

佛学有缘

暇时与友人闲谈，我常常讲，我是与上海社会科学院同步成长的。这是因为，上海社会科学院成立于 1958 年，当时我是该院政法专业的学生。1959 年成为社科院成立后的第一届毕业生。40 年来，社科院从经济、历史、哲学、法律等少数几个研究所，不断发展到今天有数十个研究所和研究中心，成为全国省、市级最大的社科院。而我也从一个不很懂事的农家孩子，在大学毕业 after，一步步由研究实习员、助理研究员、副研究员到研究员。正是由于我是与上海社会科学院同步成长的，所以我对社会科学院有着一一种难以用言语来形容的既深刻又诚挚的感情。

社科院成立 40 年来，我一直在社科院工作，始终未离开过。因此，社科院是培养我成长的地方，也是将我的一生奉献给佛学研究事业的地方。在这 40 年中，值得我回忆的事情实在太多。使我终身难忘的有三件。正是这三件事，决定了我以佛学研究为事业的一生，并在这一领域里取得了一些成就。

第一件事：毕业后留院进哲学所当研究生。

在毕业分配的大会上，宣布我留院进新建立的哲学研究所举办的哲学研究班学习。我清楚地记得，有一天院党委办公室主任李润玉同志召集我们留院的数十名毕业生开了一个会。他在会上说你们几十位同学，是从全院数百名毕业生中挑选后留下的，今后要进各种研究班学习。从现在起，你们已跨进了研究机构的大门，因为你们将来都要搞社会科学研究的，都要当研究员。当时

我们还不知什么叫社会科学研究和怎样进行社会科学研究。但是，我们都已认识到，社会科学研究是一项高尚的事业，而且是我们终生的事业。从此，我到了新建立的哲学研究所，当时的所长是由院党委书记李培南同志兼任的，副所长是著名哲学家冯契同志。我在该所主办的哲学研究班，随冯契教授学习哲学，主攻中国哲学史。其时，我悉废原来所学，专心投身于中国哲学史的学习和研究。由于我勤奋好学，有钻研精神，深得冯契教授的重视。这为我后来长期追随在冯契同志身边，参加他主编的《中国近代哲学史》等的编写，结成了长达 15 年之久的深厚师生友谊，奠定了良好的基础。

第二件事：社科院决定派我到南京随佛学专家吕澂学佛学。

我在哲学研究所，追随冯契教授，先是学习，后是搞点研究，主要是搜集资料，前后近两年。1961 年的一天，正副所长一起找我谈话，说是决定派我到南京随佛学专家吕澂先生学佛学。李培南同志对我谈起了南京佛学研究班建立的由来。他说：不久前去北京参加中国科学院哲学社会科学学部委员会会议，与吕澂先生同住一个房间，偶然谈起佛学研究后继无人，最好办一个佛学研究班。吕澂先生想带几名研究生。李培南同志非常热心这件事，当即向哲学社会科学部的负责人之一潘梓年同志作了汇报，得到全力支持。决定由哲学社会科学部委托吕澂先生在南京办一个为期 5 年的佛学研究班。李培南同志最后说，上海社科院决定派你去。冯契同志则对我说，佛学在中国哲学史上占有十分重要的地位，不懂得佛学，就写不好中国哲学史，派你去学习佛学，就是希望你将来能在中国哲学史研究中有所成就。说老实话，当时我对佛学一无所知。所以当听到要派我去南京学佛学，我内心是非常震惊的。但是，听党的话，服从组织上的安排，是我们一代大学毕业生坚定不移的信念，所以我还是毫不犹豫的答应了。从此以后，我和同学张春波（来自北京哲学研究所）、杜

继文（来自内蒙古大学）³人在南京师从吕激先生学习了 5 年佛学，直到 1965 年年底才回到上海社科院哲学研究所。正是由于这一因缘，才使我毕生以佛学研究为职责，并在佛学研究领域做出了一定的成绩。

