



追憶海六十年

翻刻。

六十甲子夏月，寒山先生中華書局，選刊丁未年不同。

二、修學文種錄

目

勸善文藝

「神智文獻」學集

32 33 34 35 36 37 38

印收

修學佛法以來，偶有講說及筆述。文字漸多，遍讀爲難，深虞或摘取片言以致誤。

菩薩寶印意願，不耽自量，爰作『遊心法海六十年』，畧敘學法之歷程，及對佛法之基本信解，以求正於方家。

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，爲什麼修建道場，要叫福嚴精舍呢？」我說：「老學長！福德因緣不足，智慧也難得成就呀！」我研求佛法而成就有限，只由於自己的福緣不足。

我出身於農村，家庭並不富裕。七年，我十三歲，在高等小學畢業，爲經濟所限，就從此失學了。所以，論中國的固有文化

要」而咅述三論，題志翻譯「中論」與「三論玄義」；其後又永樂會印鑄《中論》、《大智度論》、《三論宗疏要》。因「三論宗疏

刻真，題一志翻鑄寶「妙苦妙羅蜜多小釋」，面真，題一志翻鑄寶「妙苦妙羅蜜多小釋」，桂面，題一志翻鑄寶「妙苦妙羅蜜多小釋」，桂面，題一志翻鑄寶「妙苦妙羅蜜多小釋」。

桂面，題一志翻鑄寶「妙苦妙羅蜜多小釋」。

會答應一聲，但日語的「印順」，我却沒有學會。想起來也覺得有點好笑。英、日兩種語文，都從中間學習起，結果是等於沒有學。在四川時，有學習藏文的機會，由於多病而沒有學，梵文與巴利文，那就更不用說了。在現代的佛學界，想探究佛法而不通外文，實在是不合格的。學力不足，這該是我探究有心而成就有限的原因之一。

更重要的原因，應該是一生多病。十九年秋天出家，二十年夏天開始，就似乎常在病中，腸胃的消化吸收不良，體力衰弱到一再虛脫（休克）。自以為只是衰弱，却不知患有嚴重的肺結核。二十六年夏到二十七年夏，四十四年秋到四十五年秋，六十年秋末到六十四年夏，都因病而長期停止了佛法的進修。由於身體衰弱，所以有了事務，或舟車往來，或到海外去，都是停止閱讀經論的。太多的寶貴時間，浪費在事務，主要是衰弱多病的因緣中！求學而沒有能長期的接受教育，自修而又常為病魔所困，這不都是沒有福報的明證嗎！福緣不足，是無可奈何的事，只有憑著堅定的意願，不知自量的勉力而行！

二、修學之歷程

一、暗中摸索

六十年的漫長歲月，我在佛法中的進修，經歷了幾個不同的階段。

十四年（二十歲），我讀到馮夢楨的『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。出家前的我，生活圈子極小，不知佛法到底是什麼。探求佛法，只能到附近幾處小廟中去求，得到了『金剛經石（成金）注』，『龍舒淨土文』，『人天眼目』殘本等。前二部，讀了有點了解，却覺得意義並不相同。讀了『人天眼目』，只知禪宗有五家宗派而已。無意中，在商務印書館的目錄中，發現有佛書，於是購到了『成唯識論學記』，『相宗綱要』，『三論宗綱要』。因『三論宗綱要』而知道三論，設法購得『中論』與『三論玄義』；其後又求

