

金陵刻经处 130 周年学术研讨会

# 論文集

金陵刻经处



金陵刻经处 130 周年学术研讨会

# 論文集

金陵刻经处



# 目 录

## 杨仁山振兴佛教的理念

1. 中国近代佛学的振兴者——杨文会 ..... 楼宇烈(1)
2. 杨仁山的佛教理念 ..... 宋立道(16)
3. 杨仁山居士佛教振兴的理念 ..... 张明微(24)
4. 杨文会的佛教振兴理念 ..... 张风雷(30)

## 金陵刻经处与当代佛教

1. 从《画册》看金陵刻经处的过去、现在与未来 ..... 李家振(36)
2. 金陵刻经处在哪里? ..... 何 云(36)
3. 杨仁山与金陵刻经处 ..... 吕建福(38)
4. 从杨仁山居士的佛学思想谈当今的中国佛教 ..... 法 成(45)

## 杨仁山佛学思想研究

1. 略论杨文会的编藏思想 ..... 方广锞(45)
2. 杨文会的三论宗复兴之梦 ..... 董 群(66)
3. “真俗圆融”——试论杨文会先生的儒释道三教观 .....  
..... 唐大潮(67)
4. 论杨仁山居士净土信仰的特色 ..... 林克智(68)
5. 杨仁山与佛法普及 ..... 温金玉(75)

## 金陵刻经处与中外佛教文化交流

1. 杨文会的日本真宗观 ..... 杨曾文(77)

2. 杨文会与中日净土信仰比较…………… 邓子美(87)
3. 杨文会与达磨波罗的佛教观比较…………… 黄夏年(94)

## 金陵刻经处与近代佛教

1. 论近代唯识学系佛学思想的中国意蕴…………… 肖永明(95)
2. 金陵刻经处与近代中国佛教的复兴 …… 高振农(107)
3. 近代佛教文化的复兴与杨文会及金陵刻经处 …… 洪修平(107)
4. 金陵刻经处对近代文化的贡献及对未来文化建设之启迪……………  
…………… 麻天祥(116)

## 专题研究

1. 榨沙取油——吕澂对“性觉”思想的批判 …… 方立天(117)
2. 悲愤·悲凉·悲愿——《欧阳渐文选》编后琐言 …… 王雷泉(117)
3. 唯识哲学与近代儒佛之争 …… 李向平(122)
4. 略论唯识学的“唯识无境”思想 …… 胡晓光(123)
5. 佛法真义的当代话语 …… 谢劲松(127)
6. 论欧阳竟无与熊十力在佛学上的根本分歧 …… 徐清祯(136)
7. 欧阳竟无佛教教育思想初探 …… 何明楦(136)

## 杨仁山振兴佛教的理念

### 中国近代佛学的振兴者——杨文会

北京大学哲学系 楼宇烈

中国佛教发展到清代，其学理方面已极为衰微，高僧不多，而且与思想界关系极少。乾嘉时期，在一部分理学家中，如彭绍升<sup>(1)</sup>、罗有高<sup>(2)</sup>、汪缙<sup>(3)</sup>等人，对佛学有极浓的兴趣，大力予以提倡，其影响且延及龚自珍<sup>(4)</sup>、魏源<sup>(5)</sup>等。到了清末，佛学出现一个新的振兴局面，并且在近代中国思想界发生了广泛的影响，成为近代中国一股不可忽视的思潮。

佛学在近代所以得以重新振兴，原因是多方面的，如当传统儒家理学思想受到冲击后，人们想以佛学来填补思想上的空虚；如随着西方学术思想的传入，也受到了当时一些西方学者研究佛学兴趣的影响等等。而其中，与杨文会居士为倡导佛学而毕生辛勤工作也是分不开的。梁启超在《清代学术概论》中说：“晚清所谓新学家者，殆无一不与佛学有关系，而凡有真信仰者，率归依文会。”这是符合历史实际的分析。杨文会居士为振兴佛学，一生从事刻经事业，兴办佛学研究会和佛教学堂等。他整理刻印了许多基本的、珍贵的佛教典籍，培养了一大批佛学研究人材，在当时的文化界、学术界、思想界有相当广泛的影响。

#### 一

杨文会(1837—1911)，字仁山，安徽石埭(今石台)人，出生于仕宦之家，但他却从小就不喜欢举子业，而好读奇书，任侠行义。当他十七岁时(1853)，太平天国起义军进攻安徽，他随家人辗转于安徽、江西、浙江、江苏各地，前后达十年。1864年，他二十八时，回乡料理其父葬事，不幸感染时疫，生了一场大病。在养病期间，他反复研读《大乘起信论》一书，对其中所讲的道理有了领会，于是开始寻求佛经研读。不久，他又研读了《楞严经》，对佛学发生了更加浓厚的兴趣。从此，他“一心学佛，悉废弃其向所为学”(《杨仁山居士事略》)。1866年，杨文会因参加江宁工程工作而移居南京。在那里，他结识了一批学佛同好，如王梅叔、魏刚己、曹镜初等，经常在一起切磋佛学。他们共同感到，佛教典籍的散佚，经版的毁坏，对于传播佛法大有影响。因此，他们发愿要刻印方册本藏经，以便广为流传。于是杨文会亲自拟订刻经章程，集合同志者十余人，分别劝募刻经，并创立起了金陵刻经处。同时赞助和响应杨氏刻经事业最有力者有郑

学川(后出家,法名妙空),在扬州创立江北刻经处;又有曹镜初,在长沙创立长沙刻经处等。这几处刻经处,以金陵刻经处为中心,根据统一的刻经版式和校点编辑体例,互相分工合作。

