



巨贊法師全集

張瑞齡題

第三卷

主編·朱哲



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

巨贊法師全集

張瑞齡題


第三卷

主編·朱哲

副主編·李千 馬小琳



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

再谈关于佛教徒的信仰问题

信仰包括思想与行动，而思想是行动的指南，所以思想方面如果混乱不清，行动就可能发生问题。三四年来的，我们佛教徒在人民政府正确的领导之下，思想方面已有若干进步，这是可以庆幸的事情。但是大规模的和平建设即将开始，我们佛教徒是中国人民的一分子，当然要在各个岗位上参加这个建设工作，如果思想准备不够，就不免发生障碍，那缺憾就太大了。所以目前谈谈我们佛教徒的信仰问题，以求改进思想方面存在着的缺点，事实上是很需要的。当然，改进思想不是一个简单的事情，可能经过许多次的反复争辩，或者还会引起误解或无谓的纷争，我认为那也是不可避免的事情，并不妨碍思想的改进。因为我们佛教徒思想方面须要改进是事实，而中国佛教在封建社会里成长了一两千年，蒙受着封建社会的许多沾染也是事实。

大家都知道，解放之前的中国，无论是帝制或民国，都是少数人统治压迫多数人的社会。少数人要统治压迫多数人，必须使多数人服从少数人的指挥而不发生反抗的思想与行动，则他们才能够高枕无忧，尽量享受人民的膏血。但是要使多数人服从少数人的指挥而不发生反抗的思想与行动，的确是一桩非常困难的事情。严刑峻法可以使人民在他的淫威之下暂时屈服，但是不能真正甘心，统治阶级是知道得很清楚的，所以他们尽量想办法从思想方面进攻，解除被压迫人民的思想武装，借以延长统治的寿命。譬如他们伪造符录和祥瑞，自封为正命天子，受命于天，应该成为统治阶级。统治阶级既然是受命于天，合理合法的，被统治人民的受苦受难当然也是合理合法的了。所以土改之初，有许多贫雇农认为自己前世未修，今生受苦是理所当然，因此不愿意向地主作斗争。这说明统治阶级从思想方面向人民进攻是收到了相当效果的。此外他们奖励清高，崇奉方外(游于方之外的意思)，诱导人民的思想走向消极厌世的一面而不愿意过问朝政时事，则统治阶级就可以为所欲为了。解放以来，全国各个岗位上还有许多人不愿意与闻政治，这说明统治阶级在这一方面的进攻，也是收到效果的。

如上所说，统治阶级为着保持他们的统治，从各方面向人民进攻是十分猖狂的，佛教的因果轮回、出世、生西、了生脱死之说，也被他们歪曲了作为麻醉人民的工具。致使因果轮回服役于统治阶级所需要的定命论，而出世、生西、了

生脱死都只有消极的意义。佛教原来所具有的积极救世的精神湮没不彰，佛教徒的思想和行动也大都与现实的社会生活，尤其是革命的斗争生活，隔离得很远。在这人民民主时代，在这帝国主义者还在肆行侵略，而国内和平建设正在开始的时候，我们佛教徒在思想上如果不能使因果轮回和定命论绝缘，又不能使出世、生西、了生脱死充满积极的意义，那末，毫无疑问地不仅对于革命与和平建设有妨碍，即对于佛教本身的建设也是有妨碍的，那是多么危险的事情呢！

为什么会有妨碍？又如何避免危险？不妨再加解释如下。

我们知道，美帝国主义者和蒋匪帮都是大言不惭，自居“正统”，而他们又都没有忘情于佛教。如果他们和过去的帝王一样，利用佛教因果轮回之说，撒播定命的正统论，而我们新中国的佛教徒思想上还没有能够使因果轮回和定命论绝缘（如果两字，一直贯到此地），则不免为美帝国主义者和蒋匪帮张目，当然会妨碍革命。对于和平建设而言，则定命论会使成功者居功自满，会使落后群众观望不前，这是妨碍和平建设的。出世、生西、了生脱死如果只有消极的意义，也就是说避开现实世间的一切事物物不管，而只谈个人内心冷暖自知的修养，则正是美帝国主义者和蒋匪帮所希望于我们的。美帝国主义者和蒋匪帮所希望的，正是我全国人民所最反对的，其对于革命与和平建设的妨碍如何，大家一定非常明白。

至于如何避免危险，则经论明文和古大德的遗教，都可以作为依据。

唐李通玄《华严合论》卷一云：“十世古今，始终不移于当念。”这一句话，非常透彻。《成唯识论》卷三亦云：“因果等言，皆假施設。观现在法有引后用，假立当果，对说现因。观现在法有酬前用，假立曾因，对说现果。假谓现识似彼相现。”这里所说的“当果”即未来是，“曾因”即过去因。过去未来既皆依现在法的功能而假立，故《成唯识论》述记卷六云：“大乘中唯有现法，观现法功能而假变未来，似未来，实是现在。识缘于此现法之时，寻所从生说之为因，说现为果。寻现世法及所生法变似未来之相，现名为因，未来为果，故言假。”李通玄的遗教和这一段唯识宗的教理是十分符合的，所以因果轮回应以现在或当前一念为中心。掌握现在，从当前一念上用力，则“无我”理得，求仁得仁，自然不会走上定命论的圈套。否则放弃了“现在的现实”，而只看到过去因及未来果，则因果轮回之说就必然会服役于定命论。因此我们要明白的告诉大家，我们相信佛所说的因果轮回是事实，但是佛更要我们佛教徒亲自从“现在的现实”上面去掌握因果，才能和“灰色氛围所笼罩的定命论”绝缘，才能生龙活虎起来，迎接和平建设的高潮而繁兴大用，饶益有情。有了这样的思想准备和气魄，则火中可以生莲，刀山剑树也会变成琼田玉树，所以说“地狱天堂，岂为我辈而设。”

