

從五明面向略詮傳道法師的 慧智與梵行

吳耀庭*

摘要：

印順導師是人間佛教思想的信行者，台南妙心寺住持傳道法師，志道傳道行道，見重於佛教界、文教界、環保界。所以能有如此超凡成就，妙因佳緣諸多，本文從五明面向略加詮釋，期能瞭解法師慧智梵行的根基所在。

五明是印度古代的五類學術，即聲明、因明、醫方明、工巧明和內明。或釋訓詁字，詮目疏別；或伎術機關，陰陽曆數；或禁咒閑邪，藥石針艾；或考定正邪，研核真偽；或究暢五乘，因果妙理。五明包括了大乘菩薩所學的全部學術，法師承此整全究學精神及範疇，並益以當今解知的世界文明精華，是以能被各界欽服敬重。

五明形成慧智的內涵，慧智化爲梵行的動力，解行俱進，是以護教衛道充滿大無畏精神。本文期從五明面向、理事脈絡中，來摸索、來析釋法師無盡無邊的形象。

關鍵詞：傳道法師、五明、聲明、因明、醫方明、工巧明、內明

* 雲林科技大學兼任副教授

Ven. Chuan-dao's Wits and His Buddhist Practice: A Brief Comment from Five Sciences' Point of View

Wu, Yao-ting *

ABSTRACT:

Master Yin-shun is a pious follower of Humanistic Buddhism. Abbot of Tainan Miaoshin Temple, Ven. Chuan-dao, whose goal is to preach dharma and practice, and is highly valued by the Buddhist, cultural and educational circles, the environmental protection community included. Such extraordinary achievements he has made lies in various causes so this paper analyzes those reasons from the viewpoint of five sciences, to understand the foundation of his Buddhist wits and practice.

The five sciences are the five academic fields in ancient India, including science of language (*śabda-vidyā*), science of logic (*hetu-vidyā*), science of medicine (*cikitsā-vidyā*), science of fine arts and crafts (*śilpakarma-vidyā*), and science of spirituality (*adhyātma-vidyā*). Science of language includes comprehending the meaning of a word and classifying different ideas. Knowing how to trick or build apparatus, and the work of nature and universe belongs to science of fine arts and crafts. Incantation, black magic, medicine, acupuncture, and moxibustion are all included in science of medicine. Science of logic is to differentiate what is right and what is wrong, what is true and what is false. A fully comprehension of five vehicles of Buddhism and the work of cause and effect is also needed in the science of spirituality. In short, five sciences contain everything that a Mahayana Bodhisattva has to learn. Ven. Chuan-dao, equipped with the five

* Adjunct Associate Professor, Yunlin University of Science and Technology

sciences and the essence of world civilization, is thus admired and respected by all walks of life.

Five sciences form the content of wits and wisdom, which turns into the drive to Buddhist practice. Ven. Chuan-dao emphasizes both the comprehension and the practices, so he could guard Buddhism and traditional moral principles with the dauntless spirit. This paper aims to discover and make sense of Ven. Chuan-dao's boundless image from the viewpoint of five sciences and the context of his dealing with things.

Keywords: Ven. Chuan-dao, five sciences (Pañcavidyā), science of language (śabda-vidyā), science of logic (hetu-vidyā), science of medicine (cikitsā-vidyā), science of fine arts and crafts (śilpakarma-vidyā), and science of spirituality (adhyātma-vidyā)

一、前言

台南小東山妙心寺住持傳道法師的慧智與梵行，是本論文斗膽試圖詮釋索驥的抽象高渺客體。相識、相交、受教四十載，法乳潤身，實難擺脫主觀感情，而寫出純學術的篇章。何況本文定調在「略詮」，而非「細論」，因而自必有別。但基於主客合一的禪宗思維，及點點滴滴的直接互動，可資論析的素材，若祇是自寶自珍，則是愧對殊勝因緣。再加上，能夠在「印順導師思想之理論與實踐」學術研討會上發表，實在不易得之，是以「契機」勉力而為。不敢奢望「契理」成效，唯期約略管窺一位體解「人間佛教」理論，並梵行清淨的「文化和尚」。當然類似「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後」的寫作情緒，是會時時存在著的。幸好「平常心是道」，乃傳道法師的慧智梵行歸止處，是以也用「平常心」來加以論說詮釋。

無緣更早結識法師，而立之前，家世如何？童年如何？學徒生涯如何？學佛出家因緣如何？其困中奮進，精修身心過程，未能親見，祇能偶爾從法師及與法師緣分更深者言談中稍有聽聞。首次會見時，他已練就成無畏自在、平易悅樂的慧智梵行者，三十年的自覺成果，自自然然地展露著。當時法師年前方畢業於「中國佛教研究院」，在三藏佛學院任教，偶回高雄宏法寺小住，總被有緣者親近請益。個人民國六十到六十四年負笈高雄，曾在寺住過二、三個月，並參與過佛學夏令營、佛青會等等活動，故也常能得機受教。念中國文學系的我，已感受到法師博覽群書，深入經藏的功力，及如實探究的態度。

心理學分析到，人的成就總量，是由遺傳、環境和學習共同決定的。法師此生的「藏識」原由，無從得悉。而他老，除傳解教理外，也鮮少

提及生身尊親。倒是有回論及，怎樣如實面對「鄉間鬼影鬼話」時，他說了一則父親的典範故事。過去鄉間在路旁有棘竹櫟，月黑風高中的行人，面對風穿打葉絞動枝節的音響特效，已難消受。復加上，原橫在路中的垂竹，瞬間立起，不是有鬼才怪。面對此捕風捉影、疑神疑鬼的村民窘境，法師的尊翁，能正氣凜然挺身而出，靜靜躲在暗處觀察，果然「鬼跡」敗露。搞鬼的穿山甲，爬上竹梢蟻窩覓食，使竹橫道上，被來人一驚，急於下溜，遂有「立竿」之效。眾人不察，祇見鬼影，繪聲繪影，絕盡「虛擬傳播」之能事。唯有具膽識又肯如實探究者，方能燭照化解。可見法師的膽識和明實，是一脈相傳的。

法師的母親，也相當特出，生過一打，長養四男五女，操持家務農事，尤其喪偶之後，辛勞可知。偶爾提及，她精通草藥，連治療書法大家朱玖瑩的帶狀泡疹的「土香」驗方，也來自她老的口授親傳。從朱吳不纏女士攝於日本的照片中，她神采奕奕，篤定自若，必然是果斷德厚的女性。朱姓與台灣淵源頗深，而吳姓也是南方大姓，名諱「不纏」更富禪意。是以可知，法師來自父母血脈的遺傳基因及習性，本來就是超凡。

就環境來論說，一九四一年的台南白河，正值二戰期間。法師的童年歲月，是直接受戰爭衝擊的，也歷經戰後的接收及匱乏。但因近山區，工業設施相對為少，農業富自給自足性，較台南縣鹽水、新營飽受美軍轟炸，仍有些許比較上的幸運。另外雖出生在日領時期，但小學已是完全「中國式」的教育，少了文化及語言適應的困擾。關仔嶺是著名景點，是山明水秀之地，名刹碧雲寺和大仙寺，也近在咫尺。且木屐寮某一時節，個人親歷，是「直道盡頭躍旭日」、「七彩毫光揮虎山」的。幸運地，能有機法天、法地、法自然，如斯境教，自能啟動法師學道、行道、佈

教的累劫宿願。而其農牧經驗及知識，也為法師的環保生態關懷埋下了種籽。

以十二歲稚齡，即在高雄唐榮鐵工廠當學徒，手指腳趾受傷累累，都是自己敷藥，倍覺艱辛。出師考入台灣機械公司，任技術人員，由於技術出眾，支薪較優。工商環境，基層的都市生活，並沒能染污樸實奮進的他。反而在學藝工作餘暇，接觸民俗文學「七字兒」，聽人講古，並勤請益良師，乃能奠定民俗諺語的強固基礎。擠身都會，對少年時期的法師言，反而擴大視野，精練本事，切磋才藝，完完全全盡享其利，而避開其害。

十六歲時，更有機緣在高雄佛教堂皈依大崗山法脈的永觀老法師，法號「開清」，聽經聞法，慧智早開，大異於常人。爾後親近開證法師、懺雲法師。民國五十三年農曆二月初六法師被剃度了，是恩師開證法師生日，也是師公永達上人的忌辰，是「三合一」的殊勝因緣。同年進入台北臨濟寺戒光佛學院就讀，受教於賢頓、白聖、淨心等長老。後再就讀中國佛教研究院，民國五十九年，自該院畢業，即在臨濟寺三藏佛學院任教並兼訓導。一路走來，法師選擇了學佛環境，而環境也啟發孕育出法師的慧智，並型塑了他老梵行的初模。

