華雨香雲

印順法師

卷001

平凡的一生

一 一生難忘是因緣

我今年六十六歲，出家也已經四十二年了。在這不太短的歲月中，總該有些值得回憶的吧！平凡的自己，過著平淡的生活。回憶起來，如白雲消失在遙遠的虛空一般，有什麼值得回憶的呢！我的一生，無關於國家大事，也不曾因我而使佛教興衰。我不能救人，也不能殺人。平凡的一生，沒有多采多姿的生活，也沒有可歌可泣的事跡。平凡的一生，平淡到等於一片空白，有什麼可說可寫的呢！

靜靜的回憶自己，觀察自己——這是四十八歲以後的事了。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，還是那樣的流去。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——有些是當時發覺，有些是事後發現，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！有些特殊因緣，一直到現在，還只能說因緣不可思議。

人生，只是因緣——前後延續，自他關涉中的個性生活的表現，因緣決定了一切。因緣有被動性、主動性。被動性的是機緣，是巧合，是難可思議的奇跡。主動性的是把握、是促發、是開創。在對人對事的關係中，我是順應因緣的，等因緣來湊泊，順因緣而流變。如以儒者的觀點來說，近於「居易而待時」的態度。但過分的順應，有時也會為自己帶來了困擾。在我一生中，似乎主動的想這想那，是沒有一樣成功的。就如臺北的慧日講堂，建成了也只增添些不必要的干擾。我這樣的順應因緣，也許是弱者的處世態度，

也許是個性的適合，也應該是夙生因緣，引上了出家學佛之路（學佛是不一定要出家的，出家要個性適合於那樣的生活方式才得）。從一生的延續來看自己，來看因緣的錯雜，一切是非、得失、恩怨，都失去了光彩而歸於平淡。

我是眼高手低的，所以不自覺的捨短用長。十三、四歲開始，就傾向於丹經、術數、道書、《新舊約》，而到達佛法。對佛法的真義來說，我不是順應的，是自發的去尋求、去了解、去發見、去貫通，化為自己不可分的部分。我在這方面的主動性，也許比那些權力烜赫者的努力，並不遜色。但我這裡，沒有權力的爭奪，沒有貪染，也沒有瞋恨，而有的只是法喜無量。隨自己夙緣所可能的，盡著所能盡的努力。

「一生難忘是因緣」，我不妨片段的寫出些還留存在回憶中的因緣。因緣雖早已過去，如空中鳥跡，而在世俗諦中，到底是那樣的真實，那樣的不可思議！

二 出家難

民國十四年（二十歲），我讀到《莊子》的馮夢禎序文：「然則莊文郭注，其佛法之先驅耶」，而引起了探索佛法的興趣。對於佛法，我沒有師友的引導，只是自己在暗中摸索。

十七年清明後八日，慈母不幸在不到四天的卒病中去世，引起我內心極大的震動，不知所措的悲傷。九月（附註：本文的年月，都是農曆）裡，住在同一祖宅的叔祖父死了。十八年四月二十七日，父親又在病了兩個多月，終日安詳地睡眠中去世（極可能是肺癌）。一年多來，一直在求醫求藥，辦理喪事，似乎人生只是為此而忙碌。內心的沈悶抑鬱，在近年來佛法的熏習下，引發我出家的決心。

「出家難」，對我來說，不是難在出家的清苦生活，而是難在到那裡去出家。我一直生活在五十幾華里的小天地裡，在這一區域內，沒有莊嚴的寺院，沒有著名的法師。有的是香火道場，有的是經懺應赴。我從經論得來的有限知識，不相信佛法就是這樣的，我不能在這樣的環境中出家。而且，離家過近，也會受到家族的干擾。我在書本上，知道些名山古剎的名字，但並

不知小天地外的佛教情況。我是內向的人，不會找機會，主動的與人談話，扯關係，所以沒有熟人，是不敢冒昧外出的。在我的想像中，一個外來的年輕人，沒有介紹，有誰會留他出家呢！如何實現我的出家目的，實在是太難了！

因緣終於來了！十九年（廿五歲）五月，報上刊出大幅廣告——「北平菩提學院招生」。主辦者大愚法師；籌備處是「北平東四馬大人胡同齊宅」。秋季開學，遠道的可以通信考試。資格是男性；二十歲以上，三十歲以下；僧俗兼收。這一消息，如昏夜明燈，照亮了我要走的前途。我想，在三年修學中，總會熟識幾位出家同學，介紹到那裡去出家，應該是沒有問題的。我就這樣滿有自信的，決定進行出家的計劃。

試題是「佛法以離苦得樂為目的論」。得到的覆信是：「考試及格，准予入學」。但又附帶說：「開學時間，另行通知」。到了六月，我天天看報，天天等待開學的通知，而開學的消息，卻始終沒有。我越等越不耐煩，越是急於修學佛法了。當時的天真想法，橫豎要開學，遲幾天也沒關係，不如到北平再說。我就在閏六月二十九日的早上，踏上了離家（浙江省海寧縣）出家，充滿光明遠景，而其實完全不知前途如何的旅程。

到了上海，等輪船到天津，再搭火車到北平。那時，正是召開擴大會議，中央空炸懷仁堂的時節。我到「齊宅」去探問，回答是：「籌備還沒有就緒。開學沒有確定期間，遠道的應等通知再來」。這一下，我可有點惶惑了。在臥佛寺（也許是臥龍寺）佛經流通處，選購了幾冊佛書。談起菩提學院，這才知道學院是告吹了。一向被軍政名流崇仰的大愚法師，在閻馮戰爭的逆轉中，失去了信任與支持（大愚法師從此就無聲無息的被人遺忘了）。這一次戰爭的勝負，與我無關，而我寄予無限（出家的）希望的菩提學院，卻被弄得無影無蹤。我該怎麼辦呢？辦法是沒有的，北平是那樣的人地生疏，連一個熟人也沒有。不曾出過遠門的我，對於北平方言，聽來異常彆扭，連「前門外」都不能順利的聽懂。這裡是不能住下去的，回到南方再說。這樣，又坐火車，搭輪船，回到了最近來過的上海。

上海是那樣繁忙，那樣盡情歡樂的都市。而我在上海的旅館裡，除了對經書出神而外，卻沒有事可做，沒有地方可去，連說話的機會也沒有。呆住了幾天，想起寧波的天童寺，於是又搭輪船到了寧波。問起天童寺，才知道人力車是不能到達的。先要搭小船，還要步行兩小時。天童寺交通不便，我的希望又動搖了，消失了。無事可做，無地可去，無話可說，又在旅館裡呆了幾天。呆著不是辦法，但沒有一個熟人，沒有勇氣向人訴說要出家的我，有什麼辦法呢！忽然想起，南海普陀山離寧波不遠，不如去普陀山禮佛敬香。這樣，我又到了普陀山。

我住在普陀前山的錫麟堂。我以香客的身分，坐了兜子，前山後山的去逢佛敬香。普陀山寺廟多、和尚多、香客多，而我還是那樣的孤獨，心裡一片茫然。第三天下午，我在客房前的廊下看書，一位青年香客，見我所看的是佛書，就自我介紹：南通白蒲人，姓王，他這次是來普陀山出家的。我聽了，幾乎失聲的叫起來。我說：「同道，同道——王先生！我也是想要出家的呀！」——這是我離家以來，第一次向人吐露了內心的祕密。這樣的志同道合，片刻間成為知己，成為茫茫人世的良伴，商量著到那裡去出家——找一個理想的地方。王君隨身帶來的，有一本《普陀山指南》。仔細檢閱，從大寺到小廟，從小廟到茅蓬，發見在「般若精舍」下，寫著「藏書極富，主持者有道行」幾個字。當下商量決定，第二天上午，專誠去般若精舍拜訪。

般若精舍是屬於普慧庵的一個茅蓬。我們到了目的地，見房屋不大，雙門緊閉。好久，才有一位（只有這一位）嚴肅而安詳的老和尚出來開門。聽說我們想研究佛法，就為我們略說佛法大意。我們說：錫麟堂香客往來太多，我們想找一處僻靜的所在，安住幾個月，對佛法作初步的參研。他向西南角一指說：「有，離這裡不過一里路，有個俗名天后宮的福泉庵。當家是福建人，香客也都是福建人，一年不過三、四次，平時非常的安靜。我也不用介紹，你們說般若精舍老法師指導來的就得了」。我們向他謝別，就向福泉庵來。出來招呼我們的，是一位叫宗湛的知客師。我們說明來意，他就去徵求當家的意思。當家的來了，是一位白髮白鬚的老和尚。當家的只是點點頭，說了兩三句我不能完全明白的話（原來是帶有閩南語韻味的寧波話），大

意是好的，好的。這樣，我們下午就移到福泉庵來。我與王君同住（樓上）一室，在宗湛的隔壁。

第二天傍晚，王君——其實是姜君的哥哥，追蹤而來。說好說歹，姜君跟他的哥哥回家去了，又只剩了我一個人。我與宗湛還談得來，見我認真地在閱讀經論，就為我介紹。十月十一日，我就在福泉庵剃落出家，法名印順，號盛正。那位白髮白鬚的當家，就是我的恩師上清下念老和尚。般若精舍的那位老和尚，原來是太虛大師的戒兄，被虛大師稱譽為「平生第一益友」的昱山上人。我的出家，曾經得到他的指示，所以出家後，順從普陀山的習俗，禮昱公為義師父。

很多人問我：你怎麼會跟一位（語言不通的）福建老和尚出家？我自己也說不出來。我想要出家，而會從福泉庵念公出家，這不但意想不到，夢也不會夢到的。然而，我真的從念公出家了。回憶我離家出家的因緣，空登大幅廣告的菩提學院，空跑普陀山一趟的南通姜君，姜君帶來的那本《普陀山指南》，都是使我在福泉庵出家的主要因緣。因緣是那樣的離奇，難以想像！無意中得到昱公的指導，我終於在普陀福泉庵，跟一位福建老和尚出家，又始終受到先師的慈蔭，這不能不說是夙生的緣分。

三 普陀、廈門、武昌

十九年（二十五歲）十月底，與師兄盛明，到天童寺去受戒，戒和尚是上圓下暎老和尚。名山的莊嚴氣氛，留下了深刻的回憶。在普陀過了舊年，得到先師的同意與資助，我就於二十年（二十六歲）二月，到廈門南普陀寺閩南佛學院（以下簡稱閩院）求法，插入甲班（第二學期）。暑期考試還沒有終了，我就病倒了，精神一直不能恢復。八月初，代院長大醒法師要我去鼓山湧泉佛學院教課（實際是易地休養）。在鼓山，禮見了當代的名德——虛雲與慈舟二老。我那時出家不久，對叢林規制，佛門慣例，什麼都不懂。冒冒失失的樣子，現在想起來，還有點覺得可笑。年底，我回到廈門過舊年。

二十一年（二十七歲）上學期，大醒法師要我為甲班——我的同班同學講課。我有經不起人說好話的習性（問題是自己不會應付，不會說話，沒有

那股斷然拒絕的勇氣），竟然答應下來。我是作為與同學們共同研究的；好在一向與人無爭，又沒有老師氣派，同學們也就將就些聽了。暑假中，我不慎的說了幾句話，大醒法師覺得我站在同學一邊。我那時忽然警覺過來：我是發心出家求法而來的，聽不到四個月的課，就在這裡當法師，真是不知慚愧！這裡，不可能達成我的求法願望，我應該自求充實。但我怎樣離開閩院呢？在師長面前，我是拿不出不顧一切的勇氣，於是想了一個辦法：我寫信給普陀山福泉庵，要他們這樣的寫封信來——你家裡的人，來常住找你，吵吵鬧鬧，你趕快回來自己處理。我就憑這封信去告假，大醒法師臨別贈詩：「南普陀歸北普陀，留君不住但云何！去時先定來時約，莫使西風別恨多」。我就這樣的走了。現在臺灣的學長默如、戒德，那時也在閩院授課，也許還記得有這麼一回事。

二十一年（二十七歲）初秋，我就住到佛頂山慧濟寺的閱藏樓看藏經。這個自修環境，雖然清苦些（就是找不到錢），為我出家以來所懷念為最理想的。好處在常住上下，沒有人尊敬你，也沒有人輕視你，更不會來麻煩你。在這裡足足的住了一年半，為了閱覽三論宗的章疏，在二十三年（二十九歲）正月，又到武昌佛學院（以下簡稱武院，那時名為世界佛學苑圖書館）。新年裡，先與華清（諦閑老的法子）法師去雪竇寺，我第一次禮見了虛大師。然後經上海到南京，訪晤在中國佛學會服務的燈霞同學，瞻仰了中山陵。我又去棲霞山，瞻禮三論宗的古道場。在南京上船去武昌，意外的遇到了敏智、肇啟（？）二位，從天寧寺來，也是要去武院的。我在武院半年，三論宗的章疏讀完了，天氣太熱，我就回到了佛頂山。

六、七月間，虛大師附了常惺法師的來信，邀我再去廈門。那時，閩院已由常惺法師任院長，人事有了變動。在當時的青年學僧心目中，常惺法師是一位被崇仰的大德，我也就決定去一趟。住了半年，在二十四年（三十歲）正月，我就與常惺法師的法子（南亭法師法弟）葦中法師，同船回上海。我再住佛頂山的閱藏樓，直到二十五年（三十一歲）底，才以不可思議的因緣而離開了普陀。

這裡，我想敘述一則痛心的因緣。當我（二十四年）要離開閩院時，一位蘇北同學——聖華，搭衣持具來頂禮，說願意親近法師。我生於浙江，出家於浙江，所以不懂得這是什麼意思。只告訴他：「我要回去看藏經，將來有緣共住吧」！聖華是文質彬彬，謙和有禮的。後來，他也要來看藏經，我告訴他閱藏樓的一切實際情形。並且說：慧濟寺是子孫叢林，我雖是親房，也等於客住。但他誤會了，來了。在他長養於蘇北寺院的傳統意識裡，以為我久住佛頂山，將來會在佛頂山做方丈的。他來親近我，就有受記做方丈的希望。我發見了他的錯覺，一再的談些佛頂山的歷史，佛頂山的家風，但他著了迷一樣的，怎麼也不肯相信。二十五年冬天，我離開了普陀，聖華似乎失去了世間的一切，不久就變得神經錯亂。聖華的本性，溫和純良，潔身自好，雖然能力薄弱些，但可以做一個好和尚。在蘇北佛教的環境中，如出家而不能受記、當家、做方丈，那是被輕視的，可恥的，簡直有見不得爹娘，見不得師長的苦衷。聖華就是被這種傳統所害苦了的！聖華的不幸，使我對於今日佛教的一角，有了新的認識，新的歎息！

四 誰使我離開了普陀

為遊覽而出去遊覽，我平生只有過一次。只此一次，恰好免除了抗日期間，陷身敵偽下的苦境，可說是不自覺的預先在安排避難。經過曲折而希奇，因緣是不可思議的！

民國二十五年（三十一歲）秋天，我在普陀佛頂山，完成了全藏的閱讀，心情頓覺輕鬆。偶而去客堂（頌萊同學在客堂任知客），才聽說九月裡，蔣委員長（即今總統蔣公）五秩大壽。經國先生令堂毛太夫人，在天臺山國清寺為委員長祝壽。在山上普設千僧大齋，通告各方：結緣是每人海青料一段，銀圓壹元。這個消息，忽然引起我的動念：天臺山國清寺，是智者大師——天臺宗的根本道場，我從來不曾去過。名山勝地，何不趁此齋會，順便去瞻仰一下！一舉兩得，越想越好，九月中旬，我就背起衣單，過海趕千僧齋去了。

一到寧波，就去延慶寺，這是亦幻法師總持事務，與虛大師有關係的道場。幾位熟識的道友，見我那個掛單模樣，要去天臺山趕齋，就勸我說：「這次千僧齋會，去的人實在太多了。這幾天的國清寺，不但住眾擠成一團，無單可安（沒有睡覺的地方），連飲水也有了問題。天臺山是值得去的，但如不是為了一塊錢，一塊布，那大可不必趕著去受苦。過幾天，齋會過了，我們介紹你去住幾天，到處瞻禮，何等自在」！我是個一向懶於趕齋，生怕睡眠不好的人，聽他們這麼一說，也就暫時留下，等過了齋期（壽誕）再去。

在延慶寺住了兩天，吃飯睡覺，實在乏味。想起了慈北白湖（鳴鶴場）金仙寺，是亦幻法師住持的地方。聽說風景優美，芝峰法師及守志（即竺摩）、月熙等同學，都住在那裡，倒不如先去白湖走一趟，回來再上天臺山不遲。決定了，就到金仙寺來。這裡，倒是一個好地方，湖光山色，風景著實不錯！在這裡自修，應該是極其理想的，但在我的感覺中，似乎太自由了一點。

金仙寺住了幾天，打算明天要回寧波了。廈門的慧雲（俗名林子青），忽在傍晚的時候來了，他就是從國清寺趕了齋下來的。大家見面，有說有笑。說不到幾句，慧雲忽然想到了什麼，拿出銀元二十元給我（那時的幣值很高）說：「知道你在普陀，卻找不到通訊處，我也無法寄給你。隆耀說：別的無所謂，只是印順同學的二十塊錢，無論如何，你也得代我交還他。難得在這裡遇到了你，我也總算不負人之託了」。慧雲來得意外，二十塊錢也來得意外，這裡面原是有一段因緣的。

二十三年（二十九歲）下學期，我在閩院教課。隆耀（寶華山引禮出身）、慧雲，受臺灣開元寺的禮請，一個羯磨，一個教授，要到臺灣去傳戒。隆耀想到見了臺灣的諸山長老，也得備點禮物，表示敬意。他是沒有錢的，沒有別的辦法，就來找我這個窮同學，商借二十元。二十元，是我所有的不少部分。我與隆耀沒有特別的友誼，但我毫不猶豫的答應了他。他們傳戒終了，正想離臺返廈，卻被日本刑警逮捕，嚴刑苦打。曾傳說隆耀（身體本來瘦弱）經不起刑責，已經死了。二十四年正月，我離開廈門，從此杳無消息，我也早已忘記這二十元了。想不到隆耀沒有死，也沒有忘記我，自己還在臺灣休養，首先就設法託慧雲歸還我。佛經說：種因的會結果，欠債的要還錢

，這原不過遲早——今生或來生而已！

慧雲是從杭州去天臺山的。說到杭州，慧雲的話就說開了。「杭州開化寺六和塔住持妙乘，是閩院老同學，對於閩院同學，來者不拒，去者不追。到了他那裡，有吃有住。至於參觀遊覽，那就各人自由」。慧雲說：「我住在六和塔，已一個多月了」。月熙想到杭州去，邀我同行。出家以來，我沒有去過西湖。現在有人導遊，還得了意外的財物（二十元），我也就放下天臺山，先作杭州西湖之遊了。

晚上，才到了錢塘江邊的開化寺。第二天（國曆十一月六日）早餐畢，妙乘提議：「今天太老（指虛大師）在靈隱寺講《仁王護國般若經》。我們是雲來集菩薩，也該去參加開經法會才是」。大家沒有異議，上午就到了靈隱，我也隨眾禮見了虛大師。下午聽完了經，就回開化寺。晚上，慧雲對我說：「太老好像有話要和你說似的」。我說：「我倒沒有覺得」。但我心裡想：虛大師也許會有話要和我說的。去年（二十四年）（國曆）四月間，為了組織中日佛學會，出席泛太平洋佛教青年會，我不同意虛大師的態度。大師自己不參加，卻默許部分的弟子去參加。我以為：日本軍閥的野心是不會中止的，中日是遲早要一戰的。處於這個時代的中國佛教徒，應愛護自己，不宜與特務化的日僧相往來。也許措辭過分激烈了，我與大師的聯絡，也就中斷了一年多。

過了兩天，妙乘在開化寺設齋，供養虛大師，沒有外客。在席上，虛大師向我提起：武院要辦研究班，這是由上海三昧庵寬道發心每月資助（貳）百元而引起的。有幾位研究三論的，所以希望我去武院，指導他們研究。我說了幾句謙辭的話，大師以「去一趟」來結束話題。這就是虛大師所要與我說的，說了也就算了。

我在杭州住了一星期，忽然遊興大發，也許是二十塊錢在作怪。離開杭州，首先到嘉興楞嚴寺掛單。常住佛事興隆，我被派去拜了一天梁皇懺。看情形不對，第二天起單，到旅館去住了一天。多少遊覽，就搭車去江蘇的鎮江。訪玉山超岸寺，見到了守培老法師。寺主雪松，陪我去金山；又到竹林

寺一宿，見到正在編輯《中國佛教人名大辭典》的震華。回到超岸寺，梵波（也許是養波，一位武院的同學）從焦山來，我就隨梵（？）波去焦山。焦山的住持靜嚴，是閩院的同學，在這裡受了幾天招待。忽有六度（也是去過閩院的）從廬山大林寺下來，要回小廟去，他就成為我漫遊的引導者。陪我去揚州；到如皋的菩提社，這是六度出家的地方。我住了好多天，多少領略到蘇北寺僧的生活情形。然後經過南通，參觀了嗇公墓，吳畫沈繡之樓——樓上藏有歷代名人的觀音畫像。最後到了狼山，這裡也有一位力定同學。住了兩三天，這才與六度話別，而搭輪船回上海。三個星期的漫遊，漫無目的的遊歷，錢也用完了，人也累了，遊興當然也就沒有了。天臺山以後再說，決定先回普陀去。

虛大師創辦的中國佛學會上海市分會，是附設在三昧庵內的，聽說燈霞同學在那裡當幹事。我在決定回普陀山的前一天，去三昧庵看他。談了一回，準備走了，他說：「下午請常惺法師演講，你吃了午飯，聽完講再走吧」！也好，我橫豎是沒有事的。午後，慧雲、妙乘，又在這裡碰上了，真是巧合！妙乘一直埋怨我：「走了也沒說個去處！在你走了以後，太老一再派人來找你」。我說：「到那裡，我自己也不知道呀」！不久，虛大師來了，常惺法師也來了，三昧庵主寬道（原是普陀洪筏院子孫）當然也到了。講演完畢，大家坐下來，虛大師重申前議，要我到武院去。大家幫著大師說話，不善詞令的我，在這師友的包圍下，實在應付不了。虛大師拿出二十塊錢，給我作旅費。我還是要推，妙乘可說話了：「老法師給幾個錢，我們做弟子的，只有說聲謝謝。你去不去武昌，都沒關係，慢慢決定好了」。不會說話的我，就這樣沒奈何的收了下來。回到普陀山，越想越不是滋味。我真是不該到三昧庵去的！但我又怎麼知道三星期的漫遊，會在這裡碰上了呢！約會也沒有這麼巧呀！武院，我是去過的，並不想再去；特別是武漢的炎熱，我實在適應不了。可是旅費已拿了，拿錢而不去，我是不能這麼做的，除非將錢退回去。想來想去，也許還是（缺乏斷然拒絕，不顧一切的勇氣）人情難卻，沒奈何的決定：去一趟，明年早點回普陀山度夏。

從普陀到武昌，已經是臘月中旬了。二十六年（三十二歲）的五月初，我就病倒了——老毛病。痾了幾天，溫度忽然高起來，院方才把我送入漢口某日本醫院。住了十幾天，才出院回來。天氣那樣的熱，睡眠不足，飲食減少，病雖說好了，身體卻還在衰弱下去。國曆七月七日，蘆溝橋的抗日砲聲響了。國曆八月十三日，淞滬的戰爭又起。到國曆十二月四日，南京也宣告失守。想回普陀的希望，是越來越不可能了！身體一直在奄奄無生氣的情況下。到二十七年（三十三歲）七月，武漢也逐漸緊張起來，這才與老同學止安經宜昌而到了重慶，我就這樣的渡過了抗戰八年。我為什麼到四川？追隨政府哪！響應虛大師的號召（共赴國難）哪，這些冠冕堂皇的理由，對我是完全不適用的。在我的回憶中，覺得有一種（複雜而錯綜的）力量，在引誘我，驅策我，強迫我，在不自覺、不自主的情形下，使我遠離了苦難，不致於拘守普陀，而受盡抗戰期間的生活煎熬。而且是，使我進入一新的領域——新的人事，新的法義，深深的影響了最近二十幾年來的一切。抗戰來臨的前夕，一種不自覺的因緣力，使我東離普陀，走向西方——從武昌而到四川。我該感謝三寶的默佑嗎？我更應該歌頌因緣的不可思議！

五 最難得的八年

最難得的八年（二十七年七月到三十五年三月），為我出家生活史中最有意義的八年，決定我未來一切的八年。

二十七年（三十三歲）五月，武漢外圍一天天緊張起來。老同學葦舫（蘇北人），在武院編《海潮音》，也是當時武院的管理者。他一直說要與向領江的結緣船（行駛重慶上海間的福源輪船）接洽，送我們——我與老同學止安去四川。但是結緣船一班又一班，武漢三鎮的尼眾去了不少（後來虛大師為他們成立尼眾避難林），就是輪不到我們。七月中，止安著急了，自己出去想想辦法，當下就買了兩張到宜昌的票回來，陪著我去宜昌，暫住古佛寺。一到宜昌，才知道問題嚴重。在宜昌等船入川的，真是人山人海，去四川的船票，我們是沒有能力（有錢也不成）買到的。後來，還是虧了向領江的結緣船，才能順利的到達重慶。向領江的結緣船，不用接洽，也不用買票，只要出家人，就可以一直走上去。在船上，有飯（素菜）吃；到了重慶南

岸，每人還給兩毛錢的輪渡費。向領江半生結緣，真正功德無量！我們的船一到，老學長樂觀早在碼頭上搖手，招呼我們。

第二天，我與止安就去了北碚縉雲山，住在漢藏教理院（以下簡稱漢院）。法尊、法舫、塵空、雪松（前超岸寺寺主）諸法師，都在這裡。最初的一年半中（二十七年七月到二十八年底），法尊法師給我很多的法益。他是河北人，沒有受過近代教育，記憶力與理解力非常強。留學西藏並不太久，而翻譯貢獻最大的，是他。在虛大師門下，於教義有深廣了解的，也是他。我為他新譯的《密宗道次第廣論》潤文，遇到文字不能了解的，就去問他。黃教對密乘的見解與密乘的特質，我因此而多少了解一點。他應我的請求，翻譯了龍樹的《七十空性論》。他將《大毘婆沙論》譯為藏文（沒有完成），我每晚與他共讀論文，有什麼疑難，就共同來推究。我們經常作法義的探討，我假設問題以引起他的見解；有時爭論不下，最後以「夜深了，睡吧！」而結束。這樣的論辯，使我有了更多與更深的理解。深受老莊影響的中國空宗——三論宗，我從此對它不再重視。法尊法師是引發了一些問題，提供了一些見解，但融入我對佛法的理解中，成為不大相同的東西。他對我的見解，當然是不能完全同意的，但始終是友好的，經常在共同討論。我出家以來，對佛法而能給予影響的，虛大師（文字的）而外，就是法尊法師（討論的），法尊法師是我修學中的殊勝因緣！

二十九年（三十五歲），我去了貴陽。大覺精舍是華府所興建，天曦老法師弘化的道場。曦老去世了，曦老的徒孫明照，在漢院求學，就約我到貴陽去。那時是戰時，我又沒有活動力，所以沒有作什麼，只是自修，寫《唯識學探源》。施主華問渠先生，已失去了他父母那種信佛護法的精神，而只是父母傳下來，不好意思結束，姑且維持下去。年底，我回漢院過年。

到了漢院，就見到從香港來漢院旁聽的演培、妙欽與文慧。三十年（三十六歲），我就為他們講《攝大乘論》，大家非常歡喜。秋天，演培約了幾位同學，到合江法王寺，辦法王學院，請我去當導師。導師原是不負實際責任的，但適應事實，逐漸演化為負責的院長。三十三年（三十九歲）夏天，三年圓滿，我才又回到漢院。在這一期間，又見到了光宗、續明、了參他們。

在四川（二十七——三十五年），我有最殊勝的因緣：見到了法尊法師，遇到了幾位學友。對我的思想，對我未來的一切，都有最重要的意義！我那時，似乎從來沒有離了病，但除了不得已而睡幾天以外，又從來沒有離了修學，不斷的講說，不斷的寫作。病，成了常態，也就不再重視病。法喜與為法的願力，支持我勝過了奄奄欲息的病態。

六 業緣未了死何難

「人命在呼吸間」，佛說是不會錯的。健全結實的人，都可能因小小的因緣而突然死去。死，似乎是很容易的，但在我的經驗中，如因緣未盡，那死是並不太容易的。說得好，因緣大事未盡，不能死。說得難聽些，業緣未了，還要受些苦難與折磨。

話，應該說得遠一點。我是七個月就出生的；第十一天，就生了一場幾乎死去的病。從小身體瘦弱，面白而沒有血色。發育得非常早，十五歲就長得現在這麼高了。總之，我是一向不怎麼結實的，但出家以前，倒也不覺得有什麼病。

二十五歲出了家，應該好好的精進一番。但是，「學佛未成成病夫」，想起來也不免感傷。二十年（出家的下一年）五月，我在廈門病了。天天瀉肚，同學們勸我醫治，我總是說：「明天再說」。我沒有醫病，問題是沒有錢。我不能向人借錢，我沒有經濟來源，將來拿什麼還人呢！記得故鄉的一句俗語：「有錢藥又藥，沒錢拼條命不著」。病，由他去吧！又信同學（普陀錫麟堂子孫）來看我，一句道破：「你是沒有錢嗎」？「是的，只有一塊錢」。他說：「夠了，夠了，我給你安排」。買了一瓶燕醫生補丸（二角八分），讓他瀉一下，不准吃東西。買半打小聽的鷹牌煉乳，一天可吃三次。用不到一塊錢的特別辦法，果然生效，病就漸漸好了。但病後沒有調養，逢到天氣炎熱，睡眠不足，身體不免虛弱下來。一位同學死了，上山去送往生。經不起山風一吹，感冒咳嗽，這算不得大病。一直拖到七月，精神還是不能恢復。承大醒法師的好意，派到鼓山去教課。山上空氣好，天也涼快了，這才好轉過來。

二十六年（三十二歲）五月，又在武昌病了，老毛病。病好了，還是一天天衰弱下去，從睡眠不足而轉為失眠，整天都在恍惚狀態中。有時心裡一陣異樣的感覺，似乎全身要潰散一樣，就得立刻去躺著。無時不在病中，對我來說，病已成為常態。常在病中，也就引起一些觀念：一、我的一句口頭禪：「身體虛弱極了，一點小小因緣，也會死過去的」。二、於法於人而沒有什麼用處，生存也未必是可樂的。死亡，如一位不太熟識的朋友。他來了，當然不會歡迎，但也不用討厭。三、做我應做的事吧！實在支持不了，就躺下來睡幾天。起來了，還是做我應做的事。「做一日和尚撞一日鐘」，我有什麼可留戀的呢！但我也不會急求解脫，我是一個平凡的和尚。

「身體虛弱極了，一點小小因緣，也會死過去的」。我存有這樣的意念，所以我在武昌，一向是不躲警報的。因為我覺得：如真的炸中了，那怕小小彈片，我也會死去的，不會傷殘而活著受罪。一天晚上，敵機來得特別多。武院當時住有軍事器材庫（科？），一位管理員，慌得從樓梯上直滑下來。有人急著叫我，我沒有感激他，相反的嫌他囉嚇，這可以反映我當時的生死觀了。然而這一觀念，在我兩次應死而不死的經驗中，證明了是並不正確的。

一次是民國三十年（三十六歲）的中秋前夕，我在縉雲山。月餅還沒有吃到，老毛病——肚子倒先有了問題。腹部不舒服，整晚難過得無法安眠（可能有點發熱）。學院的起身鈴響了——五點半，天色有點微明。我想起來去廁所，身體坐起，兩腳落地，忽然眼前一片烏黑，一陣從來沒有經驗過的異樣的疲倦感。我默念「南無佛，南無法，南無僧」。我不是祈求三寶的救護，而是試驗在這異樣的境界中，自心是否明白。接著想：「再睡一下吧」！這應該是剎那間事，以後就什麼都不知道了。忽然有了感覺，聽到有人在敲門，是同事在喚我早餐了——七點鐘。看看自己，腳在地上，身體卻擱在床上；滿褲子都是臭糞。慢慢起來，洗淨了身體，換上衣服，再上廁所去。我知道，這是由於腹瀉而引起的虛脫。昏迷這麼久——一點多鐘，竟又醒過來了。我想，假使我就這樣死了，也許別人看了，會有業障深重，死得好慘的感覺。然在我自己，覺得那是無比的安詳與清明。我不想祈求，但如將來這樣死了，那應該說是有福的。

另一次是民國三十一年（三十七歲），我在四川合江（法王寺所辦的）法王學院。一個初夏季節，常住為了響應政府的減（或是限）租政策，晚上（農夫們白天沒有閒）召集佃農，換訂租約。法王寺的經濟，就是田租；田多，佃農也多，一則一則的換訂新約，工作極其繁重，我也得出來幫助一下。我的工作是計算，田幾畝幾分幾釐，年繳租穀幾石幾斗幾升幾合。佃約寫好了，我又拿來核對一下，以免錯誤。這一晚，直到早上三點多鐘才結束。

過度疲勞，我是睡不著的。早餐後，還是睡不著，於是出門去散步。寺在深山，沿途是高低起伏的曲徑。經過竹林旁邊，被地上的落葉一滑，就身不由主的跌了下去。只覺得跌到下面，站不住而又橫跌出去，別的就什麼都不知道了。約有半點多鐘，我才逐漸醒過來。覺得左眉有點異樣，用衣袖一按，有一點點血。站起身來一看，不禁呆了，原來從山徑跌下來，已翻了四層坡地，共有四、五丈高。我也顧不得一隻鞋子還在上層，就慢慢的走回來。最後，爬上三、四十層石級，才到達寺院。那一天，學僧們出坡採茶子去了，演培帶著學僧們上山，僅有文慧在院裡。左眉楞骨上的傷痕，深而且長，可是出血不多（也許這裡微血管不多）。文慧就為我洗淨，包紮好。我上床睡了一下，忽然痛醒了。右腳的青筋，蚯蚓般的一根根浮了起來，右腳痛得幾乎不能著地，原來腳筋受了重傷。深山無醫無藥，想不出辦法。到合江去就醫嗎，距離七十五華里，坐著滑竿急急的走，也要八個小時。我在山上跌傷了，驚動了全寺。丈室的一位老沙彌，自己說會醫，看他說得很有信心，也就讓他醫了。他用烘熱了的燒酒，抹在筋上，一面用力按摩。他是懂得拳術的，把我的右腳，又搖又拉，當時被按摩得很痛。人疲倦極了，漸漸睡去，等到中午醒來，青筋不見了，腳也不痛了。這類急救，比西醫還有效而迅速得多。極度衰弱的人，跌了這麼一跤，竟然沒有死去。不但沒有死，眉心的創傷，幾天就好了，連傷疤也沒有留下多少。腳筋扭傷了，恰巧有一位老沙彌，一摩就好。只是上面的門牙，跌鬆而長出幾分；下齒折斷了兩根。不好看，咀嚼也不中用，但上牙又自然的生根，到民國五十五年（六十一歲）才拔去。這一跤，不能說不嚴重，可是沒有死去，也沒有留下傷痕，真是奇妙的一跌！這一跤，使我有了進一步的信念。「身體虛弱極了，一點小小因

緣，也會死過去的」——這幾句口頭禪，從此不敢再說了。業緣未了，死亡是並不太容易的。

五十六年（六十二歲）冬天，我去榮民醫院作體格檢查。車是從天母方面過去的；我坐在司機右側，後座是紹峰、宏德，還有明聖。醫院快要到了，前面的大卡車停了，我們的車也就停了下來。不知怎的，大卡車忽然向後倒退，撞在我們的車上。車頭也撞壞了，汽車前面的玻璃，被撞得紛紛落在我的身上。大家慌張起來，我坐著動也不動。他們說我定力好，這算什麼定力！我只是深信因緣不可思議，如業緣未盡，怎麼也不會死的（自殺例外）。要死，逃是逃不了的。我從一生常病的經驗中，有這麼一點信力而已。

七 我回到了江南

抗戰勝利了，舉國歡騰，我也該回去了！但是，不要說飛機，就是沿長江而下的輪船，也是票價貴得嚇人，還要有人事關係才行。這不是我們所能的，安心的等著吧！三十五年（四十一歲）清明前後，才發現了一條可以回來的路，那就是經西北公路到寶雞，再沿隴海路東下。雖然迂迴了一點，但到底是可以通行的，而且還可以瞻仰隋唐盛世的佛教中心。我與演培、妙欽，他們連皮箱都賣了（我是想賣也是沒有可賣的），湊足了旅費，才離開了值得懷念的漢院。從重慶出發，那時的光宗與了參，在重慶相別，他們正準備去錫蘭深造。

到了西安（古稱「長安」），受康寄遙居士的招待。在佛學社、寄園住了幾天，移住城南的大興善寺。這裡，有籌辦巴利三藏院的計劃；一位漢院同學×悟，在這裡主持一個初級佛學院。我們借了一輛牛車，費了一天工夫，才到羅什塔去瞻禮。那時的羅什塔，等於一所鄉村小廟，想起逍遙園時代的盛況，都不禁有無常之感。我們去瞻仰興教寺，大慈恩寺等古剎。名剎多少還留點遺跡，所以西安一帶，寺多僧少，地大寺小，隋唐佛教的光輝，在這裡已完全消失了！

經洛陽、鄭州，到達開封。鐵塔寺與開封佛學社，都是淨嚴法師主持的。淨嚴是武院的老學長，從慈舟老法師出家；那時，續明也在這裡。我經過一

個多月的辛苦，病倒了，只能留下來養病，讓演培與妙欽先回去。我住在佛學社，又上了現代佛教的一課。一位憲兵司令（大概是駐鄭州的），有事到開封來，到佛學社來看淨嚴法師。淨嚴法師而外，戴湄川居士（前國會議員）也在座。這位司令談起了佛法：他曾以「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」，考問過好幾位法師。在重慶也問過法尊法師，也還是差一點。戴湄川說：「司令對佛法真是深有研究了」！他說：「抗戰，剿匪，為國家服務，還不能專心研究；曾看過一部有注解的《心經》」。他走了，戴湄川說：「好小子！我真想刮他兩個耳光。憑他看過一部《心經》注解，就狂妄到那個樣子」！這件事，對我的印象極深。出家人對佛法不大留心，而對軍政名流，護法居士，卻一味奉承逢迎，按時送禮請齋。說到佛法，自己不會說（也有謙恭而不願意說），卻來幾句：「大居士深通佛法」，「見理精深」，「真是見道之言」。被奉承的，也就飄飄然連自己的本來面目都忘了。憑固有的文字根柢，儒道思想，讀幾部經，看幾則公案，談禪、說教，就是大通家了！輕視出家人的風氣，那位司令只是最特出的一位！為什麼會這樣？就是自己無知，卻奉承逢迎，攀緣權勢。所以，如果說有「四寶」，那只因僧不成寶，怪不得別人。我從不要求大居士的尊敬，（對佛法的理解）也從不會恭維他們，免他們陷於輕僧、毀僧，連學佛的基礎——歸依三寶功德都不能具足。

我準備要東下了。七月十五日，佛學社有法會。下午，忽然時局緊張起來，開封城外也聽到了槍聲。據說：蘭封的鐵路，被八路軍扒了。沿隴海路東下的希望沒有了，一切唯有讓因緣來決定。隔一天，淨嚴法師與我到了鄭州；我再從鄭州南下到武昌。在鄭州著了涼，在武院咳嗽了一個多月，暫時留了下來。武院的房屋，在葦舫的努力下，正在補修恢復。

三十六年（四十二歲）正月，我回到了上海，在玉佛寺禮見了虛大師。大師那時有說不完的不如意事，心情沈重。那時的杭州靈峰，辦理武林佛學院，演培與妙欽，都在那裡任教，所以我先到杭州去看看。大師說：「回來時，折幾枝梅花來吧」！靈峰是杭州探梅的勝地。我去了幾天，就得到虛大師病重，繼而逝世的消息。我折了幾枝靈峰的梅花，與大家一起到上海，奉

梅花為最後的供養。我在開封，在武昌，一再滯留，而終於還能見到大師，也算有緣了！大師的弟子都來了，我被推主編《太虛大師全書》。這是我所能做的，也就答應了。與續明、楊星森，在三月裡到了雪竇，受到寺主大醒法師的照顧。

三十六年與三十七年，我都回過普陀山，那只是為了禮見先師。普陀山一切都變了，閱藏樓也變了，其實京、滬、杭一帶的佛教都變了，變得面目全非。一切都變了，有一切無從說起的感覺。三十七年（四十三歲），從普陀回杭州，要進行「西湖佛教圖書館」的籌備工作。經過寧波，到延慶寺，恰好見到了錫蘭回來的法舫法師，他是去雪竇禮敬虛大師舍利而下來的。大醒法師感慨的說：「雪竇寺存有多少錢，多少穀，請法舫法師繼任住持，來復興虛大師主持過的道場。我說了兩天一夜，現在連聽也不要聽了」！我說：「我來說說看」。我說明了雪竇寺的實況：雪竇寺的好處——蔣主席的故鄉，常住經濟也可維持二十多人；雪竇寺大醒法師也有些困難，最好法舫法師能發心接任。我說了好處，又說了壞處（大醒法師專說好處），法舫法師就接受了，忙著準備晉山。雖然時局變化，等於沒有這回事，我內心還是很歡喜的。亦幻法師說：「法舫住持雪竇，將來辦學，印順一定會來幫助的」。這種適合一般人的想法，對我是不一定適合的。

八 廈門、香港、臺灣

千僧齋，慧雲交來的二十元，遊興勃發，三昧庵的突然相逢，武昌的病苦，使我意外的避免了敵偽下生活的煎熬。現在，又一次的避免了赤禍，已過了二十多年的自由生活。我的身體衰弱，不堪長途跋涉。生性內向而不善交往，也不可能有奔向（語言不通的）香港與臺灣的決心。我是怎樣避免了的？這是又一次不自覺的在安排，預先脫離了險地。

因緣是非常複雜的，使我遠離赤禍的，主要應該是妙欽。妙欽與演培等，在漢院同住了幾年，在法義的互相論究中，引發了一種共同的理想。希望在杭州一帶，找一個地方，集合少數同學，對佛法作深一層的研究。三十六年（四十二歲）冬天，以佛性（禪定和尚的弟子，曾在漢院任監學）名義，

接管杭州岳墳右後方的香山洞，籌組「西湖佛教圖書館」，就是這一理想的初步實施。這是我對佛法的未來理想，理想只如此而已。在幾位學友中，我是大了幾歲的，隱隱然以我為主導，但我沒有經濟基礎，連自己的生活都解決不了。那該怎麼辦呢？當然寫緣起哪（這是我的事），找贊助人哪（佛性出去跑了幾趟），而主要卻寄希望於妙欽的一位長輩。

妙欽是廈門（原籍惠安）人，與性願老法師有宗派的法統關係。抗戰期間，性老開化菲島。三十七年冬天，性老回國，在南普陀寺舉行傳戒法會。本來，性老與虛大師的風格是完全不同的。虛大師門下，在閩南長老，特別是性老的心目中，也沒有留下良好的印象。我想，也許我是念公（福建金門人）的弟子，但主要是妙欽為我在性老前的揄揚。妙欽也希望我趁此戒會，與性老見面，可能將來會對我們的理想，能有所幫助。性老來信，要我去廈門，隨喜這難得的戒會，旅費也寄來了。說來有點離奇，傳戒法會，遠道去禮請羯磨、教授、引禮，是常有的；遠道禮請人去隨喜，是不曾聽說過的。我不好辜負性老的盛意，只能以祝賀者的心情，由妙解（妙欽的師弟）陪從，離杭州而去廈門。

那時，已是三十七年十月，金元券的價格，開始下落。買輪船票不容易，妙解從（福建人開的）桂圓行弄到一張船票，上船交錢。兩個人，一張票，上去了再說。等到輪船快開，也就是要買票了，才知道票價漲起十分之五，我們的錢只夠買一張票了，怎麼辦？我當然是沒有辦法的。妙解展開了外交活動，用閩南話與人攀談。一位（走單幫的）青年攀上了，他母親是常去南普陀寺進香的。就憑這點，向他借到了買票的錢。年輕人有活力，能創造因緣，想到自己那樣的純由因緣的自然推動，實在太沒用了。虧了妙解，我才能到達廈門。可惜他遠去星洲，因緣不順，年輕輕的早死了！

我就這樣的，意外的到了廈門。傳戒法會終了，性老約我去泉州（我就只去了這一次）。先到同安的梵天寺，這裡是先師念公，師弟印實，我（先師為我代收）的徒弟厚學在管理。同安梵天寺，是著名的古剎，但現在是衰落極了！過了一宿，又隨從性老到泉州，住在百原寺（也就是銅佛寺）。泉州三大名剎——開元寺，承天寺，崇福寺，及開元的東西二塔，都曾去瞻仰。

性老留在泉州過年，我先回廈門，已是年底，常住的年飯都已經吃過了。

一過新年，三十八年（四十四歲）正月，京滬的形勢緊張，我就住了下來。隨緣辦了一所「大覺講社」，演培、續明也都約到廈門來。到了六月，漳州、泉州一帶，戰雲密布，我就與續明、常覺、廣範、傳×，離開了廈門，到達香港。我怎麼會到香港？當然是為了避免赤禍。法舫法師在香港，一再催我到香港，並說住處與生活，一定會為我安排，我多少有了短期可託的信念，而我內心的真正目的，是想經雲南而到四川北碚的縉雲山。法尊法師來信：局勢不妙，早點到四川來（以為抗戰時期那樣的可以偏安），免得臨時交通困難。我對縉雲山，是有一分懷念的，我就這樣的到了香港。妙欽那時已去了馬尼拉，寄一筆錢來，決定在港印行我在「大覺講社」所講的《佛法概論》。等到《佛法概論》出版，大陸的局勢急轉直下，縉雲山已是可望而不可能再去的了。《佛法概論》為我帶來了麻煩，然我也為它而沒有陷身大陸，因緣就是那樣的複雜！

我又到了臺灣。到臺灣，應有三次因緣：三十八年（四十四歲）初夏，大醒法師勸我到臺灣，詞意非常懇切，我也有了到臺灣的意思。但他在信上說：「你來，住所我一定可以為你設法」。這一說，我可猶疑了。我不會閩南話；不會與人打交道，拉關係；我也不能幫常住的忙。寄居臺籍的寺院，自覺難以適應，所以也就沒有來。

三十九年（四十五歲），我住在香港新界大埔墟的梅修精舍。黃一鳴（國大）代表也住在大埔墟，曾見面數次。黃代表自認皈依太虛大師，也與燈霞相識。他要到臺灣，見我們的生活太苦，勸我到臺灣去。他到了臺灣，大概在李子寬老居士（以下簡稱子老）面前，提到了我，並說我想到臺灣來。所以子老給了我一封信，首先表示歡迎，接著說：《大師全書》正在香港印行，希望我能繼續主持，完成後再來臺灣。《全書》的印行，我不負任何責任，所以當時讀完了信，真說不出是什麼滋味。其實，這是黃代表的好意，我當時並沒有來臺的意思。事後回憶起來，我應該感謝子老。因為，要等政局比較安定，政治更上軌道，四十一年（四十七歲）秋天，我才可以來臺。如三十九年就到了臺灣，免不了一場牢獄之災。遠避赤禍，我有意外的因緣

；到臺灣也就有較安全的因緣——因緣是那樣的不可思議！

九 墓庫運還是法運亨通

四十二年（四十八歲）夏天，我從臺灣回香港，搬運書物及處理未了的手續。在識廬住了好幾天，我對優曇學長說：「我交墓庫運了」（這是家鄉俗語，墓庫運會遭受種種惡劣的境遇）！他問我為什麼？我將去年（四十一年）的事告訴他。從去年起，種種因緣追迫而來，看來是非受苦難與折磨不可了。優兄為我歡喜，說我法運亨通。但到了現在，我還不能決定，這真的是法運亨通嗎？

善於把握機緣的，人生是隨時隨地，機緣都在等待你。但在我自己，正如流水上的一片落葉，等因緣來自然湊泊。我不交際、不活動，也不願自我宣傳，所以我不是沒有因緣，而是等因緣找上門來。這當然是生活平淡，少事少業了。可是一到四十一年（四十七歲），因緣是一件件的相逼而來，有的連推也推不掉，這是我一生中僅有的一年。因緣的追逼而來，真是太不可思議了！這一年的因緣，值得一提的，至少有十件。

一、正月初三日，我與演培、續明等出門去拜年——沒有別的，只是識廬與鹿野苑。到了香港識廬，續明去灣仔的香港佛教聯合會，這是我們曾經暫住的地方。續明帶回了一封信，信是去年十一月中（卻要在這一年收到），檳城明德法師寄來的。信中問我：聽說你有一部《中觀論頌講記》，要多少錢才能印出？他願意發心來籌募。明德法師與我，過去並不相識，也沒有法統的關繫。這樣的為法而發心，使我感動。後來籌集的款項，超過了印費，餘款又印了一部《勝鬘經講記》。為了付印，我又檢讀了一遍原稿，忙了好多天（校對由續明他們負責）。

二、當天下午，到了荃灣鹿野苑，這是江蘇棲霞山的下院。我們那時寄住的淨業林，就是鹿野苑三當家（當時的實際負責者）的精舍。到了新年，我們是應該來這裡拜年的。那一天，明常老和尚提議，要我在鹿野苑講一部經。既然住在淨業林，這也就不能推辭的了。後在二、三月中，講了一部《寶積經》——〈普明菩薩會〉。我的口才平常，又不會講些逗人呵呵笑的故

事，聽眾的反應平常。

三、演培年初就要去臺灣了，我卻發起了福嚴精舍的籌建。說來話長，三十九年所住的梅修精舍，是馬廣尚老居士為我們借來，原是可以長住的。淨業林在青山九咪半，是鹿野苑三當家的精舍，最近翻修完成，邀請我們去住。三當家的一番好意，是應該感謝的！他肯這樣做，應有演培，特別是仁俊（仁俊住鹿野苑，與三當家的私交很厚）的關係在內。我在香港，毫無活動。我們的生活，全靠馬尼拉的妙欽支持。他不是為我們籌化道糧，而是將自己所得的單錢、懺資、賸錢，純道義的為佛法而護持我們。不過，總不能老是這樣下去，妙欽也有了去錫蘭深造的計劃。我是等因緣決定的人，到無米下鍋時再說，但演培、續明多少為未來而著想，主張遷到淨業林去（四十年，我們的生活費，還是自己負責的）。我是除非與大體有礙，總是以大家的意見為意見，所以我們就在四十年（四十六歲）春天，遷到淨業林去。現在回憶起來，這是走錯了一步。對未來臺灣的境遇，種下了苦因。但我那裡能預知，這是不可思議的逆緣！我到了淨業林，仁俊也來共住；超塵（二當家）在這裡閉關；悟一（四當家）管理庶務。我不大注意別人，也不想知道別人的秘密，所以平順的住了一年。

到了年底年初，一項不平常的事件，也許別人不覺得，而我卻深深的懊悔了，為什麼要到這裡來呢！事情是這樣的：到了年底，三當家的頭髮，留得長長的，不肯剃去。到了新年，也不肯去施主家拜年，這是（鹿野苑）違反常例的。三當家的意思是：自己對鹿野苑戰後的復興，有過重大的辛勞。而彌光（應該是他的法師）卻故意與他為難，所以他不願再幹了。這只是對付彌光的一項戰略，結果是彌光被逼出去了。人與人是難免有磨擦的，但在佛教內有些不順意，就以還俗的姿態來作武器；出家人可以使用這一絕招，那還有什麼不能使出的呢！鹿野苑人才濟濟，上一輩是老和尚明常；中一輩是大本（即現在臺灣的月基）、彌光；下一輩是五位當家。一門三代，年齡相差不太遠。人人儀表堂堂，個個能唱、能唸、能說、能寫、能幹。大家擠在一起，正如脂肪過剩一般。「一葉落而知秋」，我似乎敏感，而事後證明為絕對正確。如一直寄住下去（那時我還不知道要到臺灣），我們的處境，