“出世”两字，历来被误解为脱离世间，如有人说：“佛教思想是印度人思想的主潮，其遁世逃禅、消极无为的人生观和宇宙观，招致了印度自1876年起沦为英帝国主义的殖民地的惨祸。”这种说法既违背历史的事实，又不了解佛教的精神，信口雌黄，当然是非常错误的。但一般人提到“出世”两字，几乎都是这样想法。其实“出世”是出离“有漏系缚”的意思，并非遁世逃禅，消极无为。如《大集经》卷十七云：

“菩萨知色无常而行布施，乃至知色如涅槃性而行布施，是为菩萨出世间檀波罗蜜。受想行识亦如是。尸罗波罗蜜、羼提波罗蜜、毗梨耶波罗蜜、禅波罗蜜、般若波罗蜜亦如是。善男子，是为菩萨出世间波罗蜜道，悉能摄取一切诸道，当知一切诸道皆入其中。何故名之为出世间耶？”善男子，五受阴名为世间，菩萨善分别五阴，观是无常乃至如涅槃性，已知此道中无有世间及世间法，知此道是无漏是出世间无所系著，是名出世间。善男子，是名菩萨道。复次道者，所谓如实求一切诸法，分别选择不见一切诸法，相续积聚无二无别，是故名道。而此道者无有憎爱，无憎爱故名为平等，离思惟观察余乘故名为广大，去离谄故名为端直，去离曲心故名为无奸，断除诸盖故名无系滞，去离欲瞋恚害觉故名无尘垢，不爱色声香味触故名为安乐，去离诸魔事故名为清凉，去离烦恼众贼故名为无畏，能到涅槃故名为出要，成就静定故名清凉水，慧善解故名常明，善修慈故名清凉药，不舍大悲故名进无厌，常行喜故名为悦豫，成就舍故名无过失，顺摄法故名为大富，成就施食波罗蜜力故，得萨婆若智辩，诸佛善变护持故名过四魔行法，不舍本愿故名进无滞疑，渡一切烦恼流故名无有上，一切世间无能降伏故名无酬对。善男子，此道成就如是等及诸余无量功德，一切大士乘此道故能往来教化无量众生，是为庄严。无诸烦恼现入烦恼是其庄严。观于生死而不证实际，到空无相无作门而能教化行诸见诸行诸愿众生，是其庄严。现入声闻辟支佛涅槃而不舍生死，是其庄严。现诸趣受生而不动于法性，现说一切言教而不动于无言，是其庄严。能现一切佛事而不舍菩萨行是其庄严。善男子，是为菩萨大誓庄严大乘庄严道庄严。菩萨以大誓庄严自庄严故，能乘大乘顺出世间圣道，未得萨婆若为众生故能作佛事。

“出世”两字的意义，根据经文，用现代语总括起来说，可以解释为“控制自我，把握生死，操持因果，创造更高的生命”。则积极的意义，非常充沛，对于和平建设与佛教本身的建设，可能是有帮助的。

关于往生西方，在《弥陀经》中其实有非常丰富的积极的意义。如《大阿弥陀经》卷上《愿后说偈分》云：

佛言，尔时法藏比丘，于彼佛所，诸天魔梵龙神八部大众之中，发斯弘愿（按即

四十八愿)，应时大地震动，天雨妙华以散其上，空中赞言，决定成佛。于是法藏住真实慧，勇猛精进，修习无量功德，以庄严其国。是故入三摩地，历大阿僧祇劫修菩萨行，不生欲想瞋想痴想，不生欲觉瞋觉痴觉，不著色声香味触法，忍力成就不计众苦，但乐意念过去诸佛所修善根，行寂静行，远离虚妄坚守诚正，常以和颜爱语饶益众生，于佛法僧信重恭敬，依真谛门植众德本。善护口业不讥他过，善护身业不失律仪，善护意业清净无染，恒以布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧利乐众生，令诸众生功德成就，远离粗言，免自害害彼，免彼此俱害。修习善语自利利人，致人我兼利。复教化众生修行六度，于一切法而得自在，了空、无相、无愿、无为、无生、无灭，轨范具足，善根圆满。随其生处在意所欲，有无量宝藏自然发现，以此施惠众生令生欢喜，以行教化，致无量无数众生发无上菩提之心，如是善行无量无边就不能尽。

法藏比丘是阿弥陀佛因位中菩萨的名号，精进勇猛如此，积极修习功德如此，所以才能庄严极乐世界而成佛“掌握化权”（此四字现见该经《递次作佛分》），这是我们佛教徒最好的师范。又《三辈往生分》与《一生补佛分》云：

