『台灣當代淨土思想的動向』讀後

（《華雨集（五）》p.99-p.107）

釋貫藏 2012/3/2

目次¹

一、導師與虛大師.....	1
(一) 略述虛大師思想，及受大師的影響.....	1
1. 廣義的淨土說（虛大師的「淨為三乘共庇」），是導師論列淨土思想的原則.....	1
2. 虛大師深入中國佛學而又超越了舊傳統.....	1
3. 導師著重印度佛教（才能貫攝世界不同類型的佛教）.....	3
(二) 導師自述與虛大師的一些不同（與同）.....	3
二、關於導師的淨土思想.....	7
(一) 依虛大師的「淨為三乘共庇」，照著經論的意趣說，不敢抹煞（貶低），也不敢強調.....	7
(二) 淨土思想引起的反應，以及對導師「不以為然」（漫天風雨）的真正原因.....	7
三、理論和現實有差距：願意多多理解教理，對現實佛教思想起一點澄清作用.....	8

——本文²——

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

一、導師與虛大師

(一) 略述虛大師思想，及受大師的影響

1. 廣義的淨土說（虛大師的「淨為三乘共庇」），是導師論列淨土思想的原則

一、我是太虛大師門下的後進，受虛大師思想的影響很大。大師說：「律為三乘共基，淨為三乘共庇」，廣義的淨土說，就是我論列淨土思想的原則。

2. 虛大師深入中國佛學而又超越了舊傳統

民國二十九年，虛大師講『我怎樣判攝一切佛法』，分佛教為三期：「一、依聲聞乘行果趣發大乘心的正法時期」。「二、依天乘行果趣獲大乘果的像法時期，在印度進入第二千年的佛法，正是傳於西藏的密法；中國則是淨土宗」。「三、依人乘行果趣進修大乘行的

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

² 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、印順導師原文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕（或〔下略〕）…」表示。

3、文中「上標編號（如：⁽¹⁾）」，為編者所加。

4、梵巴字未引出。

末法時期。……到了這時候（現代）……依聲聞行果，是要被詬為消極逃世的；依天乘行果（密、淨），是要被謗為迷信神權的，不惟不是方便，而反成為障礙了」。這是虛大師的晚年定論，方便的融攝了密與淨，而主張現在應弘揚「人生佛教」。

關於淨土，二十一冬，大師在廈門成立慈（彌勒）宗學會；並合編『彌勒上生經』，『瑜伽師地論真實義品』，『瑜伽菩薩戒本』為『慈宗三要』。三十五年，還在上海玉佛寺，講『彌勒大成佛經』。我的讚揚彌勒淨土，就是依這一思想而來的。

一般說，大師是中國佛教傳統，其實遊化歐美歸來³，已大有變化。⁽¹⁾二十年七月，在北平講『大乘宗地圖釋』，說到：「今後之佛學，應趨於世界性，作最普遍之研究、修證與發揚。……今後研究佛學，非復一宗一派之研究，當於經論中選取若干要中之要，作深切之研究，而後博通且融會一切經律論，成圓滿之勝解」。那時已不是早期「上不徵五天，下不徵各地」的中國傳統，而趨向世界性的佛教了。⁽²⁾所以二十九年從錫、緬回來，要說中國佛教，「說大乘教，修小乘行」；緬甸、錫蘭方面，「所說雖是小乘教，所修的卻是大乘行」，有採取南傳佛教長處的意思。⁴（上來所引大師說，都可在『太虛大

³ 印順導師《太虛大師年譜》p.259：「〔案：民國十七年八月〕十一日，大師偕譯人鄭太朴（松堂）、趙壽人，乘安特雷朋號，離滬西遊。民國十四年以來籌備之遊化歐美，至此乃告實現。」p.290：「〔案：民國十八年四月〕二十九日晨，大師還抵上海。」

⁴ (1) 印順導師《無諍之辯》p.179~p.180：

說大乘教，修小乘行；說小乘教，修大乘行：這種對比，可說是虛大師的慈悲方便，在融貫南北中，勉勵中國佛教徒，多做些慈善、文化等事業。

方便應機的話，原是不用過分推敲的。但中國佛教是大乘，最上乘。在思想上，⁽¹⁾大師以為：「唯中國佛學握得此佛學之核心，故釋迦以來真正之佛學，現今唯在於中國」（佛學之源流及其新運動）。⁽²⁾澹思也譽為：「中國佛教的傳統，就思想方面說……猶有勝於印度佛教的教理體系」。⁽³⁾這不但是大師、澹思、中國佛教徒，就是日本「純客觀的佛教學者」，也許有人同意這種論斷。這樣，就不免使我惶惑了！這樣的圓滿大乘，怎麼佛教徒都是自修自了，要到大師才真正表現出大乘的悲懷精神呢？

