无诤之辩

印顺法师

卷001

评熊十力的《新唯识论》

一 引言

熊十力先生的《新唯识论》，属于玄学的唯心论。发挥即寂即仁的体用无碍说，诱导学者去反求自证，识自本心。在玄学的领域里，自有他的独到处！辨理相当精细，融通；特别是文章的宛转，如走马灯，如万花筒，不惜絮絮的重说。满纸的恳到语，激发语，自称自赞语，确乎是「苦心所寄」！

《新论》（《新唯识论》简称）的「融佛之空以入易之神」，虽未能确当，但有两点是值得同情的。一、「行业」与「空寂」，为佛法两大论题。依行业而有流转与杂染，依空寂而有解脱与清净。在近代学者的著述中，能尊重此义，极为难得！二、关于儒、佛，《新论》不说三教同源，不说儒、佛合参，不说「真儒学即真佛学」；关于空有，不说空有无诤，不说「龙树无著两圣一宗」。虽仍不免附会，但自有常人所不及处。

《新论》自以为「以真理为归，不拘家派」；「游乎佛与儒之间，亦佛亦儒，非佛非儒」。其实，「融佛之空以入易之神」；「大易其至矣哉！是新论所取正也」。本意在援佛入儒，扬儒抑佛，不出理学者的成见。却偏要说「本书于佛家，元属造作」；「新论实从佛学演变出来，如谓吾为新的佛家，亦无不可耳」！这种故弄玄虚，难怪佛门弟子要一再评破了。老僧长夏无事，也不妨来评点一番。

二 佛法与玄学

《新论》以「即用显体」为宗。以为「万变不穷的宇宙，自有他的本体。不承认他有本体，那么，这个万变的宇宙，是如何而有的」？「宇宙如何显

现，是需要说明的。我们于此，正要找得万化的根源，才给宇宙以说明。否则，不能餍足吾人求知的愿欲」。《新论》「体用说」的根本假定，根源于满足求知的愿欲，为了给宇宙以说明。然而，释迦说法，不是为了如何说明宇宙，如何满足求知者的愿欲。相反的，遇到这样的玄学者，照例是默然不答——「无记」，让他反躬自省去！

释迦见到了众生的自相残杀，人生的困恼苦迫，于是乎出家、成佛、说法。佛法的动机，不外乎为己的「出离心」，为他的「悲愍心」。所以释迦的教化，不是为了少数玄学者的玄谈，而是普为一切众生的依怙。依佛法，此现实的苦迫，惟有从察果明因中，正见苦迫的原因何在，而后给予改善，才能得到苏息。所以佛法的中心论题，不是本体论，而是因果相关的缘起论。不仅世间的因果如此，就是无为涅槃，也是从依彼而有必依彼而无的法则，指出「此无故彼无，此灭故彼灭」的。即大乘极唱的本性空寂，也从缘起极无自性中深悟得来。依缘起而现为缘生，明事相与事行；依缘起而体见寂灭，即显实相与理证。佛教的缘起论，不落有无、常断等边见。彻上彻下的，即俗即真的，极广极深的。不拘于事相，不蔽于理性，被称为「处中之说」。

佛法说涅槃，说空寂，不是以此为宇宙本体，以满足玄学者的求知欲，是深入缘起本性而自证的。释迦对须深说：「不问汝知不知，且自先知法住，后知涅槃。」不依缘起因果的法住智，是不能悟入空寂的。所以，「不依世俗谛，不得第一义」。佛法的根本体系，即依缘起因果以明现象，也依之以开显实相；依之成立世间的增进行，也依之以成立出世的正觉行。如离此缘起中道的教说，即难免与神学同化，然《新论》并不知此，离开了因果缘起，说本体，说势用，说转变，说生灭，以为「不可以常途的因果观念，应用于玄学中」。一般经验界的见地，是不曾离去根本的自性妄执，不能悟入法性。然而离却现实人生经验的一切，如何能方便诱化，使之因俗而契入真性？又如何能契真而不违反世俗？《新论》只是神学式的，从超越时空数量的「神化」，说体、说用、说变、说心。用「至神至怪」，「玄之又玄」等动人的词句去摹拟他，使人于「恍恍惚惚」中迷头认影。《新论》虽相信佛教古德确能体见法性空寂而不是情见的，但不知佛门的体证空寂，不是玄学

式的，恰是《新论》所反对的——从缘起（因果）的相依相反，观缘起本空而离见自证的。《中论》说：「能说是因缘，善灭诸戏论。」离开缘起论，即违反世俗；离却世俗的胜义，不外乎情见的猜度！神化的玄学者，对于缘起论为中心的佛法，不能了解，缺乏同情，原来并不希奇！

无本体论者批评本体论说：「本体，只是观念论者好弄玄虚，而妄构一个神秘的东西来作宇宙的因素！」《新论》说：一般玄学者，「总不免把本体当做外在的事物来推求。……立论皆出于猜度，要非本于自证，与吾侪所见自是天渊」！《新论》的本体，自以为不是猜度的，是「反求实证相应的」；与一般玄学者，「只其介然之明，不胜其情见之蔽，终自组成一套戏论」，大有不同。自以为「具眼的人，自当承认我这种看法是没有错误的」。但依佛法看来，作为万化根源而能给宇宙以说明的本体，不管是向内的，向外的，一切都是情见戏论的产物——神之变形。

玄学者，为什么要找到万化的根源来给宇宙以说明？为什么会「妄构一个神秘的东西来作宇宙的因素」？这并不从玄学的神悟得来，而是根源于现实经验及其错乱。凡是现实的存在者——即缘起的存在，必然的现有时间的延续相，即前后相。由于不悟时相前后的如幻，因而执取时相，设想宇宙的原始，而有找到万化根源的愿欲。原来，众生与世间，有著根本的缺陷性、错乱性，即在众生——人类的认识中，有一种强烈的实在感，虽明知其为不真确的，如水中月，如旋火轮，但总还觉得是如此如此的。这种强烈而朴素的实在感，即乱想的根本——自性见。依此自性的实在感，成为意识的内容时，如从时间的延续去看，即是不变的：不是永恒的常住，即是前后各别——各住自性而不变的中断。如从空间的扩展去看时，即是不待他而自成的：不是其小无内的小一——即成种种便是其大无外的大全。由于实在感而含摄得不变与独存，即自性的三相。在知识愚蒙的，索性把一切都看为真实、不变、独存的，也无所谓神学与玄学。由于知识经验的进展，虽逐渐的发现到现实的虚伪性、变化性、彼此依存性，但由于自性惑乱的习以成性，很自然的会想到超越于现象——虚伪、变化、依待之上的，含藏于现象之中的，有「这个」（本体等）存在，是真实、是常住、是独体，依「这个」而有此

宇宙的现象。

由于不觉时间的幻惑性，所以有寻求宇宙根源的愿欲。明明是人类自己在那里创造宇宙，构划宇宙，却照著自己的样子，想像有真实的、常在的、绝对的——独一自在的神，说神是如何如何创造宇宙。等到思想进步，拟人的神造说，不能取得人的信仰；但是万化根源的要求，还是存在，这才玄学者起来，负起上帝没有完成的工作，担当创造宇宙的设计者。玄学者不像科学家的安分守己，知道多少，就是多少，却是猜度而臆想的，或在执见与定境交织的神秘经验中，描写「这个」是超越现象之上的，或是深藏于现象之中的。凭「这个」本体，构想宇宙的根源，这不但玄学者的知识欲满足了，神学者也得救了！

佛法确认此现实的存在是缘起的，是无自性的，是无常的，是无我的。缘起法现有前后、彼此、因果等等，世间即是如此如此的；但不能作为实在性去理解，实性是不可得的。如时间，现有前后相，但加以推究，如前而又前，落于无穷的前前中；无穷，即否定了最初的根源。反之，如前而又前，到达前之边沿，但这还是否定了时间，因为时间是永远向前伸展的，没有以前，即不成为时间，也即不成其为存在了。时间如幻，而众生为自性见所乱，不能不要求万化的根源。《新论》的「神化」，虽说不能以时空的观念去理解，但这「至神至怪」的「神化」，一翕一辟，于是乎「始凝而兆乎有」。「推原万物之始，其初凝也，亦不外流行猛疾所致」。宇宙是这样的从至无而始有，何尝离得了时间的情见？真的超越时空，还谈什么万物之原始？佛法确见此时间的惑乱而不可究诘实在性，所以只把握此现实身心的事实，如何去改善他、革新他。用不落玄谈的态度，说「众生本际不可得」，截断一切的葛藤络索。至于找求万化的根源，那是戏论者的闲家具，让神学者与玄学者去创造、说明。

三 入世与出世

《新论》不满于佛家的出世人生观，以为「佛家毕竟是出世的人生观，所以于此性体无生而生之真机，不曾领会，乃但见为空寂而已」。「佛家语

性体，绝不涉及生化」；「只是欲逆遏生化以实现其出世的理想」。《新论》虽以为佛家确是有所证见的，但终于说：「佛家原期断尽一切情见，然彼于无意中，始终有一情见存在，即出世的观念。」

佛家的空寂，确乎与出世有关，如不能出世，那里会发明非一般玄学所及的空寂！出世或者恋世，这由于时代、环境、个性不同，本是不能强同的。恋世，也许有他的长处；出世，也未必如《新论》所见的「根本差谬」。

儒家的文化，代表庸众的人生观，缺乏出世思想，局限于平凡的浅近的现实。代表庸众心境的儒家，于天地间的生生不已，虽也感到「天地不与圣人同忧」；虽然终究是不了了之——未济，但到底倾向于生之爱好，觉得宇宙间充满了生之和谐，一片生机！因此推想到拟人——有意的天或天地，于人有莫大的恩德，歌颂为「天地之大德曰生」，也有说「上天有好生之德」。于是物种的「仁」，被解说为道德的根源，即生生之机了。

老子的观点即不如此。他说：「天地不仁，以万物为刍狗。」万物的产生又灭亡，存在又毁坏，一切在如此的过程中。假定天地有心，那确乎未免残酷！老子不满现实，即有些出世思想，所以说：「吾有大患，为吾有身。」由于不满现实而来的出世倾向，也并不希奇，孔子在心境不顺时，也会想到「乘桴浮于海」的。

从法尔如是的缘起法界看：儒与道，可说各有所见。儒者欣赏那生生不已的生机，所以说「仁」；老子领略到灭灭不已的杀机——「天发杀机」，所以说「不仁」。这都是经验于现实的不同观感。现实即是如此：有生也有灭，有爱也有恨，有和平也有战争。歌颂生生不已而以仁为本体的理学者，可以说：有所见而有所不见。

依《阿含》来谈谈佛法：在如实的自证中，世间与出世，都是闲话。在一般心境，安于现实的世间，不满现实的出世，都是情见。爱著世间是「有爱」，厌毁世间是「无有爱」。佛家从出世的情见——涅槃见中，开发出「空相应缘起」的智见。真能有所契合，应该不但是出世，而更是入世——不是恋世的。佛家说「缘起」、「缘生」，并不歌颂生生不息的至德，生与灭

是平等观的。由于从无限时空——流转不已去观察，觉得世界是成而又毁，毁而又成；众生是生生灭灭，哭哭笑笑，忽进忽退，相爱相杀：如此这般的「恒转」下去，真是莫名其妙的大悲哀！于此有彻底的觉悟，所以生出离心，生悲愍心。这可以说：天地虽不妨无心而成化，圣人却不能不与众人同忧！

论到出离，佛家从「生者必灭」而「灭不必生」的定律，确信苦痛有彻底解脱的可能。所以说了「此生故彼生」，即反过来说「此灭故彼灭」。对于苦迫的世间，称此解脱为出世。佛家的出世，不是出家，多少在家的佛弟子，有家庭，有职业，凡有所证会的，不一样就是出世吗？也不是到天国，乘桴浮于海，解脱的圣者，还是在这人间的。也不是死后，是现「身作证」的。所以，出世并不如《新论》所想像的。是以信、戒为基，正觉甚深缘起，不但通达因果的秩然有序——法住智，而且悟入缘起的性自寂灭。由于正觉现前，情见与业习的治灭，开拓出明净心地，不为世法——苦乐等所惑乱。有此正觉，行于世间，才能释迦那样的如莲华而不染，迦叶那样的如虚空而不著。如此的出世，似乎不可以呵毁。否则，《新论》所标揭的「自证相应」，先该自动取消！不是这番出世的人生观，《新论》从那里去发见空空寂寂的穷于赞叹！儒家能有此一著吗？至于无余涅槃，是「离欲、灭、息没已，有亦不应说，无亦不应说，有无亦不应说，非有非无亦不应说」；「生者不然，不生亦不然」；但说「甚深广大无量无数皆悉寂灭」。这是迥绝思议的，《阿含经》从不说个什么，如此如彼。龙树《中观论》，抉择得最为了当。《新论》解说为「入无余涅槃时，以惑尽故，得出离人间世或生死海；而个体的生命，乃与寂然真体契合为一」。这样的无余涅槃，不过是自以为然。涅槃是什么？还有世间可出离的？还有什么生命去与涅槃冥合的？这些出佛道之外，倒有点与神教的「神我离系独存」，或「小我与大梵合一」相像。这可能是「新的佛家」！《新论》在论到天地毁坏时说：「染污不得为碍，戏论于兹永熄。」这虽然意许不同，而说明的方便，倒有点与涅槃近似。

佛家的毁訾生死，是觑破这生生不已的「恒转」，有解脱可能而不知解脱，醉生梦死的扮演著愚昧的悲剧。佛家要起来揭穿他，否则将永久的迷醉

于现实。这如见到社会困苦、政治昏愦，即不能不起来揭破，否则是不会革命，不会改善的。生生不已的根源，即是爱：「顾恋过去，耽著现在，希乐未来」；或是我，或是我所，深深的系缚著。这本是庸常的心境，平常不过，又切实不过，因为是一般「人同此心」的。佛家见到这流转不已的悲哀，即生出离心与悲愍心。如未能出世的，教他信三宝，知因果，行布施，持戒，修慈（悲喜舍）定——以慈悲心而入定，类于儒家的「三月不违仁」，即是人天法，与儒家的精神相近。有出世倾向的，如以「己利」——即自证得解脱为先的，即声闻法。如悲心增上，「未能自度先度人」的，以无限悲愿，无限精进，不急求自证而行利他的难行，即是菩萨。等到福智具足，悲智相应而妙觉圆证，即是佛。大乘精神，类于儒家而不同儒家，《新论》也有所见。如说：「大乘不舍众生，似有接近儒家的人生观之可能；然毕竟未离出世思想的根荄，终与儒家异辙。」《新论》以「出世」为错谬，而不知大乘的不同儒家，即以出世的空慧，扫尽世俗仁爱的情见，而使之化为不碍真智的大悲。《新论》也知道「谈生生真几，恶知其不以惑取势力为生命耶」？但自以为儒家的「仁」即是空空寂寂的，无需乎出世空慧的融冶。其实，儒家何处说仁是空寂的？赞美空寂而怕说出世，即是《新论》的根本情见！空寂，在《新论》中不过是点缀儒门，庄严玄学，何曾理会空寂来！

如依《新论》一、二、三的方式来说：庸众的爱乐的人生观，是一——正。生死的毁訾，否定我爱根源的生生不已，是二——反。出世，不但是否定、破坏，而更是革新、完成。行于世间而不染，既利己更利他，精进不已，是三——合。这即是出世的真义，真出世即是入世的。出世不仅是否定，而富于肯定的建设性。除身心修养不谈，除大乘不谈，在原始教团的生活中，也充分的表现出来。家庭，可说人伦的根本，也可说罪恶的渊薮。因家庭的私爱而出现的私产制，佛家否定他，建设起十方僧——群众物的「利和同均」。因血统偏爱而引起的种族不平等，佛家反对他，倡导四姓平等。不仅是种族的平等，也即是职业层——教化、军政、农（商）、工人的平等。佛教僧团中，没有特权者，没有统治者，以僧和合的羯磨——会议，推行一切。佛教的出家，不是隐士式的，是过著集体的、精严的生活，平等的、自由的

生活。虽然在当时的环境中，只能做到如此，但不是等待「大道之行」于将来，而是当下去建设自己的。时代的孔子，是「祖述尧舜，宪章文武」的传统文明保护者。老庄出世，仅是清谈、玄学的个人主义。释迦是婆罗门教——传统的反对者，宣言自觉自证的宗教革命者，集团生活的实行者。儒与道的文化，自有他的价值；佛家的出世人生观，也别有他彻天彻地的辉光！

四 融会与附会

我以为：「新论原期融会儒佛，然彼于（有意）无意中，始终有一情见存在，即扬儒抑佛的观念。」这大概是生长在理学传统的情见中，不免耳濡目染，视为当然。

由于理学传统的积习深厚，不能虚心理解完整的佛法，而只是片面的，见到一些似是而非的。即如大乘精神，《新论》以为：「虽复广大，超出劣机，然终以度尽一切众生令离生死为蕲向，但不忍独趣涅槃耳。」这意思说：结果是一切入涅槃，空空寂寂的，大乘还是出世的。不知佛家的入涅槃，本与《新论》所说不同。何况大乘——甚至声闻，不但是涅槃，而且是正觉。大乘涅槃，毕竟寂灭而悲智宛然；令一切众生成佛，即令一切众生积集无边福智资粮，利乐众生。然而，《新论》决不会见到这些，问题在胸中横梗著情见。

我们读《新论》，觉得他于般若及唯识，有所取，有所破；在修持上，还相对的同情禅宗；而即体即用以及种种圆理，是他自悟而取正于《大易》的独到处，一一从自己的心中流露出来。有人问到台、贤，他以为「至其支流，可置勿论」。而且，「天台、华严等，其渊源所自，能外于大空大有乎」？这似乎说：台、贤不出于大空大有，所以无须再说。然而，《新论》是不会误认台、贤为同于大空大有的，《新论》是有所取于台、贤的，轻轻的避开去，不是掠美，便是藏拙！

以本体的生起来说：《起信论》以众生心为本体，说「能摄一切法，能生一切法」。华严家据《华严经》的〈性起品〉，说「性起」。〈性起品〉说一切众生皆具如来智慧德相，即如来藏说。佛家的如来藏说，除少数极端

的神我化而外，大抵以如来藏为心性本净与称性功德——智慧德相不二，为一切净法的根源；杂染，由于无始来的客尘所染，隐覆真心而幻现的。天台家说「性具」：真性具足一切法而泯然无别，即性具而现为「事造」，理事不二。禅宗六祖在悟道时说：「何期自性能生万法。」台、贤、禅所说性体——或心体的能生、能起、能现，大有接近《新论》处，与《新论》所说的大有大空，那里会无所外呢？又如《新论》即体即用的玄学，虽或依据理学者的成说，但这种思想，从何得来！我们知道：《新论》所说的「举体为用，即用为体」；「称体起用，即用显体」；「全性起修，全修在性」；「小大无碍」；「主伴互融」；「一多相涉」等；以及「海沤」、「冰水」、「药丸」等比喻，在台、贤学者，甚至北朝地论学者，早已成为公式了。《新论》果真无所取于台、贤吗？台、贤果真不出大空大有吗？真常唯心论，在印度与婆罗门教合化的，在中国与儒道混融的，我从佛家本义的立场，是不能完全赞同。然而，这在印度是久已有之，在中国的台、贤更发挥到顶点。《新论》近于此系，也大量的融摄，然而不但默然的不加说明，还故意的抹煞，似乎有所不可！

《新论》继承理学的传统，以「寂然不动」；「上天之载，无声无臭」；「神无方而易无体」，说明儒家知道寂然的真体。此空此寂，即是佛家所见的，于是乎会通般若与禅宗。其实，佛家明空寂，彼此间也还有差别，浅深偏圆不等，那里能凭此依稀仿佛的片言只句，作为儒佛见（寂）体同一的确证！且如「寂然不动」，《系辞》原意在「以卜筮者尚其占」。不过说蓍龟是无思的、无为的、寂然不动的；感而遂通天下之故，即是「诚则灵」，「至诚之道可以前知」。如可以以此融会佛法的「无为」，那西洋学者谈本体、谈唯心，也许就是《新论》的本体与唯心了。儒家与道家，自有一番修养与体验，然修养与体验，为宗教所共有的，尤其是印度的外道，其中邪正、浅深不等，这必须从方法、成效，以及证验者的摹写如何而推定，不能即以此为彼。孔子说「吾十有五而志于学」，学是可以解说为「觉」的。但此觉是否「反求自证相应」的仁体？《论语》中的学字还多著呢！「五十而知天命」，《新论》解说为证知本体的流行。理学家似乎太忽略墨家等批评儒者

「知命」的天命了。「天命靡常」，「天之明命」，「受命于天」等，从天说，天命即是神的意志，神的赐予。从人（物）说，即是受之于神的分定，局限性——天命之为性。充其量，也只是受于自然的分定。「赐不受命」，岂不是不甘淡泊而去经商吗？玄学者以「本体」的眼光去看时，固然无往而不是本体，但古人未必如此。而且，佛家所契证的，即悟入一切法、一切众生心的本性，是众生——其实是一切法所同的。而儒家，无论说仁、说良知，都是人类异于禽兽的人的特性。所以，史玉池反对饥来吃饭困来眠，以为「若饥食困眠，禽兽都是这等的，以此为当下，便同于禽兽」。禅者是不像儒者缴绕於伦常圈子里的，理学家那里理会得！不过凭著会佛同儒的成见，到处以为会通而已！儒者到佛门里来，仿佛得点知见，而夷夏不可不辨，于是乎反求六经而得之——未透过佛门，为什么不知此事。于是乎援佛入儒，又扬儒抑佛。恰好，佛教是不事学问的禅宗世界，无力分辨，这才千百年来，造成不儒不佛的思想大混沌！《新论》虽然不同情笼统、附会，可是并没有离开这套作风。我时常想：这个时代，儒者还预备混沌一辈子吗？

掠取佛教皮毛，作为自家的创见，附会到儒家的古典里。然而如《新论》所会通的般若空寂，破除情见等，到底是儒家没有什么说明的，《新论》即以「莫须有」的辨论法来掩饰。关于仁体的空寂，《新论》说「虽复谈到空寂，却不愿在此处多所发挥；或者是预防耽空滞寂的流弊，亦未可知」；「儒者在此，只是引而未发」；「孔子于此方面，只是引而未发，大概恐人作光景玩弄」；「孔子于门弟子问仁者……不曾克就仁体上形容是如何如何（新论还知道如此）：一则此非言说所及；二则强形容，亦恐人作光景玩弄。孔子苦心处，后人固不识也」。关于毁訾生死，《新论》以为「孔子不肯从这方面说，佛家偏要揭穿」。关于破除情见，《新论》说：「孔子境界高，不肯向这方面说，应有佛家说。」《新论》的「莫须有」论法，真是妙绝千古！似是而非的片言只句，称之为「引而未发」，推想为「大概」，「或者」，「亦未可知」。毫无文证的，如以仁为体等，解说为「不肯说」，「不愿说」。玄学家的会通，妙哉！妙哉！不过，「大概」，「或者」，仅是《新论》的推想，古人何尝如此？《新论》何以知道境界高而不肯说，恐人玩弄

光景而不愿说？不是在情见中头出头没，境界低而不会说，不发明此事而不知道说？老实说，不说就是不说，就是没有说过，让孔老夫子没有说过吧！莫替死人作主！《新论》说「孔子苦心处，后人固不识也」，但《新论》这番「苦心」，总算被老僧一眼觑破了！这也许是真的！

五 空宗与有宗

「万变无穷，元是一真绝待，一真绝待，元是万变无穷。新论全部只是发明此意；平章空有，也在在引归此意」。《新论》既然平章空有，对于空有的是否了解，了解到什么程度，佛门弟子是有权加以检讨的，总不能谈空说有而不知空有是何事！

论到空宗，《新论》是「赞成空宗遮诠的方式」。曾一再说到「破相显性的说法，我是甚为赞同」；「一言以蔽之曰：破相显性」。然而我敢说：「破相显性」，不是空宗的空，决非《般若经》与龙树论的空义；反而是空宗的敌者——有宗。

《新论》以为空宗是「破相」的，以为「空宗是要遮拨一切法」；「空宗荡除一切法相，即是遮拨现象」。遮拨现象，这那里是空宗面目！这是破坏因果的恶取空者！空宗的精义，即「不坏假名（不破现象）而说实相」。如《智论》说：「空即五众，以是故不坏五众。」依空宗说：空，不但不破一切法，反而是成立一切，这是空宗独到的深义。如《中论》说：「以有空义故，一切法得成。」〈观四谛品〉即明确的说明了此一论题。隋唐的三论学者，也不以「空假名论」为然。《新论》根本没有懂得空宗，以为空宗即破一切法相，于是乎想入非非，以为「缘生是遮诠而不是表诠」；「龙树之学不立依他（中论破四缘）」。龙树是否破四缘，《新论》慢作主张！请听龙树所说！《智论》卷三二论到四缘说「但以少智之人，著于四缘而生邪论，为破著故说言诸法实空」；「般若波罗蜜中，但除邪见而不破四缘」。凡《中论》、《智论》破荡一切，都应作如此解。《新论》以空宗为破相，可说全盘误解。所以虽赞成空宗遮诠的方式，空宗却不愿接受这番歪曲的同情。

《新论》以空宗为「破相显性」，即「遮拨现象以显实体」。说「般若无量言说，只是发明生灭如幻本空」；「岂可误会实体亦空」！「空宗的密意，本在显性」。然而，「不可误会」，即是《新论》的误会处；「密意」，即是《新论》的曲解处！试问《新论》：《般若经》何处说实性不空？《新论》以为「计法性亦空，则是空宗外道矣」，所以要误会、曲解，代为《般若经》辩护。但《般若经》自有非《新论》所知的独到体系，一再明确的说到：「为久学者说生灭不生灭（不但是生灭如幻）一切如化」；「真如非有性」；「涅槃亦复如幻如化」。《般若经》并非形而上的实在论，说一切法性空，并非误会，不需要《新论》代为曲解。《新论》虽照著自己的思想体系，误会他，曲解他，但到底误会不了，曲解不了，于是乎又说：「般若破相可也，乃并法性亦破，空荡何归？」「真如虽无相而实不空，云何非有性？焰梦并是空幻，都无所有，岂可以拟真如？经意虽主破执，而矫枉过直如此！」「夫胜义、无为，皆性体之别名也，涅槃亦性体之别名也，此可说为空，可说为如幻乎？」《新论》的前后矛盾如此！我敢套《新论》的成句说：「汝通大般若经大旨体会去！」如《新论》以为法性空是空见，那么《新论》有反对的自由。如误解般若，以空宗为破相，以空宗为有实性可显，莫名其妙的赞成一番，辩护一番，又反对一番，这是不可以的！「不知为不知」，《新论》还是莫谈般若好！

《新论》以空宗为破相显性，不知这是空宗的敌者。大乘经中，尤其是《大般若经》，说一切法——生灭的、不生灭的，世间的、出世间的如幻如化。如幻如化的一切，但有假名（假施设义）而自性毕竟空。如以一切法毕竟空为了义的、究竟的，这即是空宗。如以为一切法空是不了义的，不究竟的，某些空而某些不空的，这即是有宗。大乘有宗，略有两种类型：一、虚妄（为本的）唯识论，如无著、世亲学。此宗以虚妄生灭的依他起为本，此生灭的有为法，虽是妄有而不可以说是空的。假定说是空的，那即不能有杂染的生死，也就不能有清净的涅槃。惟有妄执的——实我、实法、实心、实境，遍计所执性，才是空的。于因果生灭的依他起，由于空去遍计所执而显的真实性，即圆成实性。圆成实性不空，由于因空所显，所以也称为空性。

本著这样的见解，所以说：《般若经》等说一切法性空，这是不了义的，是约空除一切法上遍计所执相而显实性说的。《新论》的破相显性，即从有宗处学来。二、真常（为本的）唯心论，如《胜鬘》、《涅槃》、《楞伽经》等。此宗以真常净心——净性为不空的，有无量称性功德。这真性虽也可以称之为空性，那是说此真常净心从来不与杂染相应，不为杂染所染，不是说实体可空。《胜鬘》的如来藏空不空，《起信论》的真如空不空，都是如此。此真常净性，无始来为客尘所染，无始来即依真起妄，真性不失自性而随缘，有如幻如化的虚妄相现。此虚妄幻相，是可以说空的。所以，《圆觉经》说：「诸幻尽灭，非幻不灭。」《楞伽经》说：「但业相灭而自体相实不灭。」依此实性不空而妄相可空的见解，所以说：《般若》说一切法性空，是不了义的，是「破相宗」，虽密意显性而还没有说明。《华严》、《涅槃》、《起信》等，才是「显性宗」。破相显性，岂非从此等处学来（《新论》近于此一系）？此二宗，都是有宗，都是「假必依实」的；「一切法空是不了义」的；「异法是空，异法不空」的。但也有不同：妄心派，建立一切法，不在真性中说，依于因果缘起的依他起说，是佛教本义的「缘起论」，所以说依他不可空。真心派，依于真常性而成立一切法，是融会梵教的本体论，所以说妄相可空。总之，这都是空宗的反对者。

空宗即不然，空与有，是相成而不是相破的；空是无自性义，不是破坏缘起义。世出世间一切法，都是缘起有的，即相依相待而存在的。凡是因待而有的，即是无自性的，无自性所以是空的。反之，无自性的、空的，所以没有「自有自成」的，一切都是缘起依待而有。缘起，所以是空的；空，所以是缘起有的。一切的一切，如幻如化。幻化，也不是都无所有，龟毛兔角才是无的。幻化是绝无自性而宛然现的，如龙树说：「幻相法尔，虽空而可闻可见。」所以一切是相待的假名有，即一切是绝待的毕竟空。空宗的空，是自性空，当体即空，宛然显现处即毕竟空寂，毕竟空寂即是宛然显现。所以说：「色即是空，空即是色。」空宗的空，非《新论》遮拨现象的空；遮拨现象，即是破坏世俗，抹煞现实。也不是遮拨现象而显实性，遮拨现象所显的，即是神化、玄化的神之别名。《中论》说：「众因缘生法，我说即是

空，亦为是假名，亦是中道义。」即空即假的中观论者，与有宗大大的不同。空宗是缘起论的，说缘起即空——不是说没有，所以与妄心派不同。依此即空的缘起，在相依相待的因果论中，能成立一切法，所以不幻想宇宙的实体，作为现象的根源，与真心派不同。空宗也说即空寂的缘起为现象，即缘起的空寂为本性；但本性不是万有实体，即此缘起的空性。经说：「一切法自性不可得，自性不可得，即是一切法之自性。」幻有二义：一、宛然现义，二、无自性义。真如、涅槃，非离缘起而别有实体，依相待施设（安立的）说，即具此幻的二义。依绝待离言（非安立）说，即具幻的无自性义。空与幻，不是《新论》所说的「都无所有」，所以说真如非有性，涅槃如梦幻，都是究竟了义。《新论》误解般若为「只是发明生灭如幻」，以为必须有一不空非幻的实体，这并非《新论》的体验超过了般若，这不过是众生无始以来的「有见根深」，浅尝初学。佛为根性钝劣者，也曾方便作如此说，如《般若经》说：「为初学者，说生灭如化（虚妄、空寂），不生不灭不如化（真实不空）；为久学者，说生灭不生灭一切如化。」所以，《新论》如要论究般若空宗，还得请进一步！

由于《新论》的不会空宗，所以解说《心经》，也似是而非：一、《新论》虽说「都无实自性故，即皆是空」，但说「析至极微，分析至邻虚」，仅是分破空，而不能真知自性空，故落于空是破相的妄执。二、经文的「色即是空」，虽解说为「此色法即是离相寂然之真相」；但对于「空即是色」，却不能反过来说「此真如即是幻相宛然之色法」，而增益为：「离相寂然真理，即是色法之实性。」三、本著「真性不空」的成见，以为「心经空五蕴，即令一切法都尽，而不空无为，所以存性」。不能虚心接受批评，不惜借重有宗大师玄奘来维护自己。不知《心经》明明的说「无智亦无得」；无智即无能证得的现观，无得即无所证得的真如无为。二百六十字的《心经》，还要顾此失彼，「三藏十二部大意」，如何体会得！

《新论》以为空宗能说「真如即是诸法实性，不能说真如显现为一切法」，所以说「空宗是否领会性德之全，尚难判定」，这留到下一章再说。

论到有宗，《新论》确乎认识一点，不比对于空宗那样的根本不会。对于唯识有宗的评难，也有部分可以参考的。但从根本体系去说，《新论》的批评，并不正确！首先，我要指出：唯识宗是缘起论的，是以因果能所成立一切的。释迦从缘起的深彻体验中，彻底否定了神秘的梵我论（婆罗门教），这才宣说「无师自悟」，依缘起因果而「处中说法」，开示无常、无我、涅槃。唯识学者即使没有究竟了义，但始终严守此缘起论的立场，不迷恋于神秘的虚玄。如《新论》的玄学立场，从超越时空的「至神至怪」的「神化」中成立一切，是出于佛道之外的。神化的本体论者，似乎不应该以独断专横的姿态，一味照著自己的情见而责难别人。如唯识家的种子与现行，《新论》以为犯「两重世界」的过失。其实，《成唯识论》说得明白：「此（种子）与本识及所生果，不一不异，体（指藏识）用、因果，理应尔故。」从种子与所依本识现行说，从种子与所生现行果事说，不一不异，唯识家是不承认为隔别对立的。在种子生现行时，「因果俱有」，《新论》即断为「种现对立」，这决非唯识的本意。经部师说种现前后，唯识家以为前后有中断的过失，所以修正为因果同时，却不想到有同时存在的对立嫌疑。这决非唯识者从两重世界的观点而成立种子与现行的。至于说：唯识家的种子与真如，犯「两重本体」的过失，那更为荒谬！种子，唯识家是作为「潜能」去理解的。此「潜能」与「现行」，是互为因果的，是种子生现行，现行熏种子的；是无始以来，种现法尔而有的，种子如何可以称为本体？「两重本体」，这是本体成见在作怪！欧阳竟无居士，曾解说为两重体用，称一真法界为「体中之体」，种子为「用中之体」。《新论》见到真如不可说为生灭，没有说明真如与种子的关系，于是乎起来责难两重本体，这可见立义的不可不慎！

