



佛學 / 滄海叢刊 / 東大圖書公司印行

絕對與圓融

——
佛教思想論集
——

霍韜晦著

融 圓 與 對 絕

— 集 論 想 思 教 佛 —

著 晦 韜 霍



滄海叢刊

1986

行 印 司 公 書 圖 天 東



行政院新聞局登記證 版字第一〇九七號

中華民國七十五年四月初版

◎ 絕對與圓融

基本定價陸元陸角柒分

著者 霍仲韜
發行人 劉仲韜
出版者 東大圖書股份有限公司
總經理 三民書局股份有限公司
印刷所 東大圖書股份有限公司

臺北市直慶南路一段六十一號二樓
郵發：〇一〇七一七五—〇號

自序

本書所收集的文字，有的成稿已在二十年前，但大部份則是近十二、三年中所寫，在某一程度上說，可以代表我二十年來研究佛學所走的曲折的道路。

我最先接觸佛典，是在專上學院時代；那時我的興趣已漸漸由文學轉移到哲學，復由哲學而注意及佛教。考進研究所的時候，即決定以佛教的唯識宗哲學作為研究對象。本書所收的兩篇文章：「佛家哲學中之轉依義」和「相見同種、別種辨」，便是在那一階段中所寫。

一九六九年秋，我獲得美國哈佛燕京學社的資助，往日本專攻佛學，纔有機會真正了解到近百年來外國學者的研究成績。他們運用文獻學的方法，先攻原典，然後配合現代的各種研究進路，重新探索佛教的本來面目，老實說，這對我是一個極大的震撼。這不祇是方法的問題，在比較之下，還有中國佛學研究傳統的失落問題，和文化的守護問題。我開始覺醒到：除了做學問之外，還有一些事情是急不容緩。所以從日本回到香港，我除了授課、指導學生之外，常常利用一些校外演講的機緣，發表佛學研究的新方法論，促請佛教人士注意學統問題；又呼籲要因應時代開發

佛教的智慧，以免佛教的語言僵化。本書甲部通論篇所收的文章，及附錄的三篇訪問稿，大體上便是這一類帶推動性的言談的記錄。

然而，佛學研究真能上路，決不可止於口號。通論性的文章貴有識見，但如無相當多量的專論性的研究為其基礎不能作出。我自己的興趣，其實還是在學問方面，我很害怕自己的見解沒有深入的研究來支持，常常為了別人的約稿而即時發表。這也是現代人的匆忙，無法像古人那樣的千錘百煉。我很知道自己的不足，不過我既然提倡佛教思想要作現代化的處理，時間又不能等待，便只好硬著頭皮自己來作一嘗試。在這十年中，我曾經把安慧的「三十唯識釋」從梵文譯成現代漢語，並作了詳細的注解；又把大藏經中較有代表性的文獻，節選出來加註，編成「佛學」教科書兩冊（以上均由香港中文大學出版社出版）。同時應韋政通先生之邀，參預「中國哲學辭典大全」的編寫，負責佛學方面的條目（此書由水牛出版社出版，一九八三）。餘下來的時間，就是做一些單篇論文，承三民書局的好意，現在大部份都收錄在本書乙部，總名專論篇。由於這些論文撰寫時並未有通盤計劃，隨緣執筆，缺乏連貫的線索，因此在內容上顯得有點蕪雜，包括原始佛教、部派佛教、大乘佛教、中國佛教、和佛教邏輯。不過在風格上是一致的，都是從較為重要的問題入手，通過語源、文獻、哲學、歷史等多個角度來進行會通；也許最終目的不在解決問題，而在提供新的視野，使傳統的問題有新意。

至於本書題名「絕對與圓融」，這是取自乙部最後一篇討論中國佛教思想的特質的名字。在

那篇文章中，我使用「絕對」和「圓融」一對概念，來展示佛教由印度形態轉變為中國形態的過程。若能通透一點想，則一切學術問題的討論亦均有其「絕對」義與「圓融」義，何者可改，何者不可改；何者可說，何者不可說，亦難判準，端賴操觚者之識見與氣度而定。為了表示一點體會，即運取此名以為全書之名。愚意此中實涵有無窮義，唯非今可盡，讀者其鑒諒之！

