福嚴會訊

夏季號

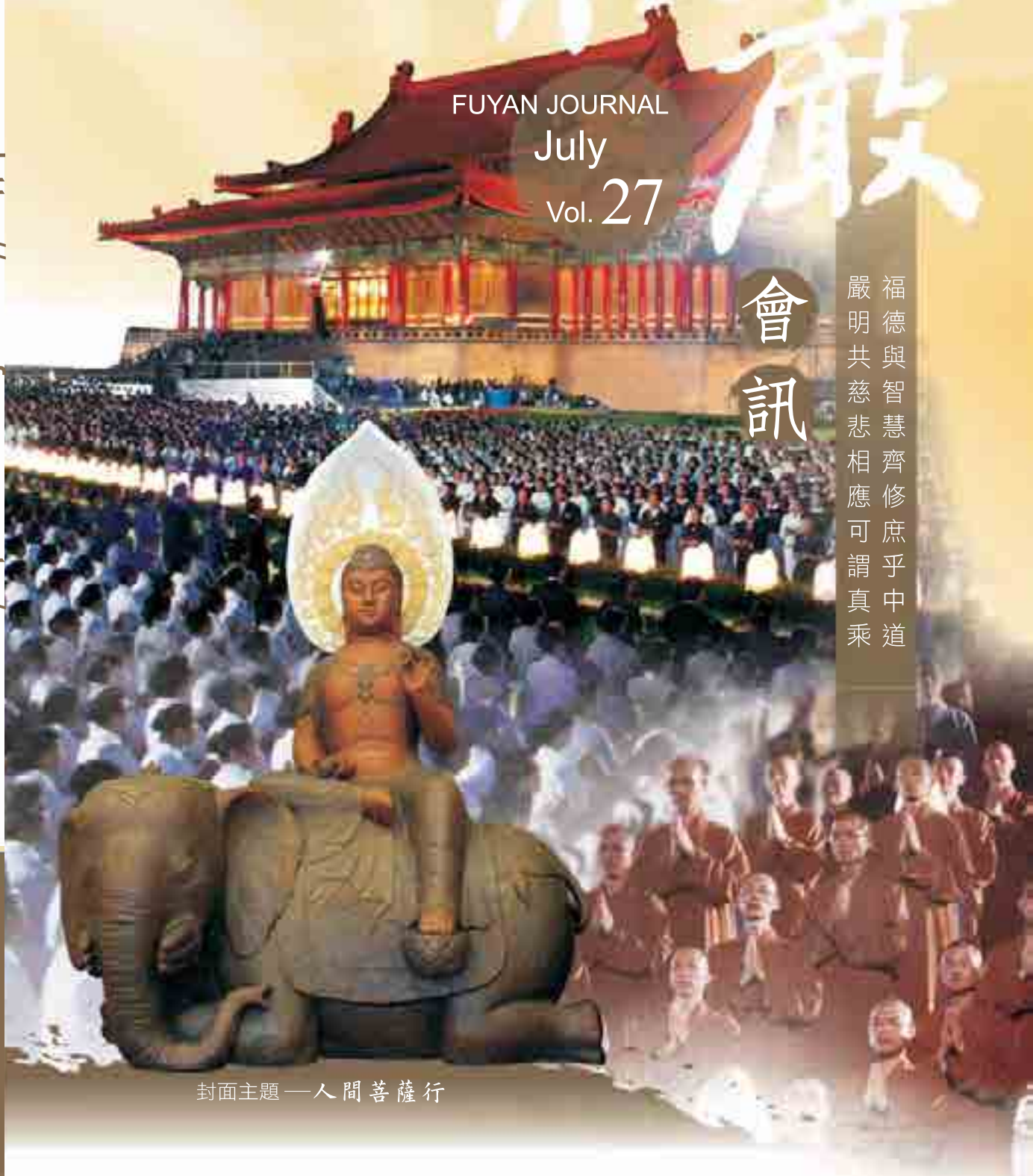
FUYAN JOURNAL

July

Vol. 27

福德與智慧齊修庶乎中道

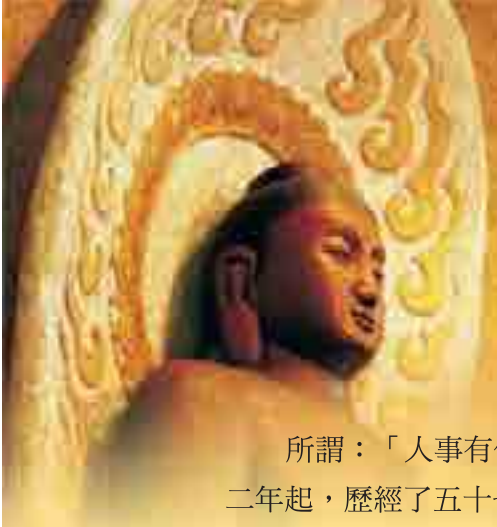
嚴明共慈悲相應可謂真乘



封面主題—人間菩薩行

http://www.fuyan.org.tw/

二〇一〇年七月出刊



感恩與懷念

所謂：「人事有代謝，往來成古今」，福嚴精舍或福嚴佛學院自民國四十二年起，歷經了五十七個歲月，已有無數的僧青年在這裡求學，並在畢業後各自弘揚一方。對於台灣佛教的發展來說，福嚴的僧伽教育即提供了源源不絕的清流，讓更多有心求法的僧眾，能深入佛法的奧秘，以達自利利人的目的。

在歷時十七年，福嚴的男眾僧教育已逐漸步入成熟的階段。然，就辦學的過程來說，這畢竟不是一件容易的事。福嚴的僧教育能有今天的小小成果，我們得感謝歷屆的院長、師長及職事等的付出與耕耘。我深信只有了解「福嚴」的過去，我們才會珍惜現有的一切，進而懷著一份感恩的心來迎接未來的變化及挑戰。

在有限的人生當中，由於每個人的價值觀都不一樣，以致所要追求的理想也千差萬別。難得有因緣出家，又有緣來到福嚴求學，想必多少都讓大家留下美好的回憶。常言道：「年光似鳥翩翩過，世事如棋局局新」，無論將來如何，我們得時時不忘當初出家的動機，堅守自己的本份，並隨緣弘法利生。

今逢福嚴第十二屆同學畢業，我深感喜悅與不捨。不可思議的因緣讓你我有緣在福嚴共處；因緣的轉變也意味著離散的到來。先賢云：「有花堪折直須折，莫待花落空折枝」，希望大家好好地充實自己的專業領域，並發揮自己的所能。同時，更期待大家時時不忘福嚴所給予你們的一切，不時懷著感恩的心，為自己、為他人、為佛教而奉獻所學。

末了，祝福第十二屆的畢業同學——自自在在法樂無有邊！

祖蓮敬筆

福嚴

二〇一〇年七月出刊

會訊

封面主題：人間菩薩行

人・菩薩・佛——
從人而發心學，
由學而成佛。

——《佛在人間》p.99

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
福嚴網址｜http://www.fuyan.org.tw
部 落 格｜http://blog.yam.com/fuyanalumni
校友電郵｜fuyan.alumni@gmail.com
發行日期｜2010年07月
創刊日期｜2004年01月
ISSN｜2070-0520

FUYAN JOURNAL
July
Vol.27

目　次 Contents

人間法音

印順導師對中國佛教思想的批評及其所受的反批　杜忠全　02

如石法師評論印順導師文章之反思　呂勝強　14

導師專欄

印順導師訪問記——談雙修法　普獻、宏印法師等　38

佛法啟示

〈六祖五頌〉心得分享　雷榮棣　40

校友訊息

感恩每一個人，用心做好每一件事　釋如諦　48

感恩與知足　釋融澈　52

會議報導

福嚴校友會「第四屆第一次幹部會議」報導　編輯組　56

學院動態

大事記及活動行事　編輯組　58

印順導師圓寂五週年紀念法會紀實　編輯組　60

慧日講堂住持交接典禮紀實　編輯組　62

福嚴佛學院畢業典禮暨福嚴精舍住持交接典禮紀實　編輯組　64

印順導師
對中國佛教思想的批評及其所受的反批

撰文．杜忠全(註1)

一、前言

印順導師的修學乃至提出其「人間佛教」思想，其關懷點是中國現實的佛教界(註2)，並且認定「現實佛教界的問題，根本是思想問題」(註3)。因此，他在提出「人間佛教」思想的同時，自然不能避免地要對中國佛教的思想加以批評。(註4)他的批評，無庸置疑地是「人間佛教」的建設過程中，針對舊傳統「抉擇而洗鍊之」的一項努力。他的批評，確實是碰觸到中國佛教思想問題之核心，但晚近以來，其「人間佛教」亦遭受臺灣佛教界知識份子的反批。本文先論述印順導師對中國佛教思想的批評，然後再論述其被反批的情況。

二、印順導師對中國佛教思想的批評

印順導師在1942年出版第一部著作《印度之佛教》時，即已對中國佛教展開批評了。他的某一些批評，對當時自覺是博大精深的中國佛教界中人而言，無疑是尖銳且刺耳的，如他在該書的《自序》中說：

> 中國佛教，為圓融、方便、真常、唯心、他力、頓證之所困，已奄奄無生氣；神秘、欲樂之說，自西（康、藏）而東，又日有氾濫之勢。(註5)

他的所謂「神秘、欲樂之說」，指的是民國時期中國佛教界興起的一

股修密風潮，而密教正是印度後期佛教之延續，其嚴重的天化傾向，正是印順導師所強力批判的。他針對中國佛教思想核心問題的批判，除說它們已奄奄無生氣外，在後來針對澹思（即張曼濤）所作的《太虛大師在現代中國史上之地位及其價值》一文而寫的《談入世與佛學》，更作出了詳盡而直接的批評。這一篇文字雖是由澹思的文章引起的，所批評的卻是中國佛教，澹思之作，只是讓印順導師藉題發揮而已。

在該文中，印順導師批評中國佛教，是從太虛大師南游歸國後批評中國佛教「說大乘教，行小乘行」的一段話開始的；在相關的文字裡，太虛大師認為「中國佛教所說的是大乘理論，但卻不能把他實踐起來」（註6），但另一方面，太虛大師也指出：

> 唯中國佛學握得此佛學之核心，故釋迦以來真正之佛學，現今唯在於中國。（註7）

按太虛大師所看到的是，中國佛教的問題乃在於實踐層面，思想上是絕無置疑之處的。但是，印順導師卻指出了這一看法的缺陷：中國佛學的傳統一直是知識與經驗結合的，如天臺、賢首；或者是專重經驗的，如禪宗。在中國，專重知識的佛學早已中斷了（註8）。這裡頭的含義是：中國佛教沒有純粹的理論，所有的理論皆不離實踐與體驗，即所謂的「從禪出教」。中國佛學傳統的理論與實踐既是緊密結合的，那麼，按理應該是不可能出現「說大乘教，行小乘行」的矛盾現象的。按此前提，印順導師認為，中國佛教的問題不僅出現在實踐層面而已，問題的根本還是在思想：中國的佛學大師們「從禪出教」，依體驗而來的教理又指導後人實踐，遂形成了多數人長期地「說大乘教，行小乘行」（註9）。依中國佛教修行者的意境而言，無論所說所行皆應該是大乘、最上乘（註10），是朝更高的境界發展的大乘佛法（註11）。但是，依印順導師的考察，這是屬於「後期大乘」（註12），契合老年心態的佛法（註13）。這種源自印度佛教的「後期大乘」，卻形成中國佛教主流思想的，印順導師認為有以下三義：

一、理論的特色是「至圓」；

二、方法的特色是「至簡」；

三、修證的特色是「至頓」。（註14）

上述的三義中，其一「至圓」指

的是中國佛學精於和同而不重辨異的圓融精神，以致專事談「心」說「性」歸於「一」的玄談。這與印順導師所推重的「佛法」與「初期大乘」是大異其趣的。其二的「至簡」，指的是實踐方法的簡化，往往崇尚以一攝萬，如參禪者認為參禪一法即可通達圓滿境界，並兼備六度萬行，配合前述「至圓」的理論，而匯出「至簡」便成無不圓具的實踐方法了。至於「至頓」，指的是對修行成果的速就，祈望在最短的時限內取得最大的成就。在這種思想之下的中國佛教，重於心性上的「至圓」，而輕忽事相上的表現，故一窩蜂地在心性上下功夫，印順導師說：

> 中國佛教的重于自修自了，出家在家，一體同風，就是這種最大乘思想的實踐。所以，中國的教理是大乘，應該說最大乘。中國佛教的修行，虛大師說是小乘行，其實這正是最大乘的修行！（註15）

他在這裡指出：中國佛教的修行與理論是相符合的，並不曾矛盾到「說大乘教，修小乘行」的地步，究其實還是表裡如一的。印順導師稱之為「最上乘」、「最大乘」乃是反諷，實際上，他直接明瞭地指摘：這是「自利急證精神的復活」（註16）；「急證」是大乘行人批評小乘行人急於趣證涅槃的自利修證，不能引發大悲濟世的利他大行。印順導師以「急證」來指摘中國佛教的理論與實踐，無疑是對中國佛教的貶斥與否定。中國佛教的主流思想是印度「後期大乘」的唯心思想，但印順導師的探究所得卻是：

> 如果我所理解的，與實際不太遠的話，那末大乘入世佛教的開展，「空」為最根本的原理，悲是最根本的動機。中觀也好，瑜伽也好，印度論師所表彰的大乘，解說雖多少不同，而原則一致。（註17）

「空」與「悲」正是印順導師「人間佛教」實踐論的根本，尤其強調實際的悲行，反對僅止於唯心觀的

修驗。而中國佛教卻是唯心思想高度發達的，雖自稱為大乘，卻不自覺地具有小乘精神的內涵。大乘表面包裝之下的，卻是小乘的急證精神，自然而然就要匯出「小乘行」了。印順導師最後認為，真正的大乘佛教，在唯心修證主義的中國佛教，無論如何是不容易出現的，這如他說：

> 真正的大乘佛教，如彌勒的「不修（深）禪定，不斷（盡）煩惱」，從廣修利他的菩薩行中去成佛的法門，在「至圓」、「至簡」、「至頓」的傳統思想下，是不可能發揚的。（註18）

總而言之，印順導師對中國佛教思想的批評，可概括為「自利急證精神的復活」一句話，更精簡則直指為「小乘信行」了。這，幾乎是對一向以大乘佛國自居的中國佛教之一種全盤否定了。

三、「人間佛教」所招致的批評

印順導師自1941年提出「人間佛教」的主張，並在大致成定型的思想之下為文著書，大量發表了與當時現實佛教界不相一致的新看法。這些相左的主張，理應獲得當時佛教界的回應、辯駁。但半個多世紀以來，見諸於文字討論的文章並不多。印順導師晚年收集了歷來與他的佛學研究相關的辯論文章，編成一書，題曰《法海微波》，其中涉及「人間佛教」的根本思想的，只有他的老師太虛大師的《再議〈印度之佛教〉》一文了。在該文中，太虛大師對他「以人類為本」的主張提出質疑，這前面已論及，此不贅言（註19）。而來自傳統佛教界的批評文字，完全針對「人間佛教」思想的內容而發的，幾乎是付之闕如。即使是印順導師對傳統佛教的信仰、思想與實踐提出批判性的觀點，也未有對等的學術性回應（註20）。或許，這其中就如溫金柯所說的：