如果是「純客觀的學術立場」，把他作為「一堆歷史資料」，研究研究，批判批判，理論是大乘，實行是自己那一套，那也許會說大乘教，修小乘行。然而中國傳統佛教，是作為自己的信仰，自己的思想；不僅是信受，而且要奉行。理論與實行，可能有距離，但在宗教領域中，不可能矛盾對立到如此——說大乘教，修小乘行。少許人也許會這樣，但決不可能是多數，千百年來都是這樣，要到虛大師才表現出大乘入世的悲懷精神。在宗教中，這種現象，論理是不應該的。所以說大乘教，修小乘行——這句話，中國傳統佛教者是不會同意的，我也不能同意這種說法。

(2) 印順導師《無諍之辯》p.185~p.188：

大乘法開展，本富於適應性而多采多姿的。大乘而為更高度（？）的發展，主要的理由是：

⁽¹⁾ 出世的解脫佛法（小乘），在印度已有強固的傳統，五百年來，為多數信眾所宗仰。現在大乘興起，理論雖掩蓋小乘，而印度出世的佛教，依僧團的組織力，而維持其延續。大乘新起，沒有僧團，在家眾也沒有組織，不免相形見拙。為了大乘法開展，有遷就固有，尊重固有（不再痛罵了），融貫固有的傾向。

⁽²⁾ 同時，除了少數卓絕的智者，一般的宗教要求，是需要兌現的。菩薩的不求急證（不修禪定，不得解脫），要三大阿僧祇劫，無量無邊阿僧祇劫，在生死中打滾，利益眾生：這叫一般人如何忍受得了？超越自利自了的大乘法，面對這些問題（採取偏重信仰的辦法，此處不談），於是在「入世出世」，「悲智無礙」，「自利利他」，「成佛度生」——大乘姿態下，展開了更適應的，或稱為更高的大乘佛教。這一佛法的最大特色，是「自利急證精神的復活」。不過從前是求證阿羅漢，現在是急求成佛。

傳統的中國佛教，是屬於這一型的，是在中國高僧的闡揚下，達到更完善的地步。這一大乘的體系，雖也是多采多姿，就同一性來說：

師年譜』中找到。)

有世界性的佛教傾向，所以對「天乘行果」的大乘，不反對而認為不適宜於現代；針對重死重鬼的中國傳統而說「人生佛教」，大師是深入中國佛學而又超越了舊傳統的。

3. 導師著重印度佛教（才能貫攝世界不同類型的佛教）

至於我，秉承大師所說的研究方針⁵。著重印度佛教，正因為這是一切佛教的根源；從印度長期發展演變的佛教去研究，才能貫攝世界不同類型的佛教。

(二) 導師自述與虛大師的一些不同（與同）

我與大師是有些不同的：

一、大師太偉大了！「大師是峰巒萬狀，而我只能孤峰獨拔」。

二、大師長於融貫，而我卻偏重辨異。⁶如我論到迦葉與阿難，大師評為：「點到為止」。

一、理論的特色是「至圓」：我可以舉三個字來說：⁽¹⁾「一」，什麼是一？「一即一切」，「舉一全收」。簡單的說：一切佛道，一切眾生，一切煩惱，一切法門，一切因果，一切事理——一切一切，無量無邊，不可思議，而不離於一。這樣，「一即一切，一切即一」；「重重無盡」，就是「事事無礙」。⁽²⁾「心」，什麼是心？^(A)如果說救眾生、布施、莊嚴佛土，真的要向事上去做，那怎麼做得了呀！做不了，怎麼可說「圓滿」，「波羅密多」（事究竟的意思）！^(B)原來一切唯是一心中物：度眾生也好，布施也好，莊嚴佛土也好，一切從自心中求。菩薩無邊行願，如來無邊功德莊嚴，不出於一心，一心具足，無欠無餘。⁽³⁾「性」，什麼是性？法性平等。^(A)如佛法以緣起為宗，那就因果差別，熏修所成。^(B)現在以法性而為宗元，如禪宗說「性生」（「何期自性能生萬物」），天台宗說「性具」，賢首宗說「性起」。從無二無別法性而生而起，所以圓通無礙，不同事法界的隔別。