《新论》凭著玄学的立场，以「臆见」、「戏论」等呵斥唯识。如说：「他们所谓种子，也就是根据俗所习见的物种，如稻种、豆种等等。因之推想宇宙的本体，乃建立种子为万物的能作因，这正是以情见猜测造化！」然而，《新论》也称生生不息的真机为「仁」，仁也即是从能生的桃仁、杏仁推想而来。这与种子有多大不同？这是否以情见猜测造化呢？老实说：一切的名言义理，都不外采用世俗共许的名言，加以多少修改，以申述所见的义

理。也就因为如此，专在超时空的神化中打算，是神学路数，而不为释迦所采取的。玄学者不要过于向内了，学学释迦的「处中」说法吧！

有宗学者的反驳，已经不少，这不过略论大义而已！

六 性相与体用

《新论》与佛法的根本不同处，据《新论》说，即佛法说性相而《新论》谈体用。《新论》说「他们所谓法性，即我所云体；其所谓法相，我则直名为用而不欲以法相名之」；「本论不尽沿用实体和现象，或法性和法相等词，而特标体和用，这里却有深意」。深意是「即用显体」，是「用依体现，体待用存」，与佛法的「离用言体」不同。「因为，说个现象或法相与形下，就是指斥已成物象而名之；我人意想中计执有个成象的宇宙，即此便障碍真理。易言之，乃不能于万象而洞彻其即真理呈现，即不能扫万物以归真。」

《新论》的分辨性相与体用，贬抑佛家，是非常错误的。不知性与相的对立说明——以相为现象，以性为本体，在佛教经论中，不是一般的，惟有在「能所证知」——认识论中，才有「以相知性」，「泯相证性」的相对意义。在一般的「因果」、「体用」、「理事」、「真俗」中，或说性，或说相，二者可以互用，并无严格的差别。佛法本来不以性、相为对立的根本论题，性、相的对立深刻化，普遍化，成为众所周知的论题，实完成于中国佛学之手。如天台者以「法性宗」自居；贤首家判别法相、破相、法性三宗；窥基的《唯识述记》，也科判为法相、法性、法位——《华手经》的法性、法相、法位，实即是真如的异名；近人以唯识宗为法相，三论宗为法性。由于法相与法性宗徒的争辩不休，于是乎有「融会性相」，「性相通说」之类。所以，《新论》不满佛法的申明性相而别说体用，原则上即犯了严重的错误。

《阿含经》中，佛称世间法为行（sa□skāra），也称为有为（sa□k□ta）。行与有为的字根 k□，与（作）业（karma）及力用（kriyā）相同。所以佛法的宇宙观，是看作流行的、力用的、即生即灭而流转不已的存在。说相说性与说体用，都依此根本而施设。佛以为诸行是「虚诳妄取相」的，不可

执为实有，所以以幻化阳燄比喻他。佛并不以常识所知的现象为适如现象而实在的，是看作虚诳如幻而无常无我的。「诸行空」，为《阿含》的根本见地，大乘空义即从此开发而来。

流转不已的诸行，观为无常无我而证得涅槃，说为不生不灭的无为。但说为生死与涅槃，有为与无为，世间与出世，不过为「初学者作差别说」，并非条然别体。大乘者指出：诸行性空即涅槃，有为实性即无为；即色即空，即空即色；即空即假即中。

中观者依缘起而明自性空与假名有，缘即相依相待的关系性，待缘力而有一切。唯识者，也是从现行熏种、种生现行的自性缘起为本，此缘起即潜在与显现间的相互熏生。显现即依他幻相，依此执实或智证而说为三相，即法相。相，不但是相状与体相，有情执的遍计执相，有缘生的依他起相，有离言湛寂的圆成实相。佛法的「相」，依缘起的幻现说；约幻现的情执、智证说等，何曾「就是斥指已成物象而名之」？《新论》的不愿说「法相」而说用，不过是杯弓蛇影的庸人自扰！

佛法所说体用的体，与《新论》的「自体」相近，佛法是没有以体为真如实性的，可考《般若》的真如十二名，《辩中边论》六名而知。以体用之体为真如实性，起于南北朝的中国佛学者。佛法以为存在的即流行的、力用的、关系的、生灭的。从存在的自性——有部主张有恒住不变的自性，唯识者在种现熏生中有自类决定的自性，中观者仅认有相对特性的自性——说为体；从存在的关系业用说为用。体用是不一不异的，是如幻相现而本性空寂的。佛法以此不一不异的体用——如幻因果为本，确立实践的宗教，直从当前的因果入手，从杂染因果到清净因果，从缘起到空寂。所以，佛法于幻化的因果相，在世俗谛中承认他的相对真实性；在究竟实相中——第一义谛，也是不容破坏的。佛法的不坏假名而说实相，不坏世俗而显胜义，与《新论》不同。《新论》不知幻相宛然的不可遮拨，想像那「至神至怪」，称为「神化」的一辟一翕之用，大谈「即用显体」，不知道佛法不是玄学，不是遮拨现象而谈「即用显体」，是不拨现象的「即俗而真」。

《新论》一再的评责佛法，以为「佛家语性体，绝不涉及生化之用」；「不识性体之全」；「万不可说空空寂寂的即是生生化化的」；「不肯道真如是无为而无不为，只说个无为」。

《新论》那种玄学式的「用依体现，体待用存」，凡是纯正的佛家，是决不赞同的。因为此种「神化」之用，是离开「常途的因果观」的；不能随顺世俗，也不能开显胜义。离开相依相待的缘起观（《新论》不知一翕一辟，即缘起相待性的通相，因此冥想无物（相）之先的妙用），是不能净息众生的爱见戏论而现觉的。即使有所证验，也不出无明坑，不外乎神的别名。超越的离用得体，内在的即用显体，在自性妄执中，并无多大差别。

佛家中，大乘佛法，尤其是空宗，决不如《新论》所说的「离用言体」。推宗龙树的天台学者，认为证悟有见真谛及见中道二者：见真谛即见空寂而不了假有——并不是执为实有；见中道是证真空即达俗有，即空即假即中的。西藏所传的龙树中观见，也有二家：一主「绝无戏论」，一主「现（有）空双聚」。这可见离用契体（应说泯相证性），及即用显体（应说融相即性），在空宗学者间，是同时存在的。龙树解说「一切智一心中得」，有「顿得顿用」及「顿得渐用」二说。所以论证得，决非离真有俗或离用有体的；论智用，由于根性不同，可以有顿渐差别。中观学者必先以二谛无碍的正见为加行，即观缘起故性空，性空故缘起，一切法是毕竟空，毕竟空不碍（不破）一切法，即有即空，即空即有。而在实践的体证边，虽不是离用得体或体外有用，但一般的每不能不先契入真谛，不能不集中于生死关键，戏论根本——自性见的突破，而先得绝无戏论的空智。由此再从空出假，再进而渐入中道。《心经》的即色即空而结归于是故空中无色，《华严经》的「相与无相无差别，入于究竟皆无相」，用意即在于此。佛家的解得空有无碍而先证空中无色，这不是口舌可争，而是事实所限。如祖师禅的顿悟，本无次第，而末流也不能不设三关以勘验学人。佛法为实证的宗教，重视于如何体证，不在乎侈谈玄理。所以如中国佛学者的高谈圆融，每被人责为「高推圣境，拟议圆融，障自悟门」。这所以佛家多说泯相证性——决不是离用言体。

经中说「依无住本，立一切法」；「不动真际建立诸法」。论中说：「以有空义故，一切法得成。」谁说佛家只能说生生化化即是空寂，而不能说空空寂寂的即是生化？《般若经》的「色即是空，空即是色」；《中论》的「即空即假即中」；《回诤论》的「我说空、缘起、中道为一义」；《智论》的「生灭与不生灭，其实无异」：谁又能说佛法是离用言体？《新论》以为「经论中每举虚空喻真如，只是有为法依托此世界而显现其中」；这忽略了比喻的只取少分相似，忽略了空性的不是比喻可及。《新论》虽责难读者不理解麻绳、水冰的比喻，以为「至理，言说不及，强以喻显。因明有言：凡喻只取少分相似，不可求其与所喻之理全肖」；而自己对于「虚空」的比喻，同样的「不察」，解说为「依托」，岂非「怪事」！

《新论》的根本谬误——以佛法的泯相证性为离用言体，即于佛法作道理会。不知自证的不可施设，说为无为空寂，不过于现前的有为生灭，指出他的错误而导归正觉。无为与空寂，当然可说为有为诸行的否定，但这不是自性的否定，当下含摄得否定之否定的。此否定之否定，从「寄诠离执」的引归自证说，即说「无常」而「非有无常」；说「无为」而更说「非无为」；说「空」而更说「空亦复空」；说「无生」而更说「无不生」，乃至五句都绝的。有纤毫自性可得，即不能实证，所以说「凡所有相，皆是虚妄」——切勿作「破相」解。同时，此否定之否定，从「离执寄诠」说，「不生灭与生灭无二」；「毕竟空中不碍一切」；「唯佛与佛乃能究尽诸法实相」，实相即是「如是性，如是相，如是体」等。换言之，「不可以言宣」而唯证方知的「寂灭相」，即是如实的缘起性相、体用、因果。所以说「离一切相，即一切法」——切勿作取相解。说真说俗，说性说相，说体说用，说离说即，一切是依言施设，如指月指。由于众生无始来的自性——实有执为错乱根本，佛法对治此自性执，所以多明空寂；对治众生的「实体」执，所以多说法性如虚空。适应实际的需要，所以每先证入毕竟空性。这那里能解说为「离用言体」？那里可以说：「真如只是有为法依托此世界而显现其中？」

总之，佛法的「泯相契性」，决非「离用言体」；「融相即性」，也不应偏执为「即用显体」；此「用」，也并非《新论》的神化之「用」。

七 心与物

论到心与色，佛家的本义，《新论》原有大体不错的理解。如说：「释迦创教时，解析色心，只是平列而谈，并未以色摄属于心，其骨子里已近二元论。」佛法虽不是二元论，但就事论事，心、色是相依互缘而各有特性的。「名色缘识，识缘名色」，心色平等的缘起论，与唯心论者确有不同。但《新论》倾向于神化的唯心论，所以忽略佛家的本义，舍本逐末说：「中国哲学思想，要不外儒佛两大流，而两派又同是唯心论。」如此而谈融会儒佛，纯正的佛家，即万难同意！

《新论》自己说：「我之所谓唯心，只是著重心之方面的意思。」但从《新论》的全体思想看，不单是著重吧！如说：「一、尅就法相而谈，心物俱在。二、摄相归体，即一真绝待，物相本空，心相亦泯。三、即相以显体，则说本心是体。」《新论》的主要思想，即在第三的以相（用）显体。依《新论》说：「翕，元是本体的显现，但翕则成物，故与其本体是相反的。辟，虽不即是本体，却是不物化的，……是本体的自性的显现。」《新论》的本体显现说，虽一翕一辟而似心物二相，但物相是反本体的，虽从本体显现而几乎可以不称之为用的；唯有心，才是本体的自性显现，才真是本体的大用流行。这样，《新论》是从重心轻物，到达唯心非物的本体论。「故说物质宇宙本来是无，是如实说」，《新论》的玄学体系，岂但是著重心而已。

从现象的重心轻物，到达本体的唯心非物，原是宗教及神学式的玄学的老调。如耶和华上帝创造一切——心与色，但「上帝是灵」，人类的灵性也是从上帝那里来的。如婆罗门教的梵我论，虽为万化的本原，显现一切；但「不可认识的认识者，即真我」，与大梵是同质，也有说是同量的。如笛卡儿在心物二元上有上帝，而心是更近于上帝的。类似的意义，多得很。《新论》的唯心论，实在庸俗得可以！与其说融会儒佛，倒不如说融会神学，更为恰当！

《新论》说：「唯物论者……妄计有物质才有生化。殊不知如有物质，便成滞碍，何能生化！」《新论》批评以「功用流行为物」者，「与世间所

云之物之本义不符」。但《新论》心目中的物质——假使有的话，是质而非力的，静而非动的，是滞碍的死物！玄学者的「物」，也决不是世间所云之本义。依世间说：物有质也有力；物是存在的，也是活动的。依佛法说：色（物）即「变碍」义；色——四大，即任持、凝摄、熟变、轻动，为什么有色（物）即滞碍而不能生化？《新论》抹煞现实（破相），剥夺了物质的变化性，把他看作凝固的死物。同时，又漫无范围的扩大了心的意义，说什么「健而不可挠名心，神而不可测名心，纯而不染名心，生生而不容已名心，勇悍而不可坠堕名心」；「确是依著向上的，开发的，不肯物化的刚健的一种势用而说名为心」。《新论》的心，即神的别名，「与世间所云心之本义」是否相符，《新论》不妨反省看！

色是变碍义，心是觉了义，佛法的说色说心，是现实的。依此现事而悟得性自空寂的实性；悟得缘起心色的绝无自性，但是相依相待而幻现有色心的相对特性。宇宙是心色而空寂，空寂而心色的。没有独立自性，所以不成为二元。心与色，惟有在缘起幻相边说；在空寂的自证中，是什么也不可安立的。然而为自性妄执所诳惑的，不能不寻求什么万化的本源实体。他们仅凭想像，或似是而非的神秘经验，不知毕竟空寂（《新论》也没有例外）而妄执本体。其实所谓本体，到底不过是在现象的心或色等中，给予神秘化、艺术化，称之为神、为本体，陶醉自己，自以为满足了！

缘起心色，即宇宙的现实，而世学者不能如此。如唯物论者，以物质为实体，以精神为物质所派生的。但是，自然科学的物质，在哲学中，在认识论中，不得不修改为「心外的客观存在为物」，也即不能不承认心物的同在。如唯心论者，由于幻想物相从心体而现起的，所以以「向上的、开发的」等为心；但在认识论中，也不能否认心物俱在，仅能说：「境必待心而始呈现，应说唯心，不说唯境。」唯心论者的轻略心待境起，与唯物论者忽视与客观相待的主观一样。总之，由于心色的极无自性，即在缘起相对的心与色中，各有特性，谁也唯不了谁。唯物论者不能不承认意识的相对主动性；唯心论者也不能漠视心为物所限制——坎。依佛法来说：唯物是外向的俗化，唯心是内向的神化，过犹不及！

真常唯心论者，在从心而物，从善而恶的解说中，包含有同一性质的难题。如论到心与物，《新论》以「本心即是实体」，强调心的自在，不失自性。但在现实世界中，极难同意。「心之能用物而资之以显发自己也，则唯在有机物或人体之构造臻于精密时始有可能耳！前乎此者，心唯固蔽于物。据此，则心之力用甚微，奚见其能宰物而言唯耶？」此难，是极为彻底的。这等于责难上帝：上帝是全能的，一切是上帝造的，为什么世界一塌糟？甚至有人根本反对上帝，想取消教会，上帝也还是毫无办法！《新论》在这里，以坎、离来解说。坎陷与出离的现象，确乎是有的。然在坎陷的阶段，决不能忽略被陷者本身的缺陷，或外来力量强大而自身过于渺小。假使说心为物陷，这必是心的微弱渺小，心的本身不够健全，不能幻想此心为尽善的、自由的、能主宰物的！在坎陷阶段——如奴隶社会中的奴隶，充满缺陷、不自由，不能抹煞事实而说他还是尽善的，自由主宰的！唯心论者，并不能答复此铁的事实。

依佛法的缘起论说：坎陷，是依于缘起——种种因缘而如此的。但缘起的缺陷相，不是自性的，不变的，坎陷必将被否定而到达出离的。依缘起性空义，指出坎陷有出离自在的可能，但并不在系缚的坎陷中，即幻想内在的自由与主宰。佛法的无我论，否定真心、真我论，即是如此。

《新论》的善恶说，是「吾人本性无染，只徇形骸之私，便成乎恶」；「惑非自性固有，乃缘形物而生」；「因本心之力用，流行于根门，而根假之以成为根之灵明，乃逐物而化于物，由此有染习生」。这样的将一切罪恶根源，推向物质、根身，归咎于根的逐物，反显心体的本净性。这等于国政荒乱，而归咎于人民，归咎于官吏，而圣王无罪。论理，心为本体的流行，形物不过似相，心体总是主宰而自由的。就以人类来说，也应该善多而恶少，「性智」显现者多而妄执者少。然而，除了「满街都是圣贤人」的幻觉而外，有眼有耳者是谁也不会赞同的。真心论者与神我论者，真是一丘之貉！假使依佛法的缘起论说：众生无始以来，有——有漏善也有恶。恶，待因缘生，虽也与境相的诳惑，根身的逐物有关，而心识本身为无始来习以成性的贪、瞋、痴、慢所恼乱，知情意一切都不能得其正，决不能漠视。所以，佛

法的修持，不是不受用——见闻等外界，也不是自毁根身，是反省自心的缺陷而对治他、净化他，根本在深见缘起本相，以智化情而融冶他。佛法确信众生「生得善恶」而可善可恶，所以止恶行善，圆满善行到成佛，都需要我们自己的精进不已！

八 相似证与颠倒说

《新论》明宗章，首揭「令知一切物的本体，……惟是反求实证相应」。自以为「自家深切体认，见得如此」；「游乎儒与佛之间，亦佛亦儒，非佛非儒，吾亦只是吾而已矣」。这种气概，不但「生肇敛手」，「奘基挢舌」，怕释迦与孔丘，也要叹后生可畏！我愿意《新论》主确从真实体悟得来！虽然玄学者的本体要求，不过为了满足求知欲，但我是愿意把《新论》的玄学，作为体验的产物看。

即使《新论》主「深切体认，见得如此」，但不能保证《新论》的正确性。因为，体认有邪正深浅，有幻境、定境、慧境。大概《新论》受过禅宗（理学者本来如此）的影响，于禅定极为推重。禅即静虑，是偏于静定的。佛法说三学——戒、定、慧；说六度——施、戒、忍、进、禅、慧；慧与禅定，显然的有所不同。或者以定为体而慧为用，或者以定为寂而慧为明；或者以定为无分别而慧有分别；或者以为有定即能发慧，这都是似是而非的。禅定与慧的本义，应求之于《阿含》、《毘昙》、《中观》、《瑜伽》。佛法对于一般宗教及玄学者的超常经验，判摄为定境，是有漏的，不能解脱。所以佛法与外道的不共处，是治灭无明的明慧——般若，不是禅定；是如实正观，不是收摄凝聚。《新论》虽标揭「自家深切体认，见得如此」，高谈性智，然从实践的方法说，是重定而薄慧的——以定为善心所，病根即在于此。《新论》的深切体认，充其量，不过近似的定境！

《新论》说「如在凡位，不由静虑功夫，即无缘达到寂静境地……其第三法印曰涅槃寂静」；「佛家惟静虑之功造乎其极，故于空寂本体得以实证」；「定者，收摄凝聚，并力内注，助心反缘，不循诸惑滑熟路数，……是能引发内自本心，使诸惑染无可乘故」。这可见《新论》以佛家的见体——空

寂、寂静，误与静虑的静相附合。以为由于静功的造乎其极，所以能证体；以为人类的习心是外放的，是「逐物而化于物」的，「不妨总名为惑」，惟有收摄凝聚，才能灭惑而显露本心。《新论》以静为见道的要著，极为明白。当然，《新论》也曾抉择体用，不能说毫无观慧。然而他是「性智」本有论者，必然的重禅而轻慧。如说：「慧唯向外求理，故恃慧者恒外驰而迷失其固有之智。」以观察慧为外驰，为迷失固有，这惟有摄心向内了。如说：「诚能痛下一番静功（静之深义，深远难言。切近而谈，如收敛此心，不昏昧，不散乱，不麻木，如礼经所云清明在躬，志气如神，此即静之相也），庶几本心呈露。」《新论》即用见体的功夫，无疑的偏于定而略于观。假使《新论》自以为此静功能实证，不妨让《新论》自以为见道去。但如以为佛家如此（如佛家如此，必是变质的，相似的），即不能不加以纠正。释迦本教，不但不由静证体，而且还是不必深入的。如慧解脱阿罗汉，没有得到根本定，仅得未到定，甚至一刹间的电光喻定，即能证得涅槃。与深入禅定者的俱解脱罗汉，在息妄体真的解脱方面，毫无差别。从定发慧，不过说真慧要在不散乱心中成就，那里一定要「静虑之功造乎其极」？

禅定以离欲为目的，为情意（非理智）的修养。略有二类：一、消极的，渐舍渐微的，如四禅与四无色定。二、积极的，推己以及人的，如四无量——慈悲喜舍定。前者近于空慧，后者近于大悲。但佛法不认这些是能得实性的，因为没有彻见性空即无常无我无生的深慧。换言之，偏于调柔情意的禅定，不能证真；惟缘起正观，才能离无明而得解脱。所以，一般离性空慧而趋向离欲的四禅、四无量、四无色定者，虽在定中直觉（现量）到净、乐、明，以及空、识等超常经验，终究落于形上的实在论——神学或玄学。《杂阿含经》本以空、无量、无所有三昧（定从观慧得名）为入道门。但一分学者，以无量但俗的，专以空、无相、无愿——无所有为解脱门，重慧而轻悲，以致造成醉三昧酒的焦芽败种。大乘学者深见佛陀本怀，以悲为本，要等到悲愿深切，定慧均等，这才能实证空性。如悲愿不切而急求自证，必要落入沈空滞寂的小乘；定强慧弱，那又落入定境而不能自拔了。如《新论》那样的一再赞美静功，忽略性空慧的观察，好在《新论》主并无深切的禅思，

《新论》学者也没有「静虑之功造乎其极」，否则，《新论》所极力指斥的沈空滞寂，会由《新论》学者实现出来！

《新论》说：「性智者，即是真的自己的觉悟……它是自明自觉，虚灵无碍，圆融无缺，虽寂寞无形而秩然众理已毕具，能为一切知识的根源。」《新论》的性智，即万化的根源，真我与本心。由于「本心之力用，流行于根门，而根假之以为根之灵明，乃逐物而化于物」。所以非「下一番静功」，「常令此廓然离系」，即不能显发性智，契会本体。这显然与一般神学及玄学者，同一路数。如印度的婆罗门教，佛教末流——佛梵同化与儒佛一家者，大抵如此。

这种思想及体验，大抵是唯心的、内向的、重静的，漠视一切而专于内求自我或真心的。这种经验的发现，总是在自我与心识中，一层层的深入进去。如婆罗门教的从食味所成身到妙乐所成身；从对境的认识而到达不可认识的认识者，即所谓绝对主观。如佛教的唯心论者，从相分、见分而到证自证分；从六识、七识到如来藏藏识；从事心、妄心到真心（基督徒所说的体治、魂治、灵治，也略同）。到达的究竟处，以为是真实的、常住的、清净的、遍在的、明觉的、本有的，具一切功德而无所欠失的，是即心即理的。这才自以为「返之即是，无待外索」；这才说「保任此本体，方名功夫」。以为这已经达到究竟，生命的本源，万化的本体。

这种真常我的唯心论，有他的体验处，也有他的颠倒处。佛法说「理智一如」，「无有如外智，无有智外如」，这是指从依智显理，依理发智，从加行观的理、智相依相应，进入泯绝内外的证觉。此理智一如，即绝无戏论的如实觉，是没有纤毫名相可为我们拟议的；不能说此理此智，也不能说即如即智；不能说此内此外，也不能说即内即外；这惟是不可安立的如如（不可作理解）。如江河的东流入海，虽说江水与河水融即为一，实则到达大海，江水河水的差别相不可得，还说什么江水河水，说什么相即！虽然《新论》也在说「摄相归体，则一真绝待，物相本空，心相亦灭」，似乎与佛家相近。然而，这些学者，缺乏正观，偏于静虑，并没有摄相归体——应说泯相契性的如实体验，所以不能如圣者那样的从二谛无碍而来的——从绝无戏论

而方便智（般若用）现前，了达心色相依、理智相依的缘起如幻，不知即空空寂寂而心色宛然，即空空寂寂而理智宛然。因为没有如实的正觉，所以在相似的体验与推论中，落于摄色而归于心，摄智而归于理的偏执。解说为智即是理，性智即是本体，即是本体的作用；说色即是心，即心的似现。因为在一般的体验过程中，必反观自心，如不悟缘起的心境如幻，不悟缘起的毕竟空寂，为自性见所蒙惑，必直觉的引发理智同一的体认。特别是深入静定（定学即心学），心力增强而有自在无碍的经验，每不自觉的落于唯心论。唯心论的极端者，不但以心夺色，而且以理夺事。总之，《新论》典型的真心论，偏执「相即」，将心境、理智搅成一团。不知「如实」的真意，以理去说智，以即理的智去说心，于是乎在众生的流转中，幻想真我与本心的「虚灵无碍，圆融无缺」。由此，在修持的体验上，只是破除障碍而使本心显现，只是保任此本心，不违此本心；不能正解闻思修慧的无边功德。于本有、始起的缘起正义，毫无认识，而说「不断的创新，其实正是反本」。反本！反本！一切是本具的，反也本具，创也本具，一切都圆满无缺了，还反什么，创什么？劝《新论》者歇歇去！

我愿意《新论》的玄学，确乎是体验的产物。有人嫌我过于奉承《新论》了；虽然如此，我总是希望《新论》者是向著体验而摸索前行的！

《新论》者不仅是体验者，而且在内学院学过唯识，在大学中讲过唯识，想成为「新的佛家」。大概《新论》者过于求于自己，所以对法界等流的佛法，常是错乱得可笑！有点新而忘本。这里不妨再举出几点不大不小的错误，结束我的批评。

「因为没有实在性的，就没有引发感识的功用，这也是经部师所共同许可的。」错了！经部是承认可以「缘无生心」的，所以唯识家难他「是所缘非缘」。

「印度佛家于物质的现象，不许有等无间缘。」不一定，经部师是主张有等无间缘的；《摄大乘论》也承认有的。

「此念，即是刹那之异名，所以刹那不可说是时间。」误会了！心念的一生一灭为一念，依此安立为刹那；刹那即念的念，即一念，如何误会刹那为不是时间！

「大乘空宗诸师，……可以说他们只是站在认识论方面来说话。」你从何见得？

「无著造摄大乘论，始建立功能，亦名为种子。」错了！种子功能的思想，小乘中早已有之！

「至赖耶见分，有宗经典则说为极深细，则为吾人所不可知。」这只是说了一半。深细不可知，不但是赖耶见分，相分的根、器、种子，也是这样的。

「世亲以后的唯识师，乃唱士用果义，即以因缘（种子）名为作者。」这不免望文生义。唯识者以为种现同时，例如小乘因缘中的「如俱有因得士用果」，不是前后因果的「如同类因得等流果」。重在「同时」，并非以种子为作者。

「无著虽建立种子为一切法的因缘。……他所谓种子，应该是法尔本有的。」这却是大大的不应该！代表无著自家思想的《摄大乘论》，是「内种必由熏习」的新熏论。

「安慧菩萨说「根者最胜自在义」；此本非心亦复非物，却是介乎心和物之间的一种东西」。《新论》尽可自立根义，不必谬引妄证。「最胜自在」，只是说明「根」的胜用；根通二十二根，那里只是五根？

「据大乘义：众生无始以来，只是赖耶为主人公。……无漏种子，从来不得现起。必至成佛，方断尽有漏种，始舍赖耶。其时，无漏种发现，即生第八净识，是名无垢。赖耶未舍以前，其前七识悉从有漏种生，自不待言。」《新论》主是曾在内院修学唯识；依这段文看，真不知学了些什么？连六七二识，地上能生无漏智都不知道！基本的事相都不会，难怪说空说有，说性说相，一切是缠夹廿三，莫名其妙！

「其极悖谬无理者，众生无始以来，只是赖耶为主人公，自性涅槃与自性菩提，众生分上不可说有。而专恃后起与外铄之闻熏，此非无本之学哉！」唯识家虽不承认自性菩提，但自性涅槃，为四种涅槃之一，为什么不可说有？无漏种子，无始以来成就，那里是「专恃后起与外铄之闻熏」？关于无漏种现，《新论》是那样的胡说，也许是仅读半部《成唯识论》，即自觉大非昔比，急于援佛入儒而就中止了吧！

卷002

神会与坛经——评胡适禅宗史的一个重要问题——

一 问题的提起

前年，《中央日报》中副栏，曾有《坛经》是否六祖所说的讨论。钱穆先生发表一篇有关六祖《坛经》思想的讲稿。一位侨居日本的杨君，对钱稿有所批评，杨君引用胡适先生的话，以《坛经》为神会（部分为神会门下）所作。于是引起了论诤的热潮，参加的人不少。我认为这是个大问题，值得好好的研究一下。当时我没有参加讨论，只有佩服法师居士们护法的热忱。

胡适在巴黎、伦敦，发见了炖煌写本中有关神会的作品。在东京，知道了炖煌本《坛经》。他加以整理、比对，而论断为：「炖煌写本坛经，此是坛经最古之本，其书成于神会或神会一派之手笔。」（《神会和尚遗集》一）胡适的考据，是否可信呢？考据是治学的方法之一，对于历史纪录（或是实物）的确实性，是有特别价值的。然考据为正确的方法，而考据的结论，却并不等于正确。我曾不止一次的表示过：考据与法律一样，人与人间的纠纷解决，法律是可遵循的正当途径。法律是尊严的，但法官考察人证、物证，引用法律所作的判决，不一定是公平的，可能是冤屈的。明知是冤屈或不公平的，但不能凭「天理良心」的理论来纠正，更不能咆哮公堂，或对法官作人身攻讦。因为这不但不能平反冤屈，反而是触犯刑法的。唯一可用的方法，是进行法律的申诉。对法官所采用的人证、物证，驳斥其误解、曲解；提出更多有利于被告者的证据与理由，这才是平反冤狱，获得公平判断的最佳

途径。例如胡适所作的论断，是应用考证的，有所依据的。我们不同意他的结论，但不能用禅理的如何高深，对中国文化如何贡献（这等于在法官面前讲天理良心），更不能作人身攻讦。唯一可以纠正胡适论断的，是考据。检查他引用的一切证据，有没有误解、曲解。更应从炖煌本《坛经》自身，举出不是神会所作的充分证明。唯有这样，才能将《坛经》是神会或神会一派所造的结论，根本推翻。否则，即使大彻大悟，也于事无补。写中国文化史、哲学史、佛教史的作家们（除了玄学家），还是会采取胡适的论断（因为他是经过考证来的）。所以，我不能同意胡适的论断，而对部分反对者所持的理由，所用的方法，总觉得值得研究。

《坛经》代表六祖，还是代表神会的思想？这是个大问题。这一问题的解决，不能将问题孤立起来，要将有关神会的作品与《坛经》炖煌本，从禅宗发展的历史中去认识、考证。神会是曹溪慧能的弟子，慧能是东山弘忍的门下，所以我扩大了视野：一方面，从东山门下——北宗、净众宗、宣什宗的禅风去观察《坛经》（与神会）；从南宗、北宗、宣什宗、净众宗——东山门下，探求到东山弘忍，双峰道信的禅风，再进一步的研究到达摩。一方面，从《坛经》来看曹溪门下——荷泽宗、保唐宗、洪州宗、石头宗的禅风。因为注意石头，也就引起了牛头宗的研究。这样的观察一番，得到了从达摩到曹溪禅的发展，以及禅入南方而引起的蜕变情况。一年来的研究，写成一部《中国禅宗史》。对我来说，这是意外的，为我从来不曾想要这样做的。因为我不是达摩、曹溪儿孙，也素无揣摩公案、空谈禅理的兴趣。而我竟那样做了，只能说因缘不可思议！

经过这样的观察，《坛经》及神会在禅宗中的意义，有了一番理解。我觉得应该写一篇专文，对胡适禅宗史中那个重要问题——炖煌本《坛经》是神会或神会一派所作的论断，作一番彻底的纠正，以免「一人传虚，万人传实」。胡适的这一论断，见于〈荷泽大师神会传〉第六段「神会与六祖坛经」（现依据胡适纪念馆单刊第三种《神会和尚遗集》，以下引文，简称《神会集》）。他以「明显的证据」，「更无可疑的证据」，「最重要的证据」，而得出那样的结论。现在先对这些证据，一一的加以检讨。

二 评「更无可疑的证据」

先从「更无可疑的证据」说起。韦处厚（死于八二八）为道一（俗称马祖）门下大义禅师（死于八一八）作〈兴福寺大义禅师碑铭〉（《全唐文》卷七一五）说：

「洛者曰会，得总持之印，独曜莹珠。习徒迷真，橘枳变体，竟成坛经传宗，优劣详矣！」

这几句话，胡适论断为（《神会集》七六）：

「韦处厚明说坛经是神会门下的习徒所作（传宗不知是否显宗记？）。可见此书出于神会一派，是当时大家知道的事实。」

韦处厚所说的「坛经传宗」，确实说明了炖煌本《坛经》与神会门下的某种关系。但到底什么是「竟成坛经传宗」？如没有明确的理解，论断就难免错误！不幸的是，胡适从来就没有弄明白这句话的意思。原文在坛经及传宗旁边，加上……符号，这是以传宗为书名的，所以小注说：「传宗不知是否显宗记。」但出版后，他将「传宗不知是否显宗记」九字涂抹了，另在原书八页眉批说：

