

福嚴

會訊

二〇〇九年四月出刊

印順導師圓寂四週年紀念

福德與智慧齊修庶乎中道
嚴明共慈悲相應可謂真乘



盡其在我

◎釋開仁



這一兩年間，由於教界耆德的相繼往生，故爾經常會聽聞「又一長老捨報，真是佛教界的損失……。」這確實是佛教界的損失，也是眾生的福薄。台灣的長老們為當代的佛教盡了自己的全力，為的就是讓正法久住，利濟有情，這種承襲世尊化世的精神而來，任誰也會心有感觸。印順導師曾說「盡其在我」是龍樹的菩薩觀之一，意即「自力不由他，以救世為己任」的雄健悲願，這讓我感慨到：教界的大德們相繼捨報，住持正法的責任勢必要我們這一輩來承擔了。

這種感覺其實不是新鮮的感動，而是習以為常的生了又滅的無奈罷。修行這條路談何容易？如何才是住持正法？盡其在我，又並非隨心所欲或為所欲為，假如對世尊三業大用的本質無法把握，對流傳中的方便沒能力正確的抉擇與貫通，縱使在做很多的事業，卻可能都與三法印背道而馳。

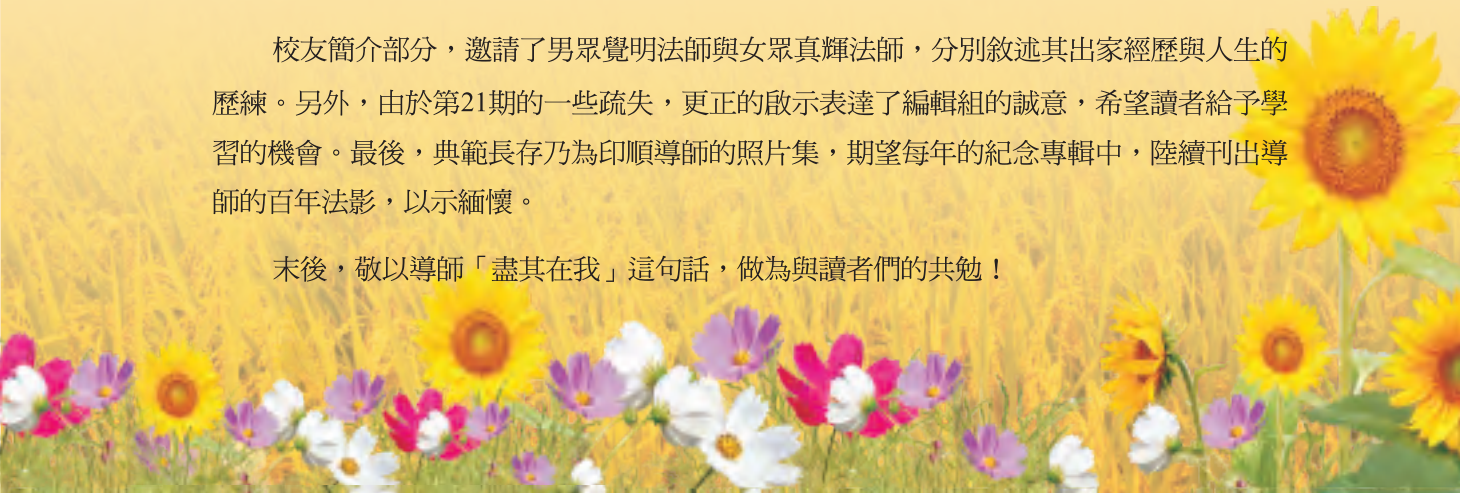
今年是導師圓寂的四週年，秉持闡揚導師的思想與行願，來聊表對導師的緬懷。在這紀念輯中，首推厚觀法師講述的「印順導師佛學著作簡介」，法師娓娓道出導師著作中的別別宗趣，實可做為導師思想的入門指南，故編輯組特以別冊裝訂，希望讀者閱畢之後，傳給大家分享。

其次，特別感謝開印法師的慈允重刊其在馬來西亞曾發表的「我永懷的印順導師」一文，從其與導師的一段私淑道誼中，透露出導師給予思想靈光的啟發是何其的重要。此外，導師創建的外弘道場——慧日講堂，慈悲提供「慧日講堂印順導師紀念室簡介」，讓我們清楚導師畢生的行誼。

攸關思想研究的部分，章誠法師提出「印順導師的思想特質之一：依法不依人」一文，茲將導師理性的辨證能力，展露無遺。爾後尚有心程法師整理之「印順導師對漢譯佛典的研究」，說明導師如何掌握整體的佛教思想與抉擇流傳中的佛法。再者，印順導師給宏智仁者的信，開示了居士學佛的根本宗趣，值得細讀。

校友簡介部分，邀請了男眾覺明法師與女眾真輝法師，分別敘述其出家經歷與人生的歷練。另外，由於第21期的一些疏失，更正的啟示表達了編輯組的誠意，希望讀者給予學習的機會。最後，典範長存乃為印順導師的照片集，期望每年的紀念專輯中，陸續刊出導師的百年法影，以示緬懷。

末後，敬以導師「盡其在我」這句話，做為與讀者們的共勉！



福嚴

二〇〇九年四月出刊

會訊



發行 | 福嚴佛學院
編輯 | 福嚴佛學院校友會編輯組
郵政劃撥 | 50070116 李國良
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
校友電郵 | fuyan.alumni@gmail.com
福嚴網址 | <http://www.fuyan.org.tw>
發行日期 | 2009年04月
創刊日期 | 2004年04月
ISSN | 2070-0520

FUYAN JOURNAL
April
Vol. 22

目次

〇〇二 人間導師

印順導師佛學著作簡介 厚觀法師 別冊裝訂

我永懷的印順導師 釋開印 02

慧日講堂印順導師紀念室簡介 慧日講堂提供 12

印順導師的思想特質之一：依法不依人 釋章誠 18

印順導師對漢譯佛典的研究 釋心程 34

印順導師給宏智仁者的信 56

〇五七 校友訊息

覺明法師簡介 57

真輝法師簡介 60

〇六五 法影長存

印順導師照片集 65



我永懷的印順導師

■ 釋開印

這部《說一切有部為主的論書與論師之研究》，使我對南傳佛教阿毗達磨及止觀禪修方面，獲得很大的靈光與啟發性，成為我生命中宗教體驗的轉捩點，止觀探討已成為我的喜好，更是我生命的歸依處。

一代宗師、思想巨擘、佛教精神領袖印順導師，6月4日上午10點07分，以百歲高齡在花蓮佛教慈濟綜合醫院安詳辭世。

聖嚴長老推崇導師為：「人間佛教之父」，陳水扁總統褒揚為「佛國瑰寶」。

根據臺灣《中央社》6月4日報導：「（印順導師）之所以獲國外學府評價肯定，主要在於不受宗派佛學束縛，判攝與釐清印度佛學本源，以及對中國佛教疏通理解，迥於一般俗流，尤受海內外學者推崇。」

同日，TVBS新聞亦說印順導師：「終身奉獻於佛教，他的貢獻，被譽為『玄奘以來第一人』，印順長老提倡『人間佛教』概念，更讓佛教發揚光大，揚名全世界。釋昭慧法師：「他希望佛弟子不要迷昧鬼神之說，不要走向淺化的道路，但也不要獨善其身，應該活出兼善天下的精神，這就是人間佛教。」

印順導師走了，亞庇慈濟功德會翁敦學（濟隆）委員來山促談，希望我蒐集並撰寫一篇與導師的因緣。西馬佛教《福報》雜誌亦來函，要我談談「眼中的印順導師」。此後的翻箱倒櫃或開機作業，都似乎是在尋找這位老人的蹤影？

手裡端著一堆泛黃舊照、墨寶、親筆信件，一股說不出的悲感，湧上心頭。白居易說：「往事勿追思，追思多悲愴！」（《有感詩》）親不在，才猛覺昔日的一切可貴！一筆筆資料，一張張照片，總是讓人捨不得，牽動了感性，思緒起伏……。

第一次知道「印順導師」

印順導師生於清德宗光緒三十二年（1906年）清明前一日；一個是在1968出世的我，我們兩個年紀差距一大把（62歲），豈敢妄稱師徒？雖有親近機緣，套句「私淑」比較實在。導師，堪稱我師公輩了。

自86年歸依三寶後，較多時間在沙巴·慈音精舍佛法研修會活動，首次知曉「印順導師」的名號，就從這裏開始。緣由是一套由馬佛青總會錄製、臺灣宏印長老主講的「怎樣讀《妙雲集》」的錄像帶所留下印象，這是87年的事了。這段善緣，使我至今仍與長老保持來往，私下也常對人提起：「儘管是藉助錄像帶接引我進入印順導師智藏法海，若論實際，非宏印長老莫屬！」

赴檳城前，因在精舍靜修兩個星期，空檔時間翻讀一些館藏佛書，其中即包括《妙雲集》中的《佛法是救世之光》、《佛在人間》二書，也許這是我走向「人間佛教」出家路的濫觴。

我與檳島有緣。87至90年在洪福寺，那裡學佛因緣殊勝，繼程法師每星期的《佛法概論》，馬佛青每年「高級

佛學研修班」、弘法大會等我皆有參與。

據說那年代《妙雲集》學風興盛，形成固有的周邊助緣，催促了我加速閱讀導師著作，如《成佛之道》、《佛法概論》、《教制教典與教學》、《性空學探源》、《契理契機的人間佛教》等。後來，為了更有系統深入，並委託馬佛總流通處負責代購一套小藏經《妙雲集》，搬回寺裡慢慢研讀。

初次拜見導師

第一次寫信給導師，在90年底。之後，赴臺趕考「圓光佛學院」，那年恰好是圓光改辦學制的大學部第一屆。年終，到臺中霧峰萬佛寺受具足戒，戒會導師是印順導師，說戒和尚乃導師及門弟子——演培長老。我在這裡，第一次親見了印順導師。

入圓光大學部的第七天，收到左下方註明「印順」從華雨精舍寄出的一封信，驚喜萬分！這是導師9月30日寄出的親筆信。內容除了簡覆佛法問題，附說：「近聞來圓光佛學院深造，乃勉為答之。」他怎麼會知道我來到圓光？當時沒問，現在也不會有答案了。

第二次親見導師

在1991年4月28日。之前，是正聞出版社負責人性瑩法師來圓光轉告導師的交待，說導師下星期將北上福嚴（那時還是女眾佛學院），希望我能安排到福嚴一趟，以便面答信中疑問。其中一項，記憶猶新，是請教有關《阿含經》中阿羅漢斷了煩惱是否還留習氣？導師簡潔回答：「四阿含經集成的時代，還未有阿羅漢斷了煩惱還餘留習氣的說法，這要到了《小部經》的出現，如「自說經」（忘了，不確定？）等才較明顯。以後部派乃至大乘佛教的主張（阿羅漢仍留習氣），大體是沿襲此一路線而來！」是日有開詮法師伴行，第二次親見導師的因緣如此。

多次拜訪過導師

91至96年的五、六年間，亦多次拜訪過導師。印象中，我曾與如恆、如智、如範、開賢法師，朗靜山曾孫女郎

亞琴（剛從加拿大返臺的教育心理學博士）、還在日本研究的莊端嚴，及中央大學太空研究所深造的楊宏毅居士——即後來福嚴常任導師侍者的長慈法師（乃導師徒孫）等人到過台中華雨精舍拜見導師。幾乎每次都會見著侍者——明聖長老尼，彼此見面多了，好像也很親切地認識了起來。

94年7月26日南投永光別苑拜訪導師，別苑僅此一次。當時台大歷史系的繼藏法師與學友們主辦「清淨之旅」大專佛教生活營，授課老師除我、繼藏法師，還有開照法師。活動結束，與傳悟、開詮法師等及佛友們到別苑拜見導師。臨別前，導師給我叮囑：「活動不要太頻繁，多留點時間在經論上。」記得我當時合掌說了一句「依教奉行！」。不過世事無常如電光石火，稍縱即逝，待我真正靜下心禁足自修時，一晃就過了十一個年頭，導師也在這時候捨報而去！

到了96年，應第八屆院長大航法師之邀，受命到福嚴接任教務主任。在福嚴，我與導師的寮房只隔一間，終於成了鄰居。只要導師在福嚴，我們皆有近水樓臺先得月的請法機會。

後來，才知道導師每天皆有日常作息上的慣性規律，餐餐萬年菜單（飲食沒多大改變），生活淡泊，遠離憤鬧，典型像《阿含經》裡描述的阿蘭若比丘。導師在福嚴，有時路經門口或有事找導師時，也許裡邊的一片恬靜，常誤以為沒有人。

福嚴每年國曆4月的金剛法會（導師生日）那一天，導師總是避壽他處去。聽說十年前（忘了，不確定？）亦即導師九十歲那年，真華老長請導師回福嚴，好讓歷屆的同學們祝壽，但導師婉拒了，並說：等他活到了一百歲再談吧！去年（2004）4月30日為導師慶祝百歲嵩壽，那天歷屆師生、諸山長老蒞臨福嚴，導師也終於「回來了」。

思想中的靈光啟發

我是晚輩，與導師差距62歲，不似演培、仁俊、幻生、印海長老等有這份親依止的福份，與導師共事共處，親侍在側，我沒那份福報，深信直接得到導師身語二教感化的力量是很親切的。

晚輩如我者，說親炙過導師又不像，總得來說「言教」還是偏勝（多），見面不是請安，就是請法，充其量是「私淑」的弟子罷了。

1·《印度之佛教》及《印度佛教思想史》

檳島三年，嚴格說來在《印度之佛教》及《印度佛教思想史》用功最勤。



▲ 左一為作者開印法師

對於教史演變最感興趣，脈絡分化也最為清晰，這些對我日後這十多年來，無論在經教上、止觀修習上乃至護教的基礎認知上皆獲益菲淺，正如《說一切有部為主的論書與論師之研究》（序p4）中所說：「治佛教史，應理解過去的真實情況，記取過去的興衰教訓。佛法的信仰者，不應該珍惜過去的光榮，而對導致衰落的內在因素，懲前毖後嗎？」認清歷史事實，弄對宗派意識，「不屬於宗派徒裔，也不為民族情感所拘蔽。」如同藕益大師的：「私淑台宗，不敢冒承法脈；究心台部，不肯為台家子孫。」這是何等大智大勇？！

學佛法，有師承是好的。不過，有了有直接師承或間接教授，就極有可能落入一宗一派的窠臼。若欲保持清醒與客觀的判攝力，由衷理解、肯定以及尊重各宗派源流的現實地位，就得保有高度的理智，但這不是一件簡單的任務。

2. 《說一切有部為主的論書與論師之研究》

1993年8月23日，第一次讀完導師晚期的學術著作——《說一切有部為主的論書與論師之研究》。這一本書，是年7月30日我帶去花蓮慈濟醫院，8月

3日動了脊椎骨（L5）開刀手術，它是我住院時躺在病床上、捧在手中的最佳讀物。兩星期後，也即8月17日我出院了，回到桃園宏善寺藏經閣樓上靜養，直到把這本厚厚的黑皮書讀完為止。

這部著作，使我對南傳佛教阿毗達磨及止觀禪修方面，獲得很大的靈光與啟發性，正如書末最後一段談到《解脫道論》時，導師說：這部論，是解脫的道，依戒、定、慧——三學的次第修證而得解脫。從修持的立場而作的論書，體例分明，為銅鑠部學者修學的指南針。說一切有部的論書雖多，而始終偏重於分別法相。有《甘露味阿毗曇論》，創闢甘露（就是解脫）的道路，但不為論師們所重。在這點上，說一切有部的論書，輸銅鑠部一著。在我國所譯的各派論書中，銅鑠部的論書，也算具備一格了。（1987，p723）

初期的阿毗達磨，原以「聖道為中心」，不如後來有部偏重於法相分別，少事修證。

因緣不可思議！十年後，我在福嚴執教科目，正是銅鑠部大寺派傳承的《清淨道論》及《攝阿毗達磨義論》的論書。

一點靈光啟發，成為我生命中宗教體驗的轉捩點，止觀探討已成為我的喜好，更是我生命的歸依處。

3. 《性空學探源》

《性空學探源》在檳島期間翻閱過，93年10月16日正式與開恩、開照及開寶法師分別在法寶山及寶譽居討論一遍。此書內容，從「阿含之空」談到「毗曇之空」，與一般以為「阿毗達磨」只說「有」不同。

「知空不即能知有」（p8）引起了我對緣生法、緣起與有方面的興趣研究。「空」是甚深的，而依空而設立的有，說明起來更顯得困難。

「法住決定無為」（p220）一段，引起了我日後對《大智度論》談到菩薩「住頂不墮」、「入正位而未得須陀洹果，菩薩亦如是」等忍而不證深義，以及求取空義，皆提供了莫大的線索。至今仍以為，這是導師早年一本非常好的空義書。

4. 《空之探究》

2003年，福嚴研究部同學一篇論文作業，在論證「法住智阿羅漢」觀點時

引據了導師的《空之探究》。曾與悟殷、昭慧及厚觀院長等在電子郵件上往覆討論。同年11月到福嚴，在推廣班為同學講授《攝阿毗達磨義論》，這時巧遇導師也人在福嚴，住了一段較長日子。我趁機找了厚觀院長商量大計，整理內容，扣緊主題，請院長代問導師，請示該書中「慧解脫阿羅漢沒有涅槃智」的出處根據（該書沒註明）。

