

## 韓清淨居士佛教思想之特質析論

程恭讓

首都師範大學東方文化研究所副研究員

**提要：**北京三時學會韓清淨居士（一八八四—一九四九）是近代唯識復興思潮與運動中的一個重要代表人物。但是韓氏之學後繼無人，他的佛教學術成就、佛教思想體系以及其推動的近代佛教事業，迄今尚未得到學界的關注和研究。鑒於此，本文提出韓氏佛教思想活動的特質問題，並分別從對待傳統唯識思想資源的態度，依據《深密》的三時判教模式，以「了義」釋「不了義」的教法融通觀念，以及以文本、佛意作為取向的佛教學術思想等幾個方面，對韓氏佛教思想的特質或特色作了深入而精詳的分析。

### 一、研究史概述

韓清淨居士（元一八八四—一九四九），原名克忠，字德清，河北河間人。本世紀二十年代，清淨居士先後在北京創立法相研究會、三時學會，復興及弘揚唐代玄奘法師譯傳的瑜伽學系法相唯識之學。北京三時學會與歐陽竟無先生（一八七一—一九四三）創立的南京支那內學院，南北呼應，對建法幢，時有「南歐北韓」之聲譽。歐陽先生去世以後，其學由呂澄承繼，二傳告罄。至於清淨居士之學則更是「學隨人亡」，一傳即止。<sup>[註 1]</sup>由楊文會居士肇始、南歐學派及北韓學派推動的近世唯識佛教復興思潮，較之其先輩唐代的慈恩學派，其思想史命運似更不堪；而一傳即止的北韓學，更應當算是其中的不堪之尤者。

半個世紀以來，學界對於清淨居士及三時學會的佛教事業及其佛教思想，極少有人問津。下面列舉的是八十年代以後陸續出現的幾篇相關研究資料：

(1)郭朋著《韓清淨的佛學思想》，此文是郭氏主編的《中國近代佛學思想史稿》一書的第七章，巴蜀書社，西元一九八九年出版；

(2)董紹明著《北京三時學會簡介》，此文載於《佛教文化》第三期，西元一九九一年十二月出版；

(3)程恭讓著《三時學會清淨居士的晚年著述與思想》，此文載《世界宗教研究》西元一九九八年第一期；

(4)程恭讓整理清淨居士著《〈瑜伽師地論·披尋記〉敘》，載《藏外佛教文獻》第二輯，宗教文化出版社，西元一九九六年。

(5)于凌波著《三時學會會長韓清淨》，此文是清淨居士的傳記，載於氏著《中國近現代佛教人物志》一書，宗教文化出版社西元一九九五年出版。

楊文會開創的近代中國佛教的思想與事業，有三個主要的繼承者：歐陽竟無，太虛法師，韓清淨。臺灣佛學界比較關注太虛法師的佛教改革理念，故大量的研究都圍繞太虛展開，歐陽的思想與活動最近漸漸有人探討，至於清淨居士佛教事業的成就及其佛學思想的意義，則迄今尚未引起彼等的關注。

三時學會的文獻及資料在「文革」當中，曾遭到徹底的破壞。筆者自九十年代初開始挖掘和查找相關資料，這項工作頗費心力，進展緩慢。筆者在論文《三時學會清淨居士的晚年著述與思想》中，已對清淨居士晚年的思想做過討論；拙著《歐陽竟無佛學思想研究》中，還以判教思想為端，對韓氏與歐陽佛教思想的差異，做過一些比較。[註2]此外，最近我們整理、出版的周叔迦遺著《清代佛教史料輯稿》一書中，收有一篇附錄，此附錄中對韓氏及三時學會一些同事的佛教活動，也有評論。[註3]

本文的目標，則是要在上述研究的基礎上，對清淨居士佛教思想的特質之問題，作一個綜合和概括的分析。

## 二、對傳統唯識思想資源的態度：抑《唯識》而揚《瑜伽》

清淨居士的思想歷程，從其青年時期開始，大致經歷了儒學、雜學階段，以《成唯識論》為中心的研究階段，以《瑜伽師地論》為中心的研究階段，以及融通性相的晚年階段。[註4]這四個階段中，以《瑜伽師地論》為研究中心的第三階段，是其一生佛學研究及佛教思想的重心所在。西元一九二四年冬，清淨居士和朱芾煌居士一起到房山雲居寺閉關，開始研究百卷《瑜伽》。在日本侵略者佔領北京城期間，三時學會的會務工作自動解散，韓氏則在芾煌的協助下，自西元一九三七至一九四三年間，集中五、六年之久的時間和精力，完成解釋《瑜伽》文句的《〈瑜伽師地論〉披尋記》，及疏通《瑜伽》文理的《〈瑜伽師地論〉科句》。從閉關專研《瑜伽》，到兩部大著的完成，韓氏共用去二十年的時間治學《瑜伽》。他在這部大論上可謂傾注了一生的心血！

