

福嚴

2006年7月 第11期

Fuyan
Journal



●福德與智慧齊修庶乎中道
●嚴明共慈悲相應可謂真乘

CONTENTS



封面照片／韓國松廣寺

發 行	福嚴佛學院
編 輯	福嚴佛學院校友會編輯組
郵政劃撥	19940737 邱競輝
地 址	30065 臺灣新竹市明湖路365巷3號 No. 3, Lane 365, Ming Hu Rd., HSINCHU, TAIWAN 30065, R.O.C.
電 話	886-3-5201240
傳 真	886-3-5205041
電子郵件	fuyan@mail.fuyan.org.tw
福嚴網址	http://www.fuyan.org.tw
發行日期	2006年7月

福嚴會訊

2006年7月 第11期

編 語

- 02 從如實中來，去向如實

編輯室

僧伽的搖籃

- 04 厚觀法師與淨照法師
—漫談福嚴的過去與未來

畢業特刊小組

- 15 二十一世紀僧伽的挑戰

文/菩提長老
中譯/蘇錦坤

報 導

- 38 馬來西亞人間佛教思想與實踐研討會側記

杜忠全

- 42 印順導師思想之理論與實踐
—學術研討會記實

陳美玲

- 45 印順導師圓寂周年紀念日報導

釋圓融

寫下歷史

- 47 福嚴94學年度下學期大事記

校友會專欄

- 50 開尊法師簡介

- 52 慧莊法師簡介

法音宣流

- 54 導師給厚觀法師的信

- 56 回首來時，正念當下一第十屆畢業感言

釋傳意

- 60 《新相應部英譯》導論

文/菩提長老
中譯/溫宗堃



謹訂於民國九十五年七月二日（農曆六月七日）星期日上午八時三十分舉行福嚴佛學院第十屆大學部畢業典禮，恭請上真下華長老送位。敬請諸位長老、法師、護法善信蒞臨觀禮指導，不勝銘感。敬頌法安

福嚴精舍

現任住持 釋厚觀
新任住持 釋淨照

敬邀

謹訂於民國九十五年七月二十二日（農曆六月二十七日）星期六上午九時三十分舉行慧日講堂新舊任住持交接典禮，恭請上真下華長老送位。敬請諸山長老、法師、護法善信蒞臨觀禮指導，不勝銘感。敬頌法安

慧日講堂

現任住持 釋慈忍
新任住持 釋厚觀

敬邀

從如實中來，去向如實

兩週前，應特刊小組的請求，把即將完成的畢業特刊稿件快速的瀏覽一遍，提供粗鄙的意見。其中法語的部分由於文圖並茂，且都是肺腑之言，所以分外感動。諸如齋因老師的勉勵語說道：

如來、如去（tathāgata），善來（svāgata），善逝（sugata）這是佛陀的名號之一。

如來亦可譯成如去，指世尊從如實中來，去向如實。

反觀我們的學習過程是：如何來？如何去？

有人：滿懷期待，希望而來，也滿載而歸，可謂活來活去。

有人：滿懷期待，卻敗興而歸，可謂活來死去。

有人：不期待，不希求而來，卻意外地歡喜離去，可謂死來活去。

有人：不期待，不希求而來，也平淡離去，可謂死來死去。

或許還有人是：不執取的來，不執取的去，可謂不來不去。

若不問如何去，但問如何來？世尊常說：「善來」就是來的剛剛好。

若不問如何來，但問如何去？佛陀的另一名號「善逝」就說得好，走的漂亮。

總之，來的好，走的帥。

在如來、如去的延伸義來說，我們不妨捫心自問是屬於那一類呢？不論是在學院求學，或是在道場共住，理應仿倣世尊從如實中來、去向如實的誠懇心態，檢視與反省自己的煩惱習氣，才能步步為營地趨向消弭我執的境地，無私地奉獻給三寶與眾生。這期的會訊內容，第一單元稱為僧伽的搖籃，其中與特刊小組敬邀現任院長厚觀法師漫談福嚴的過去與未來，也可說是一個總回顧，任期七年之久，點滴皆值得後進學習。同時，亦請下一屆新任院長淨照法師談福嚴未來之展望。其次，難得適逢菩提長老抵院演講「二十一世紀僧伽的挑戰」，並獲得長老的慈允刊登其演講稿，更感激蘇錦坤居士的筆錄，讓此精彩內容能與大家分享。



▲ 福嚴會訊創刊號至第10期

第二單元是活動報導，今年四月底馬來西亞的佛教總會與佛青總會聯辦「印順導師：人間佛教思想與實踐研討會」，以追思一代高僧，而主講者之一的杜忠全居士，慈悲做一側記，以期與台灣的法友共享這一分法喜。此外，五月底由佛教弘誓學院發起的「第六屆印順導師思想之理論與實踐學術研討會」，也以追念導師為目的，陳美玲居士發心記實流程，供養大眾。而福嚴精舍方面，今年特別於導師圓寂一周年的當天（農曆4月28日）舉辦導師圓寂周年紀念法會（又稱金剛法會），由圓融法師寫一報導，以讓未克出席者瞭解現況。

第三單元為「寫下歷史」，刊載福嚴94學年度下學期大事記。而「校友簡介」單元中，這期邀請到第七屆的開尊法師與第一屆的慧莊法師撰寫生平簡介。最後的「法音宣流」單元，刊出導師給厚觀法師的信；應大四班的畢業在即，選出傳意法師的畢業感言以示感恩學院的栽培；壓軸大作安排了菩提長老所著・溫宗堃居士翻譯的〈新相應部英譯導論〉，希望透過長老的研究，讓大家對南傳相應部有初步的認識。

不知不覺的《會訊》出版已邁入第十一期了，藉此因緣以嶄新的面貌全新出發，期待大家繼續給予支持與愛護。



厚觀法師與淨照法師漫談 福嚴的過去與未來



厚觀法師



淨照法師

◎專訪整理：畢業特刊小組

壹、厚觀院長七年來的回顧

(壹)、回顧

福嚴是一個僧團，也是一所佛學院，大體上來說：僧團的組織是導師、長老，以及出家僧等；佛學院的成員，則有老師、職事法師與學生等。現在主要談佛學院這方面，學院一般總攝為三：總務、學務、教務。

一、總務

就經濟方面，學院真的是由於導師的福蔭，以及許多長老、法師、居士的護持，而無後顧之憂，不需特別的操心。從各方面的資源來看，都還算穩定。

二、學務

關於學務方面，福嚴的運作方式有別於其他的佛學研究所。一般的佛學研究所下課後就離開學校，屬於著重在知識吸收的教育；但是福嚴除了深入教理法海外，還必須配合僧團僧事的運作。換句話說，佛學院很重視培養健全的僧格——這是不同於一般研究所的。學眾們能和合共住在一起，注重日常生活的威儀，以及學習的態度等。學務處所扮演的角色，其重要的原則即在培養出家僧眾應有的道德軌範，進而具備弘法利生的條件。

三、教務

(一) 師資的培養

再者，教務方面，涵括的層面較廣，福嚴的僧教育，自第七屆院長真華長老起，正式將福嚴恢復為男眾佛學院後，接著大航法師擔任第八屆院長，增設了高級部。當第八屆院長任期屆滿，因緣際會，由我接手第九屆，並於此時增設了研究所。

其實，回顧這幾年，可算是有一點成績，就研究所來說，現在已經是第三屆。由於歷經長期的薰習，加上師長的啟發，研究所的學生已具備獨立作業的能力。以此為本，對於師資的培養，乃至支援壹同寺佛學院授課等都沒問題，這是很好的方向。研究所的同學畢業後，或是留在學院任課，教學相長；或是繼續升學乃至出國進修再回福嚴母校服務，依此途徑，成效會較卓著。若換成早期初級部的同學，要重回學院幫忙就比較不容易。

(二) 課程的規劃

在教務方面，課程的安排，除了要兼顧優良的修行傳統之外，也教導新的研究方法，這樣的結合，其實應是較全面性的學習方向。如果偏重在研究方法，所呈顯的，也只是一些研究報告，與淨化身心、解脫成佛不太相關；反

之，若單侷限於傳統的修學，有時面對學者學術研究的批評，很可能無法作有效的回應。所以「修行實踐」與「新的研究方法」這二方面的結合很重要。像導師的著作，運用現代的研究方法，在學術上的研究功力深厚；另外，導師又是一位宗教教師，所撰述的內容既生動，又富含宗教情操，與一般學者並不相同。

另外，學院所安排的課程，除了導師的《成佛之道》、《佛法概論》、「妙雲集導讀」等基礎佛學之外，還開了許多經論導讀，如：《阿含經》，及「部派佛教」的《大毘婆沙論》、《俱舍論》等等。還有大乘三系的課程：如「性空學」方面有：《金剛經》、《大智度論》、《中論》、《中觀今論》、《空之探究》等；「唯識思想」方面有：《瑜伽師地論》、《攝大乘論》等；而關於「如來藏系」，則有：《勝鬘經》、《大乘起信論》等。此外，關於史學方面，曾開授：《初期大乘佛教之起源與開展》、《印度佛教思想史》、《中國佛教八宗概要》、《中國佛教史》等。統括來說，實質內容算是相當完整。如果說在學院期間，能夠培養正知正見，畢業以後，無論是自己進修或者弘法利生等，都有著重大的影響！最低程度，至少能了解本身所專精的部分；或是掌握住整個佛教史的流變，對於其中的勝劣之處，都能夠清楚、明白。

(三) 課堂特色

福嚴的另外一個特色，就是老師們都一齊來上課，如《印度佛教思想史》課程，每堂同時有四位老師一起授課、熱烈討論，這樣的情形在其他學校是非常不容易的！老師們之間要共聚一堂，已經是很不容易，何況還要互相配合！

而上課所附帶的作品，就是各科編纂的講義。聽說蔡耀明先生在元亨佛學院看到福嚴編輯的講義，就向能淨法師說：「能不能給我一套？」能淨法師問：「你要哪一套？是《大智度論》？還是什麼？」他說：「要全部各一套。」由此可見，大家同心協力所編輯的講義已經受到大家的重視，有其相當的價值。另外，同學在福嚴讀書，同時也培養各方面的技能，可說是允文允武。例如打法器、莊嚴道場，或是擔任全國論文發表會的主持人等等，皆各有專長。

(四) 圖書館；福嚴網站

在大學，圖書館佔有很重要的角色。評鑑一所學府的優異與否，除師資陣容、學生、各項軟硬體的設備以外，其中，圖書館是非常重要的評比項目。福嚴的圖書館可說是有口皆碑，別具特色。許多人要找資料，都會到此查詢、借閱，這是眾所皆知、有目共睹的。

再者，從無到有的，是架設福嚴專



▲ 福嚴網站

屬的網站。現在是網路時代，入學考試時我們作過調查，從招生海報得知消息而來報考的幾乎很少，絕大多數是透過搜尋網站，或者是別人介紹而來。而網路教學也算是一種媒介，包括中華佛研所，乃至於大陸、美國、加拿大等各地人士，常常進入福嚴網站搜尋、下載資料。所謂「創業維艱，守成不易」，網站是從自己接手後才開始建構，成立網站並非在炫耀網頁有多絢麗或多花俏，若沒有實質的內容是不行的；福嚴的網站透過細心經營，隨時補充營養、充實——內容這反倒較具困難度。

(五) 推廣教育班

另外，基於壹同寺無償借地而促成的因緣，福嚴於民國九十年間新成立推廣教育班。推廣班的成立，提供了一般信眾聽法進修的管道，也更促進與信眾的互動。對於福嚴的僧教育、導師的思

想，他們都很認同，也感到法喜，因此就有一些信眾發心護持學院，像是提供獎學金等。以新竹來說，高級知識份子頗多，但是講經或是聽經的地方，除了寬謙法師等處以外，並不多見。成立福嚴推廣教育班後，能夠提供這方面的需求，而對方也好樂導師的思想，所以彼此間充滿著一種法喜。

成立推廣班之後，覺得這幾年與信眾的互動良好。平常有些信眾沒辦法前來聽聞佛法；就算能來，機會也不多。但是藉由我們推廣班長期的授課，不斷的薰習，在道業或是知見，都能夠增上而得到法喜。而信眾也相當護持，譬如慈濟的中醫師、人醫會，以及濟宏中醫、秀善中醫診所等經常來學院義診，或免費為同學看病。又如編輯刊物的打字、校對等工作，推廣班學員也幫了很大的忙，同時帶動寺院與信眾敦親睦鄰的關係。

（六）僧才教育的落實

對於僧教育，福嚴以長期培養僧才為宗旨。最早的前幾屆都比較注重在校內的同學，後來畢業的同學越來越多，我覺得應該將畢業校友的力量凝聚起來。若畢業校友有值得繼續栽培者，可助其一臂之力，將來學有所成，可以為母校或為佛教作更大的貢獻。基於此一機緣，我在福慧僧團會議時提議成立校

友會，得到導師與僧團長老一致的贊同。由於校友會的成立，在福嚴五十周年慶，及導師百歲嵩壽乃至導師圓寂時，能夠很迅速地凝聚校友的力量且發揮功效。校友會未來仍有許多發展的空間，非常值得未來院長及校友會會長繼續開發、經營。

（七）福嚴的刊物

另外，是關於刊物的出版，這段期間，我們出版了《福嚴精舍五十周年紀念特刊》、《印順導師百歲嵩壽論文集》、《福嚴會訊》、《畢業特刊》，以及《印順導師永懷集》、《福嚴佛學研究》等，類似這些，無論院內院外，都備受好評。例如：以前第八屆時，曾寄了《畢業特刊》與台中慈明佛學研究所分享，但在第九屆時就沒有再寄了；而對方竟然寄來公函表明，希望能再惠贈給他們，就算是借來影印也值得。由此可知，有一些自己覺得不怎麼起眼



▲《印順導師永懷集》



▲《福嚴畢業特刊》

的，在別人眼中卻相當珍惜！這非常感謝開仁法師以及編輯組的辛勞。當然，對於這些刊物，也希望未來院長能大力支持。

（八）獎助學金的成立與運作

前面提到：學院希望能多幫助值得栽培的校友一臂之力，但經費從哪裡來呢？聽說早在老院長的時候，院方就非常希望能夠提供獎學金來幫助同學。後來我接手時，一開始時因緣也不具足；曾有同學說：「院方常說要提供獎學金幫助同學，但院長經常換人，最後都不了了之。」這聽起來令人難過。後來由於推廣班的機緣，有居士很好樂導師的思想，來推廣班聽法非常法喜，願意提供一筆獎學金，我便利用福慧僧團開會的機會，當著導師及幾位長老面前，確立了獎學金的制度及章程。所以現在申請獎學金的途徑相當多，如：在學學生獎學金、畢業生進修獎助金、印順導師論文獎學金，以及幻生法師獎學金，另有參學補助金等等，甚至連本院之專任教師，只要服務滿六年以上，也可以休假一年，由學院提供獎助金讓教師們去進修。這些獎助學金的申請辦法都經過僧團同意，皆能永續的運作，即使院長換人也不受影響。

（九）畢業旅行

接著，令人可喜的是畢業旅行。之

前在第七屆的時候，老院長曾領隊到大陸四大名山參訪；而第九屆及第十屆則分別至印度、韓國等參學，可算難得的回憶。回顧這七年來，經歷了許多的轉型，承先啟後，總算奠定了一些基礎，相信未來的院長可以作得更出色。

（貳）、面臨的問題與衝擊

一、改制的利弊

接著談所面臨到的一些問題。現在將原本「初級部三年、高級部三年」的形式，改制成大學部四年——其中所蘊含的利弊得失，藉此機緣可以作一些檢討思考：

好處是跟整個大潮流接軌，至少在名目上稱作「大學部」，若以此學歷出國進修，不像以前「初級部」的名稱，易被誤以為程度低。但是相對的，本來初級部三年、高級部三年，現在縮成四年，其中則衍生一些問題。以舊有的形式，高級部的同學能夠繼續本於初級部三年的基礎再下功夫，所以儘管比較深入的課程，因為根基穩固、素質整齊，銜接不成問題；如此課程安排或教學上也容易運作。相較於現在，每個人的起跑點不一，而課程的薰修從原有的六年縮為四年，對部分同學而言，可能緩衝時間略嫌不足，久來難免出現程度參差不齊的情況；若研讀一些論書或是課程

深了點，同學便頗感吃力。但這是利弊參半的。譬如說：明明知道有些同學跟不上，但是仍希望讓他們多薰習，也當作是一種訓練。當然，老師在要求上就必須依層次而有所調配。

比如藉由這一次《大智度論》課程的問卷調查，以了解同學從中的收穫，同學各方面反應都還不錯。其中有人說：為了編輯講義而請教學長，因此對電腦的操作，功力大增，而且蒐集、尋找資料等等，各方面也有明顯的進步。另外，也有人說：在上台報告或者同學互相討論的歷程中，真正受益的是自己；若想要收穫多一些，就必須多聞薰習，付出比別人多一點心血。也有許多同學說經過這次的訓練，知道怎麼編講義、做科判，也比較能夠掌握全盤的內容與架構，對於義理能夠更為深入。

總而言之，關於此一問題，有何因應措施，將其中的缺失降到最低點，比如說程度較深的課，採取選修或做調整，這或許值得下任的院長多加思索，擬求解決之道。

二、宗教研究學院的衝擊

除此之外，當前所處的衝擊是，教育部願意承認「宗教研修學院」碩士與學士的資格，但必須符合「私立學校法」的相關規定。現今各所佛學院、神學院有意願朝此邁進，可能是未來的趨勢。

據知，現在宗教系所的學生中，有不少是好樂佛法、想專攻佛學的領域；但基於文憑的關係，而選擇就讀一般世俗大學的宗教學系，卻得花時間附帶選修其他的課程。假使將來各佛學院能通過教育部的審核標準，那麼這一群人勢必會選擇回歸到佛學院。此時，福嚴若未跟進申請成立「宗教研修學院」的話，則考生可能不會來福嚴就讀。所以如何因應時代的變化，有必要認真思考這個問題。而在這個轉型期間，可能也會產生某些影響。教育部所提出的條件，舉如校地、資金等都還算其次，最麻煩的是有限制校長的資格——必須是教授，而且有三年至四年的主管經驗；若依出家眾來講，大概只有惠敏法師符合資格。關於這問題，教育部屆時是否放寬仍是未知數。

另外師資方面，則要求三分之一具有大學教授、副教授、助理教授的身份；三分之二可以是佛學專業的人士，不過要提出著作，通過審核。如此，可能會有一種現象：有些雖深具佛學專業素養，卻資格不合——譬如教授戒學的出家律師，雖學有專精，但是可能忙著教書，或是個性等的因素（其實老師也分很多類型：有的是研究型的，有些則是教書型），而無法撰寫論文；而有些雖符合資格，卻並不擅長於佛教經論方面。無論如何，面臨這未來的趨勢，實

有必要及早正視這項問題。

三、師資的接續

另外，需要馬上面對的，是師資問題。單靠一人是無法全部獨擔的！若集合大家一起來，三五成群也滿不錯的。雖然目前學院的常住教師群，有我、廣淨法師、淨照法師、齋因法師等等，可是想想，我們這一代慢慢也老了，萬一教不動之時，可能會面臨後繼無人的窘境。如齋因法師的巴利文、梵文課程，以後有沒有學院常住的老師接替？而部派論書也不好讀，若沒有開設部派的課程，基礎就不夠紮實；舉凡《大智度論》或是「唯識學」比較艱深的部分，都要有部派思想作為承先啟後的背景知識。「般若中觀」的龍樹學亦然，是否有人承續？唯識方面有否像淨照法師這樣的人才？所以這部分必須從長計議，提早接棒。也請同學發心讀研究所，而且要學有專精。這就是所面臨的問題！雖然建立一個機制，但真正要正視的是人才的培育，而這方面卻又最需要投入長時間而永續經營才行。其實教育就是如此。

四、結語

「戲法人人會變，各有巧妙不同」，希望大家多把精神放在學院。最後，真的非常感謝各位老師們。令人滿

欣慰的是大家很和合，一個人教不了的，大家合著教；且大型的活動陸續而來，最艱難的都面臨過了，其他也就應該能夠一一克服。也冀望未來院長有新的開創。

貳、新任院長的未來展望

淨照法師：

感謝厚觀院長為學院作了那麼多事情。其實，如果能維持既有的基業就已經很不容易了。除了這些之外，也沒有想到其他部份可以再推展的。

未來在教務的部分，增設的科目有：禮請大乘法師教導禪觀、實修，預計每週大約兩小時。其次，因為每學期初都有「佛三」共修，所以也開



淨土法門的課程，在教理上深入，以期能解行並重。另外，關於撰寫論文方面，將以專門的課程教學，不需用土法煉鋼的方式，硬逼上來。而為了使同學對佛法整體的輪廓有初步了解，所以「中國佛教史」、「印度佛教史」是必修的。另外，關於藏傳佛教，則聘請能海法師來教授《菩提道次第廣論》。學科也盡量多元化，增加一、兩門選修課。

大學部的課程幾乎都已確定，而研究部方面則尚未定案，原因是：第一、研究部的師資不容易找；其次，研所兩年招生一次，若上一屆已有開過的課，下一屆的課程就要換新的，所以每一屆研究所開的課都不太一樣。像開仁法師那一屆就比較完整、豐富；相形之下其他屆就較為欠缺，譬如說《瑜伽師地論》、《大毗婆沙論》，有些人就沒有修過。如果往後師資充足的話，也希望能夠固定必修或必選的課程。

接著，所面臨最大的挑戰，就是招生的問題。我認為所應重視的，除了師資的培育，另外就是學生的來源。目前還好，但是以後若未申請教育部對宗教研修學院的資格認證，可能會出現學生短缺的情形。再者，研究所的學生多數都是院內大學部繼續進修的，如果學生來源少的話，可能



就剩三、四位而已！而就讀研究所必須是比丘身分，假使比丘不發心讀研究所，將面臨關門的危機！

至於發行刊物方面，如果學院能長期經營，相對的就會有很多刊物。有鑑於此，是否應考量成立相關部門？聘用專業人員或請畢業同學留下來任職，或許會比較理想。而接任後，預計職事將增加三位，除了分擔當前職務的份量外，同時也是希望給予畢業同學一個貢獻佛教的機會。這三項職事是：「影音組組長」、「總務助理」、「庫頭助理」等。以前是一個人要作兩人份的工作，現在是兩人合力處理一項工作，以便職事也可選修課程，再充實自己。至於學務方面，學院整體的運作正常，暫時可以放心。



參、新、舊院長的未來計畫

厚觀院長：

剛剛新院長有提到，除了增添職事以外，其實以前就有一個構想：成立「研究員」的制度。亦即研究所同學畢業以後，如果有意願，能夠繼續留在學院從事進修及兼課，且能透過適當的合作進行深入研究，這也是不錯的選擇。又譬如說有很多講義，需要有人發心綜合整理；而完成以後，即為良好的教材。