這一過程，其中與昭慧法師往覆討論的四封函件經收錄在《弘誓雙月刊》第74期（祝壽專刊），而另託院長請示



導師後得悉出處的信件也在觀淨比丘《復歸佛陀的教導（一）》（p221）附註記述。

總之，慧解脫聖者（阿羅漢）到底有沒有涅槃智？是後人解讀上出了問題？抑或是導師本有此意？從思考疑點、討論，到親自就教於導師，無論最後答案如何，這次回應已是導師給我最後的遺教了！

精衛啣石的護教精神

印順導師思想到底表達了什麼訊息？他想弘揚怎樣的佛教？導師說：

其實我的思想，在民國三十一年所寫的《印度之佛教》「自序」，就說得很明白：「立本於根本佛教之淳樸，宏傳中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！」

我不是復古的，也決不是創新的，是主張不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法。

所以三十八年完成的《佛法概論》「自序」就這樣說：「深深的覺得，初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊真諦的。大乘佛法的應運而



興，……確有他獨到的長處。……宏通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展。……著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊（不偏於大小，而能通於大小），讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來」！——這是我所深信的，也就是我所要弘揚的佛法。」（《華雨集》第四冊，p2）

從著作或言談中，不難發現導師念茲在茲的，不外「為眾生、為佛教」！

弘法護教本有多樣化，導師選擇了從思想改革著手，關切佛教徒的正見樹立。但礙於先天孱弱而不便遊化的身軀，讓人聽不懂的濃厚浙江口音，因此拿起筆桿來從事文字護教的工作，似乎更適合於老人家了。

記得聖嚴長老曾說：大家像蜜蜂，在印順導師的智慧結晶花朵裡採擷了所需要的花粉，回去各自釀造。

我想，不論現在照著講、接著講，還是觸類而旁通另創新機者，無疑大家皆是從中受益的幸運兒！依著有「小藏經」之稱的《妙雲集》，還有導師六十而後的專題著作，我們減低不少前人苦讀的一些不必要障礙。相信這些著作是佛門中智慧行人的最佳讀物。

老人的思想非常淵博，難見底蘊，後人想從其慧海裡「探淵索珠」（到深淵底下找答案），還真得要下一番老實功夫才行！


與其說：「我已領悟了導師的智慧。」不如說：「我已領悟到導師的其中一項智慧。」我只在導師一片汪洋慧海中，撈取了幾件浮在水面上覺得相應又好用的，沒能深潛到海底功夫，更不知海底的實際樣子。

近幾十年來，佛教學術研究成果有明顯長足，就某些觀點來說，印順導師也有終生沒涉及或未深入的部分，如巴利系南傳註釋書及藏系各教派註釋書等，也是新一代研究者尚待努力開發的地方。也許，這正象徵「接著講」的人的時代來臨了。

時序不斷遞嬗，佛教身處於不同的時機就有不同的問題，千年瑕瑜，歷經古德的辛勞耕作也許稍有消長。

印順導師62歲那一年說過：「本著精衛啣石的精神，做到那裏，那裏就是完成，又何必瞻前顧後呢？佛法，佛法的研究，復興，原不是一人的事，一天的事。」

江山代有才人出，接續責任，在您、我、他身上矣！

（原載馬來西亞沙巴州《華僑日報》特頁2005年7月17日、31日）

98
學
年
度

大二插班考試

招生

福嚴佛學院

辦學宗旨	本院為印順導師所創建，目標在於造就僧才、住持佛法，續佛慧命，淨化人心。
特 色	一、秉持印順法師「淨治身心、弘揚正法、利濟有情」的訓示，致力於佛教人才之培育。 二、除經律論佛典導讀之外，亦開設多門印順法師著作，如《妙雲集》、《印度佛教思想史》等研討課程。 三、學風自由，不限行門，並於每學期舉辦戶外參學，以增廣見聞。 四、本院為純男眾之學團，環境幽靜，適宜修學。
教育方針	一、教導佛法的正知正見。 二、陶冶高尚的宗教情操。 三、指導正確的修學方法。 四、力行和合的僧團生活。
學 制	大學部 四年(採學分制)。
報考資格	高中以上或具同等學歷，年齡十八歲以上，五十歲以下，身心健全，品行端正之出家男眾或正信三寶的男居士。
繳交證件	(1)報名表 (2)最高學歷證件影本一份 (3)身分證(護照)影本一份 (4)自傳(八百字以上，內容須含學佛經歷、報考佛學院動機等，請用600字稿紙或A4紙電腦打字)
報名方式	一律以掛號郵件寄至「福嚴佛學院教務處招生組」。 300台灣新竹市明湖路365巷3號。 3, LANE 365, MING HU ROAD, HSINCHU, TAIWAN 300, R.O.C.
在學待遇	學雜費全免，提供膳宿、衣被、教科書、講義、日常用品就醫另有醫療補助費及各項獎助金供學生申請。
參考書目	《學佛三要》、《佛法概論》、《成佛之道》(印順導師著，正聞出版社) ※參考書籍請自行向出版社洽詢：正聞出版社：886-3-5512254
報名日期	即日起至民國98年5月31日止。
考試日期	民國98年6月7日(星期日)
考試地點	福嚴佛學院：台灣新竹市明湖路365巷3號。 (遠途者若需掛單請事先告知。)
考試科目	筆試：佛學概論、國文。 口試：口試不合格者，概不錄取。
	本簡章、報名表備索，請寄「福嚴佛學院教務處」並註明姓名、地址、電話。或至福嚴網站 http://www.fuyan.org.tw 下載。
聯絡方法	地址：300台灣新竹市明湖路365巷3號。 3, LANE 365, MING HU ROAD, HSINCHU, TAIWAN 300, R.O.C. 網址： http://www.fuyan.org.tw/ 電子郵件信箱： fuyan@mail.fuyan.org.tw 電話：886-3-5201240 傳真：886-3-5205041





慧日講堂印順導師紀念室簡介

■ 慧日講堂提供

遊心法海，深觀廣行，
闡揚人間佛教。
獻身娑婆，妙智大悲，
莊嚴菩薩願行。

一、緣起

印順導師在民國42年，於新竹創建福嚴精舍；民國49年，在台北建立慧日講堂。^(註1)「福慧雙修」。

2005年6月4日導師圓寂，遺囑中交代，身後有幾項個人遺物留存於「福嚴」以資紀念，福嚴當時的院長厚觀法師遂將導師生前在福嚴所住寮房，稍加裝修，成立了「導師紀念室」，陳列導師生前經常使用的文物。

2007年7月，厚觀法師轉任慧日講堂住持，新人新氣象，新任住持在講堂原有的基礎上重新規劃，將講堂西單二樓的「正聞出版社展示部」，擴充其功能，增設為「印順導師紀念室」。在整面牆壁上，以大幅的照片與文字，將導師一生所經歷的百歲光陰，依年表方式，呈現大事紀，簡單扼要地勾勒出這位佛學泰斗「不平凡的一生」。

二、導師肖像

在紀念室門口，第一眼就看到導師安坐於書桌前，臉上帶著微笑，慈祥地望著來訪者，令人印象深刻。這是以導師晚年的照片，翻拍放大所製成的肖像圖版，拜現代科技之賜，不知情者乍看之下，還以為是真人實景。這是頗具巧思的設計，有許多訪客一進此紀念室就向導師肖像問訊頂禮，甚至進一步與導師肖像合影留念。

導師肖像後方窗外種植了幾竿翠綠的「唐竹」，這竹子除了有造景美化的功能，規劃者還以這猗猗綠竹，比擬導師一生高風亮節的風骨與節操。此唐竹是由台灣大學園藝系葉德鑫教授率助教、學生所種植；每隔一段時日，葉教授師生們還會前來修剪維護。



三、DVD

如果您的時間充裕，可以透過DVD觀看福嚴精舍發行的「印順導師圓寂周年紀念DVD」與大愛台製作的「印順導師傳」。「哲人雖已遠」，但我們仍能聆聽導師本人的開示與諄諄勉勵。看著螢幕中導師侃侃而談的影像，彷彿導師並未曾遠離。如果您仔細看，可能會發現，錄製影片時，導師在某些場景中，老人家的身體狀況並不是很理想，甚至是很虛弱的，但因為是談佛法，導師講著講著，就神采飛揚了起來，令人感受到「聖法談」的功德力。這或許也可以印證導師的自述：「身力弱而心力強，感性弱而智性強，記性弱而悟性強，執行力弱而理解力強——依佛法來說，我是『智增上』的。」^(註2)

四、導師墨寶

紀念室中另一個視覺焦點是導師手書墨寶。

此件導師墨寶（複製品）是昭慧法師贈予厚觀法師的導師紀念文物（據說真跡現由昭慧法師收藏保管）。這是導師當年寫給謝慧輪居士的鈔經作品。有關謝慧輪居士，根據導師著作所見，《妙雲集》中有幾篇導師的文章是由慧輪居士參與錄音、筆記，再經導師潤飾而成。這件書法作品應是當年導師對慧輪居士的勉勵。然而「人事有代謝，往來成古今」，現今作品陳列於紀念室中，也是導師對後世諸多菩薩行者的期許。

導師此墨寶節錄《勝鬘經》中的一段經文^(註3)。其文是以十大誓願，作為

菩薩行者三聚淨戒的具體內容。對此墨寶所鈔錄之經文，慧日講堂現任住持厚觀法師參考導師著作，添加註釋，編成單張的〈講義〉，作為向訪客簡介時之補充資料。訪客來參觀導師紀念室，不但能對導師重要生平事蹟有一概略了解，還有機會聆聽善知識講解微妙的大乘佛法，會是一場充實的心靈饗宴。

當我們靜立於導師墨寶之前，凝視作品中的一筆一劃，細讀其內容，導師在其工整嚴謹的筆跡中，流露出宗教家的悲憫胸懷及「不與俗同」的文人氣質，讀斯文、睹其字，想見其人，值得後學細細體會追思。

如果想進一步了解勝鬘夫人十大受之相關內容，導師的《妙雲集》中，有《勝鬘經講記》乙書，可以進一步參研。

五、紀念室開放時間與正聞出版社展示部

◎紀念室開放時間：

每週一到週六，週日公休。

◎早上9:30~12:00 下午2:00~5:00

由於此紀念室是「正聞出版社展示部」擴充而成，所以正聞出版社的出版品亦在此展示、流通。如果要請導師著作，可以洽詢值班志工。（電話：02-8773-8506或02-2771-1417轉分機2202）



【附帶一提，若要請購正聞出版社的出版品，可逕洽竹北正聞出版社（電話：03-551-2254，傳真：03-553-7841），慈濟海內外的靜思書軒，台北的三民書局也都可以洽購。】


六、後記

導師曾寫下這樣的句子：

靜靜的回憶自己，觀察自己…如水面的一片落葉，向前流去，流去。忽而

停滯，又忽而團團轉。有時激起了浪花，為浪花所掩蓋，而又平靜了…為什麼會這樣？不但落葉不明白，落葉那樣的自己也不太明白。只覺得…自己的一切，都在無限複雜的因緣中推移。因緣，是那樣的真實，那樣的不可思議！

(註4)

歡迎您到慧日講堂二樓導師紀念室來瞻仰巡禮，體會一代大師波瀾壯闊的一生中，「不可思議」的諸多因緣！

【註釋】

註1：民國50年（西元1961年）1月22日慧日講堂落成啟用。

註2：印順導師著，《平凡的一生(重訂本)》p.227。

註3：《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷1：「勝鬘聞受記已，恭敬而立受十大受：

世尊！我從今日乃至菩提，於所受戒不起犯心。

世尊！我從今日乃至菩提，於諸尊長不起慢心。

世尊！我從今日乃至菩提，於諸眾生不起恚心。

世尊！我從今日乃至菩提，於他身色及外眾具不起嫉心。

世尊！我從今日乃至菩提，於內外法不起慳心。

世尊！我從今日乃至菩提，不自為己受畜財物。凡有所受，悉為成熟貧苦眾生。

世尊！我從今日乃至菩提，不自為己行四攝法——為一切眾生故，以不愛染心、無厭足心、無罣礙心，攝受眾生。

世尊！我從今日乃至菩提，若見孤獨、幽繫、疾病…種種厄難困苦眾生，終不暫捨，必欲安隱，以義饒益令脫眾苦，然後乃捨。

世尊！我從今日乃至菩提，若見捕養、眾惡律儀及諸犯戒，終不棄捨。我得力時，於彼彼處見此眾生，應折伏者而折伏之；應攝受者而攝受之。何以故？以折伏、攝受故，令法久住。法久住者，天人充滿、惡道減少，能於如來所轉法輪而得隨轉。見是利故，救攝不捨。

世尊！我從今日乃至菩提，攝受正法終不忘失。」(大正12，217b24-c16)

註4：印順導師著，《平凡的一生(重訂本)》p.1~p.2。

(* 感謝照片提供人：張稚筌居士)

《福嚴會訊》第21期

· 更 | 正 | 啟 | 示 ·

編輯組於《福嚴會訊》第21期（p.41）有關印順佛教基金會「勵德獎學金頒獎典禮報導」的內容，在董事長^上厚^下觀法師上台的致詞當中，有記錄疏失之過，特此向法師致上萬分歉意，並於此重刊法師的開示，讓正確的內容完整的表達經義：

^上厚^下觀法師在致詞當中提及經典當中將朋友分為四種類型——如花、如秤、如山、如地。

- 一、「如花」的朋友：當花盛開時很美，常有人將它裝飾在身上；可是花一旦枯萎了，就馬上拿去丟掉！有一類的朋友就像花一樣，當看到他人富貴時，就百般親近、附和、利用他；可是當他人貧困而沒有利用價值時，就立即捨他而去。這種類型的心態就是「如花」的朋友。
- 二、「如秤」的朋友：當重物放在秤上時，秤就低下來；當放上輕物時，秤就翹起來。同樣的，有一類的朋友是別人對他好時，他就低頭恭敬對方；但對他不好時，他就輕慢對方。別人給他半斤，他就還人八兩，不佔別人便宜，但他也絕不吃虧。這種類型就是「如秤」的朋友。
- 三、「如山」的朋友：譬如一座金山，孔雀或野豬、無論什麼鳥獸一靠近它，都顯得金光閃閃。這類朋友是無論誰來親近他，都能沾他的光，他能與人「有福同享」，但不見得能「有難同當」。這種類型就是「如山」的朋友。
- 四、「如地」的朋友：一切穀物都依地而生長，地中也含藏許多寶藏，但有多少人感恩它？我們的排泄物都往地裡倒，有時生氣可能還用腳踩地，但大地並沒有抱怨。有一類朋友慷慨布施，養護眾人，待人恩厚，不但與人有福同享，即使遇到人家對他打擊、毀謗，他也能像大地這般默默忍受、含藏，這類型就是「如地」的朋友。佛教中有一位「地藏菩薩」，他慈悲為懷，發願「地獄不空，誓不成佛」，就像這樣！

法師上述所言，出自《佛說孛經抄》卷1（吳月支國支謙譯）（大正17，731b19-26）：

友有四品，不可不知。有友如花，有友如稱，有友如山，有友如地。
何謂如花？好時插頭，萎時捐之，見富貴附，貧賤則棄，是花友也。
何謂如稱？物重頭低，物輕則仰，有與則敬，無與則慢，是稱友也。
何謂如山？譬如金山，鳥獸集之，毛羽蒙光，貴能榮人，富樂同歡，是山友也。
何謂如地？百穀財寶，一切仰之，施給養護，恩厚不薄，是地友也。

* 上述內容為厚觀法師的慈悲提供



印順導師的思想特質之一： 依法不依人

■ 釋章誠

「佛說」，不能解說為「佛口親說」，這麼說就這麼記錄，而是根源於「佛說」，其實代表了當時佛弟子的公意。已結集的，並不等於「佛說」的一切，隨時隨地，還有新的教說傳出，彼此所傳及取捨不同，促成了部派的不斷分化。自宗的「是佛說」，與自部大有出入的，就指為「非佛說」。

印順導師《初期大乘》，p.1324-1325

一、前言

有些人無法接受「印順導師的思想」之原由，來自於自覺世尊「依法不依人」的教誨，認為唯有回歸世尊的教法才可免除「依人」之失。不過，事實告訴我們，若果自解自行，依然難免不會落入另一窠臼。從現實佛教的歷史角度來勘檢此項問題，輕易獲知舉凡大師級的理論與實踐，皆有因應時、地、人的方便來引導眾生趣入正道，諸如印度的龍樹系乃至當代禪師等，難道他們及其門生均有「依人不依法」之過嗎？筆者希望透過印順導師（全文簡稱導師）對「依法不依人」的詮釋，來省思世尊遺留下來的正法內容。

二、依法不依人的建構理念

在導師的著作中，經常表示自己非宗派徒裔，學尚自由，不強人以從己。這種徹底民主的精神，乃稟承於世尊依法而住、以法攝僧等之觀念所致。至於導師盡其一生所強調以慧導行的中道觀行，更是成為後進修學佛法的最佳指南。

