

〈遊心法海六十年〉

(《華雨集·第五冊》p.1-60)

一、福緣不足·勉力而行

二、修學之歷程

三、治學以佛法為方法

四、對佛法之基本信念

五、世界佛學與華譯聖典

六、結語

一、福緣不足・勉力而行

〔一〕序說

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」！²我研求佛法而成就有限，只由於自己的福緣不足。

〔二〕福緣不足

1、學力不足

〔1〕世學教育

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³，未免太勉強了！

〔2〕佛學教育

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，我都没有良好的基礎。

〔3〕語文學習

A、英文

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。

B、日文

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，

¹《教制教典與教學》，p.189-190：「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。以個人來說，專心修行（專指定慧說），為上上第一等事。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。」

²《寶積經講記》，p.60：「四種真實菩薩福德」。特別提到福德，真是語重心長！出家的菩薩，應知菩薩的修證成就，是不能離去福德的。從生長智慧，不退菩提心，到這成就真實菩薩，世尊扼要又完滿的開示了菩薩的正行；這是出家菩薩所應好好修習的正行。」

³綆短汲深用短繩繫器汲取深井的水。比喻淺學不足以悟深理。《莊子·至樂》：“昔者管子有言……褚小者不可以懷大，綆短者不可以汲深。”後多以“綆短汲深”為力小任重、不能勝任的謙詞。

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。

C、藏文

在四川時，有學習藏文的機會，由於多病而沒有學。

D、梵文、巴利文

梵文與巴利文，那就更不用說了。

(4) 小結

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。

2、一生多病

(1) 因病緣而停止進修

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。

(2) 因事緣而停止閱讀經論

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！

(三) 結說

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

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。

（一）暗中摸索

1、探究佛法動機的引起

十四年（二十歲），我讀到馮夢楨的《莊子》序：「然則莊文、郭注，⁴其佛法之先驅耶」，而引起了探究佛法的動機。

2、憑因緣決定所讀經論

- （1）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》⁵，《人天眼目》⁶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。⁷
- （2）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。⁸
- （3）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！
- （4）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！
- （5）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。

3、發現佛法與現實佛教界間的距離

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

⁴ 郭象（公元 252-312 年），字子玄，西晉時期哲學家，玄學（理性新道家學派）人士。他是《莊子》的大注釋家之一。他把《莊子》的比喻、隱喻變成推理和論證，把《莊子》詩的語言翻成他自己的散文語言。

⁵ 《龍舒增廣淨土文》收錄於《大正藏》第 47 冊。

《淨土與禪》，p.46：「宋代的王日休（自稱龍舒居士，即《龍舒淨土文》的作者）。」

⁶ （西元 1188 年）宋智昭《人天眼目》。收錄於《大正藏》第 48 冊，共 6 卷。

⁷ 《我之宗教觀》，p.305：「偶讀到馮夢楨的《莊子序》說：「然則莊文郭注，其佛法之先驅耶」！我心裡一動，開始向佛法去探討。可是佛法難聞，經典難得。我出入寺院，東尋西找，總算讀到了《龍舒淨土文》，《金剛經石注》，《人天眼目》，《傳燈錄》，《法華經》，《華嚴經疏鈔纂要》殘本，《中論》。初學而讀這樣深的教典，當然是不懂的。可是，因為不懂，使我嚮往；不知什麼力量，鼓舞我耐心的讀著。我活像小孩，見大人的作為，一切不懂而一切都感興趣。又像處身於非常富裕的環境，看不了，聽不了，吃喝不了。我在半懂不懂之間，感覺佛法的無邊深廣。」

⁸ 《中觀論疏》、《百論疏》、《十二門論疏》均收錄於《大正藏》第 42 冊。

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，在寺廟裏修行，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！

4、發願出家探求真理

我總是這樣想：鄉村佛法衰落，一定有佛法興盛的地方。爲了佛法的信仰，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

1、閩院求法

- (1) 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⁹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。
- (2) 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。
- (3) 虛大師的「人生佛教」，對我有重大的啓發性。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〉，¹⁰對於智光的三時教，¹¹唯識宗的三時教，抉擇而予

⁹ 1922年創辦於武昌，師資、課程設置比較完備的武昌佛學院；1925年創辦於福建廈門南普陀寺，叢林化的閩南佛學院；還有1922年成立於南京的支那內學院、1927年創辦於北京的三時學會以及1932年成立於四川重慶縉雲山的漢藏教理院。

¹⁰ 《華雨香雲》，p.300：「民國二十年春天，我進閩南佛學院修學，開始皈向於大師的門下。七月裡，我開始寫出第一篇的佛學論文——〈抉擇三時教〉，這是融會三論與唯識的，受到了大師來函的嘉勉與鼓勵。不久，去鼓山，又寫出〈共不共之研究〉（偶然說到圓測所說的，勝於窺基）；〈評破守培上人讀唯識新舊不同論之意見〉。大師意識到我的性格，是是非非，不爲古人融會，不爲近代的大德包含，這是可慮的。所以又經大醒法師，關照我要心存寬厚；而且還寫了一篇〈評印順共不共之研究〉。但在當時，我是不能理解大師心境的。守老是江蘇佛教的瓊寶！但他反對世親、護法、玄奘的妄立有宗，如在今日，也許有人會把他看作毀棄聖言，誹謗僧寶（護法與玄奘）的。當時弘法大陸的大德，各有大事因緣，沒有閒暇來留心此事。而初學的我，竟然以擁護唯識宗的立場，起來反對專宗《楞嚴》、《起信》，指責「護法妄立有宗」的守老。現在想來，確是過於孟浪了。」

¹¹ 魏·法藏《華嚴經探玄記》卷1，大正35，111c9-112a8：「中天竺三藏法師地婆訶羅，唐言日照，於京西太原寺翻譯經論。余親于時乃問：西域諸德於一代聖教頗有分判權實以不？三藏說云：近代天竺那爛陀寺，同時有二大德論師。一名、戒賢，二稱、智光，並神解超倫，聲高五印，群邪稽顙，異部歸誠。大乘學人仰之如日月，獨步天竺各一人而已。以所承宗別，立教不同。

謂戒賢即遠承彌勒無著，近踵護法難陀，依《深密》等經《瑜伽》等論立三種教。謂佛初鹿園說小乘法，雖說生空然猶未說法空真理，故非了義，即《四阿含》等經。第二時中雖依遍計所執自性說諸法空，然猶未說依他圓成唯識道理，故亦非了義，即諸部《般若》等教。第

以融貫，就是學習虛大師的融貫手法。

- (4) 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》、《起信》，但也推重法相唯識，¹²所以說：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〉）；「立言善巧，建義顯了，以唯識為最」（〈起信論唯識釋〉）。梅光羲作〈相宗新舊二譯不同論〉，虛大師有〈書後〉，都推重玄奘的新譯。鎮江守培長老，作〈讀相宗新舊二譯不同論之意見〉，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。¹³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。
- (5) 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》，梁啟超的〈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。
- (6) 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」；¹⁴卻願意多多理解教理，對佛教思想起一點澄清作用。

三時中方就大乘正理，具說三性三無性等唯識二諦，方為了義，即《解深密》等經。…

第二智光論師，遠承文殊龍樹，近稟提婆清辯。依《般若》等經，《中觀》等論亦立三教。謂佛初鹿園為諸小根說小乘法，明心境俱有。第二時中為彼中根說法相大乘，明境空心有唯識道理，以根猶劣未能令入平等真空，故作是說。於第三時為上根說無相大乘，辯心境俱空平等一味，為真了義。」

《佛教史地考論》，p.65：「日照三藏之傳智光三時教，則真心者借性空以抑妄識也。在印度，性空唯識共諍於真常唯心日盛之秋，性空濫於真常，唯識入於唯心，乃完成真常唯心之大流。」

¹²《華雨香雲》，p.350-351：「清末民初，佚失了的唐代的唯識章疏，一一流回我國，唯識學才開始了一種復興的機運。這主要是南歐（南京支那內學院歐陽漸系）、北韓（北平三時學會韓清淨系）的功績，二梁（梁啟超與梁漱溟）也給予很大影響，唯識學才引起了當時學界的重視。然在傳統的中國佛教界（臺、賢、禪、淨），影響是並不太大的。大乘佛教思想，有著不同的思想系統。唯識宗被委曲了，忘記了，倒也罷了，等到唯識宗小露光芒，即不能免於諍論。民國十一、二年間，歐陽漸講〈唯識抉擇談〉，以《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〈起信論判簡〉，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。一般維護《楞嚴》、《起信》的，大抵本著舊有的見解，自我解說一番。唯有太虛大師，本著融貫原則，認為唯識學雖好（與臺、賢、禪者不同），《楞嚴》與《起信》也不錯（與內院不同）。」

