無諍之辯

印順法師

卷001

評熊十力的《新唯識論》

一 引言

熊十力先生的《新唯識論》，屬於玄學的唯心論。發揮即寂即仁的體用無礙說，誘導學者去反求自證，識自本心。在玄學的領域裡，自有他的獨到處！辨理相當精細，融通；特別是文章的宛轉，如走馬燈，如萬花筒，不惜絮絮的重說。滿紙的懇到語，激發語，自稱自贊語，確乎是「苦心所寄」！

《新論》（《新唯識論》簡稱）的「融佛之空以入易之神」，雖未能確當，但有兩點是值得同情的。一、「行業」與「空寂」，為佛法兩大論題。依行業而有流轉與雜染，依空寂而有解脫與清淨。在近代學者的著述中，能尊重此義，極為難得！二、關於儒、佛，《新論》不說三教同源，不說儒、佛合參，不說「真儒學即真佛學」；關於空有，不說空有無諍，不說「龍樹無著兩聖一宗」。雖仍不免附會，但自有常人所不及處。

《新論》自以為「以真理為歸，不拘家派」；「遊乎佛與儒之間，亦佛亦儒，非佛非儒」。其實，「融佛之空以入易之神」；「大易其至矣哉！是新論所取正也」。本意在援佛入儒，揚儒抑佛，不出理學者的成見。卻偏要說「本書於佛家，元屬造作」；「新論實從佛學演變出來，如謂吾為新的佛家，亦無不可耳」！這種故弄玄虛，難怪佛門弟子要一再評破了。老僧長夏無事，也不妨來評點一番。

二 佛法與玄學

《新論》以「即用顯體」為宗。以為「萬變不窮的宇宙，自有他的本體。不承認他有本體，那麼，這個萬變的宇宙，是如何而有的」？「宇宙如何顯

現，是需要說明的。我們於此，正要找得萬化的根源，才給宇宙以說明。否則，不能饜足吾人求知的願欲」。《新論》「體用說」的根本假定，根源於滿足求知的願欲，為了給宇宙以說明。然而，釋迦說法，不是為了如何說明宇宙，如何滿足求知者的願欲。相反的，遇到這樣的玄學者，照例是默然不答——「無記」，讓他反躬自省去！

釋迦見到了眾生的自相殘殺，人生的困惱苦迫，於是乎出家、成佛、說法。佛法的動機，不外乎為己的「出離心」，為他的「悲愍心」。所以釋迦的教化，不是為了少數玄學者的玄談，而是普為一切眾生的依怙。依佛法，此現實的苦迫，惟有從察果明因中，正見苦迫的原因何在，而後給予改善，才能得到蘇息。所以佛法的中心論題，不是本體論，而是因果相關的緣起論。不僅世間的因果如此，就是無為涅槃，也是從依彼而有必依彼而無的法則，指出「此無故彼無，此滅故彼滅」的。即大乘極唱的本性空寂，也從緣起極無自性中深悟得來。依緣起而現為緣生，明事相與事行；依緣起而體見寂滅，即顯實相與理證。佛教的緣起論，不落有無、常斷等邊見。徹上徹下的，即俗即真的，極廣極深的。不拘於事相，不蔽於理性，被稱為「處中之說」。

佛法說涅槃，說空寂，不是以此為宇宙本體，以滿足玄學者的求知欲，是深入緣起本性而自證的。釋迦對須深說：「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃。」不依緣起因果的法住智，是不能悟入空寂的。所以，「不依世俗諦，不得第一義」。佛法的根本體系，即依緣起因果以明現象，也依之以開顯實相；依之成立世間的增進行，也依之以成立出世的正覺行。如離此緣起中道的教說，即難免與神學同化，然《新論》並不知此，離開了因果緣起，說本體，說勢用，說轉變，說生滅，以為「不可以常途的因果觀念，應用於玄學中」。一般經驗界的見地，是不曾離去根本的自性妄執，不能悟入法性。然而離卻現實人生經驗的一切，如何能方便誘化，使之因俗而契入真性？又如何能契真而不違反世俗？《新論》只是神學式的，從超越時空數量的「神化」，說體、說用、說變、說心。用「至神至怪」，「玄之又玄」等動人的詞句去摹擬他，使人於「恍恍惚惚」中迷頭認影。《新論》雖相信佛教古德確能體見法性空寂而不是情見的，但不知佛門的體證空寂，不是玄學

式的，恰是《新論》所反對的——從緣起（因果）的相依相反，觀緣起本空而離見自證的。《中論》說：「能說是因緣，善滅諸戲論。」離開緣起論，即違反世俗；離卻世俗的勝義，不外乎情見的猜度！神化的玄學者，對於緣起論為中心的佛法，不能了解，缺乏同情，原來並不希奇！

無本體論者批評本體論說：「本體，只是觀念論者好弄玄虛，而妄構一個神秘的東西來作宇宙的因素！」《新論》說：一般玄學者，「總不免把本體當做外在的事物來推求。……立論皆出於猜度，要非本於自證，與吾儕所見自是天淵」！《新論》的本體，自以為不是猜度的，是「反求實證相應的」；與一般玄學者，「只其介然之明，不勝其情見之蔽，終自組成一套戲論」，大有不同。自以為「具眼的人，自當承認我這種看法是沒有錯誤的」。但依佛法看來，作為萬化根源而能給宇宙以說明的本體，不管是向內的，向外的，一切都是情見戲論的產物——神之變形。

玄學者，為什麼要找到萬化的根源來給宇宙以說明？為什麼會「妄構一個神秘的東西來作宇宙的因素」？這並不從玄學的神悟得來，而是根源於現實經驗及其錯亂。凡是現實的存在者——即緣起的存在，必然的現有時間的延續相，即前後相。由於不悟時相前後的如幻，因而執取時相，設想宇宙的原始，而有找到萬化根源的願欲。原來，眾生與世間，有著根本的缺陷性、錯亂性，即在眾生——人類的認識中，有一種強烈的實在感，雖明知其為不真確的，如水中月，如旋火輪，但總還覺得是如此如此的。這種強烈而樸素的實在感，即亂想的根本——自性見。依此自性的實在感，成為意識的內容時，如從時間的延續去看，即是不變的：不是永恆的常住，即是前後各別——各住自性而不變的中斷。如從空間的擴展去看時，即是不待他而自成的：不是其小無內的小一——即成種種便是其大無外的大全。由於實在感而含攝得不變與獨存，即自性的三相。在知識愚蒙的，索性把一切都看為真實、不變、獨存的，也無所謂神學與玄學。由於知識經驗的進展，雖逐漸的發現到現實的虛偽性、變化性、彼此依存性，但由於自性惑亂的習以成性，很自然的會想到超越於現象——虛偽、變化、依待之上的，含藏於現象之中的，有「這個」（本體等）存在，是真實、是常住、是獨體，依「這個」而有此

宇宙的現象。

由於不覺時間的幻惑性，所以有尋求宇宙根源的願欲。明明是人類自己在那裡創造宇宙，構劃宇宙，卻照著自己的樣子，想像有真實的、常在的、絕對的——獨一自在的神，說神是如何如何創造宇宙。等到思想進步，擬人的神造說，不能取得人的信仰；但是萬化根源的要求，還是存在，這才玄學者起來，負起上帝沒有完成的工作，擔當創造宇宙的設計者。玄學者不像科學家的安分守己，知道多少，就是多少，卻是猜度而臆想的，或在執見與定境交織的神秘經驗中，描寫「這個」是超越現象之上的，或是深藏於現象之中的。憑「這個」本體，構想宇宙的根源，這不但玄學者的知識欲滿足了，神學者也得救了！

佛法確認此現實的存在是緣起的，是無自性的，是無常的，是無我的。緣起法現有前後、彼此、因果等等，世間即是如此如此的；但不能作為實在性去理解，實性是不可得的。如時間，現有前後相，但加以推究，如前而又前，落於無窮的前前中；無窮，即否定了最初的根源。反之，如前而又前，到達前之邊沿，但這還是否定了時間，因為時間是永遠向前伸展的，沒有以前，即不成為時間，也即不成其為存在了。時間如幻，而眾生為自性見所亂，不能不要求萬化的根源。《新論》的「神化」，雖說不能以時空的觀念去理解，但這「至神至怪」的「神化」，一翕一闢，於是乎「始凝而兆乎有」。「推原萬物之始，其初凝也，亦不外流行猛疾所致」。宇宙是這樣的從至無而始有，何嘗離得了時間的情見？真的超越時空，還談什麼萬物之原始？佛法確見此時間的惑亂而不可究詰實在性，所以只把握此現實身心的事實，如何去改善他、革新他。用不落玄談的態度，說「眾生本際不可得」，截斷一切的葛藤絡索。至於找求萬化的根源，那是戲論者的閑家具，讓神學者與玄學者去創造、說明。

三 入世與出世

《新論》不滿於佛家的出世人生觀，以為「佛家畢竟是出世的人生觀，所以於此性體無生而生之真機，不曾領會，乃但見為空寂而已」。「佛家語

性體，絕不涉及生化」；「只是欲逆遏生化以實現其出世的理想」。《新論》雖以為佛家確是有所證見的，但終於說：「佛家原期斷盡一切情見，然彼於無意中，始終有一情見存在，即出世的觀念。」

佛家的空寂，確乎與出世有關，如不能出世，那裡會發明非一般玄學所及的空寂！出世或者戀世，這由於時代、環境、個性不同，本是不能強同的。戀世，也許有他的長處；出世，也未必如《新論》所見的「根本差謬」。

儒家的文化，代表庸眾的人生觀，缺乏出世思想，局限於平凡的淺近的現實。代表庸眾心境的儒家，於天地間的生生不已，雖也感到「天地不與聖人同憂」；雖然終究是不了了之——未濟，但到底傾向於生之愛好，覺得宇宙間充滿了生之和諧，一片生機！因此推想到擬人——有意的天或天地，於人有莫大的恩德，歌頌為「天地之大德曰生」，也有說「上天有好生之德」。於是物種的「仁」，被解說為道德的根源，即生生之機了。

老子的觀點即不如此。他說：「天地不仁，以萬物為芻狗。」萬物的產生又滅亡，存在又毀壞，一切在如此的過程中。假定天地有心，那確乎未免殘酷！老子不滿現實，即有些出世思想，所以說：「吾有大患，為吾有身。」由於不滿現實而來的出世傾向，也並不希奇，孔子在心境不順時，也會想到「乘桴浮於海」的。

從法爾如是的緣起法界看：儒與道，可說各有所見。儒者欣賞那生生不已的生機，所以說「仁」；老子領略到滅滅不已的殺機——「天發殺機」，所以說「不仁」。這都是經驗於現實的不同觀感。現實即是如此：有生也有滅，有愛也有恨，有和平也有戰爭。歌頌生生不已而以仁為本體的理學者，可以說：有所見而有所不見。

依《阿含》來談談佛法：在如實的自證中，世間與出世，都是閑話。在一般心境，安於現實的世間，不滿現實的出世，都是情見。愛著世間是「有愛」，厭毀世間是「無有愛」。佛家從出世的情見——涅槃見中，開發出「空相應緣起」的智見。真能有所契合，應該不但是出世，而更是入世——不是戀世的。佛家說「緣起」、「緣生」，並不歌頌生生不息的至德，生與滅

是平等觀的。由於從無限時空——流轉不已去觀察，覺得世界是成而又毀，毀而又成；眾生是生生滅滅，哭哭笑笑，忽進忽退，相愛相殺：如此這般的「恆轉」下去，真是莫名其妙的大悲哀！於此有徹底的覺悟，所以生出離心，生悲愍心。這可以說：天地雖不妨無心而成化，聖人卻不能不與眾人同憂！

論到出離，佛家從「生者必滅」而「滅不必生」的定律，確信苦痛有徹底解脫的可能。所以說了「此生故彼生」，即反過來說「此滅故彼滅」。對於苦迫的世間，稱此解脫為出世。佛家的出世，不是出家，多少在家的佛弟子，有家庭，有職業，凡有所證會的，不一樣就是出世嗎？也不是到天國，乘桴浮於海，解脫的聖者，還是在這人間的。也不是死後，是現「身作證」的。所以，出世並不如《新論》所想像的。是以信、戒為基，正覺甚深緣起，不但通達因果的秩然有序——法住智，而且悟入緣起的性自寂滅。由於正覺現前，情見與業習的治滅，開拓出明淨心地，不為世法——苦樂等所惑亂。有此正覺，行於世間，才能釋迦那樣的如蓮華而不染，迦葉那樣的如虛空而不著。如此的出世，似乎不可以呵毀。否則，《新論》所標揭的「自證相應」，先該自動取消！不是這番出世的人生觀，《新論》從那裡去發見空空寂寂的窮於讚歎！儒家能有此一著嗎？至於無餘涅槃，是「離欲、滅、息沒已，有亦不應說，無亦不應說，有無亦不應說，非有非無亦不應說」；「生者不然，不生亦不然」；但說「甚深廣大無量無數皆悉寂滅」。這是迥絕思議的，《阿含經》從不說個什麼，如此如彼。龍樹《中觀論》，抉擇得最為了當。《新論》解說為「入無餘涅槃時，以惑盡故，得出離人間世或生死海；而個體的生命，乃與寂然真體契合為一」。這樣的無餘涅槃，不過是自以為然。涅槃是什麼？還有世間可出離的？還有什麼生命去與涅槃冥合的？這些出佛道之外，倒有點與神教的「神我離繫獨存」，或「小我與大梵合一」相像。這可能是「新的佛家」！《新論》在論到天地毀壞時說：「染污不得為礙，戲論於茲永熄。」這雖然意許不同，而說明的方便，倒有點與涅槃近似。

佛家的毀訾生死，是覷破這生生不已的「恆轉」，有解脫可能而不知解脫，醉生夢死的扮演著愚昧的悲劇。佛家要起來揭穿他，否則將永久的迷醉

於現實。這如見到社會困苦、政治昏憒，即不能不起來揭破，否則是不會革命，不會改善的。生生不已的根源，即是愛：「顧戀過去，耽著現在，希樂未來」；或是我，或是我所，深深的繫縛著。這本是庸常的心境，平常不過，又切實不過，因為是一般「人同此心」的。佛家見到這流轉不已的悲哀，即生出離心與悲愍心。如未能出世的，教他信三寶，知因果，行布施，持戒，修慈（悲喜捨）定——以慈悲心而入定，類於儒家的「三月不違仁」，即是人天法，與儒家的精神相近。有出世傾向的，如以「己利」——即自證得解脫為先的，即聲聞法。如悲心增上，「未能自度先度人」的，以無限悲願，無限精進，不急求自證而行利他的難行，即是菩薩。等到福智具足，悲智相應而妙覺圓證，即是佛。大乘精神，類於儒家而不同儒家，《新論》也有所見。如說：「大乘不捨眾生，似有接近儒家的人生觀之可能；然畢竟未離出世思想的根荄，終與儒家異轍。」《新論》以「出世」為錯謬，而不知大乘的不同儒家，即以出世的空慧，掃盡世俗仁愛的情見，而使之化為不礙真智的大悲。《新論》也知道「談生生真幾，惡知其不以惑取勢力為生命耶」？但自以為儒家的「仁」即是空空寂寂的，無需乎出世空慧的融冶。其實，儒家何處說仁是空寂的？讚美空寂而怕說出世，即是《新論》的根本情見！空寂，在《新論》中不過是點綴儒門，莊嚴玄學，何曾理會空寂來！

如依《新論》一、二、三的方式來說：庸眾的愛樂的人生觀，是一——正。生死的毀訾，否定我愛根源的生生不已，是二——反。出世，不但是否定、破壞，而更是革新、完成。行於世間而不染，既利己更利他，精進不已，是三——合。這即是出世的真義，真出世即是入世的。出世不僅是否定，而富於肯定的建設性。除身心修養不談，除大乘不談，在原始教團的生活中，也充分的表現出來。家庭，可說人倫的根本，也可說罪惡的淵藪。因家庭的私愛而出現的私產制，佛家否定他，建設起十方僧——群眾物的「利和同均」。因血統偏愛而引起的種族不平等，佛家反對他，倡導四姓平等。不僅是種族的平等，也即是職業層——教化、軍政、農（商）、工人的平等。佛教僧團中，沒有特權者，沒有統治者，以僧和合的羯磨——會議，推行一切。佛教的出家，不是隱士式的，是過著集體的、精嚴的生活，平等的、自由的

生活。雖然在當時的環境中，只能做到如此，但不是等待「大道之行」於將來，而是當下去建設自己的。時代的孔子，是「祖述堯舜，憲章文武」的傳統文明保護者。老莊出世，僅是清談、玄學的個人主義。釋迦是婆羅門教——傳統的反對者，宣言自覺自證的宗教革命者，集團生活的實行者。儒與道的文化，自有他的價值；佛家的出世人生觀，也別有他徹天徹地的輝光！

四 融會與附會

我以為：「新論原期融會儒佛，然彼於（有意）無意中，始終有一情見存在，即揚儒抑佛的觀念。」這大概是生長在理學傳統的情見中，不免耳濡目染，視為當然。

由於理學傳統的積習深厚，不能虛心理解完整的佛法，而只是片面的，見到一些似是而非的。即如大乘精神，《新論》以為：「雖復廣大，超出劣機，然終以度盡一切眾生令離生死為蘄向，但不忍獨趣涅槃耳。」這意思說：結果是一切入涅槃，空空寂寂的，大乘還是出世的。不知佛家的入涅槃，本與《新論》所說不同。何況大乘——甚至聲聞，不但是涅槃，而且是正覺。大乘涅槃，畢竟寂滅而悲智宛然；令一切眾生成佛，即令一切眾生積集無邊福智資糧，利樂眾生。然而，《新論》決不會見到這些，問題在胸中橫梗著情見。

我們讀《新論》，覺得他於般若及唯識，有所取，有所破；在修持上，還相對的同情禪宗；而即體即用以及種種圓理，是他自悟而取正於《大易》的獨到處，一一從自己的心中流露出來。有人問到臺、賢，他以為「至其支流，可置勿論」。而且，「天臺、華嚴等，其淵源所自，能外於大空大有乎」？這似乎說：臺、賢不出於大空大有，所以無須再說。然而，《新論》是不會誤認臺、賢為同於大空大有的，《新論》是有所取於臺、賢的，輕輕的避開去，不是掠美，便是藏拙！

以本體的生起來說：《起信論》以眾生心為本體，說「能攝一切法，能生一切法」。華嚴家據《華嚴經》的〈性起品〉，說「性起」。〈性起品〉說一切眾生皆具如來智慧德相，即如來藏說。佛家的如來藏說，除少數極端

的神我化而外，大抵以如來藏為心性本淨與稱性功德——智慧德相不二，為一切淨法的根源；雜染，由於無始來的客塵所染，隱覆真心而幻現的。天臺家說「性具」：真性具足一切法而泯然無別，即性具而現為「事造」，理事不二。禪宗六祖在悟道時說：「何期自性能生萬法。」臺、賢、禪所說性體——或心體的能生、能起、能現，大有接近《新論》處，與《新論》所說的大有大空，那裡會無所外呢？又如《新論》即體即用的玄學，雖或依據理學者的成說，但這種思想，從何得來！我們知道：《新論》所說的「舉體為用，即用為體」；「稱體起用，即用顯體」；「全性起修，全修在性」；「小大無礙」；「主伴互融」；「一多相涉」等；以及「海漚」、「冰水」、「藥丸」等比喻，在臺、賢學者，甚至北朝地論學者，早已成為公式了。《新論》果真無所取於臺、賢嗎？臺、賢果真不出大空大有嗎？真常唯心論，在印度與婆羅門教合化的，在中國與儒道混融的，我從佛家本義的立場，是不能完全贊同。然而，這在印度是久已有之，在中國的臺、賢更發揮到頂點。《新論》近於此系，也大量的融攝，然而不但默然的不加說明，還故意的抹煞，似乎有所不可！

《新論》繼承理學的傳統，以「寂然不動」；「上天之載，無聲無臭」；「神無方而易無體」，說明儒家知道寂然的真體。此空此寂，即是佛家所見的，於是乎會通般若與禪宗。其實，佛家明空寂，彼此間也還有差別，淺深偏圓不等，那裡能憑此依稀彷彿的片言隻句，作為儒佛見（寂）體同一的確證！且如「寂然不動」，《繫辭》原意在「以卜筮者尚其占」。不過說蓍龜是無思的、無為的、寂然不動的；感而遂通天下之故，即是「誠則靈」，「至誠之道可以前知」。如可以以此融會佛法的「無為」，那西洋學者談本體、談唯心，也許就是《新論》的本體與唯心了。儒家與道家，自有一番修養與體驗，然修養與體驗，為宗教所共有的，尤其是印度的外道，其中邪正、淺深不等，這必須從方法、成效，以及證驗者的摹寫如何而推定，不能即以此為彼。孔子說「吾十有五而志於學」，學是可以解說為「覺」的。但此覺是否「反求自證相應」的仁體？《論語》中的學字還多著呢！「五十而知天命」，《新論》解說為證知本體的流行。理學家似乎太忽略墨家等批評儒者

「知命」的天命了。「天命靡常」，「天之明命」，「受命於天」等，從天說，天命即是神的意志，神的賜予。從人（物）說，即是受之於神的分定，局限性——天命之為性。充其量，也只是受於自然的分定。「賜不受命」，豈不是不甘淡泊而去經商嗎？玄學者以「本體」的眼光去看時，固然無往而不是本體，但古人未必如此。而且，佛家所契證的，即悟入一切法、一切眾生心的本性，是眾生——其實是一切法所同的。而儒家，無論說仁、說良知，都是人類異於禽獸的人的特性。所以，史玉池反對饑來吃飯睏來眠，以為「若饑食睏眠，禽獸都是這等的，以此為當下，便同於禽獸」。禪者是不像儒者繳繞於倫常圈子裡的，理學家那裡理會得！不過憑著會佛同儒的成見，到處以為會通而已！儒者到佛門裡來，彷彿得點知見，而夷夏不可不辨，於是乎反求六經而得之——未透過佛門，為什麼不知此事。於是乎援佛入儒，又揚儒抑佛。恰好，佛教是不事學問的禪宗世界，無力分辨，這才千百年來，造成不儒不佛的思想大混沌！《新論》雖然不同情籠統、附會，可是並沒有離開這套作風。我時常想：這個時代，儒者還預備混沌一輩子嗎？

掠取佛教皮毛，作為自家的創見，附會到儒家的古典裡。然而如《新論》所會通的般若空寂，破除情見等，到底是儒家沒有什麼說明的，《新論》即以「莫須有」的辨論法來掩飾。關於仁體的空寂，《新論》說「雖復談到空寂，卻不願在此處多所發揮；或者是預防耽空滯寂的流弊，亦未可知」；「儒者在此，只是引而未發」；「孔子於此方面，只是引而未發，大概恐人作光景玩弄」；「孔子於門弟子問仁者……不曾剋就仁體上形容是如何如何（新論還知道如此）：一則此非言說所及；二則強形容，亦恐人作光景玩弄。孔子苦心處，後人固不識也」。關於毀訾生死，《新論》以為「孔子不肯從這方面說，佛家偏要揭穿」。關於破除情見，《新論》說：「孔子境界高，不肯向這方面說，應有佛家說。」《新論》的「莫須有」論法，真是妙絕千古！似是而非的片言隻句，稱之為「引而未發」，推想為「大概」，「或者」，「亦未可知」。毫無文證的，如以仁為體等，解說為「不肯說」，「不願說」。玄學家的會通，妙哉！妙哉！不過，「大概」，「或者」，僅是《新論》的推想，古人何嘗如此？《新論》何以知道境界高而不肯說，恐人玩弄

光景而不願說？不是在情見中頭出頭沒，境界低而不會說，不發明此事而不知道說？老實說，不說就是不說，就是沒有說過，讓孔老夫子沒有說過吧！莫替死人作主！《新論》說「孔子苦心處，後人固不識也」，但《新論》這番「苦心」，總算被老僧一眼覷破了！這也許是真的！

五 空宗與有宗

「萬變無窮，元是一真絕待，一真絕待，元是萬變無窮。新論全部只是發明此意；平章空有，也在在引歸此意」。《新論》既然平章空有，對於空有的是否了解，了解到什麼程度，佛門弟子是有權加以檢討的，總不能談空說有而不知空有是何事！

論到空宗，《新論》是「贊成空宗遮詮的方式」。曾一再說到「破相顯性的說法，我是甚為贊同」；「一言以蔽之曰：破相顯性」。然而我敢說：「破相顯性」，不是空宗的空，決非《般若經》與龍樹論的空義；反而是空宗的敵者——有宗。

《新論》以為空宗是「破相」的，以為「空宗是要遮撥一切法」；「空宗蕩除一切法相，即是遮撥現象」。遮撥現象，這那裡是空宗面目！這是破壞因果的惡取空者！空宗的精義，即「不壞假名（不破現象）而說實相」。如《智論》說：「空即五眾，以是故不壞五眾。」依空宗說：空，不但不破一切法，反而是成立一切，這是空宗獨到的深義。如《中論》說：「以有空義故，一切法得成。」〈觀四諦品〉即明確的說明了此一論題。隋唐的三論學者，也不以「空假名論」為然。《新論》根本沒有懂得空宗，以為空宗即破一切法相，於是乎想入非非，以為「緣生是遮詮而不是表詮」；「龍樹之學不立依他（中論破四緣）」。龍樹是否破四緣，《新論》慢作主張！請聽龍樹所說！《智論》卷三二論到四緣說「但以少智之人，著於四緣而生邪論，為破著故說言諸法實空」；「般若波羅蜜中，但除邪見而不破四緣」。凡《中論》、《智論》破蕩一切，都應作如此解。《新論》以空宗為破相，可說全盤誤解。所以雖贊成空宗遮詮的方式，空宗卻不願接受這番歪曲的同情。

《新論》以空宗為「破相顯性」，即「遮撥現象以顯實體」。說「般若無量言說，只是發明生滅如幻本空」；「豈可誤會實體亦空」！「空宗的密意，本在顯性」。然而，「不可誤會」，即是《新論》的誤會處；「密意」，即是《新論》的曲解處！試問《新論》：《般若經》何處說實性不空？《新論》以為「計法性亦空，則是空宗外道矣」，所以要誤會、曲解，代為《般若經》辯護。但《般若經》自有非《新論》所知的獨到體系，一再明確的說到：「為久學者說生滅不生滅（不但是生滅如幻）一切如化」；「真如非有性」；「涅槃亦復如幻如化」。《般若經》並非形而上的實在論，說一切法性空，並非誤會，不需要《新論》代為曲解。《新論》雖照著自己的思想體系，誤會他，曲解他，但到底誤會不了，曲解不了，於是乎又說：「般若破相可也，乃並法性亦破，空蕩何歸？」「真如雖無相而實不空，云何非有性？焰夢並是空幻，都無所有，豈可以擬真如？經意雖主破執，而矯枉過直如此！」「夫勝義、無為，皆性體之別名也，涅槃亦性體之別名也，此可說為空，可說為如幻乎？」《新論》的前後矛盾如此！我敢套《新論》的成句說：「汝通大般若經大旨體會去！」如《新論》以為法性空是空見，那麼《新論》有反對的自由。如誤解般若，以空宗為破相，以空宗為有實性可顯，莫名其妙的贊成一番，辯護一番，又反對一番，這是不可以的！「不知為不知」，《新論》還是莫談般若好！

《新論》以空宗為破相顯性，不知這是空宗的敵者。大乘經中，尤其是《大般若經》，說一切法——生滅的、不生滅的，世間的、出世間的如幻如化。如幻如化的一切，但有假名（假施設義）而自性畢竟空。如以一切法畢竟空為了義的、究竟的，這即是空宗。如以為一切法空是不了義的，不究竟的，某些空而某些不空的，這即是有宗。大乘有宗，略有兩種類型：一、虛妄（為本的）唯識論，如無著、世親學。此宗以虛妄生滅的依他起為本，此生滅的有為法，雖是妄有而不可以說是空的。假定說是空的，那即不能有雜染的生死，也就不能有清淨的涅槃。惟有妄執的——實我、實法、實心、實境，遍計所執性，才是空的。於因果生滅的依他起，由於空去遍計所執而顯的真實性，即圓成實性。圓成實性不空，由於因空所顯，所以也稱為空性。

本著這樣的見解，所以說：《般若經》等說一切法性空，這是不了義的，是約空除一切法上遍計所執相而顯實性說的。《新論》的破相顯性，即從有宗處學來。二、真常（為本的）唯心論，如《勝鬘》、《涅槃》、《楞伽經》等。此宗以真常淨心——淨性為不空的，有無量稱性功德。這真性雖也可以稱之為空性，那是說此真常淨心從來不與雜染相應，不為雜染所染，不是說實體可空。《勝鬘》的如來藏空不空，《起信論》的真如空不空，都是如此。此真常淨性，無始來為客塵所染，無始來即依真起妄，真性不失自性而隨緣，有如幻如化的虛妄相現。此虛妄幻相，是可以說空的。所以，《圓覺經》說：「諸幻盡滅，非幻不滅。」《楞伽經》說：「但業相滅而自體相實不滅。」依此實性不空而妄相可空的見解，所以說：《般若》說一切法性空，是不了義的，是「破相宗」，雖密意顯性而還沒有說明。《華嚴》、《涅槃》、《起信》等，才是「顯性宗」。破相顯性，豈非從此等處學來（《新論》近於此一系）？此二宗，都是有宗，都是「假必依實」的；「一切法空是不了義」的；「異法是空，異法不空」的。但也有不同：妄心派，建立一切法，不在真性中說，依於因果緣起的依他起說，是佛教本義的「緣起論」，所以說依他不可空。真心派，依於真常性而成立一切法，是融會梵教的本體論，所以說妄相可空。總之，這都是空宗的反對者。

空宗即不然，空與有，是相成而不是相破的；空是無自性義，不是破壞緣起義。世出世間一切法，都是緣起有的，即相依相待而存在的。凡是因待而有的，即是無自性的，無自性所以是空的。反之，無自性的、空的，所以沒有「自有自成」的，一切都是緣起依待而有。緣起，所以是空的；空，所以是緣起有的。一切的一切，如幻如化。幻化，也不是都無所有，龜毛兔角才是無的。幻化是絕無自性而宛然現的，如龍樹說：「幻相法爾，雖空而可聞可見。」所以一切是相待的假名有，即一切是絕待的畢竟空。空宗的空，是自性空，當體即空，宛然顯現處即畢竟空寂，畢竟空寂即是宛然顯現。所以說：「色即是空，空即是色。」空宗的空，非《新論》遮撥現象的空；遮撥現象，即是破壞世俗，抹煞現實。也不是遮撥現象而顯實性，遮撥現象所顯的，即是神化、玄化的神之別名。《中論》說：「眾因緣生法，我說即是

空，亦為是假名，亦是中道義。」即空即假的中觀論者，與有宗大大的不同。空宗是緣起論的，說緣起即空——不是說沒有，所以與妄心派不同。依此即空的緣起，在相依相待的因果論中，能成立一切法，所以不幻想宇宙的實體，作為現象的根源，與真心派不同。空宗也說即空寂的緣起為現象，即緣起的空寂為本性；但本性不是萬有實體，即此緣起的空性。經說：「一切法自性不可得，自性不可得，即是一切法之自性。」幻有二義：一、宛然現義，二、無自性義。真如、涅槃，非離緣起而別有實體，依相待施設（安立的）說，即具此幻的二義。依絕待離言（非安立）說，即具幻的無自性義。空與幻，不是《新論》所說的「都無所有」，所以說真如非有性，涅槃如夢幻，都是究竟了義。《新論》誤解般若為「只是發明生滅如幻」，以為必須有一不空非幻的實體，這並非《新論》的體驗超過了般若，這不過是眾生無始以來的「有見根深」，淺嘗初學。佛為根性鈍劣者，也曾方便作如此說，如《般若經》說：「為初學者，說生滅如化（虛妄、空寂），不生不滅不如化（真實不空）；為久學者，說生滅不生滅一切如化。」所以，《新論》如要論究般若空宗，還得請進一步！

由於《新論》的不會空宗，所以解說《心經》，也似是而非：一、《新論》雖說「都無實自性故，即皆是空」，但說「析至極微，分析至鄰虛」，僅是分破空，而不能真知自性空，故落於空是破相的妄執。二、經文的「色即是空」，雖解說為「此色法即是離相寂然之真相」；但對於「空即是色」，卻不能反過來說「此真如即是幻相宛然之色法」，而增益為：「離相寂然真理，即是色法之實性。」三、本著「真性不空」的成見，以為「心經空五蘊，即令一切法都盡，而不空無為，所以存性」。不能虛心接受批評，不惜借重有宗大師玄奘來維護自己。不知《心經》明明的說「無智亦無得」；無智即無能證得的現觀，無得即無所證得的真如無為。二百六十字的《心經》，還要顧此失彼，「三藏十二部大意」，如何體會得！

《新論》以為空宗能說「真如即是諸法實性，不能說真如顯現為一切法」，所以說「空宗是否領會性德之全，尚難判定」，這留到下一章再說。

論到有宗，《新論》確乎認識一點，不比對於空宗那樣的根本不會。對於唯識有宗的評難，也有部分可以參考的。但從根本體系去說，《新論》的批評，並不正確！首先，我要指出：唯識宗是緣起論的，是以因果能所成立一切的。釋迦從緣起的深徹體驗中，徹底否定了神祕的梵我論（婆羅門教），這才宣說「無師自悟」，依緣起因果而「處中說法」，開示無常、無我、涅槃。唯識學者即使沒有究竟了義，但始終嚴守此緣起論的立場，不迷戀於神祕的虛玄。如《新論》的玄學立場，從超越時空的「至神至怪」的「神化」中成立一切，是出於佛道之外的。神化的本體論者，似乎不應該以獨斷專橫的姿態，一味照著自己的情見而責難別人。如唯識家的種子與現行，《新論》以為犯「兩重世界」的過失。其實，《成唯識論》說得明白：「此（種子）與本識及所生果，不一不異，體（指藏識）用、因果，理應爾故。」從種子與所依本識現行說，從種子與所生現行果事說，不一不異，唯識家是不承認為隔別對立的。在種子生現行時，「因果俱有」，《新論》即斷為「種現對立」，這決非唯識的本意。經部師說種現前後，唯識家以為前後有中斷的過失，所以修正為因果同時，卻不想到有同時存在的對立嫌疑。這決非唯識者從兩重世界的觀點而成立種子與現行的。至於說：唯識家的種子與真如，犯「兩重本體」的過失，那更為荒謬！種子，唯識家是作為「潛能」去理解的。此「潛能」與「現行」，是互為因果的，是種子生現行，現行熏種子的；是無始以來，種現法爾而有的，種子如何可以稱為本體？「兩重本體」，這是本體成見在作怪！歐陽竟無居士，曾解說為兩重體用，稱一真法界為「體中之體」，種子為「用中之體」。《新論》見到真如不可說為生滅，沒有說明真如與種子的關係，於是乎起來責難兩重本體，這可見立義的不可不慎！

