

2025年印順導師思想
巡迴講座暨座談會

平凡一生·遊心法海
——正法思惟中與聖賢為伍

3

Part

〈遊心法海六十年〉導讀(上) ——修學歷程

貫藏法師

【目次】¹

一 福緣不足·勉力而行.....	C-3
一、總說：研求佛法而成就有限，只由於自己的福緣不足.....	C-3
※重在「聞思」，從經律論中去探究佛法.....	C-3
二、詳論：福緣不足——學力不足、一生多病.....	C-5
（一）學力不足.....	C-5
（二）一生多病（更重要的原因）.....	C-6
三、結說：福緣不足，是無可奈何的事；只有憑堅定意願，不知自量的勉力而行....	C-6
二 修學之歷程.....	C-6
一 暗中摸索.....	C-6
※十四年（二十歲）到十九年秋天：四、五年——在家時期.....	C-6
一、總說本章（修學之歷程）.....	C-6
二、正論本節（暗中摸索）.....	C-6
（一）引起探究佛法動機：十四年（二十歲）.....	C-6
（二）求得的佛書，初學的情況.....	C-6
（三）經四、五年閱讀思惟多少了解而有的發現與發心.....	C-7
二 求法閱藏.....	C-7
※十九年秋天到二十七年七月：共八年.....	C-7
一、出家求法（廈門閩南佛學院求學）：十九年秋天到二十一年夏天.....	C-7
（一）十九年秋天出家，二十年春天到閩南佛學院求學.....	C-7
（二）佛學院的教學、反省、離開.....	C-9
二、閱藏：從二十一年夏天到二十七年七月.....	C-11
（一）從二十一年夏到二十五年底：住普陀佛頂山慧濟寺的閱藏樓，足足有三年.....	C-11
（二）二十六年上學期到二十七年七月：住在武昌佛學院.....	C-12
三 思想確定.....	C-14
一、總說：從入川到來臺，共十四年.....	C-14
（一）時地.....	C-14
（二）情況：身體最虛弱、生活最清苦、行止最不定，也是寫作最勤、講說最多.....	C-16
二、詳論.....	C-16
（一）人物的影響：太虛大師與法尊法師.....	C-16

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

(二) 著作：開始成部的寫作，與講說而由別人記錄成書.....	C-17
四 隨緣教化.....	C-24
一、總說.....	C-24
(一) 時間：四一年初秋從港到臺，五三年初夏在妙雲蘭若掩關——近十二年.....	C-24
(二) 情況.....	C-25
(三) 評論：在佛法的進修說，是最鬆弛的十二年.....	C-25
※講說與寫作，都不過運用過去修學所得拿來方便應用而已.....	C-25
二、詳論.....	C-25
(一) 關於佛法.....	C-25
(二) 關於基督教及儒家.....	C-28
三、評論：這十二年，自己的進修未免太鬆弛.....	C-29
※僅對『大智度論』與『大毘婆沙論』，作較認真研究並隨類集錄留下參考資料.....	C-29
五 獨處自修.....	C-29
一、總說.....	C-29
(一) 五三年初夏妙雲蘭若掩關到七三年（寫作本文時）：已進入二一個年頭.....	C-29
(二) 住處.....	C-29
(三) 寫作：繼續當年寫『印度之佛教』的途徑.....	C-29
※六十年秋末遇上大病，四年多的時間停止了佛法進修.....	C-29
(四) 出國.....	C-29
二、詳論.....	C-29
(一) 意外寫作的兩部書.....	C-29
(二) 大病以前的一些作品（不屬於繼續『印度之佛教』的文章）.....	C-31
(三) 掩關專心自修與寫作，主要是繼續『印度之佛教』的方針.....	C-32
※準備分別寫成多少部，廣徵博引而作更嚴密、更精確的敘述.....	C-32

〈遊心法海六十年〉²

(《華雨集》(五), pp.1-39)³

釋貫藏編, 2025.03.23

——本文⁴——

一 福緣不足·勉力而行

一、總說：研求佛法而成就有限，只由於自己的福緣不足

※重在「聞思」，從經律論中去探究佛法

^(一)我從接觸佛法⁵到現在⁶，已整整的六十年，這是一個不算太短的時間。

^(二)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。⁷

² (1) 印順導師《平凡的一生》(重訂本) p.166 :

七十三年(七十九歲)：九月初，三萬餘字的《遊心法海六十年》脫稿，敘述自己的學思歷程與寫作。

(2) 參見：印順導師《平凡的一生》(重訂本)；《華雨集》(第四冊)〈契理契機之人間佛教〉，〈法海探珍〉；《華雨集》(第五冊)〈研究佛法的立場與方法〉，〈從復興佛教談研究佛學〉，〈南傳大藏對中國佛教的重要〉；《永光集》〈為自己說幾句話〉。

³ 印順法師，《華雨集》(五)，新竹，正聞出版社，2014年6月，修訂版1刷。

⁴ 案：1、凡「首行未空二格的段落」，在印順導師的原文中，皆屬「同一段落」。

2、文中「上標編號」，為編者所加。

3、註腳引文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕…」或「…〔下略〕…」表示。

4、註腳引文，梵巴字原則上不引出。

5、印順導師原文中，括號內的數字，如「(1.001)」，表示原文本有的註腳。

⁵ (1) 下文(《華雨集》(第五冊)〈遊心法海六十年〉p.4)所說：

十四年(二十歲)，我讀到馮夢楨的『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。

(2) 印順導師《平凡的一生》(重訂本) p.3 :

民國十四年(二十歲)，我讀到《莊子》的馮夢楨序文：「然則莊文郭注，其佛法之先驅耶」！而引起了探索佛法的興趣。

⁶ 印順導師《平凡的一生》(重訂本) p.166 :

七十三年(七十九歲)：九月初，三萬餘字的《遊心法海六十年》脫稿，敘述自己的學思歷程與寫作。

⁷ (1) 印順導師《教制教典與教學》〈學以致用與學無止境〉p.188~p.190 :

出家學佛，一定要求學；求學一定要有用，要有利於實行——「學以致用」。唯有「學以致用」，才能向「學無止境」邁進。這是值得提出來討論的，作已經修學的，正在修學的同學們的參考。

…〔中略〕…從佛法存在於人間，為自己、為眾生、為佛教，出家人所應行的，古來說有三事：一、修行，二、學問，三、興福。這三者總括了出家學佛的一切事行；弘揚佛法，利益眾生，都不外乎此。⁽¹⁾以個人來說，專心修行(專指定慧說)，為上上第一等

^{〔三〕}^{〔1〕}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！

^{〔2〕}民國（以下略）四十六年夏天，^{8〔A〕}道源長老曾問我：「你是重學問、重智慧的，為

事。^{〔2-3〕}以佛教及眾生來說，學問與興福，正是修習智慧與福德資糧，為成佛所不可缺少的大因緣。出家而能在這三面盡力，即使不能盡如佛意，也不致欠債了。

(2) 印順導師《教制教典與教學》〈論佛學的修學〉p.155 ~ p.156：

說起佛學，應該有兩方面的含義：^{〔1〕}第一，佛學是佛法的修學，佛法的實踐。釋尊教示我們，修學佛法，不外乎「增上戒學，增上心學，增上慧學」——三學。…〔中略〕…從這佛法以行證為本來說，佛法之學，就是佛法的實踐。^{〔2〕}第二，為了實踐的佛學，不能不有義解的佛學，理論的說明的佛學。…〔中略〕…經、律、論三藏，…〔中略〕…但內容不外乎三學（六度）。所以古德說，從三藏的偏重來說，經是明定學的，律是明戒學的，論是明慧學的。^{〔1〕}在實踐方面，戒、定、慧學如鼎的三足一樣，是不可偏缺的。^{〔2〕}在義解方面，經、律、論也一樣是不可偏廢的。這才是圓滿的佛學，中正的學佛之道。

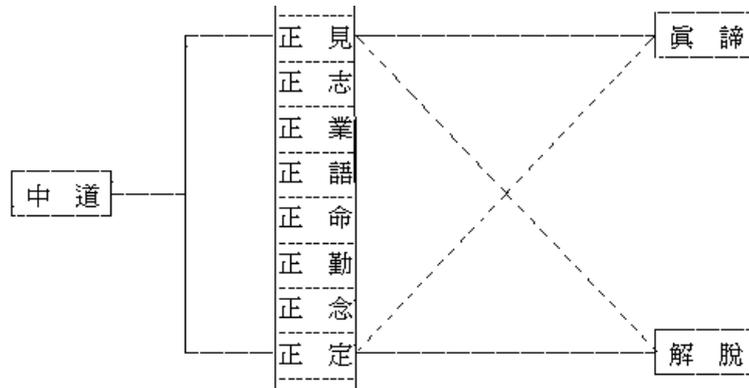
行證的佛學，義解的佛學，^{〔1〕}也可說有淺深。因為在修學的學程中，^{〔A〕}聞、思慧位，主要是義解的佛學；^{〔B〕}思、修慧位，主要是行證的佛學。…〔中略〕…^{〔2〕}但在完整的佛學中，這不但是先後次第，而且還是相依相成，如依言教而引入行證，從行證而流出言教。…〔下略〕…

(3) 印順導師《佛法概論》〈第一章 法與法的創覺者與及奉行著〉p.7 ~ p.11：

歸依法 …〔中略〕…學者所歸依的法，可分為三類：一、真諦法；二、中道法；三、解脫法。其中根本又中心的，是中道的德行，是善。…〔中略〕…中道的德行，是達磨的第一義。

…〔中略〕…

…〔中略〕…中道統一了真諦與解脫，顯出釋尊正覺的達磨的全貌。



⁸ 印順導師《華雨集》（第五冊）〈願道老再來人間〉p.189 ~ p.190：

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！

什麼修建道場，要叫福嚴精舍呢」？^{〔B〕}我說：「老學長！福德因緣不足，智慧也難得成就呀」！⁹

^{〔3〕}我研求佛法而成就有限，只由於自己的福緣不足。

二、詳論：福緣不足——學力不足、一生多病

〔一〕學力不足

1. 世學與佛學

〔1〕世學

^{〔一〕}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。

^{〔二〕}所以，^{〔1〕}論^{〔A〕}中國的固有文化，漢學、宋學、程、朱、陸、王；^{〔B〕}西方的新學，哲學、科學、社會……，我都沒有修學過。

^{〔2〕}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¹⁰，未免太勉強了！

〔2〕佛學

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。

〔3〕結說

世學與佛學，我都沒有良好的基礎。

2. 外文

〔1〕學過的：英文、日文

我學過外文。

A. 述

^{〔一〕}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。

^{〔二〕}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（『平凡的一生』，誤作「二年級」）。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。

B. 結：都從中間學起，結果等於沒學

英、日二種語文，都從中間學習起，結果是等於沒有學。

〔2〕未學的：藏文、梵文、巴利文

^{〔一〕}在四川時，有學習藏文的機會，由於多病而沒有學。

⁹ 福嚴佛學院大殿對聯：福德與智慧齊修，庶乎中道；嚴明共慈慧相應，可謂真乘。

¹⁰ 【綆〔《∟∨》〕短汲〔ㄩ一ノ〕深】用短繩繫器汲取深井的水。比喻淺學不足以悟深理。

^{〔二〕}梵文與巴利文，那就更不用說了。

〔3〕結：現代佛學界想探究佛法而不通外文，實在是不及格
在現代的佛學界，想探究佛法而不通外文，實在是不及格的。

3. 結說：學力不足，是探究有心而成就有限的原因之一
學力不足，這該是我探究有心而成就有限的原因之一。

〔二〕一生多病（更重要的原因）

更重要的原因，應該是一生多病。

^{〔一〕〔1〕〔A〕}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。^{〔B〕}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。^{〔2〕}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。

^{〔二〕}太多的寶貴時間，浪費在^{〔1〕}事務，^{〔2〕}主要是衰弱多病的因緣中！

三、結說：福緣不足，是無可奈何的事；只有憑堅定意願，不知自量的勉力而行

^{〔一〕〔1〕}求學而沒有能長期的接受教育，^{〔2〕}自修而又常為病魔所困，這不都是沒有福報的明證嗎！

^{〔二〕〔1〕}福緣不足，是無可奈何的事，^{〔2〕}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¹¹

※十四年（二十歲）到十九年秋天：四、五年——在家時期

一、總說本章（修學之歷程）

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。

二、正論本節（暗中摸索）

〔一〕引起探究佛法動機：十四年（二十歲）

十四年（二十歲），我讀到馮夢楨的『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。

〔二〕求得的佛書，初學的情況

1. 述：初讀『中論』完全不解而更愛好，只怪自己學力不足

※佛法是那樣的高深，使我嚮往不已

^{〔一〕}出家前的我，生活圈子極小，不知佛法到底是什麼。探求佛法，^{〔1〕〔A〕}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