¹³《華雨香雲》，p.351-352：「以反唯識學的姿態而出現的，便是守老了。起初，梅光羲作〈相宗新舊二譯不同論〉，以奘公的唯識學（新的相宗）為正。守老寫一長文，一一的辨正，認為舊的相宗（地論、攝論）都對，新的相宗都不對。不但說玄奘不對，窺基不對，更說「護法妄立有宗」，連世親菩薩也有問題。」

¹⁴《華雨香雲》，p.288：「關於教理方面，大師當時還沒有充實的內容提出，據他晚年回憶所得，學理革命的主要意義是：「我認為：今後佛教，應多注意現生的問題，不應專向死後的問題上探討。過去佛教，曾被帝王以鬼神禍福作愚民的工具，今後則應該用為研究宇宙人生真相，以指導世界人類向上發達而進步。總之，佛教的教理，是應該有適合現階段思潮的新形態，不能執死方以應變症」（〈我的佛教改進運動略史〉）。這樣的教理革命，既不觸到釋迦佛法根本而有所批評，也不是清算千百年傳來因時因地所屬雜的反佛法的東西；這是重心的轉換，

- (7) 那年下學期，住福建名刹——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，又那裏能夠決了！
- (8) 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。¹⁵

2、閱藏

- (1) 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。這裏的環境，是這一生中覺得最理想的。
- (2) 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。
- (3) 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。
- (4) 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。
- (5) 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。¹⁶

形式的變化。」

¹⁵《華雨香雲》，p.352-353：「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。我與守老的爭辨，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！」

¹⁶《華雨集第四冊》，p.3-4：「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

3、閱讀現代學術著作

二十六年上學期，住在武昌佛學院。讀到了：

- (1) 日本高楠順次郎與木村泰賢合編的《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¹⁷（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，有了新的啓發。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，漸成爲我探求佛法的方針。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

1、國家動亂多難，生活清苦、行止不定的十四年

- 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。爲了編纂《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。¹⁸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。

2、寫作最勤、講說最多的十四年

(1) 受虛大師與法尊法師的影響

A、虛大師的啓發

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

在人間」，「以人類爲本」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，不爲華飾之辯論所蒙（蔽），願本此意以治印度之佛教」。…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」，使佛法能成爲適應時代，有益人類身心的，「人類爲本」的佛法。」

¹⁷ 結城令聞《心意識論より見たる唯識思想史》。

¹⁸ 《永光集》，p.194：「民國二十七年到四川，四十一年來台灣，這中間的十四年，是思想「確定」時期。」

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？「中國所說的是大乘教，但所修的卻是小乘行」，為什麼會如此？思想與行爲，真可以毫無關聯嗎！在大師的講說中，得到了一些新的啓發，也引起了一些新的思考。

B、法尊法師的同學之樂

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啓發，也是從文字中來的。自從在漢藏教理院，遇到了法尊法師，¹⁹才覺得有同學之樂。

(A) 理解空宗與唯識之間問題的根本所在

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。

(B) 了解西藏佛教的修學情形

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。

(C) 解決法尊法師譯經過程中的問題

有兩點不妨一提：

- a、由於我的請求，譯出了《七十空性論》，²⁰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」²¹。將這段文字移在前面，就完全吻合了。
- b、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²²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。

¹⁹ [1]《華雨集第一冊》，p.173：「法尊，河北人，少年出家。民國十一年秋，到武昌佛學院求學，從太虛大師修學佛法。十四年夏天，從（太虛大師弟子）大勇法師領導的留藏學法團西行；起初到西康，後來到西藏，在拉薩修學。太虛大師在四川北碚縉雲山，成立漢藏佛學苑，一再敦促他回來，法尊才於二十三年夏回來，主持漢藏佛學苑。法尊依據藏文，譯出論典及宗喀巴等名著很多，在民國的佛教翻譯界，是一位最值得推重的！」

[2]《華雨香雲》，p.24-25：「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！」

²⁰ 全書計有七十三首偈頌。

第一頌總論，為根本命題部分，即宗要。

自第二頌至第七十一頌，詳述第一頌內容，為本論之中心。其中，第二頌至第六十六頌，由世俗之觀點，敘述存在之生滅變化；而自六十七頌至七十一頌，即由勝義諦之立場，敘述不變化之境界。

後二頌乃「勸信得益」分，為本書之結論。故書名「七十」即指第二頌至七十一頌。

²¹ 【錯簡】：古書以竹簡按次串聯編成，竹簡前後次序錯亂謂“錯簡”。後用以指古書中文字次序錯亂。

²² 【干支】：天干和地支的合稱。

(D) 對法尊法師之推崇

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！

(2) 講說與寫作

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。

A、闡揚佛法的人間性

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。

B、大乘三系

(A) 分大乘法義為三論

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。

(B) 以三法印作為三系思想的不同所依

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。²³

(C) 三系經論的講述

a、性空唯名系

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、虛妄唯識系

○屬於虛妄唯識論的，有《攝大乘論講記》，《唯識學探源》，《解深密經》。

○《解深密經》僅講〈勝義了義〉章²⁴，在演培的《解深密經語體釋》裏，可能含有我的部分意見。

c、真常唯心系

○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》²⁵。

²³ [1]《華雨集第四冊》，p.94：「三期佛教與三大思想系的開展，不出緣起三法印的解說；因時眾的需要，或觀點的偏重，成為不同的體系。」

[2]《無諍之辯》，p.138：「有的以為一切法非空無自性，不能成立；有的說非虛妄生滅，即無從說起；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（實就是諸法無我，諸行無常，涅槃寂滅，三法印的著重不同），出發點不同，所以分為三大系——性空，虛妄，真常。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：性空者以為唯是假名施設，虛妄者以為唯是識所變現的，真常者以為唯是自心所顯現的。因此，又稱之為唯名，唯識，唯心。」

²⁴《如來藏之研究》，p.186：「真諦所譯的，還有《解節經》一卷，是《解深密經》的「勝義了義」部分。」

²⁵《華雨集第一冊》，p.153-154：「《楞伽阿跋多羅寶經》，先依事釋之。《楞伽》，此云「不可往」，

○《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。²⁶

(D) 被看作三論宗之澄清

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！

(E) 超宗派的立場講述三系經論

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。爲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。

C、佛教史地

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。

(A) 《中國佛教史略》

妙欽編了一部《中國佛教史略》，我加以補充修正，²⁷使中國佛教史與印度佛教史相關聯，作爲二人的合編。

(B) 〈佛教之興起與東方印度〉

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。

(C) 《太虛大師年譜》

《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。

即今錫蘭島之別名。……「阿跋多羅」，此云「入」。或解說爲「無上」，非也。佛自龍宮出，受羅刹眾之請，入楞伽島中，說自證境界。以佛入楞伽說法，編集者即稱此法門爲「入楞伽」。「寶」，魏唐二譯無之，似譯者所加。……又楞伽難往難入，喻佛自覺聖智所行；……「經」於梵語爲修多羅，直譯爲經，經有「貫串攝持」之用。編集者以名句文身，集楞伽城所說大法，章段貫攝，乃得展轉傳誦，久行而不散失，故名《楞伽阿跋多羅寶經》。」

²⁶ 《華雨集第一冊》，p.160-163：「《楞伽》一經，素稱難讀。不僅文字艱澀，其句義次第，倍覺深隱。以是，古人或判爲百八句，三十九門。此三十九門，或分作四十一門等。古人多以爲隨問隨答，不復深求次第。歐陽漸《楞伽疏決》云：「雅頌失所，琴瑟不調，增安繁蕪，安能純釋！讀雜亂書，倍阻機穎」。是直以本經爲雜亂無敘，以是割裂全經，類爲六聚。然三藏中，「修多羅次第所顯」。作者精研論典，而不能善識摩訶衍經體例，乃竟雜亂視之。讀之而苦無條貫，是情可諒，如視爲雜亂，割裂全經，則不免疑誤後學！《楞伽義記》，於三十九門，約爲境行果三，果中分共與不共，是知本經有次第可循，然據經研覈，問亦未盡。今依《楞伽經》義，科此楞伽正宗爲二：一、「總問略答直示佛心」，即百八句。二、「隨問廣答漸入自心」，即舊判三十九門。隨問廣答中，依楞伽義次而分爲四門：一、入勝解行地；二、入心量地；三、入無所有地；四、入最勝地。經云：「無所有何次」？勝義自證，有何次第可言？然勝義空性不礙如幻法相，其中次第因循，固歷然有序。於四門中，復爲分別，（連百八句共）作二十章……《楞伽經》之修證次第，歷然不亂，固未嘗如或者所見之蕪雜也。爲易於受持，繁簡適中計，就此五門、二十章，更分爲五十一節，注明文段，以作解釋所依。讀者應時憶全經統系，勿爲章節所拘，以免得義次而乖文段！」