在《〈瑜伽師地論〉披尋記敘》中，有如下一段話，記錄了清淨居士研究《瑜伽》的動機：「《俱舍》教義不通大乘，《唯識》精旨遮無外境，猶不足以窺大乘全體大用。民國十三年，淨因離家居，避靜平西房山雲居寺，與芾煌居士同時發願研究《瑜伽師地論》，欲以弘揚真實佛教精義。」[註 5]此處所謂的《唯識》，兼指世親的《唯識三十頌》，以及玄奘、窺基師弟所糅譯印度十大論師解釋《唯識三十頌》的《成唯識論》。清淨居士認為，《成唯識論》的宗旨是遮破離心獨存的「外境」，顯示「境」不離「識」之義，此義尚不足以顯示大乘的「全體大用」；至於玄奘譯傳的《瑜伽師地論》，則能顯示「大乘全體大用」。《〈瑜伽師地論〉披尋記敘》是清淨居士逝世前夕之作，為其自述一生佛學研究及思想歷程的珍貴文字[註 6]。我們從上面引述的這段話中，能夠明確感受到韓氏對《成唯識論》和《瑜伽師地論》佛學價值所作的高下之判，他抑《唯識》而揚《瑜伽》的態度在此表達得十分明顯。

《瑜伽》這部大論相傳由彌勒作頌，無著作釋，是瑜伽學系依持的「六經十一論」中「十一論」之根本論。這部大論包括本地分、決擇分、攝異門分、攝釋分及攝事分五個部分，其中的本地分又名《十七地論》，正是玄奘西行時所要求取的根本經典。玄奘遊學印度十七年後，於貞觀十九年回到長安，不久組織了譯場，貞觀二十二年至二十三年間即譯出此論，可見他對《瑜伽》的重視。由於此後玄奘法師譯經任務的浩繁，加之《瑜伽》本身篇幅達一百卷，思想體系博大而深密，理論邏輯亦複雜繁瑣，故即使是材質十分優異的學生，也會覺得受持不易。百卷《瑜伽》在譯出之後雖有一定的講習，但似乎並未成為奘門組織佛理的中心經典。

玄奘晚年在翻譯世親的《唯識三十頌》，以及解釋該頌的印度十大論師的註疏時，接受窺基建議，「彙聚十釋群分，今總詳譯，糅為一部，商榷華梵，徵詮輕重，陶甄諸義之差，有葉一師之制。」[註 7]這實際上是通過糅譯《成唯識論》，來建立奘門的唯識思想體系。此點正如田光烈先生所說：「《成唯識論》一書，與其說是翻譯，毋寧說是創作，與其說是印度之學，毋寧說是玄奘之學。」[註 8]不僅窺基寫了《〈成唯識論〉述記》及《〈成唯識論〉樞要》等著作，對《成唯識論》一書加以精細的解釋；窺基的弟子及再傳弟子亦一再作疏，注釋《唯識》。我們可以這樣說：如果說在玄奘訪學印度前的幾個世紀，印度那爛陀寺第三時佛學或中期大乘的講習中心，是在《瑜伽師地論》；那麼玄奘之後，以窺基為主角的慈恩學派，則是以《成唯識論》作為研究或傳法的中心。

我們把韓氏對《唯識》和《瑜伽》佛學價值所作的高下簡別，同唐代慈恩宗依《成唯識論》組織一宗之義的做法，稍加對照，即可看出，韓氏對傳統唯識思想資源的取捨，與唐代奘門的唯識學者實有明顯的差異。對傳統唯識思想資源的取捨，乃是現代唯識學者佛理架構的前提，故我們即可把此種「揚《瑜伽》而抑《唯識》」的態度，視作韓氏佛教思想的重要特質之一。

清淨居士的這種獨異態度，在其《瑜伽》研究的早期，即表現得十分明顯。在此可舉《十義量》為例。《十義量》（西元一九二五年）是韓氏研習《瑜伽》初步成就的記錄。此論以

十義爲量（標準），「刊定」佛說三乘相應法教。此十義是：一、世間有情義，二、佛教義，三、真如義，四、種姓義，五、善巧義，六、因緣業果義，七、唯識義，八、淨土義，九、成佛義，十、立宗義。韓氏總述此十義云：「爲諸愚夫於所現見世間有情，種種計度，不能決了，令心顛倒而起貪著，故最初說世間有情；然佛大悲，不少以此而生厭倦，爲度所化出世說法，或以三乘，或以人天，終令獲得利益安樂，由是次初說佛教義；佛所說教，真如爲本，然諸有情不信佛教，於真如法謗爲無有，或有一類不具淨信入佛教者，執一切空即是真如，由是不能正解真如，故次佛教說真如義；真如道理微細甚深，有種姓者當能證得，若無種姓終不能證，不應說爲心性本淨，一切眾生皆得成佛，故次真如說種姓義；然有種姓但無漏因，若無善巧聖教爲緣，畢竟不能生起現行，又不應說泛爾諸法皆爲善巧，非不相應而能令其出不善處、置善處故，故次種姓說善巧義；如是善巧有其多種，爲欲了知諸善巧故，應於佛說十因四緣三業五果種種微細甚深道理，精勤簡擇，故次善巧說因緣業果義；爲欲圓滿究竟解了因緣業果，應于中道了義唯識言教，多聞熏習，如理抉擇，以一切法不離識故，故次因緣業果說唯識義；唯識性相既能抉擇，乃知一切身土微細廣大難可知義，如是亦知佛說淨土方便密意，故次唯識，說淨土義；如是淨土，皆佛最極自在淨識爲相，應知諸佛無量無邊力、無畏等大功德法莊嚴其身，以爲依止，非少修行可能圓證，故次淨土，說成佛義；此即終已，爲欲悟他，應知比量證成道理，故於最後說立宗義。」[註 9]