又從學習或學習意志來說，法師是勇猛精進，是剛正不阿，鵠的明確的。法師的出世智有天生、有「道場處處」中的粹煉；而世間知識的追求，也是分分秒秒把握、真真實踐著「三人行必有我師」的學習準則。且能在佛學院任教後，利用夜晚時光，前往志仁補校初中部進修，放下身段，補正規教育的不足，無疑的，也是法師的慧行。他可說早已是終身學習的信行者，不過調皮地說，不是如此，他老也不可能成為我「南一中」的學弟，這是萬般皆覺不如下，僅有的可自豪的「唯一」。

「人類自古以來有三個敵人，其一是自然 (nature)；其二是他人 (other people)；其三是自我 (ego)。」羅素這句話是相當永恆性的意義。¹

總之，法師不管在遺傳、環境及學習，他都佔了良質遺傳的優勢，審慎地抉擇了環境，奮力困知敏行，遂造就了上知天理、下知地理、深解人理的他，傳道法師可說是全方位的法師。尤其在《人間佛教的理論與實踐——傳道法師訪談錄》一書第七、八篇章所揭示的，更可說是他慧智與梵行的表彰。特錄如下：

人間佛教的思想內涵與修行方式：抉擇人間佛教的核心思想，為「此時、此地、此人的關懷與淨化」，而以菩薩的兩大任務——「莊嚴國土、成熟眾生」為目標，其修行方式則為如實正觀緣起、如理正思惟、如分正抉擇。

人間佛教的實踐：包括個人在弘法布教、社會關懷、社區教育、藝文關懷等各個面向的實踐，此諸行動，皆來自佛陀以至印順導師人間佛教思想的啟發。²

他真正實踐了印順導師的教導。導師說：

大乘道不外二入，理入是悟理，行入是修行。「入道」，先要「見道」——悟入諦理。³

¹ 李亦園、張永堂、林正弘，《人文學概論》下冊（台北：國立空中大學，1990年），頁288。

² 釋傳道，〈自序〉，闞正宗、卓遵宏、侯坤宏訪問，《人間佛教的理論與實踐——傳道法師訪談錄》（台北：國史館，2010年），頁3。

³ 印順，《中國禪宗史》（台北：正聞出版社，1989年），頁11。

對法師言，理入得「慧智」，行入能「梵行」，大乘佛教精神，透過「人間佛教」的「理入」、「行入」，而被眾人感受到了。

「那個人前不說人，那個背後無人說」，被崇仰敬愛如法師者也是一樣有人說的。即使以「瞎子摸象」、以「迷觀悟」也值得鼓勵，且說說亦無妨。說說祇爲了更彰顯法師另些思想行止，更何況說錯了，法師仍有機教正。姑且放膽從五明角度說起，而主要詮述材料，乃在個人觀察和互動的所知所覺。

二、從聲明面向的詮證

聲明，乃古代印度聲音文字之學，禪宗祖師大德雖稱許「不立文字」，但仍有相當多的指月言說及文字。而發揮語言文字的功力，往往也能使受教者，迅即明白教理，而信受奉行，文字語言自有其傳播功能。傳道法師是個人接觸法師中，對「釋訓詰字，詮目疏別」特別獨到的一位。且舉事例詮述其精準及功力所在。

（一）國語文明師的奠基

無數次，法師盛讚他的國文老師顧季煦先生，顧老讀的是英國文學，但那個時代的人，中文底蘊絕佳，具有語言文字融通的特質。尤其籍隸紹興，文風頗盛，能爲白聖長老秘書，語言文字的拿捏，絕對是精準無比的。亦師亦友亦嚴父，也許是感念法師冬天夜裡，數易其被的細膩體貼，故告訴他說：

你認真學，我認真教，你資質不錯，好學又謙虛，你在這裡念書三年，我保證你文義清通。再三年，保證結構嚴謹，再進而意境

高超，就不是老師所能教的，只能自己歷練了。⁴

學文的人，往往以「情感」用字遣詞，而較乏「理性」的推理訓練。但幸運地法師能有特殊機緣兼而得之，在文字語言奠基的當時。法師稱：

顧老師還推介其摯友——專攻天文學與航空工程的王石安教授蒞院授課，我們才有機緣接觸天文學領域的知識，擴大視野，方解佛經裡文、理雙科互涉的詮釋法。⁵

前北大校長蔡元培在〈論國文的趨勢及國文與外國語及科學之關係〉文中，表達出在文學「美」的追求中，他並不排斥科學之「真」，他以「兼容並包」、「各行其是，並不相妨」的原則，主張科學的文學，說道：

實用文……記述什麼，就是科學的現象；說明什麼，就是科學的理論。……新出的科學書和研究科學的方法，比古書豐富得多，豈不更有益於國文麼？況科學的作用，不但可以擴充國文的內容，並且可以鍛鍊國文家的頭腦。近代文學家查拉（Zola）主張科學的文學，……而斷定文藝的性質，與試驗的科學（如化學等）一樣。又如英國最有名的文學家是莎士比亞。但有考出這些戲劇，全是實驗哲學家培根作的。德國最有名的文學家是鞠台（Goethe），他是治哲學和植物學、動物學，發明生物進化公例的。文學和科學的關係，不是很有證據麼？⁶

⁴ 闕正宗、卓遵宏、侯坤宏訪問，《人間佛教的理論與實踐——傳道法師訪談錄》（台北：國史館，2010年），頁97。

⁵ 同上註，頁98。

差不多同時期，1971（民國 60）年至 1975（民國 64）年，我的系主任因系上未開第二外國語，就安慰我們說：「中文都學不完了，還學什麼外國語。」他那時的觀念，想當然爾，更不用說去學什麼天文學的知識了。憑什麼說「佛學院保守」呢！又研究所時期，所長因曾在法國習經濟，有回奉命陪同法國考察團參觀中油，所長被要求翻譯。他誠實告訴我們這些學生說：「石油化學的方程式，中文我都不懂了，還能翻嗎？」隨即借事離去避免尷尬。語言文字是文化的載具，文化內涵有多少，自須有多少語文相表彰。能力所及，「釋訓詁字」，又豈能偏於某一狹隘的範圍。⁶

復加李世傑老師，曾任台大圖書館管理員，原學的是日語，講課時不台、不中、不日，法師聽力的訓練十足。法師謂：

老師因為具有圖書館員的背景，所以他教我檢索資料的方法。在民國 50 幾年時，我就曉得去買《四書引得》等入門書來看，這應歸功於李世傑老師的教導。⁷

台灣的佛教圖書分類法，最早提出來的就是李世傑老師，因為台北善導寺內的太虛圖書館，就是請李老師分類編目的。1986（民國 75）年，中華佛教百科文獻基金會佛學資料中心的佛教圖書分類，即請李老師指導修訂，經由圖書館系畢業的林秀徽主任建檔的。李老師所建立的佛教圖書分類法，也是採用十進法的系統，方便使用者按類索書，進而提供給佛教界使用，可說是台灣佛教

⁶ 蔡尙恩，《蔡元培學術思想傳記——蔡元培與中國學術思想界》（台北：蒲公英出版社，1986年），頁 349。

⁷ 闕正宗、卓遵宏、侯坤宏訪問，《人間佛教的理論與實踐——傳道法師訪談錄》（台北：國史館，2010年），頁 94。

分類法的創始人。⁸

「詮目疏別」的訓練效果，在語言文學和圖書館學是可有「潛規則」相通的。除了學到了方法外，個人以為法師從中也學到了態度，講求「究理究實」和「清楚明白」。使得其講經說法，皆能擺脫「差不多精神」的文化泥淖。他這三位值得欽仰的老師，可說是「功不唐捐」的。

（二）台灣漢音漢學的精進

大家皆知，法師的宏化，或用國語或用台語，且他 1996（民國 85）年曾開「台灣諺語」班，其台語功夫下得頗深。在戒光佛學院時期有林子惠老師，講授四書，擅長泉州音。法師謂：

林師講授四書，每於三讀講授課之後，便指定我帶領同學讀到熟練，之後，再由林師講解內容。因此，當老師唸三次時，我就分別注意其嘴型及發音。第一次看他的嘴型、第二次聽他的發音、第三次一邊聽一邊看，如此更加深我對閩南語讀書音的正確度。⁹

