

日本小野清秀原著
張 紘 譯 述

佛 教 哲 學

商務印書館發行

日本小野清秀原著
張 紘 譯 述

佛 教 哲 學

商務印書館發行

佛教哲學目錄

| | |
|--------------|----|
| 第一編 緒論 | 一 |
| 第一章 緒言 | 一 |
| 第二章 何謂哲學 | 二 |
| 第三章 哲學與科學之關係 | 四 |
| 第四章 何謂宗教 | 六 |
| 第一節 宗教之語源 | 七 |
| 第二節 諸種之見解 | 九 |
| 其一 宗教者疾病也 | 九 |
| 其二 教權說 | 一〇 |
| 其三 外形的禮儀說 | 一二 |

| | |
|-------------------|----|
| 其四 內面的見解····· | 一三 |
| 甲 智性說····· | 一四 |
| 乙 感情說····· | 一五 |
| 丙 意志說····· | 一七 |
| 丁 統合的見解····· | 一八 |
| 其五 社會的見解····· | 一九 |
| 其六 主客總合的見解····· | 二二 |
| 第五章 哲學與宗教之關係····· | 二三 |
| 第一節 歷史關係····· | 二三 |
| 第二節 實質的關係····· | 二五 |
| 第六章 倫理與宗教之關係····· | 二六 |
| 第七章 何謂佛教····· | 三〇 |

| | | |
|-----|-------------------|----|
| 第八章 | 何謂佛教哲學····· | 三二 |
| 第九章 | 結論····· | 三二 |
| 第二編 | 佛教教理發展史····· | 三三 |
| 第一章 | 緒言····· | 三三 |
| 第二章 | 佛教教理在印度發展之概要····· | 三四 |
| 第一節 | 佛教以前之印度思想界····· | 三四 |
| 其一 | 吠陀時代····· | 三四 |
| 其二 | 哲學勃興····· | 三八 |
| 其三 | 婆羅門教固成時代····· | 四〇 |
| 其四 | 懷疑論及迷信之流行····· | 四一 |
| 第二節 | 原始佛教····· | 四二 |
| 其一 | 釋迦之降生及出家之緣由····· | 四二 |

| | | |
|-----|-------------|----|
| 其二 | 正覺之內容 | 四四 |
| 其三 | 釋迦之活動及滅度 | 四六 |
| 第三節 | 小乘時代 | 四七 |
| 其一 | 遺法之結集及阿育王時代 | 四七 |
| 其二 | 小乘之分派 | 四九 |
| 第四節 | 大小乘之過渡期 | 五一 |
| 其一 | 時勢之趨向 | 五一 |
| 其二 | 對於著起信論者之疑義 | 五二 |
| 其三 | 馬鳴之事蹟 | 五四 |
| 第五節 | 宗教渾沌時代 | 五六 |
| 第六節 | 龍樹之佛教 | 五八 |
| 第七節 | 無著世親及佛教滅亡時代 | 六二 |

| | | |
|-----|------------------|-----|
| 第三章 | 佛教傳入中國····· | 六三三 |
| 第一節 | 傳來之概要····· | 六三三 |
| 第二節 | 我國佛教時代與其思想界····· | 六八 |
| 第三節 | 在中國教理發展之概要····· | 七二 |
| 其一 | 有空論····· | 七二 |
| 其二 | 中國之禪····· | 七六 |
| 其三 | 中國之念佛····· | 七八 |
| 其四 | 中國之天台····· | 七九 |
| 其五 | 新舊譯經及法相華嚴····· | 八〇 |
| 其六 | 密教····· | 八二 |
| 第四節 | 佛教傳入朝鮮之概要····· | 八三 |
| 第四章 | 佛教傳入日本····· | 八三 |

| | | |
|-----|---------------------|----|
| 第一節 | 思想界之變遷與佛教傳播之概要 | 八三 |
| 其一 | 遠征隊的開國與儒教 | 八三 |
| 其二 | 政權爭奪之利器與祈禱佛教 | 八四 |
| 其三 | 古京之六宗與學解佛教 | 八五 |
| 其四 | 最澄與空海 | 八七 |
| 其五 | 禪淨日蓮與時代思潮 | 八八 |
| 其六 | 儒教之活動 神道之復仇 與新佛教之勃起 | 八九 |
| 第二節 | 神佛混融史要 | 九〇 |
| 第三節 | 教理之闡發 | 九二 |
| 其一 | 天台與密教 | 九二 |
| 其二 | 念佛與日蓮 | 九四 |
| 其三 | 新佛教 | 九五 |

| | | |
|-----|--------------|-----|
| 第五章 | 結論 | 九六 |
| 第二編 | 判教論 | 一〇〇 |
| 第一章 | 緒言 | 一〇〇 |
| 第二章 | 判教通論 | 一〇二 |
| 第一節 | 大小乘論 | 一〇二 |
| 第二節 | 顯密二教論 | 一〇五 |
| 第三節 | 教禪之區別 | 一〇六 |
| 第四節 | 權實之區別 | 一〇六 |
| 第五節 | 有空及緣起論實相論 | 一〇八 |
| 第三章 | 判教別論 | 一一〇 |
| 第一節 | 法相宗 三時教 四出體論 | 一一〇 |
| 第二節 | 三論宗 三法輪 二藏論 | 一一二 |

第三節 天台宗 五時八教論……………一一四

第四節 律宗 二教論……………一一九

第五節 華嚴宗 五教十宗 四法界論……………一二一

第六節 禪宗 教內 教外論……………一二三

第七節 真言宗 二教 十住心 四重釋論……………一二五

第四章 結論……………一二八

第四編 佛教汎論……………一三三

第一章 緒言……………一三三

第二章 宇宙論……………一三五

第一節 佛教宇宙論的根本義……………一三七

第二節 緣起論……………一三九

其一 業感緣起論……………一四一

| | | |
|-----|-------------|-----|
| 其二 | 阿賴耶緣起論····· | 一四二 |
| 其三 | 真如緣起論····· | 一四五 |
| 其四 | 法界緣起論····· | 一四八 |
| 其五 | 六大緣起論····· | 一四九 |
| 其六 | 歸結····· | 一五一 |
| 第三節 | 實相論····· | 一五二 |
| 其一 | 消極的實在論····· | 一五三 |
| 甲 | 普通消極說····· | 一五三 |
| 乙 | 特殊消極說····· | 一五四 |
| 其二 | 積極的實在論····· | 一五五 |
| 其三 | 理想的實在論····· | 一五六 |
| 其四 | 歸結····· | 一五八 |

| | | |
|-----|----------|-----|
| 第四節 | 現象與實在之關係 | 一五八 |
| 其一 | 小乘說 | 一五九 |
| 其二 | 法相說 | 一五九 |
| 其三 | 一心二門說 | 一六〇 |
| 其四 | 體象融合說 | 一六〇 |
| 其五 | 歸結 | 一六一 |
| 第五節 | 結論 | 一六二 |
| 第三章 | 解脫論 | 一六三 |
| 第一節 | 解脫之實質 | 一六四 |
| 其一 | 解脫之出發點 | 一六四 |
| 其二 | 解脫之到着點 | 一六五 |
| 第二節 | 解脫之形式 | 一六六 |

| | | |
|-----|-------|-----|
| 其一 | 自力論 | 一六七 |
| 其二 | 他力論 | 一六七 |
| 第三節 | 比較解脫論 | 一六八 |
| 第四節 | 結論 | 一六九 |
| 第四章 | 倫理論 | 一七一 |
| 第一節 | 理論的方面 | 一七二 |
| 其一 | 無我論 | 一七二 |
| 其二 | 實現論 | 一七四 |
| 第二節 | 實際的方面 | 一七五 |
| 第三節 | 結論 | 一七五 |
| 第五章 | 結論 | 一七六 |
| 第五編 | 佛教各論 | 一七八 |

| | | |
|-----|---------|-----|
| 第一章 | 緒言 | 一七八 |
| 第二章 | 俱舍宗 | 一七九 |
| 第一節 | 世界觀 | 一七九 |
| 第二節 | 人生觀 | 一八六 |
| 第三節 | 解脫論 | 一八八 |
| 第三章 | 成實宗 | 一八九 |
| 第一節 | 世界觀 | 一八九 |
| 第二節 | 人生觀及解脫論 | 一九一 |
| 第四章 | 律宗 | 一九二 |
| 第五章 | 法相宗 | 一九三 |
| 第一節 | 世界觀 | 一九四 |
| 第二節 | 人生觀 | 一九九 |

| | | |
|-----|-----|-----|
| 第三節 | 解脫論 | 二〇一 |
| 第六章 | 三論宗 | 二〇四 |
| 第七章 | 天台宗 | 二〇七 |
| 第一節 | 世界觀 | 二〇八 |
| 第二節 | 人生觀 | 二一一 |
| 第三節 | 解脫論 | 二一二 |
| 第八章 | 華嚴宗 | 二一四 |
| 第一節 | 世界觀 | 二一五 |
| 第二節 | 人生觀 | 二一九 |
| 第三節 | 解脫論 | 二一九 |
| 第九章 | 真言宗 | 二二一 |
| 第一節 | 世界觀 | 二二二 |

| | | |
|------|----------|-----|
| 第二節 | 人生觀····· | 一一四 |
| 第三節 | 解脫論····· | 一一四 |
| 第十章 | 禪宗····· | 一一五 |
| 第十一章 | 淨土宗····· | 一一七 |
| 第十二章 | 結論····· | 一二八 |

佛教哲學

第一編 緒論

第一章 緒言

佛教廣大而複雜，有八千餘卷之經論；現在存留於我國之宗派，有十宗之多。且其大小空有顯密之區別，立說全然相反，互相論諍，幾令人無所取捨。更解剖佛教之全部，實網羅古今一切哲學，包孕一切宗教，此外如倫理學、教育學、論理學，以至政治、法律、美學、天文、博物、工藝、醫學，一切之學說，無所不包；惟因時代關係，其說類於神話；遂有人以爲科學既已進步，佛教即無存在餘地；此等議論，實未能真知佛教者也。蓋佛教創始在二千五百餘年前，展轉流傳諸國；時間空間兩方面均積長久廣大之經歷，因而有幾多無稽之談糝雜其間；尤在哲學、宗教、政治、教育等，未曾分科，科學未發達以前，佛教殆握思想界之主權，則其說之複雜而流於

迷信者乃亦自然之趨勢也。且如印度之佛教，與中國之佛教，雖同出一源；而由國土，及民俗思想之特性，其趨向即各異。又雖同一國土之佛教，而因時代之遞遷，民智之通塞，政治之治亂，種種關係而頗有變遷矣。不察此等差異之點，而遽下武斷，欲舉佛教之全體而悉棄之，實惑之甚者也。總之佛教雖複雜，全以釋迦之人格爲中心；其感化之力，適應時代國土之潮流，生出種種變化，極複雜之中，亦自有脈絡可尋，足爲今日思想界之先導；且其哲學意味，精深博大，遠非今人所能夢見；因此吾人欲提起佛教哲學問題，而爲深切之研究者也。然欲解釋佛教哲學，其先決問題，不得不先解釋哲學是何物？宗教是何物？此二者各有專門之書，苟非專家，不能解答；吾人姑揭其綱要可耳。

第二章 何謂哲學

對於何謂哲學之問題，古今學者所說不一；約而言之，有實在論、認識論、及科學之總合之三種；實在論，解釋宇宙萬有之本體；認識論，研究思考之原理；科學之

總合，即就科學研究之結果，而整理統一之是也。又以抽象的解釋之，可謂爲原理之學。然是等諸說，決不能視爲完全；學者之批評，亦既詳盡，本書可以省略；直以吾人之所見，而定其界說如下：

哲學者，以科學之結果爲基礎，明思考之原理，藉以解釋萬有之本體者也。

以此解剖之：

一、哲學者，解釋萬有之本體——即實在之解釋——是其最終之目的。

二、實在之解釋，當從思考之研究；即認識論之門戶而進入者也。

三、思考之研究，實在之解釋，其材料應採科學之結果。

從哲學最終之目的地，下一見解曰：「哲學是就萬有之本體，而求其實在之解釋。」則實在論在哲學中占有重要之地位，毫無可疑。然欲論實在之如何？若不先明認識之原理，則必陷於獨斷論；而欲明認識之原理，從之解釋實在；其材料當仰給於經驗的科學之結果；不然，或陷於空想，或墮於神祕，終爲無益之戲論而

己。因此哲學當以科學之結果爲材料，從認識之門戶，而登於最高原理實在之堂奧。然由如斯歷程，與如斯方法，達到其目的地時，則哲學果有何等之效能歟？此問題可得簡明解說之：

甲、哲學者，統一科學；卽是從普遍的最高原理，說明科學之假定，以此總覽一切之科學。

乙、哲學爲輔助科學，以滿足吾人精神界之要求。

第三章 哲學與科學之關係

哲學與科學關係如何？從前章對於哲學問題之解說，可得而演繹之；卽是哲學之材料，採於科學；若不以科學之結果爲基礎，不免成爲空想的，獨斷的；科學之假定原理，必由哲學爲之解釋；一切之科學，賴哲學而得統一，由此可防其互相之衝突。是知哲學與科學，以相互相助而進步發達者也。今列表式舉其大要如下：

哲學

- 一、關於實在之學。
- 二、普遍最高原理之學。
- 三、全部之組織的智識。
- 四、個人的自由的。
- 五、材料取諸科學之結果。
- 六、主權的。

科學

- 一、關於現象之學。
- 二、由於第二原理，而限於某範圍內之學。
- 三、一部之組織的智識。
- 四、普通的，證明的。
- 五、統一於哲學。
- 六、機關的。

如上以觀哲學雖由科學供給材料，始得完全成立；然謂科學即哲學非也；哲學爲確鑿究明各種科學之假定公則，考想現象界以上之實在界者，今日之哲學，離乎經驗的科學的之智識，固難成立；但哲學之本領，實超出經驗以上，科學以上，而有寬裕的根據地在也。若無哲學根柢之科學，即難免陷於淺薄的實在論；因此各科學間，支離扞格，至發明許多弊害也。是知哲學與科學之關係，如主從，如唇齒，互相輔助，始得滿足吾人思想界之要求；哲學由科學而免獨斷，科學由哲學而得整理，科學之爲科學所以得全其存在效績者，即在此也。

第四章 何謂宗教

宗教現象，在人類社會中，乃占有極長遠之時間，極普遍之空間之事實也。對於何謂宗教之問題，直下一定義而解答之，頗屬困難；若抽象的概括言之，則其定義，在學問上或實際上，恐皆無所得。或謂宗教現象，欲就其外形上解釋，則列舉古今東西一切之宗教現象，用定義包括之，固屬不可能之事；但若窺破其實質，

提出其契合點，則一言片語，可以詳盡表明其意義。然提出一切宗教之契合點，作爲宗教之本義，雖頗有益；又可得巧妙之解釋法；但如佛教、基督教等之高等宗教，與自然崇拜之原始宗教，察有其契合點與否乎。又或在主觀方面，雖能得其一切之契合點，而或宗教之本質特徵，卻在於客觀的，此實常有之事也。因此學者對於何謂宗教問題之見解，殊無一定；或以客觀方面，爲宗教之本質，爲其契合點；或以主觀方面，爲其根本義；即使均從主觀方面解釋，亦各各不同。總之，此等見解，殊不免將高等宗教，與原始宗教，視爲同一，或將從來之宗教如何成？與宗教當如何等問題？混雜不明而已。故吾人今欲解釋何謂宗教之問題，當先明宗教之語源語義；然後舉從來學者之重要見解，紹介之，批評之，以供參酌之資可也。

第一節 宗教之語源

西洋所謂宗教 (Religion)，乃自拉丁語之 Religio 而出；此語源從注意或尊敬意義之動詞而來；宗教一語，畢竟有畏敬尊崇之意味。此外又有宗教語源，

有結約之意味者。惟前說得言語學上之正鵠，故近今學者多從之。

在東方自佛教經論以至儒書，雖不無宗教之成語，而用如今日之意義者，則甚少也。佛教入中國以後，宗教一語，專用於宗門之教義；所謂宗教，專重教法二字。然教之意義，有二種解說：一爲知者教不知者，僅是屬於智識；二爲覺者賢者，引導不覺者愚者，則是超乎智識以上，而有道德的意味存也。又法之字義，亦有二種解說：一卽法律法則之意，表示人所應守之義務；二卽法術之意，曰法力，曰行法，非尋常人所能爲，所以表示特殊者所爲之業力也。現今使用宗教二字之意味，雖未一定；然世俗的見解，則以宗教二字，爲關於僧衆法師及寺院廟宇等之普遍名詞；與其他政治教育等，均是社會組織上之有形機關。又依一部分學者之見解，則以爲宗教者，乃精神的現象；其支配內界之力，有精神教育之意義在也。

由是觀之：宗教者，由其時代所使用之言詞，與其內容，及世俗的見解，與學者的見解，均各有不同；可知宗教之特質，時時變遷，信仰之內容，如高卑正邪，亦由智

識之程度，及國土時代之關係，屢屢改變，而不能同一者也。

第二節 諸種之見解

其一 宗教者疾病也

凡各宗教發生時，皆以健全之信仰，滿足當時之社會人心；且多有道德之根柢；此歷史上可以證明者。然由時勢之變遷，人智之發展，而生自然之結果；又因傳習既久，停滯鬱積；其間不免釀成幾多病態。由今日而觀往時之宗教，由智者之眼，觀愚人之信仰；其大部分悉屬迷信；如水火、風雨、雷電、山川、日月、星辰等之自然崇拜；蛇、狐、神樹等之動植物崇拜；符籙、遺物等之庶物崇拜；又如魂魄、祖先之崇拜，偶像之崇拜等；曰多神教；曰陰陽善惡之二神教；曰人格的創造主宰之一神教；或教權之尊重，或教會之盲從，豈皆非病的現象乎？由此點觀察之，古今各種宗教，能免於迷信者實鮮；故古代希臘及近代歐洲之哲學家，有詆宗教是政治家、僧侶、籠絡人民之詭計；亦有詆宗教為精神病者；我國現時新學家唱此說者，蓋亦不

少。

現在之宗教，其中多含迷信的分子，已成不可掩之事實；又以古代之所說，按諸今日之學理；就愚民之信仰，用智者之眼觀之；幾無一不是迷妄。然在當時，則視爲適當之學說；又其迷信，亦是愚者其人，以相當信仰，認爲可以安慰其精神，使之滿足而起也。夫說之真妄，由時代而變異；信仰之正邪，由智愚而異觀；畢竟是程度的，相對的，決非可絕對的，遽下裁斷者；社會之中，必不能絕無愚人；而且宗教恆爲保守的；學術恆爲日進的；亦終不能使一般迷信，完全掃除；然對於一切宗教，苟指斥爲悉屬迷妄，而倡廢止之說，斷定宗教爲非人類所必需；是爲執宗教一部之現象，而論定其全部，決不能得宗教之本義者也。要之：斥宗教爲疾病，爲非人類所必需云云；此等思想，亦屬一種宗教，一種信仰耳。以下當說明之。

其二 教權說

宗教非人類所必需之論，前節既加以批判矣；然有與此立於反對之方向，而

爲同一之極端論者，即天啓教權說是也。此派論調，則謂宗教者，乃神之啓示；或遵奉教祖救主之聖訓者也；所謂宗教心，亦全是神所賦與；或是先天特殊之能力；而此教權，亦以救主之所委託，爲其本義；因此之故，宗教家必以自教爲真，他教爲僞；爭執之烈，累百千年而不息矣。在基督教中，尤其舊教徒主張天啓說最力；誇揚聖書之神出，視基督教以外之宗教，皆邪宗教僞信仰也。回教及其他有組織的宗教，大抵皆有此傾向；惟佛教雖亦破斥異教，而其基礎，乃建於哲學之上，並不主張神權；此所以高出於他教也。

自來排他的獨尊主義，固爲宗教之痼疾；而從又一方面觀之；此種獨尊主義，亦含有促進信念之動機；然今日交通便利，東西各種思想，互相融合；科學又長足進步；比較批評，益見精確；如啓示教權說，已無一顧之價值矣。惟對於本章何謂宗教之問題，初不論其爲邪宗教，僞信仰；或無教主之非組織的宗教；苟既在人文史上，有宗教現象存在者，皆當取而研究之，以期得完全解答；故天啓教權說，雖是

一種僻見，亦足供參考之資也。

其三 外形的禮儀說

就宗教語義言之；在未發達之原始的宗教，除禮拜儀式之外，幾無所謂宗教。即在已發達之有組織的宗教，僅從其外形觀察之，雖謂禮拜儀式，即宗教之全體，亦可也。此不但世俗之見，以宗教爲事神之儀式；學者之間，亦有從宗教之源，推斷宗教爲神之禮拜，作爲定義者。且所謂禮拜有內外之別；內面之禮拜，是對神崇敬之意，謂神者超越吾人之一種極偉大之勢力也；故崇敬此種勢力而禮拜之，即是宗教。

原始的宗教，固如此矣；然如佛教、基督教等高等宗教，亦有時以外形的禮儀，直謂之宗教者，此事實也。埃及、巴比倫、希臘等古代之宗教，則僅從祭禮儀式，供養於神；中國古代，以日月星辰及其他天然事物爲神；神事之外，別無何等宗教本質，可以發見。及其末流，彼教之僧徒等，以祭祀葬禮，爲專務營業；去宗教之本旨

益遠矣。基督教雖排斥他教禮儀；而實際則其自己教規，頗汲汲從事於禮拜祈禱。是可知凡一宗教，固由於僧徒等之外形的行動而存在；而其一切禮儀，必由宗教的內部意識之一種衝動，發現於外面而來；若不知此心的要素，僅以其所附隨外形的事實，爲宗教之本質；豈非皮相之見解乎？康德（Kant）德國之大哲學家一七二四——一八〇四）曰，祈禱巡拜等禮儀，決無宗教的價值；是也。如婆羅門之靜觀獨修，還沒於宇宙之大精神梵天中；爲宗教之極致；佛教之持精神的解脫論者，亦不重外形；是皆不主張有何等禮拜儀式也。然專重禮儀，忘卻內部，因襲上但習慣於外表的儀式者，古今東西之宗教中，往往有此現象；已成無可爭之事實。同時更有不重視儀式者，或竟全缺禮儀；亦是事實也。然彼主張禮儀卽宗教者，徒以宗教由外形而成，實未免誤解；須知禮儀之所起，有心的要素之存在，無庸深辯也。

其四 內面的見解

甲 智性說

宗教僅以外形的禮儀，不能成立；當先有內面之心的要素活動；前已述之。

此心的要素，即宗教的意識；其活動之作用如何？各學者之觀察不同，如斯賓挪莎

(Spinoza，猶太人生於荷蘭一六三二——七七) 黑格爾 (Hegel，德國人一

七七〇——一八三一)等，則謂宗教意識，全存於吾人之智性；宗教即由智性而

成立者也。斯賓挪莎曰：宗教者，知本體與現象之關係；而以有限之自己，證悟絕

對的本質之所假現，是也。黑格爾曰：所謂宗教，乃由有限之我，證知本質之絕對

我之智識，是也。由此觀之：宗教與哲學，其實質上無何等差異，唯其形式不同而

已。要之二氏之說，以哲學的證信，即是宗教；所謂知，所謂信，全然同一；有即知即

信之意味焉。然二氏亦未嘗獨以智性，為可以說明宗教；斯賓挪莎氏謂對於神

有智性的愛之必要；黑格爾氏謂宗教中，智性以外，有感情之必要；同時又言意志

作用之不可無，可以證明矣。

吾人之精神，係有機的統一活動，非獨唯理主義所能成立；此斯賓挪莎、黑格爾二氏，所以補充其智性說也。然如阿泰納普斯（Athanasius，希臘之教父，約二九六——三七三）之三位一體說；（聖父、耶和華、聖子、耶穌及聖靈，雖屬三位，實則一體）或斯多亞派哲學之煩瑣的解說；又如英國之自然神教學派及經驗派，注重智性方面，解釋宗教；來馬爾斯（Reimarus，德國啓蒙時期之哲學者一六九四——一七六八）之理性偏重說；又近時以哲學代宗教諸說，皆不得爲穩健之見解；察其當時反對是等之學說，更徵以吾人各自之實驗，即可知矣。總之主張智性說以宗教意識，亦是精神全部之作用；而不知精神活動，全係有機的統一，則不免成偏見矣。

乙 感情說

理性主義，及經驗派，皆偏重智識方面；墮入理障的，或獨斷的，其乾燥無味之見解，有視人性爲機械之弊；因此有反對派之信仰論出矣。持此論者，謂宗教之

要素，全屬於吾人之感情，由於信仰而起；宗教一物，離開吾人之理性，實有存在餘地。此說始於笳克皮（Jacobi，德國人，與康德同時，反對康德，倡道信仰哲學，一七四三——一八一九）至溪列馬黑爾（Schleiermacher，德國人，一七六八——一八三四）而大成；彼謂宗教非智性，非意志，亦非哲學，非道德，又非此等兩者之合一；是有限之吾人，對於無限之直覺的之感味，即絕對依賴之感情，是也。故宗教非如道德上之行爲，要能動的自由；全在於受動的憑依。應使宗教離開哲學倫理等學說，以免其根本動搖爲宜。自此說出，以至現代，基督教家遵守勿踰；即其他宗教家，亦固守此說。遂以宗教爲極神祕之物，全超出哲學以上（超越理論）道德以上（超絕倫理）致有主張服從教權排斥自由研究，而惟以敬畏爲事者；此類之人，殆不少也。

宗教自理論以上之點觀察之，當有感情分子，多數存在，固爲事實；但僅取感情而不顧其他，亦未免偏見；所謂媒介神學（即學術發達之結果）不過爲宗教神

聖主義之辯護，畢竟難以存立也。如溪列馬黑爾之說，主張以感情爲宗教之唯一要素；而暗中已以智性意志之說補充之；觀其所謂宗教的心調等說，不知不識之間，已默認宗教爲精神全體之作用矣。

丙 意志說

從意志方面，解釋宗教，始於康德及斐特（Fichte，德國人一七六一——一八一四）等。康德之純粹理性批判中，以犀利之論鋒，謂吾人智性上，無宗教成立之理由；惟從實際理性，即意志實行方面，可表現之。夫德與幸福，在現世決不能完全一致；永久之後，當有平準之期。然靈魂之不滅永續，及平準，德與幸福之主宰者，即謂之神；此不得不承認者也。以此演繹之；宗教者，吾人之本務，因神命而承認；即無上命令，促道德的實行者也。斐特亦以世界上道德的秩序，直謂之神。凡此皆道德與宗教絕對同一之說也。

自來以道德與宗教同一等視，是爲儒教等之普通思想；近時學者，亦往往主

張之。此說雖非全誤；但以宗教現象之根柢，專置於意志方面；而謂智性上全然不成立；終不得不陷於自相矛盾之境；如康德者，尤未免與其自己所執之嚴肅主義相反；此蓋不察人性之有機的統一；不知宗教係從人心全體活動而成之誤謬也。如斐特在晚年時；對宗教見解，主張稍異；而倡意志與智性感性不可缺一之論。從來之宗教，不能悉為道德的，事實甚明；意志說之未足以解釋宗教，不待言矣。

丁 統合的見解

從吾人之智性或感情意志之一方面，解釋宗教；畢竟不能得完滿之學說；可知宗教，決非僅是感情的或意志的智性的明矣。自來分析人心為智情意三部；原係心性活動之方向上，假定的便宜區別，並非絕對的可以分離；明乎此理，則此等偏僻之見解，可以根本摧破矣。又徵以事實，感情的信仰，亦多少有智性認識作用，及意志之衝動，夾雜其中；宗教上感情發動之程度，雖比他種為強；然多係暫時

之興奮；非健全之信仰；宗教之所以發達，決不在是。故知宗教者，由智情意全體作用所成之神，現於吾人之意識狀態者也。凡健全之宗教，必爲吾人精神全部之作用所成，可無疑義；縱令原始的宗教，或組成的發達宗教中，有所謂感情派者；亦不能謂其絕無認識作用，或意志衝動；是則宗教之內的要素，不僅限於感情也明矣。但自來之宗教，或偏於感情，或偏於道德，或偏於哲學，亦是事實；此所以無論何種宗教，在今日均未能達於完全；同時并可推測必爲精神全部之物，方得稱爲理想的宗教也。要而言之：從吾人之主觀上觀察宗教；可云精神全體之作用而成；又可云不得不由精神全體之作用而成；此最完滿之見解也。蓋宗教者，在真善美各意識統合公準之上所成之物；又爲人心全體之事實；吾人統一生活之中樞指導者也。

其五 社會的見解

宗教雖本是個人精神之產物；而其發展上自然之結果，則與政治道德等之

社會現象相同；超出於個人生命之上，而能永久發達，保有人文史之生命者也。由此點觀之：則各個人之宗教意識，乃人文史的宗教大潮流中之一浮漚而已。故以社會自身爲立腳地，由社會現象而考察宗教者，亦頗不少。其一：爲教團說；個人宗教意識之發展，恆欲擴大其生活範圍；此衝動所生之自然結果，卽從主觀之信仰，進而謀客觀之團結，遂成社會的勢力；所謂教團或教會是也。當教會勢力熾盛時，其信徒將個人之精神以及財產，皆投諸教會；信仰心及禮儀道德之一切行爲，悉謹守教會規範；離教會別無個人的生命。從此點觀察，則宗教實全教會之活動，又信仰同一之神；理想同；禮儀道德同；苟不由此則一刻不能安；可謂宗教是共同之生命也。其二：爲國家的宗教說；當宗教初創時，若其自身，有存在之必要；則往往與國民之特性相順應，而補助國家之生存發達。同時宗教自身，亦因此而互相發榮。故宗教者，有裨於國家之生存發達；支配民心之一重要機關也。其三：宇宙的宗教說；宗教發達至極度之時，能打破國家範圍，而超越於其上；

本同體大悲之觀念，而謀一切衆生之利樂爲目的。由此點觀察，則宗教者，實融和人類全體之必要機關也。

宗教影響於社會現象之事實；從社會一方面觀察，所得解答，固未能包舉宗教之實質；不過說明其發動結果所生之效能而已。自來宗教之社會現象，原係個人之宗教意識發動之結果；故從社會方面考察一切宗教，到處皆足證明其以個人意識爲根基而演成者也。教會之威權，無論如何強大，決無有信仰之心的活動，附在其內；信仰者，個人之意識作用也；教會不過發動此意識作用之機關而已。且所謂國家的，所謂宇宙的，皆是個人宗教意識活動範圍以內，餘響所及之客觀形式；曰個人曰國家曰世界等說，從主觀之內容言之，可得謂雖三卽一之融合，決不至有所衝突也。要之：客觀現象之結局，不過是主觀活動之反映；從教會之勢力及教義之如何，以觸發指導個人之宗教意識；或成高尚偉大之社會現象；或成卑野陋劣之社會現象；故由社會現象以觀察宗教，雖亦決非可以輕視；惟宗

教之本原，實存乎個人意識之活動；若將此本原忘卻，無論如何，不能明宗教之解釋也。

其六 主客總合的見解

宗教有主觀客觀，即就宗教之主體之人，與客體之對象（所謂神，或絕對之方面）觀察而解釋之者亦復不少。如此統合主客兩面而解釋者，當最能得宗教之本義。吾今且取此解釋中之簡明者，紹介之如下：其言曰：『凡宗教現象，必由主觀方面自我之存立，而又與客觀方面之某對象，頗有關係。但此自我是泛稱，包括精神與肉體；故宗教之目的，在使精神安慰，肉體健康；義乃得之。至如客觀方面之對象：或天然神、或唯一神、乃至宇宙的實在，以及其他種種，則皆隨時代與信仰者之智識程度相比例；唯一最高之理想，有寫象人格的、有寫象倫理的、或外現觀、或內現觀、或抽象觀、或具體觀、或現世的、或來世的、而於其人相應之理想，決不有所缺點也。換言之，理想表現之方法，及高卑之階級，雖屬繁多；又其理想

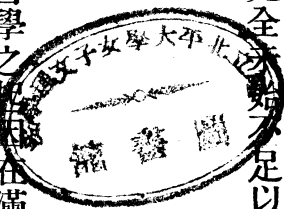
雖有變遷，要皆得以感動自我之全體者，在理想之價值上，則毫無瑕缺可指也。吾人常勉力欲順應此理想矣。自我順應理想之作用既若是。則以此說解釋一切宗教現象，是最得其本，最普遍完全之公式也。』吾人於此，且止批評；果如其說，則極駁雜之宗教現象，而得用一種公式以約之矣。

上來對於何謂宗教之問題，亦既於許多見解中，取其足供參考者，而紹介之批評之矣。其始，吾人對此廣汎問題，頗慮其不易得到定義的解答；今則就許多學者之定義的見解中而觀，亦頗有切要者，縱或不甚完全，亦足以供研究宗教之資；學者能悉心而細翫味之，必不無獲益之處也。