佛法無漏慧的契證，有必然的程序，從有漏至無漏的方便來說，聞思修三慧的次第學、次第行、次第證，是絕不容躐等的。

在古老的教法中，「入流分」或「四預流支」——「親近善男子，聽正法，內正思惟，法次法向」^(註1)為入聖流類的親因緣，而其中的第一項「親近善男子（知識）」則為修學佛法的起始，但依師而學的過程中，可能會發生流弊，所以，世尊便於《雜阿含經》（837經）指出「信人

有五種過患」(註2)的教諭，而彌勒菩薩於《瑜伽師地論》亦說世尊因四種有情的特質來建立四依，(註3)讓修行者作自我檢測。導師曾說：「親近善知識，目的在聽聞佛法。但知識不一定是善的，知識的善與惡，不是容易判斷的。佛法流傳得那樣久，不免羶雜異說，或者傳聞失實，所以品德可尊的，也不能保證傳授的可信。善知識應該親近，而不足為佛法真偽的標準，這惟有『依法不依人』。」(註4)

《長阿含經》中著名的《遊行經》記載著世尊對阿難的最後法教：「當自歸依，歸依於法，勿他歸依。」而其中所依的「法(dhamma)」，就是四念處。相當的經文，尚有《雜阿含經》(36、638、639經)、《轉輪聖王修行經》等，都同樣為世尊對弟子的囑咐。(註5)

綜合上述所言，可以獲得一項訊息，就是在現存的漢譯契經中並沒有明文顯示「親近善知識」與「依法不依人」等(共八項)是交叉的修行準繩，而且所謂的四依智——四定型句，亦無法查證於現存的漢譯契經。但是，在大乘經中則明白的說明此四依智，如：

《大般涅槃經》：依法不依人，依義不

依語，依智不依識，依了義經不依不了義經。(註6)

《大寶積經》：依義不依語，依智不依識，依法不依人，依了義經不依不了義經。(註7)

《大方等大集經》：依義不依語，依智不依識，依了義經不依不了義經，依法不依人。(註8)

《自在王菩薩經》：依於義不依語，依了義經不依不了義經，依於智不依識，依於法不依眾生。(註9)

《持世經》：善知不了義經，於了義經中不隨他語，善知一切法相印，亦善安住一切法無相智中。(註10)

一般而言，四依智與四預流支是一一互配來說明的，如導師說的：「四預流支與四依，本為一事的轉說。佛令人親近善知識；目的在法不在人。從善知識聽聞正法，目的在真義而並非為了名言章句。勸學者如理思惟，即應依了義經去思惟。法隨法行，即依法而行，但這是不應依取相的分別識，而應依離相空智。」(註11)然而從上述五經來看，《大般涅槃經》的順序為「1、2、4、3」，《大寶積經》為「3、1、4、2」，《大方等大集經》為「4、1、3、

2」，《自在王菩薩經》為「4、1、2、3」，而《持世經》則為「3、2、1、4」。至於論書之中，如《大智度論》^(註12)與《大般涅槃經》同；《十住毘婆沙論》^(註13)與《大方等大集經》同；其他則暫無法找到相互應的論書。針對大乘經論中的不同次第，導師亦有留意，這在後面會再詳述。為了一目了然，用一簡表以作歸納：

	阿含經 (四預流支)	(四依)	【大乘經的不同次第】	大般涅槃經	大寶積經	大方等大集經	自在王菩薩經	持世經
一	親近善知識	依法不依人		1	3	4	4	3
二	聽聞正法	依義不依語		2	1	1	1	2
三	如理思惟	依了義不依不了義		4	4	3	2	1
四	法隨法行	依智不依識		3	2	2	3	4

另外，誠如導師所言「佛令人親近善知識；目的在法不在人」，其中


「人」與「法」之間的拿捏，該如何恰如其分，則為世尊開示勘辨真偽的方法。換句話說，舉凡修行者應該要培養這種考辨的能力，方才能避免重蹈依人忘法的過失。

從導師的研究得知，對於考辨傳誦與結集的教說之真偽，諸部派均有取捨的結集準繩，依文證而說就是所謂的「四大教法（或廣說、廣演、大處，Mahāpadesana——摩訶波提舍）」。^(註14)導師著作中有詳細的經律考證，此處從略。^(註15)

所謂四大教法，這四者，指從佛、僧伽、多數比丘、一比丘等四處^(註16)而傳來的經律，佛弟子不應該輕易相信，也不要隨意誹毀。因為要「依經、依律、依法（義理）」^(註17)——原始的經與律，而予以查考，繼而判斷與經律相合者，則讚為真佛法，應該受持；否則就應棄捨他。

除此之外，在說一切有部的《大毘婆沙論》卷126（大正27，660b）有說：

論議云何？謂諸經中，判決默說、大說等教。



又，如佛一時略說經已，便入靜室，宴默多時。諸大聲聞共集一處，各以種種異文句義，解釋佛語。

針對引文「決判默說、大說等教」一句，導師雖說文義不明，但覺得與四大教法所言相當，應該是判決經典真偽的方法，對於傳為佛說的教法，集合大眾來案法共論，判決是佛說或非佛說，法說或非法說。其中的論述，導師乃透過《毘尼母經》、《薩婆多部毘尼摩得勒伽》、《顯宗論》^(註18)等義涵，認為上述《大毘婆沙論》中的「默說」是「黑說」的訛寫，而「大說」就是「白說」^(註19)，整句的意思就是：大眾集體的詳細論議——「廣說」，審定傳來的經律。^(註20) 並且，導師以為：

這是原始結集以後，七百結集前後，佛教界對於新傳來的經律，審定而取去的準繩。^(註21)

各派所傳的聖典，都有出入，這是部派分化的原因之一。^(註22)

從導師上述的說明可以瞭解：諸部派「依經、依律、依法（義理）」三項標準來考查教法真偽的方法，乃使用於七百結集前後的時代，況且諸部派縱使

具備判決教法的共識，可是由於各派所傳的聖典有出入，甚至於取捨角度不一，終究還是導致彼此的分化。（此乃原因之一）

其實，「依經、依律、依法（義理）」三項標準，也就是一般所說的「佛語具三相」^(註23)：一、修多羅相應；二、不越毘尼；三、不違法性。^(註24) 修多羅相應與不越毘尼，是與原始集出的經律相順的；不違法性，雖言重於義理，實是經過論證與體悟才獲得，換言之，「不違法相（性），是即佛說」。^(註25)

這連帶會引申另一問題，就是當依據這些標準來考核傳來的教法時，共同審定的目的，乃為了要成立這些是佛說的法，是可以依之修行，進而獲得漏盡的準繩。也就是說，這也間接醞釀成部派安立自宗才是「佛說」的歧異。針對於此，導師有段話值得我們深思：

這一勘辨「佛說」的標準，與非宗教的世俗的史實考辨不同，這是以佛弟子受持悟入的「佛法」為準繩，經多數人的共同審核而決定的。所以「佛說」，不能解說為「佛口親說」，這麼

說就這麼記錄，而是根源於「佛說」，其實代表了當時佛弟子的公意。已結集的，並不等於「佛說」的一切，隨時隨地，還有新的教說傳出，彼此所傳及取捨不同，促成了部派的不斷分化。自宗的「是佛說」，與自部大有出入的，就指為「非佛說」。(註26)

其實，一切佛法，都代表了那個時代（那個地區、那個部派）佛教界的共同心聲。嚴格地說，從非宗教的「史」的立場，論辨大乘是否佛說，是沒有必要的，也是沒有結論的。因為部派佛教所有的聖典，也不能以釋迦佛這麼說，就這麼結集流傳，以證明是佛說的。(註27)

基本上，導師認為佛教中辨別教法真偽的意義，與世俗的認知不同，因為這是經受持、修行、契證的佛法，並且是經過多數修行人的共同審定而成，換言之，此才真正做到見和同解、理和同證。同理，這也真實地反映了適應某時某地的共同心聲。

行文至此，應可初步理解世尊囑咐「依法不依人」的建構理念。再者，筆者想對「依人」的角度再作一些說明。

其實，世尊在勸勉弟子親近善知識

的時候，曾坦然的向阿難表白：「夫善知識之人，即是全梵行之人。」(註28)甚至於分辨善知識功德的殊勝，如比丘有：(1) 修習禁戒、(2) 多聞、(3) 善知識、(4) 樂住遠離、(5) 樂燕坐、(6) 知足、(7) 正念、(8) 精進、(9) 智慧、(10) 漏盡——「十可尊敬法」，則應共同愛敬、尊重、供養、宗奉、禮事。(註29)所以，除了上述「正法考辨」的說明外，還有什麼原因讓世尊要闡明「依法不依人」的教誨嗎？據知，世尊在世時，雖為學眾所依歸，然而世尊卻強調「以法攝眾」，不以統攝的領導者自居，也不交與大弟子領導，與弟子為師友，故在《遊行經》中說：「我不攝受眾，亦無所教令。」(註30)終其一生徹始徹終都勉勵修行者要「依法不依人」，要「自依止、法依止」，依正法律而住，互相教誡、慰勉、增上。由此觀之，世尊所教導的精神，可以說是真正之民主。

佛與隨佛修學者，是先覺覺後覺，老師與弟子的關係。因此，佛在出家的比丘僧中，亦主張「佛在僧中」(註31)，明顯的表示了不以神自居，亦不以神子或神使者自居的性格，徹底實踐無我大悲的救世精神。

此外，導師對於上述的辨證法，曾提出可以藉此建立正確的聞慧，如說：

我們要修學佛法，不能為宗派所縛，口傳所限，邪師所害，應積極發揮「依法不依人」的精神，辨別是佛說與非佛說，以佛說的正經為宗，以學者的義說為參考，才能引生正確的聞慧。
(註32)

「依法不依人」的精神，絕非是理性思辨的產物，從佛教的觀點來說，實是行踐正法的第一步，是建立聞慧的基石。若約《阿含經》中四預流支之次第來說明與四依的交涉關係，前兩項確實是成就「聞慧」的因緣，也是接下去思慧和修慧的基礎，絕不容躐等。

三、見法即見佛的典範價值

眾所周知，「依法不依人」的「法」就是「正法」(saddhamma)，於正法律中先要確定所修學及所依止的內容，是否吻合「經、律、法(義)」的標準，否則就應該要作理性的取捨。

在經論中，與「依法不依人」有特別關係的除了「親近善知識」之外，還有「見緣起即見法，見法即見佛」的教誨。這句著名的經句，以導師的考察得悉，乃出自於上座部(Sthavira)所傳

(註33)的《中阿含經》卷7的《象跡喻經》中，但是經文只說到「若見緣起便見法，若見法便見因緣」，沒有說「見法即見佛」一句。(註34)不過，此句「見法即見佛」，意義與大眾部所傳《增壹阿含經》的「觀空無我法，也就是禮佛」相當，(註35)並且也表示了須菩提觀緣起空無我而證入，就是見佛。(註36)這種「依法(律)為師」的理念，再演進則形成「法身常在」的思想，如《佛遺教經》所說：「諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也」，即為一例。
(註37)導師繼而推論說大乘經所出現的「見法即見佛」一句，「可能」源出於大眾部所傳的契經——《增壹阿含經》。(註38)

然而，日本巴利權威水野弘元在詮釋原始佛教及部派佛教的般若術語時，有引到與「見」有關的字根有 drś、paś、īkṣ 及 cakṣ，其中從 paś 的語根所產生之語就有「正見」等作用，(註39)並引二經為佐證，第一部就是《中部》的《象跡喻經》，如說：「見緣起的人見法；見法的人見緣起。」(註40)此與導師同；第二部是《相應部》，如說：「見法的人見我(佛)；見我的人見法。」
(註41)

從水野弘元所引的資料顯示：南傳的尼柯耶（nikāya）中，《相應部》已有「見法即見佛」一句，與北傳誦本不同。其實，在巴利文獻中的《小部·如是語》及《彌蘭陀王經》等亦有記載相關於此的說法。^(註42)雖然如此，博學多聞的導師，依然透過漢譯的《增壹阿含經》所謂「觀空無我法是禮佛」之意義，來會通大乘「見法即見佛」一句的根源，其見地可見一斑。

由此觀之，從上述足以證明「見緣起即見法」與「見法即見佛」是契經本有的經句。不過，卻尚未找到有一契經將兩句合併在一起的，反而大乘經如《稻稈喻經》就明確的說到：「若見緣生即見法，若見法即見佛」^(註43)，這點倒可以繼續考察。

無論如何，「見緣起即見法，見法即見佛」的結合理念，就邏輯而言，應不違背世尊的法教。這兩句話的關鍵詞，為「緣起、法、佛」。這三者，從漢語「即」^(註44)字來看，有「就是」、「則」等義項；而「則」^(註45)又可通於「所以」，表因果之意。綜合觀之，此三者可以說為橫向的平行關係，亦可說是縱向的因果關係。

首先，約平列的關係來說，在《中部》出現「見緣起」的「見」是 passati，是動詞形，其名詞是 dassana，皆有「見到（to see）、了知（know）」等的意思。^(註46)由此得知，所謂的「見緣起」，即表觀照緣起所獲得的體悟階段，見到或體證到的是法爾如是、普遍如是、必然如是的緣起法性^(註47)，是與世尊共證的寂靜空性。見自性寂靜即為見法成聖，從此以後即見法身（dhammakāyo），得見如來現證正智。

^(註48)另外，《瑜伽師地論》卷95在詮釋《象跡喻經》「見緣起的人見法；見法的人見緣起」時亦有說到：「…真實妙慧通達緣起，能隨趣入四聖諦智，於修道中能起厭患、離欲、解脫、解脫智見。齊是名為於大師教，以其妙慧所應作事，皆已作訖。」^(註49)

再者，就因果的關係而言，觀察緣起法是見法的因，如《雜阿含經》有說：「賢聖出世空相應緣起隨順法」^(註50)，此處即透露了「空」是依緣起而貫徹於生死與涅槃的。^(註51)修行者即透過這緣起法則的掌握，啟悟那因果必然的此緣性（idappaccayatā），並繼而通達自性本無的諸法空性。

從上述「見緣起即見法，見法即見佛」的義理考察，可以體會世尊強調「依法不依人」的學理原則，同時亦可看出世尊在建構「依法」的特性中，實是擁有行踐的目的，否則這種理性的「依法」學理，只會造成鞏固懷疑心的煩惱，對清淨的梵行並無任何的助益。也由此了知，世尊在開示「親近善知識」之後，雖有「依法不依人」的原則為準繩，但是，若果修行者忘失世尊「見法即見佛」的典範價值，則難免又落入另一窠臼，這是確切而真實的。

四、依法建立聞慧的初步行踐

從上述導師對「依法不依人」及「見法即見佛」的資料研究中，可以發現導師的思想特質，乃根源於暢佛之本懷，至誠至敬地從三藏的爬梳中，整理出世尊的本教理則與藍圖。在導師的著作中，曾透露：(註52)

我不是宗派徒裔，不是學理或某一修行方法的偏好者。我是為佛法而學，為佛法適應於現代而學的，所以在佛法的發展中，探索其發展的脈絡，而了解不同時代佛法的多姿多態，而作更純正的，更適應於現代的抉擇。(註53)

由引文可以明白導師畢生治學的基本特色，就是希望從浩瀚無邊的教海中，瞭解與探索佛教發展的脈絡（又謂探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之(註54)），抉擇和條貫世尊一代的法教，不受宗派的包袱與民族的制約所限，發揚正見為導的人菩薩行，行踐世尊契理契機的慈悲教化。

也許有人會無法瞭解導師為何要強調「我不是宗派徒裔（也不想作祖師），不是學理或某一修行方法的偏好者」的意義，甚至於藉由此句話而懷疑導師「但說不修」。(註55)實際上，這些理念導師乃繼承於太虛大師的思想，如太虛大師在〈新與融貫〉一文中，自在佛法中之意趣有四大原則：(註56)

- (一) 非研究佛書之學者…；
- (二) 不為專承一宗之徒裔…；
- (三) 無求即時成佛之貪心…；
- (四) 為學菩薩發心而修行者…。

由此觀之，導師所提倡的人間佛教，實是承襲太虛大師的思想路線，只是想進一步給予理論的證明。(註57)此外，也由於不屬於某宗某派之徒裔，反而可以客觀地深入諸宗教義，繼而抉擇適時的佛法指南，當然，有些微批判的

語氣是宗派徒裔所難以諒解與接受的，但反思像龍樹論中的駁斥內外道與抉擇了義教時，亦難免基於不忍聖教衰的悲願，而一針見血，語重心長。

再者，也許是導師念念般若的深義——「諸法不生故，般若波羅蜜應生」^(註58)，而促使其不強調是某一修行方法的偏好者，因為菩薩本有遍學一切法門的菩提心，掛一漏萬，想必也是有心者會特別留意的才是。縱使導師亦曾坦然承認「我就是這樣的人」，^(註59)可是就其對於「宗教經驗」的抉擇，^(註60)不難看出導師一生為法的意趣——「現實佛教界的問題，根本是思想問題」，所以，「願意多多理解教理，對佛教思想起一點澄清作用。」^(註61)