「祖宗传记，似即是韦处厚说的坛经传宗之传宗。亦即是独孤沛所说的师资血脉传。适之。」

这样，「传宗」不是《显宗记》，而有点像《祖宗传记》了。后来，他又改变了主意，用红笔将原书（七五）「传宗」旁边的……号画掉了。这样，「传宗」不是一部书名，那又是什么呢？「竟成坛经传宗」，一直没有确定的了解，谜一般的在东猜西猜。根本没有弄明白这句话的意思，怎么就说「此书出于神会一派，是当时大家知道的事实」呢！怎么可说是「更无可疑的证据」呢？

「竟成坛经传宗」，到底是什么意思？炖煌本《坛经》为我们提供了明确的解说，如：

「若论宗旨，传授坛经，以此为依约。若不得坛经，即无禀受。须知法处、年月日、姓名，递相付嘱。无坛经禀承，非南宗弟子也。未得禀承者，

虽说顿教法，未知根本，终不免诤。」

「大师言：十弟子！已后传法，递相教授一卷坛经，不失本宗。不禀受坛经，非我宗旨。如今得了，递代流行，得遇坛经者，如见吾亲授。」

「大师言：今日已后，递相传授，须有依约，莫失宗旨。」

炖煌本明确的说到「若不得坛经，即无禀受」；「不禀受坛经，非我宗旨」；「无坛经禀承，非南宗弟子」。所以「坛经传宗」，是一种制度，是在传法的时候，传付一卷《坛经》。《坛经》不只是代表慧能的禅宗，又是师弟授受之间的「依约」——依据，信约。凭一卷《坛经》的传授，证明为「南宗弟子」。如没有《坛经》为凭信，即使他宣说「顿教法」，也不是「南宗弟子」。《坛经》是传授南宗的「依约」，所以名为「坛经传宗」。

韦处厚的〈大义禅师碑〉，代表了道一门下的意见。依碑文说：神会「得总持之印，独曜莹珠」，对神会存有崇高的敬意。即使神会不是「独」得慧能的正传，也是能得大法的一人（会昌法难以前，洪州门下还不会讥毁神会）。但神会的「习徒」「迷真」向俗，如「橘逾淮而变枳」一样，「竟」然变「成」用《坛经》来作为「传宗」的依约。失去传法——「默传心印」的实质，而换来传授《坛经》的形式。所以神会是「优」越的，神会的门下是低「劣」的。这是道一门下对神会门下的批评。神会门下应用《坛经》为付法的依约（信物），所以在当时手写秘本的《坛经》上，加上些法统，禀承，传宗依约的文句。对《坛经》有所补充，但并不是造一部坛经。《坛经》的原本，改订本，都早已存在了。

神会门下为什么要用《坛经》来作传宗的依约？也可说有他的苦衷。起初，神会对抗神秀，以慧能为六祖，当时最有力的一著，就是传衣。如《菩提达摩南宗定是非论》（《神会集》二八一——二八二、二八四——二八五）说：

「经今六代，内传法契以印证心，外传袈裟以定宗旨。从上相传，——皆与达摩袈裟为信。其袈裟今见在韶州，更不与人。余物相传者，即是谬言。」

「法虽不在衣上，表代代相传，以传衣为信，令弘法者得有禀承，学道者得知宗旨不错谬故。」

神会以弘忍传衣给慧能，证明慧能为六祖。袈裟是「信衣」，是证明「得有禀承」，「定其宗旨」的。然而神会自己，慧能并没有传衣给他。神会没有传衣为禀承，那怎能证明是代代相传的正宗？四川的净众、保唐门下，看透了这一问题，所以提出了：神会没有传承慧能的正宗。如（七七五——撰）《历代法宝记》（大正五一．一八五中——下）说：

「会和上云：若更有一人说，会终不敢说也。为会和上不得信袈裟。」

「远法师问（神会）禅师：上代袈裟传否？会答：传。若不传时，法有断绝。又问：禅师得不？答：不在会处。」

「有西国人迦叶、贤者安树提等二十余人，向会和上说法处。问：上代信袈裟，和上得否？答：不在会处。」

神会在动乱中成功（天宝战乱以前，神会还没有开法）；没有几年，又在动乱中去世。到了神会门下，没有信袈裟，那与神秀门下有什么差别？而四川方面，净众与保唐门下，正传说信袈裟在四川，这应该是神会门下最感困扰的事了。在这种情形下，成立了「坛经传宗」的制度。当时，《坛经》是手写秘本，从南方（曹溪方面）传来。神会门下利用《坛经》的秘密传授（原本是曹溪方面的传授，与神会无关），在传法时，附传一卷《坛经》，「以此为依约」。对外宣称：六祖说，衣不再传了。以后传法，传授一卷《坛经》以定宗旨。《坛经》代替了信袈裟，负起「得有禀承」，「定其宗旨」的作用，这就是「竟成坛经传宗」。这是神会门下而不是神会，是在《坛经》中补充一些法统，禀承（惟有这小部分，与神会门下的思想相合），而不是造一部《坛经》。引用韦处厚〈大义禅师碑〉，以证明《坛经》是神会或门下所作，是完全的误解了！

三 评「很明显的证据」

为了证明《坛经》为神会或神会门下所作，胡适首先举出了「很明显的证据」，他（《神会集》七五）说：

「上文（见原书九——一二）已指出坛经最古本中，有吾灭后二十余年……有人出来，不惜身命，定（原作「第」）佛教是非，竖立宗旨的悬记，可为此经是神会或神会一派所作的铁证。神会在开元二十二年，在滑台定宗旨，正是慧能死后二十年，这是最明显的证据。坛经古本中，无有怀让、行思的事，而单独提出神会得道，余者不得，这也是很明显的证据。」

炖煌本《坛经》，确有「神会小僧，却得善（不善）等，毁誉不动，余者不得」的赞许话；暗示二十年后，神会定宗旨的预记。然以此为「很明显的证据」，论断炖煌本《坛经》为神会或神会一派所作，是有问题的。问题在——「炖煌写本坛经，此是坛经最古之本」。假定，炖煌本《坛经》，真如胡适所说的「最古本」，那里面既有悬记神会定宗旨，神会得道的话，也许是神会或神会一派所作。但依我们所知，炖煌本是现存《坛经》各本中的最古本，而不是《坛经》的最古本。从《坛经》成立到炖煌本，至少已是第二次的补充了。炖煌本《坛经》，可称为「坛经传宗」本，约成于七八〇——八〇〇年间，由神会门下，增补法统、禀承等部分而成。在「坛经传宗」以前，南阳慧忠已见到南方宗旨的添糅本，如《景德传灯录》卷二八（大正五一．四三八上）说：

「吾（慧忠自称）比游方，多见此色，近尤盛矣！聚却三五百众，目视云汉，云是南方宗旨。把他坛经改换，添糅鄙谭，削除圣意，惑乱后徒，岂成言教！苦哉，吾宗丧矣！」

慧忠卒于大历十年（七七五）。在他游方时（应在七五〇顷），已经见到将《坛经》添糅鄙谈的「南方宗旨」本。南方宗旨，在现存的炖煌本中，明显的保存下来（南方宗旨，与神会所说不同），可见炖煌本是以「南方宗旨」本为底本，增补些法统、禀承而成。慧忠知道「南方宗旨」本是添糅本，可见慧忠在先已见过《坛经》原本。从《坛经》的「曹溪原本」，添糅而成「南方宗旨」本；再由神会门下，增补为「坛经传宗」本（详如拙作《中国禅宗史》第六章〈坛经之成立及其演变〉中说）。胡适认定的《坛经》最古本，其实至少已增补两次了。

传写中的古代书籍，每每为人增补（或者删削），禅书也不例外。胡适作《陶宏景的真诰考》（见《胡适文存》第四集），考得《甄命授》第二卷，将《四十二章经》的一部分抄袭进去了。我们不能见到增补的《四十二章经》部分，论断《真诰》全部从佛经中来。这正如炖煌本《坛经》，有神会门下增补的「坛经传宗」部分，我们不能就此说《坛经》全部是神会或神会门下所造。所以胡适的「很明显的证据」，犯了以少分而概全部的错误。错误的根源，在不知炖煌本《坛经》成立的过程，而误认炖煌写本为《坛经》最古本。

四 评「最重要的证据」

胡适的「最重要的证据」，举了五个例证，是：「定慧等」、「坐禅」、「辟当时的禅学」、「论金刚经」、「无念」。为什么最重要？原书（《神会集》七六——七七）说：

「我的根据完全是考据学所谓内证。坛经中有许多部分和新发见的神会语录完全相同，这是最重要的证据。」

《坛经》的部分文句，的确与《神会语录》相近，这也难怪要看作「最重要的证据」了。在没有分别考察以前，先要说到：慧能是老师，神会是弟子，这是胡适所承认的。慧能自己没有著作，由弟子们记集出来。神会当然是继承慧能的，那么《神会语录》中的语句，部分与《坛经》相同，为什么不说神会采用慧能的成说，要倒过来说《坛经》是神会或门下所造呢？如说：神会没有明说是老师所说，所以是他自己说的。但这种理由，至少在佛教著作中，是不能成立的。例如嘉祥吉藏的《三论玄义》开端（大正四五．一上）说：

「夫适化无方，陶诱非一。考圣心以息患为主，统教意以通理为宗。但九十六术栖火宅为净道，五百异部萦见网为泥洹，遂使鹿苑坵墟，鹫山荆棘，善逝以之流恸，萨埵所以大悲。」

前四句是吉藏的老师兴皇朗《中论玄》的开端话。下面这几句，是套用罗什弟子寿春僧导的话而略改数字。好像自己说的，其实是引用旧说。在佛

书中，这种风气极为普遍。有关神会的著作中（《神会集》二五〇——二五一、二二七——二二八），发见有：

「发心毕竟二不别，如是二心先心难。自未得度先度他，是故敬礼初发心。初发已为天人师，胜出声闻及缘觉，如是发心过三界，是故得名最无上。」

「过去未来及现在，身口意业四重罪，我今至心尽忏悔，愿罪除灭永不起。」

前八句，见于《坛语》及《南宗定是非论》，一再引用，都没有说明来处。其实这是引用（北本）《大般涅槃经》卷三九的（大正一二．五九〇上）。次四句是忏悔偈，有「四重」、「五逆」、「七逆」、「十恶」、「障重」、「一切罪」——六偈。与神秀所传《大乘无生方便门》的忏悔偈相同。《大乘无生方便门》仅「十恶罪」、「五逆罪」、「障重罪」——三偈（大正八五．一二七三中），这应该是东山门下的旧说（东山门下都是戒禅相结合的），神会引用而敷衍为六偈，也没有说明来源。有关神会的作品，大抵引用旧说而不加说明，好像自己说的一样。所以以《神会语录》所说，来证明《坛经》由此拼凑而成，就难免错误了！

再来分别考察。为了说明的方便，先评第三例「辟当时的禅学」（《神会集》七九——八四）。胡适引《坛经》的批评「迷人著法相，执一行三昧，直言坐（原误为「真心座」，依明本改）不动，除妄不起心」；及「教人坐，看心，看净，不动，不起」，比对《神会语录》等而论断为：

「可知此种禅，出自北宗门下的普寂。又可知此种驳议，不会出于慧能生时，乃是神会驳斥普寂的话。」

「慧能生时，不会有那样严重的驳论。因为慧能生时，普寂领众不过数年，他又是后辈，慧能怎会那样用力批评。但若把坛经中这些话，看作神会驳普寂的话，一切困难都可以解释了。」

普寂是慧能的后辈，慧能当然不会批评普寂的。然《坛经》所批评的，是普寂所创立的吗？如普寂有所禀承，在慧能生前，或者比慧能更早，这种

「看心、看净、不动、不起」的禅风已经存在，那为什么不可能是慧能的批评呢？胡适一口咬定，《坛经》所批评的是普寂，只是凭一部《神会语录》。其实禅宗史的发展，是不能凭一部《神会语录》而可以充分了解的。如「一行三昧」，出于《文殊所说摩诃般若波罗蜜经》（梁曼陀罗仙所译）。四祖道信在双峰（六二〇——六五一），引用了「一行三昧」，与《楞伽经》的「诸佛心」相统一。智者在玉泉寺说《摩诃止观》，早就以「一行三昧」为常坐三昧。道信引用一行三昧也是重于坐的，如杜朏（约七一三顷作）《传法宝纪》说：

道信「每劝诸门人曰：努力勤坐，坐为根本，能作三五年，得一口食塞饥疮，即闭门坐。莫读经，莫共人语。能如此者，久久堪用」。

从道信修学的荆州玄爽，也是长坐不卧的，如《续高僧传》卷二〇（大正五〇．六〇〇上）说：

「往蕲州信禅师所，伏请开道，亟发幽微。后返本乡，唯存摄念，长坐不卧，系念在前。」

坐，原是禅的好方便，道信是重视一行三昧而常坐的。禅有常行的「般舟三昧」，常坐的「一行三昧」，又行又坐的「方等三昧」，在行住坐卧一切生活中修的「觉意三昧」；坐只是学禅的一种形式而已。但一经道信提倡，门下翕然成风，终于东山门下，极大多数以为禅非坐不可，这就是慧能所要批评的。「不动不起」，就是迷执一行三昧法相的「直言坐不动，除妄不起心」，这那里是「出自北宗门下的普寂」！

什么是「看心」、「看净」？这也是渊源于道信，经五祖弘忍而大为发展起来。如杜朏《传法宝纪》说：

「自忍、如、大通之世，则法门大启，根机不择，齐速念佛名，令净心。」

忍是弘忍，宏禅于六五二——六七五年。如是弘忍弟子潞州法如，宏禅于六八五——六八九年。大通是玉泉神秀，宏禅于六九〇——七〇六年。自弘忍以来，「念佛」、「净心」——「看心」、「看净」，成为东山门下最

一般的禅法。如传为弘忍所说的《修心要论》；传为神秀所制的「五方便」（第一「离念门」），都是这样，这都是慧能生前的事。到了神秀弟子普寂、降魔藏手里，精简为「凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证」四句诀，这是见于《神会语录》的。神会一再反对的，以四句诀为主，但《坛经》却没有批评这四句。慧能与法如、神秀同门，不可能批评普寂，难道不可以批评法如与神秀时代的禅风吗？其实，东山门下「念佛」、「净心」，流于形式的事相的禅风，北宗学者杜朏，也在慨叹批评了。如《传法宝纪》说：

「今之学者，将（「齐念佛，令净心」）为委巷之谈，不知为知，未得为得！……悲夫！岂悟念性本空，焉有念处！净性已寂，夫何净心！念净都亡，自然满照。於戏！僧可有言曰：四世之后，变成名相，信矣！」

这位北宗学者，在慧能生前，就对当时的「净心」方便，加以批评，慧能为什么不能批评呢？了解禅宗的当时史实，确信《坛经》所批评的，是东山门下最一般的禅风（慧能也出于东山门下，但是深一层的禅）。神会继承慧能，也就批评当时的禅学（所以部分与《坛经》相同），而主要是批评神秀门下普寂的禅学。慧能批评神秀（其实是东山门下的一般禅风），神会批评普寂，师资相承，与历史是完全符合的。不知道黄梅（四祖、五祖）以来的一般禅风，但凭一部《神会语录》以「辟当时的禅学」为例，想证明《坛经》为从《神会语录》中抄出凑成，这怎么能成立呢！

再评第四例「论金刚经」：原书引《坛经》及《神会语录》，以表明「论金刚经」部分，文义大同。神会是慧能弟子，继承师说，可说是当然的事，然胡适却引用来证明《坛经》是出于神会的，这就不能不略加说明。《坛经》所说的，主体是「说摩诃般若波罗蜜法」，并分别解说「摩诃」、「般若」、「波罗蜜」。「摩诃般若波罗蜜」，是渊源于道信（四祖）所传的《文殊所说摩诃般若波罗蜜》。《坛经》说到「持金刚经一卷，即得见性」，并多次说到，但这只是举当时佛教界，禅宗所通行的《般若经》，使人受持，而并非以「金刚般若波罗蜜」为主体的。慧能以「摩诃般若波罗蜜法」为主，而劝人持《金刚经》；到神会就以「金刚般若波罗蜜」为主，并把「摩诃般若」都改为「金刚般若」了。如《坛经》说：

「摩诃般若波罗蜜，最尊最上第一！无住无去无来，三世诸佛于中出。」

这四句，似乎是成语。慧能引用了，更一句句的分别解说。神会极力赞扬《金刚般若波罗蜜经》，造了一部《顿悟最上乘论》，编入《南宗定是非论》（《神会集》二九七——三一一）。这部论也引用这四句，却改为：

「金刚般若波罗蜜，最尊最胜最第一，无生无灭无去来，一切诸佛从中出。」

又如《顿悟最上乘论》，广引《金刚般若》，《胜天王般若》，《小品般若》，而一切功德都归于《金刚般若》，如引经说：

「是故经云：若人满三千大千世界，用一切珍宝造七宝塔，高于梵天，不如诵持金刚般若波罗蜜经。」

这一段，显然是引用《大品》或《小品》的帝释问部分，并非《金刚经》，而神会又把「摩诃般若」改为「金刚般若」了。慧能以「摩诃般若波罗蜜法」为主，而劝大家持诵易于奉持的《金刚经》。到神会，专提《金刚般若波罗蜜》，而把「摩诃般若」都改了，比对《坛经》与神会所说，只觉得由《坛经》而发展到神会，看不出从神会而到《坛经》的任何迹象。如真的是从《神会语录》七拼八凑而成《坛经》，那为什么《坛经》保持古传的「摩诃般若」，而不如神会那样的一切改为「金刚般若」呢？

评第五例「无念」：《坛经》立「无念为宗」，神会也立「无念为宗」，正可见法门是有所承袭的。然关于「无念」，曹溪慧能的原义，可能近于神会，但炖煌本的「无念」，却是「近于南方宗旨」的，与神会说多少有点距离。神会说「无念」，略有两个意义：一、称悟证的境地为无念（炖煌本也有此义）；二、以「不作意」为无念，无念是不起心，没有念的意思。神会大大应用了「不作意」一词，这是《坛经》炖煌本所从来没有的。炖煌本反对不念不思，如说：

「莫（若？）百物不思，念尽除却，一念断即死，别处受生。」

「若百物不思，当令念绝，即是法缚，是名边见。」

依炖煌本的见解：「为人本性念念不住，前念今念后念，念念相续，无有断绝。若一念断绝，法身即是离色身（死了）。」炖煌本肯定我们当前的一念（念念），念念不住，也就是本来是无住无著，解脱自在的。念是不可能没有，没有就是死了。这不是悟者的境地，是凡圣一如的。由于随境而转，念便住著了，不得解脱。只要「于一切境上不染，名为无念。于自念上离境，不于法上念生」就得了。直指人类当前的一念，本来解脱，「无念」是肯定的，近于洪州门下的「触类是道」。神会的「无念」，著重于「不作意」（否定的），不是有点貌合神离吗？这样，炖煌本的无念，与神会说的差别，被发现出来了。炖煌本（胡适也引用此文）说：

「无者无何事？念者何物？无者离二相诸尘劳。真如是念之体，念是真如之用。」

炖煌本说「念是何物」？念是名词，是问「念是什么」？所以回答说：「念是真如之用。」这就是说：念是自性所起的作用；是自性（或「本性」）的用，所以本来就是念念不住的。《神会语录》所说不同，如说：

「问：无者无何法？念者念何法？答：无者无有云然，念者唯念真如。……言其念者，真如之用，真如是念之体。」

《神会语录》的「念者念何法」？念是动词，是问念的是什么。所以回答说：「念者唯念真如。」神会说无念，偏重于遮遣的「不作意」，不像炖煌本那样，肯定当下的一念。这是禅者的偏重与派别问题。胡适依明藏本，为炖煌本补上一句「念者念真如本性」，也许合于慧能的原意，但与炖煌本的体例不合。慧能，神会，与炖煌本的「无念」说有关，这是不会错的。说炖煌本是神会或神会门下所造，决定是不对的。胡适在几个名字上看来都是差不多，但在我看来，内容的差别大著呢！

这样，第二例「坐禅」，也可以解说明白了。炖煌本说：

「外于一切境界上念不起，为坐。见本性不乱，为禅。」

《神会语录》是说：「今言坐者，念不起为坐。今言禅者，见本性为禅。」

炖煌本是肯定当前一念的，看作自性的作用，不可能没有的。所以说「外于一切境界上念不起为坐」，是说「于自念上离境，不于法上念生」。神会但说「念不起」，还是「不作意」的意思。念是不可能没有的，不可能不起的。但说「念不起」，依炖煌本来说，这句话是有语病的。

第五例「定慧等」：所引炖煌本及《神会语录》，句义都是一致的，这应该怎样解说呢？从上面以来，对胡适所列举的证据，已一一的加以论证。「更无可疑的证据」——「竟成坛经传宗」，是误解了。不知「坛经传宗」是一项付法制度，而误解为造一部《坛经》与《传宗》。「很明显的证据」，确是神会门下，为了「坛经传宗」而增补一部分。如就此而说《坛经》为神会所造，就犯了以少分而概全体的谬误！「最重要的证据」中，「辟当时的禅学」与「论金刚经」，证明了《坛经》所说在前而神会说在后。「无念」与「坐禅」，证明了炖煌本的见解与神会不完全相同。剩下这最后的一则——「定慧等」，文句意义都相同，应该说神会继承慧能的成说呢？还是说从《神会语录》中七拼八凑出来的呢？我想胡适如健在人间，也不能不说是神会继承慧能的了！总之，胡适所举的种种证据，经审细的研讨，没有一条是可以成立的。所以，神会或神会门下造《坛经》的论断，不能成立，不足采信！

五 提出我的「最重要的证据」

现在还要进一步的，提出我的「最重要的证据」来推翻胡适的主张。「我的根据完全是考据学所谓内证。坛经中有许多部分，和新发见的神会语录完全不同」，足以证明《坛经》不是神会门下所造的。炖煌本《坛经》而与神会门下所说相合的，只是「坛经传宗」的小部分而已。

一、有关慧能的：1.慧能的隐遁与弘法年代：如《坛经》（以下都是炖煌本）说：

「汝去努力，将法向南，三年勿弘此法。」

「韶广二州行化四十余年。」

五祖弘忍告诉慧能「三年勿弘此法」，是说得法以后，回到南方，要过三年的隐遁，然后可以出来弘法。「三年」，兴圣寺本作「五年」，这或是传写的错误。弘法的时间，是四十多年。《坛经》所说极简，意义却很明白。这在《神会语录》（石井光雄本）中，说慧能是二十二岁去黄梅得法的。没有说到多少年不弘法，只是说：「能禅师过岭至韶州，居曹溪山，来往四十年。」与《坛经》说不合，但距离还不太远。在神会晚年，及神会门下的传说，就与《坛经》完全不合了。神会晚年，托王维撰〈曹溪能禅师碑记〉（《全唐文》卷三二七）说：

「弘忍临终，遂密授以祖师袈裟，谓之曰：物忌独贤，人恶出己。予且死矣，汝其行乎！禅师遂怀宝迷邦，销声异域。众生为净土，杂居止于编人；世事是度门，混农商于劳侣。如此积十六载。」

碑中有两个传说：(一)、临终密授说：五祖弘忍将去世（六七五顷），将法付给慧能。后来神会门下别派——《曹溪大师别传》，是以此说为主的。(二)、十六年隐遁说：慧能得法以后，过了十六年的隐遁生活（与《坛经》的「三年」或「五年」说不合），才出家弘法，这是神会门下主流所采用的。这两说，是矛盾而不能并存的，传说在神会门下，而王维都记录下来。不但这二说是自相矛盾的，无论那一说，都是与《坛经》「行化四十余年」说不合。

2.十弟子分化一方：《坛经》曾这样说：

「大师遂唤门人法海，志诚……神会。大师言：汝等拾弟子近前！汝等不同余人，吾灭度后，汝各为一方头。吾教汝说法不失本宗。……大师言：十弟子已后传法，递相教授一卷《坛经》，不失本宗。」

法海为首（《坛经》的记集者）的十弟子，与别人不同，都是分化一方的首领，这就是传法。在中国禅宗的开展中，黄梅四祖以来，有两种传法说，互相对立。(一)、一代付一人的付法说，这是印度旧有的付法说。(二)、多头分化，如认为彻悟了的，就付法，给予分化的责任。《坛经》的十弟子说，是传法，所以说「已后传法」，不失本宗。但神会与法海的见解不同，神

会是主张一代付嘱一人的，如《神会集》（二八二——二八三、二八六）说：

「从上已来六代，一代只许一人，终无有二。」

「能禅师是的的相传付嘱人，已下门徒道俗近有数（此上应脱一字）余人，无有一人敢滥开禅门。纵有一人得付嘱者，至今未说。」

「能禅师已后，有传授人否？答：有。又问：传授者是谁？和上答：已后应自知。」

这是神会的一代付嘱一人说。不但六代相传，一代一人，六祖慧能以后，也是「一人得付嘱」，这就是神会自己。所以法海等十弟子说，与神会及门下（门下以神会为第七祖）的见解相反，这怎么会是神会或门下所造呢！

3.六祖不传衣：弘忍传慧能，是「传顿法及衣」。在传法以外，又传一领祖衣为凭信，这是曹溪门下的一致传说。到了慧能，衣却没有再传下去。不传衣的理由，《坛经》是这样说的：

「衣不合传。汝不信，吾与诵先代五祖传衣付法颂。若据第一祖达摩颂意，即不合传衣……颂曰：吾来大唐国，传教救迷情，一花开五叶，结果自然成。」

据《坛经》说：从达摩传到慧能，已经五代（达摩不计在内）——五叶了。从此禅法大兴，果实累累，不再是一代一人的付嘱，所以衣是不用传了，这是达摩颂的悬记。这一解说，与传法给法海等十弟子相合。所传的不止一人，衣止一件，所以是不用传了。然神会及神会门下，是一代一人制，慧能只付嘱神会一人，那为什么不再传衣呢？宗密《圆觉经大疏钞》卷三之下（续一四．二七七（卍新续九．五三二中））说：

「（能）大师知其（指神会）纯熟，遂默授密语（付法）。缘达摩悬记，六代之后，命如悬丝，遂不将法衣出山。」

据宗密《师资承袭图》，这一解说是出于《祖宗传记》的。然据贾餗（八二五撰）〈杨州华林寺大悲禅师碑铭〉（《唐文粹》卷六四）说：

「及曹溪将老，神会曰：衣所以传信也，信苟在法，衣何有焉！他日请秘之于师之塔庙，以息心竞。传衣由是遂绝。」

大悲禅师是神会弟子灵坦。据神会下所传，所以不再将衣传下去，是为了避免诤执。依贾餗碑，这还是神会的意思。神会门下所传的不传衣的理由，与慧能付嘱神会说相结合，与《坛经》的传说不合。

4.韦据为慧能立碑：《坛经》末了说到韦据的立碑：

「韶州刺史韦据立碑，至今供养。」

《坛经》末已说到法海传同学道漖，道漖传门人曹溪山悟真。到了慧能再传弟子，至少也是慧能去世后三十年顷，还只说到立碑，没有说别的。神会及神会门下的传说，就大为不同了。如《神会语录》（石井本）说：

「至开元七年，被人磨改，别造文报镌。略述六代师资授受，及传袈裟所由，其碑今在曹溪。」

《神会语录》以韦据为「殿中丞」，不是刺史。《语录》只说碑文被人磨改，将六代的传授，传袈裟等事除去。虽说「别造文报镌」，而碑还是韦据的碑，还是立在曹溪。这是神会所传的早期传说，大概因为韦据碑文，没有说到六代相传及传袈裟的话，所以说是被人磨改了。但到了神会晚年改定的《南宗定是非论》，说得更不同了，如（《神会集》二八九）说：

「盛续（依《圆觉经大疏钞》，这是「传授」二字）碑文，经磨两遍。又使门徒武一平等，磨却韶州大德碑铭，别造文报镌向能禅师碑。（别）立秀禅师为第六代，××××及传袈裟所由。」

这不但说磨改，而且是「经磨两遍」。不但除去六代相承，还别立神秀为第六代。神会下别系的（七八一作）《曹溪别传》，也说到磨碑，韦据的官职是「太常寺丞」。从韦据官职的传说不同，磨碑说的不同，可论断《坛经》不是神会或神会门下所造的。

二、有关神会的：1.神会的原籍：《坛经》说：

「神会，南阳人也。」

神会于开元八年（七二〇），奉敕配住南阳的龙兴寺，被尊称为「南阳和上」。其实，神会（门下一致的传说）是襄州（今湖北襄阳县）人。《坛经》的集成者，不知神会的原籍，因长住南阳而就说是南阳人。这最足以证明《坛经》不是神会及神会门下所造的了。

2.神会参见慧能的问答：《坛经》记当时的问答是：

「问：和尚坐禅，见亦不见？大师起把杖打神会三下，却问神会：吾打汝痛不痛？神会答言：亦痛亦不痛。……大师言：神会！向前见不见是两边，痛不痛是生灭。汝自性且不见，敢来弄人！神会礼拜，礼拜，更不言。」

这一段问答，对神会来说，没有暗示神会的伟大，也没有蓄意的讥讽，只是禅师平实接人的一则范例。神会是聪明人，可是不去「自知自见」，却向外作弄聪明，要问慧能禅心见还是不见。杖打三下，正要他向自己身心去自知自觉。所以慧能责备他：「汝自迷不见自心，却来问慧能见否？……何不自修，问我见否？」神会这才向慧能礼谢，死心塌地的在曹溪修学。

神会门下的传说，与《坛经》不同，如《曹溪别传》说：

慧能开示：「我有法，无名无字……无头无尾，无内无外……此是何物？」

神会答：「此佛性之本源。是诸佛之本性。」慧能打了神会几下。到夜间，问神会：「吾打汝，佛性受否？」神会答：「佛性不受。……虽不受，岂同木石？虽痛，心性不受。」

慧能赞许他，就付了法。

神会门下主流的传说，又不同，如《中华禅门师资承袭图》，引《祖宗传记》说：

「和尚问：知识！远来大艰辛，将本来否？（神会）答：将来。问：若有本即合识主。答：神会以无住为本，见即是主。大师云：遮沙弥争敢取次语！遂以杖乱打。神会杖下思惟，大善知识历劫难逢，今既得遇，岂惜身命！」

《圆觉经大疏钞》卷三之下，也说：「因答无住为本，见即是主（原误作「性」），杖试诸难，夜唤审问，两心既契，师资道合。」宗密所传的问答，「无住为本，见即是主」，为神会所传禅法的特色。这是将神会禅学的要义，作为初相见时的问答了。这种问答，都表示了神会的伟大，利根顿悟。《曹溪别传》与《祖宗传记》，都说神会受到六祖的赞许，成为曹溪门下的密受正法者。这里面，慧能打神会几下，是共同的，而神会门下的表示神会的利根顿悟，是《坛经》所没有的。如《坛经》而是神会门下所作，那神会初见六祖的问答，是不会如《坛经》那样的平实了！

三、有关禅法内容的：论到禅法的内容，论证是不大容易的，这里从容易了解的说。如「无念」，《坛经》重于念是自性所起的作用；神会重于「不作意」的无念。《坛经》以「摩诃般若」为主，而神会一律改为「金刚般若」。这两点，已如上面所说。现在就胡适自己所知道的，略加评论。《神会集》（八九）说：

「大概坛经中几个重要部分，如明藏本的行由品，忏悔品，是神会用气力撰著的，也许是有几分的历史的根据的。尤其是忏悔品，《神会语录》里没有这样有力动人的说法，也许真是慧能在时的记载。此外，如般若、疑问、定慧、坐禅诸品，都是七拼八凑的文字，大致是神会杂采他的语录凑成的。付嘱品的一部分大概也是神会原本所有，其余大概是后人增加的了。」

为什么知道《坛经》是神会（或门下）所造？主要是因为般若、坐禅等品，部分与《神会语录》有近似的文句。那么，忏悔品——见自性（三身）佛。自性忏悔，自性归依等，就是「受无相戒」部分，不但《神会语录》里没有这样有力动人的说法，而是在现存有关神会的作品中，几乎没有这一类思想。神会在《坛语》中所说的戒，是一般的「斋戒」；忏悔偈与北宗相同。《语录》中部分的文句相近，被作为从《语录》中七拼八凑所成。而《语录》中没有这类思想，没有这种有力的文字，那胡适凭什么证据，不说这与神会无关，而说这是神会用气力写成的？到这里，胡适的考据法——「有几分证据说几分话，有七分证据不能说八分话」的信条，显然已抛到九霄云外，滑进了爱这么说就这么说的境界。而且，既觉到「也许是有几分历史根据的

，也许真是慧能在时的记载」，为什么还要说没有根据的话，一定要说是神会用气力撰著的呢！

胡适所列举的证据，早已一一证明其误解。而从《坛经》自身——有关慧能与神会的事迹，论证为与神会及神会门下的传说不合。所以，问题可以总结的宣告：

一、《坛经》决非神会或神会门下所造。

二、神会门下补充了一部分——坛经传宗。

六 何必大吹大骂

胡适为了中国哲学史，接触到中国的禅宗史。在巴黎、伦敦，发见了有关神会的作品，比对炖煌本《坛经》而作出神会造《坛经》的结论。他的结论是不足取的，但在禅宗史的研究上，仍旧是有贡献的。胡适说「一千多年中，几乎没有人知道神会在禅宗史上的地位，历史上最不公平的事，莫有过于此事的了」（《神会集》七三——七四），这不能说不是实话，凭他的努力，神会北上努力于南宗的事迹，被发掘出来，这不能不说是难得的！尤其是有关神会的作品，他一再搜求，校正发表，对禅学及禅宗史的研究，给以参考的方便。考据，原不是以绝对的姿态来表示自己，任何大学者，也可能会有错误的。在研究的立场，即使是错误的，能引出问题，或搜集资料，对后来的研究者，也还是有所帮助的。所以，我并不以胡适论断的错误而轻视，觉得在禅宗史的某一环节上，胡适是有了良好的贡献！