杨文会生前主持金陵刻经处刻经事业将近五十年。他原计划要校刻大藏经一部,为初学者选圀大藏辑要一部<sup>(6)</sup>,以及选编藏外重要佚书若干种,等等。但是由于种种困难<sup>(7)</sup>,他的这一宏愿最终没有能全部完成。但就已刻印出来的三千餘卷,几百种著作来看,其功绩也是十分巨大的。举其要者言之,他对华严宗著述,特别是对贤产法藏著作的搜集、整理、校订、编辑,为研究华严思想提供了基本而系统的资料<sup>(8)</sup>。在法相宗著述的校刻方面,他刻印了佚失已久的窥基《成唯识论述记》等多种重要著作<sup>(9)</sup>,在当时引起了学术界的浓厚兴趣,促进了近代唯识法相学研究的振兴。杨文会由读《大乘起信论》而信佛,对此书推崇倍至,认为:“马鸣大士撰《起信论》贯通宗教,为学佛初阶。不明斯义,则经中奥窔无由通达。”(《起信论真妄生灭法相困跋》,《等不等观杂录》卷三,以下简称《杂录》)因此,他汇刻了《大乘起信论疏解汇集》<sup>(10)</sup>。杨氏一生“教宗贤首,行在弥陀”,所以对净土宗著述的刻印也十分重视,曾先后汇刻《净土经论十四种》、《古逸净土十书》<sup>(11)</sup>,以及重刊魏源辑《净土四经》等。杨氏主持所刻经论典籍,大都做了比较精审的选择、校勘和句读等,尤其是其中包括了许多宋元以后国内佚失了的重要著作。因此,金陵刻经处(包括江北刻经处、长沙刻经处等)所刻印的方册本佛藏,是我国近代一部重要的佛藏版本,具有较高的学术价值。并且由于它便于流通,影响广泛,在近代佛学的振兴中发挥了重要的作用。

杨文会在培养佛学人材方面也化费了极大的心血。他先以金陵刻经处为基地,建立居士道场,与四方求学者探讨佛学。他的一些著名弟子,如黎端甫、桂伯华、谭嗣同等,都是这样跟杨文会学佛学的。杨氏对当时国内“释氏之徒,不学无术,安于固陋”的状况很不满意,认为要振兴佛学,必须“自开学堂始”(《般若波罗蜜多会演说四》,《杂录》卷一)。为此,他曾亲自订立了一个“释氏学堂内班课程”计划<sup>(12)</sup>,主张“仿照小学、中学、大学之例,能令天下僧尼人人讲求如来教法”。按照课程规定,学完三年受沙弥戒,再学三年受比丘戒,再学三年受菩萨戒。然后“方能作方丈,开堂说法,升座讲经,始得称大和尚”。(《释氏学堂内班课程刍议》,《杂录》卷一)。

1895年,杨氏收到锡兰(今斯里兰卡)达磨波罗的信,其中说到要创立大菩提会去印度复兴佛法,希望中国也能派出僧侣学者前往<sup>(13)</sup>。杨氏对此十分赞同。自此,他即着意于创办佛教学校的工作,以培养人材为急务。他亲自动手编写了《佛教初学课本》,并致信日本学僧南条文雄,索取日本“佛教各宗大小学校种种章程,以备参考”。(《与日本南条文雄书二十七》,《杂录》卷八)。但是,几经周折,直至1907年秋,他的愿望才得实现,在金陵刻经处办起了“祇洹精舍”。<sup>(14)</sup>为了能适应将来去印度振兴佛教之用,他规定学者除佛学外,须兼通中西文。杨氏自任佛学讲习,聘李晓敦教授汉文,苏曼殊教授英文和梵文。<sup>(15)</sup>

当时,来入学的僧俗学生约有二十人,释太虚<sup>(16)</sup>就是这时的学僧之一。可惜由于经费缺乏,“祇洹精舍”仅办了两年就不得不停办了。1910年,杨氏发起组织了佛学研究会,自任主讲,每月开会一次,每七日讲经一次。欧阳渐即于此时正式依侍杨文会。欧阳渐在杨氏逝世后受托主持金陵刻经处事务,以后他又创办了著名的“支那内学院”,也为近代中国培养了一大批著名的佛学研究人材。<sup>(17)</sup>先后出于杨氏门下的著名佛教学者,除前面已提及者外,尚有梅颢芸、蒯若木、李证刚、孙少侯、邱晞明等。由此可见,近代僧俗佛教人材之辈出,是与杨文会的辛勤育材是分不开的。同时,还有一大批近代著名的政治活动家、思想家、学者,如梁启超、章太炎、沈曾植、陈三立、夏曾佑、宋恕、汪康年等,也都在不同程度上受到杨氏佛学的影响。

杨文会既是中国近代佛学的振兴者,同时也是近代中日佛教文化交流的开拓者。1878年(光绪四年)杨氏随纪泽出使欧洲,考察英法等国的政治、文化、工商业等。在此期间,他结识了当时正在伦敦牛津大学留学的日本净土真宗的学僧南条文雄氏<sup>(18)</sup>。此后,三十餘年间,两人书信往来不绝,切磋学问。杨氏在南条文雄的帮助下,从日本、朝鲜等处访得中国宋元以后佚失的重要经论注疏和撰述约三百种<sup>(19)</sup>,陆续选刻出来,广为流通。其中包括了华严宗法藏、法相宗窥基、净土宗善导等人的许多重要撰述。同时,当日本京都藏经书院计划刻印《续藏经》时,杨氏亦大力予以赞助。他不仅对《续藏经》初拟目录提出增删意见,并且多方为之搜集善本秘籍,以供采用。他在《日本续藏经叙》中盛赞此举,认为“是辑也,得六朝唐宋之遗书,为紫柏所未见,诚世间之奇构,实足补隋唐所不足也”。又说:“予亦为之搜辑,乐观其成。”<sup>(20)</sup>对此,日本《续藏经》编辑主任中野达慧在《大日本续藏经编纂印行缘起》中说:“先是介南条博士,请金陵仁山杨君搜访秘籍,未几又得与浙甯芦山寺式定禅师缔法门之交,雁鱼往来,不知几十回,二公皆嘉此举。或亲自检出,或派人旁搜,以集目录未收之书而见寄送者,前后数十次,幸而多获明清两朝之佛典。予每接一书,欢喜顶受,如获赵璧,礼拜薰诵,不忍释手。”南条文雄在《序》中又说:“居士颇随喜此举,集藏外及未刊之书,邮政以充其材者,或可以十数也。”“藏经书院每月未曾误其发行之期,是居士之所以随喜供给其材料也。”金陵刻经处的刻经事业和日本藏经书院《续藏经》的编纂,分别是中日两国近代佛教史上的大事,而在这两件佛教文化史上的大事中,中日两国的学者们进行了真诚的合作和交流,这是值得我们永远怀念和发扬的。

在学术思想上,杨文会认为儒释道三家是可以通融无碍的。他说:“近年闭户穷经,于释迦如来一代时教,稍知原委,始信孔颜心法不隔丝毫,柱下漆园同是大权示现。”(《与释惟静书一》,《杂录》卷五)又说:“若能进而求之,将如来一代时教究彻根源,则知黄老孔颜心法原无二致,不被后儒浅见所囿也。”(《与沈雪峰书》,《杂录》卷五)但是,他总以佛理为最高者,所以说:“若论三教,儒道之高者,始能与佛理相通。”(《代陈栖莲答黄掇焦书二》,《杂录》卷六)杨氏声称,

