華雨集（五）

印順法師

卷001

遊心法海六十年

一 福緣不足、勉力而行

我從接觸佛法到現在，已整整的六十年，這是一個不算太短的時間。出家以來，在「修行」、「學問」、「修福」——三類出家人中，我是著重在「學問」，也就是重在「聞思」，從經律論中去探究佛法。回想起來，經過了這麼長的時間，雖然也講了一些，寫了一些，但成就有限，未免慚愧！民國（以下略）四十六年夏天，道源長老曾問我：「你是重學問、重智慧的，為什麼修建道場，要叫福嚴精舍呢？」我說：「老學長！福德因緣不足，智慧也難得成就呀！」我研求佛法而成就有限，只由於自己的福緣不足。

我出身於農村，家庭並不富裕。七年，我十三歲，在高等小學畢業，為經濟所限，就從此失學了。所以，論中國的固有文化，漢學、宋學、程、朱、陸、王；西方的新學，哲學、科學、社會……，我都沒有修學過。最多與現在初中相等的程度，要研究高深而廣大的佛法，綆短汲深，未免太勉強了！二十年春天，到廈門南普陀寺的閩南佛學院求學，已是舊曆二月。五月中，暑期考試沒有終了，我就病倒了，也就從此沒有再受佛學院的正式教育。世學與佛學，我都沒有良好的基礎。

我學過外文。高小時，學了兩年的英文。我是插入二年級的；從字母學起，沒有語言方面的才能，實在跟不上。當時不知道英文有什麼用處，學得並無興趣；畢業以後，沒有接觸英語、英文的機會，所以字母以外，什麼都忘了。我又學過日文，那是在閩南佛學院的時候。不幸得很，又是插入甲班的第二學期。從中間插入，又是從字母學起，時間不到半年，能學到些什麼

！日文老師神田先生點名時，我會答應一聲，但日語的「印順」，我卻沒有學會，想起來也覺得有點好笑。英、日二種語文，都從中間學習起，結果是等於沒有學。在四川時，有學習藏文的機會，由於多病而沒有學。梵文與巴利文，那就更不用說了。在現代的佛學界，想探究佛法而不通外文，實在是不及格的。學力不足，這該是我探究有心而成就有限的原因之一。

更重要的原因，應該是一生多病。十九年秋天出家，二十年夏天開始，就似乎常在病中。腸胃的消化吸收不良，體力衰弱到一再虛脫（休克）。自以為只是衰弱，卻不知患有嚴重的肺結核。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，都因病而長期停止了佛法的進修。由於身體衰弱，所以有了事務，或舟車往來，或到海外去，都是停止閱讀經論的。太多的寶貴時間，浪費在事務，主要是衰弱多病的因緣中！求學而沒有能長期的接受教育，自修而又常為病魔所困，這不都是沒有福報的明證嗎！福緣不足，是無可奈何的事，只有憑著堅定的意願，不知自量的勉力而行！

二 修學之歷程

一 暗中摸索

六十年的漫長歲月，我在佛法中的進修，經歷了幾個不同的階段。

十四年（二十歲），我讀到馮夢禎的〈莊子序〉——「然則莊文郭注，其佛法之先驅耶」，而引起了探究佛法的動機。出家前的我，生活圈子極小，不知佛法到底是什麼。探求佛法，只能到附近幾處小廟中去求，得到了《金剛經石（成金）注》、《龍舒淨土文》、《人天眼目》殘本等。前二部，讀了有點了解，卻覺得意義並不相同。讀了《人天眼目》，只知禪宗有五家宗派而已。無意中，在商務印書館的目錄中，發現有佛書，於是購到了《成唯識論學記》、《相宗綱要》、《三論宗綱要》。因《三論宗綱要》而知道三論，設法購得《中論》與《三論玄義》；其後又求到了嘉祥的三論疏。我沒有良好的國文基礎，卻修學這精深的法門，艱苦是可想而知的！記得初讀《中論》（青目注本），可說完全不了解。然而，不了解所以更愛好，只怪

自己的學力不足，佛法是那樣的高深，使我嚮往不已！那時，不知道佛法有辭典。在商務本的《辭源》中，發現佛法的術語極多，但沒有錢買，就一條條的摘錄下來。經過這一番抄錄，對一般佛學常識，倒大有幫助，但這樣的費時費力，簡直是愚不可及！我的修學佛法，一切在摸索中進行，沒有人指導，讀什麼經論，是全憑因緣來決定的。一開始，就以三論、唯識法門為探究對象，當然事倍而功半。經四、五年的閱讀思惟，多少有一點了解，也就發現了：佛法與現實佛教界間的距離。我的故鄉，寺廟中的出家人（沒有女眾），沒有講經說法的，有的是為別人誦經、禮懺；生活與俗人沒有太多的差別。在家信佛的，只是求平安，求死後的幸福。少數帶髮的女眾，是「先天」、「無為」等道門，在寺廟裡修行，也說他是佛教。理解到的佛法，與現實佛教界差距太大，這是我學佛以來，引起嚴重關切的問題。這到底是佛法傳來中國，年代久遠，受中國文化的影響而變質？還是在印度就是這樣——高深的法義，與通俗的迷妄行為相結合呢？我總是這樣想：鄉村佛法衰落，一定有佛法興盛的地方。為了佛法的信仰，真理的探求，我願意出家，到外地去修學。將來修學好了，宣揚純正的佛法。當時意解到的純正佛法，當然就是三論與唯識。

二 求法閱藏

十九年秋天，我在普陀山福泉庵出家了。一般的寺院，是不可能專心修學的，修學也沒有人指導。所以二十年春天，在師長的同意下，到廈門閩南佛學院求學。院長是太虛大師，而實際的主持者，是大醒、芝峰二位法師。一學期中，聽了《三論玄義》、《雜集論》與《俱舍論》的小部分，就因病而休學了。在家時的暗中摸索，是從三論、唯識入門的；恰好那時的閩院，也著重三論與唯識，所以在這一學團中，思想非常契合。虛大師的「人生佛教」，對我有重大的啟發性。讀《大乘宗地引論》與〈佛法總抉擇談〉，對虛大師博通諸宗而加以善巧的融會貫通，使我無限的佩服。我那年的創作——〈抉擇三時教〉，對於智光的三時教，唯識宗的三時教，抉擇而予以融貫，就是學習虛大師的融貫手法。民國以來，由於「南歐（陽漸）北韓（清淨）」的提倡唯識，唯識宗受到了學界的重視。虛大師的思想，根源在《楞

嚴經》、《大乘起信論》，但也推重法相唯識，所以說「知整僧在律，而攝化學者世間需於法相」（〈相宗新舊兩譯不同論書後〉）；「立言善巧，建義顯了，以唯識為最」（《真現實論宗依論》）。梅光羲作〈相宗新舊兩譯不同論〉，虛大師有〈相宗新舊兩譯不同論書後〉，都推重玄奘的新譯。鎮江守培長老，作〈讀唯識新舊二譯不同論後的一點意見〉，以為舊的相宗（「地論」、「攝論」）都對，新的相宗都不對。不但玄奘不對、窺基不對，說「護法妄立有宗」，連世親菩薩也有問題。在同學們不滿守老的氣氛下，我起來反駁，寫了長篇的〈評破守培師之讀唯識新舊二譯不同後的一點意見〉，為唯識宗作辯護者，當然是新的都對，舊的都不對。虛大師的融貫善巧，我是由衷欽佩的；但對內學院刊行的《內學》，梁啓超的《起信論考證》，也有濃厚的興趣。對於大乘佛法，我贊同內學院的見解，只有法性（三論）與法相（唯識）二宗。虛大師所提倡的佛教改革運動，我原則上是贊成的，但覺得不容易成功。出家以來，多少感覺到，現實佛教界的問題，根本是思想問題。我不像虛大師那樣，提出「教理革命」；卻願意多多理解教理，對佛教思想起一點澄清作用。

那年下學期，住福建名剎——鼓山湧泉寺。年底回閩院，醒公命我為同學們講《十二門論》。由於相宗二譯不同論的論辯，漸漸引起了自己內心的反省：這是千百年來的老問題，舊譯與新譯的思想對立，難道都出於譯者的意見？還是遠源於印度論師的不同見解，或論師所依的經典不同呢？這是佛法中的大問題，我沒有充分理解，又那裡能夠決了！同時偶然的因緣，引起自己的警覺：我是發心求法而來的，學不到半年，就在這裡當法師，未免不知慚愧！覺得不能老是這樣下去，還是自求充實的好。就這樣，離開廈門而回到了普陀。

從二十一年夏天，到二十五年年底，除了在武昌佛學院（那時名義是「世界佛學苑圖書館」）專修三論章疏半年，又到閩院半年，及其他事緣外，都住在普陀佛頂山慧濟寺的閱藏樓，足足有三年。那時候，看大藏經是一般人求之不得的。這裡的環境，是這一生中覺得最理想的。白天閱讀大藏經，晚上還是研讀三論與唯識。三年閱藏的時間，對我來說，實在所得不多。因

為清刻的大藏經，七千餘卷，每天要讀七、八卷（每卷平均約九千字）。這只是快讀一遍，說不上思惟、了解。記憶力不強的我，讀過後是一片茫然。不過閱藏也還是有所得的：從所讀的大藏經中，發見佛法的多采多姿，真可說「百花爭放」，「千巖競秀」！這是佛教的大寶藏，應該是探求無盡的。知道法門廣大，所以不再局限於三論與唯識。對於大乘佛法，覺得虛大師說得對，應該有「法界圓覺」一大流。大乘經不是論書那樣的重於理論，到處都勸發修持，是重於實踐的。還有，讀到《阿含經》與各部廣律，有現實人間的親切感，真實感，而不如部分大乘經，表現於信仰與理想之中。這對於探求佛法的未來動向，起著重要的作用。

二十六年上學期，住在武昌佛學院。讀到了日本高楠順次郎與木村泰賢合編的《印度哲學宗教史》；木村泰賢著的《原始佛教思想論》；還有墨禪所譯的，結城令聞所著的，關於心意識的唯識思想史（書名已記不清，譯本也因戰亂而沒有出版）。這幾部書，使我探求佛法的方法，有了新的啟發。對於歷史、地理、考證，我沒有下過功夫，卻有興趣閱讀。從現實世間的一定時空中，去理解佛法的本源與流變，漸成為我探求佛法的方針。覺得惟有這樣，才能使佛法與中國現實佛教界間的距離，正確的明白出來。

三 思想確定

二十七年七月，因日軍的逐漸逼近武漢，到了四川縉雲山的漢藏教理院。身體雖比前更差，不過多住在山上，環境與氣候好些，身體也覺得舒服些。二十九年，住貴陽的大覺精舍。三十年初秋到三十三年夏天，住四川合江的法王學院。三十五年春天，離開了四川，先後安住在縉雲山的，約有四年。這次離川，與演培、妙欽同行，經西北公路而東返的。因病在開封佛學社住了三個月，等到想動身時，蘭封的鐵路被八路破壞了，不得不折返武昌。三十六年正月，回到了江浙，遇上了虛大師的圓寂。為了編纂《太虛大師全書》，住奉化雪竇寺一年餘。三十七年，住杭州香山洞半年；冬天到了廈門南普陀寺。三十八年夏天，到了香港。四十一年秋天，又離香港到臺灣。從入川到來臺，共有十四年。這是國家動亂多難的十四年！而我，是身體最虛弱（曾虛脫三次），生活最清苦，行止最不定，而也是寫作最勤、講說最多的

十四年。

一

二十九年，讀到虛大師所講的：〈我怎樣判攝一切佛法〉、〈我的佛教改進運動略史〉、〈從巴利語系佛教說到今菩薩行〉，每篇都引起我深深的思惟。大師分佛教為三期，所說的「依天乘行果趣獲得大乘果的像法時期」，「依天乘行果」，不就是大師所說「融攝魔梵（天），漸喪佛真之汎神（天）秘密乘」（〈致常惺法師書〉）嗎？「中國所說的雖是大乘教，但所修的卻是小乘行」，為什麼會如此？思想與行為，真可以毫無關聯嗎！在大師的講說中，得到了一些新的啟發，也引起了一些新的思考。我雖然曾在佛學院求學，但我的進修，主要是自修。虛大師給我思想上的啟發，也是從文字中來的。自從在漢藏教理院，遇到了法尊法師，才覺得有同學之樂。法尊法師是我的老學長，讀他從藏文譯出的：《菩提道次第廣論》、《辨了義不了義論》、《密宗道次第廣論》、《現觀莊嚴論略釋》，月稱的《入中論》等，可說得益不少！空宗為什麼要說緣起是空，唯識宗非說依他起是有不可，問題的根本所在，才有了進一步的理解。我為《密宗道次第廣論》潤文，也就請問過、討論過裡面的一些問題。問問西藏佛教，修學的情形，甚至談到「飲智慧湯」（活佛的小便），「捉妖」等怪事，也增長知識不少。有兩點不妨一提：一、由於我的請求，譯出了《七十空性論》，論中有一段文字，文義前後不相合，經審細推究，斷定藏文原典有了「錯簡」。將這段文字移在前面，就完全吻合了。二、他編寫《西藏政教史》（書名已記不明白），從達朗瑪滅法到西藏佛法重興，這中間的年代，對照中國歷史，始終不能配合。原來他所依的西藏史料，是以干支紀年的，中間空了六十年，無話可說。如中間多六十年，那麼西藏所記的年代（干支），就與中國的完全相合了。法尊法師的記憶力強，理解力也強，是我一生中得益很多的學長。他的思想，已經西藏佛教化了，與我的意見，距離得非常遠，但彼此對論，或者辯詰，從沒有引起不愉快，這是值得珍視的友誼！

二

在這長期動亂不安中，我開始成部的寫作，與講說而由別人記錄成書。一方面，有幾位同學——演培、續明、妙欽他們，希望我作些課外的講說；一方面，是我對全體佛法的看法，逐漸凝定，也有了表示意見的意欲。如三十年所寫的〈佛在人間〉、〈佛教是無神論的宗教〉、〈法海探珍〉，都是闡揚佛法的人間性，反對天（神）化；探求佛法本質，而捨棄過了時的方便。「佛法與現實佛教界有距離」，是一向存在於內心的問題。出家來八年的修學，知道為中國文化所歪曲的固然不少，而佛法的漸失本真，在印度由來已久，而且越來越嚴重。所以不能不將心力，放在印度佛教的探究上。這一時期的寫作與講說，也就重在分別解說，確定印度經論本義，並探求其思想的演化。當時，我分大乘法義為三論——性空唯名論，虛妄唯識論，真常唯心論。這一分類，大致與虛大師的大乘三宗——法性空慧宗，法相唯識宗，法界圓覺宗相同。在〈法海探珍〉中，曾以三法印——諸法無我，諸行無常，涅槃寂靜，作為三系思想的不同所依。著重於三系的分解，所以寫的與講的，著重於此。如屬於性空唯名論的，有《金剛般若波羅蜜經講記》、《般若波羅蜜多心經講記》、《中觀論頌講記》、《中觀今論》、《性空學探源》。屬於虛妄唯識論的，有《攝大乘論講記》、《唯識學探源》、《解深密經》。屬於真常唯心論的，有《勝鬘經講記》、《大乘起信論講記》、《阿跋多羅楞伽寶經》。我在師友間，是被看作三論宗的，而第一部寫作，是《唯識學探源》；第一部講錄成書的，是《攝大乘論講記》，這可以證明一般的誤解了！在所講的經中，《解深密經》僅講「勝義了義」章，在演培的《解深密經語體釋》裡，可能含有我的部分意見。《楞伽經》，沒有講圓滿。後來在臺灣又講了二次，應該有記錄，但沒有成書。現在僅保留我對《楞伽經》全經的科判——五門，二十章，五十一節的名目。我的講解，從不會拈出一字一句，發揮自己的高見，也沒有融會貫通。雖然所說的未必正確，但只希望闡明經論的本義。為了理解三系經論的差別，所以講解時，站在超宗派的立場，而不是照著自己的見解去解釋一番。以現在的理解來說，《性空學探源》一書，雖搜集了不少資料，而說到「探源」，似乎差一點！

三

從現實世間的一定時空中，去理解佛法的根源與流變，就不能不注意到佛教的史地。大乘三系，也還是開展、流行、演化於某時某地的。妙欽編了一部《中國佛教史略》，我加以補充修正，使中國佛教史與印度佛教史相關聯，作為二人的合編。從佛教典籍中，論證釋迦族是屬於印度東方的，所以是東方的沙門文化，有反對印度阿利安人傳統的真常梵我論的特性，這就是〈佛教之興起與東方印度〉一文的主要意義。《太虛大師年譜》，是近代佛教大師，有關近代中國佛教的種種史實。最重要的一部，當然是三十一年所寫的《印度之佛教》。印度佛教史的流變，我分判為五期：一、聲聞為本之解脫同歸；二、菩薩傾向之聲聞分流；三、菩薩為本之大小兼暢；四、如來傾向之菩薩分流；五、如來為本之梵佛一體。印度佛教的先後五期，從創立到衰滅，正如人的一生，自童年、少年、壯年、老年到死亡。我以為，佛法不能沒有方便，不能不求時地的適應，但對於方便，「或為正常之適應，或為畸形之發展，或為毒素之羼入，必嚴為料簡，正不能率以『方便』二字混濫之」。

覺得「中國佛教，為圓融、方便、真常、唯心、他力、頓證之所困，已奄奄無生氣；神秘、欲樂之說，自西（康、藏）而東，又日有泛濫之勢」（〈自序〉）。《印度之佛教》是史的敘述，但不只是敘述，而有評判取捨的立場。所以這部書的出版，有人同情，也有人痛恨不已。不過痛恨者，只是在口頭傳說中咒咀，而真能給以批評的，是虛大師與王恩洋居士（還有教外人一篇）。我稱印度佛教末期為「佛梵一體」，與虛大師所判攝的「依天乘行果」，大致相同。虛大師的批評重心在：我以人間的佛陀——釋迦為本；以性空唯名、虛妄唯識、真常唯心——三系，為大乘佛法的開展與分化。而虛大師是大乘別有法源（在《阿含經》以外）的，是中國佛教傳統，以《楞嚴經》、《大乘起信論》等為準量，也就是以真常唯心——法界圓覺為根本的。虛大師所以主張，《大乘起信論》造於龍樹《中論》等以前，以維持真常唯心為大乘根本的立場。不過，說《大乘起信論》的造作，比龍樹作《中論》等更早，怕不能得到研究佛教史者的同意！

其實，我對印度的佛教，也不是揚龍樹而貶抑他宗的。我是說「佛後之佛教，乃次第發展而形成者。其方便之適應，理論之闡述，如不適於今者，或偏激者，或適應低級趣味者，則雖初期者猶當置之，況龍樹論乎！乃至後之密宗乎！反之，其正常深確者，適應於今者，則密宗而有此，猶當取而不捨，而況真常系之經論乎！其取捨之標準，不以傳於中國者為是，不以盛行中國之真常論為是，而著眼於釋尊之特見景行，此其所以異（於大師）乎」（〈敬答「議印度之佛教」〉）！存有揚清抑濁，淘沙取金的意趣，沒有說千百年來所傳，一切都是妙方便，這就難怪有人要不滿了。王恩洋是著名的唯識學者，他不滿真常唯心論，稱之為「入篡正統」，那是不承認他是佛法的。對於末期的秘密乘，當然沒有好感。他所以要批評《印度之佛教》，只是為了辯論空宗與有宗，誰是了義的，更好的。我寫了〈空有之間〉，以表示我的意見。以上幾種，都是自己寫作的。

四

我在《印度之佛教》的〈自序〉中說：「立本於根本（即初期）佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟」！那時，我多讀「阿含」、「戒律」、「阿毘達磨」，不滿晚期之神秘欲樂，但立場是堅持大乘的（一直到現在，還是如此）。錫蘭等南方佛教，以為他們所傳的三藏，是王舍城結集的原本；以為大乘佛教，是印度教化的，非佛說的。這種意見，多少傳入當時的抗戰後方，而引起某些人的疑惑。我為續明他們討論這個問題，後來題為〈大乘是佛說論〉（依現在看來，說得不太完善）。慧松法師留學錫蘭返國，法舫法師在錫蘭邊學邊教，都有以傳入錫蘭的為純正佛法，而輕視印度所有傳入中國佛教的傾向。所以為慧松寫〈哌嘩文集序〉，表示我的意見；因法舫法師而寫〈與巴利文系學者論大乘〉。我到臺灣來，有人說我反對大乘，那不是惡意，就是誤會了！

五

大乘佛法，我以性空為主，兼攝唯識與真常。在精神上、行為上，倡導青年佛教與人間佛教。在歷史上，大乘佛教的開展，確與青年大眾有關。所以依《華嚴經》的〈入法界品〉，善財童子的求法故事，寫了一部《青年佛教與佛教青年》。（現在編入《妙雲集》，已分為三部分：〈青年佛教運動小史〉、〈青年佛教參訪記〉、〈雜華雜記〉）。不過我所說的青年佛教，是「菩薩不是不識不知的幼稚園（生），……青年佛教所表現的佛教青年，是在真誠、柔和而生（命）力充溢的青年情意中，融合了老年的人生的寶貴經驗」（〈雜華雜記〉）。因為，如對佛法缺乏正確而深刻的勝解，那麼青年佛教的勇往直前，隨宜方便，不可避免的會落入俗化與神化的深坑。虛大師說「人生佛教」，是針對重鬼重死的中國佛教。我以印度佛教的天（神）化，情勢異常嚴重，也嚴重影響到中國佛教，所以我不說「人生」而說「人間」。希望中國佛教，能脫落神化，回到現實的人間。我講「人間佛教」，現存〈人間佛教緒言〉，〈從依機設教來說明人間佛教〉，〈人性〉，〈人間佛教要略〉。在預想中，這只是全部的「序論」，但由於離開了香港，外緣紛繁，沒有能繼續講出。

六

三十三年下學期，在漢藏教理院講《阿含講要》。第一章〈阿含經的判攝〉，提出了四《阿含經》的不同宗趣，這就是龍樹「四悉檀」的依據。這表示了四部「阿含」的編集方針：《雜阿含經》是「第一義悉檀」，其他的或重在「對治」，或重在啟發的「為人生善」，或是適應印度宗教以誘化「世間」。當時所講的，主要是境相部分。三十八年在廈門，刪去第一章，自己補寫了幾章，說明聲聞與菩薩的行果，改名為《佛法概論》。這部書，依《阿含經》；依龍樹所決了的「阿含」深義，明三法印即是一實相印；又補入龍樹所說的菩薩道——二道，五菩提。另一部《淨土新論》，是依虛大師所說：「淨為三乘共庇」，說明佛法中的不同淨土。在「往生淨土」以外，還有「人間淨土」與「創造淨土」。這對只要一句彌陀聖號的行者，似乎也引起了反感！

七

我的寫作，一向重於自己對佛法的理解，不大歡喜批評別人，但在這一階段的後期，寫了三篇不太短的批評文字。一、〈佛滅紀年抉擇談〉：有人依「眾聖點記」等，主張佛滅年代，以錫蘭所傳的，阿育王登位於佛滅二百十八年說為可信。我以為：阿育王的年代，是可以考信的。從佛滅到阿育王，錫蘭所傳，中國所傳——阿育王登位於佛滅百十六年，都只是佛弟子間的傳說如此。說到「眾聖點記」，佛滅以來，起初並沒有書寫的戒本，試問每年結夏終了，又在那裡去下這一點？我不滿一般偏重外來的傳說，所以加以評論，而取中國固有的傳說。這可說是對誇大南傳的巴利語系，輕視中國所傳而引起的反感。來臺灣後，知道還有古老的上座部所傳，阿育王登位於佛滅百六十年說，這也許更恰當些。二、〈僧裝改革評議〉：當時，有人遊化錫蘭、緬甸，所以主張出家人的服色，應該一色黃，而評中國僧服為「奇形怪狀」。有些僧青年，主張廢棄固有「腐敗落伍」的，改為與俗服沒有明顯差別的服裝。這可能造成「進（山）門做和尚，出門充俗人的流弊」，所以寫了這篇評議。我以為，中國固有僧服的顏色，是合於律制的，黃色只是一宗一派的服色。僧服是可以改革的，但必須合乎律制的原則——對外差別而表顯僧相，對內統一以表示平等。其實，僧裝改革只是形式的改變，並不能促成僧界的清淨，佛教的復興！三、〈評熊十力的新唯識論〉：熊先生的《新唯識論》，在哲學與儒學的立場，自有其地位；道不同，用不著評論。但他在書中，一再的批評唯識與空宗。其實他所知道的空，是唯識學者——有宗所說的空，根本不知道空宗是什麼。特別是：他的思想，如他自己所說：「大易其至矣乎，是新論所取正也。」這明明是儒學；佛法的唯識與（唯識家所說的）空，只是評破的對象。他卻偏要說「本書於佛家，元屬創作」；「新論從佛學演變而來，說我是新的佛家亦無不可耳」！這種淆混視聽的故弄玄虛，引起我評論的決心。

四 隨緣教化

四十一年初秋，從香港到臺灣；五十三年初夏，在嘉義妙雲蘭若掩關，這中間將近十二年。在這十二年中，定居在臺灣。曾去日本一次，泰國與高棉一次，香港二次，菲律賓去了四次。四十四年秋到四十五年秋，又長在病

中。除去外出與疾病，又為了建築福嚴精舍，慧日講堂，妙雲蘭若，耗費了不少時間。外面看起來，講經宏法，建道場，出國，當住持，似乎法運亨通；然在佛法的進修來說，這是最鬆弛的十二年。講說與寫作，都不過運用過去修學所得的，拿來方便應用而已！

一

講說經論，對象是一般信眾，所以來臺灣以後，幾乎沒有講說性空唯名，虛妄唯識，真常唯心的主要經論。記錄而成書的，只有《藥師經講記》、《往生淨土論講記》、《辨法法性論講記》。《寶積經》的〈普明菩薩會〉，曾講了三次，所以追憶而自己寫出《寶積經講記》。在這一期中，唯一寫作而流通頗廣的，是《成佛之道》。這是依虛大師所說——五乘共法，三乘共法，大乘不共法的次第與意趣而編寫的。先寫偈頌為聽眾講說，再寫偈頌的解說。其中，貫通性空唯名、虛妄唯識、真常唯心——大乘三系部分，是依《解深密經》及《楞伽經》所說的。不是自己的意見，但似乎沒有人這樣說過，所以可說是我對大乘三系的融貫。

二

福嚴精舍成立了，首先講〈學佛之根本意趣〉。說到「學佛的切要行解」，理解是「生滅相續」與「自他增上」，修行是「淨心第一」與「利他為先」。揭示修學大乘法的綱領，作〈學佛三要〉，三要是「信願」、「慈悲」、「智慧」。以後部分的寫作與講說，可說就是「學佛三要」的分別說明。如〈信心及其修學〉、〈菩提心的修習次第〉，是屬於「信願」的。〈慈悲為佛法宗本〉、〈自利與利他〉、〈一般道德與佛化道德〉，是屬於「慈悲」的。〈慧學概說〉，是屬於「智慧」的。依這三者而進修，實現學佛的崇高理想，就是〈解脫者之境界〉、〈佛教之涅槃觀〉。修學佛法，不能不知道生死相續、依生死以向解脫的事實，所以講了〈生生不已之流〉、〈心為一切法的主導者〉。依此法義而應用於多方面的，如〈佛法與人類和平〉、〈佛教的財富觀〉、〈佛教的知識觀〉、〈我之宗教觀〉、〈發揚佛法以鼓鑄世界性之新文化〉。我寫了〈我懷念大師〉、〈太虛大師菩薩心行的認識〉。

以前在香港時，曾寫〈向近代的佛教大師學習〉、〈革命時代的太虛大師〉。一再舉揚虛大師的菩薩心行，不只是為了紀念、為了感懷大師啟發我思想的恩德，也作為大乘精神的具體形象。

三

闡揚大乘佛法的主題以外，有關於佛教（思想）史的，如〈龍樹龍宮取經考〉、〈楞伽經編集時地考〉、〈文殊與普賢〉、〈從一切世間樂見比丘說到真常論〉、〈北印度之教難〉，及〈論真諦三藏所傳的阿摩羅識〉、《如來藏之研究》：這是與印度佛教思想史有關的。如〈漢明帝與四十二章經〉、〈玄奘大師年代之論定〉、〈點頭頑石話生公〉：是屬於中國佛教史的。介於印度及中國的，有〈中國佛教與印度佛教之關係〉。與佛教教育有關的，如〈佛教與教育〉、〈論僧才之培養〉、〈福嚴閒話〉。〈福嚴閒話〉中，表示我對同學們修學的見解。各人個性不一，可以隨各人所喜悅的部分而深入，沒有要人跟我（學習的路子去）學。我為精舍同學，擬了個三年讀經書目（每天一卷），從印度三藏到中國古德的著作。這是為專究的人，提貢博贍的書目，以免偏重而陷入宗派的成見，並非說研究佛學，閱讀這些書就可以了。此外，與淨土有關的，有〈念佛淺說〉、〈東方淨土發微〉。與禪有關的，如〈宋譯楞伽與達磨禪〉。平常講彌勒、觀音等法門，都著重菩薩的精神。世俗專依《地藏菩薩本願經》，說鬼說地獄，所以特地依據大乘經，講〈地藏菩薩之聖德及其法門〉。不過中國佛教的傳統深長，對一般是難以有影響的。

四

這一期間，由於在都市弘法，多少與外界接觸，因而論到了基督教及儒家。憑出家以前所得到的，對於基督教的理解，寫了〈上帝愛世人〉、〈上帝與耶和華之間〉。我對於為了愛你，非統治你不可，為了愛人，不惜毀滅人類，從新開始；這種西方式的博愛，是我所難於理解，無法信受的。新成立慧日講堂，就有基督徒來，贈送《新舊約》給我，勸我研究研究。這未免太過分了，所以寫下〈上帝愛世人〉，並引起一番論辯。我初到臺灣，就寫

了〈中國的宗教興衰與儒家〉。對宋明以來的新儒學，因為「一切宗教的排斥，養成了中國知識分子的非宗教傳統」；「說到宗教，就聯想到迷信」，我非常懷疑它的正確性！據個人的了解，宋明以來，國族是在慢性的衰落中。近代的中國人，現實的、功利的、圖現前的，家庭與個人利益的傾向，非常嚴重。宋明以來，幾乎獨佔了中國的，「被稱為中國正統的非宗教文化，果真是中國民族的幸福嗎」？我相信，古代的儒家，即使宗教方面並不高明，到底是有宗教信仰的。這是我面對現實，因過去的文化專斷所引起的感慨！我以為，「佛法與（古代的）儒學，在其文化背景、學理來源，及其要求實現的究極目的，顯然是不同的。但在立身處世的基本觀念，及修學的歷程上，可說是大致相近的」；「為人以修身為本，以修身為（自利利他的）關要，就是儒佛非常一致的問題」。因此，我講了〈修身之道〉。儒家的致知、誠意、正心、修身——自修的歷程，與佛法的信、戒、定（這部分，論到古代的養氣）、慧——自利的次第相當。我是比較而辨同異，不是附會的「儒佛一致」、「三教同源」的玄論（五十八年在星洲，所寫〈人心與道心別說〉，與儒道二家有關，也是互論同異的）。

這一期間，與同學們共同修學的時間不多，自己的進益也少。僅對《大智度論》與《大毘婆沙論》，作過一番較認真的研究，並隨類集錄，留下些參考的資料。這十二年，對自己的進修來說，未免太鬆弛了。

五 獨處自修

五十三年初夏，在嘉義妙雲蘭若掩關以來，已進入二十一個年頭。妙雲蘭若只住了一年，因文化學院的邀請，移住臺北的報恩小築，在學院授了一年的佛學。五十八年秋天，又回到了妙雲蘭若。後來，因病而往來南北，終於在臺中定住，姑名小室為華雨精舍。在這二十一年中，繼續當年寫《印度之佛教》的途徑。但不幸在六十年秋末，遇上了病緣；病後一直衰弱下去，不能恢復，也就不能思考。四年多的時間，停止了佛法進修。在這二十一年中，去星加坡四次；便中去菲律賓一次，馬來西亞二次，香港一次，先後也約近一年。第一次去星、馬、香港，還可說遊化；病後的三次，只能說趁機會調劑一下身心。

一

自修的生活，原本是要繼續《印度之佛教》的寫作，卻意外的寫了兩部書，這是從來沒有想到過的。一、《中國禪宗史》——「從印度禪到中華禪」。《中央日報》有《壇經》為神會所造，及代表六祖慧能的論諍，忽而引起我的感想：這是事實問題，離開史的考論，離開從禪宗在發展中去了解，是不能解決問題的。於是我檢閱了一些古代的禪史。先觀察六祖門下的不同禪風，向上推求，知道四祖道信，是《楞伽經》與（《文殊所說摩訶般若波羅蜜經》）《般若經》合一，戒與禪合一，念佛與成佛合一。再向上，是從前寫過的〈宋譯楞伽與達磨禪〉。再觀察六祖門下的發展，到達「凡言禪，皆本曹溪」。我曾學習三論宗，所以論證牛頭宗的「道本虛空」、「無心合道」是與東山法門的「入道安心」相對抗的。這是江東固有的學統，從攝山（本重禪慧的三論宗根本道場）而到茅山，從茅山而到牛頭山，牛頭法融是「東夏之達磨」；在達磨禪勃興聲中，起來與之抗衡的。六祖門下，南嶽下多數是北方人，所以禪風粗強；青原下多是南方人，所以禪風溫和。江東的牛頭禪，就是消失融合於青原之中的。從時地人的關係中，說明禪風的流變。「我不是達摩、曹溪兒孫，也素無揣摩公案、空談禪理的興趣」；偶然引發，所以是意外的寫作。由於禪宗史的寫作，附帶發表了〈東山法門（不是往生淨土）的念佛禪〉。〈神會與壇經〉，就是解答《中央日報》所引起的問題；也就評論了胡適之先生，以《壇經》為神會（部分為神會門下）所造的見解。

另一部是《中國古代民族神話與文化之研究》，可說是意外的意外。大病以後，長期的不能思考，在寧靜的衰病中過去。偶然的翻閱《史記》，也無非消遣而已。在《史記》中，發見一些「怪力亂神」的傳說，引起了興趣，逐漸擴大閱覽的範圍，連甲骨文作品也見到一部分。憑自己的一點宗教知識，了解一些「縉紳先生」所不能了解的東西。「在探求古代神話，及與神話有關的問題時，接觸到不同民族的文化根源」。所以決定了：以西周實際存在的「民族為骨肉」，以各民族的本源「神話為脈絡」，以不同民族的「文化為靈魂」，而寫了這部書。從民族神話中，推定中國的原住民族，是黃

河兩岸的越族；受到東北來的夷族，西（北）方來的羌族與氐（也就是狄）族的侵入融合而擴大。和平王國的文化，是「南方之強」。我專心佛法，唯有這一部，多少注意到中國固有的文化（不一定是現代所講的中國固有文化）。意外的寫作，竟然意外的身體也開始好轉，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〉，是在星洲與香港分別講出，綜合而成為一篇的。二、佛教界有改革僧裝服色的建議，所以依據律典，寫〈僧衣染色的論究〉，我是不同意改為一色黃的。三、從佛學院出來的，有的覺得學無所用，所以寫〈學以致用與學無止境〉。有沒有用，能不能用，還得看學人自己呢！四、〈英譯成唯識論序〉：唯識學中，著重阿賴耶種子識的，發展成「一能變」說。著重攝持種子的阿賴耶識現行的，本於《瑜伽師地論》的〈攝決擇分〉，開展為「三能變」說。玄奘所傳的，特重《瑜伽師地論》；《成唯識論》的「三能變」說，代表西元七世紀初，印度唯識學集大成的聖典。五、〈談入世與佛學〉，這是討論虛大師的精神、思想而引起的。論「大乘精神——出世與入世」：我以為中國所重的大乘，自稱是大乘中的最上乘，其實是小乘精神的復活，急求自了自證，所以有「說大乘教，修小乘行」的現象。大乘的入世精神，應如《維摩詰經》、《華嚴經．入法界品》那樣，普入各階層，而不應該以參加政治為典範。論「佛教思想——佛學與學佛」：我以為佛弟子的研究佛學，應該是為（自己信仰所在的）佛法而研究。那種離開信仰，為佛學而佛學——純學問的研究，決非佛教之福。六、六十年初以來，身心有些感覺，死期近了。所以將自己的一般寫作（及講說），編為《妙雲集》，以免麻煩後人。又為自己的一生因緣，寫成《平凡的一生》。秋天就大病了，沒有死而又長期不能作佛法的進修。

