

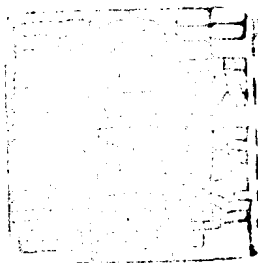
現代佛教學術叢刊③
主編 張曼濤

佛教哲學思想論集(一)

大藏文化出版社

現代佛教學術叢刊 ③⑥
主編 張曼濤

佛教哲學思想論集 (一)



大乘文化出版社印行

現代佛教學術叢刊 36
第四輯 六

佛教哲學思想論集(一)

全書(壹佰冊)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：現代佛教學術叢刊編輯委員會
督印：現代佛教學術叢刊督印委員會
發行人：張曼濤

出版者：大乘文化出版社

地址：台北市慶城街十八號

台北市郵政五八〇八三號信箱

電話：七八一三二八三

郵政劃撥：台北市一六九三五號帳戶

登記證：局版台業字第一四一〇號

中華民國六十七年七月初版
版權所有 翻印必究

如有缺頁、污損及裝訂錯誤者，請寄回掉換。

編輯旨趣

一、就純佛教教義而言，用「哲學」二字，概括佛教的理論，也許不大適宜，因為哲學並沒有著重內在的修持與實踐方法。它只是偏於主客觀念或關係性的分析，佛教却包括了這兩者之長，既是主客觀念和關係性方面分析的，又是生命提煉，內在精神上的修持和實踐的。此兩者的分際很大，前者（佛教）可以概括後者，而後者（哲學）不能概括前者。而同時佛教又不是純宗教的，因為它偏重於主體的、內在的修持，而不著重於外在的絕對權威力量者（神）的崇拜。儘管在宗派中有淨土的彌陀，真言的不動明王等等，却非自有自成的神體，而是超越一般性的佛體。總之，它是來自個體本源覺性的轉化或超昇。這又與純宗教不一，此所以近人有「佛教非宗教非哲學亦宗教亦哲學」之稱。但為社會一般人易於了解佛教純理論方面的問題，我們用「哲學」二字來作表現，這當然亦未嘗不可，並且還可以突顯出佛教在這一方面的特色和重點。故本集（一）和（二），我們亦就採用了「哲學」二字，以表徵佛教在分析和

系統性方面的理論意見。

二、本集共選了談佛教哲學理論問題的文字共二十一篇，每篇的性質大致相似，都是以受過現代哲學訓練的觀點來談佛教，雖然各人所受的訓練深淺不一，分析的能力不一，但多是秉著自己的知識良知，對佛學作表達，甚至在這些文章裏面，還有攻難辯駁，以表達作者對佛學的體認。如余精一君「佛家哲學之新體系」，他這一篇文章並不是一篇真正了解佛法的好文章，但他有一種新觀點，這個觀點是否「正確」，那是另一個問題，他只是表達了他對佛法新認識的一股熱誠，他這篇文章只是代表余氏的佛學認識，而不是代表佛學家的佛學認識，因此，我們又選了一篇法舫法師的反駁他這篇文章的文章，法舫法師的評文，雖然不表示代表了絕對權威或充分專家的立場，但至少後者要比前者，在佛學上的素養，要較充分。故後者的文章，在針對這篇文章來說，亦益形重要。既然余氏的文章，不能表示充分的專家意見，那我們何以又選入他這篇文章呢？這便是本叢刊所持的一貫的學術立場，凡是有個人之創見、新見或特別之探究者，我們都一概視為入選之標準，至於新見能否經得起考驗，那是另一個問題，我們主要的是網羅各種不同的看法，以示佛法在學人心中的多彩多姿。看法的分歧，正表示佛法的多元性與圓滿性。所謂「千江有水千江月，萬里無雲萬里天」，月輪的本體是一，千江之水萬千，有雲之天，天空變幻無窮，而天之體則不論如何瞬息萬變，依然是一