他平时“以释氏之学治心，以老氏之道处世，与人交接，退让为先”（《与陈南陔书》，《杂录》卷五）。对于道家，杨氏是比较推崇的，因而分别作了《阴符经》、《道德经》、《冲虚经》、《南华经》四部书的《发隐》。他认为，这些道家著作“实与佛经相表里”（《冲虚经发隐序》），“文似各别，而义实相贯也”（《阴符经发隐序》）。对于宋释延寿在《宗镜录》中判老庄为通明禅，明释憨山德清判老庄为大乘止观，杨氏认为是尚未深得道家之理者。照他的看法，道家之书，“或论处世，或论出世。出世之言，或浅或深。浅者不出天乘，深者直达佛界。以是知老列庄三子皆从萨婆若海逆流而出，和光混俗，说五乘法（原注：人乘、天乘、声闻乘、菩萨乘、佛乘），能令众生随根获益。后之解者，局于一途，终不能尽三大士之蕴奥也”（《南华经发隐序》）。这可说是直以道家老列庄与佛理相等同了。当然，这是就融通方面来说的。如就差别方面来说，杨氏认为道家求长生，故而“首重命功”。佛家则“直须命根断。命根断，则当下无生，岂有死耶”！也说是说，佛法是要超脱生死，而道家求为成仙，只不过高于人界一等，总不出上帝所统之界。而且即使寿至千万岁，也终有尽时。所以杨氏说。他学佛以来近四十年，“始则释道兼学”，然后才“舍道而专学佛。如果有年，始知佛法之深妙，统摄诸教而无遗也”（《与郑陶斋书》，《杂录》卷六）。

对于儒家，杨氏仅肯定孔颜心法可与佛法融通。他对《论语》中“子曰：吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也。我叩其两端而竭也”（《子罕》）一章十分推崇，认为此章能见孔子全体大用者。他以佛理解释说：“夫无知者，般若真空也。情与无情，莫不以此为体。虽遇劣机，一以本分接之。盖鄙夫所执，不出两端，所谓有无、一异、俱不俱、常无常等法。孔子叩其两端而竭其妄知，则鄙夫当体空空，与孔子之无知，何以异哉！”（《论语发隐》）又说：“真知即是无知而不知，达磨答梁武帝云：不识。即显示真现量也。孔子曰：吾有知乎哉？无知也。开述显本之旨也。到此境界，儒释同源，诤论都息矣。”（《答释德高质疑十八问》，《杂录》卷四）同时，他对“克己复礼”一句也完全作了佛学的解释。<sup>(21)</sup>对孟子，杨氏则颇多微词。他认为“孟子未入孔圣堂奥，书中历历可指，宋儒以四子书并行，俗士遂不能辨。”（《与黎端甫书》，《杂录》卷六）又说：“孟子我执未破，离孔颜尚隔两重关。”（《评方植之向果微言》，《杂录》卷四）因此他说：“若将孟子评论一番，更为世所诟厉，故只与人谈论，而未曾形诸楮墨耳。”（《与桂柏华书一》，《杂录》卷六）但是后来他还是写了《孟子发隐》一文，其中对孟子的性善论批评甚多。如说：“孟子全书宗旨曰仁义、曰性善，立意甚佳，但见道未彻。”孟子“以赤子之心为至善，殊不知赤子正在无明窟宅之中”，而孟子“直以此为纯全之德，故所谈性善，盖不能透彻本原也”（《孟子发隐》）。

至于对宋明理学，杨氏更是多有批评。他认为：“宋儒性理之学，自成一派，不与孔子一贯之旨相同。”因此，宋儒性理之学与佛理更无相通之处。他说，宋儒“所谓穷理者，正是执取计名二相也”，“周张程朱心学分际，仅在明了意识上用功，初关尚未破”（《评方植之向果微言》，《杂录》卷四）。他对于引宋明理学以



附会佛学，或引佛学以附会宋明理学的做法都不满意。如他说：“将佛家实效尽行抹煞，单取性理之言与儒家拉杂凑泊，非赞佛也，实毁佛也。若佛法仅与宋儒相等，则过量英豪谁肯舍身命以求之？”（同上）又如，他在《书〈居士传〉汪大绅评语后》一文中批评说：“《居士传》内汪大绅评语直截痛快，实具宗匠手眼。但其中每引程朱为契合，似觉不类。度其意，无非欲引理学家究明心宗耳。然理学家既宗程朱，决不信有此事。是汪君援引之意，不能令儒者生信，反令儒者易视禅宗，以为不出程朱心学矣。……予愿他日重刻此传，将评语内与儒家牵合者节去，未始非护法之一端也。”（《杂录》卷三）

总之，杨文会对儒家兴趣不大，这与他从小就不喜欢举子业，不求功名可能有一定的关系，也与这一时期批判宋明理学的社会思潮有关。而他所以对孔颜心法尚有所肯定和赞扬，则显然是由于受到了《庄子》书中所描述的孔颜形象和心法的影响，实际上是道家化了的儒家孔颜。<sup>(22)</sup>

## 二

在佛教理论和实践上，杨文会一生“教宗贤首，行在弥陀”，但同时对于唯识、天台和禅宗等各宗派也悉心研究，相互融通。他曾自述闻法经历说：“大乘之机，启自马鸣，净土之缘，因于莲池（明袞宏）；学华严则遵循方山（唐李通玄）<sup>(23)</sup>；参祖印则景仰高峰（元原妙）。他如明之憨山（德清）。亦素所钦佩者也。”（《与日本南条文雄书二》，《杂录》卷七）又，他在《与某君书》中也说到：“鄙人初学佛法，私淑莲池、憨山，推而上之，宗贤首（唐法藏）、清凉（唐澄观），再溯其源，则宗马鸣、龙树。此二菩萨，释迦遗教中之大导师也。西天东土，教律禅净，莫不宗之。遵其轨则，教授学徒，决不误人。”（《杂录》卷六）