《新論》憑著玄學的立場，以「臆見」、「戲論」等呵斥唯識。如說：「他們所謂種子，也就是根據俗所習見的物種，如稻種、豆種等等。因之推想宇宙的本體，乃建立種子為萬物的能作因，這正是以情見猜測造化！」然而，《新論》也稱生生不息的真機為「仁」，仁也即是從能生的桃仁、杏仁推想而來。這與種子有多大不同？這是否以情見猜測造化呢？老實說：一切的名言義理，都不外採用世俗共許的名言，加以多少修改，以申述所見的義

理。也就因為如此，專在超時空的神化中打算，是神學路數，而不為釋迦所採取的。玄學者不要過於向內了，學學釋迦的「處中」說法吧！

有宗學者的反駁，已經不少，這不過略論大義而已！

六 性相與體用

《新論》與佛法的根本不同處，據《新論》說，即佛法說性相而《新論》談體用。《新論》說「他們所謂法性，即我所云體；其所謂法相，我則直名為用而不欲以法相名之」；「本論不盡沿用實體和現象，或法性和法相等詞，而特標體和用，這裡卻有深意」。深意是「即用顯體」，是「用依體現，體待用存」，與佛法的「離用言體」不同。「因為，說個現象或法相與形下，就是指斥已成物象而名之；我人意想中計執有個成象的宇宙，即此便障礙真理。易言之，乃不能於萬象而洞徹其即真理呈現，即不能掃萬物以歸真。」

《新論》的分辨性相與體用，貶抑佛家，是非常錯誤的。不知性與相的對立說明——以相為現象，以性為本體，在佛教經論中，不是一般的，惟有在「能所證知」——認識論中，才有「以相知性」，「泯相證性」的相對意義。在一般的「因果」、「體用」、「理事」、「真俗」中，或說性，或說相，二者可以互用，並無嚴格的差別。佛法本來不以性、相為對立的根本論題，性、相的對立深刻化，普遍化，成為眾所周知的論題，實完成於中國佛學之手。如天臺者以「法性宗」自居；賢首家判別法相、破相、法性三宗；窺基的《唯識述記》，也科判為法相、法性、法位——《華手經》的法性、法相、法位，實即是真如的異名；近人以唯識宗為法相，三論宗為法性。由於法相與法性宗徒的爭辯不休，於是乎有「融會性相」，「性相通說」之類。所以，《新論》不滿佛法的申明性相而別說體用，原則上即犯了嚴重的錯誤。

《阿含經》中，佛稱世間法為行（sa□skāra），也稱為有為（sa□k□ta）。行與有為的字根 k□，與（作）業（karma）及力用（kriyā）相同。所以佛法的宇宙觀，是看作流行的、力用的、即生即滅而流轉不已的存在。說相說性與說體用，都依此根本而施設。佛以為諸行是「虛誑妄取相」的，不可

執為實有，所以以幻化陽燄比喻他。佛並不以常識所知的現象為適如現象而實在的，是看作虛誑如幻而無常無我的。「諸行空」，為《阿含》的根本見地，大乘空義即從此開發而來。

流轉不已的諸行，觀為無常無我而證得涅槃，說為不生不滅的無為。但說為生死與涅槃，有為與無為，世間與出世，不過為「初學者作差別說」，並非條然別體。大乘者指出：諸行性空即涅槃，有為實性即無為；即色即空，即空即色；即空即假即中。

中觀者依緣起而明自性空與假名有，緣即相依相待的關係性，待緣力而有一切。唯識者，也是從現行熏種、種生現行的自性緣起為本，此緣起即潛在與顯現間的相互熏生。顯現即依他幻相，依此執實或智證而說為三相，即法相。相，不但是相狀與體相，有情執的遍計執相，有緣生的依他起相，有離言湛寂的圓成實相。佛法的「相」，依緣起的幻現說；約幻現的情執、智證說等，何曾「就是斥指已成物象而名之」？《新論》的不願說「法相」而說用，不過是杯弓蛇影的庸人自擾！

佛法所說體用的體，與《新論》的「自體」相近，佛法是沒有以體為真如實性的，可考《般若》的真如十二名，《辯中邊論》六名而知。以體用之體為真如實性，起於南北朝的中國佛學者。佛法以為存在的即流行的、力用的、關係的、生滅的。從存在的自性——有部主張有恆住不變的自性，唯識者在種現熏生中有自類決定的自性，中觀者僅認有相對特性的自性——說為體；從存在的關係業用說為用。體用是不一不異的，是如幻相現而本性空寂的。佛法以此不一不異的體用——如幻因果為本，確立實踐的宗教，直從當前的因果入手，從雜染因果到清淨因果，從緣起到空寂。所以，佛法於幻化的因果相，在世俗諦中承認他的相對真實性；在究竟實相中——第一義諦，也是不容破壞的。佛法的不壞假名而說實相，不壞世俗而顯勝義，與《新論》不同。《新論》不知幻相宛然的不可遮撥，想像那「至神至怪」，稱為「神化」的一闢一翕之用，大談「即用顯體」，不知道佛法不是玄學，不是遮撥現象而談「即用顯體」，是不撥現象的「即俗而真」。

《新論》一再的評責佛法，以為「佛家語性體，絕不涉及生化之用」；「不識性體之全」；「萬不可說空空寂寂的即是生生化化的」；「不肯道真如是無為而無不為，只說個無為」。

《新論》那種玄學式的「用依體現，體待用存」，凡是純正的佛家，是決不贊同的。因為此種「神化」之用，是離開「常途的因果觀」的；不能隨順世俗，也不能開顯勝義。離開相依相待的緣起觀（《新論》不知一翕一闢，即緣起相待性的通相，因此冥想無物（相）之先的妙用），是不能淨息眾生的愛見戲論而現覺的。即使有所證驗，也不出無明坑，不外乎神的別名。超越的離用得體，內在的即用顯體，在自性妄執中，並無多大差別。

佛家中，大乘佛法，尤其是空宗，決不如《新論》所說的「離用言體」。推宗龍樹的天臺學者，認為證悟有見真諦及見中道二者：見真諦即見空寂而不了假有——並不是執為實有；見中道是證真空即達俗有，即空即假即中的。西藏所傳的龍樹中觀見，也有二家：一主「絕無戲論」，一主「現（有）空雙聚」。這可見離用契體（應說泯相證性），及即用顯體（應說融相即性），在空宗學者間，是同時存在的。龍樹解說「一切智一心中得」，有「頓得頓用」及「頓得漸用」二說。所以論證得，決非離真有俗或離用有體的；論智用，由於根性不同，可以有頓漸差別。中觀學者必先以二諦無礙的正見為加行，即觀緣起故性空，性空故緣起，一切法是畢竟空，畢竟空不礙（不破）一切法，即有即空，即空即有。而在實踐的體證邊，雖不是離用得體或體外有用，但一般的每不能不先契入真諦，不能不集中於生死關鍵，戲論根本——自性見的突破，而先得絕無戲論的空智。由此再從空出假，再進而漸入中道。《心經》的即色即空而結歸於是故空中無色，《華嚴經》的「相與無相無差別，入於究竟皆無相」，用意即在於此。佛家的解得空有無礙而先證空中無色，這不是口舌可爭，而是事實所限。如祖師禪的頓悟，本無次第，而末流也不能不設三關以勘驗學人。佛法為實證的宗教，重視於如何體證，不在乎侈談玄理。所以如中國佛學者的高談圓融，每被人責為「高推聖境，擬議圓融，障自悟門」。這所以佛家多說泯相證性——決不是離用言體。

經中說「依無住本，立一切法」；「不動真際建立諸法」。論中說：「以有空義故，一切法得成。」誰說佛家只能說生生化化即是空寂，而不能說空空寂寂的即是生化？《般若經》的「色即是空，空即是色」；《中論》的「即空即假即中」；《迴諍論》的「我說空、緣起、中道為一義」；《智論》的「生滅與不生滅，其實無異」：誰又能說佛法是離用言體？《新論》以為「經論中每舉虛空喻真如，只是有為法依托此世界而顯現其中」；這忽略了比喻的只取少分相似，忽略了空性的不是比喻可及。《新論》雖責難讀者不理解麻繩、水冰的比喻，以為「至理，言說不及，強以喻顯。因明有言：凡喻只取少分相似，不可求其與所喻之理全肖」；而自己對於「虛空」的比喻，同樣的「不察」，解說為「依托」，豈非「怪事」！

《新論》的根本謬誤——以佛法的泯相證性為離用言體，即於佛法作道理會。不知自證的不可施設，說為無為空寂，不過於現前的有為生滅，指出他的錯誤而導歸正覺。無為與空寂，當然可說為有為諸行的否定，但這不是自性的否定，當下含攝得否定之否定的。此否定之否定，從「寄詮離執」的引歸自證說，即說「無常」而「非有無常」；說「無為」而更說「非無為」；說「空」而更說「空亦復空」；說「無生」而更說「無不生」，乃至五句都絕的。有纖毫自性可得，即不能實證，所以說「凡所有相，皆是虛妄」——切勿作「破相」解。同時，此否定之否定，從「離執寄詮」說，「不生滅與生滅無二」；「畢竟空中不礙一切」；「唯佛與佛乃能究盡諸法實相」，實相即是「如是性，如是相，如是體」等。換言之，「不可以言宣」而唯證方知的「寂滅相」，即是如實的緣起性相、體用、因果。所以說「離一切相，即一切法」——切勿作取相解。說真說俗，說性說相，說體說用，說離說即，一切是依言施設，如指月指。由於眾生無始來的自性——實有執為錯亂根本，佛法對治此自性執，所以多明空寂；對治眾生的「實體」執，所以多說法性如虛空。適應實際的需要，所以每先證入畢竟空性。這那裡能解說為「離用言體」？那裡可以說：「真如只是有為法依托此世界而顯現其中？」

總之，佛法的「泯相契性」，決非「離用言體」；「融相即性」，也不應偏執為「即用顯體」；此「用」，也並非《新論》的神化之「用」。

七 心與物

論到心與色，佛家的本義，《新論》原有大體不錯的理解。如說：「釋迦創教時，解析色心，只是平列而談，並未以色攝屬於心，其骨子裡已近二元論。」佛法雖不是二元論，但就事論事，心、色是相依互緣而各有特性的。「名色緣識，識緣名色」，心色平等的緣起論，與唯心論者確有不同。但《新論》傾向於神化的唯心論，所以忽略佛家的本義，捨本逐末說：「中國哲學思想，要不外儒佛兩大流，而兩派又同是唯心論。」如此而談融會儒佛，純正的佛家，即萬難同意！

《新論》自己說：「我之所謂唯心，只是著重心之方面的意思。」但從《新論》的全體思想看，不單是著重吧！如說：「一、尅就法相而談，心物俱在。二、攝相歸體，即一真絕待，物相本空，心相亦泯。三、即相以顯體，則說本心是體。」《新論》的主要思想，即在第三的以相（用）顯體。依《新論》說：「翕，元是本體的顯現，但翕則成物，故與其本體是相反的。闢，雖不即是本體，卻是不物化的，……是本體的自性的顯現。」《新論》的本體顯現說，雖一翕一闢而似心物二相，但物相是反本體的，雖從本體顯現而幾乎可以不稱之為用的；唯有心，才是本體的自性顯現，才真是本體的大用流行。這樣，《新論》是從重心輕物，到達唯心非物的本體論。「故說物質宇宙本來是無，是如實說」，《新論》的玄學體系，豈但是著重心而已。

從現象的重心輕物，到達本體的唯心非物，原是宗教及神學式的玄學的老調。如耶和華上帝創造一切——心與色，但「上帝是靈」，人類的靈性也是從上帝那裡來的。如婆羅門教的梵我論，雖為萬化的本原，顯現一切；但「不可認識的認識者，即真我」，與大梵是同質，也有說是同量的。如笛卡兒在心物二元上有上帝，而心是更近於上帝的。類似的意義，多得很。《新論》的唯心論，實在庸俗得可以！與其說融會儒佛，倒不如說融會神學，更為恰當！

《新論》說：「唯物論者……妄計有物質才有生化。殊不知如有物質，便成滯礙，何能生化！」《新論》批評以「功用流行為物」者，「與世間所

云之物之本義不符」。但《新論》心目中的物質——假使有的話，是質而非力的，靜而非動的，是滯礙的死物！玄學者的「物」，也決不是世間所云之本義。依世間說：物有質也有力；物是存在的，也是活動的。依佛法說：色（物）即「變礙」義；色——四大，即任持、凝攝、熟變、輕動，為什麼有色（物）即滯礙而不能生化？《新論》抹煞現實（破相），剝奪了物質的變化性，把他看作凝固的死物。同時，又漫無範圍的擴大了心的意義，說什麼「健而不可撓名心，神而不可測名心，純而不染名心，生生而不容已名心，勇悍而不可墜墮名心」；「確是依著向上的，開發的，不肯物化的剛健的一種勢用而說名為心」。《新論》的心，即神的別名，「與世間所云心之本義」是否相符，《新論》不妨反省看！

色是變礙義，心是覺了義，佛法的說色說心，是現實的。依此現事而悟得性自空寂的實性；悟得緣起心色的絕無自性，但是相依相待而幻現有色心的相對特性。宇宙是心色而空寂，空寂而心色的。沒有獨立自性，所以不成為二元。心與色，惟有在緣起幻相邊說；在空寂的自證中，是什麼也不可安立的。然而為自性妄執所誑惑的，不能不尋求什麼萬化的本源實體。他們僅憑想像，或似是而非的神秘經驗，不知畢竟空寂（《新論》也沒有例外）而妄執本體。其實所謂本體，到底不過是在現象的心或色等中，給予神祕化、藝術化，稱之為神、為本體，陶醉自己，自以為滿足了！

緣起心色，即宇宙的現實，而世學者不能如此。如唯物論者，以物質為實體，以精神為物質所派生的。但是，自然科學的物質，在哲學中，在認識論中，不得不修改為「心外的客觀存在為物」，也即不能不承認心物的同在。如唯心論者，由於幻想物相從心體而現起的，所以以「向上的、開發的」等為心；但在認識論中，也不能否認心物俱在，僅能說：「境必待心而始呈現，應說唯心，不說唯境。」唯心論者的輕略心待境起，與唯物論者忽視與客觀相待的主觀一樣。總之，由於心色的極無自性，即在緣起相對的心與色中，各有特性，誰也唯不了誰。唯物論者不能不承認意識的相對主動性；唯心論者也不能漠視心為物所限制——坎。依佛法來說：唯物是外向的俗化，唯心是內向的神化，過猶不及！

真常唯心論者，在從心而物，從善而惡的解說中，包含有同一性質的難題。如論到心與物，《新論》以「本心即是實體」，強調心的自在，不失自性。但在現實世界中，極難同意。「心之能用物而資之以顯發自己也，則唯在有機物或人體之構造臻於精密時始有可能耳！前乎此者，心唯固蔽於物。據此，則心之力用甚微，奚見其能宰物而言唯耶？」此難，是極為徹底的。這等於責難上帝：上帝是全能的，一切是上帝造的，為什麼世界一塌糟？甚至有人根本反對上帝，想取消教會，上帝也還是毫無辦法！《新論》在這裡，以坎、離來解說。坎陷與出離的現象，確乎是有的。然在坎陷的階段，決不能忽略被陷者本身的缺陷，或外來力量強大而自身過於渺小。假使說心為物陷，這必是心的微弱渺小，心的本身不夠健全，不能幻想此心為盡善的、自由的、能主宰物的！在坎陷階段——如奴隸社會中的奴隸，充滿缺陷、不自由，不能抹煞事實而說他還是盡善的，自由主宰的！唯心論者，並不能答覆此鐵的事實。

依佛法的緣起論說：坎陷，是依於緣起——種種因緣而如此的。但緣起的缺陷相，不是自性的，不變的，坎陷必將被否定而到達出離的。依緣起性空義，指出坎陷有出離自在的可能，但並不在繫縛的坎陷中，即幻想內在的自由與主宰。佛法的無我論，否定真心、真我論，即是如此。

《新論》的善惡說，是「吾人本性無染，只徇形骸之私，便成乎惡」；「惑非自性固有，乃緣形物而生」；「因本心之力用，流行於根門，而根假之以成為根之靈明，乃逐物而化於物，由此有染習生」。這樣的將一切罪惡根源，推向物質、根身，歸咎於根的逐物，反顯心體的本淨性。這等於國政荒亂，而歸咎於人民，歸咎於官吏，而聖王無罪。論理，心為本體的流行，形物不過似相，心體總是主宰而自由的。就以人類來說，也應該善多而惡少，「性智」顯現者多而妄執者少。然而，除了「滿街都是聖賢人」的幻覺而外，有眼有耳者是誰也不會贊同的。真心論者與神我論者，真是一丘之貉！假使依佛法的緣起論說：眾生無始以來，有——有漏善也有惡。惡，待因緣生，雖也與境相的誑惑，根身的逐物有關，而心識本身為無始來習以成性的貪、瞋、癡、慢所惱亂，知情意一切都不能得其正，決不能漠視。所以，佛

法的修持，不是不受用——見聞等外界，也不是自毀根身，是反省自心的缺陷而對治他、淨化他，根本在深見緣起本相，以智化情而融冶他。佛法確信眾生「生得善惡」而可善可惡，所以止惡行善，圓滿善行到成佛，都需要我們自己的精進不已！

八 相似證與顛倒說

《新論》明宗章，首揭「令知一切物的本體，……惟是反求實證相應」。自以為「自家深切體認，見得如此」；「遊乎儒與佛之間，亦佛亦儒，非佛非儒，吾亦只是吾而已矣」。這種氣概，不但「生肇斂手」，「奘基撟舌」，怕釋迦與孔丘，也要嘆後生可畏！我願意《新論》主確從真實體悟得來！雖然玄學者的本體要求，不過為了滿足求知欲，但我是願意把《新論》的玄學，作為體驗的產物看。

即使《新論》主「深切體認，見得如此」，但不能保證《新論》的正確性。因為，體認有邪正深淺，有幻境、定境、慧境。大概《新論》受過禪宗（理學者本來如此）的影響，於禪定極為推重。禪即靜慮，是偏於靜定的。佛法說三學——戒、定、慧；說六度——施、戒、忍、進、禪、慧；慧與禪定，顯然的有所不同。或者以定為體而慧為用，或者以定為寂而慧為明；或者以定為無分別而慧有分別；或者以為有定即能發慧，這都是似是而非的。禪定與慧的本義，應求之於《阿含》、《毘曇》、《中觀》、《瑜伽》。佛法對於一般宗教及玄學者的超常經驗，判攝為定境，是有漏的，不能解脫。所以佛法與外道的不共處，是治滅無明的明慧——般若，不是禪定；是如實正觀，不是收攝凝聚。《新論》雖標揭「自家深切體認，見得如此」，高談性智，然從實踐的方法說，是重定而薄慧的——以定為善心所，病根即在於此。《新論》的深切體認，充其量，不過近似的定境！

《新論》說「如在凡位，不由靜慮功夫，即無緣達到寂靜境地……其第三法印曰涅槃寂靜」；「佛家惟靜慮之功造乎其極，故於空寂本體得以實證」；「定者，收攝凝聚，併力內注，助心反緣，不循諸惑滑熟路數，……是能引發內自本心，使諸惑染無可乘故」。這可見《新論》以佛家的見體——空

寂、寂靜，誤與靜慮的靜相附合。以為由於靜功的造乎其極，所以能證體；以為人類的習心是外放的，是「逐物而化於物」的，「不妨總名為惑」，惟有收攝凝聚，才能滅惑而顯露本心。《新論》以靜為見道的要著，極為明白。當然，《新論》也曾抉擇體用，不能說毫無觀慧。然而他是「性智」本有論者，必然的重禪而輕慧。如說：「慧唯向外求理，故恃慧者恆外馳而迷失其固有之智。」以觀察慧為外馳，為迷失固有，這惟有攝心向內了。如說：「誠能痛下一番靜功（靜之深義，深遠難言。切近而談，如收斂此心，不昏昧，不散亂，不麻木，如禮經所云清明在躬，志氣如神，此即靜之相也），庶幾本心呈露。」《新論》即用見體的功夫，無疑的偏於定而略於觀。假使《新論》自以為此靜功能實證，不妨讓《新論》自以為見道去。但如以為佛家如此（如佛家如此，必是變質的，相似的），即不能不加以糾正。釋迦本教，不但不由靜證體，而且還是不必深入的。如慧解脫阿羅漢，沒有得到根本定，僅得未到定，甚至一剎間的電光喻定，即能證得涅槃。與深入禪定者的俱解脫羅漢，在息妄體真的解脫方面，毫無差別。從定發慧，不過說真慧要在不散亂心中成就，那裡一定要「靜慮之功造乎其極」？

禪定以離欲為目的，為情意（非理智）的修養。略有二類：一、消極的，漸捨漸微的，如四禪與四無色定。二、積極的，推己以及人的，如四無量——慈悲喜捨定。前者近於空慧，後者近於大悲。但佛法不認這些是能得實性的，因為沒有徹見性空即無常無我無生的深慧。換言之，偏於調柔情意的禪定，不能證真；惟緣起正觀，才能離無明而得解脫。所以，一般離性空慧而趨向離欲的四禪、四無量、四無色定者，雖在定中直覺（現量）到淨、樂、明，以及空、識等超常經驗，終究落於形上的實在論——神學或玄學。《雜阿含經》本以空、無量、無所有三昧（定從觀慧得名）為入道門。但一分學者，以無量但俗的，專以空、無相、無願——無所有為解脫門，重慧而輕悲，以致造成醉三昧酒的焦芽敗種。大乘學者深見佛陀本懷，以悲為本，要等到悲願深切，定慧均等，這才能實證空性。如悲願不切而急求自證，必要落入沈空滯寂的小乘；定強慧弱，那又落入定境而不能自拔了。如《新論》那樣的一再讚美靜功，忽略性空慧的觀察，好在《新論》主並無深切的禪思，

《新論》學者也沒有「靜慮之功造乎其極」，否則，《新論》所極力指斥的沈空滯寂，會由《新論》學者實現出來！

《新論》說：「性智者，即是真的自己的覺悟……它是自明自覺，虛靈無礙，圓融無缺，雖寂寞無形而秩然眾理已畢具，能為一切知識的根源。」《新論》的性智，即萬化的根源，真我與本心。由於「本心之力用，流行於根門，而根假之以為根之靈明，乃逐物而化於物」。所以非「下一番靜功」，「常令此廓然離繫」，即不能顯發性智，契會本體。這顯然與一般神學及玄學者，同一路數。如印度的婆羅門教，佛教末流——佛梵同化與儒佛一家者，大抵如此。

這種思想及體驗，大抵是唯心的、內向的、重靜的，漠視一切而專於內求自我或真心的。這種經驗的發現，總是在自我與心識中，一層層的深入進去。如婆羅門教的從食味所成身到妙樂所成身；從對境的認識而到達不可認識的認識者，即所謂絕對主觀。如佛教的唯心論者，從相分、見分而到證自證分；從六識、七識到如來藏藏識；從事心、妄心到真心（基督徒所說的體治、魂治、靈治，也略同）。到達的究竟處，以為是真實的、常住的、清淨的、遍在的、明覺的、本有的，具一切功德而無所欠失的，是即心即理的。這才自以為「返之即是，無待外索」；這才說「保任此本體，方名功夫」。以為這已經達到究竟，生命的本源，萬化的本體。

這種真常我的唯心論，有他的體驗處，也有他的顛倒處。佛法說「理智一如」，「無有如外智，無有智外如」，這是指從依智顯理，依理發智，從加行觀的理、智相依相應，進入泯絕內外的證覺。此理智一如，即絕無戲論的如實覺，是沒有纖毫名相可為我們擬議的；不能說此理此智，也不能說即如即智；不能說此內此外，也不能說即內即外；這惟是不可安立的如如（不可作理解）。如江河的東流入海，雖說江水與河水融即為一，實則到達大海，江水河水的差別相不可得，還說什麼江水河水，說什麼相即！雖然《新論》也在說「攝相歸體，則一真絕待，物相本空，心相亦滅」，似乎與佛家相近。然而，這些學者，缺乏正觀，偏於靜慮，並沒有攝相歸體——應說泯相契性的如實體驗，所以不能如聖者那樣的從二諦無礙而來的——從絕無戲論

而方便智（般若用）現前，了達心色相依、理智相依的緣起如幻，不知即空空寂寂而心色宛然，即空空寂寂而理智宛然。因為沒有如實的正覺，所以在相似的體驗與推論中，落於攝色而歸於心，攝智而歸於理的偏執。解說為智即是理，性智即是本體，即是本體的作用；說色即是心，即心的似現。因為在一般的體驗過程中，必反觀自心，如不悟緣起的心境如幻，不悟緣起的畢竟空寂，為自性見所蒙惑，必直覺的引發理智同一的體認。特別是深入靜定（定學即心學），心力增強而有自在無礙的經驗，每不自覺的落於唯心論。唯心論的極端者，不但以心奪色，而且以理奪事。總之，《新論》典型的真心論，偏執「相即」，將心境、理智攪成一團。不知「如實」的真意，以理去說智，以即理的智去說心，於是乎在眾生的流轉中，幻想真我與本心的「虛靈無礙，圓融無缺」。由此，在修持的體驗上，只是破除障礙而使本心顯現，只是保任此本心，不違此本心；不能正解聞思修慧的無邊功德。於本有、始起的緣起正義，毫無認識，而說「不斷的創新，其實正是反本」。反本！反本！一切是本具的，反也本具，創也本具，一切都圓滿無缺了，還反什麼，創什麼？勸《新論》者歇歇去！

我願意《新論》的玄學，確乎是體驗的產物。有人嫌我過於奉承《新論》了；雖然如此，我總是希望《新論》者是向著體驗而摸索前行的！

《新論》者不僅是體驗者，而且在內學院學過唯識，在大學中講過唯識，想成為「新的佛家」。大概《新論》者過於求於自己，所以對法界等流的佛法，常是錯亂得可笑！有點新而忘本。這裡不妨再舉出幾點不大不小的錯誤，結束我的批評。

「因為沒有實在性的，就沒有引發感識的功用，這也是經部師所共同許可的。」錯了！經部是承認可以「緣無生心」的，所以唯識家難他「是所緣非緣」。

「印度佛家於物質的現象，不許有等無間緣。」不一定，經部師是主張有等無間緣的；《攝大乘論》也承認有的。

「此念，即是剎那之異名，所以剎那不可說是時間。」誤會了！心念的一生一滅為一念，依此安立為剎那；剎那即念的念，即一念，如何誤會剎那為不是時間！

「大乘空宗諸師，……可以說他們只是站在認識論方面來說話。」你從何見得？

「無著造攝大乘論，始建立功能，亦名為種子。」錯了！種子功能的思想，小乘中早已有之！

「至賴耶見分，有宗經典則說為極深細，則為吾人所不可知。」這只是說了一半。深細不可知，不但是賴耶見分，相分的根、器、種子，也是這樣的。

「世親以後的唯識師，乃唱士用果義，即以因緣（種子）名為作者。」這不免望文生義。唯識者以為種現同時，例如小乘因緣中的「如俱有因得士用果」，不是前後因果的「如同類因得等流果」。重在「同時」，並非以種子為作者。

「無著雖建立種子為一切法的因緣。……他所謂種子，應該是法爾本有的。」這卻是大大的不應該！代表無著自家思想的《攝大乘論》，是「內種必由熏習」的新熏論。

「安慧菩薩說「根者最勝自在義」；此本非心亦復非物，卻是介乎心和物之間的一種東西」。《新論》儘可自立根義，不必謬引妄證。「最勝自在」，只是說明「根」的勝用；根通二十二根，那裡只是五根？

「據大乘義：眾生無始以來，只是賴耶為主人公。……無漏種子，從來不得現起。必至成佛，方斷盡有漏種，始捨賴耶。其時，無漏種發現，即生第八淨識，是名無垢。賴耶未捨以前，其前七識悉從有漏種生，自不待言。」《新論》主是曾在內院修學唯識；依這段文看，真不知學了些什麼？連六七二識，地上能生無漏智都不知道！基本的事相都不會，難怪說空說有，說性說相，一切是纏夾廿三，莫名其妙！

「其極悖謬無理者，眾生無始以來，只是賴耶為主人公，自性涅槃與自性菩提，眾生分上不可說有。而專恃後起與外鑠之聞熏，此非無本之學哉！」唯識家雖不承認自性菩提，但自性涅槃，為四種涅槃之一，為什麼不可說有？無漏種子，無始以來成就，那裡是「專恃後起與外鑠之聞熏」？關於無漏種現，《新論》是那樣的胡說，也許是僅讀半部《成唯識論》，即自覺大非昔比，急於援佛入儒而就中止了吧！

卷002

神會與壇經——評胡適禪宗史的一個重要問題——

一 問題的提起

前年，《中央日報》中副欄，曾有《壇經》是否六祖所說的討論。錢穆先生發表一篇有關六祖《壇經》思想的講稿。一位僑居日本的楊君，對錢稿有所批評，楊君引用胡適先生的話，以《壇經》為神會（部分為神會門下）所作。於是引起了論諍的熱潮，參加的人不少。我認為這是個大問題，值得好好的研究一下。當時我沒有參加討論，只有佩服法師居士們護法的熱忱。

胡適在巴黎、倫敦，發見了燉煌寫本中有關神會的作品。在東京，知道了燉煌本《壇經》。他加以整理、比對，而論斷為：「燉煌寫本壇經，此是壇經最古之本，其書成於神會或神會一派之手筆。」（《神會和尚遺集》一）胡適的考據，是否可信呢？考據是治學的方法之一，對於歷史紀錄（或是實物）的確實性，是有特別價值的。然考據為正確的方法，而考據的結論，卻並不等於正確。我曾不止一次的表示過：考據與法律一樣，人與人間的糾紛解決，法律是可遵循的正當途徑。法律是尊嚴的，但法官考察人證、物證，引用法律所作的判決，不一定是公平的，可能是冤屈的。明知是冤屈或不公平的，但不能憑「天理良心」的理論來糾正，更不能咆哮公堂，或對法官作人身攻訐。因為這不但不能平反冤屈，反而是觸犯刑法的。唯一可用的方法，是進行法律的申訴。對法官所採用的人證、物證，駁斥其誤解、曲解；提出更多有利於被告者的證據與理由，這才是平反冤獄，獲得公平判斷的最佳

途徑。例如胡適所作的論斷，是應用考證的，有所依據的。我們不同意他的結論，但不能用禪理的如何高深，對中國文化如何貢獻（這等於在法官面前講天理良心），更不能作人身攻訐。唯一可以糾正胡適論斷的，是考據。檢查他引用的一切證據，有沒有誤解、曲解。更應從燉煌本《壇經》自身，舉出不是神會所作的充分證明。唯有這樣，才能將《壇經》是神會或神會一派所造的結論，根本推翻。否則，即使大徹大悟，也於事無補。寫中國文化史、哲學史、佛教史的作家們（除了玄學家），還是會採取胡適的論斷（因為他是經過考證來的）。所以，我不能同意胡適的論斷，而對部分反對者所持的理由，所用的方法，總覺得值得研究。

《壇經》代表六祖，還是代表神會的思想？這是個大問題。這一問題的解決，不能將問題孤立起來，要將有關神會的作品與《壇經》燉煌本，從禪宗發展的歷史中去認識、考證。神會是曹溪慧能的弟子，慧能是東山弘忍的門下，所以我擴大了視野：一方面，從東山門下——北宗、淨眾宗、宣什宗的禪風去觀察《壇經》（與神會）；從南宗、北宗、宣什宗、淨眾宗——東山門下，探求到東山弘忍，雙峰道信的禪風，再進一步的研究到達摩。一方面，從《壇經》來看曹溪門下——荷澤宗、保唐宗、洪州宗、石頭宗的禪風。因為注意石頭，也就引起了牛頭宗的研究。這樣的觀察一番，得到了從達摩到曹溪禪的發展，以及禪入南方而引起的蛻變情況。一年來的研究，寫成一部《中國禪宗史》。對我來說，這是意外的，為我從來不曾想要這樣做的。因為我不是達摩、曹溪兒孫，也素無揣摩公案、空談禪理的興趣。而我竟那樣做了，只能說因緣不可思議！

經過這樣的觀察，《壇經》及神會在禪宗中的意義，有了一番理解。我覺得應該寫一篇專文，對胡適禪宗史中那個重要問題——燉煌本《壇經》是神會或神會一派所作的論斷，作一番徹底的糾正，以免「一人傳虛，萬人傳實」。胡適的這一論斷，見於〈荷澤大師神會傳〉第六段「神會與六祖壇經」（現依據胡適紀念館單刊第三種《神會和尚遺集》，以下引文，簡稱《神會集》）。他以「明顯的證據」，「更無可疑的證據」，「最重要的證據」，而得出那樣的結論。現在先對這些證據，一一的加以檢討。