會是很難堪的。但當時的鹿野苑，聲譽還好；我們受尊敬受歡迎而來，又憑什麼理由而要離去？再遷到別處，不但對不住鹿野苑與淨業林，也與自己有損。我與續明研究，唯一的辦法，是自己創立精舍，才能不留痕跡的離去。這樣決定了，就與妙欽說明。妙欽以去錫蘭為理由，願為我們成立精舍而作最後的服務。就這樣，住在淨業林而開始福嚴精舍的籌建工作。這是我被迫而自己計劃的，但在香港是成功而又失敗了，雖已找到了建地，卻又改變主意而移建到臺灣。

四、大概是三月裡，優曇約我去識廬。荃灣芙蓉山的南天竺，有意要獻為十方。優曇介紹敏智（武院同學）與我！敏智任住持，我與續明他們去弘法——兩人合作。我不好卻優曇的好意，曾與敏智去南天竺一次，但此事不成事實，後來是消息全無了。問題並不在我，而是敏智。敏智是有名的天寧寺大和尚，但並不是傳說中有錢的那位天寧寺大和尚。大概行情明白了，也就免談了。

五、優曇來信約我去識廬，因為馮公夏居士們，要成立世界佛教友誼會港澳分會，我沒有去。一次到了識廬，優曇要與馮公夏聯絡，我說：「今天不便，下次再來」。我習慣於在僧團中自修，不會與居士們打交道（現在老了也還是這樣）。但是，馮公夏等到了清涼法苑來；清涼法苑離淨業林不過數十步，請我去午齋，這是無可推避的了。在席間，商量成立港澳分會，並請我擔任港澳分會會長。這可說是給我的榮譽，是他們的好意，並無實際責任，我也就答應了。這是一件避也避不了的因緣。

六、香港佛教聯合會改選，我被選為香港佛教聯合會會長。這應該是優曇與陳靜濤居士在後面策劃的。我只出席了一次改選後的就職典禮。會務由副會長王學仁居士負責。這也只是一項榮譽，歷屆（海仁、筏可老）都是這樣。在四、五月中，我一連戴上了香港佛教聯合會會長，世界佛教友誼會港澳分會會長雙重頭銜，在我還是第一次。等到定居臺灣，我就專函去辭謝了。

七、到臺灣：這一年的離香港到臺灣，與二十五歲的離家出家，在我的一生中，都有極深遠的意義，但意義並不相同。大概是五月底，子老從臺灣

來信：中國佛教會（以下簡稱中佛會）決議，推請我代表中華民國，出席在日本召開的世界佛教友誼會第二屆大會。議決案也抄了寄來，法師與居士們而將去日本出席的，共有三十人左右。我沒有想到別的，只覺得：日本在現代的佛教國際中，說他俗化也好，變質也好，仍不失為佛教的一大流，應有他所以能存在，又值得參考的地方。到臺灣——其實是到日本去一趟，應該是值得的，我就這樣的答應了下來。我是一向不注意別人的；子老不再說什麼，只是說：「預備好，等入境證寄到就來」。七月十五日前後，我到了臺灣。去日本出席的代表，政府已限定為五人。我沒有過人的才能，語言不通，子老卻堅決的非要我去不可。等到我知道，去日本的期限也近了，只有隨波逐浪，將錯就錯的錯下去。

八、從日本回到臺灣，已是九月天氣。子老在善導寺護法會提議，聘請我當導師。他送聘書來，我說：「南老是導師，為什麼又請我」？子老說：「善導寺的導師，不限一人，如章嘉大師也是導師，這是護法會表示的敬意。至於善導寺的法務——共修會、法會、佛七，一切由南老負責」。我就這樣的接下了，這當然又錯了一著。除了善導寺請我公開講演幾天外，我不參加善導寺的一切法務。那時，南亭法師（在我來臺灣之前）已在新生南路成立華嚴蓮社，就在蓮社過年。我不願留在寺中，被信眾作為新年敬禮的對象，就到汐止靜修院去度舊年。新年回來，住在善導寺，但南亭法師從此不再來了。逢到星期共修會，信眾們見南亭法師沒有來，就來懇求我講開示，我就這樣的隨緣下來（我始終沒有領導念佛）。我到了臺灣，去日本出席的名額，雖不知會輪到誰，但到底被我佔了，占去了大家的光輝。到了善導寺，南亭法師不再來了，離開了臺北的首剎。我是錯了，我有意佔奪別人嗎？在我的回憶中，我沒有這樣的意圖，錯誤的是誰呢？我自己比喻為：我到臺灣，住進善導寺，正如嬰兒的囝地一聲，落在貧丐懷裡。苦難與折磨，是不可避免的了。因緣來了，我還有什麼可說，只有順因緣而受報了！

九、菲律賓僑領施性水與蔡金鎗居士來臺灣，特地到善導寺來看我，傳達了性願老法師的意思，請我到菲律賓去弘法。我以初到臺灣，還不能來菲，希望不久能來菲律賓親近——以這樣的信，辭謝了性老。這雖沒有成功，

但實為四十三年底去菲的前緣。

十、大醒法師去世了。一年多來，醒師病廢，《海潮音》沒有人負責，由李子寬、賈懷謙，勉力維持下去。現在大醒法師死了，沒有錢、沒有文稿、沒有負責人。虛大師創辦的，維持了三十多年的《海潮音》，總得設法來維持。子老邀集部分護法來集議，決定由李基鴻（子寬）為發行人，推我為社長。社長原是虛名，不負實際責任的，但我卻從此負有道義的責任。子老與編輯合不來，編輯不幹了，子老就向我要人。一而再，再而三，我那有這麼多的辦法？一共維持了十三年——四十二到五十四年，這一精神上的重壓，直到樂觀學長出來，任發行人兼編輯，我才如釋重負的免去了無形之累。

四十一年（四十七歲）的因緣，一件件的緊迫而來，不管是苦難與折磨，還是法喜充滿，總之是引入了一個新的境界。我雖還是整天在房間裡，但不只是翻開書本，而更打開了窗戶，眺望人間，從別人而更認識到自己。

十 香港與我無緣

出家來二十二年（十九到四十年），我依附在寺院中、學院中，沒有想到過自己要修個道場。三十八年六月，到了香港，就到大嶼山寶蓮寺過夏。中秋後，移住香港灣仔的佛教聯合會。十月初，馬廣尚老居士為我們借到了靜室，才移住粉嶺的覺林。三十九年，借住大埔墟的梅修精舍；四十年，又寄住到青山的淨業林。由於淨業林難得清淨的預感，決定了自立精舍，這就是福嚴精舍籌建的因緣。福嚴精舍不是我個人的，為我與共住的學友——演培、續明、常覺、廣範等而建築的，也就是我們大家的。地也買定了；妙欽在馬尼拉的普陀寺，為我們舉行了一次法會，集成菲幣壹萬元寄來。小型精舍的成立在望，但香港建立精舍的計劃，終於變了。

我受中佛會的邀請，去日本出席世界佛教友誼會第二屆大會；會期終了，回到臺灣。子老留我住在臺灣，我也沒有什麼不可，只是我在香港置了地，銀行已有多少存款。這是我經手而不是我私有的，我不能將願款放在自己的荷包裡就算了。無論如何，我也要回香港去了結手續，將精舍建起來。我自己不住，也有廣範他們要住。可是，我沒有出境證，走不了。當初辦理來

臺手續，一切由子老代辦。辦入境證而沒有同時辦理出境，現在回憶起來，子老顯然有留我定住臺灣的意圖，也許他當時有此需要吧！我一再說起，非回香港去一次不可。子老提出了辦法，要我先申請在臺灣定居，政府知道我要定住臺灣，就容易把出境證發給我。我來臺灣，不信任他又信任誰呢？於是乎他為我辦好定居臺灣的手續。定居手續辦妥了，立刻申請出境（又入境），可是石沈大海，一點消息也沒有。到了四十二年（四十八歲）二月，出境證還是沒有消息。因緣決定一切，既然去不得香港，只有另想辦法，設法將功德款移來臺灣，在臺灣建築了。演培曾在新竹市青草湖靈隱寺講課（那年上學期，將臺灣佛教講習會遷到善導寺來），所以介紹到新竹去找地，住在壹同寺。一時也找不到理想的地方，直到四月中，才決定在壹同寺後山，俗名觀音坪的，購定一甲零坡地，然後包工承建（全部約臺幣八萬元）。當時有人議論我，一到臺灣，就急著要建道場，誰知道我的事呢！

說來希奇，五月初，地也買定了，工程包好了，立即接到通知說我的出境手續，還欠四張照片。我有點驚疑：難道我有去香港一次的機會嗎？今天將相片繳上去，隔天就有出境（又入境）證發下來。後來聽人說：這是政府的規定，凡是申請定居臺灣的，六個月內不得出境。我不知是否真的有此規定，如真的有此規定，那子老為什麼要我先申請定居，然後申請出境呢？我對香港，並無特別好感，沒有非住不可的理由。只是為了經手籌建手續，不能撇下不問。我一切是隨因緣而流，子老為我安排一切，我能說什麼。只能說：臺灣與我有緣——有無數的逆緣與順緣；香港與我無緣，沒有久住的因緣。

就這樣，福嚴精舍終於在四十二年夏天，建在臺灣省的新竹市了。

十一 漫天風雨三部曲

在四十二年與四十三年之間，我定居在臺灣，受到了一次狂風駭浪般的襲擊，有生以來不曾經歷過的襲擊。在我的平凡一生中，成為最不平凡的一年。我出家二十多年了，一向過著衰弱的、貧苦的，卻是安寧的、和諧的生活。覺得自己與人無爭，我沒有到臺灣，就受到了從臺灣來的愛護。在我的

平淡生活中，感覺到一切都是好的。

三十九年（四十五歲），住在大埔墟梅修精舍。忽接香港「應寄」的一封信，說臺灣有人帶了東西來給我，要我親自去取。我感到非常意外，按信上地址，找到（靠近）半山區，見到了一位應太太，他是新近從臺灣來的。他將美金一百元交給我，並略說內容：香港有人寫信給南亭法師，說：我們在香港精勤修學，卻沒有人供養，生活艱苦。南亭法師與白聖法師談起，引起了對佛法的同情。錢是勸×夫人發心樂施的。他說：你知道了就好，寫信謝謝白聖法師就是了。我是依著他的話而這樣做了。這位應太太，我到臺灣來，始終沒有見過，他就是現在紐約，創設美東佛教會的應太太。我得了這筆意外來的布施，與演培他們商量，將自己的湊起來，又得陳靜濤居士的發心，從日本請了一部《大正藏經》（那時約二百五十美元左右），以便參考。大家心裡充滿了法喜，深感佛教同人的關護。所以我到臺灣來，怎麼也不會想到有什麼意外的。有人說：臺灣佛教本來平靜，為什麼印順一來，就是非那麼多！其實，我也正感到希奇：我沒有來臺灣，二十多年平靜無事，深受（連臺灣的在內）長老法師們的關護。為什麼一到臺灣，就成了問題人物！現在回憶起來，不是我變了，也不是長老法師們變了，主要是我出席日本世界佛教友誼會，住進善導寺。我不自覺的，不自主的造了因，也就不能不由自主的要受些折磨了。

四十二年（四十八歲）五月中旬，我從臺灣到了香港，運回了玉佛一尊，（明德法師等）檳城佛學會供養的；《大正藏經》一部，一些私人的衣物；籌建精舍的功德款，當然也帶回了。回臺已是六月底了，為了精舍的建築，布置佛堂及用具的準備，也覺得忙累。九月十一日，舉行落成開光禮。十月中，在善導寺講了一部《妙慧童女經》。十一月中，善導寺舉行佛七及彌陀法會。身體衰弱的我，在這不斷的法事中，沒有心力去顧慮別的，不會去注意環境的一切。

暴風雨要來了，但不可思議的因緣也出現了！四十二年十一月十七日（彌陀誕），是一個難於理解的日子。彌陀法會終了，我極度疲乏，要演培當天回新竹去，主持明日上午新竹方面每週一次的定期講演。但演培回答說：

「不，我要去汐止彌勒內院看慈老」。他的個性、說話，就是這樣直撞的。他非要那天趕上彌勒內院；慈航法師是他曾經親近的法師，不忘師長而要去瞻禮，我是不應該阻止的。那天晚上，我趕回新竹而他去了汐止。由於身體的過於疲勞，心裡多少有點不自在。

第二天下午，演培回精舍來，神情有點異樣。據他說：他一到彌勒內院，慈老一見就說：「演培！中國佛教，今天在我與你的手裡」。演培驚異得有點茫然，慈老將一篇文章向關外（那時在閉關）一丟：「你自己去看吧」！這篇文章的題目是：〈假如（也許是「使」）沒有大乘〉。文章是慈航法師寫的，是批評我，應該說是對我發動的無情攻擊。文章的大意，說我要打倒大乘，提倡小乘佛教，提倡日本佛教。說我想做領袖，問我到底是誰封了你的。文章還只寫成三分之一。演培就向他解釋說：「導師（指我）提倡中觀，不正是大乘嗎？怎麼說他要打倒大乘？他還寫了一部《大乘是佛說論》呢！日本佛教，導師以為在我國現有的社會基礎上，要模倣也是模倣不成的。老師不要聽別人亂說」！慈航法師與演培，有師生的關係，對演培也有好感，所以說了大半天，終於說：「好！文章你拿去，我不再寫了，等打回大陸再談」。演培還告訴我：慈老向他做了個特別表情，輕輕的說：「有人要他（指我而說）好看，等著看吧」！我聽了這些話，似信非信，但那篇沒有完成的文章，真真實實的擺在我的面前。我想，我稱歎緣起性空的中道，說唯識是不了義，慈航法師提倡唯識宗，也許因此而有所誤會。因此，我把這篇沒有完成的文章，寄給香港的優曇同學——慈航法師的徒孫，希望他能為我從中解說，我是沒有打倒唯識宗的想法的。不知道我是睡在鼓裡，根本不是這麼一回事。有眼不看，有耳不聽，不識不知的過日子，竟有我那樣的人！

我不能專顧自己了，非得敞開窗戶，眺望這世間——寶島佛教的一切，情況逐漸明白過來。原來，慈航法師寫對我攻擊的文章，已是三部曲中的第二部。長老大德們隱蔽起真情實況，而展開對我的致命一擊。打擊方式，逐漸展開，以「圍勦圓明」的姿態開始——第一部。由中國佛教會（李子寬主持的時代）派遣去日本留學的圓明，蘇北人。他是白聖法師在上海靜安寺的同事；南亭法師在上海青蓮庵（在九畝地）的學生；也是來臺灣後，追隨慈

航法師的得力助手。我在上海，也見過兩次面，點過兩次頭。不會與人打交道的我，當然沒有什麼話說。不過在日本開會期間，倒也幾乎天天見面。但這是大家在一起相見，不曾有什麼私人的交往。圓明在日本留學，當然會受到日本佛學的某種影響（也可說是進步），寫些介紹或翻譯，應如何改革的文章，在《覺生》（臺中出版）上發表；《海潮音》也登過一、二篇譯稿。當然，他所說的，不合長老大德們的傳統理念。不知為了什麼，圓明在一次寫作中，要臺灣的法師們，向印順學習。蘇春圃寫了一篇批駁胡適的文字，請慈航法師鑒定。慈航法師是直性直心，想到寫到，就加上「按語——一、二、三」而發表出來。圓明是胡適的崇拜者（前幾年為了《六祖壇經》，批評錢穆的楊鴻飛，就是圓明的現在名字；他似乎始終是胡適崇拜者），對蘇文大加批評，並對三點按語，也一一的痛加評斥，結論還是要慈老跟印順學習。這真是豈有此理！慈航法師是菩薩心腸，但到底沒有成佛，對這些有損尊嚴的話，也還不能無動於衷。圓明有言論的自由，但我可被牽連上了。當時的中國（從大陸來的）佛教界，發動了對圓明的圍勦，有批評的，有痛罵的。並由中國佛教會——會長章嘉大師、祕書長吳仲行，通知各佛教雜誌，不得再登載圓明的文字。

在表面上，文字上，大陸來臺的法師居士們，幾乎是一致的痛惡圓明。但在口頭宣傳上，部分人（攻擊我的核心人物）卻另有一套。傳說，不斷的傳說，傳說得似乎千真萬確，圓明不是要大家向印順學習嗎？傳說是：圓明的敢於發表文章，是受到印順支持的。進一步說，那一篇文章是印順修改的；那一篇是印順所寫而由圓明出名的。甚至說：《覺生》的編輯部，實際是在新竹的福嚴精舍。無邊的口頭宣傳，從臺北到臺中，到處流行（我偶爾也聽到一點，但事不關己，一笑而已）。這麼一來，圓明的一切，都應由我來承擔責任。「邪知邪見」、「破壞佛法」、「反對大乘」、「魔王」……這一類詞彙，都堆集到我的身上了。舉一切實的事例吧！四十三年正月初，臺籍信徒李珠玉、劉慧賢（可能還有侯慧玉），是善導寺（護法會）的護法。他們從汐止靜修院來，向我作新年的禮敬。他們說：「當家師說：圓明有信給慈老，說過去的文章，都是印順要他這樣寫的，並非他的本意」。他們問

我：「到底有沒有這回事」？我說：「我也聽說圓明有信給慈老。慈老與我，也可能多少有點誤會，但我信任他的人格，他是不致於妄語的。你們倒不妨直接向慈老請示」。後來李珠玉等告訴我：慈老說：「圓明只是說：他是為真理而討論，對慈老並沒有什麼惡意。信裡也沒有提到印順」。我說：「那就是了，你們明白了就好。不必多說，多說是沒有用的」。——明裡是圍攻圓明，暗裡是對付印順，這是漫天風雨的第一部。

由慈航法師寫文章——〈假如沒有大乘〉，是對我正面攻擊的第二部曲。當時的慈航法師，道譽很高。趙炎午、鍾伯毅……護法長者們，對慈航法師都有相當的敬意。如慈航法師而對我痛加批評，那麼，護法長者們對我的觀感，是多少會有影響的。所以，長老法師們與慈航法師，平時雖未必志同道合，而為了對付我，長老法師們，還有少數的青年義虎，都一個個的先後登上秀峰山彌勒內院（當然一再上山的也有），拜見慈航法師。大家異口同聲，要慈老出來救救中國佛教。要慈老登高一呼，降伏邪魔，否則中國佛教就不得了！長老法師們那樣的虔誠，那樣的懇切，那樣的護教熱心！在關中專修的慈航法師，終於提起筆來，寫下了〈假如沒有大乘〉。因緣是那樣的不可思議，演培那天非要上秀峰山去見慈老不可！也就這樣，劍拔弩張的緊張局勢，忽而兵甲不興。希有！希有！我不能不歌頌因緣的不可思議。

先造成不利於我的廣泛傳說，再來慈航法師的登高一呼，使我失盡了佛門護法的支持，那麼第三部曲一出現，我就無疑的要倒下去了。雖然第二部曲沒有演奏成功，但第三部曲的演出，已迫在眉睫。「山雨欲來風滿樓」，要來，總有將來未來的境界先來。十二月初八日晚上，善導寺（在我宿舍的外面客室）有一小集會。來會的，有白聖法師、佛教會祕書長吳仲行、南亭法師、周子慎居士。代表發言的，是吳祕書長與周居士。問我對圓明的看法；是否贊同圓明的思想。我大概說：圓明留學日本，多少學到些治學方法；如考據是治學的方法之一，但考據的結果，不一定就是正確。我說：圓明譯介部分的日本學者的思想，至於圓明自己對佛法的思想如何，我完全不知道。周居士又說了些相當動聽的話：臺灣光復不久，部分還存有思慕日本的意識。我們萬不能提倡小乘佛教，提倡日本佛教！但在我看來，日本佛教就不是小

乘佛教，小乘佛教就一定反對日本佛教。說提倡小乘而又提倡日本佛教，原是極可笑的，但我又從那裡去解說呢！我只能對自己負責，我沒有承認與圓明的思想一樣（因為我不知道他的思想到底怎樣），也不承認與圓明有什麼關係（實在沒有關係），這當然不能滿足來會者的願望。末了，吳仲行祕書長把桌子一拍說：「為共產黨鋪路」（陳慧復居士在旁，為此而與他吵了幾句），就這樣的走了。這一小小集會，就這樣的結束了。

吳秘書長的一句話，我直覺得裡面大有文章，但也只能等著瞧了。這一晚的集會，我不知到底是誰安排的？目的何在？這可能是佛門的幾位護法長者所促成（可能是子老在幕後推動）的。希望能見見面，交換意見，增進友誼。沒有幾天，在華嚴蓮社又有一次（午）聚餐會，是護法長者們出名邀請的，法師與居士，也來了好多位。午餐時，大家談談佛教，交換意見，並有以後能半月或每月舉行一次的提議。護法長者們的好意，是可感的！但第三部曲就接著正式推出了。

國民黨中央黨部，有一種對黨員發行而不向外界公開的月刊（半月刊？），當時的最近一期，有這麼一則：（大意是）據報：印順所著《佛法概論》，內容歪曲佛教意義，隱含共匪宣傳毒素，希各方嚴加注意取締。這當然是佛教同人而又是國民黨黨員的，將我所著的《佛法概論》，向黨方或保安司令部密報，指為隱含共匪宣傳而引起的。吳祕書長就去見中佛會會長章嘉大師，認為中佛會應該要有所表示。章嘉大師是一向信任李子寬的，所以要他與子寬協商。那時，子老只是中佛會的普通理事，祕書長沒有向他徵求意見的必要。就立刻以中佛會（四三中佛祕總字第一號）名義，電臺灣省分會、各縣市支會、各佛教團體會員、佛學講習會等，「希一致協助取締，勿予流通傳播」，並以副本分送內政部、省政府、省保安司令部、省警務處、各縣市政府，以表示中佛會的協助政府。這一天，是國曆四十三年一月二十三日。子老每說：「大家正高叫刀下留人，就咔嚓一刀的砍了下去，太厲害了」！

這當然是對我最嚴重的打擊了。假使我一向是個活動人物，到處弘法，到處打交道的，經過中佛會的特電，也許會到處碰壁，避而不見，或相見而不再相識，「門前冷落車馬稀」，不免有點難堪！好在我是各縣市佛教會等

，一向沒有聯繫，認識的也沒有幾人。我一向是從新竹福嚴精舍到臺北善導寺，從善導寺到福嚴精舍及近鄰壹同寺。現在見面的，還是這幾張熟面孔。大家（悟一與常覺，新近從香港來，適逢其會，也難為他們了）不是著急，就氣忿不平，沒有嫌棄我的表情。所以我還是平常一般，不過心裡多一個疙□而已。

中佛會行文以來，年底年初，傳播的謠言，也越來越多。有的說：印順被逮捕了。有的說：拘禁了三天。也有說：不敢到臺北來。也有說：躲起來了。我並不樂意去聽這些，但偏有好心人，要傳到我的耳朵裡。我心裡有點慚愧了！古語說：「吾雖不殺伯仁，伯仁由我而死」。現在是：「我雖沒有造口業，而無邊口業卻為我而造」。我對子老說：「子老！我要闢謠」。他問我怎麼個闢法？我說：「公開宣講佛法」。於是正月十五日前後，在《中央日報》刊登了講法的廣告。講了七天，聽眾倒還是那麼多。講題是：「佛法之宗教觀」、「生生不已之流」、「環境決定還是意志自由」、「一般道德與佛化道德」、「解脫者之境界」。我這麼做，只是表示了：印順還在善導寺，還在宣講佛法；我以事實來答覆謠言。這樣一來，那些離奇的謠言——口業，大大的減少了，但口業是不能完全絕跡的。

在暴風雨的驚濤駭浪中，也許真正著急的是子老。他是我來臺的保證人，邀我來臺的提議者，我又是善導寺（善導寺由護法會管理，子老是護法會的會長）的導師。我如有了問題，他忠黨愛國，當然不會有問題，但也夠他難堪的了。而且，善導寺又怎麼辦呢！子老應該是早就知道的，知道得很多很多。他有時說：「問題總要化解」。他從不明白的對我說，我以為不過是長老法師們對我的誤會罷了！但他是使我成為問題的因素之一，他怎麼能消弭這一風波於無形呢！無論是圍攻圓明，慈航法師出面寫文章，以及向黨（政）密告，而真正的問題是：我得罪（障礙了或威脅）了幾乎是來臺的全體佛教同人。

與我自己有關的，是：一、我來臺去日本出席世佛會，占去了長老法師們的光榮一席。二、我來了，就住在善導寺。主持一切法務，子老並沒有辭謝南亭法師，而南亭法師就從此不來了。但是，離去善導寺是容易的，忘懷

可就不容易了！這又決不只是南亭法師，善導寺是臺北首剎，有力量的大心菩薩，誰不想主持這個寺院，舒展抱負，廣度眾生呢！三、我繼承虛大師的思想，「淨土為三乘共庇」。念佛，不只是念阿彌陀佛，念佛是佛法的一項而非全部；淨土不只是往生，還有發願來創造淨土。這對於只要一句阿彌陀佛的淨土行者，對我的言論，聽來實在有點不順耳。四、我多讀了幾部經論，有些中國佛教已經遺忘了的法門，我又重新拈出。舉揚一切皆空為究竟了義，以唯心論為不了義，引起長老們的驚疑與不安。五、我的生性內向，不會活動，不會交往，更不會奉承迎合，容易造成對我的錯覺——高傲而目中無人。

子老，是使我陷於糾紛的重要因素之一。起初，他以中佛會常務委員身分，護持會長章嘉大師而主持了中佛會；又扶植（宋）修振出來主持臺灣省分會；又是宗教徒聯誼會的佛教代表。他未免過於負責，不能分出部分責任，讓佛門同人來共負艱巨，所以弄得大家不歡喜。出席日本的世界佛教徒友誼會，代表限定五人，而他偏要從香港來的我去出席。在我來臺灣的半個月前，中國佛教會改選，他已失去了常務理事，而只是一位普通理事了。是非是不用說的，但足以說明中國（從大陸來的）佛教同人對他的觀感。在人事方面，為了紀念法舫法師的追悼會，（南亭法師不主張開，不來出席）子老開始與南亭法師間的誤會（這是陳慧復居士說的，但我想，不會那樣簡單）。白聖法師與吳祕書長，是子老的同鄉（白聖法師還是應城小同鄉），而不知為了什麼，彼此間都存有很深的意見。

當然最重要的，還是善導寺。善導寺是李子寬與孫（立人將軍夫人）張清揚居士，捐一筆錢而以世界佛學苑名義接下來的。為了維持困難，組成（四十八人）護法會，子老是該會的會長。在善導寺大殿佛像，幾乎被封隔起來時，長老法師們當然沒有話說。等到善導寺安定了，清淨了（部分還沒有遷出去），信眾逐漸集中起來，在長老法師們的傳統觀念裡，寺院是應該屬於出家人的。善導寺是臺北首剎，大殿莊嚴，沒有出家人來領導法務，是不行的。大醒法師離開後，子老曾親自領導法務，講過《金剛經》，但這是信眾們所不能滿足的，於是禮請南亭法師為導師。導師是只負法務，而不能顧

問人事與經濟的；這一局面，當然難以持久。恰好我來了，住進善導寺，衰弱的身體，也就將法務維持了下來。

這樣，為了善導寺，對付子老，就非先對付我不可。如我倒了，子老維持善導寺的局面，也就非成問題不可。這是長老法師們對付我的深一層意義（所以這次問題結束，善導寺還要一直成為問題下去）。

還有，演培是多年來與我共住的，過分的到處為我揄揚（續明就含蓄得多了），不免引起人的反感。他來臺灣主持臺灣佛教講習會，與舊住臺灣佛教講習會的青年法師間有了問題。演培原是慈航法師的學生，但十多年來已接近了我。四十二年春天，續明與仁俊到了臺灣。年底，悟一與常覺也到了福嚴精舍。那時，慈航法師的學生——唯慈與印海，已住在福嚴精舍。而妙峰、幻生、果宗等，也到了新竹靈隱寺，演培主持的講習會來旁聽。講習會裡，當然還有一部分臺籍同學。這似乎是佛教青年，向福嚴精舍而集中，這可能成為佛教的一大力量。圓明又這樣的為我作不負責的義務宣傳。長老法師們看來，對佛教（？）的威脅太大，那是不得了！不得了！無限因緣的錯雜發展，終於形成了非去我不可的漫天風雨。

值得欣幸的是：當時的政府，已經安定；政治已上了常軌，對治安也有了控制。所以，對於密報，或有計劃的一次接一次的密報，如沒有查到真實參加組織活動的匪諜嫌疑，決不輕率的加以拘捕。我在這次文字案中，沒有人來盤問我，也沒有被傳詢、被逮捕。由於政治的進步，我比（幾年前）慈航法師及青年同學們，實在幸運得多了。後來，以請求修改，重新出版而銷散了漫天風雨。我還是過去那樣的從善導寺而福嚴精舍，從福嚴精舍而善導寺。在中國（大陸來的）佛教界，從臺中到臺北，幾乎全體一致的聯合陣線，對我僅發生了等於零的有限作用。我憑什麼？我沒有祈求佛菩薩的加被，也沒有什麼辦法。我只是問心無愧，順著因緣而自然發展。一切是不能盡如人意的，一切讓因緣去決定吧！

十二 佛法概論

《佛法概論》這部書，曾為了它（在香港）的出版，我沒有轉移到重慶，而免了陷身大陸的災難。也為了它的出版，為人密報「為共產黨鋪路」。假使這本書是人的話，那應該說恩人還是冤家呢！

國曆四十三年一月二十三日，中佛會特電協助取締。子老要我呈請再審查。就在一月二十五日，請中佛會轉呈有關機關，請求再予審查（附上《佛法概論》）。當時分三項來申明理由——「關於《佛法概論》者」，「關於個人者」，「關於來臺以後」。「關於《佛法概論》者」部分，是這樣寫的：

共產主義，主要為唯物主義，鬥爭哲學，極權政治。《概論》一再說到：佛法不偏於物；不從物質出發而說明一切；不同情唯物之認識論，且指斥為：結果反成為外界的奴隸……庸俗徇物。其非唯物主義，彰彰明甚。佛法重於自他和樂，重於慈悲，且指「惟有瞋恚，對有情缺乏同情，才是最違反和樂善生的德行。……惡心中，沒有比瞋恚更惡劣的」。其反對殘酷鬥爭，極為明白。至於極權政治，尤與本論相反。蓋佛教僧團，純為民主生活。「佛法的德行，是以自他（和樂）為本，而內淨自心，外淨器（世）界」。純本於佛法立場，與馬列之共產毒素，絕無少分之相染。

北拘羅洲為福地，無家庭組織，故「無我我所，無守護者」。無男女之互相佔有，無經濟之彼此私有，此全依經典所說。若更有智慧與慈悲，則為淨土。以世俗論之，此為古代所有之理想社會，與禮運之大同，耶教之天國，西人之烏托邦相近。此實為東西哲人共有之理想，而佛法則主以「身心淨化」、「自他和樂」、「慈悲智慧」之德行而實現之。此為馬列共產黨徒所抨擊，與鬥爭的共產主義，絕不相合。以印順所解，民主自由平等之社會，不應有問題，問題在仇恨鬥爭之暴行，此國父之以鬥爭的共產主義為病理的是也。

《佛法概論》雖以避難香港，出版於民國三十八年。然其中之第三章至十二章，並是民國三十三年在四川之講稿，且有據更早所說者，如〈自序〉所說。

《佛法概論》而被認為有問題的，主要是北拘盧洲。這原是民國三十三年在四川的講稿，發表在《海潮音》，當時都是經過新聞檢查而刊布的。這一講稿，還受到虛大師的獎金，我怎麼也想不到是會有問題的。四大部洲說，與現代的知識不合，我解說為：這在古代是有事實根據的，不過經傳說而漸與事實脫節。拘盧即今印度的首都德里，為古代婆羅門教的中心。北拘盧，也就是上拘盧，在拘盧北方，所以說：「傳說為樂土，大家羨慕著山的那邊」。我畫了一幅地圖，北拘盧泛指西藏高原。當時是抗戰時期，即使是三十八年，西藏也還沒有陷落，能說我所說的北拘盧洲（福地），隱隱的指共產區而說嗎？我對四大部洲的解說，與舊來的傳說，有點不合。這不是我的不合！而是四大部洲的傳說，與現代所知的現實世界不合。為了免除現代知識界的誤會，作一合理的解說，這算「歪曲佛教意義」嗎？其實，王小徐的《佛法與科學》；虛大師的《真現實論》，都早在我以前，嘗試新的解說，以免現代知識界的誤會了。

過了幾天，子老告訴我：這樣的申請再審查，還不能解決問題。為什麼？這也許是政治的常例。既經明令取締，不能就此收回成命。如收回成命，不等於承認明文取締的誤會了嗎？子老要我申請修正，我就順從他的意思，由中佛會轉呈（二月五日），申請修正，呈文說：

敬呈者：印順於民國三十八年，在香港出版之《佛法概論》，專依佛法立言，反對唯物、極權、殘暴，以智慧慈悲淨化人類。

佛經浩如煙海，《佛法概論》九十三頁（解說北拘盧洲部分）所敘，因在逃難時，缺乏經典參考，文字或有出入。至於所說之北拘盧洲，雖傳說為福樂之區，然在佛教視為八難之一，不聞佛法，非佛教趨向之理想地。必有真理與自由，智慧與慈悲，乃為佛徒所仰望之淨土。

「如九十三頁有應行修正刪易之處，當遵指示修改。懇轉請政府明示，以憑修正」。

這樣的申請再審查，再修正，也有人來善導寺，索取有關北拘盧洲的資料，抄了一大段的《起世因本經》回去。三月十七日，中佛會得到有關方面

的通知，要我「將《佛法概論》不妥部分，迅即修改，檢呈樣本，以便轉送」。這是准予修改而重新出版了。對四大部洲的解說，沒有改動，只將地圖省去。對北拘盧洲的解說，少說幾句，簡略為：

北拘盧洲……大家渾渾噩噩，沒有家庭組織；飲食男女，過著無我我所，無守護者的生活。沒有膚色——種族的差別。……這該是極福樂的，然在佛法中，看作八難之一。……要在社會和平，物產繁榮的基礎上，加上智慧與慈悲，真理與自由，佛法流行，才是佛教徒仰望的淨土。

修正樣本轉了上去，到國曆四月二十三日，得中佛會通知，將修正樣本也發了下來，「希將印妥之修正本，檢送四冊來會，以便轉送」。驚濤駭浪的半年，總算安定了下來。這一次，我沒有辦法，也從不想辦法，在子老的指點下，解除了問題。雖然，他是我之所以成為問題的因素之一，我還是感謝他。

這一意外的因緣，使我得益不少。一、我雖還是不會交往，但也多少打開了窗戶，眺望寶島佛教界的一切，漸漸的了解起來。這可說是從此進步了，多少可以減少些不必要的麻煩。二、我認識了自己。在過去，身體那麼衰弱，但為法的心，自覺得強而有力，孜孜不息的為佛法的真義而探求。為了佛法的真義，我是不惜與婆羅門教化、儒化、道化、神化的佛教相對立。也許就是這點，部分學友和信徒對我寄予莫大的希望，希望能為佛法，開展一條與佛法的真義相契應，而又能與現代世間相適應的道路。《印度之佛教》的出版，演培將僅有的蓄積獻了出來。續明他們去西康留學，卻為我籌到了《攝大乘論講記》的印費。特別是避難在香港，受到妙欽的長期供給。這不只是友誼的幫助，而實是充滿了為佛法的熱心。學友們對我過高的希望，在這一次經歷中，我才認識了自己。我的申請再審查，還是理直氣壯的。但在申請修正時，卻自認「逃難時缺乏經典參考，文字或有出入」。我是那樣的懦弱，那樣的平凡！我不能忠於佛法，不能忠於所學，缺乏大宗教家那種為法殉道的精神。我不但身體衰弱，心靈也不夠堅強。這樣的身心無力，在此時此地的環境中，我能有些什麼作為呢！空過一生，於佛教無補，辜負當年學友們對我的熱誠！這是我最傷心的，引為出家以來最可恥的一著！

十三 餘波蕩漾何時了

漫天風雨所引起的驚濤駭浪，雖然過去了，多少總還有點餘波蕩漾。子老與善導寺還是這樣，我還是這樣，福嚴精舍也還是這樣。老問題一模一樣，怎麼就能安定呢？我只慚愧自己的懦弱，多少做些自己所能做的。至於「報密」之類，事關機密，我根本不會知道，所以也從不想去知道。

四十三年（四十九歲）十一月中旬，我應性願老法師的邀請，去菲律賓弘法。直到四十四年三月底，我通知子老，決定回臺灣主持佛誕。不幾天，我接到臺灣來的歡迎信，蓋著「歡迎印順法師弘法回國籌備會」的木戳。我對歡迎歡送的大場面，一向感不到興趣，所以立刻給子老一封信，信上說：有二、三人來機場照料就好，「切勿勞動信眾，集中機場歡迎」。四月初六日，我回到了臺灣。起初，演培他們怕我著急，不敢說；但到了晚上，終於說出了緊張的又一幕。

弘法回國歡迎會的擴大籌備，是一位居士倡議的。中佛會緊張起來，立刻召開臨時會議，要子老去出席。吳祕書長發言：印順弘法回國，就這樣的盛大歡迎，那我們會長（章嘉大師）出國弘法，又該怎樣歡迎？這樣的炫耀誇張，非制止不可。要子老負責，不得率領信眾去機場歡迎（朱鏡宙老居士也支持吳祕書長的意見）。子老說：「我可以不率領信眾去歡迎，但我是要去的。新竹等地有人去機場，我可不能負責」。就這樣，接受了「不得歡迎」的決定。到了當天，信眾來多了。子老宣布：大家留在善導寺歡迎，不要去機場。信眾人多口雜，鬧烘烘的那裡肯依。子老又不能明說，這是中佛會特別會議所決定的，真使他為難。忽然想起了，將我的信找出來，向大家宣讀：「切勿勞動信眾，集中機場歡迎」，這是導師（指我）的意思，大家應尊重導師的意見，信眾這才留在善導寺。我不是「先知」，怎麼也想不到中佛會會為此而召開會議。這是又一次的不可思議因緣，中佛會的緊急決議，幫助完成了我的意願——「切勿勞動信眾，集中機場歡迎」。

民國四十六年（五十二歲）五月，我出席泰國佛元二千五百年的盛大慶典，回國經過香港。陳靜濤居士對我說：「你上次（經過香港去泰國）離開

這裡，沒有幾天，就有人調查你來了。我說：印順是太虛大師以下，我最敬愛的法師。我把辦公桌上的玻璃板移開，露出我的身分證明，告訴他：我就是這裡的負責人之一。你為什麼調查？是報銷主義嗎（這句話的含義，我不太明白）？那人沒趣的走了」。靜老對我說：「我想你不會因此而懊喪的。你要信任政府，調查是對你有利的」。我說：「是的，臺灣信徒也有人這樣說」。那時，離四十三年的驚風駭浪，已足足的三年了，餘波還是在蕩漾不已。

據說，我當然沒有看到，對於調查我的案卷，堆積得也真不少了。我從這裡，更深信世間的緣起（因緣）觀，緣起法是有相對性的。有些非常有用，而結果是多此一著。有些看來無用，而卻發生了難以估量的妙用。我的身體是衰弱的，生性是內向的；心在佛法，對世間事緣，沒有什麼興趣。這對於荷擔復興佛教的艱巨來說，是不適合的，沒有用的，但好處就在這裡。我在香港三年，住定了就很少走動。正如到了臺灣，只是從福嚴精舍到善導寺，從善導寺回精舍一樣。在香港，屬於左派的外圍組織不少，局外人也並不明白。如我也歡喜活動，偶爾去參加些什麼會，那即使簽一個名，我就不得了。我憑了這無視世間現實，在政局的動盪中，安心地探求佛法。我才能沒有任何憂慮的，安然的渡過了一切風浪。

餘波蕩漾何時了？這大概可從中佛會（子老對中佛會的關係，一般是看作代表我的），善導寺的演變，而可作大概的推定。國曆四十四年八月，中佛會改選，理事長當然是章嘉大師，祕書長卻改由林競老居士擔任。中佛會的力量，有了變化。舊權力的戀戀不捨，原是眾生所免不了的，於是種種為難，林競竟無法推行會務，引退而會務陷於紛亂。章嘉大師迫得向中央呈請，停止中佛會的活動，於國曆四十五年八月四日，明令成立中國佛教整理委員會。到四十六年夏天，整理改選完成。改為委員制，由內政部推派陳鯤任祕書長，使中佛會居於超然地位。國曆四十九年四月改選，又恢復了理事長制，由白聖法師任理事長。為了適應教內的情勢，前祕書長吳仲行，只好屈居幕後。後來，吳祕書長有點厭倦，也許失望了，與白聖法師疏遠了。末了，去執行律師的業務。大概四十六年後，中佛會不會對我有不利的企圖了。

到了四十九年，我與子老的關係改變，子老也不再顧問中佛會，對我當更不會有什麼了！

善導寺，起初我還是導師，這當然還要餘波蕩漾下去。後來我離開了，直到道安法師出來負住持的名義。子老對善導寺，我對善導寺的關係，完全改觀。此後，即使有些無傷大雅的蜚語，不妨說問題解決了。

因緣，無論是順的逆的，化解是真不容易！

十四 我真的病了

民國二十年（二十六歲）五月起，我開始患病，終於形成常在病中的情態。但除了睡幾天以外，還是照樣的修學。我身高一七六．五公分。從香港到臺灣（四十一年）時，體重一百十二磅；等到菲律賓弘法回國（四十四年），體重不斷減輕，減到一百零一磅。我是真的有病，病到不能動了。

在我的回憶中，夏天（廈門，尤其是武漢）天氣熱，日長夜短，往往睡眠不足。所以病瀉以後，精神就一直無法恢復。身體弱極了，三十年（三十六歲）秋，曾因瀉虛脫而昏迷了一點多鐘。昏了二、三分鐘的，還有在重慶南岸慈雲寺（三十年秋），開封鐵塔寺（三十五年夏）等。我覺得，我只是虛弱，飲食不慎就消化不了罷了，我是沒有病的。

四十三年（四十九歲）底，肺部去照了一次Ｘ光，說我有肺結核。我沒有重視，還是去菲律賓弘法。四十四年（五十歲）回來，精舍的住眾，增多到十五、六人，所以就開始作專題宣講。但身體越來越不濟了，飲食越來越不能消化。中秋前後，因服中藥而突發高燒，這才到臺北診治，斷為肺結核，要長期靜養。於是在重慶南路某處，臨時租屋靜養，足足躺了六個月。

我的病也有些難以思議。經醫師的診斷，我的肺結核是中型的，病得很久很久，大部分已經鈣化，連氣管也因而彎曲了。在我的回憶中，我只是疲憊不堪，沒有咳嗽（傷風也不多），沒有吐血，沒有下午潮熱的現象。難道疲憊不堪，就是這麼重的肺病象徵嗎？年齡漸漸大了，壞也壞不到那裡去，後來索性不問他，又過了十五年了！現在回憶起來，我不承認有病，對我的病是最適合的。如在抗戰期間，一心以為有病，求醫求藥，經診斷而說是肺

病，那時還沒有特效藥，在病的陰影下，早就拖不下去了。為什麼不承認有病，不調理診治？最主要的是沒有錢，那麼，沒有錢也並不太壞。同時，我雖然疲累不堪，但也不去睬他。或有新的發見，新的領會，從聞思而來的法喜充滿，應該是支持我生存下去的力量。我對病的態度，是不足為訓的，但對神經兮兮的終日在病苦威脅中的人，倒不失為一帖健康劑。

實際上，我那時是病輕累重。肺部是那樣的大部分鈣化了，也不該如此嚴重。飲食不能消化，經腸胃檢查，也沒有病，只是機能衰退。當時我使用日本進口的溫灸器，增加飲食，幫助消化，身體一天天好起來，體重最高增加到一百三十四磅。從四十六年（五十二歲）以來，我比出家以來的那一年，都要健康得多。然而，儘管健康，相反的身心都衰老了。

五十六年（六十二歲）底，五十九年（六十五歲）夏，體重又不自覺的退下來（一百二十磅左右），又漸有疲累的感覺。檢查了二次，肺部還是那樣，其他也沒有什麼病。好心的弟子們，為我求醫求藥。我有時似乎那麼彆扭，不要這個，不要那個。只因為我現在並沒有病，是隨年齡的增加而機能衰退。這應該說是老，老是終久要來的，你能使他不老嗎？

十五 我離開了善導寺

四十一年（四十七歲）來臺灣，住在善導寺。不能回去，又別無去處，南亭法師又事實上辭去了善導寺導師，我就在這樣的情形下長住下來。四十二年底的漫天風雨，使我認識到問題的癥結：住在善導寺，我是永不會安寧的。可是，子老雖為構成問題的要素，而問題的消散，也還是虧了他。在道義上，我還不能說離去。四十三年冬天，演培主持的臺灣佛教講習會畢業了，有幾位想來福嚴精舍共住，所以我又增建了房屋。增建的是關房，關房外是小講堂，另外有臥室四間。我是準備在可能的情況下，退出是非場，回精舍來與大家共同研究的，這是我當時的心願。但四十四年從菲島回來，病就重了，足足的睡了半年。在我臥病的時間，善導寺法務由演培維持。

四十四年底，子老在伍順行的宴會中，受到了心悟的嚴厲指責，說他將寺院佔為己有，不肯交給出家人。在這麼多的人面前，應該是很難堪的。這

還是老問題，善導寺的大殿莊嚴，地點適中，長老法師們，就是以經懺為佛事的，誰不想藉此而一顯身手呢！子老覺得不能再這樣下去了，來與正在靜養中的我商量，要我出來負住持的名義。我同情他的境遇，在可能的條件下答應了他。前提是：不能有住持的名義，而一切還是老樣。因為這麼做，將來被人公開指責的，將不是他而是我了。這就是，善導寺要改取一般寺院的規制。對寺務，舊有的積餘，仍由護法會保管，移交一萬元就得。以後，經濟要量入為出，凡用之於寺院或佛教的，護法會不宜顧問。經濟公開，賬目可由護法會派人（定期的）審核。護法會不得介紹人來住，以免增多人事的煩累。子老都同意了，但還有更先決的條件：我一直還在靜睡中，起來也未必就能躬親寺務，要有一得力的監院，平時代為處理一切才成。沒有人，那我也只有無能為力了。

演培來了，他是那麼熱心的希望我接下來。要有一位能代我辦事的監院，要演培回精舍去與大家商議，看看有沒有可能。他回來（似乎與悟一同來）答覆我，商定的辦法是：在三年任期內，由演培、續明、悟一——三人來輪流擔任，並推定悟一為第一年的監院。事情就這樣的決定了，四十五年（五十一歲）正月底（國曆三月四日），舉行住持的晉山典禮。我是整整的睡了半年，從床上起來，就被迎入善導寺的。身體虛浮而不實，幾乎晉山典禮也支持不下來（這是一直沒有活動的關係）。那年秋季，又在南港肺結核療養院住了三個月。這才明白了：病情就是這樣，身體能這樣也就很難得了，我不必再為病而費心。

悟一是香港鹿野苑的四當家，曾在淨業林管理庶務，有過一年多的共住時間。由於淨業林共住，所以在鹿野苑紛擾而混亂的情況中，經續明的推介，我為他辦理手續來臺的，來臺就住在福嚴精舍。從四十五年一直到我離開善導寺，悟一始終是領導寺眾，早晚上殿，一起飲食，不辭勞苦。寺裡有了餘款，在取得我的同意之下，就用來修飾房屋，添置必須的器具。總之，悟一年富力強，有事業心，在民國以來，以辦事僧為住持的原則下，這不能不說是難得的人才！

四十六年（五十二歲），我決定要往來於福嚴精舍及善導寺之間。精舍增建以來，我沒有能與大家共住修學，身體好多了，不應該重提舊願嗎？但是，因緣是不由自己作主的。國曆三月四日，章嘉大師圓寂，善導寺忙了一星期。接著（國曆三月十三日起），善導寺啟建了七天的觀音法會。國曆五月七日，去泰國出席佛元二千五百年的大慶典，便中訪問高棉，一直到國曆六月七日才回臺。半年的時間，就這樣的溜走了，我能不為之而惆悵嗎？在泰國時，老學長道源讚歎我的福報大——善導寺呀，福嚴精舍呀……。我微笑說：「慢慢的看吧」！我對善導寺及出席國際會議，全無興趣；加上了兩種因緣，我定下了離開善導寺的決心。我覺得，那時離開使我不得寧靜的善導寺，我內心可以對得住子老了！

那兩點因緣呢？

一、四十四年冬天（我在病中），日本倉持秀峰等，護送玄奘大師的舍利來臺；子老就與倉持等有了聯繫，要送演培去日本，進行演培去日本的手續。子老曾不止一次的說：希望能得到當局的支持，派四、五位青年法師去日本。做什麼？當然是聯繫日本佛教界，反對共匪了。為了反共復國，這當然是對的。然子老忠黨勝於為教，如派圓明去日本，圓明離佛教而為黨服務，他覺得也是很好的，從不曾為佛教的人才損失而可惜。純為佛教而努力，子老也許覺得並不理想。他從不曾真正的為佛教著想，佛教的青年法師，到底還有多少人呢！林競不失為忠厚的護法長者！他在無法推行中佛會會務而辭去祕書長時，曾慨歎為：「中佛會會務的困難，是將中佛會的任務，（不是佛教）看作政治的一環」。他說：「這不是那一位，在子寬主持的時代，就是這樣了」。子老為演培進行手續，在我去泰國時，已大體就緒。然子老與演培，都不肯向我透露，生怕我會破壞了似的。既然這樣的祕密進行，我偶然聽到多少，當然也不好意思問了。子老是希望我為他維持善導寺的；而經常幫助我推行法務，相隨十八年的演培，子老卻要暗暗的送他去日本，我還能說什麼呢！我從泰國回來，演培才向我說明，希望能給予經濟上的支持。我說：「這是義不容辭的，絕對支持。不過，希望以講學名義去日本，要有講學的事實而回來」。

二、悟一是江蘇泰縣人。南亭法師是泰縣首剎光孝寺的住持；悟一曾在光孝寺讀書，是離光孝寺不遠的一所小廟的沙彌。大寺與小廟，地位懸殊，所以過去的關係平平。悟一到了臺灣，除與同戒又同學的新北投妙然，有良好的友誼往來外，平靜的在精舍住了兩年。自從到了臺北，表現出沈著與精明。現在是善導寺監院，各方也就觀感一新了。四十五年那一年，章嘉大師呈請中央，成立了中國佛教整理委員會，以南亭、東初為召集人。這一中國佛教的動態，暗示著派系的對立。當時，有「蘇北人大團結」的醞釀。演培是蘇北高郵人，也曾為「蘇北人大團結」而團團轉。從大陸來臺的法師，蘇北人占多數。上有三老：證蓮老（天寧寺老和尚）、太滄老（金山和尚）、智光老（焦山老和尚，南亭法師的剃度師），三老是不大顧問世俗事的。三老下有二老，就是被尊稱為「南老」的南亭法師，「東老」的東初法師了。長老是領導者，青年法師的團結，表現為《今日佛教》的創刊（這是四十六年的事）。《今日佛教》有八位（？）社委，地位一律平等，以表示團結，這是以悟一為主力而開始推動的。我從南港療養院回來，慢慢的知道了這些。這一地方性的團結，與中佛會的整理委員會相呼應。

悟一是沈著精明而有事業心的。從小出家，如老是依附平淡的，重學的，主張不與人（作權力之）爭的我，雖然出家不是為了打天下，但到底是會埋沒了他的才能的。自從到了臺北善導寺，在「蘇北大團結」中，傾向於蘇北的集團利益（當然是為了自己著想）。對我與精舍，看來表面上還是一樣，但我是深深的感覺到了。當時，為了整理中佛會，為了入黨，子老、悟一、演培，正打得火熱。我應該怎樣呢！常住在善導寺，以法來約束一切，是可能的。要悟一履行諾言，一年到了回精舍去，也是不難的。想到了我的出家，我的來臺灣，難道就是為了善導寺而陷於不可解脫的纏縛中嗎？「蘇北大團結」，等佛教會改選完成，難道就不會以我為對象嗎？臺北首剎善導寺，對我沒有一些誘惑力，我還是早點離開吧！我與悟一是心心相印的，他是會知道的（子老與演培，當時都不明白）。不過，我沒有損害他，正如以建立福嚴精舍名義，而割斷了與淨業林鹿野苑的關係一樣。

