



# 中國佛學的回顧

(續完)

霍韜晦

## 六

以上討論，尚係依佛學傳入之後，在中國所引起的義理問題而言。我們可以看出：這些問題的發生與轉移，都有一個傳統的文化環境爲之先導。所以，佛家思想在中國的次第開展，亦可以說是我們的文化環境的制約之下而開展的。不過，我們必須進一步說明的是：文化環境的制約只能表示出一個大方向，在這個方向之下，思想自身是仍然可以有它自己的創造的。而且，這種創造，亦可以轉回頭來影響它的環境，而形成一新面貌。因此，就問題的內容而言，中國兩晉南北朝時候法性、佛性問題的討論，其精妙之處亦有過於印度佛學的地方，例如僧肇的不真空義，吉藏的不二中道佛性義，和智顛的三因佛性的分解，都非印度佛教所能有。事實上，由後漢至隋，佛教傳入中國已逾五百年，經典已大部份譯出，對於佛教各方面的說法亦已經過了長期的討論，是到了作一全面總結的時候了。這種總結，並非只是在觀念上覆述前人，而是在這五百年的反覆討論的基礎上，加以整個的消化，提出新的觀念，一方面融會舊說，一方面組織爲一新的系統，如當時吉藏、智顛所開的三論宗和天台宗就是代表。這些新系統雖然仍然歸諸佛教名下，但實質上，除了成佛這一根本主張沒有改變之外，其他重要觀念的講法，都已經和印度佛教相去甚遠。必須承認，這些開闢的部份都是出於中國人的創造，也是印度佛教傳進中國之後，沿着中國人的文化觀念和思考問題的態度發展出來的。以下，我們試舉一些例子來說明。

首先，從外部觀察，中國佛教的幾個重要系統，如三論、天台、華嚴都重視過其前期教義的綜攝，儘管其最後的根本義不同，但要融貫所有從印度傳來的佛教教義的態度則一。這表現於他們的判教觀念中，沒有一家不是以整個佛法爲論的。雖然，判教的觀念亦可以說是起源於印度，例如法華經序品即說：「爲求聲聞者說應四諦法，爲求辟支佛者說應十二因緣，爲諸菩薩說應六波羅密」，此即顯示了佛法需要依不同的機而說，因此涅槃經把佛法分爲五味，解深密經分爲三時，都可以說是一種對各種教義高下的劃分。但是，這種劃分亦可以說是印度佛教大乘教義次第萌芽時的一種自我標舉的爭勝的手法，所以着眼點在批判、排斥的多，而融會、通貫的少。例如法華經雖然承認佛在他的方便知見的運轉之下，可以有三乘說法，但實質上三乘都是不究竟的，三乘必須迴歸一佛乘，所以法華的精神，亦可以說是一種評破小乘以擁立大乘的精神。經中記錄了五千聲聞弟子拒絕聞法的故事，又多次批評阿羅漢是增上慢人，就是明證。從歷古的觀點看，印度大乘佛典大多都是出於對小乘的不滿，所以集中力量來批評小乘，也就不足爲怪了。但佛教傳入中國，却是大小乘幾系思想一齊進來，而且每一系都是標榜「佛說」，這樣在了解印度佛教的思想背景的中國人看來，就更增加了它的複雜性，因爲在這個龐大的體系中，包含着許多不一致的說法，如何調和不是一件容易的事情。但是，站在佛教的立場，却是非調和不可的。因爲這些都是佛的教法，在佛教的體系中都應該各佔一合法的地位；其次，亦是出於中國人喜歡融攝各家的文化心理，認爲「道並行

而不相悖」，因此理應並存。就在這兩種心態之下，於是中國式的判教觀念產生，每一個作教判的人，都希望能夠把全部佛的教法網羅在內（後期華嚴宗的判教更以人天教一名而兼攝儒家的倫理道德觀念）。這個工作做得比較圓滿的，我們可以以天台宗作代表。