二、方法的特色是「至簡」：理論既圓融無礙，修行的方法，當然一以攝萬，不用多修。以最簡易的方法，達成最圓滿的佛果。根據這種理論，最能表顯這種意境的，莫過於參禪、念佛了！

三、修證的特色是「至頓」：基於最圓融的理論，修最簡易的方法，一通一切通，當然至頓了！例如「一生取辦」，「三生圓證」，「即心即佛」，「即身成佛」。成佛並非難事，只要能直下承當（如禪者信得自心即佛；密宗信得自身是佛，名為天慢），向前猛進。

在這一思想下，真正的信佛學佛者，一定是全力以赴，為此大事而力求。這一思想體系，大師說是大乘教理，其實是：大乘中的最大乘，上乘中的最上乘！勝於權大乘，通大乘多多！

這一至圓至頓的法門，在中國佛學，中國文化史上，真是萬丈光芒！雖說「至頓」，其實選得痛下功夫。如禪宗，一聞頓悟的，也許是有，而多數是十年、二十年，或者更久，才能有個入處。清末民初的幾位禪匠，隱居終南，見人來就呵斥說：「這不是你來的」。原來悟道以後，還得向深山裡養道，綿密用功。念佛是最簡易了，要得一心不亂，也非念茲在茲，專心持名不可。

什麼事有此重要？還有什麼不應該放下？凡是於圓頓大乘，肯信肯行，那一定是「己事未明，如喪考妣」，全力以赴，為成佛得大解脫而精進！這一思想發展起來，成為佛教界公認的準則。那麼⁽¹⁾真心修行的，當然是一意專修，決不在事相上費力。⁽²⁾入佛門而敷衍日子的，也得裝個門面，讚揚讚揚，總不能讓人看作甘居下流，驚世事而不務道業。⁽³⁾信眾自然也欽慕這個；老年來學佛修行，桑榆晚景，更非急起直追不可。

中國佛教的重於自修自了，出家在家，一體同風，就是這種最大乘思想的實踐。所以，中國的教理是大乘，應該說最大乘。中國佛教的修行，虛大師說是小乘行，其實這正是最大乘的修行！

⁵ 案：前文「今後之佛學，應趨於世界性，作最普遍之研究、修證與發揚。……今後研究佛學，非復一宗一派之研究，當於經論中選取若干要中之要，作深切之研究，而後博通且融會一切經律論，成圓滿之勝解」。

⁶ 印順導師《無諍之辯》p.216~p.224：

大師於民國二年，曾揭舉「組織革命，財產革命，學理革命」，驚動了教界。在大師三十餘年的弘法生活中，到底有否進行佛學的學理革命？**大師的佛學，是承受了知識與經驗相結合的，重經驗的佛學。**在（民十八年）〈佛學源流及其新運動〉中，曾這樣的宣告：

「直溯釋迦如來大覺心海的源頭，我以為，只是圓明了無始終無中邊的法界諸法實相，體現為以法界諸法為自身，以自身為法界諸法的法身；又完全的開顯表示出來。……這是考之中國文的華嚴、法華等大乘經，馬鳴、龍樹、無著、天親的大乘論；尤其是直證佛心，傳佛心印的中國禪宗諸大師之語錄，皆可為堅強之證據。而且太虛本人，也曾於此有確切之經驗的」。

這表示了知識與經驗相結合的佛學。從自己確切之經驗中，貫通一切大乘經論，而深信佛法的根源，唯是佛陀大覺心海圓明了的實相。經驗的實際如何，是不用說的，而不是但從佛書研究中得來，是一不疑的事實。**從知識與經驗相結合，更重於經驗的佛學中，向兩方面展開其教化：一、融古；二、闡新。**