第三件事：社科院恢复后重返研究岗位进入新建的宗教所。

1966 年的“文化大革命”风暴，席卷全国各地，上海社科院被看成是修正主义的基地而被“砸烂”，我也被称为“红色和尚”而受到批判，从此“高和尚”的绰号传遍了社科院。我先是在奉贤“五七”干校劳动两年，后来被安置在社科院惟一保留的图书馆任图书管理员，每天踏黄鱼车往返于万航渡路 1575 号至淮海路 622 弄 7 号之间，为当时的“干校六连”写作班子人员送书，前后长达 8 年。十一届三中全会以后，上海社科院恢复，李培南同志仍任院党委书记。一天，李培南同志找我谈话，要我归队，仍回哲学所搞佛学研究。一开始我确实举棋不定，“文化大革命”中受批判的余悸仍在。我当时已经 53 岁，一些好心的同事劝我说：你年纪已经不小了，等到你把早已荒废掉的佛学专业知识重新拾起来，再搞佛学研究，恐怕已到退休年龄了，还不如待在图书馆好些。而当时图书馆的领导也极力挽留我，不想让我离开。我思之再三，回到家同老伴商量又商量。当时我想到，我 29 岁进大学，毕业后又学习哲学、佛学，前后是“十年寒窗”，结果一事无成，国家白白培养了我 10 年，我自己也白白地勤学苦读了 10 年，实在是有点不甘心。于是我终于下定决心，重返研究岗位，从事佛学研究。现在看来，这一决定无疑是正确的。我后来在佛学研究方面能够取得一定的成就，完全来自于当时的这一决定。1979 年初，我回到了社科院哲学研究所。1981 年宗教研究所成立，我又被调往该所，专门从事佛学研究。重返研究岗位后，为了追回被失去的时间，我确实是埋头苦干、发奋图强、顽强拼搏的。有一段时间，社科院科研处的同志称我是“多

产作家”，是科研中的“快手”。殊不知我的每一项成就，都来自于苦干加拼命。十多年来，我可以说是从来没有星期天和国定节假日的，每晚不到 11 点不休息，天天如此，年年如此。那时候，老伴常和我开玩笑地说：看你忙的，现在想和你说话、聊天的时间都没有了，每天只能在饭桌上和你说几句话。事实上确实如此。

我是 1979 年 2 月重返科研岗位的，到 1992 年 12 月我退休时止，前后十余年，除了主编国家社会科学“七五”规划重点项目《上海宗教史》（曾获社科院著作特等奖）外，还撰写了《中国佛教》、《佛教文化与近代中国》、《大乘起信论校释》、《中国近现代高僧与佛学名人小传》、《静安古寺》、《龙华寺》、《中国近代哲学史史料学简编》编辑了《佛藏要籍选刊》14 册等。又担任《中国大百科全书·宗教卷》特约编辑，参加该书佛教部分的编辑工作。还参加冯契主编的《中国近代哲学史》专著的编写；担任《中国哲学史词典》编委，编纂有关宗教史条目；参加罗竹风主编的《宗教通史简编》和《宗教经籍选编》中有关佛教部分的编写。在各种报刊杂志上发表的佛学论文约 60 余篇。著作和论文加起来，约有 160 万字左右。而我自己也由研究实习员、助理研究员、副研究员而到研究员。

总起来说，我与上海社会科学院同步成长。而以上所举的三件事，则是我逐步成长的三个关键。值此建院 40 周年之际，谈谈以上的这些感想，作为向上海社会科学院的献礼。

中国佛学与近代哲学

中国近代，是一个伟大的哲学革命的时代。这个时代哲学革命进程的主要特点是“古今、中西”之争，其内容就是如何学习西方先进思想，并对中国的优秀传统思想进行批判继承，正确回答“中国向何处去”的问题。因此，中国近代哲学，既受到西方近代哲学的影响，又继承了中国传统哲学思想，带有自己的民族特点。

在中国近代史上，很多有成就的思想家，大多不是专搞哲学的。他们研究哲学，主要是为了回答“中国向何处去”的问题，而去寻找思想武器。而中国佛学，原本是一种从印度传来的外来思想，但在中国流传过程中，不断和中国的传统思想相融合，逐渐演变成为中国传统思想的一个重要组成部分。中国佛学思想，内容丰富，理论周密，分析方法精致，对近代的一些思想家、革命家和哲学家有强大的吸引力，因此，中国佛学与近代哲学，有着非常密切的关系。

