顧式參與觀察法等補之不足。並以典籍文獻分析論證其合理性、真實性、客觀性。

如來一詞常見於佛典，且是佛教最終極目標，卻不見完整的如來學體系。本論文根據《大正藏》文獻，按印度佛教史脈絡，將「如來」歸納整理成系統化。再跨入中國佛教與禪連結，找出演化如來禪與祖師禪的脈動，並為祖師禪提出一新見解。進而提出，心源禪師承繼祖師禪的「活化」與「教化」特色，對如來新詮釋與建構如來學之關係。

真善美如來學，「真」是「」總持法界的生命真理，承接「緣起無我」、「緣起性空」、「祖師禪」，提出「眾生本是佛如來，以眾生成就之」的覺發。「體、相、用」，「心、性」，「心、物」，在生命「」本如的體驗，不一不異，定位清楚。無我、空、佛性、清淨心、如來藏、如來禪、祖師禪……於生命流中，各家各宗從生命觀、宇宙觀、人生觀，賦與名異實同的說詞，貴於自然智的「發現」。「善」是知識真理的全方位教育，相應「如來功德」、「一切種智」、「五明」，匯合「人類文明大全」與世界文明同步，一是圓成如來萬德莊嚴，一是豐富生命內涵，整合學術與平衡人生的通關向度，是現代如來應擁有的，著重在於後得智「知非轉位」的行持。「美」繫之「涅槃之妙」、「華藏世界」，散發生命自身無滯之美妙，及藝術創作之美。如此，於個人生命之中匯整了宗教、學術、人生，成就本自的萬德莊嚴。策略上，除了通過禪堂生活「參禪接心」強化「」的落實之外，

並設立人天師範研究院，以「法界座標」、「科際整合」符應現代人需求，在「無為法與有為法」、「宗與教」、「權與實」、「參究與研究」之間，釐出「禪教合一」宗、教兩通的「圓輻射透視法」。目標，顯而易見的是為如來再現作努力；其【是指？】全方位教育涵蓋世、出世間法，調和了個體與群體的相對性，可提供本土的全人教育、生命教育之參考，進而導引世人建立人類文明燈塔。

心源禪師的如來學建構可謂人間佛教的再躍越。經由席納爾世俗化定義的檢視，不但無世俗化傾向，且能適應時代之實際需求而利益於人，應是進步化。

關鍵詞：禪思想、心源禪師、如來學、「」、真善美、法界座標、全人教育、生命教育

Abstract

Buddhist teachings start from Sakyamuni's enlightenment through meditation. Getting enlightenment via teaching has been the practice that sentient beings seek for the truth. Since dharma was revealed by the enlightenment of Buddha, it is necessary to go back to the original sources before developing dharma again. Based on "getting enlightenment via teaching," the case study method is applied to explore the history of Master Shin-yuan's life. According to William James' approach to psychological description of his personal religious experience, a corroborating, non-dogmatism and thorough experience description has been employed to probe into the main thought of Master Shin-yuan's study of Tathagata. Along with the data from publication sources, the data of assisted biography, realia analysis, interview, participant observation, and retrospectively participant observation have been collected. Then, all the data are analyzed to justify their rationality, truth, and objectivity.

The word "Tathagata" not only appears in Buddhist texts very often but is the ultimate goal of all the Buddhists. However, a complete system for Study of Tathagata has not yet been found. According to Taisho Tripitaka and the historical context of Indian Buddhism, description of "Tathagata" is organized and systematized. Moreover, after examining the connection between Chan and Buddhism of China, the system for the evolution between Tathagata and Bodhidharma Chan is found and then a new aspect of Bodhidharma Chan is offered. Furthermore, Master Shin-yuan, who inherits the characteristics of activating and teaching of Chan masters, gives a new interpretation of Tathagata and constructs his study of Tathagata.

Study of Tathagata includes "Truth," "Virtue" and "Beauty." The content of "Truth" includes "egoless because of causal origination," "no existential substance of causal origination" and "Chan of masters." Based on "Truth," Master Shin-yuan emphasizes "sentient beings are actually Tathagata and Tathagata is accomplished by sentient beings." That is, there is no difference among mind, Buddha, and sentient beings. After understanding "Truth," "Virtue" is gained by the absorption of multiple knowledge and followed by modification and refinement of one's own life. With the worldly and unworldly knowledge, life becomes complete. Moreover, based on "Truth," "Beauty" is achieved because of understanding the beauty of nirvana. From the inside of oneself, the stream runs smoothly without obstructing. From the outside, the beauty of the creation of art is developed. In order to achieve "Truth," "Virtue" and "Beauty" two strategies are used. One is to lead a life in meditation halls in order to get enlightenment in meditation and even achieve nirvana. The other is to establish the institute for the education of monks and nuns. According to "Dharmadhatu as the coordinate" and "interdisciplinary integration," three schools are developed: Graduate

School of Chan, Graduate School of Education, and Graduate School of Beauty. With all of the above, Master Shin-yuan's study of Tathagata aims to make Tathagata reappear and guide human beings' civilization.

Master Shin-yuan's study of Tathagata furthers Humanistic Buddhism. After inspecting Tathagata according to the definition of Shiner's secularization, Tathagata has no tendency toward secularization but adapts to the needs of this era and benefits human beings. Therefore, Master Shin-yuan's study of Tathagata is an excelling of Chan in Contemporary Buddhism in Taiwan.

Key words: Chan thought, Master Shin-yuan, study of tathagata, ' ', truth, virtue, beauty, Dharmadhatu as the coordinate, holistic education, life education

目錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與緣起.....	4
第二節 研究論題說明.....	5
第三節 文獻檢討.....	13
第四節 研究方法與目的.....	18
第五節 論文大綱.....	26
第二章 心源禪師生平志業	29
第一節 生平.....	29
第二節 志業.....	37
第三節 小結.....	54
第三章 如來與如來學	55
第一節 如來的界說.....	55
第二節 如來學與如來學的建構.....	83
第三節 小結.....	88
第四章 真善美的如來學	91
第一節 真的如來學.....	92
第二節 善的如來學.....	108
第三節 美的如來學.....	117
第四節 真善美與萬德莊嚴.....	122
第五節 小結.....	123
第五章 如來學的策略	125
第一節 從法界座標、科際整合契入如來學.....	126
第二節 法界座標.....	128
第三節 科際整合.....	135
第四節 法界座標與科際整合之交涉.....	140
第五節 如來學策略是教禪合一？是教禪相分？或是禪教合一？.....	145
第六節 小結.....	152
第六章 如來學的目標	155
第一節 如來再現.....	156

第二節 豎立人類文明燈塔.....	160
第三節 小結.....	169
第七章 結論與檢討.....	171
第一節 世俗化理論的檢驗.....	172
第二節 檢討.....	175
參考書目.....	181
附錄.....	199
附錄一 文獻資料表.....	199
附錄二 協助式自傳.....	209
附錄三 協助式小傳.....	215
附錄四 招請狀.....	219
附錄五 訪談資料.....	221
附錄六 心源禪師的雕塑作品.....	237
附錄七 法界座標與科際整合圖表.....	239

第一章 緒論

釋迦牟尼佛發現佛法於印度，創立佛教。佛教由「原初佛教」歷經「部派佛教」、「初期大乘佛教」、「小乘佛教」、「中期大乘佛教」、「後期大乘佛教」，各期間發展出不同的學說。¹其中向南傳布於泰國、緬甸、斯里蘭卡等地，稱南傳佛教，屬巴利語系佛教。向北弘傳於中國、日本、韓國等地，稱北傳佛教，屬漢語系佛教。大乘晚期的密教則傳至西藏，成為藏傳佛教，屬藏語系佛教。此三大佛教體系鼎足而立，各化一方。漢傳佛教在中國發展下有所謂教門、宗門之分，教門偏向義理的闡述，宗門則重於修行實踐，最終之目的皆在求解脫。但兩者之教法卻相當不同，其發展結果，形成中國佛教特質在於宗門「禪」。

每個思想在歷史時空變遷下，烘托出不同時代的意義。綜觀柳田聖山《中國禪思想史》（1992）、²顧偉康《禪宗六變》（1994）、蔡日新《中國禪宗的形成》（1999），³從禪宗整體歷史回顧看來，禪宗從禪數學，⁴經義理吸收，理論建構，

¹ 關於佛教的分期有數種，依據林傳芳的說法，從歷史的觀點看，他把佛教分原始佛教和發展佛教。原始佛教又分根本佛教、原始佛教，佛陀在世時的佛教稱根本佛教，佛入涅槃一百年間，未分化一味無爭的佛教稱為原始佛教。發展佛教是指小乘分派後的佛教，又劃分部派佛教、大乘佛教、秘密佛教。部派佛教是小乘二十部的教理；大乘佛教是大乘興起後的中觀、如來藏、瑜伽行三大學派之學說；秘密佛教是密教興起後的教理（林傳芳 1990：47）。呂澂則把佛學史區分為六個階段：原始佛學、部派佛學、初期大乘佛學、小乘佛學、中期大乘佛學、晚期大乘佛學。把根本佛教、原始佛教之佛學史統稱為原始佛學（呂澂 1982：9）。根據日本學者水野弘元的說法，原始佛教是指自釋迦牟尼佛初轉法輪到其入涅槃後，佛教未部派分立之前，教團一味和合的初期佛教，即是「原始佛教」。這是日本從明治大正時代（1869-1925 A. D.）才開始見諸於世，因為在此之前，中國和日本的大乘學者未曾從事於原始佛教的研究（水野弘元著，郭忠生譯 1990：4、1）。原始佛教直到宇井伯壽又區分為「根本佛教」和「原始佛教」（水野弘元著，郭忠生譯 1990：8）。佛陀在世時及其入室弟子時代的佛教稱為「根本佛教」，之後至部派分立前稱「原始佛教」，這是狹義的原始佛教，廣義的原始佛教則包括根本佛教。不論狹義、廣義，其特徵是教理一味，僧團和合。本文原始佛教指廣義的原始佛教，又因「原始」二字令人有「蠻荒未開發」之嫌，為尊重該文化本論文以「原初佛教」稱之；至於小、大乘則無褒、貶之意，只是慣於方便區分而延用之。

² 本書的日文原文，原刊於昭和 49 年角川書店發行的《佛教之思想》叢書第七（1974），為柳田聖山與梅原猛二人合撰的《無之探求（中國禪）》一書中之一部。原文全書分三部構成：第一部為歷史與思想篇，柳田聖山執筆；第三部為思想開展篇，梅原猛執筆；第二部則為兩人的對談。此譯本是該書的第一部（柳田聖山著，吳汝鈞譯 1992：譯者序 1）。

³ 中、日在中國禪宗史的著作有很多著書，因本文討論的議題不著重在史上的考證，選舉此三書只因掌握幾個大的轉折，足供本文所需，如《禪宗六變》提出禪宗明顯階段性的六變：達摩禪、東山禪、曹溪禪、南宗禪、文字禪、當代禪；《中國禪思想史》涉及了禪數之學與生活化，《中國禪宗的形成》提到理論建構。柳田聖山《中國禪思想史》則為經典之作。

⁴ 禪數之學，這是禪與數學，亦即是冥想與心理分析的學問，由反省冥想而來的一種精神分析，

方向確定，到生活實踐。整個思想由禪定、解空、佛性、心性、到平實的人之自身，創下中國獨特文化特質。禪宗把遙不可及的佛，由如來藏自性清淨心發展出如來禪；再由平常心是佛，與具體的現實生活緊密結合，而趨於祖師禪，佛性具體的顯現在人個體上，走向行動主體。禪宗至宋之後，在教旨上受儒佛一致、三教合一的影響，重回教禪合一使文字禪盛行，及在修行實踐上趨於禪淨雙修、禪密雙修……如此混為一談未能再顯禪門自家「不立文字，教外別傳；直指人心，見性成佛」之特色。曾經光耀奪目的禪思想在這近千年來，已幾無進展。反觀由我國傳到日本的禪宗，在明治維新以後，吸收西方文明，大大地改革，⁵禪學堂堂進入學術殿堂光芒四射。又由於鈴木大拙的努力，日本禪學進軍西方，開始它現代化和全球化的歷程。臺灣在日治時期，似乎可藉機吸取日方的長處——實踐上保留自有的禪堂生活，⁶學術上攝取了西方現代專業的佛教學術治學方法——再作一進展，可惜根基未紮穩即告衰竭。身為禪宗發源地的中國，如今習禪、研究佛學反要求之日本。身負如來家業的佛弟子，追思先賢祖師大德，何不感慨？

清末民初中國佛教崇拜「天、鬼神」，僧人太虛大師受自西方革命思潮，⁷及中國佛教天台宗、禪宗與般若學的傳統思想之影響，應機提出「人生佛教」，對「天、鬼神」存而不論，以「人乘」為中心，由做好人，習菩薩行，然後成佛，

或精神現象論（柳田聖山著，吳汝鈞譯 1992：61）。數即是阿毗達摩，阿毗達摩譯為對法，也稱數法，是用種種法門數數加以分別之意。禪數學就是一面講禪，一面講數（呂澂 1982：67）。如《安般守意經》Anapana，是呼吸的意思，是初步冥想法的數息觀，依出息、入息、隨息等把精神統一的一種禪定法。另有不淨觀、慈悲觀、因緣觀、念佛觀，均屬禪觀法。

⁵ 明治初期，日本皇室一度採取強烈的「廢佛毀釋」政策，施壓「佛教」。以快速再興「國家神道」——日本皇室神聖化——的目標（江燦騰 2001：14），使日本佛教受到空前的打擊。日本佛教精英在此變動下，「一方面發動輿論據理力爭，要求信仰自由平等，一方面向政府輸誠，除了捐款之外，還派僧侶隨軍出征；在此同時，日本佛教各宗紛紛進行（自筆者）改造，不但辦理各級學校教育僧侶，提升彼等的知識份子水平，並且派遣優秀的留學僧，到西方高等學府接受現代專業的佛教學術訓練。如此一來，這些從西方學成歸國的新學問僧，不但在知識層面上，領先亞洲其他國家的傳統僧侶，部份優秀者，甚至可以在佛學研究上和西方世界的學者一爭長短。於是，彼等不但開創了明治時代的新佛教，也開始向日本之外的亞洲國家輸出，並成為亞洲地區現代化佛教發展的先驅和指導者迄今」「日本的地理位置，原在亞洲的極東，近代以前，一直是大陸文化的接受者，日本佛教的各宗都是先由大陸和朝鮮傳入而後再自行發展的。但明治維新之後，開始快速脫胎換骨，領先亞洲各國。這無疑是空前的大逆轉」（江燦騰 2001：595-596）。

⁶ 禪堂生活是僧侶把修行融入生活中的一種日常作息，包含了入眾的考核，沒我的訓練，作務培福，積陰德德養，祈願、懺悔、報謝，參禪辦道等。詳細請參閱鈴木大拙英文原著，橫川顯正日譯，李岳勳轉譯之《禪堂生活》（1975）。

⁷ 學術論著本不加稱謂，本論文題目跟禪思想有關，為區分禪門別於他宗之處，故在稱謂上作了區隔。大師、法師、禪師之稱謂既是此意。

進行佛教內部改革。虛老的人生佛教有三層意義：

一是為了「適應」現代文化和現實的「人生化」，求人類的生存發展，應以「人類」為中心，而有「契時機」的佛學；二是為「適應」現代人生的組織群眾化，應以大悲大智「為群眾」的大乘佛法為中心，而有契合時機的佛學；第三義則是為了「適應」現代「科學化」的時代，應以圓漸的大乘佛法為中心，而有契合時機的佛學。（陳美華 2002 a：225）

印順法師受到《增壹阿含經》：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛」的影響，承太虛大師之後，立基於「人生佛教」倡導「人間佛教」，更要去「天、鬼神」，以實現成佛在人間的原初佛法（楊惠南 1991：76-77、109、115）。不說「人生」而說「人間」，要使「天的佛教」回歸到「人間佛教」，其特性是強調主體性少「適應」（陳美華 2002b：438、444）。國民政府來台之後，印順法師於 1953 年定居台灣（陳美華 2002b：435），⁸台灣佛教在「人間佛教」的思想下，走上大乘菩薩道的「人間佛教」。綜觀慈濟、佛光山、法鼓山……等「人間佛教」的履行者，真正的實踐了「人間佛教」嗎？或是多方投入關懷社會、服務人群、慈善救濟而流於邊緣化？原初佛法在於成就如來，此邊緣化已脫離了「緣起無我」關於「解脫」的軸心教法，走入延伸性的社會救濟工作。「人間佛教」的真正旨趣應有所反思，鑑此不禁想起心源禪師的如來再現人間的如來學之建構。

⁸ 關於印順法師定居臺灣的時間，楊惠南〈從「人生佛教」到「人間佛教」〉（1991：110）的研究中，作 1952 年之後；陳美華〈個人、歷史與宗教——印順法師、「人間佛教」與其思想源流〉的研究作 1953 年。從印順法師自述〈平凡的一生〉乙文的幾個段落來理解：「到了四十二年（四十八歲）二月，出境證還是沒有消息。因緣決定一切，既然去不得香港，只有另想辦法，設法將功德款移來臺灣，在臺灣建築了……五月初，地也買定了，工地包好了……那子老為什麼要我先申請定居，然後申請出境呢？」（1988：51-52）「在四十二年與四十三年之間，我定居在臺灣……」（1988：53）。「因為，要等政局比較安定，政治更上軌道，四十一年（四十七歲）秋天，我才可以來臺」（1988：41）。根據這些文脈可了解，印順法師是四十一年（1952）來臺，但定居臺灣確切是四十二年（1953）。

第一節 研究動機與緣起

一、研究動機

黃連忠將近百年來的中日學者如胡適、忽滑谷快天、聖嚴法師、南懷謹……等等對於禪宗的研究成果，大體上劃分為四個主軸：(一) 關於禪宗史與禪宗文獻的研究，主要是以敦煌文獻中禪宗典籍的發現及研究為起點，而以禪宗史實的考據或文獻的處理為主要研究。(二) 禪學思想與禪法的研究，是以禪學的研究方法，歷代禪師的禪思想為研究課題。(三) 語錄公案的研究，乃延續傳統公案的參究及詮釋為主，也對禪法有進一步的研究。(四) 禪宗叢林制度的探討，比較著重叢林與中國社會的互動關係(2000：6)。若就此歸類法，本研究類屬第二範疇。這個研究主軸從古至今，依舊是「藉教悟宗」的理性思維分析型態，難道當今禪思想已至極致了嗎？「印順法師所強調的，學佛應重視真修實證，且一切教法莫不『從禪出教』而開展；建立佛學思想體系的活水源頭，必來自禪觀實證的修持體驗」是出於「一切佛法，是本源於釋尊的覺證而有」(釋印順 2000a：170；陳乃腕 2000：1)。既然一切佛法皆由世尊的覺證而開顯，理當回歸根源再出發，可否依此切入再開顯佛法的新進展呢？今日蓬勃的台灣佛教，淨土思想當道，「人間佛教」走入大眾，發揮社會功能，「禪」此時又如何自處，它對現今人類的意義及價值為何？這是禪文化意義與價值的探索。因此本論文直選當代證悟的禪師之思想為研究案例，以「從宗看教」的生命經驗為出發點，深入禪的堂奧。這是個人在學術研究上所企圖之努力。

二、研究緣起

九十三年元旦回寺作田調，為「常住」寫下第一份寺誌。發現師公心源禪師罹患巴金森氏症的色身每況愈下，可是他為時下所建構的如來再現人間的如來學

研究，尚在起步而已，無常的腳步卻咄咄逼人。座下的弟子目睹此境，作何擔待？昔日佛陀因十大弟子，⁹佛法得以廣大流布；龍樹的《中論》因弟子提婆繼之而中觀學派有成；無著的唯識學說，因有世親承衣鉢而自成一家之言；玄奘宣揚唯識的慈恩宗因窺基而顯著；慧能的《六祖壇經》因弟子法海集記、神會力爭，奠下往後禪宗輝煌的碩果。自忖今日衰微的禪宗，在心源禪師的努力下，可能又是一線曙光，不能再像日治時期錯過一次大好時機，未萌芽即告枯萎，弟子們應該有人繼承衣鉢發揚光大。量己德行不足，才疏學淺，那勘負荷此任。但不忍師公的真知灼見默然消失無影無蹤，亦不忍禪門頹廢，使命感由然而生。如此這般思考：今南華大學生死學研究所多位研究生從苦難中去探討人生的意義，如丁晨《世界的斷裂與接應：一位極重度多重障礙者生命意義之探討》（2003），陳乃榕《一位經歷父殺母喪親事件之青少年的失落經驗》（2003）等等；人生確實十之八九不如意，忙與盲心靈空虛的現代人，總是茫茫然找不到生命安頓處。宗教是濟世救人的，何不從一個健全積極有建設性、開拓性的研究方向來著手，以因應當前擾攘不安的物化現象，那就從心源禪師如來學之研究著手吧！

基於長期來對本土禪文化的關懷，社會脈動中佛教變遷的反思，個案中思想理念的前瞻性、卓越性、完整性，及個人的使命感，在懇請心源禪師的允諾之下，於是決然地把論文的研究方向定於此。

第二節 研究論題說明

一、研究論題背景

根據《過去現在因果經》卷三記載：「〔佛陀〕今日決定於此樹〔菩薩樹〕

⁹ 十大弟子：智慧第一的舍利弗，神通第一的目犍連，苦行第一的摩訶迦葉，多聞第一的阿難陀，解空第一的須菩提，說法第一的富樓那，論議第一的迦旃延，天眼第一的阿那律，持戒第一的優波離，密行第一的羅睺羅。出於《翻譯名義》集一，《大正藏》第五十四冊，頁 1063 上。

下，結加趺坐，成無上道」(本緣部 T3，p.641.1)。接著

如是思惟，至中夜盡。爾時，菩薩至第三夜，觀眾生性，以何因緣而有老死？即知老死，以生為本。若離於生，則無老死……如是逆順觀十二因緣。第三夜分，破於「無明」明相出時，得智慧光，斷於習障，成一切種智。爾時，如來心自思惟八正聖道……。(本緣部 T3，p.642.1 – p.642.2)

而後整理出十二因緣、八正道、四聖諦等基本思想。心源禪師在其證悟之後，則如此思維：禪，不是高不可攀，是平實無比的，非常平易近人的，就在一切處，就是自己。禪門無門，禪宗常使人感到深奧難懂，摸不著頭緒；事實上只是方法弄錯了，要以「無方法的方法」來處之，則隨處得而無得，自己就是個見證人。成佛不需要三大阿僧祇劫，亦非等到彌勒下生。二千五百多年來，歷史上何以只出現一位人間佛？其餘的，則只稱為尊者、祖師。他從釋迦牟尼佛生平背景與如來十號加以分析，¹⁰再與現代教育作比較：佛陀原是一位太子，在世間學上已受了優於常人的全方位儲君教育，¹¹加上出世法的證悟，成就了萬德莊嚴的佛。¹²傳統佛教過於唯心，太強調追求涅槃，信仰佛教的國度普遍落後。經這樣的分析，他認為佛教非死寂的宗教，涅槃可快速通關，人生可貴之處在於開展菩提果，且是一體呈現的。這才是生命的真正意義與價值。

於是他整理出真、善、美三系列直線上升的如來學體系，來整合宗教、學術、人生，讓世人能夠迅速簡捷而正確的釐清學術、宗教，找到人生定位，及掌握人

¹⁰ 如來十號：正遍知（正等覺）、明行足、調御丈夫、應供、佛、無上士、天人師、善逝、世間解、世尊等十個如來別號，加上如來自身成十一個名號。參閱《佛說十號經》，《大正藏》第十七冊，頁 719 下，《大智度初品總說如是我聞釋論第三（卷第二）》，《大正藏》第二十五冊，頁 71 下。

¹¹ 《過去現在因果經》卷第一：「凡諸技藝、典籍、議論、天文、地理、算數、射御，太子皆悉自然知之。」(本緣部 T3，p.628.1)

¹² 《三藏法數》：「萬德，萬行功德圓滿；莊嚴，莊即端莊，嚴即嚴飾」(釋一如法師 1995：470.1、133.1)。心源禪師對萬德莊嚴另有一方看法，非一般佛學辭典的字面解說，本論文會作進一步的釐清。

生（釋心源 2000a：118）。這樣才能真正認識自己、豐富生命內容、開展解脫怡悅的美妙人生，這也才是真正身心健康人格完整的現代如來，如來再現人間非定然要等彌勒下生。

如來學體系中宗教、學術、人生與真、善、美是互通交涉。「真」屬「緣起性空」大涅槃的宗教禪文化系統，以「我」為法界座標的歸零點，立足如來證真的真理（許政雄主編 2000a：122；釋心源 2000a：118）。「善」屬學術系統，在「真」的前提下，應用科際整合交互運作，達成全方位教育，蘊釀生命內涵。「美」歸屬人生，是如來華藏世界中的美妙人生，是生命之美的生命觀；日日新，日日是好日的人生觀；生活藝術化，藝術生活化，是人生菩提果展現的藝術觀。其所提出的真、善、美三系列直線上升的如來學體系，實不出大乘佛法的空、有二門。心源禪師「真」的思想，即屬「緣起性空」的探討。至於「善」、「美」二系列屬於「性空緣起有」，¹³二者所不同之處，在於善是屬一切法，而美偏向於妙有。無心山的開山成果乃至如來學之建構，即是心源禪師「性空緣起」從無到有最佳實證案例。

就整體而言，心源禪師如來學之建構是基於「從宗看教」的情境上。所謂「從宗看教」，是生命安置於「空性」中來看世間一切法的演化流變。萬德莊嚴具足真、善、美，也包含了宗教、學術、人生三面向；宗教、學術、人生有真、善、美，真、善、美中有宗教、學術、人生；宗教、學術、人生，真、善、美成就萬德莊嚴。

心源禪師的如來學建構，是生命回歸「 」，¹⁴突破傳統作科際整合，企圖結合現代科技製造臨在感，為人們尋求一盡快徹底解決生命困惑的方案，讓生命回歸真相，如此生命會更有創造性更有意義。亦即當人只要一跨越生死的鴻溝，

¹³ 此處筆者原作「緣起有」，後經心源禪師指示：「性空緣起有」更實際。筆者也有所覺察，「從宗看教」立場，「性空、緣起」，「緣起、性空」本一體兩面，不一不異；緣起有則偏向現象界的有。這更直顯他深處總持法界「從宗看教」之狀態下，而處處散發的氣息。

¹⁴ 「 」表不可言說的空性、如來真理、第一義、本參……，是生命的總持狀態。本來無「 」此引號，欲鏤空表示，但為印刷上及說法之方便，故加入「 」。方便法是指涉說法，非當下之實相。

就擁有出類拔萃與超脫的生命。他明知難行而行，其超人的毅力與信心，源自於他親證「本來面目」而引發的宏願，雖身患巴金森症亦不改其志。

二、研究論題理據

本研究強調個案的主體性與獨特性，此「從宗看教」的禪思想，理據為何？

(一) 哲學的依據

哲學上有所謂的「先驗經驗」(Transcendental Experience)及「精神經驗」(Spiritual Experience，尤指宗教經驗)。一切精神活動中我人意識到精神的自我，此精神的自我意識是我人認識一切真理之可能性的條件，被稱之先驗經驗(布魯格編著，項退結編譯 1999：201)。精神經驗，面對內在的體驗，我人的思想並不透過意識形成的概念、判斷與推論，不期然而然地即獲得一個印象，那就是體驗，並非思想所構作，而是一種自然接收(布魯格編著，項退結編譯 1999：201)。海德格(Heidegger)《存在與時間》(*Being and Time*)：存在道道地地是超越，每一個做為超越的存在之開顯都是先驗的知識(1962：62；海德格著，陳嘉映、王慶節譯，熊偉校 1987：50；賴賢宗 2004：97)。胡塞爾(Husserl)所說的「先驗的自我」(Transcendental Ego)，即是說，「人的意識能直接意識到萬『物』背後都有一個重要的『存在質性』(is-ness)——亦即存在的必要根基」(Tremmel 崔默著，賴妙淨譯 2000：78)。現象學家在宗教研究上，強調宗教知識必須直接以一個人在思考並感受宗教時，想到什麼，感受到什麼為準(Tremmel 崔默著，賴妙淨譯 2000：76)。

(二) 佛教知識論的現量

佛家把知分爲四類：現見即現量；比知是比量，經由推論而知；喻知爲譬喻量，由譬喻而得知；隨經書即是聖言量，爲經教、聖者所言。後三者皆建立在現量基礎上，故現量爲最上，現量又以見空慧智爲實見真見。《方便心論》：

知因有四：一現見，二比知，三喻知，四隨經書。此四知中，現見爲上。問曰：「何因緣故現見上耶？」答曰：「後三種知由現見故，名之爲上。如見火有煙，後時見煙便知有火，是故現見爲勝。又如見焰便得喻水，故知先現見故然後得喻，後現見時始知真實。」問曰：「已知三事由現故知，今此現見何者最實？」答曰：「五根所知有時虛偽，唯有智慧正觀諸法，名爲最上。又如見熱時，焰旋火輪乾闥婆城，此雖名現而非真實。又相不明了故見錯謬，如夜見杌疑謂是人、以指按目則睹二月。若得空智名爲實見。」（論集部 T32，p.25.1 - p.25.2）

《因明正理門論》：「此中現量，除分別者。謂若有智於色等境，遠離一切種類、名言、假立，無異諸門分別，由不共緣，現現別轉故名現量」（論集部 T32，p.8.3）。現量除分別，即是無分別，是離名言、概念、假立等思維分別活動的一種純覺知，這是陳那首倡。但現量的認識主體必要是正常狀態且無錯亂，則根根有別，各各別緣而不相雜。佛教的現量是種純覺知經驗。

（三）心理學的說法

卡爾·榮格（Carl G. Jung）認爲人的心理有四種基本功能：思維（thinking）、情感（feeling）、感覺（sensation）、直覺（intuition），前兩種是理性的，後兩者是非理性的（Jung 1976：437；榮格著，吳康等譯 1999：474）。「思維是一種根據它自身的規律用某種方式表達概念關係的心理活動」。思維有一規律，就是這規律表達了概念，它有主動的意志，可深思熟慮的判斷行爲；亦有被動的概念聯

繫之偶發現象（Jung 1976：481；榮格著，吳康等譯 1999：525）。情感主要是發生在自我與某一特定內容之間，一種接納或拒斥的價值判斷意義過程（Jung 1976：434；榮格著，吳康等譯 1999：470）。情感是一種判斷，但它別於理智判斷，它不在於建立概念上的關係，而只是涉及到接受或拒絕的主觀判準之設立（Jung 1976：434；榮格著，吳康等譯 1999：471）。感覺是將身體的刺激傳遞於知覺的心理功能，它等同知覺，主要是感官知覺（Jung 1976：461；榮格著，吳康等譯 1999：505）。直覺是以潛意識的方式傳達知覺的一種心理功能，它非感官知覺，也非情感，更不是理智的推論，卻可在任何形式中出現；直覺中，任何內容都被視為一個完全的整體；直覺是不可預期的偶發，我們無法解釋它是如何獲致的，它是一種本能的領悟（Jung 1976：453；榮格著，吳康等譯 1999：491）。

威廉·詹姆斯(William James)在《宗教經驗之種種》(*The Varieties of Religious Experience*)認為宗教沒有單一的法則或本質，它是個多元集合的名稱（1961：39；William James 著，蔡怡佳等譯 2001：31），把宗教分制度的宗教與個人的宗教。制度的宗教注重神，講究儀式、教會組織、崇拜、犧牲、歷史及神學研究，是種存在判斷；個人的宗教注重人，著重個人宗教經驗，比制度的宗教更根本，是個人獨自覺得自身與任何他所認為神聖的對象有某種關係時的感覺、行動和經驗，此種經驗是莊嚴神聖的宗教經驗，是種精神判斷（1961：41、42；William James 著，蔡怡佳等譯 2001：33、35）。它不受限於存在判斷的真偽，他懷疑科學研究方法無法研究心靈狀態，從生活經驗中的體會，唯有直接自我觀察才能深入了解心靈。因而對宗教情緒的精神判斷依據實效主義提出三種判準：（一）直接的啓悟程度，是種直覺的精神本能。（二）哲學的合理程度。（三）道德上的益處（William James 著，蔡怡佳等譯 2001：17）。以此三判準對個人宗教經驗以素樸的經驗描述取向呈現，再依類別進行深入研究。將一種實證的方法與一種非教條化的、徹底的經驗方法結合起來（James 1961：5；引自張志剛 2003：66）。因為個人宗教比制度宗教更重要更根本，各大宗教的創始人無一不有此創造性的宗教經驗（張志剛 2003：68）。

綜觀上述各論點，皆構成本論文「從宗看教」禪思想的立論，即是佛法的真理「諸法相有佛無佛法界法爾」是超越性先驗的存在著，¹⁵又源於人具有先驗經驗之認識條件的「先驗的自我」，就個人之直覺心理功能顯發個人宗教經驗——現象，以此現象所開展的「宗教體驗性知識」。教育層面，如來學的建構亦有其依據。

國內的全人教育、生命教育可說是舶來品，大致引用西方學者觀點，如紐曼（Newman）的博雅教育（liberal education）抗衡功利主義的專業技術教育；¹⁶米勒（Ran Miller）的全人典範（holistic paradigm）在於打破精神、物質二分；羅傑斯（C. Rogers）主張的全人教育強調人格發展與人際關係間不可分隔的重要性。國人的全人教育就在於建立個人整合人格，強調人格發展、情感教育與人際關係的整體性，在「自我」、「人我」、「物我」、「自我的延伸」（超越自我）等層面著手（漢菊德 2001：79-83）；或是「以通識為基礎發展出的「重平衡」之教育理念，重視情意領域的訓練」（林耀堂 2001：47）。生命教育國內論者眾說紛紜，有從哲學角度建構生命教育的理論，如孫效智（2000a、2000b）、黎建球（2000a、2000b）、陳福濱（2000）；有從歷史脈絡歸納生命教育取向，如黃德祥（1998、2000）；有從諮商輔導及教育立場論述生命教育應有的向度與內涵，如鍾聖校（2000）、張德聰（2000）；有從行政與實務的觀點提出實施原則，如黃義良（2000）、錢永鎮（1998、2000a、2000b）、釋見咸（2000）、李開敏（2000）、鄭崇趁（2000）、林思伶（2001）；近來有提出宗教教育、靈性教育也與生命教育密切相關，如林治平（2000）、李安德（1988、2000）、吳庶深與陳佩君（2000）、吳庶深與黃禎貞（2001）（吳庶深、黃麗花 2001：19）。¹⁷綜諸多文獻，生命教育

¹⁵ 嚴格地講，佛教思想體系是無神論的，更典型的是先驗唯心論（張志剛 2003：69）。

¹⁶ 紐曼《大學的理念》（*The Idea of a University*）認為一個人的教育應包含人與物、人與人、人與自我、人與天四個面向的關懷，提出一個真、善、美、聖的整體教育。真是物質科技層面，含括自然科學、應用科學、環境科學、生理學、生命科學、醫學；善是社會生活層面，含社會學、人類學、文化學、經濟學、政治學；美是人文藝術的部分，有語言文學、史學、美學、藝術精神、自我發展、人際關係；聖是宗教信仰層次，追求靈性（Newman 1996：86、147-164；康素華 2003：144-145）。宗教教育部分初期未為國人所納入。

¹⁷ 這些文獻引自吳庶深、黃麗花《生命教育概論——實用的教學方案》乙文，參考書目詳見，頁 87-92。

的理念內涵如下：

生命教育就個體本身而言，是關乎全人的教育，目的在促進個人生理、心理、社會、靈性全面均衡之發展（Rose&Castelli，1998；Best，2000；Hull，2000）；就個體與外界的關係而言，是關乎與他人、與自然萬物、與天（宇宙主宰）之間，如何相處互動的教育。其目標在於使人認識生命（包括自己和他人），進而肯定、愛惜並尊重生命；以虔敬、愛護之心與自然共存共榮，並尋得與天（宇宙）的脈絡關係，增進生活的智慧，自我超越，展現生命意義與永恆的價值。（同上）

上述之全人教育、生命教育二者有重疊部分，生命教育可納歸全人教育中的一部分。

相對日本方面，小原國芳 1921 年 8 月在東京高等師範學校大日本學術協會所主辦的「八大教育主張演講會」，針對日本當時的教育所發表〈全人教育論〉提出全人教育的主張。「他認為理想的學校教育應該是自然的、自由的、尊重個性的，以培養健全人格為主要目的」（李園會 1990：101）。全人教育在於教育人在真（學問）、善（道德）、美（藝術）、聖（宗教）、健（身體）、富（生活）等六方面達到和諧的發展。其中除了重視真、善、美、聖四個精神層次的絕對價值，也強調身健生命力與富活動力物質層面的手段價值；因為有健康的身體，才會有健全的精神生活，而精神文明又與物質文明相關涉，不注重富（工業、軍事、發明、政治、經濟、交通、產業）的價值，精神文明不可存在，精神文明不提升，物質文明也就無法發展。六者之間息息相關，全人教育就是培育人在此各方面和諧發展（小原國芳 1985：11、21-26；李園會 1990：105-107）。

日本生命教育始祖谷口雅春於 1964 年出版《生命的實相》，第 26 卷第 5 章首先提倡生命教育的重要性。其《生命的教育》認為生命教育要掌握四個基本原則：（一）要正確把握人的本質（佛性、神性）。（二）「觀什麼，就出現什麼」。（三）

現象（不良者）本來就不存在，只看好的一面。（四）「把握當下」最為重要（鹿沼景揚著，沈木青主編 1999：78；吳榮鎮 2002：96）。¹⁸這分明是受到禪佛教的影響所引發。

日本此二教育皆未脫離宗教為進路，心源禪師的如來學全方位教育，即感「禪」之對人的法益，亦依歸禪教育為基底，以人的完整性，就自己文化環境發展自己的教育。

第三節 文獻檢討

由於目前尚無人研究相關主題，故無直接研究成果可以探討。因此，退而尋求有關當代臺灣法師之專門研究成果加以探討。其他相關涉的有「禪與教育」、「禪之美」兩屬性；「禪與教育」又有「禪的教法」、「禪宗教育與全人教育」、「禪宗教育與生命教育」三向度，此部分則只加以蒐集明列而不做討論。此乃因心源禪師從「禪」轉承到「如來學」的設置，並非是依止「如來禪」的建構，而是對「祖師禪」親證之後，開顯悟後自由生命的可創性。它涵蓋了世出世間法，皆可歸屬如來學「真」、「善」、「美」三領域。而如來學的教育層面又可與全人教育、生命教育呼應，因而列舉知曉。¹⁹

一、有關當代臺灣法師與禪之研究

¹⁸ 谷口雅春的《生命的教育》一書，並未明文條列此四個基本原則；這四原則是日人鹿沼景揚在其《生命教育法》對谷口雅春的《生命的教育》之大意所作出的歸納，其文可參閱谷口雅春著，沈木青譯之《生命的教育》（1999）。

¹⁹ 本論文的相關文獻探討，係以禪、禪思想、如來、全人教育、生命教育，及佛教法師如印順、白雲、星雲、惟覺、聖嚴、懺雲、曉雲、證嚴為關鍵詞，從「全國博碩士論文全文影像系統」（1956-2003）、「中華民國期刊論文索引 WWW 版」（1970-）、及「全國圖書書目資訊網」檢索出的。西文文獻博碩士論文由 ProQuest Dissertations & Theses（PQDT/新版）（美加地區碩博士論文線上資料庫，1861-），期刊論文由 Humanities Full Text（人文學文獻全文資料庫，1995/1-），以關鍵字 Chan、Zen 檢索出。見附錄一。

目前臺灣對當代佛教法師有關禪方面的研究不多，²⁰僅有陳乃腕（釋性廣）的碩士論文《印順法師禪觀思想研究》（2000），²¹以及由法鼓文化所出版的辜琮瑜《聖嚴法師的禪學思想》（2002）一書。

陳乃腕《印順法師禪觀思想研究》，因為有人質疑著作等身的印順法師，只有義解而無實修，引發作者對解、行之探索。陳氏依經論原義論禪觀，「禪」指禪定，「觀」指觀慧，印順法師禪觀思想研究，即探討其對修持禪定與觀慧的思想。作者循著印順法師「以佛法研究佛法」的文獻典籍分析方法，依「諸行無常」法則從史學角度考察流變，「諸法無我」法則作客觀判準，「涅槃寂靜」法則由義理契入實踐，講求重大義、明體系、強辨異，在全體教理的基礎上置於教史的時空座標中，留意其判攝各類禪法的特質與流變。從而以印順法師著作先了解其思想綱領「緣起空性究竟一乘的中道精神」，進而「對於一般宗教經驗由己心證與佛法隨經證定慧兼顧的禪修經驗作比較研究」、「從完整的佛法體系來看待各家禪法或觀身或觀心的特質」、「依『人天乘發心端正法』、『二乘出離心觀無我』、『大乘人、法二空』的三階判攝，辨明各階禪修體系的內容」、「『人間佛教』由人直趨佛乘，以悲心為首，相應緣起性空的禪觀」四個方向，經由「抉擇禪觀所緣境」發掘其三大禪觀思想要義：（一）要能「如實正觀緣起」方可趨入勝義的根本原則。（二）區別特定的「勝解作意」和慧觀的「真實作意」，勝解作意是修定修慧時欲至而未達的專意狀態；真實作意即謂對諸法真實相狀的觀察。要留意「勝解作意」在修持上的殊勝與局限。（三）溯源根本佛教與初期大乘經論，重建「初學觀身、次泯能所」的修道次第原則。

辜琮瑜《聖嚴法師的禪學思想》一書，作者因聖嚴法師以禪師身分似已建構出具個人色彩的禪學系統，惟其內在意涵，目前尚無完整而專門的論述，故將聖嚴法師的禪學思想從禪學理念、實踐系統及時代意義與價值三方面，採取先拆

²⁰ 本文對當代之界定，在於近五十年來之範圍，亦即國民政府來台，中國佛教移植臺灣生根發展至今階段。

²¹ 此論文後來經修改，易名《人間佛教禪法及其當代實踐：印順導師禪學思想研究》，於2001年由法界出版社有限公司出版。

解，再透過綜合、分析與比較之方式進行探討。聖嚴法師的禪學理念含括原初佛教釋尊的本懷思想，及其後發展之禪觀法門、中觀般若、如來藏、唯識思想，還有天台、華嚴、淨土、禪宗，乃至明末佛教融貫思想。聖嚴法師的禪學不是一門深入而是多元攝入，乃至對教外儒、道亦採融通疏導態度。他認為原初佛教阿含佛法重視解脫，有其不夠圓滿之處；禪觀法門有戒定慧三學次第是指標作用；中觀般若即空即有，非空非有，不執空及有兩邊，也不取空及有的中間，是絕對和諧無對立；如來藏思想眾生皆有佛性建立了成佛的信心；唯識思想有嚴密的名目與分析系統是基礎佛學，中國三系天台「一念三千、性具」，華嚴「淨心緣起無盡法界」，禪「如來藏與般若空觀會通」，是為空、有調和論。不以個人主觀判教立場立論，而採取以禪整合諸宗的作法，作創造性的繼承，適合普羅大眾。而其起點與歸趨仍是緣起性空思想；²²主體信念是佛性真如思想內涵。實踐系統強調的是禪、教並重精神，講求次第分明之法則，由基礎禪修訓練為根柢，漸至開發般若空慧之參禪系統；又受明末性相融貫思想影響，傾向禪、淨雙修。意義與價值方面乃基於對人之關懷，引用現代語言作現代化詮釋，以認識自我、肯定自我、成長自我、消融自我從有入無的禪法，從自心、眾生心推演菩薩心，以無我無執般若空慧論行菩薩道。倡導「唯心淨土」的人間佛教、人間淨土走入生活化，導向正信佛教；並將中國禪傳佈西方功不可沒。

印順法師對於佛法向來強調要找回真正的佛法，有關禪的領域所著重的是起源於原初佛教的禪觀，其禪觀思想是如實正觀緣起，定慧等持，重次第。聖嚴法師的禪學思想，在理念與實踐方式上，同樣意識到原初佛教的禪觀，並採取以禪

²²作者辜琮瑜提到「為說明法師所謂原始佛法基本精神時，皆以『緣起性空』概括」(2002: 44)，筆者認為這樣的說法不妥。性空向來為學者們一致公認是大乘佛教所開展的思想，作者把原初佛法「緣起無我」納為「緣起性空」，在概念分析、思想分野上易造成混淆似乎不妥。緣起無我強調的是人的主體性，緣起性空則將一切法納入進來。聖嚴法師認為般若之學是一空到底的(辜琮瑜 2002: 58)，這顯然與自言中觀般若思想「即空即有，非空非有，不執空及有的兩邊，也不取空及有的中間……是絕對和諧沒有對立」相抵觸。佛法自始即是空有融貫，不論「緣起無我」或是「緣起性空」都呈現了緣起即無我、無我即緣起、緣起即性空、性空即緣起的空有一如樣態；屬般若系統的《心經》雖言五蘊皆空，無眼、耳、鼻、舌、身、意，無色、聲、香、味、觸、法……，雖一路無到底，但開頭時就明言「空即是色，色即是空」。中國三系空有調和論不是自創，而是建立在佛法最究極圓融的空有一如之旨趣上。

整合諸宗的作法，作創造性的繼承，以適合普羅大眾多元的需求。這樣的禪法是有跡可循、有法可修的隨經證有為法，係屬「藉教悟宗」漸修漸悟系統，迥然不同於宗門祖師禪的頓悟法。這些方法大致是「外傳授」的培養而非「自發性」的探索，卻補救了一些非真參實悟的流弊，也提供了當今禪佛教在臺的現況。心源禪師直線上升的「真、善、美」如來學禪思想屬祖師禪，又走出當今傳統路線，要的是各自「自發性」的不斷「發現」及「轉化」之無為法，進而注重悟後生命的豐富性與開創性，是「從宗看教」肯定正面的積極開發，一改向來只探究涅槃不開展悟後內涵之情境，確有繼往開來之實。本研究故以「當代臺灣禪思想的躍越」為題，以突顯心源禪師的如來學禪思想所可能跨越的內涵。

中國佛教之特質在於禪，對於這一相當豐碩的瑰寶，不僅對過去各家各宗的禪師之研究顯然不足，而遷台之後的禪佛教更乏人問津，恐有斷層之慮，尤其無著作問世的禪師將消聲匿跡在歷史當中，成為禪文化的一大損失。目前足以代表臺灣禪思想的，尚有嘉義清華山開通禪師、南投中台山的惟覺禪師、台南千佛山的白雲禪師、高雄佛光山的星雲大師、花蓮百丈山的慧門法師都值得去研究，²³以開發當代臺灣禪思想發展狀況，本論文之研究也為此盡點綿薄之力。

二、禪與教育

禪的教學法，是有別於一般常態的特殊教法，為學者所關注，也常拿來與教育對照。此處分別釐出「禪的教法」、「禪宗教育與全人教育」、「禪宗教育與生命教育」等三方面的文獻資料。

（一）禪的教法

關於禪的教法，有蔡金濤《禪宗的教育思想與實施》，鈴木大拙〈禪的實際

²³ 這些稱呼是以目前佛教界對他們的通稱。

教學方法)，邢東風〈參究與研究：把握禪的兩種方〉……等。禪之特殊教學法，是值得探究，本論文亦對如來學之策略進行探索。

（二）禪宗教育與全人教育

涉及禪宗教育與全人教育關係的有賴錫三、林安梧〈「禪佛教思想」與「本土化通識教育」〉，楊警綺《禪宗教育思想及其實踐之哲學研究》，高慈穗《惠能的教育思想》此三筆。

（三）禪宗教育與生命教育

禪教育與生命教育關涉的有：釋理光〈般若禪行對心靈教育之研究〉，王仁祿〈禪與人生〉，何慧芬《禪坐經驗，空性領悟與心理療效之研究》……等等。宗教與生命問題緊密結合，近年來重視生命教育，以宗教和生命教育結合之論說不少，大都著重在禪定方面。²⁴

三、禪之美

禪常被認為是美的最高境界，因此禪與美、藝術的議題，中外論述還算不少，有理論與應用兩層面，茲略舉：施文英〈禪宗思想與中國繪畫〉，徐訐〈禪境與詩境〉，何乾《禪宗精神與中國藝術》，曾議漢《禪宗美學研究》……等等。

²⁴ 釋惠敏曾就此對美國有關禪定與教育方面的博士論文進行後設分析，其〈美國「禪定與教育」博士論文之簡析〉(1995)，是以 education 與 meditation 為關鍵詞，從 UMI (University Microfilms Incorporation) 之電腦光碟「學位論文提要資料庫」(UMI's Dissertation Abstracts Database) 檢索出的。針對 1969-1991 年間美國有關「禪定與教育」的博士論文，從年別篇數、學科篇數、所測驗量數、實驗對象、研究方法、使用禪定種類、對禪定本身的探討與其他相關研究等面向進行後設分析，藉此可以了解美國學術界對應用禪定於教育之研究概況及發展趨勢。

第四節 研究方法與目的

一、研究方法

本論文的研究策略是單一個案，取向在於當代禪者心源禪師證悟的宗教經驗，其所開展禪思想之生命史為研究途徑。此生命史研究法所要呈現的是心源禪師的個人宗教經驗及其思想為論述，因此本論文主要採取生命史個案研究法，依威廉·詹姆斯個人宗教經驗的心理學素樸描述取向，進行一種實證的、非教條化的、徹底的經驗為表述，並對此進行系統化的建構。基於各章節所要呈顯的面貌不同，故在研究方法設計上，配合了文獻分析法、質性研究法之運作。首先在資料的搜集，除刊物文獻之外，並配合協助式自傳、協助式小傳、實物分析、深度訪談、參與觀察法、回顧式參與觀察法等方法蒐集原始資料，深入思想層面的探索，加之典籍文獻分析法，檢驗其真實性、客觀性、合理性。

(一) 研究方法概說

任何一篇論文，可能都有幾種方法互相交涉使用，如文獻學、歷史學、心理學、詮釋學、人類學、社會學……等等。因為「研究過程本身就是一個動態相互影響的過程，因此單一的方法常無法全面地掌握研究的成果，而需其他方法交相運用」(陳伯璋 2000：43)，生命史的個案研究極具特殊性、靈動性、多元性，更不例外。本研究主要是針對心源禪師所思、所言、所感、所行的深層意義，作詳盡的生命史研究。由於關涉心源禪師個人之正式出版文獻相當缺乏，除了三集的《無心山通訊》之外，²⁵別無出版文獻。按照本論文研究取向、條件與目的之

²⁵ 《無心山通訊》的刊行，當時心源禪師委請許正雄為主編，擬定計畫，這份計畫在「無心山人天師範研究院」院長弘願居士主持的院會中，逐條宣讀，並經討論修正才定案成為具體追求的工作目標。發行宗旨擬定為：「1.闡揚禪文化、禪思想的真如妙諦。2.推廣無心山真、善、美『一體三胞』的宏化理念。3.引領禪行者及一般讀者借助『文字般若』契入『實相般若』。4.啟發四眾弟子對真理的認知。5.報導無心山道場活動訊息等。」刊物內容，持續性的專欄包括：禪歷史的「宗門風月」，禪文化、禪思想的「指月之指」，禪公案、禪語錄的「無心地、解脫門」，報導心

總考量——整個如來學的研究，以至於生命的蛻變，所強調的是一個「如何發現的過程」。站在後實證主義「唯心」觀點：本體論的客觀事實客觀地存在於被研究者那裡；認識論上依「文化主位」²⁶的立場便能找到客觀事實；在方法論大多採用質性研究，到實地自然情境下了解被研究者的觀點與思維方式，然後從原始資料的基礎上建立理論（陳向明 2004：20）。本研究即依據後實證主義「唯心」觀點這樣的基本立場從事個案研究，著重在個人宗教經驗，將一種實證的、非教條化的、徹底的經驗結合起來，以威廉·詹姆士個人宗教經驗的心理學素樸描述取向作如實的呈現。

文獻資料的蒐集除刊物文獻外，取用生命史特則法協助式自傳，及實物分析、深度訪談法、參與觀察法、回顧式參與觀察法等方法論的特點，掌握及顯現個案整全過程的資訊。生命史協助式自傳法用於案主生平志業的介紹，這是筆者與案主第一次訪談時，案主不習慣錄音機的出現，而且此部分有許多的回顧，易造成訪談過於冗長，使訪談效果不佳。他認為：可從筆者的訪談大綱先作書面書寫之後，需有補充之處再作訪談錄音，這樣會更具體實在。案主的提議不失為是個好策略，所以在案主生平志業部分，是採取「協助式自傳」進行。另有協助式小傳，是筆者委請第三者，以他者的立場，對心源禪師作客觀的認識。

實物分析、深度訪談及參與觀察，可說囊括質性研究最重要的三種蒐集資料方法。實物部分至現場實地蒐集，可從內部的檔案、照片、錄影帶、錄音帶、等實物資料尋求，由實物資料解釋筆者所看到的意義。深度訪談以半結構性深度訪談法。參與觀察，則用於如來學策略中的「科際整合」的部分，它是一個實際操作的過程，一進入場域即是參與者。於此擬以「觀察者一如參與者」的角色進入研究場域最為適當。因為筆者是熟悉的局內人，為彰顯客觀性，先從場域中抽離出來，以第三者身份進行觀察，而後再親自參與其中去觀察、體會和掌握其所要呈顯之效果。除此之外，更運用回顧式參與觀察法，可補本研究在短期間蒐集資

源禪師理念的「四海釣龍」，無心山人天師範研究院研究員的「專題論述」，還有常住僧眾參禪、修學心得的「雲水僧話」等專欄（許正雄 2000：170-171）。

²⁶ 「文化主位」(emic) 和「文化客位」(etic) 分別指的是被研究者與研究者的角度和觀點（陳向明 2004：15）。

料之不足，期能儘其完備地擁有完整資料。經由對資料的分析、解釋，深入與全面的掌握意義脈絡與本質。然後以典籍文獻分析方法論證其合理性，類推佛教團體以及所有人身上。

質的研究常受研究者本人因素，和研究者與被研究者之間關係的影響。筆者因為是個出家人，在局內人的同領域中研究者本人的性別、年齡、社會地位、教育程度、形象整飾等因素較不受干擾。至於與被研究者之間關係的影響，因筆者與被研究者是法眷關係，屬熟悉的局內人，在客觀與中立的立場，實為筆者應注意的地方。至於熟悉度較熟而無距離感無法揭發深層的部分，可因筆者有參禪過程不斷參究的訓練，應可彌補深層理解的缺失。對於參與觀察法之公開與否皆不成問題，筆者的出現大眾已習以為常了，而且來參與「科際整合」的參與者大都任教於大學，在研究工作上又是同質性的局內人，可了解筆者學術需求之同理心，故應有相當程度的適應性。原則上筆者的參與觀察法是在很自然狀態中進行。回顧式的參與觀察（retrospectively participant observation）更彌補了短時間的參與觀察、深度訪談之不足。

所謂「回顧式的參與觀察」，是指一個研究者，在尚未學得或帶著人類學「參與觀察」的理論或實踐認知背景的情況下，進入了另一個文化社群，經過很自然的方式，去瞭解、接受和實踐這個文化社群的理念和生活形態，並且成為局內人（insider），日後當這個研究者決定以此文化社群為研究的對象時，當日的生命經驗，即是一種「回顧式的參與觀察」，可以做為這個研究者的研究進基。（陳美華 2000：355）

筆者是在一個不預期的狀況下，誤打誤撞的因緣親近心源禪師，非慕名禮師的。因此在彼此不認識的狀態進行觀察考驗，感受其法、志業之殊勝而投入此道場近二十年。就此自然而客觀的情境，是很合乎「回顧式的參與觀察」之運作。

(二) 研究方法概述

1. 生命史個案研究法

「生命史」(life history) Denzin 認為是「個人以自己的話語來述說個人生命的故事」。依此觀點，「生命史研究法」(life history method) 是一合理的說法。然而，因涉及了個體的生命故事的敘述和整個生命過程中依序發生的所有事件及經驗。因此它是作為一個蒐集資料的方法，或是可以用各種方法加以探討的研究材料，則成了爭議 (Runyan 1984 : 5 ; William Mckinley 著，丁興祥等譯 2002 : 25-26)。不管是蒐集資料的方法，或是研究材料，終究提供了資料，無妨礙其對研究的價值。

生命史研究所處理的議題為：生命史的描述及解釋；生命歷程的概念化；個體生命史研究所使用的方法。傳記敘說的形式最常用來對生命史的描述及解釋，其中涵蓋了各種描述性、推論性、說明性、解釋性，以及評價性的陳述 (Runyan 1984 : 14、15 ; William Mckinley 著，丁興祥等譯 2002 : 36、37)。生命歷程的概念化，個體在影響生命內在經驗軌跡過程，為一連串個人、行為、情境交互運作所產生，社會和歷史脈絡被視為個體行動的背景因素，並關心個體在各階段內經驗到的個別差異 (Runyan 1984 : 82-84、101 ; William Mckinley 著，丁興祥等譯 2002 : 112-114、132)。個體生命史研究所使用的方法關注的是個體生命史研究的理論與方法。一個生命史是多元交錯發展，所要處理的議題端看研究方向而有取捨，並非全然地依上三議題作處理。本論文要呈現的是個體的獨特性，因此選擇個體生命史研究法來進行。

人有共通性與特殊性。依據 Kluckhohn 及 Murray 的名言：「每個人在某些特定的方面：(a) 與所有人相類似；(b) 與某些人相類似；(c) 與任何人都不同」。人彼此間有些相似、相異及獨特的三個層級。因而生命史的研究也類推三個層級：要發展舉世共通的通則、適用於特定團體的通則，以及僅適用於特定個體的

通則 (Runyan 1984 : 7、8 ; William Mckinley 著, 丁興祥等譯 2002 : 27、29)。

「特則」一詞為 Allport 援用了德國哲學家文德爾班 (Windelband) 對於追求一般規則研究的「通則」(nomothetic) 相對提出, 他認為「一個人最顯著的特徵就是他的個人性」, 而以「特則」(idiographic) 一詞來表示對此特殊性的重視, 他強調對個體的全面性研究, 需同時兼具通則取向和特則取向 (Runyan 1984 : 166、167 ; William Mckinley 著, 丁興祥等譯 2002 : 203、204)。特則分析法已發展出個體內相關法、特則式測量策略、單一個案實驗設計、敘說研究法、協助式自傳、心理傳記法、個案研究法以及組型分析。

方法上, 可多項參雜使用, 或單一運作, 也視個案性質與研究取向而定。論文中所使用的特則分析法, 即是從個案研究法著手, 再配合協助式自傳法。

個案研究法 (case study method) 涉及的是單一個案詳細資料的呈現及解釋, 個案所要呈現的形式可以是一個事件, 一種文化, 或是一個人的生命 (Runyan 1984 : 121 ; William Mckinley 著, 丁興祥等譯 2002 : 155)。所以個案研究被定義為: 將單一單位的生命資料做系統性呈現。一個人的生命是複雜瑣碎的, 個案研究必定是選擇性的。一個個案研究是根據可得到的最好證據, 對個人生命中的某一部分, 進行重新建構及解釋 (Runyan 1984 : 127 ; William Mckinley 著, 丁興祥等譯 2002 : 161)。個案研究法經常使用追蹤法、回溯法、內省法, 及質性研究法等資料蒐集方式 (Runyan 1984 : 123、126 ; William Mckinley 著, 丁興祥等譯 2002 : 157、160)。本論文生命史個案研究法, 即是針對心源禪師禪思想所開展的如來學進行系統化建構, 資料的蒐集則配合了深度訪談、參與觀察等質性研究法。

2. 深度訪談

深度訪談, 在於了解被研究者的所思所想, 是研究者與受訪者面對面的互動與交談, 獲取受訪者對特定事務所持有的獨特理念與觀感, 並探索潛藏在表層現

象或觀點下所蘊含的意義，進而探索該現象的本質。研究的基本面向，在於人的意向及產生此意向之相關事物的掌握，強調深度、生動與微細差異。由研究者與受訪者共同超越時空去重構過去、解釋現在和預測未來（趙星光 2003：2、5；陳介英 2003：118）。訪談中研究者要扣緊主題不斷的以「問、聽、回應」方式進行辨析（陳向明 2004：前言 2），是研究品質的關鍵。

深度訪談有三種訪談方式：1.非正式的會話訪談（*information conversation interview*），指開放式非結構性的訪談，常以有控制的日常生活會話方式進行，在雙方互動過程中，讓問題自然顯現。此方式較多應用於研究目的、訪談目標尚未十分明朗，研究者可使用此方式，一方面了解相關資訊，一方面根據所得的資訊釐定下一步的訪談方式與內容。2.近似導引的一般性訪談（*general interview guide approach*）又稱半結構性訪談，²⁷根據研究者訪談目的與理論架構所設計的訪談大綱，引發訪談情境，使受訪者自由的在有限時間內提供適合研究的資料。3.標準化開放式訪談（*standard open-ended interview*）亦稱結構式訪談，研究者訪談前先將所需要詢問的問題擬定，於訪談中適當的提出問題。此方式通常用來蒐集量化資料，它的問題形式及回答、進行之方式都有一定的程序，由研究者決定了談話的順序與方向（王仕圖、吳慧敏 2003：95；陳介英 2003：120；趙星光 2003：4）。

3.參與觀察法

參與觀察法，用於明白被研究者的所作所為，是要求研究者親自進入研究場域，作長期觀看、細聽、交談、感覺，在與之互動的情境脈絡中，實地去經驗實際現場的一切狀況。是一種完全侵入研究情境中的延續狀態，具有直接經驗價值，能掌握研究活動的直接經驗，它可以接受到資訊提供者的非語言反應，與對話情境。必要時，可進行立即的跟隨跟蹤（*follow-up*）、再質詢的動作，具有確

²⁷ 陳介英翻譯為「一般性訪談導引性」。

認、澄清、交互檢視資料正確性的功能。它同訪談一樣，將取得的原始活生生資料轉化為有意義的資料。資料分析是參與觀察法的獨特優勢，從進入場域一開始就著手，它允許新的問題、方向、可能原因的再出現，因此可以增加研究者能有更真實的瞭解（林明地 2000：225-229）。它所要反映的是文化層面的問題。

參與觀察法就學者 Raymond Goldu 依參與程度和觀察角色分為四種：完成參與者、參與者一如觀察者、觀察者一如參與者、完成觀察者。完成參與者以隱藏的身份如同一般的參與者完全的參與其中，可以很自然的成功地完成自己的研究，但違反研究倫理，或多或少會影響研究過程中的客觀性。參與者一如觀察者則明確的向研究對象，表明觀察者的身份而完全的參與。卻可能會因身份的表明，影響過程無法呈現原貌。觀察者一如參與者是表明了研究者的身份，還可以參與整個過程，並與之互動，無需藉口就可以完全參與，如記者。完成觀察者，不參與任何過程而只作觀察，完全以觀察者的角色為之，較少能體會各中滋味，所看到的現象也許會較片面性、非常態性（嚴祥鸞 1996：199-200）。

4.局內人（insider）與局外人（outsider）的議題

如果我們缺乏物理學的知識，有可能做出不錯的愛因斯坦或牛頓的傳記；或是沒有文學的知識，卻能做出亨利·詹姆斯或吳爾芙的傳記；沒有音樂的知識卻能做出莫札特或貝多芬的傳記嗎？這些創造人物生命重要的部分，通常是與他們的工作、生涯、專業的社團和成就糾結在一塊的。一位傳記學家必須要知道，或願意去學習創造者工作世界的細節知識。（Runyan 1984：231；William Mckinley 著，丁興祥等譯 2002：274）

這表示研究者與被研究者之間需有同質性，亦即研究者需是個局內人。所謂局內人是指「與研究對象同屬於一個文化群體的人，他們享有共同的（或者比較類似的）價值觀念、生活習慣、行為方式或生活經歷，對事物往往有比較一致的