二 評「更無可疑的證據」

先從「更無可疑的證據」說起。韋處厚（死於八二八）為道一（俗稱馬祖）門下大義禪師（死於八一八）作〈興福寺大義禪師碑銘〉（《全唐文》卷七一五）說：

「洛者曰會，得總持之印，獨曜瑩珠。習徒迷真，橘枳變體，竟成壇經傳宗，優劣詳矣！」

這幾句話，胡適論斷為（《神會集》七六）：

「韋處厚明說壇經是神會門下的習徒所作（傳宗不知是否顯宗記？）。可見此書出於神會一派，是當時大家知道的事實。」

韋處厚所說的「壇經傳宗」，確實說明了燉煌本《壇經》與神會門下的某種關係。但到底什麼是「竟成壇經傳宗」？如沒有明確的理解，論斷就難免錯誤！不幸的是，胡適從來就沒有弄明白這句話的意思。原文在壇經及傳宗旁邊，加上﹏﹏﹏符號，這是以傳宗為書名的，所以小注說：「傳宗不知是否顯宗記。」但出版後，他將「傳宗不知是否顯宗記」九字塗抹了，另在原書八頁眉批說：

「祖宗傳記，似即是韋處厚說的壇經傳宗之傳宗。亦即是獨孤沛所說的師資血脈傳。適之。」

這樣，「傳宗」不是《顯宗記》，而有點像《祖宗傳記》了。後來，他又改變了主意，用紅筆將原書（七五）「傳宗」旁邊的﹏﹏﹏號畫掉了。這樣，「傳宗」不是一部書名，那又是什麼呢？「竟成壇經傳宗」，一直沒有確定的了解，謎一般的在東猜西猜。根本沒有弄明白這句話的意思，怎麼就說「此書出於神會一派，是當時大家知道的事實」呢！怎麼可說是「更無可疑的證據」呢？

「竟成壇經傳宗」，到底是什麼意思？燉煌本《壇經》為我們提供了明確的解說，如：

「若論宗旨，傳授壇經，以此為依約。若不得壇經，即無稟受。須知法處、年月日、姓名，遞相付囑。無壇經稟承，非南宗弟子也。未得稟承者，

雖說頓教法，未知根本，終不免諍。」

「大師言：十弟子！已後傳法，遞相教授一卷壇經，不失本宗。不稟受壇經，非我宗旨。如今得了，遞代流行，得遇壇經者，如見吾親授。」

「大師言：今日已後，遞相傳授，須有依約，莫失宗旨。」

燉煌本明確的說到「若不得壇經，即無稟受」；「不稟受壇經，非我宗旨」；「無壇經稟承，非南宗弟子」。所以「壇經傳宗」，是一種制度，是在傳法的時候，傳付一卷《壇經》。《壇經》不只是代表慧能的禪宗，又是師弟授受之間的「依約」——依據，信約。憑一卷《壇經》的傳授，證明為「南宗弟子」。如沒有《壇經》為憑信，即使他宣說「頓教法」，也不是「南宗弟子」。《壇經》是傳授南宗的「依約」，所以名為「壇經傳宗」。

韋處厚的〈大義禪師碑〉，代表了道一門下的意見。依碑文說：神會「得總持之印，獨曜瑩珠」，對神會存有崇高的敬意。即使神會不是「獨」得慧能的正傳，也是能得大法的一人（會昌法難以前，洪州門下還不會譏毀神會）。但神會的「習徒」「迷真」向俗，如「橘逾淮而變枳」一樣，「竟」然變「成」用《壇經》來作為「傳宗」的依約。失去傳法——「默傳心印」的實質，而換來傳授《壇經》的形式。所以神會是「優」越的，神會的門下是低「劣」的。這是道一門下對神會門下的批評。神會門下應用《壇經》為付法的依約（信物），所以在當時手寫秘本的《壇經》上，加上些法統，稟承，傳宗依約的文句。對《壇經》有所補充，但並不是造一部壇經。《壇經》的原本，改訂本，都早已存在了。

神會門下為什麼要用《壇經》來作傳宗的依約？也可說有他的苦衷。起初，神會對抗神秀，以慧能為六祖，當時最有力的一著，就是傳衣。如《菩提達摩南宗定是非論》（《神會集》二八一——二八二、二八四——二八五）說：

「經今六代，內傳法契以印證心，外傳袈裟以定宗旨。從上相傳，——皆與達摩袈裟為信。其袈裟今見在韶州，更不與人。餘物相傳者，即是謬言。」

「法雖不在衣上，表代代相傳，以傳衣為信，令弘法者得有稟承，學道者得知宗旨不錯謬故。」

神會以弘忍傳衣給慧能，證明慧能為六祖。袈裟是「信衣」，是證明「得有稟承」，「定其宗旨」的。然而神會自己，慧能並沒有傳衣給他。神會沒有傳衣為稟承，那怎能證明是代代相傳的正宗？四川的淨眾、保唐門下，看透了這一問題，所以提出了：神會沒有傳承慧能的正宗。如（七七五——撰）《曆代法寶記》（大正五一．一八五中——下）說：

「會和上云：若更有一人說，會終不敢說也。為會和上不得信袈裟。」

「遠法師問（神會）禪師：上代袈裟傳否？會答：傳。若不傳時，法有斷絕。又問：禪師得不？答：不在會處。」

「有西國人迦葉、賢者安樹提等二十餘人，向會和上說法處。問：上代信袈裟，和上得否？答：不在會處。」

神會在動亂中成功（天寶戰亂以前，神會還沒有開法）；沒有幾年，又在動亂中去世。到了神會門下，沒有信袈裟，那與神秀門下有什麼差別？而四川方面，淨眾與保唐門下，正傳說信袈裟在四川，這應該是神會門下最感困擾的事了。在這種情形下，成立了「壇經傳宗」的制度。當時，《壇經》是手寫秘本，從南方（曹溪方面）傳來。神會門下利用《壇經》的秘密傳授（原本是曹溪方面的傳授，與神會無關），在傳法時，附傳一卷《壇經》，「以此為依約」。對外宣稱：六祖說，衣不再傳了。以後傳法，傳授一卷《壇經》以定宗旨。《壇經》代替了信袈裟，負起「得有稟承」，「定其宗旨」的作用，這就是「竟成壇經傳宗」。這是神會門下而不是神會，是在《壇經》中補充一些法統，稟承（惟有這小部分，與神會門下的思想相合），而不是造一部《壇經》。引用韋處厚〈大義禪師碑〉，以證明《壇經》是神會或門下所作，是完全的誤解了！

三 評「很明顯的證據」

為了證明《壇經》為神會或神會門下所作，胡適首先舉出了「很明顯的證據」，他（《神會集》七五）說：

「上文（見原書九——一二）已指出壇經最古本中，有吾滅後二十餘年……有人出來，不惜身命，定（原作「第」）佛教是非，豎立宗旨的懸記，可為此經是神會或神會一派所作的鐵證。神會在開元二十二年，在滑臺定宗旨，正是慧能死後二十年，這是最明顯的證據。壇經古本中，無有懷讓、行思的事，而單獨提出神會得道，餘者不得，這也是很明顯的證據。」

燉煌本《壇經》，確有「神會小僧，却得善（不善）等，毀譽不動，餘者不得」的讚許話；暗示二十年後，神會定宗旨的預記。然以此為「很明顯的證據」，論斷燉煌本《壇經》為神會或神會一派所作，是有問題的。問題在——「燉煌寫本壇經，此是壇經最古之本」。假定，燉煌本《壇經》，真如胡適所說的「最古本」，那裡面既有懸記神會定宗旨，神會得道的話，也許是神會或神會一派所作。但依我們所知，燉煌本是現存《壇經》各本中的最古本，而不是《壇經》的最古本。從《壇經》成立到燉煌本，至少已是第二次的補充了。燉煌本《壇經》，可稱為「壇經傳宗」本，約成於七八〇——八〇〇年間，由神會門下，增補法統、稟承等部分而成。在「壇經傳宗」以前，南陽慧忠已見到南方宗旨的添糅本，如《景德傳燈錄》卷二八（大正五一．四三八上）說：

「吾（慧忠自稱）比遊方，多見此色，近尤盛矣！聚卻三五百眾，目視雲漢，云是南方宗旨。把他壇經改換，添糅鄙譚，削除聖意，惑亂後徒，豈成言教！苦哉，吾宗喪矣！」

慧忠卒於大曆十年（七七五）。在他遊方時（應在七五〇頃），已經見到將《壇經》添糅鄙談的「南方宗旨」本。南方宗旨，在現存的燉煌本中，明顯的保存下來（南方宗旨，與神會所說不同），可見燉煌本是以「南方宗旨」本為底本，增補些法統、稟承而成。慧忠知道「南方宗旨」本是添糅本，可見慧忠在先已見過《壇經》原本。從《壇經》的「曹溪原本」，添糅而成「南方宗旨」本；再由神會門下，增補為「壇經傳宗」本（詳如拙作《中國禪宗史》第六章〈壇經之成立及其演變〉中說）。胡適認定的《壇經》最古本，其實至少已增補兩次了。

傳寫中的古代書籍，每每為人增補（或者刪削），禪書也不例外。胡適作《陶宏景的真誥考》（見《胡適文存》第四集），考得《甄命授》第二卷，將《四十二章經》的一部分抄襲進去了。我們不能見到增補的《四十二章經》部分，論斷《真誥》全部從佛經中來。這正如燉煌本《壇經》，有神會門下增補的「壇經傳宗」部分，我們不能就此說《壇經》全部是神會或神會門下所造。所以胡適的「很明顯的證據」，犯了以少分而概全部的錯誤。錯誤的根源，在不知燉煌本《壇經》成立的過程，而誤認燉煌寫本為《壇經》最古本。

四 評「最重要的證據」

胡適的「最重要的證據」，舉了五個例證，是：「定慧等」、「坐禪」、「闢當時的禪學」、「論金剛經」、「無念」。為什麼最重要？原書（《神會集》七六——七七）說：

「我的根據完全是考據學所謂內證。壇經中有許多部分和新發見的神會語錄完全相同，這是最重要的證據。」

《壇經》的部分文句，的確與《神會語錄》相近，這也難怪要看作「最重要的證據」了。在沒有分別考察以前，先要說到：慧能是老師，神會是弟子，這是胡適所承認的。慧能自己沒有著作，由弟子們記集出來。神會當然是繼承慧能的，那麼《神會語錄》中的語句，部分與《壇經》相同，為什麼不說神會採用慧能的成說，要倒過來說《壇經》是神會或門下所造呢？如說：神會沒有明說是老師所說，所以是他自己說的。但這種理由，至少在佛教著作中，是不能成立的。例如嘉祥吉藏的《三論玄義》開端（大正四五．一上）說：

「夫適化無方，陶誘非一。考聖心以息患為主，統教意以通理為宗。但九十六術栖火宅為淨道，五百異部縈見網為泥洹，遂使鹿苑坵墟，鷲山荊棘，善逝以之流慟，薩埵所以大悲。」

前四句是吉藏的老師興皇朗《中論玄》的開端話。下面這幾句，是套用羅什弟子壽春僧導的話而略改數字。好像自己說的，其實是引用舊說。在佛

書中，這種風氣極為普遍。有關神會的著作中（《神會集》二五〇——二五一、二二七——二二八），發見有：

「發心畢竟二不別，如是二心先心難。自未得度先度他，是故敬禮初發心。初發已為天人師，勝出聲聞及緣覺，如是發心過三界，是故得名最無上。」

「過去未來及現在，身口意業四重罪，我今至心盡懺悔，願罪除滅永不起。」

前八句，見於《壇語》及《南宗定是非論》，一再引用，都沒有說明來處。其實這是引用（北本）《大般涅槃經》卷三九的（大正一二．五九〇上）。次四句是懺悔偈，有「四重」、「五逆」、「七逆」、「十惡」、「障重」、「一切罪」——六偈。與神秀所傳《大乘無生方便門》的懺悔偈相同。《大乘無生方便門》僅「十惡罪」、「五逆罪」、「障重罪」——三偈（大正八五．一二七三中），這應該是東山門下的舊說（東山門下都是戒禪相結合的），神會引用而敷衍為六偈，也沒有說明來源。有關神會的作品，大抵引用舊說而不加說明，好像自己說的一樣。所以以《神會語錄》所說，來證明《壇經》由此拼湊而成，就難免錯誤了！

再來分別考察。為了說明的方便，先評第三例「闢當時的禪學」（《神會集》七九——八四）。胡適引《壇經》的批評「迷人著法相，執一行三昧，直言坐（原誤為「真心座」，依明本改）不動，除妄不起心」；及「教人坐，看心，看淨，不動，不起」，比對《神會語錄》等而論斷為：

「可知此種禪，出自北宗門下的普寂。又可知此種駁議，不會出於慧能生時，乃是神會駁斥普寂的話。」

「慧能生時，不會有那樣嚴重的駁論。因為慧能生時，普寂領眾不過數年，他又是後輩，慧能怎會那樣用力批評。但若把壇經中這些話，看作神會駁普寂的話，一切困難都可以解釋了。」

普寂是慧能的後輩，慧能當然不會批評普寂的。然《壇經》所批評的，是普寂所創立的嗎？如普寂有所稟承，在慧能生前，或者比慧能更早，這種

「看心、看淨、不動、不起」的禪風已經存在，那為什麼不可能是慧能的批評呢？胡適一口咬定，《壇經》所批評的是普寂，只是憑一部《神會語錄》。其實禪宗史的發展，是不能憑一部《神會語錄》而可以充分了解的。如「一行三昧」，出於《文殊所說摩訶般若波羅蜜經》（梁曼陀羅仙所譯）。四祖道信在雙峰（六二〇——六五一），引用了「一行三昧」，與《楞伽經》的「諸佛心」相統一。智者在玉泉寺說《摩訶止觀》，早就以「一行三昧」為常坐三昧。道信引用一行三昧也是重於坐的，如杜朏（約七一三頃作）《傳法寶紀》說：

道信「每勸諸門人曰：努力勤坐，坐為根本，能作三五年，得一口食塞饑瘡，即閉門坐。莫讀經，莫共人語。能如此者，久久堪用」。

從道信修學的荊州玄爽，也是長坐不臥的，如《續高僧傳》卷二〇（大正五〇．六〇〇上）說：

「往蘄州信禪師所，伏請開道，亟發幽微。後返本鄉，唯存攝念，長坐不臥，繫念在前。」

坐，原是禪的好方便，道信是重視一行三昧而常坐的。禪有常行的「般舟三昧」，常坐的「一行三昧」，又行又坐的「方等三昧」，在行住坐臥一切生活中修的「覺意三昧」；坐只是學禪的一種形式而已。但一經道信提倡，門下翕然成風，終於東山門下，極大多數以為禪非坐不可，這就是慧能所要批評的。「不動不起」，就是迷執一行三昧法相的「直言坐不動，除妄不起心」，這那裡是「出自北宗門下的普寂」！

什麼是「看心」、「看淨」？這也是淵源於道信，經五祖弘忍而大為發展起來。如杜朏《傳法寶紀》說：

「自忍、如、大通之世，則法門大啟，根機不擇，齊速念佛名，令淨心。」

忍是弘忍，宏禪於六五二——六七五年。如是弘忍弟子潞州法如，宏禪於六八五——六八九年。大通是玉泉神秀，宏禪於六九〇——七〇六年。自弘忍以來，「念佛」、「淨心」——「看心」、「看淨」，成為東山門下最

一般的禪法。如傳為弘忍所說的《修心要論》；傳為神秀所制的「五方便」（第一「離念門」），都是這樣，這都是慧能生前的事。到了神秀弟子普寂、降魔藏手裡，精簡為「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」四句訣，這是見於《神會語錄》的。神會一再反對的，以四句訣為主，但《壇經》卻沒有批評這四句。慧能與法如、神秀同門，不可能批評普寂，難道不可以批評法如與神秀時代的禪風嗎？其實，東山門下「念佛」、「淨心」，流於形式的事相的禪風，北宗學者杜朏，也在慨歎批評了。如《傳法寶紀》說：

「今之學者，將（「齊念佛，令淨心」）為委巷之談，不知為知，未得為得！……悲夫！豈悟念性本空，焉有念處！淨性已寂，夫何淨心！念淨都亡，自然滿照。於戲！僧可有言曰：四世之後，變成名相，信矣！」

這位北宗學者，在慧能生前，就對當時的「淨心」方便，加以批評，慧能為什麼不能批評呢？了解禪宗的當時史實，確信《壇經》所批評的，是東山門下最一般的禪風（慧能也出於東山門下，但是深一層的禪）。神會繼承慧能，也就批評當時的禪學（所以部分與《壇經》相同），而主要是批評神秀門下普寂的禪學。慧能批評神秀（其實是東山門下的一般禪風），神會批評普寂，師資相承，與歷史是完全符合的。不知道黃梅（四祖、五祖）以來的一般禪風，但憑一部《神會語錄》以「闢當時的禪學」為例，想證明《壇經》為從《神會語錄》中抄出湊成，這怎麼能成立呢！

再評第四例「論金剛經」：原書引《壇經》及《神會語錄》，以表明「論金剛經」部分，文義大同。神會是慧能弟子，繼承師說，可說是當然的事，然胡適卻引用來證明《壇經》是出於神會的，這就不能不略加說明。《壇經》所說的，主體是「說摩訶般若波羅蜜法」，並分別解說「摩訶」、「般若」、「波羅蜜」。「摩訶般若波羅蜜」，是淵源於道信（四祖）所傳的《文殊所說摩訶般若波羅蜜》。《壇經》說到「持金剛經一卷，即得見性」，並多次說到，但這只是舉當時佛教界，禪宗所通行的《般若經》，使人受持，而並非以「金剛般若波羅蜜」為主體的。慧能以「摩訶般若波羅蜜法」為主，而勸人持《金剛經》；到神會就以「金剛般若波羅蜜」為主，並把「摩訶般若」都改為「金剛般若」了。如《壇經》說：

「摩訶般若波羅蜜，最尊最上第一！無住無去無來，三世諸佛於中出。」

這四句，似乎是成語。慧能引用了，更一句句的分別解說。神會極力讚揚《金剛般若波羅蜜經》，造了一部《頓悟最上乘論》，編入《南宗定是非論》（《神會集》二九七——三一一）。這部論也引用這四句，卻改為：

「金剛般若波羅蜜，最尊最勝最第一，無生無滅無去來，一切諸佛從中出。」

又如《頓悟最上乘論》，廣引《金剛般若》，《勝天王般若》，《小品般若》，而一切功德都歸於《金剛般若》，如引經說：

「是故經云：若人滿三千大千世界，用一切珍寶造七寶塔，高於梵天，不如誦持金剛般若波羅蜜經。」

這一段，顯然是引用《大品》或《小品》的帝釋問部分，並非《金剛經》，而神會又把「摩訶般若」改為「金剛般若」了。慧能以「摩訶般若波羅蜜法」為主，而勸大家持誦易於奉持的《金剛經》。到神會，專提《金剛般若波羅蜜》，而把「摩訶般若」都改了，比對《壇經》與神會所說，只覺得由《壇經》而發展到神會，看不出從神會而到《壇經》的任何跡象。如真的是從《神會語錄》七拼八湊而成《壇經》，那為什麼《壇經》保持古傳的「摩訶般若」，而不如神會那樣的一切改為「金剛般若」呢？

評第五例「無念」：《壇經》立「無念為宗」，神會也立「無念為宗」，正可見法門是有所承襲的。然關於「無念」，曹溪慧能的原義，可能近於神會，但燉煌本的「無念」，卻是「近於南方宗旨」的，與神會說多少有點距離。神會說「無念」，略有兩個意義：一、稱悟證的境地為無念（燉煌本也有此義）；二、以「不作意」為無念，無念是不起心，沒有念的意思。神會大大應用了「不作意」一詞，這是《壇經》燉煌本所從來沒有的。燉煌本反對不念不思，如說：

「莫（若？）百物不思，念盡除卻，一念斷即死，別處受生。」

「若百物不思，當令念絕，即是法縛，是名邊見。」

依燉煌本的見解：「為人本性念念不住，前念今念後念，念念相續，無有斷絕。若一念斷絕，法身即是離色身（死了）。」燉煌本肯定我們當前的一念（念念），念念不住，也就是本來是無住無著，解脫自在的。念是不可能沒有，沒有就是死了。這不是悟者的境地，是凡聖一如的。由於隨境而轉，念便住著了，不得解脫。只要「於一切境上不染，名為無念。於自念上離境，不於法上念生」就得了。直指人類當前的一念，本來解脫，「無念」是肯定的，近於洪州門下的「觸類是道」。神會的「無念」，著重於「不作意」（否定的），不是有點貌合神離嗎？這樣，燉煌本的無念，與神會說的差別，被發現出來了。燉煌本（胡適也引用此文）說：

「無者無何事？念者何物？無者離二相諸塵勞。真如是念之體，念是真如之用。」

燉煌本說「念是何物」？念是名詞，是問「念是什麼」？所以回答說：「念是真如之用。」這就是說：念是自性所起的作用；是自性（或「本性」）的用，所以本來就是念念不住的。《神會語錄》所說不同，如說：

「問：無者無何法？念者念何法？答：無者無有云然，念者唯念真如。……言其念者，真如之用，真如是念之體。」

《神會語錄》的「念者念何法」？念是動詞，是問念的是什麼。所以回答說：「念者唯念真如。」神會說無念，偏重於遮遣的「不作意」，不像燉煌本那樣，肯定當下的一念。這是禪者的偏重與派別問題。胡適依明藏本，為燉煌本補上一句「念者念真如本性」，也許合於慧能的原意，但與燉煌本的體例不合。慧能，神會，與燉煌本的「無念」說有關，這是不會錯的。說燉煌本是神會或神會門下所造，決定是不對的。胡適在幾個名字上看來都是差不多，但在我看來，內容的差別大著呢！

這樣，第二例「坐禪」，也可以解說明白了。燉煌本說：

「外於一切境界上念不起，為坐。見本性不亂，為禪。」

《神會語錄》是說：「今言坐者，念不起為坐。今言禪者，見本性為禪。」

燉煌本是肯定當前一念的，看作自性的作用，不可能沒有的。所以說「外於一切境界上念不起為坐」，是說「於自念上離境，不於法上念生」。神會但說「念不起」，還是「不作意」的意思。念是不可能沒有的，不可能不起的。但說「念不起」，依燉煌本來說，這句話是有語病的。

第五例「定慧等」：所引燉煌本及《神會語錄》，句義都是一致的，這應該怎樣解說呢？從上面以來，對胡適所列舉的證據，已一一的加以論證。「更無可疑的證據」——「竟成壇經傳宗」，是誤解了。不知「壇經傳宗」是一項付法制度，而誤解為造一部《壇經》與《傳宗》。「很明顯的證據」，確是神會門下，為了「壇經傳宗」而增補一部分。如就此而說《壇經》為神會所造，就犯了以少分而概全體的謬誤！「最重要的證據」中，「闢當時的禪學」與「論金剛經」，證明了《壇經》所說在前而神會說在後。「無念」與「坐禪」，證明了燉煌本的見解與神會不完全相同。剩下這最後的一則——「定慧等」，文句意義都相同，應該說神會繼承慧能的成說呢？還是說從《神會語錄》中七拼八湊出來的呢？我想胡適如健在人間，也不能不說是神會繼承慧能的了！總之，胡適所舉的種種證據，經審細的研討，沒有一條是可以成立的。所以，神會或神會門下造《壇經》的論斷，不能成立，不足採信！

五 提出我的「最重要的證據」

現在還要進一步的，提出我的「最重要的證據」來推翻胡適的主張。「我的根據完全是考據學所謂內證。壇經中有許多部分，和新發見的神會語錄完全不同」，足以證明《壇經》不是神會門下所造的。燉煌本《壇經》而與神會門下所說相合的，只是「壇經傳宗」的小部分而已。

一、有關慧能的：1.慧能的隱遁與弘法年代：如《壇經》（以下都是燉煌本）說：

「汝去努力，將法向南，三年勿弘此法。」

「韶廣二州行化四十餘年。」

五祖弘忍告訴慧能「三年勿弘此法」，是說得法以後，回到南方，要過三年的隱遁，然後可以出來弘法。「三年」，興聖寺本作「五年」，這或是傳寫的錯誤。弘法的時間，是四十多年。《壇經》所說極簡，意義卻很明白。這在《神會語錄》（石井光雄本）中，說慧能是二十二歲去黃梅得法的。沒有說到多少年不弘法，只是說：「能禪師過嶺至韶州，居曹溪山，來往四十年。」與《壇經》說不合，但距離還不太遠。在神會晚年，及神會門下的傳說，就與《壇經》完全不合了。神會晚年，託王維撰〈曹溪能禪師碑記〉（《全唐文》卷三二七）說：

「弘忍臨終，遂密授以祖師袈裟，謂之曰：物忌獨賢，人惡出己。予且死矣，汝其行乎！禪師遂懷寶迷邦，銷聲異域。眾生為淨土，雜居止於編人；世事是度門，混農商於勞侶。如此積十六載。」

碑中有兩個傳說：(一)、臨終密授說：五祖弘忍將去世（六七五頃），將法付給慧能。後來神會門下別派——《曹溪大師別傳》，是以此說為主的。(二)、十六年隱遁說：慧能得法以後，過了十六年的隱遁生活（與《壇經》的「三年」或「五年」說不合），才出家弘法，這是神會門下主流所採用的。這兩說，是矛盾而不能並存的，傳說在神會門下，而王維都記錄下來。不但這二說是自相矛盾的，無論那一說，都是與《壇經》「行化四十餘年」說不合。

2.十弟子分化一方：《壇經》曾這樣說：

「大師遂喚門人法海，志誠……神會。大師言：汝等拾弟子近前！汝等不同餘人，吾滅度後，汝各為一方頭。吾教汝說法不失本宗。……大師言：十弟子已後傳法，遞相教授一卷《壇經》，不失本宗。」

法海為首（《壇經》的記集者）的十弟子，與別人不同，都是分化一方的首領，這就是傳法。在中國禪宗的開展中，黃梅四祖以來，有兩種傳法說，互相對立。(一)、一代付一人的付法說，這是印度舊有的付法說。(二)、多頭分化，如認為徹悟了的，就付法，給予分化的責任。《壇經》的十弟子說，是傳法，所以說「已後傳法」，不失本宗。但神會與法海的見解不同，神

會是主張一代付囑一人的，如《神會集》（二八二——二八三、二八六）說：

「從上已來六代，一代只許一人，終無有二。」

「能禪師是的的相傳付囑人，已下門徒道俗近有數（此上應脫一字）餘人，無有一人敢濫開禪門。縱有一人得付囑者，至今未說。」

「能禪師已後，有傳授人否？答：有。又問：傳授者是誰？和上答：已後應自知。」

這是神會的一代付囑一人說。不但六代相傳，一代一人，六祖慧能以後，也是「一人得付囑」，這就是神會自己。所以法海等十弟子說，與神會及門下（門下以神會為第七祖）的見解相反，這怎麼會是神會或門下所造呢！

3.六祖不傳衣：弘忍傳慧能，是「傳頓法及衣」。在傳法以外，又傳一領祖衣為憑信，這是曹溪門下的一致傳說。到了慧能，衣卻沒有再傳下去。不傳衣的理由，《壇經》是這樣說的：

「衣不合傳。汝不信，吾與誦先代五祖傳衣付法頌。若據第一祖達摩頌意，即不合傳衣……頌曰：吾來大唐國，傳教救迷情，一花開五葉，結果自然成。」

據《壇經》說：從達摩傳到慧能，已經五代（達摩不計在內）——五葉了。從此禪法大興，果實纍纍，不再是一代一人的付囑，所以衣是不用傳了，這是達摩頌的懸記。這一解說，與傳法給法海等十弟子相合。所傳的不止一人，衣止一件，所以是不用傳了。然神會及神會門下，是一代一人制，慧能只付囑神會一人，那為什麼不再傳衣呢？宗密《圓覺經大疏鈔》卷三之下（續一四．二七七（卍新續九．五三二中））說：

「（能）大師知其（指神會）純熟，遂默授密語（付法）。緣達摩懸記，六代之後，命如懸絲，遂不將法衣出山。」

據宗密《師資承襲圖》，這一解說是出於《祖宗傳記》的。然據賈餗（八二五撰）〈楊州華林寺大悲禪師碑銘〉（《唐文粹》卷六四）說：

「及曹溪將老，神會曰：衣所以傳信也，信苟在法，衣何有焉！他日請秘之於師之塔廟，以息心競。傳衣由是遂絕。」

大悲禪師是神會弟子靈坦。據神會下所傳，所以不再將衣傳下去，是為了避免諍執。依賈餗碑，這還是神會的意思。神會門下所傳的不傳衣的理由，與慧能付囑神會說相結合，與《壇經》的傳說不合。

4.韋據為慧能立碑：《壇經》末了說到韋據的立碑：

「韶州刺史韋據立碑，至今供養。」

《壇經》末已說到法海傳同學道澄，道澄傳門人曹溪山悟真。到了慧能再傳弟子，至少也是慧能去世後三十年頃，還只說到立碑，沒有說別的。神會及神會門下的傳說，就大為不同了。如《神會語錄》（石井本）說：

「至開元七年，被人磨改，別造文報鐫。略述六代師資授受，及傳袈裟所由，其碑今在曹溪。」

《神會語錄》以韋據為「殿中丞」，不是刺史。《語錄》只說碑文被人磨改，將六代的傳授，傳袈裟等事除去。雖說「別造文報鐫」，而碑還是韋據的碑，還是立在曹溪。這是神會所傳的早期傳說，大概因為韋據碑文，沒有說到六代相傳及傳袈裟的話，所以說是被人磨改了。但到了神會晚年改定的《南宗定是非論》，說得更不同了，如（《神會集》二八九）說：

「盛續（依《圓覺經大疏鈔》，這是「傳授」二字）碑文，經磨兩遍。又使門徒武一平等，磨卻韶州大德碑銘，別造文報鐫向能禪師碑。（別）立秀禪師為第六代，××××及傳袈裟所由。」

這不但說磨改，而且是「經磨兩遍」。不但除去六代相承，還別立神秀為第六代。神會下別系的（七八一作）《曹溪別傳》，也說到磨碑，韋據的官職是「太常寺丞」。從韋據官職的傳說不同，磨碑說的不同，可論斷《壇經》不是神會或神會門下所造的。

二、有關神會的：1.神會的原籍：《壇經》說：

「神會，南陽人也。」

神會於開元八年（七二〇），奉敕配住南陽的龍興寺，被尊稱為「南陽和上」。其實，神會（門下一致的傳說）是襄州（今湖北襄陽縣）人。《壇經》的集成者，不知神會的原籍，因長住南陽而就說是南陽人。這最足以證明《壇經》不是神會及神會門下所造的了。

2.神會參見慧能的問答：《壇經》記當時的問答是：

「問：和尚坐禪，見亦不見？大師起把杖打神會三下，卻問神會：吾打汝痛不痛？神會答言：亦痛亦不痛。……大師言：神會！向前見不見是兩邊，痛不痛是生滅。汝自性且不見，敢來弄人！神會禮拜，禮拜，更不言。」

這一段問答，對神會來說，沒有暗示神會的偉大，也沒有蓄意的譏諷，只是禪師平實接人的一則範例。神會是聰明人，可是不去「自知自見」，卻向外作弄聰明，要問慧能禪心見還是不見。杖打三下，正要他向自己身心去自知自覺。所以慧能責備他：「汝自迷不見自心，卻來問慧能見否？……何不自修，問我見否？」神會這才向慧能禮謝，死心塌地的在曹溪修學。

神會門下的傳說，與《壇經》不同，如《曹溪別傳》說：

慧能開示：「我有法，無名無字……無頭無尾，無內無外……此是何物？」

神會答：「此佛性之本源。是諸佛之本性。」慧能打了神會幾下。到夜間，問神會：「吾打汝，佛性受否？」神會答：「佛性不受。……雖不受，豈同木石？雖痛，心性不受。」

慧能讚許他，就付了法。

神會門下主流的傳說，又不同，如《中華禪門師資承襲圖》，引《祖宗傳記》說：

「和尚問：知識！遠來大艱辛，將本來否？（神會）答：將來。問：若有本即合識主。答：神會以無住為本，見即是主。大師云：遮沙彌爭敢取次語！遂以杖亂打。神會杖下思惟，大善知識歷劫難逢，今既得遇，豈惜身命！」

《圓覺經大疏鈔》卷三之下，也說：「因答無住為本，見即是主（原誤作「性」），杖試諸難，夜喚審問，兩心既契，師資道合。」宗密所傳的問答，「無住為本，見即是主」，為神會所傳禪法的特色。這是將神會禪學的要義，作為初相見時的問答了。這種問答，都表示了神會的偉大，利根頓悟。《曹溪別傳》與《祖宗傳記》，都說神會受到六祖的讚許，成為曹溪門下的密受正法者。這裡面，慧能打神會幾下，是共同的，而神會門下的表示神會的利根頓悟，是《壇經》所沒有的。如《壇經》而是神會門下所作，那神會初見六祖的問答，是不會如《壇經》那樣的平實了！

三、有關禪法內容的：論到禪法的內容，論證是不大容易的，這裡從容易了解的說。如「無念」，《壇經》重於念是自性所起的作用；神會重於「不作意」的無念。《壇經》以「摩訶般若」為主，而神會一律改為「金剛般若」。這兩點，已如上面所說。現在就胡適自己所知道的，略加評論。《神會集》（八九）說：

「大概壇經中幾個重要部分，如明藏本的行由品，懺悔品，是神會用氣力撰著的，也許是有幾分的歷史的根據的。尤其是懺悔品，《神會語錄》裡沒有這樣有力動人的說法，也許真是慧能在時的記載。此外，如般若、疑問、定慧、坐禪諸品，都是七拼八湊的文字，大致是神會雜採他的語錄湊成的。付囑品的一部分大概也是神會原本所有，其餘大概是後人增加的了。」

為什麼知道《壇經》是神會（或門下）所造？主要是因為般若、坐禪等品，部分與《神會語錄》有近似的文句。那麼，懺悔品——見自性（三身）佛。自性懺悔，自性歸依等，就是「受無相戒」部分，不但《神會語錄》裡沒有這樣有力動人的說法，而是在現存有關神會的作品中，幾乎沒有這一類思想。神會在《壇語》中所說的戒，是一般的「齋戒」；懺悔偈與北宗相同。《語錄》中部分的文句相近，被作為從《語錄》中七拼八湊所成。而《語錄》中沒有這類思想，沒有這種有力的文字，那胡適憑什麼證據，不說這與神會無關，而說這是神會用氣力寫成的？到這裡，胡適的考據法——「有幾分證據說幾分話，有七分證據不能說八分話」的信條，顯然已拋到九霄雲外，滑進了愛這麼說就這麼說的境界。而且，既覺到「也許是有幾分歷史根據的