²⁷ 《佛教史地考論》，p.1：「〈中國佛教史略〉，本編爲妙欽法師初稿，由印順整理刪補而成，時爲民國三十二年。三十六年七月，初版於上海。」

(D)《印度之佛教》

- a、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，或為毒素之羈入，必嚴為料簡²⁸，正不能率以方便二字混濫之」。²⁹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。
- b、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）。³⁰
- （a）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》、《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！
- 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，乃次第發展而成者。其方便之適應，理論之闡述，如不適用於今者，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！其正常深確者，適用於今者，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）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》，只是為了辨論空宗與有宗，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。

²⁸ 【料揀】：亦作“料柬”。亦作“料簡”。選擇；揀擇。

²⁹ 《印度之佛教》，pa.5-a6。

³⁰ [1]《太虛大師全書 第十六編 書評》，p.48〈議印度之佛教〉。

[2]《太虛大師全書 第十六編 書評》，p.51〈再議印度之佛教〉。

[3]《無諍之辯》，p.107：「王恩洋居士〈讀印度佛教書感〉，於吾《印度之佛教》，頗能寄以同情。」

D、堅持大乘的立場

- (A) 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）。
- (B) 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）。
- (C) 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〈呷嘑文集序〉，表示我的意見；³¹因法舫法師而寫〈與巴利語系學者論大乘〉。³²

※我到臺灣來，有人說我反對大乘，那不是惡意，就是誤會了！

E、人間佛教

- (A) 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

³¹ 《華雨香雲》〈呷嘑文集序〉，p.242-243：「大乘是佛說的信念，我立足在事實的基礎上。釋尊當時教化的對象，確乎多是聲聞弟子。聲聞乘者，在平時尤其遇到人事的打擊與病苦纏綿的時候，都在請求釋尊容許他自殺。這無常中心論者，充滿厭世苦行的氣味。但釋尊本身，在大雄大力大悲願的偉大生活中，表現了獨特的精神；直到入滅的前刻，還在化度須跋陀羅。佛陀是從修學菩薩道而成的；彌勒菩薩卻被看為「不修禪定、不斷煩惱」的常人。這與厭離世間急求解脫的聲聞，有著截然不同的行徑，可說非常明白。菩薩道的行解，在早期聖典裡，並非沒有，這就是本生與本行。《雜藏》的本生談等，決非完全後起的。本生與本行，最初集在毘尼裡，與二部毘尼等合在一起。後來，佛弟子把它分離出來，成為《雜藏》的一分。分離出的本行，有部叫做《大莊嚴經》；大眾系稱為《大事》；法藏部叫《佛本行集經》，即傳承上座分別說系的正統者——化地部，還是叫做《毘尼藏根本》。佛陀的本生談，雖有小小的不同，可是各派都承認。這本生談的內容，有小乘學者所不能會通的部分；這在龍樹、無著論裡，可以明白看出。不同小乘行徑的大乘法，可說是釋尊化世的大活動。小乘學者接受了本生談，即不能否認佛陀本懷的菩薩道。也就因為這點，無論小乘學者怎樣反對，大乘教法永不動搖它確實可信的基石，終於獲得廣大的開展。」

³² 《無諍之辯》〈與巴利文系學者論大乘〉，p.168：「錫蘭自稱自賞的上座部佛教，實是上座三大流中一流——分別說，分別說中的一支。上座系本是西方的耆老系，但從他流出的分別說，曾流行到東方，與東方的青年大眾系有深厚的關係，也即是分別說部的內容，有深厚的大乘傾向。不過傳入錫蘭的一支，與大陸佛教脫節，陷於保守停滯的階段而已。分別說系承認的小阿含，即是雜藏的前身，雜藏即是大乘藏的先驅。分別說系，四阿含中重視《長阿含》，但《長含》中毗沙門讚佛偈，已意許十方佛的存在。」

華雜記》)。

- (B) 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、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》)。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。
- (C) 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。
- (D) 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。

F、阿含

- 三十三年下學期，在漢藏教理院講《阿含講要》。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」，或重在啓發的「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。

G、淨土

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！

H、評論的寫作

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。

- (A) 〈佛滅紀年抉擇談〉：有人依《眾聖點記》³³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。³⁴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，又在那裏去下這一點？我不滿一般偏重外來的傳說，所

³³ 《以佛法研究佛法》，p.236：「永明六年(488)，僧伽跋陀羅從海道來，在廣州譯《善見律毘婆沙》，為銅鑠部的律釋。有名的《眾聖點記》，就是從此傳出的。」

³⁴ 《佛教史地考論》，p.186-187：「傳說以巴利語寫定聖典，即大寺與無畏山寺相爭時——西元前八十七年。有成文的律典可點，有不同的傳說而需要點，點記制的產生，最可能為此時。所以大寺上座們的點記制，即依據舊有的傳說：佛滅到阿育王登位為二百十九年；傳入錫蘭為二百三十七年；從天愛帝須 Tissa 王登位(佛滅二三年)以來有多少年。在這種傳說的基礎上，每年一點的點下去。所以，《眾聖點記》的確實性，即從帝須以來的年代說，創立點記制以後的年年一點，不失為大致可信。而佛滅到育王登位的二百十八年說，除了傳說，實不能從點記制的本身，證明他二百十八點的可信。」

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。

- (B)〈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！
- (C)〈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³⁵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。³⁶

（四）隨緣教化

1、總說

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，又爲了建築福嚴精舍，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！

³⁵〔1〕大易即《周易》。

〔2〕《連山》、《歸藏》、《周易》三種，合稱三《易》，今僅存《周易》，簡稱《易》。《周禮·春官·大卜》：“掌三《易》之法，一曰《連山》，二曰《歸藏》，三曰《周易》。”

³⁶〔1〕《太虛大師年譜》，p.353：「時熊十力出新唯識論，學出歐陽竟無而大反歐陽竟無之唯識。大師許其『不失爲真如宗之屬，以其提撕向上，主反求實證相應，鞭辟入裏，切近宗門』。但其『推尊大易，傅合儒言』；『不用聖比量以排除非量的凡情直覺，而反引凡情直覺以排除聖比量，又適成顛倒』！因於去年底，作〈略評新唯識論〉，舉大乘三宗義以通攝之。」

〔2〕《無諍之辯》，p.2：「《新論》自以爲「以真理爲歸，不拘家派」；「遊乎佛與儒之間，亦佛亦儒，非佛非儒」。其實，「融佛之空以入易之神」；「大易其至矣哉！是新論所取正也」。本意在援佛入儒，揚儒抑佛，不出理學者的成見。卻偏要說：「本書於佛家，元屬造作」；「新論實從佛學演變出來，如謂吾爲新的佛家，亦無不可耳」！這種故弄玄虛，難怪佛門弟子要一再評破了。」

2、講說與寫作

(1) 對一般信眾的講說

- A、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》，《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、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。

(2) 關於大乘法之修學

- A、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」，³⁷修行是「淨心第一」與「利他為先」。³⁸

³⁷《學佛三要》，p.16-17：「理解方面的：一、「生滅相續」；二、「自他增上」。

生滅相續，說明了我們的生命，是生滅無常，延續不斷的，也就是「諸行無常」義。人生從孩童到老年，無時無刻不在演變中，雖然是不斷的變化，後後不同前前，但永遠相續著，還有他個體的連續性。擴大範圍來說：今生一期舊的生命結束，新的生命又跟著而來，並不是死了就完了。就如今晚睡覺，一夜過去，明早再起來一樣。明白了這種道理，才能肯定那業果不滅的道理。就現在說：如一人將來的事業，成功或失敗，就看他有否在家庭與學校中，受過良好的教育。又如年輕時，如不肯努力，學會一種技能，不能勤勉的工作，年紀老大時，生活就要成問題。這一簡單的原理推廣起來，就顯示了今生若不能做一好人，不能積集功德，來生所得的果報，也就不堪設想了。換句話說，要想後生比今生更好，更聰明，更幸福，今生就得好好地做人。這前後相續，生滅無常義，可以使我們努力向上向善的目標做去。