淨照法師：

如果有研究員的制度的話，也可以作為師資的來源。

厚觀院長：

研究員的制度，只要同學願意就可以留下來。至於校舍方面的問題，可尋求解決的途徑。可以考慮從小做到大，如：老師及研究員有獨棟的建築。

開仁法師：

這項研究員的制度要正式提出來討論，可以先擬定簡章，再逐步實行。

淨照法師：

類似「研究院」嗎？

厚觀院長：

那種標準滿高的，以當前的目標，先

暫定於研究所畢業之後再留下來進修，就可以了。

淨照法師：

個人覺得也要有一點成果來檢驗。

厚觀院長：

當然，例如認領一些計畫，如對《瑜伽師地論》等經論做深入的探究。

淨照法師：

歷經一段時間後，也可以一邊從事研究，一邊授課，達到教學相長。

厚觀院長：

因此基本上是研究所畢業後的進階研習。

開仁法師：

這樣也不錯！因為現在院內老師在任教一段時間後，若想要暫時休息或自我進修的話，學院能提供專屬的場所，就不用另謀他處。在此想要順帶一提；與開印法師交談時，老師曾論及一點：以福嚴佛學院截至目前為止，部分論典歷經一段時間的研習，已經略有成果。而未來佛學研究所開設課程等大方向，慢慢趨向專業性的研究。如此，當有探討此等論典時，就非得要參考福嚴的資訊不可。所以若能固定教授的師資，持續從事此類研究，則更能突顯福嚴的特質。而學生在經過研究所期間的薰陶，也略有

根基，之後再朝此邁進，也比較能掌握方向。

淨照法師：

可以討論哪幾部論要固定，譬如說：《大智度論》、《瑜伽師地論》這兩部論，還有導師的《初期大乘佛教之起源與開展》。

厚觀院長：

其他的也都可以納入考量。例如先前開設的《大毘婆沙論》、《瑜伽師地論》這兩部論，其他院校都未曾有從頭到尾讀過——這也是福嚴的特色。下一屆預定研討《成實論》與《俱舍論》。

淨照法師：

其實也不一定要全部上完；可有兩種方式，一種是精讀論的一部分，另一種是略讀全論。

厚觀院長：

當初在中華佛研所時有些課程也是先略讀；雖然是很快的看過一遍，但是受益匪淺。光是這種收穫就值回票價！

開仁法師：

另外，同一種課程都有其過渡期，在這段時間如何運用，作為往後銜接的橋樑。可以規劃主題式的課程，比如

依現有教材，在大二、大三時開「《大智度論》選讀」。

厚觀院長：

對，這一方式可以進行。所以大四的課程，可先在大一、大二奠定基礎。像開仁老師的方法就不錯，有些議題先讓同學思考，上大三、大四時才可以接續；如果都是考試、不動腦筋的，往後會比較吃力，而且進展不大。

開仁法師：

院長剛剛談了很多有關招生的事宜，是否往後學生素質會參差不齊？

厚觀院長：

招生的問題，因應未來大環境的關係，對於學生程度的要求，會有明顯的改變。如果認真考慮的話，事實上也是值得注意、分析，乃至進行全面調查。也可以評估：從三年轉成四年的學制之後，會不會有師父因為這樣覺得太長，而不讓弟子來？或者是學生覺得本來上三年的課，現在卻要上四年？一般都希望弟子讀完佛學院後趕快回常住奉獻；也有些人不習慣處在團體生活中時間過長！所以「招生」確實是值得深思的問題。

淨照法師：

如果要多與社會互動，可以舉辦大專

生的活動。像法鼓山、圓光等都有辦，而吸收不少學生。

開仁法師：

可以成立活動策劃組、文化組，而且人力最好是來自福嚴畢業的同學。

淨照法師：

贊成，其實除了佛學院的職事以外，像編輯發行刊物也應該請專業人士處理。像法鼓山推出一份刊物，都是成立編輯組在執行。

厚觀院長：

在了解不足而尚待努力之處後，則能加以補強。如校友會的架構已經呈顯出來，但是要有願景、有工作，才會凝聚；否則校友雖有心、有時間、有

財力，但是卻不知道要做什麼？其實這是一個很好的人力資源。

淨照法師：

如果文化組成立的話，即可以到各校友的常住協助辦活動。

開仁法師：

例如招生說明會或是主動到外國舉辦說明會！

厚觀院長：

諸如此等，在成立活動策劃組後，都值得一一執行，以走向人群。

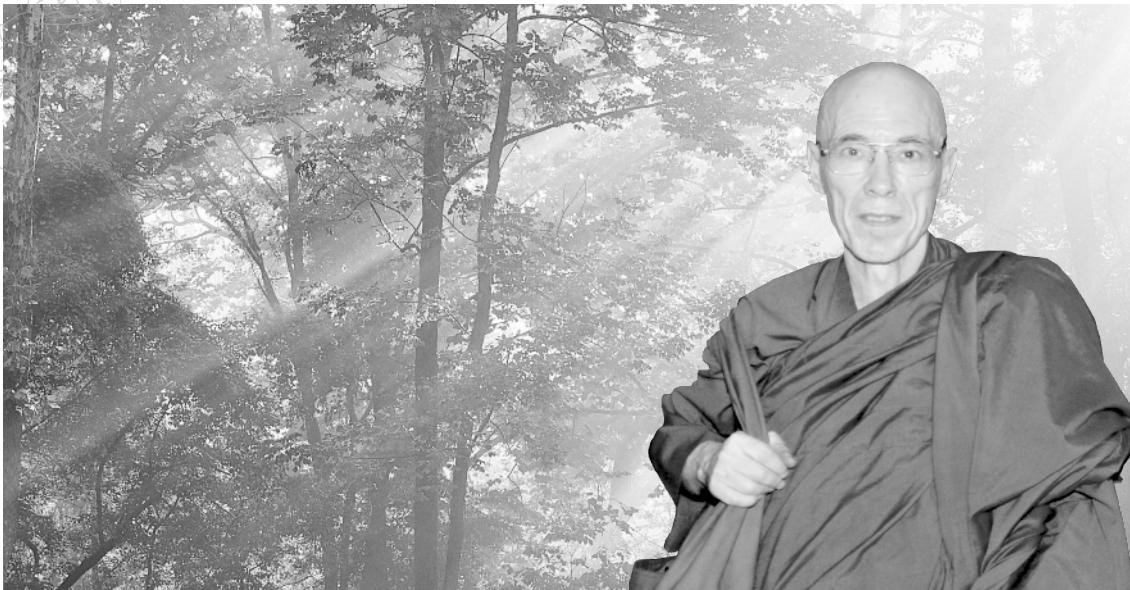
編者按：走過的路，必留下痕跡，學院默默耕耘的師長們，為後進留下良好的學習典範，感激師長們！





二十一世紀僧伽的挑戰

The Challenge to the Sangha in the 21st Century



◎Ven. Bhikkhu Bodhi／菩提長老講述（蘇錦坤中譯）

Throughout the history of Buddhism, the Sangha has stood at the forefront of Buddhist activities. The Sangha is the visible representation of the Buddha in the world; for twenty-five centuries, it has sustained the continuity of the Dharma among humankind; by its procedures of ordination and transmission it ensures that the Buddha's legacy remains alive. The presence of the Triple Gem thus depends upon the Sangha, the Third Gem. The Sangha is an organization created by the Buddha himself. It is, in a sense, a reflection of the Buddha. The bhikkhus and bhikkhunis have followed the Buddha into the homeless life, leaving behind their families, their professions, their homes, the hopes and promises of life in the world. Out of faith, they accept the Vinaya, the code of discipline laid down by the Buddha, as the guide

to their way of life. They live differently from ordinary people in the world. They have a distinct appearance: shaved heads, special robes, special customs. They have rules that set them apart from ordinary people, rules that require celibacy, restraint, simplicity, harmlessness, and detachment from worldly enjoyments. They live dedicated lives: lives dedicated to study, to meditation, to teaching and preaching, to running monasteries and training other monks, to a quest for purity and realization of truth. However varied their ways of life may be among themselves, the heart and center of their lives is devotion to the Buddha and the Dharma. They see their task in life to be the promotion of the Dharma.

We who have gathered here today are members of this Sangha, and naturally we want



the Sangha to flourish: not so that we can have enough food to eat and comfortable monasteries in which to live, but because we consider the Sangha to be the channel through which the Dharma, the Buddha's message, can remain in the world and reach the hearts and minds of people. We consider the Dharma to be the true path to peace and happiness; we consider it the secure path to help people find relief from suffering. Thus, as an expression of our loving-kindness and compassion for humanity and all sentient beings, we want the Dharma to survive for a long time and to flourish in the world.

The Sangha has survived for some 2500 years: that's longer than the Roman Empire, longer than all the dynasties of the Chinese emperors, longer than the British Empire. And it has survived without weapons, without financial resources, without armies, merely through the power of truth and virtue. However, there is no guarantee that it will continue to survive or that it will continue to make vital and important contributions to human life. This is a task that depends on the members of the Sangha themselves, on each new generation of monks and nuns, and this task is an extremely important one, because the future of Buddhism depends on the future of the Sangha. For the Sangha to survive, we have to be constantly on the alert to meet challenges. In the new century, the twenty-first century, we are bound to meet new challenges, challenges we haven't met before, and we have to be prepared to face them and respond to them successfully.

The movement of history is always an interplay of *challenge and response*. Changing

conditions —— social, economic, political, and cultural conditions —— create new challenges, and those people who successfully respond to these challenges change the course of history. The Sangha too grows and develops through this same process. It faces new challenges, and at its best moments, it meets them innovatively, with insight, courage, and conviction. Successful responses to the new challenge not only enable the Dharma to survive but often bring out hidden potentials in the Dharma itself, unfolding new dimensions of the Dharma that could not become manifest under the earlier historical conditions. These changes bring the Dharma into better accord with the spirit of the new age in which it must take root and thereby enable the Sangha to function more effectively in relation to the new epoch. When the Sangha does not address the challenge well, when the Sangha is foiled by the challenge, then Buddhism declines. Buddhism then continues to deteriorate, or remains in a stagnant condition, until some wise and courageous monk, or group of monks, rises up in the midst of the Sangha and once again overcomes the challenge.

This process of challenge and response has unfolded at certain key junctures in the history of Buddhism. For example, after the Buddha's parinirvana, the Sangha found itself faced with the task of maintaining the teaching without the Master present in its midst: this was a *challenge*. The monks *responded* to this challenge by collecting the teachings spoken by the Master and organizing them into the Vinaya and Sutra Collections. In the time of King Asoka, the numbers of lay devotees increased and practices were needed to sustain their faith: this was a

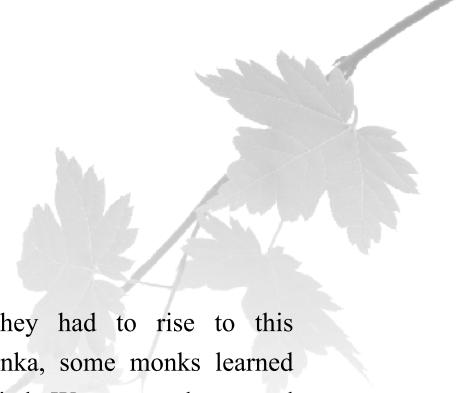
challenge. The Sangha *responded* to this challenge by placing greater emphasis on devotional practices and taking on new roles that enabled them to oversee these devotional practices. Around the same time, brahmanic thought became more rigorous and analytical: this was a *challenge*. The Sangha *responded* to this challenge by developing a more rigorous systematic version of the Buddha's teaching, the Abhidharma. With the expansion of India's horizons came the recognition of other lands beyond India and the obligation to spread the Dharma far and wide: this was a *challenge*. The *response* was the Buddhist missions: to Sri Lanka and Southeast Asia, to Central Asia and China, and later to Tibet and the Himalayan kingdoms. The missions in turn gave rise to *challenges* that called for new reserves of courage, conviction, and talent within the Sangha. The establishment of Buddhism in these

lands required a *special response*: adaptations to new cultural and social conditions, the learning of new languages, and the translations of the Buddhist texts from Indian languages into languages with no relation at all to any language used in India. Then, as Buddhism became the dominant religion of these regions, new traditions were forged which enabled it to integrate easily with the customs and practices of the indigenous peoples. As a result, the Buddhism we see in different Buddhist countries displays striking differences: if we put Sri Lankan, Chinese, and Tibetan Buddhism side by side, we can find hardly any outward similarities, apart from reverence for images of the Buddha, monasticism, rituals, and meditation.

However great may have been the changes that took place in Buddhism from the time of the

Buddha himself right up to the sixteenth century, all these changes occurred against a background that we might call *traditional*. Some characteristics of a traditional Buddhist culture are as follows: (1) the predominant mode of life is agrarian; (2) the world view of most people is saturated by religion, which is generally a mixture of doctrinaire Buddhism and indigenous "folk religion"; (3) the political system is monarchy, but with a high degree of self-government at the village level; (4) a major role in all aspects of people's lives is played by the Sangha, which is mainly





responsible for educating the people and serving their social and cultural needs. (When speaking thus, I want to stress that I am aware that in China, Buddhism has met with persecution and has often played a subordinate role to the dominant Confucianism.)

For Buddhist Asia, the sixteenth century introduced a *challenge* that shook Buddhism right down to its foundations. For this century marked the beginning of the colonial period, and now traditional Buddhism was facing a challenge like no other it had ever faced before. One European nation after another set out to conquer the Buddhist homelands, grabbed control of the social and political institutions on which popular Buddhism depended, and sent over missions to convert the Buddhist populations to Christianity. Though the Christian missions had only limited success, all these measures dealt a hard blow to Buddhist self-esteem. In the Theravada Buddhist world, the imperialist program had its strongest impact on Sri Lanka. Here, first the Portuguese, then the Dutch, and finally the British gobbled up parts of the island, until by the early nineteenth century Britain extended imperial rule over the whole of Sri Lanka. As a result of imperial policy, the Sangha was marginalized and deprived of the dominant role it had played in the lives of the Buddhist population for centuries. In the cities, where large numbers of Sinhalese embraced Christianity, the monks even felt ashamed to walk out on the streets during the day. The Western colonialists and their native followers would ridicule them, dressed in their saffron robes, as "yellow birds."

But the Sangha didn't remain passive. They realized that the very future of Buddhism was at

stake; they knew they had to rise to this challenge. In Sri Lanka, some monks learned English. They studied Western culture and philosophy. They learned how to find the weak spots in Christianity and issued criticisms of it in their own language. They found allies in modern science and in European humanism, which was also attacking Christianity and exposing its faults. The monks made positive changes as well. They altered traditional religious forms to meet the challenge of the modern world. They realized they could no longer give long, pompous, scholarly sermons that ordinary people couldn't understand. Instead, they began to give concise, meaningful sermons addressed to ordinary people, explaining how to apply the Dharma to everyday life. From the Christian missionaries they learned how to develop Buddhist forms of social service, using as a model the past lives of the Bodhisattva Sakyamuni recorded in the Jatakas. They established national Buddhist organizations, aimed to protect Buddhism from attack by other religions and to promote the Dharma at various levels. Sri Lankan Buddhist monks became widely respected for their scholarship in Pali and Dhamma. Buddhist seats of higher learning blossomed, among them Vidyodaya and Vidyalankara, which became so famous that they attracted students from other Asian countries.

In the recent history of Chinese Buddhism, the two monks, Master Tai Hsu and Master Yin Shun, became key figures in the Chinese Sangha precisely because they paved the way for the modernization of Chinese Buddhism. These two monks not only had to meet the challenge. They also had to *define the challenge*, to explain clearly to their fellow monks the nature of the

problems that were besetting Chinese Buddhism. Other monks (perhaps with a few exceptions) *did not even see* the challenge; they were troubled, but clueless about their troubles, and it was because they didn't see the source of their troubles that they couldn't do anything about them. But Ven. Tai Hsu and Ven. Yin Shun recognized, like no others before them, the problems internal to Chinese Buddhism. They both diagnosed the illness of Chinese Buddhism; and having done so, they saw what had to be done to remedy the illness. They both realized that Buddhism was never intended to be a religion merely of funerals and ceremonies, of worship and devotion, but was in essence a deep and boundless system of spirituality aimed at the highest enlightenment. They recognized its philosophical profundity, its rationality, its ethical purity, and its practical relevance to the conduct of human life. They both set out, in their own ways, to transform Chinese Buddhism and bring it into accord with the modern era. Thus we have Ven. Tai Hsu's program of "Buddhism for Human Life," and Ven. Yin Shun's philosophy of "Human Realm Buddhism."

Now we have come to the twenty-first century, a new crossroads bringing new challenges different even from those faced by the reformist monks of Sri Lanka in the nineteenth century, different from those faced by the two reformist monks of Chinese Buddhism in the mid-twentieth century. At this present stage in history, we can see, on the one hand, much potential for the advancement of the Dharma, many new opportunities before us; yet on the other side, there are new challenges, external and internal.

Among the external challenges, I will just mention two, but I won't deal with them at length. One is the potential threat posed by the missionary efforts of fundamentalist Evangelical Christianity and the thrust of Islam. Of the two, Christianity has so far been more active, but it is also possible that in the near future Islam may undertake active proselytization. The Christian missions, backed by strong financial resources, target poor populations in heavily Buddhist areas. They draw up masterful strategies based on psychological research and marketing techniques for converting these populations. They use financial inducements to attract people to Christianity and then, once they become dependent on their economic assistance, compel them to renounce Buddhism and embrace Christianity. I don't have an easy answer about how to address such a challenge, but I don't agree with the policies proposed by some countries which entail placing restrictions on freedom of religion and preventing a person from changing religions. In my view, we shouldn't achieve security, even the security of our own religion, by placing restrictions on people's freedom to embrace the religion of their choice, even when that choice is governed by mercenary motives. I think a sound solution must come through healthy economic development, which would make conversion to another religion for economic benefits lose its attractiveness.

The other problem, faced by the more rapidly developing Buddhist countries, is the tendency of economic development to give rise to a consumerist culture that emphasizes immediate sensual gratification as the ultimate

end of life. This undercuts the traditional Buddhist emphasis on self-restraint and inner tranquillity. The best remedy for this, I believe, is Buddhist education, imparted to Buddhist children from an early age onwards. Such education should be constantly reinforced at home by the parents, who by their conduct and attitudes should show their children that they themselves uphold the fundamental Buddhist ethical virtues and recognize the limits in sensual gratification.

So now let me pose the question: *What are the special challenges that the Sangha faces today, and are likely to face in the near future?*

The most basic challenge for the Sangha is maintaining the relevance of the Buddha's teaching to humankind. Now the distinctive mark of the passage from the twentieth century to the twenty-first century is the transition from an emphasis on industrial production to the acquisition and distribution of information. This transition is taking place already in the most advanced countries and in the most advanced sections of the populations in all countries around the world. It is sometimes indicated by saying that we are moving from the Industrial Era to the Information Era, from a production-based world to a knowledge-based world.

As we know, the Sangha has always existed in close interaction with the Buddhist lay community. The relationship between the two is one of interdependence and collaboration. In traditional Buddhism, as I have sketched it above, the laity provides the members of the Sangha with their material requisites —— robes, food, dwellings, medicines, and other material supports--while the Sangha provides the lay community with teachings and with examples of those who lead lives fully dedicated to the Dharma. The monastics are expected to devote their time to study, meditation, teaching, preaching, and the conducting of ritual practices (such as daily liturgies and sutra chanting). The laity content themselves with the practice of giving alms, undertaking precepts, performing devotions, and some of the more ritualized forms of meditation. These two "streams" of Buddhism are typical of most traditional Buddhist cultures. I will call the former stream "liberative Buddhism." This stream of Buddhism emphasizes the core principles of the Dharma: understanding the Buddha's teachings; insight meditation; the development of wisdom; the realization of *prajñā*, enlightenment, or *nirvāna*. I will call the other stream "accommodative Buddhism": this is the Dharma adjusted to the needs and capacities of ordinary people. It emphasizes: devotion to the Buddha and holy persons (bodhisattvas, arahants, saintly



monks) and the performance of meritorious deeds (generosity, precepts, worship, pilgrimage) in order to attain a fortunate rebirth. It presupposes that the Buddhist devotee isn't yet ready for deep Dharma study and serious meditation practice, but needs gradual maturation based on faith, devotion, and good deeds.

I believe that the changes that are taking place at present will radically transform the relationship between these two "streams" of Buddhism, and with this transformation, the Sangha will face new challenges never faced before, challenges for which its members should be well prepared in advance. I am not a prophet, and I can't foretell the future in detail. But judging from present trends, I will just try to sketch some of the more important challenges, as I see them coming.

1. *The role of higher education.* Now in the Information Era, a high percentage of a country's population has acquired a university education. People have access to much greater stores of knowledge and information than they ever had in the past, and their understanding of mundane realities, and even of Buddhism, is much more sophisticated than in previous epochs. This could cause a seismic shift in the relations between the Sangha and the laity. If the Sangha is to continue to make the Dharma relevant to the lay community, it must be able to fulfill the needs of the lay supporters, needs determined partly by their education. Since we live in a time when many people have gained a university education, people will expect the Dharma to measure up to the standards they have acquired through their academic training. They will not simply accept

the teachings presented by monastics out of reverence and unquestioning trust. They have been trained to question and inquire, and they will apply the same approach when they come to the study of Buddhism. Hence the monks have to be ready to answer questions. They cannot expect to receive humble deference from the laity —— in time, they will receive respect, but they have to earn this respect by proving that they can clearly explain the Dharma. The monks will themselves need to have received higher education, primarily in Buddhism but also in subjects indirectly related to the Dharma, such as modern philosophy and psychology and other areas of interest. Exactly how to integrate such mundane knowledge into a monastic curriculum is a question that would have to be worked out by those responsible for monastic education.

2. *The role of publishing.* Closely related to the opportunities for higher education among the laity is the role of publishing. Just as the use of writing transformed Buddhism sometime around the second century B.C., so beginning in the second half of the twentieth century, the printing press and commercial publication have transformed Buddhism. There are now hundreds of books available in English on all aspects of Buddhism, both popular and scholarly, and many books are available in other languages. Thus any diligent student of the Dharma can acquire an extensive knowledge of Buddhism based on books. For a knowledge of Buddhist scriptures and commentaries one is no longer dependent on the monastery and on monks, as one would have been in a traditional Buddhist culture. The micro-computer has further revolutionized Buddhist Studies. Any diligent person with a

notebook computer can store an entire Buddhist library, including several Tripitakas, on his or her hard disk. Through the internet they can access vast resources on Buddhism and engage in discussion groups in virtually every type of Buddhism. Thus book knowledge of the Dharma isn't a special privilege of monastics. Buddhist Studies is also offered as a subject in universities and several universities have faculties of Buddhist Studies. There are many outstanding lay scholars of Buddhism who are doing research in highly specialized areas of Buddhist Studies.

For us, this raises the question what we as monks will have to offer. I would say that our task will not be to compete with lay Buddhist scholars. We should certainly seek to acquire scholarly knowledge of Buddhism, from as many reliable sources as possible, and we should learn from lay scholars when necessary. But what the Buddhist monastic life offers is an opportunity to put Buddhism into practice; it gives the opportunity to combine study of the texts with the living application of their principles in a life based on faith, devotion, and commitment to the Triple Gem. It is this way of life that has enabled the Sangha throughout history to attract capable men and women to the path of renunciation, and this will also be the source of strength for the Sangha in the new century. But we have to be firm in our attempts to unite scholarly knowledge with practice, intellectual understanding with faith and commitment. We cannot settle for mere knowledge without practice; nor can we have blind practice without clear intellectual understanding.