第五章 哲學與宗教之關係

第一節 歷史關係

今先論哲學科學與宗教之歷史的關係；自來科哲學之起源，在滿足人間之智識慾；道德宗教之要求，乃根源於實行慾；其初並存於神話中，以神話體裁，說明



宇宙現象，實智識慾與實行慾二者並進之結果；可見哲學與宗教同一體也。嗣後人智擴張進步，科學完成，亦未易與宗教神話分離獨立。蓋往古之學術，多由宗教家之手，而修養之，超過於普通人民；智力之一切變象，悉唯仰賴於宗教家之說明；因此宗教與科學，無分離之機會。此為第一期之狀態。迨人智益益開發，對於複雜無限之宇宙現象，有統一說明之要求；宗教遂由多神觀念，漸進於一神觀念；同時哲學亦漸次露其鋒銳，然與宗教猶未能全然分離；遂互相融合，於宗教中次第減少神話，而增加理論部分。然人類之智識慾，步步增進，決不能永滯於同一地點；宗教恰與此相反，其本性上有固著的傾向；於是哲學與宗教，其間自然發生懸隔；哲學乃進於自由探求，然其所得結果，亦未能將宗教全然置諸度外；宗教之傳承，亦由哲學之力，可得有組織的解釋，是時學理的教義發生，而神學成立矣。此為宗教利用哲學時代。但如佛教，則與他教略有不同；所謂大乘佛教，殆完全以哲學為基礎；其間各宗之判教論，往往有哲學批評之意味；其面目頗似以

哲學代宗教也。

第二期爲哲學備於宗教之時代；人類理性，日益發展，其勢力遂突飛進步，一轉而敢批評從來崇奉之宗教；於是對於教理有哲學的研究，科學的研究，勃然而興。宗教哲學、比較宗教學、宗教史、宗教學等之學說，從各方面壓宗教之本壘而排斥之；曩者之威嚴與教權，至此幾全失墜。此爲哲學批評宗教時代。

然其批評研究之結果如何？世間學術，決不能使宗教全然毀滅；惟自來之宗教，因受此打擊，而反有進步；其結果教義內所存迷妄的分子，漸次排除；真正有效部分，乃順應時勢而生合理的解釋；故此時宗教應有改造，而新宗教乃發生；非哲學爲宗教之備而何？

第二節 實質的關係

上節序宗教與科哲學之史的方面相互關係；今論其實質內容上之關係，頗與哲學之實在論相似；宗教之發達，必假定一種之實在論；其組成教義及一切宗

教行動，皆從此實在論所演繹；實在論實各宗教之根柢也。又由此實在之寫象如何？於是宗教有現世教、來世教、復歸教、厭世派、樂天派、有他力的傾向、有自力的傾向、有理性的、感情的，而其根源，皆存於實在觀念之不同。如是宗教與哲學，雖均以實在論爲其根柢；然宗教上之實在論，是假定的獨斷的；哲學上之實在論，是論理的歸納的。前者屬於信仰，後者屬於批評。哲學主智，即在智識慾之滿足；宗教主意志，即在實行慾之滿足。二者俱以實在觀念爲根柢，智窮而信起；由信而復歸於智；遂至智信合一；智信合一，其堅固之意志活動，即是倫理的實行。

第六章 倫理與宗教之關係

倫理與宗教之關係，究何由而得論定乎？吾人先從兩者起源之異同觀之：凡人類不問其開化與否；對宇宙人生，必有若干疑問？其疑問之解答，發現於未開人民之間者，即所謂神話是也。然神話不但爲宗教之根源；同時亦爲哲學及倫理之起源也。彼對自然之畏敬感謝等；是宗教意識之發動；同時又爲倫理思

想之基礎。其中尤以由自然現象中之四時晝夜等規律運行，所得之秩序觀念；及從自然中所推繹之正義觀念等；爲宗教的倫理的緊要條件；神與道德之關係，始由正義而聯絡者也。宗教與倫理之關係，既有如此和合不離之狀態；然倫理之起，不僅由宇宙人生之疑問；彼動物本能之男女之愛親子之愛等，實爲其主要起因；由是遂覺共同生存之必要；又一方面宇宙人生之解釋，漸漸進於汎神觀；同情之觀念，由此發生；此同情與共同生存之觀念，互相一致，於是自他融合之倫理基礎始確立；又他方面從汎神觀上所得自主自律之思想，使宗教意識，醇化渾一；倫理之形而上的根柢，亦以深固矣。

如是，可見宗教與倫理，其起因上又其實踐方面，互有密接不離之關係；宗教行動，即是倫理行爲之結果，與宗教目的合於一者頗多。反乎道德之宗教行動，固不能謂其無有，然此乃宗教與倫理在發達途中，遲速之差度而生；凡發達之宗教，必倫理的合於其時代者也。

以上是從宗教與倫理同一密接方面考察，今更從他方面論其差別：第一：從其語意而有別：所謂倫理者，有社交的意味，指人與人之交涉言；而宗教則與此相反，乃就人與神之交接言；即人與絕對之關係之意味也。第二：倫理概以善爲對象；宗教以真善美爲對象；其間有廣狹之差。第三：宗教須先安立自己之心靈；以此安立心靈爲基礎，凡百行動，由是演繹而出；倫理則先盡爲人之本務後，由積德進修之結果，始得安立其身心也。

方今科學的倫理，悉以心理學社會學爲基礎；其於倫理現象之解釋，裨益吾人，固屬不尠；但倫理學能否完全成立一種科學？又缺乏形而上的基礎之倫理，能否滿足人生之要求？能否樹立穩健之道德？頗屬疑問；吾人認倫理學，第一必須有形而上的基礎，即以宗教的安立（即與以生活統一之主義）演繹之爲日常之行動；是也。若不然者，僅以乾燥之倫理規範，支配人生日常之行動，一朝破裂，必致反動；或成倦怠，至於自暴自棄者有之；又或傾於懷疑論者亦有之。故吾人主

張，宜先得宗教之安心；循是指導，以發露一切之道德行爲，最爲緊要；由此觀之：宗教與倫理，實有先後之關係焉。蓋缺乏道德之宗教，乃是邪謬主義，其宗教了無價值；又無宗教基礎之道德，亦如空中樓閣，終無實效也。倘其心已有宗教的安立，以餘光發露爲道德行爲；又其道德積修之結果，而至於所謂從心所欲不踰矩之境，即達於與絕對一致之宗教的安立。就此點言：可謂倫理即宗教，或宗教即倫理矣。然積德之結果，得宗教的安立；普通人頗覺困難，往往中途挫折，故謂倫理以外，無宗教之必要，此說固不能贊同也。又或以倫理亦有形而上之根柢，可代宗教；宜將自來有缺點之宗教排斥之。用此政策，雖無不可；惟宗教與倫理，既歷久同時存在；其範圍又經確定；固毋庸取彼以代此，反生攪亂也。又或有倡宗教即倫理之說；謂宗教之內，本有包含之倫理，無須別立倫理之名。此亦不然；蓋宗教與倫理，其主要領域，本自不同；不宜混而爲一也。

總之宗教與倫理，其終局雖歸於一點，而有先後之區別；即從因向果，從果向

因，其間亦大有差異；且又有多少廣狹之不同；以廣入狹之範圍，以狹爲廣之代用，皆未爲得也。故吾人可斷言宗教必須爲倫理的；同時又可斷言倫理必以形而上的宗教爲基礎；惟其間有廣狹先後之差異。兩者之傾向，與其主要領域既明；其異同不難發見矣。彼僅舉末流宗教之外形，或反道德之未開宗教而排斥之；謂有倫理哲學，可以代用；無宗教之必要；此實謬論。蓋既是曲解倫理，又未透徹宗教之本義也；吾人對此，無須多爲駁論矣。

第七章 何謂佛教

佛教者何？明明是宗教也。是何種宗教乎？成立的組織的宗教也。然此『何謂佛教』之問題？欲與以正確之解答頗不容易。如以佛教爲汎神的傾向也；主觀主義也；厭世的也；種種解說，固各有理；惟以此等解說爲佛教之特徵，則不能遽爲肯定；且其反證亦不少。

欲解明佛教果是如何宗教，當取八千餘卷經論之所說，及佛教內各宗各派

之教義儀式，詳細研究之。蓋佛教係二千數百年前之產物；傳播東方各國，與其國土時代、民俗等相順應，而有特異之發達者也。其內容豐富，一切宗教之特性，皆可在其中求得之。各宗派之分歧，及其所說之異同，較諸西洋哲學之學派，無容多讓。故今惟目佛教為成立的組織的宗教之外，幾不能用某定義，或列舉條項，而表其特徵；蓋因其為極廣汎駁雜之宗教故也。整理其內容，而用系統方法舉其綱要，詳見第四編佛教汎論章中。

第八章 何謂佛教哲學

佛教雖廣汎駁雜，宗派分歧；概而言之，可稱為智的宗教；緣其中富有能滿足吾人智識慾之哲理存在也。佛教內之議論，固多獨斷的；但同時尚含有哲學宗教倫理等之混合議論；此是古代產物所不能免者，不可因此缺陷而併其極有價值者而遺棄之。以此八千餘卷豐富之瑰寶，用科學方法整理之；以批評的、組織的、明其哲學之內容；或標出其共通契合點；以探佛教之根柢，詳各派之特徵，察其

異同，顯現佛教全體之真相；頗爲有趣味之事業；同時又爲宗教界學界之一大要求也。佛教是信仰的，哲學是批評的；佛教固非哲學，哲學又不足以概佛教；今之佛教哲學，乃提出佛教中之哲理而講述之，非謂佛教卽是哲學也。至其內容，須俟讀此全書後，始得知之。

第九章 結論

佛教哲學，卽以解說上述各種問題，代替緒論。此等問題，皆屬於專門的研
究；今之緒論，欲以簡短之議論解決之，不免疏略；然於了解佛教哲學上，大有便益，則敢斷言也。

第二編 佛教教理發展史

第一章 緒言

佛教關於教義上之書冊，有幾千卷之多。關於歷史者則甚少；偶有斷片的材料，亦多從尊重教權之時代，自然產生；或則開展之跡，多半晦隱；或則順序顛倒，前後之脈絡，不能貫通；且其大部分，憑於構想，類似神話；欲由此以尋教理發展之跡，明定其順序，實至難之業也。雖然難則難矣；若畏難而捨之，則佛教教理發展之跡，何由而明？故不可不循思想界當然之法則，以研究之。須知佛教苟無歷史，焉能經數千年之長日月，而至今存在耶！不依據其發展之史的考證，徒在教理上以架空之議論，爲了與未了之爭，斯其患不獨不忠實而已！蓋不依據史的考證，決不能明其分化之真相，及統一之中樞，必生偏見獨斷之弊也。

我國古代，雖亦有佛祖統記、大唐西域記等書；然其內容，實未能融會佛教全部首尾，爲有系統之撰述；此真佛教界之大缺點也。印度學者，缺乏歷史觀念；我

國自來學佛者亦然；故皆不能超脫教權之範圍，而為自由之探究。在佛教以外之學者，又不易知此浩瀚教理之內容。彼其歷史典籍，既多無可據；且佛教大率自印度傳至西域，由西域傳至中國，在此言語文字風俗不同之三國中，輾轉傳播；又綿歷數千年之久；故無論何人，皆不易着手研究也。

佛教教理史研究之困難，既如上述。然其有研究之必要，則凡有志斯道者，均承認之。吾人所以不揣冒昧，欲以平昔研鑽之所得，貢諸當世。且此佛教哲學，既用組織的敘述，勢不能不以教理史冠於篇端也。

第二章 佛教教理在印度發展之概要

第一節 佛教以前之印度思想界

其一 吠陀時代

太古時代；不論何國；除崇拜天然之宗教思潮外，初未嘗有哲學倫理之意識，存乎其間；印度古代思想界之狀態，今日所可紹介者，獨有吠陀之神話而已。吠

陀之時代，約在距今三千年至四千年以前，約佔一千年間，大抵近之。此時代之最初，崇拜天然，惟對眼前茫漠之天空，虔誠敬禮；及其宗教意識少進，即以天空內之光明爲神格；此單一神格之光明，即從日月星辰電光等各種方面而崇拜之。此時代之宗教，從神格之內容觀之，即天然的單一神教是也；其崇拜方面，不止一種；從其宗教的意識上考察之，是交替神教也。其崇拜者，由於自己生存慾望之動機所驅也；既爲自己生存，則必有除災求福之事；於是此慾望，漸次表現於外形，遂生供物讚歌等儀式；儀式既生，則必有爲之司祭者，是爲僧侶階級之所由生；後世遂以爲婆羅門種之祖。

由崇拜天空之光明神格，漸次進步；至以空中之風雨等，地上之水火等，亦有神格；皆應崇拜；此時遂成爲多神教。并推及供物讚歌等，亦有神格；庶物崇拜之狀態，亦由是發生。同時認光明之神格，亦有種種不同。凡認一切物皆有神格者，是萬有神教（即汎神觀）之萌芽也。此時代，可稱爲客觀的汎神時代。

迨吠陀之季世，循思想發達之順序，而有宇宙根本問題之疑問發生；昔者萬有神的萌芽思想，漸漸發展；而以汎神的開發的，說明萬有之化成；如所倡梵天之說，以梵天爲一切宇宙萬有之根元是已。

由是知印度之宗教并哲學思想，在古代是汎神的（卽萬有神的）；其間之造物主義，尤有惟一神教之傾向；然所謂惟一神教者，不是具體的、超越的、寫象之；不過於萬有的寫像上有種種之傾向而已。此種傾向之來源有二：一由於萬有的寫象之不完全不透徹而起者；一卽萬有神教之降格者；而此時代之物，是明屬於前者；又如後世佛敎淨土門之阿彌陀佛，密教之多神交替崇拜，則屬於後者。由人類思想發達之順序，與吠陀經典記載之順序，初以天然的客觀的考察，解決宇宙之根本問題；自思想界之趨勢，進而益上，遂有主觀的人生問題之考察；首先提起生死問題而解答之，則有靈魂論出；靈魂之歸宿，任何宗教，皆視爲重要問題；同時各民俗因其風土境遇之不同，遂有特殊之考察；印度挨利耶民俗以靈魂爲不

滅，死後歸天，得與祖先享受永久快樂；此所謂死後之樂天觀念也。

由此死後之樂天觀念，加以後世人智開發，人人神經敏捷，致有感觸現在社會多不自由，而生厭棄現世爲死後之樂天希望，此爲厭世的解脫主義之內的根元；因厭世的解脫主義之萌芽，嗣後倫理問題發生，則有善惡之報應解釋；而自業自得輪迴論，亦漸漸隨之而出；自業自得之歸宿，則生主觀的唯心主義；此等結果，皆成克己主義，或禁欲主義。

如上所述：印度思想界，用客觀以立萬有神的基根；卽是用主觀以認自己爲神格之預備。主觀的內省主義，與厭世的解脫的克己主義相影響，漸漸成爲一系之潮流。又一方神話的死後之樂天觀念，與經驗的現在之不自在相呼應，漸爲解脫主義所熏陶。又他方印度民族次第南下，因風土之變化，沈思冥想之內省主義，自然而生。如此內省主義之終局，卽是完成主觀的自業自得之因果律，而於實行上，則不能不守克己主義。

此萬有神的觀察，主觀的唯心主義，解脫的克己主義，乃是印度思想之淵源；後來續出之幾多哲學，幾多宗教，如唯物快樂的議論，其歸宿終不免厭世的解脫的內省傾向。

又多神的一神的傾向，考其立腳點，亦不能脫離萬有神的地盤。

其二 哲學勃興

吠陀之末葉，印度民族，次第南下；一方因風土之變化，思想上亦生轉變，漸漸入於沈思冥想之域；一方循人智開發之順序，漸次脫離神話之範圍，對於宇宙，欲用哲學的考察；斯時幾多之哲學派，依次而出矣。此等學派中，有根據吠陀經典，而用系統的闡發之者，即優波尼沙士哲學之萌芽是也。此派至後世又有幾多分派，有從其系統中逸出者。又有自始即出於吠陀思想以外，全本乎個人之考察者，亦有幾多學派。是等哲學派勃興之歷史，雖無典籍可徵；然從思想開展之順序推測之，則以客觀的現象，為考察之基礎；以說明世界原理者，不得不溯其最

先；即是地論、服水論、火論、風仙論等之天然哲學，與希臘開發順序相同；此即印度哲學之發端也。印度哲學，推究其根元；則個人之思想，不能全然超脫於其民俗思潮之範圍，是自然之理；吠陀之神話，所云空中神、地上神等之考想，則於民族思潮之外，有學問的蛻化，彰彰明矣。以是等具體的物質，說明世界原理之天然哲學；若進一步，則不得不用抽象的形式的說明；所以有時論、方論、虛空論等，相繼以起。

如是一方個人的自由討究之哲學，日漸發達；又一方則繼承吠陀之思想；故其解釋原理；派別遂各不同。此各種之思潮；或衝突；或合流；達乎其極，遂生客觀、主觀、抽象、具體、一元、多元、靜的說明、動的說明等幾多之學說；印度思想界，於是乃入於渾沌時代。各派中之重要者，爲優波尼沙士之梵論，即以梵爲世界之大原，又成立此世界者也。立於一切萬有之汎神觀上，更以梵爲非物，而爲力的，精神的表現；世界從梵而生差別；差別者，惡也；離此差別，而歸入於平等之根元；則有所

謂解脫論吠檀多派，爲最早出。又他方面繼承吠陀經典之哲學的解釋，即根於尊重教權之思想，主儀式之說明及保存，則有弭曼薩學派，即聲常住論是也。由於駁擊聲論之動機而起者，爲尼夜那學派，即因明學派是也。上來各學派皆執觀念主義；且其解釋宇宙本體，頗近於有神的傾向；於是生反動之思潮；即有繼承天然哲學派之唯物的經驗論出；而勝論實爲其中樞。當此觀念的經驗的二思潮之橫流，綜合融和之者，爲數論派之物心二元論。佛教以前之思想界，於茲可窺見其大略矣。

其二 婆羅門教固成時代

當哲學派勃興之時代，以察印度現實社會之變遷，從職業上之分別，自然而生四姓之階級；其中婆羅門與刹帝利，經幾多之爭鬪後，婆羅門族（即僧侶）乃占最高位置，而生血統的階級；彼土視婆羅門族爲神聖，其慣習漸次固成；政教混合之摩拏法典，從此製出矣；其教理之根柢，係依據吠檀多哲學思想；而以保持四姓

階級爲唯一目的之婆羅門教，於以完成。由彼教之哲學見解，而說明宇宙，再用神話粉飾，遂陷於教權尊重主義，他律的道德主義。又他方因欲調和靈魂問題與解脫問題及四姓階級問題之故，乃發生積德上生靈魂輪迴之構想，而創智識的解脫論；其研究之結果，所謂國民的宗教，亦完全告成。

婆羅門教之哲學思想，是依據吠陀正統解說吠檀多之梵論，并準吠檀多之解脫論，立汎神的根柢，而偏於有神的傾向；本厭世的觀察，以主觀的解脫，爲其宗教目的。又彼時社會方面，以經幾多血戰之結果，製成四姓階級之律法，用強制的支配國民之宗教意識；一方主張厭世，使人心日漸萎縮；一方由階級制養成卑屈之民俗，使全無生氣；於是印度之思想界，及社會習俗、國民風氣，全似化石，了無生趣矣。

其四 懷疑論及迷信之流行

釋迦降生前百餘年間，卽西曆紀元前五六百年時代，婆羅門教極隆盛；同時

印度之宗教道德，全流於外形儀式；婆羅門族乃益跋扈專橫。又他方以犧牲苦行等之迷信流行；人民不能自由，不能活動；其表面雖若安靜，而裏面則頗呈煩悶不安之狀；此時之人民，依思想界自然之順序，忽生懷疑；而否定宗教，否定道德，惹起現世物質主義、感覺主義、快樂主義之反動思想；其論鋒頗銳利，思想界之安靜睡眠，至此乃打破矣。如彼之續命論派，順世論派，蓋其最著者也。既已否定一切，遂全然達於肉慾的快樂主義之極端。

同時又有宗教的或哲學的人物，不忍見時勢之日非，相率隱遁；於婆羅門教權以外，營其自由清淨之生活，藉圖思想上之休養；此風尚漸漸得勢，淨行者互相團結，遂成一教派的團體；釋迦先輩闍伊那派之開祖懷爾達那麼，及釋迦出家時乞教於阿羅藍仙等，皆是等團體之著名首領也。

第二節 原始佛教

其一 釋迦之降生及出家之緣由

懷疑者，先於曙光之曉霧，而新舊思想之過渡也。應時勢之要求，遂有釋迦降生。釋迦者，印度恆河中流北邊迦比羅國淨飯王之長子，卽刹帝利族之人也。其降生年月，古來有三十二說之多，皆未能確定，大約西曆紀元前五百十年時也。釋迦於二十九歲時，捨其尊榮而出家。

迦比羅國雖褊小，然國主之世子，安富尊榮，莫與匹也；捨此榮華，委身於乞食生活而不顧；以現在社會之眼光觀之，豈非空前之大怪事乎！然從印度之習俗，及當時之潮流考察之，則未爲奇事也。蓋打破階級主義者，與維持階級之婆羅門族血戰後，其勝利乃歸於被壓倒之刹帝利族；釋迦應運而出，可謂自然之氣數；且又反對肉慾的快樂主義者，若遇大榮華而不能捨，則不能得一般之同情；故釋迦棄世子之尊榮，有如敝屣；其一種獨特精神，固爲主觀的原因；而其所處環境，亦有足促成出家之思想者：一因時勢之感觸，卽國運衰頹，強敵壓迫四境，有滅亡之憂；二因內政之腐敗，卽國中華侈諂諛之風盛，宮庭則淫佚妬爭，習爲固常，此亦釋

迦出家之助因也。至其四門出遊，不必定有其事，然已可見不甘居於陰毒空氣中，享此榮華生活，且又注意於老病死之考察，致有不能充分解答之苦悶，是爲其出家之動機，無可疑也。

其二 正覺之內容

釋迦由如是事情與動機而出家，訪當時知名之宗教家學者，以求解答自己胸中所苦悶之人生問題，其初以不得一圓滿之說明，頗爲失望，後更鼓其勇氣，靜坐沈思，漸漸得無上正覺，卽是對人生問題之充分解答也。其所答者，爲左列二事。

一、老病死及一切人生之不自在，由何而來乎？

答曰：煩惱，卽迷於真實之無明。

二、如何而得解脫人生之不自在乎？

答曰：由正見正道，斷除煩惱。

此卽原始佛教之根本義；所謂四諦、十二因緣、八正道之概括也。其十二因緣，則分說苦集二諦；八正道，則說明道諦；涅槃論，則說明滅諦；卽以理想的寫象解脫之果也。如是人生問題，用消極的解釋；其世界觀，自亦不可不爲消極的；諸行無常、諸法無我者，是現象世界之消極的觀察；涅槃寂靜者，一方是理想的解脫境界，又一方爲實在之消極的寫象也。既於世界觀、人生觀、立消極解釋之根柢；其實行之道德律（卽解脫方法）亦不可不爲節制的；此原始佛教所以守消極的道德律也。然其無我說出，則於歷來之靈魂論，與善惡之報應論，大有變更。於是羯磨輪迴、自業自得論相應發生；意謂吾人現在作業，有能生次世之我之因緣力；否定有形的靈魂及其輪迴說，而立引業滿業說。原始佛教守法體恆有、五蘊假合說，其論旨雖頗類唯物的；惟此羯磨輪迴、自業自得論，確是主觀主義之根據也。

原始佛教內容如是；蓋對當時革新的要求，已可謂滿足。以無我之觀念，嚴肅之道德律，可以一掃當時實有的妄執，物質的快樂主義等之弊害也。

其二 釋迦之活動及滅度

釋迦以此消極的說明；在四十餘年間，感化幾多之人民；口唱無我，而身爲我的大活動。消極的、厭世的、小乘佛教者，是彼之應機投世之言說也。積極的、樂天的、愛他的、大乘佛教者，是彼之大活動也，業果也。所謂涅槃論之開發，佛身論之發達，言句解釋之發達等；其根本胞種，全胎孕於釋迦之大活動中。又釋迦之論議行動；直接反抗婆羅門之教權；雖不直打破四姓之階級；其一視同仁之大慈悲；與自業自得、宿業輪迴之論鋒；事實上之結果，自然能破壞階級主義；婆羅門之教權，一敗塗地；沈淪於深淵之印度人民，於茲漸漸得一線之光明；化石之民族思想，漸次復活，別開生面，而躍入於新生活；尤可注意者，卽國民的婆羅門教，亦爲之改進，而達於宇宙的普遍的宗教也。

然道成後之釋迦，本無何等神奇；僅是熱誠懇摯之導師也；戒行嚴肅之僧侶也；說法勸化不倦之牧師也；未嘗自己組織教義；亦未嘗對其他教派、學派，有所抗

議論爭；極常識的、極平和的、以全其天職；對於弟子，極其親切；又其生活，乃從教義之所應爲者；以質素的、平民的、圓滿的人格；留模範於人間；八十歲時，以普通之一老比丘，滅度而終。

第三節 小乘時代

其一 遺法之結集及阿育王時代

釋迦滅度後；當其年結夏安居時；五百門弟子，會於王舍城附近竹林精舍之西南，由摩羯陀國阿闍世王施與之毗波羅窟；合誦釋迦在世之說法規律，明其遺法。是時又有幾多門弟子，及各地之教團，推戴其中之長老，使居上座；依國王長者之外護，極力傳播釋迦之遺法；此等教團，亦次第興盛。釋迦沒後百餘年間，弟子所傳述之教義，尙未見睽離，以本來是自由教團也；就又一方面言，此百餘年間，人智之進步，習俗之變更，不能與之相應，僅不過合誦口傳而已。至於遺法之解釋，漸次增加發達；於是各地教團，其傳說意見亦各異；又且僧侶之素行，次第紊亂，

遂至戒律之解釋上，有寬嚴之爭議發生；諸長老因欲解此異議，召集七百僧侶於毘舍離，反覆討論，其結果，決定寬容之解釋，爲違背釋迦遺法。然多數僧侶，不服此等議決，遂別開會議，主張寬大之議。由是佛教始分上座大眾二派，卽正統派與非正統派，亦卽保守派與自由派是也；各作成其教義教條，遂有諸多傳說，出於其間。

今轉從阿闍世王前後之印度政治狀況觀之：釋迦之時，大小列國林立；至阿闍王時，優勝劣敗之結果，北方之舍衛，南方之摩羯陀二國，皆爲其併吞；且王有雄偉大才，遂握印度之中央霸權。其後王統屢屢變更，興替無常，當紀元前三百二十七年，外則歷山王之強軍侵入，內則叛亂者乘時而起，印度之形勢，爲之大變；摩利耶王統，由茲樹立，遂至統一全印度；紀元前二百六十年之時，王統中有阿育王出，此爲佛教最重要之時代。先是歷山王之侵入也；希臘思想，亦因之傳入；印度之民俗思想界，生幾多之變更；從來之極端厭世觀念亦稍減，有漸漸趨於現實的

傾向；且阿育王博愛精神之感化，與其治績，影響於佛教徒之思想亦不少；大乘的鋒銳，從此發現矣。又阿育王即位之十八年，會上座長老千人於其都城，費九個月之久，整理七部經典而記錄之；從來由合誦口傳之教義，至此始有成文之經典。阿育王又派遣幾多傳道者，分赴全國各地，弘布教法。王之偉大博愛之德風，與佛教之平等主義，形影相伴，大刷新印度之面目；佛教之隆盛，遂有前後無比之狀態。此後紀元一世紀之初，至有名迦膩尸迦王之時；五百羅漢，奉王之命，爲第四次結集，其結果有大毘婆娑論產出；佛教典之協同結集，於茲告終矣。

其二 小乘之分派

曩昔毘舍離之會議，有上座大衆之爭；至阿育王時代，由王之偉德，雖得彌縫於一時；然保守的正統派，與進取的自由派，畢竟不能永相和合，此自然之理也。在阿育王之前後，兩派各自發表思想見解之論藏，編述甚盛；至其極，則有摩訶提婆之新運動，由是二者全然破裂；此二百年間，生幾多之異分子，遂分爲十八部；如

此小乘佛教之分派雖多，要而言之，可以概括爲保守與進取二大派；此兩派之重要差異點，今略舉如下：

- 一、形而上論的方面；保守派爲有論，進取派爲空論。
- 二、以實行的戒律言之；甲主嚴格的墨守教權，乙主張自由寬容。
- 三、甲以釋迦爲有限之人，乙以釋迦爲與宇宙之實在結合，而傾向於神化。
- 四、甲以一切解釋，須固守教條，乙喜哲學的自由討究。

如有空兩派，各不相容，劃若鴻溝；然亦有居其中間，雙方折衷之派，如未計經量部，卽其主要者也。小乘佛教，可以有空二部，或有空、中間論（又折衷論）三部概括之。其有部由第四結集之大毘婆娑論所統一；小乘之最後發達結果，則有俱舍成實之有空二論；此二論發現，一方先有大乘佛教興起；他方有各種教派學派之進步發達；互相軋轢紛爭，達乎其極。此實佛滅度後九百年，西曆紀元五世紀之初，印度佛教之漸近於末路時代也。

第四節 大小乘之過渡期

其一 時勢之趨向

由來人類思想開發上必然之要求；恆先從現象界之說明，後及於實在界之考察，至於兩者之關係明了而止。又人心僅從消極的說明，不能滿足；必也追求積極的說明；此亦無可疑之經驗的事實也。原始佛教，僅是消極的說明及現象論而止；其宇宙解釋，因年月之經過，時勢之變更，人智之開發之故；皆發現不滿足不完全之點，是當然事實。又且原始佛教，悉本乎道德律，未敢為哲學的考察；其結果對他之教派學派，在論議上不無遜色。因此不得不出於實在之考察，積極的說明，是自然之趨勢；若為教權所拘束而不許自由討究者，則對此問題，無觸接之餘地；此時迎合機運，順應思想界之要求，必也脫教權之羈絆，而主於自由討究之地位，始可能也。佛教徒中，負順應此趨勢之責任者；如大衆部或經量部中，實不乏卓拔進取之人。大衆部經量部中之最新思想，順次鬱積；遂由時勢驕兒馬

鳴菩薩之手而綜合之。馬鳴，實教理開發史上介乎大小過渡時期之偉人也；原始佛教，由彼之手，而一變其旗幟。此新旗幟為後來大乘佛教完成之媒介，且為其萌芽，殊未可忽視之也。

其二 對於著起信論者之疑義

世或以馬鳴為大乘佛教之創始者；同時又為其完成者；是不知大乘佛教，由大衆部等漸次蛻化而成；而以為突然創於馬鳴之手；此實未深考也。又世多以馬鳴之起信論，為大乘全體之代表，亦不能無疑。蓋大乘佛教，為自然之趨勢所驅，由大衆部等漸次蛻化；馬鳴立在其轉機之表面，固是甚明之事；起信論係何人之著作，古來不少疑問，又與馬鳴同名異人，有六人之多；起信論非迦尼希迦王朝時之馬鳴所作，大概不難推知。然我國法相家，從其教理上之見解不同；獨以起信論為偽作，貶其聲價，似亦太過。若精細推測起信論之內容，無論如何，終不能得其出於龍樹空論以前之證據；若龍樹以前已有起信論者，則龍樹之本色空論，

反有退步傾向，與思想發達之順序不合。又近時學者恆謂阿賴那緣起，由真如緣起所開發；就此等論議，吾人可以讀書得聞，以推測起信論之內容；苟與思想發達之順序相合者，則必爲龍樹以後之馬鳴所作也。或者以馬鳴爲龍樹門下提婆之門人，此等材料，亦足爲良好之證明。無著世親以後，至安惠護法之時，傳攝大乘論者，分起信派、與法相派；如安惠則近於起信派；試取真諦譯之舊攝大乘論、與玄奘譯之新攝大乘論，比較其內容，二者之斷案結論，甚屬差異也。又起信論之翻譯，在空論之後；起信論傳來之時，卽真諦三藏入中國之時；亦卽印度起信論之流行時代；彼此有互相聯絡之跡；恰如玄奘之法相傳來，與印土中護法派法相之完成時代相連絡；不空之密教傳來，與印土中密教之成立流行時代相關係也。

且如天台智者大師之賅博，其著作中尙未見有引用起信論之言；而引用攝大乘論中之語，則時時有之；亦可見起信論之後出矣。要之起信論，不屬於護法派之認識論的唯識論，而屬於安惠派之體象融通的唯心論者；真諦與安惠同時，而

