华雨集（五）

印顺法师

卷001

游心法海六十年

一 福缘不足、勉力而行

我从接触佛法到现在，已整整的六十年，这是一个不算太短的时间。出家以来，在「修行」、「学问」、「修福」——三类出家人中，我是著重在「学问」，也就是重在「闻思」，从经律论中去探究佛法。回想起来，经过了这么长的时间，虽然也讲了一些，写了一些，但成就有限，未免惭愧！民国（以下略）四十六年夏天，道源长老曾问我：「你是重学问、重智慧的，为什么修建道场，要叫福严精舍呢？」我说：「老学长！福德因缘不足，智慧也难得成就呀！」我研求佛法而成就有限，只由于自己的福缘不足。

我出身于农村，家庭并不富裕。七年，我十三岁，在高等小学毕业，为经济所限，就从此失学了。所以，论中国的固有文化，汉学、宋学、程、朱、陆、王；西方的新学，哲学、科学、社会……，我都没有修学过。最多与现在初中相等的程度，要研究高深而广大的佛法，绠短汲深，未免太勉强了！二十年春天，到厦门南普陀寺的闽南佛学院求学，已是旧历二月。五月中，暑期考试没有终了，我就病倒了，也就从此没有再受佛学院的正式教育。世学与佛学，我都没有良好的基础。

我学过外文。高小时，学了两年的英文。我是插入二年级的；从字母学起，没有语言方面的才能，实在跟不上。当时不知道英文有什么用处，学得并无兴趣；毕业以后，没有接触英语、英文的机会，所以字母以外，什么都忘了。我又学过日文，那是在闽南佛学院的时候。不幸得很，又是插入甲班的第二学期。从中间插入，又是从字母学起，时间不到半年，能学到些什么

！日文老师神田先生点名时，我会答应一声，但日语的「印顺」，我却没有学会，想起来也觉得有点好笑。英、日二种语文，都从中间学习起，结果是等于没有学。在四川时，有学习藏文的机会，由于多病而没有学。梵文与巴利文，那就更不用说了。在现代的佛学界，想探究佛法而不通外文，实在是不及格的。学力不足，这该是我探究有心而成就有限的原因之一。

更重要的原因，应该是一生多病。十九年秋天出家，二十年夏天开始，就似乎常在病中。肠胃的消化吸收不良，体力衰弱到一再虚脱（休克）。自以为只是衰弱，却不知患有严重的肺结核。二十六年夏到二十七年夏，四十四年秋到四十五年秋，六十年秋末到六十四年夏，都因病而长期停止了佛法的进修。由于身体衰弱，所以有了事务，或舟车往来，或到海外去，都是停止阅读经论的。太多的宝贵时间，浪费在事务，主要是衰弱多病的因缘中！求学而没有能长期的接受教育，自修而又常为病魔所困，这不都是没有福报的明证吗！福缘不足，是无可奈何的事，只有凭著坚定的意愿，不知自量的勉力而行！

二 修学之历程

一 暗中摸索

六十年的漫长岁月，我在佛法中的进修，经历了几个不同的阶段。

十四年（二十岁），我读到冯梦祯的〈庄子序〉——「然则庄文郭注，其佛法之先驱耶」，而引起了探究佛法的动机。出家前的我，生活圈子极小，不知佛法到底是什么。探求佛法，只能到附近几处小庙中去求，得到了《金刚经石（成金）注》、《龙舒净土文》、《人天眼目》残本等。前二部，读了有点了解，却觉得意义并不相同。读了《人天眼目》，只知禅宗有五家宗派而已。无意中，在商务印书馆的目录中，发现有佛书，于是购到了《成唯识论学记》、《相宗纲要》、《三论宗纲要》。因《三论宗纲要》而知道三论，设法购得《中论》与《三论玄义》；其后又求到了嘉祥的三论疏。我没有良好的国文基础，却修学这精深的法门，艰苦是可想而知的！记得初读《中论》（青目注本），可说完全不了解。然而，不了解所以更爱好，只怪

自己的学力不足，佛法是那样的高深，使我向往不已！那时，不知道佛法有辞典。在商务本的《辞源》中，发现佛法的术语极多，但没有钱买，就一条条的摘录下来。经过这一番抄录，对一般佛学常识，倒大有帮助，但这样的费时费力，简直是愚不可及！我的修学佛法，一切在摸索中进行，没有人指导，读什么经论，是全凭因缘来决定的。一开始，就以三论、唯识法门为探究对象，当然事倍而功半。经四、五年的阅读思惟，多少有一点了解，也就发现了：佛法与现实佛教界间的距离。我的故乡，寺庙中的出家人（没有女众），没有讲经说法的，有的是为别人诵经、礼忏；生活与俗人没有太多的差别。在家信佛的，只是求平安，求死后的幸福。少数带发的女众，是「先天」、「无为」等道门，在寺庙里修行，也说他是佛教。理解到的佛法，与现实佛教界差距太大，这是我学佛以来，引起严重关切的问题。这到底是佛法传来中国，年代久远，受中国文化的影响而变质？还是在印度就是这样——高深的法义，与通俗的迷妄行为相结合呢？我总是这样想：乡村佛法衰落，一定有佛法兴盛的地方。为了佛法的信仰，真理的探求，我愿意出家，到外地去修学。将来修学好了，宣扬纯正的佛法。当时意解到的纯正佛法，当然就是三论与唯识。

二 求法阅藏

十九年秋天，我在普陀山福泉庵出家了。一般的寺院，是不可能专心修学的，修学也没有人指导。所以二十年春天，在师长的同意下，到厦门闽南佛学院求学。院长是太虚大师，而实际的主持者，是大醒、芝峰二位法师。一学期中，听了《三论玄义》、《杂集论》与《俱舍论》的小部分，就因病而休学了。在家时的暗中摸索，是从三论、唯识入门的；恰好那时的闽院，也著重三论与唯识，所以在这一学团中，思想非常契合。虚大师的「人生佛教」，对我有重大的启发性。读《大乘宗地引论》与〈佛法总抉择谈〉，对虚大师博通诸宗而加以善巧的融会贯通，使我无限的佩服。我那年的创作——〈抉择三时教〉，对于智光的三时教，唯识宗的三时教，抉择而予以融贯，就是学习虚大师的融贯手法。民国以来，由于「南欧（阳渐）北韩（清净）」的提倡唯识，唯识宗受到了学界的重视。虚大师的思想，根源在《楞

严经》、《大乘起信论》，但也推重法相唯识，所以说「知整僧在律，而摄化学者世间需于法相」（〈相宗新旧两译不同论书后〉）；「立言善巧，建义显了，以唯识为最」（《真现实论宗依论》）。梅光羲作〈相宗新旧两译不同论〉，虚大师有〈相宗新旧两译不同论书后〉，都推重玄奘的新译。镇江守培长老，作〈读唯识新旧二译不同论后的一点意见〉，以为旧的相宗（「地论」、「摄论」）都对，新的相宗都不对。不但玄奘不对、窥基不对，说「护法妄立有宗」，连世亲菩萨也有问题。在同学们不满守老的气氛下，我起来反驳，写了长篇的〈评破守培师之读唯识新旧二译不同后的一点意见〉，为唯识宗作辩护者，当然是新的都对，旧的都不对。虚大师的融贯善巧，我是由衷钦佩的；但对内学院刊行的《内学》，梁启超的《起信论考证》，也有浓厚的兴趣。对于大乘佛法，我赞同内学院的见解，只有法性（三论）与法相（唯识）二宗。虚大师所提倡的佛教改革运动，我原则上是赞成的，但觉得不容易成功。出家以来，多少感觉到，现实佛教界的问题，根本是思想问题。我不像虚大师那样，提出「教理革命」；却愿意多多理解教理，对佛教思想起一点澄清作用。

那年下学期，住福建名刹——鼓山涌泉寺。年底回闽院，醒公命我为同学们讲《十二门论》。由于相宗二译不同论的论辩，渐渐引起了自己内心的反省：这是千百年来的老问题，旧译与新译的思想对立，难道都出于译者的意见？还是远源于印度论师的不同见解，或论师所依的经典不同呢？这是佛法中的大问题，我没有充分理解，又那里能够决了！同时偶然的因缘，引起自己的警觉：我是发心求法而来的，学不到半年，就在这里当法师，未免不知惭愧！觉得不能老是这样下去，还是自求充实的好。就这样，离开厦门而回到了普陀。

从二十一年夏天，到二十五年年底，除了在武昌佛学院（那时名义是「世界佛学苑图书馆」）专修三论章疏半年，又到闽院半年，及其他事缘外，都住在普陀佛顶山慧济寺的阅藏楼，足足有三年。那时候，看大藏经是一般人求之不得的。这里的环境，是这一生中觉得最理想的。白天阅读大藏经，晚上还是研读三论与唯识。三年阅藏的时间，对我来说，实在所得不多。因

为清刻的大藏经，七千余卷，每天要读七、八卷（每卷平均约九千字）。这只是快读一遍，说不上思惟、了解。记忆力不强的我，读过后是一片茫然。不过阅藏也还是有所得的：从所读的大藏经中，发见佛法的多采多姿，真可说「百花争放」，「千岩竞秀」！这是佛教的大宝藏，应该是探求无尽的。知道法门广大，所以不再局限于三论与唯识。对于大乘佛法，觉得虚大师说得对，应该有「法界圆觉」一大流。大乘经不是论书那样的重于理论，到处都劝发修持，是重于实践的。还有，读到《阿含经》与各部广律，有现实人间的亲切感，真实感，而不如部分大乘经，表现于信仰与理想之中。这对于探求佛法的未来动向，起著重要的作用。

二十六年上学期，住在武昌佛学院。读到了日本高楠顺次郎与木村泰贤合编的《印度哲学宗教史》；木村泰贤著的《原始佛教思想论》；还有墨禅所译的，结城令闻所著的，关于心意识的唯识思想史（书名已记不清，译本也因战乱而没有出版）。这几部书，使我探求佛法的方法，有了新的启发。对于历史、地理、考证，我没有下过功夫，却有兴趣阅读。从现实世间的一定时空中，去理解佛法的本源与流变，渐成为我探求佛法的方针。觉得惟有这样，才能使佛法与中国现实佛教界间的距离，正确的明白出来。

三 思想确定

二十七年七月，因日军的逐渐逼近武汉，到了四川缙云山的汉藏教理院。身体虽比前更差，不过多住在山上，环境与气候好些，身体也觉得舒服些。二十九年，住贵阳的大觉精舍。三十年初秋到三十三年夏天，住四川合江的法王学院。三十五年春天，离开了四川，先后安住在缙云山的，约有四年。这次离川，与演培、妙钦同行，经西北公路而东返的。因病在开封佛学社住了三个月，等到想动身时，兰封的铁路被八路破坏了，不得不折返武昌。三十六年正月，回到了江浙，遇上了虚大师的圆寂。为了编纂《太虚大师全书》，住奉化雪窦寺一年余。三十七年，住杭州香山洞半年；冬天到了厦门南普陀寺。三十八年夏天，到了香港。四十一年秋天，又离香港到台湾。从入川到来台，共有十四年。这是国家动乱多难的十四年！而我，是身体最虚弱（曾虚脱三次），生活最清苦，行止最不定，而也是写作最勤、讲说最多的

十四年。

一

二十九年，读到虚大师所讲的：〈我怎样判摄一切佛法〉、〈我的佛教改进运动略史〉、〈从巴利语系佛教说到今菩萨行〉，每篇都引起我深深的思惟。大师分佛教为三期，所说的「依天乘行果趣获得大乘果的像法时期」，「依天乘行果」，不就是大师所说「融摄魔梵（天），渐丧佛真之泛神（天）秘密乘」（〈致常惺法师书〉）吗？「中国所说的虽是大乘教，但所修的却是小乘行」，为什么会如此？思想与行为，真可以毫无关联吗！在大师的讲说中，得到了一些新的启发，也引起了一些新的思考。我虽然曾在佛学院求学，但我的进修，主要是自修。虚大师给我思想上的启发，也是从文字中来的。自从在汉藏教理院，遇到了法尊法师，才觉得有同学之乐。法尊法师是我的老学长，读他从藏文译出的：《菩提道次第广论》、《辨了义不了义论》、《密宗道次第广论》、《现观庄严论略释》，月称的《入中论》等，可说得益不少！空宗为什么要说缘起是空，唯识宗非说依他起是有不可，问题的根本所在，才有了进一步的理解。我为《密宗道次第广论》润文，也就请问过、讨论过里面的一些问题。问问西藏佛教，修学的情形，甚至谈到「饮智慧汤」（活佛的小便），「捉妖」等怪事，也增长知识不少。有两点不妨一提：一、由于我的请求，译出了《七十空性论》，论中有一段文字，文义前后不相合，经审细推究，断定藏文原典有了「错简」。将这段文字移在前面，就完全吻合了。二、他编写《西藏政教史》（书名已记不明白），从达朗玛灭法到西藏佛法重兴，这中间的年代，对照中国历史，始终不能配合。原来他所依的西藏史料，是以干支纪年的，中间空了六十年，无话可说。如中间多六十年，那么西藏所记的年代（干支），就与中国的完全相合了。法尊法师的记忆力强，理解力也强，是我一生中得益很多的学长。他的思想，已经西藏佛教化了，与我的意见，距离得非常远，但彼此对论，或者辩诘，从没有引起不愉快，这是值得珍视的友谊！

二

在这长期动乱不安中，我开始成部的写作，与讲说而由别人记录成书。一方面，有几位同学——演培、续明、妙钦他们，希望我作些课外的讲说；一方面，是我对全体佛法的看法，逐渐凝定，也有了表示意见的意欲。如三十年所写的〈佛在人间〉、〈佛教是无神论的宗教〉、〈法海探珍〉，都是阐扬佛法的人间性，反对天（神）化；探求佛法本质，而舍弃过了时的方便。「佛法与现实佛教界有距离」，是一向存在于内心的问题。出家来八年的修学，知道为中国文化所歪曲的固然不少，而佛法的渐失本真，在印度由来已久，而且越来越严重。所以不能不将心力，放在印度佛教的探究上。这一时期的写作与讲说，也就重在分别解说，确定印度经论本义，并探求其思想的演化。当时，我分大乘法义为三论——性空唯名论，虚妄唯识论，真常唯心论。这一分类，大致与虚大师的大乘三宗——法性空慧宗，法相唯识宗，法界圆觉宗相同。在〈法海探珍〉中，曾以三法印——诸法无我，诸行无常，涅槃寂静，作为三系思想的不同所依。著重于三系的分解，所以写的与讲的，著重于此。如属于性空唯名论的，有《金刚般若波罗蜜经讲记》、《般若波罗蜜多心经讲记》、《中观论颂讲记》、《中观今论》、《性空学探源》。属于虚妄唯识论的，有《摄大乘论讲记》、《唯识学探源》、《解深密经》。属于真常唯心论的，有《胜鬘经讲记》、《大乘起信论讲记》、《阿跋多罗楞伽宝经》。我在师友间，是被看作三论宗的，而第一部写作，是《唯识学探源》；第一部讲录成书的，是《摄大乘论讲记》，这可以证明一般的误解了！在所讲的经中，《解深密经》仅讲「胜义了义」章，在演培的《解深密经语体释》里，可能含有我的部分意见。《楞伽经》，没有讲圆满。后来在台湾又讲了二次，应该有记录，但没有成书。现在仅保留我对《楞伽经》全经的科判——五门，二十章，五十一节的名目。我的讲解，从不会拈出一字一句，发挥自己的高见，也没有融会贯通。虽然所说的未必正确，但只希望阐明经论的本义。为了理解三系经论的差别，所以讲解时，站在超宗派的立场，而不是照著自己的见解去解释一番。以现在的理解来说，《性空学探源》一书，虽搜集了不少资料，而说到「探源」，似乎差一点！

三

从现实世间的一定时空中，去理解佛法的根源与流变，就不能不注意到佛教的史地。大乘三系，也还是开展、流行、演化于某时某地的。妙钦编了一部《中国佛教史略》，我加以补充修正，使中国佛教史与印度佛教史相关联，作为二人的合编。从佛教典籍中，论证释迦族是属于印度东方的，所以是东方的沙门文化，有反对印度阿利安人传统的真常梵我论的特性，这就是〈佛教之兴起与东方印度〉一文的主要意义。《太虚大师年谱》，是近代佛教大师，有关近代中国佛教的种种史实。最重要的一部，当然是三十一年所写的《印度之佛教》。印度佛教史的流变，我分判为五期：一、声闻为本之解脱同归；二、菩萨倾向之声闻分流；三、菩萨为本之大小兼畅；四、如来倾向之菩萨分流；五、如来为本之梵佛一体。印度佛教的先后五期，从创立到衰灭，正如人的一生，自童年、少年、壮年、老年到死亡。我以为，佛法不能没有方便，不能不求时地的适应，但对于方便，「或为正常之适应，或为畸形之发展，或为毒素之羼入，必严为料简，正不能率以『方便』二字混滥之」。

觉得「中国佛教，为圆融、方便、真常、唯心、他力、顿证之所困，已奄奄无生气；神秘、欲乐之说，自西（康、藏）而东，又日有泛滥之势」（〈自序〉）。《印度之佛教》是史的叙述，但不只是叙述，而有评判取舍的立场。所以这部书的出版，有人同情，也有人痛恨不已。不过痛恨者，只是在口头传说中咒咀，而真能给以批评的，是虚大师与王恩洋居士（还有教外人一篇）。我称印度佛教末期为「佛梵一体」，与虚大师所判摄的「依天乘行果」，大致相同。虚大师的批评重心在：我以人间的佛陀——释迦为本；以性空唯名、虚妄唯识、真常唯心——三系，为大乘佛法的开展与分化。而虚大师是大乘别有法源（在《阿含经》以外）的，是中国佛教传统，以《楞严经》、《大乘起信论》等为准量，也就是以真常唯心——法界圆觉为根本的。虚大师所以主张，《大乘起信论》造于龙树《中论》等以前，以维持真常唯心为大乘根本的立场。不过，说《大乘起信论》的造作，比龙树作《中论》等更早，怕不能得到研究佛教史者的同意！

其实，我对印度的佛教，也不是扬龙树而贬抑他宗的。我是说「佛后之佛教，乃次第发展而形成者。其方便之适应，理论之阐述，如不适于今者，或偏激者，或适应低级趣味者，则虽初期者犹当置之，况龙树论乎！乃至后之密宗乎！反之，其正常深确者，适应于今者，则密宗而有此，犹当取而不舍，而况真常系之经论乎！其取舍之标准，不以传于中国者为是，不以盛行中国之真常论为是，而著眼于释尊之特见景行，此其所以异（于大师）乎」（〈敬答「议印度之佛教」〉）！存有扬清抑浊，淘沙取金的意趣，没有说千百年来所传，一切都是妙方便，这就难怪有人要不满了。王恩洋是著名的唯识学者，他不满真常唯心论，称之为「入篡正统」，那是不承认他是佛法的。对于末期的秘密乘，当然没有好感。他所以要批评《印度之佛教》，只是为了辩论空宗与有宗，谁是了义的，更好的。我写了〈空有之间〉，以表示我的意见。以上几种，都是自己写作的。

四

我在《印度之佛教》的〈自序〉中说：「立本于根本（即初期）佛教之淳朴，宏阐中期佛教之行解（梵化之机应慎），摄取后期佛教之确当者，庶足以复兴佛教而畅佛之本怀也欤」！那时，我多读「阿含」、「戒律」、「阿毘达磨」，不满晚期之神秘欲乐，但立场是坚持大乘的（一直到现在，还是如此）。锡兰等南方佛教，以为他们所传的三藏，是王舍城结集的原本；以为大乘佛教，是印度教化的，非佛说的。这种意见，多少传入当时的抗战后方，而引起某些人的疑惑。我为续明他们讨论这个问题，后来题为〈大乘是佛说论〉（依现在看来，说得不太完善）。慧松法师留学锡兰返国，法舫法师在锡兰边学边教，都有以传入锡兰的为纯正佛法，而轻视印度所有传入中国佛教的倾向。所以为慧松写〈哌嘩文集序〉，表示我的意见；因法舫法师而写〈与巴利文系学者论大乘〉。我到台湾来，有人说我反对大乘，那不是恶意，就是误会了！

五

大乘佛法，我以性空为主，兼摄唯识与真常。在精神上、行为上，倡导青年佛教与人间佛教。在历史上，大乘佛教的开展，确与青年大众有关。所以依《华严经》的〈入法界品〉，善财童子的求法故事，写了一部《青年佛教与佛教青年》。（现在编入《妙云集》，已分为三部分：〈青年佛教运动小史〉、〈青年佛教参访记〉、〈杂华杂记〉）。不过我所说的青年佛教，是「菩萨不是不识不知的幼稚园（生），……青年佛教所表现的佛教青年，是在真诚、柔和而生（命）力充溢的青年情意中，融合了老年的人生的宝贵经验」（〈杂华杂记〉）。因为，如对佛法缺乏正确而深刻的胜解，那么青年佛教的勇往直前，随宜方便，不可避免的会落入俗化与神化的深坑。虚大师说「人生佛教」，是针对重鬼重死的中国佛教。我以印度佛教的天（神）化，情势异常严重，也严重影响到中国佛教，所以我不说「人生」而说「人间」。希望中国佛教，能脱落神化，回到现实的人间。我讲「人间佛教」，现存〈人间佛教绪言〉，〈从依机设教来说明人间佛教〉，〈人性〉，〈人间佛教要略〉。在预想中，这只是全部的「序论」，但由于离开了香港，外缘纷繁，没有能继续讲出。

六

三十三年下学期，在汉藏教理院讲《阿含讲要》。第一章〈阿含经的判摄〉，提出了四《阿含经》的不同宗趣，这就是龙树「四悉檀」的依据。这表示了四部「阿含」的编集方针：《杂阿含经》是「第一义悉檀」，其他的或重在「对治」，或重在启发的「为人生善」，或是适应印度宗教以诱化「世间」。当时所讲的，主要是境相部分。三十八年在厦门，删去第一章，自己补写了几章，说明声闻与菩萨的行果，改名为《佛法概论》。这部书，依《阿含经》；依龙树所决了的「阿含」深义，明三法印即是一实相印；又补入龙树所说的菩萨道——二道，五菩提。另一部《净土新论》，是依虚大师所说：「净为三乘共庇」，说明佛法中的不同净土。在「往生净土」以外，还有「人间净土」与「创造净土」。这对只要一句弥陀圣号的行者，似乎也引起了反感！

七

我的写作，一向重于自己对佛法的理解，不大欢喜批评别人，但在这一阶段的后期，写了三篇不太短的批评文字。一、〈佛灭纪年抉择谈〉：有人依「众圣点记」等，主张佛灭年代，以锡兰所传的，阿育王登位于佛灭二百十八年说为可信。我以为：阿育王的年代，是可以考信的。从佛灭到阿育王，锡兰所传，中国所传——阿育王登位于佛灭百十六年，都只是佛弟子间的传说如此。说到「众圣点记」，佛灭以来，起初并没有书写的戒本，试问每年结夏终了，又在那里去下这一点？我不满一般偏重外来的传说，所以加以评论，而取中国固有的传说。这可说是对夸大南传的巴利语系，轻视中国所传而引起的反感。来台湾后，知道还有古老的上座部所传，阿育王登位于佛灭百六十年说，这也许更恰当些。二、〈僧装改革评议〉：当时，有人游化锡兰、缅甸，所以主张出家人的服色，应该一色黄，而评中国僧服为「奇形怪状」。有些僧青年，主张废弃固有「腐败落伍」的，改为与俗服没有明显差别的服装。这可能造成「进（山）门做和尚，出门充俗人的流弊」，所以写了这篇评议。我以为，中国固有僧服的颜色，是合于律制的，黄色只是一宗一派的服色。僧服是可以改革的，但必须合乎律制的原则——对外差别而表显僧相，对内统一以表示平等。其实，僧装改革只是形式的改变，并不能促成僧界的清净，佛教的复兴！三、〈评熊十力的新唯识论〉：熊先生的《新唯识论》，在哲学与儒学的立场，自有其地位；道不同，用不著评论。但他在书中，一再的批评唯识与空宗。其实他所知道的空，是唯识学者——有宗所说的空，根本不知道空宗是什么。特别是：他的思想，如他自己所说：「大易其至矣乎，是新论所取正也。」这明明是儒学；佛法的唯识与（唯识家所说的）空，只是评破的对象。他却偏要说「本书于佛家，元属创作」；「新论从佛学演变而来，说我是新的佛家亦无不可耳」！这种淆混视听的故弄玄虚，引起我评论的决心。

四 随缘教化

四十一年初秋，从香港到台湾；五十三年初夏，在嘉义妙云兰若掩关，这中间将近十二年。在这十二年中，定居在台湾。曾去日本一次，泰国与高棉一次，香港二次，菲律宾去了四次。四十四年秋到四十五年秋，又长在病

中。除去外出与疾病，又为了建筑福严精舍，慧日讲堂，妙云兰若，耗费了不少时间。外面看起来，讲经宏法，建道场，出国，当住持，似乎法运亨通；然在佛法的进修来说，这是最松弛的十二年。讲说与写作，都不过运用过去修学所得的，拿来方便应用而已！

一

讲说经论，对象是一般信众，所以来台湾以后，几乎没有讲说性空唯名，虚妄唯识，真常唯心的主要经论。记录而成书的，只有《药师经讲记》、《往生净土论讲记》、《辨法法性论讲记》。《宝积经》的〈普明菩萨会〉，曾讲了三次，所以追忆而自己写出《宝积经讲记》。在这一期中，唯一写作而流通颇广的，是《成佛之道》。这是依虚大师所说——五乘共法，三乘共法，大乘不共法的次第与意趣而编写的。先写偈颂为听众讲说，再写偈颂的解说。其中，贯通性空唯名、虚妄唯识、真常唯心——大乘三系部分，是依《解深密经》及《楞伽经》所说的。不是自己的意见，但似乎没有人这样说过，所以可说是我对大乘三系的融贯。

二

福严精舍成立了，首先讲〈学佛之根本意趣〉。说到「学佛的切要行解」，理解是「生灭相续」与「自他增上」，修行是「净心第一」与「利他为先」。揭示修学大乘法的纲领，作〈学佛三要〉，三要是「信愿」、「慈悲」、「智慧」。以后部分的写作与讲说，可说就是「学佛三要」的分别说明。如〈信心及其修学〉、〈菩提心的修习次第〉，是属于「信愿」的。〈慈悲为佛法宗本〉、〈自利与利他〉、〈一般道德与佛化道德〉，是属于「慈悲」的。〈慧学概说〉，是属于「智慧」的。依这三者而进修，实现学佛的崇高理想，就是〈解脱者之境界〉、〈佛教之涅槃观〉。修学佛法，不能不知道生死相续、依生死以向解脱的事实，所以讲了〈生生不已之流〉、〈心为一切法的主导者〉。依此法义而应用于多方面的，如〈佛法与人类和平〉、〈佛教的财富观〉、〈佛教的知识观〉、〈我之宗教观〉、〈发扬佛法以鼓铸世界性之新文化〉。我写了〈我怀念大师〉、〈太虚大师菩萨心行的认识〉。

以前在香港时，曾写〈向近代的佛教大师学习〉、〈革命时代的太虚大师〉。一再举扬虚大师的菩萨心行，不只是为了纪念、为了感怀大师启发我思想的恩德，也作为大乘精神的具体形象。

三

阐扬大乘佛法的主题以外，有关于佛教（思想）史的，如〈龙树龙宫取经考〉、〈楞伽经编集时地考〉、〈文殊与普贤〉、〈从一切世间乐见比丘说到真常论〉、〈北印度之教难〉，及〈论真谛三藏所传的阿摩罗识〉、《如来藏之研究》：这是与印度佛教思想史有关的。如〈汉明帝与四十二章经〉、〈玄奘大师年代之论定〉、〈点头顽石话生公〉：是属于中国佛教史的。介于印度及中国的，有〈中国佛教与印度佛教之关系〉。与佛教教育有关的，如〈佛教与教育〉、〈论僧才之培养〉、〈福严闲话〉。〈福严闲话〉中，表示我对同学们修学的见解。各人个性不一，可以随各人所喜悦的部分而深入，没有要人跟我（学习的路子去）学。我为精舍同学，拟了个三年读经书目（每天一卷），从印度三藏到中国古德的著作。这是为专究的人，提贡博览的书目，以免偏重而陷入宗派的成见，并非说研究佛学，阅读这些书就可以了。此外，与净土有关的，有〈念佛浅说〉、〈东方净土发微〉。与禅有关的，如〈宋译楞伽与达磨禅〉。平常讲弥勒、观音等法门，都著重菩萨的精神。世俗专依《地藏菩萨本愿经》，说鬼说地狱，所以特地依据大乘经，讲〈地藏菩萨之圣德及其法门〉。不过中国佛教的传统深长，对一般是难以有影响的。

四

这一期间，由于在都市弘法，多少与外界接触，因而论到了基督教及儒家。凭出家以前所得到的，对于基督教的理解，写了〈上帝爱世人〉、〈上帝与耶和华之间〉。我对于为了爱你，非统治你不可，为了爱人，不惜毁灭人类，从新开始；这种西方式的博爱，是我所难于理解，无法信受的。新成立慧日讲堂，就有基督徒来，赠送《新旧约》给我，劝我研究研究。这未免太过分了，所以写下〈上帝爱世人〉，并引起一番论辩。我初到台湾，就写

了〈中国的宗教兴衰与儒家〉。对宋明以来的新儒学，因为「一切宗教的排斥，养成了中国知识分子的非宗教传统」；「说到宗教，就联想到迷信」，我非常怀疑它的正确性！据个人的了解，宋明以来，国族是在慢性的衰落中。近代的中国人，现实的、功利的、图现前的，家庭与个人利益的倾向，非常严重。宋明以来，几乎独占了中国的，「被称为中国正统的非宗教文化，果真是中国民族的幸福吗」？我相信，古代的儒家，即使宗教方面并不高明，到底是有宗教信仰的。这是我面对现实，因过去的文化专断所引起的感慨！我以为，「佛法与（古代的）儒学，在其文化背景、学理来源，及其要求实现的究极目的，显然是不同的。但在立身处世的基本观念，及修学的历程上，可说是大致相近的」；「为人以修身为本，以修身为（自利利他的）关要，就是儒佛非常一致的问题」。因此，我讲了〈修身之道〉。儒家的致知、诚意、正心、修身——自修的历程，与佛法的信、戒、定（这部分，论到古代的养气）、慧——自利的次第相当。我是比较而辨同异，不是附会的「儒佛一致」、「三教同源」的玄论（五十八年在星洲，所写〈人心与道心别说〉，与儒道二家有关，也是互论同异的）。

这一期间，与同学们共同修学的时间不多，自己的进益也少。仅对《大智度论》与《大毘婆沙论》，作过一番较认真的研究，并随类集录，留下些参考的资料。这十二年，对自己的进修来说，未免太松弛了。

五 独处自修

五十三年初夏，在嘉义妙云兰若掩关以来，已进入二十一个年头。妙云兰若只住了一年，因文化学院的邀请，移住台北的报恩小筑，在学院授了一年的佛学。五十八年秋天，又回到了妙云兰若。后来，因病而往来南北，终于在台中定住，姑名小室为华雨精舍。在这二十一年中，继续当年写《印度之佛教》的途径。但不幸在六十年秋末，遇上了病缘；病后一直衰弱下去，不能恢复，也就不能思考。四年多的时间，停止了佛法进修。在这二十一年中，去星加坡四次；便中去菲律宾一次，马来西亚二次，香港一次，先后也约近一年。第一次去星、马、香港，还可说游化；病后的三次，只能说趁机会调剂一下身心。

一

自修的生活，原本是要继续《印度之佛教》的写作，却意外的写了两部书，这是从来没有想到过的。一、《中国禅宗史》——「从印度禅到中华禅」。《中央日报》有《坛经》为神会所造，及代表六祖慧能的论诤，忽而引起我的感想：这是事实问题，离开史的考论，离开从禅宗在发展中去了解，是不能解决问题的。于是我检阅了一些古代的禅史。先观察六祖门下的不同禅风，向上推求，知道四祖道信，是《楞伽经》与（《文殊所说摩诃般若波罗蜜经》）《般若经》合一，戒与禅合一，念佛与成佛合一。再向上，是从前写过的〈宋译楞伽与达磨禅〉。再观察六祖门下的发展，到达「凡言禅，皆本曹溪」。我曾学习三论宗，所以论证牛头宗的「道本虚空」、「无心合道」是与东山法门的「入道安心」相对抗的。这是江东固有的学统，从摄山（本重禅慧的三论宗根本道场）而到茅山，从茅山而到牛头山，牛头法融是「东夏之达磨」；在达磨禅勃兴声中，起来与之抗衡的。六祖门下，南岳下多数是北方人，所以禅风粗强；青原下多是南方人，所以禅风温和。江东的牛头禅，就是消失融合于青原之中的。从时地人的关系中，说明禅风的流变。「我不是达摩、曹溪儿孙，也素无揣摩公案、空谈禅理的兴趣」；偶然引发，所以是意外的写作。由于禅宗史的写作，附带发表了〈东山法门（不是往生净土）的念佛禅〉。〈神会与坛经〉，就是解答《中央日报》所引起的问题；也就评论了胡适之先生，以《坛经》为神会（部分为神会门下）所造的见解。

另一部是《中国古代民族神话与文化之研究》，可说是意外的意外。大病以后，长期的不能思考，在宁静的衰病中过去。偶然的翻阅《史记》，也无非消遣而已。在《史记》中，发见一些「怪力乱神」的传说，引起了兴趣，逐渐扩大阅览的范围，连甲骨文作品也见到一部分。凭自己的一点宗教知识，了解一些「缙绅先生」所不能了解的东西。「在探求古代神话，及与神话有关的问题时，接触到不同民族的文化根源」。所以决定了：以西周实际存在的「民族为骨肉」，以各民族的本源「神话为脉络」，以不同民族的「文化为灵魂」，而写了这部书。从民族神话中，推定中国的原住民族，是黄

河两岸的越族；受到东北来的夷族，西（北）方来的羌族与氐（也就是狄）族的侵入融合而扩大。和平王国的文化，是「南方之强」。我专心佛法，唯有这一部，多少注意到中国固有的文化（不一定是现代所讲的中国固有文化）。意外的写作，竟然意外的身体也开始好转，一切是意外的意外！

二

大病以前，有一些作品。一、〈佛教是救世之仁〉，是在星洲与香港分别讲出，综合而成为一篇的。二、佛教界有改革僧装服色的建议，所以依据律典，写〈僧衣染色的论究〉，我是不同意改为一色黄的。三、从佛学院出来的，有的觉得学无所用，所以写〈学以致用与学无止境〉。有没有用，能不能用，还得看学人自己呢！四、〈英译成唯识论序〉：唯识学中，著重阿赖耶种子识的，发展成「一能变」说。著重摄持种子的阿赖耶识现行的，本于《瑜伽师地论》的〈摄决择分〉，开展为「三能变」说。玄奘所传的，特重《瑜伽师地论》；《成唯识论》的「三能变」说，代表西元七世纪初，印度唯识学集大成的圣典。五、〈谈入世与佛学〉，这是讨论虚大师的精神、思想而引起的。论「大乘精神——出世与入世」：我以为中国所重的大乘，自称是大乘中的最上乘，其实是小乘精神的复活，急求自了自证，所以有「说大乘教，修小乘行」的现象。大乘的入世精神，应如《维摩诘经》、《华严经．入法界品》那样，普入各阶层，而不应该以参加政治为典范。论「佛教思想——佛学与学佛」：我以为佛弟子的研究佛学，应该是为（自己信仰所在的）佛法而研究。那种离开信仰，为佛学而佛学——纯学问的研究，决非佛教之福。六、六十年初以来，身心有些感觉，死期近了。所以将自己的一般写作（及讲说），编为《妙云集》，以免麻烦后人。又为自己的一生因缘，写成《平凡的一生》。秋天就大病了，没有死而又长期不能作佛法的进修。