看法」(陳向明 2004：180)。局外人是研究者與被研究者無同質性。局內人與局外人在研究上各有優、劣勢。局內人容易進入研究對象的想法，但可能失去研究所需要的距離感。局外人因有距離感可保持客觀的心態與中立的立場，對被研究者的言行中所隱含意義有追究的敏感度，能更加深入的追問；同時因異文化的差異，可使多元文化積極的對話。也因缺共通性，造成對隱含的微妙意義有深刻理解的困難。不論是局內人或局外人在研究中都有「公開」、「隱蔽」的公開與否，「熟悉」、「陌生」的親疏關係、「完全參與」、「完全觀察」、「參與觀察」、「觀察參與」的參與程度等關係。

關於此議題，陳美華從文化、區域、種族、研究者背景作反思，認為客觀是研究者應有的精神態度，「基於台灣立場」，學者應找出自己本土的創造性，勿迷失於不同情境的西方「科學我」之中。進而指出：「學術的客觀性，或者更嚴謹的說，人文社會科學的客觀性，實質上是一種主觀的客觀性，是一種認識主體『距離化』(distancing)及『客體化(objectification)』認識對象的結果，並無所謂完全的客觀性」(2000：338)。「研究者並不需要與被研究者保持距離，而且本身最好就是(認)同於被研究者的身份、地位與階級，也沒有所謂有宗教信仰者就會不客觀，就不能做好學術研究的問題」(2000：340)。「參與是一種行動，不可忽略掉它的主觀面，……以達到客觀的結果為目標。而觀察是研究者想要客觀的研究結果的一個主要研究方式，它預設了研究者的客觀立場，……因此採用參與觀察的研究者，也同時兼具了局內人、局外人的雙重角色」(2000：345)。

二、研究目的

本論文主要目的在於為禪思想再添一樁。其中內容的附帶成果：(一)為時下佛教缺失提出反思，供世人對禪有所正確認知，以彌補中華民族喜好神通的病態。一般人認為禪門公案、語錄本是參禪體悟的一種手法，但弦外之音總是讓人一籌莫展，退避三舍，以致禪宗漸漸乏人間津。並以為上根之人，方可參禪；或

參禪易走火入魔等等。人云亦云，擄之在外不乏其人。相對的，對禪就感到神秘好奇，以為禪就是神通，有神通的就是有修持的；把覺者神格化，神、佛混為一談，因而受騙上當，本文可補此缺失；也正好讓南傳佛教認識到北傳佛教並非全都是神格化的佛教——釋迦牟尼佛是歷史的悉達多，非信仰的佛陀。人間佛教在有心人士倡導下，走入發心菩薩的路線，非倒駕慈航的菩薩道，人間佛教真正的本質何在？為此提出一反思。（二）佛陀的正法就存在各處的真正見解者上，而非某區域的某教派，我們應平等看待各地各宗各派的佛教，尊重各文化，互相提攜勿予打壓，甚至其他宗教，宗教方可能產生對話。（三）釐清禪、教關係，禪宗宣稱「不立文字、教外別傳」，禪與教關係一直曖昧不清，藉此可澄清。（四）企圖在有為法與無為法、權與實之間，找出一條世人易行、可行的線索。（五）藉由此生命史個案的研究，可類推特定個體、特定團體、普世大眾三個層級，試圖從全方位的如來學建構，與現今倡導全人教育、生命教育相呼應；人因不能真正了解自己而迷失自我，不知生命的定位，透過如來學教育則無此疑慮。此如來學雖屬宗教教育，亦是全人教育、生命教育。可納入正規教育之考量，成為完整人格培育必修的一環。

第五節 論文大綱

本論文共分七章，第一章「緒論」先就本論文所要探討的研究動機、主題論點、相關文獻探討及研究方法、目的作一釐清。由於「禪——如來」的不可分性，從而建構「如來學」。其所涉及的是宗教、學術與人生之間的整合，先確定「宗教與人生」、「宗教與學術」、「人生與學術」之間相互關聯性的背景與依據理論，為之後的章節論點鋪陳。

第二章「心源禪師的生平志業」，研究一個人的思想，了解其人的背景是相當關鍵性，故此章先對心源禪師個人作介紹。

第三章「如來與如來學」，此處則提出，從典籍「如來」觀點，²⁸過渡到「現代如來」的界說，典籍部分定在漢語佛系《大正藏》；以及如來與如來學之間的關係，建構如來學的理論。接著便切入如來學的主體——思想內容、方法策略、宗旨目標等三向度。

第四章「真善美的如來學」，這是如來學的思想內涵。「真」、「善」、「美」一直是人類的理想境界，不論在東西方哲學、宗教都曾提出各自的看法。由「真」、「善」、「美」三體系建構的如來學，在佛學「空、有」之間，作何調和？

第五章「如來學的策略」，這是如來學的方法論與方法。由「法界座標」找到我的歸零點「 」，透過「科際整合」完成全方位的如來學研究。在禪的教法，是教禪合一？是教禪相分？或是禪教合一？

第六章「如來學的目標」，如來學的目標——如來再現、文明燈塔的豎立。不論是如來再現或是文明燈塔的豎立，它的時代意義為何？

第七章「結論與檢討」，藉由拉里·席納爾（Larry Shiner）世俗化（secularization）的定義，來檢視這樣的如來學建構，是世俗化？作最後總回顧的結論與檢討。

²⁸ 《佛說十號經》、《本事經》、《金剛經》、《轉法輪論》、《成實論》、《圓覺經略疏》皆對「如來」一詞有所界說。

第二章 心源禪師的生平志業

一個生命是由無限多的事件所組成。生命史的研究，當可從許多不同的觀點來探討。本個案主要針對心源禪師的禪思想而開展出的如來學為研究。因此，本論文首先透過其生平志業來掌握他的禪思想，進而揭發其禪思想與建構如來學之關懷。

第一節 生平²⁹

一、生長背景

心源禪師俗名鄭仁達，民國三十三年（1944）出生於新竹，³⁰鄭家是個望族，家中經營家具、木材、煤礦場等業，是個佛教家庭。父親鄭保真天賦善性、篤實純厚，且文武雙全，佛學受教於蘇維德居士，之後歸依妙宏和尚習禪，法號寶真，屬日本佛教曹洞宗。³¹本欲赴福建鼓山寺出家，因父親鄭榮樹不同意，命其在台修行而作罷（附錄二：1；臺灣佛教名剎編印委員會 1973：28）。

民國十三年寶真與父親、友人，發心在新竹青草湖創建禪林道場，規劃前殿感化堂，後殿靈隱寺，四角落各一塔……。為蓋道場，變賣家產五指山八十三甲山林田產，盡罄私產又向合作社融資，投入興建靈壽塔，以為日後建設殿宇寺塔、安僧修行之資金來源，如此普利陰陽兩渡，建設方得於隔年落成。並計劃五十年後能成為五百僧眾修行的大禪林，藉以闡揚禪道，人稱開山祖師。寶真開山祖師

²⁹ 此生平介紹採用生命史協助式自傳特則法，主要取自釋心源〈自傳〉，見附錄一；及釋圓能〈我所認識的心源禪師〉，見附錄二。釋圓能自十五歲就歸依心源禪師出家，一直跟隨在他座下。

³⁰ 釋圓能這樣描述：「根據其母所述：當她懷心源禪師時，夫妻倆人做了同樣的夢，夢見一青年身穿青色長衫，從高空處翻轉而下，到地面變成一裸體的稚齡男童，站在大殿中央禮佛，大殿中有許多僧侶正在上早課。」其母後來亦出家。

³¹ 日本佛教出家僧侶可以有家庭，請參閱江燦騰《日據時期臺灣佛教文化發展史》（2001：389）；以及釋見擘《走過台灣佛教轉型期的比丘尼釋天乙》（1999：20-23）。

曾於金剛岩洞閉關二年，深得三昧，有預知之靈通。又赴日參訪各道場，禪功造詣日深，極獲善信擁戴（附錄二：1；臺灣佛教名剎編印委員會 1973：28）。遂創設靈隱寺金剛派：「真、無、法、悟、覺、明、心、宗」法脈傳承。心源禪師欲將此法脈延為「真、無、法、悟、覺、明、心、宗、證、真、如、來、萬、德、莊、嚴」，其意義為實悟「真=無=法」之第一義，心識法界自了然覺知，如此證真如來，回歸萬德莊嚴。

靈隱寺整個構思由寶真開山祖師規劃，由弟子無上和尙執行，其規模相當宏觀，當時大陸來台法師，達官顯貴、詩人墨客經常蒞臨，寺內藏有達官名士書畫甚多。民國四十一年創辦佛教講習會及開辦靈隱佛學院三屆培育僧才。民國五十五年無上和尙示寂，民國五十九年寶真開山祖師再聘請聖法法師為第三代住持。民國六十年從白聖老和尙受戒，法名明禪，字號一法（附錄二：1-2；臺灣佛教名剎編印委員會 1973：27-28）。民國六十四年五月十日寶真開山祖師示寂，享年七十七歲，生前曾留下「心地原無種，因緣業所生，業心緣識了，佛果自然成」偈語。繼任管理人范天送及弟子眾等感懷其德澤及功勳，在靈隱寺中設開山堂奉祀紀念（附錄二：2）。

心源禪師遺傳了父親因子，³²心性直樸，天性領悟力強，記憶力較差，喜愛理工科學。從小在這樣佛教環境中耳濡目染，五歲學習禪坐，造就了日後禪定功夫甚深，十八歲開始研讀《六祖壇經》、《金剛經》、《心經》、《楞嚴經》等經典，追尋「古今中外真正的真理是什麼？」（附錄二：2）。父親的創舉行跡直接影響他日後對佛教宏觀的見識與風格。

二、求學經歷

民國四十一年入學新竹香山國小。民國四十四年因隨父到日月潭從事玄奘寺

³² 釋圓禪從民國六十三年於新竹靈隱寺禮心源禪師為師，同年齊下中寮開創禪堂至今（釋圓禪 2000：110）。據她所說，心源禪師很像其父，個性質樸、真摯，待人厚道。

開山工作，轉學南投魚池國小四年級。民國四十五年又隨父至苗栗經營自家礦場轉學苗栗建功國小五年級。民國四十六年搬回新竹轉學新竹民富國小六年級（附錄二：2）。這一年看了一部「穿牆人」的電影。那電影描述：

一個人透過科學家用能量來強化他，結果那人的能階提高了。因為他的能量跟牆的能量完全融合在一起，他就穿過去了。我看了這部科幻電影，想了一個禮拜的穿牆人理論，人怎麼數位化、充電，讓能階提高跟牆壁的物質化學融合在一起，然後又怎麼分離。（訪談資料五、4）

之後，引發對自然科學的喜愛。民國四十七年考上新竹二中初級中學，就讀期間參加童子軍，接受世界童子軍野外求生、馬訓、水上訓練等。運動方面參加了排球隊、棒球隊、足球隊。藝術方面參加口琴隊，校外又隨前清舉人鄭香圃老先生習畫四君子、山水、花鳥，琴棋書畫詩詞歌賦等（附錄二：2）。

「民國五十年考上新竹高級中學就讀，接受辛志平校長德智體群美五育並進，水陸齊全的全方位教育。興趣多元，課外活動參與合唱團、西樂銅管、國畫、西畫、水上運動，尤熱愛生物理化實驗」（附錄二：2）。辛志平校長德智體群美五育並進教育，及自己多元興趣的性格，是引發他建構全方位教育之如來學的助緣之一。

「民國五十四年入伍陸軍兵團第三師，在成功嶺任教育班長，訓練大專生。後轉任衛生士、文書士。民國五十六年退伍回家從事煤礦場，管理業務」（附錄二：2）。

三、出家因緣

服役回來之後，常思索：現代學術與佛經和人生之間，到底是怎麼一回事？很難理解！假如以單一系統釐清可能是比較容易，但若要會通三者，當時很困

惑。經過長時間的整理，決定追求真善美人生。民國五十八年二十六歲那年因感人生無常，應將生命做最有意義的安排——追尋真善美的人生。而真善美的人生，需立基於真理的前提才有意義。經分析整理，發覺真理的要義在於佛教禪宗的祖師禪。為尋覓人生真理，參訪佛教大德簡健德老師，在其「隻手」公案指引，會通了「佛性」、「真如」與「能」之間一體多面的關係，隨即尋師剃度。他本欲尋日月潭玄奘寺的演培法師剃度，因為演培法師曾掛錫靈隱寺，和他有因緣；而自己小時候隨父奔波建設玄奘寺又曾居住於此。可是演培法師恰巧出國。當時他抱著「破斧沉舟」的決心，追求佛祖嫡傳的真理。心想：師父引進門，修行在個人，只要有人幫他剃度就行了。於是經過集集油車坑，見山腰有一寺，師父（開智法師）慈祥，便在其座下圓頂出家，法名傳印，字號心源（釋心源 2002：22；附錄二：2）。

四、求法過程

出家之後，隨開智法師住錫慈德寺、慈雲寺兩邊。隔年（五十九年）受具足戒。那時開智法師未受戒，他回新竹靈隱寺禮聖法法師為師，依金剛派法脈法名「悟本」，上戒場受戒。字號亦取臨濟宗法脈「心源」，一名雙用。靈隱寺因此聘其為當家師（附錄二：2）。民國六十二年因聖法法師請辭靈隱寺住持，被任命為代理住持，民國六十三年九月正式任住持（附錄二：3）。出戒場後（民國六十年春）曾親近懺雲法師習律，心源禪師對戒律的看法是：戒是用來幫助修行的，不是制約別人的，是保護修行人的警戒，不是強制出家人的律法（附錄三：4）。³³

³³ 禪宗以釋迦牟尼佛、大迦葉的傳人自居，早期奉行的是非常嚴格的頭陀戒行，體現了禪宗的獨立精神，不願受制於官府，不願受染於世俗，卓然自在，利於保持修持的純粹性。但也因此受到官方的打擊迫害，還受到其他佛教宗派的排擠。直到道信久經挫折之後，毅然對禪宗戒規進行了重大改革，建立農禪合一的新規，並制訂了與此相應的菩薩戒規，開始了禪宗的戒律革命。道信、弘忍都頂住了來自官方的政治壓力，維護了禪門的獨立。而後惠能一系的南宗禪保持了禪宗的風格與精神，惠能又深入提出了具有更廣泛的適應性的無相戒，從歸依佛到歸依自性，完全破除了外在的形式和對外的崇拜，將戒相與戒體融於一身。禪宗認為經為佛說，律為佛制，論釋佛旨，只要在精神理念上不違佛陀的本懷，則所說為經，所制為律，其合法性是毫無疑問的。然而，無相戒主要是針對個人修行，缺乏攝眾和團體組織的細則，禪宗隨著規模不斷的擴大，這問題愈

在道業上修持嚴謹，力行佛制，並行腳四方。寺務上，則靈隱寺、慈德寺、慈雲寺三方穿梭。

心源禪師常請益開智師父禪法——「如何是佛陀嫡傳的佛法心要？」開智法師是弘揚淨土法門，無法解決他的困頓。提議他到嘉義竹崎清華山德源禪寺，去參訪從日本禪堂參禪有成歸來的開通禪師。當他得到此消息時，快速完成手邊的工作，連夜趕到德源禪寺，因寺院已安板了，就在花亭打坐過夜。隔天一清早三點半香燈師起來開板，一打開門，嚇了一跳。天亮了，知客師心志師來問：「行者何許人？有何事？」他回話：「我名心源，從集集慈德寺來，上人是上開下智法師。我是找師伯上開下通禪師學禪來的，請幫忙引見。」³⁴不言學禪還好，一言學禪可有得磨。結果他每日日中一食，在樹下淋雨、餵蚊子，過了五天。第五天知客師才告知他，至客廳等候與開通禪師會面（釋心源開示，釋法海整理 2002：22-23；附錄二：3）。開通禪師笑著、笑著走出來，一看，此人不就在面前晃過好幾次嗎？事後才知，原來古來禪者行腳參訪入禪堂參禪，需經過一種「庭詰」的考驗。³⁵

當他稟明學禪之意時，開通禪師只回一句：「要結冰就要去冰廠！」³⁶什麼也沒說。這是民國六十年間的事，之後往返多次聽課、禪七，每次都會向開通禪師稟報心境，開通禪師往往只一句：「那是『會解』，要的是『體解』。」開通禪師一直什麼也沒講。直到民國六十一年，在一次的參訪，因等候之時，閱覽《中

加嚴峻，在這種情況下，百丈制訂了清規，有效地解決了禪宗叢林的組織和規範問題。百丈清規徹底擺脫律寺規度的限制，使禪宗完全走向獨立（徐文明 2003：1-10）。

³⁴ 此段引文摘取於《無心山通訊》，經筆者再次訪談心源禪師當時的情境，是以閩南話對談：「行者你是什麼人？來這作什麼？」「我是心源，從集集慈德寺來，上人是上開下智法師。我來找師伯上開下通禪師學禪的，請幫忙引見。」（訪談資料七、2）編輯者在語詞上有修飾，但經過他的確認，這段對談大致上無誤。對於稱呼，乃秉持佛教倫理，因是第一次參訪，知客師是比丘尼，心源禪師是比丘，理當以八敬法相待，而且開通禪師受過正規的日本禪堂訓練，這些禮節在傳統寺院自然而然地使用是很平常的。

³⁵ 古來禪者行腳參訪被稱雲水僧，當他欲往禪院掛錫時，要恭敬地將介紹函和戒牒呈遞。知客師的態度雖很慇懃，但會以斷然的嚴詞拒絕。知客師就退回裡面，獨剩雲水僧。這時雲水僧要面臨一種堅定決心的考驗，苦苦等候懇求經過考核，此種場景稱之庭詰。請參閱鈴木大拙英文原著，佐藤禪忠繪圖，橫川顯正日譯，李岳勳轉譯之《禪堂生活》（1975：20-23）。

³⁶ 此話富有禪機，想學禪，是有為法；既然是有為法有所求，就以有為法處之——結冰需要冰廠。相對也提出了無為法的訊息，放下即是。

國佛教》〈香巖擊竹〉的公案，³⁷此公案情境與他參訪開通禪師的情境如出一轍。那時他產生巨大的變化，如同吞下一顆五百磅的炸彈，一爆粉身碎骨，破本參大死一番（釋心源開示，釋法海整理 2002：17-24；附錄二：3），³⁸偈曰：「明心見性定慧因，勤儉知足自超然，宿業恩怨盡願償，腳下泥深禪中禪」。³⁹心源禪師自己分析他何以如此，關鍵有二：一為開通禪師硬「不說破」，而他本身求道之心深切，衝力十足，硬碰硬，加上甚深的定力與參禪，一觸即發。二則他喜愛理化實驗，修行向來亦以科學實驗的態度來實踐佛法，把自己的身心當實驗場來探究，如此層層深入，層層脫落（附錄二：3）。開通禪師可說是他這一生生命質變的關鍵人物。

心源禪師民國六十二年，受日本龍澤專門道場住持僧堂師家鈴木家忠之邀請，⁴⁰要去日本龍澤禪堂進修深造，一切都在進行中，並向開通禪師請示，開通禪師提議「日本禪堂那一套風格，台灣不適合使用，自己就是一個二十年的明顯見證。至於道業方面可回來找我討論即可。」因此作罷。可見此時日本佛教已遠離臺灣。民國六十四年更突破時空障礙，打成一片，證入無限。從此他看經典和公案，就迎刃而解（釋心源開示，釋法海整理 2002：23；附錄二：3-4），體證了萬德莊嚴。九十四年二月十二日，少夢的心源禪師，作了一個奇特的夢。夢見有一人受人之託，拿信物轉交給他，並賜給「如意放光」法號。他一看是兩個刻有手紋的玉佩，一個手拿法物，一個五指放光，他馬上領悟是放光般若，這時「本參」穿透他全身，穿透他的心，本參貫穿身心，往外放射，身心舒暢自在，現在

³⁷ 〈香巖擊竹〉公案，請參閱《史傳部》，《大藏經》第五十一冊，頁 283 下-284 上。

³⁸ 《禪關策進》序云：「汝等，從今發決定心，晝三夜三，舉定本參，看他是箇甚麼道理，務要討箇分曉。日久歲深，不煉昏沈，昏沈自退；不除散亂，散亂自絕。純一無雜，心念不生。忽然會得！如夢而醒。覆看從前，俱是虛幻，當體本來現成，萬象森羅全機獨露」（諸宗部 T48，p.1104.3）。本處破本參，就是指親證空性。親證之空性，人人皆同，但身心脫落層次卻有所不同，宗門謂之大、小悟，此階段稱之初關。悟後起修，作身心調整轉換，轉識成智謂之重關。功夫成片，不受後有，則為牢關。

³⁹ 偈的內容是當時的覺受，詞是事後書寫，這悟後的第一念是悟後生命開顯的決定性走向。此句後來為弘化之便，改寫「明心見性定慧因，勤儉知足自超然，宿業恩怨盡願償，慈悲謙讓利他禪」加上「絕對否定除惑病，絕對肯定創新生，超然之處是解脫，宗門一著眼難窺」印刷於感謝狀上作法布施。資料取自內部實物感謝狀。

⁴⁰ 邀請函見附錄四。

還如此（訪談資料四、1）。這如他所言：「當初我參禪與教弟子，一天 24 小時，一年 365 天，不分晝夜全心全力投入，就是要有這樣的精神」（訪談資料二、1），睡夢亦可如此參禪修行。六十一年年的體證是用開了心識的糾葛，心識爆破，大死一番，證入空性法身；六十四年是貫穿時空，打破時空，證入永恆，體證萬德莊嚴；九十四年的體證是報、化身緣起心的自在（訪談資料四、2）。

心源禪師曾三次閉關，民國五十九年在靈隱寺般若庵閉關，民國六十四年開通禪師又為其安排在嘉義閉關，民國六十九年於慈雲寺閉關（附錄二：2、4）。

五、行化事蹟

民國五十九年受戒時，⁴¹戒場上白聖老和尚一句：「臺灣佛教界尚欠兩種重要機構，一為禪堂，一為佛教大學」的呼籲，及戒師訓誡：即是佛子，當代佛說法（附錄二：2-3）。身為沙彌首的他，深深地打入心坎裡：真正佛子，續佛慧命者；無證量，何言佛法？自證利人的弘願、創辦禪堂的種子深入八識田中。出戒場就和寶真開山祖師、開智法師提起創辦禪堂之事。

心源禪師曾考慮留在開通禪師身邊受栽培，可是開通禪師以禪學院為主禪堂為副，他一心想主辦禪堂。民國六十年也曾準備創辦佛教大學，因法令尚未開放准許宗教大學設立而作罷。靈隱寺新血輪又不易吸納，他一心想創辦禪堂，培育僧寶造就如來，可是後繼無人，寶真開山祖師便命他往南投中寮開設圓覺禪堂。他為創辦禪堂，早在受完戒後，即陸續行腳走遍全省各地，翻山越嶺找尋心目中的理想聖地，⁴²及拜會諸山長老。

民國五十九年台北新店觀音禪寺明乘長老感念其用心，相贈一顆佛陀舍利子，作為禪堂鎮座之用。⁴³及樹林吉祥寺續祥老和尚贈一套《百丈叢林清規證義

⁴¹ 心源禪師說此次受戒是第一次戒期五十三天的戒壇，但無同戒錄，僅發一張戒牒。

⁴² 當時上山尋地根本沒路，都是依嶺線攀越而上（釋天陽 2002：165）。

⁴³ 民國九十四年二月十八日明乘長老前來無心山禪寺參觀，提起這段因緣。他說他一生喜好供養舍利子，因自身虔誠因而師父（白聖長老）及居士們會自動贈舍利子和他結緣，所以他也以自己最喜愛供養的佛陀舍利子相贈心源禪師。

記》，⁴⁴以為設立禪堂之用。最後因緣聚會，於民國六十二年購地在南投縣中寮鄉和興村「食飯燕」建立「圓覺禪堂」，因此地有天圓地圓人圓、獨坐大雄峰之氣勢，對僧眾的境教有獨特的意義。圓覺禪堂便於民國六十三年元旦卯時由心源禪師獨自破土，五月完工正式啓用。地址是永樂路 191-1 號。當時經費拮据，建築結構是「竹編厝」，屋頂為茅草加柏油紙，格局不大，水源非常缺乏，一水常要數用（附錄二：3、4）。

心源禪師本身修持相當精進，對弟子的要求非常嚴格，尤其是因地的調整，因地紮根，善緣輔助，目標自然成，教導弟子採取潛移默化的引導與啓發。圓覺禪堂在其帶領下，行住坐臥皆參禪，連香不斷。

民國六十四年因開智法師生病，被奉命住持慈德寺、慈雲寺，在開智法師病癒後，慈德寺歸還開智法師自行管理，慈雲寺改為規劃禪堂，一切理念設計心源禪師一手承攬，同時請辭靈隱寺住持，專心投入禪堂籌劃。慈雲寺隔年命弟子釋圓禪負責。民國六十五年、六十六年開通禪師相繼賜贈「遺恨十年磨一劍」香板一支，⁴⁵禪堂法器「引磬」、「柝木」（叫香）、「禪板」、「香板」、「定香尺」（香盤）一整套，及「選佛場」、「垂鈎四海、只釣鯨龍」、「世尊饒舌眉拖地、千聖不識達磨機」等匾額。民國七十五年另在下方「湖仔底」水源充足的地方購地，彌補缺水之憾。同年因韋恩颱風吹毀圓覺禪堂，那時慈雲禪堂又陸續建設中，無力再建，就暫擱置著。民國七十七年夏才在新購之地「湖仔底」重建圓覺禪堂，並於民國八十一年，以無心山禪寺登記立案。⁴⁶民國八十九年，增建一棟三層樓房，準備與圓覺禪堂連成一體。圓覺禪堂，將開發為人天師範研究院涵蓋內容包括世、出世法，為培育僧才之聖地。原地 191-1 號改為本山祖庭，是整個無心山禪宗專修道場的精神領導中心，也於民國九十年進行重建（附錄二：4、5）。無心山禪宗專修道場的命名，指涉禪者歸於無我無心之如如。

⁴⁴ 此書是續祥法師於 1963 年七月佛歡喜日由平陽印刷製版所初版壹百部。

⁴⁵ 「遺恨十年磨一劍」此香板後來為弟子遺失於計程車上。

⁴⁶ 當時欲以無心山禪宗專修道場登記，行政單位認為太長不宜，建議縮短，才以無心山禪寺登記。慈雲禪堂（慈雲寺）亦歸屬無心山禪宗專修道場運作體系。

這三十幾年來，他抱持「優於我請教他，與我齊互學習，請益我願付出」的態度，不斷的向各方學習摸索，隨時以零為出發點，研究、調整、尋思最佳佛門體制（附錄三：3）。引導弟子方面，早期比較注重意志，強調自我改革，以達明心見性；中期著重無我的德行，強調隱沒謙卑，自我涅槃；晚期則重視智慧，重點在於眾生本來是佛，直接趨入菩提（附錄三：1）。其身教以誠待人，人生百態在其身上，如白紙般劃了又擦，擦了又劃，但不留痕跡。

第二節 志業

心源禪師的一生，因其志業和受了四位長輩的影響，⁴⁷成為生命的重要結構。

Levinson 曾經討論到生命結構的兩個重要成分：那就是人生大夢和師徒關係。人生大夢是指一個人生於世間，對自己想像的願景；這個願景能使人興奮及充滿活力。而導師（Mentor）通常是指資深和具有較佳經驗的人，像是老師、楷模、引導者和資助者，他們可以促使我們實現自己的人生大夢。（Runyan 1984：227；William Mckinley 著，丁興祥等譯 2002：269）

四位影響的長輩：第一個，當然是受其父親影響最深，其待人處事至誠至真，承襲其父遺風——宏觀的氣勢，微觀的細心。第二個，高中就讀新竹高中，因受辛志平校長五育並進的理念影響，奠下僧伽全方位教育理念。第三個，參訪佛法於簡健德老師的隻手公案後，讓他決定終生立行於禪門。第四個，參證於開通禪師處，粉碎虛空，體證無心，了知轉凡入聖不是不可能，如來再現非遠在五十六億餘年後。⁴⁸

⁴⁷ 寶真上人、開通禪師、簡健德老師、辛志平校長四位長者皆已往生。

⁴⁸ 《佛說觀彌勒菩薩上升兜率天經》：「閻浮提歲數五十六億萬歲，爾乃下生於閻浮提」（經集部

心源禪師一直想改善現今的佛教，佛法不只是止痛療傷安撫情緒的功能，應是解決煩惱後健全生命的開創，要突破佛教在社會上的定位，領導人心走向光明，所以要改變佛教結構，引進優秀人才提昇僧侶素質，創造佛教新血輪（附錄三：1）。自己體證空性後，更感念現今修行者多，能悟者少，上不上下不下的半調子不知凡幾，佛教三寶缺一寶「僧寶」。⁴⁹他深覺三寶缺一寶「僧寶」的缺憾，在分工合作的社會，他願意選擇別人不要、不易、不能作的事來負起，為佛教盡點綿薄之力。經一番思維，從整個生長過程的潛移默化，生命的蛻變，及理想的建構，提出了僧寶確切的落實，如來再現，人類文明燈塔之豎立等構思。僧才的教育不應只限於佛教經典層面而已，僧寶的落實需透過真、善、美整全的軟體教育，和相關的硬體設施配套。財、法、侶、地四要素缺一不可。財為資糧；法是真理萬法，含括「世、出世法」；侶為相互扶持提攜的同參伴侶；地則要有良好相對應的境教環境與施展空間。如此和合共住形成世外桃源，如來再現的人間佛國，為人類豎立一盞明燈，指引人走向真、善、美的人生。這樣理出兩機構：第一創辦禪堂，為自我革命、放下自我的揭發，是「空」、「涅槃」、「自然智」的培訓；第二是人天師範研究院的設置，為豐富生命內涵之養成，是「有」、「菩提」、「後得智」的開展。

一、創辦禪堂——「無心山禪宗專修道場」理念

禪門要的就是身心直接證入涅槃。落實僧寶的實踐，僧者定要通過釋迦當初所覺悟的「真理自身」。要親證「真理自身」，創辦禪堂勢在必行。於是心源禪師開始參閱經典文獻，探索古來禪堂的設置與運作模式，尋找適合現今時勢需求的禪堂規劃。如《敕修百丈清規》〈古清規序〉：

T14, p.420.1)。

⁴⁹ 心源禪師所認定的僧寶，僧是清淨之意，一個能親證涅槃離三界火宅的出家人，方稱僧寶。不是落了髮，穿起僧服者，就是僧寶，這是出家眾應有的共勉。

百丈大智禪師以禪宗肇自少室至曹溪以來，多居律寺。雖列別院，然於說法住持未合規度，故常爾介懷……吾所宗非局大小乘，非異大小乘，當博約折中，設於制範務其宜也。於是創意別立禪居……不立佛殿唯樹法堂者，表佛祖親囑受當代為尊也。所哀學眾無多少、無高下，盡入僧堂，依夏次安排。設長連床，施椀架掛塔道具。臥必斜枕床脅，右脅吉祥睡者，以其坐禪既久略偃息而已，具四威儀也。除入室請益任學者勤怠，或上或下不拘常準。其闔院大眾朝參夕聚，長老上堂陞座主事，徒眾雁立側聆，賓主問酬，激揚宗要者。（諸宗部 T48，p.1157.3-p.1158.1）

然而《敕修百丈清規》卻常出現：「各具威儀，詣大佛寶殿」（諸宗部 T48，p.1113.1），「待大殿排香燭、茶湯、鏡鉢、手爐俱辦」（諸宗部 T48，p.1113.1），「眾列殿上向佛排立」（諸宗部 T48，p.1113.2），可見已非百丈立清規之原意。《百丈叢林清規證義記》凡例：「百丈至今，時代既遙。清規原本，無從考核。即今藏本頗多後世事跡。可知百丈手訂原本，失傳久矣」（釋儀潤 1963：13）。⁵⁰百丈制的古清規已佚，只留古清規序，收編於《敕修百丈清規》中，從序中知制清規之因由與作用。而《敕修百丈清規》、《百丈叢林清規證義記》所立規制偏重法事儀軌又繁瑣不符時用。設置禪堂旨意在於參禪辦道激揚宗門要義，為此，心源禪師決心摸索創辦適合本土文化，合乎「真理、科學、人性、理性、感性」的現代優質、卓越的禪堂。因此「無心山禪宗專修道場」的開創，即以「禪堂」為核心。何謂「禪堂」？「中國古來所謂『禪堂』，一名『選佛場』，又名『僧堂』，即禪

⁵⁰ 《敕修百丈清規》是明永樂二十二年頒布於天下叢林，《百丈叢林清規證義記》為唐洪州百丈山沙門懷海集編，清古杭真寂寺苾芻儀潤證義，越城戒珠寺住持妙永校閱。兩本核對下，章卷相同，內容有所差異。如《敕修百丈清規》祝釐章第一，含：聖節、景命四齋日祝讚、旦望藏殿祝讚、每日祝讚、千秋節、善月，〈古清規序〉：「不立佛殿……所哀學眾」；《百丈叢林清規證義記》祝釐章卷第一，含：聖節啓建、正決節早祝、聖節圓滿、皇后千秋、受敕奉旨、景命四齋，〈百丈清規原序〉：「不立餘殿……所聚學眾」。《百丈叢林清規證義記》凡例：「清規自唐迄今，時相去者千餘年，僧例有古今之殊，鄉風有南北之異。是以未能盡合時機，規之增減，行之通塞，有自來也。然今流通諸本，非失於太繁，即失於太簡」（釋儀潤 1963：13）可知《百丈清規》隨時代條件不同有所更動，且版本諸多。

者啓悟真理、脫胎換骨的重地」(無心山禪宗專修道場 2000a: 6)。⁵¹

(一) 硬體設施

古之禪堂設立於因說法住持未合規度，今之無心山設置禪堂，緣於人的身心靈境是合一的，心源禪師的禪堂硬體設施賦與境教作用，不以華麗取勝。注重自然環境的和諧，有大格局的氣勢，可啓發悟道的情境。無心山禪宗專修道場的建築主要設施以禪堂為重心。⁵²恢復古禪堂作風，僧眾盡入禪堂，生活於此，修行

⁵¹ 《釋氏稽古略》：「今之僧堂曰選佛場，本於此也」(史傳部 T49, p.836.3)。《禪林象器箋》卷第一：「僧堂亦謂禪堂，言眾僧坐禪於此也」(佛光大藏經編修委員會 1994: 62)。「僧堂亦曰雲堂，謂眾集如雲多也」(佛光大藏經編修委員會 1994: 63)。

⁵² 除禪堂之外，再配合法堂、參與室、方丈室、五觀堂等相關設施運作。法堂，為提唱、總參的場所。定期或不定期，僧眾聚集，禪者將自己的修行心得、見解呈報師父，祈請糾正指導；此時師父會就禪者的心境，提顯唱明落在何處給予指導。就禪者而言，為總參。就師者而言，為提唱。《禪林象器箋》卷第一：「演說大法之堂。故云法堂」(佛光大藏經編修委員會 1994: 39)。提唱、總參二詞在《敕修百丈清規》、《禪林象器箋》、《百丈叢林清規證義記》皆未提到。《禪林象器箋》是日本臨濟宗僧人無著道忠(1653-1744)以《敕修清規》(《敕修百丈清規》)為主及參酌中、日各種典籍於 1725 年用中文加以詮釋、箋注撰成的禪宗大辭典(杜曉勤 1997: 3-12)。《禪堂生活》：「所謂『提唱』(teisiyo)或『講座』(kowza)，也不是『課本的講義』之意味，那是要闡明其所內涵之意味的。老師不會作任何的說明，並且他在其講座要拒絕訴之於聽眾之知性的做法。他所要做的，是將問題移向於曾與禪相見的古禪師所開導的心理，使其能夠再現於參學的僧們之心中」(鈴木大拙 1975: 117)。「若不參禪，坐禪就不會紮實。『參禪』(sanzen)就是僧進謁師家，面呈對於公案的自己的『見解』(kenge)之謂……這種參禪也叫『獨參』(dokusang)。但是在『總參』(sousang)的場合，一個都不能避免入室」(鈴木大拙 1975: 128)。參禪有「獨參」和「總參」兩種。獨參是隨意的、個人的，如有見解要呈上或想請示垂誡，可入室請益，總參就必須全部入室，不論有無見解或請示(鈴木大拙 1975: 183)。此言老師、師家是指可任大眾教育、訓導的師父。根據鈴木大拙自序，此書是根據自己曾有過的禪堂生活經驗，繪圖的佐藤禪忠也是實際體驗者。參語室，是小參的地方。小參是禪者個人與師父一對一當面呈顯「第一義」，餘者不言。對答簡短，乾淨俐落，不得拖泥帶水或猶豫，否則挨香板。小參別立於總參，在於杜絕人云亦云之模仿，只徒知識見解之過患。參與者依序而入。《緇門警訓》卷第六：「夫小參者，謂之家教。何謂家教？譬如人家有三箇、五箇兒子，大底今日幹甚事？小底今日幹甚事？是與不是晚間歸來？父母一一處斷。叢林中亦復如是。院門今日幹甚事？是與不是？住持人當一一處斷」(諸宗部 T48, p.1071.2)。《禪林象器箋》卷第十一：「《祖庭事苑》云：『禪門詰旦升堂謂之早參，日晡念頌謂之晚參，非時說法謂之小參。』」(佛光大藏經編修委員會 1994: 810)。《百丈叢林清規證義記》卷五(住持章第五)：「所謂參者，凡集眾開示皆益於參。古人匡徒，使之朝夕咨叩，無時而不激揚此道。故每晚必參，謂之晚參。或早課後，眾上方丈，儀同上堂，謂之小參」(釋儀潤 1963: 5)《敕修百丈清規》卷第二：「凡集眾開示皆謂之參。古人匡徒使之朝夕咨叩，無時而不激揚此道，故每晚必參則在晡時。至今叢林坐參猶旦望五參陞座，將聽法時大眾坐堂也(詳具祝釐章)若住持至晚不參，則堂司行者稟命住持覆首座，鳴僧堂鐘三下，謂放參鐘也。如住持入院、或官員檀越入山、或受人特請、或謂亡者開示、或四節臘則移於昏鐘鳴，而謂之小參」(諸宗部 T48, p.1119.2 - p.1119.3)。「小參初無定所。看眾多少，或就寢堂、或就法堂。至日午後，侍者覆住持云：『今晚小參』，令客頭行者報眾，掛小參牌。當晚不鳴放參鐘，昏鐘鳴時，行者覆住持。鳴鼓一通，眾集兩序歸位。住持登座(與五參上堂同)提綱敘謝委曲詳盡，然後舉古」(諸宗部 T48, p.1119.3; 佛光大藏經編修委員會 1994: 810)。《百丈叢林清規證義記》早集眾而參謂

於此，一天 24 小時一年 365 天時時刻刻分分秒秒都在參禪打七，⁵³以生活即修行、修行即生活作為生活化的機制，非僅某時段公式化的操作。不立佛殿，把神聖空間移植於禪堂日常生活中，強化平常心是道，目的在於功夫成片。禪堂長連床的功能可打破自我框框，讓自身透明化光明磊落。有別現在道場另加施設佛殿及個人寮房（寢室）之舉。

禪堂，又稱僧堂、選佛場。是個廣單（長連床），除衣櫃之外，更無一物。僧眾同居，為打破個人小框框，去我執而設置。堂中置一定香尺計時用，柝木一對，引磬一支供值日領眾禪修使用。並有警策（香板）供糾察、和尚督導禪者。佛法可貴之處在於自心的覺悟，禪宗把遙不可及的佛性落實在活生生的個體「人」上。禪堂即禪者啟悟真理，脫胎換骨的重地。禪者生活起居在此，參禪打坐亦在此，修行生活化，生活修行化，以致行、住、坐、臥皆一如，直顯自身之佛性。

心源禪師的禪堂設計理念，循古禪堂以禪修生活為主，因受教於留日回國的開通禪師，所創辦的禪堂自受其影響，其所欲創辦適合本土文化，合乎「真理、科學、人性、理性、感性」的現代優質、卓越的禪堂，已揉合了古禪堂及日本禪堂之意味。

（二）軟體規劃

心源禪師認為一個僧寶的養成教育至少需要二十年，包含勘驗、禪修、輪

之小參，《禪林象器箋》、《敕修百丈清規》昏後集眾而參謂之小參，有時間之別。無心山禪宗專修道場的參禪施設了總參與小參兩種方式，非時間之分別；總參是集體運作，小參則是各別對應，即是《緇門警訓》個案處理，《禪堂生活》的「獨參」。方丈室，是方丈和尚的處所。〈古清規序〉：「凡具道眼者，有可尊之德，號曰長老。如西域道高臘長呼須菩提等之謂也，即為化主，即處於方丈，同淨名之室，非私寢之室也」（諸宗部 T48，p.1158.1）。《佛果圓悟禪師碧巖錄》卷第九：「維摩示疾於毘耶離城也。唐時王玄策使西域過其居，遂以手板縱橫量其室得十笏，因名方丈」（諸宗部 T48，p.210.1）。凡道行可尊之德者，是為長老、化主，有化導他人之德行，即處方丈室教化他者，如同說法處所，非私人寢室，稱方丈，乃因其橫一丈豎一丈之故。後人舉有德者為方丈，其室為方丈室。五觀堂，又為齋堂，即僧眾用餐的場所。僧眾齋時，心存五種觀想：計功多少，量彼來處。忖己德行，全缺應供。防心離過，貪等為宗。正事良藥，為療形枯。為成道業，應受此食。所以立名五觀堂。《禪林象器箋》卷第二：「忠曰：『齋堂即食堂也，食堂即僧堂也。今日本黃檗山僧堂外別設齋堂，蓋大清禪林如是，非古也。』」（佛光大藏經編修委員會 1994：81）。

⁵³ 參禪是參究本來面目，打七是打落七識我執，非時間上禪修七天之計算。

值……等禪堂生活沒入無我的啓發，在浸溶一切智之後，接受人天師範研究院三研究所學門培育，完成道種智，經空、有的調和，最後空有一如至一切種智，總持生命之圓滿。剛開始的培養不著重在經教義理的解讀，是為無我奠基，以避免走藉教悟宗之路線導致喪失體證機會的可能性。

首先行者需申請入禪堂手續，經過大眾結集審核入眾，再勘驗三年。因為以前的「庭詰」制度被認知後易流為形式化，三年的勘驗，是在試煉一個行者的堅固道心，修行這件事畢竟是要經長時間的借境自我革命完成重重考驗。勘驗重點在於「正因」強化修行動機，從為人處事中調整心地、因地，補助教材為〈禪門規式〉、《禪林寶訓》，勘驗經認可者方可受戒。二年坐參識心，重點是端正身心、認識心王，補助教材是《釋禪波羅密》、《百法明門論》。三年除習、涵養、培福，重點在於矯正行為、涵養德育、加強勤育，補助教材可開始「閱藏」。一年無我、見性，重點在斷惑證真，補助教材「入室小參」。二年空、有融合與保任，重點是持恆肯定、信心不退，補助教材「參訪」、「關房」。十年轉識成智，重點於起用，行菩薩六度四攝法，補助教材「人類文明大全」、⁵⁴任重要職事、護持宗風。之後住持宗門，水邊林下體相用一體呈現，大用現前，現千手眼，具三身四智、法相莊嚴，作大眾依怙，開展菩提以如來十號成就如來。這些行持都透過禪堂生活手段完成，不離培福戒行定慧等持，可長可短，或一體成形、一氣呵成，就憑個人因緣條件了。但學習年限不變，事修則盡形壽。評量標準：指導者 35%、同參伴侶 20%、群眾 20%、處事能力 20%、自我肯定 5%，最高分為七十分，即總分再乘 70%，因未成佛圓滿之前尚需不斷自我修正，同時防範「我」傲慢自大。這些「無我」的訓練在於覺發「空性」，又從「空」、「有」中展現活活潑潑的靈動生命。

禪堂僧寶培育計劃表

學年	課程	修行手段	重點目的	補助教材
----	----	------	------	------

⁵⁴ 所謂人類文明大全是指圖書館十大分類學科：0 總類、1 哲學、2 宗教、3 自然科學、4 應用科學、5 社會科學、6 歷史、7 地理、8 文學、9 美術。

三年	勘驗	禪堂生活 (化緣、 坐禪、 菩提生活)	正因	〈禪門規式〉、《禪林寶訓》
二年	坐參 識心	禪堂生活	端正身心 認識心王	《釋禪波羅密》、 《百法明門論》等唯識體系
三年	除習 涵養 培福	禪堂生活	矯正行爲 涵養德育 加強勤育	閱藏(經、律、論三藏)
一年	無我 見性	禪堂生活	斷惑證真	入室小參
二年	空有融合 保任	禪堂生活	持恆肯定 信心不退	參訪、關房
十年	轉識成智	禪堂生活	起用 行菩薩六 度四攝法	人類文明大全 任職宗務 護持宗風
之後	住持宗門	禪堂生活 作大眾依怙	水邊林下體相用一體呈現 體：轉體相用歸體中體了脫生死 相：法相莊嚴 用：大用現前現千手眼顯三身四智	
	如來	菩提=成佛	如來十號	

爲達成如來之目標，在規制方面繼往開來「百丈清規」，舉出古清規制規之
因由與作用，再明列條文示眾：

1. 本山行者以完成本參第一義諦之道業為目的，身、口、意、命應完

全供養，服從化主及老參之領導。

2. 堅守三衣一鉢、不蓄長物制度，在本參下戒除貪、瞋、癡、慢、疑、惡見等，與同參六和而住，同參共學維護道場常住。
3. 未破本參前不得主張宗務，上求下化繼續完成道業、接化後人。
4. 無心參禪、傲慢自大、兩舌是非、暴力相向、懶惰不隨眾、不愛護常住、不守規制者，收回證書，擯出禪堂，求懺悔者，杖罰香板後，監視其悔過情形，准予留住，繼續參禪辦道。

本山四眾行者四事所需，⁵⁵由常住普同供養。

座右銘

心事如青天白日，言動如履薄臨深，其惟大覺君子乎超然物外！

大事難事看擔當 逆境順境看襟度

臨喜臨怒看涵養 群行群止看見識

慈悲喜捨看般若 了脫生死靠見性

仁者無敵意，成佛作祖圓滿覺（無心山禪宗專修道場 2000b：11）

規制第一條例嚴格提出身、口、意、命應完全供養，即是要把自我全部布施出來，基本上已作「無我」的要求，如此方可直入不二門。這是一個真參實修者必備與成就的要件。整個規制包含了形而下的有為法入手處，到形而上的無為法證成的設計。

禪堂執事，他觀察禪宗的興衰，主張以古禪堂內寮執事自力更生（附錄二：1），較單純化，少有人事糾葛。分值日、助香、糾察、行堂。值日代理住持在日常生活中領眾，和糾察一前帶領一後督導，從事禪堂生活，值日通常由資優的老參擔任。助香是協助值日一切事務，是值日的候補位，為培育繼承者，通常由新手上任。糾察在督導位與值日配合運作，彼此之間要有相當的默契，亦由資優的

⁵⁵ 四事：飲食、衣服、臥具、醫藥。見《別譯雜阿含經》卷第六：「衣服、臥具、飲食、湯藥，四事供養」（阿含部 T2，p.416.2）。

老參擔任。行堂則屬後勤補給工作。四執事構成一禪堂內部運作，各執事視為培訓，作定期、不定期的輪值訓練。僧眾排列次序，非按戒臘順序，而是依入本道場時間的先後次第而定，表其為道場付出貢獻而于應有的尊敬。男女眾則互為平等，僧眾互稱師父，各自尊重，相互學習。外圍工作，不另設外寮執事，無為而治，自動發心。無為而治最能顯現人性，當中人我之間相對性的摩擦會碰撞出火花，有敏銳覺照者能即時反觀自照，當下發現隨之放下，覺悟了「空性」自然智，後得智發慧漸次昇華。如此週而復始，大悟小悟不斷。發慧是種生命的展現，能從迷幻的現象中抽離，清晰明朗的看出迷亂的現象，不再為現象所惑並能排解。

心源禪師安置值日、助香、糾察、行堂等四職事，按照古今中、日文獻資料的記載，是查尋可以得知的。

《禪林象器箋》卷第七：「直日見〈直歲〉處」(佛光大藏經編修委員會 1994：525)。《大宋僧史略》卷中：「或立直歲，則直一年；或直月、直半月、直日，皆悅眾也。隨方立之，都謂之三綱，雜任其僧綱也」(事彙部 T54，p.245.1)。《敕修百丈清規》卷第四：

直歲，職掌一切作務，凡殿堂、寮舍之損漏者，常加整葺。動用什物，常閱其數。役作人力，稽其工程，黜其游墮，毋縱浮食蠹財害公。田園、莊舍、碾磨、碓坊、頭匹、舟車、火燭、盜賊，巡護防警，差撥使令。賞罰惟當，並宜公勤勞逸必均。如大修造，則添人同掌之。(諸宗部 T48，p.1132.3；佛光大藏經編修委員會 1994：523-524)

《百丈叢林清規證義記》卷第六(兩序章第六)：

值歲，正理坡務、耕種、收租等事。有事，二板，赴客堂議事。兼管常住竹木，或修房屋。必須用大材料者果眾議僉同，上白方丈。奉命，然後砍伐。若私伐一株，罰賠出院；或私行售賣，及私情與人者，倍罰出

院。於一切坡務、耕種、收租等，怠惰偷安，不實心辦理者，罰出院。

（釋儀潤 1963：28）

這裏直日、直月、直歲是個雜任職員或掌耕種、收租的值勤時間與稱謂，不是禪堂內寮職事。《禪堂生活》：「在僧堂內指揮僧門之一切行動的『直日』——這在禪堂是最重要的職務」（鈴木大拙 1975：108）。直日，值日；是堂內規矩的實地施行者，即禪堂長（鈴木大拙 1975：181）。值日為禪堂內指導坐禪的總監督，打坐時燃香計時，豎立燃香的臺子稱香盤，因此值日又稱「掌管香盤」（佐藤義英 1994：212）。心源禪師對值日的訓練是承衣鉢的後繼者培育。

助香、糾察在《敕修百丈清規》、《禪林象器箋》、《禪堂生活》均無可考。《百丈叢林清規證義記》卷第六（兩序章第六）：「僧值，原無賓位，取僧眾輪值之義，亦取僧中最直之意。充此執者，應不阿諛、不委曲、不回護、不偏黨，代方丈監察其所不及早晚出入，內外大眾皆當嚴畏，故亦名糾察」（釋儀潤 1963：16）糾察是從事督導糾正之職責。輔助值日的是助香，由值日和助香輪流掌管香盤（佐藤義英 1994：218）。

《禪林象器箋》將行堂分別歸於殿堂類、職位類兩項目下。殿堂類，《禪林象器箋》卷第二：「行者所居之堂，即行者寮也。若呼人為行堂，則行者是也」（佛光大藏經編修委員會 1994：109）。⁵⁶職位類，《禪林象器箋》卷第八：「忠曰：『行者居行者堂，故以居呼人，又曰行堂也。』若呼居處為行堂，則行者堂也。見〈殿堂類〉」（佛光大藏經編修委員會 1994：564）。⁵⁷《百丈叢林清規證義記》卷第六（兩序章第六）：

行堂帶碗頭，凡粥飯未開梆前，齊鋪碗筋。直日案上焚香，盛菜飯，不得粗蠢，致碗磕作聲。結齋畢，方許收碗。直日者吃頭堂，候吃二堂人

⁵⁶ 「若呼人為行堂，則行者是也」以小字書寫，表註解意。

⁵⁷ 此中「若呼人為行堂，則行者是也」、「若呼居處為行堂，則行者堂也。見〈殿堂類〉」以小字書寫，表註解意。

到。直日行堂，食罷淨碗筋……遇普茶，到禪堂領茶壺、茶鐘，茶畢即還。遇齋，鋪蒲墩，拜過即收。齋畢，貼齋單。地三日一掃，隨眾半坡，值日看寮。凡打禪七，吃放參點，柱燈、鳴小板三下。放參完，收碗畢，即息燈。凡值日者，免晚課頌，餘隨眾。(釋儀潤 1963：19-20)

行堂，由場所兼稱人，及其掌管之事務之關聯性，被引為職稱是必然而成。《禪的修行生活》：「飯器（米桶）、菜器（裝醃漬物）、湯器（裝茶、湯用器）、折水器（裝洗鉢殘水器）、生販器（收集飯桌上的米粒）等擺在前頭，很神氣地端坐著的行堂，是由堂內大眾輪值……行堂必須依對方合掌或手勢即時予以添增販菜」（佐籐義英 1994：40）。目前日本禪堂的行堂亦是從事齋堂內的服務工作。心源禪師的行堂設計包括一切後勤補給屬性，即含涉外寮職事。

身物堅守三衣一鉢、不蓄長物制度（無心山禪宗專修道場 2000a：8），亦無單金（薪俸），此種種設計，主要是斷絕禪者私自存資尋避風港之退路，無法安心向道，勇往直前自我革命，自我改造，直抵斷惑證真完成道業。

早、晚課主要以參禪打坐為主，並將晨鐘偈神格化他力性的佛號刪補更易為人性化自力性的偈語，一早起來就提醒大眾勿忘正念旨趣及出家本份事，暮鐘偈不變。鼓偈則以「生死海，煩惱苦，欲免輪迴路，明心見性參禪渡」示眾。三歸依與三法印結合為「自歸依佛，發無上心，體解大道，涅槃寂靜。自歸依法，當親徹見，諸行無常，因果不昧。自歸依僧，諸法無我，六和無礙，和南聖眾」。⁵⁸不是標新立異，而是要強化行者的道心與向上一著之事。總之，整個道場佈局皆為理性化之如來道為主。茲列對照表如下：

	一般	禪堂
晨鐘	妙湛總持不動尊 首楞嚴王世希有 銷我億劫顛倒想 不歷僧祇獲法身	↓

⁵⁸ 資料來源來自內部實物。

<p>偈</p>	<p>願今得果成寶王 還度如是恆沙眾 將此深心奉塵刹 是則名為報佛恩 伏請世尊為證明 五濁惡世誓先入 如一眾生未成佛 終不於此取泥洹 大雄大力大慈悲 希更審除微細惑 令我早登無上覺 於十方界坐道場 舜若多性可銷亡 爍迦羅心無動轉</p> <p>南無清淨法身毘盧遮那佛 南無圓滿報身盧舍那佛 南無千百億化身釋迦牟尼佛 南無極樂世界阿彌陀佛 南無當來下生彌勒尊佛 南無清涼山金色界大智文殊師利菩薩 南無峨嵋山銀色界大行普賢菩薩 南無普陀山瑠璃界大悲觀世音菩薩 南無九華山幽冥界大願地藏王菩薩</p>	<p>相 同</p> <p>↑</p> <p>回向三寶眾龍天 守護伽藍諸聖眾 三塗八難俱離苦 四恩三有盡霑恩 大眾薰修希勝進 十地頓超無難事 檀信歸依增福慧 無作無相空解脫 天上天下無如佛 十方世界亦無比 世間所有我盡見 一切無有如佛者</p> <p>願歸依光明遍照清淨平等法身體性 願歸依圓滿具足體用一如報身覺性 願歸依隨處應化寂默仁慈之圓滿覺</p> <p>↓</p> <p>刪 除</p> <p>↑</p>
<p>鼓 偈</p>	<p>早：大眾請，請大眾，大眾請上殿。 晚：辦公事，公事辦，公事辦了辦私 事。</p>	<p>生死海，煩惱苦，欲免輪迴路，明心 見性參禪渡。</p>
<p>三</p>	<p>自歸依佛，當願眾生，體解大道，發</p>	<p>自歸依佛，發無上心，體解大道，涅</p>

歸 依	無上心。 自歸依法，當願眾生，深入經藏，智慧如海。 自歸依僧，當願眾生，統理大眾，一切無疑，和南聖眾。	榮寂靜。 自歸依法，當親徹見，諸行無常，因果不昧。 自歸依僧，諸法無我，六和無礙，和南聖眾。
--------	---	--

《禪門日誦》三歸依下以小字標註：「華嚴經與雲棲舊本，皆稱自歸於其紹隆佛種、發無上意，亦準。華嚴經中，稱自歸依與體解大道、發無上心者，出之流通本，皆通法也。如不念三皈，但念」（南懷瑾發行 1992：61）。⁵⁹「但念」的是「南無一真法界。⁶⁰湛寂圓融。豎窮三際。橫徧十方。清淨法身。毘盧遮那佛。南無華藏世界。坐大寶華。得四無胃。妙德莊嚴。圓滿報身。盧舍那佛。南無娑婆世界。三界導師。四生慈父。人天教主。千百億化身。釋迦牟尼佛」（南懷瑾發行 1992：61-62）。是故課誦的內容可因人、時、地制宜。

入眾資格：「（1）禪修精勤資優者；醫師、博士或年齡四十以下大學以上之學歷者。（2）身心健康，無不良嗜好與瓜葛。男眾須服役畢。（3）須親受道場嚴格審核心地及見地」（無心山禪宗專修道場 2000a：8）。凡通過審核入禪堂時，即發給歸依證書。歸依證書的設計，也是一種修行行動上的另類選佛場。歸依證書的四周，一面印製了「頂天立地、無依道人、如來、世尊、無位真人、橫徧十方、祖師、迷求師、絕百非、本來面目、離四句、悟需了、癡漢」，另一面則為「煩惱生死海、苦海萬重波、財色名利因、貪瞋癡慢過、莫見世間過、慎防自我非、妄想心、馳求心、貢高心、慢他心、誑妄心、疑慮心、攀緣心、見取見、邪見、邊見、身見、禁戒取見」。⁶¹聖與俗、迷與悟，因材施教給予最貼切的警醒。總而言之，整體禪堂的設計，時時提醒僧眾回歸釋迦的本懷「真理自身」。

整個「無心山禪宗專修道場」理念建構，可謂重質不重量的精英主義。因為

⁵⁹ 文中無標點符號，此處標點符號為筆者所加。

⁶⁰ 此標點符號亦為筆者所加。

⁶¹ 資料來源取自內部歸依證。

佛非常人所能一觸可及，需累劫修，故採取精英主義最具邊際效益。⁶²如何集聚精英？他做個開拓者，先塑造一個良好優質的環境及理念，讓精英者認同、歸屬。但其可行度如何？對一個悟者而言，已自知自明；對迷者而言，為八萬四千法門提供一線索，管用否？適者取之，有待人、時、地的考驗。因其非一般常人所能及，則不能普及化，那社會功能性如何？正如其所言，他是研發完美的「佛模」者，而不是生產佛像者。有心於「向上一著」者，⁶³經「佛模」一調，自可成就。至於佛像的生產，則為後人去擴延。

二、設置人天師範研究院

經過禪堂的洗練，當人一跨越生死的藩籬，其生命的可塑性高，因為空得了才能裝得下。生命的轉型，教育需要的，尤其處於知識爆炸的時代，僧寶教育有必要適度的調整，走在時代的尖端方堪稱人天師。添充生命完整全方位的內涵，內在的能量才能飽滿，外在的釋放力相對的自然就強。充實悟後生命內涵為成佛之道鋪路，是設立人天師範研究院之用意。心源禪師創設人天師範研究院的理念如此：

人天師範研究院以全方位之如來學為研究主題，以科際整合為博士後研究，其理想在於培養具足如來十德之天人師，翼期如來再現。研究院目標及內容如下：

- 1.完整人格的教育：如來是完整人格的理想，不但身心清淨，而且見識寬廣。由於自身體悟真理，以真理啟發他人，知、

⁶² 邊際效益，這是經濟學上的用語，即以最小成本獲得最大的利益。

⁶³ 《續傳燈錄》卷第十九：「還知人人自有一段光明，十二時中在汝諸人面門出入，未嘗有絲毫欠少，未嘗有絲毫間隔，未究得者切須究取。比來行腳圖箇甚麼？若於此見得歷歷分明，猶是生死岸頭事在，須知有衲僧超佛越祖向上一著。敢問諸人作麼生是向上一著？良久，曰：『月明深夜後，猿叫亂峰前』擊禪床，下座」（史傳部 T51，p.596.2）。向上一著即是本地風光、本來面目、緣起性空。

情、意三者達到圓滿的調和。

2.培養人天師：創造優秀的修學環境，佛學與世學雙管齊下。接受全方位教育，一則作為登如來地的廣大資糧，二則作為化導社會的基礎教育。

3.建構人類文明燈塔：透過科際整合——整合宗教、學術、人生，以提供人類心靈地圖，明確人生定位。

4.弘揚佛法：佛法是身、心、境，科學及人生真理的覺悟。

四大工程：

1.法界坐標的研擬

2.個人學術專業的研究，並進行如來學之研究及實證。

3.人天師範工程設計及運作。

4.國際化的學術交流。(人天師範研究院 2002a：4)

人天師範研究院的設置，主要以全方位如來學之研究及實證為課題，重點在於「知其然，又知其所以然」，也就是把「自然智」和「後得智」釐清楚（釋心源開示，釋圓能紀錄 2000：18）。對象是博士，從事博士後研究，循著世、出世間法雙軌進行，自利、利他雙管齊下，不僅冀望如來再現，也希望建立人類文明燈塔。這個理想試圖從法界坐標的研擬、科際整合之重整，策劃出一套人天師範課程設計及運作模式達成之，從而推向國際舞台。佛法含身、心、境各方面，具有科學客觀的層面，非僅是主觀的身心層次而已，是人生的真理。可統攝在於每一個人生命之中，而表現於各層級。就宗教層面，人生出世法之理想，是培養具足如來十德之人天師的典範，冀期如來再現。於世間法，作為化導社會的基礎教育，提供人類心靈地圖，明確人生定位，成就完整人格的教育。而學術文明方面，透過科際整合，整合宗教、學術、人生，建構人類文明燈塔。這樣的理念需要相關的配套措施，藉由法界坐標的研擬，發覺自我，調整自我，及科際整合重塑生命結構達成實踐。這乃是因博士後的研究者，本身已有某種程度的專業學養及自學方

法，自可創發線索。在這樣每走過必留下痕跡，自我摸索中，將此經驗有組織、系統的策劃出人天師範研究院的人天師教育研究法之運作模式，如此推己及人，廣而擴及國際交流。

研究院的院訓：「讀書參禪辦道場，修行悟道學做人」。讀書的目的就是要修行，參禪的目的就是要悟道，辦道場就是要學做人，這互相對應，目標在於萬德莊嚴。讀書、參禪、辦道場、修行、悟道、學做人可以同時一體呈現完成，人天師範研究院的參研就是人生過程（訪談資料一、15）。

民國八十五年遇到弘願居士，畢業於美國佛羅里達大學哲學博士，任大學校長，辦學教育經驗豐富，認同心源禪師的理念。逐依心源禪師如來學教育理念，共同規劃人天師範研究院院務及釐訂實施課程，並籌劃進程序與步驟。民國八十七年成立人天師範研究院，⁶⁴此研究院下設立三所：禪文化研究所（簡稱禪研所），屬真系列，第一義真理的探討；人天師範教育研究所（簡稱教研所），屬善系列，萬法的教育；美研究所（簡稱美研所），⁶⁵屬美系列，解脫藝術的培養；真善美三方齊下來培育僧寶，培育的方式分研發與整合兩方面進行。研發部分由院長擬出四個學群及實施辦法：⁶⁶

第一學群：①什麼是『真理』②什麼是『智慧』③什麼是『價值』④什麼是『意義』。第二學群：①什麼是『』②什麼是『人』③什麼是『人生』。第三學群：①什麼是『理性』②什麼是『情感』③什麼是『幸福』④什麼是『道德』⑤什麼是『善』⑥什麼是『美』⑦什麼是『宗教』。第四學群：①什麼是『自由』②什麼是『解脫』③什麼是『什麼』④什麼是『如來』。（人天師範研究院 2002a：8-9）