3. Shifting populations. With higher education, more and more people migrate from the countryside to the cities, and we thus see the cities expand, both outwards and upwards. In Buddhist countries like Taiwan, this brings about a change in the quality of Buddhist religious life. The old forms of "accommodative Buddhism" based on faith, devotion, and deeds of merit won't be enough to sustain the loyalty of thoughtful lay people who are leading professional lives in the cities. These people may have been trained as computer engineers, medical doctors, physicists, business executives, and financial experts. If we expect them to remain loyal to Buddhism, they will be disappointed if the type of Buddhism we offer revolves largely around beliefs concerning heavens, hells, and future lives. Such people have been taught to expect concrete results, results that are visible here and now, and Buddhism must be able to meet their expectations. If it doesn't, they will turn away. However, people living under stressful conditions won't lose their need for the Dharma. If anything, they will need the Dharma even more urgently, just as a sick man needs medicine more urgently than a healthy man. It is essential that the Sangha can offer teachings that help people deal with the problems of everyday life, and deal with them in a clear, realistic way, based on realistic insights into human psychology and an understanding of the true facts of existence. This is the way the Buddha himself usually taught, and thus we have the resources we need in the most ancient records of his teachings. If the Sangha doesn't present the Dharma in such a way, people might well lose

their faith in Buddhism and turn to other religions.

When I speak about making the Dharma accessible to people today by emphasizing its concrete experiential benefits, I want to make it clear that I am not advocating that we dilute or revise the Dharma to make it more "digestible" for people. What I mean is that we must adapt the Dharma to the dispositions and capacities for understanding of the people of today. That is, we should first emphasize those aspects that come within the scope of their immediate experience in order to generate trust in those aspects of the Dharma that go beyond an ordinary person's experience. But eventually, any complete and adequate presentation of the teaching must convey a clear and complete picture of what the Buddha actually taught, encompassing all elements essential to the framework of the Dharma. This will necessarily include such teachings as karma and rebirth, the different planes of existence, the higher meditative realizations, the stages of liberation, and so forth teachings that lie far beyond the range of the ordinary person's experience.

But one must proceed skillfully, in a gradual step by step way, leading from the simple to the profound, from what is immediately clear to what only can be understood through deep reflection. If we begin by emphasizing such teachings as rebirth and other planes of existence, or if we start with an approach to Buddhism based mostly on faith and devotion, people brought up on modern ways of thinking might become skeptics and abandon all interest in Buddhism. But others might not lose their interest in the Dharma. Instead, they might

pursue a "Buddhism without the Sangha." Educated lay Buddhists might form groups among themselves —— Dharma discussion groups and meditation groups —— and thus a type of lay Buddhism will emerge running parallel to monastic Buddhism. Monastic Buddhism, with its ceremonies, rituals, and devotional practices, will remain the preference of simple city folk and the people of the countryside. The educated urban Buddhists, the educated elite, will prefer their Buddhism without a monastic Sangha, except when needed for funeral ceremonies and other merit-making occasions. The living transmission of Dharma will go on entirely among lay Buddhists. Indeed, I have already seen indications of this happening, in different ways, in Sri Lanka and the U.S.

To avoid misunderstanding, let me say that I do not want to dismiss the beliefs of "accommodative Buddhism," such ideas as karma and rebirth, as mere fictions, or the need for faith, devotion, and works of merit, as mere "expedients" suitable for simple people. The point I want to make is that in the years to come, for an increasing number of educated people, the "door of entrance" to the Dharma won't be traditional faith but the rational, empirical, and practical appeal of the Dharma, and those versions of Buddhism that address these needs best will have the best chance of flourishing.

4. *The role of mental training.* An extremely crucial point is that the Dharma will convince not only by its intellectual appeal, not only by its practical ethics, *but particularly by its system of mental training and internal cultivation.* This is what distinguishes Buddhism from virtually all other religious systems: its

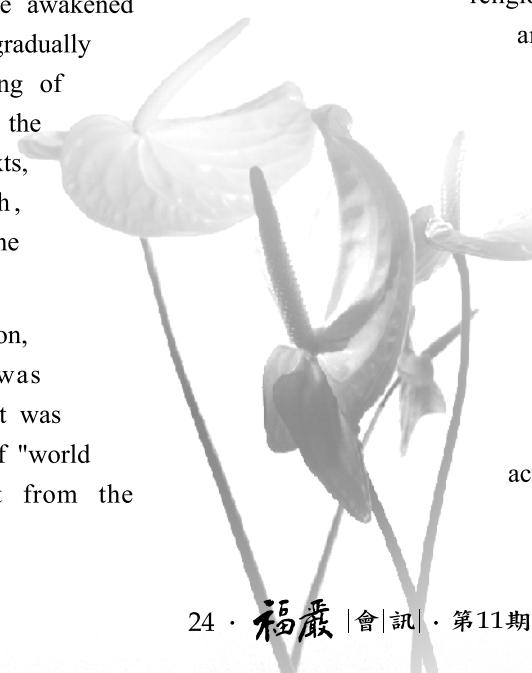
stress on the central role of the mind in determining our happiness or suffering, and the practical methods of mental cultivation it offers. So a very important "door of entrance" to the Dharma for many people is the practice of meditation. This is the special door for those who come from non-Buddhist backgrounds, which has been particularly the case in the West. But it has also been proving effective for traditional Buddhists who approach the Dharma from scientific backgrounds and bring along skeptical, inquisitive minds.

I don't think meditation alone is the answer, and in this respect I am critical of those teachers in the West who want to adopt meditation alone from Buddhism, rejecting Buddhist doctrine and Buddhist faith. I think a balanced approach is necessary: a triple balance between faith-and-devotion, the study of Buddhist teachings, and the practice of meditation. But it remains a fact that many people today are first attracted to the Dharma through meditation. Once they gain concrete benefits through meditation, their interest in the Dharma will be awakened

and then they can be gradually led to an understanding of Buddhist doctrine, to the study of Buddhist texts, and then to faith, devotion, and even to the monastic life.

In Chinese tradition, when a monastic was drawn to meditation, it was usually with a sense of "world weariness and flight from the

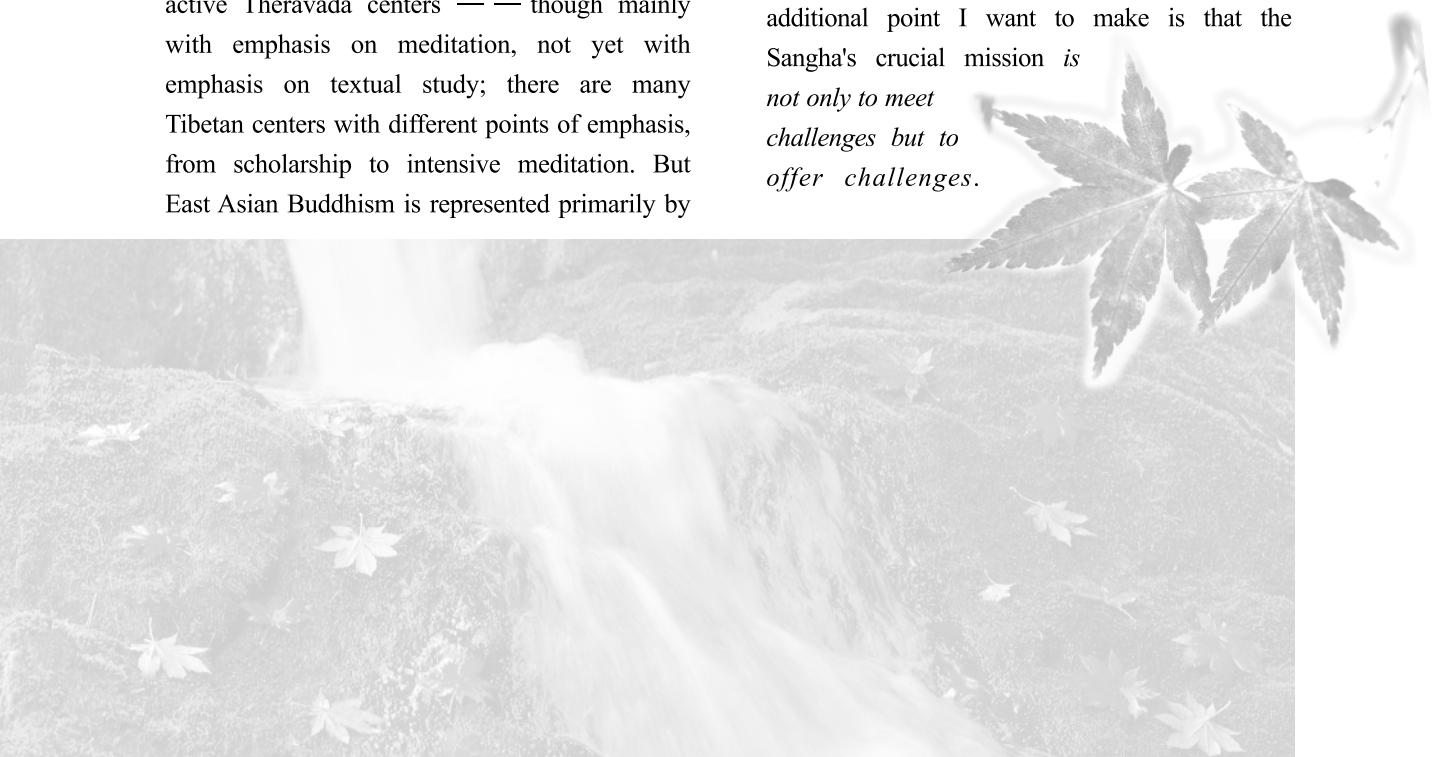
world." The monastics would adopt a reclusive lifestyle. They would withdraw deep into the forest or the mountains and avoid human contact for decades, meditating for their personal enlightenment. Now, at the turn of the new century, meditation has become the Buddhist practice that attracts many educated people to the Dharma because they see it as helpful for living in the world. They take up meditation, not because they are weary of the world and keen to escape from life, but because they recognize that happiness and suffering depend on the mind, and they see that they must train their own minds to find true peace and happiness. At present, in the West, meditation has become an activity that is generally communal. It is not practiced alone in remote mountains, but in groups— in cities and towns, or in meditation retreat centers located in quiet areas. It is taught to prisoners in high security prisons and has often transformed their lives. It is taught in pain clinics in hospitals to enable cancer patients to cope with overwhelming pain. It is taught to followers of all religions, who integrate it into their own religious lives. Psychological studies are showing that those who meditate lead happier lives, even with busy careers and families. Thus, for the Chinese Sangha to preserve its relevance to people in the coming era, it is important for it to reclaim the special role of meditation and to define it as a group activity, not an activity only for solitary hermits.



5. *A role for the Yin-shun lineage.* I would now like to say a few words about what I think is the special contribution that Chinese Buddhism, and especially the lineage of scholar-monks stemming from Master Yin-shun, can make to Buddhism in the new century, with reference to Buddhism in the West. In the West, other forms of Buddhism are now well represented. There are active Theravada centers — — though mainly with emphasis on meditation, not yet with emphasis on textual study; there are many Tibetan centers with different points of emphasis, from scholarship to intensive meditation. But East Asian Buddhism is represented primarily by

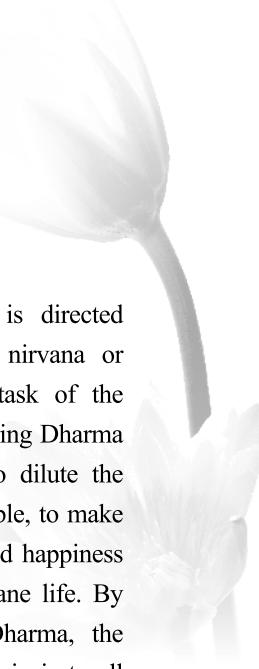
the picture of Buddhism in the West by providing what we might call "the body" of classical Indian Mahayana Buddhism out of which later East Asian Buddhist schools, like Zen and Pure Land, and Vajrayana Buddhism, developed.

6. *The Sangha as offering challenges.* I've spoken about some of the ways the Sangha should meet the challenge of the new century. But one additional point I want to make is that the Sangha's crucial mission is
not only to meet challenges but to offer challenges.



Japanese and Korean Zen, neither of which stresses study of texts or knowledge of Buddhist doctrine. The whole Early Mahāyāna tradition is virtually missing from Western Buddhism. This is perhaps best preserved in the Chinese Buddhist lineage stemming from Master Yin-shun. This lineage represents a branch of Chinese Buddhism that looks for authority, not to the lineages of Chinese Buddhism, but to the Early Indian *Mahāyāna*. Thus this lineage could "round out"

The Sangha must stand up to the modern age and present its own challenges. The modern world is being spun around in circles by the blind pursuit of sensual pleasures; the Sangha is a community of men and women who have devoted their lives to the renunciation of sensual pleasures. By their peaceful manner and inner happiness, the monks and nuns *challenge others* to see that the way to happiness lies in mastery of sensual desires, not in their indulgence. The modern world is based on



the conviction that happiness is to be won by wealth and power; the Sangha is founded on the conviction that happiness is to be won through simplicity, voluntary poverty, and inner development. In this way, monks and nuns *challenge others* to see that happiness lies in simplifying their lives, in reducing their craving for wealth and power; they present them with the powerful challenge of turning inwards to find true happiness and peace. The modern world seeks endlessly for satisfaction in technological innovations, always assuming that new things are better things. The Sangha seeks to preserve and honor ancient traditions, and to live without being encumbered by too many conveniences. In this way, the Sangha *challenges others* to adopt a frugal lifestyle, to respect what is ancient, to honor and revere the natural environment. In the modern world violence is exploding between people of different ethnic and religious groups, who are convinced that violence can solve their problems. The Sangha is based on the principle of non-violence, on the conviction that patience, discussion, and compromise is essential to harmony between human beings. Thus the Sangha *challenges people* to solve their problems through mutual understanding, tolerance, and loving-kindness.

The Sangha should also challenge the world with its commitment to what I call the "world-transcending" or "supramundane" aspect of the Dharma. Though I spoke earlier about using the visible, concrete benefits of the Dharma as a way to attract people of the modern generation to the Dharma, I want to emphasize that the ultimate benefits of the Dharma are not merely mundane. Whether in Theravada Buddhism, based on the Early Buddhist teachings, or in classical

Mahāyāna Buddhism, the Dharma is directed towards a world-transcending goal: nirvana or supreme enlightenment. It is the task of the Sangha to uphold this world-transcending Dharma in the face of all the temptations to dilute the teachings to make them more acceptable, to make it seem that our sole purpose is to find happiness and peace within the limits of mundane life. By upholding the world-transcending Dharma, the Sangha calls attention to the limits intrinsic to all worldly happiness. It challenges all our attempts to settle down and find a comfortable place in the world, even to use the Dharma for such a purpose; it challenges people to understand that the supreme wisdom, our ultimate freedom, lies beyond the boundaries of the world.

7.A voice of conscience. This leads me to speak about one other major challenge facing the Sangha in today's world. Today vast, terrible problems are crushing the lives of millions of people and threatening untold harm to countless others. I have in mind such problems as raging ethnic conflicts and destructive wars that take dreadful death tolls among innocent civilians, including women and children. I think of oppressive governments that imprison their citizens without just cause, torture and torment them, and hold even the free citizens in a constant state of fear. I think of the gap between the rich and the poor, and between the rich nations and the poor nations. I think of the ravenous illnesses that claim millions of lives among poor people around the world, illnesses that could be easily eliminated at minimal costs. I think of the degradation faced by millions of women forced into lives of prostitution, often by their own families, on account of their poverty, and my heart trembles at the lives they have to

lead. I think of the hundreds of billions of dollars squandered each year, all around the world, on weapons of enormously destructive power, while perhaps half the people in the world barely obtain enough nutritious food to sustain them each day. And finally I think of the reckless ways in which we are degrading our environment —— our air, our water, our soil, our food —— without any concern for future generations. In my view, it is a task for the Sangha to serve as the voice of Buddhist "conscience" in the world. That is, the Sangha — — at least its most prominent members — — should be capable of giving expression to Buddhist ethical values in dealing with these vast, overwhelming problems that confront humanity today. This is one of the major challenges in the task of formulating a "human-realm Buddhism" truly relevant to the twenty-first century.

If Master Yin-shun were alive today, in the prime of his life, I think he would be in agreement with me. We cannot just enjoy our good fortune in being able to live the monastic life in comfort. We must become the voice of great compassion for suffering humanity, for those billions of people voiceless and helpless against the cruel, powerful forces that are victimizing so many human lives, and so many other forms of life, all over this planet. We must be ready to stand up and speak the truth before it is too late, before human greed, hatred, and delusion destroy all life on earth. We must challenge injustice with justice, falsity with truth, cruelty with compassion, ignorance with understanding. This may well turn out to be the greatest challenge facing the Sangha in the twenty-first century.

在佛教歷史中，僧伽一直是站在佛教活動的最前線，僧伽是佛陀在世間的代表，兩千五百年來，僧伽也在人間延續法的傳承不絕，藉由出家與弘法來維護佛陀的遺教生生不息。如此，三寶的顯現維繫在僧寶，僧團是佛親自創建的組織，在某種意義上來說，僧伽是反映佛陀的形象。比丘與比丘尼跟隨佛陀的教導出家，過著無家的生活，捨棄家庭、職業、房舍、世俗生活的期望與承諾；基於深信，他們接受戒律——佛陀所制定的行為規範，作為生活的指引。他們過著和世俗人不同的生活，他們有獨

特的外相，剃髮、僧袍、遵守特殊的禮儀。他們依循和世人不同的法則：獨身、持戒、簡單樸素、無恚無害、捨離世俗貪欲。他們過著專注、奉獻的生活：專注於學習、禪修、教導、弘法、管理僧院、及訓練僧眾；專注於追求清淨與修證解脫道。不管在他們之中有什麼不同的生活型態，他們生活與生命的重心在奉獻佛陀與佛法，把弘揚佛法當作自己生命的任務。

今天在場的均是僧眾的成員，我們自然希望僧團健全興盛，不是為了有充足的食物與安穩的居住環境，而是因為

我們認為僧伽是接觸佛法的通道，透過僧伽，佛法可以長留在人間而傳達給每一個人。我們認為法是達到和平與幸福的真實道路，是離苦得樂的安穩道路。因此，基於對全體人類與有情的慈與悲，我們希望正法在世間長存興盛。

僧團已經存續了長達兩千五百年，比羅馬帝國、

中國的各個朝代、

大英帝國都還

長久。僧伽沒

有武器軍備

、沒有財力

資源、沒有

軍隊，僅僅

依賴真理與道

德(法與律)的力

量而延續傳承。不

過，這不保證在將來也能

延續下去，或是保證能繼續對人間

有重大的貢獻。這個任務須依賴僧團的

成員(每一新世代的比丘與比丘尼)，這

也是非常重要的任務，因為佛教的未來

決定於僧團的未來。為了僧伽能長存，

我們必須持續地保持警覺來迎接僧伽的

挑戰，在這新的二十一世紀中，我們必

定會面臨諸多前所未有的挑戰，我們必

須做好準備來面對他們，並且成功地回

應這些挑戰。

歷史活動總是一連串的挑戰與回應

的交互影響，社會、經濟、政治、文化等變動的環境產生了新挑戰，而成功地回應這些挑戰的人改變歷史的軌跡。僧伽也是在同樣的歷程中成長和發展，在最輝煌的年代裡，僧伽基於洞察力、勇氣和信念，發揮創造力去克服他們；成

功地回應新挑戰不只延續佛法的

傳弘，而且通常也展現

出佛法的潛能與

在過去歷史環

境尚未呈現

的新局面

、新維度

，這些改

變將佛法

以更能符合

新時代精神的

方式傳播到新世

紀，也使僧伽能在此

新世紀紮根茁壯與運作。當

僧伽未能適當地回應這些挑戰時，當在

面臨挑戰遭受挫敗時，佛教就衰退、變

質、或停留在遲滯的狀況，直到一位或者

一群具智慧與勇氣的僧人出現於世，

再一次克服了這些挑戰。

這種挑戰與回應的過程發生於佛教

歷史的關鍵時刻上，舉例來說，在佛陀

般涅槃後，僧伽面臨的挑戰是：佛陀入滅之後，僧伽如何維持佛陀的教法？僧

伽以結集佛陀的教誡成毘奈耶與修多羅

來回應這挑戰。在阿育王時代，在家的虔誠學佛者數量增加了，僧伽面臨的挑戰是如何建立與維持信眾的深信，僧伽以強調宗教儀式，和引導這樣的修習來回應這個挑戰。差不多在同樣的時期，婆羅門教的思想趨向更嚴謹的架構和精密的分析，這是個挑戰。僧伽發展出阿毘達摩來回應：以更嚴密、更系統化的方式闡明世尊的教導。當印度的影響逐漸擴充，隨著而來的挑戰是：認識印度以外的國家和把佛法弘傳到更廣更遠的地方。僧伽的回應是將佛法傳弘到錫蘭、東南亞、中亞、中國，稍後傳到西藏與喜馬拉雅山麓各王國。這些新興的佛教區域也逐一帶來新的挑戰，需要僧伽有更多的勇氣、信念與才能面對它。在這些新領域建立佛教需要面臨新挑戰：適應新文化與社會環境、學習新語言、將經典從印度語言翻譯至另一種與印度毫無關聯的語文。然後，當佛教逐漸成為這些區域的主流優勢宗教，將當地的新傳統也融入佛教，使佛教得以輕易地與當地的風土民情結合。結果是，我們看到這些國家的佛教呈現顯著的差異：假如我們把錫蘭佛教、中國佛教與西藏佛教並列比較，我們除了莊嚴的佛像、僧院生活、儀軌與禪修之外，幾乎看不見任何外觀的相似處。

不管從佛陀的時代到十六世紀為止發生了多大變化，這些變化都是在我們

現今稱為『傳統』的背景環境下發生的，這樣的傳統佛教文化有下列特質：(1)主要的生活型態是農耕生活。(2)大多數人的世界觀都是深受宗教影響，通常是佛教和土著宗教的混合。(3)政治體系通常是君主政體，但是基層是鄉村層次的高度自治。(4)僧伽在民眾生命的各個層面扮演重要的角色，主要是負責教育人群與提供他們社會及文化上的服務。(說到這裡，我想強調我了解中國佛教曾遭遇到迫害，也通常扮演一個主流儒家體系外的次要角色。)

十六世紀在亞洲佛教國家發生的挑戰撼動了佛教的根基，在這個被標誌為殖民時代開端的世紀，傳統佛教面對前所未有的挑戰。一個又一個歐洲國家接踵而來，征服了佛教的故國，掌握了佛教倚賴的社會政治機構，他們派出傳教士來轉變佛教徒改信基督教。雖然傳教士只達到有限度的成功，所有這些競爭措施給予佛教徒的自尊殘酷的一擊。在上座部佛教世界裡，帝國主義者的方案對錫蘭有了重大的影響，首先是葡萄牙人，然後是荷蘭人，最後是英國人攫取了錫蘭的一部分，直到十九世紀初期，英國掌控了錫蘭全島。在帝國主義政策的影響下，結果是僧伽被邊緣化，被剝奪了好幾世紀以來在佛教徒生命中扮演的主導角色。在都市裡很多錫蘭人信奉了基督教，甚至比丘白天走在街道上會



感到難為情，因為那些西方人與錫蘭本土的追隨者會嘲笑穿著黃色僧袍的僧人為「黃鳥」。

但是僧伽並未保持被動，他們了解佛教的未來正處於關鍵時刻，必須振奮起來而面對挑戰。在錫蘭，有些比丘學習英文、西方文化與哲學，學習尋找基督教的弱點並且用西方的語言反擊，他們在現代科學與歐洲人道主義找到同盟，這些同盟者也攻擊基督教並且揭露它的錯謬。僧人同時也作了積極的改變，他們更改了傳統宗教的型式來面對現代世界的挑戰。僧伽知道再也不能作一般人難以了解的冗長、浮誇、學術性的講解，對一般民眾他們改為作簡明、有意義的說法，教導民眾如何將佛法運用在日常生活中。以本生故事中的菩薩為典範，僧伽參考基督教會組織，學習並且發展出佛教式的社會服務。他們建立了全國性的佛教組織，來保護佛教不被其他宗教攻擊和在各個階層弘揚佛法。錫