¹¹ 參見印順導師《平凡的一生（重訂本）》〈三三 早年的修學歷程〉。

派而已。^(B)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。

⁽²⁾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！

^(二)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！

2. 評：一開始就以三論、唯識為探究對象，當然事倍而功半

我的修學佛法，^(一)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。

^(二)一開始，就以三論、唯識法門為探究對象，當然事倍而功半。

(三) 經四、五年閱讀思惟多少了解而有的發現與發心

1. 發現：佛法與現實佛教界差距太大——這是學佛以來，引起嚴重關切的問題

※到底是受中國文化影響而變質，還是在印度就是這樣：深義與迷妄相結合

^(一)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，⁽¹⁾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。⁽²⁾在家信佛的，只是求平安，求死後的幸福。⁽³⁾少數帶髮的女眾，^(A)是「先天」、「無為」等道門，^(B)在寺廟裏修行，也說他是佛教。

^(二)理解到的佛法，與現實佛教界差距太大，⁽¹⁾這是我學佛以來，引起嚴重關切的問題。

⁽²⁾^(A)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？^(B)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！

2. 發心：為了佛法的信仰、真理的探求願意出家；將來修學好了，宣揚純正的佛法

※當時意解到的純正佛法，是三論與唯識

我總是這樣想：^(一)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。

^(二)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

※十九年秋天到二十七年七月：共八年¹²

一、出家求法（廈門閩南佛學院求學）：十九年秋天到二十一年夏天

(一) 十九年秋天出家，二十年春天到閩南佛學院求學

¹² 下節「三 思想確定」（《華雨集第五冊》〈遊心法海六十年〉p.13）所說：

「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。

1. 閩南佛學院求學一學期，就因病而休學

※一學期中，聽了『三論玄義』、『雜集論』與『俱舍論』小部分

^(一)十九年秋天，我在普陀山福泉庵出家了。

^(二)⁽¹⁾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。

⁽²⁾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。

2. 求學的情況

(1) 在這一學團中，思想非常契合：那時的閩院也著重三論與唯識

⁽¹⁾在家時的暗中摸索，是從三論、唯識入門的；⁽²⁾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。

(2) 虛大師的啟發與影響

A. 虛大師「人生佛教」的重大啟發性

虛大師的「人生佛教」，對我有重大的啟發性。

B. 學習虛大師的融貫手法

^(一)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。

^(二)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。

(3) 相宗新舊二譯的辯護

^(一)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。

^(二)虛大師的思想，⁽¹⁾根源在『楞嚴』、『起信』，⁽²⁾但也推重法相唯識，所以說：^(A)知「整僧之在律，而攝化學者世間，需以法相」（『相宗新舊二譯不同論書後』）；^(B)「立言善巧，建義顯了，以唯識為最」（『起信論唯識釋』）。

^(三)⁽¹⁾梅光羲¹³作『相宗新舊二譯不同論』，虛大師有『書後』，都推重玄奘的新譯。

⁽²⁾鎮江守培長老，作『讀相宗新舊二譯不同論之意見』，以為^(A)舊的相宗（「地論」，「攝論」）都對，^(B)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。

⁽³⁾在同學們不滿守老的氣氛下，我起來反駁，寫了長篇的『評破守培上人讀相宗新舊

¹³ 【梅光羲】民國初年法相學者。字擷雲。生卒年不詳。畢生致力於佛學研究。曾遊學於楊仁山之祇洹精舍，與歐陽漸有同門之誼，於唯識亦鑽研頗深。民國二十年（1931），發表「相宗新舊兩譯不同論」一文，指出菩提流支、真諦為舊譯，玄奘為新譯，頗為當時佛學界所矚目。著有相宗綱要、相宗綱要續編、相宗史傳略錄、法苑義林章唯識章註、大乘相宗十勝論等書。（《佛光大辭典》（五），p. 4651）

二譯不同論之意見』，為唯識宗作辯護者，當然是新的都對，舊的都不對。¹⁴

(4) 對於大乘佛法：贊同內學院，只有「法性與法相（三論與唯識）」二宗

※虛大師是三宗

^(一)⁽¹⁾虛大師的融貫善巧，我是由衷欽佩的；⁽²⁾但對內學院刊行的『內學』，梁啟超的『起信論考證』，也有濃厚的興趣。

^(二)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。¹⁵

(5) 出家以來感覺到：現實佛教界的問題，根本是思想問題

※不像虛大師提出「教理革命」，卻願多多理解教理而對佛教思想起點澄清作用

^(一)虛大師所提倡的佛教改革運動，我⁽¹⁾原則是贊成的，⁽²⁾但覺得不容易成功。¹⁶

^(二)出家以來，多少感覺到，⁽¹⁾現實佛教界的問題，根本是思想問題。

⁽²⁾我^(A)不像虛大師那樣，提出「教理革命」；^(B)卻願意多多理解教理，對佛教思想起一點澄清作用。

(二) 佛學院的教學、反省、離開

1. 教學

⁽¹⁾那年下學期，住福建名剎——鼓山湧泉寺。⁽²⁾年底回閩院，醒公命我為同學們講『十二門論』。¹⁷

¹⁴ 下段文（《華雨集》（第五冊）〈遊心法海六十年〉p.8）所說：

由於相宗二譯不同論的論辯，漸漸引起了自己內心的反省：⁽¹⁾這是千百年來的老問題，⁽²⁾舊譯與新譯的思想對立，^(A)難道都出於譯者的意見？^(B)還是遠源於印度^(a)論師的不同見解，^(b)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，又那裏能夠決了！

¹⁵ (1) 上段文（《華雨集》（第五冊）〈遊心法海六十年〉p.6）所說：

當時意解到的純正佛法，當然就是三論與唯識。

(2) 下段文（《華雨集》（第五冊）〈遊心法海六十年〉p.9）所說：

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。

¹⁶ (1) 印順導師《佛教史地考論》〈中國佛教史略〉p.92～p.93：

太虛大師，唱⁽¹⁾「教理革命」、「教制革命」、「教產革命」以整僧，⁽²⁾「今菩薩行」以入世，為新佛教運動開其先導。

(2) 印順導師《佛法是救世之光》〈新年的舊希望〉p.390：

怎樣整理僧制，充實僧眾的學德？這是虛公大師對於復興佛教的核心問題。一向以本刊為中心，不斷的鼓吹，不斷的建議。然而虛公大師的興教大願，在傳統的巨大抗力下，始終不曾能實現。現在是大陸淪陷，面目全非，一切得從頭做起。這必須設想到實際情況，然後設計來整理建設。⁽¹⁾過去虛公大師，曾以「教產革命」，「教制革命」，「教理革命」為號召。⁽²⁾三、四年前，我也曾歸納為「經濟問題」，「思想問題」，「組織問題」，「僧俗問題」，為建設佛教的先決問題。

¹⁷ 印順導師《平凡的一生》（重訂本）p.10～p.11：

我在閩院，聽了不到四月的課，暑期考試還沒有終了，就病倒了。病後，精神一直不能恢復。八月初，代院長大醒法師要我去鼓山湧泉佛學院教課（實際是易地休養）。…〔中略〕…年底，我回到廈門過舊年。

2. 反省與警覺

^{〔一〕}由於相宗二譯不同論的論辯，漸漸引起了自己內心的反省：^{〔1〕}這是千百年來的老問題，^{〔2〕}舊譯與新譯的思想對立，^{〔A〕}難道都出於譯者的意見？^{〔B〕}還是遠源於印度^{〔a〕}論師的不同見解，^{〔b〕}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，又那裏能夠決了！¹⁸

^{〔二〕}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，就在這裏

二十一年（二十七歲）上學期，大醒法師要我為甲班——我的同班同學講課。…〔下略〕…¹⁸ 印順導師《華雨香雲》〈悼念守培上人〉p.350～p.353：

說到這裡，不能不說到近代佛教思想界的一度激盪。^{〔一〕}^{〔1〕}玄奘大師傳入中國的唯識宗，元明以來，可說完全被輕視了。華嚴家判他為始教，天臺家判他為別教，禪宗把他看作名相之學，淨土宗更反對他的「別時意趣」說。唯識宗，只是被引用為貶抑的對象，或依據自宗理論說他只得一半。奘公艱苦地從印度傳來的唯識學，不但是被輕視，簡直是被歪曲了。^{〔2〕}清末民初，佚失了的唐代的唯識章疏，一一回流我國，唯識學才開始了一種復興的機運。這主要是南歐（南京支那內學院歐陽漸系）、北韓（北平三時學會韓清淨系）的功績，二梁（梁啟超與梁漱溟）也給予很大影響，唯識學才引起了當時學界的重視。然在傳統的中國佛教界（臺、賢、禪、淨），影響是並不太大的。

^{〔二〕}大乘佛教思想，有著不同的思想系統。唯識宗被委曲了，忘記了，倒也罷了，等到唯識宗小露光芒，即不能免於諍論。^{〔1〕}民國十一、二年間，歐陽漸講〈唯識抉擇談〉，以《起信論》的從無明而起三細六粗說，與數論外道的二十五諦說相比配。梁啟超作〈起信論考證〉，否認《起信論》是馬鳴所作，真諦所譯。接著，內院的王恩洋，作〈起信論料簡〉，明白否定《起信論》的教義。當時，還有《楞嚴百偽》一書，逐項指證《楞嚴經》的偽妄。這樣，佛教界的激辯，是免不了了。

^{〔2〕}^{〔A〕}一般維護《楞嚴》、《起信》的，大抵本著舊有的見解，自我解說一番。^{〔B〕}唯有太虛大師，本著融貫原則，認為唯識學雖好（與臺、賢、禪者不同），《楞嚴》與《起信》也不錯（與內院不同）。^{〔C〕}此外，以反唯識學的姿態而出現的，便是守老了。^{〔a〕}起初，梅光義作〈相宗新舊二譯不同論〉，以奘公的唯識學（新的相宗）為正。^{〔b〕}守老寫一長文，一一的辨正，認為舊的相宗（地論、攝論）都對，新的相宗都不對。不但說玄奘不對，窺基不對，更說「護法妄立有宗」，連世親菩薩也有問題。我在大家不滿守老的氣氛下，寫了一萬多字的駁論，發表在《海潮音》。我是為唯識宗作辨，所以解說為：舊的都錯，新的都對。我與守老，就這樣的結下一段諍辨因緣。

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

當法師，未免不知慚愧！¹⁹

3. 離開廈門而回到普陀：自求充實

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。

二、閱藏：從二十一年夏天到二十七年七月

(一) 從二十一年夏到二十五年底：住普陀佛頂山慧濟寺的閱藏樓，足足有三年

從二十一年夏天，到二十五年年底，⁽¹⁾除了^(A)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，^(B)又到閩院半年，^(C)及其他事緣外，⁽²⁾都住在普陀佛頂山慧濟寺的閱藏樓，足足有三年。

1. 這裏的環境，是這一生中覺得最理想的

那時候，看大藏經是一般人求之不得的。這裏的環境，是這一生中覺得最理想的。²⁰⁽¹⁾白天閱讀大藏經，⁽²⁾晚上還是研讀三論與唯識。

2. 知法門廣大：不再局限三論與唯識；大乘佛法虛大師說得對，有「法界圓覺」

⁽¹⁾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。

⁽²⁾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

¹⁹ 印順導師《平凡的一生》（重訂本）p.11：

二十一年（二十七歲）上學期，大醒法師要我為甲班——我的同班同學講課。我有經不起人說好話的習性（問題是自己不會應付，不會說話，沒有那股斷然拒絕的勇氣），竟然答應下來。我是作為與同學們共同研究的；好在一向與人無爭，又沒有老師氣派，同學們也就將就些聽了。暑假中，我不慎的說了幾句話，大醒法師覺得我站在同學一邊。我那時忽然警覺過來：我是發心出家求法而來的，聽不到四個月的課，就在這裏當法師，真是不知慚愧！這裡，不可能達成我的求法願望，我應該自求充實。…〔下略〕…

²⁰ 印順導師《平凡的一生》（重訂本）p.11～p.13：

二十一年（二十七歲）上學期，大醒法師要我為甲班——我的同班同學講課。…〔中略〕…暑假中，我不慎的說了幾句話，大醒法師覺得我站在同學一邊。我那時忽然警覺過來：我是發心出家求法而來的，聽不到四個月的課，就在這裏當法師，真是不知慚愧！這裡，不可能達成我的求法願望，我應該自求充實。…〔中略〕…

我回到了普陀山福泉庵。初秋，就住到佛頂山慧濟寺的閱藏樓看藏經；白天閱讀（清代的龍藏）藏經，晚上研究三論與唯識。這個自修環境，雖然清苦些（就是找不到錢），為我出家以來所懷念為最理想的。好處在常住上下，沒有人尊敬你，也沒有人輕視你，更不會來麻煩你。在這裡足足的住了一年半，為了閱覽三論宗的章疏，在二十三年（二十九歲）正月，又到武昌佛學院去（以下簡稱武院，那時名為世界佛學苑圖書館）。…〔中略〕…我在武院半年，三論宗的章疏讀完了，天氣太熱，我就回到了佛頂山。

