

# 佛學

## 略論泛佛、一佛與多佛

喜見內明於印大圖書館，爲此文聊以誌鴻爪

無意

我在印地安那大學圖書館八樓東方藏書部門爲博士論文找材料，看到放置圖書目錄卡的櫃台上有一個紙盒，盒外寫着：「丟棄，請自取。」我自封「書籍救星」，有丟棄的書那有不取而藏之的。自從我在那盒裏拿到兩本雜誌以後，便三日兩日去看一下，有時一天看個兩、三回。這回竟見到八月份（一八五期）的「內明」寂然躺臥其中，封面上寫着英文「丟棄」字樣，不免亦驚亦喜，忙取來翻閱（我大約從今年六月到十月初離開洛城爲止，都沒收到過內明，到我十一月底回來，還是不見內明，不知是什麼原因，往常總在月初收到的）。正好東方藏書部主任李學博先生找我講話，便把「內明」給他看，問道：「這是準備丟棄的嗎？」他說不出是怎麼回事，只是看着這本前印彩色持珠菩薩，後印趙孟頫書「淨

土詞」的雜誌，連道「印得不錯。」我說這是比較有價值的一本佛學雜誌，我近年的文字大抵在這上面發表。他說他要查查丟棄的原因，是否因爲寄重了才有這種現象，我說，「千萬拜託。」我想這事既引起他的注意，從此再要在盒裏撿到丟棄的雜誌可就難了。（本來已不多）；但若由此救了館中的「內明」，真乃心甘情願也。後來我問他查的結果，他說印大圖書館目錄上不見「內明」，又說芝加哥大學的圖書目錄上也沒有；忽想起圖書總匯的國會圖書館，一查，指給我看，又是沒有。我不知道「內明」有沒有寄給他們；但看樣子沒有什麼人把「內明」列於學宮，便歉然道：「那恐怕也只好算了。」我想起我以前編的「佛學創作與文摘」，只出了一期，竟勞柏克萊加大來問：「何以第二期總不寄來？」不免暗自好笑。但李先生說：「不過這本雜誌還是要重行考慮；雜誌的存否

有時和學校的院系及所開的課有關係。」我說：「佛學教授齊思貽老師雖去世了，但是印大還是有東亞語言文化系及宗教系——」他說：「不錯，這本雜誌該保存的。」我說：「那麼就從下期開始吧。」這回是他比我熱衷了：「不，不，這期就該開始的。」我說：「這期正好有我想引用的文章：鄭僧一教授的『佛教的本質與責任感』，我用過再還來，好罷？」他說：「這本送你，不要緊的。」「送我這期就不能開始了；所以一定奉還。」自覺做了件像伯樂救千里馬的事。李先生今年三月才接事，此後「內明」若逕寄「東亞圖書館長」，由他拆閱，就可萬無一失了①。「內明」寄給美國各大學圖書館是極明智的作法，但不免有遭扔棄的事；其實也沒關係，總有人撿到，以至讀而愛之，愛而藏之，這是散播了佛學種子。周老師宣德為我言之：慧炬雜誌到處寄，得到很多反響。其中一本寄到某鐘錶行，那位鐘錶店老闆竟留遺言把部份財產贈給慧炬作獎學金。

閒話表過。且說鄭教授總說「內明」在佛學雜誌中數一數二，他的文章都見於「內明」。他論「佛教本質」，提到多種看法，使我覺得必須為此理出個頭緒，也算為印大看「內明」一事，留個雪泥鴻爪。首先把鄭教授所述的各人看法歸納條列如下：