佛言：十方世界诸天人民，有志心欲生阿弥陀佛刹者，别为三辈。其上辈者，舍家弃欲而作沙门，心无贪慕持守经戒，行六波罗蜜，修菩萨业，一向专念阿弥陀佛，修诸功德，是人则于梦中见佛及诸菩萨声闻，其命欲终时，佛与圣众悉来迎致。即于七宝水池莲花中化生，为不退转地菩萨，智慧威力神通自在，所居七宝宫宇，在于空中去佛所为近，是为上辈生者。其中等者，虽不能往作沙门大修功德，常信受佛语，深发无上菩提之心，一向专念此佛，随方修善，奉持斋戒，起立塔像，饭食沙门，悬缯然灯，散华烧香，以此回向愿生其刹，命欲终时，佛亦现其身光明相好，与诸大众在其人前，即随往生，亦住不退转地，功德智慧，次于上等生者。其下辈生者，不能作诸功德，不发无上菩提之心，一向专念，每日十声念佛，愿生其刹，命欲终时，亦梦见此佛，遂得往生，所居七宝宫宇，惟在于地，去佛所为远，功德智慧，又次于中辈生者。

佛言：诸往生者，皆具足三十二相，究竟深入妙法要义，诸根明利。其初钝根者成就二忍，利根者得不可计无生法忍，皆当一生遂补佛处。所以者何？彼佛刹中，皆住于正定之聚，无诸邪聚及不定之聚，复无三种过失，一者心无虚妄，二者住不退转，三者善无唐捐。所以生于彼者，有进无退，直到成佛。惟有宿愿速度众生，则以弘誓功德而自庄严，入他方生死界中作狮子吼说法度脱。尔时阿弥陀佛以威神力令彼教化一切众生，皆发信心乃至成佛，于其中间不受恶趣，神通自在常识宿命，虽生五浊恶世，行迹与同，其清净快乐，无异本刹。

这两段经文说明积集生西资粮和生西以后的愿力庄严，都是非常积极的。这里有两点值得注意：一、往生西方，见佛闻法，得到不可计算的无生法忍之后，应该回入他方五浊恶世生死界中作狮子吼，说法度生，所以生西等于留学，目的在于改造他方恶浊世界。该经《八端检束分》又云：

佛言：汝等自端身，当自端心，耳目鼻口手足，皆当自端束检中外，无随嗜欲，益作诸善，当布恩施德不犯道禁，忍辱精进一心智慧，展转复相教化，使彼为德立善，慈心正意，斋戒清净，如是一昼夜，胜于阿弥陀佛刹中为善百岁。

这一段经文的意义是说，生西目的既在于改造他方恶浊世界，所以不妨从当下做起。而其功德，超过在西方极乐世界所作功德三万六千余倍（照通常计算的一昼夜与百岁之比）。

二、古语云：“取法乎上，仅得其中；取法乎中，仅得其下。”这说明我们无论作什么事情，都应以最上的范例作为取法的目标，才能够有所成就。否则取法乎下，目标过低，难免不发生偏差。所以积集生西资粮也应以“上辈”为目标。积集“上辈”的资粮，要行六波罗蜜，修菩萨业，也就是取法于法藏比丘的积极修习功德。修净土法门的人，如果有此心量，有此气魄，有此愿力庄严，则非惟上品上生可以保证，同时也与时代精神深相吻合，无疑问的对于新中国的和平建设与佛教本身的建设，也可能有帮助的。所可惜的是，若干修净土法门的人，对于积集生西资粮，大都取法乎下，久而久之，以讹传讹，致使生西成为逃避现实的借口，毫无积极意义。这在反动统治者看来，刚好是一个麻醉人民使之厌倦世事，以便让他们为所欲为的良好工具，这是多么可惜的事情呀！其实佛是照顾到这一点的，如《大会宝池分》云：

佛言：十方无央数世界诸天人民，比丘僧、比丘尼、优婆塞、优婆夷，往生阿弥陀佛刹者，群众大会于七宝池中，人人各坐一大莲花之上，自陈前世所持经戒，所作善法，所从来生本末，其所好法，及所得浅深，与智慧多寡，从上次下转相言之。其人若不豫作诸善，不明经理，于此应对，自然迫促其心惭愧，悔亦无及，但慷慨发愤，慕及等夷。

用现代语解释这段经文，就是说，阿弥陀佛对于到达西方的“诸上善人”，也要他们在群众大会上当众坦白，自我检讨，交代历史和问题。如果交代不出来，也不免惭愧悔恨，发愤重新做人。所以积集往生资粮，应该取法乎上，则无边功德，庄严伟大，在西方极乐世界的群众大会上交代历史起来也就无所用其惭愧了。否则他方世界往生西方的“诸上善人”都交代得很好，唯独我们娑婆世界的佛教徒交代不出而且还要“迫促惭愧”，那就不免贻羞于我们的教主释迦牟尼佛了。

日丹诺夫说：“要做人类灵魂的工程师，这就是说，要两脚踏在现实生活的土地上。而这，就其本身说，就是要和旧型的浪漫主义，要和那种描写不存在的生活和不存在的主人公，而把读者从生活的矛盾与压迫引到那不可能的世界和乌托邦世界去的浪漫主义断绝关系。”（《论文学、艺术与哲学诸问题》）这话是对苏联的作家说的，我国的作家们也正在走向这条道路。我们从纯正的佛教观点看来，亦觉意味深长。因为释迦牟尼是与印度当时宗教界的神秘主义、虚无主义等等割断了关系才成为“佛”的。其后佛教界互相最励的“了生脱死”，其实也并不是指“羽化”式的“立亡坐化”而言。如《洞山良价禅师语录》云：