他的论断错误，是不幸的。一个主观的因素，引他踏上错误的歧途。他在海外发现有关神会的作品，如哥伦布发见新大陆一样的使他狂喜。他在《荷泽大师神会遗集》的〈自序〉中说：

「幸而他的语录，埋藏在敦煌石窟里，经过九百年的隐晦，还保存二万字之多，到今日海外归来，重见天日。使我们得重见这位南宗的圣保罗的人格言论，使我们得详知他当日力争禅门法统的伟大劳绩，使我们得推翻道原契嵩等人妄造的禅宗伪史，而重新写定南宗初期的信史：这岂不是我们治中国佛教史的人最应该感觉快慰的吗？」

他是怎样的欢喜！他不是佛教徒（还是十足的非宗教者），但就是这点古籍重光的收获，使他欣慰。使他佩服神会精神的伟大，不满神会的功绩被埋没，而立意要为他表扬一下。对于神会，他是多少有点感情了。然而，他虽然找到了有关神会的作品，（民国十九年前）还没有见到东山门下与双峰的禅书，对南岳、青原门下，也没有认真的去认识一下。这样孤立的、片面的研究，使他过高的估计了神会。神会在他的心目中，越来越大，再也没有记得禅宗里还有别人，使他落入神会造《坛经》的歧途（大有非神会就没有人会写的样子）。他的「南宗的急先锋，北宗的毁灭者，新禅学的建立者，坛经的作者——这是我们的神会」！这种革命时期的宣传标语，与实际距离太远。而「在中国佛教史上，没有第二个人有这样伟大的功勋，永久的影响」，更是吹得离了谱。我想，假定神会读到他的文章，也会被吹得哭笑不得的！

我读胡适有关禅宗史的文章，有一点难以理解，就是他笔下的刻薄，有时刻薄得出乎常情。例如说到天宝安禄山兵起，他说「当日备受恩宠的北宗和尚也逃散了」（《神会集》六八）。后来又在上眉批，加上一笔：「也许靠拢了。」这是用心刻薄的流露，与考据无关。他不是说和尚「捏造」，就说「作伪」。在古代，禅宗在传说中，传说是有流动性的。附会与作伪，都不能说没有。然作伪与附会不同；附会与传说的变化不同。没有确实的证明，是不宜笼统的，任意的看作捏造与作伪的，我总觉得胡适的心是有问题的。最近，读到他给浩徐先生的信（《胡适文存》第三集一二五——一二六），才恍然明白。他在信上说：

「浩徐先生：……我自己自信，虽然不能杀菌，却颇能捉妖、打鬼。这回到巴黎、伦敦跑了一趟，搜得不少据款结案的证据，可以把达摩、慧能，以至西天二十八祖的原形都给打出来。据款结案，就是打鬼。打出原形，就是捉妖。这是整理国故的目的与功用，这是整理国故的好结果。」

整理国故（中国固有文化），研究禅宗史，原来只是为了捉妖、打鬼。对禅宗史来说，只是想到禅宗史里捉虱子，找缝罅，以发现捏造与作伪为目的。这是什么治学态度！存著这样的心理，考据也好，历史学也好，都如戴

起凹凸镜，非弄得满眼都是凹凸歪曲不可。这也难怪胡适禅宗史的离奇，以及到处流露恶意了。古书中有老妖、老鬼会吓人，我也相信是有的。但近代人的作品，不也一样是妖鬼乱窜？不也会吓人而使人盲从吗？让我顺手列举几则出来：

胡适于四十一年九月，写了一篇〈六祖坛经原作檀经考〉（《胡适手稿》第七集九一——一〇〇）。考据了一回，抄了几段经文，认为《檀经》是「以清净心为人演说名为法施」的意思。文中说：「那位不懂得檀经原意的和尚，妄改作土的坛。」到了四十八年二月二十，他又批著：「后来我看了神会坛语的两个敦煌本，我也不坚持檀经的说法了。」话说得那么轻松，横竖那位不懂得檀经原意的和尚，骂已被骂定了。

四十九年一月六日夜，胡适写了一篇〈能禅师与韶州广果寺〉（《胡适手稿》第七集一〇三——一一一）。引唐宋之问「自衡阳至韶州谒能禅师」，及「韶州广界（果）寺」诗。日本从唐国取去的〈大唐韶州广果寺悟佛知见能禅师之碑文〉。《旧唐书．方伎传》：「慧能住韶州广果寺。」这些证据，只能证明慧能住过广果寺，而胡适一心要打鬼、捉妖，竟否定佛教所传的大梵寺、法兴寺、宝林寺，都是伪造的。他说：

「这些和尚们，作伪书是用不著考据的。捏造地名、寺名、人名，岂不更方便，更省事吗？」

胡适的「考据」多吓人！我同意，古代的和尚，是不像胡适那样考据的，他们是自身的经验，听人的传说。慧能住在广果寺，是没有问题的。问题在当时的韶州，只有一个广果寺吗？慧能一生只住在广果寺吗？我敢断定：胡适也是用不著考据的。别的我不知道，宝林寺是慧能住过的地方。宝林寺是古名，中宗初改为中兴寺；神龙三年（七〇七），下敕要当地为慧能修造寺院，并赐额「法泉寺」。这是传说极为纷乱的《曹溪别传》的传说。传说虽然纷乱，而慧能住宝林寺也就是法泉寺，却非常确实。现存〈唐大和上东征传〉，是鉴真东渡日本的行程实录。如《传》（大正五一．九九一下）说：

「乘江七百余里，至韶州禅居寺，留住三日。韶州官人又迎引入法泉寺，乃是则天为慧能禅师造寺也，禅师影像今现在。后移开元寺。……是岁天宝九载也。……后巡游灵鹫寺、广果寺，登坛受戒。至贞昌县，过大庾岭。」

天宝九年（七五〇）鉴真在韶州游历的寺院中，法泉寺是则天为慧能造的，与《别传》所说相合。法泉寺以外，别有广果寺，可见慧能的住处，是不止一处的（旧传有十三处）。和尚的寺院多，书也不少。见到一小部分，就武断的抹煞一切，就考据而论，已经是偏激、武断，何况还大骂和尚不要考据，捏造、作伪。当时韶州有多少寺院，慧能住过几处寺院，胡适又何尝考证过！考据而心里有鬼，与法官问案而胸有成见一样，是难得公平正确的。

我以为，史的考据，是为了明了事实的真相。文献既不一定充分，而谁也不能遍读一切书。所以在考据论断时，先要不预存成见（心里没有鬼），客观的，平实的表示自己的意见。谁能保证自己不会错呢！无论是对古人，对现代人，落笔不要过分的肆无忌惮，大吹大骂，说话要为自己留点余地才得！

卷003

评〈精刻大藏缘起〉

读欧阳渐老居士〈精刻大藏缘起〉，百感交并，为之怅然久之。闻其所为而喜，寻其所学而疑，于所删所评则忧，于所削疑伪则痛，于所严部别则失笑，于考订则嘿然。

闻其所为何故喜？曰「抗战三年余，忠魂数百万」，有待于救拔。「藏貌虽存，藏真早丧」，有待于整理。欧阳老议精刻大藏以慰忠魂，扶至教，吾抗战期中之佛教徒也，闻之何得不喜！孔子，东海圣人也，删《诗》、《书》，修《春秋》，制《礼》，定《乐》而儒道昌。欧阳老生二千五百年之后，心孔子之心，事孔子之事，于经、律、论、撰，删芜伪，严部别，精考订，佛道之昌可期，则亦佛门之孔子也！佛教有孔子，东海添一圣人，吾佛

弟子而又东海之人也，闻之又何得不喜！

寻其所学何故疑？曰：圣人不易学，三藏之整理实难。整理而当则孔子，不则秦政也。自是而非它，执一以概全，此是实余皆妄语，戏论诤竞是愚痴相，未足以言整理。空有莫辨，内外杂糅，「学纲未明，教网先缠」，以牵强割裂为精严，亦不足以言整理。欧阳老以学鸣，愿一寻其所学。欧阳老传：「龙树、无著，两圣一宗。」然龙树学以无自性故缘起，若有自性如毫厘许者，则缘起不成。无著学则若一切法都无自性，则缘起不成；以由自相安立故，亦胜义有。二圣立说之所依，如何可一？龙树言三世，不离过、未有现在；无著则现在是有，依之假立过未。言世俗，龙树则心境都无自性，于假名则皆有。无著则依他心有，遍计境无。言胜义，龙树谈但空，则诸法无自性；不但空则现空无碍。无著理智见真非不但，因空所显异但空。龙树、无著之学纲，吾不敢言明；圣人之学，亦未敢言达。然于两圣一宗之谈，不能无所疑。「东海有圣人焉，此心同，此理同也。西海有圣人焉，此心同，此理同也。以西圣人之三藏十二部，解东圣人之四书五经。」「中国实无孔学」，此老出乃有真孔学，真孔学即真佛学，发东西圣人之秘，此老何多能乃尔！以中为无余涅槃，以庸为从定发慧；东海圣人无此语，西海圣人亦无此语，此语出欧阳老胸臆！夫回外入内为方便，滥佛于儒，则吾所未忍言也！「台、贤、藏、密，绝口不谈。盖《法华》、《华严》自有真谛，决不容一家之垄断也。密不尊教，藏时背理，皆法界之陷害也。」欧阳老以不谈为谈，方便莫大！《论》、《孟》、《学》、《庸》，与西圣人同心同理；台、贤、藏、密，皆法界之陷害。尊儒抑佛，唯欧阳老乃能出此！藉曰孔是真孔，佛是伪佛，真伪一唯欧阳之解说是依，几乎不同持私秤入市，谓他人不与己同！实则儒佛自有其体系，决不容一人之垄断也！

于所删所评何故忧？曰：在昔小乘部执纷纭，释尊悬记「如析金杖，分分皆金」。又谓：「虽有五部，皆不妨如来法界及大般涅槃。」龙树则曰：「不得般若，愚者谓为乖错。智者得般若波罗蜜故，入三种法门无所碍。」以知法贵当机，离恶、行善、净心，皆可存也。法门不妨或异，于偏执者失之。龙树以六解两评释般若，一则曰皆得，再则曰离戏论为实。辨菩萨断障

，虽最后生断障与得无生法忍究竟断，非究竟谈，然亦不无其义。得般若而毘昙无乖，偏执则迦旃延宁复释子。释尊与龙树所谈，抑何不与欧阳老合之甚也？彼谓：「研究诸部，得佛法全体之统绪曰：般若、瑜伽之教，龙树、无著之学，罗什、玄奘之文。曰：宗趣唯一无余涅槃；法门无边，三智三渐次。台、贤、藏、密，绝口不谈。」然则所谓「学纲未明，教网先缠，急删第一」者，台、贤、藏、密绝口不谈者也。删之而不已，「存目但评判」。嗟乎！藉整理之名，行垄断之实。将见一任胸臆，妄肆评黜。此老之设想何其巧！用心亦何其毒！亦知佛法全体之统绪，自有真谛，决不容一家之垄断也！欧阳老老矣，勿以刻藏因缘，造匮正法业！华报现在，果报未来，吾以是为此老忧。

于所削疑伪何故痛？曰：「此方谬种，源于菩提流支。」闻此谬说也，如三百矛刺心。留支学谬，〈精刻大藏缘起〉未明其故，今亦难为评解。然圣学异义，决不容偏执者陷害法界。何者？展转传流，诵本之非一，一也。如世亲造《三十论》，不闻再出。安慧、护法所依之本颂多不同，立说亦异，欧阳老何以判其真伪？又经论立说不必同，二也。闻《楞伽》与无著唯识学异，欧阳老欲创唯智学，吕澂则以无著为善说，判《楞伽经》体用未明。吾不知宗《楞伽经》者，亦得判无著谬传赖耶唯妄，偏执体用差别否？又思想演变，前后容有异说，三也。《十地经论》系世亲入大之作，殊难强以必合后期之学。一真七妄之谈，犹滞七心论，与《胜鬘经》大同，唯识初创义应尔。吕澂引留支译《唯识论》之不相应心，以证法性心，亦谓是非未可言也。又传者译者之见解不同，四也。以取解不同，传译之学说乃有演变。但可于演变中谅其用意，察其体系，取适于己机者而说之、行之。直谓谬妄，何其大胆！愚者不知佛法理论之体系非一，前后多所演变，偏执己见，用局大方。求自宗见之固也，而疑伪经论兴。此不但流支系学者为然，即如奘、基糅十师之学，衡以奘见，成《成唯识论》，亦何莫不然，此所以吕澂欲别为唐人学以治之。整理者，于文献可征，确出国人之手笔者（印人亦有伪托），犹不妨视为某时某系之思想以察其演变，奈何以所见未合，上斥菩提流支为谬种欤？

于所严部别何故失笑？曰：大经、小经，大律、小律，大论、小论，次以秘密，盖常途（大乘显教学者）之言尔。平平无奇，何精严之可夸？可笑者一。责它以「既非结集源流，亦无圣量根据」。其自立也，「遵瑜伽师地五分」。以《阿含》当「摄事分」，以大论、小论当「摄释分」，于「摄事」「摄释」间次以大律、小律，此亦唯欧阳老乃觉其有圣量根据！可笑者二。大乘诸经，未闻结集源流。经论及传记中，亦不见有精严部别者，此所以随义分别，人各不同。《华严》取最初说，意不定在圆。《般若》经称佛母，论谓十二部经根本。列般若于首，非如欧阳老所见之谈空。道听涂说，三可笑也。以《宝积》为「本事」，以《楞伽》、《般若》、《华严》、《涅槃》当「抉择」。抉择者抉择于本事，《般若》、《华严》亦曾抉择《宝积》否？四可笑也。约境行果以判大经，则《涅槃》列方等、般若、涅槃矣，较之臆说为何如？可笑者五。以精严自居，责它无圣量，以半斤轻八两，此其所以为可笑也。

于所考订何故嘿然？曰：所考所订，是否类孔子之「雅颂得所，乐然后成」。今既未见，置不论。

卷004

空有之间

王恩洋居士〈读印度佛教书感〉，于吾《印度之佛教》，颇能寄以同情。惟于空有之间，意见不无出入，因抒所见以资商榷焉！

三期佛教之判，吾以经为经，以论为纬，综合南北印佛教以观其演变，此与学偏西北，以论典之流行为主者，自当所见异趣。真常唯心论为真常心与真常空之合流，不满性空而极言「如来实不空」。此不空之如来，一切众生所本具，乃与「自性清净心」合。果德本具于因心，即真常唯心论之论本所在。肇始于性空大乘盛极且衰之时，其初所传不盛，创弘者有被杀之说。时龙树综贯南北佛教，双弹著有滞空。成中观诸论，为性空大乘之大成者（非创始者）。真常唯心论者因乘性空之且衰，依托龙树而为广大之发展，笈

多王朝之初，已雄视南中矣。无著师资再起而为南北佛教之综合；真常唯心之倾向转深，其所取于北方者，亦多不与龙树合。龙树、无著间，若必求其有所同者，则同为南北印佛教综合者，同有净化真常唯心论之迹也。然真常唯心论不因此而衰，以真常摄性空，以唯心摄唯识，融冶世俗而大成于密教。故吾从印度佛教之趋势以观其变，不能不以真常唯心论为后期佛教之正统。既「入篡正统」，即不能以唯识统之；亦不能以其有违法印，而改变此一段史实也！或有欲摄真常唯心于旁流者，然就义理言，斥之可也，是之可也，摄之于旁流可也。自历史言，则后期佛教确为此一思潮所支配，何得不以此为正统？谨列一表，愿与唯识学者共详之。

【图：Y20p0108_01.svg】佛教、阿毘昙论、性空大乘经、中观、真常大乘经、瑜伽、中观复兴、密教

佛法之宗本，「我说缘起」而已。「无我无作无受者，善恶业报亦不失」，颇能扼缘起之要。然无我云云，不仅以建立因果，亦即以显缘起之寂灭。故缘起为宗而有二途：一依因果必然之缘起律，现为因果历然之事相，则缘起法与缘生法也。一观缘起有，不取法相而悟入本性之寂灭，则有为法与无为法也。此二者，释尊并即缘起而开示之。「此有故彼有，此生故彼生」，成流转生死事。「此无故彼无，此灭故彼灭」，成还灭涅槃事。此乃释尊之常谈，而不能深求者，每于生死涅槃及有为无为间起差别见，不知此特「世俗数」耳。若深观者，如《化迦旃延经》云：「如实正观世间集者，则不生世间无见。如实正观世间灭，则不生世间有见。迦旃延！如来离于二边说于中道，所谓此有故彼有……。」然观集，何以不起有见而离无见？观灭，何以不起无见而离有见？说此有故彼有，此无故彼无，又何以能离有无二边而成中道？此参照迦旃延所说「真实（胜义）禅」，其义乃见。彼曰：「都不见真实，但以假名因缘和合有种种名，观斯空寂，不见有法（有见）及以非法（无见）。」则知正见缘起因果之可有可无，而生而灭，悟解都无真实，惟有假名，即假名而悟无实，乃能离有无见而观乎空寂。性空唯名之旨，显见于此。又《第一义空经》亦云：「眼生时无有来处，灭时无有去处。如是眼不实而生，生已尽灭，……除俗数法。俗数法者，谓此有故彼有……。」眼

之不实而生，非即「都无真实，但以假名因缘有」之说乎！缘起假名为世俗，缘起空寂为真实。「诸佛依二谛，为众生说法」，此也。释尊说法，善巧无伦！即世间现有者以说缘起，依此故彼起，成流转律；离此故彼不起，成还灭律。即此世俗之假名，依此不离此故本性空，直示胜义之空寂。世俗假名有，胜义毕竟空，释尊中道之见也。大乘性空经论，万语千言，莫能外此！外此，则非世俗有假实，即胜义有空不空，似难以言二谛无碍。然龙树《智论》，何以言「如如法性第一义故有」？此则为「新学菩萨作差别说」，所谓「为新学者说生灭如化，不生不灭者不如化」也。然此是俗妄真实之谈，与唯识法相学异。以「人等世俗故有」，是因缘有，非我法执。此则《智论》具在，可以复按。龙树学别有体系，勿截取片言只句，比附所宗以疑究竟之说！

即性空而观于假名之事相，则自历然而悟必然之缘起，得法住智。即假名而观乎性空之寂灭，则证入离言本寂而得涅槃智。要「先得法住智，后得涅槃智」。「不依世俗谛，不得第一义」。获二谛无碍之正见，善识缘起之因果必然，而后乃证入空寂之本然：此佛法行解之坦途，不容稍事乱辙者也。约佛法以解脱为本而言，则正见缘起，所以离戏论而证空寂，固不以善辨因果为已足。故解不至空，则学不知宗；行不至空，则不足以言解脱。此所以《杂含》叹「缘起甚深」，而缘起之寂灭为「倍复甚深」。《大品》说「深奥者，空无相无作是其义」。龙树说「大分深义，所谓空也」。然证真有道，必先得二谛中道之正见，深解幻有乃性空之假名，空寂乃假名之性空。善辨中边，不以观因果而滞有，以空为不了；亦不观空寂而落空，视因果如兔角。而后乃能一切法趣有，一切法趣空，善备资粮，直趋解脱。

时雨滋而枯草腐，春风起而黄叶落，吾佛即缘起而开唯名性空之二谛，学无方便者，又执有而滞空矣！然执有滞空，实不足以言中道。彼不见中道而情滞于有者，「依实立假」为论本，辨析法相为所重。及其至也，纷然名相，以繁琐为艰深，以支离为严密，兀兀穷年，转进转困，鲜有鞭辟入里之效。行持则世情浓者重施戒，厌心深者偏戒定。而又持戒常失于拘谨，难与言通方；驰心禅定，则每惑乎神奇。此则滞有之失也！然有病浅而空病实深

，故曰：「宁起有见如须弥山，不起空见如芥子许。」学空多病，且其病特深，而又终不可不学。则以解不至空，学不知宗；行不至空，不足以言解脱也。吾谓佛法明空，类「不入虎穴，不得虎子」。然虎穴险地，入虎穴危事也。龙树云：「不能正观空，钝根则自害。如不善呪术，不善捉毒蛇。」以是学佛者，意向不端，戒行无基，知见不正，情滞空际而急求证入者，鲜不于此沦坠永苦。转不如常人之执有，犹得家国之实益，人天之乐果。

本性空寂，唯绝无戏论者所入；唯此一道而歧途颇多。外道有绝言见。小乘、大乘行者之游心空际者，类有相似悟境，其邪正得失，有赖勘印。且于禅思中，宿习熏发，或现缘所引，身心之幻境憧憧，觉苦觉乐，见神见鬼，佛来魔来，则又常依个人之思想性格，社会之习俗环境而异其所见。有助道者，有障道者，有应有之禅境，有乖常之乱现——此中实别有天地。其意向不端，戒行无基者，姑不论。其知见不契于中道者，离生死向涅槃，沈空滞寂，病不可胜言。即生死为涅槃，则又极于欲乐为道。即知见正确者，经谓得无生忍菩萨，有欲入涅槃之心。龙树谓悲愿不足而空智生，必堕声闻。应知安心禅观而游心空际者，大非易事！有正志、正见、正行，若离善友摄持，或急于求证，或不善调伏身心，犹将于此成病，而况无正志、正见、正行哉！此中事多，非散心分别者所知。性空者详于胜义内证，不先于性空之唯名得法住智，急求证入，好高骛远，醍醐必成毒药，此所以末流多入于真常秘密也。唯识者详世俗安立，乃得与真常秘密者稍疏，唯识者不应于此自矜。隔岸观火者，固未必胜于焦头烂额者也。虽然，此特一往之谈耳。印度佛教之末流，性空者多滥于真常，唯识者实堕于唯心。详虚妄唯识者，出自瑜伽，本重于止观内证；迨从禅出教，乃渐成名相之学。其初也，净化真常而不能尽，吾称之为外无常而内真常。至护法师资，真常之色彩稍浅，而色即是识之唯识，亦转而为色不离识。其流入真常之显而易见者，随理行派依心光明性说一乘，因传《宝性论》为弥勒造，世亲释。中国则留支、真谛；而唯识学者以真常大我之《涅槃经》为归宿，岂无其人！盖真常者唯心也，「佛说如来藏，以为阿赖耶」。胎藏曼陀罗，中台作八叶莲华形；金刚曼陀罗，依月轮出一切。唯心乎？性空乎？真常论者急于行证，唯识者详于知解

；真常秘密者盛于东南，虚妄唯识者则渊源西北。性空再兴而唯识衰；纷繁名相，不足以应禅证之机：唯识者乃与真常秘密者关系稍疏，唯识者似不应以此为特胜。临阵而克敌致果为可荣，观望不进而免于围歼，幸也，非荣也。性空末流之多入真常，在详胜义与真常者之重行证为近。现证不易，而求证者则满坑满谷。夫意向、戒行、知见纯正者，犹有危失之可能，而况其下者乎！「不入虎穴，不得虎子」，而虎穴险地，入虎穴危事。性空行者，应自勉而自警之！要「先得法住智，后得涅槃智」。入大乘者，应于「菩提愿，悲济事，性空见——三事不偏中求」。

吾于《印度之佛教》，于真常唯心论，间致微词，则以印度真常唯心者之末流，其病特甚耳！然真常唯心论者，虽不中于性空唯名之正见，然意向端而戒行洁者，亦非无其人。印度之真常唯心论者，其初也详真常大我，戒行精严，颇有可观；护持正法，死而后已，所谓「扶律谈常」者是。殆唯心之说日张，内向特甚，乃超脱名相，直标实义，然强毅淡泊之风，亦大有可取。中国达摩之禅，即其流亚。及其翕然成风，意向不端，戒行不净者，多求有所成就，病态乃渐著。脱略名迹者，何妨声色庄严！精苦卓绝者，与禅乐大可并行。承真常论者融化梵我之倾向而扩充之，真常唯心论乃有不可告人之秘密。总之，末流之病，不仅在意向不纯，戒行不净，急求自证而濡染于神秘之环境，其病本也。

卷005

敬答〈议印度之佛教〉——敬答虚大师——

读来函及前〈议印度之佛教〉，深觉意见之出入，或可探讨而归于一。大师不吝慈悲，既再示以供研究。学人不敢自外，谨再陈管见，上求郢斲。

一、论事推理之辨：一切佛教乃同依本教流变而来。本教即释尊之遗言景行，弟子（闻佛声而奉行者，即声闻）见闻而受持者。大乘道孕于其中，然就历史而论，则初期以声闻行果为所崇，故名之为「声闻为本之解脱同归」。此后之佛教，莫非据此本教，内为理论之开发，外为方便之适应，而次第

发达成之。理论开发与方便适应，有正常者，有强调而失佛意，附会颠倒而无当者，故有抉择洗炼可言。佛教既为次第之发展，错综离合，为「非断非常，非一非异之缘起，孰得而分划之」，然就「事理之特征」，姑划为无常实有之声闻行，性空幻有之菩萨行，真常妙有之如来行三期。而声闻之倾向菩萨，菩萨之倾向如来期，则常为出入两可之间者（外同前而内近后）。学人之论印度佛教史，略如是。研究大师之来表，则以为菩萨心境（后得之他涉智），有此「变缘空真如相」，「性具如来净德」，「藏识种现情器」三者，故三者为一贯之大乘，不容分割为先空后常。此则立足于真常唯心论，即以次第发展成果之《楞伽》、《起信》等而说；若立足于性空论及唯识论，则决不如此。以真常唯心论之菩萨心境而推论其不可分，固不足为历史之说明也。性空与真常之前后分划，有多种大乘经之根据，而此类经又无一非真常论者。则学人特援引古人之前例而分划之，实不敢糅成支离破碎也。又云「印度大乘单以性空为一期，令（密教前）传中国大乘（分割）不全，不无过失」，此似以为中国有大乘三宗为一贯者，故印度之大乘不应分割。此亦迹近推理，有强印度佛教以从中国之嫌。否则，印度之判三时教者，其类实多。以学人所见，空常之分划，不应有问题；二者之为平等、为胜劣，则不妨别论之也。

二、先空后常之辨：大师提示之意见，可自历史而研究之者，则「验之向传印华佛史无不符合」，及「大乘起于崇佛行果，先从众生心示佛净德」（赞仰佛果而揭出众生之真常净因）之二义。大师合空常为一期，而又先真常而后性空，此与印度之多种三时教说，显然不合。其传于中国者，则曾检之译史。论则西晋竺法护创译龙树论；晋末之罗什，大译龙树、提婆论，十得其八九，此性空论也。真常论则北凉昙无谶、刘宋求那跋陀罗，创译弥勒论；北凉末，道泰译坚慧论；越七十年，魏菩提流支译无著、世亲论；而《起信论》则传出于陈真谛之译：此则性空论早于真常矣。经则大乘初传，印度已渐入真常期，故分别稍难。然就其盛译者而言：罗什以前，如《般若》、《维摩》、《思益》、《首楞严三昧》、《华严》、《法华》，此亦性空也（觉贤所译大部有真常义）。于空而解为真常，则事亦后起。长安三家义，

无真常之谈；有「心无」说，无「唯心」论。无惑乎《涅槃》初翻，僧嵩斥之。《法华》至梁光宅，犹以因中亦了亦不了（不明正因），果中全不了（佛非常住）为言。

自东晋末之觉贤，译《如来藏经》；昙无谶译《大般涅槃》、《金光明》；求那跋陀罗译《楞伽》、《深密》、《胜鬘》、《法鼓》，真常论之大义始著。若《密严》、《楞严》、《圆觉》，则更出其后：此则真常又后于性空矣。大师谓「验之向传印华佛史无不符合」，何彼此所见之异也。《大般涅槃经》乃明显之真常经，已言及《般若》、《华严》、《法华》。佛元六世纪编集之《大毘婆沙论》，亦为该经所采录：大师以之为先于性空，得无可议乎！马鸣之被誉，道安、慧远之世已然，初非以《起信论》得名。中国佛教界之有真常唯心论，亦不自《起信》始。《起信论》之非真谛译，非马鸣作，隋世即有此说。如以此有待考订之作品，用为真常先于性空之证，则不如舍此而别求论证之为当也。至于大乘佛教之起于崇佛行果，事无可疑，然不必为真常论也。马鸣赞佛诸作，崇敬之极，无真常论意。大乘经之明佛果菩萨行者，性空者视为菩萨万行之修集；佛陀虽身相无边，威力无边，寿量无边，亦不见其为真常。

必以佛智为本具者，由万行修显为真常耳。指出众生之净因，学派本有二义：一为大众部、分别说系之心性本净；二为经量本计之圣法现在。然二者为三乘圣法之共因，非不共法身之因。真常唯心论之性德净因，源于真常心及真常空之合流。真常心（我）思想之开发，由于成立三世之连系，缚脱之连系，不自赞仰佛陀行果来。真常空则一切法空，或者解以为真常不空。此法空，性空经亦有名之为佛性法身者。然此谓「见法即见佛」，及以性空而修行则能成佛，非谓凡夫心之空性，圆具佛之性德净能也。即以《法华经》言：「诸佛两足尊，知法常无性。佛种从缘起，是故说一乘。」盖以性空而成立缘起之佛种者，如系珠譬，即以喻闻大乘法发菩提心而为因者（台家解为本具之理性，与「系」义全乖）。迨真常心与真常空合流，乃以为心之空性（空有清净义），义通两者；又以法身为实体，乃视为有具体而微之相好，渐立大乘不共法身因。佛之性德本具，一切众生皆尔，乃发为顿证、秘

密、唯心之大流。

此则后于性空，随婆罗门教复兴（成印度教）之机运，外应潮流而日盛，不应早于性空者也。

三、空常取舍之辨：拙稿于大乘中见龙树有特胜者，非爱空也。言其行，则龙树拟别创僧团而事未果，其志可师。言其学，三乘共证法性空，与本教之解脱同归合。惟初重声闻行果，此重菩萨为异耳。无自性之缘起，十九为阿含之旧。于学派则取舍三门，批判而贯摄之，非偏执亦非漫为综贯也。言菩萨行，则三乘同入无余，而菩萨为众生发菩提心，此「忘己为人」之精神也。不杂功利思想，为人忘我之最高道德，于菩萨之心行见之。以三僧祇行因为有限有量，此「任重致远」之精神也。常人于佛德则重其高大，于实行则乐其易而速，「好大急功」，宜后期佛教之言诞而行僻。斥求易行道者为志性怯劣，「尽其在我」之精神也，盖唯自力而后有护助之者。菩萨乘为雄健之佛教，为导者，以救世为己任者，求于本生谈之菩萨精神无不合。以此格量诸家，无著系缺初义，《起信论》唯一渐成义，禅宗唯一自力义：净之与密，则无一可取，权摄愚下而已。大师以「掩抑许多大经论」为言，此出大师误会，愚见初不如是。佛后之佛教，乃次第发展而形成者。其方便之适应，理论之阐述，或不适于今者，或偏激者，或适应低级趣味者，则虽初期者犹当置之，况龙树论乎！乃至后之密宗乎！反之，其正常深确者，适应于今者，则密宗而有此，犹当取而不舍，而况真常系之经论乎！其取舍之标准，不以传于中国者为是，不以盛行中国之真常论为是，而著眼于释尊之特见景行，此其所以异乎！

卷006

大乘三系的商榷

一 论前泛说

闽院学长默如法师，对我所说的大乘三系，作一番善意的发问。我只是初心初学，所说的那里会处处恰当。默师发心来研求商榷，这对于建立大乘三系的意趣，会因此而更明显，更正确。论佛法，论友谊，都应该郑重地道谢。

虚大师立大乘三宗，我又别称为三系（三论）。内容大体是相同的（不过大师著重中国宗派，我著重印度经论），为什么要另外建立？关于这，我认为有三点是先要注意的。一、大乘三系，都是无限的深广。著重某一角度而说，立名即会有不同。论说「名义互为客」，一义可能有多名，何况义海汪洋的大乘三学？二、大乘是无限的深广，用三五字来表示他，每每不免有例外。如胜利前夕，我发表〈法相是否必宗唯识〉。从全体佛教去看，有的从法相而归宗唯识，也有不归宗唯识的。虚大师评语，也没有否认此一事实。这虽有例外，但大师著重于大乘，所以「法相唯识」的名义，依然有他的价值。三、大乘三系，都是从大处著眼，从某一角度的特义而立名。所以首先要研寻安立三名的意趣，而不可拘于名字的推敲。但求阐义有独到处，立名不太滥，就有参考的价值。名言本是世间法，虽说「约定俗成」，其实是从来就不能免于歧义的。

二 成立三系的根本意趣

大乘三系，即性空唯名论，虚妄唯识论，真常唯心论，创说于民国三十年。我说此三论的意趣，默师（发隐部分）是有所见的，但还不亲切，不详尽。我的意趣是：凡是圆满的大乘宗派，必有圆满的安立。一、由于惑业而生死流转，到底依于什么而有流转的可能。二、由于修证而得大菩提，到底依于什么而有修证的可能。这二者，有著相关性，不能病在这里，药在那边（念佛、持律、习禅，都是大乘所共的行门。著重某一行持，在印度是不成宗派的）。著重这一意义去研求时，发见大乘经论宗派的不同说明，有著所宗所依的核心不同。如把握这一基本法则，核心的根本事实，那对于大乘三宗的理解，便能以简驭繁，纲举目张。我于大乘三系的分别，重心在此。

三 怎样来分别三系

现在，先申明大乘三系的意趣，也就答复了默法师「分别三系以发问者」一段。

一、性空唯名论：依《般若》等经，龙树、提婆、清辨、月称等论而安立。依这一系说，一切法无自性空，为最根本而最心要的。离却性空，生灭无常，不外是断见。真常，更是神我的别名。惟有从性空中，贯彻常与无常，才能契三法印即一法印，安立佛法，开显佛法的深奥。

