


看答摩底死

國立北平師範大學管處

5782	名書
	數號
1	冊函
	數冊


 國立北京師範大學校
 圖書館
 分類號數
 卷冊號數 1515
 登記 13 年 12 月 24 日

Peking Normal University Library P. R. C.

序

我的朋友江紹原先生很愛研究佛家的書。他研究佛書的方法却和衆人不同。現在許多愛讀佛書的人，何嘗是「研究」佛書？他們簡直是「迷信」佛書！因為他們對於佛家的經論，從不敢用批評家的眼光來研究，只能用信徒的態度來信仰。一部大藏裏也不知有多少經是「佛說」的。稍有常識的人都該知道一個人終身決不能「說」那麼多的經。但是現在這些「吞」佛教的人，都一一認爲真是「佛說」的。他們說佛是萬知萬能的，自然能說人不能說的，能做人不能做的！這種態度自然無法可以駁回。他們既願意囫圇吞，我們吞不下去的人只好在旁邊望着妬羨。

有一些狠有學問的佛學者，雖然不致這樣迷信，却也不肯做批評的研究。他們說佛法是「圓融」的；因爲圓融，故不屑學那不能圓融的人去做那考據批評的爭論。即如我的朋友梁漱冥先生在他的唯識述義理說：「唯識家教你說一件東西不當一件東西，說一句話不算一句話。你如果說了不算，這話便可說得；說了便要算，這便萬要不得。」

這是大乘佛家的唯一要義。如此說來，他們對於自己的話，尙且存一個「說了不算」的態度，何況古人的話，又何必必要勞動我們去替他們做那考據評判的麻煩工夫呢？

我們對於這種廣大圓融的態度，也無法駁他，也只好站在旁邊妬羨！

我的朋友江先生不幸沒有這種囫圇吞的口福。他又不懂得那「大乘佛家的唯一要義」。他想用批評考據的工夫來研究佛法。

我從前看見他做的一篇圓覺經的佛法，用圓覺經裏的證據，證明這部經不是「佛說」的，是佛滅度後第幾世紀的人假託的，是大乘佛教發生以後的書。他用的方法狠合史學家批評史料的方法。我看了非常喜歡，屢次催他發表。現在他又用這種分析的批評的考據的方法，做了這部書，證明遺教經在那許多說「涅槃」的經之中，要算是最早又最可靠的一部；證明這經的教訓是原始的佛教的一部分。遺教經的本身是狠簡單的，江先生做這部考證的書，比較的還容易做。但是我希望看這書的人要懂得江先生做

書的用意。江先生的宗旨是要用遺教經來做佛學研究法的一個例。他希望有人能用這種分析批評，考據的方法來研究佛家書籍。

現在有整理佛書的必要，這是關心學術的人都該承認的。印度人有兩個大缺點：一是沒有歷史的觀念，一是文字障太大。因為沒有歷史的觀念，（印度人至今沒有本國史）故人人可以託古，可以造假書，可以把千百年後的書假託千百年前的人的書。因為文字障太大，故一句話要作千萬句話說，故二百幾十個字的心經能說完的話可演成六百卷的大般若經，故有時說了幾千萬句的話其實不會說得什麼！

我們現在生在這個時代，那能有這麼多的精神來花費在那麼多沒有條理沒有系統的佛書上？我們現在應該趕緊做一點整理佛書的工夫，從那些糟粕裏面尋出一點精粹來，從那七亂八糟裏面尋出一點條理頭緒來，然後做成一部佛家哲學史，或印度哲學史。但是要做到這個目的，非有分析批評，考據的方法不可。故我對於江先生這樣研究佛學的方法，不能不表示很誠懇的歡迎，不能不發生很樂觀的希望。

佛垂涅槃略說教誡經裏的「法」佛「種」涅槃「境」



四
中華民國九年，四月，胡適。

序二

我們所理想的世界，應該是「科學」的世界；「人」的世界；我們所理想的時代，應該是「科學」的時代；「人」的時代。所謂科學的世界，科學的時代，不僅說是科學發達，能够利用自然，征服自然，以增進人類的幸福罷了，凡是人類的思想，言語，動作，都要含有科學的精神，應用科學的方法，不要走到那「空想」「玄談」「神秘」等等迷途上去，才可以成爲科學的世界；科學的時代。所謂人的世界，人的時代，不僅說是人類應該謀全體普遍的幸福，不容有一種特別階級發生，看做階級以外的人是非人罷了。凡是人類的思想，言語，動作，都要以和人類相關，在人力可能的範圍內爲限，不要鑽進到「超人」「天人」等等「神窟」裏去，才可以成爲人的世界，人的時代。但是「科學」和「人」有密切關係；果眞要做一個「人」，要造成「人」的世界，非提倡「科學」是不行的。

西洋各國在十九世紀的時候，科學已經漸漸發達了。至於「人」的思潮，「人」的運動，近來也一天發達一天了。但是現在的中國，科學的應用，仍然極不發達；男女，貧富，貴賤，主

僕種種階級，又是分得很嚴。若論到思想，言語，動作呢，大多數人差不多不脫上古時代的遺習。命運，風水，星相，卜筮，鬼怪，神異，修仙，扶乩，成佛，作祖，等荒誕謬妄的思想，幾乎充塞了多數人的腦筋。根據這種思想，發爲言語，見諸動作，於是也是荒誕謬妄。咳！中國人的生活，可說是迷信的生活，鬼神的生活；中國人的社會，可說是迷信的社會，鬼神的社會。我這幾句話，雖然不能概括中國人的全體，恐怕至少有半數人是不能免的。我們如果要使中國人在二十世紀的世界，做一個人，不是提倡科學和人的思潮，打破迷信和鬼神的生活和社會，那裏會有成功的希望呢？但是現在竟有一種人，不但不去打破迷信和鬼神，而反假借學術的美名，倡導所謂什麼靈學，什麼佛學，以大鼓吹迷信和鬼神的思想。我看一般講靈學講佛學的人，有的是迷信，有的是假借，和「學」字相去，不曉得有幾億萬里，果真配稱「學」字呢？

靈學的勢力，沒有像佛學的興盛，我現在只論佛學。中國所謂僧尼，人數却也不少。他們出家的原因，大都受經濟，法律，禮教三者的壓迫。他們現在雖然也有迷信佛法的，但

大多數是出家後的環境所強迫造成。我以為與其說現在的僧尼是迷信佛教，倒不如說他們是迷信「生存」，因為在中國現在的社會，做僧尼也是求生存的一種方法。如果能夠把現在的經濟、法律、禮教打破得乾乾淨淨，改造一番，不但將來要出家的人一定很少，就是現在已出家的人，恐怕沒有不想還俗，做一好端端的「人」的。這種僧尼的主要思想，便是要生活，本不曉得什麼佛學。至於現在一般談佛學的人，大約可分三派。一派，是借佛書作消遣，以佛說當談助的。這派的人，大都因為自己不適合於社會，所以只好把佛說當做玩弄的工具，他們對於佛說，本無所謂信，但是口吻上却是信到十二分。這種人物，可以叫做玩弄的佛學派。一派，是自己沒有在社會辦事的能力和社會奮鬥的勇氣，是借佛學去藏拙的。一般不能辦事不能奮鬥的人，都要受大家的責備。但是現在一種自命研究佛學的人，不但不能辦事不能奮鬥為可恥，而且反自以為高尚。這派的人實在以佛學為偷懶的妙法，可以叫他們是偷懶的佛學派。以上二派，都是借佛學的名義，躲避自己對於社會的責任，是消極的。至於第三派，却有積極的振興

佛教的大志。他們曉得在現在的時代，專講佛說，是不易通行的，於是，以佛說證哲學，以佛說明時勢。他們以為佛說的學理，在哲學上要占最高的地位；又以為歐美人民種種苦痛，都由於物質文明過於發達的緣故，非以佛說救濟他們不可。這派的人，目光較前二派遠大些；但是他們仍看做佛說是絕對的真理，是絲毫不容動搖的。因為這種緣故，所以主張確守經典，力行儀式。總之，第三派的人，形式上似乎較前兩派好些，實質上完全離不了迷信的性質。這一派的佛學，長於附會，長於曲解。他們雖然存了救世的善意，但是不脫亂惑社會的方法，所以可以叫他們是惑世的佛學派。中國近幾年來，自稱研究佛學的人，竟是漸漸多起來了；然而據我所觀察，大都不外以上所說的三派。這三派迷信的佛學家，如果發達了起來，我恐怕要到『科學』和『人』的『世界』和『時代』，『真是大不容易呵！

要排斥這三派迷信的佛學家，一方面固然要提倡科學和人的思潮，一方面尤須有持科學態度的佛學者。宇宙間無論那一種現象，都有足供研究的價值；況且佛教在世界上

有久遠的歷史，在中國尤有重要的關係，如果認做學問的一對象，用科學的方法去研究他，使一般人瞭知佛教的內容和現社會的關係，不致再為迷信佛學家所眩惑，那是很要緊的。我很不願意世界有迷信的佛學家，我很希望持科學態度的佛學家，一天多一天。至於研究佛教的態度將怎樣呢，據我的意見，要守左邊所說的三條件，

1. 懷疑 現在一般迷信的佛學家，教人學習佛教，第一要先有信心。他們以為信心不堅，就不能深入佛門，得到佛法的奧義。他們看做經典是天經地義，一字不可更易的。但是研究學問的態度，正和宗教相反；宗教的入手在於「信」；學問的入手，在於「疑」。人類若使沒有懷疑，智識那裏會啟發，學問那裏會進步呢？所以我們要研究佛教，要持懷疑的態度。對於佛教的內容，究竟是什麼？究竟為什麼？究竟應不應該？都要有澈底的懷疑，才能逃出迷信的路，走入研究的路上去。『成見』『盲從』都是懷疑的障礙，不可不注意的。