我以書面向護法會辭職。子老知道我決心要退了，就不免躊躇，請誰（為住持）來為他維持善導寺呢？他一再與我商量善導寺的未來人選。他提議福嚴精舍的三個人，我不能同意。最後我說：「要我提供意見，那麼南亭法師是最理想了。不說別的，最近在整理佛教會的關係上，你們也非常的協力同心」。子老不以為然，我說：「那麼道安法師，這是趙炎老（恆惕）、鍾伯老（毅，都是護法會的有力人士）所能贊同的」。他又不願意，我說：「那麼演培吧」！我的話，其實我是譏刺的。子老一心一意的，覺得演培在臺灣，未免可惜而要送他去日本，瞞著我而進行一切手續。可是，他竟然會（白費種種手續，而）將演培留下，繼任善導寺住持。在子老的心目中，去日本聯絡佛教界反共，還是不及為他維護善導寺的重要！我的住持名義，僅一年半，我是將善導寺交還護法會，我沒有交給任何人。善導寺住持，演培是不適宜的。但父子之親，有時還不能過分勉強，何況師生！有些事，說是沒有用的，要親身經歷一番，才會慢慢理會出來。可是這麼一來，我對善導寺的關係，斷了而又未斷，斷得不徹底。因為在長老法師們看來，印順交給演培，這還是印順力量的延續。無論是順的因緣，逆的因緣，一經成為事實，就會影響下去而不易解脫，因緣就是這樣的。

在四十六年（五十二歲）國曆九月十五日，我正式離開了善導寺，心情大為輕鬆。當時我以什麼理由而提出辭退呢！真正的問題，是不能說的，說了會有傷和氣。我以「因新竹福嚴精舍及女眾佛學院，需經常指導修學，以致教務寺務，兩難兼顧」為理由。但就是這些表面理由，又成了逆緣，而受到相當程度的困擾。

十六 有關建築的因緣

建築福嚴精舍以來，我主要有過四次的建築——四十二年建福嚴精舍；四十三年冬精舍的增建；四十九年臺北市的慧日講堂；五十二年冬建的妙雲蘭若。說到建築，要選擇地點；籌劃經費；即使包工，也要有監工的。這些，在我的回憶中，覺得有些因緣是難以思議的。

說到地點，福嚴精舍的籌建是香港，地也置定了，款項也籌得差不多了（移在臺灣的建築費，主要是從香港帶來的）。為了來臺去日本出席世界佛教徒友誼會，一時不能回去，只好移建在臺灣的新竹，這是出乎意外的。而更意外的是：地也買了，工也包妥了，出境證也發了下來。所以無論是順緣，是逆緣，只能說是我的因緣在臺灣了。

妙雲蘭若的建築，是想覓地靜修的。臺中慈明寺主聖印介紹的北屯那塊地，非常適宜，準備訂約了，臨時想到水的問題而作罷。在高雄郊區，也看定一塊地，準備決定了，聽說大水會淹沒而停止進行。覓地，實在是不容易的！嘉義居士們自動來信，為我找到一塊山明水秀的好地，要我到嘉義去看。我到嘉義去看，地在蘭潭旁邊，風景不錯，但附近軍眷多，可能會煩雜些。不知那位提議，蘇祈財居士有一個果園，大家也就同去看看。果園（隔溪）對面，蘇居士說：「這裡，從前岡山玉明老和尚，曾在此靜修；抗戰期間，一位日本禪師也住過」。我向裡面一望，陰森森的，雜樹縱橫，蔓草叢生，連片板也沒有了。我說：「這裡好」。偶然的經過，就這樣的決定了。回憶起來，自己也說不出我到底看中了什麼。我想，也許這塊地有佛緣，與我有緣吧！

說到籌集建築經費，有些非常意外，連說出來也許有人會懷疑的，但確乎是事實。四十三年（四十九歲）冬，福嚴精舍要增建部分房屋。僅有臺幣壹萬元的積餘，其餘不知向那裡去籌措。我自己畫了一紙平面圖（大樣而已），決定先去看一個人，並約一個人談談，再來切實進行。一個星期六上午，我從新竹到了臺北市昆明街林慧力（慈航法師為他取的法名是「慈捨」）家。坐下來，他就談起：「我告訴我的先生，我有兩個師父。胖胖的師父（指慈航法師）福報大，我供養些穿的吃的就得了。瘦瘦的師父（指我）福報差，在新竹有幾個學生，聽說還住不下，我想要多少發心。我的先生說：好！樂捐三（或二，記不清了）萬元吧」！我聽得希奇，從懷中取出那張平面圖說：「今天來正是為了這個呀」！這一因緣，是不可思議的！慧力與他的先生，關係早已非常疏遠。最近忽而好些，有時來看看他。數月以後，移住新北投，這因緣怎麼也不可能了！

下午，到了善導寺。晚上，約見的人來了。我要約見的，是劉亮疇居士。我沒有見過他，也沒有知道他的家世與現況。去年冬天，印海到精舍來住，帶來劉居士的供養美金壹佰元，據印海說：劉居士常來善導寺借藏經，此外也不知道。當時我寫信謝謝他，將近一年了，也沒有聯絡。我為了增建，忽然想起了他。不過一向沒有關聯，也不存太大的希望。劉居士與太太——胡毓秀居士同來，我不會閒話，開門見山的說起為了事實需要，想有所增建。他就說：「隨喜！隨喜」！指他的太太說：「他也要發心多少」。他問我：「香港有可信託的人嗎」？我說：「陳靜濤居士是絕對可信的」。他沒有說什麼，只說：「明天晚上再來」。就這樣的走了。星期日晚上，劉居士夫婦倆又來了。拿出一張——應該是什麼公司的股息單，兩人都簽了字，交給我，數目大約港幣四、五千元。劉居士又說：「建築費還不夠，下次再供養一點」。後來，先後又交來臺幣，約值美金壹仟貳佰元。我的增建工程費，可以說，就在這出來的一天，就這樣的解決了。這是可以求得的嗎？是我所能想像到的嗎？因緣實在不可思議！

建築工程的進行，是很麻煩的。我沒有建築經驗，也沒有興趣與精神去監督工程，那怎麼辦？我竟每次不用自己操心，而且人都去了別處。回憶起來，也覺得希有。福嚴精舍的建築在新竹，工程包妥，出境證也發了下來。我急著去香港，一切工程由壹同寺玄深的監督而進行。包工包料，工程還算不錯。到四十三年冬的增建，是購料包工。木材與水泥備妥了，工也包了，我就趕著去菲律賓。建材的管理與添購，工程的監督，由精舍的住眾——悟一與常覺等負責。等到四月上旬回來，不但早已竣工，演培等都早已來住定了（精舍以後的增建，是常覺經手，不能說是我的建築了）。臺北市慧日講堂的創建，我那時正一年一度的要去菲律賓，這可為難了。現在臺北市議長林挺生先生的令堂，是歸依我的，法名法觀。講堂的地，也是向林府購買的。由法觀從旁勸發，林煜灶老居士——林議長的尊翁，答應為我負責工程的一切，建材，工人，以及佛龕、經櫥、講桌、水池、草坪，一起承擔。在我去菲律賓後，對講堂的構造，還代作局部的修正。講堂是填土三尺，而磨石子沒有少少裂痕，可見工程是很實在的。全部建費，大數捌拾萬元，我是幾元

幾角都結清了的。但一切由煜灶老居士負責代辦，也是不可多得的因緣了！我感謝他，也為佛法的感召而歡喜！講堂後來又有局部的增建，由黃營洲居士代為經營一切。妙雲蘭若在嘉義，我又人在臺北，不可能監督工程。天龍寺住持心一，發心為我監工，一天去（工地）一次或兩次，也真難為他了！我經手的建築，都不用自己監工。有人說我福報大，我不承認，我就是沒有福德，才多障多災。建築方面，是佛法的感應吧！也許在這點上，過去生中我曾結有善緣的。

十七 好事不如無

臺北慧日講堂的修建，是我主動的要這樣去做的。我沒有隨順因緣的自然發展，所以引起了意想不到的、不必要的困擾。這又恰好與當時善導寺（與我斷了而又似乎未斷）的內部風波相呼應，增加了進行的困難。

我與老學長道源去泰國，經一個月的共同生活，他有所感的說：「印老！你原來也是能少說一句就少說一句的」。我說：「是的，你以為我喉嚨會發癢嗎」？我沒有口才，缺乏振奮人心的鼓動力，對宗教宣傳來說，我是並不理想的。我的對外宣講，每是適應而帶點不得已的。那為什麼要建立慧日講堂？我當時有一構想，佛教難道非應付經懺，賣素齋，供祿（蓮）位不可！不如創一講堂，以講經弘法為目的，看看是否可以維持下去！我從不空言改革，但希望以事實來證明。而且，對精舍的學眾，也可給以對外宣揚的實習機會。另一重要原因，是福嚴精舍在新竹，經費是依賴臺北及海外的。海外不可能持久，而臺北方面，福嚴精舍護法會，還依賴善導寺（住持是演培）而活動。然在我的觀察中，善導寺的問題，不久就要到來（這在演培、續明他們，也許不會理解，所以他們也不大熱心於建立慧日講堂）。到那時，與臺北信眾的聯繫，將缺乏適當的地點。所以四十七年（五十三歲）冬，就與幾位居士談起，要他們先代找一塊三、四百坪的地，等明年再進行籌建講堂。我就到菲律賓度舊年去了。

我是四十八年（五十四歲）八月七日（國曆）回臺灣的。在菲時，曾接到有關修建的兩封信。一、精舍住持續明來信：國曆四月四日，姜紹謨居士

介紹一位徐（大使）夫人，來參加般若法會。他願以臺幣拾萬元，在精舍山上建一觀音殿。續明不肯作主，說要問過老法師。二、曾慧泰來信：孫（立人）夫人張清揚居士，熱心護法，將來建築經費，想請他發心（據說：張清揚居士常去鄰近的黃蘊德居士（法名慧度）家。談起來，對現在的住處，也有些不滿。對佛教，大有要護法而無從護起的感慨。慧度與慧泰、慧琦有往來，也就談到了我，張清揚居士就說了幾句好話。就這樣，他們直覺的以為可護助我修建講堂了）。我立刻回信：在現階段（立人將軍已退職），孫夫人是絕對不可能的。佛教界的內情，居士們不完全懂得！被蘇北佛教界推尊為少老的張少齊居士，與張清揚居士結成兒女親家，張清揚居士也就常住在張府。很早就一切尊重張居士，以張居士的意思為意思，這怎麼可以直接向孫夫人籌款呢！這兩封信，結果都引起了意外。

我回到臺北，曾慧泰與周王慧芬（法名法慧）居士，非常熱心。但有些話，我是不便向他們說的，只是勸他們不要向孫夫人募化。他們竟自以為然，去張清揚居士處，請他為講堂的建築而發心。沒有幾天，張少齊居士主辦的《覺世》，發表了消息，說得非常巧妙。大意是：印順老法師有善導寺的大講堂（我離去了善導寺，誰不知道呢），現又在臺北籌建講堂。老法師在菲律賓，有僑領供養美鈔壹萬元；某大使夫人也發心多少，老法師的福報真大！這一消息的反面意義，是：有了大講堂，為什麼要再建？要建，建築費也足夠了，不用再樂施。張居士真不愧為蘇北佛教界的元老！演培與隆根見了這一消息，趕著去質問張居士，認為不應該如此破壞。張說：據馬路新聞（傳說），還不止這數目呢！兩人無可奈何，氣忿的來見我，我說：「你們去質問，根本就是錯了」！這就是向張清揚居士募款得來的反應（還有與慧芬有關的無頭信，可以不必說了）。

所說的徐大使夫人，在危難中曾蒙觀音菩薩的感應，所以要發願建像供養。徐大使調部服務，見到多年不見的老同學姜紹謨，知道姜居士現任中佛會常委，就把建觀音殿的事，全權拜託，這才介紹到精舍來。我在八月初，約見了徐氏夫婦與姜居士，我建議要在臺北建講堂，如在講堂中供一觀音像，可有更多的人前來禮敬。當然，一切以姜居士的意思而決定（後送來臺幣

五萬元而了結此願）。徐夫人曾說到：北投佛教文化館向他建議：修一觀音閣，附幾個房間。這裡風景好，可以來度假、避暑，預算約三十萬元。後來，有人說我搶了別人的護法。唉！來精舍是那麼早，我沒有送禮，沒有登門拜訪，一切出於自願，是我去與人爭利嗎？這一切，歸根結底，還是出於我籌建講堂的一念，否則就不會有這些不必要的干擾！其實，這只是小小的不如意因緣，更大的困擾，還在後面呢！唉！真是好事不如無！

十八 實現了多年來的願望

我到臺灣來，有那麼多的障礙，主要的癥結，以住在善導寺為第一。脫離這是非場，是我經歷了漫天風雨以來的最大願望。四十六年（五十二歲），我辭去了善導寺住持，這應該可以解決了嗎？然李子老竟把演培留了下來，由護法會請演培任住持，這所以我對於善導寺，斷而又似乎未斷。脫離是非場真不容易！

演培任住持，請悟一為監院；四十七年底，又邀悟一的好友妙然進善導寺為監院（二當家）。演培出國了兩次，等到回來，早上已沒有人上殿。演培一個人去敲木魚、禮誦。演培與妙然不和，悟一卻表示在兩人之間。恰好善導寺收回了部分房屋，悟一大加修理，為了裝置衛生設備，子老與悟一衝突起來。子老一向以不用錢為原則，實在有點過分！於是子老代表護法會，支持演培來對付監院。演培想得到護法會的支持而辭卸妙然，而子老有自己的目的，擬訂了幾項辦法，主要是會計獨立，想將經濟從監院手中要過來。我回國不久，子老將辦法給我看，又拿去給護法會的護法看。又回來對我說：「我告訴大家，導師（指我）也看過了」。我當時問他：「導師說什麼」？子老答：「不加可否」。

還有，我辭退了，子老留演培任住持，演培是沒有經濟觀念的。我為了十八年來的友誼，不能不對子老說（對演培說，他是不會懂的）：「此次從泰國回來，發見帳目有了變動。過去有了積餘，將款存出去時，就明白的在帳上支出，存在什麼地方。而現在帳上，悟一將一切外存都收回了。帳上只是結存臺幣多少萬，而不明白這些錢存在何處」。我當時說：「現在錢是不

會錯的（我交卸時，一一交清），但這一寫帳方法，你應該知道可能引起什麼問題的」。子老說：「我知道，我會看住他」。子老那時，為了入黨，為了佛教會（整理委員會）……大家好得很。他是護法會的住寺代表，他到底看住些什麼？等到與悟一鬧翻，要會計獨立，才把我的話提出來，對臺中慎齋堂主說：「導師也說悟一的經濟有問題」。話立刻傳入悟一耳中，當然對我不愉快。子老老了！不知「導師說」到底有多少分量，而只想一再的加以運用。

會計制度被破壞而建立不起來。四十九年，演培又增請隆根任監院（三位了），但也不能有什麼用。到此時，一件事——我一直懷疑的事，終於明白了。隆根是我任住持時，經悟一建議而邀來臺灣的。四十六年（五十二歲），我請隆根任副寺，也就是協助監院。隆根並不負責，悟一也沒有說什麼，這現象是離奇的，到底為了什麼呢？在善導寺糾紛中，隆根支持演培，內情才傳說出來。原來，悟一是請隆根來任監院的，隆根也以任監院的名義而離開香港。但到了臺灣，竟然不是監院，這難怪行動有點不合常情了。在這些上，充分明白了悟一的雄才大略。他自己是監院，就會不得我（住持）的同意而去香港請監院，他早在為他的未來而布局，當時我雖不明白一切內情，而早就深刻的直覺得不對，但我可以去向誰說呢！

善導寺糾紛的本質，事件發展的趨勢，我自以為認識得非常徹底，不存任何幻想。可是，四十九年（五十五歲）春天，我的忽然一念無明，幾乎脫不了手。一直鬧得不可開交，總不是辦法呀！我忽然想起，就與悟一等（善導寺全體僧眾）談起我的構想，一個息除諍執的方案。當時，悟一聽了也覺得滿意，說自己是有人性的，也就是不會忘記這番好意的。於是由護法會推請證蓮老與我商酌，擬訂方案。主要為，一、多請幾位長老為導師：住持不能任意辭退監院，要得多數導師的同意。反之，如多數認為處事不善而應加罷斥，監院也不能賴著不肯走。這是住持與監院間的制衡作用。二、大家分工合作：我那時在菲島，與性老擬訂的方案，想引用到善導寺來。監院既有了三位，那就一主事務、一主財務、一主法務，大家分工合作。想不到方案一經提出，竟引起了一片罵聲。問題是：總攬事務的，就不能主管經濟；要

主管經濟，就不能總攬事務。悟一到底是聰明的，大概想通了，這是與自己的權力有礙的。好在有護法陳景陶居士出來，抗論了一下，我與證老才從糾紛中脫出來。事後回憶起來，想不通自己為什麼又忽而愚癡，這大概就是人性一面，在明知其不可能，而又多少存點僥倖心吧！

子老只為他的善導寺，決不為別人著想。他要演培來問我，能不能將慧日講堂的建築費，用來修建善導寺的大講堂（演培那時可能也有這種想法的）？演培在年底，還邀悟一去精舍，希望能解釋誤會。演培對悟一存有幻想，竟忘了蘇北長老的話：「演培法師！你不要聽李子老的話，與印老遠離一點，我們擁護你做青年領袖。否則，蘇北人沒有與你做朋友的」！這要到我的方案被反對，續明的《佛教時論集》被密告，演培這才漸漸的絕望了。我要去菲律賓時說：「你三年的任期圓滿，可以辭退了」！

演培辭退了，由誰來為子老護持善導寺呢？四十九年秋，由護法會禮請閩院學長默如住持。晉山那一天，監院就當眾叫囂訶斥子老。子老這才住入醫院，盡其最後的努力。子老擬了以善導寺為中國佛教活動中心的提案，經最高當局核可。然後由中央黨部，內政部等五單位，共同作成行政處分，交由中國佛教會、臺北市政府執行。好在中國佛教會幫忙，悟一又著實努力一番，方案也就被擱置了。我從菲律賓回來，子老將情形告訴我，並且說：「我是勝利了。至於能否執行，那是政府的事」。有政治經驗的人，到底是不同的。假使是我，那只有承認失敗了。

默如又不得不辭退了。五十年夏，由護法會禮請道安法師住持，以尊重二位監院的確定地位為前提。從此子老也從事實經驗中，知道了悟一的確能幹，是一位難得的人才。於是放下一切，一切由悟一去處理，也就相安無事，恢復了兩年前的友善，在善導寺過著寧靜的晚年。道安法師漸漸少來了，不來了，很久很久，一直拖到五十六年冬天，才由子老向護法會推介，禮請悟一為住持。糾紛，是很不容易安定的。遠些說，從我來臺灣，住入善導寺開始。至少，在四十八、四十九、五十年——二年多的艱苦鬥爭，到此才可以告一結束。我自從離開善導寺，與善導寺的內部糾紛，已沒有直接的關係，但多少還要被子老與演培牽涉到。等到演培辭退，我多年來的願望，才真

正的實現了!

子老近來寫了一部《百年一夢記》，別的事情，倒還記得清楚，獨對於二年多為善導寺的護法奮鬥，竟沒有說到。子老畢竟老了！老年人是容易忘記近年事的。如掛在善導寺門口，那塊海潮音月刊社的招牌，也在糾紛中被拿下來而不知丟到那裡去。而一經和好如初，子老還想請悟一來共同保管海潮音的基金呢！子老畢竟是老了!

十九 內修與外弘

「內修，還是外弘」？記得演培曾一再問過我，這應該是反應了共住者的意見。回憶起來，只是慚愧，我是矛盾、困惑於內修外弘而兩不著實。

到臺灣以前，我依附學團，始終與共住者過著內修的生活，極為輕鬆。到了臺灣，住進善導寺，為事實所迫，不得已而為信眾們講經說法，可說開始了外弘的生活。外弘，不是我所長的，而就子老的善導寺來說，不只希望你講經說法，主持法會，還希望你能寫反共文章（演培曾寫一個小冊子），寫向共區的廣播稿（演培寫了些）。如有佛教的國際活動，你就去代表出席，這也是子老善導寺的光榮。四十六年（五十二歲）夏天，出席泰國的佛元二千五百年慶典，我一直推說身體不好。我在新竹，接到子老從臺北來信：為了代表出席，星期×某人要來，你決不能說有病。結果，人沒有來，而我已被推派為代表。代表只有二人，甘珠爾瓦與我，其餘的是觀察員。我到了臺北，道安法師說：「你去不去？不去，得趕快辭呀」！我只苦笑了笑。我無意占去代表的一席，但我說要辭，會怎樣傷害子老呢！在這些上，我不能滿足子老的要求，我比演培差得多了!

福嚴精舍於四十二年九月成立，成一獨立學團。子老見我有了負擔，每星期還要往來，所以計算了一下，每月供養導師三百五十元。直到四十三年底，還只有唯慈、印海、悟一、常覺——少數人。精舍的生活，除三百五十元外，憑講經、主持法會（每次三百元），信眾多少供養而維持。那時，我與精舍的經濟是不分的，我建築了關房，早有離去善導寺的決心。明（四十四）年住眾要增多到十五、六人，真是好事，但生活將怎樣維持！年底，應

性願老法師的邀請，去菲律賓弘法。將回臺灣時，與瑞今法師商量，得到他的支持，願意代為籌措生活費三年，這是我所應該感謝的！那年六月，演培在善導寺成立了福嚴精舍護法會，善導寺護法會也每月樂助壹千元（導師的供養三百五十元，從此取消）。從此，福嚴精舍的經濟獨立。我應該領導內修了吧，但是病了。一直到四十六年（五十二歲）秋天，才離開善導寺而回到福嚴精舍。

演培住持善導寺，仁俊在碧山岩，常覺而外，僅續明在精舍掩關（就是四十四年修的那個關房）。在臺灣來共住的，有印海、妙峰、幻生、正宗、通妙，及幾位年輕的，中年出家的（如法融等）。當時成立了「新竹女眾佛學院」，所以一面自己講（曾講《法華經》等要義，及《楞伽經》）；妙峰、印海等也在女眾院授課，希望能教學相長。四十七年夏天，我又去了菲律賓。回來，就推續明住持精舍。對內的領導修學，也就由續明負責了。我那時有一想法——還是為了福嚴精舍，在臺北成立慧日講堂。希望精舍與講堂，能分別的內修外弘，相助相成，可以長久的維持下去。講堂的建築費，半數是從馬尼拉籌來的，這都得力於妙欽，尤其是廣範熱心推動的功德。現在回憶起來，後人自有後人福，何必想得那麼遠呢！

對外弘，善導寺那段時間而外，慧日講堂三年多，也著實講了些經論，聽的人還不算少。對內修，在臺灣十二年（四十一年秋——五十三年春），我沒有能盡力，除了病緣、事緣，主要是：從前那樣熱心的與同學共同論究，是有幾位於佛學有些基礎，能理會我所說的有些什麼特色。在這些上，引起了大家為佛法的熱心。在臺灣呢，有的年齡大了，有了自己的傾向；有的學力不足，聽了也沒有什麼反應；有的因為我的障礙多，不敢來共住。這樣，我雖也多少講說，而缺乏了過去的熱心。

聖嚴來看我，說：「老法師似乎很孤獨」。「也許是的」。我以〈東方淨土發微〉為例，他說：「新義如舊」。是的！說了等於不說。沒有人注意，沒有人喜悅，也沒有人痛恨（痛恨的，保持在口頭傳說中）。他問我：「掩關遙寄諸方中說：時難感親依，折翮歎羅什，是慨歎演培、仁俊的離去嗎」？我說：「不是的，那是舉真諦（親依）、羅什，以慨傷為時代與環境所局

限罷了」。我想，如現在而是大陸過去那樣，有幾所重視佛學的佛學院，多有幾位具有為法真誠的青年，我對佛法也許還有點裨益。雖然現在也有稱歎我的，但我與現代的中國佛教距離越來越遠了。有的說我是三論宗，有的尊稱我為論師，有的指我是學者，讓人去稱呼吧！

學佛法的（男眾）青年，是那樣難得！演培曾有去香港邀約的建議，這在別人是可以的，但經歷了漫天風雨的我，是要不得的。舊有的幾位，年齡漸漸大了，自然也有各人的因緣。妙峰去了美國，正宗去了菲律賓。續明在靈隱寺，有十幾位年輕的臺籍學生（還有幾位是從軍中退役下來的）；三年後，又在精舍成立福嚴學舍。但在續明的經驗中，似乎福嚴學舍沒有靈隱佛學院時代的理想。其實，這不是別的，只是年齡長大，不再是小沙彌那樣單純了！人越來越難得，精舍的少數人，常覺曾應仁俊同淨蘭若的要求，一再的推介過去，似乎也漸漸的少了。

我逐漸的認識自己，認識自己所處的時代與環境。不可思議的因緣，啟發了我，我在內修與外弘的矛盾中警覺過來，也就從孤獨感中超脫出來。所以說：「古今事本同，何用心於悒」！五十三年（五十九歲）的初夏，我移住嘉義的妙雲蘭若，恢復了內修的生活，但那是個人的自修。我偶然也寫一些，又把它印出來。但沒有想到有沒有人讀，讀了有沒有反應。我沈浸於佛菩薩的正法光明中，寫一些，正如學生向老師背誦或覆講一樣。在這樣的生活中，我沒有孤獨，充滿了法喜。

這樣的內修，對佛教是沒有什麼大裨益的。內修要集體的共修，仁俊曾發表「辦一個道場，樹百年規模」的理想。我慚愧自己的平凡，福緣不足，又缺少祖師精神，但熱望有這麼一位，「辦一個道場，樹百年規模」，為佛教開拓未來光明的前途！

二十 遊化菲律賓與星馬

我來臺灣以後，曾去過日本、泰、高棉、菲律賓、星加坡、馬來西亞。日本與泰（及高棉），是去出席佛教國際會議的集體行動。所以說到出國遊化，那只是菲律賓與星、馬了。

去菲律賓的因緣，主要是妙欽的關係。四十一年冬，性願老法師就託施性水等來邀請。到四十三年（四十九歲）底，我才初次到了菲律賓的馬尼拉。那時，妙欽去錫蘭深造，我是住在華藏寺。正月中，曾在信願寺（七天）、居士林（三天）說法，聽眾還能始終維持。居士林的施性統、劉梅生居士，邀我去南島弘法。曾在宿務、三寶顏、古島、納卯說法。在宿務——華僑中學操場的晚上說法（三天），聽眾最多，這是吳陳慧華居士（一般人稱之為「屋嬸」）的號召。我來往宿務，就是住在吳府的。慧華是極虔誠的一位善女人，在宿務有良好的聲譽。南島的一月，正是熱季，多少辛苦了些（回來病就漸漸重起來）。但宿務的說法因緣，有一意外收穫，那就是慧華與梅生共同發起了創辦普賢學校。後來，唯慈在那邊服務了十多年。

四十七年（五十三歲）夏天，我又到了馬尼拉，正宗同行。那時，妙欽已經回菲了。這一次，是為性老講經祝壽而去的。菲律賓的佛教，由性老開化，時間還不久。僧眾少而又都是從閩南來的，還保有佛教固有的樸質。我那時的印象，菲島的佛教，是很難得的。信願寺自性老退居以來，由瑞今法師任住持，也好多年了。那時已向性老辭退，而寺務還在維持。性老在郊區，又另建華藏寺。性老有二寺合一的構想，合一應該說是好事，但信願寺住持還不曾解決，二寺聯合的住持，應該更難產吧！就在這樣的情況下，我被推為二寺的聯合上座（住持）。我不是閩南人，在我的心目中，這裡的佛教，總是要閩南大德合力推動的。我只能看作機器的潤滑油，偶然一滴，希望能順利的推行下去。從四十八年到五十年，我都來菲律賓一趟。弘法是虛名，對寺務——二寺合一的工作，也因人少而僅有形式。如要說做些什麼，那只有促成能仁學校的成立了。瑞今、善契、如滿、妙欽諸法師，都熱心的想成立一所學校，由信願寺來支持。對於辦學，性老是從來不反對的。但閩南的法師們，似乎非常的尊敬前輩，沒有性老肯定的一句話，也就不敢進行而一直延擱下來。我覺得，這是容易的，一切齊全，只缺一滴潤滑油而已。我以「大眾的決定」為理由，向性老報告，性老也沒有話說，能仁學校就這樣的開始進行。學校成立以來，信願寺全力支持，由妙欽去親自指導，聽說已由小學而辦中學了。我應性老的邀請而往來菲島，並不能符合性老的理想。

而對妙欽的良好建議，我也沒有能實行。回憶起來，好似有什麼虧欠似的！

五十七年（六十三歲）冬天，我去了星、馬。星、馬，我應該早就去了的，特別是四十七年，星、馬的佛教同人，知道我到了馬尼拉，就聯名來邀我，我也準備去了，但結果沒有去。因為，一、我早有去星、馬的可能，但有人忠告我：星洲的政治情況複雜，千萬不要去，以免再引起不必要的困擾。這次，我是決心不管這些而要去了。但星洲政局，恰在這時候變化，李光耀領導的人民行動黨勝利了；那時是聯共的，連黨名也加上「人民」字樣。趁這個時候趕著去，自己也覺得有點不合時宜。二、金門砲戰發生了，我身居海外，覺得情況嚴重，我應該回國與大家共住。其實臺灣的人心，非常安定。就這樣，我臨時改變了主意，對星、馬佛教同人的那番熱心，我非常抱歉，這也許因緣還沒有成熟吧！

五十七年（六十三歲）冬，演培在星洲成立般若講堂，定期舉行落成開光典禮，請我去開光。我那時身心漸衰，已失去了遊化的興趣。但演培一次一次的函請，我一定不去，以過去的友誼來說，似乎不好意思了。去吧！就約常覺也去。

在星、馬，有的是廈門相識的道友，如廣洽、廣義、常凱、廣週、廣淨、廣餘……；本道是戒兄；優曇與竺摩是老同學；勝進與明德法師，曾多次通信，而對我作道義上的鼓勵。般若講堂的演培、隆根，那是不消說了。印實師弟而外，還有慧圓、慧平等前年（五十四年）來臺灣依我出家的好幾位弟子。我一向是平淡的，無事不通信的。大家相識而沒有過分親密，也就沒有什麼大障礙。所以星、馬的遊化，在平和的情況下，到處受到親切的招待。

這次在星洲，主要為五十八年正月，星洲佛教總會為我安排的，假座維多利亞大會堂的兩天講演，講題是：「佛法是救世之仁」。又在彌陀學校說法。我去了印實為紀念先師而成立的清念紀念堂，又去了先師舊住的海印寺。曾在般若講堂，舉行了幾次歸依。陳愛禮女士，也就在這一期間，歸依並受了五戒。這次在星洲，見到了閩南長老轉岸老和尚，見面時異常的親切。唯一美中不足的，是總會會長宏船法師，恰在病中療養，沒有能作多多的晤談。

本道戒兄為我辦好了手續，我就從星洲去馬來西亞，首先到了檳城。這是一個有名的花園都市，風景優美，我就住在竺摩法師的三慧講堂。在講堂講了一部《心經》，也曾在菩提中學講演。由此到怡保，晤見了勝進與宗鑑法師。然後上氣候涼爽的金馬崙；本道老要在這裡開建大道場。陪我從金馬崙下來，到馬來西亞的首都吉隆坡，見到了鏡盦法師。普陀山鶴鳴庵廣通老和尚派下的盛慧，那時已老病龍鍾（與我是親房同輩），也難得的見到了。然後到馬六甲，會到了對佛教有能力、有熱心的金明、金星兩法師。又經麻坡，峇株巴轄而回到了星洲。在怡保、吉隆坡、巴生、馬六甲、麻坡，都有一次或兩次的演講，只可惜我的語言不能暢達。近一個月的時間，經這麼多的地方：訪問、應供、講話、長途汽車旅行，我的身體竟然維持了下來，我也有點感到意外了！

在星洲時，廣義法師提議，願意為我發起籌措出版的費用；印實也要舉行法會，以法會的所得，為我作出版印刷的費用。我覺得，在星洲受到佛教同人太多的優待，而自己不曾能在此多結法緣。這麼做，會被誤會是為了化緣而來的，所以我辭謝了。我深感二位對我的好意！

有人問我：你是浙江人，為什麼從一位福建老和尚出家？我也覺得因緣是微妙的。現在回憶起來：師父是閩南人，師弟（還有徒弟厚學）也是閩南人。自己到閩南來求學，也一再在閩院講課。而妙欽、妙解、常覺、廣範、廣義、正宗，都是閩南人，而有過較長時間的共住；而我所遊化的，是菲律賓（五次）及星、馬，也是以閩南大德為主的化區。我雖不會與人有交往的親密，而到底也有了這麼多的道友。一切是依於因緣，我想，也許我與閩南有過平淡的宿緣吧！

二一 有緣的善女人

來臺灣二十年，有緣的人不少。有緣，不只是欣喜，而也會苦惱的。佛法說：「愛生則苦生」；為了愛護，或過分的熱心，……也會引到相反的方向。因緣，原來就是有相對性的。善男子當然也不少，而所以要寫幾位有緣的善女人，那因為在來臺二十年中，留下一些值得回憶的因緣。

一、慧泰：在我來臺灣不久，住在善導寺。一天傍晚，我忽然走向大殿，看看流通處（大殿西南角）。一位五十來歲的太太，衣著樸素，行動緩慢的進寺來。禮了佛，問旁人：香港來的法師，是在這裡嗎？有人就為他介紹，向我頂禮。看看時間不早，說：「我明天可以來請開示嗎」？我說：「可以」。他就緩慢的走了。他的面容憔悴，神情憂鬱而極不安寧。我想：世間真是多苦的世間。

他再來時，說自己姓曾，過去是辦教育的。為了學校，曾請政府依法懲處不法者。但他的愛女，忽然卒病死了。這是他的罪惡，害死了他的愛女。為了愛念女兒，就悔恨自己的罪惡，在愛而又悔的苦惱中，不能自拔，問我有沒有救度的方法。我為他略示佛法的因果正理：為維護教育而依法懲處，即使執法者過嚴，也不能說是你的重大罪惡。死亡的原因很多，但依佛說，決沒有因父母而使兒女病死的道理。夫妻也好，父母與兒女也好，都是依因緣而聚散的。如因緣盡了，即使沒有死，也可能成為仇人或路人一樣。經過幾次開示，神情逐漸開朗而安寧起來。後來歸依了我，法名慧泰。我從不問信徒的家庭狀況，到第二年（四十二年）初夏，才知道慧泰是立委曾華英。

慧泰的個性很強。慧泰對我，對精舍，特別是對仁俊，可說愛護備至，一直到現在。但也許護法的過於熱心，也不免引起些困擾。好幾年前，幼兒有病，使他非常的困惱。廣欽和尚勸他逃，慧泰問我，我說：「有債當還，逃是逃不了的」！他終於堅忍的支持下來。最近，情況好轉，應該是業盡障消的時候了！

二、慧教：這是一位青年就學佛的，勤勞儉樸，多少能為信眾們介紹佛法的善女人。他原是月眉山派下，法名普良，沿俗例也有徒眾。他大概是在基隆歸依我的，法名慧教。後來移住到臺北，往來也就多了。他有領導信眾，主持道場的熱心，所以讀了我的〈建設在家佛教的方針〉，覺得非常好。在慧日講堂的籌備中，他非常熱心，與慧泰也談得來。他以為：福嚴精舍是為法師們建的，慧日講堂是為在家弟子建的。這與成立講堂的意趣，不完全相合，所以熱心聽法，而多少要不免失望了！

三、宏德：五十二年（五十八歲）秋天，蘇慧中居士（也是一位難得的善女人）陪他來聽經，首先有一條件，只聽經，不歸依。我對慧中說：「講經是為了大家聽法，好好聽就得了」。每次來聽，都有兒女相陪。來了就聽，聽了就去，我也沒有與他談話。到了講經圓滿，他才進來坐一下，並問有關靜坐的問題。後來據慧中說：他家是開毛紡廠的，先生意外的去世了。有事業，兒女還小而丈夫就去世，這是難免會憂苦增多的！

五十三年（五十九歲）元旦，他去新竹參加福嚴學舍的畢業禮，請求歸依，法名為宏德。那年秋天，來嘉義妙雲蘭若。談起有人勸他共建道場，我說：「如奉獻三寶，就要多些人來共同發起。如將來自己也想去住，那就以人少為妙」。不久，他胰臟炎復發，危急到準備後事了。他說：「那時自知無望，也就沒有憂怖，一心繫念三寶。忽而心地清涼寧靜，人就迷迷糊糊的睡著了。等到醒來，病情迅速消失，連醫生都感到意外」。於是他感到三寶的恩德，人生的無常，急急的建成了報恩小築。大殿不大而莊嚴，是他與女兒們設計的。報恩小築的建設，為了報答親恩，也為自己的長齋學佛著想。五十四年（六十歲）春落成，第二年我也住到報恩小築，他（住在家裡）時常來禮佛。到五十八年（六十四歲）秋天，我回到妙雲蘭若，已住了三年多了！

宏德對我的四事供養，過於優厚，使我有點不習慣，但說他也沒有用。他為我出版了《說一切有部為主的論書與論師之研究》。我要去星、馬，他就自動的備辦了小佛像、念珠等，讓我拿去結緣。他的承事供養，勝過了對父母的孝思。他的婆婆、姑母、二姑、二女兒，連初生的長孫，也結緣歸依，全家都叫師父。我要離開小築，一再勸他請法師供養，他固執的不願意。以不歸依為條件而來，而又自動的歸依了，這只能說是有緣了。

宏德為了事業（先生去世，他就沒有去顧問），為了兒女，經常有些困擾。也許與性格有關，堅強中略有些恕遽的神情。現在兒女都長大了，個個聰明能幹。我想，不要幾年，兒女全都長成而獨立，他應該能更安詳地奉佛了！

二二 學友星散

人生的聚散無常，真如石火電光那樣的一瞥！

與我共住較久的，現在是：演培在星洲般若講堂；妙欽在馬尼拉主持能仁學校；續明死了；仁俊別建道場；妙峰在紐約成立中華佛教會；幻生在德山岩自修；常覺最近也離開了福嚴精舍。其他是演培與續明領導的學生，雖在精舍住過，我多少有隔代的感覺。我缺少祖師精神，沒有組織才能，所以我並不以團結更多人在身邊為光榮，而只覺得：與我共住過一個時期的，如出去而能有所立——自修，弘法，興福，那就好了！

我與演培、妙欽，在二十九年底就相見了。演培蘇北高郵人，可說是與我共住最久的一人！從四十二年到四十六年夏天，對福嚴精舍與善導寺，我因病因事而不在時，由他代為維持法務，可說是幫助我最多的一人！我一向以平凡的標準來看人，演培是有優點可取的。他熱心，為了印《印度之佛教》，他奉獻了僅有的積蓄。預約、出售《大乘佛教思想論》的餘款，樂助為福嚴精舍的增建費。他節儉，但並不吝嗇於為法，或幫助別人。他的口才好，聲音也好，所以到國外去宣講佛法，到處有緣。於佛法也有過較深的了解，如能一心教學，教學相長，偶爾的外出弘化，那是最理想不過的了。他多少有蘇北佛教的傳統，與我一樣的缺乏處眾處事的才能（缺點不完全相同）。他的處眾處事，如遇了順緣，就不能警覺，往往為自己種下了苦因。他有點好勝、好名，「三代以下唯恐其不好名」，如為名而珍惜自己，不正是善緣嗎？他自從辭退了善導寺，似乎非要有所作為不可。住持日月潭玄奘寺，也許就是出於這樣的一念吧！人是不會沒有缺點的，希望能在不斷的經驗中，能從佛法的觀點，容忍的、警覺的去適應一切，創造一切！

對我一生幫助最大的，是妙欽。我與妙欽在四川共住的時間，不過兩年多，所以，與其說由於共住，不如說由於思想傾向的相近。他曾編《中國佛教史略》（後由我改編），《初機佛學讀本》。他對佛學，有條理，有思想。文字、講演、辦事，都很好。西湖佛教圖書館，就是我們的共同理想，也可說是促成他去菲的一項因素。三十八年就去了菲律賓（又去錫蘭深造多年）。

大陸變色，他將為佛法的熱誠，寄望於菲律賓的佛教，希望能從性願老法師的倡導中，有一新的更合理的發展。但性老有為法的熱心，觀念卻是傳統的；我雖去菲律賓，也不能有所幫助。為時代與環境所局限，心情不免沈悶。四十九（？）年起，負起了主導佛教創辦的能仁學校的責任。現在應該已五十歲出頭了。時代與環境的局限，是不能盡如人意的。唯有本著能進多少就是多少的信念，才能不問收穫而耕耘下去。別離又十年了，他是我所不能忘懷的一人！

續明，河北人。共住漢院的時間並不長，從雪竇寺編輯《太虛大師全書》起，才一直在一起。四十二年春，續明來臺灣編輯《海潮音》。四十五年秋，我要住結核病院，有切除肋骨的打算，這才與他（正在靈隱寺掩關）商量，要他移到精舍來掩關。四十七年冬，我從菲回來，又以時常要出去為理由，請他接任精舍的住持，一共維持了五年。從雪竇到臺灣，他始終給我很多的幫助。續明是外貌溫和而內性謹肅的。對自己的弟子與學生，特別關切，真是慈母那樣的關護。對沙彌與女眾的教導，沒有比他更適宜的了。他曾親近慈舟老法師，所以掩關以來，有了重戒的傾向。他主辦靈隱佛學院，首先調查靈隱寺受具足戒者的人數，他是想舉行結界誦戒的。寺方懷疑了，幾乎一開始就辦不下去。其實，何必顧問寺眾呢！五十年初，主辦福嚴學舍，建議全體持午。這不但有舊住者散去的可能，而且慧日講堂沒有持午，講堂與精舍，不將隔了一層嗎？他嫌我不支持他。這些不能說是缺點，只是從小出家於寺院（以小單位為主），不能關顧到另一方面而已。續明的身體，看來是很實在的，然在香港就有腦（？）病。全力關護於學院學生，病也就越來越重了。五十三年，辭卸了精舍的住持，作出國的遊化活動，卻想不到竟在印度去世了！他正在香港、越南、星、馬遊化，又以出席佛教會議而死在佛國。如死後哀榮也是福報的話，那與我有關的學友，連我自己在內，怕沒有比他更有福了！

仁俊，是在香港淨業林共住了一年多的。在與我共住的人中，仁俊最為尊嚴，悟一最為能幹！仁俊的志趣高勝，所以不能安於現實。過分重視自己（的學德），所以以當前自己的需要為對的，絕對對的，需要（即使是自己

過去所同意的，所反對的）就可以不顧一切。

仁俊是四十四年初到精舍來住的。我四月上旬從菲回來，他早有過住中壢圓光寺的打算了。四十五年秋，我將住結核病院，請他為大家講一點課，他不願意，聽說碧山岩要請法師，就自動的去了（碧山岩如學，曾說我不愛護徒孫，不肯派法師去。不知道這是要自己需要才有可能的）。起初有十年計劃，後修正為五年。據說：讀了戒律，知道比丘住比丘尼寺是不合法的，感到內心不安。要碧山岩為他另行（離遠一些）建築，否則住不下去。四十七年底，他來參加靈隱佛學院的開學禮，大家知道他住不安了，也就勸他回隱院講課，他就這樣離開了碧山岩（住了二年多）。隱院（續明主持）還是住不安，四十八年秋季開學期近了，課程早排定了，他卻一走了事。先到碧山岩，要求住過去住過的地方。不成，就由道宣介紹，住屏東有規模的尼眾道場——東山寺（不肯為眾說法結緣）。可能是五十年秋季（？），仁俊回到了精舍（大概是續明約他回來的）。年底，演培、續明、仁俊，自己商量定了，再由我與大眾，在精舍舉行了一次會議，議決：五十三年春，精舍由仁俊主持，講堂由演培主持。這是仁俊自動發心，而又當眾承認通過的。我雖然感到意外，但也當然是歡喜了。這一次的決議，仁俊與演培，都不曾能履行諾言。五十三年，仁俊自己建立同淨蘭若。前年，仁俊又有去德山岩（尼寺）掩關的準備。最近，又傳說有出國的構想。非建不可的同淨蘭若，應該又有不安之感吧！這當然不是為了經濟，而應該是不能「同淨」。仁俊的志性堅強，情欲與向上心的內在搏鬥，是怎樣的猛烈、艱苦！在這末法時代，是很難得的！然在他的性格中，沒有「柔和」，不會「從容」，只有一味的強制、專斷，而不知因勢利導。「柔和」與「從容」，對仁俊來說，沒有比這更重要的了！

仁俊與演培，為什麼都不曾能履行諾言？五十一年底，信敬仁俊而與我有緣的曾慧泰，為仁俊購置了土地。精舍的法師而值得人信敬供養，我是只有歡喜的。不過我立刻告訴慧泰：仁俊法師自動發心要主持精舍，並經會議決定，不要因此而起變化。五十二年（國曆）七月，仁俊來信，說要興建靜室。我請他履行諾言；對精舍，你要這麼辦就這麼辦。自行化他，在精舍還

不是一樣。但是，非自建不可。起初，曾慧泰還說（仁俊說）：「不會在未得導師允許前興建蘭若」，而到底在慧泰等護持下興建了。就這樣，自己發心，而又為自己的需要而取消。演培為什麼不履行諾言？他給續明的信上說：「講堂，我應回來為導師分擔一分責任的。但臺北的大環境，我實在不能適應。況且曾居士最不願意我負講堂之責的。……想來想去，以延期回臺為是」。這應該是我一生中最不可思議的因緣！護法們對學團內的學友，有緣或者沒有緣，原是免不了的。由此而引起學團的從分化到分散，總不免感到意外！

二三 寫作與出版的回憶

民國二十年（二十六歲），到廈門閩院求學。上學期就寫了〈抉擇三時教〉，〈共不共之研究〉（虛大師曾有評論），都登載在《現代僧伽》。下學期到了鼓山，又寫了〈評破守培師之讀唯識新舊二譯不同後的一點意見〉，載在《海潮音》。這一年，可說是我寫作開始的一年。

二十三年（二十九歲），在武院，曾寫了〈三論宗傳承考〉，及有關護法對空義的意見（題目忘了），都載在《海潮音》。

二十八年（三十四歲）秋天，我在漢院。虛大師從昆明寄來林語堂的《吾國與吾民》，要我對有關不利佛教部分，加以評正。我寫了〈吾國吾民與佛教〉，載在《海潮音》上。漢院同學們，熱心的把他印成小冊送人。出家來近十年了，部分的寫作，都沒有存稿。還有些不成熟的作品，有些連自己也忘了。

二十九年（三十五歲），我住在貴陽的大覺精舍，寫成《唯識學探源》一書，進入了認真的較有體系的寫作。我思想的主要特徵，也逐漸明白的表示出來。

三十年（三十六歲），上學期，寫了以力嚴名義發表的〈佛在人間〉、〈法海探珍〉、〈行為的價值與生命〉、〈佛教是無神論之宗教〉等文字。又為演培、妙欽、文慧講《攝大乘論》，筆記稿就是《攝大乘論講記》。

三十一年（三十七歲），在四川合江法王學院。那年，寫了《印度之佛教》、《青年佛教與佛教青年》。春天，為學生講《金剛般若波羅蜜經》，演培筆記，成為《金剛般若波羅蜜經講記》。下學期又為演培等講《中論》頌，到第二年才講了，由演培筆記，就是《中觀論頌講記》。

三十二年（三十八歲），在法王學院。下學期起，為演培等講《楞伽阿跋多羅寶經》，演培筆記，但沒有成書。冬天，為續明等論大乘，後改編為《大乘是佛說論》。這年夏天，《印度之佛教》出版，這是我作品出版的第一部。這部書的出版，有一段不可思議的因緣。書在重慶排印，由蒙達居負責。承印者是沒有印刷所的，交給別人排印。大包又小包，在物價逐漸上漲中，真正的承印者，沒有利潤可圖，排不了三分之一，就擱了下來。預定出書期到了，竟渺茫到毫無消息。不知怎樣的，原稿落在某君（姓名已忘）手中。某君是屬於軍部的印刷所的一位主管，曾經出家而後來參加革命的。他讀了這部書，竟自動發心，願意幫助完成這部書的出版。排印紙張費用，當然照價計算，但（素不相識的）某君的這番好意，使我忘不了。

三十三年（三十九歲）春，仍在法王學院。妙欽編寫了《中國佛教史略》，我加以補充整編，作為我們二人的合編。夏天回到了漢院，講《阿含講要》，由光宗等筆記，即《佛法概論》一部分的前身。又為妙欽、續明等講《性空學探源》，由妙欽筆記。冬天，《唯識學探源》出版了。

三十四年（四十歲），曾寫有〈秦漢之佛教〉，載《文史》。

三十五年（四十一歲）冬天，《攝大乘論講記》在武昌出版，這多得力於西康史建侯居士的資助。

三十六年（四十二歲）春，在武院寫了一篇〈僧裝改革評議〉，部分曾載於《覺群》。那一年，在奉化雪竇寺編《太虛大師全書》。在編纂期間，為續明等講《中觀今論》，《般若波羅蜜多心經》，都由續明筆記下來。七月裡，《中國佛教史略》在上海出版。

三十七年（四十三歲）春，繼續編纂全書。寫了〈佛教之興起與東方印度〉，載在《學原》。又寫了〈評熊十力的新唯識論〉。三月間，《金剛般

若波羅蜜經講記》出版。

三十八年（四十四歲），住廈門南普陀寺。將《阿含講要》改編補充為《佛法概論》，為大覺講社的課本。到了夏末，到香港。就在十月裡，得妙欽的資助，《佛法概論》在香港出版。那年冬天（到下年正月底），住在粉嶺的覺林，編寫《太虛大師年譜》（由太虛大師全書出版委員會出版）。

三十九年（四十五歲），移住大埔墟的梅修精舍。《中觀今論》，《般若波羅蜜多心經講記》，《評熊十力的新唯識論》，《青年佛教與佛教青年》，《性空學探源》，《大乘是佛說論》，都先後在香港出版。其中《中觀今論》，是香海蓮社出資流通的。我在梅修精舍，講《大乘起信論》，由續明、演培筆記，成《大乘起信論講記》一書。冬天，我又寫了《佛滅紀年抉擇談》。

四十年（四十六歲），移住青山的淨業林。在這裡，講了《勝鬘經》，《淨土新論》，都由演培、續明筆記。自己想寫一部《西北印度之論典與論師》，並開始著筆，斷續的寫了一部分。這一年，《佛滅紀年抉擇談》，《淨土新論》，《大乘起信論講記》，又先後出版。

四十一年（四十七歲），檳城明德法師，發心代為籌措印費，所以《中觀論頌講記》，《勝鬘經講記》，能順利的出版。這一年，為淨業林住眾講「人間佛教」，由仁俊筆記。但在預計中，這是沒有完成的稿子。秋天，到了臺灣。到臺灣以後，我的生活環境，有些變化。過去，都是為少數同學或在佛教學院講的，講稿大都能整理出來，自己也寫了些長篇文字。而到了臺灣，多數是為信眾講的，有些講稿也沒有能整理出來。長篇的寫作停止了。寫的與記錄的，都發表在《海潮音》。

四十二年（四十八歲），曾在善導寺講〈真實義品〉，《妙慧童女經》，都曾有記錄。冬天，主持善導寺的佛七。事後，追記所講的，題為《念佛淺說》，由護法會籌印結緣。

四十三年（四十九歲）秋天，在善導寺講《藥師經》，由常覺、妙峰筆記，成《藥師經講記》。

四十五年（五十一歲），選取自己這幾年寫的或講的短篇，編為《人間佛教》，《學佛三要》，《頑石點頭》，《以佛法研究佛法》——四冊，付印流通。那年，寫了〈中國佛教與印度佛教之關係〉，是應《中國佛教史論集》徵文而寫的。