由斯可知，導師以「建立正確思想」為畢生的努力方向，從世尊無邊的法海中，本著不違佛法本義，又能適應現代人心的正道，為佛法的久住世間而盡一分佛弟子的責任！菩薩要廣學無量法門，誓度無邊眾生，若非具備無我的胸襟，豈可引導眾生各取所需，乃至找到自己的定位，各自於相應的佛法領域發揮自己的所長，這難道不可說是大悲大智性格所致嗎？因此，菩薩深觀廣行的風格，在導師所呈現的思想特質中，流露無遺。

話又說回來，第二章在闡述四依智與四預流支的關係時，筆者已透露出在契經中並無明文表示一一相互配合的說明，但卻可以確認此應吻合世尊的教諭，亦為聲聞法中的修學次第。至於大乘經論中的訊息，以導師的考察得知，大乘的四依說擁有不同次第與內容，如說：

大乘經所說的四依，名目相同，而次第與內容卻改變了。

依義，是依文字所不能宣說的實義；依智，是依不取相、無分別的智；依了義，是依平等、清淨、空、無生等了義；依法，是依法界平等。

大乘以無生法性為本，依此來理解一切法；這樣的四依，顯出了大乘智證的特質。^(註62)

上述引文的內容，導師乃依據《大方等大集經》及《弘道廣顯三昧經》來作的說明，^(註63)並表示「大乘以無生法性為本，依此來理解一切法；這樣的四依，顯出了大乘智證的特質」。不過，經由第二章的表格歸納與對照獲知，大乘經論中尚其他的次第與說法，如《自在王菩薩經》所言，即相當顯著。

(註64)當然地，從大乘的特質來說，導師所言「以無生法性為本，依此來理解一切法」的態度，應該是普遍大乘法義所彰顯之不共特色。導師畢生所詮釋的理念，所實踐的願行，深刻地展現了大乘菩薩行者的風範。

此外，從導師提出「人間佛教藍圖」的同時，特別強調一點，就是「人間佛教，為古代佛教所本有的」，如〈人間佛教要略〉中說：

從經論去研究，知道人間佛教，不但是適應時代的，而且還是契合於佛法真理的。從人而學習菩薩行，由菩薩行修學圓滿而成佛——人間佛教，為古代佛教所本有的，現在不過將他的重要理論，綜合的抽繹出來。所以不是創新，而是將固有的「刮垢磨光」。佛法，祇可說發見，不像世間學術的能有所發明。因為佛已圓滿證得一切諸法的實相，唯佛是創覺的唯一大師；佛弟子只是依之奉行，溫故知新而已。(註65)

由引文可瞭解，雖然導師在〈人間佛教要略〉一文中，列出四項要點——論題核心；理論原則；時代傾向；修持

心要，(註66)但卻自謙此乃佛弟子對世尊一代法教的溫故知新，沒有什麼創發可言。不過，約此亦可歸納出導師心目中所謂「契理契機之人間佛教」。

此篇所探討的「依法不依人」，可以會通於導師所言「導之以法，齊之以律」的（人間佛教之理論）原則。而這正是四大教法中的「依經、依律、依法（義）」，或者是「佛語具三相」的辨證原則。其次，「依法不依人」的建構理念，更是表達了「見法即見佛」的實踐典範，同時亦凸顯了「緣起與空性的統一」。最後，也由於導師稟承著「由人生直趣佛道」(註67)的人菩薩行，「自利與利他的統一」成了其菩薩道的行踐指南。

總的來說，導師尤其強調「悲心增上」的菩薩樣貌，除了以「信、智、悲」為修持三要外，更加重視「正信正見」為先導（護法），力行「十善道」以完成利他事業（利生）。另外，雖則說導師提倡少壯的人間佛教，可是依舊復歸世尊「不攝受眾」、「佛在僧數」等的僧團生活，實踐「正法久住」的宏願。

五、結語

「依法不依人」的建構與行踐，可以從世尊由證出教的大前提當中，瞭解到佛法絕無離開實踐性的抽象理論，更不著力於形而上的虛妄分別，這是世尊化世的原則。

聲聞法中所闡明的「四預流支」，透過與「四依」的一一互配，顯示出聞思修的淺深次第。縱使世尊亦明白的說親近善知識是全梵行之人，可是同時亦開示「自依止，法依止」的無我正見，這當中如何取得平衡，則須以養成「辨法真偽」的能力而定。要是所依止的人與法均相應於「經、律、法（義）」的話，則應如說修行，以法為導，依律而住。

當代有不少人無法接受「印順導師的思想」之原由，來自於自覺世尊「依法不依人」的教誨，認為唯有回歸世尊的教法才可免除「依人」之失。不過，事實告訴我們，若果自解自行，依然難免不會落入另一窠臼。從現實佛教的歷史角度來勘檢此項問題，輕易獲知舉凡大師級的理論與實踐，皆有因應時、地、人的方便來引導眾生趣入正道，諸

如印度的龍樹系乃至當代禪師等，難道他們及其門生均有「依人不依法」之過嗎？筆者以為，這些都是凡夫心的憶測而已，與事實是不相符的。因為修行者一定要先理解一些基本的觀念，諸如：「佛說的標準」、「正法真偽的判斷」、「見法的內容」等，方可避免武斷否定每位大師級的理論與實踐。

於此，重述導師辨明「依法不依人」之思想特質——「我們要修學佛法，不能為宗派所縛，口傳所限，邪師所害，應積極發揮依法不依人的精神，辨別是佛說與非佛說，以佛說的正經為宗，以學者的義說為參考，才能引生正確的聞慧。」^(註68)若約《阿含經》中四預流支之次第來說明與四依的交涉關係，前兩項確實是成就「聞慧」的因緣，也是接下去思慧和修慧的基礎，絕不容躐等。

另外，在導師所發掘的大乘四依之次第中，亦不難進一步較量出大乘與聲聞乘的次第迥異。由此觀之，大乘活潑、廣大、無礙的思想模式，深刻的反省了傳統佛教的固有思潮，發揮世尊契理契機之大悲精神。🌸

【註釋】

註1：《雜阿含經》卷30(843經)(大正2，215b)。

註2：《雜阿含經》卷30(837經)(大正2，214b)；另參閱kālāma sutta--《增支部》III,p.65（對應《中阿含經》卷3〈第16經·伽藍經〉，大正1，438b-439c，另參《中部》）。

註3：《瑜伽師地論》卷11(大正30，332b7-29)：復次，能起恚等諸過失故，名為出離；於出離時，正可憑仗，故名為依。世尊說依，略有四種：一、法是依，非數取趣；二、義是依，非文；三、了義經是依，非不了義經；四、智是依，非識。此四種依，因何建立？補特伽羅四種別故。謂因諂詐補特伽羅差別故，建立初依；因順世間補特伽羅差別故，建立第二；因住自見取補特伽羅差別故，建立第三；因聞為極補特伽羅差別故，建立第四；即於此中復有差別。初依、第二依法又二種，謂文及義。唯義是依，非文。何以故？不應但聞，即為究竟。要須於義，思惟籌量審觀察故。第三依佛所說經，或有了義，或不了義。觀察義時，了義是依，非不了義。第四依世尊或時宣說依趣福、不動識 為往善趣故，或時宣說四聖諦智為向涅槃故。於修法隨法行時，唯智是依，非識。略於四時不失故，建立四種補特伽羅。謂得法時、住持時、觀察義時、修法隨法行時。依四時故，建立四依。

註4：印順導師《佛法概論》，p.239。

註5：《雜阿含經》卷24(638經)(大正2，176b28-177a14)。

※其他詳參：《雜阿含經》卷2(36經)(大正2，8a21-b12)；《雜阿含經》卷24(639經)(大正2，177a15-177b8)；《長阿含經》卷2《遊行經》(大正1，15b5-15)；《長阿含經》卷6《轉輪聖王修行經》(大正1，39a23-b3)。

註6：北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷6〈如來性品〉(大正12，401b)。

註7：曹魏·康僧鎧譯《大寶積經》卷82〈郁伽長者會〉(大正11，478a10-12)；北梁·道曩譯《大寶積經》卷113〈寶梁聚會〉(大正11，638c26-639a1)。

註8：《大方等大集經》卷29〈無盡意菩薩品〉(大正13，205a-c)。《維摩詰所說經》卷下(大正14，556c)。《諸佛要集經》卷上(大正17，757a)。《弘道廣顯三昧經》卷2(大正15，495b-496a)。

註9：《自在王菩薩經》卷上(大正13，927a-b)。

註10：《持世經》卷1(大正14，643b)。

註11：印順導師《勝鬘經講記》，p.237-238。

註12：《大智度論》卷9(大正25，125a)：如佛欲入涅槃時，語諸比丘：「從今日應依法不依人，應依義不依語，應依智不依識，應依了義經不依未了義。」「依法」者，法有十二部，應隨此法，不應隨人。...

註13：《十住毘婆沙論》卷16〈解頭陀品第五〉(大正26，112b)。

註14：印順導師編《雜阿含經論會編(上)》，〈雜阿含經部類之整編〉，p.33。

註15：印順導師《原始佛教聖典之集成》，p.22及p.25註腳6、7、8。

註16：大眾部的四處，雖也說到東南西北傳來，而重在「契經、律、阿毘曇、戒」——四者。詳參印順導師《原始佛教聖典之集成》，p.23-24、《佛法概論》，p.238-241；另

- 參《增壹阿含經》卷20（大正2，652b-c）。
- 註17：印順導師《原始佛教聖典之集成》，p.25註腳10。
- 註18：《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷6（大正23，598a）。
- 《毘尼母經》卷4（大正24，820a）。
- 《阿毘達磨顯宗論》卷1（大正29，778b）。
- 註19：請參閱《瑜伽師地論》卷45（大正30，539a8-28）：「又諸菩薩如實了知『聞說』、『大說』。」
- 註20：印順導師《原始佛教聖典之集成》，p.617-618。
- 註21：印順導師《原始佛教聖典之集成》，p.23。
- 註22：印順導師《華雨集》（第二冊），p.67。
- 註23：印順導師《佛法概論》，p.240。
- 註24：《四分律》卷54（大正22，970a10-13）：「若觀修多羅毘尼檢校法律，與修多羅相應，與法律相應，不違本法，若已作若未作應作。」另參：無著造·唐·波羅頗蜜多羅譯《大乘莊嚴經論》卷1（大正31，591c）。
- 註25：《小品般若波羅蜜經》卷1（大正8，537b）說：「佛諸弟子敢有所說，皆是佛力。所以者何？佛所說法，於中學者，能證諸法相[性]；證已，有所言說，皆與法相不相違背，以法相力故」。
- 《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》卷下（大正8，730c）：「能如是諦了斯義，如聞而說，為諸如來之所讚歎；不違法相，是即佛說」。
- 《發覺淨心經》卷上（大正12，46b）：「所有一切善言，皆是如來所說」。
- 《諸法無行經》卷下（大正15，761a）：「諸菩薩有所念，有所說，有所思惟，皆是佛之神力。所以者何？一切諸法，皆從佛出」。
- 《海龍王經》卷1（大正15，137b）：「是諸文字，去來今佛所說。……以是之故，一切文字諸所言教，皆名佛言」。
- 《大智度論》卷41（大正25，357c）：「我等當承佛威神為眾人說，譬如傳語人。……我等所說，即是佛說」。
- 《成實論》卷1（大正32，243c）說：「是法根本，皆從佛出。是諸聲聞及天神等，皆傳佛語。如比[毘]尼中說：佛法名佛所說，弟子所說，變化所說，諸天所說。取要言之，一切世間所有善語，皆是佛說」。
- 註26：印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1324-1325；《印度之佛教》p.184。
- 註27：印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1325。
- 註28：《增壹阿含經》卷40〈九眾生居品第44〉（第10經）（大正2，768c）。
- 註29：《中阿含經》卷36〈梵志品〉（第145經）〈瞿默目捷連經〉（大正1，655a-656a）；覺音著·葉均《清淨道論》（簡體版），p.91-92（底本99）。
- 註30：《長阿含經》（二）《遊行經》（大正1，15a）。《長部》（一六）《大般涅槃經》（日譯南傳7，p.67）。

- 註31：《中阿含經》（180）《瞿曇彌經》（大正1，721c）：「持此衣施比丘眾，施比丘眾已，便供養我，亦供養大眾」。另參閱《中部》（142）《施分別經》（日譯南傳11下，p.356）。《彌沙塞部和醯五分律》卷29（大正22，185b）。
《彌沙塞部和醯五分律》卷16（大正22，110b）：「但以施僧，我在僧中」。《赤銅鑠律》〈小品〉（日譯南傳3，p.71）：「以竹園施佛為上首比丘僧」。《四分律》卷33（大正22，798b）：「汝今持此竹園，施佛及四方僧」。
- 註32：印順導師《佛法概論》，p.240。
- 註33：印順導師《空之探究》，p.2言《中阿含經》為說一切有部(Sarvāstivādin)所傳。
- 註34：《中阿含經》卷7〈舍梨子相應品〉〈第3經·象跡喻經〉（大正1，467a）。《中部》（28）《象跡喻經》（日譯南傳9，p.339）、（漢譯南傳9，p.261）。另參《相應部》〈蘊相應〉（第87經）（漢譯南傳15，p.173）。
- 註35：《增壹阿含經》卷28〈聽法品第36〉（第5經）（大正2，707c-708a）：「善業以先禮，最初無過者，空無解脫門，此是禮佛義。若欲禮佛者，當來及過去，當觀空無法，此名禮佛義。」
- 註36：印順導師《如來藏之研究》，p.21-22；另參閱《大智度論》卷11（大正25，137a）說：「佛告比丘尼：非汝初禮，須菩提最初禮我。所以者何？須菩提觀諸法空，是為見佛法身」。
- 註37：《佛垂般涅槃略說教誡經》（大正12，1112b）；另參閱《鳩摩羅什法師大義》卷1（大正45，126b28-c4）：法性者，有佛無佛，常住不壞，如虛空無作無盡。以是法，八聖道分、六波羅蜜等得名為法。乃至經文章句，亦名為法。如須陀洹得是法分，名為初得法身，乃至阿羅漢、辟支佛，名後得法身。所以者何？羅漢、辟支佛得法身已，即不復生二界。
- 註38：印順導師《如來藏之研究》，p.261；《初期大乘佛教之起源與開展》，p.748：如約世俗假名說，以五陰為佛；以三十二相、金色身、丈光、八十隨形好——色身為佛；以戒品、定品、慧品、解脫品、解脫知見品——五分法身為佛；以十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法、大慈大悲——功德法身為佛；以因緣法（見緣起即見法，見法即見佛）為佛（《摩訶般若波羅蜜經》卷23（大正8，385b-c）：念佛之意）。
- 註39：水野弘元著·惠敏法師譯《佛教教理研究》，p.93-94。
- 註40：《中部》I(PTS)，p.190：yo paṭiccasamuppādaṃ passati so dhammaṃ passati；yo dhammaṃ passati so paṭiccasamuppādaṃ passati。
- 註41：《相應部》III(PTS)，p.120：dhammaṃ passanto maṃ passati，maṃ passanto dhammaṃ passati。 (S 22: 87)
- 註42：《小部》的《如是語》，(PTS)，p.91：dhammaṃ passanto maṃ passati。《彌蘭陀王》(PTS)，p.71。
- 註43：不空譯《慈氏菩薩所說大乘緣生稻稈喻經》（大正16，819a-b）。另參見：《了本生死

- 經》卷1(大正16, 815b6-7)。《大般涅槃經》卷27〈11 師子吼菩薩品〉(大正12, 524a28-b1)。其他相關的大乘經及大乘論，於此從略。
- 註44：《漢語大詞典》卷2, p.529。
- 註45：《漢語大詞典》卷2, p.695。
- 註46：有關 passati 一詞，請看 The Pali Text Society's Pali-English Dictionary, p.447；dassana 則看相同字典 p.317。(從梵文來看，√ dṛś (見)的(動詞形)現在式為 paśyati, 名詞形為 darśana)
- 註47：《相應部》II(PTS), p.25: ṭhitā va dhātu dhamma-ṭṭhitatā dhamma-niyamatā idappaccayatā.(彼(法)界確立——法住性、法定性、此緣性。)
- 註48：《長部》的《起世因本經》III(PTS), p.84。
- 註49：《瑜伽師地論》卷95(大正30, 842b)。
- 註50：《雜阿含經》卷12(大正2, 83c)；又《雜阿含經》卷47(大正2, 345b)說：「如來所說修多羅，甚深，明照，空相應隨順緣起法」。另詳參《瑜伽師地論》卷67(大正30, 670b)、卷93(大正30, 830c-831a)。
- 註51：印順導師《空之探究》，p.8-9。
- 註52：另參見印順導師《華雨集》(第四冊)〈契理契機之人間佛教〉，p.47。
- 註53：印順導師《華雨集》(第四冊)〈契理契機之人間佛教〉，p.32。
- 註54：印順導師《印度之佛教》(序)，p.3。
- 註55：印順導師《永光集》〈為自己說幾句話〉，p.267。
- 註56：印順導師《太虛大師年譜》，p.385-386；《太虛大師全書(一)》，p.444-449。
- 註57：印順導師《華雨集》(第四冊)〈契理契機之人間佛教〉，p.67、69。
- 註58：【經】《摩訶般若波羅蜜經》卷11〈照明品〉(大正8, 302c17-28)。
【論】《大智度論》卷40, 大正25, 498b7-13。
- 註59：印順導師《永光集》，p.267。
- 註60：印順導師《永光集》，p.257。
- 註61：印順導師《華雨集》(第五冊)〈遊心法海六十年〉，p.7-8；《永光集》，p.267。
- 註62：印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1238。
- 註63：《大方等大集經》卷29〈無盡意菩薩品〉(大正13, 205a-c)。《弘道廣顯三昧經》卷2(大正15, 495b-496a)。
- 註64：《自在王菩薩經》卷上(大正13, 927a-b)。
- 註65：印順導師《佛在人間》，p.99。
- 註66：印順導師《佛在人間》，p.99-126；《華雨集》(第四冊)，p.47-49。
- 註67：印順導師《成佛之道》(增注本)(自序)，p.4。
- 註68：印順導師《佛法概論》，p.240。