杨氏由《大乘起信论》而启信佛之机，因此对此论及马鸣十分推崇。<sup>(24)</sup>他认为，《大乘起信论》是学佛的入门书，是融通教宗、贯彻群经的大乘佛教的根本典籍。而在《起信论》的各种讲疏中，他又最推崇贤首法藏的《大乘起信论义记》、《别记》。因此，他多次强调说：“《大乘起信论》一卷，为学佛之纲宗。先将正文读诵纯熟，再将《义记》、《别记》悉心研究，于出世之道，思过半矣。”（《与陈大镫、陈心来书》，《杂录》卷六）“此论总括群经要义，法藏作记，曲尽其妙，学者熟读深思，自能通达三藏教诲。”（《佛学书目表》，《杂录》卷二）又说：“内典繁多，从何入手，用功省而收效速也？曰：有马鸣菩萨所作《起信论》，文仅一卷，字仅万言，精微奥妙，贯彻群经。”（《三身义》，《杂录》卷一）“《起信论》虽专论性宗，然亦兼唯识法相。盖相非性不融，性非相不显。”（《起信论疏法数别录跋》，《杂录》卷三）“马鸣大士撰《起信论》，贯通宗教，为学佛初阶。不明斯义，则经中奥窔无由通达。”（《起信论真妄生灭法相图跋》，《杂录》卷三）总之，“马鸣大士宗百部大乘经，造《起信论》，以一心二门总括佛教大纲。学得能以此论为宗，教律禅净莫不贯通，转小成大，破邪显正，允为如来真子矣”（《佛教初学课本

注》<sup>(25)</sup>。

唐贤首法藏借《大乘起信论》以发挥《华严经》的思想，建立起了具有中国特色的华严宗教理。<sup>(26)</sup>杨文会企图继承和发扬贤首这一传统，且欲由贤首上溯到马鸣。他声称，“凡习此论（《起信论》）者，皆马鸣大士之徒”（《与郑陶斋书》，《杂录》卷六），并设想“以《大乘起信论》为本”，再依据于相传为马鸣所著的另一大乘论——《大宗地玄文本论》，来“建立马鸣宗”（《与李小芸书一》，《杂录》卷五）。为此，他特地精心为《大宗地玄文本论》作了《略注》。他认为，“百部论中，此为宗本”（《略注》卷四第三十九分注），“此论为佛法宗本，穷微极奥，故称玄文。……欲知玄妙法门，请观此论”（同上第四十分注）。他着重揭出此论中的“金刚五位”<sup>(27)</sup>说加以表扬，认为此“五位判教，总括释迦如来大法。无欠无余，诚救弊补偏之要道也”（《与李小芸书一》，《杂录》卷五）。具体地说，此论所建立的“金刚五位”。“为佛法之总纲，摄尽一切破障法门，该括一切称性法门，纤毫无遗。若明此义，则谈宗谈教，说有说空，皆不相妨，何有分河饮水，互相是非之弊哉！”（《略注》序说）在列举此论目录后，杨氏又一次加按语指出：“此论穷微极妙，专接利根上智，兼为凡小权渐之机作一乘胜因。伏愿见者闻者，熏习成种，久久纯熟，心光发宣，即能顿入金刚信位，圆修圆证，五位齐彰，与论主大愿，注者诚心，交光相罗，如宝丝网，辗转开导，无有既极。”

从以上杨氏的议论中，我们可以看到，杨氏表彰《大乘起信论》和《大宗地玄文本论》的中心之一是认为，马鸣所造的这两部大乘论，能贯通大乘空有二宗、性相二家、教宗两派。也就是说，杨氏强调大乘各派在根本宗旨上是一致的，各种入佛法门是互不相妨的，不应当发生“分河饮水，互相是非”的宗派门户之争。<sup>(28)</sup>正是在这种宗旨下，杨氏对其门下弟子不强求以一家一说，而是就其性之所近而引导之。因而其弟子中既有精于华严者，也有专研三论、密宗者，而尤以发明唯识法相学者为最众，真可谓是百花齐放，各宗并茂。

杨文会在《学佛浅说》中认为，学佛者随人根器而各有不同。如“利根上智之士，直下断知解，彻见本源性，体用全彰，不涉修证，生死涅槃，平等一如”。但是，这种利根上智之士，“近世罕见矣”！其次者，则当“从解路入”，即“先读《大乘起信论》，研究明了，再阅《楞严》、《圆觉》、《楞伽》、《维摩》等经，渐及《金刚》、《法华》、《华严》、《涅槃》诸部，以至《瑜伽》、《智度》等论。然后以解起行，行起解绝，证入一真法界。”但他认为，这一类根器的人，最后“仍须回向净土，面觐弥陀，方能永断生死，成无上道”。又其次者，则须“用普度法门，专信阿弥陀佛接引神力，发愿往生”。并根据自己的能力，“或读净土经论，或阅浅近书籍，否则单持弥陀名号，一心专念，亦得往生净土。虽见佛证道有迟速不同，其超脱生死，永免轮回，一也”（《杂录》卷一）。这是说，除“利根上智之士”外，净土法门是最根本的途径。杨氏认为，释尊灭度二千年后的今天，“利根渐渐稀”，以今昔人物之根器相比，其“高下大悬殊”。当今之世，参禅者虽众，终因“根发不相宜，得道甚为难”（《答廖迪心偈》，《杂录》卷四）<sup>(29)</sup>。因此，他认为，“修习法门，以称

机为贵”（《与陈仲培书》，《杂录》卷五），“中下之机，唯应依教勤修，不可妄希顿悟。法不投机，徒劳无益”（《佛教初学课本注》）。唯有念佛往生净土法门，则普摄三根，为“末法修行”中“速成不退，直趣佛果”的“普度法门”（《般若波罗蜜多会演说三》，《杂录》卷一）。由此，杨文会大力宣扬净土法门，一生归依净土法门。

杨文会指出，“《华严经》末，普贤以十大愿王导归极乐，……厥后马鸣大士造《起信论》，亦以极乐为归。<sup>(30)</sup>龙树菩萨作《十住》、《智度》等论，指归净土者，不一而足”（《十宗略说》）。所以说，“以一切佛法入念佛一门，即《华严经》融摄无碍之旨也”（《与陈仲培书》，《杂录》卷五）。又说：“佛学之高，莫如禅宗；佛学之广，莫如净土。禅宗拣根器，净土则普摄。今时尚禅宗者轻视净土，岂知马鸣、龙树现身说法，早已双轮齐运矣。”（《佛教初学课本注》）总之，“净土一门，括尽一切法门，一切法门，皆趋净土一门。此是纯杂无碍，利根上智研行之道也”（《与澹缘书一》，《杂录》卷六）。但是，一般学佛之人“往往轻净土而崇性理”，就是杨氏本人，在“初学佛时亦有此见”，只是在“阅《弥陀疏钞》后，始知净土深妙，从前偏见消灭无余”<sup>(31)</sup>。这是说，人们所以轻净土，主要是由于对净土深妙理论了解不够，对佛教圆融之旨理解不透所造成的。如他说：“若夫利根之士，高谈性理，轻视莲邦，是皆未达空有圆融之旨，弃大海而认涓滴者也。”（《西方极乐世界依正庄严圆图跋》，《杂录》卷三）因此，杨氏对净土法门进行了深入的研究，并提出了许多独到的见解。<sup>(32)</sup>