三

掩關以後，專心於自修與寫作，主要是為了繼續《印度之佛教》的方針，準備分別寫成多少部，廣徵博引，作更嚴密、更精確的敘述。四十一年從

日本請回的《南傳大藏經》，到這時才有一讀的機會。我不會日文，好在日文的佛教書籍，中國字極多；憑我所有的佛法常識，加上與漢譯經律論的比對，也還可以了解個大概。在經律的比對閱讀中，首先發現了，在釋尊晚年，僧伽中有釋族比丘為領導中心的運動。這在種族平等論者的釋尊，是不能同意他們的，所以這一運動失敗了。釋族比丘有關的，如六群比丘等，也就多染上不如法的形象。在佛滅後的結集大會中，阿難也受到種種的責難。阿難在東方弘法；佛滅百年的七百結集，正是東方比丘，廣義的釋族比丘的抬頭。東方比丘是重「法」的；戒「律」方面，是重根本而小節隨宜的；不輕視女眾的。這次集會，東方仍受到西方比丘的抑制。東方的青年大眾比丘，日見發揚，不久就造成了東方大眾與西方上座的分派，也就是未來聲聞與大乘分化的遠源。這是初期佛教史的重要環節，所以寫了：〈論提婆達多之破僧〉、〈王舍城五百結集之研究〉、〈阿難過在何處〉、〈佛陀最後之教誡〉、〈論毘舍離七百結集〉。

四

在香港時，就有寫《西北印度之論典與論師》的構想。這時見到了南傳的「論藏」，覺得「阿毘達磨的根本論題與最初論書，與昔年（《印度之佛教》）所推斷的，幾乎完全相合」。於是著手整理、寫作，但擴大內容為：《說一切有部為主的論書與論師之研究》。本書論定說一切有部，分為二大系：四大論師中的法救與覺天，是持經譬喻者，代表說一切有部的古義；世友與妙音，是阿毘達磨論者。《發智論》是根本論，經分別論究，不斷編集而成為《大毘婆沙論》。阿毘達磨論義，後來居上，成為公認的說一切有部的正統。譬喻師中，論定《婆須蜜菩薩所集論》，就是譬喻師世友的《問論》。關於分別論者，辨析古典的《舍利弗阿毘曇論》，並考定《三法度論》與注釋者僧伽斯那，及《三彌底論》，都是屬於犢子系的。由於持經譬喻者，在《大毘婆沙論》中受到評斥，所以放棄「一切（三世）有」而改取「現在有」說，成為一時勃興的經部譬喻師。世親的《俱舍論》，組織是繼承《雜心阿毘曇論》的；法義贊同經部而批評說一切有部；但有關修證，還是繼承說一切有部的古義。這部書的寫作，雖見到了（日本）木村泰賢的《阿毘

達磨論之研究》，福原亮嚴的《有部論書發達的研究》，但所考所論，一切「都經過自己的思考與體會，覺得都是自己的一樣」。

繼續寫成的，是《原始佛教聖典之集成》。我參考了日文的宇井伯壽、平川彰、前田惠學的部分作品。覺得「自從西方學者重視巴利聖典以來，日本學者受到深刻的影響」；「不自覺的投入了，非研究巴利語，不足以理解原始佛教的窠臼」；「應該……走著自己的道路，來作原始佛教聖典史的研究」。所以，首先討論了「有關結集的種種問題」。關於毘奈耶——「律」的集成，確定依摩得勒伽（本母），然後次第組成犍度部。在漢譯「律」典中，摩得勒伽是大眾系、分別說系、說一切有系——三大系所共傳的。巴利藏中沒有「律」的本母，就不可能明了犍度部組成史的歷程。平川彰《律藏之研究》，以巴利藏的「大犍度」為例，推定南傳「律藏」的「大犍度」是古形的（當然漢譯的都是後起了）。我完全不能同意他的解說，所以特地論到〈受戒犍度——古形與後起的考察〉，表示我自己的見解。關於「法」的集成，與從前《印度之佛教》的解說，有了相當的不同。呂澂的〈雜阿含經刊定記〉，給了我最大的啟發。依《阿毘達磨大毘婆沙論》、《瑜伽師地論》、《根本說一切有部律》所說，去了解《雜阿含經》，發見與巴利本《相應部》的一致性。原始結集的，是精簡的散文，名為「修多羅」。蘊、處、因緣、聖道，一類一類的分別集成，名為「相應」修多羅，相應就是「雜」。上四誦是「修多羅」，再加「祇夜」的八眾誦，就是《雜阿含經》與《相應部》的組織初型。其後有「記說」——「弟子記說」與「如來記說」，都隨類而附於蘊、處、因緣、聖道之下。後來集成的經更多了，附在《雜阿含經》中的，新集成的，分編為四部——四阿含。古代巴利佛教大師覺音，為四部作注釋，名義恰好與四悉檀相合，因此明白了四部阿含的不同宗趣（悉檀）。使我更理解到，這四大宗趣，在《雜阿含經》與《相應部》中，也是存在的。如「修多羅」是第一義，「弟子記說」是對治（除疑），「如來記說」是為人生善（心清淨，從這一分中開展出來），「祇夜」是世間。四部阿含的四大宗趣，對於法義的抉擇，真實或方便，應該是有權威的指導作用。也就在全書末後，以此判論一切佛法。初期「佛法」是第一義悉檀；初期的「

大乘佛法」，「為離諸見故」說一切空，是對治悉檀；後期的「大乘佛法」，明自性清淨心，是為人生善悉檀；「秘密大乘佛法」是世間悉檀。以上二部，是病前所寫的，表示了初期「佛法」，經律論成立的史的意義。

五

過了四年多的衰病生活，等到身體健朗些，想到了色身的浮脆，如夕陽晚霞一樣，不敢再作遠大計劃。只能將佛教史上的重要問題，就是「佛法」在怎樣的情形下，發展演進而成為「大乘佛法」，研考而敘述一下。經五年的時間，寫成《初期大乘佛教之起源與開展》。「大乘佛法」的興起，決不是單純問題，也不是少數人的事，是佛教發展中的共同傾向。「主要的動力，是佛涅槃以後，佛弟子對佛的永恆懷念」。所以大乘法充滿了信仰與理想的特性；怎樣的念佛，見佛，是大乘經的特有內容。在佛教界，重信願的，重慈悲的，重智慧的，多方面流傳出來，都傾向於求成佛道，而確信為「是佛所說」的。對於「般若法門」、「淨土法門」、「文殊法門」、「華嚴法門」，其他如「鬼國與龍宮」、「寶積與法華」等，都分別的廣為論究。與文殊師利有關的教典，「但依勝義」；貪瞋癡即是道（煩惱即菩提）；天（神）在文殊法門的重要性，意味到「大乘佛法」中，有適應印度教而引起天化、俗化的傾向。夜叉（鬼）菩薩，龍王（畜生）菩薩，緊那羅王菩薩——鬼國與龍宮的菩薩化，是大乘經的特色。不過這些鬼、畜天菩薩，在初期大乘經中，都表現為人的形象，所說的是一般大乘法。還沒有演進到表現為鬼、畜天的形象，以鬼、畜天的行為，作為人們歸敬與修學的模範。「大乘佛法」有新的宗教特性，所以立〈宗教意識之新適應〉一章，在新出現的佛、菩薩與淨土外，還論到〈神秘力護持的仰信〉。如〈音聲的神秘力〉、〈契經的神秘化〉、〈神力加護〉，這都是早就孕育於部派佛教（更早是世間悉檀的《長阿含經》），到大乘時代而強化起來。方便的適應，是不可能沒有的，但如過分重視佛法的通俗化，方便與真實不分，偏重方便，那方便就要轉化為佛法的障礙了！這是我修學佛法以來，面對現實佛教，而一向注目的問題。本書曾參考日文的：平川彰的《初期大乘佛教之研究》，靜谷正雄的《初期大乘佛教之成立過程》。《初期大乘佛教之研究》以為：大乘佛教的出現，

與出家者無關，是出於不僧不俗的寺塔集團。這也許是為現代日本佛教，尋求理論的根據吧！從經律看來，這是想像而沒有實據的，也就引文證而加以評論。

為了寫作《初期大乘佛教之起源與開展》，進行閱讀與搜集資料工作，附帶的又寫出了下面的兩部。一、《如來藏之研究》：在閱讀中，附帶搜集了一些資料，整理一下，就寫了這部書。如來藏與佛性，是後期大乘的主要（不是全部）問題。書中論到如來藏說的起源，及有關如來藏的早期聖典，如《如來藏經》、《大般涅槃經》初分。如來藏有濃厚的真我色彩（適合世俗人心，所以容易為一般人所信受），不能為正統的佛法所容認，但由於通俗流行，也只能給以合理的解說。代表如來藏的主要論書——《寶性論》，也已大大的淨化了。《大般涅槃經》後分，不再說如來藏了，以空或緣起來解說佛性。瑜伽唯識學者，以「真如無差別」，解說如來藏。這一系的真諦三藏，將瑜伽學融入如來藏說，又將如來藏說附入《攝大乘論》等中，顯然有融會二系的企圖。說得最明白徹了的，是《楞伽經》說「開引計我諸外道故，說如來藏」；「當依無我如來之藏」。二、《空之探究》：在閱讀《般若經》時，理會到「般若空」與「中觀空」之間的方便演化，索性向前探究一番。寫成四章：〈《阿含》——空與解脫道〉、〈部派——空義之開展〉、〈《般若經》——甚深之一切法空〉、〈龍樹——（阿含的）中道緣起與（般若的）假名空性之統一〉。三十多年前說過「《中論》確是以大乘學者的立場，確認緣起、空、中道為佛教的根本深義……。抉發《阿含經》的緣起深義，將佛法的正見，確樹於緣起中道的磐石」（《中觀今論》）。這部書，對於這一見解，給以更確切的證明。

現在更衰老了，能否再寫作，是不能自作主張的。假使還有可能，希望能對《阿含經》與「律」，作些簡要的敘述。

三 治學以佛法為方法

世間的治學方法，我完全不會，也沒有學習過。也就因此，我不會指導同學去怎樣學習。自己講了一些，寫了一些，就有人問我治學的方法，這真

使我為難！其實，我是笨人笨辦法；學習久了，多少理解佛法，就漸漸的應用佛法來處理佛法。

一

起初，根本說不上方法。閱讀大藏經以後，知道佛門中是多采多姿。記起「佛法與中國現實佛教界的差距」，決意要探求佛法的真實意義，以及怎樣的發展，方便適應而不斷演化。1.「從論入手」：我從研讀論書入門，本是偶然的。有些論典，煩瑣、思辨，對修持有點泛而不切。但直到現在，還是推重論書。因為論書，不問小乘、大乘，都要說明生死流轉的原因何在。知道生死的癥結所在，然後對治、突破，達成生死的寂滅。抉發問題，然後處理解決問題；這是理智的而不只是信仰的。決不只說這個法門好，那個法門妙；這個法門成佛快，那個法門很快了生死。從不說明更快更妙的原理何在，只是充滿宣傳詞句，勸人來學。我覺得論書條理分明，至少修學幾部簡要的，對於佛法的進修，明智抉擇，一定是有幫助的。2.「重於大義」：佛法的內容深廣，術語特別多，中國人又創造了不少。重視瑣細的，就不能充分注意重要的。所以十八地獄，三十二相，八十種好等，看過了事，知道就好，不用費心力的記憶他（久了，自會多少知道些）。

佛法不出於三寶，如釋尊化世的方法與精神，制律攝僧的意義，法義的重要理論，修持的主要方法，卻非常注意。重於大義，也就注意到佛法的整體性。我的寫作（與講說），雖是一分一分的，但與部分的研究者，沒有對佛法的整體印象，只是選定論題，搜集資料來詳加研究，不大相同。3.「重於辨異」：不知道佛法中有什麼問題，那就閱讀經論，也不容易發現問題，不知經論是怎樣的處理問題。由於我從修學論書入手，知道論師間有不少異義，後來知道部派間的異義更多。如《成實論》所說的「十論」，就是當時最一般的論題。《大般涅槃經》（卷三三、三四），《顯宗論．序品》，都列舉當時佛教界的異論。大乘法中，闡提有沒有佛性，一乘究竟還是三乘究竟，阿賴耶是真是妄，依他起是有是空，異說也是非常多。世間法是「二」，也就是相對的。佛法流傳世間，發展出不同意見，也是不可免的。如不知道異義的差異所在，為什麼不同，就方便的給以會通，「無諍」雖是好事，

但可能是附會的、籠統的、含混的。

我在（第一部講說成書的）《攝大乘論講記．自序》中說：「非精嚴不足以圓融」（在臺灣再版，原序被失落了）。我著重辨異，心裡記得不少異論，所以閱讀經論時，覺得到處是可引用的資料。我的立場是佛法，不是宗派，所以超然的去理解異論，探求異說的原因。如《攝大乘論講記》的「附論」中，列舉唯識經論對唯識變的說明，條理出：重於阿賴耶種子識的，成為「一能變」說；重於阿賴耶現行識的，成為「三能變」說。這都是淵源於印度的，真諦與玄奘所傳，各有所重，何必偏新偏舊，非要「只此一家」不可呢！我先要知道差別，再慢慢來觀察其相通。4.「重於思惟」：佛法，無論從人或從經論中來，都應該作合理的思惟。我的記憶力弱，透過思考，才能加深印象，所以我多運用思惟。學習所得到的，起初都是片段片段的。如認真記憶而不善思惟，死讀死記，即使刻苦用功，將來寫作，也不過將別人的拼湊成篇。如經過思惟，片段的便能連貫起來。有時在固有的知識堆裡，忽而啟發得新的理解，觸類旁通。

不過思惟要適可而止，一時想不通，不明白，苦思是沒有用的，可以「存疑」。知道某一問題、某一意義不明白，那麼在閱讀的過程中，會慢慢明白過來。或是見到了解說、答案，或因某一問題的了解而連帶解決了。對於某些問題，為什麼彼此見解不同？彼此有什麼根本的歧見？為什麼會如此？我常常憑藉已有的理解，經思惟而作成假定的答案。在進修過程中（也許聽到見到別人的意見），發現以前的見解錯了，或者不圓滿，就再經思惟而作出修正、補充，或完全改變。總之，決不隨便的以自己的見解為一定對的。這樣的修正又修正，也就是進步更進步，漸漸的凝定下來。這樣，我的理解，即使不能完滿的把握問題，至少也是這問題的部分意義。

二

閱讀經論，聽講，我不會寫心得之類的筆記；也不問別人，是怎樣搜集資料而加以整理的。記憶力不強，三藏的文義又廣，只有多多的依賴筆錄。嚴格的說，我起初只是抄錄而已。1.上面曾說到，在家摸索時，曾愚不可及

的抄錄《辭源》中的佛學詞類。出家以後，修學三論。在嘉祥大師的章疏中，錄出南朝法師們的種種見解；有關史事的，也一併抄出。這對於研究中國佛學，是有幫助的，可惜資料在動亂中遺失了！來臺灣以後，抄錄了《阿含經》與律藏中，有關四眾弟子的事跡、法義的問答。後來從日本買到一部赤沼智善編的《印度佛教固有名辭詞典》，內容（包含了巴利語所傳的）更廣。只怪自己的見聞不廣，這一番心血，總算白費了！又將《大毘婆沙論》的諸論師，一一全文錄出他們的見解，有關異部與可作佛教史料的，也一一錄出。《說一切有部為主的論書與論師之研究》中，〈說一切有部的四大論師〉、〈大毘婆沙論的諸大論師〉——二章，就是憑這些資料寫成的。2.《大智度論》是《大品般若經》釋，全文（經論合）長一百卷。

經釋是依經解說，與有體系的宗經論不同。論文太長，又是隨經散說，真是讀到後面，就忘了前面。於是用分類的方式，加以集錄。如以「空」為總題，將全論說空的都集在一處。實相，法身，淨土，菩薩行位，不同類型的菩薩，連所引的經論，也一一的錄出（約義集錄，不是抄錄）。這是將全部論分解了，將有關的論義，集成一類一類的。對於《大智度論》，用力最多，曾有意寫一專文，說明龍樹對佛法的完整看法。但因時間不充分，只運用過部分資料，沒有能作一專論。四《阿含經》，也都這樣的分類摘錄，不過沒有像《大智度論》那樣的詳細。3.在四川時，又曾泛讀大乘經部。閱覽以後，將內容作成「科判」那樣的表式。如有特殊的事，可注意的文義，就附記在經的科判以後。這樣的略讀，費時不多，而留下科判的表式，如要檢查內容，卻非常便利。在略讀而加以科判時，發見了：玄奘所譯《大菩薩藏經》（編入寶積部），除第一卷外，其餘的十九卷，是《陀羅尼自在王經》、《密迹金剛力士經》、《無盡意經》的纂集。

《勝天王般若波羅蜜經》，是《寶雲經》、《密迹金剛力士經》、《無上依經》的改寫。《大方廣總持寶光明經》，是以〈十住品〉、〈賢首品〉為主，竄入密咒而編成的。部分相同的還不少，憑表式真可說一目了然。4.以上只是平時的整備資料，如要作某一問題的研考寫作，對於問題所在及組織大綱，至少心中要有一輪廓的構想；然後分類的集錄資料，再加以辨析、

整理。熱門的問題，在某經某論中說到，就有資料可得，這是比較容易的。有些問題，在眾多經典中，偶而露出些形跡——可注意的事與語句，要平時注意。將深隱的抉發出來，是比較費力的。《初期大乘佛教之起源與開展》中，對與文殊有關的聖典，曾費力氣的摘錄、分類、比較，這位出家的文殊菩薩，在初期大乘中的風範，種種特出的形象，才充分的顯現出來。我在讀《般若經》時，直覺得與龍樹的空義，有某種程度的差異。所以詳細的錄出《般若經》的空義，又比較《般若經》的先後譯本，終於證明了：《般若經》的自性空，起初是勝義的自性空，演進到無自性的自性空——這是《空之探究》的一節。

從無邊的資料中，抉發深隱的問題，要多多思惟以養成敏銳的感覺；還要採用笨辦法，來充分證明這一問題。我不知一般學者，有什麼善巧的方便。

三

在佛法的進修中，漸漸的應用佛法，作為我研究佛法的方法。四十二年底，寫了〈以佛法研究佛法〉的短文。我說：「所研究的佛法，不但是空有、理事、心性。」「所研究的佛法，是佛教的一切內容；作為能研究的方法的佛法，是佛法的根本法則」，也就是緣起的「三法印」。佛法的自覺自證，是超時空的，泯絕戲論的（一實相印）。但為了化度眾生，宣說而成為語句（法），成為制度（律），就是時空中的存在。呈現於一定時空中的一切法與律，是緣起的，沒有不契合於三法印的。我以為：

在研求的態度上，應有「無我」的精神。「無我，是離卻自我（神我）的倒見，不從自我出發去攝取一切。在佛法研究中，就是不固執自我的成見，不（預）存一成見去研究」，讓經論的本義顯現出來。「切莫自作聰明，預存見解，也莫偏信古說」。

在方法上，諸行無常，是「豎觀一切，無非是念念不住，相似相續的生滅過程」。諸法無我，是「橫觀（也通於豎觀）一切，無非是展轉相關、相依相住的集散現象」。一切都依於因緣，依緣就不能沒有變化，應把握無性緣生的無常觀。「有人從考證求真的見地出發，同情佛世的佛教，因而鼓吹

錫、暹（泰）式的佛教而批評其它的。這種思想，不但忽略了因時因地演變的必然性，並漠視了後代佛教發掘佛學真義的一切努力與成果」；「有些人，受了進化說的眩惑，主張由小乘而大乘，而空宗而唯識而密宗，事部、行部一直到無上瑜伽，愈後愈進步愈圓滿。……愈後愈圓滿者，又漠視了畸形發展與病態的演進」。所以，「我們要依據佛法的諸行無常法則，從佛法演化的見地中，去發現佛法真義的健全發展與正常的適應」。

諸法無我呢？「一切法無我，唯是相依相成的，眾緣和合的存在」。自他的「展轉相關，不但是異時的、內部的，也與同時的其他的學術（等），有著密切的關聯。這是無我諸法的自它緣成」。「是眾緣和合，所以在那現起似乎整個的一體中，內在的具有多方面的性質與作用」；「因此（佛法的）種種差別，必須從似一的和合中去理解；而一味的佛法，又非從似異的種種中去認識不可。這是無我諸法的總別相關」（相關，原文作無礙，今改）。「從眾緣和合的一體中，演為不同的思想體系，構成不同的理論中心，佛法是分化了。它本是一體多面的發揮，富有種種共同性，因之，在演變中又會因某種共同點而漸漸的合流。合而又離，離而又合，佛法是一天天的深刻、複雜。這裡面也多有畸形的偏頗的發展，成為病態的佛教；這是無我諸法的錯綜離合。」總之，從諸行無常、諸法無我的法則去研究，那麼「研究的方法，研究的成果，才不會是變了質的違反佛法的佛法」！

在立場上，涅槃寂靜是研究者的信仰與理想，應為此佛法的崇高理想而研究。「佛法的研究者，不但要把文字所顯的實義，體會到學者的自心，還要了解文字語言的無常無我，直從文字中去體現寂滅。」我在〈談入世與佛學〉一文中，認為：「契合於根本大法（法印）的聖教流傳，是完全契合於史的發展，而可以考證論究的。在史的論證中，過去佛教的真實情形，充分的表現出來。佛法（思想、制度等）是有變化的，但未必進化。說進化，已是一隻眼；在佛法的流傳中，還有退化、腐化。（試問：）佛法為什麼會衰落呢？」然對於佛法中，為學問而學問，為研究而研究，為考證而考證的學者，不能表示同情。我以為：「一、研究的對象——佛法，要重視其宗教性」；「二、以佛學為宗教的，從事史的研究考證，應重於求真實」；「三、史

的研究考證，以探求真實為標的。在進行真實的研究中（從學佛說，應引為個人信解的準繩），對現代佛學來說，應有以古為鑑的實際意義」。佛法與佛學史的研究，作為一個佛弟子，應有純正高潔的理想——涅槃寂靜是信仰，是趣求的理想。為純正的佛法而研究，對那些神化的，俗化的，偏激的，適應低級趣味的種種方便（專重思辨也不一定是好事），使佛法逐漸走上衰運，我們不應該為正法而多多反省嗎？

以佛法的「法印」來研究佛法，我雖不能善巧地應用，但深信這是研求佛法的最佳方法！

四 對佛法之基本信念

我立志為佛教、為眾生——人類而修學佛法。說了一些，寫了一些，讀者的反應不一。不滿意我所說的，應該有其立場與理由，不必說他！有些人稱讚我，也未必充分的了解我，或可能引起反面作用。有人說我是三論宗，是空宗，而不知我只是佛弟子，是不屬於任何宗派的。有人稱我為論師，論師有完整而嚴密的獨到思想（近於哲學家），我博而不專精，缺乏論師的特性。我重於考證，是想通過時地人的演化去理解佛法，抉示純正的佛法，而丟下不適於現代的古老方便，不是一般的考據學者。現在年紀大了，避免或者的誤解，或斷章取義的惡意誹毀，所以覺得有明白交代的必要。古代傳下來的佛法，我的基本見解，在寫《印度之佛教》時，已大致確定，曾明白表示於《說一切有部為主的論書與論師之研究》的〈序〉。我這樣說：

一、佛法是宗教，佛法是不共於神教的宗教。如作為一般文化或一般神教去研究，是不會正確理解的。俗化與神化，不會導致佛法的昌明。中國佛教，一般專重死與鬼，太虛大師特提示「人生佛教」以為對治。然佛法以人為本，也不應天化、神化。不是鬼教，不是神教，非鬼化非（天）神化的人間佛教，才能闡明佛法的真意義。

二、佛法源於佛陀的正覺。佛的應機說法，隨宜立制，並不等於佛的正覺。但適合於人類的所知所能，能依此而導入於正覺。佛法是一切人依怙的宗教。並非專為少數人說，不只是適合於少數人的。所以佛教極其高深，而

必基於平常。本於人人能知能行的常道（理解與實行），依此向上而通於聖境。

三、佛陀的說法立制，並不等於佛的正覺，而有因時、因地、因人的適應性。在適應中，自有向於正覺、隨順正覺、趣入正覺的可能性——這所以名為「方便」。所以，佛的說法立制，如以為「地無分中外，時無分古今」而可行，那是拘泥錮蔽。如不顧一切，師心不師古，以為能直通佛陀的正覺，那是會漂流於教外的。不及與太過，都有礙於佛法的正常開展，甚至背反於佛法。

四、佛陀應機而說法立制，就是世諦流布。緣起的世諦流布，不能不因時、因地、因人而有所演變、有所發展。儘管「法界常住」，而人間的佛教——思想、制度、風尚，都在息息流變的過程中。「由微而著」，「由渾而劃」，是思想演進的必然程序。因時地的適應，因根性的契合，而有重點的或部分的特別發達，也是必然現象。對外界來說，或因適應外學而有所適應，或因減少外力壓迫而有所修正，在佛法的流行中，也是無可避免的事。從佛法在人間來說，變是當然的、應該的。（然而，）佛法有所以為佛法的特質。怎麼變，也不能忽視佛法的特質。重點的、部分的過分發達（如專重修證，專重理論，專重制度，專重高深，專重通俗，專重信仰……），偏激起來，會破壞佛法的完整性，損害佛法的特質。象皮那麼厚，象牙那麼長，過分的部分發達（就是不均衡的發展），正沾沾自喜，而不知正障害著自己！對於外學，如適應融攝，不重視佛法的特質，久久會佛魔不分。這些，都是存在於佛教的事實。演變，發展，並不等於進化，並不等於正確！

五、印度佛教的興起，發展又衰落，正如人的一生，自童真、少壯而衰老。童真，充滿活力，（純真）是可稱讚的！但童真而進入壯年，不是更有意義嗎？壯年而不知珍攝，轉眼衰老了。老年經驗多，知識豐富，表示成熟嗎？也可能表示接近衰亡！所以，我不說「愈古愈真」，更不同情於「愈後愈圓滿、愈究竟」的見解。

六、佛法不只是「理論」，也不是「修證」就好了。理論與修證，都應以實際事行（對人對事）的表現來衡量。「說大乘教，修小乘行」；「索隱行怪」：正表示了理論與修證上的偏差。

七、我是中國佛教徒。中國佛法源於印度，適應（當時的）中國文化而自成體系。佛法，應求佛法的真實以為遵循，所以尊重中國佛教，而更（著）重於印度佛教（並不是說印度來的樣樣好）……。我不屬於宗派徒裔，也不為民族情感所拘蔽。

八、治佛教史，應理解過去的真實情況，記取過去的興衰教訓。佛法的信仰者，不應該珍惜過去的光榮而對導致衰落的內在因素懲前毖後嗎？焉能作為無關於自己的研究，而徒供庋藏參考呢！

我的修學佛法，為了把握純正的佛法。從流傳的佛典中去探求，只是為了理解佛法；理解佛法的重點發展及方便適應所引起的反面作用，經怎樣的過程，而到達一百八十度的轉化。如從人間成佛而演進到天上成佛；從因緣所生而到達非因緣有；從無我而到達真常大我；從離欲梵行得解脫而轉為從欲樂中成佛；從菩薩無量億劫在生死中，演變為即身成佛；從不為自己而利益眾生，到為了自己求法成佛，不妨建立在眾生苦難之上（如彌勒惹巴為了求法成佛，不妨以邪術降雹，毀滅一村的人、畜及莊稼）。這種轉化，就是佛法在現實世間中的轉化。泛神化（低級宗教「萬物有靈論」的改裝）的佛法，不能蒙蔽我的理智，決定要通過人間的佛教史實而加以抉擇。這一基本見解，希望深究法義與精進持行者，能予以考慮！確認佛法的衰落與演化中的神化、俗化有關，那麼應從傳統束縛、神秘催眠狀態中振作起來，為純正的佛法而努力！

五 世界佛學與漢譯聖典

我著重印度佛教，但目前的印度，說不上有佛教，只剩少許佛教的遺跡。然現存於世間的，如錫蘭為主的巴利語系，我國內地為主的華文系，西藏為主的藏文系，根本的聖典，都是從印度來的，也就是印度佛教。我只識中國字，與印度佛教有關的梵、巴、藏文，一字不識；在探究的歷程中，每自感

福薄。在四川時，法尊法師譯出部分的藏文教典（藏文著作的為主），我是非常欽佩的。最近，華宇出版社擬出版《世界佛學名著譯叢》，我認為：「無疑的將使中國佛學界，能擴大研究的視野，增進研究的方法。特別是梵、巴、藏文——有關國際佛學語文的重視與學習，能引導國內的佛學研究，進入世界佛學研究的領域！」研究的績效，要漸漸的累積而成，是不能速成的。最好，能養成梵、巴、藏文的學者，將巴、藏及少數梵文聖典，譯成華文，從根本上擴大我們研究的領域。佛法是要依賴語文而傳的，但語文只是工具，通語文的未必就能通佛法。修學有關佛教的語文，應發心為佛法而學。經語文而深入巴、藏、梵文佛典的佛法，才能完滿的傳譯出來，便利我們這些不通外語的人。

印度的佛教，可以分為三期，依內容來說：一、「佛法」；二、「大乘佛法」；三、「秘密大乘佛法」。從印度而流傳世界的，不出此三類。現在流行於錫、緬、泰，被稱為「南傳」的巴利語系，是「佛法」中的一派——赤銅鍱部。傳入西藏的藏文系，主要是「秘密大乘佛法」。傳入中國的，中國所宏通的，以「大乘佛法」為主。中國所傳的華文聖典，當然不及梵文與巴利語（印度語文）原典，也不及藏譯（藏文是仿梵文造的）的接近原典。然源出印度的一切佛教，如作史的論究，理解其發展與演化的歷程，華文所譯聖典，卻有獨到的、不可忽視的價值，而不是巴、藏、梵文聖典所可及的！四十一年，曾寫〈漢譯聖典在世界佛教中的地位〉，就是說明這一點。

中國佛教是以中期的「大乘佛法」為主的，但中國佛教，經歷了近千年的長期翻譯，內容實包含了三期的聖典。分別來說：初期的「佛法」——經律論三藏，譯有各部派所傳的教典；數量與內容，都非常豐富，最適宜於作比較的研究。有些經律論，多少露出了接近「大乘佛法」的端倪。藏譯所傳的初期「佛法」，少而又少；巴利聖典很完整，但只是一家之學。在研究上，特別是佛教史的研究上——聖典的集成；「佛法」演進到「大乘佛法」，華文的「佛法」聖典，有他獨有的價值。說到「大乘佛法」，巴利三藏中是沒有的。藏譯的大乘經論，也還豐富（有些是從華文轉譯過去的）。特別是晚期的大乘論——後期的中觀學，《現觀莊嚴論》等，是華文所沒有的。藏

譯於西元七世紀開始，廣譯於八世紀中，這還是「前傳」。（現存的少部分梵典，也是七世紀以後的寫本）。漢譯的大乘經論，自西元二世紀起，特別是（五世紀初）羅什及以前的譯本，或多或少的與後起的不同；梵本原是在不斷修正補充中的。西藏所傳的「大乘佛法」，代表「秘密大乘佛法」時期的大乘。「漢文的種種異譯，一概保持它的不同面目，不像藏文系的不斷修正，使順於後起的。所以，從漢文聖典研求起來，可以明了大部（大乘）教典的次第增編過程，可以了解西方原本的先後大有不同。這不但不致於偏執一文，而次第的演變，也可以從此了解。」說到後期的「秘密大乘佛法」，華文所譯的，已有「事部」（雜密）、「行部」（《大日經》）、「瑜伽部」（《金剛頂經》），並傳入了日本。而「無上瑜伽部」，為日本學者稱為「左道（即邪道）密教」的，在趙宋時代，已有部分的譯出，但不及西藏多多了！我國所沒有的巴、藏、梵典，希望能漸漸譯出；世界佛學者的研究成果，也希望有人能多多介紹。不過，漢譯聖典有其獨到的價值，作為中國的佛弟子，應該好好的尊重它！

近百餘年來，國家多難，佛教多難，這是五十歲以下的，現住臺灣的佛弟子所不能想像的。在世界佛學研究中，我們的成績等於零，這也是重要的因素之一。國家民族多難，受到外來文化的衝擊，佛教衰落了，連華文聖典也不受人重視了（聽說日本有譯華文聖典為英文的計劃）！從前，日本佛教是從中國傳去的，有關佛法的寫作，多用華文。現代的日本佛教學者，多數不會華文，而將心力用在巴、藏、梵文方面。在這一風氣中，中國佛弟子應不忘自己，在通曉華文聖典的基礎上，修學巴、藏、梵文的佛法。雖然負擔是沈重的，而意義卻是偉大的！佛法的研究，最近似乎有些新的形勢，研究風氣有了新的開始。研究者能為佛法而研究，為佛法的純淨而研究，這才是有價值的研究！

六 結語

末了，以三點感想來作為結束。

一、我懷念虛大師：他不但啟發了我的思想，又成全了我可以修學的環境。在一般寺院中，想專心修學佛法，那是不可能的。我出家以來，住廈門閩南佛學院，武昌世苑圖書館，四川漢藏教理院，奉化雪竇寺，都是與大師有關的地方（李子寬邀我到臺灣來，也還是與大師的一點關係）。在這些地方，都能安心的住著。病了就休息，好些就自修或者講說。沒有雜事相累，這實在是我最殊勝的助緣，才能達成我修學佛法的志願。

二、我有點孤獨：從修學佛法以來，除與法尊法師及演培、妙欽等，有些共同修學之樂。但對我修學佛法的本意，能知道而同願同行的，非常難得！這也許是我的不合時宜，怪別人不得。不過，孤獨也不是壞事，佛不是讚歎「獨住」嗎？每日在聖典的閱覽中、正法的思惟中，如與古昔聖賢為伍。讓我在法喜怡悅中孤獨下去罷！

三、我不再悵惘：修學沒有成就，對佛教沒有幫助，而身體已衰老了。但這是不值得悵惘的，十七年前就說過：「世間，有限的一生，本就是不了了之的。本著精衛啣石的精神，做到那裡，那裡就是完成，又何必瞻前顧後呢？佛法，佛法的研究、復興，原不是一人的事、一天的事。」（《說一切有部為主的論書與論師之研究．序》）

卷002

研究佛法的立場與方法

諸位（佛光山中國佛教研究院）同學：我這四年來人都病瘦了，大家的好意，到這裡來，雖然心裡非常歡喜，但是因身體不好，頭腦大概也差了，沒有什麼好的可以講來貢獻給諸位。

諸位現在是在學院裡修學，是研究佛法的階段。至於我自己，一般人看來，也是研究佛法的人。我是只有從太虛大師和法尊法師那裡，看看他們的文章，或者是隨便談談，這樣子有了一點啟發。我是沒有福報像諸位這樣能夠長期在學院裡修學，可以說是東翻西翻自己學來的。有人問我怎樣學的，

我也說不出來，因為自己沒有好好的跟人學過，所以我也不會教別人。諸位今天來，我也只有將我從前學的，和我的想法，為什麼要學佛，我想學什麼樣的佛法等問題，隨便向大家報告，不一定合用，這總是從我過去修學的構想和過程而來的。

我在家鄉的時候，在偶然的因緣中，知道有佛法。我們海寧家鄉的佛法非常衰微，沒有臺灣這麼好，只是趕經懺。我知道佛法後，就找幾部經、論看看，看了以後，我生起兩種感想，一是佛法的理論很高深，佛法的精神很偉大；另一方面我覺得佛法是一回事，當前的佛教又是一回事。代表佛教的，如我家鄉的出家人，好像與我經上看到的佛法，有相當大的距離。但是我沒有像虛大師和你們院長那樣要來改善佛教，有振興改革佛教的心。只是想探究：佛法這麼好，這麼高深，為什麼同我們實際上的佛教距離這麼遠？這問題在那裡？

我在沒有出家以前，就有了一個反省：佛法這麼好，是一切智者之學，最高深的；為什麼佛教會成這個樣子——只是民間習俗的信仰？像現在還有大學生在研究，從前是沒有的，至少到那個時期為止，佛教與佛法不太一致，為什麼會這樣呢？後來，我自己看經，東翻西翻，總之也不好懂。後來父母去世了，自己也沒有什麼掛礙，跑出來出家。我修學佛法研究經論的意念，除了想要了解佛教究竟是什麼以外，還想了解佛法怎麼慢慢演變？其原因何在？這是存在我內心當中，推動我一直研究下去的力量。