，也許真是慧能在時的記載」，為什麼還要說沒有根據的話，一定要說是神會用氣力撰著的呢！

胡適所列舉的證據，早已一一證明其誤解。而從《壇經》自身——有關慧能與神會的事跡，論證為與神會及神會門下的傳說不合。所以，問題可以總結的宣告：

一、《壇經》決非神會或神會門下所造。

二、神會門下補充了一部分——壇經傳宗。

六 何必大吹大罵

胡適為了中國哲學史，接觸到中國的禪宗史。在巴黎、倫敦，發見了有關神會的作品，比對燉煌本《壇經》而作出神會造《壇經》的結論。他的結論是不足取的，但在禪宗史的研究上，仍舊是有貢獻的。胡適說「一千多年中，幾乎沒有人知道神會在禪宗史上的地位，歷史上最不公平的事，莫有過於此事的了」（《神會集》七三——七四），這不能說不是實話，憑他的努力，神會北上努力於南宗的事蹟，被發掘出來，這不能不說是難得的！尤其是有關神會的作品，他一再搜求，校正發表，對禪學及禪宗史的研究，給以參考的方便。考據，原不是以絕對的姿態來表示自己，任何大學者，也可能會有錯誤的。在研究的立場，即使是錯誤的，能引出問題，或搜集資料，對後來的研究者，也還是有所幫助的。所以，我並不以胡適論斷的錯誤而輕視，覺得在禪宗史的某一環節上，胡適是有了良好的貢獻！

他的論斷錯誤，是不幸的。一個主觀的因素，引他踏上錯誤的歧途。他在海外發現有關神會的作品，如哥倫布發見新大陸一樣的使他狂喜。他在《荷澤大師神會遺集》的〈自序〉中說：

「幸而他的語錄，埋藏在敦煌石窟裡，經過九百年的隱晦，還保存二萬字之多，到今日海外歸來，重見天日。使我們得重見這位南宗的聖保羅的人格言論，使我們得詳知他當日力爭禪門法統的偉大勞績，使我們得推翻道原契嵩等人妄造的禪宗偽史，而重新寫定南宗初期的信史：這豈不是我們治中國佛教史的人最應該感覺快慰的嗎？」

他是怎樣的歡喜！他不是佛教徒（還是十足的非宗教者），但就是這點古籍重光的收穫，使他欣慰。使他佩服神會精神的偉大，不滿神會的功績被埋沒，而立意要為他表揚一下。對於神會，他是多少有點感情了。然而，他雖然找到了有關神會的作品，（民國十九年前）還沒有見到東山門下與雙峰的禪書，對南嶽、青原門下，也沒有認真的去認識一下。這樣孤立的、片面的研究，使他過高的估計了神會。神會在他的心目中，越來越大，再也沒有記得禪宗裡還有別人，使他落入神會造《壇經》的歧途（大有非神會就沒有人會寫的樣子）。他的「南宗的急先鋒，北宗的毀滅者，新禪學的建立者，壇經的作者——這是我們的神會」！這種革命時期的宣傳標語，與實際距離太遠。而「在中國佛教史上，沒有第二個人有這樣偉大的功勳，永久的影響」，更是吹得離了譜。我想，假定神會讀到他的文章，也會被吹得哭笑不得的！

我讀胡適有關禪宗史的文章，有一點難以理解，就是他筆下的刻薄，有時刻薄得出乎常情。例如說到天寶安祿山兵起，他說「當日備受恩寵的北宗和尚也逃散了」（《神會集》六八）。後來又在上眉批，加上一筆：「也許靠攏了。」這是用心刻薄的流露，與考據無關。他不是說和尚「捏造」，就說「作偽」。在古代，禪宗在傳說中，傳說是有流動性的。附會與作偽，都不能說沒有。然作偽與附會不同；附會與傳說的變化不同。沒有確實的證明，是不宜籠統的，任意的看作捏造與作偽的，我總覺得胡適的心是有問題的。最近，讀到他給浩徐先生的信（《胡適文存》第三集一二五——一二六），才恍然明白。他在信上說：

「浩徐先生：……我自己自信，雖然不能殺菌，卻頗能捉妖、打鬼。這回到巴黎、倫敦跑了一趟，搜得不少據款結案的證據，可以把達摩、慧能，以至西天二十八祖的原形都給打出來。據款結案，就是打鬼。打出原形，就是捉妖。這是整理國故的目的與功用，這是整理國故的好結果。」

整理國故（中國固有文化），研究禪宗史，原來只是為了捉妖、打鬼。對禪宗史來說，只是想到禪宗史裡捉蝨子，找縫罅，以發現捏造與作偽為目的。這是什麼治學態度！存著這樣的心理，考據也好，歷史學也好，都如戴

起凹凸鏡，非弄得滿眼都是凹凸歪曲不可。這也難怪胡適禪宗史的離奇，以及到處流露惡意了。古書中有老妖、老鬼會嚇人，我也相信是有的。但近代人的作品，不也一樣是妖鬼亂竄？不也會嚇人而使人盲從嗎？讓我順手列舉幾則出來：

胡適於四十一年九月，寫了一篇〈六祖壇經原作檀經考〉（《胡適手稿》第七集九一——一〇〇）。考據了一回，抄了幾段經文，認為《檀經》是「以清淨心為人演說名為法施」的意思。文中說：「那位不懂得檀經原意的和尚，妄改作土的壇。」到了四十八年二月二十，他又批著：「後來我看了神會壇語的兩個敦煌本，我也不堅持檀經的說法了。」話說得那麼輕鬆，橫豎那位不懂得檀經原意的和尚，罵已被罵定了。

四十九年一月六日夜，胡適寫了一篇〈能禪師與韶州廣果寺〉（《胡適手稿》第七集一〇三——一一一）。引唐宋之問「自衡陽至韶州謁能禪師」，及「韶州廣界（果）寺」詩。日本從唐國取去的〈大唐韶州廣果寺悟佛知見能禪師之碑文〉。《舊唐書．方伎傳》：「慧能住韶州廣果寺。」這些證據，只能證明慧能住過廣果寺，而胡適一心要打鬼、捉妖，竟否定佛教所傳的大梵寺、法興寺、寶林寺，都是偽造的。他說：

「這些和尚們，作偽書是用不著考據的。捏造地名、寺名、人名，豈不更方便，更省事嗎？」

胡適的「考據」多嚇人！我同意，古代的和尚，是不像胡適那樣考據的，他們是自身的經驗，聽人的傳說。慧能住在廣果寺，是沒有問題的。問題在當時的韶州，只有一個廣果寺嗎？慧能一生只住在廣果寺嗎？我敢斷定：胡適也是用不著考據的。別的我不知道，寶林寺是慧能住過的地方。寶林寺是古名，中宗初改為中興寺；神龍三年（七〇七），下敕要當地為慧能修造寺院，並賜額「法泉寺」。這是傳說極為紛亂的《曹溪別傳》的傳說。傳說雖然紛亂，而慧能住寶林寺也就是法泉寺，卻非常確實。現存〈唐大和上東征傳〉，是鑒真東渡日本的行程實錄。如《傳》（大正五一．九九一下）說：

「乘江七百餘里，至韶州禪居寺，留住三日。韶州官人又迎引入法泉寺，乃是則天為慧能禪師造寺也，禪師影像今現在。後移開元寺。……是歲天寶九載也。……後巡遊靈鷲寺、廣果寺，登壇受戒。至貞昌縣，過大庾嶺。」

天寶九年（七五〇）鑒真在韶州遊歷的寺院中，法泉寺是則天為慧能造的，與《別傳》所說相合。法泉寺以外，別有廣果寺，可見慧能的住處，是不止一處的（舊傳有十三處）。和尚的寺院多，書也不少。見到一小部分，就武斷的抹煞一切，就考據而論，已經是偏激、武斷，何況還大罵和尚不要考據，捏造、作偽。當時韶州有多少寺院，慧能住過幾處寺院，胡適又何嘗考證過！考據而心裡有鬼，與法官問案而胸有成見一樣，是難得公平正確的。

我以為，史的考據，是為了明瞭事實的真相。文獻既不一定充分，而誰也不能遍讀一切書。所以在考據論斷時，先要不預存成見（心裡沒有鬼），客觀的，平實的表示自己的意見。誰能保證自己不會錯呢！無論是對古人，對現代人，落筆不要過分的肆無忌憚，大吹大罵，說話要為自己留點餘地才得！

卷003

評〈精刻大藏緣起〉

讀歐陽漸老居士〈精刻大藏緣起〉，百感交并，為之悵然久之。聞其所為而喜，尋其所學而疑，於所刪所評則憂，於所削疑偽則痛，於所嚴部別則失笑，於考訂則嘿然。

聞其所為何故喜？曰「抗戰三年餘，忠魂數百萬」，有待於救拔。「藏貌雖存，藏真早喪」，有待於整理。歐陽老議精刻大藏以慰忠魂，扶至教，吾抗戰期中之佛教徒也，聞之何得不喜！孔子，東海聖人也，刪《詩》、《書》，修《春秋》，制《禮》，定《樂》而儒道昌。歐陽老生二千五百年之後，心孔子之心，事孔子之事，於經、律、論、撰，刪蕪偽，嚴部別，精考訂，佛道之昌可期，則亦佛門之孔子也！佛教有孔子，東海添一聖人，吾佛

弟子而又東海之人也，聞之又何得不喜！

尋其所學何故疑？曰：聖人不易學，三藏之整理實難。整理而當則孔子，不則秦政也。自是而非它，執一以概全，此是實餘皆妄語，戲論諍競是愚癡相，未足以言整理。空有莫辨，內外雜糅，「學綱未明，教網先纏」，以牽強割裂為精嚴，亦不足以言整理。歐陽老以學鳴，願一尋其所學。歐陽老傳：「龍樹、無著，兩聖一宗。」然龍樹學以無自性故緣起，若有自性如毫釐許者，則緣起不成。無著學則若一切法都無自性，則緣起不成；以由自相安立故，亦勝義有。二聖立說之所依，如何可一？龍樹言三世，不離過、未有現在；無著則現在是有，依之假立過未。言世俗，龍樹則心境都無自性，於假名則皆有。無著則依他心有，遍計境無。言勝義，龍樹談但空，則諸法無自性；不但空則現空無礙。無著理智見真非不但，因空所顯異但空。龍樹、無著之學綱，吾不敢言明；聖人之學，亦未敢言達。然於兩聖一宗之談，不能無所疑。「東海有聖人焉，此心同，此理同也。西海有聖人焉，此心同，此理同也。以西聖人之三藏十二部，解東聖人之四書五經。」「中國實無孔學」，此老出乃有真孔學，真孔學即真佛學，發東西聖人之秘，此老何多能乃爾！以中為無餘涅槃，以庸為從定發慧；東海聖人無此語，西海聖人亦無此語，此語出歐陽老胸臆！夫迴外入內為方便，濫佛於儒，則吾所未忍言也！「台、賢、藏、密，絕口不談。蓋《法華》、《華嚴》自有真諦，決不容一家之壟斷也。密不尊教，藏時背理，皆法界之陷害也。」歐陽老以不談為談，方便莫大！《論》、《孟》、《學》、《庸》，與西聖人同心同理；臺、賢、藏、密，皆法界之陷害。尊儒抑佛，唯歐陽老乃能出此！藉曰孔是真孔，佛是偽佛，真偽一唯歐陽之解說是依，幾乎不同持私秤入市，謂他人不與己同！實則儒佛自有其體系，決不容一人之壟斷也！

於所刪所評何故憂？曰：在昔小乘部執紛紜，釋尊懸記「如析金杖，分分皆金」。又謂：「雖有五部，皆不妨如來法界及大般涅槃。」龍樹則曰：「不得般若，愚者謂為乖錯。智者得般若波羅蜜故，入三種法門無所礙。」以知法貴當機，離惡、行善、淨心，皆可存也。法門不妨或異，於偏執者失之。龍樹以六解兩評釋般若，一則曰皆得，再則曰離戲論為實。辨菩薩斷障

，雖最後生斷障與得無生法忍究竟斷，非究竟談，然亦不無其義。得般若而毘曇無乖，偏執則迦旃延寧復釋子。釋尊與龍樹所談，抑何不與歐陽老合之甚也？彼謂：「研究諸部，得佛法全體之統緒曰：般若、瑜伽之教，龍樹、無著之學，羅什、玄奘之文。曰：宗趣唯一無餘涅槃；法門無邊，三智三漸次。臺、賢、藏、密，絕口不談。」然則所謂「學綱未明，教網先纏，急刪第一」者，臺、賢、藏、密絕口不談者也。刪之而不已，「存目但評判」。嗟乎！藉整理之名，行壟斷之實。將見一任胸臆，妄肆評黜。此老之設想何其巧！用心亦何其毒！亦知佛法全體之統緒，自有真諦，決不容一家之壟斷也！歐陽老老矣，勿以刻藏因緣，造匱正法業！華報現在，果報未來，吾以是為此老憂。

於所削疑偽何故痛？曰：「此方謬種，源於菩提流支。」聞此謬說也，如三百矛刺心。留支學謬，〈精刻大藏緣起〉未明其故，今亦難為評解。然聖學異義，決不容偏執者陷害法界。何者？展轉傳流，誦本之非一，一也。如世親造《三十論》，不聞再出。安慧、護法所依之本頌多不同，立說亦異，歐陽老何以判其真偽？又經論立說不必同，二也。聞《楞伽》與無著唯識學異，歐陽老欲創唯智學，呂澂則以無著為善說，判《楞伽經》體用未明。吾不知宗《楞伽經》者，亦得判無著謬傳賴耶唯妄，偏執體用差別否？又思想演變，前後容有異說，三也。《十地經論》係世親入大之作，殊難強以必合後期之學。一真七妄之談，猶滯七心論，與《勝鬘經》大同，唯識初創義應爾。呂澂引留支譯《唯識論》之不相應心，以證法性心，亦謂是非未可言也。又傳者譯者之見解不同，四也。以取解不同，傳譯之學說乃有演變。但可於演變中諒其用意，察其體系，取適於己機者而說之、行之。直謂謬妄，何其大膽！愚者不知佛法理論之體系非一，前後多所演變，偏執己見，用局大方。求自宗見之固也，而疑偽經論興。此不但流支系學者為然，即如奘、基糅十師之學，衡以奘見，成《成唯識論》，亦何莫不然，此所以呂澂欲別為唐人學以治之。整理者，於文獻可徵，確出國人之手筆者（印人亦有偽托），猶不妨視為某時某系之思想以察其演變，奈何以所見未合，上斥菩提流支為謬種歟？

於所嚴部別何故失笑？曰：大經、小經，大律、小律，大論、小論，次以秘密，蓋常途（大乘顯教學者）之言爾。平平無奇，何精嚴之可誇？可笑者一。責它以「既非結集源流，亦無聖量根據」。其自立也，「遵瑜伽師地五分」。以《阿含》當「攝事分」，以大論、小論當「攝釋分」，於「攝事」「攝釋」間次以大律、小律，此亦唯歐陽老乃覺其有聖量根據！可笑者二。大乘諸經，未聞結集源流。經論及傳記中，亦不見有精嚴部別者，此所以隨義分別，人各不同。《華嚴》取最初說，意不定在圓。《般若》經稱佛母，論謂十二部經根本。列般若於首，非如歐陽老所見之談空。道聽塗說，三可笑也。以《寶積》為「本事」，以《楞伽》、《般若》、《華嚴》、《涅槃》當「抉擇」。抉擇者抉擇於本事，《般若》、《華嚴》亦曾抉擇《寶積》否？四可笑也。約境行果以判大經，則《涅槃》列方等、般若、涅槃矣，較之臆說為何如？可笑者五。以精嚴自居，責它無聖量，以半斤輕八兩，此其所以為可笑也。

於所考訂何故嘿然？曰：所考所訂，是否類孔子之「雅頌得所，樂然後成」。今既未見，置不論。

卷004

空有之間

王恩洋居士〈讀印度佛教書感〉，於吾《印度之佛教》，頗能寄以同情。惟於空有之間，意見不無出入，因抒所見以資商榷焉！

三期佛教之判，吾以經為經，以論為緯，綜合南北印佛教以觀其演變，此與學偏西北，以論典之流行為主者，自當所見異趣。真常唯心論為真常心與真常空之合流，不滿性空而極言「如來實不空」。此不空之如來，一切眾生所本具，乃與「自性清淨心」合。果德本具於因心，即真常唯心論之論本所在。肇始於性空大乘盛極且衰之時，其初所傳不盛，創弘者有被殺之說。時龍樹綜貫南北佛教，雙彈著有滯空。成中觀諸論，為性空大乘之大成者（非創始者）。真常唯心論者因乘性空之且衰，依託龍樹而為廣大之發展，笈

多王朝之初，已雄視南中矣。無著師資再起而為南北佛教之綜合；真常唯心之傾向轉深，其所取於北方者，亦多不與龍樹合。龍樹、無著間，若必求其有所同者，則同為南北印佛教綜合者，同有淨化真常唯心論之跡也。然真常唯心論不因此而衰，以真常攝性空，以唯心攝唯識，融冶世俗而大成於密教。故吾從印度佛教之趨勢以觀其變，不能不以真常唯心論為後期佛教之正統。既「入篡正統」，即不能以唯識統之；亦不能以其有違法印，而改變此一段史實也！或有欲攝真常唯心於旁流者，然就義理言，斥之可也，是之可也，攝之於旁流可也。自歷史言，則後期佛教確為此一思潮所支配，何得不以此為正統？謹列一表，願與唯識學者共詳之。

【圖：Y20p0108_01.svg】佛教、阿毘曇論、性空大乘經、中觀、真常大乘經、瑜伽、中觀復興、密教

佛法之宗本，「我說緣起」而已。「無我無作無受者，善惡業報亦不失」，頗能扼緣起之要。然無我云云，不僅以建立因果，亦即以顯緣起之寂滅。故緣起為宗而有二途：一依因果必然之緣起律，現為因果歷然之事相，則緣起法與緣生法也。一觀緣起有，不取法相而悟入本性之寂滅，則有為法與無為法也。此二者，釋尊並即緣起而開示之。「此有故彼有，此生故彼生」，成流轉生死事。「此無故彼無，此滅故彼滅」，成還滅涅槃事。此乃釋尊之常談，而不能深求者，每於生死涅槃及有為無為間起差別見，不知此特「世俗數」耳。若深觀者，如《化迦旃延經》云：「如實正觀世間集者，則不生世間無見。如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊說於中道，所謂此有故彼有……。」然觀集，何以不起有見而離無見？觀滅，何以不起無見而離有見？說此有故彼有，此無故彼無，又何以能離有無二邊而成中道？此參照迦旃延所說「真實（勝義）禪」，其義乃見。彼曰：「都不見真實，但以假名因緣和合有種種名，觀斯空寂，不見有法（有見）及以非法（無見）。」則知正見緣起因果之可有可無，而生而滅，悟解都無真實，惟有假名，即假名而悟無實，乃能離有無見而觀乎空寂。性空唯名之旨，顯見於此。又《第一義空經》亦云：「眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼不實而生，生已盡滅，……除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有……。」眼

之不實而生，非即「都無真實，但以假名因緣有」之說乎！緣起假名為世俗，緣起空寂為真實。「諸佛依二諦，為眾生說法」，此也。釋尊說法，善巧無倫！即世間現有者以說緣起，依此故彼起，成流轉律；離此故彼不起，成還滅律。即此世俗之假名，依此不離此故本性空，直示勝義之空寂。世俗假名有，勝義畢竟空，釋尊中道之見也。大乘性空經論，萬語千言，莫能外此！外此，則非世俗有假實，即勝義有空不空，似難以言二諦無礙。然龍樹《智論》，何以言「如如法性第一義故有」？此則為「新學菩薩作差別說」，所謂「為新學者說生滅如化，不生不滅者不如化」也。然此是俗妄真實之談，與唯識法相學異。以「人等世俗故有」，是因緣有，非我法執。此則《智論》具在，可以覆按。龍樹學別有體系，勿截取片言隻句，比附所宗以疑究竟之說！

即性空而觀於假名之事相，則自歷然而悟必然之緣起，得法住智。即假名而觀乎性空之寂滅，則證入離言本寂而得涅槃智。要「先得法住智，後得涅槃智」。「不依世俗諦，不得第一義」。獲二諦無礙之正見，善識緣起之因果必然，而後乃證入空寂之本然：此佛法行解之坦途，不容稍事亂轍者也。約佛法以解脫為本而言，則正見緣起，所以離戲論而證空寂，固不以善辨因果為已足。故解不至空，則學不知宗；行不至空，則不足以言解脫。此所以《雜含》歎「緣起甚深」，而緣起之寂滅為「倍復甚深」。《大品》說「深奧者，空無相無作是其義」。龍樹說「大分深義，所謂空也」。然證真有道，必先得二諦中道之正見，深解幻有乃性空之假名，空寂乃假名之性空。善辨中邊，不以觀因果而滯有，以空為不了；亦不觀空寂而落空，視因果如兔角。而後乃能一切法趣有，一切法趣空，善備資糧，直趨解脫。

時雨滋而枯草腐，春風起而黃葉落，吾佛即緣起而開唯名性空之二諦，學無方便者，又執有而滯空矣！然執有滯空，實不足以言中道。彼不見中道而情滯於有者，「依實立假」為論本，辨析法相為所重。及其至也，紛然名相，以繁瑣為艱深，以支離為嚴密，兀兀窮年，轉進轉困，鮮有鞭辟入裡之效。行持則世情濃者重施戒，厭心深者偏戒定。而又持戒常失於拘謹，難與言通方；馳心禪定，則每惑乎神奇。此則滯有之失也！然有病淺而空病實深

，故曰：「寧起有見如須彌山，不起空見如芥子許。」學空多病，且其病特深，而又終不可不學。則以解不至空，學不知宗；行不至空，不足以言解脫也。吾謂佛法明空，類「不入虎穴，不得虎子」。然虎穴險地，入虎穴危事也。龍樹云：「不能正觀空，鈍根則自害。如不善呪術，不善捉毒蛇。」以是學佛者，意向不端，戒行無基，知見不正，情滯空際而急求證入者，鮮不於此淪墜永苦。轉不如常人之執有，猶得家國之實益，人天之樂果。

本性空寂，唯絕無戲論者所入；唯此一道而歧途頗多。外道有絕言見。小乘、大乘行者之遊心空際者，類有相似悟境，其邪正得失，有賴勘印。且於禪思中，宿習熏發，或現緣所引，身心之幻境憧憧，覺苦覺樂，見神見鬼，佛來魔來，則又常依個人之思想性格，社會之習俗環境而異其所見。有助道者，有障道者，有應有之禪境，有乖常之亂現——此中實別有天地。其意向不端，戒行無基者，姑不論。其知見不契於中道者，離生死向涅槃，沈空滯寂，病不可勝言。即生死為涅槃，則又極於欲樂為道。即知見正確者，經謂得無生忍菩薩，有欲入涅槃之心。龍樹謂悲願不足而空智生，必墮聲聞。應知安心禪觀而遊心空際者，大非易事！有正志、正見、正行，若離善友攝持，或急於求證，或不善調伏身心，猶將於此成病，而況無正志、正見、正行哉！此中事多，非散心分別者所知。性空者詳於勝義內證，不先於性空之唯名得法住智，急求證入，好高騖遠，醍醐必成毒藥，此所以末流多入於真常秘密也。唯識者詳世俗安立，乃得與真常秘密者稍疏，唯識者不應於此自矜。隔岸觀火者，固未必勝於焦頭爛額者也。雖然，此特一往之談耳。印度佛教之末流，性空者多濫於真常，唯識者實墮於唯心。詳虛妄唯識者，出自瑜伽，本重於止觀內證；迨從禪出教，乃漸成名相之學。其初也，淨化真常而不能盡，吾稱之為外無常而內真常。至護法師資，真常之色彩稍淺，而色即是識之唯識，亦轉而為色不離識。其流入真常之顯而易見者，隨理行派依心光明性說一乘，因傳《寶性論》為彌勒造，世親釋。中國則留支、真諦；而唯識學者以真常大我之《涅槃經》為歸宿，豈無其人！蓋真常者唯心也，「佛說如來藏，以為阿賴耶」。胎藏曼陀羅，中臺作八葉蓮華形；金剛曼陀羅，依月輪出一切。唯心乎？性空乎？真常論者急於行證，唯識者詳於知解

；真常秘密者盛於東南，虛妄唯識者則淵源西北。性空再興而唯識衰；紛繁名相，不足以應禪證之機：唯識者乃與真常秘密者關係稍疏，唯識者似不應以此為特勝。臨陣而克敵致果為可榮，觀望不進而免於圍殲，幸也，非榮也。性空末流之多入真常，在詳勝義與真常者之重行證為近。現證不易，而求證者則滿坑滿谷。夫意向、戒行、知見純正者，猶有危失之可能，而況其下者乎！「不入虎穴，不得虎子」，而虎穴險地，入虎穴危事。性空行者，應自勉而自警之！要「先得法住智，後得涅槃智」。入大乘者，應於「菩提願，悲濟事，性空見——三事不偏中求」。

吾於《印度之佛教》，於真常唯心論，間致微詞，則以印度真常唯心者之末流，其病特甚耳！然真常唯心論者，雖不中於性空唯名之正見，然意向端而戒行潔者，亦非無其人。印度之真常唯心論者，其初也詳真常大我，戒行精嚴，頗有可觀；護持正法，死而後已，所謂「扶律談常」者是。殆唯心之說日張，內向特甚，乃超脫名相，直標實義，然強毅淡泊之風，亦大有可取。中國達摩之禪，即其流亞。及其翕然成風，意向不端，戒行不淨者，多求有所成就，病態乃漸著。脫略名跡者，何妨聲色莊嚴！精苦卓絕者，與禪樂大可並行。承真常論者融化梵我之傾向而擴充之，真常唯心論乃有不可告人之秘密。總之，末流之病，不僅在意向不純，戒行不淨，急求自證而濡染於神祕之環境，其病本也。

卷005

敬答〈議印度之佛教〉——敬答虛大師——

讀來函及前〈議印度之佛教〉，深覺意見之出入，或可探討而歸於一。大師不吝慈悲，既再示以供研究。學人不敢自外，謹再陳管見，上求郢斲。

一、論事推理之辨：一切佛教乃同依本教流變而來。本教即釋尊之遺言景行，弟子（聞佛聲而奉行者，即聲聞）見聞而受持者。大乘道孕於其中，然就歷史而論，則初期以聲聞行果為所崇，故名之為「聲聞為本之解脫同歸」。此後之佛教，莫非據此本教，內為理論之開發，外為方便之適應，而次第

發達成之。理論開發與方便適應，有正常者，有強調而失佛意，附會顛倒而無當者，故有抉擇洗鍊可言。佛教既為次第之發展，錯綜離合，為「非斷非常，非一非異之緣起，孰得而分劃之」，然就「事理之特徵」，姑劃為無常實有之聲聞行，性空幻有之菩薩行，真常妙有之如來行三期。而聲聞之傾向菩薩，菩薩之傾向如來期，則常為出入兩可之間者（外同前而內近後）。學人之論印度佛教史，略如是。研究大師之來表，則以為菩薩心境（後得之他涉智），有此「變緣空真如相」，「性具如來淨德」，「藏識種現情器」三者，故三者為一貫之大乘，不容分割為先空後常。此則立足於真常唯心論，即以次第發展成果之《楞伽》、《起信》等而說；若立足於性空論及唯識論，則決不如此。以真常唯心論之菩薩心境而推論其不可分，固不足為歷史之說明也。性空與真常之前後分劃，有多種大乘經之根據，而此類經又無一非真常論者。則學人特援引古人之前例而分劃之，實不敢糅成支離破碎也。又云「印度大乘單以性空為一期，令（密教前）傳中國大乘（分割）不全，不無過失」，此似以為中國有大乘三宗為一貫者，故印度之大乘不應分割。此亦跡近推理，有強印度佛教以從中國之嫌。否則，印度之判三時教者，其類實多。以學人所見，空常之分劃，不應有問題；二者之為平等、為勝劣，則不妨別論之也。

二、先空後常之辨：大師提示之意見，可自歷史而研究之者，則「驗之向傳印華佛史無不符合」，及「大乘起於崇佛行果，先從眾生心示佛淨德」（讚仰佛果而揭出眾生之真常淨因）之二義。大師合空常為一期，而又先真常而後性空，此與印度之多種三時教說，顯然不合。其傳於中國者，則曾檢之譯史。論則西晉竺法護創譯龍樹論；晉末之羅什，大譯龍樹、提婆論，十得其八九，此性空論也。真常論則北涼曇無讖、劉宋求那跋陀羅，創譯彌勒論；北涼末，道泰譯堅慧論；越七十年，魏菩提流支譯無著、世親論；而《起信論》則傳出於陳真諦之譯：此則性空論早於真常矣。經則大乘初傳，印度已漸入真常期，故分別稍難。然就其盛譯者而言：羅什以前，如《般若》、《維摩》、《思益》、《首楞嚴三昧》、《華嚴》、《法華》，此亦性空也（覺賢所譯大部有真常義）。於空而解為真常，則事亦後起。長安三家義，

無真常之談；有「心無」說，無「唯心」論。無惑乎《涅槃》初翻，僧嵩斥之。《法華》至梁光宅，猶以因中亦了亦不了（不明正因），果中全不了（佛非常住）為言。

自東晉末之覺賢，譯《如來藏經》；曇無讖譯《大般涅槃》、《金光明》；求那跋陀羅譯《楞伽》、《深密》、《勝鬘》、《法鼓》，真常論之大義始著。若《密嚴》、《楞嚴》、《圓覺》，則更出其後：此則真常又後於性空矣。大師謂「驗之向傳印華佛史無不符合」，何彼此所見之異也。《大般涅槃經》乃明顯之真常經，已言及《般若》、《華嚴》、《法華》。佛元六世紀編集之《大毘婆沙論》，亦為該經所采錄：大師以之為先於性空，得無可議乎！馬鳴之被譽，道安、慧遠之世已然，初非以《起信論》得名。中國佛教界之有真常唯心論，亦不自《起信》始。《起信論》之非真諦譯，非馬鳴作，隋世即有此說。如以此有待考訂之作品，用為真常先於性空之證，則不如捨此而別求論證之為當也。至於大乘佛教之起於崇佛行果，事無可疑，然不必為真常論也。馬鳴讚佛諸作，崇敬之極，無真常論意。大乘經之明佛果菩薩行者，性空者視為菩薩萬行之修集；佛陀雖身相無邊，威力無邊，壽量無邊，亦不見其為真常。

必以佛智為本具者，由萬行修顯為真常耳。指出眾生之淨因，學派本有二義：一為大眾部、分別說系之心性本淨；二為經量本計之聖法現在。然二者為三乘聖法之共因，非不共法身之因。真常唯心論之性德淨因，源於真常心及真常空之合流。真常心（我）思想之開發，由於成立三世之連繫，縛脫之連繫，不自讚仰佛陀行果來。真常空則一切法空，或者解以為真常不空。此法空，性空經亦有名之為佛性法身者。然此謂「見法即見佛」，及以性空而修行則能成佛，非謂凡夫心之空性，圓具佛之性德淨能也。即以《法華經》言：「諸佛兩足尊，知法常無性。佛種從緣起，是故說一乘。」蓋以性空而成立緣起之佛種者，如繫珠譬，即以喻聞大乘法發菩提心而為因者（臺家解為本具之理性，與「繫」義全乖）。迨真常心與真常空合流，乃以為心之空性（空有清淨義），義通兩者；又以法身為實體，乃視為有具體而微之相好，漸立大乘不共法身因。佛之性德本具，一切眾生皆爾，乃發為頓證、秘

密、唯心之大流。

此則後於性空，隨婆羅門教復興（成印度教）之機運，外應潮流而日盛，不應早於性空者也。

三、空常取捨之辨：拙稿於大乘中見龍樹有特勝者，非愛空也。言其行，則龍樹擬別創僧團而事未果，其志可師。言其學，三乘共證法性空，與本教之解脫同歸合。惟初重聲聞行果，此重菩薩為異耳。無自性之緣起，十九為阿含之舊。於學派則取捨三門，批判而貫攝之，非偏執亦非漫為綜貫也。言菩薩行，則三乘同入無餘，而菩薩為眾生發菩提心，此「忘己為人」之精神也。不雜功利思想，為人忘我之最高道德，於菩薩之心行見之。以三僧祇行因為有限有量，此「任重致遠」之精神也。常人於佛德則重其高大，於實行則樂其易而速，「好大急功」，宜後期佛教之言誕而行僻。斥求易行道者為志性怯劣，「盡其在我」之精神也，蓋唯自力而後有護助之者。菩薩乘為雄健之佛教，為導者，以救世為己任者，求於本生談之菩薩精神無不合。以此格量諸家，無著系缺初義，《起信論》唯一漸成義，禪宗唯一自力義：淨之與密，則無一可取，權攝愚下而已。大師以「掩抑許多大經論」為言，此出大師誤會，愚見初不如是。佛後之佛教，乃次第發展而形成者。其方便之適應，理論之闡述，或不適於今者，或偏激者，或適應低級趣味者，則雖初期者猶當置之，況龍樹論乎！乃至後之密宗乎！反之，其正常深確者，適應於今者，則密宗而有此，猶當取而不捨，而況真常系之經論乎！其取捨之標準，不以傳於中國者為是，不以盛行中國之真常論為是，而著眼於釋尊之特見景行，此其所以異乎！

卷006

大乘三系的商榷

一 論前泛說

閩院學長默如法師，對我所說的大乘三系，作一番善意的發問。我只是初心初學，所說的那裡會處處恰當。默師發心來研求商榷，這對於建立大乘三系的意趣，會因此而更明顯，更正確。論佛法，論友誼，都應該鄭重地道謝。

