

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

2  
*Part*

---

# 〈為自己說幾句話〉(《永光集》)

長慈法師

## 【目次】

壹、寫作緣起.....	B-3
貳、導師的寫作與日本學者及西藏著作的關係.....	B-3
(壹) 與日本學者的關係.....	B-3
一、關於大乘三系之分判.....	B-3
二、關於三論宗傳承的見解.....	B-4
三、關於導師三部學術著作的主要論述.....	B-5
四、關於《中國禪宗史》之觀點.....	B-6
(貳) 與藏傳著作的關係.....	B-7
一、回應與「多氏的《印度佛教史》」之關係.....	B-7
二、澄清自己非月稱應成派的傳人.....	B-7
三、澄清「大乘三系」之判教理論基礎非依月稱著作.....	B-7
四、澄清《唯識學探源》非以月稱《入中論》為依據.....	B-8
五、澄清所批判的並非只有中國傳統佛教.....	B-8
參、關於印順導師與太虛大師思想上的不同.....	B-10
(壹) 關於大乘三宗之立場與太虛大師之主張的差異.....	B-10
一、序說：與虛大師的不同是由於修學的環境不同及不同的個性.....	B-10
二、關於修學環境及個性不同所引起之對中國佛教衰落原因的不同看法..	B-10
三、別述大乘三系之地位及法界圓覺與法性空慧之先後的不同看法.....	B-11
(貳) 澄清自己不只重視初期大乘經論之空義而更重菩薩大行.....	B-12
一、江燦騰關於導師重視空義之偏頗論斷.....	B-12
二、導師澄清自己更重菩薩大行.....	B-12
三、張顯龍樹菩薩闡述菩薩廣大行之可貴處.....	B-12
(參) 澄清並無依「緣起性空」而希望太虛大師改宗之意圖.....	B-12
一、澄清批判「真常唯心」系的真正用意：去除大乘佛法的天化情況.....	B-12
二、澄清無意說服太虛大師放棄「法界圓覺」而改宗「緣起性空」.....	B-12
肆、關於「人間佛教」的倡導.....	B-13
(壹) 說明專說「人間佛教」的理由.....	B-13
(貳) 說明「人間佛教」之主張中對淨土與密乘的立場與太虛大師一致.....	B-13
(參) 澄清提倡彌勒淨土並非與太虛大師思想上有所差異.....	B-14
伍、澄清所遭受之「漫天風雨」的實際原因.....	B-15
(壹) 說明「泛說江浙佛教界」之「保守勢力」為原因與事實不符.....	B-15
(貳) 說明「泛說思想問題」為原因與事實不符.....	B-15

陸、澄清對「解脫道」與「菩薩道」的立場.....	B-16
(壹) 關於釋悟廣對導師立場的誤會.....	B-16
(貳) 導師的回應.....	B-17
一、導師的根本立場：弘闡深觀廣行的菩提道.....	B-17
二、針對誤會的回應.....	B-17
柒、說明一生探求佛法的意趣.....	B-18
捌、澄清傳說中之《念佛淺說》被焚毀事件.....	B-18
玖、澄清是否資助出版聖嚴法師之博士論文.....	B-19
拾、結語.....	B-19
編後語.....	B-20

## 為自己說幾句話<sup>1</sup>

(《永光集》，pp. 239–269)

釋長慈編，2025/02/28

### 壹、寫作緣起

七年前，搜集些對我的寫作所引起的反應，編成《法海微波》。<sup>2</sup>近七年來，對我寫作而表示意見的，似乎更多一些。

我不一定能看到，看到了也沒有能記憶；所以又託人找來一些資料，在精神好些時，偶爾翻閱。在閱覽過程中，知道有的反對，有的贊同，有的贊同而存有自己的想法。

思想是多元化的，「異見、異忍、異欲」，是當然的現象。但讀了這文字的人，對我的意見與事實，可能會引起某些誤會。我雖然虛弱無力，寫寫停停的，還是多少說明一下的好！

### 貳、導師的寫作與日本學者及西藏著作的關係

先說我的寫作，與日本學者及西藏所傳的關係。

#### (壹) 與日本學者的關係

##### 一、關於大乘三系之分判

##### (一) 大乘三系說之思想來源

我的大乘三系（或作三論）說，是從太虛大師的三宗來的。

##### (二) 分判大乘思想的見解過程

起初，「我贊同（支那）內學院的見解，只有法性與法相二宗」；

經過「三年閱藏，……對於大乘佛法，覺得虛大師說得對，應該有法界圓覺一大流」（《遊心法海六十年》六——九頁）。

##### (三) 太虛大師之三宗說的發表年代

虛大師的三宗說，最早見於民國十年的《佛法大系》，立真如的法性論，意識的唯心論，妙覺的唯智論（《太虛大師年譜》（以下簡稱《年譜》）一二三——一二四頁）。

十一年，為了評破《唯識抉擇談》，作《佛法總抉擇談》。依窺基《法苑義林章》所說：「攝法歸無為之主，故言一切皆如也；攝法歸有為之主，故言諸法皆唯識；攝法歸簡擇之主，故言一切皆般若」——立般若宗，唯識宗，真如宗（《年譜》一四五——一四八頁）。

其後，確定三宗的名稱為：法性空慧宗，法相唯識宗，法界圓覺宗。

<sup>1</sup> 編者按：此文完成於民國 84 年（1995 年）；收錄在《永光集》，pp. 239–269。

<sup>2</sup> 編者按：「七年前」所指的時間，根據《法海微波》序之相關敘述，約為民國 75 年（1986 年）。

#### **(四) 澄清大乘三系之分判依據**

##### **1、申明分判大乘三系受虛大師啟發而年代很早**

所以，「我分大乘佛法為三系：性空唯名，虛妄唯識，真常唯心，與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（與內容）相同」（《契理契機之人間佛教》一六頁）。

我的大乘三系說，最早提出，是民國三十年寫的〈法海探珍〉，三十一年《印度之佛教》。

除了虛大師所說有所啟發外，在這抗戰期間，不通日文的我，是不可能「消化了日本佛教學者的研究成果」。

##### **2、澄清分判大乘三系並非依高楠順次郎之見解**

###### **(1) 江燦騰對導師的評論**

所以我讀到《台灣當代最偉大的思想家》說：「這樣（三系）的排列方式，日本佛教學者高楠順次郎，於夏威夷大學講〈佛教哲學要義〉時，已使用過了」（《福報》六十二期），我非常歡喜，有智者所見相同的感覺。