。此所以佛法一味，而知者多方，我們之編選本集，亦即意在於斯。

三、張東蓀的「本無與性空」，是以哲學家立場，談純粹學佛文字的佳篇，而伴隨此一問題而來的，却仍令人值得深入嚼磨，因此，我們又將有關「空與有」的問題討論文字，選載於後。方東美的「就緣起論漫談中國大乘佛學思想演變過程中嚴重的疑難」，是一個博覽中西書籍的哲學者的應有態度，然綜理解決之道，仍在於慧心。即使於佛學、於哲學無方氏之造詣者，設其慧心能凌空高照，則於方氏之所謂疑難，同樣亦可於其綜述之過程中，即可代其循文而解。所謂嚴重的疑難，亦即成疑難之解答矣。

佛教哲學思想論集(一) 目錄

佛教之性質及其歷史	黑克門	一
佛教在世界宗教上之地位及其價值	法 舫	一七
佛學的思想體系	王化中	五三
我的佛法體系觀	向鑑瑩	六七
佛家哲學之新體系	余精一	九三
評「佛家哲學之新體系」	法 舫	一一九
佛法是否哲學	太 虛	一四五
佛家哲學	虞 愚	一五五
佛教哲學的方法論	幻 生	一六九
論佛教與哲學的不同點	李廣揚	一七九

佛教的空觀哲學與人生建設	陳光亞	一八九
現代思潮與佛學	史流音	二〇七
佛教的因果論	畏因	二一七
本無與性空	張東蓀	二三九
關於空與有的問題	萬鈞	二四七
附錄：讀了「關於空與有的問題」後	應聞	二五七
畢竟空與勝義有	僧愍	二六九
附錄：僧愍師的勝義有	僧濟	三〇七
讀「畢竟空與勝義有」之後	愍僧	三一三
就緣起論漫談中國大乘佛學思想演變過程中嚴重的疑難	方東美	三一九
佛法對於心理現象的剖析	演培	三七五

佛教之性質及其歷史

黑克門

從加爾各答至喜馬拉雅山大吉嶺之鐵道線，開始從印度平原，爬行上山至一點，列車經過一名爲特列或塔列之處。此爲一沼濕之低地，徐徐向南傾斜。其平均海拔高度爲六百五十尺；其闊度變化高至三十里。其大部分爲灌木，間雜少數高樹；有一部分則覆之以長草，間或亦有耕種田地及少數散佈之居民地。其整個區域潮濕、沼澤、不康健及爲熱病所襲擊；其僅有之居民，爲少數前亞利安種族被窮困所逼之殘存者。不列顛政府已設置少數輕便鐵道，穿過此在恆河入喜馬拉雅山間之邊疆區域。一八九六年十二月間，在此區域內掘出一紀念圓柱。其約在西元前二百五十六年建立，以誌佛陀之出生地點者。載有尙可看清之刻銘，曰：「世尊生於此處」。離此處不遠，在同比塔列區中，名爲毗布拉伐之地附近，於一八九八年發現一墳墓土墩。此墓被開時，發現其含藏多種盛滿各種珍寶之器皿。一鹵質石甕上載有古代文字及古代語言之刻文：「此甕所盛爲釋迦種族世尊之遺骨，爲其兄弟姊妹及妻室等恭置於此。」

如是而論，吾人已有將彼之名字，給與佛教之人之出生及死亡之證明。次於「以色列宗教」，佛教為現在尚生存之世界宗教中之最老者，及多數人之見解，以其從未被人想像到之最深奧及最寶貴之智慧。

佛陀必生於約在西元前五百六十年時，及其必亡故於約在西元前四百八十年時。吾人除却一大概略之綱要及數個名字外，知悉其可靠之事蹟甚少。其父為淨飯，彼統治一小領域，卡毗拉伐斯陀為其中心及首都。佛母之名喚作摩耶，據云於佛陀生後七日即亡。佛陀所屬之王族宗系為釋迦，因此此著名之後裔，有時名為釋迦牟尼，「釋迦種族之隱者」，或為釋迦新哈，釋族「獅子」。彼私人名字為悉達塔（成就），或為沙發蘇悉達，其意義相同。彼慣常用之家族名字為郭塔馬——瞿曇彌，「佛陀」非為專有名字；此為當彼證得最深奧之知識（菩提）時，所得之一特殊人格之名稱，其意為「覺者」，或「啓明者」；另有一常稱呼彼之名稱為達塔加塔，此詞有時譯為「已得真理者」，有時則譯作「完全之人」。

