

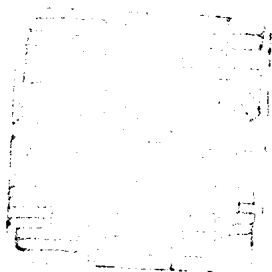
現代佛教學術叢刊①
主編 張曼濤

中國佛教的特質與宗派

大葉文化出版社

現代佛教學術叢刊 ③①
主編 張 曼 濤

中國佛教的特質與宗派



大乘文化出版社印行

現代佛敎學術叢刊^①
第四輯一

中國佛敎的特質與宗派

全書(壹百冊)定價：新台幣三萬六千元
美金一〇〇〇元

主編：張

曼

濤

編輯者：現代佛敎學術叢刊編輯委員會
發行人：張
印：現代佛敎學術叢刊發行人委員會

出版者：大

曼

濤

地址：臺北市慶城街十八號

電話：七八一三二一八三

郵政劃撥：臺北市一六九三五號帳戶

登記證：局版臺業字第一四一〇號

中華民國六十七年五月初版
版權所有 翻印必究

編輯旨趣

一、佛教思想的發展，在印度固是千峯競秀，萬壑爭流，其高度有如喜馬拉雅山一般，傲然爲群峯之冠。然傳至中國後，則又另顯一番面目，高則固是原有峻貌，而廣則已異舊日家風，由印度大乘兩宗，而衍爲中國之三論、法相、台、賢四教，由印度之彌陀經論，瑜伽師禪而衍爲中國之淨土、禪門兩宗，此在在皆顯出中國佛教之消融與發展，一如終南山之綿延與遼闊。雖是一脈相承，而內涵與形象則隨文化背景之差異，而顯其另一特質和氣象。此一特質爲何，站在探討歷史文化和世界佛教學者之立場，自應深入研究 and 瞭解。

二、本書編輯之旨意亦即在此。全書所收論文共十六篇，雖非篇篇精采，但從論文之排列，書題之突顯，可看出本書之效用何在，不僅是想了解中國佛教學者必備之參考，亦當是研究中國歷史文化者必携之手冊。每文均切符書題，作中國佛教學之概論看固可，作進一步研究中國佛教問題看亦可。其中如湯用彤、呂澂先生諸文，真可謂精簡提煉，要而不繁，細而不雜，

深入淺出，灼見昭然。至如張曼濤之「中國佛教思維之發展」，唐君毅之「中國佛學中之判教問題」，均有其特別創見，爲前人所未發者甚夥，實可爲專學者參考。至於如「略說中國佛教教理之發展」、「中國佛教之特色」、「中國佛教各宗派之創立」，作導言與介紹入門文看，正是恰切文選。

三、呂澂先生在「現佛」撰寫各宗論述，從其立意與標題看，相信必是八宗皆述，但後來只見其發表六篇，餘二篇至停刊爲止，仍未見其發表，推想若非未曾寫出，則是中途因故腰斬了。在中國素稱大乘八宗中，已具台、賢、三論、慈恩、禪、律六家而獨缺淨、密，豈非遺憾，在不得已之下，只好將高永霄、馮重熙之「淨土宗」、「密宗概要」二篇收入，聊作補充，完成此一八宗共述之入門介紹。讓大多數讀者們了解此八宗之全幅貌目。由此當可看出中國佛教所涵之全體內容也。

中國佛教的特質與宗派 目錄

略說中國佛教教理之發展·····	唐君毅·····	一
中國佛教的思維發展·····	張曼濤·····	二七
中國佛教之特色·····	善 慧·····	一一九
中國佛教各宗派之創立·····	善 慧·····	一二三
中國佛教之立宗及其修道論·····	慧吉祥·····	一二七
佛教十宗概要·····	孫藩樸·····	一四五
論中國佛教無十宗·····	湯用彤·····	二一七
中國佛學中之判教問題·····	唐君毅·····	二三五
三論宗·····	呂 澂·····	二五七
天台宗·····	呂 澂·····	二七三