天台宗的判教，最成功的地方是它能夠先確立和分清判教的標準。因為在天台智者大師之前，已經有許多判教理論存在，例如慧觀的五時判，慧光的四宗判、劉虬的五時判、發法師的三時判、菩提流支的半滿判等，總有十家之多，時人稱之為「南三北七」。依智者大師的看法，判教理論之所以如此分歧；是由於判教的標準不一致，所以他先定下判教的標準：一、依佛陀說法的先後階段分，此即「時」的問題，結果得出「五時」；二、依佛陀說法時所用的方法（目的在對機）分，此即「化儀」的問題，結果得出四種，就是頓、漸、秘密、不定；三、依佛陀所說法的內容分，此即「化法」問題，結果亦有四種，就是藏、通、別、圓四教。四教中以圓教最高，因為在這裏所說之法，能夠頓、顯、無明與法性的關係，而使人能夠同時而觀法之假與法之空，又同時能夠自空與假中超出以成中道，由此以說「一心三觀」與「三諦圓融」。據智者大師的了解，唯有法華之開權顯實，會三歸一之義足以當之，所以把法華經列為圓教的代表經典。這也可以說是智者大師的創見。

智者大師的這一個講法是否恰當？這需要一個評估，此刻我們不擬討論。但由上文所述，我們可以看出智者大師的判教完全是出於他自己智慧的創造，尤其是在化法四教中所安排的各教的內容，更不能不使人嘆服他的匠心獨運。例如印度佛教談苦集滅道四諦，他把它列入藏教，稱之為生滅四諦，而在通教中所說的四諦則是無生四諦，別教中的是無量四諦，圓教中的却是無作四諦，這都有他的理論根據。其餘說二諦、說空、說觀、也有相類似的安排，於是使四教的內容變成了一個有機的聯系，層層升進。雖然，這樣的安排有時不免失之太機械而欠說服力，但作者造系統的氣魄可於此見。上文所謂中國佛教是出於中國人的創造，

天台宗就是很好的例子。

## 七

從天台宗系統的創造，我們可以看到中國佛學家對印度佛教的消化和開合工夫，充分了他們的思辨能力和創造能力。系統的構成，當然是以此為主因。但是，造成中國佛教與印度佛教有距離的，語言也是一個因素。

佛教是外來文化，它能夠為國人認識，首先要通過翻譯，翻譯能否準確，除了兩文化間是否有對等的觀念外，語言的形態，翻譯時所據的原本，以至譯人的質素，對問題的了解能力和表達能力，無一不是條件，所以鳩摩羅什慨嘆：「有似嚼飯與人，非徒失味，乃令嘔吐。」由此可見其困難，但奇怪的是，中國佛教徒雖然明知翻譯資料有問題，道安所謂「先舊格義，於理了達」，但在歷史上却極少鼓勵僧徒學習梵文（隋代彥琮是唯一的例外）。對於這一個事實，梁啟超曾經表示大惑不解<sup>⑦</sup>，依我們看來，則可能與文化心理有關。正如本文首所言，佛教傳入時，中國已經發展出高度文明，亦已經養了一種以中國為中心的文化心理，所以在語言上，亦不重視外國語言。這是文化的優越感問題。我們看僧傳的體例，亦把從事譯經的和從事義解的分開，表面看，這似乎是一種「職業分工」，實質上是有不得不爾的苦衷，因為從事譯經的絕大部份是外國僧人。結果，從事義解的逕直依自己的文化觀念和佛學訓練來作疏釋，自然與原義容易產生距離。不過，這種距離是好是壞，却尚難一概而論，總之它對中國佛學的形成有很重要的影響，試以法華經中的「十如是」為例，我們或許可以看出一些端倪來。

法華經敘述諸佛有兩種智慧，一是他的方便知見波羅密（權智），一是實智。方便智用以對象生說法，種種言辭，引導眾生以成佛，實智則用以了解諸法實相，以作為方便智之所以如此運用的根據。因此，當實智起用時，諸法的真實狀態就被透顯而無所躲閃。但是，所謂諸法的真實狀態是什裏呢？方便品用了十如是來表述它：「所謂諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如