> 但是一般說來，傳統佛教界鮮少有像印順法師這樣優秀的義學研究者、論述者，因此也就沒有能力為自己的信仰型態作適當的辯護。（註21）

另一方面，印順導師自認「有客觀研究的傾向」（註22），但當時現實中國佛教界的情況，卻是印順導師所說的「重修行，不重教理，不重研究，尤其不重論書」（註23），因此，人們對印順導師的研究與批評不予以回應，默然以對，是不足為奇的。

印順導師的「人間佛教」是針對現實的佛教界而提出的。現實佛教界待之不外是：傳統派的默然以對，新進派的奉之為圭臬，僅止於依教信解與奉行，而沒有提出質疑。（註24）能夠針對印順導師的「人間佛教」主張提出質疑的，到了近年才有來自臺灣佛教界的新進教團現代禪教團的評論。（註25）

現代禪教團與印順導師在佛學見解上具有不同的傾向，故在許多方面有過爭論，特別是在禪宗思想的定位上，是兩方最大不同之處。本文將集中論述現代禪對「人間佛教」最有關鍵性意義的質疑，其他的法義之諍則從略。

現代禪教團對「人間佛教」的批評，（註26）主要是集中在實踐的觀點上。針對印順導師提出的「人菩薩行」，現代禪教團認為是「淺化了大乘菩薩道」（註27），尤其是印順導師視中國佛教重修證的傾向甚不以為然，對其持「自利急證精神的復活」之見，如上節所論者，更是讓該教團極度不滿的，說：

> 精勤斷除三毒乃是佛法的根本精神，對此而加諸「小乘」的貶抑性的字眼，豈是合宜的？對修證傾向的懷疑與貶抑，正是印順法師的「人間佛教」所以為淺化，而不符大乘菩薩道真精神的根本原因。（註28）

以上引文，可讓人有兩點理解：印順導師貶斥重個人的修證事務為「小乘」是不合時宜的；其次，「人間佛教」的「人菩薩行」不重修證，是淺化而不符合大乘菩薩道的真精神的。前者為修學傾向不同所致，後者則涉及所謂「大乘菩薩道真精神」的體會，兩方顯然各有不同的瞭解。

印順導師自認是重知識之客觀研究傾向的一類，對不重義學而重修證的中國佛教界不甚契入，但指摘中國佛教的重修證是「自利急棄證精神的復活」，依據的是他對印度佛教之研究所得，指的是印度後期大乘佛教，特別是秘密大乘佛教，而及于承續此種精神傾向的中國佛教。這是他「宏傳中期佛教之行解」之下的一種反應。而「人菩薩行」的實踐中重視「三心」的修學，尤其重視見於事相行為的「大悲心」修學，與重禪定修證的傳統佛教具有不同的重心。現代禪教團標榜「禪」的修學，與傳統佛教的重修證傾向是一致的，故會作出

上述批評。因為處身在中國佛教的環境之中，自然會視貶斥修證傾向為難以理解。基本上，這是兩種學風的衝突。關於後者，印順導師曾說：

> 〔菩薩道〕不離「佛法」〔指根本佛教的教理〕的解脫道般若，只是悲心要強些，多為眾生著想，不急求速證而已。（註29）

又說：

> 大悲心，是菩薩行的根本。（註30）

可見印順導師把握的「菩薩道真精神」，是以悲心為主，而悲心是策動利他行的根本，他所謂的「菩薩道真精神」，便是無我的利他行，而「般若」若沒有悲心為根本，則只能成就自利的修證，因此「三心」中更重悲心，（註31）是印順導師之「人菩薩行」的特色。現代禪教團的重心則放在修證的禪學，而中國禪宗所謂的禪，實際上是般若而非禪定的修習，般若是菩薩自利修證的內容。因此可以說，中國禪宗乃至現代禪教團，乃是重智證的修學。這種智證傾向在印順導師看來，是無異於小乘行的。印順導師固然不否定智證，但在提倡「人菩薩行」的實踐中，無疑是更側重於悲行。因此，這一點可說是悲行傾向與智證傾向的衝突。除了上述觀點之外，現代禪教團又認為：

> 而淺化的菩薩道，可以說是俗化的佛教的土壤與促進劑，今天臺灣佛教界俗化淺化的風氣瀰漫，可以說與這樣的「人間佛教」直接間接的影響不無關聯。（註32）

依上引文，現代禪教團將臺灣佛教的俗化現象追溯至與「人間佛教」的提倡有關。該文中並未指明那些具體的「俗化」事例，故未知所指為何。如果指的是以佛法介入社會各領域，如社會關懷、文化、教育、廣播……等，這些的確是印順所鼓勵的，（註33）但這些見諸事實的提倡者，是否完全符合印順導師的理想，而不會在執行者與理論設計者之間出現差誤呢？對於臺灣佛教界目前各方面皆發展蓬勃，看似一片「人間佛教」的現象，印順導師早就指出了：

> 現在的臺灣，「人生佛教」，「人間佛教」，「人乘佛教」，似乎漸漸興起來，但適應時代方便的多，契合佛法如實的少，本質上還是「天佛一如」。……如對佛法沒有見地，以搞活動為目的，那是庸俗化而已，這裡不必多說。（註34）

因此，針對臺灣佛教的大肆俗化，非但現代禪教團，亦是印順導師所批評的。對於印順導師本身而言，他更擔心的是：他的「招牌」為人「利用」，（註35）致使混淆了視聽，使人難辨真偽。因此，在指摘印順導師思想使臺灣佛教走上俗化的發展道路時，必須作出更精細的分析，才能窺見真實的情況，不致連「誤解」與「利用」的一分子亦算計在內，而作出失當的評論。

印順導師鼓勵佛弟子將佛法帶到社會的各領域，是在契理與契機的原則下提出的。就契理而言，《阿含經》中的人間佛陀與眾人間比丘遊化人間，（註36）即是原始聖典中的典型。印順導師更依據《維摩詰經》中的維摩詰長者及《華嚴經入法界品》中善財童子的參訪對象，來指出在家修菩薩道應深入各階層，在各行各業中顯示出佛法的意趣來。（註37）就契機而言，印順導師認為現今時代是「處世時代」，因此主張：

> 修菩薩行，應該作利益人類的事業，傳播法音，在不離世事，不離眾生的原則下，淨化自己，覺悟自己。（註38）

然而，傳統的中國佛教在諸多內外因素限制之下，鮮少涉及社會事務。太虛大師以至印順導師在此一方面加以鼓勵，是基於時代因緣的契機考量。但是，印順導師在作出鼓勵的同時，亦提出了告誡：

> 凡不違反佛法，一切都是好事。但從事於或慧或福的利他菩薩行，先應要求自身在佛法中的充實，以三心而行十善為基礎。否則弘化也好，慈濟也好，上也者只是世間的善行，佛法（與世學混淆）的真義越來越稀薄了！下也者是「泥菩薩過江」（不見了），引起佛教的不良副作用。（註39）

可見佛教入世事業的開展，在印順導師的標準而言，必須不離「人菩薩行」之「三心」，不離佛法而從事世俗事業，重質甚於重量。如果為了場面的浩大而作量的追求，亦失了佛法的本質，沒有「三心」的動機，即非印順導師所說之「人菩薩行」了。因此，是否庸俗化的問題，並不能只從表面現象來衡量，還應考察背後推動的動機，到底是「三心」抑或是世俗的名利心等。

除了上述對「人間佛教」之「大乘菩薩道真精神」的商榷之外，現代禪教團亦批評印順導師的實踐方式完全滿足於義學的探討，成就了學術事業，（註40）卻沒有明確地提供可行的修證指引。（註41）這一來使得印順導師的部份追隨者以學術研究取代宗教熱情，每每以成為學者為目標。（註42）另有一些受印順導師之啟發，卻堅持追求修證體驗的人，則需在印順導師在著作以外另尋出路。這其中有兩種路向：

> 一般來說，最普通的是仍然乞靈傳統佛教的修行方法，……另外一條出路便是乞靈於外國佛教，在此特別指出的是南傳佛教的修行方法。（註43）

依上引文，則「人間佛教」獨缺修證指引，致使其追隨者不得不在「人間佛教」以外去尋索修行法門。綜觀印順導師的著作，並非全無實踐法門的提示，但在「人間佛教」的體系中，確是沒有提供具體的修證指引。在「人間佛教」的「人菩薩行」中，印順導師只強調了「三心」的修學，以「三心」作為「人菩薩行」實踐的根本。這並不是具體的修行法門，而只是原則性的提示，屬於思想層面的工作，而非修證上的指引。這在重修證的中國佛教環境中，不能不說是一種遺憾。但回顧印順導師的初衷，認為「現實佛教界的問題，根本是思想問題」，因此立志從事佛教思想的澄清工作。（註44）「人間佛教」的提出，是針對「離義理而談信行」的現實佛教界進行思想的建設工程，（註45）而現代禪教團亦承認印順導師對臺灣當代佛教的義學普及化作出了重要的貢獻，（註46）卻不滿其在實踐法門的缺漏。印順導師在「人間佛教」體系中對實踐上作出最明確的指示只說：

> 依三心而修行，一切都是菩薩行。（註47）

接著提出了以「十善」來進修菩薩行，（註48）成就「十善菩薩」的主張，（註49）並特意針對崇尚玄談，標榜修證境界的中國佛教界提出勸告：

> 菩提心，大悲心，空性見三者是修菩薩行所必備的，切勿高推聖境，要從切近處學習起！（註50）

傳道法師在《印順導師的祝壽文集》中曾為文指出：某些傳統佛教的法師不鼓勵佛教青年讀印順導師的文集，以免他們受影響而變得太平凡，

（註51）然而，平凡、切近、踏實的修學，正是印順導師所提倡的，契合人間正行的「人菩薩行」。印順導師題自己的自傳曰《平凡的一生》，追隨他最長久的一位學生演培法師（1917-1996）也題其自傳曰《一個凡愚僧的自白》，可見平凡的作風，確是他們的「家風」。印順導師堅持的是「三心」的原則，因為「離義理而談信行」的現實佛教界，使他專注于義理的抉擇；因為「衰落的中國佛教界，思想只是附帶的成份」，（註52）而使他著重于思想建設。義理的抉擇與思想的提倡，正是他在當代中國佛教界的將出貢獻與成就。這些成就，只讓他成為了「中國佛教發展方向的指引者」，（註53）而非一個已具體成形的修行宗派的領眾修行者。具體的修證指引，是要依不同傾向的人形成不同的實踐，重智、重悲或重信，是因人而異，而不在通泛的原則性提示中，是可以理喻的。

另一方面，現代禪教團延續了重修證傾向的中佛教傳統，而批評重知識的印順導師缺漏修證指引，基本上仍是兩種不同型態的佛教之間的代溝。這可從現代禪教團對廣欽老和尚的完全肯定中得到資訊。（註54）廣欽老和尚不通文字，一切教化可說是典型的「從禪出教」，現代禪教團認同此是「純正」的佛法，（註55）但對印順導師依經據論而得的理性抉擇，卻抱有懷疑（註56），這是重知識與重經驗兩種傾向的差距。但該教團也認為：

> 印順法師提倡的「人間佛教」以「急求解脫」為大忌，……。（註57）

這反倒是掌握了「人間佛教」之「人菩薩行」的根本大旨之得當之評，印順導師晚年曾說：

> 現在我的身體衰老了，而我的心卻永遠不離（佛教）少壯時代佛法的喜悅！願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身！（註58）

按此，印順導師自身就是不急求解脫的典範。印順導師在回答來自中國的王雷泉教授詢問有關現代禪教團批評他的「人間佛教」思想淺化了大乘菩薩道時，說道：

> 最重要的是要發菩提心，及永度眾生的精神；包括開悟在內，都是無數世之熏習，時機成熟才會成就，故勿急功近利！要盡未來際行菩薩道！（註59）

可見印順導師是強調「三心」之中「上求佛道，下化眾生」動機之保持以及悲心之貫徹，而不著眼于修證的。他這是欲以發遠心來對治中國傳佛教行人之急功近利的心態。另外，江燦騰在《臺灣當代淨土思想的新動向》一文中，亦如此說：

> 批評者〔指印順導師〕無論在佛學上的精深認識，在義理上的傑出貢獻，在傳法上的熱忱，對佛陀本願的執著，以及所開示的「人間佛教」之路，都令人有高山仰止之歎！但〔印順導師〕對中國文化的本質與因之而衍生的中國佛教思想體系，缺乏同情。……並非任何人都有批評者那樣高超天資和學問本能，可以涵泳於佛法空慧的境域中而得大自在！

依上引文，江燦騰並不曾懷疑印順導師本身的佛學成就及他為法為人的宗教精神，但對印順導師不能認同中國傳統文化與思想頗有微詞，尤其對他的佛法體系太偏于高深的義理抉發，使一般的信眾不易與他一般地安身立命於法義的喜悅之中。後者可視為對「人間佛教」的批評了，因「人間佛教」思想撐握，必得自契理（教義抉擇）與契機（時代精神與信眾根基）的兩方面認識。此中所涉及的印度佛教史與思想體系之抉擇的複雜過程，亦非大多數的信眾可以完全的掌握的。因此，他認為印順導師的成就雖是無庸置疑，但他的思想對現實佛教界來說未免陳義過高，落實起來，為了照顧大多數人的理解能力，就難免要發產生「七折八扣的情況」了。

【註釋】

註1：馬來亞大學中文系博士研究生。本文為作者之碩士論文《印順導師的人間佛教思想》（新加坡：新加坡國立大學中文系，1999）的部分章節，2009年7月由馬來西亞怡保觀音堂法雨出版小組正式出版。