以上十義中的第七唯識義，是《成唯識論》的宗義。窺基認爲《成唯識論》「以唯識爲宗，識有非空、境無非有以爲宗也，雖具明諸法，皆不離識也。」[註 10]也正是以無境有識的唯識義，作爲《唯識》一論的「論宗」。韓氏這裏以「十義量」概括佛家思想的大意，此一概括即已經突破了《成唯識論》的思想體系。

西元一九四三年完成《披尋記》及《科判》之後，清淨居士立即發願「造百論師，弘揚《瑜伽》」[註 11]，由於時代文化及政治環境的風雲變化，韓氏這一志業「終成泡影」，但由此卻也可反證，其一生探求的唯識學思想架構，確實是要以《瑜伽師地論》爲中心而展開的。

### 三、判教思想：依據《深密》的三時判教模式

判教是佛教思想的一個傳統。所謂判教，即是把歷史上湧現的各種不同的佛教思想體系，組織成一個具有一定理論發展邏輯的教法思想整體，並依此教法思想整體對每一部分的佛教理論、學說，作出學理價值方面的層次判定。印度佛教思想史上已有判教的做法，中國佛教由於要對來自印度或源自本土的大量龐雜的佛教典籍，予以理性的組織及批評，所以特別著重判教的理論與實踐。清淨居士佛教思想的一個顯著特點，是他在判教思想方面，堅持印度佛教思想史上的三時判教觀念。

此一三時判教觀念是瑜伽學系重要經典《解深密經》的核心思想之一。《深密》提出：「世尊初於一時，在婆羅 斯仙人墮處施鹿林中，以四諦相轉正法輪，雖是甚奇、甚爲希有，

一切世間諸天、人等先無有能如法轉者，而於彼時所轉法輪，有上、有容，是未了義，是諸諍論安足處所。世尊在昔第二時中，唯為發趣修大乘者，依一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，以隱密相轉正法輪，雖更甚奇、甚為希有，而於彼時所轉法輪亦是有上、有所容受，猶未了義，是諸諍論安足處所。世尊於今第三時中，普為發趣一切乘者，依一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃、無自性性，以顯了相轉正法輪，第一甚奇、最為希有，於今世尊所轉法輪，無上無容，是真了義，非諸諍論安足處所。」[註12]《深密》此一判教觀念包含以下幾個要點：其一，一時教四諦教法、二時教般若教法及三時教唯識教法，都是「正法輪」，因而，三時佛教都有別於「外道」——其他的世間宗教和哲學；其二，一時教、二時教的適用物件有隨機性及針對性，三時教面對一切眾生，是普適性教法；其三，由於隨機性及針對性，一時教、二時教的學理施設採取隱寓的表達方式，含蓄而不明了，其所建立的學理因而就不是「了義」（究竟之義）；與此相反，三時教的學理施設採取顯了方式，其學理建立為究極、了義之談。總之，依《深密》之三時判教，前二時佛教是不了義佛教，第三時佛教則是了義佛教。

《深密》這一三時判教觀念，同印度佛教教法的歷史變遷過程大體符契，同佛教教理演進的理論邏輯也十分合拍[註13]。三時判教力求把思想史的原則和學術史的原則結合起來，表現了印度佛教判教思維「歷史與邏輯相一致」的思想特色。這一點同中國佛教從一定觀念出發的「觀念先行」的判教模式，有著本質的區別。[註14]

二十年代初，清淨居士由儒學、雜學轉入佛教，並很快確立對於第三時教法的信仰。一九二四至一九二五年間，韓氏完成兩部詮解三時佛教思想的著作，一是解釋世親《唯識三十頌》的《〈唯識三十頌〉詮句》，一是向東亞佛教會議提交的唯識學專題論文《十義量》。以上兩部著作都反映了清淨居士此期的判教觀念。