虛大師立大乘三宗，我又別稱為三系（三論）。內容大體是相同的（不過大師著重中國宗派，我著重印度經論），為什麼要另外建立？關於這，我認為有三點是先要注意的。一、大乘三系，都是無限的深廣。著重某一角度而說，立名即會有不同。論說「名義互為客」，一義可能有多名，何況義海汪洋的大乘三學？二、大乘是無限的深廣，用三五字來表示他，每每不免有例外。如勝利前夕，我發表〈法相是否必宗唯識〉。從全體佛教去看，有的從法相而歸宗唯識，也有不歸宗唯識的。虛大師評語，也沒有否認此一事實。這雖有例外，但大師著重於大乘，所以「法相唯識」的名義，依然有他的價值。三、大乘三系，都是從大處著眼，從某一角度的特義而立名。所以首先要研尋安立三名的意趣，而不可拘於名字的推敲。但求闡義有獨到處，立名不太濫，就有參考的價值。名言本是世間法，雖說「約定俗成」，其實是從來就不能免於歧義的。

二 成立三系的根本意趣

大乘三系，即性空唯名論，虛妄唯識論，真常唯心論，創說於民國三十年。我說此三論的意趣，默師（發隱部分）是有所見的，但還不親切，不詳盡。我的意趣是：凡是圓滿的大乘宗派，必有圓滿的安立。一、由於惑業而生死流轉，到底依於什麼而有流轉的可能。二、由於修證而得大菩提，到底依於什麼而有修證的可能。這二者，有著相關性，不能病在這裡，藥在那邊（念佛、持律、習禪，都是大乘所共的行門。著重某一行持，在印度是不成宗派的）。著重這一意義去研求時，發見大乘經論宗派的不同說明，有著所宗所依的核心不同。如把握這一基本法則，核心的根本事實，那對於大乘三宗的理解，便能以簡馭繁，綱舉目張。我於大乘三系的分別，重心在此。

三 怎樣來分別三系

現在，先申明大乘三系的意趣，也就答覆了默法師「分別三系以發問者」一段。

一、性空唯名論：依《般若》等經，龍樹、提婆、清辨、月稱等論而安立。依這一系說，一切法無自性空，為最根本而最心要的。離卻性空，生滅無常，不外是斷見。真常，更是神我的別名。惟有從性空中，貫徹常與無常，才能契三法印即一法印，安立佛法，開顯佛法的深奧。

性空，「非作用空無之義」。依中觀者說，現證法空性，雖都無所取（與唯識者根本智證大同），而實不破壞一切。所以「畢竟空中不礙生死」，「不壞假名而說實相」。這點，不曾為問者所注意，所以說「性空則一法不立矣」；「性空，而又何所謂唯名耶」。不知道，性空不但不破壞一切法，反而一切法由性空而能成立。龍樹說「以有空義故，一切法得成。若無空義者，一切則不成」；「若誰有此空，彼有一切義。若誰無空性，彼一切非有」。性空不是什麼都沒有，反而能善巧安立一切，此為中觀學者唯一的特義。

因為無自性，所以從緣而起；如有自性，即不成緣起，這是中觀者所常說的。緣起是沒有自性（空）的緣起，也就是假名的緣起。因眾生無始以來，無明所蔽，不達緣起的假名即空，執著自性有，自相有，便是生死根本。所以說：「諸法無所有，如是有，如是無所有，是事不知，名為無明。」如依緣起假名而達無自性空，即得解脫。所以說：「離三解脫門，無道無果。」提婆稱此為：「無二寂靜門。」

生死流轉的惑業苦事，生死還滅的涅槃如來事，如執有自性，即是什麼也不能成立的，如《中論》等廣破。反之，「以有空義故，一切法得成」：三寶、四諦，世出世法，一切都能善巧安立，決非破壞因果染淨（不空論者，是誤以為是破壞的）。由於性空而有修有證，如說：「以一切諸法不可得故，乘是摩訶衍，出三界，住薩婆若。」

性空是不礙緣起的，緣起的即但是假名，這又是中觀的特義。唯識者析別為假名有的（遍計所執性），自相有的（依他起性）二類。中觀者的世俗安立，雖有正倒二類，但都是假名有（即是無自性的）。如說：「云何不壞

假名而說諸法相？……如佛所說，諸法但假名。」所以，「以世間名字故有知有得（證），世間名字故有須陀洹乃至阿羅漢、辟支佛、諸佛，第一實義中無知無得，無須陀洹乃至無佛。……六道別異，亦世間名字故有，非以第一實義。……第一實義中，無業無報，無生無滅，無淨無垢」。世間名字故有，是說：染淨因果，凡聖迷悟，這一切，惟有世俗名言識（通後得智）所得的假名；如以正理觀察而求自性有，自相有法（勝義有），即都不可得。如以為非假名有，經過智慧的抉擇，完全不能成立。經說「唯名，唯表，唯假施設」。假名，梵語本為假施設義。不由自性自相而有，依於因緣觀待，現為如幻如化的假有。假名有，並非說實有此名，是說「如是一切，但以名字故說。是法及名字，亦不生不滅，非內非外非中間住」。問者疑為「唯名之執實說」，出於誤會。此絕無自性的但有假名，在世諦中法相條然，所以「名假施設（名句），受假施設（如人如柱），法假施設（如十八界），如是應當學」。

其他學派，除假名有外，別有自相有或自性有的，才依以成立一切。唯有中觀者，在法法性空的基點，宣說一切但有假名，所以以「唯名」來表示他。至於即空即假的空有無礙，都是依此而成立，而通達。

二、虛妄唯識論：唯識，大家都同意，不消多說。這是彌勒、無著、世親以來的大流。何以立名為虛妄？這並非抹煞法相唯識，而是從另一角度來說。也不是遵從安慧及《中邊論》意，而是唯識學的通義。

唯識學，於三性中，著重依他起性，說依他起是實有唯事。依他是自相有，不是假名有；假名有是無自性的，空的——遍計所執性，這不是因果法，不能安立世出世間因果。依他起性是有為生滅（無常）的，不是無為真常法；圓成實是空性，是不生滅的無為性，平等性，不能依此而立染淨因果。所以，惟有有為生滅的依他起性，才有成立染淨因果可能。這是不可不有的，沒有就一切都不成立。如說「彼於虛假所依處所實有唯事（依他），撥為非有。……彼於真實及以虛假，二種俱謗」；「若無依他起，圓成實亦無；一切種若無，恒時無染淨」。

依他起性是染淨依，在宗歸唯識時，依他起即虛妄分別的心心所法。依此說三性，即「虛妄分別有，於此二都無；此中唯有空，於彼亦有此」；也即是「境故，分別故，及二空故說」。依他起有，等於說內識是有；遍計性空，等於說外境是無。唯識無境與三性有空，是這樣的一致。

心心所法中，阿賴耶識是根本依，所知依，這是種現熏生，心境緣起，隨染轉淨的樞紐。而阿賴耶識是有漏有為生滅的妄識（不一定是妄執）；玄奘所傳的護法唯識，也確切如此。有有漏的雜染（虛妄），才能說到無漏的清淨。引生無漏清淨現行的種子，不論是本有、新熏，雖不是賴耶自性所攝，也還是依附阿賴耶識而轉。著重虛妄的依他起性——識而成立一切，豈非是唯識宗的通義！

我不是不知道，識通於不虛妄，依他通於清淨，但總是依虛妄分別識為本，安立染淨因果，依此而明唯識。如「無始時來界」頌，本可作如來藏釋，但奘譯的《攝大乘論釋》，《成唯識論》，還著重於虛妄雜染的識種。

三、真常唯心論：這是依宣說如來藏、如來界、常住真心、大般涅槃等一分大乘經而立；攝得《起信論》。這是把握真常為法本的，與性空唯名論不同：「空者，即是遍計所執性」（與唯識學同），這是不可依據而成立染淨因果的。又與虛妄唯識論不同：生滅無常，不能成立染淨因果。因為，「譬如破瓶不作瓶事，亦如焦種不作芽事。如是，大慧！若陰界入性已滅、今滅、當滅，自心妄想見，無因故」。明白的說：如真的剎那滅了，染淨縛脫就都不能成立。所以，「七識，不流轉，不受苦樂，非涅槃因」。為什麼不是？只因為「其餘諸識，有生有滅，意意識等，念念有七」。有生有滅，七識所以不成流轉涅槃的因依，難道阿賴耶識有生有滅，就可以成立嗎？當然不會的。這非真常不可，惟有「離無常過」的如來藏，真常清淨，才有可能。所以說：「如來藏是依，是持，是住持，是建立……依如來藏故有生死，依如來藏故證涅槃。」如來藏是真常本淨的，但無始以來，為「若離若脫若異一切煩惱藏」所覆（或說「陰界入所覆」，「貪瞋癡所污」等）。這是說，有與如來藏不相合的有為雜染熏習，無始來依如來藏而現有雜染生死。所以如來藏「離有為相」，而「譬如伎兒，變現諸趣」。《楞伽經》總是說「如

來藏藏識」，不但說藏識，與唯識學不同，應從此去理解。此真常的如來藏，有「過於恒沙不離不脫不異不思議佛法」。《楞伽經》也說：「有漏習氣剎那，無漏習氣非剎那。」如來藏性具無漏非剎那的功德，為無漏功德因，所以是涅槃依。成佛，也只是如來藏出纏，無漏淨能的圓滿顯發而已。

真常論，也可能不唯心。但真常大乘一致的傾向，是「自性清淨心」，「常住真心」，「如來藏心」，「如來藏藏識」等。本淨真性，總持於心性；以此真常心為依而有生死、涅槃事，為流轉、還滅的主體，所以稱之為真常唯心論。

問者說：「此心指聖者言，指凡夫言，抑指聖凡二者言。」我的解答是：這是在凡不減，在聖不增，無分於聖凡的真常心體。也許唯識學者不以為然，而真常唯心論者，卻確以為如此。真常唯心論如此說，唯識與性空者不如此說，這當然可「以之而判教系」。

所說《起信論》的意義，默師多有新意。這無關於三系的名義，所以我不加論列。

四 通釋諸問

安立三系的意趣與名義，上面已大略說到，一切疑問都可以銷釋了。為了詳盡一些，再解答如下：

默師總括三系以發問一段，有三問。一、佛法不應該說「唯什麼」，這確是我說過的。佛法的究竟了義，決不是「唯什麼」的。然而佛法的方便說，卻也唯這唯那。經中有此說，學者有此說，我依此而判教系，也就不能不說唯這唯那了。哲學者的「唯」，儘管說得玄妙，心，物，生等，都不外乎具體事物的昇華，作為萬化的本源。然而佛法說：一切皆是因緣所生法，或者說一切唯是假施設，這就不同於哲學。凡有，一定是因緣生，一定是假名有，而此假名的緣起法，決非唯心、唯物的萬化根源可比。

二、三系的安立，與唯識法相可否分宗無關。

三、名義與關係，上面已經說到。

比對三宗以發問一段：我的三系說，與大師的三宗，約義不同，所以不必比較。不過，當然虛大師說的很好！

一、性空唯名論，並非「法遣而名存」。問者認為「不攝不共般若」，什麼是不共般若？龍樹的不共般若，天臺等說，即是別、圓二教。換句話說，是詮表但中與圓中的，這屬於後二系。我覺得，法性空慧，也是不攝不共般若的，默法師以為如何？

二、我不宗古師，也不說沒有淨分依他。

三、在此心是凡是聖上說，已如前說。其實，如這麼說，也許早就不是第三系了。

默師巧申問難，巧為會通。我想，對於默師，原是不需要解說的。默師說：「然不知者，如以上文難詞而詰之，則仍須遣釋矣。」默師為不知者著想，我也就不免為不知者解說一番。明眼人前，實在不值得一讀。

卷007

讀〈大乘三系概觀〉以後

默如法師對我有關大乘三宗的解說，引起了研究的熱忱，寫成〈大乘三系概觀〉。據說：「意在補助他的說明，思想也多分近於印師的。」而且歡迎我「作個率直的批評，不要客氣」。如此為法的友誼，真摯謙和，我怎能不率直的表示意見。即使我所說的，不是默師所能同意的，也非寫出來不可，作友誼的商討。

一 三宗立名

首先想提出來商討的：一、三宗的分別，是一回事；三宗的了與不了，又是一回事。我是以性空唯名論為究竟了義的，但對於三宗的判別，重在把三宗的特殊思想系——要怎樣才能建立生死與涅槃，掘發出來；從大乘三宗的特點上，建立三宗的名稱。每一宗的特點，應該是每一宗所能承認的，並非專依性空者的見解來融通，或是抉擇。我只是忠實而客觀的，敘述大乘三

宗的不同。然而默師是以唯識學者的觀點來解說融會，不但融會，而且一再說到：真常唯心論不及性空與唯識，性空不及唯識。所以，我是以三宗的本義來說三宗的差別，默師是以唯識宗義來說三宗。有此一段距離，難免意見上有些不同。我相信，默師如離去唯識宗的立場，意見是會更相近的。

二、我並沒有說「法體」。我是說：有的以為一切法非空無自性，不能成立；有的說非虛妄生滅，即無從說起；有的說非真常不變，不能成立。成立一切法，說明一切法，所依的基本法則不同（實就是諸法無我，諸行無常，涅槃寂滅，三法印的著重不同），出發點不同，所以分為三大系——性空，虛妄，真常。而此依於性空的，虛妄（生滅）的，真常的，而成立的一切法，到底是些什麼？到底以什麼為中心，可能少少不同（所以真常論也有不唯心的，虛妄論也有不唯識的），但依三大系的主流來說：性空者以為唯是假名施設，虛妄者以為唯是識所變現的，真常者以為唯是自心所顯現的。因此，又稱之為唯名，唯識，唯心。

┌性空──唯名─┐

所宗依的法則─┼虛妄──唯識─┼─能攝持的核心

└真常──唯心─┘

默師所說的「法體」，與我的分判三宗，根本不同。他總是將性空與唯識相對，說什麼「性空法體」，「唯識法體」，「真常法體」。退一步說，如性空真是默師所意解的「法體」，那麼要說性空，便應與虛妄（生滅）相對；如要說唯識，便應與唯名相對。今處處以性空與唯識相對論，這自然不免與我的看法大有距離了。

二 空與有

由於宗依唯識而有的不同解說，站在唯識立場（不是以三宗來說明三宗），雖大體贊同，也有多少的出入。現在只是略辨與大乘三宗分判說有關的，特別是有關性空唯名與虛妄唯識的地方。

原作「時空論」部分，以為性空宗以性空融貫萬法，所以「不需分別誰是假名有，誰是自相有」；所以「不像唯識的過未無體，現在實有」，而說

三世平等。反之，「唯識是基於認識論的」，所以要主張過未無體，現在是實；要分別假名有與自相有。這一論斷，我認為值得懷疑。因為這都是佛教的老問題，與性空及唯識，並無密切的關係。如一切有系與犢子系，是三世平等的；大眾系與分別說系，一切有系中的經部，是過未無體而現在實有的。自相有與假名有，即是假有與實有的分別，更是小乘學者共同的見解。他們既不說一切法性空，又何嘗依唯識而成立一切。所以，依「性空」與「唯識」，演繹的說明此二宗時間觀的不同，假實觀的不同，出於推想而不符實際。

原作「法體論」的「空有對辨」，對於事理、空有的見解，我也完全不能同意。不論那一宗派，都要安立生死與涅槃。如何而有生死？這應作事相的說明。如何而能轉生死得涅槃？這應從事入理，作理性的體證。也就因此，大乘學派，無不事理具明，空有雙彰（不是空宗有宗）。三系中的「性空唯名」，只是抉出一切法的法則，通性。依空無自性的法則，有成立一切的可能；而成立的一切法，都是依於緣起的假名。至於緣起的假名有法，到底是些什麼？如來有過詳明的啟示，古典阿毘達磨也有豐富的闡發。在無性緣起的基石上，抉擇而成立一切法。所以龍樹一再說到：空無自性，不是破壞一切，而是成立一切。假名依緣的一切法，不礙於空，所以一切皆空而能如實宣說，不會偏此偏彼，偏心偏物而符中道。性空唯名的唯，並不同於哲學上唯心、唯物的唯。默師把性空看作生化萬有的「法體」，把唯名的唯看作唯心的唯，這才覺到「性空依然不便說明生死涅槃的法體，就把這法體，還要牽拉到人生上來」。其實，「以有空義故，一切法得成」，現現成成如實宣說，有什麼拉扯呢！

原文又說：「我以為空宗從有的方面來說事相，那又何必是宗歸於空呢？……應該本此宗旨而立於自崗位上才好，否則空有混合了。」這說得希奇！假使如此，唯識宗——有宗，就不應說空！唯識家說：依遍計所執性，圓成實性（也有說依三性的），說空無自性，不生不滅；說十六空、十八空等，便應該是空宗了，應該空有混合了！我所知道的，並不如此。凡確信經說一切法勝義皆空為究竟了義的，是空宗；以為凡說一切法皆空為不了義的，或說緣生法不空，或說真如不空，是有宗。所以，並非說有就成有宗，說空

便是空宗。大家都說到有，都說到空，而並不混合，空宗與有宗，還是明顯的有區別。我想，什麼是空宗，默師是應該知道的吧！也許為了強調唯識的「具體」，受到某些謬說的熏染，如惡取空，豁達空，偏於一法不立的空，所以會無意中有此錯筆！

原作的「目的論」，所說「性空行果」，由無相而無願而空的現觀次第，也許有此一門，但非性空大乘的現觀正宗。同樣的，「唯識行果」，應以四尋思觀為正。五重唯識觀，只是唐人的一種解說，纂集經論而自為條理，並非唯識現觀的正道。唯識經論，從來沒有綜合五重唯識而為修持次第的。這點，我想默師是會有同感的。

三 名義的商榷

第五章，著重於三宗名義的商榷。默師的「誠意」是可感的，但是抱歉得很，我不能接受他的意見。

關於「唯識教系」一節，默師不滿「虛妄」二字，代以「虛幻」。也許覺得「虛妄」二字，不大冠冕堂皇吧！這裡，應該注意一個事實，我是依成立一切法的基本法則，著重點，出發點而說的。我不是零買，也不敢躉批，我是認清根本立場，根本出發點，是振領提綱而表顯其特色的。默師說「唯識是就順形法體的偏重點說」；「唯識是就順形法體而說賴耶為本，是可以的」；「要照佛學的真理，如唯識上說，一般苦惱的眾生，總是以賴耶為法體的」：我的意見，恰好就是如此。我說「佛陀說法，總是直從一一有情——一一人的身心說起」，默師也贊同這一原則。那麼，唯識學並不從佛說起；從有情的身心說起，作為所依的第八識，便不能不是虛妄雜染（有漏）的，唯識學就是依此虛妄分別識為依而成立生死法，又依此而說明如何轉染成淨的（淨，就是佛）。我不能理解，這是唯識學的重點所在，出發點所在，默師為什麼不願意此「虛妄」二字？默師主張「以第八識為法體」。我想，默師對於唯識，是很清楚的。第八識在九界有情位，異熟未空以前，不管你自相、因相、果相，他是虛妄雜染的。異熟盡空，圓成佛果，第八識是清淨無漏的。染識（第八識）與淨識，各從不同的自種子生；既不會同時共存

（如說染識內有淨識，就變成真常唯心了），也沒有一個染淨不變，漏無漏不變的前後共通法體。那麼，在作為成立一切法，成立轉染成淨的所依，不能不是虛妄雜染的，決不能推論出一個抽象的「第八識」為依。關於成立一切法的第八識——賴耶識，不是真常心（如《十地經論》），便是真妄和合（如《大乘起信論》），再不然便是虛妄雜染。從默師的字裡行間，對於真心及真妄和合，並無興趣，那麼只有虛妄雜染了！不能因為名稱的不大順眼，而動搖於妄染真淨之間！

默師說：「如護法和奘師在，當面去請問他，保險他是要允可的。」這種論斷，並無證成力量，近於戲論。因為，護法與玄奘，不是上升兜率，便是乘願再來，問就無從問起，誰能保險允可！反之，依據彌勒，無著，世親，護法，玄奘所傳的唯識經論，證明得千真萬確：依虛妄分別的，虛妄雜染的第八識，從此去成立流轉，又從此成立還淨。也許我的判斷錯誤，據我的意見，不外乎嫌「虛妄」二字，不大堂皇，所以作不必要的推論。其實，「虛幻」二字，在真常唯心論者看來，並不會體面些。

圭峰以為「唯識齊賴耶」，可能受默師的難破。我不是說「唯識齊賴耶」，也不是「判唯識是虛妄」，而是從虛妄雜染識出發而說明一切，成立一切。所以躉批零買的比喻，與我無關。

至於無漏種子的依附賴耶妄識，是彌勒、無著以來一貫的正說。默師說他是「隨轉理門」，僅是自己的解說，彌勒等唯識學，沒有異此的如實門，我想默師是知道的。在眾生位，無漏種子一直依附賴耶妄識，從來沒有「無漏（種子）盛就能藏有漏（賴耶識）」。如果有，那是默師的創說，與古義無關。而我只是古說的條理，並無新發明處。依古說古，還應該如我所說的。等到無漏第八識現前，決無有漏種子，所以在唯識教義中，沒有有漏種藏在無漏識中，有漏識藏在無漏種中的道理。如不否認第八識為持種受熏識，即不能說無漏盛有漏，有漏藏在無漏中。默師問：「到了三位無賴耶的那時，無漏種又以何為依？」據我所知道的唯識教，三位無賴耶時，有漏異熟識還在呢！成佛以前，無漏種一直是依雜染第八識而轉的，但是法身（法界），解脫身所攝。如據此而依法性，便轉為如來藏，即與如來藏相應不相離的稱

性功德。不過，如無漏種依法界身，便是真常唯心論的體系。本有無漏功德性能，佛法中惟此二門。如默師所推論的，不是我所判論的，從來所傳的唯識宗。

說到「性空教系」，默師似乎企圖由唯識宗來獨佔此「唯」字，所以主張改「唯名」為「假名」。立名各有自由，所以我不想反對，不過覺得還是「唯名」二字，才能表顯此宗。默師問：經說唯名唯假的唯，與普通學說上的唯，是同是不同？由於我對普通學說，缺乏深刻了解，所以不知道如何答覆。據我所知道的佛法，那麼，一、「唯名唯假」，出於佛經，而並非是我的杜撰。二、為什麼經說「唯名唯假」？因為勝義畢竟空，什麼也不可施設安立，唯依世俗名言而假施設。換言之，勝義的自相有，是絲毫不可得的。但並不由此而破壞一切，不過唯是世俗的假名的有。經說「唯名唯假」，隨順自性空，自相空，所以遮除了自性有執。唯依世俗假名而施設，依此才能成立一切染淨因果，所以唯名唯假，又表顯了因緣有。默師但知唯名為遮執的，為顯假名非生滅內外中間的，而忽略了唯名唯假，才能成立一切。由此而起誤解，以為唯名有「執實之意」。默師對於此宗，不如對於唯識學的親切。所解的偏於一法不立，而不知唯名的萬化宛然。萬化宛然的，不是有宗所見的自相有，唯是不礙性空的假名呀！

還有，在中觀學者看來，「唯名」與「假名」，並無差別，所以也不妨稱為假名。可是，在虛妄唯識者，與真常唯心者看來，這可大大不同！「假名有」，是可以的，因為還有「自相有」、「勝義有」，可以依此而安立一切法。假如說「唯名、唯假」，便要大加反對。因為在有宗看來，唯名唯假是不能成立一切法的。為了簡別有宗，為了表彰性空大乘的特色，非加一唯字不可。如默師主張改為假名，到底是唯假名，還是自相有以外的假名有？如果是「唯假名」，那還不如唯名來得簡明。如以為是自相有以外的假名有，那只配稱為虛妄唯識或真常唯心了！依上推究，所以「唯名」雖被批評為「一定想配合成立三個唯字」，還是非「唯」不可。

默師又牽涉到不共般若，其實什麼是不共般若，還需要論究。我所以說不攝，只是隨順古師而說。於空、假外的第三者（但中），或即空即假的第

三者（圓中），古師意指空而不空的妙有。如以此為不共般若，性空唯名論是不攝的。然而並非空外說（假）有，（假）有外說空，性空唯名論也還是開顯空假不二的中道。所以默師與我，究竟有無不同的意見，我還不知道呢！

關於「真常教系」，誠然，唯心二字，不是真常系的專名，但與唯識對論，無差別中有差別。識，重在差別，如六識等；而心有統一義，如與心所相對而說心，種種集起而說心。因此，唯識傾向於分別法相，唯心每宗歸於一心。又，分別取相是識，所以經論說識，都重在雜染；唯識也沒有例外。而心卻重在清淨，如「心性本淨」，「自性清淨心」，「常住真心」等。從來古師，每對唯識而自稱唯心。我取用「唯心」一詞，不過因仍舊說，使中國佛學者易於同意而已！唯心與唯識，在中國佛學者，雖說可通而一向不覺得混淆的。

默師解說真常系為重於心，重於性，這與我的見解相合。我一向說：這是真常心與真常空的合一。默師假設疑難，此心是凡心，是聖心？我還是說：此真常心，是在聖不增，在凡不減的。默師依唯識家理數，來疑難此宗，嫌我「唯心」的含義不確定。然而，我不能毀棄真常唯心的見地，而曲從虛妄唯識者的見解。如依默師所說，早不是真常唯心了！

末了，我要謝謝默法師。默師不輕嫌我，而願意作互相的商討。尤其是默師說「判釋教系，難免要多化點腦筋」，這真是可作我的座右銘。希望能在「多化點腦筋」的前提下，互相策勉，同入佛海！

卷008

佛法有無「共同佛心」與「絕對精神」

鄭崇儒先生，本著護法精神，三次來信，要我對於「共同之佛心佛性」，作一番解說，「以解世俗之誤會」。為佛法的真誠，實在可感！不能不說。

唐君毅先生誤認佛法為多元論，原是世間學者的常情。因此而推論到「佛教徒不承認諸佛之即一即多；……佛教所以恆只能成為一個人之宗教，而不能成為凝結集體社會之人心之宗教」，不免因誤起誤，越說越遠！佛法決不是多元論：諸佛法身平等；或者說即一即多，也是佛教的共說。然對於「共同之佛心佛性」（佛心與佛性，含義大有差別），卻因時因地因人，佛法中有著不同的見解，不可一概而論。唐、鄭二先生，都有「絕對精神」的確信。而唐先生以為，佛法沒有這普遍的絕對精神，所以美中不足。鄭先生崇仰佛法，所以也覺得這是非有不可。其實，如佛法而只是如此，或一定要同於世間學，成立絕對精神，那麼婆羅門教的《奧義書》，已經能充分完成其任務，不需要釋迦佛再來饒舌。再者，也應該是印度教的一流，不會被看作非正統的新宗教。佛法應該另有一番境地，另有正覺的內容。我想本著這樣的確信，略為分說。

佛教是一切人的宗教。佛陀說法，總是直從一一有情——一一人的身心說起。「識緣名色，名色緣識」，此心身相依相存的有情自體，是我們不可懷疑（世俗諦中）的事實。一切苦痛依此而有苦痛；一切問題因此而成為問題。純正的佛法，決不從宇宙論說起，而首先要肯定：世間有無量數的有情事實。無量數的有情，從無始以來，即如此如此：在生死死生的過程中活動，在因果果因的關係中流轉。《阿含經》論如此，大乘經也如此，中觀、瑜伽也如此。如來藏（佛性）與法身，是同是異？眾生的如來藏與如來的如來藏，是同是異？此是進一步的問題。佛說如來藏，並非作為「共同佛心」或「絕對精神」的說明，而是說明為「蘊界處所纏」，「貪瞋癡所染」的一一眾生。肯定眾生流轉，才能成立眾生還滅，說聖說佛。

熊十力、唐君毅先生誤解佛法為多元論，或許從此無量數的有情事實而來。「聞世諦謂是第一義」（《十二門論》），原是世人的常情，然佛法決非多元論。元是萬化的根源：從時間上看，此是最初者——最初的顯現，最初的發展者。從空間上看，此是存在的最後因素，最後本質（多即多元，一即一元）。聰明的哲學家，有的說此是超時空的存在。其實，如真的不落時空，一，多，元——這些葛藤絡索，便無處著落。純正的佛法，從來不說最

初如何而有有情，而有世界，但說無始以來，一向如此。對於萬化根源的擬想，佛以無比的慧劍，一割兩斷。佛不使我們在戲論中過活，要我們把握當前的身心現實，來決定我們應如何去做。此一一有情，並沒有不變的獨體。身心是相依相存，自他是相依相存；有情是息息生滅中的一合相。身心不斷變化，自他不斷影響，而有情（未解脫來）一直形成一個個的單位，保持前後間的因果關聯（業果）。所以，無量數的有情事實，根本不能說元，也不可說是多——此是相對的個體，相對的眾多。

佛法決非多元論，不需要從「共同佛心佛性」、「絕對精神」去解說。因為大乘是佛法，小乘也是佛法；空宗、有宗、真心、妄心，都是佛法。決不因不立「共同佛心」與「絕對精神」，而佛法便不及世間的哲學。佛法是宗教，是一切人的宗教。佛法並不專為少數形而上的本體論者說法。佛法的根本問題，是無量數的有情。

那麼，我否認佛法立「共同佛心佛性」嗎？並不如此，但得慢慢說來。佛法的根本事實，是現實的，身心依存的，因果關聯的有情。說明有情——為何如此，如何活動，究竟是什麼？佛法不共其他宗教的特色，是緣起論。緣起論，也許有人解說為近於「羅素關係論」，近於「科學一層論」，然「緣起甚深」，決不如此。唯識家說緣起，著重於生起一切現行的潛能（種子）——自性緣起；中觀者所說更深細。我曾舉出了「果從因生」，「事待理成」，「有依空立」的緣起三層說；舉出了「流轉」與「還滅」，為緣起的二大律。事待理成的理，是法則，規律，而且是因果關係中的必然序列；這已經是從科學而進入哲學。「有依空立」的空，更是截斷戲論，從哲學而進入超哲學的勝義自證。何必說明這些？因為佛法是一切人的宗教，出發於人人現成的身心事實。從此現實經驗的因果事實，才能進而從事入理，依有契空。《阿含經》從緣起說到緣起寂滅；唯識宗從依他起的因果事實說起，遠離遍計所執而證圓成實性；中觀者從緣起的無自性而顯空性。所以，學佛法而不先肯定——先明白此緣起的現成的因果事實（生死流轉），儘管說心說性，都容易趨入旁途。宋儒於佛法有一番親近，何以棄佛歸儒？只是對於緣起的生死流轉，不曾痛下功夫，直下承當。從中國舊有的生生不息觀，去說心說

性，說一說多，精神上與佛教迥別。總之，佛法說明一一有情，從緣起論（因果）說起，原不一定要說到「共同佛心」與「絕對精神」的有無。然從緣起而探發到緣起的空寂，緣起——事事物物的本性，卻要接觸到這一問題。

從現前的身心事實，經修習正觀而現證到的，名為法。加上形容詞，即法性、法住、法位、法界、正法（也譯為妙法）。此法是真、是實、是諦、是如；是空、是寂、是滅（不是斷滅）；因而又有真如、實性、實相、性空、空性等名詞。離二邊，名為中道，中法。勝智所證的，名為勝義。如果說本體，此法就是本體；說形而上，此法就是形而上的。

然有兩點，我們是應該知道的。一、聖弟子展轉傳來的《阿含經》、《毘曇論》；大乘初期盛行的《般若經》、《中觀論》，都是觀緣起法而深入，向上而體悟到此法（性）的。緣起與緣起法性——空寂性，即使解說為不二，然《阿含經》論，從來不說依此法性而起因果行。《中觀論》雖說：「以有空義故，一切法得成。」但此如有空處，才可以建屋，可以植樹。空處沒有障礙，成為可能建屋植樹的前提，而此屋此樹的體性、形態、作用，並不能從空處說明，而要依人工、材料、種子、水、土等來說明。所以在說明世間有情的無邊差別，或同或異時，都要從緣起的因果中去得到解說。法性——空性，不是一切法的動力因，質料因，不能說一切法從空性中顯現出來，發展出來。這與一般哲學家的本體論，從本體而起現象的觀念，完全不同。二、法性——空性，是一切法的本性，至少也是有情——蘊、界、處的本性。心的法性，與一切的法性，當然平等不二。然《阿含》、《般若經》論，總是在一切法上說，稱為「諸法空相」、「諸法實相」，並不專說心性。此法性為一切法的本性；到離名相而現證時，一一都是如此，所以說「遍一切一味相」。由於此是一切法性，不僅是心的，不僅是個人的，不僅是有情的，而為一切一切的大總相。所以比說為：「百卉異色，皆同一陰；高入須彌，咸同金色。」如一見法性等名詞，即解說為佛心，解說為絕對精神，這是不大妥當的。

瑜伽唯識者，以為因果相生的事實——依他（因緣）起性，都是虛妄分別性所攝，所以成立唯識。從唯識的依他起性，說到唯識性的圓成實。然此

識性，是識的（法）性，並非說識即是性。識是有為生滅的，識之性是無為不生滅的。從依他離執而悟證圓成實，唯識者也說「不一不異」。然圓成實——識之性，對於依他因緣而起的一切，始終不說有什麼關係。而是說「真如凝然」；「真如非用」。一切現象界，都從種現熏生的依他起中去說，這與中觀者完全一樣。與本體起現象的觀念，完全不合。

證悟此法性時，是超越能知所知相對性的，所以說為無相、無二、平等、無差別、無戲論等。但這是說明：證智是不同一般的認識，超越能知、所知的相對性，也超越時、空、數量等觀念。如從相見道（證後所起的，對於自證的表象）而說明：所證的如，法性，是一切法的本性；當然也是心的性，並不就是心。能證的智，雖超越能知所知，而不妨解說為絕對主觀，但並不說一切一切都是絕對精神所攝。