蘭的佛教僧侶也因為他們在巴利語和佛法的學術地位贏得廣泛的尊敬，高等佛學研究學院如雨後春筍般大量增加，在這當中 Vidyodaya 和 Vidyalankara 研究所特別著名，吸引了許多來自其他亞洲國家的學生。

在中國近代佛教史中有兩位大師，太虛大師與印順導師，成為中國僧伽的主要形象，因為他們為中國佛教現代化鋪路。他們不僅要迎接這個挑戰，也必須清晰地定義這個挑戰，來對跟隨者解釋困擾中國佛教的問題的本質。其他僧眾(也許有少數例外)並未意識到這個挑戰，在遭遇困境之後，卻對這樣的困境毫無頭緒，因為他們不明白困境的源頭，所以也就無法處理困境。但是太虛大師和印順導師與之前的其他人不同，他們認清中國佛教內部的問題，兩位均診斷了中國佛教的病情，也了解如何去醫治。他們了解佛教不是僅僅提供葬禮與祭祀、禮拜與祈願等服務的宗教，而是

教導以無上正覺為目標的、深廣的心靈修鍊體系。他們了知佛教的哲學深奧、理性、純淨的德行是切合實際的生活指導。他們各自以自己的方式出發，努力將中國佛教轉化成與現代社會協和的宗教。如此，太虛大師提倡人生佛教，印順導師提倡人間佛教。

到了二十一世紀，僧伽所面臨的新挑戰，甚至與十九世紀改革派的錫蘭佛教僧侶所面臨的不同，與二十世紀中期致力於改革的兩位中國佛教僧侶所面對的也不同。我們可以看見，目前的這個階段，一方面有很多潛力可以推展佛法，有很多機會可以弘揚佛法，在另一方面我們會面臨許多內在與外在的挑戰。

我只提到兩個外在的挑戰，但是不會用太多時間來討論這些。第一個潛在的威脅是來自基本教義派的福音派教會的傳教活動，與來自伊斯蘭教的衝擊。目前以基督教的活動較為活躍，可是未來不久，伊斯蘭教可能會採取更積極的行動來改變信仰。基督教會在豐富的財力資源支持下，瞄準佛教徒眾多的貧窮區域，改變居民的宗教信仰，他們利用心理學研究與市場行銷技巧，設定了幾個主要的策略。首先他們用財務的誘因吸引人們接近基督教，在他們更為倚賴這些經濟協助之後，迫使他們捨棄佛教而改信基督教。我沒有簡單的方案來面對這樣的威脅，但是我不同意有些國家建議的政策，例如限制宗教自由

與禁止人民改變宗教。在我看來，我們不應該以限制人民選擇宗教的自由來保障宗教，即使是为了保障我們自己的宗教，即使是這樣的選擇出於金錢酬庸的誘因。我想，此一問題的解決方案是在健康的經濟發展之後，經濟的利益所誘導的改信宗教將失去其魅力。

另一個是快速發展中的佛教國家所面對的問題：隨著經濟發展所帶來的消費文化，立即滿足感官欲樂是生活的最高目標。這樣就和傳強調統佛教徒所強調的自我調御與心靈寧靜相衝突。我相信，最好的對治方法是佛法教育，從兒童時代起就教導適當的佛教知識，這樣的教育可以由父母的行為與態度，用身教持續加強教導，父母顯示給兒童佛教的基本美德，讓他們認知感官滿足的極限。

所以現在讓我提出問題：那些特殊的挑戰是今日僧伽所面對的？而且也是未來可能面對的挑戰？

僧伽所面對的最基本的挑戰是：維持佛陀教導對人間的適用性。從二十世紀到二十一世紀的過程最鮮明的標記是，從重視工業生產移轉到重視資訊的取得與發送。這樣的轉變已經在最先進的國家和世界各國的精英人群發生了，有時候被稱為：我們正從一個工業時代移轉到資訊時代，從一個生產為主的世界移轉到知識為主的世界。

我們知道，僧伽總是與在家信眾保持最緊密的互動，兩者的關係是互相倚賴與協力合作，在傳統佛教，如同我在上文所描述的，在家信眾提供僧伽四事供養：衣服、飲食、住處、醫藥及其他物質資源。僧伽則提供在家信眾佛法教導以及全心修習佛法的典範。僧眾理應專注於學習、禪修、教導、說法以及執行宗教儀式(例如每日的定課與誦經)。在家信眾則供養飲食、遵行五戒、以及參與更具宗教儀式的禪修。這兩種佛教的主流是典型的傳統佛教文化。我稱前者為「解脫道」的佛教，它強調佛法的核心價值：了知佛陀的教導、內觀禪修、發展智慧、體證般若、正覺、或涅槃。我稱後者為「方便道」的佛教，這是依據在家信眾的能力與需要所調整的教法，它重視對佛陀與聖者(菩薩、阿羅漢、賢聖僧)的深信，及對功德(布施、持戒、禮拜、朝山)的累積，以達到來生的善報，「方便教」假設佛教信眾尚未準備好，來接受甚深的法義和嚴密的禪修，需要藉由信、施、戒的逐步教導來成熟根器。

我相信現在正發生的變化將徹底改變這兩種佛教的關係，隨著這種轉變，僧伽將面對前所未有的新挑戰，而必須預先做好準備。我不是預言家，也無法預知未來，僅能依據目前的趨勢判斷未來的情境，試著描繪一些我所預見的重要挑戰。

1. 高等教育的角色：在資訊時代，

有更高比率的人會完成大學教育，民眾將比過去有更多管道取得大量的知識與資訊，他們對世俗事務與佛教的了解將比過去更精通。這將造成兩者關係震撼性的改變，假如僧伽將繼續教導適用於在家信眾的佛法，就必須滿足在家信眾的需求，這些需求有部分是受他們的教育所影響。既然我們是生活在大多數人接受大學教育的年代，民眾就期待佛法能夠符合他們所接受的學院教育的水準，他們將不會僅僅是出於尊敬與信仰而接受僧眾的教導，他們被訓練成提出疑問與追索解答，在學習佛法時他們也將採取同樣的方法，因此僧眾必須準備好回答問題，他們不能期待信眾必然的謙卑服從，他們必須藉由清晰地闡明佛法來贏得尊敬。僧眾本身也需要接受高等教育，主要是研習佛法，但是也應該旁及與佛法間接有關的學科，例如現代哲學、心理學與其他學科。至於如何將這些世俗的知識整合在僧院的課程規劃中，這仍然是個尚待解決的問題，須由負責規劃僧院教育的人深思。

2. 印刷出版的角色：緊接與上一議題相關聯的是出版品所扮演的角色，如同在西元前二世紀對佛教造成的轉變，一九五〇年代開始的印刷品與商業出版對佛教也造成同樣的影響，目前有數百本有關佛教各議題的英文書籍——學術性與通俗閱讀的書籍都有，也有其他語

文書籍。所以任何勤奮的學生都可藉由書籍獲得廣泛的佛教知識。對於佛教經典與註釋書的知識，不用再像傳統佛教那樣，倚賴寺院與僧眾才能取得。個人電腦更進一步革命性地改變佛教研究，任何勤奮的人都可以在個人筆記型電腦上存載一整個佛學圖書館，內含數種不同版本和語言的大藏經。他們也能透過網際網路取得廣泛的佛教資訊與參加各種不同佛教宗派的網路討論小組。就像這樣，有關佛法的書籍知識再也不是僧院的特權，大學也把佛教研究當成正式課程，數所大學也有佛教研究機構。有不少傑出的在家佛教學者在專精的佛學領域作研究。

對我們而言，這就產生了一個「僧眾必須提供什麼教導」的問題。我認為我們的任務不是與在家的佛教學者競爭，我們當然也應該追尋佛教的學術知識，從越多的可信的來源越好，假如需要，也應該向在家學者學習。但佛教僧院

生活提供的是實際修行佛法的機會，它提供了一個在日常生活中實踐對三寶的信、解、行、證機會。自古以來，僧伽都是這樣的生命方向吸引賢能的信眾出家來修行解脫道，在新世紀成為僧伽力量的新泉源。但是我們必須確定我們的意圖是在結合佛學與修行，結合博學、信心與承諾，我們不能只追求知識而沒有修習，也不能僅有盲目的修習而沒有正確的知解。

3.人口的遷移：隨著高等教育的普及，越來越多民眾從鄉村移居都市，我們因此看見都市不斷往上往外擴張。像台灣這樣的佛教國家，人口的遷移帶給佛教徒不同的宗教生活品質，原先基於信、施、功德的「方便道的佛教」，將無法維持都市中思辯型民眾的信仰，這些人可能是電腦工程師、醫師、自然科學家、企業主管、財務專家等等的專業人士。假如我們期望他們能信仰佛教，他們可能對我們提供的佛教類型，是與天堂、地獄、來生相關的信仰為中心的佛教，感到失望。他們被教導在此地此世期待明顯、具體可見的結果，佛教必須能符合他們的期望；如果不能符合這個期望，他們將會轉身離去。不過，生活在高度壓力的環境下的民眾還是需要追求佛法，他們可能更加熱切需要佛法，就如同病人比健康人更加需要醫藥治療一樣。這非常重要，僧伽基於對人類心

理的洞察與對法的如實知見，可以提供教導來幫助人們以一種清晰、切合實際的方法，處理日常生活及他們自身的問題。這是世尊本身常用的教導方式，也是我們從古代經典所得到的教導資源。假如我們不如此教導佛法，民眾將對佛教喪失信心而轉向其他宗教。

在此之前，我曾強調可經驗到的實質利益讓民眾易於親近佛法，我要澄清這點，我無意要遊說將佛法稀釋或修改得讓民眾「容易消化」，我的意思是，我們必須以現在民眾的理解能力與性格來調配佛法的教導，也就是說，我們必須先強調他們的經驗範圍內的觀點，以便啟發他們能信仰超出他們經驗之外的佛法，但是，任何適當與完整的教導終究必須完整清晰地呈現佛陀的實際教導，涵蓋佛法架構裡的所有重要內涵：這必須包括業力與輪迴、三界眾生、證悟與解脫的階位等等遠超出一般人經驗範圍的教導。

但是必須有技巧地、一步一步慢慢地由淺入深來引導，從明顯而立即可見的利益、到需深思才能明白的教法。假如我們一開始的教導就強調輪迴與各法界眾生，或者從重視禮拜朝聖與深信的方式來接近，接受現代教育的民眾將放棄對佛教的興趣而成為無神論者。但是他們也可能不會喪失對佛法的興趣，改而追求一種沒有僧伽的佛教，受過高等

教育的在家佛教徒可能自己組成教團，「佛法討論教團」與「禪修教團」，如此，將出現一種與僧團佛教並行的在家佛教，僧團佛教與慶典、祭祀、布施將為鄉村民眾與較淳樸的都市民眾所偏好；而受教育的都市居民、多聞的精英將偏好在家教團，僅在喪禮或培養功德時才親近寺院。佛法的實際弘傳將完全透過在家教團，其實，我已經在美國與錫蘭觀察到這種現象。

為了避免誤解，我要強調我並不是要摒棄「解脫道佛教」的信仰，像業力與輪迴、像因果報應的故事、信仰的重要、布施、修功德等等適合世俗民眾的權宜教導。我想要說明的是在未來，受高等教育的民眾逐漸增加，接近佛法的入門途徑可能不是傳統的感性的相信，而是對法的理性的、經驗的、實用的訴求；注意用心於這種需求的佛教宗派將有比較好的機會興盛起來。

4. 心靈鍛鍊的角色：最重要的一點是信仰佛法不僅是經由理智、德行，而是經由內修與心靈鍛鍊的系統。這是分辨佛教與幾乎其他所有宗教不同的地方。強調心是決定我們幸福或苦惱的重要地位，以及它所提供的實際的心靈修鍊方法。所以禪修對許多人而言，是接觸佛法的重要入門途徑，這是許多不是佛教徒背景者的特殊入門途徑，在歐美更是如此，對具科學背景，帶著質疑、追



問的態度的傳統佛教徒，它也被證明是有效的深入佛法的途徑。

我不認為僅僅禪修是個解決方案，在這方面，我要批評在歐美只教導佛教的內觀禪修，而不教導法義與信仰的老師；我認為平衡的教導是必需的，在信仰與奉獻、學習佛陀的教導、禪修三者之間取得平衡，但是今日許多人因禪修而對佛法產生興趣是個事實，一旦他們經由禪修得到實質的利益，對佛法的興趣也被喚醒，而逐漸導引去了解佛法，研習佛教經典，進入深信、奉獻乃至於出家。

在中國傳統佛教，當僧人深入禪修，它通常意味著厭離世間，他會採用隱居的生活方式；退隱山林而數十年不與人往來，獨自禪修以求開悟證果。在這新世紀的開端，禪修成為吸引許多受高等教育的民眾學習佛法的活動，因為他們認為禪修對於世間的生活有助益。他們坐禪不是厭世與逃避，而是認知苦與樂都繫於心，也了解透過心靈的鍛鍊才能達到真正的和平與快樂。最近在西方禪修已經成為社團活動，它不再是在深山的獨自修鍊，而是在都市或鄉鎮寧靜的禪修中心群體禪坐。也在戒備森嚴的監獄中教受刑者禪修，轉化他們的生命；在醫院裡教導癌症患者禪修克服疼痛；教給其他宗教的信徒禪修融入各自的宗教生活。心理研究顯示禪坐的人即使工作與生活較為忙碌，也過著比較快樂的生活。如此，為了中國佛教僧伽在將來與民眾保持合適的互動，強調群體共修而非離群索居的禪修活動是十分重要的。

5. 印順導師學系的角色：談到關於中國佛教與特別是根源於印順導師的學系，在新世紀相對於歐美佛教對佛教所能作的貢獻。在西方，各個宗派的佛教有顯明的代表，在歐美有活躍的上座部佛教中心，雖然主要在禪修的教導，尚未強調經典的研習。有很多藏傳佛教中心，有著從學術到密集禪修等不同的重點。但是代表東亞佛教的主要

日本與韓國的禪宗，他們對佛典的研習並不重視。在歐美佛教中幾乎缺少了整個早期大乘佛教的傳統，也許中國佛教與印順導師學系將這一傳統保存得最好，他們代表中國佛教的一個支派，不僅為中國佛教，而且也為初期大乘佛教之傳承尋找可靠權威的根源。這一學系可以給西方提出一幅完整圖畫和解釋，藉由印度古典大乘佛教，提供給後期東亞大乘佛教學派——如禪宗、淨土宗、金剛乘等，所從而發展之母體。

6. 僧伽提出的挑戰：我已經提及幾種僧伽面對新世紀挑戰的方法，但是我想要強調的另一個重點是，僧伽的重要任務不僅是要迎接挑戰，僧伽也要提出挑戰。他們要對抗新世紀提出挑戰。現代世界都圍繞著盲目追求感官欲樂而空轉，僧伽是一個由將生命專注於棄捨感官欲樂的僧尼團體。經由和平的態度與

內在的喜樂，僧眾
提出給世界

的挑戰是「認清快樂之路基於主宰感官的欲望，而不是沉溺於其中」。現代世界建立在快樂來自財富與權力的迷信；僧伽則建立在快樂來自安貧樂道、少欲知足。藉此，僧眾提出給世界的挑戰是「認知快樂來自儉樸的生活、減少對財富與權力的渴求」，僧伽展示給世界有力的挑戰是「轉向內在的心志去尋求真正的快樂與和平」，現代世界在技術的創新中無止境地追尋滿足，總是認為越新的就越好；僧伽則是保存與尊敬古老的傳統，過著不被太多舒適拖累的生活。藉此，僧眾提出給世界的挑戰是「採用儉約的生活方式，尊重傳統，珍惜與保護自然環境」。現代世界面對不同信念、宗教、種族之間暴力衝突，以為暴力可以解決問題；僧伽則立足在非暴力的原則下，堅信容忍、協商、讓步是人類達成和諧的重要因素。僧伽提出給世界的挑戰是「人類應該藉由互相了解、容忍與慈悲來解決問題。」

僧伽也應藉著對「出世間法」的承諾提出對世界的挑戰。雖然我稍前提到以可見的、確實的法益讓新世代的民眾易於親近法，我要強調佛法的最高利益不僅僅是俗世的利益，不論基於早期佛典的上座部佛教，或是古典大乘佛教，佛法都是導向出世間的目標——涅槃或是最高的證悟。這是僧伽的任務：去堅持出世間法，以對抗任何試圖稀釋佛法

的誘惑，稀釋佛法來使得民眾容易接受、來使得佛法似乎僅是為了達成世俗生活的快樂與寧靜。藉由堅信「出世間法」，僧眾教導世間注意所有世俗快樂的極限。它挑戰了任何在世間安頓與尋找舒適地方的企圖，即使是為了這目標而學佛法；它挑戰人們去了解究竟智慧與究竟解脫是超脫世俗世界的。

7. 良知的聲音：良知的聲音引導我談今日另一個僧伽面對的挑戰。今天廣泛而恐怖的問題是上百萬人的生命被殺害，另有無數的人受到未透露的傷害威脅，我心中想到憤怒的種族衝突與毀滅性的戰爭，傷害許多無辜民眾的生命，其中包含婦女與兒童。我想到暴虐的政府逮捕無辜民眾入獄，拷打和凌虐他們，甚至讓一般人民經常生活在恐懼之中，我想到貧富之間的差距，窮困國家與富裕國家之間的差距，我想到飢餓與疾病奪走了許多窮人的生命，有些疾病甚至可在微少的費用下治癒，我想到數百萬的婦女因被迫賣淫所面臨的墮落，通常是出於貧困而被她的家庭所迫；我的心為他們所遭遇的苦難而顫動。我想到每年全世界為了毀滅性武器所揮霍的數千億美金，而同時卻有世界一半的人口每天只能得到賴以為生的食物。最後我想到我們疏忽不計後果地破壞我們的環境：空氣、水、土壤、食物，而不顧我們的下一代。我認為，這是僧伽應扮演

世界上佛教良知聲音的角色，也就是僧伽或者至少是領導的長老，應該針對處理廣泛的、違反人性的諸多問題表達佛教的倫理價值觀。這也是規劃二十一世紀實務的「人間佛教」所面臨的主要挑戰之一。

我想如果印順導師仍然在世——在他的壯年的話，他也會同意我的意見。我們不能以過著舒適的僧院生活而滿足，我們必須成為那些數十億無聲的、無助的民眾發出源自慈悲的聲音，來對抗地球上殘害人類與眾生生命的殘酷、強權的暴力。我們必須準備好在尚未太遲之前、在人類的貪瞋癡尚未毀滅所有生命之前站出來發聲。我們應該以公義挑戰不公，以真實挑戰謊言，以慈悲挑戰殘忍，以瞭解挑戰無知。這將成為二十一世紀僧伽所面對的最大挑戰。



馬來西亞人間佛教 思想與實踐研討會側記

◎杜忠全

由馬來西亞佛教總會與馬來西亞佛教青年總會聯合主辦的“佛教當代關懷研討會——印順導師：人間佛教思想與實踐”，於2006年4月22日（星期六）起一連兩天，假雪蘭莪州梳邦區假日別墅酒店（Hotel Holiday Villa）圓滿閉幕。

“佛教當代關懷研討會”原為馬佛青總會兩年一度的大型研討活動（向來與另一英文媒介的大型研討會間隔舉行），其宗旨有二，其一是提供一個以中文為媒介的討論平臺，俾集思廣益，共同探討當代佛教與時事的相關課題，其二乃為提升大馬中文源流佛教徒的思想素質與研討能力。本屆研討會的舉行適逢印順導師圓寂將屆1週年，為緬

懷導師對佛教的貢獻，並重點闡發導師的人間佛教思想，於是第二度以印順思想為大會的研討主題，並獲得馬來西亞佛教總會的積極響應，乃首次促成了大馬佛教界兩大全國性組織的聯辦活動，意義誠屬重大。

以“印順導師：人間佛教思想與實踐”為當屆主題的“佛教當代關懷研討會”，報名與會人數逾300人。馬佛總主席日恒法師（傳超法師代表）、馬佛青總會長吳德福居士、籌委會主席傳超法師等，分別在開幕典禮上致詞。馬佛總主席日恒法師在講詞中強調，大馬佛教未來的持續發展，需要教各界團體的通力合作與精誠團結。吳德福居士代表馬

佛青總會致詞則指出，各源流佛教之間的團結與合作，對大馬佛教的發展非常的重要，而入世化的佛教或人間佛教，是馬來西亞南北傳佛教相融相合的基礎思想。絕大部分大馬華裔佛教青年，都認同並傾向於人間佛教思想，除了繼程法師長期以來積極地推廣印順導師的思想之外，也可說是南北傳佛教青年之間的互動所達致的結果。

籌委會主席傳超法師也在開幕致詞時說，此次研討會的舉辦，是為了緬懷印順長老的德行與智慧，而以“人間佛教思想”為大會主題，乃是著重於發揮長老的學術、行持與實踐並重的學人精神；長老對三藏的深入與精進求法的精神，為後代的學法者立下崇高的典範。

應邀為此次研討會主持開幕儀式的馬來西亞房屋及地方政府部拿督斯里黃家定部長的開幕演詞說，提倡和推廣“人間佛教”的理念，是非常正確和具有遠見的。在馬來西亞，越來越多的華裔青年受到“人間佛教”思想的啟發，而樂於參與推動佛教的建設，與此同時，他們也積極投入於社會服務，無形中為佛教在馬來西亞的發展帶來了新的契機和希望。黃部長表明，他曾在多個不同的場合，聽到大馬首相公開讚揚佛教團體在諸多災難意外事件中出色的救災表現，這顯然是佛教在“人間佛

教”思想底下所展現的一種卓越成就，因而讓佛教贏得了國家領導人的認同與讚賞。

此次研討會按六大課題劃分為六個場次，計有人間佛教的當代關懷、大乘佛教興起之研究、人間佛教的佛陀觀、實踐論、禪觀與淨土觀等，分別邀請六位來自國內外的主講人發表與交流。

第一場是來自台灣的宏印長老針對大會擬定的《人間佛教的當代關懷》來作專題講演。宏印長老首先檢視了當今漢傳、南傳與藏傳等三大源流的佛教，指出漢傳的中國佛教自明清兩代逐步衰微之後，在步入現代之際面對了存亡的掙扎，於是乃有太虛大師起而振起教運，並提出了“人生佛教”來回應時代；印順導師紹續太虛大師注重現實人生的主張，而更從阿含與廣律找到了佛教人間化的根源，最終提出了“人間佛教”來。對於南傳佛教，雖其所承傳的教義在傳統上多傾向於出世的解脫道，但近年在面對國際競爭之後，也努力朝向現代化發展了；藏傳佛教乃後期印度佛教的遺緒，天神化與他力信仰的色彩濃厚，雖也廣受一般人的信受，但與當今大力倡導的人間佛教，顯然有著一定的隔閡。以此判定，人間佛教雖為漢傳的中國佛教所提倡的，但其與當世的潮流最為契合，也與佛教教義的源頭相符合。此外，長老也觸及了世界當前所面對的諸多



危機，以及佛教對未來人類所能帶來的裨益。宏印長老在逾60分鐘的發言裡，以其一貫妙語如珠的講演風格來靈活舉例，讓觀眾在不乏輕鬆的現場氣氛裡領會佛教與現代社會之間的聯繫。