自他增上，「增上」是有力的、依仗的意思。人類生活於社會上，決不能單獨的存在，必須你依我，我依你，大家互相展轉依持。如子女年齡幼小時，依靠父母撫養教導；等到父母年老，也要依子女侍奉供養。推而廣之，社會上一切農、工、商、政，沒有不是互相依仗而展轉增上的。依佛法說，範圍更大，宇宙間一切眾生界，與我們都會有過密切的關係，或者過去生中做過我們父母兄妹也說不定。只因業感的關係，大家面目全非，才不能互相認識。有了這自他增上的了解，就可培養我們一種互助、愛人的美德，進而獲得自他和樂共存。否則，你害我，我害你，互相欺騙、殘害，要想謀求個人的幸福，世界的和平，永遠是一個不可能的問題。所以，世界是由我們推動的，要想轉穢土成淨土，全在乎我們能不能從自他和樂做起而決定。」

³⁸《學佛三要》，p.17-19：「修行的方法，雖然很多，主要的不外：「淨心第一」和「利他為上」。學佛是以佛菩薩為我們理想的目標，主要是要增長福德和智慧，但這必需要自己依著佛陀所說的教法去實行。修行的主要內容，要清淨自心。因為我們從無始以來，內心中就被許多貪、瞋、邪見、慢、疑等不良分子所擾亂，有了它們的障礙，我們所作所為皆不能如法合律，使自他得益，所以修行必先淨心。淨化內心，並不是擺脫一切外緣，什麼也不做、不想。應該做的還是做，應該想的還是想（觀），不過要引起善心，做得更合理，想得更合法，有益於自他才對。這如剷除田園中蔓草，不但要連根除去，不使它再生長，而且還要培植一些有用的花草，供人欣賞。所以佛法說，只修禪定還不能解決生死問題，必須定慧雙修，斷除有漏煩惱才能獲得道果。佛法說：「心淨眾生淨」；「心淨國土淨」，都是啓示學佛者應從自己淨化起，進而再擴大到國土和其他眾生。這無論是大乘法和小乘法，都以此「淨心」為學佛的主要內容。

- B、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。
- (A) 如〈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〉，〈一般道德與佛化道德〉是屬於「慈悲」的。
- (C) 〈慧學概說〉，是屬於「智慧」的。
- (D) 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〉。
- C、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〉。
- D、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〉。
- E、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。

〔3〕佛教史地、僧教育、淨土以及地藏法門

〔A〕佛教史地

- (A) 闡揚大乘佛法的主題以外，有關於佛教（思想）史的，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。
- (B) 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。
- (C) 介於印度及中國的，有〈中國佛教與印度佛教之關係〉。³⁹

〔B〕僧教育

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，提貢博覽的書目，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。

其次講到利他為上：依於自他增上的原則說，個人離開了大眾是無法生存的，要想自己獲得安樂，必須大家先得安樂。就家庭說：你是家庭中一員；就社會說：你是社會上一分子。家庭中能幸福，你個人才有幸福之可言；社會上大家能夠和樂，你個人才能獲得真正安寧。這如注重衛生，如只注意家庭內部的清潔，不注重到家庭四週環境的衛生，這是不徹底的衛生。所以小乘行者，專重自利方面，專重自淨其心，自了生死。以大乘說，這是方便行，不是究竟。菩薩重於利他，無論是一切時，一切處，一件事，一句話，都以利他為前提。淨心第一，還通於二乘；利他為上，才是大乘不共的特色，才更合於佛陀的精神。」

³⁹ 《以佛法研究佛法》，p.218：「本文略說有關印度傳入中國的佛教。想從印度佛教的完整體系中，理解（傳入）中國佛教的地位；對於在中國發揚完成的佛教淵源，給以簡要的敘說。」

C、淨土

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。

D、地藏法門

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。

(4) 與基督教及儒家有關之論著

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。

A、關於基督教

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〉。我對於爲了愛你，非統治你不可，爲了愛人，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。

B、關於儒家

(A) 我初到臺灣，就寫了〈中國宗教之興衰與儒家〉。對宋明以來的新儒學，因爲「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！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，「被稱爲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！

(B) 我以爲，「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，及修學歷程上，可說大致相近的」。「爲人以修身爲本，以修身爲（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）。

(5) 《大智度論》與《大毘婆沙論》

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

1、總說

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，姑名小室爲華雨精舍。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。

2、種種之著作

(1) 意外的兩部著作及其相關之論著

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。

A、《中國禪宗史》及其相關之論著

(A)《中國禪宗史》

中央日報有《壇經》為神會所造，及代表六祖慧能的論證，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》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。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。

(B) 相關之論著

a、〈東山法門（不是往生淨土）的念佛禪〉

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〉。

b、〈神會與壇經〉

〈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。

B、《中國古代民族神話與文化之研究》

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⁴⁰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

⁴⁰【縉紳】：插笏於紳帶間，舊時官宦的裝束。亦借指士大夫。

化爲靈魂」，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！

（2）大病以前的作品

大病以前，有一些作品。

- A、〈佛教是救世之仁〉，是在星洲與香港分別講出，綜合而成爲一篇的。
- B、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〉，我是不同意改爲一色黃的。
- C、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！
- D、〈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《瑜伽論》的〈攝抉擇分〉，開展爲「三能變」說。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。
- E、〈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」：我以爲中國所重的大乘，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爲典範。論「佛教思想——佛學與學佛」：我以爲佛弟子的研究佛學，應該是爲（自己信仰所在的）佛法而研究。那種離開信仰，爲佛學而佛學——純學問的研究，決非佛教之福。
- F、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），編爲《妙雲集》，以免麻煩後人。又爲自己的一生因緣，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。

（3）關於初期佛教史重要環節的論著

掩關以後，專心於自修與寫作，主要是爲了繼續《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，僧伽中有釋族比丘爲領導中心的運動。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〉。

〔4〕大病後的著作

A、《說一切有部為主的論書與論師之研究》

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」。⁴¹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」。

B、《原始佛教聖典之集成》

- （A）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」。⁴²
- （B）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）。

⁴¹〔1〕《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pa.5-a6：「民國四十一年秋，從日本回臺灣時，帶回了一部日譯的《南傳大藏經》。我想參閱一下南傳的論書，而推求上座阿毘達磨的初型。但在多病多動的情形下，一直擱置下來。民國五十三、四年，才將《南傳大藏經》翻閱一遍。阿毘達磨的根本論題與最初論書，與昔年所推斷的，幾乎完全相合。」

〔2〕《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.125：「在「阿毘達磨初型」（本書第二章第二節第三項）中，說到銅鑠部的《分別論》，《舍利弗阿毘曇論》的「問分」「非問分」，說一切有部的《法蘊論》，共同的論題，達十二項目，推為阿毘達磨的初型。然這是各派論書取舍的共同，不可誤解為：初為十二論題，後由各部的增益而不同。」

⁴²《原始佛教聖典之集成》，p.6：「日本學者的研究，方法與資料方面，都有了豐碩的成就，是應該深深的表示讚歎！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。雖然他們不忘舊來所傳的漢譯，而終於不能擺脫巴利聖典為古典的羈索；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。多讀漢譯經律的學者，應該接受過去研究的良好成就，走著自己的道路，來作原始佛教聖典史的研究！」

我完全不能同意他的解說，所以特地論到「受戒韃度——古型與後起的考察」，表示我自己的見解。

- (C) 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〉，給了我最大的啓發。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。
- (D) 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）。⁴³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）⁴⁴，「祇夜」是世間。
- (E) 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。

⁴³ 《華雨集第四冊》，p.28-29：「南傳佛教的覺音三藏，我沒有能力讀他的著作，但從他四部（阿含）注釋書名中，得到了啓發。他的四部注釋，《長部》注名「吉祥悅意」，《中部》注名「破斥猶豫」，《相應（即「雜」）部》注名「顯揚真義」，《增支部》注名「滿足希求」。四部注的名稱，顯然與龍樹所說的四悉檀（四宗，四理趣）有關，如「顯揚真義」與第一義悉檀，「破斥猶豫」與對治悉檀，「滿足希求」與各各為人（生善）悉檀，「吉祥悅意」與世界悉檀。深信這是古代傳來的，對結集而分為四部阿含，表示各部所有的主要宗趣。」

