

第一章、導論

第一節：妙天禪師以「實相無相」解讀「不立文字」的「禪」

兩千五百多年前的靈山法會上，釋迦牟尼佛傳法於禪宗初祖摩訶迦葉尊者時，祂以「不立文字」為禪宗定調，點破了「文字」的限制。「文字」所象徵的，是一切可言說、可思議的「相」，以及「相」所連帶衍生的一切疆界、排除性、壓迫性。弔詭的是，「禪」作為一個名詞，似乎難逃被僵固概念規範之必然。兩千五百年後的今天，在華語文世界當中所被認知的「禪」，已然被形式化的象徵符號所取代。在美學上，「禪」代表著一種集簡約、自然、古樸於一身的風格，常應用於建築、設計，成了一種時尚。「禪宗公案」在佛教文學中，儼然自成一格，以難懂、令人費解著稱。人們對於「禪」的憧憬，往往投射在對於「達摩祖師」的嚴峻形象與傳說之興趣。但是，或許「禪」不僅僅意味著「粗茶淡飯」的生活風格、耐人尋味的文字遊戲、仙風道骨的高僧形象。或許「禪」具有入世的活力，其思想對於當代世界所面臨的問題，也具有直接的經世價值。本研究主張，儘管源流上古，「禪」仍舊是值得吾人進一步挖掘、研究的重要思想資源。

禪宗以「不立文字，教外別傳」立宗，歷來公案當中對於「禪」與「佛」的定義也往往令人費解。臨濟義玄禪師曾說過：「見佛，殺佛」，《碧巖錄》卷一記載：「道個佛字，拖泥帶水；道個禪字，滿面慚惶」，歷來習禪者也常引用《楞嚴經》中「以手指月」的比喻來參悟禪機。當代台灣的悟覺妙天禪師（簡稱妙天禪師）一反歷代禪師的迂迴表述，以現代的語言試圖直接描述「禪」與「佛」：佛是「帶電的生命之光」有重量也有溫度；佛的三身（應化身、法身、報身）對應著人的色身、心識（精神體）、自性（靈光體）此三重向度；與佛的接觸是「第五類接觸」¹；「禪就是生命力」²，是一個代表「所有一切的生命體、所有一切生態的智慧力、造化力」的「源頭」的代名詞³，而宇宙間一切的生命結構與運行，都是「禪」的一部份。他認為「禪」「超越了感性和理性，屬於『覺性』的

¹ 根據妙天禪師描述，物質體的碰觸是第一類接觸，眼睛見到或耳朵聽到等以感官認知是第二類接觸，思想意念中的圖像是第三類接觸。

² 悟覺妙天禪師講授，妙光蓮整理，《智慧禪學》，頁 46，2000 年。

³ 悟覺妙天禪師，【當代禪學學術研究應有的方向】，《兩岸當代禪學論文集(下)》，頁 467。

世界」，⁴並主張「人」可以透過「禪修」的訓練，來洞察及活用「禪的生命力、智慧力、造化力」。同時，妙天禪師鼓勵研究者、科學家運用「禪」來探索宇宙間的奧秘、造福世界。

然而，妙天禪師對於「禪」的見解，以及他所實踐的「禪」，在當代台灣的爭議性頗高，不為當代台灣公認之佛教大師所肯定。⁵ 他所標榜的「禪宗正法」也鮮少被研究佛學的善知識納入視野，更遑論檢視、研究。儘管如此，妙天禪師所推廣的「禪」，在國際間受到了不少宗教大師的肯定⁶。妙天禪師於 2007 年應河南少林寺釋永信方丈之邀，至中國禪宗祖庭完成了禪宗法脈的接軌工程。並且，許多影響力匪淺的社會人士⁷，紛紛體現出「禪」具有轉化生命的效力，表示若非修習「印心禪法」長達十多年甚至二十多年，他們勢必無法以服務人群的心態，來收穫如此卓越的成就。

當代的「禪宗修行」的圖像與主流認知，受到多重不同發展脈絡的影響。「新興宗教研究」從社會學的角度出發，著重於觀察現實當中各宗教團體的發展與分析當前的「社會現象」，卻往往容易忽略了「禪修」中超越形式的向度。「中國佛教」論述中的僧俗觀點，加上「人間佛教」的慈善機構發展，將「禪修」化約成「參話頭」與「靜坐」，卻同時消弭了禪宗對於規範性視野之一貫的批判（不立文字）。「禪」在 1950 年代鈴木大拙大師的努力之下，開始受到歐美學者的重視。但是，體現在思辨性質哲學體系之下的「禪」，往往只能透過解析禪宗公案來指涉卻無法直接描述或是涵蓋中國禪宗哲學實踐特性之下的變化和活力。換句話說，用哲學的方法來剖析「禪」，必然先將「禪」轉化成概念化的知

⁴ 悟覺妙天禪師，【當代禪學學術研究應有的方向】，《兩岸當代禪學論文集(下)》，頁 462。

⁵ 聖嚴法師：「佛師這個名字，沒有聽過，這是黃明亮先生自己的發明...這不是佛教的名詞，所以說他說他是佛教，他是禪，我想他不是...妙天先生，他不是佛教，他的禪也不是我們中國正統的禪，是他自己發明的東西。」(2 分 35 秒~3 分 19 秒)【何謂「上師、佛師」】《大法鼓 0675》，網路影音資源，上傳於 2011 年 10 月 25 日。<http://www.youtube.com/watch?v=5byqfoXfUYg&feature=related#t=3m04s> (accessed on May 5, 2013)。星雲法師認為，黃明亮就是黃明亮，何必要以禪師稱呼，「他又不是出家人」。【星雲大師針對妙天、宋七力的看法】林家群，中國時報，1998 年 5 月 30 日。引自魏于軒，【克里斯瑪教團的運作與發展：以妙天教團暨大印心社為例】暨南大學人類學研究所碩士論文，2010 年 7 月。頁 23。

⁶ 例：日本宗教聯合會名譽總裁的日本親王六條有康曾會晤妙天禪師，並多次來函邀其擔任第二代世界宗教法王廳法王。丹麥國際宗教對話中心主任約翰阿甘博士於 2000 年來台專訪妙天禪師。西藏密宗白教唯一轉世於台灣的菩曼仁波切，於六歲時靈性皈依妙天禪師，移居印度之後訪台期間，也拜會妙天禪師，並應邀演講。

⁷ 新竹縣立法委員徐欣瑩、威剛董事長陳立白、廈門銀行行長林昆三、台北地檢署檢察官林達、2012 年獲得金曲獎的世界級鋼琴家胡靜云等。

識或是外在於主體之可被認知的客體。於是，「禪」在「概念化」的過程中形成了刻板的理想型。「禪」在其實踐特性之下所體現出的變化和活力，卻不見得與此刻板的理想型相符，於是造成了認知與實踐上的斷裂與混淆。

本研究主張，妙天禪師對於「禪」的具體表述，以及他在當代台灣推廣「印心佛法」與「印心禪法」宗教實踐，雖然或許脫離了一般人對於「禪宗」與「佛教」的制式化想像，但是無論在實踐或者論述上，其實不見得悖離了「禪宗修行」的各項精神。我認為，貫穿妙天禪師之宗教實踐的核心問題是「何種工夫能讓修行者對禪的生命力產生更深層的體會」？很顯然地，這個問題預設了一個重要的前提，即是「禪」（作為一切生命的源頭）並非透過一般人慣用的「五官六意」即可體察全貌，而必須透過某種工夫才得以覺知。換句話說，本研究的思想工作是建立在「將『成佛』視作為一項工夫」的前提之上，在當前佛教哲學系統的脈絡中或許尚且未能完整參照、相對化。本研究擬以達摩祖師與六祖慧能的思想作為參照，將妙天禪師的論述定位在「禪宗」的脈絡之下。目前，由於研究妙天禪師及其論述的既有文獻十分有限，我目前的研究工作範圍將聚焦在釐清妙天禪師的實踐與論述、檢視其論述的完整性，並且探討其思想內涵之於「超越對立的名相」與「破除迷信」上的應用價值。我將考察妙天禪師在當代台灣推廣「印心禪法」之實踐與影響，以及他對於「禪」的具體表述與經典詮釋，來試圖理解妙天禪師何以將「不立文字」的「禪」，闡述為「實相無相的佛陀正法」，或者「印心佛法」。透過重新考察妙天禪師的宗教實踐與論述，我們可以更清楚地觀察到，當代台灣的脈絡如何型塑了妙天禪師所代表的宗教現象。

第二節：妙天禪師的生平背景與弘法歷程

妙天禪師，完整法號為悟覺妙天禪師，俗名黃明亮，生於 1934 年，屏東潮州，畢業於國防管理大學，曾任職於國防部，四十歲開始遍訪名師，正式修行。他皈依臨濟宗⁸84 代在家居士傳人敬哉禪師之後，一門深入，一度不食人間煙火，入深山閉關清修，終於證

⁸ 有趣的是，影響當代台灣的佛教大師幾乎都與臨濟宗有很深的淵源：近代有名的虛雲老和尚(1840-1960)接續了臨濟傳承；太虛大師(1889-1947)受戒於臨濟宗的禪寺；佛光山星雲大師出家時由師父志開上人賜名悟徹，為臨濟宗的弟子；中台山惟覺法師依從嫡傳自虛雲老和尚的靈源長老，剃度出家；法鼓山聖嚴法師在來到台灣之前，也曾南通的狼山廣教寺(宋代臨濟宗禪寺)生活了一段時間。

道，並於 1982 年獲得其師授予「法脈傳承」，也就是禪宗的「內傳法印」。妙天禪師於 1983 年在台北市區成立首問道場，⁹而後成立了基金會，旨在普傳禪宗「不立文字，教外別傳，明心見性，見性成佛」的修行法門，讓修行人不分根器利鈍，皆能經由修持其獨創的「印心禪法」和釋迦牟尼佛兩千五百年前所傳的「印心佛法」來開悟並且實證到佛陀的境界¹⁰。此三十年間，台灣社會在政治方面的變遷，歷經了戒嚴到解嚴、民選總統、政黨輪替。各方面民間團體的崛起，促成了宗教社會的重組。坐落於此時空背景的妙天禪師，其弘法歷程同樣幾經轉折，甚至爭議，卻仍然在不同領域不間斷地產生影響。綜觀妙天禪師的弘法歷程，本研究歸納了出四個發展階段：草創時期（1983-1992）、轉折期（1992-1999）、佛教化時期（1999-2009）、以及全球化時期（2009 年起）。¹¹

第一階段的草創時期，橫跨戒嚴後期與解嚴初期。1983 年，妙天禪師證道之後，獨資成立了第一間禪修道場，登報招生授課。經過了三年的耕耘，1986 年起開始在北市各地成立道場。1987 年解嚴之後，民眾結社自由，宗教團體紛紛崛起。妙天禪師於 1988 年先後成立了財團法人中國印心法發展基金會（中國禪學會）與財團法人中國印心法研究會。從兩會的名稱當中，我們已經可以清楚觀察到，推廣「禪」與「印心」是妙天禪師弘法的主軸。在這個階段，妙天禪師本人常受邀演講，接洽單位包括多處公家機關、教育機構、公司行號等。中國禪學會也積極開班結緣，課程的形式、內容、對象均十分多元，有道家強身功法、親子禪、啟智、學障復健、監獄解毒班（土城看守所）、記者禪訓營等。學術方面的跨界交流，研討會多以氣功為主題。

1992 至 1999 年的轉折期，中國禪學會更名為印心禪學會（1994），歷經了企業化、國際化發展的全盛時期，舉辦了多項大型活動。印心禪學會在 1990 年代累積出龐大的號召力。1994 年假中正紀念堂廣場舉辦「早安！良心健康禪」，與會多達三千人。1995 年 12 月假桃園體育場所舉辦的法會，出席人數約有六萬人，其規模在當時台灣宗教活動史上具有相當的份量。跨界交流方面，除了在 1995 年在中央研究院學術活動中心國際會議廳

⁹ 據聞，在喧鬧的市區開辦禪宗修行道場，此舉在當時是首例，開創了各大佛教山頭進駐市區成立分會的風氣。限於篇幅與研究期限，本論文未能深入考據，期待有志學者的後續研究。

¹⁰ 釋迦牟尼佛救世基金會，官方網站：<http://www.buddhachan.org/tw>

¹¹ 妙天禪師主要活動年表，詳見附錄一。

發表的學術性演講【禪與人文科學】之外，以海外宗教經貿交流為主（包括金門、俄羅斯、韓國、菲律賓、羅馬尼亞等）。

1996年第一屆總統大選之後，當局展開「宗教掃黑」行動。妙天禪師在明安寺所設置的納骨塔，因涉及違建被勒令強制拆除。妙天禪師本人也遭到起訴，指其宗教詐騙。妙天禪師因此訴訟纏身長達十六年，被限制出境至少十年之久。1997年，又爆出弟子集體指控宗教斂財的新聞。明安寺的案子引起了台灣宗教界和殯葬業對於納骨塔相關法令的重視；立法院於2012年1月11日修正通過「殯葬管理條例」全文，終於將台灣寺廟附設之納骨塔，全數就地合法化。明安寺成為了中華民國史上第一座也是最後一座被行政單位強行拆除的寺廟建築¹²。而弟子指控的風波，雖然最後以和解收場，但是主要指控人的顛倒說詞與悔過，令人霧裡看花。這兩次大規模的爭議事件，已然重挫了妙天禪師的清譽與印心禪學會的組織發展。除了實際活動範圍遭受限制之外，對社會大眾的弘法活動也因此為負面印象與氣氛所壟罩。本研究將檢視這兩起爭議事件的來龍去脈，來討論「不立文字」的「禪」，在普傳的過程中不免面臨的挑戰與困境。

1999至2009年的佛教化時期，更清楚地確立了妙天禪師在弘揚禪宗正法上的雙重路線：宗教與政治。在1999年「社團法人臺灣禪宗佛教會」（簡稱禪教會）成立之前，妙天禪師雖然也時常說明禪宗在佛教的起源¹³，但是似乎刻意淡化「禪」的宗教性，而強調「禪不屬於任何一個宗教」¹⁴。直到「禪教會」成立之際，妙天禪師才正式說明其法脈傳承自佛教禪宗臨濟宗¹⁵，為「臨濟宗第四十八代（中土第五十八代，溯自釋迦牟尼佛則為第八十五代）宗師」¹⁶。這個階段所設立的禪修道場，則稱「精舍」。1999年，妙天禪師在宗教上的成就榮獲幾項特殊肯定，包括紐約國際教育學院榮譽哲學博士、住持釋永信方

¹² 覺妙正明，【當代禪宗蒙受法難的歷史還原】，《禪林正傳》。網路資源：

<http://chanbiography.blogspot.tw/2013/03/blog-post.html>

¹³ 釋迦牟尼佛在靈山法會上拈花微笑的公案。

¹⁴ 「事實上，宗教只是『禪』分出來的一個分支，因為在還沒有任何宗教的創立之前，就有了『禪』。而各宗教的教主，也是在他自己有了『禪』實修實證的經驗以後，他才創立宗教。所以禪不屬於宗教。」節錄1993年的演講，《智慧禪學》，1999。

¹⁵ 至此之前，妙天禪師對弟子們表示「禪宗傳承為不傳之傳、不承之承。以心傳心，以佛之心，傳人之本心，以佛性傳佛性，以佛之法身，傳佛之應身，此一傳佛心印，是為禪宗之真傳正承。倘若有人問起，你師父的傳承是誰？此人必不識禪宗之傳承，落於色相而不自知。」妙天禪師語，引自鍾秋玉，【禪修型新興宗教之社會心理學研究：以印心禪學會為例】，國立政治大學心理學研究所博士論文，2000年6月，頁15。

¹⁶ 禪教雜誌創刊號，1999。引自同上。

丈敦聘榮任河南嵩山少林寺副住持、日本宗教聯合會邀請擔任第二代世界宗教法王廳法王（因故婉拒）。這個時期，「禪教會」的跨界交流，則以「禪宗」的面貌進行宗教交流為主，曾邀演講的名人包括西藏白教菩曼仁波切（2003）、黃教登巴法王（2003）、郭正亮（2005）、施明德（2005）、李登輝（2006）、李嗣涔（2006）。

1999 年假桃園巨蛋體育館舉辦的「迎接二十一世紀世界和平大法會」，與會貴賓除了國內政界人士之外，包括了擔任特使的賴比瑞亞共和國總統府秘書長 Johnason Taylor 先生、美國紐約國際教育學院總裁布里克博士、以及身兼日本宗教聯合會名譽總裁的日本親王六條有康。宗教界領袖包括了中華民國一貫道總幹事蕭家振、中華基督教新時代青年理事長黃成鋒。現場也有不少身著袈裟的比丘、比丘尼參與活動。此法會多元的參與成員，反映出了妙天禪師「超越國界、超越宗派」之「禪的大同世界」的理想，也呼應了次年成立「世界領袖教育基金會」之「五洲共和，世界一家」¹⁷願景。

印心禪學會於 2000 年更名為「世界領袖教育基金會」（簡稱領袖會），以「推動世界和平」與「培育領袖人才」為宗旨。「推動世界和平」方面，以「五洲共和，世界一家」為願景；「培育領袖人才」方面，著重於深耕青年人之「博愛、偉大、完美、和平」特質，兼備「刻苦、耐勞、勇敢、堅強」特性。從 2001 至今，領袖會致力於建立學習、交流的平台，讓青年會員們能夠藉以自我訓練上述「領袖人才」的特質與特性，歷年活動包括：高中生全方位成長寒暑營（2001-2011）、大專青年寒暑禪訓營（2001-2013）、台灣政經學院 2003、禪心領袖一日營（2005-2013）、台灣青年全球論壇（領袖會 2006-9）、舞動全球大師和評論壇暨愛與和平演唱會（2006）、兩岸大專生交流營（2002-2011）。2009 年邀請北京交通大學交響樂團八八水災義演（台北中山堂、交大中正堂、中興大學惠蓀堂）、城鄉計畫--國中小服務隊（2007-2011）。領袖會曾經邀請演講的政治名人有謝長廷（2005）、蔡英文、連勝文、胡志強、丁守中（2006）、朱立倫（2010）等。現任領袖會董事長，也是現任交通大學副校長與台灣聯合大學系統副校長的許千樹教授表示，領袖會在這十三年來成功培育了不少社會中堅份子，分布於社會中各領域，有些在各大專院校擔任教職、於新竹科學園區擔任主管職。目前培育出的兩位政治人物，包括在 2012 年以全國最高票當選的新竹縣新科立法委員徐欣瑩與現任新北市議員陳儀君。領袖會的願景

¹⁷ 世界領袖教育基金會，官方網站：<http://www.wlef.org/>

與宗旨，承襲其榮譽創會會長妙天禪師的理念，發展原則與方向來自於妙天禪師的直接指導。¹⁸

禪教會方面，除了 1999 年的「迎接二十一世紀世界和平大法會」之外，重要的弘法里程碑包括與中國禪宗祖庭「嵩山少林寺」的法脈接軌工程、三大禪寺的成立（新竹關西藥師佛禪寺、新竹關西觀音慈航禪寺、埔里大梵寺）、觀世音菩薩慈悲法相展（2002 與 2008-2009 於全省各地）、以及「金剛經真修實證」與「印心禪法真修實證」課程的開辦、錄製（2003）與播放（2005-2006）。我認為，在此以佛教大乘經典「金剛般若波羅蜜經」作為媒介的經典詮釋當中，妙天禪師在「禪」、「禪修」的表述上，十分具體、完整。因此，本論文會以「金剛經真修實證」作為主要參考材料，來檢視、探討妙天禪師的「禪宗正法」修行觀。

2009 年開始，妙天禪師繼金剛經之後，再度親授課程，開辦「印心佛法智慧法門」、「地球佛國」禪修課程、「印心佛法專修講座」等等。不同於以往的是，雖然妙天禪師在台北的大禪堂上課，但是雲端科技的發達，讓中南部的弟子也可以用視訊連線的方式，同一時間齊聚一堂，遠距上課。甚至海外的修行人，也可以利用視訊，一齊共修。所以，我將 2009 年起的這個階段，稱作全球化時期。海外的部分，目前比較成熟的發展是在美國。美國有曾經參與領袖會運作的留學生們，在大學中成立禪學社團，也有發心的弟子，在妙天禪師的授權之後，開辦家庭結緣班，在社區間推廣禪修。2000 年起，美國的弟子們每年固定舉辦禪定營隊，由禪教會推派師資赴美上課。財團法人釋迦牟尼佛救世基金會（簡稱救世會）於 2011 年正式成立之後，由美籍的弟子覺妙妙明（Mark Troxell）¹⁹ 擔任救世會海外分部的執行長，統籌一切海外發展。

¹⁸ 「領袖會如何以『禪』的精神來推動其業務」或者「妙天禪師如何透過領袖會的運作來弘揚『禪』」這個問題，對於探討「禪的入世性」，也是一個適當的切入點。但是限於本研究的篇幅與時限，我無法在此論文當中進行更深入的討論，期待後續研究。

¹⁹ 妙天禪師與不諳中文的 Mark Troxell 在 2011 年於上海的一場禪修演講會中首度見面。據聞，妙天禪師見 Mark Troxell 「修得很清淨」，隨即於課後個別約談，表示要「傳佛心印」給他。在其他法門修習氣功、禪定已長達 38 年的 Mark Troxell 只問「如果傳給我，我是否可以繼續傳給更多人，幫助他們的靈性？」妙天禪師說「當然可以」。就這樣，Mark Troxell 成為了妙天禪師三十年來第一位公開接受禪宗佛心傳承的弟子，法號覺妙妙明。他得傳佛心印的過程與心得，曾在 2012 年的「印心佛法禪修見證發表會」上，公開講述。完整演講詳見網路資源：<https://www.youtube.com/watch?v=Fhw9EXsHvAk>。

2012年一月，救世會假台北小巨蛋舉辦了睽違13年的大型法會，由妙天禪師講述釋迦牟尼佛修行證道的過程，並正式公開提出了「地球佛國，人人作佛」的願景。妙天禪師表示，未來救世會的弘法重點，除了持續推廣印心佛法之外，亦會設立憂鬱、戒毒、盲啞中心、開辦自閉症專班、憂鬱症專班，著重協助身心障礙者過正常人的生活²⁰。由資深禪修師資發起的「台北市特殊教育關懷協會」亦定期於各地監獄及戒治所開辦禪修解毒班（屏東、新店、彰化、桃園、台中、高雄），借助禪修的力量解除吸毒者的心癮、身癮。實際上，以往妙天禪師對於捐款、救濟等慈善活動，腳步並未間斷。²¹三大禪寺也定期發起「愛心菩薩」的「平安米」捐贈活動，拜訪探視當地的弱勢家庭。只不過以往的印心禪學會、禪教會一貫地著重於推廣禪修的實際體驗，並沒有針對慈善活動的部分刻意宣傳，導致其宗教團體的形象或許過度地強調了「禪修」個人化的面向，而其慈善的形象並沒有彰顯。

繼1996下半年「宗教掃黑」陰影下的各項爭議之後，救世會首度於2013年開啟了印心禪法與公家機關合辦教育性質的全國性活動的契機，包括與新北市家庭教育中心合辦的親子成長營，還有通過教育部核定，可核發「公務人員終生學習時數」與「教師生命教育研習時數」的教師研習營以及系列講座。「印心禪學會」、「禪教會」、乃至於「救世會」的組織發展，似乎體現了「新興宗教」的特質。然而，妙天禪師抱持著不同的意見，認為他是以復興「不立文字」之「佛陀正法」的使命作為出發點，來將「禪教會」重新整頓為「現代化佛教」。²²甚至，妙天禪師堅持以「不立文字」的「禪」試圖「打破傳統，回歸正統」，並且將「地球佛國，人人作佛」的目標落實在宗教以外的，例如政治、企業等範疇。在具體實踐上，妙天禪師並不自限於講經說法，或一切宗教儀式，而是著重於令修行人能藉由「禪」的力量，於身心靈各方面都獲得改善。

本研究意圖脫離「『禪修團體』是現代社會在世俗化和資本化潮流之下的新興宗教現象」的單一詮釋預設，並且超越「新興宗教」、「正統異端」等視角，以及組織、企業

²⁰ 妙天禪師表示：「有些人，他們雖然眼睛看不到了，但是他們還有法眼、天眼啊！」在弟子間流傳不少具體眼盲可見的個案，包括雪蓮師姐與尹東哲師兄（韓籍）的故事。

²¹ 詳見附錄一。

²² 實際上，妙天禪師曾多次說明「印心禪並非新興宗教，而是現代化宗教」。引自鍾秋玉，頁15。

化之表象，同時對照禪宗的思想脈絡，以便深入妙天禪師本身的問題意識和運作邏輯，來重新檢視他的宗教實踐與爭議事件。

第三節：『禪修團體』是世俗化和資本化潮流之下的新興宗教現象？

「新興宗教」的社會學觀點，不免受到西方社會學三大家涂爾幹、韋伯、與馬克思的影響。涂爾幹認為宗教是「一種與神聖事務有關的信仰與儀式所組成的統一體系，這些信仰與儀式把所有對之贊同的人結合在一個叫做『教會』的道德社群內」。²³「新興宗教」研究當中常見的「克里斯瑪」(charisma)的理論，首見於韋伯。他認為先知、祭司、狩獵領袖、戰爭英雄、教條理論家，甚至現代民選領袖，都可能成為「克里斯瑪」²⁴，也是當代社會組織研究或宗教組織研究的一項指標性論述。馬克思則認為「宗教是人民的鴉片」。²⁵西方理論似乎對於「宗教」、「宗教組織」有著明確的圖像。各種相關討論其中一項主要的理論預設，即是「世俗」與「神聖」之清楚界線與不可跨越性。這樣的宗教理論預設，或許衍生自西方一神論的神聖觀。

國內研究台灣當代新興宗教現象的學者，大多似乎延續了這個「世俗」與「神聖」的二元對立。長久以來，妙天禪師著重於應用「實相無相的佛法」來回應一般人的需求，除了精神上的安頓之外，也包括消災解厄，甚至靈療治病。這些行為往往被歸納為「世俗」的範疇，卻鮮少與「實相無相的佛法」做出連結而一併探討。鄭志明在他 1998 年的專書裡曾有系統地分析了包括妙天禪師的「印心禪學會」在內的五個較具規模的修行團體，分類收編並統稱為「禪修型新興佛教」。除了以在家居士作為主要的弘法對象之外，根據鄭志明的觀察，這些團體最具代表性的共通性，必不可少的就要數「法的靈驗性」以及「對上師的崇拜」。鄭志明將這些「禪修型新興宗教」的發展目標和先決條件，預設為類似企業發展般的一味追求獲利最大化，「把禪修當成市場產品大力的推銷與經營」，將「適應社會需求」的「創新能力」視為一種相對於神聖性的「世俗性格」。如此將世俗與神聖一

²³ 引自黃怡蓉，【「印心禪法」打坐儀式的象徵分析】，國立清華大學社會人類學研究所碩士論文，1997年，頁1。

²⁴ 引自魏于軒，【克里斯馬教團的運作與發展：以妙天教團暨大印心社為例】，國立暨南大學人類學研究所碩士論文，民國99年7月，頁10。

²⁵ 引自董芳苑，【台灣宗教論集】。台北市：前衛出版社，2008年。頁13。

分為二的觀點，為「教主的神格化」現象，提供了一絲線索。宗教的「教」字，隱喻了「教導的主體」以及「受教的客體」，這兩者同時存在。而當宗教性的訴求是將「人」透過「教化」而能夠提升至「較高」的境界時，這樣的宣示看起來必然導致那位「教導的主體」的神格化。以這樣的觀點來看，教導「印心禪法」的妙天禪師，必須被神格化，以作為其站在「教導者」高度的合理化基礎。

鄭志明在 1998 年的研究鞏固了妙天禪師和「印心禪法」在學術界的新興宗教類別位置。如同魏于軒的碩士論文中所觀察到的，「對於妙天禪師的研究，學者多視其為一新興宗教個案」²⁶。林佩君（1999）的研究，以包含「妙天禪師詐財事件」在內的五個新興宗教新聞事件，來觀察新興宗教在新聞論述中如何被問題化和汙名化。以「新興宗教」的觀點來考察妙天禪師所成立的團體組織之研究，包括黃怡蓉（1997）、鍾秋玉（2006）、魏于軒（2010）。黃怡蓉以儀式表演的視角來描述「印心禪法」的禪坐如何替表演者建構新的人觀。鍾秋玉取樣訪談參與印心禪學會的社員們參與禪修的動機和目的，對照傳統佛教社團成員的宗教參與，著重研究新興宗教中的師徒關係內涵。魏于軒聚焦於「印心禪法」之在地化社團和全國化的團體運作，作為「克里斯瑪教團」科層化的實際例子。

但是，如同丁仁傑所觀察到的，「華人傳統的社會，甚至於是當代的社會，也都還是為某一種宗教性的世界觀所壟罩者，但是這背後，從來沒有一個明顯統一的宗教組織存在者，這是和西方社會的發展完全不同的」。²⁷丁仁傑認為西方所有有關當代宗教變遷的理論（世俗化理論、私人化理論、以及西方新興宗教運動的討論）之討論框架，都以「組織性的正統宗教制度」作為思考起點。這一個起點迥異於台灣社會中的情況，所以「由這個起點所引導出的許多概念，當然也就不能被完全應用於描述當代台灣社會中的各種宗教現象」。²⁸換言之，在觀察當代台灣的實際宗教現象中，丁仁傑更細緻地將「宗教組織」所依據的「正統宗教制度」形式與「某一種宗教性的世界觀」區分開來。

根據鄭志明的觀察，「印心禪學會」的會員們，對於妙天禪師的尊崇，是一種教團刻意營造的宣教策略：這些教團必須刻意營造出「宗師崇拜」的情結，利用更多熱切的宣

²⁶ 魏于軒，2000年，頁7。魏于軒在這裡引用的學者們包括社會學者董芳苑、鄭志明、丁仁傑、瞿海源。

²⁷ 丁仁傑，《社會分化與宗教制度變遷—當代台灣新興宗教現象的社會學考察》，2004年，頁65。

²⁸ 同上，頁66。

教信徒，來創造出範圍更廣的宣傳效應，才能在各禪修團體的競爭之下，脫穎而出。²⁹ 另一方面，鄭志明認為，「宗師崇拜的情結...也來自於民眾的宗教消費心理」，功能在於滿足民眾的「世俗利益」與「神聖目的」。³⁰ 對於「弟子們堅定不移的信念」（「迷信」？），鄭志明以中國「傳統的、固有的精神意識型態」（「愚忠」？）來解釋。以妙天禪師的詐欺爭議為例，莊佩崎觀察到，許多「高級知識份子」在「世俗利益」受損（親友反對禪修，造成人際關係不睦），與「神聖目的」瓦解（會員們心中對於上師的聖人形象理應破滅）的情況下，「不但沒有表現出被欺騙的感覺，一時之間反而聚集起來繼續熱烈的支持他們的領導者」（引自丁仁傑，2004）。但是，這些民眾的行徑，似乎無法以鄭志明的「宗教消費心理」論述來解釋。換句話說，在爭議事件的輿論壓力下選擇支持妙天禪師的民眾們，在表面上犧牲了「世俗利益」，同時換來了「愚忠」或「迷信」的形象。不同於鄭志明的看法，丁仁傑推測媒體將這些民眾評論為無知和迷信，「或許是忽略了台灣新興宗教參與者內心真正的心理狀態；或者是在還沒有足夠證據下，就太快預設了。」³¹ 然而，台灣的學術界目前尚未對妙天禪師的爭議事件之始末做出詳盡的考察及反思。本研究將特別針對「迷信」這個問題，佐以妙天禪師的論述與宗教實踐，來觀察、討論。

迷信而盲目的信徒，賦予教主至高無上的話語權威，甚至可能脫離社會當中慣有的是非善惡法則，不免造成任何宗教性的概念被恐怖翻轉的可能性。這樣的「師徒關係」，顯然構成了極大的社會風險。例如，「解脫」意味著什麼？第一，如果「解脫」是從生活的現實性當中脫離至另一個神祕世界，那麼死亡豈不正是一種解脫，何必追求？集體自殺的悲劇豈不往往由此觀點而衍生的？第二，如果「解脫」是從世俗倫理的桎梏解脫出來，而成就一種自由無懼的生活狀態，那麼作奸犯科豈不是得到了合理化的基礎？許多所謂的宗教師甚至瑜珈大法豈不是正是以「心無所住」的「解脫」之名，來行猥褻之實？第三，如果「解脫」是將靈魂從輪迴當中解救出來回歸不生不滅的永恆，那麼有關不可知的靈魂的論述，其論述上的遮蔽性豈不是必然地被操作成騙取信仰、擺弄人心的工具？信徒們的對於靈界的無知豈不是為以辦理超渡亡魂法會來進行吸金的行為，奠定了穩固的基礎？以

²⁹ 鄭志明，《台灣當代新興佛教—禪教篇》，1998年，頁9。

³⁰ 「禪修型的新興佛教完全是一種市場取向的宗教團體...只要能掌握了民眾的宗教消費心理...即能滿足世俗利益與神聖目的就可以了。這種宗教產品必須具備了二個必要條件，及明師與殊勝法門...在殊勝法門下必然會塑造出宗師崇拜的情結，這種情結也來自於民眾的宗教消費心理。」同上，頁23。

³¹ 丁仁傑，《社會分化與宗教制度變遷—當代台灣新興宗教現象的社會學考察》，2004年，頁458。

上幾個質疑，合乎邏輯，在海內外的社會版上也不乏實例，說明了為什麼「解脫」可以是可怖的，也說明了以「解脫」作為個人修煉的終極目標的「新興宗教」團體，何以是危險的、邊緣化的。