三

掩关以后，专心于自修与写作，主要是为了继续《印度之佛教》的方针，准备分别写成多少部，广征博引，作更严密、更精确的叙述。四十一年从

日本请回的《南传大藏经》，到这时才有一读的机会。我不会日文，好在日文的佛教书籍，中国字极多；凭我所有的佛法常识，加上与汉译经律论的比对，也还可以了解个大概。在经律的比对阅读中，首先发现了，在释尊晚年，僧伽中有释族比丘为领导中心的运动。这在种族平等论者的释尊，是不能同意他们的，所以这一运动失败了。释族比丘有关的，如六群比丘等，也就多染上不如法的形象。在佛灭后的结集大会中，阿难也受到种种的责难。阿难在东方弘法；佛灭百年的七百结集，正是东方比丘，广义的释族比丘的抬头。东方比丘是重「法」的；戒「律」方面，是重根本而小节随宜的；不轻视女众的。这次集会，东方仍受到西方比丘的抑制。东方的青年大众比丘，日见发扬，不久就造成了东方大众与西方上座的分派，也就是未来声闻与大乘分化的远源。这是初期佛教史的重要环节，所以写了：〈论提婆达多之破僧〉、〈王舍城五百结集之研究〉、〈阿难过在何处〉、〈佛陀最后之教诫〉、〈论毘舍离七百结集〉。

四

在香港时，就有写《西北印度之论典与论师》的构想。这时见到了南传的「论藏」，觉得「阿毘达磨的根本论题与最初论书，与昔年（《印度之佛教》）所推断的，几乎完全相合」。于是著手整理、写作，但扩大内容为：《说一切有部为主的论书与论师之研究》。本书论定说一切有部，分为二大系：四大论师中的法救与觉天，是持经譬喻者，代表说一切有部的古义；世友与妙音，是阿毘达磨论者。《发智论》是根本论，经分别论究，不断编集而成为《大毘婆沙论》。阿毘达磨论义，后来居上，成为公认的说一切有部的正统。譬喻师中，论定《婆须蜜菩萨所集论》，就是譬喻师世友的《问论》。关于分别论者，辨析古典的《舍利弗阿毘昙论》，并考定《三法度论》与注释者僧伽斯那，及《三弥底论》，都是属于犊子系的。由于持经譬喻者，在《大毘婆沙论》中受到评斥，所以放弃「一切（三世）有」而改取「现在有」说，成为一时勃兴的经部譬喻师。世亲的《俱舍论》，组织是继承《杂心阿毘昙论》的；法义赞同经部而批评说一切有部；但有关修证，还是继承说一切有部的古义。这部书的写作，虽见到了（日本）木村泰贤的《阿毘

达磨论之研究》，福原亮严的《有部论书发达的研究》，但所考所论，一切「都经过自己的思考与体会，觉得都是自己的一样」。

继续写成的，是《原始佛教圣典之集成》。我参考了日文的宇井伯寿、平川彰、前田惠学的部分作品。觉得「自从西方学者重视巴利圣典以来，日本学者受到深刻的影响」；「不自觉的投入了，非研究巴利语，不足以理解原始佛教的窠臼」；「应该……走著自己的道路，来作原始佛教圣典史的研究」。所以，首先讨论了「有关结集的种种问题」。关于毘奈耶——「律」的集成，确定依摩得勒伽（本母），然后次第组成犍度部。在汉译「律」典中，摩得勒伽是大众系、分别说系、说一切有系——三大系所共传的。巴利藏中没有「律」的本母，就不可能明了犍度部组成史的历程。平川彰《律藏之研究》，以巴利藏的「大犍度」为例，推定南传「律藏」的「大犍度」是古形的（当然汉译的都是后起了）。我完全不能同意他的解说，所以特地论到〈受戒犍度——古形与后起的考察〉，表示我自己的见解。关于「法」的集成，与从前《印度之佛教》的解说，有了相当的不同。吕澂的〈杂阿含经刊定记〉，给了我最大的启发。依《阿毘达磨大毘婆沙论》、《瑜伽师地论》、《根本说一切有部律》所说，去了解《杂阿含经》，发见与巴利本《相应部》的一致性。原始结集的，是精简的散文，名为「修多罗」。蕴、处、因缘、圣道，一类一类的分别集成，名为「相应」修多罗，相应就是「杂」。上四诵是「修多罗」，再加「祇夜」的八众诵，就是《杂阿含经》与《相应部》的组织初型。其后有「记说」——「弟子记说」与「如来记说」，都随类而附于蕴、处、因缘、圣道之下。后来集成的经更多了，附在《杂阿含经》中的，新集成的，分编为四部——四阿含。古代巴利佛教大师觉音，为四部作注释，名义恰好与四悉檀相合，因此明白了四部阿含的不同宗趣（悉檀）。使我更理解到，这四大宗趣，在《杂阿含经》与《相应部》中，也是存在的。如「修多罗」是第一义，「弟子记说」是对治（除疑），「如来记说」是为人生善（心清净，从这一分中开展出来），「祇夜」是世间。四部阿含的四大宗趣，对于法义的抉择，真实或方便，应该是有权威的指导作用。也就在全书末后，以此判论一切佛法。初期「佛法」是第一义悉檀；初期的「

大乘佛法」，「为离诸见故」说一切空，是对治悉檀；后期的「大乘佛法」，明自性清净心，是为人生善悉檀；「秘密大乘佛法」是世间悉檀。以上二部，是病前所写的，表示了初期「佛法」，经律论成立的史的意义。

五

过了四年多的衰病生活，等到身体健朗些，想到了色身的浮脆，如夕阳晚霞一样，不敢再作远大计划。只能将佛教史上的重要问题，就是「佛法」在怎样的情形下，发展演进而成为「大乘佛法」，研考而叙述一下。经五年的时间，写成《初期大乘佛教之起源与开展》。「大乘佛法」的兴起，决不是单纯问题，也不是少数人的事，是佛教发展中的共同倾向。「主要的动力，是佛涅槃以后，佛弟子对佛的永恒怀念」。所以大乘法充满了信仰与理想的特性；怎样的念佛，见佛，是大乘经的特有内容。在佛教界，重信愿的，重慈悲的，重智慧的，多方面流传出来，都倾向于求成佛道，而确信为「是佛所说」的。对于「般若法门」、「净土法门」、「文殊法门」、「华严法门」，其他如「鬼国与龙宫」、「宝积与法华」等，都分别的广为论究。与文殊师利有关的教典，「但依胜义」；贪瞋痴即是道（烦恼即菩提）；天（神）在文殊法门的重要性，意味到「大乘佛法」中，有适应印度教而引起天化、俗化的倾向。夜叉（鬼）菩萨，龙王（畜生）菩萨，紧那罗王菩萨——鬼国与龙宫的菩萨化，是大乘经的特色。不过这些鬼、畜天菩萨，在初期大乘经中，都表现为人的形象，所说的是一般大乘法。还没有演进到表现为鬼、畜天的形象，以鬼、畜天的行为，作为人们归敬与修学的模范。「大乘佛法」有新的宗教特性，所以立〈宗教意识之新适应〉一章，在新出现的佛、菩萨与净土外，还论到〈神秘力护持的仰信〉。如〈音声的神秘力〉、〈契经的神秘化〉、〈神力加护〉，这都是早就孕育于部派佛教（更早是世间悉檀的《长阿含经》），到大乘时代而强化起来。方便的适应，是不可能没有的，但如过分重视佛法的通俗化，方便与真实不分，偏重方便，那方便就要转化为佛法的障碍了！这是我修学佛法以来，面对现实佛教，而一向注目的问题。本书曾参考日文的：平川彰的《初期大乘佛教之研究》，静谷正雄的《初期大乘佛教之成立过程》。《初期大乘佛教之研究》以为：大乘佛教的出现，

与出家者无关，是出于不僧不俗的寺塔集团。这也许是为现代日本佛教，寻求理论的根据吧！从经律看来，这是想像而没有实据的，也就引文证而加以评论。

为了写作《初期大乘佛教之起源与开展》，进行阅读与搜集资料工作，附带的又写出了下面的两部。一、《如来藏之研究》：在阅读中，附带搜集了一些资料，整理一下，就写了这部书。如来藏与佛性，是后期大乘的主要（不是全部）问题。书中论到如来藏说的起源，及有关如来藏的早期圣典，如《如来藏经》、《大般涅槃经》初分。如来藏有浓厚的真我色彩（适合世俗人心，所以容易为一般人所信受），不能为正统的佛法所容认，但由于通俗流行，也只能给以合理的解说。代表如来藏的主要论书——《宝性论》，也已大大的净化了。《大般涅槃经》后分，不再说如来藏了，以空或缘起来解说佛性。瑜伽唯识学者，以「真如无差别」，解说如来藏。这一系的真谛三藏，将瑜伽学融入如来藏说，又将如来藏说附入《摄大乘论》等中，显然有融会二系的企图。说得最明白彻了的，是《楞伽经》说「开引计我诸外道故，说如来藏」；「当依无我如来之藏」。二、《空之探究》：在阅读《般若经》时，理会到「般若空」与「中观空」之间的方便演化，索性向前探究一番。写成四章：〈《阿含》——空与解脱道〉、〈部派——空义之开展〉、〈《般若经》——甚深之一切法空〉、〈龙树——（阿含的）中道缘起与（般若的）假名空性之统一〉。三十多年前说过「《中论》确是以大乘学者的立场，确认缘起、空、中道为佛教的根本深义……。抉发《阿含经》的缘起深义，将佛法的正见，确树于缘起中道的磐石」（《中观今论》）。这部书，对于这一见解，给以更确切的证明。

现在更衰老了，能否再写作，是不能自作主张的。假使还有可能，希望能对《阿含经》与「律」，作些简要的叙述。

三 治学以佛法为方法

世间的治学方法，我完全不会，也没有学习过。也就因此，我不会指导同学去怎样学习。自己讲了一些，写了一些，就有人问我治学的方法，这真

使我为难！其实，我是笨人笨办法；学习久了，多少理解佛法，就渐渐的应用佛法来处理佛法。

一

起初，根本说不上方法。阅读大藏经以后，知道佛门中是多采多姿。记起「佛法与中国现实佛教界的差距」，决意要探求佛法的真实意义，以及怎样的发展，方便适应而不断演化。1.「从论入手」：我从研读论书入门，本是偶然的。有些论典，烦琐、思辨，对修持有点泛而不切。但直到现在，还是推重论书。因为论书，不问小乘、大乘，都要说明生死流转的原因何在。知道生死的症结所在，然后对治、突破，达成生死的寂灭。抉发问题，然后处理解决问题；这是理智的而不只是信仰的。决不只说这个法门好，那个法门妙；这个法门成佛快，那个法门很快了生死。从不说明更快更妙的原理何在，只是充满宣传词句，劝人来学。我觉得论书条理分明，至少修学几部简要的，对于佛法的进修，明智抉择，一定是有帮助的。2.「重于大义」：佛法的内容深广，术语特别多，中国人又创造了不少。重视琐细的，就不能充分注意重要的。所以十八地狱，三十二相，八十种好等，看过了事，知道就好，不用费心力的记忆他（久了，自会多少知道些）。

佛法不出于三宝，如释尊化世的方法与精神，制律摄僧的意义，法义的重要理论，修持的主要方法，却非常注意。重于大义，也就注意到佛法的整体性。我的写作（与讲说），虽是一分一分的，但与部分的研究者，没有对佛法的整体印象，只是选定论题，搜集资料来详加研究，不大相同。3.「重于辨异」：不知道佛法中有什么问题，那就阅读经论，也不容易发现问题，不知经论是怎样的处理问题。由于我从修学论书入手，知道论师间有不少异义，后来知道部派间的异义更多。如《成实论》所说的「十论」，就是当时最一般的论题。《大般涅槃经》（卷三三、三四），《显宗论．序品》，都列举当时佛教界的异论。大乘法中，阐提有没有佛性，一乘究竟还是三乘究竟，阿赖耶是真是妄，依他起是有是空，异说也是非常多。世间法是「二」，也就是相对的。佛法流传世间，发展出不同意见，也是不可免的。如不知道异义的差异所在，为什么不同，就方便的给以会通，「无诤」虽是好事，

但可能是附会的、笼统的、含混的。

我在（第一部讲说成书的）《摄大乘论讲记．自序》中说：「非精严不足以圆融」（在台湾再版，原序被失落了）。我著重辨异，心里记得不少异论，所以阅读经论时，觉得到处是可引用的资料。我的立场是佛法，不是宗派，所以超然的去理解异论，探求异说的原因。如《摄大乘论讲记》的「附论」中，列举唯识经论对唯识变的说明，条理出：重于阿赖耶种子识的，成为「一能变」说；重于阿赖耶现行识的，成为「三能变」说。这都是渊源于印度的，真谛与玄奘所传，各有所重，何必偏新偏旧，非要「只此一家」不可呢！我先要知道差别，再慢慢来观察其相通。4.「重于思惟」：佛法，无论从人或从经论中来，都应该作合理的思惟。我的记忆力弱，透过思考，才能加深印象，所以我多运用思惟。学习所得到的，起初都是片段片段的。如认真记忆而不善思惟，死读死记，即使刻苦用功，将来写作，也不过将别人的拼凑成篇。如经过思惟，片段的便能连贯起来。有时在固有的知识堆里，忽而启发得新的理解，触类旁通。

不过思惟要适可而止，一时想不通，不明白，苦思是没有用的，可以「存疑」。知道某一问题、某一意义不明白，那么在阅读的过程中，会慢慢明白过来。或是见到了解说、答案，或因某一问题的了解而连带解决了。对于某些问题，为什么彼此见解不同？彼此有什么根本的歧见？为什么会如此？我常常凭借已有的理解，经思惟而作成假定的答案。在进修过程中（也许听到见到别人的意见），发现以前的见解错了，或者不圆满，就再经思惟而作出修正、补充，或完全改变。总之，决不随便的以自己的见解为一定对的。这样的修正又修正，也就是进步更进步，渐渐的凝定下来。这样，我的理解，即使不能完满的把握问题，至少也是这问题的部分意义。

二

阅读经论，听讲，我不会写心得之类的笔记；也不问别人，是怎样搜集资料而加以整理的。记忆力不强，三藏的文义又广，只有多多的依赖笔录。严格的说，我起初只是抄录而已。1.上面曾说到，在家摸索时，曾愚不可及

的抄录《辞源》中的佛学词类。出家以后，修学三论。在嘉祥大师的章疏中，录出南朝法师们的种种见解；有关史事的，也一并抄出。这对于研究中国佛学，是有帮助的，可惜资料在动乱中遗失了！来台湾以后，抄录了《阿含经》与律藏中，有关四众弟子的事迹、法义的问答。后来从日本买到一部赤沼智善编的《印度佛教固有名辞词典》，内容（包含了巴利语所传的）更广。只怪自己的见闻不广，这一番心血，总算白费了！又将《大毘婆沙论》的诸论师，一一全文录出他们的见解，有关异部与可作佛教史料的，也一一录出。《说一切有部为主的论书与论师之研究》中，〈说一切有部的四大论师〉、〈大毘婆沙论的诸大论师〉——二章，就是凭这些资料写成的。2.《大智度论》是《大品般若经》释，全文（经论合）长一百卷。

经释是依经解说，与有体系的宗经论不同。论文太长，又是随经散说，真是读到后面，就忘了前面。于是用分类的方式，加以集录。如以「空」为总题，将全论说空的都集在一处。实相，法身，净土，菩萨行位，不同类型的菩萨，连所引的经论，也一一的录出（约义集录，不是抄录）。这是将全部论分解了，将有关的论义，集成一类一类的。对于《大智度论》，用力最多，曾有意写一专文，说明龙树对佛法的完整看法。但因时间不充分，只运用过部分资料，没有能作一专论。四《阿含经》，也都这样的分类摘录，不过没有像《大智度论》那样的详细。3.在四川时，又曾泛读大乘经部。阅览以后，将内容作成「科判」那样的表式。如有特殊的事，可注意的文义，就附记在经的科判以后。这样的略读，费时不多，而留下科判的表式，如要检查内容，却非常便利。在略读而加以科判时，发见了：玄奘所译《大菩萨藏经》（编入宝积部），除第一卷外，其余的十九卷，是《陀罗尼自在王经》、《密迹金刚力士经》、《无尽意经》的纂集。

《胜天王般若波罗蜜经》，是《宝云经》、《密迹金刚力士经》、《无上依经》的改写。《大方广总持宝光明经》，是以〈十住品〉、〈贤首品〉为主，窜入密咒而编成的。部分相同的还不少，凭表式真可说一目了然。4.以上只是平时的整备资料，如要作某一问题的研考写作，对于问题所在及组织大纲，至少心中要有一轮廓的构想；然后分类的集录资料，再加以辨析、

整理。热门的问题，在某经某论中说到，就有资料可得，这是比较容易的。有些问题，在众多经典中，偶而露出些形迹——可注意的事与语句，要平时注意。将深隐的抉发出来，是比较费力的。《初期大乘佛教之起源与开展》中，对与文殊有关的圣典，曾费力气的摘录、分类、比较，这位出家的文殊菩萨，在初期大乘中的风范，种种特出的形象，才充分的显现出来。我在读《般若经》时，直觉得与龙树的空义，有某种程度的差异。所以详细的录出《般若经》的空义，又比较《般若经》的先后译本，终于证明了：《般若经》的自性空，起初是胜义的自性空，演进到无自性的自性空——这是《空之探究》的一节。

从无边的资料中，抉发深隐的问题，要多多思惟以养成敏锐的感觉；还要采用笨办法，来充分证明这一问题。我不知一般学者，有什么善巧的方便。

三

在佛法的进修中，渐渐的应用佛法，作为我研究佛法的方法。四十二年底，写了〈以佛法研究佛法〉的短文。我说：「所研究的佛法，不但是空有、理事、心性。」「所研究的佛法，是佛教的一切内容；作为能研究的方法的佛法，是佛法的根本法则」，也就是缘起的「三法印」。佛法的自觉自证，是超时空的，泯绝戏论的（一实相印）。但为了化度众生，宣说而成为语句（法），成为制度（律），就是时空中的存在。呈现于一定时空中的一切法与律，是缘起的，没有不契合于三法印的。我以为：

在研求的态度上，应有「无我」的精神。「无我，是离却自我（神我）的倒见，不从自我出发去摄取一切。在佛法研究中，就是不固执自我的成见，不（预）存一成见去研究」，让经论的本义显现出来。「切莫自作聪明，预存见解，也莫偏信古说」。

在方法上，诸行无常，是「竖观一切，无非是念念不住，相似相续的生灭过程」。诸法无我，是「横观（也通于竖观）一切，无非是展转相关、相依相住的集散现象」。一切都依于因缘，依缘就不能没有变化，应把握无性缘生的无常观。「有人从考证求真的见地出发，同情佛世的佛教，因而鼓吹

锡、暹（泰）式的佛教而批评其它的。这种思想，不但忽略了因时因地演变的必然性，并漠视了后代佛教发掘佛学真义的一切努力与成果」；「有些人，受了进化说的眩惑，主张由小乘而大乘，而空宗而唯识而密宗，事部、行部一直到无上瑜伽，愈后愈进步愈圆满。……愈后愈圆满者，又漠视了畸形发展与病态的演进」。所以，「我们要依据佛法的诸行无常法则，从佛法演化的见地中，去发现佛法真义的健全发展与正常的适应」。

诸法无我呢？「一切法无我，唯是相依相成的，众缘和合的存在」。自他的「展转相关，不但是异时的、内部的，也与同时的其他的学术（等），有著密切的关联。这是无我诸法的自它缘成」。「是众缘和合，所以在那现起似乎整个的一体中，内在的具有多方面的性质与作用」；「因此（佛法的）种种差别，必须从似一的和合中去理解；而一味的佛法，又非从似异的种种中去认识不可。这是无我诸法的总别相关」（相关，原文作无碍，今改）。「从众缘和合的一体中，演为不同的思想体系，构成不同的理论中心，佛法是分化了。它本是一体多面的发挥，富有种种共同性，因之，在演变中又会因某种共同点而渐渐的合流。合而又离，离而又合，佛法是一天天的深刻、复杂。这里面也多有畸形的偏颇的发展，成为病态的佛教；这是无我诸法的错综离合。」总之，从诸行无常、诸法无我的法则去研究，那么「研究的方法，研究的成果，才不会是变了质的违反佛法的佛法」！

在立场上，涅槃寂静是研究者的信仰与理想，应为此佛法的崇高理想而研究。「佛法的研究者，不但要把文字所显的实义，体会到学者的自心，还要了解文字语言的无常无我，直从文字中去体现寂灭。」我在〈谈入世与佛学〉一文中，认为：「契合于根本大法（法印）的圣教流传，是完全契合于史的发展，而可以考证论究的。在史的论证中，过去佛教的真实情形，充分的表现出来。佛法（思想、制度等）是有变化的，但未必进化。说进化，已是一只眼；在佛法的流传中，还有退化、腐化。（试问：）佛法为什么会衰落呢？」然对于佛法中，为学问而学问，为研究而研究，为考证而考证的学者，不能表示同情。我以为：「一、研究的对象——佛法，要重视其宗教性」；「二、以佛学为宗教的，从事史的研究考证，应重于求真实」；「三、史

的研究考证，以探求真实为标的。在进行真实的研究中（从学佛说，应引为个人信解的准绳），对现代佛学来说，应有以古为鉴的实际意义」。佛法与佛学史的研究，作为一个佛弟子，应有纯正高洁的理想——涅槃寂静是信仰，是趣求的理想。为纯正的佛法而研究，对那些神化的，俗化的，偏激的，适应低级趣味的种种方便（专重思辨也不一定是好事），使佛法逐渐走上衰运，我们不应该为正法而多多反省吗？

以佛法的「法印」来研究佛法，我虽不能善巧地应用，但深信这是研求佛法的最佳方法！

四 对佛法之基本信念

我立志为佛教、为众生——人类而修学佛法。说了一些，写了一些，读者的反应不一。不满意我所说的，应该有其立场与理由，不必说他！有些人称赞我，也未必充分的了解我，或可能引起反面作用。有人说我是三论宗，是空宗，而不知我只是佛弟子，是不属于任何宗派的。有人称我为论师，论师有完整而严密的独到思想（近于哲学家），我博而不专精，缺乏论师的特性。我重于考证，是想通过时地人的演化去理解佛法，抉示纯正的佛法，而丢下不适于现代的古老方便，不是一般的考据学者。现在年纪大了，避免或者的误解，或断章取义的恶意诽毁，所以觉得有明白交代的必要。古代传下来的佛法，我的基本见解，在写《印度之佛教》时，已大致确定，曾明白表示于《说一切有部为主的论书与论师之研究》的〈序〉。我这样说：

一、佛法是宗教，佛法是不共于神教的宗教。如作为一般文化或一般神教去研究，是不会正确理解的。俗化与神化，不会导致佛法的昌明。中国佛教，一般专重死与鬼，太虚大师特提示「人生佛教」以为对治。然佛法以人为本，也不应天化、神化。不是鬼教，不是神教，非鬼化非（天）神化的人间佛教，才能阐明佛法的真意义。

二、佛法源于佛陀的正觉。佛的应机说法，随宜立制，并不等于佛的正觉。但适合于人类的所知所能，能依此而导入于正觉。佛法是一切人依怙的宗教。并非专为少数人说，不只是适合于少数人的。所以佛教极其高深，而

必基于平常。本于人人能知能行的常道（理解与实行），依此向上而通于圣境。

三、佛陀的说法立制，并不等于佛的正觉，而有因时、因地、因人的适应性。在适应中，自有向于正觉、随顺正觉、趣入正觉的可能性——这所以名为「方便」。所以，佛的说法立制，如以为「地无分中外，时无分古今」而可行，那是拘泥锢蔽。如不顾一切，师心不师古，以为能直通佛陀的正觉，那是会漂流于教外的。不及与太过，都有碍于佛法的正常开展，甚至背反于佛法。

四、佛陀应机而说法立制，就是世谛流布。缘起的世谛流布，不能不因时、因地、因人而有所演变、有所发展。尽管「法界常住」，而人间的佛教——思想、制度、风尚，都在息息流变的过程中。「由微而著」，「由浑而划」，是思想演进的必然程序。因时地的适应，因根性的契合，而有重点的或部分的特别发达，也是必然现象。对外界来说，或因适应外学而有所适应，或因减少外力压迫而有所修正，在佛法的流行中，也是无可避免的事。从佛法在人间来说，变是当然的、应该的。（然而，）佛法有所以为佛法的特质。怎么变，也不能忽视佛法的特质。重点的、部分的过分发达（如专重修证，专重理论，专重制度，专重高深，专重通俗，专重信仰……），偏激起来，会破坏佛法的完整性，损害佛法的特质。象皮那么厚，象牙那么长，过分的部分发达（就是不均衡的发展），正沾沾自喜，而不知正障害著自己！对于外学，如适应融摄，不重视佛法的特质，久久会佛魔不分。这些，都是存在于佛教的事实。演变，发展，并不等于进化，并不等于正确！

五、印度佛教的兴起，发展又衰落，正如人的一生，自童真、少壮而衰老。童真，充满活力，（纯真）是可称赞的！但童真而进入壮年，不是更有意义吗？壮年而不知珍摄，转眼衰老了。老年经验多，知识丰富，表示成熟吗？也可能表示接近衰亡！所以，我不说「愈古愈真」，更不同情于「愈后愈圆满、愈究竟」的见解。

六、佛法不只是「理论」，也不是「修证」就好了。理论与修证，都应以实际事行（对人对事）的表现来衡量。「说大乘教，修小乘行」；「索隐行怪」：正表示了理论与修证上的偏差。

七、我是中国佛教徒。中国佛法源于印度，适应（当时的）中国文化而自成体系。佛法，应求佛法的真实以为遵循，所以尊重中国佛教，而更（著）重于印度佛教（并不是说印度来的样样好）……。我不属于宗派徒裔，也不为民族情感所拘蔽。

八、治佛教史，应理解过去的真实情况，记取过去的兴衰教训。佛法的信仰者，不应该珍惜过去的光荣而对导致衰落的内在因素惩前毖后吗？焉能作为无关于自己的研究，而徒供庋藏参考呢！

我的修学佛法，为了把握纯正的佛法。从流传的佛典中去探求，只是为了理解佛法；理解佛法的重点发展及方便适应所引起的反面作用，经怎样的过程，而到达一百八十度的转化。如从人间成佛而演进到天上成佛；从因缘所生而到达非因缘有；从无我而到达真常大我；从离欲梵行得解脱而转为从欲乐中成佛；从菩萨无量亿劫在生死中，演变为即身成佛；从不为自己而利益众生，到为了自己求法成佛，不妨建立在众生苦难之上（如弥勒惹巴为了求法成佛，不妨以邪术降雹，毁灭一村的人、畜及庄稼）。这种转化，就是佛法在现实世间中的转化。泛神化（低级宗教「万物有灵论」的改装）的佛法，不能蒙蔽我的理智，决定要通过人间的佛教史实而加以抉择。这一基本见解，希望深究法义与精进持行者，能予以考虑！确认佛法的衰落与演化中的神化、俗化有关，那么应从传统束缚、神秘催眠状态中振作起来，为纯正的佛法而努力！

五 世界佛学与汉译圣典

我著重印度佛教，但目前的印度，说不上有佛教，只剩少许佛教的遗迹。然现存于世间的，如锡兰为主的巴利语系，我国内地为主的华文系，西藏为主的藏文系，根本的圣典，都是从印度来的，也就是印度佛教。我只识中国字，与印度佛教有关的梵、巴、藏文，一字不识；在探究的历程中，每自感

福薄。在四川时，法尊法师译出部分的藏文教典（藏文著作的为主），我是非常钦佩的。最近，华宇出版社拟出版《世界佛学名著译丛》，我认为：「无疑的将使中国佛学界，能扩大研究的视野，增进研究的方法。特别是梵、巴、藏文——有关国际佛学语文的重视与学习，能引导国内的佛学研究，进入世界佛学研究的领域！」研究的绩效，要渐渐的累积而成，是不能速成的。最好，能养成梵、巴、藏文的学者，将巴、藏及少数梵文圣典，译成华文，从根本上扩大我们研究的领域。佛法是要依赖语文而传的，但语文只是工具，通语文的未必就能通佛法。修学有关佛教的语文，应发心为佛法而学。经语文而深入巴、藏、梵文佛典的佛法，才能完满的传译出来，便利我们这些不通外语的人。

印度的佛教，可以分为三期，依内容来说：一、「佛法」；二、「大乘佛法」；三、「秘密大乘佛法」。从印度而流传世界的，不出此三类。现在流行于锡、缅、泰，被称为「南传」的巴利语系，是「佛法」中的一派——赤铜鍱部。传入西藏的藏文系，主要是「秘密大乘佛法」。传入中国的，中国所宏通的，以「大乘佛法」为主。中国所传的华文圣典，当然不及梵文与巴利语（印度语文）原典，也不及藏译（藏文是仿梵文造的）的接近原典。然源出印度的一切佛教，如作史的论究，理解其发展与演化的历程，华文所译圣典，却有独到的、不可忽视的价值，而不是巴、藏、梵文圣典所可及的！四十一年，曾写〈汉译圣典在世界佛教中的地位〉，就是说明这一点。

中国佛教是以中期的「大乘佛法」为主的，但中国佛教，经历了近千年的长期翻译，内容实包含了三期的圣典。分别来说：初期的「佛法」——经律论三藏，译有各部派所传的教典；数量与内容，都非常丰富，最适宜于作比较的研究。有些经律论，多少露出了接近「大乘佛法」的端倪。藏译所传的初期「佛法」，少而又少；巴利圣典很完整，但只是一家之学。在研究上，特别是佛教史的研究上——圣典的集成；「佛法」演进到「大乘佛法」，华文的「佛法」圣典，有他独有的价值。说到「大乘佛法」，巴利三藏中是没有的。藏译的大乘经论，也还丰富（有些是从华文转译过去的）。特别是晚期的大乘论——后期的中观学，《现观庄严论》等，是华文所没有的。藏

译于西元七世纪开始，广译于八世纪中，这还是「前传」。（现存的少部分梵典，也是七世纪以后的写本）。汉译的大乘经论，自西元二世纪起，特别是（五世纪初）罗什及以前的译本，或多或少的与后起的不同；梵本原是在不断修正补充中的。西藏所传的「大乘佛法」，代表「秘密大乘佛法」时期的大乘。「汉文的种种异译，一概保持它的不同面目，不像藏文系的不断修正，使顺于后起的。所以，从汉文圣典研求起来，可以明了大部（大乘）教典的次第增编过程，可以了解西方原本的先后大有不同。这不但不致于偏执一文，而次第的演变，也可以从此了解。」说到后期的「秘密大乘佛法」，华文所译的，已有「事部」（杂密）、「行部」（《大日经》）、「瑜伽部」（《金刚顶经》），并传入了日本。而「无上瑜伽部」，为日本学者称为「左道（即邪道）密教」的，在赵宋时代，已有部分的译出，但不及西藏多多了！我国所没有的巴、藏、梵典，希望能渐渐译出；世界佛学者的研究成果，也希望有人能多多介绍。不过，汉译圣典有其独到的价值，作为中国的佛弟子，应该好好的尊重它！

近百余年来，国家多难，佛教多难，这是五十岁以下的，现住台湾的佛弟子所不能想像的。在世界佛学研究中，我们的成绩等于零，这也是重要的因素之一。国家民族多难，受到外来文化的冲击，佛教衰落了，连华文圣典也不受人重视了（听说日本有译华文圣典为英文的计划）！从前，日本佛教是从中国传去的，有关佛法的写作，多用华文。现代的日本佛教学者，多数不会华文，而将心力用在巴、藏、梵文方面。在这一风气中，中国佛弟子应不忘自己，在通晓华文圣典的基础上，修学巴、藏、梵文的佛法。虽然负担是沉重的，而意义却是伟大的！佛法的研究，最近似乎有些新的形势，研究风气有了新的开始。研究者能为佛法而研究，为佛法的纯净而研究，这才是有价值的研究！

六 结语

末了，以三点感想来作为结束。

一、我怀念虚大师：他不但启发了我的思想，又成全了我可以修学的环境。在一般寺院中，想专心修学佛法，那是不可能的。我出家以来，住厦门闽南佛学院，武昌世苑图书馆，四川汉藏教理院，奉化雪窦寺，都是与大师有关的地方（李子宽邀我到台湾来，也还是与大师的一点关系）。在这些地方，都能安心的住著。病了就休息，好些就自修或者讲说。没有杂事相累，这实在是我最殊胜的助缘，才能达成我修学佛法的志愿。

二、我有点孤独：从修学佛法以来，除与法尊法师及演培、妙钦等，有些共同修学之乐。但对我修学佛法的本意，能知道而同愿同行的，非常难得！这也许是我的不合时宜，怪别人不得。不过，孤独也不是坏事，佛不是赞叹「独住」吗？每日在圣典的阅览中、正法的思惟中，如与古昔圣贤为伍。让我在法喜怡悦中孤独下去罢！

三、我不再怅惘：修学没有成就，对佛教没有帮助，而身体已衰老了。但这是不值得怅惘的，十七年前就说过：「世间，有限的一生，本就是不了了之的。本著精卫啣石的精神，做到那里，那里就是完成，又何必瞻前顾后呢？佛法，佛法的研究、复兴，原不是一人的事、一天的事。」（《说一切有部为主的论书与论师之研究．序》）

卷002

研究佛法的立场与方法

诸位（佛光山中国佛教研究院）同学：我这四年来人都病瘦了，大家的好意，到这里来，虽然心里非常欢喜，但是因身体不好，头脑大概也差了，没有什么好的可以讲来贡献给诸位。

诸位现在是在学院里修学，是研究佛法的阶段。至于我自己，一般人看来，也是研究佛法的人。我是只有从太虚大师和法尊法师那里，看看他们的文章，或者是随便谈谈，这样子有了一点启发。我是没有福报像诸位这样能够长期在学院里修学，可以说是东翻西翻自己学来的。有人问我怎样学的，

我也说不出来，因为自己没有好好的跟人学过，所以我也不会教别人。诸位今天来，我也只有将我从前学的，和我的想法，为什么要学佛，我想学什么样的佛法等问题，随便向大家报告，不一定合用，这总是从我过去修学的构想和过程而来的。

我在家乡的时候，在偶然的因缘中，知道有佛法。我们海宁家乡的佛法非常衰微，没有台湾这么好，只是赶经忏。我知道佛法后，就找几部经、论看看，看了以后，我生起两种感想，一是佛法的理论很高深，佛法的精神很伟大；另一方面我觉得佛法是一回事，当前的佛教又是一回事。代表佛教的，如我家乡的出家人，好像与我经上看到的佛法，有相当大的距离。但是我没有像虚大师和你们院长那样要来改善佛教，有振兴改革佛教的心。只是想探究：佛法这么好，这么高深，为什么同我们实际上的佛教距离这么远？这问题在那里？

我在没有出家以前，就有了一个反省：佛法这么好，是一切智者之学，最高深的；为什么佛教会成这个样子——只是民间习俗的信仰？像现在还有大学生在研究，从前是没有的，至少到那个时期为止，佛教与佛法不太一致，为什么会这样呢？后来，我自己看经，东翻西翻，总之也不好懂。后来父母去世了，自己也没有什么挂碍，跑出来出家。我修学佛法研究经论的意念，除了想要了解佛教究竟是什么以外，还想了解佛法怎么慢慢演变？其原因何在？这是存在我内心当中，推动我一直研究下去的力量。

