清親全集第一巻

大乗仏教概論

木村泰賢著
演培法師譯

諦觀全集譯述一

大乘佛教思想論

木村泰賢 著・演培法師 譯

大乘佛教思想論

諦觀全集
E24

釋註者：演培法師
定　價：新台幣**560**元整

郵撥帳號：**0111208-1**號

發行者：李雲鵬
出版者：天華出版事業股份有限公司
地　址：台北市士林區忠誠路二段168號1-2樓
電　話：(02)28736629（八線）
傳　真：(02)28736709
印刷者：祥新印刷股份有限公司
行政院新聞局局版臺業字號第1679號
中華民國78年11月初版　91年7月四刷

HEAVENLY LOTUS **PUBLISHING CO., LTD.**
1-2F,168,Chung-cheng Rd.,Sec.2,Shih-lin, Taipei, Taiwan, R.O.C.
TEL : 886-2-28736629　　FAX : 886-2-28736709
NT$560 元

如有缺頁、破損、裝訂錯誤，請寄回更換
調價恕不另通知，郵購未滿**500**元另加掛號費**50**元
為尊重出版者，請勿翻印，歡迎助印

ISBN 957-9397-28-7

譯者序

佛法，有根本的，有流變的，但什麼是根本的佛法？什麼是流變的佛法？如不以高度的智慧，經一番縝密的抉擇，那是很難把握得住的。我國一般佛法的研究者，大都側重於義理的探求，不尊重歷史的事實，不省察思想的演化，因而把流變的佛法當作根本的佛法，把根本的佛法當作流變的佛法，籠統眞如，黑漆一團，使人認識不到佛法的本來面目是什麼。或有以籠統爲得意，甚至認爲佛法的奧妙就在這裏，那我敢說他是佛法的罪人。

古今大德，凡對佛法，有精湛研究，特殊卓見，獨到認識的，必然都是從義理的研求，進到歷史的探索，透過歷史的印證，獲得義理的眞實，絕非偏於那一方面，而能得偉大成就的。但部分學者，由於興趣與好惡的不同，對於義理與歷史，就有了或輕或重：重於義理的，縱或有所得，因昧於歷史，往往不免本末倒置；重於歷史的，縱所見有據，因忽於義理，總不免於有失本眞，此其所謂「中道難能，賢者過之而愚者不及」。實際，義理與歷史，應並重不悖，如各走極端，那就不是佛法之幸了！如

何融合兩者，以得佛法的宗要，實是每個愛好佛法者所當致力的。

說到歷史考究，筆者非常慚愧，十數年來，一無成就，這不是我薄於歷史觀念，而是我的歷史頭腦不行，對於有關歷史性的書籍，雖每發出一種莫名其妙的愛好，終因頭腦簡單，難以把握其線索。所幸我還自知苦惱，自己雖然不行，尚肯接受別人研究的成果，絕不如一般人，自己既沒有這種特長，而又不肯承受別人的心得，即或有時也還剽竊別人幾句，說什麼經在什麼經之前出現，但當他想坐上佛學權威寶座時，就又儼然的擺出傳統佛教的姿態，而以維護傳統佛教者自居，像這種欲進步而保守，欲趨新而守舊的人，老實說，那是很難使人心服的。所以一個不嫉妒不自滿的學者，對於他人的權威作品，應抱客觀的態度，可以接受的應該虛心的接受，需要批評的當作善意的批評，不可明知是有價值的，但爲名聞利養所蒙蔽，而妄斷爲是魔說，是邪知邪見。

筆者來臺，忽忽三年，在內教外弘的百忙中，抽暇學了一點日文，希望借重此一工具，多得一點佛法認識。可是，要學好一種外文，實不簡單，誠如老友妙欽法師來信說：「學習一種外文，猶如學習一種習慣，是要慢慢養成的。」不過，我的學習日

文，只重於文法運用，不重於語言講說，加以關凱圖居士，爲日文文法的專家，有二十餘年教授日文的經驗，並且國文亦有很深的根柢，所以對於日文中的助詞以及熟語、俗語等，多能用中國適當的辭彙去說明，因而使我們有著飛躍的進步。去夏乘暑假之便，到南投碧山岩說法兩週，從寺主如學法師借得木村泰賢著的大乘佛教思想論等書。說法回來，略加閱讀，似覺可以試譯，乃於教學之餘，從事翻譯。自去歲夏曆九月始，至今年夏曆五月止，前後共經九個月的時間，譯成二十五萬言的全書。最初下筆時，不懂的地方當然還有，幸關老仍在此間教學，隨時可以請問，所以諸多難關，終於被克服了。坦白說一句，我譯此書時，如沒有關老的助力，縱能譯成，也沒有這麼快，因而我在這裏，不能不向關老居士先致深深的謝意！

本書著者木村泰賢，不特是一文學博士，且與宇井伯壽博士，同被日本佛教學者，譽爲印度哲學界的雙璧。他精通梵語，攻究吠陀經，通達鄔波尼沙曇等。他與高楠順次郎，曾合著印度哲學宗教史一書。刋行以後，轟動教界，聲譽日隆。此外著有印度六派哲學、原始佛教思想論、小乘佛教思想論、大乘佛教思想論、阿毘達磨論的研究等。前三書已由國人先後譯成中文，出版以後，固受教內學者所重，且多不信佛的

學者，因讀此三書而進入佛門，由斯可知他的著作之價值如何了。後三書爲著者晚年的作品，國人讀到它的不多，現在筆者先將他的大乘佛教思想論譯出，以貢獻我佛教界。至其小乘佛教思想論及阿毘達磨論的研究，俟有因緣再爲譯出，以供養有志於佛法研究者。

本書是作者去世後，由諸至友爲之編集起來的，其內容本分緒論與本論的兩大部分，但緒論是敍說佛教研究的方法及其方針，原爲獨立的一篇，把他編在本書的前面，實與本書內容不大相類，所以棄而未譯。本論共分三篇二十三章：第一篇大乘佛教思想史有六章，敍述大乘佛教思想的導源及各時代大乘佛教思想的主流。諸如大乘佛教是怎樣起的？起於什麼地方？什麼時候起的？與小乘佛教有怎樣的關係，起初是由怎樣的人所唱道的？像這類的問題，本盤旋於許多學者腦海中而欲求解決的，現在木村博士，將他研究心得，清清楚楚寫出，實給我們不少寶貴資料。說到大乘佛教思想的研究，不管怎麼樣，都非以龍樹、無著、世親作爲這家思想的代表不可。所以木村博士，特首論大乘佛教以前的部派佛教思潮，而後論到龍樹爲止的大乘佛教興隆的狀況。許多的大乘經典，雖在龍樹以前已經出現，但綜合其思想的，須有待於很傑出的

大思想家。適應這個需要而起的，正是南天竺大思想家龍樹菩薩。因而龍樹對於大乘佛教的興隆，在種種方面，都盡了很大的努力。而龍樹以後大乘佛教的時期，是從西元三世紀至五世紀之間。在這時間內，從四世紀末到五世紀半，對於大乘佛教思想的發展，給予非常大的影響的，不能不說是無著與世親二人。而無著、世親以後的佛教，則被定爲西曆紀元後六世紀，這就是大乘佛教思想史發展的最重要的部分。第二篇大乘佛教教理論有九章，詳論大乘佛教的教理與精神，爲本書的重心所在。諸如宗教的本質與佛教如何，佛教解脫觀的特徵是什麼，怎樣實現大乘的眞精神，其外關於眞如意義等的研究，以及對於禪的種種考察等，都表現出了他的特色。第三篇大乘佛教實踐論有八章，說明大乘佛教實踐的重要性，而關於本願思想開展的條分縷析，尤爲木村博士的得意之作。如前所說，本書對於教理史、思想史方面的論說，啓發讀者的地方很多，雖或還有不能盡如人意之處，但確爲我們提供了不少寶貴的意見，所以實是值得我們一讀的好書。

在譯述中，曾以一章，刋於海潮音，妙欽兄見了，來函望出版，就商續明兄，亦很表贊同，因而就展開預約運動。國內，承福嚴精舍、彌勒內院、佛教講習會諸學友

，熱烈響應，又承李子寬、葉培馨、曾慧泰諸居士，大力推動；國外，因妙欽兄的關係，菲島得董光垣居士夫婦淨施港幣貳百元，星島王東園居士夫婦淨施港幣貳百元，星島妙解、賢悟二法師等，預約百餘部。香港方面，承優曇法師爲我全權處理出版事宜，隆根、松泉二法師爲我精心校對，凡此財施力施，統此一併致謝！

民國四十三年九月六日序於寶島新竹佛教講習會

瓔珞叢書

A1 念茲筆談	陳念茲著	50 元
A2 佛教的精神與特色	林世敏著	150 元
A3 林老師講佛經	林世敏著	150 元
A5 金山活佛神異錄	樂觀法師著	60 元
A6 葛藤集	融熙法師著	200 元
A7 佛法與科學	王小徐著	300 元
A8 學佛通論	續明法師著	250 元
A9 唯識研究	周叔迦著	200 元
A10 因果輪迴實錄	印光大師鑑定	60 元
A12 佛教科學觀	尤智表著	150 元
A13 靜坐三昧集	陳慧劍編	300 元
A14 禪宗泰斗的生平	邱祖明譯	200 元
A16 學佛餘言	唐一玄著	360 元
A18 圓覺經今譯	陳柏達譯	300 元
A19 觀無量壽佛經釋論	呂碧城著	60 元
A20 相宗十講	慈航法師著	390 元
A21 人間的佛教	李覺譯	300 元
A22 來果禪師開示錄	來果禪師著	300 元
A23 正信的宗教	林世敏著	200 元
A24 弘一大師演講全集	弘一大師講	250 元
A25 弘一大師格言別集	弘一大師選輯	200 元
A27 西藏與西藏佛教	法尊法師著	120 元
A28 知己知彼	陳海量著	70 元
A30 宗教與信仰	大同法師著	250 元
A31 建設佛化家庭	陳海量著	100 元
A32 大智度論曼無竭品今譯	陳柏達譯	200 元
A33 六祖壇經今譯	聖印法師譯	350 元
A34 來果禪師自行錄	來果禪師著	250 元
A36 夜半鐘聲	馮馮著	300 元
A37 釋迦．玄奘．甘地	魯靈殿著	100 元
A40 慈航法師演講集	慈航法師著	300 元
A41 了凡四訓今譯	黃涵之語譯	200 元
A42 密宗綱要	王弘願著	250 元

瓔珞叢書

A44 法義析微錄	林子焜著	**50** 元
A45 見性成佛	莫正熹著	**100** 元
A46 白居易研究	施鳩堂著	**110** 元
A47 我的菩提路	圓香等著	**80** 元
A48 大乘起信論新釋	豐子愷譯	**300** 元
A49 佛陀的人格與教育	陳柏達著	**300** 元
A50 禪宗源流與修持法	月溪禪師著	**300** 元
A53 佛學綱要	蔣維喬著	**200** 元
A54 弘一大師文鈔	李芳遠編	**70** 元
A56 金剛經今譯	陳高昂譯	**200** 元
A57 廬山煙雨浙江潮	祥雲法師著	**100** 元
A59 帶業往生與消業往生	祥雲法師著	**100** 元
A64 力的界限	東昇著	**80** 元
A65 禪定天眼通之實驗（二冊）	馮馮著	**720** 元
A66 認清自殺真相	天華編輯部	**100** 元
A70 素食健康長壽	天華編輯部	**100** 元
A71 太空科學核子物理學與佛理的印證（二冊）	馮馮著	**600** 元
A72 天眼慧眼法眼的追尋（三冊）	馮馮著	**660** 元
A73 生於憂患死於安樂	許志明著	**90** 元
A74 健康長壽釋疑（吃肉的危險）	馮馮著	**80** 元
A75 巴西來的小男孩	馮馮著	**200** 元
A76 臨終自救手冊	天華編輯部	**100** 元
A77 戒淫修福保命	天華編輯部	**100** 元
A78 般若波羅蜜多心經要釋	斌宗法師著	**390** 元
A79 佛說阿彌陀經要釋	斌宗法師著	**480** 元
A80 南無阿彌陀佛	天華編輯部	**100** 元

佛學叢書

			平裝	精裝
B1	佛典菁華錄	蔡淡廬編	420 元	
B2	律學	妙因法師著	120 元	
B3	來果禪師語錄彙集（二冊）	來果禪師講述	1200 元	1600 元
B4	虛雲和尚年譜	岑學呂編	480 元	
B6	弘一大師年譜	林子青著	160 元	200 元
B7	唯識史觀及其哲學	法舫法師著	480 元	560 元
B8	大藏會閱（四冊）	會性法師著		1600 元
B9	禪與藝術	劉大悲譯	270 元	330 元
B10	佛教各宗大綱	黃懺華著	350 元	420 元
B11	禪的訓練	徐進夫譯	390 元	270 元
B12	印度佛學思想概論（二冊）	呂澂著	720 元	800 元
B13	中國佛學思想概論（二冊）	呂澂著	720 元	800 元
B14	觀世音菩薩本事	後藤大用著	200 元	260 元
B15	西藏度亡經	徐進夫譯	390 元	480 元
B16	標註碧巖錄	古芳禪師註	200 元	270 元
B17	六祖壇經箋註	丁福保註	250 元	300 元
B18	中國佛教發展史（三冊）	中村元等著	900 元	1000 元
B19	空虛的雲（三冊）	馮馮著	1400 元	1600 元
B20	念佛人	鈴木大拙著	390 元	
B21	佛典漢譯之研究	王文顏著	300 元	350 元
B22	印度思想史與佛教史	服部正明．長尾雅人著	360 元	420 元
B23	般若筆譚	許志明著	320 元	
B24	學佛論述	林式謙著	250 元	300 元
C2	佛學大辭典（四冊）	丁福保編		1600 元
F8	天華健康食譜	天華製作		500 元