###### **(2) 高楠順次郎的觀點**

近來見到了一本《佛教哲學要義》，是高楠順次郎所著，藍吉富譯，正文書局於民國六十七年出版的。經仔細閱讀，竟沒有大乘三系的排列與說明。在該書〈緒論〉末，分佛教為二大類：

- 一、「否定式合理論」諸學派，有俱舍，成實，法相，三論——四宗。
- 二、「內省式直觀主義」諸學派，含攝了華嚴，天台，真言，禪，淨，律等宗派（一〇——一二頁）。

###### **(3) 導師不同意江燦騰的評論**

這確是高楠順次郎著的《佛教哲學要義》，但沒有三系的排列次第，那作者為什麼要說「日本佛教學者，……已使用過了」呢？

#### **二、關於三論宗傳承的見解**

##### **(一) 日本的佛教研究對導師的正面啟發**

日本近代的佛學，對我是有相當影響的。初到閩院求學，讀到梁啟超的〈大乘起信論考證〉，讀得非常歡喜，這是引用「日本學者研究成果」的。

二十六年，在武院，讀到高楠順次郎與木村泰賢合編的《印度宗教哲學史》（譯本，商務印書館出版）。這不是談佛法，也不知他的正確程度如何，但從淵源，發展，演變而作史的敘述，對我探求佛法的方向，有著相當的啟發性。

也就因此，墨禪所有的日譯多氏《印度佛教史》，也借來閱覽揣摩。

##### **(二) 導師不盲從日本的佛教研究：評破日本學者對三論宗之傳承的見解**

但我不是盲從者，二十三年初夏在武院，對日人（名字已忘）《三論宗綱要》（譯本，商務印書館出版）所說，如羅什，道生，曇濟，道朗的傳承；以高麗朗與河西朗，

攝山僧詮與餘杭僧詮的混為一人，可說無一不誤！

我以「啞言」筆名，發表〈震旦三論宗之傳承〉（《海潮音》十五卷六期），一一的加以評破，而提出我研究所得的三論宗傳承。

### 三、關於導師三部學術著作的主要論述

#### （一）三部學術著作參考日本學者的資料而觀點不同

抗戰結束，我經香港到台灣，以後的寫作，受到日本佛學界的影響要多些。

三十九年，我在香港，託人請到一部《大正新脩大藏經》。這是中文的大藏，但日本學者對不同版本的校注，聲聞經律與巴利藏的比對同異，與現存梵文校典的對勘，的確給我研究上的不少便利。

四十一年，從台灣去日本，買了宇井伯壽的《印度哲學研究》，宮本正尊的《大乘と小乘》等，又請了一部日譯的《南傳大藏經》。我雖不通日文，但對初期經、律、論的組織，與漢譯聲聞三藏相比對，也給了我很大的幫助。

五十年後，為了寫作的參考，又託人買了些日本學者的作品。我參考日文著作的，主要是：

[1] 《說一切有部為主的論書與論師之研究》，[2] 《原始佛教聖典之集成》，[3] 《初期大乘佛教之起源與開展》。

這三部書，都說到了參考日本學者的書名。然參考主要是資料而已，如《原始佛教聖典之集成》（一〇三頁）說：「後二書，為日本學者最近的名著。雖然在原始佛教聖典集成之研究中，不能隨和二書的意見，但對資料上，可說得到了最多的幫助」！

#### （二）三部學術著作之關鍵重要部分在《印度之佛教》已具體而微表達過

上面這三部書，關鍵性的重要部分，在三十一年所寫《印度之佛教》已具體而微表達過的。

##### 1、《原始佛教聖典之集成》之部分

- ◎《印度之佛教》第四章四節「法毘奈耶之初型」（重版本六三——七七頁），可說是《原始佛教聖典之集成》的雛形。
- ◎《摩訶僧祇律》「雜跋渠」，與《毘尼摩得勒迦》的「雜事」等相近，都是牒句而略釋的。
- ◎毘尼本母的發現，論定為「犍度部」的根源；《原始佛教聖典之集成》第五章〈摩得勒迦與犍度〉（二五一——三九四頁），就是依此寫成的。
- ◎第九章〈原始集成之相應教〉（六二九——六九四頁），及以後寫成的《雜阿含經論會編》，是受到呂澂《雜阿含經刊定記》的啟發而研討完成的。

##### 2、《說一切有部為主的論書與論師之研究》之部分

《說一切有部為主的論書與論師之研究》第二章〈阿毘達磨的起源與成立〉（四三——九〇頁），以《舍利弗阿毘曇》為古型，論定諸法的自（體）相、共相、相攝、相應、因緣，為阿毘達磨初期的五大論題，也只是《印度之佛教》第七章〈阿毘達

磨之發達》(重版本一二三——一四二頁)的修正與廣說。

### 3、《初期大乘佛教之起源與開展》之部分

◎《初期大乘佛教之起源與開展》，所作部派的分化與推定(三一五——三五二頁)，是《印度之佛教》的「學派之分裂」(重版本九七——一一二頁)的重述。日本寺本婉雅譯注的多氏《印度佛教史》，列舉部派分化的不同傳說(三六三——三八二頁)；這些資料，使我能從比較中作出論定。

◎「大乘佛教的起源，《印度之佛教》已多少說到」(一四三——一四九頁，一七九——一八〇頁)。

### (三) 結說

這三本書的主要依據，是在早年凝成的理念下完成，都是引用漢文大藏經來說明的。

## 四、關於《中國禪宗史》之觀點

### (一) 傅偉勳對導師《中國禪宗史》的評價

民國五十九年，我寫了一部《中國禪宗史》。傅偉勳《關於佛教研究的方法與迫切的課題》中說：「我們中國學者，還得仰賴常盤大定……數不清的日本行家的著作，從梁任公，印順法師(《中國禪宗史》的撰著，必須引用柳田聖山等人的研究成果)……」(《一九九〇年佛光山佛教學術會議實錄》五三頁)。