本来在佛法上讲，出家人应该只有三条路：上上等是修行，第二等才轮到学问，第三等才是修福，如广修塔寺之类的事情。在佛法里修学，说佛法好，总要对我们有点好处才好；若自己学了佛法，对自己一点好处都没有，那么我们叫人家学是不对的。我自己很惭愧，没有能够真正向修证的路子走。不过对佛法方面，还是为了真理的追求，追求佛法的根本原理究竟是什么样？佛法如何慢慢发展？在印度有什么演变？到中国来又为什么发展成现在的现象？我是基于这个意义来研究。

因此，我的学佛态度是：我是信佛，我不是信别人，我不一定信祖师。有人以为中国人就一定要信中国祖师的教理，我并没有这个观念。假使是真正的佛法，我当然信；假使他不对，那就是中国人的，我也不信。我是信佛法，所以在原则上，我是在追究我所信仰的佛法，我是以佛法为中心的。

我对世界上的学问懂得不多，虽然也写许多文章，我所说的主要是在追究佛法的真理。我要以根本的佛法、真实的佛法，作为我的信仰。了解它对我们人类、对我个人有什么好处，这是我真正的一个根本动机。

所以自己虽然没有能够在修证方面用功，但是这和有些人研究佛法的动机不同。有的人研究佛法，好像把它看成什么学问一样，在研究研究，提倡提倡，与自己毫不相干。原则的说，这不是我们学佛之人的态度。学佛的人，佛法要与我们自己发生关系，没有关系你为什么要学呢？你都不晓得好处，为什么要叫人信呢？所以，我们越是能知道佛法的好处，越知道佛法超出世间的特质，越是能够增加我们的信心。

有人问我是什么宗，我不晓得应该怎么说。照一般人的想法，总该归属什么宗才对。在我觉得，「宗」都是以佛法适应时代、适应特殊文化思想，而发展成一派一派的；好像我们到山上，有好几条路一样。我没有什么宗，不过有人以为我是三论宗，有的称我论师，我也不懂他们为何如此，其实我不是这样的。怎么叫都可以，我自己知道不是这样就好了。

我是凭这一种意念来研究，渐渐发现到佛法最重要的根本原理，逐渐的了解一派一派的思想之间，有些什么不同。诸位一定以为一派一派复杂得很，据我慢慢的研究起来，才晓得没有那么复杂。大概一个问题提出来的话，不是这样，就是那样，顶多两三个看法。不过问题多了，错综起来，就好像有很多很多不同。我不是从事纯宗派的研究，虽然各宗派也写一点，都是粗枝大叶，没有深刻研究。我不想做一宗一派的子孙，不想做一宗一派的大师。

我走的这条路子，可能有人说是不合潮流、不合时宜的。我写东西时，不管这些，写出来有人看也好，没有人看也好，写好了就印在那里，有人看没人看我都不加考虑。只觉得我对佛法有这么一点诚心，我要追究佛法的真

理，想了解佛法的重要意义。在三宝里面奉献这一点，是好是坏，我也不太考虑，长期以来，我对佛法研究的态度就是这样。

在这意义上，我学佛法和那开铺子的不太同。像百货公司，样样都有，你要什么就有什么卖给你。我没有这个观念，我之所以东摸一点，西摸一点，只是想在里面找到根本佛法，与它所以发展的情形。这个发展，可能是相当好的，也可能不太好的。佛法有所谓「方便」，方便是有时间性，有空间性，在某一阶段好得很，过了时，时代不同了，也许这个方便会成为一种障碍。

《法华经》有一句话，我总觉得非常好：「正直舍方便，但说无上道。」怎么舍呢？就是达到了某一阶段，有更好更适合的，就提倡这个，不适合的就舍掉。所以我研究的，不是样样都在提倡，我也不专门批评。我这个人，生来是不太合时宜的。我觉得某些只是方便，不是究竟的东西，我不讲是可以的；你要我讲，我就这样讲，要我讲好听话奉承奉承，那我是不会的。我在原则上，带点书呆子气，总是以究竟佛法为重。自己这个样子，能够怎样发展，能够得到多少的信众，我都不考虑。这许多，就是我学佛的动机与态度，甚至可以说是我就是这样的人。

经过好多年以后，大概在民国三十年前，我对佛法有了大概的认识。佛法这样演变发展，对现代来讲，有些是更适合的，更适应现代的；某些，顶好不要谈它，即使过去非常好的，但现在却不太适合。我有了这个认识，当初我就写了一本书叫做《印度之佛教》。这本书我想到就写，只表示自己的意思而已，虽然引证，引证得很简单，不像现代人写书。受了近代文化的影响，你说的虽能表现你的思想，但总要把你的证据拿出来；所以我就想：把这本书改编写成几本大部的书，详细引证，一切合起来，就可以表示我个人对佛法完整的看法和了解。

不过，对印度佛教的研究，我到现在只写了两本，一部是《说一切有部为主的论书与论师之研究》，一部是《原始佛教圣典之集成》。其他的，都是有别的因缘，不是我想写的东西。现在病了以后，过去虽然有愿要写，大

概也写不成。不过，以我的想法，也没有什么遗憾，我们在这个无边生死当中，能做多少，就做多少，尽自己力量去做就好了。能做多少，要靠福德因缘，以及时代种种关系配合，不是自己想做多少，就能做多少。我没有什么遗憾！假使身体还可以的话，我现在想写最重要的一本书，说明从最初的佛法演进到大乘佛法的过程，大乘佛法的本来意义是什么？究竟什么叫做大乘？我们不要口说大乘，实际上不是这么一回事。不过能否写成，自己也不晓得。人命无常，没有几天的时间也说不定。以上只是象征性的谈谈自己的研究而已。

我以前写过一篇文章，叫做〈以佛法研究佛法〉，有的人也许看过。怎样来研究佛法呢？当然是研究经、论、各宗派里面许多的道理。但研究时要有一种方法，就是所谓的「方法论」。我的想法很顽固，我是一个佛教徒，我们要用我们佛教的方法。那么我们怎么来研究佛法呢？佛曾经说出一种现实世间的普遍真理，也可以说是凡事实上的一切存在是离不开的普遍法则，这个法则就是「诸行无常，诸法无我」。我觉得，我们研究佛法的时候，应该要引用这一方法来处理一切问题。

简单的说，「诸行无常」，是说明现在世间所存在的东西，都是不停的在变化的。比方佛说出来的某句话，经后来佛弟子慢慢弘扬，它自然而然多多少少有了演变。又如佛所订的制度，我们称为戒律，这套戒律也会因区域而慢慢演变。你说完全不变，还是从前那样，是不可能的。就是现在的泰国，他们的出家制度，人人可以出家，有的出家七天，有的出家十五天。严格讲，出家受比丘戒，是要尽形寿受持的，没有说我发心去受七天的或两个月的比丘戒；这样发心，根本是不能得比丘戒的。那么，他们现在的办法，你说好吗？这不是好不好的问题，只要懂得这就是变化中的方便就是了！

说到「诸法无我」，是一切没有独存的实体。如一种制度，要考虑到时代因素，考虑同时的环境，如把时代、环境抛开了，讲起制度来是抽象、不实际的。假如有了这个观念，研究什么问题，必须顾虑同时代的其它很多问题。这许多问题，你多一点了解，对研究问题的看法，也就会更加正确一点。

有人问我自己研究内容，我说不出来，我只是本著自己的理解去研究。不过，我看别人的书，多数是小范围研究，其他什么也不管。专门研究一个问题，有时候研究得很精细，好得很；可是从整个佛教来看，也许并不正确。我以为要扩大视界，研究才会有更多的成就。

如果不管其他的，缩小范围，那么研究出来的只是小问题，对整个佛教的意义，不可能有好的成就。我的研究，是从「无常」、「无我」著眼的。无常是时代先后的演变，「无我」是同时的影响关系，将时间、空间结合起来看问题，看它为什么演变。所以，我告诉大家没有别的研究方法；世间上的方法很多，我没有看过，我不懂，我只用我们佛法的基本方法——无常、无我，做为我研究的方法论。

诸位都还在学，将来不一定人人能继续研究，有的出去弘法，或者修行，不过也许有人仍继续研究佛法，所以我提到这点。

在研究的过程当中，有一点我看得很重要——佛法究竟有什么不同，比世间其他的更好？可以分二方面来讲。

一、释迦牟尼佛时候，有一种完善的制度——戒律。传到中国，后来有丛林制度，到现在也许有新的制度。不要以为制度都是一样，佛的制度，实际上研究的人很少，我自己也没有研究。中国现在讲戒律是什么样的呢？晚上不吃饭，到厕所里去要换鞋子，以为这是最要紧的。对戒律中真正重要的事情，好像不知道一样。所以戒律的真正意义，我们出家人要有人发心去研究。

据我的了解，佛教的戒律是一种集体的生活，修行也就在集体生活中去锻炼。依戒律的观点，佛法并不重于个人去住茅蓬修行——这是共世间的，虽然一般都很尊敬这种人。佛教戒律有什么特色？它是道德的感化和法律的制裁两者统一起来。犯了错误，戒律中有种种处罚的规定；但不止于此，而是在充满道德精神感化之下，有一种法律制裁的限制。所以在佛的时代，真正出家的，一个个都了不得；就是动机不纯正的人，在这里面多住几年，经过师友的陶冶、环境的熏习，慢慢也会成为龙象的。在这个集体生活里，大

家都有共同的信念、净善的行为，彼此和睦，这就是佛教戒律的特质而发生伟大的作用——正法住世。

这种组织，与社会上的组织不太相同，它是道德感化与法律制裁相综合的。在这里面，是很平等的，是法治的；每一律制，不是对某些人而订的。如在学院的话，如果是学生不许可，老师也绝对不许可。佛的制度是平等的，即使释迦牟尼佛在世，佛也一样的依法而行。佛的律制，是真正的平等、民主。在这道德感化、法律制裁之下，人人都修持佛法、研究法义，各尽其力去发挥。

当然，严格的说，现在并没有这个东西——依律而住的僧团。假使我们去研究，把这里面真正的精神原则拿出来，用现在的方式去实践的话，我想会比照著自己的想法搞一套组织，或是参照政治或其他组织，照人家的办法也来一套，我想会更合于佛法。这是佛法伟大的特质，在我的理解，释迦牟尼佛不像世俗一般那样，我在研究中加深了我的信心。

二、另一方面，是理论的。佛一方面用制度，一方面开示，用法来指导。在当时，没有现在那样，研究《法华经》、《华严经》，一大部一大部的，不过在义理上或在修行的方法上，作简单的指导。佛所说明的，著重在什么地方呢？那些与世间不同呢？依我的了解，佛法确有不共之法，与世间法不同。我想，诸位读了好几年，应该对佛法与世间法不太相同的有所了解；我们必须确认佛法的不共之法！世界上的宗教很多，中国的、印度的、西方的，佛教至少有一种与他们不同的地方。又如哲学，从东方到西方，哲学家不晓得有多少，但佛法至少要有与他们不同的地方。假如自以为佛法伟大，而佛法所讲的与他们所说的一样，那就糟了，因为既然一样，有了他的，更何必再要佛法？

就世间法所没有的（不共世间的）来说，当然就是「缘起性空」。空，这就是佛法的不共之法。「诸行无常，诸法无我」，都是依此而显示出来。缘起是说世间的一切，无论是天文、地理、自然界、动物界，乃至我们个人生理上、心理上的现象，都是依缘而存在的。佛说「缘起」是最通遍的法则

，从这里才会了解佛的制度与其他的所以不同。理论与制度有关，佛法称为「依法摄僧」。把握缘起的原则，在思想上、制度上，及实际的修持上，都会有与世间不同处。世间上有许多进步的思想，有的近于缘起，但他们不能够彻底的完全的达到目标。

我们为什么信佛？是因为佛是大彻大悟了的。佛的大彻大悟是怎样呢？你不晓得，我也不晓得。既然不晓得，那怎么生信呢？佛坐菩提树下大彻大悟以后，为了使人也能彻悟，所以说法。佛所说出来的法义，来指导出家人应做的生活轨范（律制），与世间不同，这表示了他证悟的内容与别人不同，这是可以了解的。在心里，我们不知道；说出来、做出来，总可以看到一点。研究佛教制度的根本原则，从理论、事实的统一中，我发觉佛法义理超越世间特殊的地方。佛老人家的证智，我们都不知道，但从他表现出与世间不同的，特别伟大。我是从这些上，深深信得佛真正的证悟。

我有很多看法与别人的看法不大相同。譬如说，某人在修行，某人开悟了！修行、开悟当然是好事情，不过，不只是佛法讲「修行」。世界上的宗教都要修行的，道家有修持的方法，中国儒家也有一点，印度婆罗门教、六派哲学都有修行的方法，西洋的神教也有啦，他们的祷告也是修行的一类。如真的修行，自然会身心有些特殊的经验，这是信仰宗教的人所应相信的，不管你自己有没有得到，这是绝对可信的。在内心当中或身体上得到特殊经验，宗教的终点，就是要靠这种特殊经验。在佛法当中，神通就是其中的一类。

所以，单讲修行，并不一定就是佛法，世界上各种宗教都有修行呢！你说你看到什么东西，经验到什么，这并不能保证你经验的就是佛法。那么用什么方法来区别呢？这有两个方法：一、与佛法的根本义理是否相合。二、行为表现是什么样子。且举一件事来说，我们中国人有时候真自觉得骄傲，美国嬉皮有很多人要学禅，寒山也很吃香，简直崇拜得不得了。然在我的想法，若以此为典型，作为我们学佛的模范，大家这样学，这成什么样子！因为佛教也好，其他宗教也好，都要教你正常，修行的人也要正常。中国佛教过去许多大师，能够组织佛教，能够发扬，都是平淡正常的。又如释迦牟尼

佛教化，有所谓「神通轮、教诫轮、记心轮」，身业、语业、意业都可以教化，可是佛法的重点是教诫轮。用语言来引导你，启发你，使你向上。现在有些人，稍微修行，就说前生后世、说神通，这不是真正的佛法。从佛的证悟以后，佛所表现出来，对弟子之间的活动的历史事实，不是那些怪模怪样的——寒山式、济公式、疯子喇嘛式的。佛老人家，生在我们人间，主要用教诫来引导，不是侈谈神通。因为外道也有神通，从神通来建立佛教，佛教就和外道一样了。我对佛法的研究著重在这两方面，这两方面的了解，能使我信心增强，推动、支持我很衰弱的身体，在佛法之中，多少奉献自己的一分心力。

我研究的重点是重在根本，假使你们请我讲唯识学，我是讲不好，但若讲唯识的「基本」思想，我倒是知道一些。我读书还有中国人的习性——读书贵识大体；我现在写作，也要引证，那是适应这个时代罢了！

我们研究佛法，当然要看古代的书，例如印度翻译的经论，中国古代的注解。第一步，要读懂它讲些什么，但这是不够的。孔子说「温故知新」，我们不只看古典的书，不只懂了就好，就停止了，那永远不进步；你要从「温故」中、从古典中，要有一种新的了解。当然不一定每一个人看书就能写出心得，而且写出来的心得，不一定是正确的，也不一定要去发表，你放在心里，只是你看书的感受。这样研究，我们佛法才能进步，才能发扬起来。如果只是照本宣科，从前怎么讲，我还是这么讲，一点不错；一点不错算得了什么？没有进步了！这个世界永远在变，诸行无常，你停止了，就等于退步，学问也是这样。

诸位读书，有的人不会读，死读、死记，老师这么讲我也把他记下来，将来我好照著讲。假如研究学问的话，这样连入门都谈不上，岂止没有进步而已！我们读书的时候，要有点新的领会。最初看书的时候，有一点自己的想法，后来知道自己想错了，知道错，就是进步了。假使三年以前以为这样，到现在还是这样，说明你没有进步。我们一定要自己时常想，使理由更充分，这个地方错误在那里？我们在不断的纠正过程当中，不断的纠正我们认识上的错误，那么对佛法的认识就越来越正确，越来越有好的贡献大家。所

以，我们要培养温故知新的精神，不仅是看懂、记住、会背、会讲。

另一点，佛法是宗教的，我们学了以后，你觉得这个理论在你的心里起些什么作用？有没有一点用处？佛法总是要我们减少烦恼，叫我们增长慈悲心，叫我们对佛教有热心，来护持圣教；觉得众生非常苦恼，应该如何救度……。假使我们学了这些，学了以后，自己不起这些观念，那是你纯粹在书本子看见些「概念」，没有变成自己的。

不必谈真正的修证，即使我们在研究学问，或是帮助佛教，从事福德事务，我们也要时常用佛法来指导自己。把佛法的基本原理时常放在心里，时常拿来指导自己、警策自己，那么虽然深的没有，至少对自己仍有点好处。如果你越学越烦恼，一天到晚苦苦恼恼的；或者你学了，自己觉得了不得，瞧不起人，看看师父、师兄、师弟都不如我，那你这个人就越来越增加困恼。真正学佛的人，要谅解人家的苦痛，要用佛法来熏陶自己，应该时常在佛法里改变气质。向来时常发脾气，脾气慢慢少发了；向来懒懒的不肯做事，慢慢肯发心了，这至少就有一点好处了！佛法究竟是宗教，不是世间的知识，希望诸位在学习当中，不要忘了这点。忘了这点，就与研究世间的学问一样，变成非佛教的。即使你研究得很好，写了几大部书摆在图书馆里，仍不得用处。

《华严经》善财童子到处参访，他去参访的人，大都不会讲别的，总是讲自己所作的，并不是你想要听禅，就讲些禅给你听，你要什么就讲什么……。我向来没有能够好好做修证的工夫，只是在研究佛法，我也只能在这一方面，讲一点给诸位参考。希望我们学习、研究，能在佛法的领域上研究，能使所研究的对自己有好处，对佛教有贡献，不只是做学问而已。希望大家记住！学佛是长期性，学菩萨需要经过三大阿僧祇劫，至少我们这一生学佛，也不只是几年的事情，希望大家要继续精进！（依光记）

卷003

从复兴佛教谈研究佛学

——三十五年十月在世苑图书馆讲——

研究佛学的目的，可以有各方面的不同，现在单从复兴佛教的观点来谈研究佛学。我国佛教由宋以后，就渐渐衰落了，明太祖虽洞悉僧人的种种病象，而加以整顿，可是因没有把握到根本，结果也没有真能复兴。清初历代君主，皆信仰佛教，保护佛教，但是佛教仍旧衰落下去。到清末民初，真是一蹶不振，莫此为甚了！

佛教的兴盛，并不能单靠国家的保护与整顿，主要的问题，在乎佛教本身，有否坚强的信仰与思想。隋唐在佛教史上称为黄金时代，原因就在各宗学者，有求真的真诚；佛教的思想界，可说全盘是活泼泼地。后因种种原因，禅宗独盛，偏重行持，忽略了教理的研究，以致佛教的思想界，一天天贫乏，凝固，而佛教也就一天衰颓一天了！

虚大师看到这点，知道要复兴佛教，必须从阐扬真理始，欲阐扬真理，应先造就僧才，于是有佛学院的设立。一面发挥固有的家珍，一面吸收外来（藏文系，巴利文系）新的思想，资助自己，充实自己，希望发展佛教文化为人生的指针，造福人类。虽然造就出来的人才有限，而且也没有如大师的理想，但这是因为中国佛教的衰落过久，积习太深，不能在短时间内成功。

现在僧青年，有一个普遍的现象，就是对于祖教缺乏深切的信心，这实在是复兴佛教过程中的严重问题。我以为复兴要有动力，动力从信念中来，信念的基础在思想。依佛法说：佛教徒对于佛法，要有正确坚固的认识——「胜解」。胜解是信仰的前因，胜解后的信仰，才是真诚的信仰，理智的信仰，不是迷信。有信仰就有「欲」与「精进」，信得切，自然行得真，自然会要求信仰的实现而努力去实行。中山先生也曾说「有思想而后有信仰，有信仰而后有力量」，这实是非常确切的。力量，是由于个人及群众的努力（精进）去实现；精进的起因，基于信仰的真切；真切的信仰，是因为有真切认识。可是在佛教的现阶段，有些人，信心还强，但都是透不过理智的信仰，或没通过理智的信仰，一种传统的愚妄的自信，只能抱残守缺而已。有些人，满腔热情，想复兴佛教，但大都是不堪现实的打击而引起的冲动，缺乏

佛法本质上的理解与信仰。他们重视利济人类的实行；过激者，甚至轻视佛法的修学与深造。缺乏自信，结果常常是与佛教无缘，自家的脚跟却动摇了。

我们要复兴佛教，非研究佛法不可，必须要将佛教的思想加以研究发挥，奠定我们的信仰，造成复兴佛教的动力。如现在国民党与共产党等，为了政治的胜利与实现，无不注重主义，都在继续不断的研究与宣传，才得到现在的成果。政党尚且如此，何况乎宗教？再说日本佛教复兴，虽因为他们从事社会活动，但他们研究佛法，也大有成就。西藏的佛教徒，虽还是保守的；但他们能维持宗风，确乎亏了宗喀巴的改革——重教学，重戒律。他们常开辩论会，佛教中心力量——活佛、格西们，大抵能贯通几大部经论。佛教的复兴决不是偶然的，决非单靠外力而能成功。

我希望自己，希望多数的同人，要从佛法的研究中，确立一个坚强的信念：佛教是确能利己利人的，唯有佛教，才是伟大的而究竟彻底的宗教。说到这里，顺便说一个故事：「从前楚国有一个卞和，他献一块璞玉给楚王，说里面有宝玉。当时察看的人，都说没有，说他欺骗，结果，楚王割掉他一只脚。后来，第二次又来献，结果，又被割掉一只脚。第三次仍然来献，终于被人承认，琢磨出一块高贵的宝玉来了。」卞和是怎样的不惜牺牲，怎样的自信！因为他真切的认识里面有无价的宝玉，不能让他埋没呀！我说这个故事，比喻吾人学佛，如对佛法，确实能认识他是人类文化中最可贵者；欲救全人类的痛苦，舍此无由。那他必能由坚强的信念而发生力量。我们要宣传佛法，复兴佛教，纵或一时不能得到他人的同情，被人骂为顽固，腐化……但我们仍旧是要宣传佛法，为佛法复兴而努力。今天在此处行不通，再到明天与别处，再不行，还有后天与别处。纵然人类都不信佛法，都把我轻视，我还是不退失我的信仰。世尊在世时，富楼那尊者要到印度边地去行化，佛说：「那边不能去，人民野蛮哩。」尊者说：「因为他们野蛮，所以我要去感化他们。」佛说：「假使他们骂你怎么样？」尊者说：「还好！他们还没有打我。」佛说：「他们打你又怎么样？」尊者说：「还好，他们还没有伤我……。」富楼那尊者愿意去，勇敢地去，原因就是认识得真，信仰得切。如我们能深切研究佛法，确见佛法的伟大，引发这样恳切的信心，佛法

焉有不复兴的？大家来此研究，应认识责任的重大，努力吧！（广净记）

卷004

南传大藏对中国佛教的重要

吴老择居士来，说到高雄菩妙法师发起进行《南传大藏经》的翻译，这是中国佛教界的一件大事；菩妙法师的大心与卓见，值得随喜赞叹！

《南传大藏经》，是巴利语三藏的日文译本。巴利语，是从恒河流域而向西南传布的，优禅尼一带佛法所使用的当地方言。阿育王时（西元前三世纪），开始传入锡兰（今名斯里兰卡），展转传诵；西元前一世纪末，为了圣教的保存，才全部记录下来。但流传久了，有些已经转译为锡兰文。西元五世纪初，摩竭陀的觉音三藏，南来锡兰，深究三藏与各家注疏。觉音不但为经律论作释，著佛法的纲要书——《清净道论》，还将三藏圣典，全部以巴利语写定。巴利语三藏，从此确定的流传下来。在现存的佛教圣典中，巴利语三藏可说是最古老的了（现存的「混合梵语」圣典，大抵是西元七世纪写下的）！释尊本著人类平等的原则，对于佛说的教法，是「听随国俗言音所解，诵习佛经」的，所以印度佛教界所用的语言，传说有四大类，巴利语就是其中的一种。但在现在，巴利语是从印度传下来的，代表初期的「佛法」，所以受到近代佛法学界的重视。巴利语三藏，是上座部的。上座部有分别说与说一切有二系；分别说又分出化地、法藏、饮光、赤铜鍱——四部。巴利语三藏，属于分别说中的赤铜鍱部；世亲的《成业论》，就这样的称呼它。所以锡兰佛教界自称上座部，也自称分别说者或赤铜鍱部。这虽然是部派的，但所传经律、应用印度中古时期的方言，到底去佛世不远，便于探求印度初期「佛法」的实态。把握佛法的特质，成为佛弟子的信行，在佛法的研究中，可说是太重要了！

巴利语三藏中，「律藏」近于（同一系的）法藏部的《四分律》。「经藏」分五部：前四部与四阿含相当；第五《小部》，其他部派是称为《杂藏》的。《小部》共十五种，有些成立要迟一些（语音也小有差别）。《小部

》中的《佛譬喻》（《譬喻》的一分），说到了十方佛的来集；《佛种姓》与《所行藏》，说菩萨的波罗蜜多行；《本生》共五四七则，从传说的事迹中，显出了菩萨的德行与风格。有的部派，依《杂藏》而别立「菩萨藏」，可以想见其间的关系了。「论藏」有七部：六部是阿毘达磨；第七《论事》传说是阿育王时，目犍连子帝须所造（有些内容是后起的），评破其他部派的异义集。巴利语的「论藏」有七部，而说一切有部的「一身六足」，也是七部（赤铜鍱部传五师相承，有部也有五师相承说），这应有古代共同的传说吧！

巴利语三藏的译为华文，是非常有意义的：

一、扩大华文佛教的内容：华文佛教，是以中期「大乘佛法」为主，前有初期「佛法」的三藏，下通后期「秘密大乘佛法」的教典。初期三藏，主要从北道经西域而传入。从南方海道来的，在宋、齐、梁间（西元四二四——五一八年），有师子国比丘尼来，依律授比丘尼戒（二部得戒）；广州方面，译出《五百本生经》、《他毘利(上座)律》（两部都佚失了）；建康译出《善见毘婆沙律》、《解脱道论》（觉音的《清净道论》，是依此而修正充实的）。这些，都从巴利语佛教中来，但没有能受到当时佛教界的重视。现在全部翻译过来，是以弥补这方面的偏缺。

二、从比较研究而正确理解「佛法」：我国过去所译的初期「佛法」三藏，属于众多部派，部帙繁多，但没有巴利语的三藏。如译出而作公正的比较研究，那一定有更好的理解。如「律藏」，过去译有大众部的《摩诃僧祇律》、化地部的《五分律》、法藏部的《四分律》、说一切有部的《十诵律》与《根本说一切有部律》——五部广律；还有饮光部的《解脱戒经》，正量部的律论等。以过去所译的，与赤铜鍱部律作比较，在组织方面，可以理解律部的成立过程；内容方面，可以发见释尊的「依法摄僧」，制立僧伽律制的原则与实施，更能从部派分化，理解适应不同地区民情而有所差别。

三、探求「佛法」与「大乘佛法」间的通道：佛法本来是一味的，因根机、传承等而有不同的开展。我国以「大乘佛法」为主，一向以巴利语三藏

等「佛法」为小乘。然深一层探究，大乘甚深义，本于《杂阿含经》——《相应部》等四部阿含；而十方世界有佛，菩萨波罗蜜多广大行，是从《小部》——《杂藏》中来的。我国佛教界，应依巴利语三藏的汉译本，探求「佛法」与「大乘佛法」的通道，互相尊重，现在佛教已进入世界性的时代了！

巴利语三藏，传入锡兰，又传到缅、泰、高棉等地区。巴利语有语音而没有书写的文字，所以各地都用当地的字母，写下巴利语三藏；近代又有英文、缅文、日文等译本。《南传大藏经》，就是日文的译本。从昭和十年到十六年（西元一九三五——四一），由「高楠博士纪念会」译编刊行的。四十多年前，我国曾发起《普慧大藏经》，编有依《南传大藏经》而分别译出的部分。抗战胜利，太虚大师东还，提议改名为《民国大藏经》。依日文翻译部分，主张依锡兰巴利语本，参考英译本而加以订正。由于政情的急剧变化，不能实现全译与刊行，对中国佛教来说，真是一大憾事！现在，菩妙法师发起来翻译印行，真是太好了！我一心祝愿，愿译藏的完善而能顺利的完成！

卷005

泛评周继武居士〈起信论正谬〉

检周君之文，要义有四：一、真如能生非随缘义；二、真如实有非性空义；三、起信熏智非熏种义；四、缘起法中无真如义。前二后一，应加分别；其第三义，倒说难信。略叙愚见如下：

一、真如能生非随缘义者：其能生义，约依持义，约所缘义，弹内院诸师真如不生，文义可资参考。非随缘义，破贤首论师似多不宜。一、周氏以唯识不许随缘，乃想像《大乘起信论》同于唯识亦不随缘，言随缘者是贤首臆见创说。今谓《大乘起信论》、唯识，思想渊源不同，明义有异，《大乘起信论》未必同于唯识。《大乘起信论》谈心性本净客尘所染，心净即是本觉，学承大众心性本净。唯识谈心性无记，言本净者心体非烦恼故，学承有部心是相应善恶，体实无记。唯识纵言约心所显空理名心本净，亦不得言是

本觉（觉是有为非空性故），其异一也。《大乘起信论》但立染净，学承大众但有二性，不立无记。唯识立于三性，还同有部等说，二也。唯识有漏无漏不俱，《大乘起信论》分觉已上，心识未尽即有无明，学出大众末计道与烦恼容俱现前，其异三也。《大乘起信论》梨耶，生灭不生灭和合而成，梨耶还具本觉不觉二义。其自真相即是本觉，不觉即是客体。唯识赖耶唯妄唯染，纵有无漏种子，但是依附，主客之势互倒，其异四也。

《大乘起信论》梨耶但摄本觉及根本不觉，余变现根尘等摄于意中（学同地论师）。唯识「意」但取执我我所一义，余属赖耶，心意含义之广狭大异，五也。唯识真如能生（约增上缘、所缘缘）而非随缘，《大乘起信论》何必相同耶？二、周氏谓中国学无师承，不知贤首梨耶即真如，渊源十地论师，真如随缘，非贤首首创。十地论师迷真起妄，真随妄转；天台家一理随缘；三论家亦有此意，周氏那得谓贤首创说，妄肆攻讦！三、《大乘起信论》究竟有无随缘义！周氏谓有和合义无随缘义，有随缘义无和合义，似乎势不两立。今谓自有和合而非随缘，凡随缘者必有和合。如二人共举一石，可言和合非随缘义。随缘必和合者，且举三例：如摩尼净珠，与青染色合，现似青珠。净珠与青染色合，和合义也；净珠随青色缘而现似青珠，则随缘也。如水本无味，取盐入中，水成咸水。盐入水中，即是和合；水随盐缘而名咸水，随缘义也。如水本不动，因风波动。风水不离，和合义也；水以风缘而成动水，随缘义也。

应知贤首随缘之义，无碍和合。周氏侧重不生灭与生灭和合，定言生灭是名词非动词，详如风动水之喻，无明（周氏每偏指境界，非也）熏（熏染含有动作）真之旨，可谓妙见《大乘起信论》意，岂守文作解可窥仿佛？四、梨耶是否即是真如，此义极难。最好依《楞伽经》、《密严经》，考核如来藏者何，阿赖耶者何，二者关系云何？惟学说转变，非无异义。梨耶即真，实承十地论师之学。地论谓阿梨耶即是第一义谛，非出贤首臆说。以《大乘起信论》本论而谈：生灭不生灭和合非一非异名阿梨耶，梨耶具本觉不觉二义，似与唯真相乖。然流支既主唯真，而十卷《楞伽疏》，亦云梨耶有二，一真，二妄。唯真与真妄和合，实不相违。言唯真者，寻其实体（藏识之自

真相）；言真妄者，主客合论，何所乖违？五、若谓真如不与生灭相应，真如不作生灭，何得言随缘？不知地论乃至贤家，既云不变随缘，亦言随缘不变。如水随盐缘而名咸水，实则盐相盐中住（出《百论》文），水还非咸。又如珠唯似青，体还本净。

总之，论真如于动静之间，早成戏论。若能细味《大乘起信论》建立本觉不觉等之微意，庶或稍得超越手眼乎！

二、真如实有非性空义者：真如因空所显，体非即空，第三时教意正如此。王化中先生之说，似小难。唯周氏涉及龙树学，多不应理。即以无我而言，无我即实相，《大智度论》有明文。非我非无我为实相，《中论》、《大智度论》并有此义。周氏偏取双非为胜义有，而遗一空，盖未见圆旨。龙树言实相超四句，双非何独是耶？《中论》「一切实一切非实，一切亦实亦非实，一切非实非不实，是名诸法之实相」，四句皆是，何为于中偏生取舍？离执寄诠，胜义称有；寄诠离执，胜义必空。究论实相，心行处断，言语亦灭，空有之谈，何是何非？《解深密经》谓五事具足之人，闻一切皆空即悟实相；五事不具之人，或信而未解，或解而成倒，劳我世尊曲垂方便。偏依第三时教其言可通，遍论《般若经》及龙树之学，翻成摸象之谈！

三、《大乘起信论》熏智非熏种义者：彼见《大乘起信论》、唯识熏习不同，妄生臆见，正违《大乘起信论》。依《大乘起信论》文，真如熏习有二：一、体熏习：即在缠众生本具如来藏，内在熏发，自生厌苦求乐之动机（内因）。二、用熏习：即诸佛菩萨，于如来藏满分清净，即体起用，为平等缘而起报身，为差别缘而起化身，现通说法，三轮示导（外缘）。众生以内具厌求之因，外遇知识之缘，染法渐去，净法渐生。如是熏习，岂是真如等流圣教起闻熏习？岂是从真如所缘缘生无漏智？总缘主观太深，以是非解《大乘起信论》者谬，即解唯识者谬，乃至不惜违背《大乘起信论》，杜撰理由。一念之乖，失常千里，可不惧哉！

四、缘起法中无真如义者：众生无量，法门非一，自有缘起即真，（离倒寂灭者方显，不可以凡夫之妄染缘起为论，但可言本真）自有离缘起而有

实相。《般若经》云「为新学菩萨说生灭如化，不生不灭不如化」，此离幻化而说实也。「为久学菩萨说生灭不生灭一切如化」，此即幻离倒（实生实灭等）为实相也。离倒缘起即实相，《法华经》文最显，如云「唯佛与佛乃能究尽诸法实相」，然所谓实相，只是因、果、业、力、性、相等。又云「如来见于三界，不如三界所见」；「是法住、法位，世间相常住」，岂必舍诸法而别求实相乎！但倒不倒异耳。余经所谓见缘起即见法性，即此意也。依龙树论，则有粗慧、妙慧之分。粗慧如淘沙取金，妙慧如指石成金，一切诸法即是实相。观十二缘起如虚空不可尽，即是菩萨坐道场时不共中道妙观，岂同小乘十二缘起（《大智度论》分三种），离缘起而求一灭。《圆觉经》云「诸幻尽灭」、「非幻不灭」等，并是离幻说实。然寻其意趣，偏指染执边而作此言。若能离诸妄执，岂不五蕴、十八界等，皆是如来藏妙真如性乎？周氏知于一切法离一切相，不能离一切相即一切法，虽复不许一理随缘，终是缘理断九之机。离缘起性空别指一实，古人所谓但中，非即此乎？