第二場來自台灣的福嚴佛學院院長厚觀法師，他發表了《印順導師“宏闡中期佛教之行解”之宗趣》之論文。一向深研初期大乘佛教與《大智度論》的厚觀法師，在印順導師提煉出的人間佛教創見中拈出了“宏闡中期佛教之行解”來，然後針對此中的核心內容引據了諸多相關的經論來加以申說，讓大家更充分地理解印順導師“宏闡中期佛教之行解”的深刻意義，同時掌握導師提出此一創見的目的與宗趣，並按此開展契合當世機宜的大乘正行以進趣佛道。首次來馬的厚觀法師，展現的是一種嚴謹治學，慎思明辨的學者風範，讓與會大眾留下了深刻的印象。

第三場次的發表人是檳城竹林禪寺住持傳超法師，他是針對“人間佛教的佛陀觀”來作發表。傳超法師結合了印度佛教因緣與譬喻的逐步發展，來說明佛陀觀在世諦流佈中的演變，並漸次從三世佛發展到十方佛的大乘思想。

首研討會的最後一位發表人，乃是來自馬來西亞，畢業並任教於台灣福嚴佛學院的開仁法師，他的論文題目是

《印順導師源自契經的初期大乘菩薩觀》。開仁法師從初期大乘的菩薩觀切入來談人間佛教的實踐面，但特別從《雜阿含經》中的788與351二經的譬喻，來描述大乘菩薩“忍而不證”與“正見增上”的特色。此論文之作，乃是從導師晚年的文字發現了他受契經的啟發而開演出大乘菩薩氣度的思想脈絡，並結合作者在導師生前口頭請益之所得，故而以此文來探尋導師“以智慧為導向的悲增上典範”的菩薩實踐觀。

次日上午的兩場論文發表，首先是台灣印順文教基金會推廣教育中心主任呂勝強居士的《印順導師對於印度佛教禪法遞變的判攝與抉擇——略探人間佛教的禪法》。該文依據導師在《遊心法海六十年》一書中的提示，進一步來探討導師晚年作品中對印度教禪法遞變的考察與判攝，並從中來疏理導師抉擇所出的“人間佛教禪法”，最後論證“人間佛教禪法”與導師所著意建構的人間佛教宗趣之相呼應。

最後一篇的發表論文，是馬來西亞佛學院講師杜忠全的《印順導師思想中的淨土論初探——以〈淨土新論〉為中心》。淨土信仰向來是中國佛教的重要內容，而印順導師出身於太虛學團，經歷了清末民初的思想衝激之後深入經藏以及爬疏經論，乃對傳統的淨土信仰提



出了具批判性的看法。尤其是在往生淨土之外，導師重新拈出了久被遺忘的莊嚴淨土與人間淨土來強調，是乃其淨土思想的特色。該文以導師的《淨土新論》為據，依循一代大師的思路，來對其淨土思想作出了綜述。

除了六位專題演說人和發表人各自發表演說與宣讀論文之外，大會也安排了交流時段，一方面讓發表人補充未及發表的論點，另一方面也讓與會人士更充分地與發表人進行交流。在大約兩個小時的交流時段裡，現場與會者都踴躍地針對相關課題來提問，討論氣氛相當熱烈。

研討會最後由馬來西亞佛學院院長繼程法師總結。作為最早在馬來西亞佛教界大力鼓吹與引介印順思想的弘法者，繼程法師的總結首先追溯了人間佛教的歷史淵源，接著正源澄流地從三法印談到大乘三系重點開展的教理依據，並指出此皆為緣起而性空的一實相印。然後從當代佛教現存的三大體系源流，提出了以人間佛教作為未來的發展目標，以此來展望世界佛教，最後則從契理契機的角度來談人間佛教的修道次第。

為期兩天的研討會圓滿結束之餘，尚值得一提的，是趁此次大會的舉行而推出的《成佛之道：歸敬三寶章》音樂演唱專輯。這是馬來西亞的青年佛曲音樂人為了普及與推廣閱讀導師的《成佛之道》，而以該論的偈頌來譜曲演唱的音樂專輯。經過多年來的實驗演唱，並獲得積極的迴響之後，此番乃首次將第一章《歸敬三寶章》錄製出版，並趁此研討會舉行之際推出面市。這從另一個角度反映了馬來西亞青年佛教界透過多個不同的管道來推廣印順思想與人間佛教的實例了。

(2006年6月5日完稿)





印順導師思想之理論與實踐 ——學術研討會記實

◎陳美玲

5月20、21日在玄奘大學慈雲廳舉辦第六屆「印順導師思想之理論與實踐」海峽兩岸學術研討會，報名參加的人數有八百多人，包括兩岸對導師思想有深刻鑽研的學者專家及深受導師法乳深恩的弟子信眾，大家齊聚一堂，就本次大會的主題——「印順導師與人菩薩行」發表了二十八篇論文。此外，兩天的研討會也共發表了三本新書，第二天最後一場的座談會則是以「人間佛教的藝術展現」為主題，從藝術的角度，來看待人間佛教實踐者所展現出來的生命美學。多面向的研討主題，內容相當豐富精采，是一場兼具知性與感性的學術饗宴。

本次的研討會係由玄奘大學宗教學

系、覺風佛教藝術文化基金會、慈濟大愛電視台、中華佛教百科文獻基金會、弘誓文教基金會聯合主辦，玄奘大學應用倫理研究中心、佛教弘誓學院負責承辦，印順文教基金會、臺南市竹溪禪寺護法會、妙雲文教基金會、新竹市法源講寺、臺南妙心寺、新竹法音雜誌社等贊助舉行。動員了近二百位工作人員細心籌畫，並有來自全台灣及海內外的學者貴賓共襄盛舉，研討會的參與者可謂盛況空前，足見導師思想所帶來的影響並不因導師的離世而損減，反而是與日俱增。

議程第一天的開幕典禮，在莊嚴的三寶歌聲中，大會拉開了序幕，接著放映

由大愛電視台製作的印順導師追思影片——「高山仰止，景行行止」，以表達對導師無限的追思。透過影片，導師慈祥端嚴的容貌再次呈現於大眾眼前，也將永遠留存於人們心中。緊接著是與會貴賓致開幕詞，表達對導師的思想與人格的推崇與敬仰，也提出了對大眾的期許。玄奘大學董事長上了_下中長老期許大家：雖然導師已往生，而研究導師思想的工作卻不能斷，並要加以發揚光大。玄奘大學校長鍾瑞國教授期盼大眾：透過印順思想的闡發與人菩薩行的實踐，能讓社會更加祥和。玄奘大學文理學院院長黃清連教授期許能建立豐富的印順學資料庫，透過各個層面的發展，能把印順學帶到更多元的境界，以適應更多的眾生。上海復旦大學宗教研究所所長王雷泉教授則以「人身難得，中國難生，明師難遇，佛法難聞。」作為對大家的勉勵，希望透過大家的精進努力，以佛法的智慧讓國家人類能更興盛和諧。

在兩天議程的新書發表會中，第一天，是昭慧法師發表《人菩薩行的歷史足履》一書，書中分為上篇「台灣佛教與人間佛教」、中篇「活水源頭」以及下篇「菩薩典範」，收錄法師近年所發表的講記、序文與論辯文字。法師提到：人間佛教理應容有千山競秀、萬壑爭鳴的雅量，這才符合佛陀、龍樹到印順導師一脈相承的「緣起性空」義，也才是菩薩行者「人無我」且「法無我」的

智慧展現。第二天，悟殷法師發表「《部派佛教》下編——諸部論師的思想與風格」一書，是法師繼其出版部派佛教上編、中編之後的又一闡藏的心血結晶。書中共有五篇文章，分別介紹有部譬喻師、分別論師與犢子部的思想與風格，以及介紹現在實有與三世實有二大學系的教法觀。法師對部派佛教的熟稔令人嘆為觀止，透過法師的整理，相信對想要釐清部派佛教紛雜思想的讀者有莫大的幫助。接著弘誓學院院長性廣法師發表《禪觀修持與人間關懷》一書，是法師在之前發表的《人間佛教禪法及其當代實踐》的基礎上，再作延續性的禪學論述，作者的意圖是希望能夠將禪觀修持與人間關懷作很好的統整，而不互相抵觸，對作為人菩薩行的實踐者而言，此書是頗具價值的參考書籍。

兩天的論文發表部份，則是以教理、教史、教制與人菩薩行四個專題進行二十八篇的論文發表，學者專家從各個不同的面向及實踐行為上呈現自己的研究成果，此中有對導師思想的深入與詮釋，對導師人格與志趣的探究，有從佛教史的角度對導師思想的評價，透過研究者的努力並與大眾進行切磋與交流，以期更深入導師思想的內涵，並以此開展利濟眾生的菩薩大行。在人菩薩行實踐層面的專題上，令人印象深刻的是德涵法師發表妙雲蘭若「對導師手稿文物

之典藏與維護」，向大眾分享蘭若用心維護與典藏導師文物、手稿的寶貴經驗，讓後人能夠緬懷一生沉浸法海的偉人所留下之歷史軌跡；福嚴佛學院長慈法師發表「對導師的《大智度論筆記》之數位化的特色與應用」，《大智度論筆記》也是深入導師所推崇的龍樹思想的重要資產，透過數位的轉寫保存與流通，讓欲研究《大智度論》的人可直接面對導師所做的摘要，其成果是指日可待的；而遠自澳洲來的能融法師，則介紹英文妙雲集編譯委員會在澳洲之工作概況。於1994年成立的「妙雲編譯委員會」，在人力、財力均不足的情況下，憑著大乘慈悲利他的信願，翻譯導師的妙雲集為英文，將佛法介紹給西方社會，此菩薩行令人感動，也令人讚歎，對導師的思想乃至漢傳佛教思想的宏揚亦有莫大價值。

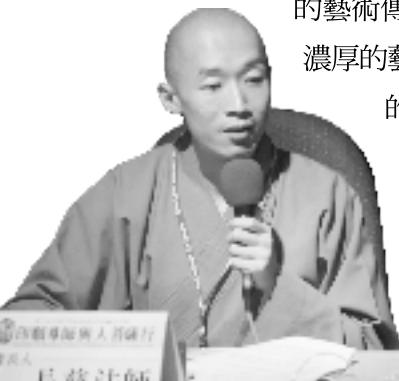
第二天最後一場「人間佛教的藝術展現」座談會，係由法源講寺的寬謙法師，藝術家愚溪先生與慈濟功德會發言人何日生主任共同發表，從藝術層面來看人間佛教的實踐。寬謙法師介紹法源寺淵源深厚的藝術傳統，使得法源寺具有濃厚的藝術氣息，法源寺近期的建築「止觀禪林」，結合永續綠建築的概念，而未來規劃建設



佛教藝術園區等，更將讓法源寺展現佛法、禪境與藝術結合的生命美學。愚溪先生則發表其為大會製作的「微塵經卷——和南佛教藝術的詩、畫、歌、樂與多媒體」動畫作品，稱為「路」，透過影音詮釋佛陀及善財童子的修學歷程，讓我們見到藝術家所呈現的人間佛教的另一面貌。而慈濟發言人何日生則談到慈濟人從做中學、從做中覺所開展出來的實踐美學，在實踐中，慈濟人體現感通、涵融、互愛之美，並從中展現佛陀之慈悲與智慧。

研討會最後，由玄奘大學宗教學系主任林金木教授主持閉幕典禮，並由弘誓佛學院昭慧法師帶領辛苦為大會付出的工作人員向大眾致意，為兩天的會議畫下完美的句點。透過兩天緊湊而豐富的議程，讓我們看見實踐導師所提倡的人間佛教所展現出的多元面貌，也更加深入導師思想的內涵，相信菩薩行的信願會因為深入導師的思想而更加堅定，也會因感受到導師的懿德風範而更加受到鼓勵。會議雖已結束，然而，如何能夠在不失佛法本質的前提下，開展出一條適應世間、利樂世間的菩薩道，會是每個佛弟子應該認真思考的！

(感謝弘誓提供照片。)





印順導師圓寂 周年紀念報導

◎釋圓融

▲ 大眾至福慧塔院誦經

一、紀念日緣起

福嚴精舍的創始者印公導師，於民國九十四年六月四日（農曆四月二十八日），示寂於花蓮慈濟醫院，翌年九十五年五月二十五日（農曆四月二十八日）滿一周年。學院為了紀念與追思導師的法乳深恩，在福嚴精舍舉辦金剛法會——印順導師圓寂周年紀念法會。

二、法寶結緣

印公導師在世時，所重視、闡發的即是純正的佛法，雖然導師的色身離我們而去，但精神卻永住於我們的心中，然而為了表達對導師的懷念，福嚴精舍與印順文教基金會出版了一系列的

法寶，如《印順導師永懷集》、《福嚴佛學研究》、《印順導師法語》、「印順導師圓寂周年紀念DVD光碟」，及導師的著作《淨土學論集》與大眾結緣。在此，對於這些法寶的內容略作簡介：

《印順導師永懷集》：收錄了印公導師的遺囑、略譜、著作出版年表及百年法影。此外，編輯小組更採訪中華佛學研究所李志夫教授與惠敏法師，針對「印順導師與世界佛教」的主題，提供寶貴的經驗；而黃運喜教授亦受訪論及「印順導師與玄奘大師」的因緣，以期讓大家效法兩位的德範。當然地，也由精舍住持厚觀法師邀請教界長老、法師、佛教學者、居士、福嚴佛學院師

長、校友等撰寫緬懷導師的文章，期許透過大家從不同角度的闡述，讓導師樸實慈悲的身教，以及宏偉的思想，再度的映現於世。

《印順導師法語》：摘錄導師著作中的法語，以期導師的思想達成普世流通的效果，利樂一切眾生。

「印順導師圓寂周年紀念DVD光碟」：收錄慈濟拍攝的導師開示，以及福嚴精舍導師紀念室的文物簡介。從導師這平易近人卻又撼動人心的佛法開示，更能讓我們真正明白佛法的真義。而導師所留下置放在福嚴精舍的文物與書籍，透過特殊的拍攝效果，呈現出文物所象徵的深義。

《福嚴佛學研究》：學院秉持導師曾勉勵大家：「閱覽不如講解，講解不如寫作」的探求法義之標的，將歷屆的《學生論文集》改為每年出版《福嚴佛學研究》，不再限於院內師生的作品，凡有好的佳作均會刊登。第一期在四月底出版，也應金剛法會的因緣，而與大眾結緣。

《淨土學論集》：這是導師對淨土思想的闡述與抉擇，提供我們淨土修學應有的理念。



三、法會花絮集錦

當天早上從七點開始，真華長老和慈忍法師、厚宗法師、厚賢法師、宗本法師等都陸續的到達，而歷屆的校友與信眾們也陸續返回福嚴精舍參加導師的圓寂周年紀念法會。法會的流程一如往昔——早上八點是第一枝香，九點二十分是第二枝香，第三枝香則是十點半佛前大供。前兩枝香的誦經內容，也與往年不同，第一枝香誦《金剛經》，第二枝香誦《無常經》。

上供之後，由真華長老為大眾開示，緊接著，即由現任院長厚觀法師致感謝詞，感謝與會大眾的參與，及對這次金剛法會內容的不同稍作述說：過去金剛法會是為了替導師祝壽而舉辦，所以大家都懷著歡愉的心情來參加；這次雖然也是金剛法會，卻是為了紀念導師圓寂一周年而舉行，大家懷著的是不捨之情來參與。導師的色身雖然已離我們而去，但是導師所遺留下來的法寶，將永遠成為眾生的修學指南和依怙。最後，衷心祈願印公導師慈悲，早日乘願再來，弘揚正法，利濟有情。

福嚴94年學年度下學期

大事記

1月



7日・臘八上大供。

15日・清德法師帶領法鼓山中山精舍讀書會學員約40位蒞院參訪。

22日・1、下午慈濟合唱團獻唱佛曲。

2、晚上7點舉行結業式。

23日・寒假開始。

18日・厚觀院長、廣淨法師等參加CBETA成果發表會，並認領《摩訶般若波羅蜜經》、《大智度論》、《發智論》、《大毘婆沙論》、《俱舍論》等經論之新式標點作業。

2月



20日・寒假結束，全院報到。

23日・23日至25日舉行佛三，請慧天長老主法。

27日・始業式，學院正式上課。

1日・第11期福嚴推廣教育班開始上課（3月1日～6月24日），本期課程有厚觀法師的《中觀今論》，開仁法師的《成佛之道》〈大乘不共法〉，開尊法師的《四十二章經》。

2日・「美國加州大學聖塔芭芭拉分校」宗教系佛學部教授JOSE CABEZONFBN等四人，蒞臨學院參訪。

4日・3月4至5日，18位同學參加「法鼓山」主辦的「第五屆中華國際佛學學術會議」。

7日・美國印順導師基金會董事長菩提比丘蒞臨學院。

8日・「新加坡妙音覺苑」嚴泉法師帶領佛學會員共34人蒞臨學院參訪。

9日・「新加坡福慧淨修中心」普耀法師，與「高雄仁美雷音禪寺」四位法師蒞臨學院參訪。

3月



11日・1、「中華佛教護僧協會」會長傳孝法師率領42名信眾蒞臨學院參訪。
2、菩提比丘專題演講，主題：「21世紀佛教僧伽的挑戰」。

12日・「台北市鹿野苑藝文之友會」會長吳文成居士，率領89名會員蒞臨學院參訪。



3月

- 15日・「新加坡慧嚴佛學會」第十屆結業班15名學生蒞臨學院參訪。
- 16日・1、學院舉行大悲懺共修法會。
2、常覺長老上午8時20分於泉州崇福寺捨報圓寂，世壽七十九歲，戒臘五十九夏。
- 25日・「公路局人生哲學會」146名會員及家屬蒞臨學院參訪。
- 29日・演諦法師，會敦法師，會志法師及廖艷斌，參加「新竹市消防局」主辦的95年度第1期「防火管理人」講習。
- 30日・厚觀院長至中正機場迎請常覺長老靈骨回學院。
- 31日・學院為常覺長老舉辦追思讚頌法會，由真華長老主持，並將靈骨奉安入塔。

2日・慈濟人醫會至學院為師生義診。

5日・舉行清明法會。

9日・農曆3月12日，印公導師冥誕，厚觀院長與長慈法師至華雨精舍參加紀念法會。

15日・華雨精舍慧瑾法師帶領信眾32位蒞院參訪。

16日・95年度招生說明會。

20日・厚觀院長與開仁法師至馬來西亞參加馬來西亞佛教總會與馬來西亞佛教青年總舉辦的「佛教當代關懷研討會」，主題：「印順導師：人間佛教思想與實踐」（4月22、23兩日），厚觀院長發表論文：印順導師「宏闡中期佛教之行解」的宗趣；開仁法師：印順導師源自契經的初期大乘菩薩觀。

4月



5月



4日・5月4日至6日舉行禪三，由開恩法師主法。

7日・耕莘文教院宗教交談與合作服務中心馬天賜神父與非洲籍鮑霖神父、菲律賓籍柯金龍修士蒞院參訪。

11日・院長邀請清雲科技大學土木系李來松教授與陳德成教授至學院協助勘查擋土牆結構安全。

15日・福嚴師生至獅頭山及峨嵋湖戶外參學。

19日・昭慧法師與來台參加第六屆「印順導師思想之理論與實踐」學術會議之大陸學者共14人，蒞臨學院參訪。

20日・5月20至21日於玄奘大學舉行第六屆「印順導師思想之理論與實踐」學術會議，本院教師開仁法師發表論文：從北傳論書窺探印順導師所詮的《須深經》；長慈法師發表：印順導師《大智度論》筆記之特色與應用；由院長率領師生二十餘人前往參加研討會。

22日・5月22日至25日，菩提比丘蒞臨學院。

5月



25日・農曆4月28日印公導師圓寂一周年，舉行金剛般若法會，約八百人參加。學院出版：《印順導師永懷集》、《福嚴佛學研究》及「印順導師圓寂周年紀念DVD光碟」。印順文教基金會出版：《印順導師法語（一）》。

2日・院內研究生升學口試。

3日・第二十三次院內論文發表會。

釋傳雲發表論文：《大智度論》中菩薩位之探究；講評老師：長慈法師。

4日・上午7:40-10:30請邱英芳老師演講「諮商理論與技術簡介」。

11日・上午7:40-10:30請邱英芳老師演講「變態心理學導論」。

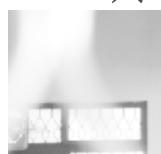
15日・下午消防演習。

18日・95學年度第一次招生考試。

23日・6月23日至6月28日，期末考試。

29日・6月29日至7月1日，三天大掃除。

6月



1日・7月1日於壹同寺舉行福嚴校友會。

7月



2日・7月2日第十屆畢業典禮暨福嚴精舍住持交接典禮。厚觀法師卸任福嚴精舍第13任住持，轉任慧日講堂住持；淨照法師接任福嚴精舍第14任住持兼福嚴佛學院院長。學院出版：《2006年畢業特刊》及「福嚴佛學院光碟」。

3日・暑假開始。

開尊法師簡介



釋開尊，俗姓黃，名敬興；1969年於馬來西亞的檳城州出生，上有父母，下有弟弟一位；弟兄兩人前後同依洪福寺^{上文下}建長老出家。未學在1991年初剃度後，於衛塞節前便插班於馬來西亞佛學院的第八屆初級部就讀！而初級部第三年（1993年三至四月）時，至台灣台南縣新營妙法寺受三壇大戒成菩薩比丘。

在馬來西亞佛學院快畢業時，很幸運地考上台灣新竹市福嚴佛學院的第七屆初級部。因為需參加馬來西亞佛學院的畢業典禮，故延至1993年十月底才從馬來西亞飛抵台灣報到就學。於福嚴三年的初級部學涯中，最難忘懷的是，初次聽見印公導師返院時的開示：「修學佛法——為己、為他、為佛教。」這讓未學對來福嚴修學的目的更加清楚、肯定！這就如真公老院長所說的：「做人、做事、做學問，即來福嚴不是讀書而已，更要學會做人、做事！」而第七屆的教務主任慧天長老更巧妙的將之註解為：「老實（做人）、踏實（做事）、精實（做學問）。」

第七屆第一學年度時，福嚴圖書館前的廣場兩側，各有一棵鐵樹開花，且巧合的是雌、雄各一蕊。第二年更盛開十幾蕊，但後來由於有蟲害而少見了。當年^{上妙下}境長老因此曾說：「同學當中會出現大法師」！所以真公老院長與教務主任都鼓勵同學們多在佛法中下功夫，盡量少請假外出，能全勤更好！未學因而早晚上殿時都會發願：「諸惡永斷，善法圓滿，自利利他，同證菩提」，更期許自己三年中都能身安道隆的得到全勤獎；結果未學除第七屆滿願外，第八屆時亦同！但第九屆只首學期得全勤獎，其他學期則因緣不具足！真所謂無常、無我也！

1996年第七屆初級部畢業前，因為真公老院長說：要有人留下來與學弟們交接、傳承經驗，故而繼續就讀第八屆高級部！最特殊的是，在第二年時，「般若學佛會」禮請大航院長當導師，並邀請未學與其他三位同學去講授課程，而未學以印公導師《般若經講記》為《金剛經》的教材，在兩年中「教學相長」不少！



1999年第八屆高級部畢業後，再繼續就讀第九屆研究部（亦為第一屆研究所）！值得一提的是，此三屆的三部皆是福嚴佛學院復辦男眾後的草創班，故深感與有榮焉！2001年4月16日布達兼任學務長，以末學當時猶是研究部第二學年度下學期的研究生身份，在厚觀院長的護佑與眾師長、同學的慈悲攝受下，勉為其難的完成學業與學務長職責。2002年第十屆時，承蒙厚觀院長的攝受下，為了感恩圖報，末學又繼續擔任學務長2年，故前後共3年餘的光景。