### (二) 導師對傅偉勳之評價的回應

#### 1、根本之立場：本書的研究不覺得要參考外人的研究成果

這部書，我曾參考日本學者的著作，但「必須引用柳田聖山等人的研究成果」，卻是未必！

這本書引用的資料，中國人說中國事，我不覺得要參考外人的。

#### 2、研究之觀點：評破柳田聖山「無相戒」、「般若三昧」等見解

在寫作過程中，偶然的在性圓處，見到他胞兄林傳芳(長在日本)的存書中，有有關禪宗的日文書，也就借來參考一下。

柳田聖山《初期禪宗史書之研究》，以為「無相戒」，「般若三昧」，「七佛二十九祖」說，是牛頭六祖慧宗所說，鶴林法海所記的。神會晚年，把他引入自宗，由門下完成。

我不能同意他的見解，曾加以評破(《中國禪宗史》二六七——二六八頁)。

所以，說我「必須引用柳田聖山等的研究成果」，未免想入非非！

### (三) 結語

有人說：沒有說你抄襲柳田聖山，那也算難得了。

我覺得，中國佛教太衰落了，相形見拙，中國佛教學者多少有些崇外心態，似乎非引用日本人的研究成果，從日本人的研究成果出發不可。

我從不反對參考、吸收外國人的研究成果，但自己不通外文，只能以漢文藏經為主要依據。不能廣泛的引用外人的研究文獻，這是我最大的缺點。

希望讀者與評者，不要以為我能「消化日本學者的研究成果」，平添我虛偽的光榮！

## **（貳）與藏傳著作的關係**

### **一、回應與「多氏的《印度佛教史》」之關係**

多氏的《印度佛教史》，從無著、世親，到中觀與唯識者的論誦，秘密大乘佛教的廣泛弘傳，我的確是大多採用這本書的。

龍樹以前，從釋尊時代，到部派分化，政局紛亂，我是多取我國所傳，及牛津大學的《印度史》。

西藏所傳，大乘只有中觀、唯識；多氏的《印度佛教史》，作者是覺囊巴派，是真常唯心論者，也自稱「唯識見」，所以說「多氏的《印度佛教史》，提貢了他對印度佛教發展史的基本架構（〈台灣最偉大的思想家〉見《福報》六十二期）」，是我所不能同意的。

### **二、澄清自己非月稱應成派的傳人**

#### **（一）接觸月稱之空義而不再重視三論宗之空義**

民國二十七年秋，我從武昌到四川，住縉雲山漢藏教理院，讀到宗喀巴所著的《菩提道次第廣論》，《密宗道次第廣論》，《辨了不了義善說藏論》；月稱的《入中論》，是遲幾年才讀到的。從宗喀巴的著作中，接觸到月稱對《中論》空義的解說，所以「深受老莊影響的中國空宗——三論宗，我對他不再重視」（《妙雲集》下編十《華雨香雲》二二頁）。

#### **（二）空義思想回歸《大智度論》**

不過，我對月稱的思想，並沒有充分了解，如月稱的《中論》注——《明顯句論》，我也沒有見到。也許我有中國人的性格，不會做繁瑣思辨，從宗喀巴、月稱那裡得些消息，就回歸龍樹——《大智度論》。

三十一年起講出而成的《中觀論頌講記》，三十六年講出的《中觀今論》，都是通過了《大智度論》——「三法印即一實相印」的理念，所以說：

《中論》，「是大乘學者的開顯《阿含》深義」（《中觀論頌講記》四三頁）。

「《中論》確是以大乘學者的立場，確認空、緣起、中道為佛教的根本深義。與聲聞學者辯詰問難，並非破斥四諦、三寶等法，反而是成立。抉發《阿含》的緣起深義，將佛法的正見，確立於緣起中道的磐石」（《中觀今論》二四頁）。

#### **（三）結說：重視前期龍樹學而非月稱應成派傳人**

總之，我重視前期的龍樹學，不是月稱應成派的傳人。

### **三、澄清「大乘三系」之判教理論基礎非依月稱著作**

#### **（一）江燦騰對導師大乘三系說的論斷**

我與月稱思想的關係，很少人提及，唯一例外的是江燦騰居士。他對月稱的思想，似乎與我差不多，知道得有限，但他卻能從想當然的意境中作出論斷。如說我是「月稱的著作，則提貢了他三系判教的理論基礎」（《福報》六十二期）。

## **（二）導師澄清大乘三系說的依據**

我的大乘三系，是依虛大師的大乘三宗說，次第、內容都可說相同。

我的大乘三系說，最早發表的是三十年寫的〈法海探珍〉，那時我還沒有讀到月稱的《入中論》。

據我所知，月稱與宗喀巴，承認大乘有瑜伽行與中觀二大流，而作了不了義的分別，與支那內學院所見的相近。

## **（三）導師不認同江燦騰的論斷**

他說「月稱的著作，提貢了他（指印順）三系判教的理論基礎」，不知他到底根據些什麼？

## **四、澄清《唯識學探源》非以月稱《入中論》為依據**

### **（一）江燦騰對於導師寫作《唯識學探源》的論斷**

更離奇的，他說：「印順以月稱《入中論》為依據，撰寫《唯識學探源》，學術成就甚高，也未引起社會的注意」（《新雨》×期二一頁）。

### **（二）指出《唯識學探源》早於《入中論》的譯出**

《入中論》的譯出，「是民國三十一年四月十日於緬雲山漢藏教理院編譯處」（論末）。我的《唯識學探源》，是民國二十九年於貴陽大覺精舍寫的。那時《入中論》還沒有譯出，我又不識藏文，怎能以《入中論》為依據，寫出《唯識學探源》！

