

近现代著名学者佛学文集

欧阳竟无集

黄夏年 主编



B948

20

95555

近现代著名学者佛学文集

欧阳竟无集

黄夏年 主编

中国社会科学出版社

(京)新登字 030 号

图书在版编目 (CIP) 数据

欧阳竟无集/欧阳竟无著. —北京: 中国社会科学出版社;
1995. 12

(近现代著名学者佛学文集/黄夏年主编)

ISBN 7-5004-1778-0

I. 欧… II. ①欧… ②黄… III. 佛教-研究-文集 IV. B948

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (95) 第 14207 号

中国社会科学出版社出版发行

(北京鼓楼西大街甲 158 号)

北京兆成印刷厂印刷 新华书店经销

1995 年 12 月第 1 版 1995 年 12 月第 1 次印刷

开本: 787 × 1092 毫米 1/32 印张: 6. 875 插页: 2

字数: 151 千字 印数: 1-5 000 册

定价: 10. 00 元

DA190/23

缘 起

几年前在国内的一次宗教学会议上，几位代表与笔者谈到了中国近现代佛教。交谈中除了提及那些至今仍时时为人们所引述的大家，也还说到了好些当年名噪一时而今已鲜为人知的大德。所有这些人的著述，说起来都是研究中国近现代佛教以至研究中国近现代历史和文化所不可不读的。他们的意见和观点，大都是几十年前的了，有的已逾半个多世纪，但那怕是今天读来，往往也还有新意，这也许便是人们常说的文化心理的继承性，说得更明白些，从前的人和今天的人所关心的问题，总是有共同之处的。这些人中，有的是僧人，当然是学问僧人，也有的是俗世中的学者，但成就斐然。今天要找到他们在几十年前发表和流传的文字，已经不是很容易的事了。这就萌发了我们搜集并编印《中国近现代著名学者佛学文集》的意愿。今年初，中国社会科学院世界宗教研究所的黄夏年君又在编辑部谈及此事。黄君是《世界宗教研究》的编辑，对于国内佛教学研究动态和佛教史料颇为留意，也有素养。一经取得共识，我们便分头动手做起来。

经过近一年的紧张努力，终于结集完成了这部能够反映近现代佛学研究最高水平的丛书。可以这么说，本丛中各集子的主人都是在中国近百年来的佛教史或佛学研究史上卓有影响的人物。他们的文字和思想肯定是会具有长久的意义的。

我们的这套书——《中国近现代著名学者佛学文集》——中的作者和论文，大致反映出三个特点。这恰好也正是中国近现代佛教的主要特点之一。

首先，是它们反映出中国近现代佛教学研究已经具有了以往不曾有的科学倾向。佛教自东汉明帝时传入中国，已有近二千年的历史，其辉煌时代当然是在隋唐时期。宋元以降，说真的，佛法已经呈现式微之相了。到了明清时代，由于封建专制主义臻于烂熟，早就不得不匍匐在王座下的佛教更是失去了真精神。据说清世宗曾经发愿要以十年专治国家，再以后十年专弘佛教。世宗在位十三年，无论如何，当时或是后来时代的佛教“气运”都没有好起来。明代不管怎么说还有四大高僧，入清则似乎“法眼灭矣”。每况愈下的佛教，到了清末，除了忏诵法事、坐香念佛，而义学几绝。只是进入民国以后，佛教才有了几分转机。当时很有一些硕学名家提倡鼓吹佛教三学并且身体力行，为世树立模范。其结果，义学也因之产生了灿然可观的成果。

但此时的佛教义学，已经不再是传统意义上的依经作注，由注而释，而是有新的时代精神渗透其间的佛学或佛教学。尤其“五四”运动之后，从事佛学研究的人虽说仍有僧人，但更有成绩的又多是俗世中的学者。这一时期的中国文化界经过了近世西方人文科学精神的洗礼，有意无意地接过了以实验科学为根砥的研究方法。学者们研究佛教，不能不说是出自一个新的观察角度，又借鉴了外来的研究工具。本文集所辑入的胡适、陈寅恪、汤用彤等人的作品便代表了这样的科学的学术倾向。这一倾向，同样也在著名学问僧人印顺法师等文字中的鲜明表现出来。