性空，「非作用空无之义」。依中观者说，现证法空性，虽都无所取（与唯识者根本智证大同），而实不破坏一切。所以「毕竟空中不碍生死」，「不坏假名而说实相」。这点，不曾为问者所注意，所以说「性空则一法不立矣」；「性空，而又何所谓唯名耶」。不知道，性空不但不破坏一切法，反而一切法由性空而能成立。龙树说「以有空义故，一切法得成。若无空义者，一切则不成」；「若谁有此空，彼有一切义。若谁无空性，彼一切非有」。性空不是什么都没有，反而能善巧安立一切，此为中观学者唯一的特义。

因为无自性，所以从缘而起；如有自性，即不成缘起，这是中观者所常说的。缘起是没有自性（空）的缘起，也就是假名的缘起。因众生无始以来，无明所蔽，不达缘起的假名即空，执著自性有，自相有，便是生死根本。所以说：「诸法无所有，如是有，如是无所有，是事不知，名为无明。」如依缘起假名而达无自性空，即得解脱。所以说：「离三解脱门，无道无果。」提婆称此为：「无二寂静门。」

生死流转的惑业苦事，生死还灭的涅槃如来事，如执有自性，即是什么也不能成立的，如《中论》等广破。反之，「以有空义故，一切法得成」：三宝、四谛，世出世法，一切都能善巧安立，决非破坏因果染净（不空论者，是误以为是破坏的）。由于性空而有修有证，如说：「以一切诸法不可得故，乘是摩诃衍，出三界，住萨婆若。」

性空是不碍缘起的，缘起的即但是假名，这又是中观的特义。唯识者析别为假名有的（遍计所执性），自相有的（依他起性）二类。中观者的世俗安立，虽有正倒二类，但都是假名有（即是无自性的）。如说：「云何不坏

假名而说诸法相？……如佛所说，诸法但假名。」所以，「以世间名字故有知有得（证），世间名字故有须陀洹乃至阿罗汉、辟支佛、诸佛，第一实义中无知无得，无须陀洹乃至无佛。……六道别异，亦世间名字故有，非以第一实义。……第一实义中，无业无报，无生无灭，无净无垢」。世间名字故有，是说：染净因果，凡圣迷悟，这一切，惟有世俗名言识（通后得智）所得的假名；如以正理观察而求自性有，自相有法（胜义有），即都不可得。如以为非假名有，经过智慧的抉择，完全不能成立。经说「唯名，唯表，唯假施设」。假名，梵语本为假施设义。不由自性自相而有，依于因缘观待，现为如幻如化的假有。假名有，并非说实有此名，是说「如是一切，但以名字故说。是法及名字，亦不生不灭，非内非外非中间住」。问者疑为「唯名之执实说」，出于误会。此绝无自性的但有假名，在世谛中法相条然，所以「名假施设（名句），受假施设（如人如柱），法假施设（如十八界），如是应当学」。

其他学派，除假名有外，别有自相有或自性有的，才依以成立一切。唯有中观者，在法法性空的基点，宣说一切但有假名，所以以「唯名」来表示他。至于即空即假的空有无碍，都是依此而成立，而通达。

二、虚妄唯识论：唯识，大家都同意，不消多说。这是弥勒、无著、世亲以来的大流。何以立名为虚妄？这并非抹煞法相唯识，而是从另一角度来说。也不是遵从安慧及《中边论》意，而是唯识学的通义。

唯识学，于三性中，著重依他起性，说依他起是实有唯事。依他是自相有，不是假名有；假名有是无自性的，空的——遍计所执性，这不是因果法，不能安立世出世间因果。依他起性是有为生灭（无常）的，不是无为真常法；圆成实是空性，是不生灭的无为性，平等性，不能依此而立染净因果。所以，惟有有为生灭的依他起性，才有成立染净因果可能。这是不可不有的，没有就一切都不成立。如说「彼于虚假所依处所实有唯事（依他），拨为非有。……彼于真实及以虚假，二种俱谤」；「若无依他起，圆成实亦无；一切种若无，恒时无染净」。

依他起性是染净依，在宗归唯识时，依他起即虚妄分别的心心所法。依此说三性，即「虚妄分别有，于此二都无；此中唯有空，于彼亦有此」；也即是「境故，分别故，及二空故说」。依他起有，等于说内识是有；遍计性空，等于说外境是无。唯识无境与三性有空，是这样的一致。

心心所法中，阿赖耶识是根本依，所知依，这是种现熏生，心境缘起，随染转净的枢纽。而阿赖耶识是有漏有为生灭的妄识（不一定是妄执）；玄奘所传的护法唯识，也确切如此。有有漏的杂染（虚妄），才能说到无漏的清净。引生无漏清净现行的种子，不论是本有、新熏，虽不是赖耶自性所摄，也还是依附阿赖耶识而转。著重虚妄的依他起性——识而成立一切，岂非是唯识宗的通义！

我不是不知道，识通于不虚妄，依他通于清净，但总是依虚妄分别识为本，安立染净因果，依此而明唯识。如「无始时来界」颂，本可作如来藏释，但奘译的《摄大乘论释》，《成唯识论》，还著重于虚妄杂染的识种。

三、真常唯心论：这是依宣说如来藏、如来界、常住真心、大般涅槃等一分大乘经而立；摄得《起信论》。这是把握真常为法本的，与性空唯名论不同：「空者，即是遍计所执性」（与唯识学同），这是不可依据而成立染净因果的。又与虚妄唯识论不同：生灭无常，不能成立染净因果。因为，「譬如破瓶不作瓶事，亦如焦种不作芽事。如是，大慧！若阴界入性已灭、今灭、当灭，自心妄想见，无因故」。明白的说：如真的刹那灭了，染净缚脱就都不能成立。所以，「七识，不流转，不受苦乐，非涅槃因」。为什么不是？只因为「其余诸识，有生有灭，意意识等，念念有七」。有生有灭，七识所以不成流转涅槃的因依，难道阿赖耶识有生有灭，就可以成立吗？当然不会的。这非真常不可，惟有「离无常过」的如来藏，真常清净，才有可能。所以说：「如来藏是依，是持，是住持，是建立……依如来藏故有生死，依如来藏故证涅槃。」如来藏是真常本净的，但无始以来，为「若离若脱若异一切烦恼藏」所覆（或说「阴界入所覆」，「贪瞋痴所污」等）。这是说，有与如来藏不相合的有为杂染熏习，无始来依如来藏而现有杂染生死。所以如来藏「离有为相」，而「譬如伎儿，变现诸趣」。《楞伽经》总是说「如

来藏藏识」，不但说藏识，与唯识学不同，应从此去理解。此真常的如来藏，有「过于恒沙不离不脱不异不思议佛法」。《楞伽经》也说：「有漏习气刹那，无漏习气非刹那。」如来藏性具无漏非刹那的功德，为无漏功德因，所以是涅槃依。成佛，也只是如来藏出缠，无漏净能的圆满显发而已。

真常论，也可能不唯心。但真常大乘一致的倾向，是「自性清净心」，「常住真心」，「如来藏心」，「如来藏藏识」等。本净真性，总持于心性；以此真常心为依而有生死、涅槃事，为流转、还灭的主体，所以称之为真常唯心论。

问者说：「此心指圣者言，指凡夫言，抑指圣凡二者言。」我的解答是：这是在凡不减，在圣不增，无分于圣凡的真常心体。也许唯识学者不以为然，而真常唯心论者，却确以为如此。真常唯心论如此说，唯识与性空者不如此说，这当然可「以之而判教系」。

所说《起信论》的意义，默师多有新意。这无关于三系的名义，所以我不加论列。

四 通释诸问

安立三系的意趣与名义，上面已大略说到，一切疑问都可以销释了。为了详尽一些，再解答如下：

默师总括三系以发问一段，有三问。一、佛法不应该说「唯什么」，这确是我说过的。佛法的究竟了义，决不是「唯什么」的。然而佛法的方便说，却也唯这唯那。经中有此说，学者有此说，我依此而判教系，也就不能不说唯这唯那了。哲学者的「唯」，尽管说得玄妙，心，物，生等，都不外乎具体事物的升华，作为万化的本源。然而佛法说：一切皆是因缘所生法，或者说一切唯是假施设，这就不同于哲学。凡有，一定是因缘生，一定是假名有，而此假名的缘起法，决非唯心、唯物的万化根源可比。

二、三系的安立，与唯识法相可否分宗无关。

三、名义与关系，上面已经说到。

比对三宗以发问一段：我的三系说，与大师的三宗，约义不同，所以不必比较。不过，当然虚大师说的很好！

一、性空唯名论，并非「法遣而名存」。问者认为「不摄不共般若」，什么是不共般若？龙树的不共般若，天台等说，即是别、圆二教。换句话说，是诠表但中与圆中的，这属于后二系。我觉得，法性空慧，也是不摄不共般若的，默法师以为如何？

二、我不宗古师，也不说没有净分依他。

三、在此心是凡是圣上说，已如前说。其实，如这么说，也许早就不是第三系了。

默师巧申问难，巧为会通。我想，对于默师，原是不需要解说的。默师说：「然不知者，如以上文难词而诘之，则仍须遣释矣。」默师为不知者著想，我也就不免为不知者解说一番。明眼人前，实在不值得一读。

卷007

读〈大乘三系概观〉以后

默如法师对我有关大乘三宗的解说，引起了研究的热忱，写成〈大乘三系概观〉。据说：「意在补助他的说明，思想也多分近于印师的。」而且欢迎我「作个率直的批评，不要客气」。如此为法的友谊，真挚谦和，我怎能不率直的表示意见。即使我所说的，不是默师所能同意的，也非写出来不可，作友谊的商讨。

一 三宗立名

首先想提出来商讨的：一、三宗的分别，是一回事；三宗的了与不了，又是一回事。我是以性空唯名论为究竟了义的，但对于三宗的判别，重在把三宗的特殊思想系——要怎样才能建立生死与涅槃，掘发出来；从大乘三宗的特点上，建立三宗的名称。每一宗的特点，应该是每一宗所能承认的，并非专依性空者的见解来融通，或是抉择。我只是忠实而客观的，叙述大乘三

宗的不同。然而默师是以唯识学者的观点来解说融会，不但融会，而且一再说到：真常唯心论不及性空与唯识，性空不及唯识。所以，我是以三宗的本义来说三宗的差别，默师是以唯识宗义来说三宗。有此一段距离，难免意见上有些不同。我相信，默师如离去唯识宗的立场，意见是会更相近的。

二、我并没有说「法体」。我是说：有的以为一切法非空无自性，不能成立；有的说非虚妄生灭，即无从说起；有的说非真常不变，不能成立。成立一切法，说明一切法，所依的基本法则不同（实就是诸法无我，诸行无常，涅槃寂灭，三法印的著重不同），出发点不同，所以分为三大系——性空，虚妄，真常。而此依于性空的，虚妄（生灭）的，真常的，而成立的一切法，到底是些什么？到底以什么为中心，可能少少不同（所以真常论也有不唯心的，虚妄论也有不唯识的），但依三大系的主流来说：性空者以为唯是假名施设，虚妄者以为唯是识所变现的，真常者以为唯是自心所显现的。因此，又称之为唯名，唯识，唯心。

┌性空──唯名─┐

所宗依的法则─┼虚妄──唯识─┼─能摄持的核心

└真常──唯心─┘

默师所说的「法体」，与我的分判三宗，根本不同。他总是将性空与唯识相对，说什么「性空法体」，「唯识法体」，「真常法体」。退一步说，如性空真是默师所意解的「法体」，那么要说性空，便应与虚妄（生灭）相对；如要说唯识，便应与唯名相对。今处处以性空与唯识相对论，这自然不免与我的看法大有距离了。

二 空与有

由于宗依唯识而有的不同解说，站在唯识立场（不是以三宗来说明三宗），虽大体赞同，也有多少的出入。现在只是略辨与大乘三宗分判说有关的，特别是有关性空唯名与虚妄唯识的地方。

原作「时空论」部分，以为性空宗以性空融贯万法，所以「不需分别谁是假名有，谁是自相有」；所以「不像唯识的过未无体，现在实有」，而说

三世平等。反之，「唯识是基于认识论的」，所以要主张过未无体，现在是实；要分别假名有与自相有。这一论断，我认为值得怀疑。因为这都是佛教的老问题，与性空及唯识，并无密切的关系。如一切有系与犊子系，是三世平等的；大众系与分别说系，一切有系中的经部，是过未无体而现在实有的。自相有与假名有，即是假有与实有的分别，更是小乘学者共同的见解。他们既不说一切法性空，又何尝依唯识而成立一切。所以，依「性空」与「唯识」，演绎的说明此二宗时间观的不同，假实观的不同，出于推想而不符实际。

原作「法体论」的「空有对辨」，对于事理、空有的见解，我也完全不能同意。不论那一宗派，都要安立生死与涅槃。如何而有生死？这应作事相的说明。如何而能转生死得涅槃？这应从事入理，作理性的体证。也就因此，大乘学派，无不事理具明，空有双彰（不是空宗有宗）。三系中的「性空唯名」，只是抉出一切法的法则，通性。依空无自性的法则，有成立一切的可能；而成立的一切法，都是依于缘起的假名。至于缘起的假名有法，到底是些什么？如来有过详明的启示，古典阿毘达磨也有丰富的阐发。在无性缘起的基石上，抉择而成立一切法。所以龙树一再说到：空无自性，不是破坏一切，而是成立一切。假名依缘的一切法，不碍于空，所以一切皆空而能如实宣说，不会偏此偏彼，偏心偏物而符中道。性空唯名的唯，并不同于哲学上唯心、唯物的唯。默师把性空看作生化万有的「法体」，把唯名的唯看作唯心的唯，这才觉到「性空依然不便说明生死涅槃的法体，就把这法体，还要牵拉到人生上来」。其实，「以有空义故，一切法得成」，现现成成如实宣说，有什么拉扯呢！

原文又说：「我以为空宗从有的方面来说事相，那又何必是宗归于空呢？……应该本此宗旨而立于自岗位上才好，否则空有混合了。」这说得希奇！假使如此，唯识宗——有宗，就不应说空！唯识家说：依遍计所执性，圆成实性（也有说依三性的），说空无自性，不生不灭；说十六空、十八空等，便应该是空宗了，应该空有混合了！我所知道的，并不如此。凡确信经说一切法胜义皆空为究竟了义的，是空宗；以为凡说一切法皆空为不了义的，或说缘生法不空，或说真如不空，是有宗。所以，并非说有就成有宗，说空

便是空宗。大家都说到有，都说到空，而并不混合，空宗与有宗，还是明显的有区别。我想，什么是空宗，默师是应该知道的吧！也许为了强调唯识的「具体」，受到某些谬说的熏染，如恶取空，豁达空，偏于一法不立的空，所以会无意中有此错笔！

原作的「目的论」，所说「性空行果」，由无相而无愿而空的现观次第，也许有此一门，但非性空大乘的现观正宗。同样的，「唯识行果」，应以四寻思观为正。五重唯识观，只是唐人的一种解说，纂集经论而自为条理，并非唯识现观的正道。唯识经论，从来没有综合五重唯识而为修持次第的。这点，我想默师是会有同感的。

三 名义的商榷

第五章，著重于三宗名义的商榷。默师的「诚意」是可感的，但是抱歉得很，我不能接受他的意见。

关于「唯识教系」一节，默师不满「虚妄」二字，代以「虚幻」。也许觉得「虚妄」二字，不大冠冕堂皇吧！这里，应该注意一个事实，我是依成立一切法的基本法则，著重点，出发点而说的。我不是零买，也不敢趸批，我是认清根本立场，根本出发点，是振领提纲而表显其特色的。默师说「唯识是就顺形法体的偏重点说」；「唯识是就顺形法体而说赖耶为本，是可以的」；「要照佛学的真理，如唯识上说，一般苦恼的众生，总是以赖耶为法体的」：我的意见，恰好就是如此。我说「佛陀说法，总是直从一一有情——一一人的身心说起」，默师也赞同这一原则。那么，唯识学并不从佛说起；从有情的身心说起，作为所依的第八识，便不能不是虚妄杂染（有漏）的，唯识学就是依此虚妄分别识为依而成立生死法，又依此而说明如何转染成净的（净，就是佛）。我不能理解，这是唯识学的重点所在，出发点所在，默师为什么不愿意此「虚妄」二字？默师主张「以第八识为法体」。我想，默师对于唯识，是很清楚的。第八识在九界有情位，异熟未空以前，不管你自相、因相、果相，他是虚妄杂染的。异熟尽空，圆成佛果，第八识是清净无漏的。染识（第八识）与净识，各从不同的自种子生；既不会同时共存

（如说染识内有净识，就变成真常唯心了），也没有一个染净不变，漏无漏不变的前后共通法体。那么，在作为成立一切法，成立转染成净的所依，不能不是虚妄杂染的，决不能推论出一个抽象的「第八识」为依。关于成立一切法的第八识——赖耶识，不是真常心（如《十地经论》），便是真妄和合（如《大乘起信论》），再不然便是虚妄杂染。从默师的字里行间，对于真心及真妄和合，并无兴趣，那么只有虚妄杂染了！不能因为名称的不大顺眼，而动摇于妄染真净之间！

默师说：「如护法和奘师在，当面去请问他，保险他是要允可的。」这种论断，并无证成力量，近於戏论。因为，护法与玄奘，不是上升兜率，便是乘愿再来，问就无从问起，谁能保险允可！反之，依据弥勒，无著，世亲，护法，玄奘所传的唯识经论，证明得千真万确：依虚妄分别的，虚妄杂染的第八识，从此去成立流转，又从此成立还净。也许我的判断错误，据我的意见，不外乎嫌「虚妄」二字，不大堂皇，所以作不必要的推论。其实，「虚幻」二字，在真常唯心论者看来，并不会体面些。

圭峰以为「唯识齐赖耶」，可能受默师的难破。我不是说「唯识齐赖耶」，也不是「判唯识是虚妄」，而是从虚妄杂染识出发而说明一切，成立一切。所以趸批零买的比喻，与我无关。

至于无漏种子的依附赖耶妄识，是弥勒、无著以来一贯的正说。默师说他是「随转理门」，仅是自己的解说，弥勒等唯识学，没有异此的如实门，我想默师是知道的。在众生位，无漏种子一直依附赖耶妄识，从来没有「无漏（种子）盛就能藏有漏（赖耶识）」。如果有，那是默师的创说，与古义无关。而我只是古说的条理，并无新发明处。依古说古，还应该如我所说的。等到无漏第八识现前，决无有漏种子，所以在唯识教义中，没有有漏种藏在无漏识中，有漏识藏在无漏种中的道理。如不否认第八识为持种受熏识，即不能说无漏盛有漏，有漏藏在无漏中。默师问：「到了三位无赖耶的那时，无漏种又以何为依？」据我所知道的唯识教，三位无赖耶时，有漏异熟识还在呢！成佛以前，无漏种一直是依杂染第八识而转的，但是法身（法界），解脱身所摄。如据此而依法性，便转为如来藏，即与如来藏相应不相离的称

性功德。不过，如无漏种依法界身，便是真常唯心论的体系。本有无漏功德性能，佛法中惟此二门。如默师所推论的，不是我所判论的，从来所传的唯识宗。

说到「性空教系」，默师似乎企图由唯识宗来独占此「唯」字，所以主张改「唯名」为「假名」。立名各有自由，所以我不想反对，不过觉得还是「唯名」二字，才能表显此宗。默师问：经说唯名唯假的唯，与普通学说上的唯，是同是不同？由于我对普通学说，缺乏深刻了解，所以不知道如何答复。据我所知道的佛法，那么，一、「唯名唯假」，出于佛经，而并非是我的杜撰。二、为什么经说「唯名唯假」？因为胜义毕竟空，什么也不可施设安立，唯依世俗名言而假施设。换言之，胜义的自相有，是丝毫不可得的。但并不由此而破坏一切，不过唯是世俗的假名的有。经说「唯名唯假」，随顺自性空，自相空，所以遮除了自性有执。唯依世俗假名而施设，依此才能成立一切染净因果，所以唯名唯假，又表显了因缘有。默师但知唯名为遮执的，为显假名非生灭内外中间的，而忽略了唯名唯假，才能成立一切。由此而起误解，以为唯名有「执实之意」。默师对于此宗，不如对于唯识学的亲切。所解的偏于一法不立，而不知唯名的万化宛然。万化宛然的，不是有宗所见的自相有，唯是不碍性空的假名呀！

还有，在中观学者看来，「唯名」与「假名」，并无差别，所以也不妨称为假名。可是，在虚妄唯识者，与真常唯心者看来，这可大大不同！「假名有」，是可以的，因为还有「自相有」、「胜义有」，可以依此而安立一切法。假如说「唯名、唯假」，便要大加反对。因为在有宗看来，唯名唯假是不能成立一切法的。为了简别有宗，为了表彰性空大乘的特色，非加一唯字不可。如默师主张改为假名，到底是唯假名，还是自相有以外的假名有？如果是「唯假名」，那还不如唯名来得简明。如以为是自相有以外的假名有，那只配称为虚妄唯识或真常唯心了！依上推究，所以「唯名」虽被批评为「一定想配合成立三个唯字」，还是非「唯」不可。

默师又牵涉到不共般若，其实什么是不共般若，还需要论究。我所以说不摄，只是随顺古师而说。于空、假外的第三者（但中），或即空即假的第

三者（圆中），古师意指空而不空的妙有。如以此为不共般若，性空唯名论是不摄的。然而并非空外说（假）有，（假）有外说空，性空唯名论也还是开显空假不二的中道。所以默师与我，究竟有无不同的意见，我还不知道呢！

关于「真常教系」，诚然，唯心二字，不是真常系的专名，但与唯识对论，无差别中有差别。识，重在差别，如六识等；而心有统一义，如与心所相对而说心，种种集起而说心。因此，唯识倾向于分别法相，唯心每宗归于一心。又，分别取相是识，所以经论说识，都重在杂染；唯识也没有例外。而心却重在清净，如「心性本净」，「自性清净心」，「常住真心」等。从来古师，每对唯识而自称唯心。我取用「唯心」一词，不过因仍旧说，使中国佛学者易于同意而已！唯心与唯识，在中国佛学者，虽说可通而一向不觉得混淆的。

默师解说真常系为重于心，重于性，这与我的见解相合。我一向说：这是真常心与真常空的合一。默师假设疑难，此心是凡心，是圣心？我还是说：此真常心，是在圣不增，在凡不减的。默师依唯识家理数，来疑难此宗，嫌我「唯心」的含义不确定。然而，我不能毁弃真常唯心的见地，而曲从虚妄唯识者的见解。如依默师所说，早不是真常唯心了！

末了，我要谢谢默法师。默师不轻嫌我，而愿意作互相的商讨。尤其是默师说「判释教系，难免要多化点脑筋」，这真是可作我的座右铭。希望能在「多化点脑筋」的前提下，互相策勉，同入佛海！

卷008

佛法有无「共同佛心」与「绝对精神」

郑崇儒先生，本著护法精神，三次来信，要我对于「共同之佛心佛性」，作一番解说，「以解世俗之误会」。为佛法的真诚，实在可感！不能不说。

唐君毅先生误认佛法为多元论，原是世间学者的常情。因此而推论到「佛教徒不承认诸佛之即一即多；……佛教所以恒只能成为一个人之宗教，而不能成为凝结集体社会之人心之宗教」，不免因误起误，越说越远！佛法决不是多元论：诸佛法身平等；或者说即一即多，也是佛教的共说。然对于「共同之佛心佛性」（佛心与佛性，含义大有差别），却因时因地因人，佛法中有著不同的见解，不可一概而论。唐、郑二先生，都有「绝对精神」的确信。而唐先生以为，佛法没有这普遍的绝对精神，所以美中不足。郑先生崇仰佛法，所以也觉得这是非有不可。其实，如佛法而只是如此，或一定要同于世间学，成立绝对精神，那么婆罗门教的《奥义书》，已经能充分完成其任务，不需要释迦佛再来饶舌。再者，也应该是印度教的一流，不会被看作非正统的新宗教。佛法应该另有一番境地，另有正觉的内容。我想本著这样的确信，略为分说。

佛教是一切人的宗教。佛陀说法，总是直从一一有情——一一人的身心说起。「识缘名色，名色缘识」，此心身相依相存的有情自体，是我们不可怀疑（世俗谛中）的事实。一切苦痛依此而有苦痛；一切问题因此而成为问题。纯正的佛法，决不从宇宙论说起，而首先要肯定：世间有无量数的有情事实。无量数的有情，从无始以来，即如此如此：在生死死生的过程中活动，在因果果因的关系中流转。《阿含经》论如此，大乘经也如此，中观、瑜伽也如此。如来藏（佛性）与法身，是同是异？众生的如来藏与如来的如来藏，是同是异？此是进一步的问题。佛说如来藏，并非作为「共同佛心」或「绝对精神」的说明，而是说明为「蕴界处所缠」，「贪瞋痴所染」的一一众生。肯定众生流转，才能成立众生还灭，说圣说佛。

熊十力、唐君毅先生误解佛法为多元论，或许从此无量数的有情事实而来。「闻世谛谓是第一义」（《十二门论》），原是世人的常情，然佛法决非多元论。元是万化的根源：从时间上看，此是最初者——最初的显现，最初的发展者。从空间上看，此是存在的最后因素，最后本质（多即多元，一即一元）。聪明的哲学家，有的说此是超时空的存在。其实，如真的不落时空，一，多，元——这些葛藤络索，便无处著落。纯正的佛法，从来不说最

初如何而有有情，而有世界，但说无始以来，一向如此。对于万化根源的拟想，佛以无比的慧剑，一割两断。佛不使我们在戏论中过活，要我们把握当前的身心现实，来决定我们应如何去做。此一一有情，并没有不变的独体。身心是相依相存，自他是相依相存；有情是息息生灭中的一合相。身心不断变化，自他不断影响，而有情（未解脱来）一直形成一个个的单位，保持前后间的因果关联（业果）。所以，无量数的有情事实，根本不能说元，也不可说是多——此是相对的个体，相对的众多。

佛法决非多元论，不需要从「共同佛心佛性」、「绝对精神」去解说。因为大乘是佛法，小乘也是佛法；空宗、有宗、真心、妄心，都是佛法。决不因不立「共同佛心」与「绝对精神」，而佛法便不及世间的哲学。佛法是宗教，是一切人的宗教。佛法并不专为少数形而上的本体论者说法。佛法的根本问题，是无量数的有情。

那么，我否认佛法立「共同佛心佛性」吗？并不如此，但得慢慢说来。佛法的根本事实，是现实的，身心依存的，因果关联的有情。说明有情——为何如此，如何活动，究竟是什么？佛法不共其他宗教的特色，是缘起论。缘起论，也许有人解说为近于「罗素关系论」，近于「科学一层论」，然「缘起甚深」，决不如此。唯识家说缘起，著重于生起一切现行的潜能（种子）——自性缘起；中观者所说更深细。我曾举出了「果从因生」，「事待理成」，「有依空立」的缘起三层说；举出了「流转」与「还灭」，为缘起的二大律。事待理成的理，是法则，规律，而且是因果关系中的必然序列；这已经是从科学而进入哲学。「有依空立」的空，更是截断戏论，从哲学而进入超哲学的胜义自证。何必说明这些？因为佛法是一切人的宗教，出发于人人现成的身心事实。从此现实经验的因果事实，才能进而从事入理，依有契空。《阿含经》从缘起说到缘起寂灭；唯识宗从依他起的因果事实说起，远离遍计所执而证圆成实性；中观者从缘起的无自性而显空性。所以，学佛法而不先肯定——先明白此缘起的现成的因果事实（生死流转），尽管说心说性，都容易趋入旁途。宋儒于佛法有一番亲近，何以弃佛归儒？只是对于缘起的生死流转，不曾痛下功夫，直下承当。从中国旧有的生生不息观，去说心说

性，说一说多，精神上与佛教迥别。总之，佛法说明一一有情，从缘起论（因果）说起，原不一定要说到「共同佛心」与「绝对精神」的有无。然从缘起而探发到缘起的空寂，缘起——事事物物的本性，却要接触到这一问题。

从现前的身心事实，经修习正观而现证到的，名为法。加上形容词，即法性、法住、法位、法界、正法（也译为妙法）。此法是真、是实、是谛、是如；是空、是寂、是灭（不是断灭）；因而又有真如、实性、实相、性空、空性等名词。离二边，名为中道，中法。胜智所证的，名为胜义。如果说本体，此法就是本体；说形而上，此法就是形而上的。

然有两点，我们是应该知道的。一、圣弟子展转传来的《阿含经》、《毘昙论》；大乘初期盛行的《般若经》、《中观论》，都是观缘起法而深入，向上而体悟到此法（性）的。缘起与缘起法性——空寂性，即使解说为不二，然《阿含经》论，从来不说依此法性而起因果行。《中观论》虽说：「以有空义故，一切法得成。」但此如有空处，才可以建屋，可以植树。空处没有障碍，成为可能建屋植树的前提，而此屋此树的体性、形态、作用，并不能从空处说明，而要依人工、材料、种子、水、土等来说明。所以在说明世间有情的无边差别，或同或异时，都要从缘起的因果中去得到解说。法性——空性，不是一切法的动力因，质料因，不能说一切法从空性中显现出来，发展出来。这与一般哲学家的本体论，从本体而起现象的观念，完全不同。二、法性——空性，是一切法的本性，至少也是有情——蕴、界、处的本性。心的法性，与一切的法性，当然平等不二。然《阿含》、《般若经》论，总是在一切法上说，称为「诸法空相」、「诸法实相」，并不专说心性。此法性为一切法的本性；到离名相而现证时，一一都是如此，所以说「遍一切一味相」。由于此是一切法性，不仅是心的，不仅是个人的，不仅是有情的，而为一切一切的大总相。所以比说为：「百卉异色，皆同一阴；高入须弥，咸同金色。」如一见法性等名词，即解说为佛心，解说为绝对精神，这是不大妥当的。

瑜伽唯识者，以为因果相生的事实——依他（因缘）起性，都是虚妄分别性所摄，所以成立唯识。从唯识的依他起性，说到唯识性的圆成实。然此

识性，是识的（法）性，并非说识即是性。识是有为生灭的，识之性是无为不生灭的。从依他离执而悟证圆成实，唯识者也说「不一不异」。然圆成实——识之性，对于依他因缘而起的一切，始终不说有什么关系。而是说「真如凝然」；「真如非用」。一切现象界，都从种现熏生的依他起中去说，这与中观者完全一样。与本体起现象的观念，完全不合。

证悟此法性时，是超越能知所知相对性的，所以说为无相、无二、平等、无差别、无戏论等。但这是说明：证智是不同一般的认识，超越能知、所知的相对性，也超越时、空、数量等观念。如从相见道（证后所起的，对于自证的表象）而说明：所证的如，法性，是一切法的本性；当然也是心的性，并不就是心。能证的智，虽超越能知所知，而不妨解说为绝对主观，但并不说一切一切都是绝对精神所摄。

释迦佛所批判而反对的《奥义书》哲学，也自有一番体验。他所体验到的，是神秘的大实在，是万化的本源。这不但是常，是实，是一，而且附以心的特性，所以又是知，是乐，是我。从此被称为梵的宇宙全体来看自我，也不但是知，是乐，是我，而且是真，是常，是一。宇宙本体的梵，自己的实体名我，解说为性质一致。所证的梵，也可说真我，有著拟人的意匠，所以与梵天的创造说统一（哲学上即是从本体起现象）。释迦佛宣说：「知法、入法，不见于我，但见于法。」内证法（性）时，法是一切法的普遍性，绝对性，是真（非虚妄），是常，是净，是一（此一，与平常的一，定义不同），却不是我，不是知。是一切法的本性，是事事物物的本性，并非从此而发展，而显现，而生起一切。《阿含》、《般若经》论、《瑜伽论》——纯正的、权威的印度经论，能保持缘起论的特质，不落梵我论的窠臼，只能说到这里。在这样的经论中，佛法当然不是多元论，而「共同之佛心佛性」，「绝对精神」并没有建立，因为没有建立的必要，根本不能成立。

因此，郑先生引《阿含经》所说的「真常」，《成唯识论》的「圆成实性」，嘉祥《中论疏》的「独空」，以为就是绝对精神，就是共同佛心，这对于经论本义的确认，还有一段距离。

学佛的主要目的，在乎依缘起而体见法性。证法性，名为法身；才能现证涅槃，成大菩提。此法性，是常住的；涅槃是常住的；菩提是「非去来今」的。常住，那么众生位中，当然也还是如此。这才从众生位中，点出真常：或者说常住真心，或者说自心清净，或者说佛性，说如来藏。此一体系，中国佛学者称为法性宗（不是三论宗）；日本佛学者称为却来门（这是从上而下的）。这是以法性为本，从形而上的本体来开示一切。如智不二，心境不二——其实是摄境归心，摄如归智为宗本的，与绝对精神的形而上学，很有相同的地方。此一体系，由于这一不同，所以不但轻视《阿含经》论，而且轻视《中观》、《瑜伽》（有时摘取一二句，庄严自己的法门）。在天台的教学中，三论是通而带圆；唯识是以别为主。在贤首的教学中，唯识是始有，三论是始空。唯识是法相，三论是破相，终、顿、圆三教才是法性宗。在禅者看来，唯识宗是唯识而不是唯心。大体说，此一体系，是重在不空（真如具德用）的，重在唯心的。