華嚴宗	呂澂	二八五
慈恩宗	呂澂	三〇五
禪宗	呂澂	三二七
律宗	呂澂	三四五
淨土宗	高永霄	三六一
密宗概要	馮重熙	三八三

略說中國佛教教理之發展

唐君毅

一、導言

佛家精神要在以智慧破執拔苦，然此智慧之義，易滋歧義，不可不先進一解。佛家所求之智慧，爲照見所執著之虛妄之智慧，此智慧對執而照，故智慧增一分，則執減一分，亦必執減一分，而後智慧增一分，二者互爲消長。執著吾人深心之執，恆爲常情所不自覺之執，故此真正之智慧，亦深心之智慧，而非止於通途所言之理知。通途所言之理知，以客觀之理爲對象，客觀之理在意識之前，爲意識之所對。依佛家義，人之理知或知解縱能思及宇宙人生最高之真理，然若未能引此知解，以反諸心，在修持上用工夫，以破除此深心之執，皆不得爲真正之智慧，故真正之智慧實爲修行之果。此種智慧，由修行而後證得，故佛家之眞精神，唯在其實際之修行工夫上，其所言之宇宙人生之理，乃所以助人之了解其修行之道，而引入實際修行之工夫，故吾人謂宇宙

人生之理論，屬於佛學之末節亦可。然此末節乃佛學與其他學問發生交涉之處，吾人論佛家哲學，姑就此點以言，亦未嘗不可，唯吾人絕不可忘佛家理論皆所以爲其修行之準備，故佛家之理論必歸於觀理境，如三論之中觀，唯識宗之唯識觀，天台之止觀，華嚴宗之華嚴法界觀等。此觀之工夫，乃一方所以保持增進吾人對理境之了解者，一方亦即爲使人專注此理境，而導引此理境入於深心，爲修行之資糧者。佛家之「觀」爲兼知與行之事，此義吾人宜先知。

二、空宗與僧肇

上文已論佛學之理論之歸宿，在由觀理境以起行而破妄執，人之妄執緣於不知諸行無常而執常；不知緣生無我而執有我，諸行之所以無常者，以諸行待緣而生，緣散即滅。緣生之說，即所以明無常，佛學之要義在緣生，有宗言緣生，重在正面說諸世間法之如何由衆緣和合而有。人知一法之「有」，待衆緣，則人可不執此一法之「有」。空宗明緣生，則重在顯諸法自性之畢竟空。畢竟空者，即畢竟不可執，然以緣生破人之執，人既知其所執之法之無常，爲緣聚即生，緣散即滅，人心順其向外執取之習，或仍將執此緣生生滅之觀念本身，以成更細微之法執，人又或知無常故空，而執空之本身。前者蓋爲小乘說一切有者之弊，後者爲小乘惡取空論者之弊，於是印度大乘空宗興而破緣生之執。大乘有宗又破空之執，明空境不空心，空徧計所執，不空依他起之緣

生。印度佛學大乘空宗之傳入，始於東晉，至鳩摩羅什譯大般若經之一部，復譯四論（中論、百論、十二門論、大智度論），此宗遂大盛。此宗要義，中論明言，爲「不生不滅，不常不斷，不一不異，不來不去」，吉藏疏論此中根本義在「不生不滅」，此即破對生滅之執。中論首又曰「因緣所生法，我說即是空，亦唯是假名，是即中道義。」緣生之名是假名，此即破緣生之執。破緣生之執，非無緣生，唯破實有因緣能生。故曰「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因。」言非無因，則與郭象之玄言，所謂自生自因之說不同，此所謂不從他生者，唯是言人不能執實有因緣能生，不執實有因緣能生，故緣生即空，中論由是說八不之義，以破諸執。義蘊繁多，四論所載，不及備詳。粗淺言之，其破緣生滅之執，即破「時間流變之觀念」之執、「因有力能生果」之執。前者與希臘依里亞派帕門尼得斯等之問題無別，後者與西方近代經驗主義者休謨之問題無別。觀三論等書，論證之謹嚴，辯才之無碍，似若唯以純理之思辨爲事，與帕門尼得斯、休謨同。其論辨方式，與今之英哲勃拉德來「現象與實在」一書前半尤若合符節。吾昔嘗爲文論之，然三論等書之論此等問題，其目的實唯在使人不執「時間流變」之觀念，不執因有力能生果之觀念。蓋時間流變，永無終極；執因求果，由果溯因，因果鉤鏈，亦永無終極。心隨時運，以觀萬物，遂恆覺實有時之流變；以因有生果之力，因之物遂宛然真實，果復爲因，有生他果力，果之物亦宛然真實。此諸觀念與人原始之對物之貪欲相連，於是人遂隨時間之流變而瞻前顧後，患得患失。人