在這四學群中，個人各選一個主題切入研究，匯整個人的專業領域與整個宇

⁶⁴ 本來是在民國八十六年以研究所成立，弘願居士提議用研究院，隔年便更為研究院。

⁶⁵ 美研究所，此處特別空出一格，是表生命解脫後所展現的空靈之美，是要親證體會的，有別於一般所謂的美。

⁶⁶ 「什麼是什麼？」是研究員陳建威醫師提議加入的。

宙人生的意義（人天師範研究院 2002a：8）。這是每個人進入如來學研究的窗口，「禪研所」、「教研所」、「美研所」三所互為切入及配備：

1. 尋找好書（各科類別經典作）。
2. 請人來演講（作提煉精華式之講座）、講課。
3. 各人繼續研究或開始研究。
4. 寫作。
5. 投稿。
6. 出版刊物。
7. 出版書
8. 研讀經論。
9. 舉辦研討會。
10. 到國內及國外的大學或研究機構參訪、留學。
11. 禪修（本來面目——如來）。
12. 旅遊。
13. 整合工作：自性心識、境所、社會應用、專業學術。
14. 找圖書館目錄學人才及電腦工程人才，作法界座標工程。
15. 時程安排。
16. 找同參共同參研。
17. 化緣（化法緣、人緣、財緣）——鍛鍊心地，探問人間，田野調查。
18. 協助培育後學。
19. 創作美術、音樂各種藝術作品及發表會。
20. 舉辦展覽會。
21. 演講、講經。
22. 主持法會及公益慈善活動。
23. 解脫能力的養成。⁶⁷（人天師範研究院 2002a：9-10）

等各項實施方式導入多元化以達全方位之效。整合部分，由人天師範研究院全體研究員集體策劃各種法界座標的擬定，協助各相關領域的人以自己最適宜的法界座標模式快速找到自己人生的定位，透過科際整合豐碩生命全方位的內涵，打開視域，進入生命萬德裝嚴法界。並由各各成員自身的經驗，共籌人天師範工程設計及運作。

人天師範研究院設有圖書館、綜合美術館，教室朝向多功能，三所皆備有研究室，美研所另闢工作室。研究院現只出版三期《無心山通訊》及籌劃出版《無心山學報》（人天師範研究院 2002a：12）。目前該院已從事禪修活動、各類專題演講、法界座標研擬、科際整合及各人從不同學群領域著手進入如來學研究撰寫論文。三所曾開課的狀況：禪研所，佛學經典導讀部分有《心經》、《百法明門論》、《唯識三十頌》、《解深密經》，禪宗語錄研讀部分有《臨濟錄》、《十牛圖》、《碧

⁶⁷ 第 8、11、13-23 項是心源禪師加入的，其餘的是院長的策劃。

嚴錄》、《從容錄》、《佛祖傳法偈》。教研所有教育概論、中國思想史、文學概論、地球概論、社會科學概論、經濟學原理、普通心理學、佛學英語。美研所，學科有美學、莊周生命美學、中國美術史、西洋美術史、樂理，術科有書法、雕塑、陶藝、繪畫及不定期推出美展，包括雕塑、陶藝、繪畫、插花、民藝古物……等多次展覽。研究院成員有研究員、研究生，研究員是博士、醫師群隸屬研究院，博士負責為研究生開課；⁶⁸研究生是道場常住僧眾，作為道場培育博士的階段，⁶⁹為補足自學能力之養成，而後再進入博士後的研究。

心源禪師的志業，禪堂、研究院雙管齊下的籌設，周遭環境藝術化，努力邁向真善美的理想。他規劃：禪堂為對內理體的顯發，生命內化深化的回歸。研究院為生命開展之擴延性而立，禪研所是對外發用，生命實務的展開；教研所針對知識的開發；美研所走向生命美感的展現。對解脫圓滿的生命是真善美直線上升的設定，實施策略則為行、解二門雙向運行。一為出世路線，給予僧眾一體證的機制，創造如來再現的機會；二為普化路線，欲擬世人全方位教育之藍圖，提供脫俗的心靈地圖，豎立人類文明燈塔的典範。於出世法為人天師，於世間法為人間師。由於教育面的經驗較弱，一切尚在摸索試驗中，他廣請有志一同的專家學者共襄盛舉。⁷⁰

第三節 小結

心源禪師自小浸潤在佛教的氛圍，身受「禪」的洗禮，懷抱著自覺覺他、自利利人之胸襟，思維著佛法應運時代的步伐，因而建構真善美的如來學為禪佛教開創一新進路。創辦禪堂，及設立人天師範研究院，解、行並進，提攜後人貫徹宗、教兩通成了他畢生的志業，志在如來再現與豎立人類文明燈塔，不僅為佛法慧命把脈，亦企圖將禪文化和世界文明接軌。

⁶⁸ 資料取自內部課程安排表及〈人天師範研究院介紹〉，頁 12-13。

⁶⁹ 因為道場僧眾教育尚在培育中，博士的設立是比照藏傳佛教格西之位而設置。博士之前亦有碩士之安設，都有待培育。

⁷⁰ 心源禪師至誠邀請各方賢達，如果您認同這樣的理念，歡迎有志一同，惠予支持。請參閱無心山禪宗專修道場，〈續佛慧命 再現如來——無心山禪宗專修道場的宏願〉，《無心山通訊》，2000，頁 9。

第三章 如來與如來學

佛法最究極目的在於成就如來，而「如來」一詞隨著時代背景，演化出多層級的義涵。就此從探討如來的原意，再以佛教各時期的代表經典，先行釐清各時期對「如來」一詞的含攝，而後聯結到心源禪師對如來的現代詮釋，及其建構如來學的構思。

第一節 如來的界說

一、如來的源流

「如來」在印度是「理想人格」的用詞，《パーリ語佛教辭典》提到 Tathagata 如來一詞有幾個意義①和佛陀同義語 ②一般指稱理想的人格③對已體得真理的人的一般稱名（這是在佛教之前就有的稱呼）④……。後期佛典作「如去」tathagata，是 tatha「如」和 gata「去」的複合詞，gata 是 gam 的過去分詞，其語義可作 tathaya gato 解，達至真理（雲井昭善 1997：374、375）。根據《中阿含經》第五十六云：悉達多成就無上正覺時，本欲先度化初學道的阿羅羅加摩、鬱陀羅羅摩子二仙人，但二仙人已不在世了，便要去鹿野苑度五比丘。途中遇見異學者優陀，見悉達多諸根清淨、形象極妙、面目光彩，即問其師是誰，從何人學道，信什麼法？爾時，悉達多即說偈答曰：「我最上最勝，不著一切法。諸愛盡解脫，自覺誰稱師。無等無有勝，自覺無上覺。如來天人師，普知成就力」（阿含部 T1，p.777.2），「如來」一語在此出現。及見五比丘又言：

五比丘，我如來，無所著，正盡覺。汝等莫稱我本姓字，亦莫卿我。所以者何？我求無病無上安隱涅槃，得無病無上安隱涅槃。我求無老、無

死、無愁憂感、無穢污、無上安隱涅槃，得無老、無死、無愁憂感、無穢污、無上安隱涅槃。生知生見，定道品法。生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真。(阿含部 T1, p.777.3)

悉達多再次明宣「我如來」，你們且莫再稱呼我的本姓本名。此時他的生命已質變了，由凡夫悉達多轉為覺者「如來」。如來者，覺盡「不著一切法」，看透一切法無所著，不為諸愛所牽絆，已得無病、無老、無死、無愁憂感、無穢污、無上安隱涅槃，所要作的皆已了，不再受後有。這如來是個無負面的無上安隱涅槃之人。從世尊求道證悟的時間點推演「如來」一詞此時正式為世尊提出，後來佛教形成，「如來」一語就成為佛門中的專有名詞。

在當時的印度婆羅門第一的文化背景下，世尊就其文化思想亦作這樣的釋義，《佛說長阿含經》卷第六：

有四姓種，善惡居之，智者所舉，智者所責……若使行不善行，有不善報。為黑冥行，有黑冥報。必在婆羅門種、剎利、居士、首陀羅種者，則婆羅門不得獨稱：「我種清淨，最為第一」……夫行善法，必有善報。行清白行，必有白報……若使四姓同有此報者，則婆羅門不得獨稱：「我種清淨，最為第一」佛告婆悉吒：「今者現見婆羅門種，嫁娶、產生與世無異。而作詐稱：我是梵種，從梵口生，現得清淨，後亦清淨。婆悉吒！汝今當知，今我弟子，種姓不同，所出各異。於我法中出家修道，若有人問：汝誰種姓？當答彼言：我是沙門釋種子也。亦可自稱：我是婆羅門種，親從口生，從法化生，現得清淨，後亦清淨。所以者何？大梵名者即如來號。」(阿含部 T1, p.36.3- p.37.2)

《中阿含經》卷第三十九：「彼梵天者，是說如來、無所著、等正覺，梵是如來」(阿含部 T1, p.674.1)。《中阿含經》卷第五十四：「如來是梵」(阿含部

T1, p.766.1)。

世尊顛覆了婆羅門至上的印度文化思想，主四姓平等。四種姓皆有善惡，善有善報，惡有惡報，凡能捨離種姓差別，去除憍慢心，則能於我法中證無上道，此無上道，即婆羅門所言大梵，即是如來也。世尊不只一次提到梵天是如來，大梵由此過渡到如來。

二、藏經中的如來

使用「如來」關鍵字搜尋 CBETA 電子佛典《大正藏》各經論，發現每一冊均出現「如來」一詞，共 128670 次。⁷¹由此觀之「如來」居佛教要義之比重。明確舉出「如來」之義，有《阿含經》、《中本起經》、《大般若波羅蜜多經》、《放光般若經》、《大明度經》、《添品妙法蓮華經》……等等。從經典中各記載「如來」之用意，可歸（一）呼格稱謂（二）音義翻譯（三）義理解釋三向度。

《法海經》：「月十五日，時應說戒。佛坐集已久，而如來默然，不說戒」（阿含部 T1, p.818.1）。《別譯雜阿含經》卷第五：「如是我聞，一時，佛在毘舍離國大林之中。爾時，如來著衣持鉢，入城乞食。食訖攝其衣鉢，并復洗足，坐一樹下」（阿含部 T2, p.406.1）。此如來是單指釋迦牟尼佛一人。《增一阿含經》卷第二十九：「是時，東方世界比丘禮世尊足，在一面坐。爾時，世尊告彼比丘：『汝等比丘，為從何來？是誰弟子？道路為經幾時？』彼五百比丘白釋迦文佛：『我等世界今在東方，佛名奇光如來』」（阿含部 T2, p.710.2）。這是他世界的如來。

《妙法蓮華經文句》卷第九：「如來者，十方三世諸佛、二佛、三佛、本佛、跡佛之通號也」（經疏部 T34, p.127.3），如來是諸佛的通稱。以上如來皆屬呼格稱謂。

《觀無量壽經義疏（末）》：「多陀阿伽度是如來號」（經疏部 T37, p.180.2）。

⁷¹ 本 CBETA 電子佛典共收入《大正藏》1~55, 85 等 56 冊，56~84 等 29 冊屬日本續編部分未收入在內。本論文所採用 CBETA 的版本是 2000 年版的。

《慧琳音義》十六（《一切經音義》第十六）：「多陀竭(梵語魯質不妙也，正梵云怛他藥多，唐云如來也)」(事彙部 T54, p.408.3)。《翻譯名義集》卷一：「梵語多陀阿伽陀，亦云怛闍阿竭，後秦翻為如來」(事彙部 T54, p.1056.3)。這是音譯解釋名詞。

《大般若波羅蜜多經》卷第三百六：「然諸法相有佛無佛法界法爾，佛於此相如實現覺，故名如來」(般若部 T6, p.559.2)。《大般涅槃經》卷第三十二：「是故說言一切眾生悉有佛性，大慈大悲者名為佛性，佛性者名為如來」(寶積，涅槃部 T12, p.556.3)。《成實論》：「如來者，乘如實道來成正覺，故曰如來」(論集部 T32, p.242.1)……如此等等，是不同視角上的義理詮釋。

經中「如來」一詞之意義在一重複的飽和狀態下，本論文鎖定《大正藏》從義理方面循佛教史脈絡，根據各時期的代表經論：原初佛教依《阿含經》，部派佛教從《坐禪三昧經》、《異部宗輪論》，大乘佛教初期的《般若經》、《寶積經》、《中論》、《大智度論》、《十住毗婆沙論》，小乘佛教《成實論》，大乘佛教中期《涅槃經》、《勝鬘經》、《瑜伽師地論》，大乘佛教晚期《大日經》，中國禪宗《楞伽經》、《金剛經》、《六祖法寶壇經》等，探討「如來」一詞之本義與衍生義之演化。此處所列代表經論是根據呂澂《印度佛學思想概論》書中所舉，再配合 CBETA 逐部一一檢索有「如來」釋義者加以整理出。

三、原初佛教的如來

原初佛教的學說主要出於《阿含經》，這是世尊入滅後，弟子依其言教所結集而成。茲循《阿含經》之說探如來之義。

《佛說長阿含經》卷第十一：「我等梵天所化，是以無常，不得久住，為變易法……以此緣故……造此世界者。……雖知不著苦、集、滅、味、過、出要。如實知之，以平等觀無餘解脫，名曰如來」(阿含部 T1, p.69.2)。「由我等數喜戲笑，致此無常，為變易法。如是，梵志！彼沙門、婆羅門以是緣故，……知而

不著。已不著苦、集、滅、味、過、出要。如實知之，已平等觀無餘解脫，名曰如來」(阿含部 T1, p.69.3)。「我等於彼數數相看已，便失意，致此無常，為變易法。如是，梵志！彼沙門、婆羅門以是緣故……知已不著苦、集、滅、味、過、出要。如實知之，已平等觀無餘解脫。名曰如來」(阿含部 T1, p.69.3)。「我本無有，今忽然有；此世間本無，今有；此實餘虛。如是，梵志！沙門、婆羅門以此緣故，言無因出，唯佛知之。過是亦知，知已不著苦、集、滅、味、過、出要。如實知之，已平等觀無餘解脫，故名如來」(阿含部 T1, p.69.3 - p.70.1)。《佛說長阿含經》卷第十四：「雖知不著，已不著則得寂滅。知受集、滅、味、過、出要。以平等觀無餘解脫，故名如來」(阿含部 T1, p.90.2)。「如來所知又復過是，雖知不著，已不著則得寂滅。知受集、滅、味、過、出要。以平等觀無餘解脫，故名如來」(阿含部 T1, p.90.2；T1, p.91.2；T1, p.92.1；T1, p.92.1)。《長阿含》一再以我、世界、戲笑、失意等現象複述「知而不著」，提醒人一切是緣起無常，是變易法，不可執著，能如實知之，平坦看待無有餘憂慮，如此已不著而得寂滅、解脫，這就是如來。

《雜阿含經》卷第三：「爾時，世尊告諸比丘：有五受陰，何等為五？謂色受陰。比丘於色厭、離欲、滅、不起、解脫，是名如來、應、等正覺。如是受、想、行、識，厭、離欲、滅、不起、解脫，是名如來、應、等正覺。」(阿含部 T2, p.19.2)。《雜阿含經》卷第八：「羅睺羅：能問如來甚深之義？佛告羅睺羅：眼若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切非我、非異我、不相在，如實知。耳、鼻、舌、身、意亦復如是。羅睺羅作如是知，如是見我此識身及外一切相，令我、我所、我慢，使繫著不生」(阿含部 T2, p.50.3)。《雜阿含經》卷第十五：「於四聖諦平等正覺，名為如來、應、等正覺。何等為四？所謂苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦。於此四聖諦平等正覺，名為如來、應、等正覺」(阿含部 T2, p.107.3- p.108.1)。《雜阿含》更具體的以生命個體加以說明，厭離色、受、想、行、識五蘊之欲，歸於寂滅不起，苦、集、滅、道皆如是平等正觀覺之，即是解脫，是名如來。但此寂

滅不起不是死寂現象，是種非我亦非異我的狀態，即是一個「不相在」的緣起生命個體，⁷²於我個體及一切外在環境都是如此，這就是如來甚深之義。

《佛說長阿含經》卷第十二：「如來於過去、未來、現在，應時語、實語、義語、利語、法語、律語，無有虛也。佛於初夜成最正覺，及末後夜，於其中間有所言說，盡皆如實，故名如來。復次，如來所說如事，事如所說，故名如來」（阿含部 T1，p.75.3）。《雜阿含經》卷第二十六：「如此十力，唯如來成就，是名如來與聲聞種種差別」（阿含部 T2，p.187.2）。《中本起經》（次名四部僧出長阿含）卷下：「有三十二相、八十種好、十八特妙之法、十種神力、四無所畏，一事不足不名為佛。吾今具有，故為如來、無所著、正真覺也」（本緣部 T4，p.159.3）。覺知後的如來，其言行舉止皆如實「非我亦非異我」的呈現一切行動，他具足三十七道品、十力、四無所畏、四禪、四等、三十二相、八十種好，⁷³與

⁷² 不相在即在破「我」，無我及我所，五蘊不是我，我亦不在五蘊中，是個不可執實的緣起我。「彼一切非我、非異我、不相在」巴利語 *sabbaj rupaj netaj mama neso ham asmi na me so attati* || (S II : 252,20-21) *netaj* 是 *na* (非、無、不) 與 *etaj* (我) 的連音，作「非我」解，與 *sabbaj* (一切) *rupaj* (色、相) 同為受格單數；*mama* 是屬格單數，作「我的」解，即我所，漢譯「異我」。*neso ham* 是 *na*、*eso* (此)、*aham* (我) 的連音，*eso*、*aham* 皆為主格單數，*neso ham asmi* 是「非我本身」之義。*na me so attati* 是 *na me eso atta ti* 的連音，*me* 是屬格單數 *mama* 的縮略型，*atta* 是 *attan* 我、自己、我体的主格單數，全文作一切相非我、我所，非我自身，非我的自我。

⁷³ 三十七道品、十力、四無所畏、四禪、四等、三十二相、八十種好各詞散見於四阿含中 (T1，p.193.1；T1，p.241.2；T1，p.815.2；T1，p.26.2；T2，p.646.2……)。三十七道品：「四念處：『觀身不淨、觀受是苦、觀身無常、觀法無我』(詳見 T1，p.228.2)，四正勤：『已生惡令永斷、未生惡令不生、已生善令增長、未生善令得生』(詳見 T1，p.256.2)，四如意足：『欲如意足、念如意足、精進如意足、思惟如意足』(詳見 T13，p.178.2)，五根：『信根、進根、念根、定根、慧根』(詳見 T1，p.564.2)，五力：『信力、進力、念力、定力、慧力』(同上)，七覺分：『擇法覺分、精進覺分、喜覺分、除覺分、捨覺分、定覺分、念覺分』(詳見 T1，p.256.2) 八正道：『正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定』(詳見 T1，p.233.1)；十力：「知是處非處智力、知過去現在未來業報智力、知諸禪解脫三昧智力、知諸根勝劣智力、知種種解智力、知種種界智力、知一切至處道智力、知天眼無礙智力、知宿命無漏智力、知永斷習氣智力」(詳見 T1，p.241.2-p.241.3)；四無所畏：「一切智無所畏、漏盡無所畏、說障道無所畏、說盡苦道無所畏」(詳見 T2，p.645.2-p.645.3)；四禪：「初禪、二禪、三禪、四禪」(詳見 T1，p.228.3)；四等：「慈心、悲心、喜心、護心」(詳見 T2，p.646.2)；十八不共法：「身無失、口無失、念無失、無異想、無不定心、無不知已捨、欲無減、精進無減、念無減、慧無減、解脫無減、解脫知見無減、一切身業隨智慧行、一切口業隨智慧行、一切意業隨智慧行、智慧知過去世無礙、智慧知未來世無礙、智慧知現在世無礙」等成就如來功德 (詳見 T6，p.967.1)；三十二相：「足平安相、千輻輪相、手指纖長相、手足柔軟相、手足縵網相、足跟滿足相、足趺高好相、膺如鹿王相、手過膝相、馬陰藏相、身縱廣相、毛孔生青色相、身毛上靡相、身金色相、身光面各一丈相、皮膚細滑相、七處平滿相、兩腋滿相、身如獅子相、身端直相、肩圓滿相、四十齒相、齒白齊密相、四牙白淨相、頰車如師子相、咽中津液得上味相、廣長舌相、梵音深遠相、眼色如金精相、眼睫如牛王相、眉間白毫相、頂肉髻成相」(詳見 T1，p.5.1-p.5.2)；八十種好：「指爪狹長、手足指圓、手足各等無差、手足圓滿、筋脈盤結、兩踝深隱、行步正直、行步威容齊整、行步安平、行步有儀、回身顧視、支節殊勝、骨節交結、膝輪圓滿、隱處妙好、身支潤滑、身容敦肅、身支堅固、身支安定、

聲聞者不同。原初佛教的如來，一直縈迴於生命主體，並注意到與我息息相關的外在環境，均是「緣起無我」。

四、部派佛教的如來

《坐禪三昧經》是羅什把西印佛學者特別是有部各家禪要著作加以編輯而成的，包含了童受、世友、眾護、眾軍、近護、脅尊者、馬鳴等有部大德說法（呂澂 1982：67-68）。《坐禪三昧經》卷上：「多陀阿伽度(多陀，秦言如阿伽度言解，亦言實語，又言諸餘聖人安隱道來，佛如是來，復次，更不來後有中)。」（經集部 T15，p.277.1）。部派佛教的如來，基本上乃循著原初佛教的脈絡，以人為主，探討的依舊是生命的安頓，如來是個生命安隱不受後有之覺悟聖者。但是根據《異部宗輪論》的記載，這時部派佛教對如來的看法產生了分歧。《異部宗輪論》是世友處在部派佛教紛爭的年代，在說一切有部內部進行的著作，代表了有部對部派分裂的看法（姚治華 1996：3、5）。《異部宗輪論》：

如是諸部，本宗末宗同義異義。我今當說，此中大眾部、一說部、說出世部、雞胤部，本宗同義者，謂四部同說。諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法，諸如來語皆轉法輪。佛以一音說一切法，世尊所說無不如義。如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際。佛化有情令生淨信無厭足心。佛無睡夢。如來答問不待思惟。佛一切時不說名等，常在定故；然諸有情，謂說名等歡喜踊躍。一剎那心了一切法，

身相端嚴、身有圓光、腹形方正、臍深右旋、臍厚妙相、肌膚勻淨、手掌充滿、手文深長、唇色紅潤、面門圓滿、舌相長廣、發聲威震、音韻美妙、鼻高修直、諸齒方整、諸牙明潔、目廣清淨、眼相修廣、眼睫齊整、雙眉修長、雙肩綺靡、雙眉高朗、耳厚修長、兩耳相好、容儀端麗、額廣圓滿、身分殊勝、首髮修長、首髮香潔、首髮齊整、首髮堅固、首髮光滑、身分堅實、身體莊嚴、諸竅清淨、身力充美、身相嚴好、面輪修廣、顏貌舒泰、面顏光澤、身支嚴淨、毛孔出香、面門出香、首相妙好、身毛纖柔、法音圓辯、頂相高妙、指網分明、行不履地、神力自持、威德遠震、音聲和雅、觀機說法、一音演說、次第說法、等觀有情、先觀後作、相好具足、頂骨堅實、顏容奇妙、胸臆妙好」（詳見 T6，p.968.1-p.969.1）成就如來法相。

一剎那心相應般若知一切法。諸佛世尊盡智無生智恒常隨轉，乃至般涅槃。(史傳部 T49, p.15.2 - p.15.3)

說一切有部……八支聖道是正法輪，非如來語皆為轉法輪。非佛一音能說一切法，世尊亦有不如義言。佛所說經非皆了義，佛自說有不了義經。此等名為本宗同義末宗異義。(史傳部 T49, p.16.1-p.16.3)

說一切有部系屬傳統上座部一支，與新見解的大眾部對如來的看法，已有差異。大眾部把如來由平實推向完美無缺的超現實境界而趨於理想化，上座部看如來與人相當的覺者。此乃因世尊十四無記所引發，《雜阿含經》卷第三十四：

世間無常、常無常、非常非無常，有邊、無邊、邊無邊、非邊非無邊，命即是身、命異身異，如來有後死、無後死、有無後死、非有非無後死。佛告婆蹉種出家：我不作如是見、如是說，乃至非有非無後死。(阿含部 T2, p.245.3)

就因為世尊對此十四種問題不予作答，從此以後產生如來各種不同的衍生義。

五、大乘佛教初期的如來

大乘思想的根源，最初出現的是《般若經》，從南印經西印到北印，東印續出《寶積經》、《華嚴經》，同時尚有《法華經》、《維摩經》，這類經的思想都是依據於般若系統（呂澂 1982：95、105-106）。身處大乘初期的龍樹（公元三、四世紀）⁷⁴是大乘學說中觀學派的創始人，針對有部一切緣起有說成實有的，提出「眾

⁷⁴ 龍樹的年代，說法有多種，此是根據羅什所說龍樹是佛滅後八百年的人，而佛滅年代為公元前 637 年，這樣推演而來的（呂澂 1982：112）。

因緣生法，我說即是空，破斥實有。著有《中論》、《十住毗婆沙論》、《大智度論》……等對空義的再認識。從此原初佛教以來的「緣起無我」就轉接至「緣起性空」。

大乘初期的如來依般若空的系統來談，《金剛般若波羅密經》：「如來者，無所從來，亦無所去，故名如來」（般若部 T8，p.752.2）。如來，不去不來，這是無「相對」的情境。《中論》卷第四：「非陰不離陰，此彼不相在。如來不有陰，何處有如來」（中觀，瑜伽部 T30，p.29.3）。「若其未有受，所受不名受。無有無受法，而名為如來」（中觀，瑜伽部 T30，p.30.2）。提出同樣的見解，如來的本然不在相對中。又言：「如來所有性，即是世間性。如來無有性，世間亦無性」（中觀，瑜伽部 T30，p.31.1；林傳芳 1990：272），《般若波羅密多心經》：⁷⁵「照見五蘊皆空……三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提」（般若部 T8，p.848.3）。把如來性擴展到世間性，五蘊無我成五蘊皆空，如來由「緣起無我」承接至「緣起性空」。這樣的情境，《放光般若經》卷二十：

諸如來常不動搖，亦不去亦不來。如來者如如無所起滅，不起者亦不來亦不去，不生者是如來。善男子！實際者，亦不知來時亦不知去時，實際者則如來。虛空者亦無來亦無去，空者則如來。真諦者亦不知來時亦不知去時，真諦者則如來。無為者亦不來亦不去，無為者則如來。滅盡者亦無來亦無去，滅盡者則如來。善男子！如來者不離是法，此諸法者則是如來之如。善男子！如者一無有二，亦不三亦無若干之數，以法空故。（般若部 T8，p.145.1）

如來，不來不去，沒有空間的位移，不知來時亦不知去時，沒有時間的遷流，大乘佛教注意到客觀環境亦是緣起法亦是真理自身，把時、空因素的法空一起論及。一切滅盡，達不起滅的無為「空」狀態。這樣的無為「空」狀態，是本然如

⁷⁵ 《般若波羅蜜多心經》有玄奘譯、般若共利言等譯、智慧輪譯，同名《般若波羅蜜多心經》三版本，及法成譯的敦煌石室本，法月重譯的《普遍智藏般若波羅蜜多心經》，玄奘音譯的《梵本般若波羅蜜多心經》等共六種版本，此處採用玄奘譯的《般若波羅蜜多心經》。

此的存在。

《大般若波羅蜜多經》卷第三百六：「然諸法相，有佛無佛法界法爾，佛於此相如實現覺，故名如來」(般若部 T6, p.559.2)。不論有佛與否，法界法爾如此，本來就如此的無為「空」，如來以此狀態實際如如現況覺發呈顯罷了。如來的生命本就無為「空」。

《仁王護國般若波羅蜜多經》：「菩薩云何化眾生者？菩薩摩訶薩應如是化，從初一地至後一地，自所行處及佛行處一切知見故」(般若部 T8, p.837.1)。般若經不只釋空，亦詳言如何度化眾生。《放光般若經》卷十九：「菩薩為逮道菩薩具足六波羅蜜、具足三十七品、以具足十力、四無所畏、四無礙慧、四禪、四等、具足十法，於金剛三昧一相之智，逮得阿耨多羅三耶三菩，以是次第，故名為如來」(般若部 T8, p.136.1)。般若經總結散見於四阿含的三十七道品、十力、四無所畏、四無礙慧、四禪、四等，強調度化眾生的菩薩精神需如此次第具足成就如來，如來由本質性的探索更發揮了功能德性的圓滿具足。

《大智度論釋大如品》第五十四(《大智度論》卷七十二)：「四念處如，乃至一切種智如、如來如，一如無二無別。須菩提！菩薩摩訶薩得是如，故名為如來」(釋經論部 T25, p.563.2)。《十住毗婆沙論》卷第一：

復次，如名四諦，以一切種見四諦，故名為如來。復次，如名六波羅蜜，所謂布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，以是六法來至佛地，故名為如來。復次，諦、捨、滅、慧四功德處，名為如來。以是四法來至佛地，故名為如來。復次，一切佛法名為如，是如來至諸佛故，名為如來。復次，一切菩薩地，喜、淨、明、炎、難勝、現前、深遠、不動、善慧、法雲名為如，諸菩薩以是十地來至阿耨多羅三藐三菩提，故名為如來。又以如實八聖道分來，故名為如來。(釋經論，毘曇部 T26, p.25.2)

龍樹對如來發揮功德是持以肯定，云何如此？他在《中論》卷第四：「陰合有如來，則無有自性」「以今受陰故，則說為如來。今實不受陰，更無如來法」（中觀，瑜伽部 T30，p.30.1），說明了本然性與緣起性的如來。《大智度論》則提出佛有二種身，《大智度論釋曇無竭品》第八十九（《大智度論》卷九十九）：「復次，佛有二種身：一者法身，二者色身。法身是真佛，色身為世諦故有」（釋經論部 T25，p.747.1）。《大智度初品中放光釋論之餘》（《大智度論》卷九）：

如佛神力不可思議，不可思議法中，何有寒熱諸患？復次，佛有二種身：一者法性身，二者父母生身。是法性身滿十方虛空，無量無邊，色像端正相好莊嚴，無量光明無量音聲，聽法眾亦滿虛空。（此眾亦是法性身，非生死人所得見也。）常出種種身、種種名號、種種生處、種種方便度生、常度一切，無須臾息時，如是法性身佛，能度十方世界眾生。受諸罪報者是生身佛。（釋經論部 T25，p.121.3 - p.122.1；林傳芳 1990：271-272）

這裏的法性身已顯出法、報、化三身，法身是本然如此遍一切處，報身是修證果報，相好莊嚴，化身常出種種身、種種名號、種種生處、種種方便度十方眾生。龍樹的《讚法界頌》：「歸命十方佛，法身及報化」（論集部 T32，p.754.2；林傳芳 1990：273），明示法、報、化三身。是時大乘佛教正在蘊釀之中，大乘佛教思想，不只獨善其身，且要兼善天下，關懷點不再是自身個體生命而已，還要利益大眾。如來由生命本質性的探索，走向功能性的價值意義及法、報、化三身處理了如來後死之問題。中觀學派從空入有而空有一如，《般若波羅密多心經》：「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，受想行識亦復如是」（般若部 T8，p.848）。空有一如，空有一體，一直是佛教的終極核心，不論原初佛教的「緣起」、「無我」，或大乘的「緣起」、「性空」，皆如是呈顯——緣起有，無我空。

六、小乘佛教的如來

《轉法輪經憂波提舍》是世親對《轉法輪經》的義解，《轉法輪經》是世尊於鹿野苑對憍陳如等五比丘宣說「四聖諦苦、集、滅、道，作已知、當知、自證三轉十二行」（阿含部 T2，p.103.3-p.104.1）的初轉法輪經。此中並未提及六波羅蜜、八正道、菩薩十地、般若等觀念。《轉法輪經憂波提舍》：

以何義故名如來者？彼義今說：如實而來，故名如來。何法名如？涅槃名如。眾生與法彼二，不如。如世尊說：諸比丘！第一聖諦不虛妄法，名為涅槃，知故名來。異聲論界知字論界，如世人說：此人來生。此明何義？此明智慧具足，來義如是。涅槃名如，知解名來，正覺涅槃，故名如來。又空無相無願名如，如彼一切行，故名如來。又四聖諦此名為如，非餘人見彼一切行，故名如來。又復，一切如是佛法此名為如，彼來此人故名如來。又復，如名六波羅蜜，布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若，正覺彼來，故名如來。實、捨、寂、慧，安住是如，如彼無上正遍知來故名如來。一切如是菩薩諸地，歡喜、離垢、明、焰、難勝、現前、遠行、不動、善慧、法雲等十，此名為如，如彼無上正遍知來，故名如來。如八道來，故名如來。以有般若波羅蜜足方便足來，故名如來。或名如去，言如去者，或以如說，故名如去。又如去者，去不復來，故名如去。（釋經論，毘曇部 T26，p.357.1- p.357.2）

小乘佛教在大乘佛教思想的衝擊下，世親的《轉法輪經憂波提舍》已由小向大開出大乘菩薩思想。同樣具有此思想的《成實論》卷第一：

復次，經中說如來等十種功德，謂：如來、應供、正遍知、明行足、

善逝、世間解、無上、調御、天人師、佛、世尊。如來者，乘如實道來成正覺，故曰如來……於三世十方世界中尊，故名世尊。佛十號具足故，自身具足，他亦具足，自利利人是故應禮。（論集部 T32，p.242.1-p.242.3）

小乘佛教受大乘思想的影響，開展了綜合性的說法。《成實論》是訶梨跋摩（師子鎧）引各家之說的綜合性著作（呂澂 1982：172），從小乘空宗走向大乘空宗一部很重要的津梁著作（陸玉林 1997：3）。《成實論》卷一、卷二對如來亦提出十力、四無畏、四禪、三十七道品，同時提出大乘思想菩薩四攝法，又把如來十種功德納入，對如來加以說明是自具足、他具足、自利利人的，調和了大、小乘之間「功能論」的差距。

七、大乘佛教中期的如來

龍樹之後，大乘經續有出現，中期的大乘佛教以《大般涅槃經》、《勝鬘經》為主（呂澂 1982：197），此二經與佛性、如來藏等思想有密切關係。《大般涅槃經》主要有《泥洹經》六卷、《大般涅槃經》三十六卷（稱南本）、《大般涅槃經》四十卷（稱北本）三版本，不是一時所出，是前後兩分出現，《泥洹經》六卷先被譯出，三十六卷、四十卷後來才譯出，《泥洹經》六卷相當於四十卷的前十卷（高振農釋譯 1996：3-4、8）。現依北本《大般涅槃經》來探討如來。

《大般涅槃經》卷第十四：「一切有為皆是無常，虛空無為是故為常，佛性無為是故為常。虛空者即是佛性，佛性者即是如來，如來者即是無為，無為者即是常，常者即是法」（寶積，涅槃部 T12，p.445.3）。《大般涅槃經》卷第三：「所謂如來，常樂我淨，以是義故。善男子！如來是常，不變易法，非如世間凡夫愚人」（寶積，涅槃部 T12，p.382.2）。《大般涅槃經》提出如來是常樂我淨，是常不變易法，如來是涅槃的過來人，不同於世間凡人。如來至此被認為落入一個「常」

的佛性、法性實體概念。《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》(《勝鬘經》)：

阿耨多羅三藐三菩提者，即是涅槃界。涅槃界者即是如來法身，得究竟、是說者，是名善說如來。若復說言：無盡法、常住法，一切世間之所歸依者，亦名善說如來。是故，於未度世間、無依世間與後際等，作無盡歸依、常住歸依者，謂如來、應等、正覺也。(寶積，涅槃部 T12，p.220.3 -p.221.1)

如是，如來法身不離煩惱藏名如來藏。(寶積，涅槃部 T12，p.221.3)

如來藏常住不變，是故如來藏。(寶積，涅槃部 T12，p.222.2)

如來藏者，是法界藏。法身藏，出世間上上藏，自性清淨藏，此性清淨。(寶積，涅槃部 T12，p.222.2)

《大般涅槃經》中「常」、「法身」的概念，《勝鬘經》又提及「如來藏」，把「如來藏」繫於「自性清淨心」，如來逐被認為實體化、神我化了。事實「佛性、法性、如來藏」非實體的存在那裡，如《大般涅槃經》卷第三：

涅槃義者，即是諸佛之法性也……佛法性者，其義云何？……夫法性者即是捨身，捨身者名無所有。若無所有，身云何存？身若存者，云何而言身有法性？身有法性，云何得存？……善男子！汝今不應作如是說：滅是法性。夫法性者，無有滅也。(寶積，涅槃部 T12，p.382.2)

《大般涅槃經》將法性、清淨心、佛性、如來藏、涅槃……統一起來，並指出只是名異實同，都是空無自性，空無自性就其本然性狀態是常住不變。《勝鬘經》云：

有如來藏故說生死，是名善說。世尊！生死，生死者，諸受根沒，次第

不受根起，是名生死。世尊！死生者，此二法是如來藏世間言說故。有死有生，死者謂根壞，生者新諸根起。非如來藏有生有死，如來藏者離有為相，如來藏常住不變，是故如來藏。(寶積，涅槃部 T12，p.222.2)

說佛性、法性、如來藏「常」只是就世間「無常」善巧方便言說而已。

此時佛教承如來藏思想進入唯識學派，⁷⁶有折衷如來藏的傾向。《攝大乘論釋》：「自性清淨者，謂此自性本來清淨，即是真如自性，實有一切有情平等共相。由有此，故說一切法有如來藏」(瑜伽部 T31，p.344.1)。唯識學派站在有情存有者的立場來看待有情自身說如來藏。至於自家學說對如來的看法，⁷⁷如《瑜伽師地論》卷第二十：「所謂如來、應正、等覺，一切知者，一切見者，於一切境得無障礙，世俗正法施設圓滿者」(中觀，瑜伽部 T30，p.388.3)。《大乘莊嚴經論》卷第三：「清淨空無我，佛說第一我。諸佛我淨故，故佛名大我」(瑜伽部 T31，p.603.3)。從存有自身出發，如來具有一切知見，面對一切境，不論世俗及出世正法間，皆施設圓滿無所障礙，無所礙則如如，即是清淨空、無我。唯識學派從有入空而空有一如，空有一如基本上和如來藏思想是一致的，只是唯識學派是就有情個體論生命現象；而中觀學派強調「性空」，依空性看緣起，並認為二者是一體不二，是由空契入有而空有一如。他們只是所站的立基點不同罷了。

八、大乘佛教晚期的如來

⁷⁶ 日本學者平川彰認為如來藏思想與唯識佛教並行(平川彰著，莊崑木譯 2002：262)。若以經典的出現來論，如來藏主要經典是《勝鬘經》及之前的《如來藏經》、《央掘摩羅經》、《不增不減經》，而唯識的經典《解深密經》、《楞伽經》都較《勝鬘經》為晚(平川彰著，莊崑木譯 2002：300、307、312)。這樣，如來藏思想是較唯識思想稍早。

⁷⁷ 《華嚴經》、《解深密經》、《楞伽經》、《如來出現功德莊嚴經》、《大乘阿毘達磨經》、《厚嚴經》六經，成為建構唯識佛學體系的基礎依據，可惜《如來出現功德莊嚴經》、《大乘阿毘達磨經》、《厚嚴經》三經無漢譯本。《大乘莊嚴經論》(關於作者，眾說紛紜。謂「偈」是彌勒所造，「釋」為無著造，或「偈」、「釋」皆為無著所造，或世親所造，然歸功於無著。請參閱釋善音《〈大乘莊嚴經論·修行品〉初探》(1999))加上彌勒的《瑜伽師地論》、《分別瑜伽論》，無著的《阿毘達磨雜集論》、《顯揚勝教論》、《攝大乘論》，世親的《十地經論》、《辯中邊論》、《唯識二十論》，陳那的《集量論》、《觀所緣緣論》共十一論。其中《集量論》直到公元 1984 年才經由藏譯本漢譯出版。此六經、十一論，為研究唯識學所正依的經論。

大乘晚期進入密教系統。《大日經》全稱《大毘盧遮那成佛神變加持經》，略稱《大毘盧遮那成道經》、《毘盧遮那成佛經》、《毘盧遮那經》，它總結以已往的密教，把密教的修行實踐體系化，明確三密的修行方法，是密教中一部很重要的經典，是行部密教的根本經典，胎藏界密法的集成者（呂建福 1997：3、5、7）。

《大日經》的出現，視為是密教的獨立（平川彰著，莊崑木譯 2002：473）。《金剛頂經》全稱《金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經》，又名《攝大乘現證經》、《金剛頂瑜伽真實大教王經》、《大教王經》，是金剛界的本經，為密教修習的主要儀軌（夏金華 1997：3、4）。

《大日經》卷第一：「所謂如來解脫味，世尊譬：如虛空界離一切分別，無分別無無分別，如是一切智智離一切分別，無分別無無分別」（密教部 T18，p.1.2）。《大日經》卷第六：「法如虛空相，無二惟一相。成佛十智力，故號三菩提。唯慧害無明，自性離言說。自證之智慧，故說名如來」（密教部 T18，p.42.3）。經中雖言如來解脫狀況如虛空，離一切分別，無分別無無分別，不但無分別，且無分別也無，從雙重否定成就本然性的「空」，進而發揮作用力，這是大乘佛教的共同性。然而，《大日經》卷第一：「毘盧遮那如來加持故，奮迅示現身無盡莊嚴藏。如是，奮迅示現語意平等無盡莊嚴藏，非從毘盧遮那佛身、或語、或意生，一切處起滅邊際不可得。而毘盧遮那，一切身業、一切語業、一切意業，一切處、一切時，於有情界宣說真言道句法」（密教部 T18，p.1.1- p.1.2）。《金剛頂經》卷上：

時，婆伽梵大毘盧遮那如來，常住一切虛空。一切如來身口心金剛，一切如來互相涉入，一切金剛界覺悟智薩埵，一切虛空界微塵金剛，加持所生智藏，一切如來無邊故。大金剛智灌頂寶，一切虛空舒遍真如智，為現證三菩提，一切如來自身，性清淨故。自性清淨一切法，遍一切虛空，能現一切色智，盡無餘，調伏有情界行最勝。一切如來不空，作教

令故。(密教部 T18, p.207.1 - p.207.2)

兩經首把大毘盧遮那如來(大日如來)居上位,胎藏界、金剛界皆以大日如來為中心,大日如來包攝一切身、一切佛菩薩(林傳芳 1990: 280)。亦即由於大日如來的加持力,以菩薩之形攝化九界的眾生(平川彰著,莊崑木譯 2002: 477),非以人間佛世尊為主。釋迦佛的世界是時空的世界,而毘盧遮那佛的世界是超越時空的世界。雖然毘盧遮那意旨光明遍照徧一切處,⁷⁸毘盧遮那如來畢竟非歷史人物,自然增添了神秘色彩,形成神格化。

九、如來與如來禪、祖師禪

佛教傳入中國之後,在隋唐兩代構成宗派的形成,以三論、天台、華嚴(賢首)、唯識(法相)、淨土、禪、律、密八宗為主,隨時間的演變,有的已名存實亡了。本文主要論述的是禪宗。

禪宗由菩提達摩以四卷《楞伽經》(《楞伽阿跋多羅寶經》)傳中國,⁷⁹五祖弘忍兼弘《金剛經》,⁸⁰六祖惠能(一名慧能)主用《金剛經》又稟授《六祖壇經》為宗旨,⁸¹禪宗至南宗禪一花開五葉蓬勃發展。禪宗雖「不立文字、教外別

⁷⁸ 毘盧遮那梵名 vairocana, 形容詞, 意謂「太陽的」。漢譯: 遍照, 遍光, 普照, 光明遍照徧一切處……等(荻原雲來編纂 1988: 1284)。

⁷⁹ 《續高僧傳》卷第十六:「初, 達摩禪師以四卷楞伽授可。曰: 我觀漢地惟有此經, 仁者依行自得度世」(史傳部 T50, p.552.2; 釋印順 1978: 14)。《楞伽經》有三譯本: 一是劉宋求那跋陀羅譯的《楞伽阿跋多羅寶經》四卷, 達摩以此經傳入華夏。二是元魏菩提流支譯的《入楞伽經》十卷。三是唐實叉難陀譯的《大乘入楞伽經》七卷。

⁸⁰ 《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》:「惠能幼小, 父小早亡, 老母孤遺移來海。艱辛貧乏, 於市買柴……忽見一客讀金剛經, 惠能一聞心名便悟。乃聞客曰: 從何處來持此經典? 客答曰: 我於蕪州黃梅懸東憑墓山, 禮拜五祖弘忍和尚, 見令在彼門人有千餘眾。我於彼聽, 見大師勸道俗但持金剛經一卷, 即得見性直了成佛」(諸宗部 T48, p.337)。「時, 大師堂前三間房廊, 於此廊下供養欲畫楞伽變」(諸宗部 T48, p.337.2)。「五祖夜知三更, 喚惠能堂內, 說金剛經, 惠能一聞言下便悟」(諸宗部 T48, p.338.1)。弘忍欲畫楞伽變供養, 及勸道俗持《金剛經》, 以《金剛經》為惠能說法。《六祖壇經》有此敦煌寫本屬敦煌本系統是現存最古之本, 及北宋惠昕本系統含契嵩本, 元宗寶本系統含德異本、明藏本……都有提到此事, 可見弘忍並傳二經。弘忍之前的道信也崇信般若, 道信的《入道安心要方便法門》幾次引用《般若經》云、《金剛經》云。詳見《楞伽師資記》卷一, T85, p.1286.2-p.1286.3。

⁸¹ 《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》:「知惠觀照,

傳」，卻吸取了各家各宗的見解，⁸²仍是有理據，非盲修瞎練。《楞伽阿跋多羅寶經》卷第二：

世尊修多羅說如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切眾生身中。如：
大價寶垢衣所纏，如來之藏常住不變……於法無我，離一切妄想相。以
種種智慧善巧方便，或說如來藏、或說無我，以是因緣故說如來藏，不
同外道所說之我，是名說如來藏。開引計我諸外道，故說如來藏。令離
不實我見妄想，入三解脫門境界，悵望疾得阿耨多羅三藐三菩提，是故
如來、應供、等、正覺。作如是說。（經集部 T16，p.489.1-p.489.2）

達摩以四卷《楞伽經》傳中國，《楞伽經》有如來藏自性清淨、常住不變的思想，禪宗思想之源自「如來藏自性清淨心」。此如來藏本質是「無我」，於法無我，離一切妄想相，說如來藏、說無我是隨因緣不同施設。《楞伽經》把如來藏與識藏作結合。《楞伽阿跋多羅寶經》卷第四：

佛告大慧：如來之藏是善不善因，能遍興造一切趣生。譬如，伎兒變
現諸趣，離我我所，不覺彼故，三緣和合方便而生。外道不覺計著作
者，為無始虛偽惡習所薰，名為識藏，生無明住地與七識俱。如，海浪

於一切法不取不捨，即見姓成佛道。善知識！若欲入甚深法界入般若三昧者，直修般若波羅蜜行，但持金剛般若波羅蜜經一卷，即得見性，入般若三昧。當知，此人功德無量。經中分名讚嘆不能具說：此是最上乘法」（諸宗部 T48，p.340.1- p.340.2）。「已後，傳法迎相教授一卷檀經，不失本宗。不稟授壇經，非我宗旨」（諸宗部 T48，p.343.3）。雖然胡適曾考據〈荷澤大師神會傳〉認為《六祖壇經》的作者是神會（潘平、明立志編著 1995：238）。但印順法師持不同看法：「以現存『壇經』本來說，敦煌本最古。但敦煌本已不是『壇經』原型，而有過補充、修改，這是古人所曾經明白說到的」（釋印順 1978：247）。「敦煌本『壇經』，是經一再的修改添糅而成的。『南方宗旨』和『壇經傳宗』的特色，可以明確的看出，但由於雜糅為一，實已無法明確的逐段分離出來，回復曹溪原本的初形……以其餘的為神會門下所增益……總之，神會決非以經過南方宗旨添糅過的『壇經』為依據的，神會也不會造這南方宗旨所雜糅了的『壇經』」（釋印順 1978：269-270）。考證問題不在本文範圍內，故筆者依經所說為憑。以下《壇經》版本採用敦煌本、宗寶本互用，其間演變，符合本文所需。

⁸² 例如攝取了般若、天台、華嚴等相關思想，請參閱曉雲法師〈般若思想與中國禪〉（1984）、曾其海〈禪宗和天台宗關係探討〉（2003）、林繼平〈禪宗思想形成之階段與方法——兼論禪宗與華嚴天台哲理之會通〉（1988）。

身常生不斷。離無常過，離於我論，自性無垢畢竟清淨。其諸餘識，有生有滅，意、意識等念念有七，因不實妄想，取諸境界種種形處計著名相，不覺自心所現色相，不覺苦樂不至解脫，名相諸纏，貪生生貪。若因若攀緣，彼諸受根滅次第不生，除自心妄想不知苦樂，入滅受想正受第四禪，善真諦解脫修行者，作解脫想，不離不轉名如來藏識藏。(經集部 T16, p.510.2; 賴賢宗 1994: 16)

如來之藏具善、不善因，隨緣而生。為無始來虛偽、惡習所薰染的名為識藏，即八識，常與七識共在生無明。若除自心不起生滅，不離不轉名如來藏識藏。把佛性的如來藏與人心的識藏結合為如來藏識藏(吳立民主編 1998: 39)，解脫的如來藏識藏與有染的八識是一體。而十卷本的《入楞伽經》則提出不同的看法，《入楞伽經》卷第七：「如來藏識不在阿梨耶識中，是故七種識有生有滅，如來藏識不生不滅……一切凡夫及諸聖人，依彼阿梨耶識故有生有滅，以依阿梨耶識故……如來藏是如來境界……如來藏識、阿梨耶識境界，我今與汝及諸菩薩甚深智者能了分別此二種法」(經集部 T16, p.556.3- p.557.1; 賴賢宗 1994: 16)。阿梨耶識即是八識阿賴耶識是有生滅的，如來藏識是不生不滅的。真諦譯的《轉識論》就另提九識庵摩羅識，⁸³《轉識論》：「實性即是阿摩羅識」(瑜伽部 T31, p.62.3)。不管染淨同不同源，主要的著眼點均在於生命主體的「清淨心」。《楞伽阿跋多羅寶經》卷第二：

有四種禪，云何為四？謂愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣如禪、如來禪。……云何如來禪？謂入如來地行自覺聖智相三種樂住，成辦眾生不思議事，是名如來禪。爾時，世尊欲重宣此義，而說偈言：凡夫所行禪、觀察相義禪、攀緣如實禪、如來清淨禪。(經集部 T16, p.492.1)

⁸³ 庵摩羅識又作阿摩羅識，音譯關係。

《楞伽經》出現「如來禪」概念：離妄想見自悟入如來地，行如來三聖智相「無所有相、諸佛本願力相、聖智究竟相」（鈴木大拙著，孫富支譯 1991：19），這個受三聖智境界法樂，成辦度化眾生不可思議事的如來禪，當是以清淨心去成就如來境地的禪，即是如來清淨禪。禪是參究自己本來面目、自己的如來，同是取證「阿耨多羅三藐三菩提」之無上正等覺，《六祖壇經》：「若識自本心，見自本性，即名丈夫、天人師、佛」（諸宗部 T48，p.349.1）；神會：「若人見本性，即坐如來地」（劉澄 1996：81），又云：「見本性為禪」（獨孤沛 1996：31）；即是把禪與如來劃上等號。如來禪的本源是如來藏清淨心，初期禪宗「如來禪」從唯識有宗角度來看是由有「清淨心」切入。所以從達摩至弘忍以來持《楞伽經》傳法，藉教悟宗被界定是如來禪系統。直至弘忍時期兼傳《金剛經》，禪宗更接近般若思想，惠能主用《金剛經》又稟授《六祖壇經》，著重在取證上。

《金剛經》：⁸⁴「如來者，無所從來亦無所去，故名如來」（般若部 T8，p.752.2）。
「凡所有相皆是虛妄，若見諸相非相則見如來」（般若部 T8，p.749.1）。凡所有相皆是虛妄，因為相是因緣所生法，非實在性故為虛妄。見，現也，若發現「相即非相」，是「無所從來亦無所去」的「空無為」狀態，⁸⁵這就是如來。宗寶本《六祖壇經》：「菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃」（諸宗部 T48，p.349.1），惠能禪明顯有般若空的思想。禪宗由《楞伽經》轉持《金剛經》，乃是相對唯識有宗，從反方向「空」的情境直接契入，與如來藏清淨心恰好形成「心性合一」一體兩面二而一，不一不異。由唯識識如來藏心，是明心；從般若會空性，是見性。這在惠能身上已嶄露頭角。

敦煌本《六祖壇經》：「不識本心，學法無益。識心見性，即吾大意。惠能偈曰：菩提本無樹，明鏡亦無臺，佛性常清淨，何處有塵埃？又偈曰：心是菩提樹，

⁸⁴ 《金剛經》全名《金剛般若波羅蜜經》，有三譯本，分別由姚秦鳩摩羅什、元魏菩提流支、陳真諦譯出，此採用的是鳩摩羅什的譯本。

⁸⁵ 「空無為」是筆者所要表達的「空有一如」狀態，有別於「空」給予「虛無」之感，因為「空有一如」不是虛無，是種存在，要默會的，可言而不可言。言，僅如同聽說的、看照片的阿里山日出，而未曾親眼見阿里山的日出一樣；又如門外觀內，雖一目了然，畢竟非登堂入室蒞臨其境，自不顯現其氛圍。

身為明鏡臺，明鏡本清淨，何處染塵埃」（諸宗部 T48，p.338.1）。姓，性也，空性。吾，悟也，領會。識心見性既是指出「心性合一」的一體兩面。性，空性，指「菩提本無樹，明鏡亦無臺」空的本然；「心是菩提樹，身為明鏡臺，明鏡本清淨，何處染塵埃」心，是人人本具有無染的如來藏清淨心；佛性常清淨，是已證得空性無著之心落實於日常生活，「行雲流水、空中鳥跡」了無痕。惠能受了佛性論與般若空觀的影響，禪宗標榜「明心見性」在此開出端倪。後來宗寶本《六祖壇經》：「汝之本性，猶如虛空。了無一物可見，是名正見。無一物可知，是名真知。無有青黃長短，但見本源清淨，覺體圓明，即名見性成佛，亦名如來知見」（諸宗部 T48，p.356.3）。又言：「一行三昧，於一切處行住坐臥，常行一直心是也。淨名云：直心是道場，直心是淨土。莫心行諂曲，口但說直，口說一行三昧，不行直心，但行直心，於一切法勿有執著」（諸宗部 T48，p.352.3）。這也是後來「如來禪、祖師禪」分野的開端，因為惠能提出非分段生死的一行三昧，於一切處，不論行住坐臥皆本然的「空無為」。這雖為宗寶本後來加入，可以反應惠能之後，禪宗積極走入個體生命「禪生活化」的落實，迥然不同東山門下以來「以坐為禪」、「看心看淨」的模式（顧偉康 1994：243）。禪宗在思想面是大乘佛教「緣起性空」思想，在實踐上是回歸原初佛教「緣起無我」生命自身的安頓。世尊初三轉法輪「應知、應斷、應證、應修」，⁸⁶重點在於證而修。中國禪宗對異文化的佛教，從理論掌握走向實踐，由解門進入行門，是一種文化成熟的表現，如來終究要顯現於日常生活中的落實，這就是「祖師禪」。

方立夫認為仰山慧寂（公元 841-890 年）首提祖師禪與如來禪之別（2001：719），《景德傳燈錄》卷第十一：「師問香嚴：師弟近日見處如何？嚴曰：某甲卒說不得。乃有偈曰：去年貧未是貧，今年貧始是貧。去年無卓錫之地，今年錫也無。師曰：汝只得如來禪，未得祖師禪」（史傳部 T51，p.283.2）。此時香嚴並沒

⁸⁶ 《佛說三轉法輪經》：「汝等苾芻，此苦聖諦是所了法，如是應知，於所聞法如理作意，能生眼智明覺。汝等苾芻，此苦集聖諦是所了法，如是應斷，於所聞法如理作意，能生眼智明覺。汝等苾芻，此苦滅聖諦是所了法，如是應證，於所聞法如理作意，能生眼智明覺。汝等苾芻，此順苦滅道聖諦是所了法，如是應修，於所聞法如理作意，能生眼智明覺」（阿含部 T2，p.504.1）。

直接反應動作，還說：終是說不得。他未能於日常生活中打成一片，尙留在「去年無卓錫之地。今年錫也無」的「空」之情境，這和惠能所言：「無所從來，亦無所去，無生無滅，是如來清淨禪。諸法空寂，是如來清淨坐」（諸宗部 T48，p.359.3）是同樣的狀況，⁸⁷所以仰山慧寂說他只得如來禪，未得祖師禪。後來《五燈會元》記載他們之間的續有一段對話：「『我有一機，瞬目視伊。若人不會，別喚沙彌。』仰山乃報滄山曰：『且喜閑師弟會祖師禪也。』」（普濟 1991：537）。這關鍵在於「瞬目視伊」之「瞬」與「別喚沙彌」的「沙彌」之間的相呼應。瞬，它是不待思索的直接反應，是無預期、無造作的不期然地時機下覺發了，這不期然當然是日常生活中一種無意間的顯發狀況，生命頓然覺察到生命「空有一如」的如如狀態。沙彌，一個已悟祖師禪的行者何以反喚他為沙彌？⁸⁸這裡可有蹊蹺？其實不然，沙彌是個「做中學」的階段，那就更顯祖師禪的「活化」功能。此時，才是後得智真正地融入自然智，是生命的受益處，也是「真修」的步入。⁸⁹由自己生命內在開顯出來的，同時「活化」貫徹在生活層面之中的，就是祖師禪。⁹⁰後來祖師禪在南宗禪由洪州宗的馬祖道一、臨濟宗的臨濟義玄發揮最為徹

⁸⁷ 此處是宗寶本添加的，但惠能界定的如來禪與《楞伽經》所言如來禪是不同的界說，這是禪宗內部的說法。神會就多處明提及何謂如來禪，「見無念者，謂了自性。了自性者，謂無所得。以其無所得，即如來禪」（鈴木真太郎輯 1992：29），「我觀如來，前際不來，後際不去。今則無住。以無住故。即如來禪」（鈴木真太郎輯 1992：30），「有無雙遣中道亦亡者。即是無念。無念即是一念，一念即是一切智，一切智即是甚深般若波羅蜜，般若波羅蜜即是如來禪」（鈴木真太郎輯 1992：54），「我觀如來，前際不來，後際不去。今既無住，以無住故，即如來禪，如來禪者，即是第一義空」（同上）。所以可以判定禪宗內部最早提出如來禪，應是神會。而此時神會對如來禪的定義介於惠能與《楞伽經》之間未明朗化。

⁸⁸ 方立天把「若人不會，別喚沙彌」作「若不會這種禪法，就同如未受具足戒的沙彌」（1994：721）。「別」可作否定的「不要、不可以」，或肯定的「另外」解，這裡筆者採取否定義，是因為沙彌是佛教用語，無需別立；另者禪宗的教法常是顛覆手法本異常情，如：「空手把鋤頭」、「南山起雲北山下雨」等說法。

⁸⁹ 關於自然智、後得智、真修，本論文會後續提出。

⁹⁰ 如來禪與祖師禪的論述，有陳重暉〈如來禪與祖師禪〉（1990）、林明華《如來禪與祖師禪》（1991）、牟宗三〈如來禪與祖師禪〉（1995）、董群《祖師禪》（1999）、洪修平和孫亦平《如來禪》（1999）、方立天〈如來禪與祖師禪〉（2001）。方立天認為中國古代禪師既已對如來禪與祖師禪涵義指稱不一致，或語焉不詳，以致影響後人對此二含義，論說莫衷一是。於是梳理佛教相關文獻，整理出如來禪與祖師禪二者在禪法與歷史界限之不同。禪法之別：（一）藉教悟宗與教外別傳——宗旨不同。（二）真心體用與自心顯用——禪源差別。（三）漸修頓悟與無修頓悟的差別——方式歧異。（四）人格理想與藝術境界——境界的偏離。歷史界限之不同：從菩提達摩至弘忍是如來禪，惠能至禪宗五家形成前是由如來禪向祖師禪的過渡形態，五家的形成進入祖師禪階段。祖師禪的提出與流變是受中國固有文化的影響結果，具有深刻的思想文化背景和重要的歷史文化意義（方立天 2001：716）。

底。馬祖道一：「平常心是道。何謂平常心。無造作。無是非。無取捨。無斷常。無凡無聖。經云。非凡夫行。非聖賢行。是（非）菩薩行。只如今行住坐臥。應機接物。盡是道」（卍 119，p.812.1）；臨濟義玄：「佛法無用功處，祇是平常無事。屙屎、送尿、著衣、喫飯，困來即臥，愚人笑我，智乃知焉」（諸宗部 T47，p.498.1）倡導「平常心是道」、「佛法無用功處」乃是功夫成片的自然運作，把如來具體地拉回活生生的行動主體。臨濟義玄：「爾欲得識祖佛麼？祇爾面前聽法底，是學人信不及，便向外馳求。設求得者皆是文字勝相，終不得他活祖意」（諸宗部 T47，p.497.2）。每個一人都可以是「活祖」。

禪宗揉合了空、有二宗，穿透理論走向實踐，實踐成了氣候，由於空有一如的嫻熟而開展了空中妙用。惠能「無念為宗，無相為體，無住為本」的空有一如，⁹¹循「無所住而生其心」的進路，到了馬祖、臨濟的日常活用，乃至五宗七家個人禪風的施展，都是空有一如成熟之後的妙用開展，所以緊接著就是發展出悟後利人的接引風格。由於每個個案不同，隨機應化比自我轉化更難把捉，當要有高度的妙用智慧。如何將言之不得的禪旨傳遞後人，覺他便成為祖師禪的重要課題。故有「臨濟宗之全機大用、曹洞宗之正偏相資、潯仰宗之師資唱和、雲門宗之出語高古、法眼宗之見色明心」五家宗風（卍 114，p.508.1、530.1、549.1、555.1、559.1），⁹²這就是祖師禪的特色。祖師禪是以人為本，注重個體生命的解脫，活化於日常生活中，自行飽滿之後更看重於個人在利他覺他的慧命相續。世尊之後，部派佛教以弟子的立場來學習的佛教，大乘佛教稱之為聲聞；大乘佛教立足於世尊相同的立場是欲救度眾生的佛教，由學習立場的佛教轉換為教導立場的佛教（平川彰著，莊崑木譯 2002：30）。如來，自覺、覺他、覺行圓滿，畢竟釋迦如來已成歷史人物，祖師由學而無學再行教化，努力以赴「千聖不傳」而傳

⁹¹ 無相是對外在環境而言，於相而離相，在於面對人事物不產生對立利害現象。無念是對存有主體內心而言，去除執心，見一切法，不計較，不起漣漪，心不染著，這樣一來自是無所住著。「無住，人之本性」這是人一種很自然的心理調節，所以常會忘失或不在意的情形，人有此狀況，卻為人所遺忘。因此人的苦惱因住著而引發，苦惱的關鍵問題在於住著時間的長短，或是根本無住。無住為無念與無相兩者之間的一種和諧關係。三者一體呈現，自然而然的空有一如。

⁹² 五家宗風，請參閱清釋性統編《五家宗旨纂要》（卍 114，p.507-566）。

地續佛慧命了，祖師代替如來，成了當世「法」的代言人，是人間如來。〈古清規序〉就強調：「表佛祖親囑受當代為尊也」。如此一來，祖師禪最大的特色在於「活化」與「教化」。

如來、如來禪與祖師禪之間的辯證過程，如來由緣起無我的生命現象，⁹³經緣起性空本體論的開展，進而統合空、有進入如來藏清淨心的存在生命；禪宗結合了中國本有的心性論，依唯識識心依般若見性統合了心性，由存在生命寂靜的如來藏清淨心切入如來禪，再而活絡生命運作及深化引導他人，竟要將千聖不傳之奧旨試圖巧妙精準地傳遞後學是祖師禪的突破。這是佛法於生命流中所強調的面貌不同而已，其實所要掌握的實質狀態是不一不異。

十、心源禪師的現代如來詮釋

從整個印度佛教史展轉的軌跡，如來由本然性經功能性到神秘性，傳至中國再由如來禪過渡到祖師禪。體證祖師禪的心源禪師首先強調：

佛不是概念性，說佛是清淨心、佛性、如來藏，都是概念性發展出來的一個詞語、一個符號、一個名相。用名相、概念當作真理本身，就會變成一種幻覺，會落入缺失。要解決這個問題，就必須要回歸到生命真理自身，那個狀況不是語言符號所及，需要用生命自身去證悟，讓生命回歸到生命自身，就擺脫了「有」、「無」概念性的污染。這種生命的絕對狀況才是回歸到真理本身，那就是如來。（訪談資料三、1）