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

流。²¹

〔三〕大乘經^{〔1〕}不是論書那樣的重於理論，^{〔2〕}到處都勸發修持，是重於實踐的。²²

3. 『阿含』與『律』：有現實人間親切真實感，不如部分大乘經表現於信仰與理想

※對於探求佛法的未來動向，有著重要的作用

還有，^{〔1〕}讀到『阿含經』與各部廣『律』，有現實人間的親切感，真實感，^{〔2〕}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，有著重要的作用。²³

（二）二十六年上學期到二十七年七月：住在武昌佛學院

1. 讀到日人以歷史、地理、考證的方法所著的三本書

二十六年上學期，住在武昌佛學院。²⁴讀到了日本^{〔1〕}高楠順次郎與木村泰賢合編的

²¹ 下文（《華雨集》（第五冊）〈遊心法海六十年〉p.13）所說：

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。

²² 印順導師《如來藏之研究》p.2～p.3：

由於如來藏說以經典為主，所以^{〔一〕}重論的學派，如西藏學者，^{〔1〕}只承認大乘的「中觀見」與「唯識見」，^{〔2〕}而不承認「藏性見」的存在。

^{〔二〕}中國佛教是重經的，所以有「經富論貧」的評語。如來藏、佛性法門，傳到重經的中國來，受到中國佛教高度的讚揚。…〔中略〕…如來藏說，可說是中國佛學的主流！依此去觀察，如賢首宗說「性起」，禪宗說「性生」，天臺宗說「性具」，在說明上當然不同，但都是以「性」——「如來（界）性」、「法（界）性」為宗本的。這一法門，經中國佛教學者的融會發揮，與原義有了相當的距離，但確乎是中國佛教的主流，在中觀、唯識以外，表示其獨到的立場與見解。

²³ 印順導師《華雨集》（第四冊）〈契理契機之人間佛教〉p.3～p.4：

我在佛法的探求中，直覺得佛法常說的大悲濟世，六度的首重布施，物質的、精神的利濟精神，與中國佛教界是不相吻合的。在國難教難嚴重時刻，讀到了『增壹阿含經』所說：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」。回想到普陀山閱藏時，讀到『阿含經』與各部廣『律』，有現實人間的親切感、真實感，而不是部分大乘經那樣，表現於信仰與理想之中，而深信佛法是「佛在人間」，「以人類為本」的佛法。也就決定了探求印度佛法的立場與目標，如『印度之佛教』「自序」所說：「深信佛教於長期之發展中，必有以流變而失真者。探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之，願自治印度佛教始。察思想之所自來，動機之所出，於身心國家實益之所在，不為華飾之辯論所蒙（蔽），願本此意以治印度之佛教」。

所以我這一生，雖也寫了『中國禪宗史』，『中國古代民族神話與文化之研究』；對外也寫有『評熊十力的新唯識論』，『上帝愛世人』等，而主要是在作印度佛教史的探討；而佛教思想史的探究，不是一般的學問，而是「探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之」，使佛法能成為適應時代，有益人類身心的，「人類為本」的佛法。

²⁴ 印順導師《平凡的一生》（重訂本）p.14～p.22：

四 誰使我離開了普陀

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

民國二十五年（三十一歲）秋天，我在普陀佛頂山，完成了全藏的閱讀，心情頓覺輕鬆。…〔中略〕…這個消息，忽然引起我的動念：天臺山國清寺，是智者大師——天臺宗的根本道場，我從來不曾去過。名山勝地，何不趁此齋會，順便去瞻仰一下！一舉兩得，越想越好，九月中旬，我就背起衣單，過海趕千僧齋去了。

…〔中略〕…

『印度哲學宗教史』；^[2]木村泰賢著的『原始佛教思想論』；^[3]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）。²⁵

2. 對探求佛法的方法，有了新的啟發

這幾部書，使我探求佛法的方法，有了新的啟發。

(1) 從現實世間的一定時空理解佛法的本源與流變，漸成探求佛法的方針

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，

…〔中略〕…講演完畢，大家坐下來，虛大師重申前議，要我到武院去。大家幫著大師說話，不善詞令的我，在這師友的包圍下，實在應付不了。虛大師拿出二十塊錢，給我作旅費。我還是要推，妙乘可說話了：「老法師給幾個錢，我們做弟子的，只有說聲謝謝。你不去武昌，都沒關係，慢慢決定好了」。不會說話的我，就這樣沒奈何的收了下來。

回到普陀山，越想越不是滋味。我真是不該到三昧庵去的！但我又怎麼知道三星期的漫遊，會在這裡碰上了呢！約會也沒有這麼巧呀！武院，我是去過的，並不想再去；特別是武漢的炎熱，我實在適應不了。可是旅費已拿了，拿錢而不去，我是不能這麼做的，除非將錢退回去。想來想去，也許還是（缺乏斷然拒絕，不顧一切的勇氣）人情難卻，沒奈何的決定：去一趟，明年早點回普陀山度夏。

從普陀到武昌，已經是臘月中旬了。二十六年（三十二歲）的五月初，我就病倒了——老毛病。癩了幾天，溫度忽然高起來，院方才把我送入漢口某日本醫院。住了十幾天，才出院回來。天氣那樣的熱，睡眠不足，飲食減少，病雖說好了，身體卻還在衰弱下去。

國曆七月七日，蘆溝橋的抗日砲聲響了。國曆八月十三日，淞滬的戰爭又起。到國曆十二月四日，南京也宣告失守。想回普陀的希望，是越來越不可能了！身體一直在奄奄無生氣的情況下。到二十七年（三十三歲）七月，武漢也逐漸緊張起來，這才與老同學止安經宜昌而到了重慶，我就這樣的渡過了抗戰八年。

我為什麼到四川？追隨政府哪！響應虛大師的號召（共赴國難）哪！這些冠冕堂皇的理由，對我是完全不適用的。在我的回憶中，覺得有一種（複雜而錯綜的）力量，在引誘我，驅策我，強迫我，在不自覺、不自主的情形下，^[1]使我遠離了苦難，不致於拘守普陀，而受盡抗戰期間的生活煎熬。^[2]而且是，使我進入一新的領域——新的人事，新的法義，深深的影響了最近幾十年來的一切。

抗戰來臨的前夕，一種不自覺的因緣力，使我東離普陀，走向西方——從武昌而到四川。^[1]我該感謝三寶的默佑嗎？^[2]我更應該歌頌因緣的不可思議！

²⁵ 印順導師《唯識學探源》p.a1 ~ p.a2：

這是民國二十六年秋天的事了。我在武昌，讀到了日人結城令聞氏的《關於心意識的唯識思想史》（原題已忘）；作者的努力，使我欽佩。然因為見地不同，當時就想另寫一部唯識思想史。不過，病多、事大，總是拖延又拖延，一直沒有落筆。

二十八年冬天，我在縉雲山。月耀法師鼓勵我，願與我合作，代為筆記；這才向法尊法師商量稿紙，開始我的工作。誰知道寫不到四分之一，他為了環境所迫，不能不暫時去照料油鹽柴米；我也鼓起從來未有的勇氣，到貴陽去，寫作暫時停頓。一切是無常的！特別是亂離之世；動亂是世間的實相，這算得什麼！夏天，我自己繼續寫下去，把唯識學的先驅思想寫完。

把原稿寄呈太虛大師，虛公以為唯識思想史已有人譯出，預備出版，不必再寫下去。此文可以自成段落，稱為《唯識學探源》。當時，我受求真意志的指導，開始轉移思想到佛教的另一角，所以就結束。

我沒有貫徹初衷，有願未了，總不免抱歉似的。好在關於大乘唯識的思想，我在《印度之佛教》（第十四、十五章），《攝大乘論講記》等，已陸續有過簡略的提示了。

去理解佛法的本源與流變，漸成為我探求佛法的方針。

(2) 才能使佛法與中國現實佛教界間的距離，正確的明白出來

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

一、總說：從入川到來臺，共十四年

(一) 時地

I. 四川八年（最難得的八年）²⁶

^(一)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)二十九年，住貴陽的大覺精舍。

²⁶ 印順導師《平凡的一生》（重訂本）p.22～p.26：

五 最難得的八年

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

二十七年（三十三歲）五月，武漢外圍一天天緊張起來。…〔中略〕…七月中，…〔中略〕…

…〔中略〕…我與止安就去了北碚縉雲山，住在漢藏教理院（以下簡稱漢院）。法尊、法舫、塵空、雪松（前超岸寺寺主）諸法師，都在這裡。最初的一年半中（二十七年八月到二十八年底），法尊法師給我很多的法益。他是河北人，沒有受過近代教育，記憶力與理解力非常強。留學西藏並不太久，而翻譯貢獻最大的，是他。在虛大師門下，於教義有深廣了解的，也是他。我為他新譯的《密宗道次第廣論》潤文，遇到文字不能了解的，就去問他。黃教對密乘的見解與密乘的特質，我因此而多少了解一點。他應我的請求，翻譯了龍樹的《七十空性論》。晚上，我們經常作法義的探討，我假設問題以引起他的見解；有時爭論不下，最後以「夜深了，睡吧」！而結束。這樣的論辨，使我有更多與更深的理解。深受老莊影響的中國空宗——三論宗，我從此對它不再重視。法尊法師是引發了一些問題，提供了一些見解，但融入我對佛法的理解中，成為不大相同的東西。他對我的見解，當然是不能完全同意的，但始終是友好的，經常在共同討論。我出家以來，對佛法而能給予影響的，虛大師（文字的）而外，就是法尊法師（討論的），法尊法師是我修學中的殊勝因緣！

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

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

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

〔三〕三十年初秋到三十三年夏天，住四川合江的法王學院。

〔四〕三十五年春天，離開了四川，先後安住在縉雲山的，約有四年。

2. 其餘六年

〔一〕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。

〔二〕〔1〕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。

〔2〕三十七年，住杭州香山洞半年；冬天到了廈門南普陀寺。

〔3〕三十八年夏天，到了香港。

〔4〕四十一年秋天，又離香港到臺灣。²⁷

²⁷ 印順導師《平凡的一生》（重訂本）p.40~p.45：

九 廈門·香港·臺灣

〔1〕千僧齋，慧雲交來的二十元，遊興勃發，三昧庵的突然相逢，武昌的病苦，使我意外的避免了敵偽下生活的煎熬。〔2〕現在，又一次的避免了苦難，已過了五十年的自由生活。我的身體衰弱，不堪長途跋涉。生性內向而不善交往，也不可能有奔向（語言不通的）香港與臺灣的決心。我是怎樣避免了的？這是又一次不自覺的在安排，預先脫離了險地。

因緣是非常複雜的，使我遠離政治動亂的苦難，主要應該是妙欽。妙欽與演培等，在漢院同住了幾年，在法義的互相論究中，引發了一種共同的理想。希望在杭州一帶，找一個地方，集合少數同學，對佛法作深一層的研究。三十六年（四十二歲）冬天，以佛性（禪定和尚的弟子，曾在漢院任監學）名義，接管杭州岳墳右後方的香山洞，籌組「西湖佛教圖書館」，就是這一理想的初步實施。這是我對佛法的未來理想，理想只如此而已。在幾位學友中，我是大了幾歲的，隱隱然以我為主導，但我沒有經濟基礎，連自己的生活都解決不了。那該怎麼辦呢？當然寫緣起哪（這是我的事），找贊助人哪（佛性出去跑了幾趟），而主要卻寄希望於妙欽的一位長輩。

妙欽是廈門（原籍惠安）人，與性願老法師有宗派的法統關係。抗戰期間，性老開化菲島。三十七年冬天，性老回國，在南普陀寺舉行傳戒法會。

本來，性老與虛大師的風格是完全不同的。虛大師門下，在閩南長老，特別是性老的心目中，也沒有留下良好的印象。我想，也許我是念公（福建金門人）的弟子，但主要是妙欽為我在性老前的掄揚。妙欽也希望我趁此戒會，與性老見面，可能將來會對我們的理想，能有所幫助。性老來信，要我去廈門，隨喜這難得的戒會，旅費也寄來了。說來有點離奇，傳戒法會，遠道去禮請羯磨、教授、引禮，是常有的；遠道禮請人去隨喜，是不曾聽說過的。我不好辜負性老的盛意，只能以祝賀者的心情，由妙解（妙欽的師弟）陪從，離杭州而去廈門。

…〔中略〕…

我就這樣的，意外的到了廈門。…〔中略〕…性老留在泉州過年，我先回廈門，已是年底，常住的年飯都已經喫過了。

一過新年，三十八年（四十四歲）正月，京滬的形勢緊張，我就住了下來。隨緣辦了一所「大覺講社」，演培、續明也都約到廈門來。到了六月，漳州、泉州一帶，戰雲密布，我就與續明、常覺、廣範、傳x，離開了廈門，到達香港。

我怎麼會到香港？法舫法師在香港，一再催我到香港，並說住處與生活，一定會為我安排，我多少有了短期可託的信念，而我內心的真正目的，是想經雲南而到四川北碚的縉雲山。法

〔二〕情況：身體最虛弱、生活最清苦、行止最不定，也是寫作最勤、講說最多

從入川到來臺，共有十四年。這^{〔一〕}是國家動亂多難的十四年！

^{〔二〕}而我，^{〔1〕}是身體最虛弱（曾虛脫三次），生活最清苦，行止最不定，^{〔2〕}而也是寫作最勤、講說最多的十四年。

二、詳論

〔一〕人物的影響：太虛大師與法尊法師

1. 太虛大師：得到一些新的啟發，也引起一些新的思考

一、二十九年，讀到虛大師所講的：『我怎樣判攝一切佛教』，『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。