卷006

〈台湾当代净土思想的动向〉读后

〈台湾当代净土思想的动向〉，江灿腾先生所作，是一篇有意义的文字。该文说到我的地方，似乎过分推崇了，期待也就不免高了些。有关佛教思想的史实，我想略作补充。

一、我是太虚大师门下的后进，受虚大师思想的影响很大。大师说「律为三乘共基，净为三乘共庇」，广义的净土说，就是我论列净土思想的原则。民国二十九年，虚大师讲〈我怎样判摄一切佛法〉，分佛教为三期：「一、依声闻行果趣发起大乘心的正法时期……。二、依天乘行果趣获得大乘果的像法时期：在印度进入第二千年的佛法，正是传于西藏的密法；中国则是禅宗、净土宗……。三、依人乘行果趣进修大乘行的末法时期……到了这时候（现代）……依声闻行果，是要被诟为消极逃世的；依天乘行果（密、净），是要被谤为迷信神权的；不惟不是方便，而反成为障碍了。」这是虚大师的

晚年定论，方便的融摄了密与净，而主张现在应弘扬「人生佛教」。关于净土，二十一冬，大师在厦门成立慈（弥勒）宗学会；并合编《弥勒上生经》、《瑜伽师地论．真实义品》、《瑜伽菩萨戒本》为《慈宗三要》。三十五年，还在上海玉佛寺，讲《弥勒大成佛经》。我的赞扬弥勒净土，就是依这一思想而来的。一般说，大师是中国佛教传统，其实游化欧美归来，已大有变化。二十年七月，在北平讲《大乘宗地图释》，说到：「今后之佛学，应趋于世界性，作最普遍之研究、修证与宣扬。……今后研究佛学，非复一宗一派之研究，当于经律论中选取若干要中之要，作深切之研究，而后博通且融会一切经律论，成圆满精密之胜解。」那时已不是早期「上不征五天，下不征各地」的中国传统，而趋向世界性的佛教了。所以二十九年从锡、缅回来，要说中国佛教，「说大乘教，行小乘行」；缅甸、锡兰方面，「所说虽是小乘教，但所修的却是大乘行」，有采取南传佛教长处的意思。（上来所引大师说，都可在《太虚大师年谱》中找到。）有世界性的佛教倾向，所以对「天乘行果」的大乘，不反对而认为不适宜于现代；针对重死重鬼的中国传统而说「人生佛教」，大师是深入中国佛学而又超越了旧传统的。至于我，秉承大师所说的研究方针。著重印度佛教，正因为这是一切佛教的根源；从印度长期发展演变的佛教去研究，才能贯摄世界不同类型的佛教。

我与大师是有些不同的：一、大师太伟大了！「大师是峰峦万状，我只能孤峰独拔」。二、大师长于融贯，而我却偏重辨异。如我论到迦叶与阿难，大师评为：「点到为止。」意思说：有些问题，知道了就好，不要说得太清楚。我总觉得还是说得明白些好，那知说得太明显了，有些是会惹人厌的。三、大师说「人生佛教」，我说「人间佛教」：「一般专重死与鬼，太虚大师特提示人生佛教以为对治。然佛法以人为本，也不应天化、神化。不是鬼教，不是（天）神教，非鬼化非神化的人间佛教，才能阐明佛法的真意义。」(〈游心法海六十年〉)其实，大师也说：「融摄魔梵，渐丧佛真之泛神秘密乘，殊非建立三宝之根本。」可是「点到为止」，只说不适宜于现代而已。四、在印度大乘佛教中，大师立三宗，我也说三系，内容大同。不过我认为：在佛教历史上，「真常唯心论」是迟一些的；大师以此为大乘根本，所以

说早于龙树、无著。我与大师间的不同，除个性不同外，也许我生长的年代迟些；遵循大师的研究方针，世界性（佛教）的倾向更多一些。我虽「不为民族情感所拘蔽」，而对流行于印度或中国的「怪力乱神」、「索隐行怪」的佛教，与大师同样的不会尊重他们，也许我还是个真正的中国人！

二、民国四十年冬，我在香港讲《净土新论》，「是依虚大师所说，净为三乘共庇，说明佛法中的不同净土，在往生净土以外，还有人间净土与创造净土」（〈游心法海六十年〉）。〈念佛浅说〉，是四十二年冬，在弥陀佛七法会中所讲，由人记录下来的。〈念佛浅说〉中说：「照著经论的意趣说，不敢抹煞，也不敢强调。……并没有贬低净土法门的价值。」弥陀诞以后，「漫天风雨」，「在我的平凡一生中，成为最不平凡的一年」。「年底年初，传播的谣言，也越来越多。有的说：印顺被逮捕了。有的说：拘禁了三天（最近还有杂志，说到我被拘）。也有说：……。」传说〈念佛浅说〉被「少数教徒」焚毁，也就是那个时候。江文以为「少数教徒，即指大名鼎鼎的李炳南先生」，那是传说中的「少数教徒」，又转而成为一人了。那时的流言、传说非常多，传说是越说越多的；传说就是传说，是不用过分重视的。民国四十二、三年间，我受到「漫天风雨」的侵袭（一直影响下去），主要是「一、我来台去日本出席世佛会。……二、我（到台湾）来了，就住在善导寺」(以上引文，都见于《平凡的一生》)。我在台湾佛教界，大家「不以为然」，这才是主因；衰落的中国佛教界，思想只是附带的成分。五十四年三月，日本藤吉慈海教授来访。他「这次访问台湾佛教界，一提到印顺，似乎都表示不以为然，但到底什么事不对，大家又说不出来。我不好意思说别的，只说也许与净土有关吧」(《法海微波．序》)！「我不好意思说别的」，在国际佛教友人面前，我还能说「漫天风雨」问题吗！「大家又说不出来」，我想也是不愿提到具体问题。对藤吉教授的谈话，如推想为大家对印顺「不以为然」，就是为了《净土新论》，那可不免误会了。

三、江文末后说：「《净土新论》的高超理想……，却不被台湾佛教界广为接受。显然存在著：理想与现实的差异。」这句话说得非常正确！现实的中国佛教，或称之为「庶民的宗教」，那是佛教已与民间习俗相结合的（

不只是「念佛」）。流行民间而成为习俗，要改革谈何容易！然不能适合现实，也并非毫无意义。如虚大师倡导改革佛教，没有成功，但对现代佛教界，多少有些启发性。孔子怀抱大志，周游历国，毫无成就，但他的思想，由弟子传述而流传后世。至于我，如〈游心法海六十年〉说：「虚大师所提倡的佛教改革运动，我原则上是赞成的，但觉得不容易成功。出家以来，多少感觉到，现实佛教界的问题，根本是思想问题。我不像虚大师那样，提出『教理革命』，却愿意多多理解教理，对佛教思想起一点澄清作用。」「理论和现实是有差距的」，写一本书，就想「台湾（或他处）佛教界广为接受」，我从没有这种天真的想法。我只是默默的为佛法而研究，为佛法而写作，尽一分自己所能尽的义务。我从经论所得到的，写出来提贡于佛教界，我想多少会引起些启发与影响的。不过，也许我是一位在冰雪大地撒种的愚痴汉！

卷007

论三谛三智与赖耶通真妄——读《佛性与般若》——

三年前，杨君惠南寄赠一部牟宗三先生著的《佛性与般若》，并说书中有论到我的地方，问我有什么意见。我的体力衰弱，正专心于某一论题的探讨，所以一直搁下来。最近在妙云兰若小住，才读完了这部书。我直觉得，这是一部难得的佳作！一、传统的中国学者，从前的理学大师，论衡佛法，大都只是受到些禅宗的影响。近代的《新唯识论》，进一步的学习唯识宗，所以批评唯识，也依唯识宗的见地而说空说有。现在，《佛性与般若》，更广泛的论到地论师、摄论师、天台学与贤首学。在「讲中国哲学之立场」，「展示其教义发展之关节，即为南北朝隋唐一阶段佛教哲学史之主要课题」。在更深广的理解佛学来说，即使我不同意作者的方法，也不能不表示我由衷的赞叹！二、全书以般若与佛性为纲领，大概的说，般若（实相）与佛性，代表了印度的初期大乘（西元二〇〇年以前）与后期大乘（西元二〇〇——五〇〇）。佛法传来中国，通过中国学者的思想方式，形成中国独到的佛学

，如天台与贤首宗（禅宗重于行）。天台学为《法华经》圆义，贤首学为《华严经》圆义。其实，《法华经》与《华严经》，是初期大乘经（《华严经》少分属于后期），而天台与贤首的圆义，是西元七世纪，中国学者的卓越成就！三、作者「欣赏天台宗」，自称「主观的感受，不能不与个人的生命气质有关」。欣赏天台学，所以依天台的义例来衡量佛法。但对于通教，有他自己的一番看法。在别教中，赖耶缘起为「始别教」，如来藏缘起为「终别教」，调和了天台与贤首的意见。法界缘起为「别教一乘圆教」，表示《法华经》，应该说天台法华义的纯圆独妙。我以为，「别教一乘圆教」，到底也是圆教。「圆」，正是古代中国佛学者的理想，从出入经论，统贯该综而形成的中国佛学。读了这部书，觉得可讨论的地方很多；但这里，只想对有关论到我的部分，略作说明。

《摄大乘论讲记》、《中观论颂讲记》，是我四十年前的讲录，该书作者见到了而有所论列。我以为，《中论》但明二谛，说《中论》明三谛，是「违明文」、「违颂义」的。该书说「天台宗根据因缘所生法偈，说空假中三谛，虽不合偈文之原义，……无不合佛意处，甚至亦无不合龙树之意处」(原书二六页)；「焉能一见三谛，便觉其与中论相违！说其违原文语势可，不能说其违义也。说违二谛明文亦可，然二谛三谛相函，并不相冲突，故义亦无相违也」(九七页)。「说违原文语势可」，「说违二谛明文亦可」，那么我说三谛说违反《中论》的明文，应该是可以这样说的。我说「违颂义」，该书也说「虽不合偈文之原义」，似乎也没有什么不同的意见。我讲《中论》，只是说明《中论》的原义。如依天台（博涉经论）所立的义例，拿来讲《中论》，如说「五种三谛」等，那又当别论。这是古（《中论》）为今（天台）用；如依《中论》，我想是不可能悟出「五种三谛」等妙义的。

关于三智一心中得，我说：「天台宗说三智一心中得，以为是龙树智度论说，真是欺尽天下人！龙树的智论还在世间，何不去反省一下！」我既没有说明理由，话也似乎重了一点！该书广引论文，结论说：「今查智论明文如此，何故欺尽天下人！」(一八——三七页)我想，如论意义的可通或不可通，讨论是很难结果的。既然是重在「智论明文」，我也不妨再引论文，让

读者自己去论断。《大智度论》是解释《大品般若经》的。（初品）经上（以下经论文，并见《大智度论》卷二七）说：

「菩萨摩诃萨欲得道慧，当习行般若波罗蜜。菩萨摩诃萨欲以道慧具足道种慧，当习行般若波罗蜜。」

「欲以道种慧具足一切智，当习行般若波罗蜜。欲以一切智具足一切种智，当习行般若波罗蜜。」

「欲以一切种智断烦恼习，当习行般若波罗蜜。」

经文是连续的，论文分为三段。第一段，解说道慧，道种慧：「道」，论举一道……一百六十二道，「无量道门」。论文没有明确的分别道慧与道种慧，但道慧与道种慧，总之是菩萨的二慧。第二段论说：

「问曰：一切智、一切种智，有何差别？」

「答曰：……佛一切智、一切种智，皆是真实。……佛是实一切智、一切种智。有如是无量名字，或时名佛为一切智人，或时名为一切种智人。」

第二段所论的，是一切智与一切种智，这二智是佛智。或说声闻得一切智，那是「但有名字一切智」，其实佛才是一切智，佛才是一切智人，一切种智人。成佛，应该一念心中具足一切的，但经上说「欲以道种慧（或简称「道智」）具足一切智」，「以一切智具足一切种智」，「以一切种智断烦恼习」，似乎有先后的意义，所以论文在第二段末，第三段初说：

「问曰：如佛得佛道（菩提）时，以道智得具足一切智、一切种智，今何以言以一切智得具足一切种智？答曰：佛得道时，以道智虽具足得一切智、一切种智，而未用一切种智。」（约用有先后说）

「问曰：一心中得一切智、一切种智，断一切烦恼习，今云何言以一切智具足得一切种智，以一切种智断烦恼习？答曰：实一切一时得，此中为令人信般若波罗蜜故，次第差别说。……先说一切种智，即是一切智。道智名金刚三昧，佛初心即是一切智、一切种智。」

「一心中得一切智、一切种智」，「佛初心即是一切智、一切种智」。一切智与一切种智，是佛智，「一心中得」。上文说「道智名金刚三昧」，金刚三昧是菩萨最后心，下一念就是「佛初心，即是一切智、一切种智」。所以一切智与一切种智，是佛智；道（种）智是菩萨智，是先后而不能说「一心中得」的。道，无论是道慧、道种慧，或道智、道种智，总之是菩萨的智慧，论文说得非常明白，如说：

「初发心乃至坐道场，于其中间一切善法，尽名为道。此道中分别思惟而行，是名道智，如此经后说：道智是菩萨事。」

「问曰：佛，道事已备故，不名道智；阿罗汉，辟支佛诸功德未备，何以不名道智？答曰：阿罗汉，辟支佛道，自于所行亦办，是故不名道智，道是行相故。……（菩萨所修成）佛（之）道，大故，名为道智；声闻辟支佛（所修之）道，小故，不名道智。」

道智是菩萨智，「道是行相」，也就是修行的道。佛已修行圆满，更无可修，所以不名道智，名为一切智与一切种智。二乘中，阿罗汉与辟支佛，也是「所作已办」，与佛同样的称为「无学」，所以二乘不名为道智。本来，二乘的因行，也是可以名为道的，但比佛的因行——菩萨遍学一切道来说，微不足道，所以不名为道智，而道智与道种智，成为菩萨智的专称。总之，在《大智度论》卷二七中，「一心中得」的，是一切智与一切种智——佛智；道智或道种智是菩萨智，论文是非常明白的！

天台学者的「三智一心中得」，应该是取《大品经．三慧品》的三智，附合于初品的「一心中得」。〈三慧品〉的三智是：「萨婆若（一切智）是一切声闻，辟支佛智；道种智是菩萨摩诃萨智，一切种智是诸佛智。」这是将二乘、菩萨、佛的智慧，约义浅深而给以不同的名称。一切智是佛智，从《小品般若》以来，为大乘经所通用。《大毘婆沙论》（卷一五）正义，也说一切智是佛智。佛才是一切智者，二乘那里能说是一切智！《大智度论》引〈三慧品〉，也说：「佛一切智、一切种智，皆是真实，声闻，辟支佛但有名字一切智，譬如画灯，但有灯名，无有灯用。」所以〈三慧品〉的三智

，只是「一途方便」，显示智慧的浅深次第而已。以二乘、菩萨、佛智的浅深次第，与「一心中得一切智、一切种智」相糅合，而说「三智一心中得」，是天台宗学而不是《大智度论》义。论说「一心中得一切智、一切种智」，是二智一心中得，论文是这样的明白！

我的《摄大乘论讲记》，提到真谛的思想。真谛的《摄大乘论释》，比对隋达磨笈多、唐玄奘的译本，无疑是有所增附的。该书说：「真谛本人的思想，是向往真心派的。……他之解释摄论，不合摄论原义，乃是事实。」(三一〇页)但依我的理解，真谛将如来藏学糅入瑜伽学，如《摄大乘论释》；将瑜伽学糅入如来藏学，如《佛性论》：真谛存有调和二系的意图。调和二系的基本原理，是出于《摄大乘论》的，真谛是将《摄大乘论》的微言，引申而充分表显出来。所以不能说真谛「两派的混扰」，应该说是站在瑜伽学的立场，而进行二大系的调和。

论到无漏从何而生，我说唯识学有二系：《瑜伽师地论》与《大乘庄严论》，立「本性住种性」与「习所成种性」；《摄大乘论》但立新熏——「闻熏习」。不同意但立新熏的，如护法回复瑜伽学的古说，立本有与新熏二类；或立理性佛性。该书对我所说立理性佛性一段，认为「有相刺谬处」(三一三——三二〇页)。我说得简单了一点，没有说明「原是一个」，所以引起重重的疑难。《瑜伽师地论》（卷三五）所说无漏本性住种，是：「本性住种性者，谓诸菩萨六处殊胜有如是相，从无始世展转传来，法尔所得，是名本性住种性。」《瑜伽师地论．菩萨地》的古译，《菩萨善戒经》（卷一）这样说：

「言本性者，阴界六入，次第相续，无始无终，法性自尔，是名本性。」

《瑜伽师地论》的「六处」，只是「阴界六入」的略译。《善戒经》的本性（住种性），与如来藏说对比如下：

「一切众生有阴界入胜相种类，内外所现，无始时节相续流来，法尔所得至明妙善。」(《无上依经》上)

「如来法性，在有情类蕴界处中，从无始来展转相续，烦恼不染，本性清净。」(《大般若经》卷五六九)

「如来藏自性清净，转三十二相，入于一切众生身中，……阴、界、入垢衣所缠。」(《楞伽阿跋多罗宝经》卷二)

如来藏与本性住种，同样是在阴界入中的「胜相」，无始相续流来，法尔所得的，我所以说「原是一个」。只是《瑜伽师地论》主不同意性德本有论，转化为事相的本性住种性。真谛所译的《佛性论》（不可能是世亲造的），以「二空所显真如」为应得因，就是理性佛性。立本性住种的，三乘究竟，五性各别，立理性佛性的，说一乘究竟：沿著不同的思想体系而互相对立。我所说的「不读大乘经的唯识学者」，意指后代的唯识学者。立理性佛性，又立本性住种性，这本来是一事，所以说是「头上安头」。如立理性佛性，就应该《佛性论》那样，「唯是一乘，不能说有究竟三乘」！一乘，这是唯识学者所不能同意的。如承认了，就与自宗（瑜伽）的五性各别不合了。这一段，我觉得没有什么「刺谬处」。该书说：「此理性佛性，亦不能与如来藏自性清净心为同。印顺以诸法法性本具的一切无为功德（接近心性本净说），来意指世亲（指《佛性论》）的理性佛性，据上世亲文，未见其是。」(三一八页)在佛教教典发展史所见，起初，如来藏是「如来藏（真）我」；后来，与心性本净说相合，成为「如来藏自性清净心」；迟一些，如来藏与阿赖耶识相合，而有「如来藏藏识心」，如《楞伽经》。对于有真我、真心模样的如来藏，瑜伽学系以为是不显了说，为诱引计我外道的方便说；以「清净真如无差别」，解说如来藏，如《大乘庄严经论》（卷三）〈菩提品〉，《摄大乘论释》（卷五）〈所知相分〉，《楞伽经》（卷二）。所以，真谛以「二空真如」为理性佛性，在瑜伽学者的论义中，正是如来藏，不能说「未见其是」。要知道，在佛教中，「经通论别」，经义总是随论者而异说的。如来藏的本义，是另一问题，瑜伽学者是解说为「真如」的。这正如《法华经》的本义是一回事，三论、贤首、天台，甚至唯识学者，各依自宗的义理来解说，都是觉得合于自宗的。「经通论别」，是佛教史上的事实，瑜伽学系以真如为如来藏，不能说不是的。

在我解说「阿赖耶为所知依」处，该书评为：「此解语疏阔，颇有问题。」解说「果断殊胜」的「附论」，也以为「和他讲摄论开头阿赖耶为所知依一语时的话完全相同」(四二一——四二九页)。当然也是有问题了。我讲《摄大乘论》时，确有些沟通阿赖耶缘起、如来藏缘起的意图。要知道，阿赖耶缘起，内部有不同的见解；如来藏缘起说，并不等于中国学者所说的「随缘不变，不变随缘」，更不等于一心开二门，真妄互相熏。我是研究印度经论，观察这二系是否可以沟通，沟通的关键何在。我以玄奘所译的《摄大乘论》为讲本，希望取得唯识宗学者的尊重。我觉得，真谛的「一能变」说，阿赖耶有「解性」说，不是真谛的私意，而与《摄大乘论》有关。《摄大乘论》，主要是依《阿毘达磨大乘经．摄大乘品》而造的。这部经没有译出，但从部分的引文来看，在瑜伽唯识学中，是有特色的！《摄大乘论》引《阿毘达磨大乘经》说：

「法有三种：一、杂染分；二、清净分；三、彼二分。」

无著解说为：「遍计所执自性是杂染分，圆成实自性是清净分；即依他起是彼二分。」举譬喻说：土，如杂染分；金，如清净分；地界（矿藏），如彼二分。依他起性，如矿藏一样，平时只见到泥土，但经过冶炼，就显出金质，金质是本有的。所以，在凡夫位分别心中，依他起现虚妄杂染，而内在有不变清净的真实。因此，《摄论》解释依他起性的定义时，在唯识学共义——「依他熏习种子而生起」以外，别立「依他杂染清净性不成故」。世亲解释为：「如是依他起性，若遍计时即成杂染，无分别时即成清净；由二分故，一性不成。」这就是《阿毘达磨大乘经》，依他起通二分的意义。依他起性，依唯识说：「三界心心所，是虚妄分别。」而一切心心所，以阿赖耶识为本，为「所知依」。无著引《阿毘达磨大乘经》二偈，证成阿赖耶识体与名；但在解释中，仅解第二偈。真谛引如来藏说，解初偈为：「此，即此阿黎耶识界，以解为性。」这虽是无著本论，世亲释论所没有的，但以初偈为如来藏（界），《宝性论》旧有此说。而且，矿藏一般的依他起性，通于二分，即使论无明文，说阿赖耶识有杂染性、清净性——二分，也是不会错的。从依他起通二分中，看出了染净、真妄间的关联所在。如《辩中边论

》初品，分「虚妄分别」（依他，心）、「所知空性」（圆成实性）二段。「所知空性」末了说「非染非不染，非净非不净，心性本净故，由客尘所染」：这是说空性、真如为「心性本净」了。《大乘庄严经论．弘法品》说：「已说心性净，而为客尘染；不离心真如，别有心性净。」「心性本净」，约圆成实性说，不是依他起虚妄识相，而是不离依他起识（心）的真如本净。心性本净是心真实性，这是瑜伽学所共通的。《大乘庄严经论》所说的「不离心真如」，梵本作「不离法性心」。是「法性心」，那也可说「真如心」了。流支所译的《唯识论》说：相应心是「心意识了」，即一般的虚妄分别心；不相应心是：「第一义谛常住不变自性清净心」。所以真如，法界，是心的法性，本性清净，也是可以称为「心」的。原来，「心清净，客尘所染」，本出于小乘的《增一阿含经》。在部派中，就写作「心性本净」。心性本净就是「心本性净」。本性也可以译作自性（与一切法无自性的自性，梵文不同），所以心性本净，就是心自性净。大乘经中，多数译作「自性清净心」；自性清净心与心性本净，心自性净，只是译文不同，梵文可说是一致的。瑜伽学者依真如说如来藏，经依他起性（心）通二分，而后（唯识学者所宗依的）《楞伽经》，立「如来藏藏识心」。如来藏是真如别名；「为无始虚伪恶习所熏」，也就是为无始来虚妄遍计所执种子熏，一切种子心识，名为藏识。藏识是虚妄的，而藏识的自真相，就是自性清净如来藏。如来藏与阿赖耶的关系，《密严经》更这样说：「佛说如来藏，以为阿赖耶，恶慧不能知，藏即赖耶识。」这样的真心（心真如，法性心）与妄识的关系，印度大乘是顺于唯识学的，在众生位，妄识与真如（心）不离，《大乘起信论》也是大致相同的。

「世亲释论曾这样说：若（与有漏种子）有异者，……阿赖耶识刹那灭义亦不应成。」我这样说，认为有漏习气灭尽了，阿赖耶识也就不能成立；「转阿赖耶识得法身」，「常住为相」。该书不留意《摄大乘论》的特义，专依《唯识论》的见解，评为「这段附论有问题」(四一五——四一六页)。《瑜伽师地论．决择分》，正智属于依他起性。《成唯识论》依据这一原则，说四智菩提，与智相应的净识，都是无漏的有为生灭。然而，唯识学不一

定是这样说的，如《楞伽经》说「正智、真如，是圆成性」；所以能起正智的「无漏习气，非刹那法」，也就是不生灭的。《摄大乘论》引《阿毘达磨大乘经》偈说：

「若说四清净，是谓圆成实。自性与离垢，清净道所缘，一切清净法，皆四相所摄。」

四清净总摄一切清净法，是圆成实性，内涵极为广大。「自性（本性）清净」：「真如、空、实际、无相、胜义、法界」，如来藏就是依此而说的。「离垢清净」：真如（等）离垢所显；最清净法界就是成佛。「得此道清净」：如菩提分法，一切波罗蜜多，是菩萨证得真如，证得究竟佛果的圣道。「生此境清净」：法界等流的圣教，（闻熏习），是生此圣道的所缘。这四清净，前二类是「无有变异」——常，所以名圆成实。后二类是「无有颠倒」——谛，所以名圆成实。在这四清净中，佛果德不是「道」，更不是「所缘」。如不是「离垢清净」，常住的圆成实性，又是什么？《摄大乘论》（卷下）所说的佛果，是这样的：

「断，谓菩萨无住涅槃，以舍杂染，不舍生死，二所依止转依为相。此中生死，谓依他起性杂染分；涅槃谓依他起性清净分；二所依止，谓通二分依他起性。转依，谓即依他起性对治起时，转舍杂染分，转得清净分。」

「诸佛法身以何为相？应知法身略有五相：一、转依为相：谓转灭一切障杂染分依他起性故；转得解脱一切障，于法自在转现前，清净分依他起性故。」

大涅槃，法身，都是转依所得的「离垢清净」。转依，是转舍依他起性杂染分，转得依他起性清净分：约依他起性通二分说，是《摄大乘论》特有的胜义。涅槃，约离执证真寂灭说，是断德；菩萨能分证真如，所以转依通于菩萨。法身是佛的自性身，「于法自在转现前」，就是无漏功德佛法的圆满自在；「白法所成」，名为法身，是智德。约依他起性通二分而说转依，安立涅槃与法身，与唯识宗是不完全相同的。

在转染成净中，《摄大乘论》立「闻熏习」，「虽是世间（有漏），而是出世心种子性」。等到引生出世心，无漏圣智现前，现证真如，由此而起的无漏熏习，是否生灭？怕是《楞伽经》那样，「无漏习气非刹那法」！依《摄大乘论》说：闻熏习是寄在异熟阿赖耶识中的，但非阿赖耶所摄。「虽是世间，应知初修业菩萨所得，亦法身摄」；二乘是「解脱身」摄。所以，阿赖耶识为一切染净种子依止，而闻熏习却是摄属法身的（初业菩萨的法身，是法界、如来藏别名，如经说：法身流转五道，名为「众生」）。《辩中边论》（卷上）说：「由圣法因义，说为法界，以一切圣法缘此生故。」法身（法界）摄得闻熏习，能起一切圣法（真谛《摄大乘论释》（卷三）说「圣人依者，闻熏习与解性和合，以此为依，一切圣道皆依此生」，正是这个意思），一直到究竟离障清净，圆满功德，成为最清净法界的法身。该书以为，无漏种「摄属于法身，但他本身并不就是法身」(四一六页)。如说无漏种子不就是法界，也许还可以说。圆满法身是佛的「果智殊胜」，如无漏种子并不就是法身，那又属于什么？从依他起性（阿赖耶识为本）通二分来说，可说有表里层的。表面上，阿赖耶识为一切有漏无漏种子所依止，一直到成佛为止的；而底里，从有漏闻熏习以来，一直属于心本净性——真如、法界，或称之为如来藏的。无漏习气是属于阿赖耶识的本净性；到了究竟清净，就失去了阿赖耶识的名字。

阿赖耶识为有漏无漏种子所依止，称为阿赖耶缘起的，《瑜伽师地论》（〈本地分〉）的成立最早，兴起于印度北方。如来藏（自性清净心）为依止，有生死、有涅槃，从众生到成佛的经典，称为如来藏缘起的，兴起于印度南方。妄识为依，真心（有真我意义）为依，成为不同的二大流。《阿毘达磨大乘经》是阿赖耶识、唯识说，立依他起通二分：表面上是赖耶缘起，而内在贯通真心说（主新闻熏习，与如来藏说还有多少距离）。《摄大乘论》就是依此，而有其特色的。《楞伽经》说五法、三自性、八识、二无我，多同于瑜伽唯识学，而立「如来藏藏识心」，立「无漏习气非刹那」，是在依他起性通二分的基础上，与如来藏缘起更接近一步。我讲《摄大乘论》，「附论」中涉及真、妄的关系，只是表示依他起性通二分，有会通真、妄的

倾向。如偏据《成唯识论》，阿赖耶识唯妄唯染，以此来衡量我的讲记，那是由于所依不同，所说也不免不合了！

卷008

〈昙鸾与道绰〉阅后

四明石芝晓法师，为一天台宗学者，虽弘扬净土，与昙鸾、道绰不同。昙鸾与道绰，判易行与难行，净土与圣道二门。以为念佛往生，持戒与犯戒，定心与散心，愚痴与智慧，并承佛悲愿而生。易言之，但须念佛，即得往生，犯戒等根机，不在简别之列也。净土与圣道之判，即信愿往生与戒定慧——圣道之别。故其弊，不重戒定慧之圣道，而以往生为纯由佛力，善导承其绪余，所作《观经四帖疏》，即有此意。日本学者唐代来华，传承此善导之法流，乃演出弁髦戒法，甚至专凭信愿，不重持名（盖以持名而至一心不乱，即由念佛而得三昧，等于圣道）之真宗。杨仁山老居士曾专书以弹真宗，即于善导之说，致其微词。日人每谓念佛法门，有慧远流，有善导流。然在中国，宋元明以来，渐融此二流，即不废圣道而特重信愿持名。于昙鸾、道绰等之极端说法，不加尊重。石芝晓法师之双取慧远与善导，不取昙鸾与道绰，殆有此意乎？

讲者于昙鸾与道绰，似极赞其对净土宗之功绩，而后举印光大师之三义以劝人，适成乖角。盖若以昙鸾、道绰说为指南，净土行即不能与台、贤、三论、唯识、禅、律诸宗相融而行。故知宋元明清之中国佛教，为趣向融合之佛教，净土亦由台、贤、禅、律等诸宗相助而日盛。虽世之净土行者，或以学涉台、贤、禅等为不专而专提持名，然亦无人敢弃圣道而言净土，如真宗者之说也。

卷009

读《中国历代佛教书画精粹》后

佛光山文化服务处，寄来《佛光学报》与《中国历代佛教书画精粹》第一集。闲来翻阅《中国历代佛教书画精粹》，觉得在选材与印刷上，都相当的好。但有关书画的说明，有几则是有修改必要的，例如：

五页，说明作「元刘贯道：佛像」。这幅画，有三个人；松树下有虎伏在地上；地下的大石上，写一「佛」字。这幅画，无疑是禅宗所传说的，「四祖道信牛头山化法融」的故事（可检读《传灯录》）。头上有圆光，右手指著石上佛字的，是道信；对立的是法融；在旁手拿禅杖的，应该是四祖的侍者。这是禅宗祖师画，不能说是「佛像」。

廿一页，说明作「观音佛像」。在佛教中，佛与菩萨是有分别的，这应该是「观音菩萨像」。

廿八、廿九页，说明作「百佛来朝」。这是一句不通的话，佛是至高无上的圣者，怎么可说「来朝」？来朝见谁呀！这幅画，并无「朝」见形迹，只是几位梵僧在一起而已。不过刊出的只是「部分」，不知全图的内容如何？

卅八页，苏东坡应是「苏轼」，说明作「苏轶」，可能是校对的错误。

七九页，高雄市楠梓区禅海寺所藏的，是一笔写成的草书「龙」字。说明作「千年前唐代普陀山第七代高僧智德大师墨宝」。这是有问题的！普陀山是梁贞明年间，慧锷祖师开山的。在唐代，这里还是外海渔岛，那里有第七代高僧？这是与佛教史明显抵触的。这位「普陀山智德」，是近代人。民国二十二年到二十五年冬，我在普陀佛顶山慧济寺阅藏经时，就与他同住在阅藏楼。他是太湖东洞庭人。曾经担任普陀的全山知众；后来任慧济寺的首座，在阅藏楼阅藏。他有商务印书馆影印的《续藏经》；在影印《续藏经》的请经名单中，就有普陀山智德的名字。那时，智首座已经六十多岁，还非常健壮。我听他说起：在民国（十五——二十）年间，普陀山大乘禅院的监院，名了×（忘了）。为了修建大殿，到台湾来筹款。当时，约智首座同来。智首座为人写字，也画几笔兰竹，与人结缘，以帮助筹款的进行。这幅一笔龙字，一定是那时写的，所以保留在台湾。抗战胜利，我回到普陀，问起智

首座，知道早已离去，在江苏东海，住持一个有名的道场（可能是云台山）。现在台湾的煮云法师，胜利后也住过佛顶山的阅藏楼，不知听人说起这位智首座没有？我想，凭纸张与书法，是近代还是古代，行家是一望而可以看出来的。

上面这几则说明，似乎都有问题，特别是第七九页。佛教太衰了，一般人——艺术家也不例外，对佛教的佛、菩萨、罗汉，往往不能明确的辨别，只是随意称呼。我觉得，这部选集也许还要再版，最好能修正一下，那就更完善了。

卷010

印顺导师访问记——普献、宏印法师等访问——

问：静坐时，如何静下来止观？

答：修道的主体，不外乎止观，因止观而成就定慧。或依止而修观的，也有依观而成就止的，但一般来说，真正的观慧要成就止才能起修的。约达成静止来说，方法很多，但基本原则是不变的。第一、要在心理上抓住一事，如一开始就想什么都不想，那是一般人所做不到的。这也就是说，先要修「念」。佛法中，如念佛、念法、念僧等，是念；「数息观」是「安那般那念」，就是念出入息；不净观也是「念不净」。心要安在所念上，不让它跑掉；如念佛的，心不离于佛这一念。能系念不忘，其他的杂念事自然就没有了。

第二原则是：如「念」一驰散，就要马上抓回来——「摄心」。初学习时，念是一定要驰散的，忽而想这，忽而想那，不可能安住在所念的。心念虽然散失了，不要心生厌、悔，只要立刻把它抓回来；否则徒增烦恼。念一跑就抓回来（只怕妄想驰散到别处，而不能警觉）；慢慢的念稍一动，就能很快安住所念了；到最后，不再驰散，心便安静的住在那里了。「摄念」如照顾小孩子一样，不是一次两次的，要多次的教导，才会习惯下来，否则打

他骂他，也是没有用的。这也就是孟子说的「求其放心而已矣」！经上有一个有趣的比喻说：「心好比小狗一样，是到处乱跑的，必须要用一根绳子把它拴在柱子上。起初，它还是乱转乱跳，但等到转无可转，跳无可跳，也就静静睡下来不动了。」修止要修念，修是「修习」，慢慢地习以成性，心就会静下来而安住不动了。到后来，只要一坐，心就静下来了。一直到「超作意位」，自然安住，才算是真正成就了。有此静止心，再修习观慧，不断的修习，不断地进步，最后到达「止观双运」，才能引发真般若。

问：修行人是否每天静坐比较好？

答：修行人，能静坐是最好的，但修行要有善巧。年轻人，体力好，如果思想不太复杂，静坐是比较容易静定的。从前，出家人静坐的时间很多，在家人事业忙，每天也没有太多时间来静坐。最好，每天静坐，要有一定的时间。每天规定在一定的时间，起初时间不要长，而是慢慢地增加；否则，时间长了，坐不住而勉强，只是增加心烦意乱而已。无论学习什么，一定要有兴趣，静坐也是一样，不可勉强时间延长，如勉强而引起烦躁，一失去兴趣，就成障碍了。在一定的时间内静坐，渐渐延长时间，如果坐得好，如法善巧，比一天到晚静坐的人，不一定差到那里去。所以要有一定时间，只因养成习惯性是很重要的。从前吃鸦片的人，有的每天在一定的时间里抽一次，结果六、七天就上瘾了；另有一种人，今天晚上抽一次，明天早上又抽一次，没有一定的时间，个把月下来还没有上瘾。这主要是时间不定，不容易成为习惯。因此，在一定时间内不间断的实行，充满兴趣而养成习惯，在修习上是相当重要的。

修定的人，真正得定后，有一种余力，出定后也仍有轻安愉快的感觉。

问：修定时如何修缘起空观？

答：先要深切了解缘起无自性的道理，然后把它「归纳」起来，归纳成原则性的。比如观「四句」不可得，天台宗观「四生」不可得。如果不理解缘起性空的要义，那是观不起来的。从「止」再起「观」，慢慢的止与观两者才可以相称，到达「止观双运」。如果光是修观，或光是修定，那么没有

定的观，便是「散心观」；而修定不修观，于佛法上也无多大用处。

问：如何以中观观法应用于生活?

