

“十家论丛”总序

把根留住，让脉搏动，践迹力行

博大精深、理蕴醇厚的中国传统文化，随着人类社会的发展，在东濒太平洋的远东大陆的黄河、长江流域，越来越显现出其“自强不息”、“道法自然”、“其命维新”的鲜活生命力。尤其是其中带有浓烈原初、根本与创世意味的原典著述，经时代的沿革、社会的进步，它们已成为生长在这块广袤土地上的人们心中的民族历史之根、传统文化之脉、行为方式之迹。

据眼下已知的人文科学研究成果可知，约在公元前1500年至公元200年间，正是人类社会各文化圈的原典创制期。其时，与中华原典同时涌现的还有南亚次大陆恒河流域的印度原典，联结欧、亚、非大陆的地中海区域之东的希腊原典和希伯来原典。它们分别展现着各自对地球上其他区域民族及后世人们的影响，成为了各具神态的“设神理以景俗，敷文化以柔远”的文化传统或文化遗产。

隋唐之后，度过男耕女织、自给自足、以家族为本位而相对封闭的农业文明时代，经济文化上出现过繁荣景象，处于世界东方的中国被世人看作是富庶之地的人间天堂，是一个管理得十分有序的国家，世界各地都有人前往朝拜，真心渴望从中华原典中寻找治国的良策。

此时的中华原典在人类社会的第一个千禧年前后，正处于“总把新桃换旧符”的赵宋王朝（960—1279年），人们对诞生于轴心时代的中华原典推崇达顶峰，尤其是将儒家的经典尊为“十三经”，并依据“心”、“性”之学将儒释道合为一体，创立了由南宋大学者朱熹集大成的“理学”，强调“天理”与“人欲”的对立，发展到明清之际，已越演越烈。然而，这同一时期，正是欧洲大陆的平民从久处的中世纪黑暗中挣脱着冲出来，经由复兴两希原典精神和高举“天赋人权”的启蒙反叛旗帜，跨进了掌握机械电能，以社会为本位而相对开放的工业文明时代，开始步入现代化的社会。于是欧洲大陆的科学技术日益发达，生产力得到空前发展，便出现了专门向外掠夺资源、扩展势力的列强，并由大肆散布人类社会是以“欧洲为中心”的论调，认为似乎只有两希原典中阐述的传统文化才与现代化有内在联系，

才揭示了人类生活的方向,才是人类智慧的唯一结晶。于是有人断言,中国传统文化只是农业文明时代的产物,在现代化的门槛前“业已死亡”,并用不无讥讽的口吻说:“在产生它需要它的社会开始瓦解之后,它成为一片阴影,只栖息在一些人的心底,无所为地只在心底像古玩般地被珍藏着。”言下之意,世界各文化圈诞生的各大原典中,只有经过“文艺复兴”和“启蒙运动”洗礼的两希原典才有无限的活力,才是人类前行的真正依靠。

历史是生长的,文化是开放的,民族是建构的。仅凭人类历史长河某一瞬间时段所见(犹如一场体育比赛的小组赛)就散布狂言,成了不顾事实的妄语,而让人耻笑。

对于深受“一物不知,儒者之耻”教诲影响的中国人来说,是恪守“三人行,必有我师焉,择其善者而从之,其不善者而改之”古训的践行者。在实际生活中是敢于向先进学习的。在西方现代化进程的影响下,19世纪末至20世纪末的中华大地出现了反叛传统的思潮,希图用西方社会业已见成效的思维,对始终影响着自己的文化传统采取了批判、否定甚至遗弃的极端举措。以为只有这样,才能迎合世界工业文明的潮流,才能抓住现代化的风标,才能振兴中华。他们在抗争、冲击、颠覆中华原典的负面影响之时,将原典的合理内核也一锅端了,则将斫伤民根、中断文脉、翦灭行踪,这将是十分可怕的!

自然,也有不少有识之士对时称“国学”中的原初、根本、创世的中华原典进行研读、反思。他们不只从中华原典精神中看到光明,而且在现代化进程迅猛的西方社会闻到腐臭。他们不再奉原典为圭臬,而是以“不耻下问”、“行己有耻”、“博学于文”的精神,在汲取了两希原典精神的精髓之时,力求在一味颂扬中华原典精神或肆意诋毁中华原典价值的正反两个极端之中寻找会通整合之道。

“知我者谓我心忧,不知我者谓我何求?”出自《诗经·黍离》的诗句,正是反叛传统和整合传统的人们的共同心声,只是后者对蕴含着中华民根、文脉、行踪的原典精神更注重的是传统文化的代际传承,让这诞生于“轴心时代”多元文化传统中的一支,在今天多元格局的世界,不无自傲地向世人展示它的鲜活风采、强劲生命和无穷魅力。

人们都已知晓,工业文明时代的现代化有“征服自然”、“向自然索取”的大手笔,其中隐藏着的弊端也渐渐显山露水。源于掠夺、扩张的两次规模空前的世界大战,过度开发造成的环境污染、资源系统崩溃、大气臭氧层变薄、动植物

物种减少、细菌的无规则变异等等，无不向人类的生存发出警告。鉴于人类和自然界所处的相互抵触的尴尬困境，世人又一次把目光转注到了中华原典。

在 21 世纪曙光普照下，人类社会迎来了第二个千禧之年，也开始进入一切尚待认知的以自然为本位的信息文明时代，而这正可以说是一个践行由中国人提出来的“同一个世界，同一个梦想”的时代。世界上多元文化原典精神的共生共存，特别是中华原典所阐明的人与自然合一的和谐原则，“求融通、致中和”的思想则成了当今人们认识并治疗“现代文明病”的救世良方中的主要一味药丸。恰如比利时物理学家普里高津所说的：“我相信我们已经走向一个新的综合、一个新的归纳，它将把强调实验及定量表述的西方传统和以‘自发的自组织世界’这一观点为中心的中国传统结合起来。”中西学者将中华原典精神和两希原典精神以及其他民族的智慧会通整合的举措，是将全人类的智慧凝聚的明智选择。这样既能使原典走出囿于时间与空间的隔阂，而成为全人类的共同资源，以克服人类所面临的各种困境，又能结束现代化在“带给每一个利益都要求人类付出他们仍有价值的其他东西作为代价”的古典意义上的悲剧。

鉴于上述这样的认识、这样的思考和这样的寻绎，我们觉得有必要将 20 世纪中对中华原典有关哲学和宗教内容的《易经》、《老子》、孔学、《墨子》、《庄子》以及中国化的佛学等经过会通整合的研究之作，各选取十位有独到见解又有中西学术根柢的大家著述中的主要内容，辑为《十家论易》、《十家论老》、《十家论孔》、《十家论墨》、《十家论庄》、《十家论佛》，看看大家是怎样照着前人的诠释来理解的，又是如何接着前人的解说来研究的，以便令后人更自信地在智山慧海的真火中，“愿随前薪作后薪”，在“照着讲”、“接着讲”中华传统文化中，传承中华原典的文化基因，让中华原典中富含的人类睿智的宝藏，能在对人类生存充满鲜活解说的同时，又对现代世界及未来世界的重要问题，如人与人、人与社会、人与自然和谐共处等等，能更从容地站在全球文化交流激荡的时代高度大力发掘；让中华原典中凝聚的中华民族精神在不断蜕变过程中，经过“万物而立，再而反，三而如初”，诚如《易》曰：“周虽旧邦，其命维新。”

我们冀盼着。

“十家论丛”编委会
于 2006 年 6 月 10 日
第一届文化遗产日

“十家论丛”编例说明

为了便于现今和未来国内外学人了解和研究五四运动以来中国化学术研究百家争鸣的历程及其成果,特从近百年出版的大量学术著作中编辑并在此基础上以专题的形式出版一系列近现代名家学术论著汇编。每次都选十位学者或学派对某一专题的研究论著作为一集,所以名为“十家论丛”。该论丛包括以下六种:《十家论易》、《十家论老》、《十家论孔》、《十家论墨》、《十家论庄》、《十家论佛》。论丛编例如下:

(一)“十家论丛”的每一种名为十家,每家选录一位学者或相同观点的几位学者的论著。选录的标准是具有时代特征和个性特色,并产生过较大影响的论著。凡在学术论战中比较重要的论著均优先选用。

(二)“十家”的编排,一般以各家就这一专题发表的先后为序,每一家或每一学派的论著也以发表的先后为序。凡选入的论著,除个别篇幅过大有所删节外,一律原文照排,只是根据现行标点规则加以统一,繁体字改排简体字(个别例外)。

(三)“十家论丛”具有保存文献的性质。因此我们不主张作者对被选入“论丛”的论著进行修改,如果另行写出“修正”或“说明”,“论丛”将予刊载;对原作进行的技术性修改,也加以注明。

(四)被选作者一生的学术观点可能前后有变化,甚至有重大变化,有的作者对其当年的学术观点已经改变,但有关论著在当时学术界有重大影响,在该学者一生学术研究历程中也有重要意义,为保存历史本来面目,也拟选入。

(五)选录标准照顾点与面的结合,尽量精选,每册50万字左右。

(六)每册序言或每家的序言,一般只对作者生平、学术背景及论著的基本内容作简单介绍性说明,以供读者参考。

《十家论佛》编纂说明

佛法东来，自汉迄今，期间经历了起落更代、盛极而衰、剥尽复来的漫长过程。19世纪中叶，由杨文会先生于1866年创办金陵刻经处，刊印第一部书《净土四经》。后来杨文会随曾纪泽出使英法，结识日本佛教学者南条文雄，托其寻回我国久佚的隋唐古德注疏如《中论疏》《百论疏》《唯识述记》《因明论疏》等。杨文会归国后又把这些佚经刊印出来，并因经说法，引起讨论。从此，佛学研究得以振兴，开启了我国学术界佛学研究的新风尚。一大批爱国学士，如宋平子、章太炎、康有为、梁启超、谭嗣同、夏曾佑等，都受到佛学的影响。他们在现实生活和斗争中表现出的那种大雄无畏、勇猛精进的精神和悲天悯人、仁民爱物的胸怀，不能说与佛学没有关系，就连他们的治学方法，也有相当部分是得力于佛学《因明》的研习。

毛泽东亦对佛学有相当的研究。他不仅自己研究，而且还鼓励学者们研究，并指示国家设立专门的机构研究佛教。毛泽东尤其对唐代禅宗六祖慧能发展大乘空宗思想，突出主观能动性的观点很欣赏。认为这在中国哲学史上是一个“大跃进”。他还说“宋朝的理学是从唐朝禅宗发展起来的，由主观唯心论到客观唯心论。有佛、道，不出入佛道是不对的。”（《毛泽东1964.8.18北戴河讲话》，引自《毛泽东与佛教》，中国书籍出版社1996年版）哲学研究者普遍认为毛泽东的讲话实质上向我们揭示了从慧能到宋代理学“这五六百年间中国哲学发展的基本脉络”。

有鉴于近现代佛学研究名家在佛学研究领域所作的贡献，及其对我国百年来学术思想界产生的巨大影响，我们觉得有必要将这些佛学名家有代表性的佛学论著编选刊布，以利于广大读者对近现代佛学研究的了解。但由于篇幅有限，这里只能选辑近现代佛学研究专家杨文会、梁启超、章太炎、欧阳竟无、熊十力、胡适、吕澂、汤用彤、任继愈、苏渊雷十家的

2 十家论佛

著作,由上海人民出版社编印出版。我们感到遗憾的是我们未能将近现代所有对佛学研究有贡献的学者都框入十家之列,然而这并不意味着他们的研究成果没有价值;相反,他们的学术成就是有目共睹的。再者,这次我们选辑的佛学名家未包括佛门中的高僧。佛门高僧如太虚、弘一、印光、印顺等,对佛学研究之精深,令人感叹。我们希望有朝一日,在各方面的条件更为宽裕的情况下,再博采众长,编选《十家论佛》之续册,以飨读者。

按照《十家论丛》体例,编委会聘请黄夏年、朱义禄、高峰、沈诗醒、程新国、杨书铖、雷海燕等专家学者,为《十家论佛》撰写了一些介绍性的文章,这些文章仅是后学者对前人学术研究的一些认识体会。不一定都讲得正确、完备,仅供读者参考。

熊十力是佛学研究大家,但他的文章不太好懂,我们选择了著名学者冯友兰、任继愈对熊十力的论述作为代序,读者从这两位老学者的论述中,不仅可以了解熊十力的学术观点,亦可对这位哲人的高尚品德有所认识。

本编筹划工作开始于1993年,当时的主编为中国社会科学院哲学研究所研究员张春波(吕澂的学生),参编者有司马琪、黄夏年、李曦等。为时不久(1994年初),张春波因病去世,后由华东师范大学教授苏渊雷继任主编,参编者有司马琪、沈诗醒、欧国藩等。1995年苏渊雷亦因病去世,后由司马琪继任主编,参编者有上海市委党校高峰和法门寺博物馆馆长兼研究员韩金科等。2003年全书编成,2004年在上海人民出版社总编李伟国和责编孙瑜等人支持下,此书列入出版计划。本书的出版亦是对张春波研究员和苏渊雷老教授及一切为本书贡献过力量的同道们的纪念。

《十家论佛》编辑小组

2004年12月

目 录

十家论丛总序·····	1
《十家论佛》编纂说明·····	1
杨文会论佛·····	1
梁启超论佛·····	17
章太炎论佛·····	87
欧阳竟无论佛·····	113
熊十力论佛·····	153
胡适论佛·····	231
吕澂论佛·····	263
汤用彤论佛·····	319
任继愈论佛·····	393
苏渊雷论佛·····	479

杨文会论佛

目 次

杨文会的佛学观	沈诗醒	2
(一) 学佛浅说		6
(二) 阐教刍言		7
(三) 佛法大旨		9
(四) 答释德高质疑十八问		10

杨文会的佛学观

· 沈诗醒 ·

19世纪中叶,是风云变幻、社会动荡的年代,也是否泰交替、人杰辈出的时代。1840年,自鸦片战争爆发,中国门禁被英帝国诸列强冲破以来,外来政治、经济、文化、宗教的入侵,使中国传统文化乃至国计民生都遭遇很大冲击,人们的生存空间也受到了压缩。在面对如此内忧外患、险象环生的时势,能人志士奋起抵御,为国为民担当匹夫之责。章太炎、宋平子力倡经世致用之道;康有为、梁启超、谭嗣同等主张变法维新救国;洪秀全、孙中山等发起推翻清朝政府的革命运动。而杨文会、释太虚、欧阳渐(竟无)等,却以续佛慧命、弘法利生为己任,专研佛学、躬身实践,相继成为中国近代佛学研究的代表人物。其中贡献最大的,当属杨文会。

一、乱世矢志 佛缘《起信》

杨文会(1837—1911),安徽石埭(今石台)人,字仁山。其祖上乃安徽池州的书香世家。从小受环境薰习,会诗能文,但雅不喜举子业。十六岁时,因太平军兴起,举家迁居杭城。一日,在西子湖畔的书摊上,偶得《大乘起信论》一册,归而研读,如获至宝。从此立志向佛,远离仕途。

二、出禅入净 披览宗乘

一部《大乘起信论》共有五章节,自“因缘分”、“立义分”、“解释分”、“修行信心分”一直到“劝修利益分”,杨文会反复研读,依此修习,撰《〈起信论〉证果》曰:“夫初住位既见法身,而法身遍一切处,即名毗卢遮那,不可以自他情量限之。虽云少分见,但以入理深浅言之,非谓另有分法身在所见之外也。法身者,自受用身也。报身名他受用身,亦称法界性,遍一

切处,随机显现。初住菩萨现佛身时,即以毗卢遮那为自法身,以卢舍那为自报身,以色究竟天佛为自胜应身,以一位遍摄一切位故,至十地位尽,现胜应身时,亦复如是。”其佛学见解,想见一斑。

后来,他于安庆得《金刚经》,回到家里不分昼夜地阅读,因感悟《经》中要旨,觉得个人家事都不如学佛来得重要。遂遍访书肆、寺院,到处寻觅佛经。由《楞严经》、《心经》、《法华经》、《华严经》、《圆觉经》、《成唯识论述记》到禅宗典籍、律宗经典、以至于净土经籍,无不遍览详研,因而著有《十宗略说》、《读〈法华经·妙音品〉》、《〈圆觉经·清净慧章〉别记》、《评〈佛祖统记〉》等,其中以净土方面的撰述为多。如《评〈阿弥陀经衷论〉》、《〈西归直指〉跋》……,一如他自己在《代陈栖莲答黄掇焦书》中说:“崇禅宗而轻净土,大凡学佛者往往有此见解。文会长者发心之初,亦复如是。直至用心既久,阅历较深,始知旧日之非,幡然改悔。盖净土法门,非大乘根器,不能领会,故《华严经》末,普贤以十大愿王导归极乐,为五十三参之极致也。至于《观经》,在净土经典中,尤为超妙。”又见其于《佛学研究会小引》中言:“禅门扫除文字,单提‘念佛的是谁’一句话头,以为成佛作祖之基,试问三藏圣教有是法乎?此时设立研究会,正为对治此病。顿、渐、权、实、偏、圆、显、密种种法门,应机与药,浅深获益。由信而解,由解而行,由行而证,欲一生成办,径证不退,要以净土为归,此系最捷之经也!”由此可见其“教在贤首,行在弥陀”之心路历程。

三、刻经弘法 孜孜不倦

由于佛经寺院多毁于兵燹,欲求法修行非常不易,因而触发了杨文会要振兴佛法,利益众生,唯刊刻经籍、流通法宝的心愿。于是,他在1866年(同治五年)择地南京,相约十多位志同道合者,募集经费,创立“金陵刻经处”,刻印了第一部佛经——《净土四经》。四经即:《无量寿经》、《十六观经》、《阿弥陀经》、《妙法莲华经·普贤行愿品》。此后,杨文会为寻觅善本,选刻经典,更是不辞辛劳,孜孜不倦。他不但将自己薪俸所得用于刻经事业,而且通过日本佛学家南条文雄自日本找回近三百多种佛藏佚籍。为了收藏那些经版,他几移居所。1897年(光绪二十三年)杨文会在南京购地二十一亩盖了一座新宅。新宅的落成,使他的刻经事业得

到更大的拓展。他手订《大藏辑要》，选列经律论三藏四百六十部，共三千二百二十卷。除撰《叙例》、《大藏总经目录辨》、《一藏数目辨》外，还提出《藏经字体不可泥古说》等。虽然《大藏辑要》在他生前未能完成，但就其四十多年来刻印流通经书一百余万册，便足以说明杨文会对中国佛学刻经事业的贡献。

四、办学兴教 不遗余力

杨文会为培养佛学研究人才又创办了“祇洹精舍”。1908年（光绪三十四年）冬季，首批学员十余名，在“祇洹精舍”正式开学。他在当时的《开学记》中说：“建立祇洹精舍于大江之南建业城中，兴遗教也。夫如来之教；博大精微，人莫能测，外凡浅智，何足以兴之？……然理虽如是，事须兼尽，以英文而贯通华梵，华梵既通，则古今一致，凡圣交参，皆不离乎现前一念介尔之心，于是乎振铃开学。……”杨文会这所新式教育制度下的僧学堂，亲订课程。他强调指出：“聪慧之流，开堂说法，升堂讲经，登坛传戒，始得称为大和尚。仅学得初等、中等者，只能当两序职事。若全不能学，仍令还俗，不得入僧班也。”之所以如此严肃学风，实是出于匡正学佛诸病。他于《自言》中说道：“近时宗门学者，目不识丁，辄自比于六祖。试问千余年来，如六祖者，能有几人？拟令此后非学成初等、中等者，不得入禅堂坐香，以杜滥附禅宗，妄谈般若之弊。”由于杨文会躬身实践，知行合一，执教严谨，思想开明，在短短两年时间内，竟然培养了一大批年轻有为的缁素学人，如：释太虚、释德高、欧阳渐（竟无）、桂伯华、梅光羲、李证刚、蒯若木、谭嗣同、黎端甫等等，他们中有精通法相唯识的、有撰长宗门的、有专研净土的，也有深谙贤首、慈恩、密宗的……。据欧阳竟无所撰《杨仁山居士传》中载：从仁老学佛者，“惟居士之规模弘广，故门下多材。谭嗣同善〈华严〉，桂伯华善密宗，黎端甫善三论，而唯识法相之学，有章太炎、孙少侯、梅擷芸、李证刚、蒯若木、欧阳渐，亦云夥矣！”这些学者，以他们的佛学修养对中国学术思想界所产生的影响，一直流传至今。

五、结 论

杨文会的一生是致力于刻经印经事业的一生，是深入经藏精研佛学

的一生。虽然他一生中疏于著书立说,但就其所遗零星文稿、片言只语里可探得其对佛理之悟明、事理之融贯。详察《答释德高质疑十八问》,可见其剔除情解、不粘皮带骨,奋迅直捷,以祛人惑思。

如问:“生死根本者,业识也。但真如性体,究竟无联,此个业识,于何地容受?于何处发生?于何时成就?请抉其根源,俾后学知脱生死窠臼。”

答:“真如在缠,名为如来藏,不变随缘,而有无明业识。随缘不变,虽有无明业识,而体性清净。经中每称无始无明,若无明有始,则涅槃有终,与一切经论皆不合。《小经》云:‘无无明尽。’乃是般若部中究极之谈也。”便是其中一例。

又问:“经云:‘若能转动,即同如来。’只如三门外石法幢,物也,如何转法,同于如来,请明示法要。”

答:“古德云:‘转得山河归自己,转得自己归山河。’又云:‘老僧转得十二时,汝诸人被十二时转。’又云:‘拈一茎草作丈六金身,拈丈六金身作一茎草。’皆转物之义也。若不明此义,无论门外石幢,即手中拄杖拂子均被他转矣。又依教义,罗汉得六通时,地、水、火、风、云,皆能转变自由。菩萨神通过于罗汉,见山河大地皆如幻影,芥纳须弥,毛吞巨海,亦寻常事也。”此为《答十八问》中又一例。诸如此类的佛学问答,在杨氏遗书中还有不少。

总之,杨文会为法舍己,立德达人。因忧虑:“我国佛教衰坏久矣!若不及时整顿,不但貽笑邻邦,亦恐为本国权势所夺;将历代尊崇之教,一旦举而废之,岂不令度世一脉,后人无从沾益乎?”遂将毕生精力投入刻经、办学、研习佛法事业。

时至21世纪的今日,由杨文会创办的“金陵刻经处”,经过一次又一次的劫难,仍然屹立在南京的延龄巷,那刻着“祇洹精舍”四个大字的木刻横匾亦依然高挂内壁。尤其那些经版,经过整理修复,继续在发挥印行出版的作用。这里选辑的杨文会论佛著作,多采自欧阳竟无等人编的《杨仁山居士遗著》和黄夏年主编的《杨仁山集》(中国社会科学出版社1995年版)

(一) 学佛浅说

先圣设教，有世间法，有出世法。黄帝、尧、舜、周、孔之道，世间法也，而亦隐含出世之法；诸佛、菩萨之道，出世法也，而亦该括世间之法。世间法局于现生，不脱轮回；出世法透彻根源，永脱轮回。兼之世界成坏，群生变化，凡情所不能测者，佛门修士，朗然大觉，普照无遗，岂不大快乎哉？然则学佛者当若之何？曰：随人根器各有不同耳！利根上智之士，直下断知解，彻见本源性，体用全彰，不涉修证，生死涅槃，平等一如。此种根器，唐、宋时有之，近世罕见矣！其次者从解路人，先读《大乘起信论》，研究明了再阅《楞严》、《圆觉》、《楞伽》、《维摩》等经，渐及《金刚》、《法华》、《华严》、《涅槃》诸部，以至《瑜伽》、《智度》等论。然后依解起行，行起解绝，证入一真法界，仍须回向净土，面观弥陀，方能永断生死，成无上道。此乃由约而博，由博而约之法也。又其次者，用普度法门，专信阿弥陀佛接引神力，发愿往生，随己堪能，或读净土经论，或阅浅近书籍，否则单持弥陀名号，一心专念，亦得往生净土。虽见佛证道有迟速不同，其超脱生死，永免轮回，一也。或曰：“同一证道，何不概用普度法门，令人省力？”答曰：“凡夫习气最重。若令其专念佛名，日久疲懈，心逐境转，往往走入歧途而不自觉。故必以深妙经论，消去妄情，策励志气，勇锐直前。方免中途退堕也。”又问：“上文所说出世法门，如何能括世间法耶？”答曰：“佛法要在见性。真性如水，世事如沤，有何沤不由水起，有何事不由性起耶？子但精勤一心，究明佛法，方信予言之不谬矣”！

(二) 阐教刍言

古来阐教大士，莫不以佛经为宗，横说竖说，皆不违经意。余与真宗教士往还有年矣，而未知其旨趣所在。

顷因北方上人自日本来，建立本愿寺于金陵城内，欲将祖书刊板流行，爰取选择《本愿念佛集》阅之，觉其中违经之语甚多，已略加批评。复取《真宗教旨》详览一遍，逐细辩论，归之北方君，请其转致同人，商榷弥缝之道，并进以刍言曰：“今日所期于真宗者无他，唯在乎阐教之言，不背净土三经耳！”夫菩提心为净土正因，今欲往生净土，而唱言舍菩提心，是南辕而北其辙也。

尝观南条上人《航西诗稿》有断章取义大师眼三经之要二三策等语，可谓深知本宗教旨者矣！南条之意，欲将本宗教旨，译布天下万国，美则美矣，而未尽善也。夫所谓断章取义者，果与全经意旨不相违乎？若与全经不相违，则不得谓之断章取义。若相违，则不得谓之释迦教，则谓之黑谷教矣！

然则若之何而可也？一切教规，概不更动，但将舍圣道之语，隐而不言，不过少小转移之间，便成契理契机之教。或以违祖训为疑，而不知非也。且以世法论之，五伯之子孙，岂不能学三王？三王之子孙，岂不能学二帝？以出世法论之，声闻之门徒，岂不能学缘觉？缘觉之门徒，岂不能学菩萨？此理不待辩而明矣。若必守成法而不许变通，则地球各国，亦不能有维新之气象矣。

或曰：“其如正、像、末三时所限何？”答曰：“今时正当末法之初分，非其中分、后分也。若初分即将经意抹尽，则中分、后分将如之何？末法尚有七千余年，此时不将经意昌明，岂能延至如许长时耶？且三时有互摄之义，于末法内亦摄正、像，是在根器不同，亦因时无实法耳！”

或曰：真宗之教重在难易之分，其断章取义者，舍其难而取其易也。

余应之曰：“非也！西方净土佛力所成，顺佛意则往生易，违佛意则往生难。若说法不顺经义，则是舍易而就难矣！岂有谤法之人，而能生净土者哉？”

近代以来，门户之见牢不可破。支那境内，禅宗一派空腹高心，西来大意几成画饼；台教一派尚能讲经，惟泥于名相，亦非古法；且诸方名蓝，向无学堂造就人才，所以委靡不振也；真宗既有学寮讲肆，又开普通学馆，是世、出世法兼而习之，人才辈出，何可限量。惟愿善学者不为成法所拘，则妙契佛心，允为如来真子矣！鄙人护持正法过于身命，故不避忌讳，冒昧陈言，倘不以为然，笑而置之可也。向后学徒研究净土三经，精通其义，必有与鄙意暗合者，将拭目俟之。

随文辩论，书于《选择集》及《真宗教旨》内者，兹不重出，请阅批本为盼。

(三) 佛法大旨

佛法大旨，在引导世人出生死轮回。盖世人生不知来，死不知去，静言思之，何以忽而有我？未生以前，我在何处？既死以后，我往何所？茫茫昧昧，诚可哀也！有智慧者，在自性内体究，破妄显真，忽如梦觉，六通具足。得知过去世曾经无量生死或生天上，或生人间，或为畜牲，或堕地狱、饿鬼，苦乐千差；未来世中，亦复如是，轮转无穷。遍观一切众生头出头没，无有了期，遂发大愿，修菩萨道，自度度他，福慧圆满，得成佛果。所说经法，真实不虚，无论何人，依教修行，皆得成佛；但入门有难易之分，证道有浅深之别，及其成功一也。如来设教，义有多门，譬如医师，应病与药，但旨趣玄奥，非深入研究，不能畅达。何则？出世妙道与世俗知见大相悬殊。西洋哲学家数千年来精思妙想，不能入其堂奥，盖因所用之思想是生灭妄心，与不生不灭常住真心全不相应，是以三身四智、五眼六通，非哲学家所能企及也。近时讲求心理学者，每以佛法与哲学相提并论，故章末特为拈出，以示区别。

（四）答释德高质疑十八问

问：志公、永嘉皆言：“恰恰用心时，恰恰无心用，无心恰恰用，常用恰恰无。”在吾人空寂之体，以心为用，夫既曰恰恰用心时，何以又曰无心用，则用者宁非心首？既无心矣，又言恰恰用，夫心既无，又以何者为用哉？既常用矣，又曰恰恰无，则常用者复是何物？似此即用即无，不立心相；即无即用，不是无知；此处不明，而言用心不用心，皆是妄作。但其中关捩子，究何所据而为日用，望详切指迷，庶明自本心，方可见自本性也。

答：志公、永嘉均是法身大士，与凡夫相去天渊。观永嘉答六祖云：“分别亦非意。”六祖即赞善哉！可见所用之心，不但超过凡夫，亦且超过二乘矣！君以现前明了意识为心，正《楞严经》中所破斥者，无怪乎凑泊不上。当知志公、永嘉已转八识成四智，非特近时浅学宗徒不能领会，即宋元以来名重一时者亦难企及。欲问日用，是罢参以后之事。倘牢关未透，亟须离心意识参，绝凡圣路学，庶本心可明，而本性可见矣。

问：经言真妄同源。忠国师又谓真心妄心，名同体异。究竟真妄之体，是同是异？若言是同，何以有真有妄？若言是异，究于何处异起？况真如性体，乃一真法界，无二无杂。此个妄心，究从何而生，因何而有，敬求指示端倪，免成铸错。

答：真妄二字，皆是假名。因妄言真，妄既非有，真亦不立。若妄有根源，生相可见，则不得谓之妄矣！

问：魏府老《洞华严》云：“佛法在吃饭穿衣处，屙屎放尿处，应事接物处，若生心动念即不是”。《金刚经》又云：“应无所住而生其心”。六祖亦云：“不断百思想，对境心数起。”夫应事接物等，若不起心动念，何以能到恰好去？魏府言不是，固为珍重向上不动尊，但与《金刚经》、六祖有似相违。学者于中如何取则，始得握住定盘针，使动静不至走作？惟望明示指南。

答:三处所说,皆明当体全真之义,以生心动念即乖法体。无住生心者,照体独立,不涉思惟也。六祖二语,分别亦非意也。魏府言不是,与《金刚》、六祖全不相违。此等语句,须是证到深处,方能亲见佛祖机用。

问:根尘相接,能分别,能了明,智与识莫不皆然。当根尘瞥然相值之际,此分别了明者,般若与昭灵混作一起。究竟孰为智?孰为识?若辨析不清,即奴郎错认。望施鹅王择乳之能,指抉得当,以为后学明导。

答:根尘相接,能分别明了,智与识大不相同。识则随物转,智则能转物,观六祖风幡语,便可知矣。般若与业识,从来不相混。众生迷惑颠倒,隐覆真实,而成妄识。智者彻悟自性,一切施为,无非般若妙用,岂有丝毫业识,与般若作对哉。

问:人死则四大分离,色身变坏,其中并无所谓我者,何以而有中阴之身?此中阴身,是我乎?非我乎?究由何而成耶?且既有中阴身,而法身又何在也?请示事理究竟。

答:现前四大色身,即是法身所变。经曰:“法身流转五道。”名众生,不待坏时,方知地多;即强盛时,亦无我也。我者,凡夫妄执也。生前既妄执我,死后亦妄执我,犹之生也。若非法身常住不灭,何得有中阴身,又何得有后世耶!

问:生死根本者,业识也。但真如性体,究竟无朕,此个业识,于何地容受?于何处发生?于何时成就?请抉其根源,俾后学知脱生死窠臼。

答:真如在缠,名为如来藏,不变随缘,而有无明业识。随缘不变,虽有无明业识,而体性清净。经中每称无始无明,若无明有始,则涅槃有终,与一切经论皆不合。《心经》云:“无无明尽。”乃是般若部中究极之谈也。

问:空心静坐,六祖所诃;默照邪禅,妙喜所斥。然则坐香时,如有心,则带起乱想,而难得寂静;若无心,又堕入阴界,为诸祖所诃。必如何作活计始得?请明示机缄。

答:坐禅之法,门径甚多。有世间禅、有外道禅、有次第禅、有圆顿禅、有祖师禅、有如来禅。若空心静坐,默照邪禅,皆是外道禅也,离佛法悬远。僧徒学禅,必揣其根器利钝,于出世四种禅,随宜学习;不依古法,能透禅关,无有是处。

问:夫“识心远本”、“明心见性”、“唯心为王”、“即心是佛”、“制心一处”、“圣人求心”,乃佛祖语也,心之所以为贵也。而“心是工伎儿”、“心不

是佛”、“损法财、减功德，莫不由此心意识”、“离心意识参”、“难得无心道人”，亦佛祖语也，又视心为贱矣。是心也，执之，斯结想成色，为幻妄之根；去之，又蠢然不灵，即同于木石。必如何不坏身心相，而得见本来？况不有此心，则见性将从何而见？参悟从何而参？所谓取不得，舍不得，不得之中怎么得，此宗乘之枢纽，体道之奥也。此若分疏不下，终必居于惑地，然则心之所以为心，究系若何？请指示机括，使后学直下分晓，不至有歧途之泣。

答：心有真有妄，《楞严经》二种根本最为分明。即心是佛者，真心也；心不是佛者，妄心也。心意识三者，八识、七识、六识也。离此三识，便见本性，所以谓之无心道人。尊意或执或去之心，皆六、七二识，于第八阿赖耶识尚未体会，何论如来藏心？初参时用此妄心，参到无知无识田地，妄心不行，愤起根本无明，蓦地掀翻，彻见本源性地，非此妄心所见也，乃大死大活无纤毫障翳，强名为见也。

问：经云：“若能转动，即同如来。”只如三门外石法幢，物也，如何转法，同于如来，请明示法要。

答：古德云：“转得山河归自己，转得自己归山河。”又云：“老僧转得十二时，汝诸人被十二时转。”又云：“拈一茎草作丈六金身，拈丈六金身作一茎草。”皆转物之义也。若不明此义，无论门外石幢，即手中拄杖拂子均被他转矣。又依教义，罗汉得六通时，地、水、火、风、空，皆能转变自由。菩萨神通过于罗汉，见山河大地皆如幻影，芥纳须弥，毛吞巨海，亦寻常事也。

问：唯识家言，阿赖耶识为真妄和合。即今谛思，真如性海，无二无杂，寂静如虚空，坚密胜金刚，于何处容受此妄？且妄乃虚幻之相，于天真佛性又何能和合得入？况和合则真妄角立，第一义中无此二法。若谓不和合，如来有言：“汝一动念，尘劳先起。”每于根尘相接时验之，当境物倏然值遇，妄即瞥然而兴，旧习宛然，如电光石火之速，不可穷诘。究竟此妄如何而有？如何而来？如何而发？如何而灭？如何混真如用？如何作生死本？求其根源体性，总属茫然。设一辨认不真，则起足下足无非错也。敬求不吝慈悲，垂语道破。

答：君言境物值遇时，妄即瞥然而兴，岂知不接物时，妄亦未曾息灭，如平水暗流，人不能见。古德大彻之后，求丝毫妄念不可得，所以在淫坊

酒肆中游行，人问之则曰：“我自调心，非干汝事。”虽终日应事接物，而不见有动相也。真妄和合之语，依生灭门说也。若依真如门说，妄本非有，真亦假名，众生则全真成妄，菩萨则了妄全真，如来则即妄即真，非妄非真。君以容受和合为疑，乃是凡情计度，于佛法全无交涉也。

问：身与心是一耶？是二耶？如人身患病，此病到心不到心？如言到，夫心，虚而无相也，四大有形之病，何能害及空寂虚体，若言不到，当痛深痒剧之时，心即为之昏迷颠倒，苦楚欲死，不得谓之无相干涉也。然则心之所以为心，究系如何？身病究竟能否涉入此心而为过患，望决所疑，俾知心要。

答：阿赖耶识变起根身器界，山河大地皆是心变，何况自身？妄心局于身内，真心则非内非外中间。君所言之心，全是众生妄心。妄心随境转，所以昏迷苦楚，不能自由也。

问：《圆觉》云：“于诸妄心，亦不除息。”夫真心本无妄也，有妄即染污，实为真源眚翳。若欲起心除息，则一妄未去，二妄又成，不二门中，无如是事；若总不除息，听其横流，即日在妄中，而业识茫茫，无本可据，则又非也。吾人所以不能返本还源者，妄累之也。除之既增病，任之又成迷，必如何使心得清净而无障碍？尚望肩荷大法者，不吝明诲焉。

答：《圆觉经》有四句，初句居一切时不起妄念，君略初句而拈二句，所以不能通也。若无初句，则下之三句皆不应理。因初句已证，则下之三句，便如六祖所言，“不断百思想”等句也。又初句破妄显真，十住法也；二句了妄即真，十行法也；三句回真入俗，十向法也；四句真俗俱融，十地法也。

问：经云：“真心遍一切处，谓无知无不知也。”如何往昔悟道祖师，居庵内不知庵外事，究竟遍乎不遍乎？望赐以定论。

答：悟道有浅深。浅者初开正见，尚未齐是乾慧，何能知庵外事？须与十信位齐，方能得六根清净，肉眼观见大千世界，非近世参禅人所能企及也。

问：古云：“无心是道，于心无事。”又云：“生心即犯戒，动念即破斋。”此际其严乎？故历代祖师，训学人多以无心无事为行履也。然又叮咛告诫，不可入无事甲，居阴界，在鬼窟里作活计。毕竟如何无心无事，始不入无事甲，不居阴界鬼窟？望大德抽关启钥，示以程途。

答：迷悟有别，迷中无心无事，即入阴界鬼窟。悟后，出息不随众缘，入息不落阴界，只论悟处真伪，不论有事无事也。

问：人于梦中所见人物，纷杂不一，而言论动作，宛然秩然，各各不同，似各有灵知自主之相，究竟与我是一是二？若是一，何以梦中彼人言语动作，与梦中之我，迥不相侔？若是二，则梦中空洞晦昧，只有一独头意识自为起灭，别无他物也。是彼我一二，既难以区分；而知觉是非，又杂而不浑，这个闷心葫芦情形若此，究竟其理若何？请俯赐剖判，以作黑暗梦中明灯之导。

答：醒时梦时所接外境，皆是唯识所变。醒时所见，属八识相分，报境也；梦时所见，属六、七识妄缘，幻境也。既能变自相，又有变他相，变幻极速，或有条理，或无条理，足征妄想之无主也。孔子答子路曰：“未知生，焉知死？”今亦答之曰：“未知醒，焉知梦”？

问：宗门下有电光石火之机，至捷速亲切。历代祖师传为家风，皆执之以为当场杀活正令。究之此一机也，于何处验之？于何处见之？学人如何体会？始得脚根点地，而为超凡入圣张本。古德公案以何者为最亲切捷速？请拈示一二则，以直揭纲宗而益后进。

答：凡夫念念生灭，刹那不停。刹那，极促之时也，喻如石火电光。参学人用功得力时，忽然前后际断，彻见本来面目，即名脚根点地。尔时缘心不续，便能保任此；倘断而复续，仍须切实用功。大慧禅师所谓大悟十八次，小悟无数者，此也。师家勘验学人，用石火电光之机，使人不及起念，便能知其真伪。稍一涉念，便呵为思而得虑而知，鬼家活计。古德公案本无定法，若以定法与人，醍醐变成毒药。请阅马祖接人机缘，便不落近时窠臼矣！

问：识有分别，智亦有分别。前人多以有分别属识，无分别属智，是否可为定论。且同一分别，如何是智？如何是识？其分途处合辙处，究以何为界限？以何为著落？更于何地何时，证其体性真假？辨其作用是非？设有毫厘之差，即有千里之谬。具精明眼者，必能决择的当，使金铨不相混也。

答：识之分别，凡情计度也；智之分别，性自神解也。根本智无分别，后得智有分别。若未得根本智，则分别全是识，非智也。因其比量与非量相滥，即名似比量，非真比量也。根本智，现量也。有真现量，便有真比

量，决不流入非量，此即识智之分齐也。

问：心者，性之用也；知觉者，心之官也。故性体空寂，必藉心之灵知以为作用。所谓须臾不能离者也，乃历代祖师反贵无心，而又禁其不废功用，不入断灭，不同木石，则是无而不无。其密行妙旨究何在也？请示枢要。使参学宗徒敢于放胆休去歇去也。

答：君之所谓知觉，乃六识缘虑心也，非自性之真知也。真知即是无知，而无不知。达摩答梁武帝云：“不识”，即显示真现量也。孔子曰：“吾有知乎哉？无知也”，开迹显本之旨也。到此境界，儒、释同源，诤论都息矣！常用常寂，常寂常用，正当知时，不违无知，非无知之外，别立有知也。

以上数则，皆学人疑处。大善知识如不吝慈悲，逐条剖示，请笔之于纸，附邮寄示，开我迷云。俾得稍窥法要，不至错认定盘针，则感荷法施，永志不忘也。

统观质疑十八条，其弊有二。一者错认六尘缘影为自心相心，以为现前知觉之心，即是教外别传之。若果此心即是祖师心印，何待达摩西来始传二祖？又何待五祖门下七百余僧众，独传一六祖乎？当知祖师心印，超越常情，非过量英杰，不能领会。近代根器浅薄，动辄以禅宗自命，究其旨趣，茫无所知，何论凡圣情尽，体露真常耶！二者但阅宗门语录，于经论未曾措心，不分解行，不明浅深，处处扞格，无由通达。欲除前之二弊，须将《大乘起信论》读诵通利，深究贤首《义记》。《起信论》者，马鸣菩萨之所作也。马鸣为禅宗十二祖，此论宗教圆融，为学佛之要典。再看《楞严正脉》、《唯识述记》、《楞严》、《唯识》既通，则他经可读矣。从前学禅见解一概丢开，俟经论通晓后，再看禅宗语录，自然处处有着落矣。

梁启超论佛

目次

梁启超的佛学研究	杨书铖	18
(一) 佛学时代		21
(二) 佛典之翻译		33

梁启超的佛学研究

· 杨书铖 ·

梁启超(1873—1929),字卓如,号任公,又号饮冰室主人。广东新会人。清光绪举人。1890年见康有为,接受维新思想,与康有为一起倡导变法。1895年赴北京参加会试,与康有为一起发动公车上书,并称“康梁”。1896年在上海主编《时务报》,次年长沙主讲时务学堂,积极鼓吹维新思想。1898年入京,创办京师大学堂、译书局。戊戌政变后逃亡日本。初编《清议报》,继编《新民丛报》,坚持保皇,受到革命派的批判。但他积极将西方的社会、政治、经济学说引入国内,对当时知识界有较大影响。辛亥革命后,组织进步党,出任袁世凯政府司法总长。1916年策动蔡锷反对袁复辟称帝;后又组织研究系,与段祺瑞合作,出任财政总长。1918年赴欧洲旅游考察。1921年后,专心从事学术研究工作,潜心著述。其一生著作已编入《饮冰室合集》。

梁启超是19世纪末20世纪初我国少有的百科全书式的人物。1929年1月19日,梁启超逝世时,沈商耆作挽联云:“三十年来新事业,新知识,新思想,是谁唤起?百千载后论学术,论文章,论人品,自有公论。”确实,著名学者曹聚仁说:“过去半个世纪的知识分子,都受了他的影响。”

梁启超一生以治史为主,兼治法学、哲学、经济学、社会学、政治学、心理学、语言学、宗教学以及文化艺术、文字音韵等。佛学研究是梁启超宗教研究的一个部分。

梁启超对佛学的兴趣,受自康有为。他在广州万木草堂从康有为治今文经学时,开始接触佛学。他曾有自述:“(康)先生又常为语佛学之精奥博大,余夙根浅薄,不能多所受。”但却因此结下了学佛之缘。戊戌变法失败后,梁启超陆续写了一些对佛学认识的文章。他的第一篇论述佛学的文章《唯心》,发表于1904年。至辛亥革命时止,梁启超大约写了十几篇涉及佛学思想的文章。这一时期的文章都是些内容浅显的介绍性文

章。梁启超对佛学的较深入研究是在1922年以后，那时他在南京定期赴支那内学院听欧阳竟无的唯识课。他听学佛经极其认真，“可谓拼命。”他说过，自从“听欧阳竟无讲唯识，方知有真佛学”。自此之后，梁启超对佛学钻研不止，即使在病中也不懈怠。他在给女儿梁思顺的信中说：“我现在托病杜门谢客，号称静养，却是静而不养，每日读极深奥的《成唯识论》，用尽心思，一日读三、四页，还是勉强懂得一点罢了。”从那时到逝世，他写下了几十篇佛学研究文章。内容可分佛教史研究和佛教经典考证两大部分。研究成果值得肯定。其主要贡献在于：一是对佛教在印度的产生及传入中国后的演变作了全面论述；二是对重要的佛教经典作了具体分类及校勘、考证；三是对佛经从梵文译成汉文的历史研究与考察；四是对印度来华传教的僧人和中国前往西方佛土留学的僧人作了详细介绍；五是对佛教教义做了初步研究与阐述。

在《中国佛法兴衰沿革说略》一文中，梁启超将中国佛教发展分为两个阶段，即两晋南北朝的确立期和隋唐的建设期。而佛学之所以能在中国生根、发芽、生长、茂盛，是由于两大原因：一是其契合中国文化已有之精神；二是当时社会动乱与灾难频仍而使人遁入佛门。

《翻译文学与佛典》是梁启超的一篇力作。此文考察了自东汉至唐开元年七百年间佛经翻译的史实，统计出译经人物176位，翻译佛经2278部，合7046卷。并以赞赏的态度肯定了佛经翻译对我国文化思想以至语言文体、词汇用语的深刻影响。他在文中说到：“凡一民族之文化，其容纳性愈富者，其增展力愈强，此定理也。我民族对于外来文化之容纳性惟佛学输入时代最能发挥。故不惟思想界发生莫大之变化，即文学界亦然。”

梁启超还简明而准确地评述了一千多年前，数百名中国高僧，不畏高山险阻和气候恶劣的巨大困难，西行中亚、印度，求取佛经的艰难而感人的历程。

在《佛教心理学浅测》中，梁启超认为佛教经典核心思想为“无我我所”，更可略为两个字曰：“无我。”他说一般人把“‘意识相续集起的统一状态’认为实体，跟着妄执这实体便是‘我’”。显然，这是错误的。而要想达到无我境界有两条路，一曰证，一曰学。学则自然是对佛经的学习，而证“是纯用直观摆落言诠，炯然见出无我的圆相，若搀入丝毫理智作用，便不

对了”。这些见解表明了梁启超还是较敏锐地把握住了佛学思想的核心内容——诸法无我。

梁启超的佛学研究，虽然很有成绩，但近现代的一些佛学研究者仍然认为他的见地只是文字语言的。因而，对他佛学研究的评价不是很高，原因是佛法认为，佛法的真理必须通过修行来证悟，仅靠文字语言是无法见到真如法性。换句话说，佛学其实是一门实证主义的学问。故要想仅仅就文字语言的研究来把握佛法的要旨与佛陀的要义，恐怕永远有隔雾赏花之憾。尽管古代禅宗大德有云：“不贵子行履，只贵子眼正。”但眼正岂可脱离履正。真正的佛学包括见地、修证、行愿，实是三位一体相辅相成，不可分割。没有严谨的修证与刻苦的行愿，就决不可能达到微言大义、切入骨髓、入木三分的见地。

由此，近现代一些佛学研究者认为，梁启超因为缺乏对佛法的实际修证，故对佛经义理的有些论述不免有机械简单、隔靴搔痒的缺失。部分文章学术深度不够。

我们认为对于梁启超这样一位将其一生相当多的时间用在严酷的现实政治斗争，又要用相当多的时间去研究经济、历史、法律等与现实政治斗争更为密切的学科的人来说，能对佛学研究有这样的成绩，已是难能可贵了。

同时，从历史发展角度来看，梁启超在佛学研究史中，运用近代西方学术方法为佛学研究开辟了一条新路，虽未尽善尽美，但筚路蓝缕，还是功不可没。而且，作为一代国学大师，其佛学研究文章对当时及其后的中国思想界、佛学界毕竟产生了一定的影响。

(一) 佛学时代

佛学虽自汉明以后已入中国，苻秦崇法，广事翻译，宗风渐衍，然谓之为佛学萌芽时代则可，竟谓之为佛学时代则不可。盖当时之治佛学者，徒诵读经文，皈依仪式，而于诸乘理法，曾无所心得也。

第一节 发端

吾昔尝论六朝隋唐之间，为中国学术思想最衰时代，虽然，此不过就儒家一方面言之耳。当时儒家者流，除文学外（儒学与文学适成反比例，著中国儒学史当以六朝唐为最衰时代，著中国文学史当以六朝唐为全盛时代）一无所事，其最铮铮于学界者，如王（通）、陆（明德）、孔（颖达）、韩（愈）之流，其于学术史中，虽谓无一毫之价值焉可也。虽然，学固不可以儒教为限，当时于儒家之外，有放万丈光焰于历史上者焉，则佛教是已。六朝隋唐数百年中，志高行洁，学渊识拔之士，悉相率而入于佛教之范围，此有所盈，则彼有所绌，物莫两大，儒教之衰亦宜。

或曰，佛学外学也，非吾国固有之学也，以入中国学术思想史，毋乃不可。答之曰：不然。凡学术苟能发挥之、光大之、实行之者，则此学即为其人之所自有，如吾游学于他乡，而于所学者，既能贯通，既能领受，亲切有味，食而俱化。而谓此学仍彼之学而非我之学焉，不得也。一人如是，一国亦然。如必以本国固有之学而始为学也，则如北欧诸国，未尝有固有之文明，惟取诸希腊、罗马，取诸犹太者，则彼之学术史，其终不可成立矣。又如日本，未尝有固有之文明，惟取诸我国，取诸欧西者，则彼之学术史，其更不可成立矣。故论学术者，惟当以其学之可以代表当时一国之思想者为断，而不必以其学之是否本出于我为断。

审如是也，则虽谓隋唐之交，为先秦以后学术思想最盛时代可也。前

乎此者两汉之经学，非所及也，而余更无论也；后乎此者，宋明之理学，非所及也，而余更无论也。又不惟在中国为然耳，以其并时举世界之学术思想界校之，印度自大乘教诸钜子入灭后，继法无人（其继法者悉在中国），日以萎微。欧洲则中世史号称黑暗时代，自罗马灭亡以后，全欧为北狄所蹂躏，几陷于无历史之域。当时所赖以延文明绝续于一线者，惟恃一顽旧专制之天主教而已，印度、欧洲如此，而余更无论也。故谓隋唐之学术思想，为并时举世界独一无二之光荣可也。纵说之则如彼，横说之则如此，故隋唐学者，其在本论中占一重要之位置也，不亦宜乎？

第二节 佛学渐次发达之历史

中国之受外学也，与日本异。日本小国也，且无其所固有之学，故有自他界人之者，则其趋如鹜，其变如响，不转瞬而全国与之俱化矣。虽然，充其量不过能似人而已（实亦不能真似），终不能于所受者之外，而自有所增益，自有所创造。中国不然，中国大国也，而有数千年相传固有之学，壁垒严整，故他界之思想，入之不易。虽入矣，而阅数十年、百年，常不足以动其毫发，譬犹泼墨于水，其水而为径尺之盂，方丈之池也。则墨痕倏忽而遍矣，其在滔滔之江，泱泱之海，则宁易得而染之。虽然，吾中国不受外学则已，苟既受之，则必能尽吸其所长以自营养，而且变其质，神其用，别造成一种我国之新文明，青出于蓝，冰寒于水。于戏！深山大泽，实生蛟龙，龙伯大人之脚趾，遂终非僬侥國小丈夫之项背所能望也。谓余不信，请徵诸佛学。

佛法之入震旦也，据别史所言，或谓秦时与室利防等交通，西汉时从匈奴得金人，实为我国知有佛之嚆矢。真伪第弗深考，其见于正史信而有据者，则东汉明帝永平十年西印度之摄摩腾、竺法兰两师，应诏赍经典而至，于是佛之教义始东被。虽然，我民族宗教迷信之念甚薄，莫之受也，至桓帝始自信之。兴平间，民间亦渐有信者。三国时代，支谶、支亮、支谦皆自印度来传教，时号三支。魏嘉平二年，昙摩诃罗始以戒律来，象教渐备。虽然，当时道家言极盛，全国为所掩袭，莫能夺也，而亦有渐认佛教势力之不可侮，起而与之为难者（魏明帝时有费叔牙、褚善信二道士著《道佛优劣论》。有牟子作《理惑论》。而吴主孙皓亦有废佛教之议，必其既兴，始有

辨之,有废之者矣)。及晋代魏,始渐成为一科学之面目,时则有佛图澄者,来自西域,专事译经。东晋以还,伟人辈出,若道安、若惠远、若竺道潜、若法显,其尤著也。道安与习凿齿等游,专阐扬佛教于士大夫之间。惠远开庐山,日夜说法,佛教讲坛,实始于此,为净土宗之滥觞焉。法显横雪山以入天竺,赍佛典多种以归,著《佛国记》,我国人之至印度者,此为第一。法显三藏者,不徒佛教界之功臣而已,抑亦我国之立温斯敦也。(立温斯敦,英人之探险于非洲者。)而同时北方一大师起,为佛教史中开一新纪元,曰鸠摩罗什。罗什,龟兹国人,既精法理,且娴汉语,以姚秦弘始三年始入长安,日夜从事翻译,一切经论,成于其手者,不知凡几,门徒三千,达者七十,上足四人,道生、道融、僧肇、僧叡,其最显者也。罗什之功德不一,而其最大者,为传大乘教。前此诸僧,用力虽劬,然所讨论,仅在小乘耳。至罗什首传三论宗宗义,译《法华经》,又译《成实论》,实为成实宗入中国之始。自兹以往,佛驮跋陀罗译《华严》,昙无讖译《涅槃》,而甚深微妙之义,始逐渐输入,学界壁垒一新矣。南北朝之际,海宇鼎沸,群雄四起,而佛教之进路亦多歧。宋少帝时译五分律,文帝时译《观普贤经》《观无量寿经》《瓔珞经》等,又迎求那跋摩于罽宾,筑戒坛以听法,中国之有戒坛自兹始。历陈涉隋,以逮初唐,诸宗并起,菩提流支始倡地论宗,达摩始倡禅宗,真谛三藏始倡摄论宗及俱舍宗,智者大师始倡天台法华宗,南山律师始倡律宗,善导大师始倡净土宗,慈恩三藏始倡法相宗,贤首国师始倡华严宗,善无畏三藏始倡真言宗,万马齐奔,百流涵汇,至是遂为佛学全盛时代。

第三节 诸宗略纪

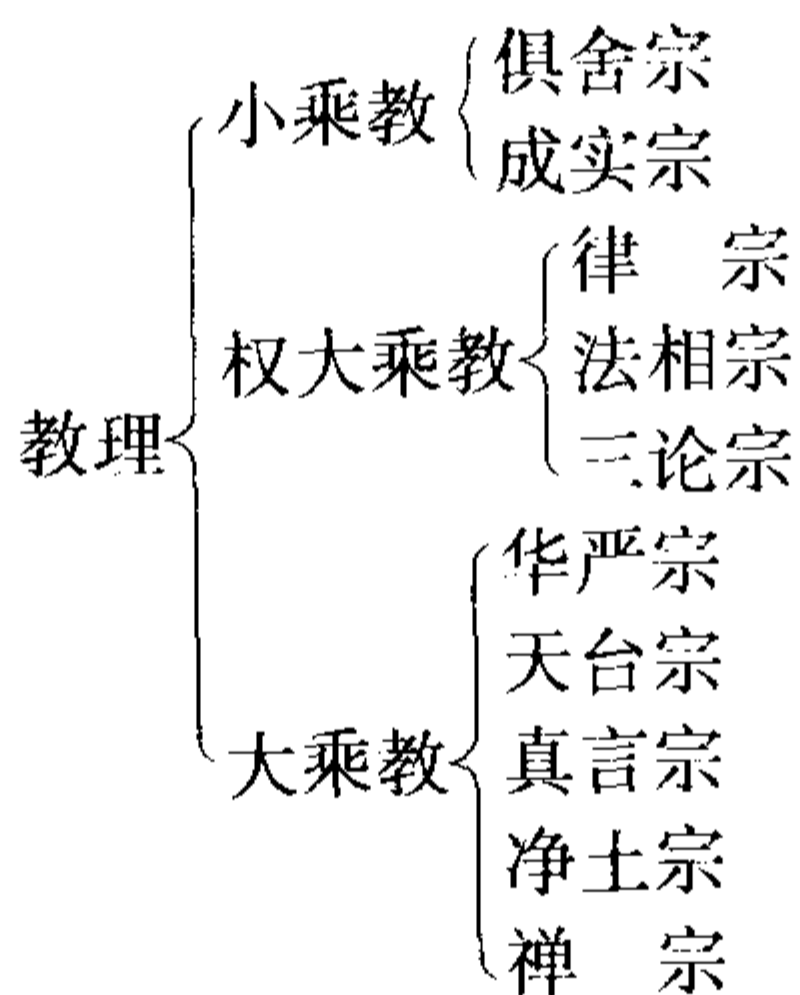
今请将六朝隋唐间有力之诸宗派,列为一表,示其统系。

宗名	开祖	印度远祖	初起时	中盛时	后衰时
成实宗	鸠摩罗什	诃梨跋摩	晋安帝时	六朝间	中唐以后
三论宗	嘉祥大师	龙树、提婆	同上	同上	同上
涅槃宗	昙无讖	世亲	同上	宋齐	陈以后归入天台
律宗	南山律师	昙无德	梁武帝时	唐太宗时	元以后

(续表)

宗名	开祖	印度远祖	初起时	中盛时	后衰时
地论宗	光统律师	世亲	梁武帝时	梁陈间	唐以后归华严
净土宗	善导大师	马鸣、龙树、世亲	同上	唐宋明时	明末以后
禅宗	达摩大师	马鸣、龙树、提婆、世亲	同上	同上	同上
俱舍宗	真谛三藏	世亲	陈文帝时	中唐	晚唐以后
摄论宗	同上	无著、世亲	同上	陈隋间	唐以后归法相
天台宗	智者大师	……	陈隋间	隋唐间	晚唐以后
华严宗	杜顺大师	马鸣、坚慧、龙树	陈	唐则天后	同上
法相宗	慈恩大师	无著、世亲	唐太宗时	中唐	同上
真言宗	不空三藏	龙树、龙智	唐玄宗时	同上	同上

以上十三宗，除涅槃、地论、摄论三宗归并他宗外，其余十宗皆经过极光光大之时代，互起角立，支配数百年间之思想界者也。今按其所属教乘，再示一表。



诸宗之教旨，若缕述之，虽数十万言，犹不能殫，且亦非余之浅学所能及也，是以不论，论其历史。（本论原以中国为主，不能他及。但各宗起源多与印度有关系，故不得不追论及之。）

(一) 俱舍宗 佛灭后九百年，世亲菩萨依四阿舍经（《增一阿舍经》五十一卷，《中阿舍经》六十卷，《长阿舍经》二十二卷，《杂阿舍经》五十卷，皆小乘经也。）造《俱舍论》（三十卷），实为本宗之嚆矢。时印度自佛家乃至外道，莫不竞学，大显势力于西域。及陈文帝天嘉四年，印度高僧波罗

末那(即真谛三藏)携梵本以诣震旦,以五年之功译成之,名曰《阿毗达磨俱舍论》,即所谓旧《俱舍》者是也。陈智恺、唐净慧皆为作疏。及唐贞观间,玄奘法师亲赴天竺,从僧伽耶舍论师学《俱舍》之奥义,归国后重译原本,厘为三十卷。其弟子神秦、普光、法宝尊,竞为疏记,遂以流通。但此宗本为法相之初步,故亦名法相宗之附属宗云。

(二) 成实宗 本宗之祖师,即创《成实论》之诃梨跋摩。其人也,生于佛灭后九百年,尝从“有宗”本师受迦旃延之论,(时印度佛派有“有宗”“空宗”两大派。)觉有所未慊,乃通览大小乘,自创此论。然其宗义不盛于印度,至姚秦弘始十三年,鸠摩罗什始译之以行于支那,其弟子昙影为之笔述,僧叡为之注释,于是此义遂光。自晋末至唐初二百年间,浸淫一世。齐梁之间,江南尤盛云。但此论本与“三论”并译,其传法者率皆两习,故亦名三论宗之附属宗云。

(三) 律宗 自佛入灭以后,迦叶尊者与五百罗汉结集大藏,分为经律论之三藏,律之在教中,蔚为大国矣。其入中国也,始于曹魏嘉平二年。昙摩诃罗始传所谓“十八受”者,刘宋元嘉十一年始行“尼受”(谓比丘尼所受戒律)。迨姚秦弘始六年,鸠摩罗什始译《十诵律》,其后《僧祇律》等相续出世,律教渐入震旦矣。其卓然完成一宗者,则自南山律师道宣始。南山生隋开皇间,受戒于智首律师之门,后隐于终南,研精戒律,及奘师西游归国,开译坛于长安,南山亲为其书记,译律数百卷,证明戒律为圆顿一乘之旨,非小乘所得专有,其有功于佛教,实非浅甚少。其时与之并起者,复有两派,一曰相部宗,法砺律师所创,二曰东塔宗,怀素律师所创,并南山宗统称律家三宗云。然彼两宗不光大,独南山律至元代犹保持宗势不衰。

(四) 法相宗 法相、天台、华严三宗,亦称教下三家,皆大乘妙谛,而当时佛学中之最光大者也。此宗一名唯识宗,以大意明唯识故。又名慈恩宗,以开祖为慈恩故。本宗印度传法,最为分明。佛说大乘经中,《华严》、《深密》、《楞伽经》等,阐扬万法唯识之义,实为斯学所本。佛灭后九百年,弥勒慈尊应无著菩萨之请,说五部大论,所谓《瑜伽师地论》《分别瑜伽论》《大庄严论》《辩中边论》《金刚般若论》是也。无著承弥勒之旨,复造《显扬论》《对法论》等,同时有世亲菩萨(无著之弟)造《五蕴论》《百法明门论》《唯识三十颂》等,大弘斯旨。复次佛灭后十一世纪,有难陀、护法尊十大论师,皆注世亲《三十颂》各有心得,而护法之弟子戒贤论师所谓传法大

将，冠绝一时，深究、瑜伽唯识、声明、因明等之蕴奥，在五印度中，号称辩才第一，传钵奘师，以惠震旦，自兹以往，西域此学微矣。唐贞观三年，玄奘三藏求法西行，（坊间小说《西游记》即演奘师事迹也。）孑身遍历五印，得礼戒贤，尽受五大论（即弥勒所造），十支论（即无著以下所造），博通因明、声明诸学。（印度当时有所谓五明者，佛徒外道并学之，其因明即名学，日本所谓论理学也。）归国以后，弘畅斯旨，实为法相宗入中国之嚆矢。玄奘高足窥基，号慈恩法师，悉受微言，妙达玄旨。于是述疏证义，确立宗规，本宗大成，实由于是。再传为淄州惠洽，著《唯识了义灯》，三传为朴扬智周，著《唯识演秘》，经此数师，宗义遂日以光大。

（五）三论宗 三论云者，（一）《中论》，（二）《十二门论》，（三）《百论》也。前二为龙树菩萨造，后一为提婆菩萨造，故本宗祖，龙树、提婆。（或加《大智度论》亦名四论宗。）鸠摩罗什，实提婆三传弟子也，传法东来，专弘此宗，四论翻译，皆出其手。什师门下，生（道生）、肇（僧肇）、融（道融）、叡（僧叡）、影（昙影）、观（慧观）、恒（道恒）、济（昙济）之八杰，皆受大义。昙济授道朗，道朗授道诠，道诠授法朗，法朗授嘉祥，至嘉祥大师（名吉藏）而此宗全盛。三藏玄奘复从印度清辨、智光两大师，更受微言。复有地婆伽罗者东来，口授宗义于慈恩，慈恩远承什译，近禀奘传，旁参伽说，著《十二门宗致义记》，而此宗遂以大成。

（六）华严宗 我佛世尊从菩提树下起，即为深位菩萨文殊、普贤尊说《华严》三十八品万偈，实佛乘中甚深微妙，一乘最极之法门也。当是时声闻、缘觉，根器未熟者，听之如聋如哑。佛灭五百年，马鸣菩萨作《大乘起信论》，演真如缘起法门，即本此经。次七百年，龙树菩萨出现，造《大不思議论》，以解释之。次九百年，天亲菩萨造《华严十地论》。此三师者，称本宗印度之列祖。其在支那，东晋义熙十四年，跋陀罗始译《华严》六十卷，其后诸师，讲说流布制疏撰章者虽不鲜，然未能确然成一宗派。陈隋间，杜顺禅师始提义纲，标立宗名，著《华严法界观门》《五教止观》《十玄章》等，大畅妙旨，是为开宗初祖。二祖智俨作《搜玄记》《孔目章》等。三祖法藏称贤首国师作《五教章》，以明本宗之教相，作《探玄记》二十卷，以解《华严》，其余著述，尚二十余部，圆宗宗风，至此大成，故贤首亦称华严太祖。贤首歿后，有慧苑者，私逞臆见，刊落师说，宗统将坠。四祖澄观慨之，作《华严大疏钞》，破斥异辙，恢复正宗，诸祖心传，赖以不坠，所谓清凉

国师是也。五祖宗密，称圭峰禅师，绍述清凉，盛弘华严，兼通诸宗，斯道益以光大。此五杰者，所谓华严五祖也。

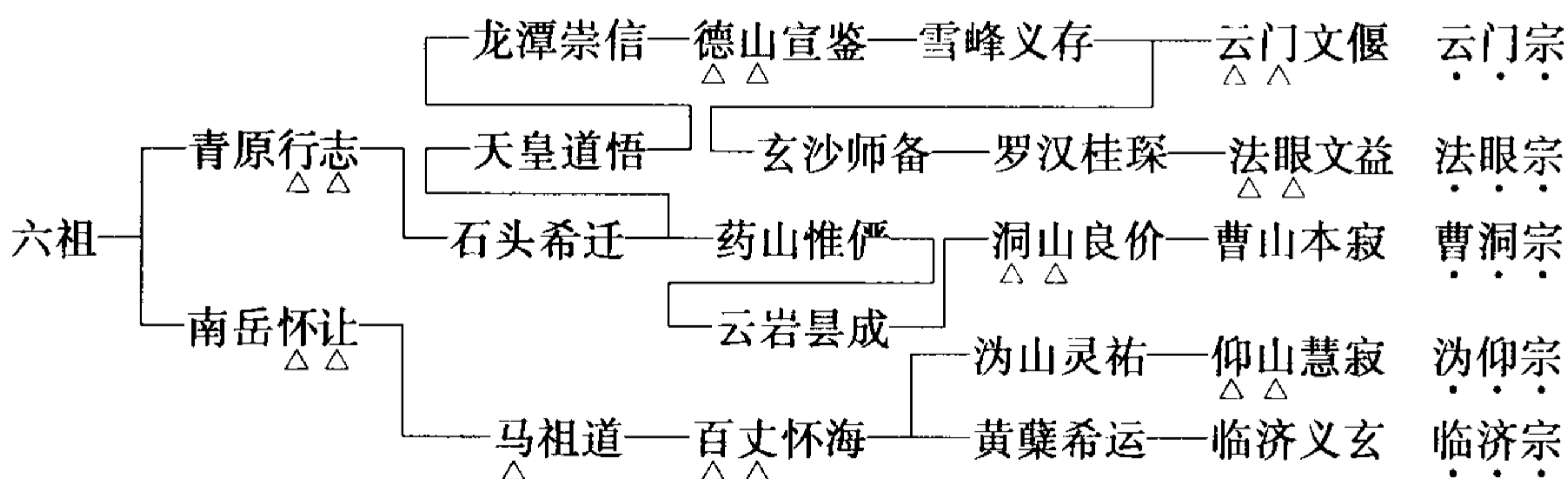
(七) 天台宗 亦名法华宗，盖以依《法华经》立宗故。此宗不上承印度，创始之者实由我支那，则智者大师其人也。师名智颢，陈隋间人，以居天台山，故此宗得名。时有南岳慧思禅师，德高一世，自证三昧，智者往谒之，则曰，昔日灵山，同听《法华》，宿缘所迫，今复来矣。乃使修《法华》三昧，越十四日，智者大彻大悟，遂直接佛传，创立此派。荆溪尊者（智者第六代法孙也）《止观义例》云：“一家教门，所用义旨，以《法华》为宗骨，以《智论》（按指《大智度论》也）为指南，以《大经》（按指《涅槃经》也）为扶疏，以《大品》（按指《大品般若经》也）为观法，引诸经以增信，引诸论以助成，观心为经，诸法为纬，织成部帙，不与他同。”云云，本宗创立之真相，实括于是。次有章安大师承天台后，广传宗风。天台惟散说，章安始结集，以成一宗典籍，以作一家纲目；次有智威、慧威、玄朗、妙药，并称龙象。中唐以后，荆溪尊者湛然最显焉。

(八) 真言宗 佛教有显、密二教之别，此宗即所谓密教也。密教者何？不恃言语以立教者也。据佛家言，佛有三身：（一）释迦佛，（二）大日如来佛，（三）弥陀佛，实一佛之德所流出三体也。（按略如耶教三位一体之说。）大日者，释迦之法身；释迦者，大日之化身也。故后世学者综别诸宗，亦分为释迦教、大日教、弥陀教三类。今所举十宗，惟真言宗属大日教，净土宗属弥陀教。（今妇孺通念南无阿弥陀佛即宗弥陀教也。）余八宗皆属释迦教。相传金刚萨埵亲受法门于大日如来，如来灭后七百年，萨埵以授龙猛菩萨，龙猛授龙智，龙智授善无畏，善无畏始来唐，翻《大日经》，以授金刚智，金刚智实支那传法初祖也。其后不空和尚东来，承金刚智之后，复从事翻译，为玄宗、肃宗、代宗三代国师。真言宗之确立，实自不空始。虽然，此宗不盛于我国，后经空海（即创造日本字母之人。）传诸日本，日本今特盛焉。西藏、蒙古、暹罗亦行之。

(九) 净土宗 此宗所依者，三经（《无量寿经》，《观无量寿经》，《阿弥陀经》）一论（《往生净土论》，天亲菩萨造），以念佛藉他力而求解脱，即所谓弥陀教也。印度先师，推天亲菩萨。天亲入灭后五百年，菩提流支始传净土法门于震旦。先是后汉时，安息国沙门安清高始译《无量寿经》二卷，及晋慧远法师，结白莲社于庐山，念佛修行，已为此宗所嚆矢。然法门未

备，菩提流支之入中国，实北魏永平元年也。流支以授昙鸾。鸾著《往生净土论注》，大弘斯旨。其后隋大业间有道绰，唐贞观间有善导，皆铮铮大师也。禅宗、天台、法相、华严等诸宗，虽极盛于当时，然其教理甚深微妙，非钝根浅学人所能领解，故信奉者仅在士大夫；独净土宗以他力教义感化愚夫愚妇，凡难解之教理，概置不论，故其势力广被，披靡全国。善导禅师在世之时，屠肆殆无过问者云，其力量可见一斑矣。今世俗所谓佛教者，大率犹汲此宗之末流也。

(十) 禅宗 法相、天台、华严，称曰教下三家。禅宗称教外别传。此四宗者，皆大乘上法，各有独到，而中国佛学界之人才，亦悉在于是矣。禅宗以不著语言，不立文字，直指本心，见性成佛为教义，一变佛教之窠臼，后此宋明间，儒佛混合，皆自此始。此宗历史，相传灵山会上，释尊拈花，迦叶微笑，正法眼藏，于兹授受。其后迦叶尊者，以衣钵授阿难，中间经历马鸣、龙树、天亲等二十七代，密密相传，不著一字，直至达摩禅师。自迦叶迄达摩，是为印度二十八祖。达摩承二十七祖之命，东渡震旦，当梁武帝普通七年，始至广东，后入嵩山，面壁十年，始得传法之人，传已遂入灭，故达摩亦称震旦禅宗初祖。二祖慧可，三祖僧璨，四祖道信，皆依印度祖师之例，不说法，不著书，惟求得传钵之人，即自圆寂。至五祖弘忍，号黄梅大师，始开山授徒，门下千五百人，玉泉神秀为首座，竟不能传法，而六祖大鉴慧能，以不识一字之赁舂人，受衣钵焉。后神秀复师六祖，悟大法，于是乎禅宗有南北二派，南慧能，北神秀也。自六祖以后，钵本不传，然而教外密传，遂极光大，尔后遂衍为云门、法眼、曹洞、沩仰、临济之五宗，宋明以来，益滔滔披靡天下。今列禅门五宗表如下：



上诸宗传授之人大略也。至各派之长短得失，固非浅学所能言，亦非本论所应及，故从阙如。若吾国佛学之特色，及诸哲学说之尤精要者，请于次节试论之。以鄙人虽好学佛，然实毫无心得，凡诸论述，皆贫子说金

之类而已。此节所记历史，据日本人所著《八宗纲要》《十二宗纲要》《佛教各宗纲领》等书，獭祭而成，非能自记忆，自考证也。但合彼十数万言之书，撮为数页，亦颇劬耳。此等干燥无味之考据，知为新学界所不喜，但此亦是我国学术思想一大公案，学者所不可不知也。撮而录之，亦足以省翻检之劳云尔。 著者识

第四节 中国佛学之特色及其伟人

美哉我中国，不受外学则已，苟受矣，则必能发挥光大，而自现一种特色。吾于算学见之，吾于佛学见之，中国之佛学，乃中国之佛学，非纯然印度之佛学也。不观日本乎，日本受佛学于我，而其学至今无一毫能出我范围者；虽有真宗日莲宗，为彼所自创，然真宗不过净土之支流，日莲不过天台之余裔，非能有甚深微妙，得不传之学于遗经者也（真宗许在家修行，许食肉带妻是其特色，但此亦印度所谓优婆塞，中国所谓居士之类耳。若以此为佛徒也，何如禅宗直指本心并佛徒之名亦不必有之为高乎）；未尝能自译一经，未尝能自造一论，未尝能自创一派，以视中国，瞠乎后矣。此宁非我泱泱大国民可以自豪于世界者乎！吾每念及此，吾窃信数十年以后之中国，必有合泰西各国学术思想于一炉而冶之，以造成我国特别之新文明，以照耀天壤之一日。吾顶礼以祝，吾跂踵以俟，高山仰止，景行行止，吾请讴歌隋唐间诸古德之大业，为我青年劝焉。

中国之佛学，其特色有四：

（第一）自唐以后，印度无佛学，其传皆在中国。 基督生于犹太，而犹太二千年来无景教，景教乃盛于欧西诸国。释尊生于印度，而印度千余年来无佛教，佛教乃盛于亚东诸国。岂不悲哉，岂不异哉。佛灭度后数百年间，五印所传，但有小乘，小乘之中，复生分裂，上座、大众，各鸣异见，别为二十部。至五世纪，（凡世纪皆以佛灭后计，下仿此）外道繁兴，大法不绝如缕，至六世纪末而有马鸣，七世纪而有龙树、提婆，九世纪而有无著、世亲，十一世纪而有清辨、护法，十二三世纪而有戒贤、智光，其可称真佛教者，不过此五百年间耳。自玄奘西游，遍礼戒、智诸论师，受法而归，于是千余年之心传，尽归于中国。自此以往，印度教徒，徒事论战，怠于布教；而婆罗门诸外道，复有有力者起，日相攻掊，佛徒不支，乃思调和，浸假

采用婆罗门教规，念密咒，行加持，开教元气，消灭以尽，至十五世纪而此母国已无复一佛迹；此后再蹂躏于回教，三侵蚀于景教，而佛学遂长已矣。转视中国，则自唐以来，数百年间，大师踵起，新宗屡建，禅宗既行，举国硕学，皆参圆理，其余波复披靡以开日本，佛教之不灭，皆中国诸贤之功也。中间虽衰息者二三百，而至今又駸駸有复兴之势（近世南海浏阳皆提倡佛学，吾意将来必有结果）。他日合先秦、希腊、印度及近世欧美之四种文明而统一之光大之者，其必在我中国人矣，此其特色一也。

（第二）诸国所传佛学皆小乘，惟中国独传大乘。 佛教之行西迄波斯，北尽鲜卑（即西伯利亚），南至暹罗，东极日本，凡亚洲中大小百数十国，无不遍被（吾深疑耶教为剽窃印度婆罗门及佛教而成者，其言天主即《韦陀》论所谓梵天大自在天。其言永生即佛教所谓涅槃自余天堂、地狱之论，礼拜祈祷之式，无一不与小乘法相类。古代希腊、埃及、犹太、印度既有交通，如希腊大哲德黎史家亦谓其尝至印度，然则印度宗教家言流入犹太亦非奇事，但未得确据不敢断言耳）。虽然，彼其所传皆小乘耳（日本佛学以中国为母，不在此论），盖当马鸣初兴时，而印度本教中人，固已纷纷集矢，谓大乘非佛说。大乘之行于印，实几希耳，故其派衍于外国者，无不贪乐偏义，谤毁圆乘，即如今日西藏、蒙古，号称佛法最盛之地，问其于《华严》《法华》之旨，有一领受者乎？无有也。独我中国，虽魏晋以前，象法萌芽，未达精蕴，迨罗什以后，流风一播，全国憬从，三家齐兴，别传崛起。隋唐之交，小乘影迹，几全绝矣。窃尝论之，宗教者，亦循进化之公例以行者也。其在野蛮时代，人群知识卑下，不得不歆之以福乐，慑之以祸灾，故惟权法得行焉。及文明稍进，人渐识自立之本性，断依赖之劣根，故由恐怖主义，而变为解脱主义，由利己主义，而变为爱他主义，此实法之所以能施也。中国人之独受大乘，实中国国民文明程度日高于彼等数级之明证也，此其特色二也。

（第三）中国之诸宗派，多由中国自创，非袭印度之唾余者。 试以第三节所列十余论之，俱舍宗惟世亲造一论，印度学者竞习之耳，未尝确然立一宗名也。其宗派之成，实自中国。成实宗则自诃梨跋摩以后，竺国故书雅记，无一道及，其流独盛于中国。三论宗在印，其传虽稍广，然亦不如中国。至于《华严》，其本经之在印度，已沈没于若明若昧之域（据言佛灭后七百年，龙树菩萨始以神力摄取《华严经》于海龙宫，是为本经流通之

始。此等神秘之说虽不足深信，然《华严》不显于印度可想见矣。而宗门更何有焉？在彼惟有《大不思议》《十地》两论。推阐斯义，余无所闻，故依《华严》以立教实自杜顺、贤首、清凉、圭峰之徒始也。虽谓华严宗为中国首创焉可也。又如禅宗，虽云西土有二十八祖，但密之又密，舍前祖与后祖相印接之一刹那顷，无能知其渊源，其真伪固不易辨，即云真矣。而印度千余年间，舍此二十八人外，更无一禅宗，可断然也。不宁惟是，后祖受钵，前祖随即入灭，然则千余年间，不许同时有两人解禅宗正法者，又断然也。若是则虽谓印度无禅宗焉可也。然则佛教有六祖而始有禅宗，其犹耶教有路德而始有布罗的士丹也。若夫天台三昧，止观法门，特创于智者大师一人，前无所承，旁无所受，此又其彰明较著者矣。由此言之，十宗之中，惟律宗、法相宗、真言宗、净土宗，尝盛于印度，而其余则皆中国所产物也。试更为一表示之：

- 一 俱舍宗……印度有而不盛……中国极盛
- 二 成实宗……印度创之而未行……中国极盛
- 三 律宗……印度极盛……中国次盛
- 四 法相宗……印度极盛……中国亦极盛
- 五 三论宗……印度有而不盛……中国极盛
- 六 华严宗……印度无……中国特创极盛
- 七 天台宗……印度无……中国特创极盛
- 八 真言宗……印度极盛……中国甚微
- 九 净土宗……印度极盛……中国次盛
- 十 禅宗……印度无……中国特创极盛

夫我国之最有功德有势力于佛学界，莫如教下三家之天台、法相、华严与教外别传之禅宗，自余则皆支蘖附庸而已。而此四派者其一曾盛于天竺，其三皆创自支那，我支那人在佛教史上之位置，其视印度古德何如哉！窃尝考之，印度惟小乘时代有派别（佛灭后小乘派分为二十部，初分为大众部、上座部，佛灭一世纪时所分也。次分为一说部、说出世部、鸡胤部，二世纪初叶所分也。次为多闻部，次为说假部皆二世纪中叶所分也。次为制多山部、西山住部、北山住部，二世纪末叶所分也。此八派皆从大众部分出。次为说一切有部，三世纪初叶所分也。次为犍子部，复由犍子部分为法上部、贤胄部、正量部、密林山部。次为化地部分为法藏部，皆三

世纪中叶所分也。次为饮光部三世纪末叶所分也。又次为经量部，四世纪初叶所分也。此十派皆由上座部分出也。四世纪以后小乘衰息，大乘未兴，佛教几绝），而大乘时代无派别。大乘之兴，分为三期。第一期则马鸣也（六世纪末），第二期则龙树、提婆也（七世纪），第三期则无著、世亲也（九世纪），皆本师相传，毫无异论，略似汉初伏生、申公、后苍等之经学。及其末流，护法、清辨，诤空有于依他之上，戒贤、智光，论相性于唇舌之间，壁垒稍新，门户始立，而法轮已转而东矣。盖大乘教义，萌芽于印度，而大成于支那，故求大法者，当不于彼而于我，此非吾之夸言也，殆亦古德之所同许也，此其特色三也。

（第四）中国之佛学，以宗教而兼有哲学之长。 中国人迷信宗教之心，素称薄弱。论语曰：“未能事人，焉能事鬼，未知生，焉知死。”子墨子谓程子曰：“儒以天为不明，以鬼为不神。”（见墨子《公孟篇》）盖孔学之大义，浸入人心久矣。佛耶两宗，并以外教入中国，而佛氏大盛。耶氏不能大盛者何也？耶教惟以迷信为主，其哲理浅薄，不足以饜中国士君子之心也。佛说本有宗教与哲学之两方面，其证道之究竟也，在觉悟（觉悟者，正迷信之反对也）。其入道之法门也，在智慧（耶教以为人之智力极有限，不能与全知全能之造化主比）。其修道之，得力也，在自力（耶教日事祈祷所谓借他力也）。佛教者，实不能与寻常宗教同视者也。中国人惟不蔽于迷信也，故所受者多在其哲学之方面，而不在其宗教之方面。而佛教之哲学，又最足与中国原有之哲学相辅佐也。中国之哲学，多属于人事上，国家上，而于天地万物原理之学，穷究之者盖少焉。英儒斯宾塞尝分哲学为可思议、不可思议之二科，若中国先秦之哲学，则毗于其可思议者，而乏于其不可思议者也。自佛学入震旦，与之相备，然后中国哲学乃放一异彩。宋明后学问复兴，实食隋唐间诸古德之赐也，此其特色四也。

（选自梁启超：《论中国学术思想变迁之大势》，见《饮冰室合集》文集第三册，中华书局 1932 年版）

(二) 佛典之翻译

本篇是民国九年春夏间所作中国佛教史之第五章。近两年来继续研究之结果,对于原作大不满意,正思得数月余力全部改作,本篇为当时用力最勤者,不忍抛弃,姑采以入此。其中见解与现时所见悬殊者仍甚多,材料亦多缺漏,组织亦未完善,存之以备与他日新著相较云尔。其间有与前三篇相出入者,即亦不复删削。

十一年双十节 著者识

一

佛教为外来之学,其托命在翻译,自然之数也。自晚汉迄中唐,凡七百年间,赓续盛弘斯业,宋、元以降,则补苴而已。据唐代开元释教录所述,其译人及经典之数如下表:

朝代	译人	部数	卷数
后汉	一二	一九二	三九五
曹魏	五	一二	一八
孙吴	五	一八九	四一七
西晋	一二	三三三	五九〇
东晋	一六	一六八	四六八
苻秦	六	一五	一九七
姚秦	五	九四	六二四
乞伏秦	一	五六	一一〇
前凉	一	四	六
北凉	九	八二	三一—
刘宋	二二	四六五	七一七

朝代	译人	部数	卷数
萧齐	七	一二	三三
萧梁	八	四六	二〇一
元魏	一二	八三	二七四
高齐	二	八	五二
宇文周	四	一四	二九
陈	三	四〇	一三三
隋	九	六四	三〇一
唐(迄开元)	三七	三〇一	二一七〇
合计	一七六	二一七八	七〇四六

然此乃并存佚、真伪、重出者合计总数。依彼录所勘定当时现存真本，实仅九百六十八部，四千五百零七卷。据吾所勘尚应汰数十部。据元代法宝勘同总录所述，其前出及续出之数如下表：

朝 代	译人	部数	卷数
后汉永平十至唐开元十八 (西六七一一七三〇)	一七八	九六八	四五〇七
唐开元十八至贞元五 (西七三〇一七八九)	八	一二七	二四二
唐贞元五至宋景祐四 (西七八九一一〇三七)	六	二二〇	三三二
宋景祐四至元至元二十二 (西一〇三七一一二八五)	四	二〇	一一五

以大、小乘经、律、论分类，则其表如下：据勘同录。

藏别	部数	卷数
大乘经	八九七	二九八〇
大乘律	二八	五六
大乘论	一一八	六二八
小乘经	二九一	七一〇
小乘律	六九	五〇四
小乘论	三八	七〇八

此后明清、高丽、日本诸藏，虽互有增减，其所出入者，多此土撰述。大抵印度经、律、论、集传等，译成国文者，汰伪除复，现存者实五千卷内

外,此真我国民一大事业也。此事业什之九,皆在西纪六十七年至七百八十九年,其余则附庸而已矣。吾尝通览比较,则此七百年间翻译事业进化之迹,历历可寻。以译本论,初时多凭胡僧暗诵传译,后则必求梵文原本。同是原本也,初时仅译小品,后乃广译大经。同是大经也,初时章节割裂,各自单行,后乃通译全文,首尾完具。以译人论,初时不过西域流寓诸僧,与不甚著名之信士,后则皆本国西行,求法之鸿哲,与印土东渡之大师。以译法论,前此多一人传语,一人笔受,后则主译之人,必梵、汉两通,而口译、笔受、证义、勘文,一字一句,皆经四五人之手乃著为定本。以译事规模论,初则私人一二,相约对译,后乃由国家大建译场,广罗才俊。以宗派论,初则小乘,后则大乘。以书籍种类论,初惟播经,后乃广涉律论传记,乃至外道哲学,咸所取资。此固学术进化之轨应然,抑我先民向上之精神,亦可见矣!

(附录)佛教典籍谱录考

近代目录之学大盛。四部群籍,存佚真伪,考证略明。佛教之书,占我国学术界最重要部分,而千年来儒者,摈之弗讲,除隋《经籍志》、唐《艺文志》卤莽灭裂著录数种外,其余谱录,一不之及。惟阮孝绪七录特辟佛法录一门,分为戒律、禅定、智慧、疑似、论记、五部,著录五千四百卷,可谓卓识,惜其书今不存。吾著佛教史,对于传译各书,不能不常有所辨证,今为征引说明之便,先著此篇,附录以供参考。他日有根据下列各书,厘订同异整理内典者,亦学术界一功臣已。

据开元释教录卷十叙列古今诸家目录篇,其所举“经录”之书凡四十种,但多已亡佚,且其中有系统的著述,不过什之一二,今摘要论列如下:
经录:卷数无考,东晋释道安撰,今佚,省称安录。

高僧传云:“自汉、魏迄晋,经来稍多,而传经之人,名字弗说,后人追寻,莫测年代,安乃总表名目,表其时人,铨品新旧,撰为经录,是佛典谱录,安实作始,今其书久佚。但僧祐之出三藏集记,自卷二至卷五,皆补续安录,其有增订,类皆注出,吾辈可从祐录中推出安录原本,犹汉书《艺文志》,可当刘歆七略读也。据祐录推出安录篇数如下:一撰出经、律、论录,二条解异出经录,三古异经录,四失译经录,五凉土异经录,六关中异经

录,七疑经录,八注经及杂经志录。”

众经录四卷:东晋道流道祖同撰,今佚,见开元录。

众经目录二卷:萧齐释王宗撰,今佚,见祐录。

元魏众经目录十卷:永熙间敕舍人李廓撰,今佚,见张房录。

前六卷以大、小乘经、律、论分类,第七卷未见本,末三卷辨伪经。

梁代众经目录四卷:天监十七年敕沙门宝唱撰,今佚,见张房录。

高齐众经目录八卷:武平间沙门法上撰,今佚,见内典录。

出三藏集记十五卷:梁僧祐撰,今存,省称祐录。

此为现存最古且较可信据之经录,前五卷踵安录之旧,加以厘订,先分年代,以译家先后为次,列举各家所译书目,次列各经重译及异名者,次叙律藏,次叙佚本,次辨伪经。第六卷至第十二卷,录各经典序文,第十三至第十五卷,译家传记,祐为惠远再传弟子,即著释家谱弘明集之人。治佛学掌故者,要当挹源此公,但其书考证失实处,亦仍不免。

隋众经目录七卷:开皇十四年敕法经等撰,今存。

分大、小乘经、律、论各一录,共六录,每录皆分一译、异译、失译、别生、疑惑、伪妄六门,末附西域及此方集传著述一录。后世编集体佛藏例,此其开端。

历代三宝记十五卷:隋开皇十七年费长房撰,今存,省称房录。

长房为当时翻经学士,嫌官本经录不备,别撰斯编,第十二卷以前,以年代分,十三、十四卷记重译失译,十五卷列总目,现存古录,此最繁博,亦最踳驳。道宣云:“房所撰者,瓦玉相谬,得在繁富,未可凭准。”(见内典录)智升云:“房录事实杂谬,其阙本疑伪,皆编入藏,窃为不可。”(见开元录)据房录总目,已有经籍二一四六部,六二三五卷,今存经典,总计不过五千余卷,唐译几居三分之一,岂有隋时反逾六千者,即此一端,已证其妄。宣升等纠其误谬数十条,具见原书,不备引。

隋众经目录五卷:仁寿二年敕撰,今存。

踵旧作,列总目,无甚价值。

大唐内典录十卷:麟德元年释道宣撰,今存,省称内典录。

宣为唐代第一律师,其自序谓:“上集群目,取讯僧传,……参祐房等录,务革前弊。”智升称其“类例明审,有作者之风。”信矣!其目如下:众经传译所从录第一,翻本单重人代存亡录第二,众经分乘入藏第三,

众经举要转读录第四，众经有目阙本录第五，道俗述作注解录第六，诸经友流陈化录第七，所出疑伪经论录第八，众经目录始终序第九，众经应感兴敬录第十。

古今译经图记四卷：唐沙门靖迈撰，今存。

迈为元奘弟子，奘在慈恩寺翻经堂壁画古今译经图，迈乃为之记，不过房录节本无甚价值。

武周刊定众经目录十五卷：天册万岁元年敕明佺等撰，今存。

总数三六一六部，八六四〇卷，多踵房录讹谬。

开元释教录二十卷：开元十八年释智升撰，今存，省称开元录。

前十卷为总括群经录，由汉至唐，以朝代译家编次，体例略同祐录房录。后十卷为别分乘藏录，复分为七，一有译有本录，二有译无本录，三支派别行录，四删略繁重录，五补阙拾遗录，六疑惑再详录，七伪妄乱真录。其分别乘藏中，于大乘诸经，复判般若、宝积、大集、华严、涅槃五大部，其不属五部者，则名曰“大乘单译经。”此种分类，为后世编藏所祖，其于诸籍阙本别生，充为明晰，编次别择，颇极谨严，所举存佚总目二二七八部，七〇四六卷，存者一一三〇部，五〇六六卷。实经录之总汇，佛教史上最有价值之记载也。

贞元释教录三十卷：唐贞元五年圆照撰，今存，省称贞元录。

此书为续开元录之作，亦有补所未备者。

祥符录 卷：今佚，见法宝勘同总录。

景祐录 卷：今佚，同上。

至元法宝勘同总录十卷：元至元二十二年庆吉祥等奉敕撰，今存。

此书总括元以前所有诸经典，叙述简要，尤有一特色，在将汉译本与西藏文本对勘。其序云：“以西蕃大教目录对勘东土经藏部帙之有无，卷轴之多寡，……损者完之，无者书之。”此实前此未有之业，惜所勘者尚非波利文或梵文原本耳。

大藏圣教法宝标目十卷：元居士王古撰，今存。

此书为解题提要体，在佛典经录中，实为创作。分部全依开元录，每经撷其大意，小经或仅数行，大经则分品详说，其重译之本，则并列总撷之。卷首有克己序，谓：“一览之余，全藏义海瞭然。”殆不诬也，惟各种译人不标列，是其小失！

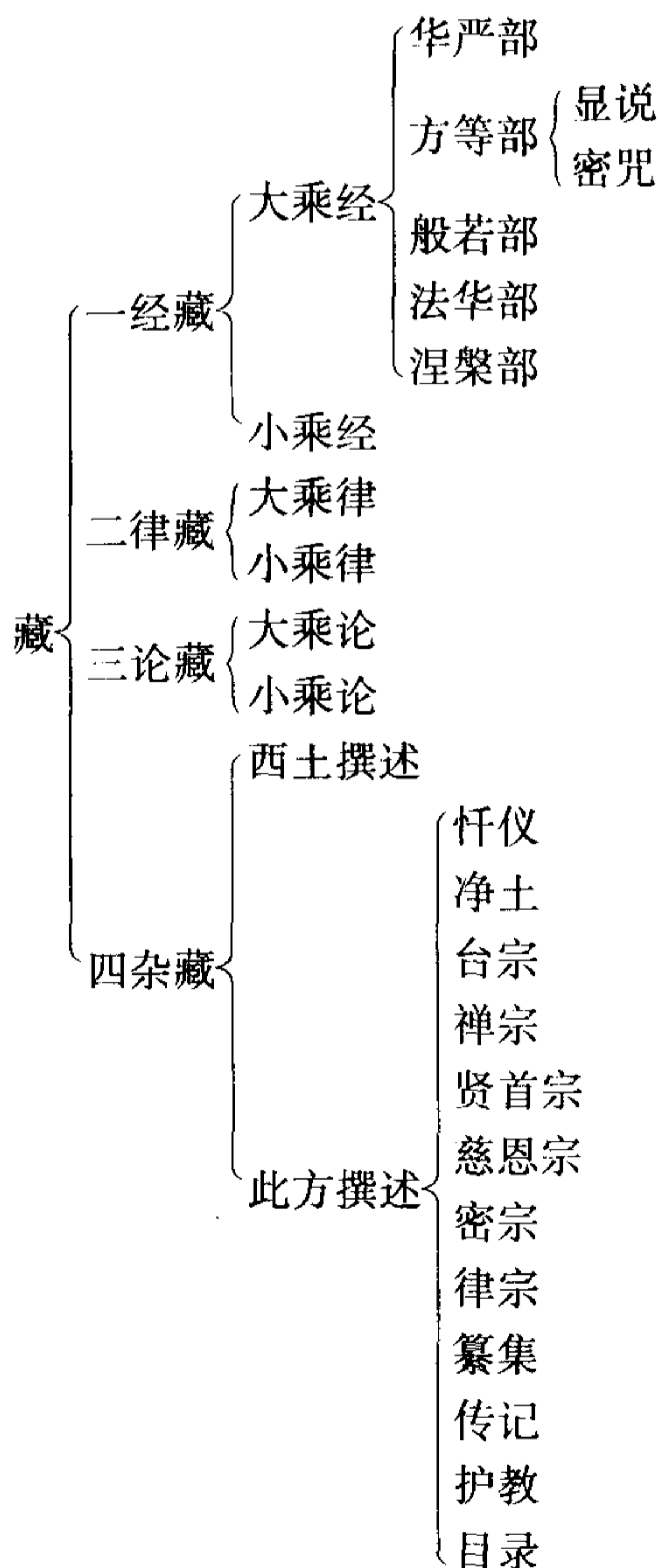
释教汇目义门四十一卷：明释寂晓撰，存佚待考，见阅藏知津。

寂晓字蕴空，其书未见，惟智旭阅藏知津总目中，列有应收入藏之书四十五种，此其最末一种也。据知津凡例，知其书。“但分五时，不分三藏。”又“从古判法，分菩萨声闻两藏，就两藏中各具经律论三。”又“于重单译中，先取单本总列于前，重本别列于后，以先译为主，不分译之巧拙。”此智旭议其失当处也，要之此价值，当不在焦竑经籍志之下矣。

阅藏知津四十四卷：明翻沙门智旭撰，今存。

旭即世所称藕益大师也，稍治佛学者，当无不知其为人。此书见日本又续藏经，称四十卷。

近金陵刻经处重印本则四十四卷，而卷首有夏之鼎序，谓四十八卷，未知有阙佚否？全书分数如下：



此书盖继王古寂晓而作，其自序云：“王古居士创作法宝标目，蕴空沙门，嗣作汇，目义门，并可称良工心苦，然标目仅顺宋藏次第，略指端倪，固未尽美，义门创依五时，粗陈梗概，亦未尽善。”又自述著此书：“历年二十，始获成稿。……但藉此稍辨方位，俾未阅者知先后所宜，已阅者知权实所摄。”其书纯为提要体，但仅列诸经品题及品中事理大概，不加论断，盖恐人“依他作解，障自悟门。”又诸经或已通行或卷帙不多者，所录皆略，惟卷帙多而人罕阅者，则详录之，凡此义例，皆极精审，惟各经论传述源流一概未及，是其短处，后有作者，因其成规，加以考证，且于通行诸经一律加详，则亦斯界不朽之业也。

二

佛典翻译，可略分为三期。自东汉至西晋，则第一期也。僧徒记述译事，每推本于摄摩腾竺法兰，谓今所传四十二章经，实中国最古之佛典。据其所说，则腾等于汉明帝永平十年，随汉使至洛阳，腾在白马寺中译此经。译成，藏诸兰台石室，而兰亦译有佛本行经等五部。果尔，则西历纪元六十七年，佛经已输入中国。虽然，吾殊不敢置信，四十二章经，纯是魏晋以后文体，稍治中国文学史者，一望即能辨别，其体裁摹仿老子，其内容思想，亦与两晋谈玄之流相接近，殆为晋人伪托无疑。安录不载此书，则作伪者或在安后，或安知其伪而摈之也。兰之本行经等，亦不见安录，盖同为伪本。注一。是故汉明遣使，是否有其事？腾、兰二公，是否有其人？不妨付诸阙疑，而此经则决不当信。以吾所推断，则我国译经事业，实始于汉桓灵间。西第二世纪中叶。略与马融、郑玄时代相当，上距永平，八十年矣。

（注一）祐录亦首列四十二章经，惟注云：“旧录云孝明皇帝四十二章，安法师所录辟此经。”所谓旧录者，不知何指，然书为安录所无，则甚明矣，此实四十二章晚出之铁证。梁慧皎高僧传，第一传即为摩腾，但云：“大法初传，未有归信，蕴其深解，无所宣述。”是明言腾无著作矣。然其末又附数语云：“有记云：‘腾译四十二章经一卷，初藏于兰台石室第十四间。’……”则因当时之说，姑为存疑耳。房录于四十二章之后，次以法兰所译五种，

祐录则无有，盖祐公亦不信为真，故仍安公之旧，不复补也。

四十二章经有序，述其缘起。谓：“明帝遣使张騫，羽林中郎将秦景博士弟子王遵等十二人，至大月支国写取佛经四十二章。……”即此数语，已罅漏百出，硬将百余年前之张博望拉来领銜，一也；漏却蔡愔，二也；郎中为蔡愔官銜，既误作中郎将，又送与秦景，三也；博士弟子为秦景官銜，送与王遵，四也。现行本将此序删去，殆因其太可笑，然序文具见出三宝集记卷七，本为原本所有无疑。大抵蔡愔奉使，诚为事实，然佛经在东汉初，绝无译本，盖可断言。所谓費经四十二章驮以白马者，殆得经四十二部耳，不然，今本之四十二章经，仅数千言，可以卷而怀之，何劳马背。晋人好造伪书，缘饰以成此本，甚可笑也。

最初译经大师，则安清安世、高。与支讖支娄迦讖。也。清，安息人；讖，月支人，并以后汉桓灵间至洛阳。据传，慧皎高僧传也，下同。清本安息太子，出家遍历诸国，汉桓帝初到中夏，非久即通华言，以建和二年至建宁中，二十余年，译安般守意经等三十九部，传称其辩而不华，质而不野，道安谓：“先后传译，多有谬滥，惟清所出，为群译首。”讖，以灵帝光和中平间，译出般若道行、般舟三昧、首楞严等三经，则孟谛、张莲为之笔受。又有阿闍世王、宝积等数部，译人失名。道安精寻文体，云似讖所出。传称其译文审得本旨，了不加饰，凡清所译。祐录梁僧祐出三藏集记之省称，下同。著录三十四部，房录隋费长房历代三宝记之省称，下同。著录百七十六部。凡讖所译，祐录著录十四部，房录著录二十一部，注二。所译率皆从大经中割出小品。例如清译之四谛经，即中阿含之分别圣谛品也；讖译之般若道行经，即大般若第四分内之三十品也。汉末三国时所译经，大抵类此，故每部少或一卷，多则二三卷，若般若道行之十卷，在当时最为巨帙矣。尤有一事极可注目者，则清公所译，多属小乘，出《四阿含》中者居多，所言皆偏重习禅方法，罕涉理论。讖公所译，半属大乘、华严、般若、宝积、涅槃，皆有抽译，隐然开此后译家两大派焉。同时尚有竺佛朔、支曜、康巨、安玄、康孟详、严佛调，皆各有译述。

（注二）初期译家，名多不传，清、讖二公所译，其可确指者，各不过数部耳。祐录所著录，已半由道安僧祐所推定。房录安世高条下，忽由三十四种增至百七十六种，实骇听闻。房言安书

流传河洛，道安僧祐僻在江左，故多未见，此容或有之，然安能多至如是。且其所录多与他条重复又中多大乘经，与祐录所载诸书全不类。魏晋间人，喜造伪书，依托古人，此风或渐渐染于佛徒耶。然房录芜杂，即此可见。

二公以后之大译家，则支谦也。谦本月支人，汉灵帝时，月支有六百余人归化中国。谦父与焉，故谦实生于中国，而通六国语。支谶有弟子曰支亮，谦从亮受业，故谦于谶为再传。汉献末，避乱入吴，孙权悦之，拜为博士。谦本未出家。自吴黄武初至建兴中，译出维摩、大般泥洹、法句等经数十种。高僧传称四十九种、祐录三十七种、房录百二十九种。又注了本生死经，为经作注，自谦始也。所译虽多小乘，上列大般泥洹非今涅槃也，安录注云出长阿含。然维摩阿弥陀两大乘经，此为首译。房录维摩以康孟详本为首译，此为第二译，注云两本大同小异，祐录不著康本。而江左译事，谦实启之。

同时有颇重要之一人，则朱士行也。汉灵时，竺佛朔译出道行经，即般若小品之旧本，士行谓此经大乘之要，而译理不尽，誓志捐身，远求大本，遂以魏甘露五年入西域。西行求法之人，此其首也。士行至于阆，果求得梵书正本，遣弟子弗如檀赉还洛阳，托无罗义、竺叔兰二人共译之，名曰《放光般若经》，共九十品二十卷，卷数据祐录今藏经本三十卷。即大般若经之第二分也。般若研究，自此日进矣。房录又载甘露七年有支疆梁接者，译法华《三昧经》六卷于交州，是法华亦以此时输入，然祐录不载，真否难断。

第一期最后之健将，则竺法护也。护亦名昙摩罗刹，系出月支，世居敦煌，故亦为敦煌人。护为西行求法之第一人，通三十六国语言文字，中国人能直接自译梵文，实自护始。其所译，各部咸有，宝积四十九会，译得十六会；华严三十九品，译得五品；般若则译光赞三十卷，所谓小品般若者，此其首译也；而正法华经十卷，尤为法华输入之第一功。其他诸大乘经，尚三十余种，小乘将百种，大乘论、小乘论各一种。祐录载护公所译一五四部、三〇九卷。传称其“自西域归，大赍梵经，沿路传译，写为晋文。”又云：“终身写译，劳不告倦。”其忘身弘法之概，可以想见。道安云：“护公所出，纲领必正，虽不辩妙婉显，而宏达欣畅。”本传引。最能道出护公译风，有聂承远、道真父子二人，先后助护译事，时复加以润色，护没后，道真独译之书亦不少。

右第一期所出经虽不少，然多零品断简，所谓“略至略播，全来全译。”实则，略者多而全者希也，所译不成系统，翻译文体亦未确立，启蒙时代，固当如是也。

三

东晋、南北朝为译经事业之第二期。就中更可分前后期：东晋二秦，其前期也；刘宋元魏迄隋，其后期也。

第二期之前期，罗什佛驮耶舍无怙接踵东来，法显、法勇昙无竭。智严、宝云，捐身西迈，大教弘立，实在兹辰。但吾于叙述诸贤以前，有二人当特笔先纪者，则道安及其弟子慧远也。安、远两公，皆不通梵语，未尝躬与译事，而一时风气，半实由其主持。安公弟子五百人，所至相随，后此襄译及求法者多出焉，其于已译诸经，整理品鹭，最为精审。观前节所述经录，可知其概，翻译文体，最所注意。尝著“五失三不易”之论，详次节。安公以研究批评之结果，深感旧译之不备不尽，译事开新纪元，实安公之精神及其言论有以启之；语其直接事业，则跋澄难提提婆之创译阿毗昙，实由安指导；而苻坚之罗致罗什，实由安动议；盖此期弘教之总枢机，实在安矣。安公倡之于北，远公承业，和之于南。远为净宗初祖，人所共知，乃其于译业，关系尤巨。遣弟子法领等西行求经，赍华严以返者，远也；佛驮见摈，为之排解延誉，成其大业者，远也；指挥监督完成两阿含及阿毗昙者，远也；在庐山创立般若台译场，常与罗什商榷义例者，远也。故诸经录中，虽安、远两公，无一译本，然吾语译界无名之元勋必推两公。

译界有名之元勋，后有元奘。前则鸠摩罗什，奘师卷帙，虽富于什，而什公范围，则广于奘。其在法华部，则今行法华正本，实出其手；其在方等部，则阿弥陀维摩诘思益梵天持世首楞严诸经出焉，宝积诸品，亦为定本；其在华严部，则十住经之重译也；其在般若部，则小品放光，皆所再理；其在律藏，则大乘之梵纲，小乘之十诵皆所自出。然其功尤伟者，则在译论。论，前此未或译也，译之自什公始。同时佛念提婆等译小乘论。智大智、度。地瑜伽师地。两论，卷皆盈百，号论中王。地藉奘传，智凭什显，校其宏绩，后先同符，至其译中百十二门，因以开“三论宗”，译成实因以开“成实宗”，译十住因以开“十地宗”，此尤其章明较著者矣。计什所译经、律、论、杂传

等都九十四部，四百二十五卷。据内典录。而据后来梵僧所言，犹谓“什所译诵，十未出一”。什之东来，实由道安献议于苻坚，坚至兴兵七万灭龟兹、乌耆以致之。及其既抵凉州，坚已败亡，安亦随没，越十六年而什方至，后秦主姚兴，礼为国师，在长安逍遥园设译场，使僧睿、僧肇、法钦等八百余人谘受襄译，国立译场，自兹始也。什娴汉言，音译流便，既览旧经，义多纰缪，皆由先译失旨，不与梵本相应，乃更出小品即摩诃般若。什持梵本，兴执旧经以相雠校，其新文异旧者，义皆圆通，众心慊伏。什所译经，什九现存，襄译诸贤，皆成硕学。大乘确立，什功最高。

与罗什时代略相先后者，有僧伽跋澄、昙摩难提、僧伽提婆、昙摩耶舍、弗若多罗、昙摩流支、卑摩罗叉、佛陀耶舍。跋澄、难提、提婆及前耶舍，前后合力赅续译增中两阿含，及阿毗昙毗婆沙，小乘论。小乘教义，于兹大备。多罗、流支、罗叉及后耶舍，则与罗什合译十诵律四分律，律学昌明，实自兹始。罗叉及后耶舍，皆罗什所尝师事也。而后耶舍，亦译长阿含，于是四含得其三焉。诸人多罽宾人，率皆小乘大师，惟后耶舍兼治大乘。什译十住，多所谘决焉。其间有一人宜特纪者，曰竺佛念。佛念，凉州人，幼治小学，覃精诂训，因居西河，故通梵语。跋澄、难提诸人，皆不通华言，故所出诸经，皆念传译。苻姚二秦之译事，除什公亲译者外，无不与念有关系，计自译业肇兴以来，支谦、法护虽祖籍西域，而生长中土，华、梵两通，罗什以绝慧之资，东来二十年，华语已娴，始事宣译，故宏畅奥旨，必推三公。自余西僧，华语已苦艰涩，属文盖非所能，故其事业半成于中国译人之手。在后汉有张莲、孟福严、佛调、支曜、康巨、康孟详，在西晋有聂承远、聂道真、陈士伦、孙伯虎、虞世雅，在二秦则佛念，而佛调、二聂、佛念最著云。

东晋末叶，罗什誉望势力，掩袭一世，其能与之对抗者，惟佛驮跋陀罗。佛驮，迦维罗卫人，实与释迦同祖。智严宝云西行求法，从之受业，因要与归，初至长安，与罗什相见，什大欣悦，每有疑义，必共谘决，未几以细故为什高座弟子僧碧道恒辈所摈，飘然南下。慧远为致出关中诸僧，和解摈事，驮竟不复北归，法领从于阗赍得华严，法显从印度赍得僧祇律，皆驮手译，凡驮所译一十五部，百十有七卷。以较什译，虽不及三之一，然华严大本肇现，则所谓“一夔已足”也。

同时有异军特起于北凉，曰昙无讖。讖，中天竺人，初习小乘，兼通

五明诸论，后乃习大乘、旋度岭东游，止西域诸国将十年，渐东至姑臧，值沮渠蒙逊僭号，请其译经。讖学语三年，乃从事焉。讖本赍涅槃以来，适智猛东归亦赍此本，然所赍皆仅前分，于是复遣使于阗，求得后分，讖先后译为四十卷，则今之大般涅槃经是也。又译大方等大集金光明悲华楞伽地持诸大经，优婆塞戒菩萨戒本诸律，其译业之伟大，略与罗什、佛驮等。

在此期间，有一最重大之史的事实，则西行求法之风之骤盛是也。求法诸贤名姓及经历，具详前篇，今不再述。其于译业最有密切关系者，则在其所赍归之经本。今略举其可考者如下：

法领——华严。

法显——方等泥洹（即涅槃）、长阿含、杂阿含、阿毗昙心经、摩诃僧祇律、萨婆多律、弥沙塞律。

昙无竭——观世音授记经。

道泰——阿毗昙毗婆沙。

智严——普曜经、广博岩净经、四天王经。

宝云——新无量寿经、佛本行赞经。

智猛——大般涅槃、僧祇律。

右诸人皆通梵文，法显、无竭、智严、宝云、智猛皆有自译本，译学渐独立矣。

以上为第二期之前期，此期中之事业：（一）四阿含全部译出；（二）华严全部译出；（三）法华第二译定本出；（四）涅槃初出，且有两译；（五）大集译出过半；（六）宝积续译不少；（七）般若之小品、小品，皆经再治；（八）其他重要单本大乘经十数部；（九）律藏初译；（十）大乘论初译，“空宗”特盛；（十一）小乘论初译，“有部宗”特盛。统而观之，成绩可谓至丰，佛教之门户壁垒，于兹确立矣。

四

南北朝迄隋，为第二期之后期。在前期中，经典教义未备，故学者之精力，全费之于翻译输入，若人之营食事也。及入本期，则要籍既已略具，学者务研索而会通之，若食后消化以自营卫也。故此期之特色，在诸宗之

酝酿草创而不在翻译，其翻译事业，不过继前期未竟之绪而已。其译家之显著者，及其所译要品，略举如下：

求那跋陀罗：楞伽、杂阿含、众事分阿毗昙等。（此公实应归入前期，故从朝代列此）。

菩提流支：楞伽、解深密、思益梵天诸经之再译，十地论之再译，其他释经诸论。

勒那摩提：宝性论、其他诸论。

佛陀扇多：宝积诸品、摄大乘论。

真谛：大乘起信论、摄大乘论、决定藏论、中边分别论、大乘唯识论、大宗地玄文论、俱舍释论、金七十论等。

般若流支：正法念处论、唯识论、顺中论等。

那连提耶舍：大集之日藏月藏须弥藏、宝积诸品。

阇那崛多：大集贤护、法炬威德之两陀罗尼、添品法华、佛本行集等。

达摩笈多：摄大乘论释论、菩提资粮论等。

波罗颇伽罗：般若灯论、大乘庄严论等。

据上所列，则知此期中之译业，远不逮前期，其趋势则由经部渐移于论部。大乘经最可纪者，则大集之完成与宝积之续出而已；小乘经则佛本行集与正法念处之新译而已。论部则殊有异彩，盖前期罗什辈专弘印土之“法性宗”，此期则渐输入其“法相宗”也。其最重要之人则为真谛，谛创译起信为大乘键，人所共知。其决定藏论，即瑜伽抉择分中之一部；其无相思尘论，即观所缘缘论之毕译；其大乘唯识论，即唯识二十论之毕译；其中边分别论，即辩中边论之毕译；其摄大乘论与扇多同时译出者，扇多第一译，真谛第二译，玄奘第三译。则地论之阶梯，而“相宗”之秘钥也，故真谛可谓一小玄奘也。同时，佛陀扇多、般若流支、毗目智仙所译，亦皆倾于“法相宗”。自唐贞观至贞元，为翻译事业之第三期，此期实全体佛教之全盛期，诸宗完全成立，卓然为“中国的佛教”之一大建设，而译事亦造峰极。以全体佛教论，实应合隋唐为一期，专就翻译事业一部分论，则隋不过六朝之附庸，不能与唐齐观。其空前绝后之伟人，则玄奘也。奘师孤征求法，历十七年，遍参各大师，亲受业于戒贤智光，既而在彼土大弘宗风，所至各国，皆待以国师之礼。凡此芳躅，具详本传，慧立撰大慈恩寺三藏法师传，道宣撰续高僧传。不复具引。其所赍归经籍之富，亦前此所无。据传称：

大乘经三百二十四部。

大乘论一百九十二部。

小乘 { 上座部经律论十五部。
三弥底部经律论十五部。
弥沙塞部经律论二十二部。
迦叶臂耶部经律论十七部。
法密部经律论四十二部。
说一切有部经律论六十七部。

外道 { 因明论三十六部。
声论十三部。

共五百二十夹、七百四十三部。

师以贞观十九年正月归京师。长安。其年二月六日，至龙朔三年十月，凡十九年间，六四五一六六三继续从事翻译。所译共七十三部，一千三百三十卷。其绝笔之时，距圆寂仅一月耳。其间犹随时为弟子讲演，无一日暇逸。呜呼！武士当死于战场，学者当死于讲座，自古及今，为学献身，弘法利物，未有如吾奘师者也。今备列其所译书目及年岁如下：

《大菩萨藏经》二十卷；

《地藏经》一卷；

《陀罗尼经》一卷；

《显扬云教论》二十卷。以上贞观十九年。

《大乘阿毗达磨杂集论》十六卷。贞观二十年正月至二月。

《大唐西域记》十二卷。贞观十九年至二十年。

《瑜伽师地论》一百卷。贞观十九年三月至二十二年五月。

《解深密经》五卷(第二译)；

《因明入正理论》一卷；

《大乘五蕴论》一卷。以上贞观二十一年。

《能断金刚般若经》一卷(第四译)；

《摄大乘论》本十卷；

《无性菩萨所释摄大乘论》十卷；

《世亲菩萨所释摄大乘论》十卷；

《唯识三十论》一卷；

《缘起圣道经》一卷；

《因明正理门论本》一卷；

- 《百法明门论》一卷。以上贞观二十二年六月至十二月。
- 《般若波罗蜜多心经》一卷(第二译);
- 《甚希有经》一卷(第三译);
- 《天请问经》一卷;
- 《最无比经》一卷(第二译);
- 《如来示教胜军王经》一卷;
- 《缘起圣道经》一卷(第六译);
- 《菩萨戒本》一卷;
- 《羯磨文》一卷;
- 《佛地经论》七卷;
- 《王法正理论》一卷;
- 《大乘掌珍论》二卷;
- 《阿毗达磨识身足论》十六卷;
- 《胜宗十句义论》一卷。以上贞观二十三年。
- 《说无垢称经》六卷(第七译);
- 《诸佛心陀罗尼经》一卷;
- 《分别缘起初胜法门经》二卷(第二译);
- 《药师琉璃光如来本愿功德经》一卷(第三译);
- 《称赞佛土佛摄受经》一卷(第三译即《阿弥陀经》);
- 《广百论本》一卷;
- 《大乘广百论释论》十卷;
- 《本事经》七卷。以上永徽元年。
- 《大乘大集地藏十轮经》十卷;
- 《受持七佛名号所生功德经》七卷;
- 《大乘成业论》一卷;
- 《阿毗达磨俱舍论》三十卷;
- 《本颂》一卷。以上永徽二年。
- 《阿毗达磨显宗论》四十卷。永徽二年至三年。
- 《佛临涅槃记法住经》一卷;
- 《大乘阿毗磨集论》七卷。以上永徽三年。
- 《阿毗达磨顺正理论》八十卷。永徽四年至五年。

- 《难提蜜多罗所说法住记》一卷；
 《显无边佛土功德经》一卷；
 《称赞大乘功德经》一卷；
 《陀罗尼三种共经》三卷。以上永徽五年。
 《瑜伽师地论释》一卷。永徽六年。
 《十一面神咒心经》一卷。显庆元年。
 《阿毗达磨大毗婆沙论》二百卷。显庆元年至四年。
 《观所缘缘论》一卷(第二译)。显庆二年。
 《阿毗达磨发智论》二十卷。显庆二年至五年。
 《入阿毗达磨论》二卷。显庆三年。
 《成唯识论》十卷；
 《阿毗达磨法蕴足论》十二卷。以上显庆四年。
 《大般若波罗蜜多经》六百卷。显庆五年至龙朔三年。
 《阿毗达磨集异门足论》二十卷。显庆五年至龙朔三年。
 《阿毗达磨品类足》十八卷。显庆五年。
 《辨中边论》三卷、颂一卷；
 《唯识二十论》一卷；
 《缘起经》一卷。以上龙朔元年。
 《异部宗论》一卷。龙朔二年。
 《阿毗达磨身界足论》三卷；
 《五事毗婆沙》二卷。以上龙朔三年。

(附记)诸经录于译书年岁,或记或不记。上表系参合三藏
 法师传、内典录、开元录三书校定。

吾所以不避烦冗具列书目及年岁者,凡以见奘公用力之勤,老而弥笃,计以十九年译千三百余卷,平均每年译七十卷,而最后四年间,显庆五年至龙朔三年。平均乃至每年译百七十卷。时师年则既六十矣,师寿六十五岁。非特热诚可敬,抑其精力亦可惊也。据上表历年中,惟永徽六年所译最少,殊不类查三藏传中载有师永徽五年,寄印度智光一书内云:“俱舍顺正理现译未周。”知此二书必为六年功课而开元录以俱舍为二年译成,顺正理为四年至五年译成,恐有误,姑仍之。传称:“师自永徽改元后,专务翻译,无弃寸阴,每日自立程课,若昼日有事不充,必兼夜以续。遇乙之后,方乃停笔。摄经已,复礼佛行

道,三更暂眠,五更复起,读诵梵本,朱点次第,拟明旦所翻,每日斋讫,黄昏二时,讲新经论,及诸州听学僧等,恒来决疑请义,日夕已去。寺内弟子百余人,咸请教诫,盈廊溢庑,酬答处分,无遗漏者。……”呜呼!真千古学者之模范也已。奘师最大事业,在译《大般若》、《瑜伽师地》、《大毗婆沙》及《六足发智俱舍》,即此诸编,已逾千卷,而成《唯识论》,虽名为译,实乃自著。法相一宗,虽渊源印土,然大成之者实自奘师。其提倡因明,传译之余,讲析不倦,中国人知用“逻辑”以治学,实自兹始。续高僧传云:“奘奉敕翻老子五千文为梵言,以遗西域。”又云:“又以起信一论,文出马鸣,彼土诸僧,思承其本,奘乃译唐为梵,通布五天。”是则奘师译业,匪惟东被,乃兼西护,我国名著,流布异域,此其滥觞。而马鸣起信,在彼失传,资我反哺,抑又我学界之一大荣誉矣。奘赍归经、律、论六百五十七部,译者七十三,仅逾十之一耳,倘假以年,其所以嘉惠我学界者更不知何若也。

与元奘同时,为奘所掩,不克自表见者,一人焉,曰那提。续高僧传云:“那提中印度人,以永徽二年携大、小乘经、律、论五百余夹、一千五百余部至京师,有敕令于慈恩寺安置,时奘师当途翻译,声华腾蔚,无由克彰,既不蒙引,反充给使。显庆元年,敕往昆仑诸国采取异药,龙朔三年,返旧寺,所赍诸经,并为奘将北出,欲翻莫凭。……余道宣自称博访大夏行人,云:‘那提,龙树门人也,所解无相,与奘硕返。大反’……西梵僧云:‘大师龙树隐后,斯人第一,深解实。相,善达方便,小乘五部毗尼外道四吠陀论,莫不洞达源底;通明言义。’……所著大乘集义论可四十余卷,将事译之,被遣遂阙。”据此,则那提当是“法性宗”大师,与元奘宗派不合,遂尔见摈,其赍来经典,盖倍于奘,而一不流布,实我学界千古之遗憾也。奘师妨贤遏学,亦不得谓非盛德之累。昔佛驮见排于罗什,物莫两大,理或固然,此无慧远,末由匡救,惜哉!

翻译事业,至奘师已达最高潮,后此盖难乎为继。然百余年间,流风未沫,数其龙象,尚得六人:(一)实叉难陀,重译八十卷本华严,今为定本;重译起信论,与真谛本互有短长。(二)义净,将“有部宗”毗奈耶十一种全行译出,凡百余卷,律藏于是大备焉;“法相宗”诸论,亦多续译,补奘师所不及。(三)菩提流志,完成大宝积经。(四)不空,译密部经咒百四十余种,密宗于是成立。(五)般若密帝,译大佛顶首楞严。此经真伪,虽滋疑问,然其在我国佛学界有最大势力,则众所同认矣。(六)般若,译华严普

经、律、论、传译次第表第三

年代	译者	大乘经论之部						小乘经论之部		律部
		华严	方等	方等密部	般若	法华涅槃	大乘论	小乘经	小乘论	
后汉	安世高 汉桓建和元 一建宁三 (一四七— 七〇)							安般守意 经、阴持人 经等共三十 四种多四阿 含中单品		
	支娄迦谶 汉桓建和二 一中平三 (一四八— 八六)	兜沙经一卷 (今本如来 名号品)	无量清静经二卷 阿閼佛国经二卷 佛遗日摩尼宝经十卷 (并在今大宝积经内) 般舟三昧经三卷 (即今大集贤护经)	阿閼世王 经二卷 纯真三昧 经三卷	般若道行 经十卷 (今本第 四会)		杂譬喻经 二卷 (此实论 也当日未 立别名仍 混称经)			
三国	安玄 严佛调 汉灵光和四 (一八一)		法镜经二卷 (今采入大宝积经) 维摩诘经一卷					断十二因缘 经一卷		
	支谦 吴孙权黄武 二一孙亮建 兴二 (二二三—二 五三)	菩萨本业经 一卷 (今本净行 品)	无量寿经二卷 维摩诘经三卷 首楞严经二卷 (非今本佛顶楞严) 其他十数种	阿罗尼咒 经一卷 般若波罗 密咒经一 卷 无量门微 密持经一 卷	大明度无 极经六卷 (即道行)	佛以三车 唤经 (今法华 譬喻品) (待 考)		梵志经、梵 网经等十数 种多今四阿 含单品 五子母经、 八师经等十 数种		

(续表)

年代	译者	大乘经论之部						小乘经论之部		律部	
		华严	方等	方等密部	般若	法华涅槃	大乘论	小乘经	小乘论		
第 一 期	三国	支疆梁接 吴孙亮五凤 二 (二五五)					法华三昧 经六卷 (待考)				
		无罗叉 竺叔兰 晋惠元康元 (二九一)				放光般若 经三十卷 (今本第 二会)					
	西 晋	十住行道经 一卷(今十 住品) 渐备一切智 德经五卷 (今十地品) 等日菩萨三 昧经一卷 (今十定品) 如来兴显经 四卷(今如 来出现品) 度世品经六 卷(今离世 间品)	宝积部经十五种采入 今大宝积经者三种 大集部经三种 贤劫经十卷 佛冠经二卷 诸佛要集经四卷 持心梵天所问经四卷 光明庄严经五卷 普曜经十卷 其他属此部经二十三 种		光赞般若 经三十卷 (同放光)	正法华经 十卷(法 华初译) 阿惟越致 遮经四卷 方等般泥 洹经二卷 等集众德 三昧经三 卷	修行道地 经八卷	增一阿含中 单品四种 中阿含中单 品五种、杂 品阿含中单 品一种、生经 一卷、其他 小乘经九种			

(续表)

年代	译人	大乘经论之部							律部		
		华严	方等	方等密部	般若	法华涅槃	大乘论	小乘经论之部			
								小乘经	小乘论		
西晋 第一期	聂道真 与法护同 时助译 法炬 晋惠世 昙无兰 晋孝武世							五十余种多 阿含单品			
								九十余种多 阿含单品			
								百十余种多 阿含单品			
东晋 第二期	僧伽跋澄 昙摩难提 佛伽提婆 苻秦建元 中 (三六五— 三八三)							增一阿含经 五十卷 中阿含经 六十卷 (阿含全译 事业之一) (佛念同译)	鞞婆沙论十 八卷 (跋澄译) 阿毗昙心论 四卷 (提婆译) 尊婆密所 集论十卷 (跋澄译) 三法度论三 卷(提婆译)		
								增中二阿含 由彼笔述	阿毗昙八犍 度论三十卷 (提婆同译)		璎珞本业经 二卷 (大乘律) 戒因缘经十 卷 (小乘律)
	竺佛念 时代同前		十住断结十四卷 菩萨璎珞经二十卷		摩诃般若 钞经五卷	菩萨处胎 经五卷 中阴经二 卷					

(续表)

年代	译人	大乘经论之部						小乘经论之部		律部	
		华严	方等	方等密部	般若	法华涅槃	大乘论	小乘经	小乘论		
东晋	昙摩讖 北凉玄始三十一 (四一四—四二二)		三戒经三卷 (宝积单品) 大方等大集经三十卷 (大集正本) 金光明经四卷 悲华经十卷 楞伽经四卷			大般涅槃经四十卷 (涅槃正本) 大方等大云经四卷 (涅槃部)	佛所行赞经五卷 菩萨地持经八卷 (瑜伽师地单品)			优婆塞戒经七卷 菩萨戒本经一卷 (俱大乘律)	
		大方广佛华严经六十卷 (所谓晋译华严也) 文殊师利发愿经一卷	新无量寿经一卷 大方等如来藏经一卷 观音三昧海经十卷				涅槃论修行方便论			僧祇律四十卷 (小乘律)	
晋	法显 东晋隆安义熙中 (四世纪初)					方等泥洹经六卷			般泥洹经二卷 (此阿含单本非涅槃也)	杂阿毗昙心论十三卷	
		浮陀跋摩 北凉永和五(四〇九) 四〇九当北凉永安九年 按高僧传三								毗婆沙论一百卷 (后玄奘重译)	

(续表)

年代	译者	大乘经论之部							小乘经论之部		律部		
		华严	方等	方等密部	般若	法华涅槃	大乘论	小乘经	小乘论				
东晋	跋摩译事始承和五年(永和一作承和)丁丑即宋元嘉十四年是再周方讫此当作四三七												
		智猛 北凉永和						般泥洹经二十卷(今佚)					
南北朝	求那跋陀罗宋元文嘉十二一三十四(四三五—四四三)		楞伽阿跋多罗宝经四卷(楞伽正本)央掘摩罗经四卷其他七种					菩萨行方便境界神通变化经十卷大法教经二卷		杂阿含经五十卷(阿含全译事业之三)	众事分阿毗昙论十二卷		
		智严宝云宋元文嘉中	无尽意菩萨经四卷普曜经八卷					广博严净不退转法轮经四卷					
	求那跋摩宋元文嘉中												菩萨戒经九卷 菩萨内戒经一卷

(续表)

年代	译者	大乘经论之部							小乘经论之部		律部	
		华严	方等	方等密部	般若	法华涅槃	大乘论	小乘经	小乘论			
南北朝												戒本经一卷 (俱大乘律)
	佛陀什 宋文元嘉中											弥沙塞部五分律三十卷 (小乘律)
	僧伽跋摩 刘宋文元嘉中										杂阿毗昙心论十六卷	萨婆多毗尼摩得勒加十卷 (小乘律)
	僧伽跋陀罗 萧齐武永明六 (四八八)		阿育王经十卷	孔雀王陀罗尼经二卷 其他三种	文殊所说般若经一卷			解脱道论十三卷				善见毗婆沙律十八卷 (小乘律)
第二期	菩提流支 元魏宣武永平元—孝静天平二		佛名经十二卷 楞伽经十卷 (比宋译多三品) 深密解脱经五卷		金刚般若经一卷	大萨遮尼犍子授记经十卷	十地经论十二卷 (释华严十地品) 弥勒所问					

(续表)

年代	译者	大乘经论之部							小乘经论之部		律部
		华严	方等	方等密部	般若	法华涅槃	大乘论	小乘经	小乘论		
南北朝	昙摩流支 元魏宣武景明二正始四 (五〇〇—五〇五)	信力入印法 门经五卷	入一切佛境界经二卷				一卷 十地论十卷 宝积经论四卷				
	佛陀扇多 元魏孝明正光六—孝静元象二 (五二五—五三九)		宝积部二种今采入大宝积经 其他四种				摄大乘论二卷				
南北朝	真谛 (即拘那罗陀) 梁武太清二—陈宣太建元 (五四八—五六九)		解节经一卷 无上依经二卷		金刚般若经一卷		决定藏论三卷 (瑜伽师地中小品) 中边分别论三卷			立世阿毗昙论十卷 阿毗达磨俱舍释论二十卷 四谛论四卷 随相论二卷	

(续表)

年代	译者	大乘经论之部							小乘经论之部		律部
		华严	方等	方等密部	般若	法华涅槃	大乘论	大乘经	小乘论		
南北朝	般若流支 元魏元象元	得无垢女经一卷 (采入大宝积)						摄大乘论三卷 大乘唯识论一卷 三无相论二卷 显识论一卷 转识论一卷 大宗地玄文本论八卷 十八空论一卷 佛性论四卷 如实论一卷 大乘起信论二卷 其他四种	部异执论一卷 金七十论三卷		

(续表)

年代	译人	大乘经论之部							小乘经论之部		律部
		华严	方等	方等密部	般若	法华涅槃	大乘论	小乘经	小乘论		
隋	达摩笈多 隋开皇十一 大业十二 (五九〇—六 一六)		善住意天子所问经四 卷 (今采入大宝积) 大集菩萨念佛三昧经 十卷 其他二种				四童子三 昧经三卷 (涅槃 部)	金刚般若 论二卷 菩提资粮 论六卷 摄大乘论 释论十卷			
		波罗颇迦罗 唐武德九— 贞观七 (六二六—六 三三)						般若灯论 十五卷 大乘庄严 经论十三 卷			
唐	玄奘 唐贞观十九 —龙朔三 (六四五—六 六三)	显无边佛土 功德经一卷 (今本寿量 品)	大乘大集地藏十轮经 十卷 (大集部) 解深密经五卷 分别缘起初胜法门经 二卷 大菩萨藏经二十卷 (采入大宝积)	小品八种	般若波罗密多心经一卷 能断金刚般若经一卷		瑜伽师地论一百卷 显扬圣教论二十卷 颂一卷 大乘阿毗达磨集论七卷 杂集论十卷 六卷 辩中边论三卷 摄大乘论	本事经七卷	阿毗达磨集异门足论二十卷 法蕴足论十二卷 阿毗达磨发智论二十卷 阿毗达磨大毗婆沙论二百卷 阿毗达磨俱舍论三十卷 阿毗达磨顺	菩萨戒本一卷	

(续表)

年代	译人	大乘经论之部							小乘经论之部		律部	
		华严	方等	方等密部	般若	法华涅槃	大乘论	小乘经	小乘论			
隋	佛陀多罗 年代无考	大方广圆觉修多罗了义经一卷										
	提云般若 唐武后永昌元一天授二(六八八九一六九一)	华严经不思议佛境界分一卷 华严经修慈分一卷		陀罗尼两种			大乘法界无差别论一卷					
	实叉难陀 唐武后证圣元一久视元(六九四一七〇〇)	大方广佛华严经八十卷(华严正本) 大方广如来不思议境界经一卷 大方广如来自智德不思议经一卷 普贤所说经一卷	大乘入楞伽经七卷	小品五种	摩诃般若随经一卷		大乘起信论二卷(唐译起信)					
唐	义净 唐武后久视元一睿宗景云二		金光明最胜王经十卷 其他十余种	经咒等十余种	能断金刚般若经一卷	般若经论一卷 能断金刚般若经论	杂阿含别本数种 其他小乘经数种			根本说一切有部毗奈耶五十卷		

(续表)

年代	译者	大乘经论之部							小乘经论之部		律部
		华严	方等	方等密部	般若	法华涅槃	大乘论	小乘经	小乘论		
第 三 期	菩提流志 唐武后长寿 二一玄宗开 元十二 (六九三—七 二四)		大宝积经百二十卷 (宝积正本) 文殊所说佛境界经二 卷 其他三种	不空四缙 索神变真 言经三十 卷 其他数 种				释三卷 因明正理 门论一卷 成唯识宝 生论五卷 观所缘论 释一卷 掌中论一 卷 取因假说 论一卷 观总相论 颂一卷 止观门论 颂一卷 法华论五 卷 集量论四 卷			同苾刍尼 毗奈耶二 十卷 同毗奈耶 杂事四十 卷 同毗奈耶 破僧事二 十卷 同尼陀那 目得迦各 五卷 同百一羯 磨十卷 根本萨婆 多部律摄 十四卷 毗奈耶颂 三卷

贤行愿品，华严遂以完成。

自唐贞元迄宋太平兴国约二百年间，译业完全中止。太平兴国八年，始复起译场，至景祐四年止，凡五十六年间，亦译出五百余卷。其著名译家：曰法护，曰施护，曰法贤，曰惟净。所译经多方等显密小品，惟论有数种特可观：惟净之大乘中观释论九卷，法护之大乘宝要义十卷，大乘集菩萨学论二十五卷，施設论七卷，施护之集法宝最上义论二卷。此其选也。元至元间，亦有译经，然皆小乘小品，益不足道，故翻译事业，虽谓至唐贞元而告终可也。今将晚汉迄中唐经、律、论、传译次第，列为一表，资省览焉。

五

前节所论列，以译人为主，读之可知各时代进步之大概。今更将各经典分类考其传译源流，俾学者知一学科之成立发达，正非易易也。

(一)《华严经》：华严最初输入者，则如来名号品也，译者为支娄迦讖，名曰《兜沙经》。一卷年代则汉桓灵间。一四八至一八六越四十余年续出一种，则净行品也，译者为支谦，名曰《菩萨本业经》。一卷年代则吴孙权时。二二二至二五二又百年，至西晋竺法护，复续出五种，二六六至三五二曰《十住道行经》。一卷则今十住品，曰《渐备一切智德经》。一卷则今十地品，曰《等目菩萨三昧经》。一卷则今十定品，曰《如来兴显经》。四卷则今如来出现品，曰《度世品经》。六卷则今离世间品，然当时仍未知为华严中之品分也。即诸品中，亦多首尾不具。梁僧祐出三藏集记卷十，载无名氏渐备经十住梵名，并书叙云：“渐备经恨不得上一卷，不知第一住中，何说冀因缘冥中之助，忽复得之。”同时，复有聂道真之《诸菩萨求佛本业经》，一卷则净行品之第二译也。又八十余年，至姚秦鸠摩罗什与佛陀耶舍，四〇一至四〇九同译《十住经》四卷，或作六卷即护公之渐备也，实今十地品之第二译。又十余年，乞伏秦圣坚译《维摩伽经》四卷，则今入法界品之后半。计自支讖至罗什前后二百五六十一年间，三十九品之华严，输入者仅八品，内两品重译。是为华严译业之第一期。与罗什同时有支法领者，慧远之弟子也，奉远命求经西域，从于闐得华严梵本三万六千偈，以晋义熙十四年四一八至宋永初二年，四二一由佛驮跋陀罗口译，法业笔受，在扬州出《大方广佛华严经》六十

卷，则今存之晋译华严是也，是为华严译业之第二期。越二百六十余年，至唐武后时，以晋译本处会未备，晋译七处八会三十四品，唐译七处九会三十九品。复遣使于阆再求梵本，并请译人，于是实叉难陀挟本偕来，以证圣元年，六九四至圣历二年，六九九与菩提流志义净复礼法藏等，重译《大方广佛华严经》八十卷，则今存之唐译华严是也。更阅九十余年，至唐德宗贞元十二年，七九六般若宗密等译《大方广佛华严经》入，不思议解脱境界普贤行愿品四十卷，则旧经末会入法界品之全译也，是为华严译业之第三期。然梵本华严，本十万偈，今晋译三万六千偈，唐译增至四万五千偈，益以别行之普贤行愿品，尚未及三之二也。

(二)《宝积经》：今本大《宝积经》百二十卷，实唐中宗神龙二年至先天二年，七〇六至七一三菩提流志等新旧重单会译合成之书，以近世目录学者之术语言之，实一种“百衲本”也。全书四十九会，内二十六会为流志新译，二十三会采古译，盖自汉支谶以来五百五十余年间，经一十七人之手而成此书，亦可谓异观矣。今将此经同本异译可考见者具列如下：

后汉 支娄迦谶：

《无量清净平等觉经》二卷 今本第五会异译《阿閼佛国经》二卷 今本第六会异译。

《佛遗日摩尼宝经》一卷 今本第十三会异译。

后汉 安玄、严佛调：

《法镜经》二卷 今本第十九会异译。

曹魏 康僧铠：

《郁伽长者所问经》二卷 采入今本第十九郁伽长者会。

《无量寿经》二卷 采入今本第五无量如来会。

曹魏 白延：

《须赖经》一卷 今本第二十七会异译。

吴 支谦：

《阿弥陀经》二卷 今本第五会异译。

西晋 白法祖：

《菩萨修行经》半卷 今本第二十八会异译。

西晋 法炬：

《优填王经》一卷 今本第二十九会异译。

西晋 竺法护：

《密迹金刚力士经》五卷 采入今本第三密迹力士会。

《菩萨说梦经》二卷 采入今本第四改名净居天子会。

《宝髻菩萨所问经》二卷 采入今本第四十七。

《宝髻菩萨会普门品经》一卷 今本第十会异译。

《大乘菩萨正法经》二十卷 今本第十二会异译。

《胞胎经》一卷 今本第十三会异译。

《文殊师利佛土严净经》二卷 今本第十五会异译。

《郁伽罗越问菩萨行经》一卷 今本第十九会异译。

《须摩提经》一卷 今本第三十会异译。

《阿闍世王女阿述达菩萨经》一卷 今本第三十二会异译。

《离垢施女经》一卷 今本第三十三会异译。

《如幻三昧经》三卷 今本第三十六会异译。

《太子刷护经》一卷 今本第三十七会异译。

《慧上菩萨问大善权经》二卷 今本第三十八会异译。

《幻士仁贤经》一卷 今本第二十一会异译。

《弥勒菩萨所问本愿经》一卷 今本第四十二会异译。

西晋 聂道真：

《得无垢女经》一卷 采入今本第三十三无垢施菩萨应辩会。

东晋 竺难提：

《大乘方便经》二卷 采入今本第三十八大乘方便会。

姚秦 鸠摩罗什：

《菩萨藏经》三卷 采入今本第十七改名富楼那护会。

《善臂经》二卷 采入今本第二十六善臂菩萨会。

《须摩提菩萨经》一卷 今本第三十会异译。

刘宋 求那跋陀罗：

《胜鬘师子吼经》一卷 今本第四十八会异译。

北凉 昙无讖：

《三戒经》三卷 今本第一会异译。

萧梁 僧伽婆罗：

《大乘十法经》一卷 今本第九会异译。

萧梁 曼陀罗仙：

《法界体性经》二卷 采入今本第八法界体性无分别会。

《文殊般若经》二卷 采入今本第四十六文殊说般若会。

姚秦 失名：

《大宝积经》一卷 采入今本第四十三普明菩萨会。

北凉 道龚：

《宝梁经》二卷 采入今本宝梁聚会。

元魏 菩提流支：

《弥勒所问经》一卷 采入今本第四十一弥勒菩萨问八法会。

元魏 佛陀扇多：

《大乘十法经》一卷 采入今本第九大乘十法会。

《无畏德经》一卷 采入今本第三十二无畏德菩萨会。

元魏 月婆首那：

《摩诃迦叶所问经》一卷 采入今本第二十三摩诃迦叶会。

元魏 般若流支：

《得无垢女经》一卷 今本第三十三会异译。

《毗耶娑问经》二卷 今本第四十九会异译。

元魏 毗目志仙：

《善住意天子所问经》三卷 今本第三十六会异译。

高齐 那连提耶舍：

《菩萨见实经》十六卷 采入今本第十六菩萨见实会。

隋 达摩笈多：

《善住意天子所问经》四卷 采入今本第三十六善住意天子会。

隋 闍那崛多：

《护国经》二卷 采入今本国菩萨会第十八护。

《移识经》二卷 采入今本第三十九改名贤护长者会。

唐 地婆诃罗：

《大乘显识经》二卷 今本第三十九会异译。

唐 玄奘：

《大菩萨藏经》二十卷 采入今本第十二菩萨藏会。

唐 义净：

《入胎藏经》二卷 采入今本第十四说入胎藏会。

唐 实叉难陀：

《文殊师利授记经》二卷 采入今本第十五文殊授记会。

上所列者，皆流志以前译本，其流志新译之二十六会，目具本经，不复赘牖。又所举皆今藏中现存之本，其已亡佚者不复列。观此可知初期大乘佛典，惟宝积最为盛扬，法护译业之大部分，即在此经。全部四十九会，法护已译十六会。然直至四百年后乃能完成，益见译事之艰也。玄奘译般若既成，诸弟子请续译宝积，奘翻数行讫，便摄梵本停住，曰：“自量气力不复办此。”噫！此兹经所以仅以流志之百衲本终也。

（三）《大集经》：自后汉支娄迦讖始译般舟三昧经，实大集单品输入之始。其后竺法护译《大哀经》八卷，即今本之陀罗尼自在王品；宝女所问经三卷，即今之宝女品；无言童子经二卷，即今之无言品；其阿差末经七卷，及智严之无尽意菩萨经七卷，旧录皆云出大集，此初期之大集零译也。至北凉昙无讖译大方等《大集经》三十卷，此为大集得名之始。然兹经本有十六分，讖所译自第一陀罗尼自在王菩萨品起至第十一日密分止，所阙尚多。至隋那连提耶舍译《大集日藏经》十卷、《大集月藏经》十卷、《大集须弥藏经》二卷，日藏即旧本之日密分，而月藏则全经之第十二分，须弥则其第十五分也。其后唐玄奘译《大集地藏十轮经》十卷，则其第十三分。隋闍那崛多译《虚空孕菩萨经》二卷，则其第十六分。惟第十四分梵本未至，而隋达摩笈多之《大集菩萨念佛三昧经》十卷，闍那崛多之《大集贤护经》五卷，并是大集支流，未详原次。要之大集译业，汉始萌芽，大成于东晋，隋唐则拾遗补阙而已。

（四）《般若经》：《大般若经》六百卷，在大藏中，卷帙最为浩瀚，然唐以前输入者，不过极小部分耳。考两晋间，治般若者，有大品、小品之目。所谓小品者，则今本之第四会也。从五百三十八卷至五百五十五卷。前后凡九译，并今本计五存四阙，其目则：

《道行经》一卷后汉竺佛朔译，见《高僧传》。第一译，今佚。

《道行般若波罗蜜经》十卷后汉支娄迦讖译，第二译，今存。

《吴品经》五卷吴康僧会译，见《开元释教录》。第三译，今佚。

《大明度无极经》四卷吴支谦译，第四译，今存。

《新道行经》十卷西晋竺法护译，见《出三藏记集》。第五译，今佚。

《大智度经》四卷东晋祇多蜜译，见《开元释教录》。第六译，今佚。

《摩诃般若波罗蜜经》五卷符秦昙摩埤竺佛念同译，第七译，今存。

《小品般若波罗蜜经》十卷姚秦鸠摩罗什译，第八译，今存。

所谓小品者，则今本之第二会也。从四百一卷至四百七十八卷。前后凡四译，并今本计。今并存，其目则：

《光赞般若波罗蜜经》十五卷西晋竺法护译，第一译，仅二十一品。

《放光般若波罗蜜经》三十卷西晋无罗叉竺叔兰同译，第二译，九十品。

《摩诃般若波罗蜜经》三十卷姚秦鸠摩罗什僧睿同译，第三译，九十品。

此经输入之第一期则小品也，其第二期则小品也。此两品卷帙虽少，然与我国大乘宗派之关系则甚深。因小品而求小品，因小品而求全帙，阅数百年，卒乃大成。朱士行尝于洛阳讲道行经，即小品。觉文意隐质，诸未尽善，每叹曰：“此经大乘之要，而译理不尽。”誓志捐身，远求大本，以魏甘露五年入西域，从于阗得梵书正本九十章，遣弟子弗如檀赍还洛阳，罗叉叔兰所译放光般若，即此本也。见《高僧传》卷四。我国人最初西行求法之动机，即起于此。时法护之光赞已先出，但未通行。出《三藏记集》引《渐备经》序云：“护公出，光赞计在放光前九年，不九年当八年，不知何以遂逸在凉州。”据此，知光赞之译实在前开元录谓放光为第一译，误也。而罗什之摩诃，更注重直译。出《三藏记集》引僧睿《大品经》序云：“什师以弘始五年出此经，师手执梵本，口宣秦言，秦王躬览旧经，验其得失，与诸宿旧五百余人详其义旨。……异名斌然梵音，殆半斯实匠者之公谨笔受之重慎也。”前后五十年间，三大宗匠，注全力以翻此经，其重视之可想。次则有梁僧伽婆罗之文殊师利所说《般若经》一卷，则今本之第七会；陈月婆首那之胜天王《般若经》七卷，则今本之第六会；其第九会之能断金刚分，则自晋迄唐，亦得六译。罗什一、菩提流支二、真谛三、

远摩笈多四、玄奘五、义净六。复有什师之《仁王护国般若》二卷，《般若大明咒经》一卷，即玄奘《般若心经》之异译。则大经中之别出者矣。然自唐以前，学者未睹。此经全文，仅以意测其卷帙。僧睿《小品经》序云：“斯经正文凡有四种，多者云十万偈，小者六百偈，此之大品，乃天竺中品。”梁武帝注解《大品经》序云：“般若部党有多有少，光赞放光道行只举三名。……既不具得经名，复不得时之前后，若以臆断，易致讥嫌。”自玄奘西迈，挟策以归，乃于显庆五年正月一日至龙朔三年十月二十日，六六〇至六六三。凡四年间，无一日息，将梵本二十万颂四处十六会所说，译成今本《大般若经》六百卷，译业伟大至此，匪惟空前，恐当绝后矣。旧译之小品、大品等，皆在后二百卷中占一小部分，其前四百卷，则皆初译也。

（五）《法华经》：法华输入，较晚于他经，长房录载支谦所译有《佛以三车唤经》，当是今本譬喻品。又载支疆梁接有《法华三昧经》十卷，则当是正经。然此二书皆不见于祐录，今亦久佚。疑皆贗本。僧睿于姚秦弘始八年，四〇七。作《法华经》后序，谓：“经流兹土，垂及百年。”则兹经之来，最早不过在二世纪末，晋太康七年，二八八。法护、聂承远等所译正《法华经》十卷二十七品，其第一译；而弘始八年鸠摩罗什、僧睿等所译今本之妙法《莲华经》七卷二十八品，则其第二译也。长房录称此为第五译，盖将护公所译同书异名之本误指为二，又别有支道根方等法华六卷并接公本而四也。至隋之崛多、岌多合译添品法华七卷三十七品兹经乃全。添品序云：“正法护翻妙法什译检验二本文皆有。阙护所阙者普门品偈也，什所阙者药草喻品之半富楼那及法师等二品之初提婆达多品普门品偈也。”然今惟什本流通，故法华译业，什公殆专美矣。

（六）《涅槃经》：涅槃输入，更晚于法华。法护译有《方等般泥洹经》二卷，目录家虽以入涅槃部，然全属别本，于大经无与也。支谦有大般泥洹乃长阿含中小品与涅槃更悬绝。虽以罗什之博，犹未见此经。出《三藏记集》引《慧睿喻疑篇》云：“什公时虽未有大般泥洹文，已有法身经明佛法身即是泥洹，与今所出若合符契。”此经之来，全由我国高僧，献身求取。其一，则法显得自摩竭提国，赍至扬州，以义熙十四年，四一八。与佛驮跋陀罗宝云同译出，所谓六卷之方等泥洹是也；其二，则智猛得自毗耶离国，赍至凉州，自译一本，是为二十卷之般泥洹，今佚，复由昙无讖以北凉玄始十年，四二一。重译一本，则今本之《大般涅槃经》四十卷是也。其后刘宋慧观谢灵运据讖译再治，是为南本涅槃三十六卷，章安据以作疏，然此经文来未尽。出《三藏记

集》引《道朗大涅槃经》序云：“惟恨梵本分离残缺未备。”又云：“此经梵本正文三万五千偈，于此方言数减百万，今出者一万余偈，如来去世后，人不量悬浅抄略，此经分作数分随意增损，杂以世语，违失本正。”讖本虽增于显猛，然尚非完足。出《三藏记集》又引佚名氏《大涅槃经》记云：“此经初十卷五品，其梵本是智猛从天竺将来讖因出经际知部党不足，访募余残有梵道人送到梵本都二万五千偈，想近具足。”越二百余年，六六四唐智贤、会宁合译《大般涅槃经》后分二卷，兹经亦略备矣。