^{〔一〕}大師^{〔1〕}分佛教為三期，所說的^{〔A〕}「依天乘行果趣獲得大乘果的像法時期」，^{〔B〕}「依天乘行果」，不就是大師所說：「融攝魔梵（天），漸喪佛真之泛神（天）秘密乘」（『致常惺法師書』）嗎？²⁸

^{〔2〕}^{〔A〕}「中國所說的是大乘教，但所修的卻是小乘行」，^{〔B〕}為什麼會如此？思想與行為，真可以毫無關聯嗎！²⁹

^{〔二〕}在大師的講說中，^{〔1〕}得到了一些新的啟發，^{〔2〕}也引起了一些新的思考。

尊法師來信：局勢不妙，早點到四川來（以為抗戰時期那樣的可以偏安），免得臨時交通困難。我對縉雲山，是有一分懷念的，我就這樣的到了香港。妙欽那時已去了馬尼拉，寄一筆錢來，決定在港印行我在「大覺講社」所講的《佛法概論》，等到《佛法概論》出版，大陸的局勢急轉直下，縉雲山已是可望而不可能再去的了。《佛法概論》為我帶來了麻煩，然我也為他而沒有在大陸受苦，因緣就是那樣的複雜！

在香港三年，我又到了臺灣。…〔中略〕…

…〔中略〕…事後回憶起來，我應該感謝子老。因為，要等政局比較安定，政治更上軌道，四十一年（四十七歲）秋天，我才可以來臺。如三十九年就到了臺灣，免不了一場牢獄之災。遠離政治動亂的苦難，我有意外的因緣；到臺灣也就有較安全的因緣——因緣是那樣的不可思議！

²⁸ 下文（《華雨集》（第五冊）〈遊心法海六十年〉p.16）所說：

^{〔1〕}我稱印度佛教末期為「佛梵一體」，^{〔2〕}與虛大師所判攝的「依天乘行果」，大致相同。

²⁹ 印順導師《華雨集》（第四冊）〈契理契機之人間佛教〉p.44～p.45：

二、大師的思想，核心還是中國佛教傳統的。臺、賢、禪、淨（本是「初期大乘」的方便道）的思想，依印度佛教思想史來看，是屬於「後期大乘」的。這一思想在中國，我在『談入世與佛學』中，列舉三義：一、「理論的特色是至圓」；二、「方法的特色是至簡」；三、「修證的特色是至頓」。在信心深切的修學者，沒有不是急求成就的。「一生取辦」，「三生圓證」，「直指人心見性成佛」，「立地成佛」，或「臨終往生淨土」，就大大的傳揚起來。真正的大乘精神，如彌勒的「不修（深）禪定，不斷（盡）煩惱」，從廣修利他的菩薩行中去成佛的法門，在「至圓」、「至簡」、「至頓」的傳統思想下，是不可能發揚的。

大師說：中國佛教「說大乘教，修小乘行」，思想與實行，真是這樣的不相關嗎？不是的，中國佛教自以為最上乘，他修的也正是最上乘行呢！遲一些的「秘密大乘佛法」，老實的以菩薩行為迂緩，而開展即身成佛的「易行乘」，可說是這一思想傾向的最後一著。我從印度佛教思想史中，發見這一大乘思想的逆流——佛德本具（本來是佛等）論，所以斷然的贊同「佛法」與「大乘佛法」的初期行解。

2. 法尊法師：思想已藏化，意見離得非常遠；但對論辯詰從沒不快，友誼值珍視

※讀他從藏文譯出的一些論著，可說得益不少

^(一)⁽¹⁾^(A)我雖然曾在佛學院求學，但我的進修，主要是自修。^(B)虛大師給我思想上的啟發，也是從文字中來的。⁽²⁾自從在漢藏教理院，遇到了法尊法師，才覺得有同學之樂。

^(二)法尊法師是我的老學長，⁽¹⁾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。⁽²⁾我為『密宗道次第廣論』潤文，也就請問過、討論過裏面的一些問題。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。

^(三)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。

^(四)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。⁽¹⁾他的思想，已經西藏佛教化了，與我的意見，距離得非常遠，⁽²⁾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！³⁰

(二) 著作：開始成部的寫作，與講說而由別人記錄成書

二、在這長期動亂不安中，³¹我開始成部的寫作，與講說而由別人記錄成書。⁽¹⁾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；⁽²⁾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。

1. 佛法人間性與大乘三論

(1) 佛法人間性：三十年寫『佛在人間』『佛教是無神論的宗教』『法海探珍』

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。

(2) 大乘三論的相關著作

※站在超宗派的立場，不是照著自己的見解去解釋

^(一)⁽¹⁾「佛法與現實佛教界有距離」，是一向存在於內心的問題。

³⁰ 印順導師《平凡的一生》（重訂本）p.24～p.25：

法尊法師是引發了一些問題，提供了一些見解，但融入我對佛法的理解中，成為不大相同的東西。他對我的見解，當然是不能完全同意的，但始終是友好的，經常在共同討論。我出家以來，對佛法而能給予影響的，虛大師（文字的）而外，就是法尊法師（討論的），法尊法師是我修學中的殊勝因緣！

³¹ 「三 思想確定」。

^[2]出家來八年的修學，³²^[A]知道為中國文化所歪曲的固然不少，^[B]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^[a]分別解說，確定印度經論本義，^[b]並探求其思想的演化。

^[二]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。³³

^[1]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。³⁴

³² 「二 求法閱藏」。

³³ (1) 印順導師《華雨集》(第四冊)〈契理契機之人間佛教〉p.16~p.17:

我分「大乘法」為三系：性空唯名，虛妄唯識，真常唯心，與太虛大師所判的法性空慧宗，法相唯識宗，法界圓覺宗——三宗的次第相同。…〔中略〕…真正差別的，那是抉擇取捨不同了。…〔下略〕…

(2) 印順導師《華雨集》(第四冊)〈契理契機之人間佛教〉p.17~p.18:

探求印度佛教史實，而作五期、四期、三期，及「大乘法」三系的分判，與我國古德的教判相通，但抉擇取捨不同，因為我是從歷史觀點而論判的。印度佛教的創始到衰滅，「凡經五期之演變；若取喻人之一生，則如誕生、童年、少壯、漸衰而老死也」(『印度之佛教』)。在『說一切有部為主的論書與論師之研究』「自序」，說得更明白些：「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，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」。…〔中略〕…衰滅，固然有外來的因素，但發展與衰落，應有佛教自身內在的主因，正如老人的終於死亡，主因是身心的日漸老化一樣。所以我尊重(童真般的)「佛法」，也讚揚(少壯般的)初期的「大乘法」，而作出：「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛法之行解，攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教」的結論。

(3) 印順導師《永光集》〈為自己說幾句話〉p.253~p.254:

^[一]中國佛教的衰落，^[1]虛大師在「人」上著想；雖說「學理(法)革命」，而革新的只是適應時機的方便。^[2]我當然也知道「人」的低落與墨守成規，但從史的探求中，「確認佛法的衰落，與演化中的神(天)化，(庸)俗化有關」(《遊心法海六十年》五四頁)佛教的衰落，從印度到中國，不只是「人」的低落，而也是「法」的神化、俗化。

^[二]由於這一理念不同，在大乘三宗(或三系)的討論上，呈現出彼此間的差異。^[1]大師說三宗平等(其實也有不平等)，而以宋以來的佛法傳統——法界圓覺宗為最高妙；為了支持這一理由，以馬鳴(?)的《大乘起信論》，為早於龍樹、無著的。^[2]而我以為：「能立本於(釋迦佛時)初期佛教之淳樸，宏闡中期佛教(初期大乘經與龍樹論)之行解——梵化之機應慎，攝取後期佛教(虛妄唯識、真常唯心)之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟」(〈印度之佛教·自序〉七頁)!

³⁴ 印順導師《無諍之辯》〈讀『大乘三系概觀』以後〉p.137~p.139:

一 三宗立名

…〔中略〕…我是以性空唯名論為究竟了義的，但對於三宗的判別，重在把三宗的特殊思想系——要怎樣才能建立生死與涅槃，掘發出來；從大乘三宗的特點上，建立三宗的名稱。每一宗的特點，應該是每一宗所能承認的，並非專依性空者的見解來融通，或是抉擇。我只是忠實而客觀的，敘述大乘三宗的不同。…〔中略〕…我是以三宗的本義來說三宗的差別，…

^[2] 著重於三系的分解，所以寫的與講的，著重於此。如

^[A] 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』。

^[B] 屬於虛妄唯識論的，有『攝大乘論講記』，『唯識學探源』，『解深密經』。

^[C] 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』。

^[3] 我在師友間，^[1] 是被看作三論宗的，^[2] 而^[A] 第一部寫作，是『唯識學探源』；^[B] 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！

^[4] 在所講的經中，^[1] 『解深密經』僅講『勝義了義』章，在演培的『解深密經語體釋』裏，可能含有我的部分意見。

^[2] 『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』全經的科判——五門，二十章，五十一節的名目。

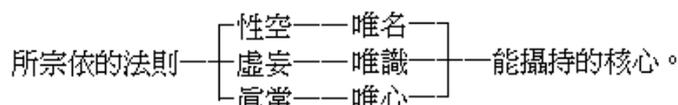
^[5] 我的講解，從不會拈出一字一句，發揮自己的高見，也沒有融會貫通。雖然所說的未必正確，但只希望闡明經論的本義。為了理解三系經論的差別，所以講解時，站在超宗派的立場，而不是照著自己的見解去解釋一番。

^[6] 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！³⁵

[中略] …

… [中略] … ^[1] 有的以為一切法非空無自性，不能成立；^[2] 有的說非虛妄生滅，即無從說起；^[3] 有的說非真常不變，不能成立。成立一切法，說明一切法，所依的基本法則不同（實就是^[1] 諸法無我，^[2] 諸行無常，^[3] 涅槃寂滅，三法印的著重不同），出發點不同，所以分為三大系——^[1] 性空，^[2] 虛妄，^[3] 真常。

^[2] 而此依於性空的，虛妄（生滅）的，真常的，而成立的一切法，到底是些什麼？到底以什麼為中心，可能少不同（所以真常論也有不唯心的，虛妄論也有不唯識的），但依三大系的主流來說：^[1] 性空者以為唯是假名施設，^[2] 虛妄者以為唯是識所變現的，^[3] 真常者以為唯是自心所顯現的。因此，又稱之為^[1] 唯名，^[2] 唯識，^[3] 唯心。



³⁵ (1) 參見《空之探究》前二章。

(2) 下文（《華雨集》（第五冊）〈遊心法海六十年〉p.38~p.39）所說：

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——甚深義之一切法空」；「中觀——（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：「中論是以大乘學者的立場，確認緣起、空、中道為佛法的深義。……抉發阿含經的深義，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。

2. 佛教的史地：從現實世間的一定時空中，去理解佛法的根源與流變

※最重要的一部，是三十二年所寫的『印度之佛教』

三、^(一)⁽¹⁾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。⁽²⁾大乘三系，也還是開展、流行、演化於某時某地的。

^(二)⁽¹⁾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。

⁽²⁾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。

⁽³⁾『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。

⁽⁴⁾最重要的一部，當然是三十二年所寫的『印度之佛教』。

^(A)^(a)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。

^(b)⁽¹⁾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，或為毒素之羈入，必嚴為料簡，正不能率以方便二字混濫之」。

^(II)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』）。

^(B)『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）。

^(a)^(I)⁽ⁱ⁾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。³⁶⁽ⁱⁱ⁾虛大師的批評重心在：^(甲)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。³⁷^(乙)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』、『起信』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

³⁶ 上文（《華雨集》（第五冊）〈遊心法海六十年〉p.11）所說：

一、二十九年，讀到虛大師所講的：『我怎樣判攝一切佛教』，『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），漸喪佛真之泛神（天）秘密乘」（『致常惺法師書』）嗎？…〔中略〕…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。

³⁷ 印順導師《佛法概論》p.11：

關於佛法，我從聖龍樹的《中觀論》，得一深確的信解：佛法的如實相，無所謂大小，大乘與小乘，只能從行願中去分別。緣起中道，是佛法究竟的唯一正見，所以阿含經是三乘共依的聖典。當然，阿含經義，是不能照著偏執者——否認大乘的小乘者，離開小乘的大乘者的見地來解說的。…〔下略〕…

前，以維持真常唯心為大乘根本的立場。不過，說『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！^{〔ii〕}其實，我對印度的佛教，^{〔i〕}也不是揚龍樹而貶抑他宗的。^{〔iii〕}我是說：「佛後之佛教，乃次第發展而成者。^{〔甲〕}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！^{〔乙〕}其正常深確者，適於今者，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，不以盛行中國者為是，著眼於釋尊之特見、景行，此其所以異（於大師）乎」（『敬答議印度佛教史』）！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。