「現今所流行的佛學，實源於二千數百年前印度的釋迦牟尼佛，在其大覺心海中流出來的」。雖這麼說，在中國佛學傳統中，「獨尊大乘」，大師也不能例外。對古傳的一切大乘經論，大乘宗派，一律尊重。在復興中國佛教的努力中，發為初期的「大乘八宗平等」的主張；以《大乘宗地圖釋》而圓滿地結束其主張。當時大師的思想，一則擴展為（中國本位的）世界佛學；二則有感於大乘八宗，實際上不可能一齊舉揚；三則大師是厭惡宗派主義的；四則循流返源，深知中國佛學不及印度佛學。如（十八年冬講，〈研究佛學之目的及方法〉）說：「現在研究佛法，亦當要依翻譯來的經論為標準；因為經是佛言，西域各大師造論，皆根據佛說之經而造的。中國諸師，往往多臆說，故不可依為正量。……佛法傳到中國幾千年，大德代出，分鑣揚化，各樹門庭。然所造論，不似印度諸師根據堅確，條例精嚴，每本自意取喻一時。故我們不要在宗派上著手，而直接從印度所譯來之經律與論去著手研究」。於是乎演變為大乘三宗（大乘的三大體系）平等的主張。

這一方面的佛學，特色是「融貫」。八宗也好，三宗也好，原則是一樣的。以八宗來說：確認各宗的平等地位，如說：「此之八宗，皆實非權，皆圓非偏，皆妙非麤，皆究竟菩提故，皆同一佛乘故」。大師以種種方便，說明這點——**各各殊勝，各各平等。主要還是一切皆方便，一切無非為了開示悟入佛之知見（與三論、蕩益的融貫說相近）。**以推陳出新的種種方便，**融貫一切佛法**，（二十六年講）〈新與融貫〉一文，正表示了這一意義。晚年定論之「教之三期三系，理之三級三宗，行之三依三趣」，是融貫一切，是一種新的判教，但與臺、賢等判教不同。**臺、賢的判攝，如古代的封建制：周天子高高在上（如圓教），公侯伯子男，次第而下，秩然有序。而大師的判攝，如近代的聯邦制，首先確認各各平等，不失去各各的特色，而合成一大共和國。這也可說是適應時代的學理革命；如將許多獨立邦，合成聯邦共和國一樣。**

然而，尊重過去的一切，不抹煞過去的一切。過去的一切，也有適於古不適於今的嗎？也有適於彼而不適於此的嗎？也有「融攝魔外，漸喪佛真」的嗎？也有隨情臆說，不足為訓的嗎？當然是有的。那麼，過去的一切，一切平等；到底是暫時的，妥協的，還不能說真正的學理革命。這一融古的大思想，在大師的佛學中，雖佔去全書的大部分篇幅，其實還只是維持協調的局面。

真正的「學理革命」，就是即人成佛的人生佛學。人生佛學，不是世俗化，不是人天乘，不是辨別文化慈善，搞搞政治（並非不可辨，不能搞），而是有最深微之意義的。這就是根源於知識經驗相結合，更重於實踐的中國佛學。大師曾說：

「以言佛學，得十百人能從遺言索隱闡幽，不如有一人向內心熏修印證。一朝徹證心源，則剖一微塵出大千經卷，皆湛心海，應機施設，流行無盡」。

這幾句話，可作為大師佛學的寫照。大師從一番經驗（淺深是另一回事）而來的卓見，對一切佛經，如（十三年冬）〈人生觀的科學〉說：

「釋尊出世本懷，其始原欲為世人——凡夫顯示一人生三真相。……無如僅有少數大心凡夫，若善財童子等；……及積行大士，若文殊、普賢等，能領受其意。其餘大多數科學幼稚，人情寡薄，若須達多居士；習於印度外道心理，若舍利弗、目犍連等沙門，皆如聾如盲，不能同喻。為適應此印度的群眾心理，乃不得不示說人天乘福業及不動業之報，及聲聞乘獨覺乘之道。……向來在亞洲各地所流行，及歐洲人所知之佛教，多屬此，為適應印度的群眾心理所宣說」。

這是大師影略《華嚴》，本其大乘的信仰，而對初期佛教的一項根本認識。大乘呢？印度大乘，是在天及聲聞佛教的基礎而開發的，所以在（民二十九年）〈我怎麼判攝一切佛法〉中說：「一、依聲聞行果趣發大乘心的正法時期。二、依天乘行果趣得大乘果的像法時期（從佛滅到千年）。在印度進入第二千年的佛法，正是傳於西藏的密法……中國則是……淨土宗」。大師開權顯實而說：「依聲