扮演小老師，有責有樂，也更能細膩學習，紮實下過功夫，方能信口道來，引經據典，而唱唸吟詠，也就「音」、「義」精準無限了。

1977（民國 66）年，法師認識了台灣漢語專家許成章教授。……1982（民國 71）年起，親炙教授研習漢學。涉獵越廣越深，才知道台灣漢語除讀（書）音（中古音）以外，尚有語（言）音（上古音、方言音）；而方言文學之豐美，也才於此時漸入於胸次。……因教授博通古今，幾凡經、史、子、集，無不熟諳；方言、俚諺

⁸ 同上註，頁 94-95。

⁹ 同上註，頁 122。

更是隨手拈來即成巧喻。許教授在台灣文學、燈謎、音韻、訓詁、研讀、考本字、探源等方面，不遺餘力，也因此影響我對台語的探源及考本字的主要啟發。¹⁰

許教授「畢生歲月都獻予台灣漢語之研究」，編成《台灣漢語辭典》，也破除「台語有音無字」的謬誤說法。但法師發揮「精益求精」精神，擬加改善，法師口述道：

可是因為辭典內文都由許教授手書，加上以音找字，若不知其音，就難以找到字；又讀音與語音未能分清楚，索引以音為序，也未能集中於一冊，總覺美中猶有不足。於是便以「有事，弟子服其勞」之心情，偕同精通聲韻學之魏南安先生登門造訪，希望能將許教授此一研究心血，重新打字排版，並逐一區別文、白讀音，並列音序、部首索引於一冊前頁，以益增全面之學術價值。可惜這一構想，由於因緣不足而未能實現，實在是心中之一憾事！¹¹

在與法師談及語言文字及文化相關問題時，被引為「重言」依據的，許教授是排行在前幾名的。尤其是源自閩南語的台灣漢語，仍保有相當的古音，仍是活著的「傳統」生活語言，對印證「國語」或「普通話」的音義，絕對是相當強而有力的研究根據。在「字形」較明確的條件下，音義的轉變，及方言的差異特質，是可以較有跡可循的。法師也與玖公習練書法，對「字形的遞嬗」，自有超凡的認識，他是極少數能跨時代、精準解釋文義，並呼出其音的「語文達人」。

¹⁰ 闕正宗、卓遵宏、侯坤宏訪問，《人間佛教的理論與實踐——傳道法師訪談錄》（台北：國史館，2010年），頁122-123。

¹¹ 同上註，頁124-125。

由於台灣文化多元的特質，平埔語、原住民語乃至許多外來語，在法師追根探源精神光照下，都能一一顯現出來。相交四十載，至今仍有疑惑乃是，「師父您那來的時間？」

為滿許成章教授對他在台灣漢語領域紹衣餘緒的遺願，法師說：

也因此，對於閩南語的闡揚，始終有一分使命感，因此，1997（民國86）年才有因緣出版魏南安先生的《重編一切經音義》，接著，又將出版《重編廣韻·集韻》等工具書。¹²

魏南安先生，有段時間住妙心寺，故有緣一起討論些音義問題，但在兩位語言文字高手前，個人泰半祇有恭聆的份。法師有時也能更精確地，延續著魏先生的論述。在《重編一切經音義》乙書中，法師也貢獻諸多，來自佛教傳承下的「活資料」，甚至告知再予查證的部分。可見法師隨時提點求實的用心，和他「聲明」的造詣了。而其貫串時空，集諸家之要，融合式地通曉，更是其特色所在。用此弘法利生，感人至深。尤能折服那些「自命了得」的「文化人」，凡此，皆足於見證「聲明」的威力。

（三）有關聲明的事例

「魯魚亥豕」與「馮京馬涼」是「字形」的謬誤，而「字音」「字義」的謬誤有的更是荒誕，三結合精確地掌握，法師常有佳作。舉親證事例如下：

1、吟唱江春霖書贈如淨法師禪詩

第一次陪同法師拜會書家陳雲程老先生，陳老曾書總統府綠廳「觀

¹² 同註10，頁125。

天下」墨壁，且父親是前清秀才，又是早期留學「早稻田」的俊彥，其漢文底蘊深厚。那天，從福建同安故鄉，也談到他的秀才父親，師父遂提及彈劾過袁世凱的莆田進士江春霖，乃一口氣吟唱出意境高遠的該首禪詩。陳老聚神豎耳，仔細聽完，那種音義協和，情理圓融的至真、至善、至美畫面，今仍時刻呈現眼前。聽法師吟唱該詩多次，那次最為感人。陳老是行家前輩，關愛之餘，回報介紹蒐集江春霖先賢墨寶，護法不遺餘力，祖籍惠安的江朝陽先生給法師。以「聲明」契機契理，故有以致之。

2、「夭壽」的絕對形容

有回李登輝前總統道地地對某一事說出「夭壽喔！」的評論，被媒體批評得頗厲害。言語間法師說到「夭壽」，其實有國語「真絕」的味道，是第四級的形容。譬如說「烏」是第一級形容，「烏烏」是第二級，「烏烏烏」是第三級形容，「夭壽烏」是第四級的形容，疊字形容的分級，普見於台灣漢語，而「夭壽」的語意，並非被媒體所認定，咀咒他人「短命」的意思，祇是說這個人「真絕」，有非常「推極」的效果。法師就事論事，以「聲明」解惑，是活靈活現、自自然然地，出現在佈道與交談中的。

3、「路旁屍」的音義反訓

敝先祖母，每當我小時候做了討喜可愛的事兒，總是說「路旁喔！」從小總搞不清楚，什麼是什麼，祇覺得是「好話」就是。後來有了「反訓」觀念，知道表情對的「死鬼」，有時是關係特親膩者方可使用。就如一般被氣瘋的婦人，詈其夫「膨肚短命路旁屍」，充滿了愛又恨的情愫，是祇能對「特定」對象行之的。有不懂的「語音語義」，個人往往要尋求法師的認可，方能確立信心。

4、「花落知多少」的作者原音原義

「夜來風雨聲，花落知多少」，吟唱詩歌，如不解原來作者的意思，則無法達義傳神。「花落」在專制威權的隱晦時代，是代表人頭落地；夜來風雨是代表一場政治的慘案。除非是「古詩今唱」，另寄他情，否則必然失真。在圓照寺舉辦的黃友棣教授告別會上，馬總統點出，其傳唱名作「淡淡三月天」的背景，乃戰時烽火，以思念戰地情郎的心意，敘出悲慘、無奈與期盼，情形也是相同的。法師對詩詞創作背景的究實，方能在吟唱中如實真確地表達。看來不懂歷史背景，也難說其真能達到「聲明」境地，而法師早已注意並超越了。

5、四聲不分、國台夾雜的笑談

同音已足於製造話題，如「主」與「煮」；四聲不分，更易生出趣事。同年的黃友棣教授與趙慕鶴先生，某次聚會，黃教授舉出許多例子，說明「詞聲」、「曲調」要音韻相配。如說「祝」（ㄓㄨˋ）您生日快樂，不能譜出「ㄓㄨˋ」的音調，否則就會有「豬」你生日快樂的逗趣效果。尤其他也告訴幫基督聖歌譜曲者，不可不配合四聲來譜曲，避免對「主」的讚嘆變調成「ㄓㄨˋ」呀！「ㄓㄨˋ」呀！法師在吟唱古詩，特重平上去入，更注意到「音轉」的問題，是以易使人如癡如醉。前某位政治要員說「我學台語，整整兩個年頭」，被諧謔出了另類意思。而如「羊媽媽」道地的台語，應該是「羊母」。不過感慨地是，不但在台灣客家話有消失的危機，而能操精確台語的人才也難覓。台南府城，受到荷蘭、明鄭、清朝及日本的影響，有各地的傳承交會，法師也提醒過，在台南府城千萬不要叫人「阿兄」。

6、活用台灣漢語輕鬆解讀古文

詩經周南關雎篇「參差荇菜，左右流之」，¹³「荇菜」為空心菜的本字；「流」字釋為「采」，有「揀擇」意，而非流來流去。法師提醒說「把橘子流流耶」，就是篩選、揀擇，是活生生地存在於日常生活中的。而「尋」字，有時是「度」名，八尺曰「尋」。某回去七股瀉湖「迢迢」，回來和法師提及，漁民仍以古音活用著該「尋」字，而「迢迢」也是法師教的。開證師父的「茶燒就好」禪茶哲學，個人用字遣詞也請教過法師，「就」好，或「著」好，到底那個好。又如「反正」和「橫直」，「反正」是國語化的台語，「橫直」，是道地的古詞。用得不當，真的會被笑說「半暝吃西瓜反症」。不過語言文字，互相浸淫轉化，「約定俗成」的力道可強了，這是「粉」正常的，但對於求真求實的語言文字愛護者來說，也是另種痛。「橫直」眾生的顛倒夢想，是如此如此、這般這般的，惟有無怨無悔努力證明罷了。