⁴⁴ 《如來藏之研究》，p.73-74：「在原始聖典的考論中，知道《增壹阿含》——《增支部》，主要是依「如來記說」（如說三念、四念、六念，四不壞信，慈心，十善等），經《如是語》（*itivuttaka*）而擴編所成的。「心性本淨」與鍊金等譬喻，《巴利藏》都在《增支部》中；漢譯《雜阿含經》，鍊金譬喻屬於「如來記說」部分。如考論沒有錯誤，那末「如來記說」與《增支部》所說，「心性本淨」與鍊金等譬喻，都是「各各為人」——啓發人為善的意趣；不是第一義悉檀（顯揚真義），當然是「非了義說」了。《成實論》卷3（大正32，258b）說：

「心性非是本淨，客塵故不淨，但佛為眾生謂心常在，故說客塵所染則心不淨。又佛為懈怠眾生，若聞心本不淨，便謂性不可改，則不發淨心，故說本淨。」

《成實論》的思想，近於經部（*Sūtravādin*）《成實論》是不同意「心性本淨」的，但對「心性本淨」的教說，從應機設教——對治的為人意義，加以解說。有些人以為心是常在（住）的；在「原始佛教」中，常心是愚癡的邪見。對治常心的邪執，所以說心是可以成為不淨的。可以不淨，可見心是非常了。有些人自覺得心地不淨，煩惱重重，所以因循懈怠，不能勇猛的發心修行。為啓發這些懈怠人的善心，所以說：自心本來是清淨的，暫時為煩惱所染，為什麼不自勉而發淨心呢！為什麼為眾生說如來藏？《寶性論》舉出了五項理由，第一項就是「以有怯弱心」，與《成實論》「為懈怠者」說相合；也與《增支部》的「各各為人生善」相合，這應該就是說「心性本淨」的根本意趣。」

〔5〕《初期大乘佛教之起源與開展》

- A、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，發展演進而成爲「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》。
- B、「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」。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，而確信爲「是佛所說」的。
- C、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，都分別的廣爲論究。
- D、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，都表現爲人的形象，所說的是一般大乘法。還沒有演進到表現爲鬼、畜天的形象，以鬼、畜天的行爲，作爲人們歸敬與修學的模範。
- E、「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（更先是世間悉檀的《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，那方便就要轉化爲佛法的障礙了！這是我修學佛法以來，面對現實佛教，而一向注目的問題。
- F、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》以爲：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。這也許是爲現代日本佛教，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。

〔6〕《如來藏之研究》與《空之探究》

爲了寫作《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》

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。⁴⁵

○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），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」。

B、〈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」。

⁴⁵ [1] 《華雨集第三冊》，p.169-170：「如來是常住的，常住是本來如此的，那眾生應有如來性（*tathāgata-dhātu*——如來界，與佛性同義）了。如來是遍一切處的，那如來也應存在於眾生中了。如《華嚴經》說：「如來智慧，無相智慧，無礙智慧，具足在於眾生身中，但愚癡眾生顛倒想覆，不知不見，不生信心。……具見如來智慧在其身內，與佛無異」（大正 9，624a）。「眾生身」，梵文為（*sattva-citta-saṃtāna*），譯義為「眾生心相續」。這可說是（沒有說「如來藏」名字的）如來藏說的唯心型，顯然是以「心」為主的，所以說佛的智慧，在眾生心相續中。《華嚴經》在別處說：「如心佛亦爾，如佛眾生然。（這就是「心佛眾生三無差別」）……如來藏的另一類型——真我型，如《如來藏經》，與《大般涅槃經》的「我者即是如來藏義」相合；也是《大般涅槃經》那樣，以種種譬喻來說明的。《如來藏經》以《華嚴經》的華藏，蓮華萎落而見佛為緣起，說一切眾生有如來藏，如《大方等如來藏經》（大正 16，457b-c）說：

「一切眾生貪欲、恚、癡諸煩惱中，有如來智，如來眼，如來身，結跏趺坐，儼然不動。……有如來藏常無染污，德相備足，如我無異」。

如來藏，不只是在心中，而是在「身內」；不只是如來智慧，而又是如「如來身，結跏趺坐。……（三十二）德相備足」。《如來藏經》所說，是更具體的；佛那樣的智慧、色相，一切眾生是本來具足的。所以眾生有佛的德性，眾生都有成佛的可能。與如來藏有關的經典，都傾向於佛性或如來性，一乘的說明。」

[2] 《如來藏之研究》，p.74-75：「古代的「心性本淨論」者，如「分別論者」，「一心相續論者」，主要是應用世俗的譬喻，以譬喻來說明「心性本淨」。如上文所引的，「一心相續論者」，舉浣衣、磨鏡、鍊金等譬喻；「分別論者」，以銅器（垢或除垢）、日月為五事所覆、頗胝迦等譬喻。這些譬喻，如浣衣、磨鏡、鍊金、除銅器垢，比喻了性本清淨，只是染上些塵垢，可以用浣、磨等方法來恢復本淨；這是轉染還淨的說明。這些譬喻，有自體與外鑲的「主」、「客」意義。日月為五事所覆，五事是煙、雲、塵、霧、羅睺羅手。雖譬喻的意義相近，但以日光與陰闇相關涉，說明心與煩惱的「相應相雜」，可以引申出「道與煩惱同在」的理論。頗胝迦寶（*sphaṭika*），是「瑩淨通明」的，與紅色等物品在一起，就會成紅色等。這一譬喻，本是數論 *Sāṃkhya* 外道用來比喻自我與覺的。《順正理論》，引用了頗胝迦喻，早一些的唯一識學要典《解深密經》，也用來比喻三性的染淨。「心性本淨」論者專憑譬喻來說明的學風，使我們想到了《如來藏經》、《大般涅槃經》，（前分）的風格。古代的正理（*Nyāya*）學派，立譬喻量（*upamāna-pramāṇa*）、以為譬喻有成立正理的力量。在後起的論理學中，譬喻量沒有成立正理的力量而被取消了，然古代以為是可以成立的，所以部分佛經廣泛的應用。成立「心性本淨」的譬喻，是通俗的，合於常情的，在佛法普及化的過程中，容易為人接受而日漸光大起來。」

○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。

3、結說

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》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）、簡介治學的方法與技巧

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」

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」

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」

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」⁴⁶，就是當時最一般的論題。《大般涅槃經》（卷 23、24），《顯

⁴⁶《成實論》卷 2，大正 32，253c21-27：「問曰：汝經初言，廣習諸異論，欲論佛法義。何等是諸異論？答曰：於三藏中，多諸異論，但人多喜起諍論者，所謂：〔1〕二世有，二世無；〔2〕一切有，一切無；〔3〕中陰有，中陰無；〔4〕四諦次第得，一時得；〔5〕有退，無退；〔6〕使與心相應，心不相應；〔7〕心性本淨，性本不淨；〔8〕已受報業或有，或無；〔9〕佛在僧數，不在僧數；〔10〕有人，無人。」

宗論》「序品」⁴⁷，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，也是不可避免的。如不知道異義的差異所在，爲什麼不同，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」⁴⁸（在臺灣再版，原序被失落了）。我著重辨異，心裏記得不少異論，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。⁴⁹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，成爲「一能變」說；重於阿賴耶現行識的，成爲「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」

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

⁴⁷《阿毘達磨藏顯宗論》卷1，大正29，778b11-c11：「又見集法契經中言：於我法中當有異說。所謂有說唯金剛喻定能頓斷煩惱；或說擇滅涅槃二法為體；或說不相應行無別實物；或說表業尚無，況無表業；…；或說心心所法亦緣無境。諸如是等差別諍論」。

⁴⁸《華雨集第五冊》，p.191-192：「偏執一系者，雖或思辨精嚴，然終不能圓見無著學之全。如知鹿之爲獸，乃以馬之異鹿而不許其爲獸，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；此直如知馬之爲獸，乃以鹿亦是獸而指鹿爲馬也！離差別無圓融，離貫攝無精嚴，嘗樹爲治學之準則。」