但是，禪宗「不立文字」的批判性或許並不能被理解為對規範性教條其內容本身的否定，而是依據佛法的不可說性之根源，同時納入更長的時間軸、更廣的現實範圍、和修行人的主體性做為考量，才能顛覆既定的規範性邏輯。以「成佛」為目標的工夫觀點來看，「禪宗修行」是開發「覺知」的具體過程，不能單一圖像化的概念框架之。雖然歷來確有禪宗公案，貌似批判並有時候顛覆慣有的是非法則，但是並非脫離既有的道德準則，而是同時囊括二元對立的兩面（不二）。「新興宗教」的視角傾向於漠視「禪」的實踐特性及其工夫意涵。「修行人」這個角色的「自我認知圖像」與他「被認知的形象」（信徒），往往無法契合。這個斷裂所造成的界限，不但生產出了所謂的「內團體」與「外團體」，更導致「修行人」的種種聲明被消音或轉譯成更多用以建構出生產「信徒」形象的機器的材料和證據。「教主」看似享有至高無上的話語權威，但是以實踐特性至上的工夫論角度來看，實際上「教主」並非「主」而必須為「師」。「師父」的對於「弟子」使命在於指點「弟子」正確的修行方向並造就更多足以「為師」的「覺者」，而不在於以權力為目的的支配。「修行人」也非平面、同質的「信徒」，必須透過「真修實證」而產生出足以破除「迷信」而轉為「正信」的智慧。

著重研究新興宗教中的師徒關係內涵的鍾秋玉，對於「明師尊崇」的現象有不同於鄭志明的觀點。她並不直接肯定「明師尊崇」與「宗教世俗化」之間的關係，僅肯定了「宗教的發展與『明師尊崇』情結有密切的關聯」。她引用了禪宗達摩祖師的血脈論、密宗蔣貢仁波切的開示，以及活躍於當代的新時代靈性導師奧修的言論³²，來說明「東方宗教裡，不論藏傳密教或大乘佛教系統，乃至中國本土的道教、氣功各種修行宗派的著述中，一直存在著諸多關於明辨『明師』的論述，歷來求道者歷經種種磨難，只為尋師問道的記載，

³² 「...若不急尋師，空過一生。然及佛性自有，若不因師，終不明了。不因師悟者，萬中稀有。...若未悟解，須勤苦參學，因教方得悟。」達摩祖師，《血脈論》。「上師有能力轉化弟子，令其開悟解脫。」蔣貢康楚仁波切，【上師與弟子的關係】，頁9。台北：葛舉人雜誌，1991年5月。「一位師父...一位老師...這兩者之間有什麼不同呢?...老師會跟隨你，好讓你能夠將他的知識扛在你的肩膀上，但師父會等待，你必須從他那裡吸取，你必須分享他...。」奧修，《信心銘》，謙達那譯。台北：奧修出版，1992年。

更是不計其數」。³³ 據此，鍾秋玉認為在「強調經驗體會、直觀覺知的生命觀影響下」的東方社會當中，才具有「明師尊崇」這種特殊的「文化心理作用」。³⁴ 根據鍾秋玉的理解，「明師尊崇」的信仰基礎，是將「法」與「師」無分別地視為一體。³⁵ 由此可見，在當代台灣的華人社會脈絡中，「明師尊崇」的現象，或許並非僅僅是「為了搶攻宗教市場而刻意營造的必要宣傳手段」而已，也不是「宗教世俗化」潮流之下的一種創新策略。本論文將會納入達摩祖師的論述，更近距離的探討師徒之間的關係。

禪宗中華初祖達摩祖師強調「佛性自有」，但是妙天禪師認為現代人的修行普遍停留在現象與意識的世界，所以無法深入到超越了現象和意識、屬於「覺性」範疇的「佛性」。妙天禪師所主張的「禪修」，在實踐與目的上把握住「實相無相」的原則與觀點，在理論上則扣連著釋迦牟尼佛與禪宗祖師們的經典。從妙天禪師的「印心禪法」中，我們可以歸納出，欲掌握超越了現象和意識的「覺性」，「修行人」必須排除和放下自身心識的障礙、執著。本研究將近距離地理解，「印心禪法」與「印心佛法」如何勾勒出一條路徑，指向「覺者」或是「佛」的境界。

第四節：章節安排

為了理解妙天禪師的宗教實踐以及他所代表的宗教現象，我們必須更仔細地考察他的爭議事件，重新整理他的宗教實踐與論述，並且將其納入禪宗的思想脈絡與當代台灣的發展背景。本論文第二章要先考察妙天禪師的兩項爭議事件。在重新探討所謂的「宗教商品」的同時，我會將禪宗的「不二」定律納入視野，並借此反思「神聖」與「世俗」的二元對立，以及此二元對立所衍生出來的「明師尊崇」現象。我會回顧禪宗歷代宗師，特別是達摩祖師與六祖慧能大師所帶給我們的啟示與參考，來重新理解所謂「東方宗教裡」的「明師」，除了授業解惑之外，還扮演著何種角色、必須具備何種資格？同時，我將分辨與討論「信徒」與「修行人」的細微差別。

³³ 鍾秋玉，【禪修型新興宗教之社會心理學研究：以印心禪學會為例】，2000年，頁60-64。

³⁴ 同上，頁66-67。

³⁵ 芝峰禪師表示「在佛教各宗派中，禪宗與密宗是最為重視師父或上師真傳的修行體系，尤其是源自佛陀『以心傳心』、『傳佛心印』獨特心法的禪宗與其他宗派截然不同之處，即在：禪宗傳承必須由普通的人格，轉變成法的人格，人法不二，方完備了禪宗祖師的資格」。引自同上，頁66。

第三章將重新思考妙天禪師與佛教（特別是禪宗）的關係。藉由回顧傳統佛教在台灣的發展與形成，我要考慮的問題是，為什麼妙天禪師的實踐和理論，不被納入當代佛學的研究？我會重探禪宗祖師們或言或行、大破大立的具體呈現，以凸顯「實相無相」的禪宗精神。我也會更進一步地從禪宗的脈絡當中來理解，在「靜坐」與「參話頭」的「禪修」形式之外，何謂「實相無相」的「佛陀正法」？禪宗祖師們以及「印心禪法」如何協助修行人啟動自身的覺知力量？「正法」如何得以傳承？

本論文的第四章將正視妙天禪師所提出的「打破傳統，回歸正統」，來釐清妙天禪師的核心問題意識。我會深入理論，分析妙天禪師如何以「不立文字」的禪宗精神來詮釋佛教教義、佛教經典《金剛經》、與重構「戒定慧」佛教三學，並且對「實相無相」做出更深入地闡述，乃至於應用。我也會討論妙天禪師如何以上述理論作為基礎，從釋迦牟尼佛所開示的「人人皆有佛性」出發，進而展望「人人作佛」的「地球佛國」。更重要的是，在「不立文字」的精神之下，何謂菩薩？何謂佛？「人人作佛」如何可能？

在第五章的結論當中，我將綜合討論妙天禪師的種種不拘泥於既定宗教（佛教）形式的實踐與理論，如何契合禪宗精神？他在當代台灣的現實脈絡中所面臨到的具體挑戰，是否以及如何可以被視作「不立文字」之禪宗精神的衍生？而不必然以「『禪修團體』是現代社會在世俗化和資本化潮流之下的新興宗教現象」這樣的單一預設，來詮釋宗教組織化、企業化之表象？妙天禪師所提出的「印心佛法」與「印心禪法」，對於打破意識形態的藩籬所可能做出的貢獻是什麼？最後，我會指出本論文未盡之處，並且對於未來的後續研究提出建議方向。

第二章：重探妙天禪師的爭議事件

1990年代初期，妙天禪師所宣稱的「禪的生命力」已經讓不少人藉由禪修脫離病苦、靈障，重獲健康的身心。當時印心禪學會的會員，在臺灣估計約有十萬人之多。1990年代末期，卻爆發了兩起爭議事件，重挫了妙天禪師的宗教團體發展：1996年的「違建詐財事件」與1998年的「弟子叛師事件」。以下，我將藉由回顧這兩起事件的始末與發展，來進一步分析及反思將「神聖」與「世俗」一分為二的觀點，以及1990末期的「宗教掃黑」政策，如何影響著對妙天禪師的宗教實踐的判斷。具體來說，我會將禪宗的「不二」定律納入視野，並針對「宗教商品」與「明師尊崇」這兩個概念與現象，作出更深入的探討。本章除了要以更貼近的姿態來理解此案「爭議」之所在之外，我更期待藉由納入禪宗的觀點，能在判斷「迷信」或「正信」之宗教上，提供一些參考。

第一節：「不立文字」的組織發展 vs. 不全法令與偏頗輿論

1996年末，第一屆民選總統上任之後，政府發動「宗教掃黑」。新聞媒體透過大量報導而建構出明確的「正統與偏差」對立層級概念，忽略了印心禪法在義理上的禪宗傳承，正式地將妙天禪師的印心禪學會劃入「新興宗教」的範疇，以外團體的觀點來觀察「新興宗教」這些非理性的內團體，並將「新興宗教」建構成為「社會失序與亂象的代罪羔羊」。³⁶ 林佩君藉由整理1996年10月10日至1997年4月22日這段「宗教掃黑」期間針對五起新興宗教事件的254則在中國時報、聯合報與自由時報上刊出的報導，歸納出新興宗教的內團體通常包括兩種人物形象：「可笑的騙子」（新興宗教領袖）與「執著的追隨者」（新興宗教信徒）。此形象建構的基礎，則仰賴「現代贖罪卷」這項重要的道具。根據林佩君的觀察，「從新聞報導中可以發現...新興宗教創造了更多元的途徑...[令信徒]以金錢購買這些「現代贖罪卷」來換取更多、更快的修行成果」。與妙天禪師宗教詐欺案相關的「蓮花座」（納骨塔位）、開光金幣、佛光照片等，即被視作一種為了「因應『宗教市場』的

³⁶ 林佩君選取、分析了「五個具有新聞重要性的新興宗教新聞事件，分別為『宋七力顯相協會詐財事件』、『妙天禪師詐財事件』、『太極門氣功養生學會斂財逃漏稅事件』、『飛碟會台灣信徒赴美集體昇天事件』、『一貫天道斂財事件』」。摘要。【新聞論述建構之新興宗教語藝視野—以中國時報、聯合報與自由時報為研究對象】，輔仁大學大眾傳播研究所碩士論文，1999年5月。

需求」而創造出來的「宗教商品」，反映了「新興宗教」的「商業化」特質。³⁷本節將以妙天禪師 1996 年的違建詐欺案作為討論軸心，從法院的起訴書與判決書中回顧此案的細節與檢調單位的立場，並藉由相關出版品當中的歷史資料來釐清此案的來龍去脈。

（一）違建詐欺訴訟始末

刑法第 339 條第 1 項，說明普通詐欺罪的定義如下：意圖為自己或第三人不法之所有，以詐術使人將本人或第三人之物交付者，處 5 年以下有期徒刑、拘役或科或併科 1 千元以下罰金。在一般常識中，或許我們也可以說，宗教詐騙或斂財，指的是將低成本之廉價物品，甚至宗教儀式，以高價販售，而獲取當中的暴利。廉價的物品為何能夠具有高額的金錢價值呢？上述的刑法條款以「詐術」解釋之。以宗教詐騙和斂財的概念來看，意指消費者因為相信了宗教騙徒所言之不具體又無法以科學驗證的宗教性表述，而對於廉價的物品產生了超乎其正常功能的幻想，所以願意以高額的價錢來換取加諸在此廉價物品之上的神奇效果。由此可見，斂財之成立與否，取決於物品的售價是否合乎成本，而詐欺的判定，關鍵在於買方與賣方兩者對於事實認定的不對等，乃至於賣方對買方的刻意誤導。

中國時報在民國 85 年 10 月 19 日的報導，令當時十萬多名印心禪學會會員們大為震驚的新聞：「市議員璩美鳳召開記者會，揭發...妙天禪師以類似宋七力的神跡照片...鼓勵信眾購買蓮花座、金牌...，販賣方式近似直銷，且以購買越多越平安為由，促銷蓮座詐財。」³⁸ 據此，士林地檢署於隔年民國 86（1997）年 1 月 24 日起訴妙天禪師，並展開五次更審、歷時 16 年（至民國 101 年 8 月 7 日為止）的訴訟長跑，也是中華民國史上纏訟為期最久的詐欺案件。16 年來，妙天禪師始終配合司法檢調：「相信總有一天司法會還我清白，因為我根本沒有詐欺。」³⁹ 果然，歷審法官以「憲法保障宗教信仰自由」為由，判決此案之「宗教詐欺」部分無罪。判決書上一致表示「宗教本有神通之觀念...超自然現象，

³⁷ 「這些新興宗教利用人們的缺乏安全感，提供一種簡易、快速的救贖方式，以金錢購買各種現代贖罪卷以交換心之所欲的安全、平安與功成名就。於是，宗教走向世俗化與商品化，尤其是新興宗教。」林佩君，頁 80。

³⁸ 引自林佩君，頁 85。

³⁹ 妙天禪師，【悟覺妙天禪師針對印心佛法蒙受法難始末的講述】，《真理的受難者》，頁 27。

信者有之，不信者亦有，此即屬宗教信仰之領域」⁴⁰，「不能責令被告以科學方法驗證之，亦不能即謂為施用詐術」⁴¹，「況以自己所信者，向他人宣揚，亦不生施用詐術之問題」⁴²。但是，「納骨塔違建詐欺」部分，高等法院卻在 101（2012）年 8 月 7 日判決有罪，予以緩刑。現任職於台北地檢署的檢察官林達，長期關注此案發展。最後一次更審判決有罪，年屆八旬的妙天禪師已無心繼續上訴，此案就此定讞。林達深感判決之不公，於民國 102（2013）年 7 月份出版《真理的受難者》一書，援引法院原始文件，目標以司法的專業角度，來凸顯此判決之不合理，甚至不合法。

根據林達的描述，「士林地檢署 85 年偵字 10003 號起訴書內容，包含兩部分：一是宗教詐欺，二是納骨塔違建詐欺」。⁴³ 在這 16 年的期間，自士林地院 86 年訴字 131 號的判決書開始，「每一審的刑事庭都判決『宗教詐欺』無罪，至於販賣寺廟納骨塔詐欺，則一直在有罪與無罪之間擺盪」。⁴⁴ 宗教詐欺的主要物品包括納骨塔位、開光金幣與佛光照片。納骨塔位涉及違建詐欺，留待後續討論。佛光照片的訴訟爭議源自於妙天禪師的弟子楊松亮以印心禪學基金會與天禪文化事業股份有限公司（簡稱天禪公司）負責人的名義所發行的照片集「宇宙世界之光」一書。經查，「該書所蒐集之照片，均係印心禪學基金會之會員，於各個集會場合偶然拍攝」。偶然用傻瓜相機拍攝到各種光體，甚至人體發光的照片，經私下傳閱，不少會員感到十分殊勝並且值得珍藏，甚至商請拍攝者加洗留念。會員們修習「印心禪法」，對於高次元的能量本已有所體會，而楊松亮身為印心禪學基金會的負責人，同時也主持「台北天禪世界」修行道場，我們不難想像他對於推廣印心禪法的熱衷。楊松亮向會員們募集此類底片，發行 300 頁之彩色印刷精裝本相片集「宇宙世界之光」，每本售價 2000 元。檢調單位傳喚各原始拍攝者，將底片交由內政部警政署刑事警

⁴⁰ 出處為【高院 100 年上重更(五)字 1 號判決書】，引自《真理的受難者》，頁 45。

⁴¹ 出處為【高院 92 年上更(一)字 70 號判決書】，引自《真理的受難者》，頁 44。

⁴² 「次按我國憲法第 11 條規定『人民有言論、講學、著作及出版之自由』、第 13 條明定『人民有信仰宗教之自由』，申言之，舉凡信仰自由、崇拜自由、傳教自由均應受憲法之保障，人民以言論、文字、出版等方式宣揚傳播其信仰之事務或宗教，亦應受憲法之保障。」【士林地院 86 年訴字 131 號判決書】，引自《真理的受難者》，頁 43。

⁴³ 林達，【佛陀正法的澄清】，《真理的受難者》，頁 41。

⁴⁴ 徐志明，【從妙天禪師宗教詐欺無罪案談現法人權保障】，《真理的受難者》，頁 108。

察局鑑定查驗，「並未發現有合成、變造等情事」，而且以彩色精裝書籍的製作費用來看，兩千元的價格也不失合理，故「難認被告黃明亮有詐欺之故意。」⁴⁵

開光金幣指的是「妙天佛師印心禪法弘法十週年紀念金幣」，全套四枚售價六萬元。起訴書上檢察官指控「被告黃明亮偽稱以法力為所有之金幣開光加持...所有金幣經被告開光後均具大磁場，收藏或配戴，一家福祿綿綿，佛光普照云云，使信徒陷入錯誤而購買。」在判決書上，妙天禪師辯稱「販售純金佛幣係募款活動，金幣之成分重量均真實不虛，毫無詐欺」。經過查證檢驗之後，庭上發現金幣之「含金量皆為千分之 999.9，成色均為純金」⁴⁶，說明「該紀念金幣廣告所稱...並無不實」，在價格上也「無特別偏高之情事」。而「開光」、「發光」方面，妙天禪師表示「佛經古籍多有記載，且人體發光之科學理論亦已驗證...檢察官指被告利用學員之盲目崇拜，並無憑據」。由此可見，消費者以金錢所購買的等值物品，是金幣，而不是「開光」後的加持力；換言之，「開光」的行為，純屬妙天禪師為了推廣印心禪法的個人義務性舉動，「亦難認被告黃明亮此部分行為，主觀上有不法所有之意圖，自不得遽以詐欺罪相繩」。

至於「納骨塔違建詐欺」的部分，士林地檢署於 86 年 1 月 24 日起訴妙天禪師時，檢察官指控如下：

被告明知[位於汐止的]明安寺係未經主管機關核准之違章建築，其所附設納骨塔未依**台灣省喪葬設施設置管理辦法**之規定向縣政府申請審核，仍於 81 年 4 月間以 1 億 7 千萬元之代價，向承運行義公司董事長張運宗（已死亡）、股東褚建章，分別購得靈骨塔 3 樓全部及 1 樓金剛殿之使用權，旋將明安寺改稱「天佛大道院」，納骨塔位則稱為「蓮座」，對外宣揚「蓮座」經其加持後...或超度祖先、或超度冤親債主，受買者均可永久使用塔位，卻隱瞞天佛大道院係違建之事實，使信眾陷於錯誤，紛以六萬五千元至 21 萬元不等之高價購買蓮座。（斜體為本研究作者之標記，下一小節會特別說明此條例的發展。）

⁴⁵ 台灣高等法院刑事判決，92 年度上更(一)字第 70 號。民國 95 年 4 月 18 日。

⁴⁶ 「有中央造幣廠 85 年 11 月 7 日(85)台幣企字第 0592 號函、台北市金銀珠寶商業同業公會 85 年 11 月 18 日(85)北市銀商華字第 763 號函在卷可憑(10004 號卷第 42 頁、563 號卷(二)第 186 頁)。」同上。

以這份指控的內容來看，起訴的關鍵似乎在於檢察官認定妙天禪師，「明知」明安寺是違章建築，其附設納骨塔也未依法通過審核，卻隱瞞其違建（並有拆除之虞）的事實，而販售納骨塔之「永久使用權」。實際上，明安寺為許金發於民國 75、76 年間所興建並附設納骨塔。許金發由於經營不善，並且民國 79 年台北縣政府確有行文表示明安寺之建築執照有合格待檢的項目，故暫停興建大雄寶殿的原定計劃，並「逐步轉移與張運宗之承運行義股份有限公司（簡稱承運公司）」。⁴⁷妙天禪師於辨詞中宣稱，對於明安寺的違章事宜，並不知情。介紹妙天禪師購買的中間人褚建章先生，更表示：「我自己全家都買了那裡的納骨塔，如果真有問題，我怎麼可能自己也買？還介紹給別人？」⁴⁸經過查證，妙天禪師於民國 82 年與承運公司所簽訂的「協議書」⁴⁹，確實包含明安寺三樓納骨塔之「永久使用管理權」。士林地院 86 年訴字 131 號法院的判決書中，引用了台灣省土木技師公會的鑑定報告，確認明安寺並無違反水土保持的問題。高院 92 年度上更（一）字的 70 號的判決文中，也指出由於妙天禪師並非取得「明安寺建築物之所有權，被告黃明亮於購買之初，未確切瞭解明安寺所有權登記情形，並未違常」；所以，「被告黃明亮依契約既取得之永久使用管理權，其嗣於「蓮座」（其納骨塔位）權狀載明給予永久使用權，並未逾越其取得權利之範圍，洵難認有何詐欺之故意」。事實上，有兩次更審判決結果，都認定妙天禪師並無違常之行為，應判無罪。⁵⁰

明安寺納骨塔詐欺一案，歷經五次更審，歷審法官們不只一位認定妙天禪師對於違建之事，實不知情。無罪的判決卻屢屢被最高法院發回更審，97 年重上更（三）字 113 號判決書中寫下：「被告欲向承運公司買受的標的物，既為明安寺 3 樓『建物使用權』，而非買受明安寺『經營權』，自應查閱相關建物登記...被告辯稱完全沒想到查看該建物相關資料等語，不能採信。」也就是說，這個法官將妙天禪師定罪的關鍵，在於他「自應查閱」建物是否違章，卻沒有這麼做。這份判決書進一步表示，「被告未向主管機關台北縣

⁴⁷ 台灣高等法院刑事判決，92 年度上更（一）字第 70 號。民國 95 年 4 月 18 日。

⁴⁸ 林達，【佛陀正法的澄清】，《真理的受難者》，頁 47。

⁴⁹ 事實上，這份「協議書」的全名是「合作興建寺廟合約」。內容是指妙天禪師答應出資一億七千多萬元來「協助繼續興建大雄寶殿」。承運公司負責人張運宗以邀請妙天禪師接任明安寺大雄寶殿的住持為由，向其尋求資金，卻因建照問題無法繼續興建，若解約也沒有資金可以償還，遂將附設納骨塔交由妙天禪師託管抵債。

⁵⁰ 台灣高等法院刑事判決，92 年度上更（一）字第 70 號。台灣高等法院刑事判決，96 年度上重更（二）字第 53 號。

政府申請辦理任何寺廟登記或寺廟變更登記...足證被告並不在乎明安寺或天佛大道院屬於違章的事實。」法官以「未至政府機關辦理寺廟登記」作為證據，來證明妙天禪師「不在乎」明安寺的違章與否。但是，法官在這段判決文中避而不談的是，如果妙天禪師真的「不在乎」明安寺違章或拆除與否，他又何必為了讓使用者能更安心的安置先人遺骸，而再出資以先進防火材質重新裝潢他權利範圍之內的樓層呢？接下來的兩次更審，法官也直接引用上述此段判決文，來將妙天禪師定罪。

（二）不全法令之陰影

匪夷所思的是，此案起訴之時，在台灣的法律上，管理納骨塔的法令，是一片空白的。民國 86 年，當時僅有於民國 72 年 11 月 11 日所頒行的「墳墓設置管理條例」，全部內容 32 個條文，只針對土葬進行規範，並無提及火葬與納骨塔。⁵¹ 換句話說，當時所有的寺廟納骨塔都是不合法的，因為根本沒有法令管理。寺廟附設納骨塔的作法，在台灣民間流傳甚廣，起源也較早於後來響應政府鼓勵火葬風氣而起造的專業化民營納骨塔。對於寺院來說，販售附設的納骨塔，是不錯的募資方式，也可提供善男信女們一個供奉先人遺骸的空間和服務。根據執業律師林好芬的觀察，「民國 80 年初起，幾乎各個佛教山頭都開始興建巨型寺廟，大家為了募資，幾乎全部都興建了附設的納骨塔」。⁵² 明安寺的強行拆除，造成各地寺廟納骨塔業者、使用者的恐慌，紛紛尋求管道欲立法保護自己的資產。商業化的專業納骨塔，因為起造年份較新並且商業目的明確，各方面的執照都比較合乎規定，所以對於寺廟納骨塔所面臨的危機，抱持著樂觀其成的態度。在寺廟納骨塔業者與專業納骨塔業者雙方的角力之下，政府直至民國 91（2002）年 7 月 17 日才頒布了「殯葬管理條例」。其中，第 72 條規定：「本條例公布施行後，寺廟或非營利法人設立 5 年以上之公私立公墓、骨灰（骸）存放設施及火化設施得繼續使用。但應於 2 年內符合本條例之規定」。換句話說，所有現存（5 年以上）的寺廟納骨塔，得享兩年的補正期。民國 101（2012）年 1 月 11 日，立法院甚至將 2 年的補正期刪除，令全數寺廟附設納骨塔，就地合法化。條例第 102 條說明：「本條例公布施行前募建之寺院、宮廟及宗教團體所屬之公墓、骨灰（骸）存放設施及火化設施得繼續使用，其有損壞者，得於原地修建，並不得增

⁵¹ 林達，【佛陀正法的澄清】，《真理的受難者》，頁 96。

⁵² 林好芬，【從妙天禪師宗教事件談殯葬管理條例之誕生】，《真理的受難者》，頁 122。

加高度及擴大面積。」果真如此，明安寺之附設納骨塔，理應就此新法而合法化，高等法院卻仍然在同年 8 月 7 日判決明安寺納骨塔詐欺一案妙天禪師有罪。

以現行的「殯葬管理條例」來看，明安寺附設的納骨塔，就算沒有將建照補正，也沒有任何理由不將其納入就地合法化的法令規定，而有異於其他的寺廟納骨塔，差別對待、將其拆除；換言之，當時的明安寺，依照現行的法令來看，已經完全合法化了，應得以繼續使用。按照現行法令，妙天禪師的明安寺違建案，並沒有詐欺罪起訴成立的法律基礎，因為寺廟附設納骨塔，不再存有被拆除的疑慮。回過頭來說，就算在法令不完整的民國 85 年，各寺院雖存有違章的情況，也不至於面臨拆除的危機。明安寺卻於民國 86 年 4 月 23 日，遭到台北市議員協同台北市政府官員和大批媒體，「一起叫來了怪手，竟在完全沒有拆除許可的情況下，強行將建物拆毀」！明安寺納骨塔的強行拆除，並無經過任何會勘、丈量、行政處分通知等合法行政程序，而是由台北縣政府直接下達行政命令，強行拆除。強制拆除的行為，以當時的法令來看已不合法，以現行法令來看，更屬違法。

納骨塔的使用者，沒有得到合理的緩衝時間可以選擇自行搬遷。明安寺拆除之際，不少印心禪學基金會的會員，已經啟用此納骨塔。購買的權狀上明示，這些「受買者均可永久使用塔位」，一旦塔位拆除，這些使用者的權益，則直接遭到損失。所以，由於明安寺的拆除，造成了塔位之「不可永久使用」，才落實了妙天禪師的「詐欺」罪名。妙天禪師只是接手明安寺附設納骨塔當中的兩個樓層，並非建物的所有人。明安寺遭拆除後，妙天禪師迅速義務成立處理中心，並找到合法之民營納骨塔「北莊福園」，協助處理退費或搬遷事宜。其他樓層的管理者是否也得到相對的行政處分，或者負起道義責任，替受買者進行退費或搬遷，在此案卷宗之中，完全隱形，無有交代。納骨塔使用權益遭到毀壞的「被害人」，可以說完全是衍生自明安寺的拆除。就此觀點來看，妙天禪師本人也是極大的受害者。妙天禪師與這些「被害人」一一取得和解。因此，「明安寺違建詐欺案」也是中華民國司法史上相當特殊的、完全沒有「被害人」的詐欺案件。為了安置明安寺納骨塔原使用者，妙天禪師投入龐大的善後處理費用，募資、借貸過程艱辛，令不肖之徒有機可乘，藉此醞釀對於妙天禪師再度的傷害與不實指控，詳情我會於下一節再詳述。

為什麼檢察官可以用不存在的法令來起訴妙天禪師？為什麼明安寺會在未經合法行政程序的狀況之下，遭到強行拆除？為什麼無被害人的案件、無罪的判決，竟會被最高法院發回更審？又為什麼最後一審的法官可以用「自應查閱」建築違章與否，作為證據來將妙天禪師定罪？根據林達的觀察，有三項具體事實可以推測出，妙天禪師的冤屈主要來自於政治操作，是新上任李登輝總統的執政團隊為了鞏固政權的政治打壓。⁵³首先，妙天禪師於民國 84(1995)年 12 月(總統大選前 3 個月)舉辦了一場人數多達 6 萬的大型法會。當時的李登輝總統候選人辦公室曾致電法會籌備處，要求取消對於其他總統候選人的邀請，遭到法會主辦單位的婉拒。再者，李登輝總統於新上任之初，即推動「宗教掃黑」與「宗教法人法」之立法，名曰為了肅清民間宗教裡與黑道掛勾、詐欺斂財等不法情事，事實上有許多地方性的宮廟、神壇等，這些最有黑道出沒、黑金綁樁嫌疑的民間宗教場所，無一受到檢調起訴。林達表示在此「宗教掃黑」期間受到關注的，反而皆是於大選期間展現出動員力並支持其他候選人的宗派，例如中台禪寺(支持陳履安)剃度事件與逃稅嫌疑、佛光山(支持陳履安)違建逃稅指控、太極門(支持新黨)逃稅與「養小鬼」指控、宋七力(支持謝長廷)分身顯像詐欺等。第三，民國 85 年 10 月初宋七力案爆發之後，國民政府以積極推動「宗教法人法」或「宗教團體法」為由，召開「全國宗教會議」。⁵⁴「宗教法人法」或「宗教團體法」這項法案如今卻閒置於立法院，仍未三讀通過。曾經沸沸揚揚的議題，並未得到解決，卻就此擱置。根據上述三點，林達認定此案背後隱藏著政治操作。我認為，「宗教掃黑」風波之後，各宗教團體之清譽受損，民眾對於何謂「正信」的宗教，依然一知半解，僅能仰賴「輿論」、「口碑」或「人際網絡」來作為判準，甚至於迷信依舊。這樣的過程與結果，不免令人質疑當時所謂的「宗教掃黑」，在動機和執行上，是否有失公允和妥當。

⁵³ 【國家對宗教的控制與鬆綁-論台灣的宗教自由】一文表示，自李登輝總統上任以來，由於發展民主之效，台灣的宗教有邁向更多元、自由的趨勢，「除非是涉嫌詐騙的宗教」。問題是，當執政者仍舊可以決定哪些宗教「涉嫌詐騙」時，對於宗教團體來說，何來自由可言？

⁵⁴ 早在 1996 年 11 月份的「全國宗教會議」上，天帝教教主李子弋與中台禪寺的惟覺老和尚就已提出建議，「要求政府能頒布大赦令，大赦違法的宗教寺廟建築，讓現存的宗教寺廟建築有就地合法的機會。」秦漢硯，【宗教會議滿天神佛，政客教主皆大歡喜】，《商業週刊》第 469 期，1996 年 11 月 18 日。網路資源：<http://www.businessweekly.com.tw/KArticle.aspx?id=2791&path=e> (擷取日期: 2013-08-15)

（三）宗教商品的生產與消費 vs. 主動的修行人與被動的信徒

綜上分析，我們可以清楚地看到，妙天禪師的納骨塔違建詐欺一案，確為一大冤案。本研究的重點不在於追究此案的政治或司法責任，而是在於分析和探討所謂的「宗教商品」的出現，是否確實意味著「印心禪法」弘法策略的「斷層」或著「修行人」之信仰性質的改變？由於「宗教掃黑」所建構之「詐欺」、「違建」的汙名，使得許多極具特色並各不相同的宗教團體，一律淹沒在「新興宗教」的同質性視野之中，所以我必須先藉由回顧妙天禪師的「宗教詐欺違建案」的法律資料和歷史背景，來釐清「詐欺」、「違建」的汙名，才能進一步正視此案如何凸顯出「印心禪法」的禪修論述特色。

此案不但對妙天禪師的個人清譽與其弘法志業造成極大影響，對於妙天禪師的弟子們所造成的心理壓力與精神傷害更是難以估量。妙天禪師以「好民不與官鬥」⁵⁵的心態，盡量配合檢調單位，義務性地照顧受到波及的禪修會員，並且呼籲「同修，能忍則忍，能讓則讓，嚴以待己，寬以待人，心胸寬闊，圓融一切」。⁵⁶ 但是弟子們對於妙天禪師毫無瞋心、怨恨的表現，一方面有人因此肯定了自己師父超乎常人的肚量，並為其深感不平，另一方面卻也有人因此懷疑妙天禪師是否正因為確實得利甚豐，所以才能夠吃得了這大虧而坦然面對。⁵⁷ 印心禪學會會員的親友們受到新聞報導的影響，並未深入瞭解實際情況，以「宗教詐欺」的一般印象來評斷妙天禪師與他的宗教實踐，紛紛嚴正禁止自己的家人再去參與禪修。納骨塔、金幣的購買人，也因為「詐欺案」的陰影，而使得本來正當的購買行為，受到了恥笑，甚至同情、憐憫，不免引發所謂「內團體」與「外團體」成員之間衝突。

「新興宗教」所謂的「內團體」與「外團體」之分，以印心禪學會為例，即是確立在此認知落差的基礎之上。「內團體」成員，相信妙天禪師的清白與印心禪法的正派，也

⁵⁵ 覺妙宗明，【序文】，《真理的受難者》，頁 18。

⁵⁶ 悟覺妙天禪師，【師父的叮嚀】，《真理的受難者》，頁 36。

⁵⁷ 實際上，以妙天禪師本人所開示的印心禪法與修行人的最高境界來看，「貪瞋癡慢疑」之心本該完全滅度，而妙天禪師既標榜為重視身教的傳法授業者，對於人世間一切變化能夠做到以平常心面對，只是說明了他的修為境界的確符合他所傳的法而已。反之，如果妙天禪師執意抗告、鬥爭，或刻意動用其良好政商關係來為其遊說脫罪，而陷政商好友於險境，那麼雖然或許妙天禪師本人的清譽可保，但是反而有違其本無三毒二邪的清淨之心。一般人以自己對於金錢和名譽的執著來度量妙天禪師對於名利的超然，必然產生出此等懷疑。妙天禪師卻無妄蒙受冤屈，無從解釋。

清楚明白自己的修行與購買行為並非出自於他人的誤導或自己的盲目信仰。「外團體」成員，則認定「內團體」成員對於妙天禪師的信心與其購買行為，皆缺乏理性的基礎；他們認定「內團體」成員們是由於受到了誤導，而產生出一種欲以金錢交換救贖或安全感的心態。值得注意的是，此等內外團體的界線，並不是「印心禪法」與「印心佛法」義理的延伸，而是存在於媒體根據印心禪學會的實際推廣行為而捕捉到的片面印象所建構的形象之中。新聞報導以「類似直銷的行銷手法」來看待「宗教商品」的販售。莊佩琦的碩士論文甚至直接將「蓮座」誤植為修行「印心禪法」的必備條件。⁵⁸什麼樣的宗教實踐足以構成這種可輕易被扭曲的片面印象呢？

1990年初，隨著禪修會員漸眾，更龐大的人事組織是必然的發展。妙天禪師欲樹立以家居士身分傳法的典範，而不欲建立獨立於社會脈絡之外的修行僧團，在金錢上不接受任何供養，也沒有一般僧團常見的、以捐贈金額多寡來決定委員、董事等位階或參事程度。在此時期，禪修道場的設置與經營費用，全數來自於會員們所每月繳交一千元的「道場護持費」。自1992年起，隨著禪修道場的增設，以及為了在台灣如願募資興建具有代表性的禪宗祖庭，印心禪學會的弘法腳步逐漸跨足至一般認為「世俗」領域的事業體，例如餐廳、診所等。並且，妙天禪師接手明安寺附設納骨塔之後，使其「開光」而具有「超度靈體」的功能，並稱之為「蓮座」。

或許對於一般對於靈界、靈體存疑的民眾，認為供奉祖先與超度靈魂的觀念，屬於無稽之談。自然地，這些民眾對於「蓮座」所宣稱的「超度功能」，不必盡信。然而，以「印心禪法」身心靈一元的「不二」觀點來看，人與自己的祖先既然具有相同的遺傳性基因，頻率相近而互相交感，實屬必然。人死後，物質性的身體（魄）與精神體協同靈性（靈魂）分離，貌似不具功能，但是以能量的觀點來看，死人的魄與靈魂，卻仍同在地球時空持續其作用力。靜坐與腦波研究⁵⁹、氣血能量與醫學⁶⁰等與禪修效力相關的跨領域研究不可否認地吸引了當代不少學術精力。本研究的目的並非試圖說服讀者們相信靈魂之存有與否，

⁵⁸ 莊佩琦，【科學與宗教：臺灣新興宗教中的知識份子】，台灣大學心理學系碩士論文。1997年。

⁵⁹ 有關禪修與科學的跨學科研究以及 Mind and Life Conference，詳見越建東的期刊論文【科學與佛教的對話：禪修與科學當代】，《哲學與文化》第三十五卷第六期，2008年6月，頁97-121。

⁶⁰ Sheu JJ, Yu T, Huang ML, Tsai WL, "Suppressing tumor progression and inducing cell differentiation on prostate cancer cells by human psychomatic power". *Experimental Biology* 2002. 257 6:31.