有僧不安，要见师，师遂往。僧云，和尚何不救取人家男女？师云，你是什么人家男女？云，某甲是大阐提人家男女。师良久。僧云，四山相逼时如何？师云，老僧日前也向人家屋檐下过来。云，回互不回互？师云，不回互，云，教某甲向甚处去？云，粟畲里去。僧嘘一声云，珍重！便坐脱。师以拄杖敲头三下云，汝只解与么去，不解与么来。

又《曹山本寂禅师语录》云：

纸衣道者来参，师问，莫是纸衣道者否？云不敢。师云，如何是纸衣下事？道者云，一裘才挂体，万法悉皆如。师云，如何是纸衣下用？道者近前应诺便立脱。师云，汝只解恁么去，何不解恁么来。道者忽开眼问云，一灵真性不假胞胎时如何？师云，未是妙。道者云，如何是妙？师云，不借借。道者珍重便化。

一个坐亡，一个立化，而且还能够“一灵真性，不假胞胎”，这在一般佛教徒眼中看来，真可以算是临终自在，了生脱死的了，但均为禅宗大德所不许。至于“不借借”作何解释，则曹山自己示颂云：

觉性圆明无相身，莫将知见妄疏亲。念异便于玄体味，心差不与道为邻。情分万法沉前境，识鉴多端丧本真。如是句中全晓会，了然无事昔时人。

这一首颂的意义，如不能“全晓会”，则对于“了生脱死”，仍旧是纸衣道者那一套，而不能称为“了然无事”的解脱大士。那末如何“全晓会”呢？不妨引用弥勒菩萨的圣言量于一转语。《瑜伽师地论》卷第三十六云：

善萨处于生死彼彼生中修空胜解，善能成熟一切佛法及诸有情，又能如实了知生死，不于生死以无常等行深心厌离。若诸善萨不能如实了知生死，则不能于贪瞋痴等一切烦恼深心弃舍。不能弃舍诸烦恼故，便杂染心受诸生死，由杂染心受生死故，不能成熟一切佛法及诸有情。若诸善萨于其生死以无常等行深心厌离，是则速疾入般涅槃，彼若速疾入般涅槃尚不能成熟一切佛法及诸有情，况能证无上正等菩提。……

是诸菩萨于生死中如如流转遭大苦难，如是如是于其无上正等菩提堪能增长，如如获得尊贵殊胜，如是如是于诸有情骄慢渐减，如如证得智慧殊胜。

从如实了知生死，到如如流转生死，即通常所说的菩萨行，通过了菩萨行，才能证得无上正等菩提，才能成佛，则菩萨行当然能够做到了生脱死的。可是菩萨行人非但不以无常等行深心厌离生死，而且还要如如流转生死，可见生死“无事”，不碍了脱。生死既不碍于了脱，则一切艰难困苦都成为菩萨行人的炉锤或良药，所以能够增长无上正等菩提，能够获得尊贵殊胜，能够证得智慧殊胜。所以说“念异便于玄体味，心差不与道为邻。情分方法沉前境，识鉴多端丧本真。”也因此而斥责“一灵真性，不假胞胎”为“未是妙”。一灵真性，不假胞胎，其实是怕胞胎，怕胞胎便把真俗横分为二，其所谓了脱，最多也不过是“槁木死灰”、“焦芽败种”而已，“尚不能成熟一切佛法及诸有情，况能证无上正等菩提。”禅师的开示和一生补处菩萨的遗教都有同一个道理，其着眼之点在现实生活的土地上，而不是把信徒们引到那不可能的世界和乌托邦世界去的神秘主义和虚无主义。事实上也只有这样才能充满积极的精神而在生死中得自在，在生死中得自在则生死自了。否则离开生死而求自在，像纸衣道者那样，对佛教说是邪外的见解及行持，对时代说是阻碍革命和国家建设的落后思想。一理之差，天地悬隔，这是值得修行人特别注意的地方。

近本还原的思想，非但不合佛理而且也是违反时代精神的。因为人类的一切努力如果是遵循着返本还原的道路走的话，则从原始共产社会到奴隶社会、到封建社会、到资本主义社会、到社会主义社会、再到共产主义社会，而又回入奴隶社会，循环往复，无有了期，那末人类的一切努力简直是和自己开玩笑，这无论如何说不通，也是十分有害于革命事业的发展的。大家知道，将来的共产主义社会和原始共产社会是完全不同的。一个是完全肃清了人们意识中的资本主义残余，彻底根绝了畸形的剥削阶级的道德残余。所有的人都将是诚实、认真与神圣地遵守公共生活规则，任何强制以及由此产生的强制机关都将完全不需要。一个则是在蒙昧与野蛮的时代当中，经营最原始的集体劳动的公社生活，一切都非常幼稚，非常被动。所以随着生产力的发展，而产生私有财产和剥削制度，走入奴隶社会，接着就是封建社会乃至帝国主义。我们只能说原始共产社会是人类历史的开端，而决不是将来社会的理想或模型。马克思指出，共产主义以前的全部人类历史，只能看为史前时代，看为即将到来的人类历史的准备阶段。人类的真正历史仅是从共产主义才开始的，它将是人类力量、自由与幸福空前繁荣的见证人。这说明人类真正的历史只会向前发扬光大，而决不至于退缩到原来的蒙昧与野蛮的时代去的。