本來在佛法上講，出家人應該只有三條路：上上等是修行，第二等才輪到學問，第三等才是修福，如廣修塔寺之類的事情。在佛法裡修學，說佛法好，總要對我們有點好處才好；若自己學了佛法，對自己一點好處都沒有，那麼我們叫人家學是不對的。我自己很慚愧，沒有能夠真正向修證的路子走。不過對佛法方面，還是為了真理的追求，追求佛法的根本原理究竟是什麼樣？佛法如何慢慢發展？在印度有什麼演變？到中國來又為什麼發展成現在的現象？我是基於這個意義來研究。

因此，我的學佛態度是：我是信佛，我不是信別人，我不一定信祖師。有人以為中國人就一定要信中國祖師的教理，我並沒有這個觀念。假使是真正的佛法，我當然信；假使他不對，那就是中國人的，我也不信。我是信佛法，所以在原則上，我是在追究我所信仰的佛法，我是以佛法為中心的。

我對世界上的學問懂得不多，雖然也寫許多文章，我所說的主要是在追究佛法的真理。我要以根本的佛法、真實的佛法，作為我的信仰。了解它對我們人類、對我個人有什麼好處，這是我真正的一個根本動機。

所以自己雖然沒有能夠在修證方面用功，但是這和有些人研究佛法的動機不同。有的人研究佛法，好像把它看成什麼學問一樣，在研究研究，提倡提倡，與自己毫不相干。原則的說，這不是我們學佛之人的態度。學佛的人，佛法要與我們自己發生關係，沒有關係你為什麼要學呢？你都不曉得好處，為什麼要叫人信呢？所以，我們越是能知道佛法的好處，越知道佛法超出世間的特質，越是能夠增加我們的信心。

有人問我是什麼宗，我不曉得應該怎麼說。照一般人的想法，總該歸屬什麼宗才對。在我覺得，「宗」都是以佛法適應時代、適應特殊文化思想，而發展成一派一派的；好像我們到山上，有好幾條路一樣。我沒有什麼宗，不過有人以為我是三論宗，有的稱我論師，我也不懂他們為何如此，其實我不是這樣的。怎麼叫都可以，我自己知道不是這樣就好了。

我是憑這一種意念來研究，漸漸發現到佛法最重要的根本原理，逐漸的了解一派一派的思想之間，有些什麼不同。諸位一定以為一派一派複雜得很，據我慢慢的研究起來，才曉得沒有那麼複雜。大概一個問題提出來的話，不是這樣，就是那樣，頂多兩三個看法。不過問題多了，錯綜起來，就好像有很多很多不同。我不是從事純宗派的研究，雖然各宗派也寫一點，都是粗枝大葉，沒有深刻研究。我不想做一宗一派的子孫，不想做一宗一派的大師。

我走的這條路子，可能有人說是不合潮流、不合時宜的。我寫東西時，不管這些，寫出來有人看也好，沒有人看也好，寫好了就印在那裡，有人看沒人看我都不加考慮。只覺得我對佛法有這麼一點誠心，我要追究佛法的真

理，想了解佛法的重要意義。在三寶裡面奉獻這一點，是好是壞，我也不太考慮，長期以來，我對佛法研究的態度就是這樣。

在這意義上，我學佛法和那開舖子的不太同。像百貨公司，樣樣都有，你要什麼就有什麼賣給你。我沒有這個觀念，我之所以東摸一點，西摸一點，只是想在裡面找到根本佛法，與它所以發展的情形。這個發展，可能是相當好的，也可能不太好的。佛法有所謂「方便」，方便是有時間性，有空間性，在某一階段好得很，過了時，時代不同了，也許這個方便會成為一種障礙。

《法華經》有一句話，我總覺得非常好：「正直捨方便，但說無上道。」怎麼捨呢？就是達到了某一階段，有更好更適合的，就提倡這個，不適合的就捨掉。所以我研究的，不是樣樣都在提倡，我也不專門批評。我這個人，生來是不太合時宜的。我覺得某些只是方便，不是究竟的東西，我不講是可以的；你要我講，我就這樣講，要我講好聽話奉承奉承，那我是不會的。我在原則上，帶點書呆子氣，總是以究竟佛法為重。自己這個樣子，能夠怎樣發展，能夠得到多少的信眾，我都不考慮。這許多，就是我學佛的動機與態度，甚至可以說是我就是這樣的人。

經過好多年以後，大概在民國三十年前，我對佛法有了大概的認識。佛法這樣演變發展，對現代來講，有些是更適合的，更適應現代的；某些，頂好不要談它，即使過去非常好的，但現在卻不太適合。我有了這個認識，當初我就寫了一本書叫做《印度之佛教》。這本書我想到就寫，只表示自己的意思而已，雖然引證，引證得很簡單，不像現代人寫書。受了近代文化的影響，你說的雖能表現你的思想，但總要把你的證據拿出來；所以我就想：把這本書改編寫成幾本大部的書，詳細引證，一切合起來，就可以表示我個人對佛法完整的看法和了解。

不過，對印度佛教的研究，我到現在只寫了兩本，一部是《說一切有部為主的論書與論師之研究》，一部是《原始佛教聖典之集成》。其他的，都是有別的因緣，不是我想寫的東西。現在病了以後，過去雖然有願要寫，大

概也寫不成。不過，以我的想法，也沒有什麼遺憾，我們在這個無邊生死當中，能做多少，就做多少，盡自己力量去做就好了。能做多少，要靠福德因緣，以及時代種種關係配合，不是自己想做多少，就能做多少。我沒有什麼遺憾！假使身體還可以的話，我現在想寫最重要的一本書，說明從最初的佛法演進到大乘佛法的過程，大乘佛法的本來意義是什麼？究竟什麼叫做大乘？我們不要口說大乘，實際上不是這麼一回事。不過能否寫成，自己也不曉得。人命無常，沒有幾天的時間也說不定。以上只是象徵性的談談自己的研究而已。

我以前寫過一篇文章，叫做〈以佛法研究佛法〉，有的人也許看過。怎樣來研究佛法呢？當然是研究經、論、各宗派裡面許多的道理。但研究時要有一種方法，就是所謂的「方法論」。我的想法很頑固，我是一個佛教徒，我們要用我們佛教的方法。那麼我們怎麼來研究佛法呢？佛曾經說出一種現實世間的普遍真理，也可以說是凡事實上的一切存在是離不開的普遍法則，這個法則就是「諸行無常，諸法無我」。我覺得，我們研究佛法的時候，應該要引用這一方法來處理一切問題。

簡單的說，「諸行無常」，是說明現在世間所存在的東西，都是不停的在變化的。比方佛說出來的某句話，經後來佛弟子慢慢弘揚，它自然而然多多少少有了演變。又如佛所訂的制度，我們稱為戒律，這套戒律也會因區域而慢慢演變。你說完全不變，還是從前那樣，是不可能的。就是現在的泰國，他們的出家制度，人人可以出家，有的出家七天，有的出家十五天。嚴格講，出家受比丘戒，是要盡形壽受持的，沒有說我發心去受七天的或兩個月的比丘戒；這樣發心，根本是不能得比丘戒的。那麼，他們現在的辦法，你說好嗎？這不是好不好的問題，只要懂得這就是變化中的方便就是了！

說到「諸法無我」，是一切沒有獨存的實體。如一種制度，要考慮到時代因素，考慮同時的環境，如把時代、環境拋開了，講起制度來是抽象、不實際的。假如有了這個觀念，研究什麼問題，必須顧慮同時代的其它很多問題。這許多問題，你多一點了解，對研究問題的看法，也就會更加正確一點。

有人問我自己研究內容，我說不出來，我只是本著自己的理解去研究。不過，我看別人的書，多數是小範圍研究，其他什麼也不管。專門研究一個問題，有時候研究得很精細，好得很；可是從整個佛教來看，也許並不正確。我以為要擴大視界，研究才會有更多的成就。

如果不管其他的，縮小範圍，那麼研究出來的只是小問題，對整個佛教的意義，不可能有好的成就。我的研究，是從「無常」、「無我」著眼的。無常是時代先後的演變，「無我」是同時的影響關係，將時間、空間結合起來看問題，看它為什麼演變。所以，我告訴大家沒有別的研究方法；世間上的方法很多，我沒有看過，我不懂，我只用我們佛法的基本方法——無常、無我，做為我研究的方法論。

諸位都還在學，將來不一定人人能繼續研究，有的出去弘法，或者修行，不過也許有人仍繼續研究佛法，所以我提到這點。

在研究的過程當中，有一點我看得很重要——佛法究竟有什麼不同，比世間其他的更好？可以分二方面來講。

一、釋迦牟尼佛時候，有一種完善的制度——戒律。傳到中國，後來有叢林制度，到現在也許有新的制度。不要以為制度都是一樣，佛的制度，實際上研究的人很少，我自己也沒有研究。中國現在講戒律是什麼樣的呢？晚上不吃飯，到廁所裡去要換鞋子，以為這是最要緊的。對戒律中真正重要的事情，好像不知道一樣。所以戒律的真正意義，我們出家人要有人發心去研究。

據我的了解，佛教的戒律是一種集體的生活，修行也就在集體生活中去鍛鍊。依戒律的觀點，佛法並不重於個人去住茅蓬修行——這是共世間的，雖然一般都很尊敬這種人。佛教戒律有什麼特色？它是道德的感化和法律的制裁兩者統一起來。犯了錯誤，戒律中有種種處罰的規定；但不止於此，而是在充滿道德精神感化之下，有一種法律制裁的限制。所以在佛的時代，真正出家的，一個個都了不得；就是動機不純正的人，在這裡面多住幾年，經過師友的陶冶、環境的熏習，慢慢也會成為龍象的。在這個集體生活裡，大

家都有共同的信念、淨善的行為，彼此和睦，這就是佛教戒律的特質而發生偉大的作用——正法住世。

這種組織，與社會上的組織不太相同，它是道德感化與法律制裁相綜合的。在這裡面，是很平等的，是法治的；每一律制，不是對某些人而訂的。如在學院的話，如果是學生不許可，老師也絕對不許可。佛的制度是平等的，即使釋迦牟尼佛在世，佛也一樣的依法而行。佛的律制，是真正的平等、民主。在這道德感化、法律制裁之下，人人都修持佛法、研究法義，各盡其力去發揮。

當然，嚴格的說，現在並沒有這個東西——依律而住的僧團。假使我們去研究，把這裡面真正的精神原則拿出來，用現在的方式去實踐的話，我想會比照著自己的想法搞一套組織，或是參照政治或其他組織，照人家的辦法也來一套，我想會更合於佛法。這是佛法偉大的特質，在我的理解，釋迦牟尼佛不像世俗一般那樣，我在研究中加深了我的信心。

二、另一方面，是理論的。佛一方面用制度，一方面開示，用法來指導。在當時，沒有現在那樣，研究《法華經》、《華嚴經》，一大部一大部的，不過在義理上或在修行的方法上，作簡單的指導。佛所說明的，著重在什麼地方呢？那些與世間不同呢？依我的了解，佛法確有不共之法，與世間法不同。我想，諸位讀了好幾年，應該對佛法與世間法不太相同的有所了解；我們必須確認佛法的不共之法！世界上的宗教很多，中國的、印度的、西方的，佛教至少有一種與他們不同的地方。又如哲學，從東方到西方，哲學家不曉得有多少，但佛法至少要有與他們不同的地方。假如自以為佛法偉大，而佛法所講的與他們所說的一樣，那就糟了，因為既然一樣，有了他的，更何必再要佛法？

就世間法所沒有的（不共世間的）來說，當然就是「緣起性空」。空，這就是佛法的不共之法。「諸行無常，諸法無我」，都是依此而顯示出來。緣起是說世間的一切，無論是天文、地理、自然界、動物界，乃至我們個人生理上、心理上的現象，都是依緣而存在的。佛說「緣起」是最通遍的法則

，從這裡才會了解佛的制度與其他的所以不同。理論與制度有關，佛法稱為「依法攝僧」。把握緣起的原則，在思想上、制度上，及實際的修持上，都會有與世間不同處。世間上有許多進步的思想，有的近於緣起，但他們不能夠徹底的完全的達到目標。

我們為什麼信佛？是因為佛是大徹大悟了的。佛的大徹大悟是怎樣呢？你不曉得，我也不曉得。既然不曉得，那怎麼生信呢？佛坐菩提樹下大徹大悟以後，為了使人也能徹悟，所以說法。佛所說出來的法義，來指導出家人應做的生活軌範（律制），與世間不同，這表示了他證悟的內容與別人不同，這是可以了解的。在心裡，我們不知道；說出來、做出來，總可以看到一點。研究佛教制度的根本原則，從理論、事實的統一中，我發覺佛法義理超越世間特殊的地方。佛老人家的證智，我們都不知道，但從他表現出與世間不同的，特別偉大。我是從這些上，深深信得佛真正的證悟。

我有很多看法與別人的看法不大相同。譬如說，某人在修行，某人開悟了！修行、開悟當然是好事情，不過，不只是佛法講「修行」。世界上的宗教都要修行的，道家有修持的方法，中國儒家也有一點，印度婆羅門教、六派哲學都有修行的方法，西洋的神教也有啦，他們的禱告也是修行的一類。如真的修行，自然會身心有些特殊的經驗，這是信仰宗教的人所應相信的，不管你自己有沒有得到，這是絕對可信的。在內心當中或身體上得到特殊經驗，宗教的終點，就是要靠這種特殊經驗。在佛法當中，神通就是其中的一類。

所以，單講修行，並不一定就是佛法，世界上各種宗教都有修行呢！你說你看到什麼東西，經驗到什麼，這並不能保證你經驗的就是佛法。那麼用什麼方法來區別呢？這有兩個方法：一、與佛法的根本義理是否相合。二、行為表現是什麼樣子。且舉一件事來說，我們中國人有時候真自覺得驕傲，美國嬉皮有很多人要學禪，寒山也很吃香，簡直崇拜得不得了。然在我的想法，若以此為典型，作為我們學佛的模範，大家這樣學，這成什麼樣子！因為佛教也好，其他宗教也好，都要教你正常，修行的人也要正常。中國佛教過去許多大師，能夠組織佛教，能夠發揚，都是平淡正常的。又如釋迦牟尼

佛教化，有所謂「神通輪、教誡輪、記心輪」，身業、語業、意業都可以教化，可是佛法的重點是教誡輪。用語言來引導你，啟發你，使你向上。現在有些人，稍微修行，就說前生後世、說神通，這不是真正的佛法。從佛的證悟以後，佛所表現出來，對弟子之間的活動的歷史事實，不是那些怪模怪樣的——寒山式、濟公式、瘋子喇嘛式的。佛老人家，生在我們人間，主要用教誡來引導，不是侈談神通。因為外道也有神通，從神通來建立佛教，佛教就和外道一樣了。我對佛法的研究著重在這兩方面，這兩方面的了解，能使我信心增強，推動、支持我很衰弱的身體，在佛法之中，多少奉獻自己的一分心力。

我研究的重點是重在根本，假使你們請我講唯識學，我是講不好，但若講唯識的「基本」思想，我倒是知道一些。我讀書還有中國人的習性——讀書貴識大體；我現在寫作，也要引證，那是適應這個時代罷了！

我們研究佛法，當然要看古代的書，例如印度翻譯的經論，中國古代的註解。第一步，要讀懂它講些什麼，但這是不夠的。孔子說「溫故知新」，我們不只看古典的書，不只懂了就好，就停止了，那永遠不進步；你要從「溫故」中、從古典中，要有一種新的了解。當然不一定每一個人看書就能寫出心得，而且寫出來的心得，不一定是正確的，也不一定要去發表，你放在心裡，只是你看書的感受。這樣研究，我們佛法才能進步，才能發揚起來。如果只是照本宣科，從前怎麼講，我還是這麼講，一點不錯；一點不錯算得了什麼？沒有進步了！這個世界永遠在變，諸行無常，你停止了，就等於退步，學問也是這樣。

諸位讀書，有的人不會讀，死讀、死記，老師這麼講我也把他記下來，將來我好照著講。假如研究學問的話，這樣連入門都談不上，豈止沒有進步而已！我們讀書的時候，要有點新的領會。最初看書的時候，有一點自己的想法，後來知道自己想錯了，知道錯，就是進步了。假使三年以前以為這樣，到現在還是這樣，說明你沒有進步。我們一定要自己時常想，使理由更充分，這個地方錯誤在那裡？我們在不斷的糾正過程當中，不斷的糾正我們認識上的錯誤，那麼對佛法的認識就越來越正確，越來越有好的貢獻大家。所

以，我們要培養溫故知新的精神，不僅是看懂、記住、會背、會講。

另一點，佛法是宗教的，我們學了以後，你覺得這個理論在你的心裡起些什麼作用？有沒有一點用處？佛法總是要我們減少煩惱，叫我們增長慈悲心，叫我們對佛教有熱心，來護持聖教；覺得眾生非常苦惱，應該如何救度……。假使我們學了這些，學了以後，自己不起這些觀念，那是你純粹在書本子看見些「概念」，沒有變成自己的。

不必談真正的修證，即使我們在研究學問，或是幫助佛教，從事福德事務，我們也要時常用佛法來指導自己。把佛法的基本原理時常放在心裡，時常拿來指導自己、警策自己，那麼雖然深的沒有，至少對自己仍有點好處。如果你越學越煩惱，一天到晚苦苦惱惱的；或者你學了，自己覺得了不得，瞧不起人，看看師父、師兄、師弟都不如我，那你這個人就越來越增加困惱。真正學佛的人，要諒解人家的苦痛，要用佛法來熏陶自己，應該時常在佛法裡改變氣質。向來時常發脾氣，脾氣慢慢少發了；向來懶懶的不肯做事，慢慢肯發心了，這至少就有一點好處了！佛法究竟是宗教，不是世間的知識，希望諸位在學習當中，不要忘了這點。忘了這點，就與研究世間的學問一樣，變成非佛教的。即使你研究得很好，寫了幾大部書擺在圖書館裡，仍不得用處。

《華嚴經》善財童子到處參訪，他去參訪的人，大都不會講別的，總是講自己所作的，並不是你想要聽禪，就講些禪給你聽，你要什麼就講什麼……。我向來沒有能夠好好做修證的工夫，只是在研究佛法，我也只能在這一方面，講一點給諸位參考。希望我們學習、研究，能在佛法的領域上研究，能使所研究的對自己有好處，對佛教有貢獻，不只是做學問而已。希望大家記住！學佛是長期性，學菩薩需要經過三大阿僧祇劫，至少我們這一生學佛，也不只是幾年的事情，希望大家要繼續精進！（依光記）

卷003

從復興佛教談研究佛學

——三十五年十月在世苑圖書館講——

研究佛學的目的，可以有各方面的不同，現在單從復興佛教的觀點來談研究佛學。我國佛教由宋以後，就漸漸衰落了，明太祖雖洞悉僧人的種種病象，而加以整頓，可是因沒有把握到根本，結果也沒有真能復興。清初歷代君主，皆信仰佛教，保護佛教，但是佛教仍舊衰落下去。到清末民初，真是一蹶不振，莫此為甚了！

佛教的興盛，並不能單靠國家的保護與整頓，主要的問題，在乎佛教本身，有否堅強的信仰與思想。隋唐在佛教史上稱為黃金時代，原因就在各宗學者，有求真的真誠；佛教的思想界，可說全盤是活潑潑地。後因種種原因，禪宗獨盛，偏重行持，忽略了教理的研究，以致佛教的思想界，一天天貧乏，凝固，而佛教也就一天衰頹一天了！

虛大師看到這點，知道要復興佛教，必須從闡揚真理始，欲闡揚真理，應先造就僧才，於是有佛學院的設立。一面發揮固有的家珍，一面吸收外來（藏文系，巴利文系）新的思想，資助自己，充實自己，希望發展佛教文化為人生的指針，造福人類。雖然造就出來的人才有限，而且也沒有如大師的理想，但這是因為中國佛教的衰落過久，積習太深，不能在短時間內成功。

現在僧青年，有一個普遍的現象，就是對於祖教缺乏深切的信心，這實在是復興佛教過程中的嚴重問題。我以為復興要有動力，動力從信念中來，信念的基礎在思想。依佛法說：佛教徒對於佛法，要有正確堅固的認識——「勝解」。勝解是信仰的前因，勝解後的信仰，才是真誠的信仰，理智的信仰，不是迷信。有信仰就有「欲」與「精進」，信得切，自然行得真，自然會要求信仰的實現而努力去實行。中山先生也曾說「有思想而後有信仰，有信仰而後有力量」，這實是非常確切的。力量，是由於個人及群眾的努力（精進）去實現；精進的起因，基於信仰的真切；真切的信仰，是因為有真切認識。可是在佛教的現階段，有些人，信心還強，但都是透不過理智的信仰，或沒通過理智的信仰，一種傳統的愚妄的自信，只能抱殘守缺而已。有些人，滿腔熱情，想復興佛教，但大都是不堪現實的打擊而引起的衝動，缺乏

佛法本質上的理解與信仰。他們重視利濟人類的實行；過激者，甚至輕視佛法的修學與深造。缺乏自信，結果常常是與佛教無緣，自家的腳跟卻動搖了。

我們要復興佛教，非研究佛法不可，必須要將佛教的思想加以研究發揮，奠定我們的信仰，造成復興佛教的動力。如現在國民黨與共產黨等，為了政治的勝利與實現，無不注重主義，都在繼續不斷的研究與宣傳，才得到現在的成果。政黨尚且如此，何況乎宗教？再說日本佛教復興，雖因為他們從事社會活動，但他們研究佛法，也大有成就。西藏的佛教徒，雖還是保守的；但他們能維持宗風，確乎虧了宗喀巴的改革——重教學，重戒律。他們常開辯論會，佛教中心力量——活佛、格西們，大抵能貫通幾大部經論。佛教的復興決不是偶然的，決非單靠外力而能成功。

我希望自己，希望多數的同人，要從佛法的研究中，確立一個堅強的信念：佛教是確能利己利人的，唯有佛教，才是偉大的而究竟徹底的宗教。說到這裡，順便說一個故事：「從前楚國有一個卞和，他獻一塊璞玉給楚王，說裡面有寶玉。當時察看的人，都說沒有，說他欺騙，結果，楚王割掉他一隻腳。後來，第二次又來獻，結果，又被割掉一隻腳。第三次仍然來獻，終於被人承認，琢磨出一塊高貴的寶玉來了。」卞和是怎樣的不惜犧牲，怎樣的自信！因為他真切的認識裡面有無價的寶玉，不能讓他埋沒呀！我說這個故事，比喻吾人學佛，如對佛法，確實能認識他是人類文化中最可貴者；欲救全人類的痛苦，捨此無由。那他必能由堅強的信念而發生力量。我們要宣傳佛法，復興佛教，縱或一時不能得到他人的同情，被人罵為頑固，腐化……但我們仍舊是要宣傳佛法，為佛法復興而努力。今天在此處行不通，再到明天與別處，再不行，還有後天與別處。縱然人類都不信佛法，都把我輕視，我還是不退失我的信仰。世尊在世時，富樓那尊者要到印度邊地去行化，佛說：「那邊不能去，人民野蠻哩。」尊者說：「因為他們野蠻，所以我要去感化他們。」佛說：「假使他們罵你怎麼樣？」尊者說：「還好！他們還沒有打我。」佛說：「他們打你又怎麼樣？」尊者說：「還好，他們還沒有傷我……。」富樓那尊者願意去，勇敢地去，原因就是認識得真，信仰得切。如我們能深切研究佛法，確見佛法的偉大，引發這樣懇切的信心，佛法

焉有不復興的？大家來此研究，應認識責任的重大，努力吧！（廣淨記）

卷004

南傳大藏對中國佛教的重要

吳老擇居士來，說到高雄菩妙法師發起進行《南傳大藏經》的翻譯，這是中國佛教界的一件大事；菩妙法師的大心與卓見，值得隨喜讚歎！

《南傳大藏經》，是巴利語三藏的日文譯本。巴利語，是從恒河流域而向西南傳布的，優禪尼一帶佛法所使用的當地方言。阿育王時（西元前三世紀），開始傳入錫蘭（今名斯里蘭卡），展轉傳誦；西元前一世紀末，為了聖教的保存，才全部記錄下來。但流傳久了，有些已經轉譯為錫蘭文。西元五世紀初，摩竭陀的覺音三藏，南來錫蘭，深究三藏與各家注疏。覺音不但為經律論作釋，著佛法的綱要書——《清淨道論》，還將三藏聖典，全部以巴利語寫定。巴利語三藏，從此確定的流傳下來。在現存的佛教聖典中，巴利語三藏可說是最古老的了（現存的「混合梵語」聖典，大抵是西元七世紀寫下的）！釋尊本著人類平等的原則，對於佛說的教法，是「聽隨國俗言音所解，誦習佛經」的，所以印度佛教界所用的語言，傳說有四大類，巴利語就是其中的一種。但在現在，巴利語是從印度傳下來的，代表初期的「佛法」，所以受到近代佛法學界的重視。巴利語三藏，是上座部的。上座部有分別說與說一切有二系；分別說又分出化地、法藏、飲光、赤銅鍱——四部。巴利語三藏，屬於分別說中的赤銅鍱部；世親的《成業論》，就這樣的稱呼它。所以錫蘭佛教界自稱上座部，也自稱分別說者或赤銅鍱部。這雖然是部派的，但所傳經律、應用印度中古時期的方言，到底去佛世不遠，便於探求印度初期「佛法」的實態。把握佛法的特質，成為佛弟子的信行，在佛法的研究中，可說是太重要了！

巴利語三藏中，「律藏」近於（同一系的）法藏部的《四分律》。「經藏」分五部：前四部與四阿含相當；第五《小部》，其他部派是稱為《雜藏》的。《小部》共十五種，有些成立要遲一些（語音也小有差別）。《小部

》中的《佛譬喻》（《譬喻》的一分），說到了十方佛的來集；《佛種姓》與《所行藏》，說菩薩的波羅蜜多行；《本生》共五四七則，從傳說的事跡中，顯出了菩薩的德行與風格。有的部派，依《雜藏》而別立「菩薩藏」，可以想見其間的關係了。「論藏」有七部：六部是阿毘達磨；第七《論事》傳說是阿育王時，目犍連子帝須所造（有些內容是後起的），評破其他部派的異義集。巴利語的「論藏」有七部，而說一切有部的「一身六足」，也是七部（赤銅鍱部傳五師相承，有部也有五師相承說），這應有古代共同的傳說吧！

巴利語三藏的譯為華文，是非常有意義的：

一、擴大華文佛教的內容：華文佛教，是以中期「大乘佛法」為主，前有初期「佛法」的三藏，下通後期「秘密大乘佛法」的教典。初期三藏，主要從北道經西域而傳入。從南方海道來的，在宋、齊、梁間（西元四二四——五一八年），有師子國比丘尼來，依律授比丘尼戒（二部得戒）；廣州方面，譯出《五百本生經》、《他毘利(上座)律》（兩部都佚失了）；建康譯出《善見毘婆沙律》、《解脫道論》（覺音的《清淨道論》，是依此而修正充實的）。這些，都從巴利語佛教中來，但沒有能受到當時佛教界的重視。現在全部翻譯過來，是以彌補這方面的偏缺。

二、從比較研究而正確理解「佛法」：我國過去所譯的初期「佛法」三藏，屬於眾多部派，部帙繁多，但沒有巴利語的三藏。如譯出而作公正的比較研究，那一定有更好的理解。如「律藏」，過去譯有大眾部的《摩訶僧祇律》、化地部的《五分律》、法藏部的《四分律》、說一切有部的《十誦律》與《根本說一切有部律》——五部廣律；還有飲光部的《解脫戒經》，正量部的律論等。以過去所譯的，與赤銅鍱部律作比較，在組織方面，可以理解律部的成立過程；內容方面，可以發見釋尊的「依法攝僧」，制立僧伽律制的原則與實施，更能從部派分化，理解適應不同地區民情而有所差別。

三、探求「佛法」與「大乘佛法」間的通道：佛法本來是一味的，因根機、傳承等而有不同的開展。我國以「大乘佛法」為主，一向以巴利語三藏

等「佛法」為小乘。然深一層探究，大乘甚深義，本於《雜阿含經》——《相應部》等四部阿含；而十方世界有佛，菩薩波羅蜜多廣大行，是從《小部》——《雜藏》中來的。我國佛教界，應依巴利語三藏的漢譯本，探求「佛法」與「大乘佛法」的通道，互相尊重，現在佛教已進入世界性的時代了！

巴利語三藏，傳入錫蘭，又傳到緬、泰、高棉等地區。巴利語有語音而沒有書寫的文字，所以各地都用當地的字母，寫下巴利語三藏；近代又有英文、緬文、日文等譯本。《南傳大藏經》，就是日文的譯本。從昭和十年到十六年（西元一九三五——四一），由「高楠博士紀念會」譯編刊行的。四十多年前，我國曾發起《普慧大藏經》，編有依《南傳大藏經》而分別譯出的部分。抗戰勝利，太虛大師東還，提議改名為《民國大藏經》。依日文翻譯部分，主張依錫蘭巴利語本，參考英譯本而加以訂正。由於政情的急劇變化，不能實現全譯與刊行，對中國佛教來說，真是一大憾事！現在，菩妙法師發起來翻譯印行，真是太好了！我一心祝願，願譯藏的完善而能順利的完成！

卷005

泛評周繼武居士〈起信論正謬〉

檢周君之文，要義有四：一、真如能生非隨緣義；二、真如實有非性空義；三、起信熏智非熏種義；四、緣起法中無真如義。前二後一，應加分別；其第三義，倒說難信。略敘愚見如下：

一、真如能生非隨緣義者：其能生義，約依持義，約所緣義，彈內院諸師真如不生，文義可資參考。非隨緣義，破賢首論師似多不宜。一、周氏以唯識不許隨緣，乃想像《大乘起信論》同於唯識亦不隨緣，言隨緣者是賢首臆見創說。今謂《大乘起信論》、唯識，思想淵源不同，明義有異，《大乘起信論》未必同於唯識。《大乘起信論》談心性本淨客塵所染，心淨即是本覺，學承大眾心性本淨。唯識談心性無記，言本淨者心體非煩惱故，學承有部心是相應善惡，體實無記。唯識縱言約心所顯空理名心本淨，亦不得言是

本覺（覺是有為非空性故），其異一也。《大乘起信論》但立染淨，學承大眾但有二性，不立無記。唯識立於三性，還同有部等說，二也。唯識有漏無漏不俱，《大乘起信論》分覺已上，心識未盡即有無明，學出大眾末計道與煩惱容俱現前，其異三也。《大乘起信論》梨耶，生滅不生滅和合而成，梨耶還具本覺不覺二義。其自真相即是本覺，不覺即是客體。唯識賴耶唯妄唯染，縱有無漏種子，但是依附，主客之勢互倒，其異四也。

《大乘起信論》梨耶但攝本覺及根本不覺，餘變現根塵等攝於意中（學同地論師）。唯識「意」但取執我我所一義，餘屬賴耶，心意含義之廣狹大異，五也。唯識真如能生（約增上緣、所緣緣）而非隨緣，《大乘起信論》何必相同耶？二、周氏謂中國學無師承，不知賢首梨耶即真如，淵源十地論師，真如隨緣，非賢首首創。十地論師迷真起妄，真隨妄轉；天台家一理隨緣；三論家亦有此意，周氏那得謂賢首創說，妄肆攻訐！三、《大乘起信論》究竟有無隨緣義！周氏謂有和合義無隨緣義，有隨緣義無和合義，似乎勢不兩立。今謂自有和合而非隨緣，凡隨緣者必有和合。如二人共舉一石，可言和合非隨緣義。隨緣必和合者，且舉三例：如摩尼淨珠，與青染色合，現似青珠。淨珠與青染色合，和合義也；淨珠隨青色緣而現似青珠，則隨緣也。如水本無味，取鹽入中，水成鹹水。鹽入水中，即是和合；水隨鹽緣而名鹹水，隨緣義也。如水本不動，因風波動。風水不離，和合義也；水以風緣而成動水，隨緣義也。

應知賢首隨緣之義，無礙和合。周氏側重不生滅與生滅和合，定言生滅是名詞非動詞，詳如風動水之喻，無明（周氏每偏指境界，非也）熏（熏染含有動作）真之旨，可謂妙見《大乘起信論》意，豈守文作解可窺彷彿？四、梨耶是否即是真如，此義極難。最好依《楞伽經》、《密嚴經》，考覈如來藏者何，阿賴耶者何，二者關係云何？惟學說轉變，非無異義。梨耶即真，實承十地論師之學。地論謂阿梨耶即是第一義諦，非出賢首臆說。以《大乘起信論》本論而談：生滅不生滅和合非一非異名阿梨耶，梨耶具本覺不覺二義，似與唯真相乖。然流支既主唯真，而十卷《楞伽疏》，亦云梨耶有二，一真，二妄。唯真與真妄和合，實不相違。言唯真者，尋其實體（藏識之自

真相）；言真妄者，主客合論，何所乖違？五、若謂真如不與生滅相應，真如不作生滅，何得言隨緣？不知地論乃至賢家，既云不變隨緣，亦言隨緣不變。如水隨鹽緣而名鹹水，實則鹽相鹽中住（出《百論》文），水還非鹹。又如珠唯似青，體還本淨。

總之，論真如於動靜之間，早成戲論。若能細味《大乘起信論》建立本覺不覺等之微意，庶或稍得超越手眼乎！

二、真如實有非性空義者：真如因空所顯，體非即空，第三時教意正如此。王化中先生之說，似小難。唯周氏涉及龍樹學，多不應理。即以無我而言，無我即實相，《大智度論》有明文。非我非無我為實相，《中論》、《大智度論》並有此義。周氏偏取雙非為勝義有，而遺一空，蓋未見圓旨。龍樹言實相超四句，雙非何獨是耶？《中論》「一切實一切非實，一切亦實亦非實，一切非實非不實，是名諸法之實相」，四句皆是，何為於中偏生取捨？離執寄詮，勝義稱有；寄詮離執，勝義必空。究論實相，心行處斷，言語亦滅，空有之談，何是何非？《解深密經》謂五事具足之人，聞一切皆空即悟實相；五事不具之人，或信而未解，或解而成倒，勞我世尊曲垂方便。偏依第三時教其言可通，遍論《般若經》及龍樹之學，翻成摸象之談！

三、《大乘起信論》熏智非熏種義者：彼見《大乘起信論》、唯識熏習不同，妄生臆見，正違《大乘起信論》。依《大乘起信論》文，真如熏習有二：一、體熏習：即在纏眾生本具如來藏，內在熏發，自生厭苦求樂之動機（內因）。二、用熏習：即諸佛菩薩，於如來藏滿分清淨，即體起用，為平等緣而起報身，為差別緣而起化身，現通說法，三輪示導（外緣）。眾生以內具厭求之因，外遇知識之緣，染法漸去，淨法漸生。如是熏習，豈是真如等流聖教起聞熏習？豈是從真如所緣緣生無漏智？總緣主觀太深，以是非解《大乘起信論》者謬，即解唯識者謬，乃至不惜違背《大乘起信論》，杜撰理由。一念之乖，失常千里，可不懼哉！

四、緣起法中無真如義者：眾生無量，法門非一，自有緣起即真，（離倒寂滅者方顯，不可以凡夫之妄染緣起為論，但可言本真）自有離緣起而有

實相。《般若經》云「為新學菩薩說生滅如化，不生不滅不如化」，此離幻化而說實也。「為久學菩薩說生滅不生滅一切如化」，此即幻離倒（實生實滅等）為實相也。離倒緣起即實相，《法華經》文最顯，如云「唯佛與佛乃能究盡諸法實相」，然所謂實相，只是因、果、業、力、性、相等。又云「如來見於三界，不如三界所見」；「是法住、法位，世間相常住」，豈必捨諸法而別求實相乎！但倒不倒異耳。餘經所謂見緣起即見法性，即此意也。依龍樹論，則有粗慧、妙慧之分。粗慧如淘沙取金，妙慧如指石成金，一切諸法即是實相。觀十二緣起如虛空不可盡，即是菩薩坐道場時不共中道妙觀，豈同小乘十二緣起（《大智度論》分三種），離緣起而求一滅。《圓覺經》云「諸幻盡滅」、「非幻不滅」等，並是離幻說實。然尋其意趣，偏指染執邊而作此言。若能離諸妄執，豈不五蘊、十八界等，皆是如來藏妙真如性乎？周氏知於一切法離一切相，不能離一切相即一切法，雖復不許一理隨緣，終是緣理斷九之機。離緣起性空別指一實，古人所謂但中，非即此乎？