諦觀全集

演培法師 著

E1	佛說十善業道經 佛說八大人覺經 講記（合訂本）	**260** 元
E2	大寶積妙慧童女經講記	**250** 元
E3	金剛般若波羅密經講記 金 剛 經 概 要（合訂本） 金光明經空品講記	**420** 元
E4	維摩詰所說經講記（二冊）	**800** 元
E6	般若波羅密多心經講記 心 經 十 二 講（合訂本）	**360** 元
E7	解深密經語體釋	**590** 元
E8	華嚴經普賢行願品講記	**350** 元
E9	觀世音菩薩普門品講記	**250** 元
E10	梵網經菩薩戒本講記 附：八關齋戒十講（二冊）	**750** 元
E12	俱舍論頌講記（三冊）	**1200** 元
E15	唯識二十頌講記 八識規矩頌講記（合訂本）	**380** 元
E16	入中論頌講記	**500** 元
E17	成唯識論講記（五冊）	**1800** 元
E22	異部宗輪論語體釋	**180** 元
E23	勸發菩提心文講記	**250** 元
E24	大乘佛教思想論	**560** 元
E25	小乘佛教思想論	**470** 元
E26	天臺性具思想論	**290** 元
E27	佛教的緣起觀	**250** 元
E28	唯識法相及其思想演變	**250** 元
E29	印度部派佛教思想觀 人 間 佛 陀（合訂本）	**460** 元
E30	南天遊化	**370** 元
E31	法雨徧施集	**390** 元
E32	獅城演說集	**360** 元
E33	慶悼雜說集（二冊）	**670** 元

目次

譯者序……一—六

第一篇　大乘佛教思想史……一—一三

第一章　總論……一—一六

第一節　佛教在印度思潮中的歷史地位……一

第二節　印度一般思想與佛教思想的共通點……五

第三節　佛教思想的特質……八

第二章　大乘興起以前的部派佛教的思潮……一七—四一

第一節　部派的起源……一七

第二節　原始佛教與部派佛教間主要立場的不同……二〇

第三節　佛陀觀……二六
第四節　有情觀……二九
第五節　修證論……三七
第三章　到龍樹爲止的大乘佛教……四二——七二
第一節　大乘思想的起源及其特質……四二
第二節　在龍樹以前的主要大乘經典及其思想……四七
第三節　龍樹的佛教觀……六三
第四章　龍樹以後到無著世親爲止的大乘佛教……七三——九九
第一節　當時結集的主要大乘經典的意義……七三
第二節　新經典的種類及其成立的順序……七五
第三節　諸經典的思想特質……七七
第四節　以上諸經典與小乘佛教……九六
第五章　特別關於無著世親的佛教……一〇〇——一一九

第一節　總論……一〇〇
第二節　無著——世親系的佛教（瑜伽佛教）……一〇六
第三節　如來藏——世親的佛教……一一六
第六章　無著世親以後的佛教……一一〇——一一一
第二篇　大乘佛教教理論……一一三——一三二
第一章　宗教的本質與佛教……一一三——一一三
第一節　佛教之理論與實踐的關係……一一三
第二節　佛教是宗教嗎……一一四
第三節　佛教及其宗教的事實……一一六
第四節　宗教之要求的本質……一一七
第五節　無限生命的憧憬與解脫的要求……一一一
第六節　宗教要求的滿足與一心……一一一

第二章　解脫論……一三四——一五五
第一節　問題的所在……一三四
第二節　印度的種種解脫觀及其意義……一三六
第三節　佛教解脫觀的特質……一四九
第三章　三國佛教的特質……一五六——一七一
第一節　原始佛教與部派佛教……一五六
第二節　大乘的特質……一六〇
第三節　中國、日本佛教的特質……一六五
第四節　新大乘運動……一六九
第四章　大乘的精神……一七二——一八九
第一節　什麼是小乘……一七二
第二節　大乘精神主義……一七五
第三節　從形式上觀大小乘……一七六

第四節　關於內容上的不同……一七九
第五節　眞空妙有與諸大乘經的立場……一八二
第六節　大乘精神的實現……一八七
第五章　佛教的眞如觀……一九〇——二三四
第一節　序說……一九〇
第二節　至般若爲止的眞如思想開展之一斑……一九四
第三節　般若之一般的立場……二〇五
第四節　般若的眞如觀……二一五
第六章　禪的種類及其哲學之意義……二三五——二五三
第一節　禪的意義……二三五
第二節　禪的種類……二三七
第三節　什麼是自我……二四〇
第四節　絕對我……二四四

第五節　大我實現法與禪……一二四七
第六節　達摩禪的特色……一二四九
第七章　佛教思想之開展與禪的考察……一二五四——一二六八
第一節　禪在佛教的地位……一二五四
第二節　爲教理之母胎的禪觀……一二五五
第三節　禪觀的內容……一二五七
第四節　禪觀內容的普偏化……一二六二
第五節　爲認識方法的禪觀……一二六五
第八章　佛教思想與文化史的解釋……一二六九——一二八一
第一節　佛陀與時代思潮……一二六九
第二節　大乘經典與文化史的背景……一二七三
第三節　大乘經典與藝術的表現……一二七六
第四節　文化史的考察之意義……一二八〇

第九章　爲菩薩道代表聖典的法華經……二八二——三一一
第一節　法華經出現的意義……二八三
第二節　法華經的組織……二八四
第三節　法華的主要觀念……二八九
第四節　會三歸一、授記作佛之卷（迹門的主要觀念）……二九二
第五節　法佛永遠之卷（本門的中心思想）……三〇〇
第六節　爲法身具體活動的菩薩道（以觀音經爲中心）……三〇五

第三篇　大乘佛教實踐論……三一三——五〇九

第一章　道德的意義……三一三——三三九
第一節　問題的所在……三一三
第二節　原始佛教之道德的意義……三一七
第三節　綜合的大乘教……三二七

第四節　眞空妙有……三二九
第五節　不住涅槃……三三二
第六節　結論……三三七
第二章　佛教的業觀與意志的自由……三四〇——三五五
第一節　問題的範圍……三四〇
第二節　性格與意志自由的根據……三四六
第三節　基於上面的法觀與大乘思想……三五二
第三章　自力主義與他力主義……三五六——三七四
第一節　外教的自力與他力……三五六
第二節　佛教自、他力說的展開……三五八
第三節　生命活動的本質……三六〇
第四節　無限生命的要求與宗教意識……三六二
第五節　無限生命的自己實現與自他力說……三六四

第六節　自力與他力的相互關係……三六六
第七節　自力與他力的綜合方法……三七〇
第四章　人生的意義……**三七五——四〇六**
第一節　人生觀確立的要求……三七五
第二節　人生價值批判的標準……三七六
第三節　快樂主義與厭世主義……三七七
第四節　人生矛盾的二方面……三七八
第五節　人生的矛盾與苦觀……三八〇
第六節　從佛教看人生的價值……三八一
第七節　人生生活與苦觀的意義……三八三
第八節　以消極的方法征服苦惱的文化……三八五
第九節　從佛教看文化施設的意義……三八八
第十節　心的改造及拔苦與樂……三九〇

第十一節　感覺欲求的抑制與苦滅……三九一
第十二節　爲滅苦方法的菩薩道……三九四
第十三節　自主活動與苦感的轉回……三九七
第十四節　菩薩道及其根本精神……三九九
第十五節　菩薩道與淨土……四〇〇
第十六節　理想世界與淨土……四〇一
第十七節　淨土建設與輪迴……四〇四
第十八節　結論……四〇六
第五章　本願思想的開展及其道德的、文化的、宗教的意義……四〇七
第一節　序說……四〇七
第二節　本願思想的開展（以願數爲基準）……四〇九
第三節　本願思想之道德的文化的宗教的意義……四四一
第六章　觀念與實在及生成的淨土……四七〇——四八〇

第一節　禪定與淨土……四七〇
第二節　觀念說與實在說的利害得失……四七五
第三節　統合上面兩說的生成說……四七七
第七章　現實與淨土……**四八一——五〇〇**
第一節　佛教的二大使命……四八一
第二節　爲二大使命結合點的淨土理想……四八五
第三節　觀照淨土……四八八
第四節　他方淨土……四九〇
第五節　將來的此土之淨土……四九二
第六節　結……四九八
第八章　政道的意義……**五〇一——五一九**
第一節　佛教政道觀的根據……五〇一
第二節　國家的起源……五〇四

目　次

第三節　爲對立國家的政道……五〇六
第四節　理想的國家及其政道……五一五

大乘佛教思想論

第一篇　大乘佛教思想史

第一章　總論

第一節　佛教在印度思潮中的歷史地位

印度，自古是個宗教的、哲學的、詩的國家。因而在印度發生、生長的思潮，是極爲多種多樣的，但那個最偉大？不用說，是佛教思潮。然佛教思潮，在印度衆多思潮中，佔有怎樣的歷史地位呢？

在印度思想史上，佛教是所謂第四期的產物。卽：第一期是梨俱吠陀時代（約西紀前一五〇〇——一〇〇〇）。一面專以自然現象作爲諸神禮拜的對象，一面是亞利安民族開展進路的時代。在思想上，我以爲可名神話的宇宙觀時代。第二期是夜柔

吠陀——梵書時代（西紀前一〇〇〇——八〇〇）。亞利安人種，從五河地方遷向恆河上流地方，漸漸入於定居生活，是社會制度（四姓的區別）及宗教禮儀銳意確立的時代。所謂婆羅門教的確立，就是這個時代。其思想上，最大目的，在把制度與禮儀，做爲宇宙論的基礎，就這點可名祭壇的宇宙觀時代。第三期是鄔波尼沙曇時代（西紀前八〇〇——五〇〇）。在形式上，雖是繼承前期思想，但確已漸次轉換，終於開創了以自我爲中心，而欲解決一切的時代。所謂自我哲學，卽此時確立的。因此，可以見到印度思想界的一大轉變。

以上的思想潮流，雖說經三期而展開，但從廣義說，仍不出吠陀思想之流。到了第四期思潮，其旨趣就很有點不同。如從區域講：前三期，主要是以印度河地方到恆河上流地方爲中心；而第四期，却以其下流地方做爲活潑的思想中心地。如從階級講：前期專由僧族的婆羅門種人表現其思想的開拓，而到第四期，不獨可見婆羅門的思想，在那以上還可見到武士族的刹帝利種的思想活動。如在思想方面說：此期雖以前三期爲背景的傳統婆羅門思想，用種種形式行之，但最帶活力的，却是無視傳統的自由思想（多非婆羅門教的）。到處表現不同主義，不同信仰的幾多教派，相繼輩出。

因此，我把這個時期，名爲諸派競起時代（西紀前五〇〇——三〇〇）。佛教就是乘這趨勢，在這時期崛起的。再從第四期的思潮中，觀察佛教所佔的地位，大約如下：

如詳分析第四期所起的思想潮流，雖可分爲種種，但大略可分爲婆羅門教系與非婆羅門教系。前者是以某種形式認吠陀聖典的權威與婆羅門族的神聖方面，後者完全是欲以自由的立場，批判、解釋一切。此中帶有新意義的，如前所說，是屬非婆羅門的教系。代表第四期的，可說就在這方面。是諸教派，不獨在佛陀時代是有名的，而且其中有一二教派，直至後世還有相當的勢力，如六師他們，實屬這一自由派。

然而這些教派，對當時的人心及感化的影響怎樣？婆羅門教系，因傳統關係，於種種之點，在社會中，雖有根深蒂固的基礎，可是在新的時代中，已經有點不能適應；而新的自由派，在人心覺醒上，雖是有用的，但因太走極端，動不動的缺乏健全性，以至危及世道人心。從佛教的紀錄看，是不可疑的事實。一言蔽之：當時的思想界，舊的東西，已漸漸衰頹，新的東西，還沒有確立。從一方面看，雖好像是極活潑的，從另方面看，又是極爲混沌的。所以，不免使人心轉入於不安的狀態。

正當這時，一方面驅於世相的不安，惱於思想的混亂，一方面終於到達獨力大自

覺的境域，進欲把這及他人，而遍天下開演那所覺之法的，實是佛陀——釋迦牟尼（西紀前約五六〇——四八〇）。佛教實是在這時候，發其端緒的。就思想系統說，雖無疑是屬非婆羅門教系，但也曾採用婆羅門教所長，一切融合統一於偉大的人格中，避極端而從中道的立場，依新鮮而健全的道法，引導世間，實爲佛教的最大特點。這樣，佛教雖立於開祖之崇高的人格感化力與獨有的立場，但對當時的新舊思想，都曾以或抑或揚的態度與互相觀待的看法，漸次使人心歸嚮安定。最初雖爲諸教派之主，但漸次已遠超他派，在社會界中，得到廣大的勢力。尤其在印度政治史中，那最大統治者的阿育王（西紀前二六八卽位，二二六死），因致力於佛教的傳道，所以佛教不獨止於印度，在國外也發展起來，眞正成爲開展世界宗教的端緒。從此向外，著實擴大他的範圍，同時，內在方面，佛法的眞髓，雖始終保持，但因要與時代精神相策應，每經一時代思潮，那說明法與適用法，多少予以變化。如前所說，從原始佛教到部派佛教，從部派佛教向大乘佛教方面進展的。結果，佛教教會的勢力，在印度國內，固不用說，並且延及亞細亞的全土。教理組織，直至紀元五六世紀，還在發達並吸收全印度思想的精粹（吸收時代之弊的也有），儼然成爲一大宗教。在這意義下，佛教

的起源，雖是印度思潮的一支流，但不論在內容方面、形體方面，比印度全部思潮，都還帶有殊勝的意義，乃是不可爭的事實。

含有如此偉大意義的佛教，由於印度國民的氣質，再回復到傳統主義方面來，且因佛教自身，過於擴大其範圍的關係，不免陷於無可收拾的弊病，結果，自西紀後八世紀頃，在印度本土，開始漸漸失去了勢力。這不獨是佛教的不幸，在印度自身，確也是件可悲的事情。因爲佛教的發展，由平等精神與慈悲博愛心的所致，對於印度國民，不論是在社會、政治方面，都可團結；等到回返傳統精神，嚴守階級主義時，於是就招來國民精神間的分裂。因爲這樣的關係，終於成爲失其獨立的一因。佛教自身，不獨向國外發展，在雪山地方（大乘）與錫蘭島（小乘），且還留有過去的面貌，到近年來，在印度本土，也漸漸的在醞釀著那復興的氣運！