悉達塔太子長成如印度皇室之子，曾受彼時代之最高教育。及成年時娶耶輸陀羅為妻，得一子名羅喉羅。但彼不久，即突然別離彼所過之生活。彼仍在早期壯年之活潑期間，違一切眷屬之意，捨棄彼父宮室，走往曠野。此步驟為一不可抑制之欲出人類生活秘密的結果，彼不能在彼之環境中，及有家庭職務混合中，得到滿意之渴望。初時，彼尋覓著名婆羅門之指導，仍未曾滿

意於彼等之教義，彼遂委身於苦行生活，彼時多數人俱相信，在苦行生活中，能覓出走向最深奧知識之道。此處彼仍失望，經過數年之刻苦生活後，彼亦放棄此道。如是其眼幕墜下之日忽然來臨。當彼坐於一菩提樹下，攝意沉思時，彼忽然發現此世界之秘密及其正道——彼已成佛矣！

從彼時起，彼即周遊其國，如一巡迴教師然，傳播彼之真理及收得門徒。彼以最大之考慮，定其教義，並衛護其教，以防他人之反對及攻擊。彼顧慮的注察彼弟子等之研究，組織彼等成一隊，此新道之探求者，監督彼等之奮勉，及指導彼等之步履。其隨從者之數目逐漸增加，據云彼自己之家族亦包括在內。如斯者二十有四年，尋求完善及擴張其教義。其工作之場所爲其本國及二較大王國，可沙拉——舍衛及摩竭陀，連於彼國之西南境——此意爲：約略在經線八十一及八十七度間之區域，貝拿勒斯爲其中心。據云彼死時爲八十歲，在一河邊之小叢林中，名爲苦西拉加拉者。

此爲彼生活中，僅僅可以謂之爲有歷史根據之事件，但有許多以其爲名目之稗史發生。其中一些，或許是基於事實，但很多流傳關於彼之故事，很難精確的說，到底有什麼歷史根據。

但彼之教義——此亦即吾人此處所主要討論者——吾人則保有極完全及可靠之記載。

佛陀之教義乃緊緊維繫於在彼以前已經發展之印度哲學及宗教；此亦將有待於摘要幾許，以見佛陀從彼出生之基本概念。

古代吠陀自然諸神，至少在有思想心識中，已成過去，人類乃尋求一新的及能了解之威權，可以作為生存依止之根基者。以兩種方法想像此單一之宇宙權力，及有兩個名稱，是為婆羅門及阿特門。婆羅門——乃為行儀式之婆羅門，於獻祭時，所用神聖字句之權力——本身為一超神之實質，即至最後，變成宇宙之創造及支持者。另一方面，阿特門則為支配人格之自己或自我，及誘出一宇宙間之自我概念。此二者，婆羅門及阿特門，逐漸互相證為一體；在不同的觀點上視察，彼等為同樣之絕對世界權威。但此基本之世界權威，非常模糊及抽象。神之觀念薄弱；非人權之力之觀念則為顯著。更有者，此基本世界原則，喚醒各種各類不易回答之問題，例如，婆羅門及阿特門，與只重經驗之個別生存，保持何種關係。此處所臚集之神秘，為欲不惹起心中發生不的確起見，已有意忽略，或其整個神之概念已斷然棄却。假定一無神論之精神與物質的二元論之山克雅母學派，取後者之法。

比較之下，神之概念則失去其純潔，而解脫之觀念，則變作更為顯著。佛陀時期以前，在印度已經發生此事。與生俱有之痛苦，逐漸更為顯明的進入思考範圍。生存被思為：精神原則在物質中之纏累，在一悲痛中結局的節制之狀態。經驗生活之進展，乃越能看出其為痛苦、障礙、混亂及欺詐之行色。所有弱點及世俗事物之不完美、疾病、痛苦、窮困、身體之衰壞、情欲、失望以及最後之死亡，皆為精神原則乃在物質統治之下證明。如是乃生起從征服及痛苦中謀解脫，擴