其次，从我们这套文集的内容看，又展示出近现代佛教

的另一特点：对佛教作出较大贡献的是在家的俗信徒，称为居士的一批知识分子。象杨仁山、欧阳竟无等等，他们搜求海内外佛教典籍刊行印发；他们建立了佛学教育机构，培养僧俗佛教人材；他们矻矻终年，为维系“一代圣教”作他们力所能及的贡献。他们的那个时代兵燹不绝，民不聊生，他们为自己的事业历尽艰辛而无怨无悔。在他们的身上体现出来的正是玄奘等古德为法捐躯的精神，这种人格力量被鲁迅先生称为“中国的脊梁”。

第三，我们的这套集子还从一个侧面，反映了中国近现代佛教的又一特点——它具有强烈的入世性或政治性。这是中国近世社会所遭遇的特殊历史环境所赋予的。看看谭嗣同，可以理解为什么佛教可以在近代社会中，在热切期望中国强盛起来的仁人志士那里成为思想武器。梁启超为谭嗣同《仁学》一书所作的序，便部分地揭示出这中间的因果关系。再看杨度，以往的“筹安会君子”之一，他在拥戴“洪宪皇帝”的活动失败以后，退出政界，虔心研究佛学达十年，但最终他成了中共地下党员。在中国特殊的近现代历史环境中考察这一现象，我们也许会对佛教有新的认识？从佛教僧人方面来看呢，太虚法师一生的活动就更有强烈的政治意味了。太虚决不只是一个博学的佛教义学僧人，他对社会的关注和影响，他的奔走呼吁，使二十世纪上半叶的中国佛教透出了前所未有的气息。我们若读他的文章，就能体会到不得不然的感觉。这是历史的必然，抑或也透出因缘的宿力？当然，这一时期佛教中也有更为传统的人物，比如终生致力于弘扬净土一宗的印光法师。

我们选编本丛书各文集的标准只有两个：一是学术性。所选文章应该是优秀的佛学或者关于佛教的研究著述。二是史

料性。所选文章应该反映佛教在近现代中国历史中的某一特征，与当时的社会背景戚戚相关。由此而附带声明一句，所有文章都是特定历史条件下的产物，其遣词造句、发言主张当然有所处时代的风格。除有的文集主人所发的议论与现实严重相悖而不能不删节外，我们一般均作原文照录的处理。愿读者识之。

一九九五年十二月

欧阳竟无先生与佛学

欧阳竟无(1871—1943),名渐,江西宜黄人。人称宜黄大师。幼年受启蒙教育,20岁,捐得秀才。不久入南昌经训书院,读经史,兼修天文、数学。后受友人桂伯华影响,转向佛学。1904年至南京,受教于杨文会,研习佛典。1906年因丧母痛,发愿断荤绝色,不再仕进,皈依佛门。越年再至南京,继续随杨文会学习佛学。并遵师嘱,东渡日本东京学习密宗要旨,访求佛教遗经数月,其间与章太炎、刘师培等人切磋佛学。回国后,先于广州两广优级师范任教,不久因病辞职。后于友人李证刚等于九峰山经营农业,大病一场,心灰意懒,遁彻空门。1910年再赴南京从杨文会学习唯识、瑜伽。翌年杨师逝世,秉师嘱续办金陵刻经处,主持刊校佛典的工作。1912年与李证刚、桂伯华等人创立佛教会,从事佛学研究。逾2年,在金陵刻经处设立研究部,培养学人。1918年与章太炎、陈三立等在南京金陵刻经处筹建支那内学院。1922年内学院正式建成,亲任院长。院内设学、事二科和学务、事务、编校流通三处,以办学和编印佛典为宗旨。同时在研究部内开办试学班,培养佛学研究人材。1925年后,改为学问、研究、法相大学三部。在法相大学内设特科,专讲法相、唯识,学者湊泊。又编辑校刻百余卷唐代法相、唯识要典及章疏,流通海内外。1927年起,组织人员,选编集粹,刊印《藏要》三辑。抗日战争爆发,率领内学院学生,携

刻经处经版至四川，于江津再建支那内学院蜀院。三年后因操劳过度而逝世，享年 73 岁。身后留有晚年手订的《竟无内外学》二十六种，曾由内学院蜀院辑为三十余卷刊行。现由金陵刻经处取名为《欧阳竟无先生内外学》，刊布流通国内外。