答：中观的观法，与一般的思惟是不同的，它是缘起观，是达到解脱证悟的法门。虽不一定要很深的定力，但散心分别，是不能成就观的。严格的说，中观的应用，必须在修观有成就，也就是对缘起有深切的体认，才能应用在日常生活中。

在我们还没有能体悟以前，还只是一般的理解，知道什么是贪，什么样是瞋，什么样是顺于正理，什么样是根本颠倒。经常以缘起来观察一切，应用于日常生活，但这跟一般的修养是相近的，只是减少一些烦恼，增加内心的力量，解决些小困扰。如对快乐的来，知道它是不永久的，依因缘而有的，就可以不会「乐而忘形」，弄得「乐极生悲」。像这些，处理日常的小事是可以，遇到重大的，如老病死到来，却起不了什么作用。要得到真正的受用，必须在平常修习「止观」，对止观多下功夫。

问：请导师谈谈「断食」。

答：我个人并没有断食的经验，只是看了一些书，知道在断食期间，要多喝水，不要做出力的工作，内心要安静。这样，体内积存的废料，随身体的消耗而排泄出去，再渐渐的进食，能促进新陈代谢，有益于健康。但断食期间，不要太久，人是不能没有「食」而生存的。

问：请导师谈「隔阴之迷」。

答：中国净土行者所说罗汉有「隔阴之迷」，指死了以后转世，前世的事都忘了。依《阿含经》来说，证了初果的人，便是真正彻见了真理，那么便永不退失。这种「不退」，并非一天到晚都在前，而是像把东西放在自己衣袋里一样，永远存在于身上。在当时的印度，证初果的在家人不少，他们仍然拥有妻子、儿女，和事业、田产，如普通人一样，只是他们不会执有实我，对重大的戒不会再犯了，有时仍不免要「失念」。他们死了以后，往生人间、天上，对前生的修证，忘记了，这是「隔阴之迷」。但隔阴之迷，怕什么呢！「七返生死」，在一定期间内，一定要解脱生死，不会永远的「迷」

下去。所以证果的圣者，是终究不会退失的。

证初果的，已经彻见真理，他的烦恼已经去掉了大部分，很多的「迷」（烦恼）消失了，暂时的「迷」，对他没有什么关系。二果也是这样。至于三果，已经离欲不往来了，烦恼更要少些，不过有时仍会「失念」。四果阿罗汉，也不免「失念」，因为他仍留有业报身，还有那么一点点。但阿罗汉般涅槃，不会有「隔阴之迷」了。

问：密宗的「双修法」真能当作修行方法吗？

答：说到佛法，我们必须从现实世间来探讨。佛法是怎样出现于我们这个世界的？当然是二千五、六百年以前，从印度释迦牟尼佛而来的。释迦佛以前，讲修行，讲证悟，印度的外道也是多得很。但就佛法而言，佛法有超越外道的不共处，这是从释迦佛而开始的。「修双身法才能成佛」，释迦佛无此说；「淫欲为道」，是大邪见。若说这是其他的佛、他方世界佛说的，那么说的是什么语言呢？不管怎么说，密宗还是用印度语文来记述的。历史到底是历史，虽然传说、记录上有些差异，但释迦佛在什么时候？佛怎么说？到了那里？有那几位国王、长者供养？又发生什么事？……等等，这是实际的，不是理想的。如说释迦佛说的是方便，不究竟，出现于千百年后的佛说才是究竟，那就不好说了。如说到中国的儒家，总是推源到孔子，如果以孔子所说为方便不究竟，而大谈其他的才是真正儒家，那便是笑话奇谈了。

我们生在欲界，「欲」是生死的根源。古人往往把男女之欲（新生命由此而来）看得非常的神秘，我在《中国古代民族神话与文化之研究》一书中，便提到了这些。在印度，如遍行外道；在中国，如道家的一部分，都有以两性交合为修道的。他们大抵利用固有的文字，而作象征比喻的暗示，外人不容易了解他说的是什么。在「秘密大乘佛法」中，如金刚、莲华、入定等，都被利用以说明这一著。依释迦的「佛法」而言，这都是出发于世间心的生死事。佛教出家的僧团，是修持清净梵行的，远离男女之欲。但出家者多了，如不能正确的理解，内心的欲念不清净，慢慢的会引起性心理的变态。对一个修定者而言，如应用念息方便的，由于重视身体的异常经验，修脉、

修明点而演为双身法，在「大乘佛法」中已有潜流。如译《大般涅槃经》的宣说常乐我净的昙无谶，就是「善男女交接之术」的。不过大乘佛教的主流，还是反对这一类的。特别是由于这一类「幻法」，引起罽宾灭法的法难，为大乘佛教界所痛心疾首的。不过到了西元八、九世纪，后来居上，成为佛教末期的主流。

释迦佛的时代，印度的教派相当多。对于各式各样的神教，佛是重于启发感化，采取温和的革新，而不是强烈的、斗争的，即使是批评，也不是攻击性的。佛采取印度固有文化中合于真理、道德——有用的部分，而引入不共世间一般的佛陀自觉的佛法。世俗迷信，多数是不取的，小部分给以新的意义。一般人较少了解印度神教，如能多知道些，就会知道密宗的内容大部分是从印度神教转化过来的。如「护摩」，就是火供养。原始的宗教莫不如此，当牛羊等被烧时，发出了气味，神便接受了。如印度的婆罗门教、犹太教、中国古代宗教，都是如此。但释迦佛说法，并不采取这种火供，而说有意义的三火——供养父母名根本火，供养妻儿眷属名居家火，供养沙门、婆罗门名福田火；可是密宗又摄取了它。在密宗里，所供养的许多佛菩萨，其实都是夜叉像、龙王像。这到底是佛的神化呢？还是神的佛化呢？还是神佛不二呢？这是值得我们深思的问题。

问：大乘讲世世修菩萨行，未证悟前应如何坚定菩提心？

答：大乘的世世修菩萨行，主要是从悲愿力说的。若从智慧来说，声闻也有类似的说法。如《杂阿含经》说：「假使有世间，正见增上者，虽复百千生，终不堕恶趣。」菩萨具智慧与悲愿二者，即使是堕了地狱，也是受罪轻微，一下子就出来了。不仅菩萨如此，声闻乘也有相同的意见。例如从前阿阇世王杀父，但听闻佛法以后，得了「无根信」，也就是不坏信。虽然定力不足，还是入了地狱，但很快就脱离了，所以比喻为「拍球地狱」，如拍球落地，立刻就弹起来了。菩萨虽未证悟，但具足正见，发愿生生世世生于有佛法之处，而得见闻佛法。这样的发愿，自然不会离开佛法，而能依法修行。若正见与愿力增上，即使生在无佛法处，也不会退失。若是已得「无生法忍」的菩萨，自然更不用担心了。

问：如何鉴定是否「证果」？

答：说到「证果」，约声闻乘说，就是初果……四果等。证果就成为圣者，最低限度是对于苦、集、灭、道——四谛能「如实知」，再没有疑惑，也就是对佛法僧——三宝有净信心。这不是想像中的什么奥秘，而是从修行中达到的「如实知」。证果的人，对「法」已没有什么疑惑。

就「苦」而言，不单是当前「感受」的苦；如专从当前的感受来说，那就有苦有乐了，也就是有「苦受」、「乐受」。然从现实世间来观察，从个人以至世间一切事物，一切是无常的，也就是没有一法是永恒的、彻底的，无论怎样好的，也都要起变化。这世间，某些理论与制度，在当时确实有效，受到多数人的拥护；但事过境迁，失去原来的光辉，自身也可能产生问题，而需要改善。即使人死升天，但终究要堕落，还是不永恒的。能够彻底的、深刻的从「诸行无常」，而了解到「一切是苦」，这才是佛法所说的「苦」。然依佛法，并非说世间的一切一无是处，而是承认有其相对价值的，所以有苦也有乐，但终究是不永久的、不彻底的。知道是苦，要了解苦的原因——「集」，然后从正「道」的修习中，祛除苦的根源，实现苦的彻底解脱——灭。也就是彻底的解决人生问题，能达成究竟的理想。

所以，佛法要在「道」的实践。了解「无常故苦，苦故无我」，就是「道」的先导——「正见」、「正思惟」；能如实知，便可消除生死根本的烦恼。所以，真能彻悟真理，证入圣果的，我见等烦恼便断而不起了。证真理而成圣果，是「自觉自知」的；没有修证的凡夫，是不能鉴定他是否证果的。惟有更高的证入者，才能鉴定他，如释迦佛能知弟子们是否已经证果了。（记录者：陈正蛰）

卷011

中国佛教的由兴到衰及其未来的展望

深秋，风和日丽的早晨，车行高速公路上，漠然望著天边浮云，心里却关心著身旁宏印法师所谈著的佛教现况。

九时出头，来到了新竹青草湖畔的福严精舍。一年前，这里是美国佛教会所附设的译经院，而今则是真华法师和能净法师所领导的福严佛学院。未入大门，一排青翠雄伟的龙柏树就映入眼帘，和著晴空的蔚蓝直摄人心。如茵的青草地上，耸立著翩翩风采的一代高僧——印顺法师，他穿著一席玄色僧衣，眼睛直望著来客，却笑容可掬地与身边的性梵法师和明圣法师交谈著。性梵法师是精舍的现任住持。宏印法师赞叹地对我说：「导师看来还蛮健康的！」我嘴里附和著，心中却深深为中国佛教庆幸；总觉得他老人家健朗一天，中国佛教就辉煌一天！悠悠然，耳边又响起在教内时常可以听到的一句话：现今真正能为中国佛教的未来说几句话的，非法师莫属了！

聆听法师法音的，除了性梵法师、宏印法师和明圣法师之外，还有新竹工业技术学院的许巍文博士。许博士说远在美国的李恒钺博士也希望能够听听导师的法音，他预备把录音带寄到美国去。临别时，许博士还特别叮咛著这卷录音带要好好保存！然而，在这里必须向各位道歉的是，这次的录音效果不佳，底下的访问稿漏掉了许多精彩而珍贵的片段。虽然就是这些不完整的访问记录，已足够我们赞叹了。听了法师的法音，真有「星垂平野阔，月涌大江流」的感觉！

问：佛教传入中国已有一千余年，从隋唐的辉煌灿烂，经宋明的守成，而到今天的衰萎，其中必有根本的原因。正当今天中国佛教复兴的时刻，了解过去的辉煌、守成，和衰萎，必定有助于未来佛教的复兴与开展。因此，一开头我们即首先请您说明过去中国佛教之所以辉煌灿烂的原因。

答：中国佛教值得称道的应该不只一宗一派。像天台、华严恢宏博大的教理研究，禅宗、净土在修行方面的成就，都是值得我人赞叹的！说到为什么会有这些辉煌的业绩，可以从两点来说明：首先，从宗教的本质来说，各宗各派的成立，都是建立在由修行而证得的某种体验。这不但限于禅、净这些注重修行的宗派，就是台、贤等注重教理开展的大德们，也都是从修证而

建立起他们的理论。所以，在《高僧传》中，台、贤等宗的大德们，也都被称为「禅师」，而不单单是「法师」，这就是所谓的「从禅出教」。这种「从禅出教」的精神，才能发挥宗教的真正伟大的力量，所建立起来的理论，也才具有生生不息的真实性；这在中国是这样，在印度也是这样。

但是，单单是修持还是不够的。在古代，接受佛教的大多是知识份子，像慧远、道安诸大师，以及后来的智者、法藏、玄奘等大师。他们之所以在教理上有那么多殊胜的成就，正因为他们对固有的中国文化有深刻的认识，如此，佛法与中国文化互用，才开展出那么宏伟的思想体系来。不要说这些特重义学的宗派，就是讲究实修的禅宗、净土的大德们，也是这样。例如明际的莲池大师以及近代的印光大师，他们为什么能在佛教界有那么大的成就，这无非也是他们对传统儒家有相当程度的认识。从这一点来看，知识份子的加入佛教，是佛教能否辉煌的一个重要因素。从各宗各派大德们的修持及世学的深刻认识，中国佛教在过去的能够辉煌，可以说不是偶然，而是必然的！

问：从您的分析，使我们庆幸今天台湾有大批的知识青年参与佛教的重建行列。然而，这是不够的！佛法浩如烟海，没有专业而长期的训练，必难登其堂奥。因此，我们不能坐待有成就的专家学者进入佛门，而应该更主动、更积极地广设佛学研究院，充实弘法人才的世学，使每一个出家师父都成为学贯中西的学者，这样才可能开展出新的佛教前途。其次，请问：佛教既然有这么光辉的过去，为什么到后来却渐渐衰萎，只剩下禅、净二宗，甚至脱离社会，而被某些人视为悲观、消极的宗教？

答：这可以从两方面来看：首先，在教理方面，隋唐时代，天台、贤首二宗已发展到很高的阶段，一般人学养不够，不容易完全了解这种高深博大的思想。因此，渐渐地，各宗各派的后代弟子们，都把祖师们的著作当做不可疑议、不可更改的权威。他们在教理上不能推陈出新，只好走上圆融、综合的道路，以致在思想上陈陈相因，没有批判的精神。再加上印度方面没有新的经论传入，佛教义学也就走上了衰萎的道路。

另一方面，宗教的本质是重实践的，只做学问的探讨，从宗教来说都只是第二义，然而一般的信众，却不容易把握实践的本义。经论上说，修菩萨行需要三大阿僧祇劫才能成就；又说发菩提心者无量无边，而真正能够成就的却只有一、二。这种真菩萨行的实践本义，对一般贪求个己解脱的众生是难以信受的，他们害怕困难的真菩萨行，转而要求简易能行的法门。于是，禅、净等重视实修的简易法门因此而普遍地发扬开来。

然而，净土的本质是重来世、重死后，而不注重今生今世的实际安乐，这可以称之为「来生的佛教」。而禅宗则是趋向山林静修的「山林佛教」，虽说什么地方都可参禅，但实际上所有禅宗的丛林都建立在人迹稀少的深山里面。在这种情形下，重义理的宗派在多圆融、少批判的思想下衰落了，而禅、净这两个盛极一时的宗派，却一个倾向山林，一个倾向来生！也许我们不一定要用「消极、悲观」的字眼来描写这种畸形的佛教，而实际上它的确是忽略现实、脱离社会的佛教！特别是在明太祖时代，他受儒家的影响，不让佛教干预政治及社会事务，他把所有的出家人都赶到山里面去，不让出家人离开山林。所以一般人认为佛教不问世事，实际上，佛教要问世事也不行。你不问世事，人家就攻击你，说是悲观、消极；但是，一旦你露出要问世事的迹象，那又不得了了！在这种情况下，佛教自然一天天走上衰微的道路。

所以，修持当然是最重要的，没有修持就没有宗教体验，没有宗教体验就不容易产生坚定的信仰。但是，奉劝净土的行者，在一心祈求往生之外，也应该注重现生的实际事务，要能够学习永明延寿祖师「万善同归」的精神，什么事都要做一点，不要荒废世间的事务才好！至于禅宗，现在已经衰亡了，因此也就不必去管它了。我想，在注重现生的实务这一方面，当今的佛教徒也渐渐有所认识，今后，像「悲观、消极」的说法，在佛教必定也会渐渐消失了！

问：在教理方面，佛教过去最辉煌的成就之一是各宗各派的「判教」。判教可以说是对大小经论的消化融通，有其特殊的意义。然而，各宗各派所判却大相径庭。天台说法华最究竟、华严不够圆融；华严则说华严最圆满、法华只是「同教一乘圆教」。甚至天台山家、山外之争也似乎流于意气，不

以立论的是否对错为标准，而以是否合乎自家思想而断是非。目前「判教」之风虽已时过境迁，却仍有许多人提倡这些。请问，在这诸种纷争当中，当今的佛教徒如何看待它们？

答：简单说，判教是对佛法中各种不同说法的一种抉择。佛法中有许多不同的见解，难免会有人想对全体佛法加以贯通、调理，使它们各安其位。所以基本上，判教不是抹煞别人；虽然某些教法被判得较高，而实际上还是承认别的教法。不过，在宗派的信仰上，总是尊重、推高自己而贬低他人，所以在往返的讨论当中，难免发生一些小纷争。但是，从世界各种思想、宗教或政治的争执来看，佛法在判教上的差异，只算是小小的争执罢了！随著研究方法的革新，以及随之而来的佛教史的各种成就，现代的佛教徒渐渐能够看清佛法中之所以有各种不同学说的原因。因此，当今的佛教徒也比较能够超然地欣赏古代各宗各派的判教。太虚大师曾经说过，各宗各派的不同说法，都是适应某些时代、某些地区、某些信众的思想而形成的，所以它们都各有各的价值。

不过，在现代科学进步、工业发达的时代当中，现代人的想法、需求，必不同于古代的社会。因此，为了适应当前的思潮，也可能产生不同的判教。我们不必一定以为过去的说法都是要不得的，不过我们也应该洞澈当代人的需要，本著全体人类的共同趋势，提出比较能够适应当代人的看法。

问：那么，请问当代人需要什么样的佛教？

答：太虚大师曾经依过去中国佛教的情况说了一些话：过去的中国佛教徒偏重于自修，而对现实世间的事务较少过问；如果以后再继续这样下去的话，中国佛教终究免不了消极、悲观之讥。另一方面，过去的中国佛教对天神乃至具有神力的菩萨谈得较多，如果以后再继续这样谈下去的话，中国佛教也难逃迷信、落伍之讥。所以太虚大师提倡他所谓的「人生佛教」，他说：每一个佛教徒都应该立足于现实人生当中，以追求德行的圆满；用一句中国的老话说，就是所谓的做「好人」。所以大师说：人成佛即成。这的确把握住大乘的真精神了！

但是，中国佛教向来是过分迎合民间信仰的，所以神话的色彩相当浓厚，什么天啦、神啦，对一些神秘的境界也极尽其赞美之能事。这样一来，虽是「人生佛教」，仍然免不了受过去包袱的拖累，而抹上一层出世、消极和迷信的色彩。所以我就进一步提倡「人间佛教」，因为释迦牟尼佛是在人间成佛的，所谓「佛世尊皆出人间，非由天而得也」，这是佛法本有的原始思想，也是大乘佛法入世的真正精神！

其次，从原始佛法的研究，我深深体会到佛教是「法」与「律」合一的。当然，「法」是诸法的实相，是成佛的关键所在；但是为了得到这「法」，不同的人可以结合在一起彼此互相切磋、研究，这就引生了「律」。佛陀在世的时代，依「律」而和合起来的出家人称为「僧伽」，僧伽中的个人由于团体的提携、勉励，而有更快、更高的成就。现在时代不太一样了，除了出家众之外，还有许多在家的修行者，他们也可以组成在家的团体（像居士会）。这些团体不应该只限于定期做做法会、念念佛、打打坐，而应在组织方面加强，做一些更能适应当代思潮的活动，如此佛法才能够在现时代生根、茁壮！

问：说到当代人所适合的佛教，就想起当代佛教徒常有的一个问题：在这工商业的繁忙社会中，一个佛教徒如何修行？请导师开示。

答：谈到修行方法，虽然有很多，但是其中有许多都是从宗教仪式转变过来的，例如礼佛、拜山等等，它们不过是一种外表的仪式而已。我以为，真正的修行还是离不开戒、定、慧三增上学，没有这三学，其他都只是外表的、形式的而已！不过修定、修慧是不容易的；在这里让我来介绍一个大乘初期的修行方法。从各种经论看来，当时的大乘行者虽然也修禅定，不过他们都像《阿含经》的弥勒菩萨一样，不修深定，因为修深定必会耽著于禅乐当中而成小乘。所以小乘行者说证得什么「果」，而大乘则说得到什么「忍」——柔顺忍、无生法忍。到了无生法忍好像已经修行得很高深了，但还是没有证入实际。这不是说大乘菩萨没有能力证入，而是他们不愿意证入，因为他们要「留惑润生」，救度众生！

其次，谈到修慧，也就是修般若空慧。这必须在现实的世俗事务当中观空而求得胜解，然后把它表现在日常的生活当中，以做教化事业。空，容易被误解成消极的，而实际上空是最积极的；得空慧的胜解之后，即能不怕生死轮回的痛苦而努力地去度众。这并不是说修空慧的菩萨没有痛苦或不知痛苦，而是说他们虽有痛苦、知道痛苦，却能依照空慧所显发出来的胜解，了知其如幻如化而已。这些说法，不但早期的般若、中观这么说，就是稍后的唯识经论也是这么说，只是方式有点改变而已。所以，谈到适应当代思潮、人心的修行法门，我就想到了早期大乘的般若法门，也就是《阿含经》中弥勒菩萨所示现的榜样——不修（深）禅定、不断烦恼！

总之，我们应该了解，生命是无限延伸的，我们应该在长远的生命之流当中，时时刻刻不断的努力，不要急著想一下子就跳出这生命之流，因为跳出生命之流必定脱离众生，而落入了急求解脱的小乘行！所以太虚大师说他自己「无求即时成佛之贪心」。真正的修行应该是无限的奉献，一切功德回向十方众生；本著这样的精神念佛、打坐，才能契入大乘的心髓！

问：您时时提到太虚大师，以及他所提倡的「人生佛教」。对老一辈的大德长老们来说，太虚大师的德行及其对中国佛教的贡献都耳熟能详；然而对现在的台湾年轻的佛教徒来说，虚大师的行谊仍然相当陌生。您能为我们分析一下，为什么虚大师的佛教改革运动没有更辉煌的成就？

答：谈到太虚大师的佛教改革运动之所以受到那么大的阻力，那是理所必然的。宗教改革和政治改革一样，不单单是一种思想、一种理论的改革，而且牵涉到整个制度的改革。就制度的改革这一方面，必然的会开罪当时各寺庙、各丛林的既得利益者；改革的呼声愈大，这些既得利益者的压力也就愈大。另一方面，当时民智初开，随著宋明以来佛教的没落，当时佛教徒的知识水准相当低落，他们总以为传统的祖师所立下的教条、制度如何如何圆满、伟大，却不能像大师那样，看到新时代所面临的各种新问题。在这种情形下，虚大师的改革运动自然会遭到难以想像的阻力。不过，随著时代的进步，新一代的年轻佛教徒已经具备开放的心胸、前进的学养，因此，虽然目前没有像虚大师那样的伟人出来领导佛教的改革，但是却也渐渐能够体会其

苦心，而走向革新之道！

问：现在，让我们换一个话题。您是目前国内在佛学研究方面最有成就的学者，也是少数几个能指出中国佛学研究方向的专家之一。请问：一个佛学研究者应该注意的是什么？中国佛学研究应走什么样的一条路？

答：我觉得一个佛学研究者，不管是走考证的路，或做义理的阐发，都必须以佛法的立场来研究。一个佛学研究者最忌讳做各种的附会，例如把佛法说成与某某大哲学家或流行的思想相似，然后就沾沾自喜，以为佛教因此就伟大、高超了起来。这种做法出自于对佛法的信心不够，才需要攀龙附凤地附会。其次，一个佛学研究者应该为求真理而研究，不要表现自己。研究佛法的人，应该抱著但问耕耘不求收获的心情，一个问题即使一辈子研究不出结果来也无所谓。第三，一个佛学研究者必须具备客观的精神，他的最高目标，应该在找出佛法中最足以启发人类、改善社会人心的教理，把佛法的真正面目真实地呈现在世人面前。不要自以为佛法中什么都好、什么都有；要知道佛法只要有其不同于其他世间学问的地方，那怕是微乎其微的一点点，佛法仍然会永远地流传下去，因为人们需要它。

在传统的中国佛教徒当中，要研究佛法是不容易的，因为他们认为佛是修行出来的，那里需要研究佛法！这话虽然说得不错，却足以造成偏差。所以在寺庙里想要做深入的研究相当不容易，尤其是个人的精力、时间都非常有限，想要在佛学研究方面有大成就是相当困难的。所以，如果一些有志于佛学研究的人，能够聚在一起互相讨论、切磋，这样团体式地工作，我相信比较可能有成功的机会。我们看看日本，他们这方面的研究相当成功，姑不论他们研究的方向是否正确，但是他们的成果却受到举世的注目，因此也提高了日本佛教的世界地位。我们实在有向他们学习的必要！

问：说到了日本佛学研究的兴盛，我就想起国内有些人士对日本佛教的歧视；他们说日本佛教和中国佛教完全不同，不足以效法。这种说法您认为怎样？

答：在古代，大小乘佛教的思想差异，曾经争执得互不相容，而现在却渐渐成了过去，彼此也渐渐地倾向于互相容忍、了解。像泰国、锡兰这些小乘国家的出家人，也慢慢地走向了社会。而对经典的成立年代、过程，大乘佛教的信众也在多方研究、会通之下，承认某些以往所不愿面对的事实。我想，中国和日本的佛教之间，也是这个样子。

中国佛教目前以净土宗最为盛行，其实日本的佛教，像亲鸾以及东本愿寺、西本愿寺这一派，实际上也是继承中国本有的净土思想。日本这一派的佛教，以信仰为主，这正是中国两个净土思想中昙鸾、善导这一流的说法。他们不重视戒、定、慧的有无，而特重信愿往生，所以发展出在家人住持寺院的情形，这当然和目前流传在中国的净土思想不完全相同。目前流传在中国的净土思想，如印光大师等，是比较接近慧远这一派的思想，而慧远大师不但信愿持名，还重视戒定慧的修学。

中国佛教的本质是偏重修行的，然而目前在修行方面有几个大成就的？在教义的研究上又比不上人家。我们实在应该老实承认自己的不足，好好地努力！

问：最后，是否可以请您谈谈您研究佛法的经过？我相信这一定有助于那些有志于研究佛法的道友。

答：最初我看了一点佛书，我发现经论上所说的佛教，似乎和一般寺庙或出家人所说的不太一样。所以，我一直想要知道，真正的佛教到底是什么？乃至为什么眼前的中国佛教有不同于经论中所说的现象？

我真正开始研究佛法是先从三论、唯识入手的，不过对这些经论也没有什么心得。这也许是因为我的兴趣比较广泛，看的经论也是多方面的关系。所以我只能说是个「通」（泛）字，并没有对一经一论做特别深入的研究。后来我又看了一些小乘的论典；在四川，因为法尊法师的关系，也接触了一些西藏佛教，尤其是藏传有关中、后期中观的思想。因此，我也开始写了一点自己的东西。紧接著，我希望对初期的佛法有进一步的了解，所以我看了早期的一些经典，像《阿含经》等，特别是律藏。我发现，律藏不仅仅是记

载出家人的戒条，而且对佛陀时代的佛教制度，乃至稍后各派都有记载。

在大乘佛法方面，起初我是依论典去了解的，后来我有了不同的看法。有人建议我把早期的作品——《印度之佛教》重新付印，我却一直反对，原因是我不满意那本作品。那本作品虽有特色，因为它在印度的中观、唯识二大系之外，又提出了以如来藏为中心思想的真常系；但是，它的参考材料却是以论典为主的。而我发现，不管是小乘或大乘，都是先有经后有论的。例如中观论系，是依初期的大乘经，而结合了北方说一切有部的思想；较后的唯识论典，虽尊重初期大乘经，但却是依后期大乘经，结合了经部思想而成的。这两系的思想虽然不很相同，却都是依经而造论的。既然这样，要说明佛教思想的变迁，就不能以论为主，而应以经为主，这是我不同意把该书再版的原因。（按：该书在各方请求之下，已于日前再版。）

另外我还发现，释迦牟尼说法的时候，并没有完整地记录下来，而是口口流传于当时乃至稍后的弟子当中。如此展转传诵，等到以文字记载下来，已不免因时因地而多少有所改变。又如佛经上说到许多天文地理，这都是适合于当时的常识，却未必与现在的科学相应。我总以为，这些天文地理，都不是佛法中最重要、最根本的教义，有它或没有它都无所谓，它们是否合于当代科学也无关紧要。这启发我对各种不同思想乃至不同宗派采取容忍、欣赏的态度，把它们看成是适应不同时代、不同地域的不同文化，所以原则上我对各宗各派没有特别的偏见；有人说我主张这个、打倒那个，实际上我只关心什么思想才是真正佛的本怀。最近我正著手写一本有关初期大乘佛教的书（按：指《初期大乘佛教之起源与开展》，业已出版），然而年纪大了，体力也渐渐衰了，我也不知道何年何月才能完成了！（访问记录者：郭忠生）

卷012

访印顺老法师

——民国七十七年三月——

问：在《妙云集》里常提到「佛陀的本怀」，而在《华雨香云》一书第一六八页有提示到：「大乘的真谛，在立足在出世上广利众生，众生就在世间的事业上直入解脱。这是释尊成佛的本怀……。」请问导师如何得出这样的结论？

答：一般人的观念，学佛就是要解脱；当然释尊时代适应当时的出家制度（出家制度当然是离开家庭，专心于修行弘法），而释尊当时的在家弟子也很多。我们现在听到在家弟子学佛，就想到「菩萨」，好像「小乘」只有出家人，其实不然。在家弟子当中也有证初果、二果、三果的，不过传说证四果就要出家了；有一派则认为有「在家阿罗汉」——证阿罗汉也不一定出家。换句话说，修行解脱不一定非要出家，释尊在世就是这样。在家，当然是各做各的行业：农夫的做农夫，工人的做工人，从事政治的从事政治，从事教育的从事教育。随著这一精神的发展，而有后来「大乘」法门的产生；但是另一方面，佛灭后的出家团体制度扩大了，庙宇增多，寺塔庄严……，佛教史上知名的出家人与在家人比起来，在家知名的只有阿育王等少数人。其实不一定如此，像「大乘」佛教所传播出来的〈入法界品〉，善财童子所参访的善知识，各式各样的人都有——语言学者、建筑师、法官、家庭主妇等等，当然出家人也有。从各人的本位，一方面自己用功，一方面以自己行业有关的做譬喻，在自己的活动范围当中影响他人。佛世的在家弟子修行，并不叫做「菩萨」，也不叫做「成佛」，而是称做「解脱」。释尊的意思，修行并不是都来出家，什么事情都不问了。每一个宗教不能没有「出家」众，例如天主教有神父，就是基督教也有牧师等专职人员。说得世俗化一点，党要有党工来专门从事党的工作，否则便没有办法发展。佛法也是要有专门人员来发展，照理这应以出家众为主，但并不是说学佛法就是要这个出家的样子，而是各人就其本位去学佛法，这样子佛法才能普及。

问：这会不会牵涉到男女的问题——男女问题对修行有什么影响？

答：释尊的时代，在家证初果、二果的，一样有家庭，到了三果以后，那就离欲了。佛法讲，真正的生死根本，是执著「我」——我、我所爱。组织了家庭，男女问题牵牵扯扯，苦恼不少，上有老的、下有小的，这种情形

看来，在家修行好像不太容易。等到庙宇发展以后，出家人事情可多了，特别是中国佛教，最大的坏处是什么呢？就是庙里有信徒来的时候，就忙得团团转。所以现在看起来，（寺庙）修行也并不是很容易。修行，主要在能将佛法的理解应用到日常生活当中，行为不会像一般人那样放纵；没有「闲」下来的时候……。假使做事就是做事，修行就是修行，这就有困难了。

问：请示《佛法概论》二三六页：「大乘净土中，有菩萨僧而没有出家众，即是这社会理想的实现！」

答：实际上，这里讲的净土只是一部分人的理想——没有在家、出家的分别。不过净土里甚至男人、女人的分别也没有了，也就是一般家庭问题也解决了。东方净土还有男女之别，或者生产没有痛苦，像现在科学发展到无痛生产一样。佛法认为世间并不只我们这一个世界，有众生的也不只我们这个世界。佛法也不把这一世界看成理想的，更好的世界就是没有现世界的种种苦恼——肤色、种族、男女等差别所引起的问题。有了差别，不是东风压倒西风，就是西风压倒东风；世间的事情有了「两种」，就难得平等，例如资本家和劳工……。所谓真正理想的社会，是难得实现的，只有尽可能地减少差距。（笔者细想：大乘经典所载的各种净土，可以理解为各时代印度佛教徒对当时人间问题或社会问题的反应。出家制度是适应当时印度社会，随著社会型态的变迁，消除出家、在家的分别，是可能在这个世界实现的；然而没有男女的差别，则要寄望于他方世界了。在现实世界努力去实现理想和期待未来他方世界，两种意向还是有差别。）

问：旧版《佛法概论》谈到北俱卢洲的问题，它是不是佛教的理想？

答：不是，它是原始社会的遗形；有人拿这段敍述当作共产思想来指控我。这是共产党所说的原始社会形态：男女生孩子，不属于父亲或母亲所有，没有家庭组织，也没有私有经济制度。现存的一些原始部落还是这样。……。

问：这在早期佛法里说它是「八难」之一吗？

答：「难」，是困难的难，不是灾难的难。梵文的意思是「八无暇」，没有空闲来修学佛法、从事精神文明，并不是有什么灾难。

问：北俱卢洲为什么学佛困难？

答：这个地方不可能学佛法，佛不可能出现在这个地方。

问：像非洲，是不是也类似八难呢？

答：这是「边地」，只要有人传，也有可能学。

问：请示《佛法概论》二四九页：「菩萨入世利生的展开，即是完成这出家的真义，做到在家与出家的统一。」

答：佛所讲的「出家」的基本意义是没有家庭，这是一般人所了解的，但有一个观念一般人可能不了解，就是没有私有经济，只有三衣一钵，多一件就叫做「长衣」，长衣就要公开，只有使用权，没有所有权；只有公共的（僧团的）而没有私人的财产。现在已经走样了，有的人还在钱上面打滚。寻求世间好的现象，也就是佛法最高的理想，中国人叫做「大同世界」。能不能实现是另一回事，但是在理想还没有实现之前，对于一切困难、苦痛就要努力去寻求改善。就现实来讲，有了身体，不论医药怎么发达，能够解决老病死的问题总是有限。佛法所讲求的是身苦而心不苦，解脱者和常人一样免不了。出世的理想，一方面要得到究竟解脱，另一方面就是要使现实的活动慢慢简化，达到佛法中净土的理念。净土的理念，那就是与出家的意义差不多，没有男女家庭的组织，也就没有经济的私有制度，由这些引生的一切苦恼也就跟著解决了。当然真正的苦，还是自己的烦恼；有了「人」，一切问题都来了，没有「人」的话，什么问题也就没有了。

世间是缘起的，缘起是相对性的，好的方法过了时又不好了。普通说「失败为成功之母」，我却说「成功为失败之母」。为什么会失败呢？因为成功的条件本身就含有将来失败的因缘在里头。世间是永不彻底的，一般人说佛法是悲观，其实佛法是彻底的了解世间。当然，能够相对地改善，还是好的。

问：所谓僧团「六和」的原则，是否可以应用？

答：当然这是最好的了。「见和同解」，是同一个理想、共同的见解；「戒和同守」，遵守共同制定的规律制度；「利和同均」，同一的经济生活。但是人类的思想很难硬性定于一，中国汉朝把思想定于一，结果导致僵化。人类有个「我」在那里，总是认为我是主要的，所以思想朝向多元化，各走各的。佛教里见和同解，基本观念——缘起、无常、苦、空、无我是同，但解释上就有所不同，结果就慢慢分派了。究竟解脱，只能够经验；等到话说出来成为语言文字，制定了规矩制度，这就成了世间法。世间就是无常，不能不因时、因地而有所变化。僧团里虽然有人固执，不愿增减法规，还是阻挡不了分化的趋势。应用到学问或一切事情，也是一样。

问：「见和」的「见」，是一般世间的知见，或是对「无我」的共同体会?