《〈唯識三十頌〉詮句》開篇提出四個問題：什麼叫識，什麼叫唯識，什麼叫唯識教，根據什麼道理成立唯識義。在解釋「云何唯識教」時，清淨居士說：「開示顯了唯識道理名唯識教。大悲世尊初成佛已說四諦教，次說般若，後於《深密》等會說一切法唯有識等，是為三時說教次第。如來在世隨機應說，機有三品不同，教遂三時亦異，前二時教多密意說，唯後一時演了義教。此了義故，於不了義實為明鏡。」[註15]接著解釋「云何道理立唯識義」時，韓氏復說：「云何道理立唯識義？為顯非有非空中道義故。諸有情類無始執我，淪沒受苦，無救無依，故佛世尊為除我執，說無有我，但有法因。復由無始妄執實法，隱覆真理，障聖智心。世尊為除彼法實執，密意總說一切法空。又聞說空，不知密意，乃謂諸法性、相都無，故我世尊顯了解釋諸法性相，有空、不空。」[註16]以上兩處引文認定一時、二時教「多密意說」，詮解「非有非空義」的第三時教是「了義教」，了義的三時教相對於不了義的一時、二時教，猶如「明鏡」一般，這意思是說參照三時教法的思想體系，能夠明瞭顯現前二時教法的隱密意蘊。

《十義量》的第二量是「佛教義」，清淨居士在此也闡述了他對佛教教法的基本觀念。其中寫到：「有諸有情，依諸如來隱密言教，取少分義虛妄計度，執為最勝能得清淨。當知如是隱密言教，於出要道義不明了，菩薩不應作所依止。如《瑜伽論》四十五云：『云何菩薩修正四依，乃至廣說又諸菩薩於如來所，深殖正信，深殖清淨，一向澄清。唯依如來了義經典，非不了義。了義經典為所依故，於佛所說法毗奈耶，不可引奪。何以故？以佛所說不了義經，依種種門辯本性義，猶未決定，尚生疑惑，非了義故。若諸菩薩於了義經不決定者，於佛所說法毗奈耶，猶可引奪。』又《解深密》勝義生菩薩白佛言：『世尊在昔第二時中，唯為發趣修大乘者，以隱密相轉正法輪，雖更甚奇，猶未了義，是諸諍論安足處所。世尊於今第三時中，普為發趣一切乘者，以顯了相轉正法輪，第一甚奇，最為希有，無上無容，是真了義，非諸諍論安足處所。』由是教、理，諸有智者，不應依止隱密言教，執為最勝，生自疑惑。」[註 17]韓氏此處是把《瑜伽》「依了義不依不了義」的「理」，與《深密》教分三時的「教」，兩相印證，從「教」和「理」的兩個角度，證明三時判教觀念的合理性。

從《〈唯識三十頌〉詮句》及《十義量》上引的一些材料看，可以毫無疑問的確定，清淨居士在二十年代完全接受了《深密》辨別了義與不了義的判教模式。西元一九二七年，韓氏將其創立的北方唯識學道場法相研究會，易名為「三時學會」[註 18]，就是他此一判教觀念的鮮明表白。

唐代華嚴宗三祖法藏曾總結古今十種判教方法，加上他自己的判教，中土流行的判教方式共有十一種之多。這十一種判教中最成系統的是兩類，其一是玄奘的三輪說，玄奘將全部教法判為轉法輪、照法輪及持法輪，說四諦法名轉法輪，密意說諸法空名照法輪，顯了意說三性及真如不空，名持法輪。此種判教，遵循教法歷史與教理邏輯相一致的原則，和《深密》三時教判觀念完全一致。其二是慧觀、智顛、法藏等代表的五時判教，認為佛第一時說《華嚴》教，最後時說《法華》、《涅槃》等教，在一時教、五時教之間，則是阿含教、般若教、唯識教等。[註 19]五時判教模式旨在凸顯《華嚴》、《法華》、《涅槃》的佛理地位，此種判教不能說明教法發展的歷史情境，也不能說明教理演進的內在理路。韓氏的判教思想是對中國佛教五時判教傳統的突破，也是對《深密》及玄奘判教理念的回歸。

如果將清淨居士的判教思想，和歐陽竟無先生的教法思想進行比較，韓氏判教思想的特色就更加明顯。同樣推重玄奘譯傳的法相唯識學，對於清淨居士來說，第三時佛說乃是「無上無容」的了義佛教，其在佛教思想整體中的地位乃屬毫無疑問；而從歐陽判教思想的發展過程及其佛教思想的整體來考量，則所謂第三時教法的地位問題，在南歐學的體系中則有些懸而未決。歐陽在中年未定學說中，亦遵循《深密》的三時判教模式，但他的晚年論定學說則在相當程度上修正了此一模式。如在《釋教篇》（一九四一年）中，歐陽曾提出佛學四科之說，這四科即《俱舍》文字科，瑜伽文字科，唯智文字科，及涅槃文字科。佛學四科的次序是：初《俱舍》科，次瑜伽科，三唯智科，四涅槃科。[註 20]四科說不僅比三時說多出「涅槃文字科」，而且也顛倒了二時教、三時教的次序。不過與此同時，歐陽卻又始終堅持以三

時教「五法三自性、八識二無我」的理論，作為駭攝一切教法的思想綱領。此種既遵循三時判教、又不拘于三時判教的理解方式，顯示了南歐學判教思想中有受中土主流佛教思想傳統影響的一面。與此相對照，清淨居士對於三時判教模式的堅決持守，則反映了其判教思想有徹底突破主流佛教思想傳統的特色。