### **（三）指出《入中論》廣破唯識而與《唯識學探源》內容不同**

而且，《入中論》第六地是廣破唯識的，我寫的是探求唯識學的淵源，內容完全不同。<sup>3</sup>

### **（四）結語：不認同江燦騰對於導師寫作《唯識學探源》的論斷**

到底為了什麼，要說我以月稱為依據？

## **五、澄清所批判的並非只有中國傳統佛教**

### **（一）江燦騰關於導師評判佛教弊病的論斷**

還有，他說：「印老事實上，是透過月稱和宗喀巴的中觀思想，來批判中國的傳統佛教」（《當代》三七期一〇四頁）。

在他〈論印順法師與太虛大師對人間佛教詮釋各異的原因〉中，也有類似的語句，這也使我感到離奇。

### **（二）所評論的佛教弊病包含神秘欲樂的佛教**

我所批判的，不只是中國傳統佛教，還有印度後期神秘欲樂的（傳入西藏的）佛教。

月稱，我不太知道，只知《入中論》也說到持咒。

宗喀巴所樹立的黃教，是通過「菩提道次第」（要你知道，不是要你廣修菩薩行）<sup>4</sup>，

<sup>3</sup> 編者按：導師此處之標點符號為逗號「，」；為利於講義之分科，此處調整為句號「。」，在此說明提醒讀者。

而進修神秘、欲樂、他力、急證的「密宗道次第」。

如法尊、能海去拉薩修學，不都是學得無上瑜伽的大威德而回來嗎！

這正是我所要批判的，我會用他們來破斥中國佛教嗎？

### 〔三〕評判佛教弊病的依據是《大智度論》

我所依據的，是中國傳譯的龍樹《大智度論》。如〈敬答議印度之佛教〉（《無諍之辯》一二一——一二二頁）說：

「於大乘中見龍樹有特勝者，非愛空也。言其行，則龍樹擬別創僧團而事未果，其志可師。言其學，三乘共證法性空，與本教之解脫同歸合，惟初重聲聞行果，此重菩薩為異耳。

……言菩薩行，則三乘同入無餘，而菩薩為眾生發菩提心，此『忘己為人』之精神也。

不雜功利思想，為人忘我之最高道德，於菩薩之心行見之。以三僧祇行因為有限有量，此『任重致遠』之精神也。

常人於佛德則重其高大，於實行則樂其易而速，好大急功，宜後期佛教之言誕而行僻。斥求易行道者為志性怯劣，「盡其在我」之精神也，蓋唯自力而後有護助之者。

---

<sup>4</sup> 導師此處之評論文字，主要是依據太虛大師對《菩提道次第廣論》一書的評價。《太虛大師全書》第十九編 文叢（CBETA 2024.R3, TX30, no. 19, p. 777a2-5）：

西藏學者法尊譯出黃衣士宗克巴祖師所造菩提道次第廣論，教授世苑漢藏院學僧，將梓行而問世。余為參訂其譯文，閱至『如是以諸共道淨相續已，決定應須趣入密咒，以能速滿二資糧故。設踰共道，非所堪能。或由種性功能羸劣不樂趣密咒者，則唯應將此之次第加以推廣』。其為特尚密宗之理論，甚為顯然。

另外，《密宗道次第廣論》卷2（CBETA 2024.R3, B10, no. 68, p. 795b18-797a2）云：

寂靜論師《四百五十論釋》中云：「若有唯修天之體性，不能成佛，道不滿故。又若唯修諸天真實而非諸天，是則須經多無數劫乃得成佛，非速疾成。…」此說若唯修天瑜伽，決定不能成佛。若不修天而修空性及餘方便，須經多無數劫方得成佛。

……

彼論引文證云：「如云，修習成佛因，謂修佛瑜伽，何不徧觀察，果由似因生。又《一切秘密經》亦云：『總之佛陀果，從定慧出生，除佛瑜伽外，行者不得佛。』」

……

故無凡身相好而可立為色身相好之因，須於彼生新修能感相好等流之因。此除修天瑜伽更無餘事。」

導師根據上述《密宗道次第廣論》的引文內容，對宗喀巴的思想、立場有如下的論述：

寂靜的《四百五十論釋》說：「若唯修諸天真實（佛勝義性）而非諸天（色身），是則須經多數劫乃得成佛，非速疾成」。這是說，不修佛瑜伽，也就是不修天色身的天瑜伽，是不能成佛的。宗喀巴（Tson-kha-pa）的《密宗道次第廣論》，引上說而加以說明：『故無凡庸身相好而可立為色身相好之因，須於彼生新修能感相好等流之因，此（則）除修天瑜伽，更無餘事』；肯定說非此生修天瑜伽，是不可能成佛的。這是「秘密大乘」者，別立成佛的理由，與「大乘佛法」所見不同了！（《印度佛教思想史》，pp. 433-434）

菩薩乘為雄健之佛教，為導者，以救世為己任者，求於本生談之菩薩精神無不合。以此格量諸家，無著系缺初義，《起信論》唯一漸成義，禪宗唯一自力義；淨之與密，則無一可取，權攝愚下而已」。

#### **（四）結說：對佛教弊病的評判與月稱、宗喀巴無關**

我是這樣的評判印度佛教，也同樣的評判中國傳統佛教，與月稱，宗喀巴有什麼關係！

### **參、關於印順導師與太虛大師思想上的不同**

#### **（壹）關於大乘三宗之立場與太虛大師之主張的差異**

##### **一、序說：與虛大師的不同是由於修學的環境不同及不同的個性**

我的大乘三系（或「三論」）——性空唯名、虛妄唯識、真常唯心，是繼承太虛大師的三宗——法性空慧、法相唯識、法界圓覺，次第與內容，都是一致的。名稱不同，只是取義不同，大師在〈議印度之佛教〉中，也說「佛陀行果讚仰而揭出眾生淨因之真常唯心論」，並沒有責難立名的不當。

那有關大乘三宗，我與大師的差別在那裡？這應該是，由於修學的環境不同，引起傳統與反省的差異，當然也由於不同的個性。

##### **二、關於修學環境及個性不同所引起之對中國佛教衰落原因的不同看法**

#### **（一）大虛大師的修學歷程與個性所引起之對中國佛教衰落原因的看法**

##### **1、修學歷程**

虛大師十七——十九歲（一九〇五——一九〇七），讀《法華》、《楞嚴經》；在天童寺，聽《法華經》，「習學禪堂生活」；「聽道老講《楞嚴經》、閱《楞嚴蒙鈔》，《楞嚴宗通》，愛不忍釋」（《年譜》二六——三一頁）。

閱藏期間（一九一四——一九一七），「初溫習台、賢、禪、淨諸撰述，尤留意《楞嚴》、《起信》，於此得中國佛學綱要」；「于會合台、賢、禪的《起信》、《楞嚴》著述，加以融通抉擇，……從《楞嚴》提唐以後的佛學綱要，而《楞嚴攝論》即成於此時」（《年譜》八四——八五頁）。