欧阳竟无先生是我国当代佛学研究的先驱之一。他所主持的金陵刻经处对我国当代佛学研究作出了巨大的贡献，在世界佛教界里曾经有着重要的影响。先生内外学俱通，尤对内学造诣渊深。他受到业师杨文会的影响，对法相唯识学作了很多研究，所撰的《唯识抉择谈》其视法相、唯识为二宗，与太虚的法相、唯识为一宗的观点相对立，当时在佛学界引起了激烈的争论。他还批评中国佛教禅、华严、天台等宗不知抉择，滥演佛教，背离了佛陀的真谛，认为只有法相、唯识“道理究竟，学者于此研求，既能洞明义理，又可药思想笼统之弊，不为不尽之说所惑。”对佛教因明他也有自己的看法，认为陈那的《因明入正理论》内容最为精到，价值重要，学习因明应以此书为主。由于他对研究唯识、法相学说的贡献，被人们视为当时中国南方的佛学巨擘，与北方另一唯识大家韩清净相并列，时称“南欧北韩”。他还积极参加当时学术界对《大乘起信论》和《楞严经》真伪的大讨论，不囿师说，不同意杨文会先生将此二书作为西天印度撰述的真著说法，将其判为“伪作”。其学术渊源远承印度无著、世亲，上继唐代玄奘、窥基诸师，又直承杨文会师，同时又有选择地、有批评地发展了诸祖诸师的学说。他还对大乘佛教空宗的般若思想作了研究，撰写了《心经读》一书。过去曾有人认为他的佛学思想仅仅是有宗的一面，这是不对的，他的空宗研究也是值得重视的。

欧阳竟无先生所生活的时代，正是中国佛教处于复兴的时期，他一方面站在印度佛教的正宗立场上来批评传统中国

佛教的弊病，尤其是禅宗“直指本心，不立文字，见性成佛”，废而不用“前圣典籍、先德至言”的作法，同时还批评了一些人用西方的理论将佛教“比附”为宗教和哲学的作法，认为“佛法非宗教非哲学”，因为宗教和哲学都不能“包含得此最广大的佛法”，“佛法就是佛法，佛法就称佛法。”他对佛学研究的方法论也有自己的看法，认为“一切佛法研究，皆是结论后之研究，非研究而得结论。”主张佛学研究一忌望文生义，二忌裂古刻新，三忌会违，四忌模糊真伪。概言之，佛学研究要须明递嬗之理，须知正期之事二件大事。佛学研究就是积累的功夫，创新的研究。这个看法至今对治佛学者而言，还有着重要的指导意义。此外，他对当时社会上有人提出的“居士非僧类”、“白衣不当说法”、“在家(居士)不可阅戒”的各种说法作了批评，提倡居士佛教，居士护法，以实际行动作出了表率。

欧阳竟无先生留给我们的精神财富是丰富而广泛的，他著述甚丰，上百万言。限于篇幅，我们不可能将他的所有重要著作收入，只能有重点地选择了一些代表作，并且着重突出他的佛学唯识、法相思想，其它著作则兼顾性的收入，特此说明。

编者

目 录

缘起·····	(1)
欧阳竟无先生与佛学·····	(1)
佛法非宗教非哲学·····	(1)
佛法为今时所必需·····	(14)
今日之佛法研究·····	(22)
《内学》序·····	(26)
谈内学研究·····	(29)
支那内学院院训释(节录)·····	(38)
以俗说真佛之佛法谈·····	(82)
唯识抉择谈·····	(90)
辨虚妄分别·····	(121)
辨二谛三性·····	(124)
辨唯识法相·····	(130)
心学大意·····	(134)
谈法界·····	(150)
辨方便与僧制·····	(158)
孔佛·····	(165)
答熊子真书·····	(168)
答陈真如书·····	(171)
再答陈真如书·····	(178)

与章行严书·····	(183)
影印宋碇砂版大藏经序·····	(187)
得初刻南藏记·····	(192)
精刻大藏经缘起·····	(194)
支那内学院经版图书展览缘起·····	(198)
《瑜伽法相辞典》序·····	(200)
散原居士事略·····	(202)
复孙思昉书·····	(204)
纪王心三事·····	(206)
题平山堂·····	(208)

佛法非宗教非哲学^①

今日承贵会邀请，来此与诸位讲演佛法。此是鄙人最愿意事，但是鄙人没有学问，今日只将我对于佛法的一点意思说出，与大家共同研究而已。

今日讲演题目是“佛法非宗教非哲学，而为今时所必需”，内中意义向后再说，先将佛法名词解释一过。

何谓佛？何谓法？何谓佛法？按：佛家有所谓三宝者，一、佛宝，二、法宝，三、僧宝。佛宝指人，法宝指事，僧者众多弟子义。宝者，有用、有益之义，言此三者能利益有情，故称为宝。已得无上正等菩提的人，是称为佛。法，则范围最广，凡一切真假事理，有为、无为，都包括在内。但包含既如此之广，岂不有散乱无章之弊耶？不然，此法是指瑜伽所得的。瑜伽者，相应义，以其于事、于理，如如相应，不增不减，恰到好处，故称为法。此法为正觉者之所证，此法为求觉者之所依，所以称为佛法。