意思說：有些問題，知道了就好，不要說得太清楚。我總覺得還是說得明白些好，那知說得太明顯了，有些是會惹人厭的。

三、大師說「人生佛教」，我說「人間佛教」：「⁽¹⁾一般專重死與鬼，太虛大師特提示人生佛教以為對治。⁽²⁾然佛法以人為本，也不應天化、神化。不是鬼教，不是（天）神教，非鬼化非神化的人間佛教，才能闡明佛法的真意義」（『遊心法海六十年』）。

其實，大師也說：「融攝魔梵，漸喪佛真之汎神秘密乘，殊非建立三寶之根本」。可是「點到為止」，只說不適宜於現代而已。⁷

聞行果（而向大乘），是要被詬為消極逃世的。依天乘行果，是要被謗為迷信神權的。不惟不是方便，而反成障礙了！所以在今日的情形……確定是在人乘行果，以實行我所說的人生佛教」。

從這看來，佛陀適應印度群眾心理的人天乘法、聲聞乘法、辟支佛乘法，以及由此而趣入的聲聞菩薩法、天菩薩法，都離不了適應印度民族文化的特殊性，而不是圓滿的直示佛陀的覺海心源。不但是印度，傳於中國，傳於日本，傳於西藏、南方，古代所有一切型態的佛法，都是一樣。所以在（民國十七年）〈余之佛學新運動〉中說：

「吾以二十餘年的修學、體驗，得佛陀妙覺的心境，照徹了大小乘各派的佛學。……從人類的思想界，為普遍的深遠的觀察，了知佛學的全體大用，向來猶蔽於各民族（印度亦不例外）的偏見陋習，未能實現為人類的普遍文化。……應將此超脫一切方土、時代、人種、民族等拘蔽，而又能融會貫通東西各民族文化的佛學，明白的宣揚出來」。

這就是「世界佛學」，「世界新文化」；也就是最圓滿深徹的，以佛陀圓證心境為根源的人生佛學。在上面說到，這「惟有少數大心凡夫，若善財童子等……能領受其意」。大師讚仰中國禪者，正因中國禪者，曾從一切語言、思想、制度等拘縛中透出。然而一般禪者，仍不免為傳統所拘蔽，而形同小乘獨善的出世行。「惟有少數禪師，若百丈、永明等；及少數居士，若龐蘊等——頗得其真，然居極少數人，而為我（大師）今所要極力提倡的」。大師所讚仰的，百丈是「一日不作，一日不食」者；永明是「萬善同歸」者；龐蘊是妻兒聚會，共語無生者。這都是深入如來覺海，不為傳統所拘，能活潑的適應現實。

從脫落一切方土，一切時代，一切民族的種種拘蔽，直探佛陀的妙覺心境。不著固有的，適應現代的，這是大師直窺大乘根本精神。如善財、維摩，所以不同一般禪者的專談向上一著！從這一根本來說，革新的精神充分的表現出來。如宣統二年，大師二十二歲，作天臺的《教觀詮要》說：

「善學佛者，依心不依古，依義不依語，隨時變通，巧逗人意。依天自然界進化界，種種學問，種種藝術，發明真理，裨益有情，是謂行菩薩道，布施佛法。終不以佛所未說而自畫，佛所已說而自泥。埋沒己靈，人云亦云」。

大師的學理革命，在適應環境中，不是條理嚴密，立破精嚴，以除舊更新。是融攝一切固有，平等尊重；而從這中間，透出自己所要極力提倡的，方便引導，以希望潛移默化的。

但融舊的成分太多，掩蓋了創新——大師所說的「真正佛學」，反而變得模糊了。多數人不見他的佛學根源，以為適應潮流而已，世俗化而已。

⁽¹⁾我覺得，大師過於融貫了，以致「真正佛學」的真意義，不能明確的呈現於學者之前。⁽²⁾我又覺得，大師的佛學，是真正的中國佛學。

⁷ 印順導師《永光集》p.257 ~ p.259：

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！「⁽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（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）。

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，……

四、在印度大乘佛教中，大師立三宗，我也說三系，內容大同。不過我認為：在佛教歷史上，「真常唯心論」是遲一些的；大師以此為大乘根本，所以說早於龍樹、無著。

我與大師間的不同，除個性不同外，也許我生長的年代遲些；遵循大師的研究方針，世界性（佛教）的傾向更多一些。⁸

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。

⁸ 印順導師《永光集》p.250 ~ p.254：

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。

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。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〈闍入中論記〉。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〔的〈中國佛學〉〕。