印順導師對漢譯佛典的研究

■ 釋心程

一切佛法，同源於釋尊的身教、語教。在後後的流傳中，或重於句義的集理，或重於微言的發揮；或寧闕無濫的偏於保守，或適應無方而富於進取；或局而不通，或濫而不純：這才因時因地而成為眾多的學派。

印順導師〈法句序〉 p.3-4

一、前言

佛教之源流和佛法在傳播的過程中，所遺留下來的三藏十二部，證明了依於不同的種族語言和文化制約等因素，而讓世尊既深且廣的教法呈現出多樣性的面貌。也因此，沒有任何一種語言或思想可以全然代表世尊深不可測的慈悲與智慧。基於此，如何從佛教發展史中的思想體系和源流，尋找出正法的活水源頭，成為佛弟子的心願。

漢譯佛典在世界佛教之地位與價值，實值得漢傳佛子深入和融合，印順導師曾經說過：

初期的三藏，雖不曾受到中國佛教主流的尊重，但文典的豐富，實為研求聲聞的學派分流，以及從聲聞而流行為菩薩藏的有力文證。如忽略了這些漢文聖典，我可以斷言，是不可能完成協調世界佛教，溝通世界佛教的責任的！（註1）華譯聖典有其獨到的價值，作為中國的佛弟子，應該好好的尊重他！（註2）

華譯聖典保留大小乘各部派的思想內容，尤其初期大乘思想的起源與開展，更能夠從豐富文獻的比照中，抉擇與釐清各源流的發展軌跡。甚至於可以為未來的佛教，開闢出一條契理契機的人菩薩行。

漢譯佛典的價值已逐漸受到國際學術領域的注意，理由是多方面的，除了因中國(China)等漢語系的國勢日漸強盛外，出土的原典殘卷似乎已頗難令人滿足，而佛法中諸如「大乘思想的起源」等之疑惑，已非僅有的斷片殘卷所可以處理的問題。也因此，俾使有第二資料雅號的漢譯聖典（註3），成為存世唯一可以追溯此類問題發展脈絡的資料。

然而，筆者絕非要研究這既複雜又深廣的難題，此篇的焦點，集中於論究導師對漢譯三藏的特殊地位與價值之介紹，繼而向世人推薦導師在漢譯聖典所作的貢獻，並反省與思索現代所謂佛經語言學的些微觀點，讓尊貴的漢譯聖典，光大其應有的地位。

復次，須先說明一點，此篇由於在介紹導師的研究成果，所以基本上尊重導師的根本論點，諸如：三藏之部派歸屬、經論內容之空有判攝等，讓本文正面的呈現導師對此領域的考究。

二、印順導師對語言的基本態度

在未正式討論導師對漢譯佛典的價值分析之前，先來看看導師對語言的根本態度。基本上，導師認為學派的分化，與區域文化有關，而由於文化的性格使然，自然亦引起學派的分裂。至於每個區域性的文化性格，當然也包括其個別所使用的語言了。^(註4)然而釋尊無我的精神，粉碎了國界、種族、語言等的界限，也因為這樣，佛教的教法，會因區域的不同，以及因應眾生的接受層面，極為可能運用各種的語言（方言）在宣教，使令眾生契應而修學，邁向離苦得樂的標的。

依導師的看法來說，釋尊經常用於弘法的語言，難以相信是經過人工精製成的雅語（梵語），^(註5)而亦非如錫蘭佛教徒所說的摩竭陀語（與巴利語相近），^(註6)然而，導師認為釋尊常用的語言與所遊化之區域有關，不盡然僅有一種語言，如說：

關於佛陀自己的語言，如從民族去著想，釋迦（Śākya）與摩羅（Malla）、跋耆（Vṛji）等為近族。「六族奉佛」^(註7)，都是雪山南麓，恆河北岸的一帶民族。如說家鄉語，應屬於這一地區的語言。佛曾住摩竭陀說法，可能應用摩竭陀流行語，但晚年更長期的，傳說二五年在舍衛城，所以也不能說佛以摩竭陀語說法，以摩竭陀語為佛教用語的任何理由。^(註8)

不過，導師確切的從南北傳的律典中明白到釋尊不鼓勵佛教的語言統一化，並強調佛意乃「聽隨國俗言音誦習佛說」，^(註9)只要吻合「不增不減，不壞經法，音聲清好，章句次第了了解」^(註10)的原則，就可以了。^(註11)

從不統一語言的理念可以瞭解釋尊的教法，宗旨乃是希望每個眾生皆能透過自己聽得懂的語言來明白佛法，並依

法修行。扼要來說，這即是「依義不依語」的另一層深義。語言只是傳遞消息的工具，如何藉由語言來契應佛意，這才是最重要的，也就是說只要眾生聽得懂佛法、能掌握深義，就成辦「梵行饒益」的目的了。同理，釋尊所闡揚的佛教，其存有宗教的性格，也親自由證出教為典範，以斷煩惱、度眾生為根本心願。這絕非是其他世俗的學問所可以相提並論的，更不是非宗教徒可以用「超然與客觀的研究心態」所能體會的。那種似是而非的說詞，看透了只不過想把佛教的研究作為自己的民族文化研究的墊腳石，內心實際上不認同佛法的宗教特性——離苦得樂的大解脫。(註12)

現舉一導師對語言的觀點，來表達宗教層面對佛法應有的反省，如其《空之探究》說到：

其實，文字是世俗法，含義有隨時隨地的變化可能。龍樹的緣起字義，是探求原始的字義而說？還是可能受到當時當地思想的影響？或參綜一般的意

見，而表達自己對佛說緣起的見解呢？我以為，論究龍樹的緣起，從緣起的字義中去探討，是徒勞的。……近代的學者，從梵、藏本《中論》等去研究，也有相當的成就，但總是以世間學的立場來論究，著重於論破的方法——邏輯、辨證法，以為龍樹學如何如何。不知龍樹學只是闡明佛說的緣起，繼承《阿含》經中，不一不異（不即不離）、不常不斷、不來不去、不生不滅（不有不無）的緣起；由於經過長期的思想開展，說得更簡要、充分、深入而已。

(註13)

從上述可以獲悉，導師對於佛法中重要術語的考察，不盡然認同從文字約定俗成的定義來辨證佛法的專有意義，並直截了當的說此乃徒勞無功之舉。而就方法學上來說，同樣是反對堅持世間學的研究理論，實實在在地從法海中探索其具有的意義。

當然地，導師亦非但僅存此觀點而就否定所有的語言考察價值，如他何其

希望能有人發心好好的把梵、巴、藏等語言學成功^(註14)，繼而將漢譯佛典所缺的部分加以補足，俾使完成溝通、協調世界佛教的任務。不過，導師還是強調一句：「語言只是工具。」^(註15)要如何透過這龐大的聖典整理出釋尊完整的教義，實才是導師畢生希冀完成的大願。

誠然，也由於導師對梵巴等語言不是很熟悉，所以在著作中留下了些許枝末的缺失，如萬金川所舉《金剛經講記》中「大比丘眾」，即是一例。^(註16)而筆者也曾發現導師在同書對「具足」一詞，作了沒有梵本在手的分析，如說：「色身的具足，依玄奘及笈多譯，更有成就的意義，所以即圓成或圓實。」^(註17)而實際上，此段《金剛經》經文的現存梵本，即是玄奘的底本，漢梵對照如下：

(A)

羅什：須菩提於意云何佛可以具足色身見不

笈多：彼何意念善實色身成就如來見應

玄奘：佛告善現於汝意云何可以色身圓實觀如來不

玄奘梵本：pariṇiṣṭatti，成就，圓滿。

(B)

羅什：須菩提於意云何如來可以具足諸相見不

笈多：世尊言彼何意念善實相具足如來見應

玄奘：佛告善現於汝意云何可以諸相具足觀如來不

玄奘梵本：sāmpad，具足，具有。

由此觀之，反而是玄奘及笈多所譯之用語完全吻合現存梵本的意義。雖然這不是什麼大錯，但美中不足是在所難免的了。不過，這也許跟導師重大意（或根本、整體）不重枝末的性格有關吧。^(註18)就像導師在〈大乘是佛說論〉一文中曾表明說：

佛滅前後，都用耳提面命的語言（聲名句文）；從語言（及弟子間的傳說）到大部的記錄，這是阿育王以後的事了。從語言到文字，你想有多少變化！語言的生動表情，在口口相傳中，被脫略乾淨。特別是印度的方言複雜，經過口頭上的重重傳譯，就不免起著或多或少的變化。所以即使是佛所親說的部分，也不能學究式的，專從文字的考證、訓詁中，去完美的了解佛法。^(註19)

導師雖說「語文只是工具」或「通語文的未必就能通佛法」，^(註20)但亦承認佛法是要依賴語文而流傳開來的。^(註21)所以，只要善用它，就不會變成絆腳石了。

西藏傳說佛教四大部派的地區與語言（調伏天 Vinītadeva《異部次第誦輪》所說），而在導師著作中亦被引述：^(註22)

	原始佛教聖典之集成 p.48	佛法概論 p.36 印度佛教思想史 p.59	印度之佛教 p.103
大眾部	Mahārāṣṭra語 (摩訶刺佉)	俗語	承大迦葉之學統
上座部 (分別說部)	Paiśāci語	鬼語 (巴利文)	承大迦旃延之學統
正量部	Apabhraṃśa語	雜語	承優波離之學統
一切有部	Saṃskṛta語	雅語	承羅侯羅之學統

此外，導師還說到：「初期空相應的大乘經，本從大眾分別說系的《雜藏》（億耳所誦的《義品》也屬於雜藏）中孕育出來，所以也採取阿布蘭迦語。…在印度佛教史上看，大乘佛教，實從南印的俗語中出來。」^(註23)不管如

何，在導師的認知中，大乘佛教實是從南印的俗語中流傳出來的。

從這語言的分析中，導師亦陳述在佛法的研究上，漢譯是無法媲美於梵、巴、藏語系的譯著的，如說：

中國所傳的華文聖典，當然不及梵文與巴利語（印度語文）原典，也不及藏譯（藏文是仿梵文造的）的接近原典。^(註24)

不過，因為漢譯作品有歷經千餘年的龐大功績，其對佛教歷史的考察而言，實是有其他語言所難以取代的位置，如導師說：

然源出印度的一切佛教，如作史的論究，理解其發展與演化的歷程，華文所譯聖典，卻有獨到的、不可忽視的價值，而不是巴、藏、梵文聖典所可及的！^(註25)

至於導師上述所說的具體因由，下一章將有說明。綜上所言，導師很清楚漢譯聖典本身的價值與地位，更了知其他經典語言的特長。也基於此，尊重各種傳本的價值，妥善地融合彼此，進而捨短從長，而發展為適應與攝導現代的世界佛教。

三、導師對漢譯佛典的價值分析

在導師的等身著作中，1952年(民國41年)首次以漢譯佛典為主題寫成〈華譯聖典在世界佛教中的地位〉一文。(註26)其次，又於1984年(民國73年)完成的《遊心法海六十年》中重述〈世界佛學與華譯聖典〉(第五節)的重要性。從內容可以得悉，導師並非拘泥於孤立的民族意識——為褒揚中華文化而獨唱漢譯佛典的偉大，亦非專以豐富的漢譯史料來貶抑其他的傳承，反而正面的表達自心對「世界佛教教友會」的一份期待，期待真實地聯繫世界每一角落的佛教。導師語重心長的說到：

世界佛教教友會，主旨在聯繫世界每一角落的佛教。從精神的聯繫，到達和諧合作；從發揚佛陀的最高文化，去實現覺世救人的事業。所以首先應該承認，世界的任何佛教，都是佛教的一流，不能片面地武斷的自是非他，不能輕率的誹撥大乘為非法，也不能傲慢的輕視聲聞佛教為焦芽敗種。惟有在互相信諒的友誼下，客觀的善意的去研求修學，才能從相互了解，做到彼此溝通。

才能抉取佛教的精髓，淘汰塵垢秕糠，而發展為適應時代的，攝導現代的，覺世救人的佛教。(註27)

從上文可以知道，導師覺得說此類聯繫世界的教友會，若欲做到聯繫各個角落的佛教，須從思想上先達至聯繫、溝通及妥協，才算是合作的起點。有了這初步的和諧觀念，才能逐漸去履行自利利他的大業。不過，要做到「見和同解」並非易事，約導師的意見來看，第一、彼此要包容、尊重、信諒、了解、溝通；第二、共同為適應、攝導現代的佛教而捨短從長。如此，方可說聯繫世界的佛教。

稟承著這份用心，導師在浩瀚的漢譯佛典中得到一個重要的訊息，就是「從印度佛教去印證世界佛教全體時，佛教的從一味而分流。」(註28)從歷史的演進來說，各地域有各自的佛教特色，不管傳至南方(如錫蘭、緬甸、泰國等)、北方(中國、韓國、日本等)或是西藏高原，它的源頭都是來自於釋尊的法界等流。也就是說，彼此有著共同的血緣關係，有共同的目標在修行。導師還說到：

我覺得：一切佛法，同源於釋尊的身教語教。在後後的流傳中，或重於句義的集理，或重於微言的發揮；或寧闕無濫的偏於保守，或適應無方而富於進取；或局而不通，或濫而不純：這才因時因地而成為眾多的學派。現存的一切佛教，一切聖典，都染有部派的色彩。現代的佛教者，應該兼收並蓄。從比較的研考中，了解他的共通性與差別性。從發展演變的過程中，理解教義的進展，停滯或低落。這才能更完整更精確的體解佛意，才更能適應這無常流變的世間。如執一為是，或自稱為原始，或自譽為究竟，自是非他，這於世界佛教的前途，將是一重可怕的陰影。(註29)

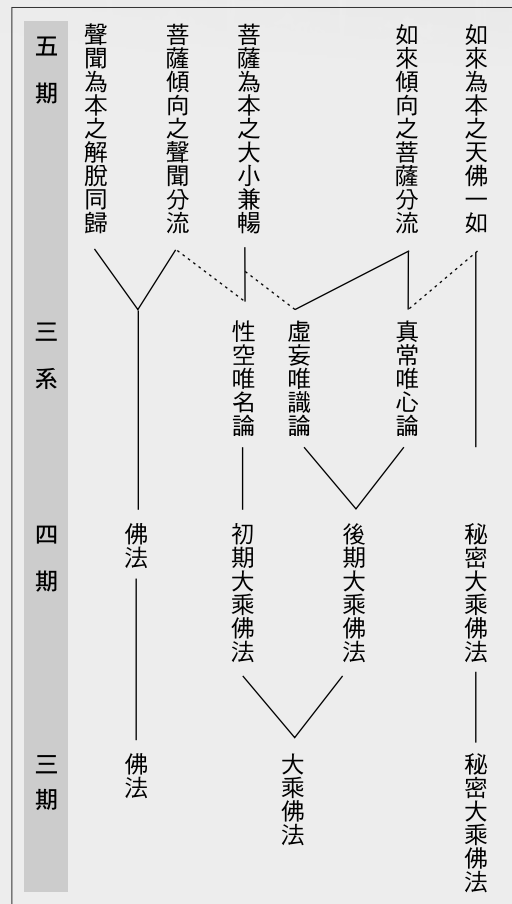
從上述導師的宏觀中，透露出漢譯佛典的特質，約可分為二大點來談：

第一、約教乘說：

現在世界各地所傳的佛法，雖然彼此在傳承上、思想上出現懸殊，但是都可說源自於印度。就導師的考察得知，印度的佛教從西元前五世紀釋尊成佛說法而開始，流傳到西元十二世紀而滅亡，前後約一千七百年時間。

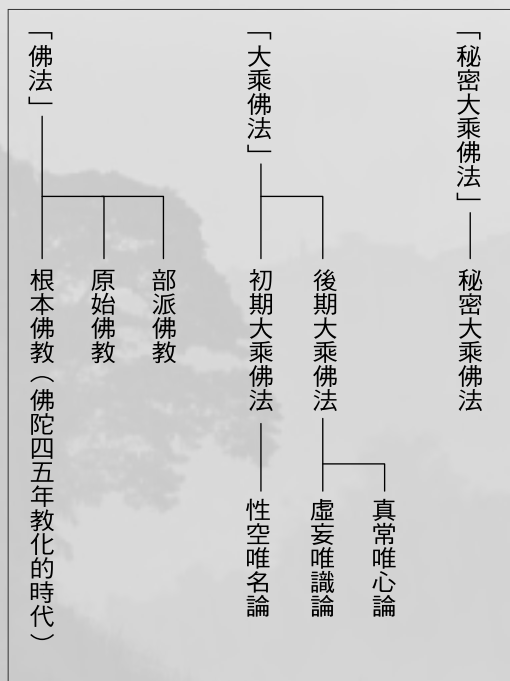
從導師的《契理契機之人間佛教》一書中獲悉，其曾於《印度之佛教》將

印度的佛教分為五期說，於《說一切有部為主的論書與論師之研究》作三期說，至於早年的〈法海探珍〉則作三系說，後來也作三論說。綜觀導師的會通，一千七百年的印度佛教，各個時代的性格特質與傾向，可如下表所示：