一九八六年元月

霍韜晦

序於香港法住學會

絕對與圓融 目次

——佛教思想論集

自序

甲部 通論篇

佛學研究風氣的開展.....三

佛學研究的方向.....一四

中國近代唯識宗再興的機運.....二八

中國佛教的建立.....三七

佛教的現代智慧.....五三

略論西方文化精神的趣向與佛教的智慧.....六九

乙部 專論篇

因明與邏輯.....八七

陳那以後佛家邏輯的發展·····	一〇八
原始佛教「無我」觀念的探討·····	一三八
關於佛教大、小乘的區分問題·····	一七一
佛家哲學中之轉依義·····	一七九
相見同種、別種辨·····	二〇八
唯識與識轉化·····	二三二
有與空·····	二三七
如來藏與阿賴耶識·····	二五〇
般若心經漢譯研究·····	二七五
世親「唯識三十頌」異熟轉化段譯註·····	三〇七
絕對與圓融——中國佛教思想的特質·····	三四〇

附 錄

一 佛學之現代意義與研究風氣在中國之再開展·····	四二五
二 佛教的過去與未來·····	四三三
三 佛教與中國文化·····	四四八

甲
部
通
論
篇

佛學研究風氣的開展

——一九七三年三月十四日講於香港大會堂

今天我講的這個題目，「佛學研究風氣的開展」，必須先說明一點：這是我根據個人的感受講的。換句話說，這不是一個理論的問題：要告訴大家佛學研究風氣的開展如何重要，而我們又有多大的責任等等。這些，大家恐怕比我知道得更清楚，毋須我來多說；而且，這些話好像含有些教訓的意味，以我自己對佛學的了解的程度來說，也是不够資格講的。我祇是感到，近代研究佛學，正如許多中國學者研究別的學問一樣，有時不是一個理論的問題，也不是一個資格的問題，而是這個時代逼著你要留意一些問題，和逼著你解答。即使我們不是專家，也不算是一個對佛學研究很有心得的人，但我們亦被迫著要回答——這種被迫，就是說我們感受到這些問題存在。它給你的痛切的感覺，就像是喝苦茶，或被絆跌倒了一樣。它是如此的真真實實，它是你自己的生命所碰到的，絕不是虛假，也不是夢幻。所以我今天的講話，也不是爲了教訓大家，更不是隨便空講，而是一種感受性的發言。

剛才我說，這些問題的存在是我們自己的生命碰到的。到底，這些問題是怎樣來的呢？我們

又怎會碰到這些問題呢？其實，我相信大家也會有和我同樣的感受：今天中國佛學研究的零落情形，已經到了最嚴重的階段。這種嚴重，不但表現在人才的零落上，也表現在研究的水準上，比起歐洲、日本，甚至比起美國，我們是落後的，而且落後太遠。可嘆的是我們却似乎還在夢中，一點都不急。也許，我們這一代已經缺乏了求法的熱誠。我們無法再像朱士行、法顯、玄奘，和義淨的那種為真理而奉獻一切，包括生命在內的精神。我們甚至缺乏像近代楊仁山、太虛、歐陽竟無一類的人物，在艱苦的時代中畢生奮鬥。比起先賢，我們如何不慚愧？往者已矣，後繼者何人？這是我們不能不感到悲哀的。

固然，從另一角度看，則近代中國佛學研究的情形如此零落，亦有理由可說。這就是中國的國運問題。數十年來，國家動亂，不單研究佛學，甚至研究中國文化、科學知識，學者都無法安下心來做學問工夫。大家都知道，做學問是需要一個安定的環境的。文化財產的累積，資料的編集和總結，總要在和平的保障之下；尤其是一些看似不急的工作，或與時代問題距離較遠的工作，例如考據、校勘，或若干純學術問題的探討，總要一個安定的環境，這樣我們才可以在書齋或實驗室裏坐上十年、二十年，甚至更久。學問之事，祇要付出時間，是總會有成績的，至少在整理工作上是如此。但現在的問題是：我們無法安下來，為甚麼不能安？這就是因為國家衰落、受人欺侮，有些問題比純學術的問題更迫切。我們要禦敵，我們要生存，就沒有時間去想那些在表面上和我們距離比較遠的問題。雖然國家衰落、受人欺侮，背後就是一個思想和文化的問題。但人們

的眼光移向了現實，就短視了將來；看到了表面，就模糊了背後。說起來，這真是我們民族近代的一個大悲哀！問題的反省，是必須在痛定之後的。近代中國的知識份子曾經就家國問題有多種表現，也提出過多種答案，但基本上還是病中求治，藥石紛投。所以近代中國沒有「客觀地」講學問的人，在這一點我們比不上西方，就因為我們是在病中。明白到這一點，我們就可以知道，為甚麼近代中國的知識分子，講學總是不能避免這個問題的困擾，就因為我們必須生存下去，此外的問題皆可暫時放下。我想這一點也許可以解釋近代中國數十年來純學問研究未能充分發展的原因。就因為我們不能安：不能安於書齋，置時代於不顧；不能安於抽象的思考，視家國的問題為不存在。