第二節　印度一般思想與佛教思想的共通點

佛教雖超越印度一般的思想，但他本是發生於印度的，與印度思想相策應而發達的，因而佛教的課題或解釋法，與印度一般思想共通的很多。要想眞正理解印度佛教

的思潮，我以爲必定先要知道這問題。現在試舉數條於左，將可發見他們的共通點：

一、中心的課題　印度的思想雖說有種種，但無論那種都有其中心課題，那就是人生問題的解決。他們對於眞理的追求，並非單從思慕出發的，是要發見人生的歸趣，決定生活的根本方針，進作實踐的要求，成爲所有思想的中心點。佛教的課題，也是在此。因而觀察佛教，如藉康德的話說，不用說，是可從實踐理性的立場去看的。

二、觀察的基點　對人生問題的解決法，在印度思想界，雖分爲種種，但無論那種，其觀察的基點，是自我論。自我，是宇宙的中心，是所有價值的本源，是奧義書所提說的道理。此後的印度思想界，縱有不贊成把自我價值擡得那麼高，但沒有不以自我爲所有觀察的基點。佛教的無我論，驟然一看，與如上立場，好像大相逕庭，但實只是關於自我的解釋不同，以自我爲中心的一點，是沒有什麼差別的。

三、人生觀與宇宙觀的一致　從人生問題的出發，必然要進至於宇宙觀。作爲印度諸學派之宇宙觀的特色，大概就是人生觀反射的影子之擴大。換句話說，當宇宙構成的時候，與其把純客觀的宇宙作爲觀察的對象，毋寧以個人爲立場，從此規定宇宙的本質，或其目的的一種方法。結果，是就成了小宇宙等於大宇宙。因在梵書方面，

已有這種傾向，所以以種種形式而及至後世。在佛教的宇宙觀中，也認這是心的經過產物。關於這個，打算到後再爲詳說。

四、爲人生支配力之業　左右人生運命之力的，印度的諸教派，雖立種種的原理，可是不論那種，看做一種根本力的，總之是業。卽前世招致的善惡行爲，以餘習力熏附於我們的八識田中，到了今世，就成支配運命的動力，至少可想像爲一因。自奧義書的終期，這思想就已經圓熟，到諸派競起時代後，就爲一般所採用。佛教雖主無我論，但承認業說、輪廻說，不外是承這潮流而起的。

還有，以此業說（及輪廻說）的結果，在諸有情（生物）之間所發生的廣大意義，認爲彼此有著親戚的關係，也是諸派所一致的。然在有情中，對於從前的神話而被承認的諸天、神鬼、惡魔直至地獄都含有，也極相同，是爲諸派一致的有情觀。

五、厭世與解脫　隨著輪廻觀的發生，從前被認爲最高樂所的天界，終於也知不是永遠的安住之所。學派時代以後，印度的思想界，總帶有厭世的傾向。如實說，厭世的傾向，當然不一定是從輪廻觀而來的。從某個意思說，反可說是從崇高理想觀的確立而來。雖則如此，但隨輪廻觀而有明顯的厭世傾向，是不可爭的歷史事實。其結

論是，印度的一般思想界，都是要求解脫的，卽以超越不安的人生安住於不變不動的境地爲理想，乃是自然之理。所謂人生問題的解決，在某種意義上講，以解脫問題爲中心，也未嘗不可。因這在印度思想中，是成爲中心課題的。佛教不出其例，自不用說。

六、爲解脫法的禪定　達於解脫的方法，卽是各派的實踐觀。不用說，那是有著不同色彩的。其中各派，假定有一共通的方法，那就是禪定的修行，就是三昧（sa-mādhi）、靜慮（dhyāna），或瑜伽（yoga 相應）等。在佛教的三學中，叫做定學，在八正道中，叫做正定。畢竟也是採用一般所行的禪定的方法。

這樣考察起來，佛教雖說是根據佛陀無師獨悟的產物，但在思想的形式方面，背負當時一般思想的地方很多，由此不難思過其半。然在那兒，佛教並不光是抽象的理論產物，而是存有聯繫實際的民衆，能契機而教化之，那是不容忽略的。

第三節　佛教思想的特質

佛教如果背負當時一般思想的地方很多，那佛教思想的特質又在什麼地方？這是

其次必然要來的問題。如正直說，雖是很麻煩的題目，但大體說，佛教特有的思想特徵，是可舉出數條的。然以那些爲一團而相互關聯的來考察時，那就是佛教思想的根柢成爲所流布的特質。如舉出這項目，那就是佛、是法、是緣起、是心、是中道。雖然如此，但實從同一中心所湧出的。不管那種，如徹底推究，都關係於全體，也就是佛教根本立脚地。從原始佛教遍於大小乘佛教的特色，雖說是一貫的，但今主要是以原始佛教爲根據。以下把那相互關聯的情形，作一極簡單的敍述，以見其概要。

一、佛陀　佛教後來雖作種種的發展、變遷，但都以佛陀的人格、自覺、說法、行動爲基礎的。在成立所謂意識之上一點，涉及所有佛教是同一的。如後來在歷史的佛陀外，雖立種種理想的佛及菩薩，但由於歷史佛陀的介紹、開示，我們才能在思考聯絡的一點上，感到仍不外是歷史佛陀的延長。佛陀的及門弟子們，始終說是：「吾等之法，世尊爲本，世尊眼目，世尊依處。」這一確信，在所有時候，於佛徒之間，都是這樣信著的，離了這個，就不得成立佛教。這確信，是佛教在最大最高的歷史人格者的體驗保證下成立的。這確信，才是佛教對其他教派所具有的最强的特徵。

二、法　佛教雖以佛陀爲中心而成立的，但從佛教說，佛陀——卽使那是理想佛

——絕不如其他宗教所立的神，或像種種神那樣的爲自然所給與的，而可視爲由人的修行之力所能到達的果位。這是遍通大小乘而一致的。並且，人類得以成佛的根據，雖有種種的說法，但歸結的所在，不外實修體驗而悟於法（dharma）。這同樣是通於佛教一般的解答。然法，雖由佛所開示的，但實「法爾自然」的，若佛出世或不出世，都是無異的永遠之道，是不變的正道。佛陀不過是悟達於法、體驗於法，而爲我們開示其法而已。雖則如此，但仍是佛教一貫的教理。因而佛教的大本，與其說是在於佛陀，毋寧說是在於法。歷史的佛陀也好，種種理想佛也好，要之，這個法，可說不外是以一定的形式而成爲人格化的。到了大乘，以法身（法）比所謂應身（人格佛）爲先，其理由也就在此。如實際說，法佛一如（所謂報身佛，是以其他的話而表現的），雖爲佛教的眞精神，可是無論怎樣，想到這裏，佛教的基本觀念，非從佛的中心進於法的中心不可。

三、緣起　如上所說的法是指的什麼？從佛教的用語慣例來說，法雖有種種義，但從理法的立場講，要之，法是緣起（pratityasamutpāda）的法則。所謂「見緣起則見法，見法則見緣起」。所謂「緣起、法住、法位，不關管來出不出世。」像這樣

的，就是說明此中消息的。如從這立場說，由悟於法而成覺者的，畢竟不外是悟達這緣起的理法。現在歷史的佛陀，在菩提樹下而成大覺，就是悟達這個緣起。緣起觀是法觀的中心，可說是不可爭的歷史事實。緣起的意義，詳細的解釋，雖有種種，但根本觀念，要是「此有故彼有，此無故彼無；此生故彼生，此滅故彼滅」。簡單地說：一切的現象，都從相互依存的關係而成立的，在那當中，沒有什麼實體的原理。說爲佛教三大格語的所謂諸行無常、諸法無我、一切皆空，實是導出這緣起觀的根據，同時不外是從緣起觀所導出的結論。基於這緣起觀，一切是無常遷流之法，苦樂的運命，除了爲這遷流的經過所產以外，要達觀別無自性，以打破自然態所給予的世界，就是解脫。對這意思，佛教說的解脫，是通達緣起而歸於空的當體。因而可說：悟達緣起，就是體驗於空之義。於此需要注意的：體驗於空，並不是歸於虛無絕滅，要不外打破基於從前小我所執著的個別世界而已。通達空性後，在那兒，又展開新的自由的世界來。佛法把這說爲眞空妙有。妙有的世界，是只限於客觀方面的所見，所以在成立相互依存的關係上，仍是緣起法則的進行。唯與從前不同的：以前的立場（自然態），所行的緣起，只有束縛、苦惱；反之，一到這兒，一切被歸納於自由活動中。緣

起，是就照那樣的轉換爲自由。如强調一點說，主張妙有之緣起觀的，是大乘。華嚴經的無盡緣起觀，法華經的諸法實相觀，起信論的眞如觀，一切都不外是從這兒出發而觀察的。

同樣的緣起觀，由於次第深化、複雜化的關係，所以就成佛教教理種種開展的主要原因。然那一貫而根本的立脚地：一、一切是成立於關係之上的，離了關係，沒有所謂實體的存在。二、結歸那個大本，終於歸著我人的一心。這兩點，就是佛教世界觀、人生觀的眞髓，與其餘學派的立場完全不同，爲佛教所有的最大特質。

四、心　由緣起觀而帶來的問題，如作率直的說，那緣起觀——其適用的，雖可分爲種種——本是以心觀爲出發點而構成的。依存生起觀，在我們的心理活動，是一種複合的經過，在經過之間，雖有一定的法則，但那是從沒有實體的存在事實所導出的，所以把自然態歸著於空，更把空轉換爲妙有的根據，主要是以我們心的態度如何而存在的，離了心，緣起的理法，就失其根據。所以歸結緣起觀的大本，是在於心。我們以前所說的理由，也全在此。因而，所謂法，所謂緣起，畢竟不外是我們一心的種種相。從原始佛教到大乘佛教，這是佛教一貫的極意。佛教支配世界之道，就是在

於支配我們的心，可說這已成了決定修養的根本方針。因此而論緣起觀的發達，在其背後，必要豫想是心觀的發達，才促成緣起觀的發達。如前所說的種種緣起觀，或可把他叫做種種心觀。在這兩者之間，有著密接不離的關係，是我們理解佛教根本的用意，所絕不可忘的要事。

五、中道　法也好，緣起也好，終可歸於一心的立場，把他適用於生活態度的，並且同樣做爲佛教之一大標幟的，是中道觀。徵於印度一般的時尙，不管什麼，都走極端。所以在思想、行爲方面，動輒恐有失去他的健全性。佛教基於心觀，欲確立健全而中正的生活方針的，就是中道觀。中道觀的適用，雖由每一時機而有種種不同，但那最重要的，是對人生價值的批判與實踐的態度。因爲我是這樣感覺的，所以現在試就這兩點敍說如下：

先從對於人生價值的批判來說：如緣起觀之所示的，我們的生活，是不絕流蕩，常由必然的法則之所支配。這祇要以精神特質的自由爲目標，無疑是束縛、是苦惱。佛教對於人生，總是判定爲苦，並以解脫爲理想的原由，也就在此。從佛教說，苦惱與束縛，不特不是客觀事實的存在，反而是據我們心所持有的怎樣而怎樣的。要之，

是以我執我欲爲基礎而籌謀生活的。然那不外是不叶於我的欲求而生起來的東西。所以我們如欲超越小小的我欲，卽所謂空，從永遠的立場改觀人生，則客觀的事情，假令是同一，那已不是苦，不是束縛，反而在那兒看出無限的自由與平安的境地。如前所說，這是佛教解脫觀的一貫眞髓。這樣，或雖高唱人生的無價值，但從解脫的立場說，對那價值再認識的一點，佛教比印度的任何一種教派，都可說是一種人生肯定論者。這完全是以心所持有的怎樣爲標準，而得人生中道批判的結論。

其次把這適用於實踐方針的，是有名的不苦不樂的中道觀。卽快樂的主義，固不是眞正的生活，而徒苦於身的，自也是愚癡的生活。眞正的生活之道，是綜合苦樂，而歸之於精神生活。關於這點，雖是佛教的結論，但佛陀開教之初，首先就提倡這個，所以這是佛教所具有的特徵的立場。

還有一種以佛教的對機而視個人對社會問題的中道觀的適用。佛教的主要所在，不用說，是每個人的救濟，但最初未必是以社會全體爲目標的。佛教救濟的根據，是置於心的立場上的，不如婆羅門教等，對於個人的救濟，附有怎樣的限制。只要是有心的，一切都有解脫的可能性，一切有可成爲覺者的資格。結果，就成了人格尊重主

義、四姓平等論、慈悲心的高昂。在其他學派，看不出有這樣强的倫理色彩。總之，把這推進一步，就要從個人的救濟進至人類社會全體的救濟。實際，佛教成爲社會的宗教，其歷史的事實根據，完全是從如上立場得來的結論。唯成爲問題的，就是社會全體救濟的這句話，如原則說，並不是以社會爲全體，而是橫過一個一個人的救濟而救濟的。結果，豈不仍是說的個人救濟嗎？這在實際上，佛教的立場，雖很活動的，但佛教理想，仍然是中道，所謂卽個人而社會的救濟，卽社會而個人的救濟，成爲佛教最高的目標所在。應這要求而起的，卽在世間，視僧伽（僧團）的組織爲理想，舉全人類而令歸依於教團，使以這爲個人修德的道場，同時，以最完備的社會統制體而爲最後之目標的，其意義，至少是橫過僧伽之根柢的。更把已經做好了的理想社會畫出的，是大乘時代所特別隆盛的淨土觀。個人對社會的關係，雖完全被綜合起來，但對現實的僧伽，或對現實的社會，却是一種理想的模型。這在其他地方，曾經說過了的。

六、結 以上，已大略的擧出了代表佛教思想特徵的主要項目，敍述那些展轉相關下去的經過。佛教的思想，雖說極複雜，但若理解這家法，就可在複雜衆多中，使

令歸結於極簡單的原則。華嚴經有「心佛及衆生，是三無差別」；與「十二緣起分，是皆依一心」之說。比較上，這雖是成立後世的表現，但實明白的表達了上面的佛教精神。總之，佛教的根本精神，基於一心而認定緣起的法則，基於緣起的法則而在理論上、實踐上，一切都在批判的施設。