汲其流派，直從此而傳入中國也。迨至玄奘之時，護法派之法相論完成，極其隆盛；玄奘自印土傳學歸來，乃極力反對起信主義。玄奘譯經之時，賢首與之意見不合，遂去而著起信論義記；法相家對此，乃譏起信論爲僞作。由是觀之，無著世親之時，尙未有法相論；又無明揭一心二門之緣起論；其所著之攝大乘論、唯識頌，皆於龍樹之空論，更進一步而言，不過言空之極，乃有圓滿之實在而已。然此圓滿之實在，如何緣起而顯現萬有？其中遂生起信派、阿賴那派二義；卽真如緣起說，與賴那緣起說，如欲就其開發順序，分別前後，難得確解；但是從同一實相論，醞發二種之緣起論而已。

龍樹之本色空論，其與華嚴及密教關係如何？又華嚴與起信、法相之關係如何？詳見後節及第三章。

其三 馬鳴之事蹟

介於大小佛教之過渡期，俾得大乘佛教始祖之榮之馬鳴者；紀元第一世紀

之初，生於中印度大衆部隆盛之地；後爲掌握當時印度西北部之迦膩色迦王之師。迦膩色迦王篤信佛教；其先曾會上座五百羅漢，使結集大毘婆娑論；當時印度之西北部，上座部之勢力甚盛；馬鳴生於大衆部之地，後入外教；又來上座部之地；是時上座部，亦當大毘婆娑之四種異說盛行時代；綜合內外思潮，別出新機軸；其信仰上之釋迦，全成理想化。又一方由種種之論藏，補足小乘教之未義。茲應有一言者，馬鳴之理想化佛陀，與後世所謂實在論，并無關係；唯當時去釋迦既遠，其有限的人格之勢力，漸漸趨於薄弱；其信仰上有神聖的現化之必要，建設神祕的、理想的人格神，殆當時所流行者也。操佛身論上之轉機，爲扶植事實信仰之材料，固在馬鳴；其附以哲學的解說者，則在馬鳴以後，至密教之興起，數百年間馴致之。

抑馬鳴一方爲熱誠之佛教導師；一方爲雄渾之大詩人；與其謂爲哲學的大乘教之祖，寧謂其在詩的方面爲大乘佛教之鼻祖爲當；而後世之哲學大乘佛教，

實由此詩的大乘教，用論理解釋之也。然馬鳴又將史的釋迦爲詩的化，而附以神格者也；引導戒律的原始佛教，進於詩的、神祕的、大乘佛教；而予後世哲學的、論理的、觀念的大乘佛教之素地者也。此則於馬鳴之熱誠與詩才之外，不得不深察當時印度思想界之傾向，俟後節詳之。

第五節 宗教渾沌時代

與佛教起因相同性質亦類似；且不依吠陀教權，以希求解脫而得自覺的一切智；又無四姓之區別，而組成一教團之耆那教者，卽釋迦之先輩婆陁摩那，是也。其哲學教義之根柢，是對立有生無生，模倣數論之物心二元論；以有生之精神，由無生物質所解脫，爲此派之最高理想；其極遂勵行酷烈之禁欲苦行。此派不及佛教之盛大，而有幾多信徒，常與佛教抗爭；其教義儀式，又有相互之影響。

又佛滅後二百餘年，西曆紀元前二世之時，東印度人波騰闍梨所創設之瑜加教者，以由冥想與最上神合一，爲唯一之目的。其內容之意義，雖頗淺薄；亦是

時代之產物；且又與印度人之性習相應；後來其勢漸盛，佛教、印度教，遂受其影響不少。至西曆紀元一世紀迦膩色迦王朝以後，佛教爲原始嚴肅的道德教；又釋迦之偉大人格，風靡全印度勢力，至此漸見衰頹。一方走入哲學的、理論的；他方有空想的、妄信的弊風紛起。尤以墳墓遺物偶像之崇敬，殿堂之修飾；專講禮拜繁儀；遂釀成幾多弊害。又一方如數論派，如因明派，再鼓吹其議論，思想界遂激起波瀾。又前此蒙佛教之大打擊，一時幾至滅裂之婆羅門教正統派，漸次刷新面目，欲再回復其勢力；於是先從婆羅門所鄙視之下級民族入手，就原始土人之信仰習慣，如惡魔之崇拜呪咀等，亦容納之；以爲籠絡下民之策。又一方有以刹帝利族之往古武勇談，撰成神話，爲史的武人之神化；欲以崇拜英雄，買一般之歡心。且其時印度與中央亞細亞交通，輸入宗教的信仰，及幾多迷信，亦一切包容之。且婆羅門洞見釋迦人格的勢力偉大；於是就理論的、抽象的、宇宙上一切事情，皆汲汲附以具體的人格；而以釋迦爲威尼拏神之化現，收在自己藥籠之中。

其他庶物崇拜、陰陽崇拜、動植物之崇拜盛興；以如是多數神，與多種崇拜，融合古教權；遂以梵天、涇婆、毘伊涇三神，謂與開發維持破壞之三作用關連；此三神，元從一之本體，爲三種現顯；且本萬有神的根柢，容納一切崇拜，造出幾千萬之神。又世界之形態論、成壞論等，多係此時代所論述；此等思想，亦入於佛教內；又其他儀式上，亦互相影響，各生幾多之變化；此時婆羅門教，遂一變而爲最包括的且混合的大宗教。如是婆羅門之復興的新運動，（即從紀元一世紀之時起）至其大成確立，（即紀元八世紀商羯羅出世止）七百餘年間，實爲印度之宗教及思想界之渾沌時代。此時代之佛教，雖在印度，亦可謂最高最終之發達；但其教徒之敵愾心，既已消磨；社會的、實際的方面，又乏活動力；且其疏忽戒行，而徒流於理論的空想；其間雖有偉大之人物出，而民間之信仰，終不免爲印度教（即豹變的婆羅門教）所籠蓋；迨商羯羅偉人出世，佛教受一大打擊，幾至絕跡。

第六節 龍樹之佛教

馬鳴在北方一切有部之地，嶄然露頭角，振興詩的大乘教；大乘之機運漸熟；同時在南方大衆部、經量部中，婆須跋陀羅、羅睺羅、跋陀羅等，亦發高遠之思想，製成幾多大乘經論；一方對守舊之小乘教徒，他方對以外教派學派，互相論爭，不知不覺間，自然爲包括的印度教，或折衷混和的薄伽梵歌等流行之潮流所鎔化，混融龐雜之系統，漸次發芽；至佛滅後六百餘年，紀元二世紀時，南印度有龍樹出世，此潛勢之大系統，遂成顯著之學說。龍樹爲穿鑿不相容的有空、顯密、各宗之祖師；其人物及其論議，頗多可怪之點，令人生疑；然詳察當時之潮流，與思想活動之真相，其成爲多方面，皆不足怪。今先列舉當時思想界之趨勢，則龍樹前後大乘教之轉進狀況，大概可見：

- 一、當時傾向各異，包括混融之潮流，正在盛行。
- 二、在釋迦時代，人心萎靡之結果，應時勢之要求，有消極論之必要；然人心決非僅消極的說明，消極的動作，所能滿足，必有進求積極的說明之行動。

三、人智發達，思想界漸形複雜，有消極積極二論并行之必要；若無兩面論？能使人心滿足。又一方詭辯流行，由消極說批評積極論，由積極說批評消極論，成爲互相攻擊之勢；有空消極積極之兩端論，同時併用；雖若離奇，而非可怪之事。

四、數論之二元論、勝論之原子論、佛教之五蘊法法體等，漸次被人指摘；吠陀梵論之一元分出開展論，次第發達，遂達於真正之萬有神論；從普遍的汎神論，包括一切，乃屬當然之事。

五、由人格的理想寫象，附神格於史的人物，此風流行；佛身論遂次第發達，以造乎完成之期。

六、人心自然之要求，及時代之潮流；解脫論之消極的無我無爲阿羅漢，變而爲積極的大我大活動之佛陀；其涅槃論亦變爲常樂論。

七、龍樹之空論，是認識之界限論；同時又爲對外破斥論；其有論是直觀實在

之動的說明。

八、小乘煩惱伏斷之禪定思想；進化爲積極的真理直覺之大乘禪。

九、宗教的儀式及社會之慣習；因瑜伽及其他幾多崇拜之結果，遂陷於煩瑣的形式的神祕的行動。

從以上諸項演繹之；可知一個人思想上，又一教系中，得併立有空二義；同時消極的破斥手段，與積極的建設意見，各各極端發達；此等學風，遂大流行；龍樹出世，其後佛教，均歸向之，而以龍樹爲中心；一方完成印度哲學根柢之萬有神論；更進而順應時代思潮，從有空二方面，說明其理；般若空論、華嚴有論，是其代表也。又他方復發生解脫方式之禪、淨、密及其他幾多之宗教的論議儀式。

如是龍樹彙集幾多異傾向於一大洪爐之中；從當時至無著世親時代，有空二論，不過一說明實相之手段而已，尙未有教派教系之分；及護法時代，乃各尊所傳，以分教系，專發揮一面之考察，大乘中漸至有分派論爭。

第七節 無著世親及佛教滅亡時代

龍樹包括的佛教，占一時之優勢，其後漸見破綻；至四世紀時，即佛滅後八百年，無著世親之兄弟出，再放大乘佛教之光彩。世親始學小乘有部著俱舍論；同時空部有訶梨跋摩著成實論；稱爲小乘之雙璧。厥後世親服其兄無著之說，改入大乘；與兄俱從昔時大乘佛教之實在論，獨斷的緣起論；更進一步，而爲認識論之研究，論認識之主觀與客觀關係；遂入於印度根本的思想之主觀論；又其宗教，則唱導主觀解脫之冥想的瑜伽法。此主觀論，至後代護法戒賢，則成極端之煩瑣認識論的唯心論。一方護法派門徒，各自有唯識多元的傾向；併對於主觀的極端唯心論，而創絕對的實在論，內存二元論，蓋即具體的汎神論一派也。又龍樹門下之提婆派，極端主張認識之不可能，否定一切；清辯智光，繼承此說，主張空論；此派與有部法相之護法戒賢相對立；印度之大乘佛教，遂顯分有空二教系，互相抗爭。此時又有世親之門人陳那，改正因明論。龍樹門下之龍智一派，與

印度教系相接觸，組成神祕的密教。又一方因印度古來有兜率天往生之慣習；即本吠陀所說死後升天來到父祖之旁，享受大安樂之觀念；一轉而與佛教之禪定思想調和；汎神觀上之實在論中，附有悲智之二用；以此用由具體寫象之，遂生念佛淨土往生之一新機軸。此時小乘佛教，亦有幾多之人師出，實行道德的戒律，保持原始佛教之遺風。且此時佛教已入中國，兩國僧徒之往復漸繁；此等各異之傾向，皆以佛教名之；由交通之便否，及其開發之順序，依次輸入中國；與國內風俗思潮相合，亦有幾多之發展。然印度佛教在紀元八世紀，即釋迦滅後一千餘年間，印度教確立之時；小乘南北兩極之一部，僅存餘喘；大乘有空之論爭中，其教義及社會的勢力，漸次爲印度教所包含吸收，有自然滅亡之勢。

第三章 佛教傳入中國

第一節 傳來之概要

佛教之入中國也，遠在自周末時；其正式傳來，則在西曆紀元一世紀之中葉，

中天竺之僧摩騰竺法蘭二人，於後漢永平十年，應明帝之聘，齎經像以至雒陽。當時摩騰譯四十二章經，竺法蘭譯十地斷結經；又與道士論釋道二教之優劣勝之，得多數人從其出家。至二世紀之中葉，桓帝建和初年，月支國支讖來，譯般舟三昧經等二十餘部。其翌年安息國之安世高來，譯經九十餘部，其中有大乘經在內。又同時天竺僧竺佛朔，譯道行般若經。二世紀之末葉，獻帝興平二年，牟子由儒入佛道，因譏之者多，乃著理感論，辯明釋迦之至尊。此時譯出西域之力等四諦及興起本行等經，綜漢末時所譯之經，已達到三百餘部。至三世紀之中葉，三國時代，康僧會至江南，游說吳主孫權，建造塔寺，是爲江南佛教興起之始。當時又有月支國之支謙來，從事譯經。中天竺之曇柯迦羅亦來，譯僧祇戒本等，行授戒之法，是爲律宗之始。此時又有僧康鎧譯無量壽經。支彊梁接譯法華三昧等經。三世紀之末葉，西晉之太康二年，西天竺之婁至來，譯十二遊經。又竺曇摩羅刹熱誠從事譯經傳道，民間信佛者漸多。

降至四世紀之初，晉懷帝永嘉四年，西域之佛圖澄來洛陽，爾來四十餘年間，與其弟子道安，俱盡力於佛教之流布；由其戒行嚴正，及神咒之力，得上下之信仰，建立多數之佛寺，佛法遂普及衆庶。

四世紀之末葉，晉孝武帝大元十五年，慧遠在廬山，始從事淨土念佛。又同紀之終年，法顯預備週遊印度。五世紀之初年，鳩摩羅什至姚秦。羅什爲三大譯經家之一；其所譯者，法華經、大智度論、十二門論、中論、成實論等幾多經論。羅什實爲我國三論成實之始祖。又羅什之師佛耶陀舍，與羅什同時譯出十誦律、長阿含經等。當時佛陀跋陀羅亦來廬山講禪經，并譯六十華嚴。曇無讖譯大涅槃經，爲涅槃宗之祖。

五世紀之中葉，六朝宋明帝時，求那跋陀羅譯法鼓勝鬘楞伽等經。六世紀之初，梁武帝天監六年，菩提流支來，譯十地論淨土論等三十九部經論。一方爲地論宗之祖；一方授觀經於曇鸞，傳他力念佛，是爲淨土宗之淵源。降至普通元

年；南天竺之達磨來，禪宗由此開始。又大同元年，真諦三藏來，譯出攝大乘論，起信論，俱舍釋論，及其他六十四部之經論傳記，稱爲攝論宗之始祖；真如隨緣之說，由此大行於中國。六世紀之末葉，印度之護法清辯時代，當我國陳隋之間；天台智顛師弟，從羅什之空論，開創天台宗，一乘教漸漸興起。又此前後幾多之人師，從事疏解著述，自六朝末至唐初，其數已達數千。

七世紀之初，唐高祖統一天下之時，吉藏完成三論疏爲三論宗中興之祖。同紀之中葉，唐太宗貞觀十九年，玄奘自西域歸，爾來二十年間，盛從事譯經，因與真諦意見不同，更譯出攝大乘論，俱舍論，又譯成唯識論，因明入正理論，大般若經，及其他法相關係之諸經論，凡七十六部千三百四十七卷；又著西域記等有益之書，亦在此時。玄奘之弟子窺基，承玄奘之旨，開創法相宗。又與玄奘同時之道綽，承曇鸞之後，致力淨業。善導繼道綽之後，淨土教之規模始定；念佛法門，盛行於時。

七世紀之末，義淨自西天竺歸，著歸寄傳。

八世紀之初，則天武后聖曆二年，法藏賢首講新華嚴，開創華嚴宗，以地論本是華嚴經之一部，自然併合爲一。當時禪門之慧能神秀分南北二宗；南宗慧能之後，又分曹洞臨濟等派；與淨土教相對立，上下風靡。禪宗之成立與隆盛，皆慧能一人之力也。

降至玄宗開元四年，西天竺之善無畏，始齋真言密教來；後又有南天竺之金剛智不空師弟來；譯出大日經、蘇悉地經、金剛頂經等；八世紀之中葉，密教極盛一時。

印度佛教之傳來，至密教而終。爾來八世紀中，慈愍之淨土宗，別成一派。荆溪出，天台宗復興。

九世紀中葉，清涼宗密自華嚴宗出；希運良价等，自禪門出；開臨濟曹洞諸派，後有臨濟滄仰雲門法眼曹洞五派分流。又宋初太祖獎勵儒佛二教，刊行大藏

經等。降至十一世紀初，宋仁宗時，四明之智禮出於台家；破山外之異義，宣天台之正義。迨元世祖起，西藏之發思八喇嘛教，大受世祖之尊敬保護；一時頗隆盛，未幾，即衰退。

要之：唐末八世紀末葉以後，佛教在中國社會，甚占勢力者，獨禪與淨土而已；禪行於處士間，淨土行於民間；至宋儒學復興，佛教之精髓，爲儒學收容，恰如印度之印度教與佛教之關係；於是佛教乃僅存其形骸，能從事活研究活信仰者，幾無其人。

第二節 我國佛教時代與其思想界

佛教之正式入中國，在後漢明帝之世。就當時之思想界趨勢觀之，前後漢共數百年間，學者專以訓詁爲事，旁及五行論之研究；至後漢更盛行符咒之說，王侯信此者不少。此際上下思潮之源流，全在老莊之無爲觀。迨王莽之時，名士多隱遁，不食其祿；世祖初立，獎勵名節，所謂清節之士，多蔑視利祿，侮慢規矩。加

之漢家常有外戚宦官之內訌；後漢末葉，黨錮之禍，禪奪之亂，相繼迭起；骨肉主從，互相殘害；天下遂四分五裂；三國爭雄，攻戰不息；人心不得一日之安，厭世之觀念，遂上下浸潤；置世事於度外之竹林派，風靡一世；學者多倡虛無論，神仙論，以清談成爲風氣。

佛教與此時代，恰相適應；其始不過傳入小乘之地獄極樂說；一般抱厭世思想者，因社會政治的環境，未能使之安心；欲以個人宗教的信念，求得出世的安樂。且佛教之因果報應，確與我國民俗的特質相投合；當時人心，傾向與求冥福免災禍之祈禱意味；上自王侯，下至齊民，皆靡然從之。此時佛教真相，尙未確定；而舊時固有之道教儒教，並起而反抗之；而道教尤屢與佛教紛爭。佛家對此，則務與道教調和；或用籠蓋之策，附加其說於清淨本行經、冢墓因緣經等；以老子爲儒童菩薩；以孔子爲迦葉菩薩；以顏回爲月光菩薩。然佛圖澄以後，道佛二教，因厭世主義，大相融合，漸漸調和之時；適值晉末鳩摩羅什，攜空部三論來；一方全然融

合當時厭世的、否定的思潮；他方與清淨無爲之老莊說相調和；遂使佛教之傳播，極其隆盛；佛教既盛，其幽遠之論議，亦漸操思想界之權威；淺近之虛無主義，次第危殆；道教之徒，乃欲再與之反目；北方既遭魏之大武帝下令全滅佛教之厄運；復釀成北齊天保、北周建德之變。五胡擾亂以後，厭世之思潮益盛；如宋之張融、隋之王通、唱道佛二教、及道儒佛三教一致之說；佛教多苦的厭世觀、與往生的極樂說之論，深入人心，牢不可拔；隋唐之世，幾有掌握我國思想界全權之勢；建立幾多塔廟寺院；王侯衆庶，皆心醉於此；同時又有幾多之弊害，發生其間，上下漸有不堪之傾向。自唐玄宗之禁令出；佛教之實際勢力，次第消耗；儒教漸漸回復其權力，從事排佛者不少。武宗下廢佛令，尤爲佛教一重大打擊；又唐室因與李耳同姓而尊崇老子；其結果道教之進運，大得其扶植之力。然概而言之；我國之思想界，唐末至五代，可謂全然萎縮之時。佛教真髓之實相大乘，在隋及唐，已完全發揮；教理之組織，亦已完成；如天台宗如華嚴宗兩宗所占社會的勢力，至此亦瞬時消

滅。此外如密教之加持祈禱，近於迷信的方面，則頗旺盛；然亦不過一時之流行而已。獨禪宗則自唐中葉以後，隱遁之士，多入其門；邇來數百年間，處士之間皆重之。如淨土念佛，則流行於世俗之間而已。

迨及宋朝，文運勃興；太祖一方獎勵儒教；他方鼓吹佛教，刊行大藏經等；於是儒佛並立，忽生二教之軋轢論戰，常無止時；儒者必兼學佛；佛教之思想，影響於儒教頗大，因此啓發宋代哲學的思潮；佛教之根本思想，漸次爲儒教吸收。宋代人心，沐浴平之餘澤；遂脫離厭世的潮流，復歸於現實之本色；實際主義，漸次與佛教思想隔離；佛教無支配全思想界之權力矣。厥後元代，密教的喇嘛教，一時得勢未幾，遂屏息於西藏之高原。降至明清之世，佛教僅遺其形式的塔廟；如天台華嚴，不過有時供學者之參考而已。愚民中雖有地獄極樂等之觀念；因求福免災之故，崇拜佛像；然在思想界，決無何種之勢力。要之：佛教思想，宋代以馴致之勢，儒學大受其影響，遂開一新生面；除其中尙有多少意味存在外，佛教在中國，雖謂

之近於消滅，亦無不可。至於清末，西洋哲學輸入中國，與東方哲學思想接觸，學者之間，以佛教含有幽深之哲理，多喜研究之；加以近數年世亂日亟，人心厭棄，佛教乃有復興之勢。

第三節 在中國教理發展之概要

其一 有空論

印度之大乘佛教，含有幾多之異向；若全以兩極端之有空論爭了之？則其餘確然分派，尙未能見也。自入中國後，各種之異向者，各自向其方面發展，均獨立一派。然其歸結時，仍不出有空二論。小乘佛教，實行於印度；而傳至中國，則未見盛行；大乘佛教，恰與此相反；開創於印度；而在印度社會的勢力，遠不及小乘；且其教義之組織，亦未完成；及入中國，其教理教格，方臻完備；結果竟至凌駕道儒，幾無有出其上者。故謂大乘佛教，發軔於印度，組織實行於中國，亦無不可。

抑自紀元一世紀之頃，佛教入中國，至五世紀之初羅什止，在印度馬鳴以後，

至世親之時代；其傳來者，多是小乘的，俗說的，地獄、極樂、因果說等；不過是王侯官人之間，所用之祈禱教，藉求冥福而已。二世紀中葉，安世高之時，始有大乘經之譯，尙未成爲教義；及五世紀之初，鳩摩羅什傳三論，空部大乘始成。羅什者，世親時代提婆派之人也；是時佛陀跋陀羅所齎來唯識及華嚴派之有部，因與羅什意見不合，遂爲羅什所排斥；去至廬山白蓮社講禪經；後譯華嚴，尙存其遺意。此中國有空論之開始，并其衝突之第一步也。

又羅什稍後，曇無讖創涅槃宗；此宗後爲天台吸收；天台亦是實相論，從空論所蛻化者；其教系尙屬空部。降至六世紀之初，菩提流支創地論宗；地論者，華嚴之一部；本是緣起論，後併入華嚴，均屬於有部之系統。流支又授觀經於曇鸞，是淨土念佛之始。其先慧遠之流創白蓮社，有坐禪的念佛；此念佛論亦由緣起論而來，本屬有部之系統。流支至於達摩，爲禪宗之開祖。禪之一宗，固在慧能前後方完成；達摩以前各宗派，亦各由其方式，以傳禪法；何以達摩獨稱爲禪之傳來

者？全由其行爲奇矯，末流盛大之故；達摩之禪，本來無一物之說，由八不無所得之三論所蛻化；教系上之區分，正屬空部。後來禪與天台爭教祖，二宗皆屬於空部三論所蛻化之一系統；天台與禪之爭，可謂兄弟之爭，空部之衝突也。降至六世紀之中葉，真諦三藏始創攝論及俱舍宗；攝論後併於法相宗，俱舍其附宗也；均屬於有部。茲應注意者，真諦之攝論與玄奘之攝論，其間甚相徑庭，詳在後段。

六世紀末葉，智顛始創天台宗；以五時八教之歷史的、心理的、哲學的、判釋教相，使佛教中之異向者，得相關聯；又由空、假、中之三諦說，於有空二部之外，成立自宗，以自宗爲統合融和空有之中道教。此時中國佛教，始見有空、中、三部之分別。然尋其教系，天台宗乃從三論蛻化之實相論，猶屬空部之範圍。佛教上之組織的判教，始於智顛；如戒賢智光之法相三論之三時教、三法輪等，考其年月日，在智顛之後；且其判教之性質全異，可稱爲法相等之中道；與天台之中道，決非可同視；詳在後編。

七世紀之上葉，吉藏重興三論，實則整理智首道宣之律部，固非另出新機軸也。與道宣同時，玄奘翻譯有部之經，授其弟子窺基，使唱導法相宗。窺基之法相，修飾印度護法戒賢之說，乃大乘有部中之極端論也。降至同紀末葉，賢首開創華嚴宗；先是賢首至玄奘之譯經處，與之討論，意見不合而去；後遂立五教十宗之判教法；由十玄六相之義，開華嚴宗；於同一有部中，反對法相家說；而得天台統合的圓教之意，亦即唱中道者也。然華嚴是緣起論，實爲有部所攝。由來大乘有部中，先有地論、攝論、地論之有，異於攝論；又地論說中之有，異於法相之有；法相之有，與華嚴之有又不同；華嚴實包羅地論，於真諦之攝論，更進一步，以奪天台之意，而遠出於法相有論之上者也。然法相與華嚴之衝突，均是有部以內之爭也。

其後八世紀之初葉，善無畏、金剛智不空等，傳密教入中國；而不空於組織教義，尤爲盡力；不空再赴印度時，佛教已鄰於滅亡，屬於印度教確立之時代；故不空之密教，與其謂是佛教，寧謂是當時印度教的思想，實占大部分者；由佛教發達之

順序，以求密教之系統，乃自華嚴一轉而入於經驗的，原來亦屬有部也。密教在中國未見發展，唐時日僧空海來學，傳入日本，乃大盛行。至元代喇嘛教起，與密教及念佛混合，其教義亦不出密教之範圍。要之：小乘之有空，俱舍成實爲其代表。——大乘之有空，法相與三論，各趨極端；天台從空進中，華嚴真言（卽密教）從有進中；禪與念佛，解說之方式上，是兩端論；其立腳地，禪從三論之空，念佛從華嚴之有也。

其二 中國之禪

禪者，解脫之方式，所謂禪宗者，由小乘禪定所蛻化；小乘之禪定，根據於其教義而成；彼以爲人生造業起惑，欲伏斷之，有入於靜坐無想境界之必要；此風尙由印度之厭世觀念，及沈思冥想之慣習，自然養成；蓋禪那之法，印度自古已存在也。至於大乘之禪，其坐禪之方法等，與古來之禪那法，及小乘禪異；其教義，則小乘禪之無想境界，如不淨觀、無常觀等，更進一步；恰與消極的相反，而悟得積極的真

理，使精神與實在一致；所謂悟道覺道，乃指精神脫卻外界之羈束，而至於實在一致之自覺之境界者也。故禪宗之外，所云觀心，所云觀行，所云止觀，所云事相，所云瑜伽，實皆是禪。佛教可稱爲觀念自覺教。故在法相家，爲五重唯識之禪。天台家，爲三諦觀之禪。華嚴爲十玄六相法界觀之禪。真言爲三密瑜伽之禪。與是等相對之禪宗，爲無所得中觀之禪；正是以三論之八不爲立腳地，從不立文字本來無一物之宗義以明之者也。然而各禪有多少之徑庭，詳在後編。

如是禪非禪宗之專有物；在中國向稱禪爲達摩所傳；其實達摩以前，傳禪者當自安世高始；如康僧會、曇摩羅刹、佛陀跋陀羅等；如鳩摩羅什著禪法要一書；如僧叡、曇良、耶舍、佛馱什、求那跋陀羅等；如佛陀禪師，皆傳禪法，在達摩以前者也。其方式如不淨觀、無常觀等，固爲小乘禪；如佛陀跋陀羅、佛陀禪師之禪，不能謂其專屬小乘禪矣。是等之禪，與達摩之禪，不過教觀上有空之不同而已；印度大乘，有部法相，與空部三論，尙未分派；禪法亦從此二種而出，故達摩以前之禪，屬於

大乘者，概是有部法相禪；達摩之傳來者，是空部三論禪也。而其後乃分成南北；北主有；南主空；皆走於極端。

其三 中國之念佛

我國淨土門之發端，自三國時代康僧鎧譯無量壽經始；至晉世慧遠，在廬山組織白蓮社，念佛修行，遂見實施。抑白蓮社之念佛，非純粹之他力念佛，有多少禪觀意味，在於其中；又慧遠受禪經於佛陀跋陀羅；其同修行者，大抵皆隱遁之士；於此可以證明之。此流派在唐五代之世，受他佛派之壓迫，萎靡不振；及宋太祖獎勵佛教，不喜善導一流之念佛；因此不能入於禪者，皆集於此；一時頗隆盛；及宋治平已久，我國民俗之現實主義，迴復其本色，不好來世的宗教；儒學勃興，天下風靡，此派遂至式微。

自慧遠後百年間，六朝北魏宣武之世，菩提流支來，授觀經於曇鸞；曇鸞一流之他力念佛起；曇鸞後三十餘年，唐之貞觀中，道綽、善導二師續出；而善導定淨土

教之綱格，傳播於下級民間，其勢極盛；致有一時，肉肆失其顧客。此派傳入於日本，至今尙能保其盛況；我國亦有復興之勢，惟慧遠一流之運命，遂告終矣。

善導後十數年，唐玄宗之世，慈愍久跋涉於西域；歸來之後，唱導念佛往生，稱爲慈愍流之念佛。慈愍入竺之前後，爲印度教確立之時代；又正值不空來我國，興隆密教；故慈愍流之念佛，多少帶印度教及密教的真言瑜伽之風格；而此派未及大盛，至今則與善導流合爲一矣。

其四 中國之天台

中國之禪及天台，從空部大乘三論所蛻化，前既詳之；禪以消極否定之極處爲立腳點；而天台則集注於積極的實在，由一心而修三觀，皆不能脫卻空的根基，蓋甚明也。當時我國所譯空部之書，最爲完備；其論議能使人心透澈；且與社會的政治的事情相投合；故能支配思想之潮流；欲從此思潮逸出，或注入新思潮，或起激烈之反動，皆有可能之勢；惠文禪師，依智度論而悟得三觀之旨，亦時代思

潮之結果也。一心三觀之三諦說，實天台宗之骨髓。蓋一心者，理想的實在；三諦者，現於其上之相用也。故實在之顯現者，爲事相現象；以實在爲主，現象爲從，是爲即實在即現象論；若以現象爲主，就現象認知實在，是爲現象非即是實在論；此所謂偏於理想，猶存空論之痕跡也。降至智顛，繼承文惠思，雖大擴張其教義，而其歸結之所，終不能脫三諦說。智顛之效力於天台宗，使之隆盛，不在發揮三諦說，實在判釋教相；整理異說紛靡之佛教，爲之分類；并以歷史的、哲理的、宗教的，定其順序，頗具卓見。此三方面之觀察，勉強契合，雖於史的徵證，不免有謬亂之譏；然其由批評的眼光，取捨多說，守其所可信之理，而成一組織的宗派；其功決不可沒也。要之，佛教在印度，雖有大小有空之分別，尙未確立一家之教義教綱；宗教全體之關聯高下亦未明；迨智顛五時八教之判釋；一方整理龐雜之佛教，附以多種異說，明其關係而統合之；其他方則開華嚴真言等有組織的宗派之端緒。

其五 新舊譯經及法相華嚴

由來龍樹及無着世親之大乘論，其間說有說空、說法相、說起信，本存有解釋之餘地；當翻譯此等經論時，譯者多各本其所得之理義見解以譯出之；如彼真諦攝大乘論之舊譯，與玄奘攝大乘論之新譯，不僅在文句之巧拙；而在譯者之意見各異，使其內容，截然不同；試取兩書比較讀之，即無疑矣。真諦之攝論，是奄摩羅緣起，即許真如隨緣者；玄奘之攝論，則不主真如隨緣；蓋真諦在護法之先，與安惠等同時；傳無着世親之大乘，主張真如緣起之起信派，即屬於安惠一流法相論之見解；若玄奘則屬於護法之法相派；兩者所見絕異；玄奘純然執體象隔歷說；後因賢首與玄奘意見不合，而生反動；乃擴張真諦之說，成華嚴之法界緣起論；此均在有部中而大相徑庭者也。蓋中國始傳華嚴者，東晉時之佛陀跋陀羅也；佛陀持法相有部之見解；當時之法相有部，在護法以前，元來不主體象隔歷說；與後之真諦，實同一見解也。然佛陀因爲當時持空論之羅什所排斥，特譯出華嚴；唐時杜順受有的禪流所出之華嚴，依經立教；至賢首反對玄奘之有論，而繼承佛陀跋陀

羅、真諦、杜順之體象融通之有，加以整理組織，遂成大乘中最深奧之現象即實在論。然真諦之攝論宗，非爲法相宗所吸收，實與菩提流支之地論宗，共爲華嚴宗之先驅也。

於此應注意者，研究佛經新舊二譯本，不能概以舊譯爲拙，宜兩者對照觀之。蓋新舊譯之比較研究，可知其間教理開發之順序，及發見其他新舊事實也。

其六 密教

密教之傳來，爲佛教中最離奇者；此教以龍樹爲中心，在龍樹前後，印度思想界，至爲龐雜；佛教內一新其趨向，馴致密教之風行；龍樹後龍智等輩，由三密瑜伽之修法，滿足其宗教的意識。在中國傳密教者，不止一人，而完成之者，爲不空三藏；不空再回印度時，正值印度教確立時代；印度社會中，所謂密教潮流尤盛；不空承受其思想歸來；又參合華嚴之教理，一轉而成經驗的；以此完成真言密宗一派。故密教者，以印度宗教的動作，用中國理論的思想解釋之；即是現實的組織，