而是強調「印心禪法」的論述完整性，可以提供修行人一條途徑，來實際地身體力行而探究這些「神秘」的範疇。理論上，修行人可以透過修行「印心禪法」來開啟自身更敏銳的覺知，直接自己見證無相、實相的世界，不必然需要仰賴他人知識性的分享。⁶¹甚至，妙天禪師在以「當代禪學學術研究應有的方向」為題的演講當中，鼓勵學者研究「看看到底有沒有鬼魂、有沒有陰魂？」⁶²

另一方面，對於或許純粹遵從傳統習俗，或本著一份孝心而將祖先的安頓視作一項大事的民眾，也可以藉由修習「印心禪法」來深入追究「殯葬」之超越了感性、理性的「實相無相」意義，和分辨「超度」的有效性，而不必然只是被動地陷身於「寧可信其有」的民俗規範。⁶³有人根據妙天禪師所提示的「宇宙結構體」和「光電層次」以腦波和電子活動來研究作為能量導體的人體與禪的生命力的交會⁶⁴，來檢視禪修的效力。也有些「代理師資」會根據自己的修行見證和心得，或引經據典、或較通俗地引用民俗觀念，觸類旁通地加以發揮，表示後人接受到祖先安頓與否的影響，會承襲其福報或著災難。值得注意的是，師資的個人風格與教育程度不一⁶⁵，表達能力也不盡相同，乍看之下，報導中表示「蓮座」「買越多越平安」的說法似乎煞有其事，實際上卻是似是而非、過於簡化的指稱。「蓮座」欲提供給禪修會員的是一個具足正面能量的所在，用以一勞永逸地安頓先人的靈位或骨灰。一旦我們認知到「印心禪法」的論述與核心關切，唯一的目標在於協助「修行人」去除身心靈的障礙，乃至於「見性成佛」，則「蓮座」便能輕易地被理解為修行「印心禪法」的合理延伸。換言之，一旦祖先的魂魄能夠真正地安頓，自然不為後人帶來干擾與災難，進而營造出更容易專心修行的條件。

⁶¹隨著科學知識日漸發達，許多看似神秘的自然或人體現象，都可以更清晰的被探測而解秘。例如，打雷閃電不再意味著對人類的懲戒，人類的病痛也不必被看作是惡靈附身。以電力來說，人類已經可以將它運用自如，甚至以電力的屬性和電子、原子等能量元素作為基礎而能對於宇宙間的運行原則觸類旁通出更系統化的認知。當然，宇宙間的現象，甚至人類能夠感知到的現象，還是存有科技知識所未及之處。以佛教相關的例子來說，除了超度亡魂、前世輪迴、往生西方極樂世界等等活體之外的問題，還有神通和十法界等種種佛教經典當中容易「訴諸信仰」的現象，仍處於知識界的模糊地帶，無法有效地被正視、反思，但是卻能藉由「印心禪法」的實際修習而見證。

⁶² 悟覺妙天禪師，【當代禪學學術研究應有的方向】，《兩岸當代禪學論文集(下)》，頁 468。

⁶³ 坊間流傳的祭祖、普渡等習俗亦然。

⁶⁴ Pei-Chen Lo, Ming-Liang Huang, Kang-Ming Chang. "EEG alpha blocking correlated with perception of inner light during Zen meditation". *American Journal of Chinese Medicine* 2003; Vol. 31, No. 4, 629-642.(SCI)

⁶⁵ 各師資唯有「代師弘法」時，隨著他的清淨度能夠相當程度地傳遞「無相佛法」，協助禪修會員能夠在禪定當中，接收到佛法的清淨能量。

然而，如此具有「超度功能」的「蓮座」，即是鄭志明稱之為「依靠他力的宗教服務」，與「自證自悟的禪修」之間，具有明顯的「斷層」。由於缺乏對於「無相」的精神界的關注理解與敏銳洞察，我們的視野難免聚焦在「有相」的物質界中，例如人的身體、可數的金錢、線性的時間。不以「實相無相」的「禪」作為修行目標，也尚未開發出超越了理性與感性的「覺性」的民眾，難免將「消災祈福」這些去除靈障之後的附加價值，視為「蓮座」的主要功能。對於「有相」及「無相」認知的失衡與混淆，使得「消災祈福」與「禪修」之間的關聯性，難以察覺。少了對於「見性成佛」這個動態修行工夫層面的認知，一般人只能夠將「蓮座」甚至各項標榜具有超度功能或加持祝福的一切物品，視為撫慰大眾不安心理的「宗教商品」。除了物質體之外，無法探知其精神或能量層次的作用力。

由於一般概念當中對於「無相」與「有相」之混淆，造成「宗教市場」之指涉，其關注也主要聚焦於「有相」的資源（金錢、人力），以及這些資源的流向。延續「有相」範疇的「有限性」，我們往往將「宗教市場」想像成一塊可被分食的大餅，而所謂的「宗教商品」即是能夠攻佔部分大餅的利器。關注於物質體的「有相」觀點，勢必揣測妙天禪師在推出「蓮座」此「宗教商品」的背後，或許還具有隱匿的動機，不盡然如同宣稱。然而，目前缺乏合乎邏輯的具體證據，來說明妙天禪師的一切宣稱，純屬虛構。反而，如果我們能夠將「印心禪法」的一切論述，視為協助「修行人」開發「覺性」的指南與工具，或許我們才能夠理解「印心禪法」的價值，而不至於將其實際效力視作怪力亂神之說，並一味的排斥而無視於它能夠回應甚至解決當代許多問題的潛力。

另一方面，除了「超度功能」之外，「蓮座」確有募款的功能。事實上，隨著各地禪修道場漸增，各地禪修道場逐漸交由較資深的代理師資以「代師弘法」之名來主持。禪修會員們能夠直接與妙天禪師交談、互動的機會變少了，而印心禪學會的各項發展也由各代理師資轉達。妙天禪師開始提供「蓮座」的服務，將其業務授權給各地道場的代理師資，並且在配額給各禪修道場的價格與銷售的價格之間，設有萬元上下的價差。此價差是當時為了照顧「代理師資」所設置的權宜之計。這樣的行銷設計，或許並非盡如人意，但是被報導成「類似直銷」，或許也是過於草率的符號連結。儘管如此，某些代理師資，是否見有利可圖便多少起了貪心，而產生偏差的行為，而誤導了禪修會員們，也未可知。其中，比較顯著的「靈魂附身錄影帶」一例，記錄於 85 年的起訴書之中。

當時中壢禪室的負責人劉錦隆先生，非常強調「蓮座」的超度功能，偶然錄製了一段靈魂附身的影片，佐以文字說明，於禪修課堂上播放，以推廣「蓮座」之靈驗性。判決書上記錄，一位女士自稱受其已故祖母之靈魂附身，不堪其擾，經過親戚介紹，她丈夫便帶她到中壢禪室求援。當劉錦隆在講解「蓮座」的殊勝之處時，此女忽然發作，令劉錦隆大感驚異之際，臨時蒙生錄影之意。一番溝通後，此女表示願意申請購買「蓮座」，祖母的靈魂即得安樂，此女亦當場恢復清醒意識。經過調查，法官認為影片沒有造假，並且「蓮座」的售價亦無高過一般同類商品，所以判決劉錦隆無罪。⁶⁶

此事件雖獲得了無罪的判決，但是事件背後的心理因素、劉錦隆訴諸信仰的推銷手法，卻是善巧方便的一時權宜之計，而不是出自于禪宗修行強調真修實證的基本核心精神。禪修會員們本來應該是能夠藉由「印心禪法」的修行工夫而「主動」掌握自己的覺知程度的主體。錄影帶的播放（乃至於類似性質的文宣品）造就了「被動」的觀看者，使某些會員們在尚未開發出自身「覺性」的情況下，傾向於去「相信」一份外在於他自身經驗的「神秘體驗」，使自己的判斷受到影響，落實了「新興宗教」觀點對於「宗教商品」之「功利性」的指控，也或許造成了許多會員們的「半信半疑」，乃至於導致了後來印心禪學會會員的大量流失。此影片的錄製、播放，妙天禪師雖稱毫不知情，但是此事件既是其弟子所為，妙天禪師無奈之餘扛起責任，令劉錦隆在此訴訟當中，得以全身而退。從這裡，我們可以進一步探討禪宗的傳法上師與禪宗弟子之間的微妙關係，並更深入地分析一般民眾對於「師徒關係」的風險認知，以及「印心禪法」在傳授上所面臨的質疑、挑戰。

第二節：論「人法不二」與「依法不依人」

前文提到，研究新興宗教師徒關係內涵的鍾秋玉，肯定了「宗教的發展與『明師尊崇』情結有密切的關聯」。根據鍾秋玉的理解，「明師尊崇」的信仰基礎，是將「法」與「師」無分別地視為一體。⁶⁷ 在這裡，她將「法」預設為「一種客觀存在的知識或技術」、

⁶⁶ 台灣高等法院刑事判決，92年度上更(一)字第70號。民國95年4月18日。

⁶⁷ 芝峰禪師表示「在佛教各宗派中，禪宗與密宗是最為重視師父或上師真傳的修行體系，尤其是源自佛陀『以心傳心』、『傳佛心印』獨特心法的禪宗與其他宗派截然不同之處，即在：禪宗傳承必須由普通的人格，轉變成法的人格，人法不二，方完備了禪宗祖師的資格」。引自鍾秋玉，2000，頁66。

判定「師父」與「法」能夠明確地獨立存在。據此預設，針對「人法不二」的「禪宗祖師資格」，我們只有兩種合乎邏輯的結論：1. 必須將具有主觀人格的「師父」客觀化（或神格化）。2. 必須將理應具備平等客觀性格的「法」主觀化（或人格化）。這種論述的確具有解釋力。前者足以解釋禪宗弟子們看似將「師父神格化」的行徑，而後者解釋了「宗教」何以「世俗化」。同時，我們必然將這樣的「明師尊崇情結」與釋迦牟尼佛在大藏經中所說的「依法不依人」區隔開來，甚至對立起來，認為「明師尊崇情結」顯然是「依人不依法」。

但是，按照這樣「法等同神聖領域」、「師即是人，而人等同世俗領域」、「神聖與世俗領域一分為二」的邏輯來看，甚至連禪宗到底是不是佛教，都頗具爭議空間，⁶⁸同時也不符合禪宗標榜的「不二」原則。將「神聖」與「世俗」、「法」與「師」一分為二的觀點，無法解釋二祖慧可「法佛無二，僧寶亦然」的開示。當然，本研究不會討論禪宗是否為佛教這個問題，而是要更進一步檢視「不立文字」的禪宗思想與傳統佛教「相法」觀念之間的張力。我要探討的是，根據禪宗「人法不二」的概念，「依法不依人」與「依人不依法」之間，或者「神聖」與「世俗」之間，還可能產生出何種新的詮釋空間？以下我會先檢視達摩祖師的論述，來歸納出「法」與「師」在禪宗觀點當中的概念。

達摩祖師曾經一語道破：「佛是自心，莫錯禮拜。佛是西國語，此土云覺性。覺者靈覺，應機接物...皆是自己靈覺之性。」⁶⁹ 依照達摩祖師的觀點，「所謂神聖」的「佛」，就是「所謂世俗」的「人」既有的「靈覺之性」。對於「佛法」的定義，達摩祖師也有相當直接、明確的開示：「若不見本性，即非禪也。假使說得千經萬論，若不見本性，只是凡夫，非是佛法。」在這裡，「法」不再是「一種客觀存在的知識或技術」，而是須以「見本性」之能否來界定。換言之，達摩祖師認為，能見性的才可謂佛法，不能見性的都不是佛法。達摩祖師甚至嚴厲地表示，如果把佛法視作固定的形式、知識、或技術，無論如何

⁶⁸ 實際上，也已經有學者認為，根據達摩祖師的說法內容，嚴格上應該算是楞伽師，而非禪師。但是這樣的理論，無法解釋達摩祖師作為禪宗中華初祖的認定，也不能解釋從初祖到六祖的轉折，在禪宗精神傳承方面，有何具體的連貫性。

⁶⁹ 達摩祖師，《血脈論》

精進，「但不見性人...盡是謗佛法人」。⁷⁰ 達摩祖師將一切固有的經論、知識、技術，都看作是「心外」之物，故稱「既無佛」。他呼籲修行人，應該要知道「明心見性」的重要性，而不該「自誑」而執著於「念佛誦經」等形式化的修行，也不該將「經論」等同於「佛法」。受到六根影響而執著於「心外」的表象，對於成佛是沒有益處的。⁷¹

以妙天禪師在「印心禪法」中所論述的「身心靈一元觀」來看，我們可以輕易地解釋為什麼達摩祖師認為覓佛、見性很重要，甚至攸關人的生死根本。凡人在世，如果只見肉身這個物質體，以為人死之後就一了百了，那麼與肉身一體的靈性，祂雖然不生不滅，不隨著肉身物質體的毀壞而消滅，卻要承擔肉身在世時所造的一切功過，並且帶著這些記憶，不斷地輪迴，被無常所縛，不知終期。因此，達摩祖師強調，了悟此「覺性」，乃是生死大事、生死根本。雖然傳統佛教的經教中，也講靈魂與輪迴，然而對於超越肉身的意識界、潛意識、乃至於原始意識、本來風光（或覺性、或光明藏、或自性），缺乏了具體認知和見證的修行途徑，只能停留在意識層面的鍛鍊，而必須訴諸信仰。針對「必須訴諸信仰」的盲點，下一章會展開討論。

既然達摩祖師認為「覓佛」的關鍵在於「見性」，但是又沒有客觀、固定的「法」可供依循，達摩祖師到底建議我們該如何「覓佛」呢？他在血脈論當中反覆提到「善知識」與「師」所扮演的角色：「若要覓佛，直須見性。...雖無一物可得，若求會亦須參善知識，切須苦求，令心會解。」「若自己不明了，須參善知識，了卻生死根本。」「...若不急尋師，空過一生。然即佛性自有，若不因師，終不明了。」⁷² 根據達摩祖師的論述，「客觀存在的知識或技術」不能使人「見性」，所以不足以被視作「法」，但是「師」卻可以。那麼，作為「師」的條件是什麼呢？達摩祖師對於傳法上師（或稱善知識）的認定，不在於經教，而在於「見性」與否：

⁷⁰ 「若不見性，念佛、誦經、持齋、持戒、亦無益處。念佛得因果，誦經得聰明，持戒得生天，布施得福報，覓佛終不得也。」「但不見性人，讀經念佛，長學精進；六時行道，長坐不臥；廣學多聞，已為佛法。此等眾生，盡是謗佛法人。」

⁷¹ 「若言心外有佛，佛在何處？心外既無佛，何起佛見？遞相誑惑，不能了本心，被它無情物攝，無自由。若也不信，自誑無益。」

⁷² 《血脈論》

若不見性，即不名善知識。若不如此，縱說得十二部經，亦不免生死輪迴，三界受苦，無出期時。昔有善星既如此，今時人講得三五本經論以為佛法者，愚人也。若不識得自心，誦得閒文書，都無用處。...如斯等類，說法如雨，盡是魔說，即非佛說。師是魔王，弟子是魔民，迷人任它指揮，不覺墮入生死海。但是不見性人，妄稱是佛。此等眾生，是大罪人，誑他一切眾生，令入魔界。若不見性，說得十二部經教，盡是魔說。魔家眷屬，不是佛家弟子。既不辨皂白，憑何免生死。

達摩祖師言明了「善知識」的條件，必須「見性」，並了脫生死輪迴。如果仍未了脫生死，卻以為自己在說法，達摩祖師表示，這種人雖然口中說的是佛陀的經書，實際上卻是在謗佛，甚至會令受他影響而以為「經教」就是「佛法」的一切眾生，皆入魔界。達摩祖師單刀直入地破除對於「相法」（尤其是「文字相」）的執著，表示「佛」與「魔」的分界，在於「見性」與否。⁷³由此可見，達摩祖師所謂的「佛法」，必須要能夠使人「見性」，而真正的傳法上師（或師父）亦然。這樣的觀點，符合二祖慧可所說的「法佛無二，僧寶亦然」。可以使人見性的「師」，才算是「僧寶」，因不二於「法」、「佛」，同樣能使人「見性」。據上述觀點，我們可以再次確認禪宗修行當中「人法不二」的原則。

既然「佛性自有」，那麼為什麼「若不因師，終不明了」呢？達摩祖師並沒有明確交代原因，只說「不因師悟者，萬中希有」。對照妙天禪師有關「見性」的論述，我們可以了解「見性」是在「一真法界」的「實相」當中所進行的，而「實相」的「佛法」必須讓「心」（精神體）以頻率共振的方式來「悟」（獲得共鳴），或稱「相應」。所以，禪宗師徒之間的授受關係，指的就是這種共鳴、互相感應的「相應法」。這種「直指人心」、「以心傳心」的傳承方式，只有當事人知道，旁人以六根觀察現象，不以「覺性」來感應，便不得其解。這樣的觀察，也解釋了禪宗公案的神祕莫測，以及為什麼師徒之間的公案往往停留在記錄弟子「隨即大悟」，卻從不說明何謂「悟」，給後人留下了大幅的想像與詮釋空間。反過來說，弟子們欲「因師」得「悟」，卻不見得每一位都已經成熟具足了「悟」

⁷³ 雖然，達摩祖師強調「見性」是「善知識」與「眾生」的分水嶺，妙天禪師進一步說明，「見性」在十地菩薩的修行境界當中，才只到達「第六地現前地」，還未成就萬德莊嚴、等佛的「第十地法雲菩薩」。妙天禪師曾說：「如果你連見性都做不到，儘管你修的是無上乘佛法，還是無法見證佛道」，藉此為弟子們設立階段性的靈修方向。

的條件。⁷⁴所以禪宗所謂「人法不二」的「師」，一方面得到了釋迦牟尼佛所傳承的禪宗「心法」而背負著繼續傳承的使命，另一方面必須因應時代變遷與不同根器而應化出一些有相的、能讓弟子依循的「方法」。所以，我們可以據此推測，以妙天禪師欲使「印心佛法」普及化的願力來看，許多針對初學者的禪修方法，例如專注力訓練、調息功法等等，都只是為了進入「無為法」⁷⁵修行的準備功課。一旦能夠透過「印心禪法」而見性了，才算是正式邁入實相無相的「靈性修行」階段，進入「印心佛法」的修行。因此，以「相應法」來解釋，我們可以輕易地推斷達摩祖師之所以表示「若不因師，終不明了」或許有兩層原因。第一，在「有相」的具體方法上，「師」可以根據弟子的需求與習性，來指示最需要精進的部分。第二，唯有掌握了「實相」「佛法」的「師」，能夠將其「傳」給弟子。

我們如何才能根據達摩祖師的觀點來理解所謂的「依法不依人」呢？如果「人法不二」，釋迦牟尼佛何必強調「依法不依人」？對於「法」的強調，不外乎意味著期待修行的內容能夠一以貫之，確保沒有偏離正道。根據禪宗對於「離相」的強調，或許我們可以從「有為法」（有相）與「無為法」（實相無相）的層次來試著重新解讀「依法不依人」當中的「法」與「人」。從妙天禪師所詮釋的金剛經當中，我們了解到「有相」屬於生生滅滅、短暫無常的現象界，而「實相無相」是不生不滅的永恆存在。若是要皈依於一以貫之的「法」，這個「法」必須「實相無相」，而不會是隨著各時代地域之差異所衍生出不同見解的「文字相」。「有相」的「有為法」之所以無常，實際上是隨著「人」的意識、遭遇，而作出不同的解讀。所以，或許「依法不依人」當中的「人」，所指的即是這些因應社會時代脈絡所衍生的各種詮釋。這樣看來，「依法不依人」與「人法不二」這兩項原則在禪宗精神之下便能輕易地得到解釋而毫無矛盾，並且再度暗示著師承的重要性。「依法不依人」意味的是，只可以依循使人見性的、「實相無相」的「法」，而不必仰賴上一代各位祖師們為了因應當時的歷史脈絡、風俗人情所制訂的「有相」規範。「師」的重要性，在於他對修行人所能夠導致的作用（使其見性），令弟子有所成長、提升，屬於「授受關係」。禪宗精神的活力，讓我們可以透視所謂「教條」背後的各種可能性，進而拼湊出超越衝突對立的中立詮釋。

⁷⁴ 有關修行人的條件與修行路徑，在第四章會做出更完整的呈現。

⁷⁵ 有關「無為法」的討論，將會在第四章當中進行。

鄭志明所描述的「在世俗領域建立神聖偶像」，以現象界當中「人的意識」來塑造出想像中的「神聖形象」，並投射在有相的人身上。這樣的「造神」機制建立在「神聖」與「世俗」之間無法跨越的鴻溝上。此等教主建構於神聖領域的絕對權威，要求信徒們的絕對服從，卻沒有實相的「心法」能夠令信徒「見性」，只能永遠跟隨、盲從。本研究藉由回顧禪宗經典，特意將此當代新興宗教研究中所觀察到的「主從關係」與禪宗師徒間的「授受關係」，更細緻地區分開來。另一方面，我認為「授受關係」與「主從關係」的混淆，影響著一般民眾對於師徒關係的印象與相關風險上的評估。並且，我認為民眾面對此風險的態度與禪宗修行的弘揚困境，有著密切的關聯。

釐清禪宗師徒關係的內涵之後，我們可以認知到，禪宗上師對於弟子的傳授，著重於令弟子解脫三毒二邪的根塵，並時刻保有無所住的清淨本心。在盲目崇拜教主的「主從關係」裡，卻不見得能保有不令信徒造業的堅持。透過達摩祖師的血脈論，我們已經了解到作為「上師」的條件在於是否掌握可以「見性」的「心法」。微妙的是，弟子們的心態，對於師徒關係將呈現「授受關係」還是「主從關係」也有決定性的影響。密勒日巴尊者的上師，曾經多次令其建屋、拆毀、建屋、拆毀，多達四次。這樣看似荒謬的行徑，卻把握了不唆使弟子造業的原則。而密勒日巴尊者內心的轉變，也只有當事人才自知，不足為外人道。但是，以建屋拆屋為例，作為弟子如果缺乏求道的決心，不能「忍辱」⁷⁶而起瞋心、慢心等三毒二邪之心，卻不是上師所能控制的了。本節接下來的討論將會以 1998 年起劉錦隆叛師的事件為主軸，藉由對於此事件的理解，來進一步探討「明師」的條件，以及「主從關係」與「授受關係」。

（一）弟子叛師事件

上一節提到，1990 年初隨著各地禪修道場漸增，主持各地禪修道場的責任，逐漸交由較資深的代理師資來共同分擔。這樣的發展，若以擴展組織為目標來看，實屬稀鬆平常。但是，以禪宗修行的角度來看，卻沒有那麼順理成章。在《血脈論》中我們已經看到，禪宗的心法，不是人人可傳，僅有已經見性、傳承了佛心印的宗師，才有證量能夠傳法。所以，妙天禪師特別為這些藉著各自修行的因緣、深度、和願力而選擇貢獻自己的時間來經

⁷⁶「忍辱」是「六度波羅蜜」的其中一項。妙天禪師十分注重「六度波羅蜜」的修行，視其為「菩薩」所應該具足的修行功課。

營道場的發心弟子們，授與其法身（精神體）名號，讓他們在「代師弘法」的任務上，更能依照自己的清淨程度而與師印心，才能有效傳遞「印心佛法」。「代師弘法」並不容易，經營道場的俗務繁多。這些「代師弘法」的師資們都是在家居士，並非一般意義上，科班出身、接受形式化訓練的專業宗教師。並且，印心禪學會也並沒有制式化的組織發展模式可依循。他們必須展現堅強的定力，才能不受到各方面利益權衡的影響，而以無盡的奉獻精神，來平等地服務共修的禪修班會員們，以期讓會員們都能有所收穫。

1993 至 1996 年間，亞洲金融風暴發生以前，台灣社經環境普遍安逸、優渥，禪修課程風行極盛，招生容易，開班動輒一、二百人。這個時候，印心禪學會開始提供可供抽傭的「蓮座」。至於各道場負責人如何推廣「禪修課程」與「蓮座」，交由各負責人的自由心證與創意⁷⁷，並未設立嚴格的監督機制。當時中壢禪室的負責人劉錦隆先生（法號：妙殿明），非常精進禪修、頗具心得，發心運用創意經營禪修道場，同時管理位於桃竹苗地區共八間禪室。他還負責指導桃竹苗地區各大專院校的禪學社團，在組織發展上非常用心、成果不斐，接引了不少高學歷的學生、教授，在當時可謂眾師兄姐當中的修行典範。⁷⁸

上節提到，劉錦隆錄製了一段靈魂附身的影片，佐以文字說明，於禪修課堂上播放，以推廣「蓮座」之靈驗性，效應十分顯著。據聞，劉錦隆在當時推廣「蓮座」的成績相當亮眼，曾經率領多達百位禪修會員，於天佛大道院（明安寺）舉辦進殿儀式。⁷⁹ 後來，明安寺遭到強制拆除，妙天禪師為了安置明安寺納骨塔原使用者，投入了龐大的善後處理費用。據聞⁸⁰，劉錦隆向妙天禪師預支了四百張北莊福園納骨塔位的權狀，主動表示願意透過銷售北莊福園納骨塔位，來協助資金流動。同時，他在道場發起籌款活動，呼籲大家應

⁷⁷ 劉錦隆的創意包括稱呼妙天禪師為「佛師」，並教所屬禪室的禪修會員們應該要對「佛師」進行跪拜大禮。此舉引起其他禪室師資的反彈與爭議。後來，妙天禪師統一表示，「我們印心禪法是無相實相的，我們不要注重在一些有形有相的儀式。從今以後，例如說禮敬師父的時候...結金剛蓮花印已經夠尊敬了，不用行大禮。」根據鍾秋玉的了解，「在桃園法會（1995）以前，禪修儀式活動是從桃竹苗地區各禪室發展出來的，其他地區的禪室則沒有特定的禪修儀式。」鍾秋玉，2000年，頁26。

⁷⁸ 黃怡蓉以【印心禪法打坐儀式的象徵分析】為題的論文，其中不少資料取材於妙殿明居士（劉錦隆）的訪談（頁18）。在1998年的叛教事件當中，黃怡蓉也是眾多受到劉錦隆影響而謗師的控訴人之一。後來，隨著劉錦隆懺悔返回師門，不少控訴人才了解原來自己受到了蒙蔽，除了懺悔之外，亦發心投入第一線弘法行列至今。

⁷⁹ 有照片為證。林達收藏。

⁸⁰ 筆者訪問多位資深禪修會員，包括當時在妙殿明轄下道場禪修的師兄、師姐，以及曾經在印心禪學會總會辦公室服務的同仁。

該共體時艱，應該先將款項提出來協助處理「第一次法難」。他邀請禪修會員們預先認購北莊福園納骨塔的權狀，並表示相信妙天禪師一定會依約行事。這項募資活動，成功集資了八千萬新台幣，殊不知，他卻隱匿了手中已經握有權狀的這項事實。經過若干時日，某一天劉錦隆在忽然禪修課程中自行宣布，自己已經得道成佛了，佛號叫「行本覺」，表示「妙天所具有的法力不是慈悲的力量，而是怪力亂神」，並且向台下的會員們指控妙天禪師侵占了眾人發心籌措的八千萬，沒有打算將權狀交給各位。眾人義憤填膺、不疑有他，便於 1998 年 5 月份，正值「蓮座退費、安遷事宜漸告完成之際」，隨著劉錦隆透過記者會表示，「希望司法單位偵辦妙天禪師是否涉及詐財」。⁸¹這起風波，即是禪修會員們所謂的第二次「法難」，再度引起了檢調單位對於妙天禪師的嚴密關注與更繁複地查稅動作，乃至於限制出境。

第二次「法難」幾乎可以說完全是圍繞著劉錦隆的心態而發展，令局外人霧裡看花。控訴事件過後，妙天禪師與劉錦隆共同召開了一次記者會，指「雙方已圓滿解決紛爭」。⁸²妙天禪師表示「仍然歡迎劉錦隆等弟子回來禪修」，而劉錦隆卻斬釘截鐵地宣稱「已經得到想要的結果...八個禪室絕對不可能再回來，師徒再無關係」。⁸³同年 10 月 20 日，臺視新聞播出劉錦隆又召開記者會表示對社會大眾以及妙天禪師表示懺悔之意，並返回師門。⁸⁴劉錦隆於 1998 年 9 月 25 日【自由時報】第一版上，發表了長達半幅的感恩懺悔文，表示自從控訴事件之後，身染重病並見證了地獄的景象。他三次去電向妙天禪師求救，妙天禪師感於其懺悔誠意，不計前嫌伸出援手，化解了令醫生束手無策的肺積水急症。劉錦隆於病中觀到妙天禪師協助他拔除病苦的慈悲祥光，深感羞愧莫名，發願從此永遠追隨妙天禪師，弘法利生。妙天禪師安排劉錦隆任職於印心禪學會的辦公室。隔年 12 月，劉錦隆擔任 1999 年度大型法會的總策畫人，並於 2003 年在北投覺殿精舍再度擔任代師弘法的師資。

⁸¹ 鍾秋玉，頁 13。

⁸² 妙天禪師於十多年後曾偶然在一次針對初修者所舉辦的禪修營隊公開場合上，回憶起這段往事，輕描淡寫地表示當時許多憤怒的會員們來找他討債。他特別為此安排專案人員，一一如願還款和解，而劉錦隆帶走的那四百張權狀則不了了之，也沒有追究了。或許這即是控訴事件過後「雙方已圓滿解決紛爭」背後「約定不透露」的協商過程。

⁸³ 鍾秋玉，頁 14。

⁸⁴ 新聞標題：【印心禪學大騙局劉錦隆說詞顛倒】，1998 年 10 月 20 日

(http://memory.ncl.edu.tw/tm CGI/hypage.cgi?HYPAGE=toolbox_vnews_detail.hpg&subject_name=&subject_url=&project_id=news&dtd_id=8&xml_id=0000146226)

但是，劉錦隆於 2004 年獨身脫離師門，改名劉妙如，自稱妙禪法師，創立「佛教如來宗」。

85

至於劉錦隆第二次獨自脫離師門的真正原因，本研究缺乏確切的具體證據⁸⁶，僅能根據當時會內的發展實況加以分析、揣測。不少在「第二次法難」時受到劉錦隆影響而隨之謗師的修行人，在劉錦隆重返師門之際，才因看清自己的糊塗而深感懊悔不已。對此，妙天禪師均未加以譴責，反而表示「懺悔的真心是最可貴的」並且委任要職於這些曾經一時迷惑的弟子，包括劉錦隆本人在內。我們不難想像，雖然劉錦隆重新得到了妙天禪師的器重，但是或許組織內仍有其他師兄姐感到憤慨難平。不免有一些其他禪室的禪修會員甚至師資，一方面對這些曾經叛師之徒心存不滿，另一方面認為妙天禪師過於天真、用人不當。鍾秋玉在兩次法難之後對「印心禪學會」的會員進行抽樣訪談，發現「師父」的「完美形象」，尤其是在其「人格特質及行事作風方面」，得到兩極化的解讀。有人認為「師父很慈悲、親切、無所求、待人平等」，也有人認為「師父沒有原則、用人不當」，甚至表示「我期待的師父...簡直是佛菩薩，不能有任何疏忽。」兩次「法難」的衝擊「讓他們修行方向有了轉變」。⁸⁷ 對於一部分的禪修會員來說，期待對「師父」唯命是從的心態（主從關係之衍生），似乎超越了欲以自省內觀的修行工夫來創造/維持身口意清淨的存在狀態（授受關係之衍生）。對於會員們心中的不平、雜音，妙天禪師從不針對特定人事而當眾指正，只是耳提面命地提醒大家要注重身口意的清淨，於修行才有益處。妙天禪師了解眾人在修行的途中或許「常有進退」，特於 1999 年成立社團法人臺灣禪宗佛教會之時，發表了【禪宗十大戒律】⁸⁸。其中有兩條「不可欺負弱小」、「不可落井下石」或許也是妙天禪師在有意無意之間，期待這時的弟子們能不落入「相」而設置的。