依《宝性论》，此从真如无差别而来。佛果的真常，从众生位中看出，所以重在清净一边。换言之，如来藏是一切法空性（见《楞伽经》），是众生位中（身心，特重在心）的空性。从此来说明一切，有二大特点：一、这是因空所显性，真实不空，与一切无漏功德性相应。二、这是杂染位中的本净心性；有漏杂染依附他，覆蔽他，现起一切，而他并不是杂染。在理论上，这一定要成立二种根本。真常净心，为一切功德所因；显现出来，便是佛。虚妄染心，不离如来藏，却从来与如来藏不相应，成为杂染生死因。此如来藏说，虽是不离身心——蕴界处的空性，但在摄境归心的唯心观中，此是即心即性的。向下说，为无始来的虚妄杂染所熏（迷本），名为阿赖耶识。此即心即性的，为迷妄所依而自性本净的，是绝待的真常心。众生、菩萨、佛，依如来藏说，并无差别，所以到达「心佛众生，三无差别」。《华严经》说「性起」，说「如来智慧德相」，说「唯心」，都是。大概的说：《起信》、《楞严》的根本义，都不能离此，贤首与禅，承此而发挥完成。都是从相对的二元（妄、真；著重在真），而达到绝待真心——绝对精神的最高峰。「一即是多，多即是一」，出于《华严经》。所以，唐先生以为佛法不许作

如此说，是错的。郑先生需要此绝对精神或共同佛心，佛教中，特别在中国的贤、禅二家，明显的说到，所以不必为此而忧虑。

佛教中法门无量。倾向于本体论、形而上学的，据此而轻视中观与唯识。然中观与唯识者，却另有一番见地。中观者如月称菩萨等说：如来藏，只是法空性的别名，为了引摄一分计我者（常住不变清凉自在的我，为轮回与解脱的主体；这当然是印度的梵我论者），所以方便的说为如来藏，说他「譬如伎儿，变现诸趣」。其实，是「无我如来之藏」。所以说如来藏心，是不了义教。据此来观察，杂染的一切法，依如来藏而有，等于说「以有空义故，一切法得成」。生死杂染的一切法，还是依无始来的杂染熏习为因。如众色映于明珠，明珠上现有众色。明珠并不曾变成众色，明珠也不会产生众色，所以如来藏空性，决非万化所从生的本体。说如来藏为真我，为生死涅槃的主人翁，当然是权说非真。唯识者以为：如来藏是法空性（也有说是依他净分）。无漏种子虽是法身所摄（与如来藏相应不离），等到现起时，还是有为生灭。换言之，杂染、清净一切法，都不能说从此法性而生起。由于一分中国佛学者，倾向于绝对精神，生起一切，所以唯识者索性反对《起信论》。近代的吕澂，索性说「楞伽体用未明」。

郑先生引述了史蒲朗格与爱因斯坦的意见，认为非有形而上的本体不可。佛法，不能说没有本体，没有形而上的，问题在不一定与世间一般哲学的本体论，或形而上学相同；也不一定要成立绝对精神。依我所理解的，佛法的胜义自证，决非玄学的拟议，假设；也决非幻境，定境。我觉得，佛法是宗教（当然不是神教），是最不同于哲学的。纯正的佛法，既不是二元、多元，也不是一元（龙树说「破二不著一」）；既不唯此，也不唯彼。从本体生现象等等，佛法中少有此方便说。有人以为我把佛法作哲学讲，其实我不会哲学，不愿意佛法变为哲学，想把佛法不共世间的特质，多少揭发。不过条理了一下，说得清楚了些，不免如刀上舐蜜，伤锋割舌而已！

卷009

与巴利文系学者论大乘

到锡兰去宣传中国大乘佛教的法舫法师，年来一反固有的立场，热烈地赞美巴利文系的佛教，真的是「一齐之傅几何，众楚之咻易乱」！环境熏染的力量，是怎样的强大！他的意见——宗派意识指导下的意见，不完全是我所能赞同的。然在中国传统佛教的今日：缺少反省，缺少批评，陶醉在武断的幻想中，将理想的应然，看作事实的实然；在这种情况的传统佛教下，我是非常同情的。「药不瞑眩，厥疾不瘳」，现在该是到了大声疾呼的时候了！

法舫法师在〈送锡兰上座部传教团赴中国〉一文（见《海潮音》二十七卷第八期），说到从初期佛教演化到中期大乘佛教的过程。他的意见，有两大要点：第一、印度教融化佛教成大乘。他说「大乘教原系佛教印度教之一融和产物。大乘之盛行，即印度教复兴运动之成功」；「阿输迦灭后，印度教即开始再抬头，开始神化佛陀，开始融化佛教，大乘之教因此而兴焉」；「公元一世纪起，印度教融化佛教之形式组成——大乘出现」。这一看法，不客气说，根本是颠倒的。应该把他倒竖过来，即是说：佛教融摄印度教，佛教才转化为大乘（原因不简单如此）。这主动的与被动的融化，意义截然不同。谁能相信大乘教的倡导者，是故意的伪装的印度教徒，为了摧残佛教而融摄佛教，改造佛教呢？除非是故意的偏见者。这种历史的事迹，非任何人所能歪曲。举个眼前的例子吧！据法舫法师说：他所住的锡兰僧寺的比丘们，正进行参政运动；别的比丘及信众们，反对僧侣参政，但共产党是同情的。假如参政运动成功，只可以说，革新的僧侣们，为了融摄世俗，适应世俗而表现新的作风（新得是否妥当，那是另一问题）。站在保守的传统的立场，可以责备他离弃释迦的精神，世俗情深，俗化得不成样子。但决不能说：这是共产党们为了打击佛教而融化佛教，改造佛教。这点浅近道理，我想法舫法师不会不知道。但他竟然会这样说，不外乎宗派意识在作怪。因为，非这样说，不能暗示大乘的非佛法与外道化，不能反显出上座佛教是嫡派真传。

其实，融摄印度教，不一定是错误，我们的教主——释迦牟尼的创树佛教，也就是从它自证的特见中，融冶印度文明而成的。佛教的根本论题——生死轮回与涅槃解脱，不都是印度教的遗产吗？佛教在世间，融摄是应该的，方便是不可缺的。问题在无论如何融摄：一、佛教的根本特质，不容许因融摄而转变，转变即将成为反佛教者。二、融摄不是盲目的适应，必须是扩展人性，净化人生的。适应低级趣味的神化，巫术化，应该要指责他。

大乘是什么？怎样的从初期佛教演化为中期的大乘佛教？真是说来话长。据我的意见，在初期大乘的开展中，融化印度教一事，还不是主要的。主要的是：佛教中的青年大众，对于释迦的言教，侧重理性的直观；对于释迦（诸佛及圣弟子）的身教，侧重理想的景仰。在佛教普遍发达的过程中，越是与社会民众相接触，越是即俗而真的大乘佛教抬头，从简朴深刻发展到广大庄严。

第二、上座部才是佛教嫡传。他说「自公元前六世纪始，至纪元前二百六十八年，阿输迦王统治印度，佛教大兴。……阿输迦灭后，印度教开始抬头，……大乘之教因此而兴焉」；「上座部传承之佛教，在阿输迦时传入锡兰」；「此言上座部，今日所流传之三藏原典而已」。我们知道，上座部是学派分流的产物，谁相信他的「五部阿含，律，七论」，尽是佛法的原典呢！王舍城的结集中，就有阿毘昙七论吗？我敢告诉巴利文系的学者，锡兰自称自赏的上座部佛教，实是上座三大流中一流——分别说，分别说中的一支。上座系本是西方的耆老系，但从他流出的分别说，曾流行到东方，与东方的青年大众系有深厚的关系，也即是分别说部的内容，有深厚的大乘倾向。不过传入锡兰的一支，与大陆佛教脱节，陷于保守停滞的阶段而已。分别说系承认的「小阿含」，即是《杂藏》的前身，《杂藏》即是大乘藏的先驱。分别说系，四阿含中重视《长阿含》，但《长含》中毘沙门赞佛偈，已意许十方佛的存在。《长含》的「普入八众」，不就是圆应十方，应以何身得度即现何身而为说法的肖影吗？《长含》的《大会经》，《阿咤剑智经》，是些什么内容？巴利文的《长阿含经》疏，名为「世间悦意」，这不就是融摄世俗，适应世俗的明证吗？巴利文系的佛典，早不是原典了。然而不要误会我

，我不是巴利文系的反对者，反而是尊重、欢迎，希望他早点翻译过来。不过我以为，现代佛教的研究，不是宗派主义的。需要从佛教前后的发展中，彼此同异中，掘发出释迦的真谛。吐弃不适时代的附著物，净化佛教，接受各部派的积极成果，让他适应新的时代而复兴，实现释迦化世的本怀！

法舫法师的大作，我在开封看到，感到异样的滋味。特别介绍给他的老同学净严法师一读，读了不免大为慨叹。我在旁边说：「这也难怪！进步的革新的佛教，自称大乘，想压迫传统的保守的佛教，说他是小乘。你想传统的佛教者，能甘心忍受吗？自然要挂起正统嫡派的招牌，把对方看作外道或准外道。如要声闻行者不毁斥菩萨行者为外道，最好菩萨行者不要骄夸的说别人是小乘。大家平等相见，或许会在互相了解中综合起来。」我的话，或者过于突然而来，不能引起净严法师的反应，他在慨叹中沉默了。但我还唠叨的说：「这是一边，那是一边，我们还是处中说法的好！」

卷010

禅宗是否真常唯心论

我于〈中国佛教之特色〉中，说到「达摩传于北魏者，本为真常唯心之禅」。慧吉祥居士不以为然，以为禅宗是实相论，不是唯心论。以为「禅宗所谓之唯心，应为诸法实相心，而非如华严之唯心论」。《潮音》编者将原稿寄给我，要我表示意见，所以略为论列。

「诸法实相心」，到底是何意义？华严家之唯心，是一真法界心，此与诸法实相心，真常唯心，究竟有多大差别？承认禅宗之唯心是诸法实相心，而不承认是真常唯心，似乎不免误会。一分学者——日本人大多如此，分大乘为实相论、唯心论，本与中观与瑜伽，法性与法相之分类相近。然中观与瑜伽，皆空论与（瑜伽）唯识论，在成立染净因果时，不许法性能起、能生；从不将心与性混一，而作万化之本。然大乘有第三系（贤首家称之为法性宗），却不如此。空与心融合，自心清净与法性清净融合，以即心即性、即寂即照之真常心为本，说「性起」、「性生」。此义，华严与禅，并无根本

不同，所以圭峰有教禅一致之说。所不同者，教多重于事理之叙说，禅多重于诸法实相心之体证。真常（诸法实相）唯心，决不离法性而说唯心所现也。

禅者确有「心亦不可得」；「两个泥牛斗入海，直至于今绝消息」（心境并冥）；「一心不生」；「无心」等语句。如据此而不许禅宗为唯心论，即是大误会！如《成唯识论》说：「若执唯识是实有者，亦是法执。」《辩中边论》说：「依识有所得，境无所得生；依境无所得，识无所得生。……由识有得性，亦成无所得，故知二有得，无得性平等。」佛法中任何唯心论，莫不归结于境空心寂，超越能所对待之自证。故摭拾少许心亦不可得等语句，以为非唯心论，实属不可。又如《楞伽经》说：「离一切诸见，及能所分别，无得亦无生，我说是心量。非有亦非无，有无二俱离；如是心亦离，我说是心量。真如空实际，涅槃及法界，种种意成身，我说是心量。妄想习气缠，种种从心生，众生见为外，我说是心量。外所见非有，而心种种现，身资及所住，我说是心量。」心量，即唯心的别译。前三颂，即绝对唯心的体验。后二颂辨唯心所现，与瑜伽唯识学相同。所以禅者离名相、超能所，迥脱根尘之实相心，实为唯心论之一流。

禅者说法，切忌肯定，所以触著即犯，向背俱非。总是问有以无对，问无以有对，出没不定。而实骨子里，不但是真心论，还是真我论。从前神会说：「是诸佛之本源，神会之佛性。」「直显心性」，神会并没有说错，祇是嫌他著相，嫌他是知解宗徒。依此发展下去，当然教禅一致。教禅并非二事，祇是流于名相，作道理会，不易鞭辟入里，直趋修证而已。

禅宗得自达摩，达摩以《楞伽》印心。《楞伽经》为唯心论，疑者亦不否认。达摩「可惜此经四世而后，变为名相」，并不说禅宗不是楞伽宗义。后来，《楞伽》「不为正系禅宗所依用」，决非因为「禅宗之成立，起自实相论系什公传来三论而发达」，只是道流南土，多少融摄空宗之方法而已。日子一久，不免数典忘祖而已。

疑者见禅宗之脱落名相，体露真常，以为不是唯心论，举一些文句为证。我不妨也引证几句，证明禅宗为千真万确之唯心论。如六祖说：「汝等诸人

，自心是佛，更莫狐疑！」「若欲求佛，即心是佛。若欲会道，无心是道。」南岳下马大师说「各信自心是佛，此心即是佛心」；「佛语心为宗，无门为法门」。青原下石头说：「吾之法门，先佛传授，不论禅定解脱，唯达佛之知见，即心即佛。……当知自己心灵，体离断常，性无垢染，湛然圆满。」即心即佛之心，是体离断常，迥绝名相之真常心。凡夫若欲契入，必须从远离分别戏论而入，所以说无心。从此得入，透出妄识牢笼，便是真心即真性之全体呈现，即是契入即心即佛之佛心——佛之知见。此之谓明心见性，如在唯识宗，即是现证唯识（性），或名庵摩罗识也。

禅者是唯心论，而且是真常唯心论，切勿以禅者少分遮诠之语句而疑之！民国四二．六．一五于香港。

卷011

谈入世与佛学

一 序起

《虚大师上生廿周年纪念专号》，载有澹思所作的〈太虚大师在现代中国史上之地位及其价值〉，是一篇极有意义的文字。作者以为：「在教义阐扬的成就上，有逊于隋唐诸家；而在利世度生，应时化导的悲怀精神上，则可说犹远胜于隋唐高僧。」对大师出世而入世的大乘悲怀精神，给予高度的评价，而表示无限的崇敬。大师继承中国佛教的大乘思想，面对佛教衰败，而发振兴佛教的悲愿。作者以为：大师的理论文字，「见其架构之宏伟，而不见其细工之饰密。此当与其所负一时代之使命，急急于佛教之倡兴有关。设其稍稍偏于学思，沈潜于自习，则大师亦不能涵其菩萨精神」。认为大师之博大而「缺乏谨严性之思考，与缜密之推理」，乃「无暇为此，亦不许其为此」。在大师悲怀深彻，急于从救僧而实现救世的努力中，确是不许其「偏于学思」的。从前大醒法师，每劝大师安定地在闽南教学，培养一班僧才，大师总是为了「整个佛教」，游历诸方。作者又从精神及教理，来省察虚大师的佛教思想：论精神，断言「虚大师的的确确已深契入了佛陀的大悲精

神，菩萨的救世之怀」，也就是上面说到的大乘精神。论教理，以为大师「秉承了中国传统的教义理论」；「以其自家之所信，纳于法界圆觉，判其为一究竟了义之理地」。「虚大师生命史上，其所以发出最大之光辉者，即因有此最基本而磅礴之原动力」。作者肯认大师的思想、信仰，从信仰而来的生命史上无限光辉的一页。但以为，「就客观之学术立场言，此亦正是虚大师生命史上一重要之缺点」！客观的学术立场，就是「近代日本的佛教学者……纯从客观历史，或理性立场，对佛典加以分析考证或批判，此即所谓科学主义者之方法」。赞同日本佛学的卓越成就，所以认为：「学佛与佛学，可以分开作两回事。」简要的说，作者崇仰大师为法为人的主观的悲愿精神，而从客观的学术立场，觉得美中不足。作者是不会以此而生轻视心，而只是表示其学佛与佛学，各有其「不同的立场，不同的领域」而已。作者的意思，如果没有误解的话，就是这样。

这是一篇好文章！我读了这篇文章，有许多感触，许多意见，一向积压于内心的，竟源源不绝的涌上心来，成为我想写作的因缘！我想不妨以大师的精神，大师的思想学问，作一线索，表达一些自己的意见。泛现起来的感触与意见，乱哄哄的一大堆，大有无从说起之感！还是谈谈关于大乘精神——出世与入世；佛教思想——学佛与佛学吧！

二 大乘精神——出世与入世

「大乘佛法，一向重谈世出世入（大概就是出世而又入世的意思）。世出者，千余年来，已有不少高僧履践表显；而世入者，真以实践著称，则于大师前尚未闻可（未？）见。」「唯太虚大师一人，始真正表现出来。」这是原作对大师的「大乘精神的悲怀理念」，以僧伽参政为例，而赞誉为中国佛教史上从来未有的入世精神。依一般说：小乘是出世的，是自利自了的。大乘是出世而入世，入世而出世的；是自利利他的。说虚大师的大乘入世精神，我毫无异议。而对大师所信所尊的大乘佛教，却引起一些感想。民国二十九年，虚大师访问南方佛教国家回来，曾说了这样的一段话：

「中国佛教所说的是大乘理论，但却不能把它实践起来。……我国的佛徒，都是偏于自修自了。……说大乘教，行小乘行的现象，在中国是普遍地存在。出家众的参禅念佛者，固然为的自修自了；即在家的信众，也是偏重自修自了的。」

「锡兰、缅甸、暹罗，同是传的小乘教理，而他们都能化民成俗。……锡兰的佛教四众弟子，……对内则深研教理，笃行戒律。……对外则广作社会慈善、文化教育、宣传等事业，以利益国家社会，乃至世界人群，表现佛教慈悲博爱的精神。所以，他们所说虽是小乘教，但所修的却是大乘行。」

说大乘教，修小乘行；说小乘教，修大乘行：这种对比，可说是虚大师的慈悲方便，在融贯南北中，勉励中国佛教徒，多做些慈善、文化等事业。方便应机的话，原是不用过分推敲的。但中国佛教是大乘，最上乘。在思想上，大师以为：「唯中国佛学握得此佛学之核心，故释迦以来真正之佛学，现今唯在于中国。」（〈佛学之源流及其新运动〉）澹思也誉为：「中国佛教的传统，就思想方面说……犹有胜于印度佛教的教理体系。」这不但是大师、澹思、中国佛教徒，就是日本「纯客观的佛教学者」，也许有人同意这种论断。这样，就不免使我惶惑了！这样的圆满大乘，怎么佛教徒都是自修自了，要到大师才真正表现出大乘的悲怀精神呢？如果是「纯客观的学术立场」，把他作为「一堆历史资料」，研究研究，批判批判，理论是大乘，实行是自己那一套，那也许会说大乘教，修小乘行。然而中国传统佛教，是作为自己的信仰，自己的思想；不仅是信受，而且要奉行。理论与实行，可能有距离，但在宗教领域中，不可能矛盾对立到如此——说大乘教，修小乘行。少许人也许会这样，但决不可能是多数，千百年来都是这样，要到虚大师才表现出大乘入世的悲怀精神。在宗教中，这种现象，论理是不应该的。所以说大乘教，修小乘行——这句话，中国传统佛教者是不会同意的，我也不能同意这种说法。

说到出世入世，已成为佛教的熟习用语。说惯了，有时反而会意义不明，所以略为分析：

一、恋世：一般人对于自己的身心，自己的家庭——财产、眷属，自己的民族、国家，自己面对的世界，总是以自我爱染为中心而营为一切活动：占有、控制、支配，一切从属于自己。主宰意欲（权力意志）所笼罩到的，就是世间，就是生死。多数是向外争取，被称为积极的，入世的。少数人为自己著想，向后退一步，清静无为，葆我全真，被称为消极的，出世的。然依佛法来说，这些尽是恋世的（甚或是徇世的）人生，既不是出世，更不成入世，生死众生的常态，被融摄为人天乘法，实不足以表彰佛法的特色。

二、出世：这是我们称之为小乘的，表现为佛教的早期型态。对于现实人生（无始以来生死相续），彻底反省思惟，而肯定为：在生死流转中的一切，是无常、是苦、是无我。也就是没有真正的永恒，真正的安乐，真正的自由。窥见了人生的本质——自我中心的爱染特性，于是乎从无常、苦、无我的正观中，勘破自我，得心解脱，得大自在，这是真正的出世。现实世间，是以「一切从缘起」的原理而可以论决的；出世解脱，可以从缘起的相对性，而领会解脱的可能。解脱的内容，要从修持体验中去证实——自明的；从体证了而见于身心的——无我的生活中而表现出来。这种出世的佛法，解脱的体验，论理是无分于在家出家的。但实际上，以出家为理想生活，舍亲属爱，舍财物欲，过著「少事少业少希望住」的生活；一心一意，为此生死大事，出世解脱而精进（在家者为家属事业所累，比较上是不易达成此一理想），成为时代的风尚。大家钦慕这种超越的风格，形成出家僧伽中心的佛教。有出世倾向，有解脱体验的僧侣，一样的游行教化，弘法利生；为佛教的开展，为众生的利益而随分努力！

三、入世：出世的佛法，一样的弘法利生，对佛教、对人类，有著重大的贡献。但由于事实与理论，促成出世而入世的（大乘）佛教的开展。事实是：僧伽中心的佛教，对世间与出世间，看成截然不同的对立物。于是乎身心如怨贼，家庭如桎梏，三界如牢狱，对世间的厌恶情绪非常强烈。全心全力为了生死得解脱而精进，对宗教的体验来说，也许是有用的。但对其余的一切，显得异常淡漠，甚至不想说法，不愿乞食。对信众来说，养成对三宝（僧伽中心）的尊敬，是有用的；而僧俗的对立形态，却因而日见增强。对

信众的教化，布施偏重于供养三宝；对现实人生——家庭、社会、国家，以个人修养而消极适应他。这在佛法普及民间，对社会信众的要求来说，是不够的，不足以适应的；尤其是印度传统的神教，正在日渐抬头！理论是：出世法的修学，重于私德（戒），宁一身心（定）以求彻证。在出家而向解脱的修行来说，布施不是道品。慈悲救济，对解脱并无重要意义。就是为教而多闻说法，也被看作旁骛而不重正事。跋耆比丘对阿难的说偈讽谕，正表示了这种倾向。解脱以后，要办的（了脱生死）大事已经办了。慈悲济物，弘法利生，对解脱来说，做也不曾增得什么，不做也不曾减得什么。从这种理论，造成这种现实（一般风尚）。出世的佛法，如真正信愿充足，那就一心一意，为此理想而进行。超脱的，闲云野鹤式的圣者，成为那种佛教的信仰中心。然而面对这种不足以适应社会要求的佛教、圣者，而想起了佛教公认的，释迦佛过去修行的菩萨风范，以及释迦成佛以来为法为人的慈悲与精神，不免要对出世佛法，予以重新的估价。在佛教青年大众，在家佛教弟子间，涌现了以佛菩萨为崇仰的，出世而入世的佛教。对旧有型态的佛教，贬之为小乘，自称为大乘佛教。所以从本质来说，大乘是入世的佛教。

大乘理论的特点，是「世间不异出世间」；「生死即涅槃」；「色（受想行识）不异空，空不异色」。从一切法本性空寂的深观来看一切，于是乎世间与出世间的对立被销融了：可以依世间而向出世，出世（解脱）了也不离世间。从理论而表显于修行，以佛菩萨所行为轨范，布施被看作首要的道品（六度之首）；慈悲为菩萨道的必备内容，没有慈悲，就不成其为菩萨了。如果我所理解的，与实际不太远的话，那么大乘入世佛教的开展，「空」为最根本的原理，悲是最根本的动机。中观也好，瑜伽也好，印度论师所表彰的大乘，解说虽多少不同，而原则一致。从「空」来说，如《瑜伽．真实义品》所说：「空胜解」（对于空的正确而深刻的理解）是菩萨向佛道的要行。生死性空，涅槃性空，在空性平等的基点上（无住涅槃），才能深知生死是无常是苦，而不急急的厌离他；涅槃是常是乐，是最理想的，却不急急的趣入他。把生死涅槃看实在了，不能不厌生死，不能不急求涅槃。急急的厌生死，求涅槃，那就不期而然的，要落入小乘行径了！在「空胜解」中，法法

平等，法法缘起——身心、自他、依正都是相依相待的存在。于是悲心内发，不忍众生苦，不忍圣教衰而行菩萨道。在菩萨道中，慈悲益物不是无用，反而是完成佛道的心髓。为众生而学，为众生而证。一切福慧功德，回向法界，回向众生。一切不属于自己，以众生的利益为利益。没有慈悲，就没有菩萨，没有佛道，而达于「佛心者，大慈悲是」的结论。本于这种理论而见之于实行，主要的如《般若经》所说，时时警策自己：「今是学时，非是证时。」因为从无我而来的空慧，如没有悲愿功德，急求修证，尽管自以为菩萨，自以为佛，也不免如折翅（有空慧的证悟，没有悲愿的助成）的鸟，落地而死（对大乘说，小乘是死了）。所以菩萨发心，以空胜解成大慧，以福德成大悲。一定要悲愿深彻骨髓，然后证空而不会堕落小乘。总之，大乘的入世的佛法，最初所表达的要点是：不异世间而出世，慈悲为成佛的主行，不求急证，由此而圆成的才是真解脱。

大乘法的开展，本富于适应性而多采多姿的。大乘而为更高度（？）的发展，主要的理由是：出世的解脱佛法（小乘），在印度已有强固的传统，五百年来，为多数信众所宗仰。现在大乘兴起，理论虽掩盖小乘，而印度出世的佛教，依僧团的组织力，而维持其延续。大乘新起，没有僧团，在家众也没有组织，不免相形见拙。为了大乘法的开展，有迁就固有，尊重固有（不再痛骂了），融贯固有的倾向。同时，除了少数卓绝的智者，一般的宗教要求，是需要兑现的。菩萨的不求急证（不修禅定，不得解脱），要三大阿僧祇劫，无量无边阿僧祇劫，在生死中打滚，利益众生：这叫一般人如何忍受得了？超越自利自了的大乘法，面对这些问题（采取偏重信仰的办法，此处不谈），于是在「入世出世」，「悲智无碍」，「自利利他」，「成佛度生」——大乘姿态下，展开了更适应的，或称为更高的大乘佛教。这一佛法的最大特色，是「自利急证精神的复活」。不过从前是求证阿罗汉，现在是急求成佛。传统的中国佛教，是属于这一型的，是在中国高僧的阐扬下，达到更完善的地步。这一大乘的体系，虽也是多采多姿，就同一性来说：一、理论的特色是「至圆」：我可以举三个字来说：「一」，什么是一？「一即一切」，「举一全收」。简单的说：一切佛道，一切众生，一切烦恼，一切

法门，一切因果，一切事理——一切一切，无量无边，不可思议，而不离于一。这样，「一即一切，一切即一」；「重重无尽」，就是「事事无碍」。「心」，什么是心？如果说救众生、布施、庄严佛土，真的要向事上去做，那怎么做得了呀！做不了，怎么可说「圆满」，「波罗蜜多」（事究竟的意思）！原来一切唯是一心中物：度众生也好，布施也好，庄严佛土也好，一切从自心中求。菩萨无边行愿，如来无边功德庄严，不出于一心，一心具足，无欠无余。「性」，什么是性？法性平等。如佛法以缘起为宗，那就因果差别，熏修所成。现在以法性而为宗元，如禅宗说「性生」（「何期自性能生万法」），天台宗说「性具」，贤首宗说「性起」。从无二无别法性而生而起，所以圆通无碍，不同事法界的隔别。二、方法的特色是「至简」：理论既圆融无碍，修行的方法，当然一以摄万，不用多修。以最简易的方法，达成最圆满的佛果。根据这种理论，最能表显这种意境的，莫过于参禅、念佛了！三、修证的特色是「至顿」：基于最圆融的理论，修最简易的方法，一通一切通，当然至顿了！例如「一生取办」，「三生圆证」，「即心即佛」，「即身成佛」。成佛并非难事，只要能直下承当（如禅者信得自心即佛；密宗信得自身是佛，名为天慢），向前猛进。在这一思想下，真正的信佛学佛者，一定是全心全力，为此大事而力求。这一思想体系，大师说是大乘教理，其实是：大乘中的最大乘，上乘中的最上乘！胜于权大乘，通大乘多多！

这一至圆至顿的法门，在中国佛学，中国文化史上，真是万丈光芒！虽说「至顿」，其实还得痛下功夫。如禅宗，一闻顿悟的，也许是有，而多数是十年、二十年，或者更久，才能有个入处。清末民初的几位禅匠，隐居终南，见人来就呵斥说：「这不是你来的。」原来悟道以后，还得向深山里养道，绵密用功。念佛是最简易了，要得一心不乱，也非念兹在兹、专心持名不可。什么事有此重要？还有什么不应该放下？凡是于圆顿大乘，肯信肯行，那一定是「己事未明，如丧考妣」，全心全力，为成佛得大解脱而精进！这一思想发展起来，成为佛教界公认的准则。那么真心修行的，当然是一意专修，决不在事相上费力。入佛门而敷衍日子的，也得装个门面，赞扬赞扬

，总不能让人看作甘居下流，骛世事而不务道业。信众自然也钦慕这个；老年来学佛修行，桑榆晚景，更非急起直追不可。中国佛教的重于自修自了，出家在家，一体同风，就是这种最大乘思想的实践。所以，中国的教理是大乘，应该说最大乘。中国佛教的修行，虚大师说是小乘行，其实这正是最大乘的修行！

从理论说，至圆，至妙！从修行说，圣者的心境，非凡夫俗子所知。你觉得大乘应该入世吗？不知道入世出世，无二无别。而且，十字街头好参禅；搬柴挑水，无不是功夫，那里离了世间？你觉得大乘应慈悲救济众生吗？从前，释迦未下王宫，度生已毕。度佛心中之众生，成众生心中之佛。你来，请坐；你渴，请喝茶，那里不在度你救你！如觉得大乘应广修布施吗？不知道一念圆悟，六度万行，法法现成！还有什么可著而没有施舍的吗？你说不会，那是杲日当空，盲者自蔽，怪不得老僧。总之，不是一一销归自性，就是一一会归不二，总叫听者无话可说。然而，尽管无话可说，心里却老是有问题。入什么世呀！慈悲利济在那里呀！唉！俗知俗见，奈何奈何！

大师深入于中国的传统佛教——圆顿大乘，所以「上不征五天，下不征各地」（民国十六年后，也多少修正了），崇仰中国佛教教理为最高准量，为中国佛教教理而尽最大的维护责任。对中国圆顿大乘的无比忠诚，为真正信仰者树立典型！在近代大德中，没有比大师更值得可敬了！大师自己（民国廿四年《优婆塞戒经讲录》）说：「本人系以凡夫……愿以凡夫之身，学菩萨发心修行。」生在混乱的时代，佛教衰落的时代，面对事实，就难免以初心凡夫的心境，来弘法救僧。他竟然说：「无求即时成佛之贪心。」是的，全心全力去即时成佛，那还有什么时间与精神来为法为人呢！大师「行在瑜伽菩萨戒本，志在整顿僧伽制度」；护国、护教；联络佛教国际；忧时议政：都著力于事相的修为。（十七年）讲《人生佛学》时说：「大乘法有圆渐圆顿之别，今以适应重征验，重秩序，重证据之现代科学化故，当以圆渐的大乘法为中心。」（十七年）讲《佛陀学纲》，说学佛的「办法」，是「进化主义——由人生而成佛」。大师的思想，孕育于中国传统——圆顿大教，而藉现实环境的启发，知道神学式的，玄学式的理论与办法，已不大能适

应了。凭其卓越的领悟力，直探大乘的真意义，宣扬由人生而成佛的菩萨行。在实行的意义上，实与大乘的本义相近。为了诱导中国佛教，尊重事实，由人生正行以向佛道，不惜说中国佛教的修行是小乘。大师那有不知参禅、念佛，是至圆、至顿、至简、至易的究竟大乘呢！问题在：入世、利他、无所不施——这些问题，在凡夫面前，即使理上通得过，事上总是过不去。由于圆顿大乘是小乘急证精神的复活，所以方便的称之为小乘行，策励大家。这真可说眉毛拖地，悲心彻髓了！

从初五百年出世为重的声闻佛教中，有大乘佛教的应机而兴，主要原因是：佛法不仅出世而是入世的，不仅自利而应利他的。但问题可来了，怎样入世呢？还是先出世，还是先入世呢？先入世，这可以说是根本不通的。因为众生一向生于世间，死于世间，以自我为中心而营为一切。就是治国平天下的大道，也还不过是世间常事！世间的常道是恋世，人人都会，还要佛法来提倡吗？是众生的老路子，如果称之为入世，那人人都是入世，也不需要大乘来凑热闹了！这所以纯俗化的佛教活动，尽他说是入世，是大乘，不能引起我们的赞扬！有的人以为：「未能自度，焉能度人？」「未能出世，焉能入世？」所以先应「真修实悟」一番，等生死已了，解脱自在，再来垂手入尘，广作入世利生的大业！这就是上乘、最上乘的修行路子。如有出格的根机，也能光芒万丈，普利人天。但一般人呢？如先应出世一番，而一旦成为佛教的思想准则，老少僧俗，一体同风，那一定会形成虚大师所说的「说大乘教，修小乘行」的病态了！这是事实如此，而不是口舌所能辩解的。从前，有人向我提出问题，我曾因此而写过一篇〈自利与利他〉。质疑的大意是说：「佛教的慈悲利他，确是极伟大的！然而，谁能利他呢？怎样利他呢？这非先要自己大彻大悟不可。这样，中国佛教界，究有多少大彻大悟而解脱自在的？如仅是极少数，那么其他的多数，都不够利他的资格，唯有急求自利了！这似乎就是佛教口口声声说慈悲利他，而少有慈悲事行的原因吧！大彻大悟而解脱自在的，才能神通变化，才能识别根机，才能为人解粘去缚……那么佛教慈悲利生的实行，可说太难了！太非一般的人间事了！」总之，如觉得先要出世——真修实悟一番，那也只好承认「说大乘教，修小乘行」