中国佛学在近代的复兴及其原因

（一）近代佛学的复兴

佛学自印度传来中国后，经过魏晋南北朝时期的弘传，隋唐时发展到了极盛，形成了各个不同的宗派。宋明以后则逐渐趋向

衰落，原来佛学思想较丰富的法相宗，简直被人遗忘了。但到了近代却又出现新的转机，呈现出复兴的迹象反映这一时期佛学复兴状况的主要标志是：

(1) 佛教文化的迅速发展。佛教文化的发展，包括刻经处的建立，佛学院的创办和佛学刊物的发行。刻经处是近代编校、刻印、流通佛典的佛教文化机构。创始较早、贡献较大的为杨仁山居士在南京所创的金陵刻经处。在金陵刻经处的影响下，长沙、北京、天津、重庆、常州、苏州、杭州、宁波、广州、福州等地，也陆续成立了刻经处或佛经流通处，刻经事业遍及全国各地。此外，上海佛教界于 1929 年成立了佛学书局，用铅字排印各种佛教名著出版，流通佛教经典、图书、法器和文物等。大藏经的刻印事业也先后兴起。我国第一部用铅字印刷的大藏经《频伽藏》于 1909 年印行流通；日本《卍字续藏》也于 1923 年影印流通；1931 年又影印了《磧砂藏》（并附印《宋藏遗珍》）流通。1943 年在上海建立的上海普慧大藏经会，也刻印大藏经。而南京支那内学院则编印了《藏要》三辑。所有这些佛教经典的刻印流通，都为近代佛学的复兴，奠定了基础。

佛学院是近代培育僧伽和佛学人才的专门学校。戊戌政变后，各地陆续办起了不少僧学堂。先有湘僧笠云于 1903 年在长沙开福寺创办湖南僧学堂为嚆矢。继有文希（号亚髡）于扬州天宁寺设立普遍僧学堂，月霞和谛闲在南京三藏殿举办江苏僧师范学堂。1907 年，杨仁山又在金陵刻经处创办祇洹精舍（又名“梵文学堂”）随之而起的各种类型的佛学院，分布于全国各地。其中比较著名的有在上海、杭州、常熟等地连续举办的华严大学，宁波的观宗学社（后改名弘法研究社），武昌的武昌佛学院，南京的支那内学院，厦门的闽南佛学院，北平的三时学会，四川重庆的汉藏教理院等。这些佛学院，为各地培养了一大批僧伽和佛学研究人才。

佛学刊物指宣扬佛教思想、研讨佛学义理的报章杂志。在近代，佛学刊物遍及全国各地，不下数百种。其中有日报、周刊、旬刊、半月刊，也有月刊、季刊和年刊。创办最早的为 1912 年在上海创刊的《佛学丛报》和 1913 年在上海发行的《佛教月报》。办刊时间最长的是在杭州创刊的《海潮音》月刊。学术价值最高的要推 1923 年起出版的南京支那内学院院刊《内学》。此外主要的佛学刊物尚有上海的《世界佛教居士林林刊》、《威音月刊》、《佛学半月刊》、《觉有情》、《弘化月刊》、《觉讯月刊》，宁波的《弘法社刊》汉口的《正信》北平的《微妙声》镇江焦山的《中流月刊》等。这些佛学刊物的发行，对近代佛学的复兴，起到了鼓动与宣传的作用。

(2) 汉藏佛学的沟通和中外佛学的交流。从来汉地研究佛学，仅依汉译佛典。近代以来，一些佛教学者逐渐感到不足，开始重视对西藏佛学的介绍和藏文经典的研究，出版了一些有关的著作。其中专门介绍西藏佛教和佛学的著作有李翊灼的《西藏佛教史》芝峰的《西藏传教》愚觉的《西藏佛教源流考》吕澂的《西藏佛学原论》等。有关西藏佛教研究的论文就更多。同时，各地还建立起一批学习和研究西藏佛学的机构，其中著名的有支那内学院、汉藏教理院、藏文学院和四川近慈寺译经院。1922 年在南京创立的支那内学院是讲学、刻经并重的机构。其学风一改过去仅就汉译佛典进行研究的做法，倡导利用梵、藏、巴（巴利文）等各种文字的藏经资料，校勘汉译经论，考订辨伪，进行研究，做到了“冶梵、巴、汉、藏于一炉”，为近代佛学研究开辟了一条新的途径和领域，在学术上做出了卓越的成绩。其他如四川的汉藏教理院，北平的藏文学院，都在培养藏传佛教人才、交流汉藏佛学方面作出了一定的成就。四川近慈寺译经院以刻印藏、蒙文经典为主。同时培养了一批译经人才。所刻藏、蒙文经论，丰富了近代佛教思想的宝库，沟通了汉藏佛学。