脫離了「印心禪學會」之後，劉錦隆創立了「如來宗」，並在大專院校廣設禪修社團，標榜「追隨明師，還君明珠」。劉錦隆更名為劉妙如，自封為「妙禪法師」，為自己

⁸⁵ 佛教如來宗，官方網站。<http://www.rulaiweb.org/>

⁸⁶ 根據網路流傳，妙禪法師自己表示會離開妙天禪師，是因為不耐於印心禪學會/臺灣禪宗佛教會每每推出商品向禪修會員們販售的作風。這樣的說法卻似乎難以為自己曾經以創意十足的手法推廣蓮座的行徑自圓其說。

⁸⁷ 鍾秋玉，頁 93-94。

⁸⁸ 【禪宗十大戒律】全文：一、不可欺師滅祖；二、不可破壞宗譽；三、不可私收弟子；四、不可傷天害理；五、不可邪術騙人；六、不可妖言惑眾；七、不可欺負弱小；八、不可落井下石；九、不可酗酒亂性；十、不貪瞋癡慢疑。

塑造了一個當代明師的形象，宣稱自己在 1998 之時就如同釋迦牟尼佛一般無師自通而見證佛道。⁸⁹他援引妙天禪師所傳的金剛蓮花印、禪定要領、以及十脈輪清淨法，卻矢口否認這些禪法皆習自於妙天禪師。妙天禪師曾表示，「我們要修印心佛法，絕不可修印相佛法」。⁹⁰六祖慧能也曾說「我心空寂，本無如是相貌，若取相即是魔，盡落邪道。」雖然妙天禪師對於劉錦隆的離開抱持著惋惜、隨緣的態度，但是對其自立門戶的行徑卻十分憂心。上述的【禪宗十大戒律】，其中第一條即是「不可欺師滅祖」，第三條是「不可私收弟子」。在尚未得到上師傳承禪宗心法授記的情況下，沒有實相的證量，只能將佛法視作固定的形式、知識、或技術，如同達摩祖師所告誡的「但不見性人...盡是謗佛法人」。⁹¹更何況，妙禪法師直接自稱是禪法的創始人。這樣公然盜法的行徑，以現今社會的道德標準來看也已然違反了著作權法的原則，至今仍引起了不少妙天禪師弟子們的憂心。

據六祖壇經記載，佛與魔只一念之隔：「真如自性是真佛，邪見三毒是魔王。邪迷之時魔在舍，正見之時佛在堂。性中邪見三毒生，則是魔王來住舍。正見自除三毒心，魔變成佛真無假。」根據印心禪法的論述，保持身口意清淨（持戒）是靈性修行的基礎，作用在於免除「意識心」的干擾，也是修行人根據個人的決心所必修的功課。「上師」能協助修行人消除深層的意識障礙，前提是修行人自己要有解脫輪迴的決心。但是，修行人一旦被俗務、現實利益或利害關係所牽引，而無法保有「無所住」、「只求作佛，不求餘物」的清淨心時，除了自己的修行受到影響，變得不能以無私的愛心與洞察力來傾聽、服務他人之外，更可能失去了「印心」的條件，而只能「印相」。從劉錦隆事件當中，我們可以看到，「堅定」與「無常」的強烈對比，或許對應著「本心」與「意識心」的區別。劉錦隆對於上師與同修，初期堅定無比，而後又反覆無常的表現，據我揣測或許源自於「意識心」對於現世、現實利益的計算，使他捨棄了原本堅持的理想、理念。劉錦隆是一個比較極端的例子，卻不失為所有修行人的借鏡。其他沒有涉及「第二次法難」的弟子，當以固有規範指責他人的同時，自己或許也已經起了「慢心」和「瞋心」而不自知。更重要的是，

⁸⁹ 他似乎忽略了金剛經當中就有記載，燃燈古佛為釋迦牟尼佛授記一事，說明佛的證量並非無中生有，而須「因師而悟」。

⁹⁰ 【悟覺妙天禪師禪修語錄，卷三】。頁 83。

⁹¹ 「若不見性，念佛、誦經、持齋、持戒、亦無益處。念佛得因果，誦經得聰明，持戒得生天，布施得福報，覓佛終不得也。」「但不見性人，讀經念佛，長學精進；六時行道，長坐不臥；廣學多聞，已為佛法。此等眾生，盡是謗佛法人。」《血脈論》。

我們藉此風波，也觀察到妙天禪師作為「上師」的一貫態度，十分明確，如同他所表白的「有教無類，含辛茹苦，善巧付囑，如同蘇武」。⁹²持戒、成佛的決心，關鍵在於弟子本身。上師除了諄諄教誨、等待和祝福之外，也勉強不來。

（二）師徒之間：主從關係 vs. 授受關係

我們可以更進一步探討，當代台灣脈絡當中，禪宗上師所扮演的角色，以及推廣禪宗修行的挑戰。前文提及達摩祖師表示，「師」的資格與功能在於「了脫生死」，而「成佛」的關鍵在於「以心傳心」的佛心傳承。⁹³一個挑戰一般人直觀性見解的例子，描繪了禪宗當中師徒之間的微妙互動：慧可大師在得傳衣鉢成為二祖之前，曾向達摩祖師表示他的「心未寧」，請求師父為他「安心」，而達摩祖師先是讓弟子慧可「把心拿來」，當弟子慧可回答說「找不到心」，達摩祖師才說「心已經替你安好了」⁹⁴。在這裡，達摩祖師挑戰了弟子慧可對於自己的「心」「安不安」的既定認知。至於達摩祖師除了以言語的策略來打破弟子慧可的認知疆界，還有以何種「不立文字」的特殊手法來替弟子慧可「安心」？如果我們執著於文字名相的解釋，我們將無法想像外在於文字邏輯的安心之「法」為何種樣貌，「教外別傳」又是何種「傳」法？印心禪法的論述說明了師徒之間的傳法，乃實相無相的共振、相應。六祖慧能曾說「迷時師度，悟了自度」，顯示了「師」的作用在於指點迷津。深植於潛意識乃至於原始意識當中的迷津如何能解？根據印心禪法的理論，以現代化的語彙描述，即是藉由高次元的光電能量來進行深層負面意識的消磁。⁹⁵

回到民眾對於「師徒關係」的風險評估問題，我認為關鍵在於「身口意清淨」以及遠離「貪瞋癡慢疑」。縱然真正的明師甚有可能交付弟子去做一些無法理解或者看起來不合邏輯的任務來磨練弟子的心志（例：密勒日巴尊者），但是卻不會失去了「令其見性」的基本原則，也不會唆使弟子去造「殺盜淫妄酒」等罪業來使自己的潛意識裡增加一層障礙，而在靈性上蒙蔽一絲陰影。我認為，如果能夠堅持以「遠離貪瞋癡慢疑」的觀點來看，並且不被自己固有的既定概念（意識心）所制約，「明師」是很容易分辨的。

⁹² 悟覺妙天禪師，【師父的祝福】，《真理的受難者》，頁 34。

⁹³ 「前佛後佛只傳此心，除此心外，無佛可得」。《血脈論》。

⁹⁴ 褚柏思，《中國禪宗史話》，頁 65。

⁹⁵ 有關印心禪法的論述，第四章將會更詳細地展開。

據說妙天禪師的上師，敬哉禪師對於妙天禪師的訓練，十分艱澀、嚴峻⁹⁶，凡事不詳加說明，而要弟子自行參悟。到最後，所有的弟子都修不下去了，只剩下妙天禪師一位。敬哉禪師看到妙天禪師在上課之前認真打坐的模樣，還會笑他：「你坐在這裡，在坐什麼啊？」但是據妙天禪師親述，儘管上師如此調侃，他在禪定當中仍然「可以接到上師的加持力」，協助他統合身心，進入甚深禪定。從這裡，我們可以推測出欲使禪宗修行普及的挑戰，除了「明師難遇」之外，弟子「生生滅滅」的意識心以及「聞法不悟，常有進退」的狀況，或許也是讓妙天禪師不禁感嘆「殊勝正法，唯信能入」的原因了。⁹⁷

覺妙妙明曾經分享自己得傳佛心印的體驗。他將「師父」比喻成「嚮導」。在靈性修行的途中，修行人往往迷失方向，也不清楚自己的進度與盲點。這個時候，已經經歷過這些靈修過程的「師父」，就可以「像在黑暗的房間點亮一盞燈一般」，讓修行人看清楚未來的道路。他藉此說明，弟子對於「師父」由衷的感恩，是十分自然而然地真情流露，並且各自表達方式不盡相同。他表示，當每位修行人都能以真心找到「明師」時，自然會與這位「師父」建立起獨特的「授受關係」。

覺妙妙明對於「明師尊崇」的見解，帶給我們的啟發具有雙重面向。首先，這樣的解釋對於「新興宗教」研究者所觀察到的「教主崇拜」現象，提供了一個合理的解釋。除非自己也曾經有過類似的經歷，否則客觀的研究者將難以體會為什麼人們（弟子）會對另一個人（上師）表現出如此「由衷的感恩」，而容易將「尊師重道」的極致表現，解讀為衍生自「主從關係」的「教主崇拜」。對於修行人來說，覺妙妙明的見解凸顯了「授受關係」的個人化，提醒弟子們不可將自己「明師尊崇」的感受和表現，作為標準來強加於其他修行人身上。另一方面，修行人也不必因為其他弟子們為了種種原因而表露在外的「明師尊崇」（或者「看起來」不尊崇）的具體行為而影響自己。我們應該了解到，「明師尊崇」的具體表現源自於弟子個人與師父兩者之間的連結，旁人無須「依樣畫葫蘆」。畢竟，以「不立文字」的禪宗來說，「實相無相」的收穫，能夠「明心見性，見佛成佛」，才是最真實的。

⁹⁶ 據聞，在敬哉禪師的鍛鍊下，妙天禪師能夠堅持「童子拜觀音」的姿勢（下盤類似扎馬步般半蹲，雙掌合十與手肘呈 90 度直角），長達 30 分鐘。

⁹⁷ 悟覺妙天禪師，【師父的祝福】，《真理的受難者》，頁 34。

第三節：小結

妙天禪師堅持以「不立文字」的「禪」，試圖將超越「心外」的表象之「正法」修行觀，落實在他的宗教實踐上。無奈在推廣的過程當中，蒙受不全法令與草率執法的冤屈。「六度波羅蜜」當中的「忍辱」源自於修行人清淨的本心，但是對於偏頗的輿論、弟子的誤解與毀謗，妙天禪師或許只能交給時間來澄清，期待世人透視一切對立與衝突，才能虛心接受正法的洗禮。或許這也是為什麼這近二十年來的訴訟期間，妙天禪師不欲針對訴訟的案情內容多作澄清，而選擇持續不懈地為眾修行人講經說法。

本章回顧了重挫妙天禪師清譽的兩起爭議事件，以及對應的爭議性現象：「宗教商品」與「明師尊崇」。以身心靈一元的觀點來討論「宗教商品」的生產，我們可以發現「禪修」工夫之內在覺性開展與「消災祈福」的外在現實條件，或許不存在著所謂的「斷層」。一方面，「消災解厄」是一種內在靈性狀態的外在展現。另一方面，「印心禪法」的實際工夫能夠開展修行人的「覺性」，使其由內而外地具體掌握身心靈的狀態，並且對於「無相」的精神世界產生出判斷的能力，乃至於以「禪」解密。

透過納入達摩祖師在血脈論當中對於「明師」的論述，我們觀察到「人法不二」的表述，是出自於對於「使人見性」的「實相無相」「佛法」的強調。同時，我們也看到，這種「實相無相」、「不立文字」的禪宗精神與傳承，如何可能以「不二」的原則，來重新詮釋佛教「依法不依人」的教條，開啟出超越對立的中立詮釋空間。禪宗的「明師」必須透過與上師「相應」來傳承「實相無相」的「佛法」，才具備實際協助弟子們「見性」的力量。而修行人也需要「師父」來指點其成佛之路。透過以禪宗的「不二」原則與納入對於「無相」的精神世界之關注來反思上述兩項爭議性現象，本研究認為，對於「師徒關係」的認知不清，以及「被動」的「信徒」與「主動」的「修行人」之定位不明，導致了「盲從」與「迷信」的風險。

然而，在物質主義高漲的當代社會中，對於無相之精神界的體認需求，不但並非主流，反而已經極度地邊緣化。這樣的現象並非偶然、局部性地發生，而是在全世界的歷史進程當中，緩緩演變而成的。限於篇幅，本研究並不會討論物質主義的演進。下一章，我

僅將焦點聚集在討論當代台灣佛教修行的形式化與妙天禪師的禪宗脈絡與修行要旨，這兩者之間的衝擊。



第三章：妙天禪師與禪宗脈絡：大破與大立之間

在上一章，我們看到了將「世俗」與「神聖」一分為二的二元對立觀點，不足以解釋禪宗源自「實相無相」洞察之「不二」原則。反之，以此「不二」原則，禪宗精神卻能輕易地超越貌似對立而矛盾的衝突立場，另闢出新的詮釋空間。從歷代禪宗宗師的實踐當中，我們也可以觀察到這樣「不立文字」的禪宗精神，如何往往貌似與主流趨勢背道而馳，實際上卻有目的性的開創出新的局面。

「禪修」在傳統佛教當中，貌似一種修行的形式。然而，我們對於「禪修」的理解，或許必須脫離「禪定」或是「公案」等形式化和概念化的表相，才能討論「不立文字的禪」在其實踐特性之下所體現出的變化和活力。接下來，本章要重新思考妙天禪師的脈絡以及他與佛家的關係。藉由回顧傳統佛教在台灣的發展與形成，我要分析「印心禪法」之所以未被納入中國佛教（特別是「禪宗研究」）的視野的線索。同時，我會藉由重探禪宗祖師們的具體實踐，來凸顯「不立文字」的禪宗精神，可以以何種面貌落實在現實當中，而妙天禪師又如何將「實相無相的佛法」應用在當代台灣的社會中。透過觀察與分析「不立文字」與「教條」之間的衝突，我會進一步探討「迷信」與「正信」之間的差異與路徑。

第一節：與「傳統佛教」形式上的隔閡與衝突

「傳統佛教」論述脈絡與妙天禪師的宗教實踐，在形式上的隔閡與衝突，主要源自於僧俗關係的爭議。以戰後台灣佛教的處境為例，大陸佛教徒來台，對於經歷過長久在地化以及日治社會影響的台灣佛教面貌，加以批評，並針對以下幾點著手改革：1. 神佛不分 2. 娶妻食肉 3. 僧俗不分 4. 戒律鬆弛 5 缺乏宗教意識⁹⁸。1911年成立於中國大陸的中國佛教會，隨國民政府遷移來台，擔起了改革的責任。為了落實佛教教育、傳戒制度、和建立佛教組織，中國佛教會於二十世紀中葉，推動傳戒運動，試圖將皈依形式標準化。然而，大陸僧俗來台，並未深入了解到，台灣佛教在當時所呈現的面貌，並不能簡單的被判斷為

⁹⁸ 黃詩茹，《戰後台灣佛教的僧俗關係—以大專青年學佛運動為背景》，臺北市：國史館，2010年。頁45。

佛教義理的退化或世俗化。大陸僧俗帶著以「中國佛教」為標準的宗教意識，無法對於台灣佛教的歷史脈絡產生深刻的理解⁹⁹。缺乏深入理解做為前提的改革，改的不但只有表面上的形式，甚至更可能粗暴地壟斷了對於佛教正當性的政治話語權，將「作為宗教的佛教」樹立成一個有著明確外在條件的專業領域，而不是一種開放性的、人人可以追求的心靈境界提升的管道。

透過戰後台灣佛教大規模的改革，許多早期自願長住寺廟中卻沒有剃度的齋姑典型，逐漸消失，這些齋姑並沒有改變生活習慣，對他們來說，「轉變成尼姑」只是將頭髮剃光並且接受傳戒儀式而已。僧團中，佛教經典作為教科書的教育逐漸落實，僧人趨於專業化，作為「宗教師」的形象越發鮮明，意即僧人才有資格做為弘揚佛法的上師。1950年代，身為白衣（即指居士）的李炳南欲弘揚淨土法門，創建台中蓮社，相關爭議聚焦在「白衣言僧過、收徒、說法的問題」¹⁰⁰。這些爭議揭示出的觀點意即認為白衣因為受戒有限，所以不是完全的、正統的佛教徒，其傳承或傳遞佛陀思想的資格不被認可。但是，近代關心佛教僧俗關係的代表人物，將僧俗「視為兩個相對的群體，呈現分工、輔助、取代、並立等多元關係」¹⁰¹，並非一面倒的「重僧輕俗」。由此可見，現今台灣社會「佛教修行」幾乎被僧人壟斷的現象¹⁰²，或許與當代台灣的現代化（資本化），不無關連。隨著大陸僧俗來台的「中國佛教」宗教形態，也隨著國民政府對於台灣實施「現代化改革」的政策，順理成章地被視為進步的理想。

二十世紀中後期，學者觀察到許多崛起的宗教團體，例如黃詩茹藉以探討僧俗關係的台中蓮社、香光尼僧團、大專青年齋戒會，也有被認為是居士佛教的維鬘佛學會、心兩社、現代禪¹⁰³。在此時空脈絡下，解嚴後成型的禪修型的團體，例如印心禪學會、佛乘宗禪功學會、清海禪定學會等被歸類為「新興佛教」。鄭志明表示，所謂「新興佛教」不同於傳統佛教宗派，「卻又自居為佛教。」¹⁰⁴ 藍吉富也曾站在「正統佛教」的立場，表示

⁹⁹ 黃詩茹，2010年，頁47。

¹⁰⁰ 同上，頁91。

¹⁰¹ 同上，頁15。

¹⁰² 當代台灣四大山頭（佛光山、慈濟、法鼓山、中台山）的領導上師清一色皆是僧人。

¹⁰³ 黃詩茹，2010年，頁231。

¹⁰⁴ 鄭志明，《台灣當代新興佛教：禪教篇》，頁1。

需正視這些宗教團體在於分離信徒以及教義解釋上所形成的威脅¹⁰⁵。很顯然的，研究「新興佛教」的學者，直接採納、延續了戰後大陸僧俗對於正統佛教的宗教形式化想像，卻沒有將此種特定的正統佛教觀點背後可能隱含的遮蔽性意識型態做更深入的探討。或許正是因為改革過後的正統佛教的出家修行型態過於僵化，無法如同早期台灣佛教一樣，能夠容納與世俗生活和其他修行方法（例如道家修練功法）結合的佛教實踐，才造就了許多這些今天所謂新興的團體。換言之，新興佛教或許一點都不新，而是缺乏佛教正當性的政治話語權。

新興宗教視角下的「印心禪法」，在表面上，幾乎被理解為「傳統佛教」的對立面。以誦經拜懺持咒為其主要修行的「傳統佛教」來看，在教條方面，第一、由於人的知見有限，不及佛的全然覺知，因此佛法的靈驗性是不可知的，必須訴諸因果律的信仰來建構前生來世的善惡價值觀。第二、白衣說法本來就存有不小的爭議。白衣居士身為「教主」，在佛教各宗更不是慣例¹⁰⁶。但是，妙天禪師直接回溯到釋迦牟尼佛的「人人皆有佛性」主張，並提倡「人」的知見可以透過「禪修」而提升，終達「佛」的覺者境界。

在這裡，我們再度觀察到所謂「世俗」與「神聖」領域的交通。妙天禪師主張，佛經中所闡述的因果觀不僅是一種道德規範上的信仰，而更是生命力在宇宙間運行的原則，是可以透過佛法的「真修實證」而探知的。同時，對於（跨世代）因果定律的確切掌握，有利於建立起更和平的社會。所謂的「真修實證」不見得取決於外在剃度或出家與否的身心表相，而在於「靈性」的「實相無相」修行。下一章會藉由妙天禪師對於金剛經的詮釋與佛教三學的重構，更深入的討論「印心佛法」的定位以及「印心禪法」的具體工夫路徑。

在具體修行方面，傳統佛教似乎不外乎誦經念佛、靜坐調息、建廟拜懺等儀式。一旦佛教的修行當中只有形式化的面貌或者能被量化的面向（例如：僧團生活、誦經的次數、靜坐的時間長短等等）才能被看見或被認可，那麼佛教修行成佛的條件以及其可普及性當

¹⁰⁵ 引自鄭志明，《台灣當代新興佛教：禪教篇》，頁 1。

¹⁰⁶ 雖然維摩詰所說經的主角維摩詰居士，亦是居士證道者的典範，而達摩祖師也表明了以修行的角度來看，只問見性與否，甚至也有不少居士也在當代的佛教團體中擔任要角，但是仍然有許多佛教徒堅持，唯有剃度出家才是正統的佛教修行模式。佛教當中，各家各派講經內容各有不同，本研究未能充分了解、比較，僅出自於論述上的便利，將「研究經典」此類宗教活動歸納為可量化之佛教修行的一種。當代台灣的佛教活動亦有超越「研究經典」的模式，例如慈善、教育平台的建構。關於這類的佛教活動，本章第四節將作出更多討論。

然無法被思考。當禪宗修行被化約成形式意義上的「參話頭」和「靜坐」，而如果只有可被量化、可被計算的修行才算修行，那麼在家眾以俗務纏身之下的有限時間，的確絕對不可能超越僧人在僧團生活中以時間來累積的修行成果。但是，所謂的「學佛」是要學佛的穿著飲食、生活起居、舉止行誼、思想個性、還是愛與慈悲？佛的精神，如何可能具體掌握？修行人又如何可能自我檢視成佛之路？歷代禪宗宗師，皆以傳承與弘揚釋迦牟尼佛「不立文字」、「實相無相」的佛法，為其使命。然而，雖然禪宗心印代代傳承無誤，體現在現實脈絡當中的面貌，卻不盡相同，甚至與前相違，造成了不少禪宗歷史研究上的矛盾與困境。

第二節：「不立文字」之禪宗精神的傳承與體現

大部分書籍¹⁰⁷對於禪宗歷史的敘事，起始於釋迦牟尼佛，相傳在兩千五百多年前的靈山法會上，世尊將「正法眼藏，涅槃妙心」¹⁰⁸附囑給摩訶迦葉尊者，讓迦葉尊者以不立文字教外別傳的方式，將此微妙法門代代相傳，不令斷絕。後人將此線性傳承，稱作法脈。當法脈傳至第二十八代的菩提達摩禪師時，他的上師般若多羅指示他該離開印度，前往中土。菩提達摩在大約西元 470 年來到中土之後，與梁武帝會晤不契，即入嵩山，閉關禪定長達九年之久。出關之後，以少林寺為弘揚禪法的據點，是為中國禪宗初祖，後人稱其為達摩祖師。達摩祖師將衣鉢傳給慧可，慧可傳僧燦，僧燦傳道信，道信傳弘忍，弘忍傳慧能。直至六祖慧能，不再傳承衣鉢，打開一脈單傳的局面，始開創了一花開五葉，結果自然成的時代。

並非所有學者都完全同意坊間書籍上的禪宗歷史性敘事¹⁰⁹，由此可見禪宗傳承的微妙，以及在線性時間的演變過程中，由於不同的體現面貌所造成的詮釋上、理解上的落差。

¹⁰⁷ 正果法師，【禪宗大意】，頁 164-270，胡適，等著《禪宗的歷史與文化》，台北市：新潮社，1991 年、梁啟超，《論中國學術思想變遷之大勢》，頁 119-122，台北市：台灣古籍，2002 年。

¹⁰⁸ 「吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉。」

¹⁰⁹ 「關於禪宗的正式成立，在學術界有不同的說法，一種是過去長期流行的傳統說法，及菩提達摩在嵩山少林寺傳法作為中國有禪宗的開始；一種是基於中國禪宗長期以唐中期慧能開創的南宗為主流的認識，便以慧能為「實際創始人」，以慧能從弘忍受法南下到曹溪傳法作為禪宗的正式成立。本書根據中外學者近 70

單以禪宗起源來說，各個時期的學者各有獨到的見解。¹¹⁰有關禪學內涵的討論和研究，也存在著不少矛盾和爭議。周慶華在【當代禪學研究的困境與突破】學術會議論文中，將當代禪學研究歸納出兩條路徑：「一個是針對禪宗的本體而發，...並兼及歷史的建構和在文學或文化上表現的揭發；一個是針對禪道的應用而發...應用在心理治療或企業管理上，一一為它建立起必要的知識即可能的模式。」¹¹¹周慶華觀察到，光是「對於禪宗的理論或核心思想特質方面，就有不同的說法。」甚至，也有學者表示菩提達摩的法統之說經不起考據，為後人所捏造的¹¹²，而五祖之前的祖師們引用的是「楞伽經」，所以應該稱作「楞伽師」，而非禪宗祖師。¹¹³

本研究主張，在禪宗歷史、禪宗理論研究上的矛盾和爭議，若能以「實相無相」也就是「不立文字」（或者說，超越一切邏輯、形相）的「禪」的觀點來看，皆可一一釐清。舉例來說，中華禪宗初祖，菩提達摩禪師，遠自天竺而來到中土，他令後人最津津樂道、印象深刻的公案包括「面會梁武帝」。梁武帝對於造寺、寫經、護僧很是熱衷，他問達摩自己「有何功德？」而達摩的回答「並無功德」出乎武帝的意料，難以接受，乃至會晤不契，達摩北上不復返，開始長達九年的壁觀。以「外功內德」的定義來看，武帝於外確有建廟之功，於內也有樂善好施之德。達摩祖師在矢口否認武帝確有「功德」的同時，是否也批判了「外功內德」的普遍認知？如果我們陷入了文字邏輯的迴圈，或許我們會認為達摩祖師的回答指向了「功德」所象徵的謙卑、不居功等美德的道德性意義，並且認為達摩祖師的啟示僅止於既定名相概念的滌除，無從想像「功德」的具體性。但是，透過妙天禪師對於「禪」的表述與修行方法，修行人能夠了解到，真正的「功德」不僅存在於現象界，更深入於高次元的真如世界。¹¹⁴

年來對敦煌禪宗文獻的研究成果和自己的反覆思索，認為以唐初在黃梅傳法的道信、弘忍作為禪宗正式創始人比較妥當。」楊曾文，《唐五代禪宗史》，頁 69-70，北京：中國社會科學出版社，1999。

¹¹⁰ 正果法師，【禪宗大意】頁，164-270。胡適，等著《禪宗的歷史與文化》（台北市：新潮社，1991）、梁啟超，論中國學術思想變遷之大勢（台北市：台灣古籍，2002），頁，119-122。

¹¹¹周慶華，【當代禪學研究的困境與突破】，《兩岸當代禪學論文集（上）》，頁 37-56，2000 年。

¹¹² 吳經熊，吳怡，譯《禪學的黃金時代》（台北市：台灣商務，1969）。頁，2。

¹¹³ 呂澂，《中國佛學源流略論》（台北縣中和市：大千，2010）頁，316, 539。

¹¹⁴ 兩百多年後，六祖慧能說：「見性是功，平等是德。」此功德觀與達摩面晤梁武帝時的回答吻合，也指涉出禪宗的工夫論。更深入的討論請見本研究第四章。

達摩祖師時代過去了莫約兩百年後，有一俗人慧能於 661 年拜位於黃梅山的五祖弘忍為師，並表示自己「只求作佛，不求餘物」。¹¹⁵ 當時，慧能並未得受戒，也沒有融入僧團，只准做廚工，然而最終卻得到禪宗的傳承與衣鉢。這樣的發展，在現今大多佛教組織傾向於將分工等同於修行深度的科層化組織制度之下，或許十分難以賦予合乎規範的解釋。唯有將靈性清淨的程度（實相）與世俗的成就（有相）分開來看，才能理解五祖弘忍的決定，必須立基在對於弟子靈性的洞察力之上。另一方面，五祖弘忍或許也很了解一般人對於既定身份地位的期待，所以命令慧能大師逃往南方，來避開爭奪衣鉢的殺機。慧能大師隱居多年，直到 676 年在廣州法性寺得到當時印宗法師的讚賞，他才有機會剃度受戒。慧能大師的經歷，在僧俗關係上給了我們很大的啟示，也挑戰著當代對於僧俗之分的執著。

六祖慧能的生平恰逢唐代太平之世，社會上對於佛教修行的接受度很高，慧能大師普遍傳法，「出家僧人」和「在家居士」皆得以普遍接受。據【傳燈錄】記載，達摩傳衣鉢時有云：「內傳法印，以契證心；外付袈裟，以定宗旨。……二百年後，衣止不傳。」所謂「內傳」的「法印」顯然不是具有實體形象的物質體，呼應著釋迦牟尼佛「拈花微笑」公案之抽象性，暗示了一切形相的次要性，也貫徹了禪宗的「實相無相」。慧能大師將入滅時，遵照祖師指示，僅僅「內傳法印」，並沒有將衣鉢繼續傳承，使得禪宗的五家七派¹¹⁶得以並存發展，沒有「正統」的爭議。正果法師在《禪宗的歷史與文化》一書當中表示「五家七派之分，唯以家風不同而有差別，不是宗旨或教義有差異。¹¹⁷」在這裡，我們也可以觀察到，捨棄有相的衣鉢，意味著超越物質體的有限性，邁向無相法印之無限性的無限可能。

釋迦牟尼佛與百丈懷海禪師，在禪宗歷史當中，亦是兩個相當顯著的例子，以超越物質界歷史傳承的跨時代精神作為基礎，破除了既有意識形態的桎梏，而回歸到以「全人類的終極幸福」這樣的宏觀視野作為出發點，再對於其所處的社會脈絡作出了創造性的回應，為下一個大時代確立了方向。釋迦牟尼佛所處的時代，印度的種姓制度制約了民眾的

¹¹⁵ 釋以然《中國禪宗》頁，78。楊曾文認為慧能的拜師時間點是西元 674 年。《唐五代禪宗史》，頁 150。

¹¹⁶ 五家七派分別為滄仰宗、臨濟宗、曹洞宗、雲門宗、以及法眼宗，而滄仰宗又分支出黃龍、楊歧兩派，統稱七派。其中，雲門、臨濟、法眼三家到了宋朝還很興盛，滄仰已經失傳，而曹洞則是傳入了日本，在當地發揚光大。

¹¹⁷ 正果法師，【禪宗大意】，在《禪宗的歷史與文化》，頁 207。

倫理觀，世尊以其「人人皆具有佛性」的平等思想建立無產的僧團，以化緣行腳的形式接觸和串連社會上各階層人士，打破了當時對於階級身分的先天條件的僵化迷思。一千多年後，中國的百丈懷海禪師（西元 720-814 年）為了肅清寺院經濟衍生的弊端，打破了釋迦牟尼佛所創了化緣制度，而提出了《百丈清規》和「一日不作，一日不食」的堅持，令禪僧們首度脫離律宗寺院，自建不假外力資助的禪寺。唐武宗（840-846）始於會昌二年頒布一連串滅佛政策，一方面減輕了農民供養僧尼的負擔，另一方面摧毀了許多取之於民卻不必賦稅的寺院房產。《百丈清規》以宏觀的視野令奉行的寺院超越僧尼化緣積習之僵固性，讓禪寺能以經濟上的自主性將僧團生活（集體化緣）所衍生的社會問題轉化為禪僧們修行的標竿（自給自足），因此免疫於滅佛政策。

在上述的兩個例子中，釋迦牟尼佛與百丈懷海禪師必須突破被所處時代所框架住的認知視野之侷限，才能有效展現他們的創造性能動力，以具體行動來默默地導正逐漸偏差的價值觀，同時為下個世代開創出能夠孕育更多幸福或者避免更多災難的基礎。從這兩個小小的例子當中，我們可以清楚地看到，禪宗祖師如何以跨時代的格局，來具體實踐慈悲的精神，以身教貫徹其言教，並且不固守可能導致災難的既定做法和思維。

從這裡，我們也可以將標榜「不立文字」的禪宗修行，理解為「拓展認知視野之無限性」的工夫。在「開啟認知主體之無限視野」的目標之下，佛教中的一切戒律，或許也能被理解成意欲反省自身、清除自身的「三毒二邪」（貪、嗔、癡、慢、疑）的衍生工夫，而不僅僅是延續某種僵化價值體系的壓迫性規範。禪宗五祖弘忍門下的神秀以「時時勤拂拭，勿使惹塵埃」來表述他當時修行的境界，而六祖慧能的「本來一物，何處惹塵埃」描繪出了一幅「無障礙空間」¹¹⁸的圖像，以揭示「認知主體」的確能夠見證到「本體無礙」的境界。互相參照這兩幅偈語，我們可以推測，禪宗修行確有次第與境界之別。並且，上師不見得會直接了當地一語道破個別弟子在修行上的優劣。修行人必須力求向內開發出自主判斷的智慧。理論上，具足了這樣的智慧即能與「明師」產生共鳴、相應，也才具備「見性」的條件。