(七) 其他诸大乘经：其他诸大乘经，译出亦有先后，其间或重二三译乃至八九译，然存佚真伪，殊费考证，今择其最重要者论列之：

《大庄严经》：共四译，二存、二佚。

《普曜经》八卷，魏吴佚名(第一译)，今佚。见房录，疑伪。

《普曜经》八卷，西晋竺法护(第二译)，今存。

《普曜经》六卷，宋智严宝云(第三译)，今佚。见祐录。

《大方广大庄严经》十二卷，唐地婆诃罗(第四译)，今存。通行本。

《维摩诘经》：共七译，三存、四佚。

《古维摩诘经》二卷，汉严佛调(第一译)，今佚。见房录，疑伪。

《维摩诘经》三卷，吴支谦(第二译)，今存。

《异毗摩罗诘经》三卷，西晋竺叔兰(第三译)，今佚。见祐录。

《维摩诘所说法门经》一卷，西晋竺法护(第四译)，今佚。见开元录。

《维摩诘经》四卷，东晋祇多蜜(第五译)，今佚。见祐录。

《维摩诘所说经》三卷，姚秦罗什(第六译)，今存。通行本。

《说无垢称经》六卷，唐玄奘(第七译)，今存。

《悲华经》：共三译，二存、一佚。

《闲居经》十卷，竺法护(第一译)，今佚。见祐录。

《大悲分阇利经》八卷，佚名(第二译)，今存。

《悲华经》十卷，北凉昙无讖道龚(第三译)，今存。通行本。诸录皆谓四译，龚译第三，讖译第四，实误分也。

《金光明经》：共六译，四删节，二存。

《金光明经》四卷，昙无讖(第一译)，十八品。

《金光明经》七卷，陈真谛(第二译)，二十一品。

《金光明经》续四卷，宇文周崛多耶舍(第三译)。

《金光明经》银主嘱累品，隋闍那崛多(第四译)。

《金光明经》八卷，隋宝贵删节前四种(第五译)。今存。

《金光明最胜王经》十卷，唐义净(第六译)。今存。

《大树紧那罗经》：二译，具存。

《纯真陀罗所问经》二卷，汉支谶(第一译)，今存。

《大树紧那罗王所问经》，罗什(第二译)，今存。

《宝云经》：三译，二存、一佚。

《宝云经》七卷，梁曼陀罗仙(第一译)，今存。

《大乘宝云经》八卷，陈须菩提(第二译)，今佚。见开元录。

《宝云经》十卷，唐达摩流支(第三译)，今存。

《不退转经》：三译，具存。

《阿惟越致遮经》三卷，竺法护(第一译)，今存。

《不退转法轮经》四卷，失名(第二译)祐录入凉代，今存。

《广博严净不退转轮经》四卷，宋智严宝云(第三译)，今存。

《思益梵天经》：三译，具存。

《持心梵天经》四卷，竺法护(第一译)，今存。房录作《庄严佛法经》，祐录作《等御诸法经》。

《思益梵天所问经》四卷，罗什(第二译)，今存。通行本。

《胜思惟梵天所问经》六卷，天魏菩提流支(第三译)，今存。

《解深密经》：共四译，二节译、二全译，具存。

《相续解脱了义经》一卷，宋求那跋陀罗(第一节译)，今存。

《解节经》一卷，陈真谛(第二节译)，今存。

《深密解脱经》五卷，元魏菩提流支(第一全译)，今存。

《解深密经》五卷，唐玄奘(第二全译)，今存。

《楞伽经》：共四译，三存、一佚。

《楞伽经》四卷，昙无讖(第一译)，今佚。见开元录。

《楞伽阿跋多罗宝经》四卷，宋求那跋陀罗(第二译)，今存。通行本。

《入楞伽经》十卷，元魏菩提留支(第三译)，今存。

《大乘入楞伽经》七卷，唐实叉难陀（第四译），今存。

《阿弥陀经》：二译，具存。

《阿弥陀经》（亦作《无量寿经》），一卷，罗什（第一译），今存。

《称赞净土佛摄受经》一卷，玄奘（第二译），今存。

（附注）支谦译有《阿弥陀经》，乃宝积中无量寿如来会之抄译也，与此本无涉。彼经以支谶之《无量清净平等觉经》为第一译，魏康僧铠之《无量寿经》为第二译，谦本则第三译也。又开元、贞元等录皆言安世高有《无量寿经》，为彼本第一译，但祐录不载。

《首楞严经》：共九译，一存、八佚。

此非今通行之佛顶楞严也，但其书传译最早。据开元录支谶第一译，支谦第二译，失名之蜀首楞严第三译，失名之后出楞严第四译，魏白延第五译，法护之勇伏定经第六译，西晋竺叔兰第七译，前凉支施仑第八译，藏中现存之鸠摩罗什《首楞严三昧经》三卷，则第九译也。此经在初期大乘佛教极有力，可推见。

《十住断结经》：旧称二译，一存、一佚。

藏中现存十住断结十卷，姚秦竺佛念译，开元录谓是第二译。其第一译则汉明永平十年竺法兰译也。今佚。此说起自房录，以吾所见，汉明时并未有译经，汉代译经，断不能有数卷以上之大乘经，凡属此类，皆当时传抄者遗失译人名氏，任意嫁名于古代一名士，费长房无识，袭以著录，以后遂沿其谬耳。吾考古经，谓当以祐录（实即安录）有无辨真伪，虽不中不远。

以上重译本。

《菩萨瓔珞经》十二卷，竺佛念译。

《贤劫经》十三卷，竺法护译。以上两经开元录皆云有重译，但其别译本吾不信。

《大法炬陀罗经》二十卷，隋闍那崛多译。

《大威德陀罗尼经》二十卷，同上。

《佛名经》十二卷，元魏菩提留支译。

《华手经》十三卷，鸠摩罗什译。

《大方广圆觉修多罗了义经》一卷，唐佛陀多罗译。

《观佛三昧海经》十卷，东晋佛驮跋陀罗译。

《鸯崛魔罗经》四卷，宋求那跋陀罗译。

《大乘密严经》三卷，唐地婆诃罗译。

《占察善恶业报经》二卷，隋菩提登译。

《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》十卷，唐般刺密帝房融译。此经晚出，真伪问题未决。

以上单译本。

以上所举，为六大部外最要之经若干种，读者观其译本之多少及译人之年代，亦可见大乘发达之次第及各经价值也。

(八) 四阿含及其他小乘经：阿含为小乘总汇。佛教输入初期，所译诸经，率皆此中单品。以今藏中现存书目论，则增壹阿含中单品二十八种，中阿含中六十五种，长阿含中二十一种，杂阿含中十七种。据明智旭阅藏知津。而长房开元诸录之佚本，数更倍此。质言之，西晋以前之译业，什之八皆小乘，而小乘中又什之八皆阿含也。然皆枝节割裂，未有全译，至苻秦建元二十年，三八四昙摩难提竺佛念在长安同译中增二含，今本增一阿含经五十卷，即此译也。其中含亦已译成，然因关中丧乱，其年苻坚败亡。传译造次多舛，越十四年至晋隆安元年，三九七僧伽提婆、僧伽罗叉道慈等，在扬州更为重译，则今中阿含经六十卷是也。姚秦弘始十二年，四一〇。佛陀耶舍竺佛念在长安同译长《阿含经》二十二卷，刘宋元嘉二十年，四四二。求那跋陀罗在扬州译杂《阿含经》五十卷。前后五十八年间，四含次第全译，自此小乘经译业，亦殆告终矣。其他大部之小乘经，尚有下列数种：

撰集《百缘经》十卷，吴支谦译。

《佛说生经》五卷，西晋竺法护译。

《贤愚因缘经》十三卷，元魏慧觉译。

《正法念处经》七十卷，元魏般若流支译。

《佛本行集经》六十卷，隋闍那崛多译。

(九) 律藏：西晋以前，律藏盖阙，惟曹魏康僧铠，译昙无德律部杂羯磨一卷，他无闻焉。律之最初输入者，为十诵律五十八卷，北藏作六十五卷。姚秦弘始六年，四〇四罽宾僧弗若多罗诵出，罗什译文，三分才二，多罗奄逝，明年，西域僧昙摩流支至，更与什续成之，又明年，罽宾僧卑摩罗叉至，

为增改最后一诵，开为六十一卷。计译此律，前后三年，口诵者更三辈，而什师始终其事。次则佛陀耶舍竺佛念以弘始十二年，四一〇译四分律藏六十卷。高僧传作四十四卷。法显西游得僧祇律及弥沙塞律，宋永初间，四二〇至四二二。佛驮跋陀罗在扬州译僧祇为三十卷，景平元年，四二三佛驮什竺道生同译弥沙为三十卷，则所谓五分律也。刘宋僧伽跋摩复译萨婆多毗尼摩得勒伽十卷，萧齐僧伽跋陀罗亦译善见毗婆沙律十八卷，自是小乘律渐备，其大乘律则有佛念之菩萨瓔珞本业经二卷，罗什之梵网经二卷，佛藏经四卷，昙无讖之优婆塞戒经七卷，求那跋摩之菩萨戒经九卷，皆先后宣述，是为前期之律藏译业。越三百年至唐武后时，七〇〇至七一。义净大弘律宗，译根本说一切有部毗奈耶等十一律，都百六十一卷，是为后期之律藏译业。

(十) 小乘论：论之有译本，自法护之施設论七卷始，至跋澄佛念而寢盛，时所译皆小乘论也。今将述其译业，宜略叙其源流。印度小乘教之中坚，实惟“根本说一切有部。”省称“有部宗”。此部教义之总汇，在其阿毗达磨。亦作“阿毗昙”，译言“无比法”。其阿毗达磨之性质，颇似我国孔门七十子后学者所撰之《礼记》及诸传，盖佛弟子及其后学诠释教义之书也。阿毗达磨之最重要者，曰“发智”、“六足。”今举其名及其撰人年代如下：

《阿毗达磨集异门足论》·····	舍利弗造	} 佛在
《阿毗达磨法蕴足论》·····	目犍连造	
《阿毗达磨施設足论》·····	迦旃延造	

世时。

《阿毗达磨识身足论》·····提婆设摩造—佛灭后百年。

《阿毗达磨品类足论》·····	} 世友造—佛灭
《阿毗达磨界身足论》·····	

后三百年。

《阿毗达磨发智论》·····迦多衍尼子造—佛灭后四百年。

以上六种，实小乘论之基本。至迦腻色迦王时，集五百罗汉编著《阿毗达磨毗婆沙论》，即解释此六书者也。内释发智篇最详。此外，有世亲之《阿毗达磨俱舍论》，众贤之《阿毗达磨顺正理论》，法胜之《阿毗昙心论》。

毗磨要籍，大略在是。其最初译出者，即《发智论》也。实苻秦建元十五年，三七九僧伽提婆竺佛念同译，名曰《阿毗昙八犍度论》，凡三十卷。次则迦旃延之《施設足论》，实苻秦建元十九年，三三八僧伽跋澄口诵所出，名《为鞞婆沙论》，得十四卷。此全是吾个人臆度，因玄奘全译发智六足，独迦旃延之施設足不译。此论既延所造或即其本奘公因已有此，故不重译，其名《鞞婆沙论》者毗婆沙本释论之总名，当时不察，故冒用耳。又宋法护译有施設论七卷，是否即此书节本，皆待考。同时又译世友之品类界身二足，名为尊婆须密菩萨所集论，得十卷。此亦吾推度耳。世友即婆须密 Nasumitra，见《西域记》。婆须密之阿毗昙最著者即此两种，疑或撮译或摘译其一也。同时昙摩难提亦译毗昙心及三法度等，然译笔皆拙劣，殆不可读。晋太元十六年，三九〇僧伽提婆慧远重理之，成《阿毗昙心论》四卷，《三法度论》三卷。次则北凉永和五年，四〇九浮陀跋摩道秦同译《阿毗昙毗婆沙论》八十二卷，即迦膩王时所集大毗婆沙之前半也。次则刘宋元嘉十六年，四三九求那跋陀罗菩提耶舍同译众事分阿毗昙十三卷，即世友之品类足也。其姚秦弘始十六年，四一四昙摩崛多昙摩耶舍同译之《舍利弗阿毗昙论》三十卷，是否即集异门足论之异译，尚待考。其发智六足以外小乘论最著者，则有罗什译《诃梨跋摩之成实论》二十卷，刘宋僧伽跋摩译《杂阿毗昙心论》十六卷，陈真谛译《立世阿毗昙论》十卷、《阿毗达磨俱舍释论》二十二卷、《四谛论》四卷等。故罗什慧远及其同事诸人，可谓小乘论译事之草创者，真谛辈其赓续者，而大成之则玄奘也。玄奘所译如下：

《集异门足论》二十卷，

《法蕴足论》十二卷，

《识身足论》十六卷，

《品类足论》十八卷，

《界身足论》三卷，

《发智论》二十卷。

《大毗婆沙论》二百卷，

以上发智六足及其解释。

《俱舍论》三十卷、本颂一卷，

《顺正理论》八十卷，

《藏显宗论》四十卷，

《异部宗轮论》一卷。

(十一) 大乘论：大乘论之流别，第二篇已略言之，今不再赘，惟述其译业之发展。罗什以前，殆可谓未尝译论，法护之修行地道经，虽属论体，仍冒经名，及罗什出而论学大昌，其所译龙树之中论四卷、弘始十一(四〇九)十二门论一卷、弘始六(四〇四)提婆之百论二卷，弘始十(四〇八)即所谓“三论”，后世衍之以成宗者也。所译成实论亦开“成实宗”，彼小乘也。别见前

段。龙树之十住毗婆沙论十四卷，则释华严也，龙树之大智度论一百卷，弘始四至七则释般若也，此为译论家之第一人。次则菩提流支，译大乘论十数种，最著者为天亲之十地经论十二卷，北魏永平元（五〇八）开“地论宗。”次则真谛，译无著之摄大乘论三卷，陈天嘉四（五六三）开“摄论宗。”译马鸣之大乘起信论二卷，为佛教总钥焉。其他为法相宗先导之论尚数种，其间如佛陀扇多、达摩笈多、波罗颇迦罗皆各有译述，具如前表。而空前绝后之大译论家必推元奘。奘公所译最著者，则瑜伽师地论一百卷，显扬圣教论二十卷，摄大乘论世亲释无性释各十卷，唯识二十论一卷，三十论一卷，成唯识论一卷，百法明门论一卷，观所缘缘论一卷，因明入正理论一卷，其他尚十数种，非惟确立法相宗而已。印度学术之全部输入，实自兹始。奘公以后，莫能为继。惟实叉难陀重译起信，提云般若之译法界无差别，差足记，义净亦译论十种数，拾遗而已。

（十二）杂藏：经、律、论三藏以外之书，学者或别立一门，谓之“杂藏”。此类之书，译出殊希，今藏中可举者仅下列种数：（一）集释佛语者，有出曜经二十卷，法救著，竺佛念译，盖集如来法句千章，释之以训未来也。此经前后四卷。吴维祇难之法句经二卷为第一译，西晋法炬之法句譬喻经四卷为第二译，此本则第三译，赵宋尚有法集要颂经四卷为第四译，此本最备。（二）佛之传记，有宝云译佛本行经七卷，昙无讖译佛所行赞经五卷。（三）佛学传授及名人传，有后魏昙曜译付法藏因缘经六卷，罗什译马鸣传、龙树传、提婆传各一卷，真谛译婆薮槃豆传一卷，西晋法钦译阿育王传五卷。（四）外道书，有真谛译金七十论三卷，玄奘译胜宗十句义论一卷。吾辈今日最遗憾者，则此类书译出太少也。使历史传记类书多得十数种，则吾辈于印度文化发展之迹，可以了然；使外道教义之书多得十数种，则吾辈可以为绵密的研究以与佛教比较。今输入者仅此，吾辈关于两方面之智识，只得分别求诸各经论中。极劳而所得极少，今则惟恃稗贩之于欧人，此亚洲学者之耻也。内典录卷五上。载宇文周时有攘那跋陀罗闍那耶舍共译五明论，其目则一声论，二医方论，三工巧论，四咒术论，五符印论，其卷数不详。同时达摩流支亦译婆罗门天文书二十卷，又续高僧传卷二称：“隋高祖敕闍那崛多若那竭多与开府高恭婆罗门毗舍达等于内史内省翻梵古书及乾文，开皇十二年翻讫，合二百余卷。”所谓梵文书者不知何指，以理度之，当是四吠陀及六家论师之著述。所谓“乾文”者，当是天文书也。所译至二

百余卷，不为不多，而隋开皇仁寿两录及长房录皆不载，五明天文，亦仅存其目，修而复坠，谁之咎也。

(附注)隋书经籍志天文类，有婆罗门天文经二十一卷，(注云舍仙人所说)婆罗门竭伽仙人天文说三十卷，婆罗门天文一卷。历数类，有婆罗门算法三卷，婆罗门阴阳算历一卷，婆罗门算经三卷。医方类，有龙树菩萨药方四卷，西域诸仙所说药方二十三卷，西域波罗仙人方三卷，西域名医所集要方四卷，婆罗门诸仙药方二十卷，婆罗门药方五卷，乾陀利治鬼方十卷。此皆翻译佛典之副产物也。

六

综上所述论列，则知佛典翻译事业，实积数百年不断的进化，千数百人继续的努力，始能有此成绩。迹其迁变，略得言焉。印土僧徒，夙贵呗诵，所治经典，类能暗记。最初译，率凭口传，故安清支谶安玄康僧会诸传，皆言其讽出某经或诵出某经，其是否挟有原本，盖不可考。实则当时所译，每经多者万言，少者数百字，全文记诵，本非甚难也。高僧传，记阿毗昙毗昙沙之初译，“僧伽跋澄口诵经本，昙摩难提笔受为梵文，佛图罗刹宣译，敏智笔受为晋本。”据此则是两重口授，两重笔述。又：“昙摩难提……谕诵增一阿含，佛念传译，惠嵩笔受。”又：“昙摩耶舍善诵毗婆沙律以弘始九年书为梵文，十六年译竟。”是其梵文亦由所谕诵者录出，并非原本也。又：“弘始六年延请弗若多罗诵出十诵梵本，罗什译为晋文。”是十诵律亦由口诵而传。其后卑摩罗叉始赍此书来见慧远致罗叉书高僧传引。即罗什所译诸书，恐亦皆无原本，故本传云：“什既率多谕诵，无不究尽。”考什之东来，自龟兹而凉州而长安，十余年间，备受吕氏凌辱，未必能以经卷自随。高僧传于诸梵僧有挟经至者无不详记其名数，惟什传无闻，知诸经皆在什“腹笥”中耳。佛国记云：“法显本求戒律，而北天竺诸国皆师师口传，无本可写，是以远至中天竺。”据此则经无写本，乃是北印惯例，或如罗马旧教之不许钞印经典也。我国初期佛教，皆从北方罽宾等处输入，则舍口诵外无经本，固其宜尔，及译事稍进，则专恃谕诵，自然不能满意。行求经之动机，实起于是，支谦之“收集众本译为汉语”，法护之“大赍梵经贤劫法华光

赞等百六十五部，”俱《高僧传》本传以及朱士行、法显、法勇、法领、智猛、宝云诸人手写赍归诸经典，具如所述。南北朝以降，经本输入日众，征诸传记，则有若曼陀罗“大赍梵本，远来贡献，”续《高僧传》、《僧伽婆罗传》。菩提流支“房内经论梵本可有千夹，”内典录引李廓众经录。真谛“从扶南赍来经论二百四十夹，译之可得二万卷，”续《高僧传》本传。其宝暹等“获梵本二百六十部，”续《高僧传》、《阇那崛多传》那连提耶舍、达摩笈多、波罗颇迦罗亦皆大携梵经，具详本传。故北齐文宣出三藏殿内梵本千有余夹敕送天平寺翻经处，续《高僧传》、《那连提耶舍传》隋炀帝以梵经五百六十四夹一千三百五十余部付彦琮编叙目录，续《高僧传》琮传。则梵本流入之多，可以想见。降及唐代，玄奘那提所赍之数，前文已述，故后期翻译，无不手执梵本，口宣汉言，再三对勘，始为定本，此译事进化之第一端也。

初期谙诵私译，为材力所限，故所出止于小本，是以十卷之法华，三十卷之光赞，必待法护；一百卷之智论，必待罗什；六十卷之华严，必待佛驮；六百卷之般若，一百卷之地论，二百卷之婆沙，必待玄奘。其他如四含大集宝积诸巨编，皆经数期发达，始获完成，具如前述。此译事进化之第二端也。

初期所译，割裂重沓，不成系统，僧就所谓：“去圣将远，凡识渐昏，不能总持，随分撮写，致来梵本，部夹弗全，略至略翻，广来广译。”《长房录》引《新合大集经》序。此实深中当时译界之病。试检前列诸大部经中各品别生异译之本，其为猥杂，可以想见。至后期则渐思整理，为学者大省精力，所谓合本者出焉。其最初治此者，则有东晋支敏度将一支两竺所译维摩经合为五卷。见长房录，其本现存者，则有隋宝贵之于金光明经。将昙谶、真谛、耶舍、崛多四家各自别译互有遗阙之本，删并厘正，泐为八卷。僧就之于大集，将昙谶、罗什之旧三十卷与耶舍之日藏月藏会合，编为六十卷，此其最著者。而唐菩提流志之“百衲本”大宝积，取无数已译之品，善者采之，不善者弃之，其未有旧译或虽有旧译而非善本者，皆自行重译，则真良工心苦，成为有系统之编译矣。此译事进化之第三端也。

重要经论，复译颇多，其间固有并时偶合各不相谋者，如法护叔兰之于小品般若扇多真谛之于摄论，是其例也。然其大多数，则因前译有阙，或文义未周，故后人起而重理，如笈多法华，品增于罗什；难陀华严，品增于佛驮；诸如此类，不可枚举。然其最要精神，尤在是正误谬，《罗什传》

云：“既览旧经，义多纰谬，皆由先译失旨，不与梵本相应。”《玄奘传》云：“前代所译经教，中间增损，多坠全言。”大抵诸大师复译之本，皆认为有再治之必要，故诸译比较，率愈后出者愈为善本。此译事进化之第四端也。

前期所译，限于经藏；后期所译，论乃盛腾。论也者，彼土大师，贯穴群经，撷其菁英，用科学的研究方法，自建树一学术之系统者也。其在彼土，本亦渐次发达，后胜于前，在此邦则初期竟未有闻，乃研究愈深，则愈向此方面发展。此译事进化之第五端也。

旧记称汉永平中，洛阳白马寺为译事滥觞，颇难置信。大抵西晋以前之译业，皆由一二私人口传笔受。苻秦时，道整赵正道安在关中，网罗学僧，创译中增二含及阿毗昙，译场组织，起源于此。安没后，其弟子慧远在庐山设般若台继其业。姚秦既礼迎罗什，馆之于长安之西明阁及逍遥园，集名僧僧弼、僧迁、法钦、道流、道恒、道标、僧睿、僧肇等八百余人，共襄译事，则国立译场之始也。次则北凉有姑臧之闲豫宫译场，昙谟主焉。东晋有建业之道场寺译场，佛驮主焉。刘宋有建业之祇洹寺，荆州之辛寺两译场，求那跋陀罗主焉。及梁武盛弘大法，则建业之寿光殿、华林园、正观寺、占云馆、扶南馆皆有译事，而华林有宝云经藏，尤为宣译中心，主之者则僧伽婆罗、僧祐宝唱诸人也。而梁陈间广州刺史欧阳颜，亦在彼处设制旨译场。至唐犹存，真谛之摄论起信，密帝之楞严，皆自此出。元魏则有洛阳之永宁寺译场，菩提流支主焉。北齐则有邺之天平寺译场，那连提耶舍主焉。隋则有东西两翻经院，西院在长安之大兴善寺，东院在洛阳之上林园院，各置译主及襄译沙门襄译学士，译主率皆梵僧，耶舍崛多、笈多先后相继，华僧任此者，惟彦琮一人耳。沙门则著众经目录之法经其最著，学士则著三宝记之费长房其最著也。唐为玄奘设译场于长安，初在弘福寺，次在慈恩寺，后在玉华宫，奘为译主。其下有证义缀文证梵笔受诸科，皆妙选才彦，数将及百。其后则佛授记寺、荐福寺亦置翻经院，难陀、义净先后主之。兴善译场，后亦复兴，不空尝主焉。以上各译场皆从正续《高僧传》中各传及开元录古今译经图记诸书中拉杂考证而得，原书不具引。自有此种大规模之译场，及产生有组织的译业，每出一书，皆多数人协力分功之结果。证义考文，至再至四，故备极精密，罕复误讹，同时亦可以多所输译，例如奘师十九年中译千三百余卷，非有宏大完密之组织，曷克致此。此译事进化之第六端也。

七

译事之难久矣。近人严复，标信达雅三义，可谓知言。然兼之实难，语其体要，则惟先信然后求达，先达然后求雅。佛译初兴，口笔分途，口授者已非娴汉言，笔受者更罕明梵旨，则惟影响掇拾，加以藻绩，冀悦俗流，其后研究日进，学者始深以为病。僧睿之论旧译维摩，谓：“见什师后，始悟前译之伤本，谬文之乖趣。”祐录引《毗摩罗诘提经义疏》序。支敏度亦云：“或其文梵越，其趣亦乖，或文义混杂，在疑似之间。”祐录引《合维摩诘经》自序。罗什览小品般若旧译，谓：“多纰缪失旨，不与梵本相应。”《高僧传》本传。随举数例，他可推矣，故至道安罗什时翻译。文体之讨论，成为一重要问题。

道安，极能文之人也。其文传于今者尚数十篇，华藻皆彬彬焉，乃其论译事，务主质朴。质而言之，则安殆主张直译之人也。其品鹭前人，谓：“支讖弃文存质，深得经意。”《高僧传》支讖传。谓：“叉罗支越，断凿甚巧，巧则巧矣，惧窍成而混沌终矣。”祐录卷九引。其泛论文体也，曰：“昔来出经者，多嫌梵言方质，改适今俗，此所不取。何者？传梵为秦以不闲方言，求知辞趣耳，何嫌文质。……经之巧质，有自来矣，唯传事不尽，乃译人之咎耳。”《鞞婆沙》序。又曰：“将来学者审欲求先圣雅言，宜详揽焉，诸出为秦言便约不烦者，皆葡萄酒之被水者也。”《比丘大戒》序。又云：“若以诗为烦重，以尚书为质朴，而删令合今，则马郑所深恨也。”《摩诃钵罗若波罗蜜经》抄序，以上俱祐录引。其最有名者为“五失本、三不易”之论。五失本者：一、谓句法倒装；二、谓好用文言；三、谓删去反复咏叹之语；四、谓删去一段落中解释之语；五、谓删后段复牒前段之语。三不易者：一、谓既须求真，又须喻俗；二、谓佛智悬隔，契会实难；三、谓去古久远，无从博证。原文具见续《高僧传》卷二。《彦琮传》中以其文太繁，且亦伤华难读，故撮举其大意如此。凡兹陈义，可谓博深切明，盖东晋南北朝文体，正所谓“八代之衰”，靡藻淫声，令人欲啜，以此译书何能达旨。安公堵口匡救，良非得已，故其所监译之书，自谓：“案本而传，不令有损言游字，时改倒句，余尽实录。”《鞞婆沙》序。究其旨趣，殆归直译矣。翻译文体之创设，安公最有功焉。

罗什持论，与安稍异，什尝与僧睿论西方辞体，谓：“天竺国俗，甚重文

藻，……改梵为秦，失其藻蔚，虽得大意殊隔文体，有似嚼饭与人，非徒失味，乃令呕秽也。”《高僧传》本传。平心论之，完全直译，因彼我文体悬隔太甚，必至难于索解，善参意译，乃称良工。安公监译之鞞婆沙，非久便劳再治，而什公诸译，传习迄今，盖此之由。然安公力主矜慎，固译界之“狷者”，遵而行之，可以寡过。什公秦梵两娴，诵写自在，信而后达，达而后雅，非有天才，岂易学步耶。

隋彦琮尝著辩正论以垂翻译之式，先引安公“五失本、三不易”之论，次乃述己意，文凡数千言，其中要语，谓：“得本关质，斲巧由文。”谓：“梵师独断，则微言罕革，笔人参制，则余辞必混。”谓：“宁贵朴而近理，不贵巧而背源。”末论译家，宜有“八备”：“一、诚心爱法，志愿益人，不惮久时；二、将践觉场，先牢戒足，不染讥恶；三、筌晓三藏，义贯两乘，不苦暗滞；四、旁涉坟史，工缀典词，不过鲁拙；五、襟抱平恕，器量虚融，不好专执；六、耽于道术，淡于名利，不欲高衔；七、要识梵言，乃闲正译，不坠彼学；八、薄阅苍雅粗谳篆隶，不昧此文。”全文见续《高僧传》本传。此不惟商榷译例，而兼及译才、译德，可谓名论矣。

翻译之事，遣辞既不易，定名尤最难，全采原音，则几同不译，易以汉语，则内容所含之义，差之毫厘，即谬以千里，折衷两者，最费苦心。什公译摩诃般若，改正旧名最多，僧睿所谓：“梵音失者，正之以天竺；秦言谬者，定之以字义。不可变者，即而书之，是以异名斌然，梵音殆半。”《大品经》序。而奘公亦谓：“五种不翻：一、秘密故，如陀罗尼；二、含多义故，如薄伽；三、此无故，如阎浮树；四、顺古故，如何耨菩提；五、生善故，如般若。”周敦义《翻译名义》序引。凡此皆是见前代译家之忠实、审慎，其所定程式，可供今日之参考者固不少也。

大抵初期译事所以不振，全由口笔分歧，不能通会，若笔受之人，亦谙梵语，庶有可观，否则讹谬诘鞠，不胜其敝，故传称：“宣译之功，世高支谦以后，莫逾于佛念。”《高僧传》本传。念通梵文也。智恺与真谛对翻摄论俱舍，十七月中，文疏俱了，谛谓恺曰：“吾早值子无恨矣。”恺通梵文也。见续《高僧传》法泰传。若主译之人，华梵两通，则所出诸编，自彰全美。罗什非惟能操汉语，且善属文，其赠法和诗见本传。及与慧远往复书，见《远传》。虽颜鲍沈任，不是过也，故所译文质斐贗，传诵不衰。玄奘传云：“前代已来所译经教，初从梵语，倒写本文，次乃回之，顺同此俗，然后笔人观理文

句，中间增损，多坠全言，今所翻传，都由奘旨，意思独断，出语成章，词人随写，即可披玩。”观此可知前期、后期译业大不相同之处。彦琮所谓：“梵师独断，则微言罕革”也。大抵欲输入外国学术以利本国，断不能以此责任委诸外人。自隋以前，诸经译主，什九梵僧。梵僧如罗什者，能有几人？自唐以后，玄奘义净自揽元匠，此则译业所由造于峰极也。

吾撰本章已，忽起一大疑问，曰：“当时梵文何故不普及耶？”吾竟不能解答此问题。自晋迄唐数百年间，注意及此者，惟彦琮一人，其言曰：“彼之梵法，大圣规模，……研若有功，解便无滞，匹于此域，固不为难，难尚须求，况其易也。或以内执人我，外惭咨问，枉令秘术，旷隔神州，静言思之，愍然流涕，向使……才去俗衣，寻教梵字，……则应五天正语，充布阎浮，三转妙音，普流震旦，人人共解，省翻译之劳，代代咸明，除疑网之失。……”续《高僧传》本传。琮之此论，其于我学界污隆，信有绝大关系。前此且勿论，隋唐以降，寺刹遍地，梵僧来仪，先后接踵，国中名宿，通梵者亦正不乏，何故不以梵语，泐为僧课，而乃始终乞灵于译本，致使今日国中，无一梵籍，欲治此业，乃藉欧师，耻莫甚焉。诘其所由，吾未能对，吾认此为研究我国民性者应注意之一事实而已。

吾草此章，本图略叙，及其脱稿，忽数万言，词太繁芜，惧致厌读，然吾所以不避者，以我国吸受外来文化，此为其第一度，在国史全体上，实占最重要之位置，而千年以来，绝无记述，国人至今，熟视无睹，非稍详贍，莫洞渊源，且今日则其第二度行至矣。我先民之精神，在在足资奋发，其长短得失，亦一一可取鉴，夫吾之言，则岂仅为望古怀旧而言也。

（选自《饮冰室合集》专集第六十册，上海中华书局 1932 年版）

章太炎论佛

目 次

章太炎论佛	朱义禄	88
(一) 答铁铮		93
(二) 《大乘起信论》辩		99
(三) 论佛法与宗教、哲学以及现实之关系		102

注：这里选辑的章太炎论佛著作，除注明者外，多采自上海人民出版社出版的《章太炎全集》第四册（1985年版），并参酌黄夏年主编的《章太炎集》，中国社会科学出版社1995年版。

章太炎论佛

· 朱义禄 ·

章太炎(1869—1936),又名章炳麟,浙江余杭人。旧民主主义革命家,著名思想家,国学大师。他接触佛学,是30岁以后的事。先是听友人夏曾佑的诱说,始涉佛学;后从好友宋恕的规劝,去读《三论》(《中论》、《百论》、《十二门论》)。真正钻研佛学,是因上海“苏报案”身陷囹圄的三年间(1903—1906)。“苏报案”是清廷欲扑灭革命思潮的传播而蓄意制造的。章太炎为邹容《革命军》,写了篇热情洋溢的序言而入狱。章太炎与邹容在狱中期间,除每日做苦工外,经常研究佛学与社会学。“及因系上海,三岁不覿,专修慈氏、世亲之书。”^①此时他专攻《瑜伽师地论》、《成唯识论》等法相宗的经典著作。章太炎钻研佛学,主要是服从于现实政治的需求,即20世纪初资产阶级革命派反清斗争的要求,不是为了做纯粹哲学或宗教上的学术研究。1906年出狱后到东京,对留学生演讲中提出,“要用宗教发起信心,增进国民的道德……提倡佛教为社会道德起见,固是最要;为我们革命军的道德上起见,亦是最要。”^②这是章太炎论佛的宗旨所在。

首先,“发起信心”是要求资产阶级革命派,树立起“依自不依他”的大无畏精神,这对中国的前途大有好处:

明之末世,与满洲相抗、百折不回者,非耽悦禅观之士,即姚江学派之徒。日本维新,亦由王学为其先导。王学岂有他长?亦曰“自尊无畏”而已。其义理高远者,大抵本之佛乘,而普教国人,则不过斩截数语,此即禅宗之长技也。仆于佛学,岂无简择?盖以支那德教,虽各殊途,而根原所在,悉归于一,曰“依自不依他”耳。……佛教行于中国,宗派十数,独禅宗为盛者,即以自贵

^① 《蕤汉微言》。

^② 《东京留学生欢迎会演说辞》,《章太炎政论选集》第271—276页。北京,中华书局,1977年。

其心，不援鬼神，与中国心理暗合。故仆于佛教，独净土、秘密二宗有所不取。^①

这段话中有二点值得注意。1)断言明末气节之士抗清而矢志不变者，其精神支柱不是佛学，就是王阳明的心学。但归根到底，王学的精神解放主张还是源于佛学的。2)佛教派别众多，章太炎倾心于禅宗，而对净土宗与密宗均持批评态度。自晚唐以后，禅宗成为支配中国佛坛的主流。禅宗的理论可归结为“自心是佛”、“顿悟成佛”、“无念为宗”这三条，章太炎以“自贵其心”来概括是深契禅宗宗旨的。章太炎以为，佛学之所以有用，是内中有着“自贵其心”、“自尊无畏”的精神。常习佛学，有解放人们的思想、确立一往无前的大无畏精神，激励人们斗志的功效。“仆所奉持，以‘依自不依他’为臬极。……排除生死，旁若无人，布衣麻鞋，径行独往，上无政党猥贱之操，下无懦夫奋矜之气，以此揭橥，庶于中国前途有益。”^②这样的精神状态，这种蹈死如饴的志士仁人，正是当时反抗清廷的革命派所急需的。章太炎强调，只有通过这种信仰，才能勇猛无畏，众志成城，干出一番事业来。

其次，“增进道德”强调的是，佛学可以纯洁人心，增强人们的道德观念：

至所以提倡佛学者，则自有说：民德衰颓，于今为甚，姬、孔遗言，无复挽回之力，即理学亦不足以持世。……自非法相之理，华严之行，必不能制恶见而清汙俗。^③

在章太炎看来，国民道德的衰败是很严重的。周公、孔子的学说，宋明理学各家的理论，对增进民众的道德均无挽回之力。只有大力倡导法相宗与华严宗，才能制恶见清。民德衰退主要体现在“五心”上，即“畏死心”、“拜金心”、“奴隶心”、“退屈心”、“德色心”。破除这“五心”，得靠佛教的“无生”、“破我”、“平等”、“众生皆佛”、“三轮清净”等主张。^④这一切是在人的自我意识中进行的，故章太炎说：“所以维持道德者，纯在依自不依他。”^⑤“五心”

① 《答铁铮》，《章太炎全集》第四册，第369页。上海人民出版社，1982年。

② 同上，第374—375页。

③ 《人无我论》，《章太炎全集》第四册，第427页。

④ 《建立宗教论》，《章太炎全集》第四册，第418页。

⑤ 《答铁铮》，《章太炎全集》第四册，第374页。

的产生,是由于人的主观意识中萌生了“我执”与“法执”的结果。依照章太炎赞同的法相宗(唯识宗)来说,“我执”与“法执”不是“实有”的,而是阿赖耶识的变现。^①章太炎强调,华严宗于对提高人们的道德最有益:“这华严宗所说,要在普度众生,头目脑髓,都可施舍与人,在道德上最有益。”这是针对孔子开创的儒学而言的:“孔教最大的污点是使人不脱离富贵利禄的思想。”^②章太炎之意,是希望革命派人士要一心一意的投入到颠覆清廷的斗争中去,去掉追求富贵利禄的私心杂念。

第三,章太炎指出,佛教中的平等观念有利于反对封建专制制度。章太炎说:

有的说佛教看一切众生,皆是平等,就不应生民族思想,也不应说逐满复汉。殊不知得佛教最重平等,所以妨碍平等的东西,必须去除。……又佛教最恨君权……佛是王子,出家为僧,他看做王就与做贼一样,这更与恢复民权的话相合。^③

这是借对佛教的思想与典故,宣扬民族主义与民权思想。当时资产阶级革命派内部,对如何推翻清廷意见不一,但于排满这一点上并无二致。章太炎作《正仇满论》、《排满平议》二文,宣传反清排满的民族主义。孙中山联络了许多会党,为求得他们的支持,打出了排满的口号。释迦牟尼舍弃迦毗罗国太子而出家,是他深感于人的生死无常这一永恒难题。这与20世初期革命派争取民权的要求,也谈不上什么契合点。中国历史上的佛教能得到迅猛的发展,是同帝王们的大力倡导分不开的。佛教徒为了得到帝王的扶持,把帝王等同于佛来礼拜:“能弘道者,人主也,我非拜天子也,乃是礼佛耳。”^④北魏沙果这一席话,成功地解决沙门是否礼敬王者这一争议。礼佛与拜帝合一的主张,顺利地打通了佛教在中国传播的通道。说“佛教最恨君权”,表明章太炎强史就我的味道很浓。应该看到,章太炎作为资产阶级民主革命时期的一位坚强战士,在革命途中“七被追捕,三入牢狱”的事迹是彪炳千秋的。因而他对佛学的评议,基本上是出于20

^① 参见朱义禄:《章太炎和他的〈齐物论释〉》。《十家论庄》487—492页,上海人民出版社,2004年。

^② 《东京留学生欢迎会演说辞》,《章太炎政论选集》第272—274页。

^③ 《东京留学生欢迎会演说辞》,《章太炎政论选集》第275页。

^④ 《魏书·释老志》。

世纪初反清斗争的现实需求。

第四,对佛教诸多宗派,推崇的是禅宗、华严宗与法相宗,于天台、净土、密宗均有程度不等的指责。这是章太炎论佛另一个值得关注之点。章太炎对禅宗评价很高,认为能培育“依自不依他”的大无畏精神,但这并不意味着章太炎只看中禅宗。按照章太炎青睐的程度,则依次为法相宗、禅宗、华严宗。他以为,法相宗与禅宗的宗旨是相同的:“仆以为,相宗、禅宗,其为唯心一也。”^①这一结论值得玩味。法相宗是从印度搬来的,禅宗是中国人自己创造的佛教宗派。法相宗强调的是阿赖耶识,为独立于人的意识之外的精神性本体,属客观唯心论;禅宗主张“心生万种法”,此“心”内蕴于人的主观意识里,系主观唯心论。法相宗与禅宗同为“唯心”,是显著的。熊十力说章太炎根本不懂唯识宗,理由就在于此。其实章太炎是极具创造力的思想家,常常以己见来重新诠释以往的佛学。他所谈论的佛学,无非是从佛学的经典中借用了一些现成思想资料与语言而已。章太炎指出,“禅宗末流,或有不识文字,不知经典”的,他们喜欢敏捷地耍弄一些不落迹象、含意深刻的语言,也即“徒事机锋”。^②这是令他感到非常遗憾的事情。法相宗要比禅宗高明得多,它以其严密的逻辑分析与理论体系适应了近代的新潮流:“仆所以独尊法相者,则自有说。盖近代学术,渐趋实事求是之途,自汉学诸公分条析理,远非明儒所能企及。逮科学萌芽,而用心益复缜密矣。是故法相之学,于明代则不宜,于近代则甚适,由学术所趋然也。”^③法相宗自玄奘从印度搬入中国后,昙花一现后就湮没了。近代中国,法相宗出现了复兴的迹象,章太炎就是提倡者之一。与其他佛教宗派相比,法相宗在概念分析方面确实是很严密的,与西方近代哲学有相似处,而为其他派别无法比拟的。就此而言,章太炎是说得相当实事求是的。关于华严宗的评议,章太炎重视它对提高人们道德观念方面的作用,已如前述。

第五,章太炎认为,佛学与老庄之学相结合,是救时济世的第一“良法”。章太炎是个学问极为广博的思想家,古今中外、经史子集乃至西方的自然科学,无不知晓。他经常糅合各家之说而独抒己见。佛教的平

① 《答铁铮》,《章太炎全集》第四册,第370页。

② 《答铁铮》,《章太炎全集》第四册,第369—370页。

③ 《答铁铮》,《章太炎全集》第四册,第374页。

等思想与庄子相对主义的“齐物”论，是可以合二为一的：“大概世间法中，不过平等二字，庄子就唤作‘齐物’。并不是说人类平等，众生平等。要把善恶是非的见，一切打破，才是平等。”^①章太炎断言，“唯有把佛与老庄和合，这才是‘善权大士’，救时应务的第一良法。”^②“齐是非善恶”，为什么就能达到人与人之平等呢？为了对这一有独创性的见解从理论上作出论证，他在1910年专门写了《齐物论释》来说明。^③

第六，章太炎主张，佛教是宗教，更是哲学。“依常论说来，佛法也是一种宗教。”但从更深层次而言，“与其称为宗教，不如称为‘哲学之实证者’。”^④哲学的希腊文原意为“爱智”，释迦本意则为“求智”，因此章太炎以为，佛学与哲学家是同义的。佛学与一般哲学也有区别，那就是佛学是讲究实证的，所以称为“实证哲学”。章太炎把这一观点，贯穿到他自己哲学家体系的构建中。他把康德的“自在之物”与佛教的“真如”结合在一起，“康德见及物如，几与佛说真如等同。”^⑤章太炎铸造了一个“真如”哲学体系，使他跻身于近代中国佛学大家的行列之中。

① 《论佛法与宗教、哲学以及现实之关系》。《中国哲学》第六辑，第308页。北京，三联书店，1981年。

② 《同上》第310页。

③ 参见朱义禄：《章太炎和他的〈齐物论释〉》。《十家论庄》第484—494页。

④ 《论佛法与宗教、哲学以及现实之关系》。《中国哲学》第六辑，第299—300页。

⑤ 《菴汉微言》。

(一) 答 铁 铮

昨睹尊论，以为佛家之学，非中国所常习，虽上智之士，犹穷年累月而不得，况于一般国民，处水深火热之中，乃望此迂缓之学，以收成效，何异待西江之水以救枯鱼？求仆解答。仆非敢以大将临河，讲诵《孝经》之术，退黄巾也。顾以为光复诸华，彼我势不相若，而优胜劣败之见，既深中于人心，非不顾利害、蹈死如饴者，则必不能以奋起；就起，亦不能持久。故治气定心之术，当素养也。明之末世，与满洲相抗、百折不回者，非耽悦禅观之士，即姚江学派之徒。日本维新，亦由王学为其先导。王学岂有他长？亦曰“自尊无畏”而已。其义理高远者，大抵本之佛乘，而普教国人，则不过斩截数语，此即禅宗之长技也。仆于佛学，岂无简择？盖以支那德教，虽各殊途，而根原所在，悉归于一，曰“依自不依他”耳。上自孔子，至于孟、荀，性善、性恶，互相阅讼。迄宋世，则有程、朱；与程、朱立异者，复有陆、王；与陆、王立异者，复有颜、李。虽虚实不同，拘通异状，而自贵其心，不以鬼神为奥主，一也。佛教行于中国，宗派十数，独禅宗为盛者，即以自贵其心，不援鬼神，与中国心理相合。故仆于佛教，独净土、秘密二宗有所不取。以其近于祈祷，猥自卑屈，与勇猛无畏之心相左耳。虽然，禅宗诚斩截矣，而末流沿袭，徒事机锋，其高者止于坚定无所依傍，顾于惟心胜义，或不了解，得其事而遗其理，是不能无缺憾者。是故推见本原，则以法相为其根核。法相、禅宗，本非异趣，达磨初至，即以《楞伽》传授，惜其后惟学《金刚般若》，而于法相渐疏，惟永明略有此意。今欲返古复始，则《楞伽》七卷，达磨只授四卷《楞伽》，同时流支复译十卷《楞伽》。四卷译文大拙，多诘诎不可解。十卷所定名词，亦有未审，故以实叉难陀所译七卷《楞伽》为定。正为二宗之通邮。然简机说法，亦自分途，其好湛思冥想者，则法相在所必用。若夫心乐总持，不喜繁碎之士，但以禅宗公案相示耳。法相或多迂缓，禅宗则自简易。至于自贵其心，不依他力，其术可用于艰难危急之时，则一

也。明代气节之士，非能研精佛典，其所得者，无过语录简单之说，是岂今人所不能行乎？然仆所以独尊法相者，则自有说。盖近代学术，渐趋实事求是之途，自汉学诸公分条析理，远非明儒所能企及。逮科学萌芽，而用心益复缜密矣。是故法相之学，于明代则不宜，于近代则甚适，由学术所趋然也。若夫词章之士，多喜浮华，如曩日龚定龠辈，宗法天台，无过爱其词藻，于思想则不能如法相之精深，于行事则不能如禅宗之直截，乃谓佛教之亡，亡于禅学，至以师子身蛆相诮。夫禅宗末流，或有不识文字，不知经典者，佛教衰微，禅宗诚不能无咎。然欲研寻其理，则法相自为西来之正宗，必不得已，犹有般若，无取天台之杂糅涅槃、般若为也。涅槃立我，与《楞伽》、《密严瑜伽》立如来藏及阿陀那识者，或可相通，与般若真空相远。若夫直指一心，廓然皎悟，则天台之不逮禅宗远甚！执武夫以诮美玉，何其言之妄耶？故仆以为相宗、禅宗，其为惟心一也。学相宗者，自《成唯识论》入门，至乎《瑜伽摄论》、《密严楞伽》则止矣。学禅宗者，自唐代禅师诸语录入门，渐及《坛经》，至乎《楞伽》则止矣。为繁为简，亦各因其所好，岂专以精密深细之科条，施之于一概乎？足下主张孔学，则禅宗与姚江一派，亦非不可融会，求其学术所自来者，姚江非特近于禅宗，亦窃取《密严》之意。《密严经》云：若法有自性，药无除病，能云何世人见服药病除愈，但是赖邪识变异而流转。此谓药石于人同是一体，姚江亦有是说。特其敷衍门面，犹不得不扬儒抑释。今人学姚江，但去其孔、佛门户之见，而以其直指一心者为法，虽未尽理，亦可以悍然独往矣。所惜戒律未严，自姚江再传而后，其弟子已倡狂自肆，声色利禄，无不点污，故亭林斥之致无余地。亭林排王，与杨园、三角不同，纯以礼法相规，而不甚驳其学说。自非以佛学相参，或兼用蕺山之说，则必不足以持世矣。若夫孔氏旧章，其当考者，惟在历史，戎狄豺狼之说，管子业已明言。上自虞、夏，下迄南朝，守此者未尝逾越，特《春秋》明文，益当保重耳。虽然，徒知斯义，而历史传记一切不观，思古幽情，何由发越？故仆以为民族主义，如稼穡然，要以史籍所载人物制度、地理风俗之类，为之灌溉，则蔚然以兴矣。不然，徒知主义之可贵，而不知民族之可爱，吾恐其渐就萎黄也。孔氏之教，本以历史为宗，宗孔氏者，当沙汰其干禄致用之术，惟取前王成迹可以感怀者，流连弗替。《春秋》而上，则有六经，固孔氏历史之学也。《春秋》而下，则有《史记》、《汉书》以至历代书志、纪传，亦孔氏历史之学也。若局于《公羊》取义之说，徒以三世、三统大言相扇，而视

一切历史为刍狗，则违于孔氏远矣！今之夸者，或执斯宾塞尔邻家生猫之说，以讥史学。吾不知禹域以内，为邻家乎？抑为我寝食坐作之地乎？人物制度、地理风俗之类，为生猫乎？抑为饮食衣服之必需者乎？或又谓中国旧史，无过谱牒之流。夫其比属帝王，类辑世系，诚有近于谱牒者，然一代制度行于通国，切于民生，岂私家所专有？而风纪学术，亦能述其概略，以此为不足，而更求之他书，斯学者所有事，并此废之，其他之纷如散钱者，将何以得其统纪耶？且中国历史，自帝纪、年表而外，犹有书志、列传，所记事迹、论议、文学之属，粲然可观。而欧洲诸史，专述一国兴亡之迹者，乃往往与档案相似。今人不以彼为谱牒，而以此为谱牒，何其妄也！足下不言孔学则已，若言孔学，原亟以提倡历史为职矣。至中国所以维持道德者，孔氏而前，或有尊天敬鬼之说。墨子虽生孔子后，其所守乃古道德。孔氏而后，儒、道、名、法，变易万端，原其根极，惟依自不依他一语。汉世儒术盛行，人多自好，本无待他方宗教为之补苴。魏、晋以后，风俗渐衰，不得不有资于佛说。然即莲社所谓净土者，亦多兼涉他宗，未尝专以念佛为事。三论继兴，禅宗、法相接踵而至，宗派虽异，要其依自则同。而沙门应机者，或取福田利益之说，以化颡愚，流而不返，送为儒者所嗤。韩退之虽至短浅，犹且笑悼不已，况如程、朱之高材乎？退之喜大颠之能外形骸，伊川说《中庸》之前后际断，晦庵于十二缘生、三细六粗、十八界等，叹其精细，以为儒者弗及。然则其人其教，苟无涉乎依他之说者，虽支持门面之儒，犹不得不帖然诚服。盖好尚相同故也。昔无神之说，发于公孟；《墨子·公孟》篇：公孟子曰：无鬼神。是此说所起，非始晋代阮瞻。阮瞻但言无鬼，而公孟兼言无神，则识高于阮矣。排天之论，起于刘、柳。王仲任已有是说，然所排者惟苍苍之天而已，至刘、柳乃直拨天神为无。以此知汉族心理，不好依他，有此特长，故佛教得迎机而入，而推表元功，不得不归之孔子。世无孔子，即佛教亦不得盛行。仆尝以时绌时申、哗众取宠为孔子咎；至于破坏鬼神之说，则景仰孔子，当如岱宗北斗。凡人言行相殊，短长互见，固不容以一端相概也，或者谓孔子亦有天祝、天丧、天厌、获罪于天等语，似非拨无天神者。按孔子词气，每多优缓，而少急切之言，故于天神未尝明破。然其言曰：鬼神之为德，体物而不可遗。此明谓万物本体，即是鬼神，无有一物而非鬼神者，是即斯比诺沙泛神之说。泛神者，即无神之逊词耳。盖孔子学说，受自老聃，老子言象帝之先，即谓有先上帝而存者；庄生继之，则云道

在蝼蚁、稊稗、瓦甓、屎溺，而终之以汝唯莫必，无乎逃物，则正所谓体物而不可遗者。无物非道，亦无物非鬼神，其义一致，此儒、老皆主泛神之说也。及其言天，则本诸往古沿袭之语，而非切指天神。且如印度婆罗门教建立大梵，梵当读钵，正言钵逻摩纳。佛教已拨去大梵，而犹有梵行之名词，盖旧语相沿，莫能迁易，然其义旨已非。孔子言天，亦若是耳。及公孟拨无鬼神，儒术由此成立，非孔子造端之力欤？儒者立说，但求心理之殊，不求形式之异。故孔子虽言鬼神体物，而仍言齐明盛服，以承祭祀。公孟虽拨无鬼神，而仍言祭祀之当有。然孔子言“如在”。如在者，明其本不在也。公孟于《墨子》无鱼作罟之说，亦无辩论。其意谓鱼虽无有，但顺世俗常仪而作罟可也。原中国言鬼者，本非直指幽灵，观《说文》鬼字从由，由为鬼头，与禺字从由同意。禺本母猴，若鬼为幽灵无形之物，何以得象其头？何以母猴之头得与鬼头相似？是其初所谓鬼者，本即山都、野干之属，异物诡见，睹之惊逆，于是幽灵亦假此名，此言鬼者之缘起也。言天神者，则语或本于印度，古教梨俱吠陀所说最尊之神，有言丘者，为天上晴空之义，有言提婆者，即为天义，有言阿姑尼者，为光明火神，而与因陀罗即帝。合德之义，其语转变，流入中国，提婆二音，或译提桓，日本音作テグ，中国古音旧无麻部，故以歌、戈、元、寒等部之音代之。提桓合音则为天，由天而取其双声则谓之帝，由天而取其叠韵则谓之神。古音天、神同部。此自有形移于无形者。由天而取其双声，则对于天者，谓之地，此自有形移于有形者。由地而取其叠韵则谓之祇，此自有形移于无形者。然言神、言帝，有时或以天字代之，具体抽象，不甚分殊。而印度尊敬其人者，多谓之天。如阿闍世王称父为天，玄奘在印度被称为辩才天之类。中国古语，亦多同此。《庄子·在宥》篇载云将之语鸿蒙曰：“天忘朕耶？曰吾遇天难”。《知北游》篇载老龙吉死，神农曰：“天知予僻陋慢池，故弃予而死”。是皆以天称其师长，则天语本于印度明矣。其言丘者，更可证明。《说文》：“北，土之高也，非人所为也。从北从一。一，地也。人居在北南，故从北，中邦之居在昆仑东南。”按昆仑发脉于叶而羌，自南方视之，虽在西北，自燕代视之，反在西南。周、秦以上，诸华疆域，北方偏羸，何有昆仑在北之说？若谓溯原于迦勒底，则昆仑反在其东，说皆不合。夫正直昆仑之南者，惟印度耳。然则丘在人北，必自印度传之。观其以阆风、玄圃为神仙群帝所居，是即以昆仑拟之天上，即

印度所指天上为丘者。圜丘之祭，实象昆仑为之，以祀昊天上帝，而丘训为空，《广雅·释诂》。又合晴空之义。古音丘巨相通，故丘嫂亦作巨嫂，巨即渠魁之渠。《封禅书》有老父称武帝为巨公。巨公、渠魁，文字非二，以丘为尊神，而名其君长为丘，犹以帝为尊神，而名其君长为帝也。阿姑尼之为语，本自火教所传，其名起于印度、波斯未分之世。中国重黎司火，于火教本有因缘，郊之为祭，大报天而主日，此明以火为最上之神，而六天明号，见于《文耀钩》、《河图》各种纬书，其义多不可解。惟中央黄帝名含枢纽，含枢纽者，非阿姑尼之音转乎？《文耀钩》云：“季夏六月，火受制，其名含枢纽”，《周礼·大宗伯疏》引。此非火神而与上帝合德之谓乎？此言天、言神、言帝之缘起也。其后展转荒谬，不可爬梳，《鸿范》言“帝乃震怒”，《大雅》言“帝谓文王”。则明视上帝为有人格矣。中国得孔子泛神之说，至公孟而拨除之，印度得数论无神之说，至释迦而昌大之。其转变亦有相似。自孔子、公孟而后，郊丘宗庙，不过虚文，或文人曼衍其辞，以为神话。如《九歌》、《天问》等。其实已无有尊信者，特愚民不学，犹眩惑于是耳。然所以维持道德者，纯在依自，不在依他，则已砉然可见。而今世宿德，愤于功利之谈，欲易之以净土，以此化诱贪夫，宁无小补？然勇猛无畏之气，必自此衰，转复陵夷，或与基督教祈祷天神相似。夫以来生之福田，易今生之快乐，所谓出之内藏，藏之外府者，其为利己则同。故索宾霍而以是为伪道德，《道德学·大原论》。而中国依自不依他之说，远胜欧洲神教，亦见德人沙么逊《黄祸论》中。今乃弃此特长，以趋庖下，是仆所以无取也。往者作《无神论》，大为基督教人所反对，广州教会有《真光报》，以仆为狂悖至极。吾以理内之言相稽，而彼以理外之言相应，此固毋庸置辩。今得足下所言，乃藉以吐吾肝鬲。要之，仆所奉持，以“依自不依他”为臬极。佛学、王学虽有殊形，若以《楞伽》、五乘分教之说约之，自可铸融为一。王学深者，往往涉及大乘，岂特天人诸教而已；及其失也，或不免偏于我见。然所谓我见者，是自信，而非利己，宋儒皆同，不独王学。犹有厚自尊贵之风，尼采所谓超人，庶几相近。但不可取尼采贵族之说。排除生死，旁若无人，布衣麻鞋，径行独往，上无政党猥贱之操，下作懦夫奋矜之气，以此褐屣，庶于中国前途有益。乃若愚民妇子之间，崇拜鬼神，或多妖妄，幸其蒙昧寡知，道德亦未甚堕坏，死生利害之念，非若上流知学者之迫切也。若专为光复

诸华计，或不必有所更张，而吾党亦有信基督教者，岂能要之使改，顾论理有相伐耳。至于社会相处之间，稍有信仰，犹愈于无执持。今之所志，但欲姬、汉遗民，趣于自觉，非高树宗教为旌旗，以相陵夺。况约《楞伽》、五乘之说，而基督教正在天、人二乘之间，是则即而用之，可矣。书此见志，愿足下审思之！

章炳麟白。

(二)《大乘起信论》辩

《起信论》译于真谛，本西印度人。隋时法经所撰《众经目录》，以《起信论》入疑惑部。而《萨婆多记》、《南海寄归传》、《马鸣菩萨传》、《付法藏因缘传》皆不说马鸣造《起信论》。又《续高僧传》云：《起信》一论，文出马鸣。彼土诸僧思承其本，奘乃译唐为梵，通布五天。则唐时印度已无《起信》之书。举此数证，是故疑其伪作。寻法经云：《大乘起信论》一卷，人云真谛译。勘真谛录无此论，故人疑。此但疑其译人，非是疑其本论。且费长房与法经同时，其所撰《历代三宝记》列《十七地论》五卷，《大乘起信论》一卷。并云太清四年真谛于富春陆元哲宅出，更有《起信论疏》二卷。真谛既历梁、陈二代，梁时所译，或为陈录所遗，故法经因之致惑。今据长房所证，足以破斯疑矣。其后实叉难陀复有新译，则本论非伪，又可证知。盖马鸣久居西北，晚岁著书，或未及流传中印。惟《庄严论经》、《佛所行赞》，文体流美，近于诗歌，宜其遍行五竺。《起信论》立如来藏，义既精深，非诗歌比。又迦湿弥罗之地，世为上坐所居，既承迦叶之传于僧众，尤重资格，与大众部绝殊。故其经论亦多缄藏不泄。《世亲传》谓迦旃延子造《发慧论》，令学者不得出罽宾国。《西域记》谓迦腻色迦王缄封《毗婆沙论》于石函，不得出窣堵波。此皆西北风习，严重论文，不易流传之证。则马鸣之《起信论》不入中印，宜也。于阗近北印度，实叉难陀或从师门受学得之，故得有此新译。而《续高僧传》言，彼土诸僧思承其本，则中印固不以《起信》为伪书也。若谓诸家传记不及此书，则马鸣造《庄严论经》、《佛所行赞》，三《传》《付法藏传》、《马鸣传》、《世亲传》。岂尝言及，亦可以彼为伪耶？《尼乾子问无我义经》，至宋方译，前代未见其书，传记未列其目。今不信《起信》而信《尼乾》，又何其自相矛盾也？若以《起信》一篇与马鸣他著有异，疑其非出一人，此尤可笑。《赖吒和罗之歌》，与夫《庄严佛赞》，此并传记、诗歌之作，不甚关于学说。使马鸣所得止此，无过文学之雄，岂得

为大乘导师耶？至《十不善业道经》、《六趣轮回经》，只以诱化颡愚，所谓人天乘者，尚不足比于小乘，以是窥马鸣，末矣。《大宗地玄文本论》，隋、唐目录所无，必是伪作。纵令信以为实，亦只秘密曼衍之辞，岂有义解可得？至《事师法》、《五十颂》，则犹此土《曲礼》、《弟子职》辈，非妙解胜义之书也。惟《尼乾子问无我义经》，意稍高远，而语甚简略，未为了义。且无我本小乘旧说，未若《般若》、《中观》之深，马鸣有此，亦岂足为大乘法将？然案其文有云：若说无者，云何见见？从因缘生，啼笑等相，或说为有，或说为无，二皆邪妄，非其正理。是纯言无我者，马鸣亦未尝以之为是。此与如来藏说何相背之有乎？且据《付法藏因缘传》云：马鸣计实有我，甚自贡高。则知马鸣初执，本与神我相类，其后学佛必非尽舍故见，正以有我无我相较，而立如来藏缘起之说。若专主无我者，必不能见是义。世人但据《尼乾子问无我义经》，以为与《起信》所言相背。若寻此传计实有我之文，则其疑自解已。此传又云：“富那奢言，佛法之中，凡有二谛，若就世谛假名为我，第一义谛皆悉空寂。如是推求，我何可得？尔时马鸣心未调伏，自恃机慧，犹谓己胜。富那语曰：汝谛思惟，无出虚语，我今与汝定为谁胜？于是马鸣即作是念：世谛假名定为非实，第一义谛性复空寂，如斯二谛，皆不可得，既无所有，云何可怀？我于今者定不及彼。是则无我之说，本富那奢之绪论耳。然富那奢不得为大乘师，不得为菩萨大士，而马鸣成就远过其师者，岂非以所见高于无我乎？有我无我，反覆研核，而如来藏之说出焉。若无《起信》，马鸣亦何以异于诸罗汉也？或谓自思想系统言之，《起信》必当在龙树后。此亦不然。《般若》、《中观》虽多举六识，不甚举阿赖耶识，而阿赖耶识之名，说一切有部《增壹经》中已有之。谓爱阿赖耶，乐阿赖耶，欣阿赖耶，喜阿赖耶。见《成唯识论》卷三所引。又且如来藏名，尊者婆须蜜菩萨所集论已有之。云或作是说，如来藏身。卷六。案婆须蜜是佛弟子，远在马鸣之前。马鸣从有部出家，其立阿赖耶识，有所承受，复何多怪！至龙树以后，无著、世亲诸师，能为境空心有之说，诚与《起信》相似。然其名相繁密，则与《起信》绝殊。《起信》以业相、转相、见相、智相、相续相、执取相、计名字相、起业相，分配第八、第六二识。与世亲举五遍行境，以配第八，举五别境，以配第六者，名相迥殊。况于起信八种识中，举阿赖耶，而不说末那意根，又未说三性三无性等。若《起信》出于龙树以后，必不简略至此。又提婆是龙树弟子，《起信》果出龙树以后，即与

提婆同时，提婆已释《楞伽》，作《起信》者亦应见《楞伽》全帙。《楞伽》有九识三性三无性等，而《起信》名相简练特甚，知其非承《楞伽》，贤首以《起信》与《楞伽》同宗，后人遂谓《起信》为释《楞伽》，此皆武断之说。则必不在龙树后矣。故以思想系统言之，正见《起信》在龙树前，何以云在后耶？若谓自空入有，有必后空。则不知空有二宗，当分南北，而不必分古今。龙树、提婆皆南方之教，马鸣、无著皆北方之教。原其异义，则以上坐大众，据地各殊，故后此所集大乘，亦不离其臭味，此不容以古今相限者也。或谓《起信》卷末，有涉及净土之文，疑其出于龙树以后。无论净土诸经，何时结集，今难质言。且《起信》与《十住毗婆沙论》所异者，《起信》但言西方阿弥陀佛，《十住》有十方诸世尊耳。然《起信》云：其心怯弱，当专意念佛。《十住》亦云：若有易行道疾，得至阿惟越致地者，是乃怯弱下劣之言，非是大人志干之说。汝若必欲闻此方便，今当说之。《第五易行品》。此皆以念佛为怯劣之事，而于《十住》复有般舟三昧之说。《第十二助念佛三昧品》。是龙树尝称谢净土，而《起信》未尝视之甚重也。至于或举阿弥陀佛，或举十方世尊，此则方土不同，传说各异。且专举西方者，其语单纯，遍举十方者，其名广大。以繁简之序言之，适可见《起信》在前，《十住》在后。而世人误信西藏之传说，辄以马鸣置龙树后，斯又妄矣！

（三）论佛法与宗教、哲学以及现实之关系^①

一、佛法果应认为宗教邪？抑认为哲学邪？

近代许多宗教，各有不同。依常论说来。佛法也是一种宗教。但问怎么样唤作宗教，不可不有个界说。假如说有所信仰。就称宗教，那么各种学问，除了怀疑论以外，没有一项不是宗教。就是法理学家信仰国家，也不得不给他一个宗教的名号，何但佛法呢？假如说崇拜鬼神，唤作宗教，象道教、基督教、回回教之类，都是崇拜鬼神。用宗教的名号，恰算正当。佛法中原说六亲不敬，鬼神不礼，何曾有崇拜鬼神的事实？明明说出“心、佛、众生，三无差别”，就便礼佛念佛等事，总是礼自己的心，念自己的心，并不在心外求佛。这一条界说，是不能引用了。惟有六趣升沉的道理，颇有宗教分子孱人在里头。究竟天宫地狱等语，原是《摩拏法典》流传下来。佛法既然离了常见断见，说明轮回的理，借用旧说证明，原是与自己宗旨无碍，所以没有明白破他。只像古代中国、希腊许多哲学家，孔子也不打破鬼，琐格拉底（苏格拉底）、柏拉图也不打破神。现在欧洲几个哲学家，如笛卡尔、康德那一班人，口头还说上帝，不去明破，无非是随顺世俗，不求立异的意思。到底与本宗真义，没有什么相干，总是哲学中间兼存宗教，并不是宗教中间含有哲学。照这样看来，佛法只与哲学家为同聚，不与宗教家为同聚。在他印度本土，与胜论数论为同聚，不与梵教为同聚。试看佛陀菩提这种名号，译来原是“觉”字，般若译来原是“智”字。一切大乘的目的，无非是“断所知障”，“成就一切智者”，分明是求智的意思，断不是要立一个宗教，劝人信仰。细想释迦牟尼的本意。只是求智，所以发明一种最高的哲理出来。发明以后，到底还要亲证，方才不是空言。象近人所说的物如、大我、意志，种种高谈，并不是比不上佛法，只为

^① 本文为太炎先生亡命日本时的一篇讲稿。原稿无题，题目是黄宣民先生整理时所加。
[]内补入原稿漏字。

没有实证。所以比较形质上的学问，反有逊色。试想种种物理，无不是从实验上看出来，不是纯靠理论，哲学反纯靠理论，没有实验，这不是相差很远么？佛法的高处，一方在理论极成，一方在圣智内证。岂但不为宗教起见，也并不为解脱生死起见，不为提倡道德起见，只是发明真如的见解，必要实证真如。发明如来藏的见解，必要实证如来藏。与其称为宗教，不如称为“哲学之实证者”。至于布施、持戒、忍辱等法，不过为对治妄心。妄心不起，自然随顺真如。这原是几种方法，并不是他的指趣。又象发大悲心，普渡众生等语，一面看来，原是最高的道德。因为初发大心的时候，自己还是众生，自然有一种普渡众生的志愿；一面看来，凡人自己得着最美的境界，总要与入共乐。譬如游山听乐，非众不欢。释迦牟尼未成正觉以前，本来也和常人不异。见到这一处，自然要与入共见。证到这一处，自然要与入共证。若不是说法利生，总觉得自己心里不很畅快。所以据那面看是悲，据这面看是喜。若专用道德的眼光去看，虽是得了一面，却也失了一面，道德尚且不是佛的本旨，何况宗教呢？从来着了宗教的见解，总不免执守自宗，攻击异己。像印度的数论胜论，原有可采；中国的老子庄子，意趣更高。但把佛法看成宗教的人，不论他人说是说非，总要强下许多辩难。有时见他人立意本高，就去挑拨字句，吹毛求疵，不晓得字句失当的所在。佛法中也是不免。到了这边，又必要加许多弥缝，施许多辩护，真是目见千里，不见其睫。现在且举一例：且如老庄多说自然，佛家无不攻驳自然，说道本来没有自性，何况自然？那么，我请回敬佛家一句，佛法也有“法尔”两个字，本来没有法性，何况法尔？人本无我，没有自然；法本无我，连法性也不能成立了。这种话，只要以矛刺盾，自己无不陷入绝地。后来佛法分宗，也往往有这种弊病。本来专门讲学，原是要彼此辩论。但据着道理的辩，总愈辩愈精；执着宗教的辩，反是愈辩愈劣。我想陈那菩萨作《理门论》，只用现量比量，不用圣教量，真是辩论的规矩。可惜亚东许多高僧，从没有在这边着想。这种病根，都为执着宗教的意见，不得脱离，竟把“佛法无诤”四个字忘了。若晓得佛法本来不是宗教，自然放大眼光，自由研究。纵使未能趣入实证一途，在哲学的理论上，必定可以脱除障碍，获见光明。况且大乘的见解本来“依义不依文，依法不依人”。可见第一义谛，不必都在悉檀。地上菩萨，不必专生印度。恐怕文殊弥勒，本来是外道宗师，大乘采他的话，就成一种最高的

见解。何但文殊弥勒呢？西向希腊，东向支那，也可以寻得几个出来。虽然不在僧伽，他的话倒不失释迦牟尼的本意啊！

二、佛法亦有不圆满处，应待后人补苴。

佛法中原有真谛、俗谛二门。本来不能离开俗谛去讲真谛。大乘发挥的道理，不过“万法唯心”四个字。因为心是人人所能自证，所以说来没有破绽。若俗谛中不可说心，也就不能成立这个真谛。但在真谛一边，到如来藏缘起宗、阿赖耶缘起宗，已占哲学上最高的地位。只在俗谛一边，却有许多不满。那不满在何处呢？佛法只许动物为有情，不许植物为有情，至于矿物，更不消说了。兄弟平日好读《瑜伽师地论》，却也见他许多未满足。《瑜伽》六十五云：“离系[出家]外道，作如是说：一切树等皆悉有命，见彼与内有命数法，同增长故。应告彼言：树等增长，为命为因？为更有余增长因耶？若彼唯用命为因者，彼未舍命，而于一时无有增长，不应道理。若更有余增长因者，彼虽无命，由自因缘，亦得增长，故不应理。又[应告彼，汝何所欲，诸]无命物无有增长，为有说因？为无说因？若有说因，此说因缘不可得故，不应道理。若无说因，无因而说而必尔者，不应道理。[……]又[应告彼，汝何所欲，]诸树等物与有命物，为一向相似？为不一向相似？若言一向相似者，诸树等物根下入地，上分增长，不能自然动摇其身，虽与语言而不报答，曾不见有善恶业转。断枝条已，余处更生，不应道理，若言一向不相似者，是则由相似故可有寿命，不相似故应无寿命，不应道理。”这许多话，不用多辩，只要说“寿、暖、识三，合为命根”。植物也有呼吸，不能说无寿；也有温度，不能说无暖；也有牝牡交合的情欲，卷虫食蝇的作用，不能说无识。依这三件，植物决定有命。至于根分入地不能动摇，这与蜗牛石蛙，有什么区别？语言不报，也与种种下等动物相似。断枝更生，也与蜥蜴续尾、青蛙续肢别无两样。惟有善恩业果一件，是人所不能证见，都无庸辩。种种不能成立。植物无命，费了许多辩论，到底无益。至于矿物，近人或有说他无知，或有说他有知。依唯心论，到底不能说矿物无知。为什么缘故呢？唯心论的话，简说成心有境无。请问触着墙壁，为什么不能过去？唯心论家，必定说身识未灭，所以触觉不灭。触觉未灭，所以不能透过障碍。究竟不是外界障碍，只是身识上的相

分。若身识灭了,触觉就灭。触觉灭了,自然不觉障碍,可以透过。这几句话,原来不错,但又请问唯心论家:石块与石块相遇,金球与金球相遇,也一样不能透过。请问石块和金球,还是有身识呢,还是没有身识呢?若没有身识,为什么不能透过障碍?石块、金球可说没有身识,便是动物也可说成没有身识,这是依着什么论据?若说石块、金球也有身识,为什么佛法总说四大是“无情数”呢?问到这句,佛法中唯心论师,口就哑了。到底不说矿物有知,不能完成自己的唯心论。现在依《起信论》说,更有证成“矿物有知”的道理。原来阿赖耶识,含有三个:一是业识,二是转识,三是现识。业就是作用的别名,又有动的意思。矿物都有作用,风水等物,更能流动,可见矿物必有业识。转识就是能见的意思,质言就是能感触的作用。矿物既然能触,便是能感,可见矿物必有转识。现识就是境界现前的意思。矿物和异性矿物,既能亲和,也能抵抗,分明是有境界现前。可见矿物也有现识。若依《成唯识论》分配,业识便是作意。转识便是触,现识便是受,并与阿赖识相应,但没有想、思二位。所以比较动植物的知识,就退在下劣的地位。况且矿物不但有阿赖耶识,兼有意根。何以见得呢?既有保存自体的作用,一定是有“我执”。若没有我执,断无保存自体的理。只是意根中“法执”有无,还没有明白证据,不容武断。矿物既有阿赖耶、意根二种,为什么缘故不见流转生死啊?因为流转生死,必要“感”、“业”二种为缘。矿物的感,只有“俱生我执”,没有分别我执。只有“显境名言”,没有“表义名言”。矿物的业,只有“无记性”,没有“善性”、“恶性”。流转生死的缘,阙了大半,所以没有流转生死的果。这也是容易说明的。但虽说矿物有知,依旧不容说矿物有质。只是矿物和矿物相遇,现起触觉,毕竟没有窒碍的自体。动物和矿物相遇,动物现起色觉、声觉、香觉、味觉、触觉,毕竟没有五尘的本质。五尘的幻觉,只为两种有意根的东西相遇而生,所以心有境无,依然成立。这植物有命、矿物有知的俗谛,佛法中不能说得圆满。我辈虽然浅陋,还可以补正得一点儿。还有一句话,是兄弟平日的意见。现在讲唯心论的,必要破唯物论。依兄弟者,唯心论不必破唯物论,反可以包容得唯物论,只要提出“三性”,就可以说明了。第一是据“依他起自性”。唯物论家为什么信唯物呢?除了感觉,本来无物可得,感觉所得,就是唯心论的“现量”。信唯物的,原是信自己的感觉,即便归入心上的现量了。第二是据遍计所执自性。有一类唯物论师,说感

觉所得,不过现象,分析出来,只是色声香味触五种。此外还有物的本质不是色声香味,也不是触,没有方分,没有延长,五感所不能到,就是真正的物质了。但五感所不能到,就[落]在“现量”以外,又兼一切物质,界限最广,更没有什么“比量”。离了“现量”、“比量”,突然说有物质,那便是非经验非推理的说话。这句话由那里[说]起来?只为我的意根中间,原是有“法执”。依着“法执”做自己思想的靠傍,就说出“物必有质”的话来。那么,“物质”这一句话,就是唯心论中所说的“非量”。分别是句妄语。然而离了意根,再不能无端想成,这不是以心量为主,物质为从么?第三是据圆成实自性。动物植物也有知,矿物也有知,种种不过阿赖耶识所现的波浪。追寻原始,唯一真心。况且分析一物,到分子的境界,展转分成小分子、微分子的境界,总有度量可分,[永]不能到最小最微的一点。所以《庄子·河伯篇》^①说:“物量无穷”。既是无穷,必不能说是实有。有像空间时间,没有边际,就能说是实有。到底是心中幻象,就此可以证成“诸法不生”。矿物植物动物,同是不生,那就归入圆成实性,所以说不必破唯物论。尽容他的唯物论说到穷尽,不能不归入唯心。兄弟这一篇话,或者不为未见吧!

三、印度佛法、支那佛法,本自有异, 不可强同,而亦有互相补助之处。

佛法在印度,小乘分为二十余部,大乘只分般若、法相二家。般若不立阿赖耶识,又说:“心境皆空”,到底无心无境,不能成立一切缘起。但《中论》所说:“因缘所生法,我说即是空,亦名为假名,亦名为中道。”空便是遍计所执自性,假便是依他起自性,中便是圆成实自性。不过名目有点不同罢了。照这样看,般若宗的真义,还是唯心。般若所破的“心境”;即是法相的“见相”,也没有直破真心。法相宗提出阿赖耶识,本是补般若宗的不备。以前本有《起信论》,提出如来藏来。如来藏与阿赖耶识,《楞伽经》中本来不说分别。《密严经》也说:“佛说如来藏,以为阿赖耶。恶魔不能知,藏即赖耶识。”《起信论》里头,虽有分别,到底八识九识,可以随意开

^① 按:此处引语见《庄子·秋水篇》。

合,并不是根本的差违。法相说三性二无性,《楞伽经》也说三性三无性。大概《楞伽经》、《密严经》、《解深密经》,同是法相宗所依据。《起信》、《瑜伽》,也不过是同门异户。所以印度本土,除了般若、法相,并没有别的大乘。一到中国,却分出天台、华严二宗。天台所据的是《法华经》,华严所据的是《华严经》。这两部经典,意趣本来不甚明白。智者、贤首两公,只把自己的意见,随便附会,未必就是两经的本旨。其间暗取老庄旧说,以明佛法,其实不少,所以称为支那佛法。现在把两边的佛法,比较一回,到底互有长短。大概印度人思想精严,通大乘的,没有不通小乘;解佛法的,没有不晓因明,所以论证多有根据,也没有离了俗谛说真谛的病。中国却不然,思想虽然高远,却没有精细的研求。许多不合论理、不通俗谛的话,随便可以掩饰过去。这就是印度所长,中国所短。且看华严宗立“无尽缘起说”,风靡天下,人人以为佛法了义,远在《起信》、《瑜伽》之上。依兄弟想,本来《庄子·寓言篇》(说)曾经说过:“万物皆种也。以不同形相禅,始卒若环,莫得其伦。”这就是华严宗的“相入”说。《齐物论》也说:“万物与我为一。”这就是华严宗的“相即”说。贤首暗取庄子意思,来说佛法,原是成得一种理论。但如来藏缘起说、阿赖耶缘起说,都是以心为本因,无尽缘起说到底以什么为本因?还是无量物质互为缘起呢?还是无量心识互为缘起呢?或者无量物质、无量心识互为缘起呢?到底说来暗昧,没有根源。所立二喻,一是“十钱喻”,二是“椽舍喻”。十钱喻说,十个钱是一个钱所缘成,一个钱又是十个钱所缘成。究竟不过把算位进退。一的进位便是十,所以说十数是一数所缘成。一的退位,便是小数的一,所以说一数是十个小数的一所缘成。但在算位上可以这样讲去,在有形质的物件上,就不容易这样讲去。为什么呢?十个钱可说是一个钱所缘成,一个钱更无小数可分,将一个钱切做十分,早已不能唤他为钱,怎么可说一个钱是十个小数的一钱所缘成呢?椽舍喻说,椽便是舍,因为舍是椽所缘成,去了一椽,便是破舍。所以说椽即是舍。这一条喻,更加荒谬。舍是椽所缘成,便说椽即是舍。这个比例,与“泥中有瓶”一样,犯了“因中有果”的过。况且去了一椽,好舍虽变了破舍,不能不说是舍。去了一椽还是舍,怎么可说椽即是舍呢?照这个比例,也可说眉毛就是人,因为去了眉毛,便是丑怪的人。所以说眉毛就是人,这不是极荒唐的诡辩么?《庄子·天下篇》所载名家诡辩,说的是“郢有天下”。贤首这篇诡辩,与那句话正是

同例。这般荒谬无根的论法，到底不会出在印度。这分明是支那佛法的短处。但有一端长处，也是印度人所不能想到的。就像《华严经》有“性起品”。华严宗取到“性起”两个字，犹有几分悟到。本来缘起这个名称，原有几分不足。缘十二缘生说，《大乘入楞伽经》已曾疑过：“大慧菩萨白佛言，外道说因不从缘生而有所生。世尊所说。果待于因，因复待因。如是展转成无穷过。”《庄子·齐物论》也说：“吾有待而然者邪，吾所待又有待而然者邪！”这种驳难，到底不能解答。因为第一因缘不能指定，所以虽说缘生，不过与泛泛无根一样。又像《楞伽》、《起信》，都把海喻真心，风喻无明，浪喻妄心。但风与海本是二物，照这个比例，无明与真心也是二物。海的外本来有一种风，照这个比例，心的外本来也有一种无明。这就与数论分神我、自性为二的见解，没有差别。唯有说“性起”，便把种种疑难可以解决。因为真心绝对，本来不知有我。不知有我这一点，就是无明。因为不知有我，所以看成器界、情界。这个就是缘生的第一个主因，一句话就把许多疑团破了。这也是支那佛法所长，超过印度的一点。若是拘守宗法，必定说那一宗长，那一宗短，强分权教、实教、始教、终教许多名目，那就是拘墟之见，不是通方之论了。只要各取所长，互相补助，自然成一种圆满无缺的哲理。

四、佛法应务，即同老庄

佛法本来称出世法，但到底不能离世间法。试看小乘律中，盗金钱五磨洒，便算重罪，也不过依着印度法律。大乘律脱离法律的见解，还有许多依着寻常道德。这且不论，但说三界以外，本来没有四界，虽说出世法，终究不离世间。精细论来，世间本来是幻，不过是处识种子所现（处识见《摄大乘论》）。有意要离脱世间，还是为处识幻相所蔽。所以断了所知障的人，证见世间是幻，就知道世间不待脱离。所以“不住生死，不住涅槃”两句话，是佛法中究竟的义谛。其中还有一类，《大乘入楞伽经》唤作菩萨一阐提，经中明说：“菩萨一阐提，知一切法本来涅槃，毕竟不入。”像印度的文殊、普贤、维摩诘，中国的老聃、庄周，无不是菩萨一阐提。这个菩萨一阐提发愿的总相，大概是同；发愿的别相，彼此有异。原来印度社会和平，政治简淡，所以维摩诘的话，不过是度险谷，设医药，救饥馑几种慈善

事业。到东方就不然，社会相争，政治压制，非常的猛烈。所以老庄的话，大端注意在社会政治这边，不在专施小惠，振救贫穷。连兼爱偃兵几句大话，无不打破。为什么缘故呢？兼爱的话，这是强设一种兼爱的条例。像《墨子·天志篇》所说，可以知其大概。若有一人一国违了天志，这个人就该杀，这个国家就该灭，仍然不能纯用兼爱。又像那基督教也是以博爱为宗，但从前罗马教皇代天杀人，比政府的法律更要残酷。所以庄子见得兼爱就是大迂（《天道篇》）^①，又说“为义偃兵”，就是“造兵之本”（《徐无鬼篇》），这真是看透世情，断不是煦煦为仁，孑孑为义的见解了。大概世间法中，不过平等二字。庄子就唤作“齐物”。并不是说人类平等、众生平等。要把善恶是非的见解，一切打破，才是平等。原来有了善恶是非的见，断断没有真平等的事实出来。要知发起善恶，不过是思业上的分位。庄严论说的“许心似二现，如是似贪事，或似于信事，无别善染法。”至于善恶是非的名号，不是随顺感觉所得，不是随顺直觉所得，只是心上先有这种障碍，口里就随了障碍分别出来。世间最可畏的，并不在“相”，只是在“名”。《楞伽》、《般若》多说到字平等性、语平等性。老庄第一的高见，开宗明义，先破名言。名言破了，是非善恶就不能成立。《齐物论》说的：“未成乎心而有是非，是今日适越而昔至也，是以无有为有。”分明见得是非善恶等想，只是随顺妄心，本来不能说是实有。现在拿着善恶是非的话，去分别人事，真是荒唐谬妄到极处了。老子说的“常善救人，故无弃人。人之不善，何弃之有！”并不是说把不善的人，救成善人，只是本来没有善恶，所以不弃。但这句话，与近来无政府党的话，大有分别。老庄也不是纯然排斥礼法，打破政府。老子明明说的“辅万物之自然而不敢为”。又说：“圣人无常心，以百姓心为心。善者吾善之，不善者吾亦善之，德善。信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。圣人在天下，歛歛为天下浑其心，圣人皆孩之。”意中说只要应合人情，自己没有善恶是非的成见。所以老子的话，一方是治天下，一方是无政府，只看当时人情所好，无论是专制，是立宪，是无政府，无不可为。仿佛佛法中有三乘的话，应机说法。老子在政治上也是三乘的话，并不执着一定的方针，强去配合。一方说：“以道莅天下，其鬼不神。”是打破宗教；一方又说：“人之所教，我亦教之。强梁者不得其

^① 按：《庄子·天道篇》有“夫兼爱不亦迂乎”一语，作者殆据此。

死，吾将以为教父。”又是随顺宗教。所以说：“不善者吾亦善之，不信者吾亦信之”，并不是权术话，只是随顺人情，使人人各如所愿罢了。再向下一层说，人心虽有非善恶的妄见，惟有客观上的学理，可以说他有是有非；主观上的志愿，到底不能说他有是有非。惟有无所为的未长进，可以说是真善真恶；有所为的长进，善只可说为伪善，恶也只可说为伪恶。照这样分别，就有许多判断，绝许多争论，在人事上岂不增许多方便么？兄弟看近来世事纷纭，人民涂炭，不造出一种舆论，到底不能拯救世人。上边说的，已略有几分了。最得意的，是《齐物论》中“尧伐三子”一章：“昔者，尧问于舜曰：‘我欲伐宗、脍、胥敖，南面而不释然。何也？’舜曰：‘夫三子者，犹存乎蓬艾之间，若不释然，何哉？昔者，十日并出，草木^①皆照，而况德之进乎日者乎！’”据郭象注，蓬艾就是至陋的意思，物之所安，没有陋与不陋的分别。现在想夺蓬艾的愿，伐使从己，于道就不弘了。庄子只一篇话，眼光注射，直看见万世的人情。大抵善恶是非的见，还容易消去。文明野蛮的见，最不容易消去。无论进化论政治家的话，都钻在这个洞窟子里，就是现在一派无政府党，还看得物质文明，是一件重要的事。何况世界许多野心家。所以一般舆论，不论东洋西洋，没有一个不把文明野蛮的见横在心里。学者著书，还要增长这种意见，以至怀着兽心的强国，有意要并吞弱国，不说贪他的土地，利他的物产，反说那国本来野蛮，我今灭了那国，正是使那国的人民获享文明幸福。这正是尧伐三子的口柄。不晓得文明野蛮的话，本来从心上幻想现来。只就事实上看，什么唤做文明，什么唤做野蛮，也没有一定的界限，而且彼此所见，还有相反之处。所以庄子又说没有正处，没有正味，没有正色。只看人情所安，就是正处、正味、正色。易地而施，却像使海鸟啖大牢，猿猴着礼服，何曾有什么幸福！所以第一要造成舆论，打破文明野蛮的见，使那些怀挟兽心的人，不能借口。任便说我爱杀人，我最贪利，所以要灭人的国，说出本心，到了罢了。文明野蛮的见解，既先打破，那边怀挟兽心的人，到底不得不把本心说出，自然没有人去从他。这是老庄的第一高见。就使维摩诘生在今日，必定也主张这种议论，发起这种志愿，断不是只说几句慈善事业的话，就以为够用了。若专用佛法去应世务，规画总有不周。若借用无政府党的话，理论既是偏

① 按：“草木”原文作“万物”。

于唯物,方法实在没有完成。唯有把佛与老庄和合,这才是“善权大士”,救时应务的第一良法。至于说到根本一边,总是不住涅槃,不住生死,不著名相,不生分别。像兄弟与诸位,虽然不曾证到那种境界,也不曾趣入“菩萨一阐提”的地位,但是“闻思所成”,未尝不可领会;“发心立愿”,未尝不可宣言。《维摩诘经》所说的:“虽观诸法不生而入正位,虽摄一切众生而不爱著,虽乐远离而不依身心尽,虽行三界而不坏法界性”。难道我辈就终身绝望么?

(选自《中国哲学》第六辑,三联书店 1981 年版,参酌黄夏年主编之《章太炎集》,中国社会科学出版社 1995 年版)

欧阳竟无论佛

目 次

欧阳竟无论佛法	高 峰	114
(一) 佛法非宗教非哲学		118
(二) 唯识抉择谈		128

(以上两篇文章均选自黄夏年主编《欧阳竟无集》，中国社会科学出版社 1995 年版。)

欧阳竟无论佛法

· 高 峰 ·

欧阳竟无(1871—1943),名渐,近代佛学专家,居士。1871年出生于江西宜黄县。幼时刻苦攻读,二十岁入学,因不喜科举,转而研究经史、天文、历算及程、朱理学。肄业经训书院,为高材生。1894年,中日战争爆发,慨然于杂学无益世用,一心专研陆、王心学,欲以补救时弊。经友人桂伯华相劝,开始接触佛学。1904年,在南京受杨仁山居士启发,对佛法起信。1906年,恸于生母逝世,即日发愿,舍弃世欲,归心佛法,以求解脱。1910年,决定长住南京,随杨仁山研习佛学。第二年,杨仁山病故,受杨之遗嘱,承担起金陵刻经处的编校工作。又经多年筹备,1922年在南京成立支那内学院,先后设有研究部试学班、法相大学特科等,讲习科目广涉唯识学、法相学、因明学、律学、心学、佛法美术、印度哲学、佛教史学、中国古文学、梵、藏、英、日文学等等。1927年起,鉴于佛教文献“琼瑰盈庭,从无收拾”(《赠友》)的现状,着手整理佛典,拟在全部藏经中选择部分要籍予以精校,辑成《藏要》。原计划分六辑,迫于战争等原因,实际只完成三辑,计有经藏二十九种,律藏十一种、论藏三十三种,共七十三种。1937年,“七七”事变后,与内学院同人入川,在四川江津设立内学院蜀院,继续刻经讲学。1943年病逝于江津。

欧阳竟无的佛学研究起始便具特立独行的风格;一方面,对佛学究竟义、真实义的信念使他根本上超然于一般知识系统之上;另一方面,理性的求真要求又不容许他轻易接受笼统的概念。两者相合所造成的结果,积极地说,“由文字历史求节节近真,不史不实,不真不至,文字般若千余年所不通者,至是乃毕通之”(吕澂:《亲教师欧阳先生事略》);消极地看,则在当时便已自外于主流而成为“别调孤弹”。如其自述所云:“宗教则屏为世学,世学又屏为宗教,舂粮且不能宿,盖垂青者寡矣。”(《与章行严书》)因此,与单纯学术性的研究不同,欧阳竟无的佛学论著不仅具有浓厚

的悲悯情怀和肃穆气象,而且另有一种更为个性化的孤愤心情。

与往昔的盛况相比,20世纪初中国佛教的衰微局面令欧阳竟无痛心不已,以为:“佛法之晦,一晦于望风下拜之佛徒,有精理而不研,妄自蹈于一般迷信之白;二晦于迷信科哲之学者,有精理而不研,妄自屏之门墙之外”(《致章行严书》),遂一意将佛教超拔于宗教、哲学和科学之上而称“佛法”。在欧阳竟无看来,“宗教、哲学二字,原系西洋名词,译过中国来,勉强比附在佛法上面”,两者意义各殊,范围又隘,所以正名定辞,“佛法就是佛法,佛法就称佛法”。析而论之,“已得无上正等菩提的人,是称为佛”,“此法是指瑜伽所得的。瑜伽者,相应义,以其于事于理,如如相应,不增不减恰到好处,故称为法”;合而言之,“此法为正觉者之所证,此法为求觉者之所依,所以称为佛法”(《佛法非宗教非哲学》)。相比之下,通常所说的宗教,皆不免诸如一神或多神崇拜、信从圣经、固守信条和纯粹服从等等毛病。至于哲学一科,重在寻求真理、探讨知识、解释宇宙,虽有破除迷信之功,却终究仍是一种知性的执着。与此不同,“佛法但是破执,一无所执便是佛也。故佛之说法,不说真理而说真如。真如者,如其法之量不增不减,不作拟议揣摩之谓。法如是,说亦如是,体则如其体,用则如其用,决不以一真理范围一切事物,亦不以众多事物奔赴于一真理。所谓在凡不灭,在圣不增,当体即是,但须证得,凡物皆然,瞬息不离者也”(同上)。如今,我们对西方上古、中古哲学和宗教神学的认识已远较20世纪初为深入;以今天的眼光看,欧阳竟无的上述观点并非都是不可讨论的。然而,欧阳竟无摒世学于佛法之外的做法却是真有所见。本来,“内学”一名,除东汉时一度为经学家用来称“七纬”外,向为佛学所专,但明、清以降,这一“内”“外”界划日趋模糊。当其时,欧阳竟无重揭“内学”之名,以无漏、现证、究竟为“内”,而有别于世学有漏、推度、不究竟之“外”,更命其所建曰“内学院”,后者恰如有心人所曾指出过的,“似乎未尝不有深意存乎其间”,甚而,“握住此一要义,则远非称之为‘中国佛学院’之泛,且拔出流俗了”(徐梵澄:《陆王学述》)。

欧阳竟无的佛学研究,无论早期的专精《瑜伽》、《唯识》,抑或中年的旁通《般若》,融贯空有,乃至最终以《涅槃》为归趣,一皆是本诸“西竺论说”,因此,藏经的整理在他决非泛泛的选辑、校勘之事,而要在“流通”：“释迦以至道救世,承其后者事乃在于流通。迦叶、阿难,结集流通;龙树、

无著，阐发流通；罗什、玄奘，翻译流通。自宋开宝雕版于益州，至予师杨仁山先生刻藏于金陵，为刊刻流通。先生之徂西也，付囑于予曰：‘我会上尔至，尔会上我来，刻藏之事，其继续之。’予小子顿首稽首，敬以将命，夙夜不敢康。”（《支那内学院经版图书展览缘起》）欧阳竟无大量重要佛典研究论著，便是在校刻佛藏经论过程中陆续撰成的，计有《〈瑜伽师地论〉叙》、《〈大般若波罗蜜多经〉叙》、《〈藏要〉第一辑叙》、《〈藏要〉第二辑叙》等等，于俱舍、瑜伽、般若、涅槃诸科要典，皆提要钩玄，发明精义。这样一种校读式研究并非毫无“内学”方面的意义，甚至，欧阳竟无认为，对于重要经论的校勘、比较、考证乃至诵习、研究，在“内学”尤为重要；因为“内学”重在亲证，但学者初无现证，“惟有借现证为用之一法，所谓圣教量也”，所以“内学”实是一种“结论后之研究”（《谈内学研究》），就中尤以“圣言至教量，应以经解经，一字不苟”（《欧阳竟无大师纪念刊》）。这方面，欧阳竟无自己的一项重要创获是判唯识、法相为二宗。原本，唯识法相唐以后向来视为一宗，欧阳竟无分判瑜伽与般若，以二谛空宗为文殊学、三性非空非不空为弥勒学，是在旧说基础上所作的第一层分析。进而，欧阳竟无细绎经论文本，又于弥勒学中析出法相与唯识的不同；最初是法相学，而后乃有唯识学的创立：“盖弥勒学者，发挥法相与唯识二事也。初但法相，后创唯识。弥勒《瑜伽》中论法相于本事分，而论唯识于抉择分。是法平等曰法相，万法统一曰唯识，二事可相摄而不可相淆，亦复不可相乱，此弥勒学也。”（《辨唯识法相》）以法相唯识学所依据的六经十一论而言，六经中《楞伽经》二宗俱有，《华严经》但属唯识义，《阿毗达摩经》属法相义，《密严经》、《解深密经》、《菩萨藏经》均属唯识义；十一论中《瑜伽师地论》之“抉择分”多谈唯识义，“本地分”多谈法相义，《辨中边论》、《五蕴论》、《杂集论》属法相义，《显扬圣教论》、《庄严论》、《百法明门论》、《摄大乘论》、《二十唯识》、《成唯识论》属唯识义。从1916年起，欧阳竟无在《世亲摄论释叙》、《百法五蕴叙》、《〈瑜伽师地论〉叙》、《杂集论述记叙》、《瑜伽真实品叙》等等论著中，对弥勒学中法相与唯识的不同，从义理与典据两方面作有或详或略的分析，今天有论者认为“铁证如山，可谓千古定论”（田光烈：《章炳麟〈支那内学院缘起〉书后》）。但在当时，“闻者骇怪”（吕澂：《亲教师欧阳先生事略》），除沈曾植外，唯独章太炎“初惊怪其言”，后乃誉之为“其识足以独步千祀”（章太炎：《支那内学院缘起》）。

欧阳竟无晚年归宗《涅槃》，且融通孔、佛，以“寂灭寂静”释“至善”，判“孔学是菩萨分学，佛学则全部分学”，“佛学渊而广，孔学简而晦”（《孔佛概论之概论》），这在尚恪守儒家道统的旧学士林中，就不如其原先的弟子熊十力倡言大《易》“生生”的“新唯识论”有影响。不过，诚如欧阳竟无所云：“知孔道之为行者说生生，生生，行也，非流转于有漏，奔于习染也。知佛法之为果者说无生，无生，果也，非熏歇、烬灭、光沉、响绝之无也。淆孔子于佛，坏无生义；淆佛于孔，坏生生义。知生生而无生，是依寂之智，则知行之相貌有如此也。知无生而无不生，是智显之寂，则知果之相貌有如此也。”（《孔佛》）通而知其别，欧阳竟无的立说何尝没有精严的理据。

要之，对今人而言，至关重要的其实尚非欧阳竟无分判法相、唯识或则融通孔学、佛法的具体结论，甚至也不是其“证智无戏论，佛境菩萨行”的“顿境渐行”的思想体系，而是他“相续增上，是为精进。难行苦行，遍一切行，不思議行，是为精进”（《释悲训》）的笃实刚健的人格精神，及其“由言教变迁之实，求观行践证之真”（吕澂：《谈院学》）乃至依论解经的治学途径。其弟子吕澂在《谈院学》一文结语处有段颇动感情的话，着实耐人寻味：“先师一生愿欲不断，入蜀时有人劝其休息而大愤，及最后尚有《心经注解》，及《答蒙君（文通）讲学书》，有此一片求究竟之胜欲，乃有先师一生之事业，乃有此院学，此可深长思之也。”

（一）佛法非宗教非哲学

今日承贵会邀请，来此与诸位讲演佛法。此是鄙人最愿意事，但是鄙人没有学问，今日只将我对于佛法的一点意思说出，与大家共同研究而已。

今日讲演题目是“佛法非宗教非哲学，而为今时所必需”，内中意义向后再说，先将佛法名词解释一过。

何谓佛？何谓法？何谓佛法？按：佛家有所谓三宝者，一、佛宝，二、法宝，三、僧宝。佛宝指人，法宝指事，僧者众多弟子义。宝者，有用、有益之义，言此三者能利益有情，故称为宝。已得无上正等菩提的人，是称为佛。法，则范围最广，凡一切真假事理，有为、无为，都包括在内。但包含既如此之广，岂不有散乱无章之弊耶？不然，此法是指瑜伽所得的。瑜伽者，相应义，以其于事、于理，如如相应，不增不减，恰到好处，故称为法。此法为正觉者之所证，此法为求觉者之所依，所以称为佛法。

宗教、哲学二字原系西洋名词，译过中国来，勉强比附在佛法上面。但彼二者，意义既各殊，范围又极隘，如何能包含得此最广大的佛法？正名定辞，所以宗教、哲学二名都用不着，佛法就是佛法，佛法就称佛法。

次言义。云何说佛法非宗教耶？答：世界所有宗教，其内容必具四个条件，而佛法都与之相反，故说佛法非宗教。何者为四？第一，凡宗教皆崇仰一神或多数神及其开创彼教之教主，此之神与教主号为神圣不可侵犯，而有无上威权，能主宰赏罚一切人物，人但当依赖他，而佛法则否。昔者佛入涅槃时，以四依教弟子。所谓四依者，一者依法不依人；二者依义不依语；三者依了义经，不依不了义经；四者依智不依识。所谓依法不依人者，即是但当依持正法，苟于法不合，则虽是佛亦在所不从。禅宗祖师于“天上地下，唯我独尊”语，而云：“我若见时，一棒打死与狗子吃。”心、佛、众生三无差别，即心即佛，非心非佛。前之诸佛，但为吾之导师、善友，

绝无所谓权威赏罚之可言。是故宗教则不免屈抑人之个性，增长人之惰性，而在佛法中绝无有此。至于神、我、梵天，种种谬谈，则更早已破斥之，为人所共悉，此即不赘。

第二，凡一种宗教必有其所守之圣经。此之圣经，但当信从，不许讨论，一以自固其教义，一以把持人之信心，而在佛法则又异此。曾言依义不依语，依了义经、不依不了义经，即是其证。今且先解此二句名词。实有其事曰义，但有言说曰语，无义之语是为虚语，故不依之。“了”有二解，一、明了为了，二、了尽为了。不了义经者，权语、略语；了义经者，实语、尽语。不必凡是佛说可执为究竟语，是故盲从者非是，善简择而从其胜者，佛所赞叹也，其容人思想之自由如此。但于此有人问曰：“佛法既不同于宗教，云何复有圣言量？”答：所谓圣言量者，非如纶音诏旨更不容人讨论，盖是已经证论，众所公认、共许之语耳。譬如几何中之定义公理，直角必为九十度，过之为钝角，不及为锐角，两边等、两角必等之类，事具如是，更又何必讨论耶？此而不信，则数理没从证明。又圣言量者，即因明中之因喻，因明定法，是用其先已成立共许之因喻，比而成其未成将立之宗。此而不信，则因明之学亦无从讲起。要之因明者，固纯以科学证实之方法，以立理破邪，其精实远非今之论理学所及，固不必惧其迷信也。

三者，凡一宗教家必有其必守之信条与必守之戒约，信条戒约即其立教之根本，此而若犯，其教乃不成，其在佛法则又异此。佛法者，有其究竟唯一之目的，而他皆此之方便。所谓究竟目的者，大菩提是。何谓菩提？度诸众生，共登正觉是也。正觉者，智慧也。智慧者，人人固有，但由二障，隐而不显：一、烦恼障。二、所知障。此二障者不寂净，皆是扰攘昏蒙之相，故欲求智慧者先必定其心，犹水澄清乃能照物耳。而欲水之定，必先止其鼓荡此水者，故欲心之定，必先有于戒；戒者，禁其外扰、防其内奸，以期此心之不乱耳。然则定以慧为目的，戒以定为目的；定者慧之方便，戒又方便之方便耳。是故持戒者，菩提心为根本，而大乘菩萨利物济生，则虽十重律仪，权行不犯，退菩提心则犯；此其规模广阔，心量宏远，固不同拘拘于绳墨尺寸之中，以自苦为极者也。夫大乘固然，即在小乘，而亦有不出家、不剃发、不披袈裟而成阿罗汉者（见《俱舍论》）。佛法之根本有在，方便门多，率可知矣。

四者，凡宗教家类必有其宗教式之信仰。宗教式之信仰为何？纯粹

感情的服从，而不容一毫理性之批评者是也；佛法异此无上圣智要由自证得来，是故依自力而不纯仗他力，依人说话，三世佛冤，盲从迷信，是乃不可度者。《瑜伽师地论》四力发心，自力、因力难退，他力、方便力易退，是也。然或谓曰：“汝言佛法既不重信仰，何乃修持次第资粮位中首列十信，五十一心所、十一善中亦首列信数？”答之曰：信有二种，一者愚人之盲从，一者智人之乐欲；前者是所鄙弃，后者是所尊崇。信有无上菩提，信有已得菩提之人，信自己与他人皆能得此菩提，此信圆满，金刚不动，由斯因缘始入十信；此而不信，永劫沉沦。又诸善心所，信为其首者，由信起欲，由欲精进，故能被甲加行，永无退转，是乃丈夫勇往奋进之精神，吾人登峰造极之初基，与夫委己以依人者异也。

如上所言，一者崇卑而不平，一者平等无二致；一者思想极其锢陋，一者理性极其自由；一者拘苦而昧原，一者宏阔而证真；一者屈懦以从人，一者勇往以从己；二者之辨，皎若白黑，而乌可以区区之宗教与佛法相提并论哉？

所谓佛法非哲学者，按：哲学之内容大约有三，而佛法一一与之相反，故佛法非哲学。何者为三？

第一，哲学家唯一之要求在求真理。所谓真理者，执定必有一个什么东西为一切事物之究竟本质，及一切事物之所从来者是也。原来哲学家心思比寻常聪明，要求比寻常刻切。寻常的人，见了某物某事便执定以为某物某事，一例糊涂下去。譬如宗教家人说有上帝，这些庸人便承认以为有上帝；牧师教人崇拜耶稣，这些人便崇拜耶稣；一味盲从，更不思索，千百年来只是糊涂下去。自有哲学家以来，便不其然，你说有上帝，他便要问问：“上帝是个什么东西？眼可以看得见么？耳可以听得到么？如谓世界人类都是上帝造的，上帝又是谁造的？上帝如果不待谁个造他，世界又何必要上帝造他？”所以自从有了哲学，一切人便不肯一味糊涂了。哲学家在破除迷信一方面，本来是很对的，是可崇拜的，但是他一方面能够破除迷信，他果真能不迷信么？他能破人谬执，他果能不谬执么？他天天求真理，他果能求得到真理么？翻开一部西洋哲学史，中间大名鼎鼎的哲学家，如像破除有人格的上帝过后，便迷信一个无人格的上帝；破除独神论过后，便迷执一种泛神论；不信唯物的便主张唯心，不信唯心的便主张唯事。笛加尔善于怀疑，于是便破坏世界一切事实，都以为非真理，但随即

迷信一个我,以为:“我既能怀疑一切非真,我便是真。”到了现在的罗素,便说:“他那个我能怀疑,我固是真,还靠不住。”罗素既能破一切唯物、唯心非真理,然而随又执定一切现象是真,仔细想来,他那种现象是真,与笛加尔的我是真,有何分别呢?总而言之,西方一切哲学家对于世间一切事物,你猜过去,我猜过来,纷纭扰攘,相非相谤,皆是执定实有一理,甲以为理在此,乙以为理在彼,别人诚都可破,自己却不能有个不可破的学说服人,破一立一,不过增加人许多不正确的见解而已。

问者曰:“如你说,既无真理,到底还有什么?如谓一切都无,则彼虚无主义,无世界,无人人类,岂非是唯一独尊的学说吗?”答曰:虚无主义克实亦只是一种妄见,如说:“真理者一样,但名辞不同耳。”并且当知,此种见解为害更大,彼辈计一切都无,趋向断灭,主张破坏与自杀,使人横生邪见,思虑颠倒,行为悖乱,危于世界,盖难尽言。诸君又当知,此种异说非但在现在的时候方用,从前印度亦复如是,所谓断灭外道,所谓恶取空者皆是也。今复质问彼曰:“如谓一切皆假,此假又何所从来?如谓一切都无,云何复有断灭?且既一切无矣,何以你又起如是见,立如是论?又何以要怀疑?又何以要破坏?”此种自语相违,自行矛盾,是为诞妄之极,但其立说肤浅,也可不必多辩了。

问者曰:“你谓哲学家的真理无有,又说真理不可求,而又不许人计空计灭,然则你们到底说什么?作什么呢?”答曰:佛法但是破执,一无所执便是佛也,故佛之说法,不说真理而说真如。真如者,如其法之量,不增不减,不作拟议揣摩之谓。法如是,说亦如是,体则如其体,用则如其用,决不以一真理范围一切事物,亦不以众多事物奔赴于一真理,所谓在凡不减,在圣不增,当体即是,但须证得,凡物皆然,瞬息不离者也。夫当体即是,何待外求?如彼所计之真理,本来无有,但属虚妄,则又何可求耶?有则不必求,无则不可求,故云不求真理也。问曰:“如你所说,既云真如即吾本体,不待外求,云何又为吾人所不知?且既当体即真,物物不二矣,云何又有此虚妄耶?”答曰:兹先设一喻,诸君夜静三更时,寝于床榻,忽生一梦,倏见山河、草木、宫室、楼台,更有人物,或亲或怨,汝时感情激发喜怒爱恶,或泣、或歌、或欣、或惧,及至醒时,了无一物。当汝梦中见山河人物时,汝能知其假否?当汝梦中喜怒悲惧时,汝能知汝妄否?然虽假、虽妄,而实不离心,如离汝心,汝又安能有梦?然又不可谓汝梦即是真实,如谓

汝梦即真，醒时何以又知其颠倒不实？诸法真如，亦复如是。未至真觉，终在梦中，既在梦中，虚妄颠倒，昏蔽缠心，云何得识真如本性？然虽不识真如本性，而此世间种种，山河、大地、人禽、动植，一切喜怒哀惧，一切心行语言，要皆不离真如本性。此虽不离真如本性，而又非即真实，及成佛果，大觉菩提，始知当时颠倒，有如昨梦。然虽大觉，契证真如，此觉此如，亦非从外而得，非从无忽有，仍亦即汝当日自体。是故既不可以不识而拨无，又不可以执假以为实也。真如自性，如是如是。

问曰：“真如既如所言，吾人又如何证得耶？”答曰：此间有一句格言，闻者应深信受，即所谓“不用求真，但须息妄”是也。夫本体既恒不失，自可不必徒劳，独妄为真障，是以当前不识，彼障既除，真体自现。譬之人处梦中，亦能思虑察觉，然任汝若何推寻，终始总是梦中伎俩，任汝推寻有获，所得仍惟是梦；及一旦醒时，而昔之虚妄，不求知自有知，今之真实，不求觉而自觉。故吾人真欲了知真实，惟当息此虚妄，跳出此虚妄之范围耳。

虽然，所谓息妄者，非一朝一夕所能成功，吾人历劫以来，种种颠倒烦恼种子蒂固根深，岂能一期拔尽？园师艺园尚须时节，农人播谷且历春秋，况欲跳此生死范围，证得菩提硕果，而可不历劫修持？但求速效，乌能济也；故必境、行、果三明了无蔽，由闻而思，由思而修，三大僧祇始登究竟。若不明此，徒以少数功德，片刻时光，见彼无成，退然思返，且谓无效，堕人信心，此乃愚痴谬妄，可悲可痛者也！

复次，所谓息妄，亦非如伐木拔草，斩斫芟夷。应知依他起性，有相是空，空自不必除，有则不可除，但权衡审度，应识其机，用舍黜陟，唯辨其性，善者既伸，恶自无由，如秤两头，低昂时等。此中妙用，未可悉言，真发心人应自探讨。

然又当知，夫妄亦何过？妄本无过，过生于执，譬如吾人开目则妄见山河人物、珠玉珍奇，此乃自识相分，妄而非实，不离自体。然眼识变现，任运起灭，都无执著，不生好恶，则虽此幻妄，抑又何害？唯彼俱时意识，寻思执著，认为实有，而曰：“此实山河也，此实人物也，此实珠玉珍奇也。”又从而推究之曰：“此实有山河种种者，必有其从来之真理也。”持之而有故，言之而成理，执之而益深，遂为天下之害根。所谓“生于其心，害于其政，发于其政，害于其事”者是也。盖由执生爱，由爱生取，与爱相违，复生

于瞋；由此好恶逞情，争讼斯起，相杀相淫，相盗相欺，恶业轮回终古不已。夫果何过？过生于执耳。苟能不执，物物听他本来，起灭任其幻化都无好恶，取舍不生，身、语、意业悉归乌有，云何异熟招感而起生死轮回？迷苦永消，登彼大觉。是故执破为佛，破执为法，非别有佛，非别有法。

二者哲学之所探讨即知识问题。所谓知识之起源、知识之效力、知识本质，认识论中种种主张，皆不出计度分别。佛法不然；前四依中说依智不依识，所谓识者，即吾人虚妄分别是也。所谓智者，智有二种，一者根本智，二者后得智。根本智者，亲缘真如，和合一味，平等平等，都无分别是也。后得智者，证真如已，复变依他，与识相应而缘俗谛以度群生是也。此后得智既缘一切，是故真妄、虚实、五法、三自性、八识、二无我、世间、出世间，尽无不知，尽无不了，由斯建立法相学，由斯建立唯识学，由斯建立一切方便学。彼所谓认识论者，从彼之意俱可了达。如是设问知识之来源何如乎？则可答曰：“有阿赖耶识含藏一切名言种子（具受熏持种之性而非是种，但是持种）无始传来，种（种子）现（现行）熏习，八七六五辗转变现，能了能别，所谓知识由斯而起。”彼不达此阿赖耶者，或谓知识出于先天，而先天为是什么？不了其体，何以示人？又或谓出于经验者，经验何以存而不失？又复何以无端发此经验？此疑不解，何以取信。其为批评论者，则又不过调停两是，舍百步之走而取五十步之走而已。然彼二既是徒虚，更何长短可说。今既了达赖耶，一者：识有自种，为生识因缘，故不同于经验论但执法尘。二者：诸识现行，复熏成种，复由此种，能生后识，故不同于先天论但执一常。种生于现，现生于种，八识因依，执持含藏，理实真，不复同彼调停两可论但有言说。吾敢断言之曰：“若必谈知识之本源，惟有佛法为能知也。”

所谓知识之效力如何耶？在彼未达唯识者，则或以为吾人知识无所不了，是谓独断论；其或以吾人之知识了无足恃，一无所能者，是为怀疑论；其或以以为吾人之知识实有范围，越此范围则在所不悉，是谓积极论。今唯识家言，俱异于彼。一者，众生之识各局其量，详彼哲学家知识之范围体性，不出唯识家所谓之率而寻求决定之六识也。六识局于法尘，八识七识之缘得著者，六识尚缘不著，况乎与净识相应之四智之缘得著者，而谓六识能缘得著耶？恒河沙数世界外一滴之雨，咸知头数，而谓六识能知耶？故不同于独断论。二者，凡属有情皆具八识五十一心所，此心、心所

由见、相、自证、证自证，四分成就。见缘相分，自证缘见，内二互缘，皆亲所缘，皆现量得。虽或见分缘相有比有非，而自证缘彼亦属现量；自证为见果，证自证为自证果，自证复为证自证果而皆现量。（柏格森直觉非现量，但是率尔寻求之独头意识），是故无无穷过。是以无染无净，无比无非，一入自证，悉成真实。七识执我虽为非量，然若疏缘我影，任缘第八而不执八为我，以我为八，亦复无过（六识遍计同此）。过生于执，非生于缘，是故一切真实、一切决定以是理故不同于怀疑论。彼积极论者，但为调停两可，而此于彼一切俱非，是故不同于彼积极论。

所谓识之本质为何耶？彼未了达唯识者，或谓知识本质唯吾观念，或谓知识本质存于实在之物体，或谓非心非物但现象耳；了达唯识义者，始知凡识四分合成。一者见，谓能识；二者相，谓所识；三者自证，此见、相二分皆依自证而起，此自证分是称自体，此体若无，便无相见亦无量果；四者证自证，此证自证分复为自证分之量果，而复以彼以为量果俱如前说。如谓无相则无所缘，既无所缘即不成识，非于龟毛而生识故，是故不同于观念论；如谓无见则无能缘，亦不成识，非彼虚空亦能了故，是故不同于实在论；如无自证即无相见，相见俱无即不成识，非无蜗头起二角故，假依实有，现象依自体有，是故不同于彼现象论。从上说来，所谓知识问题，在彼则谬妄重重，乖舛莫定，在此则如实正智，金刚不摇。如何佛法同彼哲学？今之哲学，非特不知知识之来源效力本质而已，即曰彼知，亦只是知散乱意识之一部分耳！识量之广大，彼俱不知也。

问：“人有此知识，止知有此知识可耳，更求识量之广大有何必要耶？”答：即此知识不能孤起，相系相成不能独立，故有求识量广大之必要。知识之本体名自性，自性之起必有所依，此依名根，自性依根而起矣！起必有所及，此及名尘。一识之起必有其伴，此伴名心所。自性、所依、所及、所伴四者合而识起之事得矣！然此识起亦非徒然而起，起必有所为，此所为名作业。必有此五事而后知识之事始毕，此事虽毕，经数十年后复能记忆之，则必有摄藏此事者为之摄藏，此摄藏名八识。知识自性名六识，与知识同起之眼、耳、鼻、舌、身识名五识。五识有依根，六识亦有依根，名七识。此其识量之广如是，而俱与知识有密切关系，知识不能离是而独立也。是故独隘一知识，而求知识之来源、效力、本质决不能得其真相也。是故哲学者，无结果之学也！（上来说理稍近专门，如欲求

精详，当研唯识）。

三者，哲学家之所探讨为对于宇宙之说明。在昔则有唯心、唯物、一元、二元论，后复有原子、电子论，在今科学进步，相对论出，始知宇宙非实物，不但昔者玄学唯心论、一元论无存在之理由，即物质实在论亦复难以成立。今之科学之所要求者唯方程式耳，世界之所实有者惟一项一项的事情，非一件一件的物质也！罗素之徒承斯风起，由是分析物、分析心，物析而心，心析而物，但有现象不见本体。夫既无本体，现象复何由而生？且既执现象实有，亦是离识有境，此种论说，以较西方旧日，诚见高明。以彼西方学说，旧无根柢，而科学勃同于二三百年来，能有此成功，亦良足钦佩。然佛法之言犹异夫此，兹以唯识之义略为解释于后。唯识家但说唯识不言宇宙，心即识也，色亦识也。譬如于眼能见于色，是为眼识，此色非离眼识，实有以离识不起故，相分不离自证，亦犹见分不离自证，是故色非实有，但有眼识。声香味触法亦复如是，一切色法但为识之相分。山河大地亦有本质，而此本质即为八识相分。故曰三界唯心，万法唯识，故宇宙离识非是实有。

复次，又当知此识亦即是妄，都无自性。何者？仗因托缘方得起故。譬如眼识生时，非自然生待因缘合，其数为九：一者根，二者境，三者作意，四者空，五者明，六者分别依六识，七者染净依七识，八者根本依八识，九者识自种子。如是耳识生时，因缘必八，鼻、舌、身识因缘需七，六识需五，七识需五，八识需四，既有所仗托和合而起，故非实有但如幻耳。既无主宰亦非自然，是为依他起性。

复次，又应当知此因缘有亦不常。何者？以其顿生顿灭刹那不停故。盖识之生，众缘既合，种起现行，现行起时，复熏成种，才生即灭，现谢灭已，种复生现，现又熏种，种又生现，如是刹那相续前后，于现生时山河大地历历在目，生已即灭，又复寂然。是故吾人一日半日中，已不知历尽许多新天地矣！或曰：“既云顿生顿灭，何以吾人目视山河，但见其生，未见其灭，但见其有，不见其无？”曰：此无可疑。譬如电影，以彼电力迅速，遂乃见彼影像确然，前后始终宛若为一，而不知彼数分钟之间，顿灭顿生，旧去新来，已易百千底片矣！宇宙幻妄，顿灭顿生，亦复如是。

复次，此虽幻有而即是识，识虽起灭无恒，而种子功能永无消灭，但有隐显之殊，绝无生灭之事，既无有始亦无有终，是故不同彼现象论者，

谓无心有事从无忽有；又不同彼断灭论者，有已忽灭，虽则顿起顿灭，而实不生不灭。

复次，当知一人八识各有相见，是故山河大地有情各变，而非多情共一山河大地，以俗语表之，即人各一宇宙是也。虽同居共处，而互始互终彼此不能相离，彼不能越出彼之宇宙而搀杂此之宇宙，此亦不能越出此之宇宙搀杂彼之宇宙，是故对语一室而天地各殊，共寝一榻而枕衾各异，此中妙理更复难言。或曰：“既云彼此之天地各殊，何以复能共处一室而不相碍，又有情所变既异，云何复能共证一物耶？”答：此亦设一喻，譬如灯光，于一室中燃彼多灯，一一灯光都非相碍，一一灯光都能照室。有情变相亦复如是，业力既同，处所无异，所变相似，不相障碍，如众灯明各遍似一，光光相网胡为碍？业力既同，处所既一，故所缘虽别，亦互证而知，虽互证知而实各证所知，非共证一知也。何者？以业力异者，虽同一处所证别故。如无病人与有病者共尝一味，甘苦各别，由此故知境非实有，唯有心耳。

复次，既知心外无境，大地山河与吾为一，由此当悟吾人之身非复局于七尺之躯，吾人之心量广阔如同法界，遍于虚空，自从虚妄分别遍计固执，遂乃把握七尺臭皮以为自我，自此之外别为他物。爱憎劫夺横起狂兴，历劫沉沦永无超拔，弃舍瀛渤认取浮沔，是故佛告文殊：“善男子！一切众生从无始来，种种颠倒犹如迷人四方易处，妄认四大为自身相，六尘缘影为自心相，譬彼病目见空中华及第二月。善男子！空实无华，病者妄执，吾等众生无始来长处梦中，沉痾莫治，今当发无上菩提之心，息此一切虚妄，复吾本性，识取自身，是为丈夫唯一大事。”

总而言之，彼诸哲学家所见所知于地不过此世界，于时不过数十年间，不求多闻，故隘其量，故局其慧。若夫佛法则异乎此，彼诸佛菩萨自发起无上菩提心、广大心、无边心以来，其时则以一阿僧祇劫明决此事，二劫见之，三劫修满而证之，然后随身现化普度有情，以彼真知觉诸后起，其说为三世诸佛所共证而莫或异；其地则自一世界至无量无边世界而不可离，舍此不信，徒自暴绝，以萤火之光当日月之明，高下之辨不待言矣！

问者曰：“如汝所云，类为常情所难了，亦为世理所未经，汝斥宗教为迷信，汝言得亦非迷信耶？”曰：佛法之与宗教其异既如上言，此即不辨。至佛法亦有难信难解者，虽然，稍安毋躁，世间难信难解之事理亦众也，然

勿谓其难信而遽斥其迷焉。譬如物质实在，此亦常人之恒情也，然在罗素等则谓无有物质只有事情，吾人遽可以常理而斥彼迷信乎？又如万有引力之定律，二百年来人所不敢否认者也，自安斯坦相对律出，而彼万有引力之定律乃失其尊严，吾人遽可以旧日之见而斥安斯坦之迷信耶？抑又如任何三角形，三角之和必等于二直角，此亦自希腊以来人所公认之定理也，然近日新几何出，复云三角之和有大于二直角者，亦有小于二直角者，吾人又安可以常情而斥其为迷信耶？以一指翻动太平洋全体，人必曰此妄人也，此妄语也。然事有诚然，如将入此一指于太平洋中，其近指之水必排动其邻近之容积而后能纳之，此邻近又必排其邻近，则虽谓太平洋全体翻动亦可也。牵一发而全身动，故必知三阿僧祇劫然后知此一刹那也，故必知无量无边世界而后知此一世界也。是故人智原有高下之不齐，而断不可用常情以度高明之所知，彼科学家、哲学家与吾人同处梦中者耳，智虑不齐，尚不可以常情测，佛与众生一觉一梦，则又乌可以梦中人之知解而妄测大觉者之真证耶？如真欲斥佛法之迷妄者亦非不可，但必先读其书，先达其旨，而后始可从事。苟于彼之书，尚未曾读或尚未能读，而动以逸出常情相非难，且将见笑于科学家矣！于佛法奚损毫发耶？（以上佛法与宗教哲学之异既尽）

笔记者王恩洋按：上来所谈妙味重重，俱达问题深处。洋六月自北大来谒吾师，朝夕侍侧，渥闻胜义，玄音一演，蒙妄顿消。始知昔日所治哲学，种种迷执，有同说梦，安身立命别有在也，晨钟木铎更焉求之，由是踊跃爱莫忍去，今以记录之便，备以平日所闻具列如上，以饷好学。嗟乎同志，盍其归哉！

(二) 唯识抉择谈

“将谈《成唯识论》之八段十义，先于本宗要义作十抉择而谈”(引号以内系直录演讲原稿之文，以下并同此例)，将谈十抉择，先明今时佛法之蔽。其蔽为何？略举五端：

一者，自禅宗入中国后，盲修之徒以为佛法本属直指本心，不立文字，见性即可成佛，何必拘拘名言？殊不知禅家绝高境界，系在利根上智道理凑泊之时，其于无量劫前，文字般若熏种极久；即见道以后，亦不废诸佛语言，见诸载籍，非可臆说。而盲者不知，徒拾禅家一二公案为口头禅，作野狐参，漫谓佛性不在文字之中，于是前圣典籍，先德至言，废而不用，而佛法真义浸以微矣！

二者，中国人之思想，非常笼统，对于各种学问，皆欠精密之观察；谈及佛法，更多疏漏，在教理上，既未曾用过苦功，即凭一己之私见妄事创作，极其究也，著述愈多，错误愈大，比之西方佛菩萨所说之法，其真伪相去，诚不可以道里计也！

三者，自天台、贤首等宗兴盛而后，佛法之光愈晦。诸创教者，本未入圣位(如智者即自谓系圆品位)，所见自有不及西土大士之处。而奉行者，以为世尊再世，畛域自封，得少为足，佛法之不明宜矣！

四者，学人之于经典著述，不知抉择。了义不了义乎？如理不如理乎？皆未之思也，既未之思，难免不误。克实而谈，经论译文，虽有新旧，要以唐人新译为胜。唐人之书，间或深博难通，然其一语义俱极谛审，多旧译所不及。又谈著述，唐人亦称最精。六朝要籍未备，宋明古典散亡，前后作者之于依据，难去尽当。今人漫无简择，随拾即是，所以义解常错也！

五者，学人全无研究方法。徘徊歧途，望门投止，非视学佛为一大难途，即执一行一门以为究竟，如今之言净土者即是，如此安望佛法之能全显露耶！且今之学者，视世、出世智截然异辙，不可助成，于是一切新方法

皆排斥不用，徒逞玄谈，失人正信，比比见矣！

欲祛上五蔽，非先入唯识、法相之门不可；唯识、法相方便善巧，道理究竟，学者于此研求，既能洞明义理，又可乐思想笼统之弊，不为不尽之说所惑；且读唐人译述，既有了义之可依，又得如理之可思，前之五蔽不期自除，今所以亟亟提倡法相唯识也！抉择之谈理难详尽，“时俗废、疾略而起之，要其精义、络绎随文”。

第一 抉择体用谈用义

“无为是体，有为是用”，此粗言之也！若加细别，则有体中之体，体中之用，用中之体，用中之用。今先言其粗者：无为有八，即虚空、择灭、非择灭、不动、想受灭（此五皆就真如义别而立）、三性真如是也。云何虚空？真如离障之谓。云何择灭？由慧简择得证之谓。云何非择灭？缘缺不生之谓。云何不动？苦乐受灭（即第四禅）之谓。云何想受灭？离无所有处欲，想受不行之谓。云何三性真如？谓善、恶、无记法中清净境界性。盖真如遍一切一味，非恶、无记中即不遍也，此理须辨。无为法不待造作，无有作用，故为诸法之体；反之由造作生，有作用法，即是有为，故有为是用。此所谓粗言体用也。

次细分体用，有如左表：

一、体中之体	一真法界
二、体中之用	二空所显真如（又三性真如）
三、用中之体	种子
四、用中之用	现行

何以谓一真法为体中之体？以其周遍一切故，诸行所依故。何以谓二空所显为体中之用？以其证得故，为所缘缘故。何以谓种子为用中之体？以种子眠伏藏识，一切有为所依生故。何以谓现行为用中之用？以现行有强盛势用，依种子而起故。此总言体用也。如更以相明体用二者，则“非生灭是体，生灭是用；常一是体，因果转变是用”；何谓非生灭与生灭？欲明此义，须先解刹那义。刹那者，念之异名。念著，变动不居之幻相也。吾人一生心之顷，有无数幻相于中显现，非可以暂时止息。此顷间无数幻相，以其至促至细，故假以刹那之名。言刹那者，微细难思，才生即

灭,不稍停留。正成果时,前念因灭,后念果生,如秤两头,低昂时等(然将成果时,种现同在一处,此即因果同时之义)。当情幻现,亘古迁流,所谓生灭大用,其实如是。反乎此则是非生灭之相也。

复次,何谓常一与因果转变?转变即是生灭。因果生灭,相续幻现,证得其实相,是谓幻三昧,亦名不空金刚。盖幻相历然,如量显现,不坏一法,成其全知,故曰如幻三昧。有种能生,势用终存,幻作宇宙众相,从无始来,盖未来际,转变而现,故曰不空金刚。所谓因果转变,其相如是。反乎则是常一之相也。

上以诸相显体用,体用之义则已明矣。然“有为生灭因果,无漏功德,尽未来际,法尔如是,非独诠于有漏也”,生灭向流转边是为有漏,向还灭边是为无漏。从来误解生灭之义,以为非无漏果位所有,所据以证成者,则《涅槃》生灭灭已,寂灭为乐(《大论》十八译作:由生灭故彼寂为继。)之文也。此盖不知寂灭为乐之言,非谓幻有可无,大用可绝。灭尽生灭别得寂灭,亦几乎断灭之见而视佛法如死法也,其实乃了知幻相,无所执著,不起惑苦,遂能生灭不绝而相寂然夫是之谓寂灭为乐也,诸佛菩萨皆尽未来作诸功德,常现其幻,生灭因果,又如何可无耶?“是故须知,有为不可歇,生灭不可灭,而拨无因果之罪大,又复须知一真法界不可说”。何以故?不可思议故,绝诸戏论故。“凡法皆即用以显体”,十二分教皆诠俗谛,皆就用言。“又复须知,体则性同,心佛众生三无差别;用则修异,流转还灭语不同年。”

第二 抉择四涅槃谈无住

“涅槃”一名,向来皆以不生不灭解释之,此大误也。不生不灭所以诠体,非以诠用。诸佛证得涅槃而作诸功德尽未来际,故其涅槃实具全体大用无所欠缺,其体固不生不灭,其用则犹是生灭也。此生灭之用所以异于世间者,以尽破执故,烦恼、所知二障俱遣;以真解脱故,相缚、粗重缚一切皆空。障、缚既除,一切智智乃生,即此妙智以为用,一切自在而有异于世间,假使仅以不生不灭为言,则涅槃犹如顽空,果何以诠于妙智之用耶?