1. 恩格斯：在一八五九年「新美國百科全書」中發表的「緬甸」一文，稱佛教為「泛神論」。

2. 提出相反意見的人：佛教同基督教、回教一樣都是「一神論」。

3. 已故陳海量老居士：認為佛教是「無神論」，這當然要看對「神」的定義。

4. 任繼愈：主編「中國佛教史」……先自聲明立場……「我們不信仰佛教，也不認為佛教所宣傳的是真理。」

5. 魯迅：告訴我們「釋迦牟尼……把我們平常對人生難以解決的問題，早給我們啓示了，真是大哲。」

6. 蔣維喬：「釋迦……以平民的圓滿人格，留模範於人間。」

7. 拉達克里什南教授：「原始佛教像『實證論』……佛陀對宇宙論的創立就沒有像他對責任感的教導那麼熱心。」

8. 呂澂先生：所謂「為人」的宗教。

9. 鄭教授：「馬恩全集」（一九七五年國際出版社版）的索引不將否定「至高無上的神」的「佛教」歸於被批判的「宗教」項下而別立條目，意義深長。

10. 佛陀就是一位反抗婆羅門神權，教導人們掌握自己命運……的導師。

既談「佛教的本質」，求的就是「一言以蔽之」的乾淨俐落。然而從以上所列各條看起來，似乎每個人的「一言」都不相類，實有進一步討論的必要。

近年以來，我因為思考佛教的問題，日益喜愛德哲黑格爾的辯證法，更明白地說，是喜愛他正反合的演變方式；後來覺得自己真傻，何乃捨中國之近，而求德國之遠。中國人早有一套作詩的格式，名為「起承轉結」③，這才是至矣盡矣，蔑以加矣的論學之道，這裏就想牛刀小試一下；除了幾次演講之外，我拿這方法公開形諸文字，還是破題兒第一遭④。

要談佛教的本質，自然先要拿佛教仔細一看（起）；這一看，就發覺佛教的體系太複雜龐大了，不容一言以蔽之，必須先做一番古人「判教」的工夫，判者分也，就是說，必須先把佛教分類一下（承）；但是分不能分得太細，分得太細了，就失去本質的意義（轉）；折衷的結果，我們求其最簡單的分法，這就是「二分」（

結)。這二分法，智顛等大師日用而不知⑤，今天洋人給它個名字叫 dichotomy；這是邏輯和辯證的核心。下面就據此論列鄭教授十條論「佛教本質」的話：

一、佛教是泛神論。佛教不容「一言以蔽之」，這裏得到一個最好的例子。大乘、小乘乃是佛家的恆言，但極少人能體悟到這是對佛教最基本、最必要的二分。我在哥倫比亞大學的哲學教授迪爾我斯 Dilworth 說，一切的哲學只有兩種：存本體的 *pro-ontological* 哲學和非本體的 *de-ontological* 哲學，這種二分和大小乘的二分正相符合。談大乘，說佛教是泛神論乃一針見血的話；談小乘，就完全錯了。大乘重本體，三無差別，是一元論；小乘重現象，地水火風，是多元論。兩者距離之大，南轅北轍，混為一團，便再也扯不清。

泛神論 *pantheism* 是有神論 *theism*，還是無神論 *atheism*？既然泛神論裏含有希臘文語根「*theos*」，其為有神論似乎是理所當然的，但正如鄭教授所說，這還「要看我們對『神』的定義。」論「神」的文獻汗牛充棟，不能究詰，現在我們居簡而行簡，定義大體依據「韋氏第三新國際英語字典」；這字典對「泛神論」的定義：「以全體宇宙為神 *God*；沒有神，只有宇宙整體的力量及法則顯示於現存的宇宙中。」這定義分成兩部份，前一部份似乎說泛神論是有神論，又是有神論中的一神 *God* 論；後一部份似乎說泛神論是無神論。這是怎麼回事呢？要解決這問題？先得來個神的二分：人格的神和非人格的神。泛神的神顯然是非人格的。非人格的神算神嗎？算，泛神就是有神，又是「一神」；不算，泛神就是無神。但這無神只是無「人格的」神，要跟「*atheism* 無（*a*）神（*theos*）論（*ism*）」劃清界限。換句話說，在有神論與無神論的二分裏，泛（*pan*）神論（*theism*）屬有神論 *theism* 是毫無問題的。以佛教為