三、從因明面向的詮證

任何思想皆有一套思維方法，如西方傳統邏輯，如中國儒、道共有的辯證觀，如中觀辯證觀。而傅偉勳先生自創的「創造的詮釋學」，也有佛教因明學的啟發和融會。傅氏自稱：

它的建構與形成實有超乎現象學、辯證法、實存分析 (existential analysis)、日常語言分析、新派詮釋學理路等等，現代西方哲學之中，較為重要的特殊方法論之一般化過濾，以及其與我國傳統以來的考據之學與義理之學，乃至大乘佛學涉及方法論種種教理(如教相判釋、聖俗二諦、言詮方便之類)之間的「融會貫通」。¹⁴

¹³ 裴普賢，《詩經評註讀本》(台北：三民書局，1990年)，頁5。

¹⁴ 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》(台北：東大圖書公司，1990年)，

他也曾強調：

必謂層次才真正算是狹義的創造詮釋學。¹⁵

傅氏的方法論，是西方、中國及印度方法論融合的產物，但就「必謂層次」言，個人以為仍脫胎自佛教的方法論中。華語圈的文化型式，講究「差不多」精神，或有其「混沌」之妙趣，但「方法論」一直是自然形成，自然孕藏，鮮少被究取弘揚，因此「名家」學說不易廣傳是正常的。但孕育出佛教教理的印度文化，其方法論，是共有而被肯定的。就抽象思維能力的發展及讚揚，華語圈是較弱的。它可說擁有「務實文化」，而非「務虛文化」的文化特質。它「不拘形式」、「不講方法」、「法無定法」，是重視西方方法論胡適之譏諷的對象，祇因它充滿著「差不多精神」的特色。

佛教中關於因明的系統敘述，也以《瑜伽師地論》中〈聞所成地〉一段討論因明的文字為早出。在《瑜伽師地論》中所說的因明，事實上是一種辯論的方術，所以書中以和辯論有關的七事來解因明。七事為論體、論所依、論處所、論莊嚴、論墮負、論出離和論多所作法。¹⁶

後來因明學，在印度、在中國的演變，法師是非常熟悉的。尤其法師對印老中觀系思想用力頗深，且頗富心得。誠如成中英先生論到該思想方法論時，大體表示了：

頁 9。

¹⁵ 同上註。

¹⁶ 釋開證，《中華佛教百科全書（三）》（台南：中華佛教百科文獻基金會，1994年），頁 963。

中觀辯證觀的特色在於否定一切對實在的肯定命題，還有對這些命題所做的命題，依此續推，一切實在界之命題皆在否定之列。把這觀念表達得最好的是大乘佛學龍樹的「四段否定式 (tertralemma)」。「四段否定式」要求否定一切命題，再否定這否定的命題，這命題及其否定一起遭否定，否定命題本身及此否定之否定亦再一起否定。這樣做的基本精神在完全、徹底的由對實在、真理的看法中解脫、超越出來，甚至從這種想法中超越、解脫出來。經過這種連串否定後，我們可以達到一種激悟的境界（般若）和真正對這世界的了解（菩提）。¹⁷

法師了知各種思想方法，並因時因地因人，用得巧妙無比、或無形無相，遇有他人違逆了思維原則，乃略加提示罷了。下依個人所能憶及的，加以詮證。

（一）盡善盡美全真「淨」優於「聖」

法師對個人思想及思維方式，最大的教示是：盡善盡美全真即「聖」的說辭，若能用即「淨」更佳。這時法師語氣淡然，對個人發出最有震撼性的「如來神掌」，綿綿溫煦力道中，已把我「心猿」送往九霄雲外了。自以為善用「創造詮釋學」及「中觀辯證觀」方法，而從「道德天」、「美感天」及「真實天」思維糾結中，且通過基督及道教背景學者教導，剛探出頭來的個人，真正有被「加持」的感受。原來用盡了各種思維方法所得的，或能被當今世界主流文化接受的，自以為已檢證過的思維結果，竟然經不起法師的「一句如實語」。真是活生生見證了法師的正思

¹⁷ 成中英，《知識與價值——和諧、真理與正義的探索》（台北：聯經出版公司，1986年），頁20-21。

維，及「一點見光」的功力。其慧智其梵行，盡在該一言中表彰無遺。

（二）關於羅光總主教「空這個字是很難講的」之談論

有幸，在博四時，經郭潔麟神父推介，與教界黃美英師姐前去牧廬，旁聽羅先生的「佛教哲學」。在臥室，他插著氧氣小管，續講以毛筆書定的講稿兩小時，一口水不喝，而學生自備水喝。剖析詳實，確實精彩。期末不經意地說道：「空這個字是很難講的」。其實：

佛教中「空」的概念暗示著存在的精神這個側面。因此，我感到對於精神世界，只有用精神的詞語才能表達。然而在現實中，表達精神現象所用的詞彙都是從有關物理現象的詞語中，類推而選擇出來。¹⁸

與法師論及此事情景時，法師也不假思索地說「那是要證入的」，不是純粹思維，思維方式祇是「渡筏」。東方哲學之所以重「踐形」，而有異於西方哲學傳統，在此語中，道盡一切。當然羅總主教的「真實」面對「空」的「知識」與「體證」，也值得感佩萬分。不過也讓個人感知，佛學的研究，一定要和當前世界主流的基督文化思想，展開對話。否則客觀言，在「有」「聖」的文化傳播籠罩下，「空」「淨」觀祇能被動地等待。積極地，與西方宗教哲學周圓性，和究極性有所反思者的激盪切磋，應是佛教信仰者和思想研究者，該擔負的功課及責任。

（三）對某居士的論斷

¹⁸ 湯恩比等著，荀春生、朱繼征、陳國樑譯，《展望廿一世紀——湯恩比與池田大作對話錄》（台北：駱駝出版社，1987年），頁339-340。

有位文筆奇佳，曾對佛教普傳頗有貢獻者，突因個人行為被群眾及傳媒捐棄。有回法師提起，並稍有所論述，當時個人祇就「影響世俗最高的政治層面」論述。法師馬上「如實」提到，許多該居士如實的「例證」。那個層面已涉及「心態」及「人的本質」問題。讓個人警惕的是以「歸納法」論斷事理，是要求其周圓，否則偏頗僅以一廂情願的單一「例證」或「理由」即下判斷，則方法有謬誤，且智慧不足。感知法師思維之清晰，一貫地能以其出世間「慧智」落實在「此時」、「此地」和「此人」，而達理事圓融境界。也見證了法師「無住」的「超越」。擅自貼法師標籤，個人敢證明那絕對是淺人的「謬見」。在糾正個人的論述中，他「如實」、「如理」並「如分」地小小示範一番。使個人往後更不敢妄斷是非曲直了，除非能「了了分明」、「論辯無礙」。

（四）馮道及岳飛忠奸行為的論斷

馮道（882—954），自號長樂老。在五代政治敗壞、朝代更替之際，既不採取老莊「無為而治」的態度以「明哲保身」，又違逆了儒家忠奸傳統，續為異主做政治服務：歷事後唐、後晉、後漢、後周四姓十君。縱觀其一生雖積極輔佐人主，維護民命、典章制度，免受殺戮兵燹，政績斐然；甚且校定《九經》，開古代官府印書之端，然終因其視喪君亡國，未嘗以屑意，而為後世所鄙。

「教忠」、「教孝」是儒家在維持「政治倫理」特色，必然的教化方法。而「價值觀」的抉擇及實踐，是漸漸被型塑和激勵出來的。各文化型式中，自有其不可撼動的「價值」及「結構」。法師告訴我說：「馮道能不顧個己的利害毀譽，以出世精神作入世事業而利樂群生，已然跳脫儒、道二家的價值框架，超越狹隘的民族主義，此若非菩薩大無畏的無我精神，孰能致之？」

至於岳飛，既已抗命攻敵，爲何不乘勝追擊，直搗黃龍？而反不顧袍澤、百姓死活及某禪師之忠告，臨陣前堅持返京覆命，以全一己之愚忠！待被冠以「莫須有」罪名，臨刑之時，又嘆說：「早聽某禪師語就好了」，因而也結束了某禪師的人間因緣。就此以觀，以岳飛爲「忠孝」教本，不值得吾人反思嗎？

文化內涵和思維形式是表裡一致的，從法師所提的史事中，也呈現出其「意在言外」的「思維形式」及「思想判定」的關聯性。對深受儒家教育、並喜好老莊的個人言，是非常重要的提醒，如此方足以更超越的看待和論斷事理。