「生命的真正自由是得到真理、得到真正的歸宿——還我本來面目的本色。那個『本色』是什麼？是如來」（釋心源 2003a：7）。「人生是不斷的在學習、在成長、在整合。對事情的真理認知清楚以後，則視野寬闊，事事能夠得到正確的

⁹³ 世尊當時唯一注重的是人生問題，而不是本體論問題（水野弘元 1972：31-32）。

理解與掌握、運作，人生就會統一和諧，情感會自在怡悅，生命會處於『涅槃』、『絕對』的狀況——湛然無事，這就是『如來』(同上)。心源禪師的「如來」一定要掌握到涅槃，這是要用生命自身去體會，請勿在名相概念思維言說上推敲，打落祖師禪向來所謂的葛藤戲論，脫卻相對性的有、無二邊，回歸生命自身、真理本身是為如來。此如來，即是「湛然無事」而又能對事事正確的理解、掌握與運作。臨濟禪師：「佛與祖師是無事人」(諸宗部 T47, p.499.2)。無事是心平息的那一剎那，是如來的現量。《中本起經》(次名四部僧出長阿含)卷上：「息心名如來」(本緣部 T4, p.155.2)。「所謂現量是一種整體性的迴光返照，要回溯到生命的本源，那現象與本如不一不異、不來不出、不生不滅、不常不斷、非心非物、亦心亦物、定慧等持、空有一片的自然和諧之狀態及運化」(人天師範研究院 2002a：4-5)。從身心反應之呈顯，是身心健康人格完整的「無事人」但又發揮了成就事事的正向功能。

人的身心靈境本來就是一平衡。平衡本具足從 000 到 999 所有的現象都同時存在，不論因、緣、果，都同時存在，這個存在的同時就是萬德，同時存在本身就是莊嚴，所以萬德莊嚴是一體，是一不是二。所以當你斷惑證真時，身心靈境完全調和融入涅槃，那就是如來。萬德莊嚴的領域，從天文地理、人文歷史到社會……世間法、出世間法全部都含攝。

(訪談資料一、4)

心源禪師所謂的如來，一再強調的是生命自身，要證入涅槃；涅槃當下身心靈境是一平衡狀態，此一平衡狀態「天地與我同根、萬物與我一體」擁有一切，具足萬德莊嚴。萬德莊嚴含攝 000 到 999 所有的現象都同時存在，是「心性一體、空有一片」自然和諧運化於世出世間的祖師禪。

「如來萬德莊嚴之體證，八不中道及如來十號妙德之展現」(人天師範研究院 2002a：10)。心源禪師體證如來之所以為如來是「八不中道及如來十號妙德

同時呈現」的萬德莊嚴。八不中道是如來自然智，如來十號妙德是如來後得智。以現代術言說「如來是完整人格的理想，不但身心清淨，而且見識寬廣。由於自身體悟真理，以真理啓發他人，知、情、意三者達到圓滿的調和」（人天師範研究院 2002a：4）。因此他分別對如來十號、如來十力、如來十八不共法、如來四無畏、如來四無礙智這樣詮釋：

（一）如來十號

「正遍知：正確地了知一切真理及事相，智慧圓滿週遍含容無所不包」（人天師範研究院 2002a：10）。這是有解析、透視「理、事」真相的知識智慧。「明行足：戒定慧行持無漏，人生經驗豐富，智慧通過去、現在、未來」（同上）。人生歷練多了，累積現、過經驗，可從已知推演未來的能力。「應供：身心坦然，情意不生煩惱，具足無限的慈悲喜捨心」（同上）。情緒平穩，具足無限的慈悲喜捨心，愛人者人愛之，堪為其服務。「世間解：正確地以三法印了知世間的道理」（同上）。以出世法深入世間法。「如來：斷惑證真，證入本性真如，信心自在的解脫者」（同上）。證真是自然智，斷惑是後得智的修證，後得智與自然智交融，解決了人生的困惑，掌握了生命的真相「空有一如」，如如而來、如如而去信心自在。「世尊：貪、瞋、癡三毒永盡無餘，完全超越於外在之變化，榮辱毀譽，無喜無憂，一心不二」（同上）。人格脫俗超越，受人尊敬。「調御丈夫：善良潛能之發展圓滿，能以最適切之善巧調御自他，並輔導自我實現」（同上）。空、有自如圓滿，能調控情趣，人際關係良好。「善逝：以八正道證達究竟涅槃，好去好說，言辭柔軟，談吐恰當地巧說諸法」（同上）。言語得當，好來好去，灑脫自在。「佛：如實知一切世間、出世間法，成就無上正等正覺，自覺、覺他、覺行圓滿是完美的理型」（同上）。心中無事，如理如實行一切事，並影響他人。「無上士：無上的智慧，使內在、外在的身心、人格、氣質、儀貌、風度優雅圓滿」（同上）。圓滿的人格氣質，無人能比。「天人師：善為人天道眾生之教化師」（同

上)。這樣出世的特質，可爲人天師表。

(二) 如來十力

1.如實知一切諸法善惡因緣果報及其對治。2.如實知眾生業力行為之變化過程及其結果。3.如實週詳遍知眾生修行解脫之過程因緣。4.有識人之明，知人之根器，亦知其修證後能證之果位。5.深知人性心理，知其好惡並隨順其性設教，導入正道。6.人生閱歷豐富，深知眾生種類性相、智力、業力、業果種種別異性。7.證真達涅槃故，深知諸家所言之真理內容，並正確地予以定位之。8.證真故善觀眾生生死流轉因緣，及善惡因緣果報。9.證真故善觀眾生生死流轉因緣，及過去善惡因緣果報。10.證真故煩惱斷除，解脫信心自在，故展現完美的人格氣質。(人天師範研究院 2002a：10-11)

如來是覺悟的過來人，對從凡夫世間因果關係，及出世間的一切修證過程的來龍去脈瞭若指掌，針對個別差異，能從各各向度循循善誘，因材施教適才適用。這是師徒制的教育法，是理想的體驗式教學法。⁹⁴

(三) 如來十八不共法

1.身無失：身行威儀端整，隨真理智慧行無失。2.口無失：口業清淨，無貪嗔隨智慧行，言說無失。3.念無失：心念清明，不離自性，無得失故，念隨真理智慧行。4.無異想：於真如不二法中，無異想煩惱。5.無不定心：身口意深入不二境中，無散亂心。6.無不知已捨：於真如不二

⁹⁴ Polanyi 認爲師徒制的精神仍然保留在科學研究與傳承中。在歐美各國的國家實驗室、頂尖的高等學府，或一般民間的實驗單位，師徒制仍是主要的學習模式。其他如：導師制、博碩士論文的指導老師皆是(鄒川雄 2003：38、39)。

法性中，捨離法及非法。7.欲無減：常欲集諸善法，化導眾生得至解脫。8.精進無減：於真如法中，堅持信心不二。9.念無減：於真如法中，正念相續，不斷不續。10.慧無減：於真如法中，隨順真理智慧行。11.解脫無減：於真如法中，自由自在，絲毫不掛，解脫不減。12.解脫知見無減：於真如法中，身教、言教解脫透徹，知見明達。13.一切身業隨智慧行：於真如法中，身隨智慧行，方便善巧度眾。14.一切口業隨智慧行：於真如法中，口隨智慧行，方便善巧度眾。15.一切意業隨智慧行：於真如法中，意隨智慧行，方便善巧度眾。16.智慧知過去世無礙：於真如法中，意念清明貫徹過去一切時中。17.智慧知未來世無礙：於真如法中，意念清明貫徹未來一切時中。18.智慧知現在世無礙：於真如法中，一切時意念清明。(人天師範研究院 2002a：11-12)

如來十八不共法，立基於「不二真理」顯發智慧，行身、口、意業於過、現、未通達無礙。「不二真理」是真如、法性、自性，是般若空。「心」是如來藏清淨心、正念，不斷不續，是唯識有。於「不二真理」顯發智慧，一切時明朗清淨的行身、口、意業於過、現、未通達無礙、解脫自在，即是空有一片的自然和諧之狀態及運化。

(四) 如來四無畏

「1.斷惑證真故，智慧信心無畏。2. 斷惑證真故，身心安穩說法無畏。3. 斷惑證真，身心明徹，理無礙，事無礙，理事無礙，事事無礙，故而能說一切障道因緣而無畏。4. 斷惑證真故，能善巧方便說法，導正眾生入聖道而無畏」(人天師範研究院 2002a：12)。如來證入生命真相之後，人生無所迷惑，信心飽滿，於一切處無所畏懼。

（五）如來四無礙智

「1.就諸法名相義理，通達無滯礙。2.分別諸法名相義理，無滯礙。3.善用言辭，說明名相義理莊嚴，令人理解通達無滯礙。4.於大眾中，善說正道，信心無滯礙」（人天師範研究院 2002a：12）。如來智慧，於義解言說、分析辨識，用字遣詞得宜無殺傷力，說、聽者皆無礙，永無怯場。

綜上所說的，心源禪師的如來是以人為主，強調「真理、智慧、人性化」，「真理、智慧」是大乘佛教強化的思想，「人性化」符合及延伸了原初佛法及祖師禪的走向，由如來的本然性發揮至如來十號功德、十力、十八不共法、四無畏、四無礙智等自利利他知情意和諧、身心健康、知識廣博的現代如來，這樣的一個如來是一個「真、善、美」萬德莊嚴的人格，可以悠遊於法界中。

第二節 如來學與如來學的建構

一、何謂如來學？

如來學顧名思義是成就如來之學門。「如來學的研究，是成佛之道的研究」（人天師範研究院 2002a：4），「如來學由學佛、做佛、到成佛。學佛是後得智要歸向自然智；做佛，是後得智和自然智融合；成佛就是後得智和自然智完全融合了，是整個生命回歸到生命自身的完整性，完整地回歸到生命本身」（訪談資料三、2）。心源禪師的學佛是建立在見道位的位置，這時體證空性的後得智，開始會想要歸向自然智，才是真正修行的開始。不限定形式於生活中，形成歸向、轉依的過程，後得智和自然智漸漸融合，至完全融於生命自身，回到生命的完整性。心源禪師對學佛、做佛、成佛的看法是依於禪門所謂的初關、重關、牢關之見解。

如來學的直屬目標當然是成佛、成如來。如來學的內涵：「如來的成就和境

界，不共於其他的成就和境界，是最為超勝的。如來學是全方位的，是物理、宇宙、和心性的整合，是『宗』的現量」(人天師範研究院 2002a：4)。如來的成就和境界，就如心源禪師對如來具足十號、十力、十八不共法、四無畏、四無礙智的新詮釋，它是全方位的，最為殊勝的，於生命個體是心性的整合，於宇宙間是正依報有情世間與器世間之間的統合。所以如來學的範圍：「如來的世界，是華嚴世界。事、理、時、空，都在我們的研究範圍之內」(人天師範研究院 2002a：5)。如來的世界，是重重無礙的華嚴世界，是個空中妙有、無限美妙的世界，它的時、空重重無盡，理、事無盡，如來學的範圍也蘊含一切。

二、如來學的建構

「如來的自由度能夠十法界出入自如，提得起、放得下，從有到空、從空到有，來去自如，形而上到形而下全面無所遮障，沒有障礙。那種心靈的活力和歸屬、那種無後顧之憂、以及那種自由是徹底的」(釋心源 2003a：7-8)。如來的生命向度是世人嚮往的，如來學是為達至如來而設施。

世尊體證涅槃，解脫了心識的煩惱，開展如來十號的萬德莊嚴內涵——知見完整、人生閱歷豐厚、操控能力精密正確……等等，涵蓋了世出世間法一切都很透澈，智慧圓滿。現在一般人對於這個生命的完整性體系的智慧，有所欠缺。現在的教育是種專業教育，這種專業教育是種謀生的工具，並不是一個全人的教育。佛法卻告訴我們，每一個人的生命本來是完整的，只要給予機會，給他完整的全方位教育——如來十號那樣的養成教育過程，他就能從理性、感性的能力「整理」出全面性的真、善、美系統。我們應該用「世尊之所以成為世尊的原因」來作一個如來的養成教育，這就是所謂如來學的教育。(訪談資料一、1)

為達如來之目標，心源禪師針對僧寶的培育，佛寶的養成，結合佛教法寶與對現代教育應有整全的體系為考量，把它歸納為「真、善、美」三大範疇。

人生在生命的運作過程裡，眾生對真、善、美會有一個幻影，執幻為真、執幻為善、執幻為美，這是有漏的苦。真、善、美這三個系統以佛法來講，美是要建立在善良的基礎上，善良必需要建立在真理的基礎上，真理是如來斷惑證真的訴求。這樣，真、善、美，才會完整而無漏。假如沒有達到斷惑證真的話，則所認定的善、美，都會變成一個惑、業、苦負面效應。所以真、善、美要建立在斷惑證真此真理上。此真理是什麼？是「緣起性空」！緣起即性空，性空即緣起。斷惑證真的過程，要集各種的智慧資糧，穿透本身的無知、我見跟法見，才能證入涅槃。究竟涅槃後的解脫，方能開展出萬德莊嚴的如來菩提證果。菩提證果是由真起善行，善行合乎緣起理論，就不會有虛幻的問題，處處能夠達到和諧、圓滿的境界。和諧、圓滿是形而下最好的美之展現，所謂美，是心靈跟環境完全交融打成一片，那美，就成自由自在及愉悅祥和的美感，這就集大成了。整個邏輯就是要建立在「緣起性空、性空緣起」的「涅槃」真理裏。涅槃是斷惑證真最重要的真理，要一氣呵成。真、善、美跟如來系統，完全是不一不異。(訪談資料一、2)

人要受這樣的一個真善美的洗禮，才能在生命的運轉中開始自動地整合了宗教、學術、人生之間的關聯性及應有的定位。

人生的實際運作過程裡，有很多的未知數，需要去摸索。現有的專業謀生教育體系，並沒有提供完整的教育資糧——到底什麼是真理？什麼是人生？什麼是宗教？學術間，有各各學門、學派看法不同；宗教，有各種宗派的主張、信仰。人生有許多的未知數等待著去開發補充。這樣的

過程裡，人確實有宗教、學術、人生的需求，可是我們的教育，卻沒有辦法滿足這些問題，所以想透過佛法真理的開拓與修行、研究，希望把宗教、學術、人生的這些爭執問題作一個整合。真理應該只有一個，只要我們找到正確的真理，那就能夠開展與運用正確的宗教、學術、人生之內涵。所以我們要件際整合。這個宗教、學術、人生的科際整合，主要是建立在人生的需求是全方位的。並不是單一學門就能夠滿足的。

（訪談資料一、6）

人的完整性、莊嚴性，一般教育無法啟發，宗教、學術各有一方說詞，人生茫然無所措。禪悟的真善美使人生知其然，更知其所以然，同時予宗教、學術適切的位置。人生不斷的在學習、在成長、在整合，我們就在時間的消逝中改變了——增長了德行、莊嚴了生命——回歸本然的「萬德莊嚴」，這就是如來真善美的內涵。

禪宗主要是以真理為主的宗教，藉用智慧的提綱挈領，來提高生命的品質。有智慧才有萬德莊嚴，000 到 999（註：國家圖書館分類編目的全部類碼，在此指各種學術內容。）代表科際整合，整合宗教、學術與人生。（釋心源 2003a：7）

心源禪師受益於禪的洗禮，他認為禪宗非宗教信仰的，是探討真理的，強調智慧的。真善美可以在禪宗「禪」的體驗，及智慧的顯用開花結果。

如來學的教育是涵蓋一切的學術領域，即是圖書分類法 000-999，這些文化價值是肯定的，它含蘊真善美豐富了我們，是萬德莊嚴的。《大方等大集經》卷第二十六：「佛言：善男子！菩薩摩訶薩，若具多聞則名莊嚴，為他演說名大利益。復次，得大總持名為莊嚴」（大集部 T13，p.181.2）。

各學術領域當中有其重疊性、相左性與獨自性，在佛法「空」法界有其交集，

可找到定位。如何將無涯的知識釐出一套整全概括性系統，使人了解人的生命就是這麼豐碩而不偏一隅，既見樹又見林，生命的心量自然寬闊。這樣一個整合宗教、學術、人生的真、善、美架構，須結合專家學者集體創作，也因此人天師範研究院的成員鎖定在博士後的研究。這是個難行而行，成效緩慢的計劃，則秉持「十度行」精神為主軸一以貫之。⁹⁵

1. 布施：愛的研究，慈悲的研究，同理心的研究，布施的原理及方法。
布施的實踐。
2. 持戒：道德學，道德原理，道德科學，道德心理學，現代持戒原理及方法。持戒的實踐。
3. 安忍：理情療法（Rational-emotive therapy），⁹⁶價值澄清（Values clarification），現代安忍學，心理衛生（Mental hygiene），佛本生安忍故事的啟示，如何教導安忍，安忍與禪定。安忍的實踐。
4. 精進：善精進研究，精進的實踐。
5. 禪定：情緒教育研究，情感教育研究，止觀研究，禪定研究。禪定實踐。
6. 般若：實踐智慧研究，抉擇力研究，判斷力研究，世間智與出世間智，般若智研究。生活情境的般若實踐。
7. 方便：以種種直接間接方法，啟發其智慧，巧妙地救濟眾生。
8. 願：以智慧力，常持救濟眾生之願心，並付諸實現。
9. 力：能正確判別真偽，培養實踐善行之全方位能力。
10. 智：能了知一切法，教育眾生，享受全方位正覺樂之智慧。（人天師範研究院 2002a：6-7）

⁹⁵ 十度的前六度是弘願院長提出，後四度是心源禪師補充的。十度出於《華嚴經》十波羅蜜，《成唯識論》十度，是菩薩的修行法門。

⁹⁶ Rational-emotive therapy 應為 Rational-emotive therapy。

將佛法的十度修持精神，運作於學術、生活中，讓如來學研究成爲柔和軟性的學門，人人樂意嚮往。

如來學的執行策略分行門與解門兩部分。行門空無爲的「真」透過禪堂生活，著重對內理體的顯發，生命內化深化的回歸，「參禪接心」直接契入。解門經研究院執行。「真」的外顯，強化對外發用、生命實務的開展，隸屬「禪研所」來開顯；「善」屬「教研所」，從事 000 到 999 的全方位教育，「美」歸「美研所」來開發人本有美的鑑賞能力。三所齊頭並進，從事人生「真、善、美」的研發與整合。

如來學的目標，不僅在於如來再現，也期能豎立人類文明燈塔，提供心靈地圖，普及世人全人教育、生命教育。

總體而言，如來學是落實「實相」教育，走向完整人格的全面教育。在學術上，追求的是整合、自由。於人生，追求的是真、善、美。就修行，是「以真爲體，以善爲用，以美爲相」的全面宏化（周靜琬 2000：21）。⁹⁷它有原初佛教「緣起無我」的生命關懷情境，大乘佛教「緣起性空」的生命遼闊場域，宗門「祖師禪」的生命活化效應。

第三節 小結

「如來」一詞最初由印度固有文化「體得真理的人或理想的人格」，轉嫁爲佛教覺悟真理者的專用語。原初佛教的如來，是釐清生命現象直探「緣起無我」的根源。部派佛教因佛陀的十四無記，對如來產生分歧的衍生義。大乘初期「般若空」的思想，讓如來的內涵擴延到外在世間，龍樹進成「緣起性空」體系，並有了法報化三身的佛身觀，如來由本質性的探索轉而爲功能性的發揮。小乘佛教

⁹⁷ 相、用可以互換，或以美爲用，或以善爲相。如：萬德莊嚴的生命個體，氣質非凡，是善的莊嚴相，帶給人是愉悅的美感作用；舉止優美之相，亦給人善的感受。

受大乘初期佛教的影響，已由小向大適度融入了利他的菩薩思想。大乘中期的如來著重於生命體的自心清淨，大乘晚期則把如來神格化了。

中國禪宗在「清淨心」與「般若空」雙向的交會下，倡導「如來禪」與「祖師禪」，祖師禪把如來活生生的拉回祖師身上，以祖師代替世尊的教化。如何化導他人？成爲祖師禪的課題。日常中就時時出現機會教育的師僧對話的禪問答。⁹⁸心源禪師則把如來推向普遍的個人身上，真理普遍的存在於每一個人，如來又成最初體得真理的理想人格，是普遍的真理。「如來」一詞對心源禪師而言，不是概念名稱，也不是思維性的對象，而是每個人本自具足的本然。對現代人而言，即是掌握「湛然無事」之真理，身心健康、人格完整的「無事人」，學養豐富能卓越的對事事正確的理解、掌握與運作。這需要個人自行體得。

功能性的如來需具足一切功德，不論一切種智、五明或人類文明大全，心源禪師的如來學全方位、總持性教育與世界文明共時性，如來學的建構爲此應運而生。如來學的研究，是成佛之道的研究。如來學的內涵是萬德莊嚴，範疇有真善美三系列，其精神秉持佛法「十度行」的精神，使之成爲一柔和軟性的學門。

⁹⁸ 禪問答是師僧就當時情境，作提問、對答，活潑潑的從生活經驗中引領生命主體回歸本然。

第四章 真善美的如來學

了解心源禪師的如來學構思之後，就此進入如來學體系。如來學主要涵蘊真、善、美三向度。真、善、美一直被視為人生的最高理想。真、善、美的如來學理念立基於「不見自性，學法無益」（釋心源開示，釋法海整理 2002：17）。源自《六祖壇經》（宗寶本）：「不識本心，學法無益。若識自本心，見自本性，即名丈夫、天人師、佛」（諸宗部 T48，p.349.1）的大前提在於「自性、本心、本性」之真，⁹⁹所謂真，原初佛教以「無我」解說，中觀學派說是「空」，瑜伽學派改以「圓成實性」表述，其他尚有涅槃、真如、一切智、法身、自然智、佛性、空性、第一義、真我、本來面目……等名異實同之詞，¹⁰⁰大家為此超言語的「存在自身」提出種種的代名詞，一說已是第一、二……義諦，¹⁰¹心源禪師以「」取而代之。當一個人自識自己原是「」，就不再戴上有色的眼鏡來看這世界，對事情的看法才不至於偏差，這時所學之法才是積極正面的受益，否則易流為消極的惡，成為為惡的工具。在真的基礎上，善就是用來豐富純真生命的內涵，具足各方面的知識了解萬象真相。有了真與善的內涵，生命自然飽滿無偏差而無

⁹⁹ 《六祖壇經》（宗寶本）經文一開始即云：「菩提自性，本來清淨，但用此心，直了成佛」（諸宗部 T48，p.347.3）。故此云本心、本性同義，指的是本自如如的自性、佛性。

¹⁰⁰ 雖然這些名相在概念義涵不盡相同，但同指解脫之義是無別的，故稱異名同義詞。

¹⁰¹ 《大乘入楞伽經》卷三：「大慧復言：世尊，為言語是第一義？為所說是第一義？佛告大慧：非言語是，亦非所說。何以故？第一義者是聖樂處，因言而入，非即是言。第一義者是聖智內自證境，非言語分別智境。言語分別不能顯示。大慧！言語者起滅動搖展轉因緣生。若展轉緣生，於第一義不能顯示。第一義者無自他相，言語有相不能顯示。第一義者但唯自心，種種外想悉皆無有，言語分別不能顯示。是故，大慧！應當遠離言語分別」（經集部 T16，p.600.3）。《菩薩瓔珞經》卷六：「淨菩薩言：我觀第一義中無言無說，故默然耳。佛言：如是如是」（經集部 T16，p.51.1）。《寶雲經》卷第二：「於世諦、第一義諦悉能宣說。善知世諦即第一義諦」（經集部 T16，p.215.2）。《中論》觀四諦品第二十四：「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃」青目註解：「第一義皆因言說，言說是世俗，是故若不依世俗，第一義則不可說。若不得第一義，云何得至涅槃」（中觀，瑜伽部 T30，P. 32.3-33.1）。明顯地把「第一義」不可說，與「世俗諦」、「第一義諦」可說的二諦區隔開來。萬金川《中觀思想講錄》：「第一義」與「第一義諦」的意思不同，「諦」是屬於語言範圍，不論「第一義諦」（勝義諦）或「世俗諦」都屬於語言的範圍。「第一義」即法性、諸法實相，本是無法被描述的，龍樹在《中論》第十八品第七頌「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃」（中觀，瑜伽部 T30，p.24.1）第九頌「自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相」（中觀，瑜伽部 T30，p.24.1）都談到「諸法實相」是拒絕被思維以及語言來加以掌握的。

憾，無憾自足故顯露怡悅美妙的人生，美的最究極是解脫後的空靈之美。心源禪師認為傳統佛教偏於唯心，未開發唯物。佛法本心、物等同齊觀，心法、色法即是，故綜合真、善、美三系並進成一完整體系。

第一節 真的如來學

一、真與緣起無我、緣起性空、祖師禪

佛法通常對於如來究極義，分兩段式的呈露：先是究竟空，而後空有一如。

¹⁰² 《心經》：

行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。舍利子！色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，受想行識亦復如是。舍利子！是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。是故空中，無色，無受、想、行、識，無眼、耳、鼻、舌、身、意，無色、聲、香、味、觸、法。無眼界，乃至無意識界，無無明，亦無無明盡。乃至無老死。亦無老死盡……究竟涅槃。三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。（般若部 T8，p.848.3）

一個以「智慧」不斷自我觀照覺察的行者，當他入如來彼岸時，會發現一切

¹⁰² 《法華經》：「諸法從本來，常自寂滅相」（法華，華嚴部 T9，p.8.2）；「知法常無性。佛種從緣起」（法華，華嚴部 T9，p.9.2）。《中論》：「無性法亦無，一切法空故」（中觀，瑜伽部 T30，p.18.1）；「以有空義故，一切法得成」（中觀，瑜伽部 T30，p.33.1）。《六祖壇經》：「菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃」；「應無所住而生其心」（諸宗部 T48，p.349.1）。都先表述「空」，而後緣起有的「空、有」統一。文中以大家最為熟悉的是《心經》的論述。空有一如在印度佛教無此稱名，但隱含此內容，「緣起無我」、「緣起性空」即是。佛法傳入中國之後，天台智者大師在《仁王護國般若經疏》：「問：真空妙有云何？答：動即寂真空也，寂即動妙有也，真空故非常，妙有故非斷，真空不住生死，妙有不住涅槃，妙有故能起大悲，真空故能生大慈」（經疏部 T33，p.265.3）提出真空妙有的概念。接著華嚴三祖法藏賢首在《華嚴奧旨妄盡還源觀》、《華嚴法界玄鏡》，四祖清涼澄觀的《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》、《荊錫華嚴遊心法界記》，法眼祖師永明延壽的《宗鏡錄》都提到真空妙有的說法。

皆空，這空不是相對性，是故無生、滅，無垢、淨，無增、減，離一切相對待。也非概念性，所以以「無無明盡、無老死盡」之「盡」即是「滅」之意，「盡」再次遣除「無無明」、「無老死」，¹⁰³以成就究竟涅槃，這是究竟空的層面。涅槃時無所謂苦不苦的問題，那狀態對生命自身而言，是無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法，無色受想行識，根、塵、識盡沒，當下「無我」，但相對於苦，是無苦的，故言度一切苦厄。由外在環境回溯，無眼耳鼻舌身等界域，乃至無意識界，再回入生命，畢竟究極「空」。「空」的本然狀態，是認知主體「心」、被認知的「空」、領悟情境的「認知活動」三者俱泯的狀態，沒有主體的心，也沒有被認知的空，亦沒有認知的活動。¹⁰⁴這是生命的歸宿，禪宗稱之為「大死一番」。然而，生命是活生生的存有者，於生存世界中運轉生命現象，是個緣起有。生命的本然是究竟空、無我的，是生命自身的本來真相；緣起有的生命，本如其本然自如運行生命。形形色色之有，本不脫離於空獨立自存，空也不會排擠色有於外，二者同時並存於一時空座標中，故色即是空，空即是色，是生命存有的原貌，也就是「緣起而無我、緣起而性空」，貫穿空、有而不二。此「空有一如」有兩種樣態，一是主、客體、認知活動三者統一的情境，《楞伽經》稱之如來藏識，著重在「存在」的清淨心；一是靈動的佛性樣態，即玄覺禪師所言：「分別亦非意」（諸宗部 T48，p.357.3），臨濟禪師喚之「活潑潑的」，¹⁰⁵強化「存在」的妙用，禪宗稱絕後重甦「全體現量大用」，是祖師禪所要呈顯的生活世界，強調一氣呵成。不論強調空的畢竟空，或是強調存在性的空有一如都是經驗性的生命體證，所謂經驗性的生命體證是於生命中發現此狀態，且根植生命中成「持續性」。

¹⁰³ 「無無明盡」梵文 *navidya-ksayo*（引自葉阿月譯注 1980：138），*navidya* 無無明是 *na-avidya* 的連音，*na* 表示否定，*avidya* 是無明，故譯無無明。*Ksayo* 有減少、價值低減、衰微、喪失、破壞、終末、肺疾之義，漢譯盡、竭盡、滅、滅除、磨滅、滅滅、斷、竭、失、離、銷散等義（荻原雲來編纂 1988：150、394），此是般若系統的遮遣方式。

¹⁰⁴ 佛法常提「根塵俱泯、境智俱泯、心境俱泯、能所俱泯」，如《嚴一乘教義分齊章》卷第三：「境智俱泯為法身。如經云：如來法身非心非境」（諸宗部 T45，p.498.3）。這裡筆者特別又提到認識活動，是依據知識論的認知條件及考慮到夢時吾人潛意識對話的獨頭意識，此時根塵已歇，可是認識活動尚在。

¹⁰⁵ 《鎮州臨濟慧照禪師語錄》：「無形、無相、無根、無本、無住處，活撥撥地」（諸宗部 T47，p.498.3）。

「緣起無我」於原初佛教是針對生命主體性的關注，重點在於生命流「緣起無我」的生命觀；大乘佛教更注意到外在世界客體性因素也是緣起無自性，由個體生命的小宇宙進入整體世界觀的大宇宙，發揮了「緣起性空」的宇宙觀；¹⁰⁶禪宗則活化於生活之中，演變成「祖師禪」的人生觀。心源禪師真的如來學，「緣起無我」是真理自身，真理是活的，是「總持」的狀態，涵蘊整個法界。《大方廣佛華嚴經》卷第二：「諸佛所行無上道，一切眾生莫能測，示以種種方便門，淨眼諦觀能悉了。如來恒以總持門，譬如剎海微塵數，示教眾生遍一切，普照天王此能入」（華嚴部 T10，p.6.3）《大寶積經》卷第十四：「佛言：言辭正教寂然之義，一切所樂行寂然耳。彼以加忍，已能加忍故能然熾，已能然熾故曰晃曜。已能晃曜故曰寂然成為憺怕，則是如來將護正法，是乃名曰諸如來眾總持。佛道所持如是」（寶積部 T11，p.77.1 - p.77.2）。《歷代法寶記》：「無憶是戒，無念是定，莫妄是惠，此三句語即是總持門」（史傳部 T51，p.185.1）。不論任何萬有現象，諸佛如來總是總持整個法界遍一切處，是一個包羅萬象不可分割的整體。「空」、「空有一如」、「緣起無我」，三者不一不異，空、空有一如只是生命流的演化，賦予不同的說詞。心源禪師強調的是真理自身「緣起無我」，總持一切法界，由此直接切入，於生命中是緣起無我，於宇宙中是緣起性空，於生活世界則是祖師禪。

二、真的如來學

所謂真的如來學，是顯發如來總持法界本自如如狀態的學門。證入「緣起無我」空無為的本然是如來禪，生命是存有的，是個存有者，回到生活世界懂得去生活，即為祖師禪，真的如來學則總持生命遍法界。

心源禪師「真的如來學」總持真理自身，由「眾生本是佛如來，以眾生成就之」直接切入個體生命中，直接體現於生活中。「眾生本是佛如來，是體；以眾

¹⁰⁶ 佛教緣起無我的生命觀與緣起性空的宇宙觀，筆者曾論述〈從「緣起無我」到「緣起性空」論佛教的生命觀與宇宙觀〉一文投稿於《慧炬》被錄取，但尚未出版。

生成就之，是相；成就之，是用」（訪談資料一、10）。從體相用角度述說釐清。

眾生本是佛如來，當起眾生相時，還是佛呀！因為如來真理裏，沒有眾生、佛的區別。當起眾生相時，是以眾生相的形態出現，雖是眾生相，當下畢竟仍是真理本身，眾生相是真理的化身。這個真理的現狀就是佛，真理是佛，佛是真理，二者一如。（訪談資料一、8）

如來貫穿過、現、未，眾生本是佛如來，也是貫穿的！以眾生成就之，眾生是當下、現在的報、化身，其法身是佛如來。（訪談資料一、15）

真的如來學的「真」是要具有「如來之成爲如來」的真理，此真理當下，不作如來、眾生想，如來與眾生間無隙可入，是一體的，無主、客體二分法，一體呈現真理自身，非別有眾生另有佛如來，如來一切時一切處都如是。眾生相是緣起有，是真理的報、化身。不論體、相、用或法、報、化三身「 」總持之，由此契入如來體系。此如來真理能於自身如此醒悟發覺，當下沒入即是如來。宗密的《中華傳心地禪門師資承襲圖》：「洪州意者，起心動念，彈指動目，所作所爲，皆是佛性全體之用，更無別用。全體貪嗔癡，造善造惡，受樂受苦，此皆是佛性」（卅 110，p.870.2）。宗密依體用立場，認爲洪州禪是佛性之體含貪、嗔、癡，善，惡、樂、苦……之用。如來學的「真」是「眾生本是佛如來，以眾生成就之」，掌握的是根源真理，直接掌握如來現量，當體即是。這與「煩惱即菩提」、「心佛眾生三無差別」是同質。「眾生本是佛如來，以眾生成就之」，這如樹與林之關係，眾樹成林，不論它是那種樹、那科別；是整棵樹，或半棵樹；是美，還是朽……它總是林中樹，就整體而言，樹本在林中。「眾生本是佛如來，以眾生成就之」是真正頓超如來的覺發，以如來本自「如如而來、如如而去」的狀態處於法界中。然而法界因果不昧，一切受制於因果法則的宰制。

「過去一般聖言量『佛本圓滿，以萬德莊嚴之』詮釋如來。¹⁰⁷『眾生本是佛

¹⁰⁷ 如，《說無垢稱經贊》卷第四：「萬德莊嚴，無相為相，故言一相。諸經中說：一切諸法，皆同一相。所謂無相而為相故，能於法界一相法中，說無邊相莊嚴清淨法界法門。謂說佛性、如來

如來，以眾生成就之』是我的現代如來」(訪談資料一、14)。此中的差異，現代如來無主、客體之分與欲達成如來的手段，聖言量的如來有要成佛的主體及萬德莊嚴佛的客體，和「以萬德莊嚴之」的手段。「人的身心靈境本來就是一平衡。平衡本具足從 000 到 999 所有的現象都同時存在，不論因、緣、果，都同時存在，這個存在的同時就是萬德，同時存在本身就是莊嚴，所以萬德莊嚴是一體，是一不是二」(訪談資料一、4)「法界，存在本身就是萬德莊嚴。這真理有別於一般常人的思維模式，世、出世間法難不成是決然二分法？

我們平常說眾生不是真理，那是我們用主觀概念去加以區隔，用我見去做定位，那是我見，那不是真理的本身。「眾生本是佛如來，以眾生成就之」緣起如實呀！他的身心靈境狀況是這樣子！現象就是真理當下，當下的那個現量就是真理。假如這眾生相違反社會公益、社會倫理，這跟真理無關，這是後來從社會價值觀的角度來作判斷，不是從純粹真理自身來講。我們要先確定「絕對真理」狀況是什麼？再談其次的。絕對真理含蘊總別相——人、事、地、物等等而無分別。人有各自的裙帶關係，這些裙帶關係，發展出社會公共關係，會有它的倫理存在，倫理的存在就會有政治、法律、倫理道德的問題。這就有所謂的社會學、倫理學、經濟學、政治學、法律學……等等，這是後來衍生出來的裙帶關係，是真理的化身。這裏，我要研究、實驗證明的是最根源的真理到底是什麼？這個比較重要，要先確定清楚，其他的衍生問題就好帶了，本末之間不可倒置。(訪談資料一、8)

心源禪師最要掌握的是最根源性真理「法界」，這也是世出世間法一線之隔的

藏、法身、真如、涅槃、解脫、法界、法性等無量法門，說眾多德相莊嚴於一相」(經疏部 T38, p.1068.2- p.1068.3)。《人天眼目》卷之六：「然後萬德莊嚴，方名為佛」(諸宗部 T48, p.332.1)。《釋氏稽古略》卷四：「吾佛設教自小乘至于圓頓，掃除空有獨證真常，然後萬德莊嚴，方名為佛」(史傳部 T49, p.885.2)。《續傳燈錄》卷第二十五：「吾佛設教自小乘至於圓頓，掃除空有獨證真常，然後萬德莊嚴，方名為佛」(史傳部 T51, p.640.2)。

落差。出世法著重於對「 」的體悟現量，世間法對真理則作分段了別，易落入固著的意識形態。現量是與「 」直接接觸時無分別的剎那，是主體（根）與客體（塵）接觸時認知活動（識）未起的當下，是種認識方式。證量是對現量證成了知的記錄。知了時已是意識情境。若無此「現量」，「比量」在轉成「聖言量」的過程中，很容易變成「非量」（人天師範研究院 2003：95）。體證「 」現量，自會掌握比量、聖言量，所以不論是體、相、用或心、性各說之定位、角度自然清晰，不會成非量。若無現量之體證，自然容易出現體、相、用的困局，及心、性的混沌之非量。

「真理是靠發現的，不是用修的，證明真理的過程是真修。這話對現代修行人是一個提醒。所謂修行，就是發現的過程」（訪談資料一、13）。這裡強調的是發現、覺醒，和悟性有關。當有所發現、覺醒了，自然由眾生自行導入如來方向，如同上了電池的鐘錶自動會走，上路了！非「如何修、怎麼行」被動式的牽引。《增一阿含經》卷第二十六：「若如來出世，若如來不出，此法界恒住如故」（阿含部 T2，p.697.1）。不論如來出不出世，這法爾如是之理依然如故恒在。真理本來就先驗的存在，醒悟者只是個發現者，真理是被發現的，關鍵在於敏銳的覺察力。日本學者柳田聖山亦提出相同的看法：在人的生命中，有強烈的主體性直觀，真理並不是要待學習要待修行的，而是在人的生命中發覺自明的（1992：153）。真理的發現是不可預期的出現，可遇不可求。就如同我們總是在「不知不覺」中入睡了，如越急著想要睡著就越睡不著。真的如來學就是要以發現「 」的「現量」之「心」三而一，無為而為、為而不為過生活，從事日常活動。非心非佛是「空」的狀態，是種「止息的涅槃狀態」，有無限的可能；即心即佛是回到生活世界安心立命的「空有一如」，是種「靈動的佛性樣態」，有具足的動力。至於日常中人、事、地、物是緣起有，隨因緣條件變化無固定，是假有非實而非不存在，各含蘊於如來真理的法界中，是化身的展露，是多采多姿。就此真理法界具足萬德莊嚴，總持了！

真的如來學透過禪堂生活內化深化揭發生命的本然。心源禪師以自己親身體

驗，認為世尊是這樣發現真理的：

世尊是怎麼歇的？他修苦行，只吃一麻一麥，修到皮包骨，再下去就是死亡，沒有機會了！所以他就把苦行那種妄見歇了。想說身心很疲累，先去河中洗個澡，他因為體力羸弱，身體在水中又失溫，趕快掙扎爬起來，他拉著樹枝勉強上岸之後，他的「心」「識」「煩惱」不再困擾他，止息了、斷了、空了。由於這麼一個「斷」的經驗，也因為他有那樣擺脫煩惱的經驗，再經過重新檢查，才整理出十二因緣、四聖諦等等真理，所以才有後來的佛法。由於他這麼一「斷」，所以他證得娘未生前的本來面目「 」，我們稱為「空」。¹⁰⁸（釋心源 2002：23）

心源禪師一再提出「 」、「真理」解說「空」。真的如來學試圖突破宗教界面，使佛法達至「普遍真理」，就如同佛教未出現時，印度對「如來」本稱「理想人格」的用詞，對已體得真理的人之指稱一樣。真，即在尋求生命的真理（周靜琬 2000：21）。

三、心、物會通

心、物問題向來為人喋喋不休。這向度，心源禪師以科學哲學探研此宇宙一切存在之「運作的舞台」。例如，「場」與「空」的關係（人天師範研究院 2002a：5）。

「生物、非生物都是物，物最高階是物質，物質之上是能量系統，質能互換」（訪談資料五、1）。宇宙之能，分為生物能與物理能。能像魔術師，具有無限可能的原動力。能會能量化，當位能改變的時候，叫作做功。做功之能成動能，動能從這邊移到那邊產生距離，叫「空間」；從此處到彼處經多少時序，是「時間」。

¹⁰⁸ 關於此段敘述請參閱《過去現在因果經》卷第三（T3，p.639.1-p.639.2）。

時間和空間是「能」能量化的產物。要理解這點，需要有科學和哲學的概念（釋心源開示，釋圓能紀錄 2000：14-15）。

人的心是生物能。物理世界，光線是光能，電是電能，動力是動力能，這些是物理能。二者有何不同？心，事實上的特質是有機碳化學，物理能是超越碳化學的系統。以唯識角度來講，心是動能的整體，是一總相，識是「能」量化的表現，是心的別相。這些心識的是非對錯、喜怒哀樂、恩怨情仇之緣起組合使自己不安寧，心識止息即涅槃。能與能之間可轉形互換，總能量不變。質、能之間也可互為轉換，如光子，是能量也是質量。所以，生物能和物理能是一體的，形式可以互換（釋心源開示，釋圓能紀錄 2000：14-15）。從客觀的科學角度，我們已找到「能」，「能」要有足夠的舞台供其展現（釋心源開示，釋圓能紀錄 2000：15），一般物理學為之「場」，是提供能量運作的基調（訪談資料五、1）。從心識這角度，因無法說，姑且稱為「空」（釋心源開示，釋圓能紀錄 2000：15）。心與物同時在「場」、「空」運行，二者的交集就在「場」、「空」，佛學術語叫「涅槃」，有各種名相，也可以稱上帝、佛，不同層次的人有不同的詮釋和表達的名相（訪談資料五、1）。

心源禪師分別從宇宙萬法——生物、非生物及心的角度來解析，由於質、能互換之關係，心、物最後歸結於能。能，運作之基子為「場」，佛學上稱「空」、「涅槃」，甚可有各種指稱。「科學懂得能量的運作系統，卻無涉及佛學的智慧、涅槃、空這個系統；佛學懂得心識的止息、涅槃跟空，可是未涉及色界的法則。我們把能、所切割成二分法，其實是不對的」（同上）。人文的追求以唯心論為主，科學的研究以唯物論為主，各執一方。實際上即是佛法「能」、「所」之別（周靜琬 2000：21）。此處的「能」特指生物能心識主體；「所」是外在環境，當然也包含物理能。由於各界各持一方，未能互通，於是分化了。「能、所合成一個完整的生命系統，既然要離苦得樂，就要把能、所的問題一起看，一起處理」（訪談資料五、1）。能、所本是一完整生命，應該一起看待，一起處理。如何處理？

運用智慧，找到真正的真相，那就是「場」、「空」、「涅槃」、「真」。科學哲學，科學的重點在探討「真」，哲學在探討來龍去脈的邏輯關係。所以要透過科學求真的精神，去探討所謂「第一義」、「真理」真正的真相是什麼？也透過世尊告訴我們「涅槃」、「第一義」的立場來看科學，兩邊齊看，完全一致，沒有衝突，沒有錯誤啊！整個物理定理講的是緣起法則，化學方程式都是緣起法則，那人生也是一種緣起法則。心、物本來一體，心、物二元是從唯心與唯物的本位主義來講，從真理的角度，心、物是一體的，所以才會有心、佛、眾生三無差別。(同上)

心源禪師的科學哲學探討佛法，採取的是科學哲學的精神態度，而非方法。涅槃可以測試，只是不能用數據表示，人人只要沒入「真」，測試值一定都一樣。「真」，非量化，科學當然無法測量，無法數據化（釋心源開示，釋圓能紀錄 2000：16）。哲學動用的工具是思想，思想已是能量的幻化了。二者以量化的工具測試非量化的「真」，工具皆用錯了（釋心源開示，釋圓能紀錄 2000：18）。心源禪師強調運用般若空慧體悟本無分別的自身，「用自己生命去整合」（釋心源開示，釋圓能紀錄 2000：15），自然化解相對立的差異。心源禪師的心物一體是依附在「真」緣起性空的體證上，心、佛、眾生三無差別也是就最根源真理「真」而言。心物是會通於涅槃，因此只要開什麼窗口，就會出現相對應的狀況，開唯物的窗口就會出現唯物的現象，開唯心的窗口就會出現唯心的現象（訪談資料七、1）。這裡注意到的，心源禪師的體證是「真」，可是在表達上的用字遣詞，會落入實體化的弔詭。去實體化當是如來學努力的課題。

四、體、相、用與心、性問題

對於表達上實體化的弔詭，心源禪師提及，因為體證「真」是了悟而內化

於生命中，言說不及，為方便釐清，便出此「方便」策略。¹⁰⁹

體、相、用出於中國哲學術語，是對一個現象，用名相、符號作一屬性的區隔，以方便理解認知。從現象自身，它的總體，我們稱之為「體」；「相」是就它的空間、形狀、彩度、作用，從象狀上來說明；「用」是指這個現象它有什麼衍生出來的作用、效益，它會產生什麼樣的連鎖反應，這樣的變化，變易的功能為用。(訪談資料三、3)

先行把體、相、用定位界定清楚，體、相、用確實呈顯了實體化現象。「生命本身是活生生的，是不斷的在演化，為了說明這個演化，就用這個體、相、用來作方便的理解。這個變化，可以就其體相用各面向再作微細觀察」(訪談資料三、3)。因為我們的心像同心圓一樣層層重疊在一起，模模糊糊釐不清楚(釋心源開示，釋圓能紀錄 2000：12)。「一切唯心造」，每一個心識的緣起，都是一個同心圓的結構。所以解說生命的演化以體相用各面向可作更深入細微的觀察。

體可以再細分體、相、用，相、用也可以再細分體相用……三者的分化結果不同。例如我們的心念，一般人以心為主，假設以心為體，念就成它的相，對現象有感知、操控、運作等作用，這就是它的用……一般「心」用形而下來看看不到，因為它無形無相。假如用慧眼來看，其實心還是可以感覺到，還是有一個狀況，一個「總持」的感覺。從「心」體往內自我微細的觀察，往生命的原點追溯，有更微細的更純淨的部分，不是平常中所能察覺到，須透過定慧等持發覺，層層追究體中體，直至本源。所以用體中體、體中相、體中用作方便說明。(訪談資料三、3)

¹⁰⁹ 本論文是探討心源禪師的思想為主，故此處只針對心源禪師對體相用看法的提出，關於禪宗的體相用之說，可參閱孔維勤《論般若空與妙用》(1979)、杜松柏〈禪宗的體用研究〉(1987)、鄭偉〈禪的妙用與禪的境界〉(1994)、劉嘉誠〈禪宗的藏識思想與體用論〉(2000)、黃連忠《禪宗公案體相用之研究——以《景德傳燈錄》為中心》(2000)、黃連忠〈禪宗佛性本體論的特質與根本見地關係之探討〉(2001)。等相關研究。

體、相、用的說明是為方便對生命自身作層層細微的探索，因為心無形無相難以捉摸，卻又層出不窮。若無法明確加以掌握，則心猿意馬、隨波逐流、生死輪迴。這些細微的探索馬虎不得，要直至本源。

心是個總相，性是指它的體性、質性。對真理而言，心是因緣條件和合的，是緣起法，本身的質性是空。心是生命的一個總持相，有五、六、七、八識。一般人把六、七識當作心，¹¹⁰有染、淨，染是眾生心，淨當成佛心。這有微細的差異，染、淨都是心，佛心、眾生心同是心，都是一個起伏，一種功能，是緣起的，跟如來空性不同，如來是涅槃的，不是緣起的，如來本不生滅，有時候方便稱佛心、佛性、空、涅槃……。那「心」、「性」、「本參」、「如來」、「空」、「涅槃」……，音義之間，時有同音不同義，同義不同音，沒有體證就得當心。（訪談資料四、3）

探索心的過程，只是捕捉它的行跡，最後無論體中體是染濁的眾生心或是清淨的佛心，都還是心的體系。心源禪師對心、性的看法是有所不同，心是緣起法，性是不生不滅，是跳脫心的範疇。因此，心、性問題彰顯了，因之以性表空性，別於心識之有。可是心、性，因用法及解讀上的不同時有等同義，又有分歧義。¹¹¹性常視為「體」，心則有「體」、「用」兩種界定，要視脈絡而定。心「用」時，

¹¹⁰ 一般人是看不清，也意識不到六、七識。「一般人把六、七識當作心」是心源禪師經由分析生命現象對之界定的：其實心是前五識、意識、末那識、阿賴耶識、庵摩羅識整體總持為心，因為一般人意識紛飛，分別妄想，執著性又強，意識紛飛，分別妄想是六識的呈現，執著是七識的表現。

¹¹¹ 中國佛教分別依據《十地經論》、《楞伽經》、《大乘起信論》的真心及如來藏觀念講心性問題（霍韜晦 1994a：342）。例如，《六祖壇經》受《楞伽經》如來藏清淨心的影響，就出現「菩提自性，本來清淨，但用此心，直了成佛」（諸宗部 T48，p.347.3）。心、性同義。關於心、性問題，可參閱張國一《曹溪唐禪「心性」義涵探究》（2000）、馬定波《中國佛教心性說之研究》（1980）有詳細歸納論說。其餘尚有：高柏園〈壇經心性論的哲學意義〉（1987）、陳松柏《憨山禪學之研究——以自性為中心》（1996）、方立天〈洪州宗心性思想評述〉（1997）、楊維中〈佛性與禪悟——南宗禪三系心性思想的區別〉（1999）、周杏芬〈「六祖壇經」心性思想探義〉（2000）、楊曾文〈永明延壽的心性論〉（2000）、傅新毅〈洪州禪「性在作用」的般若學意義〉（2001）、楊維中〈論禪

有真心、妄心之別，一是轉識成智的清淨心，一是眾生心。怪不得「《涅槃經》及其注釋者特別注意到這點，以『性即是佛』強調佛性是常，而與心是無常區別開，那是極可理解的事」(柳田聖山著，吳汝鈞譯 1992：159)。依心源禪師「
」的總持性而言，他認為《金剛經》的「所謂心即非心是名心」三心，¹¹²其實是同一心，只是緣起狀況不同：

所謂心，「心」本來就這樣子！這就是本參，即非心。為什麼會有一個非心的問題？因為有煩惱。看到心的煩惱系統，跳脫煩惱根源，這個時候就不是心，當他不是以心展現出來的時候，這就是一個重關。重關就是要把對心執著的跳脫，跳脫後需要保任，養成一個習慣，處於非心的習慣，處於涅槃的狀況，這要保任，因為不嫻熟，所以需有重關的狀況。重關成熟了，心還是心，但這個心已經沒有污染、煩惱了，也已無見惑、思惑、塵沙惑等問題，這個時候是牢關。牢關的心跟初關本參的心是相通的。所以金剛經「所謂心即非心是名心」，其實是同一心。理無礙、事無礙、理事無礙、事事無礙再套用上「初關本參、重關、牢關」形成——「本參」、「所謂心」是理無礙；「重關」、「即非心」是個事無礙，要從理跟事圓融；理事無礙介於事事無礙、事無礙之間，它要把理跟事完全融入為一，知其然、知其所以然，這就是理事無礙；最後能夠處處無礙，這就是事事無礙，這等於 000 到 999 都無礙，眾生以此成就。(訪談資料一、13)

心與非心皆有二層次，一是本自的狀態，一是非本自的情境。當認知到「心」本有種種相狀及功能，不加以染、執，通有又通空，即是「非心」行持，此即「心即是非心是心」的本自如如狀態。當有所染、著，此時已背離「心即是非心是心」

宗心性思想的發展〉(2001)、周雅清〈惠能自性思想研究〉(2002)、蔣海怒〈惠能禪「心」義的內在張力與理路承衍〉(2002)、劉昌佳〈「坐忘論」與「壇經」心性論之比較〉(2002)。

¹¹² 《金剛般若波羅蜜經》：「如來說：諸心皆為非心是名為心」(般若部 T8，p.751.2)。

的本自狀態，進入非本自的情境，心不再是原初自如的心，所以是非心，是煩惱心，此「心即是非心是心」同屬煩惱系統。對此心有了這樣的發現與認知，是初關、理無礙。因有這樣的發現與認知，從而潛移默化修整自己，超越心的糾葛，是重關，也是事無礙、理事無礙的過度，重關成熟了，心還是心。爛熟圓融了，是牢關，也就事事無礙，初關本參的心到牢關的心是相通的。所以金剛經「所謂心即非心是名心」，其實是同一心（訪談資料一、13）。從修證過程而論，「非心是指跳脫的過程跟狀況，不是指煩惱的內容，也不是指已經跳脫的心，是一個正在跳脫的過程」（訪談資料二、2）。

從心源禪師對於心、性的分析，與佛法中「空」、「空有一如」的呈露，以及如來禪、祖師禪的分野，心、性的辯證過程在禪宗實可釐清的。達摩以四卷本的《楞伽經》傳中國，《楞伽經》是唯識學派依據的經典，揉合了如來藏思想，故依此經修持被認定為如來禪。那麼這時的禪宗是從有切入空有一如，所以這時言如來藏識不論是與八識同體由染轉淨，或是所謂的清淨九識庵摩羅識，同是心的系統，但此心屬空有一如的真心，著重存在性的清淨，這就是《楞伽經》所謂的如來藏清淨心。《楞伽經》卷一：「若依若緣生，是名緣起。云何成自性？謂離名相事相妄想，聖智所得及自覺聖智趣所行境界，是名成自性如來藏心」（經集部 T16, p.487.3）「以自心現量度脫眾生，分別演說外性無性，悉令遠離有無等見」（經集部 T16, p.488.2）。強調的是存有者的本然。接著五祖弘忍兼弘《金剛經》，《金剛經》屬般若系統強調空性之存在，這在惠能的偈語「菩提本無樹。明鏡亦非臺。本來無一物。何處惹塵埃」表露無疑，但為惠能及後來禪宗界定為如來禪，所強調的是存在的另一面向「空」。祖師禪強化存有個體回到生活世界，當是空有一如之狀態，重點在於存在性的活化。故《金剛經》的「所謂心即非心是名心」此矛盾句，是通過辯證手法，首先從存在現象的事實「心」進行解構為「非心」，強調其緣起不實在，目的在於破執實，而非否定存在現象；去執之後，存在現象如其所如的存在著，還是「心」。禪宗不論是前後期的如來禪或是祖師禪，其實只是「空」、「空有一如」生命流的著重點不同，即是「性」、「心」顯露的存在狀

態，通過「」的總持，「性」、「心」與「空」、「有」是不一不異的不可分割狀態，無實體化現象，卻被認為實體化了。

不論體、相、用或是心、性的解說，是「」的言詮，非「」自身，「」的言詮與「」的落差，在於言詮非生命化，生命化是內化於生命之中，化為生命的「持續性」，是無間距的，而言詮述說是有時間間距的。所以心源禪師認為體、相、用，心、性之問題，對一個了悟者，各說的定位與角度能掌握清楚，橫說豎說皆了然於胸。若無體證者就得留心了，因為經教是前人的見解，個人修證的深淺不同，其見解難免會不一，故閱經看教時要注意作者的「知見」，補助性的引領勿成目標性的執持。這也是「從宗看教」、「藉教悟宗」的分野，「從宗看教」是生命處「」的「圓輻射透視狀態」，「藉教悟宗」是「同心圓穿心法」的尋覓。下章再作分解。

這當中顯而易見，從相、用角度切入的認知，屬菩薩學的範疇，菩薩學從認知到生命內化，講究次第，需有層層轉化過程；從性體當下直接切入是如來學的目標。

五、真與宗教、人生

（一）真與宗教

心源禪師觀古今中外宗教，常有排他性，互不相容，甚至因爭執而產生戰爭或恐怖事件，他認為這是宗教迷思。

至於宗教，宗教有一個迷思。有的宗教往往是一個情緒穩定的處理。

佛教卻是透過理性觀察：情執是這樣嗎？身心是如何構成的？我們要透過分析，原來它是五蘊、它是唯識的，一切現象都是因緣組合而成的。所以佛教是以理性為基礎，然後重新檢定這個情執，把情執用美

妙的方法來處理：那就是昇華、昇化。昇華是什麼？所謂轉識成智，轉情愛成為慈悲跟智慧。所以宗教本身假如沒有透過理性的運作、沒有透過「三法印」、透過真理智慧（般若）、透過整合的話，那麼，宗教本身也是很情緒化而具危險性的，也是沒有辦法處理真理。（釋心源開示，釋圓能紀錄 2000：18）

心源禪師所強調的，一般宗教有個迷思，往往是處理一個情緒穩定的問題，乃是心的範疇而非「真理」。那麼，宗教本身是很情緒化而具有危險性的，從這個角度來看，宗教若要打破迷思，獲致究極真理，當從佛教如來此真理切入。

不論任何宗教信仰，當他的生命證達空、涅槃、場、舞台的狀況時，所有的問題都不存在了，那時稱上帝、佛、我……都可以，稱為什麼也都沒有關係。因為所有的現象就像黑洞一樣被歸納進去，融在一起，管它成上帝、耶穌、佛、菩薩，成什麼都沒關係。本來心、佛、眾生三無差異，三位一體。之所以不同，是我們六識去加以分隔、區別。真理自身沒有分別，也沒有什麼分不分的。但人有情緒、分別心，在分別心的運作之下，就會有分別。（訪談資料五、2）

亦即其他宗教如可同達空、涅槃此狀況，則各宗教即是真理自身。真理自身如其自如的本然，無有分別，此時天地同根、萬物一體，當然也沒有宗教不宗教的問題，或派系門戶之見，所有的問題在這兒化為烏有，也找到了交集。宗教透過真的證悟，可消弭教別、派系、門戶等成見。

（二）真與人生

世尊告訴我們最重要的二件事：1.無明障礙，2.涅槃歸趣。人最大的悲

哀是無明、人最大的錯誤是無明、人一切的災禍也是無明。無明就是無知。人真正的可貴就是找到涅槃，找到涅槃以後，他的生命轉成開闊，叫作「佛法無邊」，無始無終無限大！以如來道的因地追求如來的現量，讓每個人找到自己的生命歸宿，而得到更大的、更徹底的解脫。（釋心源 2003a：8）

世尊因見人之生、老、病、死諸苦，引發生命的困惑，產生追尋生命真相的動機。結果發現生命本是涅槃寂靜，一切的惑，起源於無明。無明就是無知，不知生命本是涅槃寂靜。我們當知此二事，去證達涅槃寂靜的現量，得以徹底解脫。可惜人卻迷失於主觀的無明！

本來生命是完整的，卻因受到主觀的迷失，而把完整的真理轉變成一個破碎的現象。因打破了，破碎的現象即成多，一體的心，迷失在各種現象界上成雜多。迷失在本位的習慣上成習性，迷失在心理上就掉落在唯心，迷失在物質現象上就成唯物，迷失在自我就我慢，形成各種現象叫做眾生，眾生就是眾多。隨著各自的因緣、各自的類比，形成各種不同的現象。然後有所區隔、選擇，引出惑業苦，就成眾生。（訪談資料五、3）

本是完整莊嚴的生命，由於主觀心識的執取，就形成分裂多生滅的惑業苦眾生。無明建立在心識的執著上，永與物象對應，生「人我見」，迷幻成執，愛怨情仇的顛簸情緒分別相續，一路流轉而成生死苦果，這是迷法界發展的變易過程（釋心源開示，釋法海整理 2002：21；2003：20）。若能回歸真理，一切時處於涅槃，因緣來則現，去則不留，一切都是緣起法，如實生活本然無事。人人在「緣起無我」、「緣起性空」中，了然生命的歸宿與找到人生的定位。如此，如來「常樂我淨」可活化於人生中，「常」絕對不二的生命歸宿，「淨」生命本湛然無事，「我」是統一和諧的人，「樂」是自在怡悅的人生（釋心源 2003a：7）。總之，

真是對「己」無我的顯發，是無礙無滯流暢的生命肯定，於人生即是自我的肯定。

第二節 善的如來學

一、善與如來功德、一切種智、五明

原初佛教時，《雜阿含經》既已提出如來十力別於聲聞。《中本起經》則具三十七道品、十力、四無所畏、四無礙慧、四禪、四等、三十二相、八十種好之功德，一事不足不名為佛之述說，對於這樣的說法，表明醒悟之後的覺者，生命是多元化的，更能展顯生命意義與價值。從如來十號各面向「解脫、智慧、德養、經驗、能力、情感、知識、氣度、儀態、言語……等」，可說總括了如來的一切功德。《大智度論》卷第二十七：「四念處如，乃至一切種智如、如來如，一如無二無別。須菩提！菩薩摩訶薩得是如，故名為如來」（釋經論部 T25，p.563.2）。龍樹就把如來推向「一切種智」，符合了原初佛教「如來實是一切種智」（阿含部 T1，p.204.1）的說法。一切種智是佛門的智慧，出於《大般涅槃經》卷下：「唯我法中，有八聖道，有四沙門名，是解脫道，是一切種智。彼諸外道，富蘭那迦葉等，其說法中，無八聖道，無沙門名，非是解脫及一切種智。若言有者，當知必是虛誑之說」（阿含部 T1，p.204.1）。說明了一切種智是佛門的解脫道，有別於其他一切教派。

大乘經《摩訶般若波羅蜜經》卷第一：「當以一切種智知一切法，度一切眾生」（般若部 T8，p.222.1）。《摩訶般若波羅蜜經》卷第二：「得一切種智。爾時，成就十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法，大慈大悲，是菩薩摩訶薩用一切種智。一切法中無法不見無法不聞，無法不知無法不識」（般若部 T8，p.228.1）。《摩訶般若波羅蜜經》卷第十六：「是菩薩摩訶薩應知一切諸法，是法亦不可得。佛言：如是如是。諸天子！阿耨多羅三藐三菩提難得，我不得一切法、一切種智，亦無所得無能知」（般若部 T8，p.337.1）。《添品妙華蓮華經》卷第三：「如來、

應正遍知一切種智」(法華，華嚴部 T9，p.153.2)。《大寶積經》卷第三十七：「成一切種智，隨覺於諸法」(寶積部 T11，p.208.3)。《大方廣佛華嚴經》：

諸佛子！彼菩薩應學十種智。何等為十？所謂學三世智、一切佛法智、法界無障礙智、法界無量無邊智、充滿一切世界智、普照一切世界智、能持一切世界智、分別一切眾生智、一切種智、智佛無量無邊智。何以故？欲令具足一切種智，有所聞法即自開解，不由他悟。(法華，華嚴部 T9，p.446.2)

常勤修習一切善根。佛子！菩薩摩訶薩，以淨志願菩提心力，修諸善根時，作是念言：此諸善根，是菩提心之所積集，是菩提心之所思惟，是菩提心之所發起，是菩提心之所志樂，是菩提心之所增益。皆為憐愍一切眾生，皆為趣求一切種智，皆為成就如來十力。(華嚴部 T10，p.157.1 - p.157.2)

《大智度論》卷第二十五：「佛自稱一切智一切見，世間一切經書、技術、智巧、方便甚多無量，若一切眾生共知一切事猶尚難，況佛一人而有一切智」(釋經論部 T25，p.241.3)，《大智度論》卷二十七：「佛盡知諸法總相、別相故，名為一切種智」(釋經論部 T25，p.259.1)。¹¹³大乘佛教對一切種智加以發揮，它涵蘊一切法，一切法即是正遍知世、出世間之萬法。習一切法與自悟、成一切種智、度化眾生、成就如來功德力互為因果關係。習一切法成為覺悟、度眾、一切種智、如來的必備條件。一切種智就當時的印度文化背景被歸結為「五明」等五大範疇。