卷006

〈台灣當代淨土思想的動向〉讀後

〈台灣當代淨土思想的動向〉，江燦騰先生所作，是一篇有意義的文字。該文說到我的地方，似乎過分推崇了，期待也就不免高了些。有關佛教思想的史實，我想略作補充。

一、我是太虛大師門下的後進，受虛大師思想的影響很大。大師說「律為三乘共基，淨為三乘共庇」，廣義的淨土說，就是我論列淨土思想的原則。民國二十九年，虛大師講〈我怎樣判攝一切佛法〉，分佛教為三期：「一、依聲聞行果趣發起大乘心的正法時期……。二、依天乘行果趣獲得大乘果的像法時期：在印度進入第二千年的佛法，正是傳於西藏的密法；中國則是禪宗、淨土宗……。三、依人乘行果趣進修大乘行的末法時期……到了這時候（現代）……依聲聞行果，是要被詬為消極逃世的；依天乘行果（密、淨），是要被謗為迷信神權的；不惟不是方便，而反成為障礙了。」這是虛大師的

晚年定論，方便的融攝了密與淨，而主張現在應弘揚「人生佛教」。關於淨土，二十一冬，大師在廈門成立慈（彌勒）宗學會；並合編《彌勒上生經》、《瑜伽師地論．真實義品》、《瑜伽菩薩戒本》為《慈宗三要》。三十五年，還在上海玉佛寺，講《彌勒大成佛經》。我的讚揚彌勒淨土，就是依這一思想而來的。一般說，大師是中國佛教傳統，其實遊化歐美歸來，已大有變化。二十年七月，在北平講《大乘宗地圖釋》，說到：「今後之佛學，應趨於世界性，作最普遍之研究、修證與宣揚。……今後研究佛學，非復一宗一派之研究，當於經律論中選取若干要中之要，作深切之研究，而後博通且融會一切經律論，成圓滿精密之勝解。」那時已不是早期「上不徵五天，下不徵各地」的中國傳統，而趨向世界性的佛教了。所以二十九年從錫、緬回來，要說中國佛教，「說大乘教，行小乘行」；緬甸、錫蘭方面，「所說雖是小乘教，但所修的卻是大乘行」，有採取南傳佛教長處的意思。（上來所引大師說，都可在《太虛大師年譜》中找到。）有世界性的佛教傾向，所以對「天乘行果」的大乘，不反對而認為不適宜於現代；針對重死重鬼的中國傳統而說「人生佛教」，大師是深入中國佛學而又超越了舊傳統的。至於我，秉承大師所說的研究方針。著重印度佛教，正因為這是一切佛教的根源；從印度長期發展演變的佛教去研究，才能貫攝世界不同類型的佛教。

我與大師是有些不同的：一、大師太偉大了！「大師是峰巒萬狀，我只能孤峰獨拔」。二、大師長於融貫，而我卻偏重辨異。如我論到迦葉與阿難，大師評為：「點到為止。」意思說：有些問題，知道了就好，不要說得太清楚。我總覺得還是說得明白些好，那知說得太明顯了，有些是會惹人厭的。三、大師說「人生佛教」，我說「人間佛教」：「一般專重死與鬼，太虛大師特提示人生佛教以為對治。然佛法以人為本，也不應天化、神化。不是鬼教，不是（天）神教，非鬼化非神化的人間佛教，才能闡明佛法的真意義。」（〈遊心法海六十年〉)其實，大師也說：「融攝魔梵，漸喪佛真之汎神秘密乘，殊非建立三寶之根本。」可是「點到為止」，只說不適宜於現代而已。四、在印度大乘佛教中，大師立三宗，我也說三系，內容大同。不過我認為：在佛教歷史上，「真常唯心論」是遲一些的；大師以此為大乘根本，所以

說早於龍樹、無著。我與大師間的不同，除個性不同外，也許我生長的年代遲些；遵循大師的研究方針，世界性（佛教）的傾向更多一些。我雖「不為民族情感所拘蔽」，而對流行於印度或中國的「怪力亂神」、「索隱行怪」的佛教，與大師同樣的不會尊重他們，也許我還是個真正的中國人！

二、民國四十年冬，我在香港講《淨土新論》，「是依虛大師所說，淨為三乘共庇，說明佛法中的不同淨土，在往生淨土以外，還有人間淨土與創造淨土」（〈遊心法海六十年〉）。〈念佛淺說〉，是四十二年冬，在彌陀佛七法會中所講，由人記錄下來的。〈念佛淺說〉中說：「照著經論的意趣說，不敢抹煞，也不敢強調。……並沒有貶低淨土法門的價值。」彌陀誕以後，「漫天風雨」，「在我的平凡一生中，成為最不平凡的一年」。「年底年初，傳播的謠言，也越來越多。有的說：印順被逮捕了。有的說：拘禁了三天（最近還有雜誌，說到我被拘）。也有說：……。」傳說〈念佛淺說〉被「少數教徒」焚毀，也就是那個時候。江文以為「少數教徒，即指大名鼎鼎的李炳南先生」，那是傳說中的「少數教徒」，又轉而成為一人了。那時的流言、傳說非常多，傳說是越說越多的；傳說就是傳說，是不用過分重視的。民國四十二、三年間，我受到「漫天風雨」的侵襲（一直影響下去），主要是「一、我來臺去日本出席世佛會。……二、我（到台灣）來了，就住在善導寺」(以上引文，都見於《平凡的一生》)。我在台灣佛教界，大家「不以為然」，這才是主因；衰落的中國佛教界，思想只是附帶的成分。五十四年三月，日本藤吉慈海教授來訪。他「這次訪問台灣佛教界，一提到印順，似乎都表示不以為然，但到底什麼事不對，大家又說不出來。我不好意思說別的，只說也許與淨土有關吧」(《法海微波．序》)！「我不好意思說別的」，在國際佛教友人面前，我還能說「漫天風雨」問題嗎！「大家又說不出來」，我想也是不願提到具體問題。對藤吉教授的談話，如推想為大家對印順「不以為然」，就是為了《淨土新論》，那可不免誤會了。

三、江文末後說：「《淨土新論》的高超理想……，卻不被台灣佛教界廣為接受。顯然存在著：理想與現實的差異。」這句話說得非常正確！現實的中國佛教，或稱之為「庶民的宗教」，那是佛教已與民間習俗相結合的（

不只是「念佛」）。流行民間而成為習俗，要改革談何容易！然不能適合現實，也並非毫無意義。如虛大師倡導改革佛教，沒有成功，但對現代佛教界，多少有些啟發性。孔子懷抱大志，周遊歷國，毫無成就，但他的思想，由弟子傳述而流傳後世。至於我，如〈遊心法海六十年〉說：「虛大師所提倡的佛教改革運動，我原則上是贊成的，但覺得不容易成功。出家以來，多少感覺到，現實佛教界的問題，根本是思想問題。我不像虛大師那樣，提出『教理革命』，卻願意多多理解教理，對佛教思想起一點澄清作用。」「理論和現實是有差距的」，寫一本書，就想「台灣（或他處）佛教界廣為接受」，我從沒有這種天真的想法。我只是默默的為佛法而研究，為佛法而寫作，盡一分自己所能盡的義務。我從經論所得到的，寫出來提貢於佛教界，我想多少會引起些啟發與影響的。不過，也許我是一位在冰雪大地撒種的愚癡漢！

卷007

論三諦三智與賴耶通真妄——讀《佛性與般若》——

三年前，楊君惠南寄贈一部牟宗三先生著的《佛性與般若》，並說書中有論到我的地方，問我有什麼意見。我的體力衰弱，正專心於某一論題的探討，所以一直擱下來。最近在妙雲蘭若小住，才讀完了這部書。我直覺得，這是一部難得的佳作！一、傳統的中國學者，從前的理學大師，論衡佛法，大都只是受到些禪宗的影響。近代的《新唯識論》，進一步的學習唯識宗，所以批評唯識，也依唯識宗的見地而說空說有。現在，《佛性與般若》，更廣泛的論到地論師、攝論師、天台學與賢首學。在「講中國哲學之立場」，「展示其教義發展之關節，即為南北朝隋唐一階段佛教哲學史之主要課題」。在更深廣的理解佛學來說，即使我不同意作者的方法，也不能不表示我由衷的讚歎！二、全書以般若與佛性為綱領，大概的說，般若（實相）與佛性，代表了印度的初期大乘（西元二〇〇年以前）與後期大乘（西元二〇〇——五〇〇）。佛法傳來中國，通過中國學者的思想方式，形成中國獨到的佛學

，如天台與賢首宗（禪宗重於行）。天台學為《法華經》圓義，賢首學為《華嚴經》圓義。其實，《法華經》與《華嚴經》，是初期大乘經（《華嚴經》少分屬於後期），而天台與賢首的圓義，是西元七世紀，中國學者的卓越成就！三、作者「欣賞天台宗」，自稱「主觀的感受，不能不與個人的生命氣質有關」。欣賞天台學，所以依天台的義例來衡量佛法。但對於通教，有他自己的一番看法。在別教中，賴耶緣起為「始別教」，如來藏緣起為「終別教」，調和了天台與賢首的意見。法界緣起為「別教一乘圓教」，表示《法華經》，應該說天台法華義的純圓獨妙。我以為，「別教一乘圓教」，到底也是圓教。「圓」，正是古代中國佛學者的理想，從出入經論，統貫該綜而形成的中國佛學。讀了這部書，覺得可討論的地方很多；但這裡，只想對有關論到我的部分，略作說明。

《攝大乘論講記》、《中觀論頌講記》，是我四十年前的講錄，該書作者見到了而有所論列。我以為，《中論》但明二諦，說《中論》明三諦，是「違明文」、「違頌義」的。該書說「天台宗根據因緣所生法偈，說空假中三諦，雖不合偈文之原義，……無不合佛意處，甚至亦無不合龍樹之意處」(原書二六頁)；「焉能一見三諦，便覺其與中論相違！說其違原文語勢可，不能說其違義也。說違二諦明文亦可，然二諦三諦相函，並不相衝突，故義亦無相違也」(九七頁)。「說違原文語勢可」，「說違二諦明文亦可」，那麼我說三諦說違反《中論》的明文，應該是可以這樣說的。我說「違頌義」，該書也說「雖不合偈文之原義」，似乎也沒有什麼不同的意見。我講《中論》，只是說明《中論》的原義。如依天台（博涉經論）所立的義例，拿來講《中論》，如說「五種三諦」等，那又當別論。這是古（《中論》）為今（天台）用；如依《中論》，我想是不可能悟出「五種三諦」等妙義的。

關於三智一心中得，我說：「天台宗說三智一心中得，以為是龍樹智度論說，真是欺盡天下人！龍樹的智論還在世間，何不去反省一下！」我既沒有說明理由，話也似乎重了一點！該書廣引論文，結論說：「今查智論明文如此，何故欺盡天下人！」(一八——三七頁)我想，如論意義的可通或不可通，討論是很難結果的。既然是重在「智論明文」，我也不妨再引論文，讓

讀者自己去論斷。《大智度論》是解釋《大品般若經》的。（初品）經上（以下經論文，並見《大智度論》卷二七）說：

「菩薩摩訶薩欲得道慧，當習行般若波羅蜜。菩薩摩訶薩欲以道慧具足道種慧，當習行般若波羅蜜。」

「欲以道種慧具足一切智，當習行般若波羅蜜。欲以一切智具足一切種智，當習行般若波羅蜜。」

「欲以一切種智斷煩惱習，當習行般若波羅蜜。」

經文是連續的，論文分為三段。第一段，解說道慧，道種慧：「道」，論舉一道……一百六十二道，「無量道門」。論文沒有明確的分別道慧與道種慧，但道慧與道種慧，總之是菩薩的二慧。第二段論說：

「問曰：一切智、一切種智，有何差別？」

「答曰：……佛一切智、一切種智，皆是真實。……佛是實一切智、一切種智。有如是無量名字，或時名佛為一切智人，或時名為一切種智人。」

第二段所論的，是一切智與一切種智，這二智是佛智。或說聲聞得一切智，那是「但有名字一切智」，其實佛才是一切智，佛才是一切智人，一切種智人。成佛，應該一念心中具足一切的，但經上說「欲以道種慧（或簡稱「道智」）具足一切智」，「以一切智具足一切種智」，「以一切種智斷煩惱習」，似乎有先後的意義，所以論文在第二段末，第三段初說：

「問曰：如佛得佛道（菩提）時，以道智得具足一切智、一切種智，今何以言以一切智得具足一切種智？答曰：佛得道時，以道智雖具足得一切智、一切種智，而未用一切種智。」（約用有先後說）

「問曰：一心中得一切智、一切種智，斷一切煩惱習，今云何言以一切智具足得一切種智，以一切種智斷煩惱習？答曰：實一切一時得，此中為令人信般若波羅蜜故，次第差別說。……先說一切種智，即是一切智。道智名金剛三昧，佛初心即是一切智、一切種智。」

「一心中得一切智、一切種智」，「佛初心即是一切智、一切種智」。一切智與一切種智，是佛智，「一心中得」。上文說「道智名金剛三昧」，金剛三昧是菩薩最後心，下一念就是「佛初心，即是一切智、一切種智」。所以一切智與一切種智，是佛智；道（種）智是菩薩智，是先後而不能說「一心中得」的。道，無論是道慧、道種慧，或道智、道種智，總之是菩薩的智慧，論文說得非常明白，如說：

「初發心乃至坐道場，於其中間一切善法，盡名為道。此道中分別思惟而行，是名道智，如此經後說：道智是菩薩事。」

「問曰：佛，道事已備故，不名道智；阿羅漢，辟支佛諸功德未備，何以不名道智？答曰：阿羅漢，辟支佛道，自於所行亦辦，是故不名道智，道是行相故。……（菩薩所修成）佛（之）道，大故，名為道智；聲聞辟支佛（所修之）道，小故，不名道智。」

道智是菩薩智，「道是行相」，也就是修行的道。佛已修行圓滿，更無可修，所以不名道智，名為一切智與一切種智。二乘中，阿羅漢與辟支佛，也是「所作已辦」，與佛同樣的稱為「無學」，所以二乘不名為道智。本來，二乘的因行，也是可以名為道的，但比佛的因行——菩薩遍學一切道來說，微不足道，所以不名為道智，而道智與道種智，成為菩薩智的專稱。總之，在《大智度論》卷二七中，「一心中得」的，是一切智與一切種智——佛智；道智或道種智是菩薩智，論文是非常明白的！

天台學者的「三智一心中得」，應該是取《大品經．三慧品》的三智，附合於初品的「一心中得」。〈三慧品〉的三智是：「薩婆若（一切智）是一切聲聞，辟支佛智；道種智是菩薩摩訶薩智，一切種智是諸佛智。」這是將二乘、菩薩、佛的智慧，約義淺深而給以不同的名稱。一切智是佛智，從《小品般若》以來，為大乘經所通用。《大毘婆沙論》（卷一五）正義，也說一切智是佛智。佛才是一切智者，二乘那裡能說是一切智！《大智度論》引〈三慧品〉，也說：「佛一切智、一切種智，皆是真實，聲聞，辟支佛但有名字一切智，譬如畫燈，但有燈名，無有燈用。」所以〈三慧品〉的三智

，只是「一途方便」，顯示智慧的淺深次第而已。以二乘、菩薩、佛智的淺深次第，與「一心中得一切智、一切種智」相糅合，而說「三智一心中得」，是天台宗學而不是《大智度論》義。論說「一心中得一切智、一切種智」，是二智一心中得，論文是這樣的明白！

我的《攝大乘論講記》，提到真諦的思想。真諦的《攝大乘論釋》，比對隋達磨笈多、唐玄奘的譯本，無疑是有所增附的。該書說：「真諦本人的思想，是嚮往真心派的。……他之解釋攝論，不合攝論原義，乃是事實。」(三一〇頁)但依我的理解，真諦將如來藏學糅入瑜伽學，如《攝大乘論釋》；將瑜伽學糅入如來藏學，如《佛性論》：真諦存有調和二系的意圖。調和二系的基本原理，是出於《攝大乘論》的，真諦是將《攝大乘論》的微言，引申而充分表顯出來。所以不能說真諦「兩派的混擾」，應該說是站在瑜伽學的立場，而進行二大系的調和。

論到無漏從何而生，我說唯識學有二系：《瑜伽師地論》與《大乘莊嚴論》，立「本性住種性」與「習所成種性」；《攝大乘論》但立新熏——「聞熏習」。不同意但立新熏的，如護法回復瑜伽學的古說，立本有與新熏二類；或立理性佛性。該書對我所說立理性佛性一段，認為「有相剌謬處」(三一三——三二〇頁)。我說得簡單了一點，沒有說明「原是一個」，所以引起重重的疑難。《瑜伽師地論》（卷三五）所說無漏本性住種，是：「本性住種性者，謂諸菩薩六處殊勝有如是相，從無始世展轉傳來，法爾所得，是名本性住種性。」《瑜伽師地論．菩薩地》的古譯，《菩薩善戒經》（卷一）這樣說：

「言本性者，陰界六入，次第相續，無始無終，法性自爾，是名本性。」

《瑜伽師地論》的「六處」，只是「陰界六入」的略譯。《善戒經》的本性（住種性），與如來藏說對比如下：

「一切眾生有陰界入勝相種類，內外所現，無始時節相續流來，法爾所得至明妙善。」(《無上依經》上)

「如來法性，在有情類蘊界處中，從無始來展轉相續，煩惱不染，本性清淨。」(《大般若經》卷五六九)

「如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切眾生身中，……陰、界、入垢衣所纏。」(《楞伽阿跋多羅寶經》卷二)

如來藏與本性住種，同樣是在陰界入中的「勝相」，無始相續流來，法爾所得的，我所以說「原是一個」。只是《瑜伽師地論》主不同意性德本有論，轉化為事相的本性住種性。真諦所譯的《佛性論》（不可能是世親造的），以「二空所顯真如」為應得因，就是理性佛性。立本性住種的，三乘究竟，五性各別，立理性佛性的，說一乘究竟：沿著不同的思想體系而互相對立。我所說的「不讀大乘經的唯識學者」，意指後代的唯識學者。立理性佛性，又立本性住種性，這本來是一事，所以說是「頭上安頭」。如立理性佛性，就應該《佛性論》那樣，「唯是一乘，不能說有究竟三乘」！一乘，這是唯識學者所不能同意的。如承認了，就與自宗（瑜伽）的五性各別不合了。這一段，我覺得沒有什麼「刺謬處」。該書說：「此理性佛性，亦不能與如來藏自性清淨心為同。印順以諸法法性本具的一切無為功德（接近心性本淨說），來意指世親（指《佛性論》）的理性佛性，據上世親文，未見其是。」(三一八頁)在佛教教典發展史所見，起初，如來藏是「如來藏（真）我」；後來，與心性本淨說相合，成為「如來藏自性清淨心」；遲一些，如來藏與阿賴耶識相合，而有「如來藏藏識心」，如《楞伽經》。對於有真我、真心模樣的如來藏，瑜伽學系以為是不顯了說，為誘引計我外道的方便說；以「清淨真如無差別」，解說如來藏，如《大乘莊嚴經論》（卷三）〈菩提品〉，《攝大乘論釋》（卷五）〈所知相分〉，《楞伽經》（卷二）。所以，真諦以「二空真如」為理性佛性，在瑜伽學者的論義中，正是如來藏，不能說「未見其是」。要知道，在佛教中，「經通論別」，經義總是隨論者而異說的。如來藏的本義，是另一問題，瑜伽學者是解說為「真如」的。這正如《法華經》的本義是一回事，三論、賢首、天台，甚至唯識學者，各依自宗的義理來解說，都是覺得合於自宗的。「經通論別」，是佛教史上的事實，瑜伽學系以真如為如來藏，不能說不是的。

在我解說「阿賴耶為所知依」處，該書評為：「此解語疏闊，頗有問題。」解說「果斷殊勝」的「附論」，也以為「和他講攝論開頭阿賴耶為所知依一語時的話完全相同」(四二一——四二九頁)。當然也是有問題了。我講《攝大乘論》時，確有些溝通阿賴耶緣起、如來藏緣起的意圖。要知道，阿賴耶緣起，內部有不同的見解；如來藏緣起說，並不等於中國學者所說的「隨緣不變，不變隨緣」，更不等於一心開二門，真妄互相熏。我是研究印度經論，觀察這二系是否可以溝通，溝通的關鍵何在。我以玄奘所譯的《攝大乘論》為講本，希望取得唯識宗學者的尊重。我覺得，真諦的「一能變」說，阿賴耶有「解性」說，不是真諦的私意，而與《攝大乘論》有關。《攝大乘論》，主要是依《阿毘達磨大乘經．攝大乘品》而造的。這部經沒有譯出，但從部分的引文來看，在瑜伽唯識學中，是有特色的！《攝大乘論》引《阿毘達磨大乘經》說：

「法有三種：一、雜染分；二、清淨分；三、彼二分。」

無著解說為：「遍計所執自性是雜染分，圓成實自性是清淨分；即依他起是彼二分。」舉譬喻說：土，如雜染分；金，如清淨分；地界（礦藏），如彼二分。依他起性，如礦藏一樣，平時只見到泥土，但經過冶鍊，就顯出金質，金質是本有的。所以，在凡夫位分別心中，依他起現虛妄雜染，而內在有不變清淨的真實。因此，《攝論》解釋依他起性的定義時，在唯識學共義——「依他熏習種子而生起」以外，別立「依他雜染清淨性不成故」。世親解釋為：「如是依他起性，若遍計時即成雜染，無分別時即成清淨；由二分故，一性不成。」這就是《阿毘達磨大乘經》，依他起通二分的意義。依他起性，依唯識說：「三界心心所，是虛妄分別。」而一切心心所，以阿賴耶識為本，為「所知依」。無著引《阿毘達磨大乘經》二偈，證成阿賴耶識體與名；但在解釋中，僅解第二偈。真諦引如來藏說，解初偈為：「此，即此阿黎耶識界，以解為性。」這雖是無著本論，世親釋論所沒有的，但以初偈為如來藏（界），《寶性論》舊有此說。而且，礦藏一般的依他起性，通於二分，即使論無明文，說阿賴耶識有雜染性、清淨性——二分，也是不會錯的。從依他起通二分中，看出了染淨、真妄間的關聯所在。如《辯中邊論

》初品，分「虛妄分別」（依他，心）、「所知空性」（圓成實性）二段。「所知空性」末了說「非染非不染，非淨非不淨，心性本淨故，由客塵所染」：這是說空性、真如為「心性本淨」了。《大乘莊嚴經論．弘法品》說：「已說心性淨，而為客塵染；不離心真如，別有心性淨。」「心性本淨」，約圓成實性說，不是依他起虛妄識相，而是不離依他起識（心）的真如本淨。心性本淨是心真實性，這是瑜伽學所共通的。《大乘莊嚴經論》所說的「不離心真如」，梵本作「不離法性心」。是「法性心」，那也可說「真如心」了。流支所譯的《唯識論》說：相應心是「心意識了」，即一般的虛妄分別心；不相應心是：「第一義諦常住不變自性清淨心」。所以真如，法界，是心的法性，本性清淨，也是可以稱為「心」的。原來，「心清淨，客塵所染」，本出於小乘的《增一阿含經》。在部派中，就寫作「心性本淨」。心性本淨就是「心本性淨」。本性也可以譯作自性（與一切法無自性的自性，梵文不同），所以心性本淨，就是心自性淨。大乘經中，多數譯作「自性清淨心」；自性清淨心與心性本淨，心自性淨，只是譯文不同，梵文可說是一致的。瑜伽學者依真如說如來藏，經依他起性（心）通二分，而後（唯識學者所宗依的）《楞伽經》，立「如來藏藏識心」。如來藏是真如別名；「為無始虛偽惡習所熏」，也就是為無始來虛妄遍計所執種子熏，一切種子心識，名為藏識。藏識是虛妄的，而藏識的自真相，就是自性清淨如來藏。如來藏與阿賴耶的關係，《密嚴經》更這樣說：「佛說如來藏，以為阿賴耶，惡慧不能知，藏即賴耶識。」這樣的真心（心真如，法性心）與妄識的關係，印度大乘是順於唯識學的，在眾生位，妄識與真如（心）不離，《大乘起信論》也是大致相同的。

「世親釋論曾這樣說：若（與有漏種子）有異者，……阿賴耶識剎那滅義亦不應成。」我這樣說，認為有漏習氣滅盡了，阿賴耶識也就不能成立；「轉阿賴耶識得法身」，「常住為相」。該書不留意《攝大乘論》的特義，專依《唯識論》的見解，評為「這段附論有問題」(四一五——四一六頁)。《瑜伽師地論．決擇分》，正智屬於依他起性。《成唯識論》依據這一原則，說四智菩提，與智相應的淨識，都是無漏的有為生滅。然而，唯識學不一

定是這樣說的，如《楞伽經》說「正智、真如，是圓成性」；所以能起正智的「無漏習氣，非剎那法」，也就是不生滅的。《攝大乘論》引《阿毘達磨大乘經》偈說：

「若說四清淨，是謂圓成實。自性與離垢，清淨道所緣，一切清淨法，皆四相所攝。」

四清淨總攝一切清淨法，是圓成實性，內涵極為廣大。「自性（本性）清淨」：「真如、空、實際、無相、勝義、法界」，如來藏就是依此而說的。「離垢清淨」：真如（等）離垢所顯；最清淨法界就是成佛。「得此道清淨」：如菩提分法，一切波羅蜜多，是菩薩證得真如，證得究竟佛果的聖道。「生此境清淨」：法界等流的聖教，（聞熏習），是生此聖道的所緣。這四清淨，前二類是「無有變異」——常，所以名圓成實。後二類是「無有顛倒」——諦，所以名圓成實。在這四清淨中，佛果德不是「道」，更不是「所緣」。如不是「離垢清淨」，常住的圓成實性，又是什麼？《攝大乘論》（卷下）所說的佛果，是這樣的：

「斷，謂菩薩無住涅槃，以捨雜染，不捨生死，二所依止轉依為相。此中生死，謂依他起性雜染分；涅槃謂依他起性清淨分；二所依止，謂通二分依他起性。轉依，謂即依他起性對治起時，轉捨雜染分，轉得清淨分。」

「諸佛法身以何為相？應知法身略有五相：一、轉依為相：謂轉滅一切障雜染分依他起性故；轉得解脫一切障，於法自在轉現前，清淨分依他起性故。」

大涅槃，法身，都是轉依所得的「離垢清淨」。轉依，是轉捨依他起性雜染分，轉得依他起性清淨分：約依他起性通二分說，是《攝大乘論》特有的勝義。涅槃，約離執證真寂滅說，是斷德；菩薩能分證真如，所以轉依通於菩薩。法身是佛的自性身，「於法自在轉現前」，就是無漏功德佛法的圓滿自在；「白法所成」，名為法身，是智德。約依他起性通二分而說轉依，安立涅槃與法身，與唯識宗是不完全相同的。

在轉染成淨中，《攝大乘論》立「聞熏習」，「雖是世間（有漏），而是出世心種子性」。等到引生出世心，無漏聖智現前，現證真如，由此而起的無漏熏習，是否生滅？怕是《楞伽經》那樣，「無漏習氣非剎那法」！依《攝大乘論》說：聞熏習是寄在異熟阿賴耶識中的，但非阿賴耶所攝。「雖是世間，應知初修業菩薩所得，亦法身攝」；二乘是「解脫身」攝。所以，阿賴耶識為一切染淨種子依止，而聞熏習卻是攝屬法身的（初業菩薩的法身，是法界、如來藏別名，如經說：法身流轉五道，名為「眾生」）。《辯中邊論》（卷上）說：「由聖法因義，說為法界，以一切聖法緣此生故。」法身（法界）攝得聞熏習，能起一切聖法（真諦《攝大乘論釋》（卷三）說「聖人依者，聞熏習與解性和合，以此為依，一切聖道皆依此生」，正是這個意思），一直到究竟離障清淨，圓滿功德，成為最清淨法界的法身。該書以為，無漏種「攝屬於法身，但他本身並不就是法身」(四一六頁)。如說無漏種子不就是法界，也許還可以說。圓滿法身是佛的「果智殊勝」，如無漏種子並不就是法身，那又屬於什麼？從依他起性（阿賴耶識為本）通二分來說，可說有表裡層的。表面上，阿賴耶識為一切有漏無漏種子所依止，一直到成佛為止的；而底裡，從有漏聞熏習以來，一直屬於心本淨性——真如、法界，或稱之為如來藏的。無漏習氣是屬於阿賴耶識的本淨性；到了究竟清淨，就失去了阿賴耶識的名字。

阿賴耶識為有漏無漏種子所依止，稱為阿賴耶緣起的，《瑜伽師地論》（〈本地分〉）的成立最早，興起於印度北方。如來藏（自性清淨心）為依止，有生死、有涅槃，從眾生到成佛的經典，稱為如來藏緣起的，興起於印度南方。妄識為依，真心（有真我意義）為依，成為不同的二大流。《阿毘達磨大乘經》是阿賴耶識、唯識說，立依他起通二分：表面上是賴耶緣起，而內在貫通真心說（主新聞熏習，與如來藏說還有多少距離）。《攝大乘論》就是依此，而有其特色的。《楞伽經》說五法、三自性、八識、二無我，多同於瑜伽唯識學，而立「如來藏藏識心」，立「無漏習氣非剎那」，是在依他起性通二分的基礎上，與如來藏緣起更接近一步。我講《攝大乘論》，「附論」中涉及真、妄的關係，只是表示依他起性通二分，有會通真、妄的

傾向。如偏據《成唯識論》，阿賴耶識唯妄唯染，以此來衡量我的講記，那是由於所依不同，所說也不免不合了！

卷008

〈曇鸞與道綽〉閱後

四明石芝曉法師，為一天台宗學者，雖弘揚淨土，與曇鸞、道綽不同。曇鸞與道綽，判易行與難行，淨土與聖道二門。以為念佛往生，持戒與犯戒，定心與散心，愚癡與智慧，並承佛悲願而生。易言之，但須念佛，即得往生，犯戒等根機，不在簡別之列也。淨土與聖道之判，即信願往生與戒定慧——聖道之別。故其弊，不重戒定慧之聖道，而以往生為純由佛力，善導承其緒餘，所作《觀經四帖疏》，即有此意。日本學者唐代來華，傳承此善導之法流，乃演出弁髦戒法，甚至專憑信願，不重持名（蓋以持名而至一心不亂，即由念佛而得三昧，等於聖道）之真宗。楊仁山老居士曾專書以彈真宗，即於善導之說，致其微詞。日人每謂念佛法門，有慧遠流，有善導流。然在中國，宋元明以來，漸融此二流，即不廢聖道而特重信願持名。於曇鸞、道綽等之極端說法，不加尊重。石芝曉法師之雙取慧遠與善導，不取曇鸞與道綽，殆有此意乎？

講者於曇鸞與道綽，似極贊其對淨土宗之功績，而後舉印光大師之三義以勸人，適成乖角。蓋若以曇鸞、道綽說為指南，淨土行即不能與台、賢、三論、唯識、禪、律諸宗相融而行。故知宋元明清之中國佛教，為趣向融合之佛教，淨土亦由台、賢、禪、律等諸宗相助而日盛。雖世之淨土行者，或以學涉台、賢、禪等為不專而專提持名，然亦無人敢棄聖道而言淨土，如真宗者之說也。

卷009

讀《中國歷代佛教書畫精粹》後

佛光山文化服務處，寄來《佛光學報》與《中國歷代佛教書畫精粹》第一集。閑來翻閱《中國歷代佛教書畫精粹》，覺得在選材與印刷上，都相當的好。但有關書畫的說明，有幾則是有修改必要的，例如：

五頁，說明作「元劉貫道：佛像」。這幅畫，有三個人；松樹下有虎伏在地上；地下的大石上，寫一「佛」字。這幅畫，無疑是禪宗所傳說的，「四祖道信牛頭山化法融」的故事（可檢讀《傳燈錄》）。頭上有圓光，右手指著石上佛字的，是道信；對立的是法融；在旁手拿禪杖的，應該是四祖的侍者。這是禪宗祖師畫，不能說是「佛像」。

廿一頁，說明作「觀音佛像」。在佛教中，佛與菩薩是有分別的，這應該是「觀音菩薩像」。

廿八、廿九頁，說明作「百佛來朝」。這是一句不通的話，佛是至高無上的聖者，怎麼可說「來朝」？來朝見誰呀！這幅畫，並無「朝」見形跡，只是幾位梵僧在一起而已。不過刊出的只是「部分」，不知全圖的內容如何？

卅八頁，蘇東坡應是「蘇軾」，說明作「蘇軼」，可能是校對的錯誤。

七九頁，高雄市楠梓區禪海寺所藏的，是一筆寫成的草書「龍」字。說明作「千年前唐代普陀山第七代高僧智德大師墨寶」。這是有問題的！普陀山是梁貞明年間，慧鍔祖師開山的。在唐代，這裡還是外海漁島，那裡有第七代高僧？這是與佛教史明顯抵觸的。這位「普陀山智德」，是近代人。民國二十二年到二十五年冬，我在普陀佛頂山慧濟寺閱藏經時，就與他同住在閱藏樓。他是太湖東洞庭人。曾經擔任普陀的全山知眾；後來任慧濟寺的首座，在閱藏樓閱藏。他有商務印書館影印的《續藏經》；在影印《續藏經》的請經名單中，就有普陀山智德的名字。那時，智首座已經六十多歲，還非常健壯。我聽他說起：在民國（十五——二十）年間，普陀山大乘禪院的監院，名了×（忘了）。為了修建大殿，到台灣來籌款。當時，約智首座同來。智首座為人寫字，也畫幾筆蘭竹，與人結緣，以幫助籌款的進行。這幅一筆龍字，一定是那時寫的，所以保留在台灣。抗戰勝利，我回到普陀，問起智

首座，知道早已離去，在江蘇東海，住持一個有名的道場（可能是雲臺山）。現在台灣的煮雲法師，勝利後也住過佛頂山的閱藏樓，不知聽人說起這位智首座沒有？我想，憑紙張與書法，是近代還是古代，行家是一望而可以看出來的。

上面這幾則說明，似乎都有問題，特別是第七九頁。佛教太衰了，一般人——藝術家也不例外，對佛教的佛、菩薩、羅漢，往往不能明確的辨別，只是隨意稱呼。我覺得，這部選集也許還要再版，最好能修正一下，那就更完善了。

卷010

印順導師訪問記——普獻、宏印法師等訪問——

問：靜坐時，如何靜下來止觀？

答：修道的主體，不外乎止觀，因止觀而成就定慧。或依止而修觀的，也有依觀而成就止的，但一般來說，真正的觀慧要成就止才能起修的。約達成靜止來說，方法很多，但基本原則是不變的。第一、要在心理上抓住一事，如一開始就想什麼都不想，那是一般人所做不到的。這也就是說，先要修「念」。佛法中，如念佛、念法、念僧等，是念；「數息觀」是「安那般那念」，就是念出入息；不淨觀也是「念不淨」。心要安在所念上，不讓它跑掉；如念佛的，心不離於佛這一念。能繫念不忘，其他的雜念事自然就沒有了。

第二原則是：如「念」一馳散，就要馬上抓回來——「攝心」。初學習時，念是一定要馳散的，忽而想這，忽而想那，不可能安住在所念的。心念雖然散失了，不要心生厭、悔，只要立刻把它抓回來；否則徒增煩惱。念一跑就抓回來（只怕妄想馳散到別處，而不能警覺）；慢慢的念稍一動，就能很快安住所念了；到最後，不再馳散，心便安靜的住在那裡了。「攝念」如照顧小孩子一樣，不是一次兩次的，要多次的教導，才會習慣下來，否則打

他罵他，也是沒有用的。這也就是孟子說的「求其放心而已矣」！經上有一個有趣的比喻說：「心好比小狗一樣，是到處亂跑的，必須要用一根繩子把它拴在柱子上。起初，它還是亂轉亂跳，但等到轉無可轉，跳無可跳，也就靜靜睡下來不動了。」修止要修念，修是「修習」，慢慢地習以成性，心就會靜下來而安住不動了。到後來，只要一坐，心就靜下來了。一直到「超作意位」，自然安住，才算是真正成就了。有此靜止心，再修習觀慧，不斷的修習，不斷地進步，最後到達「止觀雙運」，才能引發真般若。

問：修行人是否每天靜坐比較好？

答：修行人，能靜坐是最好的，但修行要有善巧。年輕人，體力好，如果思想不太複雜，靜坐是比較容易靜定的。從前，出家人靜坐的時間很多，在家人事業忙，每天也沒有太多時間來靜坐。最好，每天靜坐，要有一定的時間。每天規定在一定的時間，起初時間不要長，而是慢慢地增加；否則，時間長了，坐不住而勉強，只是增加心煩意亂而已。無論學習什麼，一定要有興趣，靜坐也是一樣，不可勉強時間延長，如勉強而引起煩躁，一失去興趣，就成障礙了。在一定的時間內靜坐，漸漸延長時間，如果坐得好，如法善巧，比一天到晚靜坐的人，不一定差到那裡去。所以要有一定時間，只因養成習慣性是很重要的。從前吃鴉片的人，有的每天在一定的時間裡抽一次，結果六、七天就上癮了；另有一種人，今天晚上抽一次，明天早上又抽一次，沒有一定的時間，個把月下來還沒有上癮。這主要是時間不定，不容易成為習慣。因此，在一定時間內不間斷的實行，充滿興趣而養成習慣，在修習上是相當重要的。

修定的人，真正得定後，有一種餘力，出定後也仍有輕安愉快的感覺。

問：修定時如何修緣起空觀？

答：先要深切了解緣起無自性的道理，然後把它「歸納」起來，歸納成原則性的。比如觀「四句」不可得，天臺宗觀「四生」不可得。如果不理解緣起性空的要義，那是觀不起來的。從「止」再起「觀」，慢慢的止與觀兩者才可以相稱，到達「止觀雙運」。如果光是修觀，或光是修定，那麼沒有

定的觀，便是「散心觀」；而修定不修觀，於佛法上也無多大用處。

問：如何以中觀觀法應用於生活?