杨氏净土法门的理论，综合经论，融会教宗，提倡自性弥陀与西方弥陀、唯心净土与佛土净境不二之旨，宣扬截断前后际，以当前一念，现前一句为往生之正因。而于具体实践法中，则突出地强调了以观想、持名兼修为上，以必读经论为津梁，以自他二力并重为不易之定论。

杨文会在《十宗略说》中，对于将自性弥陀与西方弥陀对立起来，互相排斥的观点，进行了评论。他说：“后人喜提唯心净土、自性弥陀之说，拨置西方弥陀，以为心外取法，欲玄妙而反浅陋矣。”他认为，按照净土三经一论的理论，净土往生法门应以“去则决定去，生亦决定生”的“人境俱不夺为宗”。也就是说，修净土者应当明了，一切唯心，一切唯识，“心外无境，境外无心”，“心境自他不二”之理。（以上见《十宗略说》）具体地说，不仅“大地山河，目前万物，唯识所见，了无实体。”（《与释幻人书二》，《杂录》卷五），即便是“庄严净土，总不离唯识变现也”（《与桂柏华书二》，《杂录》卷六）。或者说，“当知一真法界，回绝思议。以言其体，则纤尘不立；以言其用，则万有齐彰。娑婆既唯心所现，极乐岂外乎唯心”（《西方极乐世界依正庄严圆图跋》，《杂录》卷三）<sup>(33)</sup>？这样，境（西方弥陀）、心（自性弥陀）就无彼此之别了。唐善导创立的净土法门是倡导“指方立相”的，即西方有净土，心外仰弥陀。他在《观无量寿佛经疏》中说：“今此观门等，唯指方立相、住心而取境，总不明无相离念也。”宋王日休《龙舒净土文》中说：“世有专修禅者，云唯心净土，岂复有净土？自性弥陀，不必更见弥陀！此言

似是而非也。”此后，在这一问题上多有争议。杨氏在这里虽然是指责“拨置西方弥陀”的倾向，然而就其整个理论论证来看，则显然是吸收了唯识、华严、禅宗等一切唯心、一切唯识、明心成佛等理论，从而把“自性弥陀”的思想与传统净土立相取境的思想调和起来。<sup>(34)</sup>

杨氏融会禅净之旨，还表现在他宣扬截断前后际，以当前一念、现前一句为往生正因的理论上。所谓忽然前后际断，彻见本来面目，原是禅宗顿悟见性的工夫。杨氏将此工夫融入念佛法门，认为“用当念一句为主，截断前后际，是烦杂中念佛之捷径”（《与李澹缘书四》，《杂录》卷六）。他在解释昙鸾所谓“无后心，无间心”一语时说：“人命在呼吸间，何能存此后心？无论千念万念，只用当念一句以为往生正因。前句已过，后句正出，亦在当念。如是，则心不缘过去不缘未来，专注当念一句，是谓事一心，无论何时，可以往生。久久纯熟，当念亦脱，便入理一心，生品必高。其无间心，即是无后心之纯一境界也。”（《与黎端甫书》，《杂录》卷六）<sup>(35)</sup>《观无量寿佛经》宣称世恶五逆之人，只要在临终时一念称名（称阿弥陀佛名），即得往生。对此，杨氏从两个方面作了解释：一是说，一切众生都具佛性，与诸佛无二无别，因此得生净土。<sup>(36)</sup>一即是说，当念之下即能前后一时顿现，与弥陀愿力相接，一刹那而生净土。他说：“以理论之，下品生这，见佛闻法，无如是之速。染称性法门。无前无后，一时顿现，虽千百年后之事，亦于顷刻间悉见悉闻。所谓长时作短时，短时作长时，非凡夫意识所能测度也。十万亿佛土，天仙神力亦不能到，而念佛者与弥陀愿力相接，一刹那顷即生彼土。真净界中，有何隔阂之有哉！”（《与沈雪峰书》，《杂录》卷五）净土法门有如此之速，如此之妙，难怪杨文会盛赞曰：“此念佛往生一门，为圆顿教中之捷径也”。（《十宗略说》）

持名一法是净土法门中最为简易之法，因此有的净土宗派就专主持名。杨文会认为，专主持名者如能“信愿切至”，则亦得往生净土。但按照净土三经的根本教义来讲，则“此宗以观想、持名兼修为上”（《十宗略说》）。杨氏在《观无量寿佛经略论》中说：“净土宗者，三经为本。大经（《无量寿经》）推崇本愿，此经专重观想，小经（《阿弥陀经》）专主持名。近代诸师，以观法深微，钝根难入，即专主持名一门。若观想迳可不用，何以大小二经皆详演极乐世界依正庄严耶？”杨氏对唐善导所谓“望佛本愿，意在专称佛名”的说法，提出异议。他指出，如果佛专重持名，则在《观经》中为什么谆谆以观想之法教导韦希提呢？因此杨氏认为，观想与持名不是判然两途的，而是互相融摄的。他在《评日本僧一柳读观经眼》一文中，十分明确地说道：“《观经》末云：‘佛告阿难，汝好持是语。持是语者，即是持无量寿佛名。’好持是语一句，嘱其持上文所说之观法，即是持无量寿佛名一句，有观想与持名互摄也。佛恐后人视观想与持名判然两途，故作此融摄之语以晓之。”（《杂录》卷四）杨氏在《观经略论》中还对《观经》所述的十六观法和九品往生等作了简要的疏论，其中颇多融会华严圆融无碍之理，<sup>(37)</sup>而发前人之所未发。如他在疏论第十二观“普观想”时认为，达到此行者，已超上

品上生，而所以如此，是由于这种观想所达到的境界是事事无碍法界。<sup>(38)</sup>又如，他在疏论第十三观“杂想观”时，特别提出华严与极乐在教理上的一致性。他说：“菩萨行门，不出二种：一者上求佛道，二者下化众生。……前之观法，全以自心投入弥陀愿海；后之观法，全摄弥陀愿海归入自心。如是重重涉入，周遍含容，谁谓华严、极乐有二致耶？”又说：“观行者，从无始时来，具有种种善恶之业，无量差别，今于一念观中，九品往生而度脱之，所谓法界众生即自性众生，无二无别，非一非异。如此妙法，非入不思議解脱境界，其孰能与于斯！”这是说，净土观想法门深妙之处，与华严圆融无碍之旨，同入不思議解脱境界，并无二致。这完全是杨氏以华严教理对《观经》理论的一种发展。