答：僧团的成员并不都是得解脱的，有初出家的，有正在进步的，假使都是解脱的圣者，自然没有问题。但是「现前僧伽」是「世俗僧伽」，世俗僧伽就像大海一样，浅浅深深，有大鱼也有小鱼，不能统一。对佛法的基本原则，其中有的能够体解，有的能够尊重。我们一方面必需了解佛教的基本思想，一方面要了解一切不能不随时应变。我总希望在变的当中，与佛法的基本思想还能够相应的，还能够融摄它——这是我对佛法与现实的基本观念。但不是说从前所说的「诸行无常、无我、无我所」是错的，而是解释不同，甚至用了同样的名词而内容不同了。总之，谈理想要顾虑到现实，现实与理想有距离；纯粹理想化，很难行得通。

问：导师在《游心法海六十年》（七四页）曾说到，可能的话，把佛陀制立僧团的精神原则，用现在的方式搞一套僧团组织？（按：此段问意与《游心法海六十年》七四页的文义不符。）

答：佛法要兴，不能靠个人主义，人多了就免不了要有组织。释迦牟尼佛就是重组织的，里面的成分，用现代的话说，就是「民主」。这个时代是组织的时代，佛教却倾向于个人。过去大庙虽是不理想，但它还有一些共住的规范；现在佛教不但没有一个共同的办法去做事，而且还要各搞各的才有

办法，……佛法不是单靠理论的，现在出家人的很多观念有问题，但是也很难讲，我也不大敢讲，讲出来，人家看了不合口味。

问：不合口味是另一回事，总是要指出一个方向。

答：我们如果希望让佛法有一点办法的话，便要有一点组织，志同道合的人共住在一起，彼此有一些共同的原则，慢慢求发展。我自己的组织能力很差，而且重在佛法的研究上，也没有把庙子看成自己的，有很多事情我觉得不对的，我只能自己不做。虽然这样子是不够的，但我只能这样子。

另一件事，佛教是宗教，真正的重心是庙子，有庙子就要利用庙子，能够怎么发展，一方面要看自己的智慧福报，一方面要看环境因缘。有理想，不一定要求非要怎样，否则就要失望。基本的知能，每个出家人都应该知道，高深的学问则是少数人的事。庙子不是一个人的庙子，组织制度能符合佛法一点，大家对佛法的信念能够加强一点，这是我对佛教的一点希望。（记录：显如）

卷013

太虚大师传略

大师讳唯心，字太虚，籍浙江崇德。年十六出家，受具于天童，寄禅和尚深器之。尝阅藏于慈溪，掩关于普陀，契悟日深，为教救世之悲心乃日切。时值国运丕变，世局纷乱，大师主复兴中华佛教以救国救世，而此必先之以整僧。缘是兴学院，议僧制，谋中国佛教会之健全；献身心于佛教，终其身而未尝贰焉！大师本《楞严经》、《大乘起信论》以启化；善唯识之精密，得天台之融贯。初以中华大乘为量，谋八宗之平等发扬。及乎晚年，判摄一切佛法：教之佛本及三期三系；理之实际及三级三宗；行之当机及三依三趣。依人乘而趣菩萨行者，名人生佛教，上契佛之本怀，下适今之国情。大师于此反复叮咛，则其悲慧之所在也。大师有见于护国乃能护教，护教则应联合国际佛教，化彼西方。以是创开世界佛教联合会于庐山，出席东亚佛教大会

于日本；游化欧美，阐扬大乘；率佛教访问团，访问缅、锡、印度，致力于国民外交。大师应机游化，遍及全国，而武汉之法缘为深。尝应奉化蒋公请，住持雪窦寺。抗战胜利，主持中国佛教整委会。过武汉，还京沪，备受缁素之尊礼。中佛会整理就绪，而大师示寂沪滨，时民国三十六年三月十七日也。世寿五十有九。荼毘而舍利灿然，塔于奉化之雪窦。政府明令褒扬，以彰忠哲。呜呼！僧界先觉，末世之护法菩萨，舍大师其谁欤！中华民国五十五年八月。

卷014

太虚大师圆寂百日祭文

中华民国三十六年六月二十四日，恭逢 师座示寂百日之期，弟子大醒、象贤、亦幻、印顺，敬以香花蔬果，供奉于本师虚公大师舍利前曰：

懿欤大师！乘愿而来，顺时以去，去何所至！

或前或后，如在左右。永怀师德，高明峻极！

法海常恒，时潮澎湃，惟我大师，别出手眼：

贯旧融新，扶偏抉弊，承先启后，震古烁今。

世变时衰，俗化僧夺，惟我大师，建僧护教；

或毁或仇，不疑不夺，雄猛无畏，卅年一日！

道在人弘，奈何不学？惟我大师，兴僧教育：

慧风初扇，若鄂若闽；法雨普润，乃冀乃蜀；

燄续灯分，光光无尽。二乘解脱，人嫌独善，

天行欲乐，世病神怪。惟我大师，正知正见：

佛乘初基，世间常道，贯彻始终，人生佛教。

横超尘界，即身成佛，心大行小，有言无实。

惟我大师，修菩萨行，不断烦恼，不修禅定，

大心凡夫，弥勒疑是！道术分歧，文化破碎，
东西新旧，妄生取舍。惟我大师，狮吼象顾，
既摄且折，令契中行。三十年来，化缘普洽，
道通南北，法施中外，忧时护国，觉世牖人，
宗教联谊，道德新论，惟我大师，当代一人！
懿欤大师！无得而名；无常真常，德业常新。
佛会召开，典型犹昔，克遵遗教，是师之志。
缙云春深，武汉化普，狮弦继响，是师之声。
潮音永亮，觉群流光，道与时行，是师之舌。
惟兹雪窦，弥勒旧都，舍利建塔，功德树铭，
遗文编集，诸事进行。台接妙高，亭邻飞雪，
游斯憩斯，来歆来格！呜呼大师！往且百日，
百日一念，共策群力；思以告慰，既惭且感，
倍深哀恋。大师往矣，往何不复！嗟予小子，
幸及师门，师门渊旷，钻抑无尽。示我深义，
导我悲行，开我知见，教我精进；呵之弃之，
护之慰之，感悔追随，惟师所之。咄哉无常，
邈兮难寻，而今而后，何依何怙？大师往矣，
往何不复！诸子狂愚，群魔乱舞，安内攘外，
刹竿谁扶？大师往矣，往何不复！众生迷蒙，
如聋若瞽，火宅狂走，瓦砾竞捉，示明示导，
孰行正令？呜呼！
大师智慧，日月光明；大师悲愿，山高海深！
天国欲乐，他方偷逸，如刀切土，何可片刻？

本愿有在，人间正觉，此其时矣，无往不复。

呜呼！惟我大师，明鉴不远！尚飨！

卷015

我与东老的一段往事

前年冬天，道安长老去世了；去年冬天，东老又撒手而去。面对佛门的人才寥落，使人有迟暮凄凉的感慨！

记得民国二十年腊月底，我从鼓山回到闽院，听说有东初、窥谛二位，最近从镇江来。我是不会交际的，所以与同学们都没有深交。加上这次回去，只教了半年课，就回普陀去阅藏。所以对当时的东老，仅有一般的印象，没有较多的接触与了解。廿五年秋天，我到了镇江的焦山，来访闽院的同学静严。那时，静严已是焦山定慧寺的住持。东老也已在焦山受记，在焦山佛学院任教务，也邀我为同学们作了一次讲演。从此一别，很久很久都不知消息。一直到民国四十一年秋天，我到台湾来，才知道东老在法藏寺闭关，我曾去探望他。第二年冬天，我也参加了东老出关的盛会。我来台湾，住在善导寺，引起些无谓的风风雨雨。等我自己明白了，也就更少到各处去走动了！

我与东老是有关系的，但交往不深。原则的说，我们都在为佛教文化而尽著自己的一分力量。由于兴趣不同，对佛教文化重点的看法也不一致，所以是各作各的，没有在意见上或理论上作过友谊的切磋。不过即使方向不同，总都是为佛教文化而努力。

我记得最清楚的，也许就是最后一次的晤谈。民国五十四年，华僧大会开会前夕，道安长老与东老，同来慧日讲堂，提议创办佛教大学。事情是这样的：张尚德先生与佛教文化馆东老有联系。经张尚德先生，知道中国文化学院张晓峰先生，想在文化学院旁边，建佛寺（佛塔），讲佛学，希望与佛教界合作。东老想趁世界华僧长老回国的机会，发动倡办佛教大学。在文化

学院旁边，佛学以外，可以在文化学院受课，减去不少的人力物力；而与文化学院合作，也可以免除立案等困难。这是好机缘，所以东老约道安长老合作；道老又提议邀我参加。这件事，我是万分赞成的。不过我以为：办佛教大学，是大事，怕三人的力量还不够。而且，这个时代的通病，尽管是好事，如没有自己一分，每每会从中破坏。如有人在华僧长老面前，说几句泄气话，也就不成啦。所以建议，最好将办大学一事，推介到华僧大会，由海内外大德来通力合作。我的意见，得到东、道二老的赞同，决定由道老向筹备华僧大会负责人提议。起初，反应相当良好；张晓峰先生并在中国文化学院，举行茶会，招待华僧大会的代表们。但事情的发展，往往出于意外。华僧大会决议筹办佛教大学，但在筹备人中，却没有原始建议者东老，东老也许无所谓，我总觉得岂有此理！大会结束后，一切由会长白圣老法师及悟一秘书长负责。听说曾遍访侨界长老，请作经济的支持；在国内，也曾一再召集尼师们开会。不过后来如何，谁也不得而知了。这件事，我应该负点责任。我固守原则，不知通变，总以为佛教大事，得大家通力合作才行。不知这个时代，除了为自己，是没有办法的。二十多年来，佛教界的大事，除了为自己而大干大吹外，那一件是为佛教全体著想的！当时，如支持道老与东老合作，也许勉强的成立起来，不理想而渐有进步。当然事实不一定这样，但还有万一希望，但一经推介过去，就命定的不成了！这件事是过去了，不过回忆起来，对东老实在抱歉得很！

道安长老去世了，我写了半截文字而没有成篇。现在东老又去世了，有关系而没有深交的我，是写不出什么的。想起五十四年的一段因缘，所以勉强的写出来。道老与东老，比我都小一二岁，却那样轻松的先走了！在这个时代，谁能说不是福报！想自己大病以来，等于废人，却还在活下去。后死者不能尽其情，真是惭愧！惭愧！

卷016

我所不能忘怀的人

在我离岷的前夕——三月十一日，去医院与妙钦法师话别，这是一个难忘的日子！明知他的病是绝望了的，但还是说了些在佛法中安心静养的话；明知这是生死的离别，但故意附和他前几天的希望，说些等身体健朗一点，到台湾去静养，同为佛法努力的话。话是这么说了，人也就离开了，但一种寂寞的怅惘，萦回在内心而不易忘却。就在我离岷到星洲的不久——三十日晨，妙钦就与世长辞了！人是不能免于无常的，聚散无非因缘，用不著系恋，但想起当年大家求法与为法的理想，不能不「为法惜人」，引起我无比的惆怅。

民国二十九年年底，我从贵阳回到四川的汉藏教理院，见到了从香港来汉院旁听的演培与妙钦；到现在，已经三十六年了。我与妙钦共住的时间，在汉院有二年多，在杭州、厦门、马尼拉，先后也不过三四年，时间并不算太久。然在佛法的探求，为佛法的理想中，却结成了深固的法谊。当年的探求佛法，是受到太虚大师的启发，出发于「求真」与「适今」的原则。为了探求佛法的真义，需要对佛法有多方面的理解，所以也作些课外的讲习。妙钦曾（与演培）笔记我所讲的《摄大乘论讲记》，又记录我讲的《性空学探源》。在汉院时，妙钦就编写了《中国佛教史略》；后来我作了相当的补充与修正，作为两人的合编而刊行（现在编入《妙云集》下编）。抗战胜利后，妙钦在马尼拉普贤学校授课，以「慧庵」名义，编了《初机佛学读本》。这是继承太虚大师的「人生佛学」，并参考了我的《佛法概论》而成。妙钦受到《佛法概论》的有力启示，所以乐助《佛法概论》出版，并为了探求代表初期佛教的南传佛教，去锡兰佛教大学深造。前几年，鼓励宽严出版《正闻》不定刊；「正闻」，这正是我们当年求法的共同方针。去年秋天，妙钦的病已相当重了，写信到台湾来访求中医。信上说到：每天费二三小时，依我所著的《原始佛教圣典之集成》，阅读初期圣典，并作成卡片。他的临终遗言：服膺太虚大师所开示的常道，学菩萨发心，愿再生人间。从妙钦与我相见以来，誓求正法的原则与精神，始终如一，坚定不移，在这茫茫教海，能有几人！在佛法的探求上，妙钦是有思想的，与我的思想倾向相近。如有适宜的环境，在法义的阐述上，应有更好的成就。可惜受到时代与环境的局

限，不能得到充分开展的机会，而今又在五十六岁的盛年去世了！这不只我失去了佛法中的同愿，对中华佛教来说，也是一严重的损失！

抗战胜利了，我们回到了江南。希望有一个安心修学的组织，大家来共同研求，所以创议成立西湖佛教图书馆。由于时局突变，不能成为事实。我到了厦门，南普陀寺成立大觉讲社，是妙钦从中促成的。短暂的半年，当然不可能有成就，但演培、续明，都因此而到了厦门。等到我与演培他们到了香港（新界），仍旧维持我们自己的理想。生活没有著落，幸亏妙钦已到了马尼拉，给我们经济上的支持，渡过了艰苦的三年。后来，为了成立一属于我们自己的道场，妙钦为我们筹款，新竹的福严精舍，就由此而来。在这一动乱期间，我们从杭州到厦门，从厦门到香港，一直都得到妙钦的全力支持，一切都与妙钦有密切关系。现在，过去的理想，随岁月而过去，妙钦竟先我而去了！在我不堪衰老的回忆中，怎能不引起伤感呢！

「求真」与「适今」的佛法方针，做起来是不容易的。因为离开了传统的佛教，不容易开展；依附于传统的佛教，又会受到限碍，这是近代佛教一直存在著的问题。我在台湾十多年（除病），只做到不标榜神奇不依赖经忏而已。就这样，也还要受到些意外的讥毁。妙钦在马尼拉信愿寺，住了二十多年，虽曾在普贤学校授课；领导精进音乐团；能仁学校成立，主持了校政十五六年，然对传统的佛教环境来说，无论是法事，人事，都有点不相契合，所以显得有点孤独。我曾在《平凡的一生》中说到他：「大陆变色，他（妙钦）将为佛法的热诚，寄望于菲律宾的佛教，希望能从性愿老法师的倡导中，有一新的更合理的发展。但性老有为法的热心，观念却是传统的；我虽去（过）菲律宾，也不能有所帮助。为时代与环境所局限，心情不免沉闷。」心情沉闷，就是抑郁。「抑郁伤肝」，妙钦就这样的肝脏硬化，更演变为肝癌，终于不治。我曾劝勉他：「时代与环境的局限，是不能尽如人意的。唯有本著能进多少就是多少的信念，才能不问收获而耕耘下去。」这几句话，对于外表冷漠，而怀有为佛法热情的妙钦，为佛法而感伤的初心菩萨，没有用处，他终于病了，死了！知道他病了，去马尼拉探问他，并不能表达我内心的万一。现在他已死了，什么话都是多余的。我想，唯愿以我们共同为法

的因缘，能历劫相逢，同为三宝而献身！唯有这样，才能表达我深挚的怀念！民国六十五年四月十五日，时在星洲。

卷017

愿道老再来人间

（民国七十七年）四月十六日，八九高龄的道源长老，久病而终于离开了人间。对中国佛教来说，是一件大事，值得举行追思赞颂的！

道老曾亲近前辈名德慈舟老法师，并辅助慈公讲经。道老一生弘法，著重在持戒，念佛，应该是有得于慈公老法师的。道老来台湾四十年，在基隆八堵的正道山，建立起庄严的海会寺；曾任中国佛教会理事长，东山佛学院院长等；讲经与传戒，那是次数太多了！晚年，常听说他老有病，又常听说在香港等地讲经。一生为法而尽力，虽说海会寺重修还没有落成，不能主持海会寺今冬的戒会，似乎有愿未尽，其实世间事是从来没有圆满的，尽了能够尽到的责任，应该是无所罣碍了！

民国四十六年五月，我与道老共同出席泰国佛元二千五百年的庆典。我这才知道，也就从此赞说：「讲经法师中，道源长老第一！」他不但口才好，尤其态度的恳切自然，说真就像是真的，说假就像是假的，真是不可多得！六十年初冬，我在大病中，拒绝了第二次开刀。我自己知道，即使再开刀而好转，体力衰弱，也不能对佛法有什么裨益。但是道老来了，凭他舌灿莲花的口才，说得我非再挨一刀不可。就是这一刀，使我拖到了现在，道老却先离去了！我一直有这样的信念：「业缘未尽死何难！」一生福薄缘悭，体弱多病而还要活下去，实在乏味！先走一步的长老们，我总是羡慕他们，称赞他们是有福的。道老以八九高龄，功德无量而去，那真是太有福报了！

道源长老应该是愿生西方极乐净土的；不过从佛法衰微，人类苦闷著想，我祝愿道老，还是再来人间吧！

卷018

《摄大乘论讲记》弁言

无著、世亲学之传于东土，旧有流支、真谛、玄奘三家。其传入有先后，论义多有出入，一若译者之有意增损其间者。后之学者，或出于好乐，或习于师承，莫不执一家之说以衡是非，以真无著、世亲学自居，而抑余师为伪妄；法海之见浪掀天，其来亦久矣！余于斯学，自病未精，然亦尝一窥其崖略：无著、世亲学，盖撷取上座系之精英，以申述大乘者。或直存本义，或取经部譬喻师、阿毘达磨论师等之善说，学无常师，理长为宗，可谓善述释迦、弥勒之学者矣！自《瑜伽师地论》、《辩中边论》至《唯识三十论》，固有其一贯之同，亦有其当论之别，因时、因地、因机，学说多变。无著、世亲论之本身，即蕴有异义，后学特有所偏重而发挥之，因以日趋分化而已。三传之出入，不尽为译者之私意也。偏执一系者，虽或思辨精严，然终不能圆见无著学之全。如知鹿之为兽，乃以马之异鹿而不许其为兽，可乎？又或泛泛而谈，言无典则，不求一一论之差别，但曰是一、是一；此直如知马之为兽，乃以鹿亦是兽而指鹿为马也！离差别无圆融，离贯摄无精严，尝树为治学之准则。然法相深赜，闻思钝薄，卒鲜有所得，怅怅之情，其何能已！春自筑来，同学演培、妙钦、文慧，以《摄大乘论》请。尝以今之学者，多偏据奘传之说，于《摄大乘论》本义多昧，乃亦乐为一谈。依世亲《摄大乘论释》通无著《摄大乘论》，间取《辩中边论》、《大乘庄严经论》为之证。如种识辨三相，陀那即末那，染意缘种子，自心为本质，见相成唯识，遍计依他等如幻，依他具二分，镜智体常住：异义纷披，每异奘传之说。三同学随听随记，历时四月，得二十万言，求其于大义无乖而已，文或左右，未尽善也。论风扇于私室，不登大雅之堂，姑为记之以备同好者之参考云尔。缮录既竣，为书数言以简端。民国三十年夏，印顺书于双柏精舍。

卷019

《守培全集》序

近代江苏诸大德，守公最为杰出，有江苏省僧宝之称。守公早年参禅；中年住持道场；退席以后，乃专心经教。一般学教者，专在古人注疏中讨生活，虽曰精通教义，而总不免陈陈相因，了无创意。守公不如此，本具禅之所得，不受传统佛学——台、贤教义之束缚，直探经论，而能自由表示其见地。所有独到之见解，非为标新竞异，而实出于真诚为法之心。律己也严，处世也淡，不求名闻利养，而惟专心于教义之阐扬，守公乃一为佛法而探究佛法者！守公之学，以《楞严经》、《大乘起信论》为宗本。民国二十年代，支那内学院偏弘唯识，评斥《楞严经》、《大乘起信论》，守公乃取「地」、「摄」——法相旧义以对决之，甚而语侵世亲。立本于《楞严经》、《大乘起信论》，于佛法多有新义，有维护《楞严经》、《大乘起信论》之真诚。虽方便不同，风格迥异，然大体论之，与太虚大师固相近也。

守公去世多年矣！世风丕变，圣教衰微，惟遗作散失为虑。公之再传弟子隆根法师，多方搜集其遗作，编为《守培全集》，内有《佛教本来面目》、《起信论妙心疏》、《楞严经妙心疏》等十七种。整理印行，将以传通，利益后学。深愿读其书者，法义而外，能师守公为法治学之精神也！是为序。

卷020

《菩提心影》序

慈航法师，余与之有同门谊，然闻之而未尝见也。历年游化星洲、台岛，所至向化者众，闻法筵一启，辄室不能容；疑致之必有其道。法师顷集其旧作为《菩提心影》，将以印行流通，余乃得一检之。

佛法诚难言哉！「顺俗则乖真」，「契真则违俗」。求其应机、当理，事固非易。虽淡乎无味，理合见笑于下士；而众生多愚，曷若婆婆和和，以方便为门而导令渐入哉！法师之说法也，义务通俗，说必可听；粗言细语，莫不随心敷奏，斐然成章。时复假以因明量论，用坚信者之情。所列表式，

尤见左右逢源，纵横无碍之妙！方便化俗之功，实有足多者！若泥迹以求之，拘于教量，则失之此老矣！优昙法师嘱为序，因书所见以应之。

卷021

《慈航大师纪念集》序

佛法常在人间，吾佛子之所共望，而求其常在人间，岂有他谬巧哉！必也修持为佛弟子本分，本于自身之信行，而后发为内则佛教教育之熏陶，外则社会文化、慈善之淑世：自利利他，佛法乃得常住于世间。此所以慈航老法师，以教育、文化、慈善，为复兴佛教之三大要务，被誉为此世不易之言也！民国三十八年，值国运艰困之会，举世危疑之际，中国佛教之忧患可知矣！慈老适于此时，自星洲来台岛，阐扬正法，利益当时。虽居处靡常，资用窘乏，而于大陆僧青年之来台者，摄受而教育之，百折不回，为教之心弥坚。此慈老之不可及，而大有造于台湾佛教者，功德固不可量也！四十三年初夏，慈老逝世，岁月不居，竟二十八年矣！哲人长往，感怀奚如！玄光、慈观、修观等，亲淑于慈老之门。怀慈师之懿行，拟编《慈航大师纪念集》以行世，广慈老之德行长昭，而后来者知有所取法也。慈老之德行可法，而《慈航大师纪念集》之立意可嘉，是为序。

卷022

《异部宗轮论语体释》序

民国二十八年之秋，演培法师游四川，因得与相值，共为教义之研求，法乐无间，凡四年余。缙云山上，龙挂峰头，往事犹历历在目。

居尝共论佛法复兴之道：中国佛教之积弱，势不可以急图，健全组织，自宜随喜赞善；然一反积弱之病源以为治，则要有三焉。病在执理废事，应治以正行。病在迷妄怪诞，应治以正信。病在愚昧：教外之说兴而义解疏，专宗之习盛而经论晦；佛为一切智人，佛法为一切智者之学，而今之崇信佛

法者固何如？此应治以正闻。深入经藏，非求为学问艺人，陈诸肆而待沽。诚以不精研广学，无以辨同异，识源流；无以抉其精微，简其纰谬，得其要约，以为自正正人之圭臬，适今振古之法本也。此三者，不必尽其要；然使有少数大心者出，能坚其信，广其闻，充其行，则于悲智兼大，净化人生之佛法，必能有所益。

今者，演培法师印行所著《异部宗轮论语体释》；读其原稿，则亦正闻之事也。文体通俗，释义亦能有所发，凡预法味之流，允宜手此编以研寻。慨中国佛教，积谬成迷，大小空有，鲜得其实。如佛寿无量，佛身无边，一音说一切法，一念了一切事，此固声闻佛教——大众系之老僧常谈，而或者则誉为圆顿大乘之极说。又如道不可坏，道不可修，《大乘起信论》本觉之说，亦学派之旧义；而或者囿于唯识之见，拨而外之。凡此非寻流探源，何足以正之？虽学派异义，不尽为通经法师所知，若无预乎佛法之宏扬。然苟得此意而求之，则知所关于佛法者至巨。识法源底，依正闻、生正信，以正信、正闻而策正行，则固「随法行人」应有之事也！

为佛法想，为众生想，宝藏不应终弃，明珠宁可永裹！佛法无涯底，惟勤勇以赴之！将见剖微尘出大千经，为众生之望也！

民国三十九年九月五日序于香港大埔墟梅修精舍

卷023

《谛观全集》序

中国佛教自晚唐以来，教宗台贤，行归禅净，尔后学者莫能出其方轨，而罗什、玄奘所传大小空有之胜义，闻之者尠矣！有清末叶，杨文会居士得《唯识述记》于东瀛；隋唐古疏，后由日本集为《续藏》而问世，于是隋唐盛世之佛学，乃渐呈复兴之运。欧阳渐居士成立内学院于南京、专治奘传唯识学，驰名于时。太虚大师成立佛学院于武昌，重奘什性相，主大乘八宗并行，盖以隋唐盛世之佛法为理想，融贯性相于台贤禅净之统。凡此悉中国佛

法振古之学也。然近世佛法，由欧美及日人之研习，实已扩及巴利与梵藏文。由中国佛法言之，则趋于世界佛法，融摄新知之域。故内学院研习唯识，进及西藏所传安慧唯识，法称因明，南传部执。虚大师拟成立世界佛学院，说〈新与融贯〉；总摄一切佛法，为教之三期三系，理之三级三宗，行之三依三趣，而导归于「人生佛教」。成立汉藏教理院，传译藏文佛典多种。惜乎法为时崩，学人散落，启其绪而不能见其成也！

演培法师，近代中国法将之一也。初就观宗讲寺，受天台教观。次游闽南、觉津、汉藏诸学院，习奘什性相，兼闻藏传中观之学。后抵台湾，乃习日文而间及日本学者之说。法师长于讲说，其受观宗之影响欤！主持佛学院，游化诸方，辄多所讲说，闻者每为之记。其平生著述，适应时会，以语体为文，实便初学。兹出其三十年之文稿，编为《谛观全集》以行世。全集分「经释」、「律释」、「论释」、「译述」、「杂说」，凡二十八册，七百余万言，其写作讲说之盛，可以见矣！泛览全集之目，法师于善巧化俗外，尤致力于玄奘之译。《解深密经》、《俱舍论》、《成唯识论》、《异部宗轮论》等诸大部，并精研而广释之（占全书三分之一），于后之学者，必多所助益。译《天台性具思想论》，足以见不忘天台之学，而译《小乘佛教思想论》、《大乘佛教思想论》，则为日本近代研究初期之作。法师之学，盖重于化导；以性相为本，前承天台而略及近代之学者也！

民国二十九年底，予识法师于四川汉藏教理院。在川、在闽、在港、在台，先后共住者达二十年，诚平生难得之法友矣！全集成而索序于予，不能却，乃略叙近代佛学研究之趋向，以见法师所学之所重以应之。

中华民国六十六年十月二十九日印顺序于星洲之灵峰般若讲堂

卷024

《律宗教义及其纪传》序

入佛之道，要在三学，而戒增上学居其首。载道之籍，统凡三藏，而律藏居其一。戒律于佛法之重要，固不待繁言而知也！国人之于戒律，类知珍敬之，然以特重心地之净悟，个人之笃行，而律制乃渐以式微。夫学重心地之净悟，理固然也；然悟心而清净者，身语清净必有之，未有身语秽染，而心地能净能悟者也。且复身语之染，类习微以成著，若不防微杜渐，慎身语之事行，心地更何从而得明净？故知律净身语，实定慧之所资。重心地之净悟者，允宜以律为基，而不应以事行取相斥之。至若个人笃行，义无间然。惟教在人间，赖僧伽与戒律而住世。依律摄僧，藉僧团如法以为之摄护，相教诫，相策勉，而后以之自行，则日以清净；以之化世，则日以广信。末法障重而缘乖，非如法僧团以为之摄护，个人笃行，言之何易？

宋元以来，律制久衰，得明末古林馨公而重振之，后乃有宝华之崇律。然其初也，三昧门下，日以传戒为业，而不知安居为何事（见《一梦漫言》），宏律而不知律，其由来久矣！故虽得此而延授受之仪，而以律摄僧，以戒资定慧之大用，终尠成就，而佛教亦卒于日衰！太虚大师尝以得十人学律而后宏传为望，固以不知律无以宏传，不宏律无以摄僧，净身语以资定慧，乃能起正法之衰也！赤祸中华，诸大德来游宝岛，传戒时闻，讲律间作，其正法复兴之朕欤！

慧岳法师，名德斌宗大师之上足也。撰《律宗教义及其纪传》，问序于余，余虽仅窥其大概，而窃喜与宏扬正法之有赖于宏律，而宏律之首宜知律之意合，因乐为之序。时民国五十年六月十五日，印顺序于台北慧日讲堂。

卷025

《地藏菩萨本愿经》序

《尚书》曰：「天道福善祸淫。」《易经》曰：「积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。」佛经则曰：善恶之报，如影随形。三世因果，历然勿失。世出世间圣人，固莫不以因果报应，垂教化，正人心，平治天下，度脱众生也。《地藏菩萨本愿经》，扬孝道以正本，示因果以觉世，详尽

恳切，诚佛菩萨悲愿之所寄，济末俗衰乱之要道焉！丁敏之居士，善根宿植，法喜时深。有感于近年之世风日下，道德沦丧，人心残暴，凶杀时闻，悉不信因果报应之所致。由是动悲心，发大愿，虔书《地藏菩萨本愿经》，集资影印，以广流传。普愿世人深信因果，咸知报应。识正道以遵行，觉迷途而返辙。诸恶莫作，众善奉行。同修净业，共证菩提。经本，谨依范古农居士校正，弘一法师鉴定本。本年二月一日起笔，五月十日毕书，为时适百日。公余虔书，日与夫人黎炯珠居士，虔诵「南无大愿地藏王菩萨」三千声。悲愿如此其弘毅，信解若此其深彻，诚末世之大心长者矣！印顺尝就经本而助为句读，因序之以随喜赞叹焉！中华民国五十一年国庆日，释印顺序于台北市慧日讲堂。

卷026

《华严经教与哲学研究》序——从佛教思想看华严大意——

现实人间的佛法，本于释迦如来菩提树下的妙悟，如来自觉的圣智境界，不是一般思惟分别所能想像的。适应现实人间所能理解的，所能持行的，施设一切教化，无非是诱导人类趋向正觉的方便。释尊的化迹、身教与言教，依法摄僧的律制，流传在人间，但这是依于自觉圣智所流出的方便（法界等流），并不等于释尊圆证的实际。这点，声闻的《杂藏》经颂，已说到「若以色量我，以音声寻我，欲贪所执持，彼不能知我（佛）」了！在圣弟子对佛的永恒怀念中，通过崇高的信仰与理想，甚深的体验，而释尊自证的圆满净德显现出来，被称为毘卢遮那，就是释尊的别名。圆满的佛德，表现于《华严经》中，是圣弟子本著甚深体悟而表示出来的。说到大乘的最甚深处，是真如，法界、实际的平等不二。文殊师利所说契经，已说到了一切佛（化主）平等，一切国土（化处）平等，一切（化）法平等，一切（所化）众生平等。在佛、佛土、佛法、佛所化众生外，《华严经》更说到佛教化的时劫平等，一切都平等不二而互相涉入。佛（与佛土、法、众生、时劫）的圆满显示，成为学佛者的崇高理想与信仰，由此而发菩提心，行菩萨道，经十

地等行位，从利他中完成自利，达到自觉圆满而无边无尽的悲济众生。这被称为普贤行愿的，就是一切佛修行的历程。〈入法界品〉的善财童子，发菩提心，学菩萨行，为学者提供了深入法界的榜样。

《华严经》著重于如来的果德因行。传到中国来之后，经由北土地论师的宏传，发展为华严宗学，对平等涉入，事事无碍的玄理，有了独到的阐扬。《华严经》所显示的果德因行，当然也出于圣弟子的体会，并不等于如来圆证的实际，所以「果分不可说」。依菩萨因行而方便安立，不是为了组成伟大的理论体系，而是启发学人来发心趣入。所以，在印度的大乘佛教，有所得于华严而发展的，或依「三界虚妄，但是一心作」；「心如工画师，……无法而不造」；「应观法界性，一切唯心造」，成为（释尊所曾经说过的）染净由心的「唯（心）识」说。或依「如来智慧，无相智慧，无碍智慧，具足在于众生身中」，成为心为如来净因的「如来藏」说。直从众生身心（经中或作「众生」，或作「蕴界处」，或作「心」）中，点出迷悟，染净根元，化导学者修学，以达转迷启悟，离染显净。印度所传的，也许多为众生设想，所以略于玄理，而宗重在离妄执而契入平等不二的真如。

近代学人方东美先生，以哲学家而旁及佛法，探究「华严」，终于对华严宗学，给以无上崇高的评价。杨居士政河，从方先生修学，整理方先生的讲学录音资料，也宣讲华严宗学的胜义多年。最近将其所作有关华严经教、华严玄理的论文稿件，综集成《华严经教与哲学研究》一书，印行流通。此书通过哲学的理解来发扬华严宗学，对诱导世间学者进入佛法领域来说，是有良好与重要德用的。在佛法的领域中，我著重于印度传来，译梵为华的三藏，对于后来发展而成立于中国的佛学，如台、贤、禅、净，都不曾深入，所以略序佛教思想史上所见《华严经》的大意，以表示我对华严的赞扬！

卷027

《太虚大师选集》序

太虚大师，以护教护国为事，四十年如一日，悲心深重，近代佛教界一人而已！大师之著述讲说，尝集为《太虚大师全书》，六十四册，读者每以文繁义广为难。大师之学行，足为今日佛教之南针者特多，因编选集以问世。

大师之学，纯乎为中国佛学也。深契于《楞严经》、《大乘起信论》，本禅之无碍，契台贤之圆融，得唯识之善巧。初唱八宗平等，次摄为三宗——法性空慧，法相唯识，法界圆觉而言平等。虽法贵应机，多以法相唯识化众，然与专宗唯识者异也。大师之志行，纯乎为菩萨之行也。尝谓「志在整理僧伽制度，行在瑜伽菩萨戒本」。虽佛法方便多门，菩萨有曲诱声闻、天神之说，而大师则盱衡当世，探佛陀本怀，主「人菩萨行」，以「人生佛教」示人。婆心苦口，胥在于此。

今所集者，上册初五篇为佛法之概说；显三宝实义，〈佛法僧义广论〉为尤要！次六篇，略示大师解说经论之善巧。中册二篇，大师学本于《楞严经》，故取《楞严摄论》。常说真现实义，《宗体论》为现变实事，现事实性，现性实觉，现觉实变。举此而摄佛法无遗，乃知佛法本于真现实，非虚妄迷谬之学。二书足以见大师之学，故并集之。下册初十一篇，融贯料简诸宗，显其胜而祛其偏。〈志行自述〉以下，可见大师整僧护教之意趣。〈学佛者应知应行之要事〉等，所以示学佛者修学之方隅。末五篇，则略明佛法与文化，与世界和平之关系。大师之学，深广无涯，尝一滴足以知瀛渤之味，读选集可为探求大师学行之方便也。是为序。

