



追憶六十年

王 謂 論 自 著

未央太學記

印收

塞賜其去門」。不嚴中國制達古釋經聚晏，惟一聽景觀以育邊
藝本醜惡一無處盡，況以耕頭為耕大乘經，觀「與藏善藏之
常藏爾博，聽音尋始門，培善重菩薩而獻轉。廿谷事起一獻蓮善
「東大師土善始」。與驛育闡由，唉「宋釋野咄與參禪聊」。平
闡駕數些書起可及。並大，與僧土育闡由，育「念典資先」。

(續上期)

四、隨緣教化

系的融貫。
——再寫偈頌的解說。其中，貫通性空唯名、虛妄唯識、真常唯心
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

二、福嚴精舍成立了，首先講『學佛之根本意趣』。說到

日本二次，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！

一、講說經論，對象是一般信衆，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』，『辨法法性講記』。『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』。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

鼓鑄世界性之新文化』。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，不只是爲了紀念，爲了感懷大師啓發我思想的恩德，也作爲大乘精神的具體形象。

三 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。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。介於印度及中國的，有『中國佛教與印度佛教之關係』。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。我爲精舍同學，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。這是爲專究的人，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。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。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。

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。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。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！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）。

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『大毗婆沙論』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 獨虛自修

五十三年初夏，在嘉義妙雲蘭若掩關以來，已進入二十一年頭。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，只能說趁機調劑一下身心。

一、自修的生活，原本是要繼續『印度之佛教』的寫作，却意外的寫了兩部書，這是從來沒有想到過的。一、『中國禪宗史』——『從印度禪到中華禪』。『中央日報』有『壇經』爲神會所造，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』。我會學習三論宗，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，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』。『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』爲神會（部分爲神會門下）所造的見解。

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，在寧靜的養病中過去。偶然翻閱『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，漸逐擴大閱覽的範圍，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。「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「民族爲骨肉」，以各民族的本源「神話爲脈絡」，以

不同民族的「文化爲靈魂」，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，一切都是意外的意外！

二、大病以前，有一些作品。一、『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。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』，我是不同意改爲一色黃的。三、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！四、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，印度唯識學集大乘的聖典。五、『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。六、六十年初以來，身心有些感覺，死期近了。所以將自己一般寫作（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。

三、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，如六羣比丘等，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；不輕視女衆的。

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』。

四

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」。於是著手整理、寫作，但擴大內容爲：『說一切有部爲主的論書與論師之研究』。本書論定說一切有部，分爲二大系：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，不斷編集而成爲『大毘婆沙論』。阿毘達磨論義，後來居上，成爲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，成爲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」。

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「自能從西方學者重視巴利聖典以來，日本學者受到深刻的影响」。「不自覺的投入了，非研究巴利語，不足以理解原始佛教的稟旨」。「應該……走著自己的道路，來作原始佛教聖典史的研究」。所以，首先討論了「有關結集的種種問題」，關於毗內耶——「律」的集成，確定依摩得勒伽（本母），然後次第組成犍度部。在漢譯的「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」（爲例，推定南傳「律藏」的「大犍度」是古形的（當然漢譯的都是後起了）。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。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，名爲『修多羅』。蘊、處、因緣、聖道，一類一類的分別集成，名爲「相應」修多羅，相應就是「雜」。上四誦是「修多羅」，再加「祇夜」的八衆誦，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，分編爲四部——四阿含。古代巴利佛教大師覺音，爲四部作注釋，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）。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」是爲人生善（心清淨，從這一分中開展出來），

「祇夜」是世間。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」，「爲離諸見故」說一切空，是對治悉檀；後期的「大乘佛法」，明自性清淨心，是爲人生善悉檀；「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。

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。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』。「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。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，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（更早是世間悉檀的『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。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。

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，附帶的又寫出下面的兩部。一、『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。如來藏有濃厚的眞我色采（適合世俗人心，所以容易爲一般人所信受），不能爲正統的佛法所容認，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」。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、中道爲佛法的深義。……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。

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 治學以佛法爲方法

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，或有人問我治學的方法，這真使我爲難！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 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」，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。因爲論書，不問小乘、大乘，都要說明流轉的原因何在，知道生死的癥結所在，然後對治、突破，達成生死寂滅。抉發問題，然後處理解決問題；這是理智的不只是信仰的。決不只說這個法門好，那個法門妙，這個法門很快了生死。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」：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」：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」，就是當時最一般的論題。『大般涅槃經』（卷二三、二四），『顯宗性』「序品」都列舉當時佛教的異論。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，也是不可免的。如不知道異義的差異所在，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」（在臺灣再版，原序被失落了）。我著重辨異，心裡記得不少異論，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。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，眞諦與玄奘所傳，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」：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，苦思是沒用的，可以「存疑」。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 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. 上面會說到，在家摸索時，會恩不可及的抄錄『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，錄出南朝佛學，是有幫助的，可惜資料在動亂中遺失了！來台灣以後，抄錄了『阿含經』與『律藏』中，有關四衆弟子的事迹，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.『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。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，不過沒有對『智度論』，那樣的詳細。3. 在四川時，又會泛讀大乘經部。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。這樣的畧讀，費時不多，而留下科判的表式，如要檢查內容，却非常便利。在畧讀而加以科判時，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』，『密迹金剛力士經』，『無盡意經』的纂集。『勝天王般若波羅密經』，是『寶雲經』，『金剛密迹力士經』，『無上依經』的改寫。『大方廣總持寶光明經』，是以『十住品』，『賢首品』爲主，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. 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，在衆多經典中，偶而露出些形迹——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，會費力氣的摘錄、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，起先是勝義的自性空，演進到無自性的自性空——這是『空之探究』的一節。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，來充分證明這問題。我不知一般學者，有什裏善巧的方便。

三 在佛法的進修中，漸漸的應用佛法，作爲我研究佛法的方法。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」。「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」，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）。但爲了化度衆生，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。我以爲：

在研求的態度上，應有「無我」的精神。「無我，是離却自我（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」。