以因能生果，欲果則希因，見因即慕果。時間無盡，因果之鉤鏈無盡，而得失之患，希慕之欲，亦與之無盡，於是煩惱亦與之無盡，原佛陀之所以言緣生無常之本旨，乃所以使人知物之不可執爲定常而息貪欲。然今人執實有緣能生，因有生果力，執實有此時之流變，則貪欲將復隨此諸執而生，此大乘空宗所以必破時間流變及因有生果力之執也。以其破執在息貪欲，息貪欲在求解脫，故與西方休謨等爲說明知識而討論此問題者，意趣乃截然不同。誠知三論之論辨，皆爲破執，使人不執時間流變，因果之鉤鏈，以絕由是而生之貪欲，而助人解脫，則知其論辨方式，并無非如此不可之理。反之若承認流變與因果之觀念，以說明宇宙人生，而可以息煩惱得解脫者，與三論宗之精神亦並行不悖，而不取三論之論辨方式，姑先承認有「流變」、「因果」，而即流變與因果以破流變因果之執著，與三論宗義亦一脈相承。此二途者唯識宗所說爲第一途，而僧肇則爲第二途。僧肇即流變因果以破流變因果之執之文，爲物不遷論。此文實自具機杼，故最爲當時人所稱。至於其不眞空論般若、無知論涅槃、無名論諸文，則雖皆能思湊單微，言成統類，然所陳諸義，尙未必能溢於龍樹提婆所思之外。惟此中不眞空論之論有無之問題，深契大乘空宗非有非無，諸法畢竟空而空亦空之旨，以破當時「心無」「本無」「卽色」諸宗之偏執有無，未能心境雙清之弊，是誠可爲王弼、郭象之論有無作進一解，故今唯就此二篇之文，略加提要介紹，以見中國大乘空宗學者之新義，以說明由玄學思想至佛家思想之發展，至於般若、無知論涅槃、無名

論，則原文太長，其要義亦非短言所盡，則姑從略。

僧肇之物不遷論曰：

夫生死交謝，寒暑迭遷，有物流動，人之常情，余則謂之不然。……尋夫不動之作，豈釋動以求靜，必求靜於諸動；必求靜於諸動，故雖動而常靜；不釋動以求靜，故雖靜不離動。夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜。我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動；動而非靜，以其不來，靜而非動，以其不去。然則所造未嘗異，所見未嘗同，逆之謂之塞，順之謂之通。苟其得道，復何滯哉？傷夫人之惑也久矣，目對真而莫覺。既知往物而不來，誰謂今物而可往，往物既不來，今物何所往？何則？求向物於向，於向未嘗無，實向物於今，於今未嘗有，於今未嘗有，以明物不來，於向未嘗無，故知物不去。覆而求今，今亦不往，是故昔物自在昔，不從今以至昔，今物自在今，不從昔以至今。……然則旋嵐偃嶽而常靜，江河競注而不流，野馬飄鼓而不動，日月歷天而不周，復何怪哉？……言去不必去，閑人之常想，稱往不必往，釋人之所謂往耳。是以言常而不往，稱去而不遷。不遷，故雖往而常靜；不往，故雖靜而常往。雖靜而常往，故往而弗遷；雖往而常靜，故靜而不留矣。