^{〔b〕}^{〔1〕}王恩洋是著名的唯識學者，他不滿真常唯心論，稱之為「人篡正統」，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』，只是為了辨論空宗與有宗，誰是了義的，更好的。^{〔ii〕}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。

3. 堅持大乘的立場

※立本根本淳樸，宏闡中期行解（梵化應慎），攝取後期確當：復興佛教暢佛本懷

四、^{〔-〕}^{〔1〕}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」！³⁸

³⁸ 印順導師《華雨集》（第四冊）〈契理契機之人間佛教〉p.33～p.43：

六 契理而又適應世間的佛法

什麼是「立本於根本佛教之淳樸」？佛弟子所應特別重視的，是一切佛法的根源，釋尊的教授教誡，早期集成的聖典——「阿含」與「律」[毘尼]。在「阿含」與「律」中，佛、法、僧——三寶，是樸質而親切的。…〔中略〕…

…〔中略〕…

什麼是「宏傳中期佛教之行解」？中期是「大乘法」的興起，是菩薩行為本而通於根本佛法的。…〔中略〕…

什麼是「（梵化之機應慎）」？梵化，應改為天化，也就是低級天的鬼神化。…〔中略〕…「初期大乘」的神化部分，^{〔1〕}如看作『長阿含經』那樣，是「世界悉檀」、「吉祥悅意」，那大可作會心的微笑。^{〔2〕}如受到「方便」法門功德無邊（佛經的常例，越是方便，越是功德不可思議）的眩惑，順著世俗心而發展，那是會迷失「佛出人間」，人間大乘正行而流入歧途的。

什麼是「攝取後期佛教之確當者」？^{〔1〕}如「後期大乘」的如來藏、佛性、我，經說還是修菩薩行的。^{〔A〕}如知道這是「各各為人生善悉檀」，能順應世間人心，激發人發菩提心，學修菩薩行，那就是方便了。如說如來藏、佛性是（真）我，用來引人向佛，再使他們知道：「開引計我諸外道故，說如來藏，……當依無我如來之藏」；「佛性者實非我也，為眾生故說名為我」，那就可以進一步而引入佛法正義了。^{〔B〕}只是信如來藏我的，隨順世俗心想，以為這才是究竟的，這可就失去「方便」的妙用，而引起負面作用了！^{〔2〕}又如「虛妄唯識論」的『瑜伽師地論』等，通用三乘的境、行、果，「攝事分」還是『雜阿含經』「修多羅」的本母呢！無著，世親的唯識說，也還是依無常生滅，說「分別自性緣起」（稱十二緣起為「愛非愛緣起」）。這是從說一切有部、經部而來的，重於「果從因生」的緣起論。如知道這是

⁽²⁾那時，^(A)我多讀「阿含」、「戒律」、「阿毘達磨」，不滿晚期之神秘欲樂，^(B)但立場是堅持大乘的（一直到現在，還是如此）。

^(二)⁽¹⁾^(A)錫蘭等南方佛教，^(a)以為他們所傳的三藏，是王舍城結集的原本；^(b)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。^(B)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）。

⁽²⁾^(A)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。^(B)所以^(a)為慧松寫『呱專文集序』，表示我的意見；^(b)因法舫法師而寫『與巴利語系學者論大乘』。

^(三)我到臺灣來，有人說我反對大乘，那⁽¹⁾不是惡意，⁽²⁾就是誤會了！

4. 人間佛教人菩薩行³⁹

五、^(一)大乘佛法，我⁽¹⁾以性空為主，兼攝唯識與真常。⁽²⁾在精神上、行為上，倡導青年佛教與人間佛教。

^(二)⁽¹⁾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』）。

⁽²⁾不過我所說的青年佛教，^(A)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、生命力充溢的情意中，融合了老年的人生的寶貴經驗」（『雜華雜記』）。^(B)因為，如對佛法缺乏正確而深刻的勝解，那末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。

^(三)⁽¹⁾虛大師說「人生佛教」，是針對重鬼重死的中國佛教。⁽²⁾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。⁴⁰

^(四)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』。⁽¹⁾在預想中，這只是全部的「序論」，⁽²⁾但由於離開了香港，外緣紛繁，沒有能繼續講出。

5. 『佛法概論』與『淨土新論』

(1) 『阿含講要』與『佛法概論』

為五事不具者所作的顯了解說，那與龍樹的中道八不的緣起論，有相互增明的作用了。

古代經論，解理明行，只要確立不神化的「人間佛教」的原則，多有可以採用的。人的根性不一，如經說的「異欲，異解，異忍」，佛法是以不同的方法——世界，對治，為人，第一義悉檀，而引向佛法，向聲聞，向佛的解脫道而進修的。這是我所認為是能契合佛法，不違現代的佛法。

³⁹ 福嚴佛學院山門對聯：即人成佛佛在人間，人佛一如真法界；因智興悲悲依智導，智悲無礙大菩提。

⁴⁰ 參見印順導師《佛在人間》〈人間佛教緒言〉。

六、^(一)三十三年下學期，在漢藏教理院講『阿含講要』。⁽¹⁾第一章「阿含經之判攝」，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」。⁽²⁾當時所講的，主要是境相部分。

^(二)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。

(2)『淨土新論』

另一部『淨土新論』，⁽¹⁾是依虛大師所說：「淨為三乘共庇」，說明佛法中的不同淨土。⁽²⁾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！

6. 三篇不太短的批評文字

七、我的寫作，⁽¹⁾一向重於自己對佛法的理解，不大歡喜批評別人，⁽²⁾但在這一階段的後期，寫了三篇不太短的批評文字。⁴¹

⁴¹ (1) 印順導師《平凡的一生》(重訂本)〈二六 寫作的回憶〉p.151~p.152：

我的寫作，有是自己寫的，有是聽講者記錄的，還有我只是列舉文證，說明大意而由人整理出來的。既然說是我的作品，當然要自負文責。如我有所批評，對方當然也會批駁我，我以為：「受到讚歎，是對自己的同情與鼓勵；受到批評，是對自己的有力鞭策：一順一逆的增上緣，會激發自己的精進」(《法海微波》序)。所以，我受到批評，除善意商討外，是不大反駁的。如澹思的〈讀「談入世與佛學」後〉，黃艮庸的〈評印順著「評熊十力新唯識論」〉等，我都沒有反駁，所以在寫作中，糾纏不已的論爭，可說是沒有的，我只是「願意多多理解(佛法)教理，對佛教思想起一點澄清作用」(《遊心法海六十年》)。…〔下略〕…

(2) 印順導師《教制教典與教學》〈福嚴閒話〉p.225~p.227：

最後，附帶再談到一點：大家平時看書用功，研習經典，多少總會引生一些感想或心得，於是有時就要動筆寫文章。你們過去寫些什麼樣的文章，多在那家刊物發表，我不大清楚，也無權干涉。但此後要寫文章，有一件事情大家必須注意。第一、不要招搖，自我宣傳。第二、寫批評性的文章，不可匿名，自己所說的話，要負責任。

對於現行佛教如有意見提出，針對事情討論，決不能專對某人而發。最壞的是不用自己名字，專寫些刻薄話，盡情挖苦漫罵，以圖打擊別人。這既要罵人，又沒有勇氣挺身而出，可說最沒有出息。我們同學中，假如有歡喜寫文章罵人的，那他的性格就與此地的學風不合。你們過去是否寫過這類文章，我不知道，如果有的，應該改過，沒有寫過的，切莫亂寫。

一個佛教徒，心量要寬大，要能容忍，不要像社會一般人，專講鬥爭、忌刻、報復，這是修羅法而不是佛法。大家要曉得，批評別人容易，成立自己就難。人們自身的不健全，往往不能自覺，而卻要尋求他短，攻擊批評，以為這樣便可顯出自己的長處。殊不知別人的被打倒，並不就等於自己的成功。所以論典中談到摧邪顯正的問題，⁽¹⁾有人以為：「若不摧邪，何以顯正」？⁽²⁾有人反說：「非破他義，己義便成」。

拿世間的事物說，任何東西的存在，都是因為自身的健全、鞏固；倘若它被消滅，那就是自身有了缺點。佛教宗派存沒興衰的道理，也與世間事物一樣。一個宗派的衰落，不是由於教理上，必是由於弘揚人才本身的缺點。不然的話，那是不會發生問題

〔1〕『佛滅紀年抉擇談』

一、『佛滅紀年抉擇談』：^{〔-〕〔1〕}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。

^{〔2〕〔A〕}我以為：^{〔a〕}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。^{〔b〕}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，又在那裏去下這一點？

^{〔B〕}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。

〔2〕『僧裝改革評議』

二、『僧裝改革評議』：當時，^{〔-〕〔1〕}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」。^{〔2〕}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，^{〔1〕}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。^{〔2〕}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！

〔3〕『評熊十力的新唯識論』

三、『評熊十力的新唯識論』：熊先生的『新唯識論』，^{〔1〕}在哲學與儒學的立場，自有其地位；道不同，用不著評論。^{〔2〕}但他在書中，^{〔A〕}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。^{〔B〕}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

一、總說

〔一〕時間：四十一年初秋從港到臺，五三年初夏在妙雲蘭若掩關——近十二年

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。

的。即使暫時被外力壓倒，不久還是會更加發展的。

所以不管是學派立場不同，或是對事有了不同的意見，都不應該使用文字，與人以難堪的攻擊，而應該著重自身的反省，自身的充實。今後寫文章的，要多寫富有建設性的正面文章，少作破壞性的批評才好。

〔二〕情況

在這十二年中，定居在臺灣。^{〔1〕}曾去日本一次，泰國與高棉一次，香港二次，菲律賓去了四次。^{〔2〕}四十四年秋到四十五年秋，又長在病中。^{〔3〕}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。

〔三〕評論：在佛法的進修說，是最鬆弛的十二年

※講說與寫作，都不過運用過去修學所得拿來方便應用而已

〔^一〕外面看起來，講經宏法，建道場，出國，當住持，似乎法運亨通；

〔^二〕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！

二、詳論

〔一〕關於佛法

1. 闡揚大乘佛法的主題

〔1〕講說的經論與『成佛之道』

A. 講說的經論

一、講說經論，^{〔1〕}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。^{〔2〕}記錄而成書的，只有『藥師經講記』，『往生淨土論講記』，『辦法法性論講記』。『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』。

B. 『成佛之道』

在這一期中，唯一寫作而流通頗廣的，是『成佛之道』。

〔^一〕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。

〔^二〕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。^{〔1〕}不是自己的意見，^{〔2〕}但似乎沒有人這樣說過，所以可說是我對大乘三系的融貫。⁴²

⁴² (1) 印順導師《成佛之道》（增注本）p.374～p.379：

〔¹〕一切法無性，善入者能入。〔²〕或五事不具，佛復解深密。

…〔中略〕…

或是無自性，或是自相有。

無著所傳的瑜伽法門，依《解深密經》的顯了說，站在五事不具的根性來說話。…〔中略〕…

依佛的教說來看，是毫無評論的。^{〔1〕}五事具足的，於一切法無自性空，一切唯假名，了解得空是不礙有的，依空所以成有的，能成立一切法，也就能信解而如實通達了。^{〔2〕}五事不具足的，以為一切空是什麼都沒有，空就是沒有，這當然不能成立一切法，不免誤解，那麼依淺顯明了的新解說，說有自相有的『實有唯事』，也就可以信解一切法空，而漸入佛道了！

但後代的瑜伽學者，不能體解如來說教的意趣；不知彌勒、無著的教說，是為了五事

(2)《學佛三要》與舉揚虛大師的菩薩心行

A.《學佛三要》與相關應用

二、⁽⁻⁾^[1]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」。

^[2]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^[A]『信心的修學』，『菩提心的修習次第』，是屬於「信願」的。^[B]『慈悲為佛法宗本』，『自利與利他』，『一般道德

不具的根性而說。反而以為：不問根機怎樣，非要依《解深密經》的了義說不可。這樣，問題就來了。一、以為《般若經》的一切法空說，佛當然如實通達，但說得不明顯，容易誤會，所以非依《解深密經》的新解說不可。二、雖不敢指斥龍樹，但解說為龍樹的意思，與自己（解深密說）一樣，反而堅決反對中觀者——一切法性空，一切唯假名的了義說。甚至說：『不應共語，不應共住』（5.097），掀起宗派的鬥爭！

假使能想起還有五事具足的根機，有『以有空義故，一切法得成』的深見，那也許可以各適其機，各弘其道，而不必爭執了！

(2) 印順導師《成佛之道》（增注本）p.383～p.385：

或以生滅法，縛脫難可立，畏於無我句，佛又方便攝。

再說真常唯心系。這是依如來藏——如來界，眾生界，自性清淨心等為本依的。…〔中略〕…

…〔中略〕…在愚夫的心想中，一切是生滅的，生滅無常是苦的，那不能發現盡苦得樂的希望了！這似乎非有常住不變的我才成。所以佛法內，佛法外，都「或」有這一類眾生，「以」為「生滅法」，對於繫「縛」生死與解「脫」涅槃，都是「難可」安「立」的。這類眾生，佛說是「畏於無我句」的，就是聽了無我，而怕繫縛解脫不能成立，死後斷滅而畏怯的根性。對於這，「佛又」不能不適應他們，以善巧「方便」來「攝」化了，這就是如來藏法門。