註2：詳參杜忠全《印順導師的人間佛教思想》（怡保：法雨出版小組，2009）第三章第二節。

註3：印順《遊心法海六十年》，臺北：正聞出版社，1990三版，P.7。

註4：印順《印度之佛教》，臺北：正聞出版社，1988三版，〈自序〉P.3。

註5：同上，P.7。

註6：太虛《從巴厘語系佛教說到今菩薩行》，見張曼濤編《現代佛教學術叢刊69：彌勒淨土與菩薩行研究》，臺北：大乘文化出版社，1978，P.341。

註7：太虛《佛學之源流及其新運動》，見黃夏年主編《太虛集》，北京：中國社會科學出版社，1995，P.50。
註8：印順《談入世與佛學》，見《無諍之辯》，臺北：正聞出版社，1989十版，P.214。
註9：同上書，P.179。
註10：印順《契理契機之人間佛教》，臺北：正聞出版社，1989，P.45。
註11：印順《談入世與佛學》，見《無諍之辯》，臺北：正聞出版社，1989十版，P.179。
註12：印順《契理契機之人間佛教》，臺北：正聞出版社，1989，P.44。
註13：同上書，P.46。
註14：印順《談入世與佛學》，見《無諍之辯》，臺北：正聞出版社，1989十版，P.186-187。
註15：同上書，P.188。
註16：同上書，P.186。
註17：同上書，P.184。
註18：印順《契理契機之人間佛教》，臺北：正聞出版社，1989，P.44。
註19：詳參杜忠全《印順導師的人間佛教思想》（怡保：法雨出版小組，2009）第四章第二節。
註20：但傳統佛教界針對印順導師所發動的「非學術性回應」卻不能說沒有，如《佛法概論》的密告事件、《念佛淺說》事件中傳說的燒書事件等等。前者在印順導師的《平凡的一生》中有詳記，後者原是口頭傳說，為慧吉祥（即楊白衣）在《〈妙雲集〉的內容與精神》一文中採錄，但為印順導師自身所否認，見印順《「臺灣當代淨土思想的動向」續後》，該文收入《華雨集（五）》，臺北：正聞出版社，1993，P.102-103。慧吉祥原文見印順編《法海微波》，臺北：正聞出版社，1988二版，P.154。此外，就如印順導師在《法海微波序》一文中所說的：「我從沒有以為自己就是對的，反而是希望佛教界能給我批評。然而不滿與批評，四十多年來一直保持在口頭的傳說中。」見該書〈序〉P.4。
註21：溫金柯《現代禪對臺灣佛教的影響及歷史意義》，見氏著《生命方向之省思——檢視臺灣佛教》，臺北：現代禪出版社，1994，P.15。
註22：印順《談入世與佛學》，見《無諍之辯》，臺北：正聞出版社，1989十版，P.227。
註23：同上書，P.215。
註24：所謂傳統派，指的是明清以降中國佛教主流的禪、淨信仰，間或有天臺、賢首教說的傳承存在；新進派則是太虛大師一系的思想奉行者，傾向改革的新派佛教徒。這兩派自20世紀50年代年代以降一直存在於臺灣佛教界，成為民國時期中國佛教新舊派對峙的延續。
註25：現代禪教團是以李元松居士為中心形成的一居士團體，基本上是在家人組織，在以僧伽為中心的中國佛教界，能否受承認為「教團」，乃是一項課題。本文是依該團之自我定位而稱之「現代禪教團」，恐有未明者置疑，特為說明之。
註26：本文所引的文字，出自「現代禪教團教理哲學研究部主任委員」溫金柯之手，並發表於該教團的喉舌刊物《現代禪雜誌》，作者並聲稱其文章發表前多有與該團靈魂人物李元松居士討論，以作修飾或增刪，故可視為代表該教團的立場與意見。
註27：溫金柯《現代禪對臺灣佛教的影響及歷史意義》，見氏著《生命方向之省思——檢視臺灣佛教》，臺北：現在禪出版社，1994，P.13。首先提出此觀點的是李元松，見於氏著《禪的修行與禪的生活》（臺北：現代禪出版社，1994)。筆者未見此書，故引溫氏之文。
註28：同上注前引書，P.13-14。
註29：印順《契理契機之人間佛教》，臺北：正聞出版社，1989，P.56。
註30：同上書，P.57。
註31：同上書，P.59。
註32：溫金柯《現代禪對臺灣佛教的影響及歷史意義》，見氏著《生命方向之省思——檢視臺灣

佛教》，臺北：現代禪出版社，1994，P.14。

註33：印順《契理契機之人間佛教》，臺北：正聞出版社，1989，P.62-63。

註34：同上書，P.65。

註35：江燦騰《聖道耀東南的印順盛正》，收入氏著《臺灣佛教文化的新動向》，臺北：東大圖書股份有限公司，1993，P.77-79。

註36：人間比丘即處身在人群聚落中的比丘，經常與大眾接觸，教化大眾以佛法；相對的即阿蘭若比丘，指離群索居，深修禪定的一類比丘。

註37：印順《契理契機之人間佛教》，臺北：正聞出版社，1989，P.60-62。

註38：同上書，P.49。

註39：同上書，P.63。

註40：溫金柯《現代禪對臺灣佛教的影響及歷史意義》，見氏著《生命方向之省思——檢視臺灣佛教》，臺北：現在禪出版社，1994，P.12。

註41：同上書，P.16。

註42：同上書，P.12。

註43：同上書，P.16。

註44：印順《遊心法海六十年》，臺北：正聞出版社，1990三版，P.7。

註45：引文出自印順《談入世與佛學》，見《無諍之辯》，臺北：正聞出版社，1989十版，P.226。

註46：溫金柯《現代禪對臺灣佛教的影響及歷史意義》，見氏著《生命方向之省思——檢視臺灣佛教》，臺北：現在禪出版社，1994，P.11。

註47：印順《契理契機之人間佛教》，臺北：正聞出版社，1989，P.59。

註48：十善即十種善行，包括不殺生、不偷盜、不邪淫（在家）或不淫（出家）、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不貪、不瞋、不邪見等，這裡頭包含了身、口、意三業的行為。

註49：印順《契理契機之人間佛教》，臺北：正聞出版社，1989，P.59-60。

註50：同上書，P.59。

註51：傳道《記一位平實的長老》，見藍吉富編《印順導師的思想與學問》，臺北：正聞出版社，1992四版，P.166。

註52：印順《「臺灣當代淨土思想的動向」讀後》，見《華雨集（五）》，臺北：正聞出版社，1993，P.103。

註53：藍吉富《印順佛學思想的特質及歷史意義》，見藍吉富《二十世紀的中日佛教》，臺北：新文豐出版公司，1991，P.223。

註54：溫金柯《現代禪對臺灣佛教的影響及歷史意義》，見氏著《生命方向之省思——檢視臺灣佛教》，臺北：現在禪出版社，1994，P.13。

註55：同上注。

註56：同上注，P.14。又見同一作者《佛教根本思想辨微——敬覆印順法師〈《我有明珠一顆》讀後〉》一文，亦見同上書，P.73。

註57：同上注後引文，P.72。

註58：印順《契理契機之人間佛教》，臺北：正聞出版社，1989，P.69。

註59：王雷泉《第三隻眼看臺灣佛教》，載《佛教文化雙月刊》1999年1期，P.10。

註60：江燦騰《臺灣當代淨土思想的新動向》〉，見氏著《20世紀臺灣佛教的轉型與發展》，高雄：財團法人淨心文教基金會印經組，1995，P.429。

註61：同上書，P.430。

如石法師評論印順導師文章之反思

撰文．呂勝強

一、引言

2001年6月及9月台灣《香光莊嚴》66及67期季刊刊載如石法師〈台灣教界學術研究、阿含學風與人間佛教走向的綜合省思〉乙文，昭慧法師及性廣法師在《香光莊嚴》68及69期季刊以〈出世與入世的無諍之辯〉回應，美國「角虎網站」摘要轉載，引起一些討論。如石法師之前另在中華佛研所第14期《中華佛學學報》刊載〈大乘起源與開展之心理動力永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎？〉，昭慧法師在《弘誓雙月刊》53期以〈方法學上的惡劣示範〉回應，另中華佛研所所長李志夫教授亦以〈批評態度、立場與方法從如石法師兩篇論文探討起〉乙文（《世紀新聲》當代台灣佛教的入世與出世之爭，法界出版社，2002年）評論如石法師以上二篇文章。（如石法師以上二篇文章，均已收錄於其著作《現代大乘起信論如石法師論文集》，2001年10月『南林出版社』出版，共七篇文章）

以上之論辯文章，引發筆者一些反思：如石法師對印順導師思想的批評，以導師之年邁，當然無法親筆回應，但過去曾有法師、學者批評過導師思想，在當時「導師是如何回應的呢？」、「其態度為何？方法為何？」似可蒐集歸納供讀者參考。另外，如石法師引據導師著作之內容是否有出入？理解上是否有斟酌之處，亦可一併覆按原文探討之！

再者，最重要的，佛法是「理智、德行的宗教」，《雜阿含567經》說：「無諍者，空於貪，空於恚、癡」。《雜阿含經》及《般若經》均讚嘆「無諍最為第一」，無諍是「無我我所」也就是「不預設成見」的精神。如果評論者，都能秉持「無諍」的精神，相互勸勉，那就是真誠的佛弟子，這是筆者「整理本文」之動機。

本文之初稿，原預定刊登在2001年9月的美國《正覺之音》，由於知悉昭慧法師將撰文回應，基於「佛教倫理」之考量，而延後於2002年8月參加美國「同淨蘭若」佛法度假（佛法夏令營）時，以演講方式報告，本文即是當時演講之書面文稿。

二、導師面對評論之態度（以下引述導師之原文）

（一）提出某種見解，如受到批評或反對，那是大好事。

「由於對方的評論，會認識到不同的觀點，不同的論法，不同的意見。對受批評的自己來說，真是極豐碩的收穫。」；「表現出來，就會引起反應，或者受到讚美，或者受到批評，這就是策導自己向上的良好動力。或者歡喜人的讚歎，怕別人批評，那是私欲與淺見作怪。其實，受到讚歎，是對自己的一種同情的鼓勵；受到批評，是對自己的一種有益的鞭策。鼓勵與鞭策，一順一逆的增上緣，會激發自己的精進；修正自己，充實自己，不斷的向前邁進。」〔原文出自《教制教典與教學》p.200~p.201〕

（二）「民國44年，我在『福嚴閒話』中說：『予學尚自由，不強人以從己，這是我的一貫作風。……我自覺到，我所理解的佛法，所授與人的，不一定就夠圓滿。』」〔《華雨集（五）》p.282，『答楊敏雄居士』〕

（三）「只要落入思想、語文，就不能不是『二』——相對的；如發展為思想體系，必為其自身理論所局限，而引起諍論。也就因此，宗教、哲學或政治，如以自己的思想體系為真理，

而否定其他一切的，都是我所不能同意的。（參閱『上帝愛世人的再討論』三）。」〔《華雨集（五）》p.282同上〕

（四）「寫批評性的文章，不可匿名，自己所說的話，要負責任。對於現行佛教如有意見提出，針對事情討論，決不能專對某人而發。最壞的是不用自己名字，專寫些刻薄話，盡情挖苦漫罵，以圖打擊別人。這既要罵人，又沒有勇氣挺身而出，可說最沒有出息。」〔《教制教典與教學》p.225~226，『福嚴閒話』〕

（五）「既然說是我的作品，當然要自負文責。如我有所批評，對方當然也會批駁我，我以為：『受到讚歎，是對自己的同情與鼓勵；受到批評，是對自己的有力鞭策：一順一逆的增上緣，會激發自己的精進』（《法海微波序》）。所以，我受到批評，除善意商討外，是不大反駁的。如瞻思的『讀「談入世與佛學」後』，黃艮庸的『評印順著「評熊十力新唯識論」』等，我都沒有反駁，所以在寫作中，糾纏不已的論諍，可說是沒有的，我只是『願意多多理解（佛法）教理，對佛教思想起一點澄清作用。』」〔《平凡的一生增訂本》p.151〕

（六）「真正的學佛或弘法，要有純正的動機；尤其是，如不放下諍勝的心理，是難以有所成就的。」〔《華雨集（五）》p.284〕

三、導師回應評文舉隅

（引述導師之原文，參考導師回應之風格）

（一）「讀來函及前『議印度佛教史』，深覺意見之出入，或可探討而歸於一。大師不吝慈悲，既再示以供研究。學人不敢自外，謹再陳管見，上求郢斲。」〔《無諍之辯》p.117，敬答『議印度佛教史』敬答虛大師〕

（二）「王恩洋居士『讀印度佛教書感』，於吾『印度之佛教』，頗能寄以同情。惟於空有之間，意見不無出入，因抒所見以資商榷焉！」〔《無諍之辯》p.117，『空有之間』〕

（三）「熊十力先生的『新唯識論』，屬於玄學的唯心論。發揮即寂即仁的體用無礙說，誘導學者去反求自證，識自本心。在玄學的領域裡，自有他的獨到處！……依行業而有流轉與雜染，依空寂而有解脫與清淨。在近代學者的著述中，能尊重此義，極為難得！……本意在援佛入儒，揚儒抑佛，不出理學者的成見。卻偏要說：『本書於佛家，元屬造作』；『新論實從佛學演變出來，如謂吾為新的佛家，亦無不可耳！』這種故弄玄虛，難怪佛門弟子要一再評破了。老僧長夏無事，也不妨來評點一番。」〔《無諍之辯》p.1~2〕

（四）「閩院學長默如法師，對我所說的大乘三系，作一番善意的發問。我只是初心初學，所說的那裡會處處恰當。默師發心來研求商榷，這對於建立大乘三系的意趣，會因此而更明顯，更正確。論佛法，論友誼，都應該鄭重地道謝。」〔《無諍之辯》p.125，『大乘三系的商榷』〕

「默如法師對我有關大乘三宗的解說，引起了研究的熱忱，寫成〈大乘三系概觀〉。據說：『意在補助他的說明，思想也多分近於印師的。』而且歡迎我『作個率直的批評，不要客氣。』如此為法的友誼，真摯謙和，我怎能不率直的表示意見。即使我所說的，不是默師所能同意的，也非寫出來不可，作友誼的商討。」〔《無諍之辯》p.137，『讀『大乘三系概觀』以後』〕

「末了，我要謝謝默法師。默師不輕嫌我，而願意作互相的商討。尤其是默師說：『判釋教系，難免要多化點腦筋』，這真是可作我的座右銘。希望

能在『多化點腦筋』的前提下，互相策勉，同入佛海！」〔《無諍之辯》p.149，『讀『大乘三系概觀』以後』〕

（五）「如要聲聞行者不毀斥菩薩行者為外道，最好菩薩行者不要驕誇的說別人是小乘。大家平等相見，或許會在互相了解中綜合起來。」〔《無諍之辯》p.169，『與巴利文系學者論大乘』，此為回應法舫法師『送錫蘭上座部傳教團赴中國』一文。〕

（六）「最近在妙雲蘭若小住，才讀完了這部書。我直覺得，這是一部難得的佳作！一、傳統的中國學者，從前的理學大師，論衡佛法，大都只是受到些禪宗的影響。近代的『新唯識論』，進一步的學習唯識宗，所以批評唯識，也依唯識宗的見地而說空說有。現在，『佛性與般若』，更廣泛的論到地論師、攝論師、天台學與賢首學。在『講中國哲學之立場』，『展示其教義發展之關節，即為南北朝隋唐一階段佛教哲學史之主要課題』。在更深廣的理解佛學來說，即使我不同意作者的方法，也不能不表示我由衷的讚歎！」〔《華雨集（五）》p.107~108，『論三諦三智與賴耶通真妄』回應牟宗三先生著的『佛性與般若』〕

「關於三智一心中得，我說：『天台宗說三智一心中得，以為是龍樹智度論說，真是欺盡天下人！龍樹的智論還在世間，何不去反省一下！』我既沒有說明理由，話也似乎重了一點！該書廣引論文，結論說：『今查智論明文如此，何故欺盡天下人』（一八——三七頁）！我想，如論意義的可通或不可通，討論是很難結果的。既然是重在『智論明文』，我也不妨再引論文，讓讀者自己去論斷。……以二乘、菩薩、佛智的淺深次第，與『一心中得一切智、一切種

智』相糅合，而說『三智一心中得』，是天台宗學而不是『智度論』義。論說『一心中得一切智、一切種智』，是二智一心中得，論文是這樣的明白！」〔同上《華雨集（五）》p.114〕

四、對於如石法師之評論內容，筆者有不同的看法

如石法師之〈台灣教界學術研究、阿含學風與人間佛教走向的綜合省思〉乙文（以下簡稱「評文」）對於印順導師對中國佛教及印度後期佛教之觀點，有極為不同且強烈之意見，吾人若以中印佛教思想史上各宗派對於他宗之不同「判教」視之，應可「無諍而各辯了義不了義」。其實中國「天台宗」即將『阿含藏教』判為「不了義」；而印度「後期大乘經」也認為「一切法空性」為「不了義」。導師曾說：「像空宗及唯識（有宗）在辨了義不了義時，並不是說對方錯，就是要不得了，祇不過認為自己的觀法、修行法門比較徹底一點，而別人的好像總有那麼一點破不了，古人辨了義不了義，就是到此為止。」（摘自拙作《人間佛教的聞思之路》p.97之〈華雨精舍參訪印順導師記〉）。反而因各宗不同的判教，正可百花爭鳴，而成就如隋唐一樣「八宗競秀」的黃金時代，我們也樂見傳統中國佛教之興盛，終究大家都是由「佛法」所流出。