《金剛仙論》卷第八：「明如來乃是一切智人。¹¹⁴但以五明了了遍知十方恒河沙世界中眾生色心等法，無不皆盡」(釋經論部 T25，p.853.2)。《大乘莊嚴經論》卷第五：「釋曰：菩薩習五明總為求種智者。明處有五：一內明，二因明，

¹¹³ 《大智度論》卷第二十五所言一切智與卷第二十七的一切種智同義，關於三智詳見註 99。

¹¹⁴ 此一切智與一切種智亦同義。關於三智請參見下註。

三聲明，四醫明，五巧明。菩薩學此五明，總意為求一切種智。若不勤習五明，不得一切種智故」(瑜伽部 T31, p.616.1)。五明，不論世出世間法，或是唯心、唯物之心色法，都成為大乘佛教達一切種智手段。《勸發菩提心集》卷下：「為欲利益諸眾生故，為發眾生甚希奇想，為以巧智平等分布、饒益、攝受無量眾生，求此五明。為令無上正等菩提大智資糧速得圓滿」(諸宗部 T45, p.399.1)。唐僧慧沼的《勸發菩提心集》不但認為五明是圓滿無上正等正覺此大智慧應備的資糧，同時也是利益攝化眾生的必備的工具。龍樹《大智度論》：「多聞、廣智、美言語，巧說諸法轉人心。行法心正無所畏，如大雲雷澍洪雨」(釋經論部 T25, p.98.3)，就提出見聞廣博，可善巧說諸種種法度眾，行說之間心正無所怖畏，就如大雲雷澍洪雨可普化世人。心源禪師認為作為眾生依怙的天人師僧伽教育，就現代文化環境，如來所需一切法的學養，應和現代學術知識同步，與世界文明接軌。否則脫軌成隔閡，只能成為社會角落的一隅，也是圓成萬德莊嚴之絆腳石。於是，提出了「人類文明大全 000-999」全方位教育「善」的系列加以統攝。

二、善的如來學

覺悟之後的生命擁有了一切智、自然智，¹¹⁵置身於天地同根、萬物一體的萬

¹¹⁵ 《大智度論》卷二十七：「問曰：一切智一切種智，有何差別？答曰：有人言無差別，或時言一切智、或時言一切種智。有人言總相是一切智，別相是一切種智。因是一切智，果是一切種智。略說一切智，廣說一切種智」(釋經論部 T25, p.258.3 - p.259.1)。如論中言「一切智、一切種智」說法不一，本論文中的三智依《大智度論》提及：「總相是一切智」與《菩薩瓔珞經》卷第十三：「分別法界共相受入，是謂名為一切智」(經集部 T16, p.113.3)。「淨一切跡應一切智，成一道本歸一泥洹」(經集部 T16, p.116.1)之說法，把一切智界定為總持「 」之義，等同《大乘理趣六波羅蜜多經》卷第十：「諸佛法性身，本覺自然智」(般若部 T8, p.912.2)所言之自然智。道種智，依《大智度論》卷四十：「菩薩得道種智，知種種度眾生道」(釋經論部 T25, p.350.3 - p.351.1)。《摩訶般若波羅蜜經》卷第二十二：「何等是菩薩道種智？佛告須菩提：菩薩摩訶薩應生一切道種淨智。須菩提！何等是道種淨智？若諸法相貌所可顯示法，菩薩應正知，正知已為他演說開示，令諸眾生得解……菩薩摩訶薩應先具足學一切道」(般若部 T8, p.381.3)之所言，是為認識別相的一切法之智。一切種智，《大智度論》卷二十七：「佛盡知諸法總相、別相故，名為一切種智」(釋經論部 T25, p.259.1)。一切種智是佛智，既能知總相，又為了知別相諸法之智。道種智、一切種智較之一切智之自然智，謂之後得智。心源禪師認為經典是有不同說法，但也可以以修證回歸的過程來看：人迷失在現象界裏，修行過程中會一直努力透過戒定慧修持，讓心識去體悟到空性的現量，當你體悟到現量的一刹那，心會有個記錄，這是證量。記錄空的證量，就是道種智，以後根據空的證量「道種智」，可以去開展真理的生命——空的如來法界。如來是從證「涅槃」、「空」

德莊嚴法界中，生命本完整且萬德莊嚴。回歸生活世界，緣起的存有者存在著個別的差異，此萬德莊嚴完整生命須用生命自身去會整。如何使之不一不異萬德莊嚴之，空有成片？

斷惑證真的修證過程，要集所有各種的智慧資糧，穿透本身的無知、我見、法見，才能證入涅槃。究竟涅槃後的解脫，方能開展出萬德莊嚴的如來菩提證果。菩提證果由真起善行，善行合乎緣起理論，就不會有虛幻的問題，處處能達和諧、圓滿的境界。(訪談資料一、2)

悟後生命，後得智於生活世界開始融入自然智，這種融入的過程，就是心源禪師所謂的「證明真理的過程是真修」。此時，修證自己朝向如來諸德而努力，了知一切法的道種智養成是顯而必要的，透過各方的學習，培養各種智慧，更能發揮現代如來「萬德莊嚴」之一切種智。善的如來學可謂「 」總持的試煉。《合部金光明經》卷第三：「一切法無生故……行非行不可得，行非行名不可得，於一切寂靜法中而得安住，依一切功德善根而得發出，是名初發菩提心」(經集部 T16, p.372.3- p.373.1)。覺悟者覺發本然無事之後，能於寂滅中安心立命，從事一切善根功德，才是真正的求道的開始，名之初發菩提心，善起於真是為真善。

所謂善的系列是指因果不昧的內容，這是一切緣起的現象，緣起的過程

這個如來道的種子、因地而開展的，所以稱道種智。有了道種智以後，就以空的一切智去面對現象，會如理如實開創你的生命。道種智跟一切智完全融合後稱為一切種智，它是一個圓滿。也是禪宗「破本參」的初關，經重關，到牢關。證破本參的道種智接著開展重關，是轉眾生為如來的第一個因。道種智進入一切現象，它能夠理無礙，事無礙，理事無礙，事事無礙成一切種智，可以空有一如。轉空有為一如的那個因就是道種智，從一切有去體證空性的存在。破本參的空是主體性的空，並沒有客體上的空，然後要去發現，原來空到處存在。一切智是主體性的空，道種智也是主體性本身的認證，一切種智是全面的空。從斷惑證真的過程來解析，自然智是「本參」本身，道種智、一切種智屬後得智的成就，後得智是心識的作用。一是就「空」自身而言，一是就現象界空有一如過程來說，一是就總持性來講。從主體空，到客體空，然後遍一切處都是空，這時才會週遍圓融，才稱為如來(訪談資料六、1)。因此，本論文循此等把一切智界定為悟「空」之總相的自然智，道種智、一切種智屬後得智，道種智是對別相的認知，一切種智是總、別相的圓融。

，緣起的內容。緣起呈現了 000 到 999，對這些內容有正確的理解、正確的運用就是善，藉由學術知識供給可達至善。學術目的就是要追求真相知識，以真理為主。對真理有正確理解，也是學術目的，所以善與學術知識是一致。(訪談資料二、3)

心源禪師的真理「 」，¹¹⁶可用二層面加以呈顯，一是生命真理，二是知識真理。生命真理是存有生命的探究；所謂善是指因果不昧的內容，即 000-999 等各種緣起法的知識真理，而「 」、生命真理、知識真理仍是一總持狀態。善的如來學，不僅是傳統佛教狹義「善惡因果報應」的倫理觀，更貫徹向上一著「不思善、不思惡」的當下。對這些內容有正確的理解、正確的運用就是善自身。也就是說，「善」即是如何將真理顯現在生活中（周靜琬 2000：21）。稻子越成熟越下垂，真正學養豐實的人，越感到自我的渺小就越謙卑。從而認識到多角度的知識真理，每一事物原是深闊博雜的，能助於觀念的轉移，淨化我執、我見、我慢……達至善，知識真理沒入生命真理，如理如實生存過活，將生命真理與知識真理融為一體即是萬德莊嚴。豐富的學術知識與成就如來萬德莊嚴有互為因果關係。因為生命本身寬廣，領域大，人在不斷的學習、成長、整合，及整合、學習、成長循環過程中，知識豐碩，歷練富足，修行深入，作全面整體的掌握，生命自然有足夠的正確知識、工具、能力來整合分析（釋心源開示，釋圓能紀錄 2000：18、13）。我們就在時間的長流中潛移默化了。如此，000-999 全方位教育，見樹又見林，既是樹又是林，不偏一隅。視域廣闊見識超然無畏，信心自在十法界出入自如。對於善系列的提出，是跨越了中國傳統佛教不學世間學的領域，¹¹⁷卻不

¹¹⁶ 心源禪師又時稱絕對真理。

¹¹⁷ 中國佛教一來強調實踐追求涅槃，於戒、定、慧三學都局限在出世間法上。二為對所知障無充分了解。《大乘本生心地觀經》：「斷煩惱、所知障，證得如來常住身」（本緣部 T3，p.305.1）。另斷所知障不是斷絕所有的知識學術，相反地是要學一切法成就三智。《三藏法數》：「智礙（即所知障）謂由根本無明之惑，覆蔽法性，而於中道種智，則成障礙，故名智礙」（釋一如 1995：166 上）。《佛地經論》卷第一：「佛地經者，具一切智一切種智，離煩惱障及所知障，於一切法、一切種相，能自開覺亦能開覺一切有情」（釋經論，毘曇部 T26，p.291）。由此，所知障成二義：一是知識的障礙，以知解塞悟門的「知之病」；二是無知的障礙，不勝解的「不知之病」。冉雲華在〈佛教中的「多聞」概念——佛學與學佛問題的展開〉文中，提到中國佛教自宋以來越趨衰落，

違佛陀的教法。《佛說長阿含經》卷第二：

爾時，世尊即從座起，詣法講堂，就座而坐。告諸比丘，我當為汝說：
七不退法……七不退法者：一曰數相集會，講論正義，則長幼和順，法不可壞。二曰上下和同，敬順無違，則長幼和順，法不可壞。三曰奉法曉忌，不違制度，則長幼和順，法不可壞。四曰若有比丘力能護眾，多諸知識，宜敬事之，則長幼和順，法不可壞。五曰念護心意，孝敬為首，則長幼和順，法不可壞。六曰淨修梵行，不隨欲態，則長幼和順，法不可壞。七曰先人後己，不貪名利，則長幼和順，法不可壞。（阿含部 T1，p.11.2- p.11.3）

世尊為比丘說七種不使佛法敗壞之法，其中第四項「多諸知識。宜敬事之」，是鼓勵比丘多求知識。冉雲華曾對佛教的學術概念「多聞」通過考察《阿含》、律典、《阿毗曇》、大乘經論、中國佛教著作為之探討，研究結果顯示，佛教從開始就重視知識，更重視知行之間的關係。律典與《阿毗曇》典籍仍舊保持原有的看法。到大乘經論則多出「可能產生學者的傲慢」的另一說法，主張智慧與多聞要並重。中國佛教對多聞則有兩種態度：一循大乘佛典的指示，力求智慧與多聞之間的平衡。二為禪宗反智人士敵視多聞（1992：32）。¹¹⁸禪宗反智是後期的發展，惠能雖偏重取證，亦不排斥多聞。《六祖壇經》（宗寶本）：「自心既無所攀緣善惡，不可沈空守寂，即須廣學多聞。識自本心，達諸佛理，和光接物，無我無人，直至菩提，真性不易，名解脫知見香」（諸宗部 T48，p.353.3）。¹¹⁹惠能明白的指出自心無所善惡時，不可沈守空寂，須廣學多聞，處事接物都無人我對待，

僧人的文化水準普遍下降，禪宗的不立文字正好符應時勢。多聞知識學問防礙修行的說法，雖有其正當的宗教理由，但也難免被反智、無知之人，借為擋箭牌，從而造成佛教的盲點（1992：47）。希運禪師：「我此禪宗從上相承以來，不曾教人求知求解」（佛光大藏經編修委員會主編 1994：64），看來排斥多聞是禪宗所造成的後遺症。但禪門中主張多聞者除了惠能，尚有大慧宗杲：「無事亦須讀聖人之書，資益性識」（諸宗部 T47，p.906.3 - p.907.1）。文益法眼：「儻或不識義理，祇當專守門風，如輒妄有引證，自取譏誚」（卍 110，p.880.2）。無異元來：「夫為學者，凡經律論三藏大小偏圓，靡不徧涉」（卍 125，p.0317.1）……等等。

¹¹⁸ 詳閱冉雲華〈佛教中的「多聞」概念——佛學與學佛問題的展開〉（1992）。

¹¹⁹ 此段是宗寶本的說法，敦煌本雖無，但敦煌本中出現惠能說法常引「經云」，可見不識字的他是多聞的，這該是合理的推論。

直顯菩提，名為解脫知見香。不識字的他是注重知識的。

心源禪師所謂突破臨界面的「知」，同惠能之意，即是指悟佛知見的臨界面，是如來學「真」之發現。《雜阿含經》卷第一：「云何為多聞？佛告比丘……若聞色是生厭、離欲、滅盡、寂靜法，是名多聞。如是聞受、想、行、識，是生厭、離欲、滅盡、寂靜法，是名多聞比丘，是名如來所說多聞」(阿含部 T2, p.5.3)。多聞基本上是建立在涅槃寂靜法上。又《妙法蓮華經》卷第一：「諸佛世尊，欲令眾生開佛知見，使得清淨故出現於世。欲示眾生佛之知見，故出現於世。欲令眾生悟佛知見，故出現於世。欲令眾生入佛知見道，故出現於世。舍利弗！是為諸佛以一大事因緣故出現於世……是諸眾生從諸佛聞法，究竟皆得一切種智」(法華，華嚴部 T9, p.7.1- p.7.2)「開、示、悟、入」是世尊讓眾人了知佛法的四過程。開佛知見是製造機會給予佛法；示佛知見是已接觸佛法了；悟佛知見是接觸之後，了然佛法而內化於生命之中，是持續性非片段的。入佛知見是契入如來果德，融入萬法，是如來學「善」的開啓，不但總持總相，也分別掌握了相關屬性的別相，明確了總、別之定位，如實知如實行。當代學者霍韜晦：「涅槃的意義，一方面是從消極方面界定煩惱已滅，另一方面是從積極方面肯定真善已生。這個真善不能是空寂的，它必須有作用，否則不成其為真善」(1994b：8-9)。寂滅的生命，再充實再發揮是必要的真善。善如來學全方位教育以現代學術內容透過現代教育方法，落實德、智、體、群、美、勤勞、解脫的理論與實務，養成具足如來十號之德給予一個重要的資糧，也是圓滿人格的一個內涵。¹²⁰

人一旦通過「 」，找到生命歸屬的定位，生命的再出發，第一念成為開展往後生命內容的按鈕，如同一部單純的電腦硬體，輸入什麼軟體能有什麼作用一樣。空靈平衡的生命開始漸由後得智融入自然智，信心飽滿，富有創造性，生命可塑性高。適時以善如來學全方位教育，形塑如來生命體系。善的如來學要把理跟事融合，知其然、知其所以然，就是理事無礙，最後處處無礙，就是事事無礙，這等於 000 到 999 都如理如實而無礙（訪談資料一、13）。

¹²⁰ 取自內部「法界坐標概要」草案。

心源禪師的善如來學是雙軌策略，一是圓成如來萬德莊德的養成教育，一是整合學術與平衡人生的通關向度。

三、善與學術、人生

(一) 善與學術

人本就完整性，人生的需求是全方位的，不是單一學門就能夠滿足的。心源禪師認為善與學術知識是一致性的，他提出這樣的見解：

因為我認為在追求人生真理的路上，知難行易，『知』要突破比較難。只要突破了它的臨界面狀況，理解它的定位在那裡，將原理、結構、屬性先明確釐清，接下來知道它的應用、功能在那裡，就可以直接運用它來改善人生。應用的方法太多了，包括一切修行的解脫學問、跟世間的一切學問都是應用學。(釋心源開示，釋法海整理 2003：23)

不管生命真理或是學術知識真理，都是站在「知而後能行」為出發點。蘇格拉底主張「知識即是德行」，人對德行有真正的認知，即會附之行動實踐德行；反之，若對德行無明確認知，怎可能身體力行呢？「善與學術知識一致」與「知識即是德行」不謀而合。從客觀立場為出發，讀很多的書，才能知道各種學術內容的理論結構為何，亦都是追求宇宙、人生真理的各各向度（釋心源開示，釋圓能紀錄 2000：16）。例如，一盆花，有的人看到的是花的漂亮，有的看到的是葉子的翠綠，或線條的柔和，或基座的莊嚴，每個人的焦點不一樣。各家各派因時代背景不同，人的性向亦不同，所追尋自認完美的內容也有差異。而這些現象、主張實際都存在（釋心源開示，釋法海整理 2003：22）。如「瞎子摸象」，依各

自摸到的部位表述。¹²¹不作價值判斷、是非選擇，凡此種種該是法界中無限多的現象之一。讓自己有更多的觀點，互相欣賞對方，避免衝突。善如來學注意到部分與整體之間統合的全方位教育，豐富了知識網絡的多元性，於生命中交織整合，整合每一現象自有的座標定位。如此整合瞭解事物的層層面向，對不同的見解會站在客觀立場，不同的角度賦與同情的理解，自可化解學派之爭，甚至互為欣賞。知識為其所善用，非被役使。

（二）善與人生

當一個人跳脫我執，生命現量就處於一種平衡的狀況。萬法的身心靈境，本就一個平衡狀態。我們之所以有感，因為有我見、我執，在做幻我的過渡操作，所以才產生「惑、業、苦」的幻覺和業力。當看透看穿了，不再受那個虛幻的我執所影響，生命本身，本來就是那麼祥和，那麼平衡，他的身心靈境在同一時空座標裡呈現「平衡」狀況。這個狀況是善的表現。（訪談資料一、3）

人為生存在自然狀態下是自我保存。人是群居的動物，人與人在自我保存與利他德行之間衝突時，善、惡的行為就浮現了。心源禪師善的如來學，是立基於真的善，顯然地針對自我個體為著眼點，先去除個人的我執、我見，使生命身心靈境全面達到平衡狀況。每個人都如此照料好自己，就自然形成群體，則由點而線而面達至整體的和諧。那麼，善如來學，於人生，就是如何將真理顯現在生活中。

人我之間，不起一個我見或法見作區隔、污染，這時不落入情緒的陷阱裡，如理如事，「他，這樣子就這樣子！」此時，符合緣起法，不被情緒

¹²¹ 請參閱《佛說長阿含經》卷第十九（T1，p.128.3）。

所誤導，不捲入情緒漩渦裡，EQ 很正常，這種情況，就是善……好人、壞人，眾生、佛都能無緣大慈同體大悲。(訪談資料一、12)

生命真理於生活中，對「人」無相對性，無相對性則和諧，一切時處皆本然平衡、和諧，生命自身即是善。接著，對於一切學術知識本為人而開展，心源禪師以「善如來學」全方位教育，將學術知識回流人自身。經由他山之石可攻錯，轉移觀念；取長補拙，增廣見聞。知識一淵博了，發現原來生命可以這樣寬廣，自可超越自我的小框框。自己走過的狀況最清楚，豐厚的生命，人生是飽滿的，相對於別人也可類比了然於心，不至於人云亦云，一切均有定奪不被誤導同入漩渦，智圓行方地作自己的主人翁。例如，生病時生命真理依舊「 」，對病的現象則能以知識真理作適當的醫療。《阿毘曇毘婆沙論》卷第一：「譬如，闇室中雖有種種物，若無燈明照，有目不能見。若人雖有智，不從他聞法，是人終不能分別善惡義。譬如，有目人因燈見眾色，有智依多聞，能別善惡義。多聞能知法，多聞能遠惡，多聞離無義，多聞得涅槃」(毘曇部 T28, p.2.2) 多聞能分別善惡、知正法，得涅槃，遠離惡、無義，產生正知見如理作意，這樣的人生是如理如實地懂得真正的生活。這當要察覺自身的毛病且想改變此謬誤者，才能轉成善的質地，是「知非轉位」行持的跨越。

善是無我的展露，圓善生命內涵，至善生命意義與價值，蘊育同體大悲無緣大慈。每個生命都是完整且萬德莊嚴，天上天下唯我獨尊的個體，「善」於人生是自我的實現。

第三節 美的如來學

佛教向來極少涉入「美」的向度，但卻開演出相當與美有關的主題，尤其由禪所開展出的茶道、禪詩、禪畫、禪石……，這是由於通過「 」，生命無滯揮灑出來的效應。

一、美與涅槃之妙、華藏世界

佛教往往習慣以「妙」表徵「涅槃寂靜」之狀態，《雜阿含經》卷第三：「彼色是無常、苦、變易之法。若彼色受陰，永斷無餘，究竟捨離、滅盡、離欲、寂沒。餘色受陰更不相續、不起、不出，是名為妙，是名寂靜」(阿含部 T2, p.15.3)。
《雜阿含經》卷第十一：「寂滅、勝妙」(阿含部 T2, p.78.3)。或以「莊嚴」表萬有之存在，《菩薩本緣經》卷上：「金角銀蹄莊嚴映飾，八萬童女形體端正，金寶瓔珞以自莊嚴」(本緣部 T3, p.54.1)，別於世間所用的「美」，這乃是佛教是站在超越界「涅槃」來看待這個世界。檢索 CBETA，《佛本行經》卷第四(一名佛本行讚傳)：「息心淨行，名稱之美」(本緣部 T4, p.84.2)。《大乘寶雲經》卷第七：「空寂無所有，是諸賢聖性。如是淨戒者，諸佛所稱美」(經集部 T16, p.281.3)。《瑜伽師地論》卷第十一：「美者，謂於是處生清淨信而證順故」(中觀，瑜伽部 T30, p.332.1)。《大藏經》僅二經一論以「美」表「涅槃」之妙。論書則有《阿毘達磨大毘婆沙論》卷第六：「稱讚滅道，謂此滅道寂靜美妙」(毘曇部 T27, p.26.1)。《阿毘達磨俱舍論》卷第六：「此極寂靜，此極美妙，謂捨諸依及一切愛盡離染滅，名為涅槃」(毘曇部 T29, p.34.3)。《阿毘達磨俱舍釋論》卷第五：「阿含云：是眾苦無餘滅，棄捨無際，盡離欲離滅，寂靜斷沒，不續餘苦，不取不生，是法寂靜美妙」(毘曇部 T29, p.192.2)，以「美妙」詮釋空淨無言之美。涅槃清淨是美妙的理想世界(王海林 1992：29)。

《大方廣佛華嚴經》即是世尊成道第二七日於菩提樹下所開演自內證實相無相之境界，於緣起則萬德紛然法界莊嚴，直顯如來萬德莊嚴之妙境，開演其殊勝的華藏世界，是存在世界最極至的理想境地。《大方廣佛華嚴經》卷第三十九：「佛住甚深真法性，寂滅無相同虛空，而於第一實義中，示現種種所行事」(華嚴部 T10, p.205.1)，便是此意。《大方廣佛華嚴經》卷第三：「此蓮華藏世界海金剛圍山，依蓮華日寶王地住。彼有一切香水海，一切眾寶遍布其地，金剛厚地不可

破壞，出生一切眾寶，又能明照一切世界」(法華，華嚴部 T9，p.412.3)。《大方廣佛華嚴經》卷第四：「此蓮華藏世界海中，一一境界，有世界海微塵數清淨莊嚴」(法華，華嚴部 T9，p.414.1)。《大方廣佛華嚴經》卷第三十二：「於佛身中，有如是等十蓮華藏世界海微塵數佛大人相。於諸肢節，種種妙寶以為莊嚴」(法華，華嚴部 T9，p.605.1)。佛的證悟世界以毘盧遮那佛的蓮華藏莊嚴世界來呈現，亦是諸佛性海所呈現的莊嚴美妙淨土，於涅槃之妙境看萬有之演化。心源禪師的「美」如來學亦就是「 」所開顯出生命世界清淨莊嚴之美。

二、美的如來學

從佛學的角度來看，人的煩惱痛苦來自於我執，我執會障礙人生的美好，假如能夠把我執突破的話，那麼人就能進入美的生命世界。重點在於無我跟融入，融入整個信仰中、融入整個人文、融入整個自然。無我的生命是解脫的，那麼生命最美好的境界，就是「解脫」。解脫的關鍵在於「涅槃」，透過「涅槃」的淨化，進一步開展無我的生命。解脫，心可以安心，安心而後能夠追尋美妙的人生。美妙的人生是什麼？是萬德莊嚴，就是佛、如來。整個系統是生命的藝術，生命的屬性(訪談資料六、8)。立於「 」，親證如來萬德莊嚴之美，開展真善美的生命體系，享受怡悅解脫的美妙人生，即全方位完美的人生(釋心源 2000a：118)。「 」的空靈生命不是什麼都沒有，相對的是心包太虛享有一切，與整個世界打交道，身心靈境完全交融成片，無所不在，是如來萬德莊嚴之美，是自由自在與愉悅祥和的生命美感。因為空得了裝得下，正如有空間才能有擺設物。全方位完美的人生由真善美三體系一體呈展。

空靈的生命需要豐潤與開顯，理性層面以善如來學平衡，感性層面以美如來學調和。「所謂美，是身心靈跟環境完全交融打成一片，那美，就成自由自在及愉悅祥和的美感」(訪談資料一、2)。美的如來學，從形而上，以至真「 」為生命體，以至善的果德為行相，以活潑自在富有創意的至美人生為用(釋心源

2000b：144)，美，即是用善的心境去生活（周靜琬 2000：21）；從形而下，以人生的美化為著力點，進而達心靈的淨化，更向上一著證無上菩提。使人生美感的開發和「 」生命真理的開發能夠合流為一（釋心源 2000b：144）。美的如來學不但以生命之美為軸心，也以藝術創作為切入點，藉由藝術創作的「專注投入」、「放空」，顯發自己的本來面目。

三、美與藝術、人生

（一）美與藝術

美的如來學是無預設的空靈之美為主題，空靈之美是處在空有一如的情境。心無礙、身無滯，無執流暢的生命體毫無造作，常有神來之靈動，創造匠心獨運之作，賦與藝術生命化，藝術成了美之創作。因為此時沒有一個作的主體，被作的客體，也沒有運作的過程，乃是一種自然揮灑的靈機妙用。禪公案、禪詩、禪畫，突如其來地就產生了這樣的效果。《法演禪師語錄》卷上：「雲門垂語云：古佛與露柱相交是第幾機？自代云：南山起雲北山下雨」（諸宗部 T47，p.650.3）。雲門向大眾開示：古佛與露柱一合相是第幾機，又自答：南山起雲，北山下雨。雲門顛覆常軌作風，畫破思維邏輯，又呈露「轉折」領悟之美。「金鴨香銷錦繡幃。笙歌叢裏醉扶歸。少年一段風流事。祇許佳人獨自知」（普濟 1991：1254），這是克勤禪師悟時與其師法演禪師所提起的小豔詩「一段風光畫不成，洞房深處惱愁情，頻呼小玉元無事，祇要檀郎識得聲」作對應的詩偈，¹²²那「祇要檀郎識得聲」、「祇許佳人獨自知」指涉的都是默會的經驗，卻巧妙地被師徒二人運用在體現獨自感應道交「彼岸」的生命經驗。廓庵和尚《十牛圖頌》更是文圖並茂，從「茫茫撥草去追尋，水闊山遠路更深。力盡神疲無處覓，但聞楓樹晚蟬吟」（釋

¹²² 此段記載請參閱普濟《五燈會元》（1991：1254）。文中小豔詩只提「頻呼小玉元無事，祇要檀郎識得聲」二句，完整的小豔詩取自釋依空《頓悟的人生》（1993：29）。

惟覺 1984：6）到「露胸跣足入廬來，抹土塗灰笑滿顛。不用神仙真秘訣，直教枯木放花開」（釋惟覺 1984：91）敘述整個生命的轉化過程——涉水跋山，尋幽探勝，真空妙有，齊一綻放。¹²³心源禪師的雕塑作品，¹²⁴含蘊了豐富的生命內涵。這些藝術創作之美，不只是個活作品會說話而已，還可欣賞到活生生之生命經驗，在其流動變化轉折的動態之美，觸動著生命看到生命的對話，多元的內容留下多重的解讀空間。生命就是這麼豐富！這麼美！這麼可愛！由於生命無滯流暢的空靈之美，表現於藝術則不是表象美的唯美主義，而是玄外之音的深度之美。無執的空性創下有形的藝術創作，直顯空有不二，呈現的是作者真誠的自然流露。後來藝術創作運用留白，表現空靈之美，凸顯空間美，形成虛實對稱，以虛顯實，不即不離空有一體。

（二）美與人生

美本就存在，不管是生命萬德莊嚴之美，或自然景物之美，或人文創造的藝術之美，美自身存在那兒。「佛法在三藏十二部中，也在靄靄雲天、在涓涓清流、在鬱鬱黃花、在蒼蒼翠竹，同時也在書畫、雕塑、陶藝的人文之美以及禪石的自然之美上」（釋心源 2000b：144）。一切萬有因你而存在，莊嚴了你的生命，生命之美由你自身直接感應道交。

佛法對人生而言，是種教育。教育人從錮閉而執著的心靈中解放出來，綻放活潑自在而有創意的至美人生（釋心源 2000b：144）。每個人都有覺醒及鑑賞美的能力，只因爲忽略了，沒去開發而隱沒了。用心體會「」生命之美，運用於生活周遭，保有空靈之美常可化解人際關係衝突，尤其意見紛爭時，沉默總是良方；兩難、不便作答、尷尬之時……無言勝有言，沉默、無言之美來自「」

¹²³ 廓庵和尚《十牛圖頌》十頌十圖，又慈遠作序提唱，石鼓希夷、壞納大璉二和尚相互和頌提撕。請參閱釋惟覺撰述之《廓庵和尚十牛圖頌閑話》（1984），釋惟覺乃是嘉義縣竹崎鄉清華山德源禪寺的開通禪師，非南投縣埔里鎮中台山的惟覺禪師。刊於《無心山通訊》2：129的心源禪師作品，同樣地賦予多方面的生命啓示。

¹²⁴ 請見附錄六。

生命之美的智慧體現，非一般沒法子的無奈；常言「君子之交淡如水」，不也意味著空之美嗎？平常讚美他人於人生中會出現周遭和諧的氛圍，培養處處欣賞對方之美、自然之美，創發藝術之美，讓生命一路美到底。

美是「生命法界」的莊嚴，經由「真的無我」、「善的平衡」，而整個法界皆「美的和諧」之妙用；生命本就萬德莊嚴，於人生成就人格美，以美的角度來欣賞一切緣起。

第四節 真善美與萬德莊嚴

人的身心靈境本就是一平衡。平衡具足萬有現象同時存在，這個存在就是萬德，存在本身就是莊嚴，萬德莊嚴是一體。

萬德莊嚴指全面性的，比較細的，一個總相，一個總稱。因為佛法的內容那麼寬廣，中國人好簡，所以就簡用真善美三個系統，來介紹萬德莊嚴的內涵。萬德莊嚴含蓋 000 到 999，這內容，從類表，簡表到繁、詳表，詳表下還有細分一零點一、零點二、零零二……，成八萬四千法門，無窮盡的學術領域都包含了。萬德莊嚴的「萬」字，成了一個很龐大的體系，那是一個總稱，真善美是一個簡單的概括分類。（訪談資料一、7）。

萬德莊嚴即是真、善、美，從真、從善、從美向度切入，生命本具萬德莊嚴。無執的生命是創造力的源泉，心源禪師真善美的如來學建構，是體驗「」而開顯。整體而言，真是最根源性的真理「」，總持「空」、「空有一如」不一不異。「空」是無形無色、無善無惡、無聖無凡、無修無證的自然智，屬一切智。善是透明化地豐盈了生命的開顯，是空有一如，屬道種智，是有待學習有修有證的後得智，自然智與後得智必要分清楚。美是多采多姿藝術化的彩色人生，是

「真」、「善」具足所顯露的美妙人生。「真」、「善」、「美」一體呈現即是具足一切種智的萬德莊嚴。這個教育體制是落實「實相」的教育，走向完整人格的全面教育。在學術上，追求的是整合、自由。對於人生，追求的是真、善、美。宗教修行上是「以真為體、以善為用、以美為相」的全面宏化（周靜琬 2000：21）。對於煩而茫的現代人應「忘我忘人忘去煩惱，悟本心源證法身；信心不二解脫自在，身心健康顯報身；靜如止水動如脫兔，智慧明利通化身；福慧具足德行圓滿，美妙境界感應身。」¹²⁵如來學是「『真』法身、『善』報身、『美』應化身」一體呈現如來萬德莊嚴之研究。

宗密的《禪源諸詮集都序》：「禪是天竺之語，具云禪那，中華翻為思惟修，亦名靜慮，皆定慧之通稱也……悟之名慧，修之名定，定慧通稱為禪那」（諸宗部 T48，p.399.1）。定側重於實踐、行的方面，慧側重於認識、知的方面（吳立民主編 1998：74）。整體而言，心源禪師的真善美如來學是傾向於慧的認知，是南宗祖師禪的路線，把悟與修圓融。

第五節 小結

如來學真善美三系內涵是有跡可尋的，即空即有、空有不二的另一種呈現，並未脫離佛教本有的教法，反增益了法的範疇，整合了現代人宗教、學術與人生相關的議題。真是「緣起無我」、「緣起性空」、「祖師禪」的再現。「眾生本是佛如來，以眾生成就之」是眾生法界的如來真理現量；「佛本圓滿，以萬德莊嚴之」是佛法界的如來現量，就眾生法界而言是如來真理聖言量；「真善美的萬德莊嚴」是心源禪師如來現量的現代詮釋。真在於真正了然生命自身，貴之「發現」。心、性的混淆與體相用的實體化，是引入悟境的善巧方便，對於開、示、悟、入重點在於悟、入層級。心、物，乃至宗教、人生皆在如來法界融為一體的。修證與無

¹²⁵ 此是心源禪師的四身頌，後來為奕琬作曲，由諦聽文化公司錄製音樂帶。

修無證，源自對自然智和分別智的含糊。善，從如來功德、一切種智、五明到人類文明大全，在於人之擁有整全性，使知其然又知其所以然，不偏一方。心源禪師把佛教原先注重多聞的事實與現代學術結合，成為現代如來一切種智全方位教育的內容，善著重在「知非轉位」的行持，是人生理性面的平衡。美強調了生命之莊嚴，由如來自內證的涅槃之美，而開顯整個法界之美。莊嚴的生命美化了人生，生活也藝術化了，事事物物萬德莊嚴，美是人生感性面的調和。如來學把悟與修圓融了。

第五章 如來學的策略

如來學是悟與修的圓融，悟與修關聯的是禪的教學法。心源禪師基於宗通、教通兩通之所需，透過禪堂禪修悟入宗門，以研究院各各學科展開教門的認知。在宗與教的會通上，另為如來學安立法界座標、科際整合為完成如來之策略。

禪的教學法由印度禪「禪數之學」，經楞伽禪、北宗禪藉教悟宗的「教禪合一」，洎至南宗禪不重經教的「教禪分離」。由弟子結集的經藏只是世尊發現佛法所留下的足跡而已，非世尊證悟當下的狀態，剋期取證成南宗禪關注的目標。如不能親證，光解佛法義理，就如同知道黃連是苦的，未吃黃連不能了解黃連真正之苦。《佛說寶雲經》卷第六：「非唯聞思即能得彼自內所證。善男子！譬如有人食美果已，於未食人前讚歎其果香味具足。於意云何？彼未食人能得內證知其味不？不也，世尊。佛言：善男子！彼亦如是。汝於此喻應如是知，非唯聞思即能證得自內所證」（經集部 T16，p.310.3）。親證之時，卻又如同啞巴吃黃連有口難言。禪問答的因應而出，解決了有口難言之課題，使禪佛教的教學法完全改觀。

公案、語錄即是一種師徒日常生活實踐上的禪問答記錄。其特色，在於它是第三者的筆錄，與自己著書立說，是相當不同（柳田聖山 1992：178）。其特殊處是它的文體是說話體，參入地方口語、俚語、俗語、諺語，這些語言富有親切感，最能付予靈光一現達成體證。禪問答持有「不說破『是什麼』」的原則特質，其作用在讓對方下「疑情」——為什麼？¹²⁶如此才具有動力去不斷的「提問、對話」反覆參究。語錄就常出現此狀況，如《法演禪師語錄》：

僧問馬大師：離四句、絕百非，請師直指西來意。大師云：我今日勞倦，不能為汝說，去問取智藏。僧問智藏，藏云：我今日頭痛，不能為爾說，去問取海兄。僧問海兄，海云：我到者裏卻不會。僧卻舉似大師，

¹²⁶ 關於疑情之探討，筆者投稿〈試論〈博山和尚示初心做工夫警語〉疑情之探究〉乙文於《慧炬》被錄取，但尚未出版。

大師云：藏頭白，海頭黑。(諸宗部 T47，p.657.2)

不是不願說，而是說不得，歷來祖德大有提示，慧開禪師《無門關》序：「恁麼說話，大似無風起浪好肉剝瘡」(諸宗部 T48，p.292.2)，臨濟禪師：「若約祖宗門下，稱揚大事，直是開口不得，無爾措足處」(諸宗部 T47，p.496.2)。香嚴擊竹而悟，贊云：「和尚大悲恩逾父母，當時若為我說卻，何有今日事也」(史傳部 T51，p.284.1)……。然說而無說，無說之說的公案、語錄，對修證實踐的定然更顯露無遺。入宋以後，為適應士大夫的口味，公案、語錄氾濫成災，又往往被附加頌古、拈古、代語、別語……等注解，¹²⁷流為清談，致成文字禪(杜繼文、魏道儒 1995：379、383、385-392)。禪法不論宏智正覺「只管打坐」的默照禪，或是大慧宗杲「舉話頭、參公案」的看話禪，漸流於公式化(顧偉康 1994：239)。至此禪宗的黃金時代過去了。

十四世紀文藝復興以來，科學的抬頭及宗教改革，導致理性主義與人文主義的發展與蔓延，也帶來謀求心智自由及個體充分發展的要求，知識份子成為全球社會中堅份子(葉啟政 1984：368-370)。每個時代有其因應時代法則，禪教法，過渡到今日知識普及的時局，如何調和？心源禪師在「無方法的方法」提出法界座標、科際整合的方便法解套。

第一節 從法界座標、科際整合契入如來學

東西方文化交流之下，今日教育流於思辯，不論是科學概念、哲學思維或宗教論理，都是心識的幻影，此幻影的工具太粗糙了——這個心掉頭來看它，像似

¹²⁷ 善昭(947-1024)倡導公案(語錄的一種)代別和頌古，將禪化解為文字玄談，在解釋古盛語言中，寓以禪境，為禪在士大夫中開了一條新路(杜繼文、魏道儒 1995：385)。代別是指公案的語意未盡，需給以「代語」、「別語」，作進一步的解釋，代別是「代語」與「別語」的複合詞(杜繼文、魏道儒 1995：388)。頌古是以韻文對公案進行贊譽性解釋的體裁(杜繼文、魏道儒 1995：391)。拈古則是採用散文體(杜繼文、魏道儒 1995：392)。

自己看到自身後面的尾巴，只會把自己繞得團團轉，它的能力是有限。我們不可忘卻禪門直下的體悟。生命的涅槃與宇宙的本體是相同的，要直接以心印心，用空證空。禪宗，就是直接要求身心證入涅槃，進入「 」，這是佛與祖師歷代嫡傳的心要，是從正依報、主客觀的身心走過來的結果，所以不要一直嘗試用心識這個染汙的笨工具，它是有誤差的（釋心源開示、釋圓能紀錄 2000：17、19）。於是提出從法界座標、科際整合契入如來學之研究，法界座標是補足心識幻影的不足，科際整合是滿足現代求知的需求，二者調和了東西方文化之所長。

人因主觀的無明而迷失，陷入迷糊、徬徨、衝突的災難中，輪迴生死不已。二千多年前，世尊已正確告知，「 」是宇宙人生正確的真理及歸宿（釋心源 2000a：118）。人了解自身的真相是責無旁貸，此事一直是心源禪師所關切，以法界座標來契合生命真理。就學術屬性而言，如來真理，對於人生是生命社會科學，於宇宙中是理化時空的緣起科學，在宗教是心靈科學（釋心源 2000a：118），如來學用科際整合調適知識真理。生命真理與知識真理的組合構成人生、宇宙的真理「 」，這個組合是如來學真善美的範疇。領域很大，因此先把法界座標的架構釐清之後，再統整各學術知識與彼此的關聯。

法界座標的工作是要方便人們作如來學的研究，以客觀、包容、無我的態度站在歸零點「 」，作科際整合的工作。整合宗教、學術、與人生，好讓世人能夠迅速簡捷而正確的釐清學術與宗教信仰，找到人生定位及掌握人生。（釋心源 2000a：118）

法界座標坐落於「 」，法爾如是開顯，法爾如是回歸歸零點「 」。¹²⁸「法界座標」定位及掌握人生、學術；「科際整合」立基於「 」，整合宗教、學術與人生。心源禪師何以在意「法界座標」的定位，乃是他追求人生真理的體驗上，認為知難行易。只要突破臨界面找到總相定位，接著相關別相就好處理（釋心源

¹²⁸ 取自內部草案「法界坐標概要」。

開示、釋法海整理 2003：23)。法界座標、科際整合作為如來學之研究，要以「 」投入為訴求。因此有其基本立場、原則及方向：

一、基本立場：透過以真理為基礎，讓真我實現，也讓大家了解這個真理的存在與作用，避免無明、我執的誤導和痛苦（釋心源開示、釋法海整理 2003：23）。這個真理即是如來學真理。

二、原則與方向：法界座標、科際整合，需適用於各宗各派、各種學說。那就是要以真理實相「 」為基礎，根據事實，用生命來整合。法界座標是讓每個學派的知識真理，落實到應有的座標裡，再看各宗各派說什麼。科際整合是幫助人們容易會通各家學說（釋心源開示、釋法海整理 2003：21-22）。

法界座標不論是開展或是回溯，與科際整合之間互有三關係：一是以一學科之立場看第一因，二是以第一因之立場看一學科，三是學科與學科之間的關係。¹²⁹基本上要讓大家投入生命認識「 」，在此找到人生定位。依此定位看學術座標及整合會通。

第二節 法界座標

一、法界座標意義

所謂法界，即是宇宙全體的大生命之流。座標是指時間為縱軸，空間為橫軸交錯的時空，以人生及環繞人生為主體的各類學問之定位與安頓問題。從人們內在的一個起心動念，到一套學問架構系統的建立，都是一種座標的存在。而其存在的意義與作用，是因人的價值而得以安頓。因此法門不同，所建構的學問系統雖然不同，均具有其相對性的意義與價值，都能相應到法界的內涵之中找到應有的座標定位。所以所謂法界座標，其意義就是在宇宙全體的大生命流之中，如何

¹²⁹ 同上

安頓人及以人為主體所開展出來之一切學問。¹³⁰

心源禪師循著他的生命真理與知識真理兩大真理，展開了如來學的法界座標，這是佛法所謂的宗通與說通。《伽阿跋多羅寶經》卷第三：

佛告大慧：三世如來有二種法通，謂說通及自宗通。說通者，謂隨眾身心之所應，為說種種眾具契經，是名說通。自宗通者，謂修行者離自心現種種妄想，謂不墮一異俱不俱品，超度一切心、意、意識，自覺聖境，離因成見相，一切外道、聲聞、緣覺墮二邊者所不能知，我說是名自宗通法。（經集部 T16，p.503.1）

宗通無異於是心源禪師的生命真理，而說通又言教通，指著是知識真理。前者是自然智屬內善知識，後者是後得智是環繞著「我」的一切學問屬外善知識，如來學就是自然智、後得智交融一體之學。這是心源禪師認為佛學是「真理」之學。在理論上各種的主張雖有差異，然都不離「 」，法界座標的研擬即是以此為基準（人天師範研究院 2003：92）。

二、法界座標之擬定

民國八十八年三月七日，人天師範研究院由研究員開始進行法界座標研討會，試圖從各面向提出可能的運作模式。院長弘願，循著法界座標基本立場與原則方向，續而提及法界座標、科際整合的人本精神與中道準則。

現代的知識系統，分門別類，十分壯觀，而其內容亦復非常豐富，這自然是值得我們人類引以為傲的事。但是我們也不要忘記，知識分類只是方便，為免見樹而忘林，知識的豐富內容及其複雜分化，仍需我們時時

¹³⁰ 同上

返回、參照其知識的根本——人，才不會遠離人本的基本精神。

任何的系統圖，無論多麼複雜，都是一種的抽象，……最真實的人生，就是在每日每時每刻的體驗當中，還有比這更真實的嗎？（弘願 2000：119）

法界座標、科際整合爲人而開展，終歸要回到人自身，不得捨本逐末迷失於現象界，絕非法界座標、科際整合之本意。

古今有許多東西方的哲學家，都曾試圖建立這樣的系統圖。

我們非常希望能夠構想出一個簡明易懂、易記的法界系統圖，把人類進化的過程及可能達致的巔峰顯現出來。在這個簡明的系統圖當中，我們也希望盡可能呈現人類生活及生命現象的繁複性。在簡要與繁複中我們試圖找到一個比較合宜的平衡點，既不太簡明失去其真，也不太複雜而失去其明。（弘願 2000：120）

執行準則以既不太簡明失去真，也不太複雜而失去明確性爲平衡點，走的是中間路線。從八十八年三月至九十年十二月共三十二次初步擬出一總方向。¹³¹

（一）設計方針

1. 法界座標以佛法之不可說「」爲標的，以「我」爲切入點。這是針對生命真理而設計。
2. 教法的展現方式是以現代科學客觀精神解釋傳統佛學，使用佛教語言解釋今日的學問。
3. 法界座標的學問包括一切世間學，同時超越世間學。透過法界座標定位各種

¹³¹ 請參閱《無心山通訊》1：122-129，《無心山通訊》2：68-79，《無心山通訊》3：88-95。

知識系統，並使此一座標體現生命中，000-999 所有的學術能正確應用則是「滅」，不能正確使用則是「苦」。¹³²

4. 法界座標的設立態度，必須符合科學的客觀、哲學的包容及佛法無我的精神。
5. 法界座標的文字應用，以「學名」、「俗名」並用。
6. 法界座標的聯袂包含分類架構、關係架構、網路架構三方向。
7. 法界座標製作技術，因應時代趨勢，結合科技運作，更符合時代適應性。

（二）法界座標網頁架構

1. 以「我」為起點開啓每個人的法界視窗。
2. 接著表達「我即非我」之主題。由電腦螢幕中間向上下左右展開，由影像、文字及聲音同時齊出「誰？」，「我」，然後畫面漸縮小而消失。
3. 繼而打出「宇宙人生從『我』開展」。
4. 以人生百態之影像快速變換，代表人生老病死之無常。
5. 影像、文字及聲音同出「因為生滅，所以無常；因為無常，所以無我；因為無我，所以不執著；因為不執著，所以生滅與不生不滅其實是一。說有廣略」¹³³

（三）法界座標的結構設計

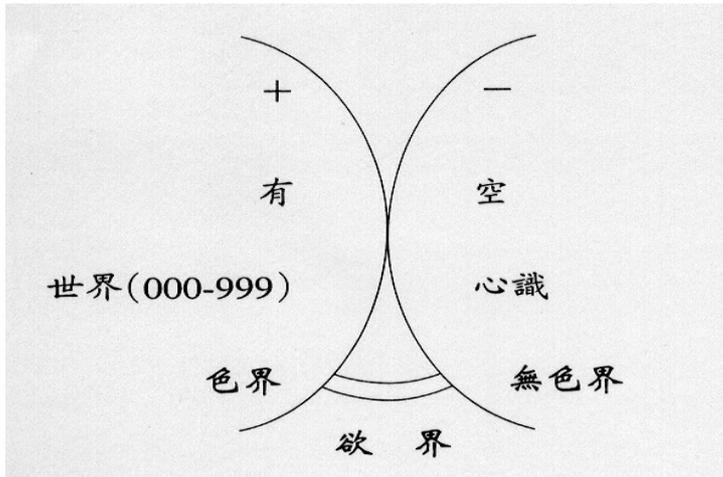
法界座標三十二次的初擬，試以幾種綱領架構為啓發：¹³⁴

1. 以三界為架構

¹³² 法界座標是整個生命的總持，生命的總持包含 000-999，不是五、六、七、八識的小我，包含體、相、用、法、報、化三身，所有整個存在本身就是一個生命，「 」總持了。進而對 000-999 的緣起法，必須要合乎正確法則來運作——事過境遷本身是空、滅。假如不能正確運作的話，就會帶質。帶質，是有個六識的分別心、七識的我執心在執持。這個執持就會使之不能夠正確的使用，所以會創造情緒的苦果。這苦果是情執而來。情執是不如法、不如理、不符緣起法，違反滅的真理，以致產生苦的現象（訪談資料六、4）。

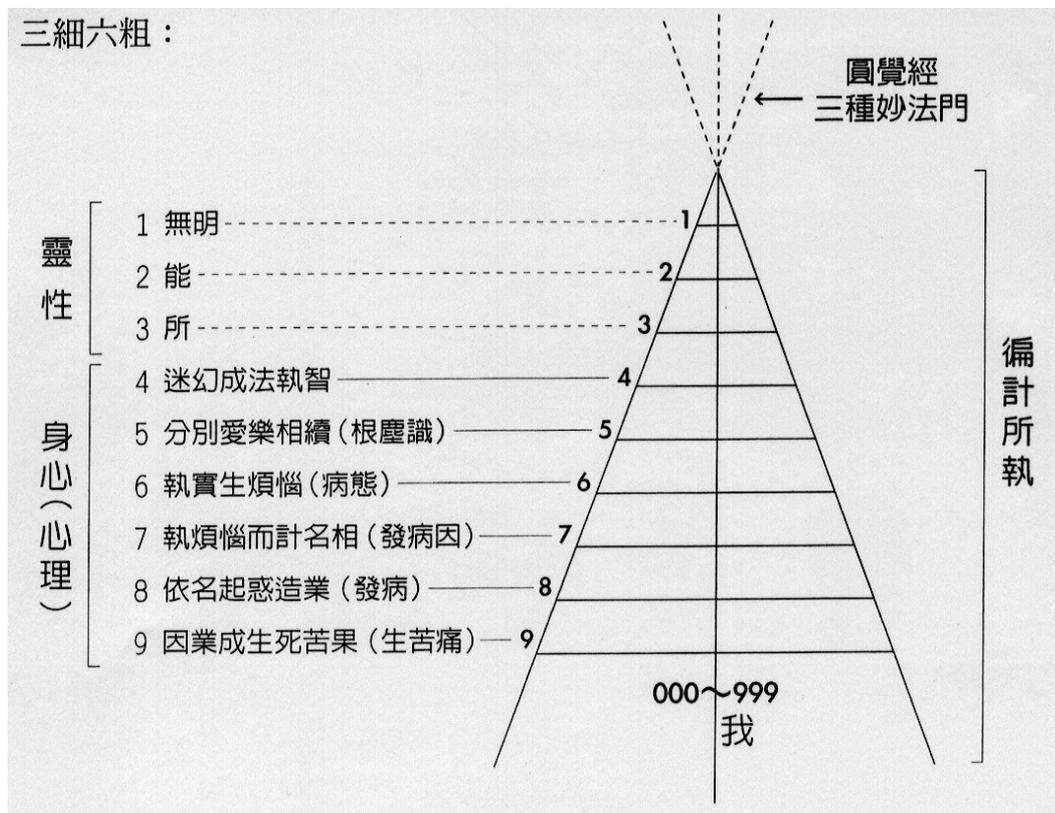
¹³³ 本架構只是構思中之一，當然還可以其他設計，但主題不離「我」。

¹³⁴ 此處只列舉幾項，詳細請參閱《無心山通訊》1：122-129，《無心山通訊》2：68-79，《無心山通訊》3：88-95。



「我」代表法界全體，統攝欲界、色界、無色界。¹³⁵

2. 以三細六粗為架構



3. 以數學公式表達人生之「迷」與「悟」

$\lim_{x \rightarrow 0} nx \quad x \rightarrow 0 \quad n \text{ 爲一常數} \text{-----} \rightarrow \text{迷}$

$x \rightarrow 0 \quad x \quad x=0 \quad (\text{無意義}) \text{-----} \rightarrow \text{悟}$

¹³⁵ 無色界是精神作用，是用頭腦想的；外在世界是色界；心識在色界裏產生欲望的執著，就是欲界。色的定義是質礙，色界有質量，色有質量，有也有質量，都可以秤，秤比量、比重、比熱等，有質礙性，可以對應；空沒有質量，思想沒有質量，心識沒有質礙，無色界沒有質量，所以也可歸同一屬性。欲，有個心靈浮動的心願現象。這個心識現象，是無色界對色界採取一種執著的功能（訪談資料六、5）。

以極限之觀念說明，若 $X=0$ 則 $X=2X=3X\cdots$ ，表無執著；若 $X=1$ ，則 X 、 $2X\cdots$ ，即是染著。縱使 X 趨近於 0，結果之數仍不等於 0， $X=0$ 是什麼？

4.以自然科學為架構

牛頓以 x 、 y 、 z 、 t 代表長、寬、高及時間，來表達四度空間之觀念，愛因斯坦則以 X_1 、 X_2 、 X_3 、 X_4 來代表 ($X_4=ict$ ， c 是光速)。其中 $i=\sqrt{-1}$ ，表示一虛數，此一虛數可以代表現象界與超現象界之轉換係數。

5.以唯識為架構

000-999 萬象 ← 我 → 八識心所 → 八識心王 → 心理能 → 生物能 → 物理能 → 能 → 「」
向外擴張 ← 我 → 反求自心的本來面目

法界座標企圖突破傳統佛學領域，提出與各領域相關的門徑，藉由相應而有所契入，並與世界文明接軌。

三、法界座標作用

真理是不斷的發現，證明真理的過程是真修，「修行」就是發現的過程。問題不在於怎麼作為使之產生質變，而是在於會產生質變的背後機制是什麼？

世尊除了擁有全方位這些基本知識教育之外，他對生命結構、生命內在探討、解脫問題、追尋內在的圓滿，有其專注努力與解決的企圖心，這是他跟其他帝王同受帝王教育不同的地方。他對出世法全心投入的企圖心，這個動機與努力是很重要的關鍵，是修行應具備的重要要素。這樣才能把眾生轉成如來，這個過程要靠發現跟努力……全方位教育只是給他一個重要的資糧，也是將來回復到圓滿人格的一個內涵。
。(訪談資料二、1)

發現真理，其背後的關鍵點在於動機，要有出離心的動機，有了這企圖心，

才能努力地專心尋找生命真理，而後的全方位教育是圓滿人格的重要內涵。針對於此，法界座標試圖從這兩方向雙管齊下，締造適宜時人的禪法。

既然真理的發現，關鍵在於動機。動機即是禪門所謂的「疑情」，「疑情」何以茲事體大？就如同撰寫一篇論文，要有問題意識，無問題意識就沒有欲達成的目的可言。無因則無果，因為中間沒有促成目的的動力，也就是所謂的「方法」、「緣」，因、緣、果，關鍵就在於因地動機為何？法界座標作用有二：一是契入生命真理作生命定位，二是作為科際整合的基子與學術定位。

（一）法界座標與生命真理的參究

禪法有個「不說破『是什麼』」的原則特質，其作用讓對方產生「疑情」——為什麼？圍繞以「我」為設計的法界座標，這種構思在於營造「疑情」，其用意在於創造出「內在生命的觸動」，這一觸動自然反應疑情，疑情一下，即如「斷碑橫古路」，牢牢的烙印心中，「入心」了！正是「如人負重過急流，溪行至中間，忽遇黑風暴雨。其水愈急，其水愈深，退亦不能，進亦不能。擬議之間，喪身失命。正恁麼時，合作麼生參？」（禪宗全書 47：297 上）如此脩關性命，揮之不去。這時才具有動力，如貓捕鼠般目不轉睛，專注不移地不斷的「提問、對話」反覆參究，深至綿綿密密。至此時就像裝了電池的時鐘能自動的走，上路了！因緣時節一到，明心見性自然有份。

見性，就是體現生命的「空」、「空有一如」、「 」之狀況，是一種生命的觸動，頓時觀念、意義、價值產生質變而非量化，質變會生命化，根植生命成為生命的一部分，是「持續性的」，非片段性。這時個體生命與宇宙生命成為一體「天地與我同根、萬物與我一體」，生命找到了歸宿，人生的定位也就明確了。明心，明自心、明他心、明萬物之心，¹³⁶開始全方位的教育，切入生命的量化系

¹³⁶ 明心即是明自心、明他心、明萬物之心，這是心源禪師的詮釋。此種說法，視同世親的唯識百法之歸納。

統——「圓滿人格的內涵」。人格圓滿也就正確的掌握了人生。見性，即是宗通，頓悟了生命的「 」；明心，就是說通，漸入萬有系統。明心見性即是「 」總持之圓滿。

（二）法界座標與知識真理的定位

萬象盡入天地同根、萬物一體「 」的法界座標，同時又於各時空座標上呈輻射形綻開因緣果，格物致知展開了各學術領域。理論上各家的主張各有差異，然而都不離「 」之座標，每個生命主體及其所開展的一切都可以於此找到應有的定位。雖有交錯、迴異、重疊皆無防礙，如同虛空中放煙火，每個煙火都是一個生命的開展，當中也不免會有交織、分離、碰撞，但各有各自展現的時空，且愈多愈燦爛，這就是生命共同體的莊嚴。

佛陀曾以四聖諦、八正道、因緣法等說明法界真理。阿毗達磨的論師以七十五法等來詮釋法界。唯識學家以八識或九識論說，從意識的分析來說明法界（弘願 2000：120）。明朝萬曆年間沙門仁潮，摘引佛教經論中有關的宇宙觀對應眾生業力、菩薩願力的生命觀而書成《法界安立圖》。¹³⁷心源禪師則總括人類文明解讀宇宙、人生的法界真理。

第三節 科際整合

目前一般從事科際整合工作，所遭遇到的瓶頸在於缺乏「無我」的生命為基礎。對生命之「能」若無體悟，則對生命之「所」（知識系統）的整合有其局限性（人天師範研究院 2003：95）。科際整合的大前提以「 」為法界座標總持之。

¹³⁷ 《法界安立圖》收錄於《卍續藏經》第 150 冊，頁 0897-1012。

一、科際整合意義與作用

今日專業教育宰制了生命的運作，也窄化了生命的完整性。然而生命本就完整且萬德莊嚴的，科際整合就是「融古今之萬法，釐清千古之疑網，共研真理之實相，以現今知識語言詮釋完美之人格」（釋心源 2003b：96）。此是：

古今的萬法都是局部、局部的講。科際整合以「 」為主，是總持性的，會有融合的功能，不但融合古今，也釐清千古的疑網。因為融合以後，一體呈現會把真相看清楚，可以把過去所不能理解，用現代語彙重新詮釋萬法，或者說有很多未知的領域，藉著現在作科際整合的情況之下，一體現觀，達融古今、疑網明朗的功效。人們要快速證入「 」，而後繼續探索如來堂奧萬德莊嚴的各學科（000-999）真相與真理，以提升人類文明。（訪談資料六、6）

我們現處在知識爆炸的時代，接受東西方教育，又有宗門獨特的體驗，可以跨越東西方文化。東方文化是由生命直接契入自省內明，是主觀的；西方文化是向外觀察外境的學問，是客觀的。用宗門的現量體證，以整個生命來整合，正好會通宗門的「參」、教門的「修」、東西方學術之整合，融合各文化精華於一爐（釋心源開示，釋圓能記錄 2000：16、14）。現今知識領域龐博，門類漸細，其內容亦復精深，以有崖逐無崖，顯然力不從心。心源禪師科際整合啓迪於「隻手之聲」融貫古今之會通，其用意是將已知的匯整，可助總攬學術領域快速通關，目的不在於專精知識，而在於「所擁有的完整性」。把視域打開，有助去我執，去了我執，則四通八達行止無礙。進而對未知者作開發，是如來學真正的訴求，對人類文明才有意義與價值。¹³⁸

¹³⁸ 取自內部草案「法界坐標概要」。

打開視域的科際整合途徑有二：一是自我接觸的設計。由主體「我」直接面對 000-999 快速概略性掃描，植入生命，初步根植了完整性的輪廓。因為生命主體本是由歸零點「 」法爾如是開展，法爾如是回歸歸零點「 」，留下整合第一印象。¹³⁹二是學術科際整合。於此，相同部分歸類定位，相左的經由不同角度位置也應給予應有的定位。同、異，同時存於「 」法界座標，借由專題演講共同參與討論，用自身生命全面整合宗教、學術、與人生之間的問題。

二、科際整合之運作

科際整合之構思早就蘊釀於心源禪師心中，假因緣成熟而進行的科際整合之運作可分前後兩期，前期起於創舉禪堂到民國九十年底進行了各學門的專題演講。延請學者就個人專精領域作跨學門領域的專題演講。如，金波博士主講，賈丞博士譯〈人類學與佛教〉，奕晚居士主講〈聲音與解脫〉，林宏熾教授主講〈生命中的無巧不成書——巧合心理學的生涯規劃〉……等。¹⁴⁰後期民國九十一年三月改變前單一性的專題演講，而進入學術交流科際整合的嘗試。平均兩個月舉行一次，時間下午一點二十分至六點，每次聘請兩位不同領域或相關的學有專研學者，以真理為出發點，分兩個場次，就其學門精要專題發表演講，引發議題，與各參與的各科系教授綜合討論，以其主體就大方向與整體人類知識網絡系統定位，經由融洽的提問、對答、研討之過程，充分溝通會整取得共識，以達交流與整合效果（釋心源 2003b：96）。至九十四年七月共舉行二十次，目前還繼續推動。以九十四年三月五日下午一點二十分第十八次學術交流與科際整合研討會為例，根據筆者參與觀察的現象：

（一）地點：台中雲水僧堂，場地佈置是藝術品、插花為組合，氣氛很祥和優雅，營造境教氛圍，講求身心靈境的和諧，朝向真善美的理念。

¹³⁹ 此方式，心源禪師曾要僧眾瀏覽及抄寫國家圖書館目錄。

¹⁴⁰ 此三專題演講分別刊於《無心山通訊》1：90-105；2：80-100；和3：124-141。

(二) 與會人員：大約二、三十左右，固定常出席有十幾位，其中出家眾有七位。與會人員大都是人天師範研究院的成員，他們的身份除僧眾之外，不是教授就是醫師，大多數來自中部區域。僧眾約站四分之一，醫師約站十分之一，其餘是教授，平均年齡約五、六十，僧眾女眾多於男眾，在家眾則女性遠不及男性，約十分之一。教授的專業學術來自各學科，有環境科學、生物、心理、物理、化學、文學、公共衛生行政管理、美術，醫師有內科、骨科、免疫科。信仰方面，並非全佛教徒，有基督徒、天主教徒及無信仰者。¹⁴¹會場另設有旁聽席供一般人參與。

(三) 進行方式：學術交流與科際整合研討會一次安排兩個相關或不相關主題，分兩個場次 13：40-14：30，15：30-16：20 進行，中間茶敘時間二十分。此次題目是〈免疫與人生〉、〈近四十年臺灣電影的回歸〉，二者有明顯的差距。演講前由兩位主持人各別介紹兩位主講人的學經歷，禪堂值日再根據個人資料作補充說明。主持人大都已參與一段相當時間，對此項工作有某種程度的了解，時宣稱在此研討會的種種受益。而主講者常是第一次的參與，他們對於道場舉辦科際整合及面對全是博士、醫師演講常會表示訝異。演講完之後開放討論四十分，由參與者提出相關議題討論，問題若不是主講人的專業領域，則由在場專家回答，全場的氛圍是和諧的，彼此之間似乎有某些熟識度。¹⁴²兩場之後又有四十分作科際整合綜合討論，此部分討論常是大家感到最困難的，但都會朝著這方向努力。這時主持人已備有相關「醫療」與「藝術」的省思議題作引言，帶入科際整合討論，舉如：透過對於「免疫與人生」的解構，如何有助於「醫療」來真正地協助「人」離苦得樂？就生命本身的「成、住、壞、空」(生、住、異、滅)，¹⁴³