因此，人类的一切努力才有丰富的意义，工作才会积极，革命也才有着落，如果不然的话，则一切都将落空。

佛教史上的若干大德其实是明白这个道理的，如《华严疏抄》卷三十四云：“复礼法师有遣问云：“真法性本净，妄念何由起？许妄从真生，此妄安可止？无初则无末，有终应有始。无始而有终，长怀懵斯理。原为开秘密，祈之出生死。”这一个偈也收入《圆宗语文类》卷二十二，称为“天后朝复礼法师问天下学士真妄偈”。当时著名大德如安国寺利涉法师、洪滔禅师，兴唐寺华严疏主澄观法师，章敬寺怀晖法师，云华寺海法师，都作偈回答。圭峰禅师并发表《申明礼法师意》一文。其后到了宋朝，知礼法师在《再答泰禅师问》中还提到这个偈，并加解答。可见这一个问题轰动了唐朝武则天时代的佛教界，也为唐朝以后的佛教大德所重视。其所以轰动与被重视的原因，当然是因为佛教界内一般人所信仰的返本还原论根本发生了动摇的关系。

真妄偈中提出的问题，大约有四个：一、法性本净，如果妄念由之而起，则本净两字就有问题，本净之中不应有妄念的根苗故。否则妄念应别有根源，与本净法性毫无关系。二、如果妄念从一真法界而生，则息妄归真之后，仍会生起妄念，妄念将永不能止。三、妄必须止，也就必有所终，有终者应有始，始若不可得，终也不能到，则妄念永不可止，而所谓真法本净也就没有意义了。四、对于上面三个问题如果解答不出，则于佛理犹昧，既昧佛理，则生死永不能出。问题如此严重，所以成为佛教史上的一件大事，而我们现在还要提出来谈谈。

唐宋大德对于这个严重问题怎样解答的呢？不妨略加引证，作为参考。安国寺利涉法师云：“真法本非真，妄复何曾起。妄不从真生，无妄何所止。既许无初末，宁容责终始。无始复无终，谁当懵兹理。胡不趣无生，乃云祈生死。”章敬寺怀晖法师云：“法性非垢净，真妄非如理。去妄复存真，兹妄安所止。无物本自无，强无无不已。有始见有终，见始非无始。诸法自无性，无性无生死。”云华寺海法师云：“真妄体常如，无灭亦无起，触目性皆空，皆竟无可止。如如本不还，岂复云终始。若存终始见，常懵真如理。生死即涅槃，何祈出生死。”这三位大德的解答，与复礼法师所问“函盖不相称”，不能算是很好的解答。圭峰禅师申明礼法师意云：

复礼法师是经论宗匠，则天时为译经道场中上首，设问因流于天下，岂率尔不究诸宗乎。况言问天下学士，已检却不经师学。不谙教理者，大乘经教统唯三宗：一法相宗，二破相宗，三法性宗。今问此是法性宗啮镞关节，不问法相宗。法相宗者所说一切有漏妄法、无漏净法、无始时来各有种子在阿梨耶识中，遇缘薰习，即各从自种

子生起，都不关真如，谁言从真如生妄也。彼说真如一向无为寂灭，无起无止，不可难他从真有妄也。又不问破相宗。破相宗者彼一向说凡圣染净一切皆空，本无所有，若有一法胜过涅槃亦如梦幻。彼且不立真，何况于妄，故不难云从真有妄也。唯疑法性宗。法性宗者，以此宗经论言依真起妄，如云一切众生本来成等正觉、般涅槃、毗卢遮那身中具足三界六道众生等。虽说烦恼菩提无始无终，又说烦恼终尽方名妙觉，亦名始觉。《华严》六七二会及《起信》首末之文，义宗有碍，自语相违，又皆是《了义一乘经》中所说，欲检之不可取一舍一，《本经》中便具说不可检前取后，检后取前。欲合之又难会，俱用之又相违，难可合一，是故试问天下学士，有达者即知真入道，复礼非不达也，是试验之问，非求人也。今诸人所答，悉迷问意，皆泯相归理，都缘不识他所问从真起妄之由，修证妄真之理。然迷真起妄，盖有因由，息妄归真，非无所以，既不晓了，不及緘词，今但自述无相无为之见，何申问目。复礼法师岂不知真妄俱寂，理事皆如也，如寂之中，何有问答。然有二门义理易说易解，一者一向说有妄可断，有真可证，二者一向说非真非妄，无圣无凡。此二门皆可思可议。其难说难解者，是二门俱存又不违碍，此乃不可思议。故胜鬘说众生自性清净心为无明烦恼所染，无染而染，染而不染，皆云难可了知。复礼今问此议，答何但说无垢染耶。

圭峰禅师“申明”的用意，主要是批评利涉法师等所答不甚确当，也就是“函盖不相称”的意思。但他称赞华严疏主澄观法师所答为“的当”。澄观法师的解答如下：“迷真妄念生，悟真妄即止。能迷非所迷，若得全相似。从来未曾悟，故说妄无始。知妄本自真，方是恒常理。分别心未亡，何由出生死。”

圭峰禅师也“试答”云：“本净本不觉，由斯妄念起。知真妄即空，知空妄即止。止处名有终，迷时号无始。因缘如幻梦，何终复何始。此是生生源，穷之出生死。”又云“学人多谓真能生妄，故疑妄不穷尽。为决此理，更述一番，还答前偈：不是真生妄，妄迷真而起。知妄本自真，知真妄即止。妄止似终末，悟来似初始。迷悟性皆空，空性无终始。生死因迷此，达此出生死。”圭峰禅师的第二个答偈比第一个答偈更明白，与澄观法师所答大致相似，其中有两点值得注意：一、妄不从真生；二、从来未曾悟。这是非常正确的两个论点，从这里“深入”，（注意深入两字）可能少犯错误。但就答偈上说，则并没有把问题完全解决，因为妄念既不从本净的真心生起，而且又是“本不觉”的，那末本净真心与妄念究竟有什么关系？又妄念究竟从什么地方迷真而起的呢？本净真心与妄念的关系，也就是法与法性的关系，亦即事与理的关系，这个问题不但是佛教理论上的大问题，也是古今中外各派哲学思想上的大问题。列宁说：