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。

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）。

我雖「不為民族情感所拘蔽」，而對流行於印度或中國的「怪力亂神」，「索隱行怪」的佛教，與大師同樣的不會尊重他們，也許我還是個真正的中國人！

二、關於導師的淨土思想

(一) 依虛大師的「淨為三乘共庇」，照著經論的意趣說，不敢抹煞（貶低），也不敢強調

二、民國四十年冬，我在香港講『淨土新論』，「是依虛大師所說，淨為三乘共庇，說明佛法中的不同淨土，在往生淨土以外，還有人間淨土與創造淨土」（『遊心法海六十年』）。

『念佛淺說』，是四十二年冬，在彌陀佛七法會中所講，由人記錄下來的。『念佛淺說』中說：「照著經論的意趣說，不敢抹煞，也不敢強調。……並沒有貶低淨土法門的價值。」。

(二) 淨土思想引起的反應，以及對導師「不以為然」（漫天風雨）的真正原因⁹

⁽¹⁾ 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。⁽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。

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）！

⁹ 印順導師《永光集》p.261 ~ p.264：

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）。

⁽¹⁾ 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，而圓瑛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，來台的慈航、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！

⁽²⁾ 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，是經輿論的講記。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。

⁽³⁾ 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xx、xx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xx之唆使，說印順根本不把他放在眼裏。……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

彌陀誕以後，「漫天風雨」，「在我平凡的一生中，成為最不平凡的一年」。「年底年初，傳播的謠言，也越來越多。有的說：印順被捕了。有的說：拘禁了三天（最近還有雜誌，說到我被拘）。有的說：……」。

傳說『念佛淺說』被「少數教徒」焚毀，也就是那個時候。江文以為：「少數教徒，即指大名鼎鼎的李炳南先生」，那是傳說中的「少數教徒」，又轉而成為一人了。那時的流言、傳說非常多，傳說是越說越多的；傳說就是傳說，是不用過分重視的。¹⁰

民國四十二、三年間，我受到「漫天風雨」的侵襲（一直影響下去），主要是「一、我來台去日本出席世佛會。……二、我（到台灣）來了，就住在善導寺」（以上引文，都見於『平凡之一生』）。我在台灣佛教界，大家「不以為然」，這才是主因；衰落的中國佛教界，思想只是附帶的成分。

五十四年三月，日本藤吉慈海教授來訪。他「這次訪問台灣佛教界，一提到印順，似乎都表示不以為然，但到底什麼事不對，大家又說不出來。我不好意思說別的，只說也許與淨土有關吧」（『法海微波序』）！「我不好意思說別的」，在國際佛教友人面前，我還能說「漫天風雨」問題嗎！「大家又說不出來」，我想也是不願提到具體問題。

對藤吉教授的談話，如推想為大家對印順「不以為然」，就是為了『淨土新論』，那可不免誤會了。

三、理論和現實有差距：願意多多理解教理，對現實佛教思想起一點澄清作用

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！

¹⁰ 印順導師《永光集》p.268~p.269：

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xx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癡漢」。這篇文章，《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、洪啟嵩、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，更深感自己的愧報。

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

流行民間而成為習俗，要改革談何容易！然不能適合現實，也並非毫無意義。如虛大師倡導改革佛教，沒有成功，但對現代佛教界，多少有些啟發性。孔子懷抱大志，周遊歷國，毫無成就，但他的思想，由弟子傳述而流傳後世。

至於我，如『遊心法海六十年』說：「虛大師所提倡的改革運動，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」。¹¹

「理論和現實是有差距的」，寫一本書，就想「台灣（或他處）佛教界廣為接受」，我從沒有這種天真的想法。我只是默默的為佛法而研究，為佛法而寫作，盡一分自己所能盡的義務。

我從經論所得到的，寫出來提貢於佛教界，我想多少會引起些啟發與影響的。不過，也許我是一位在冰雪大地撒種的愚癡漢！¹²

¹¹ 印順導師《永光集》p.267~p.268：

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。

¹² 印順導師《永光集》p.268~p.269：

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〉。…〔中略〕…

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」。

這篇文章，《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、洪啟嵩、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，更深感自己的愧報。