記得有回和印順導師同年的陳雲程老師，談到他早期如一般的人，認爲「岳飛是冤死」。直到晚年，他改變看法認爲「岳飛該死」！我不禁請教他理由何在？他說：一朝天子一朝臣，迎回徽、欽二宗，難免政治再動盪一次。個人解讀，身爲基督徒的他，已超越了儒家忠孝的標準了，但這種深度的話語，也要「不失人不失言」方可論說的，否則「政治」饒不了你。兩事合思，不禁使個人了解到思維方式、思想高度和思想定見是，那麼的需要契機契理的。

（五）思維方式、思想結果及行爲的檢證

法師常言，在文化薰習下，有人是「想的一套，說的一套，做的還另外一套」。法師的思想云爲是：如實正觀緣起、如理正思維、如分正抉擇，他的知識、智慧及言行是一致的。記得研究所時，聽任卓宣（葉青）老師上課時，提及某位在師大上理則學的教授，寫的文章，並不合邏輯。知識、智慧與言行的一致性，才是修行，才有意義，也才能自覺覺他，邁向覺行圓滿。個人聽聞法師關於因明學，及思維方式的講演絕

少，但從直接交談的論說中，個人捕捉到了蛛絲馬跡。藉此略詮法師，已落在慧智中的思維及論辯方法。並願以己身接觸經驗，確證法師的「思想云為」不易被抓包的能耐。法師對於「考定正邪，研核真偽」的功夫了得，有回他老提及出席某學術研討會，現場才接到論文，登上評論席，方才閱讀，在邊聽邊看邊想，而後仍能給予適切評析。非「因明」已入化境，何能致之？

四、從醫方明面向的詮證

法師由於親歷的色身磨難諸多，遂可成良醫，以心識調伏色身，故能知病自醫，並輔以古今中外諸多有效醫藥方法。有回陪第二位太極拳老師黃敏澤先生到妙心寺，黃老師鼻竇生繭石，手術剛剛康復，鉅細靡遺地描繪整個痛苦情境。法師祇淡淡地說，那還算不得什麼，也稍稍回應了，更嚴重的個人身體手術經過。黃老師和我，也相當驚訝，慚愧對法師的認知真是「九牛一毛」。巧的是法師病痛時，個人或不知或那段時日沒有探望，更因為法師一向低調不張揚，否則「慰問供養」，可多收些呢！在法師訪談錄中道：

除了服役期間的車禍與殺業所造成的喉嚨痛之外，我還有脊椎摔傷、直腸瘻肉、肝癌等重大傷病。¹⁹

可見已令我們瞠目結舌的鼻病手術，居然都未上榜。所以他說：

我接的「個案」，有些人心理疾病比生理疾病還嚴重，一說起生理的疾病，只要我一開口，他們都不敢再說了，因為我一身都是

¹⁹ 闕正宗、卓遵宏、侯坤宏訪問，《人間佛教的理論與實踐——傳道法師訪談錄》（台北：國史館，2010年），頁79。

病。²⁰

個人親自驗證了這段話的「真實性」，也更證明對法師色身，是那麼地無知。以下分項略詮法師的「醫方明」。

（一）法喜能治病，悲願可延年

法師常用「法喜能治病，悲願可延年」，來自醫醫人。也常引用印老講過的一句話，「如業緣未盡，怎麼也不會死的。」將佛理運用到醫理上，建構出他的醫療哲學思維。上醫醫國，「佛醫」調攝不祇自己的色身，而能擴及眾生。孔子曾云：「斯人也而有斯疾也」。習性和心念，致生病痛，安身得先安心，這觀念已被大眾接受，但能身體力行者少矣！故而病常常不能漸除。法師能得慧智，並以潔淨梵行，實踐它。故而雖有異常病苦的色身，但其「心病」不見，「病態」不顯。他老也常說：「不是病死的，是驚死的。」當醫生判定癌末祇能有三個月生命時，許多病人為要滿足該權威判定，就如期或提早「花開見佛」了。

有回陪同法師，前往台大醫院探視緬甸帕奧禪師，法師也提醒他「法喜」、「悲願」的無上妙方。禪師法喜本自充滿，悲願仍有未竟，當然祇有住世，繼續他的「梵行」、「教化」了。對一般的信眾，法師更會「您病沒我嚴重」鼓勵他人，隨施「法喜」和「悲願」的無上妙方，醫人、醫國、醫眾生。

相似的，以意義治療法（Logo therapy）聞名的精神醫學家弗蘭克（Uiktor E. Frankl）歷經納粹集中營折磨，死裡求生，他指出：

人所擁有的任何東西，都可以被剝奪，惟獨人性最後的自由——

²⁰ 同上註，頁 81。

也就是在任何境遇中，選擇一己態度和生活方式的自由——不可能被剝奪。²¹

（二）尿療法的驗效

法師肝癌發作，被醫生宣佈為比第三期更嚴重，當然也尋醫治療過，信眾也提供了許多秘方、驗方。最後法師認定，有效的痊癒方法是「尿療法」，每尿必喝所達成的療效，確實驚人。但也是配以「法喜」、「悲願」無上妙方，方能在「極樂世界」門前，「回頭是岸」，繼續完成尚未圓滿度眾的法緣。法師的尿療法，是有佛經記載依據的。如日本一遍上人以尿施惠大眾，而監所犯罪毆打致傷，也是以此救命。一般人要突破「垢」、「淨」觀念，而能享用自排新鮮尿液，是要有些勇氣的。法師還說以新鮮尿液敷臉，其去斑及潤膚效果奇佳，這是法師親證的驗方。

（三）家傳草藥及驗方的推介

玖公罹患帶狀疱疹，因師父有為人醫治的經驗，故親自擣「土香」敷之，三天致效，並為之解開「惡名畏」的心結，法師告以：

玖公！佛菩薩無我精神具四種無畏，其中一種是無惡名畏：乃是對眾生無所求，只有付出，自己沒做錯，別人無從毀謗，縱使無端受謗，也是無傷的。²²

有次法師到某道場，恰巧碰到有人被多隻虎頭蜂螫傷，因偏處山區

²¹ 弗蘭克著、趙可式、沈錦惠譯，《活出意義來》（台北：光啓出版社，1989年），頁74。

²² 闕正宗、卓遵宏、侯坤宏訪問，《人間佛教的理論與實踐——傳道法師訪談錄》（台北：國史館，2010年），頁110。

送醫不便，法師乃告以煮濃茶頻飲之，並將濃茶加入適量鹼粉熱敷患處，使其酸鹼中和，乃化解蜂毒，救人一命。

某回也談及，有人因睪丸及鼠蹊積水，雖經三次抽水注砂，仍然腫脹不消，醫師束手，師父乃告以黃豆渣包敷，結果經三天消腫痊癒，至今已近二十年未發病。由於法師的慈悲，遇有人告以驗方或偏方，他會研究其藥理，並推介他人，救人病苦無數。也因其深諳醫理、病理及藥理，故醫院有些醫師，遇疑難雜症，也會介紹給法師幫忙。

（四）吸收各文化的醫藥新知

每一民族生存發展，皆有其各自發展的醫藥哲學及系統。法師除直接從接觸的醫護人員，去吸收新知外，對各種醫療觀念及方法，皆能精細分辨、選擇，以便惠澤大眾色身。如打鼾現象，可能患了睡眠呼吸中止症，法師也常提醒大家要注意此現象。又有回個人南北奔波，口氣不好，法師告以可能是幽門桿菌滋生，特拿了寺備的對症日本成藥半瓶，相贈服用，果然有效。法師常看探索頻道、國家地理雜誌，和醫學新知絕對少有落差，是以能成為「醫藥病理達人」，而為信眾諮詢的對象。

現代醫療也重視到心靈層面，對症的問題，誠如英國的查爾斯王子鼓勵西方人看到醫藥的心靈一面：

我相信，西方人最迫切的需要是：重新發現自己的生命中那種「神聖」的因素，因為沒有了它，我們生存在這個世俗的領域中，就永遠不可能有希望或意義。²³

²³ 柯琳·麥克勞林、哥頓·戴維遜著，陳蒼多譯，《心靈政治學》（台北：國立編譯館，1998年），頁200。

（五）禁咒閑邪、藥石針艾的新體現

醫藥病理及方法的研究隨時代而精進，知其然而不知其所以然的相關作法，也應重新檢證，方能加諸在現代人的色身上。法師因有人間佛教濃縮的修行智慧：如實正觀緣起、如理正思惟及如分正抉擇，當然對旁門左道，江湖誑人手法及邪知邪見醫藥病的認識及手法，是敬謝的。又那怕是中西醫藥病理學院科班出身，其醫理藥的體驗層次，也千差萬別。法師皆能從言談中，高下、真偽立判。