是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。」這十如是，後來在天台宗的系統中佔有極重要的位置。首先，慧思教人這一段經文的讀法，每一範疇最後都要歸結爲「如」，即是相如、是性如、是體如……爲什麼呢？因爲慧思認爲經文所說的相、性、體等範疇上面都加上「如是」一詞來規定，即無異承認這些範疇一一皆當體圓滿，即現象即真實，即假即真空。但智顛認爲：慧思這樣的理解只說得一邊，事實上這一段文字應有三個讀法。除了上述慧思的那一個讀法之外，其餘兩個是：一、讀爲如是相、如是性、……二、讀爲相如是、性如是……。慧思的讀法，意旨在「如」，即是空義；其餘兩個讀法，意旨在相、性的、即是假義，意旨在如是的，即是中道義。這三個意思合起來，結果就是：「約如明空，一空一切空；點如明相，一假一切假；就是論中，一中一切中。非一二三而一二三，不縱不橫，名爲實相。」⑧空、假、中三個範疇，在印度中觀學派中，原來是用以表述作爲我們經驗中的存有層（假法）和真實的存有層（空性、實相）在我們般若智的觀照下不應有所分別（中道），但在智者大師手中則索性把這關係解析爲三諦，然後再說其彼此相即互具之義（三諦圓融），於是不縱不橫、即空即假即中的一心三觀說構成。尤有進者，智者認爲每一法界均具十如，而法界依六凡四聖之衆生開出，即有十法界，十法界亦彼此互具而有百法界，於是構成百界千如。再加上器世間、有情世間與五蘊世間與百界合，即有三百世間三千如了。此三千法，既然互具，則一念之間亦具三千。智者並認爲：他這種講法，與當時地論宗主張心生一切法和攝論宗主張阿黎耶識含藏一切法的講法不同；地論宗的講法是縱，攝論宗的講法是橫，但他的一念三千之說却是不縱不橫；不縱不橫因此不是依於一般的理性思維可解，所以最後他把這一關係命名爲「不思議境」，由此不可思議的意義以表示天台圓頓止觀法。

以上，由對十如是的了解到一念三千的構成，顯示了十如是的重要性。但是，面對一個如此重要的問題，如果從翻譯的角度而論，則可能全部站不住腳。爲什麼呢？因爲如果我們核對一下

梵文法華經，則發覺原文原來只提到五個項目：

Ye ca te dharmā yathā ca te dharmā yādīśās ca te dharmā  
yal lakṣaṇās ca te dharmā yat Svabhāvās ca te dharmāḥ  
Ye ca yathā ca gadīśās ca yal lakṣaṇās ca yat Svabhāvās  
ca te dharmā iṭi. ⑨

這一段文字，鳩摩羅什不知如何會譯成十如是，事實上，現存菩提流支譯的妙法蓮華經憂波提舍則作：

何等法、云何法、何似法、何相法、何體法、何等、云何、何似、何相、何體。⑩

句意重複，實質上只有五項。其次，再勘現存最古的法華經譯本（由西晉竺法護譯出，名正法華經），也是：

（如來皆了）諸法所由，從何所來，諸法自然，分別法貌，衆相根本、知法自然。⑪

就文意而言，大概亦是五項⑫。所以，如果這些資料是可靠的話，那麼十如是必須改寫，天台宗所標舉的一心三觀、一念三千都要改寫了。

不過，我們亦已經指出：這不過是從翻譯的觀點而言，拘守文獻，不是了解中國佛教爲一獨特系統的做法。中國佛教的貢獻，在消化這些翻譯資料，並在這樣的基礎上，使佛教思想更向前開進。那麼即使它原來的根據在文獻上有問題，仍不影响我們對它所成就的義理系統的觀賞，世間能有此義，即有此理，滿不在乎不合印度原義的。不過，由若干概念與印度原義對照起來，我們可以很清楚地看到思想的轉向。沿跡返溯，也許可以幫助我們了解很多問題。

## 八

由上文的敘述，我們已經可以看出：中國佛學的道路是怎樣走出來的了。我們的文化環境，我們的傳統觀念、我們的性格，我們對問題的選擇，我們對一些概念的了解，我們的心理態度，都對中國佛學的形成起著或多或少的制約作用。由於天台宗的形成較早，所以上文的舉例亦多偏就天台宗而言，其實華嚴、淨土

與禪，亦經歷着大體相同的情況，不過篇幅所限，勢不允許本文再作詳細的分析。在這裏我們只想指出三點，以結束本文：

一、唐代玄奘留學印度，回國後譯唯識宗經典，由於譯筆謹嚴，名相清楚，頗能引起一時之盛，可惜數傳之後，此學仍然中絕，直到清季纔從日本取回要籍。唯識宗何以不能在中國生根？論者每多歸咎中國人的思想好簡，繁瑣的唯識名相與因明論證的工夫不合我們口味。這一意見可能不十分恰當，因為吉藏、智顛、法藏他們對概念的思辯能力極強，對問題的分析亦極細緻，所以不應畏懼或排斥唯識宗的方法。比較合理的答案應該是：唯識宗時代，中國佛學之勢已成，天台宗已成熟，華嚴宗的觀念已起，這些都是經過了長期的醞釀纔提出的，也是依於中國的文化環境而產生的，在歷史上早已成爲一個傳統，而且亦已經深入人心，許多看法都已經有了堅強的理由，並非唯識宗因爲直本於印度便能取代的，所以難怪後代有法藏參預玄奘譯事，因識見不同而出譯場的傳說了<sup>⑬</sup>。