四十六年（五十二歲），為星洲彌陀學校編《佛學教科書》十二冊。

四十七年（五十三歲）底，講《修身之道》，慧瑩筆記。

四十八年（五十四歲）臘月，到王田善光寺度舊年，完成了《成佛之道》。這部書，起初在善導寺共修會（四十三年），編頌宣講。四十六年下學期，又擴充編定，為新竹女眾佛學院作講本。隨即為偈頌寫下簡單的解說，到這一年的年底年初，才脫稿。

四十九年（五十五歲），《成佛之道》出版。

五十年（五十六歲）到五十三年（五十九歲）春天，在慧日講堂講了《妙法蓮華經》，《維摩詰經》，《寶積經．普明菩薩會》，《分別法法性論》，《金剛經》，《淨土論》等。《法華經》有未經整理的能度記錄。黃營洲居士伉儷，記成《寶積經述要》。這部經，我講過三次，所以自己又追記而寫成《寶積經講記》，後於五十三年九月出版。《修身之道》，也早一年出版了。我在五十二、三年，發表了〈上帝愛世人〉，引起吳恩溥牧師的批評，所以又寫一篇答覆他。香港、曼谷的同道們，把它印成小冊，分送各界。

五十三年（五十九歲），在嘉義妙雲蘭若掩關，這才又恢復了十二年前的生活。但沒有講，也沒有人記，在自修之餘，只能自己寫作。

五十四、五年（六十歲到六十一歲）間，在中國文化學院，授「佛法概論」與「般若學」，都沒有定稿。

五十六年（六十二歲）夏天，在報恩小築。讀了〈太虛大師在現代中國思想史上之地位及其價值〉，所以寫了《談入世與佛學》，下一年單行流通。我從五十三年以來，恢復早年的寫作生活。首先整理舊稿——《西北印度之論典與論師》，擴充改寫為《說一切有部為主的論書與論師之研究》，到這年秋天才脫稿。

五十七年（六十三歲），得宏德的樂施，《說一切有部為主的論書與論師之研究》出版。

五十八年（六十四歲）春天，在星洲，講〈佛法是救世之仁〉，由慧理筆記。後與在香港所講的，慧輪所記的，綜合為一篇。在星洲時，又寫了〈人心與道心別說〉。秋天，回到了妙雲蘭若。《原始佛教聖典之集成》，在年底脫稿。

五十九年（六十五歲），擬編《妙雲集》，重印了《勝鬘經講記》。這一年，專心研究，寫成《中國禪宗史》——「從印度禪到中華禪」。

六十年（六十六歲），發表〈神會與壇經〉，這是針對胡適的「神會造壇經」而寫的。二月，《原始佛教聖典之集成》出版。五月，《中國禪宗史》出版。

出家來四十二年，可以分為四期：最初十年（十九——二十八年），是學習時期。次十二年半（二十九——四十一年夏），為思想勃發，講說與寫作最多的時期。再次十二年（四十一年秋——五十三年夏），到了臺灣，是運用部分思想，而應用到為信眾說法，或出國弘化，自己的寫作就少了。五十三年夏天起，回復第二時期的狀態。思想較成熟，寫作更精密，沒有講說，已寫成了《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》，《中國禪宗史》。以後，一切要由因緣去決定了。

我在五十九年，決定將我所講所寫的（除上三書），編為《妙雲集》。全集分為三編：上編為經論的講記，集成七冊。中編是專論，如《中觀今論》，《成佛之道》等，集成六冊。下編是將種種短篇（也有五、六萬字的），依性質不同而類編為十一冊。全部為三編、二十四冊，約三百六十萬字，準備次第的重新排印出來。《中國禪宗史》等三書，約一百二十萬字。多年來東塗西抹，到現在為止，就是這些了。

二四 傳戒因緣

我沒有精究律藏，沒有通曉律意，適應現實的深一層認識，所以我沒有特別主張。而對沿習下來的佛制祖規，我也沒有什麼反對。對於臺灣近二十

年來的傳戒運動，我也參加過，那只是隨喜而已。

三十七年（四十三歲）冬天，我因性願老法師的邀請，以祝賀者的心情，到了廈門。在戒期中，也講了幾次通泛的開示。授具足戒時，我與先師念公，都參加戒壇為尊證，這是我與傳戒因緣有關的第一次。

四十四年（五十歲）夏天，臺中寶覺寺智性長老來福嚴精舍，邀我參與冬期傳戒，擔任教授。那時，我病勢漸重，我說：「智老！這是我應該隨喜。只是我病體不知怎樣，怕臨時誤了戒會」。智老還是要請我，並且說：「如法體欠佳，可以推人代表」。這樣，我就不好意思推了。到了戒期，我正終日躺著靜養，由演培去代表。

五十二年（五十八歲），白聖法師在臨濟寺傳六十壽戒，邀我擔任尊證。問起時間，恰好是預定應臺南市佛教會的邀請，作七天弘法的時間，不湊巧。白聖法師說：「那麼，推代表好了」。我當然接受了，那次是印海去代表的。

五十五年（六十一歲）秋天，賢頓法師（白聖法師同來）來，說起臨濟寺傳戒，邀我當尊證。那一天，我正在感冒發燒，這是就會好的，所以我答應了。想不到不久去拔牙，一次又一次的，每次都滲血四、五天，飲食不便，疲累不堪。不得已，又請印海去代表。兩次都沒有能親自參與臨濟寺的戒會，只能說因緣不具足了。

五十六年（六十二歲）冬天，臺中慈明寺傳戒，請我任得戒和尚。不過，我是看作慈明寺傳戒，我不過隨喜而已。好多年前（四十九或五十年），演培陪聖印來，說起為了滿足智性老的遺願，要舉行第三次戒會。傳戒要向中國佛教會轉呈申請，通例要有得戒和尚的名字。那時，智性老已經去世，所以聖印要我出個名字去申請。演培也幫著說，好吧！就作個人情，用我的名字去申請吧！想不到過了這麼多年，真的要傳戒了，那就只好當一次得戒和尚了。其實，聖印要我當得戒和尚，一開始就錯了！

在五十四年的華僧大會上，有人提了一個革新傳戒制度的提案。不合佛法，不切實際的提案，橫豎是行不通的，我連反對的興趣都沒有。大家也都隨便的通過了，由中佛會轉呈政府備案。聖印用多年來的傳戒制度，發出通

知，籌備一切。大概離戒期不過（或不到）兩個月了，政府核准了傳戒的新辦法。中佛會召集會議，要聖印去列（出）席。這一下，聖印可著急了。後來經中佛會會議通過，這次籌備不及，姑且通融採用舊制度。不過受戒者的資格，如神經失常，盲啞殘廢，絕對不得受戒（這些，我都是後來知道的）。不久白聖法師回國，離戒期不到一月了，認為應嚴格執行政府核准的規制。聖印來報恩小築看我，我主張：中佛會是中國佛教的最高機構，遵從教會的意旨是不會錯的，這又不是你出爾反爾。戒弟子多少，有什麼關係！聖印當然有些事實困難，不可能像我那樣的無所謂。後來由中佛會特派專員，去慈明寺審查受戒者的資格。那天晚上，我沒有在慈明寺。聽人說：有新戒起來說話，辭鋒相當銳利，審查者是並不容易答覆的。就這樣的審查了一會，也就算了。世間事是不可思議的！慈明寺戒期還沒有終了，中佛會會議決定：新規制窒礙難行，呈請政府，還是採用老規矩。這個新方案，與慈明寺傳戒相始終，似乎有了慈明寺傳戒，就有新規制的必要一樣。聖印請我當得戒和尚，不知添了多少麻煩，費了多少口舌。但由於中佛會要推行新規制，那些想受而還沒有受戒的，怕再沒有受戒的機會，大家發心來受戒。慈明寺戒會，受出家戒的多達四百二十五人；中佛會的新規制，起了號召大家來受戒的副作用，世間事真不可思議！我是個無事人，一向信任因緣，由因緣去作決定好了！

五十八年（六十四歲），我又參加了基隆海會寺的戒會，任尊證。參與傳戒，在我這一生中，都不過隨喜而已。

二五 我缺少些什麼

今年六十六歲了，思想與行動，都已成了定型，不可能有大的變化。回憶我的一生，覺得我的一切，在佛法中的一切，都由難思的業緣所決定，幾乎是幼年就決定了的。當然，適逢這一時代，這一環境，會多一些特殊的境遇，我應從出家以前的，理解出家以後的一切。

我生於浙江省海寧縣，離盧家灣鎮二里的農村；俗姓張，名鹿芹。家裡有不到十畝的田地，父親卻在一家小南貨店裡作經理；所以我的家庭，是半

農半商的。我生下來就患了一次重病；母親的身體弱（晚年健壯起來），奶汁不足，所以身體一向就寡薄。曾患了大半年的瘧疾——四日兩頭；這在當時，是沒有看作什麼大病的。身體寡薄，而發育卻又早又快，十五歲就長得現在這麼高了。寡薄瘦長的身體，對我未來的一切，應有深切的關係。

我生於丙午年（民前六年）清明前一日。與身分證年齡差了五歲。我又不要逃避兵役，又不會充老賣老，為什麼多了五歲？說起來是可笑而可悲的。三十年，我任合江法王學院的導師。晚上去方丈室閒坐，宗如和尚問我：「導師！你快六十歲了吧」！我聽了有笑不出哭不出的感覺，只能說：「快了！快了」！三十六歲的人，竟被人看作年近六十，我那憔悴蒼老的容貌，與實際年齡太不相稱。說出實際年齡，是會被外人（在家人）譏笑的。從此，就加上五歲。說習慣了，三十五年（四十一歲）在開封辦身分證，也就這樣多報了五歲。我想，身分證不用改了，實際年齡還是改正過來吧！

我只有一個姊姊（出嫁幾年就死了），家裡人口簡單。六歲（民前一年）的六月，我進私塾去讀書。民國元年（七歲），跟了父親去新倉鎮，先是進私塾，後進小學堂去讀書。新倉鎮離我家七里，近錢塘江的小鎮，就是父親經商的地方。民國四年（十歲）冬天，小學畢業。在家裡自修了半年，五年（十一歲）秋天，去離家二十多里的硤石鎮——在西山下的高等小學堂讀書。我是插入二年級的，七年（十三歲）夏天就畢業了。從正軌教育來說，我從此就失學了。在我的記憶中，抗戰期間死於重慶的吳其昌，在臺大外文系教學的虞爾昌（酆墅廟人），都應該是我的同班同學。但他們是高材生，我是勉強及格了的。

回憶起來，我的特性——所長與所短的，那時就明顯的表現出來。一、我與藝術是沒有緣的。寫字、圖畫、手工、唱歌（還有體操，那是與體弱有關），我在學校中，怎麼也不可能及格的；所以平均分數，總不過六十幾分。沒有藝術氣質，所以學過吹笛、拉胡琴，怎麼也不合節奏。我也學過詩，詩韻、詩法懂一點，可是哼出來的，是五言或七言的文章。我不會欣賞音樂，也不懂名家字畫的好在那裡。說話沒有幽默感，老是開門見山，直來直往。對一個完滿的人生來說，我是偏缺的。

二、七歲就離開了母親。父親到底是父親，生意忙碌，除了照顧換洗衣服、理髮外，缺少了慈母那樣的關懷。十一歲到硤石去讀書，寄宿在學校裡，連父親也不見了。自己還不會照顧自己，不知道清潔、整理。鄉下來的孩子，體格差，衣服、文具都不及同學們，產生了自卑感、孤獨感，什麼都不願向人傾吐。除了極親熟的，連向人說話都是怯生生的。生性內向，不會應酬，是我性格的一面。

三、我也不能說沒有長處，學校的功課方面，國文、算術、歷史、地理，特別是國文，我是不能說太差的。在高小第三學年，張仲梧先生授國文，我有了長足的進步。我的作文，善於仿古，又長於議論。一篇〈說虎〉，曾得到了五十分（滿分）加二分。所以在我的性格中，又有自命不凡的一面。自卑與自尊，交織成我性格的全體。我不愛活動，不會向外發展，不主動的訪晤人。到現在，我也很少去看人的，而只能在安靜的、內向的，發展自己所能表現的一面。

四、我從小有一特點，就是記憶的片面性。一部分（大抵是通過理性的）不容易忘記，一部分（純記憶的）實在記不得。從家到新倉，不知走了多少趟，但自己還是會走錯的。直到四十四歲，在香港灣仔佛教聯合會住了近兩個月，時常去跑馬地識廬。跑馬地是電車總站，所以到跑馬地下車是不會錯的，而從跑馬地回灣仔，那就不是下早了，就是過了站。現在進大醫院去，如沒有人陪從，每每就走不出來。對於人，人的名字（歷史人物倒還容易記），也是一樣的記不住。有的見過幾次面，談過話，同吃過飯，下次見了，一點印象都沒有，這也難怪有人說我高傲得目中無人了。對於信徒，問他姓什麼，一次、兩次，自己覺得不好意思再問了；見面非常熟，就是不知道他姓什麼。非要經多次接觸，或有什麼特殊情況，才會慢慢的記住。門牌、電話，那是從來記不得的。不認識路，不認識人（不要說年齡、生日了），決定了我不會交際，不適於周旋於社交的性格。

從小就身體寡薄，生性內向，不會應酬。自卑而又自尊的我，以後當然要受此因緣所局限而發展了。父親見我是不會生意經的，讀書還聰明，所以要我去學醫。七年（十三歲）秋天，就開始在一位中醫師家裡讀書，一直到

十六歲夏天。我的老師（醫師）並沒有教我，而只是自己學習。我了解一些醫理，但那些純憑記憶的本草，什麼味甘、性溫，安神、補元氣之類，我實在記不得；記不得，也就失去了興趣。但什麼藥能延年，什麼藥能長生，什麼奇經八脈，什麼醫道通仙，卻引起我的興趣。我默默的將興趣移到另一面，津津有味的讀些《濬性窮淵》、《性命圭旨》、《金華宗旨》、《仙術秘庫》、《慧命經》等道書；對「奇門遁甲」，也有濃厚的興趣。有興趣，卻是不好懂。「要知口訣通玄處，須共神仙仔細論」，決定學仙去，但當下被父母發見了。這雖是可笑的，但無意世間一般的傾向，已充分表現出來。

父親見我學仙著了迷，不能讓我再這樣下去，於是要我到小學裡去教書。區立的，教會附設的，私立的小學，從十年（十六歲）下學期起，到十九年（二十五歲）上學期止，整整的八年。對於教小學，我應該是不合格的。我是拘謹而不活潑的；圖畫、音樂、體操等功課，我是不能勝任的。不能勝任的工作，當然是沒有興趣的。我的興趣，專心於自己的閱讀，但已從丹經、術數，而轉到《老子》、《莊子》；《舊約》、《新約》；佛教的經論。我往來於家鄉、新倉、袁化——二十幾華里之間，在破廟裡及商務印書館，求得了幾種佛教的經論，沒有任何人指導而全憑自修。二十年（二十六歲）到閩南求學，就寫了〈抉擇三時教〉、〈共不共之研究〉。二十一年（二十七歲）上學期，就在閩院講課，而聽講的，正是我去年的同班同學。這麼看起來，五、六年來閱讀經論，也有些佛學的概略知識了。

前生的業力，幼年的環境，形成了自己的特性。從完整的人生來說，我是缺點太多了的。以知識、能力來說，我是知識的部分發達，而能力是低能的，沒有辦事能力，更沒有組織的能力。從知識、感情、意志來說，我的知識是部分的，但以自己的反省來默察人生，所以多少通達些人情世事，不會專憑自己的當前需要，而以自己的見解為絕對的。我不大批評人，而願意接受別人的批評。

說到感情，我不知道應用怎樣的詞句來形容自己。我沒有一般人那種愛，愛得捨不了；也不會恨透了人。起初，將心注在書本上；出家後，將身心安頓在三寶中，不覺得有什麼感情需要安放。我的同參道友、信眾、徒眾，

來了見了就聚會，去了就離散，都沒有什麼特殊的感覺。與我較關切的學友，從來是無事不通信，就是一年、幾年，也不會寫封人情信，但我並沒有生疏了的感覺。離了家，就忘了家；離了普陀，就忘了普陀；離了講堂，就忘了講堂。如不是有意的回憶，是不會念上心來的；我所記得的，只是當前。我缺乏對人的熱情，但也不會冷酷、刻薄。這一個性，情感過分平靜，難怪與藝術無緣了。說到意志，極強而又不一定強。屬於個人的、單純的，一經決定（我不會主動的去冒險），是不會顧慮一切艱苦的。我生長河汊交流地區，一出門就得坐船。但我從小暈船，踏上船頭，就哇的吐了。坐船，對我實在苦不可言。十九年離家，從上海到天津；又從天津回上海。二十年，從上海到廈門；從廈門到福州，又從福州回廈門。二十一年夏天，又從廈門回上海。輪船在大海中，我是不能飲食，不能行動。吐了一陣，又似睡非睡的迷糊一陣；吐一陣、睡一陣，一直這樣的捱到上岸。每次，尤其是三天或四天的航行，比我所生的什麼病都苦痛加倍（我想，這種對我身體的折磨，與出家後身體更虛弱而多病有關）。但覺得有去的必要，毫無顧慮，二十三年秋季，又從上海到廈門了（下年春再回上海）。身體的苦，在心力的堅強下，我是不覺得太嚴重的（經濟困難，也不會放在心上）。可是，遇到了複雜的，困擾的人事，我沒有克服的信心與決心。大概的說：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。這一特性，從小就形成了，我就是這樣的人。然而，在來臺灣以前，我不能認識自己。我的學友——演培、妙欽、續明們，也不能認識我，不免對我存有過高的希望。來臺的長老法師們，也不認識我，否則也不用那麼緊張了。我所缺少的太多了，能有什麼作為呢？對佛教只有慚愧，對學友們只留下深深的歉意！

二六 最後的篇章

我如一片落葉，在水面上流著，只是隨因緣流去。流到盡頭，就會慢慢的沈下去。人的一生，如一個故事，一部小說，到了應有的事已經有了，可能發生的事也發生了，到了沒有什麼可說可寫，再說再寫，如畫蛇添足，那就應該擱筆了。幼年業緣所決定，出家來因緣所發展，到現在（應該是五十

二年——五十八歲就因緣已了）還有什麼可寫可說呢！最後可能寫的，不過是這樣的一則：

×××年，×××××××出版。

最後一定會補上一筆的，是：

×××年×月×日，無聲無息的死了。

卷002

一 華嚴經

《華嚴經》的漢譯，有東晉佛陀跋陀羅的六〇卷本、唐實叉難陀的八〇卷本。此外，抽譯一部分的還多，像唐般若的「四十華嚴」，就是最後一品的別譯。本經的卷帙很多，其中最流行的部分，要算〈十地品〉與〈入法界品〉。原來這兩品，一直到後代，還是單獨的在佛教界流行。它的價值，在古代印度學者的眼光中，也特別受到尊重。如唯識學者成立唯識，寧可引述《十地經》的「三界一心作」，不引更明顯的「心如工畫師」或「應觀法界性，一切唯心造」，這是值得注意的。無厭足王等傳記，也引用了。世親改宗大乘，首先就解釋《十地經》。再向前看，龍樹有《十住毘婆沙論》，是《十地經》的解釋。在龍樹《大智度論》裡，提到《十住經》與《漸備經》，這是〈十地品〉；《不可思議解脫經》，是〈入法界品〉。其他的部分，就沒有明白引證的痕跡。可見這兩種不但是最流行的，還是最古型的。論理，十住在先，十地在後，十地應該比十住深。但是《華嚴經》的〈十住品〉，比〈十地品〉要圓融得多，唯心的思想也成熟得多。古人說：〈十住品〉是圓教，〈十地品〉是別教為主的；諸佛勸八地菩薩不要偏證性空，還是借別明通呢！這淺深倒置的事實，除了〈十地品〉先出現而外，還有什麼可說的？釋尊最初不說法，這是佛教界共知的事實。古哲對於這一點，有一種崇高的玄境；華嚴思想，就從這一毛孔中大放光明。《十地經》的成佛七日，不就是說明這一點！這可說是《華嚴經》之本。在龍樹的解說中，七地菩薩

入寂滅，初地入畢竟是利根，文句也不一定是十個十個的。這與現在的《十地經》，有多少差別；《十地經》的初型，還是第二時佛教的聖典呢！〈入法界品〉，龍樹論叫他做《不可思議解脫經》。佛陀在祇園，當時已有舍利弗在場，這可見本經與初說《華嚴經》的意趣不同。古人也就因之判為圓而兼別，把說法的時間降遲。善財見休捨優婆夷的故事，龍樹引證中有一百二十五位數目，但現存的《華嚴經》，已別立一品而分離了。〈入法界品〉所辨的菩薩行位，不是十一，就是十二，從發心到灌頂，與十住的名義相同。灌頂地以後，就是普賢地。所敘的行位，也還簡單，不像四十二位、五十二位那樣的重複。它本來是獨立的，後來被人編在大部中。古人說「隨類收經」，確含有一分真理。在大乘教流行以後，有人把思想類似的，編集成大部，這應該是合於歷史的。但在編集以前的傳布中，〈十地品〉與〈入法界品〉，是更古型、更有價值而為當時盛行的。

二 不思議解脫、入法界、普賢行願

《華嚴經》的最後一品，有三種名稱：一、龍樹的《大智度論》，稱之為《不可思議解脫經》，這是表示與一般聲聞乘不同，從入世無礙的作用上說。聲聞者以為世間的生死是繫縛，出世的涅槃是解脫，截然不同；解脫非擺脫一切不可，要從厭苦離欲中得來。大乘解脫，恰好針對這一點，所以說生死是如幻性空的；空所以是本來寂靜、自性涅槃。既然一切法性空而本性解脫的，那就無所謂繫縛，繫縛是自討苦吃。這樣，在體悟性空如幻的聖者，固然觸處無礙不妨入世度眾生，就是初學者，也不妨在世間事業的進修上達到解脫，用不著厭離世間去隱遁山林，急求不受後有的解脫。生死與涅槃的藩籬，就此打通；大乘的積極入世精神，也從此確立。本品的善知識，各有一種解脫門（一部分叫般若的、叫三昧的、叫陀羅尼的，其實都是解脫法門），在自行化他上，活潑潑的自由自在。這在聲聞的解脫論看來，實在不可思議！

晉譯與唐譯，都標名〈入法界品〉，這是從悟境上說。法界是什麼？依古人的解說，界有類與因二義。類，是普遍的類性。類性可以有種種，但最高無上的類性，是一味平等的空寂性。因，是生起的所依性。有人從事相方

面說，界是種子；有人從理性方面說，界是緣生法所依的必然法則。大乘中除了種子以外，把這兩個意義統一了——一味平等的空寂性，是一切法的普遍理性，也是一切法的所依性。所以一方面「眾因緣生法，我說即是空」，「即是寂滅性」；一方面又是「以有空義故，一切法得成」。同時，眾生覺了法界，有清淨的聖道生起，所以又說法界是聖法的因，這是大乘法界的本義。後來，有人從聖法所依因的見解，羼入了種子能生性的見地，於是乎平等法界有能生淨法的淨能了，但這是種子思想盛行以後的事。本品的法界，是大乘本義的。法界一味平等，沒有差別可說，一直到善財在普賢道場中，也還是說在平等法界中修習普賢行願。悟入法界，不可以說有種種，但從能依性、差別性的如幻相說，不妨分為次第三法界，這是一般佛弟子的共同體驗。第一、觀緣起是性空的，到悟入平等法界的時候，幻相都不現了。第二、在不礙性空中幻相現前，但又側重幻相了。〈十地品〉說八地得無生忍，如來勸他出定，這才現起如幻三昧，就是這兩個階段。第三、空寂與幻現，達到最徹底與最均衡，這是究竟的佛境了。雖可以分為三階，法界的平等無差別，還是不容分劃。善財再見文殊，進入普門城的時候，是悟入平等法界。到見普賢時，那又進入第二階段，從空出假，修嚴土化生的普賢行了。

「四十華嚴」，叫做〈普賢行願品〉，這是從利他得名。願是志願，行是實行，大乘的行願，也與聲聞不同。聲聞是不諱言自利的，他們的目的在逮得己利，所以是己利行（獨善）。大乘呢，不但自利，還要利他；這自他兼濟的菩薩行，叫普賢行。普是平等的、普遍的，所以大乘的普賢行，不但是質的，還是量的。一切眾生成佛，才是普賢行的究竟。論起來，普賢行是徹始徹終的大乘行，但初學菩薩還不夠普賢，行願二字又不大適用於究竟佛果，所以本品的普賢行、普賢地、普賢道場，特別是指從空寂起幻相、廣行菩薩行說的。雖這麼說，未入普賢地以前的菩薩行願，也不出普賢行願以外；究竟佛果，又只是普賢行願的究竟圓滿。所以本品說了普賢行願，從因圓顯果滿，不再談佛果了。

三 青年佛教

據古人說：在佛滅一百年的時候，恆河兩岸的佛教，發生了重大的糾紛。毘舍離為中心的東方系，多是青年大眾，後來成立了大眾部。波利為中心的西方系，多是耆年上座，後來成立了上座部。這二部的分化，就是出家上座的聲聞佛教與青年大眾的菩薩佛教的前身。少壯與耆年的對立，是佛教的史實。青年在家佛教的活躍，在本品中有很好的反映。大乘精神的推動者——文殊師利，是童子。本品的中心人物，是善財童子。文殊所教化的，有福城的五百童子、童女，有「出家未久」的六千比丘。善財所參訪的善知識，有慈行童女（五百童女侍從）、自在主童子（十千童子弟子）、善知眾藝童子、德生童子與有德童女。此外，有「我年既少，出家又近」的善見比丘（比丘信大乘，多是初學的，這是非常明白而值得注意的）；有「盛年好色」的自在優婆夷；有「父母守護」的不動優婆夷。除了這些以外，不論是長者、居士、醫生、法官，在善財所參訪的善知識中，沒有一個是衰老的。這不能不引起我們的注意，我所以稱之為「青年佛教與佛教青年」。

青年是典型的人生吧！耶穌與老子，都讚美過嬰兒；孟子也說不失赤子之心。佛教也讚美童年，不單讚他的真誠純潔，特別注重他的慈和，內心有無限光明的憧憬，能不惜一切為真理而追求。童年是聖潔的；在大乘中，菩薩離去煩惱，使內心潔淨無疵，像童子那一顆無邪的心，就叫做童子地。童年是率真的，笑得真、哭得真，這裡面沒有虛偽。人生的意義在此，離了這一點，人生真是值得咒詛了！菩薩的為人為己，也永遠是真誠的。童年在父母、兄弟、小朋友間，是何等慈和？菩薩也是柔和慈悲的。童年是生力橫溢的健康，菩薩都是容光煥發、雄偉而相好莊嚴的。童年的心中，一切是光明的、喜樂的；他什麼都要，他要學習一切。除了病，他不知道疲倦，也沒有滿足。這一切，充分表現了菩薩精神，善財是一位模範人物。不過，佛教童年是透過了聲聞耆年的，可以說是童心的復活、童心的永存。所以青年佛教的理想中，菩薩不是不識不知的幼稚園，是把冷靜究理的智慧與熱誠濟世的悲心，在一往無前的雄健上統一起來，他是情智綜合的。他透過了理智，所以他的修學是向上的，深入人間而不為物欲所誘惑的；有良師益友引導的；能強毅堅忍而站穩了足跟的；有崇高的理想而貢獻身心的；這與一般童子的

毫無把握不同。青年佛教所表現的佛教青年，是在真誠、柔和而生力充溢的青年情意中，融合了老人的人生的寶貴經驗。這與少欲知足、厭離人間、生活謹嚴、為生死而痛悵的耆年佛教，是怎樣的不同！不過，青年是象徵的，在他的見解、行動的是否青年，不是生理的名詞，這一點是千萬不可誤會的！

四 青年佛教的出現與南行

大乘佛教的出現，與佛陀行果的讚仰有關。佛果究竟如何？菩薩行如何？從此去探發，大乘佛教的面目就漸漸的揭開了。本經說得好：「咸作是念：如來行、如來智境界，……無能知……無能為人如實解說。」——這是說大家不知道。接著說：「除佛持力、自在力、威神力，如來本願力；過去善根力、親近善知識力、清淨信心方便力、樂求勝妙法力、清淨正直菩提心力、深心一切智願力。」——這是舉出辦法來了。這唯有一方面依佛陀悲願的力量，一方面靠佛弟子自身的努力。除了親近善友，要求更好的法門而外，特別是對於菩提一切智的信願。大乘佛教，在大眾這樣的思惟探索下出現了。平常的祇園，忽然成為寶林寶閣。這眾寶莊嚴的祇園樓閣，是象徵大乘佛教的、象徵佛陀行果的。經上記載的來會菩薩，是這樣認識；古人也這樣說。所以我的解說：大乘佛教，是佛教大眾憑藉了聲聞佛教傳下的佛陀遺教與景行，在讚仰、企求佛陀行果的要求下出現。這一個事實，就表現在這樣的聖典中。大乘佛教出現了，己利為重的聲聞耆年，是不加問聞的。文殊的南方遊化、善財的到南方去參學，表示了佛教向南方發展的一個重要史實。南方就是南方，用不著附會，這可以拿印度佛教的史實來印證的。大眾學者的最初分化，中心地帶是毘舍離，他們自以為是釋尊的老鄉，實在是恆河東岸的一團，迦毘羅、拘尸那都是。這像波利比丘的代表西方，統攝了拘睒彌、摩偷羅等一樣。這東方的大眾系，漸漸的東南移到央伽羅，傳說已有大乘經了。又漸漸的傳到南印度的摩醯沙慢陀羅；後來大案達羅、小案達羅，永遠是大眾系的化區，也就是大乘佛教盛行的地方。本經從舍衛國出發，這當然因舍衛是釋迦的主要教化區，不能說是大乘佛教的最初出發點。依大乘經的記載，除了東南海岸及王舍城而外，宣說大乘經的地點，十分之九與舍衛、拘尸

那、雪山、毘舍離有關。所以，文殊師利的從舍衛出發到南方遊化，與史實恰好相合。至於善財到南方參學，這已表示南方大乘佛教的隆盛了。這與阿育王以後，佛教到達南方，與南印民族同時隆盛，也恰好相合。但是善財的不斷南行，結果卻到了摩竭陀，這不能不說是奇蹟。佛滅四百年代，大乘佛教跟著案達羅王朝，回到了摩竭陀，這或者是說破這一點吧！雖這麼說，善財的遊蹤，宜乎大體上看，不能太拘滯的。到摩竭陀，這要從修學的見地去解說（見佛）才適當。

五 文殊、普賢、釋迦

文殊、普賢二大士，在本經裡，是助佛揚化的上首，所以古人稱之為「脇侍」。大乘佛教的真面目，也就寄託在二大士的言行中表現出來。大智文殊、大行普賢，這在中國，連小沙彌都熟背了的。二位是否歷史人物，或者實有其人而成為箭垛式的人物，或是道德的人格化，這都不在討論之內。依古人的解說，佛菩薩都是依德立名的，那麼我們應該考察二大士的德性。但菩薩的德性，不單是某一項的，說如此、如彼，不過從他的特點來說。大智文殊、大行普賢，是對的，但還需要說明。文殊表示智慧（側重在現空無礙的正觀），但也表示信。經上說文殊是三世一切佛的老師，像善財的發菩提心學佛，也是文殊勸發的。清淨的誠摯的向上心，是信的本質。信心內在的活躍，達到確立信念，是勸發信心的真義。依佛教的解說，信與智有一共同點：信是向上的，智是求真的；信是清淨的，智是明了的。所以信智常是合說的，像信解、信可，特別是信佛、法、僧、戒的四證信，就是見道的證智。佛教的信智不離，信離不了智慧，離了就是迷信；智也離不了信，離了就會走上邪見，落在懷疑、詭辯、頹廢、殘酷的深淵。信智雖是合一的，卻不妨說先信後智。最初發菩提心，是信解的信，善財初見的文殊代表他。發了信根以後，進一步求解，像善財的參訪善知識；到後來，得到證實的智慧（這智慧，就是悟不由他的證信）。善財在普門城再見文殊，就是這信念與理智合一的大智。

再說普賢，他表示行（側重在自他兼濟的大行），但也表示願。「普賢行願」一句，就很可明白了。不問是上成佛道、下化眾生，願總是一種崇高

的理想意欲，行是偉大的實踐。這兩者也有一致性，願是內發的動力，行是意志的實現。合一也不妨先願後行：從意志的決定，到見於實際；從漸漸的實行，到完全實行的大願滿足。這像善財的願學普賢行，到面見普賢；普賢就代表這理想與實行合一的大行。

文殊的大智、普賢的大行，各得佛陀的一體，而實不相離而相成的。甚深智為方便，廣行自他兼濟行，叫攝導萬行；因了萬行的修集，使智慧更明淨，叫莊嚴般若。知所以能行，行所以能知；愈知愈行，達到知行的合一，而且究竟——釋迦的大雄表示它。佛陀，從知一方面說，可以叫正遍知（正等覺）；從行一方面說，可以叫大慈悲；或者綜合的叫明行足、兩足尊。但這只是究竟的智行，離了文殊、普賢的德性，就難於說明。所以只要依因位的大智、大行，顯出它的究竟性就得了。佛陀的究竟、無上、無限、無礙性，如果要表現它，那就是力、無畏、不共；是人師子、象王；是世尊、無上士、法王；他的智是金剛的，行是堅固（首楞嚴的意思）的。超勝一切的大雄，不單是讚歎，是大乘的真義、佛陀的精髓。

六 善知識、菩提心

《不可思議解脫經》中，關於發菩提心、親近善知識，大有百說不厭的意味，這是值得重視的。不親近善知識，就沒有正確的知見；不發菩提心，就沒有立定成佛的志願；這在大乘佛道上說，再也不能走上成佛的路。這兩者何等重要！本經的一再讚歎，確是有它的深意。原來，印度人重口口傳授，一直到後代還如此。佛世，經律都是口說的，在口授的局面下，師長也就特別受到尊敬。所以傳說有為了一偈一句，不惜貢獻所有的一切，甚至生命作代價的。這可以想見求法之難，也可見尊師重道的精神。此外，世間的技藝，老於此道者，也還有許多心得創見，何況佛法？一得名師的傳授，確是「逢君一夕話，勝讀十年書」！善知識是可以尊敬，也應該尊敬。但他之所以應該尊敬，因為他不單是知識，而是善知識；因為他在理解與行證上，確是能不違佛法而能弘通的，否則就沒有尊重的價值。學者方面，自然要有願意犧牲一切的精神。在師長方面，既然是善的，除了特種原因，總是歡喜學者誠摯的敬意、依法修行，不在金銀玉帛上著想。我覺得：善財遍參大善知

識，沒有送過禮；善知識也沒有要求他貢獻什麼。這樣的尊敬善知識，大家在道上會，是非常正確的！但因了善知識的尊敬、讚歎，到後來演出依人不依法的怪現象！在文字普遍應用的今日，還有執著印度幾千年前的老習慣——佛法非從老師的口裡聽來不可。並且，供養上師，以多為妙，非多少供養一點，沒有學法的資格。這實在大失讚歎善知識的初意了！

論到發菩提心，大有淺深。淺一點說，是學佛的動機，是堅定不拔的成佛信念。經中所特別注重的，也是初發心的安住菩提心。菩提是大乘學者的目標；發菩提心，是為了菩提而發動前進，也可說菩提在最初動。這樣，長期的修學普賢行願，也可說是菩提的一天天實現。但因了菩提心功德的讚歎，流出極端的真常（菩提本有）論。假如說：沒有第一天入學，就沒有繼續求學，就沒有小學、中學、大學的畢業，就不能養成高深的學問——這話並不錯。就是在入學這一天，舉行預祝、歡讌，也不算太糜費。但如果就此說：高深的學問，大學、中、小學的畢業，都依第一天入學而存在；在入學的那一天中，已具體而微的完成，以後不過是本有的漸漸發現——這就與事實不合。菩提心的真常化（經義還有可以解說的），就是把發菩提心，看為真常平等無上大菩提的初現，否定它從多聞熏習中生，這又不是本經讚歎菩提心的本意了！

七 百一十善知識

善財參訪的善知識，到有德姊弟那裡，已經說參訪一百十善知識了。此後，又見彌勒，晉譯還是說一百十城、一百十善知識；唐譯卻譯為百十餘。再見文殊，文殊伸手過百十由旬。從這些上看，可見百一十，是表示某種意義，並不是實數。古人硬要配成百十位，說什麼自分、勝進，實在毫無意義！百十城、百十善知識、百十由旬，這是善財修學的過程；最合理的解說，是十一地的地地具足十數。在本經中，海幢比丘章、師子頻申比丘尼章，都說到發心到灌頂的十地。發心前，有信解地；灌頂地以後，有金剛薩埵的普賢地。法寶髻長者章，也有五地到佛地的階位。所以，善財原是有了大乘信解的，初見文殊是發心地；以後問菩薩行；見彌勒是灌頂地；再見文殊入普賢道場，這是普賢地了。灌頂地以前有十一地，所以說百十善知識，這可說

是適當的解說了！這樣，古人在彌勒以前，把善知識與十住、十行、十向、十地配合，不合本經的思想。再說，善知識有幾人？據我看，善知識焉有一定？這不過舉出代表人物而已。但從安住地神到天主光王女，一共十三位，似乎是後人羼入的。理由是：善財不斷的南行、南行，到見安住地神，忽然轉到北方的摩竭陀，以後不再說南行；到了堅固解脫長者，又一直南行，南行。這在文章的體裁來看，顯然是間雜在中的。並且，這十三位都廣談過去的本生；長行以外有偈頌；神化的色彩特別濃厚；又都是女神：所以我在〈青年佛教〉中，把它略去了。這些善知識，雖是經過十一地，但也不必強配。把它與名為「小不可思議解脫」的《淨名經》對讀，卻很有意義。《淨名經》的三十一位菩薩，用言語說明不二法門；文殊用不可言說說明它；淨名不用言語，直接的表示離言的不二門。本經是入法界：彌勒以前，可說是各入普賢行願的一端（依善知識說），所以善知識都說自己只知道這些，別的不知道。彌勒是因圓，見文殊入普賢道場就不再自謙了。善知識自行化他的方法，除了初三位比丘表示為三寶、三學以外，其他大抵是入世的解脫門。一面即俗而真的自入法界，一面即真而俗的入世利生。譬如醫師，他確是執行醫師的業務；從這一點看，他是入世的。他從醫身病談到醫心病，使人解脫痛苦；從這點看，他又是導人出世的。自己不偏在入世、不偏在出世，在醫藥化生中，得到解脫無礙，就是不思議解脫。大乘的真諦，在立足在出世上廣利眾生，眾生就在世間的事業上直入解脫。這是釋尊成佛的本懷，只為時代根性的不能領受，才不得不宣說擺脫入世的出世法（二乘），或者經過了出世再使他走上利他（回小歸大）。像善財童子所表現的佛教，是從人本位而直入佛道的，這就是人間佛教。雖然經中也有鬼神（想在別處詳談，從略），但善財參訪的善知識都是人；就是十三女神，也還像人，與後期佛教不同。人間佛教、青年佛教，本經永遠在啟示我們！

八 住、普、幻、莊嚴

現在，再談幾個特殊的名詞：

一、住：本經的善知識與住處，有很多叫住的。像文殊的善住樓閣、解脫長者的住林國、自在優婆夷的海住城、不動優婆夷的安住城，善住比丘、

安住長者、安住地神。傾向真常論者的，又故意多譯了常住菩薩、常住如來。住是什麼？住是安定不動。像善住樓閣，是菩提心的堅定不退失。住林國，是在煩惱稠林中體悟性淨。（海住城不明。）安住城，是菩提心的堅固不動。善住比丘，是住在畢竟空中。安住長者，是三世佛的不入涅槃。雖有這種種，主意在三世演變中的不變、三世的統一。一切緣起法，因果生滅，沒有一剎那的暫住，但前後還有一貫的相續性，這是一義。緣起的空性，本來如此，可以說從來不變，有佛無佛平等。所以能與空相應的，或證入的，也就獲得一種超時間的現覺（定境有與此近似的）。菩提是不礙性空的緣起法，分析它內在的質素，有見空理、憫眾苦、願求佛果三義。大乘法的特色，是一切法趣空，所以住菩提心與善住性空相融合。到極端，流出菩提本有的真常論。其實，性空是常住；緣起是如幻的生滅，只可說相續中的安定，不能說發心與修行一切都是真常的。文殊菩薩的特色，在勸發菩提心，智證性空理，所以也可說住是文殊學的核心。

二、普：普賢菩薩、普門城、普賢道場、普莊嚴園、普眼城的普眼長者。此外，法門以普為名的，像《普照法界經》、《普眼經》、普眼捨得法門等，不知有多少！這實在是本經的心要。菩薩發心，為了普見一切佛、普聞一切法、普度一切眾生、普莊嚴一切國土……；在菩薩所行的法門中，一切都廣大到其大無外。同時，世界是不知邊際，時間是無有始終，眾生是沒有數量，這一切是無限的無限。這緣起事實的無限，與菩薩心行的無限，統一在一普字上。普是什麼？是一切法的類性（法界），又是一切法的統一。它不是假定一至大者高高在上，也不是分析出至小者深深在內。它是隨便在那一點，觀察它向外的延擴，延擴到無限的無限，達到無限大；也向內觀察它的含容，含容到無限的無限，達到無限小。把這綜合起來，達到外延與內含的一致，無限大與無限小的一致，構成佛與眾生、依報與正報、大與小、內與外的相攝相入，成為著名的華嚴玄境（一切即一，一即一切）。這普門境界，可以提高人類的理想，有無限的哲學，就應有無限的人生觀。把自己沒入無限的生命中，憧憬無限的存在，無限的真、美、善，為無限的前進努力。無限圓滿的信仰者，必有無限的精神，善財就是一個榜樣。很可惜！一般圓

融論者，早已遺忘這圓滿的第一義了！從本經去看，普之所以為普，不論在理論上、在行證上，原理在一切空。空是遍一切一味的，空才能空靈無礙。善財的進入普賢道場，不是因為文殊智的證入嗎？但文殊是引發者，普法界的實踐開顯者，是普賢，所以普是普賢學的核心。

三、幻：幻是譬喻，用來說明一切法的似有而無實的。這裡面，有非常重要的現實問題。一般人，在顯現的一切上，覺得他是真實的；等到暴露了虛妄性，那又想像內在的真實或超越的真實，把真實作為顯現的根本。世間的上帝、梵天，唯心、唯物，……這一切，無非是覺得顯現事物的內在或背後有一大實在，這就永不見真理。佛法中，從因果緣起中體現一切空，空是緣起的真實，達到現與實的無礙。現是如幻的相有，實是如幻的性空，這一點佛法與世間學術分流。雖然佛教中也有真常論，但是可以一目了然的。一切如幻、從緣生，一切性空，這是佛法。如果說有一非幻不滅的、非因緣生的、真實（依常識說無妨）不空的，那就離宗了！本經在解脫長者章見佛時、佛母摩耶章、彌勒章觀樓閣時、普賢章讚佛時，都論到身心如幻、佛果如幻，一切是如幻性空的緣起。佛的真實是畢竟空寂，一切不可說；如幻如夢的影現，是清淨妙法身。佛的真實，是幻空的不可見、不可說；可見可說是幻現。幻是一切法的真相，佛是創說者，也是圓滿的體現者；他的一切大用，就是隨機幻現。所以幻的現實，可以作為佛的核心。這像安住不動，是豎窮三際的文殊信智；普入無礙，是橫遍十方的普賢行願；幻化現實，是深徹諸法的釋迦體用了！

四、莊嚴：住、普、幻三者的融化，成為一大莊嚴，表徵大乘佛教的特色。所以本經也就稱為《華嚴經》。本經所載的地方，不論是山林、園苑、樓閣、城邑，甚至虛空；所記的人，也不論是童子、童女、長者、優婆夷，除非簡略不說，說就一律是非常莊嚴的。聲聞佛教中，有清涼、質樸、寬大、堅實，卻少有微妙莊嚴。但大乘，就是聲聞教中的佛菩薩，也就相好端嚴了！所以說，莊嚴是大乘精神的特徵。本經所說的莊嚴，像音樂、光明、珍寶、香、華、影像、寶玉像與網、帳、拂、蓋、幢、旛……，處處可見，把一切的一切莊嚴了。這藝術的美，我們要用藝術的眼光去品鑒它。這美化的意境

，可以要求它在人間實現，卻不能愚昧的固執。同時經中的描寫，要把它當成一種表象的符號，了解它更深刻的本意。本經所說的莊嚴，我覺得在眾生界（人）與無情的自然界，心與色（物），幻現與空實，智見與德行上，都表達了和諧、平等、清淨與尊貴。它不像中國的重自然美、西洋的重人物美，各流一端，而是自然與人類的合一。它描寫山、林、園、池，更描寫人類的相好；燦爛而熱鬧的莊嚴，在清淨的恬澹中。常人理想中神世界的壯美，現在把它描寫為人間佛菩薩的世界。它重重涉入的纖巧，卻又廣大崇高的宏偉。它不是直望平面的、不是鳥瞰的，更不是著眼在一隅。它是自己站在宇宙中心，團團的看到一切，可說是立體的。從地面一直寫到雲空，從此地一直普遍到十方，使人覺得面面充實、事事平等。它用珍奇、偉大、高廣，表現它的尊貴氣魄；尊貴不是少數人的專有物，是人類的健美、自然的瑰奇、意志的強毅、德業的光輝！厭世者的貧乏，在這裡是自慚形穢了（智德的和諧等，經中明白的表現，可以類知）！

卷003

一 與佛有緣

民國五年八月，孫中山先生偕胡漢民等，乘艦察看定海海防，因便至普陀。下午三時餘，登佛頂山，放眼於山海之際，心胸為之冷然。次進向慧濟寺，於門前見梵僧與牌坊之瑞。還普濟寺，為寺主了餘述之，因作〈遊普陀誌奇〉以紀之，有「余腦藏中素無神異思想，竟不知是何靈境」之句；並親書一紙，留鎮山門。廿三年夏，其文始顯於世。時譚君雲山新自印度回，來山禮大士，因語及此事。譚君謂孫公曾書「與佛有緣」小額，持贈道階法師，殆與此事有關。戴孝園院長擬以此四字，影印放大，贈天下叢林。惜求之北平廣濟寺不得，南嶽祝聖寺又不得！階老已示寂南洋，此有光佛門之墨寶，殆將不復再見矣！

二 陀螺與陀羅尼

陀螺為兒童玩物，圓形，或圓柱形，中貫以軸心。旋之，抽之，或以帶而旁擊之，旋轉不已，能保持力之均衡而不致傾倒。唐譯《大毘婆沙論》（卷七）云：「如舞獨樂，緩見來去，急則不見」。涼譯（卷三）則作：「猶如小兒弄於獨樂，旋速則見如住，旋遲則見來去」。獨樂，顯見為陀螺之異譯；從可知陀螺乃來自印度者。陀羅，梵語，應為 dhara，譯意為「持」。軸心能保持力之均衡而不失墜，乃名為陀羅耳。佛法之核心為法（Dharma），大乘之不共為陀羅尼（dhāra□ī）（《大智度論》），並以 Dh□ 字根而成。大乘之所以特重陀羅尼者，以即萬化而深入無二之法性（不變之真性，合於持義，此猶為大小共通之「法」義），又即萬化之紛紜，得其中心而攝持無遺（此乃大乘特質）。「無不從此法界流，無不還歸此法界」。攝持萬化於一極，為大乘特有之傾向，亦即陀羅尼獨到之本義。末流偏於咒語，非其本也。

三 香板

禪堂有巡香者，手執香板，巡歷禪堂，見有昏沈者，輒以香板拍其肩背，拍然作響，用以警覺禪者之昏沈，而受者固未嘗痛也。佛世比丘坐禪而多昏沈，初喚之，或牽其衣，次乃作「禪杖」，後改為「禪鎮」，復制為「禪板」。中國習禪者，燃香以計時刻，因名坐禪曰坐香，禪板為香板。晚近叢林，以香板高供客堂中，遇犯規律者則擊之。失警策昏沈之善意，演變為撲作教刑之杖。去佛時遙，失真彌遠，不知吾佛教化，從無體刑者也。

四 緩與急

胡適論為學主緩，傅君作〈緩不濟急〉以評之，以其為同於佛法之緩也。然佛法論緩論急，原不如此。菩薩修行三大僧祇而成佛，是緩；三生圓證，即生取辦，豈非是急！實則小積功行則小就，大積功力則大成。學佛自宜期心遠大，何可急功近利以求速成！故說之似緩，然是但事耕耘，不問收穫之意。確定目標，但放手行去，功到自成。一著急，則鮮不落於魔道者。不著急，非懈怠放逸，恰是大勇精進。精進非著急，佛說如操琴，弦寬則聲弛，弦急則聲促，不急不緩，而精進乃成。故知學佛正行，不著急，不鬆懈，確

樹宗極，直趣之而已。然為學之初，允宜緩急互相助成，互補其偏失以成中道。佛說猶如騎馬，馬首偏左則牽之使右，偏右則牽之使左，如不左不右，則縱之驀直行去耳。今之學者，偏緩偏急，宜乎思潮世道，並糾結而難可爬梳。

五 道無不在

姚興王關中，法化之盛，先來未有。獨怪其逼羅什以女伎，別處官廨！什譯《大品》之初日，興蒞逍遙園助譯，作「因果論」以示群臣。興固有得於佛法者，奈何強羅什以非法？觀其詔道恆、道標改服，乃知興之信解，在大乘兼濟也。彼以為：「獨善之美，不如兼濟之功；自守之節，未若拯物之大」。評子陵，君平等之隱遁為：「此皆偏尚耿介之士耳，何足以關默語之要」！於在家出家，則曰：「苟心存道味，寧係白黑」？「然道無不在……苟廢其尋道之心，亦何必須爾也」。是知詔恆、標之改服，乃「釋羅漢之服，尋菩薩之跡」，不可以罷道視之。此所以不滿僧碧等之代求，而示以政教之相須：「法師等雖潛心法門，亦毘世宣教。縱不能導物化時，（亦當）勉人為治。而遠美辭世之許由，近高散髮於謝敷！若九河橫流，人盡為魚，法師等雖毘世宣教，亦安施乎」？興獨與羅什書，希什公有以勸恆、標，興與什公間，必有心心相印者。姚秦亡而性空之統不絕若縷；石氏衰而道安輩棲遑靡託；侯景亂而真諦不果宣述；五代亂而臺賢之章疏盡失；今也大陸陸沈，佛教日以陵夷。反之，有南朝之偏安而南土佛教盛；有隋唐之強盛而大乘極其致；有吳越之安而天臺復興。從救世言，從護法言，姚興實不為無見！

六 龍蛇混雜

無著文喜禪師，北朝五臺山，求見文殊，遇老翁而不能識之。文喜謂：南方「末法僧尼，少持戒律」。老翁（文殊）告以：此間「龍蛇混雜，凡聖交參」。佛於聲聞教中，以律攝僧，漸學漸深，猶如大海。「大海不宿死尸」，紀律何其嚴格！大乘以寬容成其廣大，函蓋一切，自屬氣象萬千！然龍蛇混雜，僧團何由嚴淨？大乘興而律制弛，其類於禪宗盛而義學衰歟！世諦流布，固無絕對之利，是在弘法者以時推移，導歸中正耳！

七 燃頂

我國傳戒，於頂燃香，故「香疤」（或稱戒疤）顯然，世每以此而別僧之真偽。此實始於中國，非佛教舊制。說者謂此以表捨身供養之誠，如藥王燃臂，剜肉為燈之類。然偏燃於頂，應與灌頂有關。印度舊俗，凡國王登位，必取海水以灌其頂。大乘約此喻以表法，故十住名灌頂住；菩薩證入真如（與佛同證），十方諸佛流光以灌其頂。迨秘密教興，乃行灌頂之法（以表立於佛種中）。其法雖不一，而瓶水灌頂，實得名灌頂之本義也。昔以色列人，凡祭師立王，必以膏油而灌其頂，以表神意之冥加。此與印度，特水與油之異耳。傳說五旬節時，聖靈下降，如火燄而分落於眾人之首。此與佛之流光灌頂，意趣近同。耶穌初從約翰受浸禮，乃浸入水中以表淨罪惡；此與印度之水淨外道，以水浴表清淨相合。然後之基督教，則改用洗禮（有仍用舊制之浸禮會），以水灑信仰者之頂。此實融聖靈灌頂與水淨而為一，以表淨罪惡而蒙神恩。據此宗教儀式與意境之類同，故吾以為：灌頂之禮，唐宋間盛行。傳戒者於頂燃香，應是融灌頂與燃身而為一，用表捨身供養，住佛種性，蒙佛光耀之義。習行之既久，乃莫知取義而僅以別僧俗。雖然，依釋尊律制，於頂燃香，實非法而不可為訓。