以前台南有王爺乩身起駕，常告知其信徒，去妙心寺求助法師。對於那些精神病患或精神官能症者，法師更能融合宗教、心理、醫學，以最進步、最精準、最適切的個人心得方法，提供給病患參考，所謂「上醫醫國，其次救人」的說法，法師是實踐著的。因此可說「醫智」是法師慧智的內涵，其佛法慧智，也指導著法師的「醫智」，故構成了「全方位」而「適切」的「醫方明」。

沈清松教授表示：

整個時代在嘗試努力脫離表象的形上學，進而走向一個強調生活、參與和創造的行動的形上學。無論現代科技或反科技，似乎都在指向這個以行動的形上學為基礎的時代之來臨，要用生活、參與和創造的行動來彰顯存有，而不以表象（例如科學理論）來控制存有。²⁴

同樣地，「醫方明」要彰顯於當今時代，要除去各種禁咒閑邪，是不受某一不完足的理論來控制的，法師早已知而行之了。

（六）個人醫療到衛生醫療及生態環境的政策關懷

²⁴ 沈清松，《解除世界魔咒》（台北：商務，1998年），頁234。

由上的述說及解析，可知法師對醫藥病理的瞭解，和自醫醫人的嘉行，但如同他對環境生態的維護，有生命共同體的意識一樣，他的「醫方明」也是如此。法師敘述到：

我的環保思想理論是來自於佛教，但作法是來自林俊義、陳玉峯教授。……以佛教對生命整體的概念而言，人類不能自外於生界、環境、人群、生物，因為佛教緣起論正是物物相關，生物與環境相互依存之生命共同體的理念。其深層義蘊，即是「無緣大慈，同體大悲」。²⁵

這與「混沌論」的思想，是一致的，因為：

混沌打破了各門學科的界限。由於它是關於系統的整體性質的科學，它把思考者們從相距甚遠的各個領域帶到了一起。²⁶

和環境生態結合一起的「醫方明」，才是真明。古人對環境生態在「順應自然」的哲學觀指導下，破壞性較小。而今人在「挑戰自然」、「以人勝天」觀念作用中，無止境地破壞著自然。環境生態的失序，也導致「怪病新病」層出不窮。超越個人病體，法師能兼顧衛生醫療及生態環境的政策關懷，這是充滿現代感的「醫方明」，想必佛陀也會讚嘆的。且法師「此時、此地、此人的關懷與淨化」，也落實在這種「兼融」中。他是超黨派，是講究以智化情，並注重責任及義務的。是以，他能大無畏，指出環境生態乃至醫療制度施行的缺憾，敦促各界注意改進，這是

²⁵ 闕正宗、卓遵宏、侯坤宏訪問，《人間佛教的理論與實踐——傳道法師訪談錄》（台北：國史館，2010年），頁415。

²⁶ 詹姆斯·格萊克著，張淑馨譯，《混沌開創新科學》（上海：上海譯文出版社，1990年），頁6。

個人相當佩服的地方。

五、從工巧明面向的詮證

法師上過台北臨濟禪寺的屋頂，去執行過維修任務。妙心寺大殿屋頂修繕時，也同樣地「登頂」過。

2008年3月25日，常住師父帶領信眾，在大殿新瓦片題上捐資者姓名，以作為永久之文化印記。²⁷

法師歷經高雄唐榮鐵工廠3年4個月的嚴格學徒訓練，又在台灣機械公司任過技術人員，唐榮和台機的技术水準，至今仍有人稱道。師父以少年時期，即能承受並特出，「工巧明」已確實顯露無遺。復加早期農、林及牧業的經驗，且在軍中曾受狙擊手特訓的磨練。曾任運輸排長的個人自覺，好像沒看過法師開車，除學駕駛或缺乏機緣外，恐怕與軍中車禍昏迷過有關，真的一直沒請教過法師有汽車駕照否？但以可打飛靶的「狙擊手」的手腦，玩車有什麼問題。

在和法師接觸的過程中，他老身體力行，鋤頭、鑿刀、鋸子及金木工、泥水工及電工，各種維修工具，他都操持得很好，「四體不勤」的文化人，遂深深被感動。個人換帖兄弟楊文宗先生，是台南市射出成型機的傑出設計者，當與法師談到經營工廠及設計經驗時，法師也「行話」應對。他皈依法師，或可說是先佩服「工巧明」，再佩服法師的悲智梵行的。

道場的設計及風貌，是主其事法師心識所現。妙心寺的整修，代表部分法師的心識，因是「舊衣新改」。而妙心文教大樓，則是他一手擘

²⁷ 釋傳道，《珍惜人間·典藏妙心：妙心寺建寺50週年紀念輯》（台南：妙心出版社，2010年），頁18。

畫主持，百分百成果應歸於他。以下就個人所見所聞，以該大樓的設計及施工，來檢視法師的「工巧明」。

（一）定調文教用途，整體精巧規劃

眾所皆知，大型建築業主和建築師及包商，要精準地論定整體原則及用途，若計畫周詳，則施工也能順利掌握，如期完成。國人的習性，往往想做就做，邊做邊改邊追加。工程建設計畫一年，施工往往拖延數載。先進國家，尤其德國、日本，可能計畫五年十年，因思慮周密，短期迅速完工。文教大樓的興建，法師存念久矣！溝通後形成明確規劃，是以能在 1996（民國 85）年動土興建並於 1997（民國 86）年部分啓用。

法師排除了台灣建築工程的通病，如期完工，除因當時景氣較低迷，包商工地較少外。個人深覺也是法師「工巧明」融通，思慮甚久，且內行與內行溝通較易，及其動工前的整體規劃十分精巧所致。因為師父以人間佛教的理念——此時、此地、此人的關懷與淨化為主軸，所以能夠呈現獨有的特色。建築方面：因台南地震頻仍，故採筏式基礎設計——地下室全開水庫，該設計可達避震、消防及日常用水效用；力學設計方面，因王秀蓮建築師採高拉力鋼筋，地下一到六樓，橫跨近十七公尺，每個樓層中間都不用一根柱子。又曾見到法師與建築師及包商對話過程，當然那補充式的溝通，三言兩語就能精準敲定了。省察成效何其速，自認為法師歷練充足，所積累的「工巧明」特質，方是關鍵因素。法師對材料的熟知，該給就給，該省則省。包商是異常驚訝，有這種具足「工巧明」的另類法師的。故也激發出「好漢血是賣給識貨者」的氣慨，故妙心文教大樓是具足了法師「工巧明」的光環的。

（二）清淨素雅，匠心獨運

任何建築皆有其調性，代表政治權威或商業榮冠的建築，各有其特徵，同樣地，妙心文教大樓也是一樣。工巧的極緻，最難掌握的，仍在那無形無相的建築味道及風格。法師的道風，基本上已決定了「理想風格」的屬性。但要落實呈現，則施作者，也要能有匠心獨運、慧解並型塑的工夫。法師有時教誨性的提及，有位員外，請木匠裝門防盜，結果裝反了，員外苛責瞎了眼，木匠反譏，是員外瞎眼。是的，什麼人玩什麼鳥，什麼鳥被什麼人玩。某大道場因剔光山頭廣鋪水泥，法師在山腳下，望不到「祥氣」，也就路過不參了。具足「工巧明」的法師，當然也必然找到了善於配合的匠師，方能為清淨素雅的風味定格。

中國繪畫理論所說，山水畫有「可望」、「可行」、「可游」、「可居」種種，但「可游」、「可居」勝過「可望」、「可行」。²⁸

建築藝術精神的主體和「四可」，法師實在皆已呈現出了，也印證了：

心齋之心的本身，才是藝術精神的主體，亦即美地觀照得以成立的根據。²⁹

（三）特藏室的恆溫空調

法師珍惜文物，早享譽教界，而他說骨董是完整的，文物缺損不礙研究即可，收藏動機自別，而開放心胸也不同。由於法師對書畫文物保存，深覺文化責任頗重，故而搶救字畫不遺餘力。是以墨神眷顧，為善待這些「文化嬌客」，乃設備了恆溫恆濕的特藏室。放諸中外佛教寺廟，除諸大道場外，像妙心寺這種中小型道場，能如此盡心盡力，是絕無僅