2. 研究 既然有了懷疑，就應該求解決。要解決疑問，就非研究不可。但是所謂研

究，必須以科學的方法爲根本，以事實的經驗爲基礎。如果專靠空想，專憑主觀，實在沒有什麼價值的。一般迷信的佛學家，以爲真要瞭解佛經的意義，非實在用修行的工夫，達到能夠親證的地位不可；若專於文字上尋求，是不能澈底覺悟的。他們的研究法，不是誦讀，就是證悟；試問這種研究法，究竟有價值沒有？我們對於佛教，應該用研究科學的態度，下精細的觀察，加之以歷史的考證，把他的內容，詳細分析出來，那麼，佛教的真相，庶幾可以表現。真相既現，才有批評的機會。

3, 批評 迷信的佛學家，對於佛經，不許妄下批評。他們以爲批評佛經，就是謗佛；謗佛是學佛的大障礙。其實世界上決沒有全知全能的人；既然沒有全知全能的人，所以言語思想，決不能毫無錯誤。釋迦喬答摩到底也是一個人，不能逃出這種公例。他的說法，也有不錯的話語，也有錯的話語；也有在當時是不錯的，在現在是不適用的。那幾種是錯，那幾種是對，必須有公平深切的批評才好。

根據以上三種方法，應該注意於下列四種的研究：

1, 人事的研究 我們須認定釋迦喬答摩是一個人,他的弟子也是一個人,所謂一切菩薩及歷代的高僧,居士,也都是一個人。他們既然都是一個人,所以思想,言語,動作,究竟不能超出乎人力之上。凡是不是人所能做的事,他們也決計不會做的。經典中關於佛,菩薩的話語,傳記中關於高僧,居士的話語,儘有許多是很奇怪,使人覺得他們究竟不是一個人。其實這種話語,或者是當時的神話,或者是假設,我們相信他們是決不會真實的。我們所以應該要用種種的方法,去證明他們的偽,使得應身化身等種種謬說,不致再印入一般的腦筋。

2, 經典的研究 一般人對於三藏,差不多籠籠統統叫做佛說;不論其中有怎樣的矛盾,怎樣的衝突,以為總是釋迦喬答摩所說或根據釋迦喬答摩所說的。但是這種見解,究竟是錯呢不錯呢?我且說左列幾個疑問,就可以明白了。

- (1) 釋迦喬答摩親口所說的話,他的弟子能够記述得明明白白,絲毫沒有錯誤嗎?
- (2) 釋迦喬答摩的弟子所記述的話,有沒有完全是自己的意思,而假託釋迦喬答摩

親口所說嗎？

(3) 中國所譯的佛經，有沒有譯者所假託？

(4) 譯經的原本，是真是假？

(5) 譯經有沒有錯誤？

以上幾種疑問，如果能研究一番，那麼，現在所謂三藏之中，一定能習發見許多真偽出來。

3, 教理的研究 釋迦喬答摩既然是一個人，就離不了環境的影響；所以他的學說，是受印度歷史、習慣、風俗、學說、宗教種種影響，所造成的。我們要研究釋迦喬答摩的教理，要先瞭解他和環境的關係。他的教理當中，那幾種是根據印度的舊說？那幾種是他自己的主張？而且人的思想，是有變遷的；他自己的教理的變遷怎樣？變遷的原因怎樣？前後的矛盾怎樣？這幾種問題，都是有研究的價值的。而且人類是有進化的，所以無論那一種學說，往往經許多人的研究，而愈加發達。

三藏之中，儘有勝過釋迦喬答摩的學說。究竟那幾種是進步的佛說，我們也是要研究的。

中國人往往喜歡假託附會；因為假託附會，容易使人信從。三藏之中，也有名義上是假託附會佛說，而其實是反佛說的。究竟那幾種是反佛說，也很有研究的價值。總之教理的研究，在明佛教教理的變遷和變遷的原因。這一種研究，在現代的中國，比前二種研究，是更覺得重要的。

4. 批評的研究。前三種研究，在於闡明佛教在過去的關係；這一種研究，在於闡明佛教和現代的關係。我所謂批評的研究，就是要用現代的思潮，現代的時勢作標準，去批評佛教的教理。有了這種批評，才可以明白佛教在現代的位置。

佛教當中，派別很多。有各派共同的教理，有各派各別的教理。有各經共同的教理，有各經各別的教理。批評的研究，凡是各派各經共通的各別的，都是很要緊的。

『三界皆苦』、『六道輪回』、『三世因果』，差不多可說是佛教各派共通的教理。如果否認這三種原理，幾

乎佛教失了依據。但是我們試證諸事實的經驗，果能承認這三種原理嗎？佛教以現實世界為苦，要使人趨向到理想世界；他的主意，似乎不錯。但是所謂理想世界，必須有現實的可能性，不然，是空想世界了。人類如果趨向了空想世界，那是終沒有到達的一日，就要終身陷入苦境了。佛教所謂理想世界，究竟是理想世界呢？是空想世界呢？我們也不妨憑事實的經驗去證明他的。

以上四種研究，惟第四種在今日的中國，更覺重要。

江紹原先生著喬答摩的死一書。我見了這部書以後，曉得江先生是一位持科學態度的佛學家。他的書出版了以後，一般迷信的佛學家，必有起而反對他的。但是反對正是進步的先路，反對又何害。我相信江先生這一部書，可為中國佛教革命的第一聲。我很希望江先生把他關於佛教的著作，早日繼續出版。我更希望有和江先生同持科學態度的人，共同從事佛教革命的事業，使一般迷信的佛教家，不再阻礙科學和人的思潮的發展，庶幾中國人能够早一點在二十世紀的世界上做一個人。江先生要我做序，我就把我對於佛教的雜感，隨便寫在右邊。錯呢？不錯呢？還希望

江先生和讀者諸君賜以批評！

仲九

一九二〇，六，二六，八在紹興。



佛垂涅槃略說教誡經裏的「法」「佛」和「涅槃」



佛垂涅槃略說教誡經裏的「法」「佛」和「涅槃」始

(著作中)各種敍說釋迦喬答摩末日情形的佛經底研究

或名各種釋迦牟尼佛涅槃記底研究

之一章

釋迦(族姓)喬答摩(名)是佛教徒幻想構成的釋迦牟尼佛底自然身或曰本身。

釋迦牟尼(此一超人的俗名)佛(此一超人和其餘同等超人的共用聖號)是釋迦喬答摩自然人被後人幻想構成的神化身。

佛教徒祇見釋迦牟尼佛，却犧牲了釋迦喬答摩。我們祇見有歷史上的釋迦喬答摩底一度生存，不見有佛教底釋迦牟尼佛底「應化」。

當初祇有實質的釋迦喬答摩在地球上活着，後來始有幻想的釋迦牟尼佛在人心靈中活着。

釋迦喬答摩本身底變成釋迦牟尼佛神化身，不是忽然的，一次完畢的，乃是漸

佛垂涅槃略說教誡經裏的「法」「佛」和「涅槃」

漸的，接續的，一步一步的。這個變化——推移——遞嬗底歷程，如果我們有心探索，還可以看出大概。所以我發起釋迦喬答摩佛化歷程底研究。

我不但大膽虛擬此歷程底研究，我還不自嫌力弱，發憤將這研究底一部分，實地作成。我的野心是：我如不能單獨築成這條從釋迦牟尼佛到釋迦牟尼佛的人佛鐵路，至少修他一段。

（註）釋迦牟尼佛一名起源甚早。但最初的釋迦牟尼佛與後來的佛大有分別。此處所指的是後來的佛。

喬答摩漸漸被人信爲神人；他一生底事跡，漸漸被人看成「靈跡」。在佛教徒心目中，他底生不是平常人的生，是「應化而來」；他的死不是平常人的死，是化畢而去，是涅槃。他底生死言行，全是「靈跡」，全是自由意志底變化，全是爲救護衆生，全是出乎「俗理」思辨之外，「恆情」意料之外，「常軌」限度之外的，難信，難能，希有，未曾有的。喬答摩自然入佛化，天天進步；他一生事跡底靈化，跟着天

天進步。「靈跡」底數目一日比一日多，色彩一日比一日濃厚；他們漸漸都成了佛，教底「信條」隨着佛教傳遞下去，傳播開來。直到今日，佛教徒口中一唸釋迦牟尼佛之名，心裏立刻就聯想到這些「靈跡」底傳來說。釋迦牟尼佛根深蒂固地盤踞在他們心中，使他們不復能想像歷史上的喬答摩。這事很像耶穌基督盤踞在西方人的心中，使他們不復能想像加利利人約瑟和馬利亞的兒子耶穌——歷史上的耶穌。

我將要費點心力去研究底，是佛教中關於喬答摩末日情形的許多信條傳說。可以作我們研究底材料底，是支那文大藏裏底十幾種「佛涅槃記」——各種自命爲敘說釋迦牟尼佛涅槃前後實情的佛經——或曰關於喬答摩末日情形的臆說。我已根據一條通則，將他們分成多類，預備一類一類地研究。每一類底研究完畢之後，我即將所得的結果發表，希望在各類研究底結果陸續出完之後，彙成一本書，其名見上。這本書的宗旨，是從這十幾種佛經之內，研究出佛教裏關於喬答摩

末日情形底許多傳說，發展底歷程——步驟。這本書告成底日子，就是我所謂人佛鐵路底一段告成底日子。

此次——第一次——所發年底，是研究佛垂涅槃略說教誡經底結果。我所以要儘先討論此經底緣故，是因他底特殊的稟性，要求我們最初就須注意到他。

§ 1. 佛垂涅槃略說教誡經亦名佛遺教經，或遺教經，是十六國時被後秦國主姚興迎入關內，奉爲國師的鳩摩羅什譯成支那文的（鳩摩羅什死於秦弘始十一年，即晉熙寧五年，民國前一五〇二年（？））。

支那文大藏（實是中國佛教文書總彙刊）裏面底文書，應別爲撰述和譯著兩大部。中國人和非中國人用支那文初作的書，都歸撰著；他們從非中國文譯出的書，都歸譯述。此事粗看上去似乎不難；因爲一書之爲撰著抑爲譯述，不是他自己在篇首已標明了嗎？我們現在不是祇要一查就能了事嗎？但我以爲不然，要勸大家對於此點底決定用點心。我們絕不可輕易承認那些自命爲譯述的書確是譯述；我們焉知道沒有古