「泛神論」可能對佛教徒造成很大的困擾；「神」字既夾雜其中，就不免攙進了「造物主」、「創世」、「第一因」等佛教徒抵死不能接納的東西。儘管說這「神」只是宇宙力量和法則的名稱，是神性 *God-head* 而決非人格化的造物主；作為一個佛教徒，於此仍覺格格不入，因為沒有神，那有神性？所以我想為佛教創立「泛神論」一詞，此詞的英文暫定為 *pan-Buddha theory*，為什麼不仿「*pantheism*」的樣子造「*panbuddhism*」呢。其實也未嘗不可，只是這時「*Buddhism*」必須給予一個新增的定義：「有佛論」，而不僅意味着傳統的「佛教」。此詞既立，就免了「神」的困擾。如果有人對把（大乘）佛教納入泛神或泛佛論的範疇（鄭教授所引十說，有九說不持此觀點）有所異議，各大乘宗派有數不清的例子可以說服他。事實上，這話應該反過來說：我們持着泛神或泛佛的火炬燭照大乘，大乘中多少玄秘奧妙都要煥然水釋。為什麼佛是乾屎橛？為什麼沒有無佛處可以吐痰，而必一口痰吐上佛頭上？為什麼眾生即佛，佛即眾生？為什麼空假中三諦圓融？為什麼法報化三身合一？因為整個宇宙都是佛所變現（華嚴名之為盧舍那佛，淨土名之為阿彌陀佛，禪宗名之為無位真人，密宗名之為昆盧遮那佛），所以乾屎橛是佛；所以沒有無佛處可以吐痰；既然眾生是佛所變現，佛與眾生有何差別？三諦只是一佛，怎不圓融？三身只是一佛，怎不合一？老實說，東方思想的特色就是泛神論，所以論者以愛默森 *R. W. Emerson*（一八〇三——一八八二）的「泛神論」為受東方思想的影響⑥，是很敏銳的觀察：試看東坡「山色無非清淨身，溪聲盡是廣長舌」，試看莊子「天地與我並生，而萬物與我為一」，試看宋明理學「民吾同胞，物吾與也」乃至「天地萬物一體之仁」那句話不值基於泛神論？山色溪聲是很富有詩意的，但是莊子把泛神論推論到極點，便有點那個了。他說：「道在屎溺。」使你瞠目結舌，也使你痛切體悟：一切皆是道。和禪宗的乾屎橛，拭瘡紙、鬼神簿正有異曲同工之妙。孟子引書經

說，「若藥不瞑眩，厥疾不瘳。」言語不驚世駭俗，則未能期其有震脫桶底之力。說起孟子，孟子曾說：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。」神（本體）的一切都在於我，我就是神的化身，這豈不是典型的泛神論？我這回重訪印地安那大學，印大東亞語言文化系前主任，現任中國思想史教授鄧老師玉汝請我為他班上的學生講佛學，我便以「一口吸盡西江水」為題談對大乘佛教整體的看法，談到一個段落，他問：「一切即一，一即一切」怎麼解？「這也只有從「泛神論」著眼：從涕唾膿爛到聖賢凡夫都從一佛所化，所以「一切」萬物即此「一」佛，而欲見此「一」佛，也只有求之於「一切」萬物。生寄死歸的安慰也在於此：我人暫聚之形是佛身所流出，死後散為四大，只是重返佛身，與佛為一而已。」

把森羅萬象視為佛身的展理，則我人與一切眾生乃至木石無情都現成是佛，人人物物都當下即是，全不費踏破鐵鞋的工夫，這種想法誠然好；但是有一等眾生畢竟難捨「阿彌陀佛身金色」的戀著，於是泛佛論的「佛」乃有必要比宇宙更大，宇宙之外更要立一人格化的佛。以「泛神論」一詞而論，神與宇宙同大，再容不下一個人格化的神，為了人格與非人格的神可以並存，我們不得不有「大泛神論panentheism」，韋氏字典於此的定義：「神包容世界，但世界非神的全部。」這個字分析起來，是希臘文語根「pan」加「en」再加「theism（有）神論」一字而成，這就是說，泛神論是「括入（包含）」於大泛神論之內的。同樣為免「神」字的攙入，我想為佛教立「大泛佛論」一詞，英文暫定為Paner-Buddha theory 或 panerbuddhism。這樣一來，高居六合之外又有一位三十二相、八十種好的法身佛或報身佛低眉眷顧他遊戲神通，為自娛樂故所流露出的十方世界了。此說真可令一切眾生法喜充滿。

2. 佛教是一神論。大、小乘各有其「一神論」；至以佛教為和「基督教、回教一樣」的一神論，可就是「提出相反意見的人」的大

大不是了。首先，「泛神論pan-theism」和「一神論mono-theism」都是「有神論theism」，所以兩者並不「相反opposed」而祇是「相異distinguished」。若要提和泛神論相反的意見，就該提「無神論atheism」才好。連自己的意見是「相反」還是僅僅「相異」都分不清，其謬誤也就可想而知了。

其次，佛教和基督教、回教決然是兩個體系的宗教。若要把「一神論」套用在佛教上，可得先把這「一神」二分一下：基督教、回教的一神有創造世界的能耐；佛教的一神可沒有這等能耐。這一點既別之後，佛教的一神又得二分：大乘的一神和小乘的一神。就大乘說，佛入涅槃是以化身證入常樂我淨的法身，稱之為「神」，還沒有大問題；就小乘說，佛入涅槃，不受後有，是否還能稱為「神」，便很成問題了。在這種情形下，我想為佛教另立「一佛論」之名是很有必要的。一佛既立，再據大、小乘二分，大乘的「一佛」，三身合一，就是那和宇宙同其大的泛佛，或大於宇宙的大泛佛；小乘的「一佛」，只得肉身，生老病死，唯留經教為法身。同名「一佛」，其實差別很大；明白地說，就是存本體和本體的哲學之二分。