宗教、哲学二字原系西洋名词，译过中国来，勉强比附在佛法上面。但彼二者，意义既各殊，范围又极隘，如何能包含得此最广大的佛法？正名定辞，所以宗教、哲学二名都用不着，佛法就是佛法，佛法就称佛法。

次言义。云何说佛法非宗教耶？答：世界所有宗教，其内

① 王恩洋笔记

容必具四个条件，而佛法都与之相反，故说佛法非宗教。何者为四？第一，凡宗教皆崇仰一神或多数神及其开创彼教之教主，此之神与教主号为神圣不可侵犯，而有无上威权，能主宰赏罚一切人物，人但当依赖他，而佛法则否。昔者佛入涅槃时，以四依教弟子。所谓四依者，一者依法不依人；二者依义不依语；三者依了义经，不依不了义经；四者依智不依识。所谓依法不依人者，即是但当依持正法，苟于法不合，则虽是佛亦在所不从。禅宗祖师于“天上地下，唯我独尊”语，而云：“我若见时，一棒打死与狗子吃。”心、佛、众生三无差别，即心即佛，非心非佛。前之诸佛，但为吾之导师、善友，绝无所谓权威赏罚之可言。是故宗教则不免屈抑人之个性，增长人之惰性，而在佛法中绝无有此。至于神、我、梵天，种种谬谈，则更早已破斥之，为人所共悉，此即不赘。

第二，凡一种宗教必有其所守之圣经。此之圣经，但当信从，不许讨论，一以自固其教义，一以把持人之信心，而在佛法则又异此。曾言依义不依语，依了义经、不依不了义经，即是其证。今且先解此二句名词。实有其事曰义，但有言说曰语，无义之语是为虚语，故不依之。“了”有二解，一、明了为了，二、了尽为了。不了义经者，权语、略语；了义经者，实语、尽语。不必凡是佛说可执为究竟语，是故盲从者非是，善简择而从其胜者，佛所赞叹也，其容人思想之自由如此。但于此有人问曰：“佛法既不同于宗教，云何复有圣言量？”答：所谓圣言量者，非如纶音诏旨更不容人讨论，盖是已经证论，众所公认、共许之语耳。譬如几何中之定义公理，直角必为九十度，过之为钝角，不及为锐角，两边等、两角必等之类，事具如是，更又何必讨论耶？此而不信，则数理没从证明。又圣言量者，即因明中之因喻，因明定法，是用其先已成立共许之因喻，比而成其未成将

立之宗。此而不信，则因明之学亦无从讲起。要之因明者，固纯以科学证实之方法，以立理破邪，其精实远非今之论理学所及，固不必惧其迷信也。

三者，凡一宗教家必有其必守之信条与必守之戒约，信条戒约即其立教之根本，此而若犯，其教乃不成，其在佛法则又异此。佛法者，有其究竟唯一之目的，而他皆此之方便。所谓究竟目的者，大菩提是。何谓菩提？度诸众生，共登正觉是也。正觉者，智慧也。智慧者，人人固有，但由二障，隐而不显：一、烦恼障。二、所知障。此二障者不寂净，皆是扰攘昏蒙之相，故欲求智慧者先必定其心，犹水澄清乃能照物耳。而欲水之定，必先止其鼓荡此水者，故欲心之定，必先有于戒；戒者，禁其外扰、防其内奸，以期此心之不乱耳。然则定以慧为目的，戒以定为目的；定者慧之方便，戒又方便之方便耳；是故持戒者，菩提心为根本，而大乘菩萨利物济生，则虽十重律仪，权行不犯，退菩提心则犯；此其规模广阔，心量宏远，固不同拘拘于绳墨尺寸之中，以自苦为极者也。夫大乘固然，即在小乘，而亦有不出家、不剃发、不披袈裟而成阿罗汉者（见《俱舍论》）。佛法之根本有在，方便门多，率可知矣。