¹¹⁸ 妙天禪師常將性海比喻為無障礙空間，表示禪定也是為了打造出統合身心靈的無障礙空間。

第三節：理論與實踐並重的禪修

我們在上一節已經可以看出，「不立文字」的「禪」之真正意義，在於「實相無相」的「佛法」的實踐，而不止於理論或形相。接下來我們要看看妙天禪師所實踐的「禪」，如何不但不符合「佛教修行」（甚至「宗教」）的形式，跨足了政治、企業、教育等各種領域，尤其對於政治領域的關注，往往更是不被理解為「禪」的延伸。與「政治」、「宗教」相關的話題，似乎容易引起對立的立場，所以在當代台灣的日常生活的社會關係中，人與人之間不輕易討論「宗教」或「政治」。因此，把宗教與政治視為一體的兩面而連結到一處的做法，更是不免爭議。¹¹⁹ 但是，妙天禪師把握了「禪」的「不二」原則，提倡「禪的智慧力」能化解衝突與對立，亦能創造理性交流的平台，進而締造出祥和公義的局面。妙天禪師十分著重「禪」的應用價值，認為「人」的視野與格局能透過修禪而變得更宏觀，「人」的習性也能藉由修禪而淬煉、轉變。因此，他建議「管理眾人之事」的政治人物，需要具有禪的修養，才能超越自家本國視野的侷限，為更多人、更久遠的世代來謀福利。

妙天禪師在對「領袖會」會員們的演講場合上，時常勉勵青年朋友們，可以依照自己的興趣往政治、企業、宗教這三個方向發展，而立志成為「世界級的領袖」。妙天禪師以「發揮生命最大價值」作為出發點，提倡「我們的能力，要奉獻給更多的大眾...關心這個地球的人類，地球的一切眾生、動物、植物、一切環境保護，所以一個人要立功、要立德、要立言，讓更多的人類，都能夠往這一方面來貢獻。...重新來肯定，你來到這一生這一世，來這裡做什麼，用什麼力量、用什麼生命力，來回饋社會，回饋大眾，回饋眾生...不要為了一個人的生活，一個家庭的生活，圓滿一個人、一個家庭就夠了。」一個國家在政治領域的一切決策，影響到全體國民的生活，所以妙天禪師認為，一個政治領袖，「一定要有愛心...能夠感受到社會的大眾，跟我們是一樣的同地位，一律平等的看待」。

從禪宗「不立文字」的原則出發，領袖會的培育著重於領袖特質的訓練，而不是知識性的累積。克服個人習性方面，妙天禪師以一個禪定時腿會痠痛麻的例子來說明「自我超越」的毅力，如何可以透過禪定而養成：

¹¹⁹ 在印心禪學會的會員當中，有受訪者認為「修行人不應牽涉錢財、政治」。引自鍾秋玉，2000年，頁95。

身體是我們的，我們都沒有辦法要求自己的身體照我們的想法，那要做一個領袖人才，一個領袖，你怎麼可能去要求人家、帶領更多的人跟你一樣同一個理念？再一樣把他帶上來那更不可能。...你連自己的障礙都沒辦法克服，怎麼帶領這麼多人成為領袖呢？不可能的。所以要當一個領袖人物，真正的領袖人物、世界級的領袖人物，他必須要先能克服自己，讓自己的身心取得統一，取得平衡點。這樣從自己的身心上做好基礎，然後出發。¹²⁰

一般來說，「禪行者」的形象或許比較接近「與世無爭」、「仙風道骨」，而不見得是積極入世的領袖人物。然而，以妙天禪師的觀點來看，能夠促進世界和平或正向改變的領袖，在某種意義上必須具有了「禪行者」的精神。

除了「領袖會」的教育實踐之外，妙天禪師對於受刑人、吸毒戒治者的關注，也是另一個實際運用「禪」的例子。早在 1992 年一場以【讓人間成為淨土】¹²¹為講題的開示中，妙天禪師提到了監獄禪修班的發展進度與「超靈力」的靈療效用。他從思考「化人間為淨土」出發，反思「為什麼人間還不能夠成為淨土」，鼓勵修行人去參「社會暴力問題的根源是什麼？」妙天禪師認為，除了金錢至上、功利主義的價值觀之外，受刑人不能適應社會也是另外一種原因。「所以我們中國禪學會，就去函給法務部...由我們輔導這些即將出獄的受刑人，讓他們改變...重新激發他做人的勇氣，重新認定自己的價值...」當時，這樣的構想得到了當局的支持，「所以法務部通令全國的監獄開始進行，最近就有很多監獄回函或打電話給中國禪學會。」妙天禪師表示「治安的問題...並不只是負責治安人員的問題，而是身為社會一份子的我們，要有這份責任感。」在演講中，妙天禪師也呼籲修行人「雖然在修禪，我們也不要忘記，社會上有許多不幸的、無辜的，許多需要我們去幫助他們的人，只要我們能力所及，我們應該盡自己的一點力量。」¹²²如何將所謂的「超靈力」應用在「監獄禪修班」呢？除了靜心調息讓身心獲得平靜之外，更重要的是受刑人透過接

¹²⁰ 妙天禪師演講講題【人生的真諦】。2004 年 3 月 28 日於南港大禪堂。收錄於領袖會禪訓部整理之【師資培訓教材】。頁，37-44。

¹²¹ 妙天禪師演講講題【讓人間成為淨土】。1992 年 4 月 24 日於台北天禪世界。收錄於《妙天禪師開示錄第一集》。1999 年，中華禪宗佛教會發行。頁，200。

¹²² 妙天禪師十分關心「監獄」所造成的社會影響。在近期的一次演講中，曾經表示：「如果問我的話，我提倡直接把監獄改成工廠，從事生產，透過管理而感化他們，能在社會上生存。而不是讓監獄淪為罪犯們得已更進一步互相交流、勾結的犯罪受訓平台，放出來之後變得更壞。」

受「禪的生命力」來轉化、拔除在意識、潛意識層面的深層執著與負面能量，才能真正的有所改變，建立起面對自己與面對社會的信心。

至於禪的「超靈力」，妙天禪師在演講中扼要地總結前兩週在「高雄天禪世界」的課程，表示「如果要以超靈力來治療自己的病，其實你練什麼功...都沒有用的...唯一的秘訣，就是師父把你那一尊請出來之後，讓你自己的本尊來治療你自己...所以，你要自己跟自己的本尊一天一天地接近...」。由此可見，妙天禪師眼中的「靈療能力」，也是一種「潛能開發」的成果，是透過身心一體的「禪修」可以自行見證的。靈療的能力，或許容易與坊間所謂的「神通」連結起來。應用在「解除毒癮」上，妙天禪師所謂的「超靈力」能夠深入腦中的深層意識，來轉化對於毒品的慣性依賴（癡心）。當然，佛經上，甚至其他宗教經典，不乏對於「神通」描述。妙天禪師強調「神通是用來救人的，不是拿來表演的」。¹²³ 以此心態作為基礎，妙天禪師的確十分積極地期待座下的修行人能夠盡快見證到「禪」的「大生命力、大智慧力、大造化力」，來「自度度他」。因此，在禪修課程當中，妙天禪師相當注重修行人的「真修實證」，希望弟子們要「有所感應」，同時也要觸類旁通、活學活用，而不要「不知不覺」。他認為禪修在人體上所體現的種種效果，實際上也是生命力之效果的自然展現。這種所謂「禪的生命力」，是以服務的性質為根本，而不是用來引發讚嘆或累積影響力甚至權力的工具。如此強調「見證」的禪修訓練，或許與鄭志明所觀察的，新興宗教以「法的靈驗性」作為攻佔宗教市場的利器，在根本的動機和目的上不盡相同，不能混為一談。有關禪修的「身心靈一元觀」，下一章會作出更深入的闡述。

第四節：「光相信是不夠的」：迷信 vs. 覺知

許多根深蒂固的價值觀，影響著我們傾向於「接受」我們熟悉的觀點與「排斥」未知的領域。然而，隨著資訊的交流日漸頻繁，無論身體的、心理的、甚至靈性的體驗都越發浮現而廣為流傳，我們該如何認知到自身意識形態的排他性，而開啟出更寬廣的胸襟來理解、面對「未知」或是「神秘」的「他者」，而不使僵固的規範性權威造成不公義的壓迫？以「傳統佛教」為例，某些僵固的宗教儀式與形式化的概念，在中國現代化、知性化

¹²³ 根據資深禪修師姐張逸屏的複述，收錄於「禪天下」雜誌。

的過程當中，的確歷經了許多改革。「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教」這幾句廣為流傳的佛教偈語，其中「諸惡莫作，眾善奉行」與儒家善惡分明的道德觀相符，不少中國知識分子深入佛學義理，也為道德層次上的儒佛會通建立了必要的條件。儒家入世精神的影響，促進了近代中國的「人間佛教」蘊含「渡他」、「利他」的大乘佛教觀點。積極入世的「人間佛教」力求將佛陀的慈善精神展現在社會脈絡之中。在「人間佛教」的號召之下，慈善公益成了在家居士修行的主要途徑，而賑災救濟、扶弱濟貧等社會福利的重新分配，也逐漸成為「人間佛教」的主要事業。使人相信善有善報、惡有惡報的因果信仰，可以作為「人間佛教」能賴以永續發展其慈善事業的可靠意識型態，而近代佛教的大師、法師們也大都致力於闡揚因果信仰。「僧」與「俗」可以在慈善事業的公益目標上，共同推動佛教最具代表性的「慈悲」價值觀。但是許多衍生自因果信仰的佛教儀式與概念，例如超度亡魂、前世輪迴、往生西方極樂世界等等，一方面被視作為「迷信」、另一方面卻以具有文化特色（甚至表演性質）的宗教辭令來理解並且仍然收編至佛教「公益事業」的一部份。實際上，有人之所以篤信超度、輪迴、陰魂等生前死後的事情，是因為個人化的確實體驗。但是，這些儀式與概念，它們的實際效力與運作邏輯何在？是否只能以個人化的「神秘體驗」而一言蔽之？所謂的「神秘體驗」缺乏被反思的基礎，而造成了「信者恆信，不信者恆不信」的斷裂局面。一般民眾對於因果輪迴大多抱持著「寧可信其有，不可信其無」的態度，或以民間習俗視之。鄭志明更是將此類消災祈福的儀式稱作「功利性質的宗教服務」。然而，以「解脫生死」為旨要的佛教來說，「佛陀正法」應該能夠讓修行人確實解開生死之謎，不僅僅是提供佛經上的描述，讓人們去相信（或不信）。

妙天禪師反覆強調「光相信是不夠的」¹²⁴：真正的「修行人」必須腳踏實地的「真修實證」，找到方法來見證佛經上佛說的一切，才算真正的「學佛」。如果「學佛」只是為了信仰一個能永續發展公益事業的意識型態（因果信仰），我們只要選擇性盲從宗教師的指示即可，並且無從得知自己做的公益是否真正符合「無緣大慈，同體大悲」的菩薩精神，還是在有意無意間強化了具有壓制性的僵固規範。如果我們只「信仰」而不「覺知」，我們將無法思考中國禪宗初祖菩提達摩祖師何以指稱梁武帝建寺護僧的行為毫無功德、無

¹²⁴ 妙天禪師，「不論是你聽聞法師講道或者看佛經，自己所想的，所見所聞，我們要來證明是不是這樣，不能盲目修行，盲目修行就是迷信，要正信。」講題【證佛之道】，1991年9月26日，屏東佛教青年會。

從判斷何以五祖弘忍不替慧能大師剃度卻仍傳承衣鉢、更無法反思在家修行的條件和社會意義。如果我們只「信仰」而不「覺知」，在面對當代五花八門的修行法門時容易陷入迷思，導致我們對於修行形式的批判將流於表面。超度、輪迴、極樂世界，這些議題在「印心禪法」中的論述與實踐，扣連著禪宗修行的終極目標（見性成佛），對於「宗教解密」極具參考價值。本研究期待後續研究能夠追問的是，如果將妙天禪師的見解納入視野，「人間佛教」的目前的事業會否發展出不同的面貌？以下僅以近代引入台灣之中國傳統佛教思想為基礎，來切入「必須訴諸信仰」的盲點，以及探討「迷信」、「正信」與其他相關概念。

佛說「三世因果」的輪迴範圍，不限於此生，但是常人無從得知「生前死後」是否存在，唯有仰賴曾經透過「神秘體驗」之個人的口述經驗，或者唯有訴諸於信仰，造成「信者恆信，不信者恆不信」的分裂局面。基督教不談前世今生，但憑對於上帝的全然信仰而能得救贖，兩教若各執己見必然造成觀念上的互相排斥。在此我們發現「信徒」的排他性。信仰的排他性，牽涉到意識形態的僵固邊界，並不僅僅存在于不同的宗教之間。當佛教徒堅信以下幾點教條，那麼妙天禪師在佛學、禪學上的種種見解和「人人作佛」的主張即構成直接被排除在佛教視野之外的依據：「除了釋迦牟尼佛之外，世上再無佛，要等到五億七千六百萬劫之後的未來，彌勒佛才會再降生世間」、「住世的佛菩薩一旦現身，必須即刻入滅，所以世上無佛」、「只有出家眾能傳法，在家居士無法守戒，只能護持」、「明心等同見性，見性等同見佛，見佛等同成佛」。這些鐵律般的教條，各自都有其演化而成的經典脈絡或歷史背景，以某種特定觀點或脈絡來看，或許也都能夠成立，至於這些特定觀點是否能通達佛教所有的經典和現象，卻不見得，也不乏佛學者討論，形成各自的陣營和派別。本研究並不計劃針對某一特定觀點來引經據典地討論該觀點是否正確，而是欲揭示出這些教條背後共同的必須「訴諸信仰」的盲點。

「必須訴諸信仰」的邏輯本身，就是一個極大的盲點。我們首先必須破除信仰與盲從的迷思，才有機會建立起具有批判力的洞察。另一方面，能夠洞察信仰內容的排他性邊界，便有機會破除對於信仰內容的執著，也才有能力將被排斥的內容納入考量。或許經過仔細參考比對之後，我們有可能在貌似相反甚至相斥的內容當中，發現性質相通之處（不二）。當我們回過頭來重新檢視原本的信仰內容時，也能藉此發現之前視野未及之處，同

時也可能發現執念源自於自身的「貪嗔癡慢疑」。只有當我們發現，在我們邁向事理圓通的道路上存有自身執念的阻礙時，我們才會開始有動力（開悟），欲放下這些我們能夠感知到的執念，讓身心的障礙得到清淨（明心）。然而，這個放下執念的動力強弱，取決於我們本身對於所謂事理圓通境界（成佛）的認知和決心。「思考力」或許能夠開啟這個「放下執念」的過程，但是實際的「參悟」並不侷限在意識層面的「思考」，而是必須透過有生命力的「禪定」，才能獲得貫徹整個身心靈的「覺知」。這種開發自身覺知能力的過程，並不專屬於任何單一教派或文化。歷代禪師透過古怪公案或話頭來啟發弟子「參悟」。禪宗將此轉化過程，清楚地歸納成「開悟」、「明心」、「見性」、「成佛」等修行上的里程碑。

如果我們不該「訴諸信仰」，是否意味著必須保持「懷疑」的心態？這樣豈不是無法完全放下「貪嗔癡慢疑」了嗎？或許我們可以更細緻地討論「疑」、「正信」與「迷信」之間的關係。我想，「迷信」是指在對於事情缺乏全盤理解或者無法證實的狀態之下，「人云亦云」地接受了某一種世界觀，並且捍衛它作為唯一的真理，同時失去了接納不同價值體系的能力。「迷信」使我們在「自己所認定的同伴」與「我們所認知的他者」之間，劃出了一道不可跨越的鴻溝。如同以上關於「必須訴諸信仰」的討論，「迷信」的盲點在於它的排他性。同時，「迷信」也讓我們失去了包容、合作的能力。

我認為排除「迷信」而接近「正信」的關鍵，不見得在於無止盡的「懷疑」，而或許恰好在於能夠圓融不同意見、不同世界觀的開放胸襟。一旦保有這種開放的胸襟，對於他者的「不信」，即被轉化成自己的「不知」。換句話說，我們必須體認到，在我們的覺知力量（覺性或佛性）能夠完全展現之前，我們任何的所知，都是有限而不完整的，所以我們可以用「我不了解這個」來代替「我不相信這個」，來破除「迷信」的危機。由「不知」而邁向「知」的過程中所依據的，或許更多是「實踐」與「體會」，意即「真修實證」，而不見得必須依靠「懷疑」。我們必須超越「懷疑」的理論階段而虛心的置身其中，才能放下自身的「障礙」或「執念」以及與他者之間的鴻溝，而具備「正信」的條件。以這樣的觀點看來，當「懷疑」擴大成為一種阻力，讓我們不去真正地探索未知領域的時候，這

樣的「疑心」或許的確成為了「障礙」。而所謂的「正信」則必須立基在實際的修行之上，也關乎我們能否持續接受新知、持續保有圓融不同聲音的能力。¹²⁵

回到超現實的「神秘體驗」，常人稱之為「神秘」，實際上是因為「未知」。一般侷限在意識界的有相思緒，幾乎不可能直接進入到潛意識，甚至更深層的意識。妙天禪師主張「有生命力的禪定」可以超越意識界、通達更深的層次（本心、佛性），並且從靈性層次的核心來統合身心。透過「印心禪法」的真修實證，以自己的「精神力」向內心深處去探索，排除根深蒂固的習性與執著，加強「禪定」與「般若智慧」方面的修持，修行人可以見證到具體的「佛性」。¹²⁶雖然妙天禪師表示，每個人的「本尊」（佛性）都具有療癒能力的超靈力，但是達摩祖師卻明言「佛性自有，若不因師，終不明了」。禪宗歷代宗師均傳承了這種「實相無相」的「禪」，並且背負著不令其斷絕的使命。但是這種力量要發揮作用的前提是，修行人必須具備能夠接受它的條件。在此，我們回到了傳承的問題：「實相無相」的「佛陀正法」（或者「不立文字」的「禪」），是以何種方式來「內傳法印」的傳承？身為禪宗修行的上師，肩負著傳承心印的使命，妙天禪師的一切論述，也以此為核心目標：何種工夫能讓修行人對「禪的生命力」有所「覺知」？下一章會針對這個問題展開討論。

第五節：小結

縱然妙天禪師要推廣的「禪」具有能夠轉化生命之「宇宙的生命力、造化力、智慧力」，亦包括了能夠解開宇宙間的一切奧秘的真理，但是，以往的相關研究大多著重於觀察宗教組織的發展模式，傾於將其表述視為用以吸引信徒的修辭，並不深究其禪宗思想的源頭或延續性。我透過觀察「佛教修行」的形式化與教條化，來凸顯出禪宗著重於實踐的

¹²⁵ 妙天禪師寫道：「一位宗師所得的法是不是正法，不是傳播媒體怎麼說，或無聊人士、無明眾生在網路上怎麼批評就怎麼認定。最好的檢驗方法，就是親自入門來修修看，給自己半年或一年的時間來試試看！如果這段期間，你的身心改變了；慢性病不知不覺痊癒了；不再傷風感冒、吃藥打針了；睡眠改善了；失眠問題突然消失了；心情開朗了；心中放不下的石頭消失了；人際關係改善了；家庭和諧溫馨度提高了；工作表現更好了；運氣變好了；智慧也增長了…；如果你發現自己的身心靈在不知不覺中提升，那麼你修的就是正法，值得一門深入，終身修下去，並參與、贊助這門正法的弘揚，最後一定可以明心見性，直達成就；如果不是，那不妨放棄，因為對你沒有實質的幫助。這是對正法與否最好的驗證。」《真理的受難者》，頁 31。

¹²⁶ 妙天禪師說，佛是帶電的生命之光。

修行觀。若是納入了對於「實相無相」之精神（靈性）世界的洞察與「見性成佛」的修行目標，禪宗歷史研究上的矛盾、歷代禪師的不同作風均能獲得一貫的合理解釋。身處於當代台灣的妙天禪師，雖然投身於貌似不符合佛教教條的修行形式，然而他所提倡的種種實踐，卻可以被理解為「禪的生命力」的活用，均無悖離釋迦牟尼佛之「人人皆有佛性」的根本洞察。佛教當中「人人皆有佛性」與「因果定律」的主張，在妙天禪師的論述之下，不停留在「信仰」的層次，而是可以透過「印心禪法」的「真修實證」而為人類所探知的。與「宗教」掛鉤的超現實「神秘體驗」，或許不但並非偶然，而且能夠藉由身心靈一元的修行或著「通達本心的禪定」來徹底解密。一旦我們能夠「覺知」而不必「訴諸信仰」，各種意識形態的排他性或許能夠更輕易地建立起化解的基礎，在「人人皆有佛性，皆能成佛」的大前提之下，開創出更大規模的和平局面。然而，重要的問題是，「佛性」、「本心」到底如何探知？「禪的生命力」或「佛法」對於人類的效力，在佛經上如何體現？下一章，我會深入妙天禪師對於金剛經的詮釋與「印心禪法」的實際工夫論述，來更清楚地觀察，他為何強調「相法」與「正法」的不同，以及他如何闡述從「人」到「佛」的具體修行路徑。

第四章：妙天禪師的「打破傳統，回歸正統」

在經教盛行的當代，常人往往因為無法掌握「內傳法印」的無相傳承，傾向于以邊緣化的「神秘體驗」一言蔽之，或者分別站在「信」或「不信」的兩個極端。我們在上一章已經看到，除了經教之外，禪宗歷代宗師當中，不乏勇於挑戰權威者，以具體行動來開創新的局面。我們也討論了，超越「迷信」盲點之關鍵在於「真修實證」。接下來我想從妙天禪師在 1999 年社團法人台灣禪宗佛教會成立時所提出的「打破傳統，回歸正統」概念切入回到「學佛」與「傳承」的問題，來討論為什麼妙天禪師一再強調「相法」與「正法」之分辨。

對於「正法」與「相法」的體認，如何在「學佛」甚至「作佛」上，產生詮釋上或實際修行上的差異？六祖慧能拜師時，曾說「只求作佛，不求餘物」，因而得到五祖弘忍的青睞。但是，何謂「作佛」？「作佛」的定義和佛境在佛經上的描述，極為龐博，它基本上也是佛學的核心問題意識。回顧禪宗重要歷史文獻《景德傳燈錄》，對於「成佛」的表述例如第 30 卷【傳大士心王銘】曰「欲求成佛不染一物」、「是心是佛是佛是心…除此心王更無別佛…離心非佛離佛非心」，表示「佛」與「心」呈現正相關的密切關係；然而第 28 卷卻說「無心可用即得成佛…無心自成佛亦無心」，完全凸顯「佛」與「心」的反向關係。妙天禪師對於「禪定」的定義是「禪中無他心，定中無他相」，則暗示了「心」與「相」的多重層次，並指向了「本來風光」。我將深入理論，藉由參照釋迦牟尼佛、達摩祖師、六祖慧能等禪宗祖師們的思想，將妙天禪師的論述納入禪宗成佛論述的脈絡，來凸顯妙天禪師如何以「禪」的「實相無相」的核心精神來重新理解以及建構一套具有解釋力的論述。

2011 年成立「救世會」之際，妙天禪師從釋迦牟尼佛所開示的「人人皆有佛性」出發，提出了「地球佛國，人人作佛」的願景。何謂「地球佛國」？處於當代的妙天禪師所指的「人人作佛」，意味著什麼？本章欲透過分析妙天禪師如何詮釋佛教教義、佛教經典《金剛經》、重構「戒定慧」佛教三學，來觀察「地球佛國，人人作佛」在實踐上的可能性。

第一節：《金剛經》詮釋 — 實相無相的印心佛法

《金剛經》在大藏經中屬於般若部的重要經典，深受中國佛教僧俗的重視，共有六種譯本，其中以鳩摩羅什的譯本，也是於第四世紀末最早的譯本，最廣為流傳。¹²⁷ 並且，《金剛經》擁有為數最多的註釋版本，佛教學者藍吉富相信，此經於歷代分散各地之注疏，總數超過一千部，可見此經在中國佛教史上的影響力，非同小可。¹²⁸ 在《金剛經》當中，釋迦牟尼佛藉由與弟子須菩提的對談，展現了大乘般若思想的特點，也就是「空」的思想¹²⁹，在中國佛教後起之三論宗、天台宗、禪宗、唯識宗也各有宗師以此經典立教，說明了此經在闡述佛教思想上具有根本、核心的重要性。¹³⁰ 《金剛經》的文句簡潔，篇幅適中，更特別的是經文中直接地表述了菩薩該如何修行，發人深省，值得研究。當代多數佛學大師和學者在理解《金剛經》的貢獻時，似乎大都聚焦在以下四個重點面向來進行解析：1. 菩薩如何修行（「不應住相布施」；「所有一切眾生之類…我皆令入無餘涅槃而滅度之」）、2. 菩薩如何發心（「應無住生心」）、3. 修行上該避免的錯誤（「凡所有相皆是虛妄」）、4. 用以表述「般若智慧」之特殊句型（「如來說諸 X，皆為（即）非 X，是名為 X」）。¹³¹ 妙天禪師肯定了《金剛經》所強調的「離相無為[的]修行」「即是正法」¹³²，亦是菩薩行的關鍵，並進一步地引入了永恆靈性的概念¹³³，呼應著禪宗達摩祖師與六祖慧能的思想，以便對「實相無相」做出更細緻的闡述。

本研究認為，妙天禪師的一切論述，皆圍繞著「何種工夫能讓修行人對『禪的生命力』有所『覺知』」此一問題意識。因此，妙天禪師十分重視《金剛經》對於修行人的啟

¹²⁷ 楊惠南，【《金剛經》的詮釋與流傳】，中華佛學學報，第十四期，2001年9月，頁188。

¹²⁸ 藍吉富，【《金剛經》與中國佛教】，《佛教與中國文化國際學術會議論文集》上冊，1995年7月，頁72。

¹²⁹ 蘇品潔，【《金剛經》之心學】，玄奘大學宗教學系碩士論文，2011年，頁34。

¹³⁰ 藍吉富，同上。

¹³¹ 限於篇幅與研究範圍，我僅以目前接觸的參考資料，自行歸納出這四個面向。參考資料包括：楊翼鳳的【論金剛經的三層心「住相生心」、「不住相生心」、「無所住生心」】、楊惠南的【《金剛經》的詮釋與流傳】、杜保瑞的【《金剛經》的無相境界】、藍吉富的【《金剛經》與中國佛教】，釋自衍的【什麼是《金剛經》？十個途徑解《金剛經》】、蘇品潔的【《金剛經》之心學】等。

¹³² 悟覺妙天禪師，《金剛經真修實證》，序文，頁12-13。

¹³³ 「原始佛教」的觀點認為，相對於婆羅門教的「常樂我淨」，釋迦牟尼佛並不主張「恆常的我」的概念。「如來藏」的思想卻發展出以「本來風光」來指涉「佛性」。欲討論孰是孰非，必須更細緻地從還原歷史脈絡入手。本研究的工作範圍，自限於試圖釐清、呈現妙天禪師的詮釋，如何在一方面扣連著禪宗的思想脈絡，另一方面作為「印心禪法」這項「成佛工夫」的理論基礎。

發，在《悟覺妙天禪師主講金剛經真修實證講座》之出版品（後文簡稱《金剛經真修實證》）的【序文】開頭第一段的第二句，隨即表示：「十方諸佛，無論過去、現在、未來，均來自於本經典的開悟，而重啟人生價值觀，發阿耨多羅三藐三菩提心，明瞭本性，識自本性，直指本來波羅蜜風光，一世解脫萬劫生死輪迴苦海，重現無量壽，重現無量光，成就阿耨多羅三藐三菩提無上正等正覺」¹³⁴。這段話扼要地點明了修行之路，一致以「開悟」作為起點，以「成就正等正覺」（成就阿耨多羅三藐三菩提）作為終點。妙天禪師所說的本性，也就是本心、或佛性¹³⁵、或自性、或永生不滅的靈性，總之，是指每個人類的具體組成當中，與生俱來的重要部分。「明瞭本性，識自本性」即是指禪宗所標榜的「明心、見性」，能夠在「一世」當中「解脫萬劫輪迴」¹³⁶；修行的終點或目標，即是指此「佛性」（或本性）之重新展現（重現無量壽、重現無量光）。但是，「十方諸佛」眾多，甚至或許不見得識此經典，卻為什麼「十方諸佛，無論過去、現在、未來，均來自於本經典的開悟」¹³⁷呢？妙天禪師在此隱藏的「不立文字，教外別傳」的訊息是：「本經典的開悟」不見得仰賴於熟讀經典上的文字相。換言之，是否熟讀佛經文字，與修行成就與否，並無必然直接的關聯。如果修行人只在意識層面上理解文字的表相，卻無法更進一步見證到等同佛陀般覺者的悟境，仍然不能明瞭本性，無益於「成就正等正覺」，所以妙天禪師認為佛經的文字相本身不是經典，「真正的佛經在開悟的心上」。¹³⁸ 在此，妙天禪師的批判力，不以否定的姿態而十分微妙地展現，一方面不脫離禪宗立宗的要旨而根植於修行工夫的掌握和關注，另一方面要求其書寫/講話對象必須接受其表述，以超越文字相的原則來解讀，才能深入解其秘義，而不只停留在表面的判斷。

妙天禪師期待讀者們如何看待經典及其經典詮釋呢？在《金剛經真修實證》的開展過程中，我們可以觀察、歸納出，在妙天禪師的表述中，人為何修行？如何修行？何謂修行人？正式講解經要之前，妙天禪師首先邀請大家「想一想...投胎來到人間，是為何而來」，

¹³⁴ 悟覺妙天禪師，《金剛經真修實證》，序文，頁 12。

¹³⁵ 「在《[六祖]壇經》裏，『佛性』有多種名相，如真如、自性、本性、本來面目…等」。釋慧昭，【論金剛經人間佛教思想對南宗禪的影響】，《普門學報》第十三期，頁 12。

¹³⁶ 「一世解脫萬劫生死輪迴苦海」這句表述，意涵匪淺，牽涉到妙天禪師的佛法觀，將於下文展開討論。

¹³⁷ 實際上，妙天禪師的這句話也有其出處，《金剛經》第八品【依法出生】有云，「一切諸佛，及一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出...所為佛法者，即非佛法」。

¹³⁸ 《金剛經真修實證》，頁 320。

是否為了追逐世間的名利情愛，要做大官發大財，還是為了明瞭並解脫六道輪迴之苦，甚至為了成就過去累世的大悲願行？¹³⁹或許對於許多讀者來說，這開宗明義的第一個問題就是個無解的大哉問。每一個人的思考過程，融合了自己的情感結構和生命經歷，立基在各自對世界的不同認知，價值觀肯定各不相同。妙天禪師提出此問題的同時，提示了「參悟」的方向和方法：覺察自己每個當下的動機和行為的因果關係，以及追問自己、自問自答來找到自己的答案。對應於佛教「境、行、果」的觀點，妙天禪師提出「如法開悟」、「如悟修行」、「如實見證」作為三段式的螺旋狀修行迴圈。「如法開悟」，意即讓自己最終的結論，能契合佛陀所開示的價值觀和「一體同觀」的境界。「如悟修行」，則是能夠依照佛陀所開示的方法，經由自己加以開悟之後轉變成能夠提升靈性的智慧，並且依此智慧來修「戒定慧」和持菩薩行，才能「如實見證」。最終須見證佛道，方能算是讓《金剛經》或是任何一部佛經，發揮出祂「不可思議的大威德力」。妙天禪師將「佛所說的正法」，比喻成「生米」，必須經過「開悟的過程」，才能「煮」熟成為可以吃的「飯」，轉成有益於靈性的「智慧」。¹⁴⁰由此可見，妙天禪師對於經典的詮釋和理解，其關切始終不離「願修行成佛的人」這個「工夫的主體」本身。甚至，我們也可以說，唯有「願修行成佛的人」，才是妙天禪師所認定的「修行人」。這當然也是他預設的書寫/講話對象。

本節要思考兩個問題。第一個問題是，這樣的「修行人」，必須具備何種條件，或著應該如何設法具足這些條件呢？第二個問題是，「成佛」到底是什麼意思？「修行人須具備何種條件，該如何用功」這個問題，在《金剛經》當中，當佛陀回答長老須菩提所提出的問題時¹⁴¹，實際上也已經得到了回應。《金剛經》第三品¹⁴²【大乘正宗】有云：

佛告須菩提，諸菩薩摩訶薩，應如是降伏其心。所有一切眾生之類，若卵生、若胎生、若濕生、若化生、若有色、若無色、若有想、若無想、若非有想非無想，我皆

¹³⁹ 《金剛經真修實證》，頁 320。

¹⁴⁰ 同上，頁 35-36。

¹⁴¹ 「世尊，善男子，善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，云何應住，云何降伏其心？」，金剛經第二品【善現啟請】。

¹⁴² 由於本章的目的在於呈現妙天禪師的論述特色，所以將會引用《金剛經真修實證》當中的經文而不是佛經研究慣用的 CBETA 資料庫，並且延用他在《金剛經真修實證》當中的引文方式，以「品」而不用「分」作為章節段落的單位名詞。至於為什麼妙天禪師要如此標新立異，又同目前主流經典詮釋有何出入，超出本論文的研究範圍，所以無法回應，也無從揣測，或許有待後續有興趣的研究者更深入探討。

令入無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。何以故？須菩提，若菩薩有我相、人相、眾生相、受者相，即非菩薩。

（一）「相法」與「正法」：

「若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩」

根據《佛光大辭典》¹⁴³的解釋，「相」「乃執著其實有，執著其必有具體之實體、實法可言之意」，認為佛教（尤其般若思想）「反對執著於個體、性命、靈魂等實存概念」以呼應「諸法皆空」的原則。以哲學的角度來看，台灣哲學系教授杜保瑞認為「『我相』為私我想之情執，『人相』為對立於私我想之人我區別二分之一之情執，『眾生相』為依於私我想而隔別於一切眾生之小我想之情執，『壽者相』為私我執著於所住世國土之久住情想之執著」¹⁴⁴，所以《金剛經》所謂的「四相」，能夠滅度的關鍵，似乎在於捨棄「私我」的想法，也就是「我執」。