⁴⁹《印度之佛教》，p.143-145：「僧伽以和合爲本，事既六和，理則共證，顧何爲佛後百年而異說蜂起耶？其原因固甚複雜也。師承有異，尊古與出新有異，文字、語言有異，上來已略及之，今請更言其餘。1.聖典之存異也：…如戒、定、慧三學，佛或當機抑揚，學者從而輕重之，雖無不言三學而精神則異。諸如此類，不勝枚舉。和合必存異，因其所異而異之，學派乃繁興。2.性習之各異也：多聞者與多聞者俱，持律、神通、論議者與論議者俱，佛顧而樂之。同氣相感，此合彼離，事之常也。3.傳說之紛歧也：…。不問其爲譬喻、寓言、神話，爲史實，爲妄說，概視爲史實而求其不違於教理；傳說既新新不窮，教法亦變化而莫可究詰。4.觀點之不盡同也：所依之教典，所處理之問題同，以觀點之異，論法之異而結論亦異。…。學者出入於貫攝、簡別之間，離合錯綜，學派日多。5.時地之有異也：時者，釋尊以平淡篤實爲教，一掃空談與無義之行。佛元百年，僧眾猶仍身體力行之舊。迨迦王御世，佛教並政力而隆盛，爲學漸重外化，內外之爭辨日多，論理說明之要求日亟，理論乃日趨發達也。…。地則環境文化之熏染，西北山地，樸實而接觸希臘、波斯之文化強；南印富想像，其文化融神秘藝術以爲一；恆河流域，思想自由，夙爲異學爭鳴之場。佛教受環境之熏染，不無受其影響焉！6.僧制之崇高也：佛教僧團之制，以小區域爲獨立之單位（界）。…釋沙門融世界僧伽爲一體，而無權力統一之組織，僅有文化、道德，即精神之聯繫。此崇高之僧制，適宜於學德崇高之理智生活，中人以下似不及。…。兼之，佛教重自由、德化，不願勉爲之合。其傳統精神，判是非不如得諒解，苦合不如樂離。「此僧也，彼僧也，如析金杖而分分皆金」。學派思想之分化，乃至以一頌之微而分爲四部，實與此制有關。此今之言僧制者，不可不知也。」

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裏，忽而啓發得新的理解，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」。⁵⁰知道某一問題、某一意義不明白，那末在閱讀的過程中，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，爲什麼彼此見解不同？彼此有什麼根本的歧見？爲什麼會如此？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爲一定對的。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）、資料的搜集與寫作的方法

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、使用笨方法——起初只是抄錄

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。《說一切有部爲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、約義分類集錄

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」爲總題，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。

⁵⁰ [1] 《以佛法研究佛法》，p.10：「如一時不能理解，這儘可由它不懂，應該「多聞闕疑」，把它筆記下來，再慢慢的求參考。勿穿鑿附會，自以爲然！只要知道沒有懂，那將來見聞稍廣，一定會恍然明白，於無意中得之。」

[2] 【闕疑】：遇有疑惑，暫時空着，不作主觀推測。《論語·爲政》：“多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤。”

- 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、作成「科判」表式

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》，《密跡金剛力士經》，《無盡意經》的纂集。
- 《勝天王般若波羅蜜經》，是《寶雲經》，《金剛密跡力士經》，《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、某一問題的研考寫作

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⁵¹——這是《空之探究》的一節。⁵²

- ◎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)、以佛法的「三法印」研究佛法

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：「所研究的問題，不但是空有、理事、心性」。⁵³「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

⁵¹ 《空之探究》，p.184：「勝義的自性空，漸演化為世俗的無自性空，還可以從空的類集中得到證明。」

⁵² 《空之探究》，p.180-188。

⁵³ 《以佛法研究佛法》，p.1-2：「我以為所研究的佛法，不但是空有，理事，心性，應該是佛教所有的一切——教，理，行，果。教，是一切經律論；也可包含得佛教的藝術品，六塵都是教體，這都有表詮佛法的功能。理，是一切義理，究竟深義。行，是個人的修行方法；大眾的

佛法的根本法則」，⁵⁴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）。⁵⁵但爲了化度眾生，宣說而成爲語句（法），成爲制度（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。⁵⁶

我以爲：

1、研究的態度上：「諸法無我」

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。在佛法的研究中，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」。⁵⁷

2、研究的方法上：「諸行無常」、「諸法無我」

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，相依相成的集散現象」。

和合軌律。果，是聲聞、緣覺與佛陀的聖果。」

⁵⁴《以佛法研究佛法》，p.2：「這一切佛法，要以什麼去研究，才算以佛法研究佛法？我以爲：所研究的佛法，是佛教的一切內容；作爲能研究的方法的佛法，是佛法的根本法則，普遍法則——也可說最高法則。佛所說的「法性，法住，法界」，就是有本然性，安定性，普遍性的正法。這是遍一切處，遍一切時，遍一切法的正法。大而器界，小而微塵，內而身心，一切的一切，都契合於正法，不出於正法，所以說：「無有一法出法性外」；「一切法皆如也」。這是一切的根本法，普遍法，如依據他，應用他來研究一切佛法，這才是以佛法來研究佛法。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。」

⁵⁵《中觀論頌講記》，p.11：「從即空的緣起去談三法印，才知三法印與一實相印的毫無矛盾，決不是什麼小乘三法印，大乘一實相印，可以機械地分判的。即一實相印的三法印，在聲聞法中，側重在有情空，那就是諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜。在大乘法中，遍通到一切法，側重在法空，那就是緣起生滅的假名，緣起無實的性空，緣起寂滅（空亦復空）的中道。」

⁵⁶〔1〕《以佛法研究佛法》，p.2-3：「從相對而進入絕對界說，法是「空性」，「真如」，也稱爲「一實相印」。從絕對一法性而展開於差別界說，那就是緣起法的三法印——諸行無常性，諸法無我性，涅槃寂靜（無生）性。」

〔2〕《般若經講記》，p.160-161：「三法印從否定的方面說——泯相證性，即是顯示空義的。不變性不可得，獨存性不可得，實在性不可得，不可得即是空。空，不離開因果事物而有空，即事物的無常變化，無我不實，自性寂滅。以空——一實相印貫通諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的三法印」

⁵⁷《以佛法研究佛法》，p.8-10：「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，不存一成見去研究。若主觀的成見太強，就難得正見經論的本義。依佛法的見地，認識是能知所知間互相緣成的覺用，本沒有離卻主觀的純客觀的認識，並且還是特別受著過去熏習的限制。但如能不有意的預存成見，那在構成認識時，能更逼近經論的本義；經論本是依著人類共許的假名而安立的。一般宗派的學者，固執他所宗的行解爲標準，在研究講說時，不問經的內容如何，只將自己所學的那一套湊上去。等於不問對方的頭大頭小，就拿自己頭上的帽子去套。如果有了這種成見去治佛法，結果是可以想像的。這一步工夫不容易做到，但我們總得注意去學，漸漸的減輕自己的私見。減少成見的方法，這裡不妨一談：嘉祥大師說：「將此等戲論掃盡，自見經論本意」，這實在是難得的名言。在研究一經一論時，切莫自作聰明，預存見解；也莫偏信古說，大翻註釋。最好，在這一經一論的本身上去尋求解說，前後互相發明。若不能獲得明確的定義與見解，再從與此經此論思想很接近的經論中去參考。如研究《般若》，可以參考《思益》，《持世》，《無行》，《無盡意》等經；《中觀》，《智度》等論。」

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。⁵⁸

〔1〕、「諸行無常」

- 「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）式的佛教而批評其他的。這種思想，不但忽略了因時因地演變的必然性，並漠視後代佛教，發掘佛學真義的一切努力與成果」。⁵⁹
- 「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」。⁶⁰
- 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適應」。⁶¹

〔2〕、「諸法無我」

諸法無我呢？

- 「一切法無我，唯是相依相成的，眾緣和合的存在」。⁶²
- 自他的「展轉相關，不但是異時的、內部的，也與其他的學術（等），有著密切的關聯；這是無我諸法的自他緣成」。
- 「是眾緣和合，所以在那現起的似乎一體中，內在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。他本是一體多方面的發揮，富有共同性，因此，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。這裏面也多有畸形與偏頗的

⁵⁸ 《以佛法研究佛法》，p.3：「因為無有常性，所以豎觀一切，無非是念念不住，相似相續的生滅過程。因為無有我性，所以橫觀一切，無非是展轉相關，相依相住的集散現象。因為無有生性，所以直觀一切，無非是法法無性，不生不滅的寂然法性。龍樹論說：三法印即是一法印。如違反一法印，三法印也就不成其為法印了。不錯，真理是不會異樣的。這是佛所開示的——一切法的究竟法，也是展開於時空中的一般法。研究佛法，應該把握這樣的法則，隨順這樣的法則來研究！我以為，這才算是以佛法來研究佛法，才能正確地體認不違反佛法的佛法。」