（一）導師「淺化、窄化」曲解了「大乘佛教」嗎？

如石法師《香光莊嚴》66期p.97文前之「提要」說：以「人間佛教」的角度來說，印老對於印度和漢、藏大乘佛教的詮釋，的確有他相當獨到的見解。在這方面，他無疑獲得了高度的成就與廣泛的認同，因此也為臺灣教界開創出一片全新的天地。但是，若就大乘佛教的全體而言，我們卻不得不承認，印老某些方面的佛學研究，的確相當程度地淺化、窄化而且也曲解了大乘佛法深廣的意涵。（此段文字在如石法師嗣後出版之《現代大乘起信論如石法師論文集》，未將列入）

導師認為：「佛教每一階段的聖典，都是代表著時代佛教，成為時代佛教的指導方針。佛教聖典，不是別

的，是佛法在活躍的進行中，適應人類，而迸出智慧的光明，留下了時代佛教的遺跡。……佛法一切聖典的集成，只是四大宗趣的重點開展。在不同適應的底裏，直接於佛陀自證的真實。佛教聖典的不斷傳出，一直就是這樣的。所以佛教聖典，不應該有真偽問題，而只是了義與不了義，方便與真實的問題。」〔《原始佛教聖典之集成》p.877~879〕

另外，導師並以《初期大乘佛教之起源與開展》一千三百多頁篇幅之鉅著，論證『大乘是佛說』，怎說導師「淺化、窄化」曲解了「大乘佛教」呢？

（二）《中論》為《阿含經》之通論？或《般若經》之通論？

有關上揭論題，如石法師引據了部分學者的看法而贊成《中論》為《般若經》之通論，可惜未能深入探索而提出更有力的論證。以下略為整理導師之論證（《中論》為《阿含經》之通論）：

1、《中論》全論中找不到一頌有「不共二乘」之「大乘不共」術語（如菩提心、慈悲、六波羅密多等）且所論的則為「阿含」及「阿毘達磨」法義。又《中論》之「不依世俗諦，不得第一義」之「次第說」與《阿含經》之「先知法住（智），後知涅槃（智）」修道次第相合，《般若經》反而是不立修道次第（如印老在《印度佛教思想史》p.128所說：尤其是『般若經』的發揚空義。空是無二無別的，一切法平等，所以空中無善無惡，無業無報，無修無證，無凡無聖。）另《中論》〈觀如來品〉之五求門（「非陰非離陰，此彼不相在，如來不有陰，何處有如來」）乃《雜阿含經》四求門（《雜阿含109經》二十種我見）之引申，而《般若經》並無此種論法。以上情形，不勝枚舉，可詳閱印老《空之探究》之「中論與阿含經」乙節。

2、《中論》不離《阿含經》「觀因緣」的立場

《中論》廿七品中每一品均冠以「觀」（觀察、思惟、抉擇），《中論》從未忘失阿含真實正觀的立場。《中論》在「讚佛頌」中即開宗明義指出「八不緣起」乃是佛陀的「能說是因緣，善滅諸戲論」，而第一品則

以〈觀因緣品〉立大義。回顧《雜阿含53經》，佛陀對於外教婆羅門質問「所論所說」，其回答為「我說因論因」，「有因有緣集世間，……有因有緣世間滅」，標舉出「因緣」為佛法不共世間宗教哲學的標竿。《中論》也以〈觀十二因緣品〉（第廿六品）做為是否離邪見之檢驗標準，而〈觀四諦品〉之「未曾有一法，不從因緣生」，更明白肯定「有因有緣世間集」的立場。

3、另可從《阿含經》的「十四無記及六十二見」來探索《般若經》「八不」破「自性」的意義「不生不滅」破「實有性」；「不常不斷」破「不變性」；「不一不異」破「獨存性」；「不來不去」破「安住確定性」（即測不準性）。十四無記及六十二見可謂是『自性』之變現。

（1）不生（有）不滅：如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅，則不生世間有見。

（2）不常不斷（時）：我世間常，世間無常，世間常無常，世間非常非無常。

（3）不一不異（空）：命即是身，命異身異。

（4）不來不去（動）：死後有神去後世？無神去後世？亦有神去亦無神去？死後亦非有神去亦非無神去後世？

（三）導師對印度佛教之論究

如石法師於「評文」p.119說：《印度佛教思想史》一書，把大乘經中所出現的畜生、鬼、天乃至於他方世界的菩薩，當成是佛教為了「適合世俗迷情」，把佛法「顛倒」過來而「與印度天神溝通」的產物；將方興

未艾的「唯心」與「秘密」大乘，貶斥為「與印度之傳統神學相呼應」的「老年佛教」。（自此以下所說「評文」頁數，專指《現代大乘起信論如石法師論文集》乙書）

1、導師對印度佛教之論究，重點是：不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法。因此「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。」（《印度佛教思想史》自序p.7）其目的是為了：「探求佛法的真實而求所以適應，使佛法有利於人類，永為眾生作依怙。」〔《契理契機之人間佛教》p.5〕，也就是希望：「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。」〔《印度佛教思想史》自序p.7〕

2、至於談到把佛法「顛倒」過來而「與印度天神溝通」，導師確實於《印度佛教思想史》p.437說：「『秘密大乘』與夜叉等地居天有關，所以顛倒過來：顧笑是淺的『事續』，愛視是『行續』，執手或抱持是『瑜伽續』，二二交會是最殊勝的『無上瑜伽續』。理解與行為，與『佛法』恰好相反。」其實太虛大師於『即人成佛的真現實論』中亦有相似之敘述：「佛寂一千年後，入像法期，乃由龍智等興行密教，旨在修神仙咒術行，成欲界天色身——雙身從盼、笑、握、抱、合，即示欲界他化自在至忉利，由上而下之五天次第，以最下之合為無上瑜伽法——依所得天色身之等流果成就佛身，故特重即身成佛。」〔《太虛大師全書》第十四編・支論，p.458-459〕

（四）「萬化同體」的體驗是純正的佛法嗎？

「評文」p.119：「大乘經中所說的天、鬼、畜生乃至他方世界的菩薩，以神話學的觀點來看，正象徵著佛弟子嘗試把「佛法」從人本的格局超越出去，而逐漸向六道眾生乃至於

向十方世界開展，並力求與整個生命界合一的現象（來自心靈深處嚮往無限，追求自他一體圓成的靈性呼喚的）。」

「評文」所稱：「以神話學的觀點……嘗試把佛法從人本的格局超越出去」然而，大乘佛法不共世俗之精神（以出世間之「空無我」精神行入世利他工作），怎能經由以世俗「眾生自我意欲之客觀化」（《我之宗教觀》p.8：神只是人類自己的客觀化，表現於環境中。）之「神話學」而加以推展呢？

至於追求「自他一體圓成」的靈性呼喚，恐與中國老莊（及理學家）之「天地與我同根，萬物與我為一體」及印度「梵我合一論」，走向同一老路。導師於《空之探究》p.148說：「涅槃的體證，是沒有時、空，沒有數、量，沒有能所——主觀與客觀的對立。渾然的無二無別（也不會覺得是一體）的現觀，是一切不可說、不可得的。」

此外，更於《學佛三要》p.126～128說：「耶和華——神為世間的創造主，人類的父。神對於人類，非常慈愛，所以人也應該愛神；體貼神的意思，要愛人如己，這多少根源於家屬愛，然主要是啟發於萬化同體同源的觀念，近於緣起法的平等性。基督教徒，不是沒有修持的。在虔敬的誠信，迫切的懺悔中，達到精神的集中時，也有他的宗教經驗。高深的，能直覺得忘我的狀態，稱為與神相見。神是無限的，光明的，聖潔——清淨的，也常聽見神秘的音聲。在當時，充滿了恬靜的喜樂與安慰；有時也發生一些超常的經驗。這種無始終，無限量，光明，清淨，喜樂的宗教經驗，依佛法說，淺一些的是幻境，深一些的是定境。由於神教者缺乏緣起無我的深觀，所以用自我的樣子去擬想他，想像為超越的萬能的神，與舊有的人類祖神相結合。有宗教經驗的，或玄學體會的，大抵有萬化同體，宇宙同源的意境。如莊子說：「天地與我同根，萬物與我並生」。墨子的「明天」，婆羅門教的梵，都有一種同體的直覺，而多少流出泛愛的精神。然而，平等一如，本是事事物物的本性。由於不重智慧，或智慧不足，在定心或類似定心的映現中，複寫而走了樣，才成為神，成為神秘的宇宙根源。佛法說：慈悲喜捨——四無量定——為梵行，修得就能生梵

天。由於定境的淺深，分為梵、光、淨天的等級，婆羅門教的梵——或人格化為梵天，與基督教的耶和華相近，不外乎在禪定的經驗中，自我的普遍化，想像為宇宙的本源，宇宙的創告者，創造神的思想根源，不但是種族神的推想，實有神秘的特殊經驗。惟有定慧深徹，事理如實的佛法，才能清晰地指出他的來蹤去跡。」

（五）內證經驗是否需要經典依據？及「以心印心、師心不師古」之討論

1、「評文」p.120說：「因為中國禪者偏重自心體驗，倡言『教外別傳』、『師心不師古』，就批評禪者對『自己體驗的內容，也就越來越晦昧不明了！』」

以上這一段話，導師並非臆測之詞，乃係引據「禪史」裡唐代禪師慧忠國師（如以下註解）及黃蘗希運的話而予以敘述引申的，如導師《中國禪宗史》序（p.8）所說：「以如來藏的體驗者，淺深不一。淺些的類似外道的神我見（慧忠國師評南方宗旨的話），深徹的是無分別智證的『絕諸戲論』（經說：「無分別無影像處」）。從前黃蘗希運說：『馬大師下有八十八人坐道場，得馬師正眼者，止三二人。』（『傳燈錄』卷九）。曹溪禪的究竟深處，得者實在並不太多。」

另外導師於『中國佛教瑣談』談到：「再來研求『淨土決疑論』的意趣，文中說到『徹悟自心』，大抵是針對中國禪者說的。我不知禪者的徹悟自心，有沒有斷惑。『見惑』是見（道）所斷煩惱，『思惑』是修（道）所斷煩惱。見惑是見諦所斷的，佛教中或說『一心見諦』，或說『十五心見諦』，十五心是十五剎那心，就世俗說，是一霎眼就過去了。所以見惑，說斷就斷盡而成聖者，不斷就是凡夫，見惑是不會斷而未盡的。徹悟自心，如等於見道斷惑，那即使受胎迷著，也不可能『從迷入迷』，而一定是『由覺至覺』的。也許中國禪者的徹悟自心，內心雖有些超常經驗，但不能斷見惑，還是與凡夫一般。如說『思惑』沒有斷盡，那是二果、三果的事，怎麼會『從迷入迷者多』？這一段文字，是不正確的！印光大師是精通天台的淨土行

者，對這些應該是不會不知道的。可能慈悲心重，為了弘揚淨土，故意這樣說的吧！」〔《華雨集（四）》p.184，『中國佛教瑣談隔陰之迷』〕

[註解]

「南陽慧忠國師問禪客：從何方來？對曰：南方來。師曰：南方有何知識？曰：知識頗多。師曰：如何示人？曰：彼方知識直下示學人：即心是佛，佛是覺義。汝今悉具見聞覺知之性，此性善能揚眉瞬目，去來運用，遍於身中。挃頭頭知，挃腳腳知，故名正遍知。離此之外，更無別佛。此身即有生滅，心性無始以來未曾生滅。身生滅者，如龍換骨，蛇脫皮，人出故宅。即身是無常，其性常也。南方所說，大約如此」。「師曰：若然者，與彼先尼外道無有差別。彼云：我此身中有一神性，此性能知痛癢。身壞之時神則出去，如舍被燒舍主出去，舍即無常，舍主常矣。審如此者，邪正莫辨，孰為是乎？吾比遊方，多見此色，近尤盛矣！聚卻三五百眾，目視雲漢，云是南方宗旨。把他壇經改換，添糅鄙譚，削除聖意，惑亂後徒，豈成言教？苦哉？吾宗喪矣！若以見聞覺知為佛性者，淨名不應云：法離見聞覺知，若行見聞覺知，是則見聞覺知，非求法也」。（《景德傳燈錄》卷28，大正51，437c-438a）

2、「評文」p.122~123：「再者，佛教自從釋迦成佛以來，所有四向、四果聖道的認可都是以心印心的。當時除了釋尊個人的內證經驗之外，根本沒有任何經論可資依據。即使後來結集出了三藏，以近代南傳佛教和西藏佛教的現況來說，師徒之間實證定慧的印可，也還是以心印心的。從未聽說有古德用經論勘驗學人的實例；除非自己沒有足以印可別人的真實體驗。那麼禪宗的「師心不師古」，豈不是名正言順、理所當然嗎？怎能因此就污蔑禪宗祖師體驗的內容「越來越晦昧不明」呢？」

「教外別傳」、「師心不師古」，大抵是如來藏禪老莊化後之情況，為何禪門子孫不往前看

看「達摩初祖」之「藉教悟宗」（請參閱《二入四行論》所說：「藉教悟宗，深信含生同一真性，客塵障故，令捨妄歸真。凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不移，不隨他教，與道冥符，寂然無為，名理入也。」）那裡是不需經典依據的。又就「佛法」時代而言，得「淨法眼」之初果聖者，一悟永悟，且「自知自證」、「自悟不由他」，他們是不需要「踏破鐵鞋」向某明師尋「印證」的。

（六）中國佛教「奄奄無生氣」之討論

（其實如石法師在其「評文」p.182之結論也承認：「現在，傳統的中國佛教雖已式微，但完整的基礎還在，夙昔的典範猶存。」）

「評文」p.125：「倘若圓融、方便、真常、唯心、他力、頓證真能困乏中國佛教，那中國隋唐佛教與西藏佛教的興盛又該作何解釋呢？它們不也同樣被列入圓融、方便、真常、唯心、他力的黑名單嗎？再者，元明以後的佛教雖然弊病叢生，遠不如隋唐時代那麼興盛，但其衰微的程度，無論如何也不至於到「奄奄無生氣」的地步。這一點，從聖嚴長老的《明末佛教研究》一書所說：「把晚明佛教稱之為佛教復興亦不為過」。」

導師係於撰寫《印度之佛教》（序文中所說）時，有感於當時（民國初年）佛教之衰弱而作此語：「中國佛教為「圓融」、「方便」、「真常」、「唯心」、「他力」、「頓證」之所困，已奄奄無生氣；「神秘」、「欲樂」之說，自西而東，又日有泛濫之勢。乃綜合所知，編《印度之佛教》為諸生講之。」〔《印度之佛教》p.7〕

其實更早的太虛大師也有相同看法：「中國至清季除參話頭、念彌陀

外，時一講習者亦禪之楞嚴、淨之彌陀疏鈔、及天台法華與四教儀、或賢首五教儀、附相宗八要而已。經律論古疏早多散失，保之大藏者亦徒資供奉，或翻閱以種善根耳。空疏媕陋之既極，唯仗沿習風俗以支持。學校興而一呼迷信，幾潰頹無以復存，迄今欲扶掖以經論律儀，尚無以樹立其基礎。」〔《太虛大師全書》第十九編・文叢，p.778，『菩提道次第廣論序』〕