其中，第一類五期的分法，一、三、五，導師說表示聲聞、菩薩、如來為本的特色；至於二、四，則表示由前期而演化到後期的發展過程。再者，三期說即為佛法、大乘佛法、秘密大乘佛

法，第一的佛法，含攝得一般的原始與部派佛教；至於大乘佛法，則但分初期與後期大乘（即以此分別作四期說）；最後的秘密大乘則另外獨立，因特色顯著的緣故。為了詳細起見，試看下圖：



從導師這種思想分化的統攝，可以一目了然地透視佛法分流與發展的全貌。而若再從太虛大師對印度佛教的三期說，即更可瞭解思想的演化，以表達出各語系傳承的所重不同，如說：(註30)

初五百年——小行大隱時期……巴利語系屬此

中五百年——大主小從時期……華文系重於此

後五百年——密主顯從時期……藏文語系屬此

從虛大師的敘述可以瞭解，漢文系的思想，有「著重」於大乘佛法的特質，但卻又不僅於此，導師說「往前看」攝得原始與部派的精華，「往後看」亦有秘密佛法的傳譯，兼收三期佛法的所有思想。接下來，即要介紹導師從漢譯佛典中窺探三期教乘的思想精髓。

第二、約教典說：

基本上，從導師〈華譯聖典在世界佛教中的地位〉一文中的敘述，可以看出其欲表達印度佛教在時間上的演進脈絡：

【表一】

佛滅第一夏	西元前後	西元三世紀	西元五世紀
法律	阿毘達磨 摩訶衍經	龍樹的中觀諸論 真常唯心大乘經出現 瑜伽唯識等論典形成	從真常大乘流出秘密的續部

繼而導師認為：這種史的交錯流變，若約思想的主流說，如「大乘佛

法」時期，「部派佛教」也還在發展中；「秘密大乘佛法」時期，「大乘佛法」也還在宏傳，只是已退居旁流了！

(註31)而綜觀〈華譯聖典在世界佛教中的地位〉中所分析的漢譯本之特色及所屬之部派，則簡單歸納如下：

【表二】

	漢 譯 本	
經	《中舍》，《雜舍》(註32)	說一切有系
	《長舍》	分別說系(註33)
	《增一舍》	大眾系(註34)
律	《摩訶僧祇律》	大眾系
	《五分律》	化地部(分別說系)
	《四分律》	法藏部(分別說系)
	《戒本》	飲光部(分別說系)
	《善見律論》	銅鑠部(分別說系)
	《十誦律》	舊的說一切有部
	《根本說一切有部毘奈耶》	新的說一切有部
	《二十二明了論》	正量部(犢子系)
論	六足論，《發智論》，《大毘婆沙論》， 《阿毘曇心論》(及釋)，《順正理論》，《顯宗論》	有部
	《舍利弗阿毘曇論》	分別說系
	《解脫道論》	分別說系
	《三彌底部論》，《三法度論》	犢子系
	《俱舍論》，《成實論》	出入於有部、經部
大乘經	《般若》，《華嚴》，《大集》， 《涅槃》——四大部(或加《寶積》為五大部)	性空大乘經 真常大乘經
大乘論	《大智度論》，《十住毘婆沙論》， 《般若燈論》，《入大乘論》，《順中論》	中觀論
	《十地論》，《攝論》，《成唯識論》	唯識論
秘密經	事部，行部的《大日經》，瑜伽部的《金剛頂經》	

基本上，導師認為漢譯的《阿含經》，雖沒有巴利語系那樣的，保有完整的一家專籍——分別說系中的赤銅鑠部，但不屬一家，自有他的長處；至於藏文系，導師認為全缺。不過，從近代日本學界得知，藏譯中有《阿含經》的殘卷，故待考。(註35)

「廣律」方面，藏文系但是有部新律（*《根本說一切有部毘奈耶》）(註36)；巴利語系但是赤銅鑠律(註37)，而豐富如漢譯者，兼收並蓄，最適宜於作比較的研究。

「阿毘達磨」的話，藏文系但有「六足」(註38)的《施設足論》一分，與晚起的《俱舍論》。巴利語系有七論。(註39)漢文聖典，雖特詳於有部，而實通有諸家的阿毘曇。

大乘經方面，漢文系的「性空大乘經」與「真常大乘經」極為完備，與藏文系相近。

大乘論，以龍樹系為主的中觀論，與藏文系的中觀，是相當不同的。漢文

所傳，為初期的，特別是龍樹撰述的論典，如《中論》、《大智度論》、《十住毘婆沙論》等，不但是深理的中觀，而且是廣明菩薩大行的；這也正是導師提倡深觀廣行的思想依據。(註40)至於瑜伽唯識系的論典，漢文非常完備，有《十地論》、《攝大乘論》、《成唯識論》三大家。藏文系以安慧派為主，近於漢文的攝論家。而漢文正統的唯識家，是以護法為主的。《成唯識論》代表了陳那、護法、戒賢，這一學系的大成，為漢文聖典的瑰寶！與唯識相隨行的「因明」，比起藏文系，陳那、法稱的作品，傳譯得不完備。這表示了中華民族性的不大重視邏輯，不大重視言論的諍辯；這限定了過去中國佛教的論師派，不能占有主流的地位。

末後的祕密經，四部中的事部、行部、瑜伽部漢文都有傳譯，惟有無上瑜伽部，受了時代的限制，即無上瑜伽盛行時，中國陷於衰亂的狀態中。受了性習的限制，所以淫欲為道的法門，不能為中國的知識分子所信受。祕密瑜伽，充滿於藏文系的聖典中。(註41)

從上述導師的說明中可以了解到，漢譯佛典千餘年翻譯的數量與涉獵的思想層面，是其他傳承所難以相媲美的。繼而，導師更扼要的歸納出漢譯佛典的特色所在：

第一，從初期的三藏（經律論）來說，雖不曾受到中國佛教主流的尊重，但文典的豐富，實為研求（1）聲聞的學派分流，以及（2）從聲聞而流衍為菩薩藏的有力文證。^{（註42）}言下之意，漢譯佛典可以處理教史上兩個重要的問題：一是原始到部派分化的起源；再者，即是初期大乘的思想源頭，亦可從聲聞藏中找到有力的線索。這如導師曾說的：

部派中說：十方有現在佛；菩薩得決定（無生忍），能隨願往生惡趣；證知滅（不生不滅）諦而一時通達四諦；人間成佛說法是化身：「初期大乘」不是與「佛法」（藏教）無關，而是從「佛法」引發而來的。^{（註43）}

這些思想演進的脈絡，是彼此相關而交涉推進形成的。

第二，大乘經方面，漢文的種種異譯，一概保持他的不同面目，不像藏文

系的不斷修正，使順於後起的。所以，從漢文聖典研求起來，可以明了大部教典的次第增編過程；而且次第的演變過程，也可以從此獲得了解。

第三，漢文的大乘經，在兩晉以前傳譯的，與西域佛教——罽賓山區為中心，擴展到西方的吐火羅(Tukhāra)，西南的梵衍那(Bāmiyān)，那揭羅曷(Nagarahāra)，東南的健陀羅(Gandhāra)，東北的竭叉^{（註44）}，子合^{（註45）}，于闐(Khostan)，特別有關。這在中國佛教界，造成了深厚的佛教核心思想。北印學者菩提留支譯的《十地論》、《楞伽經》，都有非常的特色。^{（註46）}

綜合上述導師及太虛大師所作的分析，可以讓我們瞭解到一項事實，就是漢文系的聖典，雖以中期的大乘為主，而教典的傳譯，是不限於中期的。縱使導師亦曾說漢譯聖典中對於「初期的佛教」有著豐富的傳譯，「晚期的佛教」已有了頭緒，但是若真要研求印度佛教一千七百年發展全貌，勢必要「向前」攝取巴利文系的聲聞三藏，「向後」參考藏文系的晚期中觀、無上瑜伽

等，方才能網羅現實流傳於今日世界三大文系佛教的精華，繼而可能獲得一「完整的、綜貫的、發達而又適應的」真確認識。當然地，導師亦認為此舉非但如太虛大師所言的「為印度佛教史研究的目標」，^(註47)而若真能做得到會通世界三大文系的佛教，那目標應該可以再遠大些——為「協調與溝通世界佛教」，為「適應與攝導世界佛教」。^(註48)

於此須交代一點就是，導師在上述所作的說明，實不能含括所有漢譯佛典的數量，這也許是因為〈華譯聖典在世界佛教中的地位〉一文類似演講稿，沒有全面性的網羅與分析漢譯佛典的特性與內容，像影響唯識思想至深的《解深密經》、《大乘起信論》等即未被列入討論中。然而，若從導師畢生的著作可獲悉，其所關心的問題，即此整體印度佛教的思想為研究路線。導師曾經自述第一本書《印度之佛教》缺乏嚴謹的證據，所以構想將此書「改編寫成幾本大部的書，詳細引證，一切合起來，就可

以表示我個人對佛法完整的看法和了解。」^(註49)也因為這緣故，導師留給世人的偉大功績，可以說就是對於佛法完整的看法和了解。接下來，以此為進路而探討導師的偉大功績。

四、導師留給世人的偉大功績

承接上面所談，應該可以確認漢文系的聖典，雖以中期的大乘為主，而教典的傳譯，實是概括了三期的印度佛教，如【表二】所歸納的即是。然則導師放眼全體佛法的「協調與溝通」，以及「適應與攝導」，所以絕不排斥其他傳承的聖典，取捨從長，以願達成佛法自利利他的大業。話雖如此，就導師謙稱本身不懂梵、巴、藏語文的個性來說，也可以知道導師著作的重心點，還是會以漢譯聖典為根本。不過，此乃導師先行實踐「中國的佛弟子，應該尊重華譯聖典的獨到價值」的偉大理想。也藉此簡介導師所做過的一些貢獻，以及提供華譯聖典的精華給世界的佛教作參考。

上一章曾引述導師說過1942年(民國31年)第一本書《印度之佛教》缺乏嚴謹的證據，所以構想將此書改編寫成幾本大部的書，並加入詳細的引證，一切合起來，就可以表示導師個人對佛法完整的看法和了解。此話乃出自於1973年(民國62年)的〈研究佛法的立場與方法〉一文中，其中導師亦透露在這三十一年之間，僅完成了《說一切有部為主的論書與論師之研究》(1968年，民國57年)和《原始佛教聖典之集成》(1971年，民國60年)兩部大部的書，且明白的說到「其他不是自己想寫的東西」。(註50)然而，導師卻隱然暗示說：

假使身體還可以的話，我現在想寫最重要的一本書，說明從最初的佛法，演進到大乘佛法的過程。大乘佛法的本來意義是什麼？究竟什麼叫做大乘？我們不要口說大乘，實際上不是這麼一回事。不過能否寫成，自己也不曉得。人命無常，沒有幾天的時間也說不定。(註51)

導師從中說出自己最想寫，也是最重要的一本書，實際上這就是後來於1981年(民國70年)出版的《初期大乘佛教之起源與開展》，前後經歷了八年的時間。此外，導師同年亦寫成了《如來藏之研究》，而陸續於1985年(民國74年)完成《空之探究》。後來，又覺得：

《印度之佛教》的錯誤與空疏，在上面幾部寫作中(*即《說一切有部》、《原始聖典》、《初期大乘》、《如來藏》及《空探》五部)，雖已作部分的改正與補充，但印度佛教演變的某些關鍵問題，沒有能作綜合聯貫的說明，總覺得心願未了。現在據我所理解到的，再扼要的表達出來。(註52)

於是於1988年(民國77年)出版了《印度佛教思想史》。由此觀之，要從導師畢生的著作中，整理出「導師個人對佛法完整的看法和了解」，勢必要「結合幾本大部的書」，方可見到導師對印度佛教的整體認識。現約筆者所知，歸納如下表以供參考：(單篇文章，於此從略)

【表三】


《印度之佛教》	《印度佛教思想史》	與教史有關的其他著作
印度佛教流變概觀	「佛法」	佛法概論 雜阿含經論會編 原始佛教聖典之集成 王舍城結集之研究 論毘舍離七百結集 說一切有部為主的論書與論師之研究
釋尊略傳		
佛理要略		
聖典之結集		
阿恕迦王與佛教	聖典結集與部派分化	
學派之分裂		
阿毘達磨之發達		
學派思想泛論		
中印之法難		
南北朝時代之佛教		
大乘佛教導源	初期「大乘佛法」	般若經講記 寶積經講記 大乘是佛說論 初期大乘佛教之起源與開展
性空大乘之傳宏	中觀大乘——「性空唯名論」	性空學探源 中觀論頌講記 中觀今論 空之探究 大智度論之作者及其翻譯
	後期「大乘佛法」	
笈多王朝之佛教	大乘時代之聲聞學派	
虛妄唯識論	瑜伽大乘——「虛妄唯識論」	唯識學探源 攝大乘論講記 辦法法性論講記
真常唯心論	如來藏與「真常唯心論」	勝鬘經講記 大乘起信論講記 如來藏之研究 修定——修心與唯心·秘密乘 《起信論》與扶南大乘
教難之嚴重	瑜伽中觀之對抗與合流	
密教之興與佛教之滅	「秘密大乘佛法」	
印度佛教之回顧		

從【表三】可以明白看出，導師相當重視對於整體佛法的了解，其次亦應理解導師寫作的目的，如說：

我對印度佛教的論究，想理解佛法的實義與方便，而縮短佛法與現實佛教間的距離。方便，是不能沒有的；方便適應，才能有利於佛法的弘布。然方便過時而不再適應的，應有「正直捨方便」的精神，闡揚佛法真義，應用有利人間，淨化人間的方便。希望誠信佛法的讀者，從印度佛教思想的流變中，能時時回顧，不忘正法，為正法而懷念人間的佛陀！（註53）

研究印度佛教思想的流變，非但為了研究而研究，實際上導師已透露出要在流變的過程中，反省回顧釋尊的正法，把握佛法的實義而實現淨化人間的大事業。換句話說，導師依著漢譯聖典的既有價值，同時汲取了巴利語系與藏文系的佛法，完整地表示出印度佛教一千七百年的人間佛法。

在前言中，曾談到漢譯佛典的價值已逐漸受到國際學術領域的注意，其中的理由，如中國（China）等漢語系的國勢日漸強盛，俾使漢語在世界各領域中成為引人注目的溝通語言。相同地，縱使有第二資料雅號的漢譯佛典，也會因之而受到關注。誠然，出土的原典殘卷似乎已頗難令人滿足，而諸如「說一切有部」、「大乘佛教的起源」等的疑惑，已非僅有的斷片殘卷所可以處理的問題。因此，法比學派的學者們，諸如 Poussin與Lamotte等人已把注意力轉向那些但有譯本存世的重要典籍上，像《解深密經》、《維摩結經》、《攝大乘論》、《成唯識論》與《大智度論》等，頓時也讓這些譯本與原典享有同等珍貴的價值。（註54）眾所周知，現在有關印度佛教思想史的種種難題，已非單一巴利傳承的聖典，或者是梵文殘卷斷片所能解答的，這不得不讓關心此項問題的學者將目光轉向豐富的漢譯佛典上，畢竟這批譯本有足夠的資料解開這歷史



流變超過兩千多年的迷團。導師相當有自信的以為，若忽略漢譯聖典的價值，是不可能有任何辦法整理出「聲聞的學派分流」，以及尋找到「從聲聞而流衍為菩薩藏的有力文證」，這是確切而深刻的體認。

在國際之間，要談佛學研究的貢獻，必然要先掌握時勢的脈動，方才能適當地舉出導師的獨特研究成果，而貢獻予世人。首先，若約《阿含經》來說，歐美學界對南傳《尼柯耶》已有上百年的研究功績，並顯示出其絕對的自信，所以，若要提供導師珍貴的研究成果，漢譯「四部阿含」的說明與整編，如《佛法概論》、《雜阿含經論會編》、《原始佛教聖典之集成》等，即可為世界性的佛學提供新的訊息，如日本水野弘元讚歎導師《雜阿含經論會編》的偉大功績，就是一例。^(註55)此外，像導師那樣以《阿含經》的架構來詮釋龍樹菩薩的《中論》，也是值得向

國際間推薦的，諸如《中觀今論》等，均可作為與「原始阿含」的新橋樑。

其次，像僅存漢譯的《大毘婆沙論》，為有部的大集成，若要透徹有部精髓，也唯得從「一身六足論」、《大毘婆沙論》、《順正理論》等作研究，才有辦法真正的瞭解「說一切有部」。相對的，因為有部的資料豐碩，亦可以此延伸至其他部派的考察，而獲悉聲聞學派分流的原因所在。在這方面來說，導師所著的《說一切有部為主的論書與論師之研究》等，成為相當有份量的參考價值。