涅槃义别有四,即自性涅槃、有余依涅槃、无余依涅槃、无住涅槃是也。自性涅槃者,诸法自体,性本寂静,自然具有,不假他求,凡夫、三乘无所异也。有余依涅槃者,显苦因尽,苦依未尽,异熟身犹在,故名有余依。

无余依涅槃者，有漏苦果，所依永灭，由烦恼尽，果亦不生，故名无余依。此二皆就灭谛为言，故三乘具有而非凡夫。无住涅槃者，就大用方面以论，诸佛如来不住涅槃，不住生死，而住菩提。菩提者即因涅槃体而显之用，非可离涅槃而言之也。体则无为，如如不动；用则生灭，备诸功德。曰无住涅槃，即具此两义，此唯大乘独有，非二乘之所得共，今本宗之所侧重，则在是也。

“佛为一大事因缘出现于世。大事因缘者，所谓无量众生我皆令人无余涅槃而灭度之是也”。或者曰：何不曰令人无住涅槃，而谓无余涅槃耶？解之曰：涅槃为全体大用，在前已明，今兹无余，就体边言，即亦赅用边言之。体用不离，故举无余即所以显无住。《法华经》有法身说法，不假言论之义，其全体表白即全用显现，最可以见无余不离无住之理。又无余涅槃，四姓齐被，三乘通摄，故独举以为言也。有人于此不如理思，“遂有歧途曰：大事因缘，出离生死，灰身灭智”，此惑之甚者也。大智由大悲起，圣者不断生死，但于生死因缘，既明了不迷，虽复生死，而不为生死漂流，如是乃能出生死以说法度生，如是乃得谓永远出离生死证得涅槃，此岂灰身灭智之可比者？故唯识家言：虽则涅槃而是无住，不住生死，不住涅槃，尽未来际作诸功德，然作功德乃曰无住，而相寂然仍曰涅槃。《金刚般若不坏假名论》亦作是说：“无余涅槃者何义？谓了诸法无生性空，永息一切有患诸蕴，资用无边希有功德，清净色相圆满庄严，广利群生妙业无尽。是则无余涅槃者，决非灰身灭智之谓也”。自其了诸法无生性空，永息一切取蕴，所知清净，能知圆满方面言之，即是涅槃寂静相；自其资用无边，妙业无尽，广利群生方面言之，即是无住功德相；涅槃寂静相者显用，故举无余涅槃即所以显无住涅槃也。

“此大事因缘，亦即是佛唯一不二之教”，佛虽三时说法，分乘为三，然教唯一，即一切众生，我皆令人无余涅槃而灭度之也。“诸有不知，说顿，说渐，说半，说满”，如天台有四教之判，贤首亦有五教之称，寻其依据，天台则《无量义经》，贤首则《璎珞本业经》，皆以事义判别，教味无殊；故说四说五，以义言则可，以教言则不可。教所趣归，三乘无别，故谓三兽渡河，河流是一也。诸有味此义者，“岂识圆音无非一妙，闻者识上故局一偏”，瀛渤潢污，率视其量。“然子贡因论学而知诗，子夏因论诗而知礼；执诗执礼，世典且难，况于佛说”？

行者修习地波罗蜜，有地前、地上、地后之三期。地之为言，近取譬

也，能生，能持，其象如地，故以地喻。地前二位，曰资粮、加行，资粮位曰顺解脱分，加行位曰顺抉择分，即地前七方便，所谓十住、十行、十向、暖、顶、忍、世第一法是也。地上二位，曰见道、修道，即由初地乃至十地是也。地后一位，曰究竟，即等觉、妙觉是也。又地地有三心，曰入、住、出。即地地有四道，曰加行、无间、解脱、胜进。以四道配三心，入心则加行道也；住心则无间道、解脱道也（无间道是正住，解脱道是住果）；出心则胜进道也。因有胜进，乃得愈趣胜妙至于圆满。修行次第虽如其繁，然一以涅槃贯之，无异趣向。“故初发心入资粮位，曰顺解脱分；金刚喻定，曰无间道；大觉极位，得大菩提，曰解脱道”。其因果，皆以解脱为言也。

“问：教既是一无余涅槃，然发心者，不曰发涅槃心而曰发菩提心；证果者，不曰证解脱果而曰证大觉果，何耶？答：涅槃是体，菩提是用；体不离用，用能显体。即体以求体，过则无边；但用而体显，善巧方便。用当而体现，能缘净而所缘即真，说菩提转依即涅槃转依，唯识所以巧妙莫阶也”。诸有不知如是义者，每以现法乐住为涅槃，如初禅之离欲，二禅之离苦，三禅之离喜，四禅之离乐，乃至于神我周遍，自然（道家以用为体），自在（上帝造物之类），哲学真理，儒家世乐（暂时息机），此皆误以体为可求，妄构似相执著之；然此相转瞬即非，乐且无常，况云涅槃？至于佛法，但于用边著力，体用不离，用既面面充实，不假驰求全体呈现，不期而然。是故菩提转依不异涅槃转依，于发心者亦不曰发涅槃心，而曰发菩提心也。又“诸佛与二乘解脱身同，牟尼法身不同”。牟尼法身具足涅槃菩提之果，功德庄严，“故不曰证解脱果，而曰证大觉果”。

第三 抉择二智谈后得

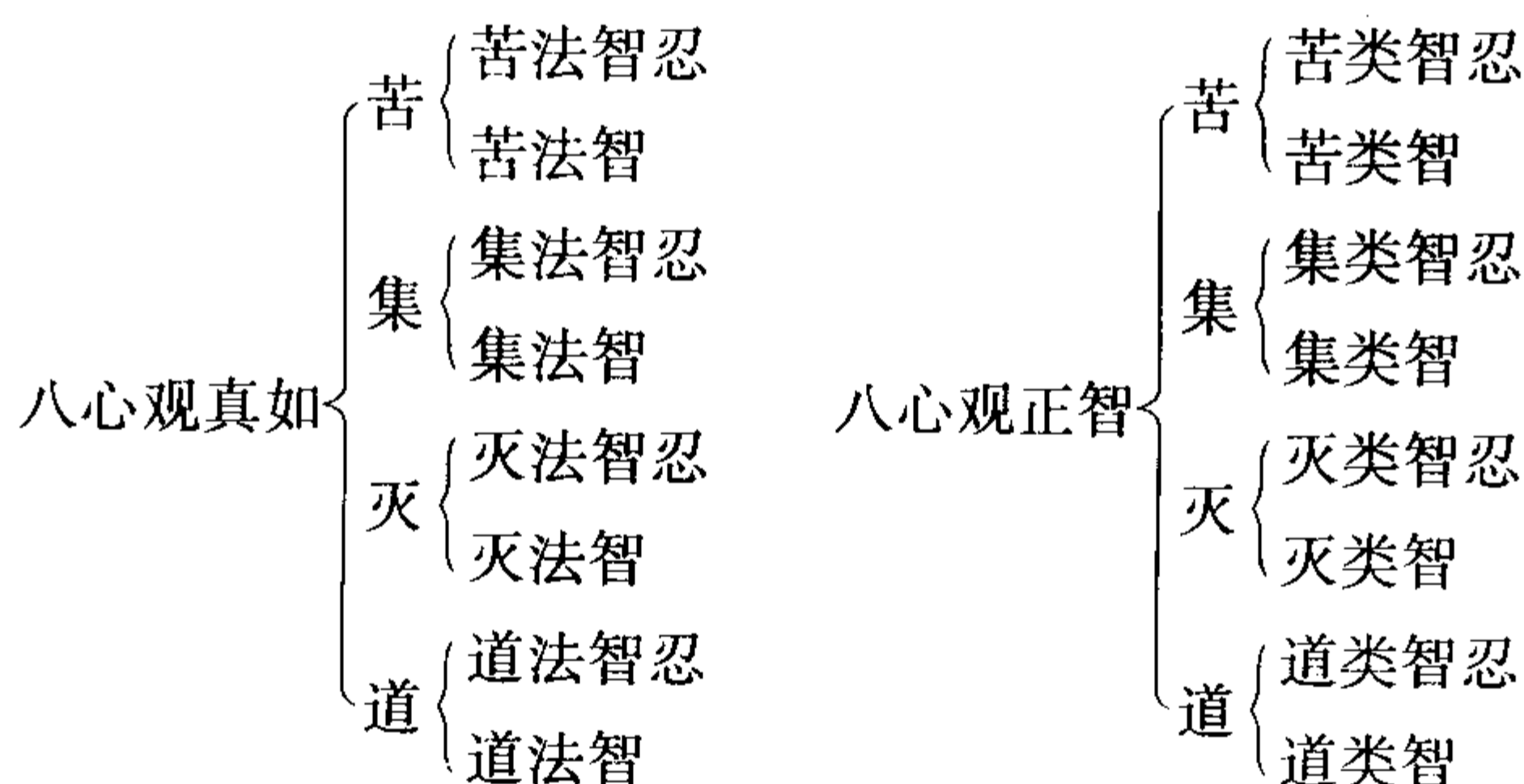
智是抉择之谓。于一切所知境当前照了，复能抉别简择，明白决定，无隐蔽相，无迷惑相，是以谓之抉择。此与慧异。慧是有漏，与我见相应，不离执著，常不如理分别而有迷昧，故有执之识（六七识）决定俱有。又慧虽间有抉择之功用，然不尽明彻，偏而不全，皆与智有别。是以对治功用独举智为言也。智凡有三：一曰加行，二曰根本，三曰后得。加行未能究竟，根本究竟而不能起言说以利他，故今又独举后得而谈也。

加行智何以究竟？“加行智，四寻思后四如实，见似非真”。加行智所得盖为似相真如。当其加功而行，寻思名义、自性、差别皆假，而如实了悟之际，虽与真抉择相顺，闻思工夫亦不可以忽而视之，然其所证则未至究竟处也。

根本智何以不起言说以利他？曰：“根本智，人无分别，斯乃见道”。无分别云者，非空除一切之谓，乃不变种种相状相分而泯诸分别之谓也。正智缘如，恰如其量，能所冥契，诸相叵得，如是乃为诚证真如，名曰见道。此时戏论既除，思议不及，故无言说可以利他也。利他之用恃相见道。“然真见一三，又益之相见十六者，必后得智，见乃周圆。真见自悟，相见悟他；有一众生未成佛，终不于此取涅槃，菩萨以他为自故”，所以须起后得智以悟他也。

何谓真见一三？释真见道有一心、三心二家之言。一心真见道者，谓根本智实证二空真理，实断分别烦恼、所知二障，虽多刹那事方究竟，而前后相等，不妨总说一心。三心真见道者，谓由三方而缘遣一切有情等假：一则内遣有情假，二则内遣诸法假，三则遍遣一切有情诸法假。以是前后续起有三。是皆以根本无分别智为其体。

何谓相见十六？真见道后次第起心，取法真见道中，无间、解脱二道能缘正智，所缘四谛真如，变起相分，重加分别以说与他；于此有二重十六心差别。第一重十六心有如次表：



何谓法(四谛教)? 忍忍之为言忍可也; 虽则忍可, 而未重证, 重证取者, 要须法(四谛如)智; 法忍虽已入住, 而火候未熟, 法智乃得圆证解脱(此即取法真见解脱道故尔); 于此了知法忍有观之用, 而法智则有证之用, 此二者之区别也。然法忍、法智皆系外观, 观所缘故; 类(后法是前法

之类曰类)忍、类智皆系内观,重观能缘故。用慧为忍,用智为智,要由无漏慧无间引生无漏智故,先后次第如此。

于此亦有歧说,谓真见一心,相见三心、十六心者。以三心别缘人法,同于安立,故亦说之为相见。斯说也,《唯识》从之,吾今不从。何以故?三心遣假,泯诸分别,不过次第总别有异,而与相见所缘四谛无关,故以真见一心三心,相见十六心,为尽理也。

大乘相见,重之以两重十六心,故后得智之功用极大。“菩萨于何求?当于五明求。一切智智,五明是资,闻思所成,修慧引生。直往(菩萨)不回心,趣(发心)异于初今。若入果位,所作独摄(成所作智,唯后得智摄),余三通二(圆镜、平等、观察三智,皆通根本后得)。如理(根本智证会真如)匪艰,如量(后得智遍知依他)实繁。尽所有性,斯乃殊胜。此义引伸,读《菩萨藏经》。”

元、明人未见古籍,多昧后得妙用之义,至用解《八识规矩颂》而轻视果位五识为未至者;今且一旁辨之。颂曰:变相观空唯后得,果中犹自不诤真。变相观空是后得智,其根本智无有影像,亲证真空,后得则带空相而观空也。前五净识至果位而后有,虽无根本智,不可证真,然其妙用,即依后得而不穷,并非以其不诤真,即有所未至也。

又在因位起六七后得智,更有断惑之用。惑从迷事起者(这就亲迷而言,贪、瞋、慢、无明、戒取、见取等烦恼皆是),一分通后得智断;惑从迷理起者(就亲迷言,疑、无明、身见、边见、邪见等烦恼皆是),一分不执,非独头起,同于迷事,大乘修道断之,亦用后得智,故后得智之用大也。

“问:唯识义是用义,于涅槃则无住,于菩提则后得;无住、后得、证(根本智证真如)以后事,则依智不依识,何不曰唯智而曰唯识耶?答:无漏智强识劣,识应其智,智实主之;有漏识强智劣(此智体即是慧。又此有漏指地上所起者言),智应其识,识实主之。五位而及于资粮、加行(此皆用识为主);百法而及于烦恼、不定;作意在凡外小内故(凡夫、外道、小乘内大不善用取者),法为众建故,舍智标识而曰唯识。”

第四 抉择二谛谈俗义

性、相二宗俱谈空义,但性宗之谈系以遮为表,相宗之谈系即用显体。

以遮为表故，一切诸法自性皆无；即用显体故，依他因缘宛然幻有。此两宗之大较也。

性宗之空，龙树与清辨所谈前后迥别。所谓以遮为表者，惟龙树得之，读《大智度论》可以概见。盖胜义谛本非言诠安立处所，说之不得其似，遮之乃为无过。譬如言红，红之相貌难于形容，愈描画必愈失真，不若以非青非黄非白遮之；此虽未明言何色，而意外既有非青黄白之红色在。龙树言空，大都如是，故为活用。善解其义者，固不见与相宗抵触，其实且殊途同归矣。后来清辨之徒意存偏执，但遮无表，所谈空义遂蹈恶取，相宗破之不遗余力，未为过也。

相宗谈空所谓即用显体者，此盖于能安立言诠之处（即相），直以表为表也，故曰：无能取所取而有二取之无（此即显空以无性为性）。此义详于《辨中边论》，论以五义辨空性：

第一为相，即谓空性非有（无二取）非无（有无性），非一非异（此与虚妄分别对辨）。

第二为异门。

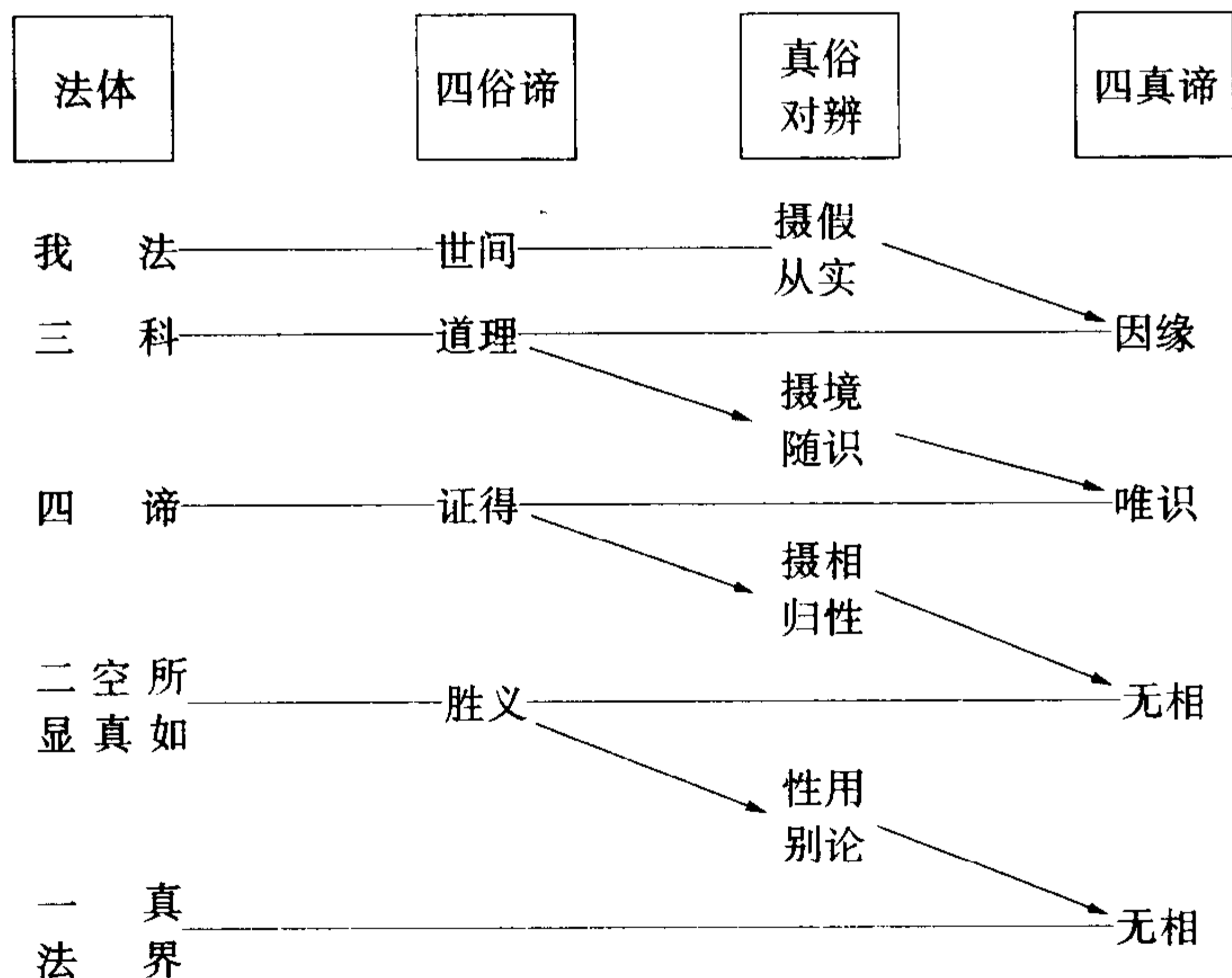
第三为异门义，谓空性假名有五，义即各别。所谓五者：一真如，无变义。二实际，非颠倒义。三无相，相灭义，四胜义，最胜智所行境界义。五法界，一切圣法缘此生义。《对法》解空，七门分别，除前五外，加无我性及与空性。《般若》解空，亦有十四门分别，除前五外，更加法性、空性、不虚妄性、不变异性、平等性、离生性，及与法住、虚空界、不思議界。但《般若》异门皆就遮遣为言，此与《中边》、《对法》谓有“无相”者实不同也。

第四空性差别，略有二种：一染、净差别，由用有垢、无垢以显。十二分教舍染净法外，别无可说，故《显扬圣教》亦即此二门而显扬之。盖流转、还灭、于斯建立，一切佛法不能外也。二所治差别，依对治法说，有十六种：一内空，六根空故。二外空，六尘空故。三内外空，根身空故。四四大空，器界空故。五空空，对治内外一切执故。六胜义空，如实行所观真理即空故。七有为空。八无为空，二净法空故。此之八空依境上立。九毕竟空，饶益有情所为即空故，菩萨以他为自，众生尽成佛乃证果故。十无际空，生死无际即空故，不住涅槃，不畏生死故。十一无散空，直至涅槃无一时而间断故。此之三空依行上立。十二本性空，种姓本有即空故。十三相空，大士相好即空故。十四一切法空，令力、无畏等

一切佛法，皆得清净即空故。此之三空依果上立。十五无性空，无人法实性故。十六无性自性空，无性为空自性故。此之二空总依境、行、果三上立。如是十六空，《显扬》同一建立。复有异门。《大论》七十七，加此无所得，说十七空。《般若》第三分，则立十九，加所缘、增上、乐无（无禅天）。又二会则立十八，于十六空除相空，加自共相、不可得、自性三种。一会则立二十，同上分自、共相为二，又加散空。勘之可知（《中边述记》卷一俱引）。

第五空性成立。总括颂云：无染应自脱，无净应无果，非染非不染，本净由客染。盖染净是境，解脱是行，得果净是果，三者相因。设无染净之境，何得有于行果？又说染净依用而殊，无关本性。《中边》就相诠空，故得如此切实详尽；此盖一宗大旨所在也。

性宗之辨空有也，以二谛；相宗之辨空有也，亦以二谛。“空宗俗有真无，相宗则俗无真有。俗有真无者，于世俗谛一切皆有，于胜义谛一切皆空。般若所谈，非义遮义，匪是其表”。清辨之徒从此立论，如上已说。“俗无真有者，于世俗谛瓶盆遍计，一切皆无；于胜义谛一真法界，圆成而实。然此真俗唯是一重；若说依他，则四真俗。三科、四谛及与二空，真之前三即后三俗。”此四重二谛之说、乃窥师本《大论》六十四及护法义建立者，料简空有，精审无伦。今更表明其大概如次：



上表所列四重二谛之名皆从略称，若具列之，四俗谛：一曰假名无实谛，二曰随事差别谛，三曰证得安立谛。四曰假名非安立谛；四真谛：一曰体用显现谛。二曰因果差别谛。三曰依门显实谛。四曰废诠谈旨归。

四俗中初遍计是无，四真中后圆成叵说，惟后三俗与前三真，是依他法，或其所证。“真俗皆有，俗则如幻，真则不空，是诠是表，非是其遮。《瑜伽》所说，不空空显，如幻幻存，善巧绝伦，于斯观止！空宗俗有乃相宗初俗，是为情有，情则有其遍计瓶盆也。空宗真无乃相宗后真，是为理无，理则无其遍计瓶盆，俱以一真法界不可名言也。若夫真之前三，俗之后三，不可名而可名，不可言而可言，不了义经乌乎齐量？”

第五 抉择三量谈圣言

就用而谈“取舍从违，自凭现量。然真现量，见道乃能；非应无漏，虽现而俗”。盖现量之现有三义：一者现成，不待造作，当体显露。二者现见，全体呈现，无一毫模糊。三者现在，现前实现，非过、未无体。此三义约识分别，则第八识恒时现量，而微细不可知；五六识少有其义，以有执故唯是率尔心（堕境第一念）得，非如无漏之可以久也。盖前五依次第六识，第六识依意根。意根有染，前六识有现量时，亦不免有染。由此可知，前六识所有现量，唯是世俗，实不可恃。“据俗而评，众生不觉。故唯圣言，最初方便，乃至证真，纵横由我。譬如五根（此谓净色也。别有粗色相扶助者，名为扶根尘。旧亦视同根类，而谓为浮尘根，实属错误），五识难缘，恃圣言量，以能发识比知有根。譬如赖耶，意识难知，恃圣言量，以能执持，比知有八。不信圣言，瓶智涸海。圣不我欺，言出乎现，问津指南，岂其失己？”

第六 抉择三性谈依他

依义净《寄归传》之说，“空宗以二谛为宗，故谈真绝；对相宗以三性为宗，故因缘幻有。因缘幻有者，依他起也”。本宗安立三性，理兼空有；而以因缘幻有之依他起为染净枢纽，包括全体大用于无余，故今所谈独在于是。“他之言缘，显非自性。缘之为种；法尔新生起有漏种，法尔新生起无

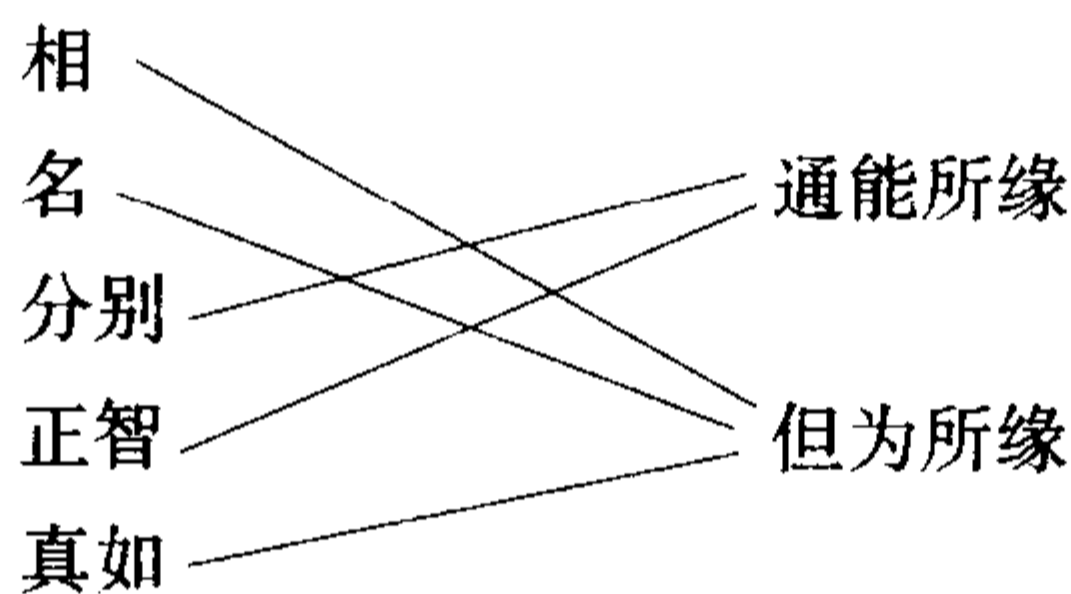
漏种,都为其缘”。法待缘生,即无自性,即显毕竟是空义。此与空宗本属吻合,观《中论》:因缘所生法,我说即是空,亦名为假名,亦名中道义(此即天台三观所本)。一颂可知。但龙树虽知有赖耶,而不谈其持种受熏,于因缘生法之实际略焉不详。至于清辨变本加厉,并赖耶亦遮拨之,缘起道理遂不能彻底了解。以视本宗立义,无即说无,有亦说有,称量而谈于我无与者,其相去诚远矣。

缘起通于有漏、无漏,依他起法即有二别。“有漏缘生曰染依他,无漏缘生曰净依他”,遍计、圆成二性即依依他而显。“执为实有曰遍计所执,空其所执曰圆成实,夫以成之为言,乃一成不变义者,则是常义,即涅槃常乐、我、净义;彼依他缘生则三法印者,无常义,无我义,苦义。若以成之为言,为究竟断染义者,则净分依他是其所事,体遍而用亦遍,非虚而亦非染,圆实二义依他别具。三界心、心所是虚妄分别故,净分依他摄属圆成。若分别立名唯目缘虑,则净分、染分皆依他摄。拨因缘无,黜依他有,彼恶取空流、诸佛说为不可救药者”。

即如清辨造《掌珍论》,有颂曰:真性有为空,缘生故如幻云云,拨无依他起法。此颂具足三支,成一比量(真性简过,有为正是有法,空是其法,合之为宗。缘生故为因。如幻为喻)。然量有过,立义不成。清辨宗俗有真无,以真性言,简有为是其真谛,故性本空。然对本宗真性有为胜义是有,如此出量,便犯因明有法一分不极成过。又因喻云:缘生故如幻,此虽遣法自性,而不遮功能,即可幻有,如何空无?故此量有过不能立也。据此谈空,便铸大错。若以本宗道解者,即可用其因喻,立相违量云:真性有为非空非不空,缘生故,如幻。盖缘生法分明有相,是故非无;待缘而起,生灭不停,取喻如幻(《楞伽》幻不自生,依明咒起,亦是缘生)。即因缘生法非有自性,不从自故,不从他故,不从共故,非自然生故;唯各自种子仗托而起,生必有灭,无实作用,故缘生诸法又毕竟性空;此亦喻之如幻。真性有为空一颂别见于《楞严经》,清辨立说似依至教;然在当时清辨对敌立宗并不提明此是圣言。若是圣言,显揭以谈,诤论冰销,何焚千古?护法宗徒纵加破斥,而亦未闻有人据为叛教。奘师东传法相,又亦未闻说有此经;故其门下直就量破,不留余地。若果圣言,显蹈悖谬,岂其有智!故《楞严》一经入于疑伪,非无因也(经文更有可疑之处,今不具举)。

第七 抉择五法谈正智

五法者何？相、名、分别、正智、真如是也。云何为相？谓若略说所有言谈安足处事。云何为名？谓即于相所有增语。云何为分别？谓三界行中所有心、心所（有漏心法）。云何为正智（无漏心法）？即是世、出世间如量如理之智。云何为真如？即是法无我所显，圣智所行，非一切言谈安足处事。此之五法，前四为依他起（分别一种合诸识见相分而言。然安慧别义渊源性宗，以相见为遍计无，不可遵信），后一为圆成实。或为能缘，或为所缘，先总括为一表，次释其义（分别惟缘相、名正智自缘其智，亦缘分别，以成一切智智，将能作所故。）

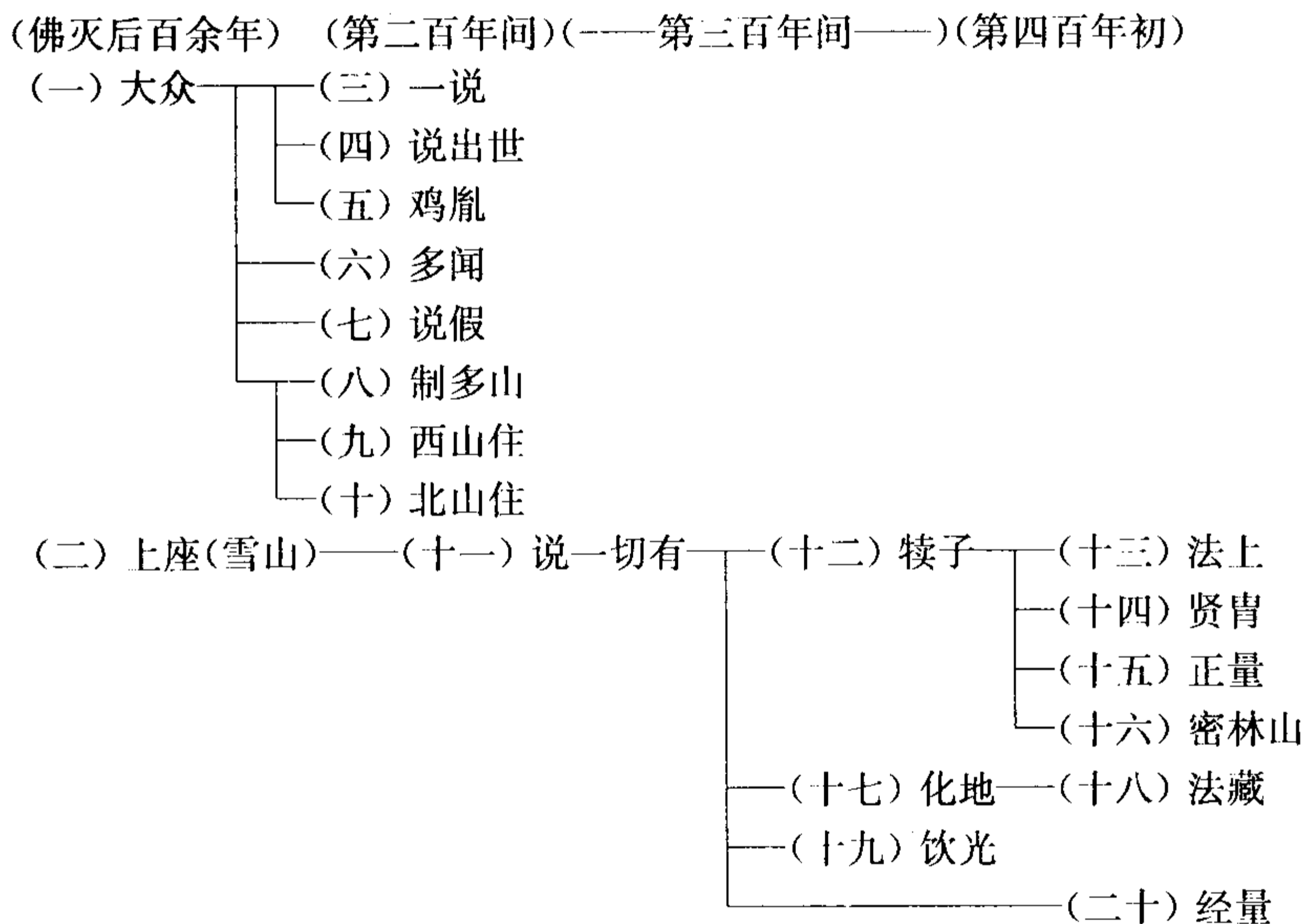


就无漏言，“真如是所缘，正智是能缘；能是其用，所是其体；诠法宗用，故主正智”，用从熏习而起，“熏习能生，无漏亦然。真如体义，不可说种，能熏、所熏、都无其事。漏种法尔，无漏法尔，有种有因，斯乃无过”，是故种子是熏习势分义，是用义，是能义。正智有种，真如无种，不可相混。真如超绝言思，本不可名，强名之为真如，而亦但是简别。真简有漏虚妄，又简遍计所执；如简无漏变异，又简依他生灭。此之所简，意即有遮，盖恐行者于二空所显圣智所行境界不如理思，犹作种种有漏虚妄遍计所执，或无漏变异依他生灭之想，故以真义、如义遮之。是故真如之言并非表白有其别用。（如谓以遮作表，亦但有表体之义。本宗即用显体，以正智表真如净用，即但视真如之义为遮。）古今人多昧此解，直视真如二字为表，益以真如受熏缘起万法之说，遂至颠倒支离莫辨所以，吁可哀也！

真如缘起之说出于《起信论》。《起信》作者马鸣学出小宗，首宏大乘，过渡时论，义不两牵，谁能信会，故立说粗疏远逊后世，时为之也。此证以佛教史实无可讳言者。

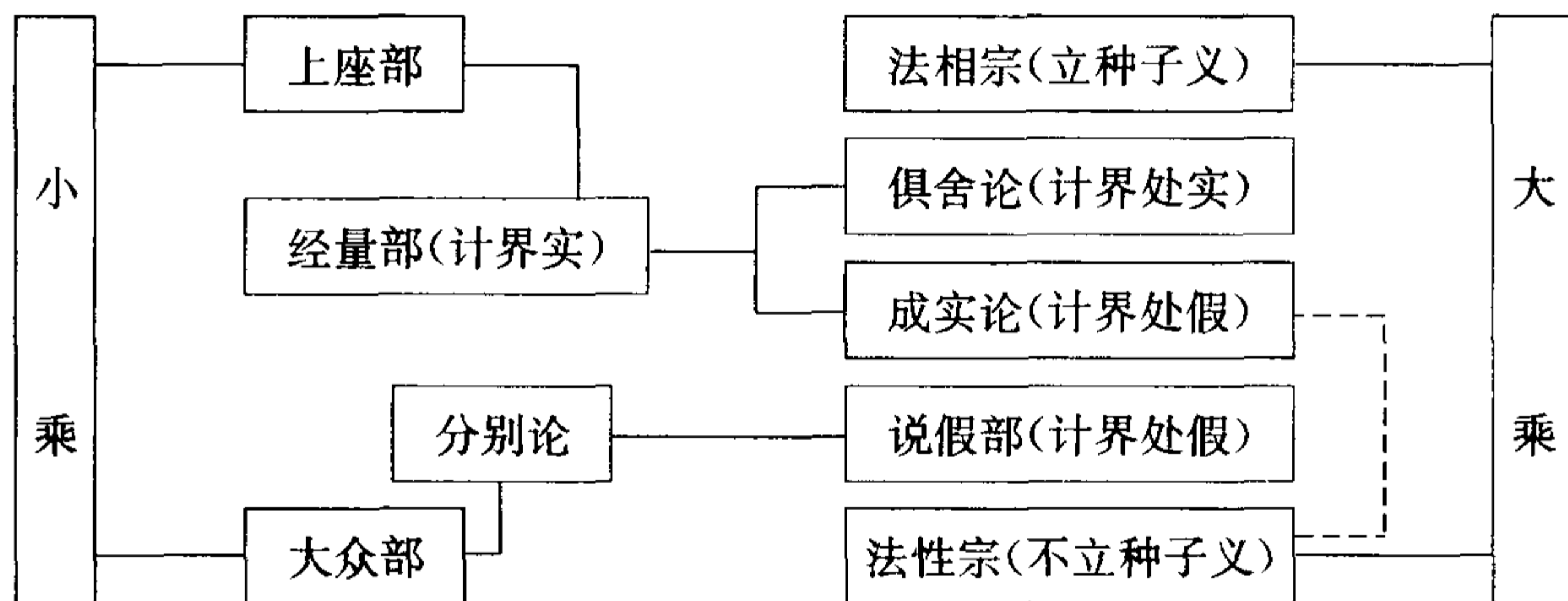
次请约略述之。佛灭度后小宗盛行。约百余年，有大天者，唱五事以

说阿罗汉不遣所知障，未为究竟。（上座部学者贤守旧义，故《毗婆沙论》、《异部宗轮》等皆斥大天为极恶不留余地。）五事者，颂云：余所诱无知，犹豫他令人，道因声故起，是名真佛教。阿罗汉仍有烦恼习气为天魔烧，是为余所诱；又微细无明不染污者未除，是为无知；处非处善巧方便未得，是故犹豫；自证不知，仗他指示，是故他令人；因声闻得道，故道因声起；即此五事是名佛法。当时四众争论甚盛，遂分两部，从此说者为大众部，不从者为上座部。自后迄于佛灭四百余年，两部又屡屡分歧，大众部分为九，上座部析为十一，合有二十。其间说理精粗颇有等差，其最精处，且有接近大乘性、相两宗而开其先路者。马鸣初宏大教，由粗而精，由杂而纯。法尔如是，无恃饰言。今先表诸部分裂之次第，再叙其理论之大概。



诸部异执，若以浅深列成次第，凡得六宗：第一犍子部“我法俱有宗”，计我在蕴外，非有为无为，此正对破外道所计主宰常遍之我；第二说一切有部“我无法有宗”，此计三世三科皆属实有，但不立实我，较犍子部说为进；第三大众部“法无去来宗”，于三世法中，惟说现在法及无为法有；第四说假部“现通假实宗”，于现在法中，又分别界处是假（不可得故），惟蕴是实；第五说出世部“俗妄真实宗”，于现在实蕴，更分别世俗是假，胜义是真；第六一说部“诸法但名宗”，于胜义世俗蕴法，说为但有假名。此上四

宗，立义渐次精微，至于“诸法但名宗”则几于法性宗说相衔接矣。然说法实有，乃小宗之通执，其间异论，或谓现在蕴法是真，界处是假，说假部（分别论之末流。分别论者，合大众、一说、说出世、鸡胤、四部而名之）、《成实论》（经量部别派）皆同此计；或谓界是实法，蕴处是假，经量部本宗作此计；又或谓界处是实，蕴是其假，《俱舍论》作此计（俱舍用经量部义，故亦是其别派）。所谓界则是因义、种子义也，故小宗视界为实法者，自然意许有种，而其立说侧重用边，与大乘法相宗立种子义，以界、处摄无为而阐明依他者颇相接近。又小宗视界为假法者，自然不许有种，而其立说侧重体边，与大乘法性宗遮拨种子惟谈圆成者亦甚接近。大乘教虽非直接自小宗出，然流布较后，传播者对机而立说，其与小宗思想难免关涉，不辩可知。今即本上所说，略示大小关合之点以成一表如次：



观上表即可知，法性宗之不立种子，颇与分别论等相近，而首先就法性立说之马鸣《起信论》即极见有此种形迹。又马鸣初在中印度盛唱异说，中印度则分别流论行之地也，其思想之受影响当有不期然而然者。及后为胁尊者弟子，北去迦湿弥罗，从五百尊者之后笔受《毗婆沙论》（解释有部本论《发智论》）之文，备闻一时有部诸师异论，不能愜怀，以至于别宏大乘，其取反对一切有部之思想如分别论等者，又属应有之事，可无待言也。然分别论之义，颇觉粗浅支离，马鸣为相似之谈，其失遂同。“分别论者无法尔种，心性本净，离烦恼时即体清净，为无漏因，如乳变酪，乳有酪性。是则以体为用，体性既淆，用性亦失（体为其因，因是生义，岂是不生？自不能立，须待他体，以为其因，故用性失），过即无边（本论出过备有八段，至文讲释）。”马鸣之论与分别论相似处，观下所对列各条自明。

分别论：心性本净（一），客尘烦恼所染污故，名为杂染（二），

离烦恼时转成无漏(三)。

《起信论》：是心从本来自性清净(一)，而有无明，为无明染有其染心(二)，虽有染心常恒不变。(中略)所谓以有真如法故，能熏习无明。(中略)谓诸菩萨发心勇猛。速趣涅槃故(三)。

分别论：无为法有九，第八缘起支无为。缘起非即无为，然有无常生灭之理，是常是一说名无为(一)，能令缘起诸支隔别有转变故(二)。

《起信论》：以依真如法故(一)，有于无明，则有妄心，不觉念起，现妄境界，造种种业，受一切身心等苦(二)。

《起信论》不立染净种子，而言熏习起用，其熏习义亦不成。“熏习义者，如世间实无于香，以香熏习则有香气。世间衣香，同时同处而说熏习；净染不相容，正智、无明、实不并立，即不得熏。若别说不思议熏者，则世间香熏非其同喻。又两物相离，使之相合则有熏义，彼蕴此中，一则不能。如遍三性，已遍无明，刀不割刀，指不指指，纵不思议，从何安立？”

《起信》之失犹不止熏习不成而已，其不立正智无漏种子也，则于理失用义，于教违《楞伽》；其以三细六粗连贯而说也，则于理失差别，于教违《深密》。《楞伽》五法，真如、正智并举而谈；《起信》无漏无种，真如自能离染成净，乃合正智真如为一，失体亦复夫用也。《深密》平说八识，故八识可以同时而转，以是俱有依故，又识各有种，种生现行不妨相并故，因缘增上二用俱有故；《起信论》竖说八识，三细六粗次第而起，几似一类意识，八种差别遂不可立矣。从史实与理论观之，《起信》与分别论大体相同也如彼；以至教正理勘之，《起信》立说之不尽当也又如此；凡善求佛法者自宜慎加拣择，明其是非，然而千余年来，奉为至宝，末流议论，鱼目混珠，惑人已久，此诚不可不一辨也(即如《起信》有随顺入无心之说，谈著遂谓无分别是智，有分别是识，佛之遗教依智不依识，即是去识不用。然根本智无分别，而后得智则明明有分别，又与智相应者亦明明有分别之识，安可以无分别是智等概为解释？无分别，有分别系有所对待之言，正未可以一句说死。至于佛教依智不依识云云，盖谓依智得证圆成而如量知依他起性，依识思惟分别则多为遍计所执而不能当理也。反观《起信论》家所谈，非错解之甚乎)，今故因论正智有种而详言及之。

马鸣著《起信论》，立义虽多疏漏，然仅此一书不足以见马鸣学说之全

而决定其真价也。考马鸣之重要著述,已传译者,犹有数种:一、《六趣轮回经》,详谈六趣生死轮回,无甚精义。二、《大庄严论经》,归敬胁尊者而说引凡外人内事,又说归依供养因果事,说十二因缘事此似初入佛教时之作,犹限于小宗所说。三、《佛所行赞经》,与《大庄严论经》同其旨趣,而原典文辞特美。四、《尼乾子问无我经》,昔人于此经未尝重视,然提法空要领而谈因缘生法俗有真无,实为法性宗之要籍。五、《大宗地玄文本论》,此论亦有疑为伪作者,然其所谈五位,义极广博,甚可推重。所谓五位乃谈五义,非立五宗。一切诸法俱非位谈《大般若经》。法无自性之义;一切诸法俱是位谈《阿毗达磨经》五姓齐被之义;无超次第渐转位谈《解深密经》,三祇成佛之义;无余究竟总持位谈《楞伽经》乱住之义;周遍圆满广大位谈《华严经》帝网重重之义。五经皆大乘最要之籍,而此论已概括其大义而无余(又其说果位有无量过患,故教化之用尽未来际;此既舍有无姓之义,实为甚精),是故马鸣所宏大乘不可但以《起信》一论相推测也。

第八 抉择二无我谈法无

“执之异名为我,烦恼障存则有人我,障其所知则有法执”;我者主宰义,人与法皆因缘和合而生,谓有主宰即名曰执。佛教大要无非破执二字,执著是众生,执破即是佛,而破执者则二无我之教法也。依教修行,大小乘各不同。“大乘悲增,修一切智,十王大业,贯彻法空”;盖智从悲起,所悲者深,故所修者广,所知者遍,而历时不得不久。自欲界人王至于色界诸禅(大乘直往菩萨必在色界成佛,与回心者异),皆受极果,得以自在度生,故地前造十王业(人中铁、金二轮王,欲界五天之王,色界初、二、四禅王),而后得除所知障净尽,以贯彻法空无我也。补特伽罗无我亦大乘所证,但依小乘所不共者专谈法无。此在法相、唯识两宗所修,又各有别。“三科(蕴、处、界)、缘起(十二有支)、处非处(善因果、不善因果)、根(二十二根)六种善巧,法相所修;自性(八种识)相应(诸心所),色(识所缘)及无为(识体),百法明门,一切唯识,唯识所修”。法相道理等视万法,有即说有,无即说无,故依他、圆成真幻俱立,遍计本无不加增益;此之谓如量之证,“相应如如”;唯识道理独尊识法,摄一切法不离心王,识亦虚幻,法空无我(空就体言,无我就用言,三法印中合此二为一法印也),“归无所得”

两宗究竟，“一极唱高，宁有容上”！

第九 抉择八识第八

凡夫小乘分别心粗，止知有六种识。盖前五识现前可知，第六识亦显明易加比度也。但了别之谓识，了别之用依根而起，前五识既各依一根，第六识亦必有不与他识相共之根。前五识外缘实色（此说第八识所变，非前五识所亲取名外缘），故五根属于净色；第六识多内缘独影相分，待分别而后起，故所依根必非无知色法。又五识缘现境色、声、香、味、触，相分自有其种，即有能引见分之力；六识缘境，相分多随见分种而生，不复能引于见分，故第六识所依根必倍有势力，助第六之能缘使其强盛而后可。依上三义应知别有第七识。自此识常与我执相应分别力强而言，得名为识；又自此识能发生第六而言，得名为根；盖一心法而有二义也。但此第七识性有转易，染净功能仍不能依彼恒存，知必更有受持之第八识在。立第八识而后一切染、净起灭（此但功用隐显，非是法体有无。犹如熟睡时五识不起，非其功能断灭，特睡眠种子现行，前五识种隐而不现耳），皆有依据，不同凭空来去，此盖大乘法相宗立义最精之处也！

法相宗之立第八识也，所依至教凡有五类，所依证成道理复有十种或八种。勘《唯识论》，（一）五教十理及于八证而立此识（第八识）：“此义在八段十义后，姑不必谈。然《显扬》先谈建立，后说体业，读者心朗；今虽不能详谈，亦必略表其目。其显近易知者，更抉一二别续而详之。”

五教大意 五教者，《阿毗达磨经》二颂为二，《解深密经》、《入楞伽经》各一颂，又合小乘共许经，乃有五也。第八识梵云阿赖耶，义译为藏（旧译阿梨耶，义为无没失），凡具三义：能藏（持种），所藏（受熏），我爱执藏（第七识恒时所缘）；又梵云阿陀那，译为执持，亦有三义：执持、执受、执取。此种种义皆非前六识所能有。“五识无依义（为诸法依即所藏义），六识无摄藏义（此即能藏义），六识无执持法种，执受色根，执取结生相续义”，大乘四教证成此识，不外就此诸义立说。

初一教《对法》颂云：无始时来界，一切法等依，由此有诸趣，及涅槃证得。此颂以用显体，凡有三解：一解，初句明能生之因（界即是因），次句明依持之缘（前五识既依五根即不能更持五根，必别有一识持之，即是第

八), 因缘具而后有诸趣之染及涅槃之净。二解, 初句说自性, 次句说缘生, 针对空宗立义; 后二句同前。三解, 初句明此识相续, 次句明依他, 三句明遍计, 四句明圆成。此颂所明受熏及与依义, 盖遍就所藏边言之。

第二教同上经颂云: 由摄藏诸法, 一切种子识, 故名阿赖耶, 胜者我开示。此颂明持种义, 盖偏就能藏边言之。

第三教《解深密经》颂云: 阿陀那识甚深细, 一切种子如暴流, 我于凡愚不开演, 恐彼分别执为我。以具执持、执受、执取三义, 说此识为阿陀那。此中言执与第七识之执不同, 七计有主宰为我, 而八则不尔也。所云执受又有二义: 一、觉受义, 执受根身而能领略; 二、执持义, 执受器界。至云恐彼执为我者, 凡愚本有其俱生之我执, 闻说不了, 必更起分别我执, 故不为说也。

第四教《入楞伽经》颂云: 藏识海亦然, 境等风所击, 恒起诸识浪, 现前作用转。此颂仍显赖耶三藏之义。初二句明赖耶受熏即是所藏义, 恒显我爱执藏之恒时不舍, 起则显能生诸法是持种能藏也。

第五教合小乘诸密意经说而言。“大众根本识, 上座有分识(三有之因, 即种子义), 化地穷生死蕴(生死位俱有之), 有部爱乐欣喜阿赖耶, 五教外之小教皆谈第八”, 此等不过名目不同, 所指之法实是第八也。皆详《摄论》可勘(《述记》以大并为一教, 小为四教; 今以大为四、小为一, 亦可)。

十理大略 《唯识》十理: “一、持种心。”《瑜伽》、《显扬》、《对法》、八证第四, 有种子性。有契经说, 诸法种子之所集起故名为心。此心必要决定、恒转, 方能持种。决定云者, 谓于三性中决定是一类无记; 恒转云者, 非断非常亘古相续。由前一义, 乃得遍持三性法种; 由后一义, 乃得持久不失。前六识皆无此义, 故必别立一第八识。此在小宗颇有异计, 然皆不成, 详《成唯识》, 今但略叙之。如经部计转识是心。然有间断故, 易脱起故, 不贤住故, 非可受熏持种; 彼部或计六识无始时来前后分位识类无别, 即名为心。然即彼识类是实则同外道, 是假则无胜用, 受熏持种之义不成; 彼部或计六识事类前熏于后而得名心。然前后念不俱有, 如何相熏, 此亦不成。又如大众部计六识可俱时转, 第六为依名心。但诸识俱而无熏习, 即无种子, 更无持种之义。又如上座部计色心自类前为后种, 有因果义。然彼自类无熏习, 且有间断, 不成心义。又如有部计三世诸法皆

有，因果感赴无不皆成。然过去、未来非常非现，又无作用，亦不得名为心。又如清辨等恶取空者执大乘遣相空理为究竟，谓心非实有。彼违经论，成大邪见，无种无识，功用唐捐，是故应信有第八识能持种心，依之建立染、净因果。

“二、异熟心。八证第六，身受差别”，真异熟心酬牵引业，遍无间断。依据此义应别立第八识（第八犹如库藏，凡所藏物随用取携；诸法依第八，随其业报有现不现），眼等识有间断故，非一切时是业果故，又在定中或不在定，起眼识时或余识时，有别思虑无别思虑，如理作意或不如理，此来彼去理有众多身受生起，后时此身遂有怡适或劳损，若非恒有真异熟心，如何有此？故知定有此第八识真异熟心。

“三、趣生体”，有情流转五趣四生，为彼体者必应实有（有体）、恒（无间无杂）、遍（遍界地有）、无杂（惟生自趣法），命根非实有故，诸生得善及意识中业所感者不恒有故，诸异熟色及五识中业所感者不遍无色界故，非异熟法住此趣起余趣生法故，皆非真实趣生体，故知别有第八识。

“四、能执受。八证第一，依止执受”，五色根及彼依处，惟现在世是有执受，能执受心必具五义：一、先业所引，体任运起，非现缘起；二、非善染等；三、一类异熟（此真异熟非异熟生），无记性摄；四、遍能执受五根等法，为五根等共依；五、相续执受不使烂坏。此五义皆前六识所不具，故应别有第八识能执受心也。

“五、持寿暖”，寿谓命根（因业所感第八名言种子现行之时长短不定，假名彼功能上生现分位为命根），暖谓暖触。经说寿、暖、识三，更互依持。寿暖一期相续，识亦应无间无转。此义非前六识所具，故应别立第八识也。

“六、生死心，八证第八，命终不离”，经说受生命终必住散心。当时身心昏昧，如极闷绝，明了转识必不现起；非别有第八识相续无变，不成散心。又将死时由善恶业下上身分冷触渐起，若无此识，彼事亦不成。

“七、二法缘”，经说：识缘名色，名色缘识，展转相依。名谓非色四蕴，色谓羯逻蓝等，前六识即摄在名中，不能更与名色为缘，故应别立第八。

“八、依识食”，一切有情皆依食住。食是合义，为生顺缘，与生合故。此食有四种，欲界香、味、触、三变坏时，能长养造色，是为段食（欲界身需段食乃自然之理，苦行少欲固不可非，然至违反生理时则不可许）；欲色界

六识相应之触与思，皆有资益于身之义，谓为触食、思食；又有相续执持之三界有漏识，能使诸根得受，触思资长，是为识食。一类相续前六并非，故应别立第八识。

“九、识不离。八证第七，二定不离”，经说：住灭定者识不离身（持寿暖故）。灭定中前六识不行，故应别立第八以成不离身之识（无想定例此可知）。

“十、染净心”。经说：心染净故有情染净。此谓染净法依心生，心持彼种子故。前六识于三性，时时转易，无染心中（无想等上地）应不能持烦恼种，后时下没应不起烦恼。世间道中应不能持净种，彼出世道初不应生。故须别立第八识也。

上来十理当八证之五，余有三证皆对小宗有部不许诸识俱转难立第八而说。即“第二、并不初起。”如有一俱时欲见乃至欲知者，尔时作意、根、境，三种无差别而现前，不应随有一识最初生起，故立第八恒时现行与他识俱无妨也。“第三、并则明了”，眼等识缘境、意识分别，如不同时并起，则意识忆念过去，必不明了；实不如此，故诸识可以俱起，即不妨立第八识恒与他识俱也（又五六俱起则应于别依外犹有总依，此即第八也）。“第五、业用差别”，识法起时随有了别器、依、我、境等用，即用显体，应有诸识俱转，即不妨立第八识。

法性法住，如是如是，本不待于安立。然而有五教十理证成唯识者，此乃方便破执，不得不尔。凡夫外道计执实我，说是五蕴假名，小乘又计实法；更说法无自性，不了义大乘又蹈于恶取空以是摄法归识，显二无我，示其中道。假使诸执尽除，唯识自亦不立，乃今人之闻唯识教者，每视为实有建立，有识可唯，是则仍成法执，同于所破也。于此不可不特举现观一义以补救之。现观之义，同于证量。诸法相用，历然差别，由用显体，由能带所，现前现成，无用安排，此唯现观能亲得之，若谈唯识犹不免执，毋宁即说佛教使人现观之为究竟。今故略明其义如次：

一者，何为现观？现有三义：一非造作而现成，二不隐没而现在，三不迷昧而现见。观亦三义：一思，二证，三行。思谓地前于诸谛理决定思惟。证谓地上证得二空所显。行谓如量遍知诸法。此诸行相即能观智，现前明了，观察现境，故曰现观。

二者，何所观？见道以后，所观至繁，姑以六门列之：一三界九品（三

界各有九品)所知事。二苦、集有漏法。三灭道无漏法。四四谛所摄未见法。五灭道所摄未受法。六法智、类智所行境。

三者,以何观?以出世无分别智(平等性智与妙观察智俱起)能观。邪见、见取、戒取及疑等俱遣故,我执空故。

四者,何处观?恶趣苦障,上界耽乐,皆无现观。唯在欲界人、天,有佛出世,说三法印,方得现观。

五者,谁能观?此通三乘学、无学果,凡有五种人:一、未离欲者(离修道所断欲界烦恼),此谓声闻初果十六心见道、二果。二、倍离欲者(离欲界修惑尽),谓三果。三、已离欲者(离三界修惑尽),谓阿罗汉果。四、独觉。五、菩萨。

六者,何者入?唯心能入,非我能入。心是无常(有漏能作无漏等无间缘),有境待缘,能生智故;依心能断粗重我执及与我爱故;我由七识执起,违一切法无我,非是智因故。

七者,何次入?次第有六,即六现观。一思现观,谓最上品喜受相应思所成慧。二信现观,谓缘三宝世、出世间决定净信。三戒现观,谓无漏戒除破戒垢,令观增明。四现观智谛现观,谓一切种缘非安立、根本、后得、无分别智(有四后得智:一缘理后得,与根本智俱时;二缘事后得,在根本后时;三有漏后得,地上无漏仍有漏故;四无漏后得,佛果功德纯无漏故。此非安立无分别智后得缘理后得也。)五现观边智谛现观,谓现观智谛现观后,诸缘安立出世智。六究竟现观,谓尽智等究竟位智。此六现观,思、信、戒三是现观加行,所以引生现观;次二是根本现观,以因果分为二;究竟现观则在圆满佛位。修行次第,首重加行,依至教量广为辩论,惟在凡夫(禅境好寂,圣位自证,都不喜诤;理以诤明,惟凡夫事)。多闻熏习,如理作意,是思现观,无漏种子由此引生,三十七菩提分法始于此修,三法印(无常,无我,涅槃寂静)于此深契,一切法共相真如,亦于此证知,益以信戒现观,以次能得后三。

八者,现观相。智境决定,凡有十相:一众生无,二遍计无。三无我(二无我)有。四相有。五粗重有(此二缚无)。六我无无我有(此二不灭)。七法及法空无别(法即空,空即法)。八空无分别。九法性无怖。十逢在能断不复从他求断方便。

九者,现观差别,有十八种:闻思修所生智为三,顺抉择分智见修究竟

道智为四，不善净善净俗及胜义智为三，不善净善净行有分别，善净无分别智为三，成所作前正后智为三，声闻菩萨智为二；合有十八。现观诸门略如上辨。

谈第八识以五门明建立所由，上来初一门论。

(二) 唯识以识摄蕴而立此识：“羯罗蓝位(胎中初七日位，义云杂秽)五识不行；而《名色经》言，识缘名色，名色缘识；则七八仍行。受、想、行、识之名及色为五蕴，五蕴中之识为名中识，但是六识名色缘识之相依识，乃是八识，相依识与名中识互为其缘，即是八识与六识互为其缘耳。法相以蕴摄识(摄是不离之义)，所被极广，及于二乘。是故不善《般若经》、僻执声闻藏，都但说六，信有五蕴，不信赖耶。时多邪慧，正学荒无；六识不足范围，更恃谁何，而堪折正？”

(三) 深细不可知之识是此识：“二定、无想天、睡眠、与闷绝此之五位六识不现，七八仍行。”如加二乘无余依，则为六位无心，就人分别有无，略如次表：

灭尽定	—————	佛及八地菩萨
无想定	—————	圣者
无想天	—————	自在菩萨
睡眠	—————	异生
闷绝	—————	二乘无学
无余依	—————	

“且谈眠、闷，粗显免争。死生一寤寐间耳，斯又何奇！寤而复醒，仍依此身死而又生，但身别易。身依容异，识有是同，但是细微极深无底，非若六识粗浅可知。若以深细不知而即言无，无则现前粗细俱无，云何熟睡错迷震惊仍觉？此意深长，乌容释究。斯固知八种持种六虽不现，种为八持，断而复续(就现行言)，职是之由，立有八识，夫然后理可通也！”

(四) 不为声闻而立此识：《摄论》云：“何故声闻乘中不说此心名阿赖耶识，名阿陀那识？由此深细境所摄故。所以者何？由诸声闻不能于一切境智处转，是故于彼虽离此说，然智得成，解脱成就故不为说。若离此识，不易证得一切智智”。一切境智则广大，阿陀那境则深细，由深细而后成其广大，亦惟广大乃至深细处也。《深密经》云：“阿陀那识甚深细，一切种子如暴流，我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。一则无用乎此，二则益其僻执；不立之由，诚如经论。”

(五) 因为大悲而立此识:本宗约智谈用,为智根源,为用血脉者,则大悲也。《瑜伽》四十四云:是故如来,若有请问菩萨菩提谁能建立,皆正答言:菩萨菩提悲所建立。是故智由悲起,悲之等流又以智为究竟。非有大悲贯彻,将无缘求得遍知,三祇无厌;亦非至于一切智智圆满无缺,不可得无缘大悲之所归宿,二者表里始终,盖有如是者!然今时人谈佛法每每昧此源头,或则例同宗教,或则视为哲学,又或偏执不了义之说以概全体。例同宗教,遂有貌似净土宗门(指不到家之净土宗门言耳,若真净土真宗门与唯识是一贯之学),误解了生死之言(此本谓明了,乃误解为了结),并亡悲智;或随顺外道而有悲无智,或趣入小乘而悲智俱微。视为哲学,遂至少智无悲,漫谈宇宙人生,于名相中作活计,又执不了义说如《起信论》等,无正智种,遂至大用无源,悲智不起,凡此皆非所以语于真佛法也。佛法以菩提为极果,而以大悲为根本。大悲之言绝待无缘,既非忧戚悲愁,亦非顾恋哀愍,一滞人法,即有所不遍而不能成其大。今人于此亦多所误会,次更以数门释之。

大悲云何差别?略有十门:一者自性,相属怜愍本来具有故。二者数择,数数抉择见功过故。三者宿习,先世久修熏习积聚故。四者障断,障悲贪爱得断除故。五者平等,于三受皆见苦而生悲故。六者常恒,亘古至今无间断故。七者深极,自他平等故。八者随顺,如理拔济一切众生苦故。九者净道,此是对治相貌故。十者不得,是无生法忍故。

云何大悲缘起?此略有五:一由深细苦境而生。二由长时熏习而增上。三由救济众生猛利而生。四由极清净地而生。五由慈力浇灌而生(若以四缘分别,即以因为力为因缘,等流为等无间缘,观苦为所缘缘,善友为增上缘)。

复次,就深细境缘起而言:“云何而悲?观众生百一十苦(详《大论》四十四)而起大悲,观众生昧三十二法(详《思益经》)而起大悲。云何观众生而起大悲?无人,无我,无众生,皆一心之差别。此识持一切种,遍周沙界;周沙界识网周沙界,相系相维,相与增上,观乎众生自然而悲。心秽则佛土秽,心净则佛土净,悲其秽矣,属其心矣,必了心体,有断然者。”盖穷苦缘起于无常,差别于种子,必究阿赖耶而后能尽也。

此外犹有异门,他日详谈。今人不明大悲为学佛要事,实属误解佛法之尤,不可不抉择发挥。且概括数言示其要略,曰:诸佛菩萨由观苦而起

悲(诸佛以苦谛为师,明了观苦乃无系缚;见他即自;又自然牵动而生大悲,此非逃苦、厌苦、怖苦、舍苦所可比也),由大悲而利他,由利他而起苦(一切苦悉入生死苦中,不舍生死,即是不舍一切苦,此盖触真实苦,以苦为大乐,乃能如是),由起苦而不住涅槃。

上来五段明建立八识所由华。

第十 抉择法相谈唯识

“一时极唱,性相两轮。明了而谈,一遮一表。都无自性故,所以必遮;相应如如故,所以必表。法相赅广,五姓齐被;唯识精玄,唯被后二。详见他叙,此姑不赘(《瑜伽论》叙十义,《真实品》叙六义,参看法相摄《阿毗达磨》全经,唯识摄《摄大乘》一品;法相摄十二部经全部,唯识摄《方广》一部)”。

·
 笔记者:聂耦庚 校订:吕澂

熊十力论佛

目 次

熊十力哲学体系	冯友兰	154
熊十力先生的为人与治学(节录)	任继愈	164
(一) 新唯识论(摘录)		172
新唯识论语体文本壬辰删定记		172
第一章 明宗		183
第二章 唯识上		187
第三章 唯识下		198
(二) 体用论(摘录)		210
韩序		210
赘语		211
第一章 明变		214

熊十力哲学体系

· 冯友兰 ·

熊十力(1884—1968),原名继智,又名升恒,字子真,湖北省黄冈县人。青年时期致力于反清革命,中年转入学术研究和哲学创作,曾入支那内学院研究佛学,后任教于北京大学,讲授佛学。他的主要著作有《佛家名相通释》、《新唯识论》(1932年出版文言本,1944年出版语体文本)、《体用论》、《明心篇》和《乾坤衍》。今人编有《熊十力论著集》,中华书局出版。

第一节 熊十力哲学体系发展的过程

《宋元学案》、《明儒学案》所载道学家的小传中,往往说及某人“出入于佛老者数十年,反求诸六经而后得之”。所谓“得之”者,得其所求之真理也。熊十力的哲学体系的发展历程也大抵如此。他的《新唯识论》就是其记录。熊十力入于佛者比较深,要出来也比较困难。《三国演义》说关羽弃曹归汉,要过五关、斩六将;熊十力要弃佛归儒,也要过关斩将,也要对于佛学的一些宗派加以批评。其中最大的宗派是大乘空宗和大乘有宗。

关于大乘空宗,熊十力说:“空宗的密意,本在显性。其所以破相,正为显性。在空宗所宗本的经论中,反反复复,宣说不已,无非此个意思。然而,我对空宗,颇有一个极大的疑问,则以为,空宗是否领会性德之全,尚难判定。”(《新唯识论(语体文本)》,中华书局1985年版,三七八页)

熊十力所谓性德,就是佛学所谓“真如”,相当于西方哲学所谓本体,与之相对的是现象。熊十力说:“空宗论说性体,大概以真实、不可变易及清净诸德而显示之。极真极实,无虚妄故说之为真。恒如其性,毋变易故说之为如。一极湛然,寂静圆明,说为清净。如上诸德,尤以寂静,提揭独重。”(同上)熊十力所以怀疑空宗没有领会性德之全,因为他认识到:“寂

静之中即是生机流行，生机流行毕竟寂静。……空宗只见性体是寂静的，却不知性体亦是流行的。”（同上，三八一页）他又说：“我们不要闻空宗之说，以为一切都空，却要于生生化化流行不息之机，认识性体。我们不要以为性体但是寂静的，却须于流行识寂静，方是见体。”（同上，三八三—三八四页）流行就是功能，具体一点说，就是生化。这两个字是从《易传》来的。《易传》说：“天地之大德曰生”，“万物化生”，这就是性德的流行。说到这里，熊十力就破了空宗这一关，而归入儒家了。

熊十力又提出中国传统哲学中的“体”、“用”两个概念，他说：“须知，体用可分，而不可分。可分者，体无差别，用乃万殊。于万殊中，而指出其无差别之体，故洪建皇极，而万化皆由真宰，万理皆有统宗。本无差别之体，而显现为万殊之用。虚而不屈者，仁之藏也。动而愈出者，仁之显也。是故繁然妙有，而毕竟不可得者，假说名用。寂然至无，无为而无不为者，则是用之本体。用依体现，体待用存。所以，体用不得不分疏。然而，一言乎用，则是其本体全成为用，而不可于用外觅体。一言乎体，则是无穷妙用，法尔皆备，岂其顽空死物，而可忽然成用？如说空华成实，终无是理。王阳明先生有言：‘即体而言，用在体。即用而言，体在用。’这话确是见道语。非是自家体认到此，则亦无法了解阳明的话。”（同上，三八四—三八五页）这就说到了熊十力的哲学体系的中心思想——体用不二。

关于大乘有宗，熊十力说：“大乘有宗矫异空宗，颇谈宇宙论。但是，他们有宗将宇宙之体原与真如本体却打成两片。……有宗所以陷于这种迷谬不能自拔者，就因为有宗谈本体虽盛宣真实，以矫空宗末流之失，然亦以为本体不可说是生生化化的物事，只可说是无为的、无起作的。因此，他们有宗所谓宇宙，便另有根源。如所谓种子。”（同上，四〇九页）熊十力对于大乘有宗的批评的话很多，但这几句话很扼要。他又说：“本体是绝对的真实，有宗云然，本论亦云然。但在本论，所谓真实者并不是凝然坚住的物事，而是个恒在生生化化的物事。唯其至真至实，所以生生化化自不容已。亦唯生生化化不容已，才是至真至实。生化之妙难以形容，强为取譬，正似电光的一闪一闪，刹那不住，可以说生化是常有而常空的。然而电光的一闪一闪，新新而起，又应说他是常空而常有的。常有常空，毕竟非有。常空常有，毕竟非无。……我们不能舍生化而言体。若无生化，即无有起作，无有显现，便是顽空。何以验知此体真极而非无哉？”（同

上,四一〇页)熊十力对于大乘有宗的批评,其主要的意思是认为有宗不承认生生化化这个过程就是宇宙的本体,而认为于这个过程之外还有一个本体。这就把本体和现象分裂了。其实,现象就是本体,并不是于现象的背后另有一个本体。“现象就是本体”就是熊十力所说的“体用不二”。

批评了大乘空宗和有宗,熊十力终于从佛学中打出来了。他从《周易》中得到了“生”、“化”这两个概念,这就是“反求诸六经而后得之”。以后他就舍了佛学,而用他所得于“六经”者,建立他自己的哲学体系,这就是《体用论》。他自己说:“此书既成,新论(《新唯识论》简称)两本俱毁弃,无保存之必要。”(《体用论·赘语》,龙门联合书局1958年4月第一版,三页)

第二节 熊十力哲学体系的中心思想

熊十力的《体用论》,是他阐述他的哲学体系中心思想的重要著作。在开始阐述以前,他又补充了一些对道家和佛家的批评。他批评道家说:“老庄言道,犹未有真见。略举其谬。老言混成,归本虚无。其大谬一也。老庄皆以为道是超越乎万物之上。倘真知体用不二,则道即是万物之自身,何至有太一,真宰在万物之上乎?此其大谬二也。道家偏向虚静中去领会道。此与大易从刚健与变动的功用上指点、令人于此悟实体者,便极端相反。故老氏以柔弱为用,虽忿嫉统治阶层,而不敢为天下先,不肯革命。此其大谬三也。道家之宇宙论,于体用确未彻了。庄子散见之精微语,殊不少。而其持论之大体,确未妥。庄子才大,于道犹不无少许隔在。”(《体用论·赘语》)

《体用论》中又有《佛法》上、下两篇,以补充其对大乘空宗和有宗的批评,熊十力说:“大乘法性一名,与本论实体一名相当。大乘法相一名,与本论功用一名相当。然佛家性相之谈,确与本论体用不二义皆极端相反,无可融和。”(《体用论》,三十三页)又说:“大空学派开山诸哲,实以破相显性为其学说之中枢。”(同上,三十九页)“破相显性”是熊十力对大乘空宗批评的总结。他对于大乘有宗的批评,应该是“立相遮性”(有宗自以为是“立相显性”)。他没有用过“立相遮性”这四个字,但有这种意思。他说:“大有大空对于宇宙论之见地,一成一坏(大空五蕴皆空之论,便毁坏宇

宙。大有之缘起说,便成立宇宙)。”(同上,六十八页)

熊十力指出:大乘空宗和大乘有宗所犯的错误不同,但其所以犯错误却有一个共同的原因,那就是把法性和法相割裂开来,对立起来。熊十力说:“夫佛氏所云法性,犹余云实体。佛氏所云法相,犹余云动用。前已言之矣。相者,即是性之生生、流动、诈现相状,余故说为功用。譬犹大海水变成众沤(众沤,比喻法相。大海水,比喻法性……)。性者,即是万法的自身(万法,乃法相之别一名称)。譬如大海水即是众沤的自身。余故说体用不二。汝若了悟此义,当知相破尽,则性亦无存。所以者何?性,是相的自身。相若破尽,则相之自身何存?是性已毁也。相,即是性之生生流动。(生生、流动,故以功用名之。)相若破尽,则性为无生、不动、湛然寂灭之性,此亦何异于空无乎?是故大空诸师本旨在破相以显性,终归于相空,而性与之俱空。易言之,用空,而体亦空。”(同上,四十页)

关于大乘有宗,熊十力指出其五个失误,最后说:“今核其说,直将宇宙划分潜显两重世界,不谓之戏论得乎?”(同上,七十八页)又指出:“以赖耶识中种子为诸利之因,其种子明明是万法本原,而又说真如是万法实体。如此,则何可避免二重本体之嫌?是乃铸九州铁,不足成此大错。”(同上)这个大错,就是上面所说的:虽然有宗自以为是“立相显性”,而实是“立相遮性”。

所以熊十力不仅主张“体用不二”,而且主张“性相一如”。

程颐作《周易传》,指出《周易》的要旨是“体用一源,显微无间”(参看本书第五册第五十二章)。他所谓显、微,相当于佛家所谓性、相,性是微,相是显。他的这八个字,相当于熊十力的“体用不二,性相一如”。他们对于哲学中的两个主要问题,所见略同;但比较起来,熊十力对于这两个问题,见得比较透,解决得比较彻底。说是“一源”,意味着体、用还是两件事;说是“无间”,意味着显、微还是两件事。熊十力直截了当地说“体用不二”,“性相一如”,这是因为熊十力经过和大乘空宗及有宗的斗争。

熊十力的《体用论》的第一章,题为《明变》。他开头说:“古代印度佛家,把一切心的现象和物的现象,都称名曰行。行字含义有二。一、迁流义。二、相状义。彼以为心和物的现象,是时时刻刻在迁变与流行的长途途中(故者方灭,新者即起,谓之迁变。故灭新生,相续无绝,因说流行)。不是凝然坚住的东西,所以说迁流义。然而心和物虽是迁流不住,而亦有相

状诈现。譬如电光一闪一闪，诈现赤色相，所以说相状义。物的相状，是可感知。心的相状，不可以感官接，而可内自觉察。因为，心和物具有上述两义，故都名为行。这个命名甚谛，我亦采用之。”（同上，一页）

熊十力虽然沿用“诸行无常”，但其意义与佛说原意完全不同。他声明说：“佛家对于一切行的看法，盖本诸其超生的人生态度。超生，谓超脱生死，犹云出世（见慈恩传）。彼乃于一切行而观无常。观者，明照精察等义。无者，无有。常者，恒常。观一切行，皆无有恒常。申言之，于一切物行，观是无常。于一切心行，观是无常。故说诸行无常。唯作此种观法，方于一切行，无所染着，得超脱生死海。此佛氏本旨也。（佛氏说世间是一个生死大海。人生沦溺其中，可悲也。）所以佛家说无常，即对于诸行，有呵毁的意思。本论谈变，明示一切行，都无自体。此与佛说诸行无常旨趣似相通，而实有天渊悬隔在。佛说一切行无常，意存呵毁。本论则以一切行，只在刹那刹那生灭灭生，活活跃跃，绵绵不断的变化中（绵绵者，相续貌。刹那刹那皆前灭后生，不中断故）。依据此种宇宙观，人生只有精进向上。其于诸行无可呵毁，亦无所染着。此其根柢与出世法全不相似也。（生灭灭生者，言一切行，都是于每一刹那，方生即灭，方灭即生也。）”（同上，一一二页）

无常的诸行，综合起来，就成为中国传统哲学所说的“大用流行”。这个“大用流行”，就好像一条无头无尾的大河，无休无止地奔流着。《论语》上有一条记载：“子在川上曰：‘逝者如斯夫，不舍昼夜。’”（《论语·子罕》）朱熹注说：“天地之化，往者过，来者续，无一息之停，乃道体之本然也。”（《论语集注·子罕》）宋明道学家们，大都认为这是孔子见道体之言。道就是“大用流行”，是具体的，不是一个概念，一条命题，所以称为道体。必须对于它有直觉的感受，才算是见道体。这是儒家所谓“内圣”的主要内容。熊十力也有这样的意思，所以他评论孔子的那句话说：“余以为宇宙自有真源，万有非忽然而起。譬如临大海岸，谛观众沓，故故不留，新新而起。应知一一沓相，各各皆以大海水为其真源。尼父川上之叹，睹逝水而识真常。神悟天启，非上圣其能若是哉？”（《论语集注·子罕》，四页）

第三节 熊十力的宇宙论

熊十力的宇宙论的两个基本概念是“翕、辟”。他说：“翕辟云何？实

体变成大用，决不单纯。定有翕辟两方面，以相反而成变。翕，动而凝也，辟，动而升也。凝者，为质为物。升者，为精为神。盖实体变成功用。即此功用之内部，已有两端相反之几，遂起翕辟两方面之显著分化。万变自此不竭也。”（《体用论》，一二四—一二五页）又说：“精神与物质本非两体，不可剖析，实体变成功用，即此功用之内部起分化，而为翕辟两方面。辟，为精神。翕，为物质。质则散殊。精乃大一。翕辟以相反而归统一，完成全体之发展。”（同上，一二七页）

熊十力在《新唯识论》中，对于“翕、辟”，有比较详细的说明。他说：“本体是显现为万殊的用的，因此，假说本体是能变，亦名为恒转。”（《新唯识论》，三一七页）又说：“恒转现为动的势用，是一翕一辟的，并不是单纯的。翕的势用是凝聚的，是有成为形质的趋势的，即依翕故，假说为物，亦云物行。辟的势用是刚健的，是运行于翕之中，而能转翕从己的，即依辟故，假说为心，亦云心行。据此说来……物和心是一个整体的不同的两方面……因为翕和辟，不是可以剖析的两片物事，所以说为整体。”（同上，三一九—三二〇页）

熊十力还指出：“本体现为大用，必有一翕一辟。而所谓翕者，只是辟的势用所运用之具。这方面的动向，是与其本体相反的。至所谓辟者，才是称体起用。……譬如冰，毕竟不失水性，故云称也。辟却是和翕反，而流行无碍，能运用翕，且为翕之主宰的。然翕虽成物，其实亦不必果成为固定的死东西，只是诈现为质碍的物，只是一种迹象而已。我们应知，翕辟是相反相成，毕竟是浑一而不可分的整体。所以，把心和物看作为二元的，固是错误。但如不了吾所谓翕辟，即不明白万变的宇宙底内容，是涵有内在的矛盾而发展的，那么，这种错误更大极了。哲学家中，有许多唯心论者，其为说似只承认吾所谓辟的势用，而把翕消纳到辟的一方面去了。亦有许多唯物论者，其为说又似只承认吾所谓翕的势用，而把辟消纳到翕的一方面去了。他们唯心和唯物诸论者，均不了一翕一辟是相反相成的整体。至我之所谓唯心，只是着重于心之方面的意思，并不是把翕的势用完全消纳到辟的方面去。现在有些盛张辩证法的唯物论者，他们又把辟消纳到翕的方面去，不知物和心（即翕和辟）是相反相成的，不可只承认其一方面，而以他方面消纳于此的。我们只能说，翕和辟不可析为二片，近似二元论者所为。但于整体之中，而有两方面的势用可说，这有不

容矫乱的。一切事物，均不能逃出相反相成的法则。我们对于心物问题（这是哲学上的根本问题），何独忘却这个法则（相反相成的法则），而把心消纳到物的方面去，如何而可呢？”（同上，三二三一—三二四页）

熊十力又说：“我们要知道，实体显现为分殊的用或一切行的时候（此本无时候可说，但为言词之方便，须着此时候一词），一方面，决定有一种收摄凝聚的势用，即所谓翕。这种收凝的翕，其端绪虽很微细，很深隐，而由微至著，由隐至显，便成为一切物或物界了。然当其翕而成物时，另一方面，决定有一种刚健而无所不胜的势用，即所谓辟。这个辟，是与翕同时俱现的，亦即是运行于翕或一切物之中，而主宰乎一切物的。辟不是超脱于一切物之外的大神，却也不妨叫他做神，因为他很微妙的缘故。辟本是和物同体，而于同体之中却有分化，遂和物形成对立的样子。”（同上，三二五页）

熊十力另外指出：“物者，只是我所谓收凝的势用所诈现之迹象而已。收凝的势用，名为翕，翕即成物（翕便诈现一种迹象，即名为物）。所以，物之名依翕而立。……所谓辟者，亦名为宇宙的心。我们又不妨把辟名为宇宙精神。这个宇宙精神的发现，是不能无所凭借的。必须于一方面极端收凝，而成为物即所谓翕，以为显发精神即所谓辟之资具，而精神，则是运行乎翕之中，而为其主宰的。因此，应说翕以显辟、辟以运翕。盖翕的方面，唯主受，辟的方面，唯主施。受是顺承的意思，谓其顺承乎辟也。施是主动的意思，谓其行于翕而为之主也。须知，翕便成物，此翕也就是如其所成功的样子（意谓直是物化而已，此处吃紧），只堪为精神所凭借之资具。若无此翕，则宇宙精神无所凭以显。如果精神要显发他自己，他就必须分化，而分化又必须构成一切物。他才散著于一切物，而有其各别的据点，否则无以遂其分化了。所以说翕以显辟，只是理合如此，而翕之所以必须顺承乎辟者，亦以其止堪为辟之资具故。……至于辟呢，他本是不物化的至刚至健的一种势用。他是包乎翕之外而彻乎翕之中，是能转翕而不随翕转的（转者，转化义，如甲令乙相与俱化之谓）。所以说辟以运翕，所以说辟为施，谓其行于翕而为之主也。翕和辟，本是相反的，而卒归于融和者，就在其一受一施上见得。受之为义，表示翕随辟转。施之为义，表示辟反乎翕而终转翕从己（己者，设为辟之自谓）。所以，翕辟两方面，在一受一施上成其融和。总之，辟毕竟是包含着翕，而翕究是从属于辟

的。”(同上,三二八一—三二九页)

熊十力认识到,宇宙及其间事物的发展,是因为其本身内部涵有矛盾。这是内因论。矛盾的两个对立面,相反相成,斗争而统一。这是辩证法。他把翕辟的对立和“心”、“物”联系起来,他说,翕假说为物,辟假说为心。这个“假”是“假借”之“假”,不是“真假”之“假”。他反对唯物论者把“心”消纳于“物”,也反对唯心论者把“物”消纳于“心”,但他的哲学体系,并不是心物二元论,因为心、物并不是他的体系中的最高范畴。

熊十力又说:“余持全体分化之论,实宗主大易,非余一己之臆说也。易明乾元,分化为乾坤。乾坤虽分,而实互相含(乾卦中有坤象,明乾阳主动以运乎坤,是阳含阴也。坤卦中有乾象,明坤阴承乾而动,是阴含阳也)。乾坤不可剖作两体(只是功用之两方面,不是二元)。更不可于此两方面,任意而取其一,如唯心唯物诸戏论(唯心论者,只取精神为一元,是有乾而无坤也。唯物论者,只取物质为一元,是有坤而无乾也)。大化之流,不有反对,无由成变。不极复杂,何有发展(大化,犹云大用。流者,流行。乾阳,坤阴,以相反对而成变化。可考大易)。此乃法尔道理,不容疑也。本论谈翕辟义,唯大易之乾坤而立。理见其真,后先相应(后学与先哲相应合也),胡可自标异乎?”(《体用论》,一二七—一二八页)由此可见,熊十力所说的翕、辟,就是《周易》的乾、坤两卦所表示者。熊十力晚年著了一部书,叫《乾坤衍》。其实上面引的诸段引文所讲的翕、辟,是真正的“乾坤衍”。

第四节 熊十力的心学思想

熊十力的心学思想和他的宇宙论是一贯的。宋明道学的心学,认为人皆有“本心”。孟子说:“人皆可以为尧舜。”王阳明说:“满街都是圣人。”就是据其本心而言。熊十力认为,每个事物都有“辟”为其主宰,每个人所有的为其主宰的“辟”,自然就是他的本心了。熊十力说:“追维孔门传授,有尽心之学。(“尽心”,见《孟子》。发展本心之德用,曰尽心)其要旨,在究明本心、习心之大别。毋以污习害其本。易言之,吾人固有良知、良能,常与天地万物周流无间。当尽力扩充之,俾其发展无竭。孟子盖尝得其传也。……(本心一词,始见《孟子·告子》篇。后来禅宗盛言之。本心

者，是本有，非后起故，遂名曰本。……良知良能，即是本心。”（《明心篇》，龙门联合书局 1959 年 4 月第一版，一一二页）

良知、良能是王阳明心学的中心思想。熊十力对于阳明极为推崇，在《新唯识论》中已明言之。他说：“吾国先哲对于境和心的看法，总认为是浑融不可分的。如《中庸》一书，是儒家哲学的大典，这书里面有一句名言。它说，明白合内外的道理，随时应物无有不宜的。（原文云：“合内外之道也，故时措之宜也。”）这句话的意思是怎样呢？世间以为心是内在的，一切物是外界独存的，因此，将自家整个的生命无端划分内外，并且将心力全向外倾，追求种种的境。愈追求愈无厌足，其心目习于逐物，卒至完全物化，而无所谓心。这样，便消失了本来的生命，真是人生的悲哀咧。如果知道，境和心是浑然不可分的整体，那就把世间所计为内外分离的合而为一了。由此，物我无间，一多相融。（此中一谓小己，多谓万物）虽肇始万变，不可为首。（言虽万变不穷，而实无有人格的神，为首出的创造者，此本《大易·乾卦》篇中的意思）而因应随时，自非无主。（此心随时应物，自然不乱。可见这个心，就是一种主宰力）用物而不滞于物，所以说无不宜。《中庸》这句话的意思很深远，从来直少人识得。孟子也说道：‘万物皆备于我矣。’孟子盖以为万物都不是离我底心而独在的。因此，所谓我者，并不是微小的、孤立的，和万物对待着，而确是赅备万物，成为一体的。这种自我观念的扩大，至于无对，才是人生最高理想的实现。如果把万物看作是自心以外独存的境，那就有了外的万物和内的小我相对待，却将整个生命无端加以割裂，这是极不合理的。孟子这句话，至可玩味。程明道说‘仁者浑然与万物同体’，也和孟子的意思相通。陆象山说：‘宇宙不在我的心之外的。’（此中宇宙一词，是万物的总称）他自谓参透此理时，不觉手舞足蹈。他的弟子杨慈湖曾作一短文（题名《己易》），很能发明师说，虽文字极少（或不到一千字），而理境甚高。后来王阳明学问的路向和陆象山相近，王阳明也是昌言‘心外无物’的。他的弟子，记录他的谈话，有一则云：‘先生游南镇。一友指岩中花树问曰：“先生说天下无心外之物。现在就这花树来说，他花树在深山中自开自落，于我的心有何相关呢？”先生曰：“汝于此花不曾起了别的时候，汝的心是寂寂地，没有动相的。此花也随着汝心同是寂寂地，没有色相显现的（此时的花，非无色相，只是不显现）。汝于此花起了别的时候，汝心便有粗动相。此花的色相，

也随着汝心，同时显现起来。可见此花是与汝心相随属的，决不在汝心之外。”’阳明这段话，可谓言近而旨远，实则这种意趣，也是孔孟以来一脉相承的。”（《新唯识论》，二七三—二七四页）

熊十力又说：“关于理的问题，有两派的争论。一、宋代程伊川和朱元晦等，主张理是在物的。二、明代王阳明始反对程、朱，而说心即理（这里即字的意义，明示心和理是一非二。如云孔丘即孔仲尼）。二派之论虽若水火，实则心和境本不可截分为二（此中境字，即用为物的别名。他处凡言境者皆仿此），则所谓理者本无内外。一方面是于万物而见为众理灿著；一方面说吾心即是万理赅备的物事，非可以理别异于心而另为一种法式，但为心上之所可具有，如案上能具有书物等也。唯真知心境本不二者，则知心境两方面，无一而非此理呈现，内外相混，滞碍都捐。如果偏说理即心，是求理者将专求之于心，而可不征事物。这种流弊甚大，自不待言，我们不可离物而言理。如果偏说理在物，是心的方面本无所谓理，全由物投射得来，是心纯为被动的，纯为机械的，如何能裁制万物，得其符则？（符者信也。则者法则。法则必信而可征，故云符则）我们不可舍心而言理。二派皆不能无失，余故说理无内外。说理即心，亦应说理即物，庶无边执之过。关于理的问题，至为奥折……今在此中，唯略明理非离心外在云尔。”（同上，二七二—二七三页）

后边这一段，说明熊十力对于心学、理学的分歧，有调和的倾向，但还是归于心学。

（原载《三松堂全集》，第十卷，641—652页，河南人民出版社2002年版）

熊十力先生的为人与治学(节录)

· 任继愈 ·

(20世纪)30年代初,我在北大哲学系当学生,后来又在北大教书,熊先生这三十年间,有短暂的时间不在北大,可以说基本上没有离开北大哲学系。这三十年间,国罹劫难,人遭苦厄,社会相、人心相呈现得更加分明,使人加深了对熊老师为人与为学的认识与怀念。

从课堂讲授到书院式的讲学

记得1934年考入北京大学时,听高年级的同学们介绍北大的老师们,其中有一位唯一在家里上课的老师,是熊先生。

熊先生冬天室内不生炉火。北京的冬天差不多有四个多月,听课的学生全副冬装,坐着听讲。熊先生开的课是两个学分,也就是两节课。但熊先生讲起来如长江大河,一泻千里,每次讲课不下三四小时,而且中间不休息。他站在屋子中间,从不坐着讲。喜欢在听讲者面前指指划划,讲到高兴时,或者认为重要的地方,随手在听讲者的头上或肩上拍一巴掌,然后哈哈大笑,声振堂宇。

听熊先生讲课,深感到他是教书又教人,讲《新唯识论》、《佛家名相通释》往往大骂蒋介石卖国投降。他那种不媚俗、疾恶如仇的品格,感染了听讲的人。

颠沛流离中不废讲学

自从“九一八”以后,日本侵略势力逐年向华北延伸。华北之大,摆不下一张安静的书桌。同学们罢课,反对华北独立,熊先生是同情学生的。对胡适强迫学生上课,也表示不满。“七七”事变后,熊先生冒险,装成商

人,乘运煤的货车逃出北平。熊先生辗转到了武汉,又到了四川璧山县。这时已是1938年的冬天。

熊先生从北平脱险后,住在璧山县中学里。熊先生没有闲着,写他的《中国历史讲话》。贺麟先生和我从重庆南温泉去璧山看望他。熊先生兴致勃勃地谈他的《中国历史讲话》的内容梗概,大意是讲“五族同源”说。在民族危急存亡关头,对中华民族的热爱,促使他不知疲倦地撰写他的这一著作。我们去时,熊先生很得意地讲述他如何解决了“回族”的起源问题。说,这个问题使他苦苦思考了很久,才解决的。这时,他已同时着手写他的《新唯识论》语体文本。由钱学熙译为英文,刘公纯代他抄写。

在四川八年,熊先生生活很不安定,物价飞涨,大后方民不聊生,熊先生只好投靠老朋友、老学生,艰难度日,和家属不在一起。但他没有一天不讲学,没有一天不修改他的《新唯识论》语体文本。他看到国民党横行霸道、胡作非为,还是指名道姓地骂蒋介石,却从不显得灰心丧气,给人的印象是勇猛精进,自强不息。

熊先生在1939年住到南温泉鹿角场学生周鹏初家,我也在南温泉,每星期天到熊先生处。后来,我回到昆明,他中间到过乐山乌尤寺,和马一浮主持“复性书院”。不久,书院遭到日寇的轰炸,熊先生膝部中弹片受伤,他也离开了复性书院,熊先生回到璧山来凤驿,与梁漱溟先生住在一起,借驻在一所古庙西寿寺。我和贺麟先生也去看过他。那天晚上,梁先生还讲述了他到延安,和毛泽东同志在一个大炕上,连续谈过八个通宵的事。

梁漱溟先生在重庆北碚金刚碑创办了勉仁中学,熊先生被邀到勉仁中学去住,熊先生在北碚除了给勉仁中学讲讲哲学,还结识了郭沫若先生。郭沫若听说熊先生爱吃鸡,滑竿上捆了两只鸡去看熊先生,以后两人通信,讨论先秦诸子及中国传统文化问题,这时郭还向熊先生介绍周恩来同志,他的信上说“周恩来先生,忠厚长者”,愿来看望先生。熊先生与郭沫若结下的友谊,到全国解放后,一直维持着。

在北碚时,牟宗三、徐佛观(后来改为复观)等都常来熊先生处,牟宗三也住在那里。

胸怀坦荡 古道热肠

熊先生的老朋友邓高镜先生,抗日战争期间,没有到大后方去,北平

收复后，熊先生回到北京大学，又见到他。见他生活潦倒，很困难，熊先生自己还约集林宰平、汤用彤诸先生按月给他生活费，让我每月发工资后寄给他。这种资助一直到邓老先生逝世。

抗战时期南京的支那内学院迁到四川的江津，称支那内学院蜀院。欧阳竟无先生是内学院的创立者，有一大批弟子。熊先生、吕澂先生、汤用彤先生都从欧阳先生问学。吕先生是欧阳先生的事业的继承人。梁启超当年在南京也从欧阳先生学佛学。熊先生的哲学体系已突破佛教思想体系，融佛入儒，欧阳先生认为他背离佛教，背离师说，命人写《破新唯识论》以驳斥熊先生的学说。熊先生又著《破破新唯识论》。从此师生不相来往。我和熊先生相处三十年间，熊先生谈起欧阳先生，总是带有十分敬意，认为他是一代伟人，有造诣的学者。没有不满的言词，只是在学术观点上不一致。欧阳先生在江津病危，熊先生出于师生情谊，前往作最后的诀别。事后人们谈论起这件事，都认为熊先生做得对。

马一浮先生与熊先生多年来是学术上的知己，互相了解，也互相欣赏。熊先生的《新唯识论》出版时，马先生为此书作序。文中有“生肇敛手而咨嗟，奘基矫舌而不下”的话，认为此书的见解超过道生、僧肇、玄奘、窥基。我和熊先生通信，有些见解，熊先生认为有道理的，也把信转给马先生看，马先生的信，也有时熊先生转给我。熊先生的生日，马先生有诗相赠，有云“生辰常占一春先”，因为熊先生的生日在农历正月初四。

全国解放后，熊先生在北京时，收了一个义女，命名“仲光”，和他自己的女儿幼光、再光排行。仲光喜静，爱读佛书，帮助熊先生料理生活，抄写稿子，熊先生一生很少和师母在一起，子女也不学哲学，在北京及在四川，都是独立生活，晚年有一女儿作为弟子，又能听他讲学，十分满意，他说“伏女传经，班女受史，庞女传道”，今得仲光，又多了一个可以传道的人。熊先生南下后，仲光留在北京未随去。

熊先生一生没有积蓄，有时靠亲友的资助，抗战时期有几年很困难。熊先生对他的学生凡是去看他的，他都留下，吃住和他在一起，学生给老师带点礼物，如带只鸡，送点药物，熊先生也不客气，慨然收下，相处如一家人。但是在学问上有错误（对古人的思想理解不对），熊先生也不客气地指出，从不说敷衍、客气话。有问必答，甚至问一答十。跟熊先生在一起，令人有虚而往，实而归的感觉。和熊先生相处，好像接近一盆火，灼热

烤人，离开了，又使人思念难以忘怀。

昂首天外 挥斥八极

北京大学蔡元培当校长时，仿照西方大学的规章，教授要开三门课程，只担任一门课的，聘为专任讲师。熊先生经蔡元培先生介绍到北大哲学系，是专任讲师，每月薪水一百二十元。他这个讲师的名义一直继续到“七七”事变，离开北平为止。他这个讲师，在任何教授面前屹然而立。不论什么人来访问，他从不和人谈论天气，一谈起来，就是讲学问。除学生们前来请教的以外，在北平常和熊先生来往的，有汤用彤、林宰平、蒙文通、贺麟、张东荪诸先生。都是这些先生到熊先生家，熊先生从不回访。抗战时期在重庆，有不少国民党的达官显宦来访，居正是当年辛亥革命时的朋友，陈铭枢从欧阳竟无先生学过佛学，与熊先生也友好。熊先生住北碚时，陈铭枢请熊先生在一个背山面江风景优美的饭馆吃饭。熊先生朝江面看风景，陈铭枢面对熊先生，背对着江面。熊先生问陈，你为什么不看风景，陈说，你就是很好的风景。熊先生哈哈大笑，声振堂宇，说：“我就是风景？”熊先生对他们也是讲他的“体用不二”的道理。不论什么人，只要常到熊先生处，听他讲学，不知不觉地就成了他的“学生”了。熊先生有一种气势，或者说有一种“境界”把来访的人慑服了。

我的老朋友韩裕文，曾对我说过，熊先生告诉他，做学问，不能甘居下游，要做学问就要立志，当第一流的学者，没有这个志向，就不要做学问。做学问，要像战场上拼杀一样，要义无反顾，富贵利禄不能动心，妻子儿女也不能兼顾。天才是个条件，但天才不能限制那些有志之士。他还告诫青年学者要爱惜精力，他在勉仁中学写了一联赠一青年学者：“凝神乃可晋学；固精所以养气。”

全国解放后，董必武同志、郭沫若同志函电邀请他到北京来。熊先生路过武汉，当时林彪、李先念主持中南工作，设宴招待他，他还是讲他的唯心主义哲学。到北京后，毛泽东同志给他送了几本书，还写了信。熊先生申明，他拥护共产党，爱新中国，一辈子学的是唯心论，无法改变自己的哲学主张。我们的党没勉强他，还出钱帮他出版了好几种唯心主义的著作。他的表里如一、爱国、热爱学术的精神，受到共产党的尊重。

他担任全国政协委员，住在上海。到北京开会，他先说明，我保证“三到”（开幕、闭幕、照相），其余的大小会都不参加。会议期间他有机会去与多少年的老朋友叙叙旧，也很高兴。他与钟泰、张难先、吕秋逸过从。陈毅同志也前往拜访，鼓励他写书，帮他出版。解放后，熊先生的心情基本上是舒畅的。

以理想滋润生命 以生命护持理想

从熊先生和许多良师益友的身上，使我懂得了应当走的路和如何去走。教训深刻，而又使我铭记不忘的，首先想到的是熊先生。

熊先生这个人，以他的存在向人们展示了一种哲学的典型。一生坎坷，没有遗产留给子孙，家庭关系处理得也不尽妥善。几十年来，没有见他穿过一件像样的考究的衣服。伙食注意营养，却不注意滋味，甚至可以说他吃了一辈子没有滋味的饭，人们认为值得留连的生活方式，对熊先生毫不沾边。熊先生博览群书，不讲究版本，手头藏书很少，可以说没有藏书。我认识的学者中，熊先生是唯一没有藏书的学者。别人也许觉得他贫困，他却显得充实而丰足。别人也许认为他不会安排生活，他却过得很幸福、坦然。他也像普通人一样，有时为了一点小事发脾气，过后，却深自谴责，好像雷阵雨过后，蓝天白云分外清新，他胸中不留纤毫芥蒂，真如古人所说的，如光风霁月。他具有只有他才具有的一种人格美。

我常想，是一种什么力量使他这样？这里面大有学问。我感到熊先生生命深处理藏着一个高远的理想，有了这个理想，使他百折不回，精进不已，勇往直前，义无反顾。在四川北碚时，熊先生说他在北平寓所有一副自写的对联：“道之将废也，文不在兹乎。”胡世华同学看了想要，熊先生送给了他。前不久遇见胡世华，问起这件事，他说确有此事，还补充说，熊先生取下这副对联，在上面写上“此联吾自悬于座，世华见而索之”。“文化大革命”劫火之后，不知此联是否尚在人间。这十个字，充分说明了熊先生的理想。他孜孜不倦，汲汲遑遑，从南到北，开门授徒，著书立说，无非是为了这个理想。熊先生讲学，不问对象（有学人，也有官僚政客、商人）是否值得讲，听讲者是否真正愿意听，他总是苦口婆心，锲而不舍地讲授。讲述的中心，无非要人们认识中华民族传统文化的价值。他中年以

后,建造自己的哲学体系后,“舍佛归儒”。除了在他著作中写出来的,理论上发现的佛教哲学缺失外,还有一个埋藏在他内心深处的“第一因”——对中华民族传统文化的热爱。有了这种深挚的爱,虽长年病躯支离,却肩起振兴中华文化的责任。这种深挚而悲苦的责任感,是20世纪多灾多难的中国爱国的知识分子独有的。对中国传统文化了解得愈深刻,其深挚而悲苦的文化责任感也愈强烈。这就是熊先生理想的动力。

熊先生抽象思维、辨析名相的功力为常人所不及,《因明大疏删注》即是明证。但熊先生的著作中反复申明的,倒不在于抽象思维的训练,而是教人端正学习的态度。他指出学问的精髓不在于言说文字,而在善于体认言说文字之外的中心惻怛的心怀(超乎小我的感情),他一再教人不要把学问当作知解看待,要学会体认心之本体。他在著作中反复叮咛:玄学不同于科学,中国哲学不同于西方哲学。这里不存在抬高中国哲学,贬低西方哲学的意思。熊先生只是提供人们如何正确理解中国传统文化的一把钥匙。因为中国传统文化的核心部分,熊先生称为“玄学”(与西方玄学、形而上学意义不同),它既有思辨之学,又有道德价值观、美学观等更丰厚的内容,这些内容确实是近代西方哲学所包容不进去的。

“道之将废也,文不在兹乎”,这说明进入20世纪,中西文化接触后,引起中国有识之士的广而深刻的反省。西方侵略国家挟其船坚炮利的余威,给中国的经济生活以破坏,连带引起社会生活、政治生活、以至家庭生活的变革。面临前所未有的大冲击、震荡,发展下去,必然引起知识分子深刻的世界观的动荡。春秋战国在中国历史上曾被认为是个大变革,它与“五四”以后的变革相比,简直微不足道。熊先生的哲学的核心问题,与其说它讲的哲学问题,不如说它讲的文化问题、传统文化的前途、出路问题。

熊先生“弃佛归儒”,正是由于儒家传统带有浓重的民族特色,而佛教(特别法相唯识之学)更多思辨特色。思辨精神与中华民族的生死存亡的关系不是那末直接。“为生民立命”,在西方近代哲学家看来,本不是哲学家的事,而中国知识分子则认为责无旁贷。熊先生与欧阳竟无先生的分歧在于:熊先生以佛为妄而舍佛归儒;欧阳竟无先生在抗战前后发表的关于《大学》、《中庸》的论著,以及对孔孟的评价,也有“舍佛归儒”的倾向,只是欧阳先生认为儒家高明博大,佛亦不妄,佛儒交相融摄,更趋向于儒而已。

熊先生为了他的理想，生死以之。他很早就宣称他不能接受马列主义，不能相信唯物论。新中国成立后，熊先生的多种学术著作相继出版问世，他同时又积极参加国家的政治活动。哲学上的唯心主义与政治上的爱国主义，在熊先生的生活里生意盎然。像他这样的一位爱国的知识分子，这是符合他的实际情况的，也是可以理解的。

我和熊先生相处多年，相知甚深。我过去一直是儒家的信奉者。新旧中国相比较，逐渐对儒家的格、致、诚、正之学，修、齐、治、平之道，发生了怀疑。对马列主义的认识，逐渐明确。在1956年，我与熊先生写信说明，我已放弃儒学，相信马列主义学说是真理，“所信虽有不同，师生之谊长在”，“今后我将一如既往，愿为老师尽力”。熊先生回了一封信，说我“诚信不欺，有古人风”。以后，书信往来，就不再探讨学问了。熊先生历年给我的信很多，可惜毁于十年劫灰中！

学马列主义，也不能在言语文字上打转，也要身体力行，这方法和态度还是从熊先生的教诲中得来的。熊先生是我永不能忘的老师。

赘 语

海外不少学者和同行们，出于对熊先生的关怀，流传着不少传闻和推测。有人认为新中国对待旧社会的老专家实行压迫，他们失去了讲学的自由，受到不公正的待遇，解放后，一直受折磨，饮恨而终。我对此不得不做一些必要的说明。

先说解放前熊先生在北大所受的待遇。熊先生在旧北大一直当讲师。“七七”事变后，教授可以到西南联大报到，仍能教书，不致失业，而熊先生不是教授，迁到大后方，拒绝收容他，任他漂泊西南天地间达八年之久。全国解放后，董必武等政府领导人请他来北京。北京解放不久，教授的待遇按小米折价，刚从美国回来的华罗庚和熊先生的工资都按最高标准定为八百斤小米。

抗战胜利后至解放前，熊先生住在沙滩北大子民堂后院的两间改造过的集体宿舍里，面积约二十平方米。解放后，国务院在交道口附近给他租了一处住房，北房五间，并为他购置了必要的家具。他和义女仲光来京后，即住在这里。两三个月以后，熊先生嫌这个院子嘈杂，又搬了一次家，

搬到西城宝禅寺街,住在最后一进院子,是个独院。在这里未住多久,国务院又给熊先生在北海鸦儿胡同购买了一所小四合院,出门不远就是什刹海后海。住在这里不到一年,熊先生感到年老,不耐北方严寒,打算到上海依儿子世善,这是他唯一的儿子,当时世善在上海招商局任工程师。熊先生的客人学生来往的人多,世善向招商局申请,扩大他的住房面积,以便安置年老的父亲。格于制度,没有办到。最后由国务院指示上海市委,在愚园路给他安排住房,这个地方比较安静、宽敞。熊先生的工资仍按月由北大汇寄,后来熊先生嫌每月汇寄麻烦,工资由上海市委统战部支付。

旧中国不曾限制唯心论,只限制唯物论,但熊先生的著作出版,遭到种种挫折,有的书是熊先生自己出钱印的。解放后,他的书由国家出钱,出版了七八种,公开发行。说到这里,也附带说一说陈寅恪先生。陈先生抗战期间,为英国庸医所误,双目失明,仅有光感。解放后,中山大学在他的楼前特别用白色涂刷了一条小径,以便于他借助白色反光饭后散步。陈先生用的药品,国内买不到的,由香港购进,二十四小时有护士三人轮流护理。还请他到北京担任历史所所长。陈先生的朋友学生多在北京,他也有意北来。由于敦请陈先生的那位学生说话不慎,惹得陈先生不高兴,他拒绝北来。

熊、陈这两位老先生备受政府礼遇。这些事实都说明共产党是尊重学有专长的专家学者的。到了“文化大革命”,是非颠倒,国家遭难。这些罪恶行径,应记在“四人帮”的账上,这笔账迄未结清,这是不得不说明的。

作于 1985 年

(原载《玄圃论学集》,北京三联书店 1990 年 2 月版)

（一）新唯识论（摘录）

新唯识论语体文本壬辰删定记

余初叩佛学即专攻唯识论，追寻玄奘、窥基宣扬之业，从护法诸师以上索无着、世亲，悉其渊源、通其脉络、综其体系、控其纲要，遂成《唯识学概论》一书，壬戌讲授北庠北京大学。即此书节本。癸亥岁，民国十二年。余于世亲迄十师之学，已甚厌其悬空构画，而基师揉译《成论》《成唯识论》。独崇护法以抑安慧，余更不敢苟同，奘师俯从基意，亦堪骇叹。甲子季秋，始取旧著《概论》稿悉焚去，屏弃夙习所有知见，旷然无系、神解透脱，时于动中观测物理，时于静中反己体认，久之新悟日多，是年冬已创草《新论》，随时以草稿为诸生讲说。唯余少时革命，三十五岁后，始得专心治学，务为强探力索、不惮艰苦，因此神经衰弱，卒至漏髓，胃疾复剧，日益危殆，《新论》写作不得不中止，亟走杭州养痾七载，直至壬申《新论》部甲始问世，是为文言本。

余年四十以前，于儒学犹无甚解悟，当别为自述一文。及深玩佛家唯识论，渐发其短不当墨守而求真之念益迫，姑置无着、世亲，上穷龙树、提婆之法，此法字，谓其教义。于空教四论备费钻研。龙树谈空，故称空教。四论者，《大智度论》、《中论》、《百论》、《十二门论》。空宗妙演空义，深远无极，然于万法实体毕竟偏从空寂方面领会去，万法，犹云万物，法字之义，《十力语要》中有一篇解释最详。其于至空而大有、至寂而大生之德用，却从不道及，终是见地有偏蔽在，大有大生并用《易经》语。穷理至万物根源处，无形象可睹，故说为空；无形而为众形之本，无象而为万象之原，则至空而大有矣。寂寂而生生不测，孔子有天不言而四时行百物生之叹，善形容此理。空宗偏向空寂处领会，则本体为无用之体，而宇宙无发育可言，更有反人生之倾向，其流弊何堪论。余因有不满于空宗。复澄思默究，乃不期而触悟《大易》。始信象山“六经皆我注脚”之言，确然不妄。

学者如无趣求真理之热诚，尽在古今人言下转，从自信解得，只是虚弄名言，毕竟于真理无实见处。设轻为反对，要于证真之言，毫无所损。证者证知。此知字义甚深，非平常所云知识之谓。余之学佛学儒，乃至其他，都不是为专家之业，而确是对于宇宙人生诸大问题求得明了正确之解决。余信从来大学派，皆积人积世而演进，虽晦明有时，要各有独到与真是处，不可薄也。余于佛法，弹正其短，未尝不融摄其长，区区一隙微明，实自佛法启之，否则不能有悟于儒。此中甘苦难为人言，容当别论。世之议余毁佛者，恐其罪不在我而在彼。顽固而崇佛，其毁佛滋甚，世人恒不悟也。

《新论》谈本体，以体用不二为宗极，毕竟归本《大易》。然文言本，在久病之余急就成章，殊嫌简略。其评佛氏，仅自世亲以迄护法，取径已狭。无着学派之宏纲要领，究在三性，文言本尚未涉及。若乃佛家宗派綦繁，必求其共同之宗趣而衡论之，方是穷源澈底，宗趣者，宗谓宗主，趣者归趣。文言本，于此却付阙如。夫《新论》原为对治旧学而作，旧学，谓印度佛学是吾旧所服膺故。对治一词本佛籍，如医用药，对症而治之也。今评判佛法，不观其通、不究其源，仅从支流处论短长，则佛法之真尚未见，《新论》又何可轻弃旧学而妄立异乎？宋、明诸老先生孤据其所涉于禅宗者以攻佛法，卒于禅学多误诋，于佛法得失处殊不相干，此亦言学者之殷鉴也。余于文言本之简略颇引为恨事，时有改造之意而惮其劳。丁丑避寇入川，适有钱生欲依文言本翻成语体文，上卷未竟而离川，韩生继之亦不久，余乃执笔自中卷起，卒竟其功，共得三卷，订为四册，下卷分成二册故。自是《新论》有语体本。

释尊歿后百余年，其后学有大天者出，始兴异执，判为二部，曰大众部，即大天为主之新派。曰上座部，即旧派。大众复分为九，上座析为十一，合二十部。约当佛歿后四百年间。此据中译《宗轮论》言，而后来演变，何止二十部。至佛歿后六百年顷，龙树菩萨及其弟子提婆崛起，宗《大般若经》，宏阐空义，世称其学为大乘。而前之二十部皆被目为小乘。亦曰小宗。佛歿后九百年间，无着菩萨及其异母弟世亲始出世，对治龙树学派末流沉空之弊，亦称大乘而主旨自殊，世遂目其学为有宗，自是大乘判为空有两轮。而二宗各自分支，当亦不少，惜今难考耳！佛家宗派至极复杂，彼此所持互异，斗争烈于水火，佛典中尚可考见。而乃异口同声，皆自以为传承佛说，岂非大怪事哉！聪明奇特人自成一家学，何不卓然自树、

猥托释迦后嗣胡为乎？纵如庄生重言之意，则天竺大学派，其权威过于佛氏或等于佛氏者尚不少，奚独取于释迦？余以为大小诸宗开山之哲，都是天才杰出，而皆以其创获托于佛氏者，决不无因，必其入道之始，曾受释迦遗教影响。古哲大道为公，不似后人污下，私智自炫，不似二字，一气贯下。是以皈命释迦，明后先之一揆，启凡愚以正信，此其传承有本，未可以伪托目之也。识得此意，则知佛家宗派纵极纷繁，要必有共同之宗趣。因各派皆曾受过释迦遗教影响，故皆自称为佛法，今于各宗派中抽出其共同之点，即佛法全体之宗趣已毕见，而大同中虽有众异，究无碍于大同。当龙树之出而倡大乘也，诸小宗群起而攻之，谓大乘所称佛说皆非佛说，而大乘亦谓小宗之经为不了义语，义不究竟，名不了义，以佛为凡愚而说故。大小斗争无虚日。其后大乘提出三法印，以勘定各宗派之说，凡合于三法印者，皆是佛说。有不合者，即非佛说。自三法印出，而后小宗于大乘无可诤论，由此可见三法印是佛法全体之宗趣所在。尽管佛家宗派纷繁，而得此宗趣，即于各宗派中可以观其通、究其源，以此为据而衡论佛法全体之得失，庶几认清全貌、无有执支节以妄作评判之病。以此二字，至此为句。三法印重要、极重要，甚深、极甚深，研佛法者未可作习熟语悠悠过去。

三法印者，一曰诸行无常。佛书以色心诸法或宇宙万象，总名诸行。行者，幻相迁流义。宇宙万象刹那顿变，都不暂住，犹如幻化，故曰无常。

二曰一切法无我。我有二义：世人于自身心妄执为我，是谓人我相；至于官能独境时，初无虚妄分别，而意识妄构一一物相，如瓶等，是谓法我相。我之为言，是执着义，吾人身心诸相幻聚一团，本无实我，一切物相，都不固定，故二种我相，纯由意识构画。

三曰涅槃寂静。涅槃者，真如之别名，是为宇宙本体。寂静义甚深远，不通《大般若经》，终是肤浅作解，学者慎勿轻心。

第一印，明宇宙万象毕竟空，一切物都无暂住故，如何不空。问曰：“《易》云‘变动不居’，与佛氏无常义相通否？”答曰：《易》以不居显其生生不已，佛以无常而作空观，二家宇宙观截然不同。第二印，明吾人意想中妄构一切相，所谓人我相、法我相，皆本来空。意中起想曰意想。法我相最深微，吾人起想运思几乎都是法我相，不独执有瓶等及张人李人等相是为法我，即凡思维中之一切概念亦鲜不为法我相。如宗教有拟人的上帝，

即是一例。人我相只是从法我相中别出言之。此二我相幽深难知，读佛书者鲜不糊涂过去。第三印，则由第一印空一切物相、第二印空我相，然后本来寂静的真体灼然呈现。《大智度论》言“前二印会归第三印”，宜深玩。第一印会入第三者，物相空而后真体显，譬如于冰而不取冰相，即已于冰而识其本是水。冰喻物相，水喻本体。第二印会入第三者，譬如云雾消而青天显。云雾喻二我相，青天喻本体。故第三印明本体唯是寂寂澄定，无一毫迷乱相，无为、无造、无生，如如不动。详此三印，总结而言，只是以空寂显本体。显者，显示之也。第三印是寂义，前二印皆明空而会入第三，即明示本体是空寂的。空宗揭此三印以印定佛法，小乘虽未至大乘境界，却是见浅见深之别，而无可自外于三印。其后世亲唯识派谈种现，近于戏论，于前二印未得其妙，此意须另谈。然此乃其解悟不足，非不守三印也。余于语体本中卷，楷定佛法全体之宗趣，究竟空寂，却是依据三印，否则不敢妄作评判，无端横议，未知其可也。

由三印以观佛法，其广大高深之境确令人钻仰无从。第一印，明一切物刹那顿变都不暂住，可谓精察入微，但偏向空观，便成过患。第二印，破二我相，幽深至极，哲学家谈本体，戏论纷然，皆由各人意想构画，适成法我相，用以自蔽，无从证真，故就本体论上言，学者如不能返观自心所妄构之法我相而遣除之，必长陷迷妄，如蛛造网自缚。第三印，本体不谓之空寂固不得，如执一切物相以求本体，则不可见本体，譬之执冰之凝固相以求水，则不可见水。又如有二我相存，则不可见本体，譬之云雾兴则青天不显，由此可悟空之为言，盖遣除一切妄相而已。但佛家只领会得空寂之一方面，便成错误。语体本中卷评空宗处，学者宜留意。空宗超越小宗而开演大乘无上义，继起之有宗，不独无着、世亲诸大菩萨以龙树学为归宿，下逮基师犹曰“清辨有言，应当修学”。语体本着重空宗而首论之，良有以也。

平生学在求真，始而学佛，终乃由疑而至于攻难，然对于释尊及诸菩萨之敬仰则垂老不渝。佛法东来，适当秦、汉后思想界锢蔽之际，余常以为不幸，佛法无论若何高远，而其出世之宗教精神，终无可振起衰疲之族类。儒学绝于秦、汉，余有《与友人论六经》之小册可考。而道家恰恰以其守静、上柔、不敢为天下先之教，与帝者所利用之伪儒学并行不悖。爰及魏、晋，佛法来华，而道家首迎合之。佛氏义海汪洋，而其宗教精神诚挚伟

大，又乘吾华缺乏此物，于是迅疾普遍深入于中国社会，虽有三武之祸，终无损其毫末。自是而柱下漆园之籍，仅供少数诗文家之玩味，而佛氏早夺道家之席矣。向者杨仁山居士尝言，真学佛者，必是过量英雄。章太炎云，自魏、晋迄近世，悠悠千祀，凡聪明人无不染佛法者。余于二公之言，颇怀无限感。江左迄至隋、唐，神州胡祸之烈，中国应有一大变革。唐太宗以雄才当其运，乃以帝业称盛一时。身没未几，而藩镇惨剧延于五季，群生无所托命。此何故哉？试考中古学术史，江左隋、唐第一流人物并在佛家。高僧大德，以其智慧、强力、奇气，悉用之于出世法，至今读其译籍，真有长风鼓众窍之浩大气势，而字里行间，实挟大悲宏愿以同流，此等文字，直从性海中滚出，非俗间雄于文者所可办也。杨公所谓过量英雄，诸大德实足当之。若以其拔众生出生死海之愿力，而辟发吾儒“裁成天地，辅相万物”之理想，以其忘身为法之猛志，创开世运，岂不妙哉。惜其为出世法之汹潮所转也。然佛典存于中国，却赖此等人物之力，唯其功在佛门只是传宣而难言创造，或亦宗教信仰使之然欤。唐以后，此等人物殆绝迹，只五季宗门犹多大德耳。两汉以来学人都不尚思辨，故佛法自江左隋、唐经若干英睿人物之吸收而后，其在思想界只成为一座崇高坚固之堡垒，无有敢对之作推究而起疑问者。即不信奉，而亦心惮其艰深，太炎谓累世聪明人皆染其法者，盖以此而惊炫佛法吸引力之伟大。其实唐以后聪明人之染佛法者，智慧、强力、奇气三者均不足，大概以淫慧而稍拾玄言，又死后是否有不亡者存，此念不能不稍动，其于出世法本不足承当，只向往空王，而莫名所以耳。韩愈以古文薄艺而气势能雄，故勇于拒佛，独惜无学术。程、朱诸老先生始倡理学以掊击禅宗，顾于大小乘学理绝不问津，且戒门人勿阅佛书，恐阅之为其所引，闭门谢寇，其不坐困者几何！夫畏佛书而不敢阅，其视儒籍不足比于佛典明矣，诚如是，何须拒佛？实则儒者内圣外王合一之学其根柢在《大易》，佛氏无此境界，惜乎宋、明诸师于儒学广大悉备处似窥测不及，故自信力尚不足。广大悉备一语本《易系传》，广则无不包，大则无有外，悉备则小大精粗无乎不在，以此赞《易》甚妥。理学虽鞭辟近里切己，终未免拘碍；上追孔门遗绪，究不相似。余诚不敢妄议前贤，顾自今以往，倘有守先待后之儒，规模不可不宏大，程、朱自有可法，要不可泥守也。总之，汉以来二千余年学人不肯用思辨，故佛法在中国思想界成为莫测高深之神境，而寺宇庄严自都市以遍穷荒，其影

响于群黎百姓者，皆蕲求福报之下劣思想，源既失而其流不可问，孰谓佛书可束高阁，不当付通人研究、不当遵毛公批判接受之训哉？

樊师宣译之绩，炳如日月，不肖何敢妄议，然愚陋有未愜者，世亲唯识派其种现之谈，吾实不敢苟同，语体本已一一驳正，是在读者能留心耳。无着《大论》及《庄严》等论颇存异义，与世亲一派正相反，真谛所传亦与世亲不同。唐贤相传有宗始于无着兄弟，余恐不必然，即就唯识而论，无着书中所存异义实比世亲为长，余在文言语体二本均未涉及，原欲别出一小册阐明佛家唯识古学。樊师所传人者，究是印度后出末师之说为多，以唯识征之可见，其晚年拚命译《大般若》，足征进境，不图慧日西沉，大典多未出也。《新论》归本《大易》，余于此理经过多方推度，又渐渐体认，忽有所悟，乃回忆到《大易》，深叹此心此理之同。又重行玩《易》，寻言外意，更扩充余之所悟；少年读《易》，只是记诵与训诂等工夫，于理道全不相涉；至此始信明理见道，须自悟始得，非由外铄我也。学人不识此意，读书何补！

中国一切学术思想，其根源都在《大易》，此是智慧大宝藏，余四十岁以前确未识得。现行《易经》，名曰《周易》，是从西汉传来，然《周易》自有渊源，不容忽而不考。夏《易》、殷《易》为《周易》所从出，汉世博士保持禄位，民间发见古籍，非其徒党所获者，必极力屏斥，此等古籍虽行民间而朝廷所不尚，自难发挥显扬。古称三《易》：夏《易》曰《连山》，昔人多以《连山》本伏羲而夏因之；殷《易》曰《归藏》，昔人多以《归藏》本黄帝而殷因之；《周易》则古籍称文王在羑里演《易》，当是孔子作《易》之所根据。证以《论语·子罕篇》：“子畏于匡，曰：‘文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如余何？’”据此，可见文王在羑里演《易》确有其事，故孔子遭厄，而引之以自况。又可见孔子实有作《易》之事，曰“文王既没，文不在兹乎”云云，是明明以继文王而作《易》自任。孔子称天不丧斯文，信己之不死，可见孔子发明《易》理，其关系于天下后世者极重大。圣怀冲虚，尝曰“述而不作”，今当危难，不觉吐露其内心真实之自信力，最宜深玩。今存《周易》，当是孔子依据文王、并融会夏、殷二《易》而成此书。二代之《易》，昔人多疑为后世伪托，此乃误疑。桓谭《新论》称连山八万言，《归藏》四千三百万言，郑氏《礼运》注云“殷阴阳之书，存者有《归藏》”，可见二《易》后汉时犹存。其佚文可考者，《连山易》夏《易》。以《艮》为首，《归藏》殷《易》。以《坤》为首，二

《易》与《周易》首《乾》互不同。余以为三《易》首卦不同，不独是吾国《易》学上一大问题，而确是世界哲学思想史上一大问题。二《易》首卦之说尚存，最可宝贵，吾人因此可考见孔子作《周易》实融会二《易》，孟轲赞孔子集大成之言足征不妄。

余欲说明二《易》大意，须先释象。象之兴也，当始于占卜，兹不及详，但三《易》创作之诸圣始假象以显理，则其取象之意便与术数家全不同。汉人有以譬喻诂象，本不甚妥，却亦难下解。《易》之卦爻诸象，其意义本无定，任从各方面去领会。例如《乾卦》“潜龙勿用”之爻，如欲说明宇宙缘起而取此爻之象，则太空原始只一气浑沦而已，其时无量星云、星球都未凝成，正是潜龙未见之象。见读现。又如就群变言，远古之社会，虽极简朴无所有，而后来各种社会之复杂变化要是远古简朴之群性中已潜伏有种种发展之可能，可谓潜龙未见之象。又如就革命言，当未成功时，亦是潜龙未见之象。诸如此类，不可胜说。《易》之《象传》不过略示方隅，其未见明文者，吾人可类推。譬如《乾》九五“飞龙在天”，古人以为圣人得天位之象，在古代自可如是取象，但在今日则新社会忽从旧社会突变而成功，正是飞龙之象。《易》言“穷则变，变则通”，天位可移于群众，圣人亦与群众为伍，飞龙不复为一人之象也。昔儒言《易》象包含万有，本来活泼泼地，不可执一端以求象也。如上所说，象之意义可领会，今当略释夏、殷二《易》首卦。

夏《易》首《艮》何耶？《艮》之象曰“艮为山”，《艮卦》取象于山。此卦上下皆《艮》，故为连山之象。古说连山者，似山内出气也。羲皇当日观察宇宙万象，决不是从无而有，固已体会到宇宙本体，因以山象之。山静而出生云气，以喻本体虚静而发现万象，此其首《艮》之故。孔子作《周易》，其《艮卦》卦辞曰：“艮其背，不获其身，行其庭，不见其人”，从来疏家各以意解，非经旨也。夫吾面自见己身，背则不获见自身，此言背居幽隐之地，故以为本体幽隐之象。“行其庭”云云者，庭院之间至近，而背则于至近处遇人亦不见，此以背不起意喻本体无有作意，即不同于宗教家所谓神。《艮》有山象，亦有背象，取义不一，要皆以喻本体。吾人玩夏《易》，对于本体是心是物似不曾分别，却是羲皇卓绝处。

殷《易》首《坤》何耶？古说坤为地，万物莫不归而藏于中，故名归藏。按此言万物所以成始成终，皆地为之，却是一种唯物论。归藏之义，似就终言，然终则有始自不待说。物之始是从大变中来，物之终则其形体消散

还归于大变中，但在唯物论则大变之本体是物质的。何以知其然？按《周易》《说卦传》曰“乾为天，坤为地”，夫天无形，故以为心之象，上古言天，指清虚无象之空界而言，非指诸星球也，故天无形。地有质，故以为物之象。既说《坤》为地，则殷《易》首《坤》明明以物为万有之本源，非唯物论而何？

三《易》首卦皆是显示万化根源，即谓本体。夏《易》首《艮》，殷《易》首《坤》，已说如上，《周易》独首《乾》者何？推文王、孔子之意，盖融会夏、殷二《易》而得二义，以成立《周易》，二义者何？一曰即用显体，二曰注重觉性主宰。其第一义即融会夏《易》，夏《易》于本体不说为心，亦不说为物，孔子有取于此，因以心物皆就用上立名，故首乾元而次以坤元，乾坤皆用也。夫用者体之显，喻如众沓是大海水显为如此，大海水以喻体，众沓以喻用。用外无体，譬如众沓外无大海水，曾航大海者，即知大海水自身全现作众沓，本体自身全现作大用流行亦犹是。故即用而识体。譬如即众沓而知其本是大海水。《乾》之彖曰“大哉乾元，万物资始”，此乃即用显体，故名乾以元。元者，原义，言乾为万物之本原，此从用上显体故。夏《易》以本体虚静而发现万象，万象即是用。故取象于山之静而出生云气；又以本体幽隐，取象于背，幽隐无形，故无可直揭以示人。《周易》主即用显体，譬如从众沓相上说明水性，亦自易了。得夏《易》之意而变通之，其善巧过于夏《易》远矣。善巧，本之佛经，说法无碍，方是善巧。按大海水与众沓之喻，只借以明体用不二，但不可将本体当作大海水一类实境去想像，本体自身却是幽隐无形，《老子》“视之不见”云云与《中庸》末章“无声无臭”之叹，并宜深玩。

第二义融会殷《易》，殷《易》唯物，《周易》首《乾》，自是唯心。而切不可误会者，《周易》唯心之唯字是特殊义，非唯独义。上文已言，本体显为大用流行，而乾坤则是大用流行之两方面，不可剖为两片物事，亦不可说唯独有乾而无坤。《乾》《彖》曰“大哉乾元”，《坤》《彖》曰“至哉坤元”，汉人犹保存七十子后学遗说，云坤元即是乾元，余谓乾坤是大用流行之二方面，不可剖为两片物事者，即据此说。言乾即有坤在，言坤便有乾在，唯独有坤而无乾，固不可说；唯独有乾而无坤，义亦不成。《周易》唯心之唯，是以心有明觉性，性者德性。能主宰物与改造物故，显心殊特而有唯义。其以坤与乾相连而并称元，即融会殷《易》而有重视物之意义，其以乾居首，却是注重觉性主宰。《乾卦》言“乾知大始”，义极深远。此知字义深，非通常

所云知识之谓。此语包含无量，当从各方面去理会。就宇宙论言，宇宙开发不是由于迷暗的冲动，如印度数论三德之暗，及德人叔本华意志说，毕竟错误；就人事言，如被压迫之群众，非有先知者提醒其自觉，终无可望改革。乾以其知而大始万物，富哉斯言！

《周易》虽变殷《易》之首《坤》，着重于觉性主动，而其融摄殷《易》唯物之精神却是充盈至极。《系辞传》曰“知周万物”，人心本有知，然知若绝物而沦于空，是知之自杀也，知若遗物而游于虚，是知之自贼也，知周万物而后知充其量。又曰“范围天地之化而不过，范围二字，汉人释为拟范，伊川谓之模量，皆主以人法天，都错误。余以为《中庸》云参“赞天地之化育”，即是以人力参加赞襄天地之化，使其无过差，易言之即使天地之化受人力裁制而不为妨害，《帝典》云“地平天成”，《荀子》云“制天而用之”，即此意，此方是范围天地。曲成万物而不遗”，动物至人类有灵蠢智愚强弱等等不齐，而吾人有治法教化，必一切委曲成就之，不使有一物失所，六经处处有此意，甚至植物非时不许伐之类，皆是曲成不遗。又曰“开物成务”，自然界之丰富无不开发，天下洪纤巨细之务无弗创成。又曰“备物致用，立成器以为天下利”，万物充盈于大宇，本无不备，吾人不能制而用之，乃弃天地之大利而自处于穷。又曰“形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通”，物成形则失其清虚无象之本性，故说为下，繁然万有皆器也，器成于天然，朴而已矣，必待人工化裁，变其自然之朴而显发其无限神奇之大用，是以推行尽利而人道大通也。今时科学不向此发展而为侵略者所藉，异乎吾圣人之志矣。又曰“吉凶与民同患”。古代民字，为天下劳苦众庶之称，故训可稽，古籍每言下民或小民是其证。《周易》主张与民同患，首在改造现实，此其重视物之故。详上所述，孔子力主知周万物与成物开物备物化裁变通乎万物，何曾有一毫遗物绝物等弊？但“知周万物”之知，究是主动，此其首《乾》而不首《坤》也，然首《坤》唯物之精神固已尽量发挥矣。

综上所述，孔子集夏、殷之长、演文王之绪，而成《周易》之大典，可谓美且备矣。惜乎汉人惩秦之祸，其言《易》实宗术数，莫究孔子之义，经文当不无改窜，此不及论。余晚而好《易》，恒潜玩爻象以求圣人之意。初研佛法，从世亲、护法唯识之论入手，甚喜其精析，及入之深，颇厌其支离琐碎；求之龙树，未免耽空；盖澄思累年而忽有契于《易》。《新论》文言本犹融《易》以入佛，至语体本则宗主在《易》，惟绳佛之短而融其长。孔子在昔

有取于《连山》、《归藏》之学，倘生近世，其于佛法不能无所取舍可知也。佛法至大乘，戒小宗之自利而以不舍众生、不舍世间为宗要，固于《易》道为近，然其大愿终在度尽众生出生死海，犹与尼山远隔在。余惟求识乾元性海而不见有生死海，此意深微，《十力丛书》中有黄君所述《摧惑显宗记》，可参看。恨不得起大乘诸菩萨而质之也。

旧与友人书谈及《新论》旨要，其略云：《新论》于本体论方面，则以体用不二为宗极。佛家生灭不生灭折成二片，宇宙万象不守故常，佛家谓之生灭法，犹《新论》所云用；佛家说本体是不生灭法。折者，分截离散之。西哲则实体与现象终欠圆融，《新论》确救其失。《新论》明即体即用，亦云即用即体。于宇宙论方面，以翕辟成变为枢要。宇宙论一词，以广义言，即通本体与现象俱摄之；以狭义言，即专目现象界所谓宇宙万象。此中是狭义。西洋唯心唯物，其短长兹不及论，非心非物，不穷变化之原，余尤恶其矫乱。余于此派，曾欲为一文，因资料不足而未果，今精力衰，更不暇及。《新论》翕辟义，盖以流行有象谓之物，流行中有主宰谓之心，自是实际理地。西洋生命论派持目的论者，于生命真相缺乏证会，其说不无病，如能进而深研《大易》、老、庄诸学，久之，当识得主宰意义。《新论》于此等大问题本已解决，但恐读者不能于言外会意。如今人罗素辈之关系论，则宇宙便空洞无生命，尽管精于解析，究是肤浅戏论。向日吾国人多受罗素影响。于人生论方面，以天人不二为究竟。天者，本体之目，非谓有拟人之神帝。西哲对此问题。殊不可解决，宗教，则上帝与人毕竟隔截，科哲诸学毕竟视吾人在大自然中渺如太仓一粒。吾国汉儒言天人，亦是隔截，宋儒亦有承汉人之误，明季王船山更严辨天人层级，其误尤其。现代人生注重现实，当不感及此，然国际经济问题合理解决，人类究有向上而发扬灵性生活之要求。《庄子·逍遥游篇》言列御寇“御风而行”，“犹有所待”，人生造乎无待之境，乃即人即天，列子御风而行，近于离尘矣，然犹待风，非游于无待也，《庄子》之文妙极。此一灵感，将来人类决不能无，天人隔截，即人生终限于有待之域。《新论》于此不无贡献。

又复应知，西洋谈本体者，每以思辨之术层层推究，推至最后，始有唯一实在或名之以第一因，其为臆猜甚显然。又或以为，将于一切物而推求其本体，终是知识之所不及，遂说为不可知，卒不悟有证量之旨。此中证量义极深微，须求之儒、佛、道诸家，吾欲为《量论》详之。凡诸迷谬，总由

误将宇宙人生分割为二，不得不离自心而求本体，易言之即向外求体，唯其然也，故常恃猜度之能而构成有体系之理论，自以为坚立不摇，实则妄逞戏论，如蛛造网自缚而已。东方先哲，脱然超悟吾人与宇宙本来同体，此中宇宙是狭义，犹云天地万物。未尝舍吾心而求体于外，其学不遗思辨，要以涵养为本，求心、养心，与扩充心德之功日密，孟子云“求放心”，又云“养心”，又云“扩充”，并与佛家归本唯心有相近处，但孟子之学本于《易》，无趣入寂灭之弊。去小己之私而与天地万物同于大通，直至内外浑融，始于当躬默识天德，《论语》“默识”，犹佛云“证量”。天德，犹云本体之德性与德用。方信万有根源不离吾心而外在，何劳向外推寻哉？此是与西洋学者天壤悬隔处，《新论》谈体，犹秉先哲遗意。

本体说是物，固不得，说是心，亦错误，心物以对待立名，要皆就本体之流行而假说。流行，即名为用。然于心可以识体，以心不失其本体之德故。德字，具德性德用二义。《新论》以唯识立名，而释之曰唯者殊特义非唯独义，可知《新论》与一般唯心论者截然殊趣，此乃三《易》相传血脉也。

《新论》谈体用，在《易》则为内圣学之方面，而于外王学不便涉及，此书立言有领域故。尝欲造《大易广传》一书，通论内圣外王而尤致详于太平大同之条理，未知暮年精力能遂此愿否？

文言本《明心章》下，谈善心所相用一段，昔年就正友人马一浮，湛翁，语体本依旧无所改，以识辅仁之谊。

语体文本写于川，历时六年余，移寓已数处，寇机轰炸无虚日，在嘉定时，两巨弹近身，均入地丈余未发，几不免于难，生事复窘束，文字甚无精彩。又念后生见闻日与先圣相传之学远隔，今欲其通晓，或以重复言之为好，因胸中有此顾虑，文字益不精检，反令读者短趣，不解所说。时寇未降，恐草稿易散失，卒付商务印书馆印行。戊子岁，鄂中诸生依商务本筹印中装千部，余方有病，未及审阅。去腊迄今，乃从事删改，虽文笔粗陋犹昔，然删削约三分去二，或较前易醒目也。故记余思想演变及造论经过，质诸宏达云。

公元一九五二年壬辰中秋

熊十力记于北京西城大觉胡同漆园

第一章 明 宗

今造此论，为欲悟诸究玄学者，令知宇宙本体非是离自心外在境界及非知识所行境界，唯是反求实证相应故。

译者按：本体非是离我的心而外在者，因为大全大全谓本体，此中大字不与小对。不碍显现为一切分，而每一分又各各都是大全。

一一微尘都是横遍虚空竖穷永劫圆满无亏之实体炽然生动发现，不可说大全是超脱于万有之上而独在，譬如大海水喻本体现作众沓，众沓喻一切人或一切物。即每一沓都是大海水炽然腾跃著现。试就甲沓来说罢，甲沓是以圆满的大海水为体，又就乙沓来说罢，乙沓也是以圆满的大海水为体，丙沓丁沓乃至无量沓均可类推。据此说来，吾人若站在大海水的观点上，大海水是全现为一个一个的沓，不是超脱于无量的沓之上而独在；又若站在沓的观点上，即每一沓都是揽大海水为体，吾人不要以为每一沓是各个微细的沓，实际上每一沓都是大海水腾跃著现。奇哉奇哉！由这个譬喻可以悟到大全不碍显为一切分，而每一分又各各都是大全，此老氏所谓“玄之又玄”。

又按：本体非是理智所行的境界者，熊先生本欲于《量论》广明此义，但《量论》尚未能作，恐读者不察其旨，兹本熊先生之意而略明之。学问当分二途：曰科学，曰哲学。科学根本从实用出发，易言之即从日常生活的经验里出发，科学所凭藉以发展的工具便是理智，这个理智只从日常经验里历练出来，总要将一切物事看作是离吾心而独立存在，常向外追求不已，科学此种态度决不容改易。哲学自从科学发展以后，则其范围日益缩小，究极言之，只有本体论属诸哲学范围，除此以外几乎皆是科学的领域。虽云哲学家之遐思与明见不止于高谈本体，而其知周万物尝有改造宇宙之先识，并变更人类许多谬误思想，以猛趋于日新与高明之境，哲学思想本不可以有限界言，然而本体论究是阐明万化根源，是一切智智，一切智中最上之智，元为一切智之所从出，故云一切智智。与科学但为各部门的知识者自不可同日语，则谓哲学建本立极只在本体论，是说极成。然从来哲学家谈本体，未免戏论纷然，其根本谬误即在其恃理智以向外推求而不曾反诸自心，这个道理要待本论全部讲完才会明白。熊先生说，吾人之理

智作用总认为有离吾心而独在的物质宇宙，因此，推求宇宙本体不外两种结果：其一只是把本体当做外在的东西来胡乱猜拟，其次便走入否认本体一路。先生以为科学哲学原自分途，科学所凭藉的工具即理智，拿在哲学的范围内便不可亲证本体，此是先生坚决主张。然先生说本体不可以理智推求而得，并非陷于不可知论，其说在性智与证量，先生欲于《量论》详之，兹不及谈。

是实证相应者，名为性智，性智亦省称智。这个智确与量智不同。云何分别性智和量智？性智者即是自性的明解，此中自性即日本体，在宇宙论上通万有而言其本原则云本体，即此本体以其为吾人所以生之理而言则亦曰自性。即此自性本来贞明，在量论中说名明解所谓性智，此中明解义深，本无惑乱故云明，本非倒妄故云解，吾人反己识得固有明解之根便见自性，若离明解亦无自性可得。自性贞明，其行于物也未尝不待感官经验，却未尝滞于感官经验而恒自在离系，是乃自本自根、自明自觉、虚灵无碍、圆满无缺，虽寂寞无形而秩然众理已毕具，能为一切知识的根源，《易》所谓始万物之知即此性智是也。

量智是思维和推度与简择等作用，能明辨事物之理则及于所行所历简择得失故，名为量智，亦名理智。此智元是性智的发用而卒别于性智者，因为性智作用依官能而发现，即官能得假之以自用。此中得者，言其可得，而非定然，若官能恒假性智以自用，即性智恒不得显，无此理也。人生在实际生活中，恒以官能为向外追求之工具，故所谓五官，实皆向外攻取之利器。此五种利器，乘乎性智之流行，而即假藉其灵明以逐取乎物、分别乎物、运用乎物，由此积习日深日精而成功后起之一种明锐势用，所谓量智是已。性智为本来固有，犹阳明所谓良知，而量智却是习之所染，故云后起。性智贞明，贞明见《易·系辞传》，明者炤明，贞者无迷妄故。无虚妄分别，量智恒驰逐于物，即常以物为外界独存，而不悟天地万物皆自心之所流通无间、元非异体，而不至此为句。此由其杂于迷妄之习也。量智亦能明辨事物之理则及于所行所历简择得失而不谬者，此乃量智之悬解。悬解，借用《庄子》语。悬解者，量智离妄习缠缚而神解昭著之谓，悬者形容其无所系也，解者明睿义，暂离系故，亦云明睿，然以为真解则未也。以其非真离系，则非真解，必妄习断尽，性智全显，量智乃纯为性智之发用而不失其大明之本然，始名真解，此岂易言哉！上云悬解者，特妄习

潜伏而未甚现起耳。且习有粗细，粗者可暂伏，细者恒潜运而不易察也。量智唯不易得真解故，恒妄计有外在世界攀援构画，以此常违异其本，本，谓性智。而有曩哲所谓抛却自家无尽藏之患，无尽藏亦谓性智。故量智毕竟不即是性智。此二之辨当详诸《量论》，今在此论唯欲略显体故。本体亦省言体，他处准知。

哲学家谈本体者，大抵把本体当做是离吾心而外在底物事，只凭理智作用向外界去寻求，哲学家都不外此作法，遂致各以思考去构画一种本体，纷纷不一其说，如彼一元二元多元种种之论，犹如群盲摸象，各自以为得象之真而实都无是处。更有否认本体专讲知识论者，此种主张可谓脱离哲学之立场，哲学所以脚根稳定者，因有本体论是科学所夺不去，哲学家为本分事未识得，才研究知识论，本分事系禅家语，即谓本体。今乃立意不承认有本体而只在知识论上钻来钻去，终无结果，如何不是脱离哲学立场。世学迷谬丛生，正如前哲所谓道在迩而求诸远、事在易而求诸难，根本不悟万有本原与吾人真性元非有二，此中真性谓本心，以其为吾人所以生之理则云真性，以其主乎吾身则曰本心。遂至妄臆宇宙本体为离自心而外在，故乃凭量智以向外求索，及其求索不可得，犹复不已于求索，则且以意想而有所建立。学者各凭意想，聚讼不休，则又相戒勿谈本体，于是盘旋知识窠臼而正智之途塞，人类自迷其所以生之理，古德有骑驴觅驴之喻，盖言其不悟自所本有而妄向外求也。慨斯人之颠倒可奈何哉！

前面已说，哲学家将本体当做外界独存的物事来推度者是极大错误。设有问言“本体非外在，当于何求”？应答彼言：求诸己而已矣。求诸己者，反之于心而即是，岂远乎哉？不过提到一心字应知有本心与习心之分，本心才是吾人与天地万物所同禀之真性，习心则非本有。此二区别至后当详。下卷《明心章》。今略说本心义相：一、此心是虚寂的，无形无象故说为虚，性离扰乱故说为寂。寂故其化也神，不寂则乱，恶乎神？恶乎化？虚故其生也不测，不虚则碍，奚其生？奚其不测？二、此心是明觉的，离暗之谓明，无惑之谓觉。明觉者无知无不知，无虚妄分别故云无知，照体独立，为一切知之源，故云无不知。照体独立借用宗门语，谓本心乃明照之体，独立无待也。唯寂唯觉，明觉省云觉，虚寂省云寂。备万理而无妄，具众德而恒如，是故万化以之行、百物以之成，群有不起于惑，反求诸己不亦默然深喻哉？哲学家谈宇宙缘起，有以为由盲目追求的意志者，此

与数论言万法之生亦由于暗，伏曼容说万事起于惑，同一谬误，盖皆以习心测化理而不曾识得本心，故铸此大错。《易》曰“乾知大始”，此言乾元有虚灵之德，故能大始万物也。知者虚灵无垢义，非知识之知，乾以其虚灵无垢而为万物所资始，孰谓物以惑始耶？万物同资始于乾元而各正性命，以其本无惑性故，证真之言莫如《易》，斯其至矣！是故于此心识得吾人真性，亦即于此心识得天地万物本体。黄蘗有言“深信含生同一真性，心性不异，即性即心”云云，此与孟子所言“尽心则知性知天”遥相契应。宋、明理学家有以为心未即是性者，此未了本心义。本心即是性，但随义异名耳，以其主乎身曰心，以其为吾人所以生之理曰性，以其为万有之大原曰天，故尽心则知性知天，以三名所表实是一事，但取义不一而名有三耳。尽心之尽，谓吾人修养工夫当对治习染或私欲，而使本心得显发其德用无有一毫亏欠，故尽心即是性天全显，故曰知性知天。知者证知，本心之炯然内证也，非知识之知。由孟子之言，则哲学家谈本体者不可徒任量智寻求，要必待修养之功笃实深纯，乃至克尽其心，始获证见。黄蘗言“即性即心”是有当于孟子，然世人颇疑在我之心云何即是天地万物本体，今答之曰：汝所不喻者，徒以习心虚妄分别，迷执小己而不见性故也。夫执小己，则歧物我、判内外，内我而外物两相隔截。故疑我心云何体物。体物犹云与天地万物同体。若乃廓然忘己，而澈悟寂然非空、生而不有、至诚无息之实理，是为吾与天地万物所共禀之以有生，即是吾与天地万物所同具之真性，此真性之存乎吾身，恒不为形骸所锢，而发为视之明、听之聪、乃至思之通等等妙用者，则亦谓之本心。故此言心，实非吾身之所得私也，乃吾与天地万物浑然同禀之真性也。然则反之吾心，而天地万物之本体当下即是，不劳穷索，吾人与天地万物语形则宛尔分殊，语真性则无二无别。孟子云：“夫道，一而已矣，岂有二本哉！”何以疑为？

本体唯是实证相应，非量智可证得者，因为量智起时总是要当做外在的物事去推度，如此便已离异本体，无可言实证矣。然则如何去实证耶？记得从前有一西人曾问实证当用什么方法，余语之曰：此难作简单的答复，只合不谈。夫言实证，首须识得本心，不可认习心作本心也，西人正未了此，如何向他谈实证？次当辨者，人心缘虑之用有二方面：一曰内缘，亦云返缘，缘者，攀援与思虑义。二曰外缘，缘虑外境曰外缘。外境者，不独官能所取物名外，即在思维义理时，心中变似所思之相，此相亦名外境。

内缘者，俗或妄计吾心外缘白瓶时，既知道外面白瓶，同时亦复自知正在知道白瓶，此自知其知白瓶的这个自知即是内缘云云，为此说者却是误解内缘。吾心自知其正知白瓶时，即已向外逐物，便非吾所谓内缘，吾所谓内缘者，乃专就证量言。孔子言默识与佛氏证量义相当。证量者，即吾本心自知自识，易言之，只是本心自己知道自己。用宗门语。这里所谓知或识，绝没有想像与推求等作用参入，绝没有能所和内外及同异等分别，却是照体独立、炯然自识，不是浑沌无知，吾侪只有在这样的境界中才叫做实证。而所谓性智，正是在这样的境界中全体显现，如此方是得到本体。前面说是实证相应者名为性智，义趣在斯。据此说来，实证本无所谓方法，然如何获得实证却不可无方法，因为获得实证，必须本心或性智不为杂染所障蔽，杂染系佛家名辞，所谓习心或妄识即杂染也。若无修养方法何由到此境地？这种方法只有求之于儒、佛、道诸家，儒言散见，而俗学每不悟，佛说详密，其究趣寂，当以儒术折衷之，道家有造微之功，而反知不可为训，抉择诸家以归至当，当别为《量论》。

夫哲学以上达天德为究竟，达者犹云证会，天德犹云本体，非谓天帝，此用《中庸》语。其工夫要在思修交尽。专尚思辨者，可以睿理智，理智以思辨之功而益深锐博通也，故云睿。而以缺乏修为故，修为亦云修养，孔门求仁、思诚与存养、笃行等工夫是。则理智终离其本，本谓性智，理智是性智之发用，然既发，则交于物、杂于习而易于丧失性智炯然无系之真，故唯修养淳笃，性智无亏蔽，而后其发为理智者可以格物而不为物蔽，可以治习而不为习所缚也。然缺乏修养者，却不足语此。无可语上达也。理智离其本，即唯逐物而不可上达天德也。专重修为者，可以养性智，而以不务思辨故，则性智将遗其用，理智是性智之用，思辨废即理智绝，则是孤守性智而遗弃其周通万物之大用也。无可成全德也。全体大用俱彰，方是全德，今遗用故，全德不成。是故思修交尽，二智圆融，而后为至人之学。此意待《量论》方详。现在要阐明吾人生命与宇宙大生命元来不二的道理，所以接着说唯识。

第二章 唯 识 上

唐窥基大师造《成唯识论序》，曾解释唯识二字云：“唯遮境有，唯者殊

胜义，遮者驳斥义，境谓物。盖于识而言唯，即对世人妄执有离识而独在之物界者，特予以驳斥。执有者丧其真；本无离识独存之实在境物，今妄执为有，犹如捏目生华，非丧真而何？识简心空，简者简别，识者心之异名，心能识别境物故亦名识。有执心与外境同是空无，《三十论》言“或执内识如境非有”，《述记》卷二谓“清辨师等是也”。今说唯识，正对心空之论明示简别，易言之即不赞同心空之论也。滞空者乖其实。”空宗于真谛中，境空而心亦空，是乃一切皆空之见，有宗唯识正矫其过，故责以滞空云云。基师此释，颇有未审。世人执有离识独存之物界是谓外境，无着派下诸师对破此种僻执，说外境非有，虽其持论根柢与余不必同，然境不离心独在之大义，余不异诸师也。独谓心为不空，则非余之所许，奚为而不许耶？基师所说唯识是取境的识，此中取字含义略有三：一识攀援于境，二识于境起思虑，三识于境迷执而弗舍，具此三义名为取境。以后凡言取境者，皆仿此。这个取境的识是缘生法，无实自体，缘生详下章。对境起执，不离倒妄，倒妄故非真实，无自体故即是空，妄识异本，谁谓不空？本谓本心，妄识异乎本心，《明宗章》已略言之，向后《功能》、《明心》诸章当更详。基师空外境而不空妄识却是承无着以来相沿之误。《中边》颂云“虚妄分别有”，按虚妄分别一词旧释为识之别名，有者非无义，此即言识是有也。无着学派本不说识是空无，其与般若家妄境妄识俱空之了义适相反对，余于此中不及详，愿有智者悉心参究。

本章复分以二：上章明境不离心独在，下章明妄识无自体。

今首谈境，余之主张略与旧师相近。旧师谓无着派下诸师，后凡言旧师者仿此。古时外道小宗佛家把异己的学派名为外道。小宗者，佛家有小乘学亦号小宗。同是坚执有实在的境物离心独存，旧师一一斥破，辩论纷然，具在《二十》等论。《二十论》依据二十句颂而作，以说明境物唯是识所变现，而实无有外境。推原外小所以坚持有心外独存的实境，大概由二种计。此中计字，含有推求与执持等意义。一、应用不无计。此在日常生活方面因应用事物的习惯，而计有外在的实境，即依妄计之所由而立名，曰应用不无计。二、极微计。此实从前计中别出言之，乃依所计立名，曰极微计。心是能计，极微是所计。应用不无计者，复分总别。谓或别计有瓶和盆等物是离心实有，此虽世俗之见，然外小实根据于此。或总计有物质宇宙是离心实有，此依世俗见解而锻炼较精，以为吾人日常所接

触的万物便唤做宇宙，是乃客观存在，本非因我人的心去识他方有他者，外小都有此计。极微计者，于物质宇宙推析其本，说有实在的极微亦是离心独在。近世科学家所谓原子电子，亦与极微说大概相近。以上略述外小诸计，现在一一加以驳斥，因为外小见地，今人犹不必与之相远，故非驳斥不可。

应用不无计者，或别计现前有一一粗色境离心独存，粗色境，犹言整个的物体如瓶和盆等。殊不知这种境若离开我的心便无此物。试就瓶来说，看着他只是白的，并没有整个的瓶，触着他只是坚的，也没有整个的瓶，但吾人的意识综合坚和白等，名为整个的瓶。在执有粗色境的人，本谓瓶境是离心实有，瓶境者，瓶即是境故，此用为复词。今若以实事求是的态度来审核他，将见这瓶境离开眼识看的白和身识触的坚以及意识的综合作用，并没有什么东西存在，由此可知瓶境在实际上说纯是空无。

或有难言：“整个的瓶毕竟不无，因为看他确有个白相，触他确有个坚相，故乃综合坚和白等相而得到整个的瓶，如何可说瓶境无实、纯由心上所构造耶”？答曰：如子所难，纵令坚和白等相果属外物不即在识，但是坚和白等相要自条然各别，易言之眼识得白而不可得坚，身识得坚而不可得白，坚白既分，将从何处可得整个的瓶？汝的意识综合坚和白等相以为是整个的瓶，即此瓶境纯由汝意虚妄构成，如何可说离我心尚有粗色境独存？

附识：上段文中有眼识身识等名词，按印度佛家把心分为各各独立的八个，本论改变其义，详见后《明心章》。然佛家五识名词本论亦承用，但不视为各各独立。即以精神作用，依眼而发现以识别色境者，名为眼识；依耳而发现以识别声境者，名为耳识；依鼻而发现以识别香境者，名为鼻识；依舌而发现以识别味境者，名为舌识；依身而发现以识别一切所触境者，名为身识。精神作用本是全体的，但随其所依眼耳等等官能不同，故多为之名，曰眼识乃至身识。旧师总称五识，本论亦总名之为感识。

又复以理推征，坚和白等相谓是外物亦复无据。如汝所计，瓶的白相是诚在外，不从识现，若果如此，这个白应是一种固定的相，汝近看他，他是这样的白，汝远看他，他也是这样的白，然而汝去看白，或远或近白相便不一样，并且多人共看各人所得的白也不能一样，足见这个白没有固定的相，唯随着能看的眼识而现为或种样子的白相，故汝所计白相在外，理定

不成。又汝谓瓶的坚相不由心现，亦不应理。坚若在外，也当是固定的相，今汝触瓶的坚，忆从少壮以至老衰所得坚度前后不同，各人触坚更不一致，是知坚相并非固定，唯随着能触的身识而现为或种样子的坚相。故汝计坚相在外与计白相在外是一例，都无定相可征。综前所说，坚和白等相均不是离心外在，至于综合坚白等相名为整个的瓶，纯是意识因实用的需要而构造得来。由此应知，决定无有心外独存的粗色境，汝不宜诤。

如上所破，已斥别计。复有知解较精者，能不定执瓶等各别粗色境，乃复总计有物质宇宙离心独存，故设难言：“瓶等粗色境虽非实有，但是坚白等相，若无外境为因，云何心上得凭空现起？如果此心不仗外因而得现坚白等相，便应于不看白时，眼识上常常自现白相，何故必待看白方现白相？乃至应于不触坚时，身识上常常自现坚相，何故必待触坚方现坚相？由此应知，眼等识上有坚白等相，自以外境为因方得现起，如是许有客观独存的物质宇宙，理无可驳。”答曰：心上现坚白等相，必有境物为因，是义可许。然复须知，这个为因的境决定不离心独在，因为依妄情而说则离心有实境物，顺正理而谈，则境和心却是完整体的两方面，至后面《转变章》谈翕辟处，便知此理。这个完整体所以有两方面不同，盖由于其本身法尔有内在矛盾故。法尔犹云自然，此词出佛典。心的方面是无对碍，境的方面是有形成对碍的趋势，因此说境和心是互相对峙却又互相和同。境对于心有力为因，能引发心令与已同时现起；此中已字，设为境之自谓。如瓶境当前，能引我的心与瓶境同时现起。心对于境能当机立应，即于自心上现似境的相貌，能识别和处理现前的境而使境随心转、自在无碍。所以境和心是互相对峙毕竟又互相和同，因此能完成其全体的发展。照此说来，境和心是一完整体的两方面，断不可把境看做是心外独存。如果说心上现坚白等相，有境为因，此亦吾所许可，但若说是外境为因，便不应理，因为境和心实际上无内外可分。世间所计为客观独存的物质宇宙，只缘妄识惯习于向外找东西，遂失去心境浑融真趣而妄臆有外在世界。

或复问言“如公所说，心上现坚白等相，虽有境为因，却不许境在心外，是义无诤，但心所现相与境的本相为相似？为不相似”？答曰：心上所现相，名为影像。现者变现。此影像有仗托现前境物而起者，如眼等五识上所现相是也；有纯从心上所现者，如意识独起思构时，并无现前境物为所托，此时意中影像即纯从心上变现。

凡影像仗托现前境物而起者，即此相与境的本相非一非异。此相是心上所现影像，不即是境的本相，故非一；虽从心现，而有现前境物为所托故，其与境的本相亦非异。由非一非异故，此相与境的本相定有相似处，但亦不全同。

凡影像纯从心现者，都是抽象的，虽无现前境物为所托，然必由过去所经验的许多事物中，抽取其同而去其异，乃构成一共相。此等共相，在意识上即是一种影像，这个相不必有实物为所托，此其与五识异也。

或复问言“意识起时，恒现似境之相，所以者何”？一、因意识向习于实用，恒追求种种境，必现似其相故。二、因意识富于推求和想像等力，能构造境相故。三、因意识起分别时，眼等五识及其所得境同入过去，意识复行追忆，必现似前念境相故。由上三义，意识恒现似境之相。唯眼等五识亲得现境，不更现相，如看白时，眼识所得即是白的本相，不更变现一似白之相。所以者何？一、因眼识微劣，无推求想像等力故，不能变现似境之相。二、境的本相如青等色因其距离及光线等等关系，得以投刺官能而呈显于眼识的了别中，故眼识上更无须变现一似青等色境之相。眼识如是，耳识乃至身识皆可类推。由斯应说：所云现相唯在意识，五识则否？答曰：意识必现似境之相，如汝所说，甚符我义。但谓五识亲得境的本相而不更现相，则与吾意相乖。实则五识非不现相，五识是凭藉眼等官能而发现，是先于意识而追求当前之境。此所谓追求，其作用极细微，是不自觉的一种追求。意识是自动的现起，却非不藉待五识过去的经验，五识创起了境，本无粗显分别，意识坚接五识而起，便忆持前念境，更作明利的分别。由此应知，意识一向习于实用，其于境起追求，却是以五识为前导，如何可说五识不现相耶？又五识虽无推求等作用，而亦有极微细的了知，虽所谓了知极不明著，然不能说是无知。又五识及其所了境既成过去，意识继起而能现似前念境之相者，则以五识当过去时，于所了境曾现似其相故。后念意识继起，乃得忆持前念境，现似其相。如果五识不曾现相，即于所对境冥然无知，眼识看白时，既不现似白相，便如不看白一样，乃至身识触坚时，既不现似坚相，便如不触坚一样。吾侪当知，心的了境就因为心上已现似所知境之相，否则于一切境都无所知。这种道理，我想在《量论》里详说，今不深谈。总之五识了境时，必现似境之相，所以意识继起才有似前念境的相现起，斯理无疑。至如五识上所现似境的相，决不能与境

的本相完全相肖，大概由五识所凭藉底官能以及空间和光线等等说不尽的关系，都有影响于五识了境时所现的相，而令这个相不能与境的本相全肖，此意犹等《量论》再详。综前所说，不论五识意识，其取境的时候都现似境之相，不能亲得境的本相，而是把境制造或剪裁过一番来适应自己底期待。此中自己一词，设为识之自谓。总之识现似境之相，而作外想，根本是要适合实用的缘故。说至此，有好多问题要留在《量论》再谈。综前所说，识上现似境之相，决定有境为因，吾不否认；但世间误计有外境为因，识方现相，此乃倒见。境与识本为完整体之两方面，境的方面能影响于识，识的方面能了别及改造于境。完整体有此两方面以遂其发展，是乃法尔如是，法尔犹云自然，见中译佛典。其不径译自然而译音者，以其义甚深故，平常习用自然一词不求深解故。如是一词，含义深远，是犹此也，理实如此，便还他如此。《庄子》云：“恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。”与此云如是同旨。不可致诘也。法尔如是，故不可更问其所由然。境与识本不可分内外，而世间计有离心独在之外境，则妄而已矣。

附识：识于境起了知时，便有同化于境的倾向，所以必现似境之相。这个相，好像是对于所知境的一种记号。如了知白时，必现似白相，他所了知的是这样的白，不是旁的，所以识上现似白的相就是一种记号。同时对于白境赋予以实在性，即把所了的白当作离心独在的东西来看。

以上所说，对彼应用不无计，为总为别，一一破讫。次极微计，复当勘定。印度外道本已创说极微，至佛家小乘关于极微的说法更多，现在如欲把外道和小乘的极微说一一详细考核，将不胜其繁。然若辈的说法大端颇相近，不妨总括来一说。各派谈极微者大概执定极微是团圆之相，而以七个极微合成一个很小的系统叫做阿耨色。阿耨色是译音，其义即是物质的小块。七微的分配，七个极微，下省称七微。中间一微，四方上下各一微，这七微是互相维系的而又是互相疏隔的，如此成一个小的系统。无量数的极微都是按照上述的说法，每七微合成一个小的系统，即名阿耨色。再由这许许多多小的系统，展转合成几子桌子等等粗色以及大地和诸星体乃至无量世界。粗色，犹云粗大的东西或整个的物件。小乘学派中有毗婆沙师，说一切极微彼此都相距甚远不得互相逼近，照他底说法，我坐的这张几子是无数的阿耨色所合成，这无数的阿耨色实际上就如无数的太阳系，因为各个极微都是相距很远，然而我凭依在这样的几子上

却不怕坠陷。

佛家大乘学派都不许有实在的极微。大乘对外小常常用这样的话来逼难云：汝所说极微是有方分的呢？抑是无方分的呢？如果说极微有方分，应该是更可剖析的，更可剖析便不是实在的极微。如果说极微的形相是团圆的，因此拟他某方面是东，毕竟不成为东，拟西、拟南、拟北，也都不成，所以极微无方分。在小乘里如萨婆多师就是持此说，但是大乘又驳他道：汝的说法甚不应理，若极微无方分，即不可说他是有对碍的东西。凡有质的东西都是互相对的，故云对碍。遂立量破萨婆多师云：此中量字，其意义与三段论式相近，详佛家因明学。汝所说极微应该不是物质，因为不可标示他的东西等方分故，犹如心法一样。心法无方分，今说极微无方分，便同心法一样。上所立量，既已成立极微不是物质，遂诘小乘诸师云：汝所说粗色，实际上即是那许多的极微，粗色以外没有极微，极微以外也没有粗色。当复立量云：汝所说粗色，应该不是粗大的东西，因为他即是极微故，如汝所说极微不是粗色。上所立量，既已楷定粗色不成，遂复立量云：汝手触墙壁等应该不觉得对碍，因为他根本不是粗色故，如虚空一样。如上三个比量，比量详佛家因明学。比字是推求的意义，凡于事理由种种推求而得到证明，因依论式楷定，是为比量。返证极微定有方分。小乘师虽欲说无方分，又经大乘逼得无可再说，归结还是不能不承认极微有方分。然既有方分，必定更可分析，凡物若是可析，即没有实在的自体。由此，大乘断定极微不是离心实有的东西。当时小乘里如古萨婆多师和经部师及正理师，这三派学者不服大乘的驳斥，又主张极微或极微所成和合色是感识所亲得的境界，以此证成极微是实在的东西。和合色者，谓多数极微和合而成粗大物，名和合色。感识者，即是眼等五识，说见前。但是极微那样小的东西，当然是眼识所不能见乃至身识所不能触，如何可说极微是感识所亲得的境界呢？而古萨婆多和正理师却各有巧妙的说法，以解答这个困难问题，无奈大乘师又把萨婆多师等一个一个的都予以驳斥。兹以次叙述如下：

古萨婆多师执定有众多的实在的极微是一一各别为眼识所看的境界，例如瓶子为眼识的境界时，平常以为眼识所看者是粗大的瓶子，实际上确是一个一个的极微各别为眼识底境界。他这种说法，理由何在？须知印度佛家是把一切物分为实法和假法，例如物质现象，佛家可于一方面

随顺世间说为实法，至于假法，佛家略说三种：一和合假，即众多极微和合而成粗大物，是名和合假。大物的本身不实在，若离各个极微即无物故。二分位假，如长短方圆等等就是某种实法上的分位，如说一片青叶是短或长，一片青叶是实法，而短或长只是青叶上的分位，不是离开青叶而有长或短的东西存在，是名分位假。三无体假，如说石女儿、龟毛、兔角都是徒有名字，而无其物，是名无体假。如上，已略辨实法和假法。萨婆多师以为一一极微都是实法，至若众多极微和合而成瓶子粗大物，却是和合假。又以为眼识只缘实法，此中缘字，有攀援思虑等义，下言缘者准知。盖眼识非无思虑，只是微细而不明著，耳识乃至身识皆然。不缘假法，假法唯是意识所缘故。所以眼识看瓶子时，实际上确是一一极微各别为眼识的境界。

大乘驳斥古萨婆多师云：汝所说各别的极微都是实在的东西，得为眼识的一种缘，此中缘字，其含义略有凭藉的意思，如甲是因乙而有的，即说乙是甲的缘。此谓眼识是能知，必定有色境为所知，由色境引起眼识，故说色境是眼识的一种缘。纵许可你这种说法，但是一一极微决定不是眼识之所知，因为吾心对于所知境而起知解时，心上必现似所知境的相貌，否则心上没有那一回事，如何可说知道那种境呢？吾今问汝：汝试张眼去看极微，汝眼识上曾现似极微的相否？汝既不能谎说曾现似极微的相，足见极微定不是眼识之所知，如何可说极微是感识所亲得的境界？大乘之驳斥极有力。

经部师执定有众多的实在的极微和合而成大物，得为感识所缘的境，此中缘字，有攀援思虑等义，注见前。彼以为一一极微不能直接为眼等识所缘境，因为眼等识上没有现似极微的相，但是众多极微和合起来，便成瓶子等大物。此云和者，谓多数极微互相聚，虽不必相逼附，然非散无友纪。此云合者，谓许多极微相聚合故，总成一个大物。这些大物虽是和合假，而眼等识缘大物时，却现似其相。尽管一一极微不是感识之所知，而多数极微合成大物，乃确是感识所知的境，足见极微不容否认。

大乘破经部师云：汝所说和合的大物，毕竟不得为引发眼等识的一种缘，此中缘字，参看前叙述大乘驳斥古萨婆多师处注语。因为大物是和合假，实际上没有这个东西，如何能为引发眼等识的缘？佛家不论大乘小乘都承认感识之发生是要有实在的境界为缘，和合假既不实在，其对于感识

就没有引发的功用,所以不能为感识的缘。陈那菩萨《观所缘缘论》曾立量破经部,可参考。

正理师执定众多的实在的极微互相和集,得为眼等识所缘的境,此中缘字是缘虑义。这种说法很巧妙。今先解释和集两字的意义。许多极微互相聚合,这样叫做和;虽互相聚,却各各无相逼附,不至混然无辨,这样叫做集。正理师以为每一极微虽是小到极处,眼识不能见乃至身识不能触,但是很多的极微互相和集起来,于是一一极微互相资藉,即各个极微之上都显出一种大的相貌来。如多数极微和集一处而成一座大山,平常望见山的人,总以为他所见的是一座大山,其实所谓一座大山是和合假,实际上没有这个东西,有什么可见。然而人都以为见了大山,因为很多极微和集在一起,互相资藉,各各都显出有如大山量的相。你若不信,我再繁说。吾人设想大山处无数的极微,试于其间提出甲极微来说,甲极微虽是小极,但他得到乙丙丁乃至无量数的极微互相资藉,即此甲极微之上便显出和大山同量的相貌。甲极微如此,其他一一极微都可以类推,所以看出的时候,实在有无量数的大山相。由此可见,极微毕竟是感识所亲得的境界,不容疑难。正理师此说,似乎把古萨婆多和经部师的缺点都避免。

大乘又斥破正理师云:一一极微在未和集的地位是那样小的东西,即在正和集的地位还是那样小的东西,因为极微的本身始终如一,并没有由小而变成大的,汝说一一极微和集相资各各成其大相,能为眼等识所缘境,理定不成。大乘攻难正理师,不过用形式逻辑来作摧敌武器,今此未及详述。

萨婆多和正理诸师并主张极微是感识所可亲得,其持论本不根于实测,大乘一一难破,诸师亦无法自救。今有难言“外道和小乘首先发明极微,这种创见甚值得赞叹,晚世科学家发明原子电子等,很可印证外小的说法,大乘横施斥破何耶”?答曰:大乘为什么不许有实在的极微,这个问题很大,此处不及说。须知外小所谓极微,即是物质的小颗粒,把这个说为实有,格以大乘的本体论,当然不许可。即就物理而言,由现代物理学之发明,物质的粒子性已摇动,适足为大乘张目。我对大乘斥破极微的说法,极端赞同。

综括以前所说,只是不承认有离心独存的外境,并非不承认有境。因为心是对境而彰名,才说心,便有境,若无境,即心之名亦不立。心和境本

是完整体的两方面。这个道理留待后面《转变章》再详。吾侪须知，从我底身迄大地乃至诸天或无量世界以及他心，一切都叫做境，此中他心者，谓他人或众生的心。我底身这个境是不离我底心而独在，凡属所知，通名为境。自身对于自心亦得境名，是所知故。无论何人不会否认。至若大地及诸天或无量世界以及他心等等境，都是我心之所涵摄，都是我心之所流通。绝无内外可分。为什么人人都蒙昧着，以为上述一切境都是离心而独在？实则日星高明，不离我之视觉；大地博厚，不离我之触觉；乃至具有心识的人类或众生繁然并处，不离我之情思。可见一切境都是与吾心同体，没有一彼一此的分界，没有一内一外的隔碍。心有作而境随转，境有激而心即觉。正如人身多方面的机能，互资交感，成为一体。据此而谈，唯识的说法但斥破执有外境的妄见，并不谓境无，因为境非离心独在故说唯识。唯者殊特义，非唯独义。心能了境，力用殊特，故于心而说唯，岂谓唯心便无有境？或有问曰：“说心便涵着境，故言唯心；说境也涵着心，何不言唯境？”答曰：心是能了的方面，境是所了的方面，境必待心而始呈现，应说唯心，不言唯境，或复难言：“境有力故，影响于心。如脑筋发达与否，能影响智力的大小，乃至社会的物质条件，能影响群众意识。应说唯境，不当唯心。”答曰：意识虽受物质条件的影响，而改造物质条件，毕竟待群众意识的自觉，智力大小虽视脑筋发达与否以为衡，但脑筋只可义说为智力所凭藉的工具，义说者，谓在义理上可如此说。所以着重心的方面而说唯心，不言唯境。

或复有难：“科学上所发见物质宇宙一切定律或公则等，纯是客观的事实，虽吾心不曾去了别他而他确是自存的，今言境不离心独在，则科学上一切定律公则等将全凭心造欤？”答曰：所谓定律或公则等意义，相当于吾先哲所谓理。吾国宋、明哲学家关于理的问题，有两派争论，一宋代程伊川、朱元晦等主张理是在物的，二明代王阳明始反对程、朱而说心即理。此即字的意义，明示心和理是一非二，如云孔丘即仲尼。二派之论虽若水火，实则心和境本不可截分为二。此境字，即用为物的别名，他处准知。则所谓理者不应偏说为在物，当知万物元是众理灿著，吾心亦是万理皆备，是故心境两方面，无一而非此理呈现。说理即心，亦应说理即物，如果偏说理即心，是求理者将专求之于心而可不征事物。这种流弊甚大自不待言，吾人不可离物而言理。如果偏说理在物，是心的方面本无所谓理，

全由物投射得来，是心纯为被动的、纯为机械的，如何能裁制万物得其符则？符者信也，则者法则，法则信而可征，故云符则。吾人不可舍心而言理。二派皆不能无失。理的问题至为奥折，当俟《量论》详谈。今在此中唯略明此理非离心外在云尔。

又如难者所云：“科学上所发见定律公则等是离心自存的，并非待吾心去了别他方才有他，以此证明一切境是离心独在。”汝持此见，确是错误。须知，凡为了别所及的境，固不曾离我心，即了别不及之境，又何尝在我的心外？不过了别的部分，或由数数习熟，或由起想追求，遂令这部分的境特别显现起来。至若了别不及的部分，只沉隐于识阈下，不曾明著，但此境决非与吾心异体不相贯通者。如果作动意欲去寻求，即此沉隐的境渐渐在我心中分明呈露，以是征知一切境当了别不及时，元非离心独在。故难者所举义证，毕竟不能成立外境。

吾国先哲对于境和心的看法，总认为是浑融而不可分。如《中庸》一书，为《大易》《春秋》二经之纲要，其文有云：“合内外之道也，故时措之宜也。”斯义云何？人皆以为吾心是内在的，一切物是外界独存的，因此将浑全的宇宙无端划分内外。其心迷以逐物，而无有灵性生活，庄子所以悲人生之芒惑而不反也。是故正凡愚之倒妄，合内外而一如。心非超物独存，物不离心独在，故云一如。惟心是觉性主宰之方面，能格物而不蔽，余讲《大学》格物，专宗朱子，谓穷究物理。用物而不溺，故以时措之事业无不宜也。《中庸》此语极深远。孟子亦云：“万物皆备于我矣。”盖以为万物都不是离心独在，故所谓我者，并非小己孤立，却是赅备万物通为一体。后来王阳明昌言心外无物，其弟子记录有云：“先生游南镇，一友指岩中花树问曰：先生说天下无心外之物，今此花树在深山中自开自落，于我的心有何相关？先生曰：汝于此花不曾起了别时，汝心是寂寂地，此花也随汝心同是寂寂地，没有色相显现；汝于此花才起了别，此花的色相也随着汝心同时显现起来。可见此花是与汝心相联属，决不在汝心之外。”阳明这段话亦有妙趣。总之境和心是不可分的完整体，吾先哲相承，同此密意。今所以说识名唯者，一会物归己，得人无对故。如果把万物看作是心外独存的境，便有万物和小己对待，今说唯识，即融摄万物为自己，当下便是无对。二摄所归能，得人正智故。能谓心，所谓境，了境者心，改造境者亦心，故说心名能。心之所了别者是境，随心转者亦是境，故说境名所。唯

识旨趣，是把境来从属于心，即显心是运用一切境而为其主宰，是不役于境的。心不役于境，即解脱尘垢而成正智，此唯识了义也。

综前所说，但对治迷执外境，并不谓境无。如果随顺世间，假说境物为外在，从而析其分理、“观其会通，以行其典礼”，典视犹云制作，此《易·系传》语。一切制作，皆所以化裁乎物质宇宙而适于人生。庶几格物而不蔽、用物而不溺，正是心境浑融实际理地。虽假说外境，而不迷执为外，则亦余所不遮也。遮者斥驳义。

译者按：本章破外境，与印度诸师的旨趣根本不同。诸师言境不离识者，以境是识之所变故，学者考诸《二十》及《三十》等论可也。本论以境与识为不可分之整体，因以归本翕辟成变，如《转变章》所说，学者须深究。

第三章 唯 识 下

前章斥破外境，今次当明妄识亦空。妄识亦名妄心，印度佛家把这种心说为缘生法，以其无自体故。缘生义者，缘字是因由或凭藉等意思，生字是现起的意思。如甲凭藉乙丙等而现起，即说乙丙等于甲作缘，若从甲的方面说，即云甲以乙丙等为缘。倘将乙丙等缘都折去，即甲亦不可得。由此应说，甲以乙丙等为缘藉而始现起，故甲是缘生法。甲既如此，乙丙等均可类推，一切物皆待众缘而起故，即一切物都无自体，易言之一切物毕竟空。试就麦禾举例，通常以为麦禾是有自体的、是实在的，但如了达缘生义，便知麦禾确非实物。如种子为因缘，水土、空气、人功、农具、岁时等等均为助缘，如是等缘会合，方有麦禾现起，倘将所有的缘都除去，而麦禾便不可得，所以麦禾并无自体、并不是实在的。说至此，缘生一词的意义已可明白。今谓妄心是缘生法，申言之这个心就是众缘会合方才现起，当然无自体。旧师不以妄心为空，其谬误不待言。惟有须详究者，既说妄心是缘生法，必须分别那几种缘，其说方可成立，若举不出那些缘来，又如何可说缘生？据印度佛家的说法，这个心的现起应由四种缘：一因缘，二等无间缘，三所缘缘，四增上缘。今斟酌旧义，断以己意，论定诸缘如下：

云何因缘？先要略释因缘这个名词，然后定因缘义界。缘字义训，上面已经说过。因字，就是因由的意思，一切事物不是忽然而起，必有他的因由。从前印度外道中有一派主张世界是忽然而起，没有因由，此种思想

太粗浅。佛家大斥破之，就说事物发生非无因由，即此因由，亦名为缘，故云因缘。佛家说有四缘，而因缘特为主要，故列在初。现在要定因缘义界。在昔世亲诸师，其定因缘义界云：以下用因缘一词，亦省称因。凡物若有能生的力用亲生他自己的果，才把他说名为因。参考《成唯识论》卷七，及《述记》卷四十四第一页以下。旧师既定因缘义界，于是建立种子为识的因，识亦名为妄心。而说识是种子所生的果。今先详核旧师因缘义，而后评判种子说。按旧师所定因缘义界，应分三项来说明。一、凡对于果而作因缘者，必是实在的东西，否则没有生果的力用，不得为因缘。二、因所生之果是别于因而有他的自体，易言之因和果不是一物。三、因是决定能亲自创生果。这个意义最为重要，如其因不是能亲生果，或不是决定能亲生，那么这种因就是后面所要说的增上缘而不得名为因缘，所以第三项很重要。旧师因缘义如此，至其种子说却很复杂，今此但据心理方面略为叙述。种子一词的含义就是具有能生的力用，旧师以为识的生起由于另有一种能生的力用，所以建立种子。犹复当知，旧师所谓种子并不是抽象的概念，他以为种子是有自体、是实在的，是有生果的力用，并且以为种子是各别的、是无量数的。旧师何故有此等说法？大概以为吾人的识念念起灭，总不是凭空忽然而有，于是计持有各别的实在的种子为生识的因，而识则为种子所生的果。原来无着派下诸师，其言心喜用解析术，即把每个人的识析成八个，详在后面《明心章》。因此而说对于识作因缘的种子也是各别的、无量数的。据诸师的说法，现前一刹那的眼识有他自家的种子为因缘，推之前刹的眼识或预测后刹的眼识，各各有自家的种子不待言。眼识如是，耳识鼻识乃至第八识皆可例知。总之各别的种子，各各亲生自己的果，此是旧师因缘义，却须辨清，不可蒙浑解去，现在略加评判。旧师析识为各各独立的分子，如破析物质然，此是根本错误，且俟后文《明心章》辨正。至于以种子为识的因，以识为种子的果，因果判然两物，如母亲与小孩截然两人，参考《十力丛书》中《摧惑显宗记》。这种因果观念太粗笨，不足成立。总之，我于旧师的种子论根本要斥破，关于因缘的说法自不便和他苟同。

今改定因缘义界云：识的现起，虽仗旁的缘，谓以下三缘。但识本身确是一种源深不匮的自动的力。吾人假说这种自动力是识现起的因缘，不可说别有实在的种子为识作因缘。须知所谓识者，念念都是新新而起，

前念刚灭，后念紧接而生起，念念都是新生的，但前念后念之间亦无间隙。易言之，这个识刹刹都是新新不住的自动力。何以云然？因为识虽凭藉官体才起，此中官体包括五官或神经系统而言。但不可说他是官体的副产物，以其能主宰乎官体故。如耳目等官所接之物至纷纭，而识的聪明不乱。识虽凭藉境界才起，俗所谓外界的刺激物，通名境界。但不可仅以刺激物的反映来说明他，以其能转化一切境并改造一切境故。如色声等境皆不足以溺心，而心实仗之以显发其聪明之用，是心于境能转化之而令其无碍。吾人反己体认，就知道此识即是内部固有自动的力跃然呈现，这种自动力是找不着他底端绪，也看着不着他底形相，他好像电光之一闪一闪宛然新新而起，这也奇怪！如实言之，此所谓自动力即是识的本身，吾人只有把识的本身推出来假说为因缘，别无所谓因缘。如果不明乎此，而凭臆想以为别有所谓种子来作识的因缘，如旧师之说，固是极大错误。即如世俗之见，把识看做是官体的副产物，其谬益甚。吾人不自省其心是自主自发自创，却自视为顽物，岂不惜哉！或有问言“公前说妄心是后起的，现在讲因缘，又说他是自动的力，这个自动力是后起乎”？答曰：此所谓自动力，实即性智之发用。但克就发用上说，则其流行于官体而追逐于境物，即官体易假藉之以成为官体的浮明。至《明心》上章谈根处，方详此义。是故由其为性智之发用而言，此自动力是固有的、非虚妄的；若从其成为官能的浮明而言，此自动力是后起的，是虚妄的。违其性智之本然，顺形骸而动于私欲或虚妄分别，故云后起。凡云妄心或妄识，即据后起一义而言，学者宜知。然吾人如有存养工夫，使性智恒为主于中，不至被役于官体以妄动，则一切发用无非固有真几。此义当详之下卷。《明心章》。

译者按：本论的缘起说，不独异于印度佛家，而近世关系论者只知着眼于事物的互相关联，却忽视事物本身底自动力，本论谈缘生首以因缘，这是独到的地方。

云何等无间缘？此缘亦名为次第缘，谓前念的识能引后念的识令生，所以说前念识是对于后念识而为次第缘。须知识是念念起灭不住，易言之即是念念前灭后生，因为前念识能对于后念识而作次第缘，能引后念的识令他生起，所以生灭不断，如果前念识不能作后念识的缘，那么前念识一灭便永灭，再没有后念识生起来，这种断见甚不合理。印度古时有断见外道，主张一切法灭已便断。由前能引后，故说前为后的缘，既后以前为

缘,虽后是新生,而于前仍不无根据。次第缘之建立极有精义。或有问云“何故次第缘亦名为等无间”?答曰:这个名词当以二义解释:一等而开导义,二无间义。等而开导者,导字是招引的意思,开字有两义:一是避开的意思,二是把处所让与后来者的意思。若是前念识不灭,他便占着处所,将妨碍后念识令彼不得生。但前念识是才起即灭的,并不暂时留住,他好像是自行避开而给与后来者一个处所,他很迅速的招引后念识令其即时生起,所以说为开导。等者平等义,谓前念心望于后念心虽复异类,而恒平等开导,如前念思食之心非不引后念业务心,前念杂染心非不引后念善心,故知前念望于后念而为开导,一味平等,无有类别,所以言等也。或有难曰“前念识开避,既已灭无,如何说能招引后念”?答曰:前念识当正起时,即有招引后来的趋势,不是已经灭无还能招引也。须知一切事物当其正发生时,对于后来种种新转变,已有预为招引之几,此非深于化者不知也。

无间者,间字,是间隙或间断的意思。前念灭时,即是后念生时,生和灭之中间并没有时分、没有间隙,如果从灭至生中间还有时分,即生灭之间有空隙,那么前念灭时便断,后念如何得生?所以前灭后生紧紧接续,中间无一丝儿间隙,决不间断。庄子曾说道:一切物的变化,是于无形中密密迁移,前前灭尽,后后新起,总是迁移不住,因其过于密密,谁也不能觉得。原文云“变化密移,畴觉之欤?”由此可知,前念识为缘引后,其生灭之间没有时分,故说无间。或复问言“旧师说识有间断时,如眼识有时不见色,乃至意识有时不起思虑,此说然否”?答曰:旧师把识析为各各独立,因计眼识乃至意识都有间断的时候,其实精神作用是全体的,何有间断?眼识不见色时,乃至意识不作思理时,其能见能闻以至能思的精神作用未尝灭绝。旧师之说何足为据?