妙天禪師對於「我相、人相、眾生相、壽者相」的詮釋，不停留在作為主體的「我」的概念或態度，而是「我」所展現的面貌（相）。對他來說，以「我」之立場觀點出發而產生「我執」與「法執」，同屬「我相」之展現，充滿偏見而無心「利他」；「人相」則是「你爭我奪」等「貪嗔癡慢疑」的展現；「眾生相」是指弱肉強食、終日遊手好閒，只以延續生命（吃）和繁殖後代（交配）為生活目標之動物習性的展現；「壽者相」則展現在對於「人老、生病、死亡」的驚恐和害怕。¹⁴⁵妙天禪師表示「如果禪行者有這四相，有我執、法執、貪嗔癡慢疑、弱肉強食、或是很恐懼死亡，就不能稱之為菩薩。反過來說，菩薩沒有這四相，祂是完全離相的，這是很重要的觀念。」¹⁴⁶值得注意的是，如此解釋「相」這個概念，凸顯了「相」的雙重面向：一則是主體本身展現出來所「具」「有」的相，二則是主體作為觀察者能認知覺察而「見」到的相；所以，這樣的詮釋也呼應了《金剛經》

¹⁴³ 《佛光大辭典》http://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx

¹⁴⁴ 杜保瑞，【《金剛經》的無相境界】，第六次儒佛會通學術研討會。臺北：華梵大學哲學系，2002年5月。頁278。

¹⁴⁵ 悟覺妙天禪師編註，《金剛般若波羅蜜經了義集註》，頁80。

¹⁴⁶ 《金剛經真修實證》，頁137。

經文「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，即見如來」進一步所說明的：所「有」的相，皆具虛妄性、能夠「見」到的諸相，可以被視作為「非相」，意即「不是真實的」或是「不應該有的」相。在此，我們可以觀察到，妙天禪師的論述對於經典，具有深刻的解釋力。

但是，回歸到現實的情境來說，妙天禪師所詮釋的「四相」，在人間社會當中，隨處可見，何來虛妄性呢？《金剛經真修實證》第四講當中，妙天禪師以鮮花為例¹⁴⁷，將「所有相」的「虛妄」性質，納入「時間」視角來詮釋出「相」的暫時性，也將其暫時性等同於「空相」。對於「空相」如此的詮釋，呼應著《金剛經》第三十二品的四句偈：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」所謂的「有為」也就是「人」所見、所造作的「一切有形有相的物質體與生命體」¹⁴⁸，如「夢幻」、「泡影」、「露」、「電」一般，或許都有其產生的因緣和因果關係，但是皆為大自然的部分現象，短暫而片面，尤其以更長的時間軸來看，對於大自然的整體，不具代表性。但是，如此看待人生過程當中的個別事件，甚至人生本身，如此短暫、片面而「無常」，是不是容易導致消極式的虛無態度呢？《金剛經》第二十七品當中，釋迦牟尼佛說「莫作是念」，不要認為「如來不以具足相故，得阿耨多羅三藐三菩提」，也不要認為「發阿耨多羅三藐三菩提心者，說諸法斷滅」，因為「發阿耨多羅三藐三菩提心者，於法不說斷滅相」；如來因具足一切才成就了正等正覺，而短暫的存有雖然不恆常，但也不能抹滅其存在性，所以不能說「諸法斷滅」。

既然「所有相」都是虛妄的，而佛陀也又說如來不可「以具足諸相見」，並且「諸相具足，即非具足，是名諸相具足」，那麼到底怎麼樣的「相」才算是應該要「具足」的呢？妙天禪師認為如來「具足圓滿相」，也就是「圓滿功德」。以「有為法」的角度來看，一切現象都是動態無常的，「圓滿」只是一時的「相」，而不能看作是永恆的實體存有。佛學中有一派論述，認為「佛性自有」並且必會自然顯現，所以「人」對於這種無法掌握的「圓滿」的完美境界和狀態，不必積極追求、見證。或許這正是以看透「有為法」的生滅無常，而衍生出來的概念，但是卻由於缺乏了「實相」的「無為法」向度，而流于消極、虛無而難以具體掌握。

¹⁴⁷ 「凡是我們所看到的一切，都是空虛不實的，都是空相。比方桌上這盆花，現在開得很漂亮，可是幾天後就凋謝了，不再存在，也許下個星期我來上課，插的又是另一盆花。人生也是一樣，非常短暫，若想在有生之年見佛，光是拜佛唸佛，還是不夠。」《金剛經真修實證》，頁 147。

¹⁴⁸ 同上，149。

須菩提進一步補充說明「如我解佛所說義，無有定法」，並且「如來所說法，皆不可取，不可說…一切賢聖，皆以無為法，而有差別」。換言之，須菩提表示，能「取」的、可「說」的，皆屬「有為」。而如來的「法」，卻是「不可取，不可說」，暗示了相對於「有為法」的「無為法」。妙天禪師進一步說明，如來所「具足[的]圓滿相」，或是「圓滿功德」，是「無為、無相」的「實相」，而不是「有為」的「諸相」。

將「無為」和「法」這兩個概念串在一起的「無為法」，這個詞本身就呈現出一種矛盾；如果「無為」意指「放任」，那麼如何可能構成具有決定作用的「法」呢？妙天禪師不將「無為」，理解成「無作為」或者「放任」，而是「無相、無為、真如實相」。上述「一切有形有相的物質體與生命體」之所以「虛妄」，是因其「暫時性」。由此可見，會隨著人的「想法」、「情緒」、或「遭遇」而變動的「意識活動」也是一樣的「有為」而「如露亦如電」。修行人若是要進入到「無為」、「真如實相」的範疇，就必須設法超越一切「現象」與「意識活動」，也就是必須「離相」。據此觀點，我們能夠將《金剛經》當中不斷出現的特殊句型「如來說諸 X，皆為（即）非 X，是名為 X」理解為欲引導修行人「離相」的手段。妙天禪師所提示的「定中無他相」，則將「離相」的目標與「禪定」的工夫具體地扣連在一起，力求見證「無為、無相」的「實相」。

妙天禪師如何進一步說明「無為」的「法」呢？他認為，佛所說的「法」，其作用也是有條件的，須以修行人的「開悟」與否來決定；「如果你們聞法後有所開悟，那麼佛說…的法，就是正法；如果沒有開悟，就是沒有說法…等於是沒有說。」¹⁴⁹第七品中，佛陀問須菩提「如來得阿耨多羅三藐三菩提耶？如來有所說法耶？」須菩提必須「開悟」而知道修行的目標，並且因「離相」而進入到「無為」、「真如實相」的範疇，他對於佛陀所說的「阿耨多羅三藐三菩提」才能不停留在只知道其名相，而不知其「無相」的「實相」的境界。我們對於佛陀的「說法」¹⁵⁰必須超越現象（佛陀坐著講話的行為）和意識（所說內容的文字相），才有可能解讀、理解佛陀所說「法法本無法，無法法亦法，今付無法時，

¹⁴⁹ 《金剛經真修實證》，頁 212。

¹⁵⁰ 《金剛經》第二十一品【非說所說】，「若人言，如來有所說法，即為謗佛，不能解我所說故。須菩提，說法者，無法可說，是名說法。」

法法何曾法」¹⁵¹，其中的「法」具體為何，「真正的佛法」為何。否則，我們必然不能理解何謂「實相無相」，而容易將「無相」混淆為「空相」。

他將佛法的本質與人所具備的（永恆的）靈性連結起來，表示「無為」的「佛法」是針對「實相無相」的「靈性」而作用的（能替靈性解脫輪迴之苦）。這也呼應了禪宗「人法不二」的原則。佛法的「法」能夠像「水」一般「去」除心裡的汙染，讓意識得到清淨（意淨）而開悟、證得「靈性」的本來面貌，而不只有益於生滅的「色身」與起伏的「意識」。以「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教」此傳統佛教的自我定位來看，妙天禪師認為「諸惡莫作，眾善奉行」的確是人的本份，也是佛教戒律的基本精神和功能。但是，如果佛教的修行只停留在「自淨其意」是不夠的，還沒有道出佛陀能使人靈性解脫的「正法」¹⁵²。因此，妙天禪師提出佛教當以「諸惡莫作，眾善奉行，自淨本意，圓證菩提」來重新自我定位。其中，「自淨其意」改成「自淨本意」，將修行工夫的焦點回歸於修行人「本來」的意識，也就是附著於永恆的靈性之外的原始意識（包括較現在意識更為深層的潛意識，和累世的一切功過記憶），使這些遮蔽靈性「本來風光」的種種意識得到清淨，才能「圓證菩提」使靈性達成永生淨土的最終目的。這樣的「佛法」超越了意識界，具有靈療作用，並能夠實際地「轉化生命」，意即妙天禪師所謂的「禪的生命力、智慧力、造化力」，或者「高次元的能量體」。

回到本章節的第一個問題。在妙天禪師的觀點中，「願修行成佛的人」這樣的「修行人」，必須具備何種條件，應該如何用功來設法具足這些條件呢？從上述《金剛經》部分段落的詮釋當中可以看出，「修行人」首重「開悟」，至少要具備了欲「參悟」的願望，能自我覺察、自問自答，渴望滲透自己的表相、意識活動、甚至於潛意識與原始意識，來認識「真正的自己」（自性/佛性/靈性/本心）。由此可見，這樣的修行所仰賴的不是「感性」，也不是「理性」，而是涵括並超越兩者的「覺性」。這樣的修行人知道應以更長的

¹⁵¹ 我聽妙天禪師對此偈語的解釋，複述大致如下：各種佛法的面貌，本來源自於無為法，或著說無相的法。雖然法是無為、無相的，仍然具有法的效力。當我說法是「無法」，大家應該去參，什麼樣的法才是真正的法。

¹⁵² 「修行的目的是要成佛，同時也要讓更多人成佛，這是禪宗修行的唯一宗旨。如果不是為了成佛，只是為了修行而修行，那是毫無目的的修行，猶如坐上公車之後，就不下車，因為沒有目的地。修行的目的就是成佛，也就是讓靈性完全解脫，到達無餘涅槃一佛的光明世界。」《佛祖心印》，頁 205。

時間軸來透視人間一切現象的「無常」，並且能以滅度自己所「有」與所「見」的「四相」以及「離相」，作為用功的方向。值得注意的是，這些條件無法以形式化的面貌展現，完全取決於「修行人」這個個體本身在每個當下的覺知狀態，於是「驗證」（尤其是自我檢驗）成為一項關鍵的問題；換言之，修行人要如何體察和定位自己修行的成果呢？修行人應該以什麼作為修行的標竿呢？

以上的思考呼應著本章節要追問的第二個問題：「成佛」到底是什麼意思？要思考這個問題，如果我們受限於「成佛」這個文字辭彙的（中國）佛教歷史考掘，問題將變得棘手而陷入現實的弔詭，無法以脫離文字的象徵性框架之進路，來認識「佛」的「無量」或「無限性」。如果暫時避開歷史文本真偽的辯論，而直接面對「成佛」這個問題，我所關注的是，佛陀或覺者的境界，是否可能，以及如何可能突破認知視野的局限性，並開展出跨時代的創造力？釋迦牟尼佛的跨時代格局，在歷史中已經呈現為事實，而他終其一生的事業則是不斷地接引、教化，使更多人能跟他一樣佛性現前，見證佛道而脫離痛苦輪迴。在《金剛經》當中，我們可以直接接觸到釋迦牟尼佛的表述，此表述除了圍繞著「善男子、善女人」該如何發心、如何持菩薩行等工夫論述，也包括了在認知意義上對於「佛性」或「如來」的存在性或存有狀態的描述，同時以他本身所見證到的佛境做為發聲的立基點。但是《金剛經》的部分內容¹⁵³，似乎超出了人類慣常依據的認知範圍和邏輯，也因此歷來注疏甚多。本研究將前述的四個《金剛經》研究的重點面向¹⁵⁴，整合出兩條軸線：1. 「善男子、善女人」該如何發心、如何持菩薩行等工夫論述，以及 2. 對於「佛性」或「如來」的存有狀態之認知意義上的描述；接下來，本研究將循此二軸線，來進一步凸顯妙天禪師在《金剛經真修實證》中所展現的思想特性。

¹⁵³ 例如，「…有人，身如須彌山王」、「一切世間天人阿修羅…」、「肉眼…天眼…慧眼…法眼…佛眼…」、「如來無所說[法]」、「以恆河沙等身命佈施」、「如來所得法，其法無實無虛」、「是實相者，即是非相，是故如來說名實相」等。

¹⁵⁴ 如上文，四個重點面向列為 1. 菩薩如何發心（應無住生心）、2. 菩薩如何修行（不應住相佈施；所有一切眾生之類…我皆令人無餘涅槃而滅度之）、3. 修行上該避免的錯誤（凡所有相皆是虛妄）、4. 用以表述「般若智慧」之特殊句型（如來說諸 X，皆為(即)非 X，是名為 X)

（二）離相修行：「菩薩於法，應無所住，行於布施」

回顧前文《金剛經》第三品【大乘正宗】提到：「所有一切眾生之類，若卵生、若胎生、若濕生、若化生、若有色、若無色、若有想、若無想、若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。」照字面上看來，佛陀所謂的「滅度」即「令入無餘涅槃」。這到底是什麼意思，何謂無餘涅槃呢？又何謂眾生呢？六祖慧能將「眾生」補充說明為「心中眾生」，表示¹⁵⁵「邪迷心、誑妄心、不善心、嫉妒心、惡毒心，如是等心盡是眾生」，須要以本有的「自性」來「自度」，才可稱作是「真度」。延續這樣的觀點，妙天禪師認為佛陀所列舉的「一切眾生之類」，除了包括世間上的萬物，亦可詮釋為「我們體內的眾生相、眾生的業力，包括我們過去累世到現在的業力，而不是指外面的眾生。」¹⁵⁶ 而將「眾生」「滅度」不是要消滅這些「眾生」，而是消除其「業力」而將其轉化成「非眾生」，也就是使「眾生」成就成為「佛菩薩」。體內眾生命體（如細胞、細菌、寄生蟲等），與人的物質體（色身）一樣，皆具有令其生滅輪迴的業力。以「眾生」這個概念為例，我們可以看到，禪宗思想一方面打破了「我」與「他者」的名相界線，認為「眾生」除了代表外在的一切生物之外，也是一切存在於「人」這個有機體、小宇宙之內的所有現象。另一方面，禪宗思想的這種「不二」性質，可以應用成為一種客觀的思想活力。舉例來說，根據上述理論，如果「體內眾生」的業力能夠消除，物質體與精神體亦能夠同步，統合到靈性不生不滅的實相境界。我們能夠據此正視一些高僧或道士何以能夠修煉成死後仍然肉身不壞的現象，甚至進一步以精神體的角度（而不僅僅以可被五官六意所觀察到的物質體的角度）去挖掘其中的奧秘，而不必因為不知其所以然而盲目崇拜（信）或訓斥（不信），造成意識形態或信仰上的衝突對立。

但是，以「傳統佛教」的概念來看，六祖慧能以及妙天禪師如此將《金剛經》詮釋成「朝向自身」的工夫，卻容易被誤解成小乘佛教之著重於「自我修練」而輕「利他」的觀點。釋慧昭法師的文章中明確地表示，《金剛經》所指的「所有一切眾生之類」是「外在無量無邊的眾生」，而不是內在的。慧昭法師認為佛陀教導弟子要透過「發願廣度一切

¹⁵⁵ 「心中眾生所謂邪迷心、誑妄心、不善心、嫉妒心、惡毒心，如是等心盡是眾生，各須自性自度，是真度。」（大正四八·三五四上）引自釋慧昭，【論金剛經人間佛教思想對南宗禪的影響】，《普門學報》，第十三期，2003年1月。頁71。

¹⁵⁶ 《金剛經真修實證》，頁166。

外在無量無邊的眾生，來降伏自己的心，以莊嚴佛土，成熟眾生」，藉此激發出弟子們「積極度眾的菩薩精神」；他引用楊惠南先生的文章〈禪宗的兩大思想傳承—般若與佛性〉，表示慧能大師與禪師們之所以「遁入山林，把叢林建立在深山絕崖之中，與世隔離」，顯然是由於並未「顯發出經中這種積極度眾的菩薩精神」之故。¹⁵⁷ 我認為，上述的不同觀點所引發的爭議，必須建立在對於「度眾」的具體工夫和實際社會意涵的共識之上，才能有效地建立起對話的基礎，而避免片面的價值批判而落入「公說公有理」的局面。妙天禪師的「印心禪法」針對「眾生如何度盡」，有詳細的說明，留待後文再敘。但是值得一提的是，《金剛經》第二十五品【化無所化】又說「汝等勿謂如來作是念，我當度眾生。須菩提，莫作是念。何以故？實無有眾生，如來度者。若有眾生，如來度者，如來即有我、人、眾生、壽者。」為什麼佛說「菩薩應該令一切眾生入無餘涅槃」，又說不該有「我當度眾生」這樣的想法？妙天禪師認為佛陀有三層深意：第一、眾生如果不開悟，能度眾的法即失去了成立的條件，如來也無法度；第二、眾生如果是一塊石頭而沒有佛性，如來再怎麼度，也沒有用，所以佛只是勸告眾生要離相，才能見證本有的佛性；第三、如果會說「我來度你」，就是具有我、人、眾生、壽者相，那就不是「佛」，而是以「人」的意識在說。¹⁵⁸

佛陀在第三品當中說明菩薩應該離相修行之後，於第四品中接著說，布施波羅蜜該如何具體持行：「菩薩於法，應無所住，行於布施。所謂不住色布施，不住聲香味觸法布施。…菩薩應如是布施，不住於相。」根據妙天禪師的觀點，既然「實相無相」意指不生不滅的「靈性」，而不是一切「有為的現象」，那麼不住相布施，也就是指不以人的色身或意識為主要的布施對象。由此看來，急難救助，甚至於針對病苦的心理輔導，都屬於「有相」的布施。如果佛陀的慈悲展現在使人離苦得樂的願行上，為什麼說「不住色布施」呢？妙天禪師解釋，「因為佛講的是最究竟的成就，祂所看到的眾生…頂多一百年的生命而已，可一般人卻往往忽略了內在那尊千百億萬年、無生無滅的靈性本體，所以要特別提醒禪行菩薩，要行『無相』布施…當然如果能行這種有色、有相的布施，也是很好，但是不要忘了行不住色的布施。」據此觀點，我們才可以不必然將禪師們「遁入山林」的選擇一致總

¹⁵⁷ 釋慧昭，頁 71。

¹⁵⁸ 《金剛經真修實證》，頁 468-469。

結為一種「積極度眾的菩薩精神」之不彰。我們或許應該考慮個別禪師的時空脈絡與現實環境，才能夠真正理解各禪師具體宗教實踐的動機。例如，出自於考量整體社會氛圍與分工，相對於廣建醫院或賑災等主流的慈善項目，當代台灣的妙天禪師選擇著重於「多設道場，讓更多人來修行，讓更多無相實相的靈性能夠因修行而得度、解脫，永生於光明的佛國淨土。」¹⁵⁹

如果廣設道場，就等同於行無相布施的話，為何達摩祖師認為廣建寺廟的梁武帝毫無功德呢？妙天禪師進一步說明「有相福德」與「無相功德」的差異，表示「在三界中，行有相善法，得三界福報因果，這是有相的福德。這種有相福德，人人皆能行之。如果得遇明師，傳無相心法，修無相法門，得無相功德，這才是修行的真功德。而無相功德涵蓋了有相福德，也涵蓋三界內一切諸法，所以可以圓滿入世法、出世法。」¹⁶⁰ 換句話說，「有相福德」與「無相功德」的差異，在於對於「無相心法」的掌握。妙天禪師也藉此說明六祖慧能「見性為功，平等是德」的功德觀：「修行無相佛法，能生智慧、破一切無明、消累世業障。業障清淨，才能見到光明自性，到達宇宙本體，能轉無相法輪，消眾生業於無形無相，普渡眾生，名為功。見到真如本性，是佛的自性，也是眾生的自性，也就是宇宙自性；此時身心合一、理事圓融，知道萬有一體，感受同體大悲，心中一片光明，破一切相，沒有我相、人相、眾生相、壽者相四相，是真平等心，名為德。」¹⁶¹ 六祖慧能將「功德」這個概念之具體與修行的境界（見性、平等）連結在一起，而妙天禪師進一步對於「見性」與「平等」提出了扼要的說明。其描述（例如消累世業障、到達宇宙本體、轉無相法輪等）或許超出了一般人的直觀性認知範圍，而顯得神秘。故妙天禪師為了讓修行人能夠親自見證到一切修行的境界（包括佛經上所有或沒有記載的），融合了禪宗祖師們的智慧以及妙天禪師自己的修行見證，歸納出了「印心禪法」修行要領。理論上，依照「印心禪法」的修持，即可進入「無相法門」，再加上「六度波羅蜜」的具體實踐，累積「無相功德」，可以逐步成就資糧位、加行位、道位。妙天禪師補充「一切功德，若不知感恩，

¹⁵⁹ 《金剛經真修實證》，頁 170。

¹⁶⁰ 《佛祖心印》，頁 103。三界是佛教的特殊用語，意指欲界、色界、無色界。佛教表示修行人必須超脫三界，才能解脫輪迴。妙天禪師的印心禪法將三界對應於人的物質體、精神體、與靈性體，來進一步說明可以超脫三界的禪宗修行方法。

¹⁶¹ 同上，頁 104-105。

縱然擁有無相法力，皆是魔類。眾生雖有佛性，也有魔性，如果不修行或修行不精進，永遠佛魔不分，真妄不辨，捨體逐相」¹⁶²，暗示「印心禪法」的修行，必須建立在「感恩」的基礎之上¹⁶³。實際上，對於「無相心法」的掌握，須具備許多的內在條件，若非所謂的「大根器者」，一般人必須透過特定的訓練來完善，在此不加以詳述，留待後文再敘。

回到菩薩的「應無所住而生其心」的「不住色布施」，佛在第十四品【離相寂滅】中表示「菩薩為利益一切眾生故，應如是布施」，說明為了要真正能夠利益一切眾生，菩薩應不住色布施，應該離相。為什麼「離相」能夠利益一切眾生呢？如前文所述，「離相」不是一門極度個人化的工夫嗎？實際上，如果我們了解「離相」是要離開一切虛妄而短暫的現象，屏除「貪嗔癡慢疑」等負面意識，讓修行的主體能夠「無所住而生清淨心」，那麼這顆清淨的本心，就是可以通達佛境的「本來風光」。反過來說，修行人若因了悟而開啟自身佛性的一切具足，並消弭了對於人世間短暫而虛妄的名利情愛等追逐，他將不再陷於你爭我奪的關係當中，而能夠滿足於內心的清淨，甚至能使他人也獲得同樣的安詳。具體來說，妙天禪師表示「以相離相」意即「在萬相中不被迷惑」並「能客觀地接受他人的意見」。反之，若不能「離相」則會「為自己帶來許多煩惱與痛苦」¹⁶⁴。值得注意的是，妙天禪師所說的「離相」不是落入斷滅相，不是以「諸法皆空」為名而如駝鳥般對於現實的現象視而不見、脫離現實。妙天禪師認為「執著於空」是「頑空」而不是「真空」。¹⁶⁵妙天禪師舉例說明，「結婚以後，有家庭責任，因為這個家庭業力是自己造成的，要設法圓滿它。等到圓滿以後，才是真空¹⁶⁶。這樣看來，真正要獲得清淨的方法，不是眼不見為淨，反而是將該做的本分徹底完成，將痛苦的根源、造成負面意識的原因找出，再設法排解，這樣才能真正的「離相」¹⁶⁷。

¹⁶² 《佛祖心印》，頁 106。

¹⁶³ 「修行的人要有感恩之心，尤其是在享受福報的時候，更要感恩所有眾生的賜予；感恩父母、師長、國家、社會的栽培，感恩親友的照顧、甚至感恩很多不認識的人，由於他們的犧牲與奉獻，我們才得享其果。…如果能有這種廣大的愛心，在自己最清淨的時候，就可以與內在的靈身本尊相應。反之，若是一天到晚忙著追逐外界的物質名相，身心都在外面，又怎能見到內在的自性？」《佛祖心印》，頁 156-157。

¹⁶⁴ 同上，頁 154。

¹⁶⁵ 同上，頁 164。

¹⁶⁶ 同上，頁 154。

¹⁶⁷ 「想要見性，從離相開始，而不是跑到深山裡去修苦行，或是在家裡念經持咒，那樣並不能圓滿成就。」

總而言之，妙天禪師肯定了靈性/佛性/本心的永恆存在，並且以此「永恆佛性」之開展作為基礎，來詮釋《金剛經》以及禪宗祖師的思想。一般人對於靈性/佛性/本心的存在，或許一知半解，往往將相關論述歸納於「神秘宗教」的範疇，基於主體主觀的個別體驗，造成「信者恆信，不信者恆不信」的現象。妙天禪師則是主張，每個人都可以藉由特定的工夫（真正的修行），來為自己找到靈性/佛性/本心存有與否之解答。反過來說，只有「正法」的修行，才能夠使自己認識其靈性/佛性/本心。一切的經典教義本身應該具有的是「啟發」而不是「規範」，其主要功能是要令修行人開悟，為真正的靈性修行做好準備，才是「正法」而不是「相法」。妙天禪師詮釋之下的「法」與「心」如此密切的關係，呼應了二祖慧可所說的：「是心是佛，是心是法」。¹⁶⁸第十品【莊嚴淨土】也可以據此得到解釋：「如來昔在然燈佛所，於法實無所得。…何以故？莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。是故須菩提，諸菩薩摩訶薩，應如是生清淨心，不應住色生心，不應住聲香味觸法生心，應無所住而生其心。」如來所得的「法」，實際上不是規範或形式意義上的「方法」，而是以清淨的本心與然燈佛相應而「佛心印心」。¹⁶⁹佛土的「莊嚴」，也不是我們想像中的、符號象徵意義上的「莊嚴」，而是人類可以在靈性向度的法界實相中，深入見證到的「一真法界」。

目前為止，我們可以看到妙天禪師非常清楚地將「人」、「諸相」、「有為法」看作是「現象界」的範疇，而「靈性」¹⁷⁰、「實相」、「無為法」則屬於「一真法界」。然而，這個「一真法界」指的是什麼呢？不用「覺性」去接觸，而要用理性來理解「一真法界」的所指，就如同不去游泳池而要在教科書上學游泳一樣。儘管如此，佛經上仍有許多描述，對於以理性來認識「佛性」或「如來」的存有狀態，或許具有啟發性。在《金剛經》當中我們也可以看到，釋迦牟尼佛針對「如來」的「實相無相」，十分用心地詳加說明。

¹⁶⁸ 《景德傳燈錄》卷三。

¹⁶⁹ 「他所得的不是『法』，而是和然燈佛『印心』，得到然燈佛的證量受記，得到祂的法身受記，而不是一般的『法』…。」《金剛經真修實證》，頁 271。

¹⁷⁰ 又稱「本心」、「自性」、「佛性」等。

（三）實相無相：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」

《金剛經》第五品【如理實見】有云：「不可以身相得見如來。何以故？如來所說身相，即非身相。佛告須菩提，凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，即見如來。」根據妙天禪師的解釋，佛的身相不是一般的肉身，而是光身，也就是一般俗稱「遍諸十方法界」的法身。他表示，唯有兩種情況得以見到如來，第一種是如同釋迦牟尼佛一般的修行成就者（具足佛的三身、佛的五眼¹⁷¹），才能用「自性」得見「諸相非相」；另外一種是當人以虔誠的心與自己的「自性」相應，能夠瞬間身心清淨，得到佛的加持，而霎那間見到佛的光相。¹⁷² 這種「光」，超出了一般「肉眼」感知的頻率界限，但是當代科技已經能夠利用更精密敏銳的儀器和科學方法來推斷、探知其存有。根據妙天禪師上述的解釋，我們可以理解，他主張這種「光」與人的「自性」，性質相同，存在於一種高次元的層次。而妙天禪師所主張的靈性修行，引導修行人向內觀照自己的身心，目的就是要見證「自性」（見性）。在第二十六品【法身非相】，佛的四句偈「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」說明以「色、聲」作為代表的五官六意等意識現象，都不能作為「見性」工夫的依據。妙天禪師認為，「修行佛法要身心一體，不能只用意識…應該要往內心修，因為佛不在外，佛即本心。如果你每天都向外求佛，那就是外道，絕不可能成佛」¹⁷³，因為「五官接觸外界而反射回來的種種形相，都不是真如實相，但是如果你能夠進入深定、正定，能夠進入自性本體…也就是『身、心、靈性』三體一如…達到這種『三身一體、三體一如』的時候，當然就可以見到如來佛。」¹⁷⁴

《金剛經》經文的特殊句型，「如來說諸 X，皆為(即)非 X，是名為 X」，若以妙天禪師有別於「現象界」的「一真法界」觀點來看，這些看似矛盾的句型不僅是挑戰直觀邏輯模式，而更是意圖直接指向「一真法界」的超意識、超感官的特性。例如，「諸微塵，如來說非微塵，是名微塵。如來說世界，非世界，是名世界」、「如來說諸心，皆為非心，是名為心」、「如來說人身長大，即為非大身，是名大身…如來說莊嚴佛土者，即非莊嚴，

¹⁷¹ 佛的三身是指佛的應化身、法身、報身；而《金剛經》第十八品【一體同觀】有云，如來具足肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼等五眼。

¹⁷² 《金剛經真修實證》，頁 178-179。

¹⁷³ 《佛祖心印》，頁 60。

¹⁷⁴ 《金剛經真修實證》，頁 180。

是名莊嚴」、「如來說諸相具足，即非具足，是名諸相具足」、「眾生者，如來說非眾生，是名眾生」、「說法者，無法可說，是名說法」、「我於阿耨多羅三藐三菩提，乃至無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提」、「所言善法者，如來說即非善法，是名善法」、「如來說有我者，即非有我，而凡夫之人，以為有我。須菩提，凡夫者，如來說即非凡夫，是名凡夫」、「所言法相者，如來說即非法相，是名法相」等，皆可以視作為釋迦牟尼佛為了啟發弟子們了悟「現象界」的虛妄性並令弟子們能對於「一真法界」的實相有所認識而作出的表述。接下來，我們可以試著以妙天禪師的觀點，藉由第三十品【一合理相】來解析上述的特殊句型，以及從第二十九品【威儀寂靜】當中檢視金剛經對於「如來」的直接表述。

在第三十品【一合理相】¹⁷⁵當中，釋迦牟尼佛問弟子須菩提，如果將「三千大千世界碎為微塵」，這樣多的微塵，是否很多（是微塵眾，寧為多不）？將一棟房子打碎，都會產生許多灰塵，何況是三千大千世界全都打碎，怎麼沒有灰塵呢？於是須菩提答，很多；但是釋迦牟尼佛反問須菩提「何以故」，並表示如果大量微塵真實存在的話，佛不會說那是大量微塵（若是微塵眾實有者，佛即不說是微塵眾）。那麼如果大量微塵真實存在，佛又會怎麼說呢？佛所謂的「真實存在」與「大量微塵」，其所指莫非不是一般人所認知的「真實存在」與「大量微塵」？那麼佛所指的究竟為何？以妙天禪師「永恆靈性」的「實相無相」觀點來解讀，現象界的灰塵，都是暫時的，而在人心裡面的灰塵、汙染，例如憤怒、嫉妒、不平、不滿、怨氣、貪心、執著、傲慢、懷疑等心，才是真正的、可怕的微塵、汙染。有形有相的灰塵，在心之外，若非人執著於相，理應不致影響內心的清淨和自在。¹⁷⁶所以，「佛說微塵眾，即非微塵眾，是名微塵眾」，以「實相無相」本心的觀點來看，現象界的大量微塵並不真實（恆常）存在，而是以大量微塵之「名」而存在（名微塵眾）。

¹⁷⁵ 第三十品【一合理相】全文：「須菩提，若善男子，善女人，以三千大千世界碎為微塵，於意云何？是微塵眾，寧為多不？須菩提言，甚多。世尊！何以故？若是微塵眾實有者，佛即不說是微塵眾。所以者何？佛說微塵眾，即非微塵眾，是名微塵眾。是尊，如來所說三千大千世界，即非世界，是名世界。何以故？若世界實有者，即是一合相。如來說一合相，即非一合相，是名一合相。須菩提，一合相者，即是不可說，但凡夫之人，貪著其事。」

¹⁷⁶ 《金剛經真修實證》，頁 529。

這樣看來，微塵眾之名，之所以為「名」，也是取決於「心」¹⁷⁷。同理可證，「如來說三千大千世界，即非世界，是名世界」，指出了現象界的「世界」與名相上的「世界」之微妙差異。現象界中的「世界」只是因緣聚合而成的現象，被我們的五官六意所觀察，而形成了名相所指的「世界」。我們無法了解形成「世界」背後的所有緣起因素，因此亦無法掌握「世界」持續發展的過程。我們只能認識我們所感知的、心中想像的、具有象徵意義的、名相的「世界」。所以，我們所認識的「世界」（名相）其實也並不是「世界」（現象）。妙天禪師一語道破一切有為的「現象」與「名相」，直接指出「內在靈性的光明世界，才是真正的世界」。

佛陀接著說，如果世界真實存在的話（若世界實有者），「即是一合相」。到底什麼才是「一合相」呢？佛陀在這裡提出一個新的詞彙、新概念，卻又馬上拒絕這個詞彙的具體概念化，不欲使其落入名相：「如來說一合相，即非一合相，是名一合相」。在第三十品的尾聲，佛陀終於對於何謂的「一合相」，做出了進一步的解釋：「須菩提，一合相者，即是不可說，但凡夫之人，貪著其事。」佛陀明明說了「一合相」，又說「一合相」不可說，甚至表示若欲討論「一合相」，則徒勞無功，是「凡夫之人」的「貪著其事」。佛陀之意實在令人難以掌握。或許學游泳的比喻，能夠協助我們明白，佛陀可能希望我們不要在教科書中找水來學游泳，而是直接去游泳池才能實際體驗。妙天禪師將「一合相」等同「一真法界」的「實相無相」，無法用語言描述，只能做象徵性的表達。妙天禪師表示，唯有內在靈性的層次上，才有可能真正認識「一合相」（只有在水中，才能學會游泳）。佛陀最後提醒了須菩提，「一合相」的真實義，關鍵不在於言語的描述。佛陀並未進一步說明什麼才是關鍵，或許是要留給後人「參悟」的空間。妙天禪師認為「一合相」的體現，關鍵在於「靈性所需的一切清淨」。¹⁷⁸ 換言之，「清淨」即是「見性」的關鍵，也是見證實相的「一真法界」的關鍵。