第二章　大乘興起以前的部派佛教的思潮

第一節　部派的起源

教主佛陀的入滅，在原始佛教的教團中是件非常的大事。然如實說，在經過四十五年的佛陀教化中，到入滅後的教徒間，所應進行的方針，大體上已經確立。佛入滅時，曾遺教誡於弟子阿難說：「當以法爲光，以自爲所依；當以自爲光，以法爲所依。」就是說的這意思。畢竟說來，不外以佛陀所遺留的教法爲標準，以規定自己的行爲，並且以佛陀爲中心，把教團永遠地推動下去。由於佛陀的入滅，未熟的弟子們，即使一時迷於方向，但在少數的長老們，老早計劃好維持教團的大方針，且確實在實行的，就是爲此。據傳說，佛滅後不久，他們著手的事業，就是所謂結集。以大迦葉爲上首，阿難及優波利爲誦出者。五百大衆，會於一堂，編集佛所指示的戒律與法，成爲確立僧團所應進行的方針。後世傳說，在那時候，就把現在我們所流傳的經律論，一切都已結集好了，不用說，這是不可信的。雖說是這樣，但最低限度，在教團維

持的必要上，已以某種的形式，確定了經律的基本。以當時的事態說，這是不可爭的事實。

由此，他們的弟子們，雖以迦葉爲上首，以諸長老爲師爲兄，但都以法與律爲規準的。諸比丘們，一方面積集自己的修養，一方面教授弟子，指導信者，以繼佛陀傳道的精神，而漸次擴張其教勢。於是到佛滅百年時，雖以恆河沿岸的諸大都市爲中心，但以分散的教團看，恐已發展到南北印度。唯爲佛教計，在某種意義，或可說不幸，即在這當中，缺乏一個統一的機關，如大本山之類。最初，摩竭陀的教團，雖好像還稍有中心的傾向，但由長老們的入滅與教勢的擴展，因被限於地理的關係，或經濟的事項等，所以四方教團內的僧衆，在一定的時期中（雨期），不但已漸次的不能集合，且在相互之間，動輒缺乏聯絡。因而對於聖教的解釋或適用時，由於處所的不同，教團僧衆的意向不同，多少有點差異，也是自然之勢。唯不使他走於極端的，雖爲繼承長老們的感化力與以某種形式所傳持著的一定聖典（？），可是最低限度，即使是細小問題，由各地方的教團不同，因而對他的處理，也就多少不同。雖在佛滅百年以內，也是不可免的事情。唯在百年以內，還沒有特別注目於那些不同。同時，在各

地的教團中，關於不同點的意識，恐怕還沒有。無論那個，都以爲是傳著同一佛陀的本意，而意料爲是一大教團（精神的）。卽從表面上看，是不能沒有所謂教海一味觀。由這趨勢所招致的，那相違之點，卽或終被意識所感到，然在相互之間，已經不可和解。到這時候，公然分裂，不能不說是一種根本理由。

不論根據南傳（巴利文記錄）或北傳（散克利記錄），都說這一分裂，是發生於佛滅百餘年時。雖然如此，但那機緣的事實，在南北兩傳間，多少有點不同。如根據南傳（島史等），佛滅百年後，以吠舍離跋耆族爲中心的東方教團，關於戒律，犯有所謂十事非法，被西方教團的耶舍長老之所揭發。以此爲機緣，於是集合四方教團的代表，裁正他們的非法，同時，上座長老們，計劃第二次的結集。然不服從這裁判的大衆們，也在做著另外對抗這個的結集。結果，就形成上座部（長老派）與大衆部（少壯派）的分派。在北傳（異部宗輪論等）方面，雖同認爲是百餘年事，但這是在摩訶陀，於同一教會中，關於羅漢的資格與人格，有人擧出五條新說（如後述），以此提議爲機緣，於是就分爲不承認新說的上座派與承認新說的大衆派，是爲分派之始。南傳主要的，是有關教團規律的意見不同；北傳主要的，是有關教理問題的看法不同

。雖說以那爲分派的機緣，但最初恐如南傳所說，以教團規律的適用法，由於地方教團的關係，彼此多少有點不同，可見以此爲主因，誘致最初的分裂。以當時的事態說，這大概是近於眞相的。然在這當中，教理見解的不同，不用說，也已暗暗的潛伏存在。後來，這雖變爲促成其後分派的主因，但那最初，仍可視爲是規律的問題。總之，經過這次公然分派後所招致的趨勢，雖在同一地方的教團內，對於種種問題，也易發生不同的異論。況且開始聯絡卽不完全的各地方教團，自更容易發揮其特色了。於此，我們可以看出佛滅百年後至三四百年間的部派競起時代。在教會史上，總計那些，雖以十八部爲通例，然由派中分派，是傳著種種派系圖的。

第二節　原始佛教與部派佛教間主要立場的不同

原始佛教的立場，一切歸之於心，卽由心所持有的怎樣，以決定世界的價值。與這同時，從常識的立場看，原始佛教，最低限度，仍承認心外的事實世界。如前所說，當時一般所承認的輪廻觀，或神話的世界觀，佛教雖曾攝取過來，但無害於佛教的立場。可是由此，在那或陰或陽的原始佛教思想中，演出重要的分派。假定公平的研

究原始佛教，無論何人，都不可否定這一事實。唯原始佛教的特徵，因那事實的世界，相應於我們的心，祇要能支配心的自身，自然也就可以支配客觀世界。雖說如此，但畢竟是著重於心的自身的（對這意思，我把原始佛教，名爲倫理的唯心論）。然既豫想事實的世界，特別可爲任何人所最重大關心的事，是豫想死後的輪廻。卽使光對心所持有的怎樣，尋求主觀生活以上的事實世界，也會有他强烈的利害感。因而關於那個，應抱研究興味，亦是自然之理。這樣，原始佛教教條的次第整理，對這方面加以注意，也是很明顯的。最低限度，在神學上解釋論究佛教時，必須以此爲關心的焦點，在心的生活上尋味，結合而來考察，收拾。因從佛在世時開始，特別在滅後聖典的整理，已成很明顯的傾向。

部派佛教的使命，不管是基於如上的傾向或組織，是把聖典就照那原樣的承認，而在保存其眞意以論究的。因在原始佛教的立場，如從表面以視那重要的比例，可以說是：精神七分，物質三分；價值七分，事實三分；實踐七分，理論三分：由這樣組織起來的。在關係上，如分段落，作徹底的論究與整理，可挾有種種異解的餘地。

然對如上的使命，各部派所取的態度，是怎樣的呢？這在大體上，可分爲三系來

觀察：第一是南方上座部（分別上座部）特別是以七論爲其中心的立場。第二雖同是上座部，但是很能發揮那特色的說一切有部的一系。第三是大衆部系（含案達羅派）的那派。就中，分別上座部的立場，在於契經，只承認以這爲佛陀的教理，而把主要項目，予以整理搜集，把一一的性質，予以定義分別，警戒學者離契經而走極端，因此就把自己叫做分別部。從表面看，此部雖好像最近於原始佛教的立場，但像這樣的對原始佛教，首先在觀點上，就缺乏了優劣的態度，變成所謂互相無優劣的妥協態度。總而言之，此派見解，含有常識的實在論的傾向，是極自然的道理。相應於此而在原始佛教一卽一切的强有力的緣起觀，所發生的觀察，雖富於機械的分析，但不免有嫌缺乏綜合的方面。對這意思，分別上座部，如其教徒的主張，並非代表原始佛教的根本精神，不能不說仍不過是諸部派的一派。然從形式上——以五部四阿含，視爲原始聖典——看，雖說是很平凡的，但也是最穩健而無毛病的立場。其他諸派，在種種開展過程中，必須一次通過以上的立場，我以爲是不可忽略的事情。

第二是有部的立場：以繼承上面分別上座部系統，而欲極端發揮實在論之傾向的。心也好，物也好，都被給予要素的存在。如進一步說，可讓我們考慮的——不與契

經正面衝突——就是一切都有他的一種實在性。那並不光是現在有，就在已滅的過去，或在未生的未來，不管是怎樣形態的一切法，都可說是存在的，是以所謂「三世實有、法體恆有」爲他的標幟。這一部派，在論究法精緻的一點，以理論佛教而張大其勢力，在給予其他種種教派影響的一點，即使在實際上，並不就是率直的上座部思想，但至少也可視爲上座部系的有力代表者。這是不容我們忽略的事實。

第三是大衆部系的立場：對前上座部系的客觀主義，在歸於原始佛教的意思，總是主張以主觀主義爲其思想的特徵。不幸如前所說，屬於大衆部的，缺乏完整的論典，所以他的詳細理論，雖不怎樣明白，但徵於斷片的所傳：或如一說部說是「一切法假名無實體」；或如雞胤部（或牛家部）說是「諸行不過是死灰」。總之，立於唯象論的立場，是大衆部世界觀的特質。即在原始佛教，也說一切由心所持有的狀態而決定的。把實踐的觀念論，更推進一步，恐要從認識論的見地，進至所謂一切不外是心的表象（prajñapti）。最低限度，這是進步的大衆部的立場。後起的般若空思想，實從這思想發達起來的。可是，到大衆部系的遊軍派，已明白的是屬主張皆空說的一派。這是在文獻中所明白告訴我們的（如在論事的大空派，世親佛性論中的分別論者

）。

以上，已極大略的觀察了部派佛教的根本教條，來看一看那主要問題的特質：原始佛教的根本教條，不用說，是苦集滅道的四諦。前二諦，是明所謂世間的因果，而爲緣起流轉的要素；後二諦，是出世的因果，而爲緣起還滅的要素。因而，雖爲部派佛教，但其問題所在，不出四諦以外，可是，到顯著的事實化的部派時代，對問題的觀點所在，可能附有多少輕重的餘地。卽：以所給予的事實世界爲主要題目呢？還是把理想實現的問題放在上位呢？那觀察的態度是不同的。換句話說：以輪廻問題爲主呢？兩者是不同的。現在把這照前所說的部派特徵來考察，總說一句：上座部的諸派，是以輪廻問題的解決爲中心而發達的，從這派內，徵以輪廻爲主體而安立學說的競起，是很明顯的。對那實在的傾向或某種的意思，不可不說一切是從這個分出的結果。總之，上座部系，是以苦集二諦爲中心，進而把他擴至於世界觀，可說是他的法則。大衆部的方面，是以修行解脫爲其最高課題而發達的。唯象論的世界觀，明修行解脫的根據，畢竟是從這個意趣出發的。如從四諦說，是以滅道二諦爲出發點，把他適用到世界

觀的方面去的。

這樣考察起來，原始佛教與部派佛教的不同，是以四諦爲中心的問題。然把他作爲全體來處理呢？還是分爲前後二諦而推進至世界觀呢？上座部與大衆部的不同，是以事實世界爲主呢？抑以理想世界爲主呢？可說就在這點的不同。無論那種，都以四諦觀爲中心的題目。雖其解釋與適用有所不同，但不外是立於同一地盤而有種種相。

如上，眞正只是作大體的觀察。實在的說：大衆部系的思想，近於上座部立場的思想固有，上座部系的思想也有。雖然如此，並不完全一樣，那是不用說的。唯今主要的傾向，不過試著從大體上分類。這點，我希望大家要預先承認的。

以上特質爲背景，以下我要預先敍述視爲部派佛教的諸問題。然因無暇觸及每一問題，所以只想專就主要項目的四、五項，略爲敍述一下而已。關於諸部派的世界觀，爲他特設一項，雖說是應當的，但因以前述的立場說明代替了他，所以在此就把他省略掉了。

第三節　佛陀觀

佛陀，是佛教的開祖，同時，是佛教教理史上最重大的題目。從某種意義說，佛陀觀的發達，幾乎可以說，是使佛教教理而有種種變遷、發達的主因。因而部派佛教論說這問題，總是與那前生的菩薩論相關聯，而被視爲最重要的一問題，自不用說。

佛陀，從其生存時，在信仰深的佛弟子心目中，至少已被視爲超人。在當時神話界的重要神，比於梵天、帝釋天，都位於上位，而爲三界的大導師，人天的救世主。與此同時，在世的佛弟子，亦都熟知人間佛陀的經歷或日常生活。這樣的結果，佛弟子的佛陀觀，大概可說是歸於卽人間的佛陀，而視爲超越人間的最高完成者與最高解脫者。在佛陀生前及滅後的時代，上面的佛陀觀，充分的做爲教團的常識。在神學方面作爲徹底要求的部派時代，常識的解釋，已不能滿足學者的要求。進而追求佛陀之所以爲佛陀，究竟是在什麼地方？佛陀的人間面，是眞相還是假現？雖同是解脫者，但佛陀與其弟子聲聞（羅漢）的區別，又在什麼地方？像這些問題，被大大提了出來的，是以教理爲題目而有佛陀論的所以。

關於這點，不管那派，大概總是決定了的。佛陀與他的弟子聲聞，雖是同一解脫者，但最低限度，那修道經過有所不同，而其力用也大有差別。佛陀，不唯限於釋迦的一生，如在本生譚所說，已於前生爲菩薩，而且在多生多劫中，積功累德，到最後成就菩提（bodhi），才達於佛位的。因而，所謂相貌端嚴，具足三十二相，在力用方面，遠異於其他；所謂具備十八不共法，以自在而從事一切衆生的救濟爲其特質。爲佛弟子的聲聞（śrāvaka），聞佛陀的言教，成爲佛的弟子，因唯求己的速急開悟，所以不管相好、智慧，比之佛陀，不免顯得非常淺劣，特別是爲濟度衆生的一層，雖不是不努力於此，但未必以此爲必然的義務，究以自己開悟爲主的。因而在聲聞羅漢中，只要聽聞佛陀的言教，雖不管什麼人都可證到，但唯佛陀是眞正特殊的大覺者，在這娑婆世界，不過祇有一人，而於多劫之中，不過唯現一次：這就是諸部派所承認的佛陀觀。尤其是在大衆部方面，舉出羅漢的種種缺點，以與佛陀對比，擡高佛陀的地位。在佛與佛弟子間，設有嚴重的區別，是小乘佛教的一大特徵（但在諸部中，主張佛與羅漢是同一解脫、同爲一道的也有）。