釋迦佛所批判而反對的《奧義書》哲學，也自有一番體驗。他所體驗到的，是神秘的大實在，是萬化的本源。這不但是常，是實，是一，而且附以心的特性，所以又是知，是樂，是我。從此被稱為梵的宇宙全體來看自我，也不但是知，是樂，是我，而且是真，是常，是一。宇宙本體的梵，自己的實體名我，解說為性質一致。所證的梵，也可說真我，有著擬人的意匠，所以與梵天的創造說統一（哲學上即是從本體起現象）。釋迦佛宣說：「知法、入法，不見於我，但見於法。」內證法（性）時，法是一切法的普遍性，絕對性，是真（非虛妄），是常，是淨，是一（此一，與平常的一，定義不同），卻不是我，不是知。是一切法的本性，是事事物物的本性，並非從此而發展，而顯現，而生起一切。《阿含》、《般若經》論、《瑜伽論》——純正的、權威的印度經論，能保持緣起論的特質，不落梵我論的窠臼，只能說到這裡。在這樣的經論中，佛法當然不是多元論，而「共同之佛心佛性」，「絕對精神」並沒有建立，因為沒有建立的必要，根本不能成立。

因此，鄭先生引《阿含經》所說的「真常」，《成唯識論》的「圓成實性」，嘉祥《中論疏》的「獨空」，以為就是絕對精神，就是共同佛心，這對於經論本義的確認，還有一段距離。

學佛的主要目的，在乎依緣起而體見法性。證法性，名為法身；才能現證涅槃，成大菩提。此法性，是常住的；涅槃是常住的；菩提是「非去來今」的。常住，那麼眾生位中，當然也還是如此。這才從眾生位中，點出真常：或者說常住真心，或者說自心清淨，或者說佛性，說如來藏。此一體系，中國佛學者稱為法性宗（不是三論宗）；日本佛學者稱為卻來門（這是從上而下的）。這是以法性為本，從形而上的本體來開示一切。如智不二，心境不二——其實是攝境歸心，攝如歸智為宗本的，與絕對精神的形而上學，很有相同的地方。此一體系，由於這一不同，所以不但輕視《阿含經》論，而且輕視《中觀》、《瑜伽》（有時摘取一二句，莊嚴自己的法門）。在天臺的教學中，三論是通而帶圓；唯識是以別為主。在賢首的教學中，唯識是始有，三論是始空。唯識是法相，三論是破相，終、頓、圓三教才是法性宗。在禪者看來，唯識宗是唯識而不是唯心。大體說，此一體系，是重在不空（真如具德用）的，重在唯心的。

依《寶性論》，此從真如無差別而來。佛果的真常，從眾生位中看出，所以重在清淨一邊。換言之，如來藏是一切法空性（見《楞伽經》），是眾生位中（身心，特重在心）的空性。從此來說明一切，有二大特點：一、這是因空所顯性，真實不空，與一切無漏功德性相應。二、這是雜染位中的本淨心性；有漏雜染依附他，覆蔽他，現起一切，而他並不是雜染。在理論上，這一定要成立二種根本。真常淨心，為一切功德所因；顯現出來，便是佛。虛妄染心，不離如來藏，卻從來與如來藏不相應，成為雜染生死因。此如來藏說，雖是不離身心——蘊界處的空性，但在攝境歸心的唯心觀中，此是即心即性的。向下說，為無始來的虛妄雜染所熏（迷本），名為阿賴耶識。此即心即性的，為迷妄所依而自性本淨的，是絕待的真常心。眾生、菩薩、佛，依如來藏說，並無差別，所以到達「心佛眾生，三無差別」。《華嚴經》說「性起」，說「如來智慧德相」，說「唯心」，都是。大概的說：《起信》、《楞嚴》的根本義，都不能離此，賢首與禪，承此而發揮完成。都是從相對的二元（妄、真；著重在真），而達到絕待真心——絕對精神的最高峰。「一即是多，多即是一」，出於《華嚴經》。所以，唐先生以為佛法不許作

如此說，是錯的。鄭先生需要此絕對精神或共同佛心，佛教中，特別在中國的賢、禪二家，明顯的說到，所以不必為此而憂慮。

佛教中法門無量。傾向於本體論、形而上學的，據此而輕視中觀與唯識。然中觀與唯識者，卻另有一番見地。中觀者如月稱菩薩等說：如來藏，只是法空性的別名，為了引攝一分計我者（常住不變清涼自在的我，為輪迴與解脫的主體；這當然是印度的梵我論者），所以方便的說為如來藏，說他「譬如伎兒，變現諸趣」。其實，是「無我如來之藏」。所以說如來藏心，是不了義教。據此來觀察，雜染的一切法，依如來藏而有，等於說「以有空義故，一切法得成」。生死雜染的一切法，還是依無始來的雜染熏習為因。如眾色映於明珠，明珠上現有眾色。明珠並不曾變成眾色，明珠也不會產生眾色，所以如來藏空性，決非萬化所從生的本體。說如來藏為真我，為生死涅槃的主人翁，當然是權說非真。唯識者以為：如來藏是法空性（也有說是依他淨分）。無漏種子雖是法身所攝（與如來藏相應不離），等到現起時，還是有為生滅。換言之，雜染、清淨一切法，都不能說從此法性而生起。由於一分中國佛學者，傾向於絕對精神，生起一切，所以唯識者索性反對《起信論》。近代的呂澂，索性說「楞伽體用未明」。

鄭先生引述了史蒲朗格與愛因斯坦的意見，認為非有形而上的本體不可。佛法，不能說沒有本體，沒有形而上的，問題在不一定與世間一般哲學的本體論，或形而上學相同；也不一定要成立絕對精神。依我所理解的，佛法的勝義自證，決非玄學的擬議，假設；也決非幻境，定境。我覺得，佛法是宗教（當然不是神教），是最不同於哲學的。純正的佛法，既不是二元、多元，也不是一元（龍樹說「破二不著一」）；既不唯此，也不唯彼。從本體生現象等等，佛法中少有此方便說。有人以為我把佛法作哲學講，其實我不會哲學，不願意佛法變為哲學，想把佛法不共世間的特質，多少揭發。不過條理了一下，說得清楚了些，不免如刀上舐蜜，傷鋒割舌而已！

卷009

與巴利文系學者論大乘

到錫蘭去宣傳中國大乘佛教的法舫法師，年來一反固有的立場，熱烈地讚美巴利文系的佛教，真的是「一齊之傅幾何，眾楚之咻易亂」！環境熏染的力量，是怎樣的強大！他的意見——宗派意識指導下的意見，不完全是我所能贊同的。然在中國傳統佛教的今日：缺少反省，缺少批評，陶醉在武斷的幻想中，將理想的應然，看作事實的實然；在這種情況的傳統佛教下，我是非常同情的。「藥不瞑眩，厥疾不瘳」，現在該是到了大聲疾呼的時候了！

法舫法師在〈送錫蘭上座部傳教團赴中國〉一文（見《海潮音》二十七卷第八期），說到從初期佛教演化到中期大乘佛教的過程。他的意見，有兩大要點：第一、印度教融化佛教成大乘。他說「大乘教原係佛教印度教之一融和產物。大乘之盛行，即印度教復興運動之成功」；「阿輸迦滅後，印度教即開始再抬頭，開始神化佛陀，開始融化佛教，大乘之教因此而興焉」；「公元一世紀起，印度教融化佛教之形式組成——大乘出現」。這一看法，不客氣說，根本是顛倒的。應該把他倒豎過來，即是說：佛教融攝印度教，佛教才轉化為大乘（原因不簡單如此）。這主動的與被動的融化，意義截然不同。誰能相信大乘教的倡導者，是故意的偽裝的印度教徒，為了摧殘佛教而融攝佛教，改造佛教呢？除非是故意的偏見者。這種歷史的事跡，非任何人所能歪曲。舉個眼前的例子吧！據法舫法師說：他所住的錫蘭僧寺的比丘們，正進行參政運動；別的比丘及信眾們，反對僧侶參政，但共產黨是同情的。假如參政運動成功，只可以說，革新的僧侶們，為了融攝世俗，適應世俗而表現新的作風（新得是否妥當，那是另一問題）。站在保守的傳統的立場，可以責備他離棄釋迦的精神，世俗情深，俗化得不成樣子。但決不能說：這是共產黨們為了打擊佛教而融化佛教，改造佛教。這點淺近道理，我想法舫法師不會不知道。但他竟然會這樣說，不外乎宗派意識在作怪。因為，非這樣說，不能暗示大乘的非佛法與外道化，不能反顯出上座佛教是嫡派真傳。

其實，融攝印度教，不一定是錯誤，我們的教主——釋迦牟尼的創樹佛教，也就是從它自證的特見中，融冶印度文明而成的。佛教的根本論題——生死輪迴與涅槃解脫，不都是印度教的遺產嗎？佛教在世間，融攝是應該的，方便是不可缺的。問題在無論如何融攝：一、佛教的根本特質，不容許因融攝而轉變，轉變即將成為反佛教者。二、融攝不是盲目的適應，必須是擴展人性，淨化人生的。適應低級趣味的神化，巫術化，應該要指責他。

大乘是什麼？怎樣的從初期佛教演化為中期的大乘佛教？真是說來話長。據我的意見，在初期大乘的開展中，融化印度教一事，還不是主要的。主要的是：佛教中的青年大眾，對於釋迦的言教，側重理性的直觀；對於釋迦（諸佛及聖弟子）的身教，側重理想的景仰。在佛教普遍發達的過程中，越是與社會民眾相接觸，越是即俗而真的大乘佛教抬頭，從簡樸深刻發展到廣大莊嚴。

第二、上座部才是佛教嫡傳。他說「自公元前六世紀始，至紀元前二百六十八年，阿輸迦王統治印度，佛教大興。……阿輸迦滅後，印度教開始抬頭，……大乘之教因此而興焉」；「上座部傳承之佛教，在阿輸迦時傳入錫蘭」；「此言上座部，今日所流傳之三藏原典而已」。我們知道，上座部是學派分流的產物，誰相信他的「五部阿含，律，七論」，盡是佛法的原典呢！王舍城的結集中，就有阿毘曇七論嗎？我敢告訴巴利文系的學者，錫蘭自稱自賞的上座部佛教，實是上座三大流中一流——分別說，分別說中的一支。上座系本是西方的耆老系，但從他流出的分別說，曾流行到東方，與東方的青年大眾系有深厚的關係，也即是分別說部的內容，有深厚的大乘傾向。不過傳入錫蘭的一支，與大陸佛教脫節，陷於保守停滯的階段而已。分別說系承認的「小阿含」，即是《雜藏》的前身，《雜藏》即是大乘藏的先驅。分別說系，四阿含中重視《長阿含》，但《長含》中毘沙門讚佛偈，已意許十方佛的存在。《長含》的「普入八眾」，不就是圓應十方，應以何身得度即現何身而為說法的肖影嗎？《長含》的《大會經》，《阿吒劍智經》，是些什麼內容？巴利文的《長阿含經》疏，名為「世間悅意」，這不就是融攝世俗，適應世俗的明證嗎？巴利文系的佛典，早不是原典了。然而不要誤會我

，我不是巴利文系的反對者，反而是尊重、歡迎，希望他早點翻譯過來。不過我以為，現代佛教的研究，不是宗派主義的。需要從佛教前後的發展中，彼此同異中，掘發出釋迦的真諦。吐棄不適時代的附著物，淨化佛教，接受各部派的積極成果，讓他適應新的時代而復興，實現釋迦化世的本懷！

法舫法師的大作，我在開封看到，感到異樣的滋味。特別介紹給他的老同學淨嚴法師一讀，讀了不免大為慨歎。我在旁邊說：「這也難怪！進步的革新的佛教，自稱大乘，想壓迫傳統的保守的佛教，說他是小乘。你想傳統的佛教者，能甘心忍受嗎？自然要掛起正統嫡派的招牌，把對方看作外道或準外道。如要聲聞行者不毀斥菩薩行者為外道，最好菩薩行者不要驕誇的說別人是小乘。大家平等相見，或許會在互相了解中綜合起來。」我的話，或者過於突然而來，不能引起淨嚴法師的反應，他在慨歎中沈默了。但我還嘮叨的說：「這是一邊，那是一邊，我們還是處中說法的好！」

卷010

禪宗是否真常唯心論

我於〈中國佛教之特色〉中，說到「達摩傳於北魏者，本為真常唯心之禪」。慧吉祥居士不以為然，以為禪宗是實相論，不是唯心論。以為「禪宗所謂之唯心，應為諸法實相心，而非如華嚴之唯心論」。《潮音》編者將原稿寄給我，要我表示意見，所以略為論列。

「諸法實相心」，到底是何意義？華嚴家之唯心，是一真法界心，此與諸法實相心，真常唯心，究竟有多大差別？承認禪宗之唯心是諸法實相心，而不承認是真常唯心，似乎不免誤會。一分學者——日本人大多如此，分大乘為實相論、唯心論，本與中觀與瑜伽，法性與法相之分類相近。然中觀與瑜伽，皆空論與（瑜伽）唯識論，在成立染淨因果時，不許法性能起、能生；從不將心與性混一，而作萬化之本。然大乘有第三系（賢首家稱之為法性宗），卻不如此。空與心融合，自心清淨與法性清淨融合，以即心即性、即寂即照之真常心為本，說「性起」、「性生」。此義，華嚴與禪，並無根本

不同，所以圭峰有教禪一致之說。所不同者，教多重於事理之敘說，禪多重於諸法實相心之體證。真常（諸法實相）唯心，決不離法性而說唯心所現也。

禪者確有「心亦不可得」；「兩個泥牛鬥入海，直至於今絕消息」（心境並冥）；「一心不生」；「無心」等語句。如據此而不許禪宗為唯心論，即是大誤會！如《成唯識論》說：「若執唯識是實有者，亦是法執。」《辯中邊論》說：「依識有所得，境無所得生；依境無所得，識無所得生。……由識有得性，亦成無所得，故知二有得，無得性平等。」佛法中任何唯心論，莫不歸結於境空心寂，超越能所對待之自證。故摭拾少許心亦不可得等語句，以為非唯心論，實屬不可。又如《楞伽經》說：「離一切諸見，及能所分別，無得亦無生，我說是心量。非有亦非無，有無二俱離；如是心亦離，我說是心量。真如空實際，涅槃及法界，種種意成身，我說是心量。妄想習氣纏，種種從心生，眾生見為外，我說是心量。外所見非有，而心種種現，身資及所住，我說是心量。」心量，即唯心的別譯。前三頌，即絕對唯心的體驗。後二頌辨唯心所現，與瑜伽唯識學相同。所以禪者離名相、超能所，迴脫根塵之實相心，實為唯心論之一流。

禪者說法，切忌肯定，所以觸著即犯，向背俱非。總是問有以無對，問無以有對，出沒不定。而實骨子裡，不但是真心論，還是真我論。從前神會說：「是諸佛之本源，神會之佛性。」「直顯心性」，神會並沒有說錯，祇是嫌他著相，嫌他是知解宗徒。依此發展下去，當然教禪一致。教禪並非二事，祇是流於名相，作道理會，不易鞭辟入裡，直趨修證而已。

禪宗得自達摩，達摩以《楞伽》印心。《楞伽經》為唯心論，疑者亦不否認。達摩「可惜此經四世而後，變為名相」，並不說禪宗不是楞伽宗義。後來，《楞伽》「不為正系禪宗所依用」，決非因為「禪宗之成立，起自實相論系什公傳來三論而發達」，只是道流南土，多少融攝空宗之方法而已。日子一久，不免數典忘祖而已。

疑者見禪宗之脫落名相，體露真常，以為不是唯心論，舉一些文句為證。我不妨也引證幾句，證明禪宗為千真萬確之唯心論。如六祖說：「汝等諸人

，自心是佛，更莫狐疑！」「若欲求佛，即心是佛。若欲會道，無心是道。」南嶽下馬大師說「各信自心是佛，此心即是佛心」；「佛語心為宗，無門為法門」。青原下石頭說：「吾之法門，先佛傳授，不論禪定解脫，唯達佛之知見，即心即佛。……當知自己心靈，體離斷常，性無垢染，湛然圓滿。」即心即佛之心，是體離斷常，迥絕名相之真常心。凡夫若欲契入，必須從遠離分別戲論而入，所以說無心。從此得入，透出妄識牢籠，便是真心即真性之全體呈現，即是契入即心即佛之佛心——佛之知見。此之謂明心見性，如在唯識宗，即是現證唯識（性），或名庵摩羅識也。

禪者是唯心論，而且是真常唯心論，切勿以禪者少分遮詮之語句而疑之！民國四二．六．一五於香港。

卷011

談入世與佛學

一 序起

《虛大師上生廿周年紀念專號》，載有澹思所作的〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，是一篇極有意義的文字。作者以為：「在教義闡揚的成就上，有遜於隋唐諸家；而在利世度生，應時化導的悲懷精神上，則可說猶遠勝於隋唐高僧。」對大師出世而入世的大乘悲懷精神，給予高度的評價，而表示無限的崇敬。大師繼承中國佛教的大乘思想，面對佛教衰敗，而發振興佛教的悲願。作者以為：大師的理論文字，「見其架構之宏偉，而不見其細工之飾密。此當與其所負一時代之使命，急急於佛教之倡興有關。設其稍稍偏於學思，沈潛於自習，則大師亦不能涵其菩薩精神」。認為大師之博大而「缺乏謹嚴性之思考，與縝密之推理」，乃「無暇為此，亦不許其為此」。在大師悲懷深徹，急於從救僧而實現救世的努力中，確是不許其「偏於學思」的。從前大醒法師，每勸大師安定地在閩南教學，培養一班僧才，大師總是為了「整個佛教」，遊歷諸方。作者又從精神及教理，來省察虛大師的佛教思想：論精神，斷言「虛大師的的確確已深契入了佛陀的大悲精

神，菩薩的救世之懷」，也就是上面說到的大乘精神。論教理，以為大師「秉承了中國傳統的教義理論」；「以其自家之所信，納於法界圓覺，判其為一究竟了義之理地」。「虛大師生命史上，其所以發出最大之光輝者，即因有此最基本而磅礴之原動力」。作者肯認大師的思想、信仰，從信仰而來的生命史上無限光輝的一頁。但以為，「就客觀之學術立場言，此亦正是虛大師生命史上一重要之缺點」！客觀的學術立場，就是「近代日本的佛教學者……純從客觀歷史，或理性立場，對佛典加以分析考證或批判，此即所謂科學主義者之方法」。贊同日本佛學的卓越成就，所以認為：「學佛與佛學，可以分開作兩回事。」簡要的說，作者崇仰大師為法為人的主觀的悲願精神，而從客觀的學術立場，覺得美中不足。作者是不會以此而生輕視心，而只是表示其學佛與佛學，各有其「不同的立場，不同的領域」而已。作者的意思，如果沒有誤解的話，就是這樣。

這是一篇好文章！我讀了這篇文章，有許多感觸，許多意見，一向積壓於內心的，竟源源不絕的湧上心來，成為我想寫作的因緣！我想不妨以大師的精神，大師的思想學問，作一線索，表達一些自己的意見。泛現起來的感觸與意見，亂哄哄的一大堆，大有無從說起之感！還是談談關於大乘精神——出世與入世；佛教思想——學佛與佛學吧！

二 大乘精神——出世與入世

「大乘佛法，一向重談世出世入（大概就是出世而又入世的意思）。世出者，千餘年來，已有不少高僧履踐表顯；而世入者，真以實踐著稱，則於大師前尚未聞可（未？）見。」「唯太虛大師一人，始真正表現出來。」這是原作對大師的「大乘精神的悲懷理念」，以僧伽參政為例，而讚譽為中國佛教史上從來未有的入世精神。依一般說：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。說虛大師的大乘入世精神，我毫無異議。而對大師所信所尊的大乘佛教，卻引起一些感想。民國二十九年，虛大師訪問南方佛教國家回來，曾說了這樣的一段話：

「中國佛教所說的是大乘理論，但卻不能把它實踐起來。……我國的佛徒，都是偏於自修自了。……說大乘教，行小乘行的現象，在中國是普遍地存在。出家眾的參禪念佛者，固然為的自修自了；即在家的信眾，也是偏重自修自了的。」

「錫蘭、緬甸、暹羅，同是傳的小乘教理，而他們都能化民成俗。……錫蘭的佛教四眾弟子，……對內則深研教理，篤行戒律。……對外則廣作社會慈善、文化教育、宣傳等事業，以利益國家社會，乃至世界人群，表現佛教慈悲博愛的精神。所以，他們所說雖是小乘教，但所修的卻是大乘行。」

說大乘教，修小乘行；說小乘教，修大乘行：這種對比，可說是虛大師的慈悲方便，在融貫南北中，勉勵中國佛教徒，多做些慈善、文化等事業。方便應機的話，原是不用過分推敲的。但中國佛教是大乘，最上乘。在思想上，大師以為：「唯中國佛學握得此佛學之核心，故釋迦以來真正之佛學，現今唯在於中國。」（〈佛學之源流及其新運動〉）澹思也譬為：「中國佛教的傳統，就思想方面說……猶有勝於印度佛教的教理體系。」這不但是大師、澹思、中國佛教徒，就是日本「純客觀的佛教學者」，也許有人同意這種論斷。這樣，就不免使我惶惑了！這樣的圓滿大乘，怎麼佛教徒都是自修自了，要到大師才真正表現出大乘的悲懷精神呢？如果是「純客觀的學術立場」，把他作為「一堆歷史資料」，研究研究，批判批判，理論是大乘，實行是自己那一套，那也許會說大乘教，修小乘行。然而中國傳統佛教，是作為自己的信仰，自己的思想；不僅是信受，而且要奉行。理論與實行，可能有距離，但在宗教領域中，不可能矛盾對立到如此——說大乘教，修小乘行。少許人也許會這樣，但決不可能是多數，千百年來都是這樣，要到虛大師才表現出大乘入世的悲懷精神。在宗教中，這種現象，論理是不應該的。所以說大乘教，修小乘行——這句話，中國傳統佛教者是不會同意的，我也不能同意這種說法。

說到出世入世，已成為佛教的熟習用語。說慣了，有時反而會意義不明，所以略為分析：

一、戀世：一般人對於自己的身心，自己的家庭——財產、眷屬，自己的民族、國家，自己面對的世界，總是以自我愛染為中心而營為一切活動：佔有、控制、支配，一切從屬於自己。主宰意欲（權力意志）所籠罩到的，就是世間，就是生死。多數是向外爭取，被稱為積極的，入世的。少數人為自己著想，向後退一步，清靜無為，葆我全真，被稱為消極的，出世的。然依佛法來說，這些盡是戀世的（甚或是徇世的）人生，既不是出世，更不成入世，生死眾生的常態，被融攝為人天乘法，實不足以表彰佛法的特色。

二、出世：這是我們稱之為小乘的，表現為佛教的早期型態。對於現實人生（無始以來生死相續），徹底反省思惟，而肯定為：在生死流轉中的一切，是無常、是苦、是無我。也就是沒有真正的永恆，真正的安樂，真正的自由。窺見了人生的本質——自我中心的愛染特性，於是乎從無常、苦、無我的正觀中，勘破自我，得心解脫，得大自在，這是真正的出世。現實世間，是以「一切從緣起」的原理而可以論決的；出世解脫，可以從緣起的相對性，而領會解脫的可能。解脫的內容，要從修持體驗中去證實——自明的；從體證了而見於身心的——無我的生活中而表現出來。這種出世的佛法，解脫的體驗，論理是無分於在家出家的。但實際上，以出家為理想生活，捨親屬愛，捨財物欲，過著「少事少業少希望住」的生活；一心一意，為此生死大事，出世解脫而精進（在家者為家屬事業所累，比較上是不易達成此一理想），成為時代的風尚。大家欽慕這種超越的風格，形成出家僧伽中心的佛教。有出世傾向，有解脫體驗的僧侶，一樣的遊行教化，弘法利生；為佛教的開展，為眾生的利益而隨分努力！

三、入世：出世的佛法，一樣的弘法利生，對佛教、對人類，有著重大的貢獻。但由於事實與理論，促成出世而入世的（大乘）佛教的開展。事實是：僧伽中心的佛教，對世間與出世間，看成截然不同的對立物。於是乎身心如怨賊，家庭如桎梏，三界如牢獄，對世間的厭惡情緒非常強烈。全心全力為了生死得解脫而精進，對宗教的體驗來說，也許是有用的。但對其餘的一切，顯得異常淡漠，甚至不想說法，不願乞食。對信眾來說，養成對三寶（僧伽中心）的尊敬，是有用的；而僧俗的對立形態，卻因而日見增強。對

信眾的教化，布施偏重於供養三寶；對現實人生——家庭、社會、國家，以個人修養而消極適應他。這在佛法普及民間，對社會信眾的要求來說，是不夠的，不足以適應的；尤其是印度傳統的神教，正在日漸抬頭！理論是：出世法的修學，重於私德（戒），寧一身心（定）以求徹證。在出家而向解脫的修行來說，布施不是道品。慈悲救濟，對解脫並無重要意義。就是為教而多聞說法，也被看作旁騖而不重正事。跋耆比丘對阿難的說偈諷諭，正表示了這種傾向。解脫以後，要辦的（了脫生死）大事已經辦了。慈悲濟物，弘法利生，對解脫來說，做也不曾增得什麼，不做也不曾減得什麼。從這種理論，造成這種現實（一般風尚）。出世的佛法，如真正信願充足，那就一心一意，為此理想而進行。超脫的，閑雲野鶴式的聖者，成為那種佛教的信仰中心。然而面對這種不足以適應社會要求的佛教、聖者，而想起了佛教公認的，釋迦佛過去修行的菩薩風範，以及釋迦成佛以來為法為人的慈悲與精神，不免要對出世佛法，予以重新的估價。在佛教青年大眾，在家佛教弟子間，湧現了以佛菩薩為崇仰的，出世而入世的佛教。對舊有型態的佛教，貶之為小乘，自稱為大乘佛教。所以從本質來說，大乘是入世的佛教。

大乘理論的特點，是「世間不異出世間」；「生死即涅槃」；「色（受想行識）不異空，空不異色」。從一切法本性空寂的深觀來看一切，於是乎世間與出世間的對立被銷融了：可以依世間而向出世，出世（解脫）了也不離世間。從理論而表顯於修行，以佛菩薩所行為軌範，布施被看作首要的道品（六度之首）；慈悲為菩薩道的必備內容，沒有慈悲，就不成其為菩薩了。如果我所理解的，與實際不太遠的話，那麼大乘入世佛教的開展，「空」為最根本的原理，悲是最根本的動機。中觀也好，瑜伽也好，印度論師所表彰的大乘，解說雖多少不同，而原則一致。從「空」來說，如《瑜伽．真實義品》所說：「空勝解」（對於空的正確而深刻的理解）是菩薩向佛道的要行。生死性空，涅槃性空，在空性平等的基點上（無住涅槃），才能深知生死是無常是苦，而不急急的厭離他；涅槃是常是樂，是最理想的，卻不急急的趣入他。把生死涅槃看實在了，不能不厭生死，不能不急求涅槃。急急的厭生死，求涅槃，那就不期而然的，要落入小乘行徑了！在「空勝解」中，法法

平等，法法緣起——身心、自他、依正都是相依相待的存在。於是悲心內發，不忍眾生苦，不忍聖教衰而行菩薩道。在菩薩道中，慈悲益物不是無用，反而是完成佛道的心髓。為眾生而學，為眾生而證。一切福慧功德，回向法界，回向眾生。一切不屬於自己，以眾生的利益為利益。沒有慈悲，就沒有菩薩，沒有佛道，而達於「佛心者，大慈悲是」的結論。本於這種理論而見之於實行，主要的如《般若經》所說，時時警策自己：「今是學時，非是證時。」因為從無我而來的空慧，如沒有悲願功德，急求修證，儘管自以為菩薩，自以為佛，也不免如折翅（有空慧的證悟，沒有悲願的助成）的鳥，落地而死（對大乘說，小乘是死了）。所以菩薩發心，以空勝解成大慧，以福德成大悲。一定要悲願深徹骨髓，然後證空而不會墮落小乘。總之，大乘的入世的佛法，最初所表達的要點是：不異世間而出世，慈悲為成佛的主行，不求急證，由此而圓成的才是真解脫。

大乘法的開展，本富於適應性而多采多姿的。大乘而為更高度（？）的發展，主要的理由是：出世的解脫佛法（小乘），在印度已有強固的傳統，五百年來，為多數信眾所宗仰。現在大乘興起，理論雖掩蓋小乘，而印度出世的佛教，依僧團的組織力，而維持其延續。大乘新起，沒有僧團，在家眾也沒有組織，不免相形見拙。為了大乘法的開展，有遷就固有，尊重固有（不再痛罵了），融貫固有的傾向。同時，除了少數卓絕的智者，一般的宗教要求，是需要兌現的。菩薩的不求急證（不修禪定，不得解脫），要三大阿僧祇劫，無量無邊阿僧祇劫，在生死中打滾，利益眾生：這叫一般人如何忍受得了？超越自利自了的大乘法，面對這些問題（採取偏重信仰的辦法，此處不談），於是在「入世出世」，「悲智無礙」，「自利利他」，「成佛度生」——大乘姿態下，展開了更適應的，或稱為更高的大乘佛教。這一佛法的最大特色，是「自利急證精神的復活」。不過從前是求證阿羅漢，現在是急求成佛。傳統的中國佛教，是屬於這一型的，是在中國高僧的闡揚下，達到更完善的地步。這一大乘的體系，雖也是多采多姿，就同一性來說：一、理論的特色是「至圓」：我可以舉三個字來說：「一」，什麼是一？「一即一切」，「舉一全收」。簡單的說：一切佛道，一切眾生，一切煩惱，一切

法門，一切因果，一切事理——一切一切，無量無邊，不可思議，而不離於一。這樣，「一即一切，一切即一」；「重重無盡」，就是「事事無礙」。「心」，什麼是心？如果說救眾生、布施、莊嚴佛土，真的要向事上去做，那怎麼做得了呀！做不了，怎麼可說「圓滿」，「波羅蜜多」（事究竟的意思）！原來一切唯是一心中物：度眾生也好，布施也好，莊嚴佛土也好，一切從自心中求。菩薩無邊行願，如來無邊功德莊嚴，不出於一心，一心具足，無欠無餘。「性」，什麼是性？法性平等。如佛法以緣起為宗，那就因果差別，熏修所成。現在以法性而為宗元，如禪宗說「性生」（「何期自性能生萬法」），天臺宗說「性具」，賢首宗說「性起」。從無二無別法性而生而起，所以圓通無礙，不同事法界的隔別。二、方法的特色是「至簡」：理論既圓融無礙，修行的方法，當然一以攝萬，不用多修。以最簡易的方法，達成最圓滿的佛果。根據這種理論，最能表顯這種意境的，莫過於參禪、念佛了！三、修證的特色是「至頓」：基於最圓融的理論，修最簡易的方法，一通一切通，當然至頓了！例如「一生取辦」，「三生圓證」，「即心即佛」，「即身成佛」。成佛並非難事，只要能直下承當（如禪者信得自心即佛；密宗信得自身是佛，名為天慢），向前猛進。在這一思想下，真正的信佛學佛者，一定是全心全力，為此大事而力求。這一思想體系，大師說是大乘教理，其實是：大乘中的最大乘，上乘中的最上乘！勝於權大乘，通大乘多多！

這一至圓至頓的法門，在中國佛學，中國文化史上，真是萬丈光芒！雖說「至頓」，其實還得痛下功夫。如禪宗，一聞頓悟的，也許是有，而多數是十年、二十年，或者更久，才能有個入處。清末民初的幾位禪匠，隱居終南，見人來就呵斥說：「這不是你來的。」原來悟道以後，還得向深山裡養道，綿密用功。念佛是最簡易了，要得一心不亂，也非念茲在茲、專心持名不可。什麼事有此重要？還有什麼不應該放下？凡是於圓頓大乘，肯信肯行，那一定是「己事未明，如喪考妣」，全心全力，為成佛得大解脫而精進！這一思想發展起來，成為佛教界公認的準則。那麼真心修行的，當然是一意專修，決不在事相上費力。入佛門而數衍日子的，也得裝個門面，讚揚讚揚

，總不能讓人看作甘居下流，騖世事而不務道業。信眾自然也欽慕這個；老年來學佛修行，桑榆晚景，更非急起直追不可。中國佛教的重於自修自了，出家在家，一體同風，就是這種最大乘思想的實踐。所以，中國的教理是大乘，應該說最大乘。中國佛教的修行，虛大師說是小乘行，其實這正是最大乘的修行！

從理論說，至圓，至妙！從修行說，聖者的心境，非凡夫俗子所知。你覺得大乘應該入世嗎？不知道入世出世，無二無別。而且，十字街頭好參禪；搬柴挑水，無不是功夫，那裡離了世間？你覺得大乘應慈悲救濟眾生嗎？從前，釋迦未下王宮，度生已畢。度佛心中之眾生，成眾生心中之佛。你來，請坐；你渴，請喝茶，那裡不在度你救你！如覺得大乘應廣修布施嗎？不知道一念圓悟，六度萬行，法法現成！還有什麼可著而沒有施捨的嗎？你說不會，那是杲日當空，盲者自蔽，怪不得老僧。總之，不是一一銷歸自性，就是一一會歸不二，總叫聽者無話可說。然而，儘管無話可說，心裡卻老是有問題。入什麼世呀！慈悲利濟在那裡呀！唉！俗知俗見，奈何奈何！

大師深入於中國的傳統佛教——圓頓大乘，所以「上不徵五天，下不徵各地」（民國十六年後，也多少修正了），崇仰中國佛教教理為最高準量，為中國佛教教理而盡最大的維護責任。對中國圓頓大乘的無比忠誠，為真正信仰者樹立典型！在近代大德中，沒有比大師更值得可敬了！大師自己（民國廿四年《優婆塞戒經講錄》）說：「本人係以凡夫……願以凡夫之身，學菩薩發心修行。」生在混亂的時代，佛教衰落的時代，面對事實，就難免以初心凡夫的心境，來弘法救僧。他竟然說：「無求即時成佛之貪心。」是的，全心全力去即時成佛，那還有什麼時間與精神來為法為人呢！大師「行在瑜伽菩薩戒本，志在整頓僧伽制度」；護國、護教；聯絡佛教國際；憂時議政：都著力於事相的修為。（十七年）講《人生佛學》時說：「大乘法有圓漸圓頓之別，今以適應重徵驗，重秩序，重證據之現代科學化故，當以圓漸的大乘法為中心。」（十七年）講《佛陀學綱》，說學佛的「辦法」，是「進化主義——由人生而成佛」。大師的思想，孕育於中國傳統——圓頓大教，而藉現實環境的啟發，知道神學式的，玄學式的理論與辦法，已不大能適