明內

第五期

特稿

「大智度論」集粹之四十一

釋摩訶薩意義

智銘

佛學與其他學科的關係

鄭玉桂

道安大師的

「頓悟成佛」學說

蔡惠明

佛教文藝

永懺樓隨筆之七十五

馮

馮

馮

馮

馮

馮

馮

馮

馮

馮

馮

馮

馮

馮

馮

馮

馮

馮

馮

馮

馮

馮

馮

馮

馮

馮

到了嘉祥的三論疏。我沒有良好的國文基礎，却修學這精深的法門，艱苦是可想而知的！記得初讀『中論』（青目注本），可說完全不了解。然而，不了解所以更愛好，只怪自己的學力不足，佛法是那樣的高深，使我嚮往不已！那時，不知道佛法有辭典，在商務本的『辭源』中，發現佛法的術語極多，但沒有錢買，就一條條的摘錄下來。經過這一番抄錄，對一般佛學常識，倒大有幫助，但這樣的費時費力，簡直是愚不可及！我的修學佛法，一切在摸索中進行，沒有人指導，讀什麼經論，是全憑因緣來決定的。一開始，就以三論、唯識法門為探究對象，當然事倍而功半。經四、五年的閱讀思惟，多少有一點了解，也就發現了：佛法與現實佛教界間的距離。我的故鄉，寺廟中的出家人（沒有女眾），沒有講經說法的，有的是為別人誦經、禮懺；生活與俗人沒有太多的差別。在家信佛的，只是求平安，求死後的幸福。少數帶髮的女眾，是「先天」、「無爲」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，與通俗的迷妄行爲相結合呢！我總是這樣想；鄉村佛法衰落，一定有佛法興盛的地方。為了佛法的信仰，真理的探求，我願意出家，到外地去修學。將來修學好了，宣揚純正的佛法。當時意解到的純正佛法，當然就是三論與唯識。

二 求法閱藏

十九年秋天，我在普陀山福全庵出家了。一般的寺院，是不可能專心修學的，修學也沒有人指導。所以二十年春天，在師長的同意下，到廈門閩南佛學院求學。院長是太虛大師，而實際的主持者，是大醒、芝峯二位法師。一學期中，聽了『三論玄義』，『雜集論』與『俱舍論』的小部分，就因病而休學了。在家時的暗中摸索，是從三論、唯識入門的；恰好那時的閩院，也著重三論與唯識，所以在這一學園中，思想非常契合。虛大師的『人生佛教』，對我有重大的啟發性。讀『大乘宗地引論』與『佛法總抉擇談』，對虛大師博通諸宗而加以善巧的融會貫通，使我

限的佩服。我那年的創作——『抉擇三時教』，對於智光的三時教，唯識宗的三時教，抉擇而予以融貫，就是學習虛大師的融貫手法。民國以來，由於「南歐（陽漸）北韓」（清淨）的提倡唯識，唯識宗受到了學界的重視，虛大師的思想，根源在『楞嚴』而攝化學者世間，需以法相（「相宗新舊兩譯不同論書後」）；「立言善巧，建義顯了，以唯識為最」（「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。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。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，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」；却願意多多理解教理，對佛教思想起一點澄清作用。

那年下學期，住福建名刹——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！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，免不知慚愧！覺得不能老是這樣下去，還是自求充實的好。就這樣，離開廈門而回到了普陀。

從二十一年夏天，到二十五年年底，除了在武昌佛學院（那

時名義是「世界佛學苑圖書館」專修三論章疏半年，又到閩院半年，及其他事緣外，都住在普陀佛頂山慧濟寺的閱藏樓，足有三年。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。白天閱讀大藏經，晚上還是研讀三論與唯識。三年閱藏的時間，對我來說，實在所得不多。因為清刻的大藏經，七千餘卷，每天要讀七、八卷（每卷平均約九千字）。這只是快讀一遍，說不上思惟、了解。記憶力不強的我，讀過後是一片茫然。不過閱藏也還是有所得的：從所讀的大藏經中，發見佛法的多采多姿，真可說「百花爭放」，「千巖競秀」！這是佛教的大寶藏，應該是探求無盡的。知道法門廣大，所以不再

局限於三論與唯識。對於大乘佛法，覺得虛大師說得對，應該有「法界圓覺」一大流。大乘經不是論書那樣的重於理論，到處都勸發修持，是重於實踐的。還有，讀到「阿含經」與各部廣「律」，有現實人間的親切感，真實感，而不如部分大乘經，表現於信仰與理想之中。這對於探求佛法的未來動向，起著重要的作用。

二十六年上學期，住在武昌佛學院。讀到了日本高楠順次郎與木村泰賢合編的『印度哲學宗教史』；木村泰賢著的『原始佛教思想論』；還有墨禪所譯的，結城令聞所著的，關於心意識的唯識思想史（書名已記不清，譯本也因戰亂而沒有出版）。這幾部書，使我探求佛法的方法，有了新的啓發。對於歷史、地理、考證，我沒有下過功夫，却有興趣閱讀。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

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。這是國家動亂多難的十四年！而我，是身體最虛弱（曾虛脫三次），生活最清苦，行止最不定，而也是寫作最勤、講說最多的十四年。