¹⁴¹ 此資料取自內部的博士、醫師個人檔案文件。

¹⁴² 參與與會的人員，早期是僧眾化緣來的，後來是經介紹而來的。

¹⁴³ 佛學上稱此為四劫，通常是對器世間無常的說法(見《續刻釋氏稽古略續集》(一)：「說佛智大師沙羅巴譯：初器世界品，備載大地及水、火、風輪，妙高七金四洲輪，圍日輪，月輪，星宿宮三界諸天等。次情世界品，備列地獄、餓鬼、旁生、人道、修羅、天道，成、住、壞、空四劫始終之相」(史傳部 T49, p.906.2- p.906.3))。對於人心識生滅則用「生、住、異、滅」四相來表達(見《大方廣圓覺修多羅了義經略疏註》：「然心性離念本無生滅，良由無明迷自真體鼓動起念，能令心體生住異滅從細至麤微著不同先後際異，先際最微名為生相，中間二三名住異相，後際最麤名為滅相」(經疏部 T39, p.554.3))。

醫療「人」、心理「人」、科技「人」、藝術「人」、宗教「人」如何各自看待？如何整合？「身、心、靈」疾病成因如何各自詮釋？如何統整？如何身心安頓？¹⁴⁴此整合未必可以找到答案，或有整合或無整合，都已提供一整合方向，並打開了視界。由於各方的意見，有理、工科學層面，亦有人文學科方面，平衡了感性、理性不偏一方。研討會最後由主導者心源禪師作總結：

今天討論的議題不錯。人包含形而上跟形而下，空跟有，相、心靈、感性、有為跟無為，全面涵蓋，一體來呈現，佛經修行上有句話叫做『總持』，就是完整的——不用意識分辨。因為意識分辨是染污的一個源頭，我們假如能夠體驗到『生命的總持』，所謂空、相……，那些幻化的因緣也都在其中。所以，醫療不管是身心靈，或者藝術的理性、感性，全總持了，宗教、學術、人生都是一體的。（訪談資料六、7）

引領大眾進入佛法，讓大家留意「 」此生命總持狀況，不至於偏離科際整合之用意。茶敘時間與會後餐桌上的私下交談，因無距離感及無時間限制，反而更能暢所欲言，效果更能達成。這是心源禪師所注意到，故特別安排了較長的時間讓大家盡興暢談，以達各人生命的科際整合。所以一場學術交流與科際整合研討會時有至晚上九點過後才結束，大家之所以願意留下來談，因為很能受益。¹⁴⁵大體而言，科際整合在大家的討論中，個體生命融入此中，依個自因緣條件之結構，因吸納、默會、重組，自動調整了自身生命的排列組合。

科際整合跨越了各學門，廣納各界，不分有無宗教信仰，也不計各種宗教，

¹⁴⁴ 取自無心山寺第十八次學術交流與科際整合研討會的演講資料。

¹⁴⁵ 受益的效果時常顯現於科際整合研討會上，如 94/ 5/7 科際整合的一段有趣對談：「『涅槃』是什麼？大部分都會把它變成一個抽象的內容，我現在舉個例子，想請各位討論看看。大家都知道「歲月不留人、歲月不留事、歲月不留物」，這『歲月不留人』現象，到底它的背景、背後是什麼？那現象是怎樣發生的？其內容的哲學理論基礎是什麼？這是一個大家都知道的事實，『往者往已』沒有辦法重新讓它重現。『歲月不留人』這種現象，在哲學領域，到底它是怎麼一回事？（主持人劉院長回應）大師父（心源禪師）丟了一個問題出來，不過，時間到了，我們要吃飯了（大家哈哈大笑），我們接納大師父這個問題，留在心中，讓它進入涅槃 」（訪談資料六、8）。顯而易見，大家多少有些浸潤其中。

只有「真理」的跡象無「宗教」色彩，尋求通用於各層面而不僅限於佛教一隅。既然是真理，理當放諸四海皆準，普及所有人，亦可貫穿於過去傳統、當今、未來時代的需求。現階段的運作較適應於學經歷豐富的年齡層，參與者又偏向男性。困難、不理想的層面當然尚多待解決，廣邀各方專家學者依不同角度切入主體，集思廣益再作總整合。心源禪師認為目前的整合雖然未能作最佳整合掌握與普及大眾，但只要參與與會者有此認識，在他們的生命中已開啓了生命的整合，目的就達到了。至於未來可以朝這個構思去開發。

第四節 法界座標與科際整合之交涉

「真理的窗口無限，處處可以切入，為什麼一定要拘泥在那個窗口。要拘泥在那個窗口，那個拘泥本身是有問題的，那是我執跟法執。對執的結構不了解，這才是真正要點」（訪談資料六、2）。然而對於生命一總持，及針對世尊對「無明障礙，涅槃歸趣」的發現，涅槃與菩提的會通，心源禪師又老婆心切的為法界座標與科際整合作了方便性的匯集設計。以有情生命「我」為主體，座落於「」是涅槃歸趣，相較於此涅槃而不能涅槃的煩惱製造者，則要確切的掌握及化導。通過涅槃所要開展的具體內涵是以「我」所統攝的「身、心、物」與「生理、心理、物理」為總綱，並逐步和各學科聯結會通，¹⁴⁶是要突破無明障礙。這樣的規劃設計主要作用在於提供生命真理的參究與知識真理的定位。此設計圖如下，心源禪師將之貼在圖書館的正前方。只要進入此場域，便直接面對自己生命的法界座標與科際整合。

¹⁴⁶ 取自內部草案「法界坐標概要」。



一般常人的我



涅槃無我

圖中，¹⁴⁷「我」有兩種狀況，一是涅槃無我，一是常人的我。心源禪師如此說明：¹⁴⁸

蓋起來的這個「我」，「我」是種模模糊糊的狀況，是一般常人的我。此狀況，從佛教唯識學的角度來分析，是一種自我分析的學問。佛教把它歸屬為有宗，其實唯識也是講般若空，可是它從「有」開窗口。般若也好，唯識也好，都是在講世尊的涅槃真理，只是開的窗口不同，一個講性一個講相，其實終極是一致的。這是從傳統的佛法，用唯識的角度來解構「我」的內容。「我」，阿含只講到眼耳鼻舌身意等六識；後來慢慢的才轉成七識、八識及九識說法，¹⁴⁹染叫阿賴耶識，淨叫庵摩羅識，七十五法也成百法，這是唯識系統。現在這圖加「涅槃」，全部的結構就完整起來。由前五識、六識、七識、八識、白淨識、「」，一路淨化到底。因為白淨識還是個緣起法，既然是個緣起法就可以把它雕刻掉，變成穿透它。涅槃無我，不是緣起法，所以要再深化入「」。然後，心王對應心所法部分「遍行心所、別境心所、不定心所、善心所、煩惱心所、隨煩惱心所」，乃至「不相應行法」講客觀環境現象。這些，其實都是我們生命的內容（此圖表見附錄七之一、二）。

¹⁴⁷ 圖中各細目請詳見附錄七之一至七之六。

¹⁴⁸ 此引文較長，是爲了保持完整性說明之故。

¹⁴⁹ 唯識思想以「心識」爲主軸，唯識識體眼耳鼻舌身意六識，從原初佛教緣起十支的認識論「認識」及胎生學「入胎識」出發，引生部派佛教對「無我與輪迴」的衝擊，各自在心體論「心」下提出種種「細意識」說。《解深密經》把各部派所發展出來的細意識，統一命名爲阿賴耶識。《楞伽經》雖有八識初成，七識卻尚未明朗，也因糅合了如來藏思想，帶來阿賴耶識染、淨問題。唯識學家依大乘經的記載加以發揮論著，《瑜珈師地論》便爲七識安立末那識之名，八識阿賴耶識是一切雜染根本，並爲之提出證明。至此「心、意、識」各自獨立，心——第八識阿賴耶識，意——第七識末那識，識——前六識。《大乘莊嚴經論》強化末那識的染汙性，及如來藏的清淨，使阿賴耶識成爲真妄和合識，並在《瑜珈師地論》轉依的觀點下進而提出轉識成智的論點。《大乘莊嚴經論》轉識成智的可能，識轉變從《攝大乘論》的一能變，至世親《唯識三十論頌》成三能變。《攝大乘論》八識中第八阿賴耶識爲藏識、種子識，被當作輪迴的主體。且深化第七末那識爲我執的根本，和我痴、我見、我愛、我慢相應，第七識計執、染汙成爲修證上「打七」的著眼點，第七識再次被提出種種論述，及存在的論證。《唯識三十論頌》大體完成八識健全結構，各識各有特性，各有所職，統籌有情眾生生命主體。識體發展終於劃下句點。後來註釋家另在八識心識的活動發展出一分說、二分說、三分說、四分說，讓唯識學說識體的發揮淋漓盡致。後來也因過度繁瑣，不能普及化，在印度終歸衰微。至於九識說，出現在真諦譯的《轉識論》，爲「庵摩羅識」。在印度可能稍有提出，但不被廣泛接受，所以不見後人多加論及。中國唯識九識說，應是真諦個人見解的發揮，故九識說，成爲他論述的觀點。

底下，六無為，前五個無為「虛空無為、擇滅無為、非擇滅無為、不動無為、想受滅無為」，這是心的作用，心空掉，心擇滅，心非擇滅，心不動，心想受滅都是修為上心法的無為，這個鏤空的真如無為表示真正的涅槃（附錄七之五）。這裏用如來十號與之對應，因為如來是建立在涅槃的因地上，這是如來因、如來果。佛果有二，一是涅槃，一是菩提。菩提跟涅槃的差別，涅槃是不生不滅，菩提是在涅槃跟清淨心的臨界面上，它可以兩棲，一方面通清淨心，一方面通涅槃。這邊是解釋心識與法界之間的因果關係。前五識是眾生的本能，所以前五識開展出來的法界是眾生現象，因為前五識基本功能運作的結果；人、聲聞（以聽聞為主的人），以意識運作為主體；天跟菩薩（發心菩薩），以七識末那識為因地，開展他的法界；羅漢證我空，也證涅槃，可是他不是究竟的如來涅槃，他是不動無為、想受滅無為，羅漢所證的涅槃，還在八識裏面；菩薩（證達白淨識的摩訶薩）是跳脫八識回歸白淨識，從白淨識來上求下化，一方面追求涅槃的如來，一方面要去關心眾生，這就是摩訶薩，他是以清淨心為主。這是從佛教的語彙來說明（附錄七之三、四）。那麼，從西方心理學來談（附錄七之六），心理學是客觀的研究別人的狀況，佛學是主觀的研究修行人自身的行為狀況。現在用百法來說明自我生命解脫，同時也用西方的心理學來比對，心理學講的性質，心理學的系統、發展心理學、情緒，人格與個性、痛苦與適應、心理健康、社會行為……，是透過觀察外在生命的狀況，整理出來的心理結構系統。東西方的結構模式，在「 」真理法界是互通的。不過，手段跟角度不同，西方心理學是從外看內，東方的唯識學從內在生命的功能來看生命的結構，這是不同的。另外，下面還有一個層面，是要從科學哲學的角度來探討，以宇宙質能互變、宇宙大爆炸的統一理論、大統一理論、生命與非生命、生物能量與物理能量、物質與能之間的互動關係，還有現象跟能量、質量之間的結構關係。資料已經有了，我想整個系統要更嚴

謹、嚴密，所以沒貼上去。然後，最外圍是 000-999。一般人把圖書館目錄當作一種工具，我則用圖書館目錄，涵蓋生命的內容物，是生命的內涵，是整個生命的開展，整個生命的法界系統。這就是我所要說的法界座標與科際整合的靜態簡略本。前所說要用虛擬實境的電腦作業，那是動態的詳本，是比較大的做法，因為經費問題尚未處理。（訪談資料六、2）

整個架構以「我」為中心，用「我」來開展自己的法界，強調的還是「真理自身」。所以法界座標與科際整合的交集點及法界座標與科際整合的運作模式，心源禪師如此言：

法界座標與科際整合是整個生命的總持，其交集點就是「我」，就是自己，就是每一個生命本身。每一個人要用生命來投入，因為那個素材就是要用生命啊！研究生命，要用生命去研究生命，研究的內容是整個生命，研究者是生命，被研究者也是生命，如果離開生命就沒有研究了。所以它的交集點在於投進來的那個人，以生命來研究生命，這就是法界座標與科際整合的做法，這是很如實的。（訪談資料六、3）

此法界座標與科際整合的構思，實是禪門見性與明心之匯整的另一表現手法，也引用各種佛學詞彙，這乃是禪宗自來不立論，卻吸收各家各宗思想理據的特色，諸宗皆為「我」註腳。

真正的自我非空非有，亦空亦有。在否定與肯定中，否定是排遣現象層面回歸自身本原，此狀態是非空非有的本然存在；但人活生生於現象界，要如實的生活於現象界肯定自己，人如何掌握本原的真正自我，又能無礙地活躍於生活環境中，否定、肯定一體呈現成為我們生命教育的重要課題。可是人們總習慣於二分法的揀擇，非有則空，決然二分。從如來學法界座標與科際整合的教學法，可以

看出釋心源禪師的策略，由「從宗看教」試圖否定、肯定一齊來的運作模式。在法界座標的歸零點「 」，將固著自我抽離，此方式非經教授課，而是在任何場域中，隨時要有覺察性去發現生命本然非空非有，亦空亦有的存在自身。「 」的生命狀態是自由、流暢，心中無事，直來直往，提得起放得下，領悟快且多。配合科際整合全方位教育打開視界，由空寂性巧妙轉依完整性；又由科際整合全方位教育調整自我轉為圓滿性，生命在往返互通的「定位、整合，整合、定位」內化默會了。因此，法界座標、科際整合之交涉功能在於：藉此法界座標、科際整合活動，啓發般若，自我調整，將真理之完整性與圓滿性，透過吾人之生命實踐，屬體之驗證。以現有各學術系統之專業內容透過科際整合討論，定位其「法界座標」，屬相之內涵。使吾人知其然，知其所以然，知其所當然，達到體現生命之歸宿、完整性與喜悅，系屬用之圓融。如此全面整合學術、宗教與人生於生命中默會了（釋心源 2003b：96）。

法界座標是結合時代適應性，作為個人悟入「 」的切入點，個人透過法界座標找到個人生命的定位，由每個人都是「天上天下，唯我獨尊」的殊勝個體，每個人都擁有自己的法界座標。個人適才適用，光光互射，環環相扣，再經由科際匯整，整合宗教、學術、人生，交織人類文明網路。如《大方廣佛華嚴經》卷第四十七：「知一切佛圓滿智，及諸善根，不增不減，盡無有餘。知一切法，皆從緣起，盡無有餘。知一切世界種，盡無有餘。知一切法界中，如因陀羅網，諸差別事，盡無有餘」（華嚴部 T10，p.248.3）。宗教、學術、人生沒入「 」。

第五節 如來學策略是教禪合一？是教禪相分？或是禪教合一？

一、教禪合一、教禪相分、禪教合一的定義

菩提達摩以四卷《楞伽阿跋多羅寶經》傳佈中國，達摩禪是二入四行的教法，《菩提達磨大師略辨大乘入道四行觀》云：

夫入道多途，要而言之，不出二種：一是理入、二是行入。理入者，謂藉教悟宗。深信含生同一真性，但為客塵妄想所覆不能顯了；若也捨妄歸真，凝住壁觀無自無他凡聖等一，堅住不移，更不隨文教，此即與理冥符，無有分別，寂然無為，名之理入。行入，謂四行，其餘諸行悉入此中。何等四耶？一報冤行、二隨緣行、三無所求行、四稱法行。（諸宗部 T48，p.369.3）

藉教悟宗是「深信眾生同一真性，為客塵所障，需捨妄歸真，凝住壁觀，不隨文教」的教法。不隨文教，並不是不隨經教，此時依的是《楞伽經》，及二入四行法。唐道宣的《續高僧傳》：「藉教悟宗，深信含生同一真性，客塵障故，令捨偽歸真，疑住壁觀無自無他凡聖等一，堅住不移不隨他教，與道冥符，寂然無為，名理入也」（史傳部 T50，p.551.3）。不隨文教作不隨他教，可能是筆誤，但也可能此時的禪法，是有教有法，所以道宣就寫成不隨他教，即不隨其他教法，僅依《楞伽經》及二入四行法。不管是不隨文教或不隨他教，藉教悟宗為用經教發明心地之義。本論文藉教悟宗之界定，便是依循經教來開顯佛陀所證悟之內容，「宗」指的是世尊所證悟的內容。北宗禪即教人「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」（獨孤沛 1996：29），依一定的教法開發禪的本來面目。這樣依經借教循規蹈矩的「藉教悟宗」行持路線，可謂教禪合一。

自惠能之後，南宗祖師禪不再強調經教的義解，重視的是教外別傳的修行上取證。¹⁵⁰這是可以理解的，因為佛法從世尊發現以來，就持有解脫實踐的層面。

¹⁵⁰ 《敕修百丈清規卷第四》：「推原吾宗既曰教外別傳。猶命僧專司其藏者何也？以佛之所言所行為教律，而僧有不遵佛之言行乎？特吾之所證所得不溺於文字，而超乎言行之表，以見夫自性之妙焉」（諸宗部 T48，p.1131.2）。

二、研究的「明言知識」與參究的「默會知識」

博藍尼 (Polanyi):「我們所能知道的比我們所能述說的還要多 (We can know more than we can tell.)」(鄒川雄 2003: 35; Polanyi 1983: 4)。¹⁵²這表明了我們對有些事物知而說不出，那是由於我們內在默會力量 (tacit power) 對所行經驗心領神會的主動形塑，我們無能控制，甚至感覺不到此內在行動的默會致知 (博藍尼著，彭淮棟譯 1985: 171、179; Polanyi 1983: 6、14)。因此知識含了兩層面：顯性知識與默會知識。顯性知識又稱明言知識，是我們知道且能夠說出來的。默會知識也稱內隱知識，是只能意會而不能言傳的，這種知識不需要具有可加以明確化的規則與邏輯，雖不可言喻，但人們卻有能力理解與掌握它。但它卻不是不清楚或是神秘的。它是清晰可解的，只是不能夠用語言或邏輯把它規則化，它是沈潛於我們生命之中的一種基本認知與行動能力。然而，明言知識與默會知識並不是截然二分的兩種不同的知識型態，只是默會知識有其優先性向度，一切的知識都根植於它，所有的知識均由它而獲取，我們找不到一種在默會知識之外的知識，生活世界本質上是默會的 (鄒川雄 2003: 35、34)。¹⁵³默會是我們生命底層的一種先天基本認知能力，是我們生命的一部分。這種能力顯而易見的發揮在我們的日常學習過程中，誠如學開車、烹調、游泳、認聲……諸般等等，是屬「從做中領會」潛移默化式的整體性的師徒制教育方式。招生開班授課的學校教育，傳遞的是明言知識，把知識量化了。¹⁵⁴

¹⁵² 彭淮棟譯《博藍尼講演集》將它譯成：「我們所能知道的事物多於我們所能言辨」(1985: 170)，相較於鄒川雄，筆者採取後者之譯。

¹⁵³ 「有人認為數學知識應是一種明言知識，但 Polanyi 卻不同意，因為數學背後那一套推理，還是由默會而得到的。即使是最簡單的數學運算，都有我們「非言述的」(inarticulate) 心智能力的成份。而越是高等及抽象的數學，越是需要默會的能力。這表示說那些可以說得出來、寫得出來的，不能將其視為知識的全部，更重要的是這些明言知識背後，還有默會知識」(鄒川雄 2003: 35)。

¹⁵⁴ 課堂制度是 1700 年以後才慢慢誕生的制度，這與西方工業革命及現代國家的教育體制有關。因為經由課堂制度想把每個人培養的有效率以便進入工廠生產，才會用教室的形式。事實上，教室課堂制度是培養質性研究最差的一種模式，我們要學的默會成分很少可以用這種方式，默會成分越多越不適合，這要適用師徒制，一個老師只能對少數學生，學生在某段時間內一步步跟隨著老師身歷其境，才会有面對面的接觸與深刻化的生命互動，這就是默會學習的最好方式 (鄒川雄 2003: 44)。禪的傳遞係屬師徒制的默會學習，尤其一對一的獨參，是師徒之間生命經驗的交感

大陸學者邢東風把對禪的把握，分別從內在的參究與外在的研究來作討論。內在的參究是信仰者信仰主義的立場，禪屬「不可說」，禪不可說意味著禪不是一個可以通過描述、定義、分析、認知來把握的問題，而是一個主體實踐的方式，所要解決的問題是禪的體驗、禪的本質內容，對於禪的學術研究只具從屬意義。所謂體驗是主體自身驗證對象的存在，並進入對象相應一致的狀態，使自身如同對象那樣地去生存。¹⁵⁵外在的研究是非信仰者理性主義的立場，認為禪屬「可說」，在禪的研究者看來，禪是思想的、歷史的、文化的客觀事實，是客觀認知的對象，只能通過描述、定義、分析、認知的方式來掌握，這就是他們所要解決的問題與方式。他們認為禪的參究，是參禪者的內在體驗，它是主觀的、武斷的、神秘的、甚至也可能是虛幻的，它只是參者個體的有效性，並不能構成普遍有效的客觀知識。其實兩者立場、探討角度不同，它們所要解決的問題及解決問題的方式都不相同，這是由於禪本身的特性決定了它們各自的有效範圍。但是在許多人的心中却把二者混淆，以至於造成禪的參究與研究之間的對話困難。事實上兩者未必相互矛盾與排斥，二者可分頭並行，互為補充，既有禪的體驗又有禪的認知，解行並重，宗通、教通才稱得上全面掌握禪（邢東風 1996：87-91）。

綜合博藍尼、邢東風之說，再看南宗禪的發展走向就不難理解了。南宗禪的祖師語錄毫無章法，口語、俗語、俚語……全派用上場，它需要突破語言規則性與邏輯性的僵化。它要的就是心領神會的默會致知，在這默會中發現生命本然狀態。明言化的知識，已是默會之後的再現，生命本然狀態是經由默會的覺察，一本回溯根源。明言已是第一義諦，甚或第二義諦、第三義諦……，禪宗把它歸之為葛藤、戲論，實與生命的本然了不相干。依此立場，所以禪宗強調「不立文字、教外別傳，直指人心、見性成佛」，不立文字不是不尊重文字，而是意圖排開明言知識，經由生命內在本有的默會成分而得以自我覺醒。刻板化的書本教育只是

互動。

¹⁵⁵ 此處作者把禪當作對象解，筆者認為欠妥。因為禪是自身的一種安然無事的狀況，這種狀況常為我們所忽略而無所省察，參禪就是要我們去發現，去體現。如作對象解，易落入客觀的認知，形成二元對立。

我們作主、客二元相對待的明言知識的認知活動，它僅是片面的。如無法摒除二元對立的情境，就無法感受另一方面的默會潛能，那自我覺察力薄弱，自我覺醒機會就少，更談不上內化於生命之中，成爲生命化的一部分。¹⁵⁶祖師禪的師徒傳承就是試圖於日常生活世界中，不斷的「發現」自我的實相，就是種「從做中默會」的整體性的師徒制教育方式。「世尊饒舌眉拖地，千聖不識達摩機」這就是祖師禪教學法所強調的旨趣。

三、藉教悟宗與從宗看教

現在可以從博藍尼的默會致知，邢東風的參究、研究區分，以及語錄的旨趣來看藉教悟宗與從宗看教之間的對比與關係。

(一) 由研究到參究的「藉教悟宗」與參研兼備的「從宗看教」

禪宗喜用一圓相表示身心脫落的狀態，今就借用圓來說明。藉教悟宗是假經教之明言知識的研究方式，是可傳遞有所知而可言性的，就好比平面圓，圓心點是第一義諦，圓周是世俗諦。那麼明言知識的藉教悟宗，是處在圓周上每一個切角位置談圓心點、看圓心點，往往忽略了其他角度，是片面的知，就算最極致論至圓心點，卻不等於圓心。這裡要留意到的是平面圓可透過工具形成實體化，這個工具包括語言。因此可言說的圓心點是第一義諦，畢竟不等於第一義。這可說卻說不及的第一義，正如圓周至圓心點間有個半徑，不論這半徑如何小，就二分之一無限的切割，間距永遠存在，無法等於零一樣。僧燦《信心銘》：「毫釐有差，天地懸隔」（諸宗部 T48，p.376.2）。所以只要尙在明言知識中盤旋者，就是還在

¹⁵⁶ 「一個人從不會學到會，Polanyi 稱之爲身體化，也就是身體開始和所要學的東西合一的感覺，這完成是個人默會而得到的，默會不是在沈思默想，而是在具體的行爲裡面經驗的累積」（鄒川雄 2003：37）。這裡 Polanyi 稱之爲身體化，如運用禪宗的說法，筆者認爲「生命化」更恰當，因爲身體化尙有形而下的形體之疑慮，生命化較能符合「緣起性空」形而上的旨意。

圓周上環繞著尋覓圓心點，甚或論及圓心點，皆明言知識之研究屬之教，欲由教入禪，是教禪合一的途徑。

若從圓周的任何一切口直入圓心，謂之參究。參究非關文字，言下徹悟是句前默會。參究的認知是默會致知，整個生命作幅射狀放射，無明顯的圓心、無圓周及半徑，內化而持續著，具有觸類旁通、融會貫通之能。從宗看教位處無形的圓幅射，幅射圓無明確定點的圓心、圓周及半徑，對一般人而言是不清晰的，而悟的覺受是默會的，此屬之宗。一般而論，明言的整合無法取代默會整合，原因是為了構成一周全個體的關係，明言知識把一切知識形式化，可能是害人的謬誤的來源（博藍尼著，彭淮棟譯 1985：184；Polanyi 1983：20）。默會致知隱然指向可發現的暗藏，最高的整合形式是發現，這是默會力量表現出來的（博藍尼著，彭淮棟譯 1985：186、171；Polanyi 1983：22-23、6）。「 」不可名狀言不可及，卻可心領神會，「從宗看教」唯從默會中融會貫通地整合一切萬象，是參研兼備、禪教合一，此時不論默會與明言，或參究與研究是互補關係。

（二）藉教悟宗與從宗看教之比較

明言知識與默會知識、研究與參究之微妙關係，如同藉教悟宗與從宗看教之關係。藉教的過程如未達悟宗，則藉教在於明言知識過於學術化、理念化較屬理性面、靜態，缺乏生命化的親切感；默會知識的師徒制教法往往是透過口語、俗語、俚語而默會致知，口語、俗語、俚語與我們日常生活緊密結合，很有親切感，常二而一的融會深植於我們生命之內，是活化、動態、一體的，這也就是何以教科書需要透過老師課堂上說明，課堂上教學的多元化，口語、俗語、俚語、地方語言……會被引入，造成更佳效果。

禪的參究與研究可比喻圓心與圓周的關係，參究所要掌握的是直接契入圓心，再從圓心作放射狀的觀察圓周現象；研究是欲從圓周上的周邊關係，引領對圓心的了解。參究與研究有「存有」的默會之知與知識論的明言之知之別；參究

是直觀的體證，是與生命有所觸動的契入，研究是思維性的認知活動，會停留於意識中週旋。祖師禪強調的是師徒制動中覺的默會之知，對於觀念轉化且會忘卻的明言知識，不是當體體空之悟入，未加以重視。藉教悟宗是禪的研究，從宗看教是禪的參究，二者所開展出來的生命結構是有所不同，「從宗看教」的生命結構是一體性的以本觀末——「圓輻射透視法」的開展是「證『什麼』」的狀態，涅槃與自身融為一體，參究自會揉合研究，研究會滲入參究。「藉教悟宗」的生命結構是二元化的以末求本——「同心圓穿心法」的回溯是「問『為什麼』」的解讀，涅槃成為認識的對象。

由此可見從宗看教與藉教悟宗除了下手處不同之外，尚有「質與量」、「深度與廣度」、「全面與片面」的差異。總持性的從宗看教追求的是生命的解脫與生命內涵，質量並重。生命的解脫是生命品質的質化，質化是生命內化的持續性；生命內涵則是豐富性、多元化。藉教悟宗雖然可以通過明言知識假以時日觀念轉化而漸漸悟入，這是量化效應。量化有吸收、忘失的增減現象，無法擁有質的持續性。再者知識的量化結果易產生「我慢」，「以知代悟」的知識所知障夭折了生命質化的機會。石室善道和尚示眾云：「汝不見小兒出胎時，何曾道我會看教。當恁麼時，亦不知有佛性義，無佛性義。及至長大，便學種種知解出來，便道我能我解，不知是客塵煩惱」（諸宗部 T48，p.206.3），這是禪宗提倡不立文字教外別傳之所在。深度與廣度方面，因為從宗看教追求的是生命的解脫與生命內涵，所以深度與廣度並進；藉教悟宗會因量化結果，造成廣度多於深度。從宗看教是幅射性的爆發，是全面性的掌握，一切法與他同在；藉教悟宗作周邊切入，易成片面性的視角，像瞎子摸象各說各的，各法與他不相干而有所歧異衝突。

第六節 小結

佛教的一切教法，無不朝著究極的「」狀態找出路，原初佛教時世尊平鋪直述的敘說緣起無我，大乘佛教龍樹只破不立的辯證緣起性空，禪宗祖師逢招

拆招的祖師禪，都在營造可契入「 」的情境而努力。禪宗自惠能以後強化實踐不重視經教。¹⁵⁷如來學的策略為與時代文明同步，及調和了禪門只重修證不強調經論之平衡，設計了「法界座標」與「科際整合」。由法界座標開顯「無我」，找到「 」的座標，由「 」融通萬有開展法界，科際整合納萬有，融入整個法界，二而一、一而二，不一不異「空有成片」。這樣的設計仍是真善美直線上升的進路，為「從宗看教」的禪教合一。

法界座標、科際整合的運作基本上迎合現今科技之發達，試圖運用電腦技術加強「我」之臨在情境，尋求教法之突破。佛教向來就兼具實證基礎與哲學理論，如來學策略意圖透過「法界座標、科際整合」達成實證與理論的雙向溝通。對於日益嶄新科技時代，禪的教學法是否也與時代同步，將拭目以待。另一方面，無為而治的禪堂生活，常會發生跌跌撞撞之事，讓人有「霧裡看花，霧煞煞」之感，易產生反效果之憾，心源禪師卻說：正是下手處，平地上死人無數，過得荆棘林是好手。無為而治的方式，更是「從做中領會」的默會成份。看來他這一套教法，日常生活的無為而治和有為的法界座標、科際整合兩者之間，是綜合了祖師禪與如來禪的手法，還真適應於自覺敏銳的資優者，是一套重質不重量的教學法。《敕修百丈清規》云：「唯禪那一宗度越生死，大智慧者方得之」（諸宗部 T48，p.1104.3），¹⁵⁸禪法確實有其殊異處。

¹⁵⁷ 禪宗不重視經教處處可見，《禪宗無門關》：「無門曰：縱有懸河之辯，總用不著。說得一大藏教，亦用不著。若向者裏對得著，。活卻從前死路頭，死卻從前活路頭。其或未然，直待當來問彌勒」（諸宗部 T48，p.293.3）。

¹⁵⁸ 禪那一宗即指禪宗。

第六章 如來學的目標——如來再現、人類文明燈塔的豎立

心源禪師的如來學，有整全性的真善美思想內涵，也有了宗、教兩通的策略，必然會有所欲達成的目標，才足以形成一個整全的思想體系，本章所要探討的就是如來學的兩大目標——如來再現與人類文明燈塔的豎立。如來再現是連結人間佛教此課題來談人間成佛的議題。人類文明燈塔的豎立是關係著世出世間法，統合了人生、宗教、學術而達成人類文明燈塔的典範。

生物與生俱來，就為生存而奮鬥。人為生存力爭上游群體而居，本為共相扶持，卻也因之相互衝擊著。人很難真正離群而居，因此個人在社會之中，受到既有的群體文化影響是必然的（楊國德 1999：63；廖宏彬 2000：19）。社會學家涂爾幹（Emile Durkheim）視個人與群體二者有緊張對立的關係：

個人是兼具感覺能力的存有體，他是個人（individuality）的表陳；同時又兼具概念思想道德活動的存有體，他是集體性（collectivity）的縮影化身……只要個人與群體有了連帶並分享其生命，我們就將個人暴露在其影響之中，但是只要我們有了獨立人格，我們就會嘗試逃避它，由於每個人都如此的雙重存在……兩種敵對的力量互相拮抗。（引自葉啟政 2000：247）

人是群居的動物，個人一旦加入群體，便相互牽引、互動著，並產生出群體行為。這過程中群體會影響個人，個人當然也會影響群體（潘正德 1999：40；廖宏彬 2000：19-20）。心源禪師如來學建構的目標，志在於如來再現及豎立人類文明燈塔（無心山禪宗專修道場 2000a：8），不但注意到存有者個體的解脫，也兼顧了群體人類文明的問題。

第一節 如來再現

一、如來再現

如來再現的理想，「就個人言乃人生最終的理想，就佛教言乃佛教最終的希望，就教育言乃教育的目標，而就宗門言卻法爾如是」（釋心源 2000a：118）。如來本是佛教所追求的目標。人世間除了釋迦牟尼成佛於世間外，《彌勒下生經》描述在未來世，釋迦牟尼佛滅後五十六億七千萬年時，彌勒菩薩將再次降生人間成佛、說法、廣度世人（業露華釋譯 1996：7）。¹⁵⁹這對佛教徒而言，猶如救世主，如來再現成了佛教的希望。《華嚴經》記載世尊成正覺之後，普觀法界一切眾生而作是言：「奇哉！奇哉！此諸眾生，云何具有如來智慧？愚癡迷惑，不知不見，我當教以聖道，令其永離妄想執著。自於身中，得見如來廣大智慧，與佛無異」（華嚴部 T10，p.272.3-p.273.1）。心源禪師循此「人人悉有佛性，個個皆未來佛」的佛教義理，依宗門法爾如是的覺悟，如來再現的理想未必一定要浩劫之後的某特定之人選。只要依「如來之所以成為如來之因」來作一個完整如來的養成教育，個人在意願之下都有成佛的機會，如來再現非寄望他方世界，而是人世間自我實現與利人的指標，這就是如來學建構的目標。

二、如來再現與人間佛教

當代佛學大師印順法師呼籲：中國佛教要回歸原初佛法（楊惠南 1991：a3）。此源自於民初太虛大師受西方文化人本主義、理性主義的衝擊下，提出「人生佛教」，以因應當時崇「天、鬼神」的時代背景，對「天、鬼神」存而不論，以「人乘」為中心，由做好人，習菩薩行，然後成佛。印順法師內心一向存著「現實佛

¹⁵⁹ 《彌勒下生經》只提劫數，並未明確的提到五十六億七千萬年之數字，此數字是出現在他經。《彌勒經遊意》：「四菩薩處胎與，賢愚經云及賢劫經同云：五十六億七千萬歲方下作佛也。又彌勒云：釋迦滅後，如閻浮提日月數，凡五十六億七千萬歲，方出世也」（經疏部 T38，p.270.2）。

教界與佛法有距離」。讀到《增壹阿含經》：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」。深信佛法是「佛在人間」，以人類為本的佛法（釋印順 1990：3）。在太虛大師的「人生佛教」之後進而提出「人間佛教」，是更要去「天、鬼神」，回到佛法本義，現實成佛在人間的佛法。換句話說，太虛大師的「人生佛教」是企圖融攝西學、世學於佛學以強壯佛教；印順法師的「人間佛教」追求的是純正佛法，以回歸、自強佛教（陳美華 2002b：444）。

印順法師認為人間佛教契合佛法真理，是整個佛法的重心，論題的核心是「人·菩薩·佛」——從人而發心學習菩薩行，由菩薩行修學圓滿而成佛（釋印順 2000b：99）。印順法師的人間佛教是從「佛在人間」及「人·菩薩·佛」的成佛之現象為切入點，現象是緣起法。印順法師對緣起的看法：從修證的「正法」來說，「要先知緣起，後知涅槃」，佛弟子是觀緣起法的無常、苦、無我我所——空，能斷煩惱而證究竟涅槃的（釋印順 1990：19）。原初佛法的核心是「觀無常、苦、空、非我」（阿含部 T2，p.1.1）而「緣起無我」，生命真實的狀態是「緣起無我」的當下。佛法出世，畢竟是釋迦牟尼為解決人生現實苦難而成佛於人間，佛法最終目的在於解脫。「捨離煩惱心得解脫，便能證得無上菩提」（阿含部 T2，p.504.2）「捨有漏成無漏，心解脫、智慧解脫。於現法中自身作證，生死已盡，梵行已立，所作已辦，更不受有，則梵行具足」（阿含部 T1，p.56.3）。真能在人世間解脫者，才是真正的契入佛陀的本懷，才是真正的回歸原初佛法。若於此為界定，那麼真正繼承佛陀教法的實踐者，非禪宗莫屬，「世人終日口念般若，不識自性般若，猶如說食不飽。口但說空，萬劫不得見性，終無有益……此須心行，不在口念。口念心不行，如幻、如化、如露、如電。口念心行，則心口相應，本性是佛，離性無別佛」（諸宗部 T48，p.350.1）。禪宗自惠能以來特別強調實踐。「然後十二時中，行住坐臥，打成一片……這般事，若是通方作者，到古人實處，自然不費力」（諸宗部 T48，p.166.1）。且實行的最徹底，於一切時、地，不拘形式，皆功夫成片。釋迦成佛於人間，禪宗倡導頓悟法門，把遙不可及的佛，拉回普遍人的主體來，確切落實於現實生活中的個體生命，其解脫於平常生活中見真章。現實生活是緣起，涅槃解脫是無我是空，一體呈現生活世界。此頓悟法門意味著可現世成就，即是人間成佛的可能性，這正符合了「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」。

禪宗祖師把如來具體地拉回活生生的行動主體，與原初佛法同樣著重於以

「人」爲主的自力解脫之實踐，而非神格化的他力救贖。禪宗爲了強化這個實踐，在軟、硬體設施作了改變。硬體上改造了佛寺建築，百丈改佛殿爲法堂，表佛祖親囑受，以符合說法住持佛法的規制法度，施設禪堂落實功夫成片的生活化。此變革就是想把如來重新帶回人世間來，其法直承佛陀、祖師代代相傳。

在實踐上，南宗禪之後大大發揮了行與證的功夫，在教法上有別於經論的義解。軟體走向「教外別傳、不立文字，直指人心、見性成佛」的修證路線。這個修證是「先於經典」的本源，故不重經教。雖不立文字，由第三者結集而成的語錄典籍冠蓋各宗，可是都無論理可尋。《從容錄》：

僧問同安威禪師：牛頭未見四祖時如何？安云：路邊神廟子，見者盡擎拳。僧云：見後如何？安云：室內無靈床，渾家不著孝。這僧問：靈衣不掛時如何？洞山初道，卸了炙脂帽子，脫卻狐臭布衫，作箇脫灑衲僧。後來僧問：如何是佛？答麻三斤。（諸宗部 T48，p.273.1）

語錄盡出這些好似答非所問之事，實已透露彼岸之消息。禪宗最爲詬病的是「無修無證」的說法。《臨濟錄》：「向爾道，無佛無法無修無證」（諸宗部 T47，p.500.3）。無修無證是指自然智「空」本然存在的狀態，此狀態無所謂修不修、證不證之問題，相對於有修有證而言不假修證，就如龍樹的八不中道雖違反同一律、矛盾律，爲的就是要打破慣性思維。自然智一切皆現存，故等同一切智，實有別後得智的養成教育。無修無證容易讓人產生誤解。同樣的，人間佛教「修菩薩行的，應該作利益人類的事業，傳播法音，在不離世事，不離眾生的原則下，淨化自己，覺悟自己」（釋印順 1990：49）的利他事業，也易導致佛教落入「關懷社會、慈善救濟、營運道場」等事而迷失純正佛法核心「緣起無我」的訴求。那只是一般人善於看得到、想得到、摸得到等有爲的表象「緣起有」，而不慣於「本然空」無爲的層次。所以世尊提出「緣起無我」的反向思考，及龍樹只破不立的反面操作，無外是想把人的慣性模式拉回罷了。「人間佛教」也爲當時佛教

現狀提出反思。無奈的！人總習於方便易行的多，契合佛法如實的少！是人出了問題而非法有問題，這個迷失值得每個人深深反思。

繼人間佛教之後，如來學的建構再次推向如來再現成爲可能性，與人間成佛的人間佛教實踐，二者雖入門處相當不同，卻是有所呼應的。現代的知識系統，內容豐富，分科壯觀。以這樣的知識系統若要達成一切種智的佛智標準，恐窮畢生之力亦望塵莫及，真是以有崖追逐無崖！龐博的如來學建構如何可能再現萬德莊嚴的如來？《大智度論》：「佛言無量阿僧祇劫作功德。欲度眾生，何以故言三阿僧祇劫？三阿僧祇劫有量有限」（釋經論部 T25，p.92.2）。龍樹呵責有限時間的完成。默默耕耘，功到自然成。

三、「唯我獨尊」與「法、報、化」三身的會通

另則，如來學成就如來再現，就法界座標及科際整合的統整，在個體與群體之間以「法、報、（應）化」三身的觀點亦可切入。

人有各自的裙帶關係，這些裙帶關係，發展出社會公共關係，會有它的倫理存在，倫理的存在就會有政治、法律、倫理道德的問題。這就有所謂的社會學、倫理學、經濟學、政治學、法律學……等等，這是後來衍生出來的裙帶關係，是真理的化身。（訪談資料一、8）

化身是真理實相「 」的衍生，社會學、倫理學、經濟學、政治學、法律學……等等派生學術也等同化身。《華嚴經》卷上：「一切諸佛一法身，真如平等無分別」（華嚴部 T10，p.13.2）。一切諸佛同一法身，也就是在「 」的法界座標，都如是如是。《金光明經玄義》卷上：「至理是法身，契理之智是報身，起用是應身」（經疏部 T39，p.5.1）。至理的法身平等無分別，「唯我獨尊」獨一無貳大家無差別；又「唯我獨尊」獨一無貳的殊異個體，其報、化身則隨個人因緣條

件及契入至理的法身之智之不同而出現差異的報身果，相對應的運作化身也就不一樣了。總而觀之，法身貫穿時空，於「 」法界座標皆同一座標平等無差別，個個因緣條件不同下的每一個體，都是「 」的報、化身。如此一來，所有一切萬象均沒入「 」法身總攬之，在此會集了。歷由真善美如來學的培育，個體經由「 」法界座標，突破個體的局限性，把生命觸角擴延群體的他者，個個同一座標，形成生命共同體，個個是我的應化身，我亦是個個的應化身，自我含容他者，自我融入他者，個體與群體統一了。在個體與群體的統一，集群策群力轉個體為整體——天地與我同根、萬物與我一體，匯歸「 」，共展如來之果德。如來再現，在於個體與群體的統一，成就了。修證上，個個超塵拔俗；學術知識上，納百川歸一海；並無個體與群體二者的緊張關係。如此依佛教層面而言，是如來再現；就社會層面而論，則是人類文明燈塔之豎立。

第二節 豎立人類文明燈塔

人的完整性、莊嚴性，一般教育無法全面啓迪，宗教、學術各佔部分說詞。心源禪師認為一個完整的教育應包括世出世間法，如來學完整的世出世間法，整合了人生、宗教與學術。在個人會呈現如來的質地，對群體而言，指引人類迎向幸福光明，可豎立人類文明燈塔。

一、人生、宗教、學術的不完滿

（一）人生的不完美

人類面對複雜性的世界，進入世界的困難性，人生就常十之八九不如意，佛教謂人生是苦海。不少人常扛著沉重的擔子，面臨生活的種種壓力，煩惱與困苦層層疊疊，人生就是這麼無奈，人要平平安安走完一生，往往需要很大的勇氣、

毅力與心理調適。科學主義開啓科技進展神速，帶來物質資源上的豐富，改善民生物資，卻無法解決人類精神問題，人文精神與自然科學形成了無法交集的兩平行線。教育目的總的來說在於知其然，知其所以然。卻始終沒有告訴我們「人之爲人」的最基本命題「什麼是生命？」自小我們被灌輸要成大事、立大業、立言、立德、立功……，生長過程中，無形中已籠罩許許多多的集體潛意識壓力，壓的喘不過氣來，無意中產生了偏差行爲。社會新聞道盡人性的負面，單純的校園傳出莘莘學子自殺、情殺、仇殺、械鬥、……等事件，人生的不如意漸漸「少年化」。

（二）宗教上他力救贖的現世不究竟

宗教爲慰藉人生的苦悶，大多經由他力的救贖，寄望來生的他方世界，畢竟無法全然滿足現世的解救，成爲不究竟的祈求與等待。在此不究竟的情況下，各學家紛紛從各角度對宗教提出不同的觀點。社會學家涂爾幹（Durkheim）認爲宗教只不過是集體中的成員喚起的思想情感，它被群體意識經驗到之後又被實體化了，而實體化的結果也變成神聖了（張志剛 2003：41）。心理學家佛洛伊德（Freud）肯定宗教源自於弑父戀母的「伊底帕斯」（edipus）情結上（張志剛 2003：63）。人類學家馬林諾夫斯基（Malinowski）指出凡有文化就有宗教，儘管文化對於宗教的需要完全是派生的、間接的，但歸根究底宗教卻植根於人類的基本需要，以及滿足這些需要的文化形式（張志剛 2003：19）。道出宗教不盡合宜性，馬克思（Marx）更認爲宗教只是人們的鴉片。

（三）學術知識的不完整

人，生來就完整，所需求的也是全面性的滿足，中外古來所追尋的也是整全性的知識。希臘和羅馬時代教育對象以「自由人」爲主，其教育內容主要包含二部分，一是由文法、邏輯、修辭組成的三學科（trivium），另一是含算術、幾何、

天文、音樂的四學科 (quadrivium) (葉啓政 1987: 49-50)。這樣的教育內容是就當時而言，大體上已是人類知識的體系。〈論語·子路〉：「子路問成人。子曰：『若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以為成人矣。』……成人，猶言全人」(朱熹 1984: 151)。又〈禮記·學記〉：「古之教者。家有塾。黨有庠。術有序。國有學。比年入學。中年考校。一年視離經辨志。三年視敬業樂群。五年視博習親師。七年視論學取友。謂之小成。九年知類通達。強立而不反。謂之大成。夫然後足以化民易俗。近者說服而遠者懷之。此大學之道也」(陳澧注 1994: 861)，中國古德重視全人教育，強調觸類旁通集大成為文化傳承。十八世紀工業革命以來，改變了生產結構與社會關係，以「數量」代替了「品質」，一切的知識幾乎皆冠上「科學」，也動搖了教育的理想。雖然不少學者矜持十九世紀英國牛津大學紐曼 (Newman) 的觀點，以為大學是提供博雅教育 (liberal education)，蘊育智慧卓越人才的學府。但終無法抵擋時勢的潮流，順應了社會的需要，大學成了提供專業知識的場所 (葉啓政 1987: 51-52)，人文精神與自然科學於是產生了文化落差。由於專業領域分科細故，學習者常偏一方。知識的不完整漸為教育當局的眷顧。

民國六十八年夏的「國家建設會」會中，當時的行政院長孫運璿提出以精緻高超文化為施政方向。之後，大學推行通識教育被視為提升文化水準的重要環節 (葉啓政 1987: 46-47)。通識教育，各人想法不盡相同，說法不一，課程以人文、社會、自然為基本三大範疇的精神卻是一致的。李家同將通識教育分三層次：第一層次，通識教育是增加學生對本行的了解，希望學電機的能多懂一點機械，或是學機械的能多了解電機。第二層次，通識教育是提高學生個人做人、音樂、美術和文學上的修養，彌補次文化的不足。自由、民主、平等這些觀念，以前就有了，這些精神文明的落實是工業革命以後，隨著科技進步、經濟發展的催化作用而來。由於經濟發達，貧窮得以消滅，人民才有尊嚴。精神文明是建立在富裕社會結構上，富裕的生活更不可迷失崇高的理想。第三層次，通識教育是使理工學生能夠欣賞人文學科的重要性，同時也能使人文學生欣賞到科技的重要性，生存

之餘都保有一些理想主義，利益自己也為他人著想，把社會風氣導向正面。好的通識教育不是通才教育（1987：203-210）。通識教育指的是一般人應具有人文、社會、自然的基本認知，是透過人完成統觀的知識。

民國九十年教育部長曾志朗在民主化、全球化的衝擊下，鑑於過去傳統式的菁英教育無法滿足社會多元的需求，推展終身教育觀念與規劃從幼稚園到大學以人為本的全人教育體系落實通識教育（楊國賜主編 2001：20；釋見潤 2001：2）。在此之前全人教育是前教育部長楊朝祥於任內特別提出「全人教育、溫馨校園、終生學習」作為二十一世紀教育新方向的後續（楊朝祥 2001：104）。基督教創辦的中原大學，「天人物我」之和諧為該校全人化生命教育首要綱目（林治平 2001：81）。天主教創辦的文藻外語學院也以「以人為本」的全人教育，在「整合的學習體系」中「啓發敬天愛人的意識」（文藻外語學院主編 2001a：II）。民國九十年二校相繼舉辦了全人教育理念的研討會。¹⁶⁰近來，佛教學人也注意到以人為本的禪佛教本蘊涵「全人」思想，逐漸提出了禪與全人教育之論述如下：

賴錫三、林安梧〈「禪佛教思想」與「本土化通識教育」〉，對當今「全人化的通識教育」再反思，之前從西方文化直接移花接木的專業化教育模式，幾乎又重演了。這種「橫面移植」忽略了「縱面移植」，不再秉持古典博雅追求「真、善、美」的教育。因此提出「通識的覺醒、對『現代性』的批判和人文學的復興」、「從通識的覺醒再邁向本土性通識教育之努力」、「禪佛教做為本土性通識教育的意義」三大論點，認定禪佛教體證到宇宙人生的究極真實，此究極義的總體性體會，乃屬「通識」的勝義諦，具有對全人類的普遍價值。禪佛教可以強化中國本土化的通識教育建立，又可以具有世界性全人化的價值意義。試圖從禪佛教思想建立出本土化的通識教育，並影響全球成世界性的新世紀運動（1998：55-73）。

楊馨綺《禪宗教育思想及其實踐之哲學研究》把禪宗教育結合了全人教育。禪宗教育是以人為本，透過「去本體論」思維的「默會」、「心證」，由「全人」

¹⁶⁰ 相關論文請參閱林治平主編，《全人理念與生命教育：中原大學宗教學術研討會論文集（一）》（2001）。文藻外語學院主編，《全人教育研討會論文集》（2001b）。

而「真人」的教育。其全人教育之完整性是以「不可分割」的全人為教育之主體，以身心整合為教育之理念，以理論和實踐整合為教育之設施，以身心一如之「真人」為覺之教育的目標。把禪師們「以覺為導」、「身行為教」、「情境為教」的啟發式地揭露生命本源的教法，意圖接軌到現今提倡注重「整體人」的全人教育上。全人教育不是過去將知識加以分化之後的再整合，而是對分科教育的反動，要以多學門、跨領域的學科整合做為教育的主軸。這可讓知識在生活中不斷地被活化與落實，一方面符應社會對於專業知識的需求，另一方面開展了知識的廣度與生命的深度。注意到禪宗教育與全人教育的著力點在於「人」整體性的全人上，及注重學術的廣度、深度與活化（2003：1-171）。

高慈穗《惠能的教育思想》，從惠能大師的「空有圓融的本體論」，「覺悟、明心見性、覺行圓滿的目的論」，「不立文字、定慧一體、自性自悟的方法論」教育思想，歸結其教育特色：「不設限的教材」，「自然、自由、自在活潑生動的生活化的教學方式」，「時時刻刻非常認真、專注的教學態度」，「明心見性的教育目的」，「重視悟性的啟發式教學方法」，「多樣化的表達方式」，「主動性的互為主體教學面」，「五育健全活化的真善美全人教育功能」。並與西方民主社會強調人性以及尊重個人的開放教育對照，給予當代教育思維與啟示。其所強調的全人教育是養成一個知、情、意全面發展，自我成長，自我覺醒，實現人生價值意義的全人終身教育（2003：1-80）。

文中皆指出禪的整體性，注重的是以人為本，及禪的教法可活化全人教育。賴錫三、林安梧並認為可就自己的文化發展國人自己的教育理念，並推向世界。

二、世出世間兼備、群體個體統一的如來學全方位教育

（一）如來學的出世法

立基於「真」、開顯於「善」、呈現於「美」的如來學，承接了中國禪佛教的

特質，透過禪堂洗鍊，去覺發自身的總持性「天地同根、萬物一體」之法界座標及定位，經研究院對於「宗教、學術與人生」的科際整合，而擁有人之整體性，一個又真又善的生命體，便是藝術性的美自身，這一切的基本大前提在於「空」。

《中論》卷第四：「以有空義故，一切法得成。若無空義者，一切則不成」青目釋義：「以有空義故，一切世間、出世間法皆悉成就。若無空義，則皆不成就」（中觀，瑜伽部 T30，p.33.1）。《六祖壇經》：「悟般若三昧即是無念。何名無念？無念法者，見一切法不著一切法，遍一切處不著一切處。常淨自性……悟無念法者，萬法盡通」（諸宗部 T48，p.340.3）。一切世、出世間法的成就，皆奠基在「空」義這個出世法上，「空」有無限的可能，是一切法的基準。所以要能認知到此出世法，人的認知才是全面的。而《六祖壇經》所云：「不識本心，學法無益」就是要達到這樣的認知之後，開展生命真正的正面作用。

（二）如來學與世間學

1. 如來學與全人教育

教育若是教人成人，關懷人的成長與發展的志業（釋見潤 2001：1），全人教育應是從生到死的教育。人一生未知事多，無法掌握，苦難不息，面臨的是生存的現實。那麼，教育的最大與最終目標應是提供世人生命安頓的法則，及安心立命地發揮生命最大價值與意義的教導。以前世俗社會，權力、財富、地位、知識等社會資源往往被掌握在少數人中，他們的知識內容足以影響大局。二十一世紀是個知識經濟的世紀，國內開放私人興辦大學，含軍警校院及空中大學共 135 所（楊國賜主編 2001：26），教育機會增多，趨向普及化，更能引致整體文化的脈動。可惜量的增加未必帶來質的改善，質量失衡了，整個文化脈動不見理想的生命安頓法則。釋迦因見人之生老病死苦，決心出家尋找解決生命苦難的真理，佛法實應人生需求而出世。現今社會亂象頻生，人病了，社會也病了，佛法適時

可對治，把佛法運用於教育是人生的導航。

俗話說：「人不可能掛無事牌」。立基於禪的如來學，直教你當「無事人」。又整合了「宗教、學術、人生」，完整的為人綜合了人類三大價值真善美。真在法界座標下，讓人認識自己——生從何來？死從何去？生命是什麼？直探生命本源，了解生命意義並尊重生命。這是從宗教層面縱軸的深入「生命原無事，本來自清淨」。善在科際整合中，交織知識使人的生命飽滿豐碩，蘊釀生命智慧，發揮生命最大價值。這是學術層面橫軸的擴展「生命是多采多姿」。美則法爾如是，於身心靈境人生整體裏「享受生命、欣賞生命」。真善美如來學不但從生到死，著實生存世界生命價值及意義的安頓與創造，也兼備終極關懷。學術知識領域則廣及人類文明體系不局限一方，於主觀個體身心靈境一齊來，再延至才、法、侶、地客觀的全體都是整全的配套，是謂個人、知識、群體均完整性的全方位教育。如此以生命智慧活出生活智慧，強調的是人之整全性，最是全人教育。

人是多元的集合體，是複雜無一定模式的活動者，非機械性。教育自應法無定法，能採取師徒制最佳。若以集體性教學是量化的稀釋做法。如來學策略是面對自己作自我調整。法界座標以各自的我為設計主體，自己打開自己的視窗對話，生命的真相要通過自我革命去發現，誰也替代不了。每一個生命都有他的承載方式，在法界座標裏絕對有你的位置。科際整合同樣的也要用自身生命去匯整自我實現，強調的是「所擁有的完整性」，於法界座標中，發揮各自的殊異性，及與其他個體成共同體共融共在關係，此可謂質化的因材施教，是更徹底具體的全人教育。這可以與目前倡導全人教育的教育體制互相切磋呼應。

國內全人教育課程規劃，可以考慮尋找自家的珍寶，策劃自己民族適用性的教育模式。資源不受區域限制作跨校合作，及多參加各種學術研討會，形成通識教育網絡，又可節省教育資源。再者考慮與宗教團體合作，定期、不定期的作生命體驗營活動，把生命智慧活用於日常生活中，這樣含攝世出世法的全人教育，才是一套完整性的「人之教育」。

如來學依於永遠的生命之大覺，由是獲得不生不滅的生命。不生不滅的生命

就是宇宙永恆的生命，也是個人的永恆生命。這不僅徹底解脫人生死苦迫問題，也注意到現世知識的完整性，是宗教、學術與人生的統攝，貫穿了時、空。所以心源禪師認為如來學不僅是佛教所需，置入教育也是教育朝向的目標。如來學可以普及一般世人，提供心靈地圖，勾勒完整性的全人教育藍圖。

2.如來學與生命教育

宗教不僅涉及了全人教育，更直接關聯生命教育。佛法本為生命困頓而顯發，傳入中國之後在禪宗發展為禪。禪被運用於生命教育，不論是一般性學生的生命教育或是特殊性身心障礙的生命教育，甚至「許多西方學者亦投注於對禪學運用在心理治療及教育研究的風氣下，我們更應該珍視我們的文化資產及祖先智慧，且需要有更多人投注於此領域研究」（簡瑞良、張美華 2003：66）。

如果生命在於生生不息，不斷的繁衍下去，那其意義是生命的安頓，如何讓生命安然於世是第一課題。換言之，每個人的人生需有兩大體認：一是人生究竟是什麼？要確定的是人生的意義。二是人生應該是什麼？尋求的是人生的價值（王逢吉 1985：80）。那麼生命教育，首先要「認識自己」這個生命個體，了解自己是世界上獨一無二的個體價值——「天上天下唯我獨尊」，本就完美而神聖的。天生我才必有用，人是有價值的動物，人的存在本就有意義與價值。但因個人的因緣條件不同使命便不同——先天遺傳基因、後天的種種環境，造成每個人有其限制及其差異——可惜我們無法認清這樣一個本然無缺的生命體，與一切因緣條件下所造成有限制的「我」。在欲望的趨使下，欲將有限作無限度的要求，這樣就使生命陷入於困頓，由困惑而困頓無法造就生命意義與價值。生命的意義與價值，雖因人而異，因時而異，但人生而要死，我們不得不用生命來回答，總要回到自身的原始存在（劉翔平 1999：47、48），這個終極意義。如果吾人從未存在，生命的意義與價值，一點關係也沒有，但吾人確實存在。讓一切意義與價值都內在於個人生命或是與自己有關的人之生命中，這就是全部的意義與價值

(Nagel 1987: 100-101; Thomas Nagel 著, 黃惟郁譯 2002: 147)。亞里斯多德 (Aristotle) 把討論存有本質的問題稱「第一哲學」, 是最基本應處理的問題。那麼, 生命的意義與價值, 首先就在於認識生命自身, 即認識自己「尋找自己、發現自己、自主自己」。認清自己本來就是一個完整完美的個體, 但因緣條件下我有種種的限制, 因此我一定有不能、不會的部分, 不能是先天的因素造成能力所不及, 不會是環境沒有條件可成就, 如此認知因緣條件, 了然生命個體無缺, 不為我「想要」而「不能、不會」達成的欲望所迷惑。就會在「我要」「我能」、「我會」的具足條件下自我評估, 去抓住自身情有所鍾的人生方向, 適才適用, 平步青雲安然地度過人生, 也發揮生命的最大價值, 這就是生命的意義, 其重點在於對「因」的掌握, 了解自己的因緣條件。人自以為聰明, 顛倒是非, 在欲望的趨使力下迷失了, 找不到自己的盲點——不認識自己。就這樣步步為營, 造成生命迷茫現象, 生命不都是這樣子嗎? 蘇軾〈洗兒戲作〉:「人皆養子望聰明, 我被聰明誤一生。惟願孩兒愚且魯, 無災無難到公卿」(王水照選注 2000: 151)。可看出為人父母的心境, 矛盾地在此生命意義與價值選項上作斟酌。如此生命教育可朝此二方向「認識自己, 開展自我」著手規劃釐訂。真、善、美的如來學是從生到死的全人教育, 自然涵蓋生命教育, 且是永遠的生命。法界座標、科際整合就是提供「認識自己, 開展自我」一個好的方針。「把自己擺對地方」, 擁有日日新, 日日是好日的生活態度, 是如來學整合「宗教與人生」的生命教育。

(三) 個體、群體一體的如來學

如來學生命流的法界座標是無疆界, 群體、個體在「」統攝為一體, 成了世界人。座標中群體的整體性, 又有個體的獨自定位, 尊重個別的差異, 及個體價值的多元特色。《大般涅槃經疏》卷第三:「一切眾生同一佛性其味真正一體三寶等無差別」(經疏部 T38, p.55.1- p.55.2)。無差別的同一佛性中, 又有

燃燈佛、恭敬佛、遊戲佛……等等不同表現的佛。¹⁶¹這就是群體含容個體，個體融入群體，個體、群體於此統一和諧了，可解決世俗社會二者的相對立場。

三、如來學與人類文明燈塔

心源禪師重整固有的禪文化，建構真善美三系列的如來學，主張佛弟子應深入真理海中，自參究「 」，自歸依因果不昧的緣起法，總持「 」，是佛教「覺」的教育，囊括了形而上至形而下的人類三大最高價值，整合了「宗教、學術與人生」的重要課題。「 」法界座標徹底解決個體生命的困惑，科際整合化解了各種紛紛擾擾的爭端與學術匯整，締造了一個「人之為人」的完整結構，為人類文明作了一個大整合。它不專為佛教僧伽教育而設計，也適用於一般人整全教育之用，橫跨出世的超越性與世間實用性二層面，貫通了二者之鴻溝。雖然世出世法著重點不同，置入那個層面都是一套完整性的教育體系。這個完整性包含了身心靈境，不只是個體的安祥，或人與人的祥和，還有人與自然的整體和諧。先本後末的如來學欲造就如來再現，及成就人間佛國之理想；如來學不但融貫古今之萬法，釐清千古之疑網，共研真理之實相，只圖引領世人走出各自的康莊大道，如同燈塔般的指引人類走向幸福之道。如來學涵蘊世出世間法，貫穿了個體與群體間整體的統一和諧與個體的多元，從根本上解決問題，又賦與人整全性的認知，如此體現出世法成人天師，運用於世間教育為人間師，其普遍的有效性可豎人類文明燈塔。

《妙法蓮華經》卷第四：「以無價寶珠繫汝衣裏，今故現在，而汝不知，勤苦憂惱以求自活，甚為癡也」（法華，華嚴部 T9，p.29.1），這是《法華經》的衣珠喻。自有完整的全人教育、生命教育體系，應善加整理運用，莫懷寶乞食！

第三節 小結

¹⁶¹ 《金山御製梁皇寶懺》、《慈悲三昧水懺法》、《佛門課誦本》出現很多的佛號。

如來學之目標——如來再現、人類文明燈塔。如來再現是佛陀人間化，是人間佛教的具體表現。從法、報、化三身的佛身觀，法身總持整法界平等性，報、化身尊重個別差異與存在價值，個體與群體匯歸「真」共展如來果德，個體和群體統一了。如來學立基在「真」的涅槃解脫上，而擁有「善」的全面學術，進而享有「美」的生命品味，平衡了感性與理性，具足世出世間法。此如來學真理就個體而言，可認識自己成就如來；就群體而論，在教育上可同時達成全人教育、生命教育，進而整合宗教、學術與人生間諸問題，其普遍的有效性造就人類文明燈塔。

第七章 結論與檢討

世尊曾說：自己所說的真理如爪上土一小部分而已。¹⁶²心源禪師的如來學建構目標，一要人快速證入「 」實現如來再現，而後要繼續探索如來堂奧萬德莊嚴 000-999 各學科的真相與真理，以豎立人類文明燈塔。¹⁶³此是否承襲原初佛教「緣起無我」、大乘佛教「緣起性空」、宗門「祖師禪」的更發明，先存而不論。但就整體思想而言，在典籍文獻分析下有其合理性、真實性與客觀性。

曲高和寡的如來學不是迎合市場需求的社會化運作，而是一個生命化的理想構思。任何一種理想的實現，對世人是否貢獻？不限定於是否在當時起了作用，也許會在未來發效，這需假以時間的試煉及多人的努力。只問耕耘不問收穫，愚公移山一步一腳印去實踐，心源禪師只積極隨緣作務，盡此一報身。乃至面對巴金森症，它考驗著他，他實驗著它——身心隨老病因緣而變，因果隨因緣不昧；現量隨因緣變化，證量則證入空性永恆不變。至於成效如何？有則成，無則本無，空的徹底。拋開這些，佛教原本就是理性化的宗教，心源禪師為與世界文明同步而建構的如來學，會不會因善如來學全方位教育的結果，更理智化、理性化而趨向世俗化。因為世俗化過程即是社會複雜曲折的前進趨勢，是人類理智化理性化的結果（戴康生、彭耀主編 2000：215）。只藉由席納爾（Shiner）世俗化理論作總回顧的結論與檢視。

¹⁶² 此乃綜合湛然的《止觀輔行傳弘法》卷第七之一：「三藏四諦如爪上土，所未說者如十方土」（諸宗部 T46，p.361.3）。智者大師的《妙法蓮華經玄義》卷第九下：「大經云：佛所不說如十方土，所說者如爪上土」（經疏部 T33，p.794.1）。《解深密經》卷二：「爾時，世尊告勝義生菩薩曰：勝義生！是善男子、或善女人，其所生福無量無數難可喻知，吾今為汝略說少分，如爪上土比大地土，百分不及一，千分不及一，百千分不及一，數算計喻鄔波尼殺曇分亦不及一。或如牛跡中水比四大海水，百分不及一，廣說乃至鄔波尼殺曇分亦不及一。如是於諸不了義經，聞已信解廣說，乃至以其修相發起加行所獲功德，比此所說了義經教，聞已信解所集功德廣說，乃至以其修相發起加行所集功德，百分不及一，廣說乃至鄔波尼殺曇分亦不及一」（經集部 T16，p.697.2）等資料為依據。

¹⁶³ 心源禪師一再強調定然要通過「 」。因為無此「 」體驗易流為野狐禪、口頭禪……等外化禪，為人所詬病。

第一節 世俗化理論的檢驗

席納爾在題為〈經驗研究中的世俗化概念〉(The concept of secularization in empirical research)一文中，認為世俗化具有六種含義。¹⁶⁴

第一，表示宗教的衰退，即指宗教思想、宗教行為、宗教組織失去了它們的社會意義。第二，表示宗教團體的價值取向從彼世向此世的變化，即宗教從內容到形式都變得適合現代社會的市場經濟。第三，表示宗教與社會的分離，宗教失去了其公共性與社會職能，變成了純私人的事務。第四，表示信仰和行為的轉變，即在世俗化過程中，各種主義發揮了過去由宗教團體承擔的職能，扮演了宗教代理人的角色。第五，表示世界漸漸擺脫了其神聖特徵，即社會的超自然成分減少，神秘性減退。第六，表示“神聖”社會向“世俗”社會變化。¹⁶⁵ (戴康生等 2000：200)

席納爾世俗化含義，可分為社會外在環境與宗教內部自身兩個層面。社會外在環境的因素又可歸個人與集體層次的促成因素，宗教內部元素則有教義、實踐、組織等內容上的變異。茲依此六項世俗化理論對如來學進行宗教內部分析，檢視是否世俗化。

一、如來學的宗教教義、宗教實踐、宗教組織

心源禪師鑑如來對於時下今人的意義，重新思索建構符合時令的真善美如來學。就其宗教思想「真」對應「緣起無我」、「緣起性空」、「祖師禪」，提出「眾生本是佛如來，以眾生成就之」的見解，及對體、相、用，心、性，心、物一體

¹⁶⁴ 世俗化理論眾說紛紜，在此採用席納爾的概念，乃其說是綜合各家之言。

¹⁶⁵ 原文請參閱 Larry Shiner “The concept of secularization in empirical research,” *Journal for the Scientific Study of Religion* 1(2): 207-220, 1967.