八 人之自覺

今日西方，受希伯來宗教意識影響者，以神為能造者，萬物為被造者。人為由於神之意志而存在，缺乏自主性。故在宗教中，不由人類自己之行為價值，而唯信神乃可以得救。人在仰天俯地之間，不過神之奴僕，遵循神之意思，此外更無意義。原始人類之自卑，有如此。在中國，則人類之地位漸高，自尊心日強。天（神、理、心）與地（祇、事、物）並立，而人為孕育於天地而生者。人於萬物中，得天地之全，故人能參天地之造化，贊天地之化育，與天地並列為三才。不特此也，「天地無心而成化」，「聖人與萬物同憂」，且進而能盡人之才性以補天地之缺。以印度文化論，由原始之神造說，而達於人與梵（神）為一體。著重自身，故神之創造，實即吾人自身之開展為世界。易言之，天地萬物（除有生物），要皆為人類——一切眾生自體之顯現。故宇宙間，非神與被造者，非天地人三者，而為「我與世間」二

類。人類之自覺自尊，達於高潮。佛教則直從人類——一切眾生本位以觀世間，脫盡創造神話。神亦眾生之一，由於迷亂不覺，妄自誇大以為能造萬物耳。人之自視最高，而一切眾生皆有佛性，則視他極平等。天地之缺陷，本為眾生自身之缺陷，吾人唯從悲智正行以淨化之，神何能為！

九 玄叡與珍海

日本之三論作家，莫如玄叡與珍海。玄叡作《三論大義鈔》，於空有之辨，頗致殷勤，持論精而引證翔實，不可不讀之書也。然以《解深密經》為密意說一乘，殊失嘉祥大師之旨。珍海檢文甚勤，著述頗多，甚便初學。然引地論師淨影慧遠為宗祖，竊其學以張大己宗，而三論彌失其特色。非驢非馬，誤之甚矣！

十 禪宗第七祖

佛學重師承，而法派旁正之諍，至中國而始烈。達磨創開禪宗，五傳至黃梅，門下出慧能，神秀，因有南頓北漸之諍。六祖慧能門下，所爭尤甚！晚唐以來，公認六祖之道，以南嶽懷讓，青原行思為得法正宗。圭峰傳神會之禪，故所作《禪源諸詮集都序》，以為得六祖之道者，乃荷澤神會，神會為七祖。神會於玄宗時，首蒞京洛，定禪門宗旨，而後北人知黃梅之道在盧行者。六祖門人之能光大法門於京洛者，以神會為第一人。然此亦如初傳五祖之道於京洛者為神秀耳，非即神會獨得正法也。南嶽下出馬祖道一，青原下出石頭希遷。「馬踏殺」，「石頭路滑」，而後南方之禪風，乃震撼天下，流衍為五家七宗。神會之傳，傍教以行，轉無聞焉。則亦如神會之掩蓋北宗耳，未必南嶽、青原獨得六祖之道。傳有無住者，乃六祖再傳弟子，自謂得迦葉傳來之金縷袈裟。弘法巴蜀，信衣現存云。故知六祖之徒，分化各方，固莫不自以為獨得大鑒之道。後人專以南嶽、青原為得法正宗，或專推荷澤神會，俱未見其當也！

十一 耶穌到西藏

藏典有名格薩加利塔者，謂耶穌二十歲前，曾赴印度求學，肄業於那爛陀寺。時藏王遣使來摩竭陀，聘佛教大師去西藏；眾屬意耶穌，耶穌乃應聘

入藏。弘法三年，奠定藏地佛教之基。乃去故國，以大乘教猶太人，因有基督教云。此蓋以蓮華生入藏，弘法三年，西行不知所往之事實，附會耶穌幼年去埃及事，乃成耶穌入藏之怪說。耶穌生於漢哀帝建平，被殺於光武帝建武年；而蓮華生入藏，遠在七百年後之唐世。原作者之附會，殊可驚！此與老子入胡化佛之妄說，可謂無獨有偶者也！

十二 佛滅無大師

釋迦佛在世，稱十力大師，為學眾所依歸。然釋尊以法攝眾，初不以統攝之特權者自居。故曰：「吾不攝受眾，亦無所教誡」。蓋勉學者能依法不依人，自依止，法依止，自尊自律，依法律而行也。佛滅，釋沙門尊上座而重大眾，德學集團會議而主僧事，和樂為法，法門乃日以光大。有問阿難，阿難答以：如來在日，未預定繼任大師者；滅後，吾等亦未共推一人為大師。吾等依法而住，互相教誡，互相慰勉，則得一味和合如水乳。佛教之民主精神，有如此！佛不以神自居，亦不以神子或神使者自居，與弟子為師友，頗近孔子。而眾以有若似聖人，欲共奉之如孔子，為曾子所拒而不行，亦有類佛滅之無大師。然佛教有沙門團之組織，而孔門則無。反觀世界宗教（無種族階級之限制，即人類宗教）之有組織者，耶穌死，彼得繼起而演為教皇之制。謨罕默德死，繼其任者，世為哈利發。因教主之位而起諍，蓋不知凡幾。此以神教徒，上崇神權唯一之神，下法君權唯一之君，雖有世界宗教之卓見，而卒不掩其帝國獨裁之精神，未能盡世界宗教之美也！至如君主尊孔子，孔氏子孫世襲祿位，此非所以尊孔子，適為孔門之累耳！

十三 皆大歡喜

一入中國佛寺之山門，有彌勒殿，懸「皆大歡喜」額。彌勒像作憨笑之容，大腹便便，肥碩無朋，彌勒化身布袋和尚之相也。彌勒象徵富餘，喜樂，慈和，寬容，（中國式之）健康，為國人之理想型。較之印度，西藏彌勒像之精進強毅，迥然不同。

十四 道教反佛之伎倆

道教，總中國舊有之神話，祭祀，陰陽，巫覡等，流衍至漢末，始漸成有組織之宗教。佛教東來，道教徒雖多所倣則剽竊，而相拒頗力。歷代之法難，類由道者從中引發之。唐以前，佛教之根柢未深，道者反佛之策，以老子化胡說為核心。老子西過流沙，不知所終，《史記》所傳殊晦昧。適佛教自西而來，乃託為老子化胡成佛之說。老子化胡成佛，因有佛道先後之爭。佛化粗獷之胡人，不適於華夏，因有夷夏之辨。餘則出家佛弟子之不拜王，遠離家庭，常被目為不忠不孝，是非其間。然南朝之佛教義學暢行，道者輒無如之何。北朝樸質，魏太武，周武帝，受道流之播惑，因有滅法之舉。時入隋、唐，佛法昌明，已非老子化胡說所可鼓惑，道者乃別出反佛之道。道者託言道教之神仙，為帝族之遠祖，使皇族與道者構成血統之關係；如唐之於李耳，宋之於趙公明，而唐武與宋徽之法難又起矣！蒙元入主，佛教始藉王力，舉道經之誣辱佛教者而悉焚之。其後二教漸趨妥協，而二教俱敝矣！

十五 度牒與戒牒

清世宗廢度牒制，代以戒牒（其實高宗時又曾用度牒），近人頗多指責，甚有謂其意在毀佛者，非也。佛子出家，何預國王事！學道貴有內心之自覺，重在身行。經教雖是所重，然何能據文義以為出家標準？編僧籍如編氓，立僧統如立守，古人每拒斥之，檢大乘經及南北朝僧史可知。世宗雖梟桀，然信佛甚真。廢試經度僧之制，蓋有見於佛教本義，崇佛非毀佛也。至近代之僧流猥雜，非一朝一夕之故。唐、宋禪興而義學衰，元代蕃僧至而僧格墮；明、清以來，政治壓迫，久已奄奄無生氣。承國族衰弱之會，受歐風美雨之侵蝕，乃日以不支耳。

十六 僧肇與寶藏論

《傳燈錄》載：姚興怒欲殺僧肇，肇乞七日假，作《寶藏論》，論成乃受刑。臨刑有「將頭臨白刃，猶如斬春風」句，後人傳為美談。然《十六國春秋》，傳肇公年三十一卒，姚興惜之，無被刑之事。明智旭亦疑其被殺說之無稽，而未知《寶藏論》之為偽作也。《寶藏論》模擬老子，全不似肇公手筆。舊來目錄，亦無《寶藏論》之名。論有「祕在形山」之句，蓋真我在

纏之說，即禪家之「本來面目」或「主人翁」也。真常唯心之談，非肇公所應有。此殆唐末禪者，作《寶藏論》，欲藉肇公之名以自重，而苦世遠之無徵，乃偽撰造論因緣以取信於人。其事始見於《傳燈錄》，其故可知矣！僧傳謂肇公年三十一卒，不明致死之由。今詳肇公答劉遺民書云：「貧道勞疾每不佳」，則知其素患勞傷之疾。青年早世，其以是歟！

十七 僧尼與帝王

佛教來中國久，僧尼為帝后而帝后為僧尼者，間亦有之。僧之為帝者，有明太祖。初出家皇覺寺，後以世亂，從郭子興起兵濠滁，卒逐蒙元而光復漢河山。以布衣而混一中華，漢高以來，一人而已！尼之稱帝者，有武則天。初出家為尼，王皇后陰令蓄髮入宮為高宗妃，次代為皇后。高宗崩，臨朝，立子而又廢之，竟移唐祚，國號周，開中國歷史未有之先例。初吐蕃強大，略天山南路四郡，則天皇帝始規復之。帝之為僧者，明建文，清順治，並有出家之說。后妃之為尼者，則南北朝來多有之。

十八 神尼

《隋書》有〈神尼傳〉，略謂文帝——楊堅初生，有神尼來，願負保養之責，堅父母即以付之。文帝幼年生活，全在寺院中，僅歲時一歸省其父母。迨年長，始歸就傅，神尼猶歲時一過其家云。其說似離奇，而事非虛構。他日文帝之勤儉為國，自謂「興於佛法」。其再興周武破滅之佛法，並與此事有關。以吾觀之，文帝殆其父與尼有染而生者，為禮教所限，乃詐為夫人兒，而由尼鞠育之。事涉隱微，乃以神目之耳。明眼人讀此，當不以吾言為穿鑿也。

十九 為支那堪布翻案

唐時，西藏初受內地佛教之化。有支那堪布者（考得此為北系之禪者，隨金城公主入藏），弘法藏衛，唱頓悟成佛之道。印度蓮華戒至，與共辯論，支那堪布失對於當時，遂被放而不得行其道。西藏佛教，乃日化於印度晚期——神祕欲樂之教。此則公案，西藏學者，輒引為談助。如宗喀巴《菩提道次》，即每指異義為同於支那堪布，一若支那堪布，為異見之代表者。此

含有鄙視性之傳說，聞太虛大師嘗為之翻案，未詳作如何說。夫教學之短長，非一人所可得而代表，亦非徒競辯足以定是非。印度舊習，特好論辯。今日甲勝乙，佛弟子被逼改宗，然佛法豈即此而壞！明日乙勝甲，而甲又剃落出家，此又豈外義之盡失！昔如意論師以語言失次，被判為墮負。華氏城佛教，為外道所屈，竟不得鳴犍槌、過城門。競真理於唇舌之間，以空談為是非標準，假借王臣之權力以相侵軋，此印度之陋習也！佛教之末流，佛弟子熏染其間，論辯之風彌盛，思想若嚴密而落於繁瑣纖巧。學者習於空談，於身心實益、社會利樂，轉漠然視之，而佛教雄健之風、篤實之行，蕩然無存矣！西藏佛教以神祕欲樂為尚，愧見支那堪布多矣！

二十 三變

黃懺華敘歐陽竟無之學，初學儒凡三變，次學佛又三變，晚年歸於儒佛一貫，合而言之，亦三變也。今謂歐陽老之師楊仁老，宗《起信》，晚年始知有唯識。歐陽老初弘唯識而闢《起信》，此則有異仁老矣！晚年，自《般若》而入《華嚴》，《涅槃》，於奘傳唯識，微感不盡。今其上足呂秋一，唯識宗古學，乃欲別奘傳唯識為唐人學以治之。以視歐陽老之宗唯識以闢《起信》，又有間矣。若合而言之，亦得三變。

二一 般若經最大

龍樹讚《般若經》，於《法華》等一切大乘經中，《般若經》最大。般若之所以大，古人多難言之。成論大乘云：般若通教三乘，非獨被菩薩，義不究竟。唯識大乘云：《般若經》但為發趣菩薩者說，非遍為一切乘，是第二時不了義之教。通則成論者抑之，別則唯識者薄之；不別不通又不得，《般若經》何其難為！實則《般若經》通教三乘，但為菩薩。但菩薩故深，通三乘故廣；深廣無礙，如杲日當空，平地高山，一時照卻，此《般若經》之所以獨大歟！

二二 教主

日僧親鸞，娶妻生子，創真宗，盛行於日本。其後裔凡二支，以東西本願寺統攝其信眾。支長世受國家之封爵，世為教主，類道教張陵之裔。西藏

佛教，舊多娶妻生子。父死，其寺產由子喇嘛繼承之。自元帝以政權畀喇嘛，西藏重復祭政一致之制。明初，宗喀巴出而矯正之，嚴戒律，重教學，於西藏佛教之貢獻特多。然以因循俗習，雖不娶妻生子，而別有轉世之制。即死者預囑（無遺囑者，由其他大喇嘛以占卜定之）死後轉生之地點，時間，屆時訪而立之。舊制父終子及，今則前身後身相承也。乾隆以後，政權歸諸宗喀巴大弟子之轉世者，即達賴，政教復合一。然政教之大權所在，即爭競所在，致轉世常訪得多人，甚至煩累清庭，為之抽籤以定之。吾釋尊入滅，不以佛子羅睺羅繼大師位，亦未嘗自言轉世以統攝之。佛教無教主，樹二千餘年來民主之光榮！彼西藏與日本，固未知佛教之特質也！

二三 十八空論

《十八空論》，不詳作者名，古人以為龍樹造。詳其內容，初釋《中邊分別論．相品》之空義，次釋〈真實品〉之一節。此乃《中邊分別論》之疏注，世親後人作，或即真諦所出。或者視為龍樹作，且據之以明龍樹曾說唯識，妄矣！

二四 姓名之道俗辨

國人之出家者，舉家居之姓名而並棄之，另作姓名曰釋某某。考之古籍，非聖訓也。世尊姓瞿曇，來人每以瞿曇呼之，則佛之姓不改。佛之及門弟子，如大迦旃延，大迦葉，大目犍連，彌勒，賓頭盧，並是俗姓，未聞別作。或謂釋道安初以釋為姓，後《增一阿含經》至，果有「四河入海，無復異名；四姓出家，同稱釋氏」之文。安公冥會佛經，學者乃競以釋為姓。此亦未盡然，四河入海之說，雖大部未來，而別譯已有。安公特據之以姓釋耳，何懸鑒之有！且釋迦乃氏族之稱，以佛泯階級（種姓有貴賤，即成階級）之別，乃同稱釋氏以示平等。亦以法從釋尊聞，從佛口生，名釋子也。當佛教初傳，國人之出家者，俗姓不改，如嚴浮調，朱士行等。其後，學者競以師之國名為姓，而支、竺、于、康乃雜出，殊失其本。然宋初有張慧嚴，崔慧觀，寇道淵；梁有姚道安；唐有金和尚等，並兼俗姓。迄今西南各省，猶通用張和尚、李和尚之稱。或者譏其不脫俗，而實未嘗違佛制也。名則佛世之阿

難，舍利弗，金毘羅，阿那律等，並是俗名。下逮阿育王之世，帝須，耶舍，大天，摩哂陀，末闡提；及後大乘學者，馬鳴，龍樹，世親，天主，猶沿以俗名為名。一切有部說，佛謂欲作法名者，應依三尊。然此僅有部晚期所傳，諸部則不盡然，如大眾部則多用軍字。是知改用法名，雖印度舊有，事非佛制。至密宗興，乃無一不取密名矣！

二五 曇影與曇晷

經錄傳：什公譯《成實論》，曇晷筆受。曇晷名不見僧傳，今謂即曇影字形之訛也。影助什公譯經，見《成實論》之諍辯往返，頗恨其支離，乃結為五番以呈什，什公善之。影之致力《成實》如此，蓋筆受之人也。

二六 布袋和尚

《傳燈錄》載：布袋和尚「形裁腲胯，蹙額皤腹」；「入廛肆聚落，見物則乞」。宋代已「四眾競圖其像」。解脫而無所拘禁之風格，大有「遊戲人間樂太平」之概，實與南宋之濟公相類。然以傳為彌勒化身，受中國佛教界尊嚴之供奉。迨布袋和尚像傳入日本，圖像歌贊甚多。因其「以一杖荷一布囊」，與大黑天像相類似，為日本人視作福德之神。「布袋蛭兒引頸圖」，「大黑布袋博奕圖」，「布袋醉後欠申圖」，真所謂：「終日酒肆魚行，何妨遊戲放蕩」。雖風顛遊戲，寓灑脫於滑稽幽默之中，宜其為人所好，然其汙損佛法亦甚矣！

二七 大黑天

摩訶迦羅，譯為大黑，本印度之戰鬥神，一面八臂或三面六臂，為摩醯首羅天化身。佛教初視為夜叉或龍神，迨密典乃說為大日如來化身。義淨西遊天竺時，大黑天「手把金囊」像，供奉於廚側或庫前，已成為護持三寶，財富飲食之神矣！

二八 一陰一陽之為道

《易》曰：一陰一陽之為道。乾坤初擬於父母，翕闢本形乎性交。初民驚於男女生育之奇，於性交有神祕之感，乃以此而類推宇宙生化。基此而漸入文明，乾坤陰陽乃轉化為正反、奇偶——宇宙間相拒相和之理。雖男女之

道，為家庭之本，而不復神祕視之。然一陰一陽之道，積古傳來之方士，仍有採陰補陽，素女房中之術，視為成仙之祕要。雖此道源遠流長，究不無狂愚妖誕之感！梵語三摩鉢底，譯義為等至，蓋形容二者之平等相應，而達渾融一體之地。印度初亦用以稱男女之交合，故《婆沙》有「陰陽等至」（或譯雌雄等至）之名。遍行外道，與中國之方士相類，素有性之崇拜，漸發為男女和合之祕道。佛法中，三摩鉢底為定之一名，以形容從修定而到達身心平等，心與境融之境地。迨密宗繼起，融攝遍行外道之術為成佛方便，乃美性交為入定矣。

二九 中國佛教與邊地民族

我國佛教之弘盛，有關於外族同化及邊地民族者至鉅。即如大乘八宗：三論宗之自北地而南傳者，為攝山僧朗，朗乃高麗（實為遼東人，時屬高麗）人。大成者嘉祥吉藏，則為安息族之華化者。唯識宗，傳玄奘之學者，首推慈恩窺基；基為尉遲敬德猶子，系出于闐。華嚴宗亦稱賢首宗，賢首法藏，系出康居。禪宗，大興其道者盧慧能，系出嶺南華猺雜處之地，五祖稱之為獦獠。密宗則三大士並由外來。唯天臺、淨、律，純由華族弘布而完成之。又如四大名山：普陀山興起於日本之慧鍔，九華山興起於新羅之地藏，五臺山地接北胡，峨嵋山則處西南夷，歷為蒙、藏信仰重心。我國佛教得力於外族同化及邊地民族，亦即有助於民族間之協和同化也。

三十 老子生而髮白

《神仙傳》謂：老子處胎八十年而生，生而髮白，因名為老子。然此非道家之舊說，元魏吉迦夜所出《付法藏因緣傳》（卷五）云：「脇比丘由昔業故，在母胎中六十餘年，既生之後，鬢髮皓白」。老子生而髮白，實取諸佛教之傳說。然脇比丘故事，更別有傳說為據。佛世有比丘名「上座」，《婆沙論》釋其得名因緣，即謂處胎六十年而生，生而髮白。《婆沙論》編集於西元二世紀，遠在《付法藏傳》之前。是則上座之傳說，一轉而為脇比丘故事，再轉而為老子。傳說多變，亦甚久矣！

三一 將心來與汝安

舊傳達磨宗風，答語每從反詰問處著手。如慧可見達磨，乞與安心法。達曰：「將心來與汝安」！可曰：「覓心了不可得」。達曰：「與汝安心竟」。僧璨之見慧可，可曰：「將罪來與汝懺」！道信之見僧璨，璨曰：「誰縛汝」！出言之旨趣並同，實則此是大乘顯示勝義之一式。約理，則於無自性處顯空性；約行，則於絕情見處體實性。此如《般若經．三假品》，佛命須菩提「為菩薩摩訶薩說般若波羅蜜」。須菩提乃曰：菩薩不可得，般若不可得，我云何能為菩薩說般若？佛因而印成之曰：如是！如是！若知菩薩不可得，般若不可得，即是為菩薩說般若。一反來問以為答，方等、《般若經》，實多其例。

三二 北土重禪

曇無最為北土之涅槃學者，魏太武中，曾預釋老先後之辨，舉《漢法本內傳》以證之。《洛陽伽藍記》載：曇無最死後，入冥中，見一比丘來，冥官禮敬甚恭。詢之，禪師也。最自以弘贊《涅槃》，功德難思，而不為冥官所重，心殊不平。冥官告以道在心行，說法不如禪，非故為厚薄也。以此足覘北地之重禪輕教，無惑乎達磨門下之不立文字，能日益弘大！

三三 求生東方

北齊真玉，初修求生西方之淨業甚虔。後聞東方有蓮華藏淨土，乃慨然歎曰：人競西往，更無東向，其如東方世界何？乃迴心求生東方淨土，臨終如願往生。此老於淨土念佛法門，可謂獨具隻眼！如淨業成就，十方淨土固得隨願往生者也！

三四 女王與大雲經

女子不得作輪王，聲聞法中有此說，大乘則不然。北涼曇無讖所譯《大雲經》，佛記會中天女，當來以女身作轉輪王，護持正法。唐武后之敢於移唐祚稱帝，開中國政治史上空前絕後之奇跡，《大雲經》與有力焉。當時僧尼，為《大雲經》潤飾，注釋，為武后宣傳，頒《大雲經》於天下，以示天命所在。武后稱天冊金輪聖帝，實本於此。時菩提流志來中國，迻譯聖典，為武后所尊敬。其新譯之《寶雲經》，較之舊譯《寶雨經》，獨多天女受記

作輪王事，蓋取《大雲經》說以糅合之。然《大雲經》之本義，實指南印度案達羅王朝。如經（卷六）云：「我涅槃已七百年後，是南天竺有一小國，名曰無明。……其城有王，名曰等乘。其王夫人產育一女，名曰增長。……諸臣即奉此女以繼王嗣。……滿二十年，受持、讀誦、書寫、解說是《大雲經》，然後壽盡」。此則南印度別有女王，不關我中國。古人附會其事，不知何以通經！

三五 十六羅漢因果識見頌

《十六羅漢因果識見頌》一卷，日本《續藏經》，收入「失譯」中，非也。頌凡十六章，每章為三段。一、頌羅漢之事跡神力，依《法住記》。二、頌因果人天善行，間及我國之俗習。三、頌識見，即「識自本心，見自本性」之意，十九出《壇經》。此雜湊而成之偈頌，實中國禪者不立文字之文字也！

三六 禪門之風格

我國之禪者，雖以宗門自居，凌轢諸家，似乎高不可及。然就其風度言之，則禪宗之初，頗近於一分聲聞行者。四事恬澹，有頭陀之風；重實踐，不以論說為重；有法堂而不立佛殿；經行坐禪於山邊林下，隨適而安；解脫之心甚切，所謂「己事未明，如喪考妣」；隨聞悟入；凡此莫非古代聲聞佛教之遺風。然禪者衣食隨緣，不拘於三衣、中食；多從事勞作，如百丈之一日不作，一日不食；自始即別立禪院，與律寺異，迥異於古代。嘗考大眾部初分，有雞胤部，衣食等一切隨緣，重行證而不務講說，精進過餘人。達磨自南天竺來，唱「南天竺一乘宗」，疑與之有淵源。至於禪者所悟，以達磨所傳二入、四行觀之，則藏心本淨之見也。然離言一句，大小所共，乃至外道有絕言見。淺深萬類，唯智者能勘印之耳！

三七 土地菩薩

國人每稱土地、城隍等為菩薩，頗嫌於神佛不分。今之學者，每舉而闢之。然《華嚴》、《涅槃》等大乘經，有主山神，主地神，主城神等，並是菩薩。秘密教中，則鬼畜諸天，尤多佛菩薩化現，或如來內眷屬。夫印度群

神，大乘得視為菩薩而融攝之；中國之土地、城隍，安見其不得為菩薩？神祕而泥古之學者，有以語我來！

三八 佛教之年節

佛教有安居之制，於七月十五日（或八月十五日）解制。屆時，比丘受歲（加一歲），行自恣法，衣食住之受用，得豐樂隨意。信眾群來集會，布施作福，蓋佛教之年節也。此日，稱佛歡喜日；此如父母見子女之長成，為之欣悅。釋尊在世，舊有此制。傳說佛為拔濟目蓮生母之餓鬼苦，教於佛歡喜日供佛作福，因有盂蘭盆會。佛入滅已，乃有灌頂會，菩提會，涅槃會，阿難大會，羅雲大會等。迨大乘教興，因有文殊會，觀音會，地藏會等。亦有於祖師誕大為點綴者，如西藏之於宗喀巴等。吾意七月十五日，為佛子年節；而俗稱中元，存孝思之美德，可謂道俗兼美！如略其懺燄之繁儀，行自恣之法，一年一度之大會，不亦甚可美哉！

三九 讀新原人論

人生之任情而動者，不覺也。知以節情而暢其情者，暢其情則為功利，節其情而為道義，義利戰於胸次，似覺而實未覺也。情得智泯而淨化之者，以智泯情則聲聞之己利行，以智化情則菩薩之普賢行，情智未免於起伏，分覺也。任智而行者，情以智轉而智在情中，人生之極致，大悲大智之大覺也。以是觀之，道家「畸於人而侔於天」，近聲聞之己利行。儒者「極高明而道中庸」，近菩薩之普賢行。有高山仰止之心，無達本情忘之術，似而未真，宜乎有「聖人亦有所不知」之歎！馮芝生作《新原人論》，曾不能知人生進程之分齊。欲以形式之概念，擬議於現量之正覺！知佛教之有己利行，而不知菩薩之有普賢行。陷入理學窠臼，悠悠於「二氏」之濫調，安見其能原人也！

卷004

中華大藏經序

佛法為一切智者之學，稱實相之理，盡法界之量，備通世出世法，以修身為本，而達自覺覺他之極則者也。粵自能仁啟教，賢聖輩出。法肇五天，歷千五百年而晦隱；化流四土，竟二千餘載而方隆。傳通人世，今有三焉：巴利文系之錫蘭三藏，詳於初五百年之聲聞，法化遍緬、泰、寮、柬。蕃藏文系之西藏二部，詳於後五百年之祕密，流風被滿、蒙、青、康。吾中華之華文系大藏，特詳於中五百年之菩薩學。上則聲聞三藏，既眾部以兼明；下則祕密經軌，亦大體已斯具。歷代持弘，餘惠遠及於越南、韓、日。

原華文之聖典譯傳，起於漢元壽。佛書編目，著於晉道安。大藏刊行，始於宋開寶。由中華傳韓、日，集錄刊布，代有勝業；刊行藏經而可考見者，蓋三十二種矣。佛法為究極無上之道，隨機利見，流衍不同，而唯華文大藏，足以統五天千五百年聖學之全；窮源竟委，得以見佛乘一味之真。吾中華佛子，寧不引以自慶耶！

今也變亂日亟，異說方張。值文化日新之世，民族貞元之會，自宜整理大藏，充實而發揚之，平人心地以啟世大同。此固識者所共知，宜文六長者發起修訂《中華大藏經》，而得朝野緇素所共贊也！

修訂《中華大藏經》，廣之以四大法類，內容體例，屈序及綱要，言之詳矣。試復贅言之。一、歷代華文藏典，多少互異，存沒不同，今盡舉歷代藏經，去其重出，綜為一部，曰選藏，實歷代藏經之集成也。二、元明以來，蕃藏、巴利之文，或有選譯；古德著述，遺珍非一。今採集得四百餘部，編之曰續藏。極續藏之量，可總攝蕃藏、巴利聖典之譯為華文者。雖譯華非一日之功，而立此大類，固當續續不已，期乎靡遺。三、華文佛典之傳布世界，首賴迻譯。取今之已譯英文者而輯之曰譯藏。據此意而引申之，則自小品以至大部，自英語而及餘文，契時應機，譯藏之業，固方興而未艾。四、總目錄，集一切佛典目錄，以備稽考，允治佛學之要事。總此以論，選藏似多而易成；續藏、譯藏，始雖簡而畢也鉅。統四大法類以成《中華大藏經》，雖續譯之功，事有所待；選藏之名，人或未喻；而其董理集成華文大藏經之固有，編續集以充益之，譯外文以弘通之，思之深而慮也密，期心遠大，非吾中華民族性之博大高明，其何以能此。時歷八年，選藏既成。印謬忝發

起之列，謹申序讚，以誌隨喜云爾。中華民國五十二年六月，慧日沙門印順謹序。

卷005

《楞嚴經攝論》、《楞嚴經研究》合刊．序

今之世，非唯神、唯物聚訟之世耶？非異見紛紜而一以資本經濟為所歸趣之世耶？非西方異見諍執泛濫橫決於全球之世耶？吾中華民族，為經濟之所厄、武力之所脅，積久而民失其所信，聖教衰而政治多紛擾；百年來事，思之固無不為之長太息也！太虛大師生於斯世，現菩薩身；本整僧以救教、弘教以護國、興中國以救世界之悲願，而以革新僧制、淨化人生、鼓鑄世界性之文化為事。其智也深，其願也切，四十年如一日，非乘願再來，其有能德業如斯之盛者乎！嘗探大師之遺教景行，而知其本於中國佛法之體會與融通。唯其悟解之深，乃能極其應用之妙。大師之道，出世而入世，非趨時戀世之可比也！

距大師之上生，二十年矣。舊曆臘月十八日，值大師八十壽辰。子寬長者來訪，思有以為大師壽。慨今國土未復，而聖教之憂患方深，正大師悲願之所不能自已者。為大師壽，其唯闡大師之道乎！乃商印大師遺著《楞嚴經攝論》、《楞嚴經研究》。二書為大師早期之作，為大師思想之宗本，而本此以發為護教護國之願行者。以此為紀念，謀中國佛教文化之復興；唯佛教之復興，乃足以壽大師耳！民國五十七年十二月五日，印順謹序於報恩小築。

卷006

法句序

《法句》（Dharmapada），是從佛說中錄出的偈頌集。《大智度論》（卷三三）說：這是「諸弟子抄集要偈」；十二分教中，屬於優陀那（Udāna）（參《俱舍論》卷一）。宋譯的《法句》，題作《法集要頌》，即

是法優陀那的義譯。

據一切有部的傳說，「佛去世後，大德法救（Dharmatrāta）展轉得聞，隨順纂集，制立品名：謂集無常頌立為〈無常品〉，乃至集梵志頌立為〈梵志品〉」（《大毘婆沙論》卷一）；即指《法句》而說。然吳支謙（西元二三〇頃作）的〈法句經序〉說：「五部沙門，各自鈔眾經中四句、六句之偈，比次其義，條別為品。……故曰法句。」法救為西元前一世紀人，他應該是改編者。從五部沙門的各集《法句》而說，大抵先有名為《法句》的偈頌集，等到部派分流，各部又各有增編、改編。但既然都是從佛經中集出，也就不致因再編而損減了價值。

「法句」，或譯法跡。法是佛弟子所行與所證的。跡是形跡、足跡。依足跡去尋求，可以達到所到的地方。引申此義，聚集多「名」，能因此而圓滿的詮表意義，即名為句（此如中國所說的「筌蹄」）。釋尊的教說，不外乎「法說、義說」；略集詮法、詮義的要偈，即名為「法句」、「義句」。與「法句」相對的「義句」，見於法藏部的《四分律》（卷三九、五四），與我國舊譯的《義足經》相合；在其他的學派中，稱為《義品》。釋尊的時代，億耳於佛前誦〈義品〉；古典的《雜阿含經》，說到「誦說法句」。這類法義的要集，釋尊住世的時代，已經存在，實是最古的成文佛典。支謙序說：「其在天竺，始進業者，不學《法句》，謂之越敘。此乃始進者之鴻漸，深入者之奧藏！」意義深長而切要，偈頌又便於讀誦。一直到現在，錫蘭等處還是以《法句》為初學者的入門書。其實，這不但是「始進者之鴻漸」，還是「深入者之奧藏」呢！

支謙的〈法句經序〉說：「《法句經》別有數部：有九百偈，或七百偈，及五百偈。」在支謙以前，中國已有《法句》初譯的七百偈本。如說：「近世葛氏，傳七百偈。」但在我國的譯經史上，已無可考見。維祇難於黃武三年（西元二二四）到武昌來，支謙從他受《法句》偈，是第二譯的五百偈本。但「譯所不解，則闕不傳，故有脫失」。後來，支謙又從竺將（或作律，或作持）炎，重新校定。竺將炎所傳的，又多了十三品，成為三十九品，七百五十二偈；即是現存的吳譯《法句經》本。這應該與葛氏的七百偈本相

近吧！這已是第三譯了。考究起來，維祇難的五百偈本，實與錫蘭（銅鍱部）所傳的《法句》大致相當。如現存吳本的三十九品中：

無常品一————言語品八.....錫蘭本缺

雙要品九————愛欲品三二

利養品三三.....錫蘭本缺

沙門品三四——梵志品三五

泥洹品三六——吉祥品三九.....錫蘭本缺

錫蘭傳本，恰好缺十三品（十三品共二五七偈）。維祇難所傳的二十六品，為四百九十五偈，雖與錫蘭本不能盡合（次第是十九相合的），大體可說一致。至少，這是大陸分別說系（銅鍱部也屬分別說系）如化地或法藏部等所傳，與銅鍱部相近。到西晉惠帝末年（西元三〇五頃），法炬與法立，譯《法句譬喻經》四卷。這是《法句》的解說——敘事由與釋頌義。品目與竺將炎本一致，但僅是一分而已（《法句》偈多依舊譯）。姚秦皇初五年到六年（西元三九八——三九九），僧伽跋澄與佛念，譯《出曜（出曜即優陀那的意譯）經》三〇卷。所解說的《法句》偈，「集比一千章，立為三十三品」（《出曜經．序》）。從〈無常品〉第一，到〈梵志品〉三十三；這是一切有部所傳的法救集本。宋太宗時（西元九九〇頃），天息災譯《法集要頌》四卷，與三十三品近一千章的數目相合，引用秦譯的原頌極多。約《法句》說，這是第四譯、第五譯了。支謙傳說的九百偈本，大抵即指這有部所集本而說。銅鍱部所傳的巴利語本，法舫法師在錫蘭時，曾有一譯稿。可惜不曾精勘整理，他就去世了！最近由了參法師譯為華文，參考舫師的舊稿，只引用了數頌，其他都從新譯出。這在我國《法句》的譯史中，是第六譯。

記得三十五年暮春，我與了師在重慶分別，他去錫蘭修學而我回浙江。竟是六個年頭了！今已開始迻譯，這真是值得慶慰的！巴利語的聖典，希望能不斷的譯出來！錫蘭來信，要我寫一篇序。我不會巴利文典，從何談起！所以略述《法句》的譯史以代序。

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，了解它的共通性與差別性；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！

一切佛法，同源異流。任何學派、文典，都難以絕對的推為一如佛說，而應從比較中去理解。這可舉《法句》偈為例來說明。新譯第一偈「如輪隨獸足」，舊譯作「車轢於轍」。pada，可譯為足，所以新譯解說為：如車輪隨於拖車的獸足。但也可譯為跡，「轍」即車跡，所以舊譯都解說為：如車輪的壓於車跡而過。由於釋義不同，傳說的事由也就不同。這是源於同一語文而釋義不同的例子。

新譯第五頌的「從非怨止怨」；舊譯《法句》以及《中阿含經．長壽王經》、各部廣律，都是「以怨止怨，決不可能」的意思。「從非怨止怨」，「非以怨止怨」，這是本於同一語句而傳誦不同的一例。

新譯的第五八、五九頌，上頌為喻說——如糞穢聚中，能出生清香而可愛的蓮華；舊譯也都是一樣的。下頌是合法：依舊譯，於生死穢惡眾生中，有佛弟子——慧者，從中出離而得道。《出曜經》作於下賤人中，能出生解脫的聖者。據新譯，在盲瞑的凡夫中，佛弟子以智慧光照。這對於從糞穢出生蓮華的比喻，似乎不相合。這在菩薩行者，此喻即解說為：蓮華不生於高地，必須生於淤泥卑溼處；唯有不離生死的穢惡世間，才能修行成佛，以慧光覺照眾生。這是同聞異解，因機而差別的一例。

新譯第四四頌：「誰征服地界，閻魔界天界？」舊譯作：「孰能擇地，捨鑑（應作監，即監獄）取天？」征服，舊譯為擇，即抉擇……，錫蘭的解說為「如實了解」，這是一樣的。罽賓所傳，地為愛欲；錫蘭傳者，以地為

自己，以閻魔界為四惡趣，以天界為人及六欲天，意義都不明顯、妥貼。原來，《阿含經》中，佛不一定說五趣、六趣，每以現生人間為本，使人了解何善何惡，不致下墮於地獄，而能上生於天趣。所以，征服地界，即人類如實了解，而能自主的（不為他轉，即征服意）離地獄而生天。地，是大地人類；監——閻魔界是地獄；天即三界諸天。這如下頌所說，唯有（人間的）「有學」（依有部說，頂位或忍位即能決不墮落），才能決定的於來生不墮地獄而生天趣。這豈非文從義順！學派的解說，可能為一是一非的，也有可以兩存的，也有應該再為確訓的——這又是一例。

略讀新譯的《法句》偈，使我向來所有的——一切學派、一切聖典，同樣尊仰而決不偏從、自由擇取的信念，更加深了。世界三大文系的聖典，在彼此交流以後，佛法必將發揚出更精確、更豐富、更偉大的光芒！民國四十一年六月，印順序於香港。

卷007

英譯成唯識論序

《成唯識論》，代表了西元七世紀初，印度瑜伽大乘的正義。在瑜伽大乘中，這是最具權威性的、集大成的論書。

論到印度的大乘佛學，不外乎空有二輪——中觀與瑜伽。空有二宗，都從禪慧的修證中來；都是以「正理」來闡明真義，安立現觀次第，作為趣入大乘的軌範。在住持正法、適應時代的意義上，二宗有著一致的傾向，那就是尊重初期的佛法，從深一層的解說中，成立時代的佛學，引導當代的大乘佛教離偏失而歸於中道。龍樹的時代，是「一切皆空說」盛行的時代。龍樹以緣起為宗，發揮緣起無自性空說，也從空義來成立緣起。彈斥了實有自性說、方廣道人的一切都無說、迷戀「梵王舊說」（婆羅門教的舊說）的「心常」說，而歸於一切法即空的緣起中道論。彌勒的時代，是「境不成實」與「自性清淨心」——如來藏思想流行的時代。瑜伽大乘的特色，是以剎那生滅的、恆時相續的「一切種子心識」為依，以種子為緣起，來成立流轉還滅

的一切法。空，是甚深祕密的。鈍根不能依空而立一切法，引起了偏見或誹毀，深刻的損害了佛法。所以依「異法是空，異法不空」說、「假必依實」說，宗承《解深密經》的三性、三無性說而破斥「惡取空者」。由心性本淨而來的「自性清淨心」（如來藏），解說為「心之空性」、「心之真如」。正智屬依他起性，是無漏種子（種子是剎那生滅的）所生起的。這樣，「常心」與「常智」的經說，被導歸於有為生滅的緣起論的正義。雖然，中觀是三世幻有者、自空論者，瑜伽是現在幻有者、他空論者，有著教學上的根本區別；然在適應時機、遮遣「惡空」與「常心」、歸宗於釋尊本教——緣起論的立場，是完全一致的。這所以中觀與瑜伽，在印度大乘佛教界，被公認而處於主流的地位。

彌勒的瑜伽大乘，是由無著傳述出來的，根本在廣明三乘的《十七地論》——《瑜伽師地論．本地分》。在〈意地〉中，說明心、意、識，有漏與無漏種子，確立瑜伽唯識學的根本。在〈菩薩地〉的〈真實義品〉中，闡明了性相空有的正義。其次，抉擇〈本地分〉而作〈攝決擇分〉（可能有無著的見解在內），對阿賴耶識的理論證明，依阿賴耶識而安立流轉與還滅的道理，更明確的表達出來。廣引《解深密經》，對於三性、三無性，「諸識所緣，唯識所現」，作了更廣的抉擇。還有〈攝釋分〉、〈攝異門分〉、〈攝事分〉；特別是〈攝事分〉，為《雜阿含經》與《波羅提木叉經》的抉擇。承受初期佛法的精義，進一步的安立大乘瑜伽與唯識學。這一根本的、原始的唯識學的特質，是非常明顯的！彌勒還有稱為「分別」的三部論——《中邊分別論》、《分別法法性論》、《分別瑜伽論》（未譯），都在共三乘的基石上，安立大乘的唯識學。

無著傳述了彌勒學，又總括《瑜伽師地論》〈本地分〉與〈攝決擇分〉的要義，而作精簡的《顯揚聖教論》，這是彌勒學的整理。此外，無著還有自己的論書，主要是稱為「大乘」的三部論。一、依《阿毘達磨大乘經．攝大乘品》，造《攝大乘論》。以十種殊勝來總攝大乘要義，是大乘的「攝」論。二、依《阿毘達磨大乘經》（及《瑜伽師地論》），造《大乘阿毘達磨集論》，這是大乘法相的「集」論。三、依《瑜伽師地論．菩薩地》，取大

乘經說而明大乘唯識，造《莊嚴大乘經論》（舊譯名《大乘莊嚴經論》。本論是無著所造，依呂澂考定），這是大乘的「莊嚴」論。在無著的論書中，更多的引用經部師說。風行當時的如來藏說，在《莊嚴大乘經論》中，也有所引用。然依「性種及習種」，安立「種姓差別」，有畢竟不般涅槃的無性人。可見如來藏是心的空性；緣真如境起無漏智，是所緣緣，而不是無漏功德的因緣性。關於唯識的體系安立，如《莊嚴大乘經論》的「所取及能取，二相各三光」（光是顯現的意思）。這是依阿賴耶種子心識，現起所取的器世間、塵、根身，能取的末那、五識、意識。如《攝大乘論》的以「阿賴耶為義識」，依此而現起的「所受識」（六塵）、「身識」，是「相識」；「身者識」（末那）、「受者識」（無間滅意）、「能受識」（六識），是「見識」。阿賴耶識重於種子，由此而起的「相識」（所取）、「見識」（能取），一切都是識，一切以唯識為性。這一思想系，演為後代的「一能變」說。無著的論書，在時代佛教的影響下，重大乘、重唯識；在所依的契經中，特重《阿毘達磨大乘經》。

無著發展了唯識學，無著的弟子（也是無著的親弟）世親，給予更嚴正的敘述。世親對說一切有部系的論師與經師的法義，有最充分的理解（如《俱舍論》）；到了無著晚年，才回心大乘。世親造了很多的大乘論：解釋大乘經的，如《十地經論》、《寶積經論》等；解釋大乘論的，如《中邊分別論》、《攝大乘論》、《莊嚴大乘經論》的釋論（依呂澂考定。《大乘阿毘達磨集論》，由世親弟師子覺造釋論）。創作的論書，主要有稱為「唯識」的兩部論——《唯識二十論》、《唯識三十論》，都是頌文。《唯識二十論》，重在破斥離心的外境實有說；而《唯識三十論》，成立一切唯識現的正義。無著論的成立唯識，以阿賴耶種子識為本，現起相識與見識，似乎從一心而現起一切，極可能踏上一因論的歧途。所以世親晚年所作的《唯識三十論》，依「三類識變」立論，重視攝持種子的阿賴耶識現行。這是《解深密經》的傳統、彌勒學的本義。如《中邊分別論》，以「虛妄分別」為依他起性；「三界心心所，是虛妄分別」，依他起並不限於阿賴耶識。說到識變，「識生變似義，有情我及了」（真諦譯作「本識生似彼」，解說為一能變說

，而梵本但說是「識」），這與〈攝決擇分〉所說「略說有四種業：一、了別器（「義」）業，二、了別依（「有情」根身）業，三、了別我業，四、了別境業。此諸了別，剎那剎那俱轉可得，是故一識於一剎那，有如是等業用差別，不應道理」相合。阿賴耶識了別器界與根身；末那了別（執）我，六識了別六境。從三類識來說變現、說了別，所以依阿賴耶識而現起一切，或說依心心所而變現一切，其實都是「各從自種子生」。不離識的唯識學，明確的不同於一因論。在無著論的唯識學中，重在賴耶與末那，這是需要論證的要點。《唯識三十論》，繼承了《瑜伽師地論》以自性、所依、所緣、助伴、作業——五門來分別五識與意地的傳統；結合無著論的精義，而以十門等來分別阿賴耶識、末那識與六識。瑜伽大乘的唯識學，到達了更完整的體系。

在唯識學的流傳中，雖然有隨順《攝大乘論》一意識師的學系，如真諦三藏所傳的；有隨順《莊嚴大乘經論》，依如來藏（法界）而明大乘行果，如堅慧的《寶性論》（這二系，都不會說從真淨心而生起無明）；然此後唯識大乘的弘揚，主要是依世親的《唯識三十論》。傳有十大論師的注釋，可以想見當時的盛況！世親的弟子中，安慧是精通阿毘達磨的學者，著有《唯識三十論釋》，現有梵本及西藏的譯本。陳那是新因明的建立者，所以這一學系，有「量論」（認識論）、「因明論」（論理學）的特長。陳那的弟子護法，著《唯識二十論釋》（名《唯識寶生論》）、《唯識三十論釋》。護法的弟子戒賢，在玄奘到印度時，是一百多歲的老上座，被那爛陀寺的學眾尊稱為「正法藏」。戒賢的弟子中，也有《唯識三十論》的注釋。玄奘所傳的唯識，屬於這一學系；以護法說為宗，而擷取諸大論師的精義，糅合為一部《成唯識論》。這是代表那一時代集唯識學大成的論書。

從世親到戒賢、玄奘的時代，有二百多年了。在這長期中，論師們引起了種種問題，提出了種種的解說。經典方面，如來藏與阿賴耶識相結合的，如《入楞伽經》、《大乘密嚴經》等，也非常流行。唯識（唯心）法門，有了種種的異說。反映在中國佛教界，就是地論宗、攝論宗與玄奘所傳的唯識宗立說不同。玄奘去印度求法，動機是：「誓遊西方以問所惑，并取《十七

地論》以釋眾疑。」他的疑惑是：「雙林一味之旨，分成當現二常；大乘不二之宗，析為南北兩道。紛紜諍論……莫有匠決。」玄奘是想直探唯識的本源——瑜伽《十七地論》，以抉了當時中國唯心大乘的論諍。玄奘是傳大乘唯識學（被稱為唯識宗）的，而重心在《瑜伽師地論》。所以玄奘見到木叉鞠多，就問：「此有《瑜伽論》不？」玄奘親近戒賢，戒賢為了傳授《瑜伽師地論》而沒有捨身；玄奘也就請講《瑜伽師地論》。在那爛陀寺五年中，「聽《瑜伽》三遍」。等到玄奘回國，是貞觀十九年正月。五月九日，開始譯《大菩薩藏經》；而在五月十五日，同時就翻譯《瑜伽師地論》。玄奘傳唯識學，而所重的是《瑜伽師地論》；是以彌勒瑜伽的根本大義，作為大乘唯識正理的準繩。

彌勒論是唯識學的原始說。無著論發展了唯識學，受時代的影響，略有一心論（一能變說、一意識師、心所即心似現說）的傾向。世親論立「三類識變」說，而復歸於《瑜伽師地論》的體系。西元五、六世紀，不但唯識的異義眾多，阿賴識與如來藏相結合的傾向也越來越顯著。玄奘承受了護法、戒賢的學說，融通陶練了契經的有餘說、十大論師的異說，精密抉擇（玄奘曾從勝軍論師學《唯識抉擇論》），而集唯識學的大成；這就是《成唯識論》。《成唯識論》不說如來藏，以「心之空性」說心性本淨，是世親《唯識三十論》的立場，符順於彌勒《瑜伽師地論》的本義。《成唯識論》的內容，極其廣大，辨析極其精密。雖攝取了眾師的異說、種種論義，而對彌勒的瑜伽唯識來說，是極其純正的！這部代表西元七世紀初唯識大乘正義的聖典，貫通《阿含經》、《般若經》，而沒有轉化為本體論的聖典，留下了永久的不朽的價值！

中國是大乘佛教國，對佛法有過卓越的貢獻，並影響了日本、韓、越的佛教。中國所發展的唯心大乘，是本體論的，如華嚴宗說「性起」、禪宗說「性生」（六祖說「何期自性能生萬法」），還有天臺宗說「性具」，與緣起論為宗本的玄奘所傳的唯識學並不相同。中國的大乘佛教，有它自己獨創的特色。然從承受於印度的大乘來說，那就不是臺、賢、禪、淨，而是中觀（三論宗）與瑜伽（唯識宗）了。

佛教進入了世界佛教的時代。中國佛教界，要發揚中國所發展的，也應發揚中國所保存的。從印度傳來，保存了印度佛學的勝義，而為今日中國所獨有的聖典；將之貢獻於世界，應是中國佛教徒的責任！中國所保有，而為其他佛教界所沒有的，最重要的是：中觀系的《大智度論》，瑜伽系的《成唯識論》（《瑜伽師地論》，西藏也有譯本，還有梵本的〈菩薩地〉）；還有說一切有部的《大毘婆沙論》。太虛大師曾經提議，把這三大部譯為藏文，並由法尊法師先譯《大毘婆沙論》（沒有完成），也就是對中國佛教寶藏的珍重！

民國五十六年秋天，中華學術院召開華學會議，香港韋兼善教授來臺灣出席。會議終了，來靜室相訪。取出所譯的《英譯成唯識論》，告訴我譯為英文本的經過，並請我寫一篇序。我欽佩韋教授為學的精誠，並為這部華文佛教所保存的、代表唯識學正義的論書將傳布西方而歡喜！我想，還是略敘瑜伽唯識的源流，以確切說明《成唯識論》為繼承彌勒瑜伽正義的論書，以表示我對《成唯識論》的讚揚、對韋教授譯為英文的欽仰！民國五十八年九月一日，印順序於臺北報恩小築。

卷008

《金剛般若波羅蜜經》，自童壽譯傳以來，弘通獨盛。蓋以經明發心，則大心、勝心、常心，不顛倒心，極心量之深廣；論修行，則都無所住，修六度善行，於一切而不著；成果德，則五眼圓明，河沙不足喻其福德，須彌無以擬其身量。是大乘最上乘，得弘一大師書之，倍復清淨莊嚴，藝林所重。流通受持之益，詎可思議也耶！宏德優婆夷，深參世變，篤志真乘，嘗建報恩小築以奉三寶，蓋廣孝行以通佛道者。今以家翁次倫公、姑邊太夫人，七十雙壽，適逢金婚之慶。乃率子齊英、齊茂、齊蓀，女齊芬、齊芳、齊菁，緣孝思而發心，影印弘一大師所書《金剛經》，以祝椿萱之永茂。倫公與夫人，仁慈為懷，樂善好施，時親近三寶以為歸向。德業常新，且當趣佛智海，法壽無量，不僅世間福樂所歸，仁者大壽已也！印順寄錫報恩，預印經之