一、二十九年，讀到虛大師所講的：『我怎樣判攝一切佛教』，『我的佛教改進運動畧史』，『從巴利語系佛教說到今菩薩行』，每篇都引起我深深的思惟。大師分佛教爲三期，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，但所修的却是小乘行』，爲什麼會如此？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。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，才覺得有同學之樂。法尊法師是我的老學長，讀他從藏文譯出的：『菩提道次第廣論』，『辨了義不了義論』，『密宗道次第廣論』，『現觀莊嚴論畧釋』，月稱的『入中論』等，可說得益不少！空宗爲什麼要說緣起是空，唯識宗非說依他起是有不可，問題的根本所在，才有了進一步的理解。我爲『密宗道次第廣論』潤文，也就請問過、討論過裡面的一些問題，問問西藏佛教，修學的情形，甚至談到『飲智慧湯』（活佛的小便）、「捉妖」等怪事，也增長知識不少。有兩點不妨一提：一、由於我的請求，譯出了『七十空性論』。論中有一段文字，文義前後不相合，經審細推究，斷定藏文原典有了『錯簡』。將這段文字移在前面，就完全吻合了。二、他編寫『西藏政教史』（書名

已記不明白），從達朗瑪滅法到西藏佛法重興。這中間的年代，對照中國歷史，始終不能配合。原來他所依的西藏史料，是以千紀年的，中間空了六十年，無話可說。如中間多六十年，那麼西藏所記的年代（干支），就與中國的完全相合了。法尊法師的記憶力強，理解力也強，是我一生中得益很多的學長。他的思想，已經西藏佛教化了，與我的意見，距離得非常遠，但彼此討論，或者辯詰，從沒有引起不愉快，這是值得珍視的友誼！

二、在這長期動亂不安中，我開始成部的寫作，與講說而由別人記錄成書。一方面，有幾位同學——演培、續明、妙欽他們，希望我作些課外的講說；一方面，是我對全體佛法的看法，逐漸凝定，也有了表示意見的意欲。如三十年所寫的『佛在人間』，『佛教是無神論的宗教』，『法海探珍』，都是闡揚佛法的人間性，反對天（神）化；探求佛法本質，而捨棄過了時的方便。『佛法與現實佛教界有距離』，是一向存在於內心的問題。出家來八年的修學，知道爲中國文化所歪曲的固然不少，而佛法的漸失本真，在印度由來已久，而且越來越嚴重。所以不能不將心力放在印度佛教的探究上。這一時期的寫作與講說，也就重在分別解說，確定印度經論本義，並探求其思想的演化。當時，我分大乘法義爲三論——性空唯名論，虛妄唯識論，真常唯心論。這一分類，大致與虛大師的大乘三宗——法性空慧宗，法相唯識宗，法界圓覺宗相同。在『法海探珍』中，曾以三法印——諸法無我，諸行無常，涅槃寂靜，作爲三系思想的不同所依。著重於三系的分解，所以寫的與講的，著重於此。如屬於性空唯名論的，有『金剛般若波羅蜜經講記』，『般若波羅蜜多心經講記』，『中觀論頌講記』，『中觀今論』，『性空學探源』。屬於虛妄唯識論的，有『攝大乘論講記』，『唯識學探源』，『解深密經』。屬於真常唯心論的，有『勝鬘經講記』，『大乘起信論講記』，『阿跋多羅楞伽寶經』。我在師友間，是被看作三論宗的，而第一部寫作，是『唯識學探源』；第一部講錄成書的，是『攝大乘論講記』，這可以證明一般的誤解了！在所講的經中，『解深密經』僅講『勝義了義』章，在演培的『解深密經語體釋』裏，

可能含有我的部分意見。『楞伽經』，沒有講圓滿。後來在臺灣又講了二次，應該有記錄，但沒有成書。現在僅保留我對『楞伽』全經的科判——五門，二十章，五十一節的名目。我的講解，從不會拈出一字一句，發揮自己的高見，也沒有融會貫通。雖然所說的未必正確，但只希望闡明經論的本義。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，以現在的理解來說，『性空學探源』一書，雖搜集了不少資料，而說到「探源」，似乎差一點！