¹⁷⁷ 這樣的解釋，呼應了六祖慧能著名的公案，說明風中的旗子的飄動，關鍵不在於旗動亦不在於風動，而是心動。

¹⁷⁸ 《金剛經真修實證》，頁 530。

《金剛經》第二十九品【威儀寂靜】裡當中，對於「如來」有更為明確的表述：「須菩提，若有人言，如來若來若去，若坐若臥，是人不解我所說義，何以故？如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。」妙天禪師的譯文如下：

如果有人說，佛走來走去，又坐又臥，好像很自在；如果說佛該吃飯就吃飯，該睡覺就睡覺，該走路就走路，該禪定就禪定，這就是不瞭解佛所說的『如來』的意義。因為這些『走來走去』、『或坐或臥』，都是『人』的行為，你不應該只看到這些，應該要看到內在的佛性，自千百億萬年以來，無論你怎麼輪迴，或是在聖位，祂都是一樣，只是換了一個外在的軀殼，即使圓寂了，靈性還是一樣，無來無去、不生不滅；所以你要瞭解，佛性是無來無去、不生不滅的，這就是如來。¹⁷⁹

從這段譯文當中，我們可以明確地觀察到，妙天禪師對於《金剛經》的詮釋，始終以靈性/佛性作為出發點。如果我們能夠肯定妙天禪師所描述的靈性向度之超意識存有，我們會發現妙天禪師對於經典的詮釋邏輯，前後貫穿、並無矛盾，並且對於難解的經文具有高度的解釋力。《金剛經》當中，並沒有「靈性」這個字眼，只有「如來」和「心」，以及對於認識這個「如來/心」的工夫之表述。《金剛經》多以「非相」、「無所住」、「離相」等以否定的方式，表示「如來/心」不能夠以五官六意等意識來理解（不能以色見、以音聲求）。妙天禪師認為，佛經的字裡行間，留有許多空間，讓修行人去參悟。有些現象雖然佛經上沒有明示，但不代表沒有。一旦能夠「清淨」、「離相」而見證「本心」的智慧，一切自然了然於心。¹⁸⁰

據《六祖壇經》記載，當六祖慧能蒙受五祖弘忍為其講解《金剛經》之時，因聞「應無所住而生其心」而當下開悟，並作偈一首，後流傳成為自性歌：「菩提自性，本來清淨，但用此心，直了成佛。何期自性，本自清淨，何期自性，本不生滅，何期自性，本自具足，何期自性，本無動搖，何期自性，能生萬法。」六祖慧能將「應無所住而生其心」的「此心」（本心），稱之為「菩提自性」或「自性」。禪宗所標榜的「直指人心，見性成佛」

¹⁷⁹ 《金剛經真修實證》，頁 500-501。

¹⁸⁰ 「除了要瞭解字義，更重要的是去追求、見證經典上所說的內容。…佛法不能從意識、思維或感官來體會、認知，因為那只是在外面的表相，在相法中摸索，得不到真正的佛法真髓，一定要從禪定中實修實證。」《佛祖心印》，頁 67。

當中所謂的「見性」，即指對於這個「自性」的實際見證、體察（不僅是概念層次的知識）。妙天禪師沿用靈性的概念來凸顯「自性」的永恆性，並進一步區分一般概念中心理學意義上的「意識心」與六祖慧能所指的「自性」（本心/靈性），來建構其身心靈一元的工夫論述「印心禪法」，表示藉由「印心禪法」的禪定工夫，能夠「從有為法進入到無為法，而見證到實相」，也就是佛性（本心/靈性/自性/如來）的「一真法界」。

以上的文本分析，展示了妙天禪師如何以禪宗宗旨與禪宗祖師的思想作為基礎來詮釋《金剛經》。透過他的經典詮釋，我們可以觀察出妙天禪師對於「人如何成佛」這個問題的思想論述特色在於他對（超意識的）「佛性」的表述，不停留在否定性的描寫，而試圖直接以現代的語彙（高次元、靈性）來指涉「實相無相」「佛性」，並指出了「佛性」所處的「無為」的「一真法界」與「有為」的「現象界」之微妙差異。妙天禪師認為釋迦牟尼佛所傳的「正法」，不僅止於文言概念的層次上的「相法」，更具體存在於光電的能量層次，甚至是「高次元的能量」¹⁸¹。「正法」具備了宇宙間的正面生命能量，如同「水」一般能夠直接、徹底「去」除遮蔽靈性的障礙（業障、靈障等）。這樣的「正法」也就是佛的「證量」，是真正的佛法，也是「禪」。釋迦牟尼佛以「佛心印心」的方式，將此「禪宗正法」傳承至歷代禪宗祖師的本心，也就是達摩祖師所指的「內傳法印」。或許是為了同現今流傳的傳統經教做區隔，妙天禪師進一步將這種「實相無相」的佛法重新命名為「印心佛法」。

妙天禪師透過《金剛經真修實證》表示，真正的修行應該以「展現佛性」作為具體目標。這樣的論述呼應著達摩祖師的《血脈論》¹⁸²。具啟發性的佛經能作為標竿、指南，用以自我檢視是否見證了佛陀所開示的境界。據此，妙天禪師於1999年成立台灣禪宗佛教會之際，呼籲佛教界「打破傳統，回歸正統」。妙天禪師意欲提醒佛教的修行人，必須進入無為的靈性修行，以「成佛」作為目標，不能停留在知道佛經的文字相，及衍生自文

¹⁸¹ 或許我可以再度以「水」做比喻，來更清楚地說明以上觀點。試想空氣中是否有「水」的存在？答案顯然可以是「有」也可以是「沒有」，因為在空氣中的水分子確實能以「濕度」的高低來顯現，但是並非以一般印象中「流動的水」的形相呈現。「水」確實具有多樣化的展現，而能夠主動將其掌握、運用的關鍵，卻在於「溫度」。在平面的二次元空間當中，我們不可能從形相上，觀察出「溫度」的變化。在三次元空間裡，溫度能夠被感知；在四次元的時空當中，溫度的變化才能被觀察出來。

¹⁸² 在《血脈論》中，達摩祖師十分強調「見性」的重要。他表示一切修行，若不是為了見性，則一切徒勞無功，沒有益處。

字相的詮釋爭議。「成佛」的境界和工夫，以《金剛經》經文中的提示來看，關鍵在於「離相」以及「見性」。理論上來說，若能「離相」，則文字相的僵固性可以突破。宗教之間的藩籬，或者任何概念的排他性，也有機會超越、克服。若能「見性」，對於自身生命潛能，亦多了一分自主性的掌握和發揮。以上妙天禪師對於《金剛經》的詮釋，重點在於強調「離相」與「見性」的重要性，也為「離相、見性」的成佛工夫，建立了理論基礎。以佛教來說，釋迦牟尼佛所提倡的「戒、定、慧」佛教三學，是成佛工夫的基本架構。接下來，本研究將透過檢視「印心禪法」的論述，來理解妙天禪師對於「戒、定、慧」工夫的重構。

第二節：明心見性的印心禪法 — 「戒、定、慧」成佛工夫之重構

延續上述妙天禪師在《金剛經真修實證》當中對於靈性向度的強調，或許我們可以進一步解讀：妙天禪師並不認為人的五官六意是人類賴以認知其所處世界的唯一途徑。這樣的觀點，似乎也認可了靈感、ESP、*déjà vu* 等或許源自於人類更深層意識的認知途徑之存在價值。「超自然的能力」可以與五官六意所衍生的主觀意識並存為合理的認知途徑，而不必然將其視為神秘的現象。在此，我們可以觀察到衍生自「禪」的「不二」原則之下的客觀立場。以禪宗的修行來說，修行人對於一切現象的評價關鍵，在於洞察、分辨各項認知內容，是屬於受到現象界牽引的、令自己落入迷途而輪迴的、有為的「名相」，抑或是流露自永恆靈性的、令自己解脫煩惱心結而自在的、無所住的「智慧」。

根據妙天禪師的觀察，「人有色身（就是身體，或是自身）、自心（人的心、意識），還有自性（人的靈性）」此三重向度。妙天禪師藉由強調「靈性的永恆性」，以及「身心靈一元」的觀點，來完整解讀《金剛經》。依照妙天禪師的論述邏輯，如果肯定了人確實具有不斷輪迴轉世的靈體，並且人的色身、心理、與靈性同時並存，那麼相對於不滅的靈體，色身的存有，雖然短暫，卻可以被視為靈性的投射。並且，人體內不但存有超出三次元空間的更高維度，人類更是具有覺知其本身之高次元存在的潛力。以佛教的語彙來說，也就是「人人具有『佛性』（高次元存在），皆可以『成佛』（覺知其高次元存在）」。

據此觀點，「禪定」真正的目標以及作用，在於超越、解脫身體、心理所處的（受制於地

球時空) 意識界，才能以靈性本有的智慧，見證到高次元的「禪」的世界，也就是佛境的「一真法界」。妙天禪師表示，「禪宗的修行，是要進入十度空間，也就是十次元的世界。換句話說，當你進入正定的時候，你的身、心、性，可以遠離地球世界的束縛，而得到解脫、自在、歡喜，這就是禪宗的法門，這樣才能夠直指人心，見性成佛，這一世才能跟佛陀一樣成就，而且是實相無相，不是有相的。」¹⁸³

簡言之，妙天禪師提出的「印心禪法」，即是令修行人「覺知其高次元存在」的工夫，也就是「成佛」的工夫。妙天禪師期待修行人能夠藉由修持「印心禪法」，開發出自己對於自身「身心靈一元」的覺知。從而透過對於自身生命力的覺知與掌握，修行人能進一步見證宇宙間的生命力之同等性質，才真正能夠「一體同觀」，見證到眾生的平等性與直接相關性，進而產生「自覺覺他、自度度他」的胸襟與能力。

禪宗的修行路徑是「明心見性，見佛成佛」，實際上，妙天禪師表示，「明心、見性、見佛、成佛」並非理所當然的立即連鎖反應，只是靈性要解脫輪迴而見證佛道之路途上的重要里程碑而已。「明瞭本心」（明心），意味著認知到內在靈性本自清淨。「明心」的工夫在於以此「清淨的本心」來統合外在的身口意（身體、心理），勿使外在世界所引起的身口意的偏執，來汙染、遮蔽了本心的清淨與自在。「見證自性」（見性），意味著身、心、靈（自性）之間界線的徹底地消除。「見性」是要讓可以通達宇宙高次能量的「自性」，展現於生理、心理的層次，甚至進一步轉化與提升自身生命的物質體、精神體。

由此可見，妙天禪師所描述的禪宗修行工夫，不是要學習、鍛鍊某種圖像化的「規範」並使這種「圖像」進入潛意識而產生制約作用。恰恰相反，「印心禪法」的要旨在於，透過內在自性的完全開展，而「解脫」「規範性」，乃至於透視、掌握生命的奧秘而「解脫」「生死輪迴」這種亙古以來在人類世界中最普遍的「規範性」。如果「印心禪法」的工夫並不仰賴某種圖像化的規範作為依據，那麼所謂工夫的鍛鍊，如何發生呢？這項工夫，以什麼作為依據呢？又該如何驗證呢？

如前文所述，妙天禪師將「有相」與「實相無相」做出了微妙區分。以人的生命體為例，同一個生命體的空間之內，包括了身體、心理（有相），以及潛意識（無相）、靈

¹⁸³ 《佛祖心印》，頁 39-40。

性（實相）的不同向度。我們可以進一步推論，若此表述屬實，則如此細微的觀察、辨別，所仰賴的必然是即其敏銳的覺知能力（覺性）。本研究以此觀點為基礎，來檢視「印心禪法」的論述，如何以身心靈一元的觀點，重新系統化地建構、詮釋「六度波羅蜜」與「戒、定、慧」之修行工夫，佐以「印心佛法」而完成「成佛」的目標。

（一）身心靈一元觀

前文提到，成佛工夫的關鍵在於本心之展現；如果我們換一個角度思考，我們可以追問的是，為什麼還未成佛的眾生，其本心（佛性）不得以完全展現呢？某些傳統佛教當中流傳，必須經過三大阿僧祇劫的時光，換算成地球的時間大約是五十六億七千萬年，才能等到未來佛的降生，屆時眾生才能得度。妙天禪師並不肯定這種說法，卻也不完全予以否定，他認為，「三大阿僧祇劫」、「五十六億七千萬年」、與人格化的「未來佛」，都是寓言。「三大阿僧祇劫」所指的不是線性意義上的時間，而是通往見證佛性的三大障礙：身體的障礙、心理的障礙，潛在意識的障礙。這三重障礙，也就是通往本心的障礙，同時對應到所謂的三界：慾界、色界、無色界。¹⁸⁴「五十六億七千萬年」指的是人的「五官六意七識」。所謂的「未來佛」也就是「自性佛」或是「彌勒佛」，其實是指人人心中的還未成就的「佛性」。「彌勒佛」的形象暗示了內在佛性「法喜、自在」的特色。人的內在佛性一旦現前，體內的眾生隨即得以度盡。這種詮釋，一方面出自于妙天禪師所見證的實相，另一方面也再次呼應了「不立文字」的禪宗精神，同時不脫離「一世成佛」的禪宗宗旨，以及妙天禪師強調靈性向度的論述邏輯。妙天禪師如此的解讀，為修行人重新確立了成佛工夫的積極目標和責任：修行人必須超越自身身心靈的障礙，也就是五官六意七識的汙染，要使內在佛性得以展現，才算是「自度度他」。

釋迦牟尼佛於菩提樹下證道時，也曾感嘆，眾生皆具有佛性，卻因我執太深、法執太重，而無法見證佛道。延續妙天禪師身心靈一元的修行觀，他表示「每個人都有佛體、佛心和佛性，而我們修行、禪定的目的，就是為了要見性、要見佛。」¹⁸⁵「其實佛的世界是一真法界，除了生命的光電，沒有其它俗世俗物，當然也沒有你我它之分。所以佛的三

¹⁸⁴ 《佛祖心印》，頁 117-118。

¹⁸⁵ 同上，頁 211。

身都是同一尊，但在人間為了方便解說，才有報身佛、法身佛、應化身佛的說法。」¹⁸⁶回到「我執」與「法執」的見解上，妙天禪師表示「人會產生我執，根源來自於眾生的習性沒有滅度、沒有解脫。什麼是眾生的習性？就是身體的眾生（包括細胞、器官...等）、心裡的意識眾生、以及累世的一切業障」¹⁸⁷。另一方面，妙天禪師認為「法執」指的是由於自己五官六意的所見所聞、知識、經歷、情感，而產生的評價標準，對於異己無法深入了解全盤，使自己的覺知能力產生了遮蔽。或許基於「不二」的原則，他認為偏重物質面而輕精神面，或是重精神面而輕物質面，「這兩者都是屬於意識型態上的認知，並沒有通達智慧的真理」，都是一種法執。¹⁸⁸ 妙天禪師將「靈性的世界」等同「自性」或「佛性」，也是俗稱的「良心」，亦可以具體描述為「不生不滅的光明體」。修行，即是逐步使外面「色身的我」和裡面「靈性的我」合一，由外而內完全清淨，清除色身的障礙而超越慾界（得到健康）、清除心理的障礙而超越色界（得到快樂）、清除潛在意識的障礙（解脫靈障、業障干擾而不必「身不由己」），才能到達光明自在的靈性空間。¹⁸⁹

以妙天禪師的論述來看，既然「身、心、靈性」共同存在、交互投射，而「靈性」的本體是光明的，那麼為什麼「靈性」不能直接去除身、心的障礙呢？妙天禪師表示，包覆於「靈性」之外的，即是「潛在意識」，也是俗稱的「魂」。「魂」是靈性輪迴累世以來所累積的功過記憶、習性，層層將「靈性」包裹於內，形成所謂的「靈魂」。「靈魂」雖然「無相」，並非「有相」，但是卻仍然會生滅變化。累世的功過習性仍有轉變的機會，還不算是如同「靈性」的「一真法界」一樣只有高次元光電能量的「實相」。妙天禪師的論述，來自於他以「覺性」所觀察到的「實相」。對於身為研究者的我們來說，重點不見得在於辨證論述的實際內容，而是在於觀察其論述邏輯的完整性。「印心禪法」對於一般人所認知的「神秘現象」皆具有解釋力。並且，它對奉行修持的修行人有實際的效用，能鍛鍊修行人的「覺性」，使修行人產生解密的能力。

身心靈一元的觀點，令妙天禪師的論述也能應用在生物界。以人體本身為例，如果「無相」能反映在「有相」的現象界，則各種意識活動在人的物質體當中，主要體現於人

¹⁸⁶ 同上，頁 205。

¹⁸⁷ 同上，頁 196。

¹⁸⁸ 《佛祖心印》，頁 200。

¹⁸⁹ 同上，頁 206。

的大腦。腦細胞之間的電波連結互動，與人的所見所聞、思維內容、情緒反應，乃至於腦細胞的活化程度、神經系統、心肺功能，以及人的生命力，甚至是個性、遭遇，都息息相關。藉由修持「印心禪法」，修行人能透過逐漸掌握自己源自「本心」的「覺性」來感應自己的大腦電波、加強腦細胞的活力、察覺並消除自己的負面意識與壓力，甚至於以「清淨的本心」來主導自己的潛意識活動，徹底解除「貪瞋癡慢疑」等不良習性的宰制。

相對於主宰意識活動的「大腦」，妙天禪師表示「心臟」則是人體之生命力源頭真正的所在，而包覆在「肉心」之內「本心」的高次元存在，即是具足了一切智慧的「佛性」、「自性」。歷代禪宗祖師們對於「心」的強調，或許也是旨在喚起修行人對於「心」的多重意義之覺察。對於「人」作為一個「身心靈並具」的「生命體」，這樣的認知，即是「印心禪法」之「戒定慧」工夫，建構的基礎。妙天禪師將「一真法界」表述為光電能量的場域，使我們能夠推測，「禪」可以「不立文字」的原因是由於「正法」或許不能以圖像化、概念化的方式傳遞，而必須透過「能量、磁場」的原理，以共振、共鳴的超意識方式傳播。因此，妙天禪師在「印心禪法」的修持上，相當強調「印心」、「相應」、「感應」。我們或許也可以說，「印心禪法」的工夫是要以共鳴的方式使「大腦」能直接地「相應」到「本心」的存在與它蘊含的智慧訊息。

（二）清淨持「戒」

釋迦牟尼佛所開示的「戒、定、慧」，一般觀念中往往認為此「佛教三學」是三門不同的學問。「戒」等同教條式的「戒律」，必須將所有這些形式化的戒律全數修持完畢、完全內化之後，才能具足條件而開始「定」與「慧」的修行。妙天禪師認為，真正的「正戒」是「解人之戒」，在思想和行為上都不違背良心¹⁹⁰，而不必因為自己的「貪瞋癡慢疑」等三毒二邪之心，而造成自己日後的痛苦、煩惱。妙天禪師指出，「靜而無欲」，而「一般人修戒，其實是修靜，只要能夠靜，自然不會犯戒，這就是清淨法。」妙天禪師認為，人清淨光明的靈性並不包括「貪瞋癡慢疑」，所以如果「大腦」的意識活動當中具足了任何一項，都會令修行人無法與本心「相應」。如果外在色身行使「殺、盜、淫、妄、酒」，而心理意識又具足了「貪、瞋、癡、慢、疑」，則這些行徑的所造成的後果，於現實世界

¹⁹⁰ 《佛祖心印》，頁 38。

中足以造成他人的痛苦，於自己內在意識則是加深了潛在意識的陰影而造成自己的壓力、煩惱。痛苦、壓力、煩惱等束縛，正是修行人亟欲解脫的，所以「持戒」之於修行，具有關鍵功能上的實質意義。同時，「殺、盜、淫、妄、酒」與「貪、嗔、癡、慢、疑」呼應著《金剛經真修實證》當中所指的「四相」¹⁹¹，由此可見，妙天禪師認為「持戒」與「離相」所指的同樣是成佛工夫的首要基礎，也是一體的兩面。

佛教僧人在奉行戒律的生活中，有個顯著的特性，就是持齋，俗稱吃素，希望能減少因口腹之慾而引起的殺生，也是一種慈悲心的展現。妙天禪師表示，人類攝取的物質體的食物，無非是為了供養自己的色身，都會轉換成為人身的一部分而成為體內的眾生，但是心靈需要的「食物」是一種清淨的靈光。換句話說，「色身靠食物維持生命，靈身則需要靈光來供養」。《達摩祖師破相論》中，提到持齋的真實義就是心淨，並列舉五種淨食—法喜食、禪悅食、念食，願食，解脫食，表示「不食如是五種淨食，自言持齋，無有是處」。妙天禪師贊成吃素，除了因為吃素能夠「培養一種善良、溫順之心，也比較不易生嗔心」之外，以度盡體內眾生為目標的修行來說，葷食者也因為感染、內化了所攝取的動物的習性，而承擔更多。所以，妙天禪師一方面贊成素食，另一方面「不願勉強別人一定要吃素」，因為吃素是依修行人自己的願力而自我要求的結果，如同「成就（成佛）與否完全出自於自己的覺性」。不論葷食、素食，修行人在日常生活當中，要能夠保持「平常心，心常平」，外戒「殺、盜、淫、妄、酒」，內戒「貪、嗔、癡、慢、疑」，自己的心靈才能接受、感應得到虛空中清淨靈光的加披，才是真正的「內持齋」。¹⁹² 從「持齋」的見解，我們可以觀察出妙天禪師對於「清淨持戒」的理解和詮釋，不停留在物質體的現象界當中，以滅度輪迴業力的終極目標作為出發點，而超越了物質體的層面而注重實相的心靈層次。這樣的觀點也呼應了他對於「有為法」與「無為法」的區分。

除了吃素之外，一般人將對於男女之事的杜絕，也理解為佛教僧人持戒的標竿之一，也是修行決心的展現，因此有家庭責任的在家居士，被視為無法完全奉行「戒、定、慧」的解脫之道。妙天禪師對於男女之事的論述非常少，只在禪宗十大法印當中明示了「不被情慾所困」。我們藉此可以推論，修行人應該向內力求自在，並且向外保持著能使自己擺

¹⁹¹ 我相、人相、眾生相、壽者相

¹⁹² 《佛祖心印》，頁 71-77。

脫情慾之困的條件。他以「十二因緣」來解釋為何釋迦牟尼佛鼓勵修行人出家、不結婚。佛教的「十二因緣」¹⁹³描述了一個因果迴圈，涵蓋了人的一生與人類輪迴的成因/結果。修行人既然發願解脫此輪迴，如果成家生子，豈不是又令自己的孩子落入輪迴之苦，同時也是為自己徒增牽掛、煩惱？反過來看，許多已經背負家庭責任的人，是否先天上已經無法在此生遵循佛陀的修行工夫而邁向解脫，而必須等到來世才有機會享有出家修行的「福報」呢？妙天禪師認為，若能得遇「實相」（真正）的佛陀正法，那麼修行成就的決心在於個人的願力，而不在於起始的外在條件。家庭的責任不論是自己造成的，或是各種因素而不得不然，都是自身業力的牽引，需要修行人去努力圓滿它來了結這個因緣。修行人不必執著於解脫家庭的束縛，反而或許可以將家庭視作一個平台，可以用心創造更多的幸福，甚至於接引家人修行而使更多人因此靈性得度，將修行的阻力轉成助力。妙天禪師認為，真正的「出家」是指人的「心」要出離「三界」的「家」。具體來說，修行人透過掌握內在靈性的清淨，對任何事抱持著「有也好，沒有也好」的心態，向內精進而不強求功名利祿與情愛，在一世之內修行成就，還是有希望能夠完成的。據聞，妙天禪師於 1981 年 48 歲證道之際，曾經考慮剃度展現出家相或者是以在家居士的身分來展開弘法事業，最後妙天禪師決定以在家相示眾，藉此鼓勵比出家眾為數更多的在家居士，也能透過「印心佛法、印心禪法」的修行而見證佛道。

（三）「定」中生「慧」

以在生活中練習「離相」的「修心」工夫作為基礎，「印心禪法」讓修行人透過「禪定」的訓練，在「定」中生「慧」，覺察自身的生命力。「印心禪法」的修行目標是進入「實相」的「一真法界」。妙天禪師表示「禪定」的關鍵在於以「專注」的「精神力」，孕育出「心」的「精神體」，也就是「心識」。妙天禪師主張，精神的力量可以克服物質的障礙，超越物質體的限制，造成轉化生命的效果。值得注意的是，妙天禪師所提倡的「精神力」與「意志力」有所區別。延續身心靈一元的觀點，妙天禪師表示，一個人的精神力，與他的心情愉悅程度與身體健康狀態，都有相關。而一般人對於「意志力」的理解，似乎大多意指一種處於惡劣狀態而仍能「堅忍不拔」的毅力。由此可見，除了「專注」之外，或許「精神力」與「意志力」的差異，在於「自在」、「放鬆」與否。

¹⁹³ 十二因緣包括無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死。

除了「禪坐」之外，妙天禪師十分注重佛法的活學活用與實際效果。在瞬息萬變的日常生活當中，人心要如何不隨著環境、遭遇的變遷而保有「隨緣不變，不變隨緣」的定力，而時刻保持「自在」、「放鬆」呢？妙天禪師提供了一些具體的方法作為參考，例如「順境感恩，逆境懺悔」。¹⁹⁴「感恩」是能夠洞察自己所享有的一切方便，都是無數眾生的供養，而「懺悔」則是自我檢視努力、精進不足之處，而產生「戰勝自己（的四相）」的動力。「感恩」將修行人重新置入更宏觀的「整體作用網絡」，同時鍛鍊修行人更趨細微的覺知能力與謙卑的心。「懺悔」令修行人體察自己對於環境與他人所造成的影響，直面自己失敗的原因，同時快速轉化、放下挫折的負面情緒。「感恩與懺悔」的方法，不失為妙天禪師在帶領弟子的過程當中，典型的例子。一方面，它是一種在日常生活的實踐當中，方便而實際的修行方法。另一方面，它涵括了入於「甚深禪定」之靈性修行的準備工夫。

所謂「靈性」的修行，是指修行人在禪定當中，「心識」所產生的高次元能量可以滲透至人體內十個脈輪¹⁹⁵中的任何一個，來清淨各個脈輪裡累世以來，在慾界（色身）、色界（心理意識）、至無色界（潛在意識）中，所累積的業力。業力必須清淨，「靈性」才能回復本有的光輝。這種「禪定」的工夫，牽涉到高次元的能量磁場，足以超越身體與意識而到達靈性的向度，所以稱作「靈性」修行。禪定的過程中，一切心法的秘密內證以及身心變化，皆十分個人化，「如人飲水，冷暖自知」。儘管如此，「身心靈一元」的原則與「見性」的目標不變。以著重于實踐的工夫論觀點來看，隨著「精神力」逐漸提升，修行人的境界和挑戰，與「初定、深定、正定、妙定」的禪定工夫之深度，也有一定的次第。據此，我們可以將「十地菩薩」的描述，理解為修行的里程碑。菩薩的修行，除了藉由「禪定」而「離相」之外，還需落實「六度波羅蜜」，才能實際地從「初地歡喜菩薩」地地精進，提升至「第十地法雲菩薩」的境界。下一節會更深入地探討「菩薩」這個議題。

¹⁹⁴ 妙天禪師曾經表示「感恩與懺悔」是「天下第一禪」。

¹⁹⁵ 十個脈輪的修行，由妙天禪師所首創。十個脈輪除了對應到身體的不同器官、部位之外，也對應了六凡道與四聖道的十個法界，以及人的過去、現在、未來世。換言之，人體當中具有十法界的一切生命現象、習性，同時具備了餓鬼的不知足、畜牲的癡性、阿修羅的好鬥、天人的福報、阿羅漢的覺性、以及菩薩與佛的慈悲、智慧。

在「印心禪法」中，妙天禪師說明了五個步驟，令初修者能初步掌握禪定的要領：「坐姿如鐘，背直如松，身心放鬆，精神集中，腦海空空」。¹⁹⁶ 對於初修者來說，要能以「如鐘」的坐姿保持身不動，首先面臨的挑戰就是身體的不適感等反映自物質體的意識。妙天禪師表示，還未穿越「心靈深層的潛意識」而「見性」之前，在禪定的訓練過程當中「從生理的階段進入心理的階段時，會遇到很多身心無法相容的矛盾與困難，此時一定要離相，才能有所突破。也就是說，不要總是罣礙身體上的變化，無論是酸、麻、痛，都無需擔心，慢慢的放空，慢慢的離相，讓自己從有相到無相，從色界、慾界、到無色界，這種層次上的變化完全是一種意識的變化，要將意識界的知識與法則，慢慢轉化成智慧。在這種心的轉變過程中，身體也會同步轉變，小至細胞，大致器官、組織、系統，都會逐漸得到強化。」以中醫氣脈運行「通則不痛，痛則不通」的原理來說，盤坐的姿勢會加速氣脈運行，色身的痠痛麻現象，一方面反映了氣脈的阻塞，另一方面也表示還沒有超越物質體的意識現象。透過自我訓練的決心以及保持自在心境的「清淨持戒」，自身的氣脈運行能自行打通，舒緩物質體的不適，同時，專注的「定」力能夠經由鍛鍊而超越意識上的雜訊，使身體的障礙逐漸清除而獲得健康。初修者能夠依此模式（智慧），克服更難掌握的心的障礙，乃至於潛在意識的障礙。

透過在專注脈輪的禪定當中「精神力」逐漸深化、強化的過程，修行人能夠藉由物質體的變化而觀察出精神的力道，乃至於掌握、運用自己的精神體（心識），而進一步見證本心的實相、生命力的本源。本心所處的實相向度，就是妙天禪師所謂的「禪的十次元世界」，或是「宇宙的結構體」。根據這樣的觀點，我們可以理解為什麼所謂的「佛」也稱之為「覺者」，也能夠想像為什麼妙天禪師強調真正的修行，關鍵不在於「感性」或「理性」而是「覺性」。看來如此玄妙而不可思議的境界，據說只能在禪定當中獲得體悟，所以成佛的工夫，必須包括「禪定」，而「般若智慧」來自於禪定當中的真實見證。妙天禪師甚至表示，世界上重要的宗教創始者，皆因靈性層次的「禪定」而了悟「本心」，見證了「本心」的「智慧之光」而證道。乍看之下，「精神力」或許是修行人可以透過「坐禪」的自我鍛鍊而掌握的。實際上，歷來眾多形式的「禪定」，其精隨不在其形相。在「初定、

¹⁹⁶ 實際上妙天禪師開示了十大要領，但由於前面五項是基礎，所以一般在教學當中，大都只先講解到前五項。接下來的五項是：學作太公、心如虛空、無影無蹤、認祖作宗、身體放光。《禪坐入門》，頁 155-164。

深定、正定、妙定」的過程中之諸多關卡，有如迷宮使修行人不得其門而入。在這裡，我們可以理解為何掌握了「正法」的「明師」，是靈性修行的關鍵。唯有能夠像「水」一般「去」除障礙的「法」，才能洗淨本心之外的屏障，令修行人入於「禪定」而開啟覺知，使其能進一步（以共鳴的方式）相應、見證到「本心」的高次元存在。這種「正法」即是妙天禪師所謂的「印心佛法」，因禪宗祖師「內傳法印」的代代相傳，而尚未斷絕。否則，缺少「正法」的形式化禪定，只是枯坐的表象而已，只能取靜心之效。

或許這樣的表述，會令人聯想到宗教的排他性。如果只有「印心佛法」是「正法」，其它的修行法門如何維持共榮的可能性？實際上，妙天禪師一方面強調「正法」之於「成佛」的重要性，另一方面並不全盤否定其他修行法門的價值，而是鼓勵增加「禪定」和「般若智慧」的修行。他表示，雖然大部分的法門著重於意識層面「有為法」的修行，例如形式化的戒律、儀式化的誦經拜懺、乃至於「有相」的慈善事業，但是若能加上「實相無相」的「正法」¹⁹⁷，令修行人向內觀其「本心」，加強「禪定」和「般若智慧」，一定還是可以「一世成佛」。甚至，妙天禪師鼓勵修持任何法門的修行人，不必離開其本來的修行團體，而是讓「實相無相」的「印心佛法」融入既有的修行項目。他相信「正法」能夠讓所有的修行人，無論信仰的是天主、基督、還是阿拉，都能更靠近自己所信仰的真主，更能與宇宙間的真理「相應」。由此可見，妙天禪師一貫地秉持著「禪」「不立文字」之離相精神，道出了「正法」的一種可能性，足以打破宗教團體之間的排他性藩籬。「印心禪法」以在生活當中修心的工夫作為清淨持戒而離相的基礎。接下來，透過禪定訓練專注的精神力、定力，發掘本心的覺知、智慧之光。最後再更進一步的根據此定力、覺知來面對現實生活中的挑戰。這樣的修行迴圈是「印心禪法」對於「戒、定、慧」佛教三學的重新建構。

¹⁹⁷「在心中念佛的時候，比方念南無觀世音菩薩，要能夠同時感受到觀世音菩薩那種大慈大悲之心，就好像觀世音菩薩正站在面前一樣；如果你能這樣念佛，慢慢的，就會進入觀世音菩薩的大磁場，而有所感應。」佛祖心印，頁 67。