近代以来，佛教界也受到外来文化思想的影响，他们效法六朝时代高僧求法精神，积极鼓励青年僧人出国考察和学习各国佛学，其中以东渡日本求法者最多。从 1922 年起，至抗日战争爆发，先后有五六批僧人前往日本。这些留日学僧回国后，除传授密法外，还传译日本佛学名著，介绍日本佛学研究方法，整理佛教文献资料，对中国佛学产生了一定影响。此外，先后前往印度、锡兰（今斯里兰卡）、暹罗（今泰国）、缅甸等国留学的，也不下数十人。他们回国后，都对交流中外佛学思想做出了一定的贡献。

（3）唯识思想的流行。唯识思想是佛教用以说明宇宙万有的一种学说。它主张外境非有，内识非无，以“唯识无境”为基本理论，是一种典型的宗教唯心主义。这一思想，渊源于印度的无著、世亲一系的瑜伽行派。自唐代玄奘糅译《成唯识论》后，其门下竞相传习，唯识学在唐初风靡一时。但到中唐即渐衰相，晚唐至宋，研究者已希，元代近于绝响。明代虽还有人传习，终因典籍散失殆尽，难得要领。直至近代，有杨仁山居士从日本找回古代遗集唯识、因明等大疏，刻印流通，法相唯识学的典籍才得以广传各地，从而为唯识思想的流行奠定了基础。此后，法相唯识学的研究逐渐形成热潮，不仅支那内学院、武昌佛学院、三时学会等佛教教育机构均聚众讲唯识，而且在一些有名的文科大学里也开讲唯识学。一时间有关介绍和讨论唯识学的著述和论文，遍及全国各地的佛学刊物和其他有关报刊，并有一批专著问世。如熊十力的《新唯识论》、太虚的《新的唯识论》、朱宝昌的《唯识新解》，谬林林的《唯识今释》，唐大圆的《唯识的科学方法》等。其中，对唯识学说作全面、系统研究的，要推欧阳竟无和太虚。欧阳竟无的《唯识抉择谈》和太虚的《佛学总抉择谈》，都是阐扬唯识学的纲领性著作，却又是两种截然不同的见解。针对欧阳提出的“法相唯识为两种学”的观点，太虚陆续发表

《论法相必宗唯识》、《再论法相必宗唯识》等文 对之进行辩难。于是，以欧阳竟无及其弟子吕澂、王恩洋等为一方，以太虚及其弟子史一如、唐大圆、陈维东等为另一方，双方展开了激烈的辩论，终于形成了近代佛学的两大思潮，从而推动了近代佛学特别是唯识学说的发展。

（二）近代佛学复兴的主要原因

中国佛学之所以能在近代复兴，有多方面的原因。其中除了杨仁山从日本找回我国自宋元以来早已失传的隋唐佛学经典，并创立金陵刻经处，筹资刊印流通，由此引起人们的研究和传诵外，尚有以下几个方面：

（1）佛学中的“自尊”、“无畏”思想 常被一些思想家和革命家用作思想武器。他们认为中国佛学中的“自尊”、“无畏”思想可以救中国，于是提倡佛学、宣扬佛学。一生广搜佛典、刻印流通的杨仁山，就认为“佛教济世之方”可与“世间法相辅而行”。维新派人物康有为、谭嗣同和梁启超等，均曾以佛学思想作为他们进行变法的理论武器，用以激励人们去进行变法斗争，奋发图强。康有为的《大同书》谭嗣同的《仁学》无不充满佛学思想。特别是谭嗣同，运用佛学中的“无我”、“无畏”思想，冲击一切封建网罗，最后以“我自横刀向天笑”的大无畏精神迎接牺牲，为维新运动谱写了悲壮的一幕。梁启超不仅其重要理论著作都吸取了佛学思想，而且有专门著作《佛学研究十八篇》。他认为佛教的“精义所在”是“威力”、“奋迅”、“勇猛”、“大无畏”、“大雄”，只有利用佛教的这种“大无畏”精神，才能陶冶出轰天震地、齐家治国平天下的人物。资产阶级革命家章太炎认为，搞革命必须“用宗教发起信心，增进国民的道德”^①。他根