第9屆畢業前，曾勉勵同學畢業後，能夠留下服務、教書兩年或更久，以回饋母校的教育之恩。因為從第10屆起已改制為大學部四年、研究所三年，而大學部每兩年就招生一次，也都有畢業生；如果有部分同學願意發心留下的話，那麼福嚴的僧教育將可屆屆相繼、綿綿無盡！

2003年10月18日是印公導師創建福嚴精舍五十周年的紀念日，而末學來福嚴佛學院也正好是十年，故倍感榮幸能陪福嚴一起走過五分之一的時光！正如福嚴「院歌」所說：「多少法門龍象，出生皆在福嚴；你是法身培養的聖地，你是慧命茁長的搖籃……」！而^{上妙下}境長老蒞院開示時也說過：「如果同學能夠在福嚴修學十年，這可是最大的福報」！末學如今回顧

此話，深覺確實如此！

又回想導師九十大壽時曾告訴真公老院長說：若能活至一百歲，到時才席開百桌供眾吧！以印公導師歷年來都是會避壽的，即使九十大壽亦然！而2004年4月30日是印公導師百歲嵩壽，福嚴舉行祝壽法會，這次導師慈允出席法會，讓與會大眾都歡欣鼓舞的留下美好回憶！

2004年第十一屆時，除在福嚴大學部、壹同寺高中部幫忙上課外，也到福嚴推廣教育班對社會大眾講課。當然，學無止境，同時也於福嚴旁聽幾門課，如《瑜伽師地論》、《大智度論》等以充實自己。且2005年時至台灣南投縣埔里鎮正覺精舍參與末學的初次正式結夏，從中深感出家眾須在每一年中結夏三月以充實個人的修學。

來台12年多，皆是隨緣盡分！曾與馬來西亞同學分享心得說：在台灣四事無缺，但有法比有食重要，而福嚴是兩樣皆有！由於時常自問在福嚴有學到佛法否？故總而言之：福嚴真的是末學法身慧命培養茁壯的道場！

最後，謹以印公導師勉勵第七屆畢業同學的話來供養大眾：「出家求法應以正見為先導，依正見起正行，內則淨化身心，外則利濟人群，能成立和樂清淨之僧伽，正法當能久住於人間」！

慧莊法師 簡介



四面環山，風景秀麗，民風純樸，位於台灣心臟部位的南投縣，是我出生的地方。俗姓陳，於民國二十四年生，正處於時代的變遷，經歷八年抗戰，所受的教育有日語、台語、國語等，看起來好像樣樣通，其實是樣樣稀鬆。家父是留日公務人員，家母是傳統的農家婦女，育有十個兒女，我排行老大，當時經濟狀況並非充裕，卻堅持子女皆要受高等教育。

民國四十四年秋，因向道因緣成熟，排除萬難到竹山德山寺學習出家生活，次年依止上玄下清、上達下超二位上人剃度出家，法號慧莊，字譽嚴。家師平時對弟子的教導很嚴厲，但卻不失慈悲善誘，讓徒眾了解出家要學習承擔責任；待信眾熱忱，只要有事相求，必定極力為其代解難題，雖疲累飢餐也在所不惜，表現出菩薩道的精神，於師長座下長期耳濡目染，雖無上人之德行，但也養成我做事積極向上的一面。

「弘法是家務，利生為事業」的理念下，使得我對義理的迫切渴求。但當時常住的事務繁忙，師兄弟們也無外出讀書的機會，求學之途微渺。提起勇氣並徵得師長的應允，在家父的經費支助下，四十六年到台中寶覺寺——台中佛學書院接受僧伽教育。四十八年三月在寶覺寺受三壇大戒，又於秋季到新竹壹同寺女眾佛學院就讀，當時上印下順法師為院長，還有諸多師長上演下培、上續下明、上常下覺、上印下海等法師們，都是法門的翹楚，讓我們浸淫法乳深恩之中，影響莫大，建立內修外弘之根基，是一段永難忘懷的修學福緣。

五十五年考上太虛佛學院，兩年後因北部住宿種種不便之故，遷回新竹改名為「福嚴佛學院」就讀，於六十年畢業即回常住服務，二位上人為提倡「人間佛教」，於六十一年承師

命與慧修師兄共同負責合建明善寺之工程，因辦幼兒教育，有感專業知識之不足，到嘉義師專修學四年；又為完成上人的心願，增建圖書館、講堂等設施。為了提升信眾對佛教信仰的堅定與薰陶，舉辦每週日的共修、法會、佛學班、佛學講座、佛七、台語正音班、媽媽成長班、兒童讀經班、兒童學佛班、書法班、插花班、「印度佛教史」、「中國佛教史」研習、臨終關懷安寧療護研習等。

身為常住的負責人，手邊的工作剛告一段落，心想放下一切寺務，過著靜修的生活。然世事無常，一場九二一大地震，將常住的建築毀壞慘重，二十年的心血毀於一旦，身心頓感俱疲。災後

的滿目瘡痍，所幸僧眾們都平安無事，重建的工作，在教內、教外、海內外諸多長老、法師、大德的護持下，有如沙漠中之甘霖，讓我們能夠重整步伐，常住眾與信眾們同心協力，朝共同的目標再度出發，雖筋疲力竭、汗流夾背而不喊累；雖日曬雨淋、蚊蟲危肆亦不退怯；克服重重障礙、衝破難關，使重建、修補的殿宇又重新屹立。

時光飛轉，從出家、修學、建寺、領眾、教化的種種歷程，一路走來個中的甘苦，都轉化為我修道的增上緣。仰賴三寶的慈光庇佑，讓我一直能安住於正法中，感謝三寶、感謝護持我的一切因緣。



導師給厚觀法師的信

厚觀仁者：

來問略答如下：

一、瑜伽持息念，以數息、蘊、緣起、
諦、十六特勝一一五法，為一進修次第，
只是一家的修法。佛法在部派分化中，不但法義不同，修行次第也不必相同。先應
知道《瑜伽論》所說，其他如《俱舍論》
(大正29, 118)、《大毘婆沙論》(大正
27, 132~)、南傳《清淨道論》(第八品)、《成實論》(185品)等，對修息的各家解說不同，加以了解比較，不要先提出自己的意見。



二、念慧——出入息 { 息所依色蘊(所取)
念慧相應的受等四蘊(能取)

息是依身心(不定)而轉的，所以數息的念慧，進而觀所依的身心，即是五蘊。持息念作意，可緣一切色與心，不一定要在四禪才能了取四禪的。四禪沒有持息念，但不是沒有別的止觀，所以不是但觀「能取心」的。

三、不淨觀限於未到定，以上修定起觀，不是沒有所緣的。《瑜伽論》與有部相同，以後心知前心，悟入受、想、行、識，「唯有諸行，唯事、唯法」，也就是悟解五蘊事，悟入無常或苦諦理，才是悟入諦理的見道。

四、「如其所應」，論典中是常見的句子，意思是：不能一定說，依事實的應該怎樣就怎樣說。息依身心是不一定的，《大毘婆沙論》(大正27, 132上~中)。「如是說者」，對息的依身、依心，解說得最分明。

五、十六特勝，顯然是依身、受、心、法而說，但與四念處的所念不同。

六、1、定與慧，是修止與觀而成的。觀中，有假想觀，如不淨念。有自相



觀，如觀息等。依聲聞法，唯觀無常、苦、無我等——共相觀（大乘觀空，名勝義觀），才能引發無漏智慧。2、止與觀，修的作用不同，而所緣可能是相同的。如念佛的白毫相，如心住於毫相，是止；心分別毫相，是觀。止與觀是不同的，如觀多了，心就不易安定，應改住住心一境——止；心安住了，再起心觀察。起初是不大合作的，要久久修習，修習純熟了，才能止觀雙運；進一步，才能從定而引發真智慧，（約共相觀、勝義觀說）。如修假想觀、自相觀，無論止觀怎樣和合，也不會發真無漏慧的。

我的身體越來越瘦了，你在學，好好修學呀！專復，即請
法安

印順十一月十六日
(一九八八年)

回首來時，正念當下——第十屆畢業感言

◎釋 傳意

緒言

記得報考福嚴佛學院時，以中年初出家者的複雜心情、懷著煩惱業習，卻矛盾地期待在佛學院讀書的美夢：希望能體驗六和敬的出家生活；提昇感性信仰，以理智探求佛法之正見正行；並借助良好師範及靜修環境的薰陶，以大眾生活之共修力量，強化慚愧心與正念，調理自己的積習執著，乃至重新調整自己的生命目標等等；也希望學習到一些對常住大眾有助益的佛法知見和修行體驗。

起初的兩個學年中，除了適應新出家的沙彌及比丘身份，也學習隨順佛學院僧團的體制和課程而起居作息。身為東南亞熱帶地區的僑生，亦得調適臺灣的溫度變化，風土人情等。次年，隨著學院課業的加深增廣，身為學長的輪組生活義務加重了，才漸感受到自己的修養、生活品管及人緣，正開始面對嚴厲的考驗！在學院裏，我們全體師生要



▲前排左一為作者(攝於韓國畢業旅行)

一齊維持清淨和樂的僧團及環境。在面對緊湊的日常課程及迅變的換組出坡事務中，自己的消極心態、放逸與惡習等，不時會障礙學習的成效，迷失正念和感恩心，而生不滿、埋怨及懈怠心！幸虧有佛菩薩的護念、師友善知識的鼓勵、善導，此不良的心境才不致惡化下去，及時回頭是岸，重歸三寶的慈光中！

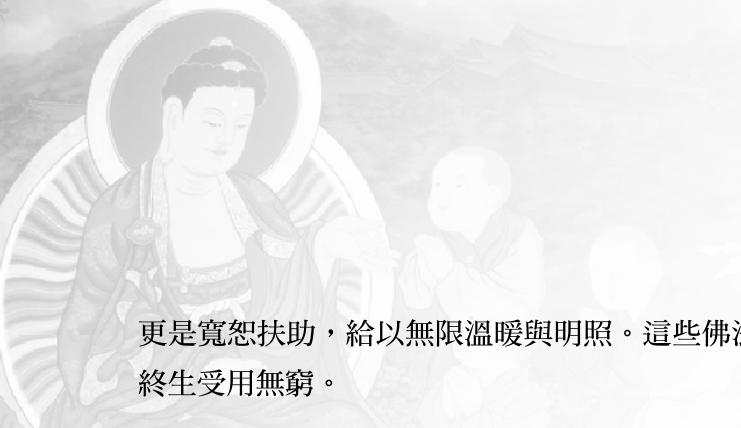
瞬眼之間，匆匆三年有餘，在福嚴佛學院的學僧生涯，也即將告一段落了！在這期間，自己所學的佛法雖多，但消化並運用在身心、生活上的佛法卻極有限。我也曾為此學業及道業之未成而急躁不安，深感慚愧！其實，要學習偉大佛陀那甚深的般若智慧、無量福德與無比的慈悲心，不是短暫的一生就能成辦的事。佛法浩瀚無邊，今雖將（大學部）畢業，但未來的歲月中，希望自己能牢記不忘學院的訓練，善知識之教誨及所培養的好習慣，細水長流地讓善根不斷地增長！在佛法的解行上，除了要有未來短程及長期計劃外，更應把握當下，激勵自己積極的努力學習佛陀無量的戒、定、慧功德。願依善知識們的教導，以持戒念佛為起步，逐漸息滅業習煩惱！

回顧這段外似刻板嚴肅，內卻多彩多姿的訓練過程，對院內師長們勞心盡力、智悲雙運、身教言導的培育，同學們的互敬關照，在日常生活中所接受的眾多上好供養、時常沐浴在三寶的恩光法教中，對於這一切的恩惠，總是滿懷感恩與歡喜的。每當檢討自己這段歲月中，許多「惡心遍佈」的大小過失及放逸時，後知後覺的我，總是在事後才會感覺到羞悔與慚愧！今趁此因緣，向三寶、眾位師長們、眾生父母及同窗好友們至誠懺悔過惡，懇求寬恕和原諒！

感恩師友眾生父母

雖然院內生活相當嚴格，但學院的師長和同學們會互相調適關懷，不失輕鬆溫馨的時刻。感謝長老大德^①華路藍縷的付出，為了我們安排生活與教學，也感恩少壯僧團的續師心志^②，提供給我們許多優質紮實的課程，更從淺入深，用心的教導、輔助、激勵、督促我們學佛的課程。他們的良言慰喻，常為我們開解憂惑、迷思。在我犯過時，

- ① (1) 印順導師、仁俊長老、真華長老、慧天長老、妙峰長老、印海長老等；
- (2) 厚觀院長、廣淨法師、齋因法師、淨照法師、如正法師、開尊法師、傳妙法師、祖蓮法師、海正法師、長慈法師、開仁法師；
- (3) 及眾位執事法師：會慈法師、會藏法師、真曇法師、元融法師、如永法師、安慧法師、傳印法師等。
- ② 本因法師、育因法師、果化法師、純因法師、開恩法師、如恆法師、許文筆老師、許洋主老師、陳一標老師、楊德輝老師、莊國彬老師等。



更是寬恕扶助，給以無限溫暖與明照。這些佛法的寶貴經驗，在未來的菩提道上，將令終生受用無窮。

同時，感謝父母的恩准，歸依恩師——伯圓長老，及剃度恩師——唯悟法師的慈悲指引，讓末學得以順利出家。除此，不忘感恩父母、師長們及十方信施們，供給數年的學習經費和生活所需。更感謝慈濟及其他佛教福利團體的醫療，提供我們長期的義診。有了這一切，我們才得以安心學習佛法。末學懷著無限的感恩心，虔誠的祝福這許多的外護、內護及教授、同學同行的善知識們，福慧增長，如意吉祥，道業圓滿成就。對於父母法眷、明師良友們的愛護幫助，末學會銘記於心，一面精進修習佛法，多長養善根福德，修積福慧；另外亦學習弘揚正法，自利利他，以報答三寶及回饋眾生的法情恩德。

戶外參學

身為外地僑胞，覺得台灣島嶼，在其各族人民與政府當局，齊心協力的勤奮維持下，至今還是保持「寶島」的美譽。它有許多自然亮麗的山色、海濱、湖泊、泉景，更保存它獨有的特質：一個佛教興盛的現代多元化及繁茂的人文高科技之獨立、民主國家。

每個學期，學院安排我們去戶外參學，以調劑身心，增廣見聞。我們的足跡遍踏寶島境內許多名勝：高山、海濱、林園、城邑或莊嚴佛寺。每當處在自然生態環境裡，看那「遲歸的雲」，細覽「翩臨的彩」，漫步在虫鳴鳥啼的「芬多精」森林區中，不覺地心情自然放鬆下來！某次，參觀海洋公園，見到海豚也可以接受人類的訓練，而懂得與訓練師溝通，建立互相信賴的關係，又能思考發訊克服困難且具有團隊的精神。想到自己身為萬物之靈的「人類」，有時還不如他們而感慚愧！

參訪各處佛寺時，親近當代大德、善知識們，聽到長者法音繚繞，慈顏悅色的流露，心靈也找到踏實的依歸處！印象比較深刻的，是在2004年11月18日，在花蓮的「靜思精舍」、「慈濟大學」、「靜思堂」之參訪中，不但親見當代佛教醫院、大學、文化、救濟等宏偉的硬體建設，也感受到慈濟人的跨國大愛心，對證嚴上人30多年來，堅定不移，救難拔苦的大悲與智慧的菩薩行，是隨喜讚嘆和無比欽佩的！

畢業巡禮：南韓佛緣

此次，同學參訪南韓的畢業巡禮，行程很充實，耳目一新，收穫豐碩。在7天的旅

程（2005年10月13日至19日）中，南韓正處早冬的季節，觸目皆是綠黃紅紫的楓林山巒。我們乘坐旅行車，從南韓的南部北上，參訪許多古今佛剎，計有：四大叢林寶剎（1、松廣寺〔僧寶寺〕；2、海印寺〔法寶寺〕；3、通度寺〔佛寶寺〕；4、雲門寺〔尼寺〕）——皆是超過千年的古剎，其寺地叢林環抱；早期的「石窟庵」、「佛國寺」；在漢城的現代化佛寺——吉祥寺、曹溪寺。其他名勝地如：樂安邑城、河回民俗村、天馬塚、博物院、洗劉王建攝影場、遊丹陽邑大湖、古藪洞窟、倒潭山峰、雪嶽山、漢城景福宮、仁寺洞佛教文物街等。在跋山涉水的旅程中，大家忙著拍攝各地特色景觀、品嚐當地美食、地道的韓食文化、談心采風，歡喜的滿載而歸。

在韓國參訪（清道地區）「雲門寺」時，每人獲贈其住持和尚尼明星法師的手書韓字「般若布巾」一片。末學把布巾拿去請來自韓國的同學——大鏡法師翻譯，覺其法語很有禪意，末學就以它作為本文的結語吧！

『當我們在看青山的時候，要學青山一樣：默默耕耘，勤奮認真地過生活！

當我們在看蒼穹的時候，要效法蒼穹一般：沒有貪、瞋、癡之雜染，清淨地過生活！我們要放下瞋恨心、貪欲心，我們要像清水、清風一樣（清淨、不執著），能這樣的去修行，做好了之後，我們自在的離開！』

最後，至誠禮謝並祝福諸位尊敬慈悲的師長們：「身心健康、福慧圓滿，清心安祥。」也誠心祝福學院諸位即將畢業的學友們，「道業精進，福慧增上，皆大歡喜」。

▼第十屆畢業生大合照



《新相應部英譯》導論^①

◎菩提長老 著
溫宗堃 譯

[21] ②

《相應部》是上座部(Theravāda)巴利聖典(Canon)中經藏的第三部。它排在《長部》、《中部》之後，《增支部》之前。像餘三部一樣，《相應部》有其在別部派裡的對應經典。保存在漢譯三藏裡，與《相應部》對應的經典，稱為《雜阿含經》(Tsa-a-han-ching)。這部經譯自梵語本，證據顯示它屬於說一切有部(Sarvāstivāda)所誦。如此，本書英譯的《相應部》雖然屬於上座部的聖典，但是，我們不能忘記它從屬於代表著佛教文獻傳承源頭的典籍(在南傳佛教，稱為《尼柯耶》(Nikāya)，在北傳佛教，則稱為《阿含》(Āgama))。早期佛教，就是以這些典籍為基礎，建立了其教理和實踐體系，同時，後期的佛教學派在形構它們新的佛法詮釋時也是訴諸於這些典籍。

《相應部》作為佛教義理的源頭，其內容顯得特別豐富，因為在《相應部》，用以將諸經典分門別類的主要原則，正是佛法義理的分類。「相應」(samyutta)意指「結合在一起」(yoked together)，巴利文“yutta”(梵文“yukta”)在字源上和英文“yoked”(結合了)有關，接頭詞“sam”，意思是「一起」。這個字也出現在巴利經文裡，意思是「被繫縛」。這時候，[22]它是個過去分詞，與「結」(samyojana)一語相關。共有十種「結」^③，將眾生束縛住。“samyutta”一詞也以一般的意思出現在經典中，意指「被繫在一起」，如：「友啊！如黑牛和白牛被繩或軛繫結在一起」(35:232; S IV 163, 12-13)^④。這才是「相應部」的「相應」所指的意思。它們是被繫結或連結在一起的「修多羅」(經典)(即佛所說或弟子所說的教示)。將各經連結在一起的「軛」，是構成各章名稱的「主題」(topic)，亦即各經所屬的「相應」(samyutta)。

《相應部》的藍圖

儘管《相應部》內容龐大，它依以建立的藍圖卻相當簡單、明瞭。巴利所傳的《相應部》包含五大品(Vagga)，每一品正好是「巴利聖典協會」(PTS)出版的羅馬字本的一

冊。五品共含五十六個「相應」^①。篇幅較長的相應，又可分為幾個部分，也稱為「(小)品」(Vagga)。篇幅較小的相應可能只含一「(小)品」。每一(小)品，理論上應含十經，但實際上，每(小)品的經數從五到六十不等。如此，我們了解「品」(Vagga)，既用以指《相應部》的五大品，也用以指每一「相應」裡的小品。^②

最大的兩個相應，「(22)蘊相應」和「(35)六處相應」，經數龐大，所以它們又利用另一種單位來簡化組織。也就是“paññāsaka”，「五十為一篇」。五十只是大約的數目，因為一篇通常多過五十經，如「六處相應」的第四篇，就有九十三經^③，其中一小品就含六十經^④。但這些經大多極短，只是在一些簡單的法要上作改變而已^⑤。[23]



① 本文譯自 Bhikkhu Bodhi, ‘General Introduction’ , *The Connected Discourses of the Buddha*, pp. 21-40。謝菩提長老(Bhikkhu Bodhi)與智慧出版社(Wisdom Publication), 授權《福嚴會訊》翻譯、出版此文。

② 表示此下是底本頁21。以下, 有米字號(*)的註腳是原作所有, 餘為譯者註。〔〕括弧內的文字為譯者所補充。

③ 十結是：貪、瞋、痴、慢、見、疑、惛沉、掉舉、無慚、無愧。

④ Seyyathāpi, āvuso, kālo ca balībaddo odāto ca balībaddo ekena dāmena vā yottena vā samyutta assu.