當時雖有政治的革命，而大師接觸到章太炎、譚嗣同等有關佛學的文字，都還是宋以來的佛法傳統。

##### **2、太虛大師的個性及其對中國佛教衰落原因的看法**

大師心目中的中國佛學，就這樣的凝定了，用來適應時代，以從事中國佛教的復興運動，直到晚年。

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。對唐以來傳承的一切佛法，在進行佛教革新運動中，認為一切經是佛說的。

也就是說：「法」是完善的，而中國佛教的衰落，問題在學佛法的「人」。（大師晚年——民國三十——三十二年，由於發現門下思想的脫離中國傳統，針對藏傳中觀，講〈諸法有無自性問題〉，撰〈閱入中論記〉。對我的《印度之佛教》，作〈議

印度之佛教〉，〈再議印度之佛教〉。特在漢院講〈天台四教儀與中國佛學〉，〈賢首五教儀〉，及重禪觀的〈中國佛學〉。

## 〔二〕印順導師的修學歷程與個性所引起之對中國佛教衰落原因的看法

### 1、修學歷程

我出家後，民國二十年（一九三一）到虛大師任院長的閩院求學。那學期的課程，是《三論玄義》，《俱舍論》，《雜集論》，日文與國文（還有一門社會學）。在武院，抗戰期間到漢院，功課都相近（漢院多藏文，《菩提道次第論》等）。中國傳統的台、賢、禪、淨，似乎都不太重視。這一學習環境，與大師學習重心，是不太一致的。在我學習時期，政局不穩定，更有長期的抗日戰爭。

在佛學方面，有西藏傳來的，有日本學者著作的譯本，南傳佛教也有一些介紹：佛學不再是大師學習時代的單純了。

### 2、印順導師的個性及對中國佛教衰落原因的看法

特別是我的根性不同：在家時，「以三論、唯識為研究對象。……理解到的佛法，與現實佛教界的差距太大，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」（《遊心法海六十年》五頁）！

經過「出家來八年的修學，知道（佛法）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（到後）來越嚴重，所以不能不將心力放在印度佛教的探究上」（《遊心法海六十年》一三頁）。

在武院期間，「讀到日本高楠順次郎與木村泰賢合編的《印度哲學宗教史》（等）；……使我探求佛法的方法，有了新的啟發。……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」（《遊心法海六十年》九頁）。

我對「佛教史的探究，不是一般的學問（為研究而研究），而是探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之」；「不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法」（《契理契機之人間佛教》二〇一頁）。

中國佛教的衰落，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。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。

## 〔三〕結說

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。

### 三、別述大乘三系之地位及法界圓覺與法性空慧之先後的不同看法

◎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。

◎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）！

### **（貳）澄清自己不只重視初期大乘經論之空義而更重菩薩大行**

#### **一、江燦騰關於導師重視空義之偏頗論斷**

我在大乘三系中，重視「性空唯名」——「弘闡中期佛教之行解」，讀者可能多少有些誤解，如《現代中國佛教思想論集》（一），論列我與虛大師對「人間佛教」詮釋各異的原因說：「印順法師基於緣起性空的義理，是源於《阿含》，光大於《中論》，不能順從太虛大師的觀點」；「據西藏月稱詮釋的中觀空義，批評中國佛教圓融的特質」（一五〇、一五二頁）。

#### **二、導師澄清自己更重菩薩大行**

說我贊同「緣起性空」，是正確的，但我重視初期大乘經論，並不只是空義，而更重菩薩大行。

我不是西藏所傳的後期中觀學者，是重視中國譯傳的龍樹論——《中論》，《大智度論》，《十住毘婆沙論》。所以在〈敬答議印度之佛教〉說：「於大乘中見龍樹有特勝者，非愛空也」；並提出會通《阿含》，及「忘己為人」，「任重致遠」，「盡其在我」的偉大的菩薩精神（《無諍之辯》一二一——一二二頁）。

其實，這在《印度之佛教·自序》中，早已說過了。

#### **三、張顯龍樹菩薩闡述菩薩廣大行之可貴處**

而且，龍樹在闡述菩薩廣大行中，對念佛免難，功德迴向眾生，懺悔罪業，煩惱即菩提，易行與難行，頓入與漸入等：凡有他力的，速成的，也就是神（教）化傾向的，都有不同印度後期論師的卓越見解。《智度論》在印度失傳，後期的中觀學者，那裡知道！

### **（參）澄清並無依「緣起性空」而希望大虛大師改宗之意圖**

#### **一、澄清批判「真常唯心」系的真正用意：去除大乘佛法的天化情況**

「佛世之淳樸」，虛大師是同意的，那麼離佛世還不久，多少天化而不太離譜時代的佛教，總比後期的「天佛一如」好。

「天（神）佛一如」，不只是「魔梵混融」的秘密大乘，在「真常唯心」系中，如《大集經》的〈寶幢分〉，及《楞伽經》，早已明白的說到，如我在《方便之道》所引述的（《華雨集》二冊·一〇四——一〇六頁）。

我的意見，是在印度佛教史中，探求天（神）化，漸漸的嚴重，達到神佛不二的過程。在這一發展過程中，挾取初期大乘經（龍樹）論，闡揚大乘解行而又能會通《阿含》。  
我不是要依緣起性空，而與真常唯心論諍的。

#### **二、澄清無意說服太虛大師放棄「法界圓覺」而改宗「緣起性空」**

該文說：「要說服太虛大師放棄『法界圓覺』，改宗『緣起性空』，是很難的。……他

的思想傾向，宗教體驗，都不是那一路線，又怎麼能說服他改變自己去接受他。……所以我們說，這是沒有標準答案的，揀擇只在乎個人了」（《現代中國佛教思想論集》（一）·一五五頁）。

#### **（一）從論理上澄清提倡「性空唯名系」的真正義趣**

我在《印度之佛教》等，提出我的大乘三系。我是從經論發展的探求中，認為初期的大乘經（龍樹）論——性空唯名系，是會通《阿含》而闡揚菩薩道的，更契合釋尊的本懷。我寫出來提貢佛教界參考；對秘密大乘（即「天化」的）不表同意，在那時現實環境中，明知會毀多於譽的，但為佛法著想，還是不顧一切的表達出來。