从现代唯物论，即马克思主义的观点看来，我们的认识对于客观的、绝对的真

理的接近的界限是历史地有条件的，可是这个真理的存在是无条件的。画像的轮廓是历史地有条件的，可是这幅画像描绘着客观存在着的模特儿是无条件的。什么时候和在什么情况下我们在认识物的本质上进到在煤焦油中发现五里查林或在原子中发现电子，这是历史地有条件的；但是每个这样的发现是向着“无条件客观的真理”前进一步，这是无条件的。一句话，任何观念形态都是历史地有条件的，可是任何科学的观念形态符合于客观真理，绝对自然，这是无条件的。……马克思和恩格斯的唯物辩证法无条件地包含着相对论，可是并不归结为相对论，就是说，它不是在否定客观真理的意义上，而是在我们的知识对于这个真理的接近的界限的历史条件性的意义上，承认我们的一切知识的相对性。（《唯物论与经验批判论》）

根据列宁这一段明确的指示，我们可以知道马克思主义者也承认宇宙间的绝对真理是无条件存在着的，而所谓绝对真理其实就是宇宙发展过程的总规律，我们不能离开了宇宙发展的过程单独去认识他。毛主席说：

马克思主义者承认，在绝对的总的宇宙发展过程中，各个具体过程的发展都是相对的。因而在绝对真理的长河中，人们对于在各个一定发展阶段上的具体过程的认识只具有相对的真理性。无数相对的真理性之总和，就是绝对的真理。（《实践论》）

这说明绝对真理与相对真理的关系，或宇宙发展的过程与绝对真理的关系，如果用佛教术语讲，可以说是“不离”的。又列宁在《黑格尔逻辑学》一书摘要中说：

从具体的东西上升到抽象的东西，思维不是离开真理，而是接近真理。物质的抽象，自然规律的抽象，价值的抽象等等，一句话，一切科学的（正确的，郑重的，不是胡诌的）抽象，都更深刻，更正确，更完全地反映着自然。

这里所说的“抽象”，是许多同类的具体的东西通过了思维而形成的概念。譬如“橘子”这一个名词，它不是单指某一个橘子，或某一地区的橘子而言，乃是总括所有各种橘子的性质，形状等等而制定的名词。它——“橘子”这个名词——固然不能离开所有的橘子，但也不就是某一个橘子，或某一地区的橘子，这用佛教术语讲起来，叫做“不即”。“不即不离”，也就是“非一非异”，这在佛教教理上讲，就是抽象与具体、理与事、法与法性的“合理”关系。

法与法性、理与事、抽象与具体的关系既然是“不即不离”、“非一非异”的，所以两者之间没有先后，既无先后，当然不是从抽象生具体，从理生事，从法性生出万法来。但是抽象的理既然是宇宙发展过程的规律，当然是不会变的，

并且愈是比较全面的或总的愈不会变，所以有相对真理绝对真理之分。佛教（注意佛教二字）从这个绝对不变的意义之上称之为“真如”，或“真心”，又从这个意义上说之为清静。则所谓真如，所谓清静，并不是在宇宙发展的过程之外安立一片清静的心体，作为宇宙生生之源，所以从真生妄的一番话，在这里是用不上的。不过真如既是宇宙发展过程的总规律，而宇宙发展的过程包括“妄念”在内，则“妄念”之起，亦必在这个总规律的含摄之中，离开了总规律也就没有“妄念”。在这个意义上，《维摩经》说：“依无住本立一切法”；《中论》说：“以有空法故，一切法得成”；华严家乃有“随缘”之说。“随缘”并不是像白布一样染于苍则苍，染于黄则黄的意思，所以“真心本净，被客尘烦恼所染污故名为杂染”的一番话，在这里也是用不上的。总之，我们不能离开宇宙发展的过程或妄念去谈真如或清静的真心，所以从来未曾悟的迷妄之起，似乎可以从禅宗的机语上得到解决。如《仰山语录》云：

汾山问：大地众生业识茫茫，无本可据，子作么生知他有之与无？师（仰山）云：慧寂有验处。时有一僧从面前过。师召云：闍黎，僧回首。师云：和尚，这个便是业识茫茫，无本可据。汾山云：此是狮子一滴乳，迸散六斛驴乳。

又唐朝的一个专权太监鱼朝恩在皇帝面前问南阳慧忠国师道：“如何是无明，无明从何起？”慧忠国师以嗤笑的口气回答道：“奴才也解问佛法！”鱼朝恩怒形于色，慧忠国师即指着他道：“即此是无明，无明从此起。”这两个“公案”都很巧妙地回答了迷妄究竟从什么地方起来的问题，与上文所引“大乘中唯有现法”的教理也是深相符合的。留心“胜义”的佛教信徒，如能从这里会取，则“思过半”矣。