三、從現實世間的一定時空中，去理解佛法的根源與流變，就不能不注意到佛教的史地。大乘三系，也還是開展、流行、演化於某時某地的。妙欽編了一部『中國佛教史畧』，我加以補充修正，使中國佛教史與印度佛教史相關聯，作爲二人的合編。從佛教典籍中，論證釋迦族是屬於印度東方的，所以是東方的沙門文化，有反對印度阿利安人傳統的真常梵我論的特性，這就是『佛教之興起與東方印度』一文的主要意義。『太虛大師年譜』，是近代佛教大師，有關近代中國佛教的種種史實。最重要的一部，當然是三十一年所寫的『印度之佛教』。印度佛教史的流變，我分判爲五期：一、聲聞爲本之解脫同歸；二、菩薩傾向之聲聞分流；三、菩薩爲本之大小乘暢；四、如來傾向之菩薩分流；五、如來爲本之梵佛一體。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。我以爲，佛法不能沒有方便，不能不求時地的適應，但「對於方便，或爲正當之適應，或爲畸形之發展，或爲毒素之羼入，必嚴爲料簡，正不能率以方便二字混濫之」。覺得「中國佛教，爲圓融、方便、真常、唯心、他力，頓證之所困，已奄奄無生氣；神秘、欲樂之說，自西（康、藏）而東，又日有泛濫之勢」（『自序』）。

『印度之佛教』是史的敘述，但不只是敘述，而有評判取捨的立場。所以這部書的出版，有人同情，也有人痛恨不已。不過痛恨者，只是在口頭傳說中咒詛，而真能給以批評的，是虛大師與王恩洋居士（還有教外人一篇）。我稱印度佛教末期爲「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——釋迦爲本；以性空唯名、虛妄唯識、真常唯心——三系，爲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』等爲準量，也就是以真常唯心——法界圓覺爲根本的。虛大師所以主張，『大乘起信論』造於龍樹『中論』等以前，以維持真常唯心爲大乘根本的立場。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，適於今者，則密宗而有此，猶當取而不捨，而况真常系之經論乎！其取捨之標準，不以傳於中國者爲是，不以盛行中國者爲是，著眼於釋尊之特見、景行，此其所以異（於大師）乎？」（『敬答印度佛教史』）！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。王恩洋是著名的唯識學者，他不滿真常唯心論，稱之爲『入纂正統』，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』，只是爲了辯論空宗與有宗，誰是了義的，更好的。我寫了『空有之間』，以表示我的意見。以上幾種，寫是自己寫作的。

四、我在『印度之佛教』的『自序』中說：「立本於根本（即初期）佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟」！那時，我多讀『阿含』、『戒律』、『阿毘達磨』，不滿晚期之神秘欲樂，但立場是堅持大乘的（一直到現在，還是如此）。錫蘭等南方佛教，以爲他們所傳的三藏，是王舍城結集的原本；以爲大乘佛教，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。我爲續明他們，討論這個問題，後來題爲『大乘是佛說論』（依現在看來，說得不太完善）。慧松法師留學錫蘭返國，法舫法師在錫蘭邊學邊教，都有

以傳入錫蘭的爲純正佛法，而輕視印度所有，傳入中國佛教的傾向。所以爲慧松寫『脈譜文集序』，表示我的意見；因法舫法師而寫『與巴利語系學者論大乘』。我到臺灣來，有人說我反對大乘，那不是惡意，就是誤會了！

五、大乘佛法，我以性空爲主，兼攝唯識與真常。在精神上、行爲上，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』，已分爲三部分：『青年佛教運動小史』，『青年佛教參訪記』，『雜華雜記』）。不過我所說的青年佛教，是：「菩薩不是不識不知的幼稚園（生）。……青年佛教所表現的佛教青年，是在真誠、柔和、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』）。因爲，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。虛大師說『人生佛教』，是針對重鬼重死的中國佛教。我以印度佛教的天（神）化，情勢異常嚴重，也嚴重影響到中國佛教，所以我不說『人生』而說『人間』。希望中國佛教，能脫落神化，回到現實的人間。我講『人間佛教』，現存『人間佛教緒言』，『從依機設教來說明人間佛教』，『人性』，『人間佛教要畧』。在預想中，這只是全部的『序論』，但由於離開了香港，外緣紛繁，沒有能繼續講出。