又說：「中國佛教所說的是大乘理論，但卻不能把它實踐起來，不能把大乘的精神表現在行為上。我國的佛徒——包括出家在家的四眾——都是偏向于自修自了，大乘的經論，雖有很多人在提倡和弘揚，但所提倡所弘揚的也不外是自修自了的法門。這種說大乘教，行小乘行的現象，在中國是普遍地存在。如出家眾的參禪念佛者，固然為的自修自了，即在家的信眾也是偏重自修自了的傾向。他們都以為學了佛就不要做人（？），什麼事都心存消極不願意幹，更有很多人以為學佛作「了此殘生」的尾閭。他們都說把國家社會家庭一切的俗務都捨下，才可以入佛修行。這種不正確的思想，已經深印在每個國民的心坎中。這種錯覺是復興佛教的障礙物，是歪曲了大乘佛教的真義。所以我們可以說：中國所說的雖是大乘教，但所修的卻是小乘行。」〔《太虛大師全書》第十編・學行，p.27~28：『從巴利語系佛教說到今菩薩行』〕「從錫、緬等地的佛教，回顧到中國的佛教，我認為中國佛教衰敗的原因固然很多，而最大的病源則為空談大乘，不重實行，行為與教理完全脫離關係。所以革興中國佛教，要洗除教徒好尚空談的習慣，使理論浸入實驗的民眾化。以現社會實在的情形和需要來說，今後我國的佛教徒，要從大乘佛教的理論上，向國家民族、世界人類實際地去體驗修學。這大乘理論的實踐行動，即所謂「菩薩行」。而這菩薩行要能夠適應今時今地今人的實際需要，故也可名為「今菩薩行」。以簡別向來只唱高調，名不符實的「菩薩行」。」〔《太虛大師全書》第十編・學行，p.30，『我們要實踐大成教來幹今菩薩行』〕

導師晚年於『遊心法海六十年』（p.55）分析：「確認佛法的衰落，與演化中的神化、俗化有關，那末應從傳統束縛，神秘催眠狀態中，振作起來，為純正的佛法而努力！」。以

上二人對「佛教興衰」之定義或可觀之！

「評文」（如石法師站在中國佛教的立場）說：「中國祖師不是急求自證自了，不是說大乘教修小乘行」。可是恰恰「說大乘教修小乘行」卻是「同樣站在中國佛教的立場並有深刻禪體驗的」太虛大師所提出的（導師是認同而引用），如上面所說。

固然導師因「辨了義不了義」及提倡「利他為先（而非急求自證自了）菩薩正常道」之故，而如同太虛大師批評「中國禪宗」。惟事實上他對「中國禪宗」還是給予相當肯定：

（1）如於《中國禪宗史》p.372說：「『壇經』所表現的，就不然。三身也好，三寶也好，菩提、般若也好，都在自己身心中，直捷了當的指示出來。就在日常心行中，從此悟入。於是，佛不再是高遠的理想，而是直下可以體現的。聖人，從難思難議的仰信中，成為現實人間的，平常的聖人（恢復了原始佛教的模像）。這是曹溪禪的最卓越處！」

（2）另於《如來藏之研究》p.130說：「『一切眾生有如來藏』（性），在理論上，指出眾生本有的清淨因，人人可以成佛的可能性。在修行上，不用向外馳求，依於自身的三寶性——如來性，精進修行來求其實現。這一『為人生善』的切要方法，在宗教的實踐精神上，有著高度的價值！有頭陀風格，傳如來禪的達摩門下，在中國佛教界，放出無比的光輝，正是繼承這一方針。」

（3）於《中國佛教史略》p.2說：「上起李唐，下迄清季，為延續篤行時期。即所知而行之證之，其特色為簡易平實。得則渾樸忠誠，失則簡陋貧乏，如田舍郎。確樹此一代之風者，嶺南盧慧能也。」

（4）於《佛教史地考論》p.386～387及p.391、p.400說：「生公的見地，是怎樣的卓越！這是南中國精神的佛化。中國的江南民族性，好簡略，崇尚意境，富於直覺的洞見。這如兩

晉的老、莊之學，唐代的禪宗，南宋的理學，以及南畫，都表現這一貫精神。雖不免流於虛玄，但在繳繞汗漫的文化堆中，常能咀味精華，透進一番新鮮的空氣，提高拘於現實者的意境而淨化他。東晉有一位支公道林，他『善標宗會，而章句或有所遺，時為守文者所陋。謝安聞而善之曰：此乃九方歅之相馬也，略其玄黃而取其駿逸』。支公的精神，就是生公的精神。生公的解說教典，常是作為應物的方便。所以自由而活潑的理致，平淡又新鮮。這種精神，在唐代的禪門中，獲得廣大的成就。他們標示不立文字，肅清一切的葛藤絡索，從和譯、樸質中顯出剛強。禪者與法師們談道，如涉及教相，也總是銷歸理性的。生公與禪宗，沒有師承的關係，卻有氣象與理境上的共同。」；「……生公真常妙心的理境，融化在中國儒家的文化中，於是能做出淨化神祕的工作，使真常之道，接近平常。這一點，後代的禪宗也有一致的傾向。中國真常論者的成就，比印度的真常論者，超過多多！」；「……生公的精神，才在唐代的禪宗裡復活，光大起來，射出中國佛教獨特的光芒！」

（七）儒、道為堅實大乘菩提心與菩薩戒的基礎？是出離心與無我空性見的另一表達方式嗎？

「評文」p.126~127：「儒家注重『入則孝，出則悌，謹而信，泛愛眾，而親仁』的禮教，強調『格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下』的學習次第，宣揚『大道之行也，天下為公』的世界大同理

想。這些『家天下』的廣義倫理觀念，都是相當堅實的大乘菩提心與菩薩戒的基礎。」

此不禁令人想起魏晉之「格義的佛教」、「宋明理學」及明清的「三教調和」，其對純正佛法及佛教復興有何正面功能？更追思反省印度佛教之衰亡，能不有感觸。若此，「佛教」之招牌將可拿下，大家亦大可不必自稱為「佛教徒」了。又既然如石法師批評「五乘（人天）共法」與解脫不相應（如「評文」p.133所說：佛法中只有「三乘」之說，絕無「五乘」之名。《成佛之道》「五乘共法」的說法極易混淆視聽，使人產生「人天善法」也能到達彼岸的誤解，不用為妙。）卻肯定人天法之儒、道是堅實大乘菩提心與菩薩戒的基礎；是出離心與無我空性見的另一表達方式。此豈不前後矛盾？

（八）「評文」p.128：「《遊心法海六十年》頁54。在該書中，印老舉密勒日巴為例，說他「為了求法成佛，不妨以邪術降雹，毀滅一村的人、畜及莊稼。」事實上，密勒為了報父仇家恨而降雹殺人，是在他痛改前非並努力修行之前的事。拜師求法時，雖曾應俄日與馬爾巴的要求修誅法、降雹，但那是出於對上師絕對信任的藏密傳統，而非一己的害人之心，而且俄日和馬爾巴要密勒日巴修咒術，並非出於瞋害之惡心，而是因為他們具足方便善巧，所以有恃無恐。」（藍吉富老師比如石法師更早於2001年3月『第二屆人間佛教薪火相傳研討會』也質疑導師之批評，而說：「這是方便，不是本意」）

導師修學佛法及指導後學，都是為了把握及宏揚純正佛法。記得在導師93歲生日那一年，筆者編輯《妙雲華雨的禪思》時，剛好也引述這段話，由於有人質疑，也就特別去請示導師。這段話的原文是：「我的修學佛法，為了把握純正的佛法。從流傳的佛典中去探求，只是為了理解佛法；理解佛法的重點發展及方便適應所引起的反面作用，經怎樣的過程，而到達一百八十度的轉化。如從人間成佛而演進到天上成佛；從因緣所生

而到達非因緣有；從無我而到達真常大我；從離欲梵行得解脫而轉為從欲樂中成佛；從菩薩無量億劫在生死中，演變為即身成佛；從不為自己而利益眾生，到為了自己求法成佛，不妨建立在眾生苦難之上（如彌勒慈巴為了求法成佛，不妨以邪術降雹，毀滅一村的人、畜及莊稼）。這種轉化，就是佛法在現實世間中的轉化。泛神化（低級宗教「萬物有靈論」的改裝）的佛法，不能蒙蔽我的理智，決定要通過人間的佛教史實而加以抉擇。這一基本見解，希望深究法義與精進持行者，能予以考慮！確認佛法的衰落，與演化中的神化、俗化有關，那末應從傳統束縛，神秘催眠狀態中，振作起來，為純正的佛法而努力！」。〔《華雨集》（五）p.54～55)〕

導師當時對筆者開示時表示：「以上所說的重點是站在『依法不依人』的立場批評西藏佛教『求法的制度』（先供養再教授法），這就像鴦掘摩羅碰到不好的老師，結果做了一些不如法（殺人）的事情，這是『依人優於依法』造成的。老師若不如法，我們要不要相信依從？另外，依菩薩道的精神，是不能傷害眾生來成就自己的，密勒日巴不能為了自己的求法，先傷害其他眾生。就佛法緣起的觀點，每一位眾生的生命都是平等尊嚴的，當我要成就自己卻先要傷害別人的時候，就佛法及菩薩道的『護生』（戒）精神來說，都是不宜的！」

（九）「人間佛教」會俗化嗎？

「評文」p.174引據導師『契理契機之人間佛教』p.63說：「慧行來說，說法以外，如日報、雜誌的編發，佛書的流通，廣播、電視的弘法；佛學院與佛學研究所，佛教大學

的創辦……」但若不先講求出離心與菩提心的長養，和戒、定、慧的落實，便汲汲營營於社會與弘法事務的關懷，那就顯得太捨本逐末而深違佛意了。

但如石法師卻漏引『契理契機之人間佛教』p.63後段全文，如：「但從事於或慧或福的利他菩薩行，先應要求自身在佛法中的充實，以三心而行十善為基礎。否則，弘化也好，慈濟也好，上也者只是世間的善行，佛法（與世學混淆）的真義越來越稀薄了！下也者是『泥菩薩過河。』（不見了），引起佛教的不良副作用。總之，菩薩發心利他，要站穩自己的腳跟才得！」

此外，人菩薩行係以二道五菩提為次第，其自我要求甚高，豈會俗化，例如：《金剛經》中有關最初「發心菩提」（二道五菩提之初階）之經文：「佛告須菩提：諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心：所有一切眾生之類——若卵生，若胎生，若溼生，若化生；若有色，若無色；若有想，若無想，若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。何以故？須菩提！若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」

這是初發心（新學凡夫）菩薩的實踐方法，從上引經文可知修學「三心十善」人菩薩行，在發菩提心、起大悲念救度眾生時，是時時刻刻地警惕自己，是否常以自我為中心，是否常取「我相（見）」等四相，誠如導師所提示的，要在生死海學會游泳的本領（主要即指勝解緣起空性等，《學佛三要》p.150）；又說「菩薩發心利他，要站穩自己的腳跟才得！」（《華雨集（四）》p.62）。老人另也以二事告示佛教青年：「一、淨化自我，二、利濟人群。」〔《青年的佛教》p.11~12〕

（十）如石法師錯將「斷除見所斷或斷少分修所斷煩惱」，以為可「超越三界」

（依經論：須斷全分修所斷煩惱，才能超越三界）

覆按「評文」p173：如果這個人有能力更上一層樓，脫離能所，契入見道，斷除見所斷或少分修所斷的煩惱，那麼他即使在人間，但他的心不但已超越人間，甚至更超越了三界。

要想在十方世界遍尋他的蹤跡，了不可得。

五、導師對於「秘密大乘」、「大乘三系」、「淨土法門」、「現代禪」等之看法

（一）對「秘密大乘」的看法

「『密宗是外道——婆羅門教』：這句話，我從來沒有說過。……至於我，受虛大師思想的熏發，雖不能亦步亦趨，但對於祕密乘，意見是大致相同的（八宗並弘，是太虛大師所說的。民國四年，虛大師閉關以來，『上不徵五天，下不徵各地』，以隋唐佛教的復興為理想。但所說『八宗並弘』，是八宗平等的，各有特勝的（與密宗的見解不同）。不過，到了民國十五、六年，『八宗並弘』，就廢棄不談了，這當然是因為更圓熟、更深廣的理解了佛法。對於祕密乘，太虛大師是這樣說的：『融攝魔梵，漸喪佛真之汎神祕密乘，殊非建立三寶之根本』（「致常惺法師書」）。論印度佛教史說：「漸傾密行，趨入印度佛教衰運」；『四期——原著五期（即密教之興與佛教之滅時期），如來為本之佛梵一體，可無異議』（「議印度之佛教」）。……我曾一再說過：『迷信比不信（無信仰）好』。對於有真切信仰的，即使是外道，我也存有限度內的尊重與容忍，何況是佛教的密宗！」〔《華雨集（五）》p.263~269〕

「『秘密大乘』是晚期佛教的主流，這是佛教史上的事實，所以我不能同意「入篡正統」的批評。都是流傳中的佛法，所以不會徹底否定某些佛法。」〔《華雨集（四）》p.32〕

（二）對大乘三系的看法

「從佛法的探究中，發見大乘思想有三大系，稱之為『性空唯名』、

『虛妄唯識』、『真常唯心』（其實古代就有此三系說的，只是名稱不同）。內學院否定真常唯心為佛法正統，我卻肯認為是的。我雖對性空有廣泛的同情，贊同『性空見』，然在佛法的流行中，覺得世諦流布的三大系，對佛法是互有利弊的（見『空有之間』）。所以我說大乘三系，雖贊揚性空，但只是辨了義與不了義（不了義，只是不究竟，不是全部要不得的），而且予以貫攝，……。」〔《華雨集（五）》p.273~274〕

（三）對淨土法門的看法

「我講的淨土法門，多是依據印度的經論，並不以中國祖師的遺訓為聖教量。照著經論的意趣說，不敢抹煞，也不敢強調。所以與一分淨土行者，小有差別。如易行道，不是橫出三界，容易成佛，而是容易學容易行，辦法比較穩當。其實易行道反而難成佛，如彌勒佛；難行道反而易成佛，如釋迦佛。所以『阿彌陀經』說：能於穢土修行一天，勝過淨土久久。又如淨土的特色在依他力而得往生。然往生並不就是了生死，這在專以念佛為了生死的人看來，不免心生不忍。其實，這並沒有貶低淨土法門的價值。」〔《淨土與禪》p.120~121〕

（四）堅持大乘

「那時（民國三十一年），我多讀『阿含』、『戒律』、『阿毘達磨』，不滿晚期之神秘欲樂，但立場是堅持大乘的（一直到現在1985年，還是如此）。錫蘭等南方佛教，以為他們所傳的三藏，是王舍城結集的原本；以為大乘佛教，是印度教化的，非佛說的。這種意見，多少傳入當時的抗戰後方，而引起某些人的疑惑。我為續明他們，討論這個問題，後來題為『大乘是佛說論』（依現在看來，說得不太完善）。慧松法師留學錫蘭返國，法舫法師在錫蘭邊學邊教，都有以傳入錫蘭的為純正佛法，而輕視印度所有，傳入中國佛教的傾向。所以為慧松寫『呱專文集序』，表示我的意見；因法舫法師而寫『與巴利語系學者論大乘』。我到臺灣