^① 《东京留学生欢迎会演说辞》，《章太炎政论选集》第 272 页。

据佛教中“自贵其心，不依他力”的教义，提出了“依自不依他”的强调民族自尊心的思想，发扬了“头目脑髓，都可施舍于人”的自我牺牲精神和“勇猛无畏”、“排除生死”的勇敢战斗气概，鼓舞人们去反抗清政府的黑暗统治，打破帝国主义和封建主义加在人们思想上的束缚，从而勇往直前，不怕牺牲，去进行革命斗争。正是由于当时有些政治家和思想家认为搞变法、搞革命必须从佛学中吸取精神力量，从而提倡佛学、宣扬佛学，在客观上推动了近代佛学的复兴。

(2) 佛学思想在近代受到一些哲学家和学者的重视。过去中国人研究佛学，仅限于出家僧人和少数佛教居士，至近代则情况有所变化，不仅僧人和居士继续研究佛学，而且当时的一些哲学家和学者也竞相研习佛学，并将佛学思想作为自己建立理论体系的依据。一些重要的文科大学都开始讲授佛学课程，如邓伯诚、张克诚、许季平、梁漱溟、汤用彤、熊十力等，均先后在北京大学开讲佛学；蒋维乔在东南大学讲《百法明门论》；唐大圆、张化声于武汉大学讲《唯识三十颂》；景昌极、李证刚于东北大学讲《唯识论》；梁启超和王恩洋则分别于清华大学和四川大学讲佛学。从此，佛学逐渐进入中国哲学史和思想史的领域，成为其重要组成部分。在一些中国哲学史和思想史的专著里，佛学思想也被列为重要内容而作了专门介绍，如梁启超在讲中国学术史时专门讲了佛学；胡适、冯友兰在编写中国哲学史时写进了佛学。中国佛学终于在近代人所著的中国哲学史著作中占了极其重要的一页。

(3) 佛学思想在世界上有深远影响。佛教是世界三大宗教之一。它在古印度产生后，很快就传播到斯里兰卡、缅甸、叙利亚、埃及等国家，以后又辗转流传到中国、朝鲜、日本、越南、泰国、柬埔寨、老挝等国。到了近代，佛教又逐渐传到了西方。从此，在世界范围内，大多数国家都有了佛教组织和僧团，佛学

研究的风气亦在世界范围内大开。在西方，近代的一些思想家和哲学家，他们首先注意到古印度的佛学，后来对中国佛学、日本佛学以及东南亚佛学也发生了兴趣。在日本，近代的佛学研究取得了很大的成就。他们有大批的佛教学者，有为数众多的佛教院校（系）和佛教学术研究机构，发行了各种各样的佛学刊物，出版了大量的佛学著作。世界范围内特别是日本思想界对佛学思想的重视，不能不引起中国近代思想家和哲学家的注意，促使他们对佛学思想进行探索和研究，从而促使佛学的复兴。

（4）佛家因明之学为近代学者所重视。佛家的因明，是印度瑜伽行派学说体系的重要组成部分。它传到中国后曾在唐代流行一时。但是，由于中国古代思想家不很重视逻辑，加上玄奘所译因明论书，文字简拗，难以读通，很快就被人们所遗忘。到了近代，情况有所不同，一些思想家和学者开始认识到应该注意逻辑。当时有些人注意到了古代的名学，有些人则注意到了佛家因明。表现在数十年间，先后出版的因明专著多达十多种。其中著名的有吕澂的《因明纲要》熊十力的《因明大疏删注》陈望道的《因明学》太虚的《因明概论》虞愚的《因明学》周叔迦的《因明新例》等。这些论著，一方面表明了近代学者对古代逻辑思想之一的佛家因明研究有所成就，另一方面也因为因明与佛学有着不可分割的联系，所以也反映了佛学研究的成就。因此，因明之学的流行，反过来更加推动了佛学的复兴。