人自己用支那文創作的作品，僞託爲或誤會爲譯述的呢？所以一書之究爲撰著抑爲譯述，是應受學者詳細考定的。此端底考定，是大藏批評底第一件職務。

支那文譯述的佛書，共從那幾種文字譯出的呢？歷來佛學家對於此端底注意，我覺得太薄弱。他們豈不以爲外國文的佛書都是很可靠的古典裏面滿載着古聖的眞言；時間方間去古俱遠的震旦人，如欲仰承聖訓，除去譯書之外，還有什麼旁的法子？他們既然這樣設想，所以祇顧得譯書讀書解書；原本是何種文，轉覺得無甚關係。但我們底見解已經改變了。我們不能再信佛經佛論佛律全是古時某幾個定期之內，在某幾個定期寫成的；反之，我們以爲他們之中，除去果是在各定期內寫成的部分以外，必是逐漸獨立在各處出生的。出生之後經若干年纔偶然被人輸入支那，譯成支那文。所以今日研究這些佛書譯本底人，不能不求確知原本底文字。據日本人底研究，支那文大藏中有以下各種文底佛書底譯本：(1)梵文——散司克文(Sanskrit)；(2)巴利文(Pali)；(3)印度各種方言；(4)西域各種方言（包含中部亞細亞各種方言）。日本人底話，想必

是有根據的。我狠願將來能從他們已經研究到的地方，接着研究下去。現在我祇留下一句話：籠統說支那文大藏中底譯述佛書是從「梵本」譯出，祇等於通說這些書是譯自外國文，却未嘗指定那一種外國文。我們應該明白考定某一書是自某一種文字譯出——這是大藏批評的第二件職務。

遺教經是真的還是偽託的譯述？我以為說他是真譯述底理由似乎充足些。遺教經不但是小乘佛教徒底經，而且恐怕還是原始佛教徒底經——這是我的私見，下面有說明。鳩摩羅什，雖廣譯羣經，却篤信大乘，他必沒有心去作這宗偽造一本小小乘的小小經底勾當。而且古今譯經圖記，陳氏直齋書錄解題文獻通考和其餘各書，衆口同聲說此經是他所譯。既不是他偽造託為譯述的，又是誰偽造的呢？

大約各書都糊裏糊塗認定此經是譯自梵本的。但我要問：究竟是那一種梵天文呢？據高僧傳，鳩摩父「中天竺」人，母龜茲國（在今新疆）人，少時隨母度葱嶺廣遊印度，習彼方底文藝和佛教底大乘法。遺教經原本若是散司克文，他自然能譯；若是另一種

文字爲他所通曉的，他自然也能譯。我們有什麼憑據，定說原本是散司克文而不是旁的文呢？

如遺教經（和本書在以後各章內所研究的經）確是譯述（不論他們是譯自何種文），他們的原本也許還存在人間。但非等到我們將各處的古佛書全數搜尋一遍，不能決定。一言表過，以後不□。

§ 2. 何以我們底各種佛涅槃記研究，自討論遺教經起頭呢？答曰：因我信這本經是各種佛涅槃記中最古的一本。

我先寫一段遺教經底說明。此經祇有二千三百餘字。開頭不解何故，無有「如是我聞」一辭。經中直接有關係的人物，敘名底祇有釋迦牟尼和阿菟樓駄，不敘名底有「諸比丘」。諸比丘底數目他没坐實，不像旁的經明說「與比丘五百人，或千二百五十人俱。經是如此起頭的，「釋迦牟尼佛初轉法輪度阿若憍陳如，最後說法，度須跋陀羅。所應度者皆已度迄。於娑羅雙樹間將入涅槃，是時中夜寂然無聲，爲諸弟子略

說法要。」以下便緊接着他說的一大段法要——出家人修行法。這一段全是用第一身口氣紀載的。一直到他三啟諸比丘「於苦等四諦有所疑者」疾問，而「人無問者」之時，阿菟樓駄纔插口說了幾句話，證實衆人於四諦決定無疑，又分述各種人對於佛「滅度」的態度之異。於是釋迦牟尼復爲衆說，他的死觀和他死後的希望，志在安慰衆人，使他們「皆得堅固」「勤求出道」。至此遂曰「時將欲過，我欲滅度。是我最後之所教誨。」——經文至此亦告終，另無隻字。

照經文看起來，我們可以明白寫經人所重底，差不多完全在紀載喬答摩臨死時說的教誡，不在敘說他末日底情形——老實說：寫經人底旨趣在利用喬答摩臨死時的一張嘴，將出家人修行底方術，撮要說給衆人聽；至於喬答摩底末日情形——他何時始病了之後曾作何事；如何來到雙樹間；到了之後未說法要之前，又作何事；知道他將死的人，對他有什麼請求，什麼舉動，等等——寫經人並不負記載的責任；他所以不負責任，自然是因這些事與他底主旨無干；何況記載這些事底，也許已經另有耑書了呢？嚴格說

起來，遺教經不過是佛垂涅槃略說教誡經，算不了「涅槃記」。涅槃經，因以涅槃記或涅槃經自稱者，皆應詳敘佛涅槃底始末情形。但遺教經裏有一句極堪注意的文，這句文確是我們所要研究的佛教信條之中某一條底起源。此經雖不像下一章所討論的四經那樣，詳細敘說喬答摩到雙樹以前的舉動，但他們所載關於此舉動的傳說，也許有些已通行於與製經人同時的人之中，爲此製經人和以下四經製經人共信的。雖然如此，他裏面那一句文已足明示我們他們到底，還有一條不共信的信條——以下四經製經人信以爲實而此經製經人却不必信的一條傳說；因此一句文是彼四經裏一個傳說底起點，或說，彼四經內底那一個傳說是從此句變化出去的。所以單這一句話，已能使我們安全信此經是古於彼四經的。倘若將來我們能再證明彼四經又是古於其餘各經的，那時我們就可以信遺教經是本書所當研究的各種佛經之內，最古的了。

我們研究底宗旨，是發見各傳說底發展底歷程；我們的材料，是一系各時代出生的書。發展在歷程中，有好幾個階級；然一時代的書祇能表顯發展底一階級。愈早的書

所代表的階級愈早，愈晚的書所代表的階級愈晚。歷程中最初的階級底情形，應向時代最早的書裏去察看。我們既認定遺教經是各種可以稱爲佛涅槃記之中最古的一種，故我們底研究，自討論遺教經起頭。

§ 3. 我以爲遺教經是十餘種佛涅槃記裏最古的一種，又以爲他是原始佛教底書。要解明我底立場不難，祇須細看他全書的性質。他裏面底事實很簡單，我已敘過。現在我還要討論他底旨趣和內容，看他究竟是怎樣的一本經。

先說他的旨趣。我們絕不必將大藏裏許多性質各異的「佛說…經」一概認爲確是喬答摩在世時親口說的話；其中出於後人僞造的，恐怕不少。卽如遺教經，他雖托爲喬答摩臨死時與諸弟子底一段譚話，但我們絕不必信他所說的確與事實完全符合。至多那不過是一種傳說，說喬答摩死時有一番教訓他底弟子底話；他死後若干年，纔有人製成經式；傳說未必盡同，寫經人就不免參酌衆語，剪裁成章。祇要他能見古人本旨，虛心不自用，又不輕信荒謬的，不相干的，與真相去太遠的傳說，因而能保存下一些比

較上靠得住的言語，紀事，已經是我們最大的幸事了；我們何敢望有全篇翔實，一字一句不誤的記載呢？大約就遺教經的措辭命意看起來，不妨信他是與喬答摩本訓不相違背的；但苟必以爲「經卷雖小，佛口所說」如續高僧傳所云，就錯了。我們以爲經卷不論大小，經義不論深淺，言語不論平奇，未必皆是喬答摩所說，後人剪裁傳說寫定的有，託古以發揮舊說或顯揚新見的也有。這是大藏批評底一條主要原則。

遺教經裏底幾件實事——喬答摩病臥在娑羅雙樹間，中夜臨死時，神志甚清，爲諸弟子略說他底修行方術底要點；啟發諸弟子之於他底張本「四諦」懷疑者，趁他未死前須臾疾問，諸弟子因平素飽聞他反覆申說四諦，所有疑竇早已經他解答，已確認四諦爲顛撲不破的至理名言；此時更不必再加辨難；阿菴樓駄代表衆人答言無疑；喬答摩又體恤衆人底悲傷，說幾句安慰他們的話，卽是世皆無常，身是罪藪，我死猶生——這些雖是取自向來的傳說，許是當日的實事，我們不妨信的。但他裏面所載的言語，一大半是想當然的。我們若必以爲他全文是謹嚴詳明，一字不可增減的記載，那就迂了。此而不

知，不獨不能讀遺教經，卽三國演義亦不配看。

遺教經狠許是原始佛教時代底信徒，崑爲出家修行人集成，當作一種簡易教科書用的。其中羅列出家人所應爲所不應爲的事，明示解脫底可能，宗旨明確，措辭簡潔中帶飛動，眞足爲修行人迷悶時的指南，荒唐時的警策。看的人敬愛教主爲人的程度，既已達於絕頂，那麼，託爲教主臨死時親口說的法要，自然比無論什麼旁的，更能激起他們心靈底鼓蕩，使他們虔敬奉行。我想遺教經志在做這樣的一本經——這便是他的旨趣。

§ 4. 現在我們進而討論他底內容和內容底特性。

先將他裏面的教誡，按他們的關係列表，如下，然後再添上一些討論。

(甲)本經雖不崑說，而實是他底張本底——喬答摩底四諦

四諦是(一)[苦]

(“Trth as to Suffering”)

(二)[集](又譯爲「苦本」) (“Truth as to the orig in of suffering”)

(三)「滅」(又譯爲「苦滅」) (“Truth as to the passing away of pain”)

(四)「道」 (Truth as to the way that leads to the

passing away of pain”)

「苦諦實苦，不可令樂。集真是因，更無餘因。苦若滅者，卽是因滅；因滅故果滅，滅苦之道，實是眞道，更無餘道。」
經文 § 78

(乙)本經耑說而實是從四諦推衍出來底：

(一)修行宗旨——求「正解脫」——求「度苦海」、「度生老死海」——求「出道」(出一切天人世界之法)