⁵⁹ 《以佛法研究佛法》，p.7：「現代的佛法研究者，每以歷史眼光去考證研究。如沒有把握正確的無常論，往往會作出極愚拙的結論。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。…愈古愈真者，忽略了真義的在後期中的更為發揚光大。」

⁶⁰ 《以佛法研究佛法》，p.7-8：「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。這與上一類見解恰恰相反，但是同樣的錯誤。從諸行無常生滅的見地去看：前一生滅系與後一生滅系，前因後果的鉤鎖演變，不是命定的進化與退化。不論是佛法全體，或其中某一思想，某一制度，某一行法，都在或上升或下降或維持現象中推移。在每一階段中，還都有新的確立，舊的廢棄。從個別觀察到整體，是異樣複雜的。…愈後愈圓滿者，又漠視了畸形發展與病態的演進。」

⁶¹ 《以佛法研究佛法》，p.8。

⁶² 《以佛法研究佛法》，p.10：「世間沒有獨立存在的東西，都與其它的一切有關，在展轉的相攝相拒中，成為現實的一切。所以一切法無我，唯是相依相成的，眾緣和合的存在。」

發展，成爲病態的佛教：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，那末「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」！

3、研究的立場上：「涅槃寂靜」

在立場上，涅槃寂靜是研究者的信仰與理想，應爲此佛法的崇高理想而研究。

- 「佛法的研求者，不但要把文字所顯的實義，體會到學者自心；還要了解文字的無常無我，直從文字去體現寂滅」。我在《入世與佛學》一文中，認爲：「契合於根本大法（法印）的聖教流傳，是完全契合的史的發展，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（思想與制度）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：）佛法爲什麼會衰落呢」！⁶³

- 然對於佛法中，爲學問而學問，爲研究而研究，爲考證而考證的學者，不能表示同情。我以爲：

「一、研究的對象——佛法，應重視其宗教性」。⁶⁴

「二、以佛學爲宗教的，從事史的考證，應重於求真實」。⁶⁵

⁶³《無諍之辯》，p.233：「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。佛法爲什麼會衰落呢？說從小乘進化到大乘等，那種直線的進化觀，原是粗率的、片面的，與實際不完全相合的看法。」

⁶⁴《無諍之辯》，p.239~242：「佛法爲宗教之一，從佛陀時代，獨拔於婆羅門與沙門之間；流傳於印度、錫蘭、中國、日本等，無不表現爲宗教形態。所以如忽略佛法爲宗教的特性，以非宗教者的心境去研究，看作一般的哲學、文化，那縱有良好的成就，也很難是正確的，極可能是「失之毫釐，差以千里」的。研究佛學，最好當然是深入佛法，身心有所契會。至少也要信解佛法的宗教性，而予以理解研究。也就是要順著佛法是宗教的性格去研究，這才是客觀的尊重事實。從前一位作家，想寫一部描寫幫會的作品，特地去與幫會廝混了一個時期，以便能寫出更真實，更生動的作品。這一事實，足以比況反證說明：如以非宗教者的心境去研究佛學，是並不理想的！

這一時代，有濃厚的唯物主義傾向，非宗教的傾向。佛學的研究者，也許爲這種思想所感染，也許爲了適應時代，故意淡化，或抹去佛學固有的宗教性。假使是這樣，那可能愈研究而離題愈遠的。有一位近代學者，在根本佛教的研究中，認爲經中所說十力、四無所畏等超人智能，佛是不會這樣說的，佛的及門弟子，也不會這樣說的，這總是佛的孫及曾孫輩，想像傳說所成。這一見解，使佛陀平常化，合於部分佛教徒的心情（對佛教有習慣上的情感，但受了近代文明的影響，內心不能信受超人的智能，而造成思想上的矛盾），所以受到學者們的支持。其實，這是違反了佛法的固有特性。釋尊的成佛說法，是以一切智者的身分而出現的。佛的言論舉止，映入信徒的心目，是與宗教的情緒相融和的。佛弟子心目中的佛陀，傳述於僧團、民間。佛有十力、四無所畏等特德，那裡要等佛滅百年才有呢！…。所以研究佛學，一定要理會那個時代的佛教實態，承認宗教領域內的宗教事實，而不能以現代人的想法，以無信仰的態度去研究的。這位學者的那種主張，歸根結底，是主觀意識支配了他的研究方向，論斷標準。」

⁶⁵《無諍之辯》，p.245-246：「求真實，不只希望了解各時代、各區域、各宗派……種種事理的真相，而是說：研究者要有探求佛法真實意趣的信念；將這種信念，貫入研究之中。適應不同時地的佛法，已表現爲形形色式的派別。史的研究考證，足以明了各各的真實事理，而同時更探求佛法的真實——不同於世間學術的特性，以及其適應的原則。研究佛學，本不是滿足

「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」。⁶⁶

○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。⁶⁷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！

知識欲；也不是為了宣揚本國固有的佛教，或作宗派的傳人。佛法就是佛法，佛學與學佛，最後當然應歸宗於佛陀。求得佛法的真實意趣，應為佛教徒研究佛學的應有精神！在佛法真實及適應原則的闡明中，不僅確切地把握佛法的核心，明了種種法門，種種宗派的適應性，而各種法門，在佛法的真實意趣中，也得到了統貫與應有的衡量。在這種研究中，探求佛法的本質，以及新適應的正確方針。對現代佛學來說，這才不致為了適應，傾向於趨世附俗，引起佛學墮落的危機！」

⁶⁶《無諍之辯》，p.247-249：「歷史的考證研究，切勿矜眩於古物的鑑賞！我們要知道過去究竟怎樣；要知道過去究竟怎樣，正是為了要指導現在應該怎樣！這是承先啓後的歷史意義，研究歷史的真正意義！…本來，佛教是有傳統性的。無論那一國家，那一宗派，珍惜傳統佛教的固有光榮，是佛教延續安定的一大力量。而且，對我們也有情感，如民族感情一樣。但現代佛學者，應有更廣大的心胸，樹立超地區、超宗派的崇高信仰——「惟佛法的真實是求，惟現代的適應（不違佛法而適應時代，不是隨俗浮沈）是尚」。對固有的佛法，應作善意的探討，而不應以指責呵罵為目的。但真實還是真實，絕不能因固有的宗派習見，而故意附會，曲為解說。真正的佛學研究者，要有深徹的反省的勇氣！探求佛法的真實，而求所以適應，使佛法有利於人類，永為眾生作依怙！」

⁶⁷《無諍之辯》，p.235：「史的考證，對於固有的一切，有某些不同意見提出來，那是一定的。史的考證，不是唯一的治學方法，也不是絕對完善的方法。方法是死的，運用之妙，在乎其人。不得其人，不善運用，謬論會橫衝直撞起來。而且，一字一句的考訂，一事一物的論證，總之，問題越小越單純，越容易得到明確的定論。反之，問題越大，時間越久，情形越複雜，雖然依據同一資料，採用同一的方法，由於立場不同、觀點不同（純客觀也許是並不存在的），往往作出不同的論斷，甚至完全相反。異說紛紜，莫衷一是。這在思想早經凝固，靜如止水的中國佛教界，一時是不能適應的，當然不會有好感了！」

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，而丟下不適用於現代的古老方便，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。

一、基本見解

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「自序」。我這樣說：

（一）、佛法是宗教，是不共於神教的宗教，佛法以人為本

「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（天）神教，非鬼化非神化的人間佛教，才能闡明佛法的真意義。⁶⁸

（二）、佛法源於佛陀的正覺，本於人人能知能行的常道，依此而上通於聖境

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），依此而上通於聖境。

（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

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——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⁶⁹；如不顧一切，師心⁷⁰不師古⁷¹，自以為能直通佛陀的正覺，那是會漂流於教外的。太過與不及，都有礙於佛法的正常開展，甚至背反於佛法。

（四）、重點的部分的過分發達偏激起來，會破壞佛法的完整性，損害佛法的特質

四、佛陀說法立制，就是世諦流布。

○緣起的世諦流布，不能不因地、因時、因人而有所演變，有所發展。儘管法界常住，

⁶⁸ 《佛在人間》，p.22：「印度的後期佛教，背棄了佛教的真義，不以人為本而以天為本（初重於一神傾向的梵天，後來重於泛神傾向的帝釋天），使佛法受到非常的變化。所以特提「人間」二字來對治他：這不但對治了偏於死亡與鬼，同時也對治了偏於神與永生。真正的佛教，是人間的，唯有人間的佛教，才能表現出佛法的真義。」