張之需求。死亡不足以給與所需求之解脫，因重得肉體（心靈之遷住、輪迴）爲信仰之一固定事件。死亡僅爲生活一章之完結而已。身體之敗壞，必然繼之以一新體之出生，如此，則破除居於人類及禽獸間之障壁：人可以重得一人，或獸之身體。此種信仰自然而然而，在與生俱有之痛苦之意識上，加多其強度。其含意爲此種痛苦無有止期，生活乃爲一穿過生存及肉體之過道，皆蘊含有痛苦之可能性。此卽爲喚作山沙拉者，無有間斷穿過各種生存物之移動，可怖之生死循環。輪迴之種種方式——至某一限度，存在於人或獸間之生活，及生存的分離種類之異點——曾與道德的自意識，及道德的自裁判聯合，及引起此種輪迴，以其較多或較少痛苦之程度，表示某人從前所過之生活的決判之思想。此卽爲「業」之意義；業字直解爲「行爲」或「事業」（儀式上之行作）之意。彼爲生活中一切行爲之結果，死後此種行爲卽使其本身感受隨起之一種輪迴。此處無生活上神審判之問題，自然律執行業之裁判。此因果律之概念，自然增加生存悲哀之感覺，渴求尋覓一方法能從痛苦中解脫之。甚至在佛陀時代以前，已有各種關於：人如何始能從生活中解脫之問題的回答，此類回答代表二種顯著之意見。按照此中之第一種，解脫之道在覺悟或知識中求得。當一人能認識生存爲本質之邪惡，及清白的看出在實質上何爲生活時——精神原則被物質之支配及誘惑之糾纏——彼卽終止其爲奴隸。坦直及斷絕的觀察：使彼不能解脫之神秘，及其支配力之淵源，如是乃能步出其魔力之圈圍。

按照另一觀點，解脫之方法在一特殊精神訓練，名爲瑜伽者中尋得。此種訓練給與一心靈上之狀態（瑜伽直意爲緊張或拉緊），在此種狀態中平常精神標準已被超過，及形成一非常之新經驗。有很多特殊方法用於引起此種心識狀態，其主要者爲鞭撻自己及苦行，以及甚多其他肉體及精神上之操練——呼吸之控制，身體之姿態及思想之管轄。以此種種方法可以創造出非常之心識狀態，此種狀態與快樂及和平之特殊意識聯合，及在此種狀態中可以看出解脫之象徵。瑜伽（實習瑜伽者）得到完全之清淨及和平，及從世界痛苦中之解脫。此種狀態卽已（甚至在佛陀時代以前）名爲涅槃。吾人稍遲將仔細討論此點。

此爲簡略敘述以人類生活爲題目之思想的主要典型，此種思想在佛陀出生以前卽已普遍，吾人並必假定彼因教人及研究故，甚爲熟悉此種思想。此種思想，其時已將彼等用於實驗中，但佛陀未嘗認彼等爲生活之謎的答題。彼接受許多此種教義，但彼將彼自己原有之生存概念，與其混合，如是產生一全新之物。彼之教義及其細節，當然顯有與從前思想相同之點，但彼亦有彼自己之特點，彼教義之精密，思想之深刻，宗教之權勢，以及彼用以佈教之熱忱等，賦以其教能耐數千年之久的權力。

「生存卽是痛苦」，佛陀精誠的接受此早期思想家之說。此卽爲彼所有一切思想之出發點，但彼有更爲深奧之意義詳釋此說。痛苦在彼不僅爲其辭通常所表示之意——痛苦、貧困、身體及

精神之缺點——雖然彼辭包括此一切，與生存俱有之痛苦，更爲根深蒂固。彼以在各種生存方式皆有之一種方面顯示自己。名曰：悲愁（杜卡）、無常（阿尼洽），及虛幻（阿拉塔）第一，包含所有一切人皆須經過之痛苦經驗，及在其中所有一切生存痛苦，變爲盡人皆知。其中之最爲顯明者爲疾病、衰老及死亡。但此等只爲預兆而已：伏於彼等之後，尚有更爲嚴重之患者。此卽爲阿尼洽，所有一切事物之不恆定，及其易於滅亡。一切事物皆變幻：無物永久如是。毀滅性時時在一切事物中。德國詩人之句中曰：