由此我們可以回到佛學研究的問題。佛學研究在民國初年曾經有過一段相當好的發展，當時有歐陽竟無的支那內學院、太虛法師的武昌佛學院、韓清淨的三時學會，以至稍後太虛辦的漢藏教理院，和閩南佛學院等，都有相當成績。雖然在大方向上，這些佛學研究機構的出現，和別的中國學問一樣，是在與西學抗衡的意義上出現的；也就是說，背後仍有著民族的情感在內。所以當時的學者學佛，亦並未把它作為一純學術問題或純文化問題來處理，不過在研究的水準上，仍然是可觀的。譬如歐陽竟無的弟子呂澂，所寫的論文就很結實；太虛的弟子法尊，所譯出的藏文經典就為中國的佛學研究開出一條新路。發展下去，不難開花結果。可惜八年抗戰，幾間佛學院都化為烏有，一段輝煌的歷史就這樣中斷。現在不論在香港、臺灣或中國大陸，對佛學的研究，我敢斷言，比不上數十年前；而數十年前的研究，又比不上千年前的隋唐盛況。經過這樣簡單的

比較，我們可以有個結論：佛學研究在中國的確是衰微了。也許，真到了釋迦牟尼所預言的「末法時代」了。

然而，佛學在中國的情形是如此，但在外國却不是這樣。在純學術的領域上，外國人的研究似乎比我們走前了許多步。遠自一八二〇年，英國駐尼泊爾公使何德生(B. M. Hodgson)在尼泊爾發現了三百多卷的梵文佛經寫本開始，歐洲的佛學界就立即掀起了研究熱潮。因為在此之前，大家以為梵文佛典基本上已經消滅，要了解北傳佛教的原始面目，幾乎是不可能的事；不料隔了數百年之後，還有梵文佛典整批出土，這怎不叫研究佛學的人驚喜若狂？何德生之後，英、法、日、俄、印(度)等各國學者，相繼追蹤至尼泊爾，參加蒐集，前後所得，超過一千卷以上。後來在西藏方面，也有珍貴的梵文佛經發現，其中甚至包括無著的「大乘阿毘達磨集論」十餘頁和世親的「俱舍論」全卷在內。總之，這一批梵文佛經，是研究的新資料，刺激了歐洲學界，於是使西方的佛學研究也就進入了一個新時代。

這一新時代的具體工作，第一件事就是延聘專門學者為這些梵文佛經編目錄，第二件事就是校訂出版，第三件事就是在這個基礎上進行註釋翻譯，或作比較研究。但無論做那一件事，有一個工具是不可缺少的：這就是梵文。而且為了方便研究，學者最好還兼懂巴利文、西藏文、和中文。由於西藏文和中文佛經大部份都是從梵文譯過去的，在資料的排列上梵文是第一手，所以梵文居於最重要的地位。甚至有人認為：不懂梵文就不能研究佛學，或者即使研究也不能當第一流

的學者。從這些話我們可以看出今日西方學界對佛典原來語言的重視和學風的改變。

依我們的見解，不懂梵文就不能研究佛學，這句話當然不對。義理藉言語而顯，但言語非即是義理，若純守言語的界線，那祇是「守文之徒」，絕不足以領悟佛家所說的超言語之境；而且義理本身可以有多方面的開演，貴乎學者自得。就其自得而又自成系統的一面說，一樣有其價值，而無所謂誤解不誤解。譬如有人以為中國佛教自魏晉以來一直到民國，都是處於「格義時代」，若干基本名詞根本誤解，所以中國佛教的路是一條誤解的路。我以為這是一種不了解中國佛教的價值的講法，也是一種不了解義理發展的講法。不過，學習梵文、巴利文，對研究佛教的確有幫助，這也是我們承認的。它最重要的，就是能够釐清許多思想史和佛教史上的問題。譬如過去認為：鳩摩羅什的翻譯是意譯，玄奘的翻譯是直譯，宋高僧傳推許玄奘的翻譯說：「器請師子之膏，鵝得水中之乳……印印皆同，聲聲不別，斯謂之大備矣。」究竟如何「印印皆同，聲聲不別」？我們不對勘梵本，是無法了解的。事實上據今天學者研究的結果，玄奘的翻譯亦未能算是直譯，他的譯文也一樣有許多意譯的成分，而且有增刪，有改變，有時甚至混入注釋家之言。當然玄奘之所以這樣做，是有理由的，但由此我們却可以知道前所謂玄奘直譯的真相。又譬如若干佛學名詞的詁譯，梵文可以幫助我們直探本源，而我們亦可透過此名詞最初所涵蓋的義理和其後來所新立的義理作比較，來了解思想史上的進路，和各家體系的相通之處。例如佛家用以描寫理想境地的「涅槃」一字，梵文是 *nirvāṇa*，依一般的了解就是寂滅。但此字若純從語義上