應了。憑其卓越的領悟力，直探大乘的真意義，宣揚由人生而成佛的菩薩行。在實行的意義上，實與大乘的本義相近。為了誘導中國佛教，尊重事實，由人生正行以向佛道，不惜說中國佛教的修行是小乘。大師那有不知參禪、念佛，是至圓、至頓、至簡、至易的究竟大乘呢！問題在：入世、利他、無所不施——這些問題，在凡夫面前，即使理上通得過，事上總是過不去。由於圓頓大乘是小乘急證精神的復活，所以方便的稱之為小乘行，策勵大家。這真可說眉毛拖地，悲心徹髓了！

從初五百年出世為重的聲聞佛教中，有大乘佛教的應機而興，主要原因是：佛法不僅出世而是入世的，不僅自利而應利他的。但問題可來了，怎樣入世呢？還是先出世，還是先入世呢？先入世，這可以說是根本不通的。因為眾生一向生於世間，死於世間，以自我為中心而營為一切。就是治國平天下的大道，也還不過是世間常事！世間的常道是戀世，人人都會，還要佛法來提倡嗎？是眾生的老路子，如果稱之為入世，那人人都是入世，也不需要大乘來湊熱鬧了！這所以純俗化的佛教活動，儘他說是入世，是大乘，不能引起我們的讚揚！有的人以為：「未能自度，焉能度人？」「未能出世，焉能入世？」所以先應「真修實悟」一番，等生死已了，解脫自在，再來垂手入塵，廣作入世利生的大業！這就是上乘、最上乘的修行路子。如有出格的根機，也能光芒萬丈，普利人天。但一般人呢？如先應出世一番，而一旦成為佛教的思想準則，老少僧俗，一體同風，那一定會形成虛大師所說的「說大乘教，修小乘行」的病態了！這是事實如此，而不是口舌所能辯解的。從前，有人向我提出問題，我曾因此而寫過一篇〈自利與利他〉。質疑的大意是說：「佛教的慈悲利他，確是極偉大的！然而，誰能利他呢？怎樣利他呢？這非先要自己大徹大悟不可。這樣，中國佛教界，究有多少大徹大悟而解脫自在的？如僅是極少數，那麼其他的多數，都不夠利他的資格，唯有急求自利了！這似乎就是佛教口口聲聲說慈悲利他，而少有慈悲事行的原因吧！大徹大悟而解脫自在的，才能神通變化，才能識別根機，才能為人解粘去縛……那麼佛教慈悲利生的實行，可說太難了！太非一般的人間事了！」總之，如覺得先要出世——真修實悟一番，那也只好承認「說大乘教，修小乘行」

，接受現實人間的評價了！

隨俗而向世間，算不得入世。出世解脫了再說，又是類同小乘，空談入世，不成事實。那怎樣才是入世為本的大乘呢？這就是發菩提心了。最上乘者，要你從發勝義菩提心下手，那是先要真修實悟的老路子。秘密乘者，有更高妙的大菩提心，什麼赤菩提心，白菩提心。其實，發菩提心的真實意趣，是願菩提心。也就是我們常說的：「眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成。」如果一心上求佛道，但知我要成佛，我要證大涅槃，我要，我要，一切為了自己。那即使天天想成佛，要成佛，讀大乘經，說大乘法，也根本不是佛乘種子，一絲絲菩提心的內容也沒有（充其量，自證自了而已）。真正的菩薩願，是從慈悲中來的。所以說「菩薩但從大悲生」；「未能自度先度他，菩薩於此初發心」。見眾生苦而發心，見正教衰（眾生失去了光明的引導）而發心，見世間衰亂而發心，見眾生生死流轉而發心。於是以大覺的佛陀為師範，為眾生而學，為眾生而修；一切功德，回向法界眾生，令一切眾生得利益安樂。從悲心出發而為眾生，不為自己——不為人天功德，不為名聞，不為自己成佛，就是無我的實踐。大乘重布施，布施只是自我犧牲。如空勝解漸明，那無我的慧力漸增，慈悲利濟的心，也就越真切了！

聲聞法中，先歸依三寶，歸依就是信願。在大乘中，大乘歸依就是發菩提心，也就是大乘信願。這是大乘的先決條件，所以說：「信為道源功德母。」歸依不僅是形式，不只是信佛教，而是從世間心行中，以三寶威德為增上緣，從自己身心中，引發一種迴邪向正，迴迷向悟，迴繫縛向解脫，迴自我而向法界眾生——超越世間常行的力量。這是虔誠的、懇切的、熱烈的，歸向於無限光明而心安理得的。由此而成潛在的善根，名大乘菩提種子。有了菩提心種，那就怎麼也終於要成佛的，暫時忘卻而菩提心不失的，即使墮落，也是受苦輕微而迅即出離的。這就是大乘法中，極力讚揚菩提心的理由了！有了這，世間一切正行，從來都不障出世。這樣的世法，是順向佛道的；有超越出世的傾向，而不離世間的，這就是大乘的入世。當然，如執一切為實有，在進行中會困難重重，可能會暫時忘失而退墮小乘，也可能墮落。這

所以大乘的悲願，一定要與大乘的空勝解相結合，才能更穩當的向前邁進！不過，即使是墮落了，菩提心種的內熏力，一定要歸向佛道的。即使是退入小乘，也還是要回心向大的！

急證精神復活了的最上乘，當然是根源於印度的。但專心一意於自求解脫，甚至將在佛法中所有種種福德、慧解，看成與本分無關，可說是中國佛教的特色。晚唐以來，佛教漸向衰落階段，這種情形就越來越顯著。學佛的人，如這一生而沒有了脫生死，似乎死了就前功盡棄，死了非墮落不可！例如說：「若還不了道，披毛戴角還。」這不但將業果看作還債，而對於出家持戒、聞法、弘化、莊嚴道場等一切功德，看成毫無用處，這是中國佛教的特色。如泰、緬等國，也有「若還不了道，披毛戴角還」的信仰，會有人人出家一番的習俗嗎？又如說：「無禪無淨土，鐵床并銅柱。」這等於說：沒有究竟悟證，往生極樂，那死了非墮地獄不可，這是中國佛教的特色。在中國佛教中，很少能聽到：此生幸得聞法，幸得出家，死而無憾。更沒有聽說：臨命終時，念施、念戒、念天而心無恐怖。一般信佛的，布施、誦經、念佛、禮懺，求現生福樂的多，而為消罪業，死了減少（鬼）地獄的痛苦著想，是大多數（這是經懺特別發達的原因）。少有人說：以此禮佛因緣，聞法因緣，聽法供僧因緣，布施因緣，持戒因緣，將來一定解脫，一定成佛；充滿信心與理想，而生活於三寶光明的攝護之中。不知（歸依三寶）發菩提心的，所有一切功德，與一般不同，都傾向於出世，為成佛作因緣。反而將歸依、布施、持戒，一切為法為人的善行，看作與本分事一無用處，死了就前功盡棄。中國佛教向高處發展，但從淺處看，在業果相續中，傾向三寶，而福慧展轉增長，直到成佛的理論——從世間而漸向出世的因果信仰，太差勁了！死了變鬼，一死而前功盡棄的習俗信仰，深深的影響中國佛教。與至圓至簡至頓的大乘佛教相結合，也就難怪「說大乘教，修小乘行」了！

中國佛教的理論與修行，說起來應稱之為最大乘的。但從實際上衡量起來，虛大師是稱之為「說大乘教，修小乘行」的。普遍地行小乘行，當然也就少有入世的了。然澹思原作說「而世入者，真以實踐著稱，則於大師前尚未聞未見」；「唯太虛大師一人，始真正表現出來」。這樣的推重虛大師，

我聽了當然是很舒服的。但對中國佛教來說，覺得話似乎說得過分了些，特別是以虛大師的僧伽參政為例。僧伽參政，可以表現大師的入世精神；假使大師沒有提倡僧伽參政，以大師數十年為法為人而奉獻身心來說，難道就不足以表現入世的悲懷理念？如別的不足以表現入世，要提倡僧伽參政，才真正表現出來，那就不敢苟同了！

大乘入世，源於悲心而發為菩提的願欲。從菩提願欲中，湧出真誠、勇健的入世悲懷。由此而表現於事行，是人間的一切正行。如虛大師〈行為主義之佛乘〉說：

「敢為之告曰：吾人學佛，須從吾人能實行之佛的因行上去普遍修習。盡吾人的能力，專從事於利益人群，便是修習佛的因行。要之，凡吾人群中一切正當之事，皆佛之因行，皆當勇猛精進積極去修去為。棄廢不幹，便是斷絕佛種！」

菩薩入世的大乘行，或以十善為代表，稱十善菩薩，而實是人間的一切正行。本生談也好，大乘經也好，簡要或深廣，多少不同，而表現入世的意義，是一樣的。大乘經中，或從宣揚佛法以表達大乘，如維摩長者那樣，到處方便攝導，利益眾生。論究學問也好，經營實業也好，從事政治也好，辦理教育也好……那一樣不表達大乘的入世？從參學佛法以表達大乘，如善財童子所參訪的善知識——法官也有，語言學家也有，比丘、比丘尼也有，航海家也有，工程師也有，嚴刑、善政的政治家也有……那一樣不表達大乘的入世？以善財參訪的善知識來說，利益眾生的大乘，是遍及人間一切正行的。大乘行者，站定自己崗位，各守本分。不但自己從事的事業，是正行而有益於人生，而又藉此事業，攝受同願同行，從自己當前的事情，融入佛法而導歸大乘。所以製香師說香法，航海家說海法、船法，語言學家說語言法……。自己所行的，就是自己所攝導眾生的。自己所教化的，就是自己所行的。所以大家都說：「我但知此一法門。」一切正行的總和，表現了法界莊嚴無盡的大乘法門。大乘遍及人間的一切正行，那一樣不是入世？但有一前提，就是發菩提心。沒有，這些都不是佛法。有了菩提心，這些都融歸大乘，成為成佛的因行。所以善財童子總是說：我已發菩提心，不知云何修菩薩行。

依佛法而論，以悲心為主而營為一切正行，都是入世。這在中國佛教，似乎不能說從來未聞未見吧！舉例來說：為了追求正法，不惜冒險犯法，偷渡玉門的唐玄奘，西行十九年，深通大小論學而歸。孜孜於翻譯工作，盡其最大的努力：這都不算大乘入世精神的表現嗎？太宗曾勸他罷道，參與政治，玄奘婉謝了。難道放棄十九年的學績，參與政治，才能稱為入世嗎？當然不是的。凡真從悲心激發，為法為人，而學而修而教，站在比丘、比丘尼立場，盡比丘、比丘尼本分，整理僧制、統攝大眾、闡揚法化，為什麼不能稱為入世？中國佛教入世精神的衰落，問題在：輕視一切事行，自稱圓融，而於圓融中橫生障礙，以為這是世間，這是生滅，都是分外事。非要放下這一切，專心於玄悟自修。這才橘逾淮而變枳，普遍地形同小乘。問題在：在家學佛，不知本分，一味模仿僧尼，這才不但出家眾不成入世，在家學佛也不成入世。這真是中國佛教的悲哀！如從根本上失卻了大乘特質，怕人人參政，也未必入世呢！

中國文化，一向是政治第一。孔子以小人稱樊遲，只因他心在農圃。而大人之學，就是治國平天下。這所以學問無他，「優則仕」而已！以佛教為出世，以儒家為入世，在中國已是根深蒂固的觀念了！其實，以現代的思想來說，佛法比儒家，高明得多！因為職業無貴賤，人生以服務為目的。人間一切正行（種田種菜也不例外），都可以利益眾生，都是菩薩事業，都是攝化道場，都是成佛因行。菩薩利濟眾生，可以從政而不一定要從政。從這一觀點來說，就不能說「世入者，真以實踐著稱，則於大師前未聞未見」了！

菩薩遍及各階層，不一定是烜赫的領導者。隨自己的能力，隨自己的智慧，隨自己的興趣，隨自己的事業，隨自己的環境：真能從悲心出發，但求有利於眾生，有利於佛教，那就無往而不是入世，無往而不是大乘！這所以菩薩人人可學。如不論在家出家，男眾女眾，大家體佛陀的悲心，從悲願而引發力量：真誠、懇切，但求有利於人。我相信：涓滴、洪流、微波、巨浪，終將匯成汪洋法海而莊嚴法界，實現大乘的究極理想於人間。否則，根本既喪，什麼入世、出世，都只是戲論而已！

三 佛教思想——佛學與學佛

甲、虛大師的佛學傳統

再來談佛學，當然還是從虛大師的佛學說起。虛大師說：「日本於今日，所以真正佛學者無一人也！」這句話，雖有其論斷的標準，但一般聽來，總覺得不免言之過甚。澹思說「日本佛學者談佛學」，是「純學之立場」，「客觀學術之立場」。所以結論說：「只能說日本於今日，所以真正學佛者無一人也，而不能說日本於今日，所以佛學者無一人也。」澹思也許是根據日本現代佛學者的觀點說「思想、信仰、學術……虛大師常常不把其劃清」。「就客觀之學術立場言」，是「虛大師生命史上一重要之缺點」！以為「學佛與佛學，可分開作兩回事」。依據這一標準，大師可以是真正學佛者，卻不是佛學者。

日本的佛學，對我來說，可說是一無所知。我不知現代的日本佛學是否如此？或者這只是日本佛學的部分如此！沒有信仰，沒有思想的，才能說是佛學，否則只能說是學佛，我對此不免懷疑。佛學，就是這樣的嗎？不這樣，就不能稱為佛學嗎？「學」是什麼意義？誰將佛學的界說，局限於這樣的有限天地！我為什麼懷疑？因為，如真的這樣，那麼從佛陀開教以來，印度大小學派的思想開展，中國臺、賢等諸大師的闡揚，日本古德的研求，都不足以稱為佛學。也可說從來沒有佛學，要到近代日本，才出現「佛學」那一門堂皇學問！我沒有研究過學與非學的區別，但總覺得這一標準，太不近情理！佛學只是佛法之學。佛教之學，古代可以沒有這一名稱，但決不能沒有這一事實。學不是佛學的特別術語，而是一切學術的通稱。世間的「學」多著呢！天文學，氣象學，物理學，社會學，經濟學，政治學，軍事學，心理學，哲學，考古學……那一樣不可以稱為學？在中國，儒學、道學、理學，稱學的著實不少。佛法而稱為佛學，也不過儒學、理學一樣。這麼多的學問，都可以稱為學，那裡一定要「純客觀之學術立場」？為什麼有信仰、有思想的，就不足以稱為佛學呢？

大師說：「日本於今日，所以真正佛學者無一人也。」這句話的意思是：日本沒有「真正佛學者」，不是說日本沒有「佛學者」（澹思的話，顯然是多餘的了）。日本佛教界人才濟濟，大師那有不知道呢？梁啟超作〈大乘

起信論考證〉，是引用日本人的治學方法及其結論，這才引起了大師對於日本佛學的評論，並不只是為了《起信論》的信仰問題。大師在那篇文章中說：

「以毒迷於西洋人思想學術發達進化之偏說，即所謂進化之史論及科學之方法。」

「吾以之哀日本人與西洋人治佛學者，喪本逐末，背內合外，愈趨愈迷，愈說愈枝，愈走愈歧，愈鑽愈晦，不圖吾國人乃競投入此迷網耶？」

虛大師所批評的，正是日本佛學界所奉為準繩的：「純從客觀歷史，或理性立場，對佛典加以分析、考證或批評，此即所謂科學主義者之方法。」大師所批評的，在某種情形下，甚至是厭惡的，所以有「真正佛學者無一人也」的慨歎！「進化之史論及科學之方法」，大師為什麼反對？大師以為：「一切佛法，皆發源從釋尊菩提場朗然大覺之心海所流出。後來順適何時何機，所起波瀾變化，終不能逾越此覺海心源之範圍。」佛法只是「覺海心源」那個事實，這是圓滿的，沒有進化的、發展的。如遺忘這個，而專在名相陳跡中，以為佛法如何如何，談發展，談進化，這是從根本上否定了佛法，那還有什麼佛學呢？這一「史的科學之方法」，在大師的佛學傳承上，缺少這一著（這是近代發展形成的方法，過去僅有與之態度相近的，但不為中國所重），所以也不為大師所重。然在大師開明而博大的心境中，並沒有否定這一方法（只是要將「進化」除去）。在（民十六年講）〈佛之修學法〉中，說到「修學之適當態度」，提出了「考據與仰信：參閱史實之考證，尊重果覺之仰信」。考據，也還是修學的適當態度之一。在（民十八年講）〈甚麼是佛學〉中，分教理行證。教法有「佛教法物之蒐集，佛教史材之編考……」。理法，在印度佛學，中華佛學以外，有「歐美新研究派」一項。歐美新研究派，就是日本「純客觀學術之立場」，「科學主義之方法」；日本現代佛學，是淵源於此而有更好的成就。大師本人，依然是中國傳統（不是宗派，不是理論，是對佛法的根本立場與態度）的佛學。所以在（民二十四年）《優婆塞戒經講錄》中，自稱「非研究佛書之學者」。以為：「稽考佛學書籍，而研究其義理，以達成一專門之學者，亦非易易（足見並不輕視）。……

將佛書當學問來研究者，並世雖不乏其人。而本人則讀書每觀大略，不事記誦，不求甚解，但資為自修化他之具。」大師自稱非佛書研究之學者，但並不反對這一類學者。大師（民三十三年）為《唯識學探源》作序說：「唯識固源本佛言，而閱此則知轉輾於部派思想，起非一緣，流長而源遠矣！洵堪為學者探究之一異門方便云。」異門方便，也就是異方便。雖不是正統的、固有的方便，但也不失為特殊的新的方便，這就是大師對這一類學問的真正態度。

佛學只是佛法之學，佛教之學。談佛學，最好先了解一般的學。世出世間的一切，大而宇宙，小而微塵；外而世界，內而身心；具體的事物，抽象的理性：凡對於某一部門（或總論全體），從學習中去理解。有了深刻的（或多少有點）理解，把他有條理的（或簡要的）表達出來。在古代，是口頭傳授。文字發達了，主要就以文字表達、傳播，提供所知所見於人類的面前。學（問），就是這樣來的。這裡面，有正確的，也有謬誤的，有深刻的，有淺薄的，但都不失其為學問。謬誤的，淺薄的，會迅速在人類的學問中消失。

學，可以分為三大類型：一、知識的學問：簡要說，這是書本（或實物）上的學問。以書本（學問的記錄）為對象，而進行研究。以種種知識，種種方法，比較、考證、分析，以了解書本中各方面的知識。有了較多的理解，或有新的發見，獨到的認識，於是有條理的把他表達出來，成為一部一部的專著。在佛學中，這就是大師所說「將佛書當學問來研究者」的佛學。也就是「三藏經論，皆可認作一堆歷史資料，以待檢驗、簡擇，以及進行分析、批判」所得來的佛學。二、知識與經驗相結合的學問：知識是空虛的，書本的知識，不一定是正確的。書本得來的知識，必須結合於實際經驗。在經驗中，充實了知識，修正了知識，發展了知識。通過經驗的知識，才是真的知識。知識與經驗的相助相成，知識與經驗的結合，而得到更真實的知識。把他表達出來公於社會，這就是知識與經驗相結合的學問。三、經驗的學問：這在古代，極其普遍，現在也還是有。如人受完國民教育，進入工廠去學習，一邊看，一邊聽，一邊做。在實習的經驗中，把這些機器，甚至每個螺釘，都弄清楚了，資質聰明的，也會有所發明。大學工科畢業而進入工廠，一

肚子的知識，卻得向老工人請教。他的經驗、訣竅，有的是，如能傳達給別人，說的也好，寫的也好，不是學問是什麼呢?

佛學，古代也是有不同類型的。佛陀菩提樹下的正覺，也就是虛大師所說的「覺海心源」，是佛學的根源。依此而流出教授教誡，這是「學無師保」的純經驗的學問。出家眾修學，著重於經驗的傳授，從學習中去獲得同樣的經驗——同一解脫。出家眾除了實習修持，將佛陀的開示、教授，也照樣的傳誦傳播，大弟子加以宣揚解說。所以，佛世就有知識與經驗二部門。佛告弟子：比丘應「聖說法、聖默然」。在後來，稱之為「教法」、「證法」，也就是對佛教說的理解，對佛法行的修持。但在古代，由教法的理解而從事道的實踐，由道的修證而為佛說的闡述，是相依而成的。佛學，就是這種知識與經驗相結合的學問。

雖然如此，由於重知識、重經驗的關係，佛學分為兩大類型，這是有足夠資料來證明的，現在只能直說我的理解。不同類型的佛學，問題是這樣引起的。佛法的展轉傳來，時間漸久，區域更廣。結集成的教法——契經，不但法門眾多，同一法門，同樣開示，文句有廣略，增減不同，內容也不一致。依文解義，會陷於自相矛盾。修行也有種種法門，傳承授受間，也有多少出入。處理這佛陀的教法、證法，由於觀點不同，方法不同，「逐漸形成」（注意）不同類型的佛學。重知識的是甲型：以為佛說是應機的，在所說的契經中，有了義的，有不了義的；有盡理的，有不盡理的；有因中說果的，有果中說因的……。在這不同的契經中，可以從比較、分析、綜合、貫通，甚至刪略或補充（應該有而佛沒有說，或說了而已經佚失），表顯出佛法的完整面目。也就是說：佛是將正覺正知的一切，確實的開示我們。雖應機而這麼說，那麼說，但無論世間因果，出世行果，在佛心中，都有一確實而必然的——符合事理實相的內容。所以可從佛說的探求中，將佛陀所要開示的真實事理，充分的、完整的表達出來。這是預想佛說的內容，是照著世出世間的因果實相而宣說。所以這一類型的佛學，自以為「如法相說」，「如實相說」。因此，無論是法的自性、定義，種種關係，都是論證為確實如此。不圓滿的，錯誤的，可以修正、破斥，但不能模稜兩可的過去。這就是上座系

統，阿毘達磨類型的，重知識（知解）的佛學，近於客觀立場的研究。但這也並非純為佛書研究與整理，與修證是不可分離的。阿毘達磨的意思是「對法」，就是諦理的現觀。阿毘達磨論究的問題，主要也就是修證上的問題。這還是從理解以引導修證，從修證中去理解佛法，還是知識與經驗相結合的佛學（末流專作名相事理的研究者，當然也是有的）。

重經驗的是乙型：這一類以為：佛說，都是適應眾生，也就是利益眾生的。從所適應的眾生來說，都是恰到好處的，隨分得益的。重視佛法的適應性、實效性，所以說「世尊所說，無不如義」；「佛所說經，皆是了義」。佛法，不應預想為與眾生（賢、聖）無關的存在；而是存在於應機得益中的（這一見地，如貫徹起來，那就是「一切法正，一切法邪」；應病則一切都是藥，不對病什麼都不是藥）。大眾系的說假部說：例如苦諦：生苦、老苦、病苦、死苦等。生、老，病、死……這種世間事實，是苦，並不是苦諦。要認識這些苦，厭離這些苦，斷除這些苦；這些生、老、病、死，才是苦諦。這最明確的表達了這一根本的觀點，佛法惟有在信受奉行的實踐中，才能表顯出來。這一類型，就是大眾系的佛學：沒有阿毘達磨式的作品，也沒有整理出一切法的單元表（如七十五法、百法等）。經說的傳誦，只是誘導眾生，利益眾生的方便，而不是研究佛理。經的解說，也以解通佛意為主。這是實用的，適應性極大，變化性也特別大。但眾生的根性，有類同的，眾生的病也是有共同的。身心修持中的經驗，聖者的體證，依然有普遍性，必然性，所以仍可以建立因果、行位。只是著重經驗，所以略於事相的分別，而重於行果的發揚（初期大乘經，都是以「般若」、「三昧」、「解脫門」、「陀羅尼」、「菩提心」等作中心，而表達從發趣、修行、證入的歷程）。這不同類型的佛學，相互對立，又相互融攝，一直影響於印度佛學，始終現出這不同的類型。大概的說：乙型與甲型，是上座系與大眾系的，重論的與重經的，重理的與重行的。發展到尖銳對立時，就是小乘與大乘的；又成為大乘經與大乘論的。印度佛學的發展，真是波瀾壯闊。而從這佛學的特性去看時，始終存有重知識的，重經驗的不同類型。然而，這只是側重，都是知識與經驗相結合的佛學。沒有客觀的純知識的佛學，不過甲型的精神，比較接

近罷了！

古代的中國佛學，原則的說，繼承了印度佛學的傳統。由於國情的特殊適應，也不免多少差別。起初，大家忙著翻譯：佛學從印度來，當然印度一切都是對的。經、律、論、大乘、小乘，不分部類，越多越好！直到三論（僧朗），天臺（慧思）到南方來，棲霞、衡嶽、天臺，漸形成中國佛學的傳統。智者大師的「有教有觀」，明顯的標示了經驗與知識綜合的佛學。三論與天臺，都是重適應，重效果的，尤其是天臺。如「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」。可以約四教作不同解說，也可以四句配四教。如四悉檀，不是說這部經，這段道理，是什麼悉檀；而是說：聽眾聽了以後，或生歡喜心、或治惡、或生善、或悟第一義——也就是以聽者的適應與效果，而決定是什麼悉檀。智者大師從教法與證法的綜合中，窺見佛學體系，也就是教法的淺深，修證悟入的淺深歷程。雖然將自以為純圓獨妙的佛法，表示為佛陀自證化他的絕對真實。而對一切教法，始終是活潑的應用，以導人修行為準則（解釋經文，也有「觀心釋」）。如以客觀研究的眼光，智者大師的教學，並不理想。如《中論》明說「諸佛依二諦」，他卻依《中論》而談三諦。《智度論》明說二智一心中得，他卻說三智一心中得。而且口口聲聲，這是從《中論》、《智論》得來的，也就是遠承龍樹的學統。引用經論，或是截取一節、一句；或是刪略幾字；而且引用偽經，著實不少！然而，智者大師是無比的偉大！正是中國佛學完滿的典型！這是上承印度重修證的大乘經師的傳統——乙型。憑修證的經驗，貫通經論，所以，「縱令文字之師，千群萬眾，尋汝之辯，不可窮矣」！文字之師，正是專在文字表面作工夫。舉比喻說：客觀研究者，是工筆畫；費盡工夫，未必畫好，說不定「畫匠」而已。而乙型的佛學，重修證而教觀結合的佛學，是寫意的，有時是漫畫式的。你說不對嗎？卻是越看越像，神氣活現！被稱為「畫家」。客觀研究者，是科學化的，有條有理，使人了解。而乙型的佛學，是藝術化的，使人啟發，使人感動，使人忘我。

北朝盛行的，是毘曇、《攝大乘論》、《十地經論》、唯識論；北朝的佛學，可說是重於印度所傳的甲型的佛學。但中唐以後，經五代的衰亂，北

方衰落而漸為異族所統治，北統的佛學也衰落了！宋、明以來，這一系統的佛學，可說早已中斷（明末滿益大師，涉獵論書，但也不是論師的立場）。如無人不知的唐僧玄奘，所傳的瑜伽唯識，沒落到無人知道，而僅知有《西遊記》了（要到支那內學院，再把他提起來）。有北方傳統而受天臺影響的，是賢首宗。大體來說，天臺、賢首，被稱為教下的，都是「從禪出教」，知識與經驗結合了的佛學。

北方的實行派——禪師，經長江而到南方，深受南中國精神陶冶的，是禪宗。起初是重修持，「不依他教」而以經印心。後來是「不依文教」，「不立文字」，成為專重經驗的佛學。中國禪者自稱教外別傳，獨得佛法的心髓，說來也有點道理。佛陀在世，就是以自己的經驗，教人也去經驗——純經驗的佛學。然而佛學在印度，不可能永久如此，而終於有教法，有證法，而形成知識與經驗相結合的佛學。在教法盛而證法衰的中國，禪宗反朴歸真，不受文字的拘縛，而直趣修證。簡易、清新，從強毅的禪風中，曾發生難以估計的力量！然而佛學在中國，可能永久如此嗎？於是而有公案、語錄，謎一樣的禪偈、圖畫（圓相）。生怕人落入知解，痛呵知解。結果呢？正如虛大師所說的：「越到後來越簡單了，僅看一句話頭。這樣的門庭愈狹小，愈孤陋寡聞，便成一種空腹高心，一無所知的人。不但不達禪宗，而且也完全荒廢了教律，以致成為現在這樣的荒廢現象。」（見〈天台四教儀與中國佛學〉）

有客觀傾向的甲型佛學，中國中斷已久了。有的是知識與經驗相結合的佛學，專重經驗的佛學。所以中國佛學，重修行，不重教理，不重研究，尤其不重論書。

所以說明過去佛學傳統的特性，正是為了說明虛大師的佛學根源。中國佛學傳統——知識與經驗結合的（臺、賢）佛學，專重經驗的（禪宗）佛學，使大師成為真正的中國佛學者！但他受天臺的影響，並非天臺兒孫那樣，背誦注解，照本宣揚，而是得其精意，得其妙用。對於禪，也不是醉心於公案、禪謎，欣賞讚仰而莫能自拔。

大師對一切經論，都是通過自己的經驗而有所見，而不是知識的研究與傳授。所以（民廿四年，《優婆塞戒經講錄》）說：「非研究佛書之學者。……讀書每觀大略，不事記誦，不求甚解，但資為自修化他之具。……所有著作，亦皆為振興佛教，弘濟人群之方便耳！」例如法相唯識，大師是有一番研究的，但與支那內學院不合。支那內學院，正是印度甲型的論師的佛學，宗派的佛學。自以為「如法相說」，「應理圓實」，絕不容有（根本與重要的）異義。於是乎反對《起信論》，攻訐《楞嚴經》，只因為不合法相唯識宗的教理。這是論師傳統的一般情形（好處就在這裡，嚴密明確，絕不含糊模稜兩可）。但大師卻不然，如（民廿年，〈相宗新舊兩譯不同論書後〉）說：「遂知整僧在律，而攝化「學者世間」需於法相。奉以為久住正法，饒益有情之圭臬。」大師重唯識，多談唯識，甚至被人誤會為唯識宗。其實，大師並不與唯識宗學者一樣，以唯識學為最高準量。大師以為大乘佛法，是各有特勝的，唯識學確有長處。對適應現代來說：唯識學條理分明，立破精嚴，有心理學，認識論，更富於哲理，可以適應現代學者——「學者世間」。而且，又足以針對中國人的通病（如「對治中國人通病的佛法」）。所以說：「立言善巧，建義顯了，以唯識為最。」大師提倡唯識，是「但資為自修化他之具……弘濟人群之方便」。而從佛學的實踐來說，對唯識法相的看法，不但不會偏重唯識，而且相反的不以為要。如（民九年，〈讀梁漱溟君唯識學與佛學〉）說：

「在理論上的說明，自然在唯識學。但到真個契會，又自然進為般若（三論）宗及達摩的禪宗。……佛教的需求，與哲學的需求異趣，要在真個契合真如以發生般若而圓滿菩提耳！……此即佛教不重視唯識的原故了！」

從這種經驗（與知識結合）的立場，所以說：「中華之佛教，如能復興也，必不在於真言密咒或法相唯識，而仍在乎禪。」

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

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

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

「現今所流行的佛學，實源於二千數百年前印度的釋迦牟尼佛，在其大覺心海中流出來的。」雖這麼說，在中國佛學傳統中，「獨尊大乘」，大師也不能例外。對古傳的一切大乘經論，大乘宗派，一律尊重。在復興中國佛教的努力中，發為初期的「大乘八宗平等」的主張；以《大乘宗地圖釋》而圓滿地結束其主張。當時大師的思想，一則擴展為（中國本位的）世界佛學；二則有感於大乘八宗，實際上不可能一齊舉揚；三則大師是厭惡宗派主義的；四則循流返源，深知中國佛學不及印度佛學。如（十八年冬講，〈研究佛學之目的及方法〉）說：「現在研究佛法，亦當要依翻譯來的經論為標準；因為經是佛言，西域各大師造論，皆根據佛說之經而造的。中國諸師，往往多臆說，故不可依為正量。……佛法傳到中國幾千年，大德代出，分鑣揚化，各樹門庭。然所造論，不似印度諸師根據堅確，條例精嚴，每本自意取喻一時。故我們不要在宗派上著手，而直接從印度所譯來之經律與論去著手研究。」於是乎演變為大乘三宗（大乘的三大體系）平等的主張。這一方面的佛學，特色是「融貫」。八宗也好，三宗也好，原則是一樣的。以八宗來說：確認各宗的平等地位，如說：「此之八宗，皆實非權，皆圓非偏，皆妙非麤，皆究竟菩提故，皆同一佛乘故。」大師以種種方便，說明這點——各各殊勝，各各平等。主要還是一切皆方便，一切無非為了開示悟入佛之知見

（與三論、薄益的融貫說相近）。以推陳出新的種種方便，融貫一切佛法，（二十六年講）〈新與融貫〉一文，正表示了這一意義。晚年定論之「教之三期三系，理之三級三宗，行之三依三趣」，是融貫一切，是一種新的判教，但與臺、賢等判教不同。臺、賢的判攝，如古代的封建制：周天子高高在上（如圓教），公侯伯子男，次第而下，秩然有序。而大師的判攝，如近代的聯邦制，首先確認各各平等，不失去各各的特色，而合成一大共和國。這也可說是適應時代的學理革命；如將許多獨立邦，合成聯邦共和國一樣。然而，尊重過去的一切，不抹煞過去的一切。過去的一切，也有適於古不適於今的嗎？也有適於彼而不適於此的嗎？也有「融攝魔外，漸喪佛真」的嗎？也有隨情臆說，不足為訓的嗎？當然是有的。那麼，過去的一切，一切平等；到底是暫時的，妥協的，還不能說真正的學理革命。這一融古的大思想，在大師的佛學中，雖佔去全書的大部分篇幅，其實還只是維持協調的局面。