議，因略記以申祝讚之意。時歲次丁未之春。

卷009

勝鬘夫人經講記序——在家的、女性的、青年的佛教——

在大乘佛典中，有兩部以在家身分而弘揚佛法的經典，受到非常的推崇。一部叫「居士經」，就是《維摩詰所說經》。一部叫「夫人經」，就是《勝鬘獅子吼一乘大方便方廣經》。尤其是《勝鬘夫人經》，以「在家」、「女子」、「青年」的勝鬘夫人為中心，對於重視「出家」、「男性」、「老年」的小乘佛教，成一顯著的對比。

從信行來說，佛法是一切人的佛法。從弘揚來說，佛法也不是專屬於出家的。在這娑婆世界，釋尊適應時地的機宜，而有出家制。清淨修行，專心宗教，成為佛教的中心力量，當然是應該尊敬的。但從來偏頗的發展，引起很多的誤會：或以為弘法是出家人的事；或以為護法是護出家人的法。偏以出家身分為典型，所以學佛的，不是志願出家，就是在家修行，不再從事在家的事業，每每引起社會的譏嫌。不知道佛法的利益眾生，是要普遍到每一階層、每一角落。學佛者要站在自己的崗位，而發揚佛法的精神，去利益大眾，攝化大眾來歸信三寶的。現出家相，只是學佛者的一類。如局限於出家，那弘揚佛法只能限於口頭的宣揚或領導修持而已，不能即人間正行（人間正當的事業）而引導人來歸向於佛法。從大乘經典所見的大乘行者（菩薩），決不如此。如觀音菩薩的普門示現一切身分（「應以何身得度者，即現何身而為說法」）。如維摩詰長者，參加一切眾會，從事一切事業，甚至到淫妨酒肆去教化。如善財童子參訪的善知識，有國王、法官、醫師、建築師、航海家等，還有交際女郎。大乘行者是以在家為主的；弘揚佛法，要這樣的將宣傳與事業融合展開，佛法才能達到普利眾生的目的。

說到女性，佛法是一向重視男女平等的。但自如來涅槃，厭惡女性的苦行僧——摩訶迦葉集團，適應時代與地域（當時的摩竭陀與鴦伽人民，特別尊重苦行，所以苦行的耆那教，及五法為道的提婆達多，都風行一時），成

為佛教的領導中心以來，演化為小乘佛教。小乘的出家僧團，女性一向被貶抑。在小乘發達的地區，如緬甸、泰國等，女眾連出家的都沒有了。但在大乘佛教中，現在家女子身的菩薩，實在不少！如妙慧童女、月上女、勝鬘夫人等，都成為一部大乘經典的中心人物。而《法華經》的龍女、《維摩詰經》的天女等，更顯出勝過耄年上座（小乘）的勝德。女子比起男子來，自有她的弱點，但女性的柔和、堅忍、慈愛，都勝過男人，而與大乘的特質相契合。一位賢慧的太太，是家庭的融和安定力，也是丈夫在事業上成功的助力，所以輪王也非有女寶不可。在兒女的教育上，母親的教導更重要。如在家女眾，能對佛法有真誠的信心、堅毅的願力、正確的智力，這對於家庭、人間的淨化和樂，可說有著決定性的作用。特別是在佛教弘揚方面，主婦信佛，更是達成佛化家庭的最大力量。這如《勝鬘經》中，由於勝鬘夫人的言行化導，首先化導了丈夫——「友稱大王」；進一步，「城中女人，七歲已上，化以大乘；友稱大王，亦以大乘化諸男子，七歲已上，舉國人民皆向大乘」。關於宣揚佛法，女性對家庭、社會，有著這樣偉大的影響力，實在是值得重視的！

經常聽人說：學佛是好的，但某人年紀還輕呢！或者說：我過了五十歲，也要歸依佛教。在這些人看來，佛教是老人的宗教，是年老退休以後的消遣品。這種觀念，障礙了佛教的發展。當然，老年人也是需要佛教的。但如佛教的信眾，絕大多數的信眾，絕大多數是老年，那不管佛教的真義怎樣，佛教也不能不現出衰老、功利、急於為己的趨勢了，這那裡能代表佛教！從歷史看來，釋迦成佛不過三十五歲；教團中的青年，如阿難、彌勒等，並不在少數。大乘佛教的佛菩薩，都是相好莊嚴的少壯。象徵大乘信智的文殊菩薩，永久是童子；騎著獅子，拿起寶劍，表現了雄健強毅的性格。追求大乘佛果的典型人物，《華嚴經》有善財童子，《般若經》有常啼菩薩，都是青年。《佛藏經》說：老上座們鬥諍分散為五部，唯有「年少比丘，多有利根」，主持了正法。確實的，大乘佛教是在青年大眾中開展起來的。唯有青年的童真——純潔的、真誠的、和樂的、活潑的、不厭倦的精神，才與「利他為先」的大乘精神相吻合；才敢有決心趣求究竟圓滿的佛果；才能難忍能忍、

難行能行，荷擔起弘法利生的責任！如勝鬘是一位青年夫人，他能於佛前受十大受、立三大願，結歸於攝受正法的一大願中。從悟解邊說，憑他的深智，宣說大乘究竟、一切眾生有如來藏（佛性）的勝義；約攝化眾生邊說，能化導全國人民來歸向佛教。這樣的佛教青年，才代表了真正的佛教！

香港學友優曇法師，寫有《勝鬘經講記》一書，要我寫一篇序，講記的內容充實，我能說些什麼呢！不得已，從在家的、青年的勝鬘夫人，概略的說到大乘佛教的真精神，以作我對本經本記的讚仰！印順序於臺北，民國五十八年六月八日。

卷010

哌嘭文集序

佛教在印度，經歷了千五百年的發展與演變，成為非常龐大而具有複雜內容的宗教。不論它如何複雜，成為人間最高文化的佛教，到底是從誕生在印度的釋尊體悟人生實相而後流出的。雖也有過去的與他方的諸佛，但從佛佛道同去觀察，這等於釋尊佛格多方面的表現。一般他方佛菩薩的崇敬者，忽略了此世界即人成佛的釋尊，不再注意佛在人間的確實性。畸形發達的結果，造成釋尊本懷佛教的沒落，流於虛玄而神祕的信仰。佛陀的信仰，不應該只是偶像式的崇拜。要把握佛陀的生命，從佛教不共世間的特質上，堅定自己的信仰，接受釋尊指示我們的理解與實踐。釋尊住世時的佛教動態，與流行在南方巴利文系的佛教相近。但巴利文系的學者，如否認大乘，即不能理解佛陀的本懷。這不妨談談大乘是佛說。大乘是佛說的信念，我立足在事實的基礎上。釋尊當時教化的對象，確乎多是聲聞弟子。聲聞乘者，在平時，尤其遇到人事的打擊與病苦纏綿的時候，都在請求釋尊容許他自殺。這無常中心論者，充滿厭世苦行的氣味。但釋尊本身，在大雄大力大悲願的偉大生活中，表現了獨特的精神；直到入滅的前刻，還在化度須跋陀羅。佛陀是從修學菩薩道而成的；彌勒菩薩卻被看為「不修禪定、不斷煩惱」的常人。這與厭離世間急求解脫的聲聞，有著截然不同的行徑，可說非常明白。菩薩

道的行解，在早期聖典裡，並非沒有，這就是本生與本行。《雜藏》的本生談等，決非完全後起的。本生與本行，最初集在毘尼裡，與二部毘尼等合在一起。後來，佛弟子把它分離出來，成為《雜藏》的一分。分離出的本行，有部叫做《大莊嚴經》；大眾系稱為《大事》；法藏部叫《佛本行集經》；即傳承上座分別說系的正統者——化地部，還是叫做《毘尼藏根本》。佛陀的本生談，雖有小小的不同，可是各派都承認。這本生談的內容，有小乘學者所不能會通的部分；這在龍樹、無著論裡，可以明白看出。不同小乘行徑的大乘法，可說是釋尊化世的大活動。小乘學者接受了本生談，即不能否認佛陀本懷的菩薩道。也就因為這點，無論小乘學者怎樣反對，大乘教法永不動搖它確實可信的基石，終於獲得廣大的開展。

不但如此，從歷史的檢討上，認為五百結集是部分的；初期小乘佛教的隆盛，只是畸形的發達。我敢說：摩訶迦葉的結集法藏，除時間忽促與少數人的意見以外，還有把持的嫌疑。這並非惡意的誣辱，小乘僧團的爭執，本是常有的事。迦葉是小乘聖者，他自以為假使不遇見釋尊，也會無師自悟。其實，他無始來的習氣，絲毫沒有消除——聲聞不斷習氣。在釋尊入滅的時候，迦葉帶了嚴謹苦行的頭陀集團，急急的趕到拘尸那。他是一位女性的絕對厭惡者，曾受過比丘尼不少的譏刺。他一到，就為了女人眼淚污染佛足的事情，在大眾中責罰阿難，甚至指責到阿難請佛度大愛道出家的事。迦葉不在當時舉罪，卻在釋尊入滅不久，給阿難重大壓迫，甚至出了六個突吉羅罪。釋尊入滅以後，比丘們本來是阿難領導著。迦葉運用了集團多數的力量，使阿難不得不服從，使阿難感慨的說：本來想依附大德，那知反被責斥遺棄呢！討論到結集的地點，有人主張毘舍離，或者舍衛城，但迦葉又主張在王舍城。王舍城是迦葉舊住的教化區，這一次他還是從王舍城來。關於地點的決定，也是很可注意的。迦葉選定了五百人，本來想把阿難除去。阿難多聞第一，這是釋尊常常讚歎，也是大眾一向佩服的；這才容納了大眾的意見，選舉阿難在內。迦葉與阿那律，分批領導比丘向王舍城出發。剩下阿難一人，孤獨的到舍衛，又轉到王舍。結集的時候，阿難申述佛的遺命：「小小戒可捨。」這與謹嚴苦行的迦葉，思想上截然不同。結果，不但不遵守佛的遺誨

，又給阿難加上一個突吉羅罪。這一次的結集，迦旃延、富樓那、須菩提他們，都沒有被邀請，苦行集團的操縱，是非常明顯的。關於釋尊的言行，不能盡量的搜集，僅是偏於厭離苦行集團少數人的意見。這結果，促成小乘畸形的發展。釋尊本身，並沒有實行頭陀行，也曾勸迦葉放棄頭陀行。迦葉本是一位苦行者，他不願放棄自己的行為，比丘尼們罵他老外道，不是無因的吧！他那謹嚴刻苦的作風，正被當時的民眾，特別是王舍城人崇拜著。釋尊因他在社會上固有的聲譽，給他相當的尊重，使他歸入佛教。這一點，當時雖大大的增加了佛教的榮譽，但事態的演進，反而成為釋尊本懷大菩薩道的障礙。我想，假使有人肯搜集迦葉的傳記言行，從他的個性與影響佛教兩點，作嚴密的研究，這與理解佛教發展的動向上，是非常有益的。大乘教法，大眾系是始終承認的。二世紀多聞部他們的分裂，也與大乘有關。大乘是佛法，我有堅決的信仰。這與南方巴利文系的佛學者，否認大乘甚至批評勸人學菩薩，根本不同。

釋尊住世時的佛教，我也承認比較上接近巴利文系的佛教。或者覺得它既然接近佛教的原始態，佛教徒只要忠實的依著它去行就得。像中國內地的、西藏的與日本的佛教，不免混入印度教的思想與行為。中國內地的、西藏的與日本的佛教，是否如此，是另一問題。巴利文系的佛教者，雖自以為是理智的佛教，說大乘是感情的佛教；在我看來，他們只是依樣葫蘆的形式崇拜。他們根本的缺點，是忘卻佛教是哲者宗教之一；哲者宗教應怎樣去信仰它，從來沒有理會過。哲者宗教，出現在婆羅門政治沒落與剎帝利政治興起的時代，創教者是實有其人。他承襲固有的文化又批判它。在這哲人宗教的內容裡，有著創教者個性的活躍，與他獨特的見解。它不像古代自然的宗教，只是某民族思想的反映。哲人宗教裡所包含的獨創成分，是他的特質與生命。拿佛教的術語來說，就是本懷的實教。那哲人宗教是否值得人類永久的信仰，就看它獨創的思想是否偉大、具有超時代的深見與遠見。是哲人宗教的內容，大概可以分為四類：甲、固有文化無條件的因襲——這是否創教者內心所贊同的，或者適應時代而暫時容許的，就看它是否與獨創的思想相吻合。乙、多少改造過的舊思想——這假使作為引入真實本懷的橋樑，那還是屬於

方便。丙、受著時代文明的限制，不能盡量倡導本懷的思想，只能在舊形式中表示新意見。丁、獨創的思想。凡是一個理智的信仰者，決不是愚昧的形式崇拜。他要吐棄那暫時容許的因襲部分；他要忽視那適應時代的方便；他不但積極的闡發那獨創的真生命，還要使潛在的新意見從舊形式裡解放出來。真正的理智信仰者，看來似乎比形式崇拜者遠離了創教者的理解與制度，其實卻開顯了、完成了創教者的本懷。大乘佛教的開展，即顯發了釋尊本懷的佛教。因了時代思想的適應，確乎與原始佛教有相當的不同。我們要諒解它，要把吻合釋尊本懷的佛教，從適應印度文明的形式中，掘發出來。不能只看到大乘佛教中印度教思想的融合，忘記了原始佛教也不能離開印度文明的搖籃。我們應該深入釋尊的本懷，這要從佛教無限錯綜的演變中、從根本佛教的研究中、從身心調柔的體驗中，才能完成。在這佛教不興則滅的現階段，我們當然不能走上虛玄而神祕的信仰，可也不應該擺出老牌佛教的姿態，引導信眾走上形式的崇拜。要把深刻而正確的佛教，積極的發揚起來，讓它在這病態進化的世界，完成社會救濟與身心解放的兩般任務。釋尊本懷的佛教是什麼？是世界平凡的人類，在生死中發大心，積集悲智的資糧，遍學一切，不急急求證「直入大乘」的菩薩道。這不但適應現實人間的需要，還是釋尊人間成佛的本懷。

慧松法師修學了多年巴利文系的佛教。他在這次歸國的途中，曾與我有三天的共話。他想把近年來發表過的作品，編成一部《哌嘩文集》，要我寫一篇序。我告訴他：不行。不過願意提供一些意見，請求他的批評。

卷011

中國佛教哲學概論序

印度大乘之學，植基於《阿含經》，弘廣於《般若經》，經續紛陳，難可詳究。其能抉擇而顯了之者，中觀與唯識尚矣！晚期鎔鑄為真心說，始漸異從來之學。傳入我國，真常唯心之說獨張。隋唐間異采紛呈，成八宗之瑰奇。唐宋化流日本，初無異於唐宋之舊。迨專取信願之說出，乃迥乎別矣。

近代日本學者，詳考深究，每有所發，雖眾途並進，要不外歸宗於真心及信願之學也。

李居士世傑，遊心佛法，篤志大乘，其研幾之勤、思辨之精，求之我國佛教界，不數數見也。近出其本於中華舊說、日本新論，深究而貫之於「一心」之心得，成《中國佛教哲學概論》，將以行世。雖未及覽其全文，然法苑義林，足備教界及社會學者之研考，則確乎無可疑也。

《中國佛教哲學概論》之組織，以「宇宙本體論」、「宇宙現象論」，說三論、唯識、天臺、賢首；以「人生解脫論」，說密、禪、律、淨，八宗之大義備矣。佛法初無間於大小顯密也，要不外乎教證二門，亦即信解行證。教法為信解，明宇宙人生之現象（相）、現象之真相（性），即相而契性之契證、依證而成之聖德。證法為行證，則基信解而持行之道要，達於解脫聖德之實證也。性相顯密，莫不備此，故可謂無性相而不涉行證，無行證而不明性相，固難以性相及行證而判論諸宗。本書殆以義承日本學者之緒餘，或以用為哲學之說明，故如此耳。

《中國佛教哲學概論》究義深徹，歎為希有。然更有可稱歎者：一、我國為大乘第二祖國，闡發之精深博大，世無倫比，宜其為教界所宗仰、國族所弘護。然一以文義深隱，學者每有門牆萬仞之歎。又以舊來理學之徒，偏以禪學擬佛法之全，隱蔽法門，漸致式微。今備論乎八宗，如羅列眾寶，各呈奇采，乃知佛法之不僅禪也。文又簡而義明，學者宜可依之以漸入佛法矣。

二、佛法或說「唯心」，然非謂無物也，特以一切法不離心而安立，心為一切法之攝導者耳。故究極言之，即空即幻，心色緣成而無礙，初無違於法界平等、一色一香之為中道。或說本性（本體），然非謂窮推冥際，立本體而依之以發生、依之以開展；特以迷情滯於事相，舉性以導其悟法相之本空，直顯真實相耳。故究極言之，法性無礙於緣起，緣起不異乎法性，性相不一不二，何依何起耶？然世之學者，每以俗說之唯心論、本體論擬之。本書說一心、說本體，不蔽於世學而每顯佛法之真，其功德不可量也。山居拉雜書此，用誌隨喜讚善之情云爾。

卷012

續明法師籍北平，少年受知於開封淨嚴法師、西安妙潤老法師。為學不倦，於戰亂期中，來遊重慶之漢藏教理院，余因得與相識。抗戰勝利，復從余編《太虛大師全書》於奉化雪竇寺。次復共住西湖香山精舍、廈門南普陀寺。後復相偕避赤燄於九龍，四易所居，未嘗相離。在港與學友演培法師，負《太虛大師全書》及正聞學社叢書校對之責。共處十年，識其溫厚堅毅，淡泊自得，為教服務而未嘗計及利養，但黽勉以從事。年來多論議佛教之作，務平淡、顧現實，要歸於本身之奮發、本身之改進。我佛教徒能循此意以行之，於教當不為無益矣。

余學尚自由，不強人以從己，不飾異以動人。但求相從者，能安心於學，不急功利以漸進云爾。學無止境，無可贊否；而漸以向上，歷久彌堅，則余於續師有所取焉！是為序。民國四十二年一月三十日，印順序於臺北善導寺。

卷013

佛學論文集序

佛法以篤行為尚，而篤行必先之於勝解。解所以導行，故封執名相而蔽於知解者非也。起行待於解，故離解說行，冥目夜遊，亦未見其為得也。千年來，中國佛教特重於行，義學且廢；義學衰而重行之佛法亦衰。民國以還，義學漸興。以國難因緣，中國佛教在臺島，日有起色。或為義學之鑽研，或為適時之教化，雜誌、著述，蔚然雲興，其大法復興之象乎！惟慈法師青年好學，既從學於武林，復受教於彌勒內院慈老法師之門。今且禁足秀峰，期於有得，其志行蓋可嘉矣！頃出其比年寫作，凡十八篇，擬集以流通。審其目，則大小兼綜。大之為中觀、瑜伽，小之為《大毘婆沙論》、《俱舍論》；旁及因明，上論止觀，蓋亦大乘之學，以一切佛法而為境者也。通百家之學，上正之於佛說；即文義之知，進趨之於實行，庶幾其近道乎！是則將

來之成就無量，此特始發其軔耳！是為序。

卷014

評新唯識論自序

這個小冊子，是我對於熊十力先生《新唯識論》的批評。從批評的方法說：熊先生以為佛法如何如何，以為佛法如何不及儒家。對於這，我不是以「聖言量」來批評他，他已棄佛歸儒，「聖言量」有何用處！我是這樣說：佛法並不像你所見的如何如何。你以為不及儒家，然從佛法的見地說，不一定是不及，也許是嫌儒家不夠。從批評的重心說：熊先生建立的玄學體系，我並不多批評它；我是注重於該論對於佛法有特別關係處，如儒佛、空有、心物、體用。他特別批評無著、世親的唯識學，因為這一方面，批評他的極多，所以只從大體上略論一、二。從批評的動機說：像熊先生那樣的年齡、那樣的自信、那樣有體系的玄學，我並不希望他老自己有何影響。曾讀過他的《新唯識論》，而也就覺得佛法如何如何、佛法如何不及儒家的學者，我想或者可以有點影響。特別是理學心傳的論法——莫須有法、陽拒陰取法，這種不講理的講理，我老大不同情，所以不惜多此一番筆墨。我以為：儘可發揚儒家的微言大義，儘可發表個人獨到的思想，儘可說佛法不及我的見解好；在思想自由的環境裡，似乎不必附會，用不著竊取！在古代，罷斥百家，獨尊一孔，為了鞏固聖人地位、維持宗派門戶，不得不如此，這還有可說。現代，就是孔子曾經說過，也不一定能提高立論的價值，何必還來這麼一套！「不說就是不說，讓孔子沒有說過吧！」不說，決無損於孔子的偉大，釋迦不也是很多沒有說過嗎？知之為知之，不知為不知；說為說，不說為不說，也許還要合於孔子的精神呢！不知讀者以為如何？民國三十七年八月，印順序於杭州。

卷015

慈明寺同戒錄序

夫「制立學處，說波羅提木叉」，正法所以能住世。嘗本此義以讀律，久而有所感，深感於佛慈之深且切，設教善巧，而敬法重法之莫如佛也！世尊自鹿苑啟化，普為一切修學者說。真發出離心，勤修解脫道，勝義同證，龍象如林。盡善矣，然猶未盡美也。蓋重個人而略群體，施德化而未及軌則，雖得其人而道行，猶未免於人在法存，人亡法息之歎。夫佛法之出世，非為一、二傑出之士，厥為大眾。擇智深障薄者而化之，亦化及頑愚；非僅為當前，亦遠及末世。故吾世尊，鑒往知來，進而制威德波羅提木叉以攝護學眾。「依法攝僧」，以實現和樂清淨之僧伽。重群體、重法治，佛法乃得以久住。唯集體之威德、如法之羯磨，化導之、攝護之、警策之、治罰之，而學眾無不中繩墨，不期然而漸入於至道。亦唯如法清淨之僧團，求之有道，取之有節，教化有時，行止有儀，乃足以適應社會，格化人心。故以毘尼攝僧而僧淨，內則陶賢鑄聖，解脫依僧伽而成就；外則化俗警迷，信敬緣僧伽而增長。佛滅二百年來，國運教運，史稱雙美。翊贊王朝統一之治平，弘開佛化諸方之盛業，豈非以此為宗本乎？「僧伽如法羯磨，正法住世」，佛語不虛！此非侈談發心、偏重個人德行者所能知也！

法流中夏，雅好大乘。律學雖傳，而人情或薄禮義、或尊德性。故雖得意忘言，世或不乏其人，而清淨僧制，迄未能蔚成風紀。毘尼之學，直視為個人之操持；而群治法治之意，晦焉不彰。禪者別立禪院，叢林清規，維大法於千年，亦足以尚矣！而格於佛制，則猶有所遺。今則禪制已息，律意未明；僧伽雜濫，佛法衰微。值衰變之末世復興佛教，果將何所遵循耶？吾佛教諸大德，比年於臺灣一再傳授大戒，弘闡毘尼。雖方便不足，成效未睹，而或不失為窮極而求諸本者乎？

智性長老，臺島耆宿；一再弘演毘尼，並以三度傳戒為願。慈明寺主聖印法師，性公之上首也。仰承遺訓，思有以滿師願、報師恩，以傳授大戒事為念，並請有以助成之。余晚年探律，未遑精治，初未敢以律言。茲以隨喜贊助，預斯法會。民國五十六年十一月二日開堂，十二月十日圓滿，得受具足戒弟子四百二十五人。別授在家菩薩戒，亦三百二十餘人。法緣殊勝，亦

一時之盛哉！發心受具者，誠能以淨斯戒品為道基，進而學習毘尼。本群治法治之律意，求僧制之健全、僧伽之和合清淨，則於求解脫、弘正法、復興中國佛教，固無有要於此者矣！依毘尼以自利、以利人，人能以復興中國佛教為志願，則宜為十方諸佛聖賢所稱揚，豈僅滿性公長老之遺願而已哉！時民國五十七年佛誕日，印順謹序。

卷016

善生精舍序

佛法無他事，亦善生而已矣！和樂善生，吾人之共向焉。內以調柔自身，擴吾人善生之令德，淨化而底於大覺。外則和樂眾生，樹世間善生之正軌，慈化而達於大同。於自他身心間，克盡善生之能事，則佛法畢矣。

世之惑者，滯文執義，莫知真宗。聞佛說「無生」為聖者所共證，乃厭生以求滅；視世間如桎梏，而急急於求離。佛說此為癡犬，說此為增上慢人。不知無生之無，是超義、勝義、寂義；無生為善生之淨化，即善生之極致，寧離善生而有無生可得耶？或聞佛說「了生死」，乃棄生以事死，以學佛為善死。而後佛法之化，為度亡、為事鬼，終且與鬼教、巫教、神教同流。不知了生死者，即吾人之生死以了悟無滯，不為生死所縛而已。寧有不能善生而能善死，不能了生而能了死者乎？闢偏邪之稠林，開中正之坦道；不厭世以墮小乘，不事鬼以同外道，唯闡揚善生之真義耳！

善歸法師，擬於香港建善生精舍，聞將以弘善生之道。乞為緣起，乃釋善生之義以應之。唯希循善生之名以踐善生之實，不落善死、度亡之窠臼也！

卷017

華嚴寺刻經處募捐啟

華嚴寺新刻佛典數十卷，多躬行實踐事，或軌範身語戒懼於起作之處，或發明心性研幾於未動之初。平淡切實，選刻者可謂知本矣！夫自覺覺他，佛法之極也。然發業之初，要當自真知灼見始。以知之真、見之切，卓然有所立，乃能不溺於聲色貨利之欲，忘己以為人。選刻者其有所見於此乎！世風丕變，國步維艱，抗戰三年餘，而愛錢惜命者猶比比。奸偽百出，辱國病民，選刻者殆有所感乎！頃悉華嚴寺刻經，宗鏡和尚實主其事，刻費即其衣鉢之餘。自選之，自刻之，未嘗求助於人。然有力即刻，無力則輟，我盡我心雖得之，揆於時眾之需要則未也。乃專函商榷，得其同意。決募集淨資，俾得多刻續刻，如火益薪，如燈燈之無盡。其選刻之責，仍由宗鏡和尚負之。以佛法之精要若此，時眾之需要如彼，選刻者又能善其事！吾知誠信三寶者，必多聞風興感，起而共成其事矣！為之啟。（代陶冶公居士擬）

卷018

清念上人傳

清念上人，法諱法慧，福建金門張氏子。年七歲，就傅讀。十六歲，慈母去世，哀戀憶念不能已。會觀布袋戲唐三藏取經故事，感於觀音大士之神力悲濟，因萌出世志。翌年，潛附帆船，投南海普陀山鶴鳴庵而出家焉。光緒十七年，於普濟寺受具足戒於慧源和尚。上人志道堅貞，嘗患瘡四閱月，起臥維艱。會其尊翁來普陀，憫其苦而勸之返；上人安忍眾苦，矢志不迴。其後參禮諸方，禮佛舍利於阿育王寺，因任阿育王寺副寺十餘年。還山，復任普濟寺副寺多年。愛護常住物，清廉自持，人以稱之。普陀山西南隅，濱海有天后宮，奉天后，漁民以為觀音化身而崇敬之。光緒中，廣瑩和尚改建之，規模粗具。惜繼之者非其人，虧累鉅萬，香火不繼者有年。山中長老惜之，因舉上人以主之，時民國五年也。上人誓志規復，正其名曰「福泉禪院」。籌還積欠，修葺補苴。其初也艱苦備嘗，日以番薯為主食。每年冬，遊化閩南，泉廈緇素多識之。又嘗遊安南、星洲、小呂宋、臺灣，淡泊簡默，所至從化。上人儉樸審慎，慮虧欠之為累，數年而無所建樹，人見其儉也而疑

其貪。其後，首築石圍牆，次則重建大殿、香積廚等，精工堅質，煥麗莊嚴，昔之致疑者無間言矣。會抗日軍興，以寺務付弟子，遊化於廈門。迨大陸赤化，乃避地星洲之海印寺。望八之年，猶遍歷星、馬各地以資攝化；所至，緇素咸尊敬之。民國四十六年一月二十七日，晚食甫畢，寂然而化。得戒臘六十有四，世壽八十有二。荼毘於光明山，得大小堅固子甚多。普陀陷匪，勢難歸葬，弟子印實因奉舍利來臺灣，於新竹福嚴精舍建塔而供養之。上人福緣深厚，年未而立，鬚髮悉白。法相莊嚴，道貌岸然，信施輒不求而自至。持身恬澹，儉約成性。日稱彌陀聖號，以淨土為依歸。未嘗致力於義學，而囑其弟子盛藏、盛正（印順）、盛求（印實），遊學於閩南佛學院等。嗚呼！愛護常住，興修剎宇，志心淨土，獎掖義學，上人固無愧於本分衲子矣！音容宛在，風木徒悲，略摭往行以為傳，用以告福泉後人耳。徒印順敬撰。

卷019

法舫法師行傳

法師諱法舫，河北井陘農家子，生於清光緒三十年。幼以避旱災至北京，就學於法源寺義學。感佛門慈濟恩，遂於民國十年，依南嶽是岸長老出家也。翌年，佛學院初創於武昌（簡稱武院），師聞風嚮往，乃結伴南參，親炙於太虛大師者二年。轉入北京藏文學院，且隨留藏學法團西行。中止康定，欲求藏密。然以違緣，遄返武昌，自修於武院者又數年。其學日進，善唯識、《俱舍論》，為眾所重。

十九年秋，師任教於北平柏林教理院，兼世界佛學苑設備處書記。講《阿毘達磨俱舍論》，義解精當，學譽斐然矣！九一八變起，虛大師召之返武院，任世界佛學苑圖書館主任。於苑中編《海潮音》，從事於革新佛教之宣導，亦時出其研究之緒餘。其後且三編《海潮音》，斷續竟五年之久。虛大師曾設預科、研究部於苑中，師居中主持之；且時過漢口佛教正信會，隨機利導焉。武院為虛大師僧教育中心，《海潮音》則其廣長舌。五、六年間，

始終以師主其事，實山門之中堅矣！抗戰軍興，應學友法尊約，入川主持漢藏教理院教務，二、三年間，殊著勞績。

虛大師國際訪問歸來，商得教育部同意，資遣師赴錫蘭，弘傳大乘。經緬甸，適應戰時需要，留年餘。三十二年二月，始西出印度；後時往來於印度之國際大學、錫蘭之智嚴學院。師本其毘曇之舊學，進求錫蘭之初傳，因地隨宜，小行大隱，每隨順於分別說者。西安籌設巴利三藏院，中錫互換留學僧，胥師有以導成之。三十六年春，虛大師示寂。師念武院舊業、巴院新猷，懼攝持之無人，乃經馬來亞、香港而回國。所至輒觀方設化，備受四眾推重。翌夏，由廈返滬。首禮虛大師舍利塔於奉化雪竇寺，因被舉為寺主。嗣回武院，重開講席。三十八年春，於長沙開般若法會，受任湖南首剎大溈山住持。雖國事日非，無可建樹，然亦見諸方器待之深矣！自夏徂冬，卓錫香港。凡五啟講席，法化稱盛；且刊行所譯《阿毘達磨攝義論》。旋應錫蘭大學聘，重遊錫蘭，主講中國佛學，且二年矣。暇則遊化馬來亞、暹羅，於《太虛大師全書》之印行，所助尤力。初聞師血壓高，以師壯健，咸不以為慮。不圖竟於（四十年）十月三日，以腦溢血，俄而示寂，生年僅四十八耳。

嗟乎！法師善英、日、巴利文，精研法相，兼通世學，其法門之傑哉！比年遊化東南亞，道譽日隆。方期迻譯南傳，復興中土，繼虛大師之志行而光大之；寧知眾生福薄，象王既去而象子隨行者耶？弘願未酬，識者同悲。謹為略述遺行，以誌永念。

卷020

大醒法師略傳

法師名機警，晚年別署隨緣。太虛大師字以大醒，因以大醒行。俗姓袁，江蘇東臺世家子；畢業於母里師範。讀《憨山夢遊集》，遐然有出世志，因從讓之和尚剃落，時民國十三年，年廿五矣。是年夏，虛大師講《維摩經》於光孝寺，法師始廁講席。秋，去武昌佛學院，專心內典。法師於整僧護教，願力甚弘，揭「新僧」為號召，虛大師因為字大醒以勉之。十四年夏，

從虛大師於廬山學窘。十六年，禁足於南京金陵寺。翌年春，應虛大師召，至廈門南普陀寺，任監院，主持閩南佛學院。時革命初奠，佛教危機彌深，而教內猶多因循，法師乃編發《現代僧伽》（後改名《現代佛教》）以策勉之。口直心快，語多痛切，泄沓因循者，不以為然也。廿一年冬，隨虛大師為進退，離廈門。然在閩五年，於寺務、教務，實多建樹。廿二年，小住潮汕。冬，還武院，主編《海潮音》，鼓吹人間佛教。翌年，講《地藏本願經》於漢口正信會。蓋法師於地藏悲願，景仰特深。廿四年，去日本考察佛教，備受彼邦佛徒歡迎。廿五年，住持淮陰覺津寺，革弊建新，且將追閩院之盛！辦有覺津佛學院、《覺津月刊》；主持七縣僧眾救護訓練；講學於感化院。護教護國，頗為地方當局所重。迨戰火逼近，法師乃退而自修。後嘗主持高郵善因寺，時值戰亂，隨緣而已。抗戰勝利，法師出任中國佛教會整理委員會祕書長職。卅五年秋，繼虛大師主持奉化雪竇寺。翌春，虛大師圓寂於滬濱，法師悲痛無已。其後，《太虛大師全書》之編纂、大師舍利塔之建築，並多得其力。卅七年，復主編《海潮音》。嗣以戰火南侵，乃奉《海潮音》來臺灣；因任善導寺導師。歷年憂勞，血壓甚高。卅九年，移住新竹之香山。四十年，復發起主辦佛教講習所於新竹之靈隱寺，雖才財兩難，而卒能勉成之。冬，以腦溢血臥疾，纏綿及載，四十一年十二月十三日，乃別人寰，時年五十有三。嗚呼！法師長於文學，能詩書，不拘小節，熱心於佛教之文化教育。在儒則狂，在佛則大悲菩薩之流也！末世鮮中道，若法師者，可以謀進取者矣！去世何速，四眾同慨！著作行世者，有《地藏本願經講要》、《八指頭陀詩評傳》、《日本佛教視察記》、《口業集》、《空過日記》等若干卷。

卷021

向近代的佛教大師學習

虛大師是近代佛教的大善知識。他對於國家、對於佛教，功德不可思議！在這圓寂七週年左右，泰國的龍華佛學社，為大師完成了紀念堂，建成了

舍利塔，派人到香港，將寄存識廬的大師舍利，迎回供養。這表示了龍華佛學社同人對於大師的虔敬，華僑對於祖國佛教的虔誠；將來中、泰佛教的關係，會受到影響而親熱起來的！

舍利為什麼值得供養？這由於大師的舍利，是大師的悲智所熏集，是大師的功德所潤澤。所以供養舍利，即是對於大師德行的仰慕。大師的德行，不可思議，有三項是最值得讚歎的。

一、對於救僧護教，有著永不失望的悲心：近代中國佛教，內部的窳腐、外力的摧殘，異常嚴重。而內外勾結的惡劣情況，使佛教新生的力量，不能順利地成長。大師畢生為教的努力，重重受到打擊。住持淨慈寺，受到腐僧與地痞的勾合，串通軍政的惡勢力來搗亂。主持中國佛教會，有人又在攻訐，甚至「上搖監察院之聽」、「下挾流氓幫之威」。去歐美遊化，捏名信攻訐他，稱之為「妖僧」。將空山荒剎，建為漢藏教理院，而巨贊他們，想竊取為內學院分院。大師開始以演講方式講佛法，受到反對。主張僧伽參政，受到反對，被稱為「政治和尚」。試行佛化結婚，受到反對。主張以部分的教產來辦慈善事業，受到反對。在思想上，大師以為各有所長也各有所短，相破相成，融貫無礙，但不能為一宗一派的成見所贊同。直到抗戰勝利前夕，自稱參禪的袁煥仙一流、自稱淨宗的如岑一流……，還是盡情毀詆。佛學院，明知不易辦得理想，而還是起而又倒、倒而又起的在辦理。對於中國佛教會，從旁贊助、正面主持，受排擠、受攻訐；明知不能寄予大希望，而永久的縈迴於大師的心中——怎樣來整建教會，促成佛教的去腐生新、覺人覺世！反對他、攻訐他，到了需要大師為他護寺、護產時，你請求他，他還是一樣。大師心目中的佛教，是整個的；凡是有利於佛教，即使是維持苟安，大師還是願意貢獻他的力量。卅年中，受種種打擊，經種種失敗，甚至越來越困難、越來越黑暗，他比誰認識得清楚。可是他從不失望、從不中斷，為他救僧護教的悲願而貫徹始終。這種偉大精神，在近代的中國佛教中，實是絕無僅有的一人！

二、對人事、對教義，有著無限的寬容：大師從不曾痛絕一人；不但當代長老，青年僧也如此。不管你曾經怎樣反對過大師，如你願意，大師仍舊

攝受你。有些利用大師名義，引起部分人的誤會，大師也不以為意。在大師看來，夜叉、羅剎，有時也會護法的；極惡人，有時也會回心的。關於中國佛教會，黃某是最使大師痛心了。大師說：「不惟我應忘世，而世亦應忘我矣。嗟乎居士！亦能永忘之歟！」真的，抗戰期中，黃某受到社會的歧視，向大師訴苦，大師一樣的安慰他、勉勵他。教理方面，也是這樣。大師是圓融，但決非臺、賢式的圓融，大師是泰山不辭土壤、大海不簡細流的。一切學派、見解、主張、說明，只要小有可取，那即使是偏頗的、不盡然的，大師是一樣的含容著。依大師看來，如能把握圓正的佛教思潮，那麼一切相反的、凌奪的，都會成為佛教某一部分的發揮、某一側面的充實，成為法界的莊嚴。大師是中國佛教本位的，決不贊成日本化、西藏化，錫、緬、泰化，卻派了弟子去日本、西藏、錫、緬、泰國，想吸收世界佛教的精英來復興中國佛教。那種兼容並蓄的汪洋大度，除了大師，我從未曾見過。

三、對佛教，有著遠見與深見：大師所發表的見地，條理嚴密，但他的得力處，並不從條理參比中來。大師長於悟性，從佛法、從世事，所有直覺得來的觀感，極遠大又極深刻，處處能給人以無限的啟發。民國紀元前二年，大師寫出《佛教史略》，就認定佛教將進入世界時代，應重於在家。此後，他從事中國佛教的復興運動，始終不忘國際。民國十二年起，即開始世界佛教運動。除了自己出席日本的東亞佛教大會、遊化歐美、訪問南方佛教國家而外，派遣弟子留學各教區，從事實際的聯繫。民國四年起，開始整僧建僧的運動，而始終不忘在家的佛教。一向著重在「立人之極，建佛之因」（七年）；「人道之正乘，即大乘之始階」（九年）；「盡吾人的能力，專從事利益人群，便是修習佛的因行」（十年）；「佛的人乘」（十三年）；「由遵行人倫道德，養成人格而漸修十善菩薩行」（十五年）；「佛化重心漸移信眾」（十六年）；「建立人生的佛學」（十七年）；到晚年，提供「依人乘行果趣進修大乘行」的現代佛教（廿九年）。到現在看來，中國佛教，不再是可以關門的，必須從教理上、友誼上，進入國際佛教融貫聯合。佛教徒的解行，如不從染著隱遁色彩的聲聞行、神祕色彩的天乘行中出來，從平常的人生行而趣入菩薩乘，是不能倖存於將來的。人類需要宗教，但決不需

要帶有隱遁、神祕傾向的宗教，而是救人救世的宗教。大師對於佛教的遠見與深見，啟示每一現代的佛弟子，走向發揚佛教的正道。這無疑是近代佛教史上唯一的光輝！

大師的深見與遠見，我們不一定能學，但應遵循大師的指示去努力。這點，對於泰國的龍華佛教社，是特別契合的。大師為教的悲願、大師寬容的大度，紀念大師的，都應該警策自己，隨分修學！

卷022

革命時代的太虛大師

太虛大師在民國元年，提出了佛教的「三種革命」。十七年，寫了一篇〈對於中國佛教革命僧的訓詞〉。二十六年，又寫過〈我的佛教革命失敗史〉。大師是有革命的志願與行動的，一般人也就以「革命和尚」看他。他的革命思想、革命方向、革命動機、革命主張、革命手段等到底如何？他的革命是否徹底而恰當？或者像有些人嫌他不夠革命，甚至說他反革命——這都需要踏實的考察。不過，在近代中國與中國佛教中，他確乎是有過一番的革命言論與行動的。

從大師佛教生活的全程去看，至少可以分為兩個時期：閉關以前，大師自稱為浪漫（大師晚年嫌它容易誤會，又改作激昂）的革命時期；閉關以後，可說是溫和（對激昂而說）的改進時期。也可以稱前者為政治為先的革命時期，後者是佛教為本的改進時期。這一重心與態度的變化，如從大師的根本見地去理解，這是並不希奇的。他轉變了，而根本的精神，始終有他的一貫性。我覺得，要認識這位近代的佛教革命大師，對於他的青年激昂時代，先該有一番認識。

光緒三十四年的春天，大師二十歲，從華山法師那裡，接觸到當時的新思想——康有為的《大同書》、梁啟超的《新民說》、譚嗣同的《仁學》等，開始從深山古寺中出來，發見這快要變動的社會。就在那一年秋天，遇見

李棲雲，開始了與革命黨人的往來；讀到了孫中山、章太炎的《民報》，鄒容的《革命軍》等。宣統二年到廣東，結識了一些革命的文化工作者——潘達微、鄒海濱等，更接觸到託爾斯泰、巴枯寧、蒲魯東、克魯泡特金、馬克斯、幸德秋水的譯品，及張繼等編行的《新世紀》。大師對於政治社會的思想，非常迅速的前進，如《自傳》四說：「由君憲而國民革命、而社會主義、而無政府主義。」宣統三年的春夏間，為了黃花崗事件的嫌疑，不能不離開廣州。光復以後，他往來於南京、上海、紹興、杭州、寧波一帶。起初，與江亢虎的社會黨相呼應。其後，與不滿江亢虎的一群——沙淦、呂大任等紅旗社會黨人，打成一片。光復以後的兩年多，對佛教的事情，做得很少。在民國三年的秋天，他忽然結束了這一期的浪漫行動，上普陀山閉關去。

和尚也來革命，這似乎有點希奇，或者現在還有人作如此想。其實，在辛亥革命中，和尚革命，非常平凡。李棲雲、許鐵岩、蘇曼殊，這是大家知道的。（黃）宗仰以經濟接濟革命黨；玉皇組僧軍去參加攻南京；連天臺宗諦閑法師（時年五十四歲），也撇開上海龍華寺，趕到紹興去當僧軍統領（僧軍是鐵岩組織的）。大師那樣的年輕和尚，參加革命，有何希奇？希奇在年輕和尚對於革命也還有些意見。呂大任〈太虛大師早年生活之片段〉說：「元年春，在上海雲南路仁濟堂，開社會主義研究會。中有年輕和尚，發言獨多，與余意亦獨愜。詢之，始知為太虛法師。而其立言旨趣，則亦謂：欲真正解除人民痛苦，非於種族革命、政治革命而外，同時實行社會革命不可！」大師以佛教徒去參加政治活動，這當然不是「光復漢河山」、「取銷帝制」就以為滿足。革命的真正目的，在乎解除人民痛苦，那非實行社會主義不可！

大師早年的言論，遺存得太少，不能得到完整的認識，只能略見梗概。大師自己曾說：「意將以無政府主義與佛教為鄰近，而可由民主社會主義以漸階進。」（《自傳》）在各種政治社會思想中，大師是以無政府的社會主義為最理想的；但這是不易實現的，這只可先實行民主的社會主義，再過渡到無政府社會主義。目前當行的民主社會主義，即具有國家組織的民主政治，所以是民主的國家社會主義。從經濟的主張說，大師常提到「集產」與「

共產」，如（民國二年春作）〈上佛教總會全國支會部聯合會意見書〉說：「須知集產與共產有異：集產但各取所值，共產則各取所需。當此社會未能平等、金錢未能廢除之時代，各取所需，萬難通行！」大師是主張實行各取所值的集產；雖然各取所需的共產，是更理想的，但現前還不能施行。不過這裡所說的共產，與現在眾所週知的不同；大師當時所說的共產，實在是無政府主義。此如（民國九年作）〈唐代禪宗與現代思潮〉，即明白的提到這集產與共產的差別，如說：「於產，亦有屬個人主義之分產的、獨產的，及屬社會主義之共產的、集產的不同主張。然以社會主義為正，而猶以社會共產主義為無政府主義正宗。而無強權的社會共產主義，即世人各各自由以盡其所能，與世人各各自由以取其所需也。無政府黨人雖能有此懷想……。」大師所說的集產，即各取所值的，是「尚容各個人以其勞力所換得之代價，可依其現身為限而保其私有者」。還不能全除私有制，所以雖認為現前可行，而到底不如各取所需的共產好。

論到政治制度，民主當然比君主好。然而，「強權，實依國或家的私產而起，為保國與家的私產……而存」。所以有家的私產，而家與家間的問題叢生；有國的私產（即國家的集產）而國與國間的爭執不息。像蘇聯那樣的社會主義，即不廢「國的私產」者，大師批評說：「此實始終必須由主張者集用其絕對強權，外以維持國產，內以壓散家族家產之發生成立不可。」即使民主的國家的集產，還不如無政府好，何況民主的國家的私產制度？

大師當時的佛教革命運動，可依大師所提出的「三種革命」來說。革命是摧毀腐舊而建設新生的，是必須對於某些挑戰而要求改變的。這樣的革命，是否可以應用到佛教，尤其是佛教的教理！一般的信教者，對於教理、教制，總多少感有神聖性、不可毀犯性，這所以大師一提到「組織革命」、「財產革命」、「學理革命」時，《佛教叢報》的編者濮一乘，就要以惡辣不過的詞句來痛罵他，特別是關於教理的。如說：「第三條之牽涉學理，竊恐非自命新佛之提婆達多從地獄復起不可！」然而大師以為是可以革命、應該革命的。關於教理方面，大師當時還沒有充實的內容提出；據他晚年回憶所得，學理革命的主要意義是：「我認為：今後佛教，應多注意現生的問題，

不應專向死後的問題上探討。過去佛教，曾被帝王以鬼神禍福作愚民的工具，今後則應該用為研究宇宙人生真相，以指導世界人類向上發達而進步。總之，佛教的教理，是應該有適合現階段思潮的新形態，不能執死方以醫變症。」（〈我的佛教改進運動略史〉）這樣的教理革命，既不觸到釋迦佛法根本而有所批評，也不是清算千百年傳來因時因地所羼雜的反佛法的東西；這是重心的轉換、形式的變化。濮一乘他們大驚小怪，可見當時一般佛學者的無知！

關於教產，大師是主張「集產」的（見〈上佛教總會全國支會部聯合會意見書〉）。與此有關而成為教制的重大改革，即主張「不得傳法收徒」。〈上佛教總會全國支會部聯合會意見書〉說：「傳入中國，沿承綱倫劣制、宗法惡習，……產生出非驢非馬之佛教家族制。此寺彼庵，各自封執，傳徒及孫，儼同世俗，日肆其貪瞋以奔競於煩惱塵勞之場。薾然既疲，反置弘教度人之責任於無暇顧問。」大師對於剃派、法派的以十方公物作變相的私產授受，四十年來徹底採取反對的態度。因為這樣，大師開始了對於諦閑法師的輕視。民國元年冬，寧波佛教會選派諦閑任延慶寺觀堂的住持。等到任了方丈，觀堂改為觀宗寺，改為天臺宗的法派叢林；對於住持的進退，不再容許佛教會的執行權力。這與大師當年的主張，化私（取消剃派與法派的接授）而為真正的十方僧物，恰好走著相反的路子。

其他，大師當年的主張，僧眾應有參政的權利。如民國二年夏〈上參眾兩院請願書〉說：「宜根據一律平等之條，切實保護，並規定佛教徒同有參政之權。」又主張：服裝應加改革，如〈上佛教總會全國支會部聯合會意見書〉說：「服制，則除袈裟直裰之禮服外，他項似不妨隨俗。」其實，大師那時早已以身作則了；如在宏誓會的講辭說：「太虛……出言吐語，大都不經，僻行怪狀，不理眾口。然……就事相以論之，髮留一寸，本出佛制；服隨國俗，自古已然。彼印度之比丘，固未始穿袍著褲似吾國俗人今所目為和尚者也。……彼以太虛為奇怪者，彼亦自奇怪之耳！」參政與改裝兩點，閉關以後，忽地轉變，而且反對（見〈與廖笏堂先生書〉）。這一直到民國二十年以後，才又適應時勢而重新提出來。

我要論到一個重要事實，即民國元年一月，大師「大鬧金山」，召開佛教協進會。使人驚心動目的，是改金山寺為佛教學堂。其實，這是算不了什麼的，這還是仁山法師等動議的。大師的佛教協進會失敗，民國二年春天，接著與式海、玉皇等，在寧波觀宗寺辦佛教宏誓會。又失敗，大師又想辦維持佛教同盟會。這一貫的行動，據現存的〈佛教宏誓會簡章〉、〈維持佛教同盟會宣言〉，知道這是一種「自由組合」的「特別團體」。換言之，這是為了佛教革命的革命團體。依大師的理想，集合不論中外、僧俗、男女，凡是對佛教有深切信願的一群同志，共同努力，來創建理想的新的佛教。依大師的見解，復興佛教，不能沒有自由組合的團體，因為：「佛教總會，非由個人意志集合。凡集會結社，貴有一定之宗旨，起人自由之信仰，方能以親愛之感情相聯絡，一致之精神相貫注。」復興當前的佛教，像佛教會那樣的組織，是難以有為的。所以想組合共同意志的團體，作為革新佛教的動力。這是純由自己努力的，是由小而大、化私為公的。這與閉關以後「整頓僧伽制度論」那一套，根本不同。僧伽制度論的方案，要取得僧眾的多數贊同，要獲得政府權力的授與，這真是夜長夢多！然而，大師想組織革命性的同志，連號稱同志的文希、仁山，也根本不了解而主張妥協。那樣的佛教界，大師革命的不斷挫折，是不可避免的。

另一個重要見解，同志的集合，是不分中外僧俗的，特別是重視在家的學佛者。宣統二年所作《佛教史略》說：「今後之佛教，勢必日趨於通便精闢，凡有學問頭腦者，皆能言其理趣、心其信仰，而不復拘拘於僧之一部份，可斷言矣！我國佛教之不發達，以佛學局於僧界，以僧界局於方外阻之也。……其以僧界局、方外拘者，皆取形式而不取精神者耳！」「我佛教等視眾生猶如一子，且未嘗軒輊於天、龍、鬼、畜，豈規規然拘親疏於緇白之間哉！」後來，大師雖也重視在家信眾的誘導、組織，但已將中心移轉為「建僧第一」。

大師的革命思想，由於時代風尚所引發，然在還沒接觸到時代的思想時——光緒三十四年前，他在西方寺佛法的參究中，已經體認得含有革命性的特殊經驗。這種內心的特殊經驗，即是「空」，即是「本來無一物」；是從

一般經驗來的習識中透出，而了得明淨的精神本質——自心。這是直覺得了無纖塵，直覺得一切現象的相對無定性、一切佛法的隨機適應性。這種見地，通過了環境的影響時，如當時的政治、宗教，在向上發展的順利階段，他是會以高度的信心去推進它；如在逆轉而沒落的階段，他會立刻感覺它的不契宜，會以毫不猶疑的態度去洗革它。大師這種經驗，深度與恰當到什麼程度，可以不論，但對於這位革命和尚，卻有著重要的意義。