*① 緬甸版《相應部》有56相應，為PTS羅馬版所遵循，但是，錫蘭版只有54相應。差異在於，錫蘭版將「現證相應」(abhisamaya-s)(此英譯本的第13相應)當作是「因緣相應」(nidānas-s)(英譯本的第12相應)裡的一個小相應，且把「受相應」(vedāna)(此本第36相應)當作是「處相應」(saṭayatana-s) (此本第35相應)裡的一小相應。但〔錫蘭版〕這樣分配，並不恰當，因為這兩個小相應的主題和那兩個較大相應的主題並無直接的關係。

*② 我用“Vagga”指「大品」，用“vagga”指「小品」。用以保存這些巴利經典的東方字體〔即錫蘭文、緬甸文、泰文等〕沒有大、小寫之分，「大品」、「小品」都一樣，並無拏法上的差別。

⑤ 156至248經。

⑥ 156至227經。

⑦ 如在某經的「內」，在另一經便改成「外」；是「無常」的，改成「苦」、「無我」等。

《相應部》經典的經名，在無各文本傳統並未一致相同，這與《長部》或《中部》的情況不太一樣。在古老貝葉抄本裡，《相應部》的經典一部接著一部，經典與經典之間沒有清楚的界限，經典的分段須由某些特定的符號來標示。每一小品之末有個偈頌，名為「攝頌」(喩陀南，*uddāna*)，它用一些能代表經文的關鍵字來總括該小品各經的內容。在《相應部》的現代刊本裡，這些關鍵字被拿來當作經名，置於該經之前。因為緬甸文本傳統和錫蘭文本傳統，其攝頌常有一些差異，而PTS版有時依緬甸本，有時依錫蘭本，所以不同版本的經文名稱也就有所不同。最新的緬甸版，即第「六次結集版」，所給的經名有時候較從攝頌得出的經名更為完整、有意義。所以，在此英譯本，我通常依照第六次結集版。

不同文本傳統之間，有時對各小品的品名也有不同的意見。緬甸字體的文本常簡略地以數字來稱呼，如「第一(小)品」(*pathamo vagoo*)等，但錫蘭字體的Buddha Jayanti版提供較恰當的品名。當品名有如是差異時，我先舉該品在緬甸版的序數，再列出它在錫蘭版的名稱。品名其實沒有特別意義，某品所有的經典和該品品名所傳達的意思未必有關聯。一品名稱之命名，僅根據該品中某一經，通常是第一經。但有時候較長、較重要的經典，其實是在〔第一經〕後面。將數經歸為一組並放入同一小品的工作，似乎並無章法，不過有時候幾個連續的經典處理著相同的主題，或構成一個「模組」。

在覺音阿闍黎的註解書裡，他提到《相應部》含7762經，但是，我們可得的文本，按我的算法，只有2904經。^{*③}由於劃分經典的方法不同；這數字和Léon Feer依他所編的羅馬字版本得出的總數目，2889有些不同。[24–25]



表1：《相應部》的品數與經數(Feer在PTS版算出的經數顯示在最右欄)

	相應	品數	經數	Feer				
有偈品 第一	1	8	81		六處品 第四	31	1	112
	2	3	30			32	1	57
	3	3	25			33	1	55
	4	3	25			34	1	55
	5	1	10		大品 第五	共	33	716
	6	2	15			35	19	207
	7	2	22			36	3	29
	8	1	12			37	3	34
	9	1	14			38	1	16
	10	1	12			39	1	16
	11	3	25			40	1	
因緣品 第二	共	28	271			41	1	10
	12	9	93			42	1	13
	13	1	11			43	2	44
	14	4	39			44	1	11
	15	2	20		大品 第五	共	33	434
	16	1	13			45	16	180
	17	4	43			46	18	184
	18	2	22			47	10	104
	19	2	21			48	17	178
	20	1	12			49	5	54
	21	1	12			50	10	108
	共	27	286			51	8	86
蘊品 第三	22	15	159	158		52	2	24
	23	4	46			53	5	54
	24	4	96	114		54	2	20
	25	1	10			55	7	74
	26	1	10			56	11	131
	27	1	10			共	111	1197
	28	1	10			總數	232	1208
	29	1	50					
	30	1	46					

*(3) 覺音給的數目在Sp I 18,₉₋₁₀, Sv I 23,₁₆₋₁₇及Spk I 2,₂₅₋₂₆。

[26]

表一顯示我怎麼得出2904的數目，Feer算出的數目則列在我算的數目之後。雖然我們的總數和覺音尊者所說的數目(7762)差距甚大，但是，我們不需以為《相應部》百分之六十三的經文在註書時代之後佚失了。因為《顯揚真義》(*Sāratthappakāsini*)，《相應部》的註釋書，可讓我們檢查現有的《相應部》經典有無佚失。對比之後，顯然沒有一部經典是覺音尊者曾註解卻不見於現有《相應部》的。總數的差異只是因為經典，尤其第五品，〈道品〉，擴展其小品的方法不同。不過，就算將那些固定的略說經文完全開展，也很難理解註釋家如何能得出那麼大的數目^⑧。

《相應部》的五大品，乃依不同原則所構成。第一品，〈有偈品〉，獨樹一格，因為它依文學體裁而編輯成。如該品名所指，此品內的經典，全含有偈頌(gathā，伽陀)，不過並不是(如Feer早先所以為的，)《相應部》裡有偈頌的經典都收在這品。〈有偈品〉的許多經典中，長行部分僅是為了襯托偈頌，在其第一相應(Deva-s)，有些經典甚至連這部分的長行都不存在，只剩下可能是佛陀與對談者之間的偈頌問答。其餘四大品裡的一些主要相應，其內容關涉到初期佛教的重要法義，其他較小的相應則含括多樣的主題。如第二、第三、第四大品的第一相應都在處理極重要的法義，它們分別是「(12)因緣」(Niddhāna)〔這是因緣品的第一個相應〕、「(22)五蘊」(Khandha)〔蘊品的第一個相應〕和「(35)六處」(Salāyatana)〔六處品的第一個相應〕。這三大品皆依其第一個相應而得名；三大品也包含其它相應，討論了比主要論題較次要的法義。例如，第二大品，〈因緣品〉，有「(14)界相應」；第三大品，〈蘊品〉，有「(24)見相應」；第四大品，〈六處品〉有「(36)受相應」。各大品中，主要相應以外的小相應之篇幅通常較小，也較不重要，不過還是可在其中發現有深度且生動的經文。[26]

第五大品，處理最重要的主題，即種種應修學的要項，在「後聖典時期」，它們被稱為「三十七菩提分法」(sattatiṃsa bodhipakkhiyā dhammā)。



此品末尾以教法開展之基礎，即四聖諦，作為總結。這一品，被稱為「大品」(Mahāvagga)，但它也曾被稱為「道品」(Maggavagga)(被漢譯了的梵文傳本即是如此)。

《相應部》的組織，從第二品至第五品，或許可視為四聖諦所顯示的模型。論述「緣起」的〈(12)因緣品〉闡明苦的起因，因此可說是第二聖諦的詳述。〈蘊品〉及〈六處品〉強調第一聖諦，苦諦。因為，苦聖諦，就其深義言，包含了五蘊、內外六處所含攝的一切法(見56:13, 14)。接近「六處品」結尾的「(43)無為相應」，探討「無為」，即第三聖諦，涅槃，苦的止息。最後，〈道品〉處理實踐之道，說示趨向苦滅的道路，因此是第四聖諦。如果我們依照梵語《相應阿含》的漢譯本，這個對應的情況就更明顯，因為漢譯本將「蘊品」置第一，「六處品」第二，之後是「因緣品」，如此，對應到第一、二聖諦應有的次序。但漢譯本將「無為相應」放到「道品」的最後，這也許是為了顯示，無為之證是行道的結果。

上來說到，使《相應部》諸經名為「相應之教」(connected discourses)的，正是結合諸經，使歸為一類的「主題」(topic)。這些主題，可視為「輶」或「結合的原則」，它們構成《相應部》結構的「藍圖」。即使諸相應的排列次序不同，這藍圖仍能使《相應部》保有它原有的特色。這樣的主題共有五十六個，我將它們分為四類：「法義」、「特定的人」、「某類眾生」和「某類人」。有兩個相應無法被含攝在這分類裡[28]。其一是「(9)林相應」(Vana-s)，它有固定的場景，通常是森林的神勸誡某個比丘要為法更加精進。另一個是「(20)譬喻相應」(Opamma-s)，其特色是使用許多比喻來傳達法義。

在表2A裡，我顯示出，一一相應屬於四類中的哪一類，標記各類的經之總數，及該類在整個《相應部》裡所佔的百分比。此表的數據，是就整個《相應部》而論。但「有偈品」和其它四品有很大的差異，它所含的11個相應會影響最後的結果，因此為了更了解《相應

^⑧ 算法的差異，也可見印順導師〈雜阿含經部類之整編〉，《雜阿含經論會編(上)》，頁67-68。



部》的整體特質，我們可不考慮此品。表2B便是不考慮〈有偈品〉的結果。不過，這些數字仍可能產生誤導，因為這裡的分類，僅是依照各相應的「名稱」而作，可能不足以正確指出該相應的內容。例如，「(18)羅候羅相應」和「(23)羅陀相應」，被我歸於「特定的人」一類，但是前者幾乎只在討論三法印，後者則是討論五蘊，未多提供兩位尊者的個人訊息，因此其內容是法義的而非傳記式的。另外，在歸為「特定的人」的十一個相應之中，有九個純粹是探討法義。只有第16相應(大迦葉相應)，和41相應(質多居士)包括可被認為有傳記意味的資料。因為關於主要法義的相應之篇幅，總是較其它相應來得長，用以探討法義的頁數，將遠超過其它主題的頁數。

表2.：《相應部》的主題分析

A.含〈有偈品〉			
主題	相應	總數	百分比
法義	12 13 14 15 17 22 24 25 26 27 34 35 36 43 44 45 46 47 48 49 50 51 53 54 55 56	26	46%
特定的人	3 4 8 11 16 18 19 23 28 33 38 39 40 41 52	15	27%
某類眾生	1 2 6 10 29 30 31 32	8	14%
某類人	5 7 21 37 42	5	9%
其他	9 20	2	4%

B.不含〈有偈品〉			
主題	相應	總數	百分比
法義	12 13 14 15 17 22 24 25 26 27 34 35 36 43 44 45 46 47 48 49 50 51 53 54 55 56	26	58%
特定的人	16 18 19 23 28 33 38 39 40 41 52	11	24%
某類眾生	29 30 31 32	4	9%
某類人	21 37 42	3	7%
其他	20	1	2%



《相應部》與《雜阿含》

巴利註釋書乃至《律》的〈小品〉都有「第一次結集」的描述，讓人以為當時參與結集的長老已整理出我們現有的經藏，乃至確定經本的次序。這絕對是不可能的。同時，[29]第一次結集也不可能編出固定而定型的《尼柯耶》本。相反的證據非常非常多。這些證據包含，一、現在的聖典收入一些在「第一次結集」後才可能成立的經典（如《中部》84、108、124經）；二、經典本身顯示出進一步編輯過後的徵兆；三、保存於漢譯文獻的北印度《阿含》與巴利《尼柯耶》之間，[30]有內容和組織上的差異。第一次結集時所發生的事，可能是，(1)起草一個詳盡的架構，把(比丘所憶持的)經典加以分類；(2)指定一個(或多個)編審團來復審所擁有的材料，將它轉化為易於記憶與口傳的形式。可能，這編審團在編輯被認可的佛語時，也仔細預設過不同經群之設置所欲達成的目的，然後建構分類的指導原則以完成那些目的，關於這點，之後我會再討論。負有保存及傳遞聖典的各部「誦師」(*bhāṇakas*)傳承各自的文本，這事可以解釋存在於不同傳本之間的差異，也解釋了不同《尼柯耶》裡出現相同經典的事實。^{*④}

比較巴利《尼柯耶》和漢譯《雜阿含》，尤具有啟發性，它顯示出二本有相同的內容、不同的次第。我之前已提到一些組織上的不同，再仔細探究，則更能釐清一些事。^{*⑤}漢譯本有八誦^⑨（我依循 崎廸治，一致使用巴利的名稱）。第一是「五蘊頌」，第二是「六入誦」，第三是「雜因誦」，後者包含「(56)因緣相應」和「(36)受相應」，和《相應部》的安排大大不同。第四個是「弟子所說誦」，沒有對應的巴利，但巴利有「(28)舍利弗相應」(*Sāriputta-s*)、「(40)目犍連相應」(*Moggallāna-s*)、「(19)勒卡那

^{*④}Norman在其*Pāli Literature*, p.31裡提到了這點。

^{*⑤}關於漢譯《雜阿含經》的組織，我參考姉崎正治的〈漢譯四阿含〉。

⑨原本誤作「九」(nine)。

相應」(Lakkhana-s)、「(52)阿那律相應」(Anuruddha-s)、「(41)質多相應」(Citta-s)。第五誦的巴利名是「道」，相當於《相應部》的「大品」，但是它的次序更接近聖典三十七道品的順序：「念處」、「根」、「力」、「覺支」、「道」；此誦也含「(54)安那般那」(Ānāpana-s)、「(55)預流」(Sotāpanna-s)，末尾的一些小部類則包含「(34, 53)禪那」和「(43)無為相應」。《雜阿含》的第六誦，即「八眾誦」，無對應的巴利[31]，但包含「(20)譬喻相應」和散在《相應部》各處與病人有關的經典。接著第七誦是「偈頌誦」，有12個相應，含巴利的11個相應(但次第不同)，加上「(21)比丘相應」(bhikkhu-s)(它在本書中只收有含偈頌的經典)。最後是「如來誦」，包含了「(16)迦葉」(Kassapa-s)、「(42)聚落主」(gāmaṇi-s)和「馬相應」。這最後一誦，也包含在巴利中收於《增支部》的經典。

《相應部》在四部中的角色

學界普遍認為，區分四部《尼柯耶》的判準，在於其經文的長度。這想法也得到經典的支持。如此，最長的經典便收在《長部》。中等的，收在《中部》。較短的經便入《相應部》和《增支部》；只是《相應部》依主題將經典分門別類，《增支部》則依法數多寡加以組織。但是，在一具開創性的重要研究裡，Joy Manné挑戰了固有的假定，即「長度便足以解釋不同《尼柯耶》之間的差異」。^⑥仔細比較《長部》與《中部》之後，Manné結論說，這兩部的立意是為了滿足兩個不同的目的。她認為，《長部》主要是為了「宣傳」，吸引外道者入教，因此主要是針對那些對佛教有好感的外道。相對地，《中部》則是針對佛教徒，目的是要讚揚佛陀，要讓僧人融入團體與修行中。Manné也提議說，「四《尼柯耶》每一部皆有特殊的目的，皆是為了滿足特定的需求」(p.73)。在此，我們應稍略討論「相較於《長部》與《中部》，《相應部》與《增支部》的編輯目的又是什麼？」的問題。[32] ^⑩

在處理此問題時，我們要先記住，這兩部《尼柯耶》裡的經典，對於說法的事緣背景都只提供少量的訊息。事實上，除了少數例外，許多經完全未提說法的事緣，或只說佛陀在某地說了該部經而已。所以，《長部》與《中部》充滿了戲劇性的情節、辯論和故事，《長部》尤其充滿富想像的旅程，但是，《相應部》就缺乏這樣的裝飾架構。在《相應部》，整個事緣，減少到只剩一景，通常只是說「在舍衛城，祇陀園」而已^⑪。

在第四〈六處品〉，甚至連這個也沒有。除了獨樹一格的〈有偈品〉，《相應部》的另四大品幾乎毫無修飾，其經文通常是佛陀直接就說法；有時候是某個或一群比丘向佛陀請示；有時候是兩位大比丘的對論。很多經文只有幾句話，且常只是在同一主題上做句子的變動。到了第五〈大品〉，有些經群只剩單字組成的攝頌，讓誦師（或讀者）自己去填滿經文內容。這顯示出《相應部》的經典（如《增支部》一樣），一般而言，不是以外道或新入教者為對象，主要是針對已歸依法並深入學習、實踐的人。

從《相應部》各相應的排列來看，我們也許可以認為，就整部的特色而言（當然不是就一個體），《相應部》的編輯目的，是要作為一個容器，能夠存放諸多顯露佛陀智慧與解脫道的精簡經典。它能滿足教團內兩類弟子的需求：其一是法義的專家，即能夠掌握佛陀甚深智慧，並為他人解說微細教法的比丘、比丘尼。因為《相應部》在其主要的相應裡^[33]，收集許多詳論緣起、五蘊、六處、道支、四聖諦等重要法義的深妙經典，這最適合喜愛探索法的深義，且為其他法友解說的弟子。《相應部》所預設的第二類對機眾，是已圓滿基礎禪修訓練，想要直證終極真理的比丘、比丘尼。因為，《相應部》經典，對於想證得如實智的



*⑥ “Categories of Sutta in the Pāli Nikāyas.” 尤其是頁71-84。

⑩四部阿含經意趣之探討，參見 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，頁249-286。

⑪Sāvatthiyam jetavane.

禪修者而言，極為重要，它們可成為指引毗婆舍那禪修者(insight meditators)的課程大綱。

《相應部》所強調的是「全括性」(comprehension)，到了《增支部》，便轉移到「個人教導」(personal edification)。因為闡明法義和修學架構的短經已进入到《相應部》，剩下能編入《增支部》的，即是關心實踐的經典。在實踐傾向方面，某程度而言，《增支部》與討論各組菩提分的〈大品〉有部分重疊。為避免不必要的重覆，聖典的編輯者未再將那些主題納入到《增支部》應有的品集裡，讓《增支部》能專注在未被《相應部》含蓋的修學項目。《增支部》也包含相當多為在家居士而說的經典，討論在世間裡關於世俗、倫理或修行方面的事物。這使《增支部》成為一部特別適合為在家眾說的聖典。

從此二部《尼柯耶》的特色來看，我們看見《相應部》與《增支部》提供兩個互補的觀點，這兩個面向都是原始教法所固有的。《相應部》為我們開啟內觀智慧的深奧面向。此中，熟悉的人、物世界已消逝，只有無我的緣生現象，依循緣起法則不斷地生滅。這實相的面向，在佛教的下一個發展階段中，於阿毗達磨哲學裡，更是達至頂點。誠然，[34]《相應部》與阿毗達磨的關係似乎很密切，我們甚至可以推測：在《相應部》佔重要地位的「無我」面向，直接引生阿毗達磨所具化的對答形式。從阿毗達磨藏的第二本論，即《分別論》來看，二者的緊密關係尤其明顯。《分別論》共含十八品，每品專門分析一項法義。十八類法義中的前十二類也出現在《相應部》。^{*⑦}因為這些品大部分包含了「經分別」(suttantabhājaniya)和「論分別」(abhidhammabhājaniya)，所以可以想見：《分別論》的「經分別」即是阿毗達磨的根本種子；而且，就是《相應部》的專家想到要設計出一種更專門的論述系統，而這系統在後來被稱為「阿毗達磨」。

《增支部》承認世俗世界的相對真實，有助於平衡在《相應部》裡特別凸顯的抽象哲學觀點。《增支部》通常未將「人」化約成蘊、處、界，而是將人當作是積極地想要離苦、得樂的生命體。《增支部》的經典，通常滿足上述的需求，許多經典述及比丘的修學，相當的部分則論及在家居士日常所關心的事。增一法的排列方式，使《增支部》在教學時更加方便。如此，長老比丘在教導弟子時，或說法者在準備為在家眾說法時，都可輕易地運用。《增支部》充滿能滿足此二目的的資料。在今日上座部傳統裡，它仍持續發揮著這兩項功能。

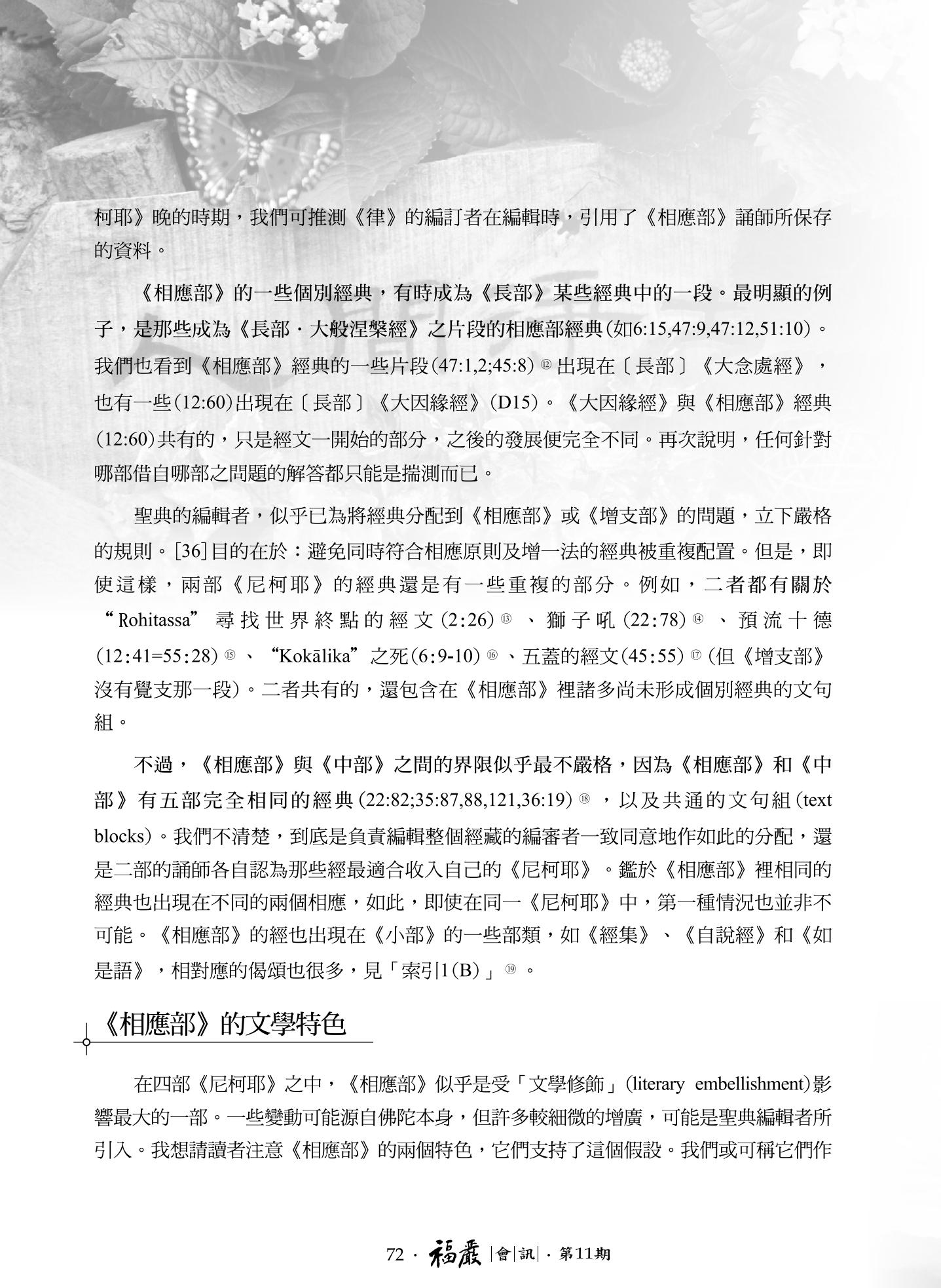
以上對各《尼柯耶》特徵的描述，不應被當作是意指，四部《尼柯耶》裡各經的內容完全一致。相反地，各《尼柯耶》的經典，即使有彼此重複，也展現了多樣性，有點像是同一類的生物，因應個己生存所需而有微細差異。再者，仍成為問題的是：各部，尤其《相應部》和《增支部》的藍圖是否是依刻意的教學策略所製訂？[35]還是說，先有排列的方式，之後才因其架構而理所當然地予以運用？

《相應部》和其它聖典的關係

因為經典乃從標準化過的、可調換的，稱為「聖句」(pericope)的文句所構成，也因為各《尼柯耶》有許多共同關注的焦點，所以我們在四部《尼柯耶》裡可見到許多彼此重複的經文。以《相應部》言，與它相同的經文，不僅出現在餘三部《尼柯耶》中，也出現在《律藏》裡。如此，我們發現《相應部》三個重要經典，也收錄在《律》的〈大品〉，它們被認為是佛陀最早開示的三部經典，即《轉法輪經》(56:11)、《無我相經》(22:59)和《燒燃經》(35:28)。《相應部》的其他經典也出現在《律藏》，如論及佛與魔相遇(4:4,5)、佛猶豫是否說法(6:1)、遇見給孤獨長者(10:8)、提婆達多(17:35)，及談到目犍連尊者見鬼魂的經典(19:1-21)。有可能的是，《律》和《相應部》透過各自的口傳系統獲得這些共同的資料，但是，因為《律藏》的故事似乎出自較《尼

*⑦ 《分別論》的十二品是一、「蘊分別」= S 22；二、「處分別」= S 35；三、「界分別」= S 14；四、「諦分別」= S 56；五、「根分別」= S 48；六、「緣起分別」= S 12；七、「念處分別」= S 47；八、「正斷分別」= S 49；九、「神足分別」= S 51；十、「覺支分別」= S 46；十一、「道分別」= S 45；十二、「禪那分別」= S 53。





柯耶》晚的時期，我們可推測《律》的編訂者在編輯時，引用了《相應部》誦師所保存的資料。

《相應部》的一些個別經典，有時成為《長部》某些經典中的一段。最明顯的例子，是那些成為《長部·大般涅槃經》之片段的相應部經典(如6:15,47:9,47:12,51:10)。我們也看到《相應部》經典的一些片段(47:1,2;45:8)^⑫出現在〔長部〕《大念處經》，也有一些(12:60)出現在〔長部〕《大因緣經》(D15)。《大因緣經》與《相應部》經典(12:60)共有的，只是經文一開始的部分，之後的發展便完全不同。再次說明，任何針對哪部借自哪部之間問題的解答都只能是揣測而已。