此外，杨氏在《观经略论》等著作中，还对念佛与称名的区别作了说明。如他说：“念佛与称名有异。心中忆念，名为念佛；口称名号，名为称名。极恶众生，病苦所逼，心不能念，但能口称佛名，如呼父母，痛切之声与弥陀大悲相应，故得往生。”（《观无量寿佛经略论》）他对日本净土真宗把念佛与称名相混，判念佛即是口念佛号，提出批评。他说：“念者，心念也；称者，口称也。今云声即是念，念即是声，误矣。”所以，“专以持名为念佛，而观想等法均判在念佛之外，非经意也”（《阐教编·评〈选择本愿念佛集〉》）。他认为，“称名本在念佛之内，若执定念佛必局于称名，则于经意不贯”（《阐教编评小栗〈念佛圆通〉》）。这也就是说，念佛是包括持名、观想等法在内的一个总概念，因此“《观经》所说十六法门，无一不是念佛法门”。如果具体地分述，则“念佛有多门：念佛名号，念佛相好，念佛光明，念佛本愿，念佛神力，念佛功德，念佛智慧，念佛实相”等，都包括在念佛法门之中。（《阐教编·评〈选择本愿念佛集〉》）杨氏指出这一区别，目的是为了强调观想的重要。

净土一门到后来越趋简易，以至认为只须念佛持名，观想庄严乐土佛相，即可借弥陀愿力，往生净土佛国，而不须要研读经论。杨氏则认为，单持名号或一心专念，日久易于疲懈，甚至走入歧途，“故必以深妙经论，清去妄情，策励志气，勇锐直前，方免中途退堕也”（《学佛浅说》，《杂录》卷一）。此处所谓“深妙经论”，即是指净土的基本经论：《无量寿经》、《阿弥陀经》、《观无量寿佛经》和《往生论》。所以杨氏又说：“念佛法门，普摄三根，中人以上，宜以三经一论为津梁。”（《与李澹缘书一》，《杂录》卷六）又，杨氏认为，净土一门最早由普贤菩萨揭出，因此他把《华严经·普贤行愿品》也看作是净土的重要经典之一，劝人读诵。<sup>(39)</sup>杨文会一贯强调必须深研经论，才能领会佛性要旨，其于净土法门自亦不能例外。而就修净土法门来讲，研读三经一论亦是初步入门的要求而已。他还经常提到要与《大乘起信论》一并诵读研究。如他在《与吕逸夫书》中说：“念佛法门，则时时可行，其得力甚速也，入门方法以研究内典为本。”接着就提出，“须将《大乘起信论》读诵纯熟，再看《纂注》、《直解》、《义记》<sup>(40)</sup>三种注解，由浅入深，次第研究”（《杂录》卷六）。又，在《与黎端甫书》中也说：“欲明佛法深义，须研究《起信论》，并将净土三经及《往生论》时时阅之，于出世法门自能通达

矣”。(同上)若能更进而研读《楞严》、《楞伽》、《华严》、《法华》等经,则净土法门之修行即可达于圆满矣。<sup>(41)</sup>

在杨文会阐发的净土理论中,最具特色者就是他大力倡导的自他二力并重的旨趣。按念佛往生净土法门来讲,众生发愿往生西方净土,是与弥陀佛的本愿相应,是要仰仗弥陀佛接引之神力的,亦即是以他力信仰为主的。因而,即使临命终是一念皈依,或一句称佛,也能蒙佛接引,往生净土。这样,对于自身修行,自性觉解的自力,在净土法门看来就不是十分重要的了。当时有日本净土真宗僧人,甚至根本排斥任何自力修行,大肆宣扬净土主旨为提倡他力,创立所谓“纯他力教”。为此,杨氏与日本净本真宗的僧人们反复进行论辩,<sup>(42)</sup>并详细地论述了他关于自他二力并重的观点。

杨氏反复声称:“凡具信心发愿往生者,临命终时,皆仗弥陀接引之力,故能万修万人去也。然往生虽仗他力。而仍不废自力,故以修字勉之。”(《般若波罗蜜多会演说三》,《杂录》卷四)因此,净土一门必须“既信他力,复尽自力”(《十宗略说》)。杨氏认为,日本净土真宗把净土门与圣道门截然分开,把念佛往生(他力)与诸行往生(自力)对立起来,是违背经意的。他强调指出:“圣道为十方刹土解脱之门径,生西方净土之人,亦由圣道而证妙果。”“弥陀既发大愿,勤修圣道,方得圆满。”因此,“净土亦是圣道无量门中之一门”,“若在初修时唱言舍圣道,便是违背净土宗旨矣”(《阐教编·评〈真宗教旨〉》)<sup>(43)</sup>。真宗学者强调往生信心全从他力而发,声称“归命之心,非从我生,从佛教生,故名他力信心”。杨氏则认为,“能领佛教者,自心也,故仍从自心生”。他甚至极而言之曰:“剋实论之,信心者,自心所起也;他力者,自心所见之他力也。除却现前一念,复何有哉!”进而再透彻论之,则“自他皆是假名,废虚名之自,而立假名之他,妙用无方,以龟毛兔角,幸勿执为实法也”(同上)。他指出,“后世有重自力者,令人疑虑不决,有碍直往之机。又有专重他力者,以致俗缘不舍,空负慈尊之望”。因此,不应当执着自他之名而对立之,而应当互摄互融。他自二力之不可偏废,就“如车两轮,如鸟两翼,直趋宝所,永脱轮回矣。”(《般若波罗蜜多会演说三》,《杂录》卷一)

杨氏认为,在信仰他力的同时,提倡尽自力的必要性,至少有两点理由:首先,发愿往生西方净土的信心,须有自力而生。他说:“他力普遍平等,而众生有信不信,岂非各由自力而生信乎?”(《阐教编·评〈真宗教旨〉》)“平心论之,虽以他力为所信,仍以自力为能信也。”(《阐教编·杂评》)其次,于此法门中,“生品之高低,见佛之迟速,证道之浅深,受记之先后,皆在自力修行上分别等差”(《般若波罗蜜多会演说三》,《杂录》卷一)。总之,“凡夫往生,全仗佛力,而以自力为阶降之差,此千古不易之定论也”(《评日本僧一柳纯他力》,《杂录》卷四)。此外,真宗还判发菩提心为自力杂行,而予以排斥。杨氏对此也提出尖锐批评,他说:“佛由菩提心成,犹之饭由米成。今欲吃饭而不准用米,试问可得饭乎?今欲念佛而不准发菩提心,试问可见佛乎?佛者,究竟菩提也。舍菩提心则无由得