因「一切世間(欲界也)」「與」不動(色界無色界也)法，皆是敗壞不安之相」——「無常之火」所燒
經文 § 21

(二)修行方術

(1)持戒律——因「依戒得生禪定及滅苦智慧」

佛垂涅槃略說教誡經裏的「法」「佛」和「涅槃」

(a) 持「淨戒」(諸「淨戒」皆是捨離一切世利之戒)

經文 § 2

(b) 「制心」——因「心爲五根之主」故制心以「制五根」而克「五欲」經文 § 3

「少欲」——因「行少欲者不爲諸根所牽」經文 § 9

「知足」——因「知足者常爲五欲所牽」經文 § 10

「戒瞋恚」(歡喜忍害外來迫害) 經文 § 6

「戒憍慢」 經文 § 7

「戒詭曲」 經文 § 8

「節食」「戒睡眠」 經文 §§ 4, 5,

(2) 修禪定——因禪定如堤塘能令智慧水不失漏 經文 § 14

「不忘记」——因「若有智慧則無貪著」 經文 § 13

「遠離」(捨衆獨處)——因樂衆者被「世間縛著沒於衆苦」 經文 § 77

(3) 修智慧——因「實智慧是度老病死海之堅固船」 經文 § 15

「滅戲論」——因「戲論」能「亂心」

經文 § 16

(三) 修行精神

(1) 「勤精進」——「若勤精進，則事無難者。」

經文 § 12

(2) 「自勉」——藥須自服，道須自行，法須自修

經文 § 17

§ 5. 教誡如上方所表列的，具三特性。

第一，他們底性質是崇尚道德的，不是清譚的 (Cthical, not metaphysical)。不論是持戒，是修定，是增慧，所志總不外制心，克欲，去貪。經文第五節云，「慚如鐵鈎，能制人非法……若離慚恥，則失諸功德。若無愧哉，與諸禽獸無相異也。」第七節云，「汝等比丘，於諸功德，常當一心，捨諸放逸，如離怨賊。此外經文類此者尚多，不煩多引。可見他們所謂「出家人道之人」底修養，是要訓練成一個無欲，有慚，不放逸的人。他們自然不是僅僅爲無欲，有慚，不放逸而修行——不是爲道德而培養道德，乃是爲積「功德」以求「解脫」。但他們也不是爲求壽求福求生天而持戒，修定，增慧，培養道德，乃是爲求度

苦海，求出無常，求正順解脫而積「功德」去障礙，作準備，下種子。這樣的道德如因他是有存心的，不能算是純粹的道德，那麼，我們就叫他宗教的道德也無妨。無存心的純粹道德，大概是哲學家頭腦裏面底道德，生人世界上沒有這件不倫不類，又硬又冷的東西。

這些實驗教誡底理論根據，不是四諦是什麼呢？四諦不但是遺教經底根據，簡捷是喬答摩教（喬答摩建立底宗教）底根據——喬答摩教基本的教義。喬答摩一生傳播底全是四聖諦，四聖諦就是喬答摩教底精華。承認明白四諦的人，就是承認明白他底宗教的人。他臨死時唯恐他底弟子之中，還有懷疑四諦底，故誘人發問，至於一而再，再而三。經文第十七節曰：「大悲世尊所說利益皆已究竟。」那時喬答摩，狠許會明說自己向來所說的話皆是究竟的——「究竟」底意思，大約是明顯，就是表明別無不洩之秘。果然，則喬答摩底「究竟」正當孔丘底「無隱」。或者「究竟」是「有根據」底意思也難說。無論「究竟」作第一義釋，或作第二義釋，四諦既是他一生立教底張本，

那麼，四諦就是他底教底全體，他底「法」底究竟。後來的佛教徒走向譚玄說妙底塗徑上去，不滿意於固有的四諦，要在四諦以外尋出一個「究竟」來，所以纔發生大乘佛教底各派，如性宗，相宗，秘教之類。此一「究竟法」彼一「究竟法」往復爭辯，窮年不休。各派所標榜的雖不同，却有二相同之點：第一，他們都託始於釋迦牟尼，爭說能得他底本旨；第二，他們都貶四諦爲小乘法，爲不究竟法。其實大乘各派所倡導底，與喬答摩毫不相干；而他們所看不起的，倒是喬答摩底原訓。就義理，體性上說，四諦法與大乘各宗派孰爲究竟，那是另一問題。百年千年後名爲崇奉喬答摩的人所主張底，比喬答摩自己所主張底更究竟，更通達，更「獲我心」也是可能的。

大乘人雖貶損四諦法，却不敢絕對拒絕，絕對排斥，說他完全是異端，將他連根拔去。他們，如要辦到這一層，除非有大能力，能將四諦法與喬答摩名相聯屬底事實完全遮蓋，將四諦法與喬答摩名相聯屬底證據完全消滅——將四諦法與喬答摩名相聯屬底佛經全燒了，將四諦法與喬答摩名相聯屬底傳說全取消了，將信四諦法與喬答摩名有

聯屬底佛徒全殺了，或是使他們全失了知覺。事實證據，傳說既不是他們所能活埋了的，所以他們不敢用對「外道」底方法來對付「小乘」，却另想出一個討巧的妙策。他們祇說，「不錯；釋迦牟尼佛說過四諦。但四諦法是他爲根器徧小的人所說的不究竟法，不了義。此外另有他爲根器深，福慧大的人所當說的究竟法，了義。你們如果甘以小器自居，自然不配領受如來甚深法味。反之，如果你們肯棄小就大，轉徧入圓，來信難信之法，來受難受之教，那麼，大乘也是你們底。」大乘人這種緩和法，無異說喬答摩口講四諦時，心注四諦法以上底大乘法——性宗，相宗，禪宗，秘教等等。喬答摩恨不得見人就說大乘的了義，究竟法，奈何常遇見一般「鈍根」人，即使對他們說了，他們也茫然不解，倒不如適應他們底淺小，爲他們說點子易於容納信解的小法，也好使他們實際上得些利益——這實是無可如何時，通權達變底辦法。但我們不爲大乘人此種緩和法所動。我們見遺教經第十六節，勉人滅「亂心」底「諸戲論」。「戲論」何指，極應考定；或就是指「世間常無常」，「世間有邊無邊」，「身神一異」，「身命一異」諸端底索隱(Spectula-

tion) 因喬答摩本主張取消這種不相干的問題底探索，好崑心去求出道。請問大乘底空宗有宗，性宗相宗，是不是有些地方在那兒討論「世間常無常」，「世間有邊無邊」底問題？果然是的，這些宗派簡捷是與遺教經相違背。遺教經既與喬答摩本旨無乖，這些宗派自然是非喬答摩的，反喬答摩的。大乘人方自以為是在那兒「修慧」，「誦經」，「參悟妙理」，遺教經偏斥他們是「亂心」。遺教經是本四諦以修戒、定、慧三學底，不像大乘經（如楞伽經，圓覺經）底譚「相」說「性」。故我說遺教經是注重道德修養而不向玄譚的。

§ 6. 第二遺教經是了自的，求現解脫的，不是度他的，求成佛的。

有所謂「菩薩四弘誓願」者，頗足表示（已發展的）佛教底宗教精神。(1)「煩惱無盡誓願斷」(2)「法門無量誓願學」(3)「衆生無邊誓願度」(4)「佛道無上誓願成」。如是的思想，在經教中連影子也沒有。遺教經祇有「五根賊禍」，「五欲」底「諸煩惱賊」，別無所謂「無盡煩惱」。他祇有「戒、定、慧等三學」，「實智慧」能滅「貪著」，「伐煩惱

樹」定能使「心不散」；「戒能「折伏心」和「苦集滅道等四諦」（諸世間皆「苦」「集」（貪著）是「苦因」；滅苦須先滅「苦因」；滅苦因之「入正道」曰道）此外別無所謂「無量法門」他祇有「捨已衆他衆，空閒獨處，思滅苦本」和常「念無常之火燒諸世間，早求自度」無所謂度「無邊衆生」他祇有求「正順解脫」度老，病，死，苦海」無所謂成「無上佛道」倘若我們說非有「四弘誓願」底精神底不能稱佛教，那麼，我敢說遺教經算不了佛教底經。倘若我們說佛教是以求已成佛且助人成佛爲宗旨底，那麼，我也敢說遺教經稱不起佛教底典籍。「佛」是佛教因修（修卽是斷無盡煩惱，學無量法門，度無邊衆生）而得底最高「學位」，佛教是養成這種人才，和授這種學位底大學堂。在遺教經底時代，這個大學堂還未開辦。他不是備這樣的大學堂用的課本，乃是授四諦三學底課程，培養「自度」人才，授與「阿羅漢」學位底原始佛教學堂底教科書。原始佛教時代，祇有這樣的一個單級學堂。及大乘成立，始以大學堂自居，貶小乘爲初等小學校。在原始佛教時代底人不知道什麼叫「成佛」，他們祇知道「求解脫」，解脫就是「度苦海」，不

知道什麼叫「度衆生」，祇知道「自度」。自度底方術，不外覺悟「世間一切動不動法，皆是敗壞不安之相」，「自勉精進修，無爲空死，後致有悔」。而且他們未嘗以「自度」是遙遙無期，要修習若干「劫」纔能成的事，如後來佛教徒底一大派以「成佛」爲遙遙在前，非按步就班，修習經劫纔能成的事。因遺教經明明說「若勤精進，則事無難者」。他又說，「有少欲者則有涅槃」。既然「少欲則有涅槃」，則欲盡涅槃自然全現。故制心，克欲，勝貪，就是他們得涅槃底代價。後來的佛教徒，看不起價錢如此便宜的涅槃，他們想像一個更超越的唯一涅槃，發心慢慢積財買了來受用。買涅槃適用那種貨幣，這種貨幣怎樣積攢，他們底意見不同，所以他們就分成了好幾派，各幹各的。等到人厭倦了，那在無限時間以前的佛果涅槃，禪宗和「卽身成佛」之說纔發生。然遺教經却似乎隱然有苦海一生得度，大事一生可辦底樂觀，躍在紙上。遺教經之旨——大約奉四諦法的小乘教全是如此——是勸勉已出家修行底人，不必求死後生天，也不要生時貪著肉體底快樂，但將全付心思都用在持心克欲上，好叫他此生「欲」盡，此生「生」盡，此生「苦」