且能實踐者也。又密教在中國大乘中，傳來最後；組織亦最遲；其所包容者，龐雜廣汎的印度教；雖有包攝之妙，而不免有怪亂之跡；故流行不久，至明代且遭禁止。

第四節 佛教傳入朝鮮之概要

朝鮮爲中國佛教傳至日本之媒介者；朝鮮本土，未以佛教爲宗教，故未成有趣味之歷史。在中國秦時，經像始入朝鮮；厥後三論盛行，僧徒中因有政治關係，發生種種事變；五代前後，中國之佛教衰，朝鮮卻出元曉、義相、道證、諦觀等名師；且如諦觀之流，著天台四教儀；應宋朝之招入中國，爲天台教相之師範；又參訂翻刻大藏經；或著釋摩訶衍論，頗有見地；至李氏繼王統，一方政府獎勵儒教，一方僧徒次第俗化，佛教遂衰退矣。

第四章 佛教傳入日本

第一節 思想界之變遷與佛教傳播之概要

其一 遠征隊的開國與儒教

日本傳入佛教及其發達，可就三國傳播及其前後之源流，記其概要。日本未有佛教以前，其思想界，相傳以爲日本之開國，全仗自天降生之遠征軍隊；故其政治及社會，咸傾向於軍人的風習。且世界創造論，與國家開闢史混合；而含有神話歷史之國民思潮，與軍人風習相和，釀成大和魂之習性；加以島國風土之影響，從自然崇拜，與祖先英雄崇拜，結合所成神話之外，無懷疑的、哲學的、思想發生，又決不起深遠的宗教考察；以極單純思想，支配素樸民俗而已。從應神、仁德之朝，儒教傳入，雖稍輪進論理的觀念，以改正其舊思想；然日本國俗，其現世的、常識的、忠孝主義及祖先追崇主義之中，或敬天觀念之形式上，本與儒教一致；儒教之傳入，除使國俗上倫理觀念正確外，思想界無大反動之影響。

其二 政權爭奪之利器與祈禱佛教

日本開國以來，既歷千二百年；其間內訌外患，亦自不少；而與三韓交通，使其國思想界，漸次趨複雜；佛教之傳入，實爲日本思想界發達變動之材料。

從欽明之朝，佛教傳入；邇來三十餘年間，廢佛崇佛之爭，相繼不絕；守屋勝海之戰敗，全是廢佛派之敗北也。此從新舊思潮上觀之，即新進與保守之衝突；又從政治上觀察之，實利用佛教問題，以便爭奪政權耳。

如是廢佛派既全歸敗北，佛教得盛行宣傳；政治上，風儀上，生幾多之變化，全然與日本本來之特質調和；佛教出世的根本教義，幾全拋卻；而成爲現世的；或爲政治上所利用；或爲國家鎮護乃至個人之求福、禳災之具；故日本佛教，可稱爲現世的、政治的、祈禱的佛教。是故宗派之爭論、教義之開發等，無由而生；唯有一二高僧出其間，欲爲社會的慈善的事業；或有識之僧侶，關於政治上有多少文獻之功跡而已。然日本僧侶，苦心以佛教與國俗祖先崇拜之神事調和，初不過是牢籠之策；而此神佛調和，實是佛教掌握國民思想界全權之動機；此等深謀，至行基而公表；經傳教弘法，以至法然、日蓮而完成。後段詳之。

其三 古京之六宗與學解佛教

自欽明之朝，至聖德太子之薨，佛教傳入日本，已數十年，尙未分何宗派；至推古天皇朝，高麗僧觀勒及慧灌（唐吉藏之弟子）至日本，唱空部三論及其附宗成實之宗義。降至文武聖武之朝，由道昭、義淵、玄昉之手，次第傳入有部法相俱舍之宗義。又新羅之僧審詳（賢首之弟子）及唐僧道璿、齋華嚴授於良辨。後又有唐僧鑑真來，傳布律宗，以上名古京之六宗。此時雖有六宗，其實俱舍、成實、附屬於法相三論；又戒律則各宗之僧侶，皆能守之，故無大小戒法區別之爭；而法相三論之兩極端有空派，亦不至有宗義之抗爭。要之當時之風氣，不重宗義，惟以歸依僧侶爲主；又以新來之宗派爲珍奇，一時甚爲歡迎；而他派之僧侶，亦喜爲研修；互以智解爲重，決無宗派抗爭之觀念；對於僧侶以外，均以佛教總名爲標榜，而當教導之任；此所謂學解佛教之時代也。蓋日本之民智，尙未有考察宗義如何，以定信否之程度；且本來不重教義，但由傳教人物之德不德，以應國民現實的要求；凡祈禱符咒之巧者，大受尊重；其教義學說之如何？國民之眼中，尙無此映象也。

此等傾向，他國亦有之，而日本爲尤甚；後來各宗派勃興，宗義之論戰，盛於一時；其爭議全屬僧侶，或限於禁庭以內，一般人民，則與宗義無關，直由僧侶之人格，以定信仰耳。故人物與宗派之盛衰，全相一致；至於今日猶然，其結果，每陷於空想偉人出世之弊害。

其四 最澄與空海

古京之佛教，久受皇室之寵遇，發達臻乎其極；或干與政治，而蹈非分；或內行紊亂，受衆庶之指斥。尤以賸削民財，濫設寺塔；國民受害，至不能堪；一方乘國法寬待僧侶，浮浪之徒，委身桑門，以免賦役，以亂憲章。且僧尼之數，年年加增，國家不得不養無用之遊民；革新之趨勢，漸漸逼迫；恰好一方桓武帝有遷都之英斷。他方有剛毅之最澄出，斷然反對南都之佛教，而設叡山之宗。復有靈敏之空海，依密教設南山之宗；巧握南北嶺之機微，著著舉革新之實。迨最澄之天台，及大乘戒、空海之東密完成；日本之佛教界，開一新生面；互相討究教義之高下，講學宗

論之盛，遂達乎其極。然轉從社會的實情察之；日本國民現實的頭腦，非但最澄所倡法華密禪總合之教義，不能了解；即空海由哲學見解所組織之歸納的經驗的，即事而真之法門，亦不能一嘗其真味；結局不過爲加持祈禱之用而已。

其五 禪淨日蓮與時代思潮

最澄空海之後，源仁、圓仁、圓珍、蓋信、聖寶等高僧輩出；台密二教之勢力，風靡一時；上受王公之尊崇；下繫萬民之信賴；其發達之極，超過古京佛教之末期；至其墮落之極，遂肇兵戈向皇城之禍。桓武以後，藤原氏專權，陸梁跋扈，淫靡風行，地方遂成豪族武門之勢力；其後禍亂相繼，以迄源平之戰爭；現實國民之風習，至此漸變其傾向；轉生厭世的思潮，橫流上下；於是現世的祈禱的佛教，一轉而露出厭世的出世間的本色；久寄生於他宗派下未能獨立之淨土念佛，漸漸現其鋒銳；一方收容陷於人生險路之厭世家；他方收容無知之衆庶；源空親鸞等之偉人輩出，漸次擴張教勢。又與此前後，如榮西、道元等南禪傳入；其直覺的淡泊超脫教風，

極與日本士人之慣性投合，不喜從來佛教之煩瑣的形式的者，悉集於其門下；其教勢驟臻興盛。然在此時代，最後有獨樹之日蓮宗；取捨折衷台密、淨土三家之義，另立一旗幟；其剛愎不撓之英氣，深浸潤於其門徒，養成一種自是之慣習；此宗本淨土教之一分派也。自鎌倉時代，及南北朝足利時代，舊京之諸宗，幾歸滅亡。台密二教，獨爲公家或遭難抱病者之迷信而已。禪爲武家士人所專用；而淨土諸家，及日蓮家等，爲下等民間所信仰。

其六 儒教之活動神道之復仇與新佛教之勃起

德川政府之成立，對外教之政策上，以佛教爲國教而保護之；佛教思想，上下浸染，僧侶尤極其尊榮；同時由戰國亂後，海宇治平；人民復歸於現實的本色；如世俗的真宗，尤爲繁盛。然政府亦一方獎勵儒教，昔在僧侶手中之文治權力，漸漸歸於儒者之手。且日本國民現實的之特性，恰好乘此時發揮，僧侶之由佛歸儒而得大名者甚多；如仁齋之世界觀，主活動的一元論；徂徠之人生觀，創常識的，努

力的功利主義，均足以凌駕佛教之說，儒者之勢力漸盛，而久受佛教抑壓，不能活動之神道者流，亦頓見勃興，其中亦有特出之人物，神儒二者，依其性質，及其自然之趨向，乃成連衡之勢，以與佛教抗，幾多之論爭，發生其間。德川政府，外制世界之大勢，內鑒國運之轉移，獎勵儒者，以成王政維新之大業；又一方利用神道家之銳利敵愾心；一方因時勢所趨，不得不保護佛教，同時遂發信教自由之令，邇來文運日新，民智增進，舊時之佛教，其生活上、儀式上、及教義之一部分上，畢竟不能保持，生出幾多困難；而近時學者之研究宗教，批評佛教者，日見其多；加以外教侵入，神道之復興，俗宗教之繁興等，革新之機運，漸至成熟。佛家中最有進步思想者，與學者之間，爰發表新佛教之主義，雖爲日尙淺，成否未可卜；唯其趣旨，與時代思潮之趨勢相駢馳，足以號召於天下。

第二節 神佛混融史要

佛教之入中國，因布教之便利，曾施權謀之術，以老子、孔子、顏回，爲某菩薩化

身；此說後世劉學士以考證方法駁之，而佛家則以此爲籠蓋愚民之利器。此秘策又移用於日本，使神佛混融。然神儒佛三教一致之旨趣，既早定於聖德太子之憲法中；是爲統一人心計，起於真實之憂世思想；此後之混融說，多成爲一種權謀之術。佛家爲濟度之方便而行此策，其心固未嘗涉於邪惡；惟其以權術布化，則事實也。混融說之創首者，實行基也；行基曾自禱於太廟，受神之託；又利用聖武帝之神夢，遂創神佛同體說。其意以此神佛同體說，爲大佛成功之利用策；又一方爲鞏固佛教地盤之籠蓋策。繼續行基復鼓吹其混融說者，傳教是也；傳教始開叡山，化伏山神，收在自己之藥籠中，遂擴張本地垂跡之說；其事雖荒唐，然足以歆動當時缺乏科學思想之人心，而使之歸附。較之傳教更進一層，而舉混融說之實者，弘法是也；弘法之兩部神道說，及天地麗氣記等，理論頗爲巧妙。傳教弘法之後，有智證、慈覺，又有良忍、法然。彼之諸神本懷集云，拜垂跡之神者，雜行也；拜本地之佛，與拜一切之神同；其理論出於唯心說之自然義理；至此日本自來

相傳之神，全混入佛教之中，幾爲其門神矣。其後日蓮宗有三十番神說，具體的番神說遂定。

要之：佛教本意，是在濟度，同時爲達擴張自派之目的；深察日本固有之習俗，及島國的現實人情之機微；用幾多之方便，一方著濟度之功，一方瞞化上下，以變成國風；其辛苦經營之跡，歷歷可考。故幕末之時，神儒兩家，均蒙史的考證之駁擊；至對於佛家之反駁，悉不合論理；是不知佛教之真義，不在此而在彼故也。

第三節 教理之闡發

其一 天台與密教

古京之六宗，傳入以後，日本人雖間亦有所闡發，然未能脫出中國學說之範圍。又最澄之天台，密禪相混，與中國天台，多有不同；彼非敢將台密禪統合融和，不過以此併合傳入而已。至其教義之哲學的解釋，亦不能超出智顛之思想以外。繼最澄之後，如圓仁、安然、圓珍，順當時之潮流，有偏於密教方面之傾向。

空海之密教，比不空之密教，頗多開發之趣。其創立教相判釋，使宗義完成者，全是空海之力；其以事爲主，以理爲輔，開卽事而真之法門，將華嚴之教義，全導歸於經驗的；今從哲學的見地，察其教義；其六大論，純然是經驗論；又金胎兩部說，認定主觀的實在，與客觀的實在，更以此攝歸於一大日如來；論究主客兩實在之一如的實在，卽爲大日法身；一方爲宗教的方便法；又他方以動的寫象實在，排斥消極的靜的寫象。故天台、華嚴、真言之實在論，其歸宿之處，皆是一如的實在；至其論證方法，頗多不同；天台爲獨斷的、演繹的；華嚴爲詭辯的；而真言則有幾分經驗的、歸納的傾向。不空、空海出於智者賢首之後，其苦心孤詣，有不可及者。蓋批判眼光之犀利，當推智者；論議之巧妙，當推賢首；哲學的論理的緻密頭腦，當以空海爲最。然日本現時學者，對於大乘，咸以天台爲造極；視華嚴、真言，不能出乎天台以上；又以爲不過現象論而已；或以真言墮入於唯物的論議；蓋未深知其理也。

其二 念佛與日蓮

日本之念佛，有良忍、源空、親鸞、一遍之四流；而其歸結，則良忍之融通念佛，與源空一流之念佛二者而已。而良忍之融通念佛，以華嚴之事事無礙教義，應用於他力門；其論頗見巧妙；而其結果，應用之範圍謬誤，為軼出佛教根本義之主觀的、個人的、自業自得因果律以外，自成一種空義而已。次於源空之淨土門，以親鸞之真宗，其教義頗通俗；其實行的儀式，乃頗發達。而其發達也，因合於日本國民的現實主義；如公然食肉娶妻等，使出世之宗教，一變而為入俗之宗教；又如獎勵後世王法為本之俗諦門，則由消極的戒行解脫，而變為積極的倫理活動；其去佛教本旨頗遠；又其正像末之三時說，頗近迷想；以女人惡人為正機，而謂宗教道德，比較的是惡人無智者所必需；亦是隨逐社會事實，演成此實用的宗教。故彼亦主融通念佛，不致墮於不合理；而其以個人的一念歸命之信心，為解脫之動機；於佛教之實際，尚存幾希。又淨土門排斥加持祈禱符咒之夾雜修行，頗得宗教

之真義。然其建立彌陀爲人格神而尊重之，已離卻宗教感情的神祕主義之時代，而近乎科學以前之宗教。真宗之後，日蓮宗及時宗繼起；時宗結局，出於淨土門之範圍。日蓮宗以密教之意解，釋天台之教義，摹倣淨土門之手段，移用於實際；其教義上無新發明；又取捨台密淨三門，用心雖巧，但止能折衷，未至統合；止能模倣，未至化成。

其三 新佛教

日本現時有新佛教之運動，其教義之完成，雖尙須時日；要之以大乘佛教根本義之普遍的汎神觀爲基礎，使與時代思想順應，排斥一切之虛儀迷信，實現社會的倫理的行爲，脫離神祕主義，而入常識主義，捨來世主義，而取現世主義；其論議之態度，則應用華嚴、真言之教義，有哲學的論理的意味者也。其所說全與原始佛教相反；教義之內容發達，明示與二千餘年所傳者大相徑庭；其自力的、實行的道德主義，深得釋迦之意；蓋此一由於宗教及道德懷疑之自然趨勢，一由於時

代思潮、及科學之刺激；又他方由於日本之現實的特質，與儒教的生生主義之相互影響，遂成此種新主義；與其謂是新佛教，寧謂之爲新宗教可也。

第五章 結論

原始佛教，嚴肅自律的道德律也；厭世的解脫宗教也；其人生觀以十二因緣、苦集之二諦而解脫之；其解脫之方法，由八正道（卽道諦）以律之，而達到解脫境界；卽以人生之終局理想爲涅槃，阿羅漢卽爲滅諦所寫象者也。如是人生觀之方面，頗有精細之觀察；至其世界觀，則未有何等說明；蓋原始佛教之爲教，實應當時時勢之要求，反抗空想的論議煩瑣的詭辯而起；故其注重者，在於實行的常識的也。然原始佛教，受國土民俗影響，成爲極端厭世的、禁欲的；其主張無我、主張自度小乘佛教，實不能得後世之同情；釋迦及其徒，事實上所努力者，實爲大我的活動。故佛身論，爲史的釋迦之詩的化；同時釋迦口未說破，實行上所表現大乘主義之遺集，已可得而見矣。所以未說者，時世與人智之程度，尙未要求故也；大

乘之教義，由釋迦之人格與活動，實已有具體的表明。由此觀之：大乘佛教之開發；一方由於感情的佛身論所扶植；他方則大衆部中急進一派，自由討究之結果；在理性的方面，原始佛教終局理想之涅槃，是消極的寫象；今一轉而進於積極的；由來消極的說明，爲救濟懷疑的渾沌時代，一時之方便，固屬緊要；而人生自然之活動力，決不久安於消極的說明；必追求積極的說明；大乘佛教之萌芽，即在此等情勢之下發生；其教權主義保守的正統派，不能滿足人心，釀成幾多紛爭，亦必然之勢；此紛爭不過是步步策勵自由主義之前進，其勢力澎湃，決非可得而防遏之；遂促成偉人出世之機運；馬鳴一出而得此結果；龍樹再出，更與時代思潮順應而擴張之；至無着世親而整理之；護法清辨之徒，各以其所得之見解不同，互試抗爭；雙方共趨於極端，有空正反對之旗幟，遂至鮮明。而此兩派前後共入中國，中國佛教，外與道儒相抗，內有空之爭；智者師弟，以犀利之慧眼，於此際忽認兩者有統合之必要；遂唱導三諦之中道論；一方回復無着世親之本意，他方以教相判釋，

批評一代佛教，爲之分類；更以組織的使其統合；佛教史上偉大之功績，由茲而成。

此後華嚴、真言之新組織出；其論理之形式，雖較天台更進一步；若解剖其教義之內容，終不出於有空調和之中道論。而日本佛教最後發達之淨土、真宗、日蓮等宗，其教義之內容，亦不能超出中道論範圍之外；其異點在中道論之上，更附加種種非論理的形式；此等從一方觀之，可謂論理上之墮落；又從他方觀之，可云應時勢要求之宗教的進步。今省略繁文，以表明其前後關係：

- 一 止於假有論者..... 俱舍
- 二 空無論..... 成實
- 三 由中至有者..... 法相
- 四 由空見中者..... 三論
- 五 以空爲立腳地之中論..... 天台
- 六 以有爲立腳地之中論..... 華嚴

- 七 空的中用直覺的寫象者……………禪
- 八 中的有用美的寫象者……………淨土教
- 九 有的中用經驗的引導者……………真言
- 十 附加有於空的中之上者……………日蓮

第三編 判教論

第一章 緒言

佛教中新開一宗之祖師，必先判釋教相，批評全佛教，以定其所說之高卑；而取其所信之最高終局之理，以爲自家之立腳地。其判釋之標準，多在其所依之經藏中，以表現其意見。又於論藏中，大抵對全佛教，乃至他教、他學派，含有批評的判釋之意味，未能爲純然之系統說。故新開一宗之人，依據是等之經論，再以組織的構成判教論，由此以定自家之教格見地，始能成立同一佛教中之一宗派。故判釋教相，爲宗派成立之根本要素，固勿待言；其中尚有種種原因；今更從他方面，以考察判教之所由。自來幾千卷龐雜之經論，其所說內容，決不能同一；異說紛紛，較之西洋哲學尤甚；然欲以此爲一佛所說，出於同一金口，不免有自相矛盾之譏；欲免此矛盾，乃將龐雜佛教，加以整理；其結局則因聽衆機根不同之故，說法自生高下權實；如是融會貫通，方得固守自宗之立腳地，以爲對外攻守之利器。

故各宗判釋教相之形式，雖有種種；而其歸宿之點，表面上強分高下權實之區別；而其裏面，則謂說法有高下者，是順應人智程度之不同；究竟目的，在使下達於高，歸於最高真實之法；而此最高真實位地，即自宗所立所執之教法，在佛教中爲最上位之極理。

判釋教相之起因、性質、及其所依據，略如上述；而其通病，則不能脫尊重教權之宗教慣習；遂於龐雜佛教互數百千年史的發展之跡，不暇深考；強斷爲出於同一金口，從而着手判釋；其年月上之分類，（即歷史的判教）不得已至於穿鑿附會。如是：往昔之學風，缺史的考察，不免牽強附會；或則以宗教出於自然，因排斥史的考察而致誤者，亦屬不少。然雖有自尊排他之陋習，從其所長觀之：一方使人養成批評的，組織的風習；一方使人一見而知龐雜佛教之概要；其功亦不可沒也。抑判教有二種：其一、各宗中均得認知之者，如大小等之別；而大小之區別，小乘家所不許；又如顯密，如教禪，密教及禪家，可得隨便下批判；惟是等皆在各宗以

外，大抵由認知而成爲分類上之習慣；可稱爲判教通論。又其一，各宗一家之所執，爲他家所不許者，如天台之四教，真言之十住等，所謂各宗各自之教相判釋；是等各宗不同之判釋，可稱爲判教別論。判教論中，大別爲通論別論之二段；更各別之，順次而下解說。特在通論之末，參加現今學者之見解，以明學問之趨勢。又在別論中，法相、三論二宗之判教，成於印度；故以此教列在首章；其他自天台以下，則順判教告成之年月記載之。

第二章 判教通論

第一節 大小乘論

大乘者，摩訶衍也；摩訶衍一語，起於馬鳴時代；龍樹前後，有幾多之摩訶衍論出。然當初大乘一語，非對小乘而言；其意專指大佛法；不過是廣度衆生之真實教門；至後世佛教內遂峻別大小乘之階級，互相抗爭。其分別之理由有種種，今試概括其要旨如下：

一、小乘限於自利自度；大乘則自度化他並用；且特以化他爲主。
二、小乘消極的解脫，卽以靜的涅槃爲終局之目的；大乘積極的，卽以活動的佛陀爲終局理想。

三、小乘了多苦的人生觀；大乘則從多苦觀入，而出於樂天的。

四、小乘哲學的考察，止於現象論；且認有主客兩實在；大乘入於實在論，專認主觀之實在；更進爲主客一如的實在。

五、小乘是以感覺主義，否定感覺以外之存在；大乘則超越認識之範圍，確信實在界之存在。又從此演繹之，於見思二惑之上，立塵沙無明等惑之區別。

以上爲佛教中區別大小乘之概要；其一、宗教的并倫理的區別；其二、宗教的區別；其三、人生觀上之區別；四、哲學的區別爲主，亦可稱爲世界觀上之區別。此外又有就萬有之區別、及生滅論等，立幾多之分別標準。要之：化他之有無、解脫之靜動、主客二元與主觀一元之分別，乃爲最重要之標準也。然小乘之異說

亦多：間有爲大乘的論議，有爲分通大乘等之解釋者。又大乘亦有幾多派別；其所說內容，決不能同一；故有權大乘實大乘等；若欲判然加以分別，決非容易；或竟屬不可能之事。蓋所謂小乘，亦含有幾分化他之意；又大乘，不能謂其全是主觀一元論。其大概區別，則如前五項之標準，固屬得當。今更定左之彙類分別：

甲、哲學的分別；卽世界觀上之差異。

一、小乘唯現象論；大乘形而上的實在論。

乙、倫理的分別；卽人生觀上之差異。

一、小乘於厭世觀上，立克己說之禁欲主義。大乘是從多苦觀上，立實現說之

努力主義；卽由開顯佛性之個人的實現，娑婆卽淨土之社會的實現主義而來也。

丙、宗教的分別；卽解脫上之差異。

一、小乘消極的解脫，卽以無爲爲理想；大乘積極的解脫，卽以大我的活動爲理

想。

此外尚有種種分別，皆從此演繹得之

第二節 顯密二教論

顯密二教之大區別：卽謂顯教是應身佛釋迦所說，密教爲法身佛大日如來所說；今以理忖度之，則顯教者，於現象界幾多之差別，應人智之高下、機根之賢愚、而立說，是方便的論議；密教者，以實在界爲直觀，而映出實相之真實教法；是顯如模形，密如實物也。抑在直觀界，苟欲寫象之？要必藉教法與教說；是密教與顯教，究有幾許差異乎？又若真言宗中，亦有教相事相：顯教卽是教相門，不過密教之主要部分，在於事相而已；然顯教之觀念禪定，與密教之事相，其實質上果有何區別乎？要之：顯密二教之區別，乃神祕時代之自然產物，在今日科學世界，似無何等價值。就吾人而論，有祕密的直觀界，與顯露的言說界；其祕密的直觀界，因社會人智之進步，有漸次轉現於言說界之事實；然任何轉現，其直觀界必不容易消

滅。又有所謂從因向果教說，與從果向因教法，多少不同，教理上已明認之。

第三節 教禪之區別

禪者，不立文字，以心傳心之禪宗也；教宗者，指禪宗以外之佛教也。關於禪之見解，前在歷史之部，已述其大要；蓋禪者，決非禪宗之專有物，各宗均含有之。如問佛決疑經所記禪宗起源之拈華微笑故事，今此經已不存，是後世之捏造無疑。又禪雖主張不立文字，但達摩以楞伽經附心印，並未盡除文字；況今日之參究，既全用文字禪乎。吾人之爲此言，固非否認超越言說範圍之直觀界存在，與直觀之效能也。要之：禪者，欲直入直觀界；教者，先盡理義於言說；然後以言說所不及者，求之於直觀也；教禪之區別，畢竟教是表禪是裏之差異而已。

第四節 權實之區別

以小乘比較大乘，小乘是權，大乘是實，乃至密家以密爲實，顯爲權；天台以自家爲一實，餘皆爲權；然此皆各家之偏見也。今且於佛教中多種宗派，而爲正當

之區別，就權大乘實大乘而一考之；大乘中生權實之區別，在天台創立以後；邇來以法相三論二宗爲權大乘，以華天密禪四宗爲實大乘，大概如此。其區別之要點有二：一、法相偏於有，三論偏於空，皆未得中道；二、法相謂真如凝然不作諸法，不談體象之融通；三論尊八不無所得，趨於遮情，無表德之實。然如法相宗，一方談真如之不作諸法，一方在三性論，論圓成實性與依他起性關係，恰是隨緣一如的議論。又如三論宗，雖稱無所得，其意乃謂實在者，不得以言說寫象之；任用如何言說，若已成寫象，即墮於現象界之事，決不能得實在之真相，故說有說空，俱是戲論，此則以遮爲表也。是故就法相三論二宗，所說實在與現象，遂斷法相爲現象論，三論止於否定論，謂二宗未明兩者之關係，以達一如的寫象，因此分別權實，究亦無甚價值也。要之：法相之最巧論點，在明認識之行相及原因；三論則明認識之範圍，而以實在爲超越於認識之限界；二者皆屬於認識論，而實大乘則與之相反；所謂實大乘者，乃論現象與實在之關係，而達於一如的寫象者也。

第五節 有空及緣起論實相論

緣起論，是說明現象界之起因；現象界，屬於吾人認識之範圍；此是有論，亦得云事法界。實相論，是說明實在界者；實在界超越於吾人認識之範圍，將此寫象之，恆對於現象界之事相，執反對說明法；故現象界與實在界，全然爲反對的；否定現象界之事相，卽爲實在界之真相；此是空論或云理性論。佛教之各宗派，皆得以緣起實相二論分配之；然此唯其表面之區別耳；若欲解剖其真意，則緣起論之半面，必具實相論；實相論之裏面，必有緣起論。又緣起實相，卽現象界與實在界；有與空，元來是相對名稱；去其一名，對方之名亦不立；故偏於一方，畢竟不得正當之世界觀。因此緣起論實相論，更以事理名稱代之，以求理事無礙之圓融論；統合有空而唱中論。今如上所說，以圖解之：

〔俱舍宗〕

〔成實宗〕

緣起論

法相宗
起信論
華嚴宗
真言宗
淨土教

以有爲表

實相論

三論宗
天台宗
禪宗

以空爲表

緣起論

業感緣起論
阿賴那緣起論
眞如緣起論
法界緣起論
六大緣起論

俱舍、成實

法相

三論、禪

華嚴、天台、淨土

眞言

俱舍成實

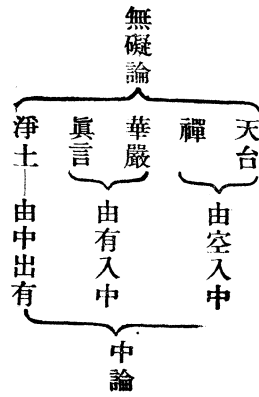
實相論

事象論
理事差別論
事理同體論
事理融合論

法相宗

三論、禪

天台、華嚴、眞言、淨土



此外有遮情論、表德論——即消極說、積極說——性宗、相宗等分別；是等皆可由上說推之，以知其當否也。

第三章 判教別論

第一節 法相宗三時教四出體論

法相宗之教相判釋，其源出於解深密經、瑜伽論；至戒賢而成立。而其要點，即所謂初即有、昔即空、今即中之三時判教；此在經中佛口所明說，非如其他諸宗，由人師隨便批判可比；是其可誇之處也。抑佛教中說初時者，是有部之說，即阿含等之小乘教；次為般若等之空論；最後之說，是解深密、法華等之中道論；有空二

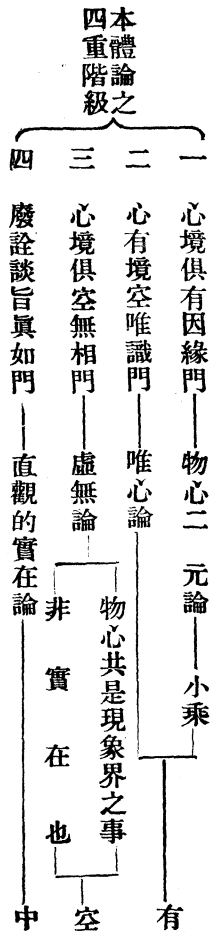
論，皆係方便說；中道論，爲真實義；法相宗，卽取此中道論者也。然初昔今之三時，與有空中之三論義，有相違之處；卽如華嚴是佛最初所說，明明是中道論；若依三時教之判釋，不大相矛盾耶？於是生年月義類之調和的見解；結局以年月從歷史的判釋，不爲有空等之類別；義類則不問初昔等時，而從理論上解釋之。

以佛敎全體爲一佛說，而否定時間的（二千餘年）及空間的（數國轉傳）開發；且以華嚴爲佛最初所說法；在史的判教，固無窒礙；其他一切判教，殆有不能成立之困難，因此需種種附會方可。但吾人就佛敎發達之跡；又就吾人心理的事實；或哲學的事實；卽從現象論及實在論，以至於現象與實在融合說；又從唯物論至唯心論，以達於物心之一如論；皆是有空中、三時轉進之傾向，毫無疑義；因此得明有空中之三時判釋，亦不失爲有價值之批判。復次：又我國法相宗之開祖窺基大師，其所著義林章及他種撰述，以四重出體及本體論之四重階級，爲全佛敎批判：

四重出體

- 一 性用別論體——現象實在隔歷說之方式
- 二 攝假從實論體——分析實體說之方式
- 三 攝境從心論體——排物唯心說之方式
- 四 攝相歸性論體——實在說之方式

以上窮究萬有本體之四種論體，從淺進深奧，漸次到達真正之實在論；由此論體，本體論亦有四重之階級。今以表示之：



如上階級：是將全佛教從淺進深而為批判者，同時法相宗為萬有論之綱領。

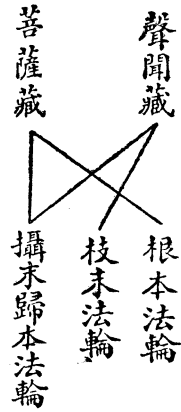
第二節 三論宗三法輪二藏論

三論宗之三法輪，謂皆是一佛所說；是蓋依華嚴最初說法之年月論，更欲契合其教理之內容而起，實具有苦心。所謂三法輪者，根本法輪，即華嚴；枝末法輪，即阿含方等般若等；攝末歸本法輪，即法華涅槃；華嚴爲佛教上根本義真實教；阿含方等，由此演繹而出，乃隨機之方便說也；而法華涅槃，歸納阿含方等之枝末方便說，而於其上立沒機會權之真實義；其歸結之所，華嚴與法華爲真實中道論；其他皆是方便的隨機之說也。所以生此分別者，釋迦成道之初，說其所覺之真實義；理義甚深，普通之人，難以了解；不得已用種種方便，造成幾多之枝末說；至人智次第成熟，再說一實之真義，使以前之方便說，悉歸入之。

華嚴法華，爲佛教中尤高尚者，含有甚深之意，乃事實也。又說法之順序，隨處表示三法輪論之歷程，亦事實也。唯華嚴以最初之說法，故爲根本；法華以最後之說法，故爲攝末歸本。