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

「以佛學言，得十百人能從遺言索隱闡幽，不如有一人向內心熏修印證。一朝證徹心源，則剖一微塵出大千經卷，一切佛法皆湛心海，應機施設，流衍無盡。」

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

「釋迦出世本懷，……其始原欲為世人——凡夫顯示一一人生等事實三真相。……無如僅有少數大心凡夫，若善財童子等；……及積行大士，若文殊、普賢等，能領受其意。其餘大多數科學幼稚，人情寡薄，若須達多等居士；習於印度外道心行，若舍利弗、目犍連等沙門，皆如聾如盲，不能同喻。為適應此印度的群眾心理，……乃不得已而示說人天乘福業、不動業之報，及聲聞乘獨覺乘解脫之道。……向來在亞洲各地所流行，及今日歐洲人所知之

佛教，多屬此，為適應印度的群眾心理所宣說。」

這是大師影略《華嚴》，本其大乘的信行，而對初期佛教的一項根本認識。大乘呢？印度大乘，是在天及聲聞佛教的基礎而開發的，所以在（民二十九年）〈我怎樣判攝一切佛法〉中說：「一、依聲聞行果趣發大乘心的正法時期。二、依天乘行果趣得大乘果的像法時期（從佛滅到千年）。在印度進入第二千年的佛法，正是傳於西藏的密法……中國則是……淨土宗。」大師開權顯實而說：「依聲聞行果（而向大乘），是要被詬為消極逃世的。依天乘行果，是要被謗為迷信神權的。不惟不是方便，而反成障礙了！所以在今日的情形……確定是在人乘行果，以實行我所說的人生佛教。」

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

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

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

能活潑的適應現實。

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

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

大師的學理革命，在適應環境中，不是條理嚴密，立破精嚴，以除舊更新。是融攝一切固有，平等尊重；而從這中間，透出自己所要極力提倡的，方便引導，以希望潛移默化的。但融舊的成分太多，掩蓋了創新——大師所說的「真正佛學」，反而變得模糊了。多數人不見他的佛學根源，以為適應潮流而已，世俗化而已。我覺得，大師過於融貫了，以致「真正佛學」的真意義，不能明確的呈現於學者之前。我又覺得，大師的佛學，是真正的中國佛學。

在印度，在中國，凡卓然而有所創建，或開一代之風氣的，都屬於知識經驗相結合，而特重經驗的佛學，大師也是屬於這一類型的。所以，大師不是偏宗的專家，而可說是通家。但不是「兩腳書櫥」式的通家，而是從其經驗及修學中，憑其卓越的天分，而有驚天動地的思想革新者。如上所述的學理革命，在印度，在中國，在佛教世界的每一角落，曾有這樣「不世出的思想家」嗎？為了從事實際的整僧、護教，為了維持與調和而多多融貫，使他在佛教中的真正價值，被人誤解。人生佛教，難道只是順應潮流嗎？

也就因此，從大師傳受的佛學特質來說，從他的個性、思想來說，他不可能也不願意做日本近代那種純學術性的學問。他固然為了悲願，為了革新。實際上，以他的佛學傳統，個性天分，即使不需要忙著改革，也是不會在一本書，一個問題，一部分的材料上，費盡一切力氣的！

乙、歷史考證的佛學與學佛

以上有關「佛學」的敘說，只是說明了一點：虛大師的佛學，是中國，甚至是遠承印度傳統的真正佛學，不能說不是學問。我不是為了維護中國傳統的佛學，或者為了自己的立場而提出異議。事實上，如虛大師那樣，作為中國傳統佛學的，現在也許是很難找到的了。至於我自己，一向是重於甲型的，更傾向於客觀研究的。只是學力不足，而又處於不重研究的佛教環境，所以垂老無成！但是，正因為我有客觀研究的傾向，所以不能同情於這樣的結論——虛大師所說，是思想而不是學問。

從佛法流傳於人間的事實看來，佛法早就演化為教與證，也就是說明的與修持的。這二者，是不必分離的，實在是不許分離的。不過多少著重於說明的，是甲型；著重於修持的，是乙型。這只是著重而已，所以傳統的佛法，儘管有不同的兩大類型，而都是「學佛而又佛學，佛學而又學佛」的。對主觀傾向的修持，客觀傾向的理論，相待互成，始終保持著中道的立場。

但在流傳中，不容諱言的，已發展出偏頗的學風，這就是離義理而談信行，離信行而論學問了！古代的大乘學者，文字學（聲明：在中國當然是中國文學），論理學（因明），都列為修學的主要項目。這因為佛學的信仰修持，不可能離開語言文字的理解，思惟論證的方法。否則，重於修持，一定會「依人不依法」，陷於武斷的主觀的仰信；久而久之，一定會演變成是非不分，佛魔不辨的盲修瞎鍊。中國的禪宗，自稱為直傳如來心印。在印度，這是重行的大乘「如來藏禪」，並沒有離教（達摩以《楞伽經》印心，就是真憑實據）。但在中國，受到了南中國文化的陶冶（早期如支道林、竺道生，都有類似的意境）；受到老莊「絕聖（例如呵佛罵祖）棄智」（如說「知之一字，眾禍之門」），以經書為「古人之糟粕」的影響，在中國南方，發展為「不立文字」、「教外別傳」，純經驗的佛學。純經驗的中國佛學，當然是主觀的——重於主體的體認，自己身心的解脫。針對當時義解有餘，修持不足的教風，不能不說是好的。在禪者的努力下，形成一窩風的中國禪宗。引導中國佛教到達什麼地步呢？中國佛教，形成虛大師所說那樣（如前文所引），那就不能不略加思索了！另一偏頗的發展，由於近代（近代文明，是著重外在的，含有非宗教、無宗教精神的特質）歐美新研究派的濫觴，引起

現代日本的部分學風，也就是「純學術性」的，「純客觀的研究」。這是重於客觀的，精神近於甲型，而通過歷史的考證，或從人類文化史上的理性立場，而說明其內容，或論證其價值。從了解客觀的事實，及適應人類普遍要求來說，這不能說是沒有用處的。日本學者的不斷研究，已有了重要的貢獻！但標榜其「純學術性」的，「客觀立場」的「科學主義者之方法」，甚至想將信仰與思想，排斥於「佛學」——學問以外，以學佛與佛學為不同的兩回事。儼然以除此以外無佛學的姿態，傲視法界。在我所了解來說，這與專重修持，不要教理的學風一樣，只是恰好相反而已！

「純從客觀歷史，對佛典加以分析、考證或批判，此即所謂科學主義者之方法」部分，我想略加討論。上面說到，我有客觀研究的傾向，所以對歷史考證，雖不是自己所長，也不完全同意日本學者的看法，但確乎對之懷有良好的感想。在這點上，我與虛大師不同，自然也不能為中國傳統佛學的長老所贊同。虛大師提倡唯識法相，認為可以接引現代學者，而且可以治「懶」。中國佛學，千百年來，在專重修持的風氣中，習以成性。不但三藏聖典，束於高閣。就是「學教」的，也是我宗我祖，照本宣揚。望文生義，不求甚解，懶得對聖典痛下聞思功夫。於是法義不明，思想凝固，陳陳相因，佛教越來越空疏，越來越簡陋了。唯識學極為嚴密，非精思密察，不能深入；唯識學應該是可以治懶的。然而，唯識學可以治懶，但治不了懶於思惟的痼疾。對唯識學的研究，還留下多少功績的，如支那內學院，近於甲型佛學，有客觀研究的傾向，也就多少接觸到歷史與考證。我覺得，中國佛教的衰落，不僅是空疏簡陋，懶於思惟，而且是高談玄理，漠視事實（宋代以來，中國佛教界，就沒有像樣的高僧傳，直到現在）；輕視知識，厭惡論理（因明在中國，早已被人遺忘），陷於籠統混沌的境界。歷史考證，不是絕對完善的方法，也不是唯一的治學方法。但在歷史考證中，以佛學來說，無論是經典、思想、制度、修行方法、佛教活動情況，都是出現於一定的時空中。有時間、有地點、有人物、有事實，這是不能以含混、融通的方法來處理的。這不但可以治「懶」，也可以治「混」；一種實事求是的精神，充滿於真正從事歷史考證者的心中。當然，這是從治懶病而聯想起來的，並不是我同情於歷史

考證的根本意趣。

佛教的經書，思想、制度……，在歷史考證中，只是以實事求是的精神，對存在於歷史中的客觀事實，應用分析、比較、考證、批判、推定等方法，去更清楚的了解而已。歷史考證，是多方面的；而真正的根本意義，不僅是了解存在於一定時空中某一事象，而更是從現存的文證、物證中，去偽存真，探索其前後延續，彼此關聯的因果性；以更清楚地認識佛法的本質，及其因時因地的適應。從過去史實中，理解佛教的演變、起伏與興衰；對現代佛教來說，接受歷史考證的研究成果，以為適應現實，開拓未來的指導方針。了解過去佛教的真相，從了解過去中，承受根本而主要的佛法特質（如中國文化的道統一樣），作為我們信行的基礎，這有什麼不好嗎？習慣於「說大乘教，修小乘行」的，也許會為了個人的修持著想而有所顧慮。然在大乘佛教中，為眾生而學，以眾生的利益為自己的利益，如確是有利佛教的研究，那為什麼要專為自己的有限利益著想呢？

中國傳統佛教，似乎都不滿歷史考證的研究法。虛大師早年，對此也不能例外。幾年前，聖嚴法師想成立史學會。我曾在通信中說：真正歷史的研究，是否能為現代中國長老所容忍，還有問題。總之，近代開展的歷史考證的方法論，與中國佛教界，格格不相入。澹思君說：「以純學之立場言，我國佛教界，對現代日本研究佛教的學者，實在無話可言。」為什麼呢？這不是「皆因國家之動盪不安，憂患深撓所致」。專講修行，輕視文教，厭惡研究而外，最重要的，還是為傳統的某些觀念所束縛，深閉固拒，不能與現代的研究相啣接。雖現今我國的寺院僧眾，生活方式，大大改觀；弘法教學，也略有改進。然而思想方面，卻是依然故我，與一百多年前，沒有顯著的差別。少壯一代，雖不乏思想明晰的；但或重於事業，或研究而滯留於改寫（譯文言為語體，故事新編之類），編纂、翻譯（也不多）階段。研究的人太少，而深一層從事思想工作的更少。對於史的考證，不能深求其故，為傳統的觀念所囿，而只是憂慮，甚至厭惡。在這方面，我國佛教徒，可說保持零分的長久紀錄！這不是中國佛教徒不能，而是為某種權威的觀念所壓伏，而不願或不敢去研究而已！

通過歷史的考證法，為什麼為我國佛教界所嫉視呢？中國佛教界是重信仰、重修持、重傳統的；而應用考證法的一分學者，或不免粗率，或方法與觀念不夠圓滿，因而引起憂慮與厭惡。但因噎廢食，並不就是好方法。

佛是無師自悟的，究竟圓滿的，這是每一佛弟子的信仰。通過史的考證的學者，總是從時代社會文化背景，來說明佛教的發生；有的竟說釋尊只是「時代的聖者」。這句話，有的認為足以動搖根本。但依我的看法，「如來出世，無非時節因緣」，當然與印度的時代文明有關。但這與無師自悟，有什麼關係呢？我是宗奉佛說的「緣起論者」。從緣起論的觀點說，實現於特定時空的存在，是依因待緣而有的，離卻因緣是不存在的。但依因待緣而有的，並不等於因與緣的總和，而有緣起的存在可說。世間學者，承受前人或當代的啟發，還有卓越的、獨到的、自己的見地，難道釋尊就不能無師自悟嗎？從所受的文化影響（因緣）說，與時代文明是息息相關。從釋尊自覺的中道聖法說，卻獨拔於人天魔梵以上，而非印度文明所固有，這不是無師自悟嗎？

梁啟超的〈大乘起信論考證〉，以進化的觀點來論佛法。有的以為：從小乘進化為大乘，從空宗進化到有宗，從顯教進化到密教。這種進化論的觀點，是虛大師所不能容忍的焦點。如說小乘不圓滿，那我國佛教界，可說無不贊同。但說小乘進化為大乘，那就釋尊時代沒有大乘了。這種言論，對於以大乘佛教國自居的中國佛教界，簡直比核子彈還可怕！從此深惡痛絕，不問不聞（如真的是核子彈，遲早要丟下來的，還是預作反飛彈設置的好。不問不聞，並非良策）。這裡面有無數問題，還是依緣起的觀點來說吧：釋尊正覺的緣起法性（也稱為如、實際等），是不落時空，超脫能（主）所（客）的現覺。這是「法性法住，法界常住」，說不上進化，也說不上變化。然而佛的正覺，適應人類的根性、知能，一經方便的表現為人類的思想，傳達為人類的語文，建立為僧伽的制度，就成為人間現實的佛法。這是「法假施設」，是緣起，就契合於緣起的法則；而不能不是「諸行無常」而前後流變，不能不是「諸法無我」而自他依存。契合於根本大法（法印）的聖教流傳，是完全契合於史的發展，而可以考證論究的。在史的論證中，過去佛教的真實

情形，充分的表現出來。佛法（思想、制度等）是有變化的，但未必進化。說進化，已是一隻眼，在佛法的流傳中，還有退化，腐化。佛法為什麼會衰落呢？說從小乘進化到大乘等，那種直線的進化觀，原是粗率的、片面的，與實際不完全相合的看法。

「大乘非佛說論」的有力利器，是從文字典籍考察起來，大乘經的成立流通要遲一些。於是我國大乘信徒，對考證與歷史，是更加深惡痛絕了。其實，如事實確乎如此，重真理而不是迷信的佛弟子，就應該勇敢的接受歷史的事實，而不應痛惡。如認為不對，那就應本著護法的精神，去批駁他，糾正他。《海潮音》載有日本伊藤義賢氏的〈大乘非佛說論之批駁〉，我是非常欣賞的。這部洋洋大著，是否能達成其預期的理想，再建「大乘是佛說論」的權威，那是另一問題。但他這一決心與傾向，是對的。因為，惟有以考證對考證，以歷史對歷史，才是一條光明的路。痛惡而不能批駁他，甚至不敢提到他，那只是「混」而已矣！其實，集出與流行較遲（這是事實，大乘經自身就是這樣說的），並不就等於新起的，偽造的。如向高山族採訪，將他們的民族傳說，民間故事，集錄印行。時間是民國×十年，文體是語體文。就是這樣，你能說這是新起的，偽造的民族故事嗎？對於這，我想寫一本「經（阿含）律集成之研究」。我想，如理解從佛說到流行，從流行到結集，從結集到記錄；不斷的流傳，也就不斷的將所信所行的，結集而記錄出來。真能理解經律集成的史實，初期佛教者也就不會說大乘非佛說了。真正的大乘學者，也不必為「佛說」與「非佛說」而浪費口舌了！我的理想，當然並不等於事實。但這種問題，不是深惡痛絕，將自己的思想，封鎖於與外界斷絕的洞窟中所能解決的。惟有在歷史的考證過程中，明白古代佛法流傳的真實情形，才能擺脫無意義的思想糾纏，進入更正確更光明的領域。

史的考證，對於固有的一切，有某些不同意見提出來，那是一定的。史的考證，不是唯一的治學方法，也不是絕對完善的方法。方法是死的，運用之妙，在乎其人。不得其人，不善運用，謬論會橫衝直撞起來。而且，一字一句的考訂，一事一物的論證，總之，問題越小越單純，越容易得到明確的定論。反之，問題越大，時間越久，情形越複雜，雖然依據同一資料，採用

同一的方法，由於立場不同、觀點不同（純客觀也許是並不存在的），往往作出不同的論斷，甚至完全相反。異說紛紜，莫衷一是。這在思想早經凝固，靜如止水的中國佛教界，一時是不能適應的，當然不會有好感了！例如佛滅紀元問題（虛大師也寫過〈佛教紀元論〉），勝利還都，很多人討論這個問題。那時（不是現在）的《海潮音》編者，曾有「要定不要考」的高論。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，只要決定統一就好，不要再考了。這代表了懶於思惟，厭聞異議的固陋精神。到臺灣來，也有居士說：不要考了，再考要完了，這也代表那同樣的意境。其實，如一考再考而就會完了的，那一定是憑空捏造，正所謂「一犬吠影，眾犬吠聲」。否則，真金不怕火來燒，真理愈辯而愈明。經上說：外道所說的，如染成金黃色的猴子，鮮艷動人，可是一搗就完了。佛法如染成金黃色的氈，越搗就越發光采。真實原是經得起考驗的，何必怕呢！

異說紛紜，存有破壞、紊亂、騷動的因素，對於靜如止水的中國佛教，一時有點不能適應，而且也是值得憂慮的。但異說紛紜，也有他好的方面。不但有正確的，具有建設性的成分，而思想也會開展起來。百家爭鳴，常是隆盛光大的前奏。以佛教來說，隋、唐、北宋，大乘各宗的分頭發展，難免引起嚴重的紛爭，但這正是中國佛教的黃金時代！中國佛教的現況，如一直非常隆盛，那就這麼下去吧！如情況並不理想，到了危急存亡之秋，如清末的中國一樣。那就開放未必有益，而深閉固拒，卻惟有滅亡！靜若止水，美景是不會太久的。久了，止水一定是臭水，藏垢納污，蚊蚋叢生，這是緣起世界的必然規律。所以史的客觀研究，我不認為是唯一的方法，也不以為是絕對完善的方法。隨之而來的，也不一定都是好的。但在適應現代，促成現代佛學的復興來說，這不能不說是一條光明之道！

以下，我想對排斥信仰與思想的客觀研究，而表示我自己為學佛而佛學，依佛學而助成學佛的看法：

從個人學佛的立場說，純經驗的佛學，鞭辟入裡，不能說不是好的。如從佛教的延續於人間，有關僧團與社會，而有多方面的關係來說，客觀主義的佛學研究，也不能說沒有用處。佛學應以「知識與經驗相結合」的佛學為

中心，但純經驗的，純知識的佛學，在分頭發展中，雖有或多或少的矛盾，而未始不可以「相破相成」，使佛教達到更充實的更有力的階段。如中國的儒學，一向有義理、考據、經濟、詞章，各表達儒學的一面。宋明以來，專重義理之學（如佛教的專重禪宗一樣），看來是陶賢鑄聖，良玉精金。但偏重的發展，也不免削弱了儒家對國家人類更有力的貢獻！所以從佛教在人間來說，我不反對純經驗的佛學，純客觀的知識的佛學，但不同意除此以外無佛學的，那種偏激的態度！

通過歷史的重考證的佛學，虛大師稱之為「歐美新研究派」，倒是很合適的。考證本是一向就有的方法，但到了近代，從西方開始，應用實地的物證，及文字等種種工具，而研究得成就更為輝煌。西方勢力東來，神父、牧師、外交官、學者，紛紛向東方進軍。當他們發現東方的佛教（及印度教等），感覺新奇。那怕是一幅壁畫，一顆佛頭，斷簡殘篇，都看作異教文物、博物館與圖書館中的歷史資料，而廣為搜羅。起初，著重於地理、藝術、語文、教儀的研究，漸進入聖典的翻譯，思想與理論的探求。他們是不屬於佛教的，當然是沒有信仰與思想的。在研究的過程中，也會發出讚歎的聲音，也會有很好的研究成果。然而，這些與他們有什麼關係呢？作品也只是圖書館中的參考資料而已！老實說，佛教雖還是活在人間的宗教，但在他們看來，這只是歷史的殘餘，而等他們來慢慢洗刷清淨。不過，人性到底是有受容性的，就是在神教及非宗教者（近代西方，充滿這一類的學者），正如佛所說的「異見異忍異欲異解」的錮蔽下，也會引起真正的好感，而發生對佛法的信仰。雖還是「寥若晨星」，但佛法到底逐漸的進入西方，而將多少影響偏激的西方人心。就西方說西方，沒有佛教的地方，這樣的研究，我是非常贊同的！日本學者，承受這種學風，由於生長有佛教的國家，容易理解佛學，所以在研究方面，有更多更好的成就。然而一個有佛教的國家，純學術性的，科學主義的佛學研究者，幾乎百分之百，是佛教各宗的教徒。作為一個佛教徒，不是神教徒，不是非宗教者，而作離信仰與思想的，純學術性客觀主義的佛學研究，這真是最正確的研究方針嗎？日本佛學界，人才輩出，對於日本佛教的前途，是不勞（自顧不暇的）中國佛教界關心的。但同為佛教一分

子，總不免泛起異樣的感覺，而一再懷疑：這是佛教徒對佛學研究的最正確方針嗎？我也不知道，現代西方的天主教及基督教，神父與牧師們的神學研究，是否也標榜純學術性的，科學主義的研究呢？怕未必如此。假使西方的神教徒，也標榜信仰、思想與神學分離，而從事客觀主義的神學研究，那麼西方神教的末日，也就近了！

以信仰者的立場，來作通過歷史考據的佛學研究，我有三點不成熟的意見：

一、研究的對象——佛法，要重視其宗教性。思想學術，固有共同性；但在每一學問領域，都有他的特性。佛法為宗教之一，從佛陀時代，獨拔於婆羅門與沙門之間；流傳於印度、錫蘭、中國、日本等，無不表現為宗教形態。所以如忽略佛法為宗教的特性，以非宗教者的心境去研究，看作一般的哲學、文化，那縱有良好的成就，也很難是正確的，極可能是「失之毫釐，差以千里」的。研究佛學，最好當然是深入佛法，身心有所契會。至少也要信解佛法的宗教性，而予以理解研究。也就是要順著佛法是宗教的性格去研究，這才是客觀的尊重事實。從前一位作家，想寫一部描寫幫會的作品，特地去與幫會廝混了一個時期，以便能寫出更真實，更生動的作品。這一事實，足以比況反證說明：如以非宗教者的心境去研究佛學，是並不理想的！

這一時代，有濃厚的唯物主義傾向，非宗教的傾向。佛學的研究者，也許為這種思想所感染，也許為了適應時代，故意淡化，或抹去佛學固有的宗教性。假使是這樣，那可能愈研究而離題愈遠的。有一位近代學者，在根本佛教的研究中，認為經中所說十力、四無所畏等超人智能，佛是不會這樣說的，佛的及門弟子，也不會這樣說的，這總是佛的孫及曾孫輩，想像傳說所成。這一見解，使佛陀平常化，合於部分佛教徒的心情（對佛教有習慣上的情感，但受了近代文明的影響，內心不能信受超人的智能，而造成思想上的矛盾），所以受到學者們的支持。其實，這是違反了佛法的固有特性。釋尊的成佛說法，是以一切智者的身分而出現的。佛的言論舉止，映入信徒的心目，是與宗教的情緒相融和的。佛弟子心目中的佛陀，傳述於僧團、民間。佛有十力、四無所畏等特德，那裡要等佛滅百年才有呢！舉事例來說：在抗

戰期間，一次日機來襲，大家就慌了。虛雲和尚說：「不要慌！聽其自然好了。」結果，日機發生故障，在空中爆炸燒燬了。「聽其自然」，信徒們想起了這句話，認為這是說，讓他自己焚燒好了。虛雲和尚的真意如何？誰也不知道。但在信徒們，認為虛雲和尚預知日機自焚，是千真萬確的事實。這一傳說，不是多少年後想像所成，而是立刻傳遍了各地。這就是宗教領域內的事實！又如耶穌死了，尸體發現不見了。死是真的，不見也是真的。而在耶穌門徒中，立刻形成復活生天的信念。不是百年，千年以後想像所成，而是立即傳開，在耶穌門徒心目中，很快成為公認的事實。宗教界的事實，是一般所難以想像的。所以研究佛學，一定要理會那個時代的佛教實態，承認宗教領域內的宗教事實，而不能以現代人的想法，以無信仰的態度去研究的。這位學者的那種主張，歸根結底，是主觀意識支配了他的研究方向，論斷標準。

又如「生死流轉」與「涅槃解脫」，一向是佛教界的根本論題，從無異論。佛陀的出家成佛，佛弟子的隨佛出家，都無非為了生死（流轉）的解脫。說到生死解脫，如後代的部分佛教，著重在「後世」、「他方」，當然是不盡然的；佛法是著重現生體證的（不能證入，當然留待以後了）。修證，是以無限流轉的生死苦迫為前提的；面對這一事實（苦），而求其徹底解脫，所以修行求證。現生的體證，在自覺自證中，「不受後有」，「作苦邊際」，也就是生死流轉的事實，自覺的已告解決。這原是佛教界共明的事理，但深受唯物思想侵襲的現代人心，對生死流轉（以及流轉）的解脫，不易引發真切的信仰，也就更說不上修證。於是有人解說「不受後有」為：「有」是現實生命（迷）態，「不受後有」是不再如以往的迷惑態了。這一下，可又合了部分的現代人心，於是這種解說，被看作根本佛教的真意義。可以說修、說悟、說不動心、說解脫自在，卻不用肯信，不用解說——使人困惑難明的生死流轉。張澄基教授告訴我：受美國學界注意的鈴木大拙博士，大弘禪學，卻不承認生死流轉。這正是現代學者，同一意向與同一手法。把佛法解脫觀，局限在現實身心去解說，而拋棄無限生死的究竟解脫論。無怪乎看到《長阿含經》中，批評外道的「現法涅槃論」，論斷為後起之說。這正因為自

己已墮入現代化的「斷見論」，現代化的「現法涅槃論」了！佛法的根本意義，最上一乘，真的就是這樣嗎？當然不是的。從釋尊以來，出家的聖者們，都是不惜一切犧牲，難忍能忍，難行能行，堅苦卓絕的，死生以之的，不悟不休的修行下去。這樣的精進修行，為了什麼？是為了現生幾十年，幾年間的有限苦迫，而求得餘生的有限自在嗎？犧牲一切而求取餘生的有限自在，未免太愚癡了吧！佛教古聖的修證，是不同「現法涅槃論」者所見的！

上面所舉的二例，都是淡化或抹去了佛教固有的宗教性。假如說，這是為了迎合現代人心，姑妄言之的方便說法，那我也會報之以同情的微笑。假如說，這是經歷史考證，客觀研究所得的佛法真意義，那就不敢苟同了。因為這是為了滿足主觀意識的欲求，而得出的好主意，與歷史上的佛教事實，並不相合。如以此為真實佛法而被公認，那無信仰的佛學，更將廣泛地墮落下去。即使對佛教有傳統習慣上的情感，也不過作為文化遺產，照著自己的意欲去研究，使自己成為佛學家與博士而已。

二、以佛學為宗教的，從事史的研究考證，應重於「求真實」。而真實的探求，是要在佛學發展過程中去把握的。歷史是一項延續的演變過程：從前後看，是前後相關，延續過程中的某一階段，某一環節；從同時看，又是種種問題，種種關係中的某一事項。孤立的事理，是並不存在的。從史的考證中去求真實，為了研究的便利，總是截取某一階段，例如原始佛教、部派佛教等；或是擇取某一問題，例如某一思想、某一制度、某一經論、某一寺院、某一術語。但研究者，不能不預想為，這是前後延續，彼此相關中的某一階段、某一事項。部分的片段的研究，是不可忘記了延續與複雜的全體。否則，片段的孤立的研究，容易形成思想上的支離破碎，很難闡明那表現於前後延續，彼此相關中的某一實態的。也許有人以為：部分的、片段的研究，累積起來，才能完成更精確的全體的研究。部分部分的孤立起來研究，重差別而不重統一，原是近代研究的一般趨勢，而有了重大的成就。但問題就在這裡，每每由此而忘卻全體，機械的累積、結合，而缺乏一以貫之（這是東方文化的特色）的精神，造成現代思想上的破碎與混亂。

我們在思想上的承受，以及個性、興趣，總是有多少不同的。對於研究、方法、立場、觀點——人的主觀性，是很難說沒有的。而現在要研究的，又不是物質，不只是單純的，而是融和了人類的思想、情感，具有複雜內容的佛學。從史的延續中去研究、考證，除了一些片段的，點滴的事相，純客觀的研究，在我看來，真是談何容易！從前嘉祥大師說：「將此等戲論洗淨，自見經論本意。」在研究中，確乎唯有盡量放下自己以往的定見、想法，而讓研究對象的真實態，能充分的顯發，湧現於研究者的心中！

求真實，不只希望了解各時代、各區域、各宗派……種種事理的真相，而是說：研究者要有探求佛法真實意趣的信念；將這種信念，貫入研究之中。適應不同時地的佛法，已表現為形形式式的派別。史的研究考證，足以明了各各的真實事理，而同時更探求佛法的真實——不同於世間學術的特性，以及其適應的原則。研究佛學，本不是滿足知識欲；也不是為了宣揚本國固有的佛教，或作宗派的傳人。佛法就是佛法，佛學與學佛，最後當然應歸宗於佛陀。求得佛法的真實意趣，應為佛教徒研究佛學的應有精神！在佛法真實及適應原則的闡明中，不僅確切地把握佛法的核心，明了種種法門，種種宗派的適應性，而各種法門，在佛法的真實意趣中，也得到了統貫與應有的衡量。在這種研究中，探求佛法的本質，以及新適應的正確方針。對現代佛學來說，這才不致為了適應，傾向於趨世附俗，引起佛學墮落的危機！

佛法在印度，大乘佛教，以及中國的天臺、賢首等宗派，有一項傳統的精神，那就是探發佛法的真實意趣。以究竟真實為準繩，而統貫衡量一切法門。表現於古代的研究形式，這就是「判教」。雖然方法不同、觀點不同、結論不完全一致，而這種求真實的信念，推動鼓舞了佛教的前進。為了求法、傳法，梯山航海，不計一身的安危，而寫下佛教史上燦爛光輝的篇章！或解行精勤，終於從自心的契會中，通過經論，而發為不同的教理體系。一種「信智一如」、「悲智渾融」的佛教生命力，表現於古代的佛學（知識與經驗相結合的佛學），使佛法成為活著的宗教，不息的延續下來。古代的研究法，可供參考，現在當然不能拘囿於古老的形式。但那種求真實的精神，將永遠是佛學者所應遵循的。如沒有這種信念與精神，任何研究，或成就如何輝

煌，都不外乎古董的鑑賞，歷史陳述的整理。雖足以充實莊嚴圖書館，而不能成為活的佛學！

三、史的研究考證，以探求真實為標的。在進行真實的研究中（從學佛說，應引為個人信解的準繩），對現代佛學來說，應有以古為鑑的實際意義。歷史的考證研究，切勿矜眩於古物的鑑賞！我們要知道過去究竟怎樣；要知道過去究竟怎樣，正是為了要指導現在應該怎樣！這是承先啟後的歷史意義，研究歷史的真正意義！傳說：過去某某佛，沒有制戒攝僧，所以佛涅槃了，佛法就隨之消失。某某佛制戒攝僧，所以佛法住世，不因佛的涅槃而消失。釋尊審思過去，於是決定了制戒攝僧的方針，來達成正法久住的理想。這一傳說，表現了一項意義，就是從過去史實中，接受經驗的教訓，而決定現在應該如何！史的研究，要對固有的有所衡量，有所取捨，而關聯於現在將來。固有佛學的研究，隨之而來的，應就是現代佛學的調整與復興。

現代各地的佛教，呈現了多少不同的風格。從根源來說，只是印度佛教中，不同地區，不同時代的不同傳弘。從流演來說，又受到當地民族文化的影響，與時代的推移。在這個時代，應從印度一千五六百年的佛學研究，以觀察其因時因地的開展演化，而達成世界不同佛學的關聯與統一。印度的佛教（釋尊也不能例外），都有因時因地的方便適應性。方便適應，是世界悉檀，便於佛法的傳弘（有的適應民間習俗，意境不免平凡）。方便適應，有利必有弊。釋尊適應當時厭世的風尚，以「不淨觀」為方便，結果，有些人厭世自殺，於是釋尊別以「出入息念」為方便。方便，佛世就不免引起副作用。所以，融入佛教的多少方便，由於時地推移，失去其方便適應性，而轉化為障礙，是不能說沒有的。這所以古聖有「正直捨方便」的偉大作略，過去佛學的某些理論、行持、制度、習俗，如已從方便而轉化為障礙，這在史的研究考證中，佛法真實的探求中，是會漸漸明白呈現於我們眼前的！問題在史的研究考證者，有沒有信仰與思想，是否能展開有信仰的慧眼，讓這些湧現心頭！

本來，佛教是有傳統性的。無論那一國家，那一宗派，珍惜傳統佛教的固有光榮，是佛教延續安定的一大力量。而且，對我們也有情感，如民族感

情一樣。但現代佛學者，應有更廣大的心胸，樹立超地區、超宗派的崇高信仰——「惟佛法的真實是求，惟現代的適應（不違佛法而適應時代，不是隨俗浮沈）是尚」。對固有的佛法，應作善意的探討，而不應以指責呵罵為目的。但真實還是真實，絕不能因固有的宗派習見，而故意附會，曲為解說。真正的佛學研究者，要有深徹的反省的勇氣！探求佛法的真實，而求所以適應，使佛法有利於人類，永為眾生作依怙！

上來的三點意見，尤其是從事史的研究考證，應有以古為鑑的意義，似乎對此而有同感的，並不太多。也許囿於傳統，而「習焉不察」！也許依附宗派，涉及了某些實際利益！也許以佛學為哲學，而被抽象的思惟所眩惑，即使是「索隱行怪」，橫豎是研究而已，也覺得不無道理了！也許是時風如此，排比對校，也就覺得大有見地了！但是，研究考證而缺乏一項崇高的信念；從事史的研究，而缺乏以古為鑑的意趣。那研究的成就，即使是非常輝煌，而對真正的佛學，可能沒有太多的關係。從前兩漢的儒學，博士們也是偏重考據的。一位博士，解說「曰若稽古」四字，就洋洋十萬言，這當然援引考證，博洽周詳了！然在中國文化史中，專考據而無視於「經濟」的實用者，意義是遠不如宋明義理之學的。我想，專考證而忽視實際意義的佛學，結果也不會好多少的！

總之，具有客觀傾向的佛學，如重視其為宗教的；從史的求真實的研究中，而留意於有關佛法興衰的歷史意義。我相信，這樣的佛學，是無礙於學佛，學佛是不妨於佛學的。佛學研究的學風，而有正確的崇高的信念，集多人、長時的研究，那麼佛學的昌明，必與佛教的興隆為正比。這是我所希望的，雖然不是我所能做到的。否則，佛學、佛學，也只有「擺在學院的書架臺上」而已！