盡此生「解脫」——好叫「無始以來」底「欲」「苦」「煩惱」全與我今生底死一塊兒死。

大乘人常痛罵小乘人和法，是「灰身滅智」的。遺教經底「滅戲論」或者就是大乘之所斥的「滅智」他的「自度」「舍身」（經文§20）或者就是他們所蔑視底「灰身」。如果遺教經裏面底話與喬答摩本旨符合，而大乘人却不願正解經義，實際奉持，那麼，可見得喬答摩底神化身雖被他們尊崇禮拜，抬得比天還高，而釋迦牟尼佛底本身，却久爲他們所鄙夷笑弄，踢在腳底下。一人底本際，早已被人看得一文錢不值，而其幻象，轉能爲他們精神上的宗主，大師，慈父，至於數千年之久！天下有顛倒錯亂到這宗地步底事，真令我咋舌！

§7. 第三遺教經是指示靠自力求解脫的，不是灌輸對人格的信仰的。

與其說基督教建立在耶穌所說的道能救人底信仰上，不如說他是建立在上帝子耶穌基督超越的人格能救人底信仰上。與其說佛教建立在釋迦喬答摩所說的法能度人底信仰上，不如說他是建立在大悲世尊釋迦牟尼如來佛超越的人格能度人底信仰

上。基督教底基督，不是耶穌自然人是爲世人贖罪而來的基督；佛教底佛陀，不是喬答摩！自然人是爲教化衆生而來的佛陀。但耶穌自己祇信他底道能救人，喬答摩自己祇信他底法能度人。耶穌雖說「我底道能通到永生」，但未會說「我可以領你去走這條路，直到你到永生門前爲止」；喬答摩雖說「我的法是度苦海底船」，但未會說「我可以幫你掌舵，直到你到涅槃彼岸爲止」。自有救人度人功能底基督，佛是基督教，佛教底信條。但基督教和佛教也不是以爲道和法不能救人度人，不過他們所謂道和法，不是說耶穌、喬答摩！自然人的教訓，是與基督、佛絕對人格不能離開獨立底道法——從基督、佛絕對人格裏流出的絕對道、絕對法。現時佛教徒心目中底釋迦牟尼佛，是何等「功德巍巍」的殊勝人格！他們心目中底佛法，是何等意趣深邃，無量無邊底大法！如此的絕對佛，絕對法，雖爲後來的佛教徒耳所熟聞，口所樂道，精神所宗仰，心靈所感通，然在遺教經裏，祇有極黯淡，極黯淡的影子。

(a) 此經開口就稱喬答摩爲釋迦牟尼佛，後又稱他爲「大悲世尊」、「大悲世尊」——

名之不含什麼神秘的意義，是顯而易見的。「釋迦牟尼佛」一名，因常被人誤解，我不能不在此處爲他下一個正釋。遺教經裏底佛字，千萬不要釋爲「具」有「十力，四無所畏，四無礙智」的大法王，有如論語裏子貢說的孔丘是「天縱之聖」底「聖」字，不必釋爲「生而知之，安而行之」，「聰明聖知達天德」底聖。此處底「佛」，不過是諸弟子加給喬答摩底一個尊稱，如同大亞歷山得底「大」字是崇拜亞歷山得底人對他底尊稱（Sakya Muni the Buddha; Alexander the great）孔丘，喬答摩兩人前後的人，必有曾被他人稱爲「聖」「佛」者。不過因爲崇尚奉孔聖人釋迦佛底聖教佛教大盛之後，「聖」「佛」都成了術語，御名，常用尊稱，禁止一般人擅用。故以後底「聖」「佛」不能出生；以前底「聖」「佛」漸漸隱晦。遺教經裏雖說釋迦牟尼佛度人，但以能度者是他底法，不是他底人格；如第一節裏說他「初轉法輪度阿若憍陳如」，最後說法度須跋陀羅，又第十九節說「自利利他，法皆具足」，都是明證。第二節曰「汝等比丘，於我滅後，當尊重珍敬波羅提木叉（戒也），如闇遇明，貧人得寶，當知此則是汝等大師；若我住世，無異此也。」可見遺教經底佛，

不過是出家修行人底「大師」並不是什麼爲拔清一切衆生苦爲欲安樂教化諸衆生而垂跡應化底如來。將法能度人非人度人底意思表得最分明的——就是將解脫須靠自勉他人無從爲力底意思表得最分明的——還有經文第十七節裏一段「我如良醫，知病說藥，服與不服，非醫咎也。又如善導，導人善道，聞之不行，非導過也。」故遺教經裏底釋迦牟尼佛，不同後來佛書裏底「神妙寂通」絕對佛。

(b)就是他所謂「法」也是很有限度，很簡單的根本四諦，與四諦相聯屬的理論，和基於四諦底修行方術；並不是什麼「甚深微妙」無量無邊的妙法，五時分說，一致契理的大教。何以見得呢？因(1)他裏面全部底實踐教誡皆是以四諦爲張本底；(2)他載喬答摩臨死時所要諸弟子理解底，仍是四諦；(3)他所謂釋迦牟尼佛最初度阿若憍陳如所轉的「法輪」和最後度須跋陀羅所說的法，據旁的書，可證爲都是四諦。故遺教經裏底「法」是有定形定色底，不同後來佛書裏那種五花八門的法，易色緞式的法。

遺教經裏底「佛」和「法」是這樣的「佛」和「法」。故遺教經不像妙法蓮華經

那一類的經。他裏面底釋迦牟尼佛始終沒有半句話將自己說成活力，實智，底不竭源泉，求必應，誠則靈，感則通的神聖，勸人信仰，倚靠，禱告，供養他，靠他自度。他說你所處底世界着火了，就指點你一條出路，勸你自己去逃生；他說你是病了，就開給你一個良方，勸你自己去服藥；他說你是沈淪在苦海之中，就教你用戒定底材料，造一條慧船，乘之到涅槃彼岸。不獨舵須你自己掌，就是船也須你自己造。他何嘗替我們預備下一條隨時開行，人人可坐，帶走三界和涅槃之間底義務船呢？

§ 8 § 5 § 6 § 7，三節底結論是：

遺教經所有底

遺教經所無底

四諦，二學

性，相，空，有

今生成阿羅漢

歷劫修佛

自力度——自勉，去欲

他力度——念佛，念咒

最奇怪的是遺教經所尊底，有些受大乘經底貶；遺教經所反對底，有些爲大乘經所

主張。遺教經一類底經是大乘佛教所謂小乘經。故我們可以說：小乘教所尊底，有些受大乘教底貶；小乘教所反對底，有些爲大乘教所主張。然所謂小乘教者，是喬答摩原來的主張（喬答摩教）所謂大乘教者，是後來的佛教所創。故我們又可以說：喬答摩教所尊的，有些受佛敎底貶；喬答摩教所反對底，有些爲佛敎所主張。平心而論，佛敎不是處處與喬答摩教爲敵，狠有些是後者發展底完成，「成就」後者。但佛敎顯與喬答摩教衝突違背之處，自亦不可掩。故佛敎雖事事物物託始於喬答摩教，然佛敎實由下列三種分子組成：(1)反喬答摩教的；(2)究竟喬答摩教的；(3)非喬答摩教的。

唐太宗下過一道「佛遺教經施行敕」（見文館詞林和全唐文。其文如下：「往者如來滅後，以末代澆浮，付囑國王大臣護持佛法。然僧尼出家，戒行須備；若縱情淫佚，融塗煩惱，關涉人間，動違經律，既失如來玄妙之旨，又虧國王受付之義。遺教經者是佛臨涅槃所說，誠勸弟子，甚爲詳要。末俗縉素，並不崇奉。大道將隱，微言且絕。永懷聖教，用思宏闡。宜令有司差書手十人多寫經本，務在施行。所須筆墨簿，有司準給。其官宦

五品已上及諸州刺史，各付一卷。若見僧尼行業，與經文不同，宜公私勸勉，必使導行。

我猜唐太宗向來聞見那時一般普通的僧尼，「縱情淫佚，」關涉人間，「身雖出家，」心未清淨，雖有些念佛念經，禮聖拜懺底功課，也與他們底生活毫不相干，以牧寺宇，叢林，都成了罪惡淵藪；那時流行的經，都是廣辨空有，極盡玄微之致。及他讀到遺教經，只覺得他端重心正念，勤求解脫，確是反對縱情淫佚底；以「欲」盡爲涅槃，「慧」生而得度，鶻的，方術，件件簡單，故與見性或佛，精微奧妙一流底經，又大有分別底。最可怪的是遺教經這種平易的經，並不會受「緇素」底崇奉。遺教經禁止他們作底，他們狠作遺教經勉勵他們作底，他們多不作；佛底遺教如此，事佛者底生活如彼。兩相比較之下，他不禁心憂「大道將隱，微言且絕；」故下詔由國家抄寫此經，頒行全國官宦，藉政治改良宗教。大宗底覺悟，倘若不過至此，祇能算是不完全的。因他雖已能知注重制心去欲，勤求解脫底是佛底「大道」，却未知祇有注重制心去欲，勤求解脫底是他底「大道」，其餘底都不是；他雖已能知簡單平易的經，如遺教經之類，確是佛底「微言」，却未知祇

有如此的是他底「微言」，其餘的都不是。他雖已能宏揚制心去欲，勤求解脫底教；同時恐仍不免優容念經念咒，禮佛拜懺底教；他雖已能傳播簡單平易的經，同時恐仍不免優容高譚玄妙的經。他心裏或以爲念經念咒，拜佛拜菩薩底教，制心去欲底教，勉人持戒滅戲論的經與譚性說相的經，未嘗立於絕不相容底地位，而且前者和後者的教，前者和後者的經，正是本末表裏，可以相輔而行。佛家底持戒制心，如儒家小學底「洒掃應對進退」；佛家底「見性成佛」，如儒家底「上達」，「作聖」。故遺教經如儒教底論語，金剛華嚴等經堪比易，中庸。念佛拜佛底教祇要不將持戒制心底教完全噎着，高譚見性成佛底經，祇要不將克欲去貪，簡單平易的經完全壓倒，也是合理的，有益的，與「如來玄妙之旨」契合的，有繼續存在之必要的，應受「國王大臣護持」的。釋迦牟尼豈不是大悲世尊如來佛嗎？豈不應受人宗崇拜嗎？佛法豈不是有「正法」，「像法」之分嗎？佛豈不是爲普濟一切衆生起見，曾前前後後，爲根器或利或鈍，或大或小的人，說或深或淺，或究竟或不究竟，互不相知而能令各得實益的法嗎？唐太宗或者是這樣想。