又三論宗於三法輪說之外，尚有聲聞菩薩二藏之判教；此畢竟是大小乘之

區別，今不必贅述；表示三法輪與二藏之關係，略如左。



第三節 天台宗五時八教論

天台宗五時八教之判釋，成於隋時智顛之手；其偉大功績，前在歷史編已述之；今舉其判釋之大要：

- 五時
- 華嚴
- 阿含
- 方等
- 般若
- 法華涅槃

此是隨思想之進步，教理之開展，而配列全佛敎者；即是由思想發展之順序，而爲之分類，使與經文中之史的記事契合者也。從史的方面觀之，涅槃之後，更有遺教經；又從思想發展之順序，華嚴居第一，似不得當；雙方俱有未安；然由華嚴、涅槃、法華之三經，分配三照三時五味五意，而巧下解說；其讀經眼光之犀利，組織

的才幹之偉大，不得不令人驚歎，今以表示之：



次有八教：分化儀之四教，化法之四教：

化儀四教 頓 漸 祕密 不定

化儀，指說法之方式言：頓者，頓直說法之謂，華嚴屬之；漸者，隨機根之次第說法，阿含、方等、般若屬之；祕密者，多數之人，在一處聽法，不知有他，但信佛爲自己一人而說也；不定者，多數之人，聞同一說法，各隨其機而得適解也；祕密不定二教，報身佛之所說，卽認佛有不可思議力，而顯此妙用也。就現時之事實言，說法妙者，或高德之談論，與此亦有同一之效果。要之：化儀四教，從其說法之方式，及心理的判釋（卽機根之種別）觀之，頗有事實可徵。次述化法四教：

化法四教

藏

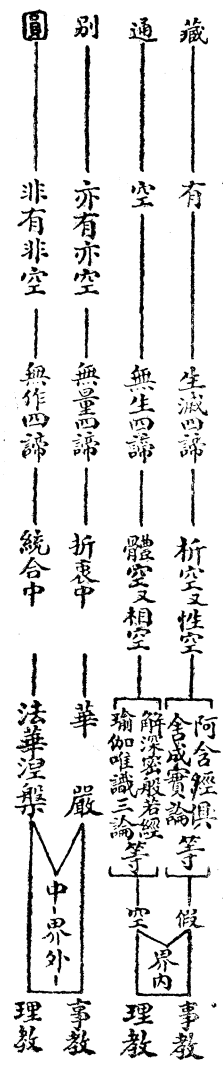
通

別

圓

此由教理之深淺，卽就佛經之內容價值而分類者；一方可謂哲學的判教；他方可謂教育的判教，卽是普通、專門、特殊教育等分別。藏教者，指小乘三藏教；通教者，謂前三藏與後之別圓二教相通也；別教者，獨明菩薩之法，不顧二乘，而別異於他三教；圓教者，說圓滿至極之佛境界。將此在種種方面，比較而解釋之，今表示其要：

(化法四教) (四句分別) (四種四諦) (二空二中) (經論) (三諦觀) (二界)



於茲應一言者，如真言大日經，又如淨土教，應如何配置耶？蓋當智者之時，真言教未傳來，淨土教亦未定教格，無明示之餘地也。後世對於大日經，有謂宜於五時之後，更設一時者；或有與圓教相同之說；然從智者之見地，如大日經，是五時中，宜入於第二之方等時；又真言之行人，需上根上智之菩提心，是應配置於別教。又淨土教，可配置於通教；又得配置於別教；其說時應入於方等。然大日經非釋迦所說，必配置於五時之中，似屬不倫；又如禪門，以心傳心，無說時，無教法；然

依楞伽經觀之，宜當於般若時；又從其教義之內容觀之，應是通教；從其機根論之，是別教；其理由至結論及各論篇中自明。

察四句分別四種四諦等配合之理由；四種四諦中，生滅四諦，爲生滅變易事象上之解脫；是所謂現象論，屬於有的小乘教也。次無生四諦，說理性之無生；或談真如之不作諸法；或以消極的解真如，而說事象之不同；所謂現象與實在之差別，卽爲體象差別論，權大乘教屬於此。又無量四諦，以無量無邊之事象統合，卽爲法界實體；於現象外不認有實在，現象之統合，卽實在也。最終無作四諦，說理性無作自身不動之事象；實在之顯現，卽現象界；實在卽現象論也。然後之二者：其說法有多少區別；其要旨在使現象與實在融合，歸結爲一如論；實大乘教屬之。又第一說明生滅變易之現象界，稱爲有論；然其分析之結果，知現象界之空者，析空也。第二論實在界，使與現象界別立；否定現象界，用消極的寫象實在，是爲空論；然否定現象界，不借分析之力，而談事象卽空，是爲體空。第三從種種方面

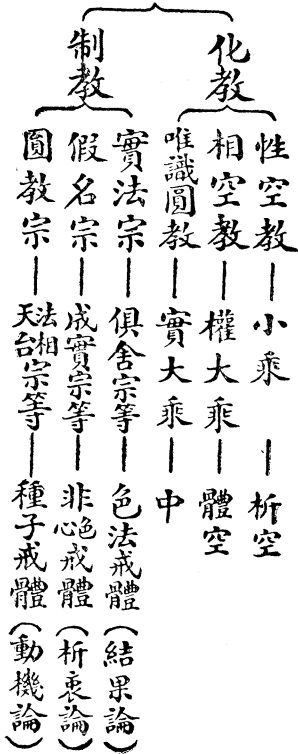
解釋，而立亦有亦空之義；其要旨以現象直爲實在，現象之外，不承認有實在；現象之生滅，卽見爲空；既有生滅變易，是爲形相之變化，位置之轉換，此所滅，彼所現，宇宙之總量體質，未曾變易，亦得視之爲有；且就有的現象，直論空的實在，是亦有亦空論；從別方面觀之，可謂之有；又從他方面觀之，亦可謂之空；此折中的中論也。

第四爲理性無作之自然事象，以現象與實在對立，使之全然融合；不當言有，不當言空，故爲非有非空論；中者備具有空，在有見中，在空見中，是統合的中論。以下之配合，皆準此。抑藏通二教之所說，不如別圓，一見自明；然別圓二教之所說，用哲學的考察，亦未易判其優劣；今單以非有非空之中論，無作四諦之義理，爲圓教之本旨，明天台所執之深義；同時以全佛教中之最高者，爲化法四教之判意而止。

第四節 律宗二教論

律宗之教格，唐高宗時代南山道宣所確立者；其教相判釋，亦成於此人之手，所謂化制二教是；今先以表示之，再略解其大要：

全佛教

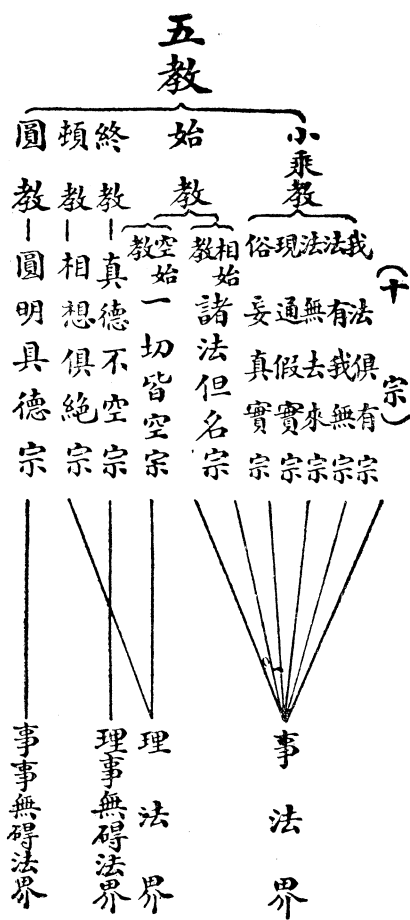


律宗判教之要點，分全佛教為二大別：曰化教，即教相門，是理論方面；曰制教，即戒門，是實踐方面；其結局在論實踐之重要。而其實踐有消極的，即諸惡莫作之止持門；有積極的，即衆善奉行之作持門；又戒律之細目及實行方法，雖有多少分別；而大小乘皆論戒行之必要。又其戒法，以色法為戒體者；乃就已見於行為之結果，論其是非；與倫理學上結果論（行為論）相同；又以種子（即心法）為戒體者，乃就一念發動，而分善惡；與倫理學上動機論相似。行為論，動機論，在倫理學

上論難未已；然在宗教上，當依於心法戒體，不待言矣；道宣爲三種戒體之分別，以小乘律宗爲分通大教；至入圓教宗，則主張心法之意益明。

第五節 華嚴宗五教十宗四法界論

華嚴成立爲一宗，在唐則天武后之時，法藏賢首大師之力也；其五教十宗之判教，亦成於此人之手；今舉五教十宗及四法界之名稱，且對比之：



五教者，分全佛教高下之等級；十宗者，表示各派所執教義之內容；又其四法界，更以哲學的方法，將全佛教之所說，爲之分類，且概括之。

小乘教者：因佛對劣根之故，從事淺近說法，僅屬現象界方面之議論，未嘗說及實在界之事。又均是小乘教，由學者之解釋如何，生種種異見；其部派有所謂小乘十八部，若將末計二部加入，成爲二十部之多。然其中亦自有類似者；或歸趣相同者；概括之爲七宗。次始教：於事象界外，更進說實在界，而未明說兩者之關係。或積極的說阿賴緣起，此卽爲相始教，示萬有之起因者；或消極的寫象實在界而明空理，此卽爲空始教；兩者皆從小乘入大乘之初門，故名爲始教。事理兩界併說，未能完全表示其關係也。第三終教：爲大乘真實終極之界，不僅是說事理兩界；併詳兩者之關係，以談理卽事，事卽理，事理交澈，體象不二之妙理；到達於一如的融合論。據清涼之意，頓爲前，終爲後，頗爲得當。第四頓教：由佛性之妙理，作卽心是佛觀，以期頓悟速證；撇盡事象之幻境，直侵入實在界；乃是固持理

法界一方面者。最終圓教圓滿完全之謂也；在理事兩界之上，說理事無礙，更以此玄理，應用於事象之上，談事事無礙，多卽一，一卽多，主伴具足，重重無盡之義，華嚴與此圓教相當。天台之四教，亦說圓教；今華嚴亦說圓教；華天兩家，與圓教爭一乘；然其所說之內容，不盡同一，固甚明也。又如十宗，其名辭中，既明示其內容，今無須細說；要以所說五教，與四法界對照考察，自然明白。

要之：五教、十宗、四法界，交互配合；或從宗教的及機根之方面；或從宇宙論之位置；或從所說哲理的內容；將全佛教巧爲分別；且更括約之，以明高下之階級；爲判教論中最有趣味之事。

第六節 禪宗教內教外論

稱爲禪宗之判釋者，卽不外前在通論所說之教禪論；由來禪宗以不立文字爲主，初無教相；既無教相，卽無判教之理。又自己既無教相，而批評他宗之教相；不僅是贅餘之業；且全與禪之本旨相反。然禪家每以自家以外之他派，總括之

稱爲教內，卽言說教；又對於文字教，而稱自家爲教外別傳，卽不立文字，而悟得言說以外之真實義，以心傳心者也。此教內教外之區別，當然視爲禪家之判教論。然所謂教外別傳，有耶無耶？自爲別問題；又不立文字之可否，且暫不問；由禪家所謂教外別傳之真實義，徹底悟道之結果，察其如何是全爲實在一致之境界，卽不外絕對的解脫也。若果然者，是教外別傳，從言說之上，漸次覺悟，以歸於同一點也。吾人認禪爲言說以外之直觀界，已無可疑；唯達乎此界之程途，依文字言說，由理性的方面而進乎？抑其初應倣面壁九年乎？而禪宗所執守，以不立文字爲主，乃當然之事也。

要之：有教外別傳者，不獨限於禪家，其他各宗派，亦悉有之；前在歷史篇所述各派之觀行，旣已述及；畢竟不立文字之禪，要教外別傳之直覺耳。教外教內之區別，歷史的事實固如此；在理論上亦須如此分別，方爲確當。但僅以禪家有教外別傳，實際上不免不合；謂禪家單以教外爲主，其他宗派，兼有教內，方爲適當。

又宗教的解脫，其結局必要言說以外之直觀方可。但可否完全排斥文字言說，應由機根之如何而決定；今日之禪家，既有文字之必要，即是實際上之反證。蓋教內教外，所謂教禪之區別；與顯密之區別，其傾向相同；含有宗教的（即神祕的）意味者也。

第七節 真言宗二教十住心四重釋論

真言密教，在中國未曾發達；自日僧空海傳入日本，始確立教格；其二教十住心之判釋，亦成於此人之手。所謂二教論，即前在通論所述顯密之區別，此是橫的判教；與此相對者，謂之豎的判教，即所謂十住心論也。元來十住心論，不僅是佛教內之判釋，并加入道儒而批判之，如斯判釋，網羅一切，任何教皆可適用。

十住心

- 一 異生羴羊心
- 二 愚童持齋心
- 三 嬰童無畏心

人天乘

常

識

論

四 唯蘊無我心

小乘教

唯

境

論

五 拔業因種心

六 他緣大乘心——法相宗

七 覺心不生心——三論宗

權大乘——境智隔歷論

八 一道無爲心——天台宗

實大乘

九 極無自性心——華嚴宗

又一乘教

境智不二之消極論

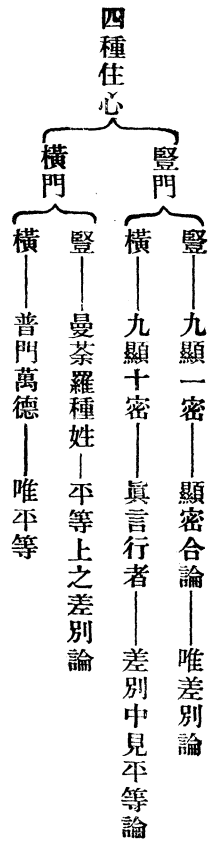
十 祕密莊嚴心——真言宗

金剛宗

境智不二之積極論

(境智者，與事理或現象論實在論相同。)

十住心，今不一一解說；觀各名字，已可明白其內容；以此配合各宗，即可窺其意之所在；省解說之煩，以直下批評。此十住心，可從種種方面觀察；第一，可用哲學的判釋；又或用個人思想之開發順序判釋之；或用社會各般之階級配當之。故在密家解釋此事，立二門四義：所謂四種住心，或名四重祕釋；以下種種之考察，今由吾人之考察解會之。



如上第一重，為極常識的純差別論；就現在事實之顯然差別者而分割之。

其第二重，千種萬態之差別界內，亦自有共通契合之點。第三重，本來根柢，皆是同一；與外界之事情相應，而生種種之分別。第四重，萬有之差別，全是吾人論理的抽象裁判，佛家所謂人智之妄計；一旦豁然大悟時，（即超越認識之範圍時）完全一切平等，無彼此主客之區別；從此理推之，目前事象之萬法，亦畢竟平等也；既已平等，則任何活動，皆在此上發現。是故第一重為常識的差別論；第二重為還元的一如論；第三重為一如的緣起論；第四重為實相論也。十住心論，立此四重意義，判釋佛教及其他一切之論議。其住心順序之當否，天台安念等，頗存異議；

蓋是空海之哲學頭腦也。然此四種祕釋，其源似從華嚴之四法界論，蛻化而出。要之空海以豎有深淺，橫爲平等一致；然無差別平等，非真平等也；要是窮究差別，入於平等，方是真平等。以此意論之，佛教所說有高下之差別，是爲事實，而又不可無差別者也；蓋必從其各方面，得入真解脫，而集注於同一點；此點亦如天台有大小權實之別，結局歸入於一乘圓教，其意更爲寬大；各乘各派之結局，皆同入一乘圓教，此爲佛教中頗有趣味之見解。

第四章 結論

判教通論中大小乘之區別，卽解脫上消極與積極所由分也。其結果，生化他之有無，尙不失爲有理之判別。次教禪之別，分認識之範圍與直觀界，尙得其要。其他顯密等判別，吾人似不必承認之。次在別論，法相之有空中三時判教論，配合天台之五時八教論，華嚴之五教十宗四法界論，真言之十住心論等，頗爲合理。其他或據神祕主義；或由教權主義；近於獨斷，不合哲學的、論理的、批評的

趣旨，吾人所不取也。

今以吾人之管見，於佛教各宗派，下哲學的考察：第一，所謂小乘教，在最初創立時，未有哲學意味的解說；但就人生觀上，眼前之事實，下多少之考察；若用哲學上唯心唯物之二元論批判之，固不適當；然至其漸次發達之俱舍論，則不得不用哲學的批判，其以色心法體爲恆有，正是二元論也。又就其法體恆有、五蘊假和合之論點觀之，頗帶唯物論的口吻。然其論業感緣起，以業起於惑，惑爲煩惱，從心法所攝之點觀之，亦有唯心論的傾向。要之：俱舍止於現象界內之解說，而未入於實在界之議論；在華嚴見地言之，唯屬事法界而已。

又同是小乘教所攝之成實論，論人法二空，以俱舍之實在所成法體，決不是實在；亦未能如三論用消極的（所謂無所得之中道）寫象實在；此純屬於無宇宙論、空無論也。

第二、大乘中之權教法相宗，談唯識所變，正是唯心論；真如理體，與阿賴耶不

相融合；從其相對之點觀之，又從其各人有各自之唯識觀之，可云是真如阿賴耶及各各相對之唯心論；且其所說各人各自之唯識，猶含多元的傾向。又從其唯識所變見相二分論、種子熏習論、及各個唯識之點觀之，明明為主觀的唯心論。故論法相宗內容之實質，是主觀的唯心論；從他宗對比方面觀之，是相對的唯心論。從其哲學的相對點，及宗教的解脫論上，區別五種之機根；且不談心即是佛；此成爲權教之所以也。

又三論宗論普遍的眞如之隨緣；從其否定現象界，可稱爲客觀的唯心論。由來佛家以理體眞如爲實在，雖不直稱爲心，亦非物的，其有包含心的意味甚明；與此相對之無明，有物的意味，則無明爲妄，由於眞而現顯者；故眞如緣起論，不妨視爲唯心論。抑三論宗不以宇宙論爲主，而以實在界全然超越認識之範圍；凡經認識上所現出之物，非實在之真相；若由於言說之物，尙不失直觀界之實義；是爲認識之限界論；認定實在界之存在，而不能寫象者，結局是消極說；同時未能明

實在界與現象界之關係；其所論之內容，爲假空妙有論；從其與他宗對比觀之，可謂理事差別說。吾人認三論所說，不能出於認識之限界論以上也。

第三、實大乘之天台華嚴，談真如與事象之融合；從其談理性卽事象之點，及理性含有心的意味之點觀之，是絕對的唯心論；又其談色心不二之點，正是一如的實在論也。然而華嚴與天台，有論法上之區別；華嚴以現象自身直爲實在；天台以實在直爲現象；天台以實在之顯現爲現象；華嚴以現象之中有實在；是二者之差別。故得以華嚴爲從有入中，天台爲從空入中也。如彼之說起信論，均是真如緣起；一心之中開二門，是一體兩面論；其二元之上，立普通一心者，倘以華天之實在與現象全然融合說對比之，則頗多徑庭。卽甲者二元之上，包攝一元；乙者，二元卽視爲一元，其差異如此。

第四、真言宗，論六大緣起，且以六大配體相用三大中之體大，明明是以現象界爲實在觀者也。而此六大，可以主觀客觀括之；卽物心二者，示物心二元之確

然實在；而其論此二元，畢竟是不二致一；則二元論，遂爲一如的實在論，純然之現象，即是實在論，全脫卻唯心的傾向。抑真言宗之異於華天者，在帶有經驗論歸納的趣味，議論確較有一層進步。真言宗以外，如禪淨之發達，是宗教的開發，無哲學的觀察之必要。但吾人亦承認機有頓漸，教有權實，解脫之形式，有自他之別；同時又需知現在的解脫，與永遠的解脫之類別，及趨於感情的神祕主義，與尊重理性的常識主義之不同。然如佛家所謂成佛之遲速論，及其形式上之爭議，以吾人眼光視之，似無何等之價值也。

第四編 佛教汎論

第一章 緒言

佛教之名稱雖簡明，但欲悉知八千餘卷之經論，十有餘派之宗旨，豈易易哉。且浩瀚之經論，是極駁雜而非組織的；十餘派之宗旨，各抱異見，互爲論爭排擊；門外者固不能知其底蘊；卽佛教徒自身，亦幾無所適從；對於佛教，遂起懷疑；其結果：一方眩惑於經典之龐雜，與異說之紛糾；一方僅揣摩佛教之一端，誤解其真義；至全然輕視佛教。抑佛教就一時間言，既是歷二千五百餘年之老者；就空間言，又是流傳數國之勞人；其間某部多有否定，固是事實；又其所說多正反睽離之點，亦事實也。然若因此欲否定佛教全體，則不免謬誤。蓋佛教中可以否定之點固多；然宗教歷二千餘年之久，常有教權尊重之餘習，亦無足怪；又其說有正反睽離者，乃是佛教常與時代思想及國俗相順應，以表示漸次開發之跡耳；其正反者，不過是一系統上，所生之異傾向；在哲學上雖相反，而宗教上則一致；在宗教上全

然不同，而哲學上則同一；在積極的不同，而消極的則相同；在具體的不同，而抽象的則相同者也。或從論理法之進步，同一義之解釋，亦生巧拙之差；或由時代國土之風潮，表示形式上之變化。於此不加考察，又不深究其根柢，僅由外觀而否定之，其目光不免過短矣。然使世人生此謬誤者，非悉是世人之過，佛教徒亦應分任之；蓋後世佛教徒中，學者鮮少；或挾其偏見，徒爲宗派之爭；或墨守教權，自愚愚人而不覺；初不知佛教者，乃建築於哲學的理性宗教，本無門戶可爭，亦無墨守之必要也。近時學者之間，多能注目於此；屢有佛學小冊子之刊行；又有學院等之創設；然或未能脫門戶主義，教權主義；是以吾人特以哲學方法，整理佛教；於此汎論一篇，用批評的，組織的，通佛教全部大綱領而祖述之。

抑觀察全佛教而通論之，應從三方面而入，較爲便利。第一、哲學的方面，即從宇宙論之位置；第二、宗教的方面，即從解脫論而言；第三、倫理的方面，即從人生觀而言，各先抉擇其根本義，詳言其異傾向，與其歷來開發之跡；一方可整理龐雜

佛教，供概觀之便；他方使固執宗義之偏見者，促其返省。因此記述佛教之宗教方面，與倫理方面，頗多同一，幾有難分別者；然近代之學風，注重分析，故仍以此分類爲宜。其次世界觀與人生觀，在佛教上全然混合；世界觀卽人生觀，人生觀卽世界觀，爲佛教之特色；今亦以便宜上強分爲二。本篇所載，僅及大綱而止，未能詳講；然苟得其意，則八千餘卷之經論，十有餘宗之宗旨，不難知其大略也。

第二章 宇宙論

宇宙何由而成乎？是屬論理的研究，而哲學之任務也；自古及今，學者發揮，益見精微；在古代苟有宗教能成立者，殆無不創設宇宙論。宗教之宇宙論，比於哲學，多假定的、非論理的、獨斷的、固屬當然；至其到達點，則不見甚有差異；若如佛教之論旨，與現時之哲學比較，殊無遜色，且有過之。抑宇宙論必有二方面：宇宙萬有，如何生起耶？卽現象界應用如何之說明也；一、旣曰現象，必有使其顯現之實體；其實體果如何之物耶？不得不從事考察也。如是一從現象方面，一爲

實體自身，二者考察之結果；又不得不就現象與實體之關係，再爲進一層之考察。此二者之關係既明，卽有現象生起論；又有歸結之宇宙論。在宇宙考察幼稚時代，不能明此二者之關係，遂生幾多矛盾之解說。要之：宇宙之實體，卽所謂人格的考察，寫象實在；實在與現象之關係，不能在神話的怪說上構成；實在論與現象論，明明是相背睽者也。又以汎神的考察，寫象實在時；則現象論之中，包含實在論；又論實在如何而成？必應用現象之解說。而汎神論之達於深奧者，其結局實在與現象，不須別論。故宇宙論之歸結分二種；卽人格神論（所謂有神論）及汎神論。（或謂是無神論）無神論否定人格的超越神，以宇宙萬有或萬有中共通之部分，爲神的實在；汎神之名，實基於此。佛教宇宙論之根柢，究在何處乎？又其現象界生起，如何說明乎？實在如何寫象乎？現象與實在如何關係乎？吾人可由諸點觀察之。欲分別是等多方面，不免重複之病；論甲時，乙已包含其中；但爲學者便利起見，不得不特設別論，從各方面求其真義。

第一節 佛教宇宙論的根本義

抑佛教宇宙論之立腳地，非是有神論，而是汎神論；可不言而明矣。而汎神論亦有幾多類別：彼視物的現象及外部之自然物爲神，是自然的唯物論的汎神論也；或視世界內部精靈的實在爲神，是神靈的汎神論也；或視世界道德的秩序爲神，是倫理的汎神論也；又以絕對的理想之開展，爲實在之反映，是理想的論理的汎神論也；是等皆以世界萬象中之或部分爲神，名爲特殊的汎神論。與此相對者，直視宇宙萬有爲神的實在；即從其形體上之存在，名之爲世界萬有；從其靈妙的活動力，名之曰實在或神；兩者二而是一，互相渾化，成一實在；是即普遍的汎神論也。然佛教在同一汎神論中，應居何位？則由各宗派之所執而異；其從特殊的汎神論，進化到普遍的汎神論，極爲明白；所謂小乘，是特殊的汎神論；如法相權大乘，未得稱普遍的汎神論；恰介在兩者中間，有過渡之狀態者也。而所謂實大乘，殆純屬普遍的汎神論。如是發達，除時間的二千餘年之長日月，空間的吸收

數國之智識外，尙有何等動機乎？此吾人尤應考察之問題也。此問題可用一言以辯之曰：佛教宇宙論之發達，由有唯心的傾向；而唯心的傾向，以主觀主義，即人生問題爲中心；以人生問題爲中心，其遠因由於印度思想界之潮流，出於時勢之要求；而近因則在釋迦之厭世觀也。蓋厭世觀者，將神與外界，用否定的觀察，入於內部精神的考察，成爲常例。是故以自然界之考察爲立腳地，而於人生問題，不深加注意者；其結果之宇宙論，概流爲唯物物的；反之：以人生問題爲中心，而爲宇宙的考察者；其悲觀的傾向過甚，終則全入於唯心論；唯心論之論理的究竟，即由普遍的汎神論所蛻化而來。

要之：佛教之哲學方面，即宇宙論之根柢，全在於主觀主義唯心的傾向之汎神論。而其無始無終的因果說等，是由汎神論內發生之緣起論，即現象生起論中所應有之義也。是故佛教各派哲學的根柢，在汎神論契合一致；又其汎神論，從彼之宗教解脫論之消極的，與進於積極的相呼應；遂從特殊的汎神論，達於普

遍的汎神論；其進化之根本動機，爲應時勢之要求；而所以能發動者，在釋迦之厭世的人生觀也。

第二節 緣起論

緣起論者，論現界之生起因由與次第，非解釋現象之本身也；現象本身之解釋，佛教有七十五法、八十四法、百法（除無爲等）之說明；此等由現時科學之進步，有理化學說明物的現象，有心理學解釋心的現象，其他有生物學、博物學等；用科學方法研究，今勝於古，乃是公例；故佛家之舊式解釋，不必過事鼓吹。今所論者，是探究果由何物？由如何方法？能萬有顯現，以科學之假定點，爲說明之主旨也。又茲應注意者，有神論與汎神論中，緣起論之根本的差異是也。在彼立造物主之有神論者，其結局何在，不得不歸於萬有生起之有始說；然在汎神論中，不立造物主，則萬有之生起，求諸自己因果連續之外，無他法也；現在之果，由於過去之因；過去之因，亦畢竟以前之果；如此向上推究，至於無可追求，完全無始爲止；又現在

之果，爲後代之因；其因又輾轉傳下，終至於無終；無始無終，因果之連續循環，汎神論上之必至之道理也。而此循環，其有幾多之直線連續；無始無終論中，亦許有一重之始終，固勿論；而生死成壞，亦有一重之因果，一段之始終也。然死爲再生之因，壞爲再成之因；死後有生，壞後再成；生住異滅，滅而復生；成住壞空，空而復成；進化輪化之循環無止時；增減進退，生死畢竟形狀之變化，位置之轉換，總不外乎因果之交代也。如是因果之一回交代間，雖有一重之直線，一回之始終可見；然此交代從無始連續而來，其終際卒不能見；蓋因之因無始；既有因必有果；果無盡時，則不是直線的，不得不是循環的矣。在現象界之中，觀此交代轉變之狀態，固爲生滅無常；若投入實在界，立乎宇宙全體之上而考察之，則是不生滅常住者也。

故宇宙從生滅無常（即現象界方面）與不生滅常住（即實在界方面）可得而觀察之；而其實二方面，非是別立，結局是一因果之交代循環；若以現象與實在別立視之，其所見必不能透徹。然欲達到現象即實在之觀察，有幾多之階級。又

現象界方面，實在界方面，均須費幾多考察；此佛教中緣起論實相論之所以發生也；又雖有分別，結局不得不到達一如的；是應研究緣起實相二論，其裏面各具有他物否耶？更進而達一如的，即涉於普遍的汎神論矣。因此，分別緣起實相二論，及兩者之關係論，頗有迂遠之嫌；但爲講述上便利起見，仍以分說爲宜，故先從佛教緣起論言之。

其一 業感緣起論

業感緣起論，發端於原始佛教之四諦，十二因緣說；四諦爲苦、集、滅、道；滅道二諦，爲解脫論；苦集二諦，說明人生之緣起者；而此苦集二諦細說之，即十二因緣也。十二因緣者，無明、行、識、名色、觸、受、愛、取、有、生、老、死是也；此中有三世兩重，二世一重等之解釋，要皆由自己之作業力，表示生死之因果循環者也；吾人從無始以來之業力，生死流轉無窮；又天地萬有，皆不外乎吾人業力所感；此之謂自業自得。或父子；或家族；或同一國民，住在同一國土之中；皆是共業所感；即同業同果是也。

又吾人現在具備之形骸，人間之次第出生，由於前世造業之勢力，從六因四緣五果等關係，漸次使物的極微（即元素）集合；此集合之心身，再起惑造業，爲次世再集起極微之原因；即引業是也。佛家主此說：既不立造物主；又不爲唯物論；且又非是自然的無意味之元素化合說。吾人日日所作爲，身口意之業力，爲前謝後代之連鎖；因此惹起吾人所居住客觀界與主觀界之心身，稱之爲業感緣起。然此非指有形的靈魂之輪迴；是論吾人無形的作業之勢力，使集起次代之五蘊元子；恰如花落實結，非花轉爲實也。又非與花同時結實，有花故結實也；花爲結實之因；而花若未落，則實無可結之餘地；花與實雖是別物，而有因果之關係存於其間也。此實復爲樹木開花，花復生實，因果循環，無有窮時；吾人類乃至一切萬有，生住異滅，一榮一枯，輪迴輾轉，從無始以至無終，與此無異。此義詳在次篇各論之俱舍宗。

其二 阿賴耶緣起論

龍樹之消極的空論，一轉而爲無著世親之積極的妙有論。此妙有論生二種之異傾向：一爲阿賴耶緣起論，一爲真如緣起論。而阿賴耶緣起論之完成，在真如緣起論之後；較真如緣起進一步之法界緣起論，在阿賴耶緣起論完成之後；是吾人之所見也。因此阿賴耶緣起說：一對於小乘之業感緣起說；一對於真如緣起論；主張自家所執之故，加種種之指斥。先述其對小乘之說：則謂業感緣起，有生起間斷，立生滅無常之六識而已；吾人如海市，忽然集起；又如泡沫，須臾離散；業力雖存，何者保持其業果，使其長時間輾轉相傳不絕耶？僅是抽象的業力集合五蘊，能使吾人之心神乃至萬有生起，終非常識所可思惟；因此必建立阿賴耶識，恆起常在，能包藏一切萬有之種子，從此開展一切之現象界。而其對真如緣起說：則謂真如者，萬有之理體也；理體者，平等一味也；常住不生，亦無轉變；然從平等一味之理體真如，認爲萬有緣起，是本無今有，決不合理；蓋此千差萬別之現象，不得不從萬差之種子而生；於是立阿賴耶識；是識能包藏一切諸法之種子，依據

真如理體，使其變現現象界。

創阿賴耶緣起之法相宗；於小乘眼、耳、鼻、舌、身、意、六識之外，再立第七末那、第八阿賴耶之二識；以阿賴耶爲恆起常在，阿賴耶者，包藏之意味也，譯爲藏識；此第八阿賴耶識中一切之種子，卽是發現萬象無限之能力；從此種子，吾人之根身發生；同時使其住居之客觀界，（卽萬物）頓變現出；對此頓變影像，前七更加以種種分別，以生起長短方圓赤白之現象。此萬差之客觀界諸現象，畢竟由主觀內意識之知覺作用而發現者，無知覺則無萬象。然感覺所緣之萬有本質，不得謂爲無有；卽從長短方圓赤白等感覺以外，不能無客觀的實在；然此實在之本質，亦不外阿賴耶識內種子之能變；前七識緣此自己能變之客觀現象，爲種種之分別；更熏習而成新種子，藏於阿賴耶；遂輾轉以至無窮。蓋吾人有心的動搖，與其主觀的作用，共映出客觀的影像；其影像又更爲惹起種種動搖之媒介，以致生死輪迴不止；是卽所謂有漏種子；恰與小乘之苦集二諦，意義相同。又對有漏種子，覺知