來，有人說我反對大乘，那不是惡意，就是誤會了！」〔《華雨集（五）》p.17~18〕

（五）釋尊的原始佛法，寬容是有原則的

「如不否認印度的群神，而人間勝過天上，出家眾是不會禮拜群神的，反而為天神所禮敬；『佛法』是徹底否棄了占卜，咒術，護摩，祈求——印度神教（也是一般低級）的宗教行儀。大乘佛教的無限寬容性（印度佛教老化的主因），發展到一切都是方便，終於天佛不二。中國佛教的理論，真是圓融深妙極了，但如應用到現實，那會出現怎樣情形？」〔《華雨集（四）》p.64〕

「佛法否定當時社會的階級制，否定求神能免罪得福，否定火供——護摩，不作占卜、瞻相、咒術等邪命，而以『知善惡，知因果，知業報，知凡聖』來教化世人。人（人類也這樣）的前途，要自己來決定：前途的光明，要從自己的正見（正確思想），正語、正業、正命——正當的行為中得來；解脫也是這樣，是如實修行所得到的，釋尊是老師（所以稱為「本師」）那樣，教導我們而已。」〔《華雨集（四）》p.52〕

（六）導師曾於1993年之「《我有明珠一顆》讀後」批評「現代禪」

1、「現代禪者尊重『般若』、『中觀』，卻不知大乘般若法門的宗要……，說解脫道而不說菩提道，知觀行而不知廣大行，知道三乘而不知但屬菩薩——這所以雖標揭『般若』系統的名目，卻遠離大乘般若法門的實際意義。」

2、「現代禪自己說是佛教，還成立『菩薩僧團』，那應該行菩薩行，以成佛為理想的。可是，不說發菩提心，長養大悲心，反而輕視菩薩的菩提道為『第二義』，這是違反『般若』系大乘經的」。

3、「現代禪為什麼違反釋迦佛所說，遠離樂欲與苦行——二邊的中道正行，而在現代禪的道次第中，開始就說『已有的情慾，可以盡情發揮』呢？」〔以上三則，詳見〈「我有明珠一顆」讀後〉，《獅子吼》第32卷，11/12期，p.4~7，1993/11〕

（七）一切經論祇要「契理與契機」多可採行

1、「（太虛）大師『掩抑許多大經論』為言，此出大師誤會，愚見初不如是。佛後之佛教，乃次第發展而形成者。其方便之適應，理論之闡述，或不適於今者，或偏激者，或適應低級趣味者，則雖初期者猶當置之，況龍樹論乎！乃至後之密宗乎！反之，其正常深確者，適應於今者，則密宗而有此，猶當取而不捨，而況真常系之經論乎！其取捨之標準，不以傳於中國者為是，不以盛行中國之真常論為是，而著眼於釋尊之特見景行，此其所以異乎！」〔《無諍之辯》p.122~123〕

2、「什麼是『攝取後期佛教之確當者』？……，古代經論，解理明行，只要確立不神化的『人間佛教』的原則，多有可以採用的。人的根性不一，如經說的『異欲，異解，異忍』，佛法是以不同的方法——世界，對治，為人，第一義悉檀，而引向佛法，向聲聞，向佛的解脫道而進修的。這是我所認為是能契合佛法，不違現代的佛法。」〔《契理契機之人間佛教》p.42~43〕

六、反思

（一）吾人亦能同理（心）於作者對於其所宗所重之佛法之熱愛，以致苦心撰文批評與之不相應者，惟印老七百餘萬言之鉅著，一般人恐非短時間得以閱畢，且能消化並正確解讀。

（二）導師著作思想博大，體系謹嚴，且大多出自經論原典，華人地區漸漸有較多人研讀，而相對受到重視，這是很自然的現象。但相對的世間，是不免相奪相容，個人於2001年3月底『人間佛教薪火相傳』學術研討會受採訪時曾表示：「導師的思想，隨之而來的，必然會面臨一些挑戰，……，怎樣回應才如法？才符合中道？有其討論空間。個人也希望看到更多的面向來討論導師的思

想，聽一些理性的批評，藉由不同的聲音，這樣對導師思想之弘揚乃至純正佛法之推動，更能百花爭鳴，相奪相成。」

[註解]

筆者於『第二屆人間佛教薪火相傳學術研討會』感言（2001/03/31於中央研究院）：

今天是為導師九十六歲生日祝壽所舉辦的研討會，在此我有些許感想：導師「人間佛教暢佛之本懷」的思想，為何能引導人發心，而產生推動正法的力量呢？我想到我們中國儒家所說的：「微仲尼，萬古如長夜」。如實而言，應該說：「微佛陀，萬古如長夜」，如《雜阿含299、395經》：「眾生無明之所縛，愛結之所繫…」、「世間長冥，無有明照，唯有長夜，純大闇苦，現於世間」；《增一阿含經》「如日出，如來出世，除去闇冥，靡不照明…」所說，佛法能讓人心裡產生光明，照耀道路。從《轉法輪經》看出，當佛陀初轉法輪時，佛弟子聽到四聖諦，即得眼智明覺（得到佛法的智慧、光明、正見）。我們常說「正聞、正信、正行」，我就想到導師辦了正聞出版社，它確實扮演了「開啟我們明亮的眼睛」，使我們從思想，產生信仰及力量的功效。所以，我覺得「人間佛教」的法源，是來自於佛陀所教導的「四預流支」：透過正聞而得到內心真正的力量，而不是「宗教只是人們的慰藉」。

中國佛教一向重視傳承，如中國禪宗的「楞伽師資血脈」，其他現代世界性的佛教也是如此。但是讀到《中阿含》第145《瞿默目揵連經》所提示的佛陀的教誨：「我不立一人為僧團之所依」，我的感受是很深的！經上說「依法不依人」，是指，法味很強時，人治的力量弱了；自力增強時，他力減弱了，但它並不表示我們自己的傲慢隨之而起，而是緣起法的力量，使我們自己知道「自我的渺小」，我慢漸漸消融。二十年前張曼濤教授說：「導師的思想目前是潛流，將來將是洪流」，現在有許多人似乎感受到導師思想好像是一股洪流，可是在此洪流中，早上藍吉富老師提到了「印順學」、「妙雲學」，這使我有很大的警惕：談印順學、妙雲學，最好不是要成立印順導師一家之言，而造成排他性，而是透過印老思想所掘發經論中的真理聲音(正覺之音)，真理的聲音變成洪流，沒有排他性，這才是今天「薪火相傳」最大的意義。

（本文稿2002.8.17報告於美國新州「同淨蘭若」，2009.12.4略予修訂）

印順導師訪問記

——談雙修法

普獻、宏印法師等訪問

問：密宗的「雙修法」真能當作修行方法嗎？

答：說到佛法，我們必須從現實世間來探討。佛法是怎樣出現於我們這個世界的？當然是二千五六百年以前，從印度釋迦牟尼佛而來的。釋迦佛以前，講修行，講證悟，印度的外道，也是多的很。但就佛法而言，佛法有超越外道的不共處，這是從釋迦佛而開始的。「修雙身法才能成佛」，釋迦佛無此說；「淫欲為道」，是大邪見。若說這是其他的佛，他方世界佛說的，那麼說的是什麼語言呢？不管怎麼說，密宗還是用印度語文來記述的。歷史到底是歷史，雖然傳說，記錄上有些差異，但釋迦佛在什麼時候？佛怎麼說？到了那裏？有那幾位國王、長者供養？又發生什麼事？……等等，這是實際的，不是理想的。如說釋迦佛說的是方便，不究竟，出現於千百年後的佛說，才是究竟，那就不好說了。如說到中國的儒家，總是推源到孔子，如果以孔子所說為方便不究竟，而大談其他的才是真正儒家，那便是笑話奇談了。

慈悲為懷

印順法師

我們生在欲界，「欲」是生死的根源。古人往往把男女之欲（新生命由此而來）看得非常的神秘，我在『中國古代民族神話與文化之研究』一書中，便提到了這些。在印度，如遍行外道；在中國，如道家的一部分，都有以兩性交合為修道的。他們大抵利用固有的文字，而作象徵比喻的暗示，外人不容易了解他說的是什麼。在「秘密大乘佛法」中，如金剛、蓮華、入定等，都被利用以說明這一著。依釋迦的「佛法」而言，這都是出發於世間心的生死事。佛教出家的僧團，是修持清淨梵行的，遠離男女之欲。但出家者多了，如不能正確的理解，內心的欲念不清淨，慢慢的會引起性心理的變態。對一個修定者而言，如應用念息方便的，由於重視身體的異常經驗，修脈、修明點，而演為雙身法。在「大乘佛法」中，已有潛流，如譯『大般涅槃經』的，宣說常樂我淨的曇無讖，就是「善男女交接之術」的。不過大乘佛教的主流，還是反對這一類的。特別是由於這一類「幻法」，引起罽賓滅法的法難，為大乘佛教界所痛心疾首的。不過到了西元八、九世紀，後來居上，成為佛教末期的主流。

釋迦佛的時代，印度的教派相當多，對於各式各樣的神教，佛是重於啟發感化，採取溫和的革新，而不是強烈的、鬥爭的，即使是批評，也不是攻擊性的。佛採取印度固有文化中，合於真理、道德，有用的部份，而引入不共世間一般的，佛陀自覺的佛法。世俗迷信，多數是不取的，小部分給以新的意義。一般人較少了解印度神教，如能多知道些，就會知道密宗的內容，大部分是從印度神教轉化過來的。如「護摩」，就是火供養。原始的宗教莫不如此，當牛羊等被燒時，發出了氣味，神便接受了。如印度的婆羅門教、猶太教，中國古代宗教，都是如此。但釋迦佛說法，並不採取這種火供，而說有意義的三火——供養父母名根本火，供養妻兒眷屬名居家火，供養沙門婆羅門名福田火。可是密宗又攝取了它。在密宗裏，所供養的許多佛菩薩，其實都是夜叉像、龍王像。這到底是佛的神化呢？還是神的佛化呢？還是神佛不二呢？這是值得我們深思的問題。

——恭錄於《華雨集第五冊》p.139～p.141。

〈六祖五頌〉心得分享

雷榮棣

《六祖壇經》為我國佛教禪宗之寶典，一般習禪者皆奉為圭臬，而山林寺廟多號為禪寺，雖或現下之修行者未必盡是行禪，然其最初之建立者必有以此志而行則可斷言，可見禪宗一門於我國佛教之深切影響。我國佛教自教門始，歷經八宗或十餘宗而至唐代六祖時禪宗大盛，究其因皆由六祖之睿智，觀察眾生之根基純熟，乃簡化過往禪法之深澀教理，呆板觀行，而倡導「直指人心、見性成佛」之道。此種契理契機之教法，確為天下間之踟躕行者開一大方便門、立一安心所，再進趣上品修行，以抵究竟之地。觀之《壇經》裡所言，內容之寬廣，景象之深遠，行人由修持而可得或深或淺之受用，端視其根性與用力之程度而已。

《壇經》之版本頗多，現下流通者內容與編排各本皆有出入，只因六祖本人不識字，最初係由其門人法海，於其開壇接眾說法時所記錄者。以年代久遠，而經本之流布係由人手抄寫而成，故各版本存有差異亦在所難免。如是近代賢人每有不同評說；或謂主旨非六祖、造經者非法海（胡適言）；或謂某些增添實非六祖所說，乃後人所羼入。然據印順導師於其《中國禪宗史》所言，認為大致上並無重大偏差，只是如以最早之大梵寺所說為基本而結集而言，現存各本之前半部分才是《壇經》主體，其後之半部只算是附錄而已；當然，如《壇經》只是大梵寺時之二、三天說法，實在不足以反映六祖三、四十年之深徹教化內容，是故全部收納而為一體也是合理的。版本雖多，愚以為

流行者大約可分二類：「宗寶本」與「曹溪原本」。前者經過整理，依傳統經典形式分類品目，減少重疊，眉目較清，但頗為人詬病，謂竄改原意，破裂氣勢。後者據云保存大梵寺當日經營，及爾後發展，得其真味。

《壇經》係六祖惠能應韶州刺史韋璩及官僚之請，於城中大梵寺開緣說法，六祖陳其身世之行由，乃至黃梅五祖得法傳衣，隨後避難嶺南，最後於廣州法性寺因「風幡心動」之語而駭驚四眾，乃落髮出家，開展其弘法濟世心懷。此次盛會，六祖觀機設教，起始即提倡直指、見性、頓悟之道。所謂「見性成佛」，意指求道者應直觀自心，了知一切萬法皆從心起，此萬法本源名為自性，如六祖大徹大悟時所言：「何期自性本自清淨、本不生滅、本自具足，本無動搖，能生萬法」；如是直下承當，則可轉迷成悟，嗣後續保任修行之途。此一反行人以往之迷濛，專向外追求，求福求慧，終身不得見道。六祖此南宗頓悟禪法，乃可戳力削平無始以來積習之煩惱，趣向真如。此法看似虛玄，不易領悟實行，內文却多有闡釋。也許說的太廣泛了，一時不易明白，愚意却覺得其中五頌頗能說明一些道理。

五頌為六祖極力勸勉各界讀誦修學的，當有其深意。前三頌為〈無相頌〉，乃最初於大梵寺及曹溪所說；其後二頌，乃六祖將入滅時對門人之遺教，亦可說是對佛教之綜合觀點。

首篇〈無相頌〉乃首日於大梵寺開示後所說，頌文頗長，共十五偈，每偈四句，很能彰顯本宗道理。謹錄其頌曰：

說通及心通，如日處虛空，
唯傳見性法，出世破邪宗。
法即無頓漸，迷悟有遲疾，
只此見性門，愚人不可悉。
說即雖萬般，合理還歸一，
煩惱闇宅中，常須生慧日。
邪來煩惱至，正來煩惱除，
邪正俱不用，清淨至無餘。
菩提本自性，起心即是妄，
淨心在妄中，但正無三障。
世人若修道，一切盡不防，
常自見己過，與道即相當。
色類自有道，各不相妨惱，
離道別覓道，終身不見道。
波波度一生，到頭還自懊，
欲得見真道，行正即是道。
自若無道心，闇行不見道，
若真修道人，不見世間過。
若見他人非，自非却是左，
他非我不非，我非自有過。
但自却非心，打除煩惱破，
憎愛不關心，長伸兩　臥。
欲擬化他人，自須有方便，
勿令彼有疑，即是自性現。
佛法在世間，不離世間覺，
離世覓菩提，恰如求兔角。
正見名出世，邪見是世間，
邪正盡打却，菩提性宛然。
此頌是頓教，亦名大法船，
迷聞經累劫，悟則剎那間。

（大正48，351b14-c14）

首三偈即提綱絜領提出佛教之二大綱目：教理（說通）與行事（心通——依此宗而說），猶如慧日朗照虛空，發光（教理）與導熱（修行），實在缺一不可，光照行人坦途、正路，使不偏邪；熱導行者氣力，堅忍

上路。六祖說修行法門雖多，但歸根結柢，就是要使你的心常生智慧，以智慧觀照一切煩惱的成因、助緣和結果，掃除一切不必要的痛苦，體認正法，這就是「見性法」的正理，其他的都是邪宗（這裡只是意指不　正，並無貶意）。他又解釋法本無頓漸之分，只因行者領悟有遲（緩）有疾（速），故成假名，乃姑名之頓法而已。他又慨歎他這個見性法門是不容易為愚人所了解的，但是可以隨順修習而得成就的。

六祖說世人若要修行的話，任何一個法門都是可取的，只要能常常檢察自己的過失，也可說與修道相應了。又說各類眾生都有自己的修行路向，彼此間是並無妨礙的，但如果不走正確之道而要別尋蹊徑的話，那就終其一生都不能見道，到頭來也只能自悔無功了。（這裡的含義很高，有一點費解，但如與第十三偈頌相徵，也可大致明白）。