人則求古於今，謂其不住，吾則求今於古，知其不去。今若至古，古應有今，古若至今

，今應有古。今而無古，以知不來；古而無今，以知不去；若古不至今，今不至古，事各性住於一世，有何物而可去來？……

果不俱因，因因而果。因因而果，因不昔滅；果不俱因，因不來今。不滅不來，則不遷之致明矣。然則乾坤倒覆，無謂不靜；洪流滔天，無謂其動。苟能契神於接物，斯不遠而知矣。

僧肇此文之旨，在論物不遷，即以破時間之流變、物之流變，及物之因能生果，然自此文之外表觀之，則全不似百論、中論、十二門論、大智度論中之破因能生果、時間流變之論。蓋此諸論，大皆自此諸觀念本身所含之矛盾，以證此諸觀念之不可執。然僧肇在此，則姑先承認常人所執之時間流變之觀念，以進而說明動而非動，靜而非靜，動靜一如之理。動靜一如而流變之執破，時間過現未相分立之觀念亦破。常人因能生果之執，皆依時間流變而立，可不須另破。所謂其姑先承認常人所執之時間流變觀念者，即彼之論動而非動，重在指出通常所謂動者，已預設過去之不流到現在，此明無異於承認常人所謂過去與現在之差別，然彼此即由此過去之事之不流到現在，以證明過去之事如常在過去而不去，而人既承認過去之事在過去，即當承認現在之事在現在而不去，此即由不來以證不去，故曰：「往物既不來，今物何所往。」依此以觀，則所所時間之流中之事物之出現，雖新新不已，先者爲因，繼者爲果；然新新不已之事，復各各住於新新不已之時

，因居因時，果居果時，順新新不已之時，以觀新新不已之事，則「各性住於一此，有何物而有去來」，故常人於事之新新不已之呈現，雖恆不免執之爲動，然就常人之承認事之在時間秩序中之各有定位，不相往來而言，卽實已承認之爲靜。僧肇乃就常人所不自覺的承認者，以破常人之執，執破而常人所不自覺的承認者亦不須立，故此文其表面看若以物居時間，各有定位，而爲靜，實則惟以破動，破動而靜亦不立。故名物不遷論，而不名物靜論，今可姑名之曰動靜一如論。人誠能以此「動靜一如」之眼光觀萬物，則「旋風偃嶽而常靜，江河競注而不流，野馬飄鼓而不動，日月歷大而不周，乾坤覆倒，無謂不靜，洪流滔天，無謂其動。」於是可卽俗諦之動以見真諦之「動靜一如」，是謂「契神於接物」，而常人竟不能如此，故僧肇曰「傷夫人情之惑也久矣，目對真而莫覺。」是爲僧肇之物不遷論。

僧肇之不真空論談有無問題，彼自言其所對治者，乃當時佛學中所謂六家七宗中之本無、心無、卽色三家之說，當時言佛學者，有六家七宗，卽本無宗、本無異宗（統稱本無宗）、心無宗、卽色宗、識含宗、幻化宗、緣會宗。六家七宗之詳，今不知，然就各宗遺言推測，後三宗中一法師之幻化宗，于法開之幻化宗，于道邃之識含宗，皆不過撫拾印度佛學之常談。此七宗中，唯本無宗、本無異宗、卽色宗與心無宗，直接論及有無問題。道安本無宗言：「無在萬化之先，空爲衆行之母，常人之滯，滯於末有，若託心本無，異想便息。」深法師本無異宗言：「無在有先

，有在無後，故稱本無。」此二說與王弼以無爲本之說，頗遙相呼應，卽色宗之關內卽色義，明色無自性，故言卽色是空。所謂色無自性，卽色由緣會而成，亦無甚新義，卽色宗之支遁卽色游玄論謂：「夫色之性，色不自色。色不自色，故卽色而空。」此卽謂一切色只如是有，而並非自有其如是有，故其有卽非有，卽空。溫法師之心無宗，謂不滯外色，則卽色爲空，頗同於郭象之順物變化茫然直往而不執之說。此三宗中，除關內卽色義，皆極有哲學意味，然而僧肇於此三宗皆加以批評。