答：中觀的觀法，與一般的思惟是不同的，它是緣起觀，是達到解脫證悟的法門。雖不一定要很深的定力，但散心分別，是不能成就觀的。嚴格的說，中觀的應用，必須在修觀有成就，也就是對緣起有深切的體認，才能應用在日常生活中。

在我們還沒有能體悟以前，還只是一般的理解，知道什麼是貪，什麼樣是瞋，什麼樣是順於正理，什麼樣是根本顛倒。經常以緣起來觀察一切，應用於日常生活，但這跟一般的修養是相近的，只是減少一些煩惱，增加內心的力量，解決些小困擾。如對快樂的來，知道它是不永久的，依因緣而有的，就可以不會「樂而忘形」，弄得「樂極生悲」。像這些，處理日常的小事是可以，遇到重大的，如老病死到來，卻起不了什麼作用。要得到真正的受用，必須在平常修習「止觀」，對止觀多下功夫。

問：請導師談談「斷食」。

答：我個人並沒有斷食的經驗，只是看了一些書，知道在斷食期間，要多喝水，不要做出力的工作，內心要安靜。這樣，體內積存的廢料，隨身體的消耗而排泄出去，再漸漸的進食，能促進新陳代謝，有益於健康。但斷食期間，不要太久，人是不能沒有「食」而生存的。

問：請導師談「隔陰之迷」。

答：中國淨土行者所說羅漢有「隔陰之迷」，指死了以後轉世，前世的事都忘了。依《阿含經》來說，證了初果的人，便是真正徹見了真理，那麼便永不退失。這種「不退」，並非一天到晚都在前，而是像把東西放在自己衣袋裡一樣，永遠存在於身上。在當時的印度，證初果的在家人不少，他們仍然擁有妻子、兒女，和事業、田產，如普通人一樣，只是他們不會執有實我，對重大的戒不會再犯了，有時仍不免要「失念」。他們死了以後，往生人間、天上，對前生的修證，忘記了，這是「隔陰之迷」。但隔陰之迷，怕什麼呢！「七返生死」，在一定期間內，一定要解脫生死，不會永遠的「迷」

下去。所以證果的聖者，是終究不會退失的。

證初果的，已經徹見真理，他的煩惱已經去掉了大部分，很多的「迷」（煩惱）消失了，暫時的「迷」，對他沒有什麼關係。二果也是這樣。至於三果，已經離欲不往來了，煩惱更要少些，不過有時仍會「失念」。四果阿羅漢，也不免「失念」，因為他仍留有業報身，還有那麼一點點。但阿羅漢般涅槃，不會有「隔陰之迷」了。

問：密宗的「雙修法」真能當作修行方法嗎？

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

我們生在欲界，「欲」是生死的根源。古人往往把男女之欲（新生命由此而來）看得非常的神秘，我在《中國古代民族神話與文化之研究》一書中，便提到了這些。在印度，如遍行外道；在中國，如道家的一部分，都有以兩性交合為修道的。他們大抵利用固有的文字，而作象徵比喻的暗示，外人不容易了解他說的是什麼。在「秘密大乘佛法」中，如金剛、蓮華、入定等，都被利用以說明這一著。依釋迦的「佛法」而言，這都是出發於世間心的生死事。佛教出家的僧團，是修持清淨梵行的，遠離男女之欲。但出家者多了，如不能正確的理解，內心的欲念不清淨，慢慢的會引起性心理的變態。對一個修定者而言，如應用念息方便的，由於重視身體的異常經驗，修脈、

修明點而演為雙身法，在「大乘佛法」中已有潛流。如譯《大般涅槃經》的宣說常樂我淨的曇無讖，就是「善男女交接之術」的。不過大乘佛教的主流，還是反對這一類的。特別是由於這一類「幻法」，引起闢賓滅法的法難，為大乘佛教界所痛心疾首的。不過到了西元八、九世紀，後來居上，成為佛教末期的主流。

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

問：大乘講世世修菩薩行，未證悟前應如何堅定菩提心？

答：大乘的世世修菩薩行，主要是從悲願力說的。若從智慧來說，聲聞也有類似的說法。如《雜阿含經》說：「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣。」菩薩具智慧與悲願二者，即使是墮了地獄，也是受罪輕微，一下子就出來了。不僅菩薩如此，聲聞乘也有相同的意見。例如從前阿闍世王殺父，但聽聞佛法以後，得了「無根信」，也就是不壞信。雖然定力不足，還是入了地獄，但很快就脫離了，所以比喻為「拍球地獄」，如拍球落地，立刻就彈起來了。菩薩雖未證悟，但具足正見，發願生生世世生於有佛法之處，而得見聞佛法。這樣的發願，自然不會離開佛法，而能依法修行。若正見與願力增上，即使生在無佛法處，也不會退失。若是已得「無生法忍」的菩薩，自然更不用擔心了。

問：如何鑑定是否「證果」？

答：說到「證果」，約聲聞乘說，就是初果……四果等。證果就成為聖者，最低限度是對於苦、集、滅、道——四諦能「如實知」，再沒有疑惑，也就是對佛法僧——三寶有淨信心。這不是想像中的什麼奧秘，而是從修行中達到的「如實知」。證果的人，對「法」已沒有什麼疑惑。

就「苦」而言，不單是當前「感受」的苦；如專從當前的感受來說，那就有苦有樂了，也就是有「苦受」、「樂受」。然從現實世間來觀察，從個人以至世間一切事物，一切是無常的，也就是沒有一法是永恒的、徹底的，無論怎樣好的，也都要起變化。這世間，某些理論與制度，在當時確實有效，受到多數人的擁護；但事過境遷，失去原來的光輝，自身也可能產生問題，而需要改善。即使人死升天，但終究要墮落，還是不永恒的。能夠徹底的、深刻的從「諸行無常」，而了解到「一切是苦」，這才是佛法所說的「苦」。然依佛法，並非說世間的一切一無是處，而是承認有其相對價值的，所以有苦也有樂，但終究是不永久的、不徹底的。知道是苦，要了解苦的原因——「集」，然後從正「道」的修習中，祛除苦的根源，實現苦的徹底解脫——滅。也就是徹底的解決人生問題，能達成究竟的理想。

所以，佛法要在「道」的實踐。了解「無常故苦，苦故無我」，就是「道」的先導——「正見」、「正思惟」；能如實知，便可消除生死根本的煩惱。所以，真能徹悟真理，證入聖果的，我見等煩惱便斷而不起了。證真理而成聖果，是「自覺自知」的；沒有修證的凡夫，是不能鑑定他是否證果的。惟有更高的證入者，才能鑑定他，如釋迦佛能知弟子們是否已經證果了。（記錄者：陳正塾）

卷011

中國佛教的由興到衰及其未來的展望

深秋，風和日麗的早晨，車行高速公路上，漠然望著天邊浮雲，心裡卻關心著身旁宏印法師所談著的佛教現況。

九時出頭，來到了新竹青草湖畔的福嚴精舍。一年前，這裡是美國佛教會所附設的譯經院，而今則是真華法師和能淨法師所領導的福嚴佛學院。未入大門，一排青翠雄偉的龍柏樹就映入眼簾，和著晴空的蔚藍直攝人心。如茵的青草地上，聳立著翩翩風采的一代高僧——印順法師，他穿著一席玄色僧衣，眼睛直望著來客，卻笑容可掬地與身邊的性梵法師和明聖法師交談著。性梵法師是精舍的現任住持。宏印法師讚歎地對我說：「導師看來還蠻健康的！」我嘴裡附和著，心中卻深深為中國佛教慶幸；總覺得他老人家健朗一天，中國佛教就輝煌一天！悠悠然，耳邊又響起在教內時常可以聽到的一句話：現今真正能為中國佛教的未來說幾句話的，非法師莫屬了！

聆聽法師法音的，除了性梵法師、宏印法師和明聖法師之外，還有新竹工業技術學院的許巍文博士。許博士說遠在美國的李恒鈸博士也希望能夠聽聽導師的法音，他預備把錄音帶寄到美國去。臨別時，許博士還特別叮嚀著這卷錄音帶要好好保存！然而，在這裡必須向各位道歉的是，這次的錄音效果不佳，底下的訪問稿漏掉了許多精彩而珍貴的片段。雖然就是這些不完整的訪問記錄，已足夠我們讚歎了。聽了法師的法音，真有「星垂平野闊，月湧大江流」的感覺！

問：佛教傳入中國已有一千餘年，從隋唐的輝煌燦爛，經宋明的守成，而到今天的衰萎，其中必有根本的原因。正當今天中國佛教復興的時刻，了解過去的輝煌、守成，和衰萎，必定有助於未來佛教的復興與開展。因此，一開頭我們即首先請您說明過去中國佛教之所以輝煌燦爛的原因。

答：中國佛教值得稱道的應該不只一宗一派。像天台、華嚴恢宏博大的教理研究，禪宗、淨土在修行方面的成就，都是值得我人讚嘆的！說到為什麼會有這些輝煌的業績，可以從兩點來說明：首先，從宗教的本質來說，各宗各派的成立，都是建立在由修行而證得的某種體驗。這不但限於禪、淨這些注重修行的宗派，就是台、賢等注重教理開展的大德們，也都是從修證而

建立起他們的理論。所以，在《高僧傳》中，台、賢等宗的大德們，也都被稱為「禪師」，而不單單是「法師」，這就是所謂的「從禪出教」。這種「從禪出教」的精神，才能發揮宗教的真正偉大的力量，所建立起來的理論，也才具有生生不息的真實性；這在中國是這樣，在印度也是這樣。

但是，單單是修持還是不夠的。在古代，接受佛教的大多是知識份子，像慧遠、道安諸大師，以及後來的智者、法藏、玄奘等大師。他們之所以在教理上有那麼多殊勝的成就，正因為他們對固有的中國文化有深刻的認識，如此，佛法與中國文化互用，才開展出那麼宏偉的思想體系來。不要說這些特重義學的宗派，就是講究實修的禪宗、淨土的大德們，也是這樣。例如明際的蓮池大師以及近代的印光大師，他們為什麼能在佛教界有那麼大的成就，這無非也是他們對傳統儒家有相當程度的認識。從這一點來看，知識份子的加入佛教，是佛教能否輝煌的一個重要因素。從各宗各派大德們的修持及世學的深刻認識，中國佛教在過去的能夠輝煌，可以說不是偶然，而是必然的！

問：從您的分析，使我們慶幸今天臺灣有大批的知識青年參與佛教的重建行列。然而，這是不夠的！佛法浩如煙海，沒有專業而長期的訓練，必難登其堂奧。因此，我們不能坐待有成就的專家學者進入佛門，而應該更主動、更積極地廣設佛學研究院，充實弘法人才的世學，使每一個出家師父都成為學貫中西的學者，這樣才可能開展出新的佛教前途。其次，請問：佛教既然有這麼光輝的過去，為什麼到後來卻漸漸衰萎，只剩下禪、淨二宗，甚至脫離社會，而被某些人視為悲觀、消極的宗教？

答：這可以從兩方面來看：首先，在教理方面，隋唐時代，天台、賢首二宗已發展到很高的階段，一般人學養不夠，不容易完全了解這種高深博大的思想。因此，漸漸地，各宗各派的後代弟子們，都把祖師們的著作當做不可疑議、不可更改的權威。他們在教理上不能推陳出新，只好走上圓融、綜合的道路，以致在思想上陳陳相因，沒有批判的精神。再加上印度方面沒有新的經論傳入，佛教義學也就走上了衰萎的道路。

另一方面，宗教的本質是重實踐的，只做學問的探討，從宗教來說都只是第二義，然而一般的信眾，卻不容易把握實踐的本義。經論上說，修菩薩行需要三大阿僧祇劫才能成就；又說發菩提心者無量無邊，而真正能夠成就的卻只有一、二。這種真菩薩行的實踐本義，對一般貪求個己解脫的眾生是難以信受的，他們害怕困難的真菩薩行，轉而要求簡易能行的法門。於是，禪、淨等重視實修的簡易法門因此而普遍地發揚開來。

然而，淨土的本質是重來世、重死後，而不注重今生今世的實際安樂，這可以稱之為「來生的佛教」。而禪宗則是趨向山林靜修的「山林佛教」，雖說什麼地方都可參禪，但實際上所有禪宗的叢林都建立在人跡稀少的深山裡面。在這種情形下，重義理的宗派在多圓融、少批判的思想下衰落了，而禪、淨這兩個盛極一時的宗派，卻一個傾向山林，一個傾向來生！也許我們不一定要用「消極、悲觀」的字眼來描寫這種畸形的佛教，而實際上它的確是忽略現實、脫離社會的佛教！特別是在明太祖時代，他受儒家的影響，不讓佛教干預政治及社會事務，他把所有的出家人都趕到山裡面去，不讓出家人離開山林。所以一般人認為佛教不問世事，實際上，佛教要問世事也不行。你不問世事，人家就攻擊你，說是悲觀、消極；但是，一旦你露出要問世事的跡象，那又不得了了！在這種情況下，佛教自然一天天走上衰微的道路。

所以，修持當然是最重要的，沒有修持就沒有宗教體驗，沒有宗教體驗就不容易產生堅定的信仰。但是，奉勸淨土的行者，在一心祈求往生之外，也應該注重現生的實際事務，要能夠學習永明延壽祖師「萬善同歸」的精神，什麼事都要做一點，不要荒廢世間的事務才好！至於禪宗，現在已經衰亡了，因此也就不必去管它了。我想，在注重現生的實務這一方面，當今的佛教徒也漸漸有所認識，今後，像「悲觀、消極」的說法，在佛教必定也會漸漸消失了！

問：在教理方面，佛教過去最輝煌的成就之一是各宗各派的「判教」。判教可以說是對大小經論的消化融通，有其特殊的意義。然而，各宗各派所判卻大相逕庭。天台說法華最究竟、華嚴不夠圓融；華嚴則說華嚴最圓滿、法華只是「同教一乘圓教」。甚至天台山家、山外之爭也似乎流於意氣，不

以立論的是否對錯為標準，而以是否合乎自家思想而斷是非。目前「判教」之風雖已時過境遷，卻仍有許多人提倡這些。請問，在這諸種紛爭當中，當今的佛教徒如何看待它們?

答：簡單說，判教是對佛法中各種不同說法的一種抉擇。佛法中有許多不同的見解，難免會有人想對全體佛法加以貫通、調理，使它們各安其位。所以基本上，判教不是抹煞別人；雖然某些教法被判得較高，而實際上還是承認別的教法。不過，在宗派的信仰上，總是尊重、推高自己而貶低他人，所以在往返的討論當中，難免發生一些小紛爭。但是，從世界各種思想、宗教或政治的爭執來看，佛法在判教上的差異，只算是小小的爭執罷了！隨著研究方法的革新，以及隨之而來的佛教史的各種成就，現代的佛教徒漸漸能夠看清佛法中之所以有各種不同學說的原因。因此，當今的佛教徒也比較能夠超然地欣賞古代各宗各派的判教。太虛大師曾經說過，各宗各派的不同說法，都是適應某些時代、某些地區、某些信眾的思想而形成的，所以它們都各有各的價值。

不過，在現代科學進步、工業發達的時代當中，現代人的想法、需求，必不同於古代的社會。因此，為了適應當前的思潮，也可能產生不同的判教。我們不必一定以為過去的說法都是要不得的，不過我們也應該洞澈當代人的需要，本著全體人類的共同趨勢，提出比較能夠適應當代人的看法。

問：那麼，請問當代人需要什麼樣的佛教?

答：太虛大師曾經依過去中國佛教的情況說了一些話：過去的中國佛教徒偏重於自修，而對現實世間的事務較少過問；如果以後再繼續這樣下去的話，中國佛教終究免不了消極、悲觀之譏。另一方面，過去的中國佛教對天神乃至具有神力的菩薩談得較多，如果以後再繼續這樣談下去的話，中國佛教也難逃迷信、落伍之譏。所以太虛大師提倡他所謂的「人生佛教」，他說：每一個佛教徒都應該立足於現實人生當中，以追求德行的圓滿；用一句中國的老話說，就是所謂的做「好人」。所以大師說：人成佛即成。這的確把握住大乘的真精神了!

但是，中國佛教向來是過分迎合民間信仰的，所以神話的色彩相當濃厚，什麼天啦、神啦，對一些神秘的境界也極盡其讚美之能事。這樣一來，雖是「人生佛教」，仍然免不了受過去包袱的拖累，而抹上一層出世、消極和迷信的色彩。所以我就進一步提倡「人間佛教」，因為釋迦牟尼佛是在人間成佛的，所謂「佛世尊皆出人間，非由天而得也」，這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，從原始佛法的研究，我深深體會到佛教是「法」與「律」合一的。當然，「法」是諸法的實相，是成佛的關鍵所在；但是為了得到這「法」，不同的人可以結合在一起彼此互相切磋、研究，這就引生了「律」。佛陀在世的時代，依「律」而和合起來的出家人稱為「僧伽」，僧伽中的個人由於團體的提攜、勉勵，而有更快、更高的成就。現在時代不太一樣了，除了出家眾之外，還有許多在家的修行者，他們也可以組成在家的團體（像居士會）。這些團體不應該只限於定期做做法會、念念佛、打打坐，而應在組織方面加強，做一些更能適應當代思潮的活動，如此佛法才能夠在現時代生根、茁壯！

問：說到當代人所適合的佛教，就想起當代佛教徒常有的一個問題：在這工商業的繁忙社會中，一個佛教徒如何修行？請導師開示。

答：談到修行方法，雖然有很多，但是其中有許多都是從宗教儀式轉變過來的，例如禮佛、拜山等等，它們不過是一種外表的儀式而已。我以為，真正的修行還是離不開戒、定、慧三增上學，沒有這三學，其他都只是外表的、形式的而已！不過修定、修慧是不容易的；在這裡讓我來介紹一個大乘初期的修行方法。從各種經論看來，當時的大乘行者雖然也修禪定，不過他們都像《阿含經》的彌勒菩薩一樣，不修深定，因為修深定必會耽著於禪樂當中而成小乘。所以小乘行者說證得什麼「果」，而大乘則說得到什麼「忍」——柔順忍、無生法忍。到了無生法忍好像已經修行得很高深了，但還是沒有證入實際。這不是說大乘菩薩沒有能力證入，而是他們不願意證入，因為他們要「留惑潤生」，救度眾生！

其次，談到修慧，也就是修般若空慧。這必須在現實的世俗事務當中觀空而求得勝解，然後把它表現在日常的生活當中，以做教化事業。空，容易被誤解成消極的，而實際上空是最積極的；得空慧的勝解之後，即能不怕生死輪迴的痛苦而努力地去度眾。這並不是說修空慧的菩薩沒有痛苦或不知痛苦，而是說他們雖有痛苦、知道痛苦，卻能依照空慧所顯發出來的勝解，了知其如幻如化而已。這些說法，不但早期的般若、中觀這麼說，就是稍後的唯識經論也是這麼說，只是方式有點改變而已。所以，談到適應當代思潮、人心的修行法門，我就想到了早期大乘的般若法門，也就是《阿含經》中彌勒菩薩所示現的榜樣——不修（深）禪定、不斷煩惱！

總之，我們應該了解，生命是無限延伸的，我們應該在長遠的生命之流當中，時時刻刻不斷的努力，不要急著想一下子就跳出這生命之流，因為跳出生命之流必定脫離眾生，而落入了急求解脫的小乘行！所以太虛大師說他自己「無求即時成佛之貪心」。真正的修行應該是無限的奉獻，一切功德迴向十方眾生；本著這樣的精神念佛、打坐，才能契入大乘的心髓！

問：您時時提到太虛大師，以及他所提倡的「人生佛教」。對老一輩的大德長老們來說，太虛大師的德行及其對中國佛教的貢獻都耳熟能詳；然而對現在的臺灣年輕的佛教徒來說，虛大師的行誼仍然相當陌生。您能為我們分析一下，為什麼虛大師的佛教改革運動沒有更輝煌的成就？

答：談到太虛大師的佛教改革運動之所以受到那麼大的阻力，那是理所必然的。宗教改革和政治改革一樣，不單單是一種思想、一種理論的改革，而且牽涉到整個制度的改革。就制度的改革這一方面，必然的會開罪當時各寺廟、各叢林的既得利益者；改革的呼聲愈大，這些既得利益者的壓力也就愈大。另一方面，當時民智初開，隨著宋明以來佛教的沒落，當時佛教徒的知識水準相當低落，他們總以為傳統的祖師所立下的教條、制度如何如何圓滿、偉大，卻不能像大師那樣，看到新時代所面臨的各種新問題。在這種情形下，虛大師的改革運動自然會遭到難以想像的阻力。不過，隨著時代的進步，新一代的年輕佛教徒已經具備開放的心胸、前進的學養，因此，雖然目前沒有像虛大師那樣的偉人出來領導佛教的改革，但是卻也漸漸能夠體會其

苦心，而走向革新之道！

問：現在，讓我們換一個話題。您是目前國內在佛學研究方面最有成就的學者，也是少數幾個能指出中國佛學研究方向的專家之一。請問：一個佛學研究者應該注意的是什麼？中國佛學研究應走什麼樣的一條路？

答：我覺得一個佛學研究者，不管是走考證的路，或做義理的闡發，都必須以佛法的立場來研究。一個佛學研究者最忌諱做各種的附會，例如把佛法說成與某某大哲學家或流行的思想相似，然後就沾沾自喜，以為佛教因此就偉大、高超了起來。這種做法出自於對佛法的信心不夠，才需要攀龍附鳳地附會。其次，一個佛學研究者應該為求真理而研究，不要表現自己。研究佛法的人，應該抱著但問耕耘不求收穫的心情，一個問題即使一輩子研究不出結果來也無所謂。第三，一個佛學研究者必須具備客觀的精神，他的最高目標，應該在找出佛法中最足以啟發人類、改善社會人心的教理，把佛法的真正面目真實地呈現在世人面前。不要自以為佛法中什麼都好、什麼都有；要知道佛法只要有其不同於其他世間學問的地方，那怕是微乎其微的一點點，佛法仍然會永遠地流傳下去，因為人們需要它。

在傳統的中國佛教徒當中，要研究佛法是不容易的，因為他們認為佛是修行出來的，那裡需要研究佛法！這話雖然說得不錯，卻足以造成偏差。所以在寺廟裡想要做深入的研究相當不容易，尤其是個人的精力、時間都非常有限，想要在佛學研究方面有大成就是相當困難的。所以，如果一些有志於佛學研究的人，能夠聚在一起互相討論、切磋，這樣團體式地工作，我相信比較可能有成功的機會。我們看看日本，他們這方面的研究相當成功，姑不論他們研究的方向是否正確，但是他們的成果卻受到舉世的注目，因此也提高了日本佛教的世界地位。我們實在有向他們學習的必要！

問：說到了日本佛學研究的興盛，我就想起國內有些人士對日本佛教的歧視；他們說日本佛教和中國佛教完全不同，不足以效法。這種說法您認為怎樣？

答：在古代，大小乘佛教的思想差異，曾經爭執得互不相容，而現在卻漸漸成了過去，彼此也漸漸地傾向於互相容忍、瞭解。像泰國、錫蘭這些小乘國家的出家人，也慢慢地走向了社會。而對經典的成立年代、過程，大乘佛教的信眾也在多方研究、會通之下，承認某些以往所不願面對的事實。我想，中國和日本的佛教之間，也是這個樣子。

中國佛教目前以淨土宗最為盛行，其實日本的佛教，像親鸞以及東本願寺、西本願寺這一派，實際上也是繼承中國本有的淨土思想。日本這一派的佛教，以信仰為主，這正是中國兩個淨土思想中曇鸞、善導這一流的說法。他們不重視戒、定、慧的有無，而特重信願往生，所以發展出在家人住持寺院的情形，這當然和目前流傳在中國的淨土思想不完全相同。目前流傳在中國的淨土思想，如印光大師等，是比較接近慧遠這一派的思想，而慧遠大師不但信願持名，還重視戒定慧的修學。

中國佛教的本質是偏重修行的，然而目前在修行方面有幾個大成就的？在教義的研究上又比不上人家。我們實在應該老實承認自己的不足，好好地努力！

問：最後，是否可以請您談談您研究佛法的經過？我相信這一定有助於那些有志於研究佛法的道友。

答：最初我看了一點佛書，我發現經論上所說的佛教，似乎和一般寺廟或出家人所說的不太一樣。所以，我一直想要知道，真正的佛教到底是什麼？乃至為什麼眼前的中國佛教有不同於經論中所說的現象？

我真正開始研究佛法是先從三論、唯識入手的，不過對這些經論也沒有什麼心得。這也許是因為我的興趣比較廣泛，看的經論也是多方面的關係。所以我只能說是個「通」（泛）字，並沒有對一經一論做特別深入的研究。後來我又看了一些小乘的論典；在四川，因為法尊法師的關係，也接觸了一些西藏佛教，尤其是藏傳有關中、後期中觀的思想。因此，我也開始寫了一點自己的東西。緊接著，我希望對初期的佛法有進一步的瞭解，所以我看了早期的一些經典，像《阿含經》等，特別是律藏。我發現，律藏不僅僅是記

載出家人的戒條，而且對佛陀時代的佛教制度，乃至稍後各派都有記載。

在大乘佛法方面，起初我是依論典去了解的，後來我有了不同的看法。有人建議我把早期的作品——《印度之佛教》重新付印，我卻一直反對，原因是我不滿意那本作品。那本作品雖有特色，因為它在印度的中觀、唯識二大系之外，又提出了以如來藏為中心思想的真常系；但是，它的參考材料卻是以論典為主的。而我發現，不管是小乘或大乘，都是先有經後有論的。例如中觀論系，是依初期的大乘經，而結合了北方說一切有部的思想；較後的唯識論典，雖尊重初期大乘經，但卻是依後期大乘經，結合了經部思想而成的。這兩系的思想雖然不很相同，卻都是依經而造論的。既然這樣，要說明佛教思想的變遷，就不能以論為主，而應以經為主，這是我不同意把該書再版的原因。（按：該書在各方請求之下，已於日前再版。）

另外我還發現，釋迦牟尼說法的時候，並沒有完整地記錄下來，而是口口流傳於當時乃至稍後的弟子當中。如此展轉傳誦，等到以文字記載下來，已不免因時因地而多少有所改變。又如佛經上說到許多天文地理，這都是適合於當時的常識，卻未必與現在的科學相應。我總以為，這些天文地理，都不是佛法中最重要、最根本的教義，有它或沒有它都無所謂，它們是否合於當代科學也無關緊要。這啟發我對各種不同思想乃至不同宗派採取容忍、欣賞的態度，把它們看成是適應不同時代、不同地域的不同文化，所以原則上我對各宗各派沒有特別的偏見；有人說我主張這個、打倒那個，實際上我只關心什麼思想才是真正佛的本懷。最近我正著手寫一本有關初期大乘佛教的書（按：指《初期大乘佛教之起源與開展》，業已出版），然而年紀大了，體力也漸漸衰了，我也不知道何年何月才能完成了！（訪問記錄者：郭忠生）

卷012

訪印順老法師

——民國七十七年三月——

問：在《妙雲集》裡常提到「佛陀的本懷」，而在《華雨香雲》一書第一六八頁有提示到：「大乘的真諦，在立足在出世上廣利眾生，眾生就在世間的事業上直入解脫。這是釋尊成佛的本懷……。」請問導師如何得出這樣的結論？

答：一般人的觀念，學佛就是要解脫；當然釋尊時代適應當時的出家制度（出家制度當然是離開家庭，專心於修行弘法），而釋尊當時的在家弟子也很多。我們現在聽到在家弟子學佛，就想到「菩薩」，好像「小乘」只有出家人，其實不然。在家弟子當中也有證初果、二果、三果的，不過傳說證四果就要出家了；有一派則認為有「在家阿羅漢」——證阿羅漢也不一定出家。換句話說，修行解脫不一定非要出家，釋尊在世就是這樣。在家，當然是各做各的行業：農夫的做農夫，工人的做工人，從事政治的從事政治，從事教育的從事教育。隨著這一精神的發展，而有後來「大乘」法門的產生；但是另一方面，佛滅後的出家團體制度擴大了，廟宇增多，寺塔莊嚴……，佛教史上知名的出家人與在家人比起來，在家知名的只有阿育王等少數人。其實不一定如此，像「大乘」佛教所傳播出來的〈入法界品〉，善財童子所參訪的善知識，各式各樣的人都有——語言學者、建築師、法官、家庭主婦等等，當然出家人也有。從各人的本位，一方面自己用功，一方面以自己行業有關的做譬喻，在自己的活動範圍當中影響他人。佛世的在家弟子修行，並不叫做「菩薩」，也不叫做「成佛」，而是稱做「解脫」。釋尊的意思，修行並不是都來出家，什麼事情都不問了。每一個宗教不能沒有「出家」眾，例如天主教有神父，就是基督教也有牧師等專職人員。說得世俗化一點，黨要有黨工來專門從事黨的工作，否則便沒有辦法發展。佛法也是要有專門人員來發展，照理這應以出家眾為主，但並不是說學佛法就是要這個出家的樣子，而是各人就其本位去學佛法，這樣子佛法才能普及。

問：這會不會牽涉到男女的問題——男女問題對修行有什麼影響？

答：釋尊的時代，在家證初果、二果的，一樣有家庭，到了三果以後，那就離欲了。佛法講，真正的生死根本，是執著「我」——我、我所愛。組織了家庭，男女問題牽牽扯扯，苦惱不少，上有老的、下有小的，這種情形

看來，在家修行好像不太容易。等到廟宇發展以後，出家人事情可多了，特別是中國佛教，最大的壞處是什麼呢？就是廟裡有信徒來的時候，就忙得團團轉。所以現在看起來，（寺廟）修行也並不是很容易。修行，主要在能將佛法的理解應用到日常生活當中，行為不會像一般人那樣放縱；沒有「閒」下來的時候……。假使做事就是做事，修行就是修行，這就有困難了。

問：請示《佛法概論》二三六頁：「大乘淨土中，有菩薩僧而沒有出家眾，即是這社會理想的實現！」

答：實際上，這裡講的淨土只是一部分人的理想——沒有在家、出家的分別。不過淨土裡甚至男人、女人的分別也沒有了，也就是一般家庭問題也解決了。東方淨土還有男女之別，或者生產沒有痛苦，像現在科學發展到無痛生產一樣。佛法認為世間並不只我們這一個世界，有眾生的也不只我們這個世界。佛法也不把這一世界看成理想的，更好的世界就是沒有現世界的種種苦惱——膚色、種族、男女等差別所引起的問題。有了差別，不是東風壓倒西風，就是西風壓倒東風；世間的事情有了「兩種」，就難得平等，例如資本家和勞工……。所謂真正理想的社會，是難得實現的，只有儘可能地減少差距。（筆者細想：大乘經典所載的各種淨土，可以理解為各時代印度佛教徒對當時人間問題或社會問題的反應。出家制度是適應當時印度社會，隨著社會型態的變遷，消除出家、在家的分別，是可能在這個世界實現的；然而沒有男女的差別，則要寄望於他方世界了。在現實世界努力去實現理想和期待未來他方世界，兩種意向還是有差別。）

問：舊版《佛法概論》談到北俱盧洲的問題，它是不是佛教的理想？

答：不是，它是原始社會的遺形；有人拿這段敘述當作共產思想來指控我。這是共產黨所說的原始社會形態：男女生孩子，不屬於父親或母親所有，沒有家庭組織，也沒有私有經濟制度。現存的一些原始部落還是這樣。……。

問：這在早期佛法裡說它是「八難」之一嗎？

答：「難」，是困難的難，不是災難的難。梵文的意思是「八無暇」，沒有空閒來修學佛法、從事精神文明，並不是有什麼災難。

問：北俱盧洲為什麼學佛困難？

答：這個地方不可能學佛法，佛不可能出現在這個地方。

問：像非洲，是不是也類似八難呢？

答：這是「邊地」，只要有人傳，也有可能學。

問：請示《佛法概論》二四九頁：「菩薩入世利生的展開，即是完成這出家的真義，做到在家與出家的統一。」

答：佛所講的「出家」的基本意義是沒有家庭，這是一般人所了解的，但有一個觀念一般人可能不了解，就是沒有私有經濟，只有三衣一鉢，多一件就叫做「長衣」，長衣就要公開，只有使用權，沒有所有權；只有公共的（僧團的）而沒有私人的財產。現在已經走樣了，有的人還在錢上面打滾。尋求世間好的現象，也就是佛法最高的理想，中國人叫做「大同世界」。能不能實現是另一回事，但是在理想還沒有實現之前，對於一切困難、苦痛就要努力去尋求改善。就現實來講，有了身體，不論醫藥怎麼發達，能夠解決老病死的問題總是有限。佛法所講求的是身苦而心不苦，解脫者和常人一樣免不了。出世的理想，一方面要得到究竟解脫，另一方面就是要使現實的活動慢慢簡化，達到佛法中淨土的理念。淨土的理念，那就是與出家的意義差不多，沒有男女家庭的組織，也就沒有經濟的私有制度，由這些引生的一切苦惱也就跟著解決了。當然真正的苦，還是自己的煩惱；有了「人」，一切問題都來了，沒有「人」的話，什麼問題也就沒有了。

世間是緣起的，緣起是相對性的，好的方法過了時又不好了。普通說「失敗為成功之母」，我卻說「成功為失敗之母」。為什麼會失敗呢？因為成功的條件本身就含有將來失敗的因緣在裡頭。世間是永不徹底的，一般人說佛法是悲觀，其實佛法是徹底的瞭解世間。當然，能夠相對地改善，還是好的。

問：所謂僧團「六和」的原則，是否可以應用？

答：當然這是最好的了。「見和同解」，是同一個理想、共同的見解；「戒和同守」，遵守共同制定的規律制度；「利和同均」，同一的經濟生活。但是人類的思想很難硬性定於一，中國漢朝把思想定於一，結果導致僵化。人類有個「我」在那裡，總是認為我是主要的，所以思想朝向多元化，各走各的。佛教裡見和同解，基本觀念——緣起、無常、苦、空、無我是同，但解釋上就有所不同，結果就慢慢分派了。究竟解脫，只能夠經驗；等到話說出來成為語言文字，制定了規矩制度，這就成了世間法。世間就是無常，不能不因時、因地而有所變化。僧團裡雖然有人固執，不願增減法規，還是阻擋不了分化的趨勢。應用到學問或一切事情，也是一樣。