自「欲得見真道」起至「即是自性現」，六祖簡化求道之要訣，就是要有求道之心，及行正道之行，常常反省自己的過失，不要專注和挑剔別人的過失。所有這些都是深自內省的功夫，就是愚人也可實行的。至於心懷慈悲救世的菩薩要勸化他人，就應有善巧方便之法，令他人於此心地法門無有疑惑。

第十三偈為全頌之精華，亦是膾炙人口的偈語。六祖說要知道佛法是相應世間而施設的，迷於世間

但覺悟亦是在此世間，如果離開世間而去別處尋求真理，就好比要找一隻有角的兔子一樣荒謬。這裏隱喻世人之無知，求神拜鬼，或不自努力，希冀他力救贖，或循天道靈界，唸呪持符，此等皆非人道自類正行，實難起相應的。俗語說：「那處跌倒即自那處爬起來」。人道之煩惱過患係自人間來，應依人間之佛法而消除之，其理至明。

第二篇〈無相頌〉，係於次日於大梵寺回答韋刺史齋後之提問，有關功德淨土之疑後所留之偈頌，合有四偈又半，簡易明澈，顯現六祖之教化善巧，寓深理於日常簡易可行之善法中。頌曰：

心平何勞持戒，行直何用修禪！
恩則孝養父母，義則上下相憐。
讓則尊卑和睦，忍則眾惡無諠，
若能鑽木出火，淤泥定生紅蓮。
苦口的是良藥，逆耳必是忠言，
改過必生智慧，護短心內非賢。
日用常行饒益，成道非由施錢，
菩提只向心覓，何勞向外求玄。
聽說依此修行，西方只在目前。

（大正48，352b28-c7）

首二句：「心平何勞持戒，行直何用修禪」，與末後之「菩提只向心覓，何勞向外求玄」更是精警萬分，膾炙人口。前者含義極深，驟看以為易事，不用持戒修禪，何等寬鬆寫意，初機受教者當滿心歡喜受落，一萬個承當；及至深味句義時，乃知「心平」「行直」實非易事，實在是一切戒律與修行之目標和體現。而後句更彰顯禪宗之持色。其餘各偈「恩」「義」「讓」「忍」，「苦口」「逆耳」，「改

過」「護短」等，皆為世間人倫善法，亦是修得心平行直之前行及助緣；大人小人，君子愚夫，皆可隨類隨緣隨分隨力而修，日子有功，定能鑽木出火，淤泥生蓮。大義隱於平實之中，此即太虛大師所謂「人成即佛成」也。

第三首〈無相頌〉係六祖回歸曹溪南華寺繼續接眾，宣說定慧一體，教授坐禪，傳授五分法身香與自性懺悔等最後誦出結緣。全頌共五首偈。頌曰：

迷人修福不修道，只言修福便是道，
布施供養福無邊，心中三惡元來造。
擬將修福欲滅罪，後世得福罪還在，
但向心中除罪緣，名自性中真懺悔。
忽悟大乘真懺悔，除邪行正即無罪，
學道常於自性觀，即與諸佛同一類。
吾祖惟傳此頓法，普願見性同一體，
若欲當來覓法身，離諸法相心中洗。
努力自見莫悠悠，後念忽絕一世休，
若悟大乘得見性，虔恭合掌至心求。

（大正48，354c26-355a6）

全頌重點在說明世人一般之通病：雖然知道行為不善，惡業彌天，卻不正確面對，找出罪緣業因以消弭之，卻以為修一點福、布施一下、或於佛像前念經拜懺一下就可除滅罪愆，實是大錯。六祖指出一切罪緣業因皆由心中三惡——貪瞋癡而起，應當認真懺悔：懺其前過以除邪，悔其後愆以行正；常向自己本性觀察，有過即改，把三惡盡除之，日子有功，則與諸佛平等平等無別。

隨後《壇經》記述六祖接引各方參訪求法者之情況，所標列之頌文頗多，內容皆是禪行者之往來對

語，高逸雋永，已是入門境界。筆者愚魯，實不敢妄言一二。一般說禪宗教外別傳，不立文字；可是禪法自傳入中國以後，行人覺悟自心而發諸文字者，記錄累積之多，亦如同顯宗大德所闡釋之教理也。即以六祖末後入滅前付囑門人之二頌，亦可一窺大意。首頌名〈真假動靜偈〉。頌曰：

一切無有真，不以見於真，
若見於真者，是見盡非真。
若能自有真，離假即心真，
自心不離假，無真何處真？
有情即解動，無情即不動，
若修不動行，同無情不動。
若覓真不動，動上有不動，
不動是不動，無情無佛種。
能善分別相，第一義不動，
但作如此見，即是真如用。
報諸學道人，努力須用意，
莫於大乘門，却執生死智。
若言下相應，即共論佛義；
若實不相應，合掌令歡喜。
此宗本無諍，諍即失道意，
執逆諍法門，自性入生死。

（大正48，360c28-361a14）

全頌共八偈。首二偈闡釋世人之妄認一切感官對象為真實，而佛斥之為假、不真。然則是否全無真實呢？那又不然，只要不執著假時就可發見真實。隨後三偈，則是判立有情、無情之別。但有情之動多是妄動，是故要學無情之攝心不動；但又不應長久攝心不動，那就變成如木石等無情一樣而無佛種；是故又要起動思考正理，如是就能善巧分別種種法相，這種功夫叫做「真如用」。以下數偈六祖勸勉學

人善於用心，切莫誤認生死智為般若智，又不要多作論爭，只因論爭無益，却反成執（執對或執錯）障道，迴入生死流。最後一頌為〈自性真佛偈〉，共八偈。頌曰：

真如自性是真佛，邪見三毒是魔王，
邪迷之時魔在舍，正見之時佛在堂。
性中邪見三毒生，即是魔王來住舍，
正見自除三毒心，魔變成佛真無假。
法身報身及化身，三身本來是一身，
若向性中能自見，即是成佛菩提因。
本從化身生淨性，淨性常在化身中，
性使化身行正道，當來圓滿真無窮。
婬性本是淨性因，除婬即是淨性身，
性中各自離五欲，見性剎那即是真。
今生若遇頓教門，忽悟自性見世尊，
若欲修行覓作佛，不知何處擬求真？
若能心中自見真，有真即是成佛因，
不見自性外覓佛，起心總是大癡人。
頓教法門今已留，救度世人須自修，
報汝當來學道者，不作此見大悠悠。

（大正48，362a8-23）

最初二偈是說明佛與魔之別；隨後解釋三身之義：意謂三身本來是一身，佛與眾生皆具足，眾生隨業受報，只因五欲熾盛，其中又以淫欲為甚，如果能離五欲而行正道，即可回歸淨性，就是見自本性真如了。末後三偈勸勉學人，不要向外覓佛，只應努力自修，自見真性如來。

〈六祖五頌〉是上、中、下三根普潤的；「一切賢聖，皆以無為法而有差別。」成就（覺悟）的遲速深淺，就要視乎行者善用其心和精進的程度了。

福嚴佛學院第十一屆校友

如諦法師

感恩每一個人，用心做好每一件事

一、學佛聞法

末學出生於台中縣梧棲鎮海邊的一個小村莊，自小家境並不富裕，退伍（72年）後就到台北工作，因為學歷不高，剛開始從事的工作都是比較粗重，但也自得其樂，後來被公司任命業務的工作，來往於名利薰心的商場環境中，雖獲得豐富收入，但自認為與自身的個性不合，隨後便自行經營貨運，生意順利，因送貨的因緣便有較多機會接觸到道場，親近三寶。在這段期間，常利用假日上山拜佛，聽聞法義（83～86年土城承天禪寺、西蓮淨苑），進而歸依三寶（84年埔里靈巖山寺）。因好樂聽聞佛法，覺得佛法是那麼重要，所以發願要終其一生學習並實踐，在善根因緣成熟下，便在87年受持在家五戒、91年在鹿谷淨律寺受持在家菩薩戒，做為修學菩薩道上的基礎。

二、出家因緣

民國93年，因緣際會之下考進了福嚴佛學院，剛開始對上課的內容很多都是一知半解，甚至聽不懂；由於聽不懂，所以在課堂上就常昏沉。一段時間後，內心不但沒有法喜，反而起了很多煩惱，便萌生休學的念頭。

在同學關心之下，又勉強住了下來，但是煩惱還是很多。記得有一次的戶外參學，學院安排到花蓮面見印順導師，有同學請教導師說：「佛法都聽不懂，有什麼方法可以改善呢？」只見導師用和藹的笑容對同學說：「學習佛法要多看、多讀，慢慢的就會有進步。」導師這番開示，如醍醐灌頂，讓我的煩惱頓時渙然冰釋，這也才打消離開學院的念頭，繼續留下來聽聞佛法，共霑法喜。

在學院的課程薰習下，隨著對佛法的體會漸漸增多，信心也越來越堅固，便有了出家的念頭。在95年的農曆2月，有次因緣參加上真下華老院長的祝壽大典，末學見機不可失，便順著這個機會懇請恩師真公上人，慈悲為我剃度。當時，恩師並沒有直接答應，只勉勵我：「好好的專心讀書，等暑假再說。」回到學院後，深深覺得自己的福報不夠，所以一有時間，我就到佛堂誦經、拜佛、禮懺，只求出家因緣能成熟。三寶加被，佛菩薩慈悲，在暑假終於因緣成熟，披剃於真公上人座下，家師勉勵說：「中年出家有很多習氣，自己要多加精進用功，勤學經律論。行門方面，要多拜佛懺悔，以念佛求生淨土。」就這樣離俗出家，生命中一個嶄新的開始。當時心中自我期許：人身難得，猶如盲龜浮木般，既得人身又能遭逢佛法，出家修行，若不精進修行，如何報答四重恩？

三、培福報恩

在大四畢業之際，心想當初是以居士的身分進到福嚴，但是資身受用都和出家人相同，何德？何能堪受此福報？後來便決定發心，留在福嚴擔任職事（庫頭）培福報恩，所以在學院的角色，也就從學生轉換成職事了。但由於自己所學有限，加上經驗與歷練的不足，處理事務時煩惱也常現起，但想起老師課堂的一句話：「諸法因緣生，諸法因緣滅。」一切事物都是緣起緣滅，都在無常相續的狀態下變化。世間的真相本是無常、苦、無我。每個境界都是修行的好機會，因為境界沒有好壞，惟是自己的我執、我見，妄想分別而已。後來，也漸漸知道用思惟法義來調伏自己的煩惱，把每個境界都當作一種增上緣；更知道用法來觀照逆境，把每個人都當作善知識。所以末學現在每天都心懷著感恩，用心做好每一件事；而每件事務工作，都是積聚福慧資糧的最好機會。

四、謹守本分

時間過得很快，來到福嚴也將屆滿六年，身分從居士到出家，從學生到職事。自認為前四年求學過程是法義的薰陶，後兩年擔任職事則是法義應用。恩師曾說：「在什麼地位說什麼話，當一天和尚敲一天鐘。」末學自始奉此為圭臬。毛毛蟲經蛻變後，化作蝴蝶而能自在飛翔；生銅經淬磨之後，成為明鏡而能尋微洞照。學道更是如此，要經過不斷地淬練才能有所成就。期許自己在每個階段都能扮演好自己的角色，做應該做的事。最後，感謝福嚴佛學院的栽培，感謝師長們的教導與同學的相互砥礪，願大家同向佛道邁進！

福嚴佛學院

FUYAN BUDDHIST INSTITUTE

2010 年度招考訊息

教導佛法的正知正見　陶冶高尚的宗教情操
指導正確的修學方法　力行和合的僧團生活

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。

本次招收

＊大學部：四年（一年級新生及三年級插班生，採學分制）

＊研究所：三年（採學分制）

報考資格

＊大學部：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。

＊研究所：佛學院高級部畢業以上學歷，或大學以上具佛學研究能力，身心健全，品行端正之出家男眾或正信三寶的男居士。

報名日期

＊即日起至2010年8月8日止。

考試日期

2010年8月15日（星期日）

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。
研究生每月發給獎助金新台幣伍仟元。

考試科目

筆試：大學部：佛學概論、國文。
　　研究所：中國佛教、印度佛教（含教理與教史）。
口試：口試不合格者，概不錄取。

聯絡資訊

30065 台灣新竹市明湖路365巷3號
3, LANE 365, MING HU ROAD, HSINCHU,
TAIWAN 30065, R.O.C.
網址：http://www.fuyan.org.tw/（可下載簡章及報名表格）
E-mail ：fuyan.tw@msa.hinet.net
電話：886-3-5201240　傳真：886-3-5205041

福嚴佛學院第四屆校友

融澈法師

感恩與知足

一、如是緣起

有人說回憶是美好的，那麼就藉此因緣來享受一下吧！二十幾年前，恩師帶者四、五位有心想進入佛學院深造的女眾弟子，參訪了幾所著名的佛學院，最後來到福嚴佛學院。步入山門，映入眼簾的是一片翠綠的大草坪，遠眺山澗聳直的松樹直逼蒼穹；雲興霞蔚，幽幽澄靜洽似仙境的環境，更是令人著迷。就這樣選擇了福嚴佛學院來就讀，也因此奠定之後出家的因緣。

二、求法因緣

感恩印順導師開設福嚴佛學院，讓女眾能有機會進入學院專研教理，也感恩上真下華老院長及諸位師長的栽培。未學則非常慶喜，能在學院尚未改制成男眾之前，赴上此就讀的因緣。如今女眾想入學，也只能望門興嘆。

記得入學前家師再三叮嚀，在學院要聽從師長的話，師長要你鞋子倒著穿就要倒著穿，不能違逆。當時心想，真的有這麼嚴格！現在回想起來，其實不然！師長們都很慈悲。剛

入學，對學院的一切都還很生疏，我們緊張，師長們比我們更緊張，因為當時師長只有三位，要照顧四、五十位來至海內外、四面八方的學生，哪能沒有壓力呢？

感恩師長您們的愛心與關懷，讓學生們能無憂無慮地，浸在佛法的大海裡。學院的生活很充實、也很規律，並未想像中那麼呆板，生活中也經常發生一些趣事。記得有次出坡的時候，一位國外的同學抓了一隻蟲舉起來說：「妳們看！這麼大的一隻蚯蚓。」一旁的同學叫著說：「那不是蚯蚓，是蛇啊！」當場嚇的這位同學驚惶失色，手一甩！頓時，這條無辜的蛇也不知被甩到哪裡去了。

還有一次，輪到末學燒開水，當要將開水推到二樓寢室時，發現走廊上怎麼灑了一地的黑藥丸，心想可能是同學不小心打翻的，便蹲下來撿，但是手已經捧了一大把了，還是撿不完！這時候，正好來了一位同學，我便對他說：「不知道是哪位同學，把藥灑了一地！」只見這位同學，捧腹大笑說：「那是羊咩咩的大便啦！」那時候，真糗！真的是哭笑不得！還好沒有拿一粒吃看看，不然就太冤枉了。

三、無限感恩

人生有如旅程，一站接著一站，每個階段都有不同的體驗。從進入佛學院接觸佛法開始，到畢業回常住出家、受戒、擔任職事，這一路走來要感恩的人太多太多了，尤其是菩妙上人的恩澤，更是難以回報。隨侍上人的這十二年，親見上人每日以慈悲來攝化無數的徒眾；其樸直謙恭的言教，德行兼備的身教，是後學最佳的典範。除上人與恩師外，晁慧法師更是末學的大善知識，從入學到畢業、從在家到出家，一路上都有他的扶持與照應，我心中實有說不出的感恩。但要感恩的師長、同學們關懷與鼓勵的善知識實在太多，總歸一句感恩佛恩、父母恩、國土恩、眾生恩。