3. 佛教是無神論。很多人體認到佛教與基督教有別：基督教既是有神論，佛教自是無神論了。但是相異未必相反；大、小乘應分則討論。我們先從俗，據「神」字之說，大乘為泛神或一神，顯然不能納入無神。小乘的佛既入涅槃，則所作已辦，不受後有，眾生失所依怙，唯有依佛遺言，「以戒為師」，圖個自了；以其為「無神論」，並不為過。可以說，這是在宗教的諸多要素裏，去掉了一個要素；到了大乘的中觀、唯識、法華、華嚴，又把這項要素帶回來了。但是這實在是佛與初期佛教的革命精神所在。從小乘的眼光看，人人自了，豈不天下太平，這有什麼不好？強似自顧不瑕，侈言度人。

無神的小乘，無人格神的大乘是否可以稱為宗教呢？如果對宗教的定義胡說一通，不論着眼點在高抬佛教（「超」宗教）也好，貶斥佛教也好（不夠格躋身宗教之列），都可以置佛教於宗教之外。現在我們老老實實，根據韋氏字典的定義來看宗教，然後決定佛教是不是宗教：

「個人以充滿崇敬之心，許願專誠地崇敬神 God 或某一神 a god；並且其所作所為與神的要求相符。特指：聖典所載或權威的教師所宣揚的一種生活方式。這種方式為真信徒所當遵行；通常個人自身總和信徒的團體組織有所關聯。」

這定義的前一部份涉及「神」，所以會引起人們對佛教是否宗教的疑問。但神既無須限於造物主 God，而可為任一神 a god，如觀世音在洋人看來便是慈悲女神 goddess of mercy（這裏我們並不指責翻譯的錯誤，說觀世音只是人；因為觀世音的種種，實已超乎人上，而顯其無窮的「神」通了⑦。）何況這定義的重點乃在後半部（特指 以下）；試問大、小乘佛教有沒有聖典（三藏十二部）？有沒有權威的教師（佛陀、羅漢及諸多祖師）？有沒有一種生活方式（各種在家及出家的戒律）？有沒有信徒及其團體組織（緇素四眾）？既然所有的答案都是肯定的，佛教為什麼不是宗教？我常常想：佛教中人為什麼要把「宗教」拱手讓人？為什麼不反過來說，佛教才是宗教，基督教等不是宗教？更有奇者，佛教若不是宗教應是哲學了，但他們復以哲學為戲論，所以佛教又非哲學。其實佛教的哲學基礎無可比擬，可以說是「引得無數英雄盡折腰」——竟又願把「哲學」拱手讓人，那麼佛教還剩下什麼呢？

無神論並不等於無宗教論；必得無神又無佛才算是無宗教。小乘行者固然可稱是無神論者，但我們得問問他們無神是不是同時也無佛？這決不然。小乘行者於佛的尊崇及戒律的固守（正以戒律為佛所制訂故）比大乘有過之而無不及，比起其他宗教對教

主及教義的崇奉也毫不遜色。曾有一位大乘僧侶謝絕美國國務院的邀請，理由是他在美國不非要住高樓，既住高樓，樓上之樓不免有女人，僧人屈居女人之下是有違佛制的；敬佛及守戒兩事使得小乘具有很濃厚的宗教氣息。儘管如此，等到大乘興起，於小乘以「吹熄」為義的涅槃終覺歉然於心，乃以釋迦為化身而別立法身與報身；「臨濟錄」中明說：「佛是幻化身……道流，爾若道佛是究竟，緣什麼八十年後向拘尸羅城雙林樹間側臥而死去？」⑧所以大乘信仰和證悟的對象乃是法身佛，他們若崇奉釋迦，也只因為釋迦證入了法身。釋迦創教時所力圖破除的「梵我」事實上以另一種形式，另一種名義回到佛教裏來了。所以論者以為印度的哲學從印度教以前到印度教發展了一圈，在佛教裏又重複了一圈：由其初期對印度教存本體（梵我）的哲學（正）作了個非本體哲學（無我）的革命（反）之後，終又與存本體的哲學相結合，而成涅槃、法身之說（合）。這毋寧是辯證發展的必然結果，也使佛教之為宗教，更無疑義。