卷028

《续明法师遗著选集》序

续明法师入寂于印度，不觉竟十年矣，无常迅速乃如此！

续师为人，浑厚而方直。其为法也，主以正信、正见，导归学佛之正行。于僧团及学人，每策励之，启迪之，期于履践平实，不失佛门本色。文如其人，以故辩而不华，不事神秘之虚玄，亦不崇流俗之事功也。其生平遗著，

曾集成《续明法师遗著》，嘉惠法界。弟子辈今择取其要者为选集，用为十周年之纪念。十年来，佛门之变亦亟矣！续师遗文，虽平淡无奇哉，而足为佛弟子之鉴戒者正多，乃随喜而为之序。

卷029

序《世界佛学名著译丛》

华宇出版社编译出版《世界佛学名著译丛》，共一百册，介绍近代国际佛教学术界的研究成果，研究方法与研究工具等，虽以日文作品为主，但内容是遍及各方面的。对于提升国内佛学水准来说，相信会有重大影响的！

我们中国佛教，过去经长期的翻译、研求与阐扬，到隋唐而大成。这是以中期的「大乘佛法」为主，上通初期的「佛法」，下及后期的「秘密大乘佛法」。中国固有的佛教，基础异常深厚！日本佛教就是承受这一学统，适应现代，展开新的研究而有所成就。以中国人的智慧来说，如能重视中国传译的无数圣典，各宗奥义，进一步的摄取各地区的佛法，参考现代国际佛学界的研究成果，研究、抉择而予以贯摄，相信会有更好的研究成绩，佛教也一定能更充实光大起来。遗憾的是：时代是无休止的动乱，佛教受到太多的困扰；传统的佛教界，又不能重视佛学。这才国内佛教学的研究环境，研究水准，远远的落后于国外，无法适应赶上，这真是近代中国佛教的痛事！

我觉得，三十年来，由于政治安定与经济繁荣，宗教自由，佛学界也有了新趋势；对于佛教学的研究发展，已有了可能性。《世界佛学名著译丛》，在这时编译发行，真是适应时机的明智之举！无疑的将使中国佛学界，能扩大研究的视野，增进研究的方法，特别是梵、巴、藏文——有关国际佛学语文的重视与学习，能引导国内的佛学研究，进入世界佛教学的研究领域。这部书的出版，将促成国内佛学研究的一个新的开始。

卷030

《万古千秋一圣僧》序

佛法东来，隋唐为盛，师宗辈出，而德业之高胜，玄奘三藏其标领也。为正法而西行，无贪性命；译梵文为华典，无堕寸阴。誉满中天，道重帝室。景行令德，彦悰《慈恩三藏法师传》言之详矣。

夫奘公少而入道，遍游讲肆；中年西行，勤求正法；晚返中夏，传其所学。一生唯法是务，然则奘公之高胜，其唯依所学所传而后知之。奘公自谓「远人来译，音训不同，去圣时遥，义类差舛。遂使双林一味之旨，分成当现二常；他化不二之宗，析为南北两道。纷纭诤论，凡数百年，率土怀疑，莫有匠决」；「乃誓游西方以问所惑，并取《十七地论》以释众疑」。是则有感于华夏佛法之纷歧，乃欲直探西方梵本，依弥勒菩萨论义为准绳，而定佛法于中正也。

《十七地论》为《瑜伽师地论》五分之一，传弥勒之学也。源本阿含，通赅论义，普为三乘，而宏阐菩萨之正道。慨五事不具之机，空成恶取，乃依《解深密经》，说依他起有，明唯识所现。无著承其学，造三大乘论——《大乘庄严经论》、《摄大乘论》、《大乘阿毘达磨集论》，申正义而通异说。《大乘庄严经论》以真如无差别说如来藏，空性清净为如来大我，心真如为自性清净心。《摄大乘论》则依他起性通二分，旁申一意识师。三论并说「四意趣」、「四秘密」，以善通一切法门。于「转变秘密」，明「以欲离欲」、「二二数会」之密义。庶免依文作解，流为魔外之俦。三论之说阿赖耶识，重种子义，故传为一能变说。得论意则善巧无乖，如随言迷旨，有滥于真常一心之虞。世亲继起，广释经论，别造唯识二论：《唯识二十论》以遮外境，《唯识三十论》以明唯识。义宗《瑜伽师地论》，阿赖耶识重现行，说三能变；而后如来藏一心之说，不可得而惑也。世亲弟子陈那，深究因明；经护法而传戒贤，即奘公所师承。正宗《瑜伽师地论》，旁通因明，辨析精严，有非唯识初兴诸论所可及者。所谓「誓游西方以问所惑，并取《十七地论》以释众疑」者，即斯学也。

观奘公之译业，亦可以见所学。贞观二十年，初译《瑜伽师地论》，次及因明、唯识诸论以示所宗。永徽、显庆之际，广译阿毘达磨——六足、《发智论》、《大毘婆沙论》、《俱舍论》、《顺正理论》诸论，以见由小入大之迹。显庆四年，乃依护法义，兼取《唯识三十论》诸家之释，出《成唯识论》，集唯识学之大成；而奘公所学所传，于焉大备。后译《大般若经》，出众人所请，非所宗也。《成唯识论》成立别有阿赖耶识，五教依于大经，十理并探阿含；经说心性本净，依心空理所显真如，或约心体非烦恼说；如来四智菩提，生灭而非常住。宗《瑜伽师地论》而详唯识，法义纯净，而常心、真我、欲为方便之说远矣！

奘公所译，文则一身备通华梵，故得精审允正，非余译所及。义则宗本《瑜伽》，大成唯识，传西元七世纪初那烂陀寺之显学。广译阿毘达磨论，于法义之演化，史迹可寻。奘公所译，每独备于中华，可谓中国佛教之宝矣！

光中法师住玄奘寺，发愿精校《慈恩三藏法师传》，并以有关史事为附编，欲以发扬奘公之盛德也。问序于予，自惭昔于斯学，薄致闻思，虽钦仰无已，而以志存通学，不及精研。今则义多废忘，文思蹇涩，又何足以光斯编！谨叙奘公所学所传之胜义所在，用申赞慕之情云耳！民国七十四年五月，印顺序于华雨精舍。

卷031

《竹云斋文集》序

佛法，从信解持行中，实现身心的自在解脱，对一般人来说，不免深了一些，所以在佛法的弘通中，是不可能没有接引方便的。佛法在印度，有称为「异方便」的佛塔，或雕、或铸、或画的佛像；经典的书写、持诵等流行起来。这些与（色、声的）艺术相关联，以这些来摄引世人，进而信修佛法，佛教也就不断的发展延续下来。所以在佛教流传史中，佛教艺术是有重要意义的！

广元法师壮年出家，为慈航老法师再传弟子，从慈老修学多年。除了潜心佛法外，每寄情于书法、绘画。在报章上，每发表书法、绘画与佛法有关的小品文，希望透过与佛法有关的书画，摄化有缘人，能深植善根而趣向于佛法。法师要将历年发表的小品文，编成一个集子来与人结缘，法师是想读者能从此而信解佛法的，这也可说是难得的方便了！

卷032

松山寺同戒录序

台北松山寺，道安长老所创建也。寺依山林而面都市，梵刹庄严，楼阁矗皇，经营廿余年，蔚然成台湾名刹矣！安公预诸方戒会，岁无虚席；拟建传戒法会于斯。前岁冬，安公入寂，灵根和尚继其席。今发起传授三坛大戒，纪念其逝世二周年，实亦以满安公之宿愿也。灵和尚邀予主持戒会，自分衰朽，不堪其任，而法谊难却，勉允之。迨戒会既启，龙天护佑：受出家戒弟子二百九十一人，在家五戒弟子一百九十六人，在家菩萨戒弟子二百六十五人；而檀越之护戒净施，诸称丰足。戒会若斯其圆满胜常，何莫非安公之遗泽也！

夫戒者，习成性善为体，勇于为善，谨于防非为用，此则戒之大本也。然如来应机设教，故戒有多途。其中具足戒法，三师七证，授受之际，最为殷重。盖以出家而入僧，和乐清净为本。必也僧众和乐清净，乃能外启檀众之敬信，内得安心而为道。定慧依戒而引发，正法因戒而久住，如来独重具足戒之授受，良有以也！若菩萨戒，慈悲为本，自利利他，通于在家出家，不拣人及非人，心存广大，故多方便益物之义。若究乎戒之本源，容浅深大小之有别，而戒德性净，固未尝异也。我国戒法相传，具足戒与菩萨戒并重，相得而益彰。具足戒显其尊胜，谨严拔俗；菩萨戒极其广大，悲济群伦；双存而贯以性善之本，岂非我国戒法之特胜欤！而世之言佛法者，或意存性净而轻僧制，虽无碍于个人之修证，而续佛慧命则不足。或拘泥事相，以为重戒律矣，而不知内阙性净之德，无以引发定慧，徒存形仪，安能续佛法以

久住世间！是知学佛之道，净化身心以求解脱也，严净僧众以张大法也，并非戒而莫由。佛法之要在于斯，岂可学佛法而不殷勤于戒法者乎！「同戒录」编成，爰述戒会因缘，戒法大意，以告来预戒会者。

民国六十七年十二月五日 印顺序于慧日讲堂

卷033

《中国古佛雕》序

佛是最高真理的体现者，绝对（「不二」）完善（「圆满」），是相对界的形相所无法表示的，所以「法身无相」，初期佛教是没有佛像的。为了适应一般人心，起初以菩提树、法轮等，间接的表征佛的成佛与说法。渐渐的，佛在过去生中（菩萨）的事迹，天神的诚信护持，图绘或浮雕的，在西元前三世纪，已经出现于印度了。一世纪中，佛（及菩萨、天神）像在印度流行起来。因时因地而发展演化，佛教的造形艺术便成为艺术界的重要一环。

佛（菩萨等）像，象征著佛教的精神。一、解脱相：圆满的解脱者是佛；佛因智慧的觉悟而解脱，表现为肃穆、宁静、浑朴、自在，出家的超脱形象。二、慈悲相：慈悲是利济众生的，柔和、慈忍而强毅的菩萨，多数是在家的。三、信敬相：如天女的奏乐与奉献香华，印度式的衣著，轻薄而多少袒露，表示了供养的虔敬。或是护法龙天，如金刚像的威武雄猛，表现出降伏魔邪的赤忱。形像表示了佛教的精神，也就是佛弟子修学的榜样。

石雕、金铸等佛像的流行，已是中期的「大乘佛教」时代。那时的佛像，是浑朴、自在、慈和而雄健的，我们赞佛是「大智大悲大雄力」，正是这一期佛像的风格。菩萨是立愿广度众生的，表现为精进强毅的少壮形象（初期的圣者阿罗汉，被形容为耆年）；衣饰华贵，表示了菩萨的福德庄严。传来我国的早期造像，如云冈、龙门、天龙山等，北魏、隋、唐时代的石窟雕像，是属于这一期的。虽从犍陀罗式而渐化于我国的艺术传统，但都表现了「大乘佛教」的精神。宋代以来，佛教渐渐的衰落，继承中期的造像艺术也

衰落了。

印度佛教进入后期，佛像是菩萨那样的在家化了。菩萨像倾向于天（神）化，多数是凶猛的忿怒相，也有忿怒相而与明妃相拥抱的。这是印度「秘密大乘」的形相，在一般人的观感中，也许觉得低俗了些。后期的印度佛教造像，在元明时，也曾经西藏传来。除保存于蒙藏式的寺院外，大都在明代中叶，被政府彻底毁去了。

杨英风先生毕生献身于艺术，从中国的传统艺术，进而学习西方的艺术技巧，而又回归于再新的中国传统。对景观雕塑艺术，有精深的造诣，受到海内外艺术界的推重。陈哲敬先生为旅美收藏家，搜集散落于海外的佛雕精品，达三十年之久，因而与杨先生相知。他从收藏的云冈、龙门等石窟雕像中，精选而编成《中国古佛雕》一书，请杨先生要我写一篇序。这是表达中期大乘精神的佛教艺术，代表中国佛像艺术的顶峰，对佛教与艺术，都有极高的价值！可是，我是艺术的门外汉，不知从那里说起！只能略说佛像所表征的，也就是我们所应修学的，以表示我对这本书的敬意。

卷034

为取得日本学位而要说的几句话

一

本年（民国六十二年）六月我获得了日本大正大学文学博士学位，我国的佛教刊物，多数予以报导。最近《海潮音》月刊，一再发表了责难的文字；也有法师来信，对此表示异议。所以我想对取得学位的经过，及我对学位及中日佛教关系的看法，说几句话。

关于学位取得的经过，先要说到与此有关的二位，即日本的牛场真玄先生与我国在日留学的圣严法师。牛场先生听说七十多岁了，他能读我国的文言与语体文，他存有对中国佛教的好感与热忱的希望。我没有见过牛场先生，可说与他没有私交。但他在近二十年来，经常将我的作品翻译或写成报导

，推介于日本佛教界。假使日本佛教界知道中华民国有个印顺，那是受了牛场先生自动的义务推介的影响。我在中国文化学院授课时，在日留学的慧岳法师，认为我如有一学位，那多好。他自动去与牛场先生谈起，并进行取得学位的活动。直到事情中止进行，我才听旁人——演培或吴老择谈起。这是牛场先生与我关系的一切。圣严法师，我没有与他共处，他去日留学，我也没有给予任何帮助，论关系，也是极普通的（如圣师所作〈划时代的博士比丘〉所说）。这些，都是过去的事。

这次学位的取得，要从我在病中说起。前年（民六十年）秋天，我病在医院，生死未定。印海法师来说：牛场先生来信，希望我同意他，对我的《中国禅宗史》译成日文（据圣严法师文所说知道，《中国禅宗史》传到日本，一般反应良好。牛场先生为了过去答应过慧岳法师，所以又自动的热心起来，想用日译本申请学位。但他那时来信没有说明，我只知道翻译而已），我觉得是好事。写文章，希望有人读，希望多有人读。近代的日本佛学界，能读我国语体文的太少，所以如译为日文，那对日本佛教界，应有较多的影响。这样，我虽在病中，也就同意了。那时，我国还没有退出联合国。

到去年（民六十一年）七月二十九日，牛场先生直接寄信给我，称叹《中国禅宗史》，劝我以日译本向大正大学申请博士学位。圣严法师与吴老择居士，也来信劝请。牛场先生对我二十年来的自动推介；这么大年纪，竟在四、五个月内译成一千多页稿纸，费时费力，使我觉得盛情可感。我那时病情正在恶化，为了不使爱我者失望，同意了他的请求，并寄一些资料（经历及著述）去日本。那时，中日还没有断交。

今年一月底，我应乐渡法师与沈家桢居士的邀请去美国长期疗养，途经日本，休息了两天，见到了圣严与清度法师，吴老择与梁道蔚居士。我身体弱极，只在旅社里呆了两天。那时中日邦交已断，所以我对申请学位一事，表示缺乏兴趣，并提出理由，其中之一，便是为了我是中华民国的人（圣严法师文中，也提到这点）。那时，正值寒假，一切停止活动，所以大家结论为不作主动促进再说。

到了四、五月间，圣严法师来信说起：牛场先生告诉他，学位进行的准备工作，大体完成。我去信表示，不如中止进行（信是请日常法师写的）。但无巧不巧，隔一天，圣严法师就来了信：他在前几天，因关口博士告以准备工作完成，须缴申请费用，所以圣师已经缴纳；不足部分，由他先为垫出。到了这一阶段，我也就决定如此了。本来应亲自去日本接受学位，由于身体转坏，不能前往，才由圣法师代表接受，将「学位记」寄回台北。学位取得的经过，就是这样。我没有与校方直接联络，牛场先生与圣严法师，自动为此而牺牲时间与精力，我应表示我的谢意。

二

再说到学位：学位是世间学术的一项制度，与佛法的修持无关。以佛学来说，我对无信仰无思想的佛学，我从来不表同情。认为「即使对佛教有传统习惯上的情感，也不过作为文化遗产，照著自己的意欲去研究，使自己成为佛学家与博士而已」；「如没有这种信念与精神，任何研究，或成就如何辉煌，都不外乎古董的鉴赏，历史陈述的整理。虽足以充实庄严图书馆，而不能成为活的佛学」（并见拙作〈谈入世与佛学〉）。就博士学位来说：这并不表示无所不通，也不是对此论题绝对正确。这是表示对于某一论题，写作者曾经过缜密的思考，能提出某些新的意见，新的发现或新的方法，值得学界参考而已。所以我并没有把他看作什么了不起。

但这也表示了对于论题，有了相当的学术水准，即使不是绝对正确的，也是值得学界参考的。我不是禅者或禅学研究者，我为什么写《中国禅宗史》？胡适以神会为禅的革命者，《坛经》的写作者，否定了六祖的地位，也否定了达摩禅的一贯性。我以为《中央副刊》上的喧嚣，或刊物上的人身攻讦，是不能解决问题的。凭我对中国佛教的一点感情，使我放下自己所要探求的佛法，而从事初期禅宗史的研究。我的见解，不一定为传统的禅者所同情，但透过新的处理，到底肯定了达摩禅的一贯性，六祖与《坛经》的关系，与神会应有的地位。我想不只是写出来，也要取得人的同情，取得人的尊重，才能改正世间学者有关佛教史实的误解与歪曲。那么，本书而取得学位，不正能引起人的重视与反省吗？在这种意义上，我并不以取得学位为耻辱。

这是世间的学术制度，是需要申请的，所以我也不觉得「申请」就是「可怜相」。

中国佛教是伟大的，但伟大的是过去而不是现在。有信仰有反省的佛弟子，是会深深感觉到的。个人的虔诚、热忱、信解与持行，是复兴佛法的要素，但这还是个人修持的立场，而不是佛教延续与复兴的立场。复兴中国佛教，除了个人的信行，还要求佛教组织的合理与加强。对社会，多做些文化，慈善救济，以引起社会同情（也更符合佛教的精神）。对佛教自身应力求文化水准的提高，吸收国际佛教界的可贵成分，了解现代的思想（这才可以摄取或破斥他），使佛教能在现代知识界——国内或国外受到重视，才能影响到社会的中坚人士而发生新的力量。这就是虚大师过去为佛教的基本立场。由于近代的剧变，中国佛教与国家民族一样，都是从古老安定的社会，而迈向于复兴即现代化（适应现代情况而足以生存发展）的过程。在这演变过程中，由于古老传统或倾向于现代复兴的见解，或不免不同。在这些上，也才能了解，何以慧岳与圣严法师，把学位看作大好事。这决不是为我捧场，而只是觉得中国僧侣的文化水准，总算有了进步的象征。我出家四十多年，从来没有凭什么资历，现在衰病快到生命尽头，这对我还有什么用处？但对佛教修学的努力者，多少有一点鼓励作用。所以有人看作好事，有人看得毫无意义，简直可耻，这不过在这变动时代，所引起的不同意见。重个人修学，满足于古老的传统，或深感佛教衰落而求时代之适应罢了！

三

日本的政治倾向，过去存有侵吞中国的野心，这才引起抗日战争。日本失败以来的政治倾向，对台湾是存有野心的，这不但田中内阁如此。过去日本台独的活跃，就是良好的例子（当然，台独的活动，也还有称为盟友的美国人在内）。去年的中日绝交，对我们无疑是更重大的打击。政治，现代的政治，根本说不上道义，都无非为自己国家的现实利益著想。这种政治活动与普遍倾向，确是如此，但不能因此说一切日本人都是如此。如一视同仁，那以常识来判断，也不能说是正确的。日本佛教界的活动，也是一样。在抗战期中，为日本军部作侵略工具的，特别是那些海外及随军的布教师。战后

的日本文化界及佛教界不断来台，什么亲善、感恩，带有半政治性活动的，也谁能保证都是纯洁呢？日本佛教界而作政治活动的，甚至亲共的，都不能说没有，然大体来说：专心的佛学研究者或著述者，从过去（抗战及抗战以前）到现在，都对政治性的兴趣不高。所以也不能说日本佛教全体，都是意图侵略的。作为佛弟子，对事理的认识和批评，应多少客观一些。处在现阶段的中日关系中，我取得了日本的学位。我没有与日人组什么团体，说什么「交流」、「合作」，往来亲善。虽然，这些活动，为现阶段国策所不禁。我只是纯粹个人的学术活动。

上面所说，有关取得学位的经过，有关学位的看法，有关中日关系的看法，我只是说明事实，并说明自己的某些意见。见仁见智，那是别人的事。我为病体所限，不可能再有所说明，但我会静默的听那些不同的意见。

卷035

致乐观老法师函

数日前，承寄来圣严法师函稿，座下希望圣师「到此为止」，不必再刊登该文。该稿已嘱人寄奉，谅蒙收到。

兹因病来台北就医，读《海潮音》月刊五十四卷十一期，又见荣剑华居士一文，「到此为止」而又再刊之，无乃太过乎！见仁见智，所见因人各不同，但圣严法师无非以学位为一好事，而自愿为之辛劳，乃竟因此而备受《海潮音》之责难，且方兴未艾，不免有出人意外之感。

对弟之批评，了师但曰「有损清誉」，而荣居士则指为：「伤失大中华民国之国格，且有害于印老之僧格。」此举而竟辱国辱教，座下不以为过乎！

于此，我应有自知之明：使攻讦而为适当，则印应自动取消《海潮音》社长名义，以免累及《海潮音》之清望。使攻讦而为无理，则印更应自动取消社长名义，以符合现阶段之《海潮音》月刊立场。自下期起，请将「社长

印顺」字样，自《海潮音》月刊抹去。多年来虚负名义，今与《海潮音》月刊绝缘，虽觉有负虚大师，而就事就理，不得不尔，当为法师所见谅也！

六十二年十一月七日

卷036

答成元法师问

承以佛法相询，问题过多，不易详说，谨略为简言之。

一、关于讯问者：（1）龙树是受菩萨戒之比丘。（2）比丘以正觉为目标，菩萨如释迦因地及弥勒等以成就无上菩提——正觉——为目标。菩萨成佛，当然胜于比丘，惟初心菩萨亦多不及比丘之圣者。（3）大众与上座，各得佛法之一体，各有所长，亦各有所蔽。（4）龙树宏扬之佛法，能否取得主导地位，当以后人之信行是否能尽力以赴之为断。（5）现世佛法，应综贯各地佛教之长而阐扬之。以本人之意见，尚未有何地能有领导今世佛教之可能者。（6）我国佛教，应自佛教徒之信仰佛法、深知佛法、实行佛法，乃能生存于今日，救度于人类。

二、关于商榷者：三宝以僧为重，此义确然无误。然决非消极的自弃于人间，或盲目的滥同世俗；决非专谈虚玄之妙义，亦非专知形式，托钵乞食了事。要知佛法之衰，问题在僧众之自身没落，并非别人故意轻视僧宝。尊重僧众，要僧众从信、解、行中自己尊重起来！

论到佛法中谁堪当选（教中）总统，不问为比丘为菩萨，并属非法，请检《阿含经》阿难答雨势大臣之问。如有教王之类，即是外道气味！

依本人所知，佛法本无所谓大乘、小乘。但在佛法流行中，一分偏主保守者，慧劣而拘于戒条，重于自了者，成为声闻；一分偏于自由适应时代者，慧深而略于琐屑之戒条（并不反对根本及主要戒律），重于化他者，成为菩萨，因之演成小乘与大乘。龙树之破斥小乘，并非破斥释迦之阿含与律，仅是破斥不知释迦真义而专于支离名相者。此等声闻，即是不知佛法而自以

为是之声闻，非佛说之声闻也。来文所说，多属误会。佛法并非讲人情，邪者应破。印度佛教之亡，亡于邪正不分，知否？

「苦无逼迫性」，无逼迫性所以是苦，此理乃第一义谛，原非俗知俗见者所知。「一切有为法，如梦幻泡影」，本出《阿含经》。《阿含经》云「观色如聚沫（泡之一类）」，乃至「观识如幻事」。大空出《杂阿含经．大空经》，小空出《中阿含经．小空经》。凡此等并属释迦正说，如何口出钻矛，妄肆讥评！观来书所说及贵处托钵乞食，意存声闻仪制，乃于菩萨乘妄肆攻讦。惟佛法甚深，即《阿含》与广律及各部毘昙，显然毫无认识，不过依样画葫芦，托托钵吃吃饭而已。苦哉！苦哉！须知若欲弘通声闻佛法，应于声闻经律论如实信解，得正知见；然后摄护身心，策发定慧，以求自证。若一概不知，仅以托钵、不持金银为佛法，此佛法之所以江河日下也！

贵处组织学院，不知日常所学何事？不敢悬揣而有所说也。雅承商问，不敢不以所知者相答，质直之处，希以容恕！

卷037

答慧空尼

一、比丘、比丘尼戒，本为声闻乘戒法。律制半月半月（非限定十四日）布萨诵戒。中国佛教虽受比丘、比丘尼戒，而重在大乘，故半月半月诵菩萨戒者为多（诵戒制并未普遍推行）。

二、中国古代，比丘尼「二部受戒」，现存早期之史料，为梁慧皎所著《高僧传》卷三——〈求那跋摩传〉、〈僧伽跋摩传〉。

三、师子国来传二部受戒制之比丘尼，虽未见明文，应是上座部系之赤铜鍱（锡兰岛之古名）部。二部制受戒，乃声闻律制，与菩萨戒法无关，故不得云「二部制的三坛大戒」。

四、以传授比丘尼戒而论，合法之授受，为二部受戒。印度旧制，比丘与比丘尼，不得住于一寺。尼众受戒，先于比丘尼僧中受具足；再往比丘寺

中，于比丘僧中受戒，即经比丘僧之审定许可，乃为合法。今中国一般传戒，尼众直接从比丘僧受戒，不合古制。或有自称二部受戒，而传戒者与受戒者、比丘与比丘尼共住一处，均与古制不合。

具足戒法传受之正当规制，受戒人多少均可，但每坛（次）不得超过三人。传戒者，比丘或比丘尼，应有十师——和尚、羯磨、教授及尊证七人。如在边地，佛法不盛，则可以五师（尊证二人）受具。凡为师长者，需满法定之年龄，即受具足戒十年以上，又须有智慧，能知戒法。比丘、比丘尼受具足，乃在僧（十师或五师）中如法举行，非从某一人受，故受戒以后，成为僧伽之一员。

五、中国之出家戒法，由印度、西域或南方（锡兰）传来。古代，《僧祇律》、《十诵律》、《四分律》等多部流行。北魏光公以来，法藏部之《四分律》大盛。至唐道宣律师，精研《四分律》，蔚为学众所宗，而后渐归于统一。此后，接受戒法，虽时或衰落，而同属于《四分律》。如依《四分律》受具足，则不得别传他律。

上来，依律典古制而说。中国佛教以大乘为重，虽受出家（比丘、比丘尼）戒，然与拘泥古制（声闻乘立场）者不同。昔在印度，佛灭以后，声闻乘部派繁多。如大众部系之鸡胤部，于律制可依而不必定依。如式叉摩那，律有明文，然在印度早已不受重视。宋代来华之求那跋摩三藏云：「戒法本在大僧（比丘僧）众发，设不本事（疑有误字，意指不从比丘尼受），无妨得戒，如爱道（爱道为佛姨母摩诃波阇波提之意译，从佛得戒）之缘。」推此意，则比丘尼直从比丘出家、受戒，亦无妨也。惟男女杂厕，易滋流弊耳！戒律本为世间法（「毘尼是世间中实」），含有道德轨范、生活轨范、团体共住轨范。生活与团体规制，因时因地而有所异，有不得不然之势，此固非抱残守缺、拘泥教条、不知制律之意（学律应知制律之因缘，故曰「毘尼因缘所显」）、自诩为严持戒律者之所知也。

卷038

答昭慧尼

一、淫欲不是生死根本，但在现实人间，淫欲「是障道法」，这是我从佛法得来的见解。世间是苦，「苦」体是每一众生（依五蕴、六处和合而有的）自体。何以有此生死苦果？「集」起生死的是爱，爱的内容为「后有爱，喜贪俱行爱，彼彼喜乐爱」。佛曾深感众生的难以教化，问题为每一众生，有「爱阿赖耶，乐阿赖耶，欣阿赖耶，喜阿赖耶」——深藏的爱著窟宅。以上，是佛法根本，阿含及广律所说。众生生死不已，原因是烦恼，烦恼是无量数的，可分二类：一、「分别生」的：主要是人类文明发达所引起的，文明越进步，烦恼越多。这在现实人间，是严重的，可以造成最大的恶业；但断除了，还是在生死中。二、「俱生」的：其中一分，是一切众生所同有的，一切众生所必有的。这虽是微细的，不妨得人天善果，但却是最为难断的。如末那相应的四种烦恼，「我痴，我见，我慢，我爱」（一切都加一「我」字）。佛法以爱为集谛；经说「爱无过于己」，这是有意识或无意识中所必有的，所以说：自我爱为生死根本。你以自杀殉情来表示是淫欲而不是自我爱，这是不知爱的内容。从自我爱而延扩起来，经说三爱：「欲爱、有爱、无有爱」。欲爱是物欲（淫欲在内）的爱著；有爱是自体存在的爱著；无有爱是否定自己、超越自己（自杀，爱著涅槃解脱等）的爱著。如「杀身成仁」、「舍生取义」，如没有尊重自己（人格道德）的一念，能为仁义而死吗？其他，有些在生死中的众生，是没有淫欲的，你既然知道，那也就不再说了。

二、解脱生死，重在断除烦恼。欲界人类，如淫念与淫事多，不论什么法门，都是不可能解脱的，所以说「淫欲障道」。在某一期间（长短不定，依根性及精进程度而不同）暂断淫欲，精进修行，止观相应，引发无我净慧，就能断我见而得初果。证果后，在家弟子如为事业与淫欲所累，就不能进修得二果。得二果的也是这样，所以初果、二果的在家圣者，依然能生男育女。如离欲界烦恼，进得三果，那在家也不再有淫念了。如得四果，虽然年富力壮，女性不再有月经（身体健康正常）；男性也不会梦遗不净。出家的可得四果，在家可得三果。在家而得四果，那就不是当下涅槃，就一定出家

了。但有的部派说：阿罗汉也有在家而不出家的。三果圣者如死后生天，那是没有淫欲的色界；但凡夫依禅定力，也能生色界，所以没有淫欲，并不等于断除生死根本。欲能障道而不是生死根本，这是我对佛法的理解。

三、生在人间，维持个体生命的，是饮食；延续种族生命的，是淫欲。古人说：「食色性也」，性是出于本能的。一般人的饮食或行淫，是不离烦恼的。如恰当——适合个体的正常需要，适合当时社会的正常制度，这不能说是罪恶，不会因此而生天、堕地狱，也不会因此而流转生死（不感总报）。烦恼有二类：一是恶（不善）的，一是无记（不可说是善是恶）的。无记的虽然微细，到底是不清净的，所以名为有覆无记。本能的自我爱，也属于此。引起淫欲的欲爱，与瞋、疑等不同。人及大多数畜生（鸟兽虫鱼等），淫欲是本能的。到一定时期，生理变化而自然发现。凡属本能的，不能说是善是恶。如食草的牛、羊等，不能说有「不杀生」的美德；蜘蛛结网捕虫而食等，也不能说是专造「杀生」的恶业。如烦恼依本能而起，率性而动，无记所摄。所以在世间法中，饮食男女是正常的，否则人类都要下地狱了。众生以自我（我是「主宰」义）爱为中心。欲界人类的欲爱——爱著、占有的「物欲」非常强，贪心炽盛。食，发展为经济的争夺；淫欲也一样，每逾越正常。食色性也，而食色成为人与人间永不解决的困扰（苦，并不限于食色）。人类的知识进步，依自我（主宰）爱而来的占有欲，人是不可能没有的，于是有家庭，国家、国际（到现在，还没有形成有效的秩序），这是容许私欲而又加以限制。从容许说，是保障私有，所以要保障私有，正因私有欲出于人性，不可能没有的（共产制否定私有经济，于是大多数怠工，造成不可免的贫困）。但过于纵容私有，又会造成另一型态的困难，如自由经济制的周期性衰退。私有、占有，可说有正常的一面，但从佛法（出世法）来说，源于人性而来的私有、占有，世间是不可能有彻底的解决。从个人（在世间）来说，衣食等经济事项，如能少欲知足，是容易解决的（当然不是彻底的解决），而淫事有关双方，不能专凭自己意志来决定，如漠视对方，会增添家庭的纠纷困扰，比衣食问题是更难解决的。所以佛制出家，以不畜私产为原则，而淫欲则完全禁止。总之，根源于自我爱而来的私有占有，世间是永不能解

决的。共产党否定经济私有制，造成永远的贫困；一杯水主义，在一般民众来说，那是说不完的悲惨事实。佛制出家的完全禁止淫欲，如不能安心于佛法喜悦之中，即使持戒谨严，不敢违犯，内心矛盾，也不过人天功德，不能趣向圣道解脱的。真正的「梵行已立」，是无漏圣道的成就。

四、「如人间……理想的实现」，是古代佛弟子的理想，我是遵循古人的理想而说罢了。北俱卢洲式的，「迹近神话」，其实是古人对原始社会的怀念。文明愈进步，人类的问题越多，于是古人想起原始社会的淳朴。犹太人心目中的乐园，中国所传葛天氏、无怀氏之民，都好在「不识不知，顺帝之则」。蒙昧时代知识未开，私欲也不发达，饮食男女都任性而行，当然人与人间的问题也少些。其实是不可能没有问题的。鸟类争食；即使吃不完，狗也会为食而相争；为了异性的追逐，公犬互咬，是常见的。虽说古代知识未开，总要比禽兽聪明得多，怎能没有人与人间的困扰呢！不过比文明进步的，要安和得多。大乘净土，是进一步的理想国。衣食自然，智慧发达，佛法流行，男女问题也得到解决。早期的东方阿閦佛国，有出家（没有僧制）也有在家，有声闻也有菩萨，有男子也有女人，却没有现实人间的苦难。特别是女人「妊身产时，身不疲极，……亦无有苦，……亦无有臭处恶露」；这是理想的人间净土。莲华化生，原从印度神教，梵王从莲华中出现说而来，是理想的天国净土。这样的净土，没有饮食男女问题。最高的理想，没有在家出家的差别，本不必说没有女人。传说印度的梵天，没有女人，都是丈夫相（无有女人的净土，与此传说有关）。其实，在梵文中，梵天是中性名词，可说是没有男女之相的（梵文，有男性、女性、中性，如现代语文中的他、她、牠一样）。你问：「到底是方便适应，抑或是究竟施设？」我所说的，只是顺著古人的理想而作此说。如彻底的说：是世间（以每个众生自体为本而活动于时空之中）就是苦，苦是本质的。即使没有男女淫欲，如化生天国，或低级动物依自体分裂而繁殖的，也还是在苦中。想像美好的世间，而又以为没有苦，是根本不可能的。只要是世间，苦是不可免的（但苦有轻重的不同），这才要有出世法的必要！

五、你的意见，限于人类，似乎觉得女人特别苦。其实，男女不同，就有不同的苦。科学不断发明，可能有「助于女性生产撕烈的剧苦」，如试管婴儿的成功，无痛分娩等，但这还不是苦！「连一念淫心都犯戒」，说来话长，不说也罢！你读佛书能有所启发，论列也有条理，也有充实信仰，我可说是非常欢喜的。最好能对佛法根本的经律论，下一番功力，应于佛法获得更完善的见解（近代人的写作都只能作参考）。