進一步說，到達佛那樣的程度，是否爲超人間的？在部派之間，發生種種的異解

。大體上說：上座部系的方面，仍著重於歷史佛陀的存在，關於肉體，縱令具足妙相，具有種種妙用，雖在佛陀，也終不免有一定的限制。佛陀的色身，雖是廣大的，但有一定的限量；佛陀的壽命，雖是很長的，但有一定的邊際，並不是無邊無際的。又佛身是酬於前世之業的果報，縱然自己不起煩惱，但對他人，有時仍然成爲使起煩惱的對象，並不是絕對沒有的。例如：有淫女見佛身而起欲情，有外道見佛身而起瞋恚。不獨如此，佛陀雖住於世間，但他的說話，未必都是出世無漏的，有時也說說關於日常世間的事。又佛由大智慧、大慈悲、大神通力，雖能引導世間，但欲使無常而常化，像這樣的把不可能使之成爲可能的事，也是做不到的。佛陀之所以爲佛陀的本質，畢竟是在那精神界的純潔與智慧、大慈悲與大自在，在肉體方面，仍有一定的限制。雖作這樣解說，但毫不損及佛陀之所以爲佛陀的尊嚴與權威。以分別上座部爲始，這是有部等的上座部系諸派所一致主張的。目的在專對大衆部系的大力的理想化，始終是即人而想見佛陀的。根據歷史性的回顧，而有現實性的保存，實是不可忽略的事實。

在大衆部系方面，觀察佛陀，專從佛陀性方面，漸漸以色身做成理想化爲唯一的

特色。如說出世部，舉佛陀的身心，而主超自然的，雖從這而得此學派之名，但從宗輪論等看，大衆部系，總而言之，是主張佛身無漏的（於中，卽使佛陀的排泄物，也主張是如何的勝於世間的妙香），何況作爲那精神力的東西？自更是微妙不可思議的，所以幾乎有點近於全知全能的了。知一切，隨意轉於一切。如以佛力，欲使無常的，成爲常住的，是都可以的。尤其那教化衆生的作用，在佛陀出世本懷的一點，是極爲微妙的，佛陀發出的言說，一切無非是法說。然以一音說一切法，無不普應衆生之機，而使獲得饒益。這樣，大衆部的教徒，把佛陀的本性，漸次的提高，終於到達色身、威力、壽命，都進至無邊無際的程度，自不用說。進而所謂佛陀出現於這世間，唯是爲化衆生的假現，本地是在兜率天上。在這世間的出世、說法，認爲都不是事實。要之，上座部系，始終是以歷史的佛陀（應身？）爲基本而進於佛陀觀的；大衆部系，是以佛陀之所以爲佛陀的理念爲基本而觀察的。如藉後來的話說：大衆部的佛身觀，可說是位於法身、報身之間的。

第四節　有情觀

關於世界觀、佛陀觀，部派佛教的考察，分爲種種；而有情論（以人類爲中心的生物觀），却生起種種異見。特別是：有情的本質是怎樣的呢？心性是淨呢是不淨呢？輪廻的相狀又是如何的呢？像這些問題，生起種種的異論。原始佛教，在緣起論的形式上，雖成爲無我論，但如前說：一方面卽無我論而承認輪廻，一方面專把這個移於實踐的立場，而在理論方面，是不怎麼顯明的。所以如上所說的理論問題，一切需要部派佛教來解決。

先從有情的本質論：如就原始佛教說，所謂有情（sattvasatta），要之，是各種條件和合而成立的一種現象，其中，沒有另外特殊的固定原理的東西存在。如暫在要素方面說，不過是色（物質）、受（感覺及感情）、想（表象、知覺）、行（意志）、識（統覺）的五蘊複合，不過以現象而成有情的形態。五蘊，因常是前滅後生的繼續，所以在這之間，不可承認有個常住的我體。若在這之間，有個貫通前後的我體，爲前世的作業，所謂以業習而成所謂無意識的性格，一方面成爲規定後生五蘊特殊化的原動力，一方面是卽所進行的業的繼續。所謂輪廻，畢竟是這業的相續，經過死的這個階段，和合誘起新的五蘊，不外規定他把他繼續進展的意思。所以不管到達什麼

地方，有情終究是所謂衆緣和合的產物，沒有他的固定的原理，雖然如此，但那是繼續而不是斷滅，是被認爲離所謂斷見常見的中道之眞理。然這思想，到部派佛教，是怎樣開展的呢？在分別上座部，最低限度，在老早的時代，大體上，是把上面的思想，就照那個樣子繼承的。徵於他的七部論中，關於這些問題，沒有特別顯著的新說，是最好的證明。可是一旦在事實上，既視輪廻爲重要，唯以上面的說明，在種種方面，如理論上或俗情上，發生難以落於肺腑的情形，自是不用說的。這樣，第一生起的問題，是聯繫今世與後世，是關於中間狀態的有無。因在生命交替繼續時，舊的五蘊消滅，新的五蘊當卽生起，是爲轉生。雖是分別上座部所說明的，但在連結的方面，有點不怎麼分明。所以，如數論派的所謂細身，被誘入靈魂的中間狀態，是爲理解上的便利。基於這見地，而立所謂中有（antarābhava）的，是有部、正量部、東山部等；而主張無中有說的，是分別上座部、大部分的大衆部的諸派。在部派佛教間，雖成激烈的論爭之因，可是總而言之：帶有實在論傾向的上座部系，是傾向於承認中有的；立於唯象論立脚地的大衆部派，是傾向於否定中有的。做這樣的結論，我以爲未嘗不可。既然以這爲生前死後的聯絡機關，而承認中間狀態的派別生起，更進一步，

有情的本質，一般在五蘊上，承認有個貫通那些的一種生命的原理（謂把業作爲生命論的解釋），亦必是自然的經過。思想進步到這點的，以犢子部、正量部的非卽蘊非離蘊我說爲始，而至化地部的窮生死蘊、經量部的細意識說等，到後來在分別上座部，尙且承認所謂有分識（bhavāṅga）。這些，同是依於上座部系的一種有我論的思想，漸次展開的。在大衆部系的方面，表面上，對這紛亂的靈魂說的本質論，始終是排斥的，照文字看，至少是主因緣所生說的。可是在那立脚地上，大衆部系的學者，把解脫的最終根據，求於我人的心中，提倡心性本淨論，認爲我們的心，本性是清淨的，煩惱不過是客塵而已。窮推這思想的根源，終於仍爲一種有我論的傾向。世親說，大衆部也承認根本識，就是指的這個。要之，大衆部系，固不用說，卽使上座部系，如外道說的固定靈魂，也是始終排斥的。可是橫於生成的有情現象的根柢，雖也自己生成的，然解脫未生之前（有的學派，也說解脫之後），不能不承認這是永遠持續的一種次第的原理。而這可說是部派佛教有情論最顯著的一大特質。到大乘佛教而發達了的阿賴耶識思想或如來藏思想，實也由這系統而誘起的。

關聯於上面的本質論，看部派佛教的心理論，大體上，可分爲機械主義與生機主

義的兩大潮流。所謂機械主義，在原始佛教，把心作爲複合的經過來看，推進一步的考究，是把心理作用，專作分析的觀察，在那結合經過的方面，想有多少是含機械說的。分別上座部或說一切有部的心理觀，就是這個。所謂生機主義，認心是統一原理，雖有種種的心理作用，但畢竟不外是那原理的種種相。站在這立場來看，如經量部，如案達羅派中的數派，是其代表。總之，原始佛教，本以心理活動爲一切觀察的基點；到部派佛教，心理觀就更大大的展開。因而在這之間，生出種種異論，也不足怪了。

就中，首先成爲議論的原因：眼、耳、鼻、舌、身、意的六識，本來是別體的作用？抑或是同體的不同作用？把他徵於原始佛教，解爲六識別體的固有，解爲六識同體的也有，因爲說法不定，所以產生許多問題。對此而以文獻所示的，部派的大部分，雖採用別體說，但在其中，也有作一體說的，以所謂六窗一猿之喻而說明他的學派是。這是成實論等所告訴我們的，恐怕是很前進的採用生機說的學派所主張的。不傳其名，雖是遺憾，但總是部派間的一個問題，那是沒有疑惑的餘地。其次成爲問題的：不管把心識作爲六個或一個來看，這種種心理作用的存在，那些獨立的心所（cai-

tasika）與心識（citta 心王），是屬於別種的呢？或應視爲心識的不同作用呢？想把心在機械方面觀察的一系（如分別上座部、有部等），以心王與心所爲別種的，唯其間有著相應關係（saṃprayukta）的存在，而說明爲不外同一行相的呈現。在生機主義或唯象論者（如經量部、王山部、義成部、成實論亦然），主張離心王沒有另外安立心所的必要。又可說是心所一種類的，在煩惱論中，特別有興味的，關於纏（paryavasthāna）與隨眠（anuśaya 使）的區別，在部派間，是有諍論的。因所謂纏，所謂隨眠，雖同是煩惱的異名，可是到了部派佛教，一方把他解爲意識的，另一方則解爲無意識的，生起這樣的派別，於此就成異論的原因。分別上座部、有部等說：纏及隨眠，同是意識的煩惱，如說他有差別，不過在用法上有廣狹而已。化地部、經量部、案達羅派等，把纏名爲煩惱的意識，把隨眠名爲無意識的，在性質上，兩者之間，是有區別的。這問題，在其背後的心作用中：承認無意識的領域呢？還是不承認呢？在這點上，豫想那有興味的題目。在佛教的心理觀上，有他重大的意義，是不可忽略的。以上，在部派佛教的心理觀中，雖暫舉出那可稱爲三大題目的材料做代表，但如實說，對於部派佛教心理觀的特質，誘起這些諸問題，在種種之點，如要詳細的論究

，還在其他的地方。因爲現在不能進到那一點，所以只好把他割愛了。唯我們不可忘的，部派佛教，努力於心理觀研究的，其目的仍不外爲欲由此而解決善惡的倫理問題或迷悟的宗教問題，作實際的準備。在這意義下，部派佛教的心理觀，雖終不脫所謂倫理的心理學或宗教心理學的領域，但比原始佛教更甚的，就是把所謂一般心理論的方面也開拓了，這不管怎樣講，不能不說是最大的特色。

在有情論的最後，再說一點輪廻的相狀。如前所說，關聯這個，立中有的學派固有，不承認中有的學派也有；建立輪廻主體的學派固有，否定輪廻主體的學派也有。關於流轉相續的具體相狀，部派的說明，有多少不同，自是不用說的。然今關於他們的異論，暫時擱開不談，而說一說原始佛教時代已發生萌芽，但還沒有明白成爲輪廻一般的形式。如把他簡單的歸結成輪廻的形式，可收於惑、業、苦的三道中。就是說：由煩惱而有善惡的行爲，由行爲的餘習而有相當於那個的果報。把他更詳細的配合過去、現在、未來的三世，分爲十二段，而說明輪廻的形式。他們的解釋，就是十二緣起觀。於此而來的，是生老病死，老早就不關心，因爲他是生理的事實。跟著一切成爲從輪廻論的立場來解釋。從這個說：無明（惑）與行（業），是

過去的煩惱及其業習的總括。識是死後新生而托胎的剎那間的所謂主體精神。名色、六入、觸、受的次第，是生理及心理機關的完成、活動與開展，成爲一個獨立的有情，就是現在的果報。從此，由於愛欲與取（執著）而營爲現世的活動，同時種下未來生活的種子，終於大略的規定了未來生活的具體果報。再進一步就是有，從此，死後生於一定的境界，一方面尋味苦樂，一方面受老病死的運命，是爲未來的生活。再把如前的狀態往返下去，是就說的輪廻無窮。這雖是長含大緣方便經或中含喒帝經等，所早已發生萌芽的解釋，可是到部派佛教時代，那詳細的解釋，雖多少有不同，但輪廻的一定形式，被漸次的具體說明，終被認爲是說明三世兩重的因果。

這樣，根據上面的形式，我們有情，是業習所致的，不管那一個，都受生於欲界、色界、無色界的三界中，流轉於下自地獄、餓鬼、畜生（阿修羅），上至人間、天上的五道或六道之間。然在這世間，特別在人間、天上，雖有尋味快樂的機會，但那並不是常住的。總而言之，因爲是由業力之所支配的結果，所以如把他從要求精神自由的立場來看，三界，不得不判爲是苦痛的世界。欲解脫這個而眞正安住於自主生活的，就是涅槃的理想界（以上，雖主要的是從實在論的見地說明，但上面的解釋，也

很相當於唯象論的見地。雖爲唯象論者，但最低限度，在現象上，仍是承認三界輪廻的）。

第五節　修證論

修行及解脫論，對於原始佛教，可說是部派佛教的特色。在原始佛教，雖是世間的道德，也盡了很大的關心。到部派佛教，因專傾向於出家主義，所以唯努力於出家道的闡明，是其一。雖同樣的是出家道，但爲原始佛教的目標，在於現身而證知體驗涅槃。到部派佛教，因强力的關心輪廻論，所以對隔生而繼續的修行，雖大大的注意，但在同時，眞正理想的境地，卽死後所謂無餘涅槃的完成，也已深深的被考慮到，是其二。在原始佛教，其戒律也好，種種的德目也好，畢竟是同一悟證的初門，不管根據什麼，只要使他徹底，終可達到解脫，就是基於這種精神而施設的。到部派佛教，因作分析的觀察，所以承認那些戒律或德目的一一特殊的意義，使他在階級上排列，作爲修行進展的道程標，是其三。因而到解脫位的修行階級，也就成了極爲複雜，如在原始佛教，不承認單純而率直的畢業，是其四。

這樣，部派佛教的修證觀，成爲極複雜、極難解的問題，跟著生起種種的異論。現因無暇觸及那一一問題，所以在此想追求那重要事項，而作極簡單地說明。

修道的要諦，毋須重複再說，是在滅煩惱而開悟。最終根據，如大衆部的某派，基於心性本淨說，所謂開悟，要之，是就照心性那樣子使他呈露出來；如分別上座部、說一切有部，基於心心所別體論，在使不善煩惱的心所與心不相應。在理論上，雖有多少不同，但實際上，以去除煩惱，養成智見，爲解脫之道的一點，兩派是共同的。解脫的方式，雖有種種，但大體上，一般說爲二種。一是見道（darśanamārga）。見道是智的修養法，爲專觀察體會四諦理的道；修道是情意的修養法，爲打破種種本能的習慣的煩惱之道。就中，見道因爲是理論的，所以如到某個時期，很快的就被實現；修道因爲性質上的不同，所以要逐漸修習才能實現。這雖成爲法相的通例，但對見道的遲速，在部派內，是有異論的。如正量部，說見道亦通漸修，所以成爲教界內的一大問題。主張頓速的方面，視爲不離四諦的一題目；主張漸修的方面，以苦集滅道的四諦，到了某種程度，視爲獨立的範疇。他們的異論，大概是從這地方來。不管那個，由見道而把四諦的眞理在眞觀方面會得的，