如來藏說，佛說的經典不少，會使人生起一種意解：在生死眾生，或眾生心中，有如來那樣的體性存在，而具足智慧德相，或說相好莊嚴的。這與印度的神我說，很接近。所以^[1]西藏的覺囊巴派，就依十部大乘經——如來藏說教典，成立神我體系的大乘佛教。^[2]中國內地也有這一類，以真我的體驗，作為最高的法門。

好在佛知道眾生愚癡，預先在《楞伽經》裏，抉擇了如來藏說的真意義。這是攝化計我外道，而實際與大乘法空性，是一脈相通的。

(3) 印順導師《成佛之道》（增注本）p.267～p.268：

什麼叫理佛性？一切法是從本以來無自性的，也就是本性空寂的。法法常無性（古人別說常與無性，是附合三諦的解說），法法畢竟空；這無性即空，空即不生滅的法性，可稱為佛性的。因為，如一切法是有自性的，不是性空的，那麼，凡夫是實有的，將永遠是凡夫；雜染是實有的，將永遠是雜染；已經現起的不能轉無，沒有現起的不能轉有，那就是無可斷，無可修，也就不可能成佛了（如《中論》說）。好在一切法是空無性的，才能轉染成淨，轉迷成悟，轉凡成聖。此法空性，就是可凡可聖，可染可淨的原理，也就是可能成佛的原理。所以說：『以有空義故，一切法得成』。這是稱空性為佛性的深義。

同時，法空性^[1]雖是一切法成立的普遍理性，^[2]但空性就是勝義，是悟而成聖，依而起淨的法性，實為成佛的要因。這^[1]雖是遍一切法，^[2]而與迷妄不相應，與無漏淨德是相應的。所以為了引發一般的信解，方便說此法空性為如來藏，佛性，而說為本有如來智慧德相等。法空性是遍一切一味的，於一切眾生無差別，所以說一切眾生都可以成佛。

與佛化道德』，是屬於「慈悲」的。^{〔C〕}『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』。

^{〔3〕} 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』。⁴³

^{〔二〕} 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』。⁴⁴

B. 一再舉揚虛大師的菩薩心行⁴⁵

※不只為了紀念、感懷大師啟發思想的恩德，也作為大乘精神的具體形象

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，^{〔1〕}不只是為了紀念，為了感懷大師啟發我思想的恩德，^{〔2〕}也作為大乘精神的具體形象。

2. 其他各種主題

三、闡揚大乘佛法的主題以外，

〔1〕佛教(思想)史⁴⁶

有關於佛教(思想)史的，^{〔一〕}如『龍樹入龍宮取經考』，『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。

^{〔二〕}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。

^{〔三〕}介於印度及中國的，有『中國佛教與印度佛教之關係』。

〔2〕佛教教育

與佛教教育有關的，^{〔一〕}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。⁴⁷

^{〔二〕}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。

^{〔1〕}這是為專究的人，提貢博覽的書目，以免偏重而陷入宗派的成見，^{〔2〕}並非說研究佛學，閱讀這些書就可以了。⁴⁸

〔3〕淨土與禪⁴⁹

此外，^{〔一〕}與淨土有關的，有『念佛淺說』，『東方淨土發微』。

⁴³ 以上，除了『一般道德與佛化道德』編錄在《佛在人間》，其餘的皆編錄在《學佛三要》。

⁴⁴ 除了『我之宗教觀』編錄在《我之宗教觀》，其餘的皆編錄在《佛在人間》。

⁴⁵ 皆編錄在《華雨香雲》。

⁴⁶ 皆編錄在《佛教史地考論》，《以佛法研究佛法》。

⁴⁷ 皆編錄在《教制教典與教學》。

⁴⁸ 印順導師開示，釋傳顛編輯，《佛教讀經示要》，正聞出版社。

⁴⁹ 皆編錄在《淨土與禪》。

〔二〕與禪有關的，如『宋譯楞伽與達磨禪』。

〔4〕講彌勒、觀音、地藏等法門：都著重菩薩的精神⁵⁰

〔1〕平常講彌勒、觀音等法門，都著重菩薩的精神。^{〔2〕〔A〕}世俗專依『地藏菩薩本願經』，說鬼說地獄，^{〔B〕}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。

〔二〕關於基督教及儒家⁵¹

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。

1. 基督教

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。⁵²

2. 儒家

〔1〕『中國宗教之興衰與儒家』：面對現實，因過去的文化專斷所引起的感慨

我初到臺灣，就寫了『中國宗教之興衰與儒家』。

〔-〕〔1〕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」，我非常懷疑他的正確性！

〔2〕據個人的了解，^{〔A〕}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。^{〔B〕}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」？

〔3〕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。

〔二〕這是我面對現實，因過去的文化專斷所引起的感慨！

〔2〕『修身之道』：比較而辨同異，不是附會「儒佛一致、三教同源」的玄論

我以為，〔-〕〔1〕「佛法與（古代的）儒學，^{〔A〕}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。^{〔B〕}但在立身處世的基本觀念，及修學歷程上，可說大致相近的」。「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』。^{〔a〕}儒家的致知、誠意、正心、修身——自修的歷程，^{〔b〕}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。

〔2〕我^{〔A〕}是比較而辨同異，^{〔B〕}不是附會的「儒佛一致」，「三教同源」的玄論

〔二〕（五十八年⁵³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）。

⁵⁰ 皆編錄在《佛法是救世之光》。

⁵¹ 皆編錄在《我之宗教觀》。

⁵² 導師再反應一文〈『上帝愛世人』的再討論〉。

⁵³ 「五 獨處自修」。

三、評論：這十二年，自己的進修未免太鬆弛

※僅對『大智度論』與『大毘婆沙論』，作較認真研究並隨類集錄留下參考資料

這一期間，^(一)⁽¹⁾與同學們共同修學的時間不多，⁽²⁾自己的進益也少。

^(二)僅對『大智度論』與『大毘婆沙論』，⁽¹⁾作過一番較認真的研究，⁽²⁾並隨類集錄，留下些參考的資料。

^(三)這十二年，對自己的進修來說，未免太鬆弛了。

五 獨處自修

一、總說

(一) 五三年初夏妙雲蘭若掩關到七三年(寫作本文時):已進入二十一個年頭

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。⁵⁴

(二) 住處

⁽¹⁾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。⁽²⁾五十八年秋天，又回到了妙雲蘭若。⁽³⁾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。

(三) 寫作：繼續當年寫『印度之佛教』的途徑

※六十年秋末遇上大病，四年多的時間停止了佛法進修

在這二十一年中，⁽¹⁾繼續當年寫『印度之佛教』的途徑。⁽²⁾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。

(四) 出國

在這二十一年中，⁽¹⁾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。⁽²⁾^(A)第一次去星、馬、香港，還可說遊化；^(B)病後的三次，只能說趁機會調劑一下身心。

二、詳論

(一) 意外寫作的兩部書

一、自修的生活，⁽¹⁾原本是要繼續『印度之佛教』的寫作，⁽²⁾卻意外的寫了兩部書，這是從來沒有想到過的。

1. 『中國禪宗史』——「從印度禪到中華禪」(大病前)

一、『中國禪宗史』——「從印度禪到中華禪」。

^(一)『中央日報』有『壇經』為神會所造，及代表六祖慧能的論評，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。

⁵⁴ 印順導師《平凡的一生》(重訂本) p.166:

七十三年(七十九歲):九月初,三萬餘字的《遊心法海六十年》脫稿,敘述自己的學思歷程與寫作。

^(二) 於是我檢閱了一些古代的禪史。⁽¹⁾^(A) 先觀察六祖門下的不同禪風，^(a) 向上推求，知道四祖道信，是『楞伽』與（文殊所說摩訶般若波羅蜜經）『般若』合一，戒與禪合一，念佛與成佛合一。^(b) 再向上，是從前寫過的『宋譯楞伽與達磨禪』。^(B) 再觀察六祖門下的發展，到達「凡言禪，皆本曹溪」。

⁽²⁾ 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。⁵⁵

⁽³⁾^(A) 六祖門下，^(a) 南嶽下多數是北方人，所以禪風粗強；^(b) 青原下多是南方人，所以禪風溫和。^(B) 江東的牛頭禪，就是消失融合於青原之中的。

⁽⁴⁾ 從時地人的關係中，說明禪風的流變。

^(三)⁽¹⁾ 「我不是達磨兒孫，又素無揣摩公案，空談玄理的興趣」；偶然引發，所以是意外的寫作。

⁽²⁾ 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』。

⁽³⁾ 『神會與壇經』，^(A) 就是解答『中央日報』所引起的問題；^(B) 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。

⁵⁵ (1) 印順導師《中國禪宗史》〈第三章 牛頭宗之興起 第三節 牛頭法融的禪學〉p.120：

⁽¹⁾ 達摩禪系以「安心」為方便，說「即心是佛」。⁽²⁾ 法融立：「虛空為道本」，「不須立心，亦不強安」的禪門，明顯的延續了南方反唯心的傳統。…〔中略〕…

法融遍讀內外典籍，是一位精研般若而又傳涉「道書」的學者。多讀道書，也就不覺的深受其影響了！

(2) 印順導師《中國禪宗史》〈第三章 牛頭宗之興起 第三節 牛頭法融的禪學〉p.127 ~ p.128：
佛法說因修得證：第一義不可安立，無修無證，無聖無凡，而世俗諦——緣起如幻（唯心者依心安立）中，一切都是成立的。所以佛法方便，是「不依世俗諦，不得第一義」；
「第一義皆因言說」：依言說得無言說，依分別入無分別，由觀慧而達境智並冥，由心境而達不能（心）不所（境）。這樣，才能理會「聞思修」在佛法中的必要意義。

牛頭禪的「無心合道」，「無心用功」，是從道體來說的。以為道是超越於心物，非心境相對所能契合的。不能發現分別觀察的必要意義，不能以分別觀察為善巧方便，但見心識分別的執障，於是「無心合道」，「無心用功」——發展出一種無方便的方便。其實，這是受了莊子影響的。莊子說：玄珠（喻道體），知識與能力所不能得，卻為罔象所得。玄學化的牛頭禪，以「喪我忘情為修」。由此而來的，如『絕觀論』（第四五問答）說：

「高臥放任，不作一個物，名為行道。不見一個物，名為見道。不知一個物，名為修道。不行一個物，名為行道」。

發展所成的，南嶽、青原下的中國禪宗，與印度禪是不同的。印度禪，即使是達摩禪，還是以「安心」為方便，定慧為方便。

印度禪蛻變為中國禪宗——中華禪，胡適以為是神會。其實，不但不是神會，也不是慧能。中華禪的根源，中華禪的建立者，是牛頭。應該說，是「東夏之達磨」——法融。

2. 『中國古代民族神話與文化之研究』(大病後)

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。

^{〔一〕}大病以後，長期的不能思考，在寧靜的衰病中過去。

^{〔二〕}^{〔1〕}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。

^{〔2〕}「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：^{〔A〕}以西周實際存在的「民族為骨肉」，^{〔B〕}以各民族的本源「神話為脈絡」，^{〔C〕}以不同民族的「文化為靈魂」，而寫了這部書。

^{〔3〕}從民族神話中，推定^{〔A〕}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。^{〔B〕}和平王國的文化，是「南方之強」。

^{〔三〕}^{〔1〕}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)。

^{〔2〕}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) 大病以前的一些作品(不屬於繼續『印度之佛教』的文章)

二、大病以前，有一些作品。

^{〔一〕}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〕}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〕}三、^{〔1〕}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』。^{〔2〕}有沒有用，能不能用，還得看學人自己呢！

^{〔四〕}四、『英譯成唯識論序』：^{〔1〕}唯識學中，^{〔A〕}著重阿賴耶種子識的，發展成「一能變」說。^{〔B〕}著重攝持種子的阿賴耶識現行的，本於『瑜伽論』的「攝抉擇分」，開展為「三能變」說。

^{〔2〕}玄奘所傳的，特重『瑜伽論』；『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。⁵⁶

^{〔五〕}五、『談入世與佛學』，這是討論虛大師的精神、思想而引起的。⁵⁷

⁵⁶ 印順導師《華雨香雲》〈悼念守培上人〉p.354：

卅五年，我在武昌出版了《攝大乘論講記》，對相宗的新舊，表示一些見解。我認為：無著世親學本身，就有不同的說法。例如^{〔1〕}《攝大乘論》等，著重「一切種子阿賴耶識」，一切依識種起，即成「一能變」說。^{〔2〕}《成唯識論》等，著重「現行阿賴耶識」，依心起境，當然是「三能變」了。…〔下略〕…