爲外界之虛妄；對於外界影像，不惹起主觀心之妄動者，謂之無漏種子；是卽論解脫之因者，與小乘之道滅二諦相當。

要之阿賴耶識者，爲現象界之第一根本；無始以來，法爾而有一切萬有之種子；一切現象界，從此種子發現；其發現之現象，更刺激自識，使復爲發生新作用之緣；種子與現象，交互爲因果，續生輾轉不止，以顯現吾人乃至一切萬有。蓋客觀界有物的實在，與主觀真心不同；又非其映像；在主客全異之間，能緣所緣，卻生因果之關係，初無認識成就之餘地；是阿賴耶緣起法相唯心論之究竟立腳點也。其詳參觀後篇各論法相宗條下。

其二 真如緣起論

真如緣起說，實大乘經論中，處處見之，其歸着皆同；普通以起信論，代表真如緣起說。今以起信論爲標準，略述真如緣起之綱要。抑真如緣起論，卽所謂絕對的唯心論；舉世界萬有，悉使攝歸於一心；一切境界，謂之本來一心；世界全體，卽

此一大心體爲自身也。所謂一心者何？一心之內容如何？一心者，卽世界全體；當由彼之生滅起伏，千變萬化，內外諸現象之動的方面，與其相反之常住不滅，寂然不動，實體所把持之靜的方面，注意觀察之。其動的方面爲生滅門，靜的方面爲真如門，此之謂一心二門。因此統括動靜兩面者爲一心，其靜的方面，卽真如門；世界之本體也；絕對界也；平等也；其動的方面卽生滅門；現象也；相對界也；差別界也。然何故一心之中，具有正反對之兩面乎？蓋心之本體，雖是常住不動之實在；由無明外緣，使心體妄動，起千差萬別之波；是卽內外諸現象之開展也。然無明者何也？曰，無明者，說明現象起源之終局假定也；於靜使動，於平等上使生差別，爲第一原理。無明者，以其生起無假外緣，與真如心體齊，均是根本的也；又無始的也。然無明非實有其物，憑依心體而存在者；卽由真故有妄，申言之，心體上發現一種之勢用也。故云忽然念起，名爲無明。故心體真如與無明，共爲根本的，決非二元也。如有根本無明，而生妄念；妄念有主觀與客觀，自我與非我

之區別，發展一切萬法。然是等萬有，原非心外別存，畢竟是自心對自心而已。故心體自指，名曰真如；此真如，因無明所刺激而動搖，謂之生滅門；又名阿賴耶識；此阿賴耶識爲開展一切現象之源泉，亦不外乎心體真如之動搖；動中不動，不動而不離動，生滅門中真如也；真如亦不離生滅，如水波之相寄。其動的生滅現象，由無明熏心體真如，轉動不絕，謂之染熏；生滅中不動之真如，靜亦制動，使心體得還元，此謂真如靜熏。染熏，生滅連續之因也；靜熏，實在還元一致之因也。前者與苦集二諦論及有漏種子說相同，後者與滅道二諦說相同。前者示現象發展之因，後者示解脫之因也。

要之，世界者，一心也；一心在消極的爲如實空，在積極的爲如實不空。雖然，若云空，若云不空；若云動，若云靜；若云有相，若云無相；若云有無俱相，皆不得當，蓋離一切名字也。唯從動的方面與靜的方面考察之；其心體爲靜，表示其現相者爲動；世界萬象，由一心體之活動而顯現；心體與萬象，有不離不即不一不異之關

係。在阿賴耶緣起論，則是真如舞臺之上，有阿賴耶萬能之伶人，獻此舞蹈，演成世界現象；今所說者，乃指真如自身，化裝而舞蹈，演出世界現象；如水與波，二者雖異，而其體則無別，全是一物也。前者阿賴耶對真如，非絕對的是相對的；又阿賴耶自身，在真如之上現出現象也。今則真如自身活動，而顯現一切萬象，從一方觀之，真如之外無別物；又從他方觀之，離現象則實體不能別存；此是絕對的也。

其四 法界緣起論

法界緣起論，較真如緣起說，更爲簡潔。真如緣起，設立無明，爲現象界生起之根本原理；又從動靜二面之觀察，始構成絕對論。今法界緣起，則以千變萬化無量無數之現象自身，統合總括而爲宇宙一大活動也。萬象者，從其形相之存在上名之；真如一心者，從其靈妙之活動表現深遠之意匠而得名也；二者初非二物，全是一也。此之謂一心法界。萬有者，千差萬別；其差別不過是活動上之波紋；要是一活動也。是故四肢五官形骸具備之人，亦是宇宙活動渦中所生一波

紋，其有生滅轉變宜矣。然波瀾與活動實在，非是別物；吾人亦直可認爲活動的實在之自身也。所謂生滅，所謂轉變，畢竟是一活動之某端與某端；又不外初波與次波之分別而已。活動從無始至無終，相爲連續。原來生滅轉變，對宇宙的活動，無多大價值；萬有之生滅轉變，即實在活動之反證也。因活動之故，而有生滅轉變；無活動則無轉變，即無萬象，亦無宇宙也。審察此活動之理，順行之者爲聖；昧乎活動之理，惡生滅，制轉變，將無常之物，強之爲有常者，凡夫也。凡聖之別，結局在順與逆，明與暗，其他無何等因由；所謂生佛體不二，一切無差別也。要之法界緣起，其內容與真如緣起說無大異；唯論理上多見其發展耳，後篇可以參照。

其五 六大緣起論

六大者，地水火風空識是也；包括之，即物心二元也。由此物心二元之無礙涉入，而成立萬有，是屬常識的，無論何人，皆首肯也。而此之六大，就實在本體言，即爲體大；吾人及其他一切萬有，顯現於體大無礙力之上，即爲相大。然云六大，

即是色心二元；六個或物心二個之實在，非是並立；所云六大，所云物心二元，乃常識的實在之作用，與殊異之義理；就其顯現方面之不同，用論理的抽象，從吾人知覺上分別之也。若夫實在本體則一也，絕對也。故名六大無礙常。瑜伽又云，六大即大日法身。然亦非從一實在而顯現六大乃至萬象，蓋觀察六大乃至萬象中所存之力，有大日法身一實在也。又六大乃至萬象，從其形體上之存在觀之，即實在也；本體也。故云，六大即大日，大日即六大。抑物為形相；心有活動力；力不依形，則不能存在；形不由力，則不能發現；故云色心不離不二。色心二元，既是不二一如；現象與實在，亦為不二；現象指形而言，實在指活動力而言；而活動與形體為不離；若是分離，兩者皆不能存在。色心與體象相照應；實在若為活動力，則活動力為心之本質；六大緣起，亦畢竟有唯心論的傾向。然色為心上之波瀾；若不斷言是影像，則色亦為實在，與心無異；二者既共為實在，而謂之不二一如；是從唯心論蛻化，而有一如的實在論之意味也。

要之：吾人者，由物心二元乃至無量多元之結合而生起，由其離散而死滅；生滅者，不過是元與活動上之進退，或位置之交換而已；此六大之集散，直爲宇宙活動。離六大則無宇宙，即無活動；真如是六大自身之理性所抽象者；六大之外，別無何物存在。在現前事物之外以求真，在現象之外以論實在，皆迂見也。事外無理，離象則無體；故云即事而真。是故凡聖不二，善惡無別；唯視吾人固有之活動力，能否圓滿發作耳；申言之，即由活動之程度，而有凡聖善惡之分而已。是爲倫理學上之實現主義；即身成佛，穢土即淨土論，全由此胚胎。蓋六大緣起，與法界緣起，其內容本無大差；惟其論法全異，六大說，殆從經驗的歸納的而進步者也。

其六 歸結

業感緣起者，吾人日日動作之身口意業力，爲誘起一切現象之因。業由惑而起；故絕惑防止造業，爲得解脫。阿賴耶緣起者，包藏一切種子之阿賴耶識，由其有漏種子，與前七識之妄熏，常使生起現象界；然由其無漏種子之力，覺悟真理

時，爲得解脫。真如緣起者，因無明染熏之故，真如本體動搖，生起現象；由真如淨熏，看破實相，以得解脫。法界緣起及六大緣起者，現象與實在，全然一如的所寫象；不知不覺爲生滅，即現象生起之原因；至於覺知即爲解脫。復次：現象界生起之近因，皆由於迷妄不覺之力，各說皆略相類似。又解脫在去迷妄，各派亦同歸一轍。但至現象界生起之遠因根源，則各不相同；是由其哲學見解，有深有淺，有了義有未了義之故也。又其解脫論，在去迷妄，雖是同一；然有完全離脫現象界，而達其目的者，此則由消極的手段；又有在妄中見真，動中觀不動，隨順現象界，而與實在一致者，此則由積極手段；是其差別也。是其宗教的，及人生觀，所以有大差異之由來也。然其前前淺權，後後深實，固爲當然；由前前至後後，順次發達進化，至此遂成一大系統。

第三節 實相論

實相論，說明宇宙實體之如何者也；與所謂實在論相似。實在者，直觀界也；

直觀界之如何；不可以言語文字說明之；然可用與此類似的比喻的而寫象之。學問上、宗教上、必期達到實在，用某種方法以爲寫象；無論何等宗教，無不論及實在，又不得不用假定也。今考察佛教中所存之實在論，大概分爲三種；卽佛教從三種方面考察，而寫象實在者：第一、爲消極的實在論。第二、爲積極的實在論。第三、爲理想的實在論。此第三卽佛教之所以爲宗教，而解脫論之根基也。以下順次略述之。

其一 消極的實在論

消極的實在論有二種：

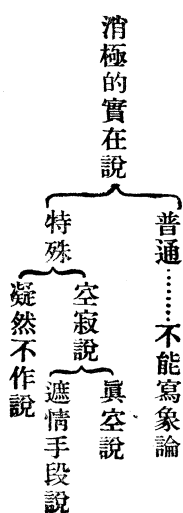
甲 普通消極說

甲、爲普通之消極說；蓋以言語文字得發表者，全爲現象界之事；實在者，決不可得而寫象也。又實在與現象，其所云同，云異；云一，云不一；皆不得當。又爲有爲空；亦有亦空；非有非空；爲中；爲圓；爲真；爲善；皆非實在之真相。是等意義，各經

論皆言之。如彼法相家謂廢詮談旨；三論謂言亡慮絕；天台謂百非洞遣，四句皆亡；禪家謂不立文字，華嚴爲果分不可說；真言謂出過言語道；淨土謂不可稱，不可說，不可思議；皆知此般之消息者也。

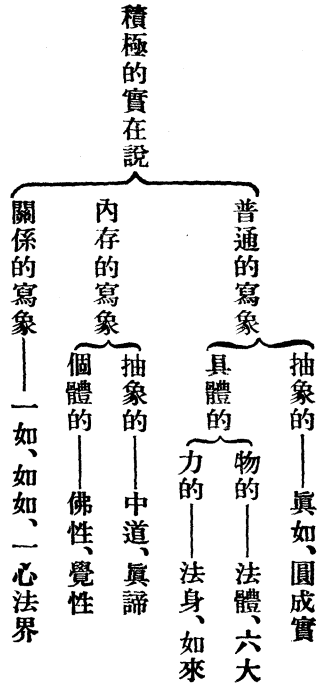
乙 特殊消極說

特殊之消極說，又有二別：一者，寫象實在，用全然消極的方式，所云空寂是也。而此寫象，又有二義：一、對現象界之有相，由反對的真空觀念而寫象實在者，卽小乘之意也。一、去現象界執着，以遮情手段寫象空寂者，卽大乘之意也。其次，由積極的方式，寫象實在，與現象全然異視，如法相家謂實在爲圓成實，寫象真如，卽所云凝然不作是也。今以表示之如左：



其二 積極的實在論

實在屬於直觀界，將欲寫象之，必墮於現象界之範圍；故以此爲不能寫象，或謂爲不可知，無不可也。然此僅用消極說：一方不能立化他之根基；他方既得直觀實在，當由何等方法，使其寫象，是爲人心自然之發動；又既得直觀，決非但空，可斷言也。於茲必有積極寫象，從而生起。佛教之積極實在說，亦有種種：第一、用善的抽象實在而寫象之；此以現象界爲迷妄，從此反動而來之觀念；如云真如，云真心，云圓覺，云勝義等，是也。第二、具體的寫象；如所云法身，所云如來；又所云法體，所云六大等，是同一意。是等所謂普通的寫象也。又從實在與現象之關係方面考察之；所云一如，所云如如，所云法界等，是也。次又用內存的抽象的寫象；所謂中道，所謂真善，所謂真諦等，是也。又用內存的個體的寫象之；所云佛性，所謂覺性，所謂法性等，是也。如上所說，皆含有能動的意味。今以表示之：

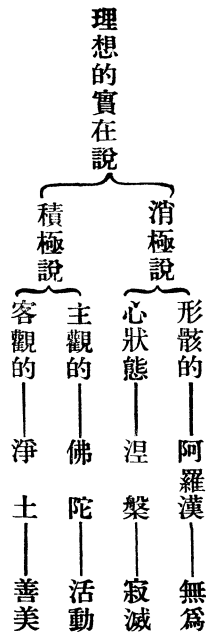


要之：積極的實在論；其寫象方面，雖有種種；其各以實在為善的，能動的，是同歸一致者也。其尤進步者，使現象與實在，互相融合，而以此寫象一如的是也。

其三 理想的實在論

理想的實在者，乃假定之命名；吾人到達於宗教解脫之終局，即為實在；若與對於現象之實在比較之，其意味略有不同。所謂對於現象之實在者，為由實在而有現象；是為現象界之因；如真如，此即因的實在也。今此理想的實在，即指從

現象界脫落而到着之實在；所謂果的實在也。然此因果實在，結局一致，理所當然；但現象界中之吾人，形容實在一致時，謂之理想的實在耳。此理想的實在，亦有消極積極二說；又各分形、心、主、客二義；今以此表示之：



抑理想的實在論中之消極說，爲小乘之所說；彼謂諸行者，無常也；萬有者，生滅轉變也；均非一之常住也。脫卻此生滅無常境界，而得寂滅境界，是爲涅槃；涅槃者，常寂也；無轉變生滅之遷化也。入此境界，爲人生之終局目的，是形容消極的與實在一致之心狀態也。又謂諸法者，無我也；吾人心身，轉動無定；老死難測；故離此不定之執着，灰身滅智，全然杜滅現象界之心身，達於無爲之境界，名爲

阿羅漢，卽無學，又名應真；此亦是寫象消極的與實在一致，而涉於形骸者也。是皆否定現象界；在現象界以外，從無爲空寂以求實在；故爲消極說。又積極說，則謂現象界以外，有圓滿實在界；與現象界內實在有區別；其曰佛，曰淨土，俱有積極的意味。

其四 歸結

原始佛教：一方爲時勢潮流之所驅，一方依人智開發之途徑，全然否定現象界；又用消極的寫象實在；且由宗教的必要，主唱理想的實在論；然人心決不甘於消極說而止；所以有積極說，從之而起；又僅有果的存在說，不能滿足人心之要求；致唱因的實在說；是亦併用消極積極兩說者；又以因果實在相一致，遂使現象與實在，互相融合。然其間又互有關係，有漸次開發之跡；彼之緣起論，與此亦無異。畢竟緣起論與實在論之開展，始終相隨伴；常爲一物之表裏也。

第四節 現象與實在之關係

現象與實在之相關，由上來所說演繹之，自能明白；今更不必別論；但因講學上之便利，再略述之：

其一 小乘說

抑小乘以哲學的批判之，是唯現象論，尙不能達到實在問題；若論小乘之全盛時，其內可得分別現象的與實在的方面。即在因的實在論，固形的人我爲現象，無常也；五蘊之法體爲實在，恆有也；此五蘊之法體和合，而爲現象之萬有。又從其果的實在論，實在者，涅槃空寂也，羅漢無爲也；轉變有爲之萬象，不全然脫卻，決不能到達實在。前者現象與實在體相之關係；又是元子與化成物之別；後者全是反對的。

其二 法相說

法相宗談真如凝然不作諸法，使現象與實在，全然隔歷；實在爲無爲之理體，現象爲有爲之相，此體與相非互相關係者，卽非從體而現之相；體者，其體依然如

故相者，其自身活動而爲相也。又其理想方面之觀察，有除盡迷妄之必要；或談五性各別，不免有相反的議論。然如其三性論，有性相相寄之趣；法相家之所說，難以一貫之處不少。參照後篇各宗教義。

其三 一心二門說

一心二門，爲起信論等所說；以宇宙全體爲一心，此中有實在與現象表裏兩方面。又此說從或各方面解釋之；一心者，實在也，卽認宇宙自身，直爲實在；此實在之上，有動靜之二義。故實在與現象，可云一物有兩面之關係。又實在之現象，可云是現象。又在現象中之理性，可云是實在。但實在與現象之交涉，置無明之媒介物，尙未達到現象卽實在之純一如論。又其解釋無明自身如何；更得他之結論；此在真如緣起論，旣已說明矣。

其四 體象融合說

體象融合者：如一卽一切，一念三千，心卽法，法卽心之天台宗所說；多卽一，一

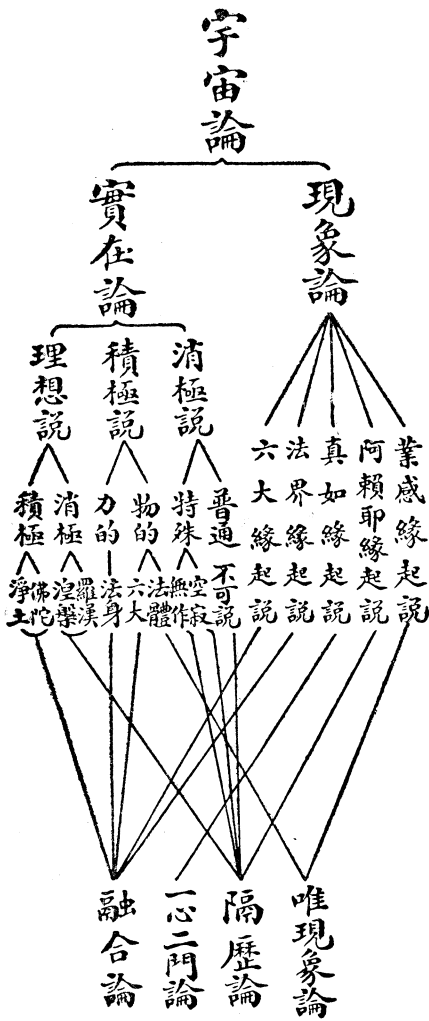
心法界之華嚴宗所說；六大卽大日、三大圓融，卽事而真之真言宗所說等是也；理事無礙，卽論實在與現象之融合；現象之外不求實在，離實在則不說現象，此一如的實在論也。從是演繹之：佛凡不二；娑婆卽淨土；因果兩實在與現象，三者全然使相融卽；生是等區別者，畢竟是不知真理之不覺耳；蓋此等論理的抽象分別，不過是吾人知覺上所浮現，其實全是一如也。

其五 歸結

佛教上現象與實在之關係論，是次第發達者既已明矣；其由如何途徑而得見開發？在原始佛教，言法體爲恆有；現象者，不過是法體之積集；至大眾部分分析法體，又以爲畢竟是空；故法體恆有說，爲未了義。次至大乘，其法體論爲現象界之事，當體卽空，固可勿論；然空之中有異於現象之妙有；因此視現象爲迷妄，由反動方向，而設善美的真如實在。然此真如與現象如何關係？尙未說明；迨漸次開發；或以爲有表裏之關係；或以爲有體相之關係；遂全然達於一如。又其最後小乘

之法體說復活，而以空想的論實在為不宜；於是歸納的經驗論的學說，由茲以興。又其宗教的理想方面；從涅槃、羅漢之現象界，有必須脫離之消極說；漸次進於積極；其始僅以涅槃、羅漢自身，易以佛陀淨土，有為常樂之積極說而已；其後乃使佛淨土在現象界互相融即，而為即身成佛、穢土即淨土之說。

第五節 結論



佛教之宇宙論，立乎同一汎神論之根柢；從各方面觀察之，而得各種之類別；如上所說，已明白矣。今就上說列表示之，以代結論。

第三章 解脫論

前章之宇宙論，就哲學的方面論佛教；其各派之同一契合點，在於汎神觀；從特殊汎神觀，漸次達於普遍的汎神論；其中派別，已略述之；今更就宗教方面，即解脫論上，研求佛教各派之契合點；以明其根本義之實質；續論其形式上分化異同之次第。抑解脫一名，就文字論，已露消極的意味；其實解脫不獨限於消極的，又有積極的進化之意；要之：脫卻人世之不自在羈束，達到自在圓滿之境界；與人生之不自在別離，而得自在者；即消極的方法；於不自在中而得自在；又使不自在者，進化於自在；即積極的手段；消極積極，方法手段似異，結果全同；又解脫境界之無爲（即消極的寫象）或有爲（即積極的寫象）之區別；與從不自在入於自在者，全相一致也。此解脫不獨佛教而已；其他宗教，或哲學者，或詩人，均於其自覺自得

之處，有解脫之意味。然佛教之解脫，在出發點與其他宗教大異；於到着點亦有獨得；故佛教解脫論，與其他解脫論，不能同視也。至於佛教內之各派，在其解脫之形式方法，雖各不同，而實質上之出發點與到着點，則完全一致。此佛教各派於宗教的方面，有同一根本之歸着處，是名爲宗教之契合點。本章先述其根本的實質方面之契合點；然後考察其形式方面分化相異之點，更進而與他教之解脫論，對照批判。

第一節 解脫之實質

解脫有實質與形式。形式者，指解脫之方法手段。實質者，指解脫之因由，卽出發點；與解脫之境界，卽到着點。本節說明實質之要點，更以出發點與到着點二項，分別述之：

其一 解脫之出發點

佛教解脫之出發點，在乎人生之多苦觀，卽厭世主義是也。小乘固如是矣；

即大乘之大我的活動，雖持積極主義；而其發源，全由於人生之多苦，現在有不滿足之點；因多苦不滿足之故；滅其苦，使不滿足者滿足；此大小乘共通之出發點也。唯其解脫之方法；或在解脫之後；其趣大異，固屬當然。世或有以實大乘爲非厭世主義，是不可也。且多苦觀，厭世觀，以理衡之，決非是惡。在倫理學上唱實現主義者，結局亦以現在之不滿足爲因；因現在不滿足之故，使更善之現在，有實現之必要也。況宗教一物，若無多苦不滿足之觀念爲動機，則亦無所用其解脫也。惟其多苦不滿足之故；所以有漸良主義、努力主義、改善主義等，相繼而起；又使是等主義，占有相當之勢力也。既已承認人生爲多苦不滿足；則其解脫手段之消極與積極，大有良否，乃爲當然之事。要之：大乘是立在厭世觀上之積極主義；小乘是消極主義；均以厭世爲起點，成爲不可爭之事實。

其二 解脫之到着點

佛教之終局解脫，即解脫之到着點，全在於與實在一致之觀念。如小乘以

現象界爲迷妄，爲盲動，以靜的寫象實在；於是用消極方法，制止盲動，以入於涅槃寂靜之境界，爲其終局目的；希望與實在一致，以此爲到着地，尤屬明白。又如大乘立真如緣起說；積極的寫象實在，謂之成佛，謂之彌陀同體，謂歸於徹底大悟等；無不是與實在一致之觀念。唯其與實在一致之方法，有主觀、客觀、消極、積極等之差；所云與實在一致之事實，全爲同一，與實在一致者，卽絕對的解脫也。又可云一元的解脫。絕對的一元的解脫者，佛教解脫論到着點之根本義，各派均屬一致。其或云界內，或云界外；圓教之佛，異於別教之佛；非吾人之所宜取也。要之：與絕對一致之觀念，佛教各派，均所唱道，是爲佛教解脫論之終局目的也。

第二節 解脫之形式

佛教解脫之實質，各派之歸趣，大略相同；至其形式方法，決不能同一。各宗派所用種種之方法，細察其內容；其結局爲個人的，則其解脫方式，結局亦爲個人的；就其類似之點概括之，可分爲自力他力二門。然此等區別，此等方式，不獨限

於佛教；其他宗教教派，亦有如此方式，如此分別。又此等區別，有時不能判然；或雙方兼用，或不得不位於其中間。今不拘定是等分別，唯就佛教之自力他力，是如何其物而解說之。

其一 自力論

自力解脫者，結局自己有可能性；即有限之吾人，能包藏無限性；小我之內發揮大我；（即佛性）又開發覺性；使之活動圓滿，以達於理想之境界；此謂開發的解脫方式。是有消極與積極二種：消極說者，拂除可能性上纏縛之迷妄，使之顯現實在；如小乘，權大乘是也。而小乘持一切否定主義，倡無可能性之論，畢竟此可能性一物，亦用消極的寫象之；謂阿羅漢是無學，是應真，此其認消極的可能性也。其云滅智，指現象心之妄念也。次積極說者，不必除妄，而於妄上現真；消極說必滅現身，去現在後，始達目的；積極說則於現在，於現身即能達之。要之：自力解脫為開發的，可稱為依時間的解脫方式。

其二 他力論

他力解脫者，使自己投入普遍的實在界，以期與絕對融合也。是爲歸入的解脫方式；信實在有絕對力，任其吸收；其實際融合之期，爲在來世，卽現在迷妄心身死滅之後；是所謂未來往生；卽消極解脫也。又彼在一念歸命之時，入於正定聚；是爲他力上積極的現在的解脫。要之：他力解脫，取空間的解脫方式也。

第三節 比較解脫論

今就佛教之解脫論，與耶穌教、儒教等，考察其異同。第一、解脫之出發點；耶穌教以神造世界爲樂事，作基本觀念；又對於人格神之觀念，頗涉於神祕的。如儒教則由於漸良觀之常識主義；是其不同也。而如此出發點，任何觀察，皆可得而解釋；今暫置勿論；至其解脫之到着點，則頗異其趣。卽如耶穌教，建立超越宇宙萬有之惟一神；吾人於解脫之後，全無與神一致之餘地；所謂升天堂，非與神合，不過神前一侍從而已；結局不免神與萬有相對；故此等可謂相對的；又可云二元

的解脫。次如儒教，是極常識的，不爲神祕的，宗教的，解脫論；要在人人得相互之安全；各人、各社會，共立並存爲目的；此可云多元的解脫。

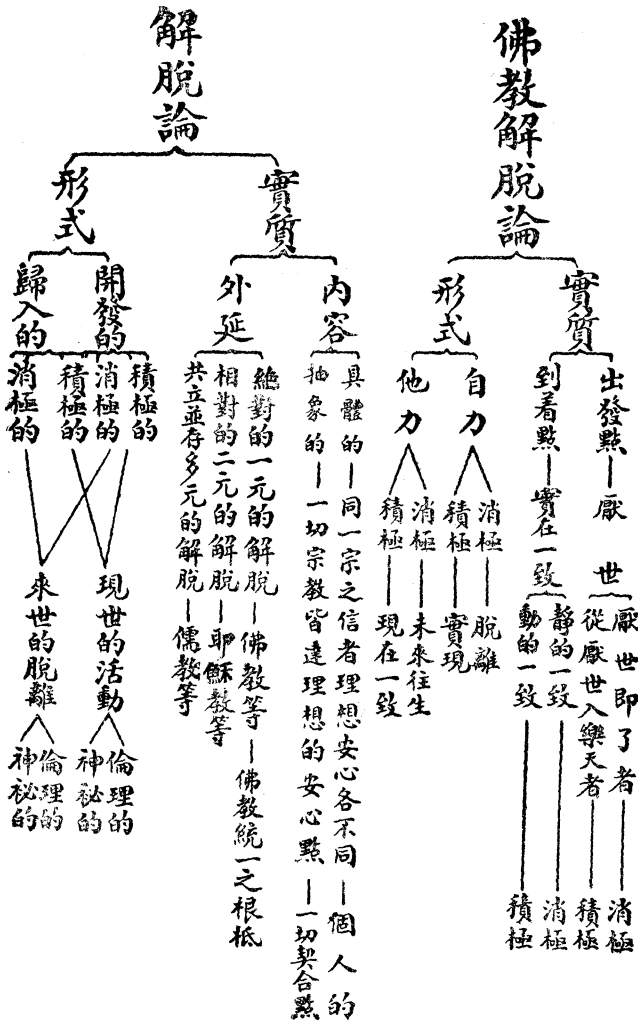
要之：任何宗教及倫理等，皆有解脫之意味；欲達到其理想境界，固爲同一；其理想之內容，則有不同。是卽佛教各派，得以統一；而一切宗教，決不得合一；此一般論者理論方面之立腳點也。然反覆熟考之：解脫之到着點，卽理想之內容，各教雖異；而其理想皆同一；達到此理想之努力，及由此而生內界之安慰，全然無異；在此點凡一切宗教，皆得一致；卽所謂精神的自己充足；是一切宗教之契合點也。更進考之：理想也，安心也，實際之內容，不僅各宗不同；雖在同一宗旨之信徒，亦決不能有同一之安心，與同一之理想；結局不得不爲全屬個人的；是宗教所以稱爲個人的也。

第四節 結論

上來佛教之解脫論：從各方面觀察之；又批判之；更以他宗教，比較其異同；至

於最終，就宗教之所以為個人的，及一切宗教之契合點；又佛教之統一中心；舉其概要。今就上所載者，列表表示之，以代結論。

佛教解脫論



第四章 倫理論

佛教哲學的根本義，在汎神觀。汎神觀者，萬物一如也；平等也；萬有雖見其千差萬別，而爲一實在之顯現；其間無何等之善惡也。於是善惡不二，正邪一如之議起，倫理道德之根基，遂全不可求。然此是汎神觀之上，僅爲半面之平等觀；於他半面之差別觀，初不注意；乃謬論也。由來所云汎神，所云一如，乃在差別之上，應加之名稱；若對無差別平等之物，初無汎神一如之意義。萬有者，雖見差別；其中自有平等點，一如點；先認此差別，更進論平等一如；又於平等一如之上，明差別之秩然有序；此汎神論之真意趣也。無神論與汎神論，對有神論否定其人格，固爲同一；然無神論則墮於必然論，汎神論適與之相反，乃目的論也；故僅認平等畢竟是無神論，必然論；汎神論者，於平等之上，認有差別也。既有一如平等之心點，其間差別之階級價值，自然相異。故認此差別之階級價值，加以倫理道德的批判；益使發揮深遠微妙之意匠，以期實在顯現之圓滿；是汎神觀上之倫理

主義也。然如婆羅門教，又如繼承其教風之佛教，有時以差別現象，不是實在之正當顯現，以此爲墮落之相；遂陷於迷妄論；在倫理的理論上，既失去其根基；於實踐方面，遂以脫離主義禁欲主義爲不合理矣。是佛教中倫理方面，消極主義與積極主義分歧之所由也。今以理論的，從此兩方面觀察佛教倫理。然後更就實際方面，講述其概要。

第一節 理論的方面

其一 無我論

生滅轉變之現象界，迷妄之相也。如是迷妄之中，無實我之可執。故吾人於此迷妄之現象界，不得不求脫離。然此現象之所由成，根於吾人起惑造業之惰力；故欲脫離生滅轉變之境界，有伏惑止業之必要。於是消極的禁欲主義，隨之而起；是無我論上當然之歸結也。小乘教所持之倫理主義，無論如何，不能出此範圍。然至實大乘，則與此相反；謂現象非迷妄，與實在一如也。既以實在與

現象爲一如；是萬有皆一如；現象之吾人，非獨立孤存之實我可知。萬法一如，因果不二，畢竟不能執一個爲我，遂爲無我。然無我之吾人，又直爲大我；於是對自有克己主義之必要；對他不可缺利他之同體大悲；是所謂積極主義之功利說也。然佛家之功利說，與所謂倫理學上之功利主義，意趣迥異；倫理學上之功利說，以己之快樂爲出發點；佛教之功利，則立於無我觀念之上；甲、從自愛轉而自他兼愛；乙、由同體一如而爲愛他。

要之：佛教中小乘以現在之吾人，爲全屬迷妄；又現在之吾人，爲比較的不完全；大乘謂現象非迷妄，而以大我爲宇宙活動之一部分；雖大小顯有差異，而其否定眼前之吾人，實是同一；而無我論乃大小乘共通之起點也。然小乘無我論之上，執消極的手段；大乘無我論之上，執積極的手段；是故倫理學上之主義，大小乘在哲學宗教兩方面，完全相同；不過是消極積極之差異而已。而大乘之積極的，即大我活動主義；立於無我論之上，其對自的不能忘卻克己主義，最爲緊要；倘忘