²⁸ 李澤厚，《美的歷程》（板橋：蒲公英出版社，1986年），頁63。

²⁹ 徐復觀，《中國藝術精神》（台北：台灣學生書局，1998年），頁75。

有的。因法師有維護文化的觀念，又深具現代文物保存的知識及設施，知道延續文物的「慧命」，是有賴於高度技術及設備的。也因深諳典藏之道，故捨得刀口用錢「設備下去」。

（四）展示玻璃櫃之防撞斜度設計

看過國內外多少藝術展館，能體貼參觀民眾，設計出防撞斜度，免頭鼻碰撞玻璃，保護了人身，也保護了文物的，確實絕少。法師在美國弘化時，參觀過紐約大都會博物館和諸多展館，故能善加運用他山之石的啓發。陪同友人參觀該文教大樓展示作品時，友人或有不覺時，法師總會提一下，隨機介紹適宜貼心的觀念與作法。

（五）防蟲防蟻防鼠的考量

法師真的體現「無時」、「無人」不可學習的精神，參觀及交談中，不停地吸納專業知識及前衛做法，且化爲改善的行動。防蟲防蟻的考量，早就是專家層級水準，而未及設計；防鼠的絕佳作法，來自製餅房廠的經驗。於環屋離地適處，做出整圈的突出物而加以阻隔即可，因為老鼠尚未練就「倒掛金鈎」絕技故。計劃、執行、考核行政三聯制的原則，法師已自自然然地實踐著。

（六）軌跡型活動式藏書架的巧思

進步而空間有限的圖書資料中心，現皆朝設置軌跡型活動式藏書架方向發展，「妙心寺」是領先者。該設計是「工巧」的展現，採用者亦依「工巧明」之智而作出抉擇的。

（七）數位典藏及三 C 科技的運用

法師指導的妙心寺團隊，早就是「通古知今」的一群，妙心紀要載有：1992年11月20日中華佛教百科文獻基金會，於本寺舉辦「佛教圖書館自動化研習會」，為全台灣佛教圖書館首次舉辦圖書館研究活動。³⁰

1995年4月起，提供活動資訊刊載於劉信男居士建置的「府城佛教網」(<http://nt.med.ncku.edu.tw/biochem/lsn/miaugim>)。2001年1月1日，由中華佛教百科文獻基金會建置「妙心全球資訊網」(<http://www.mst.org.tw>)，以增進各項資訊之傳達，作為各界了解本寺及相關訊息之媒介。³¹

1997年7月，傳道法師受邀參與「法界衛星電視台」電視弘法行列。³²

2001年9月16日，中華佛教百科文獻基金會與中華電子佛典協會合辦「電子佛典推廣研習」。³³

2003年，與中正大學合作向國科會申請「南台灣佛寺所藏檔案文獻數位典藏計畫」，通過審核，由歷史學系顏尙文教授及兼任助理陳泓斌先生進駐本寺，作台灣史料數位化工作，四年計畫陸續完成，成果掛在「國家文化資料庫」、「國科會數位典藏計畫」網站供作研究。

「傳道法師弘法影音」於2009（民國98）年12月起正式上線，這是法師領導下的妙心寺，善用「現代工巧」，做出時代性的弘法智舉，

³⁰ 釋傳道，《珍惜人間·典藏妙心：妙心寺建寺50週年紀念輯》（台南：妙心出版社，2010年），頁18。

³¹ 同上註，頁350。

³² 同上註，頁351。

³³ 同上註，頁353。

從此法師弘法影音，可以更「無量無邊」了。

妙心寺對 3C 科技的運用，有其一貫性，妙心團隊善巧地以「工巧明」，繫連了傳統與現代，如科學整理國故一般，他們是落實了「科學整理傳播佛理」的偉大目標的。

六、從內明面向的詮證

內明面向的詮證，是難度最高的，因為：

所謂內明，即指佛教中的菩薩藏法和聲聞藏法，也就是諸佛的一切言教。³⁴

內明就佛教「五明」言，是最為重要的，也是出世間智所繫，更是佛教四眾弟子必須修學的核心思想所在。所以，

據《瑜伽師地論》〈菩薩地力種姓品〉內明論有兩個特徵（相），顯示正因果相及影示已作不失、未作不得相。佛教中分別因果有十因、五果。十因即隨說因、觀待因、牽引因、攝受因、生起因、引發因、定別因、同事因、相違因、不相違因。這十因又可攝為二因：（1）能生因，包括牽引、生起二因。（2）方便因，包括其餘諸因。這二因或十因與四緣也可互攝。能生因即因緣，方便因即增上緣，無間等緣和所緣緣攝屬十因中的攝受因。五果即異熟果、等流果、離繫果、士用果、增上果。³⁵

³⁴ 釋開證，《中華佛教百科全書（三）》（台南：中華佛教百科文獻基金會，1994年），頁964。

³⁵ 釋開證，《中華佛教百科全書 3》（台南：中華佛教百科文獻基金會，1994年），頁964。

「因緣果報」和「緣起性空」是佛教教理的精萃及特色，是以慧解並加行持，是佛弟子的必要功課。且

佛教中大乘教義的創立和發展，本來含有積極的入世精神，自《瑜伽師地論》〈菩薩地〉提出五明為菩薩所求正法的內容，更使大乘救世的思想能夠在實踐上得到體現。〈力種姓品〉說，菩薩求學五明，是為了使無上正等菩提大智資糧很快地圓滿，並不是不逐步學習五明的人能夠得到無礙的一切智智。大乘瑜伽系開祖的這個思想之提出，是使菩薩行和人生現實能夠正確結合起來的一個特殊貢獻。³⁶

菩薩行和人生現實的正確結合，是大乘積極入世思想云為的依循圭臬。解析其理，並示出梵行，是弘揚大乘教理法師們的道業責任。傳道法師以為：

大乘佛教觀世間的一切如幻如化，要如何適時適當作為教化的工具，是修行的目標，所以能與空無我慧相應，因此才能體證「無生法忍」，若有「我」的忍，哪一天忍無可忍，就會爆炸。在修行的過程中菩薩觀一切如幻如化，觀一切和我同體，所以一切見聞覺知皆如實知、如理思惟、如分抉擇，這可以說是「無入而無所不入」，做任何事情，行所當行，止所當止，並且是開風氣之先，所以中觀的修行方法比原始阿含更為積極、廣大、深化。³⁷

對一個如實、如理、如分的佛弟子言，幾分的慧智，必有幾分的淨

³⁶ 同上註。

³⁷ 闕正宗、卓遵宏、侯坤宏訪問，《人間佛教的理論與實踐——傳道法師訪談錄》（台南：妙心出版社，2010年），頁172-173。

行。但慧智難得，法師因受印順導師啓其慧命，並努力實踐故其慧智梵行，早已通過眾人的檢證。

（一）以「空無我慧」化導人心

法師是透過佛法的緣起性空，來體驗「空無我慧」的道理，並徹底了悟中觀的體驗是用「空無我慧」貫通一切。但在法師教化中，個人覺察到法師常告誡信眾的，是要大家在「空無我慧」上努力，並化爲淨行。乃因「無我」，則無我執，一切如幻如化，三毒貪、瞋、癡，必漸遞減而得淨化。一切世間矛盾、苦難能得解消，七情六欲也能漸次平淡，因此，人與人之間的衝突也會隨之化解。1979（民國 68）年，個人曾在台南市生命線受志工訓練，略知心理諮商理論與過程。法師之所以能做出有效的「個案輔導」，是他能善巧地運用著「空無我慧」的道理，甚至有家扶中心轉介而來的棘手個案，也能有所解決。包括各行業各年齡層，某些受益的當事人，會吐露些許，個人也有幸耳聞。在隨緣教導輔導中，也打造出師父的金字招牌。

（二）切身了悟，轉念包容

法師有次提及服役時的不愉快，操練休息時，班長性喜以葷話逗樂大家，法師覺其無趣，閉目養神。那時法師尚未出家，班長以爲不尊重並威脅其權威，乃飽以槍托。可「憐」至極。後日見到卻在某一教內場合，法師也轉念包容。該「班長」，隱約有著年輕時「輕浮臭屁」的行爲跡象。還好，他碰到了一個「慧智」的「梵行」者。

（三）十方來去，心照不宣

由於法師參與環保抗爭，遂驚動某董親臨妙心寺，彼此心知肚明。各有因緣，各造其因，各承其果，十方來去，來者是客。某董也奉獻了「福德」，法師如儀受納。後其秘書電告妙心寺，它日願承擔小寺重建費用，此是來自一般企業家的「另類善意」。但其實「寺不在大，有道則名」。富潤屋，德潤身，「空無我慧」者，則可威德十方，豈一般世俗有成者，能了解的。