⁵⁷ 印順導師《般若經講記》p.A4：

〈談入世與佛學〉，想喚起佛教徒的自覺，不要一直滑向世俗中去。

^[1]論「大乘精神——出世與入世」：我以為^[A]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。⁵⁸^[B]大乘的入世精神，^[a]應如『維摩詰經』，『華嚴經』「入法界品」那樣，普入各階層，^[b]而不應該以參加政治為典範。

^[2]論「佛教思想——佛學與學佛」：我以為^[A]佛弟子的研究佛學，應該是為（自己信仰所在的）佛法而研究。^[B]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、^[1]六十年初以來，身心有些感覺，死期近了。所以^[A]將自己的一般寫作（及講說），編為『妙雲集』，以免麻煩後人。^[B]又為自己的一生因緣，寫成『平凡的一生』。^[2]秋天就大病了，沒有死而又長期不能作佛法的進修。

（三）掩關專心自修與寫作，主要是繼續『印度之佛教』的方針

※準備分別寫成多少部，廣徵博引而作更嚴密、更精確的敘述

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。

1. 病前所寫

⁵⁸（1）印順導師《永光集》〈為自己說幾句話〉p.251：

大師對中國佛教的衰落，及「說大乘教，修小乘行」的情況，歸因於佛教徒。

（2）印順導師《永光集》〈為自己說幾句話〉p.253～p.254：

^{〔一〕}中國佛教的衰落，^[1]虛大師在「人」上著想；雖說「學理（法）革命」，而革新的只是適應時機的方便。^[2]我當然也知道「人」的低落與墨守成規，但從史的探求中，「確認佛法的衰落，與演化中的神（天）化，（庸）俗化有關」（《遊心法海六十年》五四頁）佛教的衰落，從印度到中國，不只是「人」的低落，而也是「法」的神化、俗化。

^{〔二〕}由於這一理念不同，在大乘三宗（或三系）的討論上，呈現出彼此間的差異。…〔中略〕…而我以為：「能立本於（釋迦佛時）初期佛教之淳樸，宏闡中期佛教（初期大乘經與龍樹論）之行解——梵化之機應慎，攝取後期佛教（虛妄唯識、真常唯心）之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟」（〈印度之佛教·自序〉七頁）！

（3）印順導師《華雨集第四冊》〈契理契機之人間佛教〉p.44～p.45：

^{〔一〕}^[1]二、大師的思想，核心還是中國佛教傳統的。臺、賢、禪、淨（本是「初期大乘」的方便道）的思想，依印度佛教思想史來看，是屬於「後期大乘」的。這一思想在中國，我在『談入世與佛學』中，列舉三義：一、「理論的特色是至圓」；二、「方法的特色是至簡」；三、「修證的特色是至頓」。在信心深切的修學者，沒有不是急求成就的。「一生取辦」，「三生圓證」，「直指人心見性成佛」，「立地成佛」，或「臨終往生淨土」，就大大的傳揚起來。^[2]真正的大乘精神，如彌勒的「不修（深）禪定，不斷（盡）煩惱」，從廣修利他的菩薩行中去成佛的法門，在「至圓」、「至簡」、「至頓」的傳統思想下，是不可能發揚的。

^{〔二〕}^[1]大師說：中國佛教「說大乘教，修小乘行」，^[2]思想與實行，真是這樣的不相關嗎？不是的，中國佛教自以為最上乘，他修的也正是最上乘行呢！遲一些的「秘密大乘佛法」，老實的以菩薩行為迂緩，而開展即身成佛的「易行乘」，可說是這一思想傾向的最後一著。我從印度佛教思想史中，發見這一大乘思想的逆流——佛德本具（本來是佛等）論，所以斷然的贊同「佛法」與「大乘佛法」的初期行解。

(1) 初期佛教史重要環節的幾篇文章

^{〔一〕} 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。

^{〔二〕} 在經律的比對閱讀中，首先發現了，^{〔1〕〔A〕} 在釋尊晚年，僧伽中有釋族比丘為領導中心的運動。^{〔a〕} 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。^{〔b〕} 釋族比丘有關的，如六群比丘等，也就多染上不如法的形象。⁵⁹

^{〔B〕} 在佛滅後的結集大會中，阿難也受到種種的責難。

^{〔C〕} 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。⁶⁰

^{〔D〕} 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。

^{〔2〕} 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』。

(2) 表示初期「佛法」，經律論成立的史的意義：二部

A. 『說一切有部為主的論書與論師之研究』

四、^{〔一〕〔1〕} 在香港時，就有寫『西北印度之論典與論師』的構想。^{〔2〕} 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』。

^{〔二〕} 本書論定^{〔1〕} 說一切有部，分為二大系：^{〔A〕} 四大論師中的^{〔a〕} 法救與覺天，是持經譬

⁵⁹ 印順導師《華雨集》（第三冊）〈論提婆達多之破僧〉p.31 ~ p.32：

破僧的結果是失敗了，但對佛教的影響，是廣泛的，深遠的。…〔中略〕…在出家眾方面，影響更大。提婆達多是釋種，伴黨也是釋種；提婆達多失敗了，釋種比丘不免受到十方比丘的嫉忌誹毀。六群比丘被看作毀犯的象徵，眾惡歸之。甚至釋族而新求出家，也不免受到留難，或者拒絕。釋族比丘與十方比丘間的不和諧，為後來佛教分化的一大因素。餘波蕩漾，一直延續到七百結集的時代。

⁶⁰ 印順導師《華雨集》（第三冊）〈論毘舍離七百結集〉p.59 ~ p.60：

佛滅以後，佛教界的第二件大事，是毘舍離的七百結集。這一次結集，起於耶舍迦乾陀子。他在跋耆族的毘舍離，見到了「十事非法」，主要是跋耆族比丘以銅鉢向信眾乞取金錢。耶舍認為不合佛制，在信眾面前，指證乞求金錢的非法，這可引起了跋耆比丘的反感，將耶舍驅擯出去。

耶舍到西方去，到處指斥跋耆比丘的十事非法，邀集同志，準備到東方來公論。跋耆比丘知道了，當然也多方去宣傳，爭取同情。後由西方來的七百位比丘，在毘舍離集會。採取代表制，由東西雙方，各推出代表四人，進行論決。結果，跋耆比丘的十事，被判為非法。

七百結集的論定「十事非法」，為現存各部律的一致傳說，可見當時的佛教，雖有學團分化的情形，還沒有發展到宗派對立的階段。…〔下略〕…

喻者，代表說一切有部的古義；^(b) 世友與妙音，是阿毘達磨論者。

^(B)^(a) 『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。

^(b) 譬喻師中，論定『婆須蜜菩薩所集論』，就是譬喻師世友的『問論』。

⁽²⁾ 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，⁶¹及『三彌底論』，都是屬於犢子系的。

⁽³⁾ 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。

⁽⁴⁾ 世親的『俱舍論』，^(A) 組織是繼承『雜心阿毘曇論』的；^(B)^(a) 法義贊同經部而批評說一切有部；^(b) 但有關修證，還是繼承說一切有部的古義。

^(三) 這部書的寫作，⁽¹⁾ 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』，⁽²⁾ 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」。

B. 『原始佛教聖典之集成』

繼續寫成的，是『原始佛教聖典之集成』。

(A) 總說：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「有關結集的種種問題」

^(一) 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

⁽¹⁾ 「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」。

⁽²⁾ 「應該……走著自己的道路，來作原始佛教聖典史的研究」。

^(三) 所以，首先討論了「有關結集的種種問題」。

(B) 別詳

a. 毘奈耶——「律」的集成

關於毘奈耶——「律」的集成，^(一) 確定依摩得勒伽（本母），然後次第組成犍度部。⁽¹⁾ 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。

⁽²⁾ 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。

⁶¹ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》〈第九章 上座別系分別論者 第三節 被稱為分別論者的犢子部 第二項 三法度論與僧伽斯那〉p.464：

『癡華鬘』（『百喻經』），『百句譬喻經』（『撰集百緣經』），『菩薩本緣經』，都是僧伽斯那的撰集。他有禪集，有讚美佛陀行果，通俗的譬喻文學，實與僧伽羅叉、馬鳴、鳩摩邏多等一樣。不過在論義方面，他在說一切有系中，是傾向於犢子部的。他的禪集與撰述，從苻秦建元十八年（西元三八二）初譯，一直到齊永明十年（西元四九二），不斷傳入中國。在禪師的次第上，僧叡把他序列於脅比丘以上。『三法度論』，為犢子部的初期論典；僧伽斯那的時代，約與馬鳴等相近，是不會太遲的。

^(二)⁽¹⁾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）。⁽²⁾我完全不能同意他的解說，所以特地論到「受戒犍度——古型與後起的考察」，表示我自己的見解。⁶²

b. 「法」的集成

關於「法」的集成，^(一)⁽¹⁾與從前『印度之佛教』的解說，有了相當的不同。⁽²⁾呂澂的『雜阿含經刊定記』，給了我最大的啟發。⁶³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。

^(二)⁽¹⁾原始結集的，是精簡的散文，名為「修多羅」。^(A)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」。⁶⁴^(B)上四誦是「修多羅」，再加

⁶² (1) 印順導師《原始佛教聖典之集成》〈第五章 摩得勒伽與犍度 第四節 受戒犍度——古型與後起的考察〉p.350：

依「摩得勒伽」而開展為「犍度」，在組織方面，『十誦律』與『根有律』，是比較古的。然組織形式與內容，不一定是一致的，所以更應從內容方面去舉例說明。在犍度部中，論究新與古的問題，至少要從主體部分，相關部分，事緣部分，還有附屬部分（譬喻、因緣）去考察，才不致陷於「以偏概全」的謬誤。

(2) 印順導師《原始佛教聖典之集成》〈第五章 摩得勒伽與犍度 第四節 受戒犍度——古型與後起的考察〉p.389～p.390：

綜合事緣部分，主體部分，相關部分來觀察，受戒犍度的古與新，是不可一概而論的。至少，『銅鑠律』的「大犍度」，是不能看作古形，而據此以衡量其他的。

⁶³ (1) 印順導師《原始佛教聖典之集成》〈第九章 原始集成之相應教 第一節 雜阿含經的整理〉p.630～p.631：

呂澂發見『瑜伽論』「攝事分」，為『雜阿含經』的本母——摩呬理迦 (71.004)；對於『雜阿含經』的研究，給予最有力的啟發。

(2) 印順導師《原始佛教聖典之集成》〈第九章 原始集成之相應教 第一節 雜阿含經的整理〉p.635：

『瑜伽論』「攝事分」，從八五卷起，九八卷止，共一四卷，是「事契經」的抉擇宗要——「摩呬理迦」。呂澂『雜阿含經刊定記』，曾對比經文，證實為『雜阿含經』的本母(72.001)；但疏略不備，錯失的也多。現在再為詳細的對比，以確定這一部分的次第，並為補充的，修正的說明。…〔下略〕…

(3) 印順導師《雜阿含經論會編》(上) p.a2：

從『雜阿含經刊定記』去看，這部分的經論對比，不免粗疏而不夠精確！抗戰期間，聽漢藏教理院雪松法師說，內學院有『雜阿含經論』的合刊本，可惜沒有見到，不知內容如何！我在『原始佛教聖典之集成』中，經論對比，也還有些錯失。因此，我編印了這部『雜阿含經論會編』。

⁶⁴ 印順導師《雜阿含經論會編》(上) p.b6～p.b7：

四阿含中的『雜阿含經』，⁽¹⁾唐義淨在『根本說一切有部毘奈耶雜事』中，列舉內容的種種相應，名之為『相應阿笈摩』(202.001)。這一名稱，與巴利五部中的『相應部』，名義恰好相合。⁽²⁾唐玄奘在『瑜伽師地論攝事分』中，也列舉了種種相應，但說：「即彼一切事相應教，間廁鳩集，是故說名雜阿笈摩」(202.002)。種種事相應教所集成的，為什麼不名為「相應」，而稱為「雜」呢？雜與相應，同是 Sāmyukta, Sāmyutta 的對譯，只是譯語的不同。在中國文字中，「雜」不一定是雜亂，「間廁」正是次第相間雜的意義。相應修多羅的結集，如『瑜伽論』所說：「結集如來正法藏者，攝聚如是種種聖語，為令聖教久住世故，以諸美妙名句文身，如其所應，次第安布，次第結集」(202.003)。原始的結集是：隨義類相同的，分為不同部類，次第安布，集成種種相應。相應修多羅，不只是相應，又有相次相間雜的意

「祇夜」的八眾誦，就是『雜阿含經』與『相應部』的組織初型。

^[2]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。

^[3]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。

^[三]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，^[1]因此明白了四部阿含的不同宗趣（悉檀）。^[2]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^[A]「修多羅」是第一義，^[B]「弟子記說」是對治（除疑），^[C]「如來記說」是為人生善（心清淨，從這一分中開展出來），^[D]「祇夜」是世間。

^[四]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。^[1]初期「佛法」是第一義悉檀；^[2]初期的「大乘佛法」，「為離諸見故」說一切空，是對治悉檀；⁶⁵^[3]後期的「大乘佛法」，明自性清淨心，是為人生善悉檀；^[4]「秘密大乘佛法」是世間悉檀。