問：「見和」的「見」，是一般世間的知見，或是對「無我」的共同體會？

答：僧團的成員並不都是得解脫的，有初出家的，有正在進步的，假使都是解脫的聖者，自然沒有問題。但是「現前僧伽」是「世俗僧伽」，世俗僧伽就像大海一樣，淺淺深深，有大魚也有小魚，不能統一。對佛法的基本原則，其中有的能夠體解，有的能夠尊重。我們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隨時應變。我總希望在變的當中，與佛法的基本思想還能夠相應的，還能夠融攝它——這是我對佛法與現實的基本觀念。但不是說從前所說的「諸行無常、無我、無我所」是錯的，而是解釋不同，甚至用了同樣的名詞而內容不同了。總之，談理想要顧慮到現實，現實與理想有距離；純粹理想化，很難行得通。

問：導師在《遊心法海六十年》（七四頁）曾說到，可能的話，把佛陀制立僧團的精神原則，用現在的方式搞一套僧團組織？（按：此段問意與《遊心法海六十年》七四頁的文義不符。）

答：佛法要興，不能靠個人主義，人多了就免不了要有組織。釋迦牟尼佛就是重組織的，裡面的成分，用現代的話說，就是「民主」。這個時代是組織的時代，佛教卻傾向於個人。過去大廟雖是不理想，但它還有一些共住的規範；現在佛教不但沒有一個共同的辦法去做事，而且還要各搞各的才有

辦法，……佛法不是單靠理論的，現在出家人的很多觀念有問題，但是也很難講，我也不大敢講，講出來，人家看了不合口味。

問：不合口味是另一回事，總是要指出一個方向。

答：我們如果希望讓佛法有一點辦法的話，便要有一點組織，志同道合的人共住在一起，彼此有一些共同的原則，慢慢求發展。我自己的組織能力很差，而且重在佛法的研究上，也沒有把廟子看成自己的，有很多事情我覺得不對的，我只能自己不做。雖然這樣子是不夠的，但我只能這樣子。

另一件事，佛教是宗教，真正的重心是廟子，有廟子就要利用廟子，能夠怎麼發展，一方面要看自己的智慧福報，一方面要看環境因緣。有理想，不一定要求非要怎樣，否則就要失望。基本的知能，每個出家人都應該知道，高深的學問則是少數人的事。廟子不是一個人的廟子，組織制度能符合佛法一點，大家對佛法的信念能夠加強一點，這是我對佛教的一點希望。（記錄：顯如）

卷013

太虛大師傳略

大師諱唯心，字太虛，籍浙江崇德。年十六出家，受具於天童，寄禪和尚深器之。嘗閱藏於慈谿，掩關於普陀，契悟日深，為教救世之悲心乃日切。時值國運丕變，世局紛亂，大師主復興中華佛教以救國救世，而此必先之以整僧。緣是興學院，議僧制，謀中國佛教會之健全；獻身心於佛教，終其身而未嘗貳焉！大師本《楞嚴經》、《大乘起信論》以啟化；善唯識之精密，得天台之融貫。初以中華大乘為量，謀八宗之平等發揚。及乎晚年，判攝一切佛法：教之佛本及三期三系；理之實際及三級三宗；行之當機及三依三趣。依人乘而趣菩薩行者，名人生佛教，上契佛之本懷，下適今之國情。大師於此反復叮嚀，則其悲慧之所在也。大師有見於護國乃能護教，護教則應聯合國際佛教，化彼西方。以是創開世界佛教聯合會於廬山，出席東亞佛教大會

於日本；遊化歐美，闡揚大乘；率佛教訪問團，訪問緬、錫、印度，致力於國民外交。大師應機遊化，遍及全國，而武漢之法緣為深。嘗應奉化蔣公請，住持雪竇寺。抗戰勝利，主持中國佛教整委會。過武漢，還京滬，備受緇素之尊禮。中佛會整理就緒，而大師示寂滬濱，時民國三十六年三月十七日也。世壽五十有九。荼毘而舍利燦然，塔於奉化之雪竇。政府明令褒揚，以彰忠哲。嗚呼！僧界先覺，末世之護法菩薩，捨大師其誰歟！中華民國五十五年八月。

卷014

太虛大師圓寂百日祭文

中華民國三十六年六月二十四日，恭逢 師座示寂百日之期，弟子大醒、象賢、亦幻、印順，敬以香花蔬果，供奉於本師虛公大師舍利前曰：

懿歟大師！乘願而來，順時以去，去何所至！

或前或後，如在左右。永懷師德，高明峻極！

法海常恆，時潮澎湃，惟我大師，別出手眼：

貫舊融新，扶偏抉弊，承先啟後，震古爍今。

世變時衰，俗化僧奪，惟我大師，建僧護教；

或毀或仇，不疑不奪，雄猛無畏，卅年一日！

道在人弘，奈何不學？惟我大師，興僧教育：

慧風初扇，若鄂若閩；法雨普潤，乃冀乃蜀；

燄續燈分，光光無盡。二乘解脫，人嫌獨善，

天行欲樂，世病神怪。惟我大師，正知正見：

佛乘初基，世間常道，貫徹始終，人生佛教。

橫超塵界，即身成佛，心大行小，有言無實。

惟我大師，修菩薩行，不斷煩惱，不修禪定，

大心凡夫，彌勒疑是！道術分歧，文化破碎，
東西新舊，妄生取捨。惟我大師，獅吼象顧，
既攝且折，令契中行。三十年來，化緣普洽，
道通南北，法施中外，憂時護國，覺世牖人，
宗教聯誼，道德新論，惟我大師，當代一人！
懿歟大師！無得而名；無常真常，德業常新。
佛會召開，典型猶昔，克遵遺教，是師之志。
縉雲春深，武漢化普，獅絃繼響，是師之聲。
潮音永亮，覺群流光，道與時行，是師之舌。
惟茲雪竇，彌勒舊都，舍利建塔，功德樹銘，
遺文編集，諸事進行。台接妙高，亭鄰飛雪，
遊斯憩斯，來歆來格！嗚呼大師！往且百日，
百日一念，共策群力；思以告慰，既慚且感，
倍深哀戀。大師往矣，往何不復！嗟予小子，
幸及師門，師門淵曠，鑽抑無盡。示我深義，
導我悲行，開我知見，教我精進；呵之棄之，
護之慰之，感悔追隨，惟師所之。咄哉無常，
邈兮難尋，而今而後，何依何怙？大師往矣，
往何不復！諸子狂愚，群魔亂舞，安內攘外，
剎竿誰扶？大師往矣，往何不復！眾生迷蒙，
如聾若瞽，火宅狂走，瓦礫競捉，示明示導，
孰行正令？嗚呼！
大師智慧，日月光明；大師悲願，山高海深！
天國欲樂，他方偷逸，如刀切土，何可片刻？

本願有在，人間正覺，此其時矣，無往不復。

嗚呼！惟我大師，明鑒不遠！尚饗！

卷015

我與東老的一段往事

前年冬天，道安長老去世了；去年冬天，東老又撒手而去。面對佛門的人才寥落，使人有遲暮悽涼的感慨！

記得民國二十年臘月底，我從鼓山回到閩院，聽說有東初、窺諦二位，最近從鎮江來。我是不會交際的，所以與同學們都沒有深交。加上這次回去，只教了半年課，就回普陀去閱藏。所以對當時的東老，僅有一般的印象，沒有較多的接觸與了解。廿五年秋天，我到了鎮江的焦山，來訪閩院的同學靜嚴。那時，靜嚴已是焦山定慧寺的住持。東老也已在焦山受記，在焦山佛學院任教務，也邀我為同學們作了一次講演。從此一別，很久很久都不知消息。一直到民國四十一年秋天，我到臺灣來，才知道東老在法藏寺閉關，我曾去探望他。第二年冬天，我也參加了東老出關的盛會。我來臺灣，住在善導寺，引起些無謂的風風雨雨。等我自己明白了，也就更少到各處去走動了！

我與東老是有關係的，但交往不深。原則的說，我們都在為佛教文化而盡著自己的一分力量。由於興趣不同，對佛教文化重點的看法也不一致，所以是各作各的，沒有在意見上或理論上作過友誼的切磋。不過即使方向不同，總都是為佛教文化而努力。

我記得最清楚的，也許就是最後一次的晤談。民國五十四年，華僧大會開會前夕，道安長老與東老，同來慧日講堂，提議創辦佛教大學。事情是這樣的：張尚德先生與佛教文化館東老有聯繫。經張尚德先生，知道中國文化學院張曉峰先生，想在文化學院旁邊，建佛寺（佛塔），講佛學，希望與佛教界合作。東老想趁世界華僧長老回國的機會，發動倡辦佛教大學。在文化

學院旁邊，佛學以外，可以在文化學院受課，減去不少的人力物力；而與文化學院合作，也可以免除立案等困難。這是好機緣，所以東老約道安長老合作；道老又提議邀我參加。這件事，我是萬分贊成的。不過我以為：辦佛教大學，是大事，怕三人的力量還不夠。而且，這個時代的通病，儘管是好事，如沒有自己一分，每每會從中破壞。如有人在華僧長老面前，說幾句洩氣話，也就不成啦。所以建議，最好將辦大學一事，推介到華僧大會，由海內外大德來通力合作。我的意見，得到東、道二老的贊同，決定由道老向籌備華僧大會負責人提議。起初，反應相當良好；張曉峰先生並在中國文化學院，舉行茶會，招待華僧大會的代表們。但事情的發展，往往出於意外。華僧大會決議籌辦佛教大學，但在籌備人中，卻沒有原始建議者東老，東老也許無所謂，我總覺得豈有此理！大會結束後，一切由會長白聖老法師及悟一祕書長負責。聽說曾遍訪僑界長老，請作經濟的支持；在國內，也曾一再召集尼師們開會。不過後來如何，誰也不得而知了。這件事，我應該負點責任。我固守原則，不知通變，總以為佛教大事，得大家通力合作才行。不知這個時代，除了為自己，是沒有辦法的。二十多年來，佛教界的大事，除了為自己而大幹大吹外，那一件是為佛教全體著想的！當時，如支持道老與東老合作，也許勉強的成立起來，不理想而漸有進步。當然事實不一定這樣，但還有萬一希望，但一經推介過去，就命定的不成了！這件事是過去了，不過回憶起來，對東老實在抱歉得很！

道安長老去世了，我寫了半截文字而沒有成篇。現在東老又去世了，有關係而沒有深交的我，是寫不出什麼的。想起五十四年的一段因緣，所以勉強的寫出來。道老與東老，比我都小一二歲，卻那樣輕鬆的先走了！在這個時代，誰能說不是福報！想自己大病以來，等於廢人，卻還在活下去。後死者不能盡其情，真是慚愧！慚愧！

卷016

我所不能忘懷的人

在我離岷的前夕——三月十一日，去醫院與妙欽法師話別，這是一個難忘的日子！明知他的病是絕望了的，但還是說了些在佛法中安心靜養的話；明知這是生死的離別，但故意附和他前幾天的希望，說些等身體健朗一點，到台灣去靜養，同為佛法努力的話。話是這麼說了，人也就離開了，但一種寂寞的悵惘，縈迴在內心而不易忘卻。就在我離岷到星洲的不久——三十日晨，妙欽就與世長辭了！人是不能免於無常的，聚散無非因緣，用不著繫戀，但想起當年大家求法與為法的理想，不能不「為法惜人」，引起我無比的惆悵。

民國二十九年年底，我從貴陽回到四川的漢藏教理院，見到了從香港來漢院旁聽的演培與妙欽；到現在，已經三十六年了。我與妙欽共住的時間，在漢院有二年多，在杭州、廈門、馬尼拉，先後也不過三四年，時間並不算太久。然在佛法的探求，為佛法的理想中，卻結成了深固的法誼。當年的探求佛法，是受到太虛大師的啟發，出發於「求真」與「適今」的原則。為了探求佛法的真義，需要對佛法有多方面的理解，所以也作些課外的講習。妙欽曾（與演培）筆記我所講的《攝大乘論講記》，又記錄我講的《性空學探源》。在漢院時，妙欽就編寫了《中國佛教史略》；後來我作了相當的補充與修正，作為兩人的合編而刊行（現在編入《妙雲集》下編）。抗戰勝利後，妙欽在馬尼拉普賢學校授課，以「慧菴」名義，編了《初機佛學讀本》。這是繼承太虛大師的「人生佛學」，並參考了我的《佛法概論》而成。妙欽受到《佛法概論》的有力啟示，所以樂助《佛法概論》出版，並為了探求代表初期佛教的南傳佛教，去錫蘭佛教大學深造。前幾年，鼓勵寬嚴出版《正聞》不定刊；「正聞」，這正是我們當年求法的共同方針。去年秋天，妙欽的病已相當重了，寫信到台灣來訪求中醫。信上說到：每天費二三小時，依我所著的《原始佛教聖典之集成》，閱讀初期聖典，並作成卡片。他的臨終遺言：服膺太虛大師所開示的常道，學菩薩發心，願再生人間。從妙欽與我相見以來，誓求正法的原則與精神，始終如一，堅定不移，在這茫茫教海，能有幾人！在佛法的探求上，妙欽是有思想的，與我的思想傾向相近。如有適宜的環境，在法義的闡述上，應有更好的成就。可惜受到時代與環境的局

限，不能得到充分開展的機會，而今又在五十六歲的盛年去世了！這不只我失去了佛法中的同願，對中華佛教來說，也是一嚴重的損失！

抗戰勝利了，我們回到了江南。希望有一個安心修學的組織，大家來共同研求，所以創議成立西湖佛教圖書館。由於時局突變，不能成為事實。我到了廈門，南普陀寺成立大覺講社，是妙欽從中促成的。短暫的半年，當然不可能有成就，但演培、續明，都因此而到了廈門。等到我與演培他們到了香港（新界），仍舊維持我們自己的理想。生活沒有著落，幸虧妙欽已到了馬尼拉，給我們經濟上的支持，渡過了艱苦的三年。後來，為了成立一屬於我們自己的道場，妙欽為我們籌款，新竹的福嚴精舍，就由此而來。在這一動亂期間，我們從杭州到廈門，從廈門到香港，一直都得到妙欽的全力支持，一切都與妙欽有密切關係。現在，過去的理想，隨歲月而過去，妙欽竟先我而去了！在我不堪衰老的回憶中，怎能不引起傷感呢！

「求真」與「適今」的佛法方針，做起來是不容易的。因為離開了傳統的佛教，不容易開展；依附於傳統的佛教，又會受到限礙，這是近代佛教一直存在著的問題。我在台灣十多年（除病），只做到不標榜神奇不依賴經懺而已。就這樣，也還要受到些意外的譏毀。妙欽在馬尼拉信願寺，住了二十多年，雖曾在普賢學校授課；領導精進音樂團；能仁學校成立，主持了校政十五六年，然對傳統的佛教環境來說，無論是法事，人事，都有點不相契合，所以顯得有點孤獨。我曾在《平凡的一生》中說到他：「大陸變色，他（妙欽）將為佛法的熱誠，寄望於菲律賓的佛教，希望能從性願老法師的倡導中，有一新的更合理的發展。但性老有為法的熱心，觀念卻是傳統的；我雖去（過）菲律賓，也不能有所幫助。為時代與環境所局限，心情不免沈悶。」心情沉悶，就是抑鬱。「抑鬱傷肝」，妙欽就這樣的肝臟硬化，更演變為肝癌，終於不治。我曾勸勉他：「時代與環境的局限，是不能盡如人意的。唯有本著能進多少就是多少的信念，才能不問收穫而耕耘下去。」這幾句話，對於外表冷漠，而懷有為佛法熱情的妙欽，為佛法而感傷的初心菩薩，沒有用處，他終於病了，死了！知道他病了，去馬尼拉探問他，並不能表達我內心的萬一。現在他已死了，什麼話都是多餘的。我想，唯願以我們共同為法

的因緣，能歷劫相逢，同為三寶而獻身！唯有這樣，才能表達我深摯的懷念！民國六十五年四月十五日，時在星洲。

卷017

願道老再來人間

（民國七十七年）四月十六日，八九高齡的道源長老，久病而終於離開了人間。對中國佛教來說，是一件大事，值得舉行追思讚頌的！

道老曾親近前輩名德慈舟老法師，並輔助慈公講經。道老一生弘法，著重在持戒，念佛，應該是有得於慈公老法師的。道老來臺灣四十年，在基隆八堵的正道山，建立起莊嚴的海會寺；曾任中國佛教會理事長，東山佛學院院長等；講經與傳戒，那是次數太多了！晚年，常聽說他老有病，又常聽說在香港等地講經。一生為法而盡力，雖說海會寺重修還沒有落成，不能主持海會寺今冬的戒會，似乎有願未盡，其實世間事是從來沒有圓滿的，盡了能夠盡到的責任，應該是無所罣礙了！

民國四十六年五月，我與道老共同出席泰國佛元二千五百年的慶典。我這才知道，也就從此讚說：「講經法師中，道源長老第一！」他不但口才好，尤其態度的懇切自然，說真就像是真的，說假就像是假的，真是不可多得！六十年初冬，我在大病中，拒絕了第二次開刀。我自己知道，即使再開刀而好轉，體力衰弱，也不能對佛法有什麼裨益。但是道老來了，憑他舌燦蓮花的口才，說得我非再挨一刀不可。就是這一刀，使我拖到了現在，道老卻先離去了！我一直有這樣的信念：「業緣未盡死何難！」一生福薄緣慳，體弱多病而還要活下去，實在乏味！先走一步的長老們，我總是羨慕他們，稱讚他們是有福的。道老以八九高齡，功德無量而去，那真是太有福報了！

道源長老應該是願生西方極樂淨土的；不過從佛法衰微，人類苦悶著想，我祝願道老，還是再來人間吧！

卷018

《攝大乘論講記》弁言

無著、世親學之傳於東土，舊有流支、真諦、玄奘三家。其傳入有先後，論義多有出入，一若譯者之有意增損其間者。後之學者，或出於好樂，或習於師承，莫不執一家之說以衡是非，以真無著、世親學自居，而抑餘師為偽妄；法海之見浪掀天，其來亦久矣！余於斯學，自病未精，然亦嘗一窺其崖略：無著、世親學，蓋擷取上座系之精英，以申述大乘者。或直存本義，或取經部譬喻師、阿毘達磨論師等之善說，學無常師，理長為宗，可謂善述釋迦、彌勒之學者矣！自《瑜伽師地論》、《辯中邊論》至《唯識三十論》，固有其一貫之同，亦有其當論之別，因時、因地、因機，學說多變。無著、世親論之本身，即蘊有異義，後學特有所偏重而發揮之，因以日趨分化而已。三傳之出入，不盡為譯者之私意也。偏執一系者，雖或思辨精嚴，然終不能圓見無著學之全。如知鹿之為獸，乃以馬之異鹿而不許其為獸，可乎？又或泛泛而談，言無典則，不求一一論之差別，但曰是一、是一；此直如知馬之為獸，乃以鹿亦是獸而指鹿為馬也！離差別無圓融，離貫攝無精嚴，嘗樹為治學之準則。然法相深賾，聞思鈍薄，卒鮮有所得，悵悵之情，其何能已！春自筑來，同學演培、妙欽、文慧，以《攝大乘論》請。嘗以今之學者，多偏據奘傳之說，於《攝大乘論》本義多昧，乃亦樂為一談。依世親《攝大乘論釋》通無著《攝大乘論》，間取《辯中邊論》、《大乘莊嚴經論》為之證。如種識辨三相，陀那即末那，染意緣種子，自心為本質，見相成唯識，遍計依他等如幻，依他具二分，鏡智體常住：異義紛披，每異奘傳之說。三同學隨聽隨記，歷時四月，得二十萬言，求其於大義無乖而已，文或左右，未盡善也。論風扇於私室，不登大雅之堂，姑為記之以備同好者之參考云爾。繕錄既竣，為書數言以簡端。民國三十年夏，印順書於雙柏精舍。

卷019

《守培全集》序

近代江蘇諸大德，守公最為傑出，有江蘇省僧寶之稱。守公早年參禪；中年住持道場；退席以後，乃專心經教。一般學教者，專在古人注疏中討生活，雖曰精通教義，而總不免陳陳相因，了無創意。守公不如此，本具禪之所得，不受傳統佛學——台、賢教義之束縛，直探經論，而能自由表示其見地。所有獨到之見解，非為標新競異，而實出於真誠為法之心。律己也嚴，處世也淡，不求名聞利養，而惟專心於教義之闡揚，守公乃一為佛法而探究佛法者！守公之學，以《楞嚴經》、《大乘起信論》為宗本。民國二十年代，支那內學院偏弘唯識，評斥《楞嚴經》、《大乘起信論》，守公乃取「地」、「攝」——法相舊義以對決之，甚而語侵世親。立本於《楞嚴經》、《大乘起信論》，於佛法多有新義，有維護《楞嚴經》、《大乘起信論》之真誠。雖方便不同，風格迥異，然大體論之，與太虛大師固相近也。

守公去世多年矣！世風丕變，聖教衰微，惟遺作散失為慮。公之再傳弟子隆根法師，多方搜集其遺作，編為《守培全集》，內有《佛教本來面目》、《起信論妙心疏》、《楞嚴經妙心疏》等十七種。整理印行，將以傳通，利益後學。深願讀其書者，法義而外，能師守公為法治學之精神也！是為序。

卷020

《菩提心影》序

慈航法師，余與之有同門誼，然聞之而未嘗見也。歷年遊化星洲、台島，所至嚮化者眾，聞法筵一啟，輒室不能容；疑致之必有其道。法師頃集其舊作為《菩提心影》，將以印行流通，余乃得一檢之。

佛法誠難言哉！「順俗則乖真」，「契真則違俗」。求其應機、當理，事固非易。雖淡乎無味，理合見笑於下士；而眾生多愚，曷若婆婆和和，以方便為門而導令漸入哉！法師之說法也，義務通俗，說必可聽；粗言細語，莫不隨心敷奏，斐然成章。時復假以因明量論，用堅信者之情。所列表式，

尤見左右逢源，縱橫無礙之妙！方便化俗之功，實有足多者！若泥跡以求之，拘於教量，則失之此老矣！優曇法師囑為序，因書所見以應之。

卷021

《慈航大師紀念集》序

佛法常在人間，吾佛子之所共望，而求其常在人間，豈有他謬巧哉！必也修持為佛弟子本分，本於自身之信行，而後發為內則佛教教育之熏陶，外則社會文化、慈善之淑世：自利利他，佛法乃得常住於世間。此所以慈航老法師，以教育、文化、慈善，為復興佛教之三大要務，被譽為此世不易之言也！民國三十八年，值國運艱困之會，舉世危疑之際，中國佛教之憂患可知矣！慈老適於此時，自星洲來台島，闡揚正法，利益當時。雖居處靡常，資用窘乏，而於大陸僧青年之來台者，攝受而教育之，百折不回，為教之心彌堅。此慈老之不可及，而大有造於台灣佛教者，功德固不可量也！四十三年初夏，慈老逝世，歲月不居，竟二十八年矣！哲人長往，感懷奚如！玄光、慈觀、修觀等，親淑於慈老之門。懷慈師之懿行，擬編《慈航大師紀念集》以行世，廣慈老之德行長昭，而後來者知有所取法也。慈老之德行可法，而《慈航大師紀念集》之立意可嘉，是為序。

卷022

《異部宗輪論語體釋》序

民國二十八年之秋，演培法師遊四川，因得與相值，共為教義之研求，法樂無間，凡四年餘。縉雲山上，龍掛峰頭，往事猶歷歷在目。

居嘗共論佛法復興之道：中國佛教之積弱，勢不可以急圖，健全組織，自宜隨喜讚善；然一反積弱之病源以為治，則要有三焉。病在執理廢事，應治以正行。病在迷妄怪誕，應治以正信。病在愚昧：教外之說興而義解疏，專宗之習盛而經論晦；佛為一切智人，佛法為一切智者之學，而今之崇信佛

法者固何如？此應治以正聞。深入經藏，非求為學問藝人，陳諸肆而待沽。誠以不精研廣學，無以辨同異，識源流；無以抉其精微，簡其紕謬，得其要約，以為自正正人之圭臬，適今振古之法本也。此三者，不必盡其要；然使有少數大心者出，能堅其信，廣其聞，充其行，則於悲智兼大，淨化人生之佛法，必能有所益。

今者，演培法師印行所著《異部宗輪論語體釋》；讀其原稿，則亦正聞之事也。文體通俗，釋義亦能有所發，凡預法味之流，允宜手此編以研尋。慨中國佛教，積謬成迷，大小空有，鮮得其實。如佛壽無量，佛身無邊，一音說一切法，一念了一切事，此固聲聞佛教——大眾系之老僧常談，而或者則譽為圓頓大乘之極說。又如道不可壞，道不可修，《大乘起信論》本覺之說，亦學派之舊義；而或者囿於唯識之見，撥而外之。凡此非尋流探源，何足以正之？雖學派異義，不盡為通經法師所知，若無預乎佛法之宏揚。然苟得此意而求之，則知所關於佛法者至鉅。識法源底，依正聞、生正信，以正信、正聞而策正行，則固「隨法行人」應有之事也！

為佛法想，為眾生想，寶藏不應終棄，明珠寧可永裹！佛法無涯底，惟勤勇以赴之！將見剖微塵出大千經，為眾生之望也！

民國三十九年九月五日序於香港大埔墟梅修精舍

卷023

《諦觀全集》序

中國佛教自晚唐以來，教宗臺賢，行歸禪淨，爾後學者莫能出其方軌，而羅什、玄奘所傳大小空有之勝義，聞之者尠矣！有清末葉，楊文會居士得《唯識述記》於東瀛；隋唐古疏，後由日本集為《續藏》而問世，於是隋唐盛世之佛學，乃漸呈復興之運。歐陽漸居士成立內學院於南京、專治奘傳唯識學，馳名於時。太虛大師成立佛學院於武昌，重奘什性相，主大乘八宗並行，蓋以隋唐盛世之佛法為理想，融貫性相於臺賢禪淨之統。凡此悉中國佛

法振古之學也。然近世佛法，由歐美及日人之研習，實已擴及巴利與梵藏文。由中國佛法言之，則趨於世界佛法，融攝新知之域。故內學院研習唯識，進及西藏所傳安慧唯識，法稱因明，南傳部執。虛大師擬成立世界佛學院，說〈新與融貫〉；總攝一切佛法，為教之三期三系，理之三級三宗，行之三依三趣，而導歸於「人生佛教」。成立漢藏教理院，傳譯藏文佛典多種。惜乎法為時崩，學人散落，啟其緒而不能見其成也！

演培法師，近代中國法將之一也。初就觀宗講寺，受天臺教觀。次遊閩南、覺津、漢藏諸學院，習奘什性相，兼聞藏傳中觀之學。後抵臺灣，乃習日文而間及日本學者之說。法師長於講說，其受觀宗之影響歟！主持佛學院，遊化諸方，輒多所講說，聞者每為之記。其平生著述，適應時會，以語體為文，實便初學。茲出其三十年之文稿，編為《諦觀全集》以行世。全集分「經釋」、「律釋」、「論釋」、「譯述」、「雜說」，凡二十八冊，七百餘萬言，其寫作講說之盛，可以見矣！泛覽全集之目，法師於善巧化俗外，尤致力於玄奘之譯。《解深密經》、《俱舍論》、《成唯識論》、《異部宗輪論》等諸大部，並精研而廣釋之（佔全書三分之一），於後之學者，必多所助益。譯《天臺性具思想論》，足以見不忘天臺之學，而譯《小乘佛教思想論》、《大乘佛教思想論》，則為日本近代研究初期之作。法師之學，蓋重於化導；以性相為本，前承天臺而略及近代之學者也！

民國二十九年底，予識法師於四川漢藏教理院。在川、在閩、在港、在臺，先後共住者達二十年，誠平生難得之法友矣！全集成而索序於予，不能卻，乃略敘近代佛學研究之趨向，以見法師所學之所重以應之。

中華民國六十六年十月二十九日印順序於星洲之靈峰般若講堂

卷024

《律宗教義及其紀傳》序

入佛之道，要在三學，而戒增上學居其首。載道之籍，統凡三藏，而律藏居其一。戒律於佛法之重要，固不待繁言而知也！國人之於戒律，類知珍敬之，然以特重心地之淨悟，個人之篤行，而律制乃漸以式微。夫學重心地之淨悟，理固然也；然悟心而清淨者，身語清淨必有之，未有身語穢染，而心地能淨能悟者也。且復身語之染，類習微以成著，若不防微杜漸，慎身語之事行，心地更何從而得明淨？故知律淨身語，實定慧之所資。重心地之淨悟者，允宜以律為基，而不應以事行取相斥之。至若個人篤行，義無間然。惟教在人間，賴僧伽與戒律而住世。依律攝僧，藉僧團如法以為之攝護，相教誡，相策勉，而後以之自行，則日以清淨；以之化世，則日以廣信。末法障重而緣乖，非如法僧團以為之攝護，個人篤行，言之何易？

宋元以來，律制久衰，得明末古林馨公而重振之，後乃有寶華之崇律。然其初也，三昧門下，日以傳戒為業，而不知安居為何事（見《一夢漫言》），宏律而不知律，其由來久矣！故雖得此而延授受之儀，而以律攝僧，以戒資定慧之大用，終尠成就，而佛教亦卒於日衰！太虛大師嘗以得十人學律而後宏傳為望，固以不知律無以宏傳，不宏律無以攝僧，淨身語以資定慧，乃能起正法之衰也！赤禍中華，諸大德來遊寶島，傳戒時聞，講律間作，其正法復興之朕歟！

慧嶽法師，名德斌宗大師之上足也。撰《律宗教義及其紀傳》，問序於余，余雖僅窺其大概，而竊喜與宏揚正法之有賴於宏律，而宏律之首宜知律之意合，因樂為之序。時民國五十年六月十五日，印順序於臺北慧日講堂。

卷025

《地藏菩薩本願經》序

《尚書》曰：「天道福善禍淫。」《易經》曰：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」佛經則曰：善惡之報，如影隨形。三世因果，歷然勿失。世出世間聖人，固莫不以因果報應，垂教化，正人心，平治天下，度脫眾生也。《地藏菩薩本願經》，揚孝道以正本，示因果以覺世，詳盡

懇切，誠佛菩薩悲願之所寄，濟末俗衰亂之要道焉！丁敏之居士，善根宿植，法喜時深。有感於近年之世風日下，道德淪喪，人心殘暴，凶殺時聞，悉不信因果報應之所致。由是動悲心，發大願，虔書《地藏菩薩本願經》，集資影印，以廣流傳。普願世人深信因果，咸知報應。識正道以遵行，覺迷途而返轍。諸惡莫作，眾善奉行。同修淨業，共證菩提。經本，謹依范古農居士校正，弘一法師鑒定本。本年二月一日起筆，五月十日畢書，為時適百日。公餘虔書，日與夫人黎炯珠居士，虔誦「南無大願地藏王菩薩」三千聲。悲願如此其弘毅，信解若此其深徹，誠末世之大心長者矣！印順嘗就經本而助為句讀，因序之以隨喜讚歎焉！中華民國五十一年國慶日，釋印順序於台北市慧日講堂。

卷026

《華嚴經教與哲學研究》序——從佛教思想看華嚴大意——

現實人間的佛法，本於釋迦如來菩提樹下的妙悟，如來自覺的聖智境界，不是一般思惟分別所能想像的。適應現實人間所能理解的，所能持行的，施設一切教化，無非是誘導人類趨向正覺的方便。釋尊的化跡、身教與言教，依法攝僧的律制，流傳在人間，但這是依於自覺聖智所流出的方便（法界等流），並不等於釋尊圓證的實際。這點，聲聞的《雜藏》經頌，已說到「若以色量我，以音聲尋我，欲貪所執持，彼不能知我（佛）」了！在聖弟子對佛的永恆懷念中，通過崇高的信仰與理想，甚深的體驗，而釋尊自證的圓滿淨德顯現出來，被稱為毘盧遮那，就是釋尊的別名。圓滿的佛德，表現於《華嚴經》中，是聖弟子本著甚深體悟而表示出來的。說到大乘的最甚深處，是真如，法界、實際的平等不二。文殊師利所說契經，已說到了一切佛（化主）平等，一切國土（化處）平等，一切（化）法平等，一切（所化）眾生平等。在佛、佛土、佛法、佛所化眾生外，《華嚴經》更說到佛教化的時劫平等，一切都平等不二而互相涉入。佛（與佛土、法、眾生、時劫）的圓滿顯示，成為學佛者的崇高理想與信仰，由此而發菩提心，行菩薩道，經十

地等行位，從利他中完成自利，達到自覺圓滿而無邊無盡的悲濟眾生。這被稱為普賢行願的，就是一切佛修行的歷程。〈入法界品〉的善財童子，發菩提心，學菩薩行，為學者提供了深入法界的榜樣。

《華嚴經》著重於如來的果德因行。傳到中國來之後，經由北土地論師的宏傳，發展為華嚴宗學，對平等涉入，事事無礙的玄理，有了獨到的闡揚。《華嚴經》所顯示的果德因行，當然也出於聖弟子的體會，並不等於如來圓證的實際，所以「果分不可說」。依菩薩因行而方便安立，不是為了組成偉大的理論體系，而是啟發學人來發心趣入。所以，在印度的大乘佛教，有所得於華嚴而發展的，或依「三界虛妄，但是一心作」；「心如工畫師，……無法而不造」；「應觀法界性，一切唯心造」，成為（釋尊所曾經說過的）染淨由心的「唯（心）識」說。或依「如來智慧，無相智慧，無礙智慧，具足在於眾生身中」，成為心為如來淨因的「如來藏」說。直從眾生身心（經中或作「眾生」，或作「蘊界處」，或作「心」）中，點出迷悟，染淨根元，化導學者修學，以達轉迷啟悟，離染顯淨。印度所傳的，也許多為眾生設想，所以略於玄理，而宗重在離妄執而契入平等不二的真如。

近代學人方東美先生，以哲學家而旁及佛法，探究「華嚴」，終於對華嚴宗學，給以無上崇高的評價。楊居士政河，從方先生修學，整理方先生的講學錄音資料，也宣講華嚴宗學的勝義多年。最近將其所作有關華嚴經教、華嚴玄理的論文稿件，綜集成《華嚴經教與哲學研究》一書，印行流通。此書通過哲學的理解來發揚華嚴宗學，對誘導世間學者進入佛法領域來說，是有良好與重要德用的。在佛法的領域中，我著重於印度傳來，譯梵為華的三藏，對於後來發展而成立於中國的佛學，如臺、賢、禪、淨，都不曾深入，所以略序佛教思想史上所見《華嚴經》的大意，以表示我對華嚴的讚揚！

卷027

《太虛大師選集》序

太虛大師，以護教護國為事，四十年如一日，悲心深重，近代佛教界一人而已！大師之著述講說，嘗集為《太虛大師全書》，六十四冊，讀者每以文繁義廣為難。大師之學行，足為今日佛教之南針者特多，因編選集以問世。

大師之學，純乎為中國佛學也。深契於《楞嚴經》、《大乘起信論》，本禪之無礙，契臺賢之圓融，得唯識之善巧。初唱八宗平等，次攝為三宗——法性空慧，法相唯識，法界圓覺而言平等。雖法貴應機，多以法相唯識化眾，然與專宗唯識者異也。大師之志行，純乎為菩薩之行也。嘗謂「志在整理僧伽制度，行在瑜伽菩薩戒本」。雖佛法方便多門，菩薩有曲誘聲聞、天神之說，而大師則盱衡當世，探佛陀本懷，主「人菩薩行」，以「人生佛教」示人。婆心苦口，胥在於此。

今所集者，上冊初五篇為佛法之概說；顯三寶實義，〈佛法僧義廣論〉為尤要！次六篇，略示大師解說經論之善巧。中冊二篇，大師學本於《楞嚴經》，故取《楞嚴攝論》。常說真現實義，《宗體論》為現變實事，現事實性，現性實覺，現覺實變。舉此而攝佛法無遺，乃知佛法本於真現實，非虛妄迷謬之學。二書足以見大師之學，故並集之。下冊初十一篇，融貫料簡諸宗，顯其勝而祛其偏。〈志行自述〉以下，可見大師整僧護教之意趣。〈學佛者應知應行之要事〉等，所以示學佛者修學之方隅。末五篇，則略明佛法與文化，與世界和平之關係。大師之學，深廣無涯，嘗一滴足以知瀛渤之味，讀選集可為探求大師學行之方便也。是為序。