但到了我們底時代，宗教演化而成之義大明，佛教發展之跡亦漸爲人發見。我們爲新見解所迫，不能不比唐太宗更進一步，持一種更澈底的論調，說祇有持戒制心，勤求解脫底是喬答摩教，祇有簡單平易的經，是喬答摩語；其餘的拜佛，成佛，說性說相經，全是佛教後起的信仰，精神，希望，認識，事業，不是喬答摩教原有的——或是非喬答摩教的，或是究竟喬答摩教的，或竟是反喬答摩教的。我們祇見喬答摩是印度出家求解脫底人底「大師」，始說「四諦」底主，並不見他是自命爲曆規修成，垂跡應化，暢譯玄妙精微，人格超越絕對的如來佛。我們應從唐太宗不完全的覺悟，走到完全的覺悟，覺悟處處託於喬答摩教底佛教和真正的喬答摩教不是一樣東西。即使我們底見解，以爲佛教底精蘊，妙理，比「四諦」法完成，廣大；佛教底信仰，希望，鵠的底認識，更能使人奮興，導人前進，開人心胸，促人自省；引起人底欲望，激起人底精神，堅固人底願力，使他安心努力去圖他自己無限的發展，衝破小世界底網羅，脫離罪惡污濁，走向光明，慈悲，清淨，底大世界去（噯！這纔是眞宗教）——即使我們底見解如此，那麼，我們提倡佛教，而且老老實實

說我們所提倡底是非喬答摩教，反喬答摩教，究竟喬答摩教的佛教就狠够了；又何必自欺欺人，硬拖喬答摩出來，給他戴上「大法王」底王冠，推他坐那九丈蓮台上，說我們是稟承他底意旨，學他底榜樣，宏揚他底大道微言呢？大可不必，大可不必。

唐太宗祇知「僧尼出家，戒行須備」，而那時底佛教徒底「縱情淫佚，關涉人間」是「與佛訓相違」，故差書手十人，將佛臨涅槃，誠勸弟子底遺教經，多多抄寫，流行全國，命令他底官吏勸勉僧尼，務在實踐，希望他與其餘的廣大深密的經同受緇素底崇奉，持戒制心底教，與禮佛拜懺底像法並行。這是唐太宗底國王護法。然而我們將如何呢？我們在民治時代底人，既知向來佛教徒在持戒制心，去欲求度（如遺教經裏底持戒制心，去欲求度）以外底舉動——即他們習爲的而且偽託釋迦佛之名而爲的念佛念咒，供佛拜菩薩，高譚玄理等等，亦是喬答摩教中所無底，故我們如有心打退佛教，復興喬答摩教，我們必要聘通譯幾十人，辦印字機幾萬架，將遺教經一類底經，譯成各種佛教國家底文字，印刷千萬份，利用世界交通底機關，送他們到個個信佛底出家人在家人底手裏，

解釋喬答摩教究竟是什麼，佛教與他相去有多麼遠，激起那般仍舊情願宗仰喬答摩爲「大師」底人——這時底喬答摩是自然的，歷史上的人物，不是那個幻想的，理想的釋迦牟尼如來佛了——聯合成團體，起來將佛教精神上的信條，信心，希望，認識，物質上的畫像，偶像，咒文，偽經，一掃而空，再換一付心思精神，重理喬答摩式的遠「離憤鬧」，「節身時食」，「端心正念」，「滅諸戲論」，求「寂靜無爲安樂」，「正順解脫」底「清淨自活」——起一個轟轟烈烈如火燎原的大宗教革命。

但佛教徒可以放心，我沒有引起這樣的宗教大革命底志願。佛教和喬答摩，那一個「究竟」通達，優勝，可信，是一大問題。不根據實情，而主觀的咬定喬答摩教是優於佛教，和喬答摩底見識是比馬鳴，龍樹等人超越，是盲目的迷信。佛教中比喬答摩教深遠，優勝的地方，絕不以不來自喬答摩而失効力，受擯斥；佛教中反喬答摩教優勝方面的淺薄的，荒謬的地方（如念佛念咒）亦不以託始於喬答摩遂能逃吾人之辨難而偷生。佛教中「自喬答摩起行」（Go on from Gautama）的事，有些誠然不錯，然他裏面顛倒錯亂與

舊旨抵觸的事，却不能不「回到喬答摩」(Return to Gautama)這樣的部分革命，是不能倖免的，是我們所大聲鼓吹，極望實現底。

讀者不要以為我是反對宗教，破壞宗教的人，反對宗教，破壞佛教的人。其實不然：我近來也曾稍稍辨識一般宗教和佛教底體性，雖至今還沒有大成就，然我底心已比從前未研究宗教時細密些，見解比前周到些，態度比前穩健些——這幾端都能使我避開那種空洞的，籠統的，總攻擊，總破壞。來考問我們今日底世界和人類，需要具有何種體性底宗教，考問現存底舊宗教，其體性缺陷，不能起人信仰之處何在，有幾何。該攻擊底全攻去，該破壞底全打破完，纔能說到現在人可信的非信不可的「宗教」。那般說「宗教與科學衝突」預料「宗教將受淘汰」，倡導什麼「無宗教」底人，我至今還笑他們是「嫌媽媽底奶不好吃，又不知爲什麼，就賭氣不吃奶」底小孩子，奶不好吃，就永不吃奶了嗎？房子不爽快，就站在外面淋雨淋雪嗎？船破了，就跳水嗎？這個那個宗教不足信，就「無宗教」嗎？孩子總是要吃奶，人總是要有一種「信仰，希望，大鵠的底認識，使他奮興，

導他前進，開他底心胸，促他自覺，引起他底欲望，激起他底感情，堅固他底願力，好使他安心努力去圖他自己無限的發展，衝破小世界底網羅，脫離罪惡，污濁，走向光明，慈悲，清靜底大世界去」（第□頁。）

§ 9. 以上 (§ 3 至 § 8) 是我們對於遺教經全體底觀察。現在我們再細參經裏關於佛涅槃底話（經文 § 18 至 § 21）這些話是我們研究，比較各種佛涅槃記時，直接關切的。

阿菟樓駄證實諸比丘「於四諦中決定無疑」之後，接着說道，「於此衆中，所作未辦者，見佛滅度當有悲感；若有初入法者，聞佛所說即皆得度，譬如夜見電光，即得見道；若所作已辦，已度苦海者但作是念，「世尊滅度，一何疾哉！」（經文 § 19。）這是說三種程度不同底修行人，對於佛底死，有三樣不同的態度。第一種人雖知「世皆無常，會必有離」是世相，是 *Evaj*，然無有「英雄」「大丈夫」咬牙忍疼，不動聲色底氣概，故不免因佛將死，哭泣涕涕，作出兒女留戀態。而且他們「未度苦海」素賴佛教，佛死則失一良導師，故尤

悲感不能自己。第二種人，較高明些；向來雖有疑團，今日大澈大悟，故不像第一種人以佛死而悲傷。第三種人最高明；他們深悟「世間沒有不散的筵席」，滅度如除纏身的「惡病」，而且自覺欲盡生盡，一如此人，他不過是比他們先散的筵席，先「除惡病」的健者；故心中只想「他去的很快」！但恐怕還默說道「不久我們也要跟着你來了」！大概勤求解脫的原始佛教徒都有這樣的希冀和膽量。基督教徒看見，一定要說「可憐這般無永生 (immortality) 希望底佛教徒底悽慘黑暗的涅槃」！佛教大乘人看見，要罵「灰身滅智」！

「若有初入法者，聞佛所說即皆得度，譬如夜見電光，即得見道」一句，極可注意。他與經裏佛說的「法要」底精神，有點不相投。佛明明說實智慧是度海船，破無明燈，病者之良藥（經文 § 15）；又說「我如良醫，知病說藥，服與不服，非醫咎也」（經文 § 17）。後面引的兩句，帶於說「我雖能開方子，但藥須你們自己配好煎好服下」。而前面引的一句，竟如同說「病有轉機的人，一吃這服藥就立刻見效」。這不是含有幾分靠佛神力

得度的意思的說話嗎？又（經文§18）阿菟樓駄說的「月可令熱，日可令冷，佛說四諦，不可令異，佛說苦諦實苦，不可令樂……」一段，我們也不要輕易看過去。「佛說四諦不可令異」可有兩種看法：一，四諦是佛說的（重在佛字），故不可令異；二，四諦是實理（不管是誰說的），故不可令異。後來的佛教徒取第二種解法，喬答摩當時的弟子必是取第一種解法。遺教經據我看，雖是原始佛教底書，但寫他的人已有取第二種解法底傾向。但我以為說此語的阿菟樓駄如果曉得，必說他誤會了。這兩條是後來人竭力崇佛崇法底起點；第一條尤其是後出經竭力讚揚自經自法有無上利益功能底起點。（如妙法蓮華經，法師品以下各品裏所說底一切凡聖，於佛前親聞法華經一句一偈或一念隨喜者，和佛滅度後聞人說此經一句一偈而一念隨喜，或受持讀誦，解說，書寫供養此經者，於未來世皆得成佛。）

阿菟樓駄說言以下佛慰藉衆人的一段話，也是極重要的。因此經裏底佛對於自己一生，一死和死後底價值估定，全在這一段文裏。其文如下：「世尊欲令此諸大衆皆

得堅固，以大悲心復爲衆說，「汝等比丘，勿懷悲惱。若我住世一劫，會亦當滅，會而不離，終不可得。自利利他，法皆具足；若我久住，更無所益。應可度者，若天上人間皆悉已度；其未度者，皆亦已作得度因緣（以上經文§19。）自今以後，我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也。是故當知世皆無常，會必有離。勿懷悲惱，世相如是。當勤精進，早求解脫，以智慧明滅諸癡暗。世實危脆，無堅牢者。我今得滅，如除惡病。此是應舍罪惡之物，假名爲身，沒在老病生死大海。何有智者得除滅之，如殺怨賊，而不歡喜（以上經文§20。）汝等比丘，常當一心勤求出道。一切世間動不動法，皆是敗壞不安之相。汝等且止，勿得復語！時將欲過，我欲滅度，是我最後之所教誨」（以上經文§21，經完。）