综前两义,一等而开导,二无间。次第缘所以又叫做等无间。人心念念是前的灭而开避,后的被前所导引而新起。有些学者以为心的迁流,是由过去至现在、复立趋未来,好像过去不曾灭尽,只是时时加上新的东西,这种见解却是错误。佛家呵此为常见。妄计一切物可以常存,或暂时存,此等见解,佛家均谓之常见。吾侪须知,宇宙间没有旧东西滞积在。

译者按:熊先生讲等无间缘,是他自己的新解释。印度佛家因为把心分成各各独立,所以讲到此缘就有许多钩心斗角的地方烦琐无谓。先生

说：如果评判旧说，恐文字太繁，只好直抒己义。又旧师于物质现象，多不许有等无间缘。我尝问先生，物质现象也是时时变化的，时时是前灭后生的，应许它具有等无间缘义。物质常常由一状态转为另一状态，后者的变起也是以前的状态为其等无间缘。我曾以此意白于先生，先生颇以为然，并谓佛家有持此义者。故附记于此。

云何所缘缘？识是能缘，境是所缘，此中缘字，有攀缘和思虑等意思。能缘识不会孤起，决定要仗托所缘境才得起，因此把境界说名所缘缘。这种缘也是非常重要，譬如白色的境界当前，对于眼识作个所缘缘，便令眼识和他同时现起，你看他的力量多么大。关于所缘缘，印度佛家很多讨论。有陈那菩萨者，菩萨犹言大智人。曾著《观所缘缘论》一书，虽是小册子，而价值甚大，自其论出，大乘量论始立定基础。其对于小乘离心有实外境的僻执，破斥最有力，中译现存可考。今此楷定所缘缘义界，只好博稽陈那、护法、玄奘诸师底说法而加以抉择，计分为四义如下：

一、所缘缘决定是有体法。法字，略当于中文物字。有体法者，犹言实有的物事。惟有体法才有力用，足以牵引能缘识令其生起，如白色境有自体，就能牵引眼识令其与己同时现起。此中己字，设为白色境之自谓。由此之故，才说境对于识为所缘缘。若是无体法，便不得为此缘。如世俗以为瓶子是眼等识之所缘缘，此实倒见，须知瓶子是无体假法，何得为识作缘？或有否认吾说，吾诘之曰：汝所得于瓶子者果何物？汝必曰：看着他是白的，乃至触着他是坚的。殊不知，汝眼识只得白，原不曾得瓶子，乃至汝身识只得坚，也不曾得瓶子。但是汝感识眼等五识，亦名感识。当其现见坚白等境时，一刹那顷能见识和所见境都已灭尽，都成过去，而汝意识紧接感识续起，便追忆坚和白等境，遂妄构一瓶子其物。实则坚和白等境是有体法，可为感识作所缘缘，至于意识所构的瓶子，根本是无体假法，若许为缘，便无义据。瓶子如是，余可类推。或复难言“公前已云坚白等相是识所现，如何说为实境”？答曰：凡感识所现坚白等相，皆托实境而起，实境亦名现境，是现前实有故。亦是实境的相貌，故应摄属实境，说为所缘缘。

或复问言：“感识所现坚白等相摄属实境，得许为缘，是义无诤，但是意识起一切思维时，不必有实境为对象，意识应该无所缘缘。”答曰：意识有所思时，识上必现似所思的相，如我方才思量这种道理，分明和别的道

理不同，足证意中必现所思的相，这个相亦名为境。虽复眼识不可得见乃至身识不可得触，然而此境是分明内在的，不是空洞无物，应说此境是所缘缘。意中所现的境，亦是有体法，非空无故。此境依心而起，还能引心令其托于己而起思虑，此中己字，设为境之自谓。故知意识非无所缘缘。

如前所说，为所缘缘决定是有体法，由此，后念识不得以前念境作所缘缘。普光师玄奘弟子。曾说，五识后念得以前念境为所缘缘，此甚错误。须知一切物都是顿起顿灭，无暂住时，如眼识前念青境，实未至后，后念青境乃与后念识同时新起。普光不了此义，乃谓前念境得为后念识作所缘缘。其所以错误者，盖因意识继前念感识而起，极为迅速，能忆前念境，即现似前念境的影像，此影像本意识所现，实非前念境，但意识仍作为前念境而了解之。又因意识乍起太迅速，吾人每不悟，当做前念境来了解者是意识，而竟以为后念感识是由前念境为所缘缘。普光错误在此，故宜刊正。

二、所缘缘是识之所托。因为心不孤生，决定要仗托一种境方才得生。如眼识非仗托青色等境必不孤生，乃至身识非仗托一切所触境亦不孤生。意识起思构时，必现似所思的相，此相虽依心现，而心即以此为其所托，否则心亦不生；如果说心可以孤起，不必要有所托，此必疏于内省而妄持说也。

三、所缘缘是为识之所带。带字是挟近逼附的意思，谓所缘境令能缘识挟附于己。此中己者，设为境之自谓。能缘所缘浑尔而不可分，易言之即能缘冥入所缘，宛若一体，故名挟带。如眼识正见白色时，还没有参加记忆和推想等，即此见与白色浑成一事，无能所可分，此时便是眼识亲挟白色境，所以叫做挟带。挟带义本由玄奘创发。玄奘留学印度时，正量部小乘之一派。有般若毘多者，尝破难大乘所缘缘义，戒日王请奘师，并招集一时名德为大会，奘师发表论文，申挟带义，对破毘多。

四、所缘缘是为识之所虑。前所说三义，尚不足成立所缘缘。须知有体法虽能为缘，有体法谓境。令能缘识以己为所托，并以己为所带，但若不以己为所虑，则所缘缘义仍不得成立。要由能缘识以所缘境为其所虑，即所缘境对于能缘识得成所缘缘。譬如镜子能照人和物，但人和物虽是镜子之所照，而不是镜子之所虑，因此，不能说人和物对于镜子得名所缘缘。因镜子但能照人和物等境，不能虑于境故。今此言所缘缘者，定是

对于能虑的东西谓识而为其缘，方才得名所缘缘。即由此义，唯识道理可以成立。如果说所缘缘但具前三义，不必具所虑义，由此说而推之，必将谓识非能虑，同于镜子，而唯识义毁。今于前三义外，益以所虑一义，即显识为能虑，不同镜子等物质法，故唯识义成。

附识：思虑作用最微妙不可测，如逻辑的精密谨严、科学上的创见、哲学上的神解、道德上之崇高的识别，如超脱小己之利害计较而归趣至善，这种识别是最崇高的。乃至一切一切不可称数的胜用，都可见思虑是心的特征。古代印度人有说镜子能见物，正与心能了别物相同。向时英人罗素来吾华讲演，亦曾说照像器能见物，都是唯物论的见地。实则镜子和照像器本无思虑，只能于所对境而现似其影像，却不能思虑于境；至若心之取境，虽现似境的相，而于境起思虑故，决不可与镜子等物混同。护法、玄奘诸师言所缘缘具所虑义，以显识为能虑，析义精微，于焉观止。

综上四义，明定所缘缘义界，庶几无失。

附识：本章谈所缘缘，博采旧说，断以己意，其根底与旧学不同，学者宜辨。旧学主张八识各各独立，故言所缘缘，徒为悬空构画，烦琐无谓。

云何增上缘？增上犹言加上，旧训为扶助义。此缘亦名为助缘。谓若乙虽不是从甲亲生，然必依藉甲故有，如没有甲即乙也不得有，由此应说甲对于乙作增上缘，而乙便是甲的果。增上缘对于所增上的物亦得名因，所增上的物对于增上缘即名为果。

凡为增上缘，定具二义：一、凡物对于他物而作增上缘者，必具有殊胜的功用，方能取果。果者，谓所增上的物。如有甲故便有乙，即是甲为乙作增上缘，而乙是甲所取得之果，故云取果。

但所谓殊胜的功用，虽谓增上缘对于果有很大的扶助，却不限定如此，只要增上缘对于果不为障碍而令果得有，亦是增上缘的胜用。就近举例，如吾立足于此，五步之内所有积土固是对于吾的立足直接做增上缘，即此五步以外广远地面，甚至推之全地以及太阳系与无量世界，亦皆对于我的立足为增上。所以者何？吾人试想，假令五步以外山崩河决，又或地球以外诸大行星有逾越轨道而互相冲碎的事情，尔时地球必弄得粉碎，吾人决无在这里立足的可能，故知我今立足于此，实由全地乃至无量太阳系都有增上的殊胜功用。准此而谈，增上缘宽广无外，凡极疏远的增上缘，只于果无障碍，即是有胜用及于果也。

夫一念心生，必有无数增上缘。试就色识言，眼识了别色境，亦名色识。其增上缘固不可数计，但其间最切近者，则有官能缘，谓眼官与神经系是色识所依以发现故。又有空缘，谓有障隔则色识不行，必空洞无碍，色识方起故。又有明缘，谓若在暗中，色识定不生，必待光明，色识方起故。又有习气缘，凡色识起时必有许多习气俱起，如乍见仇雠面目，即任运起嗔，任运，谓因任自然的运行，不待推求而起。便是旧习发现故。以上几种缘，皆对于色识增上极为密切，其余疏远之增上缘可不计算。色识如此，声识等等都有切近的增上缘，可准知。至如意识起思虑时，若脑筋、若一切经验或学得的知识都是最切近的增上缘。

附识：增上缘义最精，科学上所谓因果，大概甄明一切事物间相互的关系，颇与增上缘义相当。但有许多人疑及增上缘太宽泛，将至随举一件事来说，就要以全宇宙作这一件事的因，岂不太繁难？殊不知，每一件事都是与无量数的事情相容摄、相关联，所以每一件事都以全宇宙为因，理实如是，并不希奇。但是学者研求一件事的因，初不必计算到全宇宙，只求得其最切近的因，便可说明其事。例如秤物的重量为若干，若地心吸力、若气压，固皆为其致此之因，即至迢远的太空或太阳系以外诸恒星，亦无不与这件事有关系，然而学者于此却止详其切近的因，自余疏远的因尽可不管。吾人常能由一知二或由甲知乙者，都有一种剪裁法。

二、凡增上缘对于所增上的果，决定有顺有违。申言之，增上缘对于果，作一种顺缘令果得生，同时便对于此果未起以前之物，作一种违缘令前物不续生，故说有顺有违。例如霜雪对于禾等增上，能牵令禾等变坏其以前青色而成为现生的枯丧，即此霜雪对于现生枯丧是为顺缘，而对于以前青色便作违缘，因为雪霜即增上缘。既顺益枯丧令其得生，同时即违碍以前青色令不得续起。此一违一顺，可见增上缘力用甚大。然复当知，增上缘虽有顺有违，但所谓违缘只是就义理上作如是说。如云霜雪对于前青色作违缘，试问前青色根本没有从过去保留到现在，将对谁为缘乎？然由枯丧是与前青色相违之物，今霜雪既与枯丧为缘，即义说为前青色的违缘，义说者，谓就义理上作如是说。此在理论上无过。顺违者，只是一事的向背，义说为二。霜雪与枯丧为增上缘，是为一事，向背者一事的两方面。与枯丧为缘是向义，既顺枯丧令起，即违前青色令不续起，是背义，由向背义故说顺违。由上所举例，可见增上缘之取果，由其有一顺一违的力

用,否则不能取果。

凡识所有诸增上缘,其顺违的力用都很大。姑举作意为例,吾人一念心生时,尽有无量数增上缘,而最重要者厥惟作意。何谓作意,当俟下卷详说,今此且略明之。每一念心起时,总有一种作动或警策的作用与此一念的心俱起。此云心者,指本心之发用而言。此所谓作动或警策的作用者,却是吾人特别加上的一种努力,这个努力不即是心而能警策其心,故名作意。旧说作意,是对于心而作一种增上缘,其一顺一违的力用最极显著。如吾人通常的心总是不急遽的,但有时对于某种迫切的境,而特别作动或警策自己的心来求解决,于是此心整个的成为急遽状态,唯此作意既顺当念之心令成急遽,便违前念不急遽的心使不续起。又如不善的作意起来,顺习心令生,一切坏的习惯势力现起,名为习心。一般人大概任习心来作主而失其本心。即违本来好的心令不得显;反之,如善的作意起来,能顺本心令其现起,即和前念习心相违。据此说来,作意这个增上缘一顺一违的力用,其大无匹。吾人于作意善否,当念念察识分明,不善的作意才起,便截住他,久之念念是善的作意增上,将达乎至善之域。作意一缘如此重要,所以特别提出一说,自余的增上缘,兹不及详。

上来所说诸缘,由识的本身具有自动的力故,遂立因缘;由识的前念对于后念为能引故,遂立等无间缘;由有所缘境为识所托所虑故,遂立所缘缘。除前三种缘之外,尚有许多关系,如官能眼耳等官与神经系或大脑。及作意、与已往经验或旧习等等,对于识的现起都有很密切的关系。如果没有这些关系,即识亦不得现起,如官能太不发达,即意识作用亦暧昧而难见。官能是许多关系中之一种,其他各种可准知。所以立增上缘。为什么要分析这些缘呢?因为一般人每将妄心亦名为识。看做是独立与实在的东西,佛家如龙树学派要斥破此种执着,所以分析为一一的缘,于是说此心是缘生法,欲令一般人知道此心只是和电光相似,一闪一闪许现其相,本来无有自体,并不是实在的。大乘当初所以说缘生的意义只如此,然而后来有宗无着、世亲两位大师却把缘生义渐渐改变,其说以为吾心只是众缘和合而始生起,殆犹众多的极微和合而成物,直将空宗的缘生说变成构造论。余著《佛家名相通释》曾考辨缘生说之演变,兹可不赘。吾人须知,克就玄学或本体论的观点而言,自以般若家空法相而悟真实是为不二法门。般若家谓空宗,法相犹云宇宙万象,真实谓本体。譬如有麻

织的绳子在此，人皆习见为绳，不知本是麻也。今欲于绳而透悟其本相，本相谓麻。必须于绳相而无执，执者迷执，若迷执绳的形相，则不可悟其本相即麻也。易言之遣除绳相，而后其本相即麻始揭然昭显。遣者遣去，除亦去义，遣除绳相即此绳相已空。若绳相未能空，何可于绳而透悟其本是麻？绳以喻现象，麻以喻本体。由此譬喻，可知在本体论上是要遣除一切法相。哲学家谈本体，多有把本体和现象对立起来，一方面以现象为实有，一方面便将本体置于现象之背后、或超越于现象界之上，为现象作根源。此种错误大概沿袭宗教，因为宗教是承认有世界或一切法相，同时又承认有超越世界的上帝。哲学家谈本体者罕能离宗教圈套，虽或思纠宗教之失，而其解未洞澈、其说不能自圆，总有本体现象未得圆融无碍之过。余以为谈本体者，如不能空现象以识体，其持说终成戏论。无着学派将缘生讲成构造是极大错误，所以者何？诸师言缘生，盖以众缘会合而得成物，故是构造论，其用意在于说明现象所由成，实非遣除现象。据此，既执现象为实有，即不能空现象而透悟其本体，犹如迷执绳相，便不悟其本是麻也。缘生说之本义一失，其错误遂不可胜言，惜哉！

大乘当初说缘生，根本不是表诠此心由众缘和合故生，而确是对迷执法相者予以斥破。譬如人有不了芭蕉无自体，今欲晓之，乃为彼取蕉叶一一披剥，令其当下悟到芭蕉无自体。缘生本义亦如是。或复有问“说缘生故，明心相空，而一一缘相，还复空否”？答曰：此有二谛义，依俗谛故，不妨施設众缘，成立法相；四缘亦称众缘，法相犹云现象。依真谛故，众缘都是假设，析而求之，一一缘相无有独在，云胡不空？龙树菩萨《中论》广破四缘，可以参证。然惟众缘相空而有真实相显，显者显发。犹如绳相空而有麻相显，此般若家深密意趣也。余尝言：佛氏说法，有遮诠表诠之分。表诠者，其言说的方式，对于所欲诠释的事物或道理作径直的表示。譬如暗室有几而人或不睹，即呼告之曰：某处有几，此即表诠。遮诠者，这种言说的方式，对于所欲诠释的事物或道理无法直表，只好针对人心迷执处而攻破之，令其自悟。如有迷人于暗中几妄计为鬼怪，今从其迷惑处破之曰：暗中影像，汝目不能明见，乃心生疑惑，以为鬼怪，若汝心不惑，怪复何有？如此说法，但破彼惑，未尝直表暗中是几而卒令彼人自悟是几，此即遮诠。余惟缘生说虽由小乘绍承《释迦》，要至大乘而其含义益宏深，非精通《大般若经》及《中智度》等论而得其言外意者，难与论斯趣

也。般若家空法相以识体，盖莫妙于缘生之说。观法相缘生故，无自体，无自体故空，法相空故，方见真实，犹如绳相空而始识其本是麻也。学者如悟缘生本义，即知缘生是遮诠而不是表诠。无着学派说缘生，始改遮诠为表诠，此其反对空宗，而实迷执法相，无由透悟法性，熄智炬而塞玄关，其过患可胜穷哉！

附识一：有问“法相，犹云现象，即通心物两方面而总目之，识之一名不赅物，其义狭”？答曰：识字有广狭二义：对境而言识，如言眼识，便与色境对，其他可准知。此狭义也。然佛家唯识不许有心外独存之境，故一言乎识，即摄一切境或一切物，据此则识有广义。就识之广义言，则与法相一词虽名不同而其为现象界之总称则无异也。法性，犹云宇宙本体，详余著《佛家名相通释》。

附识二：以绳喻法相或现象，以麻喻本体，读者不可因譬喻而生误会，喻与所喻之理，固不可求其全肖也。夫滞于现象者，即不悟真实，犹如绳相存，即不见为麻。肇公曰：伤夫人情之蔽也，目对真而莫觉，良由执取现象，故弗睹其真耳。执取，犹俗云执着，亦有胶滞义，如胶滞于绳相之上，即不悟其本是麻也。

夫深穷法性、理绝希夷，法性犹云本体。老子云“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希”，此言本体无形，非视听所及，故以希夷名之。今谓希夷亦是强为之名，实乃不可得而名，故云绝。佛氏为迷者不悟斯理，故从其迷执处遮拨之，冀其解迷而得默会至理，理之至极无上曰至理，谓本体。此遮诠之妙也。然惟大乘空宗最善遮诠，有宗则已失其旨矣。

至理无从直揭示人，空宗遮诠固是一种法门，若夫即用显体，犹不失为善巧。夫用者体之显，譬如众沤是大海水之显；显者显现，大海水以喻体，众沤以喻用。体者用之体，譬如大海水即遍与众沤为体，非超脱于众沤之外而独在。无体即无用，离用原无体，所以从用上解析明白。即可以显示本体。申言之，吾人克就大用流行诈现千差万别的法相上，来作精密解析，便见得大用流行不住，都无实物，其生而不有、化而不留者，正是真实的显发无穷尽。真实谓本体。此谓即体即用、即用即体，此谓体用不二。由体用不二故，方说即用可以显体。旧唯识师总说二种法：一、不生不灭法。

附识：不生略说三义：一者非本无而今生，故云不生；二者无所从生，

故云不生；三者异彼缘生法，故云不生。凡法有生方有灭，不生故无灭。

二、生灭法。

附识：所谓心与物或宇宙万象，都非实在，只是才生即灭、才灭即生，如众沤之突起突灭，幻现沤相而已，宇宙万象皆如是，故通目为生灭法。

生灭法者，复分现行界及种子界。

附识：旧师本以现行为识之别名，然其立论，不许心外有物，故言心，即含摄物在，知此则现行界一词，即心与物或宇宙万象之总名。种子者，是一切现行之因故，取喻物种有能生势用，故名种子，以其能生现行故。

不生不灭法者，一真法界，所谓真如。一真之一，是绝对义，详旧师所说生灭法，相当本论所云用；其所说不生灭法，在彼固指目万法实体。万法：犹云万物；万法实体，犹云本体。用是生灭，而分种现两界。种为现作因，为去声。现从种生，与真如无涉，种亦与真如无涉。详后《功能章》。体是不生灭，无为无造。用《大般若经》语。既不可说现行由真如现为之，亦不可说种子由真如现为之。据彼持论，体用条然各别，如隔鸿沟，绝不可通，是则谈用只是显用，云何即用而可显体？许多学者每谓无着、世亲诸师之说唯识是即用显体，我却不敢苟同。若如我义，体用不二，用之为言，即于体之流行而说为用，即于体之显现而说为用，是故即用可以显体。难言哉体用也！哲学所穷究者唯此一根本问题，哲学家若于此未了，虽著书极多、能自持一派之论，终与真理无干。我在本章因论缘生为遮词，而推迹梵方空有二宗得失，并略揭本论宗趣唯在即用显体，以作本章结束。

第二章不许有离心独在的境，却不谓境无。今在本章明妄心无自体，无自体故空，然许心有因缘，是妄心虽空而本心之发用毕竟不空。夫妄心空而仍非无心，外境遮而仍非无境，遮者驳斥义。然则心物依何而有，不可以无说，故次之以转变。转变一词见基师《成唯识论述记》，今用此词与原义不必同。转字有变动与变现等义，今连变字作复词用，后言转变者仿此。

（采自《熊十力全集》第六卷，湖北教育出版社 2001 年版。原载 1953 年熊十力自印本）

(二) 体用论(摘录)

韩 序

元恺少年游学北庠,请业黄冈熊先生。两年而南归,躬耕南楚资江之野。劳作余暇,惟泉声山色是娱。日月易逝,吾年忽忽踰六十矣。平生寡陋,莫窥大道,惭愧师门。近闻先生衰病,侨居上海。远来随侍,承授尊著《体用论》。反复寻玩,窃有致广大、尽精微之叹。先生之学从佛家大乘入手,大乘双轮,空有两宗譬如车有双轮。其宇宙论皆分别性相。一者,不生不灭法,所谓真如,是为法性。犹云实体。二者,生灭法,亦名因缘分,是为法相。犹云现象。性、相,剖成生灭与不生灭之两界,佛法东来千载,大师宿德莫不奉持惟谨。先生初亦承之,卒复怀疑。乃自由参究,仰观俯察于天地,近取诸身,远取诸物,久之自然会通。忽触悟《变经》,启发益宏,始叹此理圣人发之已久矣。《易经》亦称《变经》。遂乃归本孔子,创明体用不二之宗。自是六通四辟、小大精粗,其运无乎不在。此本论所为作也。元恺尝试思之,实体变成宇宙万象,其内部若无相反之几,何由成变?若无复杂之性,云胡发展?故知哲学上一元唯心论者,猜想宇宙本源唯是单独的精神性;一元唯物论者,猜想宇宙本源唯是单独的物质性。皆非深彻理根之谈也。万有之原、万理之根,曰理根。见郭象《庄》注。然则先生此论岂止救佛氏之失而已乎!是书字字皆道其经历,佛典有以少文而摄无量义者,此其类也。元恺离师年久,不图老钝,犹得亲承至论。维时海上阴寒。一春梦雨常飘瓦,尽日灵风不满旗。意趣悠然,敬为斯序。此书由封君用拙眷写,请影印二百部保存。并记。夏历戊戌年甲寅月,公元一九五八年春日,弟子南岳老农韩元恺

附记:恺问:“先生此论,以宇宙万象名为功用。何耶?”先生曰:“功用者,生生不息、变动不居之谓。宇宙万象原是实体之生生与变动而已。不是实体如母,万象如子,成为各别也。故万象亦名功用。”

赘 语

此书之作，专以解决宇宙论中之体用问题。宇宙实体，简称体。实体变动遂成宇宙万象，是为实体之功用，简称用。此中宇宙万象一词，为物质和精神种种现象之通称。体用之义，创发于《变经》。参看《原儒》《原内圣》篇。《易经》古称《变经》，以其阐明变化之道故。晚周群儒及诸子，无不继承《大易》，深究体用。《易经》亦称《大易》。大概儒家未甚离孔子本旨。亦未能不离也，此不及详。诸子百家著作当甚宏富，其于体用问题有无专论，今无从考。司马谈言“六艺经传以千万数”。据此而推，诸子皆大学派，其书决不少，而皆亡灭。王船山痛恨秦人毁学。惟道家有老庄残篇可寻。老庄言道，道，即实体之名。犹未有真见。略举其谬。老言混成，归本虚无。其大谬一也。参看《原儒》《原内圣》篇。老庄皆以为，道是超越乎万物之上。万物一词，包含天地与人在内。《天下篇》称老与关尹皆主之以太一。太一者，绝对义，即指道而称之也。老虽反对天帝，而以道为绝对、为万物之主，则近于变相的天帝。庄子曰：“若有真宰而特不得其朕耳。”“若有”二字虽故作疑词，而其实意与老氏不殊。倘真知体用不二，则道即是万物之自身，何至有太一、真宰在万物之上乎？此其大谬二也。明乎体用不二，则一粒沙子的自身便是大道昭著。沙子乃至大无外，而况人乎？庄子叹人之小，良不悟此。道家偏向虚静中去领会道。此与《大易》从刚健与变动的功用上指点、令人于此悟实体者，便极端相反。故老氏以柔弱为用，虽忿嫉统治阶层而不敢为天下先，不肯革命。此其大谬三也。道家之宇宙论，于体用确未彻了。庄子散见之精微语殊不少，而其持论之大体确未妥。庄子才大，于道犹不无少许隔在。

晚周诸子略可考者，惟道家。墨子书虽大半亡失，而由《天志》之论窥之，可知其于宇宙论不相干也。惟惠子书全亡，可惜耳。

有问余者曰：“公之书，以体用不二立宗。然只说实体变动而成功用，却未说明实体是何等性质。”余答之曰：实体变动而成功用，只有就功用上领会实体的性质。汝今应知，功用有精神质力等性质，此即是实体的性质。何以故？实体是功用的自身故。譬如众沔有湿润与流动等性质，此即是大海水的性质，以大海水是众沔的自身故。汝若欲离开功用而别

求实体的性质，此种迷误，便如欲离开众沓而别求大海水的性质。将无所得。功用以外，无有实体。向何处求实体的性质？譬如众沓以外，无有大海水。向何处问大海水的性质？不获已，而任想像，则将如般若家说实相寂灭，大有诸师说真如无生、无造、如如不动而已。汝若彻悟体用不二，当信离用便无体可说。倘复狐疑，当给汝三十棒。禅师激发人，辄以棒击之。

此书实依据旧撰《新唯识论》而改作。《新唯识论》简称《新论》。《新论》有两本。一、文言本，写于病中，极简略。二、语体文本，值国难，写于流亡中。此书既成，《新论》两本俱毁弃，无保存之必要。余年将见恶，始向学。（《论语》曰：年四十而见恶焉，其终也已。）读书与用思，久坐不起以为常。夜少睡眠，遂至神经衰弱过度，遗精病甚厉。四十至五十二岁长期中，每日禁说话。话至十句左右即遗精。后乃屏书册、省思虑。五十三四，遗精之患渐减轻，直至六十五，始全无此患。平生不敢著书。偶有小册皆随便为之。《新论》语体本草于流亡中，太不精检。前所以印存者，则以体用不二之根本义存于其间耳。今得成此小册，故《新论》宜废。余之学宗主《易经》，以体用不二立宗。就用上而言，心主动以开物，此乾坤大义也。与佛氏唯识之论，根本无相近处。《新论》不须存。

此书《佛法》上下两章，衡论大乘学，于空宗尤详。余平生之学，本从大乘入手。清季，义和团事变后，中国文化崩溃之几兆已至。余深有感。少时参加革命，自度非事功才，遂欲专研中国哲学思想。汉学宋学两途，余皆不契。求之六经，则当时弗能辨窜乱，屏传注。竟妄诋六经为拥护帝制之书，余乃趋向佛法一路。直从大乘有宗唯识论入手，未几舍有宗，深研大乘空宗，投契甚深。久之，又不敢以观空之学为归宿。后乃返求诸己，忽有悟于《大易》而体用之义，上考之《变经》益无疑。余自是知所归矣。归宗孔子。然余之思想确受空有二宗启发之益。倘不由二宗入手，将不知自用思，何从悟入《变经》乎？此书于佛法较详，所以自明来历耳。吾学之所从来与经历，曰来历。

《大般若》观空，《大般若经》空宗所宗之根本经典也。甚深复甚深，空得彻底。《大易》观有，甚深复甚深，有极其妙。《易》有《观卦》及《大有卦》。《观卦》言观生，生生不竭，所以为大有。空有二种观，乃是人类智慧发展到最高度，能综观、深观宇宙人生，才有空或有之两种认识耳。人生

殉没于小己的种种私欲中，如蚕作茧自缚、如蛛造网自缚，欲其认识到宇宙人生本来空，此事谈何容易。世有小知，闻空而谤佛，多见其不知量也。不自知其分量。空，并非由主观幻想。陶诗云：“人生本幻化，毕竟归空无。”余相信个别的物，至大如天地终当坏灭耳。就个体上说空，佛氏一毫不妄语。

或有问言：“承认宇宙人生是实有，此乃世间常识所同然。哲学家之宇宙观亦皆根据常识。然则《大易》观有，固与哲学不异乎？”答曰：否，否，不然。汝若于此不辨，不独侮圣言，正恐断绝慧眼。圣人所观之有，乃宇宙人生天然本有之真际。圣人直亲合于全体大用，全体，谓宇宙实体。大用，谓实体变成大用。万物本来皆与宇宙同体同用，唯圣人能与体用亲合耳。视天地万物为一己，忧患与同，而无小己之迷执。坦荡荡，与大化周流。坦荡荡，见《论语》。哲学所明之有，鲜不为世间颠倒所执之有，可与圣学并论乎？

此书自注，似嫌过繁。然与其失之简，宁可失之繁。《姚江学案》中有“即体即用、即用即体”二语。向见聪明人皆自以为易解，吾知其必不解。因诘之曰：“体用二名，随处通用。此处说体用，以何名体？以何名用？上语两‘即’，下语两‘即’，是重叠言之软？抑上下各有意义软？”其人哑然不能答。北大昔有一高材生，曾见余谈禅家作用见性，称引禅语甚多。余诘之曰：“何谓作用？何谓性？云何于作用见性？”此子惶然。余教学年久，深知学子习气。余承先圣之业而演之，不敢不尽心。世不乏好学深思之士，当不怪老夫好烦琐也。

有谓长注宜置正文以外，毋隔断文气。余未采纳者，读书不求义解，只玩文气，则与不读等耳。

书中注文顶正文。用上下括弧。上括用〔，下括用〕。注内有小注者，则上括用「，下括用」。《原儒》中皆如此，而未说明，颇有函问者。今志于此。

夏历丁酉初冬，公元一九五七年十一月二十日熊十力识于申江观海楼。

丙申秋，起草《体用论》一书。旧患血管硬化、心脏病皆触发，又感脑空，中医云血亏之故。友人劝停止写作。余感其意，答以《万物》一首：

万物皆舍故，吾生何久住。志业半不就，天地留亏虚。亏虚复何为，

岂不待后人。后雇亦茫茫，嗟尔独自伤。待之以无待，悠悠任天常。噫予犹御风，伊芒我亦芒。

附注：志业半不就早年有志乎仁为己任，忽忽遂衰。心所欲述作者，皆不获执笔。天地留亏虚古志云：“天不满西北，地不满东南。”按吾国西北多高山蔽天，天失其高明，即亏虚也。东南濒海，患卑湿，是地之亏虚也。天常天者，自然义。常，谓理则。噫予犹御风庄子称列子御风而行，言其待风，即未能无待也。庄子云：“人之生也，固若是芒乎？”芒，惑也。予衰矣，未能演《易》，期待来贤。如列子之御风，是伊芒而我亦芒也。人生固有不容已于芒者乎？

第一章 明 变

古代印度佛家，把一切心的现象和物的现象都称名曰行。行字含义有二：一、迁流义。二、相状义。彼以为心和物的现象是时时刻刻在迁变与流行的长途中，故者方灭，新者即起，谓之迁变。故灭新生，相续无绝，因说流行。不是凝然坚住的东西，所以说迁流义。然而心和物虽是迁流不住，而亦有相状诈现。譬如电光一闪一闪诈现赤色相，所以说相状义。物的相状，是可感知。心的相状，不可以感官接，而可内自觉察。因为心和物具有上述两义，故都名为行。这个命名甚谛，我亦采用之。

佛家对于一切行的看法，盖本诸其超生的人生态度。超生谓超脱生死，犹云出世。见《慈恩传》。彼乃于一切行而观无常。观者，明照精察等义。无者，无有。常者，恒常。观一切行，皆无有恒常。申言之，于一切物行，观是无常；于一切心行，观是无常。故说诸行无常。唯作此种观法，方于一切行无所染着，得超脱生死海。此佛氏本旨也。佛氏说世间是一个生死大海，人生沦溺于其中，可悲也。所以佛家说无常，即对于诸行，有呵毁的意思。本论谈变，明示一切行都无自体。此与佛说诸行无常旨趣似相通，而实有天渊悬隔在。佛说一切行无常，意存呵毁。本论则以一切行，只在刹那刹那生灭灭生，活活跃跃绵绵不断的变化中。绵绵者，相续貌。刹那刹那皆前灭后生，不中断故。依据此种宇宙观，人生只有精进向上，其于诸行无可呵毁、亦无所染着。此其根柢与出世法全不相似也。生灭灭生者，言一切行，都是于每一刹那方生即灭，方灭即生也。

如上所说,心物诸行都无自体,宇宙唯是变化密移,变化二字,以后省言变。新新而起,故故不留,岂不奇哉!今有两大问题待解答者:一、有能变否?二、如何成功此变?先谈第一问题。余以为宇宙实体不妨假说为能变。云何知有实体?以万变不是从无中生有故。犹如众沤非无大海水可得起故。众沤,以比喻万变。大海水,以比喻实体。无能生有,理定不成故。吃紧。且世间计无,约分二种:曰别计无,曰总计无。总计无者,如计太虚,空空洞洞,是谓之无。为此计者,乃大迷妄,不足据也。大虚含容万有,故有相不异于虚,虚相不异于有。原无二相可分。相者,相状。二相,谓虚与有。而世俗妄计有一大空无之境,字以太虚。非甚迷妄,孰信之哉?故总计无,全无是处。别计无者,谓于一一事理,或时计为无。如我避寇入川,平日所有的书,现在一本也未带着。我每欲看某书却不可得,此时便说某书是无。又如古今学者所说许多道理,吾人对于某种道理自加思考却信不及,便谓某种道理是无。凡此等计,都属于别计无。颇有人说,别计无并不是果无。如某书不在手边犹不能谓之无,此书或在另一地方是有。又如某种道理某甲信不及便说是无,或由某甲智力短浅不见此理。然而此理确不是无。这种说法,我认为是偏见。如某书纵在他处是有,而克就我手边说确实是无。又如以道理论,固有许多人因不明道理,而妄计为无。却也有许多道理竟是古今愚妄之瞽说,而实际确无此理。如昔者贫民以服事剥削者为当然,在今日则公认为无是理。此种例子正不胜举。所以别计无,是有其所谓无,未可斥以无据。唯总计无,即以为有所谓太虚,本来空洞无物。而从无生有之幻想每原于此,是乃妄情虚构不得无辨。从来持虚无论者约分两派:曰极端派,曰非极端派。非极端派者,一方面依据常识不否认宇宙万象为实有,但未能透悟本体而妄计有生于无。魏晋玄学之徒多属于此派,其说盖自老子启之也。张横渠以太虚名天,气化依之起,亦有生于无之论。极端派者,不独违反正理,亦且大胆去违反常识。其不承认宇宙万象是实有,即违反常识;更不承认有本体,即违反正理。此派之说,无体即无用。其见地虽迷谬,而持论很一贯。此等思想,中国一向无人倡导。在印度古时有主张一切都空的空见外道,佛家经籍力斥破之,不稍宽纵。甚至说宁可怀我见,如须弥山大,不可持空见而自高慢。人皆知佛氏千言万语都是破除我见,而对空见外道却如此说法,可见佛氏以空见为邪迷至极,故嫉之严也。总之宇宙全是真实弥

满，恒久不息。学者不可堕虚无而兴戏论。

还有许多哲学家承认宇宙万象是客观存在，但不肯承认有实体，甚至厌闻本体论。实体与本体二名，虽有一字不同，而其义则一也。本者，言其本来有故，亦即是万物的自身。实者，言其真真实实。此与印度古代无因论者，同为浅见。余以为宇宙自有真源，万有非忽然而起。譬如临大海岸谛观众沓，故故不留，新新而起。应知一一沓相，各各皆以大海水为其真源。尼父川上之叹，睹逝水而识真常。神悟天启，非上圣其能若是哉！如只承认宇宙万象为实在而不承认有本体，便如孩儿临海岸，只认众沓为实有而不知由大海水变作一一沓。此在孩儿固不足怪，成年人而持此见，非愚痴之极乎？智者穷神知化，取譬斯近；凡愚长迷不悟，可悲也已。

有问：“本体具何等义？”答曰：略说四义。一、本体是万理之原，万德之端，万化之始。始，犹本也。二、本体即无对即有对，即有对即无对。三、本体是无始无终。四、本体显为无穷无尽的大用，应说是变易的。然大用流行毕竟不曾改易其本体固有生生、健动、乃至种种德性，应说是不变易的。上来略举四义，学者虚怀默究，不患无脱然超悟时也。本体显为之显字，是显现义。

复次。前文已云，不妨假说本体为能变，还要补充一段话。此能变一词的能字，只是形容词，并不谓有所变与之为对。如果说由能变造起所变，必将以能变为超脱乎所变之上而独在。不惟同于宗教拟人之神，更有能所对峙不得圆融之大过。须知，实体是完完全全的变成万有不齐的大用，即大用流行之外无有实体。譬如大海水全成为众沓，即众沓外无大海水。体用不二亦犹是。夫实体浑然无象，而其成为用也即繁然万殊。故从其成用而赞为能。实体所以名能变者，其义在此。

已说实体为能变。当知实体非常非断，断者，断绝。故又名之以恒转。恒字，是非断的意思。转字，是非常的意思。非常非断、刹那刹那生灭灭生，故名恒转。此乃即用显体，以立斯名。此中显者，谓以言说明示之也。与显现义异。显现者如大海水变现为众沓，则是显现义也。显字宜随文取义。

以上略答第一问题。次入第二问题，即如何成功此变？要解答这个问题，自当于万变无穷中寻出其最普遍的法则。余以为不外相反相成的一大法则。因为说到变化，必是有对。易言之，即由宇宙实体内部含有两

端相反之几，乃得以成变而遂其发展。变化决不是单纯的事情，单者，单独而无对。纯者，纯一而无矛盾。单纯，那得有变化？然若两端对峙，惟互相反而无和同，即令此伸彼屈，而此之独伸，亦成乎亢穷，则造化将熄矣。所以说变，决定要率循相反相成的法则。

中国最古的哲学典册，莫如《大易》。太初羲皇画卦爻，以明宇宙变化的理法。其书为六十四卦，每卦皆以两卦合成。然分观之，则皆以三爻成卦。爻字涵义深广，略言之，只表示变动。从来解《易》的人，罕有注意及此。我常求其义于《老子》书中。《老子》说“一生二，二生三”，这种说法就是申述《大易》三爻成卦之旨，用以表示相反相成的法则。因为有了一，便有二，这二便与一相反。同时又有个三，此三却是根据一三本不即是一，只是根据于一。而与二反，却能转化乎二以归于和。《易》云“保合太和”是也。惟有两相反而成乎和，所以完成其全体之发展。若惟单纯固无变化，若惟矛盾而不相融和则摧伤必多。即胜之一方，亦将处亢而穷。大化流行，何至于是？

上来已说变化的法则。今次当谈翕辟和生灭，便可甄明此一公则是一切变化所共由之以成。变化二字，亦省言变。且先翕辟。前面已经说过，本体是要成为万殊的用。因此假说本体是能变，亦名为恒转。夫恒转，至无而善动。无者，无形，非是空无。善者，赞词。其动也，相续不已。相续者，谓前一动方灭，后一动即生，如电光之一闪一闪无有断绝，是名相续。非以前动延至后时名相续也。不已者，恒相续故，说为不已。使其有已，便成断灭。有是理乎？此种不已之动，自不是单纯的势用。单纯二字，见前。每一动，恒有摄聚之一方面。摄者，收敛。聚者，凝聚。若无摄聚，便浮游无据，莽荡无物。所以动的势用方起，即有一种摄聚。摄聚之威势猛极，乃不期而成为无量数的微细质点，《中庸》说为“小莫能破”，惠子谓之“小一”，每一质点可以说是组成大物的一小单位，故曰小一。是为物质宇宙所由始。至此则恒转殆将成为质碍之物，失其自性。故翕势可以说是一种反作用。

然而当翕势方起，却有别一方面的势用反乎翕，而与翕同时俱起。二势非异体，更无先后次第，故说同时俱起。惟此种势用本是恒转自性显发，毕竟不即是恒转。譬如，说冰自水成，而冰却不即是水。此一方面的势用是刚健自胜而不肯物化，正与翕相反。不物化者，不变为质碍的物

也。后凡言物化者仿此。申言之，即此不肯物化的势用是能运于翕之中而自为主宰，因以显其至健，卒能转化翕终使翕随己俱升。己者，设为辟之自谓。升者，向上义。《易》云“保合太和，乃利贞”是也。此种刚健而不物化的势用，即名之为辟。

如上所说，恒转动而成翕。才有翕，便有辟。唯其有对，所以成变。恒转是一，其显为翕也几于不守自性，此便是二，所谓一生二是也。

然而恒转毕竟常如其性，决不会物化。故翕势方起，即有辟势同时俱起。此辟便是三，所谓二生三是也。

上来已说变化只是率循相反相成的一大法则，于此已可见。

综上所述，翕势摄聚而成物。即依翕故，假说物行。行字，见前。物即是行，故名物行。下言心行者仿此。辟势运行于翕之中，而能转翕从己。己者，设为辟之自谓。即依辟故，假说心行。翕辟是大用流行的两方面，本不可破析，故心物非两体。

从来吾国《易》家多有把物说为向下，把心说为向上。如汉儒云：“阳动而进，阴动而退。”若辈以阴为物，以阳为心。其所谓进，即向上的意思；所谓退，即向下的意思。因此有许多人以为吾所谓翕，便是向下的；吾所谓辟，便是向上的。此等比附，不无错误。说辟具向上性，不失吾意。说翕是向下，却于理有未尽。当知翕只是摄聚的势用，而不定向下。但从翕势的迹象言，迹象者，言其成为物也。颇似向下，物则有沉坠之势故。然翕毕竟从辟，即与辟俱向上。非可妄计翕辟恒以一上一下相反对也。

本体流行，方成乎翕，已有辟在。所以者何？翕将成物似趋于下坠，可谓之反。然本体毕竟不改易其自性，故翕势方成，已有辟势俱起。此辟复反乎翕之坠势而挟以俱升，升者，向上义。能显发其本体固有刚健、清净诸德。辟之殊特在是也。无从悉举，故言诸德。

辟是称体起用。称者，谓辟不失其本体之德性，譬如冰从水现，而冰毕竟不失水之湿性。是即用即体，故言称也。翕虽成物，亦无固定的物。世所见为质碍物，是乃翕势之迹象，所谓化迹是也。

或有问言：“如公之论，本体流行以翕辟成变，即依辟而说为心，依翕而说为物。持论虽美，然实事求是则心灵现象始见于动物。而动物发育固在物质宇宙凝成之后，是物为先在，心属后起，确尔无疑。若如公说，翕辟成变，即心物体同用异，无先后可分。然则公之论，殆未免玄而无据

矣。”答曰：子恶玄乎！穷理到极处，如何不玄？万化之原，万物之本，万理之所会归，谓之极。玄者，《易》所谓“冒天下之道，如是而已者也”。冒者，包含义，言其无所不包含也。夫摄用归体，夙然无对，心物两不可名。摄者，摄入。譬如睹冰而不存冰相，直会入水，即唯是水而已。今在宇宙论中说摄用归体，即是观心物诸行而直会入其本体，夫克就本体而言，即无形相，无作意，故心物两不可名也。原体显用，原者，推原其理也。推原体显为用，当如下所云也。用则一翕一辟，以其相反而成变化。故翕辟恒俱转，无有一先一后之次第也。用不孤行，必有一翕一辟俱转，反而成和，是故名用。翕即凝敛而成物，故于翕直名为物。辟恒开发而不失其本体之健，故于辟直名以心。夫心辨物而不蔽，通物而无碍，宰物而其功不息，如《易》云“裁成天地”，“辅相万物”，即宰物之功。而其不溺于物欲，尤见主宰力胜，正是健以开发之势，故知心即辟也。异名同实，方言即。如云孔丘即仲尼。心物同体，无先后可分。理实如是，何用狐疑？子以为宇宙本际，唯有物而无心，本际，犹言初际，借用佛籍语。此肤见也。如本无心，而后忽发现心灵，是从无生有，断无是理。世俗共计，宇宙泰初洪濛一气，渐分凝而成无量诸天或器界。诸天体或物质宇宙，佛氏谓之器界。经过岁时悠远而后地球渐有生物。又自动物以至人类，始出现心灵。其以前确无心灵现象可征也。世俗所见只及此。殊不知地球当未有生物时，动物知觉与人类高等精神作用虽未曾发现，而宇宙之大心所谓辟势，要自周流六虚，无定在而无所不在。上下与四方曰六虚，犹云太虚。但其时物质宇宙之发展尚未形成生机体，或生机体才见端绪如植物而其组织太笨。是时辟之势用，虽潜运于物界，毕竟不得彰显发露而疑于无心。《易》之《坎卦》，阳陷阴中而不得出，即此象也。阳表心，阴表物。阳陷阴中，即心被锢于物之象。夫本体流行，唯是阳明、刚健、开发无息之辟而已。其翕而成物者，所以为辟作工具也。辟待翕以成化乃理势自然，非有意为是，造化本无意也。造化，谓本体之流行。无意者，本体无形无象，非如吾人有意想造作故。夫辟无定在而无所不在，其势无所集中，未免浮散。翕则分化，而凝成众物。物成，即有组织而非散漫。故辟得翕，乃有工具，因以显发其势用也。物界演进约分二层：一、质碍层。质即是碍，曰质碍。自洪濛肇启，无量诸天体乃至一切尘，都是质碍相。尘字，本佛籍，犹云物质。质碍相者，生活机能未发现故。昔人说物为重浊或沉坠者以此。即由如

是相故，通名质碍层。二、生机体层。此依质碍层而创进，即由其组织殊特而形成有生活机能之各个体，故名生机体层。此层复分为四：曰植物机体层、生机体，省云机体。下仿此。曰低等动物机体层、曰高等动物机体层、曰人类机体层。凡后层皆依据前层，而后层究是突创与前层异类，此其大较也。古今浅于测化者，只从物界着眼。遂以物为本原、为先在，而不悟物者本体流行之翕势所为也。本体流行，元是阳明、刚健、开发无息之辟势。《大易》言乾之德：一曰阳明，非迷暗故。二曰刚健，进进无息，恒不改其本性故。此二德者，万德之本也。余所谓辟，犹《易》之乾。其翕而成物者，盖以辟不可无集中其力用之工具，前已言之矣。翕为物始，必渐趋凝固，此质碍层所由成。辟者宇宙大心，亦名宇宙大生命。本论生命一词，与世俗习用者异旨。其潜驱默运乎质碍层，固至健无息也。《易》言“乾元统天”，即此义。乾元谓本体。天者，谓无量诸天体。韩康伯演王辅嗣学言诸天体为物之大者，而皆为乾元之所统御云云。按诸天体即质碍物，而乾元实潜驱默运之，故言统御。此与郑注有别。然质碍物，已成重浊之势。昔人说物为重浊，正就质碍层而言。重浊即有锢闭与退坠等义，与辟之开发性及向上性正相反。学者倘于生命无体认，即难与语此。辟之力用固难骤展于质碍层而破其锢闭，要其潜之深积之久，终当一决而出。譬如伏流冥渺，其终横溢为沼泽江河。是故物界由质碍层而忽有生机体层出现，此决非偶然之事。实由辟之潜势，阴帅乎质碍层中。卒使物界之组织由粗大而益趋分化，质碍层中如诸天体，佛家名之为大，以其相状粗大故。后来生机体出，即是各个小物。如人类机体不过七尺之躯，是分化益细。由简单而益趋复杂，质碍层如推析至元子电子之小宇宙，亦可见其有组织而非游散。否则不能形成诸天体与地球诸大物。然而诸大物之组织，毕竟简单。后来生机体出，始见其组织复杂异常。由重浊而益趋微妙。生机体组织极精微奇妙，故辟之力用得藉以发挥。若质碍层重浊，辟势便隐而不显。生机体层之组织所以迥异乎质碍层者，盖阳明、刚健之大力斡运不竭所致。大力，谓辟也。运者，运行义及运转义。斡，则有主领义。深于观化者，当悟斯趣也。趣者，理趣。夫辟之运乎物，自质碍层迄生机体层，逐渐转物以自显其胜用。盖从微至著，从隐之显，其势沛然莫御。及至人类机体层则辟势发扬盛大，殆乎造极。人类之资地与权能，号为官天地府万物而莫与匹者，正以吾人机体是辟势高度发展之所在。

今人对生机体之研究尚浅。是故从宇宙全体之发展而观，阳明、刚健之辟，一步一步破物质之闭锢而复其炤明主动之贞常性，明明不是偶然。物先心后之论，自未免肤见，无足深辨。

综前所说，恒转成为大用，即无有离用而独存之体。譬如大海水成为众沤，无有离众沤而独存之大海水。

用不孤行，必有一翕一辟。翕势收凝，现起物质宇宙，万象森然。辟势开发，浑全无畛，辟是浑全而不可分，故无畛域。至健不坠，辟势恒向上而不退坠。是乃无定在而无所不在。包乎翕或一切物之外，彻乎翕或一切物之中，能使翕随己转，保合太和。己者，设为辟之自谓。辟势不改其实体之德，德具二义：曰德性，曰德用。故可于此而识本体。余尝云即用明体者，其义在斯。

有问：“辟本至一，一者，浑全义，非算数之一。是名宇宙大心。若乃人类与万物各有心，此与宇宙大心为一、为不一耶？”答曰：孟子不云乎？夫道，一而已矣。宇宙大心即是遍在一切人或一切物之无量心，所谓一为无量是也。一切人或一切物之无量心，即是宇宙大心，所谓无量为一是也。老云“玄之又玄”，义在斯乎！

复有问言：“恒转之动而翕遂成物，然则实体固含有物质性乎？”恒转，即是本体之名，已见前。答曰：精神物质二性，皆实体所固具也。本来有之，曰固具。不直言物质而言翕者，从功用立名耳。动而翕者是乃本体之功用，实则翕即质也。质非固定的物事，元是实体流行，而现似凝敛之一方面。

不直言精神而言辟者，亦从功用立名。动而辟者，正是实体之功用。实则辟即精神，亦名为心。所谓阳明、刚健、向上、开发，而不肯化成物之一方面。

神质二性，是为实体内含相反之两端。相反所以相成，实体以是变成大用也。

上来阐明翕辟成变。惟翕与辟都不守故常，今次应谈生灭。

在谈生灭前，不得不先说刹那义。印度佛家小乘分析时间至极小量，方名刹那。如《大毗婆沙论》卷一百三十六说：“壮士弹指顷，经六十四刹那。”其云六十四，不知如何计算？古代无计时之具，即现代钟表犹不能定刹那量。如何说壮士弹指经六十四刹那？或谓壮士弹指迅疾，犹经过六

十四刹那，以此形容刹那量极小，不可数计耳。窥基《唯识述记》卷十八云：“念者，刹那之异名。”据此，则以吾心中一念乍动之顷，名为刹那。吾人反观一念乍起，即便谢灭。此念既是刹那异名，故知刹那不可说是时间，唯依自心念念生灭不暂停故，而假说刹那耳。余颇赞同基师说。世俗所谓时间，只是空间之变相。空间有分段，如东西等方是也；时间亦有分段，如过去现在未来是也。总之，时空都是实物存在的形式。吾人若夹杂世俗时间观念来说刹那，是乃以不测之变作实物推观也。庄生曰：“迹者履之所出，守其迹者未可以观履也。物者变之所形，泥于形者讵可以窥变哉？”本论所说刹那虽未尝不以为至小至促不可更析之时分，要是为言说方便计而假设之云尔。学者须超脱世俗时间观念，以理会变化之妙，庶几不以词害意。

已说刹那，应谈生灭。凡法，本来无有，而今突起，便名为生。法者，万有之公名。今说翕和辟或心和物，通名为法。下皆仿此。凡法生已，绝不留住，还复成无，名之为灭。生和灭本是世间所共知的事情，应无疑问。然而世间都以为一切法，生起必住，久后方灭。申言之，一切事物生起，必有长期留住或暂时留住，决非于一刹那顷突起即便坏灭。虽复坏灭迅速，而灭与生断不同一刹那。世间的见解都如此，问题却在此发生。考诸佛说，一切物都是刹那灭。刹那灭者，谓凡法于此一刹那顷才生，即于此一刹那顷便灭，决不会有一忽儿留住。一忽儿，形容时分极促，等于无时分可言。生灭同在一刹那顷，如秤两头低昂时等。佛说此譬妙极。盖自释迦迄于后来小乘大乘之徒，都无异论。然而佛家以外之学者犹于此义不能信解，攻难颇不少，大乘著述中犹可考见。直到现在，吾侪向人谈刹那灭义，还时时遇着非难。大概古今哲学家深于察变者，虽谈宇宙万象时时舍故趋新，要是宽泛的说法。只以很生动很警切的语句，来形容事物之不守故常而已。罕有十分明白肯定，直说刹那灭。因为依据刹那灭的说法，则一切法方才生起，即时坏灭，中间没有一忽儿暂住。如此说来，便堕入空见，根本无物存在。甚至自己的身心都不许存在。所以闻者拒而不受。昔曾遇一激烈抗议者云：“如你所说，一切法都是刹那灭。现前有一块石头，此石头如刹那灭即本不存在。吾将拾此石头打上你的头脑，你果不觉疼否？”余笑而不言。若辈只从大化流行的迹象上去着眼，而不能理会大化之微妙。易言之即只看到事物，而不能了解事物之内蕴。佛说刹那灭，

实烛理入微。兹据大乘义并参己意，对于世间疑难一一解答如下：

一、汝计一切法不是刹那才生即灭者。果如汝所计，则宇宙万象应该都是常住。然而万物有成必有毁。成，谓一切物之凝成。毁，谓坏灭。有生必有死，有盈必有虚，盈者，物方充盛，曰盈满。虚者，物渐耗败，曰亏虚。有聚必有散。凡物由多数分子互相爱合而成，曰聚。凡物破坏为散。诸行无常的公理，分明昭著，不可否认。诸行，犹言万物。行字，详章首。汝为什么怕闻“灭”之一字？

二、如汝说：“并非不信诸行起已当灭，只不信诸行才起即灭。诸行虽不常住，至少有暂时住，后乃坏灭。”汝意如此。吾今问汝：若诸行方生得暂住者，将是诸行自力能住、抑或待他力而后住耶？如此二计，皆将成过。何以故？如谓诸行自力能住，则彼应常住不坏。何故只暂时住，不常住耶？如许诸行因他力得住，宇宙本无造物主。何有他力令诸行住？汝之二计，俱不得成。故知诸行是才生即灭，无暂时住。

三、如汝说，“诸行已生，不遇毁坏的因，即诸行得住；毁坏的因，后省云坏因。遇坏因时，诸行方灭。如黑铁，由有火为坏因，便灭；炽热赤铁，方乃新生。若坏因尚未至时，黑铁得暂住”云云。坏因，谓火。汝持此说，只是不究理实。当知凡物不能无因而生，即以物的本身自有力用现起，假说为因。凡物之灭，却不待有坏因而始灭，只是法尔自灭，法尔，犹言自然。不可说灭亦待因也。大用流行，至刚至健，至奇至怪。每一刹那顷都是顿起顿灭，无有一毫故物滞积在，总是新新突起。所以说凡物之灭，原不待因。世俗以为黑铁之灭，由有火为坏因。殊不知当黑铁与火合，即是黑铁灭时，亦即是赤铁生时。一刹那顷，黑铁灭即此刹那赤铁生。生灭时间紧相接故，非异时也。据实而谈，火的功力只为赤铁作牵引因，令彼得起。彼者，谓赤铁。牵引因者，谓火不能创生赤铁，而赤铁之起实由其本身自有生力，唯遇火为牵引因，乃得起耳。倘无火为牵引因，赤铁亦不起。不可说火是黑铁之坏因也。黑铁之灭是法尔自灭，原不待因。易言之，即不由火坏灭之也。唯火之起也，则赤铁与火俱起。若无有火，赤铁必不起。由此应说，火有牵起赤铁之功力。世俗不知此火为赤铁牵引因，而误计火为黑铁坏因，此是倒见。或复难言：“世人共见黑铁未与火合时，便住而不灭；及遇火合，黑铁方灭。可证黑铁之灭，由火为坏因。”答曰：汝信黑铁不遇火时，果不灭乎？实则黑铁刹那灭尽，汝不觉知。如前一刹那黑铁

灭已，后一刹那黑铁确是新起。但新起之黑铁与前之黑铁极相似故，汝先后所见不异，便谓前黑铁犹住至后耳。或复问云：“现见黑铁与火合时，但赤铁生，黑铁遂不复起。可见此火仍是黑铁的坏因。”答曰：前黑铁灭时，赤铁即遇火而顿起，黑铁遂不复起。宇宙万变，时有创出一新类型，而舍其旧类型，此突变之奇诡也。汝何滞碍不通至是乎？总之，凡物之灭，皆不待因。这个道理须深切体认，而后觉意味深远。大化流行，刹那刹那革故创新。所以凡物之灭，都是法尔自灭，非待因而后灭。唯灭不待因，故刹那灭义得成。若必待因而始灭，则坏因未至时，物当坚住，而刹那灭义不得立。

四、如汝说：“一切物容暂住终当有灭。”今应问汝：若法灭已，得续起否？若云灭已，不续起者，汝便堕断见；若云才灭，即续起者，汝则不应说一切物可容暂住。所以者何？当物暂住时，即是大化革故创新之机已经中断，云何得有新物续起？应知，凡物才生即灭。刹那刹那前前灭尽，后后新生，化机无一息之停。故万物恒相续起，不断绝也。汝复须知，佛家说刹那灭义，只显无常。本论阐明化机不息，活泼泼地。此是余与佛家根本不同处。

五、汝以为，“凡说一切物才生即灭者，即是偏从灭的一方面看去，未免蹈空”云云。殊不知，蹈空之过，汝可以加诸佛之徒，无可加诸我。如我所说，刹那刹那灭灭不住，即是刹那刹那生生不息。生和灭本互相涵，说生已有灭在，说灭已有生在。前面说过，变化是循相反相成的法则，仍用一二三来表示之。如前一刹那新生，便是一；而新生法即此刹那顷顿灭，此灭便是二；二固与一相反，一是生，二是灭，故相反。然后刹紧续前刹又新生，便是三。刹那，亦省称刹。他处言刹者，仿此。此三望前为终，望后为始，所谓终则有始也。凡物刹那刹那生灭灭生，始终循一二三之则，常创新而不守其故，《易》所谓至赜而不可乱也。

六、汝以为，“若一切物皆刹刹灭故生新者，云何一般人皆见为旧物”云云。刹那刹那，简称刹刹。后皆仿此。应知，凡物刹刹方灭方生，若不遇异缘，则后刹续生者恒与过去相似。例如黑铁前刹方灭，如无火为异缘，则后刹续生者仍与前黑铁极相似，是名相似随转。转者，起义。似前而起，名相似随转。以转字训为起，此据中译佛书。由相似随转故，吾人于现前新物，乃见为犹是前物。其实凡物皆前前灭尽，后后新生。惟新物

似前，故视之若旧耳。或复问言：“若一切物皆刹刹生灭者，云何不可觉知？”答曰：刹刹生灭灭生，密密迁流，云何觉察。汝若以不可觉察，即不信刹那生灭义。吾且问汝，如汝身体息息新陈代谢，犹自视为故吾。汝将以不可觉知，便否认新陈代谢否？

七、汝以为：“凡物决非初起即变异者，此实错误。”果如汝所计，计者犹云猜想。他处用计字皆仿此。一切物初起，便住而不灭，是物已守其定形则无可变易。然世共见一切物，常由一状态转为另一状态。此言转者，是变易义。如由乳可至酪，是乳显然无定形。乳无定形者，以初起即变异故。当知由乳至酪，中间经过无量刹那生灭相似随转。但其相似处，必逐渐减少。大概后刹继前刹而生之乳，因所遇温度等等缘不一致，渐渐与前乳不甚相似，至于成酪便是另一状态矣。汝今妄计，乳初起无变异，必经多时成酪方是变异。何其暗于观物，终不悟欤！

八、汝难我云：“若一切物才生即灭，便是刹那顿变，不由渐变。其实，凡物皆由积渐方至盛大。宇宙泰始，元气未分。若乃无量诸天凝成之年代，殊难推算。岂可以顿变为说？又如生物官品、民群结构，莫不造始简单，终趋复杂。足见一切物皆由渐变得来也。”今答汝曰：审汝之论，适足证成我义。一切物若初起便住，固守定形，何从渐渐至盛大乎？夫唯刹那刹那都是顿变，则后刹物承前而新起，必大盛乎前。譬如河流，前流方灭，后流续前而起，益见浩大。随处可悟斯理，汝何苦自障碍乎？顿变渐变，相需而成。就每一刹那说，皆是顿变；通无数刹那生灭灭生，一直相续流下而说，便应说是渐变。朱子云：“天地山川，非积小以高大也。”见《中庸章句》。朱子此语是否由信仰神力而出？吾不能知。然吾以刹那顿变义通之，则此语妙符真理。有至味也。庄子善言变，曰“运而无所积”，大化流行，曰运。刹刹顿变，无有故物滞留，曰无所积。此即刹那顿变义也。刹那顿变，是谓每一刹那莫非顿变也。他处未及注者，可准知。万物皆刹那顿变不暂住，不守定形，是故渐至盛大。若物初起便住而不灭，则恒守其既成之状态，何由渐盛乎？有问：“前一刹那方生方灭，不曾延到后一刹那，如何成渐？”答曰：若前刹物能延到后刹，则物便不灭，那有新生？事实上，前灭后生之间，是紧紧接续。后起承前，自然加盛。故渐变义成。

九、汝等于诸物，时或起常见，时或起断见。断者，断绝。如于一木，今昔恒见，则计为常，是起常见。忽焉睹其烬灭，遂又计为断绝，是起断

见。维此二见，都有过失。若执诸物初起便常住者，应无后物复生；若执诸物方灭便断绝者，亦无后物复生。应知一切物刹那刹那故故灭尽，说一切物无有恒常。故，犹旧也。故故者返诸过去逐层上推，即已往诸物都无留至于后者，是为故故灭尽。他处未注者准知。刹那刹那皆灭故生新，说一切物无有断绝。

十、汝难我云：“佛说一切物，通有轨持二义，故名为法。持，谓任持，不舍自体。自体，犹云自身。如写字的笔即是一物，此笔能任持自身而不舍失，故得成为笔。假若笔的自身顷刻百变，他自己不能任持即不成为笔。举笔为例，他物可知。轨，谓轨范，可生物解。物，犹言人。轨范，犹云法则。此言一切物皆具有法则，可令人起解也。而轨范义复重要。《诗经》云：‘有物有则。’一切物都具有法则，非是混乱无理，故吾人能对物起解也。佛氏以轨持二义释物，与《诗经》暗合。吾人的知识所以可能，与科学所由成立，实以万物皆具轨持二义故。今云一切物才生即灭都不暂住，是则一切物从来不曾任持自体。易言之，本无物存在。物既不存在，自无轨范可求。诚如此，知识将不可能，科学亦无安足处。此说何可通乎？”今答汝曰：汝兴此难，颇有意义，惜未观其通也。佛说凡物皆刹那灭，而又以轨持二义释物，岂自相矛盾哉？夫释物以轨持二义者，谓前刹物方灭，后刹有新物生，与前物相似相续，不断绝故。因此，假定一切物为实有，乃可进而寻求物则。物所具有之法则或规律，曰物则。此依俗谛，肯定世间法，不悖于真理也。

附识：佛家有二谛义：曰真谛，曰俗谛。如物理世界世俗共许为有，佛亦随顺世间而说，是为俗谛。若乃超越世俗知见，进而求真，是为真谛。

十一、汝问：“凡物刹刹顿变，似太飘忽无根据。”答曰：否，否。变化非凭空忽然而起，定有真源，已如前说。真源者，实体之形容词。真源含藏万有，无穷无尽。《中庸》以“渊泉时出”，形容其妙，可谓善譬。渊泉，无穷尽者也，以比喻真源。时出者，言实体变成大用，生生无尽，如渊泉时时流出无已止也。此以比喻大用。唯本性具足，实体是大用的本性，譬如大海水是众沓的本性。本性则一切无亏缺。故万变常新也。

上来谈刹那生灭，明一切物都无暂住，以见一翕一辟之势用，常创而不竭、常新而不守其故。易言之，本体流行无有穷尽、无有停滞而已。《易》所谓“妙万物而为言者”，此也。

凡物才生即灭，理不容疑。《易》家姚配中云，一切事物只有暂时的存在。见姚氏《易传乾卦》篇，今本其意而易其词。姚说犹嫌未透。《易》《系辞传》有言：“不疾而速，不行而至。”此则明示刹那灭义，何物暂住？夫大变之力刹刹才生即灭，才灭即生，其舍故创新之迅速如此，并非猛疾作势而然，故曰“不疾而速”。又刹那灭故，前物不曾往于后；然由刹刹相似随转，宛似前物至后。故说“不行而至”。相似随转，义见前。宣圣微言，意与释迦异地遥合，岂不奇哉！庄子善发挥《易》义。《大宗师》云：有人怕舟失去，便把舟潜藏在险固的幽壑里；怕山失去，便把山潜藏在渊深的大泽里。此亦可谓藏之甚固。然而夜半喻冥冥中也。居然有大力的怪物，喻变化。将那藏在幽壑里的舟、与藏在深泽里的山，并负之而疾趋，杳然不可索其踪迹。喻变化神速，不可得其端倪。舟和山竟都不知所在。用语体文翻之。此段话，宏阔深远。郭子玄注曰：“夫无力之力，莫大于变化者也。故乃揭天地以趋新，负山岳以舍故。故不暂停，忽已涉新，则天地万物无时而不移也。世皆新矣，而目以为故；舟日易矣，而视之若旧；山日更矣，而视之若前。今交一臂而失之，皆在冥中去矣。故向者之我，非复今我也。我与今俱往，岂尝守故哉！而世莫之觉，谓今之所遇，可系而在，岂不昧哉！”子玄斯解，直由蒙庄以探《大易》，至可玩也。

凡物刹那灭，佛氏与吾儒《大易》都见此理。老、庄深达《易》旨，然余独宗《易》，究与二氏殊趣。老、庄同为道家，与佛家并称二氏。夫刹那刹那灭，实即刹那刹那舍故生新。儒者以此，明人道与群治当体现天行之健，常去故取新自强而不息也。儒者至此为句。《乾卦》取象于天行健，以明本体之流行其德至健也。《说卦》曰：“《革》去故，《鼎》取新。”自强不息，亦《乾》象。佛氏以刹那灭即是无常而作空观，卒流于反人生。老、庄虽见到刹那生灭而卒归本自然，遂至守静任化老庄修己与理群之道皆以守静为本。因任自然之化，曰任化。而废人能。老庄皆无裁成天地辅相万物之功，是不悟《大易》圣人成能之旨。二氏毕竟偏而失正，兹不及深论。

大哉变也，微妙难言。略彰五义：一、幻有义。翕辟成变，刹刹突跃。譬如云峰幻似，率尔移形，顿灭顿起。万有皆是一翕一辟之变耳，虽有而不固定，故谓之幻有。率尔，乍起貌。譬如风轮乍转，排山荡海，有大威势。万变之诡譎亦犹是，故云幻有。幻有者，繁然大有，无固定相，相者，

相状。《易大有》之卦，宜玩。故状之以幻。此中幻字是形容词，不含劣义。二、真实义。万变皆是真实流行。真实，谓本体。一华一法界，一叶一如来，法界，谓实体。如来者，无所从来故名。今用为实体之代词。诂可离幻相而觅实相。谁有智者怀宝而迷。宝，以喻真实。言人不当自迷其真也。三、圆满义。大化周流，无往而不圆满。试以文字为喻，如一“人”字必含一切人，简一切非人。否则此字不立。故一“人”字已包通万有而无遗。人字如是，自余无量字皆然。庄生言：“泰山非大，秋毫非小。”此非故作奇谈。从万有不齐言，便分大小；从万物并生言，无有孤立，一味平等，何小大之分乎？人亦有言：“摄亿劫于刹那，涵无量于微点。”亿万年虽长远，而摄入一刹那顷；无量世界虽广大，而涵在一微点。大化周流，千形万状，互相含摄，一切处无亏欠。其妙难思。四、交遍义。万变繁兴，故说世界无量。诸无量界世界，省言界。同所各遍。无量世界同一所在，各各遍满。非犹多马，一处不容；如室东隅置一马，倘于该处层累多马而置之，乃决不可能者。就此等事而言，则交遍之义不得成，故句首云非犹。乃若众灯，交光相网。张千灯于一室，每一个灯光都遍满于此室内。易言之，千灯在一室中层复一层，交相网覆，各各不相障碍，故云交光相网。无量世界，同处各遍，理亦犹是。如吾与多人同在北京，俗以为北京是一。其实北京有多少人，便有多少北京。如张人在北京，其生活与北京交感而日化，确有与李人不同。化，犹变异。下仿此。李人在北京，其生活与北京交感而日化，亦有与张人不同。故张李二人各有一北京也。世俗以为北京非不一，而张李所摄受于北京者各有不同，遂疑北京不一耳。殊不知张李所摄受于北京之不同，正由北京本不一。如北京是一，张李所摄受者焉得成异？俗论倒果为因，未可据也。总之北京极复杂，不得言一。然多数北京在一个处所，各各遍满，如千灯在一室光光相网，岂不奇哉。光光者，以其多故，连言之。五、无尽义。太极是无穷无尽大宝藏，太极者，实体之名。故其流行自无穷尽。流行便是用。旧稿有云，即于本体之流行而名为用。万流澎湃，过去已灭，现在不住，未来将新新而起，刹刹故灭新生。《易》家所以赞“万物富有”，《中庸》叹“至诚无息”也。如上以五义明变，虽复难穷其蕴，亦颇近之矣。

余少时好探穷者，即为宇宙论。会世变亟，参加革命而失学。其后理旧业，深苦一己之智力有限，思博征载籍。而晚周古籍沦亡，间有汉人保

存一二单辞碎义，堪资玩索。譬如爝火，何可启大明乎？汉以后文集，求有助于余之所究者更不可得矣。无可如何，旁求佛法。曾咨唯识之论于宜黄大师。未几，厌其为悬空之辨析，复上寻龙树学。余于佛法所专力者，即在大乘空、有二宗。然余于佛家心物之争，并不甚注意。此当别谈。余所强探力索者，独在其性相之论。佛氏谈性相，犹余云体用。余之宇宙论主体用不二，盖由不敢苟同于佛法，乃返而远取诸物、近取诸身，积渐启悟，遂归宗乎《大易》也。今将论及佛法。实即综括大乘空、有二宗性相旨趣，而平章之已尔。

（采自《熊十力全集》第七卷，湖北教育出版社 2001 年版）

胡适论佛

目次

胡适论佛·····	高峰 雷海燕	232
(一) 楞伽宗考·····		236

胡适论佛

· 高峰 雷海燕 ·

胡适(1891—1962),字适之,现代文学家、历史学家。祖籍安徽绩溪,1891年出生于上海。幼年在家乡私塾受教育。1904年起先后就读于上海梅溪学堂、澄衷学堂、中国公学、中国新公学。1910年赴美留学,先入康乃尔大学农学院学农科,后改入文学院习政治、经济,兼治文学、哲学,1914获文学学士学位。1915年入哥伦比亚大学哲学系,师事哲学家杜威。1917年通过博士学位考试。同年7月回国,任北京大学哲学教授。1926年移居上海,1928年至1930年任中国公学校长。1930年重返北京,任北京大学文学院院长。1938年任驻美大使。离职后,于1943年任美国国会图书馆东方部名誉顾问。1946年离美回国,出任北京大学校长。1948年当选中央研究院院士,后至台湾,1958年出任台湾“中央研究院”院长。1962年病逝于台湾。

胡适是“20世纪中国学术思想史上的一位中心人物”(余英时语)。从1917年因倡导文学革命而驰名文坛以后,胡适在文学、哲学、史学以及文化、教育等诸多领域均做出了令人瞩目的开拓性成绩。不过,除了早年提倡白话文并从事白话诗创作的相关论著与实践外,站在比较严格的学术角度看,从他1917年用英文撰成的博士论文《先秦名学史》到回国后相继撰著的《中国哲学史大纲》(上卷)、《白话文学史》(上卷),直到晚年仍孜孜矻矻所从事的《水经注》研究,虽说广泛涉及文、史、哲不同领域,却可以看出一条贯穿其中的主线——考据学。当然,胡适所运用的考据学,无论方法的系统性还是手段的多样性均有别于乾嘉朴学,所以胡适本人更愿意称之为“科学方法”。据胡适自述,他的这一“科学方法”直接得益于杜威实用主义“哲学方法”的启迪:“杜威对有系统思想的分析帮助了我对一般科学研究基本步骤的了解。他也帮助了我对我国近千年来——尤其是近三百年来——古典学术和史学家治学的方法,诸如‘考据学’、‘考证学’”

等等。[这些传统的治学]我把它们英译为 evidential investigation(有证据的探讨),也就是根据证据的探讨,[无征不信]。在那个时候,很少人(甚至根本没有人)曾想到现代的科学法则和我国古代的考据学、考证学,在方法上有其相通之处。我是第一个说这句话的人;我之所以能说出这话来,实得之于杜威有关思想的理论。”(《自传》)实际上,中国古代经史研究所运用的训诂考据学,可能更接近西方 19 世纪以前的语文学(philology);两者所关注的都是历史记载的前言往行,而与自然科学的“科学方法”不同。胡适的上述说法,只代表了他自己对杜威哲学的一种理解,或者竟是主要表征了一种时代风气。

本来,在中国传统思想文化的研究中,胡适尤其同佛教的距离为远。促使他转向佛教研究的主要原因也同考据有关:开始是在研究中国古代白话文学时,胡适注意到白话散文产生于中唐,遂推断当与佛教禅门语录的盛行有关。再就是撰写中国古代哲学史讲义时,对于前人记述的禅宗历史产生了怀疑,恰好 1926 年他有机会赴欧洲参加会议,就顺便往返于伦敦和巴黎,查阅敦煌文献,“目的在于发现关于禅宗史的唐代原料”(《海外读书杂记》),而结果也的确令他满意。于是,从 1925 年发表《从译本里研究佛教的禅法》一文开始,胡适围绕敦煌文献和禅宗历史撰写了一系列考证性学术论著,其中较具代表性的有《菩提达摩考》(1927)、《荷泽大师神会传》(1930)、《〈坛经〉考之一》(1930)、《〈坛经〉考之二》(1934)和《楞伽宗考》(1935)等。这期间,他还同日本著名学者铃木大拙、入矢义高和柳田圣山等人书信往来,讨论禅学,并且合作整理出版了一些资料。

因为同佛教的距离远,所以胡适在研究过程中始终标榜一种客观态度,所谓“拿历史的眼光,用研究学术的态度,来讲老实话”(《中国禅学的发展》)。综合胡适的有关论著看,他的考据研究由禅宗的传法世系入手,对早期禅宗历史从人物、禅法、宗旨到祖统等重大问题,都提出了不同于传统的看法。

按传统的旧说,禅宗肇始于释尊拈花、迦叶微笑,在印度经过了二十八代,由菩提达摩传至中土后,又经五代单传而至“六祖”慧能;其间法统不绝,道一风同。针对这一“正宗”法脉,胡适提出了完全不同的看法。他认为,菩提达摩传来的本是以《楞伽经》为心要的渐修禅法;从达摩经过慧可、僧璨、道信、弘忍到神秀的实际是一个被称作“楞伽宗”的禅学宗派。

所谓“楞伽宗”，胡适解释说：“菩提达摩教人持习《楞伽经》，传授一种坚忍苦行的禅法，就开创了楞伽宗，又称为‘南天竺一乘宗’”（《楞伽宗考》）。而且，无论“楞伽宗”还是“南天竺一乘宗”，两个名称实际上都或明或暗地表明其同《楞伽经》的关系：“楞伽是印度南边的一个海岛，有人指为锡兰岛，今虽不能确知其地，但此经的布景在南天竺的一岛，开卷便说，‘一时佛在南海滨楞伽山顶’，故此经名《大乘入楞伽经》。”（同上）证诸《楞伽经》，佛告大慧：“如庵罗果，渐熟非顿，如来净除一切众生自心现流，亦复如是，渐净非顿。”达摩既然采用《楞伽经》为心要，其禅法特点当然是渐修的。再从唐代道宣《续高僧传》和敦煌文献《楞伽师资记》的有关记载看，达摩当时传授的是一种可以归结为“二入四行”的禅法；一方面“凝住壁观”，一方面头陀苦行，无疑属于渐修的禅学。因此，直到神秀依然恪守的“慧念以息想，极力以摄心”（唐·张说：《大通禅师碑铭》）的渐修法门，反倒是达摩禅法的“正宗”。至于通常所说的“禅宗”，在胡适看来是中国佛教史上一场“革命运动”的结果：“禅宗是一个运动，是中国思想史、中国宗教史、佛教史上一个很伟大的运动。可以说是中国佛教的一个革新运动，也可以说是中国佛教的革命运动”（《禅宗史的一个新看法》）。这一“革命运动”的意义可以分两层看：“第一个意义是佛教的简单化、简易化；将繁琐变为简易，将复杂变为简单，使人容易懂得。”“第二个意义是佛教本为外国输入的宗教，而这种外来的宗教，在一千多年中，受了中国思想文化的影响，慢慢的中华化，成为一种奇特的、中国新佛教的禅学。”（同上）不过，胡适经过考证，发现后世盛行的《坛经》已经过多次增添和改编，并且主要是“出于神会或神会一派的手笔”（《荷泽大师神会传》），所以他将“革命家”这顶桂冠最终给了神会而不是慧能。于是，传统禅宗历史中有声有色的“袈裟传法”和“南能”“北秀”的“旁”、“嫡”之争等等都被视为神会的捏造而遭摒弃。相反的事实是：“从达摩以至神秀，都是正统的楞伽宗。慧能虽然到过弘忍的门下，他的教义——如果《坛经》所述是可信的话——已不是那‘渐净非顿’的‘楞伽’宗旨了。至于神会的思想，完全提倡‘顿悟’，完全不是楞伽宗的本义。”（《楞伽宗考》）

客观地说，无论考据学究竟能否算是一种“科学方法”，毕竟在文史学科中代表了某种程度的客观性意向。而胡适在这方面更表现出如余英时所说的“化约论倾向”，亦即把一切学术思想以至整个文化都化约为“方

法”(《中国近代思想上的胡适》)。单就史料的整理和史实的考证而言,胡适关于中国禅宗史的一些结论已渐渐为学界所采纳。我们注意到,印顺法师在他那部堪称经典的《中国禅宗史》中,也颇为重视包括胡适在内许多近现代学人的考据成果。然而,对于宗教这样一种文化现象,思想内容是否可以因为它的主观性而被全然附属于史实的考据,并不是没有一点疑问的。印顺法师的下述看法,可以看作是对单纯依赖考据手段论断禅宗历史的委婉批评:“祖统,或者看作禅宗的重要部分,似乎祖统一有问题,禅宗就有被推翻的可能。其实禅宗的存在与发展,不是凭这些祖统说而发扬起来的”,“祖统的传说,可能与事实有距离,但与禅法传承的实际无关”。尤其关键的一点是,“禅宗史的研究,必须弄清楚超时空的自心体验,现实时空(历史)中的方便演化,才能恰当处理禅宗的历史事实”(《中国禅宗史》)。因此,对于胡适的佛教禅宗研究,不拘泥于具体的结论而注意把握其基本的态度可能是比较妥当的办法,诚如美国汉学家格里德所说的:“胡适的学术成就的重要价值,主要在于他利用新的判断标准解决传统问题,而不在于他对于新材料的利用。”(《胡适与中国的文艺复兴》)

(一) 楞伽宗考

一、引 论

在5世纪的晚期,北方有两个印度和尚提倡两种禅学,开辟了两个伟大的宗派。一个是跋陀,又释作佛陀;一个是菩提达摩。佛陀弟子道房传授“止观”禅法给僧稠(480—560),僧稠成为北齐的大师,撰《止观法》两卷,道宣《续僧传》称其书“味定之宝,家藏一本”。止观禅法是南岳天台一派的主要教义;虽然南岳慧思(514—577)和他的弟子天台智颢都远攀马鸣、龙树做祖宗,而不肯明说他们和佛陀、僧稠有渊源,我们可以推测佛陀僧稠是南岳天台一宗的远祖。

菩提达摩教人持习《楞伽经》,传授一种坚忍苦行的禅法,就开创了楞伽宗,又称为“南天竺一乘宗”。达摩死后二百年中,这个宗派大行于中国,在八世纪的初年成为一时最有权威的宗派。那时候,许多依草附木的习禅和尚都纷纷自认为菩提达摩的派下子孙。牛头山法融一派本出于三论宗,讲习的是《大品般若经》和《大集经》,道宣作《法融传》,凡二千四百三十三字,无一字提到他和楞伽宗有关系。但是牛头山的后辈居然把法融硬派作菩提达摩的第四代子孙,成了楞伽宗的忠实同志了。还有岭南韶州曹溪的慧能和尚,他本是从《金刚般若经》出来的,也和“楞伽”一派没有很深的关系,至多他也不过是曾做过楞伽宗弘忍的弟子罢了。但是慧能的弟子神会替他的老师争道统,不惜造作种种无稽的神话,说慧能是菩提达摩的第四代弘忍的“传衣得法”弟子。于是这一位“金刚般若”的信徒也就变成“楞伽”的嫡派了。后来时势大变迁,神会捏造出来的道统伪史居然成了信史,曹溪一派竟篡取了楞伽宗的正统地位。从此以后,习禅和尚又都纷纷攀龙附凤,自称为曹溪嫡派,一千多年以来的史家竟完全不知道当年有个楞伽宗了。

我们看了楞伽宗史迹的改窜与湮没,忍不住一种打抱不平的慨叹,所

以现在决定要重新写定菩提达摩一派的历史。

道宣(死在 667)在七世纪中叶编纂《续僧传》，很明白僧稠和达摩两派的旨趣和倾向的不同，他在“习禅”一门的叙论里说：

然而观彼两宗，即乘之二轨也。稠怀念处(念处即印度禅法的四念处)，清范可崇；摩法虚宗，玄旨幽蹟。可崇则情事易显，幽蹟则理性难通。

当七世纪中叶，道宣当然不能预料以后六七十年中的楞伽宗变化升沉的历史。然而，正因为他不知道八世纪以后争道统的历史，他的《续僧传》里保存的一些楞伽宗史料是最可靠的记载，可以供给我们考订那个奇特的宗派的早期信史，可以使我们用他的记载来和八世纪以后伪造的史迹相参证比较，考证出后来的种种作伪的痕迹来，同时从头建造起一段可信的中国禅学史来。

道宣的记载之外，近年敦煌出现的古写本，和日本保存的古写本，都供给我们重要的史料。

二、菩提达摩

关于菩提达摩的种种传说，我曾有《菩提达摩考》，发表在八年前(1927)，我现在把我的结论摘记在这里：

菩提达摩是南天竺婆罗门种，他从海道到中国广州，大约在刘宋晚年(约 470—475)，但必在宋亡(479)之前。证据有二：

(1)《续僧传》说他“初达宋境南越，末又北度至魏”，可证他来在宋亡之前。

(2)《续僧传》(卷十九)的《僧副传》中说僧副是太原祁县人，从达摩禅师出家，为“定学”之宗，“后乃周历讲座，备尝经论，并知学唯为己，圣人无言。齐建武年(494—497)，南游杨犇，止于钟山定林下寺。……卒于开善寺，春秋六十有一，即〔梁〕普通五年(524)也。”依僧副的一生看来，他从达摩出家必是在他二十多岁时，约当萧、梁的初期(约 485 左右)，因为建武元年(494)僧副只有三十岁，已离开北方了。

旧说，达摩曾见梁武帝，谈话不投机，他才渡江北去。见梁武帝的年代，或

说是普通元年(520)或说是普通八年(527)。这都是后起的神话,并非事实。证据甚多:

(1)《续僧传》全无此说。

(2)僧副一传可证梁武帝普通元年达摩在北方至少已住了三四十年了。

(3)杨炫之《洛阳伽蓝记》(成书在547)记达摩曾游洛阳永宁寺,此寺建于北魏熙平元年(516),达摩来游正当此寺盛时,约当516至526之间。

(4)不但七世纪的道宣不记达摩见梁武帝之事;八世纪沙门净觉作《楞伽师资记》(敦煌写本,)其中《达摩传》里也没有此事。

(5)这段神话起于八世纪晚期以后,越到后来,越说越详细了,枝叶情节越多了。这可见神话是逐渐添造完成的。

旧说他在中国只住了九年,依我们的考据,他在中国差不多住了五十年。他在北方最久,“隋其所止,海以禅教。”道宣说他“自言年一百五十余岁,游化为务,不测于终”。我们推算他在中国的时间,上可以见刘宋之亡,下可以见永宁寺的盛时,其间大约有五十年。印度南部人身体发育甚早,所以少年人往往显出老态,很容易被人认作老人。达摩初到中国时,年纪虽轻,大概已被中国人误认老头子,他也乐得自认年高。后来他在中国久了,真老了,只好“自言年一百五十岁”了。(《洛阳伽蓝记》也说他自言一百五十岁。)

《续僧传》说达摩在北方所传弟子,除僧副早往南方之外,有道育、慧可两人。《慧可传》中说:

达摩灭化洛滨,可亦埋形河渚。……后以天平(534—537)之初,北就新邳,盛开秘苑。

这可见达摩死在东魏天平以前,所以我们假定他死在西历530左右,那时他的弟子僧副已死了六年了。

道宣记达摩的教旨最简单明白。八世纪中叶,沙门净觉作《楞伽师资记》(有巴黎、伦敦两本,朝鲜金九经先生有排印本。)记达摩的教旨也和道宣所记相同,可以互相印证。我们用《续僧传》作底本,遇必要时,用净觉的记载作注释。《续僧传》记达摩教义的总纲云:

如是安心，谓壁观也。如是发行，谓四法也。如是顺物，教护讥嫌。如是方便，教令不著。然则入道多途，要惟二种，谓理行也。

壁观是达摩的禅法，即是下文说的“凝住壁观”。四法即是下文说的“四行”。安心属于“理”，法行属于“行”，下文分说：

藉教悟宗，深信含生同一真性。客尘障故（《师资记》作“但为客尘妄覆，不能显了”），令舍伪归真，凝住壁观，无自无他，凡圣等一，坚住不移，不随他教（《师资记》作“更不随于言教”），与道冥符，宿然无为，名“理入”也。

这是从“理入”安心的路。虽然不废“凝住（巴黎《本师资》记作“凝注”）壁观”，但注重之点是“含生同一真性”“无自无他，凡圣等一”的理解，所以称为“理入”的路。

行入者，四行，万行同摄：

初，报怨行者，修行苦至，当念往劫舍本逐末，多起爱憎；今虽无犯，是我宿作，甘心受之，都无怨怼。……

二，随缘行者，众生无我，苦乐随缘；纵得荣誉等事，宿因所构，今方得之，缘尽还无，何喜之有？得失随缘，心无增减，违顺风静，冥顺于法（《师资记》作“喜心不动，冥顺于法”）也。

三，名无所求行。世人长迷，处处贪著，名之为“求”。道士悟真，理与俗反，安心无为，形随运转。三界皆苦，谁而得安？经曰，有求皆苦，无求乃乐也。

四，名称法行，即性净之理也。（《师资记》说第四条稍详，云：“性净之理，因之为法。此理众相斯空，无染无著，无此无彼。……智若能信解此理，应当称法而行。法体无慳于身命，则行檀舍施，行无悵惜。……檀度既尔，余五亦然。为除妄想，修行六度，而无所行，是为称法行。”）

道宣叙述达摩的教旨，是有所根据的。他说：

识真之士从奉归悟，录其言语，卷流于世。

净觉也说：

此四行是达摩禅师亲说，余则弟子昙林记师言行，信成一卷，名曰《达摩论》也。

昙林也许就是《续僧传》中《达摩传》附记的林法师。《传》中说林法师当“周灭法时（577），与可（慧可）同学，共护经像。”

道宣生于 596, 死于 667, 他用的材料是六七世纪的材料, 比较最近古, 最可信。我们看八世纪前期净觉的《楞伽师资记》的《达摩传》, 还可以看出那时的人还尊重道宣所记, 不敢妄加材料。到了八世纪以后, 有许多伪书出现, 如《圣胄集》、《宝林传》等书, 大胆的捏造伪史, 添出了无数关于达摩的神话。(《宝林传》久已失传, 近年日本发现了一卷, 中国又发现了六卷, 共有七卷, 不久将刊入《宋藏遗珍》内。) 北宋和尚道原在十一世纪初年编纂《景德传灯录》, 尽量采纳了这些伪造史料, 最不可信。后人看惯了那部十一世纪的《传灯录》, 习非成是, 竟不认得七世纪中叶道宣《续僧作》的史料的真可宝贵了。

三、慧 可

菩提达摩的弟子, 现在可考的, 有这些人: 僧副、慧可、道育、昙林。

(1) **僧副** 《续僧传》有传, 《传》末说梁湘东王萧绎(后为梁元帝)曾奉令作僧副碑文, 此碑今不存了, 道宣所记似是根据碑文。僧副是太原祁县人, 从达摩出家后, 曾“周历讲座, 备赏经论”。齐建武年, 他游南方, 住钟山的定林下寺。他行逾冰霜, 言而有信。三衣六物, 外无盈长。应时入里, 道俗式瞻。加以王侯请道, 颓然不忤。只尺宫闱, 未赏谒近。既行为物览, 道俗攸属。梁高(武帝)素仰清风, 雅为嗟赏。乃命匠人考其室宇, 于开善寺以待之。副每逍遥于门, 负杖而叹曰, “……宁贵广厦而贱茅茨乎?”……乃有心岷岭, 观彼峨眉。会西昌侯萧渊藻出镇蜀部, 于〔是〕即拂衣附之。……遂使庸蜀禅法自此大行。久之还返金陵, 复住开善。……不久卒于开善寺, 春秋六十有一, 即普通五年(524)也。……疾及之时, 有劝修福者, 副力疾而起, 厉声曰, “货财延命, 去道远矣。房中什物, 并施招提僧。身死之后, 但弃山谷, 饱于鸟兽, 不亦善乎? 勿营棺垅以乖我意。”门徒涕泪, 不忍从之。

依此传看来, 他虽然和帝王贵人交通往来, 但仍保持他的生死随缘的态度, 不失为达摩的弟子。

(2) **道育** 事迹无可考。《续僧传》说达摩在北魏传授禅

学，于时合国盛弘讲授，乍闻定法，多生讥谤。有道育、慧可，此二沙门，年虽在后，而锐志高远。初逢法将，知道有归，寻亲事之，经四五载，给供谘接，〔达摩〕感其精诚，诲以真法。

(3) **慧可** 又名僧可，俗姓姬氏，虎牢人。他是一个博学的人，“外览坟索，内通藏典。”《续僧传》说他“年登四十，遇天竺沙门菩提达摩游化嵩洛；可怀宝知道，一见悦之，奉以为师，毕命承旨，从学六载，精研一乘，理事兼融，苦乐无滞。”这似乎在达摩的晚年，达摩已很老了，慧可只有四十岁，所以上文说“年虽在后，而锐志高远”，本不误。《楞伽师资记》误作“年十四”，《历代法宝记》（敦煌出土，有巴黎、伦敦两本，现收入《大正大藏经》第五十一卷。）作“时年四十”，可证《续僧传》不误。

慧可颇通中国典籍，所以他能欣赏达摩的简单教义。达摩的“四行”，很可以解作一种中国道家式的自然主义的人生观：报怨行近于安命，随缘行近于乐天，无所求行近于无为自然，称法行近于无身无我。慧可是中国文人出家，传中说他能“发言入理，不加铅墨；时或纒之，乃成部类，具如别卷。”据此可见慧可似有文集流传于后世，道宣还见着这部集子，后来失传了。《续僧传》说，有向居士，幽遁林野，于天保（550—559）之初致书通好，书云：

影由形起，响响逐声来。弄影劳形，不知形之是影；扬声止响，不知声是根。除烦恼而求涅槃者，喻去形而觅影；离众生而求佛〔者〕，喻默声而求响。故迷悟一途，愚智非别。无名作名，则是非生矣；无理作理，则诤论起矣。幻化非真，谁是谁非？虚妄无实，何空何有？将知得无所得，失无所失。未及造谈，聊伸此意，想为答之。

慧可答他道：

说此真法皆如实，与真幽理竟不殊。
本迷摩尼谓瓦砾，豁然自觉是真珠。
无明智慧等无异，当知万法即皆如。
愍此二见之徒辈，申词措笔作斯书。
观身与佛不差别，何须更觅彼无余？

我们看这两位通文墨的佛教徒的酬答，可见达摩的简单教义在那第一代

已得他们的了解与接受。我疑心这种了解和魏、晋以来的老、庄思想不无关系。向居士的“迷悟一途，愚智非别”；慧可的“无明智慧等无异”，“观身与佛不差别”，固然即是达摩的“无自无他，凡圣等一”，可是中国文士所以能容易接受这样一种显然不合常识的教义，也许是因为他们久已听惯了中国道家“齐是非”，“齐万物”的思想，不觉得他的可怪了。

在实行的方面，达摩一派是“奉头陀行”的。《续僧传》说：“可常行，兼奉头陀。”头陀(Dhuta)是佛教中的苦行方面，原义为“抖擞”，即是“抖擞烦恼，离诸滞著”。凡修头陀行的，在衣、食、住三方面都极力求刻苦自己，须穿极少又极简单的衣服；须乞食，又不得多食；住宿须“阿兰若”，即是须住在远离人家的荒僻处，往往住在树下或坟墓之中，又须常趺坐而不横卧。达摩的教义本来教人“苦乐随缘”，教人忍受苦痛，都无怨怼。头陀苦行自是训练自己忍受苦痛的方法。

《续僧传》说慧可在邺宣传“情事无寄”的教义，深遭邺下禅师道恒的嫉妒，

恒遂深恨，谤恼于可，货睐官府，非理屠杀。〔可〕初无一恨，几其至死，恒众庆快。

末句不很明白，大概应解作：慧可受屠杀，初不怨恨只希望自己的一死可以使道恒一党庆快。但慧可并不曾被害死。

《传》中下文说：

可专附玄理，如前所陈，遭贼斫臂，以法御心，不觉痛苦。火烧斫处(这是消毒的方法)，血断帛裹，乞食如故，曾不告人。

这个故事，因道宣原文不很明白，就被后人误解作慧可被人害死了。如《传灯录》(卷三)《慧可传》说他

于笮城县匡救寺三门下，谈无上道，听者林会。时有辩和法师者，于寺中讲《涅槃经》，学徒闻师阐法，稍稍引去。辩和不胜其愤，兴谤于邑宰翟仲侃，仲侃惑其邪说，加师以非法，师怡然委顺。识真者谓之偿债。时年一百七岁，即隋文帝开皇十三年癸丑岁(593)三月十六日也。

《传灯录》全抄袭《宝林传》(卷八)伪书，《宝林传》改窜《续僧传》的道恒为辩和，改邺下为笮城县，又加上“匡救寺三门下”，“邑宰翟仲侃”，“百七岁”，“开皇十三年三月十六日”等等详细节目，看上去“像煞有介事”，其实全是

闭眼捏造。七世纪中叶的道宣明说慧可不曾被害死，明说“可乃从容顺俗，时惠清猷，乍托吟谣”，然而几百年后的《宝林传》却硬说他被害死了！七世纪中叶的道宣不能详举慧可的年岁，而几百年后的《宝林传》却能详说他死的年月日和死时的岁数，这真是崔述说的“世愈后而事愈详”了。

《传灯录》又根据《宝林传》，说达摩在嵩山少林寺终日面壁而坐，神光（《宝林传》捏造慧可初名神光）朝夕参承，莫闻诲励。

其年十二月九日夜，天大雨雪，光坚立不动，迟明积雪过膝……光潜取利刀自断的左臂，置于师前。师知是法器，乃曰，“诸佛最初求道，为法忘形。汝今断臂吾前，求亦可在。”师遂因与易名曰慧可。

这也是《宝林传》的闭眼瞎说。道宣明明说是“遭贼斫臂”，而《宝林传》妄改为自断其臂。自从《传灯录》采此伪书妄说，九百年来，断臂求法之说就成为公认的史实了。我们引此两段，略示传说演变的痕迹，使人知道道宣《续僧传》的达摩、慧可两传是最干净而最可靠的最早史料。

《宝林传》与《传灯录》记慧可死在开皇十三年（593），这是完全无据之说，慧可初见达摩时，年已四十；跟他五六年，达摩才死。我们假定达摩死在魏永安三年（530）左右，其时慧可年约四十五六。《续僧传》说：

林法师……及周灭法，与可同学，共护经像。

北周毁佛法在武平五年（574），但慧可在齐都邺下，邺都之破在北齐承光元年正月（577），齐境内毁佛法即在此年，（齐境内毁法事，详见《续僧传》卷八的《慧远传》，但《传》中误记此事在承光二年春，承光无二年，当是元年之误。）其时慧可已九十二岁了。如果“与可同学”一句不作“与慧可的同学共护经像”解，那么，慧可大概就死在邺都灭法之后不久（约577），年约九十二岁。

慧可的死年在灭法时期，大概不误。《续僧传》卷七的《慧布（摄山三论宗的大师）传》中记慧布：

末游北邺，更涉未闻。于可禅师所，暂通名见，便以言悟其意。可曰，“法师所述，可谓破我除见，莫过此也。”〔布〕乃纵心讲席，备见宗领，周览文义，并具胸襟。又写章疏六驮，负还江表，并遗朗公，（开皇寺的法朗，也是三论宗的大师，死在581。）令其讲说。因有遗漏，重往齐国，广写所阙，赍还付朗。

慧布死在陈祯明元年（587），年七十。《传》中说他“末游北邺”，又说他“重

往齐国”，可见他和慧可相见，当在北齐建国(550)之后，灭亡(577)之前。看“末游”之句，可见他两次北游已在晚年，当在邺都破灭之前不久。所以《续僧传》记慧可活到邺都灭法之时，大概是可信的。

(4) **林法师** 林法师也附见《慧可传》下，也许就是那位记录《达摩论》的昙林。他也是一位博学的和尚，起初本不是楞伽宗，《续传》说他在邺盛讲胜鬘，并制文义，每讲人聚，乃选通三部经者，得七百人，预在其席。及周灭法，与可同学，共护经像。

如此说来，林法师不是达摩的楞伽一派，只在避难时期才和慧可同学，共护经像。《续传》又说：

慧可……遭贼斫臂，……曾不告人。后林又被贼斫臂，叫号通夕。可为治裹，乞食供林。林怪可手不便，怒之。可曰，“饼食在前，何不自裹？”林曰，“我无臂也，可不知耶？”可曰，“我亦无臂。复何可怒？”因相委问，方知有功。故世云“无臂林”矣。

这更可见林法师与慧可平素不相识，到此方有同患难的交谊；也许林法师从此变成楞伽宗的信徒了。

四、《楞伽经》与头陀行

《慧可传》中说：

初达摩禅师以四卷《楞伽》授可曰，“我观汉地，惟有此经。仁者依行，自得度世。”

这是楞伽宗的起源。《楞伽》即是《楞伽阿跋多罗宝经》，或译为《大乘入楞伽经》(Lankāvatāra Sūtra)。此经凡有四种译本：

(1) 北凉时中天竺沙门昙无忏(Dharmaraksha)译四卷本。(约在412至433年之间。)此本不传。

(2) 刘宋时中天竺沙门求那跋陀罗(Gunabhadra)译四卷本。(在元嘉二十年,443。)此本存。

(3) 北魏时北天竺沙门菩提流支(Bodhiruci)译十卷本。(在延昌二年,513。)此本存。

(4) 唐武后末年(704)于阗沙门实叉难陀(Sikahānanda)译七卷本。此本存。

此书的十卷本和七卷本，分卷虽然不同，内容是相同的，同是前面有一篇《请佛品》，末了有一篇《陀罗尼品》，和一篇《总品》。这三品是四卷本所没有的，显然是晚出的。菩提达摩提倡的《楞伽经》是四卷本，大概即是求那跋陀罗的译本。净觉的《楞伽师资记》承认求那跋陀罗为楞伽宗的第一祖，达摩为第二祖，可证此宗所传是求那的译本。

《慧可传》中说：

每可说法竟，曰，“此经四世之后，变成名相，一何可悲！”

这是一种“悬记”（预言）。道宣在《续僧传》的“习禅”一门总论里曾说：

属有菩提达摩者，神化居宗，阐导江洛，大乘壁观，功业最高。在世学流，归仰如市。然而诵语难穷，厉精盖少。审其〔所〕慕，则遣荡之志存焉。观其立言，则罪福之宗两舍。

这可见道宣的时候，达摩派下已有“诵语难穷，厉精盖少”的风气，慧可的“悬记”就是指这种“诵语”的信徒。

但这一派里也很多修头陀苦行的风气。慧可的苦行，我们已说过了。他的弟子那禅师，那禅师的弟子慧满，都是头陀苦行的和尚。

那禅师也是学者出身，

年二十一，居东海讲《礼》、《易》，行学四百。南至相州，遇可说法，乃与学士十人出家受道。诸门人于相州东设斋辞别，哭声动邑。

他出家之后，就修习头陀行：

那自出俗，手不执笔及俗书，惟服一衣，一钵，一坐一食。以可常行兼奉头陀，故其所往不参邑落。

这正是头陀戒行。

慧满也是一个头陀行者。

慧满者，荥阳人，姓张，旧住相州隆化寺，遇那说法，便受其道，专务无著。（无著是不执著。）一衣一食，但蓄二针，冬则乞补，夏便通舍，覆赤而已。自述一生无有怯怖，身无蚤虱，睡而不梦。住无再宿。到寺则破柴造履；常行乞食。

贞观十六年（642），于洛州南会善寺侧宿柏墓中，遇雪深三尺。其旦入寺，见昙旷法师，怪所从来。满曰，“法友来耶？”遗寻坐处，四边五尺许雪自积聚，不可测也。

故其闻(宋、元、明藏作间)有括访,诸僧逃隐,满便持衣钵周行聚落,无可滞碍。随施随散,索尔虚闲。有请宿斋者,告云:“天下无人,方受尔请。”

故满每说法,云,“诸佛说心,令知心相是虚妄法。今乃重加心相,深违佛意。又增议论,殊乖大理。”……后于洛阳无疾坐化,年可七十。

这是一位更严格的头陀行者。这都可见楞伽宗的初期信徒,虽然也有“诵语难穷”的风气,其中很有几个苦行的头陀,能维持慧可的苦行遗风。

以上所记达摩一宗的初期信徒,都见于《续僧传》的卷十九(《高丽藏》本卷十六)。道宣撰续僧传,自序说“始距梁之初运,终唐贞观十有九年(645),一百四十四载。包括岳渎,历访华夷。正传三百四十人(宋、元、明藏作三百三十一人。)附见一百六十人。”这是他的初次写定时的自序。但道宣在自序写成后,还多活了二十二年,直到高宗乾封二年(667)才死。他在这二十二年中,仍旧继续搜集僧传的材料,继续添补到他的原书里去。即如玄奘,当贞观十九年《续僧传》初稿写定时,他刚回国,直到高宗麟德元年(664)才死。现今玄奘的传占了《续僧传》卷四、卷五的两卷,必是道宣后来补作的。在《玄奘传》末,道宣自叙他和玄奘同事翻译时,他对于玄奘的人品的观察,娓娓百余字,可证此传不是后人补作,乃是道宣晚年自己补入的。《续僧传》的最后定本,所收正传与附见的人数,超过自序所记数目,约有一百九十人之多。附见的人姑且不论。有正传的人数,多出的共有一百四十六人:

道宣自序	高丽藏本	宋、元、明藏本
正传三四〇人	四一四人	四八六人
	多七四人	多一四六人

我们检查《续僧传》的各传,有许多事实是在贞观十九年以后的,但没有在道宣死后的事实。最迟的不过到麟德与乾封之间(664—666)。例如“感通”门新增的《法冲传》末云:“至今麟德,年七十九矣。”这都可见道宣老年继续工作,直到他死时为止。

这一段考据《续僧传》的年代,于我们考证楞伽宗历史的工作,颇有关系。因为道宣叙述这一派的历史,起初显然很感觉材料的缺乏,后来才收得一些新材料;越到他晚年,材料越多了。我们在上文所用的材料,见于

“习禅”门的第一部分(卷十九)。在达摩和慧可的两传里,道宣曾说慧可道竟幽而且玄,故末绪座无荣嗣。

这是说慧可门没有“荣嗣”。下文又说:

时复有化公、廖公和禅师等,各通冠玄奥,吐言清迥,托事寄托,闻诸口实。而人世非远,碑记罕闻;微言不传,清德谁序?深可痛矣!

这是很沉痛的感叹这一派的史料的难得。但道宣每收到一些新材料,他就陆续加进慧可传里去。所以这一篇《传》的后半,很显出随时涂乙增加的痕迹。有些材料是硬挤进一个写成的本子上去的,经过不小心的传写,就几乎不成文理了!例如下面的一段:

初达摩禅师以四卷《楞伽》授可,曰,“我观汉地,惟有此经。仁者依行自得度世。”每可说法竟,曰,“此经四世之后,变成名相,一何可悲!”

然而今本在这两段之间,硬挤进了慧可斫臂和林法师斫臂的两段故事,共一百十个字,文理就不通了。又如此《传》之末附慧满小传,其末云:

故满每说法,云,“诸佛说心令知心相是虚妄法。今乃重加心相,深违佛意;又增议论,殊乖大理。”故使那、满等师常赍四卷《楞伽》以为心要,随说随行,不爽遗委。后于洛阳中无疾坐化,年可七十。

这一段文理大不通!“故使那、满等师”,是谁“故使”呢?应该是慧可了?决不是慧满了吧?然而下文“无疾坐化,年可七十”的又是谁呢?又像是说慧满了。

这些地方,都可见作者随时添插的痕迹,不幸被传写的人捣乱了,割裂了,就不可读了。我疑心“初达摩禅师以四卷《楞伽》授可”一段二十九字,“每可说法竟”一段二十字,和“故使那、满等师常赍四卷《楞伽》”一段二十九字,——这三段本是一大段,添注在原稿的上方,是最后加入的。传写的人不明白这三节是一段,抄写时,就各依添注所在,分别插入本文,就割裂成三处,成为不通的文理了。今试将此三节写在一处:

初,达摩禅师以四卷《楞伽》授可,曰,“我观汉地,惟有此经。仁者依行,自得度世。”每可说法竟,曰,“此经四世之后,变成名相,一何可悲!”故使那、满等师常赍四卷《楞伽》,以为法要。随

说随行，不爽遗委。（“故使”之“使”字疑是衍文。因为慧满死在六四二，不会与慧可同时。也许“使”但作“使得”解，而不作“使令”解。《景德传灯录》卷三引此文，无“使那、满等师”五字。）

这一大段的恢复，很重要，因为这是“楞伽宗”所以得名的缘起。道宣早年还不知道达摩一派有“楞伽宗”之名，所以他在《达摩传》中和“习禅”总论里都不曾提起这一派是持奉《楞伽经》为法典的。达摩传授四卷《楞伽》之说，仅仅插在《慧可传》末附见部分，可见道宣知道此事已在晚年添补《续僧传》的时期，其时他认得了楞伽宗的健将法冲，又知道了这一派的大师道信的历史（详见下节），他才明白达摩、慧可一派并非“末绪卒无荣嗣”、所以他才添注这一段达摩传授《楞伽》的历史。但道信等人的历史只好另立专传了。法冲的长传似乎写定最晚，已在道宣将死之前，所以不及改编，竟被编入“感通”门里去了！

五、法冲所记楞伽师承

道宣后来所撰的楞伽宗大师法冲、道信，以及道信的弟子法显、玄爽、善伏（弘忍）（附见《道信传》）诸人的传，都是高丽藏本《续僧传》所无。我想这不是因为高丽藏本有残缺，只是因为传入高丽的《续僧传》乃是道宣晚年较早的本子，其时还没有最后写定的全本。

我们先述法冲（续僧传卷三十五）。法冲姓李，父祖历仕魏、齐，故他生于兖州。他少年时，与房玄龄相交，二十四岁做鹰扬郎将，遇母丧，读《涅槃经》，忽发出家之心，听讲《涅槃》三十余遍，

又至安州嵩法师下，听《大品》、三论、《楞伽经》，即入武都山修业。

安州在今湖北孝感县，嵩法师即慧嵩，《续僧传》卷十五有他的传：

慧嵩，安陆人。……初跨染玄纲，希崇《大品》（《大品般若经》）。……承苞山明法师，兴皇（寺名）遗属，世称郢匠，……因往从之，……遂得广流部帙，恢裕兴焉。年方登立（三十岁），即升法座。……然以法流楚服，成济已闻，岷洛、三巴，尚昏时罔，便以……隋大业（605—616）年，溯流江峡；虽遭风浪，厉志无前。既达成都，大宏法务。或达绵、梓，随方开训，……无惮游涉，故使

来晚去思。

这个慧曷是一位大传教师，他在成都、绵、梓一带传教，很得人心，引起了别人的猜忌。

时或不可其怀者，计奏及之，云，“结徒日盛，道俗屯拥，非是异术，何能动世？”武德(616—626)初年，下敕穷讨。事本不实，诬者罪之。曷……乃旋途南指，道出荆门，随学之宾又倍前集。既达故乡，荐仍前业。……避地西山之阴，屏退成闲，陶练中观。经逾五载，四众思之，又造山迎接，……还反安州方等寺，讲说相续。以贞观七年(633)卒于所住，春秋八十有七。

这正是《法冲传》中所称“安州曷法师”。《曷传》中不曾说他是楞伽宗，但说他的老师苞山明法师是“兴皇遗属”。“兴皇”指兴皇寺的法朗，是摄山一派三论宗的大师，(死在 581，传在《续僧传》卷九。)讲的应该是《大品般若》与三论。《法冲传》里也说他在曷法师处听《大品》、三论、《楞伽》。但《曷传》中又说：

自曷一位僧伍，精励在先，日止一餐，七十余载，随得随啖，无待营求。不限朝中，趣得便止。……旦讲若下，食惟一碗；自余饼菜，还送入僧。

可见他也是一位修头陀苦行的。

以上叙法冲的早年师承。他年三十行至冀州；贞观初年下敕：有私剃度者，处以极刑，而法冲不顾，便即剃落为僧。《中传》说：

冲以《楞伽》奥典，沉沦日久，所在追访，无惮险夷。会可师(慧可)后裔盛习此经，[冲]即依师学，屡击大节；[其师]便舍徒众，任冲转教，即相续讲三十余遍。又遇可师亲传授者，依“南天竺一乘宗”讲之，又得百遍。

冲公自从经术，专以楞伽命家，前后敷弘，将二百遍。师学者苦请出义，乃告曰：“义者，道理也。言说已粗，况舒在纸，粗中之粗矣。”事不获已，作疏五卷，题为私记，今盛行之。

这一段说他从开皇寺三论宗转到“专以楞伽命家”。我们从这一段里又可以知道当年达摩一派曾自称“南天竺一乘宗”。这个宗名起于《楞伽经》。楞伽是印度南边的一个海岛，有人指为锡兰岛，今虽不能确知其地，但此经的布景是在南天竺的一岛，开卷便说，“一时佛在南海滨楞伽山顶”，故

此经名《大乘入楞伽经》。经中(卷四)有云：

如医疗众病，无有若干论，以病差别故，为设种种治。我为彼众生，破坏诸烦恼，知其根优劣，为彼说度门。非烦恼根异，而有种种法。唯说一乘法，是则为大乘。(此依宋译。魏译末句云，“我唯一乘法，八圣道清净。”)

这是“南天竺一乘宗”的意义。

法冲是北方中兴楞伽的大师，他的魄力气度都很可观。《传》中说他到长安时，

弘福润法师初未相识，曰，“何处老大德？”答，“兖州老小僧耳。”又问，“何为远至？”答曰，“闻此少‘一乘’，欲宣‘一乘’教纲，漉信地鱼龙，故至。”润曰，“斯实大心工开也！”

这是何等气魄？《传》中又说：

三藏玄奘不许讲旧所翻经。冲曰，“君依旧经出家，若不许弘旧经者，君可还俗，更依新翻经出家，方许君此意。”奘闻遂止。

玄奘是当代最尊崇的伟人，也还压不倒这个“兖州老小僧”，所以道宣称他为“强御之士，不可及也”。他是偷剃度的和尚，不肯改属官籍。到近五十岁时，兖州官吏强迫他“入度”，属兖州法集寺。但他始终不受拘束，“一生游道为务，曾无栖泊。”仆射于志宁赞叹他道：“此法师乃法界头陀僧也，不可名实拘之。”

法冲与道宣同时，道宣作传时，法冲还生存，“至今麟德(664—665)，年七十九矣。”他生年约在隋开皇六年(586)。

《法冲法》中详说《楞伽经》的历史和楞伽宗的师承，是我们研究此宗的重要史料。

其经(《楞伽》)本是宋代求那跋陀罗三藏翻，慧观法师笔受，故其文理克谐，行质相贯，专唯念慧，不在话言。于后达摩禅师传之南北，忘言忘念无得正观为宗。后行中原，慧可禅师创得纲纽，魏境文学多不齿之。领宗得意者时能启悟。今以人代转远，纰缪后学。可公别传略已详之。今叙师承，以为承嗣所学历然有据：

达摩禅师后，有慧可、慧育(《达摩传》作道育)二人。育师受道心行，口未曾说。

可禅师后：璨禅师，惠禅师，盛禅师，那老师，端禅师，长藏师，真法师，玉法师。（已上并口说玄理，不出文记。）

可师后：善老师（出《抄》四卷），丰禅师（出《疏》五卷），明禅师（出《疏》五卷），胡明师（出《疏》五卷）。

远承可师后：大聪师（出《疏》五卷），道荫师（《抄》四卷），冲法师（《疏》五卷），岸法师（《疏》五卷），宠法师（《疏》八卷），大明师（《疏》十卷）。

不承可师，自依《摄论》（《摄大乘论》）：迁禅师（出《疏》四卷），尚德律师（出《楞伽疏》十卷）。

那老师后：实禅师，惠禅师，旷法师，弘智师。（名住京师西明，身亡法绝。）

明禅师后：伽法师，宝瑜师，宝辽师，道莹师。（并次第传灯，于今扬化。）

这一份楞伽师承表里，达摩以下凡二十八人，其不承慧可之后而依《摄大乘论》治楞伽者二人，共三十人。其所著疏、抄（抄是疏之疏）共七十卷之多。此三十人中，达摩、慧可、那老师、法冲，均已详见上文。那老师之后凡举四人，而慧满不在内，甚可怪。那师后四人中有旷法师，似是《慧满传》中提及的昙旷法师。可师后的明禅师也许就是《慧髡传》（见上）中的苞山明法师，也许他先从慧可，后来到南方又成了“兴皇遗属”了。

那位“不承可师，自依《摄论》”的迁禅师，即是《续僧传》卷二十二有长传的“隋西京禅定道场释昙迁”；他本是太原人，研究《华严》、《十地》、《维摩》、《楞伽》等经；因北周灭法，他到南方，兼学“唯识”义，后得《摄大乘论》，“以为全如意珠”；他后来北归，就在北方创开《摄论》，兼讲《楞伽》等经，《起信》等论，成为一代大师。隋文帝的大兴佛教，遍地起舍利塔，昙迁是一个主谋的人。他死在大业三年（607），有《摄论疏》十卷，又有《楞伽》、《起信》等疏。

余人之中，最可注意的是可禅师后的璨禅师。后来楞伽宗推崇僧璨为慧可传法弟子，尊为第三祖。但《续僧传》不为立传，所可依据的只有《法冲传》的七个字！此外只有卷十三《辩义传》中有这样一条：

仁寿四年（604）春，〔辩义〕奉敕于庐州独静寺起塔。初与官人案行置地，行至此山，……处既高敞，而恨水少，僧众汲难。本有一泉，乃是僧璨禅师烧香求水，因即奔注。至璨亡后，泉涸积

年，及将拟置〔塔〕，一夜之间，枯泉还涌。

这里的僧璨，好像就是楞伽宗慧可的弟子璨禅师。关于僧璨，史料最少，只有上文引的两条。净觉的《楞伽师资记》的璨禅师一传也是毫无材料的胡诌，其中有根据的话也只有引《续僧传·法冲传》的“可后璨禅师”一句！《师资记》中的《璨传》，因为是八世纪前期的作品，值得抄在这里：

第四隋朝、舒州、思空山、璨禅师、承可禅师后。其璨禅师，罔知姓位，不测所生。按《续高僧传》曰，“可后璨禅师”。隐思空山，萧然净坐，不出文记，秘不传法。唯僧道信奉事璨十二年，写器传灯，一一成就。璨印道信了了见性处，语信曰：“《法华经》去，‘唯此一事实，无二亦无三。’故知圣道幽通，言诠之所不逮；法身空寂，见闻之所不及，即文字语言徒劳施設也。”

大师云，“余人皆贵坐终，叹为奇异。余今立化，生死自由。”言訖，遂以手攀树枝，奄然气尽，终于皖公山，寺中见有庙影。（此下引“《详玄传》曰”一长段，乃是妄增篇幅。《详玄传》即《详玄赋》，作者为北周禅僧慧命，他的著作甚多，“文或隐逸，未喻于时。有注解者，世宗为贵。”《续僧传》卷二十一有长传。《详玄赋》久佚，今在净觉书中保存原文及注的一部分，虽是妄加之文，也可宝贵。）

思空山（又作司空山）在安徽太湖县西北，皖公山在安徽潜山县西北，两山紧相连。独山在庐江县西北，即是在皖公山之东。皖公山现有三祖寺。这一带是僧璨故事的中心，似无可疑。《辩义传》中所记的独山的僧璨，即是那皖公山和司空山的僧璨，也似无可疑。《师资记》也苦于没有材料，只好造出一段禅门常谈，又造出“立化”的神话，还嫌太少，又钞上了一大段《详玄赋》和注！这样枯窘的杂凑，至少可以证明关于僧璨的材料实在贫乏了。

六、道信与弘忍

后来的传说都说：慧可传僧璨，僧璨传道信。道信传弘忍，是为蕲州黄梅双峰山的“东山法门”；道信又传法融，是为牛头山支派。但在《续僧传》里，僧璨承慧可之后是见于《法冲传》的；僧璨与道信的关系却没有明说。道信传弘忍是明说的；道信与法融的关系也没有提起。

（牛头山的传法世系是法融→智岩→惠方→法持→智威→玄素，见于李华所作

《玄素碑铭》。此世系甚不可靠。《续僧传》卷二十五有《智岩传》，他是一个隋末武将；武德四年，(西历621)他四十多岁，弃官入舒州皖公山，从宝月禅师出家。宝月或与僧璨有关系；《宝林传》卷八记慧可弟子八人，一为宝月，有一弟子名曰智岩，后为牛头第二祖师也。智岩修头陀苦行，晚年住石头城痲人坊，为痲人说法，吮脓洗濯。永徽五年，(654)终于痲所，年七十八。法融死在其后三年，年仅六十四。后人称法融为第一祖，智岩为第二祖，不但师承不同，年岁也倒置了。《传灯录》改智岩死年为仪凤二年，(677)竟是移后二十三年，但这又在道宣死后十年，不应该入《续僧传》了！)

《续僧传》卷二十六有《道信传》，说：

释道信，姓司马，未详何人。初七岁时经事一师，戒行不纯；信每陈谏，以不见从，密怀斋检；经于五载，而师不知。又有二僧，莫知何来，入舒州皖公山静修禅业；〔信〕闻而往赴，便蒙授法；随逐依学，遂经十年。师往罗浮，不许相逐。但于后住，必大弘益。国防贤良，许度出家，因此附名，住吉州寺。

此《传》但说两个来历不明的和尚“入舒州皖公山静修禅业”，而不明说其中一个就是僧璨。皖公山虽然和僧璨传说有关系，但我们不能证实那山里修禅业的和尚就是僧璨。此《传》中又有“师往罗浮”之说，后人因此就说往罗浮的也是僧璨。如敦煌本《历代法宝记》说：

璨禅师……隐皖公山十余年。……璨大师遂共诸禅师往罗浮山隐三年。

我们对于僧璨和道信的关系，现在只能说：据七世纪道宣的记载，道信曾在皖公山跟着两个不知名的和尚学禅业；但后来的传说指定他的老师即是僧璨。其说出于道信门下，也许有所根据；道信与他的弟子弘忍都住蕲州黄梅的双峰山，其地离皖公山、司空山不远，他们的传说也许是可靠的。

《道信传》中说他从吉州欲往衡山，

路次江州，道俗留止庐山大林寺；虽经贼盗，又经十年。蕲州道俗请度江北黄梅。县众造寺；依然山行，(此句不通，我疑“依然”是“夷然”之误。)遂见双峰有好泉石，即住终志。……自入山来三十余载，诸州学道无远不至。刺史崔义玄闻而就礼。

临终语弟子弘忍：“可为吾造塔，命将不久。”又催急成。又问中(日中)末，答欲至中。众人曰，“和尚可不付嘱耶？”曰，“生来嘱不少。”此语才了，奄尔便绝。……即永徽二年(651)闰九月四

日也，春秋七十有二。

此传似是根据碑传材料，虽有神话，大致可信。如道信死日，我试检陈垣的《二十史朔闰表》，永徽二年果闰九月。即此一端，可见此传可信的程度。又如道信临终无所付嘱，这也是“付法传衣”的神话起来之前的信史，可证此派原来没有“付法传衣”的制度。

道信在当时大概确是长江流域的一位有名大师。《续僧传》里，道信专传之外，还有三处提到他：

(1) 荆州神山寺《玄爽传》(卷二十五)

玄爽，南阳人，早修聪行，见称乡邑。……既无所偶，弃而入道。游习肆道，有空(有宗与空宗)俱涉。未听龙泉寺璇法师，欣然自得，覃思远诣，颇震时誉。又往蕲州信禅师所，伏请开道，及发幽微。后返本乡，唯存摄念。长坐不卧，系念在前。……以永徽三年(652)十月九日迁神山谷。

看此传，可知黄梅道信一派的禅法。

(2) 荆州四层寺《法显传》(卷二十五)

法显，南郡江陵人，十二出家四层寺宝冥法师，服勤累载，谘询经旨。……有颢禅师，(智颢，即天台宗钜子。)……隋炀征下，迥返上流，于四层寺大开禅府。……〔显〕遂依座筵，闻所未悟。……颢师去后，更求明，智，成，彦，习，皓等诸师，皆升堂睹奥，尽断磨之思。及将冠具，归依皓师，诲以出要之方，示以降心之术。因而返谷静处闲居。……属炎灵标季，荐罹戎火，馁残相望，众侶波奔。显独守大殿，确乎卓尔，但资蔬水，中后绝浆。贼每搜求，莫之能获。……自尔宴坐道安梅梁殿中三十余载。贞观之末乃出别房。……梦见一僧威容出类，曰，“可往蕲州见信禅师。”依言即往双峰，更清定水矣。而一生染疾，并信往业，受而不治，衣食节量，柔顺强识。所住之寺五十余年，足不出户。……永徽四年(653)正月十一日午时迁化，时年七十有七。

(3) 衡岳沙门《善伏传》(卷二十六)

善伏，一名等照，常州义兴人。……五岁于安国寺兄才法师边出家，布衣蔬食，日诵经卷，目睹七行，一闻不忘。贞观三年(629)窦刺史闻其聪敏，追充州学。因尔日听俗讲，夕思佛

义。……后逃隐出家，……至藏州流水寺璧法师所，听四经三论；又往越州敏法师所，周流经教，颇涉幽求；至天台超禅师所，示以西方净土观行。因尔广行交、桂、广、循诸州，遇综会诸名僧，谘疑请决。又上荆、襄、蕲部，见信禅师，示以入道方便。又往庐山，见远公（晋时的慧远）净土观堂。还到润州岩禅师所，示以天生观。后共晖、才二师入桑梓山，行慈悲观。……常在伏牛山，以虎豹为同侣，食（饲）蚊虻为私行。视前六尺，未曾顾眄；经中要偈，口无辍音。……显庆五年（660），行至衡岳，……端坐而终。

像善伏这样一位终身行脚，游遍诸方的苦行和尚曾到过黄梅见道信，当然不足奇怪，但像法显那样“五十余年足不出户”，也居然赶到双峰去见道信，这可见黄梅教旨在当时的重要地位了。

* * * * *

道信有弟子弘忍，见于《续僧传》的《道信传》。弘忍死在高宗咸亨五年（674），在道宣死后七年，故《续僧传》无《弘忍传》。宋赞宁续修的高僧传成于宋太宗端拱元年（988），已在道宣死后二百十一年，其中的《弘忍传》（在卷八）已受了八世纪以下的传说的影响，不很可信了。敦煌本《楞伽师资记》成于八世纪的前半，其中弘忍一传全采玄奘的《楞伽人法志》，时代更早，比较的是最可信的史料。我们现在钞玄奘此传于下：

大师俗姓周，其先寻阳人，贯黄梅县也，父早弃背，养母孝鄣，（彰？）七岁奉事道信禅师，自出家处幽居寺，住度弘愍，怀抱贞纯；緘口于是非之场，融心于色空之境；役力以申供养，法侣资其（具？）足焉。调心唯务浑仪，师独明其观照。四议皆是道场，三业咸为佛事。盖静乱之无二，乃语嘿之恒一。时四方请益，九众师□；虚待实归，月逾千计。生不矚文而义符玄旨。时荆州神秀禅师伏膺高轨亲受付嘱。玄奘（《楞伽人法志》的作者自称）以咸亨元年（670）至双峰山，恭承教诲，敢奉驱驰。首尾五年，往还三覲。道俗齐会，仞身供养，蒙示《楞伽》义，云：“此经唯心证了知，非文疏能解。”咸亨五年（674）二月，命玄奘等起塔，与门人运天然方石，累构严丽。月十四日，问塔成未？奉答已了，便云，“不可同佛涅槃之日。”乃将宅为寺。又曰：“如吾一生，教人无数，好者并亡。后传吾道者，只可十耳。我与神秀论《楞伽经》，云

(玄?)理通快,必多利益。资州智诜,白松山刘主簿,兼有文性;华州惠藏,随州玄约,忆不见之;嵩山老安深有道行;潞州法如,韶州惠能,扬州高丽僧智德,此并堪为人师,但一方人物。越州义方,仍便讲说。”又语玄贇曰,“汝之兼行,善自保爱。吾涅槃后,汝与神秀当以佛日再晖,心灯重照。”其月十六日……中,面南宴坐,闭目便终。春秋七十四。

《宋高僧传》说他死在上元二年(675)十月二十三日与此传相差一年零九个月。(咸亨五年八月改元上元。)玄贇自称当日在弘忍门下,他的记载应该可信。玄贇死年已不可考,但净觉于《楞伽师资记》自序中说中宗景龙二年(708)敕召玄贇入西京,其时弘忍已死三十四年了,神秀已死二年了,玄贇必已是很老了。《楞伽人法志》成于神秀死(706)后,大概作于708年左右。

玄贇所记《弘忍传》,有一点最可注意,就是弘忍临死时说他的弟子之中有十人可传他教法。那十人是:

(1) 神秀

(2) 资州智诜(死在702,敦煌本《历代法宝记》有传,见《大正大藏经》2075。)

(3) 白松山刘主簿

(4) 华州惠藏

(5) 随州玄约

(6) 嵩山老安

(7) 潞州法如

(8) 韶州惠能

(9) 扬州高丽僧智德

(10) 越州义方

如果这段记载是可靠的,它的重要性是最可注意的。因为这十人(加玄贇)之内,我们已见着资州智诜和韶州慧能的名字了。智诜是成都净众寺和保唐寺两派的开山祖师,又是马祖的远祖。慧能是曹溪“南宗”的祖师,后来他的门下神会和尚举起革命的大旗,推翻了神秀一宗的法统。当玄贇著《人法志》的时候,曹溪、净众、保唐三派都还不曾大露头角,法统之争还不曾开始,所以玄贇的记载应该是最可信的。大历(766—779)以后,保唐寺一派所作《历代法宝记》(《大正大藏经》2075,页182)有《弘忍传》,全采《楞

伽师资记》的材料，也有这传法弟子十一人，但因时代不同，曹溪一宗已占胜利，故《法宝记》把这十一人的次第改过了，成了这个样子：

又云：吾一生教人无数，除慧能，余有十尔：神秀师、智洗师、智德师、玄贻师、老安师、法如师、慧藏师、玄约师、〔义方师〕刘主簿，虽不离我左右，汝各一方师也。

这里把慧能提出，是已承认慧能真是传衣得法的冢子了。

我们看八世纪初年玄奘的记载，至少可以承认这一点：当八世纪之初，楞伽宗的大师神秀在北方受帝王和民间的绝大崇敬的时候，楞伽宗的玄贻在他的《楞伽人法志》里，正式记载韶州慧能是弘忍的十一个大弟子之一。但我们同时也可以承认：在那时候，并没有袈裟传信的法统说，也没有神秀与慧能作偈明心，而弘忍半夜传衣法与慧能之说。

净觉所记，除全引玄贻的弘忍传之外，他自己还有几句话值得我们的注意。净觉说：

其忍大师萧然静坐，不出文记，口说玄理，默授与人。在人间有禅法一本，云是忍禅师说者，谬言也。

这是很谨严的史家态度。《续藏经》(第二编，第十五套，第五册)有弘忍的《最上乘论》一卷；巴黎所藏敦煌写本中有“蕲州忍和尚道凡趣圣悟解脱宗《修心要论》一卷”，即是《最上乘论》。这大概就是净觉在八世纪所否认的忍大师“禅法一本”了。

七、神 秀

弘忍死在高宗咸亨五年(674)。这时候，蕲州、黄梅、双峰山的一门，有道信、弘忍两代大师的继续提倡，已成为楞伽禅法的一个大中心，人称为“东山净门”，又称为“东山法门”。弘忍死后，他的弟子神秀在荆州玉泉寺(天台大师智顓的旧地)大开禅法，二十五六年中，“就者成都，学来如市。”则天皇帝武后的久视元年(700)，她下诏请神秀到东京；次年(大足元年，701)神秀到了东京。《宋之问集》中有“为洛下诸僧请法事迎秀禅师表”，可以使我们知道神秀在当时佛教徒心目中的崇高地位。表文中说：

伏见□月□日敕遣使迎玉泉寺僧道秀(即神秀)。陛下载弘佛事，梦寐斯人；诸程指期，朝夕诣阙。此僧契无生至理，传东山

妙法，开室岩居，年过九十，形彩日茂，弘益愈深。两京学徒，群方信士，不远千里，同赴五门；衣钺鱼鬣于草堂，庵庐雁行于邱阜。云集雾委，虚往实归。隐三楚之穷林，继一佛而扬化。栖山好远，久在荆南，与国有缘，今还豫北。九江道俗恋之如父母，三河士女仰之犹山岳。谓宜缁徒野宿，法事郊迎；若使轻来赴都，遐迩失望。威仪俗尚，道秀所忘；崇敬异人，和众之愿。……谨诣阙奉表，请与都城徒众将法事往龙门迎道秀以闻。轻触天威，伏深战越。（《全唐文》卷240。）

看这表文，可见神秀名誉的远播，和北方佛教徒对他的热诚欢迎。张说的《大通禅师碑铭》说：

久视年中，禅师春秋高矣，诏请而来，趺坐觐君，肩舆上殿；屈万乘而稽首，洒九重而宴居。传圣道者不北面，有盛德者无臣礼。遂推为两京法主，三帝（武后、中宗、睿宗）国师。仰佛日之再中，庆优昙之一现。……每帝王分座，后妃临席，鸛鹭四匝，龙象三绕；时炽炭待矿，故对默而心降；时诊饥投味，故告约而义领。一雨溥沾于众缘，万籁各吹于本分。这是帝后宫廷方面的隆礼。其实这时候的神秀已是太老了。碑文中说他“久矣衰惫，无他患苦；魄散神全，形遗力谢。”他北来才六年，就死在神龙二年（706）。张说碑文中说：

盖僧腊八十矣。生于隋末，百有余岁，未尝自言，故人莫审其数也。

张说也曾拜在神秀门下，故他撰此碑文，很用气力。他叙述神秀是陈留尉氏人，

少为诸生，游问江表。《老》、《庄》玄旨，书、《易》大义，三乘经论，四分律仪，说通训诂，音参吴、晋。逮知天命之年（五十岁），自拔人间之世。企闻蕲州有忍禅师，禅门之法胤也。自菩提达摩东来，以法传慧可，慧可传僧璨，僧璨传道信，道信传弘忍，继明重迹，相承五光。乃不远遐阻，翻飞谒诣。虚受与沃心悬会，高悟与真乘同彻。尽捐妄识，湛见本心。……服勤六年，不舍昼夜。大师叹曰，“东山之法尽在秀矣！”命之洗足，引之并坐。于是涕乱而去，退藏于密。仪凤中（676—678）始隶玉泉，名在僧录。

寺东七里，地坦山雄，目之曰，“此正楞伽孤峰，度门兰若，荫松藉草，吾将老焉。”

他虽属玉泉寺，而另住寺东的山上，这也是头陀行的“阿兰若处”的生活。宋之问表文中也说他“开室岩居”，与此碑互证。因为他住在山岩，来学的人须自结茅庵，故宋之问表有“庵庐雁行于邱阜”之语。

张说的碑文说达摩以下的师承世系，只是神秀自叙他的蕲州东山一派的师承。我们看了《续僧传》的达摩、慧可、法冲各传，应该明白达摩以下，受学的人很多，起自东魏。北齐，下至初唐，北起邺下，南至岭南，东至海滨，西至成都、绵、梓，都有达摩、慧可的后裔。单就慧可的弟子而论，人名可考者已有十二三人。僧璨一支最少记载，而他的派下道信与弘忍两代继住黄梅，就成为一大宗派。神秀所述世系只是这僧璨、道信、弘忍一支的世系。而后来因为神秀成了“两京法主，三帝国师”，他的门下普寂、义福、玄曠等人又继续领众，受宫廷与全国的尊崇，——因为这个缘故，天下禅人就都纷纷自附于“东山法门”，就人人都自认为僧璨、道信一支的法嗣了。人人都认神秀碑文中的法统，这正是大家攀龙凤的最大证据。南北朝的风气，最重门阀，故碑传文字中，往往叙门第祖先很详，而叙本身事迹很略。和尚自谓出世，实未能免俗，故张燕公的《大通禅师碑》的达摩世系就成了后来一切禅宗的世系，人人自称是达摩子孙，其实是人人自附于僧璨、道信一支的孙子了！

张说的碑文中有一段说神秀的教旨：

其开法大略，则慧念以息想，极力以摄心。其入也，品均凡圣；其到也，行无前后。趣定之前，万缘皆闭；发慧之后，一切皆如。持奉《楞伽》，递为心要。过此以往，未之或知。

此段说的很谨慎，在这里我们可以看见道宣所述达摩教旨的大意还都保持着。这种禅法虽然已很简单了，但仍然很明显的是一种渐修的禅法。楞伽一宗既用《楞伽经》作心要，当然是渐修的禅学。《楞伽经》(卷1)里，大慧菩萨问：

世尊，云何净除一切众生自心现流？为顿为渐耶？

佛告大慧：

渐净，非顿。如庵罗果，渐熟非顿，如来净除一切众生自心现流，亦复如是，渐净非顿。譬如陶家造作诸器，渐成非顿，如来

净除一切众生自心现流，亦复如是，渐净非顿。譬如大地渐生万物，非顿生也，如来净除一切众生自心现流，亦复如是，渐净非顿。譬如人学音乐书画种种技术，渐成非顿，如来净除一切众生自心现流，亦复如是，渐成非顿。（用宋译本）

这是很明显的渐法。楞伽宗的达摩不废壁观，直到神秀也还要“慧念以息想，极力以摄心”，这都是渐修的禅学。懂得楞伽一宗的渐义，我们方才能够明白慧能、神会以下的“顿悟”教义，当然不是楞伽宗的原意，当然是一大革命。

《楞伽师资记》有《神秀传》，也是全采玄奘的《楞伽人法志》，大旨与张说碑文相同，但其中有云：

其秀禅师，……禅灯默照，言语道断，心行处灭，不出文记。

这也是重要的史料。张说碑文中也不提起神秀有何文记。后来宗密（死在841）在《圆觉大疏抄》（卷3下）里述神秀的禅学，提起“北宗《五方便法门》”一书。巴黎所藏敦煌写本中有“北宗《五方便法门》”两本，即是此书，大概是八世纪中叶以后的作品，不是神秀所作。

八、楞伽宗的被打倒

张说《大通禅师碑》文中的传法世系，依我们上文的考据，若单作僧璨、道信一系的谱系看，大致都有七世纪的史料作证明，不是没有根据的。此碑出后，这个谱系就成为定论。李邕作《嵩岳寺碑》和《大照禅师（普寂）碑》（《全唐文》卷262—263），严挺之作《大证禅师（义福）碑》（《全唐文》卷280）都提到这个谱系。义福死在开元二十年（732），普寂死在开元二十七年（739），在八世纪的前期，这一系的谱系从没有发生什么疑问。

但普寂将死之前五年（734），忽然在滑台大云寺的无遮大会上，有一个南方和尚，名叫神会，出来攻击这个谱系。他承认这谱系的前五代是不错的，但第六代得法弟子可不是荆州的神秀，乃是韶州的慧能。神会说：

达摩……传一领袈裟以为法信，授与慧可，慧可传僧璨，璨

传道信，道信传弘忍，弘忍传慧能，六代相承，连绵不绝。

这是新创的“袈裟传法”说，自道宣以来，从没有人提起过这个传法的方式。但神会很大胆的说：

秀禅师在日，指第六代传法袈裟在韶州，口不自称为第六代。今普寂禅师自称第七代，妄竖和尚为第六代，所以不许。这时候，神秀久已死了，死人无可对证，只好由神会捏造。神会这时候已是六十七岁的老和尚。我们想像一位眉发皓然的老和尚，在那庄严道场上，大声指斥那个“名字盖国，天下知闻”的普寂国师，大声的喊道：