（5）佛学精致的名相分析对整理研究中国传统思想有帮助。佛学思想的论证方法比起中国古代和欧洲的哲学来要精密得多，特别是佛教法相唯识宗，运用严密的逻辑分析方法，把世界上一切事物和现象，包括物质现象和心理现象，自然现象和社会现象，归纳成五位百法（心法八、心所有法五十一、色法十一、心不相应行法二十四、无为法六），作了详尽的论述。其内容包括了宇宙观和人生观，心理学和伦理学，以及认识论、因果论、真

理论等各个方面。尽管这种名相分析是唯心主义的，但却十分精致。它扩大了人们的视野，深化了人们的思维方法，在认识论上为人们提供了丰富的思想资料。同时，这种名相分析方法，对整理研究中国传统思想有很大的启发和帮助。中国近代有些思想家和学者，正是看到了这一点，才纷纷到佛学中去寻求这种方法，用以整理“国故”，发扬传统思想的。如梁启超把佛学看做是影响文化艺术的一种动力，说成是“我们国学的第二源泉”，“全世界文化的最高产品”^①。谭嗣同则运用佛学中的思想范畴，组织了他的《仁学》。章太炎自称其学术思想是“始则转俗成真，终乃回真向俗”，即开始是由儒学转到佛学，最后又从佛学回到儒学，可见其受佛学思想影响之深。熊十力的《新唯识论》，“包罗儒佛而为言”，几乎处处都搬运着佛教唯识宗的东西。正是由于近代一些思想家和学者在整理传统思想时，借鉴了佛学中细致的名相分析方法，使得自己的理论体系处处受到佛学的影响，从而推动了近代佛学的复兴。

近代学者在佛学研究中的成就

近代学者在佛学研究中的成就是巨大的，而杨仁山居士，则可称近代佛学研究的开拓者。他广搜亡佚经典，刻印流通，提倡义学，创办僧学堂，培养佛学研究人才，耗尽了一生的精力。虽然他在佛学理论研究方面，并无多大的建树，但在重兴法相之学方面，却有不可磨灭的贡献。他要求其门下“专心研究因明、唯识二部，期于彻底通达”，认为这是“振兴佛法之要门”。后来其弟子辈有许多人在法相唯识学的研究上有所成就，都与他的提倡与教导有关。杨仁山的弟子欧阳竟无创办支那内学院，聚众讲

^① 《治国学的两条大路》，《饮冰室文集》之三十九 第 118—119 页。

学，更是培养了一大批佛学研究人才。先后跟他学过佛学比较著名的有梁启超、吕澂、梁漱溟、陈铭枢、王恩洋、汤用彤、熊十力等，后来都在佛学研究中有所成就。欧阳竟无在佛学研究上有一些独到的见解。在《今日之佛法研究》中他提出了“结论后之研究”的佛学研究法，认为“一切佛法研究，皆是结论后之研究，而非研究后之结论”。在《谈内学研究》中他又提出佛学研究有四忌：一忌望文生义，二忌裂古刻新，三忌蛮强会违，四忌模糊真伪，并注意到在佛学研究中要“借助藏文”和“广采时贤论述”等等。他的这些说法，对当时的佛学研究有一定的指导意义。他还提出了“佛法非宗教非哲学”的命题，认为佛法既非宗教也非哲学，所以“佛法就是佛法，佛法就称佛法”。尽管这一说法的根据并不充分，因为事实上佛法既是一种宗教，也有它自己的宗教哲学。但他在《佛法非宗教非哲学而今为时所必需》中论述这一观点时，却揭露了“宗教以上帝为万能”、“宗教以宇宙由上帝所造”、“宗教将彼教主视为至高无上”等宗教神学的本质及其虚伪性；指出了某些哲学家在“破除有人格的上帝过后，便迷信一个无人格的上帝，破除独神论过后，便迷执一种泛神论”，击中了一些唯心主义哲学家的要害。他判定法相、唯识为两种学，认为印度瑜伽行派中开有法相、唯识二宗，其中无著所撰《阿毗达磨集论》主要详述法相，《摄大乘论》重在阐扬唯识，所以“法相、唯识非一”。这一见解，曾得到沈乙庵（曾植）的赞同，后来章太炎也称颂其说，“谓其识足以独步千祀”^①。但这一说法在当时并没有为大多数佛教学者所接受。和他同出于杨仁山门下的释太虚，就认为“法相示唯识之所规，而唯识所现即一切法相；唯识立法相之所宗，故法相必宗唯识”，不同意把“法相”和“唯识”视为两种学。但欧阳竟无用对比的方法来阐明法相、