#### 四、三時教法的融通問題：依了義詮解不了義

以第三時了義佛教作為佛理考量的標準，揭明前二期不了義佛教的「密意」，從而說明三期佛教教法思想存有內在本質上的一致，這即稱作「以了義釋不了義」。以了義詮釋不了義，也是瑜伽學系發明的一種重要的思想原則，此種思想原則涉及三時佛教經典或思想的內在融通問題。清淨居士也繼承了這一思想原則。

「密意」也是《解深密經》的重要思想之一，「密意」意即「隱密的思想意蘊」。《深密》認為，般若經典提出的「諸法無自性」這一教法，蘊涵著甚深、潛在和隱密的意蘊，《深密》次《一切法相品》後演繹《無自性相品》，主旨即是根據遍計性、依他性、圓成性等三自性相法相學標準，揭示「諸法無自性」教法所涵蘊的「密意」。《深密》這種根據瑜伽學系三時教法的標準，來讀解般若二時教法密意的這一思想原則，為《攝大乘論》、《瑜伽師地論》、《佛性論》、《成唯識論》等所繼承。如《攝論》曾依據三自性解釋「一切諸佛密意語言」：「世尊有處說一切法常，有處說一切法無常，有處說一切法非常、非無常，依何密意作如是說？謂依他起自性，由圓成實性分是常，由遍計所執性分是無常，由彼二分非常、非無常，依此密意作如是說。如常、無常、無二，如是苦、樂、無二，淨、不淨、無二，空、不空、無二，我、無我、無二，寂靜、不寂靜、無二，有自性、無自性、無二，生、不生、無二，滅、不滅、無二，本來寂靜、非本來寂靜、無二，自性涅槃、非自性涅槃、無二，生死、涅槃、無二，亦爾。」[註21]《瑜伽》論中亦稱：「由此三種自性，一切不了義經諸隱密義，皆應決了。謂諸如來秘密語言及諸菩薩隨無量教秘密語言所有要義，皆由如是三種自性，應隨決了。」[註22]《深密》、《瑜伽》所說的「三自性相」，乃是三時佛教瑜伽學系法相思想的總綱，依據這一三自性相詮解一切諸佛及菩薩的「秘密語言」，即是依了義詮釋不了義。

一九三九年夏，清淨居士在廣濟寺弘慈佛學院開講緣起三經，緣起三經即《緣起經》、《緣起聖道經》及《分別緣起初勝法門經》。其中，《緣起經》講述十二支緣起的自性義、差別義，《緣起聖道經》講述十二支緣起的流轉與還滅次第，《分別緣起初勝法門經》則重點討論緣起十二支中的初支：無明支。緣起三經大體保持了原始佛說的本貌，是一時教法闡述緣起理念的重要經典。清淨居士詮解緣起三經的著眼點在於：作為一種不了義教法，一時教十二支緣起理念的密意何在？以三時教八識緣起或種、現緣起的理論來考量，一時教法與三時教法的理論是否一致？

韓氏在處理這一問題時，首先把佛教思想中的緣起學說概括為三個類型：緣起，緣生，十二有支。他解釋說：「緣起名有三種別，一名緣起，二名緣生，三名十二有支。緣起，謂一一支各各別法，依自種子生起現行，說名緣起；緣生，謂前前支生後後支，依他現行生他現行，說名緣生；十二有支，有情自體總名為有，自體一分別名為支，總十二支說一自體，析一自體為十二支，是故說名十二有支。」[註 23]「緣起」，指生命體由內在經驗（種子）生起外在行為（現行）的發生關係；「緣生」，指生命體各種外在行為之間相互引生的關係；「十二有支」，則解析有情自體生命活動的諸支環節。其中，緣起、緣生代表三時教法的緣起理念，十二有支則代表一時教法的緣起理念。

《緣起經》以「此有故彼有，此生故彼生」概括十二有支的緣起法則。關此，韓氏解釋說：「此有故彼有，此謂一一支中自種子法，彼謂種子所生自現行法，由此種子有故，彼現行法有，非無種子有現行故。功能有故，名種子有；相可得故，名現行有。《瑜伽論》云『因名緣起』，即屬此義。」「此生故彼生，此謂前前支餘現行法，彼謂後後支餘現行法，由此前前支餘法生故，彼後後支餘法得生。次第相依，各從種起，故俱名生。《瑜伽論》云『果名緣生』，即屬此義。」[註 24]此有故彼有，指生命體中的內在種子生起現實的生命活動；此生故彼生，指在前的現實生命活動引生在後的現實生命活動。按照此一解釋，一時教法的緣起法則，同樣是「種子生起現行」及「現行引生現行」，與三時教的緣起法則完全相通。

韓氏還對無明緣行、行緣識等十二支緣生環節，一一給予詮解，結論是：「緣起、緣生總顯無我，十二有支別顯無我。總顯無我中，緣起顯無我理，緣生顯無我相。十二有支別別兼顯無我理、相。今此經中但名緣起，不名緣生及十二有支者，因名緣起，果名緣生，因能賅果，故以立名；果不遍因，是故不立。又緣起義總，有支相別，總能攝別，故以立名；別不顯總，是故不立。」[註 25]撇開總別、因果這些繁複的分析方法不論，清淨居士這裏依「種、現緣起」詮解「十二有支緣起」，其基本的觀點是：一時教法與三時教法兩種緣起學說的實質是本然一致的。