是解脫修養的最大要件，把這卒業了的，就是初果——預流（srota-āpanna），入於聖者之列。不管怎樣遲鈍，再經七番輪廻，決定完成解脫極果的阿羅漢果。從此入於修道位，依種種的方法，各別打破習慣的情意的煩惱，次第進於第二果一來（sakṛd-āgāmin）、第三果不還（anāgāmin）、第四果阿羅漢（arhat）。就中，到了第二果，即使在此位中死了，再經一次往返的輪廻，必然的得阿羅漢果，所以名爲一來。第三果，假定在此位中死了，就能生於上界，不再回到欲界來，而在天上完成涅槃，所以名爲不還。從初果到第三果，雖還沒有脫離輪廻界，但因修行已漸次的減少，雖說已是聖者，但還有可修的課程，所以名爲有學（śaikṣa, sekha）。可是在實際上，說不定修行到一半而死，但即中途死了，爲示修行不是無效，附加如上名稱，以示他的進展。第四果阿羅漢（應），斷盡一切殘餘的煩惱，達於自覺的地位，一般把這說明爲：「應爲已終爲，滅存在欲望，不再墮輪廻。」阿羅漢即名爲應，因他初至此位，而始應受人的信施。雖好像是這意思，但實際並不盡然。總之，到達於此，是佛弟子的最高位，眞正的卒業者。據此，把他說爲無學（aśaikṣa, asekha）的聖者。然如實說，此位畢竟不外是自覺的境地。在那當中，由人而有淺深的區別，自是不用說的。

光是卒業（kṛtakāraniya 所作已辦）這種格式，是不能解決潛伏的問題。這就是部派佛教關於羅漢資格生起種種異論的理由。總說一句：上座部系，想儘量提高羅漢位的價值；而大衆部，以佛位爲最高，把羅漢位，反欲作常識的解釋。如大衆部（主要爲案達羅派）說：雖爲羅漢，祇要有肉體的存在，還有夢中遺精事，還有不染汚無知，對於教理而存疑問的也有，有時不自覺知自己的悟證，由師指示而始知自己得羅漢果的也有，又雖爲羅漢果，但以某種的方便，如不藉「苦哉」之言，那心不得安靜的情形也有。提倡所謂五事，釀成教界那麼大的問題。可是，不管上座部如何反對這個，在我恐怕那是事實。因而，卽使一旦得羅漢果自覺的人，由某種事情而一下子迷惑起來，是極可能有的事情。而這所謂有退無退論，在部派之間，成爲喧騰的論題。對這：分別上座部或化地部、經量部等，雖以格式爲盾而主張無退說；但正量部、大衆部、有部等，是以事實爲基礎而承認有退的。然卽承認有退說的方面，並不是以此爲退轉終了的意思，只是承認一時有成爲像凡夫那樣狀態的可能，所以一旦得羅漢果，終於絕不會有失，關於這點，不管那一派，都是一致的。

是取有退說也好，採用無退說也好，只要有肉體，雖爲羅漢，仍不免有一種人類

的弱點，那是事實。羅漢的內心，即使充滿絕對的安全與絕對解放的歡欣，但在身體上，至少還有種種的故障。從這意義看羅漢位，雖則是現證涅槃，但從輪廻立場講，還不是究竟位，這個時候，部派佛教，把他名爲有餘涅槃（sa-upadiśeṣa-nirvāṇa）。雖則是涅槃，但還視爲酬於前世之業的身體的殘餘（有餘涅槃的一語，其初雖是被適用於第三果，但在這兒是確定有身解脫的意思）。到了某一時期，肉身也捨離了，即是無餘涅槃（anupadiśeṣa-nirvāṇa），是完全解脫輪廻的不生不滅、無爲寂靜的境地。更進一步，像這樣的境地，應怎樣的了解？在部派佛教間，是有異論的。因爲此位，在事實上，是打破一切因緣關係的境地。所以，如從這地方說，完全被解說爲虛無當體之餘地的固有，如從其他方面說，雖則是絕言說意路，但被解說爲一種最充實的神秘境界之餘地的也有。如經部，雖是前者代表的主張者，但其他的部派，一概承認在某種形式上，有一種——如强調的說，也可說是絕對空力——積極的境地。尤其如主張心性本淨論的大衆部，如建立非卽非離蘊我的犢子部（跋闍子部），從他們所說的這個境地，用後來的話說，是可解說爲進於常樂我淨之方向的。

第三章　到龍樹爲止的大乘佛教

第一節　大乘思想的起源及其特質

從佛教發展的形式看，到部派佛教的時代，佛教的陣容，已大爲整齊。所依的經典固已定型，教義學的解釋也已確定，就是教團的規定也日漸精密。其外，在一切方面，都很完備。所以不久就失去原始佛教活潑的精神。其次，佛教對於一般民心，終於不得保持緊密的接觸，實是不可掩蔽的事實。所謂大乘家，目部派佛教，貶稱爲小乘（hīnayāna），實從這地方來的。當然，如實際說：卽使同爲部派佛教，但大衆部，特別是案達羅一派，採取不離自由的立場，雖欲在精神上涸竭了的傳統佛教注射新的血輪，可是由於部派佛教的限制，仍然不許有多大的飛躍。總之，至西紀前後，部派佛教，已到窮途的狀態，是不可爭的事實。

這樣，繼承大衆部系自由派的系統，嘗試更一層的飛躍，打破部派佛教的形式化，而把佛陀精神應於時代，以復活爲目標而起的，就是大乘運動。因此，大乘佛教，

在一方面，是小乘佛教的延長，在另方面，是對形式的小乘佛教之反抗運動，且又可以說是一種復興運動。

然這大乘運動，在怎樣的時代、地方，由怎樣的人物、標幟，始被宣布的呢？關於這問題，不用說，詳細的經過，雖有點不知，但大體上講，可作如次的考察。

首先從時代上看：所謂大乘，本從原始佛教發達起來的，如尋他的思想萌芽，他的起源可追溯到原始佛教。然顯著的成爲表面運動的，不能不說是從紀元前後而起的。徵於印度的文獻，在西洋紀元前後的著書中，還沒有明顯的大乘思想；從中國譯經史上看，大乘經典的翻譯，也從紀元二世紀起的，所以把大乘佛教的起源，追溯到西紀前的太早時間，那是不對的。然既爲西紀二世紀，則主要的大乘經典，概被認爲是佛所說，從這種地方看，最低限度，隱蔽的形式，到西元前後，那運動已很成熟。雖則是大略的，但大乘佛教興起的時代，可著眼於這個時代的左右。

其次，是初期大乘中心地的問題，這在學者間，雖也有種種的意見，但我仍舊認爲以南印度，特別是案達羅地方，爲初期大乘，尤其是般若大乘的發生地。案達羅地方，如前所說，是大衆部自由派最隆盛的區域，從他的思想很接近於大乘的關係上看

，從當時佛教一般的風氣看，是有可能飛躍爲大乘基地的。在現存的小品般若經中，有說：「此般若波羅密多經，滅後起於南方，從南方進於西方，從西方進於北方。」這可說是上面消息的一個有力傳說。然代表大乘通俗方面諸菩薩及諸佛的崇拜，比起南方，反是以北印度爲中心繁榮起來的。現在我們所傳的佛教藝術以及其他，對照種種證據，那是很明白的。所以如集合這個說：大乘思想，是從南印與北印兩處所興起的。前者代表空，後者代表有。到兩者合流，大乘運動，已顯著的成爲表面化。

大乘運動，是由怎樣種類的人所提倡的呢？在大體上，可說是由兩類人所發動的：第一是進步比丘們的運動；第二是抱自由主義的在俗信男信女們所主張。尤其由於第二類的人們，大乘思想，就成了最活潑的思想。以種種的大乘經典看：如維摩居士、勝鬘夫人、乃至如賢護等十六賢士的俗人，都是很重要的人物。卽再徵於教理上重要的分派，也是很明白的。普通的比丘，總常被囚於傳統，俗人的信者，在傳統以上，直接適應靈與生命的要求，欲努力把持佛陀眞精神的關係，因而就產生了這個運動。大乘運動，在其開始，至少可以說是：對部派佛教的教會本位而屬於個人的主張，對部派佛教的專門方面而是一種通俗的運動。

大乘運動，是教會革新運動，恐是採取種種形式而發動起來的。他們最注力之點，是新經典的結集。卽在從來傳統的聖典（小乘的經律論）以外，他們自身，把確信爲佛陀眞意的思想，假托佛陀所說而結集出來，且主代表佛陀眞意的新經典，在從來的聖典以上。適應這個而把那表現在形式上的、記述的，一概持有文學的、戲曲的體裁，自由將其思想表徵化的，是大乘經典的特色。比於傳統的佛典，大乘經典，不管在內容、在形式，都富於變化的。可是，通於種種的大乘經典，對由來傳統的佛教，有著顯著不同的一種標幟。一言以蔽之，就是「歸依佛陀」。不獨如此，且以佛爲自己最高的理想而規定自己的行爲。從傳統的小乘教說，如前所述，佛陀是通常人所不能及的，爲佛弟子而聞佛陀的言教，以得自己的解脫。如佛陀爲救濟學世而活動著的，到底是不能企圖的。正因對於救濟的活動，有這麼一點欠缺，所以部派佛教，成爲出家主義、寂靜主義、消極主義的理由，在此。大乘主義，就是因不滿於這個無活動主義而起的。不管什麼人，只要立大志，終可成爲佛陀。既是原始佛教所明言的，所以我們自身，也可以佛陀爲理想，如佛陀的圓滿，如佛陀的涉及世出世間而籌劃衆生的救濟。因非順於佛意不可，所以成爲那主

要的規模。小乘，主要爲一佛主義，大乘，立種種佛的所以，是也從這思想所導出的。既什麼人都可成佛，已完成了的種種佛陀，當可同時的存在。大乘的佛陀觀，不外是從這地方來的。然如實說：大乘雖以佛陀爲最高的理想，但認爲不能忽然的到達佛陀，那是不用說的。以此而注大乘全力的一點，是人人爲佛陀的候補者而成菩薩（bodhisattva求大覺的人），立上求菩提、下化衆生的大願，爲自己、爲世界而努力於善事。大乘，雖以本生談思想爲發達的主要點，但在古典的本生談，現種種形的菩薩，畢竟也是關於釋尊一佛的前生。大乘，在承認無數菩薩同時存在外，不管什麼人，只要發菩提心，都可說是菩薩的一分。立於這種立場的，是大乘的特色之一。後來，大乘又被稱爲菩薩乘的原因在此。而這菩薩，如本生談所說，是很明白的，不一定要出家沙門，反而是在於在家衆，雖從事於種種的職務，但祇要具有上求菩提，下化衆生之念，一切都可稱爲菩薩。因而，那個活動的範圍很廣，人生觀是積極的、肯定的。對於小乘，這成爲大乘最顯著的標幟。所以大乘的特色，雖以佛陀爲理想，但實是佛道的通俗化。作爲那目標的，與其在最高的理想態，毋寧在爲實現那個而努力的經過自身。

的原動力，是當時的一般思想界，對於佛教的刺激。這點，是不可忽視的。當時，摩訶婆羅多（Mahābhārata）或羅摩延（Rāmāyaṇa）的大詩篇既已完備，數論、勝論以及其外種種的哲學說也已大成，而以毘紐拏、濕婆爲中心的新婆羅門教也漸漸興隆的時代。加之在北方，希臘或波斯的文化，也已侵入印度，是在種種方面給予影響的時代。大乘佛教運動，雖繼承原始佛教、小乘佛教的系統，但在某種意思方面，可說是策應於這些時代相，欲在那些地方發揮佛教精神而起的。公平研究佛教的人，到底是不可否定的事實。大乘經典中，對那說相，有不少可與新婆羅門教握手之點，原因也就在此。像這樣的，常與時代接觸，以擴張其教線，想仿效原始佛教的態度做法，與無視時代精神的小乘佛教大不同，是大乘的一大特質。

第二節　在龍樹以前的主要大乘經典及其思想

由前所說的理由與次第，大乘運動就盛行起來。起初，大乘佛教，不過是所謂在野的一種叫聲而已，眞以大乘佛教的極意被流傳，而擔出於佛教教會表面的，是龍樹

菩薩。龍樹，不是大乘經典的編輯者，不過是註解、利用在他以前存在的大乘諸經典，樹立一流的大乘教學。所以研究到龍樹爲止的大乘，首先不得不考查：到龍樹時代爲止，有些怎樣的大乘經典已經成立了的？那些經典是鼓吹怎樣思想的？

檢出龍樹時代的大乘經典，有兩種互相相補的方法。一在龍樹作品中所引用的經典可以查出；一到龍樹時代（西紀三世紀）爲止，在中國所翻譯的大乘經可以查出。龍樹雖有種種的作品，但在大智度論、十住毘婆沙論中，引用諸大乘經特多，而龍樹盡可能的利用當時散在諸方的種種大乘經。因爲想像可有這種理由，所以於彼所引用的經典，最低限度，可以視爲網羅了代表當時的諸大乘經。補助這種看法的，是中國譯經史的事實。如支婁迦讖（西紀一六七來中國）、吳支謙（二二〇來中國）、康僧鎧（二五二來中國）、竺法護（二六五來中國）等，被認爲是在龍樹前或與龍樹同時代的人。由他們翻譯種種的大乘經典看，那些經典，大概是可看做成立於龍樹之前以及龍樹時代的時候。

由這方法在所檢出的經典中，不傳於今日我們的經典雖說也有，但與現在經典相一致的也不少。就中，如舉出那主要的經典，起初是：大品般若經（二萬五千頌般若

，等於光讚或放光般若）、小品般若經（八千頌般若，等於道行般若或佛母般若）、妙法蓮華經、十地經、入法界品；其他的華嚴部諸經、阿彌陀經（大無量壽經）、般舟三昧經、維摩經、首楞嚴三昧經、思益梵天所問經、華手經、阿閦佛國經、彌勒菩薩所問本願經等。其外，還有種種大乘佛典的存在，是也很明白的。當然，這些經典，不可說與傳於現在我們的經典，是同一形式，同一內容，且多好像比今日所流傳的經典還不完全。可是無論怎樣，主要的大乘經典，到龍樹時代爲止——至少在原型方面——大概是已成立了的。這由上面檢出的方法看，是可確定的。