這不是要與虛大師論諍，也不是希望他的改變。虛大師的思想凝定，到那時快近三十年了，希望他放棄而改宗，那我真是太天真幼稚了！

#### **（二）從宗教體驗上澄清無意以「緣起性空」在佛教界取代「法界圓覺宗」**

說到宗教體驗，我相信不但佛教，其他宗教與低級巫術，都是有些宗教體驗的，不過淺深、偏正不一罷了。

有宗教體驗的，信心十足，但並不等於事實或真理。低層次的宗教體驗，與自己的信仰，自己所聽聞的有關。

閱讀（或信仰）什麼，在靜定（精神集中）中就引發什麼體驗，如讀《法華經》的，就會引發「靈山一會，儼然未散」的體驗。

現代少數基督徒，把習禪引入自宗，於是靜定中，有見到馬利亞懷抱著孩兒，有見背著十字架的耶穌。

所以宗教思想的淺深、偏正，不只以自己的宗教體驗為準繩，還是要在自己表達出來，求得他人的共識。

大師的思想——法界圓覺宗，有宋以來的千年傳統，要在佛教界取代他，還真不容易呢！

### **肆、關於「人間佛教」的倡導**

#### **（壹）說明專說「人間佛教」的理由**

虛大師說「人生佛教」，也說「人間佛教」，我為什麼要專說「人間佛教」呢！「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（流入西藏）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」（《遊心法海六十年》一八——一九頁）。

#### **（貳）說明「人間佛教」之主張中對淨土與密乘的立場與太虛大師一致**

虛大師分自己的思想為三期：

（一）、民國三年七月閉關以前。

（二）、從閉關到（民國十七年冬）遊化歐美：主張大乘的「八宗平等」，「八宗並弘」。

（三）、從遊化歐美到（二十九年五月）訪問緬、印、錫回來：如〈我怎樣判攝一切

佛法〉所說的第三期，是大師的晚年定論。

內容分「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」。

所說的「三依三趣」是：

- (一)、「依聲聞行果趣發大乘心的正法時期」；
- (二)、「依天乘行果趣獲得大乘果的像法時期」；
- (三)、「依人乘行果趣進修大乘行的末法時期」。

像法時期，「印度進入第二千年的佛法，正是傳於西藏的密法；中國則是，……淨土宗。……如密宗在先修成天色身的幻身成化身佛；淨土宗如兜率淨土即天國之一，西方等攝受凡夫淨土，亦等於天國。依這天色身、天國土，直趣於所欲獲得的大乘佛果，這是密、淨的特點」。

「但到了現在，末法開始，……依天乘行果（的密、淨），是要被謗為迷信神權的。不惟不是方便，而反成為障礙了」（《年譜》四八〇——四八一頁）。大師在〈再議印度之佛教〉也說：「淨、密，應復其輔行原位，不令囂張過甚」。

這是判淨、密為附庸，雖是「法界圓覺」，但不再「八宗並弘」那樣的看作大乘主體了。

所以淨土與密乘，在人間佛教中，我與虛大師是一致的，不過虛大師點到為止，我卻依經論而作明確的論證。

如淨土法門，我依龍樹《十住毘婆沙論》，無著《攝大乘論》等，傳為馬鳴所造的《大乘起信論》——代表印度的大乘三系，說明這是為生性怯劣所設的方便，不是大乘菩薩的正常道。

#### **（參）澄清提倡彌勒淨土並非與太虛大師思想上有所差異**

〈台灣當代淨土思想的新動向〉中說：「淨土信仰，既是中國佛教近世的主流，印順法師在批評中國佛教時，自然無法避開，可是又不能沒有替代，於是取與佛教早期思想淵源較深，且又下生成佛的彌勒信仰，替代西方往生的彌陀淨土。《淨土新論》的思想和心理轉折，都是由此一念而來」（《人間淨土的追尋》二一〇頁）。

我從來沒有這樣的心理轉折，這是作者代為設想的。彌勒淨土也是「天國土」，但由於彌勒將來下生成佛，為中國人所嚮往的人間淨土，龍華三會。而當時又流行彌勒系的法相唯識，所以彌勒淨土是虛大師一向提倡的。

◎如民國十三年元旦，虛大師編《慈宗三要》，三要是《瑜伽》的〈真實義品〉，《菩薩戒本》，與《觀彌勒上生兜率天經》（《年譜》一六八頁）。

◎十四年冬，大師「修彌勒七過舊年」（《年譜》二一五頁）。

◎大師的《慈宗要藏敘》說：「轉逢長老自小雪峰攜古銅彌勒菩薩像至，乃就（南普

陀寺後山)兜率陀院,設慈宗壇以奉之。民二十一、二十二年之交,旦夕禪誦其中,皈依者浸多,有慈宗學會之設」(《年譜》三五二頁)。

◎到三十五年五月,大師「應上海佛教界請,講《佛說彌勒大成佛經》於玉佛寺」(《年譜》五二六頁)。

◎三十六年三月,大師於玉佛寺示寂,弟子們「助念彌勒聖號,祝上生兜率,再來人間」(《年譜》五三八頁)。

虛大師提倡彌勒淨土,只要是大師門下,是無人不知的。我只是繼承虛大師的遺風,怎能說這是我與虛大師間的差異所在?<sup>5</sup>

#### 伍、澄清所遭受之「漫天風雨」的實際原因

##### (壹)說明「泛說江浙佛教界」之「保守勢力」為原因與事實不符

民國四十二、四十三年間,我受到「漫天風雨」的襲擊,我說:「真正的問題,是我得罪了幾乎是來台的全體佛教(出家)同人」(《華雨香雲》六五頁)。

楊惠南的〈台灣佛教的出世性格與派系鬥爭〉,以為:「問題恐怕沒有那麼單純,因為這還應該牽涉到印順的老師——太虛。太虛代表的是開明的改革派,而圓暎則由江浙佛教界所擁護,代表保守的傳統勢力」(《當代》三一期七四頁)。

虛大師所代表的,是適應時勢,從革新中以發揚中國的佛教傳統。所以被稱為開明的改革派——新派,是贊同改革運動的,接受虛大師主辦的僧教育的。依此說,來台의 慈航、默如、戒德、印順、東初(依入閩院先後次第)等,都是閩院的學僧。慈航以「新僧」自居,在住持安慶迎江寺期間,曾推動安徽佛教的改革呢(《年譜》二九五頁)!