一九四六年冬，韓氏在三時學會開講玄奘所譯的《心經》及《能斷金剛般若波羅蜜多經》，並口授門人成以下四部著作：《〈心經〉頌釋》，《〈心經〉蠡測》，《〈能斷金剛般若波羅蜜多經〉了義疏》，《〈能斷金剛般若波羅蜜多經〉了義疏淺解》。以上四疏是韓氏晚年闡發其佛教思想的主要著作。[註 26]

韓氏晚年四疏所詮解的，是般若系統最為流行的兩部經典。他這一詮釋的基本思想原則，仍然是以了義經釋不了義經的原則。晚年四疏中，韓氏個人最重視也最滿意的，是《〈能斷金剛般若波羅蜜多經〉了義疏》。關於此疏的得名理由，他說：「今此經說般若波羅蜜多，系屬第二時教，是未了義，不應如言執著自性，應依了義言教善取其相。《解深密經》二卷十五頁中說：『世尊！譬如毗濕縛藥，一切散藥、仙藥方中皆應安處。如是世尊！依此諸法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃、無自性性了義言教，遍於一切不了義經皆應安處。乃至廣說一切譬如，皆應了知。』由是道理，故依第三時教真了義說，解釋此經所未了

義，故名《了義疏》。」[註27]依據三時教法的了義標準，詮解不了義的二時教法般若系統之密意，因而《能斷金剛》的註疏，特意被命名為《了義疏》。

在《〈心經〉頌釋》中，韓氏把《心經》的中心思想概括為「蘊空理」。清淨居士認為，此一「蘊空理」的產生源自一定的教法歷史機緣，必須對此種教法機緣有如實的理解，才能領會「蘊空」說的本意，而不致陷入對此說的執著。如他說：「今此《心經》義，正說五蘊空，欲了此空理，當知空所從。空是蘊本性，非觀空故空，若不識幻有，空執即應成。此幻有妙理，是唯識所明，小乘不解此，執有蘊種種，由執故成染，一切苦厄生。」[註28]韓氏在頌釋中接著說明，佛為破小乘之有執，因而施設「五蘊皆空」的二時教法，此一施設的旨趣乃針對小乘有執而來，因而其施設方式是「但破即名成」的。至於三時教法則鑒於一時說有、二時說空的利弊，善巧施設非有非空的中道了義之教，「非有」是破，「非空」是成，因而三時教是「有破亦有成」的。在對「蘊空理」教法的歷史機緣進行以上辨析後，韓氏得出結論：「法性與法相，二應須會通，小乘與大乘，乃截然不同。今解蘊空義，當依大乘經，法相是了義，有破亦有成，一切不了義，依此了義明。」[註29]即是說，應當依三時教非有非空這一中道了義道理，詮解二時教「蘊空理」的密意。

自玄奘著《會宗論》會通瑜伽、般若兩種思想體系後，融通性相成為中國唯識思想史上的一個傳統。韓氏不僅詮解三時教與二時教的一致，而且試圖會通三時教與一時教，其融通的規模比《會宗論》更其弘闊。韓氏既通過了義詮解的方式融通整體佛教，以把握歷史上各種佛教思想體系內在精神的一貫性，又堅持要對諸期佛說作層次觀、歷史觀，以求真求實的態度來處理佛教思想發展史的問題。此為清淨居士佛教融通思想的特色所在。

## 五、以文本、佛意為取向的佛教學術思想

清淨居士中年來京求學訪道，因閱讀《俱舍論》悟入無漏法，通過研究《成唯識論》確立對於唯識佛教的信仰。同屬近代唯識復興思潮的代表人物，楊文會、歐陽竟無等人曾受到《大乘起信論》為代表的中國主流佛學思想傳統的深刻影響，韓氏的修學經歷中，則迄今未發現《起信》系統影響的記錄。此種較為純粹的悟道經歷，有助於韓氏形成獨具一格的佛教學術理念。

韓氏在晚年的《〈瑜伽師地論〉披尋記敘》中，總結了自己一生所持的佛學研究方法。他說：「淨自聞法以還，初讀《俱舍》，繼研《唯識》，《俱舍》以《光記》、《寶疏》為歸，《唯識》以慈恩《述記》為準。一名一句務得其詮，一義一量務盡其旨，習規矩於步趨，衡是非於智解。」[註30]一名一句務得其詮，指務必求得經典文本中概念及文句的準確解釋，此即所謂「知法」；一義一量務盡其旨，指務必把握經典文本中各種思想、學說或觀念的正確涵意，此即所謂「知義」。規矩，指「知法知義」這一法相家法，嚴守法相家法來詮釋經論，以文本本身的法、義制導對經典的解釋、理解活動，此謂之「習規矩於步趨」；智解，