六、三十三年下學期，在漢藏教理院講『阿含講要』。第一章『阿含經之判攝』，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『爲人生善』，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，改名爲『佛法概論』。這部書，依『阿含經』；依龍樹所決了的『阿含』深義，明三法印即是一實相印；又補入龍樹所說的菩薩道——二道，五菩提。另一部『淨土新論』，是依虛大師所說：『淨爲三乘共庇』，（下轉第28頁）

勤是精進，精進者智慧增多，但定力較弱，修四如意足，即是修四種之定，以定攝心，以補四正勤定力之不足。如此，定慧均等，二者皆得，故名如意足。定，慧既等，即是修「知」，修「明」。

所謂修「根」者：「根」有能生之義，人有六根，眼根能生眼識，他如耳，鼻，舌，身，意五根，各能生識。行者要修此六根所生之識增上，使轉識成智，便能生慧，故俱舍論二說：「根者何義？最勝，自在，光顯名根。」六根所生之識增上成慧，則是清淨法，由此伏諸煩惱，引入聖道，所以修「根」即是修「智慧」，修「智慧」者，即是修「知」，修「明」。

所謂修「力」者：是指修五力，其一是信力，信根增長，破諸邪信。其二是精進力，精進根增長，能破身之懈怠。其三是念力，念根增長，能破邪念。其四是定力，定根增長，能破諸亂想。其五是慧力，慧根增長，能破三界諸惑。有此五力，即不爲煩惱所壞，不爲天魔外道所阻。故修五力，也是修「知」，修「明」。

所謂修「覺道」者，即是修大覺之道，正覺大道。大覺之道，寂滅無相。能大覺，能寂滅，即是大智慧成就，故修「覺道」也即是修「知」，修「明」。

佛認爲能作如此修習，能知，能明，即無「無明」，無「無明」，即不爲六入處觸生顛倒夢想，無顛倒夢想，即無煩惱的結縛。

佛告訴諸弟子們，若於無始生死，爲無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴，不知苦的本際，則猶如狗子的繫樹，繫狗的繩索不斷，狗子只有長夜繞樹，輪轉而轉，愚夫衆生，若不如實知色，色集，色滅，色味，色患，色離，長夜輪迴，順色而轉，如狗子一樣，終不能解脫於生，老，病，死，憂悲惱苦。是爲「無明」大苦聚集。

是以，行者當善思惟，觀察於心，長夜不爲貪欲，使，染，瞋恚，愚癡所繫。須知，心淨則衆生淨，心惱故衆生惱。故應住根門，於四識住中，如實知識集，識滅，識味，識患，識離，不染著於識，不住於識，初夜，後夜，解悟精進，觀察善法，樂修梵行，離於睡眠，不爲五受陰所困，則「無明」滅而「明」生，解脫自在，樂住涅槃了。

七四年三月廿八日撰於淨室

(上接第8頁「遊心法海六十年」)

說明佛法中的不同淨土。在「往生淨土」以外，還有「人間淨土」與「創造淨土」。這對只要一句彌陀聖號的行者，似乎也引起了反感！

七、我的寫作，一向重於自己對佛法的理解，不大喜歡批評別人，但在這一階段的後期，寫了三篇不太短的批評文字。一、「佛滅紀年抉擇譚」：有人依「衆聖點記」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爲可信。我以爲：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「衆聖點記」，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年說，這也許更恰當些。二、「僧裝改革評議」：當時，有人遊化錫蘭、緬甸，所以主張出家人的服色，應該一色黃，而評中國僧服爲「奇形怪狀」。有些僧青年，主張廢棄固有「腐敗落伍」的，改爲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。我以爲，中國固有僧服的顏色，是合於律制的，黃色只是一宗一派的服色。僧服是可以改革的，但必須合乎律制的原則——對外差別而表顯僧相，對內統一以表示平等。其實，僧裝改革只是形式的改變，並不能促成僧界的清淨，佛教的復興！三、「評熊十力的新唯識論」：熊先生的「新唯識論」，在哲學與儒學的立場，自有其地位；道不同，用不著評論。但他在書中，一再的批評唯識與空宗。其實他所知道的空，是唯識學者——有宗所說的空，根本不知道空宗是什麼。特別是：他的思想，如他自己所說：「大易其至矣乎，是新論所取正也」。這明明是儒學，佛法的唯識與（唯識家所說的）空，只是評破的對象。他却偏要說：「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。

(未完)