卷028

《續明法師遺著選集》序

續明法師入寂於印度，不覺竟十年矣，無常迅速乃如此！

續師為人，渾厚而方直。其為法也，主以正信、正見，導歸學佛之正行。於僧團及學人，每策勵之，啟迪之，期於履踐平實，不失佛門本色。文如其人，以故辯而不華，不事神祕之虛玄，亦不崇流俗之事功也。其生平遺著，

曾集成《續明法師遺著》，嘉惠法界。弟子輩今擇取其要者為選集，用為十周年之紀念。十年來，佛門之變亦亟矣！續師遺文，雖平淡無奇哉，而足為佛弟子之鑒戒者正多，乃隨喜而為之序。

卷029

序《世界佛學名著譯叢》

華宇出版社編譯出版《世界佛學名著譯叢》，共一百冊，介紹近代國際佛教學術界的研究成果，研究方法與研究工具等，雖以日文作品為主，但內容是遍及各方面的。對於提昇國內佛學水準來說，相信會有重大影響的！

我們中國佛教，過去經長期的翻譯、研求與闡揚，到隋唐而大成。這是以中期的「大乘佛法」為主，上通初期的「佛法」，下及後期的「秘密大乘佛法」。中國固有的佛教，基礎異常深厚！日本佛教就是承受這一學統，適應現代，展開新的研究而有所成就。以中國人的智慧來說，如能重視中國傳譯的無數聖典，各宗奧義，進一步的攝取各地區的佛法，參考現代國際佛學界的研究成果，研究、抉擇而予以貫攝，相信會有更好的研究成績，佛教也一定能更充實光大起來。遺憾的是：時代是無休止的動亂，佛教受到太多的困擾；傳統的佛教界，又不能重視佛學。這才國內佛教學的研究環境，研究水準，遠遠的落後於國外，無法適應趕上，這真是近代中國佛教的痛事！

我覺得，三十年來，由於政治安定與經濟繁榮，宗教自由，佛學界也有了新趨勢；對於佛教學的研究發展，已有了可能性。《世界佛學名著譯叢》，在這時編譯發行，真是適應時機的明智之舉！無疑的將使中國佛學界，能擴大研究的視野，增進研究的方法，特別是梵、巴、藏文——有關國際佛學語文的重視與學習，能引導國內的佛學研究，進入世界佛教學的研究領域。這部書的出版，將促成國內佛學研究的一個新的開始。

卷030

《萬古千秋一聖僧》序

佛法東來，隋唐為盛，師宗輩出，而德業之高勝，玄奘三藏其標領也。為正法而西行，無貪性命；譯梵文為華典，無墮寸陰。譽滿中天，道重帝室。景行令德，彥悰《慈恩三藏法師傳》言之詳矣。

夫奘公少而入道，遍遊講肆；中年西行，勤求正法；晚返中夏，傳其所學。一生唯法是務，然則奘公之高勝，其唯依所學所傳而後知之。奘公自謂「遠人來譯，音訓不同，去聖時遙，義類差舛。遂使雙林一味之旨，分成當現二常；他化不二之宗，析為南北兩道。紛紜諍論，凡數百年，率土懷疑，莫有匠決」；「乃誓遊西方以問所惑，并取《十七地論》以釋眾疑」。是則有感於華夏佛法之紛歧，乃欲直探西方梵本，依彌勒菩薩論義為準繩，而定佛法於中正也。

《十七地論》為《瑜伽師地論》五分之一，傳彌勒之學也。源本阿含，通賅論義，普為三乘，而宏闡菩薩之正道。慨五事不具之機，空成惡取，乃依《解深密經》，說依他起有，明唯識所現。無著承其學，造三大乘論——《大乘莊嚴經論》、《攝大乘論》、《大乘阿毘達磨集論》，申正義而通異說。《大乘莊嚴經論》以真如無差別說如來藏，空性清淨為如來大我，心真如為自性清淨心。《攝大乘論》則依他起性通二分，旁申一意識師。三論並說「四意趣」、「四秘密」，以善通一切法門。於「轉變秘密」，明「以欲離欲」、「二二數會」之密義。庶免依文作解，流為魔外之儔。三論之說阿賴耶識，重種子義，故傳為一能變說。得論意則善巧無乖，如隨言迷旨，有濫於真常一心之虞。世親繼起，廣釋經論，別造唯識二論：《唯識二十論》以遮外境，《唯識三十論》以明唯識。義宗《瑜伽師地論》，阿賴耶識重現行，說三能變；而後如來藏一心之說，不可得而惑也。世親弟子陳那，深究因明；經護法而傳戒賢，即奘公所師承。正宗《瑜伽師地論》，旁通因明，辨析精嚴，有非唯識初興諸論所可及者。所謂「誓遊西方以問所惑，并取《十七地論》以釋眾疑」者，即斯學也。

觀奘公之譯業，亦可以見所學。貞觀二十年，初譯《瑜伽師地論》，次及因明、唯識諸論以示所宗。永徽、顯慶之際，廣譯阿毘達磨——六足、《發智論》、《大毘婆沙論》、《俱舍論》、《順正理論》諸論，以見由小入大之跡。顯慶四年，乃依護法義，兼取《唯識三十論》諸家之釋，出《成唯識論》，集唯識學之大成；而奘公所學所傳，於焉大備。後譯《大般若經》，出眾人所請，非所宗也。《成唯識論》成立別有阿賴耶識，五教依於大經，十理並探阿含；經說心性本淨，依心空理所顯真如，或約心體非煩惱說；如來四智菩提，生滅而非常住。宗《瑜伽師地論》而詳唯識，法義純淨，而常心、真我、欲為方便之說遠矣！

奘公所譯，文則一身備通華梵，故得精審允正，非餘譯所及。義則宗本《瑜伽》，大成唯識，傳西元七世紀初那爛陀寺之顯學。廣譯阿毘達磨論，於法義之演化，史跡可尋。奘公所譯，每獨備於中華，可謂中國佛教之寶矣！

光中法師住玄奘寺，發願精校《慈恩三藏法師傳》，並以有關史事為附編，欲以發揚奘公之盛德也。問序於予，自慚昔於斯學，薄致聞思，雖欽仰無已，而以志存通學，不及精研。今則義多廢忘，文思蹇澀，又何足以光斯編！謹敘奘公所學所傳之勝義所在，用申讚慕之情云耳！民國七十四年五月，印順序於華雨精舍。

卷031

《竹雲齋文集》序

佛法，從信解持行中，實現身心的自在解脫，對一般人來說，不免深了一些，所以在佛法的弘通中，是不可能沒有接引方便的。佛法在印度，有稱為「異方便」的佛塔，或雕、或鑄、或畫的佛像；經典的書寫、持誦等流行起來。這些與（色、聲的）藝術相關聯，以這些來攝引世人，進而信修佛法，佛教也就不斷的發展延續下來。所以在佛教流傳史中，佛教藝術是有重要意義的！

廣元法師壯年出家，為慈航老法師再傳弟子，從慈老修學多年。除了潛心佛法外，每寄情於書法、繪畫。在報章上，每發表書法、繪畫與佛法有關的小品文，希望透過與佛法有關的書畫，攝化有緣人，能深植善根而趣向於佛法。法師要將歷年發表的小品文，編成一個集子來與人結緣，法師是想讀者能從此而信解佛法的，這也可說是難得的方便了！

卷032

松山寺同戒錄序

臺北松山寺，道安長老所創建也。寺依山林而面都市，梵剎莊嚴，樓閣喬皇，經營廿餘年，蔚然成臺灣名剎矣！安公預諸方戒會，歲無虛席；擬建傳戒法會於斯。前歲冬，安公入寂，靈根和尚繼其席。今發起傳授三壇大戒，紀念其逝世二周年，實亦以滿安公之宿願也。靈和尚邀予主持戒會，自分衰朽，不堪其任，而法誼難卻，勉允之。迨戒會既啟，龍天護佑：受出家戒弟子二百九十一人，在家五戒弟子一百九十六人，在家菩薩戒弟子二百六十五人；而檀越之護戒淨施，諸稱豐足。戒會若斯其圓滿勝常，何莫非安公之遺澤也！

夫戒者，習成性善為體，勇於為善，謹於防非為用，此則戒之大本也。然如來應機設教，故戒有多途。其中具足戒法，三師七證，授受之際，最為殷重。蓋以出家而入僧，和樂清淨為本。必也僧眾和樂清淨，乃能外啟檀眾之敬信，內得安心而為道。定慧依戒而引發，正法因戒而久住，如來獨重具足戒之授受，良有以也！若菩薩戒，慈悲為本，自利利他，通於在家出家，不揀人及非人，心存廣大，故多方便益物之義。若究乎戒之本源，容淺深大小之有別，而戒德性淨，固未嘗異也。我國戒法相傳，具足戒與菩薩戒並重，相得而益彰。具足戒顯其尊勝，謹嚴拔俗；菩薩戒極其廣大，悲濟群倫；雙存而貫以性善之本，豈非我國戒法之特勝歟！而世之言佛法者，或意存性淨而輕僧制，雖無礙於個人之修證，而續佛慧命則不足。或拘泥事相，以為重戒律矣，而不知內闕性淨之德，無以引發定慧，徒存形儀，安能續佛法以

久住世間！是知學佛之道，淨化身心以求解脫也，嚴淨僧眾以張大法也，並非戒而莫由。佛法之要在於斯，豈可學佛法而不殷勤於戒法者乎！「同戒錄」編成，爰述戒會因緣，戒法大意，以告來預戒會者。

民國六十七年十二月五日 印順序於慧日講堂

卷033

《中國古佛雕》序

佛是最高真理的體現者，絕對（「不二」）完善（「圓滿」），是相對界的形相所無法表示的，所以「法身無相」，初期佛教是沒有佛像的。為了適應一般人心，起初以菩提樹、法輪等，間接的表徵佛的成佛與說法。漸漸的，佛在過去生中（菩薩）的事跡，天神的誠信護持，圖繪或浮雕的，在西元前三世紀，已經出現於印度了。一世紀中，佛（及菩薩、天神）像在印度流行起來。因時因地而發展演化，佛教的造形藝術便成為藝術界的重要一環。

佛（菩薩等）像，象徵著佛教的精神。一、解脫相：圓滿的解脫者是佛；佛因智慧的覺悟而解脫，表現為肅穆、寧靜、渾樸、自在，出家的超脫形象。二、慈悲相：慈悲是利濟眾生的，柔和、慈忍而強毅的菩薩，多數是在家的。三、信敬相：如天女的奏樂與奉獻香華，印度式的衣著，輕薄而多少袒露，表示了供養的虔敬。或是護法龍天，如金剛像的威武雄猛，表現出降伏魔邪的赤忱。形像表示了佛教的精神，也就是佛弟子修學的榜樣。

石雕、金鑄等佛像的流行，已是中期的「大乘佛教」時代。那時的佛像，是渾樸、自在、慈和而雄健的，我們讚佛是「大智大悲大雄力」，正是這一期佛像的風格。菩薩是立願廣度眾生的，表現為精進強毅的少壯形象（初期的聖者阿羅漢，被形容為耆年）；衣飾華貴，表示了菩薩的福德莊嚴。傳來我國的早期造像，如雲岡、龍門、天龍山等，北魏、隋、唐時代的石窟雕像，是屬於這一期的。雖從犍陀羅式而漸化於我國的藝術傳統，但都表現了「大乘佛教」的精神。宋代以來，佛教漸漸的衰落，繼承中期的造像藝術也

衰落了。

印度佛教進入後期，佛像是菩薩那樣的在家化了。菩薩像傾向於天（神）化，多數是凶猛的忿怒相，也有忿怒相而與明妃相擁抱的。這是印度「秘密大乘」的形相，在一般人的觀感中，也許覺得低俗了些。後期的印度佛教造像，在元明時，也曾經西藏傳來。除保存於蒙藏式的寺院外，大都在明代中葉，被政府徹底毀去了。

楊英風先生畢生獻身於藝術，從中國的傳統藝術，進而學習西方的藝術技巧，而又回歸於再新的中國傳統。對景觀雕塑藝術，有精深的造詣，受到海內外藝術界的推重。陳哲敬先生為旅美收藏家，蒐集散落於海外的佛雕精品，達三十年之久，因而與楊先生相知。他從收藏的雲岡、龍門等石窟雕像中，精選而編成《中國古佛雕》一書，請楊先生要我寫一篇序。這是表達中期大乘精神的佛教藝術，代表中國佛像藝術的頂峰，對佛教與藝術，都有極高的價值！可是，我是藝術的門外漢，不知從那裡說起！只能略說佛像所表徵的，也就是我們所應修學的，以表示我對這本書的敬意。

卷034

為取得日本學位而要說的幾句話

一

本年（民國六十二年）六月我獲得了日本大正大學文學博士學位，我國的佛教刊物，多數予以報導。最近《海潮音》月刊，一再發表了責難的文字；也有法師來信，對此表示異議。所以我想對取得學位的經過，及我對學位及中日佛教關係的看法，說幾句話。

關於學位取得的經過，先要說到與此有關的二位，即日本的牛場真玄先生與我國在日留學的聖嚴法師。牛場先生聽說七十多歲了，他能讀我國的文言與語體文，他存有對中國佛教的好感與熱忱的希望。我沒有見過牛場先生，可說與他沒有私交。但他在近二十年來，經常將我的作品翻譯或寫成報導

，推介於日本佛教界。假使日本佛教界知道中華民國有個印順，那是受了牛場先生自動的義務推介的影響。我在中國文化學院授課時，在日留學的慧嶽法師，認為我如有一學位，那多好。他自動去與牛場先生談起，並進行取得學位的活動。直到事情中止進行，我才聽旁人——演培或吳老擇談起。這是牛場先生與我關係的一切。聖嚴法師，我沒有與他共處，他去日留學，我也沒有給予任何幫助，論關係，也是極普通的（如聖師所作〈劃時代的博士比丘〉所說）。這些，都是過去的事。

這次學位的取得，要從我在病中說起。前年（民六十年）秋天，我病在醫院，生死未定。印海法師來說：牛場先生來信，希望我同意他，對我的《中國禪宗史》譯成日文（據聖嚴法師文所說知道，《中國禪宗史》傳到日本，一般反應良好。牛場先生為了過去答應過慧嶽法師，所以又自動的熱心起來，想用日譯本申請學位。但他那時來信沒有說明，我只知道翻譯而已），我覺得是好事。寫文章，希望有人讀，希望多有人讀。近代的日本佛學界，能讀我國語體文的太少，所以如譯為日文，那對日本佛教界，應有較多的影響。這樣，我雖在病中，也就同意了。那時，我國還沒有退出聯合國。

到去年（民六十一年）七月二十九日，牛場先生直接寄信給我，稱歎《中國禪宗史》，勸我以日譯本向大正大學申請博士學位。聖嚴法師與吳老擇居士，也來信勸請。牛場先生對我二十年來的自動推介；這麼大年紀，竟在四、五個月內譯成一千多頁稿紙，費時費力，使我覺得盛情可感。我那時病情正在惡化，為了不使愛我者失望，同意了他的請求，並寄一些資料（經歷及著述）去日本。那時，中日還沒有斷交。

今年一月底，我應樂渡法師與沈家楨居士的邀請去美國長期療養，途經日本，休息了兩天，見到了聖嚴與清度法師，吳老擇與梁道蔚居士。我身體弱極，只在旅社裡呆了兩天。那時中日邦交已斷，所以我對申請學位一事，表示缺乏興趣，並提出理由，其中之一，便是為了我是中華民國的人（聖嚴法師文中，也提到這點）。那時，正值寒假，一切停止活動，所以大家結論為不作主動促進再說。

到了四、五月間，聖嚴法師來信說起：牛場先生告訴他，學位進行的準備工作，大體完成。我去信表示，不如中止進行（信是請日常法師寫的）。但無巧不巧，隔一天，聖嚴法師就來了信：他在前幾天，因關口博士告以準備工作完成，須繳申請費用，所以聖師已經繳納；不足部分，由他先為墊出。到了這一階段，我也就決定如此了。本來應親自去日本接受學位，由於身體轉壞，不能前往，才由聖法師代表接受，將「學位記」寄回臺北。學位取得的經過，就是這樣。我沒有與校方直接聯絡，牛場先生與聖嚴法師，自動為此而犧牲時間與精力，我應表示我的謝意。

二

再說到學位：學位是世間學術的一項制度，與佛法的修持無關。以佛學來說，我對無信仰無思想的佛學，我從來不表同情。認為「即使對佛教有傳統習慣上的情感，也不過作為文化遺產，照著自己的意欲去研究，使自己成為佛學家與博士而已」；「如沒有這種信念與精神，任何研究，或成就如何輝煌，都不外乎古董的鑑賞，歷史陳述的整理。雖足以充實莊嚴圖書館，而不能成為活的佛學」（並見拙作〈談入世與佛學〉）。就博士學位來說：這並不表示無所不通，也不是對此論題絕對正確。這是表示對於某一論題，寫作者曾經過縝密的思考，能提出某些新的意見，新的發現或新的方法，值得學界參考而已。所以我並沒有把他看作什麼了不起。

但這也表示了對於論題，有了相當的學術水準，即使不是絕對正確的，也是值得學界參考的。我不是禪者或禪學研究者，我為什麼寫《中國禪宗史》？胡適以神會為禪的革命者，《壇經》的寫作者，否定了六祖的地位，也否定了達摩禪的一貫性。我以為《中央副刊》上的喧囂，或刊物上的人身攻訐，是不能解決問題的。憑我對中國佛教的一點感情，使我放下自己所要探求的佛法，而從事初期禪宗史的研究。我的見解，不一定為傳統的禪者所同情，但透過新的處理，到底肯定了達摩禪的一貫性，六祖與《壇經》的關係，與神會應有的地位。我想不只是寫出來，也要取得人的同情，取得人的尊重，才能改正世間學者有關佛教史實的誤解與歪曲。那麼，本書而取得學位，不正能引起人的重視與反省嗎？在這種意義上，我並不以取得學位為恥辱。

這是世間的學術制度，是需要申請的，所以我也不覺得「申請」就是「可憐相」。

中國佛教是偉大的，但偉大的是過去而不是現在。有信仰有反省的佛弟子，是會深深感覺到的。個人的虔誠、熱忱、信解與持行，是復興佛法的要素，但這還是個人修持的立場，而不是佛教延續與復興的立場。復興中國佛教，除了個人的信行，還要求佛教組織的合理與加強。對社會，多做些文化，慈善救濟，以引起社會同情（也更符合佛教的精神）。對佛教自身應力求文化水準的提高，吸收國際佛教界的可貴成分，了解現代的思想（這才可以攝取或破斥他），使佛教能在現代知識界——國內或國外受到重視，才能影響到社會的中堅人士而發生新的力量。這就是虛大師過去為佛教的基本立場。由於近代的劇變，中國佛教與國家民族一樣，都是從古老安定的社會，而邁向於復興即現代化（適應現代情況而足以生存發展）的過程。在這演變過程中，由於古老傳統或傾向於現代復興的見解，或不免不同。在這些上，也才能了解，何以慧嶽與聖嚴法師，把學位看作大好事。這決不是為我捧場，而只是覺得中國僧侶的文化水準，總算有了進步的象徵。我出家四十多年，從來沒有憑什麼資歷，現在衰病快到生命盡頭，這對我還有什麼用處？但對佛教修學的努力者，多少有一點鼓勵作用。所以有人看作好事，有人看得毫無意義，簡直可恥，這不過在這變動時代，所引起的不同意見。重個人修學，滿足於古老的傳統，或深感佛教衰落而求時代之適應罷了！

三

日本的政治傾向，過去存有侵吞中國的野心，這才引起抗日戰爭。日本失敗以來的政治傾向，對臺灣是存有野心的，這不但田中內閣如此。過去日本臺獨的活躍，就是良好的例子（當然，臺獨的活動，也還有稱為盟友的美國人在內）。去年的中日絕交，對我們無疑是更重大的打擊。政治，現代的政治，根本說不上道義，都無非為自己國家的現實利益著想。這種政治活動與普遍傾向，確是如此，但不能因此說一切日本人都是如此。如一視同仁，那以常識來判斷，也不能說是正確的。日本佛教界的活動，也是一樣。在抗戰期中，為日本軍部作侵略工具的，特別是那些海外及隨軍的布教師。戰後

的日本文化界及佛教界不斷來臺，什麼親善、感恩，帶有半政治性活動的，也誰能保證都是純潔呢？日本佛教界而作政治活動的，甚至親共的，都不能說沒有，然大體來說：專心的佛學研究者或著述者，從過去（抗戰及抗戰以前）到現在，都對政治性的興趣不高。所以也不能說日本佛教全體，都是意圖侵略的。作為佛弟子，對事理的認識和批評，應多少客觀一些。處在現階段的中日關係中，我取得了日本的學位。我沒有與日人組什麼團體，說什麼「交流」、「合作」，往來親善。雖然，這些活動，為現階段國策所不禁。我只是純粹個人的學術活動。

上面所說，有關取得學位的經過，有關學位的看法，有關中日關係的看法，我只是說明事實，並說明自己的某些意見。見仁見智，那是別人的事。我為病體所限，不可能再有所說明，但我會靜默的聽那些不同的意見。

卷035

致樂觀老法師函

數日前，承寄來聖嚴法師函稿，座下希望聖師「到此為止」，不必再刊登該文。該稿已囑人寄奉，諒蒙收到。

茲因病來台北就醫，讀《海潮音》月刊五十四卷十一期，又見榮劍華居士一文，「到此為止」而又再刊之，無乃太過乎！見仁見智，所見因人各不同，但聖嚴法師無非以學位為一好事，而自願為之辛勞，乃竟因此而備受《海潮音》之責難，且方興未艾，不免有出人意外之感。

對弟之批評，了師但曰「有損清譽」，而榮居士則指為：「傷失大中華民國之國格，且有害於印老之僧格。」此舉而竟辱國辱教，座下不以為過乎！

於此，我應有自知之明：使攻訐而為適當，則印應自動取消《海潮音》社長名義，以免累及《海潮音》之清望。使攻訐而為無理，則印更應自動取消社長名義，以符合現階段之《海潮音》月刊立場。自下期起，請將「社長

印順」字樣，自《海潮音》月刊抹去。多年來虛負名義，今與《海潮音》月刊絕緣，雖覺有負虛大師，而就事就理，不得不爾，當為法師所見諒也！

六十二年十一月七日

卷036

答成元法師問

承以佛法相詢，問題過多，不易詳說，謹略為簡言之。

一、關於訊問者：（1）龍樹是受菩薩戒之比丘。（2）比丘以正覺為目標，菩薩如釋迦因地及彌勒等以成就無上菩提——正覺——為目標。菩薩成佛，當然勝於比丘，惟初心菩薩亦多不及比丘之聖者。（3）大眾與上座，各得佛法之一體，各有所長，亦各有所蔽。（4）龍樹宏揚之佛法，能否取得主導地位，當以後人之信行是否能盡力以赴之為斷。（5）現世佛法，應綜貫各地佛教之長而闡揚之。以本人之意見，尚未有何地能有領導今世佛教之可能者。（6）我國佛教，應自佛教徒之信仰佛法、深知佛法、實行佛法，乃能生存於今日，救度於人類。

二、關於商榷者：三寶以僧為重，此義確然無誤。然決非消極的自棄於人間，或盲目的濫同世俗；決非專談虛玄之妙義，亦非專知形式，托鉢乞食了事。要知佛法之衰，問題在僧眾之自身沒落，並非別人故意輕視僧寶。尊重僧眾，要僧眾從信、解、行中自己尊重起來！

論到佛法中誰堪當選（教中）總統，不問為比丘為菩薩，並屬非法，請檢《阿含經》阿難答雨勢大臣之問。如有教王之類，即是外道氣味！

依本人所知，佛法本無所謂大乘、小乘。但在佛法流行中，一分偏主保守者，慧劣而拘於戒條，重於自了者，成為聲聞；一分偏於自由適應時代者，慧深而略於瑣屑之戒條（並不反對根本及主要戒律），重於化他者，成為菩薩，因之演成小乘與大乘。龍樹之破斥小乘，並非破斥釋迦之阿含與律，僅是破斥不知釋迦真義而專於支離名相者。此等聲聞，即是不知佛法而自以

為是之聲聞，非佛說之聲聞也。來文所說，多屬誤會。佛法並非講人情，邪者應破。印度佛教之亡，亡於邪正不分，知否？

「苦無逼迫性」，無逼迫性所以是苦，此理乃第一義諦，原非俗知俗見者所知。「一切有為法，如夢幻泡影」，本出《阿含經》。《阿含經》云「觀色如聚沫（泡之一類）」，乃至「觀識如幻事」。大空出《雜阿含經．大空經》，小空出《中阿含經．小空經》。凡此等並屬釋迦正說，如何口出鑽矛，妄肆譏評！觀來書所說及貴處托鉢乞食，意存聲聞儀制，乃於菩薩乘妄肆攻訐。惟佛法甚深，即《阿含》與廣律及各部毘曇，顯然毫無認識，不過依樣畫葫蘆，托托鉢吃吃飯而已。苦哉！苦哉！須知若欲弘通聲聞佛法，應於聲聞經律論如實信解，得正知見；然後攝護身心，策發定慧，以求自證。若一概不知，僅以托鉢、不持金銀為佛法，此佛法之所以江河日下也！

貴處組織學院，不知日常所學何事？不敢懸揣而有所說也。雅承商問，不敢不以所知者相答，質直之處，希以容恕！

卷037

答慧空尼

一、比丘、比丘尼戒，本為聲聞乘戒法。律制半月半月（非限定十四日）布薩誦戒。中國佛教雖受比丘、比丘尼戒，而重在大乘，故半月半月誦菩薩戒者為多（誦戒制並未普遍推行）。

二、中國古代，比丘尼「二部受戒」，現存早期之史料，為梁慧皎所著《高僧傳》卷三——〈求那跋摩傳〉、〈僧伽跋摩傳〉。

三、師子國來傳二部受戒制之比丘尼，雖未見明文，應是上座部系之赤銅鍱（錫蘭島之古名）部。二部制受戒，乃聲聞律制，與菩薩戒法無關，故不得云「二部制的三壇大戒」。

四、以傳授比丘尼戒而論，合法之授受，為二部受戒。印度舊制，比丘與比丘尼，不得住於一寺。尼眾受戒，先於比丘尼僧中受具足；再往比丘寺

中，於比丘僧中受戒，即經比丘僧之審定許可，乃為合法。今中國一般傳戒，尼眾直接從比丘僧受戒，不合古制。或有自稱二部受戒，而傳戒者與受戒者、比丘與比丘尼共住一處，均與古制不合。

具足戒法傳受之正當規制，受戒人多少均可，但每壇（次）不得超過三人。傳戒者，比丘或比丘尼，應有十師——和尚、羯磨、教授及尊證七人。如在邊地，佛法不盛，則可以五師（尊證二人）受具。凡為師長者，需滿法定之年齡，即受具足戒十年以上，又須有智慧，能知戒法。比丘、比丘尼受具足，乃在僧（十師或五師）中如法舉行，非從某一人受，故受戒以後，成為僧伽之一員。

五、中國之出家戒法，由印度、西域或南方（錫蘭）傳來。古代，《僧祇律》、《十誦律》、《四分律》等多部流行。北魏光公以來，法藏部之《四分律》大盛。至唐道宣律師，精研《四分律》，蔚為學眾所宗，而後漸歸於統一。此後，接受戒法，雖時或衰落，而同屬於《四分律》。如依《四分律》受具足，則不得別傳他律。

上來，依律典古制而說。中國佛教以大乘為重，雖受出家（比丘、比丘尼）戒，然與拘泥古制（聲聞乘立場）者不同。昔在印度，佛滅以後，聲聞乘部派繁多。如大眾部系之雞胤部，於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視。宋代來華之求那跋摩三藏云：「戒法本在大僧（比丘僧）眾發，設不本事（疑有誤字，意指不從比丘尼受），無妨得戒，如愛道（愛道為佛姨母摩訶波闍波提之意譯，從佛得戒）之緣。」推此意，則比丘尼直從比丘出家、受戒，亦無妨也。惟男女雜廁，易滋流弊耳！戒律本為世間法（「毘尼是世間中實」），含有道德軌範、生活軌範、團體共住軌範。生活與團體規制，因時因地而有所異，有不得不然之勢，此固非抱殘守缺、拘泥教條、不知制律之意（學律應知制律之因緣，故曰「毘尼因緣所顯」）、自詡為嚴持戒律者之所知也。

卷038

答昭慧尼

一、淫欲不是生死根本，但在現實人間，淫欲「是障道法」，這是我從佛法得來的見解。世間是苦，「苦」體是每一眾生（依五蘊、六處和合而有的）自體。何以有此生死苦果？「集」起生死的是愛，愛的內容為「後有愛，喜貪俱行愛，彼彼喜樂愛」。佛曾深感眾生的難以教化，問題為每一眾生，有「愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶」——深藏的愛著窟宅。以上，是佛法根本，阿含及廣律所說。眾生生死不已，原因是煩惱，煩惱是無量數的，可分二類：一、「分別生」的：主要是人類文明發達所引起的，文明越進步，煩惱越多。這在現實人間，是嚴重的，可以造成最大的惡業；但斷除了，還是在生死中。二、「俱生」的：其中一分，是一切眾生所同有的，一切眾生所必有的。這雖是微細的，不妨得人天善果，但卻是最為難斷的。如末那相應的四種煩惱，「我癡，我見，我慢，我愛」（一切都加一「我」字）。佛法以愛為集諦；經說「愛無過於己」，這是有意識或無意識中所必有的，所以說：自我愛為生死根本。你以自殺殉情來表示是淫欲而不是自我愛，這是不知愛的內容。從自我愛而延擴起來，經說三愛：「欲愛、有愛、無有愛」。欲愛是物欲（淫欲在內）的愛著；有愛是自體存在的愛著；無有愛是否定自己、超越自己（自殺，愛著涅槃解脫等）的愛著。如「殺身成仁」、「捨生取義」，如沒有尊重自己（人格道德）的一念，能為仁義而死嗎？其他，有些在生死中的眾生，是沒有淫欲的，你既然知道，那也就不再說了。

二、解脫生死，重在斷除煩惱。欲界人類，如淫念與淫事多，不論什麼法門，都是不可能解脫的，所以說「淫欲障道」。在某一期間（長短不定，依根性及精進程度而不同）暫斷淫欲，精進修行，止觀相應，引發無我淨慧，就能斷我見而得初果。證果後，在家弟子如為事業與淫欲所累，就不能進修得二果。得二果的也是這樣，所以初果、二果的在家聖者，依然能生男育女。如離欲界煩惱，進得三果，那在家也不再有淫念了。如得四果，雖然年富力壯，女性不再有月經（身體健康正常）；男性也不會夢遺不淨。出家的可得四果，在家可得三果。在家而得四果，那就不是當下涅槃，就一定出家

了。但有的部派說：阿羅漢也有在家而不出家的。三果聖者如死後生天，那是沒有淫欲的色界；但凡夫依禪定力，也能生色界，所以沒有淫欲，並不等於斷除生死根本。欲能障道而不是生死根本，這是我對佛法的理解。

三、生在人間，維持個體生命的，是飲食；延續種族生命的，是淫欲。古人說：「食色性也」，性是出於本能的。一般人的飲食或行淫，是不離煩惱的。如恰當——適合個體的正常需要，適合當時社會的正常制度，這不能說是罪惡，不會因此而生天、墮地獄，也不會因此而流轉生死（不感總報）。煩惱有二類：一是惡（不善）的，一是無記（不可說是善是惡）的。無記的雖然微細，到底是不清淨的，所以名為有覆無記。本能的自我愛，也屬於此。引起淫欲的欲愛，與瞋、疑等不同。人及大多數畜生（鳥獸蟲魚等），淫欲是本能的。到一定時期，生理變化而自然發現。凡屬本能的，不能說是善是惡。如食草的牛、羊等，不能說有「不殺生」的美德；蜘蛛結網捕蟲而食等，也不能說是專造「殺生」的惡業。如煩惱依本能而起，率性而動，無記所攝。所以在世間法中，飲食男女是正常的，否則人類都要下地獄了。眾生以自我（我是「主宰」義）愛為中心。欲界人類的欲愛——愛著、佔有的「物欲」非常強，貪心熾盛。食，發展為經濟的爭奪；淫欲也一樣，每逾越正常。食色性也，而食色成為人與人間永不解決的困擾（苦，並不限於食色）。人類的知識進步，依自我（主宰）愛而來的佔有欲，人是不可能沒有的，於是有家庭，國家、國際（到現在，還沒有形成有效的秩序），這是容許私欲而又加以限制。從容許說，是保障私有，所以要保障私有，正因私有欲出於人性，不可能沒有的（共產制否定私有經濟，於是大多數怠工，造成不可免的貧困）。但過於縱容私有，又會造成另一型態的困難，如自由經濟制的週期性衰退。私有、佔有，可說有正常的一面，但從佛法（出世法）來說，源於人性而來的私有、佔有，世間是不可能有徹底的解決。從個人（在世間）來說，衣食等經濟事項，如能少欲知足，是容易解決的（當然不是徹底的解決），而淫事有關雙方，不能專憑自己意志來決定，如漠視對方，會增添家庭的糾紛困擾，比衣食問題是更難解決的。所以佛制出家，以不畜私產為原則，而淫欲則完全禁止。總之，根源於自我愛而來的私有佔有，世間是永不能解

決的。共產黨否定經濟私有制，造成永遠的貧困；一杯水主義，在一般民眾來說，那是說不完的悲慘事實。佛制出家的完全禁止淫欲，如不能安心於佛法喜悅之中，即使持戒謹嚴，不敢違犯，內心矛盾，也不過人天功德，不能趣向聖道解脫的。真正的「梵行已立」，是無漏聖道的成就。

四、「如人間……理想的實現」，是古代佛弟子的理想，我是遵循古人的理想而說罷了。北俱盧洲式的，「跡近神話」，其實是古人對原始社會的懷念。文明愈進步，人類的問題越多，於是古人想起原始社會的淳樸。猶太人心目中的樂園，中國所傳葛天氏、無懷氏之民，都好在「不識不知，順帝之則」。蒙昧時代知識未開，私欲也不發達，飲食男女都任性而行，當然人與人間的問題也少些。其實是不可能沒有問題的。鳥類爭食；即使吃不完，狗也會為食而相爭；為了異性的追逐，公犬互咬，是常見的。雖說古代知識未開，總要比禽獸聰明得多，怎能沒有人與人間的困擾呢！不過比文明進步的，要安和得多。大乘淨土，是進一步的理想國。衣食自然，智慧發達，佛法流行，男女問題也得到解決。早期的東方阿閦佛國，有出家（沒有僧制）也有在家，有聲聞也有菩薩，有男子也有女人，卻沒有現實人間的苦難。特別是女人「妊身產時，身不疲極，……亦無有苦，……亦無有臭處惡露」；這是理想的人間淨土。蓮華化生，原從印度神教，梵王從蓮華中出現說而來，是理想的天國淨土。這樣的淨土，沒有飲食男女問題。最高的理想，沒有在家出家的差別，本不必說沒有女人。傳說印度的梵天，沒有女人，都是丈夫相（無有女人的淨土，與此傳說有關）。其實，在梵文中，梵天是中性名詞，可說是沒有男女之相的（梵文，有男性、女性、中性，如現代語文中的他、她、牠一樣）。你問：「到底是方便適應，抑或是究竟施設？」我所說的，只是順著古人的理想而作此說。如徹底的說：是世間（以每個眾生自體為本而活動於時空之中）就是苦，苦是本質的。即使沒有男女淫欲，如化生天國，或低級動物依自體分裂而繁殖的，也還是在苦中。想像美好的世間，而又以為沒有苦，是根本不可能的。只要是世間，苦是不可免的（但苦有輕重的不同），這才要有出世法的必要！

五、你的意見，限於人類，似乎覺得女人特別苦。其實，男女不同，就有不同的苦。科學不斷發明，可能有「助於女性生產撕烈的劇苦」，如試管嬰兒的成功，無痛分娩等，但這還不是苦！「連一念淫心都犯戒」，說來話長，不說也罷！你讀佛書能有所啟發，論列也有條理，也有充實信仰，我可說是非常歡喜的。最好能對佛法根本的經律論，下一番功力，應於佛法獲得更完善的見解（近代人的寫作都只能作參考）。