聖典的編輯者，似乎已為將經典分配到《相應部》或《增支部》的問題，立下嚴格的規則。[36]目的在於：避免同時符合相應原則及增一法的經典被重複配置。但是，即使這樣，兩部《尼柯耶》的經典還是有一些重複的部分。例如，二者都有關於“Rohitassa”尋找世界終點的經文(2:26)^⑬、獅子吼(22:78)^⑭、預流十德(12:41=55:28)^⑮、“Kokālika”之死(6:9-10)^⑯、五蓋的經文(45:55)^⑰(但《增支部》沒有覺支那一段)。二者共有的，還包含在《相應部》裡諸多尚未形成個別經典的文句組。

不過，《相應部》與《中部》之間的界限似乎最不嚴格，因為《相應部》和《中部》有五部完全相同的經典(22:82;35:87,88,121,36:19)^⑱，以及共通的文句組(text blocks)。我們不清楚，到底是負責編輯整個經藏的編審者一致同意地作如此的分配，還是二部的誦師各自認為那些經最適合收入自己的《尼柯耶》。鑑於《相應部》裡相同的經典也出現在不同的兩個相應，如此，即使在同一《尼柯耶》中，第一種情況也並非不可能。《相應部》的經也出現在《小部》的一些部類，如《經集》、《自說經》和《如是語》，相對應的偈頌也很多，見「索引1(B)」^⑲。

《相應部》的文學特色

在四部《尼柯耶》之中，《相應部》似乎是受「文學修飾」(literary embellishment)影響最大的一部。一些變動可能源自佛陀本身，但許多較細微的增廣，可能是聖典編輯者所引入。我想請讀者注意《相應部》的兩個特色，它們支持了這個假設。我們或可稱它們作

「模板對應」(template parallelism)，以及「聽者與背景的變動」(auditor-setting variation)。呈顯這兩個特色的經文，列於「索引|3」和「索引|4」^⑯。在此，我將舉例解釋這些編輯設計的原則。

「模板對應」是指不同經典依據相同的公式模型所造，[37]但被套入該模型的內容物有所不同。「模板」是公式模型；「模版經典」是將此模型運用於某主題後所形成的經典，這個主題就是將被塑造成一部經典的「原生材料」。「模版對應」的情形橫跨了不同的「相應」，顯示相同的「公式」可用來對不同類的法要，如界、蘊、處、道支、覺支、根，作出相同類型的陳述。整個《相應部》一再出現「模版對應」的事實，令我們對佛陀教法的結構有更清楚的了解。它顯示，佛陀的教導由兩個成分所組成：1. 模板本身所顯示的公式，以及2. 被模版塑形的材料。模版運用於材料的方式告訴我們後者是如何被處理。如此，在「模版經典」裡，我們便看到：「應以智了知有，應斷煩惱，應修道支」。

有時候，模版又隸屬於較高的一層，我們稱為「模範」(paradigm)，一種特殊的透視法，讓我們看到教法的全景。如此，要編輯不同經典所需做的事，就是將各種類型的材料放入單一「模範」所產生的「模板」之中。

《相應部》有許多這樣的例子。一個普遍而重要的「模範」，是「三法印」：無常、苦、無我。這個「模範」支配第「(22)蘊相應」與「(35)六處相應」的整系列經典，因為，若要證得解脫，必須以內觀洞見五蘊與六處才行。此「三法印模範」產生四

^⑯ 分別指略說四念處的部分(47:1,2)，及廣說八正道的部分(45: 8)。

^⑰ A 4: 45, 46 (II 47-50)。

^⑱ A 4: 33 (II 33-34)。

^⑲ A 10: 92 (V 182-184)。

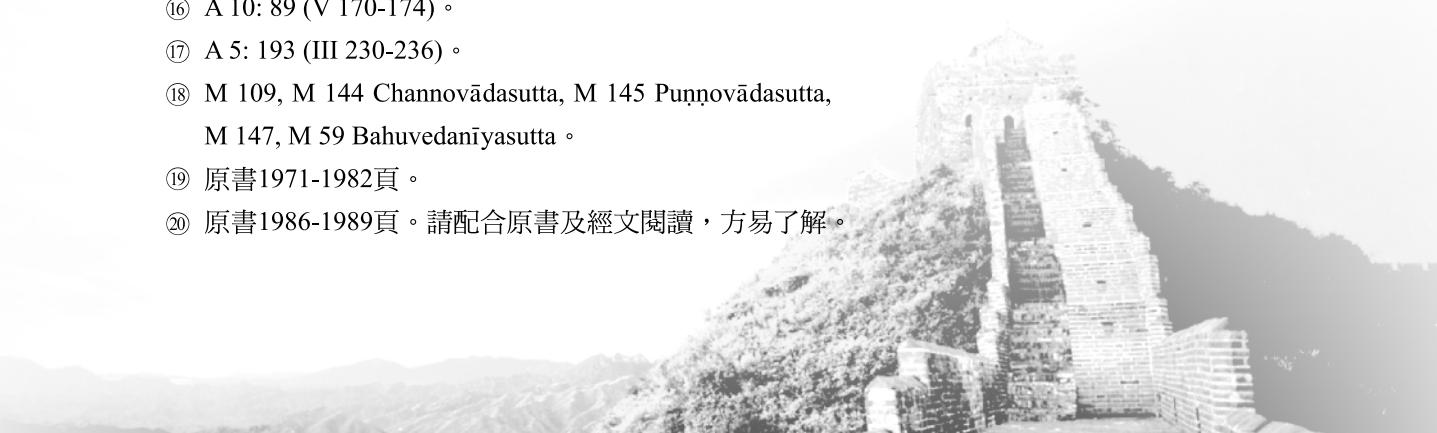
^⑳ A 10: 89 (V 170-174)。

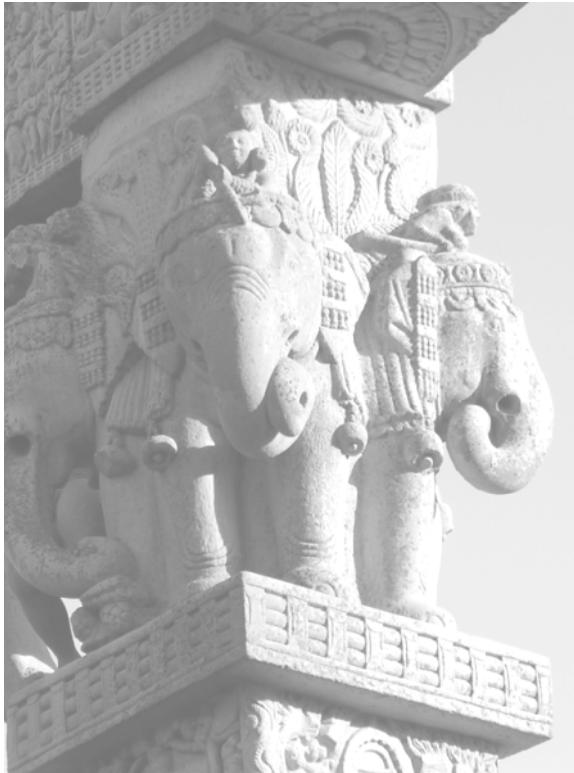
^㉑ A 5: 193 (III 230-236)。

^㉒ M 109, M 144 Channovādasutta, M 145 Puṇṇovādasutta,
M 147, M 59 Bahuvedanīyasutta。

^㉓ 原書1971-1982頁。

^㉔ 原書1986-1989頁。請配合原書及經文閱讀，方易了解。





種「模板」：1. 觀三時的無常、苦、無我；2. 純粹的觀無常等；3. 透過因、緣而觀無常、苦、無我；以及在佛教解脫道中最重要的4. 「無常即苦」模板[38]，這第四種，將三法相彼此相聯^②。

另一個重要的「模範」是「味、患、離」(assāda,ādīnava,nissaraṇa)，它衍生三個模板。在AN I 258-60，我們看到這些模板產生三部經，而其「材料」即是「世間」(loka)。《相應部》顯然利用一些方法來了解「世間」這概念，依據這些模板，便有了十二部經典——「界相應」和「蘊相應」各有三部經(14:31-33;22:26-28)，「六處相應」也有六部經(35:13-18)，因為內六處、外六處分別說，故是六部)。

這個「模範」又與另外一個與「模範」有關，即「沙門、婆羅門」，兩組合而產生出三個重覆出現的、關於沙門、婆羅門如何了知事物的「模板」：1. 「味等三法」；2. 「生、滅等五法」(即味患離三法、加上生、滅)；3. 「四法」(仿四聖諦：苦、其生、其滅、趨滅之道)。透過這些模板，便製造出論及四界(14:39)、名利、五蘊、受和根的經典。「四法」的模板也好幾次用於緣起支(12:13)上，但是，很奇怪，他們未出現在〈六處相應〉。

依據佛陀，苦的主因是「渴愛」(tañhā)，也稱為「欲、貪」(chanda-rāga)。在《相應部》裡，去除渴愛亦作為一個「模範」，它能產生另外的模板，拆、組“chanda-rāga”這個複合詞，即可得到這些模板：1. 斷「欲」(chanda)、2. 斷「貪」(rāga)、

3. 斷「欲及貪」(chanda-rāga)；每一個又和「凡是無常」、「凡是苦」、「凡是無我」相接，如此產生9個模板。然後，這些模板，又接到蘊、內處、外處，分別得出9部與18部經。(22:137-45; 35:168-85)。

有些模板必定出自比丘日常生活的對談中，例如提到「為何隨世尊過梵行生活」的「模板」(35:81, 152; 38:4; 45:5, 41-48)。第五大品，即〈道品〉[39]，使用許多新模板，但卻沒有一個主要的「模範」。許多的模板出現在被略說的經典，那些內容先已廣說，因此後來便只以偈頌加以略記。然而，在這些相應裡的經典，仍是由許多的模板產生，在〈道品〉的導論中，將再詳述。^②

如果我們仔細審視「模板」的索引表，我們會注意到有些模板未被用在可用之處。如上所述，我們發現「沙門、婆羅門」模板未用於「六處」^③；「聖與令解脫」(ariya niyyānika)模板未用於「五根」^④；「七果利益」模板未用於四念處。^⑤這引生一個有趣的問題：未使用它們的原因是由於刻意的設計，或只因疏忽，或者是因為在口傳過程中遺失了一些經典？若要對這個問題，獲得一個合理的假設，我們必須對照巴利《相應部》和漢譯《阿含》，而這無疑是一個重要的工作，需要結合許多的技術。

《相應部》的第二個編輯技巧是我所謂的「聽者與背景的變動」(auditor-setting-variation)。這是指，有一些經典，其內容其實一樣(或幾乎一樣)^⑥，只是聞法者不同，

^① 見原書1987頁所舉的經例。

^② 見原書1493-1494頁。

^③ 但用於「緣起」、「四界」、「名聞利養」、「五蘊」、「信等五根」、「眼等六根」、「樂等三根」。

^④ 但用於「覺支」、「念處」、「神足」。

^⑤ 但用於「覺支」(46:3)、「五根」(48:66)、「四神足」(51:26)、「安那般那念」(54:5)。

^⑥ 佛陀的回答是：喜愛、執著可意的六塵，則不能證涅槃；不喜愛、執著可意的六塵，則可能證涅槃。

或(在有劇情的經典裡)主角不同，或是說法的背景不同。最明顯的例子是，提及為何有些比丘在現世能證涅槃，有些卻不能的經典。這類經典共出現七次(35:118,119,124,125,126,128,131)，內容幾乎一樣，但聽者不同，包含天王帝釋、香神潘恰西卡。佛陀應當曾向不同的聽者重複開示相同的經典，問題是為何這部經受到如此特別的處理？這麼做是否要向比丘說明清楚，他們必須做什麼，才能成就梵行生活的終極理想？或者，這樣的重複有著更世俗的動機，如想安撫重要的在家護法？

使用此編輯技巧的通常情況是，[40]第一次，佛陀為了回應阿難的問題而說法；第二次，佛陀自己主動為阿難說相同的經；第三次，佛陀為了回應某群比丘而又開示相同的經(如36:15-18;54:13-16)。另外，「羅陀相應」(Rādhasaṃyutta)有兩小品(第3、4)各含十部經，兩品經文內容相同。不同在於：第一品中，羅陀請佛說法，但第二品中，佛陀無問自說。

第三種文學裝飾，和「聽者與背景的變動」不太相同，它包含一連串運用不同語詞予以排列成的經典。如此「(24)見相應」包含四趟(gamana)關於邪見的旅程，其不同處只是用以顯示諸邪見的架構(第一趟有些例外，不知為何，未論及餘三趟所具有的一些



邪見)^㉗。在「(33)婆蹉種相應」(Vacchagottasa-s)，遊方者婆蹉五次請問佛陀相同的問題：「為何十種邪見會在世間出現」^㉘。佛陀五次的回答是不了知五蘊中的某一蘊；每組問答各構成一部經(第1-5經)。但聖典編輯者似不滿足於此，覺得必須清楚指出每個回答皆可由「無知」(aññāna)的其他同義語構成^㉙。如此，這個相應就由前五經的配合十個變數而構成。

「(34)禪那相應」展現另一種文學手法，「排列之輪」(the wheel of permutations)。藉此，一串的語詞，兩兩配對，並窮盡其所有配對的可能性^㉚。

©2000 Bhikkhu Bodhi. Adapted and translated from The *Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Samyutta Nikāya*, courtesy of and with permission from Wisdom Publications, 199 Elm Street, Somerville, MA 02144 U.S.A., www.wisdompubs.org.

- ㉗ 「第一趟」共含18部經(24:1-18)，餘三趟各含16部經。
- ㉘ 1、世界是常，2、世界是非常，3、世間有邊，4、世間無邊，5、命身是一，6、命一身一，
7、如來死後存在，8、如來死後不存在，9、如來死後存在亦不存在，10、如來死後非存在也
非不存在。
- ㉙ 即 6-10「不見」(adassana)、11-15「不現觀」(anabhisamaya)、16-20「不隨覺」
(ananubodha)、21-25「不證」(appativedhā)、26-30「不觀」(asallakkhaṇā)、31-35「不近察」
(anupalakkhaṇā)、36-40「不精察」(appaccupalakkhaṇā)、41-45「不等觀」(asamapekkhana)、
46-50「不省察」(appaccupekkhaṇā)、51-55「不現見」(appaccakkhakamma)。
- ㉚ 善於定(samādhi-kusala)、善於入(samāpatti-k)、善於住(thiti-k)、善於出(vuṭṭhāna-k)、善於調
順(kallita-k)、善於所緣(ārammaṇa-k)、善於行境(gocara-k)、善於決意(abhinīhāra-k)、恭敬作
(sakkaccakārin)、恒常作(sātaccakārin)、合宜作(sappāyyakārin)。

福嚴佛學院

95學年度上學期課程表

星期一 星期二 星期三 星期四 星期五 星期六

第一節 07:40 08:30	大班會 小班會	俱舍論大綱 (廣淨老師)	解深密經 (陳一標老師)	中阿含經研究 (溫宗堃老師)	初期大乘佛教之 起源與開展 (法師群)	比丘戒 (本因法師)
第二節 08:40 09:30	淨土經論 (如正法師) 心理諮商輔導 (邱英芳老師)	妙雲集選讀 (安慧法師) 俱舍論大綱 (廣淨法師)	英文(一) (張哲嘉老師) 解深密經 (陳一標老師)	清淨道論 (大乘法師) 中阿含經研究 (溫宗堃老師)	初期大乘佛教之 起源與開展 (法師群)	沙彌律儀 (開尊法師) 比丘戒 (本因法師)
第三節 09:40 10:30	淨土經論 (如正法師) 心理諮商輔導 (邱英芳老師)	妙雲集選讀 (安慧法師) 俱舍論大綱 (廣淨法師)	英文(一) (張哲嘉老師) 解深密經 (陳一標老師)	清淨道論 (大乘法師) 中阿含經研究 (溫宗堃老師)	初期大乘佛教之 起源與開展 (法師群)	沙彌律儀 (開尊法師) 比丘戒 (本因法師)
第四節 14:00 14:50	日文(一) (楊德輝老師) 六祖壇經 (純因法師)	梵唄 (傳妙法師) 菩提道次第廣論 (能海法師)	論文寫作 (開仁法師)	禪觀實習(一) (大乘法師) 禪觀實習(一) (大乘法師)	佛遺教經 (傳印法師) 印度佛教史 (祖蓮法師)	
第五節 15:00 15:50	日文(一) (楊德輝老師) 六祖壇經 (純因法師)	梵唄 (傳妙法師) 菩提道次第廣論 (能海法師)	論文寫作 (開仁法師)	禪觀實習(一) (大乘法師) 禪觀實習(一) (大乘法師)	佛遺教經 (傳印法師) 印度佛教史 (祖蓮法師)	

| 雙數週星期六下午14:00大出坡。

| 初期大乘佛教之起源與開展，請厚觀、廣淨、淨照、開仁法師授課。

福嚴推廣教育班

第12期課程
95年9月20日~96年1月11日

班 別	課程名稱	時 間	授課老師
高級班	《中觀今論》	週三/晚上19：00~21：00	厚觀法師
中級班	《寶積經講記》	週四/晚上19：00~21：00	淨照法師
初級班	妙雲集選讀	週日/早上09：00~11：00	安慧法師

【停課通知】週三《中觀今論》：11/15、11/22 週四《寶積經講記》：9/28
課程如有變更，依「福嚴佛學院網站」公告為準。

■ 上課地點

福嚴推廣教育班：
新竹市明湖路365巷1號（壹同寺旁）

■ 報名方式

上網報名 (<http://www.fuyan.org.tw/>)
或向福嚴佛學院、推廣教育班報名。

■ 聯絡方式

電話：03-5201240
傳真：03-5205041
E-mail：webmaster@mail.fuyan.org.tw

■ 主辦單位

福嚴佛學院/印順文教基金會

歡迎隨喜贊助

郵政劃撥：福嚴精舍/10948242

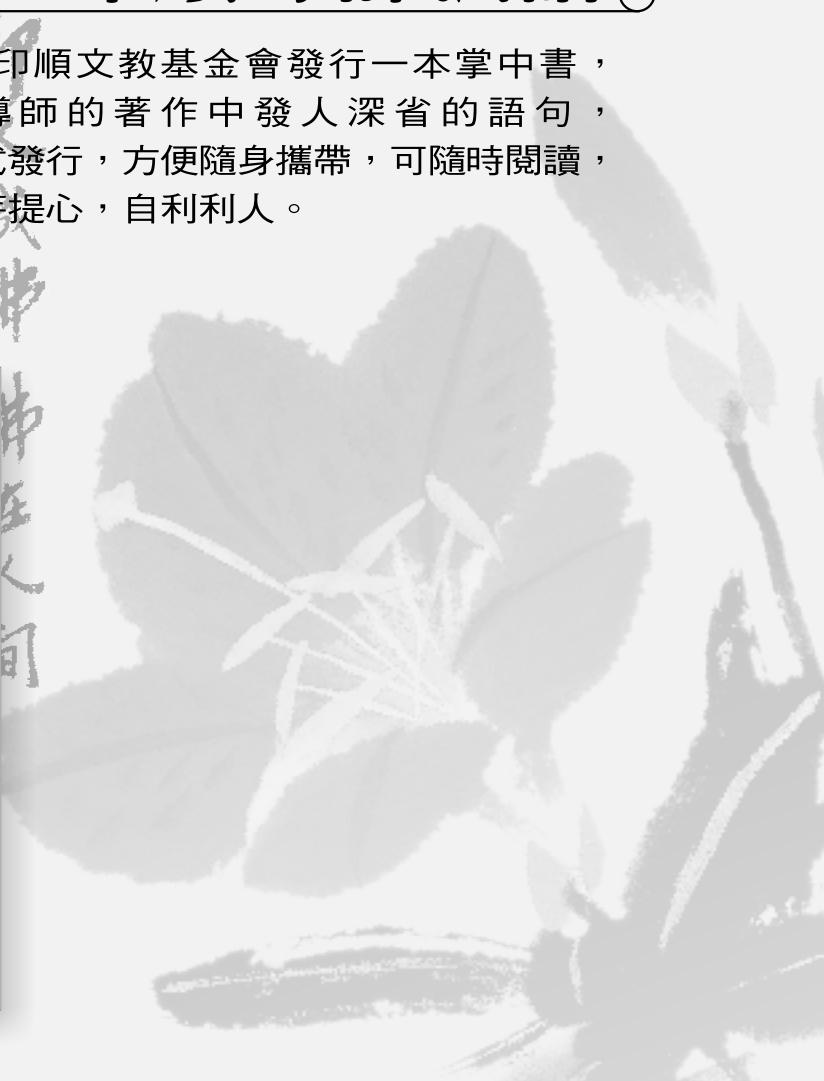
印順文教基金會/19147201（請註明“福嚴推廣教育班”）

印順導師法語。

因智與悲

智悲無礙大菩提

近日財團法人印順文教基金會發行一本掌中書，內容結集自導師的著作中發人深省的語句，以掌中書的型式發行，方便隨身攜帶，可隨時閱讀，警策自己，發菩提心，自利利人。



歡迎來函助印索取

- | 請自備回郵信封袋（12公分寬以上），上貼10元郵資。
- | 填寫收件者及詳細地址，註明「印刷品」。
- | 寄到30268新竹縣竹北市縣政九路28巷7號「印順文教基金會」收。
- | 我們會儘快寄出；如果是單位索取二本以上，敬請告知，我們再另行處理。

我們非常樂意將此書和大家結緣

慧日佛學班



第1期課程 民國95年9月23日～96年1月20日

班 別	課程名稱	時 間	授課老師
初級班	妙雲集選讀	週三/晚上 19:00~21:00	祖蓮法師
初級班	《成佛之道》(一～三章)	週五/晚上 19:00~21:00	開仁法師
高級班	《大智度論》	週六/下午 14:00~17:00	厚觀法師

停課通知：（週三）《妙雲集導讀》：II/22、II/29、I2/6、I2/I3、I2/20
（週五）《成佛之道》：I0/6、II/24、I2/22
（週六）《大智度論》：II/I8、II/25、I2/2、I2/9

課程如有變更，依「慧日講堂網站」公告為準。網址：<http://www.lwdh.org.tw/>

◆ 上課地點

慧日講堂 台北市中山區朱崙街36號（中興高中隔壁）

◆ 報名、聯絡方式

上網報名 (<http://www.lwdh.org.tw/>)

或向慧日講堂報名。

電話：02-2771-1417 傳真：02-2771-3475

E-mail：lightwdh@gmail.com

慧日講堂九十五年度下半年共修法會日程表

國曆			農曆		活動名稱
月	日	星期	月	日	
八	6	日	七	13	盂蘭盆報恩法會
九	10	日	閏七	18	八關齋戒（厚賢法師主持）
十	8	日	八	17	八關齋戒（厚賢法師主持）
十一	12	日	九	22	八關齋戒（厚賢法師主持）
	18~20	六~一		28~30	藥師佛三法會
十二	10	日	十	20	八關齋戒（厚賢法師主持）

◎八關齋戒：國曆每月第二個星期日上午九時起。（厚賢法師主持）

歡迎隨喜贊助

郵政劃撥：慧日講堂 00143225

福嚴

Fuyan
Journal

2006 夏 第11期



事理明澈

印順題