即是「勝解」，指通過對經典文本中有關法、義的如實研究，引發關於佛教思想的整體性理性把握，依此整體性把握可以考量、判別各種理論的是非得失，此謂之「衡是非於智解」。上述研究方法要點，在客觀方面是以文本為中心，以法義為中心，在主觀方面則是以研究者的理性判斷作為中心。這是一種以客觀性的「佛意」作為解釋、理解取向或標準的佛研究進路。

這種以文本佛意作為取向的佛教思想研究進路，與偏重於研究者個人「自意」或「己意」的佛學研究進路相比，有著很大的差異。韓氏把那種依「自意」或「己意」隨意進退佛說的研究方式，一再地批評為「隨自意解」。<sup>[註 31]</sup>依此，韓氏甚至對整個中國佛教的佛學研究傳統，都採取批判的姿態。如他說：「吾國佛法，號稱十宗。入主出奴，各執己是。究其實際，隨時隨地各有變遷，而吾國人之所信受者，終不越乎吾國固有儒、道沿襲之見。縱或援引佛典名字，不無非義為義、標榜附會之嫌；縱或傳譯佛教經論，不無非法為法、矜奇好異之弊。」<sup>[註 32]</sup>中國佛教的研究傳統有「自意」化的嚴重傾向，故而往往是「非法為法」、「非義為義」；而由於這種「自意」取向的研究進路，中國佛教的思想創造活動，也就往往很難相應於佛教思想的本真。所以，韓氏認為中國人對佛教思想的理解，始終未能突破「吾國固有」的「儒、道沿襲之見」！

清淨居士的治學《瑜伽論》，便是他文本、佛意取向的佛教學術思想的實踐和體現。韓氏認為：「古疏中《略纂》、《倫記》等，皆不足以為研究之資，非唯義不能詳，甚且文莫能解，門猶不入，室何能窺！念知平昔所聞于各宗者，因多以訛傳訛，而有捍格不通之弊；即《成唯識論》十大論師所引大論，亦自各引異文附成己意，詎免顧此失彼之嫌。」<sup>[註 33]</sup>《瑜伽論》的兩部唐人註疏《略纂》、《倫記》不解法義，各宗義解多有「以訛傳訛」之弊，《成唯識論》十大論師對《瑜伽》的解釋，也往往是各引異文附成己意，等等，歷史上《瑜伽論》的各種解釋，都沒有嚴格遵循法相家法，其根本錯誤在於詮釋者以「己意」解，隨「自意」解，而不能客觀地面對《瑜伽》本身，讓《瑜伽》本身的法義來制導、規範解釋及理解的活動。

在《科判》及《披尋記》中，韓氏嚴格遵守客觀性「佛意」取向的解釋進路，他規定自己的工作原則：「文義務求潤洽，前後務求貫通，不惑虛言，但徵實際。」<sup>[註 34]</sup>韓氏疏每釋一法義，不僅聯繫《瑜伽》的前後文相互參證，而且儘量旁證第三時佛教的其他一切經論，語語徵實，言必有據，祛一切虛言玄談，以達到「知法知義」作為旨歸。

韓氏這種注重文本法義，摒棄「隨自意解」的佛教學術思想，與乾、嘉時期漢學家反對宋儒以「胸臆」詮解古代經典，追求實事求是的學術路向，如出一轍。如乾、嘉漢學的著名代表戴震曾說：「治經先考字義，次通文理，志在聞道，必空所依傍。漢儒故訓有師承，亦有時傳會；晉人傳會，鑿空益多；宋則憑胸臆為斷，故其襲取者在其多謬，而不謬者在其所棄。宋以來儒者，以己之見，硬坐為古賢聖立言之意，而語言文字實未之知。其於天下之事也，以己所謂理強斷行之，而事情原委隱曲實未能得。是以大道失而行事乖。」<sup>[註 35]</sup>又謂：

「凡仆所以尋求於遺經，懼聖人之緒言暗汶於後世也。然尋求而獲，有十分之見，有未至十分之見，所謂十分之見，必徵之古而靡不條貫，合諸道而不留餘議，巨細畢究，本末兼察。若夫依于傳聞以擬其是，擇於眾說以裁其優，出於空言以定其論，據於孤證以信其通，雖溯流可以知源，不目睹淵泉所導；循根可以達杪，不手披枝肆所歧，皆未至十分之見也。以此治經，失不知為不知之意，而徒增一惑，以滋識者之辨也。」[註36]戴震此處概述的治經方法、原則之精義，包括由「字義」而「文理」，由「文理」而「聞道」的理解程式，排斥「胸臆」的解釋原則，以及對「孤證」的謹慎存疑態度等等，與韓氏佛教學術思想中的法義中心、文本中心、理性中心等，根本精神完全一致。