审会今设无遮大会，庄严道场，不为功德，为天下学道者定宗旨，为天下学道者辨是非。

这种惊人的控诉，这种大胆的挑战，当然是很动人的。从此以后，神秀一支的传法谱系要大动摇了，到了后来，竟被那个南方老和尚完全推翻了。

这段很动人的争法统的故事，我在我的《荷泽大师神会传》（《神会遗集》卷首）里已说的很详细，我现在不用复述了。简单说来，神会奋斗了二十多年（734—760）的结果，神秀的法统终于被推翻了。八世纪以后，一切禅学史料上只承认下列的新法统：

达摩——>慧可——>僧璨——>道信——>弘忍——>慧能

一千一百年来大家都受了这个新法统史的迷惑，都不相信张说、李邕、严挺之几枝大手笔在他们的大碑传里记载的神秀法统了。

* * * * *

我们这篇考证，只是要证明神秀碑文内所记的世系，是有历史根据的楞伽宗的僧璨一支的道信一派的世系，在我们现在所能得到的可靠史料里，我们没有寻到一毫证据可以证明从达摩到神秀的二百年中，这一个宗派有传袈裟为传法符信的制度。所以我们的第一个结论是：袈裟传法说完全是神会捏造出来的假历史。

神会攻击神秀、普寂一派“师承是傍，法门是渐。”（用宗密的《禅师资承袭图》的话。）依我们的考证，神秀是弘忍的大弟子，有同门玄贇的证明，有七世纪末年南北大众的公认，是无可疑的。至于慧能和弘忍的关系，我们也有玄贇的证明，大概在七世纪的末年，八世纪的初年，慧能的教义已在南方稍稍露头角了，所以玄贇把他列为弘忍的十大弟子之一。所以我们的第二个结论是：神秀与慧能同做过弘忍的弟子，当日既无袈裟传法的事，也没有“旁”“嫡”的分别。“师承是傍”的口号，不过是争法统时一种方便而有力的武器。

至于“法门是渐”一层，我们在七八世纪的史料里，只看见达摩一宗特

别注重《楞伽经》，用作本宗的“心要”。这部经典的禅法，不但不曾扫除向来因袭的“一百八义”的烦琐思想，并且老实主张“渐净非顿”的方法。所以我们的第三个结论是：渐修是楞伽宗的本义，这一宗本来“法门是渐”。顿悟不是楞伽的教义，他的来源别有所在。（看《神会传》页263—275。）

最后，我们的第四个结论是：从达摩以至神秀，都是正统的楞伽宗。慧能虽然到过弘忍的门下，他的教义——如果坛经所述可信的话，已不是那“渐净非顿”的楞伽宗旨了。至于神会的思想，完全提倡“顿悟”，完全不是楞伽宗的本义。所以神会的语录以及神会一派所造的《坛经》里，都处处把《金刚般若经》来替代了《楞伽经》。日本新印出来的敦煌写本《神会语录》（铃木贞太郎校印本）最末有达摩以下六代祖师的小传，其中说：

(1) 达摩大师乃依《金刚般若经》，说如来知见，授与慧可。……

(2) 达摩大师云，“《金刚经》一卷，直了成佛。汝等后人，依般若观门修学。……”

(3) 可大师……奉事达摩，经于九年，闻说《金刚般若波罗经》，言下证如来知见。……

(4) 璨禅师奉事〔可大师〕，经依《金刚经》说如来知见，言下便悟。……

(5) 信禅师奉事〔璨禅师〕，师依《金刚经》说如来知见，言下便证无有众生得灭度者。……

(6) 忍禅师奉事〔信大师〕，依《金刚经》说如来知见，言下便证最上乘法。……

(7) 能禅师奉事〔忍大师〕，师依《金刚经》说如来知见，言下便证若此心有住则为非住。……

(8) 能大师居漕溪，来住四十年，依《金刚经》重开如来知见。……

我们看这八条，可知神会很大胆的全把《金刚经》来替代了《楞伽经》。楞伽宗的法统是推翻了，楞伽宗的“心要”也掉换了。所以慧能神会的革命，不是南宗革了北宗的命，其实是一个般若宗革了楞伽宗的命。

（摘自姜义华主编《胡适学术文集·中国佛学史》，中华书局1997年版）

吕澂论佛

目 次

吕澂与佛学·····	黄夏年	264
(一) 佛性义·····		268
(二) 种姓义·····		271
(三) 佛家辩证法·····		276
(四) 佛家逻辑——法称的因明说·····		281
(五) 试论中国佛学有关心性的基本思想·····		300
(六) 五代佛教·····		305
(七) 宋代佛教·····		309

吕澂与佛学

· 黄夏年 ·

吕澂(1896—1989),字秋逸,或作秋一、鹫子,江苏丹阳人。早年于镇江中学读书,毕业后考入常州高等实业学校农科。一年后入南京民国大学经济系学习。因受到胞兄吕凤子学佛的影响,常听凤子先生复述杨文会讲的佛法,于是对佛教产生了兴趣。一次因购书晤得欧阳竟无,经欧阳先生指点,便有开悟,从此信札往返不断。民国大学停办,乃前往金陵刻经处研究部虚心求教,学习佛学。20岁时留学日本,专攻美术。因反对日本侵略中国,乃罢学回国。归国后被刘海粟所办的上海美术专科学校聘为教务长。1918年应欧阳先生之请,前往南京金陵刻经处研究部筹办支那内学院,从此弃却前学,一生转向专攻佛学。1922年7月17日内学院在南京成立,先生任学务处主任,除致力于行政工作外,还从事佛学的研究。抗日战争爆发,内学院迁往四川江津。欧阳师逝世,先生被推举接替院长一职,其间曾为华西大学中国文化研究所编写佛教史料,并聚众讲授佛学。1949年支那内学院改名为中国内学院,继任院长。1952年内学院自行停办。先生乃在金陵刻经处从事佛学研究。20世纪60年代,他曾开办了五年佛学研究班,著述讲学。“文革”时避居丹阳家乡,晚年定居北京。93岁高龄时逝世于斯。生前除担任内学院院长外,解放后还担任过中国佛教协会常务理事、名誉理事,中国佛学院院务委员会副主任,中国科学院哲学社会科学部委员,哲学研究所兼职研究员,以及江苏省人大代表、政协常委,第二、三、四、五、六届全国政协委员等。一生著述等身,美学著述有《美学概论》、《美学浅说》、《现代美学思潮》、《西洋美术史》等;佛学著作有《声明略》、《佛典泛论》、《印度佛教史略》、《西藏佛学原论》、《因明纲要》、《佛教研究法》、《中国佛学源流略讲》、《印度佛学源流略讲》、《新编汉文大藏经目录》、《因明入正理论讲解》等,担任了《中国佛教百科全书》的副主编,审阅辞条400余篇,总字数200余万字。近年齐鲁书社

出版了《吕澂佛学论著选集》，约140万字。社会科学出版社出版了《近现代佛教学者文集·吕澂集》。此外还有门人所记的先生讲课笔记约70万字，现存于南京金陵刻经处。

吕澂是当代中国佛学研究最有成就的人之一。他精通日、梵、巴利、藏等多种文字，因之对印度佛学、中国汉地佛学和西藏佛学都有精湛的研究。他在讲课过程中，深刻入微，常有发前人所未发之处，逐渐形成了自己的体系性看法，即把佛学分为毗昙、般若、瑜伽、涅槃、戒律五科，后人称之为“五科佛学”，这是近现代佛学教学史上的创举，支那内学院的教学就是按照这个体系进行的。在研究方法上，他以比较研究为特点，以经典作为线索，教义作为基础，把佛学作为一门科学来研究，取得了不少成绩，影响了一代学者。欧阳先生曾赞曰：“先师（杨文会）付嘱（欧阳）渐十余年来，得超敏缜密之秋一可以整理，得笃实宽裕之黄树因可以推广，吾其庶几乎！”他的研究成果主要体现在以下几方面：

一、佛法即是世间 他认为传统佛学的基本主张就是要救度众生脱离苦海，但那是主张使众生达到无苦无乐的超脱境界。大乘佛学的实践，本来是积极利益世间的，但传到中国后，却走上了超然自了的道路，于是改变了方向。因此要重新揭示大乘佛教的实质，就必须得重新发挥大乘的“为人”之精神。大乘的佛法立足于“性寂”上，这是佛法对世间的肯定之处。一切有情生存于世，只是沉沦流转，这是此岸；佛法则循世间实相，从世间兴起，有所趋向，直往彼岸。而人们却不知此理，或只讲生死苦恼，引人厌世躲闪，“只剩有浑身自私自利的解数”；或只讲空，说烦恼即菩提，生死即涅槃，由此引人向浮泛空虚，于佛法一无所得；或只纯任知解，一切都从知解上去理会，虽顺口动听，但却离实际愈远，成为一场空话。所以“佛家的解决人生问题，不能看作否定人生，而是改革人生……具足常乐我净的特征，符合于人生的基本的要求。”

二、唯识思想研究 他推崇唐玄奘翻译的佛典，但认为文义艰深，难以理解。因此先生充分运用了各种语言知识，将各种不同的版本的经典加以对照，发现了许多新的见解。例如，瑜伽派一系的学说是来自于上座部的《杂阿舍经》，“阿舍”意为三教共存，经中还保存了说一切有部的学说，可从《杂阿舍经》通往其他各教，大小乘佛教源流具见；《瑜伽师地论》与《宝积经》有密切的联系，从此可以看出大乘佛学的发展线索；梵文本和

藏文本的唯识经典自成一系,由此揭示了唯识古学和唯识今学的分歧所在;找出了《俱舍论》在组织上与南北二传各种毗昙的关系,判明了小乘毗昙学的系统。

三、佛经整理考订 先生以汉文最好的本子做底本,又参校了现存的藏、梵、巴利及汉文异译等文本,校勘编印了《藏要》一书。此书以校勘精到,实用价值极大而享誉国内外。他编写了学术价值极高的《新编汉文大藏经目录》。此目录按经籍内容分类,标出某部佛经的性质。又对前人对经典的勘同重新进行了复核,勘出 177 本复本,进而认清了藏经版本源流,找出了版本之间的谬字,揭示了汉文佛典的翻译特点和不足。同时利用汉文佛典解决了佛教史上的一些疑难问题,如推定了佛灭的年代;认定《四十二章经》为经抄,其和《牟子理惑论》都是出于晋宋间人的著作;《大乘起信论》是中国人写的作品;《圆觉经》和《楞严经》也是中国人写的“伪经”。

四、藏传佛学研究 他是研究西藏佛学的第一批学者,对西藏佛学的渊源、西藏佛学的传播、西藏佛学的文献、西藏佛学的学说做了梳理,指出了西藏前弘期和后弘期的源流演变。他的《西藏佛学原论》条理清晰,是研究西藏佛学的经典著述。

五、因明学的研究 他是较早参与研究因明学的学者之一。窥基的《因明大疏》被后人视为解释《入论》的经典,不敢改动只字。先生却发现其中不少错误,有的在教学中纠正,有的于《因明纲要》中注明。他对藏文译本的研究,发现了陈那的学说特点,指出《集量论》是陈那因明说的宝贵资料。法称的著作发展了陈那的学说,使“旧疏得失”,解决了玄奘译本中的积疑。

六、中印佛学比较 先生通过对中印佛学的研究,得出中国佛教是吸取了印度佛学后,又不同于印度佛学的新的学说。指出印度佛学以心性本净来立论,中国佛学以心性本觉来推演。一则革新,一则返本,二者结果判若天渊。心性问题是佛学的核心,区别中印心性理论的不同,也就从根本上区别了中印佛学的不同。中国学说以天台、贤首、禅宗三家为代表,它们与印度佛学既有联系,又有很大的距离,但“它们关于心性的基本思想自然也有共同之点,都采用性觉说。”“禅宗思想对于后来中国的理学和心学都有影响,而影响的重点就在于以知(知即本觉)为心体上。”印度

的心性本净说是自性涅槃的心性本寂,不同于中国根据《大乘起信论》本来的心性本觉的自性菩提思想,其成果对研究宋明理学、心学同佛学的关系提供了重要线索,从而推动宋明理学的研究再提高。同时他还勾勒了印度佛学1500年的发展情况,指出玄奘的造诣远超过他的印度老师,是印度佛学思想发展到了顶峰的标志。

吕澂著述等身,涉猎了中外佛学,他的许多观点主要形成于过去的年代。通过读他的佛学著作,可以这样说,他早年主要从事于印度佛学和西藏佛学的研究,中晚年从事于中国佛学的研究,致力于大藏经的研究。(20世纪)50年代以后,他在《现代佛学》发表的系列文章,有相当一部分是在过去的研究成果上,进行了再次深入地总结,尤其是在观点上做了系统地整理,如关于心性学说就是在他通过与熊十力等人的讨论后,再重新撰写了新的文章。他的学术成就的高峰应是在(20世纪)60年代,这段时间他系统地论述了中外佛学的发展变化,以《中国佛学源流》和《印度佛学源流》二书为标志。此二书虽然是在70年代末发表,但早已在他举办的佛学研究班中讲述过。这二本书代表了吕先生一生的学术总结,他的基本观点和佛学体系都是通过这两本书表达出来的,现已成为经典著作,凡研治佛学者不可不读。但此书的不足之处在于未能展开,如果能将其内容全面铺开,对中外佛学的研究拟能更进一步深入了。

我们这部书里所收录的主要是吕先生的佛学论文,按佛学史和学说的特点,以三大块组成。第一块是有关印度佛教各派的佛学,包括佛教的理论和佛教史上的重大问题;第二块是有关中国佛学思想和一些经典的研究,它们都是现代中国佛学界争论的热点问题;第三块是五代佛教和宋代佛教的特点。此外吕澂对佛教的藏经、对中国佛教各宗的学说也都有成体系地研究,限于篇幅,未能收入。

总之,吕澂对中国的佛学研究作出了卓越的贡献,赵朴初曾经给予他高度评价,称“居士继往圣之绝学,为法门之重镇。精义入神,昌明竺贤之心曲;显微阐幽,廓清内学之积。正法萦怀,功垂永久。”他不仅赢得了中国学者的尊敬,也受到世界佛教学者的赞扬。

(一) 佛性义

近日为同学讲习《涅槃》，兹经有一最要之义，即为“佛性”。“佛性”之“性”字，可以自体自性解之，乃成佛之实，佛之自性。吾人学佛，即要成佛，而不知佛之所以为佛者，云何可得？又“性”字亦可作“因”义解，是佛之所从出者。欲得佛果，而不知其成因，又乌乎可？以是佛性一义，对学佛人，可谓原始要终之义。又从佛说十二分教观之，无论大小乘经，皆以种种异门，解说此义。而以《大涅槃经》为最详尽。一大巨典，前后无不涉及佛性，尤以《师子吼品》更见切要。今此即据以引申其说。

经中谈佛性，先明云何为佛性，所谓指体释义。次明云何见佛性，是为指位亲证。云何是性者，即提示第一义空，亦名胜义空。此空即毕竟空，为空之究竟。所云究竟者，乃不偏一边而为非空非不空之中道也。指佛性之体以中道第一义宜说，此亦可谓其为一种义理（道理）。此理从何见之？曰属当于心。故《涅槃》说佛性，简别无情之木石等，乃示佛性之理必于有情上见，而属当于心也。于心上言非空非不空者，谓有情心之相续，不在三界之有，即在离三界之非有。在三界有之心相续，即为流转，出离三界非有，即为还灭。然诸有情，于此流转，必定出离，此即为空。于彼还灭，必当随顺，即为不空。于空见其空，则离不空边执，于不空见不空，则离空边执。由众生心上见流转必出离，还灭必随顺，因此离空、不空二边执，即显中道之义，是即佛性之所由存在也。从因位说，有情能觉知流转而入还灭，此即学佛之因。从果位说，还灭至于究竟，心之中道义理圆满显露，佛之为佛，不外乎是。《般若》说佛境多在毕竟空，《菩萨行》多在自性空，义亦同此。毕竟空圆满显现，即谓之佛。故就佛之因果位说，皆不外此心此理也。

云何见性者？经文特示十地菩萨乃可谈见，十地以前，虽有所见，而不了了。十地微有所见，佛见方为清净。此如交友，先但有文字往还，必

至晤时,方始亲切。此见字,即亲自证会,如眼见物之义。就佛性之因位说,距佛尚远,虽有所见,但见之不真,故不谓之见。必至佛位方称见者,就见之清净言也。此义云何?盖佛性于一有情有终始,于一切有情有一异。有情所见乃至十地菩萨所见,但见其终,不见其始,但见其一,不见其异。唯佛乃能于此佛性始终一异毕见也。是以真正见性者,唯佛而已。

复次就上《师子吼品》所说,再为引申三义:

一、所谓佛性属当于心者,此心果何心耶?是即众生寻常之心也。众生既有此心,何以而不能悉感发?须知心有浅深,其深处,非一般众生所能自知。佛法名此深心为阿赖耶识。佛亦不轻为人宣说,以其深细难知,众生执以为我,说此,恐更增益其执耳。众生由此执著,习于流转以为当然,而不知有还灭,是则有此心,亦不能有佛性之用也。有心无用,遂可谓有情无佛性耶?是亦不然,虽不自知,然不害其理之存在。一旦外缘引发,或圣教增上,则内因即可沛发而能自觉也。此自觉从何见之?即见于厌离流转苦而欣乐涅槃灭。此时即佛性因义显露矣。但此见乃从心之深处出发,非耳目闻见或心思知解人生苦痛而能之。瑜伽学系于此心义,解说最切。于其深义,既以阿赖耶名之,又以其总相难见,就其相应心之差别上分别,凡有作意触受想思等功用。虽余心亦同具此功用,而深心相应者是主,余识相应者是客。由此乃有欣厌之事,此非表面浅心之所堪能,必于赖耶相应之舍受上见之。此时深心乃有佛性因用,而说佛性之属当于心也。是由经义引申之第一点。

二、佛性以染净善恶判,此性实为善净,且属自性善净,而非分位善净也。所谓众生有此心即有此性者,亦就自性善净言。若以分位言,则有先染后净之判,不可与自性混同也。如日月之明,而有云雾之障,然云雾终不碍其自性之明。去障明显,分位有殊。但不可以分位染净而混言自性染净也。再以趋势言,众生趋向善净,乃当然必然之势。盖因自性善净故,分位虽有善恶染净,而趣向必一归自性。此由佛性推论而知,乃讲佛学者所必须肯定之标准也。依此标准,而后乃有舍染趣净,去恶迁善,以及厌苦欣灭等教可立。即以孔、孟之学言,亦必提出道性善一点以为宗旨。否则如告子所论,可以为尧、舜,可以为盗跖,即无标准可说也。世学至于孟子,犹知此善之重要,而建立人必为善之准则,何况佛学。佛学以佛性之善净为准则,谓有此心,即有此佛性。众生于流转一旦自

觉，即趋于善净而不可已。虽一阐提，已断善根，如人溺水，仅于一鬣，难可施救，然其未来善根，仍可生起，是即阐提犹尚可回也。故此性善性净标准之建立，匪特讲佛学者所应知，而于世道人心，关系匪浅。是由经义引申之第二点。

三、佛性有“顿悟”、“渐悟”之说。此一人道方便问题，昔时言义学者，无不及之，乃至判教之人，亦以顿渐二字相概。后来宗门，亦举以立说。虽来源有异，而于见性之顿渐义，皆有关涉。今谓此应依法相之自共相而判。依法共相言，则有顿义。如于一法见得此理，由此推至余法皆具此理，所谓遍一切一味者，是谓之顿（如一法是毕竟空、自性空，推之一切无不皆然，是即诸法共相也）。若于此心此念，悟得此理（共相之同），由此相续任运，推于余心余念各别证知此理，是为自相，但可渐见。由一有情之心而悟此理（此悟为顿），遂推知一切有情皆然，是即共相智。若于一切有情皆见此理，如实证会而非推知，此之能见，唯佛乃能。依佛智说，即自相智。佛之不舍有情者，以佛实知有情皆有佛性，而无差别。不但共相相同，自相亦复相同。是故以佛观之，无一众生不成佛者。佛之圆满见性，乃由渐而积致之也。中土学者，向来自共不辨，故有顿渐之惑。是由经文引申之第三点。

末后附及一义。即由佛性而涉及见道见性说。见道为初地菩萨事，见性乃佛之境界。有混同此二为一者，此实当辨。见道非不见性，乃见不明了，如十地菩萨于见道后，犹有二十二愚之微细所知障未净故。有此一愚，见即不明，如《二十唯识》云，不知如佛境也。故知两者有别。

一九四六年七月院友会讲演

(二) 种 姓 义

佛法中种姓之说，乃据有情自性，(性质)胜解，(存尚)行为，成就各别不同而言。谈此义者，略有三类。谓此种姓为一趣向为多趣向耶？为本具耶，抑后起耶？为决定耶，抑不定耶？如此问题，迄无定论。然极关重要，学佛者尤应于此先求明白也。何以故？若种姓有多种趣向，又是本具决定者，则成佛事，即不可必。且从无姓说，非但不定成佛，反而定不成佛矣。故此问题，实应求其确解。溯佛法东来，《法华》、《涅槃》相继译传，学者于此问题，即加注意。历三百余年，至唐初玄奘宏传《瑜伽》，慈恩一宗，坚持五姓，是时“种姓”之诤，遂达顶点。今所知者，于奘师译场中有灵润者，为地论师慧远再传弟子，而改宗摄论，对奘师多所不满，而举旧译十四异义，反对五姓说。主张一切众生皆有佛姓，皆可成佛。当时神泰著论斥之。法宝作《一乘佛姓究竟论》救其说，而谓一乘佛姓为究竟，三乘五姓不究竟也。窥基弟子慧沼复作《能显中边慧日论》，以破法宝。今润泰之著已佚，法宝之作，残存一卷。但沼书具存，其初二分破斥异说，逐义申破，故宝说藉而见焉。由沼书窥察，此番争辩，双方各致全力，自是一场巨辩。但于问题中心，是否已得定论，慧沼以后情形不甚了了。今依吾人研究，沼论仍有待于刊定。以彼于根本处尚未接触，所引证据，亦须简别也。姑试为解说，然未可遽执为定论，但指示一解说之途径耳。循此途径，庶有助于纷诤之理解。兹分三层言之。

初谈种姓说之依据。“种姓”一名，意指族姓。《大乘庄严经论·种姓品》中，训释为功德度义故。盖种姓原文乔多啰(gotra)，乔字(go)通于功德。梵语求那(guna)为功德也，“多啰”通于“度”，梵语“多啰”(tara)为“度”义也。如此一字，析之有“功德”与“度”二义，合之为“种姓”。以是，佛法用此字，本以表示一种趣善之因。此善指解脱善言，谓种姓趣善，不但能得功德，且能度脱。何以又谓之因？《庄严论》释种姓云：“住种姓位，

应知有非有。”有即有因相，非有即无果相。谓有情当种姓位，只有趣解脱之因相，而无解脱果相，故谓之为因也。然此解脱，云何得耶？则在能证圣种（即无漏法界），所谓能见佛性也。《庄严论》释三乘云：“证圣性平等，解脱事亦一”。即谓解脱在于圣种姓之证得（即见佛性）。而种姓说归之能证，以能证圣性平等为解脱之因也。《楞伽》于此名义益备，而名此五种姓为五现观种姓。非但种姓，复云现观，即依能证圣性边说也。五姓，谓声闻姓现观种姓、独觉乘现观种姓、如来乘现观种姓、不定乘现观种姓、无（宋译作各别不在三乘中也）现观种姓。无种姓虽无三乘种姓，亦可与现观道理相顺，故亦名现观种姓也。乘示能趣，现观即能证，种姓之义，即由能趣能证而得安立。但所趣所证之圣种姓（佛姓）是一，故此一切有情无不平等也。是义亦见《庄严论》，如颂云：“一切无别故，得如清净故，故说诸众生，名为如来藏。”此颂引自《阿毗达磨经》。如来藏，乃佛性异门。颂中说如来藏体是“如”，为“一切无别”之主词，“如”即真如，“无别”即平等。非但平等，且为性净。佛即从此出生，故号如来。谓从真如中来也。此如清净性，一切有情平等具有，故说众生名如来藏。谓此不即是如来，乃如来之胚胎也。后来《宝性》、《佛性》等论，皆依此颂立宗。世亲《摄论释》，于自性清净，亦用此义为解。可知无著、世亲学，同许此义。由是知众生佛性相同，无不等者。故说种姓由能趣能证虽有五种差别，而所趣所证，毕竟是一，并非多向。非但三乘一趣，即以此一趣为标准而立无姓焉。无姓之乘，即天梵乘，以其有定中现观（世间现观），虽非出世现观，故《楞伽》亦以现观名之。足见无姓之建立，亦依三乘之归趣而有。现时未得同趣，异时则毕竟同趣也。由此种姓依据观之，五姓一趣多趣之诤，可以得一解决矣。

次谈种姓之法体。种姓所指之法为何？依一般说，凡有多种，或指所证而言，谓之理性（此名唐人所立，凡如、佛性，法界、涅槃等，皆谓之理）。或指能证而言，谓之事性（法宝语），行性（慧沼语），能证复有有漏无漏之分。种姓究指理性、事性、有漏、无漏耶？说者不无分歧。若指所证理性言，则止一姓。若指能证有漏说，则难决定种姓区别。故讲种姓，多就能证之无漏法说。谓种姓为本具或后起者，皆遍指无漏法言，此旧说也。今言种姓法体，则据《大论·本地分》卷二《意地》所云：“复次一切种子识，若般涅槃法者，一切种子皆悉具足，不般涅槃法者，便阙三种菩提（三乘）种

子。”此文谓种姓法体，即三乘菩提种子。而此等种子，即在一切种子识中。则此种姓法体之为有漏无漏本具后起等问题，皆易解决。盖般涅槃法者，即有种姓，一切种皆具。不般涅槃法者，阙三乘姓，即为不具。但此未详其为本具后起，《成唯识论》中主张无漏种本有者，尝引此文为据，然论固无本有明文也。且《大论》卷五十二《抉择分·意地》中，抉择此段文颇详，大意谓一切种指第八赖耶中计执妄执习气。此习气限于有漏，又名遍行粗重。然则出世法之生起，岂非无因？曰：出世之法，由真如所缘缘为种子而生，此以真如为种子，由真如因属所缘缘称为种子。种子即因，因以生果得名，范围甚广。出世法不谈因缘生，但显其从真如所缘生。若尔，一切众生，皆有真如以为所缘缘，则一切众生皆应生出世法而无差别，云何又有三乘之说耶？曰：此依障之有无而有种姓区别。谓于通达真如有毕竟障者，即是无姓。有一分障者，即二乘姓。无障，即如来乘姓也。《抉择分》所说要义如是，种姓既是一切种中之三菩提种，而一切种是有漏，则三菩提种应于有漏种中求之，可不待言。盖依有漏种之势力强弱，而安立种姓差别。若势力强者，即无法可障，是为无障。其次则一分障也。此有漏种，克实言之，乃指有漏善根。此分三类，即顺福报分、顺解脱分、顺抉择分。三菩提种则尤重有漏善根中之顺解脱分。此义与小乘大同（一切有部主张此说）。于理实亦应尔，盖所贵乎种姓者，谓于异生位有用故耳。若遍指无漏种则于异生位不起用，何益之有。《辨中边论》入道方便，于此义趣，极为明白扼要，即《辨修对治分》所示之“随”字（亦即顺字），如云：“颠倒顺无倒，是凡夫异生位。入道，则为颠倒随顺无倒。过此以往，即无倒有倒随。最后佛位，乃无倒无倒随。”知此随字之要，则知以能顺解脱之有漏法为种姓法体也。若知此体，则于种姓说之本具后起等问题，均易解决。盖由有漏善根顺无漏善根而熏成无漏种子，可从前举《大论》两段文推得。《摄论》亦同此说，谓无漏种子，由正闻熏习而生。正闻熏习为有漏，以有漏顺无漏熏，是即新熏之说也（无漏非本有说）。无漏既是始起，有漏之有始起，亦可无疑。盖新熏必追溯无始，谓无始时，能熏所熏俱有。无始已有而以说新熏者，以但说本有，即无变化。如于无始说新熏，则可明闻集之能变化。即由多闻积集有漏善不已，而生无漏种也。此又从弥勒（《大论·本地分》）、无著（《大论·抉择分》）、世亲（《摄论释》）以来，皆加重视。世亲而后，难陀数传至于胜军，亦持此说。奘师《唯识》，

传自胜军，当无有违。故依学说史言，本有之说，实为后起之新说耳。如是明种姓法体，而解决本有新熏之诤矣。

末谈种姓之成就。“种姓”有“三乘”与“无姓”之异，然非绝对决定，而当视其成就程度言之也。如以“三乘”说，则有退不退义，小乘以世第一法为不退。罗汉亦有退义，但不退向凡夫耳。又有回不回义，小乘回大，有初果能回，有四果始回，是无决定之义也。《大论》本说四种姓，即三乘与无姓，于三乘中，有定不定义。至《楞伽》乃为五姓说。三乘不定，今不详论。但谈有性无姓，亦复不定。无姓义详于《庄严》，如《种姓品》颂云：“一向行恶行，普断诸白法，无有解脱分，善少亦无因。”此分无姓为二类，一谓时边无姓，于某时限内为无姓，过此时限即有姓。此有四相，皆由善根不具而异，一者一向行恶而不行善。二者普断白法，即失善根。三者顺解脱分善根已断。四者或不断而微细如不具。二谓毕竟无姓，时间无限，即永无解脱之因也。然此所指不详，至《楞伽》始明示，初类为舍善根无姓，以谤大乘为主因。次类毕竟无姓，乃菩萨本愿所为，以度尽众生为期，众生无尽，是以永不涅槃也。舍善根类，由佛力加持，仍可重植善根，是由善境善友为之增上也。故善根断续，内因外缘，关涉极巨。如西方安乐世界，于佛等善友增上外，林声鸟语，皆示无常苦空妙因，何有处此而不生善念耶？次类本愿不般涅槃，于道理亦无有违。诸法本来涅槃，何所入耶。据此义理，由菩萨悲愿所显不般涅槃，仍为契理。是故《楞伽》初类无姓为不决定，次类实非真正无姓。依安慧云：“初类无姓之无，非有无义，当作恶劣解。如家有顽妻逆子，直谓无妻子亦可。如是三乘姓不定，有姓无姓亦不定也。”慧沼《中边慧日论》说无姓有三类，即一名一阐提迦（icchāntika），谓乐世欲者。二名阿阐提迦（aicchāntika），谓不乐出世法者，三名阿颠提迦（atyantika），乃毕竟不灭度者。前二当于《楞伽》时边无姓，后一则当毕竟无姓，然此说实有误会。依梵文前二名异实同，皆乐欲阐提。《楞伽》毕竟无姓，为菩萨行愿，亦非毕竟不灭者。慧沼之误，盖出于《庄严论释》，于一向行恶行颂，最后解说毕竟不涅槃为无因处，有一句云：“但求生死不乐涅槃人也。”此实与《楞伽》本愿之义柄凿。但勘原本，原无此句。今之译本，增益极多，殆皆译人之说也。如约四智为三身义，译人以为《庄严》之提倡，亦原本所无。译者明友，疑是亲光。持本有说，于后来学说，大有影响。《佛地经论》说无姓义趣于极端，即与之相符。彼谓五姓本有，而无姓

绝对不成佛，欲以此显佛德之无尽。盖言佛教化此无姓众生使之生天，报尽仍堕。如是众生往返人天无尽，佛教化无尽，故佛德亦无尽也。此直尽失佛教本意，而有类于耶教之戏论。佛德无尽，岂可拘拘时间而言耶，故知此义出自亲光，实非戒贤之文也（《佛地论》勘藏译并无此说。）。无姓不定之义，至亲光而认为决定，始于《庄严》而终于《佛地》。慧沼之失，不过沿用其说耳。是即由种姓成就上而得解释决定不定之诤也。

最后结义，此五姓说为究竟说抑方便说耶？此实不成问题。究竟方便之辨，乃以五姓与佛姓相对，又以三乘与一乘相对而论之耳（讲五姓者则说三乘，宗佛姓者则说一乘），故法宝以一乘为究竟，而慧沼以三乘为极致。实则并非相对，乃依佛姓而有五姓，依一乘而开三乘。相待相成，固不能拘泥定说也。

一九四六年八月一日讲

(三) 佛家辩证法

恩格斯在所作《自然辩证法》的札记里，曾经说人类理性发展到较高阶段才能有辩证的思维，并举佛教徒为例（见曹葆华等译《辩证法与自然科学》，人民出版社第二版第六五一六六页）。他是见着佛家那一种理论而为此言，我们还不很明了，但佛家的思想方法一开头就带着辩证的色彩，并且后来还逐渐发达，而始终就很远的走在西洋人思想的前面，这是稍微留意佛家学说的人，都会有那样感觉的。最先，原始的佛学里含有辩证意味，为后来思想向这一方面开展的根据的就有三点：其一是分别说，这反对一向的即片面的看法，而与现象的随时变化相应。其次是中道说，这反对偏执一端的看法，而和现象的相对性相应。最后是缘起说，这反对孤立的看法，而和现象的互相依待、增上相应。这些都具备辩证的意味，到了发达以后，就成为佛家的完全辩证法。

在小乘部派佛学里分别说等方法虽然被运用着，但是偏向辩论的或形式的方面，并未能尽其实效。像南方上座部的教典《论事》里，藉八门的分别论法，从各方面发现论敌的矛盾来使它堕负，这完全流于形式，便是一例。到了大乘佛学流行，佛家的辩证法才有正当的开展。典型的著作是古本《宝积经》，后来编入大部，称为《普明菩萨会》。它里面详说菩萨藏十六门教授，最重要的是菩萨行的自性，由正行中安立所学，即用理论来联系行事，求其一致。而所举的正观法门，内容贯穿着十三种中道行，要将真实的见地应用到一切行为上，随处都采取辩证的方法。它不单着眼于对象自身的矛盾，并且还连接到思想和实事的矛盾；不单显示出这些矛盾而已，还要进一步克服它。这样观察和行动打成一片，自然不仅仅是思想上辩证的发展了。我们从后来发挥此意的《辨中边论》上看，就很容易明白的。

《中边》引据《宝积经》的中道行解说无上乘（即大乘）的正行，谓之离

二边。它对于原文只说一方面的，都举出相反之点，并统一了这两面而成中道。譬如第一种正行，《宝积经》原文说，不观诸法有我、人、寿、命（这就是秦译《金刚经》里面的我相、人相、众生相、寿者相），《中边》发明了它中间的辩证意义，以为这是针对执着色等五蕴与“我”为一或与“我”为异而言的。若对内色等执着为“我”，而视作见者、闻者、觉者、知者，这些是色等与“我”为一；又若看色等是另外一种“常我”所受用，这是色等与“我”为异；一、异两边都是从色等法上可以引申出的见解，也系色等法本身所含矛盾之点。如何来统一它，就要推究到这样矛盾的来源“我执”。从根本上去掉执着，自然会统一了矛盾。这还是主客观联系着而说；要进一层研究，便明白主观的执着并非无端而起。即认它是病目空华，也必有病、有空为其依据。所以发现矛盾的原因从而除掉它以后，得着了对象的真实，还要加以改造，使其不再引起矛盾。这样辩证法的运用便不简单了。又如第五、第六种正行，对治关于法相的增减执着，这先从“常”、“无常”说起。执常的是外道，他们被“常住颠倒”所惑，而加以种种执着；执无常的是小乘，他们追求断灭的涅槃，而生起各样执着。这两类执着对于同一的现象上说，是互相矛盾的，也就是那现象会具备着引起这样矛盾的复杂性和相对性。现在正确地观察，诸法有连续相似的相状，并非绝对的无常；又有缘起生灭的相状，也不是绝对常住，这样离掉两边的固执，才会认识到诸法的实相。进一层，常与无常的执着纯由“我执”而来，那末，在诸法上有我相是一边，无我相又是一边，这两者也是互相矛盾的。现在应该观察诸法无所谓“实我”，去其增益执；但有假施設的我相，去其损减执。这样离却两边，才得着诸法的实在。再进一层，我与无我的执着是关系着“心”的实在与否的，这里就又有了一重矛盾的看法。但正确的观察，应该是看心法为缘起的，不是实在，去其增益执；心虽无实法，而有分别相状在着，这又去其损减执。如此离却两边，才得诸法的实相。还可进一层推究，这些法相的辨别，原来为了能、所对治之用，所以在诸法上还可以看得出善、不善，染、净，有过、无过，世、出世，有为、无为，有漏、无漏等等对待矛盾，而这些对待矛盾之相，都需要得其辩证的认识，才能成就“正观”，使实践履行于“中道”。由此，随在一种的现象里，都会有复杂的性质，以致主客观的相涉层次重重，不是简单的观察便能穷其实实在在的。佛家辩证法的运用，在这些地方最能发挥所长。上面从《中边论》的解释已经明了《宝积经》所说辩

证法的一斑,此外有好些大乘经也有同样的材料,像《维摩诘经》的“入不二法门品”及《金刚经》中“即非”、“是名”的说法,都是最显著的一例。

到了龙树,佛家辩证法的运用迈进了一大步。他的学说是通过当时流行的各种大乘经,而上承原始的佛说的。在他所著《大智度论》里,首先肯定了佛之所以为佛,即在能如实分别诸法的自相、共相。这属于分别说,却非简单的分析,应该是由辩证的正观而穷究诸法的实相的。此意在《中论》一书里更有了发挥。论首两个归敬颂,后来也被称作“入般若初品法门”(用无著《顺中论》意)的,就说明佛教最殊胜之点在以“八不”解释缘起。“八不”,为一类分别说的法门,根本意义与《宝积经》相通。由于执著诸法有实在的自体,便会跟着来了生、灭、断、常、一、异、来、去等相的法执;假使明白法体之不实在,自然八相俱非。但是诸法缘起、生灭等相并非纯无依据的,所以在这些中间应该离开两边的执着来观察它、理解它,以得着合理的实践。佛的学说,便是能够最善巧、最完全表白这一层意思的,因此称为最胜之说。

龙树用辩证法来阐明诸法的实相,归宿到无自性的“空”,而“因待他,见有变异”(用《十二门论》语意),并不破坏“缘起”,这是根据原始佛说“诸行无常”的根本道理。更进而藉“世谛”显示“第一义谛”。再由“第一义谛”达到“涅槃”——人生理想中的绝对妥稳状态。因此《中论》最后的结论《观涅槃》一品明白的说,一切法空,不生不灭,不断不常,这样便是涅槃状态,更无需乎断灭它,如此总结到涅槃与世间(诸法)没有少许分别。反转来就世间说,它和涅槃也不会有分别,因为涅槃的实际和世间的实际(即涅槃性)是平等的、一致的;这也可说,世间的实际即等于涅槃。由此可见,龙树的辩证法实相观完全和实践相联系,是着眼于除灭一切戏论执着以得到绝对妥稳的境界的。后来无著解释《中论》,很能领会这层意思。《顺中论》里便说,不生不灭等八门应该作非生非不生、非灭非不灭等解释。因为说不生,并非指出一种法决定是不生的,不过破除了生的执着而已,生的执着既然破除了,不生的执着当然也不许有的。这和用药治病一般,应该是药病同离;如果病去药存,反而成为另一种的病了。所以观察不生是生与不生两方面俱遣的。绝不像常途所解,世俗有生而胜义不生,那样地截然成为两事。实际离了第一义谛(即胜义),也无所谓世谛,这就是龙树说涅槃与世间实际不异的根据。

龙树所说的八不法门又还解明了诸法变化不停的内在原因,即一切现象的本身就具有不得不时刻迁流变异的原因,并不待另外的“作者”。这层意思,见于青目注解《中论》所引用的一段“无畏论”论文。那上面用世间经验的事实来作解说,譬如谷物,现在所有的大都是从无始即很遥远的时间展转相续而来,绝不是随时有特异的新种,从无生有,所以可看作“不生”。但是,从前的谷类既然展转传来,直到于今,可见原来种属并没有消失,这样又可看它作“不灭”。在这中间,却有各样的变化,譬如由种子而发芽,而生茎、披叶、开花、结实等,各各不同,所以可看做“不常”。不过,芽虽非种,而依种起,如是由芽而茎,由茎而叶,而花而实,都是相联系着的,所以又能看作“不断”。再进,种与芽形象不同,即是“不一”,而同属谷类,不与其他相混,故又是“不异”。芽从种而生,并不像鸟的栖树由外而来,所以可看作“不来”。但这是种的全部变异而发芽,也不同于蛇的出穴从此他往,所以又可看作“不去”。这些都是平常经验里所得对象变化的情况,而它们自身中即具有不得不时刻变化之势,新的念念发生,旧的就得念念消灭,刹那不停,其间必有矛盾的力量为之推动,可不待言。恩格斯在“反杜林论”里,阐明辩证法中“否定之否定”规律,也同样地用种和芽来做譬喻,可见古今人对于现象实相的理解,不会相差太远的。(见《反杜林论》第一篇、第十三章)

慈氏、无著跟了龙树更加扩大辩证法的运用。像《大乘庄严经论》里讲到诸法的实相,就用五种不二门来作形容。但它立义的根据在“遍计”、“依他”、“圆成”三性,而“圆成”性并不局限于自性清静一义,另还有离垢清静之意,因此合拢三性观察实相,就含有前后变革的过程在内。例如,第一种不二法门举“有”、“无”说,从遍计、依他性看是不实的、非有的,但从圆成看是实在的、非无的,这些经过了变革,依计转作圆成,才构成辩证性的非有非无。其余非一非异等,大体意义也类于此,这样综合了诸法全体并从先后变化去观察,在那里面的矛盾性质以及如何去克服而得其统一,可都明白地显露了(《辩中边论》简化《庄严论》意,单以有无不二法门显示诸法实相,尤见精彩;其义易晓,现不另加解说)。这较之龙树所阐明的更加具体,并且改变了龙树单纯的遮诠法门而兼有表诠,使实相的认识益见深刻,可算是佛家辩证法高度发展的一个阶段。

此外,在佛家的“因明”里,辩证法也多方面地被应用了。因明原以推

究判断思维的理由(因)而得名,开始侧重辩论和论证方面,用来证明自宗的主张,并摧伏他家的异执。后来这一门学问发展为认识论,以正确的量为认识的标准。量的种类有现量、比量。现量是感觉,比量则是推理思维。在因明理论上,认识的全程是由现量的感觉,经过比量的推度,再达于更高的现量。这不是普通的感觉,而是离开名言(概念)分别所成的亲证,也就是藉助比量上抽象名言的理解而后体验到具体事实,密切符合而为“瑜伽现量”。如延长这一经验,便能到达名言与事实统一性的认识(《瑜伽师地论·菩萨地真实义品》里说为名言自性与离言自性的平等相),这又算是佛家辩证法的另一高度发展的阶段。在这中间,名言本身的构成也离不开辩证方法。这从陈那以来用“遮诠说”阐明其意义。大略说,名言都以遮遣为本质,像诠释青色的名言“青”,即以遮遣其余一切“非青”的法来作表示,并不能正面说明青色的实质。这种说法给予当时婆罗门学系视“声量”作知识的一种源泉的以沉重的打击,又使佛家更有理由随顺名言的性质来用否定方法进行对一切现象辩证的认识,其影响可谓极大的。后来从法称以次的因明学者,对于此义有很多发挥,不为无因。

以上,我们就佛家思维方法上的辩证性质,略加历史的叙述,已可见出它发展的情形,并明了其特点。其间最可注意之处,即是佛家的辩证法不仅仅是客观现象中辩证性的反映,而特别侧重于主客观交涉上面辩证的意义。这和佛家没有纯粹宇宙观而只是联系人生问题去寻求现前存在现象实相的一点极有关系,我们当另题解释,这里便不多说了。

一九五三年一二月二八日,改写稿。

（四）佛家逻辑

——法称的因明说

一、序说——二、现量——三、为自比量——四、为他比量——
五、为他比量二——六、结论

—

佛家逻辑通称“因明”，它是从印度一般逻辑学说所谓“正理”的发展出来的。“正理”学说的成形很晚，佛家之有“因明”并加以重视，为时更迟。在公元前后，印度学术文献里还没有“正理”学说中心五分论式的形迹可寻。直到公元后第二世纪迦腻色迦王时候，才见着和王同时的人物遮罗迦（医师）、马鸣的著作涉及五分论式^①。这比较起希腊的形式逻辑来，未免太落后了，因此有人揣测希腊逻辑的三段论式受了印度正理说的影响，当然是不正确的。不过，就从第二世纪起，印度这类思想顿然开展，构成正理学派（传说创始的学者是足目），并有了专门著作和“十六谛”严整组织的学说。那时候，佛家方面大乘的思想虽然也很广泛地在流行，却是对于此种学说取着反对的态度，在龙树的五部主要著述里，就有两部是专破正理的^②。这好像很奇怪，难道大乘思想不要遵循逻辑的途径吗？不是的。龙树在思维方法上的发展，已经超过正理阶段，到达了辩证范围，他所著的《中论》就是一种辉煌的典范。佛家既已有了高一着的思惟方法，自然对于正理学说不加重视了。但在小乘佛家受到正理学说的影响，即发生了专门研究。西藏学者传说佛家最初的一部因明著作是阿罗

① 参照宇井伯寿《佛教论理学》四五一四九页。

② 这是指的《回诤论》和《广破论》。后一种只有西藏文译本，题名 Shib-mo rnam-par hb-hag-pa，收在西藏奈塘版《丹珠尔》经解第十七函（mdo bsa）。

汉法救的论议《门论》^①。此书久已失传，内容也许和汉译《方便心论》相仿佛，因为此论也是传说为佛家因明的创作并且早在龙树时代就已有了的。此后隔了些时间，弥勒、无著的学说代兴，他们倒觉得正理学说可以采取，而改组它成为“因明”。这在结构上完全属于论议一类，保存了正理原来着重论证方面的特质^②，同时还确定了“因明”这一名称^③，又重视它是和佛家自宗学说所谓“内明”的相待相成^④。世亲跟着努力发扬，著了《论轨》和《论式》两书。《论轨》经我们考定即是西藏翻译的《解释道理论》^⑤，至于《论式》只有别的因明论书上片段引文而已。另有《成质难论》即是汉译的《如实论反质难品》，当时也误传为世亲所作^⑥。到了世亲的弟子陈那（意译为域龙），更大大地发展了这种学问。他先著了好些小品论文，据西藏所传有一百零八部，但义净只举出了七部^⑦。最后，他自己加以总结成为一部大著《集量论》，共六品，二百四十七颂，并还自己作了长行注解。这一部论的各品都有陈那独创的见解，以及对于本宗旧说和他宗异义的批判。它的性质是种集大成的固不用说，而随处阐明思惟逻辑里运用矛盾律的法则，和着重同一律的希腊逻辑对照看来，显然放了异彩。陈那的门下自在军、天主等，都在有关论证的一方面特加发挥，我国玄奘所传译、弘扬的因明理论也偏重于此，实在不能算是完整的。其在印度，此学到后来还有一番极大的发展，这要推功于法称。法称的名字最初见于义净所著《南海寄归传》和译本《观所缘论释》^⑧，大概法称就是和义净时代相近即公元第

① 西藏译名作 *bsban-bcos smva-bahi sgo*。见萨迦派《贡庆全集》第三帙（*kun-mkhyen bkah-hbama-ga*）第二页下。

② 见《瑜伽师地论》卷三十八，《阿毗达磨集论》卷七。

③ “因明”一词为佛家所专用，他宗不一定同意，像晚近印度出版的《正理藏》（*Nyayakosa*）大辞汇第三版，里面搜罗有关正理学说的术语二千五百多个，却没有“因明”一词。

④ 见《瑜伽师地论》卷三十八，《大乘庄严经论》卷五。

⑤ 西藏译本题名 *nam-par bsad-pahi rigs-pa*，收在西藏奈塘版《丹珠尔》经解第五十八帙（*mdo si*），《成业论》曾引用此论，现在即由《成业论》汉藏文的对照得着刊定。

⑥ 这也是我们所考定，见《内学》年刊第四辑内“集量论释略钞”第五八、五九页。日人宇井伯寿尝反对此说，见所著《佛教论理学》一七五—一六页。但是他所举的理由并不充分，所以我们仍维持原来的主张。

⑦ 见《南海寄归传》卷四。

⑧ 《观所缘论释》有一段说：“又若自许不于识外缘其实事，应有‘有法自相’相‘违过’，然法称不许”。这就是说法称的因明理论里不许有那样过失。此一资料系日人渡边照宏所发现，从前人不知道法称的因明学说，所以不能正确地解释那一段译文。参照渡边所译法称《正理一滴论》第一品序文，《佛教大学讲座》本第五页。

七世纪的人。他先学习了陈那的《集量论》，感觉有好多论点不能满意，就著了《量评释论》四品、一千四百五十四颂半，并还自己注解了那里面的《为自比量品》^①。法称另外又著了六种书，从各方面来成立量论，连前一种，并称“七支”。从那些著作整个的议论来看，它是带着扬弃瑜伽学系理论里唯心成分的意义，所以后人看法称做随顺经部（张有实在外境的学派）的学者。他的学说发生影响极大，后世注解他的各种著作的，现存于西藏的译本就有十五家，二十一部书，四百余卷之多^②。因此，法称的学说盛行西藏，并经过公元十四世纪萨迦派大德萨班庆喜藏再加总结，著了《正理藏论》，努力阐扬，它的影响一直到现在未衰^③。此外，晚近五十年来，东西各国研究因明的人也多数取材于法称的著作，特别是比较精要的《正理一滴论》一书。因为它有梵文原本，意义明确，所以研究的人都集中于此。试举他们的成绩，就有梵、藏文原典的校印，有专门辞汇的编纂，有俄、德、英、法、日等文字的翻译，并还有各种专题的研究。这些都是了解法称因明说最方便的资料，也是此学可以和现代逻辑研究相衔接的途径。我们现在讲佛家逻辑，即以法称《正理一滴论》为主要典据，并随处联系到其前的各种学说，用来解释源渊，刊定真义。

二

佛家因明到了陈那的时候，就从论义的性质变成了“量论”。量是有关知识的，所以“量论”带着认识论的意味，其后瑜伽一系列的学者即依着“量论”的解释成立他们的唯识理论^④。印度诸学派对于量各有一种看法，主张很不一致。佛家因明其先也承认有现、比、声三量，后来陈那分析量的对象即“所量”，不出于“自相”（即特殊性质）和“共相”（即共同性质）

① 这一品的次序应该是全论的第二品，但因法称自己有了注解，后人补注余品，便把这品移在论的最初，如是相沿，成为一论的首品。参照金仓圆照著《印度精神文化研究》三六六一—三六七页。

② 这些书收在西藏奈塘版《丹珠尔》经解第九十五至一百一十二帙(mdo ce-ze)。目录见我的旧著《西藏佛学原论》一一四—一一六页。

③ 元明间，西藏学者很重视这部著作。我们于一九二六年在北京发现永乐刻本西藏佛学五门要典，其中《比量论》一部分即是以庆喜藏此著与法称的《量评释论》并刊的。宗喀巴门下贾曹也曾替它做了注解。

④ 见《成唯识论》释第十七颂长行末段，金陵刻经处刊本卷七第十五页。

的两类,由此判定只有现、比二量。法称遵从其说,也以现量,为自比量,为他比量来概括因明的全部内涵。

量的一般意义是人们要行动能达目的所必须预先具备的正确知识,也可说是关于对象的正确了解。它只有现、比两类。其中现量是离开了分别并且不错乱的。用离分别这一条件来限定现量的性质,原是陈那的创见。在他以前,佛家旧说和他宗异说,都从现量的表面即各种感官和它们对象接触的关系上找解释,但陈那着眼于思维的阶段,而以没有达到分别的程度为现量的界限^①。一超过这界限,便不是真正现量,或者竟成为比量了。什么是分别呢?这是思维从可以用名言(概念)解释的角度去了解对象,换句话说,也就是在思维上构成适用名言(概念)表白的心象。这样的心象并非单纯从感觉而来,乃是和别种经验的记忆发生联想,加了判断而后构成的。概括的说,这时思维活动已经是到达了概念的范围了。陈那原来解释分别的意义比较狭隘,似乎一定要和名言相结合^②。法称更详细地分析,以为只要适用名言表白的心象,都属于分别的范围,所以没有了解名言的小儿,思维里一样地有这样的分别。构成真现量的另一条件,不错乱,是法称所补充的。怎样的不错乱呢?这要从内外各种原因所发生的错觉去加以区别。有些错觉由于内在的原因,像眼睛有了翳障便见着空华等。有些由于外面的原因,像见了旋转的火焰以为火轮等。又有些兼由内外两方面的原因,像乘船见着河岸的移动。另外还有些出于病态的,像生热病的人会见闻错乱等。真正的现量一定要离开了这些错觉。如此,由离分别并且不错乱所得的知识,范围较小,可说是纯粹的感觉。

但是,从现量的形式上仍可以区别出四种来:第一,五根现量,即是与五类感官相联系的,像眼的见色、耳的闻声等,都属于原始的、基本的现量。第二,意识现量,这是思维发展向概念活动的过渡阶段。它和感官认识及其对象关系密切,就以感官认识做它的“等无间缘”。它一定是感官认识所引起(这是“缘”),中间没有夹杂(这是“无间”),并可以看做在一类“心相续”的里面(这是“等”)。而它所认识的对象又是跟其前的感觉对象相似相续而来,所以它还是离分别、不错乱,可说为现量的。现在要问:意识现量的同时,五根现量还存在不存在呢?后来五根现量要不要再生起

① 见《因明正理门论》释现量段,本颂。《内学》第四辑所载《理门论证文》第十四页。

② 见《集量论释》第一品,第四颂释文。《内学》第四辑所载《集量论释略钞》第八页。

呢？关于这类的问题，法称以后的各家更进行了详细研究，所得的正确结论是：五根现量一刹那便完成了，第二刹那一定是意识的活动，即意识现量，其后即可纯由意识开展，无须再有五根现量来夹杂的^①。第三，自证现量，这是“心法”和“心所法”对于自身的了解，也就是自己意识。“心法”了解对象的总相，“心所法”则了解对象的某一方面，或某种意味。在它们了解对象的同时，也对自身有一种了解。譬如眼见色相觉得赏心悦目，在这见色的时候，不单是了解对象为色，并还了解是“见”；又在觉得愉快的时候，也了解这是愉快之“感”。这些都是从后来记忆上会生出“是见”、“是感”的印象，所以推想当时见、感对于自身一定是有过了解的。并且它们在时间上、性质上都不容有分别，有错乱，所以也属于现量。这如要用常见的事情来作比方，最好莫过于灯火了。点着了灯，照见物象，同时也照见自己，那么，心法和心所法有自证的一回事是说得通的。第四，瑜伽现量。瑜伽指心理极其安定而和道理契合的状态。在这样状态里，对于事物的了解，也是现量的。这类现量要依据随应一种道理结合了事物，在意识上反复显现（这就是“修习”），到了极纯熟的地步，就会生起对于那一种道理的实证；这时道理明明白白地显现在意识上，无异乎五根之对五境，完全放弃了文字上的了解，也不会发生错乱，所以说为现量。从形式上区分现量，只有以上四种。

各种现量所缘的境界，即对象，是否有共同的性质呢？有的，这即是对象的各别自相——各各特殊，不关名言的相状。要是具体些解释，可以依着五根现量的对象加以分析，举出它的特征。像眼耳根和色声境相对，一定有空间的距离，因而分得出远近。对象的相状如果依着距离远近，会在思维里现出不同程度的明晰印象，那就是“自相”的，因为它是完全受着对象自身限制的。假使不管距离远近，所现的印象总是同样清晰，那便由思维结构而成，和对象本身无关，而不属于自相了。所有自相，都是真实的存在，并还属于“胜义”（这和名言假设相对而言）的存在，有它的独立体性和作用的。和这些意义相反的相状叫做“共相”，它是比量的对象。法称这样解释自相，承认对象和思维分离，实在带有扬弃瑜伽一系学说原有唯心成分的意味，他在这里就是随顺着经部的学说的。

^① 见 Th. Stecherbatsky: *Buddhist Logic*. Vol. II. app. III.

最后说一说量的作用和它的结果。量,譬如用尺量布,一尺尺地去量的作用,了解的长度是量的结果。量和量果对于现量知识即现量智的关系是怎样的呢?正确的说,现量智的本身就是量果。因为量的作用如能符合境界得着正确的了解,就算有了结果,这了解的本身即现量智,用不着另去寻找的。那末,量的作用又是怎么一回事呢?这还是可在现量智本身得着的。但是,这从它反映对象即生起印象的一方面而言。有了印象,才有了解,所以从了解分开来说为量的作用。或者疑惑量和量果一体,不是因果混杂了吗?这也不然。这里不用能生、所生那样的因果关系去解释,只说它们相待安立,不妨各作智的一部分。印象与了解既不是一回事,也就无所谓混杂了。后世唯识家相、见、自证三分学说,即在这样根据上成立的。

以上关于现量各方面的解释,法称所说的和陈那、天主所说基本上相同,不过采用经部学说,承认实有外境,它的唯物倾向,是很明显的。至于“似现量”,法称没有谈到,这可以参考因明大、小二论(即“理门”和“入论”)。简单地说,“似现量”不能视为比量,因为它的对象还是自相,但有分别,有错乱,不成现量,所以说它为似量。

三

人们的正确知识,除掉现量,就只有比量。现量以纯粹感觉为主,范围狭隘,比量却通于思维的绝大部分,思维逻辑是完全包括在内的。这可分作两类:自己了解事物作用的叫做“为自比量”;将自己的知识传给别人,或者提出自己的主张来加以论证,这些叫做“为他比量”。两类比量的性质、成因都一样,不过为自比量用思维,为他比量用语言,形式上显然不同。而思维和语言原来密切相关,所以也可说,为自比量是结构语言的思维,为他比量是发表思维的语言,二者只各有偏重而已。现在先说为自比量。

比量属于间接的知识,乃是依据已知经验推度未知事物的。推度的方法要凭藉一定的理由即“因”来做媒介,从已知的部分通到未知去。这样的因,应该具备三种性质即“三相”。由此,为自比量也说为从三相的因所生的知识,而这知识的本身即系量果,和前文所说现量的情形是相同

的。现在问：因的三相是些什么呢？第一，在所推度的事物即“所比”上的确有因，第二，在和所比同类的事物即“同品”方面决定和因相关，第三，在和所比异类的事物即“异品”方面决定与因无涉。这里所用的所比、同品、异品这几个术语，还须略加解释。所比，是说思维里要加以“某种差别”判断的事物。某种差别的术语叫“法”，含有这种差别的事物便叫“有法”，因此，所比不外是一种有法。同品呢，就是所比以外的一些有法含有所作判断的共同性质的。在因明的典籍里，常常举当时各学派所争论的一个主题来作说明的例子，即是：“声常呢？还是无常？”声在这里主要地指概念说，不单是泛泛的声音^①。有些学派像属于婆罗门一系的，认为概念原在事物以外永久存在着，或者概念一经构成以后就再也不会变化、消灭，这些都是说“声常住”的，佛家不然，说“声无常”。现在，还可以用这个例子来作上文的说明。假使我们要对声加以“无常”的判断，这里声就是所比，在它以外的事物像瓶、盆等日用器具，也会有我们所要判断的无常性质——这只指一切无常现象的共同性质而言——那些就可看做声的同品。至于异品呢，原来是“非同品”的意思。这可从最宽的范围说，同品以外的一切事物，都是异品。又可从最窄的范围说，和同品正相反对的才是异品。也可以直截的说，没有同品意义的就属于异品。现在仍以声无常那一判断做实例，印度多数学派都承认有纯粹的虚空，它和包涵其中的物质变化无关，不会有无常的意义，所以可当作异品。明白了所比、同品、异品的所指，我们就可总结说，对于“声无常”这一判断要举出它的正当理由即“因”来，一定是在所比的声上面含有着的，也和同品瓶盆等决定相关的，却对异品虚空决定无涉的；这样说那个因，是具备了三相的。

具备三相的因又有三样：不可得的、自性的、果性的。这些都从因和所要加的判断“法”的关系上来区别。最初不可得因，像在某一处作没有“瓶”那样东西的判断，而以没有认识到“瓶”为理由，便是一例。这在我们思维里已经有了可以发现瓶的一些条件，如相当的空间、明度，乃至意识的期待等等，假使真有瓶那样东西，一定是会认识到的，现在却不然，自可说是没有瓶的了。不可得因就是如此构成的。人们的思维常常要和从前的经验比较，并随处用矛盾律作决定，不可得因可算是一个最突出的例

^① 参照宇井伯寿著《佛教论理学》三〇—三八页。

子。其次自性因，这说只有所要加的判断“法”的本身才是这样的。如判断这是一棵树，因为认识了它是杨柳的缘故，杨柳属于树的一类，说杨柳即含有树的意义在。这全用概念的外延关系来作判断，晚世因明里论证偏重形式的也常用这类方法。像唐代玄奘所作有名的《真唯识量》就是的。但这样论证的效果有时只限于形式上的正确，而不一定能服人之心。最后果性因，这依据经验上时常连带生起而可说为广义的因果的两件事，取它的果来推因。好像由于某处已经有了烟的缘故，便判断那里会有火。这在经验上已认识到烟是有火的结果，所以由烟就可推出做它的原因“火”来。多数比量均属这类型式，范围极宽。以上三样因，第一应用于否定判断，第二、第三应用于肯定判断，但它们成为正确理由的根据完全相同，一定要和所加的判断“法”有相随不离的关系。

人们思维作否定判断的时候，对于所否定的事物必须有过经验，这样从清晰的记忆意识到现在不能再发现它，才决定说它没有。否则像时间、地点乃至它本身都很遥远的境界，即使未曾发现也不能判断它的有无，作了判断也没有意义，因为无法去作检验的缘故。现在由这样的根据来说不可得因，照它运用的方式，可以区别为十一种^①。第一是总相的，叫做“自性不可得因”。譬如说，现在这里有了一些可以认识到烟的条件，而烟不可得，当然是没有烟的了。这是从烟的本身不能认识来作否定。第二，联系到果性因，而有“果不可得因”。例如在这里没有烟的认识，就可以否定发烟的原因“火”。第三，联系到自性因，而有“能遍不得因”。像前文所说，自性因可用两个有种属关系的概念为依据，这两个概念必定是互相交遍的，范围较宽的一个（上位概念）叫做“能遍”，较窄的一个（下位概念）叫做“所遍”。假使没有能遍概念所表示的事物，当然所遍的也没有，譬如在这地方判断没有能遍的“树”，自不会再有所遍的“杨柳”。其次，否定判断不必限于事物正面的不可得，如有和这事物相反的现象可得，同样地能否定那事物，所以在上面所举三种不可得因而外，还有种种相违可得的否定因。由此，第四为“自性相违可得因”，这直接从自性不可得因推了出来。如在这里见着火，便可否定冷的感觉，因为火同冷觉的自性是相反的。第五，联系果性因又推出了“相违果可得因”。尽管没有相反的事物，只要发

^① 在法称的几部主要著作里，所说不可得因的种数不尽相同，《量评释论》举了八种，《量决定论》举了十种，《正理一滴论》则举十一种。这里是据《正理一滴论》而谈。

现了它的结果，一样地可用作否定判断的根据。如在这里有了烟，我们就可否定冷的感觉，因为烟是冷觉自性相违法火的结果，有烟一定是会有火的。第六，联系自性因，运用概念，成了“相违所遍可得因”。这说明否定判断的根据也可采用相违法所遍的事物，不过它和所否定的事物相望，时常是反对的，而不一定互相矛盾，因此它的性质特殊，可以除外不用。例如在这里发现了燃烧着的東西，而要否定冷觉，但燃烧物也许只是星星之火，和冷觉反对却不矛盾，那判断的决定性就不大了。第七，再联系到果性因，用和事物结果相违的法来作否定判断，成为“果相违可得因”。例如见到了火，就可否定气温的降低。因为火同低温的结果冷觉相反，由此展转推到冷的原因低温上，也是相反而能够予以否定的。第八，联系自性因成为“能遍相违可得因”。假使这里有了和某种事物能遍相反的现象，也可展转否定了那事物，譬如见到了火，就不许再有冰霜的感觉。因为冰霜的能遍法是冷觉，它和火相反，有火，冷就不存在，冰霜之感当然也不会有了。第九，从果性因的关系倒转来推度，不由果推因，而由因度果，这便成了“因不可得因”。譬如见不着火，否定了烟；火是烟的原因，火不可得，自然没有它的结果烟了。第十，“因相违可得因”，这从和因相反的事物展转推到结果上去，譬如由靠近火炉，否定了战栗。战栗的因是冷觉，由火否定了它，也就否定了战栗。第十一，是比较曲折一些的否定判断，叫做“因相违果可得因”。只要发现了和因相违的事物的结果，一样地可用来作否定判断的根据，如在这里见到烟而否定了战栗。这连结上面所说的例子看，是很容易了解的。以上十一种不可得因从“果不可得”到“因相违果可得”一共十种，只是运用的方式不同，论其性质都可归到“自性不可得因”里去。这些格式常在思维里运用着，使否定判断愈加明确，所以属于自比量的差别。

四

次说为他比量，这是表白具备三相因的语言。比量原来指的知识，现在又说为语言，是因为有了语言就能发生比量的知识，知识是果而语言是因，因上假立果名，所以也可称语言为比量。这样语言运用起来有一定作法。在陈那以前，佛家通用宗、因、喻、合、结的“五分”，后来经过陈那精简

改为宗、因、喻的“三支”。五分变成三支，这不单是形式上的简化，实际性质也改动了。比量所用正确的因，必须具备三相，这从陈那加以刊定后才确实了解其意义^①，而三支作法正是清楚地表白这样三相出来，和五分泛泛地用譬喻比度的方式完全不同的。试举一例，如推论某处有火，用五分作法可以这样说^②：

某处有火(宗)，
 发见了烟的缘故(因)，
 好像厨房等处(同喻)，
 现在某处也一样地有烟(合)，
 所以那里有火(结)。

这是用同喻的格式，要是用异喻，可以从第三分起改说：

好像池塘等处(异喻)，
 现在某处不是那样而有了烟(合)，
 所以那里有火(结)。

假使用三支作法，就可这样说：

某处有火(宗)，
 发见了烟的缘故(因)，
 若是有烟的地方就会经验到有火，好像厨房等处(同喻)，
 若没有火的地方一定见不着烟，好像池塘等处(异喻)。

在以上作法里，因的一支表白了因的第一相“所比定有”，同喻支表白了因的第二相“同品定有”，异喻支又表白了因的第三相“异品定无”。如此因的作用就完全得到发挥，足以成立比量，再不须另说其他部分了。这可见三支作法的特点在于正确表白具备三相的因，是不同于五分的。陈那以后，佛家发展三支的用法，显然有很分歧的趋势。一方面有要求各支形式上更加精密的，这由护法、清辨等完成这工作，而经玄奘传来中国益见进步，在现存的各种著述里随处可见。另一方面又有要求各支形式简单化的，这由佛护、月称等完成这工作，而传播于西藏，也影响到一般的著述。法称生当这思潮激荡的时期，也感觉三支形式有重加考虑的必要，就

① 陈那刊定九句因性质的专著是《因轮论》，参照《内学》第四辑所载《因轮论图解》。

② 旧译五分的格式有几种不同说法，这里是依正理学派的所说，参照宇井伯寿著《印度哲学研究》第五卷、三三一—二页。

提出另一种方案来,这在他解释为他比量的语言格式上表现得很清楚,是可以特别注意的。

他以为,为他比量的语言依着运用方便可有两种不同的格式:一种是带着“同法”性质表示因和同品相合的,一种是带着“异法”性质表示因和异品相离的。这两式只是合离的形态不同,实质完全一样,都能表白因有三相,而属于完全的比量。法称这样将同法式和异法式分开,认为可以单独运用,再和为自比量中三样的因分别结合,便构成种种式样。先举用同法式和不可得因连结起来的例子,可以这样说:

在某一处具备了可以认识那样事物的条件,而没有认识到它,就可说它是没有的,像龟毛、兔角。现在某处有了可以认识到瓶的条件,却没有见着瓶。

这些话表白了不可得因的三相。从“在某一处到龟毛、兔角”,是和三支中同喻作法相似的,正面表白因的第二相同品定有,反面连带表白因的第三相“异品定无”。“现在某处云云”那句话和三支中因的作法相似,表白因的第一相所比定有。由此,这几句话表白三相具足,可算是完全的为他比量。其次,用同法格式结合自性因,比较复杂。一,如用纯粹的自性因,可以这样说:

随便那一种存在的事物都是无常的,好像瓶盆等等。

这从无常性质的本身演绎出另一种普遍的概念“存在”,它和无常性可说是一体,凡属无常的事物没有不暂时存在的。二,如将自性因略加限制,可以这样说:

若是有生起现象的事物,那就是无常的,好像瓶盆等等。

这从“存在”因的本身区分出较有差别的部分来说,依旧属于自性因。因为存在的事物也许时间长久,不容易觉得它的无常,现在举出存在的差别性质“有生”,有生必有灭,便很清楚的了。三、还可以在自性因上加以特别限制而这样地说:

若是所作的事物,那就是无常的,好像瓶盆等等。

这又从有生的本身分析出所作的一特点来,所以是更加特殊的自性因。另外像说“一经努力便会发生的”或者“随着因缘而不同的”等理由,也是特殊自性因的一类。只要人们已认识到“存在”、“有生”、“所作”等和所判断的“无常”有一定不离的关系,那么,现在凭藉记忆,应用它们,自然

都是正确的理由，不容多加解释的。以上三类自性因所举的例子，还要补充一句说：

现在声是存在的，或者是有生的，或者是所作的。

这样连结上文，完全表白了具备三相的因，成功为他比量。再次，用同法式结合果性因，可以这样说：

随便那一处有了烟，一定也有火，好像厨房等等，现在彼处是有了烟。

这也是表白了三相的为他比重，不过烟与火的因果关系，须是以前经验过的，否则便容易错乱。

再说用带异法的格式。先结合不可得因，可以这样说：

随便那一种实有的事物，有了可以认识它的条件，一定是会被认识到的，好像那苍苍的颜色，但在这里可以认识到瓶的条件具备了，而见不着瓶。

开头几句话表白因（具备了条件而没有认识到）和异品（实有的事物）的相离，即是因的第三相“异品定无”，连带着表白因的第二相“同品定有”。末尾一句话表白因的第一相“所比定有”。由此三相具足，构成为他比量。其次，和自性因结合，可以这样说：

不是无常的事物就不会是存在的、或者有生的、或者所作的，但现在声是存在的、或者有生的、或者所作的。

这些话也表白了因的三相，成功为他比量。最后，结合果性因，这样说：

随便那一处没有火，也就没有烟，而这里是有了烟的。

这也是表白因三相的为他比量。现在要问：上面所举的那些例子，由同法或只能明白了因和同品的相合，怎会决定因和异品的无关呢？由异法式只能明白了因和异品的相离，又怎会决定因和同品的交涉呢？（实际有同品和异品里都含有着的“共因”，也有都不包含的“不共因”，不明白说出来，是难以区别的。）这就要依靠语言的“义势”（意之所至，即是“义准”）来作检验了。一般的说，如果因真是和同品相合，或和异品相离，到达了它能表白和所判断的“法”有一定不离性的程度，那个因也就不会再通于异品或者离得开同品，所以不管同法式也好，异法式也好，单用一种尽可以表明因的三相具足，而无需同法、异法并举的。因在自性因和果性因，

只要性质确定,用来固然不会错误,就是不可得因正反相形,也很容易了然的。可是这里另有一个问题,那些式子虽说了因的三相,却没有明白结论,即是没有三支里面的“宗”,难道这也不须说出来的吗?是的,若在说因三相的语言里,已由义势令人明白一定是怎样的宗,那便不必再说它了。(像前文所举同法式或异法式连结不可得因的例子,都可由义势明白它的“宗”是“这里没有瓶”,所以不必再说。其余各例,也可类推。)

五

像前面所说,同法式或异法式的为他比量(即比量的语言)都可以不说宗,但有时为了完足语意起见,自不妨将宗标举出来。并且在语言里含蓄着的宗,究竟怎样才合式,也应该有种明确的认识。因此现在解释一下宗的构成条件,还是很需要的。关于这一层,从陈那的“理门论”“集量论”以来,就有精密的传统说法^①,法称也沿用了它,以为正确的宗必须具备自性的、自己的、意乐的三种性质,并还要离开各种错误。先解释各种性质。第一,宗只限于是自性的。在比量的语言里,以宗对因说,它藉因而成立,即以所立做自性。真正的宗必定是说比量时认作所立的。譬如讨论“声是无常”,举出“是眼所见”来做理由,这就成了问题,也可以先行讨论,而带了临时的所立性质,但它并非原意所要成立,所以不是真正的宗。第二,宗又是属于自己的。自己指当时立论的人而言。一般立宗的依据都出于自、他双方公认的典籍,但这不限制立论者思想上的自由,并还尊重他的自由,所以正确的宗应该是立论者自己所选择而不受典据上的限制的^②。第三,宗又是意乐的。真正的宗要依立论者意之所在而定,不能拘拘于表面的语言。有如数论学派想论证“神我”的存在,方便地用比量的语言说:“眼根等等由各种成分积聚起来的,一定为另外一种法所受用,这如同床席等(为人所用)一般。”这里所说另外一种法的意思指着“神

^① 《理门论》简别宗的性质说:“是中唯随自、意乐,为所成立,说名宗,非彼相违义能遣。”此解很为精密,《集量论》便完全据以立说,参照《内学》第四辑所载《集量论释略钞》第二一、二二页。

^② 这些典据大都是解释“经”的“论”,引“论”立宗,而不一定依照作论者所说,所以称为“不顾论宗”,也就是《理门论》所谓“随自”。法称的学说很强调这一种性质,在错误的宗即“宗过”里便废除了“自教相违”不谈。

我”，虽未明说出来，却可一样地当它是宗而加以讨论。其次，宗具备了三种性质，不一定就正确，还要避开各种和很明显的现象相矛盾的错误。这可举出四种来：第一，和现量相矛盾，也就是为现量所否定的。如说：“声音不是用耳所听到的”，这显然和感觉现象相违，不能成宗。第二，和比量相矛盾的。如说：“瓶是常住的”，虽然瓶现在还完好，但是它终会归于毁灭，这可以想像得到的，所以那样说法与比量的结果相违，不能成宗。第三，和一般人公认的事实相矛盾的。如说：“太阳不是恒星”，这非常识所允许，不能立宗。第四，和自己的话相矛盾的。如说，“比量不是量”，这话自相冲突，更显然不成为宗。凡是真正的宗一定要离开这些错误^①。

现在，再来解释正确的说因语言要避免些什么错误。最先，因所说的是三相，假使有一相未曾说及，自然是错误的，这叫做“缺因过”。不过像前面所说用同法或异法的比量格式，表面好像三支不备，而义势已经具足，就算不得缺因。其次，虽说了三相，而立论者或敌论者不承认或有疑义，也算是错误的。这又可分三类：第一，关于因的第一相即“所比定有相”的，若立敌双方不承认或疑惑时，都是“不成”的错误。如辩论“声是无常”，提出“非耳所闻”做理由，这在立敌双方都难承认，叫做“两俱不成”。又如尼犍子建立“树木有意识”的宗，举了“剥皮就会枯死”的理由，在立论者也许依据人们有皮肤即有意识这一点而说，但人们的死亡是以一切根识消灭了为断，而这样的意义，在树木上找不出来，所以那剥皮会死的说法不成为有意识的理由。又如建立“苦乐等感情都是无意识的”，提出“有生灭无常”来作理由，但说这些话的是数论学者，他们的本宗只承认一切现象有转变而无消灭，所以那样的理由是连他们自己也不允许的。以上的两种错误合称“随一（即立敌任何一方）不成”。又因的本身有疑义，也属于不成的错误。譬如远远地看到好像是烟的现象，而实际是蒸汽，是灰尘，是雾气等，还不能决定，要是就用来证明那地方会有火，当然也是错误的。这叫做“犹豫不成”。又如因所系属的地方不能确定，像听到山谷里孔雀在叫，便指定某一处有孔雀，但某处距离既远，是否真在那里发出雀声呢，无法决定，这样理由也犯了犹豫的错误，可称为“所依不成”。又因所依靠的“有法”本身有问题，连带地使因变为不成，如胜论学者主张随处

^① 四种“宗过”的名目，依次为“现量相违”、“比量相违”、“（世间）极成相违”、“自语相违”。

有和灵魂同样的“我”，举了“随处可以发现知觉、感情等属于我的性质”做理由，现在姑不谈那理由是否正确，而在敌论者里面像佛家，首先就不承认有所谓“我”，那理由又从何处发生呢？这种错误由有法连带而来，所以叫做“有法不成”。以上六种是为一类。第二，关于因的第三相“异品定无”，如果不成或有疑义，都属于“不定”的错误。有如说“声是常住的”，举了“可以认识得到”为理由，这在“常住”的同品虚空上固然会有，在异品瓶等上也全部会有，究竟声是和瓶等一样的无常呢，还是和虚空一样的常住，无从决定，就叫做“共不定”。又如举出了理由，在同品、异品方面都有，却不是全部的，这些也是“共不定”，详细分别可有“同品遍转（即全部含有因法）、异品分（一部分）转”“同品分转、异品遍转”“俱品（同异两品）一分转”三类^①。又因的第三相有疑义的时候，也是不定。如要证明某人不是“一切智者”，举了他能辩为理由，在这里，我们对于这一论题的异品“一切智者”虽可看他作寂默的人（智者称“牟尼”，有寂默的意义），但他是否纳于语言，并不明白，就不能用来反证非一切智者一定会辩，而成为疑问了。所以那样理由对于因的第三相“异品定无”构成犹豫，依旧是“不定”的错误。以上五种又为一类。第三，颠倒了因的第二三相，便成了“相违”的错误。正确的因应该在同品方面一定有，异品方面一定没有，假使现在倒转来变为同品定无而异品定有，那末，恰恰可以成立和原来主张相反的宗，所以叫做“相违”。这有同品全无而异品全有的，譬如成立“声是常住”，提出“所作性”为理由，这在常住的同品虚空上完全没有，而在异品瓶等上全部都有，结果反证明了和原意相违的“声是无常”的主张。又有同品全无而异品分有的，譬如主张“声是常住”，举“由努力而发生”做理由，这在同品的虚空上完全没有，在异品电等自然现象上虽也没有，但在异品瓶等人为现象上便有，依旧证成了相违的主张“声是无常”。以上两种又为一类。

三类犯错误的因里，第一、第二都附带有犹豫性的而言，第三类似乎只限于决定的，但事实上会遇着有犹豫的情形，这也算错误，不过属于“不定”，却非“相违”。譬如声论学者要证明某人是“一切智者”，举了“能说话”为理由。这就异品说，非一切智的人也会说话，不成问题，但同品的一切智者呢，是否即以会说为特征，无从决定，所以那样的理由在两可之间，

^① 这些“共不定”的实例，可参照《因明入正理论》，金陵刻经处刊大疏本、卷六，一七页以下。

不能判断宗的是非,就成为“不定”的错误。这是因在异品定有而在同品有无犹豫的例子,另外还有因在同异品双方都是有无犹豫的。譬如胜论学者要成立“人们活着的身体里一定有我”,举了“具备呼吸、瞬目等生命现象”为理由,这理由正确与否,自该看它和同异品的关系如何而定,但此处的同异品就有问题。像敌论者佛家根本不承认有“我”,由此立论者所举同品在敌论者都视为异品,而敌论者认为异品的在立论者又成了同品,这样同异品上有因无因便很难说了。并且同异两品同时是犹豫的,更没有方法互相推论。如是暧昧不明的理由,判断不了主张的是非,所以归于“不定”的错误一类。

像前面一再说到的正确比量语言,能将因的三相完全表白出来,就能够建立自家的主张,完成为他比量的效用,所以不须像往日采用三支的习惯,另举所谓“喻”的来作因以外的一支。不过在那些比量语言里还未能完全排除了旧的成分,从前常用的“如瓶”“如空”等个别事例,也可说为狭义的“喻”的,仍然被保留下来。它们自也有一些作用,就是关于因和所立法不相离的性质,虽已有了概括说明,可以引起人们的记忆,来对照当前事实,承认那比量的判断不错,但是再举些个别例子,使人记忆的印象更显明而具体,这对论证或辩难是不无意义的。因此,为着比量语言的彻底正确,就须兼顾到这些残余部分,不令犯一点错误,以免贻累于全体。像从前三支比量里所有各种喻过,都应该了解而注意避免^①。另外,从前喻过里的“不成”、“不遣”,只说决定性的,其实带着犹豫的同样是错误,这可以增加种种“犹豫不成”、“犹豫不遣”等过失名目。还有从前喻过里“无合”、“无离”,应该区别不能构成“合”、“离”和没有说出“合”、“离”的两类。这样一推衍,正当的喻过就该有十八种了^②。

最后,比量的语言犯了错误,经他人指摘出来,不管用什么形式说,只要能妨碍立论者主张的成立,都叫做“能破”。有时候,原来的主张并无过失,而举错了,这是“出过”的一类,或类似过失,从前就称做“过类”,因明里叫它做“似能破”。正理学派的经典对于“过类”有很详细的分析,陈那加以简别,只承认十四种比较合理^③,但这些仍可对照因喻的错误辨别出

① 念过详见《因明入正理论》大疏本、卷七、二二页以下。

② 这是在《因明入正理论》所举十种喻过以外,再加“能立犹豫不成”、“所立犹豫不成”、“两俱犹豫不成”、“不说合”、“所立犹豫不遣”、“能立犹豫不遣”、“两俱犹豫不遣”、“不说离”八种。

③ 参照《内学》第四辑所载《因明正理门论本证文》一六页以下。

来,用不着另立名目,所以无需讲说。还有“负处”一类,在立敌辩论的时候,双方都应注意避免,旧说很繁琐,这可另行料简,此处也就从略了^①。

六

佛家因明原是在和他宗学说斗争的过程中发展起来的,法称的议论发挥这种精神,尤其积极^②。此外,他还凭藉陈那的业绩,用犀利的批判方法,使因明学说更迈进了一大步。这可举几点来略加说明。

第一,法称重新改革了为他比量三支格式的意义。在他以前,陈那刊定了三支,虽已变更了旧式五分的实质,但形式上、名目上,还保留一些旧物,特别是同喻异喻,性质变了,欲依然称之为“喻”,这在名实之间就显明地存着矛盾。陈那的《理门论》对于这一点,也常很费气力加以解释^③,但始终不能令人释然。到了法称,便坚决主张合因喻为一体,不必再沿用“喻”的名目(见上节)。这样消除了实际的矛盾,而为他比量语言之为整个“因”的表白,其意义也就极端明确了。并且,法称统一了因喻,又还颠倒了它们的次序,将相当于“喻体”的一部分提到最前面,应用上便另有其意义。从这样的格式里,可以见出每一个“因”都是成功普遍定理的性质,才用来作判断的依据,而比量思维是从一般认识应用到个别事例上面的演绎方式,也随着明明白白地表示出来。由此,很容易令人想及西洋逻辑的三段论式以“大前提”、“小前提”、“断案”为次序,法称的改革三支,很和它相近,是不是有意参酌采用的呢?这在现今还不能论断,毋宁说,他是随顺“为自比量”的性质,要做到语言和思维的一致,自然而然地创造了那样格式。不过,由此新途径打开以后,思辨活动在语言中的表现,相随着扩充很大的范围。因为三支改成因宗衔接的次序,证成了宗,就可用作新的因去作进一层的推论,展转相续,可以开展无穷。在印度佛学界实际运用,像月称等都有很好的成绩,而他宗如声论学者也跟着主张改动五分的

① 法称著有小品《诤理论》一书,专门批判“负处”之说。现存藏文释本,名为 rtshod—pahi rigspa,收在奈塘版《丹珠尔》经解九十五帙(mdoce)三八四—四一六页。

② 关于法称学说中针对他宗的议论,见于莲华戒所著《正理一滴论所破略说》(rigs-pahi fhigs-pahi phyogs snga-ma mdor-bsdus-pa),此书收在奈塘版《丹珠尔》经解第一百一十一帙(mdo shc)一〇六—一〇五页。

③ 参照《内学》第四辑所载《因明正理门论本证文》一〇页。

次序,可见法称改革三支的影响是很大的。

第二,法称掌握到语言应与思惟一致的原则,因而解决了为他比量里一些纠纷的问题,这主要表现在废除“不共不定”、“相违决定”的两种因的错误上原来陈那用“九句因”的图式分析因的正确与否,到了第五句“同品无、异品也无”便发现一种特殊情形。在这一句里的因,只限于当时成问题的事物(即有法)上才有,它是独一无二偶的性质,对于同品、异品都无法结合,也就与成宗无关,这自然是错误的。可是只能视作“不定”一类,叫它为“不共不定”,其实和一般“不定”以同品、异品都有因而成错误的原理完全不符。法称从根本上推翻这一“不定”错误的说法,他以为平常思惟里并不会“不共不定”那样的情形。因为比量思惟都从同异比较上着眼,假使当时想到的理由只限于所比的事物才有,自不会进行比量,那又何从表现于语言?所以关于因的后二相错误,只能推及同时犹豫的程度为止,决不能再有“不共不定”之说。不过,陈那所判也有事实的根据,当时声论学者便曾用“所闻性”的理由来成立他们的“声是常住”主张,“所闻性”只限于声上才有,岂非“不共不定”的例子,这个还牵涉到分外一种所谓“相违决定”的因的错误问题。“相违决定”在陈那也视作“不定”因过之一,而情形又很特殊。因的正确与否,一般只就比量语言中因的本身而言。如果它三相具足,一无问题,也就算正确了。“相违决定”却不然,尽管所举的因单独看来是正确的,而在立论的人有时候不得不承认另外的理由可以成立相反主张的,也三相具足表面正确,那末,这两种因碰到了一起,就会使立论者自己也糊涂起来,究竟谁是谁非,无法决定。这样从另外一种因来使原先视为正确的因变成不正确,只可归类为特殊的“不定”错误。这也有实例。如胜论学者对声论者说“声是无常”,以“所作性”做理由,声论者便可提出反主张“声是常住,所闻性故”,还可加上个同喻“如声性”。因为胜论本宗也承认有声性,即是声的同异性(此即种类的概念),自然连带着不得不承认“所闻性”因的正确,于是构成“相违决定”,胜、声两家的主张都犹豫莫决了。法称对于这一种错误有比较深刻的看法,他以为这在正常的比量中也是不会发现的。只要任何一种因能充分地成立了宗,即使再举得出别种因来,也自会相顺相成,否则原来因的本身就有问题。话虽如此,但胜、声两家主张的矛盾事实俱在,又如何解释呢?法称以为,这只是不信任经验,但凭言教演绎比量,以致对于所讨论

的问题会构成这样的混乱。其实,有些教条观察不真,认识不足,很容易发生种种不正确的说法,那都是经不起现量或比量考验的。法称这样分析“相违决定”的真正根据,证明它并非正常比量里所有的现象,所以语言上也不该有这种错误。他还另外举了一例。如胜论学者主张在一切事物之外另有一种最为普遍的“有性”,事物结合到它才会有“存在”的意义。现在问,究竟有那样的“有性”没有呢?这很容易明白,只凭经验好了。我们可直接地用不可得因来作比量说,凡是具备了认识条件而认识不到的事物,都是没有的,如龟毛、兔角。现在于一切现象上并不能直接经验到“有性”,那自然是没有的了。这时候如还要相信胜论之说,不肯放弃他们的教条,就会依着经典另作一种因性的演绎,而这样说:“凡是一时现见它会和一切现象相结合的,那一定普遍的存在,有如虚空。有性正是一时候连结到一切现象的,所以它也普遍的存在。”这一比量,在胜论学者无批判地信仰其本宗的,自会碰到了上面所说的不可得因形成犹豫莫决,其实只看他是相信经验,还是相信教条,就会解决这一问题的。

第三,法称重视经验的事实,为因明理论建立更稳固的基础。如比量方面,因和所立法的“不相离性”本以现象间的相属关系为根据,但从前的解释,不是分类繁琐(像佛家古师说五种、数论学者说七种等),便是意义模糊,法称改从经验的事实出发,简单明了地限定它为自性的和果性的两类。自性的是就一种特质或概念加以分析而得,果性的则由平常的因果关系而来,这样的相属,自身便有了保证,再也不致犹豫。至于不可得因,从反面证明有相违的自性或相违的果性,以见事物的本身不容存在,这也同样地易于确定的。还有,这些依据经验便自然有个限度,要是不能现量经验的境界,或者时间的太久,空间的太大,乃至自体的太微细,超出了感觉范围,那都归于存而不论之列,这在上文已一再说过了。

以上各点,都是法称学说的精到处,而大大地发展了因明理论的。此外还有关于比量由遮诠运用概念的一种理论(术语谓之“阿颇谟”),法称也特有发挥^①,这拟另题介绍,此处从略。

(一九五四年一月二八日—三月二五日,改正稿)

^① 法称的《量评释论》第一品四十二颂以下详说此义。

（五）试论中国佛学有关心性的基本思想

大成于隋唐时代的中国佛学，可以天台宗、贤首宗和禅宗的学说为其代表。这几宗的学说虽渊源于印度，但中间经过了融通变化，其基本思想特别是有关心性方面的，仍否和印度佛学完全一样的呢？这是要明了中国佛学的特点所应研究的一个先决问题。

现在试从中印两方佛学传承的经过来谈起。印度佛学在原始的阶段，即为了确定实践的依据，提出“心性明净”这一原则性的说法^①。佛家实践的要求在于解决人生问题。他们首先评价人生是痛苦的，接着推寻其原因和消灭它的方法，以期达到绝对安宁即所谓“解脱”的境界。但他们忽略了构成人生痛苦的社会条件，只偏向内心去追求。他们以为各种烦恼的心理和相随而来的行为即是招致人生痛苦的原因，如果消灭了这些，就会得着解脱。这自然是一种唯心论的看法，但他们由此推论人心之终于能够摆脱烦恼的束缚，足见其自性（本质）不与烦恼同类，当然是清净的了。——这样构成了以明净为心性的思想。

这一种思想通过印度的部派佛学、大乘佛学等阶段，即逐渐有了发展。特别是大乘佛学将解脱的标准提高到和他们理想中的佛同等的程度，这样，所谓自性清净的人心就或者被看作凡人凭以成佛的质地，而得名为“佛性”^②；又或被视同孕育如来（即佛）的胎藏，而得名为“如来藏”；最后还由极端的唯心看法，被认为基层的意识，含藏着发生一切认识和一切行为的潜在能力（所谓“习气”）而得名为“藏识”。随着这些对于人心的不同解释，心性的意义也由原来只从它和烦恼的关系上去作消极的理解的，渐变为从具备成佛的因素方面去作积极的理解。不过，以为人心自性

^① 此说最初见于巴利文本《增一尼柯耶·一法品》第六经，巴利圣典协会校印本第一分册第10页。“心性明净”一语，通常译作“心性本净”。

^② 此语通常写作“佛性”，但原有“族姓”的意义，故以用“姓”字更为恰当。

不与烦恼同类的那一基本观点是始终未曾改变的。

如上所说有关心性的思想发展,在中国历代翻译的佛典里也逐一反映了出来。到了南北朝时代,传习这些译典的人还分别成为各种师说。如涅槃师(主张《大涅槃经》的佛性说)、地论师(主张《十地经论》的如来藏说)、摄论师(主张《摄大乘论》的藏识说)、楞伽师(主张《楞伽经》会通如来藏和藏识之说)等等。他们对于心性之在当前是否纯净以及它与一切对象的关系如何等方面,各有不同的看法而立说纷歧。后来北方的佛家有从“禅观”的角度总结这些异说而自成一套理论的,写出一部《大乘起信论》。此论对于各家异说的取舍安排,实际是以元魏译本《楞伽经》为其标准。由于魏译的经存在一些异解甚至是误解,论文也跟着有不少牵强之说^①。尽管如此,它仍然形成了中国佛学思想的中心结构。

中国佛学有关心性的基本思想即是在这样的经过中构成的。由于中印两方佛学思想的社会根源并不尽同,它们传承立说之间即不期然地会有两种的趋向。其在印度,比较晚出的大乘佛学思想和统治阶级间的关系不甚密切。那时受到尊崇的是婆罗门一系的宗教。佛教只以国家政策的关系未遭排斥,所以其学说思想的根源一部分还是属于平民方面的。在它们的唯心理论里,仍然会出现“转依”^②一类的概念,隐含着要求变革现实社会的意味,即多少反映了平民对于现实社会之不满。这样的理论在当时印度异常庞杂的思想界里并不显得突出,自能听其流行。但一传到中国来,因为佛教主要依存于统治阶级,不容其思想对那一阶级的利益要求有所妨碍,所以就行不通了。这只要看像南朝梁陈之间的译师真谛如实地介绍那种理论随即引起激烈的反对,就可了然^③。至于其时北朝自元魏以来流行的佛学思想,虽其典据也不出较晚的大乘佛学的范围,但是经过了有意的变通迁就,采取调和的说法,肯定现实的一切(包括社会制度在内)之合理,既无所抵触于统治阶级的利益要求,自然就通行无阻。这样的思想即表现在魏译《楞伽经》的异解之内,而直接为《起信论》所继

① 参照拙作《〈起信〉与禅》,载《学术月刊》一九六二年第四期(转载于本刊本期)。

② “转依”是晚出大乘佛学用来代替“解脱”这一概念的。它的意义说,从根本上(即所依上)着眼,来消灭掉由错误认识所构成的一切对象,而另建立起由正确认识构成的一切。

③ 见道宣《续高僧传》卷一,《拘那罗陀传》。传中说反对者批评真谛译介的学说是“言乖治术,有蔽国风,不隶诸华,可流荒服”;因此,其说在陈代始终未得流行。

承发展,不用说,它的面目已是和印度佛学异样的了。

现在即从《起信论》所说,可以了解中国佛学有关心性的基本思想是:人心为万有的本源,此即所谓“真心”。它的自性“智慧光明”遍照一切,而又“真实识知”,得称“本觉”。此心在凡夫的地位虽然为妄念(烦恼)所蔽障,但觉性自存,妄念一息,就会恢复它本来的面目。这样,在实践上也只要用返本还源的方法,而谈不到实质上的变革;——这当然是与其肯定一切现实价值的思想相调和的。

也就从上面所说,可以辨别中国佛学有关心性的思想和印度佛学的根本分歧之点。印度佛学对于心性明净的理解是侧重于心性之不与烦恼同类。它以为烦恼的性质嚣动不安,乃是偶然发生的,与心性不相顺的,因此形容心性为寂灭、寂静的。这一种说法可称为“性寂”之说^①。中国佛学用本觉的意义来理解心性明净,则可称为“性觉”之说。从性寂上说人心明净,只就其“可能的”、“当然的”方面而言;至于从性觉上说来,则等同“现实的”、“已然的”一般。这一切都是中印佛学有关心性的思想所有的重要区别。

隋唐时代先后成立的佛学派别,如天台宗、贤首宗、禅宗等,它们相互之间,在指导实践的禅观上,或在评论佛说的判教上,原有不少的联系,因而它们关于心性的基本思想自然也有共同之点,都采用了性觉说。这一事实,中唐时代的贤首宗学者宗密(780—841)就曾很清楚地看了出来。他尝用《起信论》之说为总纲,刊定了当时所有的三种禅法和三种教说的地位,并批评了它们的短长。他明白指出禅法中“息妄修心宗”(此即禅宗中的北宗)、“直显心性宗”(此即禅宗中的南宗)和教说中“显示真心即性教”(此即台、贤二宗所遵之教),这些足以代表中国佛学的,一讲到心性来,莫不贯穿着《起信论》中所表现的性觉思想^②。

另外,宗密还以三教中的“密意破相显性教”(此即三论宗所遵的教说,可以代表印度佛学)为空宗,“显示真心即性教”为性宗,而对两宗作了异同的比较。他举出两宗的异点凡有十种,其中最重要的两种是,两宗所说心性的名目不同,所说性字的意义也不同。空宗之说心性只是空寂,性宗所说则“不但空寂,而乃自然常知”。又空宗“以诸法无性为性”,性宗则

① “性寂”一语,在汉译的佛典里通常作“自性涅槃”。“涅槃”的意译即是寂灭、寂静。

② 同见宗密《禅源诸论集都序》卷上之二。

“以灵明常住不空之体为性^①”。这些话是说，空宗将心性看成和一般法性同样，只有空寂的意义，而未能表示其特点。性宗则不然。它区别了心性和法性的不同，即心性是有知的、本觉的，而法性则无知、不觉。故空、性两宗同说心性，而意义各别。这一解析无异于上文谈到的性寂和性觉之分，也可用来说明中印佛学有关心性的思想异点之所在。

性觉的思想虽然大成于中国佛家，但他们常引经据典说成是印度佛学所已有。这中间也由于翻译的佛典在文字上原有含糊的地方，以致他们会随便地引来应用。就如宗密，他以为人心的本觉即是佛的智慧，引用了《华严经·出现品》的一段经文作证。骤然一看那段经文说“无一众生而不具有佛的智慧，但以妄想执着而不证得”，好象真可以证成宗密之说^②。但仔细一研究，经文的翻译上就有问题，它的原意并不如宗密所理解的那样。《华严经》梵本的绝大部分连同《出现品》在内早已散失了，不过宗密所引的一段现存于《究竟一乘宝性论》梵本引文之中，并还有西藏文的翻译^③。从梵本和其藏译来看，那段经文只说佛的智慧随处会有，即无一众生不能证得到它，因为众生的心量正与佛智相等的原故。这自然说的是众生有证得佛智之可能，并非就已具备了佛智。汉文经典中那样的译法，意义很为含糊，宗密受了《起信论》思想的影响，先有真心本觉等成见，也就不加推敲而随便引来自成其说了。

此外，中国佛学中的性觉说构成以后即在几个方面有其发展。其一，有些佛家将本觉的心夸大为圆满妙明的圆觉，撰出一些假托为翻译的书如《楞严经》、《圆觉经》等发挥其说。他们还对于《起信论》中没有说得清楚的“如何从本觉的心发生一切世间现象”这一问题作了补充的解释。在《楞严经》里即模仿印度通俗的世界构成说，以为由内心扰乱发生尘垢，次第构成虚空、风轮、金轮、水轮等等，终于有了山河大地的世界^④。这样的说法自然是无稽之谈，但从前的佛家深信不疑，多方阐扬，致使此经成为极其流行之书。

① 同见宗密《禅源诸论集都序》卷下之一。

② 同见宗密《禅源诸论集都序》卷上之二。

③ 此段经文的梵文片断见日人宇井伯寿《宝性论研究》第327—329页。其藏文翻译见影印本《西藏大藏经》第二六卷，49页第1段5行以下。

④ 见《楞严经》卷四，原文是为答复“如来藏清净本然云何忽生山河大地”的一问题而说。

其二，贤首宗的学者从法藏(643—712)开始，即将性觉之说和有关如来藏的经论联系在一起，建立了“如来藏缘起”的理论。后来还将《楞伽经》、《起信论》以及《法界无差别论》等，总判为“如来藏缘起宗”，以与所判印度佛教中的“随相法执宗”(部派佛学)、真空无相宗(大乘佛学中观派)，唯识法相宗(大乘佛学瑜伽行派)并列，而视同大乘佛学的最后定论^①。这一种看法，从印度佛学源流来说是有问题(其详当另题论述)。

其三，性觉说在另一方面的发展，是从心性的本觉推论到与心相关的一切法也都带着觉性。这可能是反对将心性等同法性的极端看法，乃将法性也说成心性一样。明白提出此说的，是天台宗学者湛然(711—782)。他在所撰《金刚钺》的短篇论文里，即以此种观点大谈其“无情有性”的主张(无情是说身外无情之物，如草木砾尘等；性是说佛性)，终于成为一类泛神论的思想。

其四，在禅宗方面，自南宗畅行以来，更是围绕着性觉的思想作出种种机用的发挥。像禅师们指点学人所常说的“即心即佛”、“本来是佛”、“平常心是道”以至说到“一切现成”，无一不要联系性觉思想才能理解其真意。禅宗本来标榜不立文字，但也主张利用教说来为启发(所谓“发明心要”)。在《起信论》、《楞严经》、《圆觉经》等书流行之后，禅师们即公开地取为典据，故旧传有《楞严》、《圆觉》、《维摩》为禅门三经之说。其关于心性的思想会和那些经论所说的一致，可不待烦言而解。到了后来，禅宗还因宗密揭出荷泽(神会)的秘传，以“灵知”解人心的本觉，而明言“知之一字，众妙之门”，甚恐其混同知解，而予以反对。这样用心于知解以外，又不期然成为一种神秘主义。

总之，在中国佛学里有关心性的基本思想可说是极其重要的一部分，有时还可算是中心的部分，佛家思想是通过中国佛学来影响于别家学说的，也常以这部分为其重点。现在辨明它和印度佛学所说不同之处，以见其特征，应该是有一定的意义的。但上文所说仅仅是初步的论究，还有一些问题以时间所限未及谈到，只好等待他日再补充研究了。

(原载 1962 年 6 月 6 日《光明日报》)

^① 见宗密改订本、法藏《起信论疏》卷一。

(六) 五代佛教

五代佛教是叙述从公元907—959年五十余年间,经历了后梁、后唐、后晋、后汉、后周五个朝代的佛教。这时中国又南北分裂,北方是五代更迭,南方则先有前蜀、吴、吴越、闽、南汉,继有荆南(又称南平)、楚、后蜀、南唐诸国(通常连同北方在后周时割据独立的北汉,合称十国)。北方兵革时兴,社会秩序受到严重破坏,国家又对佛教执行严格的限制政策;南方则各国相安,社会比较安定,帝王都热心护教,因此两方的佛教,一则勉强维持,一则续有发展,其情况各不相同。

北方从后梁到后汉,各代对于佛教多因袭唐代的旧规,也例行诞节诣寺行香、斋僧、僧道对论、赐紫衣师号、度僧等事,但对僧尼的管理则比较严格。管理机构为祠部(后梁),后设功德使(后唐)。度僧一向禁止私度,如后梁龙德元年(921)即再申明令,愿出家者须入京师比试经业。后唐、后晋也同此限制,并禁新建寺院。不过后来功令渐弛,寺僧仍归浮滥,直接影响到国家的赋税、兵役,所以到了后周世宗显德二年(955)便毅然对佛教予以沙汰。凡未经国家颁给寺额的寺院,基本上一律废除,仅在原无敕额寺院的地方许留一、二所。又禁止私度,出家必须通过严格的读经试验。更禁止当时流行的烧身、炼指等眩惑世俗、残害肢体的行为。这一措施的结果,国境内寺院废除过半。因废寺院还连带将民间保存的铜制佛像全数没收,用来铸钱,以充实国家的经济。这对佛教本身来说,澄清了一切紊乱的现象,得到一定程度的整顿,并不算是很坏的事,其性质也和前代各次的破佛措施不同,只是北方佛教原来仅获维持的,经此波折就更见衰落了。

其在南方,各国割据的局面,如吴越、南汉、闽国等,历时都比较长久,又大体相安,互不侵犯,各在境内还实施些有利民生的改良政策,使经济有所发展而社会日趋安定。各国帝王多有浓厚的宗教信仰,对于佛教的建寺(如闽地在王氏统制时,凡增建寺院二百六十七所,后改属吴越,二十

七年中又增二百二十一寺；到后周显德初大废佛寺，杭州寺院获存者仍达四百八十所）、造塔（如闽王王曦于永隆三年即941年在福州乌石山麓建崇妙保圣塔，南汉王刘铎于大宝十年即967年在广州造千佛铁塔，今均存；又吴越王钱弘俶于后周显德初效阿育王故事，铸造八万四千小铜塔，中纳《宝篋印陀罗尼经》印刷卷子，颁布境内，十年方竣）、造像（如闽王王审知在后唐同光三年即925年冶铜铁三万斤来铸释迦、弥勒诸像）、写经（如闽王室在后唐同光元年即923年写金银字藏经五藏等）以至度僧（如闽地初于后唐天成三年即928年度僧二万，自后闽僧日见增多，降至南唐，度僧仍极浮滥，金陵一地即有数千人），所以当时南地佛教始终在发展。

唐代所有各宗派，到了五代时，只有禅宗和天台宗因根据地 在南方，条件优越，得到更大的开展。南方禅宗在唐末时，曹洞崛起，大振青原（行思）一系的宗风。同系德山门下的闽僧义存（822—908）参学归来，构居福州西山的雪峰，唐末受到闽王王氏的优礼，十数年间，替他建寺造像、厚施养众，于是教化之盛，甲于天下，四方僧众趋集，冬夏常有千五百人。其门徒中又多杰出人才，如玄沙师备（835—908）、洞岩（越州）可休（874—940？）、鹅湖（信州）智孚、长庆（福州）惠棱、鼓山（福州）神宴，都得闽王尊重，分灯化俗。其中玄沙从《楞严经》入道，识见尤属特别，化行尤广。继有罗汉（漳州）桂琛（867—928），曾参雪峰法会，但得旨于玄沙，门众推为上座，大弘玄沙之教，遍于全浙。从桂琛得法的有文益（885—958），后为南唐元宗迎住于金陵报恩禅院，死后私谥法眼，衍成法眼宗。其弟子有天台德韶（891—972），为吴越国师。门下有永明延寿（904—975）沟通禅教，后著《宗镜录》，成一家。还有义存另一门人云门（韶州）文偃（？—949）为南汉高祖所尊礼，教化很盛。其门下香林澄远（？—987）后更光大，成为云门宗。此外，临济宗由兴化（魏府）存奖（830—888）、宝应（汝州）慧颙（？—952）相承；曹洞宗由洞山云居道膺一系同安道丕、同安观志相承；沩仰宗由仰山南塔光涌（850—938）一系相承；各弘化一方，与法眼、云门并行。禅家五宗，至此完全建立。

天台宗在五代时直传湛然之学的有义寂（919—987）。他因德韶的推荐，见重于吴越王钱弘俶。钱氏特为他在天台山建螺溪道场。又接受他的建议求会昌以来散失了的天台教籍于高丽。其后高丽遣谛观送了智者诸大部著述来浙，于是一宗典据大备，呈中兴之象。义寂之传有义通

(927—988)、宗昱,通后传四明知礼,更大昌此宗之说。

当时北方的义学是不主一宗而以疏通性相、精研大小乘的综合形式出现的。常习的经论有《法华》、《涅槃》、《仁王》、《维摩》、《弥勒上生》等经,《中观》、《唯识》、《俱舍》等论,而以《百法》、《因明》二论归之名数与立破法门,视为研学方便,敷讲尤为普遍。讲家著名的撰述有彦晖(后梁,840—911)的《百法论滑台(所住地方)钞》,归屿(后梁)的《百法钞会要》,虚受(后唐)的《俱舍疏钞》及《法华》、《百法》、《唯识义章》,贞辩(后唐)的《上生经钞》,可止(后唐)的《法华顿渐教义钞》,智江(后周)的《百法瑞应钞》,继伦(北汉)的《因明论演秘钞》、《法华经钞》等。又《法华》的研究本来在南方是以天台之说为正宗的,而北方学者南来讲说却常用慈恩宗义相沟通。如可周(后唐)于乾宁四年(897)节《法华玄赞》为五卷《评经钞》,又为音训并解释道宣的《法华经序》,乾化二年(915)以后即在浙江一带弘传其说。又皓端于杭州撰《金光明经随义释》,会通慈恩、天台两家宗要,而启发了天台内部异解的端绪。像慈光悟恩(912—986)即曾从皓端听习经论,而后契入天台,著《玄义》、《文句》、《止观》、《金光明》、《金钹》科总三十五帖,继而就发金光明玄义真心观之难。

此外关于律学,从中唐以来就是南山、相部、东塔三宗并行,未得统一。五代时还保持着同样状态。其在北方,新章宗即东塔一系仍在流行,著名的律师如贞峻(847—924)即在东京开宝律院为新章宗主。从乾化元年(914)以来,十年之间度僧尼三千余人。又相国寺澄楚(889—959)亦为新章宗律主,后晋初入内道场,为皇宫妃主等落发受戒。他一生临坛度僧尼八千余人。至于江浙地方,则南山律更盛。律师元表原在长安西明参与法宝讲席,广明中(880)来越州讲南山律钞,诸郡学人莫不趋集。其门人杭州景霄(?—927)著《简正记》二十卷。又有守言再传元解,后为南山宗正系。又法宝高足慧则(835—908)亦于广明中南来传律,其弟子希觉(864—948)著《集要记增辉录》(《集要》为慧则之作)。其门下赞宁(919—1001),为吴越僧统,都是宏传南山宗的有力者。

五代时写经阅藏的风气也很盛,但南北所写大藏,依据略有不同。北方多写《贞元录》入藏经,这较《开元录》入藏的多出三百余卷。南方通常依《开元录》写经。南唐升元二年(938)曾由僧勉昌请编李长者所撰《华严经论》四十卷入藏。保大三年(945)僧恒安又从关右写到《贞元录》续入藏

经,连同《千钵曼殊室利经》十卷,《一切经源品次录》三十卷,共三百七十三卷,编成《续贞元释教录》,请写录施行,这样南方就也有《贞元录》入藏经的写本了。另外,和写经连带着有音义之作。如汉中沙门可洪,从后唐长兴二年到后晋天福五年(931—940)费了十年功夫,撰成《大藏经音义随函录》三十卷,订正了玄应、厚师(西川)、谦师(浙右)、郭迢(河东)诸家旧作的错误,其书今存。又行韬(895—956)也以订正郭迢音义的用意,撰述《大藏经音疏》五百余卷,几乎等于疏解一部大藏音义。其书曾风行两浙,全部已佚,最近仅在日本发现其第三百零七卷写本一卷。当时讲家博学的大都遍览全藏。如贞海(后唐)擅长《法华》,三十余年间讲经三十七座,阅览藏经两遍。从隐(后汉)通《弥陀》、《中观》、《百法》三种经论,常为大众一日作三讲座,阅藏一遍。智佺(后周)讲《百法论》百余遍,登座多不临文,但凭记忆讲述,却极流畅详尽,阅藏三遍以为参考。文辇(南唐)习禅,也览大藏三遍,以佛言为定量。义楚(后周)精于《俱舍》,讲《圆晖疏》十余遍,也阅藏三过,并纂成类书《释氏六帖》二十四卷,今犹存。

五代时佛教艺术无大发展。如在敦煌石窟,五代所筑窟存三十三个,其中塑像仅保存了唐代的旧规模,壁画也缺乏生气。惟雕像之存于杭州南山区的摩崖龕像(西方三圣像等)较胜。在此时塑像和画像里,十六罗汉等题材特别流行。如杭州雷峰塔有金铜十六罗汉像,烟霞洞有十六罗汉像,皆吴越时造。在僧俗间有好些人以画罗汉著名,如后梁的李罗汉(因善画罗汉而得名)、后蜀贯休(禅月大师)等。又唐末奉化(明州)有布袋和尚契此,自称弥勒化身,江浙间多有信者,也时图画其像。至于佛教建筑,特别在造塔方面,因鉴于木材之易引火灾,改用砖石,其结构形式虽基本上模仿木塔,但附加雕刻,别有特色。现存遗构在南方较多,如福州的崇妙保圣塔(闽国时造)、杭州保俶塔(吴越时造),南京栖霞寺舍利塔(南唐时改建)、苏州虎丘云岩寺塔(南唐时造?)。

另外,当时僧徒有学包内外、吟咏风骚的好尚,故很多擅长诗文或书画的。如可止(后唐)有《三山集》收诗三百五十篇,齐己(后梁)有《白莲集》收诗八百首,栖隐(楚)有《桂峰集》,汇征(吴越)有诗文集七卷,虚中(楚)有《碧云诗》,希觉(吴越)有杂诗赋十五卷,贯休(后蜀)有《禅月集》等。其能书的则有贯休和他的弟子昙域(能篆书),又晚峦(能草书)等。能画的有智晖(后唐)、智蕴(后周)、蕴能(吴越)等,都很著名。

(七) 宋代佛教

宋代佛教是说从宋太祖建隆元年(公元九六〇—一二七九年)三百二十年间赵宋一代的佛教。

宋政权建立之后,就一反前代北周的政策,给佛教以适当保护来加强国内统治的力量。建隆元年,先普度童行八千人,停止了寺院的废毁。继而又派遣沙门行勤等一百五十七人去印度求法,使内官张从信在益州(今成都)雕刻大藏经版。这些措施促使佛教逐渐有了发展。其后各帝对佛教的政策大体不变。太宗太平兴国元年(公元九七六年)普度天下童行达十七万人。五年(公元九八〇年)印度僧人法天、天息灾(后改名法贤)、施护先后来京,因而国家设立译经院,恢复了从唐代元和六年(公元八一一年)以来久已中断的翻译,太宗还亲自作了《新译三藏圣教序》,后来院里附带培养翻译人才,改名传法院。又为管理流通大藏经版而附设印经院。当时印度僧人来华献经者络绎不绝,从宋初到景祐初八十年间即有八十余人,内廷存新旧梵本达千数百笈,所以这一译经事业继续了百余年。真宗一代(公元九九八—一〇二二年)接着维护佛教,在京城和各路设立戒坛七十二所,放宽了度僧名额。天禧末(公元一〇二一年),天下僧尼近四十六万人,比较宋初增加七倍,达到宋代僧尼数额的最高峰。寺院也相应增加,近四万所,另外还有贵族私建或侵占的功德坟寺很多。这些寺院都拥有相当数量的田园、山林,得到豁免赋税和徭役的权利。于是寺院经济富裕,经营长生库和碾硃、商店等牟利事业。到神宗时(公元一〇六八—一〇八五年),因年荒、河决等灾害频仍,国家需用赈款,开始发度牒征费。这一权宜之策,后来继续执行,数量渐增,反而影响税收,这些都使寺院经济与国家财政的矛盾有加无已。最后到徽宗时(公元一一〇一—一一二五年),由于笃信道教,即一度命令佛教和道教合流,改寺院为道观,并使佛号、僧尼名称都道教化。这给予佛教很大的打击,虽然不久即恢复原

状,但北宋统治也随即告终了。

宋代南迁之后,政府益加注意对佛教的限制。高宗时(公元一一二七—一一六二年)即停止额外的度僧,图使僧数自然减少。但江南地区的佛教原来基础较厚,国家财政又有赖度牒征费及免役税等收入以为补充,故佛教还是能保持一定的盛况以迄于宋末。

宋代译经开始于太宗太平兴国初。当时特别设立了译经院,并制定一些规模,如译场人员设译主、证梵义、证梵文、笔受、缀文、参详、证义、润文(后更设译经使)等,组织比较完备。从太平兴国七年(公元九八二年)起,逐年都译进新经,继续到天圣五年(公元一〇二七年),译出五百余卷。其后因缺乏新经梵本,译事时断时续,维持到政和初(公元一一一一年)为止。综计前后译家可考的有十五人,即法天(译经年代公元九七四—一〇〇一年)、天息灾(公元九八〇—一九八六年,后改名法贤,公元九八七—一〇〇〇年)、施护(公元九八〇—一〇一七年)、法护(中印人,公元九八〇—一九八三年)、法护(北印人,公元一〇〇六—一〇五六年)、惟净(公元一〇〇九—?)、日称(公元一〇五六—一〇七八年)、慧询(公元一〇六八—一〇七七年)、绍德(公元一〇六八—一〇七七年)、智吉祥(公元一〇八六—一〇九三年)、金总持(公元一〇九五—一一一二年,下四人均同)、天吉祥、相吉祥、律密、法称。其中惟净、慧询、绍德都是由传法院培养出来的中国僧人,天吉祥等则帮助金总持翻译。诸人所译的总数是二百八十四部,七百五十八卷。其中以密教的典籍占最多数,论部最少。当北宋之初,印度密教发达正盛,有关的梵本流入中国的不会太少,但在天禧元年(公元一〇一七年),宋代统治者注意到密典中有些不纯部分和佛教的传统相违反,因而禁止了新译《频那夜迦经》的流行,并不许续译此类经本,这就大大限制了其后的翻译,以致时常闹缺乏梵本的饥荒。此外,从宋代译经的质量上看,也不能和前代相比,特别是有关义理的论书,常因笔受者理解不透,写成艰涩难懂的译文,还时有文段错落的情形。因此尽管译本里也有中观一类的要籍(如龙树、陈那、安慧、寂天等的著作),但对当时义学界似未发生什么影响。

宋代译经多属小部,就其种数而言,几乎接近唐代所译之数,因而在大中祥符四年至八年(公元一〇一一—一〇一五年)、天圣五年(公元一〇二七年)、景祐二年至四年(公元一〇三五—一〇三七年),曾经三度编撰

新的经录。祥符时所编,称《大中祥符法宝总录》,二十二卷,为赵安仁、杨亿等编修。所载译籍乃从太平兴国七年到祥符四年(公元九八二—一〇一一年)三十年中间所译,共计二百二十二部,四百十三卷(此外还收有东土著撰十一部,一百六十卷)。这部目录的主要部分完全依照各次进经的年月编次,除列出经名、卷数、译人而外,还附载进经表文,这都依据当时译经院的实录,所以连带记载着有关译场的各事,如新献梵筭、校经、更动职事等等,其体裁和过去的各种经录完全不同。天圣时所编新录称《天圣释教总录》三卷(亦作三册),译经三藏惟净和译场职事僧人等同编。它系当时全部入藏经典的目录,记载着《开元录》各经、新编入藏的天台慈恩两家著述、《贞元录》各经、《祥符录》各经、再附载其后新译各经,一共六百〇二帙、六千一百九十七卷。景祐时所编新录称《景祐新修法宝录》,二十一卷,吕夷简等编,体裁和《祥符录》一样,所收译籍即紧接《祥符录》,从祥符四年到景祐三年(公元一〇一一—一〇三六年)二十六年间译出的各种,共计二十一部,一百六十一卷,另外还收有东土撰述十六部,一百九十余卷。

从五代以来,我国木版雕刻技术有了很快的发展,因此宋代对于佛教的大藏经,很早就利用了木刻。综计宋代三百余年间官私刻藏凡有五种版本,这也算是宋代佛教的特点。第一种为官版。这从开宝四年到太平兴国八年(公元九七—一九八三年)费了十二年功夫在益州刻成,因此也称蜀版。所收的以《开元录》入藏之经为限,共五千余卷。版片运藏于汴京的印经院,当时新译各经即陆续刻版加入。后来还添刻新入藏的东土著撰以及《贞元录》各经,并全部进行了校勘,所以此版的内容时有变化,数量也逐渐增加,最后达到六百五十三帙,六千六百二十余卷。它的印本成为后来一切官私刻藏的共同准据。并曾经印赠于高丽、契丹等地,而引起它们的仿刻。第二种是在福州私刻的东禅等觉院版。此版乃为便利距汴京稍远的各寺院的需求而发起,元丰初(公元一〇七八年)由禅院住持冲真等募刻,到崇宁二年(公元一一〇三年)基本刻成,请得政府允许给予崇宁万寿大藏的名称。其后还补刻了一些《贞元录》经和入藏著述,到政和二年(公元一一一二年)结束,共得五百六十四函,五千八百余卷(南宋乾道、淳熙间又补刻十余函)。第三种是福州私刻的开元寺版。即在东禅版刻成的一年,福州人士蔡俊臣等组织了刻经会支持开元寺僧本悟等募

刻。这从政和二年到绍兴二十一年(公元一一二—一一五一年)经四十年,依照东禅版的规模刻成(南宋隆兴初曾补刻两函)。第四种是湖州思溪圆觉禅院刻版,通称思溪版。此版开刻时期约在政和末(公元一一一七年),也是受着东禅版完刻的刺激而发起的。刻费由湖州致仕的密州观察使王永从一家所出。内容依据福州版而略去一般人藏的著述,共五百四十八函,约五千六百八十七卷。此版先藏圆觉院,淳祐后移到法宝资福禅寺,因为原来的目录和版片不大符合,重行编目,还准备补刻五十一函。就因有此一种新的目录,后人遂误会另有刻版,而称之为后思溪本。第五种是平江碛砂延圣禅院版。此版是受了思溪版的影响而发起,南宋绍定初(公元一二二九—?)由当地官吏赵安国独自出资刻成《大般若》等大部经典为提倡,端平元年(公元一二三四年)仿思溪版编定目录,刻至咸淳八年(公元一二七二年)以后即因兵祸渐迫而中止,后人元代才继续刻成。因此,它对原定目录的内容颇有更动,共补入元刻各书,共得五百九十一函,六千三百六十二卷。

宋代一般佛教徒着重实践的倾向甚为显著,故禅净两宗最为流行。宋初,云门和临济并盛(禅家五宗内沩仰数传以后即不明,曹洞与法眼当时也都不振)。临济正宗由风穴(汝州)延沼(公元八九六一—九七三年)上继兴化存奖(公元八三〇—八八八年)的系统传承而下。其后代为首山省念(公元九二六一—九九二年)、汾阳善昭(公元九四七—一一〇二四年)、慈明楚圆(公元九八六一—一〇三九年)。楚圆的门人黄龙(隆兴)慧南(公元一〇〇二—一一〇六九年)和杨岐(袁州)方会(公元九九二—一一〇四九年)分别开创了黄龙、杨岐两派(和临济等五宗合称七宗),都盛行于南方。南宋时,杨岐且进而成为临济的正统。方会再传为五祖法演(?—公元一一〇四年),三传为佛果克勤(圆悟,公元一〇六三—一一三五年)。佛果克勤曾就云门宗雪窦重显的著作《颂古百则》加以发挥,成《碧岩录》一书,为禅学名著。他门下有虎丘绍隆(公元一〇七七—一一三六年)、大慧宗杲(公元一〇八九—一一六三年),都在江浙一带活动。大慧提倡看话禅,其影响尤为久远。当时江浙禅寺极盛,各地巨刹有五山十刹之称,而黄龙杨岐两宗后来还远传于日本。

云门宗在宋初也很占优势。得香林澄远(?—公元九八七年)一系再传的雪窦重显(公元九八〇—一一〇五二年)著《颂古百则》,大振宗风。仁

宗皇祐元年(公元一〇四九年)汴京创兴禅院,即是请云门五世的大觉怀琏(公元一〇〇九—一〇九〇年)去住持的。其另一系由缘密圆明三传的灵隐契嵩(公元一〇一一—一〇七二年),祖述《宝林传》,反对天台宗所信奉的《付法藏传》之说,而厘定禅宗的印度世系为二十八祖,著《禅宗定祖图》、《传法正宗记》及《传法正宗论》。他强调禅为教外别传,一反当时禅教一致的常见。他还针对其时辟佛的议论作了《辅教篇》等。由于他擅长文章,得着仁宗和在朝的官僚们的称赏,他的著述也被许入藏流通,这更加强了云门的宗势。但到南宋,此宗即逐渐衰微,其传承终于无考。

此外,曹洞宗仅洞山嫡传的云居道膺(?—公元九〇二年)一系绵延不绝,从六世芙蓉道楷(公元一〇四三—一一一八年)以后渐盛。再经丹霞子淳(公元一〇六四—一一一七年)传弘智正觉(公元一〇九六—一一五六年),提倡默照禅,与看话禅并行。又丹霞一系,在天童如净之后传入日本。

又在禅宗之外,律宗和贤首、慈恩的义学,宋代也相当流行。天台宗则更有新的发展,律宗是南山一系单传,其中心移于南方的杭州。宋初,得法宝律师传承的赞宁(公元九一一—一〇〇一年)有律虎之称,很受帝室的推崇。从法宝七传而有允堪(公元一〇〇五—一〇六一年),普遍地注解了道宣的著述,达七部之多,所著解释《行事钞》的《会正记》尤其重要,因而继承他的一系有会正宗的称呼。他的再传弟子灵芝元照(公元一〇四八—一一一六年),原学天台宗,后即采取台宗之说以讲律,也注解了道宣的三大部著作。他对于《行事钞》的著书称《资持记》,就一些行仪如绕佛左右、衣制长短等都有不同的见解,于是别成资持宗。后来此宗独盛,传承不绝,并东传于日本。宋末宝祐六年(公元一二五八年)临安明庆闻思律师还请得道宣三大部著作及元照的记文入藏印行。

贤首宗学说在宋初流行的是宗密一系沟通《圆觉》《起信》的理论,著名人物有长水子璿(?—公元一〇三八年)。他的师承不明,尝从琅琊慧觉(传临济宗汾阳善昭的禅法)学禅法,受到慧觉的启示,乃努力重兴华严宗,因之带有教禅一致的意味。其门下有晋水净源(公元一〇一一—一〇八八年),他虽然曾受学《华严经》于五台承迁和横潮明覃,但由于子璿的影响,推崇《起信》,以为从杜顺以来即或明或暗地引据《起信》而立观门,

所以他在华严宗的传承上主张立马鸣为初祖，而构成北宗七祖之说。其时高丽的僧统义天(文宗的第四子，公元一〇五一——一〇一年)入宋，曾就学于净源之门，后从高丽送回好多《华严经》的章疏，大大帮助了华严宗的复兴。到南宋时，净源的三传弟子有师会，注解了《一乘教义分齐章》，严格处理同教、别教问题，而以恢复智俨、法藏的古义为言，他还批判了其前道亭和同时观复对于教判的说法。他的弟子希迪，颇能发挥其说。后人即并称他们为四大家。又南宋初，慧因教院的义和请准华严宗著述编入大藏，他又向高丽搜罗到智俨、法藏著述的佚本，重新雕版流通，因此华严义学在南宋一代始终活跃。

慈恩宗入宋以来的传承不明，但继承五代的风气讲《唯识》、《百法》、《因明》各论的相继不绝。宋初著名的有秘公、通慧、傅章、继伦等。在译场的执事也多能讲诸论。慈恩章疏四十三卷，在天圣四年(公元一〇二六年)并编入大藏刻版。宣和初(公元一一一九年)，真定龙兴寺守千(公元一〇六四——一四三年)为一大家，他尝校勘道伦的《瑜伽师地论记》刊版流通。

天台宗经五代时吴越王钱弘俶向高丽求得重要著述而复兴，入宋以后的传承，从义寂(公元九一九——九八七年)、义通(公元九二七——九八八年)到慈云遵式(公元九六四——一〇三二年)、四明知礼(公元九六〇——一〇二八年)益趋兴盛。遵式尝于乾兴元年(公元一〇二二年)在天竺替皇室行忏，并请得天台教典入藏(天圣四年编入)，一宗的势力即以四明、天竺等地为重心。与四明同时而属于义寂同门慈光志因的一系有慈光晤恩(公元九一二——九八六年)、奉先源清(公元九九六顷)。源清传梵天庆昭(公元九六三——一〇一七年)、孤山智圆(公元九七六——一〇二二年)等，他们受了贤首、慈恩学说的影响，只信智颢《金光明经玄义》的略本为真作，而主张观心法门应该是真心观，即以心性真如为观察的对象，连带主张真心无性恶、真如随缘而起等说。这些主张都为相信《玄义》广本为真、专说妄心观的知礼所反对。知礼曾以七年的长时间和晤恩、智圆等往复辩难，意见终于不能一致，而分裂为两派，知礼等称为山家，即称晤恩等为山外。其后，知礼还阐明别教有但理(即真如)随缘，与圆教的性具随缘不同，以及色心在一念中都具有三千等说，以致引起门下仁岳(? 一公元一〇六四年)和庆昭门下永嘉继齐等的异议。最后，仁岳和知礼法孙从义(公元一

○四二一一〇九一年)都反对山家之说,而有后山外一派(亦称杂传派)。不过知礼门下广智(尚贤)、神照(本如)、南屏(梵臻)三家继续发挥师说,影响甚大,终至以山家之说代表天台一家,而盛行于南宋之世。广智系有善月(公元一一四九—一二四一年)、宗晓(公元一一五一—一二一四年)、志磐(公元一二五三年前后)。志磐以著《佛祖统记》而著名。神照系有有严(公元一〇二一—一一〇一年)、了然(公元一〇七七—一一四一年)等。南屏系有宗印(公元一一四八—一二一三年)、法照(公元一一八五—一二七三年)、法云(公元一〇八八—一一五八年)。法云著作《翻译名义集》。宋代天台宗义也前后好几次对日本的台宗给予影响。

由于禅宗排斥天台法统二十四祖之说,两宗中间已存在了一些矛盾见解。末后徽宗时(公元一一〇一—一一二五年)沙门清觉据杭州白云庵创立新教,称白云宗,即用天台之说排斥禅宗。此宗后来虽然备受禅宗的反对,但势力仍存。

律、贤、台等宗在修习方面,本来各有其观行法门,但宋代很多宗师常联系净土信仰而提倡念佛的修行,这就帮助了一般净土宗的传播。天台宗对净土的关系尤见密切,从知礼起就很重视智顓的《观经疏》,而用本宗观佛三昧的理观方法来组织净土教,并还结念佛净社,集道俗近千人。其次遵式则重视《净土十疑论》,而采用天亲《往生论》的五念门,并参以忏愿仪式。他常常集合道俗修净业会。此外,智圆同样的阐扬《观经疏》。各人门下的传播也很广,如知礼门下的本如即继遵式之后结白莲社以弘扬净土。其次,律宗元照受遵式的影响,以观心与念佛并重,而视同定慧之学,与持戒并为实践法门,其门下用钦跟着弘传。南宋初,天台学者道因曾一度评破其说,但其门人戒度反加以辨正。又其次,华严宗因有普贤行愿求生西方的典据,开始净源即主张修习净土,后来义和提倡华严念佛三昧,也盛赞往生法门,但未能继续发展。另外,禅宗当云门盛时,像天衣义怀、照圆宗本、长芦宗赜等,都是禅净双修,而约集莲花等会。到南宋时,临济代兴,对这方面却无何进展。

至于纯粹的净土信仰,宋初南方有省常(公元九五九—一〇二〇年)效法庐山莲社故事,在杭州西湖结净行社,集合僧俗千余人,提倡念佛。后来由于各宗都倾向修行净土的推动,各地结社集会益多,有些寺院还建筑了弥陀阁、十六观堂专供念佛修行的场所,就愈加推广净土信仰于民

间,而成为风俗。特别是一些居士也相随提倡,如冯揖之发起系念净土会,张轮之发起白莲社等,于是净土法门逐渐形成一固定宗派。在南宗四明、石芝宗晓所编《乐邦文类》里,即以莲社为专宗,和禅、教、律并称,还以善导、法照、少康、省常、宗赜上承慧远为净土教的历代祖师。其后志磐更改定为七祖(从慧远而下为善导、承远、法照、少康、延寿、省常),一直为后世所沿用。又在净土信仰发展的中间,有关净土的往生传类也陆续传出,如遵式、戒珠、王古乃至志磐都有这类著作,即于其中可见出净土和各宗相涉的事实,这可说是宋代佛教的一个特点。

宋代禅教各家的理论组织都有一定的成就,它和一般思想界接触既繁,乃引起种种反响。其初,一些儒家学者仍旧用传统的伦理观点,对佛教著文排斥,如孙复的《儒辱》、石介的《怪说》、李觏的《潜书》、欧阳修的《本论》等,都是其代表之作。佛徒对于此等攻击却是用调和论来缓和。如契嵩作《辅教篇》即以佛教的五戒比附儒家的五常,又说儒佛两者都教人为善,有相资善世之用。在这种说法的影响下,儒者间也出现了调和之说。如张商英、李纲等,都以为佛与儒在教化上不可偏废。另一方面,由于禅宗的实践趋向于简易,理论典据又集中在有限的几部经论,如《华严》、《楞严》、《圆觉》、《起信》等,一些中心概念如理事、心性等,有时也牵合到儒家的经典《中庸》来作解释,这些都使儒者在思想上、修养上更多更易地得到佛家思想的影响,终至构成一套有系统的理论来和佛教相抗衡,这便是宋代勃兴的理学。

在理学的代表人物里,或者和禅师们有关系(如周濂溪、谢上蔡之和东林常总等往还),或者对禅家思想有深刻研究(如程明道出入于老释数十年,朱晦庵喜读大慧等语录),他们受到禅宗的影响都很显然。因之为理学中心的程朱一派,对宇宙本体的方面,用无极、太极以及理气等来作解释,就和禅家常提到的由真如生灭两门生一切法的说法相通。他们谈到人生问题,强调心性和天理,又推崇性善,以为人心本来具备伦理道德的标准,甚至借用佛教中自家宝藏的成语,这些也都和禅家的真心、性德说法有其渊源。至于在修养上,主张定性、居敬等等,也多少采用禅家的直指人心以及常惺惺的提撕精神。不过他们始终不满意于禅宗的顿悟、偏空,不能踏实穷理,又废除人事而陷于拘拘生死的自私。推究到性理方面,他们也批评了禅宗之以作用为性,而忽视了规范的天理意义。另外,

陆象山一派创倡心学,以尊德性为主,和禅宗的思想更加接近,但依旧非难佛家之偏于出世。后人也看出他们这样的态度是阳儒的阴释。实际在当时,儒佛两家所维护的都偏于统治阶级的方面,他们的理论和实践会有种种相通之点,是无怪其然的。

宋代佛教的发展也影响于国外佛教界。如高丽,从五代以来常有禅师来华受学各宗禅法,归国开山。宋元丰末(公元一〇八五年)更有教家义天入宋,从汴京觉严寺有严、杭州大中祥符寺净源、从竦等学华严宗、天台宗,带回去章疏三千余卷,后编录刻入续藏经。他在高丽宏传华严宗而外,还大弘天台之教。又日本,在北宋时入宋僧人不多,知名的仅裔然、寂昭、成寻等三数人。他们多为巡礼圣迹,到过天台、五台等地。裔然还接受了宋帝赠送日本的新刻大藏经印本,又摹造旃檀佛像携归,近年在像中还发现了当时装藏的各种宝贵文物。成寻也带去宋代新译和著述的印本。这些都丰富了日本佛教文化的内容。及入南宋,中日交通骤繁,日僧入宋的极多,现在可以指数的几达百人,宋代禅宗和律宗即借以弘传于日本。如在南宋孝宗乾道中(公元一一七一年),先有日僧觉阿、金庆入宋参灵隐远禅师,归国谈禅,引起日本佛教界极大注意。其后荣西于淳熙末(公元一一八七年)再度入宋,学禅于天台万年寺怀敞禅师,师事五年,得了印可,回国提倡,因有临济寺的创立。荣西的再传弟子道元,随其师明全于宁宗嘉定十六年(公元一二二三年)入宋,历游天台、径山等处,从天童长翁如净得法而归,创曹洞宗。自后日僧来宋问禅者还很多,宋僧兰溪道隆也去日传授禅法,一时达于极盛。又日本律宗原由唐代鉴真律师传入,后渐衰微,南宋宁宗庆元五年(公元一一九九年),日僧俊芿入宋,从明州景福寺如庵了宏(元照直传)学律三年,又学禅,学天台,一共在宋十年,归创泉涌寺,大传律学。又有净业,于嘉定七年(公元一二一四年)入宋,就中峰铁翁学律,在宋十四年,归创戒光寺传律,与泉涌寺并峙。其后俊芿一系仍有人入宋习律的,使宋代律学发生的影响益深。此外,宋代佛教也传播于回鹘、西夏等少数民族地区,佛经且转译为回鹘文和西夏文。

宋代的佛教文学、艺术也很有特色。当时禅宗盛行,各家都有语录,运用接近口语的文字记载,在体裁上别创新格,而影响到一般文学。特别是儒者的说理记录,也时常模仿它。还有俗讲变文一向在流行,并演变为唱曲,遭到国家法令的禁止,但俗文学中评话、小说及唱讲词本都已受其

影响而益加发展了。在佛教艺术方面,塑像技巧,显著提高,而以写实见长,形象亦端严优美,能刻画性格。遗存的代表作品有麦积山石窟中供养人像、长清灵岩寺罗汉像、太湖洞庭东山紫金庵罗汉像等。石刻比较稀见,但如杭州南山区飞来峰诸刻,又四川大足宝顶摩崖各像,都极生动精致,技巧也很洗练。宋代造塔以多檐多角的为常见,仅江西一省遗构即不下十处(如浮梁西塔寺塔为宋初建筑,安远无为塔为南宋建筑等)。又仁宗宝祐初(公元一〇四八一?),开封建塔供奉阿育王寺舍利,其塔连基高二十余丈,周褐色琉璃结构,有铁塔之称,尤为突出。在绘画方面,则发挥宋画写实之长,多画观音、罗汉、高僧等像。作者有李嵩、梁楷、贾师古等。僧人以佛画著名者有牧溪、玉涧、仲仁等。

参考资料

宋志磐:《佛祖统记》。

元念常:《佛祖历代通载》。

明明河:《补续高僧传》。

元庆吉祥等:《至元法宝勘同录》(内学院略出本)。

清徐松:《宋会要辑稿》。

阎丽川:《中国美术史略》(北京,一九五八)。

宇井伯寿:《支那佛教史》(东京,一九三六)。

道端良秀:《中国佛教史》(东京,一九四八)。

高雄义坚:《中国佛教史论》(京都,一九五二)。

常盘大定:《支那佛教史迹踏查记》(再版本,东京,一九四二)。

久保田量远:《支那佛道交涉史》(东京,一九四三)。

汤用彤论佛

目 次

汤用彤论佛	高 峰	320
(一) 释道安时代之般若学		325
(二) 竺道生		350

汤用彤论佛

· 高 峰 ·

汤用彤(1893—1964),字锡予,现代哲学家、佛教史学家。祖籍湖北黄梅,1893年出生于甘肃渭源。1917年毕业于清华学堂,1918年赴美国留学,1922年毕业于哈佛大学研究院,获硕士学位。回国后,历任东南大学(中央大学前身)、南开大学、中央大学教授,1936年任北京大学(包括西南联合大学)教授、哲学系主任及文学院院长等职。1947年当选中央研究院院士、评议员,兼任中央研究院历史语言研究所北京办事处主任。1949年2月,出任北京大学校务委员会主席。1951年起任北京大学副校长,并曾任中国科学院历史考古专门委员。1955年当选中国科学院哲学社会科学部学部委员。1964年逝世。

乾嘉时代,汉学昌明,章学诚犹叹“千古多文人而少良史”,以为“才、学、识三者,得一不易,而兼三尤难”(《文史通议》卷三)。汤用彤“幼承庭训,早览乙部”(《汉魏两晋南北朝佛教史·跋》),他的学术根柢当在史学。稍后,“寄心于玄远之学,居恒爱读内典”(同上),遂入哈佛大学师从 Lanman 教授学习梵文、巴利文,为自己打下了良好的语言基础。不过,从起初在汉姆林大学到转入哈佛大学,汤用彤均主修哲学;这样一种取向无疑影响到他日后佛教史研究的风格。汤用彤在研究佛教史时尤为关注其间思想、学术的脉络,近代形态的哲学训练不只为他提供了新的视域,也在方法层面上拓宽了其原有的史学考据手段。后一点,当时便有识者予以表彰,认为汤用彤的佛教史研究是“得到了西洋人治哲学史的方法,再参以乾嘉诸老的考证方法”,“他采取蔡勒尔(Zeller)治希腊哲学史一书的方法,所著的《汉魏两晋南北朝佛教史》一书,材料的丰富,方法的谨严,考证方面的新发现,义理方面的新解释,均胜过别人”(贺麟:《五十年来的中国哲学》)。

1922年回国后,汤用彤起先较多从事印度佛教和印度古代宗教、哲

学的研究,从1924年到1928年间,先后发表了《佛教上座部九心轮略释》和《南传〈念安般经〉略解》两篇重要论文。《佛教上座部九心轮略释》一文,从唐代窥基《成唯识论枢要》中抉出印度早期佛教部派上座部立“九心轮”的记载,参以斯里兰卡所传觉音的《清净道论》、巴利文《阿毗达磨义集论》以及汉译《解脱道论》等予以考证、疏释。全文引征详博,析理精密,不仅以会释的方式勾勒出佛教上座部“心学”的部分重要内容,同时还注意梳理上座部学说与后出的大乘法相唯识学的关系;文中有关上座部“有分识”与法相唯识学“阿赖耶识”的八条辨析,对于两者间的异同作了极其缜密的分析。《南传〈念安般经〉略解》乃译文及简要义解。汤用彤在《印度哲学史略》中曾指出,“佛法首重实用,重实用故重断苦绝欲,重修证之方。戒、定、智慧均修证也”;禅法问题对于大、小乘佛教的教理实有重大关系。佛法东渐,后汉时安世高已译出《安般守意经》,现存佛藏中有《佛说大安般守意经》上下二卷,已非复安译之旧。因此,汤用彤从巴利文《中阿含》中译出《念安般经》,认为“南传锡兰诸籍谈念安般者均依此文。北传我国亦多由此推衍”,“此或上座部禅法根本要谛原承佛说,故为各家之所同乎”。除了具体的考证类论著外,汤用彤也曾对印度佛教有过一个精要的概述,其中不乏高明的识见,只是这部分内容被置入《印度哲学史略》一书的第五章,因而不常为人所提及。

汤用彤研究印度佛教重在求真,亦即主要运用巴利文、梵文等语文知识对部分佛教典籍进行译解、疏释和辨正。转入中国佛教史研究后,相应增加了对文化传播问题的考虑。在文化观方面,汤用彤持功能派的立场,重视两种不同文化接触时双方的互动关系;本地的文化思想受到外来影响固然会发生变化,外来的文化思想若欲生根,亦须适应本地文化而有所改变。汤用彤将这一过程概括为三个阶段:一、看见表面的相同而调和;二、注意到深层的不同而冲突;三、再发现真实的相合而调和。因此,汤用彤的中国佛教史研究尚有一个潜在的意向,即通过对印度佛教在中国传播过程的考察来探索中国固有文化思想的连续性。1933年,汤用彤撰成《释道安时代之般若学述略》一文。此文之作,一则在于梳理史传当时般若学“六家七宗”的旨要及关系,再则便是对道安之前一度盛行的“格义”方法予以文化史角度的考察和分析。所谓“格义”,按《高僧传》的说法,乃是“以经中事数,拟配外书,为生解之例”,亦即采用中国固有观念对比外

来佛教观念的一种教学方法。相传“格义”方法始自晋代僧人竺法雅，但汤用彤注意到汉晋之际的佛书中已常用中国的“五行”来解释印度的“四大”，可见类似的方法东汉以后一直有人运用，实际上反映了文化传播、交流过程中最初的不成熟现象。随着对佛教经典研究的深入，“格义”方法囿于比附的缺点日趋明显，至少道安已指出“先旧格义，于理多违”，以为“弘赞理教，宜令允惬”（《高僧传》卷五）。到了鸠摩罗什译出中观般若学一系列经论后，“格义”方法旋遭废弃。对于中国佛教史早期这段经历，汤用彤依其文化史观作有解释，认为“大凡世界各民族之思想，各自辟途径，名辞多独有含义，往往为他族人民所不易了解。而此族文化输入彼邦，最初均抵牾不相入。及交通稍久，了解渐深，于是恍然于二族思想，固有相同处。因乃以本国之义理，拟配外来思想，此晋初所以有格义方法之兴起也。迨文化灌输既甚久，了悟更深，于是审知外族思想自有其源流曲折，遂了然其毕竟有异，此自道安罗什以后，格义之所由废弃也”。在汤用彤看来，代表佛教般若学与中国思想传统之真实相合的，首推鸠摩罗什的弟子僧肇。其中一个重要标志是：“肇公之学，融合《般若》《维摩》诸经，《中》《百》诸论，而用中国论学文体扼要写出。凡印度名相之分析，事数之排列，均皆解除毕尽。此虽亦为文字上之更革，但肇能采掇精华，屏弃糟粕，其能力难觅匹敌。而于印度学说之华化，此类作品均有绝大建树。”（《汉魏两晋南北朝佛教史》）当然，佛教经论翻译中的语言问题并未就此真正得到解决。正如汤用彤在一份讲演提纲中所曾指出的，唐代玄奘法师的翻译事业便有其语言方面的考虑：“欲佛学在中国生根，非创立哲学语言（Create Philosophical Language）不可”，“奘师翻译，旨在另外创立哲学语言（Create Philosophical Language），使为国文之一部分”（《玄奘法师》）。惜乎迄今沿这一方向研究玄奘思想的论著尚不多见。

在《释道安时代之般若学述略》发表的前一年，汤用彤已撰写了一篇题为《竺道生与涅槃学》的重要论文。本来，“佛教之三法印，曰‘无常’，曰‘苦’，曰‘无我’。此中尤以‘无我’为佛理的特色。释氏之所以别于外道者，抑亦在乎是。”然而，两晋之际，有误解轮回主体的，以“神之不灭”为佛法的根本要义。稍后般若学昌明，一般学人已渐渐明了缘起性空、五阴本无的道理。随着《涅槃经》盛行，其“真我”、“大我”之说，骤视之下，似乎又同《般若经》的“无我”相抵牾。今天来看这个问题，固然如汤用彤所指出

的,“《涅槃》佛性之说,为《般若》法身实相之引申。《涅槃经》为《般若经》理论应有之结案”。但当时颇多学人拘守文字,遂起疑惑及诤论。道生原为鸠摩罗什的入室弟子,可谓深于《般若》者,所以对“无死生中我,非无佛性我”的《涅槃》佛性之旨,宜能善会。不过,在说理的方法上,道生明显采取了玄学“忘筌取鱼”的途径。汤用彤因此将道生在中国佛学上的地位比作王弼在玄学中的地位,以为“辅嗣建言大道之冲虚无朕,因痛夫前人推致五行之弥巧,而失原愈甚。于是主贞一,忘言象。体玄极,黜天道。而汉代儒风,一变而为玄学”,“竺道生盖亦深会于般若之实相义,而彻悟言外。于是乃不恤守文之非难,扫除情见之封执。其所持珍怪之辞,忘筌取鱼,灭尽戏论。其于肃清佛徒依语滞文之纷纭,与王弼之菲薄象数家言,盖相同也。”(《汉魏两晋南北朝佛教史》)道生当时所树的新义如一阐提皆得成佛、佛无净土及善不受报等等,皆可作如是观,而就中尤以顿悟义影响日后中国佛教发展最大。“顿”、“渐”之辨原非始于道生,在此之前,道安、支遁已有申说,按汤用彤分析,也与当时玄学的主题有关:“盖顿悟说,亦出于体用之辨。体者宇宙实相,或称真如。夫真如绝言,无名无相。中土人或称之曰道,或称之曰理。道一而已,而理亦不可分。真如无相,理不可分。故入理之慧,亦应无二。于是则始求虽因可有三,(就用言)终成必悟理不二。(依体言)”(同上)只是早期顿悟说依菩萨“十地”(“十住”)而将顿悟判在“七住”,道生的孤明独发之所以被称作“大顿悟”,在于他善会《般若》法身义和《涅槃》佛性义,从“理不可分”证成“不二之悟”。缘此之故,汤用彤盛赞道生的顿悟说是会通大乘佛教空、有二经的精义,宜其泽被后世,而为禅宗的先导;“《般若》宣说无相,理不可分。故极慧冥符,胡能有渐?而《涅槃》直指心性。不易之理,事本在我。故‘见解名悟’,是真理之自然顿发,与‘闻解’者不同。此则后日禅宗之谈心性主顿悟者,盖不得不以生公为始祖矣。”(同上)

今天,汤用彤的《汉魏两晋南北朝佛教史》和未及修订的《隋唐佛教史稿》皆已成为学术名著。然而,在前一书的《跋》文中,汤用彤尝有“中国佛教史未易言”的感慨;在他看来,对于“亦宗教,亦哲学”的佛教而言,研究过程中若缺乏“同情之默应”和“心性之体会”,则于其中的“宗教情绪”和“哲学精微”必不能有所相应而得其真。半个多世纪来,在汤用彤沉潜耕耘了几十年的中国佛教史领域,至今似尚少无愧前贤的力作。不仅如此,

站在更宽泛的文化史立场看,对于魏晋以降由于印度佛教输入所造成的中国固有文化传统的变化这一“大事因缘”,眼下似仍嫌认识不足。今天学人好谈会通中、西方文化,然而,毕竟在过去近两千年的历史中,佛教就一直是中国文化中的“西方”,如同基督教是西方世界中的“东方”。

最后,就编选问题稍作说明。鉴于汤用彤几部佛教史专著已成为学界公认的经典著作,比较合适的做法应该是遴选其单篇论文。但考虑到近年黄夏年主编的《汤用彤集》(中国社会科学出版社,1995年12月)已收集了汤用彤的单篇论文,所以这里仅从代表汤用彤佛学水平的专著中选出《释道安时代之般若学》、《竺道生》(选自《汉魏两晋南北朝佛教史》第九、第十六章),以飨读者。

（一）释道安时代之般若学

自汉之末叶，直迄刘宋初年，中国佛典之最流行者，当为《般若经》。即以翻译言之，亦译本甚多。最早者为支娄迦讖之十卷《道行》。《放光》《光赞》，同为《小品》。《光赞》东晋时得释道安之表彰，乃稍流传，而《放光》于西晋即已行世。及罗什入长安，重译大小品，盛弘性空典籍，此学遂如日中天。然《般若》之始盛，远在什公以前。而其所以盛之故，则在当时以《老》、《庄》、《般若》并谈。玄理既盛于正始之后，《般若》乃附之以光大。据牟子《理惑论》及《大明度经注》等，均援用流行之《老》《庄》玄理，则此事导源甚早。释道安《鼻奈耶序》曰：“经流秦土，有自来矣。随天竺沙门所持来经，遇而便出。于十二部，《毗日罗》（《方等》）部最多。以斯邦人《老》《庄》教行，与《方等》经兼忘相似，故因风易行也。”兹章所述，即在掇拾罗什以前，《般若》流行之事实学说。盖在此时代，中国学术实生一大变动，而般若学为其主力之一也。吾称此时代为释道安时代者，盖安公用力最勤，后世推为正宗也。又表彰斯经诸人，考其年代，多与安公同时，在其前者甚少。据《祐录》道安《渐备经》书叙，谓“《小品》（《祐录》八道安《般若钞序》，言及胡小品。《祐录》十，僧伽罗刹《所集经后序》，言及安公《小品序》。其时《小品》者，指《放光经》）出后，先出诸公，略不综习，深可为恨。但《小品》顷来，东西诸讲习，无不以为业。”此可证在安公时，《般若》研究乃大盛也。

本时代般若学之派别

约在道安之时，《般若》学者既多，而又各抒新义，遂生派别。于法开与支道林辩即色义。竺昙壹与道恒争心无义（上见《僧传》）。郗超与法汰辩本无，有四首。支道林与王洽（字敬和）、王幼恭申即色，有二篇（俱见《祐录》陆澄《法论》中）。释僧肇于弘始十一年（公元409年）之后，作《不真空

论》(论引及《中论》,《中论》及弘始十一年译)。其中言及本无、即色、心无三家。而约在同时,僧睿作《毗摩罗诘提经义疏》,而为之序。有曰:“自慧风东扇,法言流咏以来,虽日讲肄,格义迂而乖本,六家偏而不即。性空之宗,以今验之,最得其实。”格义与性空之宗,留待后详。六家者,不知其确指(按嘉祥《中论疏因缘品》,据肇之三家,而曰什师未至,长安本有三家义。今睿序已称六家,则长安不只知三家义也,甚明矣)。陈朝小招提寺慧达法师作《肇论序》,有“或六家七宗,爰延十二”之语。唐元康作《肇论疏》,释此句曰:

“或六家七宗,爰延十二”者,江南本皆作“六宗七宗”,今寻记传,是“六家七宗”也。梁朝释宝唱,作《续法论》一百六十卷云,宋庄严寺释昙济作《六家七宗论》。论有六家,分成七宗。第一本无宗,第二本无异宗(晓月《肇论序注》作“本无玄妙宗”),第三即色宗,第四识含宗,第五幻化宗,第六心无宗,第七缘会宗。本有六家,第一家分为二宗,故成七宗也。言“十二”者,《续法论》文云,下定林寺释僧镜作《实相六家论》,先设客问二谛一体,然后引六家义答之。第一家,以理实无有为空,凡夫谓有为有。空则真谛,有则俗谛。第二家,以色性是空为空,色体是有为有。第三家,以离缘无心为空,合缘有心为有。第四家,以心从缘生为空,离缘别有心体为有。第五宗,以邪见所计心空为空,不空因缘所生之心为有。第六家,以色色所依之物实空为空,世流布中假名为有。前有六家,后有六家,合为十二家也。故曰“爰延十二”也。

僧镜(即焦镜)之六家,按其内容,并不与昙济相同。此六家为何人之说,亦不可考。但其第一家第二家或均与昙济之第一二家相同。第三或似识含宗(昙济之第三家)。第四第五均不悉何指。第六家则似缘会宗(昙济之第六家)。

昙济之六家,则吉藏《中论疏》、日人安澄《中论疏记》均释之颇详。而《肇论》所破之三家,亦谓包摄于昙济之六家中。故唐元康之《肇论疏》,宋净源之《中吴集解》,元文才之《新疏》,亦足资考证。又日本《续藏二编乙第二十三袂》载有《肇论疏》三卷(日人新作目录谓只上中二卷,缺下卷,实误),系陈慧达撰(原录作晋慧达亦误)。不知即作《肇论序》之小招提慧达法师否也。《肇论》章疏,盖推此为最早。《中论疏记》之作,始于日本延历二

十年，至大同元年讫，即当唐德宗贞元十七年至宪宗元和元年（公元801至806年）。书中于解六家时，除引达康之疏外，引古佚书数种。一为《述义》，乃《中论述义》，作者不明。一为《山门玄义》，似即陈三论师兴皇法朗作之《中论玄》，《西域录》著录，但《录》言只一卷，然据安澄所引有出卷五者。一为泰法师《二谛搜玄论》，《西域录》称为凡三十纸一卷。泰法师不知为何如人，《疏记》称为冶城寺泰法师（见《大正藏》六十五卷八一页）。凡此均可供参考。但所述各家法师，则诸书互有出入。兹先表列之于下。

（一）肇所破三家：

《肇论》	《慧达疏》	《元康疏》（《集解》《新疏》均同）	《述义》
心无	竺法温	支敏度（《新疏》作道恒）	竺法温
即色	支道林	支道林	支道林
本无	道安	竺法汰	道安

此中最可注意者，为慧达以为肇所破之本无义为释道安说，并且引及匡山远公《本无论》也。

（二）昙济六家七宗：

昙济	《中论疏》	《山门玄义》	《二谛论》
本无	道安		
本无异	琛法师（肇所破者）	竺法深	
即色	{ 关内（肇所破者） 支道林	第八支道林	
识含	于法开	第四于法开	
幻化	壹法师	第一释道壹	
心无	温法师（肇所破者）	第一释僧温	竺法温
缘会	于道邃	第七于道邃	

按安澄谓《二谛搜玄论》列有十三家。而照上表，《山门玄义》亦不只引七宗。其中有两第一，其一必为传写之误。所谓六家七宗者，此有三说。（一）元康谓本有六家，本无分为二宗，故成七宗。（二）七宗除本无宗，为六家。（三）或人除本无异宗。而谓一为深法师，二为关内即色，余为识含等四宗。后二说见安澄书中。据僧睿《维摩序》，列性空之宗于六家之外，性空宗即本无宗，则第二说系睿师旧说。然昙济之说是否依睿所

说,既不可知,而元康年代尚早,其说或亦有据。

昙济、僧镜均为刘宋时人,其所言各家,当均起于晋代。而据上表所列诸人,皆与道安先后同时也。当时宗义之繁,实为奇观。借所存材料极少,多不知其详。兹请先述格义,再及六家七宗。

竺法雅之格义

大凡世界各民族之思想,各自辟途径。名辞多独有含义,往往为他族人民所不易了解。而此族文化输入彼邦,最初均牴牾不相入。及交通稍久,了解渐深,于是恍然于二族思想固有相同处,因乃以本国之义理,拟配外来思想。此晋初所以有格义方法之兴起也。迨文化灌输既甚久,了悟更深,于是审知外族思想自有其源流曲折,遂了然其毕竟有异,此自道安、罗什以后格义之所由废弃也。况佛法为外来宗教,当其初来,难于起信,故常引本国固有义理,以申明其并不诞妄。及释教既昌,格义自为不必要之工具矣。

格义之法,创于竺法雅。雅,河间人(《佛图澄传》称之为中山竺法雅)。与释道安同学于佛图澄。后立寺于高邑。《僧传》曰:

竺法雅……少善外学,长通佛义。衣冠仕子,或附谘禀。时依雅门徒,并世典有功,未善佛理。雅乃与康法朗等,以经中事数拟配外书,为生解之例,谓之格义。及毗浮昙相等,亦辩格义,以训门徒。雅风采洒落,善于机枢。外典、佛经,递互讲说。与道安、法汰,每披释凑疑,共尽经要。

格义者何?格,量也。盖以中国思想比拟配合,以使人易于了解佛书之方法也。事数者何?据《世说·文学篇》曰:“事数,谓若五阴、十二入、四谛、十二因缘、五根、五力、七觉之属(亦作声,误)。”法雅之所谓事数即言佛义之条目名相。其以事数拟比,盖因佛经之组织常用法数,而自汉以来,讲经多依事数也(说见前)。《僧传》谓康法朗等以事数与外书拟配,因而生了解,然后逐条著以为例,于讲授时用之训门徒,谓之格义(参看《蔡元培先生纪念册》陈寅恪《支愍度学说考》)。竺法雅少善外学,长通佛义,乃最有以内外相比拟之资格者。其弟子并世典有功,未善佛理,则善诱之方,应在使其由世典以悟入佛理,故用格义,外典内书,递互讲说,以使生解也。

康法朗等者，应等取道安、法汰也。朗外学若何，《僧传》无明文。然道安、法汰固称为内外兼通者也。

观乎法雅、道安、法汰俱为同学。或格义之法在道安青年师佛图澄时，早已用之。及其师死后，道安舍弃格义方法。《高僧传·释僧光(亦作先)传》引安公言云：“先旧格义，于理多违”，则当因安公少年时，必常用格义。及在飞龙山，其学有进步，而知其多违理处。《高僧传·慧远传》曰：“远年二十四，便就讲说。尝有客听讲，难实相义，往复移时，弥增疑昧。远乃引《庄子》为连类，于是惑者晓然。是后安公特听慧远不废俗书。”远引《庄子》为连类，乃似格义之拟配外书。安公听远不废俗书，则其通常令弟子废俗书可知。废俗书者，亦与反对格义同旨也(又《昙徽传》云，安尚徽之神彩，先令读书，学兼经史，十六方许剃发。此亦见通常安公不令弟子多读经史)。

格义既以经中事数拟配外书，使得生解悟，并逐条著之为例，其迂拙牵强，可以想见。因此而为有识者之所不取。但格义用意，固在融会中国思想于外来思想之中，此则道安诸贤者，不但不非议，且常躬自蹈之。故竺法雅之格义，虽为道安所反对。然安公之学，固亦融合《老》《庄》之说也。不惟安公如是，即当时名流，何人不常以释教、《老》《庄》并谈耶！此证极多，姑不详举。

格义之法，起于河北。然法雅之格义，用之者必不少。《僧传》谓道安非议之，而僧光戒其妄诽先达，则颇为一时人士所重可知(按法雅于道安，虽为同学。但必年岁较安为长。盖雅之弟子昙习，为赵太子石宣所敬。其后安公为石遵所敬，请入华林园。习与安或年相若，而法雅则为前辈也。因此僧光称法雅为先达)。但自道安以后，佛道渐明，世人渐了然释教有特异处。且因势力既张，当有出主人奴之见，因更不愿以佛理附和外语。及至罗什时代，经义大明，尤不须藉俗理相比拟。故僧睿于什公来后，乃申言格义迂而乖本也。而慧睿《喻疑论》中亦言格义自道安、罗什之后废弃不用也。

但《喻疑论》中言及格义一段，亦颇可注意。

昔汉室中兴，孝明之世，(中略)当是像法之初。自尔以来，西域名人，安侯之徒，相继而至。大化文言渐得渊照边俗，陶其鄙俗。汉末魏初，广陵、彭城二相出家，并能任持大照，寻味之贤，始有讲次。而恢之以格义，迂之以配说。

由此言之，格义拟配之说，道安以前，应甚普通流传，不只一方也(睿

先在长安,后在南方)。《祐录·鸠摩罗什传》有曰:“自大法东被,始于汉明,历涉魏晋,经论渐多,而支竺所出,多滞文格义。”此段与《喻疑论》比较,似系节引上段,脱胎成文。但僧祐误以为格者扞格之格,非格量之格,遂改格义配说为滞文格义。是梁时学僧已不悉格义之意。慧皎《高僧传》虽载法雅创格义事,但其《罗什传》抄袭僧祐原文,仍言“滞文格义”,此乃慧皎之不精审处。但亦可见在梁时,融合内外虽尚有其风,而格义迂阔之方法,所谓逐条拟配立例者,则已久废弃不用而忘却矣。

本 无 宗

昙济六家七宗之第一为本无宗。诸章疏谓此为道安或法汰之说。而慧达于此,且引及慧远之本无义。竺法深所执,则为本无异宗(详见上表)。然元康以肇公所破本无属之法汰,而吉藏谓肇公仅破本无异宗。据此则法汰亦属本无异宗也(详见下)。

但本无一义,执者甚广。广义言之,则本无几为般若学之别名。支谶《道行》第十四品,竺叔兰《放光》第十一品,均名本无。竺念佛译之第七品,亦称本无。支道林《大小品对比要钞》,一则曰:“尽群灵之本无。”再则曰:“还群灵乎本无。”而支遁著述中有《释即色本无义》,则道林之学固自以为属本无宗也。慧达《肇论疏》云:“庐(原作卢)山远法师本无义云,因缘之所有者,本无之所无。本无之所无者,谓之本无。本无与法性同实而异名也(下略)。”按慧远作《法性论》,以发挥其所见。此言本无与法性同实异名,则远公之学称为本无宗,固亦无不可也。《名僧传抄》载昙济《六家七宗论》有曰:“如来兴世,以本无弘教(弘字原文系佛字,此据慧达《肇论疏》校改)。故《方等》深经,皆备明五阴本无。本无之论,由来尚矣。”而王洽《与支道林书》(载于《广弘明集》中)有曰:

今本无之谈,旨略例坦。然每经明之,可谓众矣。然造精之言,诚难为允。理诣其极,通之未易。岂可以通之不易,因广异同之说,遂令空有之谈,纷然大殊,后学迟疑,莫之所拟。今《道行旨归》,通叙色空,甚有清致。然未详经文为有明旨耶,或得之于象外,触类而长之乎?