此外，大乘佛教的起源，也為學界所關注，而導師在此則著有《初期大乘佛教之起源與開展》，並提出：從「佛法」而發展到「大乘佛法」，主要的動力，是「佛涅槃以後，佛弟子對佛的永恆懷念」。^(註56)不管如何，導師的研究成果終究有其獨特的看法。

再來就是導師最熟悉的龍樹思想了。從導師形容《大智度論》為自己「推重龍樹，會通阿含」的重要依據，^(註57)即可瞭解此論對其影響是何其深遠。在導師畢生的學習中，自己曾說：「對於《大智度論》，用力最多，曾有意寫一專文，說明龍樹對佛法的完整看法。但因時間不充分，只運用過部分資料，沒有能作一專論。」^(註58)此外，導師更加表示龍樹的《大智度論》與《十住毘婆沙論》等，洋洋鉅製，根本而詳備的龍樹學，是華文佛教無上的光榮！^(註59)另外，導師以「空」為主軸，而運用阿含、部派、般若及龍樹四個階段的精華，寫成《空之探究》，全面表達了龍樹學的精彩學思。

至於大乘三系的思想，導師自早年與太虛大師、默如法師等，乃至晚年的專書討論中，均可理解其對此三系的看法與堅持。像導師於民國三十年寫成的〈法海探珍〉中，即已扼要的透露：

《智論》、《成唯識論》、《起信論》，是華文大乘論的精髓，代表大乘法門的三個體系。^(註60)

由此觀之，導師確實是相當熟悉漢譯聖典的特質，並隱隱約約地點出了漢譯本的獨特價值及其重要性。

五、結語

行文至此，先對上述作個簡單的歸納：

首先，關於導師對語言的基本態度，實是可說其完全效法釋尊語言不統一化的教誨為宗旨。而且導師對於佛法中重要術語的考察，認為不盡然要從字源學的定義來辨證佛法的特殊意涵，並直截了當的說此乃徒勞無功之舉。然則導師亦非但僅存此觀點而就否定所有的語言考察價值，如他何其希望能有人發心好好的把梵、巴、藏等語言學成功，繼而將漢譯佛典所缺的部分加以補足，俾使完成溝通、協調世界佛教的任務。總之，導師強調「語文只是工具」或「通語文的未必就能通佛法」，但還是承認佛法是要依賴語文而流傳開來的。所以，只要善用它，就不會變成絆腳石了。

復次，導師對漢譯佛典的價值分析，可以讓我們瞭解到一項事實，就是漢文系的聖典，雖以中期的大乘為主，而教典的傳譯，是不限於中期的。縱使導師亦曾說漢譯聖典中對於「初期的佛教」有著豐富的傳譯，「晚期的佛教」已有了頭緒，但是若真要研求印度佛教

一千七百年的發展全貌，勢必要「向前」攝取巴利文系的聲聞三藏，「向後」參考藏文系的晚期中觀、無上瑜伽等，方才能網羅現實流傳於今日世界三大文系佛教的精華，繼而可能獲得一「完整的、綜貫的、發達而又適應的」真確認識。

再者，為介紹導師留給世人的偉大功績。其實，導師的心願實是想對佛法作完整的瞭解，進而提出自己的看法。^(註61)而若要論究導師最偉大的貢獻，就是有關印度佛教思想史的整體研究，諸

如《印度之佛教》、《說一切有部為主的論書與論師之研究》、《原始佛教聖典之集成》、《初期大乘佛教之起源與開展》、《如來藏之研究》、《空之探究》及《印度佛教思想史》。然而導師還說到研究印度佛教思想的流變，非但為了研究而研究，實是為了從這流變的過程中，反省與回顧釋尊的正法，把握佛法的實義而實現淨化人間的大事業。也藉此解了導師依著漢譯聖典的既有價值，同時汲取了巴利語系與藏文系的佛法，完整地表示出印度佛教一千七百年的全貌。🌸

【註釋】

註1：印順導師《以佛法研究佛法》p.265。

註2：印順導師《華雨集》（第五冊）〈遊心法海六十年〉p.58。另外可參見萬金川《佛經語言學論集》p.26、p.42-43、p.83、p.102-103。

註3：萬金川《佛經語言學論集》p.108。

註4：印順導師《以佛法研究佛法》p.161；萬金川《佛經語言學論集》p.92-93。

註5：印順導師《原始佛教聖典之集成》p.46；西元前五世紀的Yāska，四世紀的Pāṇini，依據吠陀、梵書等古語，研究其語法、音韻，整理出一種結構精密，最完成的語言，就是saṃskṛta，或譯「雅語」、「善構語」，通稱梵語。

註6：詳參：印順導師《佛法概論》p.37；《原始佛教聖典之集成》p.46-p.47。其中，《原始佛教聖典之集成》p.48：上座部（指上座分別說部）以優禪尼為中心，用Paiśācī語，與近代研究的巴利語相合。傳誦聖典用語的不同，與教區有重要關係（並非決定性的）。其語言的新古，在佛教聖典的立場，應從部派的成立，及移化該區的時代來決定。巴利語來源的研究，近代學者的業績是不朽的！近乎結論階段的意見，巴利語是阿育王時代，優禪尼一帶的佛教用語。

註7：《長阿含經》卷15(大正1，98a)。

註8：印順導師《原始佛教聖典之集成》p.47。

註9：《四分律》卷52（大正22，955a）。另參《彌沙塞部和醯五分律》卷26（大正22，174b）。

印順導師《原始佛教聖典之集成》p.46更說到：《四分律》對此說：「聽隨國俗言音所解誦習佛經」。《五分律》說：「聽隨國音誦」。文義都這樣明白，而覺音卻以「自己言詞」為「佛陀自己的語言」（Sammāsambuddhena（善見律）所說，見前田惠學《原始佛教聖典の成立史研究》，p.112）。同一Sakāya niruttiyā，而不顧前後的文義相關，作出離奇的解說。這不是巴利聖典問題，而是銅鑠部學者的解說問題！婆羅門教以梵語為梵天的語言，神化了語言，從語言的統一發展中，加強其宗教的權威。而銅鑠部學者，承襲神教的手法，假借「佛陀自己的語言」，以加強巴利聖典的教學權威。這不免違反佛陀無方普應的平等精神了！

註10：《四分律》卷39（大正22，845c）。

註11：印順導師《佛法概論》p.37-38；萬金川《佛經語言學論集》p.108。

註12：萬金川《佛經語言學論集》p.100；另參同書：p.36、p.61、p.68、p.76。

註13：印順導師《空之探究》p.226。

註14：印順導師《華雨集》（第五冊）〈遊心法海六十年〉p.56。

註15：印順導師《華雨集》（第五冊）〈遊心法海六十年〉p.56。

註16：萬金川《佛經語言學論集》p.99，梵文的眾，只是眾多，或僧團之意，非指大阿羅漢等之類。

註17：印順導師《般若經講記》p.119。

註18：印順導師《華雨集》（第五冊）〈遊心法海六十年〉p.204。

註19：印順導師《以佛法研究佛法》p.160。

註20：印順導師《華雨集》（第五冊）〈遊心法海六十年〉p.56。

註21：印順導師《華雨集》（第五冊）〈遊心法海六十年〉p.56。

註22：印順導師《印度佛教思想史》p.59。另參：印順導師《佛法概論》，p.40-41；《印度之佛教》p.103。有關導師常用的語言譯語，收集如下：印順導師《佛法概論》，p.37-38；印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.514-p.515；調伏天《異部次第誦論》：

(1) 雅語（Saṃskṛta）；善構語；梵語（Sanskrit）；闍陀（Chanda）；天語。

(2) 俗語（Prākṛta）；阿槃提語；阿蘭迦語。

(3) 雜語。

(4) 鬼語；巴利語（Pāli）；達羅毘荼語。

註23：印順導師《佛法概論》p.40-41。

註24：印順導師《華雨集》（第五冊）〈遊心法海六十年〉p.56。

註25：印順導師《華雨集》（第五冊）〈遊心法海六十年〉p.56。

註26：收錄於「妙雲集下編」《以佛法研究佛法》中。

註27：印順導師《以佛法研究佛法》p.261。

- 註28：印順導師《以佛法研究佛法》p.262。
- 註29：印順導師《法句序》p.3-4。（收於釋了參譯《南傳法句經》，香港佛經流通處敬印，1983年）
- 註30：太虛大師《第一編 佛法總學》（《太虛大師全書》第1冊，p.514-519）。
- 註31：印順導師《華雨集》（第四冊）p.7。
- 註32：印順導師《空之探究》p.2：《別譯雜阿含經》，可能是飲光部的誦本。
- 註33：印順導師《空之探究》p.2：法藏部的誦本。
- 註34：印順導師《空之探究》p.2：大眾部末派的誦本。
- 註35：僅存殘卷，可參見：寺本婉雅譯《西藏所傳·梵巴『阿含經』の諸典》。
- 註36：印順導師《原始佛教聖典之集成》p.76。
- 註37：印順導師《原始佛教聖典之集成》p.67。
- 註38：印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.20：傳於罽賓的說一切有部，也有七論，稱為一身六足。六足論為：《法蘊足論》，《集異門足論》，《施設足論》，《品類足論》，《界身足論》，《識身足論》。一身論為《發智論》。六足論傳為佛弟子——舍利弗等所造。《發智論》是佛滅三百年初，迦旃延尼子纂集佛說，立自宗而遮他的要典。這是說一切有部的根本論。
- 印順導師《印度佛教思想史》p.51-p.52：《發智論》，舊譯名《八韃度論》。除《施設（足）論》外，都由唐玄奘譯出。《發智論》是迦旃延尼子造的，為說一切有部的根本論。
- 註39：印順導師《印度佛教思想史》p.51：南傳的七論：一、《法集論》；二、《分別論》；三、《界論》；四、《人施設論》；五、《雙論》；六、《發趣論》；七、《論事》。《法集》等六論，傳說是佛說的。《論事》，傳說目犍連子帝須，在論義中遮破他宗而造，可說是異部的批判集。但《論事》的內容，多數是後代增補的。
- 註40：印順導師《永光集》〈為自己說幾句話〉p.255-256。
- 註41：印順導師《以佛法研究佛法》p.263-267。
- 註42：印順導師《以佛法研究佛法》p.265。
- 註43：印順導師《華雨集》（第四冊）p.12。
- 註44：印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.86：即奇沙，約在wakh山谷附近。
- 註45：印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.458-p.459：西夜族的子合（即遮居迦、斫句迦），在wakh山谷東端，純大乘區。
- 註46：印順導師《以佛法研究佛法》p.266。

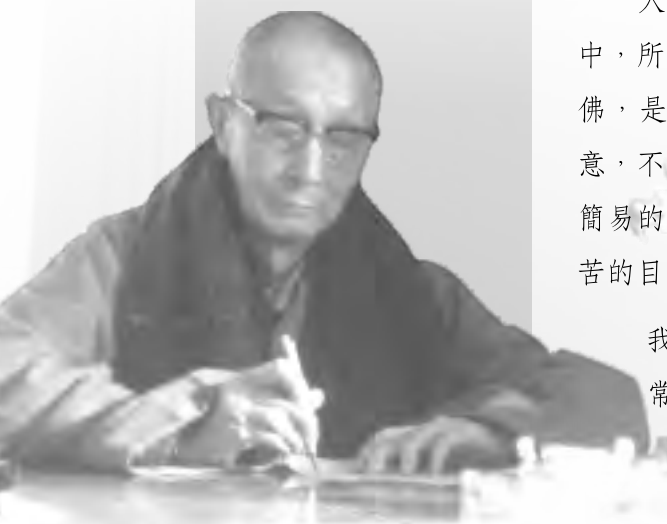
- 註47：印順導師《第十六編 書評》（《太虛大師全書》第25冊，p.50）。
- 註48：印順導師《以佛法研究佛法》p.268。
- 註49：印順導師《華雨集》（第五冊）〈研究佛法的立場與方法〉p.67。
- 註50：印順導師《華雨集》（第五冊）p.67。
- 註51：印順導師《華雨集》（第五冊）p.67-p.68。
- 註52：印順導師《印度佛教思想史》p.a1。
- 註53：印順導師《印度佛教思想史》p.a7。
- 註54：萬金川《佛經語言學論集》p.113-114。
- 註55：水野弘元著·許洋主譯《佛教文獻研究》〈印順法師的《雜阿含經》研究及其復原〉p.469-508。
- 註56：印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.a3。
- 註57：印順導師《平凡的一生(增訂本)》p.169。
- 註58：印順導師《華雨集》（第五冊）p.44。
- 註59：印順導師《華雨集》（第四冊）p.87。
- 註60：印順導師《華雨集》（第四冊）p.87。
- 註61：印順導師《華雨集》（第五冊），p.157-p.158：我覺得一個佛學研究者，不管是走考證的路，或做義理的闡發，都必須以佛法的立場來研究。一個佛學研究者最忌諱做各種的附會；例如把佛法說成與某某大哲學家或流行的思想相似，然後就沾沾自喜，以為佛教因此就偉大、高超了起來。這種做法出自於對佛法的信心不夠，才需要攀龍附鳳地附會。其次，一個佛學研究者應該為求真理而研究，不要表現自己。研究佛法的人，應該抱著但問耕耘不求收穫的心情，一個問題即使一輩子研究不出結果來也無所謂。第三，一個佛學研究者必須具備客觀的精神，他的最高目標應該在找出佛法中最足以啟發人類、改善社會人心的教理，把佛法的真正面目真實地呈現在世人面前。不要自以為佛法中什麼都好、什麼都有；要知道佛法只要有其不同於其他世間學問的地方，那怕是微乎其微的一點點，佛法仍然會永遠地流傳下去，因為人們需要它。

《福嚴會訊》第21期·更正小啓

- ① (p.63)的公告中，《佛說無常經》（加註）的出版單位誤植為「印順文教基金會」，應該是「印順佛教基金會」才對。特此向兩個基金會致上萬分歉意。
- ② 作者要求更正：
 - (p.52)佛牙寺(Malada Maligawa)，更正為(Sri Dalada Maligawa)。
 - (p.54)1977年，由於泰米爾之虎...，更正為1998年，...

印順導師

寫給宏智仁者的信



宏智仁者慧鑒：

前後兩封信，都收到了。第一封信的信封丟失了，所以到今天才給你回音。照片也收到了，多年不見你父親也確是衰老了。他多病多難身體容易衰老。你能約他年底到巴西住三個月，好好修持，這是最好不過的！

時代變了，到處都是一樣。現在台灣佛教，看來熱鬧得很，好像很興盛，其實也是巴西那樣，出家在家，成立各種團體，真正為佛法的人少，為名為利的多。你看破了，不再加入社團，專心在家自修，也是好事。但世間是社會的，太遠離了也不好。最好參加一處比較良好的（不要是專說神秘靈感的），不過問人事就好。

在家學佛的，有家庭，有事業，不能與出家一樣。要做到家庭和諧，多關懷兒女，好好教導。事業要得到合法利潤，在社會上能起良好印象。這就是學佛的良好基礎，依此而修行，才是在家佛弟子的榜樣。

人生是多苦的，自己苦而求解脫，別人也是在苦海中，所以大乘行者，要隨分隨力，關懷別人。誦經、禮佛，是修行的方便，要緊的是，（修持時）要專心誠意，不可妄想紛飛。稱念阿彌陀佛，求生極樂國土，是簡易的行門。你可以加稱佛名，一心願求，對解脫生死苦的目的，是比較容易達成的。

我一天天衰瘦，是老相，幸好飲食睡眠，還算正常，勿念！專復，

即請法安

印順

三·一八

覺明法師簡介

不求速成，以待時節因緣。



我，是南洋留學僧法號覺明，俗名錢松信。1979年上午在馬來西亞的一個少為人知的小都市誕生，自小生長在一個和樂的小康之家，家中有七位成員，家父是計程車司機，家母為家庭主婦，兩位哥哥，一位姐姐，還有一位鎮家之寶——婆婆。雖然雙親學歷不高，但自小刻苦奮鬥的精神深深地影響了我，不僅讓我能勇敢地面對問題，勇於接受挑戰，更是相信想要有收穫一定要耕耘。

從小學至高中，我的學業還算均衡發展，畢業後雖然我選擇就讀理工學院，但卻不忘培養自己的人文素養，有空時就喜歡翻翻課外書來看，我特別是對宗教、玄學與哲學的書籍情有獨鍾。記得在國二時，參加學校所舉辦的佛學社講座時，讓我感覺非常地震撼與感動，當時惱海中不繼地浮現婆婆往生前的那一剎那，爸爸的無奈、媽媽的悲傷、家人不知所措……，下一位會是我嗎？或是我的爸媽呢？死後我會到哪裡？……為了找尋答案，從此我就積極地參與佛學社中的活動，每當遇上出家法師時，我總會很喜歡地靠近他們，聽他們和信眾對談。即使內心有聽不懂之處，由於天生害羞型的我，總是一直地點頭。雖然如此，但內心總是覺得法喜充滿。