民國十九年,道源(那時名「能信」)也住過武昌佛學院。

所以我遭受的「漫天風雨」,不能說沒有派系,但如泛說江浙佛教界為保守勢力,那顯然是與事實不符的!

##### (貳)說明「泛說思想問題」為原因與事實不符

江燦騰說:「關於《佛法概論》事件,……點出他來台灣進住善導寺,以及佔了赴日代表的名額,是整個事件的內在主因。但是,他忽略了思想上的差異,才是根本原因所在。例如他提到『漫天風雨三部曲』,其一是圍勸圓明,其二是慈航為文批他,其三是反對派向政府檢舉。而其中一和二,即是思想上的差異所引起的」(《當代台灣俠客誌》二四頁)。

說到思想問題,我的《印度之佛教》,是在重慶出版的。台灣僅有三、四冊,自己的一

<sup>5</sup> 編者按:〈台灣當代淨土思想的新動向〉之作者江燦騰應是認為:導師提倡彌勒淨土是基於批判「太虛大師的中國佛教復興運動」,因此是與「虛大師間的差異所在」。換言之,江燦騰認為太虛大師的中國佛教復興運動應是提倡西方彌陀淨土的;而導師批判中國佛教,因此提倡彌勒淨土。然而,導師指出:太虛大師亦提倡彌勒淨土,而自己提倡彌勒淨土只是「繼承虛大師的遺風」,並非是與太虛大師的差異所在。

冊，不知丟在那裡了。我來台不過一年，這部書的思想，一般是不大知道的。

當時在香港出版而流傳來台的，是經與論的講記。

唯一引起注意的，是《淨土新論》，說他引起台中蓮友們的不滿，我是同意的，但對來台的長老與青年（主要在北部），不可能因此而引起大問題的。

我們還是聽聽中立者的意見吧！《道安法師遺集》的〈日記〉中說：

四十二年七月十日「現在來台灣的僧侶，派系頗重，反對印順、李子寬（太虛派）的人太多了，最少×××、×××這一派，是反對最厲害的人，這中間不無蛛絲馬跡可尋」（七冊·一一六五頁）。

四十二年十二月廿四日「慈（航法）師因二心及×××之唆使，說印順根本不把他放在眼裡。……他聽了，滿腹無明火，高燒須彌山。加之又以圓明罵他，稱讚印順，更是火上加油。……他（寫文）的動機，無非是眼紅與受人愚弄而已。

……印順乃一學者，並無做大師之心，從不與人爭名利。因去年不該出席日本世界佛教聯誼會，與來台住善導寺，佔了他的位置，以為印順不來，善導寺的導師就是他的。……又加圓明要台灣的法師們，都應當向印順學習的話，更引起他們無限嫉恨的悶氣無處發洩，這真是佛門無謂的風波」（七冊·一二七九——一二八四頁）。

四十四年七月十八日「前年農曆年底，對印順之《佛法概論》，利用中佛會發文通告，台灣各寺院不得流通。現在還不甘心，又從中向警察局搗鬼，印順真不值得遭人陰謀」（八冊·一四一一頁）。

《道安法師遺集》的當時〈日記〉，不是與我《平凡的一生》所說的，幾乎完全一致嗎？大家為什麼要圍剿圓明？慈老為什麼要寫〈假如沒有大乘〉？

如離去當時的事實背景，泛說思想問題，那是與事實不符的！

## 陸、澄清對「解脫道」與「菩薩道」的立場

### （壹）關於釋悟廣對導師立場的誤會

《獅子吼》三十二卷六期，有釋悟廣的〈大乘道風光無限〉。文中引用《大智度論》以外，大量引我的作品，而附上作者自己的解說。讀者很可能誤會，以為他的解說就是我的見解，所以要略辨一二。

他說：

1. 「導師所說學佛者當前的唯一目標——須陀洹果」（十四頁下）。
2. 「解脫道則是菩薩心行根本的根本。……解脫的正道加菩薩行，等於菩提心」（十三頁上）。
3. 「留惑潤生的惑，絕不是惑業苦的惑，確切的說是一種對眾生的悲心」（十三頁上）。
4. 「這近處，也就是根本佛教的純樸處，解脫道」（十三頁上）。

## **(貳) 導師的回應**

### **一、導師的根本立場：弘闡深觀廣行的菩提道**

在一切佛法中，我是「宏闡中期佛教之行解」，也就是宏揚初期大乘的菩薩行——深觀而廣大行的菩提道，而不是初期佛教，一般稱之為小乘的解脫道。

### **二、針對誤會的回應**

#### **(一) 論究佛法的原則**

我的論究佛法，有一原則：在大乘法中，依中觀來說中觀，依唯識來講唯識，依真常來講說真常的經論。

在論到聲聞乘的解脫道時，也依聲聞法說，決不依自己所宗重的而附會歪曲。聲聞是解脫道，菩薩是菩提道，雖意義有相通處，菩薩得無生忍，含攝得聲聞的解脫道，但菩提道決不是出發於斷煩惱的。

#### **(二) 針對四則誤會文字的回應**

##### **1、針對第 1 則誤會文字的回應**

上述的四則中，1.說證得初果，「是學佛法者當前的唯一目標」，是我在《成佛之道》中，講三乘共法——聲聞的解脫道而說的。

作者引此去解說菩薩道，如說：「初發心的菩薩們，要發心做菩薩，要成佛度眾生，先發斷自己煩惱的心，至少要能斷無量生死的煩惱」（十四頁下）。

這與我的解說菩薩發心，是不相合的。

##### **2、針對第 2、第 3 則誤會文字的回應**

2.3.二則，作者為了要說明菩薩要先修解脫道，斷盡煩惱，所以作出了新的解說。菩提心，是菩薩發心：「上求佛道，下化眾生」，也就是從利益眾生中，漸次增進，到達圓滿的佛果。