佛，犹之舍米无由得饭也。”(《阐教编·杂评》)杨文会倡导的净土法门自他二力并重的旨趣，有其不少独到的见解。他与日本净土真宗僧人之间的辩论，是净土宗内部不同派别对经义的不同理解和所提倡的不同宗趣。杨氏自称对佛法理论一向取慎重态度，一般不轻易谈论。他对真宗的评论，是抱着“愈辩而愈明，彼此均有利益”(同上)的愿望进行的，发扬了良好的学风。<sup>〔44〕</sup>

杨文会深信宗教感化人心的力量，他说：“地球各国皆以宗教维持世道人心，使人人深信善恶果报毫发不爽，则改恶迁善之心，自然从本性发现，人人感化，便成太平之世矣。”(《南洋劝业会演说》，《杂录》卷一)他更坚信佛教所明真性不灭、因果轮回、造业受报等理论，能令人不造恶因，免受苦果。所以说，佛教倡导的自度功毕，度他不休，诚可与世间法相辅而行，而绝非虚无寂灭之谈也。可见，杨氏是一位虔诚的佛教信徒。但是，他更是一位严肃认真研究佛法深义的佛教学者。他曾说：“仆但劝人学佛，而不劝人出家。因出家者虽众，而学佛者甚少也。且投师最难，曾有相识者为师所拘，反不如在家之得自由也”。(《与桂柏华书一》，《杂录》卷六)因此，他五十年的学佛生活，在振兴近代佛教文化，整理刊刻佛教典籍，推进学术界对佛教文化的研究和培养佛性研究人材等方面，都作出了重要的贡献，是应当予以充分肯定的。

#### 注释：

(1) 彭绍升(1740—1796)，字允初，号尺木，又号知归子、二林居士等，法名际清，江苏长洲(今苏州)人。他与罗有高、汪缙都是“理学而通释典”者。张之洞在《书目答问》附录《国朝著述诸家姓名略》中称他们为“理学别派”。彭氏会通儒释，对程朱理学家的排佛理论提出评论，写成专著《一乘决疑论》，认为儒佛二家之旨“圆融无碍”。他自言，自读佛经后，始得为文之旨，其中受《华严》、《般若》、《四十二章经》等影响尤深。彭氏主要信奉净土法门，晚年于杭州武林门外，常和二三禅侣，静修念佛。他的著作极多，除《一乘决疑论》外，重要的还有：《无量寿经起信论》、《观无量寿佛经约论》、《阿弥陀经约论》、《华严经念佛三昧论》、《居士传》、《一行居集》、《二林居集》等。

(2) 罗有高(1733—1779)，字台山，号尊闻居士，江西瑞金人。他认为东西二圣贤权实互用，其根本大愿是相同的，即“全从大慈悲海流出种智，切实为人点透衣珠”(《与彭允初二》，《尊闻居士集》卷四)。所以他“外服儒风，内宗梵行”，融合儒释。(王昶：《罗君台山墓志铭》)他的著作，由彭绍升编集为《尊闻居士集》八卷。

(3) 汪缙(1724—1792)，字大绅，号爱庐居士，江苏吴县人。他主张打破程朱陆王之间的隔阂，融通儒释。他的著作，由彭绍升编集为《文录》十卷、《诗录》四卷、《二录》二卷、《三录》三卷，总称之为《汪子遗书》。

(4) 龚自珍(1792—1841)，字璦人，号定庵，浙江仁和(今杭州)人。他是十九世纪上半期著名的诗人、政论家和进步思想家。他在佛学上受到彭绍升一定的影响，他在《知归子赞》中称颂彭绍升说：“震旦之学于佛者，未有全于我知归子者也。”(《龚自珍全集》)

(5) 魏源(1794—1857)，字默深，湖南邵阳人。十九世纪上半期与龚自珍齐名的著名学者和先进思想家。在佛学上，他推尊净土法门，曾汇刻《净土四经》等。杨文会在《重刊净

土四经跋》中说：“魏公经世之学，人所共知，而不知其本源心地，净业圆成，乃由体以起用也。”（《杂录》卷三）

(6) 杨氏《大藏辑要叙例》说：“此书专为初学而辑，分部别类，以便检阅。凡羽翼经律论者，概从本文为主。”下列部类有：华严部、方等部、净土部、法相部、般若部、法华部、涅槃部、小乘经、密部、大乘律、小乘律、大乘论、小乘论、西土撰集（杂藏）、禅宗、天台宗、传记、纂集、弘护、旁通、导俗等。

(7) 在众多困难中，经济上的困难是主要的。杨文会为了维持金陵刻经处，曾将其两次赴欧洲考察带回的各种仪器，全部卖给了湖南时务学校。1897年谭嗣同致汪康年信中曾说到：“杨仁翁先生问从前经价，……湖南买仪器价，请转向蒋少穆兄一问，速即寄来。仁翁光景，万难万难，又遭母丧，我辈能为收齐帐目，是即助之也。”（《谭嗣同全集（增订本）》下册）

(8) 关于华严宗著述，杨文会除校刻了晋译《华严经》、智俨的《华严经孔目章》、澄观的《华严经疏钞》、《华严经悬谈》、李通玄的《华严经合论》等外，还编集有《华严著述集要》（包括法藏许多重要著述等共二十九种），以及计划编集一部《贤首法集》（包括法藏著作二十二种），作为“世之学华严者”的“圭臬”。（《贤首法集叙》，《杂录》卷三）

(9) 杨文会在刊印《成唯识论述记》叙中说，此书“迨元季而失传，五百年来无人得见，好学之士每以为憾”。按，此书明清大藏中均已失载，故时人以为国内已无其书。1933年发现赵城广胜寺金藏，其中有《成唯识论述记》（存七卷），以及窥基其他著作多种，后均影印入《宋藏遗珍》中。

(10) 其中包括：梁译《起信论》、唐译《起信论》、《释摩诃衍论》、唐法藏《起信论义记》、《别记》、新罗元晓《大乘起信论疏记会本》（即《海东疏》）、明真界《大乘起信纂记》、明德清《大乘起信论直解》、明智旭《大乘起信论裂网疏》等八种。