，接受现实人间的评价了！

随俗而向世间，算不得入世。出世解脱了再说，又是类同小乘，空谈入世，不成事实。那怎样才是入世为本的大乘呢？这就是发菩提心了。最上乘者，要你从发胜义菩提心下手，那是先要真修实悟的老路子。秘密乘者，有更高妙的大菩提心，什么赤菩提心，白菩提心。其实，发菩提心的真实意趣，是愿菩提心。也就是我们常说的：「众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断，法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成。」如果一心上求佛道，但知我要成佛，我要证大涅槃，我要，我要，一切为了自己。那即使天天想成佛，要成佛，读大乘经，说大乘法，也根本不是佛乘种子，一丝丝菩提心的内容也没有（充其量，自证自了而已）。真正的菩萨愿，是从慈悲中来的。所以说「菩萨但从大悲生」；「未能自度先度他，菩萨于此初发心」。见众生苦而发心，见正教衰（众生失去了光明的引导）而发心，见世间衰乱而发心，见众生生死流转而发心。于是以大觉的佛陀为师范，为众生而学，为众生而修；一切功德，回向法界众生，令一切众生得利益安乐。从悲心出发而为众生，不为自己——不为人天功德，不为名闻，不为自己成佛，就是无我的实践。大乘重布施，布施只是自我牺牲。如空胜解渐明，那无我的慧力渐增，慈悲利济的心，也就越真切了！

声闻法中，先归依三宝，归依就是信愿。在大乘中，大乘归依就是发菩提心，也就是大乘信愿。这是大乘的先决条件，所以说：「信为道源功德母。」归依不仅是形式，不只是信佛教，而是从世间心行中，以三宝威德为增上缘，从自己身心中，引发一种回邪向正，回迷向悟，回系缚向解脱，回自我而向法界众生——超越世间常行的力量。这是虔诚的、恳切的、热烈的，归向于无限光明而心安理得的。由此而成潜在的善根，名大乘菩提种子。有了菩提心种，那就怎么也终于要成佛的，暂时忘却而菩提心不失的，即使堕落，也是受苦轻微而迅即出离的。这就是大乘法中，极力赞扬菩提心的理由了！有了这，世间一切正行，从来都不障出世。这样的世法，是顺向佛道的；有超越出世的倾向，而不离世间的，这就是大乘的入世。当然，如执一切为实有，在进行中会困难重重，可能会暂时忘失而退堕小乘，也可能堕落。这

所以大乘的悲愿，一定要与大乘的空胜解相结合，才能更稳当的向前迈进！不过，即使是堕落了，菩提心种的内熏力，一定要归向佛道的。即使是退入小乘，也还是要回心向大的！

急证精神复活了的最上乘，当然是根源于印度的。但专心一意于自求解脱，甚至将在佛法中所有种种福德、慧解，看成与本分无关，可说是中国佛教的特色。晚唐以来，佛教渐向衰落阶段，这种情形就越来越显著。学佛的人，如这一生而没有了脱生死，似乎死了就前功尽弃，死了非堕落不可！例如说：「若还不了道，披毛戴角还。」这不但将业果看作还债，而对于出家持戒、闻法、弘化、庄严道场等一切功德，看成毫无用处，这是中国佛教的特色。如泰、缅等国，也有「若还不了道，披毛戴角还」的信仰，会有人人出家一番的习俗吗？又如说：「无禅无净土，铁床并铜柱。」这等于说：没有究竟悟证，往生极乐，那死了非堕地狱不可，这是中国佛教的特色。在中国佛教中，很少能听到：此生幸得闻法，幸得出家，死而无憾。更没有听说：临命终时，念施、念戒、念天而心无恐怖。一般信佛的，布施、诵经、念佛、礼忏，求现生福乐的多，而为消罪业，死了减少（鬼）地狱的痛苦著想，是大多数（这是经忏特别发达的原因）。少有人说：以此礼佛因缘，闻法因缘，听法供僧因缘，布施因缘，持戒因缘，将来一定解脱，一定成佛；充满信心与理想，而生活于三宝光明的摄护之中。不知（归依三宝）发菩提心的，所有一切功德，与一般不同，都倾向于出世，为成佛作因缘。反而将归依、布施、持戒，一切为法为人的善行，看作与本分事一无用处，死了就前功尽弃。中国佛教向高处发展，但从浅处看，在业果相续中，倾向三宝，而福慧展转增长，直到成佛的理论——从世间而渐向出世的因果信仰，太差劲了！死了变鬼，一死而前功尽弃的习俗信仰，深深的影响中国佛教。与至圆至简至顿的大乘佛教相结合，也就难怪「说大乘教，修小乘行」了！

中国佛教的理论与修行，说起来应称之为最大乘的。但从实际上衡量起来，虚大师是称之为「说大乘教，修小乘行」的。普遍地行小乘行，当然也就少有入世的了。然澹思原作说「而世入者，真以实践著称，则于大师前尚未闻未见」；「唯太虚大师一人，始真正表现出来」。这样的推重虚大师，

我听了当然是很舒服的。但对中国佛教来说，觉得话似乎说得过分了些，特别是以虚大师的僧伽参政为例。僧伽参政，可以表现大师的入世精神；假使大师没有提倡僧伽参政，以大师数十年为法为人而奉献身心来说，难道就不足以表现入世的悲怀理念？如别的不足以表现入世，要提倡僧伽参政，才真正表现出来，那就不敢苟同了！

大乘入世，源于悲心而发为菩提的愿欲。从菩提愿欲中，涌出真诚、勇健的入世悲怀。由此而表现于事行，是人间的一切正行。如虚大师〈行为主义之佛乘〉说：

「敢为之告曰：吾人学佛，须从吾人能实行之佛的因行上去普遍修习。尽吾人的能力，专从事于利益人群，便是修习佛的因行。要之，凡吾人群中一切正当之事，皆佛之因行，皆当勇猛精进积极去修去为。弃废不干，便是断绝佛种！」

菩萨入世的大乘行，或以十善为代表，称十善菩萨，而实是人间的一切正行。本生谈也好，大乘经也好，简要或深广，多少不同，而表现入世的意义，是一样的。大乘经中，或从宣扬佛法以表达大乘，如维摩长者那样，到处方便摄导，利益众生。论究学问也好，经营实业也好，从事政治也好，办理教育也好……那一样不表达大乘的入世？从参学佛法以表达大乘，如善财童子所参访的善知识——法官也有，语言学家也有，比丘、比丘尼也有，航海家也有，工程师也有，严刑、善政的政治家也有……那一样不表达大乘的入世？以善财参访的善知识来说，利益众生的大乘，是遍及人间一切正行的。大乘行者，站定自己岗位，各守本分。不但自己从事的事业，是正行而有益于人生，而又借此事业，摄受同愿同行，从自己当前的事情，融入佛法而导归大乘。所以制香师说香法，航海家说海法、船法，语言学家说语言法……。自己所行的，就是自己所摄导众生的。自己所教化的，就是自己所行的。所以大家都说：「我但知此一法门。」一切正行的总和，表现了法界庄严无尽的大乘法门。大乘遍及人间的一切正行，那一样不是入世？但有一前提，就是发菩提心。没有，这些都不是佛法。有了菩提心，这些都融归大乘，成为成佛的因行。所以善财童子总是说：我已发菩提心，不知云何修菩萨行。

依佛法而论，以悲心为主而营为一切正行，都是入世。这在中国佛教，似乎不能说从来未闻未见吧！举例来说：为了追求正法，不惜冒险犯法，偷渡玉门的唐玄奘，西行十九年，深通大小论学而归。孜孜于翻译工作，尽其最大的努力：这都不算大乘入世精神的表现吗？太宗曾劝他罢道，参与政治，玄奘婉谢了。难道放弃十九年的学绩，参与政治，才能称为入世吗？当然不是的。凡真从悲心激发，为法为人，而学而修而教，站在比丘、比丘尼立场，尽比丘、比丘尼本分，整理僧制、统摄大众、阐扬法化，为什么不能称为入世？中国佛教入世精神的衰落，问题在：轻视一切事行，自称圆融，而于圆融中横生障碍，以为这是世间，这是生灭，都是分外事。非要放下这一切，专心于玄悟自修。这才橘逾淮而变枳，普遍地形同小乘。问题在：在家学佛，不知本分，一味模仿僧尼，这才不但出家众不成入世，在家学佛也不成入世。这真是中国佛教的悲哀！如从根本上失却了大乘特质，怕人人参政，也未必入世呢！

中国文化，一向是政治第一。孔子以小人称樊迟，只因他心在农圃。而大人之学，就是治国平天下。这所以学问无他，「优则仕」而已！以佛教为出世，以儒家为入世，在中国已是根深蒂固的观念了！其实，以现代的思想来说，佛法比儒家，高明得多！因为职业无贵贱，人生以服务为目的。人间一切正行（种田种菜也不例外），都可以利益众生，都是菩萨事业，都是摄化道场，都是成佛因行。菩萨利济众生，可以从政而不一定要从政。从这一观点来说，就不能说「世入者，真以实践著称，则于大师前未闻未见」了！

菩萨遍及各阶层，不一定是烜赫的领导者。随自己的能力，随自己的智慧，随自己的兴趣，随自己的事业，随自己的环境：真能从悲心出发，但求有利于众生，有利于佛教，那就无往而不是入世，无往而不是大乘！这所以菩萨人人可学。如不论在家出家，男众女众，大家体佛陀的悲心，从悲愿而引发力量：真诚、恳切，但求有利于人。我相信：涓滴、洪流、微波、巨浪，终将汇成汪洋法海而庄严法界，实现大乘的究极理想于人间。否则，根本既丧，什么入世、出世，都只是戏论而已！

三 佛教思想——佛学与学佛

甲、虚大师的佛学传统

再来谈佛学，当然还是从虚大师的佛学说起。虚大师说：「日本于今日，所以真正佛学者无一人也！」这句话，虽有其论断的标准，但一般听来，总觉得不免言之过甚。澹思说「日本佛学者谈佛学」，是「纯学之立场」，「客观学术之立场」。所以结论说：「只能说日本于今日，所以真正学佛者无一人也，而不能说日本于今日，所以佛学者无一人也。」澹思也许是根据日本现代佛学者的观点说「思想、信仰、学术……虚大师常常不把其划清」。「就客观之学术立场言」，是「虚大师生命史上一重要之缺点」！以为「学佛与佛学，可分开作两回事」。依据这一标准，大师可以是真正学佛者，却不是佛学者。

日本的佛学，对我来说，可说是一无所知。我不知现代的日本佛学是否如此？或者这只是日本佛学的部分如此！没有信仰，没有思想的，才能说是佛学，否则只能说是学佛，我对此不免怀疑。佛学，就是这样的吗？不这样，就不能称为佛学吗？「学」是什么意义？谁将佛学的界说，局限于这样的有限天地！我为什么怀疑？因为，如真的这样，那么从佛陀开教以来，印度大小学派的思想开展，中国台、贤等诸大师的阐扬，日本古德的研求，都不足以称为佛学。也可说从来没有佛学，要到近代日本，才出现「佛学」那一门堂皇学问！我没有研究过学与非学的区别，但总觉得这一标准，太不近情理！佛学只是佛法之学。佛教之学，古代可以没有这一名称，但决不能没有这一事实。学不是佛学的特别术语，而是一切学术的通称。世间的「学」多著呢！天文学，气象学，物理学，社会学，经济学，政治学，军事学，心理学，哲学，考古学……那一样不可以称为学？在中国，儒学、道学、理学，称学的著实不少。佛法而称为佛学，也不过儒学、理学一样。这么多的学问，都可以称为学，那里一定要「纯客观之学术立场」？为什么有信仰、有思想的，就不足以称为佛学呢？

大师说：「日本于今日，所以真正佛学者无一人也。」这句话的意思是：日本没有「真正佛学者」，不是说日本没有「佛学者」（澹思的话，显然是多余的了）。日本佛教界人才济济，大师那有不知道呢？梁启超作〈大乘

起信论考证〉，是引用日本人的治学方法及其结论，这才引起了大师对于日本佛学的评论，并不只是为了《起信论》的信仰问题。大师在那篇文章中说：

「以毒迷于西洋人思想学术发达进化之偏说，即所谓进化之史论及科学之方法。」

「吾以之哀日本人与西洋人治佛学者，丧本逐末，背内合外，愈趋愈迷，愈说愈枝，愈走愈歧，愈钻愈晦，不图吾国人乃竟投入此迷网耶？」

虚大师所批评的，正是日本佛学界所奉为准绳的：「纯从客观历史，或理性立场，对佛典加以分析、考证或批评，此即所谓科学主义者之方法。」大师所批评的，在某种情形下，甚至是厌恶的，所以有「真正佛学者无一人也」的慨叹！「进化之史论及科学之方法」，大师为什么反对？大师以为：「一切佛法，皆发源从释尊菩提场朗然大觉之心海所流出。后来顺适何时何机，所起波澜变化，终不能逾越此觉海心源之范围。」佛法只是「觉海心源」那个事实，这是圆满的，没有进化的、发展的。如遗忘这个，而专在名相陈迹中，以为佛法如何如何，谈发展，谈进化，这是从根本上否定了佛法，那还有什么佛学呢？这一「史的科学之方法」，在大师的佛学传承上，缺少这一著（这是近代发展形成的方法，过去仅有与之态度相近的，但不为中国所重），所以也不为大师所重。然在大师开明而博大的心境中，并没有否定这一方法（只是要将「进化」除去）。在（民十六年讲）〈佛之修学法〉中，说到「修学之适当态度」，提出了「考据与仰信：参阅史实之考证，尊重果觉之仰信」。考据，也还是修学的适当态度之一。在（民十八年讲）〈甚么是佛学〉中，分教理行证。教法有「佛教法物之搜集，佛教史材之编考……」。理法，在印度佛学，中华佛学以外，有「欧美新研究派」一项。欧美新研究派，就是日本「纯客观学术之立场」，「科学主义之方法」；日本现代佛学，是渊源于此而有更好的成就。大师本人，依然是中国传统（不是宗派，不是理论，是对佛法的根本立场与态度）的佛学。所以在（民二十四年）《优婆塞戒经讲录》中，自称「非研究佛书之学者」。以为：「稽考佛学书籍，而研究其义理，以达成一专门之学者，亦非易易（足见并不轻视）。……

将佛书当学问来研究者，并世虽不乏其人。而本人则读书每观大略，不事记诵，不求甚解，但资为自修化他之具。」大师自称非佛书研究之学者，但并不反对这一类学者。大师（民三十三年）为《唯识学探源》作序说：「唯识固源本佛言，而阅此则知转辗于部派思想，起非一缘，流长而源远矣！洵堪为学者探究之一异门方便云。」异门方便，也就是异方便。虽不是正统的、固有的方便，但也不失为特殊的新的方便，这就是大师对这一类学问的真正态度。

佛学只是佛法之学，佛教之学。谈佛学，最好先了解一般的学。世出世间的一切，大而宇宙，小而微尘；外而世界，内而身心；具体的事物，抽象的理性：凡对于某一部门（或总论全体），从学习中去理解。有了深刻的（或多少有点）理解，把他有条理的（或简要的）表达出来。在古代，是口头传授。文字发达了，主要就以文字表达、传播，提供所知所见于人类的面前。学（问），就是这样来的。这里面，有正确的，也有谬误的，有深刻的，有浅薄的，但都不失其为学问。谬误的，浅薄的，会迅速在人类的学问中消失。

学，可以分为三大类型：一、知识的学问：简要说，这是书本（或实物）上的学问。以书本（学问的记录）为对象，而进行研究。以种种知识，种种方法，比较、考证、分析，以了解书本中各方面的知识。有了较多的理解，或有新的发见，独到的认识，于是有条理的把他表达出来，成为一部一部的专著。在佛学中，这就是大师所说「将佛书当学问来研究者」的佛学。也就是「三藏经论，皆可认作一堆历史资料，以待检验、简择，以及进行分析、批判」所得来的佛学。二、知识与经验相结合的学问：知识是空虚的，书本的知识，不一定是正确的。书本得来的知识，必须结合于实际经验。在经验中，充实了知识，修正了知识，发展了知识。通过经验的知识，才是真的知识。知识与经验的相助相成，知识与经验的结合，而得到更真实的知识。把他表达出来公于社会，这就是知识与经验相结合的学问。三、经验的学问：这在古代，极其普遍，现在也还是有。如人受完国民教育，进入工厂去学习，一边看，一边听，一边做。在实习的经验中，把这些机器，甚至每个螺钉，都弄清楚了，资质聪明的，也会有所发明。大学工科毕业而进入工厂，一

肚子的知识，却得向老工人请教。他的经验、诀窍，有的是，如能传达给别人，说的也好，写的也好，不是学问是什么呢?

佛学，古代也是有不同类型的。佛陀菩提树下的正觉，也就是虚大师所说的「觉海心源」，是佛学的根源。依此而流出教授教诫，这是「学无师保」的纯经验的学问。出家众修学，著重于经验的传授，从学习中去获得同样的经验——同一解脱。出家众除了实习修持，将佛陀的开示、教授，也照样的传诵传播，大弟子加以宣扬解说。所以，佛世就有知识与经验二部门。佛告弟子：比丘应「圣说法、圣默然」。在后来，称之为「教法」、「证法」，也就是对佛教说的理解，对佛法行的修持。但在古代，由教法的理解而从事道的实践，由道的修证而为佛说的阐述，是相依而成的。佛学，就是这种知识与经验相结合的学问。

虽然如此，由于重知识、重经验的关系，佛学分为两大类型，这是有足够资料来证明的，现在只能直说我的理解。不同类型的佛学，问题是这样引起的。佛法的展转传来，时间渐久，区域更广。结集成的教法——契经，不但法门众多，同一法门，同样开示，文句有广略，增减不同，内容也不一致。依文解义，会陷于自相矛盾。修行也有种种法门，传承授受间，也有多少出入。处理这佛陀的教法、证法，由于观点不同，方法不同，「逐渐形成」（注意）不同类型的佛学。重知识的是甲型：以为佛说是应机的，在所说的契经中，有了义的，有不了义的；有尽理的，有不尽理的；有因中说果的，有果中说因的……。在这不同的契经中，可以从比较、分析、综合、贯通，甚至删略或补充（应该有而佛没有说，或说了而已经佚失），表显出佛法的完整面目。也就是说：佛是将正觉正知的一切，确实的开示我们。虽应机而这么说，那么说，但无论世间因果，出世行果，在佛心中，都有一确实而必然的——符合事理实相的内容。所以可从佛说的探求中，将佛陀所要开示的真实事理，充分的、完整的表达出来。这是预想佛说的内容，是照著世出世间的因果实相而宣说。所以这一类型的佛学，自以为「如法相说」，「如实相说」。因此，无论是法的自性、定义，种种关系，都是论证为确实如此。不圆满的，错误的，可以修正、破斥，但不能模棱两可的过去。这就是上座系

统，阿毘达磨类型的，重知识（知解）的佛学，近于客观立场的研究。但这也并非纯为佛书研究与整理，与修证是不可分离的。阿毘达磨的意思是「对法」，就是谛理的现观。阿毘达磨论究的问题，主要也就是修证上的问题。这还是从理解以引导修证，从修证中去理解佛法，还是知识与经验相结合的佛学（末流专作名相事理的研究者，当然也是有的）。

重经验的是乙型：这一类以为：佛说，都是适应众生，也就是利益众生的。从所适应的众生来说，都是恰到好处的，随分得益的。重视佛法的适应性、实效性，所以说「世尊所说，无不如义」；「佛所说经，皆是了义」。佛法，不应预想为与众生（贤、圣）无关的存在；而是存在于应机得益中的（这一见地，如贯彻起来，那就是「一切法正，一切法邪」；应病则一切都是药，不对病什么都不是药）。大众系的说假部说：例如苦谛：生苦、老苦、病苦、死苦等。生、老，病、死……这种世间事实，是苦，并不是苦谛。要认识这些苦，厌离这些苦，断除这些苦；这些生、老、病、死，才是苦谛。这最明确的表达了这一根本的观点，佛法惟有在信受奉行的实践中，才能表显出来。这一类型，就是大众系的佛学：没有阿毘达磨式的作品，也没有整理出一切法的单元表（如七十五法、百法等）。经说的传诵，只是诱导众生，利益众生的方便，而不是研究佛理。经的解说，也以解通佛意为主。这是实用的，适应性极大，变化性也特别大。但众生的根性，有类同的，众生的病也是有共同的。身心修持中的经验，圣者的体证，依然有普遍性，必然性，所以仍可以建立因果、行位。只是著重经验，所以略于事相的分别，而重于行果的发扬（初期大乘经，都是以「般若」、「三昧」、「解脱门」、「陀罗尼」、「菩提心」等作中心，而表达从发趣、修行、证入的历程）。这不同类型的佛学，相互对立，又相互融摄，一直影响于印度佛学，始终现出这不同的类型。大概的说：乙型与甲型，是上座系与大众系的，重论的与重经的，重理的与重行的。发展到尖锐对立时，就是小乘与大乘的；又成为大乘经与大乘论的。印度佛学的发展，真是波澜壮阔。而从这佛学的特性去看时，始终存有重知识的，重经验的不同类型。然而，这只是侧重，都是知识与经验相结合的佛学。没有客观的纯知识的佛学，不过甲型的精神，比较接

近罢了！

古代的中国佛学，原则的说，继承了印度佛学的传统。由于国情的特殊适应，也不免多少差别。起初，大家忙著翻译：佛学从印度来，当然印度一切都是对的。经、律、论、大乘、小乘，不分部类，越多越好！直到三论（僧朗），天台（慧思）到南方来，栖霞、衡岳、天台，渐形成中国佛学的传统。智者大师的「有教有观」，明显的标示了经验与知识综合的佛学。三论与天台，都是重适应，重效果的，尤其是天台。如「众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义」。可以约四教作不同解说，也可以四句配四教。如四悉檀，不是说这部经，这段道理，是什么悉檀；而是说：听众听了以后，或生欢喜心、或治恶、或生善、或悟第一义——也就是以听者的适应与效果，而决定是什么悉檀。智者大师从教法与证法的综合中，窥见佛学体系，也就是教法的浅深，修证悟入的浅深历程。虽然将自以为纯圆独妙的佛法，表示为佛陀自证化他的绝对真实。而对一切教法，始终是活泼的应用，以导人修行为准则（解释经文，也有「观心释」）。如以客观研究的眼光，智者大师的教学，并不理想。如《中论》明说「诸佛依二谛」，他却依《中论》而谈三谛。《智度论》明说二智一心中得，他却说三智一心中得。而且口口声声，这是从《中论》、《智论》得来的，也就是远承龙树的学统。引用经论，或是截取一节、一句；或是删略几字；而且引用伪经，著实不少！然而，智者大师是无比的伟大！正是中国佛学完满的典型！这是上承印度重修证的大乘经师的传统——乙型。凭修证的经验，贯通经论，所以，「纵令文字之师，千群万众，寻汝之辩，不可穷矣」！文字之师，正是专在文字表面作工夫。举比喻说：客观研究者，是工笔画；费尽工夫，未必画好，说不定「画匠」而已。而乙型的佛学，重修证而教观结合的佛学，是写意的，有时是漫画式的。你说不对吗？却是越看越像，神气活现！被称为「画家」。客观研究者，是科学化的，有条有理，使人了解。而乙型的佛学，是艺术化的，使人启发，使人感动，使人忘我。

北朝盛行的，是毘昙、《摄大乘论》、《十地经论》、唯识论；北朝的佛学，可说是重于印度所传的甲型的佛学。但中唐以后，经五代的衰乱，北

方衰落而渐为异族所统治，北统的佛学也衰落了！宋、明以来，这一系统的佛学，可说早已中断（明末蕅益大师，涉猎论书，但也不是论师的立场）。如无人不知的唐僧玄奘，所传的瑜伽唯识，没落到无人知道，而仅知有《西游记》了（要到支那内学院，再把他提起来）。有北方传统而受天台影响的，是贤首宗。大体来说，天台、贤首，被称为教下的，都是「从禅出教」，知识与经验结合了的佛学。

北方的实行派——禅师，经长江而到南方，深受南中国精神陶冶的，是禅宗。起初是重修持，「不依他教」而以经印心。后来是「不依文教」，「不立文字」，成为专重经验的佛学。中国禅者自称教外别传，独得佛法的心髓，说来也有点道理。佛陀在世，就是以自己的经验，教人也去经验——纯经验的佛学。然而佛学在印度，不可能永久如此，而终于有教法，有证法，而形成知识与经验相结合的佛学。在教法盛而证法衰的中国，禅宗反朴归真，不受文字的拘缚，而直趣修证。简易、清新，从强毅的禅风中，曾发生难以估计的力量！然而佛学在中国，可能永久如此吗？于是而有公案、语录，谜一样的禅偈、图画（圆相）。生怕人落入知解，痛呵知解。结果呢？正如虚大师所说的：「越到后来越简单了，仅看一句话头。这样的门庭愈狭小，愈孤陋寡闻，便成一种空腹高心，一无所知的人。不但不达禅宗，而且也完全荒废了教律，以致成为现在这样的荒废现象。」（见〈天台四教仪与中国佛学〉）

有客观倾向的甲型佛学，中国中断已久了。有的是知识与经验相结合的佛学，专重经验的佛学。所以中国佛学，重修行，不重教理，不重研究，尤其不重论书。

所以说明过去佛学传统的特性，正是为了说明虚大师的佛学根源。中国佛学传统——知识与经验结合的（台、贤）佛学，专重经验的（禅宗）佛学，使大师成为真正的中国佛学者！但他受天台的影响，并非天台儿孙那样，背诵注解，照本宣扬，而是得其精意，得其妙用。对于禅，也不是醉心于公案、禅谜，欣赏赞仰而莫能自拔。

大师对一切经论，都是通过自己的经验而有所见，而不是知识的研究与传授。所以（民廿四年，《优婆塞戒经讲录》）说：「非研究佛书之学者。……读书每观大略，不事记诵，不求甚解，但资为自修化他之具。……所有著作，亦皆为振兴佛教，弘济人群之方便耳！」例如法相唯识，大师是有一番研究的，但与支那内学院不合。支那内学院，正是印度甲型的论师的佛学，宗派的佛学。自以为「如法相说」，「应理圆实」，绝不容有（根本与重要的）异义。于是乎反对《起信论》，攻讦《楞严经》，只因为不合法相唯识宗的教理。这是论师传统的一般情形（好处就在这里，严密明确，绝不含糊模棱两可）。但大师却不然，如（民廿年，〈相宗新旧两译不同论书后〉）说：「遂知整僧在律，而摄化「学者世间」需于法相。奉以为久住正法，饶益有情之圭臬。」大师重唯识，多谈唯识，甚至被人误会为唯识宗。其实，大师并不与唯识宗学者一样，以唯识学为最高准量。大师以为大乘佛法，是各有特胜的，唯识学确有长处。对适应现代来说：唯识学条理分明，立破精严，有心理学，认识论，更富于哲理，可以适应现代学者——「学者世间」。而且，又足以针对中国人的通病（如「对治中国人通病的佛法」）。所以说：「立言善巧，建义显了，以唯识为最。」大师提倡唯识，是「但资为自修化他之具……弘济人群之方便」。而从佛学的实践来说，对唯识法相的看法，不但不会偏重唯识，而且相反的不以为要。如（民九年，〈读梁漱溟君唯识学与佛学〉）说：

「在理论上的说明，自然在唯识学。但到真个契会，又自然进为般若（三论）宗及达摩的禅宗。……佛教的需求，与哲学的需求异趣，要在真个契合真如以发生般若而圆满菩提耳！……此即佛教不重视唯识的原故了！」

从这种经验（与知识结合）的立场，所以说：「中华之佛教，如能复兴也，必不在于真言密咒或法相唯识，而仍在乎禅。」

大师于民国二年，曾揭举「组织革命，财产革命，学理革命」，惊动了教界。在大师三十余年的弘法生活中，到底有否进行佛学的学理革命？大师的佛学，是承受了知识与经验相结合的，重经验的佛学。在（民十八年）〈佛学源流及其新运动〉中，曾这样的宣告：

「直溯释迦牟尼大觉心海的源头，我以为，只是圆明了无始终无边中的法界诸法实相，体现为以法界诸法为自身，以自身为法界诸法的法身：又完全的开显表示出来。……这是我们考之中国文的《华严》、《法华》等大乘经，马鸣、龙树、无著、天亲的大乘论；尤其是直证佛心，传佛心印的中国禅宗诸大师之语录，皆可为坚强之证据。而且太虚本人，也曾于此有确切之经验的。」

这表示了知识与经验相结合的佛学。从自己确切之经验中，贯通一切大乘经论，而深信佛法的根源，唯是佛陀大觉心海圆明了的实相。经验的实际如何，是不用说的，而不是但从佛书研究中得来，是一不疑的事实。从知识与经验相结合，更重于经验的佛学中，向两方面展开其教化：一、融古；二、阐新。

「现今所流行的佛学，实源于二千数百年前印度的释迦牟尼佛，在其大觉心海中流出来的。」虽这么说，在中国佛学传统中，「独尊大乘」，大师也不能例外。对古传的一切大乘经论，大乘宗派，一律尊重。在复兴中国佛教的努力中，发为初期的「大乘八宗平等」的主张；以《大乘宗地图释》而圆满地结束其主张。当时大师的思想，一则扩展为（中国本位的）世界佛学；二则有感于大乘八宗，实际上不可能一齐举扬；三则大师是厌恶宗派主义的；四则循流返源，深知中国佛学不及印度佛学。如（十八年冬讲，〈研究佛学之目的及方法〉）说：「现在研究佛法，亦当要依翻译来的经论为标准；因为经是佛言，西域各大师造论，皆根据佛说之经而造的。中国诸师，往往多臆说，故不可依为正量。……佛法传到中国几千年，大德代出，分镳扬化，各树门庭。然所造论，不似印度诸师根据坚确，条例精严，每本自意取喻一时。故我们不要在宗派上著手，而直接从印度所译来之经律与论去著手研究。」于是乎演变为大乘三宗（大乘的三大体系）平等的主张。这一方面的佛学，特色是「融贯」。八宗也好，三宗也好，原则是一样的。以八宗来说：确认各宗的平等地位，如说：「此之八宗，皆实非权，皆圆非偏，皆妙非麤，皆究竟菩提故，皆同一佛乘故。」大师以种种方便，说明这点——各各殊胜，各各平等。主要还是一切皆方便，一切无非为了开示悟入佛之知见

（与三论、蔼益的融贯说相近）。以推陈出新的种种方便，融贯一切佛法，（二十六年讲）〈新与融贯〉一文，正表示了这一意义。晚年定论之「教之三期三系，理之三级三宗，行之三依三趣」，是融贯一切，是一种新的判教，但与台、贤等判教不同。台、贤的判摄，如古代的封建制：周天子高高在上（如圆教），公侯伯子男，次第而下，秩然有序。而大师的判摄，如近代的联邦制，首先确认各各平等，不失去各各的特色，而合成一大共和国。这也可说是适应时代的学理革命；如将许多独立邦，合成联邦共和国一样。然而，尊重过去的一切，不抹煞过去的一切。过去的一切，也有适于古不适于今的吗？也有适于彼而不适于此的吗？也有「融摄魔外，渐丧佛真」的吗？也有随情臆说，不足为训的吗？当然是有的。那么，过去的一切，一切平等；到底是暂时的，妥协的，还不能说真正的学理革命。这一融古的大思想，在大师的佛学中，虽占去全书的大部分篇幅，其实还只是维持协调的局面。

真正的「学理革命」，就是即人成佛的人生佛学。人生佛学，不是世俗化，不是人天乘，不是办办文化慈善，搞搞政治（并非不可办，不能搞），而是有最深彻之意义的。这就是根源于知识经验相结合，更重于实践的中国佛学。大师曾说：

「以佛学言，得十百人能从遗言索隐阐幽，不如有一人向内心熏修印证。一朝证彻心源，则剖一微尘出大千经卷，一切佛法皆湛心海，应机施设，流衍无尽。」

这几句话，可作为大师佛学的写照。大师从一番经验（浅深是另一回事）而来的卓见，对一切佛经，如（十三年冬）〈人生观的科学〉说：

「释迦出世本怀，……其始原欲为世人——凡夫显示一一人生等事实三真相。……无如仅有少数大心凡夫，若善财童子等；……及积行大士，若文殊、普贤等，能领受其意。其余大多数科学幼稚，人情寡薄，若须达多等居士；习于印度外道心行，若舍利弗、目犍连等沙门，皆如聋如盲，不能同喻。为适应此印度的群众心理，……乃不得已而示说人天乘福业、不动业之报，及声闻乘独觉乘解脱之道。……向来在亚洲各地所流行，及今日欧洲人所知之

佛教，多属此，为适应印度的群众心理所宣说。」

这是大师影略《华严》，本其大乘的信行，而对初期佛教的一项根本认识。大乘呢？印度大乘，是在天及声闻佛教的基础而开发的，所以在（民二十九年）〈我怎样判摄一切佛法〉中说：「一、依声闻行果趣发大乘心的正法时期。二、依天乘行果趣得大乘果的像法时期（从佛灭到千年）。在印度进入第二千年的佛法，正是传于西藏的密法……中国则是……净土宗。」大师开权显实而说：「依声闻行果（而向大乘），是要被诟为消极逃世的。依天乘行果，是要被谤为迷信神权的。不惟不是方便，而反成障碍了！所以在今日的情形……确定是在人乘行果，以实行我所说的人生佛教。」

从这看来，佛陀适应印度群众心理的人天乘法、声闻乘法、辟支佛乘法，以及由此而趣入的声闻菩萨法、天菩萨法，都离不了适应印度民族文化的特殊性，而不是圆满的直示佛陀的觉海心源。不但是印度，传于中国，传于日本，传于西藏、南方，古代所有一切型态的佛法，都是一样。所以在（民国十七年）〈余之佛学新运动〉中说：