（四）被施符法，觀空化解

法師幾乎不談神通，常譬喻把插頭拔掉，就不「通」了。如夢幻泡影，何必執著，且佛理以「慧」解脫為要，不要說什麼神通。有回因為說明，「人要有自主自信」。乃告以有某夫妻，迷信某有「道法」者，而被騙財騙色，欲加斷絕，又被糾纏。法師告以如何智慧化解，被該人得知，遂施法欲害法師。放符兵符差一而再、再而三地，法師乃盤坐觀空，而退去後，反到回去修理了施法者。四十年來，這是耳聞中的唯一「神妙」事，「空無我慧」的妙用，竟至於斯。也因而深知他的「慧智」與「梵行」，是如此地須臾不離。

（五）和宗教師間的尊重與宗教交流

法師承導師「以整個佛教作為觀察點」理念，影響法師不願作宗派的徒裔。也因社會關懷、環境關懷、生命關懷，故和其他教派的宗教師和教徒，有密切的接觸。甚至請神父、牧師和道長蒞寺講演，也曾被邀到台南東門長老教會講演。並於 2006 年 9 月，台南天主堂創立 140 年慶，應邀參加「宗教交談系列」。宗教交流在當前是迫切的，各宗教面對人類問題，更該就其原本教義啟發並調和出智慧，以化解當前的危難和問題。佛教信眾在全球宗教徒的比重，並不算高。但其「空慧」、「無

我」思想的高度，在宗教交流會通上，相信能扮演著重要的角色。某回法師也提及，要關注到伊斯蘭教的影響，並關心兩教間的互動問題。法師從傳統走到最前衛，關心著世界宗教趨勢發展問題，法師「莊嚴國土、成熟眾生」的目標，是涵蓋到緣分所及的此時、此地、此人的。

（六）廢除八敬法主張的思考

中國文化自周公建立宗法制度，男尊女卑地位建立，雖各朝代男女地位或有差異，但普遍而言是這樣的。依儒家綱常倫理，「在家從父，出嫁從夫，夫死從子」，女性的非自主性是被讚同的。出家佛弟子間，也在文化氛圍下，刻意強調並執行著「八敬法」。關懷與深化著「當下」的法師，除了看到了「中性」的人間發展趨向及普世價值；也徹底知曉「佛門現狀」，故能挺身而出，參與昭慧法師等廢除「八敬法」活動。但以佛陀「小小戒可捨」及「重律學系」勝出的印度佛教史實，和「依法攝僧」的精神，主張宜作出「融古適今」的改變和調整。有回個人在南部碰上戒臘二十多年的尼師說：「傳道師什麼都好，但廢八敬法會使佛法少住世五百年。」個人想小小戒法的更易，都有如此威力，那主要戒律的違背，威力又如何呢？信念與守戒的思維高度，真是有千差萬別的。

七、結語

從「法師訪談錄」中，所呈現出的時地人，是豐富非常的，真是「善緣廣結」、「佛法常弘」。在法師眾多恩師、住眾、同仁和親友中，個人或僅是萬中之一。實不足解知法師，全文撰寫目的，僅僅期待拋磚引玉之效，並稍稍詮證法師「契機契理」背後的「五明」根基。

徒弟及信眾，往往依自我需求和質性，有條件地選擇了師父，也有條件地被選擇。能長期「亦師亦友亦兄長」相濡以沫，和諧地互助成長，真是個人道途上的福氣。法師以「內明」為核心，又有另「四明」的旁襯，遂成為貫穿傳統和現代的，具有出世智及世間智，人間佛教的理論與實踐合一的慧行者。

「人生七十才開始」，法師的道業「莊嚴國土、成熟眾生」的任務新詮是：依其原已累積的能量和人脈，遂登高領航，用人間佛教的核心思想「此時、此地、此人的關懷與淨化」，擴大影響。尤其在基督世界和伊斯蘭世界的宗教矛盾衝突中，台灣佛教界，更有責任主動研究世界共同的「宗教問題」，並以「慧智梵行」來奉獻在救濟人類的苦難上。

台北孔廟去年春祭，祭品已「素化」、「生機化」、「環保化」，漢藏語系的孔子，也有了外國代表的陪祭，可見儒家正努力著第三期的發展。現實層面言：

孔子認為要使人實行「仁」，最重要的是要使「仁」成為內心情感上的自覺要求，而不是依靠外部強制。³⁸

這種「自覺」和「毋意，毋必，毋固，毋我」的想法於世界，因其仍有「世俗層面」的窒礙，實有待「無緣大慈」、「同體大悲」慧智的自然地體現，方能化解排拒。當然同受導師啟發，慈濟「慈善層面」是實踐性頗強的，但更宜百尺竿頭建構或承襲著「教理智慧」，方不愧開宗立派的氣度。

發揮「人間佛教」的「慧智」及「實踐」力道，以對全人類做出良善影響。在眾人未自覺時，導師及傳道法師已為大家做出典範，皆是「慧智梵行」的引導者。就法師而言，當上「長老」，道業責任更加重了。

³⁸ 李澤厚、劉綱紀主編，《中國美學史》（台北：里仁書局，1986年），頁212。

好在「法喜能治病，悲願可延年」，有過去挑「如來道業」的經驗，日後對法師而言，也是駕輕就熟，隨緣自在的。對儼然已成爲「台灣佛教文化軟體重鎮」的妙心寺而言，也是責無旁貸的。

現在，我們正在重返一個異質化程度，比工業時代之前還嚴重的體系——只是，這個世界改由高科技、立即通訊、核子飛彈及化學武器所組成。……宗教，將再度站上世界舞台的中央。³⁹

在宗教觀與科學觀急遽升級的當今，

科學的目的是在追求逼真性，這種說法顯然優越於「科學的目的是追求真理」這一簡單的表明。⁴⁰

前瞻台灣將成爲「宗教聖島」的智者，是否已思考到「宗教」與「科學」的新型態，並構出「教理中心」及「教行中心」的藍圖。個人深信以「人間佛教」的理論和實踐自居者，是會做出貢獻的。

³⁹ 艾文·托佛勒（Alvin Toffler）著，吳迎春譯，《大未來》（台北：時報文化公司，1991年），頁451。

⁴⁰ 卡爾·波普爾（Karl R. Popper），程實定譯，《客觀知識——一個進化論的研究》（*Objective Knowledge-ain Evolutionary Approach*）（台北：結構群出版社，1989年），頁75。

參考書目

一、專書

卡爾·波普爾 (Karl R. Popper)，程實定譯，《客觀知識——一個進化論的研究》(*Objective Knowledge-ain Evolutionary Approach*)，台北：結構群出版社，1989 年。

弗蘭克著，趙可式、沈錦惠譯，《活出意義來》，台北：光啓出版社，1989 年。

印順，《中國禪學史》，台北：正聞出版社，1989 年。

成中英，《知識與價值——和諧、真理與正義的探索》，台北：聯經出版公司，1986 年。

艾文·托佛勒 (Alvin Toffler) 著，吳迎春譯，《大未來》，台北：時報文化公司，1991 年。

李亦園、張永堂、林正弘，《人文學概論》(下冊)，台北：國立空中大學，1990 年。

李澤厚，《美的歷程》，板橋：蒲公英出版社，1986 年。

李澤厚、劉綱紀主編，《中國美學史》，台北：里仁書局，1986 年。

沈清松，《解除世界魔咒》，台北：商務，1998 年。

柯琳·麥克勞林、哥頓·戴維遜著，陳蒼多譯，《心靈政治學》，台北：國立編譯館，1998 年。

徐復觀，《中國藝術精神》，台北：台灣學生書局，1998 年。

傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大圖書公司，1990 年。

湯恩比等著，荀春生、朱繼征、陳國樑譯，《展望廿一世紀——湯恩比與池田大作對話錄》，台北：駱駝出版社，1987 年。

詹姆斯·格萊克著，張淑譽譯，《混沌開創新科學》，上海：上海譯文出版社，1990年。

裴普賢，《詩經評註讀本》，台北：三民書局，1990年。

蔡尚恩，《蔡元培學術思想傳記——蔡元培與中國學術思想界》，台北：蒲公英出版社，1986年。

釋開證，《中華佛教百科全書3》，台南：中華佛教百科文獻基金會，1994年。

釋傳道，《珍惜人間·典藏妙心：妙心寺建寺50週年紀念特輯》，台南：妙心出版社，2010年。

闞正宗、卓遵宏、侯坤宏訪問，《人間佛教的理論與實踐——傳道法師訪談錄》，台南：妙心出版社，2010年。

（責任編輯：釋道蔚）