此段所言,“本无之谈”,即谓般若性空。法性宗典籍,当日已称浩繁。

故曰：“每经明之，可谓众矣。”而在魏晋以来，本无性空之说，持之者多，各出异义。故王敬和叹曰：“空有之谈，纷然大殊。后学迟疑，莫之所拟。”而支道林《道行旨归》一书由即色以谈本无，则经典虽多，似未明言，故为可疑。此可见王氏盖以支公义为多数本无义中之一也。

窃思性空本无义之发达，盖与当时玄学清谈有关。实亦佛教之所以大盛之一重要原因也。盖自汉代以本无译真如，其义原取之于道家。正始以后，世人尤崇尚道德虚无之论。晋裴頠因时人“无论”纷纷，乃著《崇有论》以正之。论谓当世之士：“阐贵无之议，而建贱有之论。”又谓其“深列有形之故，盛称空无之美”。但不知“形器之故有徵，空无之义难检”。盖裴逸民深患时俗放荡，不尊儒术。何晏、阮籍，素有高名于世，口谈浮虚，不遵礼法（此引《晋书》本传），此辈所凭藉者为《老》、《庄》、《周易》，故其论有曰：

老子既著五千之文，表摭秽杂之弊，甄举静一之义，有以令人释然自夷，合于《易》之损谦艮节之旨，而静一守本，无虚无之谓也。损艮之属，盖君子之一道，非《易》之所以为体守本无也。

夫《崇有论》中所斥之“虚无”、“空无”及“本无”，未必不兼指佛家之说。释家性空之说，适有似于《老》《庄》之虚无。佛之涅槃寂灭，又可比于《老》《庄》之无为（安世高、支谦等俱以无为译涅槃）。而观乎本无之各家，如道安、法汰、法深者，则尤兼善内外。如竺法深之师刘元真，孙绰谓其谈能雕饰，照足开矇。盖亦清谈之人物。故其弟子法深，能或畅《方等》，或释《老》《庄》。而支公盖亦兼通《老》《庄》之人。因此而六朝之初，佛教性空本无之说，凭藉《老》《庄》清谈，吸引一代之文人名士。于是天下学术之大柄，盖渐为释子所篡夺也。

又窃思之，晋初之格义，必亦此种学术风气中产生。而格义拟配之外书，必多为《老》《庄》虚无之说。如远公谈实相，引《庄子》为连类（见《僧传》），是其一例也。因此而《般若》各家，盖即不受《老》《庄》之影响，至少亦援用《老》《庄》之名辞。读今日佚存之书卷，甚为显著，无事详列也。

本无一义，既几为《般若》各家所通用。但昙济之《六家七宗论》中，所谓本无宗者，自不必其包举各家。原论既失，吾人自不得不信唐人章疏。今从诸说，定本无异宗指法深、法汰之说，而本无宗则属道安。但道安又本以性空宗著称，如下所述。

释道安之性空宗义

安公一生于《般若》研究最为致力。观其所撰述，亦可知其宗旨所归。《祐录》载其所著书中，有下列诸项皆与《般若》有关也。

《光赞折中解》一卷

《光赞抄解》一卷

《放光般若折疑准》一卷

《放光般若折疑略》二卷

《放光般若起尽解》一卷

《道行经集异注》一卷(上均见《祐录》卷五)

《实相义》

《道行指归》

《般若折疑略序》(当即第四项之序)

《小品序》(以上见卷十二)

《道行经序》(即第六项之序)

《合放光光赞略解序》(上二出卷七)

《摩诃钵罗若波罗蜜经抄序》(此见卷八)

《性空论》(见元康《肇论疏》，或即上列之实相义)

间常论之，道安平生可分为四时。第一河北求学时。其在此时，师事佛图澄，而其同学有法和、法汰、法雅、法进等。此诸人者，均学通内外。法雅创立格义(详上)，道安必亦常用此法。第二河北教学时。当时安公或特重禅观。故在濩泽则注《阴持入经》、《大十二门经》及《道地经》(均见《祐录》《经序》)。此时道安当已见《放光》《道行》二经，而《光赞》亦得其一品(《合放光光赞随略解序》)。其时并曾讲《般若》(《高僧传·慧远传》)，但已屏除格义之法(在飞龙山时系在师死之后)。第三襄樊教学时。此时大讲《般若》。且《光赞》于太元元年由凉州送来，安公寻之玩之，欣有所益(见同序中)。其《摩诃钵罗若波罗蜜经抄序》曰：“昔在汉阴，十有五载，讲《放光经》，岁常再遍。及至京师，渐四年矣。亦恒岁二，未敢堕息。”第四关中译经时。此时安公虽亦讲《放光》(前四年亦每年二遍，参看《僧传·僧富传》)，但其所最致力者为译经。译经之中，有《摩诃钵罗若波罗蜜经抄》(此亦名

《须菩提品》),此经实即《小品》,但安公误以为《小品》。故译时与《放光》《光赞》对校。

安公尽力研究《般若经》,观其《般若》注疏之多,已可想见。《祐录》卷九载有未详作者之《渐备经十住胡名并书叙》,审其文义,并与安公《合放光光赞随略解序》比较,知实为道安致友人书。叙《十住》胡名及《渐备》与《光赞》译出,与送达襄阳(时安公在襄阳)诸事。书中言及《小品》,谓方欲研之,“穷此一生”。亦可见安公之弘愿。又此《书叙》及《随略解序》均述其寻求《光赞》之难。缘《光赞》译出虽先于《放光》九年,但寝逸凉土,不行于世。安公在河北,得其一卷(《随略解序》作第一品),知有此经,而求之不得。及至襄阳,会慧常、进行、慧辩等将如天竺,路经凉州。慧常得《光赞》写之,因互市人康儿展转至长安。长安安法华遣人送至互市。互市人于泰元元年五月二十四日送达襄阳,付道安。襄阳僧人使僧显写送扬州竺法汰。道安既得《光赞》,即与《放光》校读,谓其“互相补益,所悟实多”。考《光赞》现存二十七品,比之《放光》缺六十三品。故安公序中,谓“其残不具”(《光赞》泰元元年以前,中原只有其残卷。故道安仅见一卷。且即在襄阳,安公所得亦非全璧)。夫得书若是之难,得之又缺失,昔人读书之困苦与其辛勤,可念也。

由上所言,安公一生均与《般若》有关。睿《喻疑论》曰:“附文求旨,义不远宗,言不乖实,起之于亡师。”而僧睿《小品经序》曰:“亡师安和上凿荒途以开辙,标玄指于性空,落乖踪而直达,殆不以谬文为阂也。亶亶之功,思过其半,迈之远矣。”据此则僧睿谓其师之学,标宗性空也。而其《毗摩罗诘提经义疏序》曰:“格义迂而乖本,六家偏而不即。性空之宗,以今验之,最得其实。”性空之宗,显即昔日安公之学,而与六家格义之说不同。以今验之者,谓以罗什所译验之也。元康《肇论疏》有曰:“如安法师立义以性空为宗,作《性空论》。什法师立义以实相为宗,作《实相论》,是谓‘命宗’也。”性空之宗,不但僧睿谓为“最得其实”。而道安之学,六朝常推为斯教之重心。梁武帝《小品经序》有曰:“此经东渐二百五十有八岁,始于魏甘露五年至自于阗。叔兰开源,弥天导江。鸠摩罗什澍以甘泉,三译五校,可谓详矣。”此谓弥天释法师,与竺叔兰及什公并美。慧远《肇论序》亦有曰:“至如弥天大德,童寿桑门,并创始命宗,图辩格致。”及至嘉祥大师,力屏他说,特张三论。其意以为《方等》经论,得其意者,为道安、罗什、僧

肇、僧朗、僧诠、法朗(三人属山门义)也。故《中论疏·因缘品》，叙六家七宗，而谓本无一家分为二宗。二宗者，乃道安本无与琛法师本无也。琛法师本无义，待下详。而其叙安公本无曰：

什师未至。长安本有三家义(此乃指《不真空论》所言之本无、即色、心无三者。但长安未必只知此三家义，已如前说)。一者释道安明本无义。谓无在万化之前，空为众形之始。夫人之所滞，滞在未(应是末字)有。若诘(应是宅字或是託字)心本无，则异想便息。安公本无者，一切诸法，本性空寂，故云本无。此与《方等》经论、什肇山门义无异也。

“无在万化之前”数语，乃出于昙济《六家七宗论》。《名僧传抄·昙济传》引之较详，文曰：

著(原作着)《七宗论》，第一本无立宗曰：“如来兴世，以本无弘(原作佛)教。故《方等》深经，皆备明五阴本无。本无之论，由来尚矣。何者？夫冥造之前，廓然而已。至于元气陶化，则群像禀形。形虽资化，权化之本，则出于自然。自然自尔，岂有造之者哉！由此而言，无在元化之先，空为众形之始。故称本无。非谓虚豁之中，能生万有也。夫人之所滞，滞在未(原文作未，误。参看下段)有。宅心本无，则斯累豁矣。夫崇本可以息末者，盖此之谓也。”云云。

《肇论·不真空论》破异执，第三破本无义。慧达谓为安公义。其所言即略释上段。文曰：

第三解本无者，弥天释道安法师《本无论》云，明本无者，称如来兴世，以本无弘教。故《方等》深经，皆云五阴本无，本无之论，由来尚矣。须得彼义，为是本无。明如来兴世，只以本无化物。若能苟解本无，即异想(原文作思异)息矣。但不能悟诸法本来是无，所以名本无为真，未有(此可证吉藏疏“未有”系“未有”之误)为俗耳。

据上所言，僧睿称其师之说曰性空宗。昙济《六家七宗论》则称为本无宗。而自僧睿以后，梁朝武帝、陈时慧达以至隋唐吉藏均认安公为般若学之重镇。吉藏之时，尚无定祖之说。假使有之，可断言道安必被推为三论宗之一祖也。

安公可谓自禅观以趣于性空者也。《阴持入经序》作于濩泽。有言曰：“以慧断智，入三部者，成四谛也。十二因缘论净法部首，成四信也。其为行也，唯神矣，故不言而成，唯妙矣，故不行而至。”《道地经序》（亦作于濩泽）亦曰：“其为像也，含弘静泊，绵绵若存。寂寥无言，辩之者几矣。恍忽无行，求以漭乎其难测，圣人乃为布不言之教，陈无辙之轨。”《安般注序》（不悉作于何时）曰：“寄息故无六阶之差，寓骸故有四级之别。阶差者，损之又损，以至于无为。级别者，忘之又忘，以至于无欲。”在《人本欲生经注》内释想受灭尽定曰：“行兹定者，冥如死灰，雷霆不能骇其念，火焦不能伤其虑，萧然与太虚齐量，恬然与造化俱游。”所谓无言无为，静寂逍遥，语虽出于《老》《庄》，而实同于安公之般若。盖“据真如游法性，冥然无名者，智度之奥室也。”（《道行序》）“泊然不动，湛尔玄齐”（《随略解序》），亦何异于冥如死灰。故安公之空，发于禅也。

吉藏《中观论疏》曰：安公明本无者，一切诸法，本性空寂，故云本无。又曰：安公谓无在万化之前，空为众形之始。夫人之所滞，滞在未有，若托心（原作谿）本无，则异想便息。据此安公之意，大义有二。一空者空无。二空无之旨，在灭异想。此中空无，究为何义，典籍不详，颇难测知。然安公实非谓有无之“无”则甚明。《名僧传抄》引第一本无宗之言曰：“非谓虚豁之中能生万有也。”但此不言无辙之教，无以名之，名之曰“无”。无者真谛，盖对于俗谛之有而言。故慧达解曰，本无为真，末有为俗。安澄亦曰：别记云，真谛者为俗谛之本，故云无在元化之前也。又安公《合放光光赞随略解序》曰：

般若波罗蜜者，成无上正真道之根也。正者，等也，不二入也。等道有三义焉。法身也，如也，真际也。故其为经也，以如为首，以法身为宗。如者尔也。本末等尔，无能令不尔也。佛之兴灭，绵绵常存，悠然无寄，故曰如也。法身者，一也。有无均净，未始有名。故于戒则无戒无犯，在定则无定无乱，处智则无智无愚，泯尔都忘，二三尽息，皎然不缁，故曰净也，常道也。真际者，无所著也。泊然不动，湛尔玄齐，无为也，无不为也。万法有为，而此法渊默，故曰无所有者，是法之真也。由是其经万行两废，触章辄无也。何者？痴则无往而非微，终日言尽物也，故为八万四千尘垢门也。慧则无往而非妙，终日言尽道也，故为八

万四千度无极也。所谓执大净而万行正，正而不害，妙乎大矣。

道安之状般若法性，或可谓为常之至极，静之至极欤！至常至静，故无为，故无著。故解无为曰渊默，曰泊然不动。解法身为一，为净而不缁，谓泯尔都忘，二三尽息。解如曰尔，尔者无能令不尔，所谓绵绵常存，悠然无寄也。故自安公视之，常静之极，即谓之空，空则无名无著，两忘玄莫，隤然无主。由是而据真如，游法性，冥然无名。由是而痴除而尘垢尽，除痴全慧，则无往而非妙。千行万定，莫不以成。药病双忘，辙迹齐泯（参看《道行经序》）。故空无之旨在灭异想。举吾心扩充而清净之，故万行正矣。凡此常静之谈，似有会于当时之玄学。虽安公曾斥格义，虽其《道行序》卑《易》理有曰：“执道御有，卑高有差，此有为之域耳”，然融会佛书与《老》《庄》《周易》，实当时之风气，安公之学说似仍未脱此习也（其合《光赞序》文之末，亦以可道常道与二谛相比，甚无谓。实格义之余）。

按肇公《不真空论》成于晋时，其时僧睿只举六家。昙济《六家七宗论》作于宋代，则似就睿之六家加性空之宗，而分本无为二。但自肇、睿二师之时言之，则或无分为二宗之说。而僧肇所破，必通举持本无之诸师，未必详为分别，仅破其中某一人也。及至陈时慧达《肇论疏》，犹谓肇公所破即安与远两师义。惟在隋吉藏《中论疏》中，就昙济分本无为二之说，而言肇公所破乃本无异宗。嘉祥大师所言，虽或如理。盖肇公所破本无，谓“情尚于无”“宾服于无”者，似指谓于虚豁之中生万有（说见下）。而安公则曰，非谓虚豁能生万有也。但吉藏又谓安公本无与《方等》经论、什肇山门义无异，则未免言之太过。盖如安公以至静至常状法相，则肇公《物不迁论》正非此义。盖肇谓动静未始异，必即动而求静，即乾坤倒覆无谓不静，洪流滔天无谓其动。安公所说，吾人虽因文献不足，不能测其全，但决无即动求静之旨，肇公对之，当只认为亦是“人情之惑”欤？

本 无 异 宗

《中论疏》谓本无一家，分为二宗。一为道安本无义，如上所述，一为琛法师义。据日人安澄《中论疏记》，谓此即竺道潜，字法深。而其作“琛”字者，乃误也。并谓有琛法师，即《中论疏》之所谓北土三论师。安澄并见其所作《中论疏》（《大正续藏》六十五卷二十页）。据此则琛法师另有其人，在

罗什来华之后，非东晋初之竺法深也。竺法深善《放光般若》，师中州刘元真，年二十四即讲《法华》、《大品》。现存南北朝书籍中，未言其学说如何。然深为般若学者，而本无似为当时般若学之通称，则谓深法师执本无说者，自无不可。但唐元康《肇论疏》，则谓肇公《不真空论》所斥之本无义，乃竺法汰说。法汰，道安之同学，在建业讲《放光经》，在荆州驳道恒之心无义。而《祐录》中陆澄《法论目录》中有此一条：

“本无难问 郗嘉宾 竺法汰难，并郗答，往反四首。

而《高僧传·汰传》亦曰：“汰所著义疏，并与郗超书论本无义，皆行于世。”按郗超似系主张支道林即色义者。本无义，应为法汰之说也。

《中论疏》五引琛（应作“深”，如前说）法师之言曰：“本无者，未有色法，先有于无，故从无出有，即无在有先，有在无后，故称本无。”僧肇论本无论曰：“本无者，情尚于无多（元康安澄解为情尚于无者多，盖此宗偏执于非有者多，而非于非无则少所说也），触言以宾无。非有，有即无；非无，无即无。”（谓非有则无，非无亦无）据《中论疏记》曰：

《二谛搜玄论》十三宗中，本无异宗，其制论曰：“夫无者，何也？蹇然无形，而万物由之而生者也。有虽可生，而无能生万物。故佛答梵志，四大从空生也。”《山门玄义》第五卷《二谛章》下云，复有竺法深即云，诸法本无，蹇然无形，为第一义谛。所生万物，名为世谛。故佛答梵志，四大从空而生。

此宗谓万物从无而生，其所谓无者不详其实义。然观其所谓“蹇然无形”，又引“四大从空而生”，似亦偏空色法，而心神为无形者，则似不空心神也。但此宗特点为肇等所注意者，似在执著有无二字。故僧肇又谓其执，“非有者无此有，非无者无彼无。”执有无若实物，故生穿凿。僧肇因而斥为“好无之谈”也。战《中论疏》解此说曰，若无在有前，则非有。本性是无即前无后有，从有还无。《疏》并引《大品经》三十七《成就众生品》之言驳之。经曰：“若法前有后无，即诸佛菩萨便有罪过。今本无之说，谓先无后有，是亦有罪过也。

据此则此宗执“实无”。其所谓空者，非“非有非无”，而为先无后有，似直以有无之无释空，所以与安公空寂之说截然为二派也。

法汰同时有竺僧敷者，学通众经，尤善《放光》《道行》。沙门道嵩与道安书，称为非吾等所及。在其死后，法汰曾与安公书曰：“每忆敷上人，周

旋如昨。逝没奄复多年，与其清谈之日，未尝不相忆，思得与君共覆疏其美”云云。汰并与安书数述敷义（上均见《高僧传》），则竺僧敷之学说，当亦与法汰本无义有契合处耶。

支道林之即色义

昙济之《六家七宗论》中，即色义为第三宗。《中论疏》谓此有二家。一者关内即色空，谓色无自性，即僧肇所呵。二者支道林即色是空，此谓即安公本性空寂之说。但陈慧达及唐元康《肇论疏》，均谓肇所呵之即色义，即支道林说。而《中论疏记》亦曰：“康、达二师并云，破支道林即色义。”元文才之《肇论新疏》，亦言肇所破者支道林说。文才似据唐光瑶禅师疏。则陈至唐时人多如此解，吉藏之言实误也。

支遁谈理作品，依现所知者列下。

《即色游玄论》（王敬和问，支答。王之问载《广弘明集》中）

《释即色本无义》（王幼恭问，支答）

《道行指归》（按此亦明即色义，王洽读之有疑。作书问之，〔书载《广弘明集》中〕支公乃答以《即色游玄论》）

《大小品对比要钞》（《祐录》存其序）

《辩著论》

《辩三乘论》（支辩三乘滞义，见《世说新语》）

支书《与郗嘉宾》

支道林《答谢长遐》

《本起四禅序》并《注》

《本业略例》

《本业经注序》（以上见《祐录》十二）

《圣不辩知论》

《释矇论》

《安般经注》（以上见《高僧传》）

《妙观章》（《世说注》引之，谓出支道林集中）

《逍遥论》（《世说注》引之）

《通渔夫》（《世说》）

《物有玄几论》(慧达《肇论疏》)

此外载于现存之《支遁集》(邵武徐幹本)有诗文若干篇,而上列各书均佚。仅《要钞序》尚全存。《广弘明集》载王洽《与林法师书》,盖《即色游玄论》所附之王敬和问也。

支道林于《般若经》用功盖甚勤。曾就大小品之同异详为研寻,作《对比要钞》。此所谓《大品》者,当指《放光》。《小品》或即支谶之《道行经》(支序文谓出之在先)。二本详略互异,常有致疑者。支公以为理无大小,虽教因人之明暗而有烦约,然其明宗统一,会致不异。又研《般若》二经,往往断章取义,致失原旨。“或以专句推事,而不寻旨况。或多以意裁,不依经本。故使文流相背,义致同乖。群义偏狭,丧其玄旨。或失其引统,错徵其事。巧辞辩伪,以为经体。虽文薄清而理统乖宗。”以是因由,支公作《对比要钞》。其序曰:“推考异同,验其虚实,寻流穷源,各有归趣。而《小品》引宗,时有诸异。或辞倒事同,而不乖旨归。或取其初要,废其后致。或笱次事宗,倒其首尾。或散在群品,略撮玄要。时有此事,乖互不同。又《大品》事数甚众,而辞旷浩衍。本欲推求本宗,明验事旨,而用思甚多劳,审功又寡。且稽验废事,不覆速急。是故余今所以例玄事以骈比,标二品以相对,明彼此之所在,辩大小之有光。虽理或非深奥,而事对之不同。故采其所究精粗,并兼研尽事迹,使验之有由。”(上均引《要钞序》)《要钞》一书,其用意甚佳而用功极勤,可知也。

郗超为支公之信徒,二人言论甚相契合。超曾与亲友书曰:“林法师神理所通,玄拔独悟,数百年来,绍明大法,令真理不绝,一人而已。”而支公亦称嘉宾为一时之俊(见《世说》)。郗超因与林公理义符契,故于竺法汰之本无义、于法开之识含义均破斥之。超之佛教书著作列下:

本无难问 竺法汰难并郗答,往反四首。

郗《与法濬书》

郗《与开法师书》

郗《与支法师书》

《奉法要》

《通神咒》

《明感论》

《论三行上》

《叙通三行》

郗《与谢庆绪书》，往反五首。

《论三行下》

郗《与傅叔玉书》，往反三首。

《全生论》

《五阴三达释》(以上均见《祐录》载陆澄《法论目录》)

《支遁序传》

《东山僧传》(均见《高僧传》，但《支遁序传》当即在《东山僧传》中)

郗超著作均佚。惟《奉法要》载《弘明集》中。《论三行》诸作，不知其确指。但《弘明集日烛》谓支公“三幡著而重冥昭”。又《文选·天台山赋》注引郗敬舆(亦超之别号)《与谢庆绪(名敷)书》论三幡，文曰：“近论三幡，诸人犹多欲既观色空，别更观识，同在一有，而重假二观，于理为长。”则论三行固亦谈及色空也。

僧肇谓其所呵之即色空曰：“即色者，明色不自色，故虽色而非色也。”唐元康谓此言不见于支道林之《即色游玄论》，而实载于其集中之《妙观章》。该段原文，《世说·文学篇注》引之较详，亦谓见于《支遁集·妙观章》中。文曰：“夫色之性也，不自有色。色不自有，虽色而空。故曰色即为空，色复异空。”但慧达《肇论疏》引此言则稍异。其文曰：

支道林法师《即色论》云，吾以为即色是空，非色灭空(此引《维摩经》。《肇论·不真空论》引之为“色之性空，非色败空”)，此斯言至矣。何者？夫色之性，色不自色(三字依上段加)，虽色而空。如知不自知，虽知恒寂也。

《中论疏记》引《山门玄义》，文字上又稍不同。“第八支道林著《即色游玄论》云，夫色之性，色不自色。不自，虽色而空。如(原文无如字，今依达疏加)知不自知，虽知而寂也(原文无也字，今依上段加)。”此三段文字虽有出入。然观其文义，支公之说，实即肇公所呵。而所谓关内即色义，即有其义，亦仍祖述林道人之说也。惟所谓执关内即色，或竟无其事，亦未可知。盖支公与道安声名扬溢，或有曲为之解者。谓肇与支安持义无异。故既谓肇未斥安公本无。复言亦非呵支公即色。而且谓肇在长安，所破者为长安之三家义。故吉藏疏曰：“长安本有三家义。”又谓另有“关中即色”也。实则恐并非事实(此种误传，或即出于吉藏之揣测，亦未可知)。

支公著述,除《要钞序》外,余均佚,故支公即色义尤不能详。慧达、元康、净源、文才、安澄之解释确否难定。兹姑妄议之。所谓色不自色者,即明一切诸法无有自性(慧达语)。因其无有自性,故肇公继述支公语意(此据元康疏,参看安澄《疏记》)云:“夫言色者,但当色即色,岂待色色而后为色哉!”此谓色不“待色色而后为色”,即是说“色无自性”,亦即是言“色不自色”。盖“色不自色”即谓色不待色色之自性而后乃为色也。色本因缘假有,本性空无。当此假有之色,即是色(故曰当色即色)。非另有色色之自性也。

即色空,注重色与一切法均因缘而成。按宗少文《答何承天书》中言即色空,可引为连类。文曰:“夫色不自色,虽色而空。缘合而有,本自无有。皆如幻之所作,梦之所见,虽有非有。将来未至,过去已灭,现在不住,又无定有。”此谓缘合而有,故色即空。故待缘之色可谓如幻如梦,本自无有。是盖空者,因其待缘,因其不自色。至若待缘之假色亦是空,则支公所未悟。故肇公破曰:“此直语‘色不自色’,未领色之非色也。”元康所释或得原意。文曰:“此林法师但知言色非自色,因缘而成。而不知色是空,犹存假有也。”

支法师即色空理,盖为《般若》“本无”下一注解,以即色证明其本无之旨。盖支公宗旨所在,固为本无也。如其《要钞序》曰:“夫《般若波罗蜜》者,……明诸佛之始有,尽群灵之本无。登十住之妙阶,趣无生之径路。何者耶?赖其至无,故能为用。”此谓至极以无为体。因须证无之旨,支公特标出即色空义。然其所以特标出即色者,则实因支公持存神之义。其《要钞序》,一曰:“神王之所由,如来之照功。”又曰:“智不足以尽无,寂不足以冥神。”又曰:“神悟迟速。”又曰:“质明则神朗。”通篇之言及神者如此类甚多。而支公之理想人格,常曰“至人”。而至人也者,在乎能凝守精神,其神逍遥自足(自足者,以凝也守也)。故同序又曰:

夫至人也,览通群妙,凝神玄冥。灵虚响应,感通无方。建同德以接化,设玄教以悟神。述往迹以搜滞,演成规以启源。或因变以求通,事济而化息。适任以全分,分足则教废。故理非乎变,变非乎理,教非乎体,体非乎教。故千变万化,莫非理外。神何动哉?以之不动,故应变无穷。

《世说注》引支氏《逍遥论》曰:“夫逍遥者,明至人之心也。……至人

乘天正而高兴，游无穷于放浪，物物而不物于物，则遥然不我得。玄感不为，不疾而速，则逍遥靡不适。此所以为逍遥也(下略)。”盖心神本不动，自得其得，自适其适。而苟能至足，则可自得其适，应变无穷。至足者自人方面言之，则谓之圣。自理方面言之，则名曰道。道乃无名无始，圣曰“无可不可”。无可不可，亦《逍遥论》自适至足也，亦《要抄序》所谓之“忘玄故无心”也。无心者，《即色论》中所谓“知不自知，虽知而寂”，盖亦以神为不动之体，故不自知。然果能凝此冥寂之心知，则神朗。神朗则逆鉴，是真无所不知矣。是亦“应变无穷”也。苟能神朗忘玄无心，则智全言废，即所谓还群灵于本无也。

郗超《奉法要》有文一段，似可与上述相发明。

夫空者，忘怀之称，非府宅之谓也。无诚无矣，存无则滞封。有诚有矣，两忘则玄解。然则有无由乎方寸，而无系乎外物。虽陈于事用，感绝则理冥。岂灭有而后无，偕损以至尽哉！

或者此宗由即色而谈本无。即色所空，但空色性。而空者，无者，亦无心忘怀，逍遥至足，如支氏所写之至人之心也。

于法开之识含宗

七宗之第四为识含宗，谓为于法开之说也。开为于法兰弟子，以医术称奇，善《放光》《法华》。晋哀帝曾徵之讲《放光》。凡旧学抱疑，莫不因之披释。支道林讲《小品般若》，开尝使其弟子法威难之。又每与支道林争即色空义。庐江何默申明开难，高平郗超宣述林解。《祐录》载陆澄《法论目录》中有郗《与开法师书》。识含义者，乃比三界于梦幻，悉起于心识。《中论疏》曰：“三界为长夜之宅，心识为大梦之主。今之所见群有，皆于梦中所见。其于大梦既觉，长夜获晓，即倒惑识灭，三界都空。是时无所从生，而靡所不生。”《中论疏记》曰：“《山门玄义》第五云，第四于法开者著《惑识二谛论》曰，三界为长夜之宅，心识为大梦之主。若觉三界本空，惑识斯尽，位登十地。今谓以惑所睹为俗，觉时都空为真。”据唐均正《四论玄义》述梁武帝之说，与上言相同。“彼(指梁武帝)明生死以还，唯是大梦，故见有森罗万像。若得佛时，譬如大觉，则不复见有一切诸法。”按梁武帝作《神明成佛义记》，谓神明未成佛时，惑识未尽，谓之无明神明。既成佛，

则无明转变成明。于法开之说，似亦可引此为连类，盖当时于精神与心识之关系，已为研讨之问题。如陆澄《法论目录》载有王稚远问罗什精神、心、意、识，慧远辩心、意、识等，想均论此。而法开所谓识者与神明分为二事。神者主宰，识者其所发之功用。“识含”一语，据宗少文《明佛论》，乃谓“识含于神”（原文曰：“智慧恶亡之识，常含于神矣”）。宗氏文中有数语，或可发明法开识含二字之用意。其言曰：“然群生之神，其极虽齐，而随缘迁流，成粗妙之识。”于法开说，或即谓三界本空。然其所以不空者，乃因群生之神，随缘迁流，可起种种之惑识。当其有惑识时，即如梁武帝所谓之无明神明，所睹皆如梦中所见。及神既觉，知三界本空，则惑识尽除，于是神明位登十地，而成佛矣。宗少文《明佛论》，谓群生之神均相同（桀之神明与尧同），而惑倒乃识所化生（三界本空，因此颠倒，而万象森罗）。此类学说悉根据神识之划分，而诠释本空之外象所以幻为实有也。

幻化宗

七宗之第五为幻化宗，吉藏谓为壹法师说。壹法师不知指何人。竺法汰有弟子昙壹及道壹。时人呼昙为大壹，道为小壹。竺法汰在荆州时，曾令昙壹攻难道恒心无义，大壹或确守师说者（本无义），则幻化义者或为道壹之说。《中论疏记》亦谓此为道壹之主张。《中论疏》云：“壹法师云：世谛之法皆如幻化。是故经云，从本以来，未始有也（据《疏记》此节引《大集经》九）。”《中论疏记》谓此说但空诸法，不空心神。其文曰：“《玄义》云，第一释道壹著《神二谛论》云，一切诸法，皆同幻化，同幻化故名为世谛。心神犹真不空，是第一义。若神复空，教何所施？谁修道？隔凡成圣，故知神不空。”据此则道壹主张亦有存神之意，而与下言心无之说相径庭也。

支愍度之心无义

七宗之第六为心无宗。吉藏谓为温法师义。实则此说起于支愍（亦作敏，又作愍，盖皆唐时避太宗讳所改。余概改作愍）度。陈寅恪先生《支愍度学说考》，论极翔实。兹述之于下。

《世说新语·假譎篇》曰：

愍度道人始欲过江，与一伧道人为侣。谋曰：“用旧义往江东，恐不办得食。”便共立心无义。既而此道人不成渡。愍度果讲义积年。后有伧人来，先道人寄语云：“为我致意愍度，无义那可立？治此计权救饥尔，无为遂负如来也。”

伧道人（《世说·雅量篇注》引《晋阳秋》曰：吴人以中州人为伧。《晋书》陆玩致王导牋曰：“仆虽吴人，几为伧鬼。”此伧道人亦中州人）事未必即实。但据此，心无义乃支愍度所始立。唐元康《肇论疏》亦谓此义为度说。《高僧传·竺法汰传》有曰：

时沙门道恒，颇有才力，常执心无义，大行荆土。汰曰：“此是邪说，应须破之。”乃大集名僧，令弟子昙壹难之，据经引理，析驳纷纭。恒拔其口辩，不肯受屈，日色既暮，明旦更集。慧远就席攻难数番，关责锋起。恒自觉义途差异，神色微动，麈尾扣案，未即有答。远曰：“不疾而速，杼柚何为！”坐者皆笑，心无之义，于此而息。

而依《中论疏》，心无乃温法师义。安澄《中论疏记》谓道恒执心无义实得之法温。后支愍度亦追学前义。但此实为臆度之谈。盖《中论疏》所言之温法师，安澄所谓之法温，实即竺法深之弟子竺法蕴。《中论疏记》引《二谛搜玄论》曰：“晋竺法温，为释法琛法师之弟子也。”按竺法深有弟子竺法蕴，传谓其悟解入玄，尤善《放光》《般若》。据此则蕴亦《般若》学者，其执心无义，自无足怪。依上所言，执心无义者，有支愍度，有道恒，有竺法蕴（即温法师或法温）。按《祐录》二，谓支愍度乃晋惠帝时沙门，《高僧传》谓其成帝时过江，而《世说》则谓其立心无义在江北。竺法蕴乃深公弟子，为支愍度晚辈。而法汰则在兴宁三年顷至江陵（说见上章），与道恒争心无义。以此推之，愍度之年代最早，故此义应为其所创。而《世说》与元康之言不误（陈寅恪先生考之甚详，兹不赘）。

支愍度之著作列下：

- 《合维摩诘经》五卷（《祐录》卷七载其序文）
- 《合首楞严经》八卷（《祐录》卷八载其序文）
- 《经论都录》一卷（见《房录》、《开元录》等）
- 《经论别录》一卷（同）
- 《修行道地经序》（见《房录·安世高录》中，《开元录》同）

心无之义，创者支愍度，传者道恒、法蕴。虽法汰使昙壹并慧远破之，然并不如《僧传》所言，谓“心无之义，于此而息”。盖《祐录》十二陆澄《法论目录》载有下列二条：

《心无义》 桓敬道 王稚远难，桓答。

《释心无义》 刘遗民

据此则桓玄及刘程之俱为宗心无义者，且在道恒之后也。又《中论疏记》引宋僧弼《丈六即真论》曰，“圣人以无心为宗”云云，则僧弼或亦用心无义者乎？

僧肇《不真空论》破心无义，元康谓为愍度之说。论原文曰：“心无者，无心于万物，万物未尝无。此得在于神静，失在于物虚。”所谓心无义者，据吉藏《二谛义》上，乃空心不空色。（一）不空境色者，谓万物未尝无也。元康疏释之曰：“然物是有，不曾无也。”《中论疏》亦解之曰：“不空外物，即外物之境不空。”而不空外物，非佛法之正义。故元康曰：“不知物性是空，故名为失也。”（二）空心者，即心无之谓，所谓无心于万物也。元康曰：“但于物上不执心，故言其空。”而吉藏《二谛义》曰，以得空观，故言色空，色终不可空也。其《中论疏》亦曰：“其意谓经中说诸法空者，欲令心体虚妄不执，故言无耳。”但支愍度之无义，《世说》谓与旧义不同。刘孝标注释之曰：“旧义者曰，种智是有（原文作‘有是’），而能圆照。然则万累斯尽，谓之空无。常住不变，谓之妙有。而无义者曰，种智之体，豁如太虚。虚而能知，无而能应，居宗至极，其唯无乎。”据此则旧义谓尽累之谓空，此正吉藏所言之虚妄不执也。而愍度乃已屏弃旧义，推求心之体，以为豁如太虚，虚而能知，无而能应。则元康、吉藏之解，犹未见其全也。

至若竺法蕴或温法师之说，则见于慧达《肇论疏》，及《中论疏记》。所引宗旨仍在空心不空境。其慧达《肇论疏》曰：

竺法温法师《心无论》云，夫有，有形者也。无，无象者也。有象不可言无，无形不可言有。而经称色无者，但内止（原作“正”）其心，不空外色。但内停其心，令不想外色，即色想废矣。《中论疏记》所载有一段曰：

《山门玄义》第五云，第一（按《疏记》引《玄义》幻化宗之道壹亦列第一，与此段所言相冲突。但此处一字，实误，说见下）释僧温著《心无二谛论》云：“有，有形也。无，无象也。有形不可无，无象不可

有。而经称色无者，但止其心，不空外色。”此壹公破，反明色有，故为俗谛，心无，故为真谛也。

另又有一段曰：

《二谛搜玄论》云，晋竺法温，为释法琛法师之弟子也。其制《心无论》云：夫有，有形者也。无，无象者也。然则有象不可谓无，无形不可谓有（原文是无字）。是故有为实有，色为真色。经所谓色空者，但内止其心，不滞外色。外色不存余情之内，非无而何？岂谓廓然无形，而为无色者乎？

二段引温法师之言，小有不同。然其宗旨在辨有无。谓有者，有形。无者，无象。然若象是有，不可曰无。若形是无，不能曰有。因此形之有应为实有，而色为真色矣。夫色既为真色，而经所谓色空，必仅系内止其心，不滞外色，并非色形真无也。据此则其义为空心不空境，甚明也（但法蕴之说，似亦未脱“旧义”）。

第一段“此壹公破”云云，“壹公”骤视之，似为昙壹，盖因其曾破心无义也。但实则此指执幻化义之道壹。盖幻化义者，谓物同幻化，而心神真有，与心无义恰相反。故曰，此壹公破，反明色有心无云云也。据此则《玄义》述壹说，必在温说之前。故上引第一段中“第一”二字，应为“第二”之误也。按《肇论》只破三家义，本无为法深、法汰之说，即色为支遁之说，均世之大师。而心无义盖亦甚流行，肇因亦破之。三者为肇所特别提出，可见其为当时所重视也。

缘 会 宗

七宗之第七缘会宗，吉藏谓为于道邃之说。邃为于法兰之弟子，与于法开盖为同学。竺法护称其可为大法梁栋。与兰公共过江，后随往西域，于交趾遇疾卒，年三十一。其著作学说均不明。《中论疏》曰：“第七于道邃，明缘会故有，名为世谛。缘散即无，称第一义谛。”《中论疏记》释此曰：“《玄义》云，第七于道邃著《缘会二谛论》云，缘会故有，是俗。推折无，是真。譬如土木合为舍，舍无前体，有名无实。故佛告罗陀，坏灭色相，无所见。”缘会故空，《般若经》常言之。宗炳《明佛论》以神之不灭、缘会之理、积习而圣三者为佛法之根本义。宗氏虽在宋时，然晋代即如支遁辈，何尝

不用缘会之理！于道遂偏重缘会，后人解为分析空，然书卷失载，不详其旨也（后人释齐周颙之《三宗论》，谓其第二宗与遂义相同。详下第十八章中，可参看）。据《玄义》引坏灭色相之言则或亦重色空。吾人于此，所知资料最少，其说果如何，不可臆测也。

本末真俗与有无

魏晋玄学者，乃本体之学也。周秦诸子之谈本体者，要以儒道二家为大宗。《老子》以道为万物之母，无为天地之根（根本也）。天地万物与道之关系，盖以“有”“无”诠释。“无”为母，而“有”为子。“无”为本而“有”为末（参看《老子》五十二章王注）。本末之别，即后世所谓体用之辨（体用二字对用见于《老子》三十八章王注）。魏正始中，何晏、王弼祖述《老》《庄》。其立论以为天地万物皆以“无”为本（《晋书·王衍传》）。及至晋世，兹风尤甚。士大夫竞尚空无。凡立言借于虚无，则谓之玄妙（裴颀《崇有论》语），遂大唱贵无之议，而建贱有之论。“本无”“末有”，实为所谓玄学者之中心问题。学者既群趋有无之论，而中国思想遂显然以本体论为骨干。至若佛教义学则自汉末以来，已渐与道家（此指老庄玄理，而非谓道教方术）合流。《般若》诸经，盛言“本无”，乃“真如”之古译（支谶已用此语。谶虽在何、王之前，然般若是否对于正始玄谈有影响，则无事实证明）。而本末者，实即“真”“俗”二谛之异辞。真如为真，为本。万物为俗，为末。则在根本理想上，佛家哲学已被引而与中国玄学相关合。《安般守意经》曰：“有者谓万物，无者谓空。”释道安曰：“无在万化之前，空为众形之始。”本无一辞，疑即《般若》实相学之别名。于是六家七宗，爰延十二，其所立论枢纽，均不出本末有无之辨，而且亦均即真俗二谛之论也。六家者，均在谈无说空。世传于法开著《惑识二谛论》，道壹著《神二谛论》，僧温著《心无二谛论》，于道邃著《缘会二谛论》。而依今观之，本无即色，固亦真俗本末之辨也。十二者，均在辨空有。空为真谛，有则俗谛（已详前引）。僧镜所述之实相十二家，固亦均依二谛以释有无问题也。

中国之言本体者，盖可谓未尝离于人生也。所谓不离人生者，即言以本性之实现为第一要义。实现本性者，即所谓反本。而归真、复命、通玄、履道、体极、存神等等，均可谓为反本之异名。佛教原为解脱道，其与人生

之关系尤切。大法东来以后，汉代信士主精灵之不灭，但因业报相寻，致落苦海，解脱之方在息意去欲，识心达本，以归无为。归无为者，仍返其初服之意也。及至魏吴，而神与道合之说兴。盖谓三界皆苦，无可乐者，若难相侵，由于欲滞，心滞于有，众邪并至。有道之士，惧万有之无常，知迁化者非我（郗超《奉法要》曰：“神无常宅，迁化靡停，谓之非身。”无我一义，自汉以来，多作此解）。于是禅智双运，由末达本（参看《祐录》道安《道地经序》）。妙道渐积，损以至无。无物于物，故能齐于物。无智于智，故能运于智。因诸佛之玄鉴，还神明于本无（《祐录》支道林《大小品序》）。夫《般若经》中，已有佛即本无之说。归乎本无，即言成佛。《老子经》曰，道法自然，无为而无不为。所谓成佛，亦即顺乎自然。顺乎自然，亦即归真反本之意也。按汉代佛法之返本，在探心识之源。魏晋佛玄之反本，乃在辨本无末有之理。此中变迁之关键，系乎道术与玄学性质之不同。又按反本之说，即犹今日所谓之实现人生。人以心灵为主。故汉代以来佛徒说色空者多，而主心空者极少（无我一义类取老子“外其身”之说解释之）。观乎六家中所谓心无大受当代名人之攻难，可以知矣。

夫轻忽人事，逍遥至足，晋代名士与名僧之心胸，本属同气（如第七章所述）。贵无贱有，反本归真，则晋代佛学与玄学之根本义，殊无区别。由是而僧人行事之风格，研读之书卷，所用之名辞，所采之理论，无往而不可与清谈家一致。凡此诸端，前已略言，不再详举。支道林者，乃当时风气中之代表人物，今姑录其诗一首以为证。其咏怀诗之二曰：

端坐邻孤影，眇罔忘思劬。偃蹇收神轡，领略综名书。涉《老》哈双玄，披《庄》玩太初。咏发清风集，触思皆恬愉。俯薪质文蔚，仰悲二匠徂。萧萧柱下迥，寂寂蒙邑虚。廓矣千载事，消液归空无。无矣复何伤，万殊归一途。道会贵冥想，罔象掇玄珠。怅快浊水际，机忘映清渠。及鉴归澄漠，容与含道符。心与理理密，形与物物疏。萧索人事去，独与神明居。

总 结

《般若经》之传译，始于汉末。及晋惠帝时，朱士行所得《放光》行世之后，斯学遂转盛。而《般若》本无、玄学贱有，因契合而益流行。格义沟通

内外,般若新兴,此法当有所助力。道安时代,东西诸讲习遂无不以《般若》为业。而安公提倡亦最著辛劳。姚秦时僧肇破异计有三,所谓心无、即色、本无也。僧睿已言及六家,然不知其何指。刘宋昙济乃著《六家七宗论》。依今考之,其名目与人物列下:

六家	七宗	主张之人
本无	本无	道安(性空宗义)
	本无异	竺法深 竺法汰 (竺僧敷)
即色	即色	支道林 (郗超)
识含	识含	于法开 (于法威 何默)
幻化	幻化	道壹
心无	心无	支愍度 竺法蕴 道恒 (桓玄 刘遗民)
缘会	缘会	于道邃

六家七宗,盖均中国人士对于性空本无之解释也。道安以静寂说真际。法深、法汰偏于虚豁之谈。其次四宗之分驰,悉在辨别心色之空无。即色言色不自色,识含以三界为大梦,幻化谓世谛诸法皆空。三者之空,均在色也。而支公力主凝神,于法开言位登十地,道壹谓心神犹真。三者之空,皆不在心神也。与此三相反,则有心无义。言无心于万物,万物未尝无,乃空心不空境之说也。至若缘会宗既引灭坏色相之言,似亦重色空。综上所述,《般若》各家,可分三派。第一为二本无,释本体之空无。第二为即色、识含、幻化以至缘会四者,悉主色无。而以支道林为最有名。第三为支愍度,则立心无。此盖恰相当于《不真空论》所呵之三家。观于此,而肇公破异计仅限三数,岂无故哉!

道安时代,《般若》本无,异计繁兴,学士辈出,是佛学在中夏之始盛。西方教理登东土学术之林,其中关键,亦在乎兹。惟原著全缺,窥测实难。本章旨在采辑佚文,聊备后来之参考云尔(本章除本末真俗一段外已载于民国二十二年五月出版之《哲学论丛》中)。

(摘自《汉魏两晋南北朝佛学史》163—193页,北京大学出版社1997年版。)

(二) 竺道生

晋宋之际佛学上有三大事。一曰《般若》，鸠摩罗什之所弘阐。一曰《毗昙》，僧伽提婆为其大师。一曰《涅槃》，则以昙无讖所译为基本经典。竺道生之学问，盖集三者之大成。于罗什、提婆则亲炙受学。《涅槃》尤称得意，至能于大经未至之前，暗与符契，后世乃推之为《涅槃》圣。（《涅槃玄义文句》卷上）兹章分两大段，首述《涅槃》初至时之事实，次略考生公之学说。

涅槃部经之翻译

佛藏《涅槃》类经典颇为繁夥。关于释迦世尊涅槃之正经，约可分三类。（其非释迦之《涅槃经》，有佛母大爱道、舍利弗、目连、阿难诸涅槃经。又有经叙佛涅槃后事，如《般泥洹后灌腊经》、《当来变经》等。《祐录》四有《泥洹后诸比丘经》，注云：“或云《小般泥洹经》”，亦属之。至于与释迦涅槃有关，而不以涅槃名者，如《遗教经》、《大悲经》等，兹均不列入。）

（甲）小乘之《大般涅槃经》。此出于《长阿含》中。译称为《游行经》，为《长阿含》之第二经。此外《大藏经》现存之异译有三：（一）《佛般泥洹经》，上下二卷，题为西晋白法祖译。《祐录》未著录，《房录》始载之，似有可疑。但书尾有永兴七年后又二十八年丙戌比丘康日之《后记》。按各代年号，永兴均无七年。而永兴改元后之三十五年（七加二十八）均非丙戌。但晋白法祖实约卒于晋惠帝永兴元年，而其后二十三年为丙戌。虽与记不合，惟世值大乱，记年混淆，或常有之。则此经或实白法祖译也。（二）《大般涅槃经》三卷，题为法显译。此乃智升所定。盖群录均谓法显所译有二《泥洹经》，一为六卷《大般泥洹》，一为二卷《方等泥洹》。智升以为《方等泥洹》即六卷之别名。而此小乘经似显译，故以当之。但《方等泥洹》固亦另有其书。（见下文）而法显是否于六卷外另出一《泥洹》，尤为可

疑。《佛国记》只言显在天竺得《方等泥洹经》一种。而据《祐录》八之经记，六卷本即称为《方等大般泥洹经》。〔原文见下〕夫显既只携归梵本一种，而所出六卷又原名《方等大般泥洹》，则谓其译出二种，非也。）且《藏经》中此小乘经称为“大般涅槃”，亦不似显所译。（显书作泥洹故也）故智升之言非也。此本实为失译。（三）《般泥洹经》上下二卷。《大藏经》依《开元录》附东晋失译。此经应原系一卷，（旧书分卷自不一律。上下二卷固可同在一卷中。）并为求那跋陀罗译，见道慧《宋齐录》，乃《游行经》之异译。隋《众经录》及《法经录》均以求那跋陀罗译之一卷本入小乘经中。至智升乃谓其不似跋陀罗所译，遂以之附东晋失译录中，不知何所据。又《内典录》（《房录》同）谓跋陀罗所出与竺法护之《方等泥洹》相同，实系妄说。《祐录》又言求那跋陀罗之《泥洹经》为一卷，并注云，“似即一卷《泥洹经》”。（按《祐录》本言此经已阙。但《祐》未见者，隋时或重发现之。）则“一卷《泥洹》”乃当时小乘《涅槃经》之名称也。（《祐录》又载有支谶《胡般泥洹经》一卷，已阙。不知亦属小乘否。）

（乙）《方等涅槃经》。中叙四童子礼佛事。隋阇那崛多译本，因名《四童子三昧经》。《祐录》云，竺法护译有《方等泥洹经》二卷，并注曰：“或云《大般泥洹经》。”《大藏经》现存此经，分上下二卷。审之与《四童子三昧经》同本异译。又《祐录》支谦录中有曰：《大般泥洹经》二卷（安公云：出《长阿含》。祐案今《长阿含》与此异。）此经现已佚。但《出三藏记》未言其已阙，是梁时尚存。僧祐又云支谦所译与《方等泥洹经》大同。支、竺二译，均为二卷。后世因称《方等》为“双卷《泥洹》”。又《房录》云，支谦所译，乃略县无谶大本《序分》、《哀叹品》为二卷，后三纸小异耳。但僧祐明言支译与竺出者大同。现查竺译，并非略《序分》、《哀叹品》，则长房之言误也。又法显除六卷《泥洹》以外，《祐录》谓另有《方等泥洹经》二卷，并注云“已阙”。所言似不确。盖《方等泥洹》，实即六卷本之误传也。

（丙）大乘《大般涅槃经》。北凉县无谶所译之四十卷是也。乃中国所谓涅槃宗之根本经典，在玄始十年（公元421年）出，前已译之。

另一为六卷本，谓大本之初分前五品，佛陀跋多罗在建业所译，乃法显游西域所得。《祐录》载其《出经后记》曰：

摩竭提国巴连弗邑阿育王塔天王精舍优婆塞伽罗先，见晋土道人释法显远游此土，为求法故，深感其人。即为写此《大般泥洹经》如来秘藏。愿令此经流布晋土，一切众生悉成平等如来

法身。义熙十三年十月一日于谢司空石所立道场寺出此《方等大般泥洹经》。至十四年正月二(亦作一)日校定尽讫。禅师佛大跋陀(即佛陀跋多罗)手执胡本,宝云传译。于时坐有二百五十人。按法显于晋义熙八年(公元412年)归抵青州。次年南下入京。佛陀跋多罗则于十一年(公元415年)后由江陵至建业,止道场寺。至十二年(公元416年)十一月与法显共译《僧祇律》。十四年二月末译讫。而在未译讫此《律》之前,觉贤兼译《大般泥洹经》六卷。时在十三年十月至十四年正月也。(公元417至418年)

又一为二十卷本。乃智猛在氏华邑(即巴连弗邑)得。猛于甲子岁(公元424年)自天竺归,后于凉州译之。隋灌顶《涅槃玄义》,谓此二十卷即讖译之前五品,不知然否。但智猛如另有译本,《祐录》谓为阙本,可见其早已不流行也。

先是讖译《涅槃》,未觅得后分。元嘉中释慧观请道普往西域求之。普因船破伤足,逅疾遂卒。临终叹曰:“《涅槃》后分,与宋地无缘矣。”直至二百余年后,唐高宗时,僧会宁共智贤在日南译之,送至中国。但《开元录》已审知为伪作,非大乘《涅槃经》也。

计上述三项,在南北朝时,小乘经称为“一卷《泥洹》”。方等经(支谦竺法护所译)称为“双卷《泥洹》”。法显所得经称为“六卷《泥洹》”。昙无讖所译则为“大本”。(智猛译为“二十卷《泥洹》”)据《涅槃玄义》云,有人以“泥洹”目双卷、“泥洹”目六卷、“涅槃”目大本,乃指小乘经以外之三经也。(硕法师《三论游意》未详叙《涅槃》之异本,亦有双卷、六卷等名称,但其文错乱难读。)兹依上列,总列表于下:(参看境野黄洋《支那佛教史讲话》上卷二四四页以下。)

(一)《小乘涅槃经》即《阿含游行经》之异译 一卷《泥洹》

《佛般泥洹经》二卷 白法祖译

《大般涅槃经》三卷 失译(原作法显译,误。)

《般泥洹经》二卷 求那跋多罗译(原附东晋失译,亦误。)

(二)《方等涅槃经》双卷《泥洹》

《方等泥洹经》竺法护译(支谦所出已佚。法显如译此,亦已佚。)

(三)《大乘涅槃经》

《大般涅槃经》四十卷 昙无讖译大本

《大般泥洹经》六卷 觉贤译(此称为六卷本。智猛谓亦译有二十卷本。)

涅槃大本之修改

按北凉昙无讖译大本,在玄始十年,即刘宋武帝永初二年。(公元421年)后至宋文帝元嘉中,此本乃传建业。《三论游意义》,谓在元嘉七年(公元430年)始至扬州。其时江南已有六卷译本。义学名僧若竺道生等已大阐佛性之说。大本既至,斯学更盛。《高僧传·慧严传》曰:

《大涅槃经》初至宋土,文言致善,而品数疏简。初学难以厝怀。严乃共慧观、谢灵运等依《泥洹》本加之品目。文有过质,颇亦治改。

《大般涅槃经》原有四十卷,世称为北本。经治改后成三十六卷,世谓之南本。南北本在文字上不过稍有差别。但前分品目则甚为不同。此则依法显所得六卷本而增改者也。兹表列三本之品目如次,以见其增改之概要。(下表分划依《大正藏经》)

北本	南本	六卷本
(1)《寿命品》之一	(1)《序品》——	(1)《序品》
《寿命品》之二——	(2)《纯陀品》	(2)《大身菩萨品》
《寿命品》之三	(3)《哀叹品》	(3)《长者纯陀品》
(2)《金刚身品》	(4)《长寿品》	(4)《哀叹品》
(3)《名字功德品》	(5)《金刚身品》	(5)《长寿品》
(4)《如来性品》之一	(6)《名字功德品》	(6)《金刚身品》
《如来性品》之二	(7)《四相品》	(7)《受持品》
《如来性品》之三	《四相品》之余	(8)《四相品》
《如来性品》之四——	(8)《四依品》	(9)《四依品》
《如来性品》之五——	(9)《邪正品》	(10)《分别邪正品》
	(10)《四谛品》	(11)《四谛品》
	(11)《四倒品》	(12)《四倒品》
	(12)《如来性品》	(13)《如来性品》
	(13)《文字品》	(14)《文字品》
	(14)《鸟喻品》	(15)《鸟喻品》

《如来性品》之六	(15) 《月喻品》	(16) 《月喻品》
《如来性品》之七	(16) 《菩萨品》	(17) 《问菩萨品》
(5) 《大众所问品》	(17) 《大众所问品》	(18) 《随喜品》
(6) 《现病品》	(18) 《现病品》	
(7) 《圣行品》	(19) 《圣行品》	
(8) 《梵行品》	(20) 《梵行品》	
(9) 《婴儿品》	(21) 《婴儿品》	
(10) 光明普照高贵 德王菩萨品	(22) 光明普照高贵 德王菩萨品	
(11) 《师子吼菩萨品》	(23) 《师子吼菩萨品》	
(12) 《迦叶菩萨品》	(24) 《迦叶菩萨品》	
(13) 《侨陈如品》	(25) 《侨陈如品》	

南本依六卷《泥洹》将北本之前五品分为十七品。《泥洹》有《大身菩萨品》第二。惟《泥洹》《序品》述佛将入灭时，一切大众均来顶礼，大身菩萨为来顶礼者之一。南本以并入《序品》。故其前十七品当六卷本之十八品也。至若文字上之改治，则常因原文之过质。如北本曰：“犹如慈父，唯有一子，卒病丧亡，送其尸骸，置于冢间，归还怅恨，愁忧苦恼。”南本改曰：“犹如慈父，唯有一子，卒病命终，殓送归还，极大忧恼。”（此见《序品》）但南本有时亦有因《泥洹》本而改治者，如北本《寿命品》之二，“啼泣面目肿”，六卷本作“久远忧悲痴冥暗”，南本作“恋慕增悲痛”。北本《寿命品》之三，佛说偈中有“而与罗汉等”，《泥洹》作“量与罗汉等”，南本亦然。则南本文字上之改治，亦稍有依《泥洹》者。但如大段文字，《泥洹》所有而北本所无者，南本例不增入。如《泥洹》、《序品》有六恒河沙一段，《问菩萨品》首段迦叶问何为菩萨，均北本所缺，而南本亦未敢增加也。至若南本《文字品》开首有“佛复告迦叶”一语，《月喻品》首有“佛告迦叶”一语，均为北本所无，《泥洹》所有，则系因加分品目而增入者也。总之南北二本之不同，一为品目之增加，此仅及北本之前五品。二为文字上之修治，则南北相差更甚微也。

竺道生事迹

我国译经，自道安之后大盛。道安在长安，所出多属一切有部。罗什

在长安时，所出注重《般若》三论。昙无讖在凉州所译，以《涅槃》为要。竺道生者，盖能直接此三源头，吸收众流，又加之以慧解，固是中华佛学史上有数之人才。刘宋时人王微以比郭林宗，乃为之立传，旌其遗德。而释慧琳《竺道生法师诂文》，推崇亦备至。（《广弘明集》）文有曰：

乃收迷独运，存履遗迹。于是众经云披，群疑冰释。释迦之旨，淡然可寻。珍怪之辞，皆成通论。聃周之伸名教，秀弼之领玄心，于此为易矣。

竺道生，本姓魏。《高僧传》曰：“钜鹿人，寓居彭城。（《诂文》彭城人，《宋书》九十七、《祐录》十五均同。）家世仕族。父为广戚县令。（《诂文》、《祐录》同。广戚晋属彭城国。《宋书》作广武，则属雁门郡。）乡里称为善人。生幼而颖悟，聪哲若神。其父知非凡器，爱而异之。后值沙门竺法汰（《祐录》丽本作法太道人，《宋书》法大，《诂文》法汰。）遂改俗归依，伏膺受业。因从时习，故姓竺也。既践法门，俊思奇拔。研味句义，即自开解。故年在志学，（《诂文》、《祐录》同，《宋书》作十五亦同。）便登讲座，吐纳问辩，辞清珠玉。”《诂文》曰：

于时望道才僧，著名之士，莫不穷辞挫虑，服其精致。鲁连之屈田巴，项托之抗孔叟，殆不过矣。

竺道生不知寿若干岁，及生于何年。按南京瓦官寺立于兴宁年中，（公元 363 至 365 年。《僧传》《法汰》及《慧力传》。）竺法汰于兴宁三年随道安达襄阳，后经荆州东下至京都，居瓦官寺。简文帝敬重之，请讲《放光经》。简文帝在位仅二年。（公元 371—372 年）其时瓦官寺创立未久。及汰居之，乃拓房宇，修立众业。（《高僧传·法汰传》）是汰之来都，在兴宁年后，简文帝之世也。（但《世说·赏誉篇》载法汰因王领军之供养，而名遂重。查王洽卒于升平二年，〔公元 358 年〕其时法汰尚未共道安南来。《世说》所载，应为另一王氏子弟。）汰后卒于南京，在太元十二年。自兴宁末至此，共二十三年。竺道生出家即在此二十三年间。据《高僧传》，简文帝请法汰讲《般若》时，黑白观听，士庶成群，三吴负帙至者数千。道生之出家，或在是时。（公元 371—372 年）又其后若干年，而道生年十五。（如假定在公元 375 年，而道生死于公元 434 年，则道生寿六十岁。）又其后五年，当二十岁，受具足戒。《祐录》曰：“年至具戒，器鉴日跻，讲演之声，遍于区夏。王公贵胜，并闻风造席。庶几之士，皆千里命驾。生风雅从容，善于接诱。其性烈而温，其气清而穆。故豫在言对，莫不披心焉。”

《高僧传》谓生与睿公(当为慧睿)及慧严、慧观同学齐名。睿等三人均未闻其为法汰弟子。此曰同学,盖谓同学于鸠摩罗什也。慧观曾师慧远。然生公则未闻为远弟子。且法汰与安公同学,故道生与远公为平辈。至若世传道生入白莲社为十八高贤之一,亦不可信。

《诂文》谓生中年游学,广搜异闻。生公当于三四十岁时去扬都游学。先至庐山。即在其时,得见罽宾义学沙门僧迦提婆。查提婆在安公死(公元385年)后至洛邑。数年后乃至庐山。于太元十六年(公元391年)在山译《阿毗昙心》。(见祐录,未详作者序文,及远公序。)至隆安元年(公元397年)提婆东下京师。道生应在太元之末数年至庐,得见提婆,从习一切有部义。按《名僧传钞》载《名僧传·目录》,其卷十如下:

《名僧传》第十(隐道下,中国法师六。)

晋故章昆山支昙谛一

晋吴虎丘东竺道宝二

伪蜀郡龙渊寺慧持三

(中略)

宋寻阳庐山西寺道生十(下略)

而《名僧传钞》之《说处》中,卷十则如下:

第十

昙谛讲《法华》、《大品》、《维摩》各十五遍事。

惠持九岁随兄(原作兑)同为书生,俱依释道安抽簪落发事。

惠持辞惠远之处,入蜀之时,契以西方为期事。

庐山西寺竺道生事。

慧远庐山习有宗事。(下略)

据此,《名僧传》卷十首叙昙谛,内载其讲经事。(《高僧传》亦载之)次为道宝。再次为慧持,内叙与其兄慧远从安公出家及后入蜀事。及至第十传,则为竺道生。其中乃载有慧远庐山习有宗事。依此推之,竺道生或与远公同从提婆习一切有部之学。故《名僧传》于道生传中载远公习有宗事。据《祐录》载竺道生于隆安中游庐山,则生见提婆应在建业,(提婆隆安元年到京师。)然与上所述牴牾。且慧皎钞袭《祐录》之传,而“隆安中”三字则除去。可见皎亦疑之。又如生果于隆安中到匡山,并居彼七年。则其至关中,必远在什公入关数年之后。夫道生闻什之来,当急欲相见,必不

若是迟滞也。

《僧传》曰，生常以入道之要，慧解为本。故钻仰群经，斟酌杂论。万里随法，不惮疲苦。后与慧睿、慧严同游长安，从什公受学。《祐录》谓慧观亦同行。慧皎《传》曰：睿、观二人，先游庐山。闻什公入关，乃自南徂北。据此则二人者当亦曾与远、生二公同习提婆小乘之学，后又共道生入关也。道生《诂文》叙生之见闻曰：

中年游学，广搜异闻。自扬徂秦，登庐蹑霍。罗什大乘之趣，提婆小道之要。（提婆指僧伽提婆。《祐录》十五《生传》改此为“龙树大乘之源，提婆小道之要”云云。乃误以颯宾学僧为《百论》作者。）咸畅斯旨，究举其奥。所闻日优，所见逾贻。

生公在关中，众僧咸称其秀悟。按《续僧传·僧旻传》引王俭曰：“昔竺道生入长安，姚兴于逍遥园见之，使难道融义，往复百翻，言无不切，众皆睹其风神，服其英秀。”《肇论》载刘遗民与僧肇书曰：

去年夏末，始见生上人，示《无知论》。

肇公答书曰：

生上人顷在此同止数年。至于言话之际，常相称咏。中途还南，君得与相见，未更近问，惘悒何言。

按肇公作书，应在晋义熙六年八月十五日。刘书则寄于前一年（公元409年）之十二月。在其前又一年夏末，生公南归至庐山，以肇著之《般若无知论》示刘遗民。盖为义熙四年也。生公想系下都，路经庐山，不久即东去。故《祐录》曰：“义熙五年（公元409年）还都，因停京师。”道生还都，止青园寺。宋文帝、王弘、范泰、颜延之均敬重之。（《僧传》）元嘉中年范泰因争踞食，上表文帝，帝并下诏答之。表与诏书均言及慧严、道生、慧观三道人。可见生公与严、观，盖朝廷上下所重视者也。

道生还京，《僧传》谓住青园寺。刘宋初有二青园寺。一见于《高僧传》，为道生所住。是晋恭思皇后褚氏所立，本种青处，因以为名。生既当时法匠，请以居焉。（景定至元二志谓在覆舟山下。）一见于《比丘尼传》。业首尼所居，元嘉三年王景深母范氏以王坦之故祠堂地施与首起立寺舍，名曰青园。此寺似在前寺之东，故《比丘尼传》称为东青园。二寺一立于晋时，一立于宋元嘉三年也。道生住寺，后改名龙光。《祐录》谓道生未至庐山之前，已住龙光寺，《僧传》删此语，可见慧皎以为《祐录》误也。盖此寺乃

恭帝时立，生公去庐远在此前也。

生公在匡山，学于提婆，是为其学问第一幕。在长安受业什公，是为其学问之第二幕。及其于晋义熙五年（公元409年）南返至建业，宋元嘉十年（公元434年）卒于庐山。中经二十五年，事迹殊少见记载，且不能确定其年月。但其大行提倡《涅槃》之教，正在此时。是则为其学问之第三幕。

法显携来之六卷《泥洹》于义熙十三年十月一日译出，即在道生还建业后之八年。涅槃佛性之说，生公似早有所悟。其立顿悟佛性诸义，不知在何年。惟《高僧传》云，生因“潜思日久，悟彻言外”，则立诸义。似不必与《泥洹》之译有关也。《祐录》载之《出经后记》（全文见前）有曰：“愿一切众生悉成平等如来法身。”是译经时，众人已知佛性义为此经之特点。而彼《记》又曰：于时坐有二百五十人。而《喻疑论》谓有百有余人。二数虽不同，然当时同情于斯经者要非只生公一人。斯经译后，引起学界之大波澜。慧睿《喻疑论》曰：

今《大般泥洹经》，法显道人，远寻真本，于天竺得之。持至扬都，大集京师义学之僧百有余人。禅师（指佛陀跋多罗）参而译之，详而出之。此《经》云，泥洹不灭，佛有真我。一切众生，皆有佛性。皆有佛性，学得成佛。佛有真我，故圣镜特宗，而为众圣中王。泥洹永存，为应照之本。大化不泯，真本存焉。而复致疑，安于渐照而排跋真诲，任其偏执而自幽不救。其可如乎！此正是《法华》开佛知见。开佛知见，今始可悟。金以莹明，显发可知，而复非之。大化之由，而有此心，经言阐提，真不虚也。

慧睿痛惜时人之疑《泥洹》，而恶其唯相是非，执竞盈路。其谈“皆有佛性”，斥“安于渐照”，则全同情于道生之言论。《论》又曰：

此《大般泥洹经》既出之后，而有嫌其文不便者，而更改之。人情少惑。有慧祐道人私以正本，雇人写之。佣书之家，忽然火起。三十余家，一时荡然。写经人于灰火之中求铜铁器物，忽见所写经本，在火不烧，及其所写一纸，陌外亦烧，字亦无损。余诸巾纸，写经竹筒，皆为灰烬。

此事亦见于慧皎之《法显传》中。（稍不同）此经必当时已疑为伪作，故信之之人，必常引此事证其非妄。（《昙无讖传》所记盗《涅槃经》事，亦有同样作用。）论文言“人情少惑”云云，即谓疑全书系伪造也。《弘明集》范泰《致生、观

二法师书》有曰：

外国风俗，还自不同，提婆始来，义、观（亦作义亲）之徒，莫不沐浴钻仰。此盖小乘法耳。便谓理之所极，谓《无生》《方等》之经，皆是魔书。提婆末后说经，乃不登高座。法显后至，《泥洹》始唱，便谓常住之言，众理之最。《般若》宗极，皆出其下。以此推之，便是无主于内，有闻辄变。譬之于射，后破夺先。

此短简数语，直概括东晋佛学之全部历史。中国义学僧人，先谈《般若》，如道安、法深、法汰、支遁等皆是也。及提婆既来，而庐山、南京诸僧（即所谓“义观之徒”）乃从而竞学。甚至且有诽议《般若》者。《喻疑论》曰：

慧导之非《大品》，而尊重《三藏》。

《三藏》指小乘，慧导者或即因学有部，而指《方等》为魔书者也。及法显之六卷《泥洹》至，而宗之者亦大有人在。道生、慧睿、慧严、慧观皆信新说，而疑之者亦不乏人。如中兴寺僧嵩，信《大品》而非《涅槃》。（《中论疏》）《高僧传》谓其“兼明数论，末年僻执，言佛不应常住，临终之日，舌本先烂。”（《中论疏》所记颇不同）《祐录》卷五云：“彭城僧渊，诽谤《涅槃》，舌根销烂。”（此事不见《高僧传》，恐系僧嵩事误传。）

《喻疑论》不知作于何时。然观其仅言及法显之《泥洹》，则必在昙无讖大本流行以前。范泰之书，系论踞食，同时并有书致王司徒诸公。王司徒者，王弘，字休元，元嘉三年（公元426年）正月为司徒。五年（公元428年）六月降为卫将军。八月而范泰卒。范泰致生、观之书中，亦仅言法显六卷本。则其时在元嘉五年之前，大本《涅槃经》仍未行世。睿公作《喻疑论》，范氏讥信《泥洹》者之“无主于内”，可见诽议新经之烈。新经之领袖当为道生，立佛性顿悟义。而性复刚烈，（二字见谏）锋芒或太露，为时所忌。故谏文有曰：

物忌光颖，人疵贞越。怨结同服，好折群游。

此盖叙生公被摈事。其被摈之故，《祐录》、《僧传》均谓因立一阐提皆得成佛义。传曰：

又六卷《泥洹》先至京都。生剖析经理，洞入幽微，乃说一阐提人皆得成佛。于时大本未传，孤明先发，独见忤众。于是旧学以为邪说，讥愤滋甚，遂显大众，摈而遣之。（佛法：凡犯戒须于共住中忏悔或处罚，故罪犯受罚曰“显于众”。参看《僧传·道亮传》。）生于大

众正容誓曰：“若我所说反于经义者，请于现身即表痲疾。若于实相不相违背者，愿舍寿之时据狮子座。”言竟拂衣而游。初投吴之虎丘山，旬日之中，学徒数百。（《祐录》不载生居虎丘事）其年夏，雷震青园佛殿，龙升于天，光影西壁。因改寺名号曰龙光。时人叹曰：“龙既已去，生必行矣。”俄而投迹庐山，销影岩岫。山中僧众，咸共敬服。后《涅槃》大本至于南京，果称阐提悉有佛性，与前所说合若符契。

范泰《致生、观二法师书》在元嘉三年至五年顷，生公犹住青园寺。但当在元嘉五六年中即被摈，何以言之？盖谢灵运为与严、观二师共修改大本之人，其修改场所应在京内。（严、观均京师僧。）在元嘉三年以后，康乐只到京二次。第一次在元嘉三年，被征为秘书监，至六年乞假东归。此时大本未至建业。盖《祐录·道生传》曰：“生以元嘉七年投迹庐阜。俄而《大涅槃经》至于京都。”而隋硕法师《三论游意义》，亦谓元嘉七年《涅槃》至扬州。是年谢灵运因孟顛陈其有异志，乃驰至京师。因大本适至，而与严、观二法师共改治之。时生公已自虎丘隐居匡山。故生公之被摈，应在元嘉五六年中也。（公元428—429年）

雷震青园佛寺，龙升于天，而道生去京，必为一时佳话。《祐录》无此段，岂疑之乎？据《宋书·五行志》，元嘉初年中常有雷震，尤以五年为甚。谓震太庙，破东鸱尾，彻壁柱。而《景定建康志》，以为龙见于覆舟山，在元嘉五年。（但原文所述颇有牴牾。）岂生公之行在五年欤！但《祐录》卷二卷四，均谓景平元年译《五分律》于龙光寺，道生参与其事。青园如于元嘉时改名龙光，景平时则不应称为龙光。龙升天之说，当为后出之神话也。

道生被摈，居于虎丘。虎丘有法纲法师，想即与谢灵运辩顿悟义之人。纲卒于元嘉十一年十一月。道生卒于其前一月。释慧琳为二人均各作《诔》。其《虎丘法纲法师诔》有曰：“怀游居之虎丘，悼冥灭之庐岭。”以意度之，系并哀二僧。或二人素相友善，则道生之居虎丘，或在法纲所也。（生公在虎丘说法，顽石点头传说，不知始于何时。《中吴纪闻》谓见于《四蕃志》。）据《僧传》，生不久即隐遁匡山。《祐录》谓其至庐山在元嘉七年，不久《涅槃》大本至京师。经改治后，当送达庐阜。道生即讲之。（《三论游意义》谓观法师请生公讲此）大本中果有阐提成佛之语。京师僧人中，不但悟生公之卓识，而信《涅槃》义者当更多矣。道生《法华经疏序》曰：

聊于讲日，疏录所闻。述记先言，其犹鼓生。又以元嘉九年春之三月于庐山东林精舍，又治定之。加采访众本，具成一卷。

(一字恐系二字)

元嘉九年(公元 432 年)春，生公居东林寺，再治《法华疏》。据《名僧传钞》，宝唱称道生为庐山西寺释，则生常住之处为西林寺也。《祐录》曰：

生既获新经，寻即建讲。以宋元嘉十一年冬十月庚子，于庐山精舍升于法座。神色开明，德音骏发。论议数番，穷理尽妙。观听之众，莫不悦悟。去席将毕，忽见尘尾纷然而坠。端坐正容，隐几而卒。颜色不异，似若入定。道俗嗟叹，远近悲凉。于是京邑诸僧，内惭自疚，追而信服。其神鉴之至，征瑞如此。仍葬于庐山之阜。(《僧传》文同，惟十月作十一月。按此年十一月无庚子，当是误写。)

此完成其出都时“据狮子座”之愿言，证实其立说之不妄。南齐大明四年慈法师《胜鬘经序》，亦谓生在元嘉十一年于讲座之上迁神异世，《祐录》然宋慧琳诂文则毫未言及。

竺道生之著作

生公之著作，现已散佚不全。兹列其目于下：

《维摩经义疏》见《祐录》十五。《西域录》作三卷。按今存之《维摩经注》及《关中疏》，均摘钞生公义疏。《祐录》曰：“关中沙门僧肇始注《维摩》，世咸味玩。及生更发深旨，显畅新异，讲学之匠，咸共宪章”云云。按肇公致刘遗民书时，曾附赠《维摩注》，事在义熙六年。生公之注，或更在此年后也。

《妙沙莲华经疏》上下二卷 见《祐录》十五，收入《日本续藏经》一辑二篇乙第二十三套第四册中。日本《天台章疏录》、《西域录》均著录。按《四论玄义》卷十，引生法师释白牛车一段，恰出此疏中。

《泥洹经义疏》 见《祐录》十五，此应为六卷本之疏。查《涅槃经集解》中录有道生之言，则生公另有大本之注疏。

《小品经义疏》 见《祐录》十五。

《善不受报义》 见《祐录》十五，参看《僧传》。

《顿悟成佛义》 同上，生公似各曾为文发挥此二义。

《二谛论》 见《僧传》本传，《祐录》未著录。生公论二谛，《集解》三十二略引之。

《佛性当有论》 同上。

《法身无色论》 同上。

《佛无净土论》（《胜鬘宝窟》上未作《法身无净土论》。） 同上。

《应有缘论》 同上。

《涅槃三十六问》 “问”一作“门”。

《释八住初心》，《欲取泥洹义》

《辩佛性义》 上三项均见《祐录》所载之陆澄《法论目录》第二帙《觉性集》中。末项并有注曰：“竺道生，王问，竺答。”按之上文，王系王谧，字稚远。《内典录》载《法论目录》作王稚远问。

《竺道生答王（休元）问》一首 生公答王弘问顿悟义。现存《广弘明集》中。

《十四科元赞义记》 《宋史志》著录。（日本智证请来目录、《西域录》均作“十四科义一本”。）疑系后人编辑生公著作（如上述诸论）而成，故唐以前未闻有此书。

又陆澄《目录》第九帙《慧藏集》中，有下列诸项：

《问竺道生诸道人佛义》 范伯伦

《众僧述范问》

《范重问道生》往反三首

《傅季友答范伯伦书》

上四项似一时往返之辩答。傅季友死于元嘉三年。则诸书之作在此前。既称问佛义，或亦辩佛性之理也。

又同《目录》第六帙《教门集》有下列一条：

《与竺道生书》 刘遗民

此书既不存，未知论何事，亦不悉生公有答书否。但竺道生曾自长安携肇之《般若无知论》示遗民，则二人甚友好。

顿悟渐悟之争

顿悟渐悟之争，在宋初称甚盛。六朝章疏分顿有大小。慧达《肇论

疏》谓顿悟有两解，竺道生执大顿悟，支道林、道安、慧远、埤法师及僧肇均属小顿悟。文繁兹不详钞。隋硕法师《三论游意义》亦曰：

用小顿悟师，有六家也。一肇师，二支道林师，三真安埤师，四邪通师，五匡山远师，六道安师也。此师等云七地以上悟无生忍也。（合年天子）竺道生（原文夺生字）师，用大顿悟义也。（小缘天子）金刚以还，皆是大梦，金刚以后，皆是大觉也。（此中“合年天子小缘天子”八字，不知何解，疑衍。原系本文，兹改为小注。）

分顿悟为两解及数家，当在道生以后。但谓生公前即有顿悟义，则南齐刘虬已言之。其《无量义经序》，言安公道林之言合于顿义。世传僧肇于什公死后，作《涅槃无名论》。《难差》第八、《辩差》第九、《责异》第十、《会异》第十一、《诘渐》第十二、《明渐》第十三，均实辩顿渐之理也。可见顿渐之辩甚为流行也。（但此论疑非肇作，下详。）

然顿悟之义究始于竺道生。其余支道林诸说，自生公视之，当仍是渐悟，非真顿也。《高僧传》谓生校阅真俗，研思因果，乃言善不受报，顿悟成佛。又谓时人以生“推阐提得佛，此语有据。顿悟不受报等，时亦宪章”。《宋书》九十七叙生事曰：“及长有异解，立顿悟义，时人推服之。”生公之声名广播，因其多独到。而独到处之最有名者，为顿悟成佛义。当时于此大生争执。《祐录》载陆澄《法论》第九帙《慧藏集》著录下列诸项：

《辨宗论》 谢灵运

《法助问》往反六首 同上

《僧维问》往反六首 同上

《慧麟述僧维问》往反六首 同上

《麟新（亦作杂）问》往反六首 同上（“麟新”《广弘明集》作“麟维”）

《竺法纲释慧林问》往反十一首 同上（“林”《集》作“琳”）

《王休元问》往反十四首 同上（王问题为“问谢永嘉”，谢答题为“答王卫军”）

《竺道生答王问》一首 同上（以上均载《广弘明集》中）

《渐悟论》 释慧观 沙门竺道生执顿悟，谢康乐灵运《辨宗》述顿悟，沙门释慧观执渐悟。（此段二十六字乃小注）

《明渐论》 释昙无成

谢灵运《辨宗论》及下问答共八项，均载《广弘明集》中。据彼论称，乃

述“新论道士”之说。此新论道士，当即指道生。其证有二，（一）王弘（字休元，时为卫将军）既与谢辩顿义往反多次后，即将其问答送示生公。必因生公为原来立此义之人，故以之就正也。（二）陆澄《目录》称“道生执顿悟，谢康乐述顿悟”，是谢述生之义也。慧达《肇论疏》亦曰：“谢康乐灵运《辩（原作弁）宗》，述生师顿悟也。”（生复王弘书，亦谓谢论“都无间然”，是生公颇以谢之顿说为然也。）又据谢致王休元书有曰：“海峽岨回，披叙无期。”是可证斯论之作，在康乐为永嘉太守时，即永初三年七月至景平元年秋也。永初元年江州刺史王弘进为卫将军开府仪同三司，景平二年诏召弘入京，是作论时谢在永嘉，王在江州也。又据《祐录》，景平元年七月（此据卷二，卷十五作十一月。）沙门竺道生释慧严请罽宾律师佛驮什于京都龙光寺译出《五分律》。据此则景平元年，生在南京。是谢作论之时，生公当亦在都邑也。问答诸僧之法纲，即慧琳为作《诰》之虎丘法纲。而初庐陵王义真与谢灵运、颜延年、慧琳道人情好款密。朝臣徐羨之恶义真，遂出谢为永嘉太守。慧琳想亦出都。谢书系与纲、琳二人。则二人恐同在虎丘也。又据康乐《辨宗论》谓同游（游永嘉山水也）有诸道人。问答之中，有法勛、僧维、慧麟等，当即在永嘉同游者也。王弘书内称此间道人，故有小小不同。当系王曾与江州僧人论顿悟也。因是顿悟义之争辩，广及永嘉、虎丘、扬都、江州诸地，亦可谓大观矣。

生公唱顿悟义，康乐演说之，事在永嘉三年七月至景平元年秋。（公元422—423年）是远在大本《涅槃》南来以前。当时已显分二派。持渐悟者，首称慧观。陆澄《法论》著录其《渐悟论》。（见前）《高僧传·观传》曰：

著《辨宗论》，论顿悟渐悟。

此盖即指《渐悟论》。谓论名“辨宗”，与谢氏同，则系误记也。昙无成亦著《明渐论》（见前引）。成亦元嘉中卒，亦当时此项论战中之一人。至于与康乐辩论之法勛、僧维、慧麟、法纲、慧琳、王休元以及江州僧人，均致疑顿说者。此外持渐悟者，尚有僧弼（见下）。至若顿派，则生公、谢侯之外，有慧睿。其《喻疑论》斥疑泥洹者安于渐照，则可知其本执顿悟。而顿家又有宋文帝。在生公死后，帝尝述此义。沙门僧弼等皆设巨难。僧弼盖执渐悟者。据日人安澄《中论疏记》引其所作《丈六即真论》，阐明佛性，盖亦信《涅槃》者。然生公死后，顿渐之争，当于后详之。

竺道生在佛学上之地位

《涅槃》大经译自北凉之昙无讖。而最初光大之者，反多由罗什南方之弟子。其在北方，道朗、慧嵩而外，只知有东阿静（名慧静，东阿人。著《涅槃略记》、《小品旨归》等，多流行北土。江东小山瑶为其弟子。）关内凭。（什公弟子，法瑶亦从之学，均详下章。）然江南则有慧睿、（什弟子，作《喻疑论》。）慧严、慧观、（均什弟子，改治北本。）僧弼、（什弟子，亦涅槃学者。）道汪、（远公弟子，善《涅槃》。）谢灵运。（改治北本）而竺道生尤为斯学之重心，则什公之高足也。

竺道生者，其四依菩萨欤！四依者，此言法四依，依法不依人，依了义经不依不了义经，依义不依语，依智不依识。生公湛思入微，慧解敏锐，深有得于般若之学。彻悟实相，以理为宗。彼盖确有见于理之不可易者，故不执著于名相，不守滞于经文。直抒所见，虽多骇俗之论，而毅然不顾，此真有契于四依之真谛矣。慧琳诂文述生之言曰：

既而悟曰：“象者理之所假，执象则迷理。教者化之所因，束教则愚化。是以征名责实，惑于虚诞。求心应事，茫昧格言。”

《高僧传》亦云：

生既潜思日久，彻悟言外。乃喟然叹曰：“夫象以尽意，得意则象忘。言以诠理，入理则言息。自经典东流，译人重阻，多守滞文，鲜见圆义。若忘筌取鱼，始可与言道矣。”于是校阅真俗，研思因果，乃言善不受报，顿悟成佛。又著《二谛论》、《佛性当有论》、《法身无色论》、《佛无净土论》、《应有缘论》等，笼罩旧说，妙有渊旨。而守文之徒，多生歉嫉。与夺之声，纷然竞起。

生公在佛学上之地位，盖与王辅嗣在玄学上之地位颇有相似。汉代京焦易学，专谈象数。黄老道家，本重方术。辅嗣建言大道之冲虚无朕，因痛夫前人推致五行之弥巧，而失原愈甚。（《易略例》曰：“互体不足，遂及卦变。变又不足，推致五行。一失其原，巧愈弥甚。”）于是主贞一，忘言象。体玄极，黜天道。而汉代儒风，一变而为玄学。其中关键，盖在乎《周易略例·明象》一章。因大象无形，大道无名，而盛阐得意忘象、得象忘言之说。竺道生盖亦深会于般若之实相义，而彻悟言外。于是乃不恤守文之非难，扫除情见之封执。其所持珍怪之辞，忘筌取鱼，灭尽戏论。其于肃清佛徒依

语滞文之纷纭，与王弼之菲薄象数家言，盖相同也。

《般若》《涅槃》，经虽非一，理无二致。（《涅槃》北本卷八，卷十四，均明言《涅槃》源出《般若》。）《般若》破斥执相，《涅槃》扫除八倒。《般若》之遮诠，即所以表《涅槃》之真际。明乎《般若》实相义者，始可与言《涅槃》佛性义。而中华人士则每不然。（一）《涅槃经》曰我（《涅槃》真我）无我（《般若》空执）无有二相。（北本卷八）而中华人士，或执《般若》之空以疑《涅槃》之有。（如上所言僧嵩等疑佛性义者）或持神灵不灭以与佛性之说相较。（下详）（二）《般若》尽除封惑，用显实相法身。法身绝形色，离合散，美恶斯外，罪福并舍。于是生公乃唱言法身无色，佛无净土，善不受报。而当时人士，与夺之声乃纷然竞起。（三）《涅槃》佛性，直指含生之真性。（即本性，心性。）阐提是含生之类，何得独无佛性？言阐提无佛性，似理有所必不然。而当时旧学因乏经证，以为邪说，而生公乃被摈矣。

实相无相，故是超乎象外。（《般若》义）佛性本有，则是直指含生之真性。（《涅槃》义）夫性既本有，则悟自须自悟，岂能与信修（信经教而修，非由自悟。）无别？而理超象外，为不可分，则悟体之慧岂能谓有差异？以有阶差之悟符彼不分之理，据情则必不然。是则见性成佛，必须顿得自悟，亦理之不可易者矣。而小顿悟家，如支道林等，一方知理之妙一，而一方又言悟之可有渐进。是不知大悟以还，皆为信修。而证体之悟，必为自悟之极慧也。按王辅嗣领袖玄宗，开一时之风气。而竺道生孤明独发，非议者多。其学虽为有识者所赏，而未得普遍之接受。则在学术地位上，二人对于旧学扫除之功或可相比，而其影响所及，实不相类。但生公歿后，微言未绝，至于有唐，顿悟见性之说大行，造成数百年之学风，溯其源头，固出于竺道生也。（竺道生全部学说，根本有二。一般若扫相义，一涅槃心性义。二者菩提达磨之禅教均所注重，详第十九章。据此则生公与禅宗人之契合，又不只在顿悟义也。）

慧远罗什与佛性义

《般若》实相，《涅槃》佛性，理固无殊。然就经文言，则佛性之义固《般若经》之所未明言。中国自汉以来，盛行《般若》。其中明慧妙思之士，早悟《涅槃》之义，自非不可能。据《高僧传·慧远传》，则远公已持泥洹常住

之说。其文曰：

先是中土未有泥洹常住之说，但言寿命长远而已。远乃叹曰：“佛是至极则无变。无变之理，岂有穷耶！”因著《法性论》曰：“至极以不变为性，得性以体极为宗。”罗什见而叹曰：“边国人未有经，便暗与理合，岂不妙哉！”

考此段系引《祐录》之文。而僧祐则采自远公碑铭。《录》及碑文与此皆不同，均未以远公之言与常住之说并比。据此则《僧传》中此段，乃已经增改，或《涅槃经》来后所加之解释也。又慧睿《喻疑论》，亦谓什公已持佛性义，但未见经文，未能畅言。其文曰：

什公时虽未有《大般泥洹》文，已有法身经，明佛法身即是泥洹，与今所出，若合符契。此公若得闻此，佛有真我，一切众生，皆有佛性，便当应如白日朗其胸衿，甘露润其四体，无所疑也。何以知之？每至苦问，佛之真主亦复虚妄，积功累德，谁为不惑之本？或时有言，佛若虚妄，谁为真者？若是虚妄，谁为其主？如其所探。今言佛有真业，众生有真性，虽未见其经证，明评量意，便为不乖。而亦曾问，此土先有经言，一切众生皆当作佛，此云何？答言：《法华》开佛知见，亦可皆有为佛性。若有佛性，复何为不得皆作佛耶？但此《法华》所明，明其唯有佛乘，无二无三，不明一切众生皆当作佛。皆当作佛，我未见之，亦不抑言无也。若得闻此正言，真是会其心府。故知闻之必深信受。

此述睿在长安亲闻诸什公之辩答语。《涅槃经》所谓一切众生皆有佛性，皆得成佛，虽未见有经文，然亦不抑言无也。《法华·方便品》首言开佛知见。众生有佛知见，道生以后，每解作为众生皆有佛性也。

竺道生佛性义

说竺道生佛性义，当以五段明之。一实相无相，二涅槃生死不二，三佛性本有，四佛性非神明，五生公说之要义。

生公悟发天真，（《僧传》谓时人语曰，生睿发天真。）能深体会《般若》实相之义。《般若》扫相，谓相不可得。《般若》绝言，谓言不可执。故生公曰，得意忘象，入理言息。然则象虽以尽意，而不可有所得。言虽以诠理，而

不能有所执。盖扫相即以显体，绝言乃所以表性。言象纷纭，体性不二。“万法虽异，一如是同”。（《法华疏》）真如法性，妙一无相。于宇宙曰实相，于佛曰法身。实相法身，并非有二。生公谈法性曰：“法者，无复非法之义也。性者，真极无变之义也。”（《集解》卷九）谈实相曰：“至像无形，至音无声，希微绝朕之境，（朕下原衍思字）岂有形言哉！”（《法华疏》）谈法身曰：“法者，无非法义也。无非法者，无相实也。”（《维摩注》）然则法身实相，等无有相。故复曰：“悟夫法者，封惑永尽，仿佛亦除，妙绝三界之表，理冥无形之境。形已既无，故能无不形。三界既绝，故能无不界。”（同上）实相无相，超乎象外。“三界受生，盖唯惑果。”（《慧日抄》引生语）由诸惑妄，乃生横计。于是沉溺于骄慢，“横计于我，自以为善知。”（《集解》十九）沉溺于生死，而自居于横造。（《法华疏》云生死横造）沉溺于希求，或受人天，而横计之为福。（《集解》卷九，此善不受报义。）如来大圣，以大悲心，深悯众生沉溺惑海，于是乃以言说为方便，而教人不著。以化诱为善权，而令人自悟。知教化为善权，故净土报应之说皆接引之言。知言语乃方便，则实相绝言超象之意益显。众生若能了实相之自然、诸法之本分，（《维摩注》生云法性者法之本分也）悟经教“言虽万殊，而意在表一”，（《法华疏》）则能“反迷归极，归极得本”。（《集解》卷一）得本即曰般泥洹。泥洹即返于实相，成就法身。竺道生曰：“一切众生，莫不是佛，亦皆泥洹。”（《法华疏》）泥洹者，乃自证无相之实相，物我同忘，有无齐一，断言语道，灭诸心行，除惑灭累，而彻悟人生之真相。由是而有真我之说生焉。（此第一段）

法身真我之义，似与般若无我义相牴牾，而实则相成。《维摩经》有曰：“于我无我而不二，是无我义。”什公注曰：

若去我而有无义，犹未免于我也。何以知之？凡言我，即主也。《经》云，有二十二根。二十二根，亦即二十二主也。虽云无真宰，而有事用之主，是犹废主而立主也。故于我无我而不二，乃无我耳。

僧肇注曰：

小乘以封我为累，故尊于无我。无我既尊，则于我为二。大乘是非齐旨，二者不殊，为无我义也。

此均着眼于扫除情见之封执。诸法毕竟空寂，是非齐旨。然毕竟空者，空空之谓。其意在显实相，非谓顽空。既非顽空，则法身常住，意在言外。

而竺道生注此经文则辨之甚明。其言有曰：

无我本无死生中死，非不有佛性我也。

佛性我者，即真法身。所谓封惑永尽，名虑永绝，非废我而有所建立，非绝三界而别树境界，《涅槃》破八倒，乃谓我与无我并当破斥。有所建树皆成戏论，均当破斥。

诸法毕竟空寂，不能废我而有所树立，则亦不能于生死之外别言涅槃，于烦恼之外别证菩提。众生不见佛性，则菩提为烦恼；众生见佛性，则烦恼即是菩提。善乎，生公注《维摩》有言曰：

若投药失所，则药反为毒矣。苟得愈，毒为药也。是以大圣为心病之医王，触事皆是法之良药。

又《维摩经》云：“何等为如来种？六十二见及一切烦恼皆系佛种。”生公疏释颇可见其对于佛性之真意。其文曰：

夫大乘之悟，本不近舍生死，远更求之也。斯在生死事中，即用其实为悟矣。苟在其事，而变其实为悟始者，岂非佛之萌芽起于生死事哉！其悟既长，其事必巧，不亦是种之义乎！所以始于有身，终至一切烦恼者，以明理转扶疏，至结大实也。

夫至极之慧，本以众恶为种。又何能于尘劳之外建妙极之道，另求妙极佛性以为因耶！《涅槃》佛性本含识所有之真性。真理湛然不变，故生死寂灭，原无二致。苟见其理，心性之真自然流畅。即在生死中当下即证无生。“当下即是”虽后日宗门之言，而生公已意与密契矣。（上第二段）

依上所言，道生应持佛性本有义。然唐人之解释，则尝指为始有义。似失生公原旨。生所作《佛性当有义》早已佚失，其内容如何，不易推测。即“当有”二字之意为何，亦难武断。唐均正《四论玄义》卷七有曰：

道生法师执云，当有为佛性体。法师意一切众生，即云无有佛性，而当必净悟。悟时离四句百非，非三世摄。而约未悟众生望四句百非，为当果也。

据此“当”者，“当来”之当。佛性为众生净悟将来有之果。虽在体言，无过未现。（道生《法华疏》谓佛无时不有，无处不在。又北本三十六，谓佛性非三世摄，可参照也。）而对于众生未悟时，则得佛性为当来之果也。

又据吉藏《大乘玄论》卷三言释佛性者有十一家，其第八家以当果为

正因佛性，即是当果之理也。又破此说曰：

当果为正因佛性，此是古旧诸师多用此义。此是始有义。

若是始有，即是作法。作法无常，非佛性也。

按佛性有“本有”“始有”之诤论。吉藏谓当果义是始有。但佛性本始之辩乃在南北朝群计竞起之后，强为分别，常至无谓。道生之时必无此诤论也。

当果正因佛性义，吉藏谓古旧诸师多用此义，然未言及生公。均正谓此为生公所执，未知果何所据。但《大乘玄论》云，光宅法云以避苦求乐为正因佛性。并曰，彼师云：“指当果为如来藏，以有当果如来藏故。”据此则光宅法云有当果说。查《法华义记》虽非法云所撰，然要亦其弟子所记。彼书卷三释诸佛欲令众生开佛知见，言及当果。其文略曰：

今光宅法师解言“知见”只是一切（原文无“切”字）众生当来佛果。众生从本有此当果。但从昔日以来，五浊既强，障碍又重，不堪闻大乘，不为其说有当果。此当则有闭义。今日大乘机发，五浊不能为障，得闻今日经教，说言众生皆当得佛。此则是开义。

此文最可注意之点有三。第一，《法华》开佛知见，自罗什以来，即引之以契合佛性义。第二此文申明“本有于当”之说。（此乃成实师之说，详下章中。）第三道生《法华经疏》言及开佛知见，则固直言本有。文略曰：

故言以一大事因缘出现于世，欲令众生开佛知见。（中略）良

由众生本有佛知见分，但为垢障不现耳。佛为开除，则得成之。

又《涅槃集解》卷一引道生之言，则明言本有。

苟能涉求，便反迷归极。归极得本，而似始起。始则必终，常之以昧。若寻其趣，乃是我始会之，非照今有。有不在今，则是莫先为大。既云大矣，所以为常。常必灭累，复曰般泥洹也。

按道生之言，实主本有。吉藏斥当果义为始有，不能谓为对生公之说而发也。且即据均正所言，生法师意一切众生“即云无有佛性”。夫言“即云”云者，已可见其意实谓众生本有佛性也。

解生公说为当果义，乃出于白马爱法师。均正谓此师义为生公说之支末。其文略曰：

白马爱法师执生公义云，当果为正因。则简异木石无当果

义。无明初念不有，而已有心，则有当果性。故修万行，克果，故当果为正因体。此师终取《成论》意，释生师意未必尔。（参看《涅槃宗要》所引）

此爱法师实不得生公意。盖既曰，无明初念不有，则非本有。曰已有心，则有当果，则是始有。《成论》之意，多持“本有于当”，（详下章）谓佛性亦本有，亦始有。而道生之说，则言本有也。故均正谓生公意未必尔也。

复次，涅槃绝百非，超四句，何来本有始有之辩？故均正谓佛性非三世摄者，似得意之言。夫生公常言：“象以尽意，得意则象忘。言以诠理，入理则言息。”后来种种辩论，生公必谓其“多守滞文，鲜见圆义”也。生公之谈佛性当有今不详知。然均正所解或近之。其所谓当来之果者，乃约未悟众生望四句百非而言，实非据究竟圆义也。（上第三段）

中夏涅槃之争甚烈，可以《喻疑论》证之。其理由则必多因“真我”与“无我”及“神明”之义不同而生疑。据宗性钞《名僧传》卷十三，有问无我与佛性一段，即分辨佛性真义。此段未题为何人所作，但其文系在“渐解实相”段之后。渐解实相之文，决出于慧观手。则无我与佛性段，或亦慧观所作。此段辩佛性义，当亦因涅槃义初出，为释疑而作。其文首曰：

又问无神我曰：经云外道妄见我，名之为邪倒。今明佛性即我，名之为正见。外道所以为邪，佛性以何为正？答曰：外道妄见神我，无常以为常，非邪而何！佛法以第一义空为佛性，以佛为真我，常住而不变，非正而何！问曰：何故谓佛性为我？答曰：所以谓佛性为我者，一切众生皆有成佛之真性。常存之性，唯自己之所宝，故谓之为我。

此辨无我与佛性之本相符契，毫无可疑。大体上犹是无死生中我，非无佛性我之意。按《喻疑论》有曰：“《三藏》祛其染滞，《般若》除其虚妄，《法华》开一究竟，《泥洹》阐其实化。”祛其染滞者，因小乘无我义，乃在除常人僻执。因计有生死中我，乃染滞之根基也。

《名僧传钞》同段，进而辟当时之执神我者。中土人士之唱神我，乃因信报应之说，故详辨之。其文长，兹不录。按《涅槃经》亦常辨佛性与外道神我之差别。但晓谕多端，如自心法、色法言之，如自眼识乃至意识言之，如自歌罗逻乃至老死言之，如自进止俯仰视胸等言之。经中反复申明，不

止一处，然未有特标出报应者。此段特提出天堂地狱等语者，乃针砭中国当日之信仰。盖中国当日人士，均因注重因果而持言神之不灭，而与《涅槃》佛性之说相似而实冲突也。

溯自汉以来，中土人士，以神明不灭为佛法之根本义。及般若学昌，学僧渐知神性空，法身无形，不来不住，而始疑存神之论。如僧睿《维摩序》所言是矣。（什公破神我，详第十章。）此学说上之一变也。及至泥洹始唱，有佛性常住之说。持论者复以存神之论相质难，是又学说上之一大变也。因是生公为当世守文滞义者所共非议，被摈之机，导乎此矣。（上第四段）

总上所言，万法之真，是曰实相，亦称佛法身。法者，无非法义也。无非法义，即无相实也。实相无相，超乎象外。万象之与实相，死生之于涅槃，等无二致。无相曰无，万象曰有。有生于惑，无生于解。扫除封执，实相即显。然万惑之体，本即实相。涅槃佛性，原为本有。而此万惑中本有之实相，原超乎情见。称为佛性，自非常人之所谓神明也。佛性之义，《涅槃经》反复譬解，不厌求详。（详解乃惧人之误执佛性，而转堕入封惑也。）生公陈义，要言有三。一曰理，一曰自然，（或曰法）一曰本有。《涅槃集解》卷一引生公曰：“真理自然。”生注《维摩》曰：“理既不从我为空。”（此句下文提出“有佛性我”义）《法华注》曰：“穷理乃睹。”（穷理，见法身之全也。睹者，顿悟也。）皆所以状佛性也。此开后来以理为佛性之说，而于中国学术有大关系。《集解》五十四引生公曰：“夫体法者，冥合自然。一切诸佛，莫不皆然，所以法为佛也。”又曰：“作有故起灭。得本自然，无起灭矣。”（此言佛性常住）然则诸法实相，超乎虚妄（偏见），湛然常真。（《集解》同卷引生公曰：“不偏见，乃佛性体。不偏则无不真。”）故曰自然。自然者，无妄而如如也。因又曰法。法者无非法也。（佛即法，故实相曰法身。）无妄则去惑。无非法则无相。（亦生公语，已见前。）盖生公深有得于《般若经》扫相之义，而处处确然于象外，以体会宇宙之真，故其学称为“象外之谈”也。又宇宙真理，事本在我，不须远求。生公解佛性八德（《集解》五十一）有曰：“善性者，理妙为善，反本为性也。”又曰：“涅槃惑灭，得本称性。”盖佛性本有，反本而得。然则见性成佛（是由顿悟）者，即本性（或本心）之自然显发也。《涅槃》之学，由生公视之，盖真本性之学矣。此义为生公顿悟义之基础，于阐提成佛义亦有关，当于下复述之。（上第五段）

法身无色、佛无净土、善不受报义

竺道生密契于象外之真理，而多发“珍怪之辞”。夫实相无相，忘言绝虑。凡夫著虑，悉为惑妄。圣人垂教，多为方便。故佛无人相，自非色身。谓其有色，乃为惑妄。无身而言身，乃为方便。由是而立法身无色义。法身至极，无为无造，美恶斯外，罪福并舍，由是而立佛无净土、善不受报二义。

道生《法身无色论》已佚。然在《维摩注》中已申此义。《阿闪佛品注》云：

人佛者，五阴合成耳。（故无人佛）若有便应色即是佛。若色不即是佛，便应色外有佛也。色外有佛，又有三种。佛在色中，色在佛中，色属佛也。若色即是佛，不应待四也。若色外有佛，不应待色也。若色中有佛，佛无常矣。若佛中有色，佛有分矣。（但佛无分）若色属佛，色不可变矣。（但色是可变）

《维摩经》同品有云：“如来非四大起，同于虚空。”道生释之曰：

向虽推无人相佛，正可表无实人佛耳。未足以明所以佛者，竟无人佛也。若有人佛者，便应从四大起而有也。夫从四大起而有者，是生死人也，佛不然矣。于应为有，佛常无也。

生公之《佛无净土论》亦佚。惟《维摩注》中亦有此义。《经》文曰，菩萨随所化众生而取佛土。生之注曰：

夫国土者，是众生封疆之域。其中无秽，谓之为净。无秽为无，封疆为有。有生于惑，无生于解。其解若成，其惑方尽。始解是菩萨本化，自应终就。使既成就，为统国有。属佛之迹，就本随于所化义，为取彼之国。既云取彼，非自造之谓。若自造则无所统。无有众生，何所成就哉！

又道生《法华经疏》，亦谓“无秽之净，乃是无土之义。寄土言无，故言净土。无土之净，岂非法身之所托哉！”《胜鬘宝窟》末云：“竺道生著《法身无净土论》，明法身无净土。”然经中之所以常称净土者，则亦有故。盖“净土不毁，且令（原作今）人情欣美尚好。若闻净土不毁，则生企慕意深。借事通玄，所益多矣。”又同《注》有曰：

然事象方成，累之所得。圣既会理，则纤尔累亡。累亡故岂容有国土者乎？虽曰无土，而无不土。无身无名，而身名愈有。故知国土名号，授记之义者，应物而然，引之不足耳。

生公重权教方便之义。《维摩经注》有谓若伏累须有慧。然若偏执则慧亦缚。“若以为化(教化)方便用之，则不缚矣。”故佛本无身，而寄言为身。佛本无土，借事通玄，而曰净土。皆引人令其向善，(不自足则向善)非实义也。

据此则所谓善受报，亦为方便也。道生所作《善不受报论》亦佚，难言其详。按慧远《释三报论》，谓凡人必有业报。而得道之宾则不受报。其文有曰：

夫善恶之兴，由其有渐。渐以之极，则有九品之论。(此当指三界惑之九品。)……类非九品，则非三报之所摄。

又曰：

方外之宾，服膺妙法，洗心玄门。一诣之感，超登上位。如斯伦匹，宿殃虽积，功不在治，理自安消，非三报之所及。

又慧远《明报应论》所言亦相同。文有曰：

若彼我同得，心无两对，游刃则泯一玄视，交兵则莫逆相遇。伤之者岂唯无害于神，固亦无生可杀。此则文殊按剑，迹逆而道顺。虽复终日挥戈，措刃无地矣。方将托鼓舞以尽神，运干钺而成化。虽功被犹无赏，何罪罚之有耶！

此言体极者超乎报应。然在同论中于凡人则亦言报应有征。按《名僧传钞·说处》有下二条：

因善伏恶，得名人天业，其实非善是受也，事。

畜生等有富乐，人中果报有贫苦，事。

审此文次第，均出道生传中。虽文略不易明。然按佛经，行善者得人天果报。(死后受生为人为天)作恶者堕落恶趣。(畜生、饿鬼、地狱等。)此皆就凡人而言。据上二条，道生似谓从善伏善者，业名人天。弃善长恶者，业名恶趣。即凡人亦无善恶受报之事。而且恶趣中之畜生有富乐，善趣中之人亦有贫苦。则在事实上，果报亦无征验。生公《维摩经注》曰：

无为是表理之法，无实功德利也。

此谓沙门为无为法。无为法中，无利益，无功德。其意与远公略相同。但

真理常存，无生无灭，美恶斯外，罪福并舍，故无福报之可言。生公言无为是表理之法，乃就理体立说。慧远则从圣贤而论，其说又似不同。而且生公谓凡人无人天果，（只可谓有人天业）报应并乏明征。则二公之说，似更相异。按《维摩注》又有曰：

贪报行禅，则有味于行矣。（味相应乃禅之一种。味者，味著也。）既于行有味，报必惑焉。夫惑报者，缚在生矣。

此谓行者应舍报心。生公惧报应为贪爱之本，故立论谓依理无利益功德，依事报应亦无明征。而经教之明报应者，生公当亦谓如净土授记之义，同是令人欣美向善也。（慧远《三报论》谓报应非“善诱”。周续之与戴安论报应，力斥报应为圣人设教之说。慧远与戴书，赞同周说。则远公意亦与生公不同。）

按陆澄《目录》载有下列一项：

述《竺道生善不受报义》 释僧璩 释镜难，璩答。

僧镜为谢康乐所重，曾著《泥洹义疏》。僧璩乃律师，始住虎丘，宋武帝时乃至扬都。镜亦元徽中卒。二人之问答，当在生公逝世之后。南齐刘虬亦述善不受报义。（见《广弘明集·法义篇》萧子良与刘虬书。）则由宋至齐，亦常讨论此问题也。

一阐提有性与应有缘义

夫一阐提者，《经》谓其“病即诸佛世尊所不能治。何以故？如世死尸，医不能治”。（北本卷九）譬如掘地刈草，斫树，斩截死尸，骂詈鞭撻，无有罪报。杀一阐提，亦复如是，无有罪报。（卷十六）阐提如烧焦之种，已钻之核，即使有无上甘雨，犹亦不生。（卷十）六卷《泥洹》本无“阐提成佛”之说。大经与六卷本最显著之差别亦在此。如六卷本卷三有曰：

如一阐提懈怠懒惰，尸卧终日，言当成佛。若成佛者，无有是处。

而同处此段在大经北本卷五，则已增改，意义大殊。其文曰：

如一阐提，究竟不移，犯重禁，不成佛道，无有是处。何以故？是人于佛正法中，心得净信，尔时便灭一阐提。若复得作优婆塞者，亦得断灭。于一阐提犯重禁者，灭此罪已，则得成佛。是故言毕定不移，不成佛道，无有是处。真解脱中，都无如是灭

尽之事。(下略)

又法显本卷四有文曰：

一切众生皆有佛性在于身中。无量烦恼悉除灭已，佛便明显，除一阐提。

而北本同段在七卷中，其文亦殊，且无“除一阐提”四字。

一切众生悉有佛性，烦恼覆故，不知不见。是故应当勤修方便，断坏烦恼。

又六卷本第六有灰覆火偈，在北偈后有曰：

彼一阐提于如来性，所以永绝。

而在北本卷九灰覆火偈后文甚不同。并有曰：

彼一阐提，虽有佛性，而无量罪垢所缠，不能得出。

凡此六卷本与大经皆完全相反。道生于大本未至之前，先悟其理。故遭守文者之诽谤。夫生公所倡佛性之说，既与世俗所谓神明异趣。无净土、不受报等，尤非滞文者之所敢谈。至于阐提不能成佛，经有明文，而生公毅然发此珍怪之论，旧学讥愤，以为邪说，不亦宜乎！

生公论文亦佚。（《集解》亦未录其疏释此义之文）。中国、日本章疏中，罕述其义。（常盘大定《佛性之研究》书中，博采彼土章疏，亦只详言与道生反对者为何人：（一）谓为智胜，（二）法显，（三）慧观，（四）罗什。所言均无据，且多荒谬，详见常盘氏原书。）夫道生谓佛性为众生本有之性，而涅槃之学乃本性之学。但众生为惑所覆。如灰覆火，非无火也，乃灰覆故。众生非无性，惑业缚而不见故。实则众生源于佛性，（佛性者，本性。无本则无末矣。）无性则并无众生矣。一阐提若为众生，（而非木石）则其有佛性也明矣。日本元兴寺沙门宗撰《一乘佛性慧日钞》引《名僧传》卷十之文（文亦见于《名僧传钞·说处》而较简略）曰：

生曰：禀气二仪者，皆是涅槃正因。三界受生，盖唯惑果。阐提是舍生之类，何得独无佛性！盖此《经》度未尽耳。（《名僧传钞·说处》又云，“一阐提者，不具信根，虽断善犹有佛性事”，亦是生公之说。）

《泥洹经》者法显之所得，未曾闻其非全豹也。而生公依义不依文，竟敢言《经》之传度未尽，真独具只眼也。生公盖谓众生之所以为众生，咸因其禀有佛性。阐提有性，乃理之所必然也。生公以理为宗，依了义而不依不了义，故敢畅言也。

阐提既必有佛性，应能成佛。（《僧传》云：生“说一阐提皆得成佛”，可见生言阐提并可成佛。）然成佛虽因佛性为正因，亦须有缘因。盖若一切众生悉有佛性，而自能成佛，何用修道？譬如七人浴恒河中，而有没有出，则因有习浮不习浮也。故众生成佛，必须藉缘。生公作《应有缘论》，今已佚。所论乃佛之感应，必于佛性缘因义有关也。

《大乘四论玄义》卷六云：

生法师云，照缘而应，应（原文夺一应字）必在智。此言应必在智，此即是作心而应也。今时诸论师，并同此说。（均正亦似赞同其说）

应必在智，即谓作心而应，亦即有心而应。佛智异于众生，无心于彼此，应无作心。但圣人之智，方便应物，任运照境，即为作心。非同二乘凡夫有相之心。故圣人忘彼此，而心能应一切。（此依均正原文测生公义。可参看原书。）且其应也，亦必待缘。慧达《肇论疏》云：

生法师云，感应有缘，或因（原文作“同”）生苦处，共于悲愍，

或因爱欲，共于结缚，或因善法，还于开道，故有心而应也。

佛照缘起智，或因生苦处，或因爱欲，或因善法，而有感应。而其所谓“共”者，疑谓众生与佛同源也。同源则如父子天性相关。善恶苦乐俱可感应。（此仅推测之辞，别无明文可证。同源而应之义，常见于《四论玄义》。如曰：“佛与众生，亦共同一源，同在清净大源中。（中略）故感应义是相关为宗。佛所以得与众生得论感应者，一切众生既与佛道同源，必有可反本义。”）夫一阐根虽断善报，然是爱欲之结晶。（按一阐提者在梵文谓一遮案提。“一遮”谓贪欲。“案提”谓鹄的。合言之乃以贪欲为唯一鹄的之人也。）故借爱欲之恶缘感佛，《四论玄义》谓广州大亮法师持恶可感应。）圣人乃依缘起智，而与之应。《涅槃经》曰：“是人于佛正法中，心得净信，尔时便灭一阐提。”此言在正法中，佛出世应化，虽阐提亦感而灭罪，并能成道。《高僧传》谓大本来后，知“阐提得佛，此语有据。”生公谓阐提成佛义虽不详，然要当与经所言相符也。

顿渐分别之由来

顿渐之辨实不始于竺道生也。但生公顿义，不滞经文，孤明独发，大为时流所非议，至为有名，因而知之者多耳。道生以前，渐顿二字亦常见于经卷。而东晋之世，乃因十住三乘说之研求，而有顿悟之说。

南齐刘虬《无量义经序》论顿悟有曰：

寻得旨之匠，起自支、安。

此谓顿渐之辨，至道安、支遁，始有其旨。而《世说·文学篇注》云：

《支法师传》曰，法师研十地，则知顿悟于七住。

此谓顿悟之说首创者，为支道林。所谓十地者，谓初欢喜地至十法云地之大乘菩萨十地也。“十地”古又译“十住”。（与《华严经·十住品》之十住异。元康《肇论疏》曰：关河大德，凡言住者，皆是地也。）东晋之世，广释十住之经为《渐备一切智德经》，（竺法护译）《十住经》，（罗什译，均《华严·十地品》异译。）《大智度论·发趣品》，《十住毗婆沙》（什译）等。（《仁王经》十地虽有顿悟之说。但此经决非罗什所译，且恐为伪经。）菩萨进修，必循十住。然住虽有十，而关键只三。初欢喜地，为隔凡人圣之始。十法云地，学满究竟，得大法身。第七远行地，亦为十住中一特殊阶段。详举其故，可分四端。（一）菩萨住此，远过一切世间及二乘出世间道，超越尘劳。（《渐备经》云有二世界，一瑕疵，一清净，七住乃能超过是二中间。）（二）七住初得无生法忍。（三）七住具足道慧，普能具足一切道品。盖六住以下，次第修道。地地之中，诸行新起。（故曰生）若至七住，则诸行顿修，无新起者。（故无生）（四）七住寂用双起，有无并观。（无生。第七地因又名等定慧地。参看《大乘玄论》卷五。后来禅宗人尝论“定慧等”。）而六住以下，则空有二行，相间而起，不能并观。（故是生）以此四端，故十住之中，第七亦甚重要。

支道林研寻十住之文，知七住之重要，因而立顿悟之说。其意盖谓至于七住，虽功行未满，而道慧已具足。十地功行完满，即是成就法身而证体。七住神慧具足则知一切，而悟理之全分。支公认证体与真慧为二，故七住虽非究竟，（十住亦名究竟地）而已可有顿悟。故刘虬云：

支公之论无生，以七住为道慧阴足，（支公《大小品序》所谓之“览通群妙”。）十住则群方与能。（支序所谓之“感通无方”。）在迹斯异，语照则一。（七住之与八九十住，其迹虽异，而其般若之照则前后无不同。）

“道慧阴足”，即已得无生法忍。故于得无生法忍之始，已圆照一切，诸结顿断，即得佛之摩诃般若。即于此而有顿悟。慧达《肇论疏》曰：

第二小顿悟者，（第一为大顿悟）支道林师云，七地始见无生。

弥天释道安师云，大乘初无漏慧，称摩诃般若，即是七地。远师

云，二乘未得无有（当是“生”字），始于七地，方能得也。琿法师云，三界诸结，七地初得无生，一时顿断，为菩萨见谛也。肇法师亦同小顿悟义。（下略）

七住诸结顿断，为菩萨见谛，故顿悟在于七住。

顿悟者有“不新”义。道安《十法句义序》（见《祐录》卷十）云：

人亦有言曰，圣人者，人情之积也。圣由积靡，炉锤之间，恶可已乎？经之大例，皆异说同行。异说者，明夫一行之归致。同行者，其要不可相无，则行必俱行。全其归致，则同处而不新。不新故顿至而不惑。俱行故丛萃而不迷也。所谓知异知同，是乃大通，既同既异，是谓大备也。

此盖谓行虽万殊，（就用言）而归致是一。（就体言）如得归致之全，则万行具备，而无新矣。不新而全其归，则顿至而不惑。故慧之极诣号曰顿悟。六住以还，新行次第起。若至七住，则道慧具足，万行皆备，再无新行，而谓有顿悟。支道林《大小品对比要钞序》（《祐录》八）有云：

神悟迟速，莫不缘分。分暗则功重，言积而后悟。

盖天分（天分谓根器也）不同，故悟有迟速。众生分暗，故须用功烦重。及积德累功，损之又损，则由初地渐进以至七住。既至七住，则悟已全。自功重言之，则须渐教。自全悟言之，则称为神悟，亦即顿悟。神悟在言积之后，亦即谓功行已备再无新行也。

又顿悟者有“不二”义。悟其全分则不二。慧达《肇论疏》述肇师小顿悟云：

六地以还，有无不并，无二之理，心未全一，故未悟理也。若七地以上，有无双涉，始名理悟。

七住并观有无，全其归致，故知于七住有顿悟。顿悟者，即知一切，知其全也。

又所谓十地者有二。（一）古亦曰十住，即《华严经》之十地，乃大乘菩萨行。上来所论者是也。（二）如《大品般若·灯炷品》，《大智度论》七十八所言，即自初乾慧地至十佛地。此谓三乘共地，初七小乘，次一中乘，后二大乘。东晋所辨之顿渐，据《肇论·涅槃无名论·难差、辨差》二节所言，恐亦尝依三乘共地立说，然其详则不可得知。但当时寻求法华二乘归一之理，则亦有关于顿悟。支道林著有《辨三乘论》。《祐录》七载未详作

者之《首楞严经注序》曰：

沙门支道林者……启于往数，位叙三乘。余时复畴咨，豫闻其一。

《世说·文学篇》曰：

三乘佛家滞义，支道林分判，使三乘炳然。（下略）

支公分判三乘，或亦言及顿悟之旨。又刘虬述道安顿悟义云：

安公之辨异观，三乘者始筭之因称，定慧者终成之实录。此谓始求可随根三，入解则其慧不二。（安公有与法汰书，辩三乘义，见陆澄《目录》。）

根器不同，故须由信进修。而涉求之始，可有三乘。支公亦谓群品之分有殊，故必须言积功重，此皆谓渐修（此称为信）不可废也。及至终于解悟，则支公所谓之悟其全分。既豁然顿悟，则其慧自不能有二。（此称为悟）故支、安二公均主顿悟，而不废渐修也。

但小顿悟立说虽依经文，而绝非圆义。盖顿悟之说，亦出于体用之辨。体者宇宙实相，或称真如。夫真如绝言，无名无相。中土人或称之曰道，或称之曰理。道一而已，而理亦不可分。真如无相，理不可分。故入理之慧，亦应无二。于是则始求虽因可有三，（就用言）终成必悟理不二。（依体言）因是而支、安乃立顿悟义。然理既无分，悟亦不二，则必须见理证体，始为不二之慧。又必须至佛地金刚心后，成就法身，始有顿悟之极慧。而支道林等乃据经文，以为七地结尽，始见无生，乃谓顿悟在于七住。而究竟证体，仍须进修三位。（八九十位）夫既须进修，则未见理。如未见理，曷名为悟？又既须进修，则理可分。理既可分，则慧可有二。支氏等之说，实自语相违也。善乎《涅槃无名论·难差第八》之问曰：

儒童菩萨时，于七住初获无生忍，进修三位。若涅槃一也，则不应有三。如其有三，则非究竟。究竟之道，而有升降之殊，众经异说，何以取中耶？

又《诘渐》第十三论三乘，引《正法华经》曰，无为大道，平等无二。

既曰无二，则不容有异。（不许三乘）心不体则已，体应穷微。

而曰体而未尽，是所未悟也。

按支道林之所言甚为支离。其所以支离者，则因未彻底了然体用之不相离。（因体既无分，则悟岂可仍有进修。）乃拘执经文，以立顿说，是仍生公所斥

滞文之徒也。（《涅槃无名论》持说与支公同。僧肇于体用问题彻底了然，似不应仍有此说，故此论疑非肇公所作也。）惟竺道生慧解入微，深入实相，不执经文，不滞名相，故立大顿悟义。

竺道生之顿悟义

竺道生主大顿悟。大顿悟者，深探实相之本源，明至理本不可分。悟者乃言“极照”。（或称极慧）极照者冥符至理。理既不可分，则悟自不可有阶段。生公以前未详作者之《首楞严经注序》盛唱理不可分之说。其言曰：

所以寂者，未可得而分也。故其篇云，悉遍诸国，亦无所分。于法身不坏也。谓虽从感若流，身充宇宙，岂有为之者哉！谓化者以不化为宗，作者以不作为主。为主其自忘焉。像可分哉？若至理之可分，斯非至极也。可分则有亏，斯成则有散。所谓为法身者，绝成亏，遗合散。灵鉴与玄风齐踪、员神与太阳俱畅。其明不分，万类殊观，法身全济，非亦宜乎。故曰不分无所坏也。

夫理不可分，法身全济，则入理之悟，应一时顿了。悟之于理，相契无间。若有间隔，则未证体，而悟非真悟矣。推《楞严经注序》之所言，则顿悟之义已在其中矣。

生公以前不但已流行理之不分之说。而支、安诸公则更已有顿悟义。寻其所谓顿悟者，谓全其归致，悟其全分。但其言至于七住，已得不新不二之真慧。（不新者，万行具修。不二者，有无并观。）则实以证体与悟理截为二事。于悟理既许全其归致。于进修则尚有三住，而实未得其全分。所言矛盾，均滞于经文解释七住之言，而未见圆义也。

生公论顿悟之文已佚。然《涅槃集解》卷一引道生序文之言，可见其旨。文曰：

夫真理自然，悟亦冥符。真则无差，悟岂容易？（故悟须顿）不易之体，为湛然常照，但从迷乖之，事未在我耳。（故悟系自悟）慧达《肇论疏》述生公之旨曰：

而顿悟者，两解不同。第一竺道生法师大顿悟（第二为支道林等小顿悟，文见前。）云，夫称顿者，明理不可分，悟语极照。以不二

之悟，符不分之理。理智慧（此字不明）释，谓之顿悟。（故悟须顿）见解名悟，闻解名信。（故悟者自悟，反本之谓悟。按佛教解脱本有信解脱〔闻解〕与见到（见解）之分，生公之说要本于此。查僧伽提婆在庐山译《毗昙心》内有此说。生公或得此义于提婆。）信解非真，悟发信谢。理数自然，如果熟自零。悟不自生，必借信渐。用信伪惑，“（伪”字疑是“伏”字）悟以断结。悟境停照，信成万品，故十地四果，盖是圣人提理令（原作“今”）近，使夫（疑是“行”字）者自强不息。（原作见。此下原文更多讹误，略之。）

盖真理自然，无为无造。佛性平等，（此亦慧达引生公语）湛然常照。无为则无有伪妄，常照则不可宰割。寻夫本性无妄，而凡夫因无明而起乖异；真理无差，而凡夫断鹤续凫以求通达。是皆迷之为患也。除迷去妄，唯赖智慧。而真智既发，则如果熟自零。是以不二之悟，符彼不分之理，豁然贯通，涣然冰释，是谓顿悟。然悟不自生，亦借信渐。悟者以种智（自有）冥符真性。真性无分而是本有。故悟无阶级，而亦是自见其本然。信者修行，闻教而生解，（故称信修）非真心自然之发露，故非真悟。故道生言及工夫，有顿有渐。顿者真悟，（极慧，大悟。）渐者教与信修。（教可渐，修可渐，而悟必顿。）生之《法华疏》云：

此经（《法华》。）以大乘为宗。大乘者，谓平等大慧，始于一善，终于极慧是也。平等者，谓理无异趣，同归一极也。大慧者，就终为称耳。若统论始末者，一毫之善皆是也。

此终成之大慧，（极慧）乃指顿悟。而一毫之善，则为渐修。此文言《法华》会归之旨，固未废渐教也。（又同注曰：“将说若乖，则望岸而返。望岸而返，则大道废也，故须渐也。”此亦言教须渐。）又其《维摩注》云：

一念无不知者，始乎大悟时也。以向诸行，终得此事，故以

名焉。以直心为行初，义极一念知一切法，不亦是得佛之处乎。

一念无不知者，（什公《维摩注》言，大乘唯一念豁然大悟，具一切智。）是即大悟，唯得佛乃能终得此事。至若诸行，则由闻生解，而有初中后。此明渐修亦不可废也。（又同注云：“理不可顿阶，必要粗以至精，损之又损，以至于无损”云云。亦言有渐修。）

古之持顿悟者，皆不言全弃渐教修也。支道林、释道安、竺道生、谢灵运所言均同。盖登极峰者，必先平地。千里之行，始于足下。当其未造极峰，未达千里之前，虽不能谓为已至，然前此行程，均不可废。但行虽有

渐，而至则顿达。已造极峰，则豁然开朗。而修行言教之渐阶，皆是引人入胜之方便法门。故生公曰，“十地四果，皆圣人提理令近”，使人能自强不息。盖以真悟符不分之理，故顿而无渐。然则十地四果之各阶，以至六波罗密三十七道品之众行，皆近于理而未至，故非真悟。刘虬《无量义经序》云：

生公曰，道品可以泥洹，非罗汉之名。六度可以至佛，非树王之谓。（此言道品六度皆修行方便，而未至极果。）斩木之喻，木存故尺寸可渐。无生之证，生尽故其照必顿。

实相无生，尽生则无生顿显。尽者，言得其全也。无生实相，不可分割，无丝毫之伪妄。故证无生，亦必得无生之全，而必须顿悟。然则顿悟者，尽乎无生也。而且尽即无生。无生亦固未尝离于生。竺道生曰：“大乘之悟，本不近舍生死，远更求之也。”又曰：“不易之体，湛然常照。但从迷乖之，事未在我耳。”然则实相法身，涅槃佛性，原不舍生死，事本在我。（事在我者，谓佛性本有也。）但从迷乖之耳。吾人若借信修，以进于道。（进者，尽也。）则是真理自发自显，如瓜熟蒂落，豁然大悟。故生公曰：“见解名悟，闻解名信。”闻解由人，（由教而信）而见性成佛，则事确在我也。注重真理之自然显发，乃生公顿说之特点。而其说固源出于佛性在我义也。事既在我，则十地四果，都为方便。二乘三乘，俱是权教。十地以还，均为大梦。生公《法华注》云：

得无生法忍，实悟之徒，岂须言哉！（中略）夫未见理时，必须言津。既见乎理，何用言为！其犹筌蹄以求鱼菟，鱼菟既获，筌蹄何施？（下略）

然则得无生法忍，超乎言象。支公等谓七住可得无生者，是不知佛之方便说法，而以指为月，得筌忘鱼也。世称生公之学为“象外之谈”，亦因此也。

生公驳小顿悟家之言已不详。然现有书中则亦常见其辨三乘十地之说。如《法华疏》曰：

譬如三千，乖理为惑，惑必万殊。反而悟理，理必无二。如来道一，物乖为三。三出物情，理则常一。如云雨是一，而药木万殊。万殊在乎药木，岂云雨然乎？

此言乘可有三，而理唯一极。（谢康乐言理归一极，义本出于生公。）故《疏》又有曰：

佛为一极，表一而出也。理苟有三，圣亦可为三而出。但理

中无三，唯妙一而已。

夫理既为一，则涉求之始，可以有三因。而终成则悟理自无有二。故慧达《肇论疏》曰：

唯竺道生执大顿悟云，无量（应是果字）三乘，有因三乘。

夫权智入道之途可殊，故因可有三。妙极之果则仅是一，所谓理不可分也。理既是一非三，则悟须一。悟一，则万滞同尽也。此乃据三乘而言。又道生持十地以后乃有大悟。吉藏《二谛义》引其言云：

果报是变谢之场，生死是大梦之境。从生死至金刚心，皆是梦。金刚后心，豁然大悟，无复所见也。

豁然大悟，即是真悟。在十地以前，无有真悟。七地自不能见无生。故唐均正《四论玄义》有曰：

故经云，初地不知二地境界，乃至第十地不知（原作至）如来举足下足也。亦是大顿悟家云，至第十地，始见无生。小顿悟家云，至七地始见无生也。

《涅槃集解》卷五十四引道生之言曰：

十住几见，仿佛其终也。（参看《泥洹经》卷五《如来性品》。）始既无际，穷理乃睹也。

穷理乃睹，生公之顿悟也。（七住未穷理，依生公意，自非真睹。）

总之竺道生实能善会罗什、昙无讖所传之学。道生生于《般若》风行之世，后复得什公之亲传。故其于《涅槃》，能以《般若》之理融合其说。使真空、妙有契合无间。刘宋以后之谈《涅槃》者，皆未知《般若》，因多堕于有边，（如谓佛性是神明者皆是也）而离于中道。唯生公顿悟能理会大乘空有二经之精义。《般若》宣说无相，理不可分。故极慧冥符，胡能有渐？而《涅槃》直指心性。不易之理，事本在我。故“见解名悟”，是真理之自然顿发，与“闻解”者不同。此则后日禅宗之谈心性主顿悟者，盖不得不以生公为始祖矣。《高僧传》曰：“生公笼罩旧说，妙有渊旨。”而实则其发明“新论”，下接宗门之学，更为中华学术开数百年之风气也。

谢灵运述道生顿悟义

据上所言，道生因理不可分，故立顿说。又因见解之事在我，而言信非是悟。《般若》无相义，经生公之精思，与《涅槃》心性之理契合，而成为

一有名之学说。谢康乐与道生交谊如何，今不可知。但于顿义，则甚为服膺。《辨宗论》即述生之言。（详前）谢曾谓孟颢曰：“得道应需慧业。丈人生天当在灵运前，成佛必在灵运后。”此所谓慧业，想必顿照之意也。兹略叙《辨宗论》及问答之要旨如下：

谢氏自言其顿悟义乃折中孔、释二家。《辨宗论》曰：

同游诸道人，并业心神道，求解言外。余枕疾务寡，颇多暇日，聊申由来之意，庶定求宗之悟。（故论名《辨宗》。宗者，宗极也。）释氏之论，圣道虽远，积学能至，累尽鉴生，方应渐悟。孔氏之论，圣道既妙，虽颜殆庶，体无（王弼云“圣人体无”，系指孔子。参看《皇侃疏》“颜子屡空”及“不违如愚”句。）鉴周，理归一极。（一极本道生所用名辞。按《皇侃疏》二引王弼曰：“极不可二，故谓之一也。”）有新论道士以为“寂鉴微妙，不容阶级。（盖因理不可分而归一极）积学无限，何为自绝”。（积学非无限，故能至，而不自绝。）今去释氏之渐悟，而取其能至。去孔氏之殆庶，而取其一极。一极异渐悟，能至非殆庶。故理之所去，虽合各取。然其离孔、释矣。余谓二谈救物之言，（谢答勛云：“华人易于见理，难于受教。故闭其累学，而开其一极。夷人易于受教，难于见理。故闭其顿了，而开其渐悟。”故孔释二氏之谈，均随方救物。）道家之唱，（新论道士之说）得意之说，敢以折中自许。窃谓新论为然。聊答下意，迟有所悟。

据此道生之新论，有“寂鉴微妙，不容阶级，积学无限，何为自绝”数语。而谢氏以其言为然。并兼取孔、释之说，而以折中自许。然谢虽折中孔、释，而其顿说固源出道生。故其答麟、维问有曰：“唯佛究尽实相之崇高。今欲以崇高之相，而令迷蒙所知，未之有也。”其答维问有曰：“阶级教愚之谈，一悟得意之论。”此所谓实相崇高，即亦其所谓累尽之“无”。夫累尽之后，“无”乃可得。故悟在“有表”。“有表”者，即生公之“象外”。此所谓阶级教愚之谈，即谓理不可分，而无差异。故一悟乃得意之论。而悟在有表，象外无相，故须一悟万滞同尽，此全承生公意之说也。而渐教者，谓除累之学行。累未尽去，则仍迷蒙。既未出迷，何能达“有表”之“无”耶！故曰：“今欲以崇高之相，而令迷蒙所知，未之有也”。

由此言之，方其除累，仅谓之学。累尽至无，乃可言悟。学者渐，为假，为暂，为权，为受教。悟者又名照，乃顿，（万滞同尽）为真，为常，为智，

为见理。慧麟问真假二知何异。谢氏答曰：

假知者累伏，故理暂为用。用暂在理，不恒其知。真知者照寂，故理常为用。用在常理，故永为真知。

麟又问理实在心，累亦在心，而不自除，将何以除之乎？谢之答曰：

累起因心，心触成累。累恒触者心日昏，教为用者心日伏。伏累弥久，至于灭累。然灭之时，在累伏之后也。（修仅伏累。悟乃灭累。）

伏累灭累，实不相同。故曰：

伏累灭累，貌同实异，不可不察。灭累之体，物我同忘，有无一观。（按小顿悟家因七住并观有无，而言七住顿悟。此主大顿悟，成佛乃并观。）伏累之状，他己异情，空实殊见。殊实空、异己他者，入于滞矣。壹无有、同我物者，出于照也。

伏累者有所滞，故非真悟。真悟者得其全，物我双忘，有无并观，故一悟万滞同尽矣。

渐学既为假，然则将不可废乎，抑亦有其用乎？谢氏谓渐不可废，且有其用。其答僧维曰：

由教而信，则有日进之功。非渐所明，则入无照之分。

但渐之为用，非以有祛有。（凡夫滞于有，自不能再以有祛其惑。）而乃以无伏有。众生皆封于有，故须用无治之。有之病，须凭无之药也。其答纲曰：

夫凭“无”以伏“有”，伏久则“有”忘。伏时不能知，知则不复辨。是以坐忘日损之谈，近出老、庄。数缘而灭，（择灭无为）经有旧说。如此岂累之自去，实“无”之所济。

“无”者，宗极之谓。凡人未至宗极，而可由教示之以宗极，以发信心。行者行坐忘数灭之工夫，以近此宗极。方此之时，是曰“向宗”。然向宗者未至。既得既至，乃可谓真悟。然则向宗者伏累，虽功日进，而非真悟也。

宗极者不分无二，（谢曰“宗极微妙”）超乎象外，在于有表。于宇宙称之曰实相，而非迷蒙滞有者所知。于众生号之曰佛性，而非渐教之所能达。（谢答琳曰：“物有佛性，其道有归，所疑者渐教。”）宇宙众生之实体，盖唯源于此妙一之宗极耳。故又名为一极。生公《法华疏》曰，三乘是方便，“佛为一极”。盖三乘者，亦方便，亦筌蹄耳。佛为一极，则忘象之言，（一极象外）而为得意之说也。宗极妙一，与此宗极冥符之悟，自无有二。故刘虬曰，“忘

象得意，顿义为长”也。又谢侯答勔曰：孔、老二教，“权实虽同，而用各异。昔向子期以儒道为壹。应吉甫谓孔老可齐。皆欲窥宗，而况真实者乎！”此认孔释所体无异，但于用有殊。（因随民情而立教故）而“道一而矣”，向、应二子之齐孔、老，实“窥宗”之言。在南朝玄风盛时，佛道儒诸家类认其宗极（亦曰本，亦曰体。）相同，而其高下不过在能证宗极与否，（因体一，故南朝常有齐三教之言。）《辨宗论》者，明示吾人以各教之宗极是一。（如三乘只有一极）而其所辨者则只在定“求宗之悟”也。（即顿渐之辨）

按谢侯顿悟之义，源出生公理不可分义。而其特点则在折中孔、释之言，言极新颖。梁释智藏和武帝会三教诗云：“安知悟云渐，究极本同伦。”（此亦由一极义齐三教）北齐颜之推《家训·归心篇》有曰：“内外两教，本为一体。渐极为异，深浅不同。”（此虽引谢之言，而稍误会其旨。盖一极之体依谢意，固内外教所同也。）“渐”“极”者指渐学与一极，均引谢氏之言也。

总而言之，生公顿悟，大义有二。（一）宗极妙一，理超象外。符理证体，自不容阶级。支道林等谓悟理在七住，自是支离之谈。（二）佛性本有，见性成佛，即反本之谓。众生禀此本以生，故阐提有性。反本者真性之自发自显，故悟者自悟。因悟者乃自悟，故与闻教而有信修者不同。谢灵运分辨顿悟与信修，多用生公之第一义。于第二义则无多发挥。（谢曰，“心本无累”，又曰：“物有佛性，其道有归。”均已隐藏有此义。但其辨顿渐，则少就此发挥。）谢答王弘问难中，言及顿悟与信修之别，谓渐修者知假，亦可谓不知。王弘以其书送示竺道生。而生公乃答曰：

以为苟若不知，焉能有信？然则由教而信，非不知也。（渐修亦非不知，此驳谢氏之答。）但资彼之知，理在我表。资彼可以至我，庸得无功于日进？未是我知，何由有分于入照？岂不以见理于外，非复全昧。知不自中，未为能照耶！

知若自中，则豁然贯通，见性成佛。（见解名悟）由教而信，则理在我表，尚不能见性。（闻解名信）顿悟渐修之分，生公以为应如此说。竺道生于读谢论之后，而特补充此一义。可见其认康乐所言尚未圆到，而“反本为性”之义，则自认其非常重要也。

慧观渐悟义

竺道生既唱顿悟，一时争执极烈，（已见前）加入讨论者甚多。按《世说

新语·文学篇》曰：

佛经以为祛练神明，则圣人可致。（原注曰，释氏经曰，一切众生皆有佛性，但能修智慧，断烦恼，万行具足，便成佛也。）简文云，不知便可登峰造极不。然陶练之功，尚不可诬。

简文帝在《泥洹》佛性说流行以前，即已知成佛之难。谢康乐《辨宗论》谓释氏圣道之远，亦明其登峰造极之不易也。生公死后，宋文帝尝述顿悟。可见帝王于成佛之理亦常研求。则朝野僧俗，讨论此义之极盛一时，亦不足怪也。

如《涅槃无名论》为僧肇所作，则为持渐以驳顿之最早者。但此论文笔力与《不真空论》等不相似，且颇有疑点，或非僧肇所作。（一）据《肇论疏》等，均谓此论中引及《涅槃经》。按肇死（公元414年）在《大经》出世（公元421年）及《泥洹》六卷本译出（公元417至418年）之前。（二）肇在什公逝后一年而亡。而其《上秦王表》中，引及姚兴《与安成侯书》。按彼书中所言，似什公去世已久。（三）《无名论》十演中反驳之顿悟显为生公说。而九折中所斥之渐说，则为支公七住顿悟说。是作者宗旨赞成七住说，而呵弹大顿悟。据今所知，生公以前无持大顿者。生公立说想在江南，且亦远在肇死之后。（四）《无名论》非肇作，六朝人似无有言之者。但《大唐内典录》有下列一条：

《涅槃无名九折十演论》，无名子。（今有其论，云是肇作，然词力浮薄，寄名乌有。）

按《无名论》，乃托言“有名”与“无名”之争辨。则所谓无名子即指此论。若然则前人已疑者。（五）《涅槃无名论》虽不出肇公手笔。然要亦宋初顿渐争论时所作。《难差》以下六章，其中“有名”主顿，“无名”主渐，反复陈述，只陈理本无差，而差则在人之义，此外了无精意。取与诸渐家如王弘等所陈比较，辞力实浮薄，似非僧肇所作也。