卷039

答蘇建華居士

居士讀《妙雲選集》，發現問題，來函請為解答。謹答一二，希慧鑒也。

常道，對方便道說。菩薩常道，並非太虛大師創說，乃大乘法門之共軌也。大乘以成佛為宗極；菩薩發心，於歷劫生死中修行，積集廣大福慧資糧，以之利他，即以自利，展轉增廣，終乃圓成究竟佛果。此乃大乘通軌，雖法門無量，意趣則一。或願生人中、天上（非長壽天），或願生無佛法處，或生其他佛土：悲心廣運，歷劫修行，為菩薩特有之勝德，非急於自了生死者之可比。

大乘法中，有念佛法門，是易行道、方便道。龍樹菩薩《十住毘婆沙論》云：「汝言阿惟越致（不退轉）地，是法甚難，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，非是大人志幹之說。」馬鳴菩薩《大乘起信論》云：「眾生初學是法，欲求正信，其心怯弱。以住於此娑婆世界，自畏不能常值諸佛、親承供養，懼謂信心難可成就，意欲退（大心）者，當知如來有勝方便，攝護信心。謂以專意念佛因緣，隨願得生他方佛土。」無著菩薩《攝大乘論》云：「別時意趣，謂如說言：若誦多寶如來名者，便於無上正等菩提已得決定（即不退）。又如說言：由唯發願，便得往生極樂世界。」依印度大菩薩之開示，方便易行道，乃對初學者、根性怯弱者所設之方便，用以維護信心，免其退失大心。法門之用意在此，與一般中國人所說不同。且念佛，得不退阿耨多羅三藐三菩提心，乃通於一切佛，如多寶

佛、彌陀佛。「聞釋迦牟尼，稱譽名號，善根成就，皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提」，出《觀世音菩薩授記經》，非念佛但指阿彌陀佛也。且念佛之念，乃繫心一境。或繫念佛功德，或繫念佛相好，或繫念佛名號，或繫念佛實相。如《大品經》云：「無所念，是為念佛。」念佛法門是易行道，然亦法門廣大。中國之念佛者，捨一切佛而專念阿彌陀佛；捨功德、相好等而專稱名號，使廣大法門狹而不廣、拘而不通！吾人應依經論所說，勿信末世人師！如自覺根性怯弱，尚不堪大心久行，則修易行方便道，如稱念阿彌陀佛等，藉此維護信心，自屬合理。如謂末法修行，非此不可，非此一法門不可，則是偏見曲說，故與經論相違！《大集經》懸記，念佛得度生死，亦是維護信心、漸度生死之意。且念佛亦多矣，何必如某大德所說！

某大德所說，專重惡業；意謂人多惡業，易墮惡道，如不能今生了脫，未來幾乎無望。此等言說，用以激勸修行則可，論理則似是而非。蓋知惡業之可畏，而不知功德之殊勝也。如求人天功德，則福報愈大，墮落之危機愈多。然佛法中，正信三寶，心期大覺，所有功德，不可與人天功德相比。學大乘人，所有功德，悉以迴向，如云：「願以此功德，迴向於一切，吾等及眾生，皆共成佛道。」一切為佛道、為眾生，則與佛及眾生有緣。來生得生人間（天上），見佛聞法，善知識之所攝持，必也功德展轉增上。佛法中之功德，豈惡業所能及！故經謂「一歷耳根，永劫不失」。經謂發菩提心者，永不失壞。雖或墮落，以菩提心善根力故，迅即解脫。若於佛法得正知見，則「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣」。佛法，尤以大乘善根之殊勝，為難可及也！善既勝惡，又不為人天善根自誤，此所以能歷劫生死而行菩薩道也。釋迦佛初發心時，逢古釋迦佛，略申供養。以此功德，展轉增勝，乃得圓成佛道。吾人為釋迦弟子，釋迦佛之本行，豈非學佛人最佳榜樣！

太虛大師學發菩薩心，學修菩薩行，鑒於世之學佛者，大多逃空遁世，不為世間正常善業。以大乘之名，行小乘之實，故舉「人生佛教」以為勸。今既生而為人，即應不廢人生正常之善行。以此功德，迴向佛道，即是大乘行。大師逝世，或稱其上昇兜率，此亦善頌善禱之詞，非大師本人之事。稱

其上昇兜率，以兜率天有彌勒菩薩。大乘經中，每有菩薩自兜率天來，智慧善根殊勝。蓋以兜率天有一生所繫菩薩，當來成佛，可以親近。又如未來彌勒下生，則生兜率天者，或隨佛下生，為佛弟子，直往菩提。以此，故俗以上昇兜率為頌也。兜率天有彌勒淨土，亦屬易行道，為心性怯弱者說。彌勒淨土，以歸依三寶，受持五戒、八齋，作福，念彌勒名號，即可往生，不必「一心不亂」。兜率天與此世界，同屬欲界，同屬散地，同在一世界之內。對此土眾生說，則往生為易，故虛大師亦曾宣說之。總之，佛法本自無諍，一切皆可貫通，惟偏執一佛、一經、一咒者，乃障法界耳！

卷040

致陳永權居士

承蒙你惠寄《佛學淺要》的十八、〈佛教興衰與密宗無關〉，謝謝！文前紅筆標出，「敬請詳細閱讀本文」；文中又說「真正可以得到佛教中的博士——導師了」。這篇文字，沒有明白提到我的名字，但顯然與我（或是閱讀我的著作而作出推論的人）有關，所以簡略的表示我的意見，以答謝你的好意。

「密宗是外道——婆羅門教」：這句話，我從來沒有說過。

我寫過一部《印度之佛教》，是論究印度佛學思想的源流，印度佛教的史實。該書第十七章，標題為〈密教之興與佛教之滅〉(編入《妙雲集》第十六冊《以佛法研究佛法》)。在印度佛教史上，西元五世紀起，祕密佛教漸興；到九、十世紀，盛極一時，成為當時的佛教主流，所以太虛大師稱之為「密主顯從時期」。祕密大乘佛教盛極一時，但受到印度教徒的責難，漸失去民眾的支持；加上回教的不斷侵入破壞，除少數被迎入西藏，或避匿到尼泊爾等地，極大多數的密乘上師，都紛紛的改宗印度教與回教。密教為主流的印度佛教，就這樣的迅即陷於衰亡。此為印度佛教史上的事實，所以我寫了這一章——〈密教之興與佛教之滅〉。《印度之佛教》，我寫於民國三十一年，三十二年在重慶出版，距今已四十多年了。所以，三十年前的一個澳大

利亞人，還有幾位德國人，寫西藏佛教而得到博士，都是我所不知道的，與我無關。到底是怎樣的「亂寫一大堆」，該文作者金剛劍，到底知道了沒有？

說到印度佛教的衰滅，原因是應該非常複雜的。如概要的說，一個宗教的衰亡，主因有三：一、自身腐化而失去民眾的好感；二、外來文化的征服，或固有文化復興所引起的打擊；三、政治或軍事力量的破壞（一個國家民族的衰亡，除固有文化復興外，也不外此三要因）。以此而論：當印度教復興，回教軍侵入時，祕密佛教的興盛，也有四、五百年了。為什麼忽而失去民眾的支持？為什麼上師們改變了信仰？所以，說「密宗興盛會使佛教滅亡」，固然是一偏之論；說印度佛教的衰亡「與密宗無關」，也是不對的，祕密佛教應負起一部分的責任（當時勢力微弱的顯教，也應該有些責任）。這如一個國族的衰亡，只說受到外來文化的衝擊，受到外國力量的侵略，而不能反省自身的缺點與錯誤，那真是「哀莫大於心死」了！誠信佛法，愛護佛法的，對印度佛教史上的悲慘事實，應該理智清明一些，好好反省一下！

作者金剛劍，應該是西藏密乘的信行者；也許還是初學，所以所說都不大正確。如一、他說：「蓮花生大士入藏弘揚密宗，到現在經過一千餘年，西藏是顯密二教最興盛之地。佛教在西藏，什麼時候滅亡過呢！」這是與史實不符的。西元七四九年，蓮花生上師入藏弘法，對西藏佛教是大有貢獻的！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，朗達瑪王登位，五年間破滅佛法，毀寺院，殺沙門。王為喇嘛所殺，其親信遷怒於僧眾，摧殘更甚。西藏佛教蒙受重大的打擊，幾乎全毀，佛教陷入了黑暗的（約）一百年。這是鐵的史實，金剛劍竟一劍抹煞了！二、他說「顯密佛法，都是釋迦世尊親口所說的」；還加上一頂大帽子——「世界各國的古今大德，凡是對於大乘佛教有研究的，都承認」這樣說的。其實，真正信解西藏密宗的，就不會這麼說。如蓮花生上師所傳，被破毀而遺留下來，被稱為寧瑪派（古派，或作舊派）的，就這樣說：聲聞、緣覺、菩薩乘，是應身佛釋迦牟尼說的；密乘外道——作、修、瑜伽，是報身佛金剛薩埵說的（或分為金剛薩埵與大日如來）；密乘內道——大、無比、無上瑜伽，是法身

佛普賢說的。作者既推崇蓮花生上師，怎麼不知道，而說「都是釋迦世尊親口所說」的呢！從這二點來說，如作者初學無知，宏密心切而亂說，那是可以原諒的。如學藏密已久，故意顛倒事實，滿口胡言，企圖蒙蔽世人心目，以便密乘的推行，那是不可容恕的罪惡！

原文提到了弘一大師的讚歎《大日經》，用來證明密宗是不可隨意批評的。弘一律師是近代高僧，戒行高潔，畢生致力於《四分律》部的整治與傳弘。有關大、小、顯、密的深廣義理與修法，倒沒有聽說專門的講說與著作。前代大德的品德與事功，是應該尊重的，但（除佛以外）前人所說，有所長或有所短，所以是可備參考，而不能作為權證的。從前，聲聞乘的羅漢們，大乘的菩薩們，祕密乘的上師們，對於前代的所傳，都可以批評，所以有破有救。因為佛法的偏正、淺深，融俗或顯真，不能依文取義，而要經過思辨（或論辨）的。西藏顯密佛教的盛行，老實說，是虧了宗喀巴大師！宗師將佛法建立於戒律及深廣法義的基石之上，才促成西藏佛教主流的興盛（也影響其他的各派），拉薩成為修學者仰慕的道場。在拉薩舉行的論場（考格西）上，經上說、論上說、某某大師說，都是沒有證明效力的，一切要依現比二量，以理為宗。這種情形，欽仰西藏佛教的原文作者，大概也沒有聽說過。

原文說：「如果他真的為發揚佛法，就應該『八宗並行』發揚。」不錯，八宗並弘，是太虛大師所說的。民國四年，虛大師閉關以來，「上不徵五天，下不徵各地」，以隋唐佛教的復興為理想。但所說「八宗並弘」，是八宗平等的，各有特勝的（與密宗的見解不同）。不過，到了民國十五、六年，「八宗並弘」，就廢棄不談了，這當然是因為更圓熟、更深廣的理解了佛法。對於祕密乘，太虛大師是這樣說的：「融攝魔梵，漸喪佛真之汎神秘密乘，殊非建立三寶之根本。」（〈致常惺法師書〉）論印度佛教史說「漸傾密行，趨入印度佛教衰運」；「四期——原著五期（即密教之興與佛教之滅時期），如來為本之佛梵一體，可無異議」（〈再議「印度之佛教」〉）。判印度佛教為三期說：「依天乘行果趣獲得大乘果的像法時期：……正是傳於西藏的密法」；到了現代，如「依天乘行果，是要被謗為迷信神權的。不惟不是方便，而反成為障礙了。」（〈我怎樣判攝一切佛法〉）以上所說的，是太

虛大師的晚年定論。對於大師的意見，有兩點應加以說明。一、大師所說的「融攝魔梵」、「佛梵一體」、「依天乘行果」，點明了祕密乘的特性，就是融攝印度教的天神行。高級的夜叉（鬼天）、龍王（畜生天），印度共信的神（天），在佛教中，起初是護法神，如站在山門內的四大金剛。大乘佛教中，有的已是菩薩了。到了祕密乘，鬼天等成為佛的教令輪身。（所以稱為依天乘行果）。佛與天神，在密乘中，融攝到難分彼此。如即身是佛，我即是佛的「佛慢」，在教典中卻寫成「天慢」，足以證明天、佛圓融（依通俗說，就是神佛混雜）的程度。所以密乘行者陳健民老居士，勸人「信佛也要信神」了。由崇事的本尊，是夜叉等身相，所以供品與持行方法，也都與以人為本的佛法不同了。二、太虛大師對於密宗，認為「應復其輔行原位，不令囂張過甚。……密，非判餘為顯教（為下）而獨超其上之密教……。密如災病失業等保險法，令困厄時有其救濟。……悟修仍以自力為本位」（〈再議「印度之佛教」〉）。至於我，受虛大師思想的熏發，雖不能亦步亦趨，但對於祕密乘，意見是大致相同的。原文一再說到「推翻密宗」，不知誰有這樣的說法，我是從來沒有這樣想、這樣說的。我曾一再說過：「迷信比不信（無信仰）好。」對於有真切信仰的，即使是外道，我也存有限度內的尊重與容忍，何況是佛教的密宗！

居士將〈佛教興衰與密教無關〉寄給我，足見你對我、對這一問題的關心，所以簡略的表示我的意見。原文作者金剛劍，不知是那一位，你有沒有相識？他的信仰是很難得的，但憑他這點知識，還不足以光顯密乘！你如認識他，最好勸勸他，對密乘應更多的學習理解。要評論什麼，應該知道佛教的更多問題，佛教史上的事實。評論，不是單憑信仰就夠了的。末了，謝謝你的好意！

卷041

答楊敏雄居士

前年，在《中國佛教》上，知道鍾慶吉君推重我所說的《中觀今論》，並引起佛教界的一些反響。我因為晚年衰病，不顧問外邊事，也就沒有去多注意。這次寄來的文稿中，這樣說：「跟佛、龍樹、印順學，足矣。」這真是讚揚得離了譜！我憑什麼能與佛及龍樹並列呢！三十年前，某法師（現在是楊居士）一再發表文字，要台灣法師跟印順學，為我增添了不少的困擾。現在竟高推我與佛及龍樹並列，如不是衰病已久，寂寞無聞，正不知要引起怎樣的騷動呢！不過，鍾君真能知道我對佛法的意趣嗎？真能知道龍樹學與佛陀的正法嗎？

我在〈福嚴閒話〉中說：「有些人覺得我是個三論學者，其實這並不十分確實，我從不敢以此自居。」《中觀今論》的〈自序〉中說：「我曾在〈為性空者辯〉中說到：我不能屬於空宗的任何學派。」我多用性空緣起說，但為什麼不願以空宗——中觀者自居呢？這也許是鍾君所從來不曾想到過的。我對於佛法——流傳於人間的佛法的根本信念與看法，如《說一切有部為主的論書與論師之研究．序》所說（共八義），這就是民國三十一年，寫作《印度之佛教》時的意趣。其中說到：

「佛法源於佛陀的正覺。佛的應機說法，隨宜立制，並不等於佛的正覺。但適合於人類的所知所能，能依此而導入於正覺。」

「佛陀應機而說法立制，就是世諦流布。緣起的世諦流布，不能不因時、因地、因人而有所演變、有所發展。……由微而著，由渾而劃，是思想演進的必然程序。因時地的適應，因根性的契合，而有重點的或部分的特別發達，也是必然的現象。對外界來說，或因適應外學而有所適應(融攝)，或因減少外力壓迫而有所修正，在佛法的流行中，也是無可避免的事。」

從佛教的發展演化過程中，去體會佛法的根本特性，及其發展演化中的種種方便。希望擷取更適應於現代文明部分，使佛法得到更有利的發揚，這是我治佛學的根本立場（參閱〈談入世與佛學〉的末後部分）。

佛正覺的「法」，是離言自證，而不是人類表達工具——思想、語文（身體動作等）所能直接表示的。只要落入思想、語文，就不能不是「二」

——相對的；如發展為思想體系，必為其自身理論所局限，而引起諍論。也就因此，宗教、哲學或政治，如以自己的思想體系為真理，而否定其他一切的，都是我所不能同意的（參閱〈「上帝愛世人」的再討論〉三）。我在《說一切有部為主的論書與論師之研究．序》說：「佛陀的說法立制（包含修持方法），並不等於佛的正覺，而有因時、因地、因人的適應性。在適應中，自有向於正覺、隨順正覺、趨入正覺的可能性——這所以名為『方便』。」適應時地的方便，能引導人或淺或深的趣入佛法，予佛法以相當有力的發展。但方便到底是方便，尤其是特殊方便，等到時地轉移了，過去的妙方便，可能成為不合時宜的阻力。所以從現代弘法來說，我繼承太虛大師的思想，對於「天菩薩」（以佛菩薩示現夜叉等為主尊的）佛法，不敢苟同。

我從佛法的探究中，發見大乘思想有三大系，稱之為「性空唯名」、「虛妄唯識」、「真常唯心」（其實古代就有此三系說的，只是名稱不同）。內學院否定真常唯心為佛法正統，我卻肯認為是的。我雖對性空有廣泛的同情，贊同「性空見」，然在佛法的流行中，覺得世諦流布的三大系，對佛法是互有利弊的（見〈空有之間〉）。所以我說大乘三系，雖贊揚性空，但只是辨了義與不了義（不了義，只是不究竟，不是全部要不得的），而且予以貫攝，如《成佛之道》說：

「諸法從緣起，緣起無性空；空故從緣起，一切法成立。現空中道義，如上之所說。」——性空唯名，依《般若經》及龍樹論。

「一切法無性，善入者能入；或五事不具，佛復解深密。或是無自性，或是自相有。緣起自相有，即虛妄分別，依識立緣起，因果善成立。心外法非有，心識理非無，達無境唯識，能入於真實。」——虛妄唯識，依《解深密經》，彌勒、無著諸論。

「或以生滅法，縛脫難可立，畏於無我句，佛又方便攝。甚深如來藏，是善不善因，無始習所熏，名為阿賴耶，由此有生死，及涅槃證得。佛說法空性，以為如來藏，真如無差別，勿濫外道見。」——真常唯心，依《楞伽經》等。

「方便轉轉勝，法空性無二，智者善貫攝，一道一清淨。」

流傳中的佛法，我分之為「佛法」、「大乘佛法」、「祕密大乘佛法」——三大類，也就是佛教的三個時期。如分「大乘佛法」為初期與後期，那就有四期了。我怎樣判攝流傳中的一切佛法呢？龍樹說到四悉檀，與覺音所作四部《阿含經》的注釋名目，意義相當。這才知道，「總攝一切十二部經，八萬四千法藏，皆是實，無相違背」（見《大智度論》）的四悉檀，是《阿含經》的判攝，表示不同的宗趣。我從《阿含講要》（《佛法概論》的初稿）以來，就一再說到四悉檀，作為貫攝一切佛法的方便。我以此四大宗趣判攝佛法，如《原始佛教聖典之集成》說：

「依古人的傳承解說：以修多羅根本部分為主的《相應部》（《雜阿含經》），是顯揚真義——第一義悉檀。以分別抉擇為主的《中部》，是破斥猶疑——對治悉檀。以教化弟子啟發世出世善的（《增支部》），是滿足希求——為人（生善）悉檀。以佛陀超越天魔梵為主的（《長部》），是吉祥悅意——世間悉檀。這是佛法適應世間、化導世間的四大宗趣，也是學（佛法）者所能得的或淺或深的四類利益。」

「從（佛法）長期發展的觀點來看，每一階段聖典的特色，是：一、以《相應部》為主的四部阿含，是佛法的第一義悉檀。無邊的甚深法義，都從此根源而流衍出來。二、大乘佛法初期的大乘空相應教，以遣除一切情執、契入無我空性為主，重在對治悉檀（「大聖說空法，為離諸見故」）。三、大乘佛法後期，為真常不空的如來藏（佛性）教，點出眾生心自性清淨，而為生善、解脫、成佛的本因，重在為人生善悉檀……（如來藏佛性的根源——心性本淨，我在《唯識學探源》中，早就說到：心性本淨，在轉凡成聖的實踐上，有它特殊的意義）。……（四、）祕密大乘佛教流行，（這是）劣慧諸眾生，以癡愛自蔽，唯依於有著。……為度彼等故，隨順說是法（或說「劣慧所不堪……兼存有相說」），這是重在世間悉檀。佛法一切聖典的集成，只是四大宗趣的重點開展，在不同適應的底裡，直接於佛陀自證的真實。……佛法的世間悉檀，還是勝於世間的神教，因為這還有傾向於解脫的成分。」

你來信說：「就義理方面，不知導師你的意見如何？有多少的百分率，符合導師你的意思？」我多用緣起性空義，他也說緣起性空，這當然有些共同處。然從佛法化導世間、利益眾生的意趣，如我在上文所說的，可說沒有一些些的共同。在我寫作或講記中，你見到有鍾君那樣的極端嗎？惡意的醜化古德，作人身攻擊嗎？他引用我的著作，多數與原文不合，試舉例說：

1.〈揭開謎底〉說：「十方佛現在說的興起，是佛教精神的迷失。佛經作者要求佛是存在的，於是佛輪迴成為可能。」（見《初期大乘佛教之起源與開展》 p. 848）

2.〈空的威力〉說：「十方佛現在、存有、放光、說法、倒駕慈航，全是基於無明妄執後有愛的要求。」（《學佛三要》 p. 223，《佛法概論》 p. 72）

3.〈揭開謎底〉說：「《佛法概論》最後一頁，現在十方佛，是眾生自我意欲的客觀化、神化。」

1.依佛法說，十方世界無量，眾生也多。這個世界有佛出世，為什麼十方世界沒有佛出呢？現在十方世界有佛，我從來沒有反對過。我在原書中，並沒有說十方佛現在說的興起，是佛教精神的迷失。特別是說，「於是佛輪迴成為可能」。這句話，不但我沒有說，一切經論沒有說，相信真正的佛弟子，都不會這樣說。「佛輪迴成為可能」，說得未免過分離譜！2.我沒有說十方佛現在，基於無明妄執後有愛。我是說：生死輪迴，眾生的死了又再生，是基於「後有愛」。3.「現在十方佛，是眾生自我意欲的客觀化、神化」，《佛法概論》末頁，並沒有這樣說。鍾君如不信十方現在佛，那是個人信仰自由，何必一再引用我的著作，來作虛偽的證明！要知道，人類的眼睛是雪亮的，這種現前妄語，終歸是要為人揭穿的。在鍾君的文稿中，離奇怪誕的想法非常多。例如〈空的威力〉中，以「從是西方過十萬億佛土」，及「阿彌陀佛成佛以來於今十劫」，落入空間、時間，可以輕易的推翻阿彌陀佛。照他說，落入時空，就可以推翻他是佛。如真的這樣，那麼釋迦牟尼佛，生於二千五百餘年前的印度，有時間，有空間，也可以輕易的推翻是佛了！我

實在不了解，到現在還自以為信佛的鍾君，在他的心目中，佛到底是怎樣的？「有人說：他（指鍾君）拿的是導師的招牌，卻砸了導師的台。不知導師認為如何？（來信這樣說）」我想，多少會有點影響的。鍾君未必能精讀我的一切作品，理解我在佛法中的意趣。只是偶爾發見一絲微光，通過他自己的意解，構成自己的想像。這才一再引用我的作品，而多數是偽證，與原文不合。「拿我的招牌」，對別人說，也不過哄哄初學的青年而已。對他自己說，也只是滿足自以為然，誇大傲慢的習性而已。我是個平凡的人，既不曾建起高台，又怕什麼砸呢！佛說「諸行無常」，讓他在時間中慢慢消失吧！

鍾君偏執空義，以輕毀、刻薄、惡毒的語句，毀斥無邊佛法，這那裡合於龍樹，那裡是佛法！龍樹的《中論》，固然是說一切法空，然《中論》也說「一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法」；佛法是不妨說實有的。又龍樹《大智度論》說：

「諸佛法無量，有若大海，隨眾生意故種種說法。……如是等種種異說，無智聞之，謂為乖錯；智者入三種法門，觀一切佛語皆是實法，不相違背。」

「何等是三門？一者蜫勒門，二者阿毘曇門，三者空門。……若人入此三門，則知佛法義不相違背；能知是事，即是般若波羅蜜力，於一切法無所罣礙。若不得般若波羅蜜法，入阿毘曇門，則墮有中；若入空門，則墮無中；若入蜫勒門，則墮有無中。」

佛（的教）法，是隨順眾生意而說的。如知道一切是應機說法，那適應人心而展開的無邊佛法，似乎說有實（性）、說無實（性）等，各各不同，而在般若離執（佛法是滅煩惱處）中，能貫攝無礙。如《大品般若經》說：「新發意菩薩，聞是一切法皆畢竟性空，乃至涅槃亦皆如幻，心則驚怖（有退失佛法信心的可能）。為是新發意菩薩故，分別（說：）生滅者如化，不生不滅者不如化。」不如化的、不生不滅的涅槃，不正是如化生滅外，別有不生不滅的常住涅槃嗎？如知道，這是適應初機的方便攝受，那是大善巧，與一切法如幻如化說，有什麼可諍呢！這可見，鍾君執空而誹毀一切，是與

龍樹說不相符合的。說到佛，鍾君似乎否定絕大部分的經典是佛說（我在《初期大乘佛教之起源與開展》，雖與一般的傳說有點不同，但我末後的結論，「大乘是佛說」）；他所能接受是佛說的，大概是《阿含經》吧！希望你告訴他：在現存的《阿含經》中，沒有說緣起性空，性空緣起；也沒有說：以有空義故，一切法得成。這樣，鍾君所標揭的「佛、龍樹、印順」所說，不全是無稽之談嗎！

說到這裡，我不願以空宗自居，也可以明白了。民國四十四年，我在〈福嚴閒話〉中說：

「『予學尚自由，不強人以從己』。這是我的一貫作風，……我自覺到，我所認識的佛法，所授與人的，不一定就夠圓滿。」

「大家在初學期間，應當從博學中，求得廣泛的了解，然後再隨各人的根性好樂，選擇一門深入，這無論是中觀、唯識，或天台、賢首，都好。」

「對於整個佛法有了廣泛的認識，然後依著各人的思想見解，認為那宗教理究竟了義，或者更能適應現代思潮，引導世道人心（向上），那麼盡可隨意去研究，去弘揚。只要真切明了，不作門戶之見而抹煞其他；因為這等於破壞完整的佛法，廢棄無邊的佛法。」

你希望我「開示以解迷津」。你對佛法有一分信心；讀過我的幾種作品，也有好感，所以上來說明了我的立場意趣外，再真心誠意的告訴你：佛法是以修行為主的。由於佛法在流行中，適應教內的需要，求得佛法的明確完整；適應外界的阻力，不得不作破他顯自的說明。義理一天天發展起來，而有「教法」、「證法」分立傾向。適應不同時地的文明，適應不同人心的思想方式，形成不同的思想系。這都是應機的方便施設，而主要是為了修持的，離煩惱以入正法的。如得教證兼通的真善知識，明佛法宗要，示修持正道，於佛法而學有所得，也許是有可能的。如要廣博正確的理解教法，知同知異，而能貫攝無礙，這是不能速成的。決不能浮光掠影，東翻幾頁，西抓幾句，自以為把握真正的佛法，而否斥其餘佛法的。我說佛法以修行為主，譬如說「空」，《中論》說：「大聖說空法，為離諸見故。」《阿含經》說：

「空於五欲」；「空我我所」；「空於貪，空於瞋，空於癡」。空，是為了離煩惱而說的，所以：「信戒無基，憶想取一空，是為邪空。」你想！如沒有真正的信心，沒有良善的戒行，連生活起居都不能正常，充滿了貢高我慢，敵視一切（存有嚴重的反抗心理）的惡意，於空還能有正見嗎？不要以為聰明，單是聰明，有什麼用！這世間，大胡塗事，大罪惡，都是那些聰明人幹的。何況以解脫為理想的佛法，一點世智辯聰，有什麼用呢！真正的學佛或弘法，要有純正的動機；尤其是，如不放下諍勝的心理，是難以有所成就的。

卷042

答張展源居士

來問，不容易解答，只能依自己對佛法所有的理解，略作解說以相報。

佛法怎樣解說這些問題？應先了解佛法（釋迦佛所開示的）是什麼。面對現實解決不了的問題（解決不了的就是苦），佛法是反觀自己，從自己身心觸對外界所引起的情況去了解。理解到有情（人類）自身、家庭、社會等問題，一切依有情（人類）自身而有，然後得出可能解決有情苦難（相對的改善、徹底解脫）的正道。佛法以有情（人類）為本，有情以業感而生死不已；有情依存的器世界，是多數有情的共業所感。因此，佛法著眼於現實人生，關要在「現生應該怎樣行」，而不是離開自己，向外探求，找到問題癥結而得到解決的方法；也不想像一神祕實體，怎樣的創造、演化，而從神祕信仰中去解決。佛法是這樣的，所以提出的問題，大抵是佛法所沒有說到的。

植物先於動物問題：有情依自己業力而死生不已，器世界是多數有情的共業所感。佛教也說：世界初成時，是沒有有情的。佛法所說的器世間，眾多無量，不限於這一地球，所以器世界初成而沒有有情，並不等於先有器界而後有有情，世界是相關的世界中有情「共業」所感的。有情的出現，一要有依住的器世界（如地球），二要獲得維持生活的食品。經說「一切眾生(有情)皆依食住」，所以先有器世間，後有植物，依環境的可能生存，才有有情

在這一世界出現。先有植物而後有動物，與佛法（的共業所感）沒有明顯的矛盾。

動物（如恐龍）絕種問題：絕種，人也是一樣，古代某些民族，現在已經消失了。依佛法說，這是外力與自力的相關而造成的。或是器界的變化（如傳說水災、火災、風災）而無法生存，或是為另一類有情所摧殘而不能自保，這是外力而自身不能適應與抗拒；也有自身不健全而日漸消滅。消滅，並不是某些有情消滅了，是依業力而轉化為另一形態，所以經說：「眾生界不增，眾生界不減。」

人從猿猴演化而來問題：佛法，著眼於在迷應離惡而行善，向悟應化情而為智。對人從那裡來？釋尊只是依據當前事實，說人從父母而生，不再作「雞生蛋、蛋生雞」式的最初的探求。部派傳說世界初成人從光音天來，也只是隨順印度一般的信仰而說。這一問題，只能說佛沒有提到這一問題，佛法不是為了解說這類問題而出現世間的。不過佛法也說：器界與人類，有進化、退化、進化、退化——先後的反復過程，永遠的進化是沒有的。

卷043

答曾宏淨居士

一、世間是不徹底、不圓滿的。佛法流傳在世間，也不離「諸行無常」，終於要衰滅的，所以前佛與後佛間，隔著沒有佛法的時代。現在的佛法，是釋尊成佛而傳出的。釋尊成佛說法，後人可以依法修行，究竟解脫，正如「只要善用這些定律、定理、公式，即可解決很多……問題」。但是，如人人如此，又怎會出現無師自悟的佛呢？科學家也是「做過許多的嘗試、探討，才獲得……更精密的結論」。釋尊在修行時，不急求自證，而重於為人。如「搏土譬喻」（等）所說，一切都過去了，然業力所感的有漏果報雖歸於滅盡，而悲願、智慧等流因果卻越來越殊勝（等於科學者嘗試的錯誤與失敗，不只是錯誤與失敗，也是經驗的累積），這才能無師自悟，發見正法而化導人間。佛——過去的菩薩心行，與聲聞弟子是有點不同的。《雜阿含經》

也說到了菩薩。沒有菩薩，就沒有佛，又那裡有多聞聖弟子（聲聞）？如「搏土譬喻」所說，就是釋尊的「本生」（南傳《本生》共五四七則）。歸納「本生」的內容，不外乎六度。菩薩長期修行（六度）而成佛，修行以般若為先導，是聲聞弟子所公認的。修菩薩行而成佛，是不容易的「難行道」，所以《般若經》說：無量數人發心修行，「難得若一若二住不退轉」。菩薩行不易，所以如來出世，如優鉢曇華，極為難得！佛法是「向滅向捨」的，滅是苦集滅，也就是寂滅（如說「生滅滅已，寂滅為樂」）。《阿含經》說：有「見滅」而不是證知的，如見井中有水而沒有嘗到水一樣。菩薩的無生（寂滅的別名）忍，如實知而不證，也是這樣；由於悲願熏心，到究竟時，才證成佛道。《般若經》的都無所得，正是離戲論而向於「滅」。《中論》所說緣起即空（寂），正是聲聞、緣覺、菩薩——三乘所共的正觀。初期大乘的菩薩行，與原始佛法是相通的。西元三世紀起，後期大乘興起，如來藏、我、自性清淨心說流行，自稱不共二乘；然修廣大行而成佛，原則上還是相同的（祕密佛法，才說「即身成佛」）。

二、佛法的本質是甚深的，所以釋尊成佛，有「不欲說法」的傳說。為時眾說法，如根性不相當，即使引起信心，也未必能證入。所以釋尊說法，大抵先說「端正法」——布施、持戒、修慈悲等定。如有信解深法可能的，再說緣起、八正道（綜合就是四諦）等。能信解而不能證的，使他漸漸的養成法器，然後能修、能入。所以，釋尊說法是有方便的。南傳說佛法宗趣有「吉祥悅意」（世界悉檀）、「破斥猶疑」（對治悉檀）、「滿足希求」（為人悉檀）、「顯揚真義」（第一義悉檀），這就是編集為四部阿含的理由。「方便」是不能沒有的，雖說「正直捨方便，但說無上道」，而又說「更以異方便，助顯第一義」。大乘的異方便（建（佛）塔、造佛像、供養、禮佛、念佛），也就是「易行道」，是重信的。《雜阿含經》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，如獨處時，荒涼的旅途中，疾病而瀕臨死亡邊緣，可依念佛等而心有所安，不失善念，近於一般的宗教作用。這是為信強慧弱人說的，如於佛、法、僧、戒，能修到信慧相應，也有證果的可能，就是四證淨。大乘法中，由於菩薩

道難行，也就有易行方便——禮佛、稱念佛名、供養佛、佛前懺悔、請佛說法、請佛住世、隨喜佛及聖者等功德（《阿含經》也有「隨喜」）、迴向佛道，這是以佛為中心的易行方便。依龍樹《十住毘婆沙論》，易行方便，可以培養佛弟子的堅定信心，引發悲願，而趨向菩薩廣大難行的。後來偏頗發展，以容易修行為容易成佛，這才越來越偏失了！方便是應時應機而不能沒有的，偏向的可以糾正，不合時宜的可以不用；要有更適合時代的方便（不違背佛法），佛法才能長在世間。

三、修行證果，是不限於出家的。證得初果、二果的在家弟子，還是有家庭、男女，從事正常事業的。在家而證三果的，才遠離淫欲。證得四果阿羅漢的，才一定出家；也有部派說「有在家阿羅漢」。在家弟子能證究竟的聖果，是釋尊時代的事實。佛涅槃後，弘法以出家的僧伽為中心，這才漸漸的誤解，以為求解脫非出家修行不可。佛世的出家弟子，是少事少業的，每日乞食以後，大都在僧團中（依戒律而住），聞法、修習禪慧，比較上容易修證些。但現在，缺乏適於專修的寺院，有的是「著了袈裟事更多」。如出家而獨處修行，依自己的財物而生活，也不合律制。佛世的出家生活，為自己的生死而精進修行，當然是大好事！但如出家眾過多（未必能真實修行），或寺院過於富有，在一般世俗心眼中，會引起反感的，這也是中國佛教教難（如三武一宗）的部分原因。西元前後，印度傳弘菩薩的難行道，以悲濟眾生（人類為主）為先，受到大眾的讚揚，也正是適應了人心。所以，我尊重原始「佛法」，又讚歎「大乘佛法」，因為沒有菩薩行，是沒有佛果的。我讚揚如實道，也不反對重信的方便道。如念佛行人，能正信三寶，兼重施戒，有利於人間（也就有利於佛教），能於佛法中深植善根（佛法不是只說今生的）；有的漸漸的轉入如實道，或修習信、施、戒——近於六念法門，不也是很好嗎？但如廢棄如實道，只要一句佛號，或誤解「易行」的意義，即使普及到人人如此，無邊興盛，我也還是不會同情的，因為佛法並不如此。

我希望佛教的漸漸純正，純正的佛法，能適應現代而復興！