「吾以二十余年的修学、体验，得佛陀妙觉的心境，照彻了大小乘各派的佛学。……从人类的思想界，为普遍的深远的观察，了知佛学的全体大用，向来犹蔽于各民族（印度亦不例外）的偏见陋习，未能实现为人类的普遍文化。……应将此超脱一切方土、时代、人种、民族等拘蔽，而又能融会贯通东西各民族文化的佛学，明白的宣扬出来。」

这就是「世界佛学」，「世界新文化」；也就是最圆满深彻的，以佛陀圆证心境为根源的人生佛学。在上面说到，这「惟有少数大心凡夫，若善财童子等……能领受其意」。大师赞仰中国禅者，正因中国禅者，曾从一切语言、思想、制度等拘缚中透出。然而一般禅者，仍不免为传统所拘蔽，而形同小乘独善的出世行。惟有「少数禅师，若百丈、永明等；及少数居士，若庞蕴等——颇得其真，然居极少数人，而即为我（大师）今所要极力提倡的。」大师所赞仰的，百丈是「一日不作，一日不食」者；永明是「万善同归」者；庞蕴是妻儿聚会，共语无生者。这都是深入如来觉海，不为传统所拘，

能活泼的适应现实。

从脱落一切方土，一切时代，一切民族的种种拘蔽，直探佛陀的妙觉心境。不著固有的，适应现代的，这是大师直窥大乘根本精神。如善财、维摩，所以不同一般禅者的专谈向上一著！从这一根本来说，革新的精神充分的表现出来。如宣统二年，大师二十二岁，作天台的《教观诠要》说：

「善学佛者，依心不依古，依义不依语，随时变通，巧逗人意。依天然界、进化界、种种学问、种种艺术发明真理，裨益有情，是谓行菩萨道，布施佛法。终不以佛所未说而自画，佛所已说而自泥。埋没己灵，人云亦云。」

大师的学理革命，在适应环境中，不是条理严密，立破精严，以除旧更新。是融摄一切固有，平等尊重；而从这中间，透出自己所要极力提倡的，方便引导，以希望潜移默化的。但融旧的成分太多，掩盖了创新——大师所说的「真正佛学」，反而变得模糊了。多数人不见他的佛学根源，以为适应潮流而已，世俗化而已。我觉得，大师过于融贯了，以致「真正佛学」的真意义，不能明确的呈现于学者之前。我又觉得，大师的佛学，是真正的中国佛学。

在印度，在中国，凡卓然而有所创建，或开一代之风气的，都属于知识经验相结合，而特重经验的佛学，大师也是属于这一类型的。所以，大师不是偏宗的专家，而可说是通家。但不是「两脚书橱」式的通家，而是从其经验及修学中，凭其卓越的天分，而有惊天动地的思想革新者。如上所述的学理革命，在印度，在中国，在佛教世界的每一角落，曾有这样「不世出的思想家」吗？为了从事实际的整僧、护教，为了维持与调和而多多融贯，使他在佛教中的真正价值，被人误解。人生佛教，难道只是顺应潮流吗？

也就因此，从大师传受的佛学特质来说，从他的个性、思想来说，他不可能也不愿意做日本近代那种纯学术性的学问。他固然为了悲愿，为了革新。实际上，以他的佛学传统，个性天分，即使不需要忙著改革，也是不会在一本书，一个问题，一部分的材料上，费尽一切力气的！

乙、历史考证的佛学与学佛

以上有关「佛学」的叙说，只是说明了一点：虚大师的佛学，是中国，甚至是远承印度传统的真正佛学，不能说不是学问。我不是为了维护中国传统的佛学，或者为了自己的立场而提出异议。事实上，如虚大师那样，作为中国传统佛学的，现在也许是很难找到的了。至于我自己，一向是重于甲型的，更倾向于客观研究的。只是学力不足，而又处于不重研究的佛教环境，所以垂老无成！但是，正因为我有客观研究的倾向，所以不能同情于这样的结论——虚大师所说，是思想而不是学问。

从佛法流传于人间的事实看来，佛法早就演化为教与证，也就是说明的与修持的。这二者，是不必分离的，实在是不许分离的。不过多少著重于说明的，是甲型；著重于修持的，是乙型。这只是著重而已，所以传统的佛法，尽管有不同的两大类型，而都是「学佛而又佛学，佛学而又学佛」的。对主观倾向的修持，客观倾向的理论，相待互成，始终保持著中道的立场。

但在流传中，不容讳言的，已发展出偏颇的学风，这就是离义理而谈信行，离信行而论学问了！古代的大乘学者，文字学（声明：在中国当然是中国文学），论理学（因明），都列为修学的主要项目。这因为佛学的信仰修持，不可能离开语言文字的理解，思惟论证的方法。否则，重于修持，一定会「依人不依法」，陷于武断的主观的仰信；久而久之，一定会演变成是非不分，佛魔不辨的盲修瞎炼。中国的禅宗，自称为直传如来心印。在印度，这是重行的大乘「如来藏禅」，并没有离教（达摩以《楞伽经》印心，就是真凭实据）。但在中国，受到了南中国文化的陶冶（早期如支道林、竺道生，都有类似的意境）；受到老庄「绝圣（例如呵佛骂祖）弃智」（如说「知之一字，众祸之门」），以经书为「古人之糟粕」的影响，在中国南方，发展为「不立文字」、「教外别传」，纯经验的佛学。纯经验的中国佛学，当然是主观的——重于主体的体认，自己身心的解脱。针对当时义解有余，修持不足的教风，不能不说是好的。在禅者的努力下，形成一窝风的中国禅宗。引导中国佛教到达什么地步呢？中国佛教，形成虚大师所说那样（如前文所引），那就不能不略加思索了！另一偏颇的发展，由于近代（近代文明，是著重外在的，含有非宗教、无宗教精神的特质）欧美新研究派的滥觞，引起

现代日本的部分学风，也就是「纯学术性」的，「纯客观的研究」。这是重于客观的，精神近于甲型，而通过历史的考证，或从人类文化史上的理性立场，而说明其内容，或论证其价值。从了解客观的事实，及适应人类普遍要求来说，这不能说是没有用处的。日本学者的不断研究，已有了重要的贡献！但标榜其「纯学术性」的，「客观立场」的「科学主义者之方法」，甚至想将信仰与思想，排斥于「佛学」——学问以外，以学佛与佛学为不同的两回事。俨然以除此以外无佛学的姿态，傲视法界。在我所了解来说，这与专重修持，不要教理的学风一样，只是恰好相反而已！

「纯从客观历史，对佛典加以分析、考证或批判，此即所谓科学主义者之方法」部分，我想略加讨论。上面说到，我有客观研究的倾向，所以对历史考证，虽不是自己所长，也不完全同意日本学者的看法，但确乎对之怀有良好的感想。在这点上，我与虚大师不同，自然也不能为中国传统佛学的长老所赞同。虚大师提倡唯识法相，认为可以接引现代学者，而且可以治「懒」。中国佛学，千百年来，在专重修持的风气中，习以成性。不但三藏圣典，束于高阁。就是「学教」的，也是我宗我祖，照本宣扬。望文生义，不求甚解，懒得对圣典痛下闻思功夫。于是法义不明，思想凝固，陈陈相因，佛教越来越空疏，越来越简陋了。唯识学极为严密，非精思密察，不能深入；唯识学应该是可以治懒的。然而，唯识学可以治懒，但治不了懒于思惟的痼疾。对唯识学的研究，还留下多少功绩的，如支那内学院，近于甲型佛学，有客观研究的倾向，也就多少接触到历史与考证。我觉得，中国佛教的衰落，不仅是空疏简陋，懒于思惟，而且是高谈玄理，漠视事实（宋代以来，中国佛教界，就没有像样的高僧传，直到现在）；轻视知识，厌恶论理（因明在中国，早已被人遗忘），陷于笼统混沌的境界。历史考证，不是绝对完善的方法，也不是唯一的治学方法。但在历史考证中，以佛学来说，无论是经典、思想、制度、修行方法、佛教活动情况，都是出现于一定的时空中。有时间、有地点、有人物、有事实，这是不能以含混、融通的方法来处理的。这不但可以治「懒」，也可以治「混」；一种实事求是的精神，充满于真正从事历史考证者的心中。当然，这是从治懒病而联想起来的，并不是我同情于历史

考证的根本意趣。

佛教的经书，思想、制度……，在历史考证中，只是以实事求是的精神，对存在于历史中的客观事实，应用分析、比较、考证、批判、推定等方法，去更清楚的了解而已。历史考证，是多方面的；而真正的根本意义，不仅是了解存在于一定时空中某一事象，而更是从现存的文证、物证中，去伪存真，探索其前后延续，彼此关联的因果性；以更清楚地认识佛法的本质，及其因时因地的适应。从过去史实中，理解佛教的演变、起伏与兴衰；对现代佛教来说，接受历史考证的研究成果，以为适应现实，开拓未来的指导方针。了解过去佛教的真相，从了解过去中，承受根本而主要的佛法特质（如中国文化的道统一样），作为我们信行的基础，这有什么不好吗？习惯于「说大乘教，修小乘行」的，也许会为了个人的修持著想而有所顾虑。然在大乘佛教中，为众生而学，以众生的利益为自己的利益，如确是有利佛教的研究，那为什么要专为自己的有限利益著想呢？

中国传统佛教，似乎都不满历史考证的研究法。虚大师早年，对此也不能例外。几年前，圣严法师想成立史学会。我曾在通信中说：真正历史的研究，是否能为现代中国长老所容忍，还有问题。总之，近代开展的历史考证的方法论，与中国佛教界，格格不相入。澹思君说：「以纯学之立场言，我国佛教界，对现代日本研究佛教的学者，实在无话可言。」为什么呢？这不是「皆因国家之动荡不安，忧患深挠所致」。专讲修行，轻视文教，厌恶研究而外，最重要的，还是为传统的某些观念所束缚，深闭固拒，不能与现代的研究相啣接。虽现今我国的寺院僧众，生活方式，大大改观；弘法教学，也略有改进。然而思想方面，却是依然故我，与一百多年前，没有显著的差别。少壮一代，虽不乏思想明晰的；但或重于事业，或研究而滞留于改写（译文言为语体，故事新编之类），编纂、翻译（也不多）阶段。研究的人太少，而深一层从事思想工作的更少。对于史的考证，不能深求其故，为传统的观念所囿，而只是忧虑，甚至厌恶。在这方面，我国佛教徒，可说保持零分的长久纪录！这不是中国佛教徒不能，而是为某种权威的观念所压伏，而不愿或不敢去研究而已！

通过历史的考证法，为什么为我国佛教界所嫉视呢？中国佛教界是重信仰、重修持、重传统的；而应用考证法的一分学者，或不免粗率，或方法与观念不够圆满，因而引起忧虑与厌恶。但因噎废食，并不就是好方法。

佛是无师自悟的，究竟圆满的，这是每一佛弟子的信仰。通过史的考证的学者，总是从时代社会文化背景，来说明佛教的发生；有的竟说释尊只是「时代的圣者」。这句话，有的认为足以动摇根本。但依我的看法，「如来出世，无非时节因缘」，当然与印度的时代文明有关。但这与无师自悟，有什么关系呢？我是宗奉佛说的「缘起论者」。从缘起论的观点说，实现于特定时空的存在，是依因待缘而有的，离却因缘是不存在的。但依因待缘而有的，并不等于因与缘的总和，而有缘起的存在可说。世间学者，承受前人或当代的启发，还有卓越的、独到的、自己的见地，难道释尊就不能无师自悟吗？从所受的文化影响（因缘）说，与时代文明是息息相关。从释尊自觉的中道圣法说，却独拔于人天魔梵以上，而非印度文明所固有，这不是无师自悟吗？

梁启超的〈大乘起信论考证〉，以进化的观点来论佛法。有的以为：从小乘进化为大乘，从空宗进化到有宗，从显教进化到密教。这种进化论的观点，是虚大师所不能容忍的焦点。如说小乘不圆满，那我国佛教界，可说无不赞同。但说小乘进化为大乘，那就释尊时代没有大乘了。这种言论，对于以大乘佛教国自居的中国佛教界，简直比核子弹还可怕！从此深恶痛绝，不问不闻（如真的是核子弹，迟早要丢下来的，还是预作反飞弹设置的好。不问不闻，并非良策）。这里面有无数问题，还是依缘起的观点来说吧：释尊正觉的缘起法性（也称为如、实际等），是不落时空，超脱能（主）所（客）的现觉。这是「法性法住，法界常住」，说不上进化，也说不上变化。然而佛的正觉，适应人类的根性、知能，一经方便的表现为人类的思想，传达为人类的语文，建立为僧伽的制度，就成为人间现实的佛法。这是「法假施设」，是缘起，就契合于缘起的法则；而不能不是「诸行无常」而前后流变，不能不是「诸法无我」而自他依存。契合于根本大法（法印）的圣教流传，是完全契合于史的发展，而可以考证论究的。在史的论证中，过去佛教的真实

情形，充分的表现出来。佛法（思想、制度等）是有变化的，但未必进化。说进化，已是一只眼，在佛法的流传中，还有退化，腐化。佛法为什么会衰落呢？说从小乘进化到大乘等，那种直线的进化观，原是粗率的、片面的，与实际不完全相合的看法。

「大乘非佛说论」的有力利器，是从文字典籍考察起来，大乘经的成立流通要迟一些。于是我国大乘信徒，对考证与历史，是更加深恶痛绝了。其实，如事实确乎如此，重真理而不是迷信的佛弟子，就应该勇敢的接受历史的事实，而不应痛恶。如认为不对，那就应本著护法的精神，去批驳他，纠正他。《海潮音》载有日本伊藤义贤氏的〈大乘非佛说论之批驳〉，我是非常欣赏的。这部洋洋大著，是否能达成其预期的理想，再建「大乘是佛说论」的权威，那是另一问题。但他这一决心与倾向，是对的。因为，惟有以考证对考证，以历史对历史，才是一条光明的路。痛恶而不能批驳他，甚至不敢提到他，那只是「混」而已矣！其实，集出与流行较迟（这是事实，大乘经自身就是这样说的），并不就等于新起的，伪造的。如向高山族采访，将他们的民族传说，民间故事，集录印行。时间是民国×十年，文体是语体文。就是这样，你能说这是新起的，伪造的民族故事吗？对于这，我想写一本「经（阿含）律集成之研究」。我想，如理解从佛说到流行，从流行到结集，从结集到记录；不断的流传，也就不断的将所信所行的，结集而记录出来。真能理解经律集成的史实，初期佛教者也就不会说大乘非佛说了。真正的大乘学者，也不必为「佛说」与「非佛说」而浪费口舌了！我的理想，当然并不等于事实。但这种问题，不是深恶痛绝，将自己的思想，封锁于与外界断绝的洞窟中所能解决的。惟有在历史的考证过程中，明白古代佛法流传的真实情形，才能摆脱无意义的思想纠缠，进入更正确更光明的领域。

史的考证，对于固有的一切，有某些不同意见提出来，那是一定的。史的考证，不是唯一的治学方法，也不是绝对完善的方法。方法是死的，运用之妙，在乎其人。不得其人，不善运用，谬论会横冲直撞起来。而且，一字一句的考订，一事一物的论证，总之，问题越小越单纯，越容易得到明确的定论。反之，问题越大，时间越久，情形越复杂，虽然依据同一资料，采用

同一的方法，由于立场不同、观点不同（纯客观也许是并不存在的），往往作出不同的论断，甚至完全相反。异说纷纭，莫衷一是。这在思想早经凝固，静如止水的中国佛教界，一时是不能适应的，当然不会有好感了！例如佛灭纪元问题（虚大师也写过〈佛教纪元论〉），胜利还都，很多人讨论这个问题。那时（不是现在）的《海潮音》编者，曾有「要定不要考」的高论。照他的意思，二千五百年也好，六百年、七百年，二千九百年也好，只要决定统一就好，不要再考了。这代表了懒于思惟，厌闻异议的固陋精神。到台湾来，也有居士说：不要考了，再考要完了，这也代表那同样的意境。其实，如一考再考而就会完了的，那一定是凭空捏造，正所谓「一犬吠影，众犬吠声」。否则，真金不怕火来烧，真理愈辩而愈明。经上说：外道所说的，如染成金黄色的猴子，鲜艳动人，可是一捣就完了。佛法如染成金黄色的氈，越捣就越发光采。真实原是经得起考验的，何必怕呢！

异说纷纭，存有破坏、紊乱、骚动的因素，对于静如止水的中国佛教，一时有点不能适应，而且也是值得忧虑的。但异说纷纭，也有他好的方面。不但有正确的，具有建设性的成分，而思想也会开展起来。百家争鸣，常是隆盛光大的前奏。以佛教来说，隋、唐、北宋，大乘各宗的分头发展，难免引起严重的纷争，但这正是中国佛教的黄金时代！中国佛教的现况，如一直非常隆盛，那就这么下去吧！如情况并不理想，到了危急存亡之秋，如清末的中国一样。那就开放未必有益，而深闭固拒，却惟有灭亡！静若止水，美景是不会太久的。久了，止水一定是臭水，藏垢纳污，蚊蚋丛生，这是缘起世界的必然规律。所以史的客观研究，我不认为是唯一的方法，也不以为是绝对完善的方法。随之而来的，也不一定都是好的。但在适应现代，促成现代佛学的复兴来说，这不能不说是一条光明之道！

以下，我想对排斥信仰与思想的客观研究，而表示我自己为学佛而佛学，依佛学而助成学佛的看法：

从个人学佛的立场说，纯经验的佛学，鞭辟入里，不能说不是好的。如从佛教的延续于人间，有关僧团与社会，而有多方面的关系来说，客观主义的佛学研究，也不能说没有用处。佛学应以「知识与经验相结合」的佛学为

中心，但纯经验的，纯知识的佛学，在分头发展中，虽有或多或少的矛盾，而未始不可以「相破相成」，使佛教达到更充实的更有力的阶段。如中国的儒学，一向有义理、考据、经济、词章，各表达儒学的一面。宋明以来，专重义理之学（如佛教的专重禅宗一样），看来是陶贤铸圣，良玉精金。但偏重的发展，也不免削弱了儒家对国家人类更有力的贡献！所以从佛教在人间来说，我不反对纯经验的佛学，纯客观的知识的佛学，但不同意除此以外无佛学的，那种偏激的态度！

通过历史的重考证的佛学，虚大师称之为「欧美新研究派」，倒是很合适的。考证本是一向就有的方法，但到了近代，从西方开始，应用实地的物证，及文字等种种工具，而研究得成就更为辉煌。西方势力东来，神父、牧师、外交官、学者，纷纷向东方进军。当他们发现东方的佛教（及印度教等），感觉新奇。那怕是一幅壁画，一颗佛头，断简残篇，都看作异教文物、博物馆与图书馆中的历史资料，而广为搜罗。起初，著重于地理、艺术、语文、教仪的研究，渐进入圣典的翻译，思想与理论的探求。他们是不属于佛教的，当然是没有信仰与思想的。在研究的过程中，也会发出赞叹的声音，也会有很好的研究成果。然而，这些与他们有什么关系呢？作品也只是图书馆中的参考资料而已！老实说，佛教虽还是活在人间的宗教，但在他们看来，这只是历史的残余，而等他们来慢慢洗刷清净。不过，人性到底是有受容性的，就是在神教及非宗教者（近代西方，充满这一类的学者），正如佛所说的「异见异忍异欲异解」的锢蔽下，也会引起真正的好感，而发生对佛法的信仰。虽还是「寥若晨星」，但佛法到底逐渐的进入西方，而将多少影响偏激的西方人心。就西方说西方，没有佛教的地方，这样的研究，我是非常赞同的！日本学者，承受这种学风，由于生长有佛教的国家，容易理解佛学，所以在研究方面，有更多更好的成就。然而一个有佛教的国家，纯学术性的，科学主义的佛学研究者，几乎百分之百，是佛教各宗的教徒。作为一个佛教徒，不是神教徒，不是非宗教者，而作离信仰与思想的，纯学术性客观主义的佛学研究，这真是最正确的研究方针吗？日本佛学界，人才辈出，对于日本佛教的前途，是不劳（自顾不暇的）中国佛教界关心的。但同为佛教一分

子，总不免泛起异样的感觉，而一再怀疑：这是佛教徒对佛学研究的最正确方针吗？我也不知道，现代西方的天主教及基督教，神父与牧师们的神学研究，是否也标榜纯学术性的，科学主义的研究呢？怕未必如此。假使西方的神教徒，也标榜信仰、思想与神学分离，而从事客观主义的神学研究，那么西方神教的末日，也就近了！

以信仰者的立场，来作通过历史考据的佛学研究，我有三点不成熟的意见：

一、研究的对象——佛法，要重视其宗教性。思想学术，固有共同性；但在每一学问领域，都有他的特性。佛法为宗教之一，从佛陀时代，独拔于婆罗门与沙门之间；流传于印度、锡兰、中国、日本等，无不表现为宗教形态。所以如忽略佛法为宗教的特性，以非宗教者的心境去研究，看作一般的哲学、文化，那纵有良好的成就，也很难是正确的，极可能是「失之毫厘，差以千里」的。研究佛学，最好当然是深入佛法，身心有所契会。至少也要信解佛法的宗教性，而予以理解研究。也就是要顺著佛法是宗教的性格去研究，这才是客观的尊重事实。从前一位作家，想写一部描写帮会的作品，特地去与帮会厮混了一个时期，以便能写出更真实，更生动的作品。这一事实，足以比况反证说明：如以非宗教者的心境去研究佛学，是并不理想的！

这一时代，有浓厚的唯物主义倾向，非宗教的倾向。佛学的研究者，也许为这种思想所感染，也许为了适应时代，故意淡化，或抹去佛学固有的宗教性。假使是这样，那可能愈研究而离题愈远的。有一位近代学者，在根本佛教的研究中，认为经中所说十力、四无所畏等超人智能，佛是不会这样说的，佛的及门弟子，也不会这样说的，这总是佛的孙及曾孙辈，想像传说所成。这一见解，使佛陀平常化，合于部分佛教徒的心情（对佛教有习惯上的情感，但受了近代文明的影响，内心不能信受超人的智能，而造成思想上的矛盾），所以受到学者们的支持。其实，这是违反了佛法的固有特性。释尊的成佛说法，是以一切智者的身分而出现的。佛的言论举止，映入信徒的心目，是与宗教的情绪相融和的。佛弟子心目中的佛陀，传述于僧团、民间。佛有十力、四无所畏等特德，那里要等佛灭百年才有呢！举事例来说：在抗

战期间，一次日机来袭，大家就慌了。虚云和尚说：「不要慌！听其自然好了。」结果，日机发生故障，在空中爆炸烧毁了。「听其自然」，信徒们想起了这句话，认为这是说，让他自己焚烧好了。虚云和尚的真意如何？谁也不知道。但在信徒们，认为虚云和尚预知日机自焚，是千真万确的事实。这一传说，不是多少年后想像所成，而是立刻传遍了各地。这就是宗教领域内的事实！又如耶稣死了，尸体发现不见了。死是真的，不见也是真的。而在耶稣门徒中，立刻形成复活生天的信念。不是百年，千年以后想像所成，而是立即传开，在耶稣门徒心目中，很快成为公认的事实。宗教界的事实，是一般所难以想像的。所以研究佛学，一定要理会那个时代的佛教实态，承认宗教领域内的宗教事实，而不能以现代人的想法，以无信仰的态度去研究的。这位学者的那种主张，归根结底，是主观意识支配了他的研究方向，论断标准。

又如「生死流转」与「涅槃解脱」，一向是佛教界的根本论题，从无异论。佛陀的出家成佛，佛弟子的随佛出家，都无非为了生死（流转）的解脱。说到生死解脱，如后代的部分佛教，著重在「后世」、「他方」，当然是不尽然的；佛法是著重现生体证的（不能证入，当然留待以后了）。修证，是以无限流转的生死苦迫为前提的；面对这一事实（苦），而求其彻底解脱，所以修行求证。现生的体证，在自觉自证中，「不受后有」，「作苦边际」，也就是生死流转的事实，自觉的已告解决。这原是佛教界共明的事理，但深受唯物思想侵袭的现代人心，对生死流转（以及流转）的解脱，不易引发真切的信仰，也就更说不上修证。于是有人解说「不受后有」为：「有」是现实生命（迷）态，「不受后有」是不再如以往的迷惑态了。这一下，可又合了部分的现代人心，于是这种解说，被看作根本佛教的真意义。可以说修、说悟、说不动心、说解脱自在，却不用肯信，不用解说——使人困惑难明的生死流转。张澄基教授告诉我：受美国学界注意的铃木大拙博士，大弘禅学，却不承认生死流转。这正是现代学者，同一意向与同一手法。把佛法解脱观，局限在现实身心去解说，而抛弃无限生死的究竟解脱论。无怪乎看到《长阿含经》中，批评外道的「现法涅槃论」，论断为后起之说。这正因为自

己已堕入现代化的「断见论」，现代化的「现法涅槃论」了！佛法的根本意义，最上一乘，真的就是这样吗？当然不是的。从释尊以来，出家的圣者们，都是不惜一切牺牲，难忍能忍，难行能行，坚苦卓绝的，死生以之的，不悟不休的修行下去。这样的精进修行，为了什么？是为了现生几十年，几年间的有限苦迫，而求得余生的有限自在吗？牺牲一切而求取余生的有限自在，未免太愚痴了吧！佛教古圣的修证，是不同「现法涅槃论」者所见的！

上面所举的二例，都是淡化或抹去了佛教固有的宗教性。假如说，这是为了迎合现代人心，姑妄言之的方便说法，那我也会报之以同情的微笑。假如说，这是经历史考证，客观研究所得的佛法真意义，那就不敢苟同了。因为这是为了满足主观意识的欲求，而得出的好主意，与历史上的佛教事实，并不相合。如以此为真实佛法而被公认，那无信仰的佛学，更将广泛地堕落下去。即使对佛教有传统习惯上的情感，也不过作为文化遗产，照著自己的意欲去研究，使自己成为佛学家与博士而已。

二、以佛学为宗教的，从事史的研究考证，应重于「求真实」。而真实的探求，是要在佛学发展过程中去把握的。历史是一项延续的演变过程：从前后看，是前后相关，延续过程中的某一阶段，某一环节；从同时看，又是种种问题，种种关系中的某一事项。孤立的事理，是并不存在的。从史的考证中去求真实，为了研究的便利，总是截取某一阶段，例如原始佛教、部派佛教等；或是择取某一问题，例如某一思想、某一制度、某一经论、某一寺院、某一术语。但研究者，不能不预想为，这是前后延续，彼此相关中的某一阶段、某一事项。部分的片段的研究，是不可忘记了延续与复杂的全体。否则，片段的孤立的研究，容易形成思想上的支离破碎，很难阐明那表现于前后延续，彼此相关中的某一实态的。也许有人以为：部分的、片段的研究，累积起来，才能完成更精确的全体的研究。部分部分的孤立起来研究，重差别而不重统一，原是近代研究的一般趋势，而有了重大的成就。但问题就在这里，每每由此而忘却全体，机械的累积、结合，而缺乏一以贯之（这是东方文化的特色）的精神，造成现代思想上的破碎与混乱。

我们在思想上的承受，以及个性、兴趣，总是有多少不同的。对于研究、方法、立场、观点——人的主观性，是很难说没有的。而现在要研究的，又不是物质，不只是单纯的，而是融和了人类的思想、情感，具有复杂内容的佛学。从史的延续中去研究、考证，除了一些片段的，点滴的事相，纯客观的研究，在我看来，真是谈何容易！从前嘉祥大师说：「将此等戏论洗净，自见经论本意。」在研究中，确乎唯有尽量放下自己以往的定见、想法，而让研究对象的真实态，能充分的显发，涌现于研究者的心中！

求真实，不只希望了解各时代、各区域、各宗派……种种事理的真相，而是说：研究者要有探求佛法真实意趣的信念；将这种信念，贯入研究之中。适应不同时地的佛法，已表现为形形式式的派别。史的研究考证，足以明了各各的真实事理，而同时更探求佛法的真实——不同于世间学术的特性，以及其适应的原则。研究佛学，本不是满足知识欲；也不是为了宣扬本国固有的佛教，或作宗派的传人。佛法就是佛法，佛学与学佛，最后当然应归宗于佛陀。求得佛法的真实意趣，应为佛教徒研究佛学的应有精神！在佛法真实及适应原则的阐明中，不仅确切地把握佛法的核心，明了种种法门，种种宗派的适应性，而各种法门，在佛法的真实意趣中，也得到了统贯与应有的衡量。在这种研究中，探求佛法的本质，以及新适应的正确方针。对现代佛学来说，这才不致为了适应，倾向于趋世附俗，引起佛学堕落的危机！

佛法在印度，大乘佛教，以及中国的天台、贤首等宗派，有一项传统的精神，那就是探发佛法的真实意趣。以究竟真实为准绳，而统贯衡量一切法门。表现于古代的研究形式，这就是「判教」。虽然方法不同、观点不同、结论不完全一致，而这种求真实的信念，推动鼓舞了佛教的前进。为了求法、传法，梯山航海，不计一身的安危，而写下佛教史上灿烂光辉的篇章！或解行精勤，终于从自心的契会中，通过经论，而发为不同的教理体系。一种「信智一如」、「悲智浑融」的佛教生命力，表现于古代的佛学（知识与经验相结合的佛学），使佛法成为活著的宗教，不息的延续下来。古代的研究法，可供参考，现在当然不能拘囿于古老的形式。但那种求真实的精神，将永远是佛学者所应遵循的。如没有这种信念与精神，任何研究，或成就如何辉

煌，都不外乎古董的鉴赏，历史陈述的整理。虽足以充实庄严图书馆，而不能成为活的佛学！

三、史的研究考证，以探求真实为标的。在进行真实的研究中（从学佛说，应引为个人信解的准绳），对现代佛学来说，应有以古为鉴的实际意义。历史的考证研究，切勿矜眩于古物的鉴赏！我们要知道过去究竟怎样；要知道过去究竟怎样，正是为了要指导现在应该怎样！这是承先启后的历史意义，研究历史的真正意义！传说：过去某某佛，没有制戒摄僧，所以佛涅槃了，佛法就随之消失。某某佛制戒摄僧，所以佛法住世，不因佛的涅槃而消失。释尊审思过去，于是决定了制戒摄僧的方针，来达成正法久住的理想。这一传说，表现了一项意义，就是从过去史实中，接受经验的教训，而决定现在应该如何！史的研究，要对固有的有所衡量，有所取舍，而关联于现在将来。固有佛学的研究，随之而来的，应就是现代佛学的调整与复兴。

现代各地的佛教，呈现了多少不同的风格。从根源来说，只是印度佛教中，不同地区，不同时代的不同传弘。从流演来说，又受到当地民族文化的影响，与时代的推移。在这个时代，应从印度一千五六百年的佛学研究，以观察其因时因地的开展演化，而达成世界不同佛学的关联与统一。印度的佛教（释尊也不能例外），都有因时因地的方便适应性。方便适应，是世界悉檀，便于佛法的传弘（有的适应民间习俗，意境不免平凡）。方便适应，有利必有弊。释尊适应当时厌世的风尚，以「不净观」为方便，结果，有些人厌世自杀，于是释尊别以「出入息念」为方便。方便，佛世就不免引起副作用。所以，融入佛教的多少方便，由于时地推移，失去其方便适应性，而转化为障碍，是不能说没有的。这所以古圣有「正直舍方便」的伟大作略，过去佛学的某些理论、行持、制度、习俗，如已从方便而转化为障碍，这在史的研究考证中，佛法真实的探求中，是会渐渐明白呈现于我们眼前的！问题在史的研究考证者，有没有信仰与思想，是否能展开有信仰的慧眼，让这些涌现心头！

本来，佛教是有传统性的。无论那一国家，那一宗派，珍惜传统佛教的固有光荣，是佛教延续安定的一大力量。而且，对我们也有情感，如民族感

情一样。但现代佛学者，应有更广大的心胸，树立超地区、超宗派的崇高信仰——「惟佛法的真实是求，惟现代的适应（不违佛法而适应时代，不是随俗浮沉）是尚」。对固有的佛法，应作善意的探讨，而不应以指责呵骂为目的。但真实还是真实，绝不能因固有的宗派习见，而故意附会，曲为解说。真正的佛学研究者，要有深彻的反省的勇气！探求佛法的真实，而求所以适应，使佛法有利于人类，永为众生作依怙！

上来的三点意见，尤其是从事史的研究考证，应有以古为鉴的意义，似乎对此而有同感的，并不太多。也许囿于传统，而「习焉不察」！也许依附宗派，涉及了某些实际利益！也许以佛学为哲学，而被抽象的思惟所眩惑，即使是「索隐行怪」，横竖是研究而已，也觉得不无道理了！也许是时风如此，排比对校，也就觉得大有见地了！但是，研究考证而缺乏一项崇高的信念；从事史的研究，而缺乏以古为鉴的意趣。那研究的成就，即使是非常辉煌，而对真正的佛学，可能没有太多的关系。从前两汉的儒学，博士们也是偏重考据的。一位博士，解说「曰若稽古」四字，就洋洋十万言，这当然援引考证，博洽周详了！然在中国文化史中，专考据而无视于「经济」的实用者，意义是远不如宋明义理之学的。我想，专考证而忽视实际意义的佛学，结果也不会好多少的！

总之，具有客观倾向的佛学，如重视其为宗教的；从史的求真实的研究中，而留意于有关佛法兴衰的历史意义。我相信，这样的佛学，是无碍于学佛，学佛是不妨于佛学的。佛学研究的学风，而有正确的崇高的信念，集多人、长时的研究，那么佛学的昌明，必与佛教的兴隆为正比。这是我所希望的，虽然不是我所能做到的。否则，佛学、佛学，也只有「摆在学院的书架台上」而已！