的解說，皆來自「 」的本如體驗，其定位清楚，不致為思維理論所混淆。「善」相應「如來功德」、「一切種智」、「五明」，整合「人類文明大全」與世界文明同步，是現代如來應擁有的。「美」繫之「涅槃之妙」、「華藏世界」，充分散發生命無滯之美妙人生。如此真善美三面統攝，於個人生命之中匯整了宗教、學術、人生，成就本自的萬德莊嚴。其思想結構乃是佛法一脈相傳的核心。

教法上，心源禪師在「權與實、教與宗」不偏一方的考量下，重新思索今人所立基的時、地、事、物之種種因緣，於「 」建構了禪教合一真善美直線上升的如來學，強化「一切智、道種智、一切種智」三智並重，平衡了禪宗向來為人詬病的「不重經教」。

如來學的運作，以禪堂、研究院雙軌並進。禪堂運作模式，循著古禪堂風格，通過禪堂生活「參禪接心」，強化「 」的落實；再配合人天師範研究院「法界座標、科際整合」符合現代人需求，是如來學「禪教合一」的策略。從無為而有為，為而不為，其宗教行為在培育如來再現的可能性，這本是佛教意旨。

法脈傳承上，師承臨濟法統，出之有名。禪堂的組織，是單純化的內寮職事，外寮職事囊括於內寮職事中，更不為外放，基本上循了佛教的僧事僧辦路線。僧眾排列次序，非按戒臘順序，而是依入本道場時間的先後次第而定，是強調服務精神。男女平等是對女性尊重，適宜時代性亦符合佛法平等精神。

二、如來學的價值取向

如來學的價值取向，其著立點仍擺在證入涅槃之後再開展，並無背離佛教「涅槃」第一要務，去迎合現代社會的市場經濟。只是所強調的部位不同罷了，傳統佛教徘徊於涅槃的追求，心源禪師著重的是涅槃快速通關的菩提開展，目標在於締造如來再現與人類文明燈塔的豎立，就價值性的展望加以發揮，是更富有社會意義。

三、如來學的公共性、社會職能與角色扮演

如來學的走向是群策群力的集體創作，中國禪宗不局大、小乘，心源禪師的如來學則不局宗派、教門，共創人類文明燈塔，當然不可能流為純私人的產業。目前主導推動如來學者及培育對象仍以僧眾為主，尙無出現宗教代理人的角色，及變腔走調的狀況。又能與「全人教育、生命教育」相呼應，具有教育意味，及引領社會的意向。

四、如來學的宗教神聖性

禪宗本不立大殿而施設選佛場，選佛場是揭發個人佛性的地方。《續傳燈錄》：「此是選佛場，深廣莫能量」(史傳部 T51, p.635.1)。《圓悟佛果禪師語錄》：「不移易一絲毫，用處覲體，全真拈來，當機直截。只如今日開選佛場演最上乘」(諸宗部 T47, p.726.1)。又云：

豁開戶牖當軒者，誰無面目可見，遍界不藏，無形相可睹。全機獨用，以無面目而諸相歷然，以無形相而十身具足。解脫門廣啟，選佛場宏開，作不可思議功勳，成無量殊勝奇特。直得一為無量無量為一，小中現大大中現小，坐微塵裏轉大法輪，獨未是衲僧本分事，於中若得桶底子脫五色線斷，目前無法心外無機，則圓融一切無有所為，成就諸法全體顯現。(諸宗部 T47, p.732.1)

選佛場為的是直顯生命的萬德莊嚴，向來是祖師們所看重的。心源禪師不立大殿，著重禪堂，是復古路線，為能使顯發「」。如來學對於「向上一著」之終極關懷，其宗教性仍是慎重其事神聖不可移。¹⁶⁶

¹⁶⁶ 所以心源禪師偶然也會採用基督宗教的觀念，將究竟圓滿的萬德莊嚴稱之為聖。

以經驗的觀點來看，我們不能不把這些無神的或半神的信念叫做「宗教」；同樣，當我們在宗教定義裡提到個人與「他所認為的神聖者」的關係，對「神聖」一詞也必須作寬泛的解釋，概指任何「類似於神的」（godlike）對象，而不論其是不是一個具體的神。（James 1961：44-45；引自張志剛 2003：69）

這些神聖就是「最初的也是最後的真理」，個人的宗教信念則是指對他自己感覺到的原始真理的認同（張志剛 2003：69）。如來學的宗教神聖性就在於揭顯生命的神聖性。

五、小結

人類經由努力解決困難的問題而進步，心源禪師的如來學建構亦是締造一個符合時代性訴求下的構思。經由席納爾世俗化定義的檢視，如來學在建構是很平實近人的，不僅強調涅槃面，更重視生命主體菩提面的發明。非但無世俗化傾向，是要突破傳統且能適應時代之實際需求而利益於人，應是理想化、進步化且理性化。理性化的如來學建構雖無世俗化，為人帶來何啟示？

第二節 檢討

本研究發現不重經教的禪宗，原是強調多聞的。心源禪師的如來學不但把原有的多聞找回，更進而擴展禪思想內涵。宏觀而全面性的如來學，是禪中心的多元式開放，可由個體擴延至整體，是個整體的觀點，這原是大乘佛法本就涵蘊的目的。心源禪師說：「希望人們透過探索如來真理的過程，找回真正自我的本來面目，奔放生命的光與熱於人生中自覺、覺他，讓社會充滿祥和喜悅與幸福，這

樣覺行圓滿法報化三身具足，恢復佛教應有的價值與尊嚴」(訪談資料七、3)。
契理契機的如來學既不偏離佛法的根本精神，又有不斷開展合宜時機的作風，在出世與入世之間取得平衡，才能真正的落實僧寶，負擔如來家業績佛慧命。然而，佛法的履行者是否凸顯成效？對於今日臺灣佛教局面，不禁引發若干的反思，及最後對本論文的檢討。

一、現今臺灣佛教的省思

如來學為培育僧寶走向如來，符應了培育人才，強調全方位整體性，注重理性化、多元化、現代化之人間性、主體性的理想化建構。理想永遠在現實之前，對於現今的臺灣佛教，可提供一些方向和省思，茲以下列試探：

(一) 何謂宗教？何謂出家？

世上宗教繁多，為一個放諸四海皆準的宗教下定義是不容易的。綜合各學者的看法，一個宗教最基本要具備教主、教義、教規、儀式等內容，其教義內容又都含有從此到彼的意義，這往往是意味著對現實的不理想，而想締造一個超越現實的理想空間。那麼，身為宗教一支的佛教，採取了出家制度，便是要結合一群有共同理想的人，從一個現實的家過渡到一個理想的家——「出三界火宅的家」。所以僧眾應是為共同創造一個理想的生活模式的共識空間而努力，然後將此成果提供世人為之參考。

(二) 如何建立一個優質的僧伽制度？

古代影響佛教的大多是知識份子，¹⁶⁷像慧遠、道安、智者、法藏、玄奘……

¹⁶⁷ 釋印順的〈中國佛教的由興到衰及其未來的展望〉原文：「古代接受佛教的大多是知識份子」。

等等，他們之所以能在教理上有那麼殊勝的成就，正因為他們對自己的固有文化有深入的認知，並與佛法之間互用，才開展出宏偉的思想體系。隨宋明以來佛教的沒落，佛教徒的知識水準也隨之低落（釋印順 1986：63、70）。僧伽制度自清政府乾隆廢度牒（談玄 1977：187），¹⁶⁸僧侶由推薦的官度改私度，不但僧伽素質大不如前，也失去國家政策的庇護，廟產興學影響了寺院經濟不穩定。政府遷台臺灣宗教信仰自由，各宗教各自營生，因此僧伽為現實生活而忙碌，漸而失卻理想層面，加之偏向純修行走向的認定，便無法好好地深入經藏培育優秀僧才。若欲上進者，往往得孤軍奮鬥或夭折僧才，¹⁶⁹因此如何建立一個優質的僧伽制度是當務之急。一個優質的僧伽制度最基礎的考慮應：1.僧伽人才要有計劃的培育；佛、法、僧三寶是佛教真正的命脈，僧是佛、法的代言人，更不可不具佛、法之培育。國內僧伽教育遠不如南傳、藏傳佛教的僧伽教育體制，積極有計劃的培育僧伽人才是刻不容緩。北宋契嵩：「然其盛衰者豈法有強弱也，蓋後世相承得人與不得人耳」（史傳部 T51，p.763.3），人能弘道，非道弘人，佛法之興衰在於人才素質，這是一重要的經驗教訓 2. 現在人已漸漸注重社會福利，何以犧牲奉獻的佛教僧侶，佛教內部少予重視，如何讓僧眾能真正安身立命的為僧團理想而付出，自然減少個體戶，應納入考量。3.整體佛教資源是有限的，僧團謀求經濟的重新考慮；由於受到戒律的限制，僧團的經濟不能多元且成重疊性，瓜分了共同資源，這樣的運作模式，難以創造出一個理想模式的佛教體制，應考慮如何統籌運轉。4.僧伽角色的扮演與舞台空間的施展之再省思；由於時代的變遷與社會功能的多元化，僧伽角色的扮演只能是個宗教師嗎？活動舞台足夠發揮嗎？這些都值得再商榷。¹⁷⁰5.質與量的調和；為達成一個優質的僧伽制度，在質與量的

¹⁶⁸ 傳統出家受戒領取度牒須經考試，否則會遭國家取締（江燦騰 1993：34）。這是官方制度，但制度之外，往往會有些法律邊緣的案例。度牒的頒發，據說開始於唐玄宗天寶六年（西元 747）（鎌田茂雄著，鄭彭年譯 1987：278）。

¹⁶⁹ 關於這一點，印順法師認為：「在傳統的中國佛教徒當中，要研究佛法是不容易的，因為他們認為佛是修行出來的，那裏需要研究佛法！這話雖然說得不錯，卻足以造成偏差。所以在寺廟裏想要做深入的研究相當不容易，尤其是個人的精力、時間都非常有限，想要在佛學研究方面有大成就是相當困難的。所以，如果一些有志於佛學研究的人，能夠聚在一起互相討論、切磋，這樣團體式地工作，我相信比較可能有成功的機會」（1986：71）。依此，可以考慮舉辦讀書會來進行。

¹⁷⁰ 傅偉勳曾在〈突破傳統佛教，開展現代佛法〉一文提出建議：「我們今天想要重新開展新世紀

拿捏是必要的，僧人與道場的多寡及素質的提升，如何運作才恰到好處？

綜上所說，這些問題不是單一道場的問題，而是整個佛教界該有的省思，若要徹底解決問題，勢必全體統籌協議共構大一統的和合僧團。

（三）大一統的和合僧團共構

各寺院可以子孫叢林及十方叢林制度分宗或不分宗成立，採取地方自治方式並分工合作，創造各自的風格與特色接引不同根基的人，並以民主投票選賢與能推舉住持，住持人選必須具備合格的專業佛學素養及德養。進而由各寺院、全體僧眾出資共組一基金會或佛教會，每人都有選舉權，推選優秀僧才為核心幹部，統籌一切佛教事業，幹部成員是選舉制，只得連任一次。僧事僧辦，這些事業便可提供僧眾多重發揮空間。

日本在明治維時遭「廢佛毀釋」政策，各宗自我改造，辦理各級學校教育僧尼，又遣派優秀的留學僧到西方高等學校接受現代專家的佛教學術訓練，並成為亞洲地區現代化佛教發展的先驅與指導者。釋宗演、鈴木大拙、久松真一等人弘揚，也使不少國際人士幾乎以為禪是日本文化，而忘了源自中國（藍吉富 1987：52）。日本能，我們何以不能？人常因有理想、希望才覺得有意義，因有意義而後付之行動成現實。在理想、意義、行動到現實，再創理想的循環過程，人活出了意義與價值。

二、本論文的檢討

（一）研究成果評估

的佛法，則必須認真關注此類生死課題，開始培養有關死亡學或生死學的各種人才，包括佛教精神醫學行家與精神治療專家、臨終關懷專業人員、佛教死亡學教育工作者、佛教『死亡（或生死）文學』創作者等等，展現佛教生死學與生死智慧的新時代精神威力。」（1995：227）

本論文研究的主要目的，是依「從宗看教」的立基，為禪思想再添一樁。這只是個「引子」，留下許多可探究的思索空間，提供…拋磚引玉之功，使禪文化與時俱增更有發明，豐富這方面的研究。由於內容涉及之至，附帶成果：1.把「如來」一詞作了歸納整理，並探討如來、如來禪與祖師禪之間的聯袂關係。2.不預知的為祖師禪提出另一見解。3.解決了「心、性」的不明朗概念在於對「緣起法」與「不生不滅」之含糊，而無我、空、佛性、清淨心、如來藏、如來禪、祖師禪……是於生命流中，各家各宗從生命觀、宇宙觀、人生觀，賦與名異實同的說詞，並無背離原初佛法的核心要義；相對於「體相用」說明了禪宗之理體是去實體化的，空、有則不一不異。「修證與無修無證」的問題，是對「自然智」與「後得智」的未釐清。4.「禪教合一」的教法，為「無為法與有為法」、「宗與教」、「權與實」、「參究與研究」提出一綜合路線及二者之互補關係。5.所謂真正的佛法應界定在於生命解脫的實踐上，思想體系是隨區域文化的吸納、揚棄而推展，畢竟還是一種文化，自有其文化價值應予尊重。6.如來學全方位教育提供本土的全人教育、生命教育之參考。7.這樣一個健康的如來學，可補世人對禪的迷失。這些成果初步已達成本論文欲達之目的。

（二）本研究之不足

心源禪師的如來學是「從宗看教」調和了「無為法與有為法」、「宗與教」、「權與實」、「參究與研究」作「機緣性」的建構，非哲學「邏輯性」思維的建立，故無嚴密的推理立論，亦無行徑可尋。正用心源禪師自己所言：「我從來不在字面解釋，而我講的語言是千變萬化」（訪談資料六、2）。雖然本論文研究過程筆者秉持「從宗看教」既參又研的精神。然而，缺乏經驗的初次深度訪談、參與觀察，及回顧式的參與觀察的補漏，依然難免疏漏。研究過程上的限制：錄音上低頻率的音調，往往無法明確的掌握，再確認的補救，不易補上原初之意；攝影技術不佳造成取材不良。自身的局限更是一大缺失：眼疾的困擾，使搜集資料無法周全

詳盡；短時間之內亦不能遍覽群經；參究既不深，研究又不廣，加之言之不及的「 」，表達上的困難，皆無法全面掌握到心源禪師的如來學整體思想。另者，「如來學」主題之外隱含的相關議題，如心理層面如何的轉換，在論理分析上未作詳盡推論；科際整合的部分，也由於涵蓋面很廣，其中跨學科的專業領域實是筆者學所不及，所以也未作發表；這些都有待以後再著墨。當初心源禪師有感「眾生本是佛如來，以眾生成就之」證悟內涵難以使人領會，恐有誤解之可能性，曾拒絕訪談。並宣稱：「有負面瑕疵的那些，不是我要的，那不是我的內涵，那不是如來學，那是菩薩學。我所說的如來學，能使眾生成如來，因為眾生跟如來完全劃等號，這才是我的如來學」（訪談資料一、13）。¹⁷¹所以文中若有缺失，該是筆者的落失非心源禪師之原意。

¹⁷¹ 這是從圓滿的角度來看，菩薩無佛智，是不圓滿的，故菩薩學有瑕疵。如來是究竟圓滿的，所以如來學是無負面瑕疵的。

參考書目

一、第一手文獻資料

釋心源

- 2000a 〈法界座標前言〉，《無心山通訊》1：118。
- 2000b 〈「菩提園美展」緣起〉，《無心山通訊》1：144。
- 2003a 〈禪文化提唱〉，《無心山通訊》3：6-8。
- 2003b 〈【科際整合】前言〉，《無心山通訊》3：96。

釋心源開示，釋法海（圓能）整理

- 2000 〈真理的對話——無心山禪宗專修道場方丈師父的宏化理念〉，《無心山通訊》1：12-19。
- 2002 〈從「不見自性·學法無益」說明迷悟各種關鍵的真象〉，《無心山通訊》2：17-24。
- 2003 〈投入「生命」以「真理實相」作「法界座標」與「科際整合」〉，《無心山通訊》3：20-25。

人天師範研究院

- 2000 〈人天師範研究院法界座標〉，《無心山通訊》1：122-129。
- 2002a 〈人天師範研究院介紹〉，《無心山通訊》2：4-13。
- 2002b 〈法界座標〉，《無心山通訊》2：67-79。
- 2003 〈法界座標〉，《無心山通訊》3：87-95。

弘願

- 2000 〈法界座標工作的原則與方法〉，《無心山通訊》1：119-121。

周靜琬

- 2000 〈心源禪師隨緣說法語錄〉，《無心山通訊》1：20-21。

許政雄主編

- 2000a 〈人天師範研究院法界座標〉，《無心山通訊》1：122-129。
- 2000b 〈《無心山通訊》創刊號編後語〉，《無心山通訊》1：170-172。

無心山禪宗專修道場

- 2000a 〈續佛慧命 再現如來——無心山禪宗專修道場的宏願〉，《無心山

通訊》1：6-9。

2000b 〈延續「百丈清規」的無心山禪宗專修道場規制式〉，《無心山通訊》
1：10-11。

釋天陽

2002 〈見證一位行者生命的昇華〉，《無心山通訊》2：165-166。

釋圓禪

2000 〈什麼是如來〉，《無心山通訊》1：106-117。

二、原典

大正藏：

《佛說長阿含經》，《大般涅槃經》，《中阿含經》，《法海經》，大正藏第 1 冊

《雜阿含經》，《別譯雜阿含經》，《轉法輪經》，《佛說三轉法輪經》，《增一阿含經》，
大正藏第 2 冊

《菩薩本緣經》，《大乘本生心地觀經》，《過去現在因果經》，大正藏第 3 冊

《佛本行經》，《中本起經》，大正藏第 4 冊

《大般若波羅蜜多經》，大正藏第 6 冊

《放光般若經》，《摩訶般若波羅蜜經》，《金剛般若波羅密經》，《仁王護國般若波
羅蜜多經》，《般若波羅密多心經》，《大乘理趣六波羅蜜多經》，大正藏第 8 冊

《妙法蓮華經》，《添品妙華蓮華經》，大正藏第 9 冊

《大方廣佛華嚴經》，大正藏第 10 冊

《大寶積經》，大正藏第 11 冊

《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》，《大般涅槃經》，大正藏第 12 冊

《大方等大集經》，大正藏第 13 冊

《佛說觀彌勒菩薩上升兜率天經》，大正藏第 14 冊

《坐禪三昧經》，大正藏第 15 冊

《菩薩瓔珞經》，《寶雲經》，《大乘寶雲經》，《佛說寶雲經》，《合部金光明經》，《楞

伽阿跋多羅寶經》，《入楞伽經》，《大乘入楞伽經》，大正藏第 16 冊

《大日經》，《金剛頂經》，大正藏第 18 冊

《大智度論》，《金剛仙論》，大正藏第 25 冊

《十住毗婆沙論》，《佛地經論》，《轉法輪經憂波提舍》，大正藏第 26 冊

《阿毘達磨大毘婆沙論》，大正藏第 27 冊

《阿毘曇毘婆沙論》，大正藏第 28 冊

《阿毘達磨俱舍論》，《阿毘達磨俱舍釋論》，大正藏第 29 冊

《中論》，《瑜伽師地論》，大正藏第 30 冊

《轉識論》，《攝大乘論釋》，《大乘莊嚴經論》，大正藏第 31 冊

《因明正理門論》，《方便心論》，《成實論》，《讚法界頌》，大正藏第 32 冊

《妙法蓮華經玄義》，大正藏第 33 冊

《妙法蓮華經文句》，大正藏第 34 冊

《觀無量壽經義疏》，大正藏第 37 冊

《彌勒經遊意》，《說無垢稱經贊》，大正藏第 38 冊

《金光明經玄義》，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏註》，大正藏第 39 冊

《勸發菩提心集》，《華嚴一乘教義分齊章》，大正藏第 45 冊

《止觀輔行傳弘法》，大正藏第 46 冊

《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，《法演禪師語錄》，《大慧普覺禪師語錄》，大正藏第 47 冊

《佛果圓悟禪師碧巖錄》，《從容錄》，《無門關》，《人天眼目》，《南宗頓教最上大
乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》，《六祖大師法寶壇
經》，《信心銘》，《禪源諸詮集都序》，《緇門警訓》，《禪關策進》，《敕修百丈清規》，
大正藏第 48 冊

《異部宗輪論》，《釋氏稽古略》，《續刻釋氏稽古略續集》，大正藏第 49 冊

《續高僧傳》，大正藏第 50 冊

《歷代法寶記》，《景德傳燈錄》，《續傳燈錄》，《傳法正宗記》，大正藏第 51 冊

《大宋僧史略》，《慧琳音義》，《翻譯名義集》，大正藏第 54 冊

《楞伽師資記》，大正藏第 85 冊

卍續藏經：

《菩提達磨大師略辨大乘入道四行觀》，《中華傳心地禪門師資承襲圖》，《宗門十規論》，卍續藏經第 110 冊

《五家宗旨纂要》，卍續藏經第 114 冊

《馬祖道一禪師廣錄》，卍續藏經第 119 冊

《無異元來禪師廣錄》，卍續藏經第 125 冊

《法界安立圖》，卍續藏經第 150 冊

佛光大藏經：

《古尊宿語錄一》，收錄佛光大藏經編修委員會《佛光大藏經》。高雄：佛光出版社（初版）。

《禪林象器箋》，收錄佛光大藏經編修委員會《佛光大藏經》。高雄：佛光出版社（初版）。

禪宗典籍：

藍吉富主編

1989 《高峯大師語錄》，《禪宗全書》第 47 冊語錄部。台北：文殊文化有限公司（初版）。

普濟

1991〔宋〕 《五燈會元》。台北：文津出版社（初版）。

鈴木真太郎輯

1992 《荷澤神會禪師語錄》。台北：大乘精舍印經會。

劉澄 集

1996〔唐〕 〈南陽和尚問答雜徵義〉，刊於楊曾文編校《神會和尚禪話錄》，

頁 54-125。北京：中華書局出版。

獨孤沛

1996〔唐〕 〈菩提達摩南宗定是非論〉，刊於楊曾文編校《神會和尚禪話錄》頁 15-48。北京：中華書局出版。

巴利經典：

M. Leon Feer, ed.,

1989 *Samyutta-Nikaya Vol. II*, Oxford : Pali Text Society.

三、專書或書中之一章

文藻外語學院主編

2001a 〈文藻外語學院「全人教育」展示資料簡介〉，《全人教育研討會論文集》，頁 II-IV。高雄：文藻外語學院。

2001b 《全人教育研討會論文集》。高雄：文藻外語學院。

王水照選注

2000 《蘇軾選集》。台北：萬卷樓圖書有限公司（初版二刷）。

王仕圖、吳慧敏

2003 〈深度訪談與案例演練〉，刊於齊力、林本炫編《質性研究方法與資料分析》，頁 95-113。嘉義：南華大學教社所（初版）。

王海林

1992 《佛教美學》。安徽：文藝出版社（一版）。

王逢吉

1985 《人生新境界——生命價值與美之真諦》。台北：康橋出版事業公司（三十版）。

朱熹

1984〔宋〕 《四書章句集註》。台北：鵝湖出版社（初版）。

江燦騰

1993 《臺灣佛教文化的新動向》。台北：東大圖書股份有限公司（初版）。

2001 《日據時期臺灣佛教文化發展史》。台北：南天書局有限公司（初版）。

一刷)。

吳立民主編

1998 《禪宗宗派源流》。北京：中國社會科學出版社（一版一刷）。

吳庶深、黃麗花

2001 《生命教育概論——實用的教學方案》。台北：學富文化事業有限公司（初版一刷）。

呂建福釋譯

1997 《大日經》收錄《中國佛教經典寶藏精選白話版》。高雄：佛光出版社（初版）。

呂澂

1982 《印度佛學思想概論》。台北：天華出版事業股份有限公司（初版）。

李家同

1987 〈談通識教育〉，刊於《大學通識教育：研討會論文集》，頁 203-210。
新竹：清華大學人文社會學院。

李園會編著

1990 《小原國芳與全人教育論》。台北：水牛圖書出版事業有限公司（初版一刷）。

杜曉勤釋譯

1997 《禪林象器箋》，收錄《中國佛教經典寶藏精選白話版》。高雄：佛光出版社（初版）。

杜繼文、魏道儒

1993 《中國禪宗通史》。江蘇：古籍出版社（一版二刷）。

林明地

2000 〈個案研究及其在教育研究上的應用〉，刊於中正大學教育學研究所主編《質的研究方法》，頁 199-221。高雄：麗文文化公司（初版）。

林明華

1991 《祖師禪與如來禪》。台北：點石出版社（初版）。

林治平

2001 〈找人——全人理念與生命教育〉，刊於林治平主編《全人理念與生命教育：中原大學宗教學術研討會論文集（一）》，頁 54-102。台北：

財團法人基督教宇宙光全人關懷機構（初版一刷）。

林治平主編

2001 《全人理念與生命教育：中原大學宗教學術研討會論文集（一）》。台北：財團法人基督教宇宙光全人關懷機構。

林傳芳

1990 《佛學概論》。高雄：佛光出版社（再版）。

姚治華釋譯

1996 《異部宗輪論》收錄《中國佛教經典寶藏精選白話版》。高雄：佛光出版社（初版）。

洪修平、孫亦平

1999 《如來禪》。台北：圓明出版社（初版）。

南懷瑾發行

1992 《禪門日誦》。台北：老古文化事業公司（三版）。

馬定波

1980 《中國佛教心性說之研究》。台北：正中書局（初版）。

高振農釋譯

1996 《大般涅槃經》收錄《中國佛教經典寶藏精選白話版》。高雄：佛光出版社（初版）。

張志剛

2003 《宗教學是什麼》。台北：揚智文化事業股份有限公司（初版一刷）。

陳介英

2004 〈深度訪談在經驗研究地位的反思〉，刊於齊力、林本炫編《質性研究方法與資料分析》，頁 115-125。嘉義：南華大學教社所（初版）。

陳向明

2004 《社會科學質的研究》。台北：五南圖書出版股份有限公司（初版四刷）。

陳伯璋

2003 〈質性研究方法的理論基礎〉，刊於中正大學教育學研究所主編《質的研究方法》，頁 25-49。高雄：麗文文化公司（初版）。

陳澔注

1994 《四書五經》。北京：古籍出版社（一版二刷）。

陸玉林釋譯

1997 《成實論》收錄《中國佛教經典寶藏精選白話版》。高雄：佛光出版社（初版）。

鹿沼景揚著，沈木青主編

1992 《生命教育法》。台中：台中市生命實相研究會（初版）。

傅偉勳

1995 〈突破傳統佛教，開展現代佛法〉，刊於《佛教思想的現代探索——哲學與宗教五集》，頁 219-232。台北：東大圖書股份有限公司（初版）。

辜琮瑜

2001 《聖嚴法師的禪學思想》。台北：法鼓文化事業股份有限公司。

業露華釋譯

1996 《佛說彌勒上生下生經》收錄《中國佛教經典寶藏精選白話版》。高雄：佛光出版社（初版）。

楊國賜主編

2001 《大學教育政策白皮書》。台北：教育部。

楊惠南

1991 《當代佛教思想展望》。台北：東大圖書股份有限公司（初版）。

楊朝祥

2001 〈對〈找人——全人理念與生命教育〉的回應〉，刊於林治平主編《全人理念與生命教育：中原大學宗教學術研討會論文集（一）》，頁 103-106。台北：財團法人基督教宇宙光全人關懷機構（初版一刷）。

葉阿月譯注

1980 《超越智慧的完成：梵漢英藏對照與註記》。台北：新文豐出版社。

葉啓政

1984 《社會、文化和知識份子》。台北：東大圖書有限公司（初版）。

1987 〈通識教育的內涵及其可能面臨的一些問題〉，刊於《大學通識教育：研討會論文集》，頁 46-69。新竹：清華大學人文社會學院。

鄒川雄

2003 〈生活世界與默會知識：詮釋學觀點的質性研究〉，刊於齊力、林本

炫編《質性研究方法與資料分析》，頁 19-53。嘉義：南華大學教社所（初版）。

談玄

1977 〈清代佛教之概略〉，刊於張曼濤主編《中國佛教史論集·明清佛教史篇》，頁 133-192。台北：大乘文化出版社（初版）。

嚴祥鸞

2003 〈參與觀察法〉，刊於胡幼慧主編《質性研究：理論、方法及本土女性研究實例》，頁 195-221。台北：远流圖書有限公司（一版十刷）。

釋見潤

2001 〈全人教育與佛教成人教育——以香光尼僧團佛學研讀班為例〉，刊於文藻外語學院編《全人教育研討會》，頁 1-23。高雄：文藻外語學院。

董群

1999 《祖師禪》。台北：圓明出版社（初版）。

漢菊德編著

2001 《成爲一個人的教育～南海實幼對全人教育的詮釋～》。台北：光佑文化事業股份有限公司（修訂版二刷）。

臺灣佛教名刹編印委員會

1973 〈靈隱寺〉，《臺灣佛教名刹》3：28-35。台北：華宇出版社（初版）。

劉翔平

1999 《尋找生命的意義——弗蘭克爾的意義治療學說》。武漢：湖北教育出版社（一版一刷）。

潘平、明立志編著

1995 《胡適說禪》。台北：九儀出版社（初版）。

潘正德編著

1999 《團體動力學》。台北：心理出版社有限公司（再版）。

蔡日新

1999 《中國禪宗的形成》。台北：圓明出版社（第一版第一刷）。

霍韜晦

1994a 〈絕對與圓融〉，刊於《絕對與圓融——佛教思想論集》，頁 340-422。

台北：東大圖書股份有限公司（三版）。

- 1994b 〈佛學研究風氣的開展〉，刊於《絕對與圓融——佛教思想論集》，頁 3-13。台北：東大圖書股份有限公司（三版）。

戴康生、彭耀主編

- 2000 《宗教社會學》。北京：社會科學文獻出版社（一版一刷）。

釋印順

- 1986 〈中國佛教的由興到衰及其未來的展望〉，刊於楊惠南編著《當代學人談佛教》，頁 61-74。台北：東大圖書股份有限公司（初版）。
- 1988 〈平凡的一生〉，刊於《華雨香雲》，頁 1-150。台北：正聞出版社（九版）。
- 1990 《契理契機之人間佛教》。台北：正聞出版社（二版）。
- 2000a 《佛法是救世之光》。台北：正聞出版社（新版一刷）。
- 2000b 《佛在人間》。新竹：正聞出版社（新版一刷）。

釋見曄

- 1999 《走過台灣佛教轉型期的比丘尼：釋天乙》。台北：中天出版社（第一版第一刷）。

釋依空

- 1993 《頓悟的人生》。高雄：佛光出版社（初版）。

釋惟覺

- 1984 《廓庵和尚十牛圖頌閑話》。台中：普門慈幼雜誌社（初版）。

釋儀潤證義、釋廣定倡印

- 1963 《百丈叢林清規證義記》。台北：佛教出版社。

顧偉康

- 1994 《禪宗六變》。台北：東大圖書股份有限公司（初版）。

四、期刊論文

方立天

- 1997 〈洪州宗心性思想評述〉，《哲學與文化》24（8）〔279〕：761-776 + 809-810。

- 2001 〈如來禪與祖師禪〉，《哲學與文化》28（8）：716-731。
- 冉雲華
- 1992 〈佛教中的「多聞」概念——佛學與學佛問題的開展〉，《中華佛學學報》5：31-48。
- 牟宗三
- 1995 〈如來禪與祖師禪〉，《海潮音》76（5）：5-194。
- 吳榮鎮
- 2003 〈推動生命教育，克服社會異化〉，《新世紀宗教研究》1（2）：87-108。
台北：宗博出版社。
- 杜松柏
- 1987 〈禪宗的體用研究〉，《中華佛學學報》1：229-243。
- 邢東風
- 1996 〈參究與研究：把握禪的兩種方式〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》3：87-91。
- 周杏芬
- 2000 〈「六祖壇經」心性思想探義〉，《建中學報》6：39-54。
- 周雅清
- 2002 〈惠能自性思想研究〉，《宗教哲學》8（1）〔27〕：174-190。
- 林繼平
- 1988 〈禪宗思想形成之階段與方法——兼論禪宗與華嚴天台哲理之會通〉，《東方哲學》復刊22（4-5）：15-23、27-37。
- 林耀堂
- 2001 〈全人教育的教育哲學基礎——兼論批判理論的教育哲學觀〉，《哲學雜誌》35：32-53。台北：業強出版社（初版）。
- 徐文明
- 2003 〈禪宗戒律革命在人間佛教中的意義〉，《普門學報》16：1-12。
- 高柏園
- 1987 〈壇經心性論的哲學意義〉，《中國佛教》31（1-5）：4-9、5-11、4-9、5-10。
- 陳美華

2000 〈反思「參與觀察」在台灣漢人宗教田野的運用：一個女性佛教研究者的觀點〉，《民族學研究所集刊》88：335-367。

2002a 〈個人、歷史與宗教：太虛大師、「人生佛教」與其思想源流〉，《思與言》40（2）：215-260。

2002b 〈個人、歷史與宗教：印順法師、「人間佛教」與其思想源流〉，《中華佛學學報》15：427-456。

陳重暉

1990 〈如來禪與祖師禪〉，《內明》220：16-18。

傅新毅

2001 〈洪州禪「性在作用」的般若學意義〉，《宗教哲學》7（1）〔25〕：164-173。

曾其海

2003 〈禪宗和天台宗關係探討〉，《哲學與文化》30（6）：97-108。

黃連忠

2001 〈禪宗佛性本體論的特質與根本見地關係之探討〉，《正觀》16：29-75。

楊國德

1999 〈終身教育的學習環境〉，《教育資料集刊》24：61-79。

楊曾文

2000 〈永明延壽的心性論〉，《中華佛學研究》13（上）：457-477。

楊維中

1999 〈佛性與禪悟——南宗禪三系心性思想的區別〉，《哲學雜誌》30：150-163。

2001 〈論禪宗心性思想的發展〉，《漢學研究》19（2）〔39〕：141-169。

鈴木大拙著，孫富支譯

1991 〈論如來〉，《獅子吼》30（10）：19-25。

劉昌佳

2002 〈「坐忘論」與「壇經」心性論之比較〉，《宗教哲學》8（2）〔28〕：168-184。

劉嘉誠

2000 〈禪宗的藏識思想與體用論〉，《正觀》15：33-59。

蔣海怒

2002 〈惠能禪「心」義的內在張力與理路承衍〉，《哲學與文化》29（9）〔340〕：847-854+871。

鄭偉

1994 〈禪的妙用與禪的境界〉，《香港佛教》404：3-6。

賴賢宗

1994 〈《楞伽經》與如來禪〉，《獅子吼》33（1）：15-18。

2004 〈康德先驗方法的重檢：海德格與先驗多瑪斯主義的先驗方法〉，《哲學與文化》31（2）：91-105。

賴錫三、林安梧

1998 〈「禪佛教思想」與「本土化通識教育」〉，《通識教育季刊》5（3）：55-73。

簡瑞良、張美華

2003 〈禪治療在情緒障礙學生自我控制訓練的應用〉，《屏師特殊教育》6：65-73。

藍吉富

1987 〈台灣佛教發展的回顧與前景〉，《當代》11：47-54。

釋惠敏

1995 〈美國「禪定與教育」博士論文之簡析〉，《中華佛學學報》8：417-453。

釋善音

1999 〈《大乘莊嚴經論·修行品》初探〉，《中華佛學研究》3：19-41。

釋曉雲

1984 〈般若思想與中國禪〉，《華梵佛學年刊》2（3）：169-184。

五、研討會論文

趙星光

2003 〈深度訪談法與宗教研究——以新興宗教的宗教改宗為例〉，發表於第四屆全國大學院校宗教研習營真理大學麻豆校區，台灣宗教學會主

辨，臺灣臺南，7月5-7日（未出版）。

六、博碩士論文

孔維勤

1979 《論般若空與妙用》。台北：中國文化大學哲學研究所碩士班論文。

高慈穗

2003 《惠能的教育思想》。台中：私立東海大學哲學研究所碩士班論文。

康素華

2003 《世俗化時代的宗教教育改革～太虛大師與紐曼主教之比較研究》。
嘉義：私立南華大學宗教學研究所碩士論文。

張國一

2000 《曹溪唐禪「心性」義涵探究》。台北：中國文化大學哲學研究所博士論文。

陳乃腕

2000 《印順法師禪觀思想研究》。台北：私立玄奘人文社會學院宗教學研究所碩士論文。

陳松柏

1996 《憨山禪學之研究——以自性為中心》。台北：東海大學哲學系博士論文。

黃連忠

2000 《禪宗公案體相用思想之研究——以《景德傳燈錄》為中心》。台北：國立台灣師範大學國文研究所博士論文。

楊馨綺

2003 《禪宗教育思想及其實踐之哲學研究》。嘉義：私立南華大學哲學研究所碩士論文。

廖宏彬

2000 《個人及群體層次因素對國中生學業成就影響的多層級分析》。嘉義：私立南華大學教育社會學研究所碩士論文。

七、翻譯書

水野弘元著，郭忠生譯

1990 《原始佛教》。台北：菩提樹雜誌社（再版）。

平川彰著，莊崑木譯

2002 《印度佛教史》。台北：商周出版（初版）。

佐藤義英著，周淨儀譯

1994 《禪的修行生活》。高雄：佛光出版社（初版二刷）。

李安德著，若水譯

2000 《超個人心理學——心理學的新典範》。臺北：桂冠圖書公司。

谷口雅春著，沈木青譯

1999 《生命的教育》。台北：社團法人中華民國生長之家傳道之家（初版二刷）。

柳田聖山著，吳汝鈞譯

1992 《中國禪思想史》。台北：臺灣商務印書館股份有限公司（二版二刷）。

海德格著，陳嘉映、王慶節譯，熊偉校

1987 《存在與時間》。台北：唐山出版社（初版）。

鈴木大拙英文原著，橫川顯正日譯，李岳勳轉譯

1975 《禪堂生活》。台北：正大印書館股份有限公司。

鎌田茂雄著，鄭彭年譯

1987 《簡明中國佛教史》。台北：谷風出版社。

Jung, C. G. 榮格著，吳康、丁傳林、趙善華譯

1999 《心理類型》。台北：桂冠圖書股份有限公司（初版一刷）。

James, William 著，蔡怡佳、劉宏信譯

2001 《宗教經驗之種種》。台北：立緒文化事業有限公司（初版一刷）。

Nagel, Thomas 著，黃惟郁譯

2002 《哲學入門九堂課》。台北：究竟出版社（初版）。

Polanyi, Michael 著，彭淮棟譯

1985 《博藍尼講演集：人之研究·科學、信仰與社會·默會致知》。台北：聯經出版事業公司（初版）。

Runyan, William Mckinley 著，丁興祥、張慈宜、賴誠斌等譯

2002 《生命史與心理傳記學》。台北：遠流出版事業股份有限公司（初版一刷）。

Tremmel, William Calloley 著，賴妙淨譯

2000 《宗教學導論》。台北：桂冠圖書股份有限公司（初版一刷）。

八、日文

小原國芳

昭和六十年（1985） 《全人教育論》。東京：玉川大學出版部（第二十八版發行）。

水野弘元

1972 《仏教要語の基礎知識》。東京：春秋社（一刷）。

九、英文

Best, R. (Ed.)

2000 *Education for Spiritual, Moral, Social and Cultural Development*.
London: Continuum.

Heidegger, Martin

1962 *Being and Time*. Oxford, UK: Blackwell.

Hull, J. M.

2000 “Holistic Education in Britain: The Role of Spiritual Development” 宗教學術研討會。中壢：中原大學。

James, William

1961 *The Varieties of Religious Experience*. New York: Collier Books.

Nagel, Thomas

1987 *What Does It All Mean?* New York: Oxford University Press.

Newman, John Henry

1994 *The Idea of a University*. New York: Yale University.

Jung, C. G.

1976 *Psychological Types*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Polanyi, Michael

1983 *The Tacit Dimension*. Gloucester Mass: Peter Smith.

Rose, D. & Castelli, M.

1998 “Education, Spirituality and the Whole Child.” *International Journal of Children's Spirituality* 3 (2) :159-161.

Runyan, William Mckinley

1984 *Life Histories and Psychobiography*. New York: Oxford University Press.

Shiner, Larry

1967 “The Concept of Secularization in Empirical Research.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 1 (2) :207-220.

十、工具書

布魯格編著，項退結編譯

1999 《西洋哲學辭典》。台北：華香園出版社（增訂二版二刷）。

荻原雲來編纂

1988 《梵和大辭典》。台北：新文豐出版股份有限公司（再版）。

雲井昭善

1997 《パーリ語佛教辭典》。東京：山喜房佛書林株式會社（初版）。

釋一如

1995〔明朝〕《三藏法數》。彰化：慈雲山莊·三慧學處倡印。

釋慈怡主編

1987 《佛教史年表》。高雄：佛光出版社。

附錄一：文獻資料表

一之一、當代臺灣專人禪思想之研究

年代	作者	篇名、書名、博碩士論文名	刊物名稱、頁碼、出版
2000	陳乃腕	印順法師禪觀思想研究	私立玄奘人文社會學院宗教學 研究所碩士論文
2000	辜琮瑜	聖嚴法師的禪學思想	台北：法鼓文化事業股份有限 公司

一之二、禪與教育：

(一) 禪的教法

年代	作者	篇名、書名、博碩士論文名	刊物名稱、頁碼、出版
1960	Mammarella, Raymond J.	<u>Contemporary Education and the Spirit of Zen</u>	Ph.D., Columbia University
1966	蔡金濤	禪宗的教育思想與實施	台北：私立中國文化大學 哲學研究所碩士論文
1972	Hoftiezer, Robert Joseph	<u>Zen as Educational Praxis: A Study of the Educational Characteristics of the Practie of Zen Buddhism</u>	Ph.D., State University of New York at Buffalo
1976	釋曉雲	禪林教化對現代教育之啓 示	《佛教文化學報》5：1-10
1978	正雄阿部著，莫 佩嫻譯	禪的教育——以師父的作 用為中心	《獅子吼》17(6)：12-14
1982	釋曉雲	般若禪轉識教育論	《華梵佛學年刊》1： 11-32
1983	劉順德	禪宗與參禪	《鐸聲》21(7)：18-26
1984	鈴木大拙	禪的實際教學方法	《中國佛教》28(1-2)：

			9-17, 34-42
1986	蔡榮婷	禪師啓悟法：以景德傳燈錄 爲中心	臺北：文殊出版
1987	釋依空	禪宗教學法	《明道文藝》136：32-43
1987	Tarrant, John Maxwell	<u>The Design of Enlightenment in Koan Zen</u>	Ph.D., Saybrook Graduate School and Research Center
1989	App, Urs Erwin	<u>Facets of the Life and Teaching of Chan Master Yunmen Wenyan (864-949).</u> <u>(Volumes I and II)</u>	Ph.D., Temple University
1992	邢東風	禪悟之道：南宗禪學研究	北京市：中國人民大學出 版社出版
1992	Wu, Pei-Li	<u>Zen Meditation, Self-Awareness, and Autonomy</u>	Ph.D., State University of New York at Buffalo
1993	釋恆清	禪宗與杜威——教育思想 和方法之比較	哲學論評 16：77-96
1996	邢東風	參究與研究：把握禪的兩種 方式	北京大學學報(哲學社會 科學版) 3：87-91
1996	Kopf, Gereon	<u>Beyond Personal Identity: Rethinking a Dominant Paradigm from a Zen Perspective</u>	Ph.D., Temple University
1996	Wu, Chao-Ti	<u>Chinese Ch'an (Zen)</u>	Ph.D., California Institute

		<u>Buddhist Monasticism and its Teaching</u>	of Integral Studies
1997	胡順萍	教禪一致之理論核心與根據	《崇右學報》6：227-257
1998	Mitsuda, Masato	<u>Notions of the Middle Way and the Law of Excluded Middle in Zen Buddhism</u>	Ph.D., California Institute of Integral Studies
1999	蔣海怒	唐五代「禪教一致」思潮的深層結構變遷	《中國文化月刊》233：5-18
1999	楊曾文	唐代宗密及其禪教會通論	《中華佛學學報》12：219-235
1999	賀瑞麟	言教與不言之教：辯證法與禪宗教學法之對比與和解	《屏東師院學報》12：221-249
2000	成中英	Onto-Epistemology of Sudden Enlightenment in Chan Buddhism” (〈本體知識論與禪學中的頓悟〉)	《中華佛學學報》13 (下)：585-611
2000	Abels, J.	How Zen Found Me	Cross Currents v. 50 no. 1/2 p. 7-15

(二) 禪宗教育與全人教育

年代	作者	篇名、書名、博碩士論文名	刊物名稱、頁碼、出版
1998	賴錫三、林安梧	「禪佛教思想」與「本土化通識教育」	通識教育季刊 5 (3)：55-73
2003	楊馨綺	禪宗教育思想及其實踐之哲學研究	嘉義：私立南華大學哲學研究所碩士論文

2003	高慈穗	惠能的教育思想	台中：私立東海大學哲學研究所碩士班論文
------	-----	---------	---------------------

(三) 禪宗教育與生命教育

年代	作者	篇名、書名、博碩士論文名	刊物名稱、頁碼、出版
1989	釋理光	般若禪行對心靈教育之研究	《華梵佛學年刊》6：80-87
1993	Newman, Jane Ann	<u>Affective Empathy Training with Senior Citizens Using Zazen (Zen) Meditation</u>	Ph.D., The University of Arizona
1994	鄧振源	論禪與習慣行爲	《華梵學報》2(1)：29-38
1995	王仁祿	禪與人生	《興大中文學報》8：13-19
1995	陳秀慧	禪行攝養與自我管理	《華梵學報》3(11)：35-42
2001	何慧芬	禪坐經驗，空性領悟與心理療效之研究	台北：國立台灣師範大學教育心理與輔導研究所碩士論文
2001	林竺陵	禪宗淨觀覺行之心靈教育思想與實踐	台北：國立台灣師範大學教育研究所碩士論文
2001	莊耀輝	禪與情緒調理之研究	生命教育與管理：生命關懷與生活倫理的整合，頁423-438。台北：水星文化出版
2001	石朝穎	禪學與哲學的心靈療養	《普門學報》3：180-195
2001	陳錫琦	「覺之教育」之實驗和反影之研究——以華梵大學「覺智與人生」課程為例	《華梵學報》7：74-89

2002	陳錫琦	禪宗六祖壇經對現代生命教育的意義	《華梵學報》8：79-96
2003	劉易齋	禪修在生命管理結構中的教育功能	《高雄師大學報》14：259-277
2003	簡瑞良、張美華	禪治療在情緒障礙學生自我控制訓練的應用	《屏師特殊教育》6：65-73

一之三、禪之美

年代	作者	篇名、書名、博碩士論文名	刊物名稱、頁碼、出版
1972	Rickert, Richard Frederick	<u>Aesthetic Interpreting and Describing: Their Functions in Regard to the "Trans-Interpretive" Art of Kafka and of Zen</u>	Ph.D., The University of North Carolina at Chapel Hill
1973	Okada, Roy Kazuaki	<u>Zen and the Poetry of Gary Snyder</u>	Ph.D., The University of Wisconsin - Madison
1974	Wey, Nancy	<u>Mu-Ch'i and Zen Painting</u>	Ph.D., The University of Chicago
1976	施文英	禪宗思想與中國繪畫	《佛教文化學報》5：67-71
1976	Lishka, Dennis Eugene	<u>Buddhist Wisdom and its Expression as Art: The Dharma of the Zen Master Takuan</u>	Ph.D., The University of Wisconsin-Madison
1979	徐訐	禪境與詩境	《文學思潮》4：31-68
1980	李杏村	畫意、詩情、禪境	《文學思潮》6：191-197
1982	Tourangeau, Frank L.	<u>Zen and the Art of Oral Interpretation: A Rational Guide to Non-Rational</u>	Ph.D., Southern Illinois University at Carbondale

		<u>Discovery</u>	
1983	何乾	禪宗精神與中國藝術	文化大學哲學研究所博士論文
1985	Warren, David J.	<u>Zen in the Art of Dissertation Writing: A Phenomenological Study of Self-Discovery Through the Dissertation Process</u>	Ph.D., Pacific Graduate School of Psychology
1986	陳元音	Ch'an "Suchness" and Poetry (〈禪趣與詩初探〉)	《淡江學報》24 : 275-297
1992	吳汝鈞	游戲三昧——禪的美學情調	《國際佛學研究》2 : 201-244
1992	Wawrytko, Sandra A.	The Poetics of Ch'an: Upayic Poetry and its Taoist Enrichment (〈禪詩論—方便善巧的禪詩偈頌及其道家豐富蘊蓄〉)	《中華佛學學報》5 : 341-378
1993	Cao,Zuoya	Poetry and Zen : A Comparison of Wang Wei and Basho	Tamkang Review 24 (2) : 23-41
1994	林顯庭、張展源	莊學、禪與藝術精神之關係——由徐復觀「禪開不出藝術」之說談起	中國文化月刊 182 : 111-118
1995	吳美鈴	禪與文藝創作的關係	鵝湖21(1)〔241〕:38-45
1995	普穎華	唐宋詩文的禪悅境界	《文化雜誌》25 : 101-111
1995	Kundert-Gibbs,	<u>No-thing is More Real than</u>	Ph.D., The Ohio State

	John Leeland	<u>Nothing: Zen/Chaos Theory in the Dramatic Art of Samuel Beckett</u>	University
1995/ 1996	Holmes, S.W.	Composing Zen Haiku : training to make sense.	Etc. v. 52 p.424-30
1996	普穎華	禪宗美學	臺北：昭文社出版
1996	戴倫	禪與唐代禪寺建築布局初 探	《建築學報》19：1-12
1997	周然毅	禪宗的審美理想	中國文化月刊 213：1-14
1997	王立文、蕭麗華	「六祖壇經」的語言藝術與 思考方法	人文與管理學報 1（1）： 39-54
1997	蕭麗華	晚唐詩僧齊己的詩禪世界	《佛學研究中心學報》 （台大佛學學報）2： 157-178
1997	Seo, Audrey Yoshiko	<u>Painting-Calligraphy Interactions in the Zen Art of Hakuin Ekaku (1685-1768)</u>	Ph.D., University of Kansas
1997	Cheu, Hoi Fung	<u>Zen and the Art of James Joyce</u>	Ph.D., The University of Western Ontario (Canada)
1998	潘知常	生命的詩境：禪宗美學的 現代詮釋	杭州：杭州大學
1998	林湘華	禪宗與宋代詩學理論	國立成功大學中國文學 系碩士論文
1998	Milstead,	<u>The Zen of Modern Poetry:</u>	Ph.D., The University of

	Claudia	<u>Reading Eliot, Stevens, and Williams in a Zen Context</u>	Tennessee
1999	胡國柱	禪宗與唐宋士大夫的藝術思維——以文人習禪之風為例	《歷史教育》4：29-46
2000	林英娟	中國山水畫的意境美學之研究：山水畫的禪意境美學之發展及其體系的建立之重省	華梵大學東方人文思想研究所碩士論文
2000	陳信甫	中國禪風對日本庭園風格之影響	國立臺灣大學園藝學研究所碩士論文
2000	Jordan, B.	Zen Painting	The Kenyon Review v. ns22 no. 1 p. 150-1
2001	廖丹妙	宋代禪宗對詩歌的影響研究	南華大學文學研究所碩士論文
2001	賴賢宗	禪藝合流與石濤畫論的禪美學	《普門學報》1：194-225
2002	賴賢宗	詩的意境美學與禪的意境美學	《世界中國哲學學報》6：43+45-79
2002	陳信甫	中國禪風對日本庭園風格之影響——以京都地區為例	《中華佛學研究》6：445-482
2002	Holmes, S.W.	Zen Haiku	Etc. v. 59 no. 1 p. 6-7
2003	陳秀雋	禪境畫意入詩情——王維自然詩探析	《中二中學報》6：1-18

2003	吳靜宜	惠洪文字禪之詩學內涵研究	國立臺灣師範大學國文系在職進修碩士論文
2003	譚佳	沖然而澹，倏然而遠——讀皮朝綱「禪宗美學思想的嬗變軌跡	《普門學報》17：359-366
2003	Zhi, Yong	<u>Zen of Poetry, the Poetry of Zen: The Poetic Leap in the Journey of Enlightenment</u>	Ph.D., Temple University
2004	黃穎豐	禪宗思想與日式空間美學	《大安高工學報》15：166-176
2004	曾議漢	禪宗美學研究	私立文化大學哲學研究所博士論文
2005	Arthur, C.	Education, Zen and the Art of Correspondence	Contemporary Review v. 286 p. 82-7

附錄二：

自傳——釋心源¹⁷²

我法名「悟本」，字號「心源」，俗名鄭仁達，籍貫台灣省新竹市。鄭家是個望族，經營木材、家具、煤礦場，屬佛教家庭。

父親鄭保真，台灣省新竹人，生於民前十三年九月三日。天賦善性，篤實純厚，幼時私塾學文，從「金獅父」習武，精通武道酷愛修行，及長經營木材行，受教於佛學大德蘇維德居士，後歸依上妙下宏和尚習禪，法號寶真。本欲赴福建鼓山出家修行，因祖父不同意而作罷，命其在台灣修行。

民國十三年愆發菩提心願創建禪林道場，普渡眾生修行成佛。與祖父鄭榮樹及蔡神扶、楊定波、林培祥、湯江水、地主何李氏鎰等人擇地青草湖畔集資初建感化堂，供奉釋迦如來、南海觀音佛祖及諸葛武侯孔明先生。

民國十四年八月二十三日感化堂落成，後遇颱風損毀建築，擬增資重建感化堂，但多數人不肯增資，遂獨力修復感化堂。冀年盡罄私產，變賣五指山八十三甲山林田產，並向新竹第一信用合作社調借資金，投入興建靈壽塔以爲日後建設殿宇寺塔安僧修行之資金來源。普利陰陽兩渡。計劃五十年後能爲五百僧眾修行之大禪林，藉以闡揚禪道而使人人成佛。

民國十六年歲次丁卯完成靈壽塔及靈隱寺。

民國十七年於靈隱寺金剛岩洞閉關二年，精修禪波羅密深得其中三昧有預知之靈通。

民國廿二年又完成觀音大殿內部。是歲夜夢觀音佛祖指示，命速往收徒，醒後急赴，天猶未明果得陳阿桶其人，遂收爲弟子，賜名無上，盡授武功禪行。

民國廿六年赴日本各道場參方，禪功造詣日深，歸國後慈光普照，眾生心佛平等，極獲善信擁戴。遂創設靈隱寺金剛派「真、無、法、悟、覺、明、心、宗」法脈。

日後上無下上和尙事師如父，孝心深獲師心青睞，奉師命赴關西潮音寺從上理下明和尚學經懺，赴基隆月眉山佛學禪林從上善下慧和尚參研佛理，民國三十年返寺於金剛岩洞閉關禪修二年，又從中壢圓光寺上妙下果和尚請其化悟，慧悟大開立願助師建設靈隱寺禪林道場。

民國四十一年命弟子上無下上和尙爲第二代住持，繼續擴建靈隱寺，增建講堂、禪堂、般若庵關房、寮舍、極樂殿、田園等。創辦佛教講習會及三屆靈隱佛學院，培育僧才，學僧遍及國內外。上無下上和尙並膺選爲歷屆中國佛教會理事，及新竹佛教會理事長之榮譽職。光復後多數大陸來台高僧大德均與靈隱寺有住錫之緣。

民國四十四年和南投縣魚池鄉黃丁鳳鄉長，及南投佛教會曾錦坤理事長，到南投日月潭，親自開山擇地命名青龍山，並上書蔣（介石）總統批准爲安奉玄奘

¹⁷² 本自傳因心源禪師之病況不便謄書，由天宏代爲打字。

大師頂骨籌建玄奘寺，在此開山工作一整年。

民國五十五年上無下上和尙示寂。

民國五十九年再聘上聖下法法師任第三代住持，繼續宏揚聖道。

民國六十年重建前殿感化堂及藥師殿。從上白下聖老和尙受三壇大戒，法名明禪，號一法。

民國六十二年命悟本（心源）於南投中寮鄉開山建設圓覺禪堂，創辦無心山禪宗專修道場，培育僧才，住持禪宗宗門之道，以利發揚宗風。

民國六十四年五月十日留下：「心地原無種，因緣業所生，業心緣識了，佛果自然成」偈句而示寂。享年七十七歲。靈隱寺繼任管理人范天送及弟子眾等，感懷其德擇與功勳，於靈隱寺設開山堂奉祀紀念。

我出生於民國三十三年鄭家，天性領悟力強，記憶力較差，心性直樸，喜愛理工、自然科學。

民國三十七年開始隨父母學習禪坐。

民國四十一年入學新竹香山國小一年級。

民國四十四年隨父到日月潭從事玄奘寺開山工作，轉學南投魚池國小四年級。

民國四十五年轉學苗栗建功國小五年級。

民國四十六年轉學新竹民富國小六年級，引發對自然科學的喜愛。

民國四十七年就讀新竹二中初級中學，期間參加童子軍，接受世界童子軍野外求生、馬訓、水上訓練等；運動方面參加了排球隊、棒球隊、足球隊，另加入口琴隊。校外隨前清舉人鄭香圃老人習畫四君子、山水、花鳥，琴棋書畫詩詞歌賦等。

民國五十年考上新竹高級中學就讀，接受辛志平校長德智體群美五育並進，水陸齊全的全方位教育。興趣多元，課外活動參與合唱團、西樂銅管、國畫、西畫、水上運動，尤熱愛生物理化實驗。也開始研讀《六祖壇經》、《金剛經》、《心經》、《楞嚴經》等佛教經典，追尋「古今中外真正的真理是什麼？」

民國五十四年入伍陸軍兵團第一師，在成功嶺任教育班長，訓練大專生。後轉任衛生士、文書士。

民國五十六年退伍回家從事煤礦場，經營管理業務。

民國五十八年深感人生無常，應將人生作最有意義之安排，去追求真善美的人生。而真善美的人生需基於真理的前提才有意義。之後，參訪簡建德老師的隻手公案，解決了真如、佛性和能之間一體多面的問題。隨即欲尋日月潭玄奘寺的演培法師剃度，因為演培法師曾掛錫靈隱寺，和愆有因緣。可是上演下培法師恰巧出國。當時抱著「不入虎穴，焉得虎子」的決心，欲追尋佛祖嫡傳的真理內容。心想：師父引進門，修行在個人，只要有人幫我剃度就行了。於是經過集集油車坑，見山腰有一寺，師父（上開下智法師）慈祥，便在其座下圓頂出家，法名傳印，字號心源。出家之後，即隨上開下智師父住錫慈德寺、慈雲寺兩邊。

民國五十九年回新竹靈隱寺般若庵，閉關閱大藏經。並為靈隱寺處理些事

務，因而受聘為當家職務，並再禮上聖下法和尚為師，依靈隱寺金剛派法脈「真、無、法、悟、覺、明、心、宗」，取法名悟本，字號心源，並於年底到台北臨濟寺受三壇大戒，擔任沙彌首。因戒和尚白老一句「臺灣佛教界尚欠兩種重要機構，一為禪堂，一為佛教大學」的呼籲。且戒師訓誡：「既是佛子，當代佛說法，續佛慧命。」逐發心創辦禪堂。出戒壇後，曾在懺公處掛單數月習律，而後至玄奘寺掛錫，開始行腳找地及拜會諸山長老。並蒙新店大香山觀音禪寺上明下乘師父相贈佛陀舍利，以為禪堂鎮座之寶。又蒙樹林吉祥寺上續下祥老和尚，贈送一套《百丈叢林清規證義記》，以為設立禪堂之用。

民國六十年欲辦佛教大學，因法令尚未開放准許開辦宗教大學而作罷。

奉上寶下真上人之命，重建靈隱寺前殿感化堂及藥師殿（完成感化堂主體結構後由繼任管理人范天送完成）。

開始參禪於上開下通禪師處：一日在慈德寺向上開下智師父請教禪法——「如何是佛祖嫡傳的佛法心要？」上開下智師父是弘揚淨土法門，無法解決我的困頓。就提議我到嘉義竹崎清華山德源禪寺，去參訪從日本禪堂參禪有成歸來的上開下通師伯。我得此消息，即快速完成手邊的工作，連夜趕到德源禪寺，因寺院已安板了，就在花亭下打坐過夜。隔天一清早三點半香燈師起來開板，一打開門嚇了一跳。天亮了，知客師心志師來問：「行者何許人？有何事？」我回話：「我心源，從集集慈德寺來，上人是上開下智法師。要找我師伯上開下通禪師學禪來的，請幫忙引見。」不言學禪還好，一言學禪可有得磨。結果我每日日中一食，在樹下淋雨，餓蚊子過了五天。第五天知客師才告知我，至客廳等候與上開下通師伯會面。上開下通師伯笑著、笑著走出來，我一看！此人不就在我面前晃過好幾次嗎？事後才知，原來古來禪者行腳參訪入禪堂禪修，需經過一種「庭詰」的考驗。當我稟明學禪之意時，上開下通禪師只回一句：「要結冰就要去冰廠！」什麼也沒說。之後往返多次聽課坐禪，每次都會向上開下通師伯呈報心境，師伯也往往只一句：「那是『會解』，要的是『體解』。」師伯一直什麼也沒講。

安排上寶下真、上開下智兩位上人到台中慈善寺受戒，並在戒場護戒。（上寶下真上人受上白下聖老和尚的戒，法名明禪，號一法）。

民國六十一年參訪上開下通師伯，因等候之時，閱覽《中國佛教》〈香嚴擊竹〉的公案，此公案情境與參訪上開下通禪師的情境如出一轍。當時產生巨大的變化，如同吞下一顆五百磅的炸彈，一爆粉身碎骨，大死一番，體證無心，破本參。自己分析何以如此，關鍵有二：一為上開下通禪師硬「不說破」，而自身求道之心深切，衝力十足，硬碰硬，加上甚深的定力，一觸即發。二則自己修行向來以科學實驗的態度來實踐佛法，把自己的身心當實驗的對象來探究，如此層層深入，層層脫落。

民國六十二年上聖下法師父辭去住持職務，我被任命為靈隱寺代理住持。

受日本龍澤專門道場住持僧堂師家鈴木家忠之邀請，要去日本龍澤禪堂進修深造，一切手續皆已辦妥，因上開下通禪師一句「日本禪堂那一套風格，台灣不適合使用，自己就是一個二十年的明顯見證。至於道業方面可回來找我討論即可」，因此作罷。佛教極需優秀人才，決心創辦適合本土文化，合乎「真理、科

學、人性、理性、感性」的現代優質、卓越禪堂。深感三寶缺一寶「僧寶」的危機，在分工合作的時代裏，我願意選擇別人不要、不易、不能作的事來做，為教界盡點力量。提出僧寶需確切的落實「如來再現」，豎立人類文明燈塔等構思。僧寶的落實需從培育僧才做起，從如來十號各面向來分析，何以歷史上只釋迦佛一佛？因為佛擁有如來十號果德。佛之所以有此十德——萬德莊嚴，乃因他是太子，受全方位的儲君教育，本就優於常人，又加上斷惑證真的出世法，故被尊稱為佛。僧才的教育不應只限於佛教經典層面而已，僧寶的落實需透過真、善、美整全的軟體教育，和相關的硬體配套設施。財、法、侶、地四要素缺一不可。財為資糧，法是真理萬法（世、出世法），侶為相互扶持的僧侶，地則要有吉祥相對應的施展空間。如此和合共住形成世外桃源「如來再現」的人間佛國，為人類豎立一盞明燈，指引人們走向真、善、美的人生。

年底奉^{上寶}下真上人之命開創圓覺禪堂，培育僧才。

民國六十三年圓覺禪堂元旦卯時獨自一人破土開山，五月十三日寅時鎮座、完工，正式啓用。地址：南投縣中寮鄉和興村永樂路一九一之一號。

九月任靈隱寺第四代住持。

民國六十四年接受^{上開}下通禪師的安排在嘉義閉關，並請辭靈隱寺住持。

打破時空，證入永恆，體證萬德莊嚴。重建慈雲寺。

訂定無心山禪宗專修道場禪門規式。

民國六十五年為創辦禪堂，與弟子圓石在嘉義火車站，身掛布條推廣禪文化。^{上開}下通師父付予「遺恨十年磨一劍」香板（後為弟子所遺失）及禪堂法器「引磬」、「叫香」、「禪板」一整套。

民國六十六年掛上^{上開}下通師父賜贈「選佛場」、「垂鈎四海、只釣鯨龍」、「世尊饒舌眉拖地、千聖不識達摩機」匾聯。

民國六十九年在慈雲寺閉關。

民國七十五年圓覺禪堂被韋恩颱風吹毀，因當時經費拮据，建築結構是「竹編厝」，屋頂為茅草加牛皮紙，格局不大，水源非常缺乏，一水常要數用。另在下方水源充足的地方購地，彌補缺水之憾。增購「食飯燕」湖仔底土地。

民國七十七年重建湖仔底圓覺禪堂。

民國八十一年圓覺禪堂以無心山禪寺向主管機關登記。

民國八十二年設立台中雲水僧堂。

民國八十五年遇到畢業於美國佛羅里達大學哲學博士的弘願（陳迺臣）居士，任大學校長，辦學教育經驗豐富，很認同禪堂的理念。共同規劃人天師範研究院內容及釐訂實施程序與步驟。

民國八十六年創辦人天師範研究院實踐如來學，如來再現的理想。下設真「禪文化研究所」、善「人天師範教育研究所」、美「美研究所」三研究所。落實培育人天師的教育政策。禮聘陳迺臣博士為研究院院長兼人天師範教育研究所所長，謝棟樑老師為美研究所所長，圓禪師為禪文化研究所所長。

民國八十七年禮聘劉榮賢博士為人天師範教育研究所副所長。

民國八十八年主持法界座標研擬，證實罹患巴金森症。

聘請許政雄老師爲人天師範教育研究院圖書館館長及綜合美術館館長。聘請各所教授爲研究員。

民國八十九年擴建圓覺禪堂。改聘劉榮賢博士爲人天師範教育研究所所長。

民國九十年改建本山祖庭。

民國九十一年主持博士後科際整合會議，整合宗教、學術、人生，落實人間師的教育政策。

民國九十二年陳院長請辭，改聘劉榮賢博士爲人天師範研究院院長。

民國九十三年圓禪師第一位取得人天師範研究院碩士學位，繼續攻讀如來學博士班。

訂定無心山法脈爲「真、無、法、悟、覺、明、心、宗、證、真、如、來、萬、德、莊、嚴」。

協助式自傳內容大綱：

- 1.家庭與生長背景
- 2.求學、就業…等生平事蹟
- 3.出家因緣
- 4.人生的轉捩點
- 5.志業
- 6.其他

附錄三

我所認識的^上心^下源禪師

釋圓能

93.12.22.