韋氏字典追溯宗教 religion 一詞的拉丁文原義，不過是尊敬 reverence，虔誠 piety 罷了，那麼孝順父母 (filial piety) 子女的虔誠是宗教了，拜金主義也是宗教了⑨。巴爾扎克形容波希米亞人說：「希望是他們的宗教；信仰自己是他們的教律。」好在我們還不需要把宗教的定義放得這樣寬來容納佛教。

4. 不信仰佛教，不以佛教所「宣傳的」為真理：大約半年前，我所居住的小城小鎮洛杉磯郡蒙特利市來了個很難得的大陸圖書展覽，其中我看到一套黃皮的「中國佛教史」，忘其為兩冊抑三冊；為中國佛教寫全史的還不多見，所以我如對至寶，立刻取閱，翻開其中討論「三身」的一節，因為我久已留心於這一問題，讀後不禁大失所望，作者在法身的形相上纏來纏去，引了慧遠和羅什的問答，而畢竟沒有說出個所以然來，給人的印象是生吞活剝，不知所云。對法身的源流、發展全不涉及而徒論其形相，實在

是最下等的了解。這樣一來，我就連作者的名字也不屑看了一眼了。這回訪印地安那大學，有幸認識邨老師班上的嚴壽澄同學，他來自大陸，雖經紅衛兵的迫害，因為家學淵源，對國學書目非常在行。一天在總圖書館遇到他，問起他這本書，他說：「啊，那是任繼愈編的。」問他那名字是怎麼寫，他說：「繼承的繼，韓愈的愈」，倒也巧，是有意要繼承韓愈的人，韓愈是什麼人呢？他是在公元八一九九年上書唐憲宗，勸皇帝把佛骨付諸水火的人，他又曾在「原道」一文中大聲疾呼，要把佛教剷絕，要「人其人，火其書，廬其居」，殊不料想焚書的正是讀書人韓愈。他的話在廿六年後，由唐武宗毀法（八四五）而實現了；不過「內明」載佛骨已在大陸發現，則唐武宗還沒有把佛骨付之一炬。所以我在邨老師班上說，若使韓愈在位，他所作所為將尤酷烈於秦始皇、唐武宗之流。倒是唐憲宗在覽表之後，雖怒猶肯從善如流——沒有殺了他，還讓他到荒遠之地作個刺史，造他「祭鱷魚」的神話，則專制皇帝的容人雅量豈不遠過於偏狹的儒生？

嚴同學熟練地帶我找到任氏的書。任氏序中說：「本書第一卷的執筆者有任繼愈、杜繼文、楊曾文同志。」然則任繼愈「同志」不僅是編者，也是作者了。

該卷三九九頁引「維摩詰經」「善權品」：「若在博奕戲樂，輒以度人」、「入諸淫種，除其欲怒；入諸酒會，能立其志」；「入君子種，正君子意，能使忍和」；「入人臣中，正羣臣意，為作端首，使入正道；入帝王子，能正其意，以孝寬仁，率化薄俗；入貴人中，能正為雅樂，化正宮女；入庶人中，軟意懲傷，為興福力。」且看這些「不信仰佛教」的人們，讀了這段話以後，怎麼樣「宣傳」他們的「真理」：

「用我們的眼光看，他（維摩詰）能夠為自己任何卑鄙無耻的世俗行徑找到神聖不可褻瀆的理論根據；也可以在神聖不可褻瀆

的理論指導下幹出最卑鄙無耻的行徑。他積累財富無量，不知厭足；他結交權臣后妃；參與帝王政治；當然他也吃喝嫖賭，自命為人之導師。」

我曾在哥大羽毛同義人教授的班上研習了整整一學期的「維摩詰經」，師生間從來沒有人發表過諸如此類的高論；把「維摩詰經」正着看，倒着看，左看右看也看不出這等事來。可見我們這些沒有受過馬恩主義洗禮的人何其不善讀書，我們以往拿維摩詰去稱頌一些長者居士該造了多少口業。

真的，我乍見「任同志」的說法，著實大吃一驚，他是讀到字裏行間去了，但當我也試着讀到字裏行間時，却只讀到維摩詰居士火中取栗<sup>①</sup>的苦薩精神。我想找出為什麼「任同志」和我有這等不同，於是我多翻了一下他的書，看到他在序言中引述「馬克思恩格斯全集」（人民出版社一九五六年版）卷一，頁四二五說：