二、唐中葉所建立的華嚴宗，雖說是依於華嚴經所啓示的華嚴法界開宗，談無盡緣起，一切法相即相入，一切個件都自在相融，又同遍於法界，可謂極之高明廣大，但其淵源無甚遠。就佛學傳統言，則可追溯至南北朝時代地論、攝論和起信論所說的如來藏自性清淨心義。因爲只有承認此真心如來藏，然後淨法（佛境界）的生起纔有根據，亦只有承認此真心如來藏，然後能夠與一切法隨緣無礙。在這一點，法藏後來更依自己立場而重新疏釋唯識宗的種十六義，特別着重一切法都可以互爲空有，有力無力以相澈入相成之理，由此以支持其法界緣起的講法，一一法圓融無礙。這是由消化唯識宗的緣起義而成就華嚴的緣起義，乃法藏的一大創造。華嚴的另一傳統，則可追溯至莊子、及魏晉的玄學家，特別是郭象、僧肇等於莊學有極深體會的人。莊學的精神，在渾化現象世間爲一體，迹本圓融，所謂「獨與天地精神相往來，而不傲倪萬物以與世俗處」，把理性分解下的現實世間與超越世間渾化爲一。無往而不真。此義，在佛教般若學與天台宗中都可以發現，但真正能夠把這境界全幅展現的則是華嚴宗。天台雖能

收三千如於一念，但終不如華嚴法界的浩瀚無涯，一似莊子的「乘天地之正，御六氣之辯，以遊無窮」，氣魄、心量之大，使人嘆爲觀止。事實上，若從華嚴思想史看，法藏之師智儼即有很明顯的莊學觀念，他的著作孔目章曾經大量引用曇遷的亡是非論，而亡是非則分明是莊子齊物論中的問題，所以法藏遠承莊子的說法亦可以成立。其實，若再凌空一點說，即使沒有這樣的傳承關係，華嚴境界與莊子境界仍然是可以相通爲論的。

三、唐代興起來的宗派還有禪宗。比較起來，禪宗更近莊子，也更富中國色彩。這主要是方法論的問題。禪宗教人作佛，教人省悟自性，不憑藉經典。不憑藉理性之語言，有時取用一些動作與符號，也不過是信手拈來，並無必然的意義。禪宗似乎在說：一切方法都是不可黏着的，一切語言都是不可信取的，我們不可作繭自縛，我們必須自一切方法超出。但是，從另一面看，正因爲無方法，所以一切皆可憑藉，一切均真。這是一種無方法的方法，只有如此，心靈纔有真正的自由，而無任何黏落。爲什麼要這樣？因爲依據禪宗所不肯直言的前提：所謂真，即是一切，亦超一切；然超一切，亦在一切。所以還有何語可言？無方法，即是一切皆是方法。這，只可等待我心靈之悟。不言之言，不辯之辯，由此乃與莊子的藝術精神相通。禪宗的方法，亦可以說是一種藝術方法，這是真正中國化了的東西。佛學中所有的繁瑣論辯的印度物，到了禪宗手裏，全部一下消解，而散入太虛，亦可以說是在佛教精神面目的一大改變。明乎此，我們就可以了解爲什麼唐宋以後，禪宗能夠如此受歡迎了。它不但取代了過去的天台、華嚴的地位，而且深入文化界、繪畫、建築、詩歌、都有它的影子，連日常生活，都講究禪了。佛學的中國化，走到這裏，不是全部脫胎換骨了嗎？