卻者，是破壞全佛教倫理之根柢也。

其二 實現論

現在之吾人，是不覺迷妄；吾人有脫卻迷妄，而入於無漏涅槃真實境界之力；吾人之理想，在達於真實境界；此小乘教也。又吾人者，實在之顯現也；本具有佛性之良覺性；將此開顯之，而達於圓滿之佛陀，入於常樂我淨之淨土；此大乘教也。大小齊向一定之理想而努力前進，深信吾人有達到之可能性，是一種之實現主義也。而小乘之實現說，為消極的，固所當然；如大乘即身成佛，娑婆即寂光之談，為積極的；與現今之倫理學說，毫末不異。且但計自己之實現，不與他共，是不能圓滿；必由自證而起化他，由化他而進自證，以自證化他，雙雙相寄，始為果滿，正是社會的實現主義也。茲有一言應注意者，大乘克己主義，非是禁欲，是嚴肅主義，尊重主觀的方面者；與實現說初非不相容也。要之佛教之倫理主義，以哲學的方面為根基之無我論也。無我論之上，生消極積極之二派。又若以宗教的

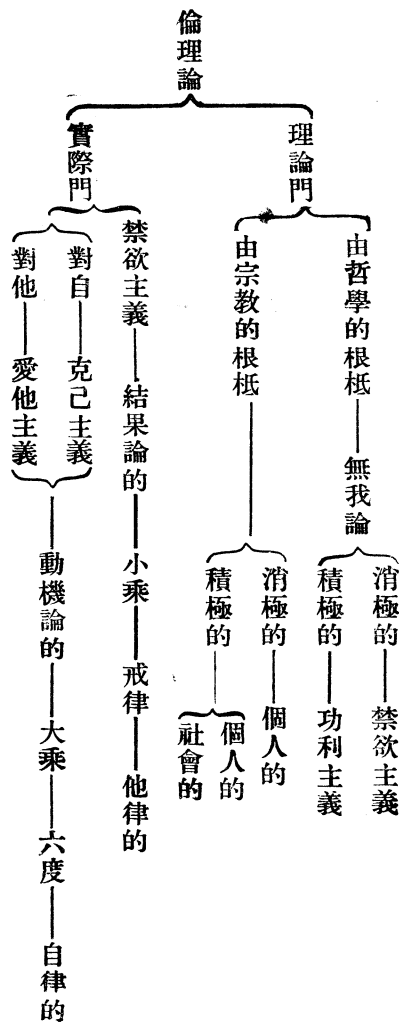
方面爲根基，是實現論也。亦分消極積極之二派：積極派者，個人的實現與社會的實現雙用者也。

第二節 實際的方面

佛教倫理，理論上分無我論與實現論二種：今就其實際方面考察之，小乘是全然禁欲的戒律；大乘所求者，不出於六波羅蜜。六波羅蜜，畢竟是對自的克己與對他的博愛也。而小乘由色法戒體，行爲之結果而判善惡者，是結果論；大乘言心法戒體，一念發動，善惡已分，是動機論。要之：佛教之實際的倫理，純然禁欲主義；於克己主義加以博愛主義者也。又宗教與倫理，全然區別；倫理者，順應於時代思想而分派；而由其動機結果二論裁斷之；禁欲主義，結果論也；快樂的博愛主義，卻是動機論。立在實現主義之根柢，由動機論之功利教，倫理主義中尤爲有力者也。

第三節 結論

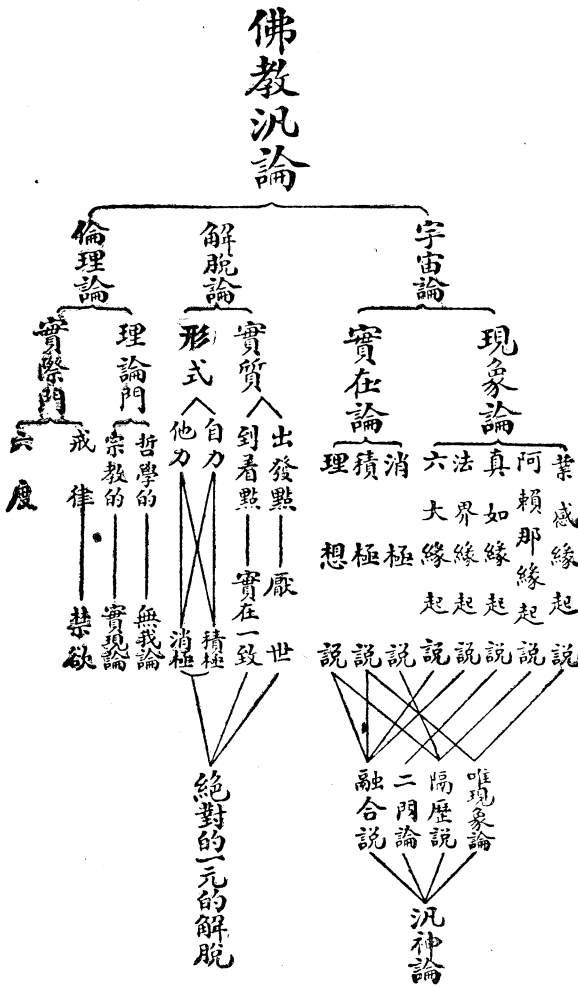
代佛教倫理論之結論，如上所說，以表示之：



第五章 結論

本編從宇宙論、解脫論、倫理論之三方面，觀察佛教全體，而述其結果。佛教之所說，不限於此，含有其他種種學說、論議、儀禮，固可勿論。然宗教上，又佛教哲學上之考察，實不外乎以上所述。八千餘卷之經論，十餘宗之所執，其言雖富，其理則盡於此。對此浩瀚龐雜之佛教，及異執紛紜之各宗派，加以類別整理，批判

組織、使學者一見而知其內容，確信其能脈絡貫通；若更進一層之詳說，則非本編之任務矣。蓋詳說是專門的研究，對於一般學者，非所宜也。今於結論，更覆述以上所說，以其概要，列表表示之：



第五編 佛教各論

第一章 緒言

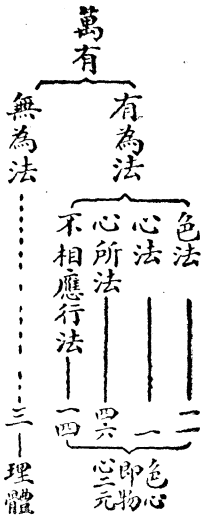
佛教各論，論佛教各宗派之教義者也。抑概括各宗派之教義而記述之者；如八宗綱要等書，亦可得其大要；至求其詳，則各宗皆有所依之經論，及其註釋解疏等；繁簡、精疏、各從所好，得之不難；然其爲非組織的，爲教權主義，又多排他尊自等弊，頗不便於學者。故吾人今以各宗所執之教義，從世界觀、人生觀、解脫論之三方面觀察之，用簡明文字，述其大要。且佛教之世界觀與人生觀，大抵混同，不易區別；蓋本從人生觀演繹而得世界觀，其最初之區別，卽不可求；然取其意而分之，亦得標出其各方之傾向；吾人故強分別此兩者，蓋爲學者概見上之便益也。又其人生觀之半面，常爲解脫論，將此區別之，亦與上同一理由。次各宗派中世界觀、人生觀、解脫論上，有互相一致之點，茲不複述；更從他方面標其特徵，明其概要。

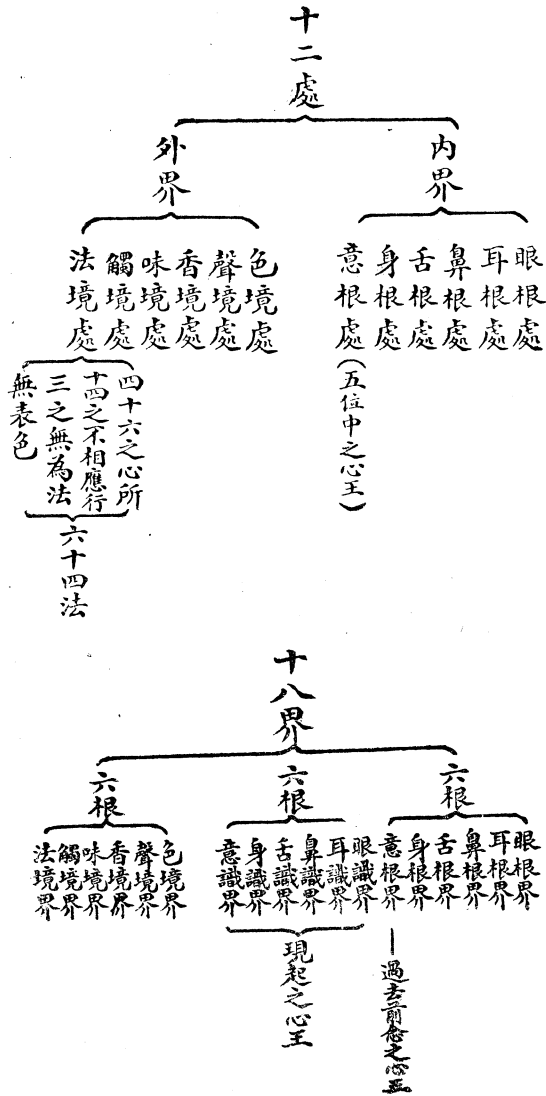
第二章 俱舍宗

俱舍宗，由俱舍論而起。俱舍論者，世親探大毘婆娑論之意而造者，小乘有部最後之開展也。且雖由有部，亦守經部之意也。俱舍論之內容，三十卷、九品，其初解釋萬有，次論迷之因果，又明悟之因果，最後說無我之理。

第一節 世界觀

俱舍論先分別萬有，而爲有爲、無爲之二法。有爲法更分四種；有爲無爲，各各小別；終立五位七十五法之區分；又分五蘊、十二處、十八界之三科而論之。今表示其大要：





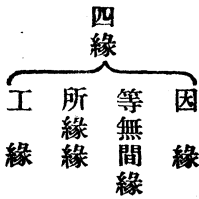
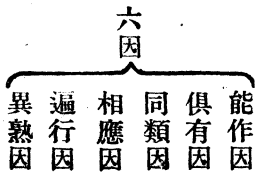
五位七十五法與三科建立，乃分別方式之差異，其實無異也。甲，就宛然萬有本來之性質分析之；乙，由七十五法所組成，以分類吾人之性質作用者；前者客觀的分類法；後者主觀的分類法；至其三科建立，各佛教所同用者也。

次前五位之中，不相應行法之十四，不是色心之所攝；雖屬有部之意，俱舍則不取也；故有爲法之四位七十二法，結局是歸於卽物卽心之二元。抑有爲法，指現象界生滅變化萬象，無爲法，指常住不變者，卽理體也。而此有爲卽物心之法體，爲恆有；又此法體，互過現未三世爲實有；是有部之本意，俱舍則主張現在有體，過未無體也。又如三無爲，有部以此爲實有，俱舍是假立，而以體爲非實有也。然而等物心之法體，是吾人無始以來，循環續生之惑業力（卽迷之結果）積集結成；使現在吾人之心身，乃至一切現象世界，生起顯現，卽俱舍宗之世界觀也。又原始佛教之根柢也。由是觀之：現象界萬有生起之遠因爲惑；近因則吾人之業也。惑者，謂不明迷悟因果之理；卽暗於苦集滅道四諦之道理爲理惑；暗於宇宙萬有之事相爲事惑。又有惑之強弱程度，更細別之，爲本惑隨惑；今表示如左。

本惑
 貪、瞋、癡、慢、疑
 身見、邊見、邪見、取見、戒禁取見
 五鈍使
 事惑又修惑
 理惑又見惑

惑
 隨惑
 放逸、懈怠、不信、昏沈、掉舉、無慚、無愧、忿
 覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍、睡眠、惡作
 十九種

如是本隨兩惑，相寄相積而造作種種不良之業，遂使感得非愛之結果者，妄心也。次現象界近因之業，為吾人日日之所作，業分思業思已業二者，思業者吾人心內種種分別思慮，即動機；思已業者，由分別思慮發現於外之業，又可分為意口身三業，意即思業，口身即思已業也。如是諸業為因，以感引種種結果，而為現象界。然此業因招果，有種種分別，可由六因四緣五果說明之：



六因中：第一能作因，爲普遍之因；餘五爲特殊因；故六因概括之，皆可歸於能作因。蓋原因者，皆對於結果有能作之力也。而第一之能作因，比餘五因之總合，範圍尙廣；凡不屬於五因之中者，皆爲能作因；卽如與力之能作因，及不障礙之能作因，是也。第二，俱有因者，萬物不孤立獨生，必彼此俱起併立，相依相資；不但前因後果，在時間上繼續生起；又同時因果相望，在空間上有資助之關係者，也是爲俱有因。此有二類：甲、互爲果俱有因；乙、同一果俱有因；甲者，二個以上之物，自他相互爲因爲果；乙者，二個以上之物，自他協力，使一果發生者也。第三，同類因者，同一之物，新陳代謝，生滅交替，前現象爲後現象之因也。第四，相應因者，七十五法中之一心王，與四十六之心所，各別假定；而此心王呈作用時，必有多數心所並起，與心王相應資助；故謂爲相應因。第五，遍行因者，與前同類因同；但同類因偏於宇宙萬有；此遍行因唯就心所中之十一遍行煩惱，（迷苦諦理十惑中之身見、邊見、邪見、見取見、戒取見、疑、無明、之七；迷集諦理七惑中之邪見、見取見、疑、無明

之四。而論其前因後果之關係也。第六、異熟因，者是引起吾人苦樂昇沈結果之原因；卽因是善惡，而結果唯感非善非惡之無記性；此原因名異熟因。次辯四緣：通常所說，對於結果之親者名因，疏者名緣，緣乃扶因全果者也。然亦有因直名之曰緣，緣直爲因者。今此六因四緣，因中對於果而疏，緣中卻相親者也。故於親疏之別，不甚判然；有因卽緣，緣卽因之意味。第一、因緣，指萬物發生親密之原因而言；除能作因外，後之五因，皆屬於此；因卽緣也。第二、等無間緣，僅關於心之發動者而言；前心後心，其體同等；前心之滅，爲後現象心發動之緣，中無間隔也。第三、所緣緣，唯關於心法；凡心起時，必託於客觀之境而起；故境者，所緣也。第四、增上緣，與六因中之能作因同趣。

次六因四緣所感之結果有五：第一、異熟果，卽由異熟因而得者；由一切有情，依過去或善或惡之業力，所感無記之果體，稱異熟果；蓋異於原因之或善或惡，而成熟無記性之結果也。第二、等流果，由同類因或遍行因而得之果；謂與前現象

之原因，同等流類，所生後現象之結果也。第三、離繫果，不由前之六因四緣；而以無漏之真智，脫離無明煩惱之繫縛，證得涅槃界也。第四、士用果，依俱有相應二因所得之果；士用者，士夫之作用，從喻得名；彼此相依，互呈作用，發現勢力；如依士夫之作用，能成諸種事業也。第五、增上果，指由能作因增上緣所得結果而言。

要之：由惑而有業；業有引業滿業；有猛烈者，有微弱者。從而生正報依報；正報者，五蘊之心身也；於此又分總報別報；總報，如人類之果報；別報，指同一人類中，有貴賤、美醜、壽夭之分別而言；前者由引業而來，後者由滿業而來；依報者，吾人住居之客觀世界也。然如斯業報，由時期而分決定業不定業二種；決定業又有順現順生順後之三別；順現業，即現生造業，現世受果；順生業，即現生造業，次生感果；順後業，即現生造業，次後生或隔多生而感果也；又不定業，有時不定果不定之二別；時不定者，所得之果一定，而感果之時期不定也；果不定者，由於善惡業之相殺法等，果之發生與否不定也。如是由惑起業，現象世界，因之生起；而其之生起滅

盡之循環，由於十二因緣。又前篇業感緣起論中，配四諦說：現象界之生起，正是集諦；苦諦，是人生觀；道諦，是解脫論；滅諦，是理想的實體論。

抑關於現象世界之現起，惑業實製造之技師，物心二元之法體，即其材料也。故惑之無明，立於一見萬有之上，有絕對的實在觀；又轉察其真意，惑爲誘起現象界之動力，固可勿論；然不過是隨屬主觀的心的法體之一種勢用；此勢用爲萬有結成之第一原理，本是主觀的唯心論所蛻化。要之：俱舍之宇宙論內容，結局是物心二元論；而此二元，不過未有現象界之解釋耳。若以純哲理考察之，所云法體恆有，又實有唯物的臭味。

第二節 人生觀

俱舍宗之人生觀，可由其世界觀演繹得之；曰：由惑業而起之人生，迷妄如幻也；迷妄如幻之萬有，無常無我也；永永浮沈於此無常無我迷妄界中者，其所受苦痛，未有較此爲大者也。人生何故有迷妄乎？是由生惑而起也。然惑與業，假

指過去之因耳；若就現在事物而論，殆無何等價值。吾人就日日目擊之現在事物，證其迷妄，應如何下手？答此問題：所謂小乘三法印中之諸行無常，諸法無我之二法印是也。抑諸行無常者，謂萬有皆有生滅轉變，一無常住；於此有剎那無常與分段無常之別。剎那無常者，如見一水之瀑流，前謝後落，無有同一之水，暫時停住；萬物者，皆剎那剎那，生滅變化；一秒之間，無同一態度；朝之我與午之我異，午之我又非夕之我；其甚者，一剎那（卽一彈指）之間，有九十或九百之生滅。又分段無常者，是剎那無常之結果所應發現者；紅顏化爲白骨；盛者必衰，生者必滅，萬物均不免有成壞；是現象界無可爭之事實也。又諸法無我者，萬物由因緣之假和合，無常轉變，剎那不停；在此無常之物中，欲覓常一主宰之實我，畢竟了不可得；試就吾人細細分析，結果則於五蘊之外，更無何物；然猶必曰是有實我，可支配吾人，或轉傳於次世，是不得不謂之迷理空想也。故有爲無常者不足恃；所足恃者，常寂之涅槃界而已。又假存無我者，殆不足取；可取者赴於常寂界之方法而

已。於是禁欲主義，由茲而起。要之：轉變無常，假存無我之生滅世界，是真不足恃者；又不足取之迷妄苦穢世界也，現象也。故必須脫離之，此純然厭世觀也。

第三節 解脫論

人生者，苦穢迷妄也；爲脫離故，而滅卻生滅無常之身體，斷絕煩惱根元之妄智，而入於常寂無爲之涅槃界，與理想的實在一致，此小乘解脫之終局點也。是不僅終局點全是消極的；其出發點（卽人生觀）亦全是消極的否定的；其解脫之方式，遂不得不取消極手段。然其解脫之方式，卽戒定慧三者：戒，謂戒律；如五戒、八戒、十戒、二百五十戒之具體的制限；定，爲禪定；如無常觀、不淨觀、骨鑠觀之消極的抽象的觀念；慧，謂辨事象之法相，明四諦因果之理，指能制事惑理惑之精神作用而言。由如此手段，到達最後之結果，卽爲滅諦，而入於涅槃界，住在消極的實在一致之境界者也。而其戒定之詳說，慧之分類及其煩瑣的轉進之階位等，今且省略。要之：解脫之方式爲道諦；道諦者，普通爲八聖道，有正見、正思惟、正精進、

正語、正業、正命、正念、正定之八種；其結局與戒定慧三學，不過開合不同而已。而其到着點之涅槃，卽滅諦；小乘佛教終局之理想也。

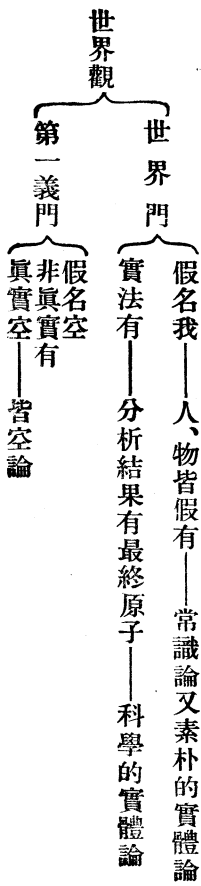
第三章 成實宗

成實宗，由成實論而起。成實論者，世親同時代之人，訶梨跋摩所著，亦可謂小乘空部最後之運動者也。成實論共有二十卷，明五聚之義，及苦集滅道之四諦；實條理秩然之問答體也。

第一節 世界觀

成實論，從世界觀與人生觀二方面而成。其世界觀更分世間門與第一義門二部。世間門亦從二方面觀察之：抑生滅無常之諸法，無常一主宰之神我實我，可勿論矣；然有行住坐臥之我體；有連絡前後之思慮分別；直謂之無我，頗與常識相反。於是一方排斥實我；一方適應於常識；又他方爲導於無我之手段；先立五蘊我，又立卽蘊我之假我；此爲世間門之一義。由此點觀之，較諸俱舍宗之自

始主張無我，乃更進一層之有論也。其次二義；以此假我，仔細分析，捨五蘊法體自身之外，不能更認一物；更以此法體漸次分析，遂至於假想上分析之外，無他法可分；是即物質之最終原子；將此假定爲實有，而下實法有之名；是其第二義也。至其第一義門；先於世間門，以常識爲準，而設假有之我；又由學問的分析之結果，而知實有之法，不過是吾人執著之妄想上所分別之假有而已；其有是？不可得而觀也；實有既不能認，吾人於妄智分別之外，毫無他物；妄分別者，迷而非真，畢竟皆空也。至此則成實者，全是迷妄論，無宇宙論也；無實我實法之人法二空也；對於俱舍，可謂全歸於空論矣。今以上述表示之：



成實之空論，與三論之空義對比，大有差異。三論者，於空之奧處作妙有觀；成實者，畢竟空也。又成實之空，乃分析之結果，所謂析空；三論之空，則憑觀法，不借分析之力，因緣所生無自性之物，自身本空，所謂體空觀也。

第二節 人生觀及解脫論

成實之人生觀，亦分二門：甲爲流轉門，乙爲悟入門。其流轉門，論吾人輪迴之狀態及其原因；苦集二諦，由此有明細論述。此流轉門，即吾人所謂人生觀；以現在爲苦，以吾人爲迷妄者，全與俱舍所說相同，今不再說。其悟入門，論從此迷境，如何而入常寂涅槃之境界，且說其階級順序等；是論與實在一致之方式者，吾人所謂解脫之形式論也。又其滅諦論，是說吾人消極的解脫，與實在一致之涅槃境界，即指理想的實在之消極方面者；此亦與俱舍所說無異。結局從厭世生禁欲主義，消極的解脫，以求寂滅爲第一目的。其空論，比俱舍更進一步，而與大乘相近；故大乘家，指成實之無餘涅槃境界，爲寂然界之菩薩也。

第四章 律宗

茲所謂律宗者，依曇無德部所執之四分律六十卷，指小乘戒律而言；而小乘在此外尚有十誦律、僧祇律、五分律，合爲四律。又大乘有大乘戒律。要之：戒律爲佛教之法典，實行門中他律之物也。又戒律有止惡作善二方面；以止惡爲主爲先，固當然之情勢；又有戒之必要，更不待辯；大乘中或有以戒僅是消極的爲不宜；或以有多少背律之行爲，可由化他濟度之功，償之而有餘；是甚謬之見也。抑戒之起因，爲在自度之圓滿完成；謀自度之猛進，不得不守消極之戒律。智慧由禪定之力而起；禪定得戒律之力，始能全修；此千古之金鑑也。戒不修？定慧何能立？況解脫乎？又況濟度乎？如佛教以解脫爲目的者；從其起點，又從其到着點觀之；不堅守戒律，決不能達其目的也。而戒律一物，元來不能不是消極的。吾人以小乘之戒則，不能卽信爲完璧；又不認爲可施於一般之信者；僅是爲僧侶者，必須固守消極的戒律，可斷言也。就戒律論；吾人所欲言者不少；又關佛教戒律之

內容，其不合理者，雖亦不少；又極精密的制御人心之祕訣，亦頗有之。

抑所謂律宗者，是制教而不立教相，故無理論的世界觀、人生觀、解脫論。然律宗之戒律基礎，由小乘而來，全屬於俱舍成實的世界觀、人生觀，可得斷言。又其解脫論，固守法定之戒則，即其方法，持戒堅固之曉；戒無戒相；修戒而不知戒，而能契於戒；是即圓滿之證果。因此律部之解脫，比諸其他神祕的感情的，可得稱爲意志的、倫理的解脫也。

第五章 法相宗

法相宗，發源於無著世親，而完成之者，護法之力也。所依之經論，雖有六經十一論；其主要者，在護法等糝成之成唯識論十卷而已。而以法相唯識論，作爲一種認識論，頗有特別之研究價值；因其過於煩瑣，今特摘記其綱要，至足成世界觀程度而止，以供概見之便。蓋五位百法、八識、三性、三無性、四分三境等，若各別細說，頗占篇幅；且於前後之脈絡，不易貫通也。

第一節 世界觀

法相宗；於一切萬有，從客觀的分類；爲心王、心所、色法、不相應、無爲五位；更以此分爲百法；又用主觀的分類，而爲蘊處界之三科百法。使此百法，攝盡心法；謂一切唯識，萬法皆是唯識所變。蓋五位之中：心王爲識之真相，其數有八；畢竟第八阿賴耶識爲根本，其他皆不過其變相而已。八識各自之唯識，不得不成立；歸結之所，則阿賴耶之唯一識也。又其心所，爲識之分別作用，原與識是一致。而色法（卽物象）必由心法之覺知，始得認識其存在；若不依心法，則色法不能存；故物象亦不過心法之所變而已。次不相應法，非有形的色法，又非無形的心識；乃由色法與心法兩者之關係上而成立，離心色則不能別存；故亦不失爲唯識。又其無爲雖有六，畢竟從六方面觀察真如之本體而已；真如者，識之所依體也。此五位百法，用哲學考察之前四位爲現象；第五位者，本體也。而其現象界之第一根源，爲第八阿賴耶識；主觀之精神界，客觀之物質界，一切諸現象，合而爲一；均從

此阿賴耶識之種子變生。然阿賴耶識僅爲現象中之第一根源，非本體也。本體者，是真如之理性，無爲不變之究竟實在也。蓋諸現象是因緣結合，而由八識之種子發生；有爲轉變之物，全爲假在；而種子爲此諸現象之根源，比較得爲實在的。然種子自身，亦已屬於現象之中；非究竟的實在，而猶是有爲之假法也。抑有爲生滅之物，若是因緣所生之假在，決不能爲本體；本體亦不能爲有生滅假在之物，而必爲常住不變之物；以本體自身爲本體，現象亦自爲現象，使本體與現象相隔歷，爲本宗世界觀之特色也。

如是本體不能爲現象；現象若全與本體異，兩者有如何關係乎？則以三性論解說之。三性者：一、遍計所執性；二、依他起性；三、圓成實性是也。前二爲現象論，第三爲本體論。而其遍計所執性，爲由能遍計（卽主觀的迷情）與所遍計（卽客觀的現相）關係所起之妄慮；現象之主觀的解釋也。第二依他起性，指因緣生起之諸現象言；使是等諸現象發起者，有因緣等無間緣，所緣緣，增上緣之四緣；

因緣者爲種子因緣；第八阿賴耶識中，含有生起一切諸法之種子；此種子各自有原因，各自生結果；所謂種子生現行，爲現行因緣；現行生種子，爲種子因緣；卽先天與後天也。如是種子與現行，互有因果之關係；以繼續的使生起一切諸法。無間緣者，爲一念滅後同時起第二念；前念之滅，爲後念生起之緣。所緣緣者，爲知覺之對象；其直接之對象，謂親所緣；間接者，謂疏所緣；心及心所爲能緣；與之同時俱起之客觀境爲所緣；所謂相分及本質，寫象與順應寫象之外境是也。增上緣者，指與力及不障礙之補助勢用也。是等四緣和合而生者，謂之依他起性。第三圓成實性；卽依他法之生起，根本所依之真如理性也。真如者，絕對不可知，考慮所不能及；從現象界逆論其德用，不可無圓滿、成就、真實等義；故指真如本體，謂之圓成實性。抑此圓成實性之真如，是常住不變，一切圓滿；依他法不過由四種因緣，假真如實在上而顯現而已。因此本體與現象，應先使隔歷；圓成真如，爲依他之本體；依他之現象爲相。故依他與圓成，不異又非不異，不得不歸入此結論。

蓋真如與依他，若全然是異？其間必毫無關係；然真如者，依他之本體也，初無所依之能；又若真如與依他，全是同一？其間必毫無間隙；依他如是無常，真如亦不得不是無常；然本體真如，無無常之理；故爲非一非異。要之：圓成者，萬有之本體，故是實在；依他者，衆緣之所生，故是假在；遍計者，吾人妄情所屬之妄有，體用都無也。上來論述實在與現象之關係；以下略言吾人現象界內物心之關係。

阿賴耶之本識，與其他一切現象之關係，以四分三境說明之。卽以阿賴耶識，爲一切現象之根本識。此本識中，有主觀、客觀，所謂見分、相分、區別；以種子五根器界，爲本識之相分；識能照了前境，名爲見分；蓋識體轉變，同時生能緣與所緣；能緣是見分，所緣是相分；然統一此能所者，本識之自體分也；自體分亦名自證分；又能證知此自體分者，名證自證分；是爲四分成心。吾人認識之對象，視之若如外境；其實不外心內之影像，卽是性境。而有影像當然有本質，對此影像之本質，卽有帶質境之存在；全似心外之法，亦畢竟是心內第八識之相分而已。蓋第八

識含藏萬有之種子；從此種子，變生萬有；此作用謂之因能變；又此變生之萬有，卽自識之相分；此謂果能變。前七識僅知覺相分，無變生本質之作用，獨第八識因果能變，同時俱有影像與本質；故萬有，遂不離唯識。而此本識中之種子如何生乎？曰：無始法爾。要之：凡心之動搖，必現出何等之影像；指其影像爲相分。吾人又更以此相分爲對象，發起種種心象作用；故相分爲心內之客觀，此爲性境。然與此相分性境，有同一之本質；能緣緣影像時，僅帶起本質，而不能直接緣之；卽帶質境；何以故？此本質元來自阿賴耶發生，同時使相分，從識體頓變者也。又從相分與見分之關係，能緣心但獨變相，無別本質，所生之獨影境；是可云完全相分之相分。如此，一切萬有，畢竟阿賴耶之所變；此謂三界唯心，萬法唯識。

如是阿賴耶識，攝盡一切萬象，而爲現象界之根本，從此發生物心兩現象。而其八識，有各自之唯識；又立各人各自之唯識；故一切有情，悉有各自之阿賴耶識，其數無量。從此本識開發變化之萬象，亦同是無量，是卽宇宙自身亦無量也。

然如吾人之身體及心識，既各自認有特殊之現象，則各人共同之家屋山川國土之類，何以非無量耶？須知是等，實際亦是無量，不過各人所見一家、一山、一川，其中不相障礙，而同時存在耳。例如見一花爲某花；甲所見之某花，非乙所見之某花；甲乙丙丁乃至無數人，從各自之本識，變作無量之某花，同在一處，無礙俱存之謂也。由此點觀之，猶多元的也。而其以真如本體與阿賴耶識相隔歷；此隔離之中道，非實大乘家之所許也。

第二節 人生觀

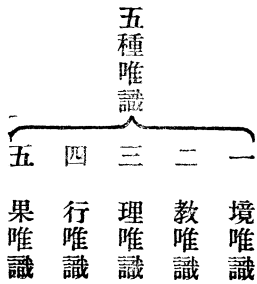
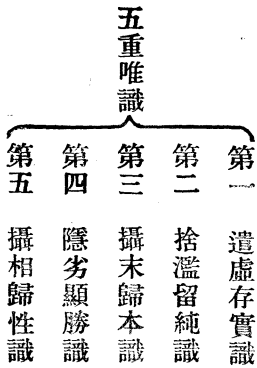
極端之唯心論，常視客觀世界爲迷妄；取內省主義，以企現象界之撲滅；亦不得不然之勢；雖法相宗之理由，有多少不同；而以目前之現象界爲迷爲苦，欲將此斷滅之，則全與俱舍等無異。故此點，今不必細說；特有一端應注意者，所謂五姓各別論也；五姓各別論，在解脫論中述之，固無不可；然吾人欲研究此宗之人生觀，於本節附記之爲宜。