這一段除「應可度者天上人間皆悉已度；其未度者，皆亦已作得度因緣」一句似乎——其實並不——稍帶神秘性之外，何等自然，何等像人與人底譚話！除那一句之外，何處像後來佛教徒幻想的，理想的釋迦牟尼如來佛化盡還源（般涅槃）時底聖訓？

絲毫沒有！故所紀載底，恐怕真有幾分喬答摩死時底實情。

第一，我們從這段可以猜想諸弟子在喬答摩臨死時底情形（參看本節中第二段）。

(a) 四諦他們全承認了；就是心中有疑底，此時也不欲再問。(b) 他們當中有傷感不能自己底。(c) 老成點底聚議怎樣預備他底後事。(d) 也必有些人，坐着靜思喬答摩是否果然能出輪迴——能否不再生世，不再受苦——是否已得他平日教我們自勉勤求，而且揚言一生可以求到手底「正順解脫」，臥在雙林間繩床上底喬答摩，待不可避之「時」一到，悄悄地去了！諸弟子底哭泣，嘆息，議論，他再也不聞不問了！

第二，我們可以看出喬答摩死的狠恬靜，狠自在，沒有絲毫掙扎，苦惱，畏懼，留戀的樣子。他一生（至少他底下半生）是一個仁慈的人，在臨死時還憐憫爲他悲傷底諸弟子，要說幾句安慰他們底話。(a) 就他一生說，他自信已勤勉過了數十寒暑，故說「自利利他，法皆具足；若我久住，更無所益。應可度者皆悉已度；其未度者，皆亦已作得度因緣」——這幾句話確是我們底爲人爲己底真實安樂忙了一輩子底喬答摩（好一個喬答摩！）

纔說得出，現在一般小心小悲的和尙尼姑說不出。（後來命爲信佛底人，有些祇學了他底「自利」，忽略了他底「利他」大乘佛教底出生，一半就是對於這種人和這種教義底抗議。這一層我可以替大乘人申明。）（b）就他底一死着想，他覺生必有死，會必有離，——「世相」本是「無常」，無常是他底「三法印」之一，他早知必有今日。何況本無有我，「假名爲身」，隨假身去死他的就是了，有何可悲——「無我」是他底「三法印」之二。假身「沒在老病，生，死」，「大海」，「苦海」，這個大海，正是我們應該求度過底；他今得度，真來不及的歡喜——「苦」是他底「三法印」之三。但此事讀者須弄明白：喬答摩不是以爲身死則苦盡，故身死是應歡喜的；他乃以爲欲不盡則生不盡（死後還要受身復生），生不盡則苦不盡，今他欲盡，故他生盡，苦盡——這次底身死了之後，再也不復生，不復受苦了——故以今生之死爲可歡喜的。經文不說「我今得死，如除無病」，而說「我今得滅，如除惡病」，正是因欲盡底死和欲未盡底死都稱「死」，祇欲盡底死稱「滅」。滅卽是滅度，卽是解脫，卽是涅槃。我所以要請讀者將此點分明白的緣故，是因「生盡苦盡」是喬答摩

所否認底一種印度教派，「欲不盡則苦不盡」纔是喬答摩自己特別的主張。喬答摩自信欲盡生盡，已得涅槃，是無疑的。(c)最後他就他死後着想。他深信他底法（四諦，去欲滅生殺苦）可以使人得解脫；不獨可以使人間人得解脫，也可以使天上人得解脫。這並不難解釋。照喬答摩看來，無論人間人，天上人，全免不了老、病、死、底苦。故天上人，勤求滅苦底急切，應與我們人底同樣。他底去欲以滅苦底「出道」，在人間在天上同樣有效。就是他說他曾真真度過天上人，我看也沒有什麼神秘。何故？他本承認輪迴說，信有一等人可以死後昇天爲天人，有一等天人可以死後降地爲地上人。他一生豈沒有遇見過德行芳潔的人，對他們說，「像你們這般善人，死後本要生天。但諸天也在大苦海之中，與世間無二。我看你們最好今生就持戒制心，去貪克欲，今生就求大解脫，今生就得大解脫。我雖不能上天爲天人說解脫法，但我如能喚醒你們這般將來的天人，我喬答摩總也算度過幾位天人了！」弟子們聽見，又笑又樂的說道，「你看！我們底大師，竟能在人間世度天上人！」「應可度者若天上人間皆悉已度」一句，用我方底

自然的解釋很可以解釋得下去；不然，祇得承認後來佛教徒底說法，說有時佛昇天爲天人說法，也有時天人來參與佛底說法會，故佛有「天人師」之名。佛教徒信有大神通底釋迦牟尼佛，故取這樣的解釋；我們祇知有自然人喬答摩，故取那樣的解釋。喬答摩堅實信他底法，在任時任地皆有導人解脫底效力；在人間，在天上；在今日，在將來；在他生時，在他死後。因三界三時底人，不是同在欲海中，故同在苦海中嗎？他既信他底法，在他死後也有效力，故曰「自今以後，我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也。」在巴利文佛典裏，喬答摩自稱曰「如來」，未嘗曰「佛」。「如來法身常在而不滅」就是「我底影響可以永遠不朽（或我底法永遠有度人底功能）——祇要我底弟子能展轉相授，實力奉行。此處底「法身」是「法底功能」，絕不是後日佛教徒所說底本體上，絕對的，自在的，不動不變的「毘盧遮那法身佛」，「常樂我淨如來性」而且就是這個「法底功能」底存在，也是有條件的，有賴的，有待的——賴諸弟子底展轉傳授和奉行。

如本節各段裏底解釋不錯，則遺教經 § 19 至 § 21 所絕載的，實是一個自信欲盡苦

盡永遠解脫底人臨死時底譚話，很自然的，毫無神秘氣息的。

§ 10 最有趣的是遺教經全經沒有一處不像人與人自然的譚話。祇有一個例外，就是我在 § 9 第三段裏批評過的「若有初入法者，聞佛所說，即皆得度。」這十四字，我覺得費解。照現在的經本看起來，經文 § 10 自「於此衆中」始的一大句共分三小句。「於此衆中」有三種人：一、「所作未辦者」（第一小句底主詞）；二、「若有初入法者」（第二小句底主詞）；三、「所作已辦者」（第三小句底主詞）。但三小句底謂詞 (predicate)，祇第一和第三是指每種人對於佛滅度底態度，而第二却是說「聞佛所說」底效果。問題是：此處所謂「聞佛所說」是聞佛何時所說？照上下文看起來，他指的似乎是佛此時（將滅度時）在雙林所說的法要。然佛將滅度時所說的出家人修行法要有能使一種出家人聞之「即皆得度」底效果，已是鄰於神秘。故我想「聞佛所說」底受詞 (object) 或不是此時，佛說的法要，是什麼旁的。正如經文 § 20 開頭，「我諸弟子展轉行之」底「之」不是指遺教經裏底法，是指佛一生所說的法（即經文 § 19 裏，「自利利他，法皆具足」底法）。注釋家硬說「之」是指遺教經，故據此劃分經文自 § 20 以下為「流通分」，說這句話是佛囑咐人流通遺教經。這樣的「科判」極不通。因「序分」，「正宗分」，「流通分」，底三分科判法，祇適用於後出的大經，不適用於遺教經。注釋家既不惜將

「之」字解作遺教經，也必不惜將「聞佛所說」底受詞看作遺教經。如此解法看法，纔能助他們將此經說成一部有無上神效底天書。但「之」字有更恰當底解法，不必用他們底解法。「聞佛所說」或也不必用他們底解法。那麼，「聞佛所說」底受詞是什麼呢？「聞佛所說」這一小句底下半是，「譬如夜見電光，即得見道。」即得見道「又可

以有二解：一「見道」解作佛教「斷證階位」說底術語，那麼「即得見道」等於「就得了見道」；二解作「就見了道」。但我們如不能證明斷證階位說在遺教經製經人時已有，則「見道」作第二解為稍穩當。若作第二解，這個「道」指的底是什麼道呢？或是經文§18末底「更無餘道」底道。果然如此，則「若有初入法者」一小句，應該自§19移至§18之末。或者他本在§18，後被注釋家歸入§19，以顯遺教經之神奇也許有的。我們試將此小句移到§18，看看幾個好處。好處是第一，使§19頭一大句裏底第一小句和第三小句直接，使「所作已辦」者和「所作未辦」者直接，結果是使祇留這兩小句底大句，語氣較前更一統，文句較前更整齊；第二，解除了遺教經底神奇裝第三，使§18裏說四諦底話更充足——不但諸比丘於四諦已「決定無疑」，更有一般人已聞之行之而得度。然而有沒有什麼妨碍我們底經文移動底？有一點：即是「若有」二字，此小句底「若有」與第三小句底「若」是相偶的。這一大句可以說是這樣組織成的：「於此衆中，【若有】所作未辦者……若有初入法者……」

若【有】所作已辦，已度苦海者……」但我以為注釋家（或譯經人或印度抄經人也說不定）如有移動經文底膽子，必也有加增一二字底膽子。而且我們還可以這樣說：「有初入法者」本指於四諦無擬底諸比丘之中底一類，原在§ 18之末；後人因有「若有」字樣，誤會了他底意旨，纔將他歸入§ 19，看成「於此衆中」底第二類人故。「若有」二字，不算妨碍，此外我不見什麼旁的妨碍。不必說，我底經文移動，全是猜疑。我不敢決定說我是沒錯。移動過的經文如下：

「世尊，是諸比丘於四諦中決定無疑。【若有】初入法者，聞佛所說即皆得度。於此衆中，所作未辦者，見佛滅度，當有悲感；若所作已辦，已度苦海者，但作是念，「世尊滅度，一何疾哉！」