四者，凡宗教家类必有其宗教式之信仰。宗教式之信仰为何？纯粹感情的服从，而不容一毫理性之批评者是也；佛法异此无上圣智要由自证得来，是故依自力而不纯仗他力，依人说话，三世佛冤，盲从迷信，是乃不可度者。《瑜伽师地论》四力发心，自力、因力难退，他力、方便力易退，是也。然或谓曰：“汝言佛法既不重信仰，何乃修持次第资粮位中首列十信，五十一心所、十一善中亦首列信数？”答之曰：信有二种，一者愚人之盲从，一者智人之乐欲；前者是所鄙弃，后者是所尊崇。信有无上菩提，信有已得菩提之人，信自己与他人皆能得此菩提，此信

圆满，金刚不动，由斯因缘始入十信；此而不信，永劫沉沦。又诸善心所，信为其首者，由信起欲，由欲精进，故能被甲加行，永无退转，是乃丈夫勇往奋进之精神，吾人登峰造极之初基，与夫委己以依人者异也。

如上所言，一者崇卑而不平，一者平等无二致；一者思想极其龌陋，一者理性极其自由；一者拘苦而昧原，一者宏阔而证真；一者屈儒以从人，一者勇往以从己；二者之辨，皎若白黑，而乌可以区区之宗教与佛法相提并论哉？

所谓佛法非哲学者，按：哲学之内容大约有三，而佛法一一与之相反，故佛法非哲学。何者为三？

第一，哲学家唯一之要求在求真理。所谓真理者，执定必有一个什么东西为一切事物之究竟本质，及一切事物之所从来者是也。原来哲学家心思比寻常聪明，要求比寻常刻切。寻常的人，见了某物某事便执定以为某物某事，一例糊涂下去。譬如宗教家人说有上帝，这些庸人便承认以为有上帝；牧师教人崇拜耶稣，这些人便崇拜耶稣；一味盲从，更不思索，千百年来只是糊涂下去。自有哲学家以来，便不其然，你说有上帝，他便要问问：“上帝是个什么东西？眼可以看得见么？耳可以听得到么？如谓世界人类都是上帝造的，上帝又是谁造的？上帝如果不待谁个造他，世界又何必必要上帝造他？”所以自从有了哲学，一切人便不肯一味糊涂了。哲学家在破除迷信一方面，本来是很对的，是可崇拜的，但是他一方面能够破除迷信，他果真能不迷信么？他能破人谬执，他果能不谬执么？他天天求真理，他果能求得到真理么？翻开一部西洋哲学史，中间大名鼎鼎的哲学家，如像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；不信唯物的便主张唯心，不信唯心的便主张唯事。笛加尔善于怀疑，于是

便破坏世界一切事实，都以为非真理，但随即迷信一个我，以为：“我既能怀疑一切非真，我便是真。”到了现在的罗素，便说：“他那个我能怀疑，我固是真，还靠不住。”罗素既能破一切唯物、唯心非真理，然而随又执定一切现象是真，仔细想来，他那种现象是真，与笛加尔的我是真，有何分别呢？总而言之，西方一切哲学家对于世间一切事物，你猜过去，我猜过来，纷云扰攘，相非相谤，皆是执定实有一理，甲以为理在此，乙以为理在彼，别人诚都可破，自己却不能有个不可破的学说服人，破一立一，不过增加人许多不正确的见解而已。

问者曰：“如你说，既无真理，到底还有什么？如谓一切都无，则彼虚无主义，无世界，无人人类，岂非是唯一独尊的学说吗？”答曰：虚无主义克实亦只是一种妄见，如说：“真理者一样，但名辞不同耳。”并且当知，此种见解为害更大，彼辈计一切都无，趋向断灭，主张破坏与自杀，使人横生邪见，思虑颠倒，行为悖乱，危于世界，盖难尽言。诸君又当知，此种异说非但在现在的时候方用，从前印度亦复如是，所谓断灭外道，庸谓恶取空者皆是也。今复质问彼曰：“如谓一切皆假，此假又何所从来？如谓一切都无，云何复有断灭？且既一切无矣，何以你又起如是见，立如是论？又何以要怀疑？又何以要破坏？”此种自语相违，自行矛盾，是为诞妄之极，但其立说肤浅，也可不必多辩了。

问者曰：“你谓哲学家的真理无有，又说真理不可求，而又不许人计空计灭，然则你们到底说什么？作什么呢？”答曰：佛法但是破执，一无所执便是佛也，故佛之说法，不说真理而说真如。真如者，如其法之量，不增不减，不作拟议揣摩之谓。法如是，说亦如是，体则如其体，用则如其用，决不以一真理范围一切事物，亦不以众多事物奔赴于一真理，所谓在凡不减，在