^① 《内学院缘起》单行本。

唯识两学不同的理论和观点，却为进一步研究法相唯识之学提供了有用的资料。

曾跟欧阳竟无学过佛学的熊十力，在融会儒佛思想、建立自己的哲学体系方面取得了较大的成就。他的著作甚多，但最能代表他哲学思想的重要著作是《新唯识论》^①，有所谓“平生学术，具在新论”之说。《新唯识论》融合儒佛思想，发挥《易传》、《老子》、宋明理学和佛教法相唯识之学，对西方哲学也有所借鉴。他的目的在于用中国固有的儒家思想，对佛学唯识论进行改造，使之趋向中国化。总的说来，熊十力在《新唯识论》中，对印度佛学思想所作的改造主要有两方面：

第一，在宇宙观方面的改造。他首先用“离心无境”的概念，改造了印度大乘有宗的“唯识非境”的观点。他认为，“境”和“心”都是“本心”这一本体所显现出来的。“因为心是对境而彰名的。才说心，便有境。若无境，即心之名也不立了。实质心和境，本是具有内在的矛盾的发展的整体”（《新唯识论·唯识上》，以下凡引《新唯识论》均只注篇名）。这是说，尽管“境”是“假有”，但不能说是没有，所谓“虽不许有离心独在的境，却不谓境无”（《转变》）。他的这种改造，在阐述“心”和“境”即精神和物质的关系上，似乎要明确一些。特别是“心不离境”这一观点，含有辩证法的因素，有其合理的成分。其次，他又用“体用”说即所谓“即用显体”说来说明宇宙万有的起源，以代替有宗的“阿赖耶识”和“种子”、“现行”的理论。他认为，印度唯识师“以本识中种子，说明物界所由起，适成戏论”。在他看来，只有“即用显体”的理论，才能正确阐明宇宙万有的起源。因此说：“本论的旨趣，是在即用显体”（《功能下》）。熊十力所说的“体”，就是宇宙的本体，“用”，就是本体所显现的作

① 1947年3月商务版。

用。他说：“吾人本心，才是吾身与天地万物所同具的自体”。

（《明宗》）这是说人的“本心”就是天地万物的自体。至于“用”则包括了心和物的各种现象。他说：“我们在这里把物的现象和心的现象看做是称体显现的大用之两方面。”（《功能上》）由人的“本心”这个宇宙自体显现出种种作用或功用，从而变现出心和物，世界上一切事物现象即由此而起。这就是熊十力的宇宙论。在这里，熊十力抛弃了大乘有宗的“阿赖耶识”那种神秘的、难以理解的精神实体，但是代之而起的作为宇宙万物本原的所谓“本心”或“宇宙自体”，仍然是一种无形无象、看不见、听不到、摸不着，不为人们感觉所反映的精神实体。

第二，在认识论方面的改造。熊十力用“反求本心”的概念，改造了印度大乘有宗提出的“四分”（即相分、见分、自证分和证自证分）说和“三性”（即遍计所执性、依他起性和圆成实性）说。他认为“四分”说“只是用一种剖解法”；然而用剖解法，析成多分，如将物质破作段段片片者然，终成过误。彼亦知其不妥，故又云，以相摄入见，名为一识。然既已破之，又复并合拢来，适见其展转自陷也（《成物》）。至于“三性”说，他也认为“他们（有宗）纯依情见，来构画一套宇宙论，如何可悟真如？”（《功能下》）因此他提出了一种“反求本心”或者叫做“反求自识”的认识理论，也就是直接凭借自己的“本心”去自己认识自己。他说：“我们须知道真理唯在反求。”（《明宗》）只要“确然直指本心，人人可以反求自识，而无事乎向外追索”（《明心上》），他还把人的认识看成是“反求实证相应”。所谓“实证”，就是这个本心的自知自识，就是他（本心）自己知道自己（《明宗》）。在他看来，人们对客观事物的认识只有通过“反求本心”，而且“就是在己身上，实证这个道德”（《转变》）。熊十力的这种认识论，不像有宗那样，要先由心（识）