(心源禪師是我的剃度恩師，所以我直稱他為「師父」。)

師父最初比較常接觸有關佛學與科學的書，不願佛教落入神道色彩，所以滿懷壯志要改善佛教，年輕時又受戒律、讖公的影響，寂靜莊嚴，刻苦修行，他早期引導弟子的方法，比較重視意志，強調自我革命，達到明心見性；中期比較重視無我的德行精神，強調隱沒謙卑，自我涅槃；晚期比較重視智慧，強調「眾生本來是佛」的自然智，啟發佛性，開展菩提。他早期從社會出家的努力，是從有入空，晚期從出家入社會的努力，是從空入有。

師父想改善佛教的內容包括：1.師父從觀察禪宗的興衰過程中，他主張以「內寮」僧眾自助的方式辦道場，顯發佛教真理，跳出鬼神信仰。2.佛法的價值在於解決煩惱之後的健康生命的開展。佛法被認為是情緒安撫的功能，師父認為不只是如此，要突破佛教在社會的定位。3.佛教要有領導社會走向光明的能力，所以要強化佛教的文化結構。4.要讓佛法進入學術殿堂，讓世人承認佛法是確實的真理。5.要由高級出家人才來維繫佛教。6.創造佛教的朝氣，不斷有新血輪替。7.護持出家人可以安心專修，無後顧之憂，凡出家人的一切人生問題，全部由道場負責。8.鼓勵人心的光明面，要創造優良的六和團隊，展現高品質的修行素養，改變人性的劣質。然而現實沒那麼容易，師父在各種困難當中，想用智慧的方法，在方外找一塊淨土，建立理想的模範，提供給大家作參考。他先從身旁的小範圍做起，極力從自己的團體推行，用自己的生命去實踐，建構人類的文明燈塔。他個人在人生的安排方式，是傾向世外桃源的隱士思想；在生命的價值選擇，他卻又是呈現大格局的儒家精神。

師父很詬病弱肉強食的社會，年青時對遇到人生困境與挫折的人，師父都會無條件伸出援手。他更看重眾人迷悟事大，由於全力以赴投在創造修行的因緣上，他不理俗事，要問佛法的人才接見，對於真心要終生參禪修行的人，師父則用他的生命全力支持。

師父的修行觀念是無我的，是如來萬德莊嚴的。他以身口意命供養的精神，為別人服務，他一生不論擔任什麼職事，從來不擺架子。例如：在慈雲寺他是方丈導師，有一位在家信徒說他第一次見到大師父的情況：一次慈雲寺對外辦禪修，午餐的時候，師父看見行堂的人手不足，親自去當「行堂」為大家服務，親友悄悄的告訴她：「這就是大師父！」她心想：「哪有可能？做師父都是坐在上面開示的，有可能做這種工作嗎？」後來她確定是大師父，打從心裡的佩服；師父從來不會教信徒向他頂禮或皈依，對在家眾一樣平等的對待，他對佛法的理念是人人都有佛性，本來是佛，沒把人當作眾生教化（當然其他法師這樣做，有他們

的功德)；如果有知識分子來訪，也沒有特別招待，都是邊做工作、邊跟他們談佛法，就如對自己人一樣平常而親切；對弟子的教育方向，師父是培養他們的自信心，但是他也有嚴格磨練的一面；(不是他的弟子，他從來不會管教，後來連不是弟子主動要求，請他嚴厲督導，他也不會嚴格，因為他認為人修行要出於自願的。)師父年輕的時候，做事一旦委託他人，即全部信任授權；他本身是領導者，做事都是找常住出家眾商量才決議，即使是與他原來的意思不同，他也尊重大眾；他追求道業是那樣的氣魄，卻沒有把魄力用在人的部分；如果有他方修行不錯的禪行比丘來道場，師父請他們昇法座，自己本身當護法；教授來上課，他親自擦黑板，辦活動他親自抬桌子；有時師父把弟子的精神引導進入禪的狀態，然後自己向弟子頂禮。師父一生努力，不莊嚴自身，甚至於不惜損其斯文，為的是護佛、護法、護僧。師父長期的忍耐犧牲，用生命、用血汗、用歲月、用健康、用尊嚴去換，為的是要換取——世人對真理的認證、善良人性的實現、大家開發生命的莊嚴。

師父辦人天師範研究院有幾種目的：

一、提唱如來道：

以如來道為因地，以全然的道心全身沒入，體現涅槃，而後於如來法界開展萬德莊嚴，以般若的智慧整合全方位廣大的學識，以生命實踐整合智慧資糧，成就福慧具足，自覺覺他，覺行圓滿的佛果。

二、實現僧寶內容，提出培養人天師的教育政策：

(一)尋找學界高級人才，產生兩種作用：1.一種人才是為禪堂現有的出家人上課，充實知識，提升現在僧伽素質。2.另一種是讓高級人才投入專業修行，成為僧寶：創造高品質的修行宗風，從社會尋找上根利智的資優者來出家參禪，以尊重的精神相待，以真理為基礎讓他們由內在自動質變，產生自動修行的素養，希望他們在現有的條件，加上禪的指引，調整人生方向，實踐佛法，得到更上一層樓的生命境界，成為宗門龍象，住持佛法，接引世人。師父的目的是：讓這些人先成就，再回頭來帶其他的人成就，要讓所有的人，不論高低，一批一批都成就，(這是民國 93 年冬師父親口對圓能講的。)

(二)提倡全方位的僧伽教育：開辦如來學碩士班、博士班、博士後研究，健全完整人格教育，包括德、智、體、群、美、勤勞、解脫。除了道業本務之外，有完整的知識、用現代的科學方法修行，釐清教義，改變以往的傳教方式，用現代的語言知識，詮釋佛法。

(三)辦高品質的禪堂：創造高品質的環境，尋找高素質的人才，實踐高水平的修行，體悟高智慧的佛法，開展高品質的宗風。

三、貢獻社會，建構人類文明燈塔，提出社會人間師的教育參考：

他想提出最高層次的真善美聖的世界，開展人性的光明面，讓人潛能有所發揮，生涯獲得保護，以供社會參考。

師父有鑒於現今的社會，太過走向專業教育的結果，雖然方便做事，但是如果視野不夠寬廣、人格教育不夠完整的話，則無法解決個人人生問題。尤其在現今教育體制之內，缺少完整的自我探索生命的課題，所以社會大眾對人

生、宗教、學術的結構不了解，迷失在自我情境當中，使人本位主義強盛，得不到真實的人生幸福，所以師父想對學界呼籲：推動全方位教育的重要性。

他想從各種角度尋找真理共識，突破唯心與唯物的單面世界。找到真理的基礎共識「 」，化解人類不必要的爭執，從每一個人的自「我」開窗口，為現代人類整理一套立體多元的人生面向的心靈地圖：「法界座標」，以方便人生定位與開展。師父想建構一套理想的人類模式——人類文明燈塔。

四、研究真理：

師父所要闡發的真理，不只是一家之言，他認為真理是放諸四海恆皆準。所以，在追求真理而言，他提出超越萬法，亦即萬法的真如無為「 」；在人而言，他以人最親切的生命自己「我」為起眼點，提出「法界座標」的系統；對學術而言，他提出世間法與出世間法的「科際整合」，包含宇宙哲學、心靈結構、自然科學、應用技術、人文社會，宗教以及人生實務。

33年來師父為人類作瘋子的夢想，帶著一群傻勁的小團隊，做「愚公移山，精衛填海」的傻事，唯其傻得了的人，才發揮得了生命的光彩。有些人即使只有短暫的傻，生命的價值就有其烙印，（凡是在師父身旁親近過一段時間的人，都對他們的人生觀念產生了重大的改變）；有些人長期的瘋，寧願摘頭捨腦，把生命化為意義。禪堂這些弟子之所以如此自願努力，都是受到師父的精神感召。有人問我們：「為什麼可以在很少的人力、很少的資源做很多的事情？」這就是答案。

師父的做事態度是決斷的，毫不等待，行動敏捷，劍及履及。他認為對的就做，但是很少去考慮到現實可通的程度。他以輻射型的模式思維，眼光異於常人不是極天、就是極地，比常人看的遠好幾十倍，他不用言詞雄辯，埋首默默耕耘。他的心思非常細密，工作嚴謹，精神飛躍卻像天馬行空。他的生活態度有時非常嚴肅，有時天真有趣，跟孩童一般，自然平易近人，生活是既浪漫又刻版。性情卻是天真得太過，遇到什麼人，就變成什麼樣子。他不喜歡包裝自己，個性純直，脾氣剛硬，不善於人心機巧。他的待人，嚴克謙己，仁厚尊人。師父雖然長相俊秀，卻不怒而威，而其實他凡事為別人考慮，客氣仁慈，所謂「望之嚴然，即之也溫」正好是對師父的寫照。

師父有一個特點就是：他不論遇到什麼人、什麼事，一直不斷的在學習，並且不斷的吸收新的知識、新的觀念。他創造舞台讓人展現才華，尊重別人，向別人學習。他向弟子學習，改變做事的觀念；他向信徒學習，研究社會問題；他向工作人員學習，創新工作技巧；他向商人學習，吸收社會新知；他向醫師學習，整理唯識與醫學的關係；他向教授學習，引用現代的教育方法。師父隨時都以零為出發點，他不斷的在研究、嘗試新的做事方法，所以體制也不斷在改變，不計所投的精神、時間、金錢，說改就改，常令人措手不及。

師父隨時隨地都在提示佛法，很少引經據典，不用高深的名詞理論，他回答佛法的時候，話語平常卻言簡意賅，切中佛法要點。

師父辦禪堂，沒有用外在莊嚴的方法，不在乎別人的觀感，提唱以真實的道心為基礎，靠修行的力量解決問題。他不怕人家對他稱斤論兩，因為他自信本參

無限大、無限小，識心難測。師父對出家人的修行動機非常重視，並且常言道：「出家如初，成佛有餘！」師父以「修行如逆水行舟，不進則退」訓勉弟子，他說修行如上戰場，不是道心勝利，就被凡夫心佔據，所以師父早期的修行生活，常用軍隊的抖擻精神自律及訓練弟子。他講究以真材實料，如實的呈現參禪過程中的真實面目，他不包裝。自己也不當宗教舞台上的人物，不走群眾運動，不鼓吹宗教情緒，只講究忠實於修行。雖然他不太有宗教色彩，但是他從頭到尾確守真實的出家精神。

師父剛出家時，雖然持戒嚴謹，但是他對戒律的看法是：「戒」是用來幫助自己修行的，不是用來制約別人的，戒是保護修行人的警告，不是強迫出家人的法律。師父年青時，雖然常修禪定，但是他認為禪宗不屬於禪定法門，禪宗是般若系統。師父晚年雖然教育弟子行千里路、讀萬卷書，但是他並不鼓勵皓首窮經，只埋在書堆裡面，他認為真理是必須透過實踐，用生命換來的。

師父的禪思想不是建立在唯心主觀的範圍內。他用回觀反照的方向，讓生命回歸到絕對的無，然後絕後再甦，自然流露生命的清淨之源，用這寬宏的新生來看一切現象，則產生萬德莊嚴的清淨，用這種健康的精神去開展人生的真善美。所以他常叮嚀要回歸未生前的涅槃，他認為禪不是用心去修為造作而得的，如此則不追求清淨心，而清淨心自然呈現，他並不以人的有機體的清淨心為禪的主體，他認為這是禪的附加價值，他是以絕對為法身、以智慧為報身，以清淨心為化身。師父的特長是對「心」、「性」的觀察非常的準確，他用現代自然科學的方法解說宇宙大道，跳出傳統唯心的系統範圍，恢復禪的真空本體。

師父追求純禪的狀況，可比藝術家對藝術的執著，他可以接受世間的一切，就是不願意用方便佛教。師父一生驚濤駭浪，背著亡親之痛，艱難困頓，積勞成疾，都是為了一個字：「禪」！他精神唯一的希望，也在「禪」。為了禪，儘管因緣曲折，他還是百折不饒，羅盤的指南針永遠指向北斗星。他老而愈勇，逆而愈慈，這樣一個生命歷程，年青時是天真之美，中年時是豪俊之美，壯年時是悲壯之美，老年時是智慧之美。他為了追求真理尋找祖師禪而出家，證入「 」之後，以「無事」自雅，親享萬德莊嚴的法味，為報佛恩，他奉獻生命，不惜任何代價，只為了尋覓續佛慧命的宗門棟樑。他的精神生命一如他的作品，由於本身無色而生命光彩百影，因為體解無我而智慧光芒四射。

師父給我們圓滿的啓示：上承世尊本心，下啓現代人心，他不但提倡掃除識心，直探自性的祖師禪，而且倡導萬德莊嚴的如來燈塔，開展圓滿的人生。

招請狀

靈隱寺住持釋心源法師招請に関する
件

龍澤専門道場に於て貴師を招請し、
禪学の研究兼修禪の實踐を羽白
学致す事、就て當僧堂として日本

滞在中法律並に各濟面に関して

一切責任を持つ事を誓約致し、

こころに釋心源法師を招請申

上す

領首敬白

龍澤寺住持

龍澤住持僧堂常秋

鈴木宗忠

味雲龍一

(四三三)

コクヨ ケイ-30

附錄五：訪談資料¹⁷³

世尊體證涅槃，解脫了心識的煩惱，開展如來十號的萬德莊嚴內涵——知見完整、人生閱歷豐厚、操控能力精密正確……等等，涵蓋了世出世間法一切都很透澈，智慧圓滿。現在一般人對於這個生命的完整性體系的智慧，有所欠缺。現在的教育是種專業教育，這種專業教育是種謀生的工具，並不是一個全人的教育。佛法卻告訴我們，每一個人的生命本來是完整的，只要給予機會，給他完整的全方位教育——如來十號那樣的養成教育過程，他就能從理性、感性的能力「整理」出全面性的真、善、美系統。我們應該用「世尊之所以成為世尊的原因」來作一個如來的養成教育，這就是所謂如來學的教育。(一、1)

人生在生命的運作過程裡，眾生對真、善、美會有一個幻影，執幻為真、執幻為善、執幻為美，這是有漏的苦。真、善、美這三個系統以佛法來講，美是要建立在善良的基礎上，善良必需要建立在真理的基礎上，真理是如來斷惑證真的訴求。這樣，真、善、美，才會完整而無漏。假如沒有達到斷惑證真的話，則所認定的善、美，都會變成一個惑、業、苦負面效應。所以真、善、美要建立在斷惑證真此真理上。此真理是什麼？是「緣起性空」！緣起即性空，性空即緣起。斷惑證真的過程，要集各種的智慧資糧，穿透本身的無知、我見跟法見，才能證入涅槃。究竟涅槃後的解脫，方能開展出萬德莊嚴的如來菩提證果。菩提證果是由真起善行，善行合乎緣起理論，就不會有虛幻的問題，處處能夠達到和諧、圓滿的境界。和諧、圓滿是形而下最好的美之展現，所謂美，是身心靈跟環境完全交融打成一片，那美，就成自由自在及愉悅祥和的美感，這就集大成了。整個邏輯就是要建立在「緣起性空、性空緣起」的「涅槃」真理裏。涅槃是斷惑證真最重要的真理，要一氣呵成。真、善、美跟如來系統，完全是不一不異。(一、2)

¹⁷³ 本訪談資料不是逐字稿，乃是遵守被訪談者之意而整理出來的版本。被訪談者認為逐字稿語法不妥，筆者故將逐字稿加以排列、組合、整理經被訪談者確認後，按訪談次數及其屬性編碼。

當一個人跳脫我執，生命現量就處於一種平衡的狀況。萬法的身心靈境，本就一個平衡狀態。我們之所以有惑，因為有我見、我執，在做幻我的過渡操作，所以才產生「惑、業、苦」的幻覺和業力。當看透看穿了，不再受那個虛幻的我執所影響，生命本身，本來就是那麼祥和，那麼平衡，他的身心靈境在同一時空座標裡呈現「平衡」狀況。這個狀況是善的表現。(一、3)

人的身心靈境本來就是一平衡。平衡本具足從 000 到 999 所有的現象都同時存在，不論因、緣、果，都同時存在，這個存在的同時就是萬德，同時存在本身就是莊嚴，所以萬德莊嚴是一體，是一不是二。所以當你斷惑證真時，身心靈境完全調和融入涅槃，那就是如來。萬德莊嚴的領域，從天文地理、人文歷史到社會……，世間法、出世間法全部都含攝。全部都含攝，從天文地理、人文歷史到社會……，就是 000 到 999。(一、4)

以眾生成就之，是站在真的立場來談，而不是站在所謂善美的立場。(一、5)

人生的實際運作過程裡，有很多的未知數，需要去摸索。現有的專業謀生教育體系，並沒有提供完整的教育資糧——到底什麼是真理？什麼是人生？什麼是宗教？學術間，有各各學門、學派看法不同；宗教，有各種宗派的主張、信仰。人生有許多的未知數等待著去開發補充。這樣的過程裡，人確實有宗教、學術、人生的需求，可是我們的教育，卻沒有辦法滿足這些問題，所以想透過佛法真理的開拓與修行、研究，希望把宗教、學術、人生的這些爭執問題作一個整合。真理應該只有一個，只要我們找到正確的真理，那就能夠開展與運用正確的宗教、學術、人生之內涵。所以我們要作科際整合。這個宗教、學術、人生的科際整合，主要是建立在人生的需求是全方位的。並不是單一學門就能夠滿足的。(一、6)

萬德莊嚴指全面性的，比較細的，一個總相，一個總稱。因為佛法的內容那麼寬廣，中國人好簡，所以就簡用真善美三個系統，來介紹萬德莊嚴的內涵。萬德莊嚴涵蓋 000 到 999，這內容，從類表，簡表到繁、詳表，詳表下還有細分一零點一、零點二、零零二……，成八萬四千法門，無窮盡的學術領域都包含了。萬德莊嚴的「萬」字，成了一個很龐大的體系，那是一個總稱，真善美是一個簡單的概括分類。我用 35 年的生命時間做修行實驗記錄，這不是想法、概念，這是我用我的時間與生命當實驗場在作科學實驗。(一、7)

「眾生本是佛如來，以眾生成就之」，在你的生命體驗，是怎樣的一個狀況？眾生本是佛如來，當起眾生相時，還是佛呀！因為如來真理裏，沒有眾生、佛的區別。當起眾生相時，是以眾生相的形態出現，雖是眾生相，當下畢竟仍是真理本身，眾生相是真理的化身。這個真理的現狀就是佛，真理是佛，佛是真理，二者一如。我們平常說眾生不是真理，那是我們用主觀概念去加以區隔，用我見去做定位，那是我見，那不是真理的本身。「眾生本是佛如來，以眾生成就之」緣起如實呀！他的身心靈境狀況是這樣子！現象就是真理當下·當下的那個現量就是真理。假如這眾生相違反社會公益、社會倫理，這跟真理無關，這是後來從社會價值觀的角度來作判斷，不是從純粹真理自身來講。我們要先確定「絕對真理」狀況是什麼？再談其次的。絕對真理含蘊總別相——人、事、地、物等等而無分別。人有各自的裙帶關係，這些裙帶關係，發展出社會公共關係，會有它的倫理存在，倫理的存在就會有政治、法律、倫理道德的問題。這就有所謂的社會學、倫理學、經濟學、政治學、法律學……等等，這是後來衍生出來的裙帶關係，是真理的化身。這裏，我要研究、實驗證明的是最根源的真理到底是什麼？這個比較重要，要先確定清楚，其他的衍生問題就好帶了，本末之間不可倒置。(一、8)

當我處於「 」這種狀況的時候，我整個生命狀況完全跟絕對真理完全打

成一片。絕對真理不是社會學、……的真理，是自然智的真理，真理本身的真理。

(一、9)

眾生本是佛如來，是體；以眾生成就之，是相；成就之，是用。(一、10)

真理本身起了體相用，體相用會繼續演化，再衍生出體相用呀！剛才所說的人類學、社會學、倫理學、政治學、法律學……一直在演化衍生，環環相扣，這體相用、體相用一直在開展。問題出在那個層次，當體討論那個內容，那就是佛法在世間不離世間覺，這樣才如理如事。(一、11)

我看到眾生，就眾生，但是我沒有起一個眾生的影象，我看到他是一個生命真理的現象在那邊運作呀！這本身就是真。善，人我之間，不起一個我見或法見作區隔、污染，這時不落入情緒的陷阱裡，如理如事，「他，這樣子就這樣子！」此時，符合緣起法，不被情緒所誤導，不捲入情緒漩渦裡，EQ 很正常，這種情況，就是善。這樣的內容，這樣的情況之下，很和諧、美妙，沒什麼衝突呀！彼此之間的關係都是很祥和，這就是美。這就是真善美。這是真理開展出來的真善美效應。好人、壞人，眾生、佛都能無緣大慈同體大悲呀！這就是真理。(一、12)

有負面瑕疵的那些，不是我要的，那不是我的內涵，那不是如來學，那是菩薩學。我所說的如來學，能使眾生成如來，因為眾生跟如來完全劃等號，這才是我的如來學。「佛本圓滿，以萬德莊嚴之；眾生本是佛如來，以眾生成就之」，「眾生本是佛如來，以眾生成就之」是結論，「佛本圓滿，以萬德莊嚴之」是附註，呼應這個結論。「所謂圓滿即非圓滿是名圓滿，所謂究竟即非究竟是名究竟，所謂解脫即非解脫是名解脫，……所謂心即非心是名心」都是附帶說明的。再配對初關本參、重關、牢關。所謂心，「心」本來就這樣子！這就是本參，即非心。

爲什麼會有一個非心的問題？因爲有煩惱。看到心的煩惱系統，跳脫煩惱根源，這個時候就不是心，當他不是以心展現出來的時候，這就是一個重關。重關就是要把對心執著的跳脫，跳脫後需要保任，養成一個習慣，處於非心的習慣，處於涅槃的狀況，這要保任，因爲不嫻熟，所以需有重關的狀況。重關成熟了，心還是心，但這個心已經沒有污染、煩惱了，也已無見惑、思惑、塵沙惑等問題，這個時候是牢關。牢關的心跟初關本參的心是相通的。所以金剛經「所謂心即非心是名心」，其實是同一心。理無礙、事無礙、理事無礙、事事無礙再套用上「初關本參、重關、牢關」形成——「本參」、「所謂心」是理無礙；「重關」、「即非心」是個事無礙，要從理跟事圓融；理事無礙介於事事無礙、事無礙之間，它要把理跟事完全融入爲一，知其然、知其所以然，這就是理事無礙；最後能夠處處無礙，這就是事事無礙，這等於 000 到 999 都無礙，眾生以此成就。這中間，真理是靠發現的，不是用修的，證明真理的過程是真修。這話對現代修行人是一個提醒。所謂修行，就是發現的過程。這是我民國 58 年出家到民國 93 年間，成立禪堂、創研究院 35 年來的生命歷程。(一、13)

過去一般聖言量「佛本圓滿，以萬德莊嚴之」詮釋如來。「眾生本是佛如來，以眾生成就之」是我的現代如來（一、14）

如來貫穿過、現、未，眾生本是佛如來，也是貫穿的！以眾生成就之，眾生是當下、現在的報、化身，其法身是佛如來。

我們研究院的院訓：讀書參禪辦道場，修行悟道學做人。讀書的目的就是要修行，參禪的目的就是要悟道，辦道場就是要學做人，這互相對應，目標在於萬德莊嚴。這些：讀書、參禪…學做人可以同時一體呈現完成，我們的人天師範研究院的參研就是人生過程。假如你對「眾生本是佛如來，以眾生成就之」覺得「安一呢一加」（台語發音）深表懷疑，已脫離了「眾生本是佛如來，以眾生成就之」的現量。若再加上「講明白、說清楚」或者「怎麼可能」已落是非中，更無意義。

人天師範研究院的參研重點在相應度，這是重點。(一、15)

世尊除了擁有全方位這些基本知識教育之外，他對生命結構、生命內在探討、解脫問題、追尋內在的圓滿，有其專注努力與解決的企圖心，這是他跟其他帝王同受帝王教育不同的地方。他對出世法全心投入的企圖心，這個動機與努力是很重要的關鍵，是修行應具備的重要要素。這樣才能把眾生轉成如來，這個過程要靠發現跟努力。當初我參禪與教弟子，一天 24 小時，一年 365 天，不分晝夜全心全力投入，就是要有這樣的精神。全方位教育只是給他一個重要的資糧，也是將來回復到圓滿人格的一個內涵。(二、1)

非心是指跳脫的過程跟狀況，不是指煩惱的內容，也不是指已經跳脫的心，祂是一個正在跳脫的過程。(二、2)

所謂善的系列是指因果不昧的內容，這是一切緣起的現象，緣起的過程，緣起的內容。緣起呈現了 000 到 999，對這些內容有正確的理解、正確的運用就是善，藉由學術知識供給可達至善。學術目的就是要追求真相知識，以真理為主。對真理有正確理解，也是學術目的，所以善與學術知識是一致。(二、3)

佛不是概念性，說佛是清淨心、佛性、如來藏，都是概念性發展出來的一個詞語、一個符號、一個名相。用名相、概念當作真理本身，就會變成一種幻覺，會落入缺失。要解決這個問題，就必須要回歸到生命真理自身，那個狀況不是語言符號所及，需要用生命自身去證悟，讓生命回歸到生命自身，就擺脫了「有」、「無」概念性的污染。這種生命的絕對狀況才是回歸到真理本身，那就是如來。(三、1)

如來學由學佛、做佛、到成佛。學佛是後得智要歸向自然智；做佛，是後得

智和自然智融合；成佛就是後得智和自然智完全融合了，是整個生命回歸到生命自身的完整性，完整地回歸到生命本身。(三、2)

體、相、用出於中國哲學術語，是對一個現象，用名相、符號作一屬性的區隔，以方便理解認知。從現象自身，它的總體，我們稱之為「體」；「相」是就它的空間、形狀、彩度、作用，從象狀上來說明；「用」是指這個現象它有什麼衍生出來的作用、效益，它會產生什麼樣的連鎖反應，這樣的變化，變易的功能為用。

生命本身是活生生的，是不斷的在演化，為了說明這個演化，就用這個體、相、用來作方便的理解。這個變化，可以就其體相用各面向再作微細觀察。體可以再細分體、相、用，相、用也可以再細分體相用，但二者的體相用不同，相的體相用偏向於空、形象，空間、形象這樣的一個意境分析，體的體相用偏向於整體的本質、整體的相狀，整體的意用，用的部分，則偏向於用為主的演化過程及關係之體相用，這樣來解它的體相用，三者的分化結果不同。例如我們的心念，一般人以心為主，假設以心為體，念就成它的相，對現象有感知、操控、運作等作用，這就是它的用。心有染、淨，它所分化出的相、用也就有染、淨。這是比較初步、簡單的體相用。一般「心」用形而下來看看不到，因為它無形無相。假如用慧眼來看它，其實心還是可以感覺到，還是有一個狀況，一個「總持」的感覺。從「心」體往內自我微細的觀察，往生命的原點追溯，有更微細的更純淨的部分，不是平常中所能察覺到，須透過定慧等持發覺，層層追究體中體，直至本源。所以用體中體、體中相、體中用作方便說明。(三、3)

心源禪師的夢：有一個人受人之託拿信物「玉佩」，轉交給我，刻有手紋，一是五指放光，一是拿著法器。一看就領悟是放光般若。當時身心產生一個轉換，心被本參貫穿，由裏往外經全身八脈全部穿透並往外發射，就像放光那樣。頓時感覺自在、順暢、舒暢，心自在，身順暢、舒暢，這是一個特殊的情境。並賦予

法號「如意放光」。醒來之後乃持續著。(四、1)

第一次爆炸，甩脫了心的糾葛，整個生命湧入法身中，是完全無的空性狀況。之後，心是心，心還是留著、存在，不去在意它，隨它去，把它當實驗教材。第二次，空的那種狀況連時間也穿透了，貫串過去、貫串未來，延長過去、延長未來，成永恆。打破時空後，身、心、情，境萬象全部涵攝，也包含心、佛、眾生，體證萬德莊嚴一切具足。第三次狀況就不一樣了，心被本參融化、貫穿了，經由全身放射出去，心融入本參為一體。那種體驗就是自在，一直持續著。心，無需要實驗、觀察、引導，現在都不必要，心真的如經中所云的無怖畏、無所得、無罣礙、無有恐怖，究竟涅槃。這感覺是發自於生命的自在、順暢、舒暢，那不是對經典義理的那種理解。(四、2)

心是個總相，性是指它的體性、質性。對真理而言，心是因緣條件和合的，是緣起法，本身的質性是空。心是生命的一個總持相，有五、六、七、八識。一般人把六、七識當作心，心有染、淨，染是眾生心，淨當成佛心。這有微細的差異，染、淨都是心，佛心、眾生心同是心，都是一個起伏，一種功能，是緣起的，跟如來空性不同，如來是涅槃的，不是緣起的，如來本不生滅，有時候方便稱佛心、佛性、空、涅槃……那「心」、「性」、「本參」、「如來」、「空」、「涅槃」……音義之間，同音不同義，同義不同音，沒有體證就很當心。(四、3)

心、物的交集在於「場」。人是生物中的高等動物，有七情六欲。生物、非生物都是物，物最高階是物質，物質之上是能量系統，質能互換，能量是「能」量化了。能量系統就是熱系統，包含物理能量、電磁力、弱核力、強核力，存在宇宙中。一般物理學上的「場」，是提供空間跟機會給各種力、能量運作的那個基調，空間「間」是距離，它已量化了，機會也有時間點了。這是對宇宙這個角度來看物理學的「場」。那麼從我們生命心識這角度來談，識也是心的量化活動，

是心理能量的一種量化，跟宇宙能量的演化舞台同樣，都在「場」運作，因此二者的交集點就在那個「場」，佛學術語叫「涅槃」、「空」，在宇宙上叫「宇宙太空」，一般稱為「止息」。它有各種名相，也可以稱上帝，也可以稱佛，它有各種不同層次的人對它有不同詮釋和表達的名相。科學懂得能量的運作系統，卻無涉及佛學的智慧、涅槃、空這個系統；佛學懂得心識的止息、涅槃跟空，可是未涉及色界的法則。我們把能、所切割成二分法，其實是不對的。能、所合成一個完整生命系統，既然要離苦得樂，就要把能、所的問題一起看，一起處理。運用智慧，找到真正的真相，那就是「場」、「空」、「涅槃」、「」。科學哲學，科學的重點在探討「真」，哲學在探討來龍去脈的邏輯關係，所以要透過科學求真的精神，去探討所謂「第一義」、「真理」真正的真相是什麼？也透過世尊告訴我們「涅槃」、「第一義」的立場來看科學，兩邊齊看，完全一致，沒有衝突，沒有錯誤啊！整個物理定理講的是緣起法則，化學方程式都是緣起法則，那人生也是一種緣起法則。心、物本來一體，心、物二元是從唯心與唯物的本位主義來講，從真理的角度，心、物是一體的，所以才會有心、佛、眾生三無差別。

能是一個主體性；能，作功成動能，量化產生能量，這個能量能動。提供能運作的舞台叫場。能、作功、能量、動能，都是緣起，空、場、舞台是不生不滅。生命自身就是能，是生物能，是個主體，它不是被使用、被差遣的東西。科學哲學是要分析生命結構，從科學上解釋生命真相。涅槃就是在講那個舞台、場，緣起就是在講那個能。生命個體一直在運作，生命運作是動能，是動能在產生力量。生物能、動能、生命、食物……都是能量，只是現象不同而已。不同現象有不同位階，就有不同的名詞。靜態叫位能，動態叫動能。位能有高低，位能是一種平衡的狀況。每一個平衡有一個位階，位階會有所不同，能量的強度也不同，形成不同的能階。每個位階的位能不同，位能移動產生動能。位能比較高的地方產生的動能比較大，位能比較低的地方產生的動能比較小。假如要把位能較低的要求提高到位階高的位能，作功要比較大，否則推不上去，這就是位能跟動能的不同，這是屬於物理學的內容。(五、1)

不論任何宗教信仰，當他的生命證達空、涅槃、場、舞台的狀況時，所有的問題都不存在了，那時稱上帝、佛、我……都可以，稱為什麼也都沒有關係。因為所有的現象就像黑洞一樣被歸納進去，融在一起，管它成上帝、耶穌、佛、菩薩，成什麼都沒關係。本來心、佛、眾生三無差異，三位一體。之所以不同，是我們六識去加以分隔、區別。真理自身沒有分別，也沒有什麼分不分的。但人有情緒、分別心，在分別心的運作之下，就會有分別。(五、2)

本來生命是完整的，卻因受到主觀的迷失，而把完整的真理轉變成一個破碎的現象。因打破了，破碎的現象即成多，一體的心，迷失在各種現象界上成雜多。迷失在本位的習慣上成習性，迷失在心理上就掉落在唯心，迷失在物質現象上就成唯物，迷失在自我就我慢，形成各種現象叫做眾生，眾生就是眾多。隨著各自的因緣、各自的類比，形成各種不同的現象。然後有所區隔、選擇，引出惑業苦，就成眾生。(五、3)

小學六年級的時候，看了一部「穿牆人」的電影。那電影描述：一個人透過科學家用能量來強化他，結果那人的能階提高了。因為他的能量跟牆的能量完全融合在一起，他就穿過去了。我看了這部科幻電影，想了一個禮拜，每天都在想穿牆人的理論，人怎麼數位化，人怎麼充電，讓能階提高跟牆壁的物質化學融合在一起，然後又怎麼分離，好像從那一次以後，我就對科學很有興趣。(五、4)

現量是對自然智性空的接觸剎那，後得智對那個性空的掌握的體證叫證量。剛入涅槃又恢復的那個清淨心，就成後得智，這叫做證量。現量、證量是中性，可適用於不同的場合，如現象的因緣和合的現量，或第一義的現量。

人迷失在現象界裏，修行過程中會一直努力透過戒定慧修持，讓心識去體悟到空性的現量，當你體悟到現量的一剎那，心會有個記錄，這是證量。記錄空的

證量，就是道種智，以後根據空的證量「道種智」，可以去開展真理的生命——空的如來法界。如來是從證「涅槃」、「空」這個如來道的種子、因地而開展的，所以稱道種智。有了道種智以後，就以空的一切智去面對現象，會如理如實開創你的生命。道種智跟一切智完全融合後稱為一切種智，它是一個圓滿。也是禪宗「破本參」的初關，經重關，到牢關。證破本參的道種智接著開展重關，是轉眾生為如來的第一個因。道種智進入一切現象，它能夠理無礙，事無礙，理事無礙，事事無礙成一切種智，可以空有一如。轉空有為一如的那個因就是道種智，從一切有去體證空性的存在。破本參的空是主體性的空，並沒有客體上的空，然後要去發現，原來空到處存在。一切智是主體性的空，道種智也是主體性本身的認證，一切種智是全面的空。從斷惑證真的過程來解析，自然智是「本參」本身，道種智、一切種智屬後得智的成就，後得智是心識的作用。一是就「空」自身而言，一是就現象界空有一如過程來說，一是就總持性來講。從主體空，到客體空，然後遍一切處都是空，這時才會週遍圓融，才稱為如來。這是修證回歸的過程。(六、1)

真理的窗口無限，處處可以切入，為什麼一定要拘泥在那個窗口。要拘泥在那個窗口，那個拘泥本身是有問題的，那是我執跟法執。對執的結構不了解，這才是真正要點。

我從來不在字面解釋，而我講的語言是千變萬化。

蓋起來的這個「我」，「我」是種模模糊糊的狀況，看不清楚。此狀況，從佛教唯識學的角度來分析，是一種自我分析的學問，佛教把它歸屬為有宗，其實唯識也是講般若空，可是它從「有」開窗口。般若也好，唯識也好，都是在講世尊的涅槃真理，只是開的窗口不同，一個講性一個講相，其實終極是一致的。這邊是從傳統的佛法，用唯識的角度來解構「我」的內容。「我」，阿含只講到眼耳鼻舌身意等六識；後來慢慢的才轉成七識、八識及九識說法，染叫阿賴耶識，淨叫庵摩羅識，七十五法也成百法，這是唯識系統。現在這圖加「涅槃」，全部的結

構就完整起來。由前五識、六識、七識、八識、白淨識、「 」，一路淨化到底。因為白淨識還是個緣起法，既然是個緣起法就可以把它雕刻掉，變成穿透它。涅槃無我，不是緣起法，所以要再深化入「 」。然後，心王對應心所法部分「遍行心所、別境心所、不定心所、善心所、煩惱心所、隨煩惱心所」，乃至「不相應行法」講客觀環境現象。這些，其實都是我們生命的內容。底下，六無為，前五個無為「虛空無為、擇滅無為、非擇滅無為、不動無為、想受滅無為」，這是心的作用，心空掉，心擇滅，心非擇滅，心不動，心想受滅都是修為上心法的無為，這個鏤空的真如無為表示真正的涅槃。這裏用如來十號與之對應，因為如來是建立在涅槃的因地上，這是如來因、如來果。佛果有二，一是涅槃，一是菩提。菩提跟涅槃的差別，涅槃是不生不滅，菩提是在涅槃跟清淨心的臨界面上，它可以兩棲，一方面通清淨心，一方面通涅槃。這邊是解釋心識與法界之間的因果關係。前五識是眾生的本能，所以前五識開展出來的法界是眾生現象，因為前五識基本功能運作的結果；人、聲聞（以聽聞為主的人），以意識運作為主體；天跟菩薩（發心菩薩），以七識末那識為因地，開展他的法界；羅漢證我空，也證涅槃，可是他不是究竟的如來涅槃，他是不動無為、想受滅無為，羅漢所證的涅槃，還在八識裏面；菩薩（證達白淨識的摩訶薩）是跳脫八識回歸白淨識，從白淨識來上求下化，一方面追求涅槃的如來，一方面要去關心眾生，這就是摩訶薩，他是清淨心為主。這是從佛教的語彙來說明。那麼，從西方心理學來談，心理學是客觀的研究別人的狀況，佛學是主觀的研究修行人自身的行為狀況。現在用百法來說明自我生命解脫，同時也用西方的心理學來比對，心理學講的性質，心理學的系統、發展心理學、情緒，人格與個性、痛苦與適應、心理健康、社會行為……，是透過觀察外在生命的狀況，整理出來的心理結構系統。東西方的結構模式，在「 」真理法界是互通的。不過，手段跟角度不同，西方心理學是從外看內，東方的唯識學從內在生命的功能來看生命的結構，這是不同的。另外，下面還有一個層面，是要從科學哲學的角度來探討，以宇宙質能互變、宇宙大爆炸的統一理論、大統一理論、生命與非生命、生物能量與物理能量、物質與能之

間的互動關係，還有現象跟能量、質量之間的結構關係。資料已經有了，我想整個系統要更嚴謹、嚴密，所以沒貼上去。然後，最外圍是 000-999。一般人把圖書館目錄當作一種工具，我則用圖書館目錄，涵蓋生命的內容物，是生命的內涵，是整個生命的開展，整個生命的法界系統。這就是我所要說的法界座標與科際整合的靜態簡略本。前所說要用虛擬實境的電腦作業，那是動態的詳本，是比較大的做法，因為經費問題尚未處理。(六、2)

法界座標與科際整合是整個生命的總持，其交集點就是「我」，就是自己，就是每一個生命本身。每一個人要用生命來投入，因為那個素材就是要用生命啊！研究生命，要用生命去研究生命，研究的內容是整個生命，研究者是生命，被研究者也是生命，如果離開生命就沒有研究了。所以它的交集點在於投進來的那個人，以生命來研究生命，這就是法界座標與科際整合的做法，這是很如實的。(六、3)

法界座標是整個生命的總持，生命的總持包含 000-999，不是五、六、七、八識的小我，包含體、相、用，法、報、化三身，所有整個存在本身就是一個生命，「」總持了。進而對 000-999 的緣起法，必須要合乎正確法則來運作——事過境遷本身是空、滅。假如不能正確運作的話，就會帶質。帶質，是有個六識的分別心、七識的我執心在執持。這個執持就會使之不能夠正確的使用，所以會創造情緒的苦果。這苦果是情執而來。情執是不如法、不如理、不符緣起法，違反滅的真理，以致產生苦的現象。(六、4)

無色界是精神作用，是用頭腦想的；外在世界是色界；心識在色界裏產生欲望的執著，就是欲界。色的定義是質礙，色界有質量，色有質量，有也有質量，都可以秤，秤比量、比重、比熱等，有質礙性，可以對應；空沒有質量，思想沒有質量，心識沒有質礙，無色界沒有質量，所以也可歸同一屬性。欲，有個心靈

浮動的心願現象。這個心識現象，是無色界對色界採取一種執著的功能。(六、5)

古今的萬法都是局部、局部的講。科際整合以「 」為主，是總持性的，會有融合的功能，不但融合古今，也釐清千古的疑網。因為融合以後，一體呈現會把真相看清楚，可以把過去所不能理解，用現代語彙重新詮釋萬法，或者說有很多未知的領域，藉著現在作科際整合的情況之下，一體現觀，達融古今、疑網明朗的功效。人們要快速證入「 」，而後繼續探索如來堂奧萬德莊嚴的各學科(000-999)真相與真理，以提升人類文明。(六、6)

94/3/5 「科際整合」心源禪師的結語

今天討論的議題不錯。人包含形而上跟形而下，空跟有，相、心靈、感性、有為跟無為，全面涵蓋，一體來呈現，佛經修行上有句話叫做『總持』，就是完整的——不用意識分辨。因為意識分辨是染污的一個源頭，我們假如能夠體驗到『生命的總持』，所謂空、相……，那些幻化的因緣也都在其中。所以，醫療不管是身心靈，或者藝術的理性、感性，全總持了，宗教、學術、人生都是一體的。(六、7)

94/5/7 「科際整合」心源禪師的結語

今天這兩場，我聽起來我有一個感想。胡教授田野調查過程中，所謂晃神的狀況，重點在於無我跟融入，融入整個信仰中、融入整個人文、融入整個自然，然後展現美的境界，是生命美好的層次。此層次基本立場是要建立在「無我」的狀況。從佛學的角度來看，人生的障礙是「我執」，我執障礙人生的美好。假如能夠把我執突破的話，那麼就能進入美的生命世界。而吳教授所講的朱子格物，我發現儒家追求所謂的聖人，正是一種生命藝術的追求，人生怎麼樣來處理最好，就是做聖人。就佛法的角度說，生命最美好的境界就是「解脫」。解脫的關鍵在於「涅槃」，透過「涅槃」的淨化，才能開展無我的生命，無我的生命是解

脫。解脫，心理可以得到安心，安心而後有美妙的人生。美妙的人生是萬德莊嚴，就是佛、如來。整個系統是生命藝術，生命的屬性。不夠，所謂「涅槃」的問題，大部分都會把它變成一個抽象的內容，我現在舉個例子，想請問各位討論看看。大家都知道「歲月不留人、歲月不留事、歲月不留物」，這「歲月不留人」現象，到底它的背景、背後，是什麼？那現象是怎樣發生的？其內容的哲學理論基礎是什麼？這是一個大家都知道的事實，「往者往已」沒有辦法重新讓它重現。「歲月不留人」這種現象，在哲學領域，到底它是怎麼一回事？

大師父丟了一個問題出來，不過，時間到了，我們要吃飯了(大家哈哈大笑)，我們接納大師父這個問題，留在心中，讓它進入涅槃。(六、8)

94/12/27 訪談紀錄

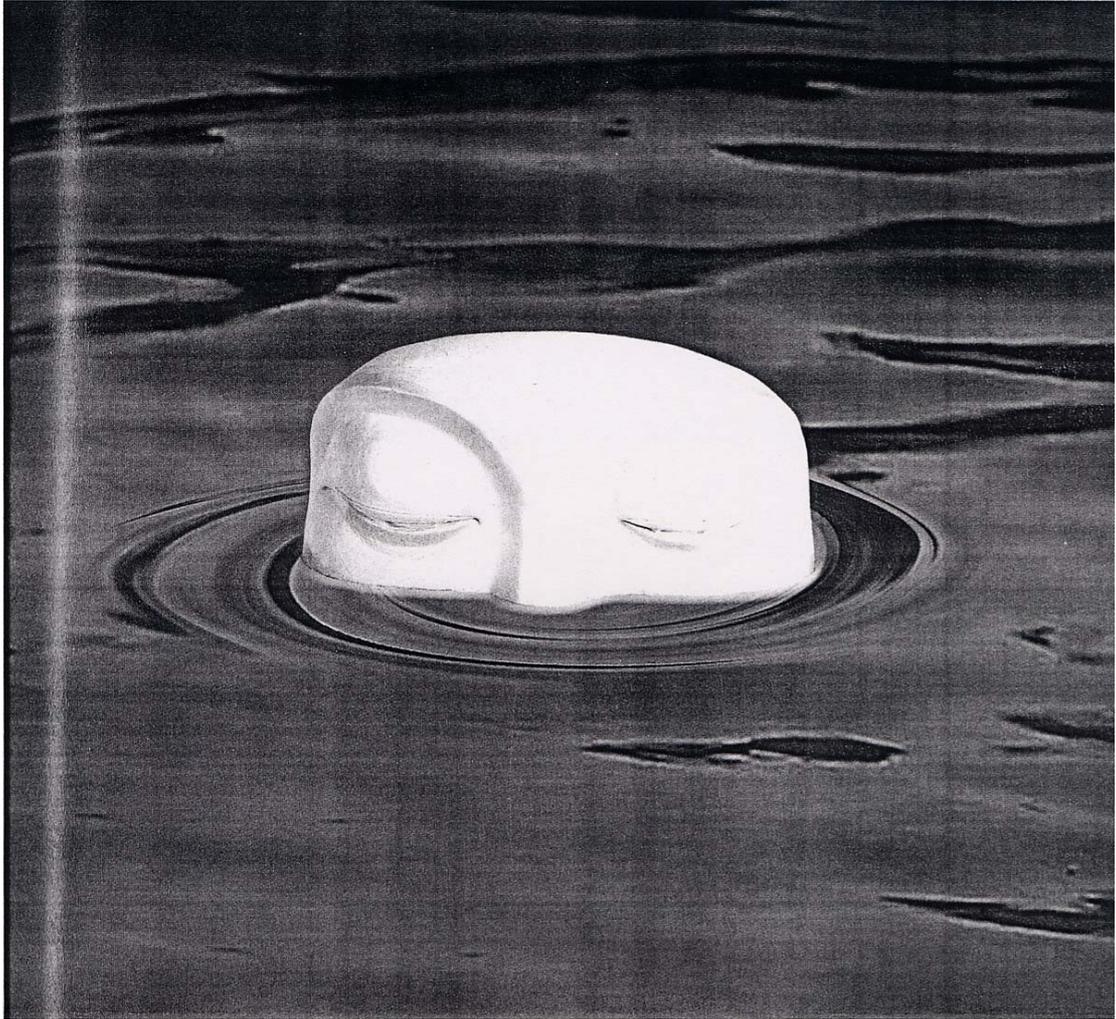
心物是會通於涅槃，因此只要開什麼窗口，就會出現相對應的狀況，開唯物的窗口就會出現唯物的現象，開唯心的窗口就會出現唯心的現象。(七、1)

心志師問我：「行者你是什麼人？來這作什麼？」，我就回答：「我是心源，從集集慈德寺來，上人是上開下智法師。我來找師伯上開下通禪師學禪的，請幫忙引見。」(七、2)

希望人們透過探索如來真理的過程，找回真正自我的本來面目，奔放生命的光與熱於人生中自覺、覺他，讓社會充滿祥和喜悅與幸福，這樣覺行圓滿法報化三身具足，恢復佛教應有的價值與尊嚴。(七、3)

訪談大綱：

- 一、何以要建立如來學之研究？
- 二、何以要結合宗教、學術、人生？
- 三、所謂真、善、美的內容及看法？
- 四、宗教、學術、人生與真、善、美，兩者之間的關係？
- 五、談談您生命體悟的心境？
- 六、您對佛法心、性，體、相、用的看法？
- 七、在佛法上，科學哲學如何詮釋對心、物問題？
- 八、佛法分析生命結構，生命真相從科學上是怎樣解釋？
- 九、自然智、後得智，一切智、道種智、一切種智，證量與現量之間的關係？
- 十、實物資料「法界座標與科際整合整體設計結構圖」的說明？
- 十一、法界座標與科際整合的交集點及法界座標與科際整合的運作？
- 十二、是什麼引發了您對自然科學的興趣？
- 十三、您以科學哲學論佛法談心物問題，是否是唯物的角度？
- 十四、當初您去參訪開通禪師時，您和知客師心志法師是怎樣對話？
- 十五、您的如來學建構對佛教有何期許？



心源禪師的雕塑作品

¹⁷⁴ 本圖片取自《無心山通訊》第二期，頁 132。

附錄七：法界座標與科際整合圖表

七之一



涅槃無我¹⁷⁵

¹⁷⁵ 圖中內的「我」是鏤空的。

【不相應行法】24

得 命根 眾同分 異生性 無想定 滅盡定 無想事 名身 句身 文身 生 老
住 無常 流轉 定異 相應 勢速 次第 方 時 數 和合性 不和合性

【色法】11

色 聲 香味 觸 法
眼根 耳根 鼻根 舌根 身根

【心所法】51

(隨煩惱心所法)

忿 恨 覆 惱 嫉 慳 誑 詔 害 憍 無慚 無愧 掉舉 昏沈 不信 懈怠 放
逸 失念 散亂 不正知

(煩惱心所法)

貪 瞋 癡 慢 疑 惡見

(善心所法)

信 慚 愧 無貪 無瞋 無癡 精進 輕安 不放逸 行捨 不害

(不定心所法)

悔 睡 尋 伺

(別境心所法)

欲 勝解 念 定 慧

(遍行心所法)

觸 受 思 想 作意

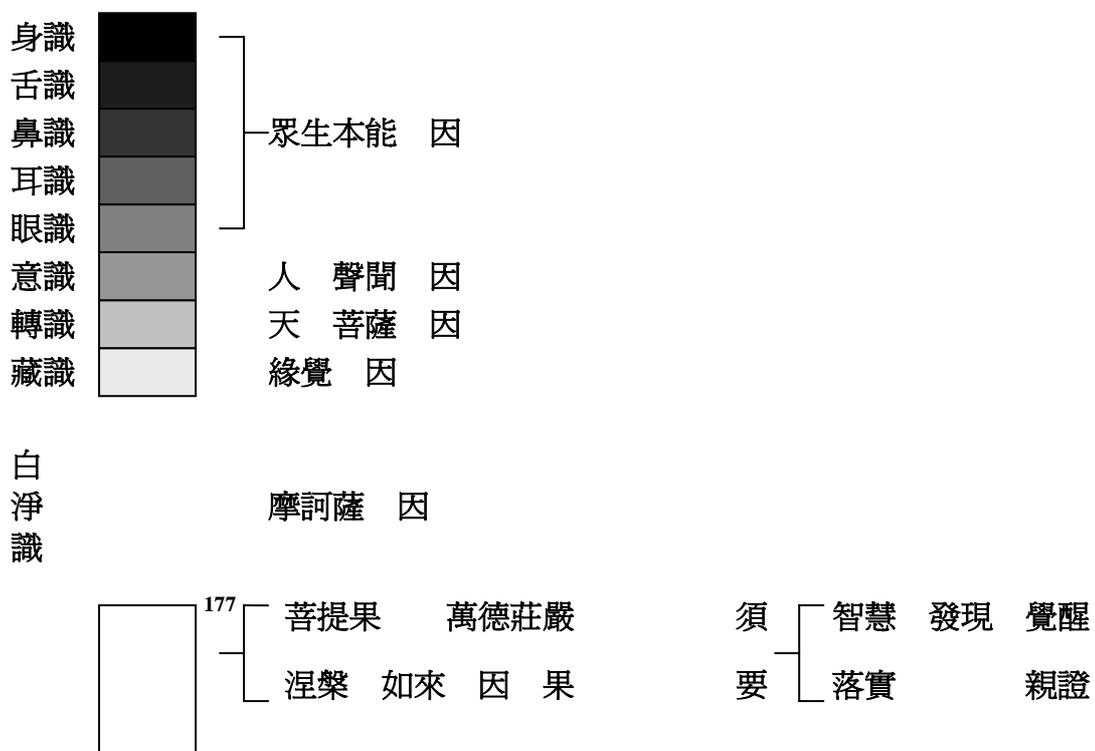
【心法】8+1+ ¹⁷⁶

身識 舌識 鼻識 耳識 眼識 意識 末那識 阿賴耶識+

¹⁷⁶ 此表中的兩個長方框形亦是鏤空的。8+1，1是白淨識、庵摩羅識，在下行阿賴耶識之後以空白表示。

七之三

唯識轉依的因果關係



177 此框形亦是鏤空。

如 來 十 號¹⁷⁸

正 遍 知：正確地了知一切真理及事相，智慧圓滿、周遍含容、無所不包。

明 行 足：戒定慧行持無漏，人生經驗豐富，智慧通過去、現在、未來。

應 供：身心坦然，情意不生煩惱，具足無限的慈悲喜捨心。

世 間 解：正確地以三法印了知世間之道理。

如 來：斷惑證真，證入本性真如，信心自在的解脫者。

世 尊：貪、瞋、癡三毒永盡無餘，完全超越於外在之變化、榮辱、毀譽，無喜、無憂，一心不二。

調御丈夫：善良潛能之發展圓滿，能以最適切之善巧調御自他，並輔導自我實現。

善 逝：以八正道證達究竟涅槃，好去好說，言詞柔軟，談吐恰當地巧說諸法。

佛：如實知一切世間、出世間法，成就無上正等正覺，自覺覺他，覺行圓滿，是完美的理型。

無 上 士：無上的智慧，使內在外在的身心、人格、氣質、儀貌、風度，優雅圓滿。

天 人 師：善為人天道眾生之教化師。

¹⁷⁸ 如來十號不僅是對佛陀的讚頌，也是個理想的目標，心源禪師以之為培育課程。

七之五

六無爲與如來十號

如來 正遍知 明行足 調御丈夫 應供 善逝 世間解 無上士 天人師 佛 世尊

真如無爲¹⁷⁹

【無爲法】6

虛空無爲 擇滅無爲 非擇滅無爲 不動無爲 想受滅無爲

¹⁷⁹ 「真如無爲」與如來十號亦是鏤空的。

- 語文與思想形式
思維的資動訊處理模式
- 伍 動機作用與情緒**
- 11 動機作用的生理基礎**
動機性概念的發展
飢餓
肥胖
渴
性
其他驅力的生理基礎
沒有特定生理關聯的基本動機
動機性概念的當前狀況
- 12 人類動機作用與情緒**
動機作用理論
攻擊中的動機性因素
情緒
情緒的表現
順應性與分裂性情緒
- 陸 人格與個性**
- 13 人格與人格評鑑**
人格的修成
特質趨向
精神分析趨向
社會學習趨向
人文主義趨向
人格理論綜觀
- 14 能力測驗與智力**
測驗性向與成就
普通智力測驗
人類智力的性質
智力的年齡變化
智力的遺傳基礎
智力的兩極
智力測驗的現況
- 壹 心理學是科學的和人文的事業**
- 1 心理學的性質**
有關人的心理學概念
當代心理學的廣大領域
心理學的方法
心理學中的測量
行為科學體系
- 貳 生物的與發展的過程**
- 2 心理學的生物基礎**
神經系統的基本單位
神經系統的組織
腦的層次結構
大腦皮質
腦的功能分化
自主神經系統
內分泌系統
行為的遺傳性影響
- 3 發展心理學**
支配發展的因素
發展中的階段
幼童期的人格發展
認同的過程
青少年的角色
自我的追尋
發展是一畢生的過程
- 叁 知覺與覺知**
- 4 感覺過程**
幾種感覺的一般特性
視覺
聽覺
其他感覺
- 5 知覺**
物件知覺與知覺常定
組織與知覺

¹⁸⁰ 此資料心源禪師取自熊祥林的《心理學導論》目錄，臺北：大興圖書印製有限公司，1980。

柒 衝突 適應與心理健康

15 衝突 焦慮與自衛

挫折

對挫折的反應

焦慮

自衛機制

自衛機制與適應

16 精神病理學

異常行爲

神經病

精神病

精神分裂症原因的研究

人格失常

精神失常的普遍性

17 精神治療及其他醫療方法

歷史的背景

精神治療技術

精神治療的評價

身體治療

促進心理健康

捌 社會行爲

18 社會心理學

對別人的知覺

歸因過程

社會影響

順從與態度改變

19 心理學與社會

行爲科學與公共政策

行爲科學方法論的貢獻

社會意識形態與行爲科學

20 統計方法與測量

描述統計

推理統計

相關係數及其解釋

心理學中的統計學

運動知覺

深度知覺

視覺記錄與型式辨認

學習在知覺中的角色

注意與知覺

超感知覺

6 意識狀態

各種醒時狀態

入睡與作夢

催眠是一種變相的覺知

冥思與意識自我導引的改變

心理興奮劑及其效應

肆 學習與思維

7 制約與學習

古典制約

運作制約

增強原理

多重反應學習

認知學習

8 記憶與遺忘

記憶的種類

召回的過程

遺忘的性質

記憶是永恆的嗎

記憶的雙重過程論

記憶的增進

9 最佳學習

編序學習與自動教學

學習的遷移

心象輔助學習

學習控制中的獎懲

焦慮與學習

10 語文與思想

符號與概念

語文的結構

語文的發展