來自空虛者，

皆應有毀滅。

生存之期間，在不同狀態之下，可以長亦可以短；強壯、美麗、偉大及光榮與其他種相比似乎較爲卓越，但皆同爲注定的須逝去。任何真正思想者，必能看出生卽爲死之開始。但有一更爲嚴重，爲一切生存者缺點之第三者——阿拉塔（無我）、妄想及附着於一切表現生存者之虛幻。一切事物之易於滅亡，含有彼等非事物之意，因其含有「不生」之原故也。一真正之生存，不致滅亡，因彼如何能變而爲其相對之物——不生？滅亡不可免之爲惑人者；亦爲有一較短或較長的間隔之來與去，顯現與隱滅而已，若爲說明起見，吾人想像其間隔爲異常短促，吾人可以察及任何爲變幻之物的空無所有及其欺詐。

雖然，一人以其盲目無知，彼以為此種虛幻，此種變易，為實質及恆久之物，及許彼自身任其被彼等吸收，因其感覺圍繞彼之事皆在誘吸彼。彼要求保有及享樂彼等；彼貪着彼等，此種對世俗虛假事物之貪着，實即構成人類之一切奮勉者。人執着此物或彼物，粗劣之物或精細之物！彼執保有或希望得取之。但彼等皆為虛幻之物，彼執着泡影而已！在此種求得並非實在存在之物的嘗試中，及虛無所有之貪着中，有一矛盾。吾人覺察此點，及因覺察此點，而繼續的再嘗受此與生活具有之痛苦。吾人所希望之真正滿意，乃從未曾得到者；吾人似乎已經得到及已享受之物，立即變成一非所料想之空虛。吾人之渴從未止過，似乎為止渴之物者，常常變成一不能令人滿足之海市蜃樓。人死亡於此全然之不安靜中，此生之終竭，僅為一同樣擾亂之新生活的甦醒而已。從此生至彼生，彼如是忽促急行經過無窮時紀，在較高或較低的生存方式上，經過重複之肉體，被給與彼憂愁和痛苦之毀滅，及非真現象的潮勢所攜帶而行，斯乃生死之海（山沙拉）。

此虛妄「貪着」之不斷重新痛苦，不僅僅只從外界之欺惑而生起，而同時及有同樣之程度，從一人自己自我之欺惑而生起。已述之一切外界事物——悉皆充滿痛苦、滅亡及不真實之事物——人之本身，亦即平等如是。無恆常不變永久的原質，無不滅亡之基礎，及無「不死之靈魂」存於人體之間。反之，人之本身即為和合而成者，及可以變易者。彼為一賦有固定時期，到期即全部解散及消滅之官能的建築物。人可以喚作為一各部份之連合，如一車然，彼亦為各部份之

聚合。當各部份俱皆分散時，則無物存留。人之組合部份爲所謂「五蘊」或「五集合」者——一、物質，二、感受，三、知覺，四、察判，五、意識。當此五蘊接合時，卽爲之人。彼等合作幾久，人卽生存幾久；彼等分解時，人卽死亡。此時組合部份中，無一爲恆久者；因彼等組合人之整體，是以人體中，亦無恆常不變、永久的原質。確說人之生存有一固定基礎，如有不死之靈魂，然按照佛意，爲一極危險之錯誤，彼常常反對此點。彼喜於解釋任何恆久之基礎爲空虛，及以兩種比論說明此點。其一爲流水，另一則爲熾然火焰。此兩物中似有一恆常之物體然，其中之一爲不停之流動，另一則爲同形之光，但實際上，彼等乃兩個永遠變動，惟繼續之進行耳。

若一人死亡時全然逝去，然而吾人如何能想像，無論其爲何法，必爲「靈魂遷移」之重得肉體？佛陀假定一重得肉體，但彼不云有靈魂之遷移。已逝者無物移至彼之新生命上，在此不同之肉體間，並無實在聯結物。此爲已消滅之生活之整個結局，此結局又成爲某種之新生存物。現生與前生發生一限度之關係，如果之與其因發生關係然。一生存者源於一無次序聯繫之行爲；其決定之原因在其過去世中。此無定則之契約（尼大拉鑰鎖或有十二環箭之聯繫鑰索），在佛陀教義中，爲最不易了解之一點。但彼在其中尋出與任何生活史聯結之固執的內在需求，爲繼出生活之本源的證明，因果律卽得之於此點。事實上前一生活完結，而一固定之結果已在其中成就，此種結果爲一某種性質者——此卽爲一切之因，甚至在其生活已全部消滅後，彼亦將產生一與前相似之新生