卷039

答苏建华居士

居士读《妙云选集》，发现问题，来函请为解答。谨答一二，希慧鉴也。

常道，对方便道说。菩萨常道，并非太虚大师创说，乃大乘法门之共轨也。大乘以成佛为宗极；菩萨发心，于历劫生死中修行，积集广大福慧资粮，以之利他，即以自利，展转增广，终乃圆成究竟佛果。此乃大乘通轨，虽法门无量，意趣则一。或愿生人中、天上（非长寿天），或愿生无佛法处，或生其他佛土：悲心广运，历劫修行，为菩萨特有之胜德，非急于自了生死者之可比。

大乘法中，有念佛法门，是易行道、方便道。龙树菩萨《十住毘婆沙论》云：「汝言阿惟越致（不退转）地，是法甚难，久乃可得。若有易行道，疾得至阿惟越致地者，是乃怯弱下劣之言，非是大人志干之说。」马鸣菩萨《大乘起信论》云：「众生初学是法，欲求正信，其心怯弱。以住于此娑婆世界，自畏不能常值诸佛、亲承供养，惧谓信心难可成就，意欲退（大心）者，当知如来有胜方便，摄护信心。谓以专意念佛因缘，随愿得生他方佛土。」无著菩萨《摄大乘论》云：「别时意趣，谓如说言：若诵多宝如来名者，便于无上正等菩提已得决定（即不退）。又如说言：由唯发愿，便得往生极乐世界。」依印度大菩萨之开示，方便易行道，乃对初学者、根性怯弱者所设之方便，用以维护信心，免其退失大心。法门之用意在此，与一般中国人所说不同。且念佛，得不退阿耨多罗三藐三菩提心，乃通于一切佛，如多宝

佛、弥陀佛。「闻释迦牟尼，称誉名号，善根成就，皆得不退转于阿耨多罗三藐三菩提」，出《观世音菩萨授记经》，非念佛但指阿弥陀佛也。且念佛之念，乃系心一境。或系念佛功德，或系念佛相好，或系念佛名号，或系念佛实相。如《大品经》云：「无所念，是为念佛。」念佛法门是易行道，然亦法门广大。中国之念佛者，舍一切佛而专念阿弥陀佛；舍功德、相好等而专称名号，使广大法门狭而不广、拘而不通！吾人应依经论所说，勿信末世人师！如自觉根性怯弱，尚不堪大心久行，则修易行方便道，如称念阿弥陀佛等，借此维护信心，自属合理。如谓末法修行，非此不可，非此一法门不可，则是偏见曲说，故与经论相违！《大集经》悬记，念佛得度生死，亦是维护信心、渐度生死之意。且念佛亦多矣，何必如某大德所说！

某大德所说，专重恶业；意谓人多恶业，易堕恶道，如不能今生了脱，未来几乎无望。此等言说，用以激劝修行则可，论理则似是而非。盖知恶业之可畏，而不知功德之殊胜也。如求人天功德，则福报愈大，堕落之危机愈多。然佛法中，正信三宝，心期大觉，所有功德，不可与人天功德相比。学大乘人，所有功德，悉以回向，如云：「愿以此功德，回向于一切，吾等及众生，皆共成佛道。」一切为佛道、为众生，则与佛及众生有缘。来生得生人间（天上），见佛闻法，善知识之所摄持，必也功德展转增上。佛法中之功德，岂恶业所能及！故经谓「一历耳根，永劫不失」。经谓发菩提心者，永不失坏。虽或堕落，以菩提心善根力故，迅即解脱。若于佛法得正知见，则「假使有世间，正见增上者，虽复百千生，终不堕恶趣」。佛法，尤以大乘善根之殊胜，为难可及也！善既胜恶，又不为人天善根自误，此所以能历劫生死而行菩萨道也。释迦佛初发心时，逢古释迦佛，略申供养。以此功德，展转增胜，乃得圆成佛道。吾人为释迦弟子，释迦佛之本行，岂非学佛人最佳榜样！

太虚大师学发菩萨心，学修菩萨行，鉴于世之学佛者，大多逃空遁世，不为世间正常善业。以大乘之名，行小乘之实，故举「人生佛教」以为劝。今既生而为人，即应不废人生正常之善行。以此功德，回向佛道，即是大乘行。大师逝世，或称其上升兜率，此亦善颂善祷之词，非大师本人之事。称

其上升兜率，以兜率天有弥勒菩萨。大乘经中，每有菩萨自兜率天来，智慧善根殊胜。盖以兜率天有一生所系菩萨，当来成佛，可以亲近。又如未来弥勒下生，则生兜率天者，或随佛下生，为佛弟子，直往菩提。以此，故俗以上升兜率为颂也。兜率天有弥勒净土，亦属易行道，为心性怯弱者说。弥勒净土，以归依三宝，受持五戒、八斋，作福，念弥勒名号，即可往生，不必「一心不乱」。兜率天与此世界，同属欲界，同属散地，同在一世界之内。对此土众生说，则往生为易，故虚大师亦曾宣说之。总之，佛法本自无诤，一切皆可贯通，惟偏执一佛、一经、一咒者，乃障法界耳！

卷040

致陈永权居士

承蒙你惠寄《佛学浅要》的十八、〈佛教兴衰与密宗无关〉，谢谢！文前红笔标出，「敬请详细阅读本文」；文中又说「真正可以得到佛教中的博士——导师了」。这篇文字，没有明白提到我的名字，但显然与我（或是阅读我的著作而作出推论的人）有关，所以简略的表示我的意见，以答谢你的好意。

「密宗是外道——婆罗门教」：这句话，我从来没有说过。

我写过一部《印度之佛教》，是论究印度佛学思想的源流，印度佛教的史实。该书第十七章，标题为〈密教之兴与佛教之灭〉(编入《妙云集》第十六册《以佛法研究佛法》)。在印度佛教史上，西元五世纪起，秘密佛教渐兴；到九、十世纪，盛极一时，成为当时的佛教主流，所以太虚大师称之为「密主显从时期」。秘密大乘佛教盛极一时，但受到印度教徒的责难，渐失去民众的支持；加上回教的不断侵入破坏，除少数被迎入西藏，或避匿到尼泊尔等地，极大多数的密乘上师，都纷纷的改宗印度教与回教。密教为主流的印度佛教，就这样的迅即陷于衰亡。此为印度佛教史上的事实，所以我写了这一章——〈密教之兴与佛教之灭〉。《印度之佛教》，我写于民国三十一年，三十二年在重庆出版，距今已四十多年了。所以，三十年前的一个澳大

利亚人，还有几位德国人，写西藏佛教而得到博士，都是我所不知道的，与我无关。到底是怎样的「乱写一大堆」，该文作者金刚剑，到底知道了没有？

说到印度佛教的衰灭，原因是应该非常复杂的。如概要的说，一个宗教的衰亡，主因有三：一、自身腐化而失去民众的好感；二、外来文化的征服，或固有文化复兴所引起的打击；三、政治或军事力量的破坏（一个国家民族的衰亡，除固有文化复兴外，也不外此三要因）。以此而论：当印度教复兴，回教军侵入时，秘密佛教的兴盛，也有四、五百年了。为什么忽而失去民众的支持？为什么上师们改变了信仰？所以，说「密宗兴盛会使佛教灭亡」，固然是一偏之论；说印度佛教的衰亡「与密宗无关」，也是不对的，秘密佛教应负起一部分的责任（当时势力微弱的显教，也应该有些责任）。这如一个国族的衰亡，只说受到外来文化的冲击，受到外国力量的侵略，而不能反省自身的缺点与错误，那真是「哀莫大于心死」了！诚信佛法，爱护佛法的，对印度佛教史上的悲惨事实，应该理智清明一些，好好反省一下！

作者金刚剑，应该是西藏密乘的信行者；也许还是初学，所以所说都不大正确。如一、他说：「莲花生大士入藏弘扬密宗，到现在经过一千余年，西藏是显密二教最兴盛之地。佛教在西藏，什么时候灭亡过呢！」这是与史实不符的。西元七四九年，莲花生上师入藏弘法，对西藏佛教是大有贡献的！到西元八一六（或作八一七）年，徠巴瞻王登位，大弘佛法。八九九年，朗达玛王登位，五年间破灭佛法，毁寺院，杀沙门。王为喇嘛所杀，其亲信迁怒于僧众，摧残更甚。西藏佛教蒙受重大的打击，几乎全毁，佛教陷入了黑暗的（约）一百年。这是铁的史实，金刚剑竟一剑抹煞了！二、他说「显密佛法，都是释迦世尊亲口所说的」；还加上一顶大帽子——「世界各国的古今大德，凡是对于大乘佛教有研究的，都承认」这样说的。其实，真正信解西藏密宗的，就不会这么说。如莲花生上师所传，被破毁而遗留下来，被称为宁玛派（古派，或作旧派）的，就这样说：声闻、缘觉、菩萨乘，是应身佛释迦牟尼说的；密乘外道——作、修、瑜伽，是报身佛金刚萨埵说的（或分为金刚萨埵与大日如来）；密乘内道——大、无比、无上瑜伽，是法身

佛普贤说的。作者既推崇莲花生上师，怎么不知道，而说「都是释迦世尊亲口所说」的呢！从这二点来说，如作者初学无知，宏密心切而乱说，那是可以原谅的。如学藏密已久，故意颠倒事实，满口胡言，企图蒙蔽世人心目，以便密乘的推行，那是不可容恕的罪恶！

原文提到了弘一大师的赞叹《大日经》，用来证明密宗是不可随意批评的。弘一律师是近代高僧，戒行高洁，毕生致力于《四分律》部的整治与传弘。有关大、小、显、密的深广义理与修法，倒没有听说专门的讲说与著作。前代大德的品德与事功，是应该尊重的，但（除佛以外）前人所说，有所长或有所短，所以是可备参考，而不能作为权证的。从前，声闻乘的罗汉们，大乘的菩萨们，秘密乘的上师们，对于前代的所传，都可以批评，所以有破有救。因为佛法的偏正、浅深，融俗或显真，不能依文取义，而要经过思辨（或论辨）的。西藏显密佛教的盛行，老实说，是亏了宗喀巴大师！宗师将佛法建立于戒律及深广法义的基石之上，才促成西藏佛教主流的兴盛（也影响其他的各派），拉萨成为修学者仰慕的道场。在拉萨举行的论场（考格西）上，经上说、论上说、某某大师说，都是没有证明效力的，一切要依现比二量，以理为宗。这种情形，钦仰西藏佛教的原文作者，大概也没有听说过。

原文说：「如果他真的为发扬佛法，就应该『八宗并行』发扬。」不错，八宗并弘，是太虚大师所说的。民国四年，虚大师闭关以来，「上不征五天，下不征各地」，以隋唐佛教的复兴为理想。但所说「八宗并弘」，是八宗平等的，各有特胜的（与密宗的见解不同）。不过，到了民国十五、六年，「八宗并弘」，就废弃不谈了，这当然是因为更圆熟、更深广的理解了佛法。对于秘密乘，太虚大师是这样说的：「融摄魔梵，渐丧佛真之泛神秘密乘，殊非建立三宝之根本。」（〈致常惺法师书〉)论印度佛教史说「渐倾密行，趋入印度佛教衰运」；「四期——原著五期（即密教之兴与佛教之灭时期），如来为本之佛梵一体，可无异议」（〈再议「印度之佛教」〉）。判印度佛教为三期说：「依天乘行果趣获得大乘果的像法时期：……正是传于西藏的密法」；到了现代，如「依天乘行果，是要被谤为迷信神权的。不惟不是方便，而反成为障碍了。」（〈我怎样判摄一切佛法〉)以上所说的，是太

虚大师的晚年定论。对于大师的意见，有两点应加以说明。一、大师所说的「融摄魔梵」、「佛梵一体」、「依天乘行果」，点明了秘密乘的特性，就是融摄印度教的天神行。高级的夜叉（鬼天）、龙王（畜生天），印度共信的神（天），在佛教中，起初是护法神，如站在山门内的四大金刚。大乘佛教中，有的已是菩萨了。到了秘密乘，鬼天等成为佛的教令轮身。（所以称为依天乘行果）。佛与天神，在密乘中，融摄到难分彼此。如即身是佛，我即是佛的「佛慢」，在教典中却写成「天慢」，足以证明天、佛圆融（依通俗说，就是神佛混杂）的程度。所以密乘行者陈健民老居士，劝人「信佛也要信神」了。由崇事的本尊，是夜叉等身相，所以供品与持行方法，也都与以人为本的佛法不同了。二、太虚大师对于密宗，认为「应复其辅行原位，不令嚣张过甚。……密，非判余为显教（为下）而独超其上之密教……。密如灾病失业等保险法，令困厄时有其救济。……悟修仍以自力为本位」（〈再议「印度之佛教」〉）。至于我，受虚大师思想的熏发，虽不能亦步亦趋，但对于秘密乘，意见是大致相同的。原文一再说到「推翻密宗」，不知谁有这样的说法，我是从来没有这样想、这样说的。我曾一再说过：「迷信比不信（无信仰）好。」对于有真切信仰的，即使是外道，我也存有限度内的尊重与容忍，何况是佛教的密宗！

居士将〈佛教兴衰与密教无关〉寄给我，足见你对我、对这一问题的关心，所以简略的表示我的意见。原文作者金刚剑，不知是那一位，你有没有相识？他的信仰是很难得的，但凭他这点知识，还不足以光显密乘！你如认识他，最好劝劝他，对密乘应更多的学习理解。要评论什么，应该知道佛教的更多问题，佛教史上的事实。评论，不是单凭信仰就够了的。末了，谢谢你的好意！

卷041

答杨敏雄居士

前年，在《中国佛教》上，知道钟庆吉君推重我所说的《中观今论》，并引起佛教界的一些反响。我因为晚年衰病，不顾问外边事，也就没有去多注意。这次寄来的文稿中，这样说：「跟佛、龙树、印顺学，足矣。」这真是赞扬得离了谱！我凭什么能与佛及龙树并列呢！三十年前，某法师（现在是杨居士）一再发表文字，要台湾法师跟印顺学，为我增添了不少的困扰。现在竟高推我与佛及龙树并列，如不是衰病已久，寂寞无闻，正不知要引起怎样的骚动呢！不过，钟君真能知道我对佛法的意趣吗？真能知道龙树学与佛陀的正法吗？

我在〈福严闲话〉中说：「有些人觉得我是个三论学者，其实这并不十分确实，我从不敢以此自居。」《中观今论》的〈自序〉中说：「我曾在〈为性空者辩〉中说到：我不能属于空宗的任何学派。」我多用性空缘起说，但为什么不愿以空宗——中观者自居呢？这也许是钟君所从来不曾想到过的。我对于佛法——流传于人间的佛法的根本信念与看法，如《说一切有部为主的论书与论师之研究．序》所说（共八义），这就是民国三十一年，写作《印度之佛教》时的意趣。其中说到：

「佛法源于佛陀的正觉。佛的应机说法，随宜立制，并不等于佛的正觉。但适合于人类的所知所能，能依此而导入于正觉。」

「佛陀应机而说法立制，就是世谛流布。缘起的世谛流布，不能不因时、因地、因人而有所演变、有所发展。……由微而著，由浑而划，是思想演进的必然程序。因时地的适应，因根性的契合，而有重点的或部分的特别发达，也是必然的现象。对外界来说，或因适应外学而有所适应(融摄)，或因减少外力压迫而有所修正，在佛法的流行中，也是无可避免的事。」

从佛教的发展演化过程中，去体会佛法的根本特性，及其发展演化中的种种方便。希望撷取更适应于现代文明部分，使佛法得到更有利的发扬，这是我治佛学的根本立场（参阅〈谈入世与佛学〉的末后部分）。

佛正觉的「法」，是离言自证，而不是人类表达工具——思想、语文（身体动作等）所能直接表示的。只要落入思想、语文，就不能不是「二」

——相对的；如发展为思想体系，必为其自身理论所局限，而引起诤论。也就因此，宗教、哲学或政治，如以自己的思想体系为真理，而否定其他一切的，都是我所不能同意的（参阅〈「上帝爱世人」的再讨论〉三）。我在《说一切有部为主的论书与论师之研究．序》说：「佛陀的说法立制（包含修持方法），并不等于佛的正觉，而有因时、因地、因人的适应性。在适应中，自有向于正觉、随顺正觉、趋入正觉的可能性——这所以名为『方便』。」适应时地的方便，能引导人或浅或深的趣入佛法，予佛法以相当有力的发展。但方便到底是方便，尤其是特殊方便，等到时地转移了，过去的妙方便，可能成为不合时宜的阻力。所以从现代弘法来说，我继承太虚大师的思想，对于「天菩萨」（以佛菩萨示现夜叉等为主尊的）佛法，不敢苟同。

我从佛法的探究中，发见大乘思想有三大系，称之为「性空唯名」、「虚妄唯识」、「真常唯心」（其实古代就有此三系说的，只是名称不同）。内学院否定真常唯心为佛法正统，我却肯认为是的。我虽对性空有广泛的同情，赞同「性空见」，然在佛法的流行中，觉得世谛流布的三大系，对佛法是互有利弊的（见〈空有之间〉）。所以我说大乘三系，虽赞扬性空，但只是辨了义与不了义（不了义，只是不究竟，不是全部要不得的），而且予以贯摄，如《成佛之道》说：

「诸法从缘起，缘起无性空；空故从缘起，一切法成立。现空中道义，如上之所说。」——性空唯名，依《般若经》及龙树论。

「一切法无性，善入者能入；或五事不具，佛复解深密。或是无自性，或是自相有。缘起自相有，即虚妄分别，依识立缘起，因果善成立。心外法非有，心识理非无，达无境唯识，能入于真实。」——虚妄唯识，依《解深密经》，弥勒、无著诸论。

「或以生灭法，缚脱难可立，畏于无我句，佛又方便摄。甚深如来藏，是善不善因，无始习所熏，名为阿赖耶，由此有生死，及涅槃证得。佛说法空性，以为如来藏，真如无差别，勿滥外道见。」——真常唯心，依《楞伽经》等。

「方便转转胜，法空性无二，智者善贯摄，一道一清净。」

流传中的佛法，我分之为「佛法」、「大乘佛法」、「秘密大乘佛法」——三大类，也就是佛教的三个时期。如分「大乘佛法」为初期与后期，那就有四期了。我怎样判摄流传中的一切佛法呢？龙树说到四悉檀，与觉音所作四部《阿含经》的注释名目，意义相当。这才知道，「总摄一切十二部经，八万四千法藏，皆是实，无相违背」（见《大智度论》）的四悉檀，是《阿含经》的判摄，表示不同的宗趣。我从《阿含讲要》（《佛法概论》的初稿）以来，就一再说到四悉檀，作为贯摄一切佛法的方便。我以此四大宗趣判摄佛法，如《原始佛教圣典之集成》说：

「依古人的传承解说：以修多罗根本部分为主的《相应部》（《杂阿含经》），是显扬真义——第一义悉檀。以分别抉择为主的《中部》，是破斥犹疑——对治悉檀。以教化弟子启发世出世善的（《增支部》），是满足希求——为人（生善）悉檀。以佛陀超越天魔梵为主的（《长部》），是吉祥悦意——世间悉檀。这是佛法适应世间、化导世间的四大宗趣，也是学（佛法）者所能得的或浅或深的四类利益。」

「从（佛法）长期发展的观点来看，每一阶段圣典的特色，是：一、以《相应部》为主的四部阿含，是佛法的第一义悉檀。无边的甚深法义，都从此根源而流衍出来。二、大乘佛法初期的大乘空相应教，以遣除一切情执、契入无我空性为主，重在对治悉檀（「大圣说空法，为离诸见故」）。三、大乘佛法后期，为真常不空的如来藏（佛性）教，点出众生心自性清净，而为生善、解脱、成佛的本因，重在为人生善悉檀……（如来藏佛性的根源——心性本净，我在《唯识学探源》中，早就说到：心性本净，在转凡成圣的实践上，有它特殊的意义）。……（四、）秘密大乘佛教流行，（这是）劣慧诸众生，以痴爱自蔽，唯依于有著。……为度彼等故，随顺说是法（或说「劣慧所不堪……兼存有相说」），这是重在世间悉檀。佛法一切圣典的集成，只是四大宗趣的重点开展，在不同适应的底里，直接于佛陀自证的真实。……佛法的世间悉檀，还是胜于世间的神教，因为这还有倾向于解脱的成分。」

你来信说：「就义理方面，不知导师你的意见如何？有多少的百分率，符合导师你的意思？」我多用缘起性空义，他也说缘起性空，这当然有些共同处。然从佛法化导世间、利益众生的意趣，如我在上文所说的，可说没有一些些的共同。在我写作或讲记中，你见到有钟君那样的极端吗？恶意的丑化古德，作人身攻击吗？他引用我的著作，多数与原文不合，试举例说：

1.〈揭开谜底〉说：「十方佛现在说的兴起，是佛教精神的迷失。佛经作者要求佛是存在的，于是佛轮回成为可能。」（见《初期大乘佛教之起源与开展》 p. 848）

2.〈空的威力〉说：「十方佛现在、存有、放光、说法、倒驾慈航，全是基于无明妄执后有爱的要求。」（《学佛三要》 p. 223，《佛法概论》 p. 72）

3.〈揭开谜底〉说：「《佛法概论》最后一页，现在十方佛，是众生自我意欲的客观化、神化。」

1.依佛法说，十方世界无量，众生也多。这个世界有佛出世，为什么十方世界没有佛出呢？现在十方世界有佛，我从来没有反对过。我在原书中，并没有说十方佛现在说的兴起，是佛教精神的迷失。特别是说，「于是佛轮回成为可能」。这句话，不但我没有说，一切经论没有说，相信真正的佛弟子，都不会这样说。「佛轮回成为可能」，说得未免过分离谱！2.我没有说十方佛现在，基于无明妄执后有爱。我是说：生死轮回，众生的死了又再生，是基于「后有爱」。3.「现在十方佛，是众生自我意欲的客观化、神化」，《佛法概论》末页，并没有这样说。钟君如不信十方现在佛，那是个人信仰自由，何必一再引用我的著作，来作虚伪的证明！要知道，人类的眼睛是雪亮的，这种现前妄语，终归是要为人揭穿的。在钟君的文稿中，离奇怪诞的想法非常多。例如〈空的威力〉中，以「从是西方过十万亿佛土」，及「阿弥陀佛成佛以来于今十劫」，落入空间、时间，可以轻易的推翻阿弥陀佛。照他说，落入时空，就可以推翻他是佛。如真的这样，那么释迦牟尼佛，生于二千五百余年前的印度，有时间，有空间，也可以轻易的推翻是佛了！我

实在不了解，到现在还自以为信佛的钟君，在他的心目中，佛到底是怎样的？「有人说：他（指钟君）拿的是导师的招牌，却砸了导师的台。不知导师认为如何？（来信这样说）」我想，多少会有点影响的。钟君未必能精读我的一切作品，理解我在佛法中的意趣。只是偶尔发见一丝微光，通过他自己的意解，构成自己的想像。这才一再引用我的作品，而多数是伪证，与原文不合。「拿我的招牌」，对别人说，也不过哄哄初学的青年而已。对他自己说，也只是满足自以为然，夸大傲慢的习性而已。我是个平凡的人，既不曾建起高台，又怕什么砸呢！佛说「诸行无常」，让他在时间中慢慢消失吧！

钟君偏执空义，以轻毁、刻薄、恶毒的语句，毁斥无边佛法，这那里合于龙树，那里是佛法！龙树的《中论》，固然是说一切法空，然《中论》也说「一切实非实，亦实亦非实，非实非非实，是名诸佛法」；佛法是不妨说实有的。又龙树《大智度论》说：

「诸佛法无量，有若大海，随众生意故种种说法。……如是等种种异说，无智闻之，谓为乖错；智者入三种法门，观一切佛语皆是实法，不相违背。」

「何等是三门？一者蜫勒门，二者阿毘昙门，三者空门。……若人入此三门，则知佛法义不相违背；能知是事，即是般若波罗蜜力，于一切法无所罣碍。若不得般若波罗蜜法，入阿毘昙门，则堕有中；若入空门，则堕无中；若入蜫勒门，则堕有无中。」

佛（的教）法，是随顺众生意而说的。如知道一切是应机说法，那适应人心而展开的无边佛法，似乎说有实（性）、说无实（性）等，各各不同，而在般若离执（佛法是灭烦恼处）中，能贯摄无碍。如《大品般若经》说：「新发意菩萨，闻是一切法皆毕竟性空，乃至涅槃亦皆如幻，心则惊怖（有退失佛法信心的可能）。为是新发意菩萨故，分别（说：）生灭者如化，不生不灭者不如化。」不如化的、不生不灭的涅槃，不正是如化生灭外，别有不生不灭的常住涅槃吗？如知道，这是适应初机的方便摄受，那是大善巧，与一切法如幻如化说，有什么可诤呢！这可见，钟君执空而诽毁一切，是与

龙树说不相符合的。说到佛，钟君似乎否定绝大部分的经典是佛说（我在《初期大乘佛教之起源与开展》，虽与一般的传说有点不同，但我末后的结论，「大乘是佛说」）；他所能接受是佛说的，大概是《阿含经》吧！希望你告诉他：在现存的《阿含经》中，没有说缘起性空，性空缘起；也没有说：以有空义故，一切法得成。这样，钟君所标揭的「佛、龙树、印顺」所说，不全是无稽之谈吗！

说到这里，我不愿以空宗自居，也可以明白了。民国四十四年，我在〈福严闲话〉中说：

「『予学尚自由，不强人以从己』。这是我的一贯作风，……我自觉到，我所认识的佛法，所授与人的，不一定就够圆满。」

「大家在初学期间，应当从博学中，求得广泛的了解，然后再随各人的根性好乐，选择一门深入，这无论是中观、唯识，或天台、贤首，都好。」

「对于整个佛法有了广泛的认识，然后依著各人的思想见解，认为那宗教理究竟了义，或者更能适应现代思潮，引导世道人心（向上），那么尽可随意去研究，去弘扬。只要真切明了，不作门户之见而抹煞其他；因为这等于破坏完整的佛法，废弃无边的佛法。」

你希望我「开示以解迷津」。你对佛法有一分信心；读过我的几种作品，也有好感，所以上来说明了我的立场意趣外，再真心诚意的告诉你：佛法是以修行为主的。由于佛法在流行中，适应教内的需要，求得佛法的明确完整；适应外界的阻力，不得不作破他显自的说明。义理一天天发展起来，而有「教法」、「证法」分立倾向。适应不同时地的文明，适应不同人心的思想方式，形成不同的思想系。这都是应机的方便施设，而主要是为了修持的，离烦恼以入正法的。如得教证兼通的真善知识，明佛法宗要，示修持正道，于佛法而学有所得，也许是有可能的。如要广博正确的理解教法，知同知异，而能贯摄无碍，这是不能速成的。决不能浮光掠影，东翻几页，西抓几句，自以为把握真正的佛法，而否斥其余佛法的。我说佛法以修行为主，譬如说「空」，《中论》说：「大圣说空法，为离诸见故。」《阿含经》说：

「空于五欲」；「空我我所」；「空于贪，空于瞋，空于痴」。空，是为了离烦恼而说的，所以：「信戒无基，忆想取一空，是为邪空。」你想！如没有真正的信心，没有良善的戒行，连生活起居都不能正常，充满了贡高我慢，敌视一切（存有严重的反抗心理）的恶意，于空还能有正见吗？不要以为聪明，单是聪明，有什么用！这世间，大胡涂事，大罪恶，都是那些聪明人干的。何况以解脱为理想的佛法，一点世智辩聪，有什么用呢！真正的学佛或弘法，要有纯正的动机；尤其是，如不放下诤胜的心理，是难以有所成就的。

卷042

答张展源居士

来问，不容易解答，只能依自己对佛法所有的理解，略作解说以相报。

佛法怎样解说这些问题？应先了解佛法（释迦佛所开示的）是什么。面对现实解决不了的问题（解决不了的就是苦），佛法是反观自己，从自己身心触对外界所引起的情况去了解。理解到有情（人类）自身、家庭、社会等问题，一切依有情（人类）自身而有，然后得出可能解决有情苦难（相对的改善、彻底解脱）的正道。佛法以有情（人类）为本，有情以业感而生死不已；有情依存的器世界，是多数有情的共业所感。因此，佛法著眼于现实人生，关要在「现生应该怎样行」，而不是离开自己，向外探求，找到问题症结而得到解决的方法；也不想像一神秘实体，怎样的创造、演化，而从神秘信仰中去解决。佛法是这样的，所以提出的问题，大抵是佛法所没有说到的。

植物先于动物问题：有情依自己业力而死生不已，器世界是多数有情的共业所感。佛教也说：世界初成时，是没有有情的。佛法所说的器世间，众多无量，不限于这一地球，所以器世界初成而没有有情，并不等于先有器界而后有有情，世界是相关的世界中有情「共业」所感的。有情的出现，一要有依住的器世界（如地球），二要获得维持生活的食品。经说「一切众生(有情)皆依食住」，所以先有器世间，后有植物，依环境的可能生存，才有有情

在这一世界出现。先有植物而后有动物，与佛法（的共业所感）没有明显的矛盾。

动物（如恐龙）绝种问题：绝种，人也是一样，古代某些民族，现在已经消失了。依佛法说，这是外力与自力的相关而造成的。或是器界的变化（如传说水灾、火灾、风灾）而无法生存，或是为另一类有情所摧残而不能自保，这是外力而自身不能适应与抗拒；也有自身不健全而日渐消灭。消灭，并不是某些有情消灭了，是依业力而转化为另一形态，所以经说：「众生界不增，众生界不减。」

人从猿猴演化而来问题：佛法，著眼于在迷应离恶而行善，向悟应化情而为智。对人从那里来？释尊只是依据当前事实，说人从父母而生，不再作「鸡生蛋、蛋生鸡」式的最初的探求。部派传说世界初成人从光音天来，也只是随顺印度一般的信仰而说。这一问题，只能说佛没有提到这一问题，佛法不是为了解说这类问题而出现世间的。不过佛法也说：器界与人类，有进化、退化、进化、退化——先后的反复过程，永远的进化是没有的。

卷043

答曾宏净居士

一、世间是不彻底、不圆满的。佛法流传在世间，也不离「诸行无常」，终于要衰灭的，所以前佛与后佛间，隔著没有佛法的时代。现在的佛法，是释尊成佛而传出的。释尊成佛说法，后人可以依法修行，究竟解脱，正如「只要善用这些定律、定理、公式，即可解决很多……问题」。但是，如人人如此，又怎会出现无师自悟的佛呢？科学家也是「做过许多的尝试、探讨，才获得……更精密的结论」。释尊在修行时，不急求自证，而重于为人。如「抟土譬喻」（等）所说，一切都过去了，然业力所感的有漏果报虽归于灭尽，而悲愿、智慧等流因果却越来越殊胜（等于科学者尝试的错误与失败，不只是错误与失败，也是经验的累积），这才能无师自悟，发见正法而化导人间。佛——过去的菩萨心行，与声闻弟子是有点不同的。《杂阿含经》

也说到了菩萨。没有菩萨，就没有佛，又那里有多闻圣弟子（声闻）？如「抟土譬喻」所说，就是释尊的「本生」（南传《本生》共五四七则）。归纳「本生」的内容，不外乎六度。菩萨长期修行（六度）而成佛，修行以般若为先导，是声闻弟子所公认的。修菩萨行而成佛，是不容易的「难行道」，所以《般若经》说：无量数人发心修行，「难得若一若二住不退转」。菩萨行不易，所以如来出世，如优钵昙华，极为难得！佛法是「向灭向舍」的，灭是苦集灭，也就是寂灭（如说「生灭灭已，寂灭为乐」）。《阿含经》说：有「见灭」而不是证知的，如见井中有水而没有尝到水一样。菩萨的无生（寂灭的别名）忍，如实知而不证，也是这样；由于悲愿熏心，到究竟时，才证成佛道。《般若经》的都无所得，正是离戏论而向于「灭」。《中论》所说缘起即空（寂），正是声闻、缘觉、菩萨——三乘所共的正观。初期大乘的菩萨行，与原始佛法是相通的。西元三世纪起，后期大乘兴起，如来藏、我、自性清净心说流行，自称不共二乘；然修广大行而成佛，原则上还是相同的（秘密佛法，才说「即身成佛」）。

二、佛法的本质是甚深的，所以释尊成佛，有「不欲说法」的传说。为时众说法，如根性不相当，即使引起信心，也未必能证入。所以释尊说法，大抵先说「端正法」——布施、持戒、修慈悲等定。如有信解深法可能的，再说缘起、八正道（综合就是四谛）等。能信解而不能证的，使他渐渐的养成法器，然后能修、能入。所以，释尊说法是有方便的。南传说佛法宗趣有「吉祥悦意」（世界悉檀）、「破斥犹疑」（对治悉檀）、「满足希求」（为人悉檀）、「显扬真义」（第一义悉檀），这就是编集为四部阿含的理由。「方便」是不能没有的，虽说「正直舍方便，但说无上道」，而又说「更以异方便，助显第一义」。大乘的异方便（建（佛）塔、造佛像、供养、礼佛、念佛），也就是「易行道」，是重信的。《杂阿含经》也有念佛等方便，如念佛；念佛、法、僧；念佛、法、僧、戒、施、天——六念。心性怯劣的，如独处时，荒凉的旅途中，疾病而濒临死亡边缘，可依念佛等而心有所安，不失善念，近于一般的宗教作用。这是为信强慧弱人说的，如于佛、法、僧、戒，能修到信慧相应，也有证果的可能，就是四证净。大乘法中，由于菩萨

道难行，也就有易行方便——礼佛、称念佛名、供养佛、佛前忏悔、请佛说法、请佛住世、随喜佛及圣者等功德（《阿含经》也有「随喜」）、回向佛道，这是以佛为中心的易行方便。依龙树《十住毘婆沙论》，易行方便，可以培养佛弟子的坚定信心，引发悲愿，而趋向菩萨广大难行的。后来偏颇发展，以容易修行为容易成佛，这才越来越偏失了！方便是应时应机而不能没有的，偏向的可以纠正，不合时宜的可以不用；要有更适合时代的方便（不违背佛法），佛法才能长在世间。

三、修行证果，是不限于出家的。证得初果、二果的在家弟子，还是有家庭、男女，从事正常事业的。在家而证三果的，才远离淫欲。证得四果阿罗汉的，才一定出家；也有部派说「有在家阿罗汉」。在家弟子能证究竟的圣果，是释尊时代的事实。佛涅槃后，弘法以出家的僧伽为中心，这才渐渐的误解，以为求解脱非出家修行不可。佛世的出家弟子，是少事少业的，每日乞食以后，大都在僧团中（依戒律而住），闻法、修习禅慧，比较上容易修证些。但现在，缺乏适于专修的寺院，有的是「著了袈裟事更多」。如出家而独处修行，依自己的财物而生活，也不合律制。佛世的出家生活，为自己的生死而精进修行，当然是大好事！但如出家众过多（未必能真实修行），或寺院过于富有，在一般世俗心眼中，会引起反感的，这也是中国佛教教难（如三武一宗）的部分原因。西元前后，印度传弘菩萨的难行道，以悲济众生（人类为主）为先，受到大众的赞扬，也正是适应了人心。所以，我尊重原始「佛法」，又赞叹「大乘佛法」，因为没有菩萨行，是没有佛果的。我赞扬如实道，也不反对重信的方便道。如念佛行人，能正信三宝，兼重施戒，有利于人间（也就有利于佛教），能于佛法中深植善根（佛法不是只说今生的）；有的渐渐的转入如实道，或修习信、施、戒——近于六念法门，不也是很好吗？但如废弃如实道，只要一句佛号，或误解「易行」的意义，即使普及到人人如此，无边兴盛，我也还是不会同情的，因为佛法并不如此。

我希望佛教的渐渐纯正，纯正的佛法，能适应现代而复兴！