又真如或真心既是宇宙发展的总规律，绝对不变的，并且可以说他是清静的。同时谈到宇宙发展的过程也离不开总规律，所以迷妄通过戒定慧、六度、四摄，以及三十七道品、四谛、十二缘起等等的实践而逐渐净化，也离不开真如。从这个意义上说，真如是一切功德之母，一切众生皆有佛性及无漏种。因此从众生到成佛，是迷妄通过实践，逐渐净化逐渐进步到达顶点的过程，而不是还原为原来的样子。既然不是还原为原来的样子，所以“许妄从真生，此妄安可止”的诘问，在这里也是用不上的。因此从众生到成佛的过程当中，充满着无比的积极精神，和依靠自己的力量不断创新进步的坚强毅力。释迦牟尼佛因位果位的一切事迹都可以作为证明。这是佛教的殊胜之处，与时代精神深相吻合。留心“胜义”的佛教信徒，如能着眼于此，并发扬光大之，则对于革命与国家的和平建设，可能是有帮助的。

关于返本还原论的正面解释暂止于此。其他问题，拟作《论禅宗的兴衰》、

《从荆溪圭峰谈到后期的天台贤首宗义》、《关于唯识宗反对分别论师的心性本净论及数论的问题》等文详论之。这都是佛教史上的大问题，希望能够因此而引起有价值、有学术性的反复争辩，以便进一步把这许多问题彻底搞明白。又我们对于因果轮回和往生西方的态度和理论根据，已经在上文大致说清楚了，仍旧希望对此抱不同意见的人，尽量提出问题，以便更作商榷。

（原载《现代佛学》1952年第3卷1期及第3期和
1953年1月号，署名观融）

佛教在新中国

佛教在新中国，对海外某些关心佛教的人士来说，可能是一个谜，但是这个谜最近已被打破了。出席亚洲及太平洋区域和平会议的缅甸代表团团长德钦哥德迈居士回国以后，拿出新中国佛教界送给他们的银塔、金佛像以及锦匣装璜的佛经给记者们看，并且说：“帝国主义者说新中国没有宗教是骗小孩子的话。”的确，用暴力消灭某一个民族或某一个国家里面的宗教信仰是十分荒谬的事情，恩格斯反对于前，列宁斯大林继续反对于后，所以苏联现在还有非常合理的宗教团体和制度。帝国主义者为了欺骗人民达到他的侵略目的，说新中国没有宗教，真是仰面唾天，心劳日拙。事实上，新中国的佛教比以前更好了。圆瑛老法师在1952年10月15日北京广济寺召开的佛教座谈会上说：

佛教在中国有悠久的历史，曾在中国的政治和文化生活上发生过很大影响，佛教信徒在中国人民中还有不少，一部分劳动人民特别是妇女，尚以各种不同的形式信仰佛教。佛教在蒙古民族尤其是西藏民族中享有很高的信仰。解放以前，中国佛教是受着种种限制和遇到很多困难的，如寺庙经济依赖着封建的土地制度，寺庙常遭受国民党反动政府反动军队的破坏。而一部分外国传教士也常常攻击和诽谤佛教，如他们在传教的时候攻击我们佛教徒是偶像崇拜者是迷信。著名佛教文物遭受严重的破坏，如云冈、龙门等地佛像的头部大都被敲断了搬运到纽约、伦敦的博物馆里去，敦煌的古写经卷也大都被偷走，不能归还，这是我们中国佛教徒非常痛心的事情。

解放后，情况完全改变了，佛教得到真正的信仰自由，中国人民政治协商会议共同纲领第五条规定中国人民有宗教信仰自由，政府完全保障此种信仰自由。回忆制订这个纲领的时候，就有各宗教的代表参加，佛教就有巨赞法师和赵朴初居士作代表。佛教徒不仅得到了宗教信仰自由，而且也得到参加政权的机会，提高了政治地位和社会地位，全国各省市以及一部分县的人民代表会议，都有我们佛教徒参加，巨赞法师就是北京佛教界全体投票选举出来参加北京市第四届人民代表会议的代表，宗教与宗教之间消除了隔膜，佛教文物得到切实的保护，一九五〇年七月中央人民政府政务院会颁布了保护古文物的指示，其中指出要保护庙宇碑塔雕塑石刻等建筑，寺庙经费从封建的土地制度解放出来以后，僧尼生活一部分取给于信徒的布施，一部分由政府补

助。如北京各寺庙老弱僧尼，由政府补助生活费用者，共有一百余名。关于寺庙的修理，政府正以大力进行，各地的名寺古刹如北京的广济寺、雍和宫、上海市的玉佛寺、静安寺都焕然一新，杭州正在修理灵隐寺。这说明宗教信仰自由在共产党领导之下的新社会里是能够充分获得的，因此新中国佛教徒都能够非常安心地过他们自己的宗教生活，如讲经、修定、祈祷、培养僧尼和一般信徒的精神教育则一直在各地分别举行，并无间断，佛教习惯，佛教清规也都得到应有的尊重。我们出版了自己的刊物，如北京的《现代佛学》，上海的《觉讯》等杂志来弘扬教理。现在我们正在考虑加强佛教活动的计划。

中国佛教徒既获得了宗教信仰自由，他们与新中国其它各界人民一样也热爱祖国。由于热爱祖国，所以各地佛教徒自动订立爱国公约，参加爱国运动，自觉自愿地进行爱国主义的学习。新中国的佛教徒认为参加爱国主义的学习和参加爱国主义运动也是弘法利生的一种方式，与佛陀遗教并无违背。因为新中国是人民政权，凡是人民在做的事情，都是有益于人民的，有益于人民的事，佛教徒都应该做，这样才能和全体人民打成一片，能使大家认识佛陀的真精神以扩大佛陀的影响。中国佛教徒在解放以后的一切工作，大都本着这个精神做的。”