（初發）菩提心是行菩薩道的信願，可說是菩薩最偉大的志願，他卻說：「解脫的正道加菩薩行，等於菩提心」。這是作者所說，佛法中從來沒有聽說過的怪論！

「留惑潤生」，佛法中為什麼要說「留惑」？「潤生」是什麼意義？作者可能沒有考慮過，也就是沒有了解菩薩為什麼要「留惑」。

照他自己的見解，菩薩要先修解脫道，斷盡無量生死煩惱，再來度眾生，所以想入非非的說：留惑的惑，「是一種對眾生的悲心」。稱悲心為惑——煩惱，善惡不分，這是末世佛法的又一怪論！

##### **3、針對第 4 則誤會文字的回應**

4.我說：「菩提心，大悲心，空性見——三者是修菩薩行所必備的。切勿高推聖境，要從切近處學習起」。

作者竟解說「切近處」為：「就是根本佛法的純樸處，解脫道」。

我寫作的原文，是《契理契機之人間佛教》五九——六〇頁。讀者如檢閱原文，就可以了解作者以解脫道來解說切近處的錯誤了。

### **（三）結說**

其實，這決不是無心的錯失，或由於佛學知解的不足，或是為了自己推重解脫道，故意對菩薩行作出這些歪曲的謬論。

### **柒、說明一生探求佛法的意趣**

聖嚴〈印順長老護教思想與現代社會〉說：「從這一點看印順長老，倒頗近於只會看病而拙於治病的學者風貌」（《佛教新聞》九二期一三頁）。

江燦騰〈佛學研究與修行〉說：「會有人用來批評印順說：『是佛教思想的巨人，是行動實踐的侏儒』」（引《滄海文集》（中）·三四六頁）。

二位所說，可說非常正確，我就是這樣的人。

不過，說是「思想的巨人」，未免稱譽過分了。

我曾一再表明自己一生為法的意趣：「虛大師所提倡的佛教（教理、教制、教產）改革運動，我原則是贊成的，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」（《遊心法海六十年》七頁）。

我「不是為考證而考證，為研究而研究的學者。我只是本著從教典得來的一項信念：為佛法而學，為佛教而學，希望條理出不違佛法本義，又能適應現代人心的正道，為佛法的久住世間而盡一分佛弟子的責任」（《契理契機之人間佛教》四七頁）。

我覺得，善財所參訪的，大家都說「我但知此一法門」；似乎專一，對學習菩薩的初心學人，也許會更落實些。當然，大菩薩們是不在此例的。

### **捌、澄清傳說中之《念佛淺說》被焚毀事件**

從一段事說起：《當代》二十八期，發表了〈台灣當代淨土思想的新動向〉，說到我的《淨土新論》等，「有大批燒毀其書者」；並注明：「少數教徒，即指大名鼎鼎的李炳南老先生」。台中炳老的弟子們，覺得這篇文章，有損炳老的完善形象，經朱斐偕來南投，認為這是無稽的謠言，希望被人燒書的我，代為炳老澄清。

我是經不起人家說好話的，也就答應了，寫了一篇〈台灣當代淨土思想的新動向讀後〉。我只說：「傳播的謠言，越來越多。……傳說（我的）《念佛淺說》，『被少數教徒焚毀』。……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」（《華雨集》五冊·一〇二——一〇三頁）。

我將文稿寄給朱斐，台中蓮友們見了，表示不滿意。

我告訴大家：當時，我人在台北，聽到的都是傳說。原文注明是×××說的，如經人不滿我的否認，提出質問，我要怎麼應付呢？

這篇文稿，就寄給《當代》。我當時覺得，自己的寫作與思想，不能為現實的佛教界所採取，也就不免有些感慨，所以在該稿末後，寫下一句：「也許我是一位在冰雪大地撒

種的愚癡漢」。這篇文稿，《當代》的編輯者，改以〈冰雪大地撒種的癡漢〉為主題，「台灣當代淨土思想的新動向讀後」為副題。這一題目——「冰雪大地撒種的癡漢」，引起了緣音、昭慧、洪啓嵩、楊惠南等法師、居士們，寫作詩、文來表示敬意。由於編者擅自改變題目，引起意外的反應，使我深感佛教同人的為法熱誠，更深感自己的愧赧。

#### **玖、澄清是否資助出版聖嚴法師之博士論文**

幻生〈為印順導師說幾句公道話〉，說到「聖嚴法師出版他的博士論文《明代的佛教》，印公導師也予以資助」（《獅子吼》二九卷七期·三二頁上）。這是不正確的，不知怎會引起這樣的傳說而為該文所引用。也許聖嚴在日本時，助我取得博士學位，為當時某些人所反對譏嫌，而有這離奇的傳說！

#### **拾、結語**

值得寫的事與理，應該還有不少。無奈衰朽餘生，時寫時輟，好不容易交代了一些重要問題，只好就此擱筆了！

## 編後語

導師這篇〈為自己說幾句話〉，內容回應了約從民國 75 年（1986 年）至民國 84 年（1995 年）之間關於評論他老人家的文字。回應的對象主要有六位：

- 一、江燦騰教授，10 筆；
- 二、傅偉勳教授，1 筆；
- 三、楊惠南教授，1 筆；
- 四、釋悟廣法師，1 大筆，分四小筆；
- 五、聖嚴法師，1 筆；
- 六、幻生法師，1 筆。

文章中，導師對此長篇之文章並未立有章節名稱，僅以數字一、二、三、四、五、六、七、八等，將文章分為八大段落。反覆細讀導師這篇文章，覺得導師文章中的回應文字可以分為以下幾個大的主題：

- 一、澄清自己的寫作與日本學者的關係
- 二、澄清自己的寫作與西藏著作的關係
- 三、澄清自己與太虛大師關於大乘三系之思想上的異同
- 四、澄清自己關於「人間佛教」的倡導
- 五、澄清所遭受之「漫天風雨」的實際原因
- 六、澄清對「解脫道」與「菩薩道」的立場
- 七、澄清自己一生探求佛法的意趣
- 八、澄清傳說中之《念佛淺說》被焚毀事件的實情
- 九、澄清是否資助出版聖嚴法師之博士論文

整篇文字，主要是澄清他人對導師著作中之文字所引起的不正確陳述，讓讀者得以獲得正確的資訊。編者有注意到，導師的回應文字中，有 10 筆的澄清說明是針對江燦騰教授的評論，在部分的回應文字中，只列出文章名稱而姑隱其名，足見導師的回應文字其重點只是想澄清事實的真相，而無意貶抑他人。