然如上諸經典，是由怎樣的經過而成立的？相互之間又持有怎樣的思想交涉？這是極爲困難的問題，不是一朝一夕所可解決的。現在我把主要經典間的關係，大體上，作如次的考察。

在地理方面考察，如前所述，雖同樣的是大乘佛教，但那起源好像是有二流的。一是專在俗信方面所崇尚的菩薩觀，從此所導出的以佛陀觀爲中心而開展的，主要是以北印度地方爲中心而起的大乘。菩薩及佛陀中心的諸經典，這色彩都很强。以南方爲根據地而起的，以般若爲中心，是專以理念的觀察爲主。對前者的信仰方面，可說

是在哲學方面開展的。眞正說到這大概的系統，編集成的經典，實有兩大要素，互相影響，互相混合著的，嚴格的把他在地理上劃分，是很困難的。且起源上，雖有南北間的不同，但不管那一種，都以菩薩上求菩提，下化衆生的誓願爲中心。因而在那背後豫想諸法皆空的思想一點，一切大乘經是同一的，所以根據地理不同的分類，雖是將來的問題，而置於前面，可看出這些經文，是同一潮流而向不同方面的分化，至少從思想史的見地而對經典的處理上，我以爲是便利的。因而於此：以般若爲出發點的主要經典，我想豫先極簡單的說明那思想的特質及其相互關聯的情形。

般若經 Prajñāpāramitā-sūtra：諸大乘經中，最原始且最根本的，是般若經。般若代表空思想，是原始佛教緣起觀的結論，是對部派佛教發達的種種空觀的總合，同時，一切大乘經的人生觀、世界觀，都是建築在這上面的。般若，如過去傳說，是通三乘（共通於聲聞、緣覺、菩薩的三道）的教，且可說是一切大乘教的母胎。因而般若部的經典，漸次增進於多數，終於成爲如玄奘譯的大般若經六百卷的大叢書。可是在龍樹時代所流行的，如前所說，是小品般若（ Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā ）及大品般若（ Pañcaviṃśati-sāhasrikā-prajñāpāramitā ）。以這徵於譯經史：前者自後

漢竺佛朔（西紀一七二來中國）或支婁迦讖的道行經被譯出以來，約有十回的翻譯；後者由西晉的法護譯爲光讚般若，約有四回的翻譯。從內容上看，大品般若是小品的增廣，如在其間有思想的進展，大品比於小品，可說多從妙有方面開展的。

般若立場的般若經典，要與浩瀚的經典比較起來，是很簡單的。要之，在一切法的本質上，達觀其空，養成不被囚的無礙自由的生活活動之力。這空觀，如在從前的小乘教，分析各個的事象，是不能到達的，唯是根據大乘直觀的總合達觀的結果。把這達觀，名爲般若，卽是智慧。因而智慧與知識（vijñāna），完全異其性質：知識，是基於慾望、經驗的積聚，以分析爲他作用的特質；智慧，是綜合、超越智識所表現的超經驗的認識，以總合爲他的特色。所以叫做智慧，叫做空，畢竟是同，不過把同一事實，從主觀的方面，叫做般若（智慧），從客觀的方面，叫做空而已。

由智慧到達於空的認識，雖是般若經的立場，但若把這般若的世界觀、人生觀，解說爲虛無主義，那是大大的錯誤。作爲般若目標的，總歸是據於所謂無得正觀，不被囚於我執我欲，而得無礙自由的心境與活動。並不是把事實的世界，勉强的消融於觀念內，唯基於從來的個別我，打破價值世界。因而到達其空的結果，最低限度，心

境已到達於什麼懊惱都沒有的廓然玲朗之域。同時自這立場出發時，從來的世界，全然改換爲新鮮之光。這是卽眞空而妙有的。從小品到大品，那傾向是很顯著的。般若經，雖一面主張空，而另面却明顯的暗示著泛神論的色彩。根據這個消息，是可以理解的。這意思，龍樹在大智度論第七十二卷中，曾爲我們道破：

「般若波羅密多中，或時分別諸法空是淺，或時說世間法卽同涅槃是深。色等諸法卽是佛法。」

基於這個，所謂空力的眞實人生及其功能，在般若經，極誇張的加以說明。要之，對人生的價值判斷，由根本轉換的結果，是可解說爲：從前惱於我們的苦樂、貧富、迷悟、善惡，都超越了，卽使處於怎樣的境地，也以徹底於所謂「隨所爲主」底生活爲表徵。

要之，般若的立場，是從所謂妄心緣起觀出發的，以此歸於空，始眞正的開闢了自由天地，基於這立場，其極，終於開展了最充實的新的妙有世界。而這眞空妙有的思想，是所有大乘思想的基礎觀念，唯不同的：是置重於眞空呢？抑置重於妙有呢？以此作爲人格活動呢？還是視爲觀照世界呢？是置重於其道行呢？抑置重於極致之說

明呢？不過是這重點的不同。畢竟，一切大乘經，可說是從般若出發，以般若爲中心的。由此可知般若經在佛法中，是佔有怎樣重要的地位了。

華嚴經 Avataṃsaka or Gaṇḍavyūha：般若的裏面，具備妙有的方面。這雖漸次的在般若經自身開展，但無奈還不能決心的到達那地步。繼承這個而使之一迴轉，從所謂淨心緣起的立場，開展廣大妙有世界觀的，是華嚴經。當然，如實際說：現在的八十大華嚴經或六十華嚴，是否全部都是龍樹時代所有，雖還不能判定，但十地經及入法界品已有，從龍樹作品中的引用，是可判定的。如從譯經史上看：支婁迦讖、支謙，特別到法護所譯的多數華嚴部聖典，可以推定華嚴經的大部分，在龍樹以前已經成立了。

華嚴的立場，是唯心論。「三界所有，皆由於心」；「十二因緣分，皆依於一心」；是十地經有名的文句。又如有「心如工畫師，畫種種五陰，一切世界中，無不造是法。」一切是明此事。華嚴與般若，有很大不同的地方——不用說，華嚴在豫想般若的一點，華嚴經中與般若同樣說法的地方也很多——：般若，如前所說，是立於妄心緣起的立場；華嚴，完全滅却這妄心的空心，卽在於清淨心，是以一切世界爲著眼

點的。如從華嚴經說：佛陀展開華嚴思想的，即在菩提樹下成道，於三七日的思惟中，入於海印三昧，而現法身大日（Vairocana）之相，唯爲初地以上的菩薩說法。在原始佛教的緣起觀，於菩提樹下思惟的結果，是基於歷史的事實。原始佛教的緣起觀，始於無明而歸結於老死。可是，佛陀既已打破無明而立於清淨心（空心）的當體，自己爲自己而觀緣起，那緣起觀，在經過一度空以後的緣起，從所謂妙有的立場看，那個緣起，眞正是淨心緣起，可說是含有這種意思的。

以這結果而開展的華嚴世界觀，完全是泛神觀。這全法界，就是法身毘盧舍那（Vairocana 大日）的顯現。即在一草一木中，也可說是全世界的反映；即在一瞬一秒中，也可說是含著永遠。即此世界，是以無限的緣起絲筋而維繫著的，涉於時間空間的一切，無不是相互關聯，雖一毫之微，也不是孤立的，眞可說是無限莊嚴的一大建築。如從中國的註釋家說，就是所謂十重無盡的緣起。明白顯示這個的，就是華嚴宗的十玄六相說。總之，華嚴的立場，是以一即一切、一切即一的緣起觀爲徹底，而把他擴至世界觀的。拿那世界與法身同視，不管是怎樣的人，只要內心獲得清淨，都可悟得這般消息。如在譬喻方面說明，是就名爲法身說法。而歸著之處，終於仍以這從

解脫的一心所導出。眞正以原始佛教緣起滅觀爲出發點，經過般若的空思想，終於到達那無盡緣起觀的至極之處。

維摩經 Vimalakirtinirdeśa-sūtra：豫想上面的般若與華嚴（？），把他在實際生活上體現，同時，專欲立於高處而論破小乘的經典，那就是維摩經（本經自支謙以來至於玄奘共有六譯，其中最能流行於世的，是羅什譯的維摩詰所說經三卷）。

本經的立場，主要雖以般若爲背景，但與其在消極方面主張空，毋寧把一切在妙有方面肯定下去，爲其特質。因而，從宇宙論的立場看，本經與華嚴相通的地方很多，那是不用說的。作爲本經立場的，在世界觀方面，與其建設觀照的淨土，毋寧以我人的人格，而卽於實生活，發見佛道的所在。如從本經不思議解脫的立場說：我人的生活，就是眞如的顯現；差別的世界，就是清淨的國土。因而既說要修學佛道，那就不一定要隱退於無人烟的地方。不捨道法而就那樣的行於凡夫之行，不斷煩惱而就那樣的入於涅槃，是爲坐禪，住於直心、深心、菩提心，那就是道場。眞正的佛道，並不如小乘教者在於隱遁捨離之處，反而他們在所謂煩惱、所謂業中，發見佛種的所在。眞的佛道，如利用糞泥委地而使生出蓮華一樣，卽煩惱而見菩提，是維摩經的立場

。作爲那眞意的所在，我執我欲，是自然態，雖是煩惱，然潛於我執我欲內部的，可以看出佛性或菩提心的存在。從此而指導、淨化那我執我欲，眞正的理想生活就被打開。就維摩經說，是含有這種意思的。

如此從般若的立場，雖自然地到達這種境地，但傳統的所謂小乘教者，是斷不承認的。於此，本經爲欲主張這立場，需與從前小乘教徒論戰，自是必然的。這樣，本經爲其主人公而拉來名爲維摩的在家居士，雖住於塵世，而遠超越於世俗，使其縱橫地發揮大人格者的力用。尤其以舍利弗爲中心，暴露十大弟子的無力無見識，在本經的結構上，爲最大的特質之點。這如從小乘的立場說：如舍利弗，是聲聞的理想人物，爲貶抑聲聞，特對那理想的人格，加以痛烈的攻擊。由此，不外是取打破小乘家全體的戰法。關於這點，本經是暗示在俗信者向傳統佛教者的反抗運動。這在瞭解當時自由佛教運動的空氣上面，可說有極重要的意義。

首楞嚴三昧經 Śūraṅgama-samādhi-sūtra：大略與上維摩經，以異曲同工的方法出現，主要由三昧之力，欲發揮不思議解脫力用的，是首楞嚴三昧經。從經錄看，本經雖有九譯，但現存的，唯羅什譯本。

佛教，特別是大乘佛教，雖說種種的三昧，但其中最有力的三昧有二：一是首楞嚴三昧（Śūraṅgama-samādhi）；一是般舟三昧（pratyutpanna-samādhi 卽諸佛現前三昧）。就中，般舟三昧，如後所說，以在定中見佛爲三昧的特相。首楞嚴三昧，基於般若，以皆空爲內容，欲體現那妙有力用的方法，眞正是般若正系的三昧。首楞嚴是印度話，譯爲健相、健行、或勇伏。盡我所知，雖不能說明其原委，可是要而言之，修治其心，使如虛空一樣的明淨，爲此三昧的特相。所以畢竟或可視爲空力三昧的異名。這從本經說，是在菩薩第十地完成後始能到達的三昧。到達這三昧時，就於其中含有一切的三昧，得營無礙自由的活動。本經實擧這三昧的功能，至一百條之多。由這三昧，不管在家、出家，沒有不同的，不管村落、蘭若，都無區別的；不管男的、女的，是同一平等的：終能得入涅槃而不捨生死的自由之分。這是本經竭力主張之處。其規模，完全是維摩經的，唯不同於維摩經的，在把一切歸結於首楞嚴三昧的一點。

本經雖繼承維摩經及十地經的系統，但已漸次地與二乘採取調和的態度，在說授記的左右地方，雖非常的近於法華，但就他還沒有顯然說明三乘開會的一點，是含有

告訴我們爲法華以前作品的意思。

妙法蓮華經 Saddharmapuṇḍarika-sūtra ：從般若出發的大乘經典，經過華嚴、維摩、首楞嚴三昧等諸經，而漸次在妙有方面的開展。從對人關係講，除般若經爲通三乘的經外，其他不管那一部經，都以菩薩爲其正機，而出於排斥二乘（聲聞、緣覺）的態度。這在貫徹新立場的必要上，是不得已的事情。然如以此勉强的貫通一切，則大乘終於仍是特殊階級的專有物，欲使一切衆生向於佛乘，而不背於大乘本來的使命。這樣含有覺醒二乘，欲使一切歸入於一佛乘的，是法華經。本經分爲二十八品（或二十七品），梵本也有，在漢譯，法護以下有三譯，在西藏也有譯本。但在中國與日本，一般所流行的，是羅什譯的二十八品七卷本。

在法華經二十八品中，最重要的是最初的十四品，而被稱爲所謂迹門的部分。作爲其大旨的，要而言之，如來一代的說法，雖有種種，但其所歸，在於欲使一切人，歸入於一佛乘。不過，爲根機不相應於這個的有情，才暫說聲聞、緣覺的二乘，以菩薩乘爲特殊乘。雖有所謂三乘的各別，但實不過是誘引的方便，會三乘而終融合於一乘的，是佛陀出世的本懷。本經爲欲說明這個，用火宅、三車、化城、長者窮子等最

巧妙的譬喻，不管什麼人，都欲使之理解其眞意。在與極通俗化之妙的同時，卽使把他於文學方面看，也具有極高度的價值。本經基於如上的意趣，爲欲證實他，在維摩經，最被冷遇的，以舍利弗爲始，對無數的佛弟子（聲聞），給予將來成佛的記別，進一步，對比丘尼、惡人提婆、龍女，終亦給予記別。以前，被比於敗種的聲聞，固不用說，卽使怎樣的惡人，也終歸入於一佛乘，證明可達其目的。然其基礎，就是一切的人，在無限輪廻間，必有一次曾就過去佛聽過法華經，但因機緣還未成熟，所以難成一乘法之人，今經釋迦佛的開顯，始喚起他們的自覺。