抑所謂五種姓之源，乃發端於楞伽經之聲聞姓及無種姓，並瑜伽論之般涅槃、無涅槃等；第八阿賴耶識自體分之中，本來法爾，包含五種各別之種子；五姓者，一、菩薩定性；是決定爲成佛之機；二、緣覺定性；三、聲聞定性；此二性其間有多少利鈍之別，結局至阿羅漢果而止，不能成佛者；四、不定性；由此進至於佛果，退止於聲聞緣覺二乘之果；二者皆不能決定；五、無性有情；是爲全不成佛之機；又不能至二乘之地；在生死輪迴中，以受人天之果爲至極。然所謂實大乘者，全反此說；謂一切衆生，悉有佛性，悉皆成佛；此三乘真實一乘方便、一乘真實三乘方便之所由爭論不已也。今此宗之意，謂若從真如平等之理，能有所生，則衆生均有成佛之機；法教亦屬徒然，可以不用；又衆生悉皆成佛，則衆生界應全然斷滅；而卒不然者，可知法既萬差，種子亦各別；故具無漏種子者，能修無漏之行；有不能修無漏之行者，是無無漏種子也。故平等之真如理體，決非緣起；五姓不得不爲各別，不得不有成佛不成佛之分也。要之：五種姓各別之議，與真如不作諸法之理，結局歸於同

一；既論真如不作，其勢必不能不論及五姓各別；萬差之種子論，與五姓各別論，可爲法相宗雙璧之特色也。

第三節 解脫論

修六度萬行，經三阿僧祇之長時間，歷五十二位，又五十一位之階級而成佛，即達最高解脫；是大乘普通之順序；此就解脫論之道德方面言，今更就其觀心方面考察之。法相宗之觀心，分所觀與能觀；前者稱五重唯識，後者謂五種唯識；能觀者，表示觀法之客觀的階級；所觀者，使其主觀的順序；由此覺悟一切唯識，以勉歸入圓成實之本性。今表示二種觀法如左：



抑所觀之五重唯識者，乃以一切法爲自體，通觀有無以爲唯識也。而其第

一遣虛存實，爲空有相對；遣去遍計所執情有理無之虛妄，而觀相無性，以存依他圓成之實。第二捨濫留純，爲心境相對；於第一重所保存之實中，猶有濫有純；濫者爲境，境亦有內境與外境；外境爲虛妄，雖先已捨遣；內境非虛妄，心所起者，必託於內境；然境者，由心使之變生，比心尤濫，故今捨濫境，留純心，觀心以脫卻業縛。

第三攝末歸本，雖在第二重捨境留心，此心猶有本有末；本者，心之自體分；末者，有見相二分；故攝此末所變之見相二分，歸於根本能變之自體，以絕妄執之媒介；此謂體用相對觀法。第四隱劣顯勝，先所攝歸之識，猶有劣心所與勝心王存在；因是隱此劣心所而顯勝心王，以除一切之垢污；此謂王所相對觀法。第五攝相歸性，心王猶有相用與性體；捨有爲之事相，以證清淨無爲之實體；是爲至極之唯識。五重之中：前四重就依他之識相，以觀唯識之理；謂之相唯識；第五就圓成之識性，觀唯識之理；謂之性唯識。要之：捨妄歸真，從脫卻現象界，到着實在界，而表示

其主觀的升轉順序與景況者，爲五重唯識論也。

次能觀之五種唯識，以別境之慧爲自體，以評一切之唯識。其第一境唯識，各有情對於同一之境，其所感之相用則有異；例如一河之水，魚視之爲安宅，人視之爲清水，境者，畢竟由主觀之作用，而呈其相用；一切之境，均爲唯識，無心外別法存在。第二、教唯識，第三、理唯識；前者約能詮之教，指諸經三界唯一心諸識所緣唯識所變等說而言；與台家之名字卽，同其意味；又後者約所詮之理，明因果能變之理者。第四、行唯識；與五位五十一位之間，積六度萬行，結局覺悟真實之唯識；與台家之觀行卽同。第五、果唯識；指無漏清淨之得果者而言；與台家之究竟卽相同。要之：能觀唯識者，於客觀的階級；或由實驗的（第一）或由理論的（第二、第三）或由道德的實行（第四）結局覺悟三界唯心，脫卻迷妄之境界，而到着終局目的地之實在（第五）界者也。

本宗解脫之實質，在與實在一致，固可勿論；其一致之結果及手段，亦是對外

積極的，由小乘進一步者也。而其解脫之方式，要須主觀的觀心（即禪定）與客觀的各種行爲，相輔而行者也。又其觀心，有五重之順序；所謂階級禪；非如三論之無差別無階級禪；又客觀的行爲，非如禪宗之不立文字；或由學問，或由自己之實驗；又與社會交際，修對他的幾多善行；孜孜不怠之結果，遂得完全解脫。如此順序階級，乃實大乘家之所斥爲迂者；使吾人一方信即得論；同時他方於主客兩面，有幾多順序階級之感。又如五姓各別論之本體的，雖無價值；但就現在的經驗的事實，決不能否定之。

第六章 三論宗

三論宗依龍樹所作中觀論、十二門論、提婆所作百論，故名三論。又加龍樹所著之大智度論，稱爲四論宗。三論之內容，即是真俗二諦論、八不破邪論、無所得中道論、二者從三方面觀察，結局同是一理。二諦論，以真妄爲階級的相對；又表示真之優，真是如何其物者。八不破邪論，乃斥妄而顯真者。無所得中道論，

乃二諦之終局，不外是真，爲入不破邪之結果。故括約三論，吾人得宗教的最後之目的，卽解脫之到着點；換言之，卽絕對實在界，果如何乎？又絕對者，吾人得爲認識之對象乎？又若絕對不得爲認識之對象，吾人如何到達於是乎？如是三論之所論者，舉一收三，故世界觀與人生觀，可以合論，而不必區別；其中亦得視爲解脫論，更無分節別論必要，總括其大要可矣。

抑現象界一切萬有，生滅無常也；生滅無常者，初無自性，全起源於迷妄因緣所生之假有也。執此假有者，爲世俗之妄見；否定此一切有見，而至於皆空者，真智也。然空理亦非爲絕對；何者？假有之萬象，其中宛然而空者也。故有空二者，皆不過未離妄情之偏執見而已；超越此有無一切者，絕對也。而到達此絕對觀念之方法，用詭辯的論法說解之曰：諸法者，因緣之所生也；從緣而生者，緣盡則滅。故諸法者，雖有非常有；非常有之有，假有也。假有者，有而非有；有而非有，與空無異。故諸法雖萬有森羅，宛然是空也。又真如之理體，雖空寂不生滅，空故生

有諸法者，由真如而鬱然發現；空理者，卽緣生之因，假有之根也。既是假有之根，空而非空；空不是空，與有無異。故空性雖是空寂，宛然是有也。有與空無異，空與有無異；有泯空，空泯有；有爲空之有，而非有之有；空爲有之空，而非空之空；有空遂全然雙泯。又緣起生滅之有門，名俗諦；真如不生滅之空門，名真諦；是第一重之義也。次著空非真；何者？有空共不離於情執，均是有所得之見也。故有空是俗諦；非有非空是真諦；是卽第二重之義也。次空有爲二，非有非空爲不二，是爲俗諦；非二非不二，是真諦；是第三重之義也。次以上三重，悉是俗見；此等見解，少分能至有所得點之上，尙未成一義；故離以上三重，全然無所得，卽言亡慮絕，方是真義；是第四重之二諦義也。元來有空、真俗、生滅、不生滅，皆是假名；名言者，既已墮於有所得；然不以言說，不能示至道之妙理；猶以月不能指月，以指始能指月也；絕名，卽是極理也。是故如八不中道不生滅，本爲對生滅而命名者；生滅既去，不生、不滅、亦生滅、亦不生滅之五句自崩。

要之：吾人由差別認識，以論有無，畢竟是現象界之妄見；絕對者，於否定一切之極所，到達不可思議之實在，全超越於吾人之認識力也；否則吾人認識絕對之方法，悉陷於誤謬；蓋認識之範圍，僅止於現象界；實在界者，全超越認識界限之直觀界也。故知三論所說，畢竟是認識之限界論；并以現象界爲迷妄，否定現在之人生；與以上諸宗，無大差異。而其解脫論到着點之歸一，既已論述；其方式，則成佛無長短之定限；長短之差，由於進趨之機根如何？執卽成或長時者，俱屬偏見也。但極遠於佛界者，須長時修行，有經三劫修六度萬行之必要。是從其世界觀當然所至之歸結也。且本宗不獨視有空之偏見爲邪而已；實大乘所標之中道，亦以其中爲有所得而破斥之。蓋三論者，一種之懷疑論也；詭辯論也；然其所說之內容，結局至認識之限界論而止耳。

第七章 天台宗

天台宗者，陳隋之世，由慧文、慧思、智顛師弟之手而成立者也。以法華經八

卷爲主，所謂經宗是也。慧文禪師讀中論四諦品偈文：「因緣所生法，我說卽是空；亦名爲假名，亦是中道義。」卽悟三諦圓融中道之理；而立一心三觀，所謂空觀假觀中觀是也。慧文傳於慧思，慧思傳於智顛，益發揮此教理，此宗遂大成。智顛居於天台山之國清寺，世稱智者大師；著述甚富；弟子尤衆，傳法者三十二人，得法自行者千人。歷代相傳，至今宗風不衰。

第一節 世界觀

天台家之世界觀，比其他實大乘，爲獨斷的，爲演繹的。然止觀一文，尤爲簡明；直是一如的實在論，可斷言也。今舉其文句，以代解說。

不言心在前，一切法在後。亦不言一切法在前，一心在後。若從一心生一切法者，此則是縱。若心一時含一切法者，此卽是橫。縱亦不可，橫亦不可。只心是一切法，一切是心。故非縱非橫，非一非異。

諸法唯一心。此心卽衆生。此心菩薩佛。生死亦此心。涅槃亦此心。

一心而作二，二還無二相。一心如大海，其性常一味。而具種種義。是無究法藏。

又其空假中三諦論：空中有假與中，非斷無之空。假中有空與中，非賴緣之假。中者，元非收空假，非無得之中。從假見之一切假。從空見之一切空。中者，統合假空，中之外無假空。舉一卽三，非前後；含生本具，非造作得也。

又以真如理體，與物心三者相互關係比喻之；真如理體如溼性；心如水；物如波也。其水波無異觀，爲一如的實在論。水之外無波，波不過是水之動搖，是爲唯心論。又水波之外無溼性，是爲現象卽實在論。又理性無作；其自然事象，似溼性之發動爲水波；是實在卽現象論；又爲純理論。而其所云一念三千、十界互具等，猶有個體的唯心論之傾向；未能使心與理性，全然融卽；台家之一念三千，與華嚴之一心法界，其間得認有多少之差異。又前篇舉台家之所說，與華嚴真言之現象卽實在論異；寧可謂爲實在傾於現象之方面，爲由於理之事，所謂理事無

礙，台家之本領也。蓋實在之顯現，視爲現象界者，是實在即現象意義之正解。又現象之中，認實在之妙力者，爲現象即實在論之真義。而認實在之顯現爲萬有者，萬有之妙用，由於實在之本體；萬有相寄，其間發作一種之妙力，即實在求萬有之結合，決不能謂是同一。台家之所論，傾向於前者，重理的心的。華嚴真言皆傾向後者，尤以真言爲甚，置重於事的物的者也。且以統合結果之妙力，認爲實在，亦非蔑視個體之力；如有無數細胞相合，而成身體；細胞之自身，有自身妙力；如有有個體的妙力，故其統合之結果，有大力發生，當然之事也。就華嚴之六相論，真言之大日說，可得而證明之。

要之：論實在與現象之關係者，約分三種：甲、實在爲體，現象爲用；是爲實體論，用具體的寫象實在者也。乙、實在爲性，現象爲性之發動；是抽象前之體用說者。丙、實在用力的抽象，現象在具體的見之是也。此三者，結局不得不論到體象不離不一不異；其內容之同量，固屬當然；特由其論法之巧拙，觀察立腳地之可否，

而生價值高下。如台家於三者中，應視作何者？其主要方面，蓋在第二乙說。

第二節 人生觀

天台以上之人生觀，於理論上全脫卻厭世觀，而爲真正之樂天的。尤有進者，其三諦論，以爲厭世樂天，皆是偏見；若不統合兩者，非厭世非樂天之中固不得爲真正之人生觀；吾人將此比較小乘權大乘等，則謂爲是樂天，亦無不可。

抑在天台以下之諸派，以現在爲迷妄；解脫之終局地，須從出世間求；且以迷妄必勉從現在脫離之。在天台以上之實大乘教則不然；從現在之內，求得理想地；又善惡真妄，共認爲實在之活動；故生滅轉變之境界，不必強求脫離；在無常生滅之中，以觀常住不生滅之實在力，而創生滅涅槃煩惱菩提不二之論；有現身卽佛娑婆卽寂光土之見解焉。然其解脫之方式，猶有厭世的隔離的傾向；是佛教之特殊標幟，無論如何，不能免也。

抑台家人生觀之第一義，在十界互具；善惡性具；現象界無迷妄，人心則有善

惡兩面之作用，彰彰明甚。若欲斷惡，則不得不與善共絕；何者？善惡是一性上所顯作用故也。善惡相等，而呈活動之作用者，唯善唯惡，決不得而獨存。故如佛，不爲善，不爲惡，唯使圓滿其生生活動而已。又四時之代謝，榮枯盛衰，是世間之常相；集合離散，無常者，是活世界之真相；無生滅轉變，乃枯世界耳，腐朽世界耳；有何意味哉！無常者，欲強使之有常，是愚之至也。如有逆轉之考想，而執着心之盛者，凡夫也；變通自在，事不停滯，以無常爲無常，以生滅爲生滅者，聖人也。凡聖固是不二；其於實相之理，逆之則爲凡，順之則爲聖；故求聖於彼岸，是亦愚之至也。法者，住於法位；世間相者，常住也；治世語言、資生、產業等，皆與實相不相違背也。要之：離合集散、生滅無常，卽是常住之世間相；申言之：榮、苦、盛、衰、代謝之處，卽千古不變之真理，萬世不易之實相也。以此無常者，強使之常，愚之極，執着之甚者也。故順應現在之世間，而生生活動，是人生之本義也。

第三節 解脫論

如上之人生觀，其解脫之方式上，一方面為社會的倫理的實行論；他方面為觀行論；又設種種之順序，以明漸進證入之法。今記其要為行前之方便，有二十五法。觀心之案，有三觀、十乘之別。又判修證之淺深，有六即七位。下以六即與十乘觀法表示之：

- 六即
- 一、理即 一切衆生，悉有佛性之理。
 - 二、名字即 由經文說法，知生死即涅槃等之理。
 - 三、觀行即 從觀法實地修鍊，以期行道精進。
 - 四、相似即 現佛果之似相。
 - 五、分真即 佛果之幾分，得以實現。
 - 六、究竟即 實在一致，絕對解脫之佛果。

- 十乘觀法
- 一、觀不思議境。
 - 二、真正發菩提心。
 - 三、善巧安心止觀。
 - 四、破法偏。
 - 五、識通塞。
 - 六、道品調適。
 - 七、對治助開。
 - 八、知次位。
 - 九、能安忍。
 - 十、離法愛。

如是十乘觀法：如其名稱，以示漸次昇轉；一方明真理，一方脫去執着；結局徹悟宇宙之真理實相，由無爲、無念，而達大我大爲之活動，積極之解脫。

要之：利根之人，卽開卽悟，卽入卽達，不要位次之修鍊；鈍根者，要階級的修證，固屬當然。其修證之方法，有對社會的方面，與觀心的方面：對社會的，執積極手段；觀心方面，其性質雖本是消極的，猶用文字言說之積極法，漸次昇進，而結局達於積極的實在一致之滿果；既已達此滿果，則不敢放棄社會的責任，必以加倍之力，益益補助其生生活動，而使其圓滿旺盛，方稱爲解脫之正道也。

如是理論的由完全積極手段而取解脫者，其實際，同時不免是消極手段；吾人對於僧侶之由消極手段以取解脫，不僅無非難，且應獎勵之。

第八章 華嚴宗

華嚴宗者，隋唐之世，由杜順、智儼師弟之手而成立；其所依者，華嚴經也。華嚴經有三種譯本，又因出自印度，其中含有神話的怪說，今可不辯。欲知華嚴宗

之要義，有五教章法界觀門、及華嚴經之解釋探玄記等。又華嚴經海印定中一時炳現之相，本爲隨自意之說法，非隨他意之方便說法，與密教之大法身說，其趣相同；畢竟起於自尊排他之態度；又直觀自覺之實義，自然寫象而辯明之，不加濟度教化之應機方便。說教者，本有隨自意說，隨他意說；有大日說，有阿彌陀說；其爲一乘，爲圓教；又以心傳心，教相相承；此等教權主義、神祕說，可不必詳述。要之：僅以其所說之內容，與實行方面之適否如何？而判其高下或了未了可也。

第一節 世界觀

萬有者，有六相。六相者，總別同異成壞也。如是六相：在一如之上；又存於多物集合之上；是經驗的事實；從此六相推究萬有，則由十玄之妙理而緣起，可得而知矣。十玄緣起，六相圓融，以成事事無礙之理；結局一心法界，心佛衆生，三無差別；卽物心二元一如的實在，與現象卽實在；以到着個心卽普遍心之義；此華嚴世界觀之要旨也。

抑華嚴教理之特徵，在事事無礙論；而事事無礙之理，不由十玄六相，不能了悟。故今辯十玄六相之大要，先明十玄：

- 一、同時具足相應門
- 二、一多相容不同門
- 三、諸法相即自在門
- 四、因陀羅網境界門
- 五、微細相容安立門
- 六、祕密隱顯俱成門
- 七、廣狹自在無礙門
- 八、十世隔法異成門
- 九、主伴圓明具德門
- 十、託事顯法生解門

十玄論者，智儼從華嚴經及十地論發見之；法藏稟此，於五教章中卷，設喻譬法說之二段，敷演細解。抑此十門：第一爲總，他爲別；故開一餘九，合九歸結於一。其要旨，以爲萬有雖個個別立，其間脈絡互相關連，而緣起存在者也。故對望萬有，一爲有力，其餘一切爲無力，被攝於一有力者中；換言之：卽一物可共收於任何之他萬物中；又他萬物，可收於此一物中，所云作用上之相入門。又有一物，他

之一切爲無體，攝於彼有體中；卽萬物彼此同體無別之故，一物卽可云萬物，萬物卽可云一物；此爲實體上之相卽門，卽明異體相入與同體相卽之理；時間的，空間的，成一多相容、長短融通、主件具足之義，而證明事事無礙也。次六相者：總別一對、同異一對、成壞一對、之三對六相；總同成之三是無差別門；別異壞之三是差別門；萬物皆有此差別，無差別之二義六相；差別，無差別之二義，表裏相依不離，其發也，分現象界與實在界；其相依不離也，現象卽實在，實在卽現象；又其六相圓融，十玄門之相卽相入，多卽一，一卽多之義；現於事實上，則個心卽普遍心，個人卽國家，卽宇宙；一物之存在者，有過現未，由十方無量之萬物之力；同時此一物，亦與三世十方一切之萬有，互相交涉；此一物爲主，他皆爲伴；又此一物爲三世十方一切之萬有之伴；有主伴具足，重重無盡之關連者也。

要之：華嚴之世界觀，不得不從二方面觀察之：其一，一心法界論，其二，法界之無盡緣起論是也。一心法界論，亦得以二種視之：甲，一心者，總該普遍之心，所謂

靈一之真心也；此心是活動的，現於其活動上之波瀾，即萬有也；從此點觀之，絕對的唯心論也。乙、離於萬有，真心初非別存，萬有生滅轉變榮枯盛衰之巧妙意匠，直是真心活動之反證；離生滅無常之萬有，而不可求靈妙活動之真心，是現象即實在論也。又心與物結局是平等之一實在，將此分別之者，乃由吾人之思慮分別；故於表面似有差別行布；其根元裏面，乃全在無差別圓融平等一味；從此點觀之，是一如的實在論也。次法界之無盡緣起論，乃說萬有相互之關連者；同體相即、異體相入、主伴具足、一多相容之義，由一心法界，全其理與事；又此事事之中，有十玄之妙理，六相之圓融，是謂事事無礙。而所云一多相容、主伴具足、事事無礙者，非破壞萬有各自之性質而立一物，方與他無礙也；保持各個自己之性質，彼此相互具足無礙；若破壞他之性質而立一物，此一物之外，何物皆無；則具足相容等義，歸於無意味矣。此理可從數理上推之；又可從個人與國家之關係論之；若以個人為主，個人之外無國家；若以國家為主，國家之外，個人不別立。然個人或國

家雖爲主，皆不是破滅自他之一；二者儼然保持其性質，且互爲主伴，互爲具足，互爲相容者也。其他意義，皆準此可知。

第二節 人生觀

華嚴之人生觀，結局與天台無異；從其世界觀演繹之，不無世間的、現在的之意味。又倫理道德與解脫，全然等視，如云不壞世間相，而成出世間相，或者政治法律軍國之事，亦以宗教的論議之；如政治卽宗教等說是也。結局各個儼然獨立差別之中，相依相應，使歸於圓滿生生活動者，不外實現的努力主義也。

第三節 解脫論

華嚴之解脫，不壞世間相，而成出世間相；其對自的方面，固有說觀念之必要；又由一卽一切、一念多劫之圓融說，許初發正覺，在半面立因果次第進修證入，設五位之差別階級。前者謂圓融門，後者謂行布門。五教止觀，舉次第修入之方便，分爲三種：一、徵問而使斷惡見，是同於台家之名字卽者。二、使察真妄二法之

差別；此內又有二甲、祛顛倒之心，使之淨盡；乙、示法界緣起之事法，而使斷疑；是殆似台家之觀行卽。三、法體離言絕解而顯事，是所謂究竟卽之類也。而此內又有遮情表德之二門，今引其原文，以代解說。

曰、言遮情者；問緣起是有那？答不也，卽空故；緣起之法，無性卽空。問：是那？答：不也，卽有故；以緣起之法，卽由無始得有故也。問：亦有亦無那？答：不也，空有圓融；一無二故；緣起之法，空有一際無二相故也；如金與莊嚴，具思之。問：非有非無那？答：不也，不礙兩存故；以緣起法空有互奪同時成也。問：定是無那？答：不也，空有互融，兩不存故；緣起之法，空奪有盡，唯空而非；有奪空盡，唯有而非空；相奪同時，兩相雙泯。次表德者；問緣起是有那？答：是也，幻有不無故。問：是無那？答：是也，無性卽空故。問：亦有亦無那？答：是也，不礙兩存故。問：非有非無那？答：是也，互奪雙泯故。又以緣起故是有；以緣起故是無；以緣起故，是亦有亦無；以緣起故，是非有非無；乃至一不一，亦一亦不一，非一非不一；多不多，亦多亦

不多，非多非不多；是一，亦是多亦是一，非是多非是一，卽不卽；四句準之。如是遮表，圓融無礙，皆由緣起自在故也。若能如是者，方得見緣起法也；何以故？圓融一際，稱法見故。若不同時，前後見者是顛倒見，非正見也；何以故？前後別見，不稱法故。是由詭辯的論理，到達實在觀念，圓融有無，而有無無礙，以得心界之自如；所謂主觀的解脫，理性的欲與實在一致也。

第九章 眞言宗

眞言宗，在我國由不空所手造；使其完成一宗者，是日僧空海之力也。空海來學於中國，於華嚴天台以外，更提倡眞言密教者，亦有其理由；蓋天台之一念三千論，偏於理；華嚴之事事無礙，尙欠圓融；此空海所以傾心於密教也。又古來佛教，皆不外二作用：一方爲鎮護國家，祈王公貴人之安全，是祈禱之具也；一方爲上智脫俗者之休養所；對病苦之窮民，除地獄極樂說勸導之外，無何等之福音；空海以濟度病苦之窮民爲本願，發起一種新奇之祈禱佛教，是其提倡密教之實際。

宗旨也。故真言宗之所爲，從今日科學發達之眼光見之，頗多奇怪迷信的；而在當時，則其理論，頗見精微，又是歸納的；又於實行方面，是現實的、平民的、社會的也。迨後法然親鸞輩，始將此宗，改作佛教；其作俑不得不歸於空海也。又真言行人，必是上根上智者；在菩薩心論，已斷言之；是爲自力證入；其僧侶與信者有區別，僧侶是介在佛與凡夫之中間，藉佛之法力，爲相互加持之媒；在愚人雖不可企及，然其所對之機類，在以佛法加持力，救濟愚人或病苦之人，是爲他力；故真言宗，稱爲自力他力法力，三者兼備，從是等之意而出也。今由其教理，以講述其世界觀、人生觀、解脫論之大要。

第一節 世界觀

地水火風空識，謂之六大。此六大者，宇宙之真實體也；能生能流之最高本源也；故謂之六大體大。而從此六大所現所生所流之四曼，卽吾人之四肢形骸，謂之相大。其言語動作種種活動者，謂之用大。如是三大，舉一三收；體大之外，

相用不別存；相大之外，無體用之把持；宇宙萬有，皆不能逸出此三大圓融之外。彼所稱真如者，不過此六大理性所抽象之假名；真如離六大無他可求，相用二大以外，不能存在也。然此六大，從物心二元無礙而呈活動之點觀之，即命名爲大日法身；是宗教的假名也。又分金胎兩界爲理智二法身；是物心二元學問的所論也。而謂此爲六大，是極常識的寫象也。六大畢竟是物心二元，二元不過是平等普遍之一大日耳。要之：真言宗之世界觀，是常識的；否定科學的元素原子等實體論，謂之實有；如是多元之實有，結局得以物心二元概括之。此物心二元，亦吾人智慮之上所分別者；從其差別之方面觀之，宛然有分別；從其半面觀之，是平等一如，所云物心、主觀、客觀，結局乃一如的實在也。且此實在者，從其活動方面，由圓滿善美之意，使寫象大日法身也。故一塵一毛，皆是大日之相；又無一不是六大，此謂即事而真。從理性事象不能顯現，即理爲本事爲末之空想論也。從事象中抽象而得者，是理性；理性存於事象之中，此本宗所以稱爲特徵也。

第二節 人生觀

真言宗之人生觀，亦不出即事而真當相即道之外。由來吾人或社會，必具善惡兩面，此之謂各各自建立。而爲凡爲聖，乃由其執着之程度而分；即指其固守自家所具十界之何者；此之謂各各守自性。聖人亦有貪瞋癡之三毒，與吾人無異；特聖人之三毒，不因小我之故而行使，而因社會萬衆之故而行使者也。故如悲癡正邪，畢竟同是一物，不過有大小高卑之差耳；故大貪大癡，是淨菩提心，謂之三摩地。又知未來之果，須注意現在之因；撥無現在而望未來者，空想也。頑愚也云云；即是現世主義，且頗爲樂天的者也。又佛法非遠，近在我心，捨身將從何處求乎？父母所生之身，如證大覺之位云云；均爲現實主義；且屬主觀的，同時又尊重客觀，從可知也。

第三節 解脫論

真言宗解脫之本旨，在即身成佛，壓伏野卑下劣之執着，而爲大我的活動；是

積極主義，現世主義也。而其解脫之方式，以三密加持爲捷徑。三密卽身口意之三者，手結印，口唱真言，心住三摩地；畢竟是注重觀念，於觀念之上，附以種種形式；所謂事相，亦不外於是。又加持云者，是佛力與行者之信念，互相無礙涉入；所謂入我我入，而其間有一種不可思議之感應作用發生焉。其成佛有三種：一謂理具成佛，是同於台家之理卽；二謂加持成佛，是同於台家之觀行卽；三謂顯得成佛，是亦同於台家之究竟卽。

第十章 禪宗

所謂禪宗，是達摩所傳；其先屬於空部一流之禪也。禪宗唱不立文字，主教外別傳；無世界觀，無人生觀，若云有之？是全與禪之意相反；唯有解脫論而已。一日之坐禪，成一日之佛；一生之坐禪，成一生之佛；解脫之意如是。然其所云涅槃妙心，是消極的否定不完全之現在，及小我，更以積極的大我，映出完全之現在也明矣。要之：既云不立文字，教外有別傳，謂以心傳心之外，無他道；是宇宙之實相，

屬於直觀界，初未否定實在其物，特由文字言說，則墮於現象界之事，其去實相益遠；故窮實相之如何，必由於坐禪直覺方可，是其世界觀之見解也。又禪家說本來空；其有者，明明關於吾人後天的事實；又從別種解釋：空者，平等也；有者，差別也；差別起於妄慮；妄慮止時，卽爲平等絕對；否定有之執着，是其人生觀之見解也。又云歸於赤兒之心，正是拂其妄念，還歸於實在，是其解脫之趣旨也。蓋禪之執，有消極積極之二方面：其消極方面，結局不出於三論以外；其積極方面，或從無住之下，而起大用；從無我出大我；從無爲現大爲；呵遣一切，收得一切；故云空者，是大有之根；如鳥飛、魚躍、山高、川流等說，乃與華、天、密之所說相同；謂是心是佛，畢竟積極的解脫也。唯其大我大爲，排斥小我小爲；苟非從無我無爲發起者，卽無價值；亦不得爲真正之大我大爲；此積極之精神，頗可取也。但其不立文字，流弊所至，多陷於增上慢；或竟出於羸暴；不可不察。然清淨少慾，多存佛敎遺風；是較他宗優勝之處也。

第十一章 淨土宗

淨土宗者，是悲智圓滿之阿彌陀佛，由因位之願力而得解脫，願度衆生悉歸淨土也。阿彌陀佛者，從一方觀之，純然是神話神也；又從一方觀之，是釋迦之詩的化也。又更從他方面觀之，是實在上附悲智之勢用，而以此理想的寫象之也。

然茲應一言者，彼之耶穌教等，所立人格的唯一神，乃表明宇宙之原因是創造者；可謂因的人格神；今此阿彌陀佛，乃法藏比丘積幾多之修行，爲成佛之人格神；可謂果的人格神；所謂釋迦，所謂孔子，皆無大差異，唯其神話之程度，甚不同耳。

故從此點言之：所謂阿彌陀之願力之加被力，卽指感化的勢力也。又以阿彌陀佛視爲實在之具體的寫象時；謂實在有引攝力，亦不得爲不合理。又懸此爲理想，吾人立一定之目的，而欲到達之；其目的之一物，每足策勵刺激吾人之行動，有使與理想相近之勢力；謂此理想有吸引力，亦無不可。抑淨土宗，由悉有佛性之義，唱一切衆生皆得成佛者；從此意演繹時；其世界觀，全與華天歸於同一；而其人生觀

之厭離穢土欣求淨土說，與權大乘之所說相同。又其一念歸命之時，往生安樂界；是積極的，全與華嚴真言之意同歸。而其解脫論，亦從以上之人生觀推繹而得也。要之：淨土宗之要點，乃以華嚴宗之事事無礙論，應用之於實際；一人之念佛功德，可及於其他一切之物；又其他一切之念佛功德，與此一人融通無礙。是全用華嚴之所說；他人念佛之功德，可及於自己者；與佛教之根本義，自業自得相背，不免有他作自受之譏。實則此是一念歸命之動機，借他力刺激自己，仍是自業自得也。

第十二章 結論

上來略述佛教各派之大要；其所載雖極簡，然各宗之異同，可得而概見矣。若由教權主義觀之，吾人之批評，全屬於外道，當墮於無間地獄。然爲學問上忠實之故，吾人不能默爾也。吾人所謂佛教，是歷史的開發的佛教，決非是傳說的佛教也。至如大乘佛說非佛說之爭，與信仰之內容，毫無何等影響，可以不辯。

又欲使我國現在之佛教，順應時代思潮，教義實行兩方面，必加以大革新爲宜；若長仍舊態，有妨民智之發達；恐此人間活動源泉之宗教，將來無用之譏，非釋迦之本意也。故今日宜本佛教之精意，用系統的樹立新教義，鼓吹新信仰，扶植新道德，正是時代之要求；無論教內教外，所應努力也。佛教各派，各自望革新之途以行，發揮其特徵；庶幾新佛教漸次得以成立，此著者之微意也。

佛 教 哲 學

此書有著作權翻印必究

中華民國十四年七月初版
十七年七月再版

每冊定價大洋捌角
外埠酌加運費匯費

原著者 日本小野清秀

譯述者 張 紱

發行兼 印刷者 上海寶山路 商務印書館

發行所 上海及各埠 商務印書館

THE PHILOSOPHY OF BUDDHISM

By

O N O

Translated by

CHENG FU

1st ed., Dec., 1925

2nd ed., July, 1928

Price: \$0.80, postage extra

THE COMMERCIAL PRESS, LTD.

SHANGHAI, CHINA

ALL RIGHTS RESERVED

學佛者之津梁

大乘起信論講義

二册 四角五分

大乘起信論一書。學佛者每苦難解。是編爲四明圓瑛法師所著。根據義記直解諸本。刪繁就簡。隨文得解。洵爲學佛者之津梁。

大乘起信論講義

四册 一元五角

本講義係日本織田得雄所著。由黃幼希居士譯成漢文。條理精密。爽心豁目。實爲讀起信論者之良導師。末復附刊起信論別記。起信論疏法數別錄。起信論法相圖。

大乘起信論科會

一册 二角五分

起信論梁唐二譯。各有所長。徐蔚如先生以梁譯爲綱。附加義記科判。並將唐譯逐段會入。極便講解研究之用。

商務印書館發行