註：

⑦ 見梁氏著佛典之翻譯一文，「佛學研究十八篇」收。

⑧ 法華玄義卷二，大正藏卷三三，頁六九三。

集合了許多的因素而完成的，如把各種因素分解開來，任何一種特定事物和現象，均不可能存在。佛教，要人去除煩惱的方法，首先使你明白世間的事物，無一不是暫時由各種不同慳因素集合而成的幻象，這些幻象，使你幻覺它們的存在，其實，除了因素，並沒有事物，因素在變，事物也在不斷變化。如果明白了這個道理，你就不致對稱心的事物起貪心，對不滿的事物起怨恨了。可見，佛教所講的「空」字，並不是一切都沒有的意思，而是要你在努力促成其事之後，不要把他擺在心上，那是去除煩惱的最好方法。因此，由「空」的意義的說明，也必須瞭解，它會告訴我們如下的兩種意義：

①無常——一切事物的現象，既都是暫時的各種因素的聚和散的活動，祇要因素的位置和形狀有變動，事物的聚和散的活動，也就跟着變動，佛教把這種聚散活動的形狀，分為「生、住、異、滅」的四種態度。這四種態度，從來不停留，所以是無常而不是恆永的。

②無我——人類的煩惱，多過於其他的動物，只因爲人類的自我觀念，比其他的動物更強烈。自我的觀念，帶來自私的行爲，凡是遇到和這自私的行爲相牴觸的事物，便會引起煩惱，構成自我觀念的基本因素，便是我們的肉體，再漸漸地向外擴張，有了我的財產、我的家屬、我的名譽、我的事業、我的權勢、我的思想等等。人們爲了擁護這些「我」及「我的」觀念，努力奮鬥，也爲了這個我而招致煩惱。從「因果」的觀點上說，佛教是鼓勵我們積極向上的；從「因緣」的觀點上說，佛教是主張放棄我見的。世間一切事物，包括每一個人的身心在內，無一不是由因緣促成的幻象，根本找不到「我」的觀念可在何處生根。所以是「無我」。但是，此處僅從理論上，分析給你聽，使你明白，你的「自我」並不可靠，也不實在，當你有任何痛苦而無法立即解決的時候，不妨試着想想，至少可以使你減少一些因痛苦而引起的怨恨和憂鬱。

至於親自來體驗「無我」的身心境界和宇宙境界，那是要在開悟之後。要想開悟，必須親自修行，如何修行，明天將爲諸位介紹修行的方法。

（上接第8頁 美學連續體與直覺·辯證方法）

而且，即佛教徒，甚至龍樹底信徒，並不一定要否定諸差別相底實在性或理論所知的，假設的諸如常識底諸對象，或西方數學物理更老練而演繹圓熟的科學諸對象底實在性。佛教許可一個人在無差別的萬象森羅的涅槃之外，承認任何其他類似的經驗科學研究，即有關實驗檢證的假設技術運作的存在，可能有效。佛教徒唯一基本的諍論是科學家和哲學家必須承認世界憑之以構成底究竟諸因素之一，乃是無定性的，無差別的美學連續體這點。其中諸差別相是它顯現的諸結果，而不是它由之以構造爲一單純集聚的最後諸原子性質。

註：① 指外境所與感受的資料。

② 「首出諸差別相」中的「首出」，即原文「The first dibherentiations」中「first」的漢譯，譯語取自易象「首出庶物，萬國咸寧」一文。但此含義不全如易象，然仍有在世間時、空，位席乃至重要性上皆「首出」的意義。

③ 「一串穿却」一句取自天下事「奇書」碧巖集」。那集子裏有「一隊老漢一串穿却」句。其中把「一隊老漢一串穿却」的當然是妙悟。妙悟一串穿却一隊老漢正如同分母一串穿却諸分子式的分子，亦如把主觀和客觀間底區別一串穿却的同分母。同分母，用先儒六義品詩的話說，「比也」，用教家解經分疏的話說，「喻」也。

卍 卍 卍

（上接第29頁 中國佛學的回顧）

⑨ 見日本南條文雄與 H. Kern 兩人合校之梵文法華經 (Saddharma-puṇḍarīka-sūtra, ed by H. Kern and Nanjio, Bibliotheca Buddhica No. 190, St. Petersburg, 1908-1912.)

⑩ 大正藏卷二六、頁四。

⑪ 大正藏卷九、頁六八。

⑫ 以上關於十如是的討論，可參看坂本幸男著「法華經之教理」一文，「法華經之成立與展開」一書收，一九七〇。京都平樂寺書店出版。

⑬ 此說見宋高僧傳。但據近代學者考，玄奘逝世於公元六六四年。時法藏僅二十二歲，尚未出家，不可能參預譯事。