(11) 其中包括：隋慧远《无量寿经义疏》、唐善导《观无量寿佛经疏》、宋元照《阿弥陀经义疏》、唐靖迈《称赞净土佛摄受经疏》、元魏县鸾《往生论注》、唐道绰《安乐集》、唐窥基《西方要诀》、新罗元晓《游心安乐道》、唐迦才《净土论》、唐怀感《净土群疑论》等。

(12) 杨氏在《支那佛教振兴策一》中曾提出开设释氏学堂，“分教内教外二班”。“外班以普通学为主，兼学佛书半时，讲论教义半时”；“内班以学佛为主，兼习普通学，如印度古时学五明之例”。（《杂录》卷一）

(13) 杨氏在《与日本南条文雄书十三》中提及此事说：“锡兰人达摩波罗，欲兴隆佛教而至上海，云在贵国耽住多日，想已深谈教中旨趣，其意欲请东方人至印度宣传佛教，未知贵国有愿去者否？以鄙意揆之，非阁下不能当此任也。”（《杂录》卷七）又，1908年苏曼殊致刘季平信中也言及他受杨仁山之邀赴南京执教事，并说到：“十余年前，印度有法护尊者（达摩波罗），寄二书仁老，盖始创摩诃菩提会，弘扬末法，思召震旦僧侣共往者。昨日仁老检出，已属瑛翻成华文矣。……仁老云：当时以无僧侣能赴其请，伤哉！”（柳亚子、柳无忌编《曼殊全集》）

(14) 关于“祇洹精舍”的创立，杨氏在《与释式海书》中说：“今春，同志诸君闻知印度佛法有振兴之机，彼土人士欲得中华名德为之提倡，但两地语言文字难以交通。明道者年既长大，学语维艰，年少者经义未通，徒往无益。遂议建立祇洹精舍，为造就人材之基。用三门教授：一者佛法、二者汉文、三者英文。俟英语纯熟，方能赴印度学梵文，再以佛法传入彼土。”（《杂录》卷五）

(15) 苏曼殊1908年《与刘三书》中说：“得杨仁山长老命，故于十三日晚抵宁。……此



处校务，均已妥备。现向镇江、扬州诸大刹召选僧侣，想下月初可开课。教授汉文，闻是李  
晓敦先生，讲经即仁老也。看二三年后，僧众如能精进，则遣赴日本、印度，留学梵章，佛日  
重辉，或赖此耳。”（柳亚子、柳无忌编《曼殊全集》）

(16) 太虚(1889—1947)，民国时期著名僧人，鼓吹佛教改革和佛化运动。他创办的佛  
教刊物《海潮音》历史悠久，影响广泛。他的著作宏富。自1928年起，他先后创办了武昌佛  
学院、闽南佛学院、汉藏教理院等，培养了许多著名的学僧，如印顺、法尊、巨赞、大醒、尘空  
等，在国内外都有较大的影响。

(17) 欧阳渐(1871—1943)，字竟无。他在杨文会逝世后，与陈镜清、陈义等同受委托  
主持金陵刻经处事务。1922年他创办了支那内学院，培养了一批佛学研究者。著名的学者  
有：汤用彤、吕澂、刘定权、王思洋、黄忏华等。同时，支那内学院也校刻了许多佛典，其中所  
编《藏要》三辑，计收重要经律论七十余种，是目前校勘最精的版本之一。

(18) 南条文雄(1849—1927)，日本近代著名佛教学者。主要著作有《大明三藏圣教目  
录》、《校订梵文法华经》等。先是杨氏在上海交日本学僧松本白华，得知南条文雄、笠原研  
寿等在伦敦，后于敦末松谦澄处进一步得知南条文雄等在牛津大学学梵文，于是修书致  
意。不久，杨氏在末松寓所与南条会晤，连夜畅叙，结下了深厚的友谊。按，中国佛教协会  
编《中国佛教二》第313页说，杨氏于“光绪十二年(1886)又再去伦敦，认识了日本留学僧  
人南条文雄”。此说有误。南条氏于1876年赴英留学，在英共逗留九年，于1885年返国。  
杨氏第二次赴欧时，南条已不在伦敦。杨氏于二次赴欧前，曾给南条氏一信说“后接松江君  
寄到尊函二件，……展阅之余，欣慰弥深，方知大驾回国，……弟现承刘星使之召，又当从  
事英伦”云云，可为证。（《与日本南条文雄书五》，《杂录》卷七）

(19) 杨氏在《汇刻古逸净土十书缘起》中说：“顷年四海交通，遂得遨游泰西，遇日本  
南条上人于英伦。上人名文雄，净土宗杰士也。既各归国，适内威苏君少坡随使节赴日本，  
属就南条物色释典，凡中华古德逸书辄购之，计三百餘。”（《杂录》卷三）南条文雄在《大日  
本续藏经序》中说：“明治二十四年(1891)以后，余与道友相议，所赠居士(杨文会)和汉内  
典凡二百八十三部。”又，杨氏在《与日本南条文雄书十九》中则说：“比年来，承代购经籍千  
有餘册，上自梁隋，以至唐宋，并贵国著述，罗列满架，诚千载一时也。非阁下及东海君大力  
经营，何能裒集法宝如此之宏广耶。”（《杂录》卷八）

(20) 杨氏此《叙》存于《等不等观杂录》卷三，未收入《大日本续藏经》中。

(21) 《论语发隐》：“己者，七识我执也。礼者，平等性智也。仁者，性净本觉也。转七识  
为平等性智，则天下无不平等，而归于性净本觉矣。盖仁之体，一切众生本自具足，只因七  
识染污意，起俱生分别我执，于无障暗中妄见种种障暗，若破我执，自复平等之礼，便见天  
下人无不同仁。此所以由己而不由人也。”

(22) 如《庄子·人间世》篇中记述孔子和颜回讨论“心斋”，《大宗师》篇中记述孔子和  
颜回讨论“坐忘”等。

(23) 杨氏开始由李通玄《华严经合论》等而崇信华严教义，以后读澄观(清凉)著述，  
十分钦佩，最后看到法藏(贤首)的各种论疏，才知华严教旨奠基于法藏，于是专崇贤首。

(24) 关于《大乘起信论》的真伪问题，中日两国学者中有很大的争议，杨文会则丝毫  
不怀疑其为马鸣所作。

(25) 杨氏推崇《大乘起信论》的论述还有许多。如说：“大藏教典，卷帙浩繁，求其简要  
精深者，莫如《起信论》。而解释此论者，自隋唐以来，无虑数十家。虽各有所长，然比之贤  
首，则瞠乎其后者矣。”（《会刊古本起信论义记缘起》，《杂录》卷三）“《起信论》者，马鸣菩萨之