大師對於佛法的安身立命處，或者以為是唯識，這是不對的。他的宗教生命，是禪——是受過天臺與般若影響的禪；其後才受到唯識的影響。大師對於禪，有特殊的領會處、特別讚歎處。如在〈唐代禪宗與現代思潮〉中，列舉了禪宗的「反信教的精神」、「反玄學的實用精神」、「反因襲的創化精神」，歌頌禪宗到極峰。〈佛之修學法〉說：「世有不達此理者，謂佛法之衰落，原於禪宗之興盛，故抑禪宗而倡唯識，不知禪宗實為佛法之精蘊所寄。」大師當時的宗教經驗，是近於空的禪。所以大師作〈大乘之革命〉，即以空為唯一的方法。在閉關期中，究心三論，特別賞識《百論疏》，曾擬作「一切可破論」。在這位佛教革命大師的心目中，一切唯求適宜。一切不適合於時宜而成為滯礙的（在個人即是固執的），什麼都可以一舉而摧破之。這種含有革命性的精神來源，〈告徒眾書〉曾說得非常明白：「余在民國紀元前四年至民國三年，受康之《大同書》、譚之《仁學》……等之影響，本其得於禪與般若及天台之佛學，嘗有一期作浪漫之佛教革新行動。」

大師閉關以前的革命時代，與閉關後有顯著的不同，如大師老友呂蔭南（大任）說：「大師閉關前，好談禪理，多極端之語句外，其他言論行動，則與尋常黨人無殊（與一般僧徒即不同）。」極端的語句，確乎可以看作當時的一種特徵。早年的言論，雖遺存不多，但極端處還明白可見。如民國二年春的宏誓研究會講辭說：「名譽不足惜」，「道德無可崇」。這使我們聯想到：受過禪宗陶鑄而作政治改革的王安石，也曾擺脫儒家的傳統，敢於說「天變不足畏，祖宗不足法，人言不足恤」，看出彼此間的同樣氣魄。在一般斤斤於辨別公私時，他卻在（民國二年作）〈致私篇〉說：「天下亦私而已矣，無所謂公也。」而極端辭意說得最親切的，如民國二年〈春宵感事〉

詩說：「從來般若原非有，最是貪嗔不可無。顛倒乾坤見魔力，總持凡聖此靈珠。圖南漫作鯤鵬變，成佛當行鳥獸途。忽地橫刀向天笑，萬星今夜屬狂夫。」這種浪漫的狂飆精神，真是橫掃千軍、目空一切。《自傳》中也說：「心精勇銳，目空一切。」「我其時在禪慧融徹中，俠情噴湧，不可一世。」這種浪漫精神，使他敢於為了援救盟兄圓暎而得罪八指頭陀；使他「憤僧眾之委靡頑陋，擬用金剛怒目、霹靂轟頂之精神，搖撼而驚覺之」（《中興佛教寄禪安和尚傳》）。於是乎「大鬧金山」，使長老們聽見太虛二字，頭痛三日。至於大師的疏放不羈、不拘小行、與俗同化，反而是極平常的了。

極端的言句、浪漫的精神，本於禪。中國的禪宗，蘊蓄於大乘經——佛法的通俗化，與吠檀多的「真我」說相合，再受中國魏晉來玄學的熏染，逐次創化完成。這是唯心論的、唯我論的，與老、莊、孟，大有共同點；與從此流出的理學，當然更為接近。大師在民國元年夏天的〈懷故人詩〉說：「不是聖賢死，那得盜賊止！我意尚無為，唯君同所喜。」大師當時的見地，近於道家的無為，如〈唐代禪宗與現代思潮〉說：「唐代禪者……，不知有政，不知有教，不知有王，不知有佛，乃真能洗除乎老子所云失道而後所起之仁之德之義之禮智忠信慈孝等等，而聖王死，而盜賊出，而剖斗折衡，而民息其爭者也。」這顯然以禪者真能實現完成道家這一著的，所以大師以為：「無政府主義與佛教為鄰近，而可由民主社會主義以漸階進。」餘如〈致私篇〉，由「陸子曰：宇宙內事，皆己分內事」演出，而表現禪者真我的思想。

這種思想，多少大同小異的內契於「空」、「本無」、「無為」、「活潑潑、赤裸裸」的心性；外則深透了宇宙人生的相對性。這不從現實的相對中確定它發展的必然法則、確定現象中的不變性，而將一切歸本於自心，作為自心的稱性舒發看。所以，不滯著現象中的某一跡象，只是隨宜適化，而重視自心本具的功德藏。如宏誓研究會講辭中的「不足惜」與「無可崇」，而自有他可惜、可崇的，這即是禪者常談的心性：「一曰、名譽不足惜……惜名之甚者，動止顧忌，言行多諱。當為而不敢為，不當為而亦為，乃無往而不以偽。……故吾人立身行事，莫若以真。真何所憑？亦自憑之良心而已。

……純任良心者，一動一止，一言一行，雖舉世譽之不加勸，盡人毀之不為沮。心如直弦，無所遷就，活潑潑地，不受污染。維摩曰：直心是道場，此也。……二曰、道德無可崇……於宗法社會，則有所謂各親其親、各子其子；在大同社會，則有所謂自由、平等、博愛……。凡是，皆道德之跡，非道德之所以跡也。……著道德之跡，則矯揉造作，奸偽百出，非愚即妄……。故吾人安心立命，亦莫若以真。真何所在？即空寂之自性是也。百千功德，性自具足，無施不獲，安用外求！」任良心與本真性，並非不受環境影響，也非置現實問題不論；這只是以此為本體，為一切取捨衡度的標準，也即是將最高的立法權、裁判權，賦予這良心與真性。從此去了解一切，一切是相對的存在，一切是求其適宜。所以一切可破，而又一切可適應，「餓鬼畜生也有用處」。這點，對於大師未來的教理、教制的建議，實為絕對的指導原則。

民國三年九月，大師閉關了。從政治革命的立場說，他是離開了革命陣容。然從大師的立場說，近三、四年的參加政治活動，如《自傳》四說：「我初不稍移我以佛法救世的立場，只覺中國政治革命後，中國的佛教亦須經過革命而已。」大師始終不離佛教，這不但是八指頭陀、奘老、昱山等師友的關係，實有關於他那種內心的經驗。真我唯心觀中，充滿了與時俱新的內容；政治革命與佛教革命，大師是決不看為背道而馳的。然而，大師禪慧中的俠情奔放、被時代所引起的浪漫革新行動，漸漸的從失望而懷疑。「潮流滿地來新鬼，荊棘參天失古途。」（癸丑〈春宵感事〉）對於隨革命而來的新時局，太不理想；所以曾主編《良心雜誌》，宣傳社會主義而揭示「良心」。這對於現實的政治活動，早已吐露了要從人心改造起的意思。經過的政治情形更惡化，於是乎開始了對於自己的懷疑；對於如此混下去，是否為救人救世的最好行動，也開始懷疑起來：「鑒於政潮之逆流，且自審於佛陀之法化，未完成其體系。」（〈告徒眾書〉）「歐戰爆發，對於西洋的學說，及自己以佛法救世的力量，發生懷疑。」（〈我的宗教經驗〉）社會革命，對於大師是第二的。等到對社會革命失望，對自己的佛法救世力量知道不夠，這自然會回歸佛法，再來死心塌地的活埋一番，去完成佛法的統系組織，去充實自己佛教救世的力量。他謝謝關心他的革命朋友，告訴他們說：「芙蓉

寶劍葡萄酒，都是迷離舊夢痕。大陸龍蛇莽飛動，故山猿鶴積清怨。三年化碧書生血，一劍成虹俠士魂。一到梅岑（即普陀）渾不憶，爐香經梵自晨昏。」

卷023

我懷念大師

太虛大師圓寂來轉瞬七週年了。這七年中，國家與佛教，都遭受了赤魔的襲擊。現在雖渡過了最險惡的關頭，而前途還異常艱苦。在這國難與教難的嚴重時期，想起大師四十年中為國家、為佛教的努力與貢獻，不能不想到，今日自由中國的佛教界，缺少一位大師那樣的大師。大師的福德、智慧、風度；在社會與佛教中的廣泛影響力；在國際佛教界的崇高聲譽：這確是他四十年中「捨身捨心，救僧救世」所造成的。為國家與佛教著想，我渴望大師的乘願再來！更期待今日自由中國的大德們，能承受大師精神的感召、繼承大師的學業，成為當前我們所仰望的大師化身！大師不是少數人的大師，最近自由中國的佛教界，流露了對於大師的讚仰與推重的熱忱。這應該是出於真心誠意的；這實在是佛教復興的好消息。

七年前的今日，是我最後禮別大師的日子。我想起大師，更想起大師對我的慈悲。從我與大師往事的追念中，覺得辜負了大師的深恩！僅留有慚愧的回憶。

民國二十年春天，我進閩南佛學院修學，開始皈向於大師的門下。七月裡，我開始寫出第一篇的佛學論文——〈抉擇三時教〉，這是融會三論與唯識的，受到了大師來函的嘉勉與鼓勵。不久，去鼓山，又寫出〈共不共之研究〉（偶然說到圓測所說的，勝於窺基）、〈評破守培師之讀唯識新舊二譯不同後的一點意見〉。大師意識到我的性格，是是非非，不為古人融會，不為近代的大德包含，這是可慮的。所以又經大醒法師，關照我要心存寬厚；而且還寫了一篇〈評印順共不共研究〉。但在當時，我是不能理解大師心境的。守老是江蘇佛教的瓌寶！但他反對世親、護法、玄奘的妄立有宗；如在

今日，也許有人會把他看作毀棄聖言、誹謗僧寶（護法與玄奘）的。當時弘法大陸的大德，各有大事因緣，沒有閒暇來留心此事。而初學的我，竟然以擁護唯識宗的立場，起來反對專宗《楞嚴經》、《大乘起信論》，指責「護法妄立有宗」的守老。現在想來，確是過於孟浪了。廿一年春天，我又回到閩院，開始為甲班同學講《十二門論》。夏天，我回普陀山去，開始我的閱藏生活，而我心目中所景仰的大師，還不曾見過。

一個冬天的中午，化雨小學校長——寬融法師來看我，傳達大師的意思，要我到世苑圖書館去研究。我萬分的感謝大師，但當時我面對三藏教典的豐富，以古為師，法喜充滿，所以也就暫時辜負了大師的好意。廿三年，為了要閱覽《大正藏》中的三論章疏，才於農曆的新年去武昌。當時，先與華清法師去雪竇，第一次禮謁大師，請求開示。大師只是勸我多多禮佛、發願、修普賢十願。我沒有理解大師的用意，也就不曾忠實履行。現在想來，大師的慧眼，是何等犀利！他見我福薄障重，非多修易行道、增長善根、銷除宿業，將來是「孤慧不足以弘法」，弘法而必招障難的。

武昌的酷熱（前年在廈門，為此而病苦三月），逼我回普陀過夏。閩院院長常惺法師，因大師的紹介，約我去閩院教學。但只是半年，我便與葦中法師，在廿四年二月，回到了上海，又同到雪竇下院去再見大師。大師剃去髭鬚不久，顯得年輕些了，勸我去武昌。我決心回普陀，完成讀遍《大藏經》的目的。

四月中，我與大師發生了誤會。為了中日佛學會事，內學院與留日僧墨禪等互相攻訐，牽涉大師。我覺得，為了正義、為了佛教，那時的中國的僧眾，不能以任何理由，去與侵略的日本合作，或者被誘惑而去日本參訪。我不知表面文章而外，底層還有文章，就冒昧的一再向大師上書，措辭有點過火不客氣。大師不理我。我一氣，忘了善知識激發策勉的恩德，斷然離開了大師。閉門閱藏，過著忘世生活。這要到編纂《太虛大師全書》，遍讀一切文記，才自覺從前錯誤。但來不及懺謝的遺憾，將永遠的存在於我的心底！

廿五年初冬，我讀完《大藏經》到杭州去，這是我出家以來為遊覽而旅行的僅有一次。到了杭州，知道大師在靈隱寺講《仁王護國般若經》；我被妙乘、慧雲所邀去參加開經法會。大師一見我，不說別的，只說佛教內多的是謠言，有的是嫉妒，切勿輕信它！世苑新近要成立研究部，希望我去任般若三論系的指導。我沒有答應此事，到鎮江、南通去了（大師派人來六和塔找我，我早走了）！兩星期以後，我回到上海，準備回普陀，去三昧寺看同學。恰巧那天，中國佛學分會（設在寺內）請常惺法師演講；大師也來了，妙乘、慧雲他們也來了。大師還是要我去武昌，大家慫恿我，不自然的接受了大師的意思。現在想來，因緣不可思議，不是杭、滬兩地的巧遇，不是遊興偶發，不是大師的慈悲攝受，抗日炮火一響，困處普陀的我，早不知怎樣了！我從因緣不可思議的經驗中，時時想起了大師。

在武院，我經歷了一夏的病苦。抗戰的序幕——蘆溝橋的炮火響了，大師也從廬山到武院來。一天，大師講〈新與融貫〉，我扶著病去聽，這是親聆講學的初次。大師不拘於一宗派、不拘於一文系，在不失中國佛學傳統下，融貫一切。然而，大師的思想，是有重心的，是導歸人生佛教的。這是怎樣的難學！要有高瞻遠矚的遠見、闊達多容的大度、或與或奪的無邊方便才得！如胸襟褊狹，或者才力不及，那只能學到皮相的籠統而已。我雖然也覺得「離精嚴無貫攝，離貫攝無精嚴」，而其實長於辨異。這對於大師的心境，隔著千山萬水。然在汪洋含容的法海中，大師並不曾揀棄此一細流，勉勵我前進！

廿七年秋天，我到了北碚縉雲山。那時，周繼武寫了許多東西，主張《大乘起信論》與《成唯識論》是一致的，錯在賢首大師。大師要我批評他。我奉命寫了一篇，主張《大乘起信論》與賢首是大體相合的；《大乘起信論》與《成唯識論》卻不同，指出周氏的誤解，而終結了周氏的誹毀。

我與大師，永遠是思想與文字的關係。廿八年，大師從昆明寄來了林語堂的《吾國與吾民》，要我加以批評。我寫了一篇〈吾國吾民與佛教〉，這是批評林氏而維護佛法的。後來由漢院的同學會，為我印成小冊子。

廿九年，我在貴陽大覺精舍住。不滿意結城令聞的《唯識思想史》（墨禪譯），決意另寫一部。等到第一部分脫稿，寄給大師審定，大師為我改名為《唯識學探源》。後來為我作序，說是：「洵堪為學者探究之一異門方便。」對於教理的歷史研究，在大師晚年的心境中，雖非傳統的研究法，但決不如某些人所想像的「不可以」。年底，我回縉雲山，大師就命我為專修部講《唯識學探源》。

卅年，是我寫作最勤的一年。如〈佛在人間〉、〈法海探珍〉、〈佛教是無神論的宗教〉，以「力嚴」名義，多數發表於《海潮音》。我的思想特徵，明確地顯露出來。大師並不看作佛教的破壞者，都採錄而登載出來。有時加上幾句評語，不是說「不可刻劃太甚」，便是說「也可不必這樣說」。此外，妙欽他們，依著大師的指示，來請我作課外的講說。《攝大乘論講記》，就是這一年講的。秋初，演培去合江辦理法王學院，要聘一位導師，大師同意我去。從此，演培他們稱我作導師，一直到現在。

卅二年夏天，我的《印度之佛教》出版，引起了與大師的長期商榷，也可說長期的論爭。問題的重心在：我以為大乘佛教，先是性空唯名論，次是虛妄唯識論，後是真常唯心論——我從佛教流行的情況說，從佛教思想盛行的主流說。但大師以為：先真常唯心，次性空，後唯識。大師雖承認說一切空的經論比之說真常不空的（如來藏、佛性），盛行的時期要早，但真常唯心為佛果的圓滿心境、為一切佛法的根本，所以應列於最先。到卅三年春末，我作〈無諍之辯〉（稿存漢院圖書館），這是備忘錄性質，只是表示竟見，而不願大師答覆。我那時，感覺到我的罪過，我不應為了這些，增加大師的勞累。佛教的事多著呢，怎能使大師時為此等事而勞心！卅二年冬的《大乘是佛說論》（本是長函），卅三年春的《中國佛教史略》（妙欽初編，由我補充改正），都寄呈大師。大師為了《中國佛教史略》，特地為妙欽說〈論中國佛教〉，以表示不同的意見。然而，大師的〈評印度之佛教〉，積壓了一年多才發表，生怕本書的發行受到影響。《中國佛教史略》，大師特為介紹於正中書局。大師對於言論自由、思想自由的精神，容忍異己者的雅量；對於好學者的鼓勵，使我認識了大師的偉大！

卅三年秋天，我受十方堂聘，想去成都，大師要我到漢院。《阿含講要》，就是此時講的。發表在卅四年的《海潮音月刊》；大師評為《海潮音月刊》一年的佳作，給了我獎金。

勝利了，我的第一目標，是回到別來十年的普陀。但一到武昌，被大師留住了。那時，發起編纂《太虛大師全書》，由塵空、楊星森負責；大師囑我代為審細的搜集文稿。全書的綱目，早已大體決定。我發覺，大師的分大乘為三學，只是著重義理來分別。而菩薩的發心、修行等，都是通於三大系的，最好別立「大乘通學」一編。這一意見，經大師同意而修正了。當時，主持出版的李子寬居士，送來供養，要我寫一篇長序，總論大師的學業。我不敢答應，辭謝了供養。因為大師的思想，博大無礙：普陀閉關；遊化歐美；訪問南洋；對於教義及建僧的見地，都有重點的移轉。這不但是我沒有圓滿的理解大師，理解的也許不多。我不能寫，寫出來也是不容易討好的！

卅六年三月六日晚，我回到上海，禮見大師於玉佛寺的直指軒。大師為教的心境，當時非常不順適。十日早上，我向大師告假，要去西湖一看。大師說：「就回這裡來吧！帶幾株梅花來！」那知道這就是最後的禮別。不幾天，得到大師去世的電訊，特地折了幾株靈峰的梅花，帶回靈前供養大師。

大師的事業，我無力主持；大師的遺物，我無力保存；大師的舍利，我無法供養。在大師門下，我是那樣後起，那樣的障重福薄，那樣的執拗。我不是上首迦葉，不是多聞阿難，更不是代師分化一方的舍利、目連。我只是但求依附學團，潛心於佛法的孤獨者！只是辜負大師深恩，煩勞大師而不曾給予助力者！

大師去世了，弟子們雲集上海。但是各有法務，留下的《太虛大師全書》編纂，茫無著落。大家要我來勉為其難；總算在大師弟子中，有大醒法師供給膳宿，這才在大局如火的動亂中，草草地完成。我避難到香港，寫了《太虛大師年譜》。來臺灣以後，又因為大醒法師久病，暫時負起大師創辦的《海潮音》社長名義。這些，在我想來，多少會給我報恩的機會吧！

我還是那樣的福薄障重，還是那樣的孤獨，還是那樣的執拗，還是那樣的不能契合大師的軌範。然而想到了大師的海涵汪洋、大師的誘導慰勉，也就自忘僻陋，做著從前那樣的能力所能做的事。

我懷念大師，我尋求著大師的精神，我期待著大師的乘願再來！

卷024

太虛大師菩薩心行的認識

一 大師在佛法中之意趣

虛公大師弘法三十多年，可稱為覺世覺人的佛化運動。此一運動的思想體系，是以中國本位佛教為重心，簡持世界佛教的精華；以佛教文化為總線索，攝導東方文化（特重於中國文化）及現代中國文化的三民主義，促成東方文化、東方世界的復興。東方文化的復興，才能革新西方蔽於唯神、唯物的功利文化，攝取其精華，而陶練為世界性的、佛化中心的新文化，造成人世和樂國——人間淨土。

此一崇高理想，非中國佛教建立清淨僧團不可，非佛教大眾修菩薩行不可。所以大師明確表白個人的志行，是：「志在整理僧伽制度，行在瑜伽菩薩戒本。」大師對於此一志行，徹始徹終，堅定不移。晚年的定論說：「想復興中國的佛教、樹立現代的中國佛教，就得實現整興僧寺、服務人群的今菩薩行。」（〈從巴利語系佛教說到今菩薩行〉）所說的今菩薩行，要「建立適合今時今地的佛教」；「（在家、出家）同為六度四攝，即是實行瑜伽戒法」；「出家的，可作文化、教育、慈善、布教等事業；在家的，成為有組織的……，農、工、商、學、軍、政……各部門，……領導社會，作利益人群的事業。」（〈我的佛教改進運動略史〉）今菩薩行也就是人生佛教，所以說：「在今日的情形，所向的應在進趣大乘行；而所依的，既非初期的聲聞行果，亦非二期的天乘行果，而確定是在人乘行果，以實行我所說的人生佛教。」（〈我怎樣判攝一切佛法〉）大師於此一志行的切實提示，最明白

也沒有了！

復興佛教來救中國、救世界，為大師一貫的大志願，表現於大師對佛教、對社會、對國家、對世界的活動中。推動此一志願，是本於佛法的菩薩心行，也就是「行在瑜伽菩薩戒本」。關於這，民國二十四年五月，大師在南京開講《優婆塞戒經》，曾進一步的給以說明——說明「本人在佛法中之意趣」。大師說：我「非研究佛書之學者」，「不為專承一宗徒裔」，「無求即時成佛之貪心」，「為學菩薩發心修行者」。前三從消極的反面說，後一從積極的正面說。大師堅定的說：「本人為一欲學菩薩發真正菩提心而學修六度行者。」（《優婆塞戒經講錄》）修發菩提心而行六度行，便是行在瑜伽菩薩戒本。二十六年夏天，在武院講〈新與融貫〉，又提到這三項意趣。所以，唯有把握此一意趣，才能親切認識到大師的真面目，才能理解大師對國家、對佛教的真意趣。否則，會容易錯會大師：不是把大師看作離棄佛寺、毀亂佛法的革新者，就認為是維持古老佛教、古舊叢林的人物。

時光如此迅速！大師的捨報，竟是十週年了！在這法界同聲追念的時節，對於大師在佛法中之意趣，特引述大師的教說，拿來紀念學發菩提心、學修菩薩行的大師，加深我們對於大師的正確認識。

大師在佛法中之意趣，看來非常明確，而實容易引起誤會。據大師說：他是學發菩提心的、學修菩薩行的；不是研究佛書的學者，不想作一宗的徒裔，沒有求即時成佛的貪心。那麼，如反過來說：研究佛書的學者，一宗一派的徒裔，求即時成佛的行者，就不是真發菩提心的、學修菩薩行的。如真的這麼說，那些研究佛書的學者、各宗各派的宗師、求即時成佛的行人，包管會一致的起來反對大師。其實，大師此番「本人意趣」的宣說，是不能依文作解的；如迷文執義，再也不能體會大師的意趣了！

傳統的中國佛教，近千年來，一直在我祖我宗的宗派圈子裡作佛事。自宗是至圓至頓、至高至妙，只要說到我宗如此說、我祖如此說，就自覺為天經地義。而即時成佛的禪宗，又幾乎代表了佛法的一切。到近代，研究佛書的學者，也漸漸多起來。最極端的，甚至「非玄奘、羅什之譯不讀，非龍樹、

無著之論不求」。由於政府的羈縻邊疆，康藏的佛法泛濫起來，即身成佛的動聽名詞，又到處宣揚起來。在大師的心境中，這些雖都是應時化物的佛法，但在現代，都只能造成中國佛教的困難，不能達成整建如法清淨僧團、完滿發揚大乘來覺人覺世。所以，大師不單是說明自己為學發真菩提心、學修菩薩行，以人乘行果趣進向大乘行的大乘心要，而要說「不是」、「不為」、「無求」，有著針對現實佛教的對治性。唯有從針對佛教偏弊中、適應現代機宜中，才能認識大師所說菩薩心行的真義。

二 為什麼「非研究佛書之學者」

什麼是「研究佛書的學者」？大師指說為：「從事考稽佛學書籍而研究其義理。……用字比句櫛、勾古證今之功夫，將佛書當學問來研究。」這樣的研究佛書的學者，是否一定與發菩提心、修菩薩行相違反？從修學佛法來說，十法行的前八行，都是成就聞慧的方便；從古代的佛弟子來說，「經師」、「律師」、「論師」的一分，都適合這一定義；我們不能說這些都是不能學發菩提心行的。就是獻身心於翻譯工作，如玄奘等；從事於大藏經錄的審訂，如道安、道宣、智昇等；編錄僧傳，如僧祐、道宣等；為聖典的辭句作音訓，如玄應等——這些，都還是功德難量，何況是考稽佛書而研究義理呢？而且，大師自己曾經創議為「華文佛學分科研究編輯」，主張「依大藏佛典為原料，從各種科學之立場，分門別類以為採集之研究，更憑其研究之所得而組成各科科學。」（《年譜》三〇五頁）又曾以教理行果來統攝佛學，「教」中分：「佛教法物之蒐集，佛教史材之編考，佛教經典之校訂，佛教圖書之纂譯。」（〈甚麼是佛學〉）大師在武昌成立世苑佛教圖書館，成立「編輯」、「考訂」二室（《年譜》三四七頁）。如這些而決與菩薩心行不合，那麼大師為什麼又來提倡？難道己所不欲而施於人嗎？就是考證，大師也曾寫過〈佛教紀元論〉。這樣，大師的菩薩心行而「非研究佛書之學者」，到底意趣何在？

大師自己說：「本人則讀書每觀大略，不事記誦，不求甚解。」這是大師的特性。《自傳》（三）說到：十九歲時，讀《般若經》有省，從此記憶力減弱，而悟力特強。大師對於佛法的分析、綜合、貫通，不盡是記誦的、

辨析的，大抵得力於領悟。這一特性，決定了大師對佛學的態度與寫作方法。然而，如「佛學分科研究」；「教」的搜集、編考、考訂、編纂；圖書館的「考校」，雖非大師習用的方法，也未嘗不是自行化他的一道。大師在《大乘宗地圖釋》（一三二——一三三頁），說到自利方面，有「教理研究」；利他方面，有「歷史研究」。所以大師所說的「非研究佛書的學者」，是指那些離開自行化他佛教立場，而只是當作學問來研究。民國十年，朱謙之到西湖兜率寺，想從大師出家。他立意「將所有的佛書批評一過，從新整理建設起來」（《自傳》一一），這便是佛書研究者的榜樣。他並不以研究佛學為「自行化他之具」；不是看作「振興佛教、弘濟人群之方便」。所以大師說不必出家，介紹他到歐陽竟無居士那裡去。這樣的研究佛書，根本不是學佛，不是信解正法，還說得上發菩提心、修菩薩行嗎？還有，佛法在世間，不離世諦流布，無論重信、重解，只要有所偏重，就會落入窠臼，不能自拔。個人如此，團體也如此。在大師當時的心目中，偏重於佛書的研究者，動機不一定不好，而積習難返，每起不良的副作用。所以曾告景昌極說：「君等乍遊佛法之門，能執利器（名相分別）以防禦邪外，固所樂聞。若將深入堂奧，則當捨干戈而從容趣入之，未應持械以衝牆倒壁為事也。」

一般以為大師是一佛書研究的學者；大師也確是深入地研究過，但大師的本意卻不如此。這並不因為佛書研究，就不能發菩提心、修菩薩行，而是說如離開自行化他的立場，便不成其為佛法。從如來大覺心中流出的法教，無非應時應機，使人獲得止惡行善或者淨心化欲的利益。雖然佛教在人間，不能沒有教典，不能沒有人研究，不能沒有人索隱探賾，但決不能離棄利益自他的原則，專為知識而研求。大師把握這一佛法的根本意趣，針對當時有人專究佛書的偏向，這才宣說他「非研究佛書之學者」的意趣。

三 為什麼「不專承一宗」

大師又從根本的、全體的立場，宣示他是學發菩提心行，而「不為專承一宗之徒裔」。雖然，佛教二千多年來，儘多發菩提心、修菩薩行的祖師開宗立教，代代相承，但大師卻不願如此。因為照大師看來：「現今所流行的佛學，實源於二千數百年前印度的釋迦牟尼佛。……有了因時因地因人的許

多變遷。然直溯釋迦牟尼大覺心海的源頭，我以為只是：圓明了無始終無邊中的法界諸法實相——宇宙萬有之實事真理——體現為以法界諸法為自身，以自身為法界諸法的法身。又完全的開顯表示出來，以之教導無數世界中有成佛可能性的種種眾生之類，使皆得成就無上大覺一樣的圓明法界諸法實相，且體現為無盡無礙的法身，而並非後來許多支流派別的傳說。」（〈佛學源流及其新運動〉）大師直探佛法的本源，也就是歸宗於釋迦牟尼佛的覺源。在這佛法所從來的釋尊覺海中，有什麼宗派可說？所以，大師的佛法觀，真是道地的佛教，而不是各宗各派的祖師教。當然，各宗各祖的教說，也還是推本於佛陀。

為什麼會有宗派？佛為了適應眾生的根性，施設教法，就有了諸乘的差別。大師在〈新與融貫〉的開示中，說到印度、中國、日本的宗派，而後斷論為：「宗派之所以興起者，差不多都是以古德在佛法中參研之心得為根據，適應時機之教化上而建立的。」佛世的諸乘、後世的諸宗，無非為了化度眾生，應機說教。但是「佛之現身人間，應機說法，而聽法承傳之人，當即不免各有偏勝。」（《優婆塞戒經講錄》）印度的三期佛教、中國的大乘八宗，各有它的特勝，也就各有它的偏頗。所以專承偏宗，會造成高推自宗、鄙棄他宗的風氣。鄙棄了一分，結果是削弱了佛教的全體。這點，大師曾明白說出：「中國尚禪宗者，斥除一切經律論義；雖若《宗鏡錄》遍錄經論，亦但揚厥宗，鄙餘法為中下。尚淨土者，亦勸人不參禪學教，專守一句彌陀。賢、台雖可以小始終頓、藏通別圓位攝所餘佛言，然既為劣機而設，……學者又誰肯劣根自居，於是亦皆被棄。」「有各宗而無整全之佛教」，鄙棄餘法的結果，是：「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。……空疏婾陋之既極，唯仗沿習風俗以支持。學校興而一呼迷信，幾潰頹無以復存。」（〈菩提道次第廣論序〉）所以應時應機的宗派有它的價值、有它的適應，但如鄙棄餘法，局促於宗派圈子，一定會利弊參半發展到弊多於利。如禪宗與淨土宗等，不能說沒有特勝，只是由於鄙棄餘法，結果削弱了中國佛教，弄到空疏婾陋的地步！了解這一理

由，對於大師《中國佛學》的末後一章——〈奪禪超教之淨〉，從蕅益學人以下到近代印光大師的專弘淨土，評為「充其類而一轉，大可成為在家淨土行之日本真宗」；「殊有進為純信彌陀他力之真宗可能，然尚期命終往生，而無真宗——信成已生、還化利他之行，則所短遠矣」，才不會感覺奇突。

大師不願為專承一宗一派的子孫，是從超越宗派的本源性、隨機應化的全體性立論。大師這種意見，有點近於宗喀巴大師的說法。「福德資糧則人天俱攝，智慧資糧則聲緣相協，律及經論皆所依止，僅取一分，不成菩提。雖未嘗不別有最勝之歸趣，而確定皆攝入次第之過程。於是不沒自宗、不離餘法，而巧能安立一切言教皆趣修證。……余昔於佛學概論，明因緣所生為五乘共法，三法印為三乘共法，一切法實相至無障礙法界為大乘不共法。後於《大乘本生心地觀經》，又增說共不共通法為總要。粗引端緒，語焉不彰。今雖未能獨崇密宗，欣睹三士道總建立之典要，乃特提出以申論之。」（〈菩提道次第廣論序〉）大師的激賞宗喀巴的《菩提道次第廣論》，因為他的三士道說，與大師一貫主張的五乘共法（下士人天乘）、三乘共法（中士聲緣乘）、大乘不共法（上士菩薩乘），有著同樣的意趣。所以在應機設化的方面，隨機應化而不限一宗，如說：「各宗派法門，皆可隨人根機所宜而修學，藉以通達究竟覺海。所以本人觀察佛法之五乘共法、三乘共法及大乘不共法，原為一貫。在教理解釋上、教法弘揚上，隨機施設，而不專承一宗或一派以自礙。」（〈新與融貫〉）在貫攝佛法、起解成行的修學次第方面，則能攝一切佛法，條貫為「教之佛本及三期三系」、「理之實際及三級三宗」、「行之當機及三依三趣」，不捨一法而同趣大覺。大師的意趣如此，所以與局狹的宗派門徒不同。

大師對於佛法的看法，自己說有三期。第二期，就是「上不徵五天，下不徵各地」（〈整理僧伽制度論〉）的中國大乘八宗平等說。認為八宗的境與果，都是平等的，只是修行方法有差別而已。所以說：「八宗既是平等，亦各有其殊勝點，不可偏廢，更不能說此優彼劣、彼高此下。」（〈我怎樣判攝一切佛法〉）大師當時，確有促成八宗一致復興的意圖。所以對中國久絕的密宗，特別提倡得熱心。不過，雖不能說八宗有勝有劣，然對各宗徒裔

的固蔽、高推自己，大師也是從來不客氣的。特別對那「男女混雜」、「僧俗顛倒」的密宗，更不惜引起長期的論諍。關於八宗平等，想提到兩點：一、大師去世了，由於大師的偉大，八宗平等也時常被人應用起來。例如：如有人對宗派略有評論，就高舉「八宗平等」，認為不應該批評。等到轉過身來，還是高推自宗、鄙棄餘法的老調。這種辦法，根本違反八宗平等的精神。二、八宗平等，還不是大師的晚年定論。

大師第三期的思想系，從歐美遊化歸來，才更明確的吐露出來。民國二十年八月，在北平講《大乘宗地圖釋》，就講到：「最近所創世界佛學苑，其研究佛法之根據，又較吾昔根據華文者大有擴充。」大師的晚期定論，不是八宗平等，而是「教之佛本及三期三系」、「理之實際及三級三宗」、「行之當機及三依三趣」（〈我怎樣判攝一切佛法〉）。這一晚年定論，約教法來說：歸宗於佛本，雖同於前期；而三期三系，不再只是華文佛教，更擴充為以華文佛教為本，貫通簡持巴利文系與藏文系佛教，成為世界性的佛教了。約理法來說：理之實際與三級三宗，已經是攝八宗為三宗，不再談八宗平等，不再想八宗一致復興了。約行法來說：行之當機，同於前期；而三依三趣，不但條別行法的根本特性，而且明確揭示現代中國所應該弘揚的佛教，顯出大師佛化運動的真正面目。可惜得很，大師在民國二十年後雖多少說出，由於抗戰軍興，一般人——尤其是陷區內的佛教同人，多與大師此一思想脫節。所以勝利歸來，在今日臺灣，還有人在推仰大師的八宗平等。要知大師從歐美回來，對研究法就有重大的修正。大師已綜合為「中國臺賢禪淨密系」或「法界顯密系」，綜合為法界圓覺宗。而說：「今後研究佛學，非復一宗一派之研究，當於經律論中，選取若干要中之要，作深切之研究，而後博通且融會一切經律論，成圓滿精密之勝解。」（《大乘宗地圖釋》）「作一系一系的專門研究，才能精深專一，才能做到登峰造極，升堂入室。」（〈世苑圖書館館員之修學方針〉）從此可見，大師的晚期定論，不專是中國文系的大乘八宗平等，不再是分宗研究、普遍發揚，而是會三大文系的佛教，統貫在五乘共法、三乘共法、大乘不共法，法相唯識學、法性空慧學、法界圓覺學的三大系，超出宗派而歸於佛法一本，那裡是宗派徒裔所能想像

的!

四 為什麼不想「即時成佛」

「無求即時成佛之貪心」，在大師宣示的意趣中，這是最為難解、最易引起常人疑毀的一項。因為發菩提心、修菩薩行，目的是為了成佛；那為什麼不想快速成佛，而稱急求成佛的為貪心呢?

這一意趣，還得從「不為專承一宗之徒裔」說起。大師說：「直溯釋迦牟尼大覺心海的源頭，.....並非後來許多支流派別的傳說。」（〈佛學源流及其新運動〉）印度傳來的一切教法，大師是有深刻獨到見地的。如說：「無上大覺海中流出來的教法，為了傳持者及入世應機的各有偏勝，由迦葉、阿難等承持，則成初期小乘。由龍樹、無著、世親等弘傳，則成中期大乘。由龍智、善無畏、蓮花生等傳承，則成後期密法。」（〈新與融貫〉）現今所流行的佛法，經典的傳出，有著傳承者根機的差別性、時間的先後性。初期小乘與中期大乘，大師以為：「一切經律，皆源本佛所宣說之聲教，由佛徒歷次結集而成。」（〈佛法僧義廣論〉）有時說：「釋迦佛陀時，.....方便為說人無我的小乘法，適應當時印度思想的機宜.....。然佛陀同時與曼殊師利及彌勒等一、二大心深智者，則直說其自證的法界.....。五百年後，雖由龍樹、無著等，發見了曼殊師利與彌勒等所傳的佛說，成了印度大乘思想的發展時代。」（〈佛學源流及其新運動〉）〈人生觀的科學〉也說：「釋迦出世的本懷，見於《華嚴》、《法華》。其始原欲為世人（凡夫）顯示一一人生等事實三真相.....俾由修行信心.....進趨人生究竟之佛乘。.....無如僅有少數大心凡夫若善財童子等.....及積行大士若文殊、普賢等，能領受其意。」這可見，顯教大乘，雖遍通十方他界，有無數菩薩聽受，而此土卻僅是少數大心凡夫、深智菩薩所承受的。怪不得初期佛教，成為「小行大隱」的局面。如來不得已而說聲聞乘，末後又引令回心向大，實為迂回進入大乘的方便。第三期佛教的密宗盛行，大師的看法，與前期多少不同。如說：「龍智菩薩等出來弘揚密咒，把通俗的印度風習都融攝進來」（〈我怎樣判攝一切佛法〉）；「雖謂因龍猛大士依法身塔之象徵悟證法身，遂為創真言祕密金剛法之開祖，亦無不可。.....諸咒印形儀，則固多隨時隨處收編世間所流行

者，而不足深究也」（〈龍猛受南天鐵塔金剛薩埵灌頂為密宗開祖之推論〉）。這似乎確認密宗為後起的，多雜有婆羅門等神（天）教內容。

從教典說，有著傳承者的偏勝與因時因地的適應性，如上所述。如從教法說，釋迦佛的本懷，原意在由人而直向佛道。「天與聲聞、緣覺之三階段，……乃由人不走遍覺的路所歧出之三種結果。」（〈人生觀的科學〉）其實，天與聲聞，還是要引向佛道。如依聲聞（緣覺）行果及天乘行果而入佛道，就是大師所判的：第一千年，「依聲聞行果趣發起大乘心」；第二千年，「依天乘行果趣獲得大乘果」。聲聞行果的急求解脫，為第一千年的風尚。大師說：「禪宗出於第一期的末葉，附屬於第一期。」第二千年的代表者，「是密宗、淨土宗，是依天乘行果的道理。如密宗在先修成天色身的幻身成化身佛。淨土宗如兜率淨土，即天國之一。西方等攝受凡夫淨土，亦等於天國」（〈我怎樣判攝一切佛法〉）。聲聞行果與禪宗，密宗與淨土宗，都是急求趣證的，都屬於不能由人而直向佛道的勝方便。不知道由人道而修信心、直向佛道，「正是佛教的真面目」（〈人生觀的科學〉）。大師條析教史的發展、根性的特點，直探佛陀本懷，揭示出大乘佛法進修的直道、坦道。

大師抉擇佛法的基本思想，經這樣的簡單敘述，才能明瞭大師「不求即時成佛」的意趣。大師說：「佛法，原不拘限以現身此世為立足點，乃普為法界一切眾生而發心。蓋以佛法觀察，一人與一切眾生互相關涉；而一世界與無量世界，亦相攝相入，如帝網之重重無盡。因此佛法不是為此一人生與此一世界而起。」（《優婆塞戒經講錄》）大師此一宣示，說明了大乘法的真諦：菩薩發心修行，遍為一切眾生，遍淨一切國土，遍禮一切諸佛，遍學一切法門，遍斷一切煩惱，遍達一切事理。……一切功德，都是盡虛空、遍法界，到達究竟圓滿。如《華嚴經》說的佛果與菩薩行，是怎樣的高尚、圓滿！所以經說：「如一眾生未成佛，終不於此取泥洹」；「地獄未空，誓不成佛」。不為自己，不求速成，表達了菩薩行的真相。一般看起來，釋迦佛是即身成佛的，是「父母所生身，直登大覺位」的，但成佛豈能速成！據釋尊自白，是經三大阿僧祇劫行因而來。依龍樹說，佛道實是無量無數阿僧祇大劫行因而成就的。大果當然不是小因所成，但佛道長遠，菩薩道難行，非

一般人所能承當。這樣，佛陀的方便教，就不能不施設起來。

大師說：「釋迦佛陀時，印度的思想，是以個人解脫而得到自我獨存為風氣的。佛陀處此環境中，……幾乎無可宣說。然不說法，則覺世悟人之大願無由得達，乃方便為說人無我的小乘法。」（〈佛學源流及其新運動〉）小乘是厭離心切，急求自身解脫的。經佛方便教導，於是四果聖者紛紛出現。佛被稱為多陀阿伽陀（如來）、阿羅訶（即阿羅漢）、三藐三佛陀（正遍覺）。聲聞聖者也稱為阿羅漢，認為自己的究竟解脫與佛平等。這要到法華會上，佛才使他們知道：過去所證到的，只是半途的化城，不是究竟的寶所，寶所還在前途。經此聲聞行果的解脫生死，不是無益的，因為不必再為自己的六道生死而憂心了；從此發心向道，直至寶所。一到大乘佛教時代，大家都希求成佛，不再求阿羅漢（這雖也是佛的別名，但在習用上，成為小乘偏證的果號）。然而，佛道長遠，菩薩道難行。結果，佛果是希求到達，菩薩大行卻不願承當；佛法中的方便教，又有施設的必要了。

中國禪宗，自以為最上乘、直體佛心，以「即心即佛」、「立地成佛」為標幟。依大師的論判，「附屬於第一期」。的確，「大事未明，如喪考妣」的急證傾向，清淨無為的山林氣息，都與聲聞乘大同；而禪者坐亡立脫的作略，與阿羅漢自在捨壽的風格，也極為吻合。不過，聲聞自稱阿羅漢，與佛阿羅漢解脫平等；而禪者則自稱成佛，與佛心心相印而已。禪者雖大抵近於「依聲聞行果而趣向大乘」，但「由了達一一人生等事實三真相，歸佛法僧，信業果報，修十善行，厭取作，捨壞苦，以階進佛乘者。……中國之少數禪師，若百丈、永明等，及少數居士，若龐蘊等，頗得其真。然居極少數人，而即為我今所要極力提倡的」（〈人生觀的科學〉）。百丈是適應時機，為「一日不作，一日不食」的實行者。永明是「萬善同歸」的禪匠。龐蘊為不廢人事的居士。所以大師稱譽為確能體得由人乘而直向佛道的真義。大師對禪宗是相當尊仰的；但真能直探佛陀本懷，依人生修十善行而進向人生之究竟，也只是少數人而已。

但是像法時代，人根轉鈍。有的覺得不但佛道長遠，菩薩道難行；禪思精微，也不容易修證。如現身不能成就，一息不來豈不又要輪迴生死，茫無

了期！所以，索性不求見真斷惑，求生天國一般的極樂世界，做到盡此一身不再退墮的往生淨土法門。聲聞是自以為究竟如佛，而不知是先在化城裡休息安樂一下。淨土行者，是知道往生淨土，並非已經究竟如佛。但在諸上善人同會一處的良好環境下，終於要「見佛悟無生」，決定能趣向大乘而不再退失的。所以大師稱譽為穩當中的穩當，等於保險法門。但有些人，覺得非成佛不可，而身命浮脆，學成不易，所以重視此血肉之軀，想把此血肉身，以修精煉氣等祕密修法成天色身，依此天色身而進趣佛果。這些，都是希求佛果，而不願承當菩薩的大行難行；不能即此人生，修十善行以進向人生之究竟，而企圖急速成就。於是一心一意的求阿羅漢（佛的別名）、求佛，而卻轉向聲聞行與天行。雖然禪、淨、密等，也有發菩提心的，但為了「求己利」、「求速成」的意欲所嬈亂，菩提心行也多少打些折扣了。所以大師以凡夫身來學發菩提心、學修大乘行，堅決的放下那「即時成佛的貪心」。

無論為依聲聞行果或依天乘行果以向佛道，佛法的殊勝方便，都是大有利益的。如證入聲聞羅漢，生死已了；或真能明心見性、真能往生淨土、真能修成天色身，即使沒有成佛，也不會再為生死昇沈的苦迫而擔心了。然依教理說：聲聞回心向大，由於自利的積習深重，悲願不充，進修遠不如直入大乘道的迅速。如淨土極為穩當，但據《大阿彌陀經》說：淨土修行百歲，不如穢土修行一日。可見在淨土的趣向佛果，反而比穢土修行的稽緩了。密乘的成佛，雖未見緩成的教說，但《大日經》說「劣慧所不堪……兼存有相說」，可見修風修脈、男女雙修，也只是方便引導而已。希求成佛的，不是厭離心深，便是貪瞋習重（密）；不是專為自己，便是偏重此生，這才急求穩當。佛是阿羅漢，我也要成阿羅漢；佛是佛，我也要立即成佛。一心想成佛，而不顧佛陀因行的遍為一切眾生而發心。於是求穩當、求速成；穩當了些，卻不知道走了迂回的歧道。俗語說：「欲速則不達」、「大器晚成」，可作為急求成辦者的座右銘。

為佛道長遠、菩薩道難行而退心，或不欲退失而求速成，都是病在專為自己、專重現在。請聽大師的開示：「發心修學佛法者，應不為空間、時間所限，宜超出一切時空，涉入一切時空。於佛法如此理解，即能自悟悟他，

精進無息，無庸拘定要即此身成佛。蓋成佛不過自悟悟他而已，菩薩行滿，佛陀果成；但勤耕耘，自能收獲，何須刻期求證？因為刻期追求，大抵為滿足虛榮心所驅使。而著相拘求，非僅心量狹小，且未免反增煩惱耳。佛法中雖有為接引一類誇大之眾生或激發一類懈怠眾生，施設即身成佛、立地成佛等假名，但本人提倡發長遠心，修自悟悟他行，不怠不息，而不以此類假名而掀起刻期求成之貪心。」（〈新與融貫〉）

五 「學菩薩發心修行」之真意

經過了三類的簡別，大師對於佛法的意趣——「為學菩薩發心修行者」的真意義，才能明確地認識。大師所說的學菩薩發心修行，是直探釋迦的覺源——佛的人間成佛，施設教化，實以人類為本位的，要人直從人乘以進趣佛乘的。而天與聲聞、緣覺，只是不肯趣向大覺而分出的歧途。如佛滅一千年，依聲聞行果而趣大乘；佛滅第二千年，依天乘行果——天色身、天國土而趣大乘。雖一樣的稱為發菩提心、修菩薩行，而都是不見釋尊人間設教的本懷，不能依人生修習十善、完成信心，直趣於人生究竟的佛果。所以著重自己、著重現生，與「普為一切眾生而發心」的菩提心行要經極長時期才能圓滿不合。

依聲聞行果、天乘行果而趣大乘，為佛法的勝妙方便。佛菩薩的慈悲設化，使無量數人發菩提心，護持信心而不致退失。所以並不因迂曲方便而是可訾議的，反而是應該讚歎。但到現在，雖然「一、二期的根機（真能現身證聲聞果、現身成天色身、死後生極樂國），並非完全沒有，不過畢竟是很少數了」。而且，「依天乘行果修淨密……就最近的趨勢上觀察，修天乘行果這一著，也不適時代機宜了」。又說：「依聲聞行果，是要被詬為消極逃世的；依天乘行果，是要被謗為迷信神權的。不唯不是方便，而反成為障礙了。」（〈我怎樣判攝一切佛法〉）這樣，大師從上契佛陀本懷、下應時代機宜的立場，抉擇而提示了「依人乘行果趣進修大乘行」的法門；這也就是大師所說「學菩薩發心修行」的意趣所在。

大師的學菩薩發心修行，有兩大特色：一、融貫佛法，二、漸次趣入。這是針對宗派徒裔與即時成佛的。茲錄〈新與融貫〉的解說：「本人……認佛法中的五乘共法、三乘共法及大乘不共法，均一貫可達到究竟圓滿之覺海。凡能貫通五乘、三乘及大乘教法而發菩提心、修菩薩行者，便是菩薩。所以本人在佛法中的意趣，是願以凡夫之身，學菩薩發心、修行。……本人還不能如菩薩那樣發心、修行，現在是學菩薩的發心、學菩薩修行。……今人不知此義，每每稍具信行，馬上心高氣傲，自命成佛；不知少分之學發菩提心、學修菩薩行尚未做到呢！……經過十千大劫修行六度萬行，才為真正初發心菩薩。……所以本人亦為願學菩薩發真正菩提心而修行六度萬行者。」

大師的學菩薩發心修行，從適應時代而施設教化來說，即是「人生佛教」。是著重於發心修行的立場，著重於人乘行果而趣入大乘行的。〈即人成佛的真現實論〉，有過綜合的說明：「（釋尊）正轉之法輪，端在修超欲界之梵行——戒、定，證出三界之涅槃——定、慧解脫。此因應受佛化之眾，善根深厚、機感殊勝，一唱善來，即成比丘；一悟法要，即成羅漢。而大乘菩提行果，則再依出三界涅槃為基址，大而化之，勝進而究竟之；此觀之《法華》所開顯者，固甚彰彰也。……龍智等興行密教，旨在修神仙咒術行，成欲界天色身。……設非菩提心、般若慧，則失其為成佛之方便。……然雖盛流於印度、藏、蒙，而漢族則格於原有之禮俗儒化，傳入而不受行。歷梁、陳、隋、唐而變通者，別成禪宗、淨土宗。禪宗的悟心，上追梵行涅槃；其寄身於自耕自食的農林生活，即下啟末法期的人間佛教。淨土宗傳日本，再變為真宗，彌切合人間生活。而錫蘭、緬甸、暹羅等，傳初五百年佛教餘緒，薄周民眾後，亦成善信男女通俗教化。

而像法期密教，印度滅於回教之侵入；西藏……失帝王護持，則亦將由無民眾基礎而致隳墮，外蒙即其前車之鑒。由此種種，故正法期超欲梵行，及像法期即欲咒術，皆將退為旁流。而末法期佛教之主潮，必在密切人間生活，而導善信男女向上增上、即人成佛之人生佛教。錫蘭等地律風，雖有切近人生者，然側尚離欲出世，對人世資生物用及人群治理救濟，均鮮積極的心行。西藏密宗對資生濟眾，雖較有積極精神，然以習修欲界天身而迷信多

神，甚違近代思想。日本真宗似為開末法人生佛教之最前進者，然託彌陀淨土安心，又何若直指人心、見性成佛的唐代禪宗更切人性！惟亦嫌側重唯心，而絀於利物治生耳！然主唐代禪宗並輔錫蘭律行以安心立僧，主日本真宗並輔西藏密咒以經世濟生，庶可為末法期集起人生佛教之要素矣。故應易直指人心、見性成佛，為直依人生、增進成佛，或發達人生、進化成佛，是名〈即人成佛的真現實論〉。」這可見，大師是盡攝過去佛教——各時代、各地區、各宗派的精華，使發達人生、進化成佛，而符合於佛法的真面目。

在自行方面，大師是重視律儀、教理、禪觀，作系統的學歷程序。對依律的集成清淨僧團、依禪以徹證心源、依研究教理（三級三宗）而獲得佛法圓滿之貫達，隨時流露出讚美的法音。然在大師的菩薩心行中，這是發心修學的一貫程序，而不是分宗裂派、高推自己而鄙棄餘法的。這一學程的修學——依律儀、明教理、悟心地，便是大師理想的僧伽教育、大師理想的菩薩學處。但大師又重於入世利濟，在這點上，覺得日本真宗與西藏密宗，也有可取的地方。菩薩學處的修學過程中，「或為僧，或還俗，皆可聽自決；而還俗即可為入工、農、商、學、軍、政各界之佛教信徒」。「住僧的出家菩薩，可隨緣改良各處僧寺。其還俗之在家菩薩，可深入各種社會，以為本佛教精神施佛教教化之社會改良家。」（〈即人成佛的真現實論〉）依人乘行果以趣進修大乘行，就是從此菩薩集團而達成。如失去佛化的經世濟物的大用，律儀、教理、禪觀，都不能完成人生佛教的理想。所以「人生佛教之正體，保持於菩薩長老僧；