⁶⁹ 【錮蔽】：禁錮蔽塞。

⁷⁰ 【師心】：1.以心為師，自以為是。2.以心為師，不拘泥於成法。猶言獨出心裁。

⁷¹ 【師古】：效法古代。

而人間的佛教——思想、制度、風尚，都在息息流變過程中。由微而著，由渾而劃，是思想演進的必然程序。因時、因地的適應，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）、不說愈古愈真，更不同情於愈後、愈圓滿、愈究竟

五、印度佛教的興起，發展又衰落，正如人的一生活，自童真、少壯而衰老。童真，充滿了活力，（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）、理論與修證，都應以表現於實際事行（對人對事）來衡量

六、佛法不只是理論，不只是修證就好了。理論與修證，都應以表現於實際事行（對人對事）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）、尊重中國佛教，而更（著）重印度佛教

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

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⁷²嗎？焉能作為無關於自己的研究，而徒供庋藏⁷³參考呢！

二、從流傳的佛典中去探求，只是為了解佛法

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；

⁷²【懲前毖後】：謂從以前的錯誤或失敗中吸取教訓，使以後不至重犯。語本《詩·周頌·小毖》：“予其懲而毖後患。”

⁷³【庋藏】：收藏；置放。

○從不爲自己而利益眾生，到爲了自己求法成佛，不妨建立在眾生苦難之上（如彌勒惹巴爲了求法成佛，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，⁷⁴那末應從傳統束縛，神秘催眠狀態中，振作起來，爲純正的佛法而努力！

⁷⁴《永光集》，p.253-254：「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。」

五、世界佛學與華譯聖典

一、現存於世間的三語系佛學，都是從印度而來

- 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，如錫蘭爲主的巴利語系，我國內地爲主的華文系，西藏爲主的藏文系，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（藏文著作的爲主），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》，我認爲：「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，應發心爲佛法而學。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。

二、印度的三期佛教，與三語系佛學

印度的佛教，可以分爲三期，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，被稱爲「南傳」的巴利語系，是「佛法」中的一派——赤銅鑠部。
- 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」爲主。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〈華譯聖典在世界佛教中的地位〉，就是說明這一點。

三、華文聖典獨有的價值

中國佛教是以中期的「大乘佛法」爲主的，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：

（一）、「佛法」時期的教典

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。

〔二〕、「大乘佛法」時期的教典

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，⁷⁵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）。

○華譯的大乘經論，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。「華文的種種異譯，一概保持他的不同面目，不像藏文系的不斷修正，使順於後起的。所以從華文聖典研求起來，可以明了大部大乘教典的次第增編過程，可以了解西方原本先後的每有不同。⁷⁶這不但不致於偏執，而次第的演變，也可以由此了解」。⁷⁷

〔三〕、「秘密大乘佛法」時期的教典

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》）⁷⁸，並傳入了日本。⁷⁹而「無上瑜伽部」，為日本學者稱為「左

⁷⁵ 《以佛法研究佛法》，p.223-224：「佛教的最初傳入西藏，已是西元七世紀中，印度早是密乘勃興的時代了。西藏所傳的，為印度後期——「密主顯從」的佛教；中國是中期佛教，「大主小從」，含得初期與後期的一分。」

⁷⁶ 《華雨集第三冊》，p.229-230：「在華文的譯典中，同本異譯是相當多的，也有只譯出全經的一部分。不同譯本的保存，可以了解我國佛教譯經史的先後差別；對印度佛教聖典的理解，也是很有價值的！」

⁷⁷ [1] 《以佛法研究佛法》，p.266：「漢文聖典的特色：（一）、漢文的種種異譯，一概保持他的不同面目，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。（二）、漢文的大乘經，在兩晉以前傳譯的，與西域佛教——罽賓山區為中心，擴展到西方的吐火羅，西南的梵衍那，那揭羅，東南的健陀羅，東北的竭叉，子合，于闐，特別有關。這在中國佛教界，造成了深厚的佛教核心思想。北印學者菩提留支譯的《十地論》，《楞伽經》，都有非常的特色。」

[2] 《以佛法研究佛法》，p.267-268：「漢文系的聖典，雖以中期的大乘為主，而教典的傳譯，是不限於中期的。晚期的佛教，已有了頭緒。初期的佛教，有著豐富的傳譯。所以從漢文聖典去理解，向前攝取巴利文系的聲聞三藏，向後參考藏文系的晚期中觀、無上瑜伽，那麼印度佛教一千六七百年的發展全貌，也即是流傳於今日世界的三大文系佛教，可能獲得一完整的、綜貫的、發達而又適應的真確認識。太虛大師說：「依流傳在中國者，攝持錫蘭傳者，及擇取西藏傳者，為一批評而綜合而陶鑄之新體系，庶幾為著述印度佛教史之目標歟！」這不但是印度佛教史研究的目標，應該是協調世界佛教，溝通世界佛教，取捨從長而發展為適應現代、攝導現代的世界佛教的目標！」

⁷⁸ 《以佛法研究佛法》，p.257-258：「瑜伽部的《金剛頂經》，重於修顯，多用唯識義，這都是建立在真常唯心基礎上的。」

⁷⁹ 《以佛法研究佛法》，p.136-137：「我國舊傳之密乘而流入日本者，有胎藏、金剛二大部，此二與行部、瑜伽部相當。無上瑜伽部後出，始弘於波羅王朝，趙宋曾略出數部，間有被禁不行者。事部則與日本所謂二大部外之所謂「雜密」者大同。自理論言之，胎藏界明本具之真常

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！

（四）、小結

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，華譯聖典有其獨到的價值，作為中國的佛弟子，應該好好的尊重他！

四、為佛法而研究，為佛法的純淨而研究

- 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，受到外來文化的沖擊，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！

心性；金剛界則詳於真常本淨性之修顯，並與真常唯心論之大義合。「雜密」則罕言理性，其修無相瑜伽，亦即妄以明空，不與天色身觀相合，真常之色彩不深。言組織，雜密常聚佛菩薩鬼神於一堂，未若胎藏界等組織嚴密，秩然有序。其行法中，結壇場，重供設，誦咒結印，詳於事相而略觀想。」

六、結語

末了，以三點感想來作為結束。

一、懷念虛大師

一、我懷念虛大師：⁸⁰他不但啓發了我的思想，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、有點孤獨

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」⁸¹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！⁸²

三、不再悵惘

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⁸³的精神，做到那裏，那裏就是完成，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》）。

⁸⁰ 《華雨香雲》，p.308：「我還是那樣的福薄障重，還是那樣的孤獨，還是那樣的執拗，還是那樣的不能契合大師的軌範。然而想到了大師的海涵汪洋，大師的誘導慰勉，也就自忘僻陋，做著從前那樣的，能力所能做的事。我懷念大師，我尋求著大師的精神，我期待著大師的乘願再來！」

⁸¹ 《成佛之道》，p.134：「如釋尊常與弟子共住，遊行各國，教化眾生，是人間比丘的榜樣。佛也曾獨處三月，修習安那般那，便是獨住的榜樣。依佛法的真意義來說，獨住，是要內心離煩惱而住；否則怎麼安靜的環境，也還是妄想散亂。反之，如心地安靜解脫，獨住也得，大眾住而人間遊化也得。」

⁸² [1] 《華雨香雲》，p.301：「第一次禮謁大師，請求開示。大師只是勸我多多禮佛，發願，修普賢十願。我沒有理解大師的用意，也就不會忠實履行。現在想來，大師的慧眼，是何等犀利！他見我福薄障重，非多修易行道，增長善根，銷除宿業，將來是「孤慧不足以弘法」，弘法而必招障難的。」

[2] 《華雨香雲》，p.307：「在大師門下，我是那樣後起，那樣的障重福薄，那樣的執拗。我不是上首迦葉，不是多聞阿難，更不是代師分化一方的舍利、目連。我只是，但求依附學團，潛心於佛法的孤獨者！」

⁸³ 【精衛填海】：精衛，古代傳說中的神鳥。傳說炎帝之女在東海被淹死，靈魂化為精衛，常銜西山之木石以填東海。事見《山海經·北山經》。後喻不畏艱難，奮鬥不懈。