其批評心無宗曰：「無心於外物，而外物未嘗無，此得在於神靜，失在於物虛。」卽謂依此宗，心雖可不滯於外物，然外物仍可自有定色，自在心外，則內外不能溝通。故雖可使人神靜，而不能卽物以觀其卽有卽無，以明物之自虛也（見後）。批評卽色宗曰：「夫言色者，但當色自色，豈待色色而後色哉？此直說色不自色，未了色之非色也。」此乃說依支遁之卽色游玄論，雖說色不能有其自身之如是有，然而說色不能有自身之如是有，仍說色如是有，是未能卽色如是有以見空，知卽有卽無也。批評本無宗曰：「情尚於無，多觸言以實無，故非有有卽無，非無無亦無，尋夫立文之本旨，直以非有非真有，非無非真無耳。何必非有無此有，非無無彼無？此直好無之談，豈順通事實卽物之情哉！」此乃說，本無宗之說非有非無，爲有無皆無；不知佛家所以立非有與非無之本旨。所謂非有，只是說非真有；非無，只是說非真無；並非說有無皆無，說有

無皆無，便是只知好無，而偏於無一面，不能通有無二者矣。

觀僧肇之批評三宗，便知僧肇之有無論，與王弼之以無爲有之本，無爲有之所依之說，及郭象之心隨物變化而不執之說皆不同。王弼不免以有無爲二，而郭象則能無常心，未能無境。故僧肇之不眞空論，特重卽物順通，卽僞卽眞之義。故曰：

卽物順通，故物莫之逆，物莫之逆，故雖無而有；卽僞卽眞，故性莫之易，性莫之易，故雖有而無。……

雖有而無，所謂非有；雖無而有，所謂非無，如此則非無物也。

心無宗，無心不無境，卽色宗，尙不免執有；本無宗則不免執無，乃以非有非無，爲有無皆無。僧肇對此問題之主張，則取物順通，卽僞卽眞之說法；卽境之有，而見其無，以得有無不二之眞，是方見「非有非無」之本義，於是遂可去三宗之所短，而會通有無二者。故其言曰：

萬物果有其所以不有，有其所以不無。有其所以不有，故雖有而非有，有其所以不無，故雖無而非無。雖無而非無，無者不絕虛；雖有而非有，有者不夷跡。若有不卽眞，無不夷跡；然則有無稱異，其致一也。

以下彼再根據佛家緣會之義，以說明有無不二之義：

夫有若眞有，有自常有，豈待緣會而後有哉？譬彼眞無，無自常無，豈待緣會而無也？若

有不自有，待緣而後有者，故知有非真有；有非真有，雖有不可謂之有矣。不無者，夫無則湛然不動，可謂之無；萬物若無，則不應起，起則非無，以明緣起故不無也。……欲言其有，有非眞生，欲言其無，事象既形，象形不即無，非眞非實有，然則不眞空義，在於茲矣。……聖人乘千化而不變，履萬惑而常通者，必以其即萬物之自虛，不假虛而虛物也。

僧肇斥心不無境之論，主即物順通，「即萬物之自虛不假虛以虛物」，以達於心境一如之境，此其所獨造，六家七宗所未及，亦爲魏晉玄言之所未逮者也。

三、法相唯識宗精神與中國佛學諸宗

印度固有佛學除中觀宗即所謂大乘空宗外，尚有瑜伽宗即所謂大乘有宗之無著世親之學。中國傳大乘有宗者爲玄奘窺基。大乘有宗由廣論百法而終歸於唯識，唯識宗之異於三論宗者，在不破緣生而以依他起性說緣生。蓋不執緣生，緣生固不須空。唯識宗說空，唯空偏計所執之實法實我。實法實我無，而因緣所生之識之法有，即以此識法統色法，心所有法，不相應行法及無爲法。因色爲識所變現，心所有法爲與心相應，繫屬於心。不相應行法依色心諸法，乃之分位上假立，無爲法爲識實性，故皆不離識。心所有法如煩惱等不離識，常人共喻。不相應行法，如時方數