而人生佛教之大用，則寄託於社會改良家」（〈即人成佛的真現實論〉）。

大師的建僧運動，看作整興佛教、發揚佛教來救世界的中心工作。最初是著重於整理僧伽制度，晚年則代以菩薩學處。菩薩學處，通於僧俗，但佛教的主體，還是如法清淨的菩薩僧。無論從建僧、從人生、從救國救世界，在大師初出關時，對密宗曾有過異常熱心的提倡。但後來，認為像法時代的天菩薩行，是不應機了。因為從密宗的應機來說，「密咒原以應化非人的天龍八部之佛教為主；而八部中，尤以藥叉……部為主。依此密咒部之特要部

而發展，佛亦成為夜叉部之佛。……印度之修長壽、修五通者，大抵皆修藥叉法。而中國道教之丹鼎符籙諸術，亦夜叉法之流耳。知密咒乃八部眾或夜叉眾為本位之佛教，則知其僅可為人間佛教（即人生佛教）之助行也」（〈論時事新報所謂經咒救國〉）。

大師在佛法中之意趣，非研究佛書的學者，是反對非學佛的研究態度。不為一宗的徒裔，是探佛本原，總貫各時代、各地區、各宗派的佛教，成為進入佛道的修學過程，反對偏宗的削弱中國佛教。沒有求即時成佛的貪心，正是本於依人生增進而直趣大乘行的佛道，也因此而超脫了聲聞行、天行的專為自己、專重現在。這樣，大師正面的吐露其意趣，即學菩薩發心——發長遠心、發廣大心，學菩薩修行——六度、四攝。也唯有依人生增進而進趣佛乘，才吻合佛心，適應時代，這就是「人生佛教」、「菩薩學處」。大師的心行，歸結於這樣的偈頌——「眾苦方沸騰，遍救懷明達。仰止唯佛陀，完就在人格。人成佛即成，是名真現實」。

卷025

略論虛大師的菩薩心行

虛公大師上生，已二十周年了。平時不能本著大師的悲願、繼承大師的思想與事行，而使之發揚光大，徒然在這二十周年，隨順俗套，來一次紀念性的文章與集會，這到底算什麼呢？至少，我有這樣的感覺。

為什麼不能本著大師的悲願、繼承大師的思想與事行而努力呢？對我來說，這是很難說的。記得民國三十三年春，為了《印度之佛教》，曾寫過一篇不願發表的文章——〈無諍之辯〉，寄呈大師（文存漢藏教理院圖書館）。文中說到：「大師是峰巒萬狀，我只能孤峰獨拔。其實，這也是峰巒萬狀中的一峰呢！」雖然大師是不會遺棄此一峰的，但到底不足以代表峰巒萬狀。我深受大師思想的啟發，對大師也有某種程度的理解，但自己為宿習所熏的根性所限，即使嚮往有心，也不可能成為大師那樣的菩薩。大師太偉大！心胸闊大，眼光深遠，是不容易學習的，這豈止是我而已！

為了紀念大師、讚揚大師，曾為泰國龍華佛學社，寫過〈向近代的佛教大師學習〉，舉出大師的三特德：「對於救僧護教，有著永不失望的悲心」；「對人事、對教義，有著無限的寬容」；「對佛教，有著遠見與深見」。大師上生十周年，又依據大師的自述——〈本人在佛法中之意趣〉，而對「非研究佛書之學者」、「不為專承一宗徒裔」、「無求即時成佛之貪心」、「為學菩薩發心而修行者」，有所申述讚揚。我覺得大師的偉大、超越常人而值得讚揚學習的，重點已該攝無遺了。現在還有什麼可多說的呢？然而二十周年到了，既不能行，又無多話可說的我，還得拈起「為學菩薩發心而修行者」來讚揚一番！

虛大師五十初度詩說：「我今修學菩薩行，我今應正菩薩名，願人稱我以菩薩，不是比丘佛未成。」「願人稱我以菩薩」，正是吐露大師「為學菩薩發心而修行者」的真實意趣。一般來說，中國是大乘佛教，而且是最上一乘，那當然都是修學佛乘的菩薩行者了！但在大師看來，「中國佛教教理是大乘，而行為是小乘」（〈從巴利語系說到今菩薩行〉）。這句話，也許是故意抑揚，不一定能為別人所贊同，但大師心目中的「為學菩薩發心而修行」，顯然是有所不同了！從大師的遺教去研究，覺得大師的菩薩發心、修行，有兩大重心：

第一是「人」：佛法雖普為一切眾生，而「佛出人間」，教化的主要對象，是人。以人的行為、趣向，說有人乘、天乘、聲聞（緣覺）乘；又在這上面，應機說教，而有人菩薩行、天菩薩行、聲聞菩薩行——菩薩（佛）乘。佛法雖因機而異，而不可忽忘的，這都是就人類的信行而安立的。其中，不殺、不盜等五戒、十善，是人生正行，實行這人類正常的道德生活，能招感人的果報，稱為人乘。天行呢？一般是重鬼神祭祀（古代猶太教、婆羅門教、道教，都是這樣的）、禁咒巫術、敬虔慈愛，高深的是遺世貴我、調鍊身心——禪定。如人而修習這種信行，能感淺深不等的天報，名為天乘。這些，都是世間常法。超勝世間的佛法，特質是：在這人天善行——也就是戒與定的基石上，深修觀慧，智證真如而得大解脫。這是從聽聞佛的聲教而修證的，所以名聲聞乘。本來，聲聞乘的在家者，是基於人行的；出家者是出發於

深的天行。但在佛教的流傳中，出家眾為中心，因而聲聞乘被看作遺世（入僧）而專修禪慧者的專名。

以成佛為標極，以學菩薩發心、修行為方法的，是菩薩乘（佛乘）。菩薩乘的特質在：「一切智智相應作意（菩提心），大悲為上首，無所得（空慧）為方便」；或「菩提心為因，大慈悲為根本，以方便而至究竟」。這樣的發心以趣入佛乘，雖是一樣的，而由於本習的心行及發心而起行來說，因時因地因機而不同，統攝起來，不離於人行、天行、聲聞行——三大類型。

一、如遺世獨善，少欲知足，專修禪慧，是聲聞行；依此而迴入大乘的，是依聲聞行的菩薩。雖然回心向大，而由於自利、禪悟的偏重，大都是「智增上菩薩」。以智慧的體證，或深義的闡揚，為自行化他的重心。印度佛教中五百年的出家菩薩，大抵如此。中國臺、賢、禪宗大德，也不離這一特色。

二、祭祀、咒術、禪定是天行，依此而趣入大乘的，是依天行的菩薩。大師以為：「如密宗在先修成天色身，……淨土宗如兜率淨土……西方等攝受凡夫淨土，亦等於天國。依這天色身、天國土，直趣於所欲獲得的大乘佛果」（〈我怎樣判攝一切佛法〉）。這樣的根機，大都是「信願增上菩薩」。

三、如基於五戒、十善，發心而修六度、四攝，是依人生正行的菩薩；這大都是「悲增上菩薩」。大師深入大乘，在（民國十三年作）〈人生觀的科學〉說：「人乘法，原是佛教直接佛乘的主要基礎，即是佛乘習所成種性的修行信心位。……釋迦出世的本懷，……原欲為世人（凡夫）顯示……由修行信心……進趨人生究竟之佛乘。……無如僅有少數……能領受其意。其餘大多數……如聾如盲，不能同喻。為適應此印度的群眾心理」，不得已而說人、天及二乘。在大乘法的應機開展中，大師統為三類，而探求應時應機的佛法，在（民國二十九年說）〈我怎樣判攝一切佛法〉說：「到了這（現在）時候……依聲聞行果，是要被詬為消極逃世的；依天乘行果，是要被謗為迷信神權的。不惟不是方便，而反成為障礙了。所以在今日的情形，所向的應在進趣大乘行；而所依的，……確定是在人乘行果。」大師以為：依佛陀的本

懷說，依應時的妙方便說，決非獨善的、神祕的菩薩行，而是依人乘行而進趣佛乘的菩薩行，這就是大師倡導的「人生佛教」。

第二是「行」：廣義的說，身口意的一切活動都是行。約特義說，行為是表現於外的，表現於對人（對鬼、對神、對佛菩薩）關係的。聲聞行（一分天行）重理證，有厭離的傾向；由此而來的菩薩行，不免重理悟而缺事行。雖可以自心的境地，解說六度、四攝，無邊供養，普利眾生，不妨「自得於心」，但在現實的人生社會來看，還是重於自利的。同樣的，天行重祭祀、咒術、禪定，依此而來的菩薩行，不免重於宗教儀式、持咒、修定、修精練氣。雖在崇奉者的經驗，覺得神妙無比；而在一般人心看來，到底是流於神祕迷信。我國號稱大乘，而多數確乎是這樣修行的。那怎能契合佛陀的本懷、適應現代的人心呢？大師重於行——重於人行，在民國七年，發行《覺社叢書》（《海潮音》的前身），就明白宣告「立人之極，建佛之因」，而有「期以人的菩薩心行——無我、大悲、六度、十善，造成人間淨土」的理想。針對一般的缺乏事行及偏於天行，曾大聲疾呼的宣告。在（民國十年作）〈行為主義之佛乘〉中，說得最為懇切。如說：「從來，吾人為佛教徒者，大都只知以享受福樂或靜定理性為果，……無論或重『理解』，或重『證悟』到如何圓妙，都只空理不成事實，……或則但認一句『禪謎』；或則但守一句『佛名』；或則但以佛的經書、形像、數珠、木魚、蒲團等項為佛事，而不悟盈人間世無一非佛法、無一非佛事。」又說：「吾確見現時學佛的人漸多，大都迷背佛乘，不修習佛之因行。……反厭惡怠惰，其流弊將不可勝言！……要之，凡吾人群中一切正當之事，皆佛之因行，皆當勇猛精進積極去修去為。廢棄不幹，便是斷絕佛種！」

大師於一切佛法，融會貫通，但決非臺、賢式的圓融。在理論上，雖倡導八宗平等及晚年所說的三宗平等，而實際是遍攝一切佛法精要，而在無邊法門中，抉示出以人乘正行直接佛乘的菩薩行為主流。如忽略了這，或背棄了這一根本，那就使八宗、三宗，勝解深悟，也不過是「都只空理不成事實」的玄談。在大師無邊善巧的言教中，這才是大師的深見所在；唯有理會這根本的深見，才能窺見大師的偉大！

這一深刻的正見，在大師是徹始徹終的。早在宣統二年（二十二歲），就說到：「善學佛者，依心不依古，依義不依語，隨時變通，巧逗人意。依天然界、進化界、種種學問、種種藝術發明真理，裨益有情，是謂行菩薩道。」菩薩道實現於現實人生社會中，就是大師闡揚的菩薩行了！到晚年（民國二十九年）在〈我的佛教改進運動略史〉中，對於整理僧制，議建「菩薩學處」為模範道場，說到：「六度、四攝，是一個綱領。從具體表現上來說，出家的可作文化、教育、慈善、布教等事業，在家的……在家菩薩，農、工、商、學、軍、政……各部門，都是應該做的工作，領導社會，作利益人群的事業。」又在〈從巴利語系佛教說到今菩薩行〉中說：「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。……本著大乘菩薩的菩提心為主因，大慈悲為根本，實踐方便為門的萬行，發揮救世無畏的精神。……總之，我們想復興中國的佛教，樹立現代的中國佛教，就得實現整興僧寺、服務人群的今菩薩行。」

大師的那種作略，正如他自己所說——「從人類的思想界，為普遍的深遠的觀察，了知佛學的全體大用、向來猶蔽於各民族（印度也在內）的偏見陋習」（〈佛教源流及其新運動〉），而想打脫塵滓，展現佛法的真面目，以利益人生。這不是研究佛書而來，更不從某宗某派中來，而是從最深遠、最普遍的體會中來。是大智慧！大氣魄！大作略！

想讚揚大師、紀念大師、學習大師，不從這「學菩薩發心修行」的「人生佛教」、「即人成佛的真現實論」、「今菩薩行」去著眼，就不免摘葉尋枝，甚至要誤解大師了！

卷026

悼念守培上人

鎮江玉山守培上人，為江蘇僧界一致尊敬的師匠。他先參禪，繼而主持寺政；退居而後，才進而專研教義，弘宣教法。他能詩、能書、能畫，淡泊精進，戒行嚴淨，數十年如一日。他不但是江蘇希有的僧寶，實在是近代中

國佛教界一位不平凡的龍象！最近，聽說已經去世。耆舊凋零，關心佛教而與守老相知識的，都會同聲慨歎——後學失卻了典型，佛教減失了光輝。

我與守老，相見僅二次，都不曾深談。然從文字因緣，發見他有著自家的見地時——雖然彼此的距離很遠，但對他的敬意，隨著時間而不斷增長。民國十四、五年，在《海潮音》上，讀到他的〈一心念佛即得往生論〉。守老的思想，近於禪。他認為信、願、行（稱名念佛）三者，為鈍根人全用，為中根人不定用，上上根人全不用。就是說：真是出格的上上根性，不需要信、願、行，只要能契入一心念佛，便能往生。這對於一般弘傳的稱名念佛、三根普被說，是相當不同的。所以引起一位專心淨土的王居士，出來痛加批評。守老又給批評者批評一番，真是縱橫掃蕩，勇不可當！我當時，還沒有出家，不能辨別，更不知雙方何以有著如此相反的立場。但對於守老的論文，有著良好的印象。

民國二十年，我到了閩南；我對於守老的印象，受了師友們的影響而變了。他曾與象賢法師諍辯唯識空有，對唯識宗採取敵對的態度。尤其是解說唐玄奘大師的《八識規矩頌》，而不依奘公所傳的唯識學，照著自己的意見而強解一番，使人不能同情。同學們雖尊敬他的操持，但大都稱他為外道——知見不正。說到這裡，不能不說到近代佛教思想界的一度激盪。玄奘大師傳入中國的唯識宗，元明以來，可說完全被輕視了。華嚴家判它為始教，天臺家判它為別教，禪宗把它看作名相之學，淨土宗更反對它的「別時意趣」說。唯識宗，只是被引用為貶抑的對象，或依據自宗理論說它只道得一半。奘公艱苦地從印度傳來的唯識學，不但是被輕視，簡直是被歪曲了。清末民初，佚失了的唐代的唯識章疏，——流回我國，唯識學才開始了一種復興的機運。這主要是南歐（南京支那內學院歐陽漸系）、北韓（北平三時學會韓清淨系）的功績，二梁（梁啟超與梁漱溟）也給予很大影響，唯識學才引起了當時學界的重視。然在傳統的中國佛教界（臺、賢、禪、淨），影響是並不太大的。大乘佛教思想，有著不同的思想系統。唯識宗被委曲了、忘記了，倒也罷了，等到唯識宗小露光芒，即不能免於諍論。民國十一、二年間，歐陽漸講〈唯識抉擇談〉，以《大乘起信論》的從無明而起三細六粗說，與

數論外道的二十五諦說相比配。梁啟超作〈起信論考證〉，否認《大乘起信論》是馬鳴所作、真諦所譯。接著，內院的王恩洋，作〈起信論料簡〉，明白否定《大乘起信論》的教義。當時，還有《楞嚴百偽》一書，逐項指證《楞嚴經》的偽妄。這樣，佛教界的激辯，是免不了了。一般維護《楞嚴經》、《大乘起信論》的，大抵本著舊有的見解，自我解說一番。唯有太虛大師，本著融貫原則，認為唯識學雖好（與臺、賢、禪者不同），《楞嚴經》與《大乘起信論》也不錯（與內院不同）。此外，以反唯識學的姿態而出現的，便是守老了。起初，梅光羲作〈相宗新舊兩譯不同論〉，以奘公的唯識學（新的相宗）為正。守老寫一長文，一一的辨正，認為舊的相宗（地論、攝論）都對，新的相宗都不對。不但說玄奘不對、窺基不對，更說「護法妄立有宗」，連世親菩薩也有問題。我在大家不滿守老的氣氛下，寫了一萬多字的駁論，發表在《海潮音》。我是為唯識宗作辯，所以解說為：舊的都錯，新的都對。我與守老，就這樣的結下一段諍辯因緣。

廿一年秋到廿五年夏，我大部分時間過著閱藏生涯。一方面，聖華同學為我稱歎守老的德操；一方面，逐漸了解到佛教思想的系別。對於相宗新舊之爭，開始一種新的看法，覺得這活像兩位近視眼，仰讀「文廟」而互爭「文朝」與「又廟」，糾纏不清一樣。我與守老的諍辯，空熱鬧一場，回想起來，當然是多餘的了！然我對於守老，讀了他幾本書，知道得更多一點，生起一種更良好的印象。覺得守老是直從經典中探索得來，他是有所見的，是篤於所信、忠於所學的。他不像一般人，照本宣揚的背誦古人語句，卻看作自己的佛法。守老重於《楞嚴經》及《大乘起信論》，然並不附和一般《楞嚴經》、《大乘起信論》的注疏。他對佛法，有一整套看法。認為佛法只有大小乘，小乘有頓（緣覺）、有漸（聲聞），大乘也有頓（如來）、有漸（菩薩）。對於修行階位、斷證位次，也成一體系。他本著這樣的教判，不客氣的批評華嚴五教，天臺四教。世界佛教居士林首次請他講經，他講到判教，便痛斥華嚴五教與天臺四教的謬誤。上海，一向是天臺（也兼弘賢首）的化區，當然有人提出反對，認為不行。守老卻表示得很堅決：請我講，就是這樣；不這樣，就可以不講。這種忠於所信、不計毀譽的精神，是怎樣的值

得讚仰！

廿五年秋，我到鎮江，在玉山超岸寺住了幾天。由寺主雪松的介紹，我向守老敬禮。慈和嚴肅的氣象，增加我不少的敬意。他對於數年前不客氣批評他的後學，沒有絲毫芥蒂，慰勉了幾句。我在超岸寺為學僧講演時，他就坐在講堂的外室靜聽。可見守老所諍的是法義，而沒有想到對方是誰；並非為了對人，而找一些法義來批評。

抗戰期間，我與苦讀《瑜伽師地論》、《阿含經》的雪松法師，共住漢藏教理院數年。雪松是蕙庭的法子，蕙庭是守老的法子。但蕙庭曾與內院有關係，雪松又特重唯識，所以很尊敬內院系的王恩洋，尤其是注重《阿含經》的丘晞明。談到守老，當然是稱之為外道了。不過我那時卻勸他含容，佛法可以論淺深、辨了不了義，可以據思想的遞演而觀其變化，卻不能以一家之學而否定別人。何況守老是空諸依傍，直探經義，而能卓然成家的呢！

卅五年，我在武昌出版了《攝大乘論講記》，對相宗的新舊，表示一些見解。我認為：無著、世親學本身，就有不同的說法。例如《攝大乘論》等，著重「一切種子阿賴耶識」，一切依識種起，即成「一能變」說。《成唯識論》等，著重「現行阿賴耶識」，依心起境，當然是「三能變」了。我特地寄一部給守老，守老回了一封信，還附了一張精密的表——關於三性、真妄、八識等，都總含在內，表示他自己的意見（信由守老徒孫隆根轉交）。他的見解，大體偏依真常論，與我承認大乘可有三系而重性空，當然是不能一致的。我還是答覆一信，表示願加以研究。

末後一次的法義辯論，是由我的《中觀今論》而起；守老批評我的〈中道的方法論〉。中觀與唯識，都是注重聞思熏修的，都是以分別抉擇的觀察慧，導入無分別智證的；與《大乘起信論》等的修法，並不相同。守老的解說中道，引用了「不偏之為中」、「未發之為中」，也許是受著中國文化的影響吧！我只作一簡短的答覆，載在《中流》，說明我所宗的中道，是依經說「離此二邊說中道，所謂此有故彼有」等——依緣起而明中道。所據不同，意見也難得一致了！

三十六、七年時，守老的《大乘起信論注疏》，已經付印流通。《楞嚴經》的注疏，由於印刷廠的無信用，一時無法印出，不知後來如何！這兩本書，該是守老的得意作品了！四十一年（？）在香港時，看到守老最近作品，最近印行的新書——依據《起世因本經》等，敘述佛教的宇宙形態與眾生的活動情況。他不管大陸是什麼情形，不管什麼叫唯物論，相反地宣說這「業感所成」的佛教舊說。守老的篤信精神、無畏精神，真使人肅然起敬！

在近代佛教界，能提供自己的見地，據我所知的，虛大師而外，便要推守老；雖然他倆的思想、風格，相差都很遠。一位佛教的思想家，一位敢於向舊有佛教提供不同見解的勇士，一位被江蘇僧界所推重的僧寶，在這大陸沈淪的時代去世，這對於持有不同見解、結過兩次論辯因緣的我，感到了莫大的悲哀！

謹向守培上人，遙致無限的敬意！唯願以此論法因緣，生生世世，常在佛法的真義中，互相發揚問難，共向於無上菩提！

卷027

悼法舫法師

港九佛教四眾同人，在這寒雨霏霏的日子，共同來追念這一代佛教名德——法舫法師，情形倍覺淒其！依佛法講，有生必有死。一個人活著的時候，所作所為的，都能夠保證自己的前途。所以死是一期生命的結束，不論你願意不願意，都勢必要到來的，本沒有什麼可以悲慟的。不過在這佛教衰頹、社會苦痛到極點的時候，大家齊集一堂，追悼法舫法師，確實是後死者應有的表示。法舫法師的一期壽命，雖然是結束了，然而他是延續的，不是沒有了的。我們以敬崇之意，追念法舫法師的功德，想法師在兜率天中，也必定是感奮的！

關於法師的事跡和紀念的意義，陳靜濤居士等介紹得很清楚了。我在這裡想說的，即剛才道安法師所說——太虛大師門下四傑，對於印順不免贊譽

過甚！如道安法師所舉的幾位法師，在太虛大師門下，都是我的前輩。我出家的年代淺，所以是不敢當的。太虛大師的門下，人人都想學大師。但我覺得，大師的偉行壯志，面面充實，是很不容易學的。我們雖也算跟著大師修學，然自己所學的，都不過一分，或似是而非的。法舫法師，無論是在思想上、作風上，可算是學習大師學得最多一些的人。每逢人們談到太虛大師以後，何人能繼起領導佛教時，大家就覺得大師是各方面都充實的人，要想找一個面面充實的人來繼承大師，那是沒有的！不過都希望法舫法師，能再多經歷幾年，能對於佛教負起領導的責任。沒想到這樣早就去世了！站在同門的立場，覺得是很悲慟的！對於中國佛教來說，也是莫大的損失！

學習太虛大師的人，少有能學習得像大師一樣的，但真肯學大師的，有一點卻都是相同的，即大師以為佛教是整個的，不過為了適應各時各地的根機，所以佛法才有所謂大小顯密等的差別。真正的說起來，佛法是不能分割的。所以大師曾經說過：「我不是一宗一派的學者。」如法舫法師、法尊法師等，都是站在佛法上來修學的，大家都想儘可能的多學一點，都不能硬性的說他們是某一宗的學者。有時碰到人問我：「你是學那一宗的？」我每感到無言以對。因為自己確實是說不出究竟是學什麼的。我們覺得：一切佛法，若大若小，若顯若密，若中國、若西藏、若日本，以及其他各地方的佛教，都是應該修學的。過去是文化封鎖的時代，所以才有各地不同的佛法。今後的世界，是天下一家的大同世界，各宗各派、各時各地的佛法，都是應該學習的。因此，法舫法師近年來專攻巴利文系的佛法，也有些當教抑揚。然有人說他是學小乘的，這決是不符事實的。從他的思想作風來說，他是大乘而決非退拘小乘的。

其次，我們今日在這裡追悼法舫法師，要知道太虛大師是以上昇兜率內院親近彌勒慈尊為目的，法舫法師是追蹤大師的，當然上生兜率是他的目的。現在希望四眾同仁，以至誠心，回向祝願法師上昇兜率內院。但是現在距彌勒菩薩下生的時劫還很遠，在這遙遠的時空裡，也需要預先為彌勒菩薩的下生作些準備。因此希望法舫法師覲見了彌勒以後，早日回到人間來，在這苦痛的世間，多給眾生一些安慰！

卷028

我對慈航法師的哀思

四十二年五月六日晚上十時，汐止彌勒院，播出動人的哀音——慈航老法師，突以腦溢血，在法華關中逝世。慈老的逝世，對於自由中國佛教界，損失實在太大！在佛教同人的哀悼聲中，大家相見，都不免有「眾生福薄，佛教不幸」的慨歎。

對於自由中國的佛教，慈老有不朽的功績，這一功績，將永遠地遺留於佛弟子的心坎。慈老是至性人，由於至性，所以為法、為人都流露充沛的熱情。在大陸淪陷期中，慈老受請，從星洲來臺灣弘法。當時，僧青年紛紛來臺，因人地生疏，食宿為難，慈老起來普遍的攝受他們。在他看來，大陸佛教已土崩瓦解，復興佛教的責任，何等艱巨！今日僅有的佛教青年，即是他日復興佛教的法將。為了青年大眾，他不怕人毀謗，不怕人誤會，呼籲興學，到處設法。這種為法真切的熱忱，到底感召了汐止靜修院的達心法師，佛門護法趙炎午長者等，為他發起籌建彌勒院，成為自由中國佛教青年的大集會。聽說，房子沒有完工，青年們揹著衣單先來。這裡面，僧青年有著無限的酸苦，而唯有慈老能給以無限的溫暖。慈老赤手空拳，膽敢負起攝受青年、培養青年的責任；這不是別的，只是從內心流出，為教為人的無限熱忱。在火熱的責任感之前，但知道應該如此，不會多考慮能否如此的。這一偉大的功德，沒有力量的不敢做，有力量的不肯做，而唯有慈老敢做、能做。放眼於今日自由中國佛教界，這是沒有任何人可及的。幾年來講學不輟，到底為佛教保養了多少青年，培植了復興佛教的佛種。佛印禪師說過：「三世諸佛，皆是至性中人。」確實如此，大乘的精進無畏，大乘的遍度眾生、廣學法門，大乘的廣大如虛空、無厭足如大海，一切都要從至性熱情中流出，誰說菩薩行者是陰沈、虛偽而冷酷的呢？慈老的美德太多，而最可寶貴的，沒有比這更可貴。我想，多年親近慈老的青年，一定會深受感化，深深契合於慈老的精神。將這種真誠剴切的為人為法精神，擴充而發揚起來，將是復興中

國佛教最有力的保證。

慈老遊化南洋多年，南洋等於他的第二故鄉，擁有不少真切的信徒。最近，中國佛教會擬組「東南亞佛教訪問團」，請慈老出關來領導。這是最適當不過的，對於國際佛教的促進合作、加強佛教世界的反共大聯合，一定會有非常良好的貢獻！那裡知道，正在大家的仰望中，慈老卻去世了！這對於佛教、對於國家，除了「眾生福薄，佛教不幸」八字而外，還有什麼可說！

慈老的遺偈說：「去去來來，永無休歇。」遺訓徒眾說：「如有一人未度，切莫自己跑了。」這是他為法為人，無限熱忱的自白。誰說慈老去世了！他永不會離開人間，他將永在人間，予人類以無限的溫暖！

卷029

懷念長老、想起佛教

鐵幕傳出消息，當代的禪宗巨擘——虛雲長老，已經在江西的雲居山捨報。這一消息，在人海的心潮中，無疑的會激起壯闊的浪濤。

虛雲長老是一位了不起的大德！他在高旻寺茶杯落地時，頓斷疑根，徹悟本來；從此優遊聖域，隨緣益物。「前後修舉廢墜者，大小數十寺」；「歸依門下弟子，中外百數十萬」。雲長老的自利利他、福德慧德，是這樣的殊勝！去世的消息傳來，香港與臺灣的眾弟子，為他修建盛大的法會。自由中國佛教會，發起了隆重的涅槃會。大眾對他的懷念，又這樣的熱烈！雲長老的一生，真可說至德盛業，了無遺憾。用不著悲哀，也不容易讚歎。用凡庸的口舌筆墨來稱揚他，也許是畫蛇添足。

在這佛法衰微、世道險惡的今日，聽到雲長老去世的消息，倒不免引起了幾多的感觸。從佛教的興衰來說：雲長老的弘法利生，成就是這樣的偉大！他的得力處、懿德高風，應該值得佛教界的借鏡！雲長老是教演華嚴的，但宗在禪門。在禪風掃地的現代，使我們還多少想像到一點，也許就是幸有雲長老一人。他的深入禪慧，姑且不論；他的精苦淡泊，百年如一日。他總

是「一笠、一拂、一鏟、一背架、一衲隨身」，進山如此，退院也還如此。一切為了常住，不圖自己。這是出家本色，但在近代，尤其是位居領導的大德們，就很少這樣的了。長老到處修復廢圮的古剎，領導大眾，搬磚擔土，坐香參究，二時課誦，半月布薩，保存了古代禪門的風規。尤其是隨緣修復，又隨緣交託，毫沒有居功歸己的私意。至於忘身為法的精神，特別難得！民國二十年，我在鼓山佛學院任教，因此目見耳聞了一些雲長老的事行。長老的復興鼓山，真不容易，阻力是出乎意外的大！劣僧來縱火焚寺；在外的僧侶，想憑藉暴力，進山來作住持；他一回雲南，就有人去信警告他，如再回鼓山，要置之於死地；還有聳弄瘋僧，拿刀去丈室威脅他。對於這些，雲長老是本著慈忍的精神、嚴肅的威容、堅強的毅力，不屈不撓，到底一樣樣的化險為夷，復興了鼓山道場。我想，大家來追念雲長老，如以他的高風景行來反省自己、檢討佛教，發慚愧心、生嚮往心，這對於佛教的起衰除弊，應該是最有意義的紀念！

從教難的救護來說：近十年來，雲長老留身大陸。民國四十一年，在雲門事變中，長老是「受盡九磨十難」。他為了什麼？無非想護持大陸的佛教。在他受盡酷刑以後，偽「政府叫我（雲長老自稱）入京，招待國際佛教友人」。他覺得：「時機至矣！今日全國僧伽……倘不團結，成立一有力量機構，其事變恐不止一雲門也。」雲長老是想組織佛教僧侶來維護佛教的。他在武昌三佛閣詩說：「尚想玉泉關壯繆，能於言下悟真常。」他是想感化魔京醜類，要他護國（漢）護教的。然而事實證明了：雲長老的一片婆心是對的，對於感化魔類、維護佛教的希望，卻完全落了空。當時成立的「中國佛教協會」，不許有縱的組織，一塊空頭招牌，能有什麼力量？為了欺騙康藏同胞、誘惑佛教世界，偽政權也曾撥款修復了一些古剎（「名勝風景培修」），派出了一些佛教使節。但真能維護佛教嗎？雲長老在雲居山，為什麼不敢為外人授戒？大陸實行公社，寺院被併合沒收，僧尼被奴役；雲長老所陳述的三事，既然「當道許之」，為什麼不能兌現？到最近，匪共血洗西藏；躍馬喜馬拉耶高峰，威脅印度、尼泊爾——連佛教國際友人，也已經不再需要了！這些，決非雲長老的威德不足，而是在共產暴政下，必然如此。就是釋迦再

來，留居鐵幕，也不會更有辦法的。要知道，共產暴政是反宗教的，共產黨員是不准信仰宗教的；他是一個紀律嚴格的思想集團。在鐵幕內，對這嚴密的共產集團，佛教以及任何自由思想，想影響他而改變他的本質，是不可能的。不斷的整肅，是維護共產暴政的法寶，也是排斥清除任何自由思想影響的有力武器。在這樣的情形下，想感化魔類、維護佛教，真不知從那裡說起。所以大家來懷念雲長老，應從雲長老近十年的苦痛經驗中，接受寶貴的教訓。佛教與魔黨，不可能並存。佛教以及任何自由思想，在魔黨的嚴密控制下，決不可能由影響而改變他。唯有徹底放棄了佛魔共存以及用佛法（或任何宗教）來軟化匪黨的幻想，才能得到救護佛教的正確方針。這不但自由中國佛教界，一切佛教世界的友人，都應該認清這一事實。能這樣，雲長老的十年磨難，並沒有白費；大家的追思，才有價值！

卷030

讚泉公和尚之功德

余初出家於普陀之福泉院，聞之恩師念公，知閩南有泉公和尚焉！念公初主福泉，衰廢已極，和尚首率善信來山以助之，於福泉蓋有恩矣！民國二十年，遊學於廈門之閩院。閩院為和尚主持南普陀寺時所建立，陶育僧才，於近代中國佛教，貢獻甚多。余則初於此學，繼於此教，來往三度，固莫非和尚之遺澤也。二十四年新春，謁和尚於廈門之萬石岩。時和尚辦佛學研究社於此，四眾從學，蔚為名藍。後舉和尚德學以詢常惺和尚，惺公譽為北方倓（虛）老之流亞。余不足以知和尚，於惺公之推崇而想見之。三十七年冬，重遊萬石岩，知和尚已示寂於檳城。院剎依然，師匠云亡，為之慨然。頃以和尚座下上首廣義法師來臺，得讀《會泉和尚傳》，因詳其參學之專、弘法之力、紹隆三寶之功德為難及！宜其被譽為閩省三大法師之一也！余福德微薄，未得及和尚之門，何足以知和尚之德學！姑記其所知者，以讚和尚之高深於萬一云爾。

卷031

一代耆德邈兮難尋

近代閩南多碩德，逢公長老其傑焉！公早歲參學江浙，禮四大名山殆遍。戰時，公以七十衰老之身，遍禮印度聖跡，越喜馬拉雅山而入西藏；其精苦卓絕，以視趙州之八十行腳，無多讓也。公參學叢林，能得大公無我之恉，身體力行，改其剃度之子孫道場——廈門南普陀寺為十方常住。後之南普陀寺能蜚聲教界，蔚為國際知名道場，豈非受逢公毅然改制之賜耶！

南普陀寺之興僧教育，先後敦請常惺、太虛二大師以主其事，逢公悉贊助維繫其間。晚年，公遊川、滇、西藏，得散佈各方之閩院學友之歡迎，亦可以稍酬其為法之一片婆心矣。

勝利後，公卓錫新加坡，出主龍山寺。德望彌重，化緣普洽，為彼邦人士所稱道。

嗟乎！余生也晚，雖幸列閩院門墻，初未敢私謁請益，唯知公之愛護學人心切而已。迨民國二十八年，公來北碚之縉雲山，禮請虛公大師遊化雲南。縉雲師友，懇公開示，語多精采。第以逢公語音微閡，虛公令余為眾覆述其大意，乃得與公晤對，親承謦欬。今逢公示寂且十年矣，一代耆德，邈兮難尋！高山仰止，實不勝其低徊不已之私焉。民國五十一年六月二十日，寫於臺北慧日講堂。

卷032

悼念續明法師

民國五十五年四月二十六日，續明法師逝於印度之加爾各答。翌晚，訃電達臺北。或以電（話）來告，余以且睡卻之，殆預感而不忍卒聞之耶？不忍聞而終聞之，撫今懷昔，悵惘何能自已！

憶三十三年夏，初相識於漢院。師不以才華顯，剛勁內斂，和而不流。心器之，過從遂多。師結伴遊西康，四事仰人而不為自謀。得間，則勸發史君建侯，刊行《攝大乘論講記》，其欣樂法義之至情有如此。三十五年夏，余病留開封，多得其顧護。翌年春，從余編《太虛大師全書》於奉化之雪竇。自後展轉相從於廈門、香港；四十二年春，來從於臺灣。值世局震撼，人心浮動之秋，而師不事緣務。或編，或校，或講，或記，唯以佛法安其心。朝夕相處，時或向對無言，或共話世事而歸於佛道。先後六年，未嘗聞有去思。來臺十一載，住持福嚴，瘁心力於僧教育。受謗受誣，亦未聞有怨言。師體魄素豐，而心力每感不足。四十八年以來，職責倍重，任事又專，乃時以病聞。前年請辭福嚴精舍，不忍強留之。初冀其遊化海外，身心舒達，康復返臺，專心於佛法之弘揚。孰知貌倍豐而體轉弱，竟以巡禮天竺佛跡，中暑而成不起。盛年遽逝，弘願未酬，不亦悲乎！

方余由杭而廈而港也，學友星散，苦於福緣不足，思攝聚之而無方，然猶得續明等諸人從。今臺灣安定，四事不難，而師竟中道永棄之去，何哉！懷昔年攝聚之匪易，感來日佛法之大難。一切逐歲月而消逝，豈能獨為續明悲而不自悲乎！往者長往，吾復何言！

卷033

章嘉呼圖克圖，迦當巨子，蒙疆教宗，位居四大喇嘛之一。鷲峰記莂，乘願再來，震旦緣深，受封累葉，其本誓神德，固非常情之所可測也。大師誕降青海，幼著神聰。九歲，言游帝都，繼膺章嘉呼圖克圖之封位。靈奇穎悟，譽滿京華。迨長，教通五部之深廣，學窮四續之精微，行秉菩薩比丘之儀，力修中觀瑜伽之要。化孚僧俗，望重盟旗。辛亥鼎革，擁戴共和；北伐完成，翊贊樞府；受封號曰淨覺輔教大師。值國運屯邅，中經抗戰、戡亂諸役，大師效忠國家，號召邊遠，申張大義，屏斥異端，雖敵寇匪偽之脅誘兼施，而護國佑民之本懷不忒。勝利還都，增錫尊號曰護國淨覺輔教大師。赤燄肆虐，飛錫臺灣，弘教牖民，孜孜不倦。殫忠誠於國族，崇德望於人寰，

方之古昔，雖寶誌之居梁、佛圖澄之在趙，蔑以加焉！大師宣化蒙旗，普施法雨。主持中國佛教會，領表緇流，歷時十載。化行鯤島，與會東瀛，聿揚國光，嚴譴魔外。迎奘公之舍利，啟末劫之法筵。體空有之一如，融政教而無礙。信乎師子頻申，非野干行迹之可比也！化緣既畢，遽返冥真，時民國四十六年三月四日，世壽六十有八。政府禮隆追悼，自總統以及各院部會首長，均親臨致祭，哀動朝野，悲感緇素，身後殊榮，唯唐之玄奘差堪比擬。荼毘得舍利六千，燦若聯珠，攢同結蕊。自非乘通致化、歷劫行深，寧有泯迹權俗而殊祥異端若斯之盛者乎！政府明令褒揚，追崇玄德，為建舍利塔於北投之福壽山。瞻貞石之嵬峨，緬靈風而彷彿。於戲！聖德靡涯，悲願何極！眾生待度，當乘倒駕之慈航，密行難知，且記化迹之崖略云爾。

卷034

虛雲老和尚舍利塔碑銘

古巖虛雲老和尚，以禪聞於時。其體道也深徹，履踐也篤實，利生也過化存神。值危疑之秋，行難忍之事，若和尚者，可謂不思議者矣！和尚生有異徵，長慕至道，於物欲釋然無所累。苦行則岩棲谷飲，衣不蔽體。出世為人則盡捨瞻施以著悲敬，雖嚴淨道場，裔皇揚麗，而和尚以一笠、一錫、一背架而來者，還一笠、一錫、一背架而去。方其家室聚居，己類大迦葉之不染，因知性自離欲，生有自來者也。和尚之參學也，學無常師。師天臺之融鏡，友九華之月霞，遍參金、焦、高旻諸禪宿，而友冶開、法忍，結茆於終南。發心參禮，遊海內名山，遠及康、藏、印、緬。歷霜天雪地、蕉雨椰風、巨流峻嶺，靡不任境去來，禪心自在。而後假病緣以專心，瀕死亡而遺我。於高旻茶杯落地，頓斷疑根，物無所累，定或兼旬。和尚精苦為道，近四十年而乃得之，殆示人以參學之典範歟！和尚孝思懇篤，拜香以見文殊，然指而禮舍利。困風雪、歷病難，不悔其初志，其所以報親恩者厚矣。雞足之祝聖、曹溪之南華、雲門之大覺、雲居之真如，悉以和尚之發心感召，剎院莊嚴，禪風仍續。鼓山湧泉賴以中興，廣州光孝留斯弘願。是皆感法乳之恩深

，殫心竭力，圖興祖庭以報祖德。知恩者能報恩，和尚庶足以當之。和尚本禪者恬淡勤勞之風，以向上事為化。語簡意深，人輒有所啟發。或講經論，或修懺法，或弭兵亂，或濟災黎，故得道俗同欽、朝野共仰。遜清得肅親王之護持，民國蒙林主席之迎請。譽動邇京，王臣因定而皈依；道流美國，詹寧慕禪而來禮。滇、桂、閩、粵，和尚之所遊止，當道之崇敬優禮也特深。及乎法難嚴重，應化滬、杭，歸依者達四萬人，見聞之益，末世孰有如和尚之盛者乎？大陸易色，聖教垂危，和尚不忍棄全國僧侶，留雲門以資攝化。雲門事變起，折肋傷目，再絕乃甦，而能心住無相，情忘怨親，寂然不改其操。遊北都，雖形格勢禁，而猶以僧制戒法為必爭，可謂大無畏者矣！晚居雲居山，闢荒蕪，興叢林，而事與願違，禍無寧日，住牛棚而幾不可得。中國之法運日艱，和尚之病勢益深，於民國四十八年十月十三日，吉祥入滅。殆感法難因鬥爭而方深，住世無益也耶！距生於道光二十年，世壽百二十，戒臘百歲。和尚之入寂焉，海內外痛悼良深，香港緇素思慕之尤切。爰就荃灣芙蓉山側，建莊嚴之塔，以奉舍利，永式崇仰。民國五十五年仲春，塔成，舍利奉安。願為眾生作得道因緣，盡於未來！銘曰：

來有所自，去無所住，證德難思，兜率是處。

自性舍利，唯心塔婆，香海緣深，慈光永護！

卷035

佛法遍東亞久矣，而菲邦之蒙法化也獨遲，殆因緣之有所待耶！抗戰軍興，閩南長老性願老和尚，始應化來岷，闡揚聖道，悲願深而方便巧，化育及時，乃得信願聿興，華藏頓現；德音遠布，被乎南島。嗚呼！拓一方之化運，樹中土之宗風，非夙緣有在，乘願再來，其何以能此！

中華民國五十一年三月，性公化緣既畢，安詳而逝。緬懷令德，緇素同悲。法在人邈，則唯樹塔婆以顯高風、奉舍利以式敬思耳！性公晚年，每以建四眾海會塔為言，創議而事未及舉。菲島佛教同人，乃籌建「性公老和尚舍利塔四眾海會塔」於華藏寺之側。以之樹法幢，則凡聖同歸；紀祖德，則

孝思不匱。依大德而永締法緣，憑佛力而直登淨域。是塔也，其相也莊嚴，其意也深遠。將見法界一化，華藏同歸！佛恩祖德，億萬斯年！

卷036

祝性願老法師七秩大壽

弘化在菲律賓的閩南大德——性願長老，今年已七十歲了。從性公受歸依的菲島僑領——施性統、姚迺崑、蔡文華、陳溫良、蔡金鎗、蘇行三、龔念平、周冰心等，發起在農曆三月十五日——誕辰，為性公祝壽；並印經、講經，籌建華藏室來作紀念。對佛教有著非常貢獻的耆年上座，四眾弟子來舉行慶祝，這是有意義的、可讚頌的。佛教同人知道了，都會隨喜讚歎！

性公有中國佛教傳統的美德，簡默、安祥。不大發表言論，也不大遊行講說，可是四十年來，對佛教確有很大的成就。在這七十壽辰，四眾歡慶的時節，就我所知道的點滴，來作一簡略的讚述，也就以此來表示我的敬意。

性公法師，福建的南安人。光緒二十六年，發心從耀青大師，在南安石井的東庵出家，法名古志，字性願。翌年，從喜參老和尚受具足戒於廈門南普陀寺。不久，就往南安的小雪峰，親近佛化老和尚，一住五年。佛老為晚近閩南佛教復興的功臣，門下極盛，如轉逢、轉解、轉岸等閩南諸老，都是性公當時的雪峰同參。到了宣統元年，性公與轉逢和尚結伴，到三江去參學。首先到了浙江的天童寺，入禪堂，親近八指頭陀，參究禪要。逢夏天，參預講經的法筵，曾在天童及南京毘盧寺、太湖聖因寺，從慧明、諦閑二老，受《法華經》與《楞嚴經》。辛亥革命前夕，性公返天童長住，歷任首領執事，並且得到了淨心長老的付法受記。在天童住了八年，對於禪教律並重的天童家風，受到了深厚的陶冶，一直念念不忘於天童的恩德。

民國八年，性公回到了閩南，住廈門南普陀寺，漳州南山寺，泉州開元寺、承天寺等大剎。對於當時閩南各大剎的復興——如圓暎與轉道二老的復興開元寺，轉道的復興南山寺，都曾從旁贊助。並且，主持了泉州百原寺、

永春普濟寺的興建工作。

性公教禪並重，隨緣攝化，早就被稱譽為福建三大法師（圓暎、會泉、性願）之一。民國十七年，弘一律師與尤惜陰居士（後出家名演本）來廈門，性公都與之接近。特別是十八年、廿一年，弘一律師的再三來閩南，並且長住下來。性公從佛法與書法二方面，與弘公締結了深厚的法緣，受到了深刻的影響。所以後來，性公曾發起籌印弘公遺著的《南山律在家備覽》、《南山律比丘戒相表記》（第三版）；又籌印了弘公手書的《彌陀經》、《金剛經》、《普門品》、《藥師經》。弘公有關律學的一切著述，曾擬請人整理印行，只是受到了時代的障難，不曾能完成！他對於弘公的極其欽崇，可以想見他的心境。

民國二十六年九月，性公答應了菲島善信的請求，到菲島主持大乘信願寺。從此，性公的弘法工作，進入一新的階段。近二十年來的弘法業績，可分四點來說：

一、古代流行在菲律賓的佛教，早已湮沒了。近代的菲島華僑，又從祖國帶去了大乘佛教的信仰。起初，一部分善信，組織了研究的社團，後來又修建了信願寺。但不但不能順利展開佛教的工作，連信願寺的經濟，也老是入不敷出，這才感到有禮請大德長老領導的必要。性公的南行，使菲島——馬尼拉中心的佛教，活躍起來。特別是在日軍入侵菲島期間，性公在祇園精舍的佛學研究小組，得到僑領們的讚揚，有的受歸依而成了真誠的三寶弟子。從性公主持信願寺起，菲島才成為有僧伽主持的佛教，三寶具足。而馬尼拉、宿務、三寶顏等的寺院，也迅速的建樹起來。現在，菲島的佛教，雖還待進一步的開發，但確已奠定了菲島佛教的基礎。這可說是性公對佛教的最大貢獻、最大的功德了！

二、佛教法務的開展，需要人，也需要道場。舊有的信願寺，卅八年春受了火災，性公與住持瑞今法師重新修復，而且修建為更偉大更莊嚴的新剎，成為菲島佛教的中心、攝化信眾的道場。四十年，性公又在馬拉悶，創建華藏寺，希望能成為修持與弘法的道場。單是建築大殿，就費去菲幣三十餘

萬，真是彌勒樓閣一樣的裔皇嚴麗。說到人，抗戰期間，就請如滿法師等去協助。戰事結束，又延請瑞今、善契、常悟、妙欽等諸法師到菲，並請瑞今法師任信願寺主持。華藏寺的建設，性公原有一番理想，想延請諸方大德來協助推進，到現在也還如此。唯願三寶加被，使這一理想，能逐步的實現！

三、菲島佛教開展，性公得到了善信的崇敬。他所能發動集合的信眾樂施，並不局限於當前的事業——信願寺或華藏寺，而能作多方面的協助。如抗戰勝利之初，閩南的大剎、部分小廟，都曾給予經濟上的幫助。江浙大剎，尤其是天童寺，受到了重大的補助。三十七年冬，性公領導下的南普陀寺弘傳戒法，經濟都來自菲島。甚至安海附近的輪船失事，地方人舉行普度，性公也慷慨的樂為勸施。對於佛教事業，甚至善舉，能這樣的普遍樂助，雖然也許有人覺得不能專心於菲島的佛化，但這到底不能不說是難得的美德！

四、近代中國佛教的衰落、與知識界脫節，因素極多，而對於佛化的教育事業的缺乏，實為一重要關鍵。性公到了海外，認清了教會學校對於青年的影響力量，而服務教育的佛教信眾，如蘇行三、劉梅生、龔念平、高文顯等，也從旁勸發，因此對於興辦教育，引發了熱忱。由於性公的號召，菲島的普賢小學成立了；並曾一度提議辦理佛教中學。雖然辦理還需要充實發展，而佛教興辦社會學校，以維繫、培養、增進少年及青年的信仰佛教的情操，方針是絕對正確的。希望能由此而充實發展起來，配合佛教的一般弘化，使菲島的佛教，能更順利的進展。至於佛教的宗教教育，性公曾在廈門辦理過女眾的覺華佛學苑。由於適逢政局的變動，不能獲得預期的成果。

我從性公的晤談中，聽到過這樣的意見：佛教在菲島，還是一良好的原野，等待開發。就佛教來說，還說不上興盛，但佛教內的不良現象也不多，不像某某地區，佛教界弛墮到不易整理。所以菲島的僧寺，如能建立合理制度——契合於佛法、公而無私的制度，那麼菲島佛教的前途，是有無限希望的。性公這樣的重視寺院組織的建立，在原則上是無可疵議的。深受叢林古制熏陶的大德，在適應新的時地中，能表現出重教育、重制度的精神，不能不說是難得的、可稱頌的！

性公二十年來的為法，已得到了相當的成就。未來的二十年，希望菲島佛教能有進一步的發展！當然，性公已經是七十高齡，一切的推進，要靠菲島的大德法師與在家信眾的協力了。菲島的佛教，到現在，主要是華僑的佛教。菲島華僑十九是閩南籍，現在菲島的法師，也都從閩南來。雖然佛法不應囿於區域的觀念，但從同一地區來的，語言與風俗等相同，應該是更能協和而合作的。現在菲島的法師，如瑞今、善契、如滿、妙欽等，都是很難得的。而僑胞的信眾中，更多有信仰精純的有力人物。大家能本著一致祝壽的熱忱，來一致在性公領導下推進佛教，那麼到性公八十歲、九十歲時，菲島一定是開遍菩提的花朵，結滿菩提的果實，菲島是更燦爛而莊嚴的佛土了！謹以此菲島佛教的隆盛，來祝性公無盡的法壽！

卷037

子寬居士八十壽序

子寬居士，今年十月十日，八十初度。友好欲為之稱慶，居士願以世壽結法緣，因承其意而為之序。

居士獻身革命，矢忠黨國五十餘年，卓著勳猷，是世壽之應壽而未足以為居士壽也。獲聞法於海上，始護教於閩垣，初皈依於漢皋，悉依於太虛大師。主持正信會，服務中佛會，編印《太虛大師全書》，又無不承虛大師意旨而為之弘護，殆與虛大師有夙緣，於大師之深智悲行特多欽奉歟！居嘗服膺大師，以發菩提心、盡未來際獻身三寶，不以成敗毀譽為念，則乃可為居士壽矣！

《海潮音》月刊，為虛大師手創。發揚大乘真義，應導現代人心，歷四十二年如一日，近十年則由居士發行。以是友好之欲為居士稱慶者，希迴禮物為禮金，悉以充《海潮音》經費。潮音永續，則居士之壽無盡矣！夫涓滴歸大海而遍滿，隻羽入須彌而金色，金剛之身、無量之壽，豈特為子寬居士慶；共結法緣，將莫不同歸無量壽海也！

卷038

掩關遙寄

五月廿六日，為釋迦世尊誕辰。中夜寧寂，舉世歡欣。印順於是日，就嘉市妙雲蘭若，虔誠懺願，捨諸緣務，掩室專修。爰舉偈遙寄，以告海內外緇素同道。

(一)離塵卅五載，來臺滿一紀。風雨悵淒其，歲月驚消逝！

時難懷親依，折翮歎羅什；古今事本同，安用心於悒！

(二)願此危脆身，仰憑三寶力；教證得增上，自他咸喜悅！

不計年復年，且度日又日，聖道耀東南，靜對萬籟寂。

卷039

心淨眾生淨，心淨國土淨，佛門無量義，一以淨為本。

戒以淨身口，定以淨塵欲，慧以淨知見，三學次第淨。

貪淨三昧水，瞋淨悲願風，癡淨般若火，性地本來淨。

無邊染業淨，一切淨行集，即此淨心行，莊嚴極樂國。