圆瑛老法师今年已经75岁了，在佛教界内一向是属于保守的一面，解放之初，他不明白毛主席领导的新中国究竟要怎样搞法，他也不明白佛教在中国究竟有无前途，所以有一个时期曾经闭门谢客，不问时事，态度是相当消极的。可是后来新中国的每一件事实都证明毛主席领导的新中国坚强的站立起来了，佛教也得到了充分的信仰自由，所以他仍旧在上海讲经，办法会，而盛况不减当年，此次又不辞辛苦出席亚洲及太平洋区域和平会议。他于1952年9月16日中国国际贸易促进会招待锡兰贸易代表团的宗教座谈会上发言道：

我做了五十多年的佛教工作，但直到最近的二年来，我才有一个认识。这就是：真正的宗教信仰自由，只有在和平民主国家里才可以获得。这个认识，过去是没有的，而是由于我三年来的亲身经历，一天一天地确定起来的。我回想到自己过去五十多年为佛教而工作的历史，跟今天对比起来，我感觉到我现在很幸福。今天在人民政权下，过去无论如何也不可能达到的、关于佛教自由与权利的要求，已加倍地实现了！而尤其可宝贵的是：三年来社会的道德，普遍提高了“为人民服务”一句话，成为每个人思想行为的标准了，因而大大地降伏了自私自利的心理，大大地发扬了互助互济的精神。在这样的条件下，我们佛教徒弘法利生的工作，便能够正确而顺利地进行。何以故呢？因为现在社会上所不许作的，也正是佛教的戒律上所不许作的；社会上所提倡作的，也正是佛教的教义上所提倡作的。释迦牟尼佛，所教训我们的“诸

恶莫作，众善奉行，自净其意”的道理，在今天和我国全体人民共同努力得到了一致

圆瑛老法师的这一番话，正是代表了新中国广大佛教信徒们的认识与感想，今后新中国佛教的面貌如何，也可从这里想象得出来。最近中国佛教界著名的活佛、法师、居士：虚云（113岁的禅宗大德）、喜饶嘉措、噶喇藏（内蒙古甘州寺大活佛）、圆瑛、柳霞·土登塔巴（西藏致敬团团团长）、丹巴日杰（西藏札什伦布寺大堪布）、罗桑巴桑（五台山札萨喇嘛）、多吉占东（西藏萨迦寺大卓尼）、能海、法尊、巨赞、陈铭枢、吕澂、赵朴初、董鲁安、叶恭绰、林宰平、向达、周叔迦、郭朋等二十人在北京发起成立中国佛教协会，并于一九五二年十一月四、五两日举行发起人会议，与会的各位发起人，包括汉、藏、蒙、满、苗五个民族成分，来自西藏、内蒙古、西北、西南、中南、华北、华东等地。会前，中共中央统一战线工作部长李维汉先生招待各位发起人，就共同纲领和中央人民政府的宗教信仰自由的政策作了解释，并对大家发起成立中国佛教协会表示予以支持。他说：“三年来全国各项伟大的人民运动都获得了辉煌的成就，各地佛教人士也多参加了运动，在佛教界初步划清了敌我界限，这是很好的现象。值此中国佛教协会发起之际，希望爱国的佛教徒团结起来、继续划清敌我界限，与全国人民结成牢固的统一战线，协助人民政府贯彻宗教信仰自由的政策，为建设祖国与保卫世界和平而努力。”座谈时，全体发起人对李维汉部长的谈话都表示同意。会议时间，中央人民政府副主席李济深先生应邀出席指导，中央人民政府民族事务委员会委员赵范，中央人民政府政务院文化教育委员会宗教事务处处长何成湘亦应邀出席参加。各位发起人在发言中都热烈广泛地交换了有关发起成立中国佛教协会的各种意见。喜饶嘉措说：“我们发起成立中国佛教协会，这是全国佛教徒的一大喜事，我们衷心拥护人民政府的宗教信仰自由政策，今后我们要更加加强边疆与内地佛教徒的联系，使全国佛教徒在建设祖国与保卫和平运动中进一步团结起来。柳霞·土登塔巴说：“我们感谢毛主席对西藏人民的关怀和爱护，使我们摆脱了帝国主义的束缚和压迫。西藏是中国佛教的圣地，绝大多数人民都信奉佛教，我们回到西藏后，一定要将这次会议的各项决议传达给拉萨的三大寺院。”各位发起人并详细研究和讨论了发起成立中国佛教协会的宗旨、任务与组织等事宜，大家一致认为成立中国佛教协会的宗旨为：团结全国佛教徒在人民政府领导下参加爱护祖国，保卫世界和平运动，协助人民政府贯彻宗教信仰自由政策，并与各地佛教徒联系协进弘法利生事业。会议最后通过“中国佛教协会发起书”，全文如下：

中国人民的解放，给予了中国佛教以涤瑕荡垢，重见光明的机会。

三年来，人民中国的一切，是值得佛教徒热情歌颂的。我们歌颂广大地区经济改革的成就，使佛教徒不再为封建经济所束缚，而得以恢复持戒精进的生活，我们歌颂