於此，我們既能更深入地認識韓氏佛教學術思想的特色，也可略窺乾、嘉漢學傳統對於近代唯識佛教思想方法的影響。

## 六、結論

根據以上諸節的分析，關於清淨居士佛教思想的特質問題，可從四個方面予以概括：(一)在對待傳統唯識佛教思想資源的態度方面，韓氏主張突破唐代慈恩宗依持的《成唯識論》，轉而以《瑜伽師地論》作為佛學研究和佛理架構的依據；(二)在判教思想方面，韓氏一反中國主流佛教的判教傳統，主張完全依據《解深密經》中提出的三時判教模式，來整理和組織歷史上的一切佛教教法；(三)在不同教法思想體系的融通問題上，韓氏主張堅決遵循三時教法以了義詮解不了義的融通模式；(四)在佛教學術思想方面，韓氏主張以文本、佛意作為解釋及理解的標準和取向，堅決反對主觀化或自意化的佛學研究進路。

有關韓氏佛教思想特質的探討，當然不應局限於以上列舉的幾個方面。還有諸如處理與儒道思想的關係問題，佛教改革的問題，佛教思想與西方哲學、宗教的關係問題，等等，也都應當作為討論的題目。但是限於目前所已開發出來的研究資料，進一步的工作只能俟諸異日。

### 【註釋】

[註1] 董紹明《北京三時學會簡介》，《佛教文化》第三期，一九九一年十二月出版，第八十二頁。

[註2] 程恭讓：《歐陽竟無佛學思想研究》，臺灣新文豐出版公司二〇〇〇年一月首版，第五七九一五八四頁。

[註3] 參見蘇晉仁、程恭讓整理周叔迦《清代佛教史料輯稿》之《附錄》，臺灣新文豐出版公司，二〇〇〇年八月出版。

[註4] 程恭讓：《三時學會清淨居士的晚年著述與思想》，《世界宗教研究》一九九八年第一期，第四十六頁。

- [註 5] 參考作者整理的《〈瑜伽師地論〉披尋記敘》，載《藏外佛教文獻》第二輯，宗教文化出版社西元一九九六年，第四六二頁。
- [註 6] 同上，第四六一頁。
- [註 7] 窺基《〈成唯識論〉述記》，《大正藏》第四十三卷，第二二九頁。
- [註 8] 田光烈《玄奘哲學研究》，學林出版社，西元一九八六年版，第七十六頁。
- [註 9] 韓清淨：《十義量》，《海潮音文庫》第三編第二十一冊《論文集》下，第一七四頁。
- [註 10] 窺基《〈成唯識論〉述記》，《大正藏》第四十三卷，第二三〇頁。
- [註 11] 《〈瑜伽師地論〉披尋記敘》，第四六二頁。
- [註 12] 《解深密經·無自性相品》。
- [註 13] 參考呂澂著《印度佛學源流略講》第一講「原始佛學」，第三講「初期大乘佛學」，第五講「中期大乘佛學」，《呂澂佛學論著選集》卷五，齊魯書社，西元一九九一年版。
- [註 14] 參考拙著《歐陽竟無佛學思想研究》，第五三四—五四三頁。
- [註 15] 韓清淨《〈唯識三十頌〉詮句》，北京文楷齋一九二五年十月刊印本。
- [註 16] 註同上。
- [註 17] 韓清淨《十義量》，《海潮音文庫》三編第二十一冊《論文集》下，第一九〇—一九一頁。
- [註 18] 韓清淨《三時學會清淨學長紀念朱芾煌居士文》，《佛學月刊》第二卷第四期，一九四二年九月一日出版，第十三頁。
- [註 19] 參考法藏《華嚴一乘教義分齊章》之三「敘今古立教」。
- [註 20] 歐陽漸《內學院院訓·釋教篇》，金陵刻經處本，第八十五頁，第五三一—五四頁。
- [註 21] 《攝大乘論本》，金陵刻經處本，第一〇頁。
- [註 22] 《瑜伽師地論》卷七十四，《中華大藏經》第二十八卷，第一一八頁。
- [註 23] 韓清淨《〈緣起經〉名義略集》，閩南佛學院西元一九八九年據董紹明先生手抄影印本。
- [註 24] 註同上。
- [註 25] 註同上。
- [註 26] 關此，可參看拙論《三時學會清淨居士的晚年著述與思想》，《世界宗教研究》西元一九九八年第一期。
- [註 27] 韓清淨《〈能斷金剛般若波羅蜜多經〉了義疏》，董紹明先生抄本。
- [註 28] 韓清淨《〈般若波羅蜜多心經〉頌釋》，上海佛協西元一九九〇年據董紹明先生抄稿影印本。
- [註 29] 註同上。
- [註 30] 韓清淨《〈瑜伽師地論〉披尋記敘》，《藏外佛教文獻》第二輯，宗教文化出版社，西元一九九六年，第四六一頁。

[註 31] 如《〈瑜伽師地論〉披尋記敘》，第四六四頁；《三時學會清淨學長紀念朱芾煌居士文》，《佛學月刊》第二卷第四期，西元一九四二年九月一日出版，第十三頁。

[註 32] 韓清淨《〈瑜伽師地論〉披尋記敘》，第四六二頁。

[註 33] 註同上。

[註 34] 註同上。

[註 35] 戴震《東原集·與某書》。

[註 36] 戴震《東原集·與姚姬傳書》。