反对顿悟之名僧，首称慧观。观与生同游匡山，并同往关中见什。还江南后，亦为世所重。作《渐悟论》以抗生公、谢侯。《名僧传钞》载《三乘渐解实相》一文，审其次序，当即观作。或并出《渐悟论》中。兹全录而略论之：

《论》曰，问三乘渐解实相曰，经云，三乘同悟实相而得道。

为实相理有三耶？以悟三而果三耶？实相唯空而已，何应有三？

若实相理一，以悟一而果三者，悟一则不应成三。答曰，实相乃无一可得，而有三缘。行者悟空有浅深，因行者而有三。

此相当于《难差》第八《辩差》第九之文。观公答言亦持差别在人，与《无名论》之说相同。彼文继曰：

问曰，若实相无一可得，悟之则理尽，不悟则面墙，何应有浅深之异，因行者而有三？

此与《责异》第十之问相同。《无名论》所答仍谓差别在人。而此文答辞则实较切实。其文曰：

答曰：若行人悟实相无相者，要先识其相，然后悟其无相。以何为识相？如彼生死之相，十二因缘。唯如来洞见因缘之始终，悟生死决定相毕竟不可得，如是识相非相，故谓之悟实相之上者。菩萨观生死十二因缘，唯见其终而不识其始，虽悟相非相，而不识因缘之始，故谓之悟实相之中者。二乘之徒，唯总观生死之法是因缘而有，虽相悟非相，不著于生死，而不识因缘之始终，故谓之悟实相之下者。（《名僧传钞·说处·道生传》中有“上乘智慧总相观空，菩萨智慧别相观空事”云云。当系就顿说辨此义。今不详。）理实无二，因于行者照有明暗。观彼诸因缘，有尽与不尽，故于实相而有三乘之别。

问曰：“菩萨之与二乘既不穷因缘之始终，何得称缘实相而得道？”答曰：“菩萨之与二乘虽不洞见因缘之始终，而解生死是因缘而有，知生死定相不可得，故能不染著于生死，超三界而得道。”云云。

此言须先识其相，然后悟无相。菩萨与二乘，虽不能知其全，而究有所知。此说比《涅槃无名论》所言，实更进一层。又慧达《肇论疏》亦引观之言一段，系驳《辨宗论》背南停北之喻。其文多讹误，不甚可解。因其亦吉光片羽，并全录以俟后考。

释慧观师执渐悟，以会斯譬云，发出嵩洛，南形衡，去山百里，仿佛云岭。路在嵩（崇）朝，岑严游践。今发心而向南，九阶为仿佛，十住为见岑，大举为游践。若以足言之，向南而未至。以眼言之，即有见而未明。但弁（辩）宗者得其足以为五度度。况渐悟者，取其眼以为波若之，向南之行而所取之义殊，犹不龟

之能，而所用之功异之也。

观公之意，大举游践，虽在登峰之后。而足发嵩洛，南趣衡岳，自远而近。以足言之，虽实未至，但以眼言之，则有所见。既有所见，即是有所悟。然则悟有阶级，亦不可否认也。

竺道生之门下

道生之顿悟义，宋文帝极提倡之。尝于生逝世后述顿悟义。沙门僧弼等皆设巨难。帝曰：“若使逝者可兴，岂为诸君所屈！”文帝又招致道猷、法瑗入京师。二人皆述生之顿义者。

(一) 道猷乃吴人。初为生公弟子。随师之庐山。师亡后，隐临川郡山。见新出《胜鬘》，披而叹曰：“先师昔义，暗与经同。但岁不待人，经集义后，良可悲哉！”因注《胜鬘》，以翼宣遗训，凡有五卷。后宋文问慧观：“顿悟之义，谁复习之。”答云：“生公弟子道猷。”即敕临川郡发遣至京。既至，即延入宫内，大集义僧，令猷申述顿悟。时竞辩之徒，关责互起。猷既积思参玄，又宗源有本、乘机挫锐，往必摧锋。帝乃抚几称快。（《祐录》九道慈《胜鬘序》谓孝武帝于大明四年招猷，此从《僧传》。）孝武帝升位，尤相叹重。乃敕住新安，为镇寺法主。大明六年敕吴兴郡致送小山释法瑶至京，与猷同止新安寺，使顿渐二悟，义各有宗。孝武帝每叹美猷曰：“生公孤清绝照，猷公直峦独上，可谓克明师匠，无忝徽音。”猷于元徽中卒。后有沙门道慈祖述猷义，删其注《胜鬘》，以为两卷。（有序，见《祐录》九。）

(二) 法瑗乃陇西人。游学北方后，自成都东抵建业。依道场慧观为师。后入庐山守静味禅。顷之刺史庾登之请出山讲说。文帝访觅述生公顿悟义者，乃敕下都，使顿悟之旨重申宋代。何尚之闻而叹曰：“常谓生公歿后，微言永绝。今日复闻象外之谈，可谓天未丧斯文也。”文帝、孝武帝均优礼之。明帝造湘宫寺，敕为法主。注《胜鬘》及《微密持经》。论议之隙，谈《孝经》、《丧服》。南齐永明七年卒。

生公之弟子又有僧瑾，隐士沛国朱逮（亦作建）之第四子。少善《老》、《庄》及《诗》、《礼》。初事昙因，后从道生。宋孝武帝敕为湘东王师。及王即帝位，敬奉极厚。惟明帝末年颇多忌讳，犯忤而致诛戮者十有七人。瑾每匡谏，礼遂薄。后因周颙进言，使帝稍全宥犯者。（详《僧传》）瑾

以元徽中卒。

《僧传》又谓龙光寺有沙门宝林。初经长安受学，后祖述生公诸义。时人号曰游玄生。著《涅槃记》，及注(?)《异宗论》、《檄魔文》(文载入《弘明集》)等。林弟子法宝(《名僧传钞》言亦龙光僧人)亦学兼内外。著《金刚后心论》等，亦祖述生义。《金刚后心》，想即论金刚以后皆是大觉。是其所述乃顿义也。《僧传》又谓刘宋昙斌并申顿悟渐悟之旨。时心竞之徒，苦相讎校。斌既辞愜理诣，终莫能屈。斌曾学于小山瑶。瑶乃主渐者也。

刘虬与法京禅师

南齐时荆州隐士刘虬述善不受报、顿悟成佛义，当世莫能屈。又注《法华》、《无量义》等，(《法华》注乃集注，见《中论疏记》。又《文选注》曾引之。)讲《涅槃》、《大小品》等。其著作均佚。仅《祐录》有其《无量义经序》。序首叙七时判教，明施教依根器不同。次辨顿悟义，谓入空则其慧不二。评定顿渐之得失，以渐为虚教，以顿为实说，实具调和之意。其文有曰：

既二谈分路，两意争途，一去一取，莫之或正。

此可见南齐时犹有顿渐争也。虬评之曰：

自极教应世，与俗而差。神道救物，称感成异。玄圃以东，号曰太一。颯宾以西，字为正觉。东国明殃庆于百年，西域辨休咎于三世。希无之与修空，其揆一也。有欲于“无”者，既无得“无”之分，施心于“空”者，岂有入“空”之照！而讲求释教者，或谓会理可渐，或谓入空必顿。请试言之，以筌幽寄。立渐者以万事之成莫不有渐。坚冰基于履霜，九成作于累土。学之入空也，虽未圆符，譬如斩木，去寸无寸，去尺无尺。三空稍登，宁非渐耶！立顿者，以希善之功，莫过观于法性。法性从缘，非有非无。忘虑于非有非无，理照斯一者，乃曰解空。存心于非有非无，境智犹二者，未免于有。有中伏结，非无日损之验。空上论心，未有入理之效。而言纳罗汉于一听，判无生于终朝，是接诱之言，非称实之说。妙得非渐，理固必然。

故刘君之言，仍主顿义。而其大旨仍承生公之说。其序末曰：

今《无量义》亦以无相为本。若所证实异，岂曰无相？若入

照必同，宁曰有渐？非渐而云渐，密筌之虚教耳。如来亦云：“空拳诳小儿，以此度众生。”（语出《智度论》）微文接粗，渐说或允。忘象得意，顿义为长。聊举大较，谈者择焉。

虬有子之遴。之遴师后梁僧正法京。（《续传·习禅篇》有传）《广弘明集》载其《吊京法师亡书》有曰：

顿悟虽出自生公，弘宣后代，微言不绝，实赖夫子。

按之遴自言从京五十余年。则其父与京当为故交。而虬之主顿恐亦得之于京也。京乃禅师，驻锡江陵。其弟子智远、慧嵩（二人《续传》俱有传）并于陈隋之际游建业、荆州。京恐系以般若学者（刘书比之于什肇融恒林安生远。）而行定业。嵩乃三论宗人，（系茅山明法师弟子）陶练中观禅法。（语出《续传》）而且楞伽禅师法冲曾从嵩学。（《法冲传》）顿悟之义与禅宗人发生关系，据史书所记，于此微见其端矣。

（摘自《汉魏两晋南北朝佛教史》，425—481页，北京大学出版社1997年版。）

任继愈论佛

目次

任继愈与佛教研究	程新国	394
(一) 法相宗哲学思想略论		397
(二) 华严宗哲学思想略论		426
(三) 禅宗哲学思想略论		451

任继愈与佛教研究

· 程新国 ·

任继愈，曾用名任又之，1916年出生于山东平原，早年就读于北京大学哲学系，先后选读冯友兰的“禅宗思想方法”、贺麟的“知行合一新论”、陈国符的“道藏源流考”、汤用彤的佛学等。1938年从北京大学哲学系毕业后，又在西南联大北京大学研究院文科研究所读了3年研究生，此后任教于北京大学哲学系，前后共三十年。

1964年，任继愈被委任筹建中国科学院哲学社会科学部世界宗教研究所，这是中国第一所宗教研究机构。后任该所所长，兼任中国社会科学院哲学所学术委员会委员、北京大学哲学系教授、国务院学位委员会哲学学科学位评议委员会召集人、中国无神论学会会长、中国西藏佛教研究会会长、中国哲学史学会会长，1987年起任北京图书馆馆长，2005年改任国家图书馆名誉馆长。是著名中国哲学史专家、宗教学专家。专著有《中国哲学史》四卷、《汉唐佛教思想论集》、《中国哲学史论》，主编《中国佛教史》、《中国道教史》、《宗教辞典》、《中华大藏经》、《佛教大辞典》、《中华大典》等。

在中国以马克思主义观点对佛学进行系统研究，是1949年以后的事情，任继愈是从事这种研究的重要代表人物。他早年师承我国著名佛学家汤用彤先生、熊十力先生学习佛学，接触马克思主义以后，开始以马克思主义的立场、观点、方法从事佛教学研究，迄今已逾半个世纪。他在20世纪60年代撰著的《汉唐佛教思想论集》，受到国内外相关学者的推崇，日本著名的老一辈佛教学家本善隆于中日建交前曾专程来华拜访任继愈，同任继愈交流学术观点。

任继愈研究的主要特点是：第一，根据佛教思想形成的社会历史条件，去分析佛学思想的社会属性和社会功能；第二，用唯物主义的立场、观点，剖析佛教哲学的唯心主义实质；第三，如实地肯定了佛教哲学中丰富的辩证法思想和心理分析。

任继愈的研究首先着眼于分析佛教思想的社会属性。在他看来,无论是小乘佛教还是大乘佛教,都是在印度当时的社会历史条件下产生的,是印度的上层建筑,是为印度的奴隶主阶级和印度的封建地主阶级服务的。佛教的般若学说,是以“慈悲”的姿态向一切企图正视现实的人实行说教;涅槃佛性学说的“一切众生,皆有佛性”,提出来世的希望,但对于一切被压迫阶层的人们给以安慰。在研究三论宗时,任继愈指出:吉藏的二谛论在世界观上由相对主义走入虚无主义,在方法论上由相对主义达到单纯的否定;但在相对主义的形态上,又反过来不得不肯定他最终所认为虚幻的一切事物,从而为贫困的现世祝福,替封建的社会结构辩护。在研究僧肇时,任继愈认为:僧肇揭示了运动矛盾,但他并不理解这种矛盾之本身正是思维与思维对象之间的矛盾辩证法。在揭示运动与不迁的矛盾时,他透露了辩证法,但由此而反对运动肯定物的不迁时,他却是否定矛盾,用形式逻辑的同一律否定了辩证法。形而上学的认为运动就是运动,不迁就是不迁,二者不能统一。

在研究唯识论时,任继愈指出:所谓的因果实质上只是属于主体的一种规定,想把客观存在的因果关系的全部内容抽空,而归结出独立于客观世界之上的、不因物质发展而自由转变的一种意识上的因果关系。当他们把因果关系提到意识的领域内来加以探讨时,他们的因果论就完全排斥着反映客观物质世界的发展,而只成为抽象形式的烦琐哲学的思辨。

任继愈认为,佛教是唯心主义的宗教体系,是通过唯心主义的理论论证以达到信仰的目的。他肯定佛教的逻辑分析和丰富的辩证法观点,认为佛教作为思想资料的仓库,大有可以发掘之处。比如佛教一开始,就用分析感觉、概念、物质属性来论证他的宗教唯心主义体系,它的论证的方法也很精致。任继愈的《汉唐佛教思想论集》,曾受到毛泽东的高度赞扬,称之为“凤毛麟角”。

晚年的任继愈,学术上更加重视佛教文化在中国传统文化中历史地位的研究,这体现在他主编的《佛教大辞典》上。1976年,任继愈潜心研读艰涩难懂的佛教经典《大智度论》,并从那时起萌生编写佛教学工具书的想法。1982年,任继愈主编的《宗教词典》问世,在学术界引起热烈反响。此后,任继愈便开始着手主持和组织《佛教大辞典》的编撰工作。他曾特别指出,佛教是世界三大宗教之一,既是一种意识形态,也是一种文

化。印度佛教传入中国两千多年来,在中国落地、生根、开花、结果,形成历史悠久、独具特色的中国佛教文化,成为以儒、释、道三教构成中国传统文化的三大支柱。社会主义新文化建设,中华民族的伟大复兴事业,如果忽略中国佛教文化传统,那“将是不可想象的”。中国佛教文化传统、思想资源可以成为而且应该成为“构建我国新文化的珍贵思想资料”。关于编撰工作的指导思想,任继愈说,《佛教大辞典》“站在佛教学研究者的立场而非信仰者的立场,摒弃主观成见,避免狭隘偏见,最大限度地还原历史事实,客观公正地介绍佛教知识,提供可信赖的解说”。在编写人员不稳定、经费也不稳定的情况下,断断续续,历时13年,这部总字数达300万字的大型佛教学工具书终于得以完成,被誉为我国佛教研究的一项重大工程。

（一）法相宗哲学思想略论

一

法相宗在中国的创始人是唐代著名翻译家玄奘^①和他的弟子窥基。^②如果追溯这一宗派的印度远祖，一般都认为应从无着^③和世亲^④开始，中间经过护法和他的弟子戒贤^⑤而传到中国的。

佛教一开始就从分析物质和精神现象入手，建立它的宗教体系。分析到最后，认为一切象（相）都是虚妄的，都不是实有的。只是小乘（早期佛教）分析得不彻底，大乘（后期佛教）在小乘佛教的理论基础上作了更彻底、更琐碎的分析，构成了一套完整的唯心主义体系。由于它集中地分析了世界各种（心的和物的）现象，所以叫做法相学派；分析到最后，认为一切现象不过识所变现出来的。就它前一特点（分析现象的特点）说，叫做法相学；就后一特点说，把世界的存在、变化归结为识的作用，叫做唯识学。前人有人把这一派分别开来，称无着一派为法相学，世亲一派为唯识学。我们从它的体系上看，所谓法相学是唯识学的开始，但没有完成；所谓唯识学是法相学的继续，完成的只是法相学的体系。所以称为法相学，或法相唯识学。把这一套学说完整地由印度搬到中国，并建立宗派，加以传播，是唐代玄奘创始的，窥基继续的。法相和唯识截然划分，至少玄奘等人没有这种看法，也没有这样做。我们也不必强加区分。正如我国宋代的程朱学派，如分别研究，固然有所不同，但从体系上看，程朱还是一个体系，不必再把他们不重要的小差别看作根本差别。无着和世亲之间的

① 玄奘(602—664)，《唐高僧传》卷四及《慈恩三藏法师传》。

② 窥基(632—682)，《宋高僧传》卷四。

③ 无着 Asaṅga(约 410—500)。

④ 世亲 Vasubandhu(约 420—500)。

⑤ 参看《慈恩三藏法师传》卷三。

学术渊源和体系比起程颐和朱熹之间的相同之处就更多,关系更密,完全没有必要分为两派。

玄奘一生的主要宗教活动在于全力从事佛教经典的翻译工作,他的弟子窥基推广了他的学说。说玄奘是法相宗的实际创始人,是由于他把法相宗的主要经典都翻译成汉语并作了初步的宣传;说窥基是法相宗的创始人,是因为窥基在玄奘所奠定的基础上扩大了这一宗派的理论影响。窥基著作很多,后世有“百疏论主”^①的称号。

玄奘从印度回国后,在他的主持下,领导一个译经的集体,曾译出从印度带回的经、论共 74 部,合计 1 335 卷。法相宗的主要依据的有六部经^②和十一部论^③。在六部经中,有的早有了译本,如《华严经》、《解深密经》及《楞严经》等,玄奘译了《解深密经》(第四次重译)和《菩萨藏经》。在十一部论中,法相宗有“一本十支”的说法,他们认为《瑜伽师地论》是“一本”,其余十种是“十支”。在十一部中,多数是玄奘译的。玄奘的弟子窥基的著作,现存的有二十七部(有的不完全),也有一些是别人伪托的。研究法相宗的主要依据的材料还是依靠《解深密经》和《瑜伽师地论》、《成唯识论》等主要著作。

玄奘以艰苦卓绝的精神,克服种种困难,完成了赴印度取经的任务,回国后,并出色地进行了翻译工作。他在印度求学时期也曾虚心学习当时各种有关佛教经典知识和工具知识(如因明学等),在中印文化交流的历史上写下了光辉的一页。他对增进中印人民之间的友谊也做出了卓越的贡献。这一方面,中外学者从不同的角度和不同的方面论述得不少,这里不打算多说,本文这里要谈到的是以玄奘为代表的法相宗这一派宗教哲学的思想体系,并对这一思想体系进行初步的估价和评论。

佛教在印度的早期和后期是不同的。早期佛教对当时流行的旧宗教只注重祭祀的形式以及大量搜括信奉者的财物有所抨击。释迦牟尼以宗教革新者的姿态建立了他的新宗教。在印度奴隶制初期,佛教不象旧的

① 窥基著作近五十种,今存的(包括残存的)也有些是别人的著作,误认为窥基的著作的。

② 相宗“六经”是《大方广佛华严经》、《解深密经》、《如来出现功德庄严经》、《阿毗达磨经》、《楞严经》、《厚严经》。

③ 十一部论据《成唯识论述记》卷一:《瑜伽师地论》、《金刚般若论》、《大乘庄严论》、《集量论》、《摄大乘论》、《十地经论》、《分别瑜伽论》、《辨中边论》、《二十唯识论》、《观所缘缘论》、《阿毗达磨杂集论》。

宗教那样腐败。

玄奘到印度时,当时占优势的,早已不是小乘佛教了。约在佛逝世一千年后,无着、世亲建立了大乘佛教的法相之学。传到了护法,已是佛死后的一千一百年左右。这时印度已进入封建社会。佛教已不再有当年释迦牟尼的革新姿态,而主要表现了封建时期“经院”哲学琐碎形式主义,成了为当权王室贵族直接服务的工具。佛教徒形成了特权阶级,已不再乞食于村邑,晏息于林泉,而是过着大官僚、大地主一样的豪华奢侈的生活了。以玄奘在印度留学期间居留最久的那烂陀寺为例:

“至那烂陀寺,……更安置上房,……加诸供给:日得瞻步罗果一百二十枚,槟榔子二十颗,豆蔻二十颗,龙脑香一两,供大人米一升,其米大于乌豆,作饭香鲜,余米不及。唯摩揭陀国有此秔米,余处更无。独供国王及多闻大德。故号为‘供大人米’。月给油三斗,酥乳等随日取足。净人一人,婆罗门一人,免诸僧事。行乘象舆。那烂陀寺主客万僧,预此供给,添法师合有十人。”^①

这里描述了玄奘在印度那烂陀寺受到的重视,但也透露出当时的僧众的上层人物过的是王公大人一样的生活。还有,记载这里寺院的建筑的华丽壮观,也极尽奢侈靡丽之能事:“庭序别开,中分八院,宝台星列,琼楼岳峙,……诸院僧室皆有四重重阁,蚪栋虹梁,绿栌朱柱,雕楹镂槛,玉础文櫂,薨接瑶晖,棖连绳彩。……”这一寺里连常住的僧人(约四千人)、临时的僧人以及其他来学者共有万人。这些僧人之中,据记载,通晓经论的学者不少:

“凡解经论二十部者一千余人,三十部者五百余人,五十部者,并法师(按:即玄奘)十人。”

这一大寺主要经济来源是靠租税剥削的:

“建立已来,七百余载……国王钦重,舍百余邑充其供养,邑二百户,日进秔米酥乳数百石。”^②

有一百多个乡镇,每一乡镇二百户的农民要负担数百担的秔米酥乳的供应,在当时的印度不能不算极重的剥削。正是靠了这种剥削,才使得这上

① 《慈恩三藏法师传》卷三。

② 以上引文均见《慈恩三藏法师传》卷三。

万的僧众

“端拱无求，而四事自足。艺业成就，斯其力焉。”^①

这时寺院已采取封建地主阶级的剥削方式，供养了一大批寄生的僧众。这些人们是否真正那末精通经论，学有根柢呢？当然，也有象戒贤那样个别的有学问僧人，而更多的是不学无术，只吃饭，不研究学问的人。玄奘在那烂陀寺留学期间曾遇到两件事。有一次，一个“顺世外道”（不信佛教的一个唯物主义学派的学者）来到那烂陀寺，向这一群和尚挑起理论的争辩，

“书四十条义，悬于寺曰：若有难破一条者，我则斩首相谢。

经数日，无人出应。”^②

后来，玄奘为了维护佛教唯心主义，出来应战，才驳倒了这个挑战的人。从这件事可见玄奘对唯物主义是坚决敌视的，但也说明了这许多吃“大人米”的高僧，并没有什么本领，别人骂到大门口来了，他们居然躲起来，“数日无人出应”，多亏了玄奘这个外国留学生，才给这一万多人解了围。

还有一次，也是玄奘留学那烂陀寺期间，有一个叫般若瓠多的老婆罗门，用正量部^③的哲学观点向大乘佛教的学说挑战。并把挑战的论文送到一向支持那烂陀寺的戒日王那里。戒日王命令那烂陀寺派出四名代表，向小乘佛教进行辩论。戒贤从中挑选了四名学问最好的^④“应王之命”。但是“海慧等咸忧”，不敢去参加论战。玄奘给他们打气，说：

“小乘诸部三藏，玄奘在本国及入迦湿弥罗已来遍学皆讫，具悉其宗。……奘虽学浅智微，当之必了，愿诸德不烦忧也。若其有负，自是支那国僧，无关此（按“此”即指那烂陀）事。诸人咸喜。”^⑤

这是说，辩论胜了，是全寺的光荣；败了，由玄奘一个人负责。这也看出他们尽管号称通二十部、三十部、五十部经论，其实只是死记了一些经论的条文，也许有些僧人连条文也未必能记得。这并不是说那烂陀寺不是当时的佛教中心，也不是说当时那烂陀寺的僧人全是不学无术，而是

①②⑤ 《慈恩三藏法师传》卷四。

③ 正量部，是佛教小乘一切有部分化出来的一个学派。他们的学说中，有些唯物主义因素。大乘佛教认为他们的唯心主义不够彻底。

④ 四名中，三名印度和尚是海慧、智光、师子光，一名是玄奘。

说,从以上的这些事实,可以看出当时印度佛教的经院哲学已走向严重的形式主义,外强中干,同时又有思想包袱,放不下架子,不论向佛教以外的唯物主义斗争还是和佛教内部的不同学派的斗争,都没有胆量,显得暮气沉沉。

玄奘怀着宗教徒的虔诚,在印度十几年求师访友,学了不少书本上知识,看到了佛国的一些遗迹,是有收获的。玄奘在出国前也曾遍谒名师。玄奘在国内已偏重大乘有宗一派,对大乘空宗不大感兴趣。他问学受业的十三位最有名的大师^①,其中学《摄论》的有六人,当时虽有般若学的专家,如明旷法师^②,玄奘就没有向他问学。玄奘自己屡次提到他西行求法的动机是为了解决佛性的问题,也就是“成佛”是在累世修行之后,还是在当世死后就能“成佛”的问题。玄奘在那烂陀寺学习的重点是法相无着、世亲派的学说。这恰恰是他在国内长期不能解决的问题。因为宗教总是追求另外幻想的“天国”,也就是佛教的“成佛”;在佛教看来成佛对每一个人是否可能,需要时期的久暂,是头等重要的问题。

玄奘最后怀着满意的心情回国了。他认为多年的疑问,在印度所取来的、以及听来的佛教教义中得到了解决。他在回国途中,在于阗上唐太宗表中说:

“见不见迹,闻未闻经。穷宇宙之灵奇,尽阴阳之化育。”^③

玄奘自以为他的疑难问题,到了印度后,最后得到了解决。他的理论根据就是法相宗所宣扬的那一套完整的、忠实于印度后期佛教大乘有宗、无着、世亲的哲学体系。

二

佛教不论大乘或小乘,有一共同的信念,就是不承认物质世界的真实性。他们在这一共同出发点指导下,分别建立起自己的宗教世界观和神学唯心主义体系。

世界本来是物质的,它客观地存在着。要否认它的存在,本来是办不

① 参看《唐高僧传》卷四、《慈恩三藏法师传》卷一。

② 《唐高僧传》卷十五。

③ 《慈恩三藏法师传》卷五。

到的事。而佛教,为了宣传他们的出世主义,为了引导人们到另外的世界去寻找现实世界里找不到的安慰,他们必须否认现实世界是真正存在的,并进一步证明现实世界不值得留恋。这样就在理论上打开通向天国(不论那些不同的宗教把他们幻想的天国叫做什么,实质上都是超现实的天国)的大门。这样就可以更有效地使人们屈服于地上王国的奴役,而不会起来造反。正如马克思所指出的:

“基督教的社会原则曾为古代奴隶制进行过辩护,也曾把中世纪的农奴制吹得天花乱坠。必要的时候,虽然装出几分怜悯的表情,也还可以为无产阶级遭受压迫进行辩解。

基督教的社会原则宣扬阶级(统治阶级和被压迫阶级)存在的必要性,它们对被压迫阶级只有一个虔诚的愿望,希望他们能得到统治阶级的恩典。

基督教的社会原则把国教顾问答应一切已使人受害的弊端的补偿搬到天上,从而为这些弊端的继续在地上存在进行辩护。”(《〈莱茵观察家〉的共产主义》,《马克思恩格斯全集》第4卷,第218页)

马克思讲的是基督教在欧洲历代的反动的社会作用,但是其他宗教的反动的社会本质也在这些尖锐、深刻的批判中揭露出来了。唐代中国的佛教何尝不是这样?只是他们用的是另外的一套手法和词句,活动的地区主要在古代东方的亚洲罢了。

佛教对于现实物质世界否定和对神学世界的建立,本来是一件事情的两个方面。现实世界不是闭上眼睛装做看不见就能否认得掉的;神学世界(“天堂”)也不是一下子就能把本来不存在的东西从理论上说得完整无缺,这也是一件事情的两个方面。我们从大乘佛教法相宗的宗教理论中很可以看出他们是如何把宗教唯心主义更彻底化,他们如何掏空客观物质世界的物质性。他们用过的这些手法和论证,有些到今天还被有些唯心主义哲学流派反复地重复着。

早期佛教(小乘佛教)叫人们脱离现实生活的世界,寻求解脱的世界,把世界说成苦难的海洋,只有信奉佛教的道理,才可免于苦海的沉沦。但是在理论上,他们还没有把物质世界的客观存在性完全否定掉。他们有些人相信世界是由许多“极微”(原子性质的)构成的。关于极微,本来是

一种直观的揣测的唯物主义学说,不能用科学实践来证明给人看,不能从理论上驳倒唯心主义者的进攻。关于极微的问题,佛教中有不少记载的材料,大乘佛教反对这种学说。他们认为这种学说有唯物主义的嫌疑,至少有承认心之外还有一个物的世界存在着。^①

法相宗还用类似西方哲学史唯心主义经验论的方法,论证对现实世界的一切事物不过是众多感觉经验的复合体,它(客观世界的事物)本身是不存在的,眼感觉它有颜色,耳听到它有声音,触觉得到他的质碍性,冷、热等等。而这些,都是感觉通过人们不同的主观感觉器官得到的表象,可知外物并不真实。他们这种分析,在小乘佛教的后期,已渐趋于精密,到了大乘法相宗才比较彻底。法相宗提出了“唯识”的基本原理。玄奘的大弟子窥基说:

“唯谓简别,遮无外境;识谓能了,诠有内心。识体即唯,持业释也。识性识相,皆不离心。心所心王,以识为主。归心泯相,总言唯识。唯遮境有,执有者丧其真;识简心空,滞空者乖其实。所以晦斯空有,长溺二边;悟彼有空,高履中道。”^②

这里,法相宗的根本观点在于论证世界只是“识”的作用,而没有什么离开识的客观物质世界存在。法相宗比佛教其他学说不同的地方,在于它更彻底地全盘否定了有所谓物质世界存在,它把一切现象都归结为识的作用,“识”决定现实世界的一切;只有进入真如世界后,“识”才失去它的作用。他们这种说法不过是骗人的。进入真如世界,只能说它是用更高级的精神境界代替了低级的识的活动,而不能说精神活动不起作用。相反,倒是把精神活动抬到超越一切、至高无上的地位。

小乘佛教的主要错误,法相宗看来,在于承认有认识者和被认识者两个方面,至少从被认识的这一方面来说,容易引起承认外界的可能。其中也确有一些带有唯物主义倾向的学派。大乘空宗的般若学派为了防止这种“不良倾向”,他们就把“空”的观念进一步强调,即所谓“我法二空”;一方面把主观方面认识者(人)作了种种分析,最后把它说成是“空”的;同时又把客观世界及其规律也说成是“空”的。这种“我法二空”比小乘佛教还有些承认现实世界的习惯看法,承认有所谓主观与客观的对立存在,在唯

① 法相宗的反对物质客观存在的某些观点,可参看《唯识二十论》。

② 《成唯识论述记》卷一。

心主义的道路上前进了一步。在佛教唯心主义看来,是更“正确”了。象空宗的根本性的经典《大般若经》中说七空^①或二十空^②。他们不但空外境,而且认为连最高原理也不宜执为实有,如果看的过死,将会导致人们对现实世界产生客观实体的感觉。

“时诸天子问善现言:岂可涅槃,亦复如幻?善现答言:设有法胜涅槃者,亦复如幻,何况涅槃?”^③

“涅槃”即佛教认为修行所祈求达到的最善、最完美、最幸福、最高的精神境界,而大乘空宗却教人们认为它是幻的,甚至说如果有比涅槃境界更高的,也是幻的。空宗把话“说绝了”,他们企图彻底堵死通向承认客观实体的一切道路。不难看出,佛教越是到了后期,越是粗暴地对待物质世界的客观存在。他们全力防止唯物主义倾向的滋长,不惜用尽一切手法。但是这种防止的办法,从更全面的佛教立场来看,也有不利于佛教的地方。法相宗继大乘空宗之后,提出了新的补充,目的在于防止大乘空宗所造成可能发生的新偏差。

“余修多罗^④中,皆说一切空,此中^⑤何故说,有真如佛性?”

又问:

“处处经中说,内外一切空。有为法^⑥如雪,及如梦幻等。

此中^⑦何故说,一切诸众生,皆有真如性,而不说空寂?”

法相宗回答说:

“以有怯弱心,轻慢诸众生,执着虚妄法,谤真如佛性,计身有神我。为令如是等,远离五种过。”^⑧

法相宗为佛教长远利益着想,他们认为“空”得太过分,把真如、佛性也给掏空了,显然对佛教有害。所以在与唯物主义观点为敌,不承认有客观世界的存在这一根本立场上,法相宗与大乘空宗没有两样。但是法相宗不

① 详《大般若经》第二分。

② 详《大般若经》初分第一会。

③ 《大般若经》卷五五六。

④ 修多罗(Sūtra)即“经”,修多罗是梵文“经”的音译。

⑤⑦ “此中”的此,即法相宗的经典。

⑥ “有为法”,指一切现实世界的东西。佛教认为现实世界的东西,有成就有坏。最后归于空幻。

⑧ 《宝性论·本为何义说品》第七。

满意的是大乘空宗把“空”的原则说过了头，对佛教信仰带来不利的后果，所以说它有“五种过”。第一种过，动摇信徒们成佛的信心，使他产生畏难思想（以有怯弱心）；第二种过，对众生（一切动物）的成佛决心估计不足（轻慢诸众生）；第三种过，夸大了一切皆虚妄的原理（执着虚妄法）；第四种过，也是在佛教立场看来最严重的错误，一切皆空，连“佛性”、“真如”也给掏空了，简直是对真如佛性的诽谤（谤真如佛性）；第五种过，是由第四种过引起的后果。意思是说，不承认真如佛性为实有，势必导致脱离佛教的根本立场，放弃了“真如”、“佛性”，而走向相信有一个不生不灭，永恒存在的“神我”的邪门歪道的宗教中去。

法相宗，是在大乘空宗用全力破除现实世界非真正存在这一基础上建立起的佛教哲学体系。所以法相宗的大师玄奘，用了毕生最后的精力，译成了六百卷的《大般若经》。他并不是真正相信大乘般若空宗是最高的真理；而是认为，只有在般若空宗的理论基础上建立唯心主义体系才是有利于佛教的、彻底的唯心主义。法相宗认为大乘空宗，尽管有它的缺点，但比小乘佛教承认世界有主客观对立的说法要好一些。认为法相宗不反对大乘般若空宗的说法，在这一意义上说是正确的；但是如果认为法相宗相信般若空宗和相信法相宗自己的宗派那样真诚，说玄奘不专守一家，他对各家各派都相信，这是错的。法相宗的根本经典之一，如《解深密经》以三时判别佛教各宗高下深浅：

初时，为小乘说有教，明人空、五蕴空，未显法空，很不彻底；

第二时，大乘空宗所依之《般若经》，然是有上^①，有容^②，未为了义；

第三时，有宗，说非有非空，中道教^③。

这就是说，般若空宗的学说，是法相宗的学说的低级阶段，最高的真理还是大乘有宗的理论。玄奘在印度曾作过《会宗论》^④，今已不存，据《解深密经》判教原则推知他必以法相宗作为最高原则，般若学说是法相学说的

① “有上”，上面还有更高的，意思是说，《般若经》的道理不是最高的，还有待进一步提高它。

② “有容”，里面还有待补充的，意思是说，《般若经》的道理还不全面，还有补充的余地。

③ 《解深密经·无自性相品》大意。

④ 见《慈恩三藏法师传》卷四。

低级阶段,调和大乘空宗和有宗的对立。

“法师又以《中〔论〕》、《百〔论〕》论旨唯破遍计^①,不言依他起性及圆成实性。师子光不能善悟,见论^②称一切无所得,谓《瑜伽》^③所立圆成实^④等亦皆须遣。所以每形于言。法师为和会二宗,言不相违背,乃著《会宗论》三千颂。”

法相宗并不是不讲空(现实世界是虚幻不实的),因为不讲空即不能否认客观物质世界的实在性,就不能建立他的虚构的“真如”、“佛性”的体系。如《解深密经》、《瑜伽师地论》^⑤都说有十七空。《显扬圣教论》^⑥说十六空;《辨中边论》也有相类似的说法。在玄奘以前的真谛译有《十八空论》,也是从法相唯识的立场宣扬“空”现实世界的物质性的宗教学说的。他们不同于大乘空宗的是他们否认物质世界的同时,小心地保护着“真如佛性”的“有”,更加明确地肯定了“真如”、“佛性”的实在而不是“空”的。

现在且看法相宗是如何对待物质世界的存在,并如何歪曲它,把它说成精神存在的。

三

法相宗继承小乘的传统,把一切现象(法)分为两大类,一方面是精神方面的,叫做心法;一方面是自然现象方面的,叫做色法。不论是属于精神方面或自然现象方面,都不承认有客观实在的物质作为基础,都是识所变现出来的。这种现象,他们在印度小乘《俱舍论》七十五法的基础上分为一百法(如再细分还可更多),其中又分为五大类。

(1) 八识:眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识。这八识中,前面五种是属感觉方面的,第六意识管思维,也管感觉。第八识是总管一切。第七识联系第八识与前六识。这八种法,他们叫做“心法”。

(2) 从“心法”(八识)派生的有许多心理活动,包括感情、意志、思想

① “遍计所执性”,是大乘法相宗“三性”学说中的一性,后面要讲到。

② 这里的“论”,是指《中论》、《百论》等。

③ 《瑜伽师地论》,法相宗的根本典籍之一。

④ “圆成实性”,即真如佛性,“三性”学说中的一性,后面要讲到。

⑤ 参看《瑜伽师地论》卷七十七。

⑥ 参看《显扬圣教论》卷十五。

倾向(显著的和不显著的)等等,法相宗分为六组:

第一组,有触(感触)作意(具有取境的倾向的意愿)、受(感觉)、思(思想)、想(观念)。这些,他们叫做“遍行”,带有普遍性,人人都有。

第二组,有欲(欲望)、胜解(认为)、念(记忆)、定(一心专注)、慧(佛教带有神秘直观意义的智慧),这些,他们叫做“别境”,因为这些心理活动,是对各个人的特殊的境而起的,不是普遍随时都起的。

第三组,有信(信念)、惭(对自己的惭愧)、愧(对于别人的惭愧)、无贪(不贪求)、无瞋(不仇恨)、无痴(不愚昧)、精进(努力)、轻安(心情舒适)、不放逸(不断努力)、舍(心情放松,但不忘记)、不害(不伤害别人)。这些,都是属于“善”的心理活动,叫做善。

第四组,有贪(贪求)、瞋(仇恨)、痴(愚昧)、慢(自高自大)、疑(犹豫不决)、恶见(错误见解)。这些,特别是前三种佛教叫做“三毒”,是众恶之首,都叫做烦恼,也叫做“本惑”,因为他们认为这些都是人类所具有的根本性的迷惑。

第五组,有忿(怒)、恨(仇恨)、复(掩饰错误)、恼(狠戾)、嫉(忌妒)、慳、诳、谄、害(伤害)、骄(骄傲)、无惭(对自己的不知惭愧)、无愧(对别人的不知惭愧)、掉举(心不平静)、昏沉(瞢董)、不信(不相信)、懈怠、放逸、失念(不记忆)、散乱(放逸的加重)、不正知(荒谬知解)。这些,叫做“随烦恼”,是从根本烦恼(本惑)派生的。

第六组,有悔(懊悔)、随眠(追逐外界的一种不由自主的精神状态)、寻(寻求)、伺(深度的寻求)。这些,叫做“不定”。

以上六组都是心的作用,统称为“心所有法”,简称为“心所”,就是心所具有的东西(法)。

(3) 色法,是属于自然现象方面的。有:

眼、耳、鼻、舌、身、色、声、香、味、触等。

(4) 不相应行法,“不相应”,即“不相似”,不同于前面所说的心法、心所有法、色法等,又不同于后面的“无为法”,这一类的法,不相似于其他四类的法。它们是:得(获得或成就)、无想定(坚持不去思想外界,使心不动,这是佛教以外的一种宗教的修养方法,佛教借用来说明人类有这种心理活动)、灭尽定(用力克制使思想不活动的一种心理状态)、无想定(无想定所追求的精神境界)、命根(即众生在一生全部活动过程)、众同分(众生

各各自类相似的一些活动)、生(出生)、老(年龄衰老)、住(暂时停止,假说为住)、无常(现象的刹那生灭)、名身(两个以上的音节合集而形成的概念)、句身(两个以上的句子的合集)、文身(两个以上的字母合集)、异生法(或异生性,形成众生不同种类本性)、流转(变化)、定异(区别)、相应(因果现象的联系)、势速(速度)、次第(继续)、时(时间)、方(空间)、数(数目)、和合(全部、总体)、不和合(分解)等。不相应行,也称为“心不相应行”,意思是说,这一类的法,特别和心的活动现象有区别(不相应)。其实,它和色法也有区别(不相应)。

(5) 无为法,是属于不产生也不消灭的法。有虚空无为(认识真理犹如虚空的精神境界)、择灭无为(得到至善的智慧和智慧的精神境界)、非择灭无为(通过神秘的直观而得到的精神境界)、不动灭无为(深思静虑,不为苦乐所动的精神境界)、想受灭无为(断灭一切观念、感觉,以直观显现真理的精神境界)、真如无为(得到真理的精神境界)。

法相宗这些法共一百个^①,绝大部分有生灭,只有第(5)类无为法才是无生灭的实体。他们认为世界一切现象都是假相,是第八识的产物。分析诸法的目的,是为了证明给人们看:世界上现象虽然复杂,千差万别,但它们只不过是识所变现出来的假相。只有破除了这些假相的物质基础,才会给“真如”(他们所谓本体)留出地盘。许多研究法相宗的人,被他们那些繁复的名词,琐碎的论证唬住了,只看到他们千门万户,搞得眼花缭乱,反而忘了他们分析这些法是为了什么。这就容易在敌人的烟幕下,放走了敌人。

哲学上的根本问题,就是思维和存在哪是第一性的问题,和两者的关系的问题。经典作家的指示,是颠扑不破的真理。从法相宗的哲学思想体系,也充分证明这派学说是怎样向唯物主义进攻,并如何抹煞客观物质世界的存在的。

法相宗在佛逝世后约一千一百年才最后完成了它的体系,因此,它有更多的机会吸取佛教前辈唯心主义的成果,加以发挥。为了更彻底的反对唯物主义,法相宗从哲学的根本问题入手,构造它的唯心主义哲学体系。法相宗的基本办法是企图取消主观和客观对立的关系,他们把客观

^① 参看《百法明门论》、《五蕴论》和《广五蕴论》等。计心法 8,心所有法 51,色法 11,不相应行法 24,无为法 6,合计为 100 个法。

世界完全说成主观世界的作用。他们还主张,就是主观方面,能起认识、了解作用的,也不是由于人的身体的物质结构(如眼、耳、心等等),而是纯精神。也就是说,他们把哲学的根本问题,说成不是主观对客观的关系的问题,而说成纯主观的作用;在主观方面,起作用的也不是由于生理、心理的条件,而是纯精神的作用。

法相宗为了扩大主观世界无限辖区,他们开始不满足于以前的佛教哲学把人的主观认识能力、作用只限于六种识:眼、耳、鼻、舌、身、意,他们开始建立八种识。除了前面所讲的六种识以外,他们还说有第七识叫做“末那”(Manas),第八识叫做阿赖耶(Ālaya)。法相宗认为六个识,还是不能解决彻底否定外界存在的困难。因为,“识”总是具有了解、认识的作用的,人们的传统的理解,总是认为“识”是属于主观方面的。大乘空宗在打破外界的物质实体这一方面做了不少努力,单纯打破(佛教所谓“遮诠”)的方法,就是用消极的、取消、否定的方法,还不能使人们建立起对真如佛性永恒存在的宗教信仰。法相宗创造八识的学说,就是为了满足这种宗教要求。

“准诸识皆名心意识,随义胜说,第八名心,第七名意,余识名识。”^①

窥基又对第八识作了补充解释:

“第八以集起义胜,故独名为心。”^②

在《入楞伽》中也说:

“藏识^③说名心,思量性名意,能了诸境相,是说名为识。”^④

法相宗的意思是说,八个识根据它们的主要特点分为三类。前六识(眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识)是一类,其主要特点是起了解、认识的作用,通过它可以区别色、声、香(气味)、味(味觉)、触和思想想到的一切东西,包括有形的事物和无形的法则等。前六识的活动比较具体,也比较强烈,主要任务是向它所认识的对象起追求作用。前六识(眼、耳、鼻、舌、

① 《成唯识论》卷五之三。

② 《成唯识论述记》卷三。

③ “藏识”即第八识的另一个名称。因为它是构成世界的基本精神单子(种子)含藏的地方,所以又称为“藏识”。

④ 参看《成唯识论》卷五。

身、意)中,前五识(意识除外)“唯外门转”,只向外追求它所认识的东西。第六意识能“内外门转”,能向外追求,认识外境,也能向内思考,自己进行思维活动。前五识,向外追求,不会无因而起,总要有所依据,它们依据的是色、声、香等境界。第六识也不能无因而起,它所依据,据法相宗的说法,是以“染污末那为依止等”^①。

重要的是第八识,阿赖耶识。第八识是前七识的最根本的共同的依据,所以又叫做“根本依”。有了第八识,其他七个识才能分别起它们应起的作用。第八识有发号施令、主持一切的作用,所以称它为心,它的特点是“动而无为”。

第七识是联系前六识和第八识的桥梁,它

“执有相故,是先我执所生引故,令六识相缚不脱。”^②

第七识虽然是桥梁,它也要依靠第八识才能起作用,“由有本识^③,故有末那”。第七识的主要任务是永远、经常地维持前六识与第八识的联系。它是为第八识服务的,所以说“由有本识,故有末那”。它坚持:第八识是它的依据,它的存在以第八识的存在为前提。

法相宗虚构的八识学说是一系列的主观作用的描画,在这些主观作用的八个识中,他们把感觉经验方面五个识放在极不重要的地位,把“动而无为”,不与外界直接关系的第八识放在发号施令的地位。前五识起作用时,要受第六识,意识的管束,意识可以单独活动,也可以与前五识一起活动,这种情况叫做“五俱意识”,前五识活动时,意识一定和它们一起,起指导和辅助前五识的作用。这里,法相宗也接触到感性与思维的关系的问题,但是实际上是贬抑感性的作用。而且他们连“感觉经验”也给改造成脱离客观对象的“感觉经验”^④。

法相宗还在佛教唯心主义世界观的基础上,进一步加工,不允许有离开识有实在的境(对象)。法相宗认为八个识都是先分别由它们自己变现出它们所认识的对象(境),然后才起认识的作用。认识不是主观与客观

① 《显扬圣教论》卷十七。

② 《成唯识论述记》卷二十三。

③ “本识”,第八识是前七识的根本依,所以也称为“本识”。

④ 这些观点,参看《成唯识论述记》卷一。

在发生关系,只是各个识的自己认识自己的过程^①。这种彻底唯心主义的观点是从陈那^②开始的。陈那在认识论问题上创立了“三分”的学说,他的目的在于反对唯物主义认识论(和有唯物主义倾向的)认为心外有客观对象的观点。法相宗认为一般人所谓“境”(外界、对象),不是主观(识)去认识外界(境),其实是自己的识所变现的“相分”;就是说,人们之所以能有外境的感觉,不是由于真正有离开主观独立存在的外境,而是由于人们自己的思想中现出来的外境的形相。“相分”就是心的属于被认识的形相的部分;与相分相对待的心的能够认识的部分,叫做“见分”,它是认识者的心中属于具有认识能力的部分。心的具有能认识的作用的部分(“见分”)和心中属于被认识的形相的部分(“相分”)都要依据心自己的“自证分”(也就是心的具有认识作用的第三部分)。这一部分(“自证分”)是相分和见分共同所依的^③。他们不允许有离开心独立存在的“物”,“物”在法相宗的体系中不过是心的相分。

以玄奘为代表的法相宗与旧的以真谛为代表的一派,对于识的“能变”作用有不同的解释。真谛等也认为认识中的影相是识所“变”的,而不是外界事物自己所固有的,但真谛的说法,只承认第八识具有“能变”的作用,其余前七识只起能认识的作用,不能变现出它们(前七识)所认识的形相。他们说:

“三界但唯有识,何者是耶? 三界有二种识:一者显识^④,二者分别识^⑤”。

三界唯识已经是唯心主义的观点,但玄奘、窥基等人对于真谛等人的旧说法还不满足。他们不满足于真谛所主张的只有第八识具有能变的作用。窥基曾说:“真谛法师似朋一意识师意。”^⑥这是说,真谛倾向于同情“一意识”学派的意见,窥基认为他们的看法是错的。玄奘、窥基要求更彻底地取消认识论中主客观的分别。因为,前七识如果只起能认识的作用而不

① 这些观点,参看《唯识三十颂》。

② 陈那 Dignāga, (第六世纪)是印度法相学说的创始人之一,也是著名的因明学家,对因明的改造有贡献。他的著作《观所缘缘论》有玄奘译本。

③ 大意参看《成唯识论》卷二之六,《成唯识论述记》卷十五。

④ “显识”即第八阿赖耶识。

⑤ “分别识”,即前七识。见真谛译《显识论》。

⑥ 《辨中边论述记》。

能变现它们所认识的对象形相，那还是有认识论的主观与客观对立的嫌疑。有主有客，在法相宗的立场看来，总不如只有主观而无客观更能保证唯心主义的彻底性。因此，他们就把八个识的认识对象，都分别地归为它们自己“见分”所认识它们自己变现出来的“相分”。他们认为，只有这样，才能把物质世界的客观存在消灭干净。

只“消灭”了客观对象还不算。法相宗更进一步对于主观认识方面的能力的物质基础也一概否定。佛教小乘认为认识要通过一定的身体部分的机构，他们叫做“根”。如通过眼的感觉器官（眼根）可以认识色；通过耳的感觉器官（耳根）可以认识声音；等等。法相宗认为这种说法还不免有精神作用依赖物质结构的嫌疑，岂不是会引申出没有物质结构的“眼根”，就没有精神作用的眼识？佛教小乘所讲的净色“根”，有些象今天所谓“神经系”，是细致的物质性的结构。意识（第六识）的根是“胸中色物”，意思是指的心脏。世亲早期著作，曾指出各个根的部位和形状，显然是物质性的。比如他说：

“眼根极微，在眼星上，傍布而住，如香菱花。……耳根极微，居耳穴内，旋环而住，如卷桦皮；鼻根极微，居鼻额内，背上面下，如双爪甲；舌根极微，布在舌上，形如半月；……身根极微，遍住身分，如身形量。”^①

从无着开始，对根的解释有所改变。他们认为只靠根，如前五识的根，不能起作用，必须通过意识（第六识）与前五识俱，同时在起作用（俱起）。这里，他们剥夺了通过物质性的根可以起认识作用的能力。法相唯识一派，十师之一的难陀（即欢喜的音译）认为五识的功能叫做根，不承认还有非物质性的净色根，并因此引起十师中另一派安慧的反对。^②法相宗中，如护法、玄奘等彻底的唯心主义的一派，对小乘佛教的净色根加以改造，认为净色根：

“以有发生五识用故，比知有根。由果推因故。”^③

这就是说，能起认识作用的不是由于物质性的生理组织，生理组织他们叫做“扶根尘”，对认识只能起一点扶助作用，而主要的非物质性的“净色根”

① 《俱舍论》卷二。

② 参看《成唯识论》卷四、《成唯识论述记》卷二十六。

③ 《成唯识论述记》卷二十六。

在起作用。

在法相宗的体系里,从认识论方面讲,他们取消了认识中的主客观对立的关系,把认识的作用仅仅归结为主观精神(心)的自我认识。在认识的主观能力方面,又改造了小乘佛教相沿已久的“根”的说法,取消了根的物质性,使生理结构在认识过程中只占极不重要的从属地位。总之,法相宗在促进佛教哲学彻底唯心主义化方面,尽了一切力量,可谓无所不用其极了。他们建立了八识的学说,以阿赖耶为主宰。别的识可以消灭,比如说,人死了,识就消灭了,不起作用了,只有第八识是永存的。这就为佛教的因果报应的宗教迷信制造了条件。如果没有一个永恒的不消灭的阿赖耶识,“人死如灯灭”,宗教宣传也就失去它诱骗人们进入佛国的作用了。

在认识论方面,可以玄奘在印度提出的“真唯识量”作为代表。玄奘在回国前的五印度僧俗无遮大会^①上用生命来维护这一唯心主义观点的一组命题^②。他的立论是这样的:

“真故极成色不离于眼识——宗;
自许初三摄,眼所不摄故——因;
犹如眼识——喻。”^③

单就三支因明推论的形式,和玄奘所使用的概念的明确性来说,这个推论是没有问题的。但是命题的真假,和逻辑推理形式的是否正确毕竟不是一回事。因此,只要不承认他的唯心主义的观点,不承认他们的因和喻,自然也就得不出有所谓“定不离眼识”的色,他这个自命为颠扑不破的“真唯识量”不过是概念上的玩弄。这“真唯识量”并不难破。如果承认了他的前提,接受了法相宗一贯坚持的“根”不能有认识作用,只有“识”才有认识作用,那就等于陷入了玄奘给论敌预先设下的圈套,就难以自拔了。实践是认识的出发点,也是检验真理的尺度。法相宗这一套,在实践的考验下,可以完全被粉碎。

经法相宗改造过的“根”的学说,就成了否认根的物质性的学说,他们

① “无遮大会”,不论什么人,都可以参加的大会。

② 玄奘立“真唯识量”,自称“若其间有一字无理,能难破者,斩首相谢。”见《慈恩三藏法师传》卷五。

③ 《因明入正理论疏》卷五。

只承认识能认识,而所认识的不过它自己变现出来的“相分”。前六识进行活动时,变现出所认识或所思维的“相分”,再用它们的“见分”去认识它的“相分”。世界上当然没有这样的事。第七识的活动,所认识的只是变现出一个似我的“相分”。第八识(阿赖耶)的“见分”、“相分”的关系的解释就更加支离了。法相宗说:第八识的“相分”可分为三部分:一是种子,二是根身,三是器界。“种子”是第八识所藏,不是第八识所变。照他们的逻辑,如果种子也说成八识所变,它(八识)的永恒性就会动摇。所以只能说八识是包藏种子的地方,第八识也叫做“藏识”。只是由于第八识的“见分”以种子为认识的对象,所以“种子”从它的认识中地位来说,逻辑上只好勉强叫它做八识的相分。根身,法相宗说,它有自己的种子,也有的说它是第八识的“见分”所变。它在第八识的性质他们自己也说不清楚。法相宗认为它是更带有神秘性,难以理解的。器界,相当于一般人所谓物质界,但也是八识所变。第八识“见分”的认识对象(相分)是上述的“种子”、“根身”、“器界”,而八识的“见分”据说“极深细,不可知”,只有佛才能认识八识的“见分”。

以上可见,法相宗反反复复,用了许多力气,无非论证他们的外在客观世界不存在,一切都是“识”(心),没有物(境)而已。他们所依靠的、起决定作用的第八识,又是这样神秘的、难以理解的,因为它是臆造的,所以它是无法证实的。阿赖耶识这种精神性的实体,他们说是每一动物都有的,并且不随着动物的生命的结束而消灭,它会转移到另一个生物中去。实际上,第八识就是变相的不死的灵魂,不过他们不肯这样承认罢了。单就认识的作用和过程来说,法相宗的认识学说是主观唯心主义的,但是就他们建立的第八识永远存在,不因个人的死亡而消灭,它又是“客观”的、多元的精神性的微粒,又是客观唯心主义的。

四

法相宗,在认识论方面,取消外境,只留下心的活动和功能。在世界的构成、发展的问题上,也同样发挥了它的彻底的唯心主义特点。

法相宗建立了精神性的单子——“种子”说,认为种子是构成世界的原因。据说种子有六种或七种特性:

(1) 种子是各各独立的、最小单位的实体。

(2) 种子不是不生不灭,而是刹那生灭,前者随灭,后者随生,即灭即生,不是前者灭了之后,后者方生。

(3) 种子是诸识的对立面,种子是能生,诸识(也叫做现行)是所生。一能一所,互相依赖。

(4) 种子生自己同类的种子,各不相乱(如眼识的种子亲生自己的眼识)。

(5) 种子分本有种子和始起种子。^①

(6) 种子分为相分见分。^②

(7) 一切种子有染、净的分别。他们也叫做有漏种子(染污的、恶的)和无漏种子(至善的。一般的善仍是有漏种子)。^③

法相宗建立的“种子”观念,可能看到谷种、稻种能产生新的谷和稻,由此主观地推论出世界万物的产生也应当有它的种子。又由于他们否认有物质的客观世界,他们认为一切都是人的“识”产生的,从而认为种子离不开人的主观的精神,它不是物质性的,只能是精神性的。他们又认为人的主观精神(心)最根本的是第八识,种子藏住的地方在第八识的里面。种子和第八识是虚构的互相依存的精神实体。

无着认为种子是本来就有的,《瑜伽》说种子有七义,世亲的《摄大乘论释》中说种子有六义。^④不论种子有六义或七义,它的根本意义在于说明种子是一切法(东西)的根本原因,所以又称为“第一缘起”。无着认为种子是本来就存在的。世亲以下,有不同的说法。有一派遵循无着的成说,认为种子“本有”,还有一种说法,认为种子是由现行熏习才有的。“现行”(前七识)在生灭的过程中留有余势,这种余势不会立刻消灭,投入第八识中,即形成了种子,这一类的种子是新熏种。种子作为因缘(因果关

① “本有种”又称“法尔种”,是本来就有的,不是从别的东西引发出来的;“始起种”又称“新熏种”,是由于后来的外在原因,引发出来的,因为它有开始,所以叫做始起种。

② 无着开始建立种子说,只是讲八类心和心所有法各各有种。世亲、护法发展了无着的学说,都分为相分和见分。

③ 种子六义是:刹那灭,果俱有,恒随转,性决定,待众缘,引自果。并参看《成唯识论》卷二。

④ 种子的性质参看《瑜伽师地论》卷五二,《成唯识论》卷六、卷二,世亲的《摄大乘论释》卷二。

系的因),产生后一刹那(后一念)的种子。护法、玄奘、窥基等综合了本有和新熏(即始有)两种说法。照法相宗的理论,如果只有新熏种,不立本有种,开始时即无因而起,理论上有困难。如果只讲本有,不讲新熏,也不容易说人类的前念对后念,前一事物对后一事物的影响的关系。^①

法相宗建立了种子学说,为了便于他们解释世界上一切心理现象和自然现象的起源、变化的原因。当然,他们的原因,只不过是精神的原因。

法相宗在种子学说的基础上创制了他们的“缘生”的理论。缘生,本来是小乘佛教中早已有的观点,但在法相宗的体系中,完全改造了小乘的缘生说法,从而形成了他们的唯心主义的世界起源的学说体系。他们认为精神现象的产生,要具有四种“缘”;自然现象的产生,要具备四种缘中的两种就行了。“四缘”是:

“一因缘,二等无间缘,三所缘缘,四增上缘。因缘者,谓种子。等无间缘者,谓若此识无间,诸识决定生,此是彼等无间缘。所缘缘者,谓诸心所所缘境界。增上缘者,谓除种子,余所依。……由种子故,建立因缘;由自性故,立等无间缘;由所缘故,立所缘缘;由所依及助伴故,立增上缘。”^②

法相宗认为自然现象的产生,只要因缘和增上缘即可。无论精神方面的活动和自然现象,因缘是最基本的。因缘是有生灭的,它的特点是“亲办自果”,它自己的“因”产生它自己的“果”。种子引发前七识的活动,而前七识的活动又引发新的种子;种子又可以引发它自己的种子。关于因缘的详细的解说,见《成唯识论》卷7,《瑜伽师地论》卷51及卷85,《显扬论》卷6,《成唯识论》卷2,《集论》卷3等著作都有类似的论述。

因缘,是法相宗的关于万物起源的重要观点。它是种子和前七识(现行)交互影响的产物。种子生种子,种子生现行(前七识),现行生种子。法相宗的因缘说,认为事物的成因不是由于外界物质原因(他们不承认有所谓物质),而是由于精神。物界、心界,都是种子的产物。

法相宗的因缘说,已涉及因果关系的问题。法相宗反对无因论,认为一切事物的生灭都受它的因果关系的制约。我们必须指出,他们所讲的

^① 关于种子本有,新熏的问题参看《成唯识论述记》。

^② 《瑜伽师地论》卷三。参看《瑜伽师地论》卷八五、五一,《成唯识论》卷七。在这些不同的著作里,对于四缘都有大同小异的论述。

因果,不是指的现实物质世界的客观规律。他们说:

“此识(按:即第八识)无始因果,非断常义。谓此性识无始时来,刹那刹那,果生因灭。果生故非断;因灭故非常。非断非常,是缘起理。故说此识恒转如流。”^①

从科学的观点来说,因果不是抽象地存在着,而是事物的规律所表现的现象间在一定条件下所具有的本质的、普遍的、必然的联系。这种联系是在一定的条件下,一定的时间里出现的。正因为如此,所以它体现了物质运动的规律性,也就是事物的本质的关系。列宁说:规律就是“本质的关系或本质之间的关系”(《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》,《列宁全集》第38卷,第161页)。因果关系,正是事物间的一种本质联系。唯物主义者的因果观,认为一定是前因后果,体现事物在时间中的发展过程。而一切唯心主义者都在因果关系上进行歪曲。法相宗的因果观,首先指的不是物质性的事物,不是客观的实在,他们只是指的在心中前一观念与后一观念的刹那生灭的因果关系。因果范畴,在他们的哲学体系里被歪曲为“识的流转相续”,抽掉了物质基础,他就可以大胆地乱说:

“前因灭位,后果即生,如称两头,低昂时等。如是因果相续如流,何假去来,方成非断?因现有位,后果未生,因是谁因?果现有时,前因已灭,果是谁果?既无因果,谁离断常?若有因时,已有后果,果既本有,何待前因?因义既无,果义宁有?无因无果,岂离断常?……应信大乘缘起正理,谓此正理深妙离言,因果等言皆假施設。”^②

法相宗在这里极力反对小乘佛教把因果关系说得过死的观点,反对符合常识的因果观,而建立它的超因果的观点。抹煞科学的因果规律。第一,他所谓因果不是指的事物的发展的过程;第二,因果不是在一定的时间里进行的;第三,取消了因果的关系和时间先后的相继续的特点,而把因果说成不在时间里的同时出现的思想活动,如果抽掉了时间的制约,因果就失去它的基本意义,“因”也可以说成“果”,“果”也可以说成“因”,等于否认因果。事实上,法相宗正是要抹煞现实世界的、科学的因果关系。

①② 《成唯识论》卷三。

在“等无间缘”的问题上，法相宗也把现象界的发生变化的关系先肯定，随后歪曲，终于抹煞。他们说：

“等无间缘，谓八识及彼心所前聚于后，自类无间，等而开导，令彼定生。多同类种俱时转故。”^①

从字面上看，是说，识从前念或识不断地让位给后起的念或识，永不停止。它是按次序的先后产生的，所以又叫做“次第缘”。但是我们考查一下，法相宗是如何认识时间范畴的，就可看出他们的所谓先后，并不是在时间里真正有先后。他们说：

“时者，谓于因果相续流转，假立为时。何以故？由有因果相续转故。若此果已生，已灭，立过去时；此若未生，立未来时；已生未灭，立现在时。”^②

又说：

“依一念生灭，假说过、现、未，而实无有时分可得。”^③

法相宗所谓“三世”，其实只是一识的变现。既然讲先后识的过渡、延续的关系，却又否认时间是客观事物存在的形式。还有什么先后的必然关系可说？

同时，他的对空间的看法也是采取了取消的手法：

“依何分位建立方？此复几种？答：依所摄受诸色分位建立方。此复三种，谓上、下、傍。”^④

法相宗虽然讲到所谓空间（方），这种方位并不认为是真实的，而是“假立为方”^⑤。

列宁指出：

“世界上除了运动着的物质，什么也没有，而运动着的物质只有在空间和时间之内才能运动。”（《唯物主义和经验批判主义》，《列宁选集》第2卷，第177页）

列宁又说：

“唯物主义既然承认客观实在即运动着的物质不依赖于我

① 《成唯识论》卷七。并参看《瑜伽师地论》卷五十二、八十五。

②⑤ 《杂集论》卷二。

③ 《成唯识论述记》卷八。

④ 《瑜伽师地论》卷五十六。

们的意识而存在,也就必然要承认时间和空间的客观实在性。”

(同上,第 176 页)

和唯物主义者恰恰相反,法相宗的时间空间的观念,是为他们的宗教唯心主义服务的。否认外界,取消外界,当然也要否认时、空的客观实在性,只有把它说成“假设”的东西。他们又把这“假立”的时空观念反转来帮助论证现实世界的是识的变化的结果。

“所缘缘,谓若有法,是带己相心或相应所虑所托。此体有二;一亲,二疏。”^①

所缘缘,以所缘境为仗托,这也是法相宗的唯心主义突出的一个观点。法相宗认为一种外境和认识的主体不可分开,“能缘(主体)入所缘(对相)宛若一体”,主客不分,才能产生认识作用。玄奘在印度曾与印度小乘佛教正量部的般若毘多进行辩论,玄奘用“挟带义”(主观吞没客观的挟带作用)攻击般若毘多。^②法相宗反对认识作用是反映外物的过程。

“增上缘,谓若有法,有胜势用,能于余法或顺或违。虽前三缘,亦是增上,而今第四,除彼取余。”^③

增上缘就是增加的条件或关系,增上有扶助的意思。有的增加的条件是对于某种事物起积极作用,使它便于发展的,叫做“顺”的增上缘,也有的增加的条件对于某种事物起消极、限制作用,使它不能顺利发展的叫做“违”的增上缘。法相宗认为增上缘对于促进或延缓事物的发展是很重要的。

以上这四缘,共同的特点,都可表明法相宗对于世界万物的起源、发生和发展,都看做是种子、或识的作用的结果。他们在宇宙论方面也贯彻了他们的唯心主义原则。法相宗把产生万物的最根本的“缘”,因缘的种子,安放在阿赖耶识中。因此心或精神成了万化之源。又由于种子是多,不是一,是永恒存在,不是随生物的躯体的消灭而消灭。所以在宇宙生成的学说上,法相宗又有些象莱布尼兹的单子说,它具有多元的客观唯心主义的特点。

法相宗之所以建立他的缘生学说,目的不在说明世界,而是在于通过

① 《成唯识论》卷七、卷一,并参看《瑜伽师地论》卷五二、八五,《杂集论》卷五。

② 《成唯识论述记》卷四。

③ 《成唯识论》卷七,《瑜伽师地论》卷五二、八五,《杂集论》卷五。

对世界歪曲的说明,以建立他们的宗教世界观。

世界是种子在生生灭灭中进行着的。种子又是经常处在染污的情况下,每一众生的第八识中包含着有漏种子和无漏种子。实际上,在现实世界里,起作用的指导着人们的生活的是有漏种子;无漏种子不得显发。佛教法相宗认为,有漏种子是使人类陷于苦海的根本原因,只有根本切断有漏种子,才能使人免于轮回之苦。那就要彻底消灭有漏种子,使阿赖耶识不再起作用。为了开辟一条通向天国(真如世界)的道路,在人生问题方面,他们提出了“三性”、“三无性”的学说。

“三性”是一遍计所执性、二依他起性、三圆成实性。法相宗把人类的正常认识叫做迷妄,他们说,人们之所以有“迷妄”,就在于人们相信外界事物是真实的。

“遍计所执自性者,谓依名言,假立自性。为欲随顺世间言说故。”^①

法相宗认为只要接受他们的“相无性”的原则,就可以对治遍计所执自性的“迷妄”。他们叫人第一步就否认外界的客观真实性,接受他们的一切事物没有实体的“相无性”的观点。

依他起自性,是法相宗缘生说的另一个提法。他们认为依他起性是

“心心所及所变现,众缘生故,如幻事等,非有似有,诳惑愚夫。一切皆名依他起性。”^②

既然一切心和物的现象是由众缘而起,所以法相宗认为只要接受了缘生这一唯心主义的关系学说,就不致以幻为真,就可以接受他们的“生无性”的观点。生无性,是说事物的产生由于四缘,因而取消了事物产生的物质基础。

“圆成实自性”,是真如佛性的另一个说法:

“云何圆成实自性?谓诸法真如。圣智所行,圣智境界,圣智所缘。”^③

法相宗破除物质世界,反对唯物主义的观点,目的无非教人接受他的真如

① 《显扬圣教论》卷六,并参看《瑜伽师地论》卷七三、《摄大乘论》卷二、《成唯识论》卷八、“三性”,或译作“三自性”,义同。

② 《成唯识论》卷八。

③ 《瑜伽师地论》卷七三,并参看《显扬圣教论》卷六、《摄大乘论》卷二、《成唯识论》卷八。

佛性的出世哲学。他们认为,如果认识了并且接受了他们的圆成实性的学说,就达到了“胜义无性”的最高境界。“三无性”的学说,是针对“三性”学说来说的。

“依此初遍计所执,立相无性。由此体相毕竟非有,如空华故。

依次依他,立生无性。此如幻事,托众缘生。无如妄执自然性故,假说无性,非性全无。

依后圆成实性,立胜义无性。谓即胜义,由远离前遍计所执我法性故,假说无性,非性全无。”^①

法相宗真正空的只有遍计所执性。依他起性,他们认为是相对的真实,比如作为因缘的种子就不是空无的。至于圆成实性,是实有,并非空无,是绝对真实的。

可是,问题恰恰出在这三性和三无性的关系上。圆成实性或真如佛性,法相宗认为是万法(一切事物)的实体,但佛教认为真如是“无为法”,就是说它对于世界不具有加工、改造、推动的作用,它是不造作、不生灭、永世常存的。它是绝对清净,不杂有染污的精神实体。法相宗抬出这样一个虚构的超现实的本体,作为人们向往的目标。

同时,在现实世界里经常起主导作用的是阿赖耶识中所藏的种子,而种子和阿赖耶识又是互为因果的。如果照法相宗的指点,舍染归净,就必须割断阿赖耶识和众生活动的内在联系。真如界是永远不生不灭的,现实世界是永远生生灭灭的;真如界是绝对清净的,现实世界是染污的。真如佛性是无漏的、圆满的;现实世界中,人们的意识(包括八个识)是有漏的、不圆满的。如何才能沟通现实世界和真如世界隔阂呢?

法相宗企图从理论上打通人间和佛国两个世界,使人们逃避现实,进入佛国。他们说阿赖耶识包括有漏种子和无漏种子。有漏种子不断经过善行的熏习,可以从有漏转到无漏。阿赖耶识即转成“无垢识”,^②阿赖耶识就不存在了。但佛教大乘法相宗的体系,本有种是“法尔故有”的,不是由真如产生的。熏习种也不是真如熏成的,它是前七识所熏的。真如对于本有种或熏习种都无能为力。真如是无为无作,不能产生万物。真如

① 《成唯识论》卷九。

② 法相宗变有漏为无漏的学说,可参看《成唯识论》卷三。

既不能产生万物,又如何使人舍染归净呢?①且不说叫人“成佛”本身是个骗局,单就理论上说,法相宗认为只有佛能断尽有漏种子;有漏种子断尽才是佛。这一循环论证的窘境,他们无法摆脱!

法相宗宣扬离开每个具体的人还有所谓独立永恒存在的精神的实体阿赖耶识,和它含藏的精神的种子;认为人类的认识不过是自己的“见分”认识自己的“相分”;只承认主观世界而抹煞了客观世界。这种错误,正如马克思所指出的:“……无人身的理性在自身之外既没有可以安置自己的地盘,又没有可与自己对置的客体,也没有自己可与之结合的主体,所以它只得把自己颠来倒去:安置自己,把自己跟自己对置起来,自相结合——安置、对置、结合。”(《政治经济学的形而上学》,《马克思恩格斯选集》第1卷,第105页)马克思刺中了近代客观唯心主义的心脏。法相宗的阿赖耶识虽不就是近代资产阶级哲学家们所谓“理性”,但是这些指示的基本精神和原则对于我们剖析古代法相宗的唯心主义体系也是完全适用的。

五

法相宗在中国佛教史上可谓最忠实于印度大乘有宗的哲学体系的。玄奘本人和他的弟子们都严守从印度搬回来的经典的教义。他们介绍印度学说的谨严的治学态度也是为佛教学者及资产阶级学者所称道的。在唐太宗和唐高宗时期,也曾风靡过一时,但前后不过四十年,即衰落,并从此一蹶不振。直到辛亥革命后的十几年间,军阀统治时期又曾呈现过一度表面的热闹。一些资产阶级学者们说,中国人民喜欢概括,不喜欢烦琐,所以这一派衰落了。我们认为这是一种不能自圆其说的唯心史观的说法。既然中国人喜欢概括,不喜欢烦琐,就应当根本不能流行,何以有三四十年的兴盛时期?既然中国人不喜欢烦琐,为什么辛亥革命后的十几年间,中国人忽然又喜欢烦琐了?如果说喜欢概括是中国人的天性,那末禅宗总算够概括了,何以禅宗盛行了一阵子也衰败下去了?我们还是应当牢记着马克思的教导:

① 法相宗变有漏为无漏的学说,可参看《成唯识论》卷三。

“我们不把世俗问题化为神学问题，我们要把神学问题化为世俗问题。”（《论犹太人问题》，《马克思恩格斯全集》第1卷，第425页）

法相宗之所以暂时得到发展和传播，和唐太宗的政治要求有直接的联系，也和唐初的宗教政策有关系，同时，和玄奘个人为建立他的宗派的政治积极活动也有关系。

唐太宗本人是不信佛教的。他有几次下诏书明白宣示他对佛教的态度。^①但是他为了利用宗教作为工具，他的确也曾下诏建寺，度僧。在他取天下时，他和他父亲李渊都利用僧人的力量，帮他打天下。^②唐代统治者为了加强对人民的思想统治，对佛教曾充分利用。尽管唐太宗不喜欢佛教，但是为了他自己王朝的长远利益，制定一些推广佛教的政策，这是可以理解的。唐太宗也正是这样做的。

玄奘是一个学者、翻译家，这是人所公认的。但是，作为一个宗派的开创者，没有一定的政治活动能力，是不可能的。玄奘对当时唐太宗关系处得很好，他也善于迎合统治者的心意。有一次唐太宗问他，到印度求法，“山川阻远，方俗异心”，你怎么能到达的呢？玄奘回答说，由于皇帝的威德所致。这种回答，近于阿谀奉承，显然不像由衷之言。玄奘为了扩大他所译经的影响，曾经几次恳求皇帝给他译的经做序，唐太宗不愿为他做序，而对他的《西域记》很感兴趣。在玄奘的坚决请求下，皇帝终于写了一篇序文。这对于玄奘的学说的推广，应当是起了积极作用的。玄奘还利用皇太子为他的译经作序以扩大他的影响。果然，

“自二圣序文出后，王公百辟，法俗黎庶，手舞足蹈，叹咏德音，内外揄扬。未及洽辰，而周六合，……归依之徒，波回雾委。所谓上之化下，犹风靡草，其斯之谓乎！如来所以法付国王，良为此也。”^③

《慈恩三藏法师传》的著者彦惊，对于皇帝给玄奘的支持和它产生的效果

① 唐太宗的手诏：“朕今所好，惟在尧舜之道，周孔之教。”（《贞观政要》卷六）又说：“至于佛教，非意所遵。”（《旧唐书》卷六十三）

② “武德七年，任僧法雅发京寺骁悍千僧，充军位。”（《唐高僧传》卷三一）又李世民曾借少林寺僧，平王世充。（见《金石萃编》卷四十一）

③ 《慈恩三藏法师传》卷七。这里说的“二圣序文”就是指的唐太宗和唐高宗先后给玄奘的译经写的序。

说得很清楚了。玄奘还经常与皇帝谈论,有一个时期,成了太宗每天不可少的侍从人员。这固然影响了他的翻译工作的进行,但也有利于他出入宫廷,接交皇族、达官贵人。而且玄奘绝不是不问外事的书呆子,就连宫廷里皇后怀孕将诞生太子,他都事先打听清楚,并为皇后“乞平安”^①。太子出生后,他又要收太子作徒弟,上尊号奉为“佛光王”,这些行动,都不是一般不懂政治的僧人能做得到的。道宣《唐高僧传》曾讲到大慈恩寺梵僧那提,由于相信空宗,与玄奘的法相宗理论不合,携来的经籍没有机会翻译。^②可见打击别人,抬高自己,扩充地盘,这些手法,玄奘也是惯于使用的。道宣与玄奘无利害关系的矛盾,不必无中生有。后来法藏一派的华严宗排斥玄奘的法相宗,已成为公认的事实。

宗教和其他上层建筑一样,它能不能起作用,主要看它能不能很好地为它的基础服务。马克思说过:“理论在一个国家的实现程度,决定于理论满足这个国家的需要的程度。”(《〈黑格尔法哲学批判〉导言》,《马克思恩格斯选集》第1卷,第10页)法相宗不是从中国土生土长的,不是为了适应中国当时唐帝国的基础而建立的,是佛逝世后一千年到一千二百年间纯粹印度的佛教理论。这一派理论,在印度已开始没落,已成为典型的中世纪烦琐的形式主义的佛教经院哲学。而当时,中国的各宗派,针对着中国社会内部的矛盾,纷纷提出如何解决成佛的问题和佛性有无的问题,玄奘也是带着这个问题上西方求经的。可是他到了印度时,学到的是一些书本的知识,而对于如何转变有漏种子为无漏种子,如何割断阿赖耶识在生命中的作用,玄奘在理论上没有获得解决。玄奘法相宗全力以赴,做得最多的是“取消”客观世界物质性的工作。对于当时中国,具有丰富的阶级斗争经验的统治阶级来说,他们要求的是如何向人民大众散发廉价的进入天堂的门票,而不是反反复复地从理论上论证客观世界和阿赖耶识的问题。

玄奘的建立法相宗及其不久即遭失败这一事实,说明上层建筑,即使与经济基础离得较远的,象宗教,它毕竟要适合它的经济基础。外来的上层建筑搬了来,不加改装,只能暂时靠某些外因,起一时的作用,到底它生不了根,更不能发展。我们从隋唐的几个重要宗派的建立和发展的过程

① 《慈恩三藏法师传》卷九:“皇后在孕,未遂分娩,玄奘深忧惧,愿乞平安。”

② 《唐高僧传》卷四。

中不难看出,凡是对经济基础适合的,就得到发展;不适合的,就停滞;生硬移植的就会枯萎。这一事实也说明了历史唯物主义关于经济基础和上层建筑的关系的原理。正如恩格斯所指出过的:

“……每一时代的社会经济结构形成现实基础,每一个历史时期由法律设施和政治设施以及宗教的、哲学的和其他的观点所构成的全部上层建筑,归根到底都是应由这个基础来说明的。”(《反杜林论》,《马克思恩格斯选集》第3卷,第66页)

由此可见,法相宗的哲学思想的兴衰,不能从人民的“性格”中去找寻原因,应该,也只能从它和当时的经济基础和阶级斗争中去寻找原因。辛亥革命后十几年间,旧中国曾有过一度抬头的法相唯识之学,也不是由于法相宗本身有什么真理,而是在当时学术界复古主义的逆流影响下,有中国考据,也有洋考据。有汉学家的章句之学,也有洋章句之学。那时的法相唯识之学曾热闹过一阵,正是当时复古主义用烦琐的唯心主义对抗新思潮而出现的一股逆流。他们以佛教烦琐哲学向当时的唯物主义进攻。

今天我们还要研究法相宗的学问,但是今天我们不是打算在这里面去寻求“真如境界”,去找什么“精神的寄托”,而是要经过批判,来总结过去唯心主义如何向唯物主义进攻的经验教训,找出它的规律。并揭示它如何千方百计否认客观物质世界的存在,所做的徒劳无益的努力。而这些手法,今天有些资产阶级流派还用不同的形式重复这些谬误的观点。我们和几十年前以“振兴佛法”,“济世救国”为借口,坚持唯心主义,对抗唯物主义,引导人们脱离现实斗争的人士们的想法和做法,是根本不同的。

(选自《汉唐佛教思想论集》,人民出版社1998年版)

(二) 华严宗哲学思想略论

华严宗以阐扬《华严经》而得名。

《华严经》译于东晋义熙年中(约五世纪初年),当时由佛陀跋陀罗译出六十卷本。早在六十卷本之前东汉末年三国以来已先后译出过《华严经》的有关部分佛教经典。六十卷本译出后,曾有许多僧人讲述传播《华严经》,但没有华严宗。《华严经》是后期印度佛教中“有宗”这一派的重要经典之一。佛教各种大部头的经典都是先有短篇的宗教故事或长诗(偈颂),经过佛教徒多年的讲授和补充最后才编成为一部大书的。《华严经》就是一部总集名称。在《华严经》之前就有许多短篇,或卷数较少的零星译本^①。

^① 《兜沙经》一卷,后汉支娄迦谶译,即后来《华严经》《如来名号品》;《菩萨本业经》一卷,三国时支谦译,即《华严经》的《净行品》;《诸菩萨求佛本业经》一卷,即《华严经》的《净行品》,西晋聂道真译;《菩萨本愿行品经》一卷,即《华严经》的《净行品》,西晋聂道真译。以上四种译经都属于《华严经》的第二会中的组成部分。

《菩萨十住经》一卷即《华严经》的《十住品》,东晋只多密译;《菩萨十住经》一卷即《华严经》十住品,西晋沙门竺法护译;《菩萨十道地经》一卷即《华严经》的《十住品》,聂道真译;《十住断结经》十卷,也是《华严经》的《十住品》。以上四种译本都属于《华严经》的第三会中的组成部分。

《十地断经》十卷即《华严经》的《十地品》,后秦竺佛念译;《十住经》十二卷即《华严经》的《十地品》,西晋聂道真译;《菩萨十地经》一卷即《华严经》的《十地品》,西晋竺法护译;《大方广十地经》一卷疑即《华严经》的《十地品》,东晋诃支译;《十住经》四卷即《华严经》的《十地品》,后秦鸠摩罗什等译;《渐备一切智德经》五卷即《华严经》的《十地品》,西晋法护译;《菩萨初地经》一卷即《华严经》的《初地品》,聂道真译。以上七种译本都属于《华严经》的第六会中的组成部分。

《等目菩萨经》二卷即《华严经》的《十定品》,竺法护译;《显无边佛土功德经》一卷即《华严经》的《寿命品》,唐玄奘译;《如来兴现经》四卷即《华严经》的《性起品》,竺法护译;《如来兴现经》一卷即《华严经》的《性起品》,白法祖译;《大方广如来性起经》二卷,《大方广如来性起微密藏经》二卷,都是西晋译本。以上六种译本都属于《华严经》第七会中的组成部分。

《度世经》六卷即《华严经》的《离世间品》,竺法护译;《普贤菩萨答难二千经》即《华严经》的《离世间品》,三国时吴代译出。以上两种都属于《华严经》第八会中的组成部分。

《罗摩伽经》三卷即《华严经》的《入法界品》,西秦沙门圣坚译。此外尚有魏安法贤(转下页)

据华严宗记载,早期创始人有陈、隋之间的杜顺(557—640)^①和智正(559—639)^②,杜顺偏重禅法,智正长于理论,他们两个人对华严第二祖智俨(602—668)^③的影响都很重要,只是杜顺的政治活动更多,而且活动的范围在终南山一带,与唐代的政治中心较近,被追溯为华严宗第一祖。

华严宗建立宗派,确立名称,应当从法藏(643—712)^④开始。法藏的地位相当于禅宗的真正创始人惠能的地位。智俨的著作,有一半已佚失,现存的有《华严孔目章》四卷、《华严五十要答问》二卷、《华严一乘十玄门》一卷、《金刚般若经疏》二卷、《金刚般若经略疏》一卷。法藏的著作都保存下来,他参加《华严经》新经的翻译工作,他又是一个有政治活动能力的和尚,和皇帝武则天以及朝廷贵族有很深的勾结。他凭借政治势力使华严宗得到传布和推广。法藏的著作很多^⑤,他死后,他的弟子静法、慧苑作《刊定记》三十卷,对法藏的学说作了一些修改。约六十年后,澄观(760—820)^⑥中兴华严宗,称为华严第四祖。

澄观著作也较多,有《华严经疏》六十卷、《华严经随疏演义钞》九十卷、《贞元经疏》十卷、《华严法界玄镜》一卷、《华严经略策》一卷、《新经七处九会颂释章》一卷、《三圣圆融观门》一卷。

华严宗第五祖是宗密(780—841)^⑦,著有《华严经行愿品别行疏钞》

(接上页)译三卷本、北凉昙无讖译一卷本都属于《华严经》第九会中的组成部分。

此外尚有八、九种译本,同属《华严经》内容,而《华严经》没有收进去的。以上均参看《华严经传记》。

这种情况不止《华严经》,像《大般若经》、《涅槃经》、《大宝积经》等都有同样的情况。

① 《唐高僧传》卷三四、《金石萃编》卷一一四、《杜顺和尚行记》、《法界宗五祖略记》。

② 《华严经传记》。

③ 《华严经传记》卷二、《唐高僧传》卷三四、《法界宗五祖略记》。

④ 《宋高僧传》卷五、《法界宗五祖略记》。新罗崔致远:《法藏和尚传》。

⑤ 《华严经探玄记》二十卷、《华严经旨归》一卷、《华严经文义纲目》一卷、《华严策林》一卷、《华严一乘教义分齐章》(又称《五教章》或《教分记》)四卷、《华严问答》二卷、《华严经义海百门》一卷、《华严游心法界记》一卷、《华严发菩提心章》一卷、《华严关脉义记》一卷、《华严金狮子章》一卷、《修华严奥旨妄尽还原观》一卷、《华严经明法品内立三宝章》二卷、《华严经普贤现行法门》一卷、《密严经疏》四卷、《般若心经略疏》一卷、《入楞伽心玄义》一卷、《梵网经疏》六卷、《大乘起信论义记》五卷、《大乘起信论别记》一卷、《法界无差别论疏》一卷、《十二门论宗致义记》一卷、《华严经传记》五卷。

⑥ 《宋高僧传》卷五及《法界宗五祖略记》。

⑦ 《宋高僧传》卷六及《法界宗五祖略记》。

六卷、《注华严法界观门》一卷、《圆觉经大疏》三卷、《圆觉经大疏钞》十三卷、《盂兰盆经疏》二卷、《华严原人论》一卷、《禅源诸论集都序》四卷、《禅门师资承袭图》一卷。

宗密死后四年,发生了唐朝武宗皇帝利用道教打击佛教的“毁佛”事件,拆庙宇,毁佛像,没收寺院财产,强令僧尼还俗,给佛教各宗派以严重的经济的和政治的打击,华严宗也遭到极大的损失。又过了三十年(875年)爆发了黄巢领导下的农民大起义,寺院经济从此破坏,除了禅宗外,唐朝佛教各宗都走下坡路了。

华严宗这个佛教宗派不仅在当时中国北方较为流行,并且传播到朝鲜和日本。从唐朝中宗到晚唐武宗,约一百七十多年是它流行时期,此后即一蹶不振。北宋初年虽然有僧人子璿、净源等曾一度活跃,但死灰不能复燃,过后又趋消沉。

华严宗和其他佛教宗派一样,在统治者直接支持、提倡之下得到蔓延传布。远在晋代,佛教领袖道安^①曾教导他的弟子说:“不依国主,则法事不立”。他讲的是他个人传教的经验,却也不难看出佛教是为谁服务的政治本质。像隋、唐时期天台宗的创始人智顓就是陈、隋两朝皇帝得力的政治工具。唐玄奘的翻译和他创立的法相宗由于得到唐太宗的大力支持才能推广的。法藏开创(他是实际的开创者)的华严宗也是和配合当时女皇帝武则天的政治目的并得到她的支持分不开的。华严宗也是用宗教神学给皇帝、贵族们服务的。

武则天为了给她做皇帝制造宗教神学预言,曾指使一批和尚伪造《大云经》^②,以后,八十卷《华严经》^③译出时,武则天大力支持这一新译本的

① 《高僧传》卷五。

② 按:《旧唐书》卷一八三《薛怀义传》卷六《则天皇后本纪》都说载初元年(689)沙门怀义、法明等造《大云经》,陈符命。据王国维《观堂集林》卷二一,《唐写本大云经疏跋》考证,武则天利用旧译《大方等无想经》,加以发挥。《癸巳存稿》卷十二,据明《藏》比字号《佛说宝雨经》十卷,有“佛授月光天子长寿天女说当于支那国作女主”的宗教预言。

③ 晋译《华严经》共六十卷,分八会,有二万六千偈。唐译《华严经》共八十卷,分九会,有四万五千偈。六十卷《华严经》八会是(1)寂灭道场会(四卷二品)、(2)普光法堂会(四卷六品)、(3)切利天会(三卷六品)、(4)夜摩天宫会(三卷四品)、(5)兜率天宫会(十卷三品)、(6)他化自在天宫会(十四卷十一品)、(7)普光法堂重会(八卷一品)、(8)给孤独园会(十六卷一品)。八十卷《华严经》九会是(1)普提场中说(十一卷六品)、(2)普光明殿说(四卷六品)、(3)切利天宫说(三卷六品)、(4)夜摩天宫说(三卷四品)、(5)兜率天宫说(十二卷三品)、(6)化自在天宫说(六卷一品)、(7)普光明殿说(十三卷十一品)、(8)普光明殿说(七卷一品)、(9)给孤独园说(二十一卷一品)。

宣传,并为新译本作序,请法藏在宫廷中讲授新经。在新译经序中再三重复她做皇帝符合了佛经的预言:

“朕曩劫植因,叨承佛记;金仙降旨,《大云》之偈先彰;玉宸披祥,《宝雨》之文后及。加以积善余庆,俯集微躬。遂得地平天成,河清海晏。殊祯绝瑞,既日至而月书;贝叶灵文,亦时臻而义洽。”^①

法藏在讲授《华严经》时,讲到《华藏世界品》,忽然觉得“讲堂及寺中地皆震动”,法藏等赶快向皇帝报告。武则天又一次利用这一“奇迹”作了一翻自我宣扬,她批答:

“斯乃如来降迹,用符九会之文;岂朕庸虚,敢当六种之震。”^②

华严宗虽然大部分依据《华严经》进行宗教宣传,但他们并不限于《华严经》一部书,他们对《般若经》、《涅槃经》、《梵网经》、《圆觉经》、《大乘起信论》等佛教经典也都利用注疏发挥他们自己的观点。他们对佛教经典不是照本宣科,而是经过他们的塑造、编排,然后构成他们的体系。这一情况和唐朝的天台宗、禅宗等各自制造自己的体系的情况一样。隋唐佛教各宗派宗教学说和印度的佛教是两回事,因为他们的宗教哲学体系是用来为唐朝的统治者服务的,对印度进口的宗教哲学成品必须加以改装。

《华严经》在六十卷本和八十卷本翻入中国以前,已有了一些零星的短篇译本。《华严经》可以说它是在《十地经》及其他性质相近的零星佛经的基础上逐渐扩大发展成的总集。《十地经论》是印度世亲著的对《十地经》的注疏,于北魏永平元年(508年)译于洛阳。此后,在中国北方逐渐形成了地论学派。地论学派是南北朝时南朝涅槃佛性问题的争论在北朝的表现,地论学派与唐朝的华严宗有密切关系。

按照印度佛教一般学说,佛教为了给他的奴隶主服务,把地上的等级制度搬到了“佛国”,他们说,“成佛”要经过若干阶段的考验,只能循序渐进,不能躐等。“十地”^③(或“十住”)都是讲的成佛的过程和阶段。印度

① 《大方广佛华严经随疏演义钞》第二十九。

② 《宋高僧传》卷五。

③ 《十地经》的十地是成佛的十个阶段,(1)欢喜地、(2)离垢地、(3)明地、(4)焰地、(5)难胜地、(6)现前地、(7)远行地、(8)不动地、(9)善慧地、(10)法云地。

的佛教一般认为人们不能当世成佛；在中国，当世能不能成佛的问题，却引起了佛教内部几百年的争吵。

马克思在《论犹太人问题》中说：“我们不是到犹太人的宗教里去寻找犹太人的秘密，而是到现实的犹太人里去寻找犹太教的秘密。”（《马克思恩格斯全集》第1卷，第446页）马克思研究宗教问题的经典性的指示，给我们研究中国宗教问题提供了钥匙。我们现在不是到佛教中寻找古代中国人现实生活的秘密，而是在中国古代阶级斗争中、现实生活中去寻找佛教的秘密。

从这一观点出发，我们可以看出，南北朝时期门阀士族要从各个方面对人民施行压迫、欺骗。宗教是他们的精神武器之一。因此，竺道生^①的“顿悟成佛”的学说，随着门阀制度的巩固、加强，越来越引起了上层人士兴趣。此外，他的“一阐提人均得成佛”、“佛无净土”等说法，都是千方百计地把天国的幻灯幕挂得靠近人民一些。这样，它的骗人作用会更大些。地论学派的产生和建立，是门阀士族阶级压迫制度在北朝的反映。他们从宗教哲学的立场力图把社会上不平等现象解释成“合理”的。在地论学派中，有以道宠为代表的相州北派和以慧光为代表的相州南派。

相州北派趋向于保守印度旧说，把凡人与佛的界限截然分开，成佛要累世修行。相州南派的骗人手法更灵活一些，他们主张只要努力修行，真心相信佛教，本人死后即可成佛。因为这一派的宗教宣传更有利于巩固当时门阀士族的封建秩序，它的影响也较北派大些，支持的人多些。^②

佛教各宗派之间的斗争，有些属于争权夺利，这本来是剥削阶级的本性，这里不去多说它。在理论上他们之间说不上谁是谁非，实质上他们争论的是哪一宗派的理论更能有效地打消人民的反抗的念头，哪一派的理论更能抵挡唯物主义的进攻。不论哪一宗派，它们对唯物主义都是坚决敌视的。

华严宗的法藏，青年时参加玄奘主持的佛经翻译工作。“后因笔受、

① 《高僧传》卷七。

② 北派以道宠为首、南派以慧光为首。慧光弟子中有法上、道凭、僧范、惠顺、灵询、僧达、道慎、安廩、昙衍、昙遵、冯袞、昙隐等，再传弟子有法存、融智、慧远、灵裕、昙迁等人。参看《唐高僧传》有关各本传。

证义、润文^①见识不同而出译场”^②。本来法相宗与华严宗都是大乘有宗，都是后期佛教中的唯心主义流派，没有必要势成水火。在法藏看来，玄奘贩运的印度佛教经院哲学把现实世界与佛教的极乐世界过分隔离，使人不能逾越，它结果会削弱了人民对佛教信仰的积极性，会减少一批宗教俘虏，对佛教的利益是不明智的。华严宗讲“无碍缘起”，“事理无碍”，力图缩短两个世界（现实世界与宗教幻想的世界）的距离。华严宗兴起后，法相宗立即衰落，这不是没有原因的。

二

一切宗教都是唯物主义的死敌。宗教哲学首先要全力反对客观物质世界的真实性。华严宗是唐朝开创的一个重要流派。华严宗说：

“尘是心缘，心为尘因。因缘和合，幻相方生。”^③

这几句话的意思本来是佛教许多经典中共同信奉的老生常谈，不是华严宗所独有的。这是说：被认识的对象（尘）不是独立于人的认识之外的第一性的存在，它只是作为主观认识的对象而存在。主观认识（心）才是客观对象的基础（因）。主观认识的对象和主观认识的作用发生关系（因缘和合），才产生世界（幻相）。华严宗根本取消了客观世界存在的物质基础，硬把认识的结果说成“幻相”。又说：

“尘不自缘，必待于心；心不自心，亦待于缘。”^④

这里没有说明客观对象对主观认识的心物关系到底哪是第一性，哪是第二性，而是采取了一种模棱两可的手法，说什么互相影响的作用。仅从字句上讲，好像他们也讲到认识关系是主客的关系，而实际上他们有意地避开客观世界和主观世界哪是第一性、哪是第二性这一根本前提。他们把主客观的相互作用抽象化，完全脱离了实践，脱离由感性到理性的必然认识过程，成了不分主从，不分第一性和第二性的笼统的主客观认识关系。

① 按：佛教翻译有主译人，称为译主，译主通晓原文并通晓所译经的基本精神，译主以外还有一大批助手。笔受用笔写下译文，证义检查意义是否有错误，润文负责文字加工。

② 《宋高僧传》卷五。如果这个记载是实在的，这时法藏还没有正式出家，而是以佛教信徒的资格参加译场的。当时的译场有些是参加翻译工作的人，有些是来听讲的人，听讲者也可以对所译经提出疑难问题，由译主解答。

③④ 《华严义海百门》。

他们虽然也用了主观(心)客观(尘)的字样,这里的“客观”是主观化了的“客观”。在华严宗看来,没有独立于意识之外的客观世界,只有经过主观意识加工了的认识对象。在他们的哲学里只承认认识中的“对象”。他们否认有离开主观认识单独存在的客观对象(心为尘因)。所以,不难看出,华严宗所讲的主客观的关系只不过是掩人耳目,用了些主观(心)客观(尘)的字眼,事实上,他们取消了客观的物质性,只留下了主观(心),它和唯物主义反映论是根本对立的,他们认为人们所认识的现实世界的现象不过是“幻相”。因此他们粗暴地否认了客观事物的存在。

“尘是心自现;由自心现,即与自心为缘。由缘现前,心法方起。”^①

现实世界的存在毕竟是事实,世界万物能被认识是生活实践所无数次反复证明了的。佛教哲学只是不承认或装作看不见,当然不行。哲学史上一切唯心主义流派都曾挖空了心思,力图抹煞物质存在第一性这一事实。华严宗也有他们自己的一套手法,他们沿用佛教哲学中“法界”一词,进一步作了唯心主义的发挥。

华严宗以“一真法界”作为世界的根源。如《华严法界玄镜》说:

“言法界,一经之玄宗,总以缘起法界不思议为宗。”

这一派用“法界”一词混淆唯心唯物主义的界限之后,再大肆散布他的唯心主义观点。“法界”一词有些接近现代资产阶级哲学所用“存在”的涵义。说到“存在”,可以包括物的存在,心的存在,规律原理的存在等等。唯心主义为了避开回答这个所谓“存在”是物质性的还是精神性的,首先笼统地肯定了有这样一个“存在”,却暗中抽空了“存在”的物质内容,偷偷贩运唯心主义世界观,这个“一真法界”是不折不扣精神性的。他们认为客观世界没有它自己的物质基础(“尘无自性”),是不真实的(“即空也”),它呈现在人们面前的不过是“幻相”。仅仅把它当作幻相来看,这个幻相世界倒也不好说硬是不存在(“幻相宛然,即有也”),^②存在着的不过是“幻相”罢了。

华严宗这些唯心主义的理论是它的宗教哲学的立足点,他们宣传唯心主义,抹煞唯物主义,却还有为其他佛教宗派所不常用、而他自己惯用

^① 《华严义海百门》。

^② 《华严妄尽还原观》。

的一套诡辩手法。这些手法集中表现在他们的“六相圆融”、“四法界”、“十玄门”这些学说中。

华严宗根据《华严经》提出许多对范畴(六相:总、别、同、异、成、坏)来说明世界事物的互相依存、制约、数量、变化、消灭过程的关系,目的在于歪曲地解释客观世界,从而企图取消客观世界。

他们通过事物的全体和部分(总相、别相)的关系散布唯心主义观点。他们借用舍(房子)和椽(房子上面摆瓦的木条)这两者的依存关系来说明“总相”和“别相”。

“何者是总相?”

“答:舍是”。

“此但椽等诸缘,何者是舍耶?”

“椽即是舍。”

“何以故?”

“为椽全自独能作舍故,若离于椽,舍即不成。若得椽时,即得舍矣。”^①

他们不是通过概念去认识客观事物,从而发现它的规律,而是颠倒过来,制造事物的部分和全体一对概念的混乱,去抹煞事物的客观存在。照他们逻辑,就是用部分代替全体,用个别代替一般(得椽即是得舍)。

人们可以追问:如果椽即是房子,那末瓦是不是房子?他们诡辩说,对于缺瓦的房子的椽只是一根一根的木头,不算做椽;叫它做“椽”时,它已是房子的组成部分了;就瓦来说,也是一样。房子的一椽一瓦都是房子整体的一部分。缺了一椽一瓦,就不叫做房子。

人所共知,个别与整体是一对相互依存的范畴,没有一方面也就没有另一方面,但不能因此得出结论说,某一个别的东西不存在,所有个别部分也一齐在世界上消逝了。世界上缺少一椽一瓦的房子有的是,但不能说房子不存在。华严宗的目的本来在于用诡辩为他们的宗教哲学服务。

华严宗千方百计地否认现实世界,宣扬相对主义和不可知论,为了充实他的“缘起”理论,他们认为世界没有任何真实的东西,只有一个无边无际的关系之网。

^① 《华严一乘教义分齐章》第四。

“若缺一缘，余不起成，起不成故，缘义即坏。得此一缘，令一切起成，所起成故，缘义方立。是故一缘是能起，多缘及果俱是所起。”

他们混淆个别与整体的差别，目的在于进一步混淆个别与一般的差别：

“是故无有不多之一，无有不一之多。一多既尔，多一亦然。”^①

我们马克思主义哲学从来就认为个别与一般本来有相互依存的关系：

“从最简单、最普通、最常见的等等东西开始；从任何一个命题开始，如树叶是绿的，伊万是人，哈巴狗是狗等等。在这里（正如黑格尔天才地指出过的）就已经有辩证法：个别就是一般。……这就是说，对立面（个别跟一般相对立）是同一的：个别一定与一般相联而存在。一般只能在个别中存在，只能通过个别而存在。任何个别（不论怎样）都是一般。任何一般都是个别的（一部分，或一方面，或本质）。任何一般只是大致地包括一切个别事物。任何个别都不能完全地包括在一般之中，如此等等。任何个别经过千万次的转化而与另一类的个别（事物、现象、过程）相联系，如此等等。”（《谈谈辩证法问题》，《列宁选集》第2卷，第713页）

列宁从辩证唯物主义立场科学地指明了人类认识过程中个别与一般的关系。个别与一般有内在的联系，不可分割。仅仅从个别与一般有内在联系来看，华严宗总算有一点辩证法思想，但是唯心主义的颠倒的立足点使他们不愿承认个别事物是客观存在的，他们更关心于“联系”（缘），他们夸大了，吹胀了个别与一般的联系，把联系绝对化，甚至抹煞“个别”的存在，这一观点和“无个性即无共性”（《矛盾论》）这一唯物主义的观点是根本对立的。那末，他们所谓关系（缘）只能是虚无缥缈的关系，不是物质第一、存在第二，而是关系第一了。

对同一性和差别性（同相、异相）这一对范畴，他们也采取了同样的手法，认为椽和瓦等共同构成房子，不但椽与椽之间有同一性，椽与瓦也有

^① 《华严经探玄记》。

同一性。反过来看,每一根椽又与其他的椽有所不同,这又是它们的差别性。从这几句话,也可以看出华严宗确也有些辩证法思想。因为他们看到了事物的联系,并且指出了事物的同一性与差别性的辩证关系。但是他们这点辩证法的观点,终归和唯心主义的体系是不能相容的。哲学史上,无论中国和外国的事例都说明唯心主义终归要破坏辩证法。

“成相”与“坏相”这一对范畴的关系,他们也用了同样的手法,认为“成”就是“坏”,“坏”也就是“成”。《华严一乘教义分齐章》说:“由此诸缘,舍义成故。由成舍故,椽等名缘。”这是说,房子不是由众缘构成的;房子的构成是由众缘的相互支持、促成的结果。同时,这种相互促成的关系中又具有相互抵消的消极关系,对构成房子起着不利作用,即“坏相”。“坏相者,椽等诸缘,各住自法,本不作故。”这是说,构成房子的相互促成的缘(条件),同时又是对房子起消极破坏作用的缘,如椽、瓦等部分,各自保留它们自己的特点,这些特点对于各个部分说,是有积极意义的,但对整个房子说,则有消极破坏作用。因为各个构成房子的部件如果更好地体现它们自己(如瓦、椽……),就要从房子整体中分离开来。所以叫做“坏相”。

事物在不断发展着,随时有新东西产生,随时有旧东西在死亡,是辩证法。不能认为讲到变化的就是辩证法,更根本的是看这一哲学流派从什么立场来对待变化,是抹煞它,还是承认它,是正确理解它,还是有意歪曲它。

“主观主义(怀疑论和诡辩等等)和辩证法的区别在于:在(客观的)辩证法中,相对和绝对的差别也是相对的。对于客观的辩证法说来,相对中有绝对。对于主观主义和诡辩说来,相对只是相对的,是排斥绝对的。”(《谈谈辩证法问题》,《列宁选集》第2卷,第712页)

我们相信一切事物都在矛盾对立、转化中,但不是否认转化中有一定的质的稳定性,“相对中有绝对”。一种事物在某种条件下可以转化为它的对立物,但在条件不具备时,它的性质没有转化。我们说世界上有活人有死人,活人将变成死人,这是客观的辩证法,但生和死毕竟是两回事,不能混淆,不能说生就是死,死也就是生;建设和破坏有联系,在一定条件下也能互相转化,但不能笼统地说,建设就是破坏,破坏也就是建设。

华严宗不承认人有正常的认识能力，他们反常识、反科学，归宿到神秘主义。这些荒谬的观点都直接和他们的唯心主义世界观密切联系着。

在“一”与“多”的关系上，他们先抽象地承认“一中有多，多中有一”的一多辩证关系，进而企图制造“一即多，多即一”^①的诡辩结论。他们说：“一即一切，一切即一。”华严宗以数钱为例，展开他们的诡辩。

“一者十，何以故？缘成故。十即一，何以故？若无十即无一故”。

“今既得成十，明知一即十也。”

“若一不即十，十即不成；由不成十故，一又亦不成。何以故？若无十，是谁一故。今既得一，知一即十。”^②

科学实践证明数目从一到十，表示着事物的量的连续性，在十进位的计算系统中，一是十的一，十是一的十。华严宗这里也透露了一些辩证法思想。但是数目中的量的连续性和质的规定性又内在地联系着，不可割裂开来。恩格斯指出：

“数。单个的数在记数法中已经得到了某种质，而且质是依照这种记数法来决定的。9不但是1相加九次之和，而且是90、99、900 000等等的基数。一切数的定律都取决于所采用的记数法，而且被这个记数法所决定。”

又说：

“因此，基数不但决定它自己的质，而且也决定其他一切数的质。”（上文均见《自然辩证法》，《马克思恩格斯全集》第20卷，第603页）

华严宗不是通过数量的辩证关系来认识客观世界，相反，倒是利用计算数目的知识转弯抹角地引导人们离开实践、离开对客观世界规律去论证他们的“关系之网”。他们说，一中有十，十中有一，每一个十和每一个一又有它的一与多的相互关系：

“十复相迭，相即相入，重重成无尽也。”^③

“于佛一毛孔中即有一切佛、一切处、一切时乃至一切益，如

①②③ 《华严一乘教义分齐章》第四。

一毛孔一切遍法界诸毛孔现，皆亦如是”。“于一尘中微细国土庄严清净旷然安住。”^①

他们得出的结论就是一和多没有差别。华严宗论证一与多的关系上完全否认了一多的相对对待关系中还有绝对。承认或不承认相对之中有绝对，恰恰是辩证法和相对主义的分界线。他们把相对绝对化，只有相对，否认绝对，必然陷入相对主义、诡辩论、唯心主义。华严宗正是沿着这条错误堕入歧途的。他们说：

“无定相者，谓以小无定小，故能容大；大非定大，故能容小。”^②

由此得出结论：

“是故大小随心回转，即入无碍。”^③

按照华严宗的逻辑，认为“大”和“小”仅仅是主观的感觉，它不必、也不可能是事物客观存在的反映。这和古代希腊诡辩论者普拉塔哥拉斯的“人是万物的尺度”唱的同一个人调子。他们说：

“见高广之时，是自心现作大，非别有大；今见尘圆小之时，亦是自心现作小，非别有小。”^④

经过他们这样反复论证，他们自以为完全可以取消大小事物的客观差别，把它粗暴地归结为主观感觉的产物。结果，取消了空间上的差别。他们说：

“大是小大，小是大小。小无定性，终自遍于十方；大非定形，历劫皎于一世。则知小时正大，芥子纳于须弥；大时正小，海水纳于毛孔。”^⑤

这就是说，认识没有必要，也没有可能。这一点上，华严宗继承了《庄子》书中的相对主义观点：

“知天地之为稊米也，知毫末之为丘山也，则差数睹矣。”

“万物一齐，孰短孰长。”^⑥

华严宗说：

① 《华严经旨归》。

②③④ 《华严经义海百门》。

⑤ 《华严策林》。

⑥ 《庄子·秋水篇》。

“是故初门同体即摄同异二门中无尽、无尽、无尽、无尽、无尽、无尽、无尽、无尽、无尽、无尽、无尽、无尽。穷其圆极法界，无不摄尽耳。”①

这种烦琐论证和欧洲中世纪经院哲学讨论一个针尖上能站几个天使同样的荒诞不经。尽管问题荒诞不经，而问题的背后却有它严肃的阶级内容和现实意义。他们把现实世界的大小、多少、社会地位的高低、阶级压迫都说成“无所谓”，这就为劝人追求出世的世界准备了条件。他们把当前现实世界说成“假”的，正是为了把佛国世界说成“真”的。

华严宗还力图抹煞时间先后的客观差别和它的客观基础：

“百千大劫本由一念，方成大劫；既相成立，俱无体性。由一念无体，即通大劫；大劫无体，即该一念。”②

在《金狮子章》中也说：

“师子是有为之法，念念生灭，刹那之间分为三际，谓过去、现在、未来。此三际各有过去、现在、未来，总有三三之位以立九世，即束为一段法门。虽则九世各各有隔，相由成立，融通无碍，同为一念，名为‘十世隔法异成门’。”

从唯物主义观点来看，时间和空间都是物质存在的形式。时间表示物质存在和发展的连续性，时间不是脱离物质而抽象的存在，不是思想中“念念生灭”观念的产物。过去、现在、未来的无限性，只能通过物质发展运动的无限性表现出来。但是华严宗却认为时间先后不过是主观观念，三世可以分为九世，九世也还是一个主观观念。他们既然认为时间观念脱离物质存在，抽象成为思想的产物，完全可以不必依照客观事物运动中出现的次序，可以任意颠倒先后，那末他们的结论是古就是今，今也就是古。华严宗否认时间和空间是物质的存在形式，认为时空可以脱离物质的主观观念，因此，他们的三世（过去、未来、现在）当然可从思想中“融通无碍”，“隔法异成”，任意安排了。根本错误就在于把时间、空间看做人的意识随便加到事物上去的主观概念，而不是客观事物本身所固有的存在形式，他们首先否认世界的物质性，必然导致上述荒谬的结论。

对现象与本质的关系的问题上，他们也提出了他们的相对主义的看

① 《华严一乘教义分齐章》第四。

② 《华严经义海百门》。

法。华严宗的“一即一切”，“一切即一”的错误观点还不止于混淆了数量的大小多少的差别，更重要的还在于抹煞现象与本质的差别。法藏以分析金师子的例子来论证他的观点：

“若看师子，唯师子，无金，即师子显，金隐；若看金，唯金，无师子，即金显，师子隐。若两处看，具隐具显。”

又说：

“一全是多，方名为一；又多全是一，方名为多。多外无别一，明知是多中一；一外无别多，明知是一中多。”^①

由此得出结论：

“理不碍事，纯恒杂也；事恒全理，杂恒纯也。由理事自在，纯杂无碍也。”^②

法藏还

“为学不了者设巧便，取鉴十面，八方安排，上下各一，相去一丈余，面面相对，中安一佛像，燃一炬以照之，互影交光。学者因晓刹海涉入无尽之义。”^③

如果从教学法的角度来看，法藏不失为一个聪明的教师，也算世界上较早制造教具的教师。我们这里主要指出的不是这些，而是揭露华严宗通过相对主义宣传唯心主义的伎俩。我们有必要重读一下列宁的指示：

“主观主义(怀疑论和诡辩等等)和辩证法的区别在于：在(客观的)辩证法中，相对和绝对的差别也是相对的。对于客观的辩证法说来，相对中有绝对。对于主观主义和诡辩说来，相对只是相对的，是排斥绝对的。”(《谈谈辩证法问题》，《列宁选集》第2卷，第712页)

毛泽东也指出：

“这一共性个性、绝对相对的道理，是关于事物矛盾的问题的精髓，不懂得它，就等于抛弃了辩证法。”(《矛盾论》)

从经典作家的科学论断中可以看出，相对主义、唯心主义、诡辩论是一脉相通的，它们是唯物主义和辩证法的死对头。马克思主义哲学如实地揭

① 《华严金狮子章》。

② 《华严义海百门》。

③ 《宋高僧传》卷五。

示出客观世界的存在、发展的真相,认为世界的物质性,物质的运动和发展以及它的规律都是绝对的、客观存在着的,不依人的主观意志为转移的。否认这一真理,必然陷入唯心主义的泥坑。而相对主义,恰恰把“相对”神秘化、神圣化,把物质世界永恒发展和它的规律完全取消了,物质也成了相对的,事物发展变化的基本原理也说成为相对的。他们这一批诡辩家千方百计歪曲辩证法,仇视辩证法。

中国哲学史,发展到唐代,唯物主义与唯心主义在长期斗争中都积累了不少经验,唯心主义哲学流派深知唯物主义不是容易对付的,因此他们也经常在辩证法的形式下掩盖它的相对主义、唯心主义、诡辩论的实质。辩证法认为,

“任何具体的东西、任何具体的某物,都是和其余的一切处于相异的并且常常是矛盾的关系中,因此,它往往既是自身又是他物。”(《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》,《列宁全集》第38卷,第144页)

华严宗不惜全力去说明“变化”、“联系”,但是他有意地不讲是什么东西的“变化”、什么东西的“联系”。抽空了物质,悬空讲什么“变化”、“联系”,把变化、联系神秘化,只能引导到宗教神学、唯心主义,它必然和科学的结论背道而驰。世界上根本没有没有物质的运动和变化,因为“运动总得是从某个东西开始的。”(《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》,《列宁全集》第38卷,第138页)

华严宗由以上的唯心主义观点出发,他们对现象和本质这一对范畴,进行了一系列的曲解。他们否认事物有本质,把一切存在的客观事物都看作假象、幻相。我们不否认事物有假象,有幻相,正如列宁说的:

“……非本质的东西,假象的东西,表面的东西常常消失,不象‘本质’那样‘扎实’,那样‘稳固’。例如:河水的流动就是泡沫在上面,深流在下面。然而就连泡沫也是本质的表现!”(同上,第134页)

唯心主义者把物质世界看成佛性、真如(绝对精神)的投影,而我们认为假象是客观存在的事物具体表现的一个方面。“假象的东西是本质的一个规定,本质的一个方面,本质的一个环节。”(同上,第137页)我们认为不仅本质是客观的,而且假象也是客观的。因为假象中有客观世界的一个方面,它也是客观世界的表现。唯物主义哲学注重研究本质和现象的关

系,目的在于掌握它的规律:

“人对事物、现象、过程等等的认识从现象到本质、从不甚深刻的本质到更深刻的本质的深化的无限过程。”(同上,第239页)

至于一切唯心主义哲学,首先不承认世界是客观存在的,当然他们所谓“现象”、“本质”不过是唯心主义认识论支配下的抽象概念,和具体存在的客观事物毫不相干。他们讲现象和本质,不在于认识事物发展的内在规律,而在于否认事物之间有内在的、本质的联系。所以他们把世界看作一个凌空高悬的无限的大网(“因陀罗网”)。他们讲了很多的“联系”,不过是精神方面、主观制造的联系,实际上取消了具体事物之间的内在联系。

总起来看,华严宗在中国哲学史上许多流派中较为注意范畴的阐明。它涉及到个别与一般、同一与差别、发生与消灭、时间与空间、本质与现象,等等。从认识论上说,不能不说是一个发展。只是由他们从颠倒的世界观看事物,一切都被歪曲、颠倒了。它不但不能促使认识的深刻化、接近科学,相反,倒是引导人们向反科学的道路迈进了一步。如果说华严宗还有些历史的价值,它的价值即在于起了反面教员的作用。

我们认为范畴是客观事物的某些普遍性质和内部联系在思维上的反映形式。对立的范畴之间的关系,是客观事物本身矛盾运动的反映。而一切唯心主义者和我们恰恰相反。他们首先否认世界是客观存在的,当然也否认范畴是客观事物的普遍本性的反映,在他们的哲学体系里,对立的范畴只能是概念游戏。范畴不再是认识事物存在、发展的规律的工具,而是把范畴当作论证唯心主义的工具。因此,范畴,在他们的唯心主义世界观支配下,必然脱离认识的实践,范畴成了一套空洞的概念。

正由于他们的哲学不在于认识客观世界,所以本来应当严肃对待的一系列的主要范畴,到了他们的哲学体系里都变得无足轻重。每一个有正常思想的人,都不难指出他们的违反科学、违反常识的混乱、颠倒。但是他们从唯心主义的世界观出发,反而诬蔑一般人正常的看法为“混乱”、“颠倒”,自称他们的哲学是“圆融无碍”,他们所谓“圆融无碍”,其实就是抹杀差别,调和矛盾,不辨是非。

我们必须强调指出,像华严宗这种糊涂思想显然是荒谬的,而他们之所以系统地制造混乱的宗教哲学体系的目的却十分清楚明白,这一点,他

们一点也不糊涂。他们的哲学有鲜明的宗教目的，顽固地向唯物主义、向科学进攻，为当时封建地主阶级的利益服务。华严宗抹煞世界上的一切差别，为了引导人们离开当前现实的斗争，便劝人对现实世界的一切不感兴趣，他们教人到佛国寻求最后的安慰。

三

中国佛教到了隋唐时期，比南北朝时有了进一步的发展，他们为了防御唯物主义的攻击，对内协调步伐，更好地宣扬佛教宗教哲学，有必要把佛教经典著作进行一次系统整理。又由于国家统一，政治安定，寺院经济有所发展，帝王贵族大力支持，对于总结过去的佛教经典和学派也提供了有利的条件。唐代各个宗派都建立了自己的判教标准。各个宗派对自己宗派以外的其他宗派，有的贬低，有的抬高，当然各宗派都认为自己的宗派的地位和理论最高、最完整。

从华严宗的判教中不但可以看出它的根本观点，还可通过分析，看出它对唯物主义的坚决仇视，以及和其他宗派之间的异同。

法藏根据华严宗的观点把一切佛教流派按理论的深浅、全面和片面，划分为五等：

(1)愚法声闻教；(2)大乘始教；(3)大乘终教；(4)大乘顿教；(5)一乘圆教。

法藏认为只有“一乘圆教”是佛教哲学发展的最高阶段。后来华严宗的宗密在法藏判教理论的基础上做了更详细的划分。由于宗教的教规，他虽不敢公开违背法藏的五教的判教标准，而事实上他对判教标准与法藏有些不同。他分为：(1)人天教；(2)小乘教；(3)大乘法相教；(4)大乘破相教；(5)一乘显性教。在这五教之外，还有一种比人天教更低级的“教”即是“儒教”和“道教”，实际上是六种“教”。现在根据宗密的《原人论》，对华严宗的判教观点加以评论。

宗密在他的《原人论》里，直接对世界的起源、生命的起源、人类社会不平等富贵贫贱的根源等作了明确的宗教唯心主义的解说。宗密认为佛教内部虽有高下精粗之分，但基本方向是符合唯心主义的，因而也是“正确”的；儒家和道家中的唯物主义观点完全是“错”的。所以他一开始即明

确地对传统的唯物主义进行攻击：

“儒道二教说人畜等类皆是虚无大道生成养育，谓‘道法自然’，生于元气，元气生天地，天地生万物。故愚、智、贵、贱、贫、富、苦、乐皆禀于天地，由于时命，故死后却归天地，复其虚无。”

宗密所引的这—种观点，就是秦汉以来，一切唯物主义者共同相信并反复发挥的唯物主义观点。从宋、尹到王充、范缜都是用这种理论说明物质世界和人类发生和发展的。恰恰在—点上，引起了佛教哲学的仇视，因而首先遭到佛教徒的“驳斥”，被认为是“迷执”。^①

他反对儒道两家的唯物主义观点举出了以下的理由：(1)如果像儒道两家所说的，“大道是生死贤愚之本”，人们没有必要、也没有可能去避祸求福，只有被动地等待命运的安排；(2)“万物皆是自然化生，非因缘者，则一切无因缘处悉应生化，石应生草，草或生人”，世界将是—没有规律的；(3)相信生禀元气，死后又回到元气，死后没有鬼神，就不能解释古书上关于鬼神的许多记载、传说；(4)草木也由元气生成，为什么草木没有智识；(5)富贵贫贱皆由“天命”，何以贫多富少，贱多贵少，天何以不公平？如何解释“无德而富，有德而贫”的现象？

宗密公开责难唯物主义不能回答他所提出的问题，他的目的不过是为了“将”唯物主义—“军”，从而为宗教唯心主义争地盘，他的用心是十分明显的，这里不去多说。从他向唯物主义的挑战中，我们不难看出古代朴素唯物主义在哲学许多根本问题上，如对世界的物质性，物质和精神的关系等方面不可能做出完全科学的说明，因而不能巩固地占领阵地。同时也可以看出，古代唯物主义者，哪怕卓越的唯物主义者，在社会历史观方面仍然是唯心主义的，这就必然给宗教唯心主义留下了广阔活动的余地。像贫富问题、祸福问题，古代唯物主义者都无法正确答复。有了—这一空隙，宗教迷信乘隙而入。由此更可以使我们认识马克思主义哲学是哲学上的革命变革的伟大意义和作用。只有马克思主义哲学才把唯物主义贯彻到底，只有掌握了历史唯物主义原则，才能把唯心主义最后的防空洞彻底摧毁。

当然，我们也必须指出，宗密对唯物主义所提出的几个难题，尽管可以给唯物主义制造—些麻烦，起了反面教员—的刺激作用，但宗密自己的唯

^① 《原人论》，《斥迷执》第一。

心主义哲学同样没有解决,不但没有解决,而且他所提出的用宗教唯心主义解决方案更荒谬、更错误。

宗密在《原人论》中首先批判了“人天教”。他说人天教只是对刚刚入门的佛教徒讲的最粗浅的道理。行善事,遵守佛教教义的信徒死后升天堂,不遵守佛教教义的人死后入地狱,变畜生。他认为这一种教对身体和精神的关系问题上没有很好地解决,如果犯了罪或行善的人是今生的张三,或受到惩罚或享福的是来生的李四,那末“岂有今日身心造罪、修福,令他后世身心受苦、受乐? 据此则修福者屈甚,造罪者幸甚。如何神理如此无道?”

宗密这里没有批判人天教相信因果报应是错的,只不过埋怨人天教把因果报应的理论讲得简单化了,对宗教的宣传不利。所以说这一派“虽信业缘,不达身本”。他还是为宗教迷信寻求辩护的借口。

《原人论》又批判了小乘教(早期原始佛教),认为小乘教“以色、心二法及贪、嗔、痴为根身器界之本”的主张,在理论上还有漏洞,对唯心主义不利。宗密认为小乘佛教承认“色”(物质界,即四大:地、水、火、风)和“心”(精神心理方面的受、想、行、识)是构成世界的基础是实有的。宗密认为小乘佛教承认物质和精神都是实际存在的东西,即承认了世界有物质因素,在他看来,就是小乘佛教对唯物主义有所让步,这种说法至少有二元论的嫌疑。他认为如果不坚决贯彻唯心主义原则,就会给唯物主义留下一半的天下,这是彻底的唯心主义者所不能容忍的。所以宗密从更坚决的唯心主义立场反对小乘教,说它“专此教者,亦未原身”。

《原人论》还批判了大乘法相教。这一派认为现实世界以及人类都是“唯识所变,识为身本”。宗密指出,把“识”绝对化,识有被理解为客观实在的嫌疑,没有彻底否认一切存在的实在性,他们的唯心主义还不够彻底。其实,远在宗密以前,法藏早已对法相宗提出了批评,他的批评比宗密更能联系宗教宣传的实际一些。法藏反对法相宗把“圆成实性”(或叫做“佛性”或“真如”,是佛教宗教哲学所认为最后真理)看作脱离现实世界、远离染污环境、超越一切的精神世界。他主张:

“圆成〔实性〕虽复随缘成于染净,而恒不失自性清净。祇由不失自性清净,故能随缘成染净也。”^①

① 《华严一乘教义分齐章》第四。

法藏认为法相宗说佛性是“真”，现实世界是“妄”。“真”和“妄”（真如世界和现实世界）不应分割得太辽远，太辽远了就会挫伤了人们走向天国的积极性，这对于佛教势力的扩张，对于销毁人民的反抗意志没有好处，所以应当反对。无论法藏或宗密，他们之所以反对大乘法相教，是从一种唯心主义立场反对另外一种唯心主义。

华严宗和法相宗对待唯物主义的立场都很坚决，^①法藏和玄奘根本上没有什么不同，所争论的只是如何更有效地麻醉人民。“进入天国”，本来是一张无法兑现的空头支票，只是华严宗的空头支票日期近些，它反对法相宗把空头支票的日期开得过远，对争取群众不利。随着佛教各宗派的建立各派都力图扩大自己的影响。天台宗的“无情有性”（《金刚碑》），禅宗的“顿悟成佛”（《六祖法宝坛经·顿渐品》）都抱着同样目的，大肆宣传，以广招徕。华严宗为了纠正法相宗的缺点，他们主张：

“真该妄本，妄彻真源，性相通融，无障无碍。”^②

《原人论》又批判大乘破相教，认为大乘破相教比大乘法相教在理论上提高了一步，它指出了大乘法相教以“识”有客观实体的嫌疑，破相教指出了法相教的理论困难在于

“所变之境既妄，能变之识岂真？”

宗密看来一切存在都是空的，“心（主观认识，心理作用，机构等等）境（认识对象）皆空，方是大乘实理”。宗密认为大乘破相教真正能够杜绝唯物主义活动的道路，是最安全、最彻底的唯心主义宗教哲学。华严宗对佛教各宗派中小乘、大乘都在不同程度、不同角度提出了不同的批评，经过判教评定的结果，认为大乘破相教最“高”，因为大乘破相教的唯心主义最彻底。

华严宗看来，大乘破相教尽管唯心主义哲学观点比较最彻底，同时也给佛教立场带来了一些新的困难。因为大乘破相教对现实世界的一切存在，不论是主观世界（心）或客观世界（境）都破得彻底，而破光了这些之后，必须建立佛教的天国，论证现实世界之“幻”，正是为了显示佛教天国

① 《唐高僧传》卷四：玄奘在印度那烂陀寺留学时，曾遇到“顺世外道来求论难，书四十条义，悬于四门，若有屈者斩首相谢。彼计四大为入物因”。这里讲的“四大”即地、水、火、风四种元素。顺世派认为地、水、火、风是构成人和物的物质基础，这是印度古代素朴唯物主义一个流派。唐玄奘“申大乘义破之，名《制恶见论》，……”

② 《华严一乘教义分齐章》第四。

之“真”。宗教哲学的最终目的在于引导人们出世、从人世走向“天国”。所以宗密说：

“现见世间虚妄之物，未有不依实法而起者。

如无湿性不变之水，何有虚妄假相之波？

若无净明不变之境（按：净明不变之境即真如世界，佛教的
天国）何有种种虚假之影？”

因此，这派“但破执情，亦未明显真灵之性”。对华严宗来说，以上这些流派，都有些片面理论上的缺点，只有“一乘显性教”（华严宗）才能显示佛教最高、最圆满的真理。

一乘显性教在大乘破相教的基础上建立起自己的宗教神学体系，宗密认为：

“一切有情（按：有情即众生）皆有本觉真心，无始以来，常住
清净，昭昭不昧，了了常知，亦名佛性，亦名如来藏。……但从妄想执着，而不证得。若离妄想，一切智、自然智、无碍智即得
现前。”

破除了世间的所谓“成见”，也就是说，接受了佛教唯心主义的世界观，即可成佛。佛教徒认为只有佛才有“一切智”、“自然智”、“无碍智”。

四

华严宗尽力运用一切诡辩方法，反反复复论证现实世界不真实、不能认识，说它是空幻的、相对的，它最终目的在于引导人们由人世通向天国。

通向天国，也有各种“通”的方法。华严宗吸取了中国佛教历史上比较灵活、比较狡猾的顿悟成佛的传统观点，结合了当时阶级压迫的具体情况，建立了他们独特的宗教神学体系。

华严宗以“十玄门”、“四法界”、“法界缘起”学说打开通向天国的大门。华严“十玄门”首创于智俨。法藏对智俨的学说有部分修正。智俨十玄门学说^①与法藏十玄门（对智俨旧说，又称“新十玄”）大致相同，只是第

^① 智俨的“十玄门”对法藏的十玄门来说，叫做“古十玄”，它是 1. 同时具足相应门，2. 一多相容不同门，3. 诸法相即自在门，4. 因陀罗境界门，5. 微细相容安立门，6. 秘密隐显俱成门，7. 诸藏纯杂俱德门，8. 十世隔法异成门，9. 唯心回转善成门，10. 托事显法生解门。

二改称“诸藏纯杂具德门”，第七改称“广狭自在无碍门”，第九改称“主伴圆明具德门”。

照华严宗看来，要求得解脱人生的苦恼，不必改造现实世界，而只要改变一下对现实世界的看法，就可以圆满解决了。他们要在反对唯物主义世界观的基础上，建立一个圆满的、没有缺欠、各方面协调、没有矛盾、没有斗争的精神世界。“十玄门”主要目的在于阐明只要坚持唯心主义世界观，从宗教立场对待事物，一切都是“圆满”的，人人都得到满足（同时具足相应门）。个别和一般在统一的整体世界中各自存在，互不相妨，而又互不相同（一多相容不同门）。各个事物（诸法）相互依存，各得其所（诸法相即自在门）。各个事物都是整个世界的不可分割的一部分，好象天帝戴的结了宝珠的网帽子，每一颗宝珠都照见全部其他宝珠的影子，交相辉映，重重无尽（因陀罗境界门）。事物无论抽象原理和具体事物，都同时显现，不相妨害（微细相容安立门）。世界上存在，如说它是隐，可以说都是隐；说它是显，可以说都是显。比如只讲本体，一切事物都可以说是本体，只讲现象，一切事物都可以说是现象（秘密隐显俱成门）。世上事物，可以说是复杂的，又可以说都是单纯的，可以通过个别感官（纯）去感知，也可以通过众多感官（杂）去感知，不论是由前者（纯）感知或是后者（杂）感知，都能与佛国发生联系（诸藏纯杂俱德门）。不同时间都可分为过去、现在、未来，每一个过去、现在、未来又可分为过去、现在、未来。虽然有九世而实际生于一念（十世隔法异成门）。一切事物或隐或显，或一或多，都是由于主观意识的作用（唯心回转善成门）。真理蕴藏于每一具体事物中，通过每一事物都可以显示佛性、真如（托事显法生解门）。

上述这一大堆杂乱、重叠的主观观念罗列，无非反复说明，世界虽然看来很复杂，但世界上任何事物都和佛性、真如有关系，都体现了佛性、真如的一个方面。华严宗认为世界上任何存在的事物，不论是好是坏，是大是小，对构成整个世界的完整无缺来说，都是必不可少的。这里，只是用更加繁琐的词句，拙劣的描述，论证统治阶级所需要的论证的结论“凡是存在的都是合理的”。这一套理论完全是替唐代当时腐朽的、反动的、残酷的剥削制度建立理论根据，统治阶级当然十分欢喜，愿意鼓励这种御用学派的传布和发展。

华严宗所谓“四法界”同样在说明它迎合统治阶级的要求，力图在不

触动当时的统治秩序的一丝一毫的前提下,大做哲学文章。

“四法界”是:(1)事法界,(2)理法界,(3)理事无碍法界,(4)事事无碍法界。

从表面看来,华严宗所谓“事”与“理”有点像古典哲学所谓现象(事)与本体(理)的关系,又有些像中国古典哲学中所谓体(理)与用(事)的关系。但实际上它这“相似”只是表面上的,实质上华严宗又有自己的体系。华严宗所谓“事”,有些像所谓“现象”或“用”,但是正如上面所做过的分析,华严宗根本否认有独立于意识之外的客观世界。从这一根本前提出发,他们的“理”不是事物的规律、“事”也不是客观世界的现象。他们所谓事只是纷然杂陈的,体现“真如”“佛性”的个别存在,所谓理,也只是不反映客观世界的悬空无着落的“理”。明确了这一点,再看他们反复讲说的“事”与“理”的关系只不过是概念上的关系。华严宗也力图 and 唯物主义的“理”和“事”相区别,他们叫它做“理法界”,“事法界”,称为法界,即意味着与真实的客观世界不同。

在“四法界”的学说中,基本观点和他们的宗教哲学体系完全一致,都是为了说明在世界一切都是“佛性”或“真如”的映象(或体现),无论所体现的个别存在(事)或一般原理(理)都是和谐的,无矛盾冲突的,互相需要、互相补充的。华严宗指引人解脱苦难的道路是承认并接受当前的一切命运的安排。这样,无往而不自由,就是“解脱”了。世界上没有比这种用改变观点,躲避现实的方法更容易起麻痹作用了。这一方法确是安全省力而对统治阶级没有危害性的方法。

“法界缘起”看来复杂精致,又援引了一些佛经的话吓唬人。实质上不过是用唯心主义的观点来论证世界在概念上有相互依存、相互制约的关系,他们认为概念的关系是构成世界的纽带(缘起)。

总的来看,华严宗的宗教哲学用它那烦琐的、芜杂的经院方式,从各方面去论证客观物质世界不存在,人类一切苦难不是来自阶级压迫,它与当前的现实社会制度、社会存在没有关系。他们教人接受佛教的宗教宣传,安于现状。他们大力宣扬进入佛国不必等到遥远的将来,不必到另外的地方去寻找,就在当前的世界上,只要改变一下观点,就能进入佛国乐土。这是唐代佛教宗教哲学各宗各派理论的总趋势,华严宗作为一个哲学流派,在这一总趋势中,不甘落后,也分担了重要的角色。

华严宗从理论上反复阐明封建秩序的“合理性”，从唯心主义立场解释一些基本范畴。后来的许多唯心主义学派都继承了他的衣钵，特别是程朱为代表的客观唯心主义理学，不论从思想上，从体系上都可看出他们的思想传授的渊源。程朱哲学经常宣扬什么“体用一源，显微无间”。^①说明事物都是这个总的精神实体的理的体现，这和华严宗的“理事无碍法界，事事无碍法界”的思想完全一致。程朱学派认为“人人有一太极，物物有一太极”^②也正是华严宗“一真法界”，“一切即一”，“一即一切”的翻版。程朱学派所讲的“理”也不是物质世界的客观规律，而是精神法则（天理）。程朱学派为了进一步把封建社会的统治秩序绝对化，他们更加发挥了形而上学的哲学思想。连华严宗的哲学中一点点辩证法思想的因素也给抛掉了。

从华严宗的宗教唯心主义哲学里我们可以认识到，辩证法和唯心主义归根到底是对立的。华严宗的哲学里即使有些辩证法思想，在它的唯心主义体系下，只能把那一点点辩证法的因素引导走向相对主义和诡辩论。力图维持唐朝的封建统治制度的僧侣地主阶级必不敢正视辩证法。因为辩证法的根本原则是“事物的矛盾法则，即对立统一的法则，是唯物辩证法的最根本的法则。”（《矛盾论》）而华严宗的哲学只就相互联系、相互制约、部分与全体等方面作了一些说明。我们只能说它有些辩证法思想的因素，而不就是辩证法，因为它对辩证法的核心避而不谈，他们不敢面对矛盾、对立面的斗争，不敢面对世界的运动和变化，而是从平静、谐和的观点去抽象地讲事物的联系。结果必然导致不问善恶、是非，世界上的一切东西都“圆满无碍”地过着和平共居的生活。压迫者和被压迫者，农民和地主，皇族和平民都成了宇宙关系之网的不可缺少的纽结。又由于它头脚倒立着，从唯心主义世界观出发，它那点辩证法因素不能正常发展，因而必然通向相对主义、诡辩论。最终离开了辩证法归宿到形而上学，把世界看作充满了协调的、互相补充的、互相需要的、静止的“关系之网”。矛盾被抹煞了，辩证法也随着被消灭了。

华严宗的相对主义、诡辩论的特点是否认相对中有绝对，但他们却不否认最后有它的精神世界的“绝对”。华严宗的“一真法界”是绝对的。他

① 《程氏易传序》。

② 《朱子语类》卷一。

们否认现实世界的真实,正是为了给佛性、真如或精神性的“理”保留地盘,给他们宗教哲学的“绝对观念”保留地盘。

再从阶级根源来看这个问题,就更容易说明华严宗为什么不敢正视辩证法的核心。因为辩证法“在对现存事物的肯定的理解中同时包含对现存事物的否定的理解,即对现存事物的必然灭亡的理解;……按其本质来说,它是批判的和革命的。”(《〈资本论〉第一卷第二版跋》,《马克思恩格斯选集》第2卷,第218页)华严宗不能、也不敢把“一真法界”的永恒不变的崇高地位给否定掉了,他们决不敢正视当时的社会的矛盾和不协调。辩证法在唯心主义体系中只有被阉割了它最有生命力的核心部分。彻底的辩证法的宇宙观最后必然会突破唯心主义的束缚;彻底的唯物主义最后也必然会与形而上学决裂。在马克思主义哲学出现以前,辩证法与唯物主义没有有机地结合。马克思主义哲学的出现,才开辟了人类认识世界改造世界的新纪元,结束了哲学史上的史前期。

(选自《汉唐佛教思想论集》,人民出版社1998年版)

(三) 禅宗哲学思想略论

禅宗是中国佛教史上重要流派之一。按照传统旧说,认为它创始于北朝,但它真正形成佛教宗派,应当看作从唐代开始的。安史之乱以后,到北宋初年,是它的极盛时期。宋、元以后继续流传,没有断绝。这一派佛教思想不仅影响了宋代理学,也曾播及朝鲜和日本。因此,有必要对禅宗哲学思想进行初步考查。本文仅初步探讨禅宗的基本思想,而不在于作历史叙述。

佛教思想经过南北朝长时期的翻译介绍阶段,在社会上已有广泛的影响,并形成许多学派。象众所周知的“三论宗”、“地论宗”、“摄论宗”、“成实宗”等等学派,他们讲授佛教经、论,各有师承、家法。这一时期已有“宗”的称号,实际上是学派,它和汉儒经师传授的方式相似,和后来隋唐时期的佛教宗派不同。隋唐以后的佛教宗派,模仿世俗地主阶级的宗法制度,把师徒之间的学术继承关系看作父子继承的关系,并仿照宗法制度的方式建立自己的传法的法统,制定自己的谱系,即所谓“法裔”、“法嗣”衣钵相传的制度。这是南北朝以来,门阀士族制度在中国僧侣地主阶级中的反映。

隋唐佛教中有许多重要宗派。其中对后来中国哲学界影响较大的,有三派:天台宗、华严宗、禅宗。以玄奘为首的法相宗(或称唯识宗)只风行三四十年,后即消沉;三阶教颇有广泛的信徒,但它偏重迷信宣传,哲学理论对后来影响较少。这些宗派远不能和天台、华严、禅宗相提并论。

一 早期禅宗的建立——

菩提达磨和他的门徒

“禅”是天竺语 Dhyāna 一词音译的简称,音译作“禅那”;意译,旧译

作“思惟修”、“弃恶”等，通常译作“静虑”。佛教把禅定看作宗教修养的六个重要途径之一。禅定就是安静地沉思。这种宗教修养方法一般地又可分为四个阶段，或者八个阶段，还有更详细的划分，这里不去详说。

印度佛教，不论大小乘各派，甚至佛教以外的宗教，都很注意禅定的宗教修养方法，但在印度没有相当于中国“禅宗”的宗派。禅宗是纯粹中国佛教的产物。

南北朝时期，中国佛教思想和学风大致分为两大趋势。南方佛教哲学和南朝的玄学相适应，体现了南方中国学风的特点，它比较重视义理的理解，以清通简要为特色。北方佛教哲学和北朝的经学相适应，比较重视戒行和禅定，对于纯理论的兴趣不高。北方佛教徒多注重禅定，所采取的方法基本上和印度传入的方法一致。

相传菩提达磨从南印度到达北魏，提出了一种新的禅定的方法，与过去禅定方法不同，也就是和印度的禅法有所不同。道宣在《唐高僧传》中曾指出菩提达磨禅法的特点：

“稠（按：稠即僧稠，他代表旧禅法。）怀念处，清范可崇；磨（按：磨即菩提达磨）法虚宗（按：虚宗即大乘空宗），玄旨幽蹟。可崇则情事易显；幽蹟则理性难通。”

道宣是唐初和玄奘同时最有学问的佛教史专家，从道宣的眼里看菩提达磨的禅法和僧稠一派不同。僧稠采取的是静坐、调整呼吸，舌拄上腭，心注一境的坐禅方法。

菩提达磨禅法主要的特点，在于以禅定的形式下进行思想意识的锻炼。他提出了“理入”和“行入”的宗教修养方法。

“理入”即“壁观”（按：旧说达磨面壁九年，把面壁静坐叫做壁观。根据《唐高僧传》的记载，“壁观”，是使心如壁立，不偏不倚）。道宣在《唐高僧传》中说：

“理者，借教悟宗，深信舍生同一真性。客尘障故（按：《楞伽师资记》，作“客尘妄复，不得显了”）。令舍伪归真，凝住壁观，无自无他，凡圣等一，坚住不移，不随他教（按：《楞伽师资记》作“更不随于言教”），与道冥符，寂然无为，是其本也。”

这就是说，他教人从认识上脱离现实世界（舍伪），追求所谓超现实的真如世界（归真）。不但否认个人存在的真实性（自无），还要否认客观世

界的真实性(无他),否认人类道德、社会存在的真实性。菩提达磨认为人类之所以不能接受佛教“真如”的原则,就在于人们受了感官对象的欺骗和蒙蔽的原故(客尘障故)。

道宣在《唐高僧传》中又说到菩提达磨的“行人”的四种宗教修养方法:

“初、报怨行者,修道苦至,当念往劫,舍本逐末,多起爱憎。今虽无犯,是我宿作,甘心受之,都无怨诉。经云‘逢苦不忧’,识达故也。……”

“报怨行”,劝人们放弃一切反抗外来压迫的企图,养成忍受奴役的性格。

“二、随缘行者,众生无我,苦乐随缘,纵得荣誉等事,宿因所构,今方得之,缘尽还无,何喜之有?得失随缘,心无增减,违顺风静,冥顺于法也。”

“随缘行”,劝人放弃对外界是非善恶的分别,不计痛苦和快乐,把一切幸运和不幸都看做命运早已决定了的。

第三,“无所求行”,教人放弃改善当前生活的任何要求和愿望;第四,“称法行”,教人按着佛教的基本教义(法)去行动。《楞伽师资记》说:“性净之理,因之为法,此理众相斯空,无染无著,无此无彼,……智若能信解此理,应当称法而行。法体无慳于身命,则行檀施設,行无吝惜,……檀度(按:檀度 Dānapāramitā 即对寺院经济捐助以获得解脱的方法,这是僧众敛财的理论根据)既尔,余五亦然。为除妄想,修行六度,而无所行,是为称法行。”

菩提达磨的学说可以考见的不过如此。他提出了这样简单的修行方法,是以前所没有过的。他还提出用《楞伽经》四卷^①作为宣扬禅宗教义的教本,传给慧可。菩提达磨学说的主要特点,在于把印度输入的复杂繁难的坐禅的宗教修养方法改变为简易的宗教修养方法。

^① 《楞伽经》,即《楞伽阿跋多罗宝经》,或译为《大乘楞伽经》。这部经有四个译本:1. 北凉时中天竺沙门昙无讖译,四卷本,今佚;2. 刘宋时中天竺沙门求那跋陀罗译,四卷本,今存;3. 北魏时天竺沙门菩提流支译,十卷本,今存;4. 唐武后末年于阗沙门实义难陀译,七卷本,今存。菩提达磨所传的《楞伽经》即求那跋陀罗译的四卷本。所以净觉在他的《楞伽师资记》中以求那跋陀罗为第一祖,以菩提达磨为第二祖。

这里必须指出,菩提达磨的禅法的这些特点,并不是他的特点,而应当看做当时北方佛教学风的特点。因为当时的北方学风比较重朴实、单纯,在一定的程度上保持着汉代经学的传统。北朝的佛教有重实行的特点,北朝的儒家思想也有同样的特点。当时社会风气、世俗地主阶级的学术风气必然会在僧侣地主阶级的宗教思想中得到反映。

达磨初到北魏,自称“南天竺一乘宗”,当时“文学之士多不齿之”^①。我们不难设想,达磨当时如果不与当时当地的学风相适应,是不能立足的。他的社会地位和学术地位远不能和他以后隋唐时期的其他宗派创始人,如天台宗的智顓、华严宗的法藏、澄观、法相宗的玄奘等人相比。他宣扬《楞伽经》,也是因为这一部经的内容和当时北方流行的“地论学派”(宣扬《十地经论》的思想)属于同一思想流派。而他把禅法简单化,也和当时北方重实行、轻义理的普遍学风相适应。北方的“地论学派”和南方的“摄论学派”(在印度原属一派,)都以“阿赖耶识”为中心问题。对于“佛性”是“当常”(来世会成佛)和“现常”(现世即可成佛)的问题有不同的说法,这种争论直到唐初还没有取得一致。涅槃佛性问题正是南北朝时期中国佛教史上被认为头等重要问题之一。

因此,达磨在北方中国开始形成他的新宗派时,就和当时北方中国的具体环境相适应。虽然他的禅法和僧稠有所差异,虽然他自称是“南天竺一乘宗”,虽然他本人是一个异邦的佛教徒,但他所提出的主张,和所走的道路,完全是当时北方中国具体环境下的产物。

据史传记载,达磨传法于慧可,慧可传法于僧粲,僧粲传法于道信(579—652),道信传法于弘忍(601—674)。因为弘忍死于道宣死后七年,所以《唐高僧传》没有他的传记。^②禅宗自慧可到道信,学的都是《楞伽经》,弘忍在黄梅东山寺传教,开始改用《金刚般若经》,^③这一转变是值得注意的。因为达磨最初在北方开始传教,北方是“地论学派”盛行的地方,用《楞伽经》比较适宜;弘忍传教的地区在湖北黄梅,湖北从南北朝

① 《唐高僧传》卷十九。

② 敦煌本《楞伽人法志》说:“大师俗姓周,其先寻阳人,贯黄梅。……七岁奉事道信禅师。自出家,处幽居寺。……”

③ 弘忍所讲说的《金刚经》即现存的《大般若经》中的五七七卷。这一卷经前后共有六种译本,最通行的是姚秦鸠摩罗什的译本。

以来就是“三论宗”流行的地区“三论宗”属于大乘空宗,《金刚经》是它的主要依据的经典。《金刚经》开始被禅宗所采用,这都是受当时的客观环境决定的。

从达磨到弘忍,这五代法裔相传的过程,可以看做禅宗的预备阶段,也可称为禅宗的先驱。这时期禅宗还没有形成宗派,也没有正式以“禅宗”作为自己宗派的名称。

就初期禅学的特点而论,无论它以《楞伽经》为中心思想(佛教大乘有宗),或以《金刚经》为中心思想(佛教大乘空宗),它都是客观唯心主义。它用宗教哲学宣传客观世界不实在,把主观精神作用(我)和客观事物及其规律(法)都看做是虚幻不实的。它夸大了世界上事物永远在生灭、变化的现象,说任何事物都不真实。它也接触到世界事物都在相互制约的关系之中,把事物的关系(众缘)孤立起来,使它脱离具体客观事物,而把它仅仅看做观念的相互制约的关系。它也提出了人类认识的局限性和产生错误的可能性,从而宣称认识为不可能。禅对人类认识提出怀疑,它的贡献在于指出认识的局限性。方法失误在于过分夸大了这种局限性,由此得出结论,认为认识不可能,把认识说成愚昧无知的根源,这就荒谬了。

二 从客观唯心主义到主观唯心主义—— 禅宗的正式建立,惠能和他的学派

在惠能(638—713)以前,中国流行的禅学流派很多,有的受印度禅定学说影响较深,也有的独创性较多。惠能取得“六祖”的正统独尊地位,那是他的宗派得到更广泛流传以后的事。宗密曾亲身经历了禅宗百家争胜的局面。他编过一部禅宗的语录集,叫做《禅源诸诠集》,这部大书可惜已经散失了,只留下一篇总序。它说:

“今集所述殆且百家,宗义别者犹将十室,谓江西、荷泽、北秀、南侏、牛头、石头、保唐、宣什及稠那、天台等。立宗传法,互相乖阻。有以空为本,有以知为源;有云寂默方真,有云行坐皆是;有云见今朝暮分别为作一切皆妄,有云分别为作一切皆真;有万行悉存,有兼佛亦泯;有放任其志,有拘束其心;有以经律为

所依，有以经律为障道。非唯泛语而乃确言，确弘其宗确毁余类。事得和会也。”^①

虽包括近百家，他们的主要流派可分为“十室”。这“十室”之中按他们的学说的基本宗旨约可分为三大宗。就是(1)息妄修心宗，(2)泯绝无寄宗，(3)直显心性宗。与这三宗分别依次相应的说教方式也有所不同，它们是(1)密意依性说相教(对息妄修心宗)，(2)密意破相显性教(对泯绝无寄宗)，(3)直显心性教(对直显心性宗)。

按照宗密的划分标准，这三宗不便分高下，只是说教的方式和重点有所偏重。第一派是“息妄修心宗”：

“今且先叙禅宗初息妄修心宗者，说众生虽本有佛性，而无始无明覆之不见，故轮回生死。诸佛已断妄想，故见性了，出离生死，神通自在。当知凡圣功用不同，外境内心各有分限。故须依师言教，背境观心，息灭妄念。念尽即觉悟无所不知。如镜昏尘，须勤勤拂拭，尘尽明现，即无所不照。又须明解趣入禅境方便，远离愤闹，住闲静处，调身调息，跏趺宴默，舌拄上腭，心注一境。南岳、北秀、保唐、宣什等门下皆此类也。牛头、天台、惠稠、求那等，进趣方便，迹即大同，见解即别。”^②

这一派，基本上接近于后来所谓禅宗的“北派”，其中主要代表人为神秀、智洗等。他们要教人通过坐禅的方法，训练一种脱离现实的宗教世界观，他们和印度的传统禅法还保持一定的联系，如坐禅和调息的方法(舌拄上腭，心注一境)基本上是印度佛教瑜伽的修炼的方法。这一派唐中叶以后，即趋没落。

第二派是“泯绝无寄宗”：

“二泯绝无寄宗者，说凡圣等法皆如梦幻，都无所有，本来空寂，非今始无。即此达无之智亦不可得。平等法界，无佛，无众生，法界亦是假名。心既不有，谁言法界？无修不修，无佛不佛。设有一法胜过涅槃，我说亦如梦幻。无法可拘，无佛可作，凡有所作，皆是迷妄。如此了达本来无事，心无所寄，方免颠倒，始名解脱。石头、牛头下至径山，皆示此理，便令心行与此相应，不令

① 《禅源诸诠集都序》卷上之一。

② 《禅源诸诠集都序》卷上之二。

滞情于一法上。日久功至，尘习自亡，则于怨亲苦乐一切无碍。因此便有一类道士、儒生、闲僧泛参禅理者，皆说此言，便为臻极。不知此宗不但以此言为法，荷泽、江西、天台等门下亦说此理，然非所宗。”^①

这一派的主要代表人物是惠能的嫡传弟子们，他们的教学方法与第一派有很大的不同。他们主张顿悟，不主张坐禅，比前者有更多的中国佛教的特点。

第三派是“直显心性宗”：

“三直显心性宗者，说一切诸法，若有、若空，皆唯真性。真性无相、无为，体非一切，谓非凡非圣，非因非果，非善非恶等。然即体之用而能造作种种，谓能凡能圣现色现相等。于中指示心性，复有二类：一云即今能语言、动作、贪、嗔、慈忍，适善恶，受苦乐等，即汝佛性，即此本来是佛，除此无别佛也。了此天真自然，故不可起心修道。道即是心，不可将心还修于心。恶亦是心，不可将心还断于心。不断不修，任运自在，方名解脱。性如虚空，不增不减，何假添补？但随时随处息业养神，圣胎增长，显发自然神妙，此即是为真悟、真修、真证也。二云，诸法如梦，诸圣同说，故妄念本寂，尘境本空。空寂之心，灵知不昧。即此空寂之知，是汝真性。任迷任悟，心本自知，不借缘生，不因境起，知之一字，众妙之门。由无始迷之，故妄执身心为我，起贪嗔等念。若得善友开示，顿悟空寂之知，知自无念无形，谁为我相人相？觉诸相空，心自无念。念起即觉，觉之即无，修行妙门唯在此也。故虽备修万行，唯以无念为宗，但得无念知见。”^②

这一派是第二派（泯绝无寄宗）的发展，与第二派有密切的思想渊源。宗密虽然在这里没有讲这一派的主要代表有哪些人，而他实际所指的是禅宗后期和华严宗后期合流后的新情况。宗密认为上述三宗的基本原理并不矛盾，它们之间可以互相调和。他认为当时佛教禅宗流派很多，甚至互相敌视，是不应该的：

“十师资传授须识药病者，谓承上传授方便，皆先开示本性。

①② 《禅源诸论集都序》卷上之二。

方今依性修禅。性不易悟，多由执相。故欲显性，先须破执。破执方便，须凡圣俱泯，功过齐祛，‘戒’即无犯无持，‘禅’即无定无乱。三十二相都是空花，三十七品皆为梦幻。意使心无所著，方可修禅。后学浅识，便但只执此言为究竟道。又以修习之门，人多放逸，故复广说欣厌，毁责贪恚，赞叹勤俭，调身调息，粗细次第。后人闻此又迷本觉之用，便一向执相。唯根利志坚者，始终事师，方得悟修之旨。其有性浮浅者，才闻一意，即谓已足，仍恃小慧，便为人师，未穷本末，多成偏执。故顿渐门下，相见如仇雠，南北宗中，相敌如楚汉。洗足之诲，摸象之喻，验于此矣。”^①宗密还在他的《圆觉大疏抄》卷三下讲到禅宗的“七家”：

(1) 神秀、普寂等凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证。

(2) 成都净众寺无相(其传法世系为弘忍——智诜——处寂——无相)，以无忆、无念、莫忘三句为宗。

(3) 成都保唐寺无住(无相之弟子)以无妄为宗，起心即妄，不起即真。释门事相，一切不行。礼忏，转读，画佛，写经，一切毁除。所住之院，不置佛事。但贵无心而为妙极。

(4) 江西道一以触类是道，任心为修，所作所为，贪嗔烦恼并是佛性。扬眉动睛，笑欠声咳，或动摇拂子，皆是佛事。不断不修，任运自在，名为解脱。无法可拘，无佛可作。

(5) 牛头山慧融、智威、慧忠、鹤林马素、径山道钦以心境本空，非今始寂。了达本来无事，心无所寄，方免颠倒，始名解脱。

(6) 南山念佛门以念佛为宗。

(7) 荷泽神会以无念为宗，知之一字，众妙之门。但无妄念，即是修行。

宗密是华严宗的第五祖，他也吸取禅宗的一些观点。他讲的“十室”、“三宗”、“七家”只是大体的分类。从宗密的《都序》中可以反映出唐中期以后的禅宗的基本状况：

第一，禅宗在唐中期以后已蔚为大宗，它传播的范围已相当广泛；

第二，由于派别纷立，他们内部已开始分化，并有尖锐斗争，“顿渐门

^① 《禅源诸论集都序》卷上之一。

下,相见如仇讎,南北宗中,相敌如楚汉”;

第三,惠能一派在十宗中势力和影响最大。

我们把惠能当作中国禅宗的真正创始人,是有事实根据的。菩提达磨以下五世,只是惠能禅宗的先驱。后来中国哲学史上所谓“禅学”,某人的学说近禅(如宋儒、明儒说陆九渊、王守仁的哲学体系近禅),都是说他们的学说和思想方法和惠能以后的禅学接近,而不是指的惠能以前的禅学,更不是指的禅定的禅学。

隋唐政权与南北朝时代的政权性质有所不同。隋唐中央政府一方面和相沿数百年、享有政治和经济特权的门阀士族相勾结;另一方面也和当时数量更广大的一般寒门素族的地主阶级相联系。唐帝国的巩固、统一和繁荣富强之所以在当时达到全世界封建文化的高峰,和它得到当时新、旧、大、小的地主阶级各个阶层的支支持有关,也和它夺取了隋末农民起义的成果有关。

隋唐时期的其他宗派,比较着重烦琐的章句解释、经院学派式的钻研。那一些显贵的僧人,可以交接官府,出入宫廷。他们占有广大的土地,拥有众多的奴仆。佛教一方面宣扬要看轻世俗富贵,摒弃物质享受,但是在佛教徒和寺院经济特别发达的情况下,将不可避免地要走向奢侈、腐化、享乐的道路,在人民面前失去了它的欺骗作用。^①为了挽救当时佛教面临的危机,在内部产生了像禅宗这样的宗派。他们没有很多的学问,甚至有不识字的宗教领袖,他们多半出身于一般平民家庭,在生活作风上比较能够刻苦。他们没有占有大量的庄园,不要累世修行,不要大量的布施,不要许多麻烦的宗教仪式,不要背诵那些浩如烟海、穷年累月还不能完全记诵的经卷。

这样的革新运动,他们要有自己的武器。他们没有隋唐佛教其他宗派的优越条件,没有很多的“理论”和旧的佛教宗派相抗衡。他们唯一的武器就是用主观唯心主义,他们不要论证、不要引经据典,只要凭借每个人主观信仰和良心。因此,禅宗从惠能以后,从客观唯心主义转向主观唯

^① 据佛教历史的记载,从武则天开始,用赐法腊(按:佛教徒以出家年岁计算法腊),赐官职,赐品级的办法,收买佛教徒。薛怀义被任命为新平道行军总管;法朗等九人封为县公,赐紫袈裟,银龟袋;不空封爵为开府仪同三司,封肃国公,食邑三千户;赐杜义、玄奘法腊三十岁;赐刘总法腊五十岁。

心主义,不能仅仅看做禅宗本身的转变,它标志着唐代佛教发展中遇到危机后的新趋势。

惠能以后,经过几代的传播,禅宗在中国广大地区发展为五个较大的支派,禅宗这些支派曾流传到日本与朝鲜,并且有了进一步的发展。这五个支派是:沩仰宗,开创人是沩山灵祐和他的弟子仰山慧寂;临济宗,开创人是临济义玄;曹洞宗,开创人是洞山良价和他的弟子曹山本寂;^①云门宗,开创人是云门文偃;法眼宗,开创人是法眼文益。这五宗所创立的时代都在晚唐末五代的时候。灵祐的生卒是771—853年,义玄死于866年;洞山良价的生卒年代是807—869年;文偃的活动年代在宣宗、懿宗时代(847—872);文益死于958年,这时唐帝国已灭亡。

这正是唐帝国从衰亡到崩溃的时期,农民革命大规模爆发,最大的一次是875到884年的黄巢起义。全国各地,甚至包括当时的首都长安在内,都经常受到军阀战争的灾害。佛教的寺院经济和当时的门阀士族以及一般地主阶级的命运一样,在农民起义的震荡下,纷纷破产。唐帝国中央政府为了挽救财政的危机,曾在845年进行了一次规模最大的灭佛运动,佛教各宗派遭到极为严重的打击。^②

安史之乱到唐末,这一时期人民的生活比过去更加痛苦了,农民起义的军队遭到地主武装勾结外族军队的镇压而失败了。在广大的人民群众生命财产没有丝毫保障的时候,在反抗遭到失败的时候,在敌人过于强大,不具备起义的条件,他们对自己的力量失去信心的时候,他们往往要在宗教中求安慰。在马克思主义经典著作中已不乏论述。

这时的佛教其他宗派的物质条件所遭到的摧残已难以恢复,寺院经济从此一蹶不振。禅宗的宣传方式,和它所采取的精神修养方法的“优越性”就特别突出地显现出来。

从宗教哲学的发展看来,每当客观唯心主义失去它的欺骗作用时,主观唯心主义经常是接替者。因为宗教只能是唯心主义的,而唯心主义总

^① 后人为了音调的协调,不称“洞曹”而称曹洞宗。

^② 会昌五年八月,唐武宗下令,限期拆毁天下寺院四千六百所,兰若四万所。把佛寺的木材及建筑材料用来修理政府房屋,金银佛像交归国家的财政机关,把铁制的佛像用来改制农具,把铜制的佛像以及铜制的法器用来铸钱。没收了良田数千万亩,奴婢十五万人,僧尼还俗的有二十六万余人。佛教徒称这次的打击为“会昌法难”。

不外是客观唯心主义和主观唯心主义两种基本形式。这时的阶级斗争更加尖锐了，随着唐帝国统治阶级的崩溃和倾覆，旧秩序已失去统治威力时候，统治者对人们思想束缚暂时失势的时候，人们有可能重新估价过去一切思想权威。在宗教信仰的领域内，由客观唯心主义转入主观唯心主义，那就成为极自然的事。

禅宗从惠能以后，呈现了崭新的面貌。它号召人们选择“成佛”的道路时，只要有坚定的主观信仰，相信自己的内心，就可以解脱苦难，避免错误。惠能有两首著名的偈：

“菩提本无树，明镜亦无台，佛性常青（清）净，何处有尘埃。”

“心是菩提树，身为明镜台，明镜本清净，何处染尘埃。”^①

同样，在《六祖法宝坛经》中也有一首流行更广的类似的记载：

“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃。”

这里，惠能所谓“觉悟”，不是外在的东西，而是由主观决定的。他认为要求解脱，不能向外面找寻原因，只能向自己的内心找寻原因，所以他又说：

“东方人造罪，念佛求生西方；西方人造罪，念佛求生何国？

凡愚不了自性，不识身中净土，愿东愿西；悟人，在处一般。所以佛言，随所住处，恒安乐。”^②

他分明告诉人们不要向现实世界中寻求自由和平等；不要对现实世界的不合理提出任何抗议；痛苦的根源是由于自己的认识错误造成的；只要思想上有了转变，接受佛教的基本原理，马上即可得到解脱。他说：

“菩提只向心觅，何劳向外求玄？听说依此修行，西方只在目前。”^③

又说：“佛向性中作，莫向身外求。”^④

禅宗在这里积极宣扬逆来顺受的奴化思想，它教人们安于环境，向不合理的社会现象妥协。这一点，仍然是佛教以及一切宗教的基本立场。

据说惠能是一个不认字的和尚，生活刻苦，曾在黄梅五祖弘忍处做行者，后来成了禅宗的真正创始人。从他开始，主张不要背诵佛经，而是要体会佛经的精神；不需要累世修行，也不须要大量布施财物，只要主观上

① 敦煌本《坛经》。

②③④ 《大正藏》卷四八（《坛经》）。

有觉悟,就可以成佛。这一简单速成的道路,对当时那些陷于极度困苦,而又看不出解放自己的道路的广大群众,有着极大的引诱力;对于反动统治者来说,这种宗教学说,恰好投合了他们不劳而获的阶级性格。哪怕犯了残害人民的大罪,只要“放下屠刀”,即可“立地成佛”。这样廉价地出售进入天堂的门票,当时的统治阶级也是欢迎的。

而这些特点,恰恰是隋、唐时期其他宗派所缺少,而为禅宗所独有的。禅宗的发展和滋长,就不值得惊讶了。

在哲学体系上看来,禅宗自从惠能以后,开始放弃了佛教的经典,不但不坐禅(虽然在名义上叫做“禅宗”),而且也不念经。

“王常侍一日访师,同师于僧堂前看,乃问‘这一堂僧还看经么?’师云‘不看经’。侍云:‘经又不看,禅又不学,毕竟作个什么?’师云:‘总教伊成佛作祖去’。”^①

在惠能以前,禅宗大师还是允许坐禅,比如四祖道信,据《高僧传》记载,他曾“胁不至席者四十年”,虽然菩提达磨以后的禅法和过去的旧禅法有所不同。可是到了惠能,就更进一步提出反对坐禅:

“师曰:道由心悟,岂在坐也?经云,若言如来若坐若卧,是行邪道。何故?无所从来,亦无所去。无生无灭,是如来清净禅。”^②

惠能认为旧的坐禅方式,“住心观净”,“长坐不卧”,是错误的,《坛经》指出:“住心观净,是病非禅”。又说偈曰:

“生来坐不卧,死去卧不坐。一具臭骨头,何为立功课。”^③

惠能的禅学,表面上废除了禅定的修行方式,而实质上却扩大了禅定的修行范围。因为,禅定的目的,在于通过禅定的方法,达到否认客观世界真实性的目的,从而教人放弃对现实社会的斗争。如果能从思想意识上,从世界观上达到了否认客观现实世界的目的,又何必一定要用禅定的方法呢?所以惠能以后的禅宗不把坐禅当作一种可靠的宗教修养方法,而是把宣传主观唯心主义的认识论作为主要的宗教修养方法,要通过认识论的途径以建立他们的宗教唯心主义世界观。形式上,对宗教

① 《镇州临济慧照禅师语录》,《大正藏》卷四十七。

② 《大正藏》卷四八(《坛经》宣召第九)。

③ 同上(《坛经》顿渐第八)。

的仪式、清规戒律的要求放松了,实质上,是对宗教唯心主义的世界观的宣传加强了。它把修养方法,认识论和宗教唯心主义的世界观,进一步统一起来。

“时有风吹幡动。一僧曰风动,一僧曰幡动,议论不已。惠能进曰:不是风动,不是幡动,仁者心动。”^①

可见惠能这一学派,否认外在事物的存在和发展。他们认为这些变化都是由于人们主观意识来决定的。还有一段著名的对话:

“马祖道一,师(怀让)之弟子也。初居南岳传法院,独处一庵,唯习坐禅,凡有来访者都不顾。师往,彼亦不顾。师观其神宇有异,遂忆六祖谶,乃多方而诱导之。一日,将砖于庵前磨。马祖亦不顾。时既久,乃问曰:‘作什么?’师云:‘磨作镜。’马祖云:‘磨砖岂得成镜?’师云:‘磨砖既不成镜,坐禅岂能成佛?’祖乃离座云:‘如何即是?’师云:‘譬牛驾车,车若不行,打牛即是,打车即是?’又云:‘汝学坐禅?为学坐佛?若学坐禅,禅非坐卧;若学坐佛,佛非定相。于无住法,不应取舍。汝若坐佛,即是杀佛。若执坐相,非达其理。’”^②

又据记载,越州大珠慧海禅师初至江西参谒马祖,求问佛法。(马)祖曰:

“今问我者,是汝宝藏一切具足,更无欠少,使用自在,何假向外求觅?”