第三節：【慈悲是菩薩的根本精神】¹⁹⁸

妙天禪師將釋迦牟尼佛所傳的「佛法」理解為「成佛的法」，其目的就是要徹底解除眾生的輪迴之苦，而讓眾生「永生佛國」。百千萬種方便法都是為了讓歷代修行人開悟而衍生而出的，其導向就是見性成佛¹⁹⁹。這樣的觀點，是非常典型的禪宗觀點。妙天禪師並不否定方便法門的修行，但是每每強調停留在意識活動層次的修行，是不足以成佛的，必須藉由「禪定」和「般若智慧」來更深入本心才行。妙天禪師指出，真正的「佛法」即是修行成就者在光電能量層次所見證、掌握的「證量」。禪宗祖師們將此「證量」以「佛心印心」（相應/共鳴）的方式傳至弟子的靈性，洗淨弟子意識當中的障礙，讓弟子們能更迅速確實地見證到靈性修行的成果。妙天禪師將這種不依靠語言文字或一切形相來傳遞的佛法，重新命名為「印心佛法」。既然一切外在形式，皆不足以衡量一個人的修行，我們回到了（自我）驗證的問題。前文提及，佛經裡所描述的實相境界，可以作為每個修行人在實際的靈性修行上的標竿。但是另一方面，具體來說，什麼樣的修行人可以接受（傳承）所謂的「佛心印心」？又或者，具備「佛心印心」條件的修行人，在行為或思想上具有何種具體表徵呢？

妙天禪師表示，「佛心印心」意味著直接「將佛的證量印在你的本心、你的自性，所以必須先修到菩薩身」。那麼何謂菩薩呢？菩薩與佛同屬十法界的四聖道當中較高的位階，以大乘佛教的定義來說，相對於聲聞、緣覺等阿羅漢的獨善其身，菩薩和佛的首要特色在於具備了「利他」的「慈悲心」。在一篇【慈悲是菩薩的根本精神】文章當中，妙天禪師明指「佛菩薩最根本的精神就是慈悲…修行人唯有大發悲心，才能與眾生同體、同在。」

「六度波羅蜜」（布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若），即是菩薩道的修行。他表示「菩薩無相的精神、智慧與愛心」不分宗教派別、古今中外，佛菩薩「超越時空」、「化身遍布宇宙」，可惜「只有人心喜分別…鬥爭無有止息」。

¹⁹⁸ 悟覺妙天禪師，【慈悲是菩薩的根本精神】，《妙天禪師開示錄第一集》，頁 42。台北市：中華禪宗佛教會，1999 年。全文詳見【附錄二】。

¹⁹⁹ 學佛者的四弘誓願當中有一條，曰「法門無量誓願學」。在六祖壇經當中，慧能大師補充為「自性法門無盡誓願學」，將焦點聚集在本自清淨的「自性」，並且將「法門」的「無量」解釋為「無盡」，以凸顯「法門」的「深度」而非可能被誤解為有相而可數的可量化廣度。妙天禪師則再度將其闡述為「法門一真誓願證」，點破了「自性」在「一真法界」的層次，也更強調了往內在一門深入的禪宗修行觀點。

人身是一小宇宙，具足十法界眾生，故人性中有佛性，亦有魔性，鬥爭是阿修羅的特性，修行人不論有任何理由，都不可以傷害眾生，修布施波羅蜜，就是要完全愛護眾生。修持戒波羅蜜，就是絕不傷害眾生。縱有犯過，菩薩絕不責備，只有默默相助。²⁰⁰

在這裏，妙天禪師直接地指出，「社會暴力問題的根源」來自于「人性」中與「佛性」並存的「魔性」，也是人體之內十法界中的「阿修羅」特性。以上述「印心禪法」之融合「身心靈一元觀」與「戒定慧工夫」的修行觀點來看，人身的「小宇宙」是否確實內含「十法界眾生」，我們可藉由更敏銳的自我覺察能力而自我印證。「完全愛護眾生」與「絕不傷害眾生」，以「有相/無相」的觀點來看，無論「眾生」指的是體內還是體外，相較於眾生的物質體，眾生的靈性更為重要。在現實世界中，處在具有規範性、壓迫性結構當中的眾生，修行人該如何去「愛護」、「不傷害」所有眾生？這項課題，取決於修行人本身的覺知境界，在時間與空間方面是否能逐漸提升、擴大，乃至於超越地球的四次元時空而終於進入禪的十次元世界，才能兼顧越來越多眾生的存在，並保持無有分別的愛心，徹底洞察眾生萬物的「平等性」。所謂「同體大悲」也可以有不同的境界。例如，在理智上知道自己與眾生之間的有機連帶關係，與從根本能量的層次上感應所有生命體的共同存在有如同一個身體一般，是截然不同的體會和境界，也是「印心禪法」透過「精神力」的鍛鍊而能夠產生的「覺知」。更重要的是，修行人自己在向菩薩的境界邁進的過程中，更須自我覺察「貪嗔癡慢疑」等「魔性」，是否遮蔽了「愛力無限」的「佛性」，體現在小至「責備他人」，大至「排除異己」等具足分別心的行為上。

世俗社會為了利益、名利，鬥爭從未止息；修行人一旦有名利心，已失菩薩根性，無論以如何冠冕堂皇理由去用語言、行為傷害任何人，皆不足道；所以修行必須十分謹慎，謹守身、口、意三業清淨，誠修六度萬行的有相、無相功德，參悟佛菩薩的真正智慧，實踐佛菩薩的真正精神，才是真正的「學佛」、「修佛」。²⁰¹

²⁰⁰ 悟覺妙天禪師，【慈悲是菩薩的根本精神】，1999年。

²⁰¹ 悟覺妙天禪師，【慈悲是菩薩的根本精神】，1999年。

妙天禪師在此篇文章中慎重地提醒修行人，「身、口、意三業清淨」是一切修行的基礎，必須細微地掌握自己的起心動念與一切行為，勿使對他人構成任何傷害。在這裡，我們可以看到，朝向自身而開啟覺知能力的修行工夫，如何可能以道德化的形式展現於現實社會的脈絡中，而展開大乘佛教的菩薩精神。

第四節：小結

「印心禪法」作為一套修行工夫，立基於「身心靈一元」高次元靈性之永恆存有的觀點，將「戒、定、慧」融合至一處，透過專注力的淬煉，開啟修行人相應其「高次元生命力」的能力。妙天禪師以實用的方法來落實佛法的修持，讓修行人能確實地打開自己的心結或是環境中糾結的局面、解除干擾，為自己或更多人創造出更適合入於禪定的條件和環境，以利人類靈性之解脫自在。妙天禪師以「實相無相」的觀點與「成佛的工夫」出發，在「戒定慧」佛教三學的重新詮釋與「印心禪法」的修持論述當中，融入了「無相布施、清淨持戒、無生法忍、加速精進、智慧禪定、圓滿般若」等「六度波羅蜜」的心法，同時著重於將實相無相的佛法應用在日常生活中。妙天禪師期許修行人藉由「六度波羅蜜」，淬煉「無緣大慈，同體大悲」的菩薩心，更能見證到眾生的平等性與直接相關性，進而產生「自覺覺他、自度度他」的能力。

妙天禪師對於《金剛經》的詮釋，凸顯出他的修行論述與佛陀教義（尤其是禪宗宗旨）契合。出自於身心靈一元的修行觀點，除了修心的理論之外，妙天禪師更強調佛法的活學活用，必須能夠應用在日常生活中。因此，「印心禪法」也著重修行人的具體覺受，甚至身心靈的具體改善。由於禪定的具體功效，取決於修行人本身身心靈的清淨度，也就是身心靈的統合程度，所以妙天禪師在講述「印心禪法」時，較少引經據典地強調佛經，反而偏重於協助修行人修心、調整禪定時的心態，以及引導修行人專注於精神性的覺受。禪修初期，甚至引用道家煉氣的原理和方法，使得修行人漸能體會其本身有別於物質體的「精神力量」與禪定要領。我們再度看到了，這種教義與覺受並重的修行，確實突破了「新興宗教」論述中，「神聖」與「世俗」的二元對立。《金剛經》當中的描述與境界，理論上也可以藉由「印心禪法」的修持來獲得驗證。妙天禪師試圖透過強調「正法」與「相法」

的不同，來引導修行人，更進一步覺察到自身意識形態的極限，而追求體現「愛力無限」的「慈悲」境界，也期待修行人透過「印心禪法」來實際檢驗和解密一般認知當中宗教特有的「神秘體驗」，進而打破各宗教間文字相的意識形態。



第五章、結論

歷經兩千五百年，由於對於「實相無相」之精神世界的認知（與拓展此類認知的實際工夫）漸漸地失傳，釋迦牟尼佛的教誨而今教條化地展現在「誦經」、「持咒」、「吃素」、「拜懺」等佛教儀式上。常人往往依靠文字化的佛經，來回顧佛陀的教義，並且視其為「一種客觀存在的知識或技術」，或者可以複述的「佛法」。在這樣的預設之下，沒有出現在佛經上的論述，即被認為「不是佛法」。悖離了「誦經」、「持咒」、「吃素」、「拜懺」等儀式的宗教實踐，也被認為「不是佛教」。然而，以「學佛」、「作佛」的意涵切入，本研究觀察出衍生自「不立文字」的禪宗思想之「實相無相」的禪宗實踐與傳統佛教的「相法」觀念之間的張力。在當代台灣的脈絡中，妙天禪師所代表的宗教現象，凸顯了上述非黑即白的思考邏輯。並未剃度出家的在家居士的身份，使得妙天禪師禪宗傳承的正統性受到嚴厲的質疑。妙天禪師以「弘揚禪宗正法」為由的種種實踐，不自限於「講經說法」。一方面，他欲以「禪的生命力」來實際轉化社會各階層中受到惡習或靈障纏身之苦的人們；另一方面，他傳授並期待有志之士，也藉由「禪修」來自我超越、「自度度他」，在社會上各個領域中自我淬鍊成富有宗教情懷的領袖人物。他所實踐的「禪」超越了常人所認知的宗教範疇，甚至跨足引人爭議的政治、企業領域。本研究透過釐清妙天禪師禪宗實踐的脈絡，來正視他的論述與相關議題，並探討其思想內涵之於「超越對立的名相」與「破除迷信」上的應用價值。

1990年代初期，汐止明安寺的起造人許金發邀請妙天禪師擔任未來大雄寶殿的住持，希望妙天禪師出資金援明安寺的後期工程。由於明安寺大雄寶殿遲遲未完工，負責管理寺院的承運公司協議將明安寺附設納骨塔第三層樓的「永久使用管理權」，讓渡給妙天禪師。根據傾向於將「世俗」與「神聖」一分为二的「新興宗教」理論，這些納骨塔位（妙天禪師更名為「蓮座」）所代表的「依靠他力的宗教服務」，構成了「禪修團體」當中「宗教商品」的出現，也意味著與「自證自悟的禪修」弘法策略的斷層，以及「修行人」之信仰性質的改變。然而，根據「印心禪法」的身心靈一元觀點，以及對於「實相無相」精神世界的洞察，具有安頓靈灰、消災祈福功能的「蓮座」，可以視作協助修行人免於靈障干擾

而專心修行的利器，也是從展望「人人作佛」目標的「禪修」當中合理衍生出來的選項。簡言之，新興宗教學者鄭志明所觀察出的「斷層」，出自于對「實相無相」精神世界的無知，或者說來自于對於「有相」及「無相」認知的失衡與混淆。另一方面，「印心禪法」的論述完整性，提供了修行人一條途徑，能身體力行地去深究這些屬於「無相法界」的神秘範疇。然而，1996年妙天禪師的「宗教詐欺違建案」所建構之「詐欺」、「違建」汙名與陰影，重挫了「印心禪學會」逐漸邁向企業化與國際化的弘法發展，也不免構成了所謂「內團體」與「外團體」成員之間的鴻溝。「印心禪法」至今仍未被納入當代佛學或禪宗研究的視野。

本研究重探了1996年「宗教掃黑」政策之下的「違建詐財事件」，發現此案有諸多疑點與不公之處。例如，當時的殯葬法令並不健全、以行政命令拆除的明安寺並無合法依據、沒有「被害人」的無罪判決卻數次被最高法院駁回、新法令使全台的寺廟納骨塔就地合法化而明安寺卻是唯一被拆的案例。檢察官林達認為此案不公的導火線，源自于第一屆民選總統的時代背景。限於論文篇幅與研究材料，我對於林達的結論不多做評論。但是據我觀察，「宗教掃黑」風波之後，民眾對於何謂「正信」的宗教，依然僅能仰賴「輿論」、「口碑」或「人際網絡」來作為判準，甚至於「迷信」依舊。

宗教當中許多牽涉到「神秘體驗」的論述（以佛教來說，例如超度、輪迴、三世因果、極樂世界等），往往「必須訴諸信仰」。「迷信」的盲點與排他性，能夠透過對於「實相無相」精神世界的「覺知」而化解。「印心禪法」邀請修行人以更開放的胸襟來「真修實證」，向內在本心探索、見證超越了意識界有相思緒的無相範疇。「印心禪法」期待修行人透過歷代禪宗宗師所傳承的「禪的生命力」來清淨深層意識當中的負面能量，以建立「正信」的基礎。「禪的生命力」具有靈療的功效、具備了常人賴以開發自身潛能的具體力量，也是釋迦牟尼佛所見證到、所傳承下來能夠「了脫生死」的關鍵。在靈山法會上，釋迦牟尼佛開示，「吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，今付囑摩訶迦葉」，開啟了禪宗法脈。根據「印心禪法」的論述，佛陀傳承「正法眼藏，涅槃妙心」的「實相無相」方式，用現代化的語彙來說明，即是將一種「高次元的能量」以頻率共振的原理，引起了接收者的共鳴。這種「相應」的方式，也是六祖慧能以降的禪宗宗師，唯一得「內傳法印」的途徑，有別於有形有相的衣鉢或權位的傳承。禪宗「實

相無相」的「佛法」與人人具足的「佛性」，同屬「覺性」的世界。達摩祖師表示「佛性自有」但是「若不因師，終不明了」，督促修行人必須尋師、「見性」，才能夠脫離「心外」的「千經萬論」而不致淪為「不見性」的「謗佛法人」。

但是，如此尊崇「明師」的宗教論述，如何與鄭志明所描述的「在世俗領域建立神聖偶像」之「教主崇拜」（甚至「造神機制」），區分開來呢？除了對於「實相無相」精神世界的洞察之外，我認為必須更細緻地分辨「授受關係」與「主從關係」。一旦我們明白「禪宗」的終極目標是欲使人「見性」，我們可以透過了解「見性」的條件，來正確地評估和判斷，真正的「明師」之所為與所不為，而不必受到各種個人與明師之間所呈現出之具體尊崇表現的影響，也能夠脫離了「輿論」、「口碑」、「人際網絡」等外在因素的宰制。

以妙天禪師的表述來看，既然「佛性」是存在於「實相無相」的「高次元能量層次」，「見性」的條件即在於淬鍊出對於「禪的生命力」的洞察力（或稱「精神力」），以及排除阻擋「禪的生命力」的身心靈障礙（「殺盜淫妄酒」、「貪嗔痴慢疑」等習性）。「明師」必須掌握「實相無相」的「佛法」，並且洞察弟子在修行上未臻圓滿之處，然後根據上述「淬鍊精神力」與「排除身心靈障礙」這兩項原則，來協助（督促、鼓勵、棒喝、淺移默化等，歷代宗師各傳授風格不一）弟子早日接受「佛法」的傳承。此「授受關係」有別於必須賦予教主至高無上的話語權威並且具有「脫離是非善惡法則」風險之「主從關係」。

在分辨「授受關係」與「主從關係」的同時，我們也可以觀察出「弟子」的定位，有「主動」的「修行人」與「被動」的「信徒」之別。當然，這也牽涉到了「迷信」與「正信」的差別。「迷信」意味著被動地接受了單一價值體系，並自限於這個單一認知，進而失去了包容、合作的胸襟。妙天禪師反覆強調，「光相信是不夠的」，修行人應該力求實際地見證（真修實證）。同時，我也認為，排除「迷信」的關鍵，不見得在於「懷疑」，而在於認知自己所知的不全。我們必須體認到「我還不了解這個」，才能虛心地置身其中去「探索」、「實踐」、「體會」，以累積出真正屬於自己的「真修實證」。「真修實證」的觀點所講求的「覺知」是建立在「身心靈」統合的基礎之上，是能夠改善健康、心情、能力與各方面關係網絡等「身心靈狀態」的延伸。單處於意識當中的知識或情感上的經驗，

只停留在「理性」或「感性」的認知，缺乏「覺性」的作用，容易造成理智知識與情感經驗的斷裂，或是「身心靈」的不統合、矛盾、善變。根據本論文的觀察，我認為，妙天禪師確實期許能有更多人受益於這種「高次元的能量」或者稱為「禪的生命力」，因此他廣泛地將其跨界應用在所謂「宗教」之外的範疇，例如政治、企業、特殊教育、乃至於解毒。

202

在 1998 年引起媒體關注的「弟子叛師事件」，雖然表面上的起因源自於當時身為「印心禪學會」重要幹部的劉錦隆一人對其他弟子的誤導與煽動，但是確也反映出部分弟子對於修行的被動與盲從。透過分析這起事件的原委與後續發展，我們可以更清楚地看出，在朝著「成佛」目標邁進的過程中，眾多弟子的各種心態與立場，與理應滅度的「意識心」之間的關係。「意識心」的變化，同時也呼應著「一切有為法」（或「相法」）的無常。

本研究以「『善男子、善女人』該如何發心、如何持菩薩行等工夫論述」與「對於『佛性』或『如來』的存有狀態之認知意義上的描述」這兩條軸線，來觀察妙天禪師詮釋《金剛經》的特色。在《金剛經真修實證》當中，妙天禪師重申了「相法」與「正法」的不同層次，表示「真正的佛經在開悟的心上」，而一切經典的文字相，其功能在於「啟發」讀者成為一位「發願修行成佛的人」，與樹立修行的標竿。他凸顯了自身「靈性」（本心/佛性/自性）之於「修行」的重要性，並強調「佛」所開示的「正法」，與「靈性」一樣同處於「一真法界」的「真如實相」，如同「水」一樣能「去」除業障、靈障。但若修行人本身沒有開悟、仍然具足「四相」，那就無法見證到「正法」的「真如實相」。果真如此，佛陀雖然貌似說法，「也等於沒有說」²⁰³；未開悟之人因此無法「見性成佛」。

至於如何能夠「開悟」，並且「遠離四相」而見證真正的「正法」呢？這個問題是妙天禪師一切弘法實踐的核心關切，於是他以自身的修行見證與「印心佛法」的禪宗傳承，歸納出了融合「戒定慧」的「印心禪法」之具體工夫，能開發出修行人對「禪的生命力」的「覺知」，進而「見性」、進入真正的「靈性修行」。在「印心禪法」的論述當中，我

²⁰² 限於篇幅與研究方向，本論文聚焦在理論與脈絡的釐清。有關實際「轉化生命」的眾多具體案例，在本論文中尚未有條理的進行收集與整理。

²⁰³ 《金剛經》第二十一品【非說所說】，「若人言，如來有所說法，即為謗佛，不能解我所說故。須菩提，說法者，無法可說，是名說法。」

們清楚地觀察到禪宗的「不二」原則，落實在「身心靈一元」的修行上，闡明了「人」可以藉由「精神力」的提升，來「離相」並見證「人」這個「小宇宙」內在更高次元的時空。「精神力」的提升，在於「六度波羅蜜」的實踐，而其中的「禪定」與「般若智慧」是一般人比較缺乏，也是妙天禪師因此特別著重的環節。妙天禪師表示，世界上重要的宗教創始者，皆因「靈性」層次的「禪定」而了悟「本心」，見證了「本心」的「智慧之光」而證道。妙天禪師也強調，「禪定」的關鍵不在其「形式」，而在於是否確實具有「正法」的力量。以佛教禪宗來說，「正法」即是釋迦牟尼佛與歷代宗師所傳承的「佛心印」也就是「禪的生命力」，真實存在於「一真法界」，並具有啓迪、轉化一切生命的大能力（智慧力、造化力）。所以他在禪修課程當中，著重于引導修行人實際地往內心探索、體驗，以及講述隨著「禪定」的深入而起的各項變化與境界。這樣的選擇與弘法內容，應該被理解為以佛陀的教義、經典為基礎的而延伸的禪宗修行，而不是背離了「佛法」或「佛教」的個人創新。

除了三十年以來的具體實踐之外，妙天禪師所提出的「地球佛國，人人作佛」亦表明了自己承襲了代代相傳之禪宗傳承的使命與決心。「人人作佛」談何容易？但是「印心佛法」的「正法」與「印心禪法」的真修實證工夫，為修行人闢出一條清晰的路徑。而具體「真修實證」的展現，在於「慈悲」的菩薩境界。《金剛經真修實證》中，菩薩應該修持的「離相」工夫，妙天禪師從分辨「相法」與「正法」來切入解釋得十分詳細，並且表示「身、口、意三業清淨」是一切修行（離相）的基礎。妙天禪師期許弟子透過「六度波羅蜜」，從「初地歡喜菩薩」地地精進，提升至「第十地法雲菩薩」的境界。以「印心禪法」的修行工夫原則來看，「十地菩薩」的精進過程，也可以解釋作從「地球的時空」提升自己的覺知境界至「禪的十次元世界」，從根本的能量的層次上感應所有生命體的共同存在，以見證「同體大悲」之超越感性、理性的覺性境界。

據此觀點，菩薩展現在「有相界」的具體行為，該以「無有分別」的無限愛力，來自我期許、自我覺察、自我檢驗，勿使對他人構成小至「責備他人」大至「排除異己」之任何傷害。在妙天禪師的【慈悲是菩薩的根本精神】一文中，他明確地肯定了各宗教派別、不分古今中外的「菩薩無相的精神、智慧與愛心」「超越時空」、「化身遍布宇宙」。據此觀點，我們可以不必然將「地球佛國，人人作佛」當中的「佛」，看作是「佛教」的專

利；「佛」更是所有宗教的最高境界，只是以不同的「名相」展現。妙天禪師鼓勵修持任何法門的修行人，無論信仰的是天主、基督、還是阿拉，都不必放棄本來的信仰，而是必須鍛鍊、具備「實相無相」的洞察力。透過將超越「相法」的「正法」（「實相無相」的「印心佛法」）融入既有的修行項目，每一位修行人必能開啟智慧、更靠近自己所信仰的真主、更能與宇宙間的真理「相應」。在此，「禪」「不立文字」之離相精神，道出了「正法」足以打破宗教團體間的排他性藩籬之可能性。

透過解析妙天禪師的實相無相的禪宗實踐，本研究呈現了「朝向自身而開啟覺知能力的修行工夫」，如何可能積極地展現於現實社會的脈絡中，體現出大乘佛教的菩薩精神。本研究所呈現的經典詮釋與工夫理論分析，凸顯了將「靈性」與「一真法界」納入視野的論述，在邏輯上十分完整，能有效解讀令人費解的禪宗公案與《金剛經》當中的一切開示。從「一真法界」的視角，也可以理解「正法」與「相法」的區分，何以是「見性成佛」與否的關鍵。本研究藉由納入禪宗經典與「不立文字」的精神，來提供一些觀察「禪修團體」的實際參照值與反思基礎。有關妙天禪師爭議事件，讓我們反思了「神聖」與「世俗」的二元對立。對照禪宗的脈絡，並將對於「實相無相」的洞察納入視野，我們討論了「明師」的條件。「師徒關係」的必要性及風險，能夠藉由分辨「授受關係」與「主從關係」來釐清。

禪宗經典歷來以「人法不二」強調「師」的重要性。我們可以透過「印心禪法」與「印心佛法」的論述，將「法」視作「高次元的能量」，其主要功能在於淨化修行人的層層負面意識。然而，妙天禪師將「實相無相」的「禪」具體表述為「高次元的能量」之同時，是否有誤導修行人的可能性，導致對於「能量」的「迷信」？所謂的「能量」是否也可以被視作一種「相」？要能夠完整探討這個問題，需要將妙天禪師在因應不同時空背景與弘法階段所做出的表述一一加以分析，並且需要確實觀察與分辨哪些表述出自於妙天禪師抑或經過弟子的轉譯與擴大解讀。本研究目前的成果，僅能在理論上觀察出妙天禪師所謂的「真修實證」，建立在修行人向自己內心探索的動態工夫與實踐之上。我認為，唯有身體力行的實際探索，才能破除「迷信」的桎梏。以動態的工夫來看，有關「高次元能量」的表述，不見得是一種只能被僵固解讀的「相」，而更應該被視為一種在修行過程上的階段性提示。重要的是，本研究不是要說服讀者們「高次元」存在的有無，而是指出妙天禪

師透過「高次元能量」提示了一種拓展認知邊界的可能性。假若我們真的能按照妙天禪師試圖藉由「印心禪法」、「印心佛法」所指出的修行途徑（從「離相」到「實相無相」），來見證到「精神體」所處的以「高次元能量」世界，或許確實足以對現象界的變化與所謂的宗教神祕現象，產生更實證性的洞察和研究成果。

「佛學研究」與「新興宗教研究」所牽涉的領域甚廣、論述甚多，在本研究的有限篇幅內，無法全數兼顧而做出更細緻地考察。我聚焦在深入妙天禪師的論述與實踐脈絡，來初步釐清、理解他在「不立文字」的「禪」方面的詮釋，也希望借此論文來正視「禪」作為研究領域的潛力及貢獻。在整理妙天禪師的著述及實踐方面，由於篇幅關係未能針對各項具體細節進行更近距離地研究與反思，僅能勾勒出概略的輪廓以呈現出與其他脈絡的參照。我期待未來的研究者，如果能更細緻地爬梳、整理妙天禪師的著述，或者解析各弘法時期的具體脈絡與做法，或許才能更完整、有效地呈現妙天禪師所代表的宗教現象。以實相無相的禪宗實踐做為主軸，本論文觸碰到了不少相關議題，或許也很值得更進一步深入探討，例如「『禪』與宗教的關係」、「『禪』與科學的關係」、「『禪的入世性』：以領袖會的運作發展為例」、「『禪』與『人間佛教』」、「衍生自『不立文字』的禪宗原則的當代宗教組織面貌、管理、沿革、與未來展望」等等。我期待後續產生更多研究，能夠納入「禪」的「實相無相」向度視野，同時深入探討「禪的生命力」及其應用，俾使處於全球化時代的我們，能夠建立起更多超越疆界的平台和策略，以更寬廣的視野來關照一切與我們共享地球資源的眾生，為未來創造出更多和諧共處與交流的契機，甚至於永續發展出真正的世界和平。

參考文獻：

妙天禪師著作、演講：

悟覺妙天禪師，【悟覺妙天禪師禪修語錄，卷三】。台北市：禪天下，2011年。

悟覺妙天禪師，《佛祖心印》。台北市：禪天下，2008年。

悟覺妙天禪師講授，覺妙地明總編輯，《禪坐入門》。台北市：禪天下，2004年。

悟覺妙天禪師，《金剛經真修實證》。台北市：禪天下，2009年。

悟覺妙天禪師講授，妙光蓮整理，《智慧禪學》。台北縣：禪光出版社，2000年。

悟覺妙天禪師，【悟覺妙天禪師針對印心佛法蒙受法難始末的講述】，《真理的受難者》，林達等合著。台北市：禪天下，2013年。

悟覺妙天禪師演講，【人生的真諦】。2004年3月28日於南港大禪堂。收錄於領袖會禪訓部整理之【師資培訓教材】。

悟覺妙天禪師演講，【讓人間成為淨土】。1992年4月24日於台北天禪世界。收錄於《妙天禪師開示錄第一集》。1999年，中華禪宗佛教會發行。

悟覺妙天禪師演講，【證佛之道】，1991年9月26日，屏東佛教青年會。

悟覺妙天禪師，【當代禪學學術研究應有的方向】，《兩岸當代禪學論文集（下）》，頁461-470，鄭志明編。嘉義縣大林鎮：南華大學宗教研究中心，2000年。

悟覺妙天禪師，【慈悲是菩薩的根本精神】，《妙天禪師開示錄第一集》，頁42。台北市：中華禪宗佛教會，1999年。

覺妙地明總編輯，《大佛心印 25 年：悟覺妙天禪師弘法 25 週年紀念專輯》。台北市：禪天下，2011 年。

專書著作類：

丁仁傑，《社會分化與宗教制度變遷—當代台灣新興宗教現象的社會學考察》。台北市：聯經，2004 年。

正果法師，【禪宗大意】，頁 164-270。胡適，等著《禪宗的歷史與文化》，台北市：新潮社，1991 年。

呂澂，《中國佛學源流略論》，台北縣中和市：大千，2010 年。

林達，等合著《真理的受難者：一位檢察官對悟覺妙天禪師宗教事件的客觀論述》。台北市：禪天下，2013 年。

吳經熊，吳怡，譯《禪學的黃金時代》，台北市：台灣商務，1969 年。

梁啟超，《論中國學術思想變遷之大勢》，台北市：台灣古籍，2002 年。

鈴木大拙，《禪學入門》，林宏濤譯，台北市：商周出版，2009 年。

黃詩茹，《戰後台灣佛教的僧俗關係—以大專青年學佛運動為背景》，頁 45，臺北市：國史館，2010 年。

董芳苑，《台灣宗教論集》。台北市：前衛出版社，2008 年。

褚柏思，《中國禪宗史話》。高雄市：佛光出版，1990 年。

奧修，《信心銘》，謙達那譯。台北：奧修出版，1992 年。

楊曾文，《唐五代禪宗史》，北京：中國社會科學出版社，1999 年。

達摩祖師，【血脈論】，《達摩祖師論集》，頁 7-29。南投縣埔里鎮：大梵寺善書。

鄭志明，《台灣當代新興佛教—禪教篇》。嘉義縣大林鎮：南華管理學院，1998 年。

釋以然，《中國禪宗》。台北市：新潮社，1991 年。

判決書：

台灣高等法院刑事判決，92 年度上更(一)字第 70 號。民國 95 年 4 月 18 日。

台灣高等法院刑事判決，96 年度上重更(二)字第 53 號。

論文類：

Pei-Chen Lo, Ming-Liang Huang, Kang-Ming Chang. "EEG alpha blocking correlated with perception of inner light during Zen meditation". American Journal of Chinese Medicine 2003; Vol. 31, No. 4,629-642.(SCI)

Sheu JJ, Yu T, Huang ML, Tsai WL, "Suppressing tumor progression and inducing cell differentiation on prostate cancer cells by human psychomatic power". Experimental Biology 2002. 257 6:31.

杜保瑞，【《金剛經》的無相境界】，第六次儒佛會通學術研討會。臺北：華梵大學哲學系，2002 年 5 月。

周慶華，【當代禪學研究的困境與突破】，《兩岸當代禪學論文集（上）》，頁 37-56，鄭志明編。嘉義縣大林鎮：南華大學宗教研究中心，2000 年。

林佩君，【新聞論述建構之新興宗教語藝視野—以中國時報、聯合報與自由時報為研究對象】，輔仁大學大眾傳播研究所碩士論文，1999 年 5 月。

莊佩琦，【科學與宗教：臺灣新興宗教中的知識份子】，台灣大學心理學系碩士論文，1997年。

張家麟，【國家對宗教的控制與鬆綁-論台灣的宗教自由】，宗教文化與組織管理學系暨碩士班會議論文，《人文、社會、跨世紀學術研討會論文集》，1999年。

黃怡蓉，【「印心禪法」打坐儀式的象徵分析】，國立清華大學社會人類學研究所碩士論文，1997年，7月。

越建東，【科學與佛教的對話：禪修與科學當代】，《哲學與文化》，頁97-121，第三十五卷第六期，2008年6月。

楊惠南，【《金剛經》的詮釋與流傳】，《中華佛學學報》，頁185-230，第十四期，2001年9月。

楊翼風，【論金剛經的三層心「住相生心」、「不住相生心」、「無所住生心」】，《玄奘佛學研究》，頁153-168，第5期，2006年7月。

蔣貢康楚仁波切，【上師與弟子的關係】，頁9。台北：《葛舉人雜誌》，1991年5月。

魏于軒，【克里斯瑪教團的運作與發展：以妙天教團暨大印心社為例】，國立暨南大學人類學研究所碩士論文，2010年7月。

鍾秋玉，【禪修型新興宗教之社會心理學研究：以印心禪學會為例】，國立政治大學心理學研究所博士論文，2000年6月。

藍吉富，【《金剛經》與中國佛教】，《佛教與中國文化國際學術會議論文集》上冊，1995年7月。

釋自衍，【什麼是《金剛經》？十個途徑解《金剛經》】，《香光莊嚴》，頁18-29，第八十五期，2006年3月。

釋慧昭，【論金剛經人間佛教思想對南宗禪的影響】，《普門學報》，頁39-104，第十三期，2003年1月。

蘇品潔，【《金剛經》之心學】，玄奘大學宗教學系碩士論文，2011年。

媒體報導類：

林家群，【星雲大師針對妙天、宋七力的看法】，中國時報，1998年5月30日。

【宗教會議滿天神佛，政客教主皆大歡喜】，《商業週刊》第469期，1996年11月18日。<http://www.businessweekly.com.tw/KArticle.aspx?id=2791&path=e>（擷取日期：2013-08-15）

新聞標題：【印心禪學大騙局劉錦隆說詞顛倒】，1998年10月20日。
http://memory.ncl.edu.tw/tm CGI/hypage.cgi?HYPAGE=toolbox_vnews_detail.hpg&subject_name=&subject_url=&project_id=news&dtd_id=8&xml_id=0000146226（擷取日期：2013-9-5）

網路資源：

世界領袖教育基金會，官方網站：<http://www.wlef.org/>

《佛光大辭典》：http://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx

佛教如來宗，官方網站：<http://www.rulaiweb.org/>

聖嚴法師，【何謂「上師、佛師」】《大法鼓 0675》，網路影音資源，上傳於2011年10月25日。<http://www.youtube.com/watch?v=5byqfoXfUYg&feature=related#t=3m04s>（擷取日期：2013-5-5）。

釋迦牟尼佛救世基金會，官方網站：<http://www.buddhachan.org/tw>

覺妙正明，【當代禪宗蒙受法難的歷史還原】，《禪林正傳》。網路資源：
<http://chanbiography.blogspot.tw/2013/03/blog-post.html>