講，則它的本義是「不吹動」，由表示「否定」意味的字頭 *ni-* 和表示「吹動」意味的語根 *√vā* 所合成。因為佛家把現實生命或在輪迴中流轉的生命看作是一團煩惱之火在燃燒，所以生命的理想境界就是一團煩惱之火的熄滅。由此我們可以領悟佛家對生命的看法仍有其積極的、正面的意義，而非如一般人所描寫的那樣悲觀。根據這一點我們可以再來解釋佛教史上涅槃觀念的演變的問題。自原始佛教提出涅槃的境界之後，一般人的着眼點多在有煩惱的生命應該止滅這一方面上，而對煩惱滅盡之後的生命的形態將是如何，則多所未言。這是因為當時大家對生命的看法，多是把生命的存在連帶到煩惱上講，即是把生命的存在視為一負價值，於是自然有追求完全的寂滅的想法。小乘佛教的涅槃觀念就是這樣開出的。小乘佛教把涅槃分為兩種：一是有餘依涅槃 (*sopadhīśeṣa-nirvāṇa*)，¹¹ 是無餘依涅槃 (*nirupadhīśeṣa-nirvāṇa*)。所謂「有餘依」，即是指一切煩惱雖斷，但由於宿業的緣故，作為果報形式的肉身未盡，所以仍有「餘依」。至於「無餘依」，就是完全的涅槃，殘存的餘依亦盡，例如小乘心目中佛的涅槃就是。這種完全的涅槃又稱為「般涅槃」(*parinirvāṇa*)。「般」，在這裏就是完全的意思。我們認為：由於小乘佛教未能把生命的存在和煩惱的存在分開，所以涅槃本來是要求消滅煩惱的，結果等同為消滅生命，即世人所謂灰身滅智，而這顯然是涅槃意義的一個局限的解釋。我們可以同意生命中有煩惱的成分，但我們也可以追求一個無煩惱的生命，或一個真實善的生命。這個真實善的生命如何建立？我們說，就從煩惱之火的熄滅上建立。所以涅槃的意義，一方面是從消極方面界定煩惱已滅，另

一方面是從積極方面肯定眞善已生。這個眞善不能是空寂的，它必須有作用，否則不成其爲眞善。這一講法，就是後來大乘所強調的無住涅槃（*apratiṣṭhita-nirvāṇa*）。由無住涅槃的提出，於是佛家改造生命的積極精神方顯。其實，從涅槃的語義上看，它是有一個一根而發的本源的，因爲涅槃最初的意義祇是要求取消煩惱，並不是要求取消生命，那麼煩惱取消以後的一段生命的形態當然要繼續。這可說是義有所必至（關於大乘所說的涅槃，除無住涅槃外，尚有自性涅槃一種，這是涅槃概念通向形上學方面的一個講法，與無住涅槃代表一個人生理想的講法不同，在此姑從略）。總之，由對涅槃語義的解釋，我們可以看到思想史上的各個不同的進路，執本以觀末，它的發展是很清楚的。

以上我們聊舉數例，說明梵文對今日佛學研究的幫助。其實原典的研究在很多方面都會有重大的意義的，從事學術研究工作的人都會了解這一點，我想也不必待我來多說了。現在我祇想再說一點，就是這種研究法，外國已經相當進步，並且已經構成爲一個新的學術標準。

自從梵文資料整批出現之後，世界各國的佛教學者紛紛投入研究，一個世紀以來，收穫是很豐碩的。最初，佛學研究的風氣是由英國開出。十九世紀初年，英國爲了配合其東進政策，對印度、錫蘭文化自有深入研究的必要。一七九六年，英國人繼荷蘭人之後佔有錫蘭。一八二四年英國傳教士卡洛（Rev. B. Clough）即著有「簡明巴利語文法」（*A Compendious Pali Grammar*）。一八三七年，出版英譯「大王統史」（*The Mahāvamsa*），一八五五年，刊行巴利文及附有英