这一观点,来源于《坛经》:

“汝今当信,佛知见者,只汝自心,更无别佛。”^③

“佛向性中作,莫向身外求。”^④

“尔欲得作佛,莫随万物。心生,种种法生;心灭,种种法灭。一心不生,万法无咎。”^⑤

惠能以后的五宗,对禅宗的主观唯心主义思想方法向神秘主义方面有所发展,但基本上和惠能的思想方法是一致的。他们强调“真如”不可

① 《大正藏》卷四八(《坛经》顿渐第八)。

② 《景德传灯录》卷六,《古尊宿语录》卷一。

③④ 《大正藏》卷四十八。

⑤ 《大正藏》卷四十七。

以用语言和文字表示。他们认为语言所能表达的只是个体事物，或属于某一类的事物。而他们精神所寄托的理想，却不在任何个体事物以内。他们不仅认为坐禅、念佛不能使人解脱苦痛，即使用任何语言文字的表现方式，也不能把佛教的“真理”表达出来。下面的故事可以说明后期（五宗时期）禅宗的精神特点：

“师（义玄）初在黄檗会下，行业纯一。首座乃叹曰：‘虽是后生，与众有异。’遂问：‘上座在此多少时？’师云：‘三年。’首座云：‘曾参问也无？’师云：‘不曾参问，不知问个什么。’首座云：‘汝何不去问堂头和尚如何是佛法的大意？’师便去。问声未绝，黄檗便打。师下来。……如是三度发问，三度被打。师来白首座云：‘……自恨障缘，不领深旨，今且辞去。’……师去辞黄檗。（黄）檗云：‘不得往别处去，汝向高安滩头大愚处去，必为汝说。’师到大愚。大愚问：‘什么处来？’师云：‘黄檗处来。’大愚问：‘黄檗有何言句？’师云：‘某甲三度问佛法的大意，三度被打，不知某甲有过无过？’大愚云：‘黄檗怎么老婆心切，为汝得彻困，更来这里问有过无过！’师于言下大悟，云：‘原来黄檗佛法无多子！’大愚挡住云：‘这尿床鬼子，适来道有过无过，如今却道黄檗佛法无多子。你见个什么道理？速道！’师于大愚胁下筑三拳。大愚托开云：‘汝师黄檗，非干我事。’师辞大愚，却回黄檗。檗见来便问：‘这汉来来去去，有什么了期。’师云：‘只为老婆心切。’……黄檗云：‘大愚有何言句？’师遂举前话。黄檗云：‘作么生得这汉（按：这汉，指大愚）来，待痛与一顿。’师云：‘说什么待来，即今便吃。’随后便掌。黄檗云：‘这疯颠汉，却来这里捋虎须！’师便喝。黄檗云：‘侍者引这疯颠汉参堂去！’”^①

从以上的例子，不难看出，后期禅宗，有以下两个特点：

第一，他们否认正面语言的表述能够说明禅宗的基本原理，因此，他们用比喻，用隐语，用拳打脚踢的动作来表述的方法。照禅宗的观点，认为语言不能正确地表达出真理的正确性。他们根本否认概念，推理，判断，一切理性思维、逻辑抽象可以反映真实情况。实际上他们否认人类正

^① 《古尊宿语录》卷五。

常的认识能力和认识作用。

第二,他们所以否认人类有通过逻辑思维认识客观真理的可能,是由于他们认为禅宗所相信的真理是超现实的,在现实世界中不存在,因而不能用认识现实世界的方法来认识真理。他们所谓真理内容和性质,是建立在宗教信仰、宗教感情、主观意识的基础上的,而不是通过科学实践可以证实的。

根据以上两点,我们可以看出,禅宗仍然继承了佛教宗教哲学的基本立场,否认世界的客观真实性,从而否认了人类正常的认识作用。

从他们颠倒了的世界观出发(否认有客观世界),如果还要承认人类有正常的认识能力,并承认人类可以认识客观世界,这在禅宗的哲学体系里是不允许的。如果客观世界与主观认识不一致时,禅宗采取了“修正”客观世界的方法以服从主观认识。禅宗认为“真如”是最完全、最圆满的主观精神(本心),它不可以用语言表达。语言所表达的只能是有限的,不圆满的东西。禅宗认识到人类认识能力有它的局限性,就这一点来说,它见到了事实的一方面,但禅宗的失足处,在于夸大了这一方面。他们认为要认识真理,不能靠感觉、经验,也不能靠语言、文字,不能靠理性思维,认为这些途径会造成认识上的错误,从而做出神秘主义的结论来。他们认为世界真相,不能说,它不属于人类感觉和思维的对象。因为禅宗所谓真理,根本是一种主观神秘境界。这使他们不得不陷入荒谬的结论。

禅宗还意识到哲学上的根本问题是主观思维和客观现实的矛盾如何统一的问题。在哲学史上,禅宗以严肃的态度对待哲学上这一根本问题。它以主观吞没了客观,以心代替了物,但是,作为反面教材,它使中国哲学史上的认识论比过去更加深刻、丰富了。例如临济宗的“四宾主”,“四照用”等宣传方式即体现了禅宗的唯心主义认识论原则和它如何对待认识论原则。

“四宾主”,是临济宗经常使用的师生(或宾主)问答的方法,也是他们衡量双方真伪的标准。如果问学的人更能体会禅宗主观唯心主义的世界观,叫做“宾看主”。相反的情形,师傅能坚持禅宗的观点,问学的人不能体会这种主观唯心主义世界观的,叫做“主看宾”。问答双方都能接受这种主观唯心主义世界观的,叫做“主看主”。问答双方都不理解禅宗的观

点,但又装模作样,互相卖弄“机锋”,就是“宾看宾”。

“四照用”,是禅宗从主观唯心主义的认识论的立场对参学者进行说教的四种方式。这四种方式都是环绕着思维和存在的关系提出的。禅宗和佛教其他宗派的基本观点一样(这也是一切宗教哲学的基本观点),认为人们之所以不能接受佛教的认识论,都是由于存在着“我”、“法”两种“偏见”。佛教通常把这种“偏见”叫做“我执”和“法执”。当一个人没有放弃自己主观精神作用符合常识、符合科学的一般见解,对自己的认识能力抱有肯定的态度时,禅宗说这是“我执”,“妄生分别”,它坚决反对人们通过正常的途径,可以认识真理。所以它要破除“我执”,或“我见”。禅宗也反对人们坚持一切事物和它的规律有客观真实性。它深恐人们一旦坚持事物的存在和它的规律也是客观的,就会背叛唯心主义而接受唯物主义的观点。所以禅宗和佛教其他宗派一样,坚决反对人类有认识能力(认为认识活动只能给人们带来偏见);坚决反对有客观存在的物质世界及其规律(他们认为客观世界不过是幻觉)。所以他们要破除“法执”。

临济宗所提出的“四照用”就是捍卫他们的主观唯心主义的认识论四个原则和教学方法。

有人已放弃“我执”,还没有放弃“法执”时,禅宗对这种人说教时,要肯定他放弃“我执”的一方面,而批判他坚持“法执”的一方面。这就是临济宗所谓“先照后用”,也叫做“夺境不夺人”(“境”是“法”,“人”是“我”)。禅宗有时用文学形象化的语言,把这种情况比作“上苑花已谢,车马尚骈阗”。这里,“上苑花”喻“境”,“车马”喻“人”。

和上述情况相反,有人放弃“法执”,但坚持“我执”这种偏见,在说教时就要肯定他放弃“法执”的一方面,而批判他坚持“我执”的一方面。对这种人,要“先用后照”,也叫做“夺人不夺境”。禅宗有时用文学形象化的语言,把这种情况比做“是处有芳草,满城无故人”。“有芳草”是“不夺境”,“无故人”是“夺人”。

有人能够完全放弃“我”、“法”二执,很好地接受禅宗的认识论观点,对这种人,就要全部肯定,即“照用不同时”,也叫做“人境俱不夺”。禅宗有时用文学形象的语言,把这种情况比做“一片月生海,几家人上楼”。“月生海”,是“不夺境”,“人上楼”是“不夺人”。

最严重的是有些人坚持“我”、“法”二执，禅宗认为这是带有根本性质的错误，对于这种反唯心主义的认识论要进行严酷的思想斗争，就好像“驱耕夫之牛，夺饥人之食”，给他们以致命打击，要“敲骨取髓，痛下针椎”。禅宗有时用文学形象的语言，把这种情况比做：“云散水流去，寂然天地空。”这是既无“境”也无“人”。对于这种错误的人要“照用同时”，要“人境两俱夺”。

此外，曹洞宗的“五位君臣”的原则（按：五位君臣即“正中偏”、“偏中正”、“正中来”、“偏中至”又称“兼中至”、“兼中到”。它和临济宗的“四照用”相似，都是针对学禅的人、在本体论或认识论方面所能接受禅宗的思想体系的程度而提出的说教的方法），云门宗的“三句”（按：云门三句，即云门宗有本体论方面三个主要范畴：“函盖乾坤句”、“截断众流句”、“随波逐浪句”）都是利用禅宗特有的“机锋”，以宣扬它的宗教神秘主义。

曹洞宗另有“五位君臣”的说教方式，有所谓“五位功勋图”：

正中偏	君位
偏中正	臣位
正中来	君视臣
偏中至	臣向君
兼中到	君臣合

所谓“正中偏”、“偏中正”等五位君臣，是曹洞宗唯心主义本体论的一套神秘主义说教方式。他们认为作为万法根源的是佛性、真如，这是世界的最后的本体，也就是精神实体，曹洞宗的宗教哲学，把这样的精神性的本体叫做“君”（体），本体所显现出来的现象（幻相，假相）他们叫做“臣”（用）。

禅宗否认现实世界的物质存在是一切现象的基础，但是他们为了欺骗和麻痹群众，不得不虚构出现象与本质的关系。因为哲学上体用问题，即现象世界之“后”、之“上”有没有更根本的基础作为现象世界的依据。在魏晋时期如本末问题就是关于本质与现象的关系问题的初步探索。唐代的华严宗也曾对这一问题作过系统的唯心主义的说明。因为他们知道，这一块阵地如果不去占领，对唯心主义的巩固不利。

曹洞宗提出了比较系统的唯心主义的体用观点——君臣五位图。他们认为一切事物都是幻相，它们存在的关系也不是真实的。有一段对话，

可以说明他们否认外物的观点：

曹山答僧曰：“但有一切，总归斩尽。”

僧曰：“忽逢父母则将如何？”

师（曹山）曰：“拣什么？”

曰：“争奈自己何？”

师曰：“虽奈我何？”

曰：“为什么不杀？”

师曰：“无下手处。”

这里的“师曰”都是曹山本寂的话，它代表曹洞宗认为正确的意见。这一段的大意是教人否认一切存在是真实的，要人们和现实世界的客观存在斩断联系，对任何现象都不能例外，即使“忽逢父母”也要毫不容情。在封建社会里，天地君亲师是有绝对权威的，对父母也要“斩尽”，虽是一个比喻的说法，却可以看出禅宗怎样把问题提得尖锐而坚定。他们认为对一切存在都要毫不容情地与它斩断联系，不承认它们的存在。禅宗所谓“斩尽”，并不是真正用刀去斩杀，而是教人从思想上与唯物主义世界观划清界限，所以僧人问“为什么不杀”，他答曰“无下手处”。意思是，并不是真正有那么一个具体的现实世界可以用刀“斩尽”，而是改变一下对世界的认识，换一换观点，就可以算是“斩尽”了。

在他们否认外物存在的基础上，论证他们的唯心主义本体论。禅宗认为涉及本体论的问题，最容易发生的“片面性”，它有四种可能：

有一种人承认有所谓本体（或真如），但还不懂得事物（现象、用）是从精神本体派生的关系。这种情况，曹洞宗叫做“正中偏”，要求学人由体起用。

另一种人，承认现象是假，但还不懂得透过现象进一步探寻佛教的“本体”（真如），曹洞宗对这种情况叫做“偏中正”，要求学人由用归体。

还有一种人，承认有所谓精神性的本体（真如），并已开始努力由体到用，这种情况叫做“君视臣”。

也有一种人，承认现象是假，并力图透过所谓幻相去探求精神性的本体，这种情况叫做“臣视君”。

前两种人是学佛入门的初步阶段，后两种人是学佛入门后的较高的阶段。但都有“片面性”，这种片面性都使他们不能掌握禅宗否认外界、否

认事物存在的完整的宗教唯心主义世界观。他们认为理想的“正确”的宗教世界观是坚决从唯心主义立场对待现象与本体的关系问题,这就是曹洞宗所谓“兼中到”,也叫做“君臣合”。

从曹洞宗的五位君臣的关系的学说,可以看出唯心主义在向唯物主义思想斗争中是怎样地不放过每一方面的哲学问题而全力以赴的宗教唯心主义立场。

禅宗所谓“机锋”,是因人因时因地而进行的一种宗教神秘主义的教学方法。有时对同一问题做出不同的回答,有时对不同的问题做出相同的回答,有时对提出的问题不作回答。只就它的教学方法而论,也还不是全无可取之处,他们叫做“对病施药”。

如云门宗回答学人问“如何是祖师西来意?”师云:“日里看山。”意思可能是说,本来分明,只有不去看的人,才会看不见。

问:“如何是吹毛剑?”

师云:“骼。”

这段问答大意是:问者以为用般若(智慧)慧剑无比锋利可以斩断一切烦恼,好像最锋利的剑,把毛发向它的刃上吹去,毛发立断。但是骨骼根本无毛,纵有吹毛的利剑,也无所施。是说无涅槃可得,无菩提可证。

问:“不起一念,有过无过?”

师云:“须弥山。”

禅宗反对任何固定的、肯定的认识。如果有人把“不起一念”作为精神解脱的原则,执着在“不起一念”上,这个“不起一念”的念头本身也是不对的(过失)。所以他们回答“须弥山”。须弥山是佛经中经常讲到的最大的山。意思是说,即使不起一念,不言不动(像须弥山那样),它(过)仍然是存在的。

问:“如何是佛法大意?”

师云:“面南看北斗。”

北斗只能向北看,面南看当然看不到。但是,一旦回过头来,北斗又恰在对面。意思是叫人不要向外面用力,回头即是。禅宗叫人用神秘的内心反省工夫。

他们认为言语、文字、概念只能给人们增加负担,而不能教导人们发现佛教的真理,他们反对求知,认为用求知的方法去理解禅宗的宗教原

理,就像“头上安头,雪上加霜,棺木里眨眼,灸瘢上更著艾爨”。雪峰义存曾说:“饭箩边坐饿死人,临河有渴死汉。”玄沙师备更进一步强调说:“饭箩里坐饿死人,水里头没浸渴死汉”。意思是,只记得一些佛说的字句,即使这些经典上的字句勉强塞进自己的肠胃,也不能解决对“真理”的饥渴。光靠外来的灌输,不通过每个人的自觉的理解,是不能达到“解脱”的目的的。这种人好像饿死在饭箩里,渴死在河里的人那样愚蠢可笑。

禅宗的认识论的原则和科学的、常识的认识情况完全相反。他们所谓“正确”,实际上是错误;他们所谓“觉悟”,实际上是迷惑。这种颠倒的世界观、认识论是荒谬的。我们要指出,禅宗在哲学史上深刻地揭示了哲学上的根本问题,而且在这方面留下丰富的反面教材。中国哲学史上的许多学派,即使不同意禅宗的观点的,也要通过批判、扬弃的过程,而不能对它置之不理。这也就是后来许多宋明理学家,不得不“出入于佛老”的原因。

三 禅宗哲学思想的评价

禅宗虽然讲的是哲学,它毕竟还是宗教。它的哲学是为它的宗教目的服务的。它有它的特殊性,这种特殊性乃是在宗教一般性之下表现的特殊性。因而,它首先要具备宗教的本质,它必须宣扬那些落后的、忍受压迫的温驯的道德品质。它必须反对科学,反对认识的作用,反对革命的社会实践。

马克思在他的《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中说过:

“他破除了对权威的信仰,却恢复了信仰的权威。他把僧侣变成了俗人,但又把俗人变成了僧侣。他把人从外在宗教解放出来,但又把宗教变成了人的内在世界。他把肉体从锁链中解放出来,但又给人的心灵套上了锁链。”(《〈黑格尔法哲学批判〉导言》,《马克思恩格斯选集》第1卷,第9页)

马克思在这里虽然在批判马丁路德宗教改革的实质,和中国封建时期的禅宗有所不同。但这一分析,对于我们理解中国佛教的禅宗,有极重要的启示。禅宗在一定程度上,也是“把俗人变成僧侣”,把佛性灌输到人的内心,“给人的心灵套上了锁链”的,其作用是反动的。

禅宗从客观唯心主义向主观主义的转化,使它更深地陷入唯心主义的泥坑。它把一切存在(法)的客观真实性完全抹煞,采取了更粗暴、更独断、更主观的极端唯心主义的认识论。在它建立主观唯心主义认识论的同时,它比过去的哲学学派更深刻、更集中地对待思维对存在的问题。在中国哲学史上,它引起了人们对认识论问题的重视,虽然它走的方向错了。它构成了认识论上不可缺少的一个环节。它起着反面教员的作用,它把认识论引向深刻化的道路。

我们不同意有些哲学家对禅宗思想所做的抽象的估价,说禅宗的价值在于它有“独立思考”、“大胆怀疑”的精神。仅从字句上看,禅宗似乎有些“左”的表现,这种现象和王阳明所提出的“良知”学说十分相似。王阳明提出让人不要盲从,要学会独立思考。王阳明教人独立思考,是在他们的唯心主义世界观的前提下,去独立思考的。尽管他教人思考问题要本着自己的良知,可是王阳明对于事父事君的封建道德规范从来没有独立思考过,相反,假使有人对这些伦理关系引起怀疑,王阳明倒是认为他没有独立思考,丧失了良知。王阳明所宣扬的天赋观念的支配力量经常和反理性的主观盲动主义结不解之缘。

禅宗的大胆怀疑,独立思考,和王阳明的哲学观点基本上有类似之处。禅宗教人大胆地怀疑那些不够专诚、不够主观的宗教学说,禅宗没有教人怀疑成佛、出世可以脱离苦海的可能性。禅宗的独立思考,大胆怀疑,只能在它的宗教观点所容许的范围以内进行活动。

总起来考查,禅宗是中国哲学史上所特有的一种宗教哲学。以宗教麻痹人心,是它的主要方面,它和其他宗教一样,教导人们忍受苦难,把苦难看作无足轻重,甚至教人当作快乐去迎接它,培养人们逆来顺受的奴化性格。它号召的思想解脱,正是对人们的思想束缚。尽管它在一定条件下起过某些进步作用,并有一些有价值的思想资料,但不能忘记它首先是宗教,其次才是哲学。这种哲学是深刻的,但是头脚颠倒的。

禅宗力图把佛性从彼岸世界拉回到每个人的内心,把依靠佛教的经典转向引导人们相信个人的顿悟(内心的神秘启示),把拜佛转向呵佛骂祖,这就埋藏下了毁灭它自己的炸弹。遇到一定的条件,遇到革命的阶级或进步的集团,或者这一武器拿到不满意现实剥削制度人们的手上,它将会沿着另一个方向——佛教教义所反对的方向前进。

禅宗后期,发展为宗教神秘主义、直觉主义,完全走向反科学、反常识的道路,这是禅宗思想发展的主流。另外一方面也值得我们注意,那就是禅宗哲学思想中潜伏着从理论上导致破坏宗教的倾向,这虽不是禅宗思想的主流,却也是不可忽视的一种倾向。如果忽略了这一方面,对于禅宗的评价就不全面。

禅宗后期,把人类一切活动,把世界一切事物都看做寻求解脱的“妙道”。它认为在一切事物中都体现了“真如”。所以禅宗说:“青青翠竹,尽是法身;郁郁黄花,无非般若。”^①

禅宗企图用主观唯心主义、神秘主义吞没物质世界,但物质世界毕竟客观地存在着,是不可能任意抹煞的。禅宗把“真如”融解在自然界里面,因而破坏了“真如”的超自然的精神实体;把“佛性”从“西方极乐世界”移植到人们的内心,使“佛性”人性化,因而贬低了“佛性”的尊严;把“般若”的绝对超越性还俗为“运水搬柴”的生活琐事,因而模糊了世间和出世间的严格界限。以上这些观点,在一定的意义下,都对宗教唯心主义起着破坏作用。

禅宗消除彼岸世界与现实世界的差别,说极乐世界并不在西方,而是在人的心内,禅宗说,佛无一法与人,佛法不过“吃饭、着衣、屙屎、送尿”,“佛见犹如厕孔”^②。

像以上这些思想,表现得不是那末温良驯顺,一遇到另外的机会,为进步的阶级和集团所掌握改造后,就会完全起着另外的作用。

禅宗从惠能开始,并没有打算建立一支破坏佛教的宗教哲学。但自从把彼岸世界与此岸(现实社会)的藩篱撤除后,却在理论上也会给佛教带来了危机。就在禅宗鼎盛的时候,已经出现了“离经叛道”的倾向。

文益的弟子延寿(904—975)也曾呼吁禅宗面临的危机:

“近代相承,不看古教,唯专己见,不合圆诠。或称悟而意解情传,设得定而守愚暗证。所以后学讹谬,不禀师承。”^③

又说:

① 《景德传灯录》卷二十八。

② 《古尊宿语录》卷四。

③ 《宗镜录》卷四十三。

“今时学者，全寡见闻。恃我解而不近明师，执己见而罔披宝藏。”^①

如果认为禅宗的危机仅仅是不读佛经，缺少知识，这还不算什么大问题。问题在于“唯专己见”，会走向背离佛教的道路。不同的阶级，不同的政治集团，都各有他们自己的“己见”。各种思想都反映一定阶级的要求。如果有人认真地从无神论的立场去理解禅宗，就会成为一个天不怕地不怕的叛教者。佛既然“无一法与人”，又何必信佛呢？西方极乐世界既然在每人的心中，又何必礼佛、敬菩萨？既然一切思想束缚都要打破才可以获得彻底解脱，最好连和尚也不必做了。在古代，宗教神学势力笼罩着思想界的条件下，泛神论经常是宗教神学内部的破坏力量。它把神融化于自然界中，否认有所谓超自然的本源，西方的资产阶级初期的进步思想家，如布鲁诺、斯宾诺莎都是通过泛神论从宗教神学的迷雾中自己解放出来的。中国的禅宗时代比他们早得多，它不是以新兴的资本主义作为内部推动力量，而是在佛教内部反对贵族僧侣阶级的斗争中出现的，这一派是以世俗地主阶级中不当权派的中小地主阶级作为它的社会基础的，它的主要锋芒指向当权派的豪门贵族、特权阶级。

经过了唐末五代，北宋时期的大唯物主义哲学家张载和王安石都是出入于佛老，利用佛教（特别是禅宗）的泛神论思想的萌芽作为酵母，通过酝酿、改造，最后形成他们的唯物主义哲学体系。也有一些唯心主义者，谨守禅宗的唯心主义观点，扬弃了禅宗的僧侣宗教生活，而吸取了它的僧侣主义，形成了直接为世俗地主阶级服务的唯心主义理学，如程颢、程颐、陆九渊、朱熹、王守仁都是这一派人物的代表。还有一些进步的思想家，利用禅宗所倡导的不信权威的口号，敢于正面攻击封建正统思想的权威，相信自己的理性，如明末进步思想家李贽就是从左的方面批判继承禅宗的主观唯心主义思想的代表；清末的谭嗣同则是深受禅宗泛神论萌芽思想影响的资产阶级改良主义激进派。

最后，必须指出，李贽用主观唯心主义抗拒传统的封建正统思想，不失为一种武器，但不是最好的可以摧毁敌人的武器，因为它的理论不是建立在有充分根据的唯物主义基础上的。泛神论在宗教神学盛行的条件

^① 《宗镜录》，卷六十一。

下,不失为一种披着神学的外衣偷运唯物主义的哲学表现形式,但是它毕竟没有和宗教神学划清界限,因而也不是最有效的反宗教神学的思想武器。谭嗣同的时代是在马克思主义出现以后,但他的哲学却属于马克思主义以前的。这种理论武器用于 19 世纪末、20 世纪初的中国思想战场上,必然显得陈旧无力,达不到“冲决网罗”的目的。

现在,和李贽、谭嗣同所处的时代已有更大的不同。帝国主义为了对抗唯物主义,他们也在宣扬泛神论。泛神论不但不像古代那样,成为酝酿无神论和唯物主义的酵母,它反倒是培育宗教神学和唯心主义的温床。今天世界上流行的泛神论是彻头彻尾的资产阶级唯心主义的反动思想。

〔附注〕 禅宗的远祖旧说西土佛祖相传历二十八祖。《禅宗传法正宗记》、《景德传灯录》、《坛经付嘱品》并有此说。以禅宗《传灯录》传行最广,影响亦最大。此说最晚出,遂成定论。先乎此者,则众说纷纭:

(一) 八代说。神会于滑台之会,答崇远法师问,引《禅经》曰:

佛灭度后,尊者大迦叶、尊者阿难、尊者田末地、尊者舍那婆斯、尊者优婆崛、尊者婆须密、尊者僧伽罗义、尊者达磨多罗及至尊者不若蜜多罗,诸持法者,以此慧灯次第传授。

此神会误以达磨多罗 Dharmatrāta 为菩提达磨 Bodhidharma。

(二) 五十一代说。马祖门下惟宽禅师,以达磨为五十一世,惠能为五十六世。(见白居易《传法堂碑》)此或据僧祐《出三藏记集》中萨婆多部世系而言。

(三) 三十五代说。敦煌本《六祖坛经》如来为七代,达磨为三十五代。

(四) 三十代说。李华《天台左溪大师(玄朗)碑》云,佛以心法付大迦叶,此后凡二十九世,至梁魏间有菩提达磨禅师传楞伽法(《全唐文》三二〇)。

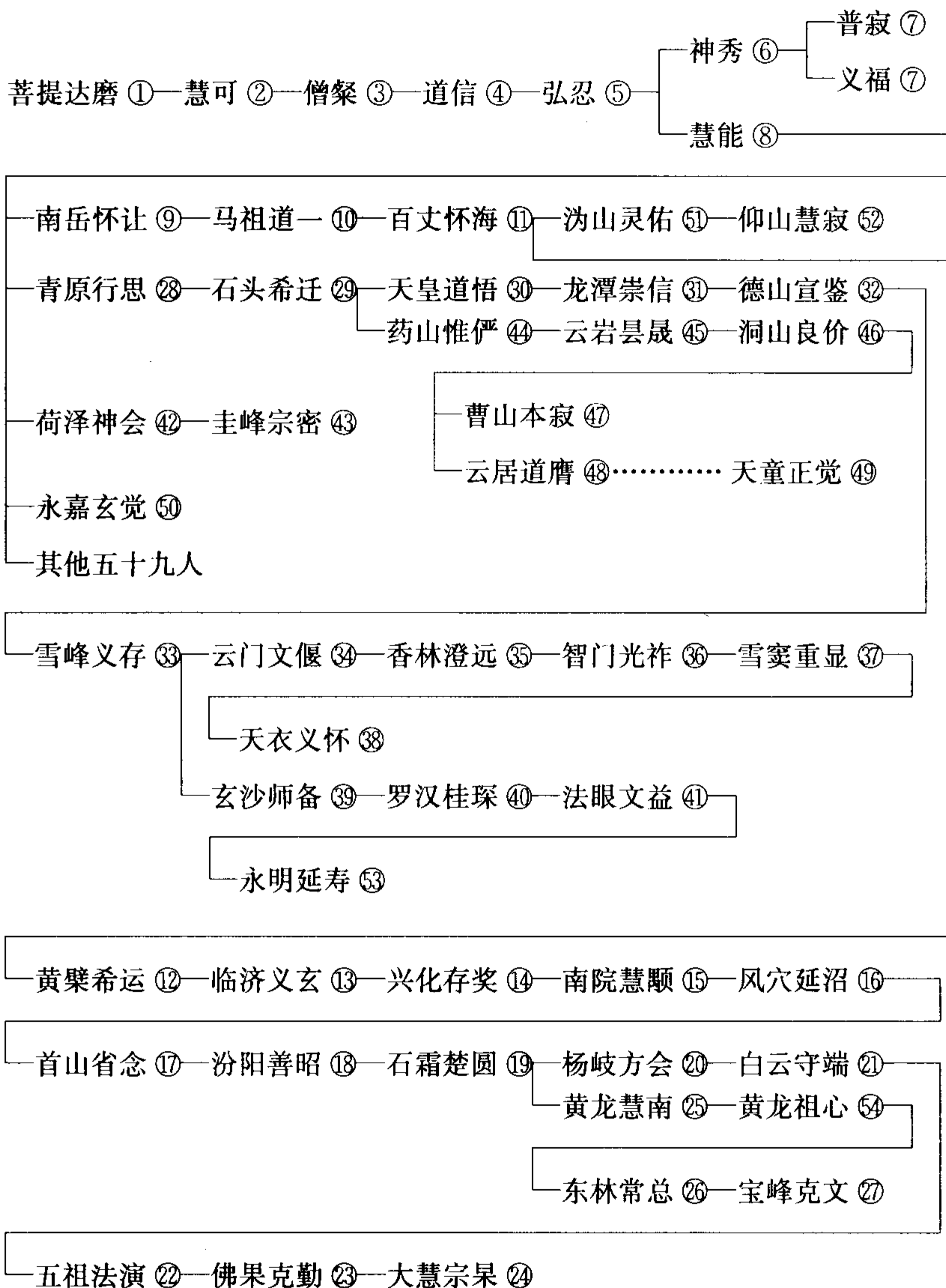
(五) 七代说。东都净觉以求那跋陀罗为一祖,菩提达磨为第二祖。

(六) 六代说。杜朏《传法宝记》即以达磨为初祖。禅宗北宗诸师多守此说。

(七) 二十八代说。最早见于《付法藏传》(即《付法因缘传》)元魏西域三藏吉迦叶共昙曜译。此说即为后来《景德传灯录》及诸书所据之张本。

西土传法世系完全无征,有诸祖之名但无衣钵相授之实,以上七说没有一个说法是可信的,附列于后,以澄清这些不正确的旧说的影响。

禅宗传法世系表



① 《唐高僧传》十六，《景德传灯录》三，《传法正宗记》五。

② 《唐高僧传》十六，《景德传灯录》三，《传法正宗记》六。

③ 《景德传灯录》三，《传法正宗记》六。

④ 《唐高僧传》二十六，《景德传灯录》三，《传法正宗记》六。

⑤ 《宋高僧传》八，《景德传灯录》三，《传法正宗记》六。

⑥ 《宋高僧传》八，《景德传灯录》四。

- ⑦ 《宋高僧传》九。
- ⑧ 《宋高僧传》八，《景德传灯录》五，《传法正宗记》六，《古尊宿语录》一。
- ⑨ 《宋高僧传》九，《景德传灯录》五，《传法正宗记》七，《古尊宿语录》一。
- ⑩ 《宋高僧传》十，《景德传灯录》六、二十八，《传法正宗记》七，《古尊宿语录》一。
- ⑪ 《宋高僧传》十，《景德传灯录》六，《传法正宗记》七，《古尊宿语录》一。
- ⑫ 《宋高僧传》二十，《景德传灯录》九，《传法正宗记》七，《古尊宿语录》二、三。
- ⑬ 《宋高僧传》十二，《景德传灯录》十二、二十八，《传法正宗记》七，《古尊宿语录》四、五。
- ⑭ 《景德传灯录》十二，《古尊宿语录》五。
- ⑮ 《景德传灯录》十三，《古尊宿语录》七。
- ⑯ 《景德传灯录》十三。
- ⑰ 《景德传灯录》十三，《古尊宿语录》八。
- ⑱ 《景德传灯录》十三，《古尊宿语录》十，《续传灯录》一。
- ⑲ 《古尊宿语录》十一，《续传灯录》三。
- ⑳ 《古尊宿语录》十九，《续传灯录》七。
- ㉑ 《续传灯录》十三。
- ㉒ 《古尊宿语录》二十二，《续传灯录》二十。
- ㉓ 《续传灯录》二十五。
- ㉔ 《续传灯录》二十七，《明高僧传》五。
- ㉕ 《续传灯录》七。
- ㉖ 《古尊宿语录》四十七，《续传灯录》十六。
- ㉗ 《续传灯录》二十。
- ㉘ 《宋高僧传》九，《景德传灯录》五。
- ㉙ 《宋高僧传》九，《景德传灯录》十四。
- ㉚ 《宋高僧传》十，《景德传灯录》十四。
- ㉛ 《宋高僧传》十，《景德传灯录》十四。
- ㉜ 《宋高僧传》十二，《景德传灯录》十五。
- ㉝ 《宋高僧传》十二，《景德传灯录》十六。
- ㉞ 《传法正宗记》八，《古尊宿语录》十五、十六、十七、十八。
- ㉟ 《传法正宗记》八。
- ㊱ 《古尊宿语录》三十九。
- ㊲ 《续传灯录》二。
- ㊳ 《续传灯录》六。
- ㊴ 《宋高僧传》十三，《景德传灯录》十八、二十八。

- ④⑩ 《宋高僧传》十三,《景德传灯录》二十一、二十八。
- ④⑪ 《宋高僧传》十三,《景德传灯录》二十四、二十八、二十九,《传法正宗记》八。
- ④⑫ 《宋高僧传》八,《景德传灯录》二十八,《传法正宗记》七。
- ④⑬ 《宋高僧传》五,《法界五宗略记》。
- ④⑭ 《景德传灯录》十四、二十八,《传法正宗记》七。
- ④⑮ 《宋高僧传》十一,《景德传灯录》十四。
- ④⑯ 《宋高僧传》十二,《景德传灯录》十五、二十九。
- ④⑰ 《宋高僧传》十三,《景德传灯录》十七。
- ④⑱ 《宋高僧传》十二,《景德传灯录》十七。
- ④⑲ 《明高僧传》五,《续传灯录》十七。
- ④⑳ 《宋高僧传》八,《景德传灯录》三十。
- ④㉑ 《宋高僧传》十一,《景德传灯录》九。
- ④㉒ 《宋高僧传》十二,《景德传灯录》十一。
- ④㉓ 《景德传灯录》二十六,《传法正宗记》八。
- ④㉔ 《续传灯录》十五。

(选自《汉唐佛教思想论集》,人民出版社1998年版)

苏渊雷论佛

史禅兼擅苏渊雷	沈诗醒	480
(一) 禅宗史略		484
(二) 灯录与《五灯会元》		492
(三) 禅风·学风·文风		
——《五灯会元》新探		497
(四) 中国禅学史·早期禅法		509

史禅兼擅苏渊雷

· 沈诗醒 ·

翻开过去一代人的年谱，我们可以从那些记录文字中，了解到我们的先辈是在怎样的一种时代背景下，不畏世难，艰苦卓绝，奋发努力地为人开创一个新时代。20世纪初叶，是具有五千多年古国文明的中国，由“帝制”走向“共和”的非常时期。辛亥革命爆发前三年即1908年，也就是杨仁山居士在南京金陵刻经处内开办佛学堂“祇洹精舍”的那一年的九月廿九(农历)，一位与普通家庭出生的孩子毫无差异的男婴呱呱坠地了。他呼吸着时代气息，覆被着战争风云，萌发着悲悯性情，紧系着世纪的脚步，渐渐成长起来。他便是日后史禅兼擅的苏渊雷先生。

一、家庭身世

苏渊雷(1908—1995)，原名忠常，自改中常。后取“渊默雷声”之意，更名“渊雷”。字仲翔，号遯园，晚署钵翁。生于浙江省平阳县(今属苍南县)一个叫做玉龙口乡村的书香之家。父亲苏寿芝，是当时的国学生。累世耕读，家道小康。1912年，苏渊雷父亲因病辞世，兄弟两人唯孀母是依，颇乏童年乐趣。后受外祖父熏陶，渐谙诗词音韵之学。及长，于文史哲有关古籍无不涉猎。

二、芸窗欣课

苏渊雷十三岁时乘渡船夜泊安溪，有诗作：“山作家乡水作村，安溪信宿耿黄昏。孤篷一夜听春雨，不梦巫山也断魂。”其少年才华，跃然纸上。稍长，悲心不泯，忧国忧民，和同学蔡雄一起投身爱国救亡的学生运动，后蔡雄不幸罹难。如他自己在《玄黄集序》中曰：“年十九，遭党祸。七载得

生还,而蔡君已及难。既佣书海上,緇尘京国,岁月磋跎,年三十矣。抗倭军兴,世变益亟。虫吟碌碌,复何足称?然笔下伤心,未能自己。抚今追昔,聊慰生死契阔之思耳。”

卢沟桥事变前半年,即1936年底,先生应邀赴南京正中书局任编辑,举家自苏州移居南京城北。当时杨仁山弟子欧阳竟无,在其自创的支那内学院开讲,经游于默引介,苏渊雷前往支那内学院,亲聆欧阳大居士讲解佛学,从此涉入佛门。由大、小乘佛学分系,到性宗、相宗之别,乃至贤首、天台、禅宗、净土、律宗、密宗、俱舍、成实诸宗,无不一一顺藤摸瓜,爬梳整理。并寻觅经论,加以研读,因而著有《大小乘佛学的系统》、《道安、罗什、法显、玄奘对中国佛学的重大贡献》、《隋唐佛学的新气象》等文论及《玄奘》一书。抗战爆发,避地重庆,始读《碧岩录》、《雪窦颂古》诸书,如他自己所说:“于禅宗各种公案,了了胸中,心焉独好。”于是,他转而热衷公案参究,钻研禅门典籍。并找出佛学对中国传统文化的影响以及互相间的联系,赋文追索。

苏渊雷参究公案,有所感悟,他认为:一个人除了当“对于世界获得更彻底的认识;对于思维获得更严密的训练;对于人生获得更合理的态度”外,更应当把握住自己的命运。凡事要“想得通,看得透,忍得住,放得下”。处处不以放大的自我为执见,便不难进入一个达入无疵,超拔无滞的境界。

三、点校《五灯》

苏渊雷曾经历了抗日战争、解放战争,他为祖国的解放,贡献了全部青春。新中国建立后,他投入了新中国的文化建设行列。可是由于他那“直心是道场”的个性,因此在政治运动中蒙冤受屈。1980年秋,苏渊雷被平反复职,返回华东师范大学任教。时年已七十有三。当时,国务院古籍整理规划小组选定了一大批诸如佛典等要籍,委托中华书局整理出版。中华书局遂向全国各地征求合作者。苏渊雷便承接点校《五灯会元》一书。时于教学之暇,悉心通读,并征得一名略谙佛理之学生充当助手。两人不分春夏、寒来暑往,藉地上海玉佛寺内佛协办公室一隅,以其“花甲”年在沪上购得的景宋宝祐本《五灯会元》为底本,每日朝八晚四(早晨八点

入寺晚上四点离寺),请出寺藏大清龙藏及日本卅字续藏诸本互校互勘,并加以标点、分段、添置总目录等。经过八个多月的紧张工作(和前期准备工作的时间总共十五月),终于完成了九十七万字的点校本《五灯会元》。1984年,由中华书局出版发行的《五灯会元》与广大读者见面了。书后附有苏渊雷撰写的《禅宗史略》和《禅宗传法世系表》、《灯录与〈五灯会元〉》。阐明了禅宗传承和灯录由来。

1988年,湖南教育出版社出版了苏渊雷佛学论文集《佛教与中国传统文化》,在《禅风·学风·文风——〈五灯会元〉所探》等文章中,苏渊雷融通禅学、禅法、禅理,揭示其影响中国传统文化并对中国文坛带来的新气象。他写道:

“禅门以不著语言,不立文字,直指本心,见性成佛为宗旨。‘即心成佛’、‘一切现成’,不随文教,亦非教观相资;只就心性本觉方面,作出种种机用的发挥。如‘宁可永劫受沉沦,不从诸圣求解脱’(石头希迁语);‘从门入者,不是家珍’;‘若欲播扬大教,一一从自己胸襟流出,将来与我盖天盖地去’(岩头语)云云,正可看出他们思想的独创性和强调‘自觉’的作用。他们从现实生活和思想本身出发,揭出矛盾和葛藤,凭觉性的智慧冲破一切障碍,直接领会人生与宇宙诸法的实相,而受用解脱的喜悦。”

苏渊雷认为,禅家种种机锋相对的公案,无非是为堵塞妄情,绝其驰求。他们仍由“理入”、“行入”,不脱“受道心行,口未曾说”的门风,乃是有别于其他宗派而属另一套精神生活方式,为中国人向所未曾接触过的境界,因此,受到民众和文人的欢迎。

四、钵水投针,发幽阐微

1942年,苏渊雷于四川重庆缙云山缙云寺参太虚上人,因而得律诗一首:“缙云山好寺深藏,迦叶遥开古道场。谡谡松风流梵呗,娟娟竹影写清凉。钵投龙猛何妨满,指截俱胝却更长。曾向天厨分妙供,新橙瓣瓣喜同尝。”所谓“钵投龙猛”,典出玄奘、辩机所著《大唐西域记·龙猛与提婆》章。龙猛也叫“龙树”或“龙胜”。据《五灯会元》载,他为西天廿八祖师中的第十四位尊者,西印度人。始从摩罗尊者处得法,后到南印度弘法。其有《传》曰:青年时期为著名的婆罗门教学者,“世学艺能、天文地理、图纬

秘藏及诸道术，无不悉练”。后皈依佛门，精通三藏，为中观学说的创始人，著述颇丰，有“千部论主”之称。其重要著作有《大智度论》、《中论》、《十二门论》、《七十空性论》等。其中汉译有廿二种，藏传则有一百廿二种。其有首座弟子名迦那提婆，为西天祖师中第十五尊者，南印度人。《五灯会元》有载提婆“初求福业，兼乐辩论。后谒龙树大士。将及门，龙树知是智人，先遣侍者以满钵水置于座前。尊者（提婆）观之，即以一针投之而进，欣然契会。龙树即为说法，不起于座，现月轮相，唯闻其声，不见其形。祖（指提婆）语众曰：‘今此瑞者，师（指龙树）现佛性，表说法非声色也’。”提婆此一高见深得龙树首肯，遂将至真妙理传授提婆。提婆得法后，著有《百论》、《四百论》、《百字论》等阐发龙树的中观学说。

这则钵水投针的故事，给予苏氏的启发甚大，以致直接影响到他日后治事问学的态度。尤其是治学方面，他常常力求致广大而尽精微，用一网撒出，万象包罗的方法，先广泛接触各种知识，然后由博返约，通过好学深思，心知其意、知类知要、先立其大等分析、批判、综合的过程，以期达到自我提高，进入一个融会贯通的境地。正如佛家常说的“一口吸尽西江水”，“四大海水入毛孔”的那种从小见大，摄大入小，一网打尽、全体披露；钵水投针、一针到底的大雄气概。正是由于这一气概贯彻始终，因而在他的著述中，处处可见其如何运用对佛学的慧解，融通于文史哲等各科学系。无论是《佛教与中国传统文化》，还是《易通》、《宇宙疑迷发展史》、《天人四论》、《读史举要》等等，莫不如此。就中尤以1942年所撰《名理新论》为最。《名理新论》全书十章，以“元始”、“阴阳”、“依他”、“流转”、“错综”、“圆融”、“消息”、“中道”、“究竟”、“全体”分别详述，强调：依他、流转、圆融，最后归于全体披露，以发幽阐微，尽源彻底。

综上苏渊雷在禅学及其文史哲学诸领域的学术成就，可以引用欧阳竟无所说的一段话作结语，即：

“悲而后有学，愤而后有学，无可奈何而后有学，救亡图存而后有学。不如是而学，其施也不亲，其由来也不真，其究也无归。”

（一）禅宗史略

禅宗，是中国佛教六大宗派之一，创于中唐而盛行于晚唐、五代。它的形成、发展、演化以及所体现的佛学思想，在中国佛教史上占有重要而光辉的一页。

禅宗的“禅”字，梵语禅那，意为坐禅或静虑，包括修定和智慧两个方面。原是印度各种宗教的共同修持方法。不仅仅限于达摩所传的“如来禅”（心宗），还有天台的止观，也是禅的一种。即寂灭不迁，息妄显真；定慧双修，智慧观照的意思。相传它最初是以释迦牟尼在灵山法会，拈花示众，大迦叶破颜微笑，遂曰：“我有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，付嘱摩诃迦叶”的“拈花宗旨”为依据的。从此，直指人心，见性成佛；一花五叶，心心相印的新提法，就渐渐为人们所接受了。这一教外别传的“心宗”，据说在西土共传二十八代，至菩提达摩为止。约在公元五世纪（公元420—478年）刘宋时（另一说约公元520—526年梁普通年中），达摩西来，为东土初祖。他承拈花宗旨，由南而北，入嵩山少林寺，面壁九年，号称“壁观婆罗门”。传无我的“如来禅”法门，密以方便开发，自证“离文字”的宗通。他那源出于《楞伽经》的“二人四行”说，把入道途径分作“理”与“行”两种，称“二人”。又把“行人”的方法分作“报怨”（逢苦不忧）、“随缘”（得乐不喜）、“无所求”（有求皆苦，无求即乐）、“称法”（称法而行，无心而行）四种，称“四行”，为后代“宗门”教义说所本。此后，由达摩而慧可、僧璨、道信、弘忍，以至慧能，内以密付为印，外以衣钵为信，次第传承共六代。连同印土二十八祖，共三十三代佛祖心灯，各以一偈为证。厥后，五宗七家互相标榜，各立纲宗。门庭径路虽殊，要其剿绝情识，彻证心源，却无有异也。

禅宗的畅行，始于道信、弘忍所开创的“东山法门”。

道信（公元580—651年），在舒州皖公山（今安徽省潜江县西北）从僧

璨习禅，蒙授法要。后游学南方，尝劝僧俗念《摩诃般若》，稍变重视《楞伽经》之风。后至蕲春，住黄梅双峰山（破头山）三十年，别开法门，“聚徒五百人”。他的禅法特色可约为三：一、戒与禅合一；二、“楞伽”与“般若”合一；三、念佛与成佛合一。就第三特色中，他力倡“一行三昧”说，制立了“入道安心要方便”，后发展为“五方便门”。“一行”，是一种行相，即指“法界一相”。“一行三昧”，其实质是“法界一相，系缘法界”；以“法界无差别相”为系念而成就的“三昧”。“五方便门”的内容：（1）总彰佛体，亦名离念门。“离念”就是觉。离念后，心境广大无限，“等虚空法界一相，即如来法身”。而所谓彰体，就是恢复到“离念之本觉”。（2）开智慧门，亦名不动门，“开示悟入佛之知见”。“身心不动是开”，就是说虽有视听，但不动于身心。又因为不动而后定，定而后发生智慧，所以说“从定发慧”。（3）显示不思议解脱门。即“瞥（忽然）起心是缚”，反之“心不起是解”。（4）明诸法正性。即“离自性”是心不起；“离欲际”是识不生，此为诸法正性。（5）了无异自然无碍解脱门。即一切无碍的最后，归之于禅法的一切皆如，一切平等。从道信的禅风来看，他还是属于“藉教悟宗”、“依教明禅”的非“离文字”一路。

弘忍（公元602—675年），继承道信的法统，在黄梅双峰山以东十里的冯墓山建寺，接引四方学众，东山法门以此得名。由于弘忍的善巧化导，“法门大开，根机不择”的普遍传授，嗣后法统的继承问题，便被重视了。教外别传——不立文字，顿入法界，以心传心的达摩禅也被明确地提出来了。“息其言语，离其经论”，“天竺相承，本无文字”，正是“教外别传”的自觉。“直入法界”，“屈伸臂顷，便得本心”，即是“顿悟”。“意传妙道”，“唯意相传”，“传乎心地”，就是“以心传心”。禅法原是应机而不随便传授的。但禅师们自有其开导方便：如认为法器成熟，可以入道的，便授以深法。达摩的“二人四行”，道信的“入道安心要方便”等，仍是意在超悟的“藉教悟宗”（后为北宋“渐门”所据）。从道信到弘忍树立起来的东山无生法门（背境观心，息灭妄念），并不是单以“守本真心”为法，而是兼收并蓄，合旧传与新说，将“楞伽诸佛心”与“文殊说般若一行三昧”统一起来。所谓“即心是佛”、“心净成佛”，可说是黄梅双峰与东山法门的标帜。弘忍门下，弟子众多，个中佼佼者有神秀、慧能、慧安、智铤等，而以慧能、神秀为最著，开创了“南顿”、“北渐”二派。此外，道信门下之法融又于道信外别

出一支，他在金陵牛头山开法，后称“牛头禅”，与东山法门形成了对峙局面。牛头禅的根本思想，体现在僧璨的《无心论》和《信心铭》中，其“空为道本”，“无心合道”云云，正是牛头禅的标帜。牛头禅经传数代，终为“曹溪禅”（慧能所创的南宗顿悟法门）所消融。然而，在印度禅（达摩禅）蜕变为中华禅的过程中，牛头法融实为转关人。

至此，带有老庄化、玄学化的中国禅宗开始建立，写下了中国禅宗史的第一页。

神秀（公元606—706年），是弘忍门下的上首弟子。开封尉氏（今河南尉氏县）人，俗姓李。少年出家，寻师访道，至蕲州双峰东山寺，谒五祖弘忍，获器重。弘忍灭度后，遂住江陵（荆州）当阳山度门寺弘化。武后闻之，召请入都，封为帝师（中宗尤加礼重，有“两京法主”、“三帝国师”之称）。其禅法特点是“拂尘看净，方便通经”的“渐修”法门。传法弟子普寂、义福等，并为当时朝野所重视。直至唐末，神秀一系才衰落，可见北宗是与李唐政权共存亡的。

慧能（公元638—713年），南海新州（今广东省新兴县）人，俗姓卢。家道贫困，以采樵为生。虽只字不识，但有夙慧。一日，负薪市中，闻客诵《金刚经》至“应无所住，而生其心”而有所感悟。遂往冯墓山，谒弘忍。弘忍令他人碓房作务。八个月后，弘忍召弟子曰：“正法难解，不可徒记吾言，持为已任。汝等各自随意述一偈，若语意冥符，则衣法皆付。”上座神秀书偈于壁曰：“身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，莫使惹尘埃。”慧能闻之，于神秀偈旁，也作一偈曰：“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃？”弘忍见此偈心地透彻，便把衣法密付慧能。慧能得法南归，隐居若干年后，至曹溪住宝林寺。又应请在韶州大梵寺说摩诃般若波罗蜜法（《金刚大般若经》），并传授“无相戒”。常告门人曰：“但一切善恶都莫思量，自然得入清净心体，湛然常寂，妙用恒沙。”开“直显心性”的“顿悟”法门。嗣法弟子有南岳怀让、青原行思、荷泽神会、永嘉玄觉、南阳慧忠和法海等数十人。法海集其言行为《六祖坛经》。

怀让（公元677—744年），金州安康（今陕西省汉阴县）人，俗姓杜。少年出家，初参嵩山安国师。后往曹溪，谒慧能大师，问答相契，执侍左右十五年（一说十二年）。得法印后，住南岳般若寺观音台，弘化三十余年，入室弟子六人，而以道一为翘楚。

道一(公元709—788年),邓州什邡(今四川省什邡县)人。本姓马,后世尊称马祖。曾于资州从智铤的门人处寂参禅。后到南岳,结庵而居,常日坐禅。怀让知是法器,前往问曰:“大德坐禅图作什么?”道一曰:“图作佛。”怀让乃取一砖在他庵前石上磨。道一问曰:“磨作什么?”怀让曰:“磨作镜。”道一惊曰:“磨砖岂得成镜邪?”怀让反问:“磨砖既不成镜,坐禅岂得作佛?”于是道一请求开示。道一蒙师开悟,心意超然,侍奉十年,遂得正法印。后至江西,聚徒说法,法嗣有怀海等百余人,各为一方宗主,禅宗由此大显。

怀海(公元720—814年),福州长乐人,俗姓卫。是马祖道一门下的首座。受印可后,在洪州百丈山(即江西奉新县西百二十里处)接化,草创禅院,制定《禅门规式》,即所谓《百丈清规》。道一提倡的“顺乎自然”法门,至此发展成熟。“百丈禅”意在“学众皆入僧堂”,一同参禅、“普请”。当时门庭极盛,形成了“触类是道”的“洪州宗”。

行思(?—公元740年),吉州庐陵(今江西吉安县)人。出家后往曹溪谒慧能,为上首。既得法,返吉州,住青原山静居寺阐化。同门之希迁、神会,均于慧能逝世后禀承遗命,前往青原,从行思学禅。

希迁(公元700—790年),端州高要(今广东省高要县)人,俗姓陈。得度后,到湖南衡山南台寺,结庵于寺东大石上,时人称为石头和尚。相传著有《参同契》、《草庵歌》。弟子有惟俨、道悟等二十一人。其时,江西主道一,湖南主希迁,四方禅者,结集于两家门下。

神会(公元688—762年)(另一说为公元668—760年),襄州(今湖北襄阳)人,俗姓高(另一说姓方)。少年研习儒道。出家后,初师事神秀,自神秀被召入京后,往谒曹溪慧能,随侍不离左右。据说慧能临寂,秘传法印。开元年间,越大庾岭,到洛阳大弘禅法。其时两京之间,皆宗神秀,于是神会在滑台(今河南省滑县)大云寺,设无遮大会,论定达摩禅的宗旨,阐扬慧能的顿悟法门。又在洛阳,楷定宗旨。著有《南宗定是非论》、《显宗论》等。自此神秀门庭寂寞,慧能宗风独尊天下。遂以神会为第七祖,世称荷泽宗(荷泽,寺名)。门下有无名、法如等。弟子圭峰宗密(原属华严宗即贤首宗),则是法如下的第三传,倡禅教一致说。

玄觉(公元665—713年),温州永嘉(今浙江省永嘉县)人,俗姓戴。初学天台止观,后谒慧能,得心印。须臾告辞,慧能留住一宿,因有“一宿

觉”之称。门人辑其所著成《永嘉集》。倡天台、禅宗融合说。

慧忠(?—公元775年),越州诸暨(今浙江省诸暨县)人,俗姓冉。从慧能受心印后,居南阳白崖山党子谷四十余年。后应唐肃宗(另一说唐玄宗)之请,到洛阳,倍受礼遇。他主张“禅即教”说,语要有“国师三唤侍者”、“无情说法”、“无缝塔”及“圆相”等公案。

慧能的“顿悟法门”,异峰突起,别开生面。经门人的倡导弘扬,更是风靡一时,历久不衰。就中南岳怀让和青原行思两系,至晚唐繁衍特盛。

南岳一系,在百丈怀海门下有洩山灵祐(公元771—853年),再传仰山慧寂(公元807—883年),(另一说为公元814—890年)形成了洩仰宗。怀海的另一门人,黄檗山希运(?—公元850年)(另一说为?—公元855年),再传临济院义玄(?—公元867年),而成临济宗。

青原一系,自石头希迁开始,门下有药山惟俨传云岩昙晟(公元782—841年),再传洞山良价(公元807—869年),再传曹山本寂(公元840—901年),形成了曹洞宗。石头的另一支为荆州天皇寺道悟(公元748—807年),再传德山宣鉴(公元782—865年),至雪峰义存(公元822—908年),门下徒众遍布,就中有云门文偃(公元864—949年),住韶州云门山,发挥独妙的宗致而成云门宗。同时雪峰门下的玄沙师备(公元835—908年),一传地藏院桂琛(公元867—928年),再传清凉寺文益(公元885—958年),谥号“法眼”,世称“法眼宗”。

唐末五代间,由南岳、青原二系演化而成的五宗,他们的基本思想相同,然接引方式各异。如洩仰宗的“三生”及“九十七圆相”。“三生”即想生、相生、流注生。“想生”,指能思者;“相生”,指所思者;“流注生”,指“诸法无常”。圆相,是以圆形为本的种种符号,作为无可表示的表示,成为外人所不解的一种默语。或画此⊕相,乃纵意。或画⊙相,乃夺意。或画⊗相,乃肯意。或画○相,乃许他人相见意。……才有圆相,便有宾主、生杀、纵夺、机关、眼目、隐显、权实种种作用。师资辩难,互换机锋,他们惯以顿超得妙,功行绵密,接引学人。又如临济宗有“四料简”、“四宾主”、“四照用”。“四料简”即“有时夺人不夺境,有时夺境不夺人,有时人境俱夺,有时人境俱不夺”。“四宾主”即“宾看主”、“主看宾”、“主看主”、“宾看宾”。凡观点明确,态度坚决,就是“升堂入室”的“主”;反之,就是门外汉——“宾”。“四照用”即“有时先照后用,有时先用后照,有时照用同时,有时照

用不同时”。他们以“三玄”(三种原则)，“三要”(三种要点)，“四料简”等峻峭的机锋，解粘去缚，接引来学。

曹洞宗有“五位君臣”、“宝镜三昧”。“五位君臣”即“正中偏，三更初夜月明前，莫怪相逢不相识，隐隐犹怀旧日嫌(一作妍)。偏中正，失晓老婆逢古镜，分明睹面别无真，休更迷头还认影。正中来，无中有路隔尘埃，但能不触当今讳，也胜前朝断舌才。偏(一作兼)中至，两刃交锋不须避，好手犹如火里莲，宛然自有冲天志。兼中到，不落有无谁敢和，人人尽欲出常流，折合还归炭里坐。”(良价)“宝镜三昧”，即“如临宝镜，形影相睹，汝不是渠，渠正是汝”(昙晟)。他们以“向、奉、功、共功、功功”五位功勋和“见渗漏、情渗漏、语渗漏”三种渗漏的稳顺绵密法，判断修证的浅深，辨验真伪。

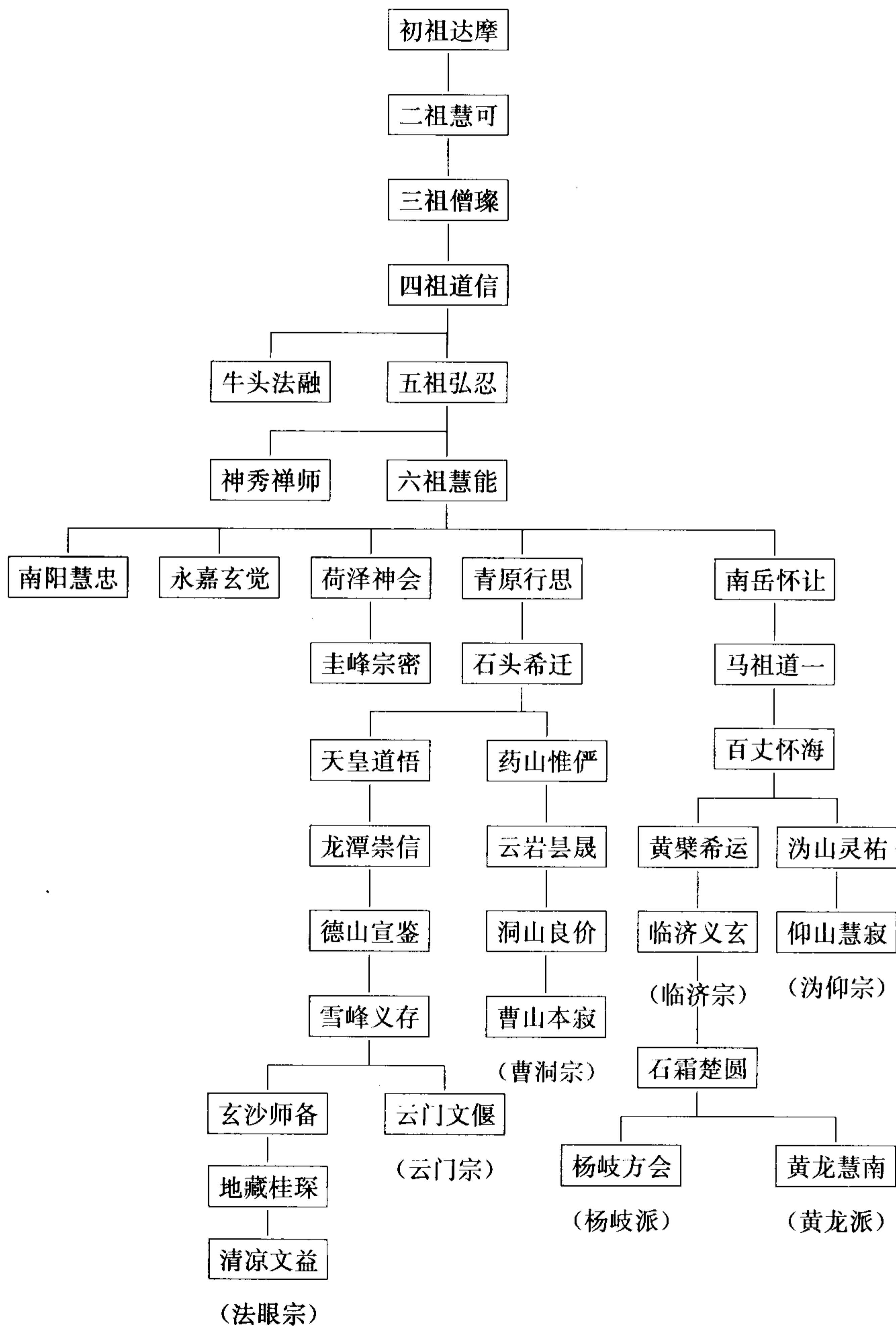
云门宗的“三句”，“函盖乾坤”一句，文偃颂曰：“乾坤并万象，地狱及天堂，物物皆真现，头头总不伤。”“截断众流”、“随波逐浪”二句，则是说明他接引学人，每用一语一字，蓦地斩断葛藤，截断问者转机，使其无可用心，从而悟达世谛门中一法不立的境界。

法眼宗的“三界唯心，万法唯识”和“六相”，阐明“一切现成”和“理事圆融”之旨。“六相”即“总相”、“别相”、“同相”、“异相”、“成相”、“坏相”。其简明似云门，细密如曹洞，平凡句下藏机锋，用“对病施药，相身裁缝，随其器量，扫除情解”的方法接引，有当机觑面，能使学人转凡入圣的机用。由于门庭设施、接引徒众的方式各异，而形成了不同的门风，论其思想渊源则同出南宗禅。

经五代至南宋，各宗的法承相继衰微，唯有临济宗，从义玄下传数代至楚圆。他住石霜崇胜寺行化，其下有黄龙山慧南(公元1002—1069年)，开黄龙派；方会(公元992—1049年)，开杨岐派，合前五宗号为“五宗七家”。其黄龙派的“三转语”，即遇学人来参，常问：“人人尽有生缘，上座生缘在何处？”正当和学人往复答辩时，忽伸出手来说：“我手何似佛手？”又向前来参请的宗师问其所得时，却垂下脚说：“我脚何似驴脚？”这三转语，被天下丛林称之为“黄龙三关”。他设三关接引学人，要学人触机即悟而不死煞句下。他说：“已过关者掉臂径去，安知有关吏；从关吏问可否，此未过关者。”

杨岐派是传临济的正宗。曾说：“雾锁长空，风生大野。百草树木作大

狮子吼，演说摩诃大般若，三世诸佛在尔诸人脚跟下转大法轮。若也会得，功不浪施。”其兼临济、云门两家之长，用大机大用之法接引学人，浑无圭角。



总之,南方禅者多出山区素族,那种宣传“顿悟”、“自力”的简易修持方法,对于广大的劳苦大众和不劳而获的中小地主阶级文士,都具有不少的吸引力;加之安史乱后寺院经济和佛教文献迭受战争破坏,更使偏重“义学”的北方佛教失去物质的凭借和活动的余地,南禅一派遂得植根于赣湘粤山区地带,与底层人士和中原谪宦之流,取得较广泛的联系。他们不随政治之兴衰而兴衰,不以印土佛教之没落而没落,本其摆脱文字桎梏、反对经院烦琐哲学的“革新”精神和比较接近平民的修持方法,在当时还能取得人们一定的信仰,而起着陶醉人心的作用。其与天台、贤首两宗并称为中国化的佛教,不是偶然的。由其不立文字,摆脱教条,故能不为层积之文化堆所拘缚。此种朴质力行的大众化佛教,对于当时文风纤靡的传统和烦琐的经义注疏之风,予以甚大的冲击。从而通过“一切众生皆有佛性”、“见性成佛”种种理论的启示,在学术思想的另一战线上,从李翱的《复性书》到周敦颐的《通书》,这就导出两宋专讲天人性命之学的“理学”和陆王一派的“心学”,为中国哲学史输入了新的血液。这也是隋末农民大起义后个体经济逐步上升、庶族地主开始抬头,在精神生活上要求革新、打破传统的一种曲折的反映。禅宗风靡了几百年之后,到了明清两代净土宗崛起,禅宗遂与合流,不复有奋迅直截、激扬踔厉的精神,气息奄奄,名存实亡。直至近世,在异国他乡(临济、曹洞二宗,南宋时传至日本,近年禅宗风行欧美),反有复兴之势。

综上所述,我们可以看到,禅宗大致经历了达摩禅、东山法门、南宗禅(曹溪禅)这三个阶段。而基于“牛头禅”发展起来的中国禅宗,到慧能门下臻于完善,形成了中国佛教史上规模最大、影响最深远的主流。南宗禅的佛学思想,直接渗入思想文化、社会生活的各个领域,几乎取代了从魏晋南北朝到隋唐以来以“玄学”为主的哲学思想,成为独具特点的思想流派。并涉及到宋明的“理学”、“心学”和清末民初的各种学派,从而丰富了人们的文化生活,为人们开辟了前所未有的精神境界。这就是中国禅宗一度被推崇为本地风光的历史原委。

(原载苏渊雷点校本《五灯会元》下卷 1401—1411 页,中华书局 1984 年版)

（二）灯录与《五灯会元》

灯录即传灯录，是禅宗历代传法机缘的记载。以法传人，譬如灯火相传，展转不绝，所以叫传灯录。

灯录之作，萌芽于南北朝时代。而正式的灯录则是禅宗成立以后出现的。东魏静帝兴和年间（539—542），沙门云启至龟兹遇天竺三藏那连耶舍，共译出梵本《祖偈因缘》一种（即所谓七佛至二十八祖传法事迹），耶舍带来东土传播于高齐境内（一说此《祖偈因缘》系耶舍与万天懿所译，见《景德》录《西来年表》）。接着南朝梁简文帝又派刘玄远去北方传写，并诏宝唱编入《续法记》，因而此本又得流布于江南各地。到了唐德宗贞元年间（785—804），金陵沙门惠炬，将此祖偈带往曹溪，同天竺沙门胜持重共参校，连同唐初以来传法宗师机缘合并集成《宝林传》一书。昭宗光化年间（898—900），沙门华岳和玄伟复据此《祖偈颂》连同贞元以来出世宗师机缘，编为《云门圣胄集》一书。五代后梁太祖开平年间（907—910），南岳沙门惟劲又根据此《祖偈颂》连同光化以后出世宗师机缘，集成《续宝林传》一书。此后四十余年，乃有正式灯录《祖堂集》一书出现。

《祖堂集》二十卷。五代泉州昭庆寺沙门静、筠二人同撰于南唐中主保大十年（952），为禅宗现存最古的灯史。

《祖堂集》以后的传灯录，有以下各种：

（一）《景德传灯录》三十卷，宋释道原撰于景德元年（1004）。道原为天台韶国师的弟子，法眼宗清凉文益的子孙，故本书记载青原系诸家特别详细。其内容大抵取材于《宝林传》、《祖堂集》诸书，自七佛至法眼宗之嗣为止，凡五十二世，共一千七百零一人。

（二）《天圣广灯录》三十卷，宋李道勗撰。李氏为临济宗人，师杨亿为文。本书撰于仁宗天圣七年间（1029），其去景德（1004—1007）只有十

余年,与《景德录》比较,各宗世次增加无几,不过章次略有变动,人数及语句略有扩充而已。

(三)《建中靖国续灯录》三十卷,目录二卷。宋释惟白撰(书成于建中靖国元年〔1101〕之前)。惟白为云门宗雪窦重显法派法云法秀的弟子。本书分五门叙述:一曰正宗门,二曰对机门,三曰拈古门,四曰颂古门,五曰偈颂门。全书所载计一千七百余。徽宗建中靖国(1101)距仁宗天圣(1023—1031)约七十年,作者意在续道原之作,故名《续灯录》。

(四)《联灯会要》三十卷,宋释语明撰。此书撰于南宋孝宗淳熙十年(1183),上距建中靖国(1101)八十余年,作者意在合北宋三灯为一书,而补八十年来前代灯录所未收之临济云门二宗各家,但自汾阳昭、雪窦重显而下,材料较少,只编了十分之二三。

(五)《嘉泰普灯录》三十卷,目录三卷。宋正受撰于南宋宁宗嘉泰年间(1201—1204),上距建中靖国约百年,距淳熙不过二十余年。但作者未见《联灯》,所以在他的上皇帝书中只提到北宋三灯。因天圣建中二录于帝王、公卿、师尼、道俗一概不录。他以为“灯虽曰续,如照之不普何”?所以不论僧俗,凡三灯所不取者,莫不旁收博采,而达到普的目的。费时十七年,成书三十卷。

《五灯会元》,就是由上述《景德传灯录》、《天圣广灯录》、《建中靖国续灯录》、《联灯会要》、《嘉泰普灯录》这五部灯录各三十卷汇集而成。宋释普济删繁就简,将一百五十卷缩为二十卷。卷帙虽大大减少,而内容则减去原书的二分之一。五灯向以南岳、青原分叙,以下不再分宗。“世次既多,支派繁衍,大宗难于统摄,自应分立小宗,以为之枢纽,庶阅者沿流溯源,易得要领。《普灯录》于南岳、青原之下,复注小宗,较为明晰。然每于一卷之内,南岳、青原间出,转觉迷离。”兹揭其要目如下:

卷一,七佛至东土六祖;

卷二,四、五、六祖法嗣及应化圣贤;

卷三、卷四,南岳怀让至五世;

卷五、卷六,青原行思至七世及未详法嗣;

卷七、卷八,青原下二世至九世;

卷九,南岳下二世至八世沩仰宗;

卷十,青原下八世至十二世法眼宗;

卷十一、卷十二，南岳下四世至十五世临济宗；
 卷十三、卷十四，青原下四世至十五世曹洞宗；
 卷十五、卷十六，青原下六世至十六世云门宗；
 卷十七、卷十八，南岳下十一世至十七世黄龙派；
 卷十九、卷二十，南岳下十一世至十七世杨歧派。

《五灯会元》一向流传的是元朝的至正本，也就是所谓的业海清公重刻本。卷首有释廷俊序，序中说：“本书为宋季灵隐大川济公集学徒所作，板毁，今会稽开元业海清公重刊之。”明嘉靖、万历年间，此书迭有刊本，但都没有人藏。嘉兴续藏第六十及六十一函，虽有此书，却非官板。其正式入藏，从清龙藏开始。清藏改方册为焚笈，析为六十卷。然自明以来，诸本皆从至正本出。光绪初，宋本始由海外归来。卷首有淳祐十年壬子冬普济题词，又有宝祐改元王楠序和沈净明居士的跋（但不见释廷俊序），卷末有海遗居士刘善泽在长沙天隐庐作的跋，是为宋宝祐本。

本书题普济撰，向无异议。光绪二十八年壬寅，贵池刘氏复刻宝祐本跋，始以为非普济撰，而为慧明撰。1930年庚午，长沙又将宝祐本影印，刘善泽跋中亦张此说，但史料不备，“慧明撰”一说尚不足征信。

自《五灯会元》出，前五种灯录遂少流通，内外学者无不喜其方便。正如沈净明跋言：“禅宗语要，具在《五灯》。”《五灯会元》流传于世，不仅为内学者提供了禅史研究的丰富资料，而且也扩大了外学者的视野，耳目为之一新。书中所录，牵朝动室，上至帝皇征召延请，禅师开堂说法，下至文人学士与僧徒往返参学，可见禅宗对于唐宋皇室和当时社会的影响之大。《会元》編集，后于正受的《普灯》约五十年，各卷宗派分明，其法更为进步。元明以来士大夫之好谈禅悦者，无不家有其书。

自南北朝时代产生了灯录，经过历代展转相续，至宋代可谓盛矣。此后，元明清各代，继承传统，灯录之作续而不尽。先后出现了：

（一）元朝后期至元间（1335—1340），于越云壑瑞禅师所作的《心灯录》。（虽内容甚详，但遭异议，不得流传，现亦不存。）

（二）《续传灯录》三十六卷，目录三卷，明居顶（1404）撰于洪武年间（1368—1398），（载于灵谷寺《居顶文集》及《圆庵集》。）

（三）《增集续传灯录》六卷，明文琬撰于永乐十五年（1417）。

(四)《水月斋指月录》三十二卷,明瞿汝稷撰于万历二十三年(1593)。

(五)《五灯会元续略》四卷(一作八卷),明净柱撰于崇祯十七年(1644)。

(六)《五灯严统》二十五卷,目录二卷。明通容(1593—1661)撰于永历四年(1650)。

(七)《继灯录》六卷,明曹洞宗元贤(1578—1657)撰于永历五年(1651)。《五灯会元》所收止于南宋理宗绍定年间(1228—1233),其后虽有续灯继收,但续灯止于宋末元初。益以净柱的《五灯会元续略》,元明两代诸师,赖此得传。不过所收未备,此元贤所以有《继灯》之作。

(八)《居士分灯录》二卷,明朱时思撰于崇祯四年(1631)。

(九)《续灯存稿》十二卷,目录一卷,清施沛汇集,通问编定于康熙五年(1666)。

(十)《续灯正统》四十二卷,目录一卷,清性统撰于康熙三十年(1691)。

(十一)《五灯全书》一百二十卷,目录十六卷,清超永撰于康熙三十二年(1693)。作者根据普济的《会元》与清代海宽的《续续》二书,“删其烦芜,增所未备”。费时约三十年,收录七千余人,可谓集灯录的大成。

(十二)《续指月录》二十卷,清聂先乐撰。

(十三)《锦江禅灯》二十卷,目录一卷,清通醉撰于康熙十一年(1672)。

(十四)《黔南会灯录》八卷,附补续,清如纯撰于康熙四十一年(1702)。

以上所举五代以后迄于明清主要灯录凡二十种(连同五灯),前十八种为通史性的灯录,后二种为地方性的灯录。另外,可为灯录之辅助的尚有世谱三种:

《禅灯世谱》十卷,明吴侗集,道忞编修于崇祯四年(1631)。

《佛祖宗派世谱》八卷,清临济宗译进撰于顺治十一年(1654)。

《缙门世谱》一卷,清明春(临济三十四世)撰于康熙四十二年(1703)。

此外,尚有一些灯录,不再赘述。

论传承和道统的关系,宗门尤为重视。上述各种灯录,正是历代师资

传承的记录,为中国思想史保存了珍贵的原始资料。(本文撰写参考了友人田光烈论文手稿,特此申谢。)

(原载苏渊雷点校本《五灯会元》下卷 1412—1417 页,中华书局 1984 年版)

（三）禅风·学风·文风

——《五灯会元》新探

隋唐之际，乃是中国佛教发扬光大的时代。佛家开宗立派，一时风靡于世。当时被称为中国佛教八大宗派之一，即以慧能南禅为主脉的禅宗，创于中唐而盛行于晚唐、五代，直至宋明。它的形成、发展、演化以及所体现的佛学思想，对于社会各方面的影响极为深远，在中国佛教史和思想文化史上占有重要而光辉的一页。

“禅”，有习禅之禅与禅宗之禅的不同，源出梵语“禅那”一词的缩译。习禅之禅，意为思维静虑，包括修定和智慧两个方面。禅宗之禅则是所谓“涅槃妙心”，非谓色界所属之禅。禅宗，以“宗门”自居，别于所有“教门”。相传它最初，是以释迦牟尼在灵山法会，拈花示众，大迦叶破颜微笑，遂曰：“我有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，付嘱摩诃迦叶”（《五灯会元》卷一）的“拈花宗旨”为依据的。从此，达摩西来，东土开宗，五祖传法，南能北秀，一花五叶，心心相印的种种提法，就逐渐为人们所接受了。

禅宗，虽是晚出的宗派，但就学术思想说，则更多地综合以前的佛学（包括道生的顿悟成佛说），并在这种综合中，更明显地表现为居间的环节。号称儒学正宗的宋明理学，实质上却和禅学一脉相通。

王安石曾说：“成周三代之际，圣人多生儒中；两汉以下，圣人多生佛中”（《冷斋夜话》卷十引）；张方平对王荆公“孔孟后无人”之问，历举江西马大师、汾阳无业禅师、雪峰、岩头、丹霞、云门诸人，以为“儒门淡泊，收拾不住，皆归释氏”（《扞虱新话》）；朱熹所说“达摩未到中国之前，如远、肇法师之类，只是谈庄老，后来亦以庄老助禅”；“达摩人来，遂被他一切扫除，不立文字，直造人心……人材聪明遂被他诱得收去”（《朱子语类》第126—128页）云云，多少道出其间的真相。

大抵南方禅者，多出山区素族，他们宣传的“顿悟”、“自力”说，对于广大的劳苦大众和中小地主阶级文士，都具有不少的吸引力；加之安史乱后，寺院经济和佛教文献迭受战事破坏，使偏重“义学”的北方佛教，失去物质的凭借和活动的余地；南禅一派遂得植根于赣、湘、粤山区地带，与底层人士和中原谪宦之流，取得更广泛的联系。他们不随政治之兴衰而兴衰，不以印土佛教之没落而没落，本其摆脱文字桎梏、反对耽于名相的“革新”精神，接近平民，颇能取得人们的信仰。

大鉴慧能以不识一字的赁舂人，传受五祖衣钵。门下五大宗匠：青原行思、南岳怀让、荷泽神会、永嘉玄觉、南阳慧忠；就中以南岳怀让—马祖道一和青原行思—石头希迁两系为最盛。数传后衍为沩仰、临济、云门、曹洞、法眼五宗。宋明以来禅宗几乎笼罩佛门，而儒佛混合的学风，从此变本加厉。“向者以异端而谈禅，世尚知禅学自为禅；及其以儒者而谈禅，世因误认禅学为儒学”（《宋元学案》卷八十六）了。

禅门历来以师承为重。由于“古代禅者的共同信念，自己的体悟（禅），是从佛传来的”（印顺《中国禅宗史·序》），所以递代相承，法脉不绝。从佛到达摩，达摩到慧能等，那些记载了禅者的事迹与传承，禅法的方便施化与演变的《传灯录》，从宋真宗景德年间起，连续编出了五种（即《景德传灯录》、《天圣广灯录》、《建中靖国续灯录》、《联灯会要》、《嘉泰普灯录》，各三十卷），后来由释普济删繁就简，将一百五十卷缩为二十卷，名为《五灯会元》。其中所载人名，约为一千九百八十余人。自《会元》一书出，前五种灯录遂少流通。诚如沈净明跋言：“禅宗语要，具在《五灯》。”它不仅为内学者提供了禅史研究的丰富资料；而且以其语言文字的活泼清新感和内容的丰富多彩，也使一般文人学士扩大了视野，耳目为之一新。可以毫不夸张地说，禅家语录的思想和文学之美，持较孔子《论语》的春风沂水、盍各言志的气象，与柏拉图《对话集》的“打开灵魂之眼，使向上望”的慧解，略无逊色。这实是中国语言文字学、思想文化史上留下的一宗亟待深入发掘的珍贵宝藏。以下仅就《五灯会元》中所反映的一般禅风，以及影响到当时后世的学风、文风等方面，试作鸟瞰式的综合论述。

（一）禅风的演变及其影响

禅门以不著语言，不立文字，直指本心，见性成佛为宗旨。“即心即

佛”，“一切现成”，不随文教，亦非教观相资；只就心性本觉方面，作出种种机用的发挥。如“宁可永劫受沉沦，不从诸圣求解脱”（石头希迁语）；“从门入者，不是家珍”；“若欲播扬大教，一一从自己胸襟流出，将来与我盖天盖地去”（岩头语）云云，正可看出他们思想的独创性和强调“自觉”的作用。他们从现实生活和思想本身出发，揭出矛盾和葛藤，凭觉性的智慧冲破一切障碍，直接领会人生与宇宙诸法的实相，而受用解脱的喜悦。决不愿在故纸堆里讨生活，如同蜂子投窗纸一样，“世界如许广阔不肯出，钻他故纸驴年去！”（神赞语）因而从达摩至曹溪，不主枯坐禅亦不教法门。先期之“将心来，与汝安”（慧可语）、“将罪来，与汝忏”（僧璨语）、“谁缚汝？无人缚”（道信语），种种公案，无非堵塞妄情，绝其驰求，仍由“理人”、“行人”，不脱“受道心行，口未曾说”（《续高僧传·法冲传》）的门风。他们的传统：不说法、不著书，只是觅取可传衣钵之人，所谓“各述己意，以凭传付”。自五祖黄梅大师（弘忍）以后，禅风始变：开山授徒，上堂说法，甚至拈槌竖拂，棒喝兼施，扬眉瞬目，机锋百出。他们上承达摩的“面壁观心”，下开宋儒的“正襟危坐”，另是一套精神生活方式，为中国人向所未曾接触过的境界。

禅者接引学人，各有表示。或直接表明自己见地，或互相勘验，就无可表示中作种种方便。黄梅门下强调“密作用”、“意导”、“意传”，有时也可“指事问义”。曹溪门下则直指直示，多方面发展，形成不同的禅风。各方禅者所使用的不同方式、作风，与禅者的个性和师门的传统有关。

从洪州道一开始，应用打、踏、喝。如“僧问：如何是西来意？师便打。乃云：我若不打汝，诸方笑我也”。如“问马祖：如何是祖师西来意？祖曰：低声，近前来。师便近前，祖打一掴云：六耳不同谋，来日来”。如“问马祖：如何是西来的意？祖乃当胸踏倒。师大悟，起来，抚掌呵呵大笑”。百丈谓众曰：“佛法不是小事。老僧昔再蒙马大师一喝，直得三日耳聋眼黑。”类似师打弟、弟打师、同参互打的机用，在禅门中更不足为奇，这种截断弟子的意识卜度，引发学者悟入的作风，行之颇有效。如马祖的弟子归宗杀蛇，南泉斩猫，赵州一再放火，子湖夜喊捉贼；见人就用叉叉，用棒赶出；邓隐峰推着车子径直往前，碾伤了道一禅师的脚……，虽则看来“太粗生”，不免“粗行沙门”之诮，但如狮子大吼，摄人心魄，终于成了强有力的流派。临济这派禅师，多出北方，故常用棒喝，呵佛骂祖，以“四喝”著称。

汾山、仰山那派禅师，则分别生于福建、广东，故亲切绵密，没有大打大喝的作风。石头下的主要禅师，多是长江流域以南的，故禅风温和，有时即使孤高峻拔，也不粗暴，饶有南方的气派。

动作仅是语言的辅佐，语言才是传意的主体。禅家语言形式多样，常有反诘、暗示、意在言外等，不宜依言取义。但一经悟入，细细吟味，则又意不离宗。就话头说，大致不离“如何是祖师西来意？”“如何是佛法大意？”“师唱谁家曲，宗风嗣阿谁？”等等。在师弟往复参问时，往往是答非所问，问非所答，答在问处，问在答处。深至“父母未生前的本来面目”之参究，大有打破沙锅问到底，李逵打闷棍之势。至于以手托出，指拨虚空，前进后退，旋绕一圈，起立坐下，垂脚礼拜……只是小小动作的表示。辅助道具除拂子、拐杖、笠子、鞋子等，信手拈来，都可应用外，还有日常生活中的种菜、锄草、采茶、吃饭、泡茶……，亦都可用作当前表达的凭借。此外，被称作“默照禅”一类的“圆相”表示法：或向虚空或向地上画一圆相，或身体绕一圆相，同样可以用来表示自悟的境地。所有这些，无非是诱发学人从生命的现象中，去体会、认识真正的本心、自性、真我，达到当下觉悟的现量境地。并引导学人从现实世界中，透过现象，去认清宇宙的本来面目。从此，慧能精神逐渐变为“慢教”一流。在摆脱原有术语，或加以轻蔑的情形下，又产生了“本分事”、“本来人”、“本来身”、“本来面目”、“无位真人”、“水牯牛”一类术语。语句越趋简单，却越难解。而动作除扬眉、瞬目、擎拳、叉手、掀倒禅床、踢翻净瓶、拔虚空、脚踏外，更有斩蛇、杀猫、放火、斫手指、打落水去……他们尤喜在象征、暗示、启发的形式下，接引学人，表达体验的境地。这些“看话禅”，虽不离“如来藏”宗门，但自慧能把它从高远引向平实以来，后人却又把它从平实引向了深秘。这就是合于玄学、趋于道学化的中国禅宗的标帜。

禅家打破教条，斩断葛藤，撇开正面论证，越过逻辑思维，直探生活和思想本身的矛盾，就眼前风物点出晴光，所谓“庭前柏树子”、“莺啼处处同”，随缘赴感，即境示人；大为后来理学家傍花随柳，吟风弄月，养得活泼泼的生机所本。而慧能“菩提无树，明镜非台”的偈语，正是王阳明天泉问答的源头。丹霞“烧木佛”、云门“一棒打死给狗吃”和“者里有祖师么，唤来与我洗脚”等呵佛骂祖、打破偶像的精神，无不突出一如，粉碎权威。影响到宋明儒者——程颢说：“尧舜事业，如一点浮云过太虚”；朱熹说：“典

礼犹云常事，尧舜揖让，汤武征诛，只如家常茶饭”；陆象山说：“学苟知道，六经皆我注脚”；以及王阳明的“反心不安，虽言出孔子，未敢以为是”；李卓吾的“不待取给孔子而后足”，都表现了思想解放后的悟境，未始不受禅学的暗示。

（二）禅风给文坛注入了新气息

说到传承和道统的关系，不仅为禅家所重视，佛家各宗均是如此。如南禅，本来起于东山法门或大鉴慧能，而必追认至达摩、迦叶；天台教义创自智顓，而必上溯至慧文、龙树；“衣钵”、“血脉”、“传灯”、“法嗣”的种种争执，不一而足。儒家自韩愈受此暗示，倡道统之说。宋儒遂据为谈柄，大为张目，开堂讲学，各立门庭。严毅如伊川，弟子侍立门外，雪深尺许；洒落如濂溪，每教学者寻孔颜乐趣；乃至陆王的奋迅直捷，掉臂游行；泰州学派之激厉痛快、赤手以搏龙蛇的气概，都能在不同程度上，给死气沉沉的儒学输入新鲜的血液。从灶丁出身的王心斋到颜山农、何心隐、李卓吾辈之敢于触犯权贵，讥切时政，针砭伪学，终至招来杀身横祸，那种临难不苟、独立自信的精神，以及邓豁渠（太湖）所说“性命甚重，非拖泥带水可以成就”；李卓吾《答耿天台书》所反映的一些抉摘世儒情伪、发明本心剥肤见骨的议论，看来都和宗门的刺激淋漓、发扬踔厉的禅风，不无渊源。

尤其语录的流行，更为后世儒家的著述带来了新的形式。朱熹作《伊洛渊源录》，就是受《景德传灯录》的影响。驯致“太极”、“无极”之辨，“义利”、“王霸”之分，鹅湖论难、天泉证道，一时风气的形成，决非朝夕之故。这些都和佛教义学家的重论析、祖师禅的逞词锋、参同异的作风有关。陈建《学蔀通辨续集下》说：“达摩之说，不特当时之人拱手归降，不能出他圈套，象山阳明一流，尤拱手归降，不能出他圈套”云云，正可说明学禅风的影响之深远了。兹就《五灯会元》中举出数例，以为资证。

1. 即境示人，不假思辨。如问“如何是佛法大意？”或答“庐陵米作么价”（青原语），或答“长空不碍白云飞”（石头语）；大梅则曰“蒲花柳絮，竹针麻线”。或问“如何是祖师西来意？”洞山则举“麻三斤”，香林则曰“久坐成劳”，径山道钦则曰：“山上有鲤鱼，海底有蓬尘”。慧棱尝参灵云，二十年间，坐破七个蒲团，一日卷帘，忽然大悟。乃有颂曰“也大差，也大差，卷

起帘来见天下。有人问我解何宗？拈起拂子劈口打！”在他们看来，这种境界，十分圆满，呈露眼前，毫不欠缺。不费安排，何待思议？这就达到庄子“道无所不在”、“在蝼蚁”、“在屎溺”的境界了。

2. 借题发挥，发人猛省。例如德山宣鉴肩挑《青龙疏钞》，路上见一婆子卖饼，因息肩买糕点心。婆曰：“你肩上挑的什么经？”答曰：“《金刚经》。”婆曰：“我有一问，你若答得，施与点心；若答不得，且别处去。《金刚经》道：‘过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得’，未审上座要点哪个心？”师无语，遂往龙潭，抽灭纸烛而发省。此与宝积在市肆上见一客人买猪肉要精的，屠家说：“长史，哪个不是精的？”听下有省，同一机杼。

3. 下一转语，破壁斩关。尝有僧举偈曰：“卧轮有伎俩，能断百思想，对境心不起，菩提日日长。”慧能闻之，谓未明心地，徒加束缚，因翻一偈：“慧能没伎俩，不断百思想，对境心数起，菩提作么长？”此与“菩提非树”公案同。又“不落因果”、“不昧因果”，只差一字，百丈代一转语，即为听法老人脱了五百年生堕野狐身的公案，也很著名。正是一转语间，人境俱异。

4. 当头棒喝，直下承当。黄檗、临济一宗，专用此法门。临济义玄在黄檗门下，三度问如何是佛法的大意，三度吃棒。后使参大愚，说三度被打，不知某甲有过无过？愚曰：黄檗与么老婆心切，为汝得彻困，更来这里问有过无过？义玄于言下大悟，乃曰：“原来黄檗佛法无多子。”愚掐住曰：“这尿床鬼子，适来道有过无过，如今却道黄檗佛法无多子，你见了什么道理，速道、速道！”义玄于大愚肋下筑三拳。愚拓开曰：“汝师黄檗，非干我事。”这是棒，为的是破“执”。至于喝，另有一番道理，临济四喝：“有时一喝如金刚王宝剑，有时一喝如踞地师子，有时一喝如探竿影草，有时一喝不作一喝用。”问僧：“你作么生会？”僧拟议，师便喝。临济应机多用喝，门下参徒亦学师喝，师曰：“尔等总学我喝，我今问汝，有一人从东堂出，一人从西堂出，两人齐喝一声，这里分得宾主么？汝且作么生分？若分不得，以后不得学老僧喝！”“学我者死”，这又不可不知。

5. 小小动作，灵活应用。禅家棒喝之外，扬眉瞬目，竖拂拈槌，种种施为，无非为学人解粘去缚。马祖说得好：“我有时教伊扬眉瞬目，有时不教伊扬眉瞬目，有时扬眉瞬目者皆是，有时扬眉瞬目者不是。”欽山一日上堂，竖起拳又开云：“开即为掌，五指参差。”复握云：“如今为拳，必无高下。还有商量也无？”一僧出众竖起拳。山云：“只是个无开合汉。”雪窦举此公

案,乃竖拳云:“握则为拳,有高有下”;复开云:“开则成掌,无党无偏”。“且道放开为人好,把定为人好?开也造车,握也合辙。若谓闭门造车,出门合辙,我也知尔向鬼窟里作活计。”仅在开合之中,却包含了那么多层意思。他们都惯于通过一些小小动作,来勘破我见,接待学人。

6. 以矛攻盾,正言若反。如僧问石头:“如何是解脱?”师曰:“谁缚汝?”问:“如何是净土?”师曰:“谁垢汝?”问:“如何是涅槃?”师曰:“谁将生死与汝?”三问三答,直探本源。所以石头说:“即心即佛,心佛众生,菩提烦恼,名异体一。汝等当知,自己心灵,体离断常,性非垢净,湛然圆满,凡圣齐同”也。至如有问:“如何出轮回?”答以:“轮回有什么不好!”亦有直呵为“惟恐不得轮回”者。有如抽钉拔楔,沉着痛快。

7. 忘年忘境,超越时空。如嵩岳慧安国师,隋炀帝时征召不赴,唐高宗时亦不奉诏,后武则天征至都下,与秀禅师同加钦重,武后尝问师:“甲子多少?”师曰:“不记。”武后曰:“何不记耶?”师曰:“生死之身,其若循环。环无起尽,焉用记为?况此心流注,中间无间,见沤起灭者,乃妄想耳。从初识至动相灭时,亦只如此,何年月而可记乎?”武后闻之,稽颡信受。又张秀才因禅月大师指参石霜。霜问:“秀才何姓?”秀才曰:“姓张,名拙。”霜曰:“觅巧尚不可得,拙自何来?”秀才有省。乃呈偈曰:“光明寂照遍河沙,凡圣含灵共我家。一念不生全体现,六根才动被云遮。断除烦恼重增病,趣向真如一是邪。随顺世缘无挂碍,涅槃生死等空花。”一切顺乎自然,不加拣择。

8. 万物一指,破除执见。如金华俱胝和尚,初住庵时,有尼三度问师,师无对。师留住,尼因师不道,离去。师叹己无大丈夫气,思弃庵出游参学。嗣天龙和尚至,师乃迎礼,具陈前事。天龙竖一指示之,师当下大悟。自此凡有学者参问,师唯举一指,无别提倡。有一供过童子,每见人问事,亦竖一指祇对。人谓师曰:“和尚童子亦会佛法,凡有问皆如和尚竖指!”师一日潜袖刀子,问童曰:“闻你会佛法是否?”童曰:“是。”师曰:“如何是佛?”童竖起指头。师以刀断其指,童叫痛走出,师召童子,童回首,师曰:“如何是佛?”童举手不见指头,豁然大悟。截指正所以断其“法我两执”也。

9. 随机应变,即事说法。欧阳修尝闻舒州浮山法远圆鉴禅师奇逸。造其室,未有以异之。方与客棋,师坐其旁。欧阳遽收局,请因棋说法。

师即令挝鼓升座曰：“若论此事，如两家着棋相似。何谓也？敌手知音，当机不让。若是缀三饶五，又通一路始得。有一般底，只解闭门作活，不会夺角冲关；硬节与虎口齐彰，局破后徒劳绰鞞。所以道：肥边易得，瘦肚难求。思行则往往失粘，心粗而时时头撞。休夸国手，漫说神仙。赢局输筹即不问，且道黑白未分时，一着落在什么处？”良久曰：“从来十九路，迷悟几多人。”欧阳不禁加叹，从容谓同僚曰：“修初疑禅语为虚诞，今日见此老机缘，所得所造，非悟明于心地，安能有此妙旨哉？”禅家精通世法，辩才无碍，往往如此。

10. 一喝通摄五时教义。净因禅师曾偕圆悟、法真、慈受并十大法师，赴太尉陈良弼府斋，宋徽宗私幸观之。时有一名善华严者，当众问诸禅师曰：“吾佛设教，自小乘至于圆顿，扫除空有，独证真常，然后万德庄严，方名为佛。尝闻禅宗，一喝能转凡成圣，则与诸经论似相违背。今一喝若能入吾宗五教，是为正说。若不能入，是为邪说。”诸禅师皆视净因。师曰：“如法师所问，不足三大禅师之酬。净因小长老，可以使法师无惑也。”师因召善，善应诺。师曰：“法师所谓愚法小乘教者，乃‘有义’也。大乘始教者，乃‘空义’也。大乘终教者，乃‘不有不空义’也。大乘顿教者，乃‘即有即空义’也。一乘圆教者，乃‘不有而有、不空而空义’也。如我一喝，非唯能入五教；至于工巧技艺，诸子百家，悉皆能入。”师震声喝一喝，问善曰：“闻么？”曰：“闻。”师曰：“汝既闻此，一喝是‘有’，能入小乘教。”须臾，又问善曰：“闻么？”曰：“不闻。”师曰：“汝既不闻，适来一喝是‘无’，能入始教。”遂顾善曰：“我初一喝，汝既道‘有’。喝久声销，汝复道‘无’。道无，则无初实‘有’。道有，则而今实‘无’。‘不有不无’，能入终教。我有一喝之时，有非是有，因无故‘有’。无一喝之时，无非是无，因有故‘无’。‘即有即无’，能入顿教。须知我此一喝，不作一喝用，有无不及，情解俱忘。道有之时，纤尘不立。道无之时，横遍虚空。即此一喝，入百千万亿喝。百千万亿喝，入此一喝，是故能入圆教。”善乃起再拜。……闻者靡不叹仰。徽宗顾谓近臣曰：“禅宗玄妙深极如此，净因才辩亦罕有。”

以上十例，略见端倪。芙蓉道楷说得好：“先圣教人，只要尽却今时；能尽今时，更有何事？若得心中无事，佛祖犹是冤家；……你不见隐山至死不肯见人；赵州至死不肯告人；匾担拾橡栗为食；大梅以荷叶为衣；纸衣道者只披纸；玄泰上座只著布；石霜置枯木堂与人坐卧，只要死了你心；投

子使人办米,同煮共餐,要得省取你事。且从上诸圣,有如此榜样,若无长处,如何甘得?”所以佛法只是日常应用,恰到好处之事。“饥来要吃饭,寒到即添衣,困时伸脚睡,热处受风吹。”不足希奇。慧海传,有源律师来问:“和尚懂道,还用功否?”师曰:“用功。”曰:“如何用功?”师曰:“饥来吃饭,困来即眠。”曰:“一切人总如是,同师用功否?”师曰:“不同。”曰:“何故不同?”师曰:“他吃饭时不肯吃饭,百般须索;睡时不肯睡,千般计较,所以不同也。”假使过求高深,那就不免“开口即错”、“用心即错”之讥了。

总之,他们强调“自觉”,不必通过比量思维而直探诸法的实相,在人生种种矛盾挂碍的观念海中,借助悟性,悲智双运,行解一致,运用清新活泼的语言把人们积极应世的心意活动,引向繁富生动、错综复杂的现象世界中来,进而使人们领会彻天彻地“心佛众生三无差别”的精神,不致我执蔽心,只会向外驰求满足,而能消受一种超脱圆满的生活。为陷入文字名相戏论中不能自拔的人们,开辟了一个新的精神世界。

(三) 禅风、学风、文风三者的融合

禅宗的思想方法即所谓“禅风”的发展,向有两种显著的变化,一为文字禅,一为看话禅,二者互相渗透。他们善于“绕路说禅”,专在语言文字技巧上用功夫,有时走向词藻修饰的道路,采用了偈颂、诗歌等文人学士所喜爱的形式。对于语言运用尤其透彻洒脱,生动活泼,简要精通,兼而有之。尝谓“有解可参之句,乃是死句;无解可参之句,才是活句。”这对诗论的启发,尤为深远。

历代禅师与文士间往还尤密。张说尝问法要于神秀;王维取名字于《维摩诘经》,尝为六祖慧能撰碑文,诗饶禅味;李白耽道而传“宴坐寂不动,大千入毫发”之句;杜甫崇儒,亦有“身许双峰寺,门求七祖禅”之咏;白居易晚耽禅悦,受偈于鸟巢;裴休师友于黄檗、圭峰;李翱之谒药山,则悟“云在青天水在瓶”。柳宗元、刘禹锡之为六祖大鉴撰写前后二碑,及与释浩彻、文约诸人流连谪宦之乡,更是禅林雅故。降而至宋,禅风尤盛。如东坡之共聪觉“论无情话”而献偈;山谷之参晦堂,闻木樨香而悟道,见秀师“以艳语动天下人淫心”被呵;荆公且谓“吾只以雪峰一语作宰相”,“这老尝为众生作什么?”(此段引语,均见《冷斋夜话》)。名士谈禅,高僧说

法,几乎成为唐宋以来的风尚。

文人学士和禅客们长期接触、互相影响的结果,在扩大和提高古典诗歌的题材、境界以及句法、格调方面,都显出新的精神面貌;使诗歌创作,能于玄言、山水、田园之外,推向“理趣”的新境界。自寒山、拾得、梵志等说理讽喻诗的出现,和禅师们“看话头”,说偈悟道方式的流行,大大地为诗人们打开了吟风弄月、寻诗觅句的新路。诸如东坡之与参寥、守诠、仲殊,荆公之与清顺,山谷之与惠洪,梅村之与苍雪,乃至晚清诗人之与八指头陀(寄禅),抹月批风,唱酬甚盛。这些都是文学史上的佳话。

禅师当机煞活,首在不执著文字,句不停意,用不停机。眼前风景,世上波涛,信手拈来,俱成妙谛。临济的“一句三玄、一玄三要”的提法,曹洞“参活句”的门风,都给诗人们开辟了新的途径。圭峰说:“有因悟而修之解悟,有因修而悟之证悟。”取境不同,悟道则一。诗亦如此。禅家最忌粘皮带骨,死煞句下;诗人亦忌事障、理障,入而不出。沧浪反对“以文字为诗,以议论为诗,以才学为诗”;谷隐所谓“才涉唇吻,便落意思,尽是死门,终非活路”是也。以下就诗人禅客相互影响,转益多师,因而提高诗境,形成别调等方面举例证明。

例一:灵云初在泐山,因见桃花悟道,有偈云:“三十年来寻剑客,几回落叶又抽枝;自从一见桃花后,直到如今更不疑。”泐山览偈,诘其所悟,与之符契。乃曰,从缘悟达,永无退失。他日,山谷有诗云:“凌云一笑见桃花,三十年来不到家;从此春风春雨后,乱随流水到天涯。”灵云作凌云,用《南史》“凌云一笑”语,故知名相空、文字空、毕竟空也。山谷此诗,脱胎换骨,可谓诗道两悟。

例二:朱熹《春日绝句》:“等闲识得东风面,万紫千红总是春”;此与《鹤林玉露》所载某尼悟道诗:“尽日寻春不见春,芒鞋踏遍陇头云,归来笑捻梅花嗅,春在枝头已十分”一绝,异曲同工,春花一片,满证现量,自然灵气,恻怛而来。东坡诗:“谁言一点红,解寄无边春”;杨诚斋诗:“不须苦问春多少,暖幕晴帘总是春”,意亦同此。正如僧达观撰惠洪《石门文字禅序》所云:“禅如春也,文字则花也。春在于花,全花是春;花在于春,全春是花”了。

例三:船子和尚有偈云:“千尺丝纶直下垂,一波才动万波随”;说明万事万物的波动性,可谓透彻生动,而元遗山论诗绝句引用之。寒山《树先

林生》诗：“皮肤脱落尽，惟有真实在”，状经霜老干，以喻人性精灵，十分净落。药山首用以答石头之问；山谷《别杨明叔》诗，再用此语。诗人禅客心意相通如此。

例四：禅师看话头，有时也取诗人名句来接引。如袁觉尝语客曰：“东坡云：‘我持此石归，袖中有东海。’山谷云：‘惠崇细雨芦雁，坐我潇湘洞庭，欲唤扁舟归去，旁人谓是丹青’，此禅髓也。”又杜牧“深秋帘幕千家雨，落日楼台一笛风”；崔护“人面不知何处去，桃花依旧笑春风”诸句，尤为禅师们所乐引。

例五：禅家转语，翻进一层。北宗以树、镜为譬，而曰“时时勤拂拭，不使惹尘埃”；南宗谓“本来无一物，何处惹尘埃”？后之善为诗者，皆祖此意，谓为翻案法。香山《寄韬光禅师》：“东涧水流西涧水，南山云起北山云”，东坡《游西菩寺》诗，略翻其意为“白云自占东西岭，明月谁分上下池”，其尤著者。

例六：元遗山《答俊书记学诗七绝》云“诗为禅客添花锦，禅是诗家切玉刀”，最为切当。因为诗和禅道有联系也有分别。禅家破除文字，不过借为启发，初不着意于此；诗家得其一味，句中有眼，受用不尽。东坡诗：“若言声在此琴中，放在匣中何不鸣？若言声在指头上，何不于君指上听？”正借《楞严》“虽有妙音，若无妙指，终不能发”之旨，说明物质运动矛盾统一的规律。

从上述几例中，可见诗有禅趣、禅语入诗、以禅喻诗三者的实践，在宋代已达到怎样成熟的阶段了。

其次，在“以禅喻诗”新诗论的提出和发展方面。东坡、山谷夙通禅学，不但在诗歌创作实践上，吸取禅语入诗，而且在理论上，也有明确的表示。东坡《送参寥诗》：“欲令诗语妙，无厌空且静，静故了群动，空故纳万境”；山谷《再次韵杨明叔》小序：“以俗为雅，以故为新”已见绪论。吴思道（可）晚出，《学诗诗》进一步主张“学诗浑似学参禅”。他主要继承东坡“悟入”的论旨，略参山谷“句法”，而为后来吕本中的“学诗当识活法”、严羽的“大抵禅道惟在妙悟，诗道亦在妙悟”的说法，导夫先路。本来妙悟与活法，向为东坡、山谷、茶山、放翁、诚斋等所乐道，风会所趋，至沧浪始提升为比较完整的体系。沧浪自称“参禅精子”，说“以禅为诗，莫此亲切”，“是自家实证实悟者”。一则曰“造句须圆”，再则曰“须参活句”；又说：“惟悟

乃为当行,乃为本色。”这些都是“以禅喻诗”的基本概念,也是总结几百年来诗人实践、禅客谈诗的经验,并受当时禅学影响而创造发挥的诗论,在中国文学批评史上,有其卓越的地位。溯源竟委,其间踪迹宛然可寻。

自然,禅宗是在吸取“义学”的精髓而又摆脱“义学”的束缚,以一股“革新”精神,在与本国传统文化互相结合融合的情况下,逐渐演变,不断发展而广为流传。禅者质朴,不尚博雅多闻,“义学”词章可观,而此则代以语录。它是我国特定历史条件下的产物,既有传承,也有创新,以其独特的面貌呈现于中古以来错综复杂的思想生活领域。那种独立思考漠视权威,反求诸己、顺乎自然的生活方式和思想体系,无论在积极或消极方面,都曾给每一时代的人心,投下深远而广泛的影响。在中国哲学的长期发展过程中,它深刻地揭示思维与存在的根本问题,提出了许多有力的反证,给予人们以新的启发。使人们得以解放思想,摆脱教条,把精神生活推向另一个充满自信和活力的世界,而且也增进了语言文字的新鲜活泼感,这是禅宗在历史上起过进步作用的一面。

本文就禅宗对中国社会文化各方面的影响,试为连类并举的论证。作为“本地风光”的中国化佛教一大流派——禅宗,及其语录中的代表作《五灯会元》,仅就其史料丰富一点说,也足够我们爬梳整理、深入研究,发掘出一些规律性的科学结论来,为中国哲学思想史、社会文化史填上偌大的空白。对于这样一部包罗万象、丰富多彩的禅宗丛书,及时校点刊行,为中外广大读者和文史研究人员,提供一部“可读性”强和详备的资料汇编,结合目前强调建设精神文明与古文献的整理,不能说不是一件切合时需的工作。至于其他方面,还有待于进一步的探索和研究。

(选自苏渊雷《佛教与中国传统文化》,湖南教育出版社 1988 年版)

（四）中国禅学史·早期禅法^①

“禅”，是一个古老而又时新的课题。作为心性修养方面的悠久思想文化宝库中的一支，源于印度。

公元二世纪左右，自安息国三藏安世高首译《大安般守意经》，把“禅”输入中国以来，由东汉至南宋历时千余年，禅，便在中土滋长、演变，蔚为佛门一大宗派，形成了庞大的禅学系统。

中国禅学，包括初期禅法、中期禅宗和后期禅教三大部分。

就中禅宗，以慧能为代表，承先启后，独树一帜，为佛学界首创具有中国特色的一家。其宗旨、禅风，精神实质、积厚流光，影响到中晚唐、五代整个社会，以迄宋元明清后中国人的生活方式和思维结构。吸收消纳，推陈出新，势头未见其止。

对于中国禅学，缙素之间，讲术研习，参究总结，代有其人。远从宗密的《禅源诸论集都序》，到延寿的《宗镜录》，姑且不说。近代学人，对此道研究有素者，先后有释太虚、释印顺、胡适、陈寅恪、蒙文通、吕澂、汤用彤、南怀瑾，以及日本铃木大拙、忽滑谷快天诸氏，都能从不同的角度，进行有效的探索。

现在，凭借禅学的主要典籍，时贤的研究成果，结合我们对这方面历史的一些看法，把所遇到的问题症结所在，诸如：印度禅二十八祖传授次第，在时间上的差距之大，是否一脉相承？达摩其人来华始末和《楞伽经》的依傍；《坛经》其书的结集和神会南宗定是非的种种考证，见仁见智，言人人殊。我们试图批郤导窾，提纲挈领，作一般的鸟瞰和特定的分析。总以史料的翔实与否为主，参照各家考据所得的结论，择善而从，不再纠缠于繁琐考证与枝节分歧中。这就是我们撰写此书的基本态度。

^① 《中国禅学史》系苏渊雷生前与沈诗醒共同研撰之课题。惜未竟稿。《早期禅法》为该书的第一编。原载《华东师范大学学报》（哲社版）1996年第二期。

我们将从辩证看待事物的立场出发,在以下各编章节中爬梳整理,平心而论,以求更好地推动这一学科的发展,期在国际文化交流的大业中,略尽作为中国人应有历史使命感的微薄贡献。

第一编 早期禅法

第一章 源头活水

禅之初,系出印度最古老的《吠陀经典》。一部原始典籍,不仅揭示了古印度文明史的序幕,同时也标志着宗教史上所具有的划时代意义。

思想的神速与时空的转逝,就像一对孪生兄弟。我们无法将“念头”作为计算单位,由刹那刹那累积的思想确定在一个时空点上。因此,我们需要历史学家和考古学家,把前人已经核查的知识和记录,再转告我们。

第一节 古老的文献

很难想象,古印度的自由先民,是否太沉湎于超越时空界限的思考,因而忘了给《吠陀经典》留下时间的记号。

幸亏,在波加兹科易(即今之土耳其的安卡拉附近,古为赫梯国都哈图斯所在地)和小亚细亚、西亚等其他国土上,发现了公元前十四世纪的某些泥板文书,从中找到一些有关被冠以雅利安君王的贵族们,如何祈求因陀罗(雷雨之神)、密多罗、伐楼拿、纳萨蒂亚(均为太空之神)诸神,为他们所订的契约做见证人及保护人等记载,才旁证了《吠陀经典》,肯定为公元前一千三百年前的古文献。

《吠陀经典》所载,多为赞颂神明的歌曲,包括祭祀咒语、祈福消灾等内容,是雅利安民族所崇奉的圣典。在概述这一圣典之前,有必要叙述一下,这个民族,是怎样成为印度远祖并孕育出印度文化的。

且不说印度河流域土生土长的先民,是如何听凭大自然的安排,在那里生活着。让我们看看,这个来自希腊人称之为“印度”的国家,它所包含的最早文明,是怎样在印度河流域这个次大陆平原的摇篮里诞生的。

约在公元前二千一百八十七年时,中亚细亚阿姆河附近,曾出现过一次民族大迁徙,使原栖息于那一带的雅利安人开始四处流动。他们中一部分进入波斯领地;一部分远征西方及欧洲,成为欧洲的祖先;一部分则

南下印度河，留居在今称之为“旁遮普”的地方。

这一古老的民族，素有天性活泼又善思索，崇尚自然且富想象等特征。自从移居印度河畔后，也许是受地理环境、气候条件乃至当地人文风俗的影响，在生活方式、性格特点上都发生了变化。与原来相比，他们更偏于沉郁冥思，静观省察。因而出现了一方以追求高深莫测的宗教哲学为乐；一方以苦行寡欲求得自我解脱为目的；一方则以及时行乐享尽人生诸欲为趣向。因此，导致雅利安人及其后裔，盛传自己民族独具风格的《吠陀经》。约在公元前二千年至公元前一千四百年间，形成了“前吠陀时代”。

“后吠陀时代”的划分则约自公元前一千四百年至公元前七百年。

“吠陀”一词，古译为“明”，今义为“学”。此书流传民间，倍受礼敬，因此，词义亦转为“圣典”。

前吠陀时代，印人所信奉的圣典共分四部：

一、黎俱吠陀。此集有一千零一十七篇（一说为一千零二十八篇）颂诗，因多为祷颂天神，故称“赞颂明”。它是全经的主干，由此化出“娑婆”和“夜珠”二部。

二、娑婆吠陀。其中篇什大多来自黎俱吠陀，而依“须摩祭祀”以序次第。主要歌唱诸神，故称“歌咏明”。

三、夜柔吠陀。因内容多为祭祀仪式中的歌诀，故称“祭祀明”。它与“娑婆”，同为祭祀之重要典籍。

四、阿闍婆吠陀。因其着重祈福禳灾等内容，故称“禳灾明”。

五、吠陀中的“阿闍婆吠陀”，从时间上看，虽较晚集成，但以其内容之鄙陋，多咒语，信魔鬼等，相对于黎俱吠陀中歌颂崇拜神祇来说，显示得朴拙，当推“阿闍婆”比“黎俱”来得更古。然而，也有人认为：“黎俱”代表雅利安人的宗教信仰，“阿闍婆”则表达了土著人的思想。这在无从考证的情况下，不能说是不可能的。

“后吠陀时代”，印人所崇尚的，乃是基于圣典而创立的圣书，即《梵书》、《森林书》、《奥义书》等。

“吠陀时代”，大致经历了这前、后两期。

前期，印度人由着重对四吠陀的虔信，转而对主要解释吠陀圣典与祭祀关系，其中包含象征意义的《梵书》（一称《婆罗门书》），及其尾部专讲祭

祀仪式、传授方法的“森林之书”的推崇。

后期，印度人则偏于以思辨方式，对《吠陀经》、《梵书》、《森林书》作进一步阐发所产生的《奥义书》，非常热衷。其书影响之大，不仅推动了“吠陀”学风的向前发展，而且形成了“哲学思辨”的新风尚。

第二节 原始禅观

《森林书》，以书内蕴有的深义密意，须在森林寂静之中，由熟谙“祭仪明”等的“明师”口传亲授而得名。

此书，在后出《奥义书》富有哲理性的推阐下，很快得以发扬光大。它不但作为森林神秘内典而流传民间，更作为深化修行功夫的理论依据，透过《奥义书》而大得人心。

如果说，《森林书》是印度禅之泉眼，那么《奥义书》堪称印度原始禅观之泉流。

《奥义书》，约为公元前六、七世纪的产物。全集有九卷，共计六种。它除了汇集吠陀时代许多思想流派的概念，记述有印度祭祀活动和修行生活的情况，反映当时种姓阶级制度下，有关教育文化、民间风俗等现象之外，特别注重对宇宙本源与人的本性，从哲理上加以探讨和实践上加以总结，标举“梵我合一”、“静虑禅定”、“轮回解脱”等等。它那丰富的思想内容和庞大的理论体系，在当时印度上层社会引起很大反响；并被学术界视为印度哲学史的真正开端。各种学派禀承《奥义书》的旨意，因而自成一格。

当时，出现最有代表性的“声论”、“吠陀论”、“因明论”、“胜论”、“数论”及“瑜伽论”六大学派，其中以“瑜伽”的“相应”一说，最合乎并总括初期“禅那”，即由“静虑”而臻人神冥契的境界。

由于那一时代，“观法”受到普遍重视，“禅那”乃至“瑜伽”在先后成为一种学语的同时，起着主导人心的作用。婆罗门因此首依由《吠陀经》衍生的《梵书》（又名《婆罗门书》）而立教，为其信徒规定了人生必经的四阶段：其一，为少小离家，谒师习经的梵志期；其二，为长而回家，娶亲理家的户主期；其三，为壮年入林，潜心修道的森居期；其四，为清静度日，乞食为生的苾芻（即比丘）期。

在这四期生活中，以第三期隐居森林，诵读《森林书》和《奥义书》，然后凝神息虑，沉思冥想，静入禅定，逐渐成道为重要时期。

虽然这教规,并非唯一使人完满地彻悟人生、宇宙真理之正道,但经过这一凝神息虑、静坐入道的过程,却由此加深了对圣典奥义的理解,遂成为风靡于世,众皆乐意仿效的法门。直到公元前六世纪释迦牟尼诞生,以至佛教的创立,那被奉为古老传统的原始禅观,非但未被抛弃,反经多方采纳,沿用迄今。这不能不引起我们的重视。

第三节 初禅世界

如前所述,由“观法”进而“禅那”乃至“瑜伽”,这是基于静态从外观、内省,到内外相应的统一。

“相应”一词,在梵文中叫做“瑜伽”(Yoga)。

“瑜伽”在《黎俱吠陀》中的原始意义为:给牛马套上之轭。后引申为“自控心识”。它作为人们息虑凝心、自控意念的修行悟性之道,早在远古时的印度,就普遍流传。

“瑜伽”(一作“瑜”)。男声呼曰“瑜伽”,女声呼曰“瑜祇”(Yogin)。“瑜伽”包括修行者与修行道的相应共有五义:

- 一、与境相应;
- 二、与行相应;
- 三、与理相应;
- 四、与果相应;
- 五、与机相应。

“与境相应”,就是说不违常规的情况下,对一切事物本质的体认。“与行相应”,是说通过习禅,入定生慧而得观行一致。“与理相应”,是指禅定与教理,即由安非安上,立二谛理的融会贯通。“与果相应”,乃是观行者与所证无上菩提道果的统一。“与机相应”,无非是得果既圆,利生救物,赴机应感的药病相应。

在这五义中,不论显密,大多取“理相应”和“行相应”。“理相应”,在于法与相的应称,所以谓之“唯识之瑜伽”。“行相应”则着重于观与行合一,故唯以禅定为相应。据此,“瑜伽”虽具五类相应,而实际上是以“禅定”为要。

所谓“禅定”,简言之:“一心观物为禅,一境静念为定。”若想获得定境三昧,习禅为先。习禅为入道之初。与禅道相应者,即是观行应理之人。

“观行应理”,从禅到悟,尽管万变不离其宗——无非是对宇宙人生真

理的认识,但法门各有差别,程度也有浅有深。

不管怎样,对于“观行人”或“禅者”来说,静坐(即禅坐),是叩启一切法门的的第一步,也是从此逐步进入人生最高境界的必修之课。“定”从“戒”来,所谓“戒”,乃是戒人世间诸如贪瞋痴等一切永无止境的欲望。“慧”由定生。这个“慧”字,并非指一般的小聪明,而是指在定境中灵光一现所得的大智慧。“定境”必自“静坐”起。所以万法殊途,同归于一个“坐”字。

坐,有各种姿态,据传不下九十六种之多。兹专举“禅坐”为例。“禅坐”,通常采用七支坐法,^①简称“结跏趺坐”,俗谓“盘足坐法”。

结跏趺坐,是习禅者的一种坐法。它在各种坐姿中,算最安稳又不疲乏。据说这是“禅坐取道法坐”,那番威仪,魔王见之,也会心生恐怖。

然而,通过禅坐,凝神息虑,使心定此一境,远离散动,随后进入“四禅四定”。此不过是习禅中的初级阶段,尚未出世间法。

诸如《森林书》中常常提到,自来说“禅那”有两种,一谓念梵,二谓念象征。那时的婆罗门视“大梵”为至高无上的神,因此,习禅的方法也可以想念大梵、神我为根本,而最后进入梵我合一的境界,正如《弥勒奥义书》中所说:“心念既止寂,遂有极乐现,自体即明证,此即是大梵。”

如此禅法,从根本上考察,还没有脱离原始状态。至于《大梵点奥义书》、《声点奥义书》、《甘露滴奥义书》、《瑜伽真奥义书》、《诃萨奥义书》、《商枳略奥义书》、《慧剑奥义书》、《禅定点奥义书》等,所涉种种瑜伽观行之法或禅法,更可见不外离开古老印度祭坛后,在祭仪唱赞、口诵密传基础上的晋升。

如果从此出发,来看在当初特定环境下已得禅定功夫者,完全可能仍处于烦恼未断,非无所求的有漏禅定之中。即使是已得内道外道共修之“四禅定”,亦不例外。

因为这禅法,就因果而言,前者在超越欲界之惑网,后者是生于色界,

① 七支坐法,指在禅坐时必须注意肢体的七个要点。如:一,双足跏趺(若双盘不行,单盘、散盘,或因人而异,释“如意坐”、“金刚坐”、“狮子坐”、“菩萨坐”等均可);二,脊梁直竖;三,两手重叠,手心向上,大拇指轻轻相拄,圆结在丹田下面,平放在髌骨部分;四,双肩稍张,使其平整适度,不可沉肩耸背;五,头正,后脑稍向后收放,前颞内收;六,双目微张,似闭还开,视若无睹;七,舌头轻抵上腭。

且为生成诸功德所须依赖的根本，所以“四禅定”又叫“本禅”。

本禅分初禅、二禅、三禅、四禅。

初禅的前行，有粗住、细住、欲界定、未到定。其后正禅，具八触十功德。

二禅，是屏弃了初禅的觉观，了却色界四大转换，无“八触十功德”的境地。

三禅，是屏弃了二禅的喜受所得的境地。

四禅，又是在屏弃了三禅的乐受后的提高。

就四禅的总体来说，它们又有十八支的分别。十八支中，初禅五支为：觉支（导支）、观支（伺支）、喜支、乐支、一心支（定支）；二禅四支为：内净支、喜支、乐支（指轻安乐）、一心支（定支）；三禅五支为：舍支（指行舍）、念支（即正念）、慧支、乐支（意识之乐）、一心支（寂然在定）；四禅四支为：不苦不乐支（即中受支）、舍支（舍第三禅之乐受）、念支（念下地之过、自己之功德长养）、一心支（犹如钟和清水）。

由于在修行过程中，需要十八功德法来支持禅，所以这简称为“支”的功德，其实也就是习禅的“加行力”。

第二章 禅路历程

经过漫长岁月，印度禅终于远离吠陀时代的祭仪传诵法和静坐念想法等原始状态，凭藉婆罗门的创教立派而渐渐发展起来。到公元前七、六世纪，释迦牟尼诞生之前，整个印度，不论在思想学术界，还是在社会生活的各个领域，都出现了前所未有的新气象。因此，禅法在被不同教派的运用中，相互补充，逐步完善起来。

第一节 佛诞之前

公元前七世纪，约当《奥义书》的盛行期。虽然《奥义书》在形式上，仍系婆罗门思想的正统产物，但由于受时代气息的影响，在内容上却早已突破界限，而出现了带有一反“正统”的自由思想倾向。新兴的文化思潮，冲击着婆罗门教一贯奉行“吠陀天启、祭祀万能、婆罗门至上”的三纲领，动摇了历来以婆罗门贵族文化为中心的霸主地位。因而导致了在实践上，以苦行为修持手段，在思想上则是反吠陀的沙门团体的出现。

这些团体，包括婆罗门在内，有九十六种之多。其中，以外道六师著

称的是：

一、阿耆多·翅舍钦婆罗，系顺世派的先驱。他的主张是建立在朴素唯物论的基础上，认为世界存有地、水、火、风四大元素，人由这四种元素构成，并随着身体的坏死而灭亡。

二、珊闍耶·毗罗胝子，系不可知论者。他的主张是建立在否认客观事物的真实性，提倡一切皆不可知；并以踏实修定，求真智慧。

三、末伽梨拘舍利，系邪命外道之祖。他的主张是建立在否定业报轮回的无因论上，认为构成生命的要素，有灵魂、地、水、火、风、虚空、得、失、苦、乐、生、死十二种，此乃维持生命的实体。

四、婆浮陀·伽旃那，系邪命外道之一。他的主张是建立在心物永不消灭的世间常存论上，认为生命由地、水、火、风、苦、乐、命我七种要素组成。

五、富兰那迦叶，系邪命外道另一派。他的主张是建立在善恶之业对因果报应无作用论上，认为道德的善恶行为并不能带来善恶之果报。

六、尼乾陀若提子，系邪命外道又一派。此名是耆那教祖的别称。他的尊号为“大雄”或“胜者”。他的主张是建立在“命及非命”的二元论上。通过运动的条件、静止的条件、虚空的条件、命我、素材五种有聚来说明一切的。

他们的解脱法门，有去欲，恶不善法，有觉有观，离生喜乐观入初禅，便是解脱。或者灭觉灭观内主，一心无觉无观定生喜乐，谓入二禅，便是解脱。又除念、舍喜、住乐、护念一身、自知身乐，谓入三禅，便是解脱。或乐灭苦灭、先除忧苦、不苦不乐、护念清净，谓入四禅，便是解脱。有修无有处定，即是涅槃。或修非想非非想定，即是解脱。此外，依瑜伽解脱成一时风尚的，《大林奥义书》有云：

“如人知神我而悟我即彼（指神我即大梵），尚有何欲爱令彼囿于身？此即诠瑜伽义。瑜伽义在相应，明‘梵即我’之秘可得自瑜伽也。夫离欲（瑜伽义亦作相离）静寂，专在治心；瑜伽之学也。毁形残生者在治身，苦行之说也。自其上者言之，则治身即可治心，瑜伽即苦行之一。等而下之，则苦行偏于外仪，乃戒之事，为禅之外行。瑜伽精于内观，乃定之事，乃智之基本。苦行者去欲受戒，其事已足，而沙门婆罗门乃有竞鹜新奇，意在骇俗，

食他信施以谋生活者。”

耆那教作为苦行沙门之一，以其提倡并恪守“不杀生、不妄语、离不与取、不邪淫、无所得”五大誓约，颇享盛誉。其势力范围之大与影响之深远，无论今昔，都足与婆罗门教（后为印度教）相抗衡。

大雄生于释迦牟尼之前，同属刹帝利种姓，同为王子。三十岁时，他远离红尘，出家修行，以一个裸体苦行者的身份，云游东印度好几个国家。经过十二年的苦修实识，到第十三个年头，他终于在东印度一个鲜为人知的林外河畔，禅坐静虑而得到心灵最高智慧的觉悟，从原有束缚中解脱了出来。

得道后，大雄云游各地弘教，达三十年。他强调，唯有抛弃并包括衣服在内的一切外物，才能达到完全脱离羁绊的境地。唯有严守教律，遵循他们认定的正信、正行途径，灵魂就可以免于轮回而达到清静有福的境地，这也就是耆那教徒所渴望达到的目标。

耆那教以其苦练修禅所得道果，较之婆罗门教自称：只须拜神诵经，即可使魂归宇宙本体之梵天的“顿悟禅法”来说，只能居于“渐证禅法”的名下了。事实上，婆罗门教的种种禅法，也并没有超尘出世，彻证真如实性，如“四禅定”等便是。

第二节 释尊时代

这是一个在思想上各抒己见，在修行上各持己法，在教派上各立门风的时代，也是印度新旧文化，随着摩揭陀王朝的崛起，而相互激荡，相互消融，同时异化的时代。

在这非常时期，从佛陀的诞生到佛教的创立，因而为以后的印度历史，增添了光彩。

释迦牟尼，大约生于公元前 566 年（有关释尊前生卒年代问题，不下七十种分歧。这里采用印人所著《高级印度史》中的说法），是尼泊尔境内迦毗罗卫国净饭王太子，名叫乔答摩·悉达多。释迦牟尼一名，则系后来释迦族人对本族“能仁圣贤觉悟者”的尊称。有关他的神奇传说，留下不少文字记载。兹就部分事迹，略述一二。

据说，他一降临人世，便有自行七步，举右手，指天作狮子吼：“天上人间，唯我独尊”的瑞异出现。言罢，恢复常态如一般婴儿。悉达多太子，在宫中渐渐成长起来。他属刹帝利种姓，并没有越出婆罗门专制下前三种

姓人所必须奉行的“人生四期”的规定，而经历了“梵志期”和“户主期”。只不过他的“梵志期”，大多是在宫内度过。直到有一天，四方巡游，目睹人间疾苦惨状，遂动出家之念，以求解脱之道。

至于何年出家，众说纷纭。如果按照惯例，他在人生的前期已过了“梵志期”和“户主期”，并生有一子名罗睺罗，那么说他二十九岁出家的可能性就比较大。

释迦牟尼出家之后，首先游访毗舍离城内跋加婆仙人的苦行林和其他城内的苦行林。接着来到王舍城，谒拜阿罗逻加蓝仙人，从他修习梵行，坐禅入“无所有处定”，但穷尽诸师所证约之道，感觉并未抵达真解脱门，便转到郁陀迦罗摩子仙人门下，继续习禅，进入“非想非非想处定”。然而这些法门终未脱离世间，而至真解脱门。释迦因此结束了六年的苦行修禅生活，独自来到尼连禅河（今利拉詹河）的溪流中沐浴净身，接受牧女的乳糜之供；康复后再到今为菩提伽耶的地方，于一棵毕钵罗（即菩提树）树下结跏趺坐，静心正念，发大誓愿：“我今若不证无上大菩提，宁可碎此身，终不起此座！”经过冥思默照达四十九天，他终于证得无上菩提，彻悟了宇宙人生的真谛，实乃“缘起性空”、“性空缘起”顺逆四字。由此明白“诸行无常，诸法无我，寂静涅槃”这三法印的道理，堪称叩启了真解脱门。

在这扇门内，释尊宴坐树下先除五盖，次第证入四禅，继而由定而通，得宿命、天眼，他心等智，现量遍观自他生死流转的历程。然后依缘起法，逆顺观察生死流转的因果，从果溯因，发现无明乃生死之源，更以智慧返照，断无明尽——至此，天色将晓，释尊与启明星，心星朗照，霍然悟明，得无上正等正觉。

这一过程，使释尊由禅思至无禅思而成佛，成佛的经验为启迪众生的心智开方便门，因而又成了佛学之源。他的学说思想基础是由定生慧，依“止”修“观”，在四禅寂定心中内观，一心缘起。通过修世间的“止”，达到修出世间的“观”，进而获般若智慧。像这样因定生慧，止观双运的佛法，之所以被佛门诸乘各宗奉为修习定慧之禅的准则，实是它有比诸外道高明之处。

在佛门“戒定慧”三学中，定学指修色界四禅等，慧学中的思慧、修慧，多分为坐禅中修观所摄，故定慧，常被视为止观的同义词。戒学，则可为定学的加行。这“戒定慧”三学，统摄了瑜伽五义，使释尊所开创的佛门禅

法,不仅继承、吸收了古印度的原始禅观与传统瑜伽,而且在这基础上大大加以发展,把世间禅推到了“出世间禅”的高度。如《杂阿含》中记述释尊所传“四念处”、“不净观”、“数息观”、“十六特胜”、“十遍处”、“念佛观”、“四禅八定”、“四无量心”、“六通三明”、“空无相无作三昧”等多种禅法,其内容之丰富,体系之严整,绝非同一时期之外道禅法所可比拟。这完全是释尊善于综合运用各家之长,在借助对治心法的实践过程中,注重智慧开发的缘故。

第三节 拈花宗旨

通常,人们都奉释尊为佛门教主或创始人,但实际上,按照现有文字记载,在释尊之先就有不少关于千佛的说法。因此严格地说,释尊并非佛门始祖,而是继前佛之后续成的一位佛门“改革家”和集大成者。在他成佛前,可以说印度是没有完整的禅学系统的。自他成佛起,印度便有了“释迦如来佛”。在他灭度百年后,更有按他生前学说思想次第结集而成的佛学三藏和包含其中的禅学典籍。

印度民族,素以口传密授、师徒相承来维持他们的文明史的,这在佛门禅家中,同样没有摆脱传统习惯的影响,而各有道统。因为心与心的传承,比起缺乏时间观念的文字记录往往要来得可靠得多。所以我们只能参照各家的文字,在特定范围内,尽可能作出合理的论述。

有关释迦“如来禅”之精神实质的体现,即在于“拈花宗旨”。

所谓“拈花宗旨”,说的是,释迦在入灭前(公元前486年),一日在灵山万众法会上,因大梵天王奉献“千叶妙法莲金光明大婆罗花”,请示无上大法,释迦遂拈花示众,时众皆默然,唯摩诃迦叶破颜微笑,深喻其义,故得传正法眼藏的故事。

这则故事,原载《大梵天王问佛决疑经》,向未入大藏经,也未被其他佛经收录。据说,唐末来华的日本留学僧圆仁慈觉法师,见此经后即抄回日本,秘藏于某寺内达三百年之久,由于蠹蚀脱页,后把残余收归日本《卮续藏经》的“补遗”编中。

释尊付法摩诃迦叶的记载,最早见于《大般涅槃经》卷二,在三十六卷本、四十卷本中。从禅史资料来看,宋代以前没有“拈花微笑”的记载。即使在五代南唐中主保大十年(公元952年),由泉州招庆寺静二禅德所编现存最古的《祖堂集》中,也只有引自《涅槃经》载付法一事:

“尔时，世尊欲涅槃时，迦叶不在众会。佛告诸大弟子：‘迦叶来时，可令宣扬正法。’‘吾有清静法眼，涅槃妙心，实相无相，微妙正法，付属于汝，汝善护持。’并敕阿难嗣二传化，无令断绝而说偈曰：‘法本法无法，无法法亦法。今付无法时，法法何曾法。’”

时隔五十年，始有《景德传灯录》问世，稍后又有《天圣广灯录》、《建中靖国续灯录》、《联灯会要》、《嘉泰普灯录》，相继出现，至南宋释普济出，将前“五灯”汇为一编，删繁就简，厘定成二十卷本的《五灯会元》，流行迄今。这段“拈花微笑”的文字，才广为人知。《五灯会元》中载：

“世尊在灵山会上，拈花示众。是时众皆默然，唯迦叶尊者破颜微笑。世尊曰：‘吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，付嘱摩诃迦叶。’”

又“世尊至多子塔前，命摩诃迦叶分座令坐，以僧伽梨（僧人三法衣中最大一种百衲外复衣）围之，遂告曰：‘吾以正法眼藏密付于汝，汝当护持，传付将来。’”

按文字记载，《祖堂集》引用《涅槃经》中的一段与《五灯会元》中的内容比较，显然前一段文字录有三个时空点发生的事，即①迦叶不在法会时，释尊当众宣布，他人灭后的依止法人为迦叶；②字面上虽未注明释尊付法迦叶时是否亲授面受，但实际上“吾”与“汝”两个人称代词，便可说明当时付法情况；③是敕阿难嗣二传化。

再看后一段文字所录，除了①释尊亲自付法迦叶；②并以“僧伽梨围之”，来证已付正法眼藏并嘱迦叶“护持，传付将来”外，还有一点，就是“拈花微笑”。至于“敕阿难传化”，在《五灯会元》中文字与《祖堂集》相同。所不同的是：世尊说偈已，复有告迦叶一段文字：“‘吾将金缕僧伽梨衣传付于汝，转授补处，至慈氏佛（弥勒）出世，勿令朽坏。’迦叶闻偈，头面礼足曰：‘善哉！善哉！我当依敕，恭顺佛故。’”

如果将《五灯会元》中的记录，梳理一下，足见释尊付法迦叶的故事，似较完整，也较易为人接受。而“拈花微笑”的公案，不论禅书记载有所出入，作为“传说”，也就不必追究了。

所谓“教外别传”，是指“不立文字”、重在“心印”的心宗。释尊之所以“拈花”以示“无上大法”，是因为尽虚空、遍法界，芸芸众生，森罗万象，无

不都在各各透露四时消息，莫不一一都在转大法轮，演说妙法，包括这一朵莲花在内。他之所以付法迦叶，是因为非修证至实相无相境地的人，是无法对他的“拈花”旨意，有所领会的。既已心心相印，一脉相通，任何言语显为多余，在无声的默照之中，于寂静的妙乐之中，智慧之眼即藏于修证的正法之中。而这证悟的“涅槃妙心”，即便极尽天下之语言，又怎能表达于万一？其所以秘而不宣，并非有不可告人之处，实因未证无上菩提之人，与觉者之间，不可能直接感通，心心相印也。

总之一句话：“拈花宗旨”也就是旨在这—“心印之法”。