四、萬分知足

佛菩薩慈悲！讓末學能出家學佛、接觸佛法，尤其是這段生病的過程，更能體會出世間一切的人、事、物，就連病魔皆是善知識，佛菩薩始終是最好的良藥與精神支柱。有時身體的病痛實為難忍，但想到佛菩薩割肉餵鷹、捨身餵虎的大悲心，及為法忘軀、投身赴火的求法精神，實不能相比。只能生起慚愧心，希望哪天自己也能跟菩薩一樣，福慧具足利益無量的眾生。現在的我，心中除了充滿無限的感恩與萬分的知足外，更珍惜現在擁有的每一個因緣。最後以《妙法蓮華經》中一段經文，與大家分享：

諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世：
欲令眾生開佛知見，使得清靜故，出現於世；
欲示眾生佛之知見故，出現於世；
欲令眾生悟佛知見故，出現於世；
欲令眾生入佛知見道故，出現於世。
舍利弗！是為諸佛以一大事因緣故出現於世。

——恭錄自《妙法蓮華經》〈2 方便品〉（T09，7a21-28）

歡迎福嚴校友報考 福嚴研究所

資格 福嚴佛學院畢業／結業之校友（出家男眾及居士）

審核方式 採書面審核為主，必要時得通知面試。
錄取與否，將個別寄發通知。

報名日期 即日起至2010年8月8日止

繳交證件 (1)報名表 (2)身分證（護照）影本一份
(3)自傳（八百字以上，內容須含報考動機等）

需住校，研究生每月發給獎助金新台幣伍仟元。

99學年度大學部招生簡章

壹同女眾佛學院

以傳統中國佛教之叢林生活教育為典範，依戒定慧三學總持培育悲智相成、解行兼修之真實正法僧才，續佛慧命。

教育方針

(一)培養品德高尚之宗教情操。
(二)實踐清淨和樂之僧團生活。

學 制

大學部四年（採學分制）

報名資格

(一)思想純正、身心健全，品行端正的出家僧眾及正信三寶未婚信女。
(二)年齡十八歲以上，四十歲以下。 (三)高中職以上畢業或具同等學歷。

繳交證件

（1）報名表 （2）學歷證件影印本一份 （3）身分證（護照）影印本一份
（4）自傳（八百字以上，內容須含學佛經歷、報考佛學院動機等，請用六百字稿紙或A4紙電腦打字）

報名日期

即日起至99年8月22日截止。

考試日期

第一次考試－99年7月11日。
第二次考試－99年8月28日。

待 遇

學雜費全免、供膳宿，日常用品自備。
（另備有獎學金，供成績優良者申請。）

考試科目

筆試：國文、佛法概論(印順導師著)
口試：口試不合格者，不予錄取。

地址：30065新竹市明湖路365巷1號 聯絡電話：(03)5293238（教務處） 傳真：(03)5293203
網址：http://www.yitung.org/ E-Mail：yitung.temple@msa.hinet.net

福嚴校友會
「第四屆第一次幹部會議」報導

編輯組

福嚴校友會於2010年5月6日至7日假南投縣國姓鄉大慈禪寺舉辦「第四屆第一次幹部會議暨聯誼活動」。會議中，會長祖蓮法師勉勵校友會幹部於法務繁忙之際，也能多加親近上真下華老院長，親聆教誨。

第一天的會議議題旨在討論「第四屆第一次校友大會暨第三次佛學研習營」的籌備工作狀況，議程決議於壹同寺舉辦今年度「校友大會」，其餘相關細節將由第五屆校友全權負責規劃；「佛學研習營」於第二日在福嚴推廣教育班進行，禮請大航法師為校友講演「中觀」等相關課題。再者，由於校友會活動組組長圓忠法師因寺務繁忙，為免其過於辛勞，經全體幹部的體恤與決議，改由如佑法師即刻接任該職務，繼續為校友們服務。

會議結束後，旋即前往埔里鎮中道學苑禮座上真下華老院長，恭聽老院長開示。於後，大眾協同老院長返回大慈禪寺茶敘、法談，彷彿再度回到過去在學院時師生相談的歡愉景象，內心甚是欣喜與感動。

▲大慈禪寺大殿禮佛

第二天是校友會幹部聯活動，經大慈禪寺的法師安排下，使校友會幹部得以體驗日月潭的纜車之旅，在纜車上鳥瞰日月潭的山水景色，除了使眼界更加寬廣外，心胸也更為開闊。午後，前往中興大學的實驗林場——惠蓀林場，使校友會幹部沐浴在林木花叢間，洗滌身心的塵勞。於此中穿梭往來，體驗不同以往的幹部聯誼。

▲ 會長祖蓮法師召開會議

此次不論是會議的進行，或是活動的安排，乃至各類餐點的準備，皆有賴於大慈禪寺住持與護法信眾的頂力協助，使得校友會幹部皆有莫大的收穫，同時也感到無比的窩心。也因為有諸多校友會幹部的熱情參與，俾使活動能順利進行，圓滿落幕。

▲ 大慈禪寺用餐

福嚴佛學院暨福嚴校友會

大事記及活動行事

▲ 戶外參學——金門海印寺

▲ 校友會幹部會議——中道學苑參訪

▲ 校友會幹部會議開會實景

活動大事記（2010年5～7月）

5月

2010年5月

・5月3～5日 戶外參學——金門之旅
・5月6日 福嚴校友會第四屆第一次幹部會議
・5月9日慈濟浴佛法會
・5月16日 福嚴佛學院99學年度招生考試（第一次）

▲ 慈濟浴佛法會

▲ 金剛法會

▲ 迎請送位和尚及新舊任住持

▲ 慧日講堂住持交接

▲ 福嚴精舍新任住持厚觀法師致詞

▲ 第12屆大學部畢業典禮

活動行事（2010年8～10月）

2010年8月

- 8月15日 福嚴佛學院99學年度招生考試（第二次）
- 8月31日 福嚴佛學院第14屆大學部新生報到

2010年9月

- 9月1～2日 福嚴佛學院第14屆大學部新生訓練
- 9月2日 福嚴佛學院暑假結束
- 9月6～8日 福嚴佛學院佛三共修 厚觀院長主持
- 9月9日 福嚴佛學院99學年度上學期始業式 / 正式上課
- 9月13日 福嚴推廣教育班第20期正式上課
- 9月25日 全國聯合論文發表會
- 9月28日 福嚴校友會第四屆第一次校友大會
- 9月29～30日 福嚴校友會第四屆第一次佛學研習營

2010年10月

- 10月13日 福嚴佛學院消防演習
- 10月23日 福嚴佛學院專題演講

6月 7月

2010年6月

- 6月6日 印順導師圓寂五週年紀念法會
- 6月13日 慧日講堂住持交接典禮
- 6月26日 福嚴佛學院98學年度下學期結業式
- 6月27日 福嚴佛學院第12屆大學部畢業典禮（早上八點半）
- 6月27日 福嚴精舍住持交接典禮（早上十點）
- 6月28日 福嚴佛學院暑假開始

印順導師
圓寂五週年紀念法會紀實

編輯組

印順導師的圓寂紀念法會，今年已經五週年了，全院師生為感念導師的恩澤，早在三個月前就開始著手籌備此次的紀念法會，事前更召開多次的籌備會議及活動排練，包括場地佈置、動線規劃、人員調配……等活動細節，絲毫都不敢大意。除了院內師生全體動員外，慈濟新竹分會、福嚴推廣班的智廣學佛會等亦投入六、七十名的志工，為的就是要讓法會能夠順利圓滿。

上午八點整，就在莊嚴的「爐香讚」梵唄聲中，揭開整場紀念法會的序幕。第一支香由現任上淨下照院長領眾恭誦《金剛般若波羅蜜經》。第二支香由從美國遠道而來的上印下海長老主法，敬誦《佛說無常經》。上真下華長老則主持佛前

▲ 紀念法會大殿實景

▲ 紀念法會圖書館實景

大供，整場紀念法會就在一片虔誠且莊嚴的頌經聲中進行。

上真下華長老於開示中除了表示緬懷導師外，更感佩導師「為佛教，為眾生」，推行「人間佛教」的大悲願，且衷心期盼福嚴、慧日這兩道場能繼續傳承、推廣導師「人間佛教」的思想，並落實在教育、文化、慈善……等佛教志業當中。隨後，上印下海長老在致詞中提到：導師的色身雖以示寂，但法身依舊長存。更期勉與會的法師、居士能效法導師的悲願——「願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身！」且能夠繼承導師人間佛教的思想，並加以發揚光大。

今年參與法會的信眾人數明顯比去年來的多，院方為款待各界貴賓，特別聘請專業的素食餐廳，烹煮美味的佳餚來供養大眾。中午就在這有法有食的道場氣氛下，享受難得的法宴。經過整場法會的洗禮，相信與會的信眾大德，亦能發揚導師的思想，一起為推動「人間佛教」而努力。

▲ 參與法會的信眾

▲ 進塔院禮拜導師

▲ 天廚妙供

慧日講堂
住持交接典禮紀實

編輯組

印順導師福、慧二道場之一的慧日講堂，於六月十三日舉行「新舊任住持交接典禮」。當日禮請月眉山靈泉禪寺上晴下虛長老送位，新任住持由經驗豐富、德行兼備的上厚下賢法師接任；原任住持上厚下觀法師則將轉任「福嚴精舍」住持（兼任福嚴佛學院院長），繼續肩負起培育僧才的重責大任。

當日上午九時三十分，講堂大殿鐘鼓齊鳴，也為整場交接典禮揭開了序幕。在信眾手捧香案的前導下，新舊任住持及送位和尚緩緩步入大殿，此時也響起如雷的掌聲。就在送位和尚上晴下虛長老及眾人的見證下，新舊任住持完成印信的交接儀式，也同時象徵著責任與經驗的傳承。

▼ 印信交接

▼ 新任住持厚賢法師

▼ 眾賢雲來集

▲ 送位和尚晴虛長老

▲ 新任住持晉山禮佛

▲ 盛宴供養貴賓

當天與會的貴賓除了送位和尚上晴下虛長老以外，還有美國海印寺上印下海長老、中國佛教會理事長上淨下良長老、汐止彌勒內院上寬下裕長老、法鼓山方丈上果下東法師，台北市佛教會理事長上明下光法師……等諸山長老，可說是眾賢雲集，是為佛教界的一大盛事。

上晴下虛長老於致詞中憶起早期住持慧日講堂期間，深深感受印順導師弘揚佛法、無私奉獻的精神，也期盼這樣「不忍聖教衰」的悲願，能夠世世代代地傳承下去。退居和尚上厚下觀法師則特別感謝福慧僧團、諸山長老及護法居士大德在其任內各方面的護持。新任住持上厚下賢法師除了感謝諸山長老、貴賓的蒞臨以外，也希望大家能夠繼續護持慧日講堂，推動各項講經弘法、文化教育、慈善救助等志業，一起為佛教而努力。

講堂當天也特別準備豐盛的素宴供眾，感謝大眾的參與與長期以來的支持。相信在新任住持上厚下賢法師的領導下，定能繼往開來、更上一層樓，開創新氣象，將導師的思想及佛法的正見，傳布得更深更遠。

福嚴佛學院第十二屆大學部畢業典禮暨福嚴精舍住持交接典禮紀實

編輯組

「諸佛歡喜，賢聖駢集，龍天稱善，眾人悅欣。」2010年6月27日當天，對福嚴佛學院乃至整個佛教界來說，算是一個龍天歡喜的好日子。一者，福嚴佛學院大學部有十九位法門龍象，將走入人群，利濟眾生。二者，福嚴精舍舉行新舊任住持交接，薪火相傳，將繼續推動僧才教育的佛教志業。

大學部畢業典禮

上午八點三十分，福嚴佛學院第十二屆大學部的畢業典禮，隆重地在大殿中舉行。現任院長上淨下照法師於致詞中期勉同學，不應滿足於四年修學成果，應當勤策精進，積極弘法利生。上真上華長老歡喜佛教又有一批弘法人才，同時也期許畢業同學能本著導師自利利他的精神，多充實自己，弘揚佛法。教務長上祖下蓮法師勉勵同學能增廣佛學知識能力、加強人事管理能力、重視宗教修持經驗，進而提升自己的宗教素養。緊接著學務長上開下尊法師勸勉同學，要將所學充分地應用在日常生活中。基隆靈泉禪寺上晴下虛長老更以「今是學時，非是證時」告誡同學，未成就佛果之前都還不能是畢業，都還算在學習的階段，千萬不可懈怠，何況佛法浩瀚無垠，更當要廣學多聞才是。

畢業典禮接著頒發畢業證書及各類獎項，首先由上淨下照院長頒發畢業

證書，並由畢業班班長上圓下覺法師代表領取。隨後也頒發畢業成績優良獎、熱忱服務獎，此外福嚴校友會、新竹市佛教會等也致贈禮品表示祝賀之意。整場畢業典禮最後就在驪歌聲中，劃下完美的句點。這場典禮對畢業生來說，除了代表階段性的學習成果以外，更象徵著另一個僧涯的開始。

住持交接典禮

福嚴精舍新舊任住持交接典禮於十點在鐘鼓齊鳴的莊嚴氣氛下展開。送位和尚上真上華長老、退居和尚上淨下照法師、新任方丈上厚下觀法師在維那法師及信眾代表的迎請下，緩緩地步入大殿。

交接典禮開始，首先上真上華長老為新任方丈上厚下觀法師披掛念珠，之後進行印信交接，當新任方丈接過印信的那一刻，除了代表新舊任的住持交接以外，更象徵著責任的傳承、薪火的相傳。

上真上華長老在致詞當中多次讚許導師辦學及培育僧才的理念，更肯定上淨下照法師，這四年來為教育僧才所付出的心力與貢獻。上印下海長老表示非常欣喜，因為看見福慧兩道場現在分別由上厚下觀法師及上厚下賢法師來接任，並繼續傳承導師的思想，將導師內修外弘、培育僧才的志業繼續發揚光大。退居和尚上淨下照法師則感謝諸山長老及諸位護法信眾的護持，讓福嚴佛學院得以順利從事培育僧才，以及各項文化教育的志業。而新任方丈上厚下觀法師除了感謝諸位貴賓的蒞臨以外，也表示會繼續遵照導師淨治身心、弘揚正法、利濟有情的修學方針來推動僧教育，也希望諸山長老、諸位護法居士大德，能夠繼續護持福嚴佛學院。

畢業典禮及住持交接典禮兩場活動盛事，在十一點的午供當中圓滿告一個段落。院方為感謝諸位貴賓的蒞臨，特別準備豐盛地素宴款待貴賓。相信福嚴佛學院在上厚下觀法師帶領下，能培育更多的弘法人才，也為佛教帶來新的希望。

薪火相傳

印順導師法語／菩薩發心，當然以「利他為先」，這是崇高的理想；要達成利他目的，不能不淨化自己身心。這就是理想要高，而實行要從切近處做起。

福嚴精舍 住持交接

▲ 送位和尚及新舊任住持進大殿

▲ 新任方丈[上]厚[下]觀法師致詞

慧日講堂 住持交接

▲ 新舊任住持印信交接

▲ 新任住持[上]厚[下]賢法師

▲ 送位和尚[上]晴[下]虛長老