^[五]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。

2. 病後所寫：三部

(1) 『初期大乘佛教之起源與開展』

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。^[一]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』。

^[二]「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。「主要動力，是佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」。

^[1]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。

^[2]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。

^[三]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」，「法華與寶積」等，都分別的廣為論究。

^[1]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。

^[2]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

義，所以古人多數譯為『雜阿含經』。

⁶⁵ 印順導師《華雨集》（第四冊）〈契理契機之人間佛教〉p.37：

什麼是「宏傳中期佛教之行解」？中期是「大乘法」的興起，是菩薩行為本而通於根本佛法的。依涅槃而開展為「一切法不生」，「一切法空」說。涅槃是最甚深的，^[1]當然可說是第一義悉檀，^[2]但重點的開展，顯然存有「對治」的特性。…〔下略〕…

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。

^[四]「大乘佛法」有新的宗教特性，所以立「宗教意識之新適應」一章，^[1-2]在新出現的佛、菩薩與淨土外，^[3]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（更先是世間悉檀的『長阿含經』），到大乘時代而強化起來。

^[五]^[1]方便的適應，是不可能沒有的，^[2]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。

^[六]^[1]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』。

^[2]^[A]『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。^[B]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。⁶⁶

(2) 寫作『初期大乘佛教之起源與開展』而閱讀與搜集資料，附帶寫出兩部

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。

A. 『如來藏之研究』

一、『如來藏之研究』：^[一]在閱讀中，附帶搜集了一些資料，整理一下，就寫了這部書。

^[二]如來藏與佛性，是後期大乘的主要（不是全部）問題。書中論到^[1]如來藏說的起源，⁶⁷^[2]及有關如來藏的早期聖典，如『如來藏經』，『大般涅槃經』初分。

⁶⁶ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.8~p.9：

大乘法是否佛說的問題，在中國與日本等大乘教區，早已不成問題。到了近代，由於接觸到南傳佛教，「大乘非佛說」又一度興起，大乘學者當然是不能同意的。…〔中略〕…^[一]無論是佛教內在的、外來的影響，都重於大乘佛教思想的淵源。

^[二]^[1]平川彰博士的『初期大乘佛教之研究』，開闢一新的方向——「大乘教團的起源」，這是一個卓越的見解！^[A]他在^[a]佛與僧別體，佛塔非僧伽的所有物；^[b]及部派間不能共住交往，大乘當然也不能與部派佛教者共住；^[c]大乘經以十善為尸羅（戒）波羅蜜，十善為在家戒等理由，推想大乘與出家的部派佛教無關。^[B]大乘不出於出家的部派佛教，推想有非僧不俗的寺塔集團，以說明大乘教團的起源。

^[2]^[A]果真這樣，初起的大乘教團，倒與現代日本式的佛教相近。這一說，大概會受到日本佛教界歡迎的，也許這就是構想者的意識來源！

^[B]不過，^[a]佛塔與出家的僧伽別體，佛塔非僧伽所有，是否就等於佛塔與在家人，或不僧不俗者一體？佛塔屬於不僧不俗者的所有物？^[b]部派間真的不能交往嗎？^[c]十善戒但屬於在家嗎？這些問題，應該作更多的研究！

⁶⁷ (1) 印順導師《如來藏之研究》p.a1：

抗戰期間，我寫了『唯識學探源』，『性空學探源』二書。為了探求大乘三系的淵源，還想寫一部『如來藏學探源』，由於抗戰結束了，種種因緣，沒有能寫出。

來臺灣以後，在經論的探求中，才理解到：^{〔1-2〕}緣起與空，唯識熏變，在『阿含經』與部派佛教中，發見其淵源，^{〔3〕}而如來藏（即佛性）說，卻是大乘佛教的不共法，是「別教」。^{〔A〕}在如來藏說的開展中，與『阿含經』說的「心清淨，為客塵所染」相結合，^{〔B〕}而如來藏的原始說，是真我。

眾生身心相續中的如來藏我，是「法身遍在」，「涅槃常住」的信仰，通過法法平等、法法涉入的初期大乘經說而引發出來；在初期大乘的開展中，從多方面露出這一思想的端倪。龍樹的大乘論中，還沒有明確的說到如來藏與佛性，所以這是後期大乘。

西元三世紀以下，正是印度梵文學復興的時代，印度大乘佛教，也就適應此一思潮，而說「如來之藏」，明確的說：「我者，即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義」。

- (2) 印順導師《如來藏之研究》〈第一章 序說 第三節 如來藏的名稱與意義〉p.12 ~ p.16：
如來藏是「後期大乘」的術語，而如來與藏，卻是印度世俗固有的文字，在如來藏說成立以前，如來與藏又是什麼意義呢？

^{〔一〕}如來，…〔中略〕…

…〔中略〕…

「如來」一詞所有的兩種意義，就是佛法與世俗神教的差別。身心和合而有的眾生，是世間的現實。^{〔1〕}釋尊時代的印度，對於眾生的生命延續，從前生來今生，從今生去後世，已經是極大多數人的共同信仰。眾生的前後延續，生來死去，總覺得有什麼在來來去去，也就叫做「如來」或「如去」。到了宗教學者，要深一層的認識那生來死去的生命自體，也就是到底什麼是生命自體，印度宗教界，對生來死去的「我」，推論出多種不同的見解。但有的世俗學者，找不到什麼自我實體，因而懷疑死後去後世，而否定了生死的延續。於是「如去後世」，「如不去後世」等四個問題，經常被提出而論究起來。^{〔2〕}釋尊開示的佛法，是「無我」論，沒有自我實體，而在緣起的原理上，成立生死的延續，這與神教是根本不同的。在釋尊的正覺中，沒有神教所說的「我」——「如」，沒有如如不變而隨緣來去的，所以釋尊對他們提出的問題，一向是不加理會。然在隨順世俗的語言中，也可以說我去，也可以說如來。因為眾生的死生延續，是世俗的事實。在佛教自身，也有「如來」，也是人、天那樣有人格的，但給以新的解說。如來是「從如中來」，「從如實來」，是真如的圓滿體現者，如實道的成就者，也就是究竟圓滿的大聖者。

世俗一般的如來，佛法所說的如來，是根本不同的。然在佛教普及大眾化的過程中，同一名詞而有不同意義的如來，可能會不自覺的融混不分，而不免有世俗神教化的傾向。我覺得，探求如來藏思想淵源的學者，一般都著重在「藏」，而不注意到「如來」，這對如來藏思想的淵源，以及如來藏在佛法中的真正意義，可能得不到正確的結論！所以，對如來是神我的異名，這一世間神教學者的見解，有必要將他揭示出來。

^{〔二〕}garbha 是胎藏。^{〔1〕}印度宗教學而應用胎藏說的，非常古老。在『梨俱吠陀』的創造讚歌中，就有創造神「生主」的「金胎」（hiranya-garbha）說(3.009)。從金胎而現起一切，為印度古代創造說的一種。胎是胎藏，所以這一創造神話，是生殖——生長發展說；是將人類孕育誕生的生殖觀念，應用於擬人的最高神（生主）的創造。^{〔2〕}大乘佛教在發展中，如來與藏（界藏與胎藏），是分別發展的；發展的方向，也是極複雜的。超越的理想的如來，在菩薩因位，有誕生的譬喻，極可能由此而引發如來藏——如來在胎藏的教說。從如來藏的學理意義來說，倒好像是古代的金胎說，取得了新的姿態而再現。^{〔A〕}或重視如來藏的三義，以論究「藏」的意義。^{〔B〕}實則「如來之藏」，主要為通俗的胎藏喻。如來在眾生位——胎藏，雖沒有出現，而如來智慧德相已本來具足了。

如來藏說，與後期大乘的真常我、真常心——真常唯心論，是不可分離的。

- (3) 印順導師《如來藏之研究》〈第二章 如來藏思想探源〉p.19：

^{〔三〕}如來藏有濃厚的真我色采(適合世俗人心,所以容易為一般人所信受),^{〔1〕}不能為正統的佛法所容認,^{〔2〕}但由於通俗流行,也只能給以合理的解說。

^{〔A〕}代表如來藏的主要論書——『寶性論』,也已大大的淨化了。

^{〔B〕}『大般涅槃經』後分,不再說如來藏了,以空或緣起來解說佛性。

^{〔C〕}^{〔a〕}瑜伽唯識學者,以「真如無差別」,解說如來藏。^{〔b〕}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。

^{〔D〕}說得最明白徹了的,是『楞伽經』說:^{〔a〕}「開引計我諸外道故,說如來藏」;^{〔b〕}「當依無我如來之藏」。

B. 『空之探究』

二、『空之探究』:^{〔一〕}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:^{〔1〕}「阿含——空與解脫道」;^{〔2〕}「部派——空義之開展」;^{〔3〕}「般若——甚深義之一切法空」;^{〔4〕}「中觀——(阿含的)中道緣起與(般若的)假名空性之統一」。

^{〔二〕}^{〔1〕}三十多年前說過:「中論是以大乘學者的立場,確認緣起、空、中道為佛法的深義。……抉發阿含經的深義,將佛法的正見,確樹於緣起中道的磐石」(『中觀今論』)。

^{〔2〕}這部書,對於這一見解,給以更確切的證明。⁶⁸

^{〔1〕}^{〔A〕}如來藏(tathāgata-garbha)是tathāgata與garbha的結合語,淵源於印度神教的神學,是不容懷疑的!^{〔B〕}然如來藏說的流行,是在大乘佛教後期(西元三世紀中),與部派佛教及初期大乘佛教,不能說是沒有關係的。^{〔2〕}應該是:^{〔A〕}正由於部派佛教及初期大乘的某些思想,^{〔B〕}啟發了如來藏說,使如來與藏相結合而流傳起來。所以如來藏的研究,從部派佛教及初期大乘經中,探索可能引發如來藏說的思想因素,是非常必要的!…〔下略〕…

(4) 印順導師《華雨集》(第三冊)〈修定——修心與唯心·秘密乘 自序〉p.139:

『如來藏之研究』中說:^{〔1〕}「緣起與空,唯識熏變,在阿含經與部派佛教中,發見其淵源;而如來藏(即佛性)說,卻是佛教的大乘不共法,是別教」。這是說:中觀者的緣起性空,瑜伽行者的唯識熏變,是淵源於「阿含」及部派佛教的;而如來藏,我,是後起的。^{〔2〕}如依大乘經說,如來藏與自性清淨心同一意義,那自性清淨心就是『阿含經』說的心性本淨,也有古說的依據了。

⁶⁸ 印順導師《空之探究》p.a1 ~ p.a2:

前幾年,為了『初期大乘佛教之起源與開展』的寫作,在閱讀『般若經』時,想起了三十多年前,『中觀今論』的一個見解:「中論是阿含經的通論」;「中論確是以大乘學者的立場,……抉發阿含經的緣起深義,將(大乘)佛法的正見,確樹於緣起中道的磐石」。這一論斷,出於個人的論斷,不一定能受到佛學界的認可。

對於『般若經』的空義,既有了較明確的理解,不如從「阿含」、「部派」、「般若」、「龍樹」,作一番「空之探究」,以闡明空的實踐性與理論的開展。這一構想,就是寫作本書的動機。

本書的主題就是「空」。簡單的說:^{〔1〕}「阿含」的空,是重於修持的解脫道。^{〔2〕}「部派」的空,漸傾向於法義的論究。^{〔3〕}「般若」的空,是體悟的「深奧義」。^{〔4〕}「龍樹」的空,是『般若經』的假名、空性,與『阿含經』緣起、中道的統一。

「大乘佛法」的一切法空,不離「佛法」——緣起中道的根本立場;是「中論」(理論的),

3. 結說

現在⁶⁹更衰老了，^[1]能否再寫作，⁷⁰是不能自作主張的。^[2]假使還有可能，希望能對『阿含』與「律」，作些簡要的敘述。⁷¹

也是中觀（實踐的）。

⁶⁹ 印順導師《平凡的一生》（重訂本）p.166：

七十三年（七十九歲）：九月初，三萬餘字的《遊心法海六十年》脫稿，敘述自己的學思歷程與寫作。

⁷⁰ 上文（《華雨集》（第五冊）〈遊心法海六十年〉p.31）所說：

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。

⁷¹ （1）上文（《華雨集》（第五冊）〈遊心法海六十年〉p.33～p.34）所說：

繼續寫成的，是『原始佛教聖典之集成』。…〔中略〕…關於毘奈耶——「律」的集成，…〔中略〕…關於「法」的集成，…〔下略〕…

（2）上文（《華雨集》（第五冊）〈遊心法海六十年〉p.17）所說：

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」！

（3）在後來的重要著作中，有關『阿含』與「律」的部分：民 74 年《華雨集第二冊》（即《方便之道》）〈上編「佛法」第一章 中道正法〉；民 77 年《印度佛教思想史》〈第一章「佛法」第三節 中道正法〉；民 78 年《華雨集第四冊》〈契理契機之人間佛教〉，《華雨集第三冊》〈修定——修心與唯心·秘密乘〉。