民國91年，報考就讀馬來西亞佛學院。惱海中印象最深刻的一次，就是在馬佛學院求

學期間，某位師長說要帶我們乘風帆，並在沙灘上野餐，但前提是要先拜訪一位好久不見的法師。到了那位法師的精舍後，才知道原來是師長故意安排我們接見那位法師，要我們向他請法。剛開始時氣氛有點尷尬，聊了一會，彼此越聊越法喜。往後，當我一有空檔時，就會拜訪這位「隱居在海邊的高人」。

在馬佛學院求學期間，老師上課時都會不時地提到《妙雲集》、印順導師……，大家都對印順導師及《妙雲集》非常地推崇，心想如果有機緣的話，定要來《妙雲集》的「源頭」——福嚴佛學院學習，並要親近這位聞名許久的大人物——印順導師。同年的四月，剛好看到福嚴佛學院的招生海報，心中戰戰兢兢地猶豫許久，經師長的鼓勵之下，鼓起勇氣、硬著頭皮地參加在洪福寺舉辦的福嚴招生考，也湊巧地被錄取了。

第一次離鄉背景地出遠門，還要住上四年，真的是考驗了我。幸好這裡的師長、學長們都很細心照顧我們外來的新生，當我們有水土不符時，學長就會帶我們到山下看醫生，給予實際與真心的關懷。那時，每天幾乎都和厚觀院長


（我們那屆的院長）及學長們一起打桌球，有時打到緊張忘我時，彼此還會「喊」起來，好懷念當時的情景喔！

大學部期間，接受了福嚴有次第的課程安排，收益良多！無論在傳統佛教，或是學術研究，學院都會兼顧得到。留學期間，受兩位老師影響非常的大，第一位是日文老師——楊公德輝業師，每次下完課後，他都和我一對一的惡補，每次有看不懂之處，累積到一個量時，都會專程跑到台北請教他，即使他再忙再累，也會放下身邊的工作，一次又一次地重復我不懂的地方。記得有一次，正逢除夕，晚上還想要陪我讀日文，結果我們遇到一個「讀書年」。楊公除了教導日文之外，還會不時地分享他的人生經驗，偶爾還會帶我到舊書攤，撿便宜的日文書。第二位啟蒙老師則是唯識學的老師——陳公一標業師，他的教學方針是「把艱深的義理簡單化，把簡單的義理有趣化」，所以即使唯識學義理艱深，上他的課非常有趣，並且淺顯易懂。他還常鼓勵我們環境許可的話，多出來講課，一方面可以教學相長，一方面訓練自己臨場的思辨能力，若有看不懂或解不通時，會提供「售後服務」。由於業師的鼓勵，開始

硬著頭皮、戰戰兢兢地漸漸為信眾分享自己的一些讀書心得，期待自己有一天能夠向業師及導師把佛法融會貫通，但我更深信「不求速成，以待時節因緣。」——做就對了！

總覺得四年的留學生涯只是階段性的結束，另一個學習的旅程才剛開始而已，畢竟學佛是沒有畢業的。在大學部快畢業前，因緣巧合之下，被學院安排照客（照客和知客的工作類似）一職。兩年後，被安排為知客。有空之餘，會

旁聽學院及玄奘大學的一些較相應之課程。目前除了在學院邊當執事邊回饋學院之外，同時也獲得師長們的鼓勵及開緣，讓我到玄奘大學去修學。

感恩三寶的加被，讓我能夠學習到佛法。感恩導師的恩澤，遺留下珍貴的著作。感恩福嚴的師長，一脈相傳地教學。感恩信眾的護持，讓我們能安心修學。願一切眾生沒有身體的痛苦、沒有內心的痛苦，願一切眾生幸福、安穩、快樂！

福慧道場網站

法音訊息



福嚴佛學院網站上「授課講義」方面增加了《增壹阿含經》新編講義。

而台北慧日講堂網站上「慧日佛學班」增加：《大智度論》、「印度佛教史」及《寶積經講記》等講義、MP3。另外，「佛學語音下載」，也陸續掛上慧日講堂網站，歡迎下載。

福嚴佛學院網站 <http://www.fuyan.org.tw>

慧日講堂網站 <http://www.lwdh.org.tw>

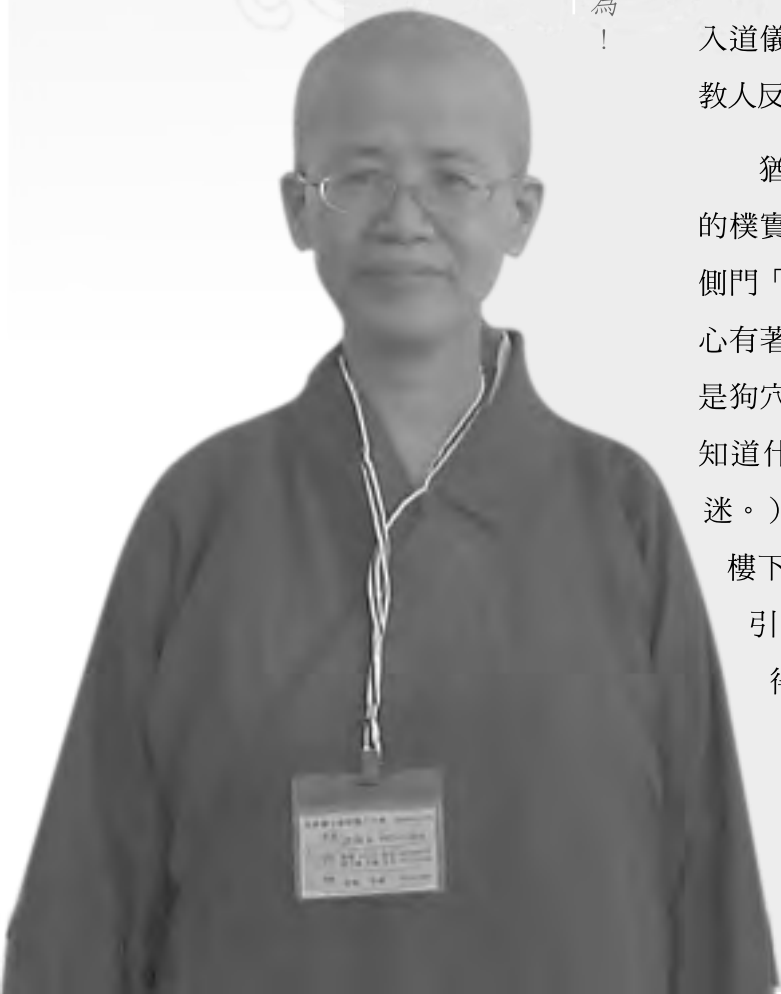
真輝法師簡介

此說戒事，正當我為！

如果沒有沈助教的鼓勵，何來準備研究所考試的行程；倘若不是上了紫雲寺，怎知這是來償還宿願的際遇呢！

就讀彰化女高時，聽說隔壁班美麗且有氣質的國文老師學佛，潛意識裏覺得：我以後也會學佛。有一天，一位對我很好的市內生，帶我到她家並要我跪下來向耶穌禱告。這樣子的舉動讓我錯愕，更莫名其妙。從此以後，我跟她就慢慢地疏遠。大二時，一個家教學生的母親認為我對她的兒子太好了，於是選了一個假日，約我到她家吃飯。她擅作主張地請了「點傳師」來幫我做一貫道的入道儀式。儀式前後，或誘惑、或恐嚇都直教人反感。我也從此不再到天母上課了。

猶記得剛到紫雲寺，看到某些出家師父的樸實與真誠，生大歡喜。當第一次讀著東側門「入真三昧，示不二門」的偈頌時，內心有著強烈的悸動，深知這不是狐洞，也不是狗穴，而是解脫之門啊！（其實當時還不知道什麼是「解脫」，只能說是深深地著迷。）由於心生渴仰，故總會不時地走到鐘樓下的雜誌區，翻翻海潮音、菩提樹等吸引著我的刊物。看著看著也就愈來愈覺得：如果再不出家就太晚了。是以，在接觸佛法三、四個月後，也就是民國七十二年正月，義無反顧地披剃了。



剛薙染時，台灣的經濟還算尚未起飛，不時會有到半天岩參拜的信眾問我：出家，是否須要很大的勇氣才能放下？其實，當對於佛法的好樂盈滿胸襟時，棄捨俗世糟糠的意念就變得是那麼的微不足道。

福嚴高級部畢業後，仍留在學院服務，為了到台北補日語，就開始學騎摩托車，而且是重形的、變檔的。某一個週日，要去上日語的古文法。當天正下著大雨，因為怕安全帽放在室外會淋濕，竟然冒著不戴安全帽的大不諱出門。由於眼鏡沒有雨刷，於是就茫茫然地撞上了停在路旁的中型貨櫃車。這是第一次的車禍。後來到法光佛研所讀書的第二年，覺得英文更是世界性的語言，於是我換了跑道。有一天中午，上完GRE後，騎著摩托車回中和。由於一部貨櫃車沿路漏潤滑油，大約是過了中正橋的第二、三個紅綠燈，我就滑倒了，是一、二十個受害者中的一個。這是第二次的車禍。良以GRE才剛開課不久，只好繼續撐著拐杖上課。因為路

滑，致使那一跤摔得蠻重的，再加上一直沒有適度的休息，所以腳部的腫脹持續不退。後來只好強迫自己在中部就醫、靜養半年。

正忙著申請學校期間，一個車主要下車時，沒有看後照鏡，我的摩托車正好騎到他的車旁，就這麼應聲被推倒了。這是第三次的車禍。後來申請上了多所的美國及加拿大的研究所，正準備出國讀書時，又發生了第四次的車禍。這次的車禍讓我腦震盪，失去記憶一段時日，也就把要出國讀書的事情給忘了。本來還很樂觀，以為再考個托福，隔年一樣可以再出國。怎奈，一個因緣讓我從鐵架上摔了下來，手部嚴重骨折。俗話會說「好事多磨」，但何嘗不是：福報太薄，障礙就特別多呢！於是，選擇回道場修福。

民國九十三年暑假，也是安居期間，協助村內松山國小的教務主任，輔導升小六同學的數學。安居中，週一至週六早上都安排一枝香的功課。每天早上，寺內的定課結束後，我就到學校，

中午學校課輔告一個段落後，才回寺裏用餐。約莫一個月餘，我被診斷出鼻咽惡性腫瘤。有的師伯認為我就是把自己弄得太忙了，才會生病。其實，一樣生病百樣情，我倒是覺得：因為自己一直在付出，所以第二期就發現了。

上面用了大半的篇幅敘述不幸的事故，並不是為了自怨自艾。自覺每次發生意外時，心情都還蠻平靜的。後來，得了鼻咽癌，甚至由正子照影或是電腦斷層等影像或數據顯示，懷疑肺部轉移時，除了「觀物外之物，思身後之身」外，更覺得：既然「天阨我以遇」，那就只有「吾亨吾道以通之」了。所以，即使在化療與電療同時進行的最辛苦時刻，一切的工作——包括常住的執事與讀經班的導讀等等，都儘量如常上工。走筆至此，我要至誠地感謝圓光及福嚴二學院，十多位同學組成的關懷團，在我最需要的時候，到海恩淨寺來幫我做一堂梁皇寶懺及三時繫念的功德。

如果不是車禍、腦震盪，可能我就出去讀書了，但是，結局竟然是回常住掃廁所。不論是讀書或是掃廁所，我的心都很安住。當然這當中還是有些些微或說是巨大——「毫厘有差，天地懸隔」的差別。自我檢討的結果是，因為慢郎中的個性，所以到了三十多歲才驚覺：語文對出國做學術研究是重要的，也是到了萬不得已了，才願意把電腦的基本知識學好。這樣子的個性還是比較適合打雜、掃廁所的。也一向沒有什麼「企圖心」，所以能夠自我安慰，也就容易安住。

三十幾歲才開始讀梵文、藏文與巴利語，曾對藏文與巴利語下過比較多的功夫，甚至，讓教巴利語的老師認定我已能教巴利語的初級課了。但是，當時，我已申請到了學校，因此，婉辭教職。此外，在日文與英文上也耗費了不少的心力。改天，應該把認真做的日文筆記，拿出來看看是否有什麼殘餘價

值，可以貢獻別人。年紀一大把了，記性又比較差，想要「樣樣通」的結果，是：「樣樣鬆」了。甚且，懈怠了佛法的進修。剛回道場時，原本還每天聽英文的，一場病下來，我把所有對語言的記憶都鎖進了書廚。


嚴重車禍與長癌是閻羅王下的賜死金牌，如能不驚、不懼，就姑且算是過了第一關吧！猶記得八週的放療期間，我是自己騎著摩托車到醫院的。負責處理放療的李文星醫師，看我在等待放療時，總是專注地讀著書，或是輕鬆地鼓勵病友、話話家常，便問我是否能上慈濟的大愛台，接受他的訪談？想到當時「印」順導師正住在靜思精舍裏，為了不想讓老人家擔心，也唯恐落得不是因為有才華、學識，而是因為生病、罹癌才出名的口舌，便婉謝了李醫師的好意。

實即，出家最難的是日常生活中點點滴滴的磨練。即如自己是屬於多瞋眾生，那麼在壞脾氣方面就特別受苦——不但自己受苦，別人也受苦。往往，教內或道場中，很多的行者常以慈悲或是空性為藉口，樂得當爛好人，事實上卻混淆了公理或是非。這樣子，對寺院或是整體佛教都不好。我算是比較仗義直

言的一族，以前也常以「嫉惡如仇」、「路見不平，拔刀相助」自豪，但是有朋友說我在事相上太認真了。顯然，太直、太衝也不好。雖說不論是緣起的俗諦或真諦，都須以世間的善惡業報為根基，但也應該：「是非要溫柔」吧！因此，可能得先學著不要太心直口快才是。但是，習氣通常已化為慣性的反射動作，它比思考更快先馳得點，當然，也常常是要附出一些代價的。常以薄貪、瞋、癡自勉，但是，一旦致命的習氣反射出來時，就只有對它俯首稱臣了。

剛回來寺院沒多久，就發了願：希望能回饋地方。由於彎得下腰來掃地，就變得比較有福報，所以這個願望很快就實現了。一日，正推著水要出來擦地板時，山下松山國小的教務主任與麗君老師來寺，商洽戶外教學事誼。就這樣子與當地的迷你小學，接上了軌。生病之後，覺得應收心，放在內學與寺務上，所以辭了數學的課輔，但保留了讀經班或親子教學、社區營造的一些互動。曾有同學建議我到中正大學接個比較大的任務，但自認怯懦，能力也不夠，故仍裹足不前。歡迎有興趣的校友，前來接受挑戰！



一直很喜歡誦戒時的那一句話：
「此說戒事，正當我為！」這代表著願意承擔或分擔佛陀度生事業的誠心。並不是說每個人都要蓋大廟，開大座。事實上，能提供金字塔源源不絕的光、熱的主力是中、底層的普羅淨眾。千萬不要出家愈久愈會打太極拳。不妨常說：「這是簡單的事，我來。」即使是目前還不太會的，也抱著「做中學」的正向

思考。說這是自我安慰也好，也可能正是事實：由於小小的螺絲釘願意負起它的基礎、本份，那麼，大的物件也才能穩固、紮實；如果我的福智因緣，不足以是成就大事的主因，希望也能有雅量與智慧當別人的助緣、增上緣。但，不論是要當自己的或是別人的貴人，先決條件都是要不時地努力再努力啊！願自勉之！願共勉之！

歡迎索取 福慧隨身書

財團法人印順文教基金會
於2008年12月繼續發行了

歡迎索取，並且徵求流通處

 相關資訊請與印順文教基金會聯絡 

地址：30268台灣新竹縣竹北市縣政九路28巷7號

電話：(886-3) 555-1830

傳真：(886-3) 553-7841

Email：yinshun.tw@msa.hinet.net

郵政劃撥：19147201

戶名：財團法人印順文教基金會



《福慧隨身書》四冊

No. 005 《道在平常日用中》

No. 006 《信心及其修學》

No. 007 《念佛·吃素·誦經》

No. 008 《論三世因果的特勝》



法影長存

1. 民國41年10月印順導師於日本東京與越南智光比丘共影
2. 民國37年太虛大師全書編輯完成編委會同人與雪竇寺常住全體攝影紀念
3. 民國37年冬(戊子年)南普陀性公六秩壽戒會，導師與清念上人去當尊證
4. 民國46年6月7日印順導師與法師們於香港九龍機場留影
5. 民國41年10月印順導師於日本東京神宮橋留影
6. 民國41年7月印順導師於香港識廬迎請玉佛



法影長存

敬仰的^上印^下順導師，於二〇〇五年六月四日圓寂，如今已將近四年了。在人間歷經百年歲月的導師，有讚頌不完的貢獻，編輯從今年開始，希望每年的這個時候，留些篇幅，把導師的法影，依年次地一一刊登出來，讓這樸素的身影，長存在所有佛子的心中。



- 1.民國37年冬(戊子年)南普陀性公六秩壽戒比丘比丘尼優婆塞合影
- 2.民國42年6月應世佛會港澳分會供在香港馮公夏居士寓所
- 3.民國41年11月印順導師於基隆弘法
- 4.民國41年9月中國佛教代表團出席日本世佛會第二屆代表大會在東京築地本願寺留