§ 11. 現在時候到了，我可以確定回答「你何以見得遺教經是原始佛教時代底作品？」和「你何以見得遺教經是十幾種佛涅槃記裏最古的一種？」兩問語。他是原始佛教底產物，因他裏面底法是所謂小乘法——說四諦，三學，三法印，滅身滅生滅苦底涅槃。他是最古的佛涅槃記，因他所寫底很像一個自然人死時與旁的自然人的底禪話，不是描寫如來理想人示寂底重要變故。遺教經所代表的，是一種體性未變底喬答摩教。

他裏面底修行鵠的和修行方術同是簡單的，對於喬答摩底人格，功德，影響，死亡諸端底估價也是極自然的；足證他確是原始佛教徒底典籍。談遺教經而不得此解，等於未讀。他是研究原始佛教思想底寶貴材料；裏面一字一句，都應下細密正確的解釋。現存的古人遺教經解，設有一本好的。這是因古人個個都戴上後出佛教底有色托力克眼鏡去看他，自然不得見他底本色本形。我們所需要的，是不戴眼鏡底人爲我們解遺教經。但這是本書範圍以外底任務，故我暫不盡職。我所要本書讀者注意底，是後來普通關於佛底傳說，和特關於佛涅槃，靈跡底傳說，全是從與遺教經相似的經慢慢發達，引伸，曲釋，誤會，增益，造作，橋揉，顛倒出來的。賦與釋迦牟尼佛的佛格，佛力，佛智，佛悲，佛行，佛性，佛位，佛果，一天比一天廣大，優勝，高超，神秘。「自利利他」，自度度人底佛，漸變爲耑爲度人而來底應化佛。昔求滅度，今得滅度底佛，說成爲教化衆生而示現寂滅底佛。「良醫」「善導」底大師，說成偏爲一切器根或大或小，或利或鈍底衆生，妙說契應各人或半或滿，或徧或圓，或究竟或不究竟底「正偏知」。據「天上人間皆悉已度」一語，更將釋

迦佛說成臨涅槃時上天下地爲天人衆鬼說法底大法王。以四諦爲究竟底佛，說成更有大秘密藏底佛。「自今以後我諸弟子展轉行之則是法身常在而不滅。」日後不解作「弟子忠心弘法，我底影響，就可不朽。」而解作「佛果妙身，修亦無得，不修亦無失，衆生同有，本世常住。」最明瞭最有意思底例，是喬答摩所說底「若我住世一劫，會亦當滅。」慢慢變爲口出佛涅槃經裏面底「如來有大神力，決能住世一劫。」我前在§2中提到的「一個信條或傳說底起點」就是指遺教經裏，喬答摩說的「若我住世一劫，會亦當滅；會而不離，終不可得。」揣測這幾句的意思，喬答摩好像不過是說，世間本是無常；沒有不死的生物，沒有不別離的伴侶。就是我活一劫，而期限到了之後，還是要死。無論如何，我們終不能天長地久，海枯石爛，永永遠遠，在一塊兒廝混着。」這是極平常的慰藉語，而出自喬答摩之口，尤其平常；因他不是一向拿「無常」來喚醒人底「得過且過」，促他們出家求解脫嗎？當時他何嘗說，「我有大過一切人的神通，要住世一劫也沒有什麼辦不到？」但後出的佛涅槃記，竟將喬答摩說成這樣的大神通者了。喬答

摩完全佛化了；他底自然死，成爲如來底「示現寂滅」了。等到我將自然事實先有，神奇傳說後出底證據多搜尋些，然後再對你說「最初祇有自然人喬答摩，後來纔有超越的理想的，幻想構成的，釋迦牟尼佛」那時你——無論你是否信佛，宗仰佛教，以何義爲信佛者，宗佛教者——你服不服呢？

§12 本書所研究的，以關於佛涅槃底傳說爲限。這些傳說是關於佛全生的傳說一堆之中底一部。關於佛涅槃底傳說，是跟着關於佛全生底傳說同時發展的。換一句話說：佛教徒底釋迦牟尼佛觀愈超越，佛涅槃觀亦愈超越；釋迦佛說愈神奇，佛涅槃說亦愈神奇。遺教經底佛還不大像後來所說的佛，故此經底涅槃，也不大像後來所說的涅槃。本書所以自討論此經始，正因他底佛和涅槃最簡單。但佛觀又是跟着佛法發展的。佛教徒底佛法說的愈深，佛性辨識的愈奧；佛性辨識的愈奧，佛事佛行底範圍定的愈深廣；佛事佛行底範圍定的愈深廣，此佛底功能臆說的愈非常；此佛底功能臆說的愈非常，此佛涅槃底靈跡愈幻想的離奇。我不是說關於佛涅槃底信條，全是由內向外

的發展底表示，但至少有一部分是這樣的發展底結果。此外的自然是與此發展方向相反的發展——由外向內的發展——底結果。我所謂由內向外的發展，是指先有義理上的根據，後有相應的實質的信條；我所謂由外向內的發展，是說先有外面粗硬的信條，後有義理上的證成，辯護。信條底出生發展，聰明人和愚夫愚婦都有影響和供獻。有時是所謂聰明人者先下手，有時是愚夫愚婦先下手。有時聰明人底「聰明」思想，表示得有色有聲，有血有肉，花花綠綠，觸目聳聽，以致愚夫愚婦，也能參與，也有時愚夫愚婦底思想，表示得生龍活虎，驚心動魄，聰明人不由自主，被攝引了去，而且爲他們造一個「聰明的」解說。此等上化下下，下感上底程叙，可以說是思想瀰散(diffusion)底兩作用——思想普遍化底兩塗徑。「念佛」一事，我以爲最初是下感，後來是上化。將來本書如能指示關於佛涅槃底信條和傳說，那些是上化底結果，那些是下感底結果，豈不甚善。我所以說了上方一段話，是要讀者明瞭本書在佛教全體發展史上底位置。基督教神學有一科目，而以顯揚基督超越的人格底功德爲旨歸，名曰基督人格論(Christology)。

我們以爲基督教徒既稱他們對於耶穌基督的人格觀爲基督人格論，我們不妨也代佛教徒稱他們對於釋迦牟尼佛的人格觀爲佛陀人格論，或曰佛格論，或曰佛性論 (Buddhology)。宗教史學家狠可借用基督人格論和佛陀人格論二名，卽以前者稱宗教史中，研究耶穌自然人如何被人尊爲超越的，神秘的上帝獨生子救世主基督底那一科目；卽以後者稱佛敎史中，研究喬答摩自然人如何逐漸被人尊爲超越的，神秘的，大悲世尊釋迦牟尼如來佛底那一科目。本書既是佛涅槃諸傳說發展史，故爲佛陀人格解釋發展論底一章，故爲佛敎發展史底一段。

宗教是人類精神上的產物。研究他裏面事事物物底發展底，是宗教史學。無論不懂的人怎樣誤會了我們底旨趣，小覷了我們底任務，我們總認定宗教學是人性人事學底一種，宗教史學是人性人事學的宗教學底一部。成立宗教學底機緣純熟了。講究宗教史底機緣純熟了。企圖撰述佛敎史底機緣純熟了。

§ 13. 宗教學的佛敎史 (科學的佛敎史) 底研究，應以大藏批評 (或曰大藏考

據)爲先導。大藏批評底重要旨趣，原則，方法不久我要作一篇短文，從長討論。目下我祇略說幾句，結束本章。我在耶穌以前底基督(新潮月刊第二一卷第二號)底導言裏，力言我們應該區別喬答摩教和佛教。區別喬答摩教和佛教是大藏批評底基礎。普通學佛底人，以爲大藏裏底佛書全是佛教底書，故全是喬答摩教底書。他們以爲喬答摩教和佛教實無區別。其實不然：佛教有些地方是究竟喬答摩教，有些地方簡捷是反喬答摩教，還有些地方不過是非喬答摩教。從歷史上說起來，不先有喬答摩教，自然不能發生佛教。但是就喬答摩教自身底體性上看，他並不是非發展成後來的佛教不可的。我們不能承認佛教是喬答摩教合法的後嗣，正當的，自然的發展完成。佛教成人裏，夾雜着一些非喬答摩教底血。佛教有些地方實在是撇開喬答摩教本來的體性的發展。故大藏批評底第一事第末事，就是區別喬答摩教和佛教。他應審定：

大藏各式各派佛書裏底哲理，信仰，修行鵠的底認識，修行意義底見解，修行方術

底主張，有

- (一) 幾何是喬答摩教底遺傳；
- (二) 幾何是他底正當的，未出範圍的發展；
- (三) 幾何是將他顛倒，錯亂，傳會，誤會，本意忘失而成的；
- (四) 幾何是添入革命的新分子，然後發展成的；
- (五) 幾何是不相干的寄生；
- (六) 以及其他。

時間觀念，是與大藏批評（或曰大藏考據）共生死的。沒有時間觀念底，不能研究史，也不能從事大藏批評。有各式各樣的佛法，故有各式各樣的佛書。各式各樣的佛書，（「經」也罷，「論」也罷）是各地各時的產物。大藏裏充滿了實屬各時代而僞託爲屬於一時代底作品。我們不可再爲古人所瞞，成見所拘，亟應將他裏面的書底製成期，細心一一考定。如本書所從取材的十幾種佛涅槃記，有時間觀念的，決不肯否認他們是各時代底產物。誰肯信遺教經與涅槃宗底大般涅槃經是同時佛教徒底經呢？

佛垂涅槃略說教誡經裏的「法」「佛」和「涅槃」

時間觀念底重要，我祇愁我力說而不能盡宣，不愁我能言之過甚。

五二

中華民國三十年四月拾壹日

佛垂涅槃略說教誡經裏底「法」「佛」和「涅槃」終

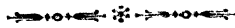
中 中
華 華
民 民
國 國
九 九
年 年
七 五
月 月
發 付
行 印

版 所
權 有
翻 必
印 究

印
刷
者
中
華
書
局

國 立 北 京 師 範 學 院

圖 書 館



書 號 243. 119

第 冊

登 記 號 T215

路

發 賣 部

版 園 部

原

角