变现出认识对象，然后再去认识它，而是直截了当，提出“反求本心”、“自心体认”的观点，赤裸裸地表达了唯心主义的本质。

总起来说，熊十力把中国儒家固有的思想、概念和语言，搬进了佛学唯识论，使在中国流传的印度大乘有宗学说，具有了中国思想的风味，从而建立起他那独具一格的哲学思想体系。尽管他这种“改造”，在当时并没有使更多的人理解和接受，相反还引起一些佛教学者的指责和评议，认为他是“杂取儒、道诸家”，“任意毁佛”，因而有《破新唯识论》之作。马克思主义哲学家杜国庠也撰有《略论“新唯识论”的本体论》一文，对他的唯心主义观点作了批判。但是，应该承认，他在会通儒、佛两家的唯心主义宇宙观和认识论方面，又确实做了不少工作。这比起唐玄奘时那种“抱残守缺”地完全照搬印度佛学那一套的做法来，应该说是一个不小的发展。而且，在他的《新唯识论》中，名相辨析比较精致，概念阐述比较清晰，理论也比较系统化，确实为我们留下了一些唯心主义的思想资料，其中还有一些唯心辩证法思想的因素，可供我们进一步研究和参考。

近代学者在佛学研究方面取得成就的人还有很多。诸如梁启超、汤用彤、太虚、印顺、韩清净、唐大圆、蒋维乔、丁福保、高观如等，他们有的在佛学研究领域里做出了贡献，有的则吸取佛学思想，在建立自己的哲学体系方面取得了较大的成就。但成就较为显著、贡献较大的要推吕澂。他以佛学作为科学研究对象，采用新的方法对佛学进行整理研究，取得了丰硕成果，攀登了近代佛学研究的高峰，同时也丰富了中国近代哲学的思想内容。

吕澂长期追随欧阳竟无，既是学生，又是助手。他的佛学研究及其思想，基本上继承了欧阳竟无的传统，但有所发展，有所创新。他有目的和有选择地、批判地吸取利用国内外一切研究成

果，特别是近代日本佛教学者的研究成果，建立起自己的新的佛学体系。

第一、在佛学研究法上的创新。吕澂通过长期的研究实践，认识到佛学思想本身就带有非常复杂的性质。一方面佛学思想在古印度向各地流传过程中，就不断有所发展和变化。另外一方面，佛学传到中国来，其经典由梵文、巴利文而译为汉文、藏文，错讹和疏漏在所难免，其思想也因时因地而不断有演变和发展。因此，他感到研究佛学，必须立足于世界范围，把各国的佛教当作一个整体，从古到今系统地加以考察、比较，从中找出其异同点和错讹处，寻求其发展和演变的规律。由于他精通英、日、梵、藏、巴（巴利文）等各种文字，所以就利用梵文、藏文和巴利文等资料，对勘汉译佛典，从中鉴别真伪，考订异乱，纠正错讹，补正缺失，做到了“冶梵、巴、汉、藏于一炉”，从而解答了历史上遗留下来的许多疑难问题。他在早年所著的《佛教研究法》一书，为初学者提供了研究方法。全书分“藏经”、“佛传”、“教史”、“教理”等四篇，对藏经的意义、佛传之概要、研究之范围、研究的内容和次第等，都作了扼要的介绍。该书由于内容简要，条理清晰，且于每篇之后列有参考典籍名目及释题，在当时确是初学者一本较好的参考用书。

第二，对唯识思想的探源。这是吕澂佛学研究的重点之一。他在这方面有许多创见。

(1) 他对于历来被看做是惟一精确直译之文的玄奘的翻译，提出了与众不同的新见解。认为玄奘的翻译是不忠于原本的意思。他通过对玄奘所译的《观所缘释论》的研究，提出了三点结论性意见，认为：“一、奘师译文与其谓为忠实之直译，宁谓为忠实之意译。二、奘师意译与其谓为信于原本，宁谓为信于所学。三、奘师所宗与其谓为护法之学，宁谓为晚起变本之说。”因此，他以为玄奘的翻译，乃是“恃其天才，纵横演释，其短长