「我們不把世俗問題化為神學問題，我們要把神學問題化為世俗問題。」這是我們研究各種宗教史的態度，也是我們研究佛敎史的方法。」

（未完）

### 註

① 在此之前，東方藏書及雜誌等由日人松田靜江女士經管。

② 此文的中譯見於「馬克思恩格斯全集」卷十四，頁二八七——二九四：「緬甸人信仰佛教。……緬甸和尚比通常更嚴格地信守貧苦獨身的誓願。在上（按十八世紀末，從緬甸國教）按：當即佛教）分出了兩個教派，……其中一派遵循的教義在某些方面同泛神論相似：相信神的本原散布於全世界，並存在於自己的創造物中，但是它的發展的最高階段體現在佛教徒身上。第二種教派的代表則完全否認輪迴說……景仰至高無上的萬能之精靈<sup>③</sup>。當今的國王（按：門登，一八五三即位，在位至一八七八死亡為止）……

已經用篝火當眾燒死了屬於這兩個……教派的十四個異教徒。「創造物」、「萬能之精靈」固非正統的佛教徒所能接受，而當眾燒死異教徒則尤違佛教精神；誠所謂「楚則失矣，而齊亦未能為得也。」由這裏所引的文字看來，恩格斯所謂「泛神論」只指緬甸佛教中的一小支派。恩格斯若要說出佛教是泛神論的話，至少對佛教的大乘派別得有相當了解，但他似乎不暇在這方面下工夫。

③清末飲山「詩法詳論」律詩：「大抵起承轉結，開合抑揚，總要雄渾，不可卑弱。」范德機「詩法」：「作詩有四法：起要平直，承宜春容，轉要變化，結要淵永。」

④佛滅之後約七世紀之久，龍樹出，倡為二諦說；又三百餘年，而有智顛（五三八——五九七），倡三諦說；由智顛至今，一千四百年，我想可以再加一諦，此諦就強名為「一諦」，加原有的「空假中」三諦而成四諦。這「一」代表全宇宙，觀空者得其「空」，觀假者得其「假」，而其實相乃「空假合一」之「中」。「起承轉結」四字我想只取其「起」字，而「正反合」三字一仍其舊。和四諦配合就是「一（起）、空（正）、假（反）、中（合）」。「關於經典的基礎仍可以舉法華為主，其他中論、華嚴可以為輔。我想這四諦說可以成為巨構。四諦一時俱顯，就是「圓融四諦」；由一生空生假生中，是「隔歷四諦」。這是很複雜的問題，又是草創之說，有待另一篇文章詳談。

⑤「智顛以諸家為「權」，而法華為「實」，是二分。天台「三諦」已經是至高無上的發展了，如果他家也說「三諦」，豈不和天台平坐平起？不要緊，他家的「三諦」是「隔歷三諦」而天台的「三諦」是「圓融三諦」；空、假、中，說到「中」已

經不能再往上推了，如果又有人說中，怎能獨彰天台？可以，別人是「但中」，我是「圓中」。這別高下的方法就靠「二分」，古人不用此詞，却總用此法。日本密宗初祖空海作「十位心論」，分世出世間諸學為十級；到了第六級以上論法相、三論、天台、華嚴，所談的「覺」都和密宗的「覺」很難區分了。但他在每級拿他宗的覺和密宗比較，總見他宗的「覺」不究極，唯有密宗究極。他也不忘密宗和他宗「二分」，以顯密宗之高。

⑥布拉登C. S. Braden說：「愛默森神物合一的說法，或接近泛神論的說法，所受東方思想的影響不小。」

⑦英文有Buddhology一字，韋氏字典定義為「神化之deified佛的神學theology。」

⑧若幹年前，我初讀這段話，真感到「桶底脫落」的震撼，五體投地於禪宗語言的熱辣透徹；乃知所謂「究竟」者別有所在，不能拘執於佛身。臨濟錄的另一段話可為註腳：「有身非覺體，無相乃真形。」

⑨「馬克斯恩格斯全集」卷四九頁一六二，「馬克斯資本論」說：「勞動產品一旦作為商品來生產，就帶上拜物教性質。」

⑩法國寓言詩人拉封丹Jean de La Fontaine（一六二一——九五）的寓言「猴子與貓」說：猴子令貓火中取栗；貓因此燒了身上的毛，却使猴子得以安然食栗；這正是維摩詰為眾生之故而「入諸淫積」的精神。維摩詰經七：「火中生蓮華，是所謂希有；在欲而行禪，希有亦如是。」這才是維摩詰居士。