法華經，雖以推究過去的因緣，授與人人將來成佛的記別，但開顯這個的中心，到底是釋迦佛陀。而授記別的，唯是靈山會上的衆人。那末，佛入滅後的衆生成佛的保證與自覺，由什麼而能得到呢？這在法華經，卽釋迦佛所提倡的佛身常住觀，就是後面的十四品，是所謂本門的中心思想。從這方面說，卽使釋迦佛示現入滅，那也不過是假現，實際佛身是常住不滅的，所以有求見佛聞法者，不管在什麼時候（久遠實成），不管在什麼地方（常在靈鷲山），都顯現而爲說法，給予記別，所以可說涉於未來永遠而保證一切衆生成佛。因達於卽法而欲見佛的最頂點，詮明於此的，認爲：

在教法是法華，在理法是佛性的永遠性。以此歸著於教主釋迦佛，而欲發見一切衆生成佛的普偏妥當性。

法華，是卽教法（法華經）而見理法，卽理法而談法身常住，以明一切衆生成佛的最終根據。法華決不單止於理談，始終欲以菩薩的人格活動而表現，在這種地方，毋寧是有他的特色。若從向上門（上求菩提）的例說：如常不輕菩薩、藥王菩薩，經於生生世世，不惜身命，繼續努力的事蹟；若從向下門（下化衆生）的例說：如觀音菩薩示現救濟一切衆生的大活動等。所以這是以法的向上向下，明妙有化的開展。

要之，法華經的主要旨意，綜合大小乘教的對立而生成輪廻的結果，終以一切可成佛的理由，爲其最終根據，而到達佛性常住觀。法華被認爲諸經之王的理由，完全在於這點——三乘開會——力說悉皆成佛。如一般所知的十如是說，在法華經，未必有重要的任務。

以大無量壽經爲中心的淨土教系的教典　以上，略述般若的眞空思想，經諸經典，而如何地在妙有方面開展。這些，不管那部經典，都以現世爲中心，或以現世爲出發點，而對未來永遠的彼方，開始爲佛陀或菩薩，擔任淨土的經營，因從這立場做起

，所以並不是直接關於死後問題。結合死後問題與淨土觀，而由一定的條件，在死後立刻往生於一定的淨土，敍說這種思想的，就是淨土教系的聖典。直到現在，雖經佛教思想史上複雜的發達，但從今日立場看，簡單的妙有思想，活躍於種種的方面，而傾向於衆生的濟度中，特別是傾向於死後救濟的方面。

在龍樹時代所流行的淨土往生觀，大體有三流：第一以彌勒菩薩（Maitreya 慈氏）爲主的，是兜率天的往生；第二以阿閦佛（Akṣobhya）爲主的，是東方妙喜國的往生；第三以阿彌陀佛（Amitābha, Amitāyus 無量光、無量壽）爲主的，是西方極樂的往生。如上三種思想，大體是示發達史的順序。

就中，彌勒爲現在一生補處的菩薩，居於兜率天，將來出現於此土，成等正覺，教化衆生。這是從小乘教時代以來所有的信仰。彌勒成佛經（羅什譯）、彌勒下生經等，正是敍述這一事實，又是龍樹所引用的經典。更把他一轉，而在死後就往生於兜率天。與得淨土樂的同時，欲直接就彌勒聞法而成爲念願的，是兜率往生思想，是觀彌勒菩薩上昇兜率天經（沮渠京聲譯）所說的。在往生的條件中，把稱名當作條件之一，我以爲是受彌陀思想的影響。雖說這時已經有了，但實不外已被含於下生思想中

而開展。然一時涉及印度、中國、日本，而給予實際的感化，就成了信仰。

第二是阿閦妙喜國思想，尤其是對般若關係很深的淨土觀。阿閦菩薩，在因位立種種的本願（自行願十二、淨土願十八），終於成了阿閦佛，而建設東方淨土，死後往生於此處的，至少一時是大乘佛教徒的理想。阿閦往生思想，徵於散說在諸大乘經中的，也是很明白的。那淨土的特質，比於極樂，理想化的程度還低，尤其於藝術味，雖還有所欠缺，但在道德的、社會的、文化的色彩方面，比於極樂，反有殊勝。因而往生於這淨土的條件，大體是自力的，在以般若空觀爲主的諸行，與彌陀的他力本願思想，有著很大不同的意趣。阿閦佛思想，如前所說，雖散在諸經，但把他編集起來的，是支婁迦讖譯的阿閦佛國經及菩提流支譯的大寶積經第六不動會。

最後是阿彌陀的極樂思想，在龍樹時代，專依近於現在二十四願經（支謙譯阿彌陀經，支讖譯無量清淨平等覺經）的一種阿彌陀經爲代表。這只要徵於十住毘婆沙論等的引用，就可明白。彌陀思想與阿閦思想，在發生的系統上，雖好像稍稍不同，但到那本願思想，仍是利用阿閦的思想（以阿彌陀的淨土爲西方，也是對阿閦的東方說的）。在一方面，雖對抗般若，但另方面，在欲綜合般若思想的一點，仍須視爲眞空

向妙有的開展。

在阿彌陀佛及其淨土的思想中，雖有種種的特色，但那最顯著的，可以舉出二種：第一、佛陀自身，是無量壽、無量光，同時，往生於極樂的衆生，也是同樣的。這在彌勒淨土、阿閦淨土，都沒有，可說是極樂世界的特色。第二、是他力本願思想的開展。在四十八願經（康僧鎧，無量壽經二卷）所列的第十八、十九、二十的三願，雖還沒有明文，但稱名念佛、他力易行的方面，已大大的發達。於此，卽在佛教中，開出他力淨土門的一門。照這思想的進展看，由三十六願經、四十六願經（現存梵本），終於成爲四十八願說。極樂世界，在文化、道德、宗教各方面，都成了社會思想最完備的思想。而法華經，主要從專門家的立場，主張皆共成佛道；到彌陀淨土，就含有凡夫，而最容易地說一切衆生的往生，可說比法華經更極通俗化之妙。

第三節　龍樹的佛教觀

略傳　在龍樹前，已有種種的大乘經典，相繼出現。從教會史的地位看，如前所說，不管什麼，都不過是所謂在野的叫聲，還不能對抗部派佛教，而佔一點表面的勢

力。可是由於多數聖典的陸續出現，所以大乘的空氣，就瀰漫於四方，雖說不錯，但在起初，恐怕是被視爲一種佛教文藝的思想。對這附與教義學的意義，眞正代表佛的眞意，拿到教會舞臺表面上的，是龍樹（Nāgārjuna）。印度佛教史上，他被稱爲第二釋迦的所以，也就在此。

從傳記（羅什譯龍樹菩薩傳）說：龍樹是南印度毘達婆國（Vidharbha）的人。最初是專學所謂外道諸學，這大概是事實。自此，根據傳說，由奇怪的理由，而於佛教出家，初學小乘，後轉爲大乘鼓吹者、大成者。他的轉於大乘，如從傳說，在雪山從一老比丘，受學大乘經典，但在我看，這是很難爲智者所信的。龍樹的轉於大乘，其初，在一般所知的案達羅地方，被大衆部流的感化，進而受般若的影響，這種看法，在諸種的徵證上，毋寧是近於事實的想定。後來，一面做大乘經典的採集工作，一面做大乘佛法的宣傳工作。足跡涉於全印度而活躍，雖然說是不錯，但他中心舞臺，常是在南印度，尤其是受大憍薩羅國的引正王家（Śātavāhana）的歸依，在黑峰山（Bhrāmaragiri）立伽藍而住，成爲他的活動中心地。關於他的年代，雖有種種異論，但在羅什譯的龍樹菩薩傳中，說滅後始過百年餘，從這方面判定，仍從西紀後第二世

紀到第三世紀的中葉而活動，這種推定，似乎是最穩當的。

龍樹的主要著作　傳爲龍樹之作的著書，是很多的，但眞僞的判定，並不容易。略舉認爲是他眞正作品的：中觀論（Madhyamaka-kārikā），大體從五百偈成的。這有青目釋，而由羅什譯出。在梵本，有 Candrakirti 之 Prasannapadā（1913 St. Pétersbourg）。十二門論（Dvādaśa-dvara-mukhaśāstra），羅什譯。大智度論（Mahāprajñāpāramitā—śāstra）——是註釋大品般若者。十住毘婆沙論（Daśabhūmika-vibhāṣa-śāstra）——是註十地經中初二地者。羅什譯等，是其主要的作品。在西藏，以 Mūlamadhyamika-kārikā（根本中論）、Yuktiṣaṣṭhika-kārikā（六十頌如理論）、Śūnyatāsaptati-kārikā（七十空性頌）、Vigrahavyāvartani（廻諍論）、Vaidalya-sūtra（廣破經），名爲五部大論。此外，在漢譯有：廻諍論，毘目智仙譯；菩提資糧論，達摩笈多譯（偈，龍樹作；釋，自在作）；龍樹菩薩爲禪陀伽王說法要偈，求那跋摩譯；龍樹菩薩勸誡王頌，義淨譯等。尙有菩提心離相論、大乘二十頌論、六十頌如理論、大乘破有論、讚法界頌等，亦被傳爲龍樹的作品，都是施護譯的。

龍樹的佛教觀大要　龍樹，如前節所說的諸大乘經，利用今日已不傳於吾人的諸

種方等聖典，建設那一流的佛教哲學，即對小乘佛教，也欲給予各個的地位。因而龍樹的佛教觀說，就是在龍樹的著書中，一見與這不相容，就降低他的意義而解說的也有。在全體上，把他作統一的處理，不能不說是很困難的。自古以來，理解龍樹的學徒，大概唯取自己愛好的部分，而求權威於此處，終使龍樹成爲八宗九宗的開祖。可是在全體上，應怎樣理解龍樹的立場，似還沒有見到一定的說法。龍樹的教學究竟怎樣？這倒成爲一個複雜的問題。這對龍樹的著書，至少非加以批評的研究不可。假定以中論、智度論、十住毘婆沙論、菩提資糧論、勸誡王頌等，爲龍樹的眞說而來考察，龍樹的教學所以成爲複雜的，似有二種理由。

第一從對外道小乘的關係說：對於外道，他以佛教徒的一員，不獨在大乘，即在小乘教，也欲給予他的意義。龍樹的著書中，雖批駁小乘，但也有利用小乘經律論之處。進一步對小乘教徒，他雖以大乘建設者而破斥小乘，但關於大乘經典，在種種的立場，不區別一切大乘而辯護利用他的，即以自己的根據爲主，雖置重於般若的空觀，但即淨土教系的經典也不忽略，是以衆生爲一切爲大乘而尊重的。第二點理由，以衆生爲

教化誘引的方便階梯，而利用一切的佛教。如以十住毘婆沙論爲龍樹的眞作，那他在教化之機上，有時取三乘（大乘、中乘、小乘）的分類，有時取五乘的分類。三乘，不用說，是聲聞、緣覺、菩薩的三乘。五乘，就在這上面，加以人乘與天乘，全是對凡夫教化的施設。不獨如此，就算那是佛乘（菩薩乘），但若把他作爲修業進展的路程，從程度的低處，漸次的引導他，而誘至眞正佛乘的，以十地爲代表，是大乘教化的旨趣，所以在同樣的菩薩乘中，也應有所謂對機說法的必要，自是不用說的。龍樹總括這些旨趣，以大乘爲中心，欲將高下的佛教精神，從四方八面發揮的，是就有了廣大的佛教觀。思想有高低，論調有張弛，一見好像覺得不統一的理由，完全是基於此。然在龍樹自身，把一定的教化秩序，可說是放在自己頭腦上而做工作的。

把這分爲幾段整理，是否適合他的主意呢？從五乘觀的精神說，恐怕是以人天乘（即以世間的道德爲主，如勸誡王頌，就是從這立場出發的）與小乘（聲聞）、中乘（緣覺）、大乘的四位爲確當。然他特有的立場，在大乘的建設，而對那大乘觀，有種種的不同，專就最後一乘來分類，可說是能把握其精神的。我覺得把他分爲三段爲至當。第一段是所謂方便觀，第二段是眞空觀，第三段是妙有觀。就文獻說：菩提資

糧論及所譯出的十住毘婆沙論，是代表第一種的；中論、十二門論，是代表第二種的；讚法界頌，若作爲龍樹的眞正作品，是代表第三種的；智度論，雖以第二爲中心，但可說是跨於第一與第三的。如再作有空中的分類：第一是有的色彩强，第二是空的色彩强，第三可說是中道色彩强。當然，如從龍樹的極意看：在第一中含有第二與第三；在第二中含有第一與第三；同樣地，在第三中含有第一與第二。雖說不錯，但在教化的態度，我以爲至少是可暫作上面那樣的分別。然在這兒，涉及這些項目，因爲無暇一一說明，所以只想極大略地概觀他的立場。

龍樹的立場　如前所說，龍樹雖有種種的著書，但爲根本基調的，是中論。這是龍樹壯年時代的作品，是最充滿熱與力的作品，以後的著述，一切以這爲骨架。然如實說，中論的立場，比較起來看，毋寧是單純的。中論首先假定三大前提：第一是二諦的觀察方法，卽對事物的看法，有從第一義諦（paramārtha-satya）的立場與從世俗諦（lokasaṁvṛtti-satya）的立場兩種。現在是從第一義諦的立場爲前提的。第二部派佛教，尤其以有部等樹立的分析的實在觀，是第二義諦的觀察結果，並不是以第一義的眞理爲前提。第三般若的眞空觀，是第一義的觀察結果，是視爲眞理的極意立

場。中論自身的任務，要之，爲從第一義的立場以破第二義諦的觀察之妄，特依一種辯證論的方法，指摘小乘學派樹立的種種題目所含矛盾，欲以一切歸著於空。般若經，雖觀破五蘊、十八界、十二因緣一切是空，但主要的，是從實踐的立場出發，還沒有使他進到理論的立場。龍樹進一步，特以有的辯證論而破小乘教的世界觀，拿一切大乘根柢的空觀，在神學上，是以辯證爲中論課題的。龍樹爲這目的，首先排去從來所用觀察世界的生滅、斷常、一異、去來這種固定的觀念，世界的眞相，祇可說在於不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不去的所謂八不，在那兒，提倡不附有何等積極屬性的餘地，就是有名的八不說。以這爲基本而更擴張種種的題目，欲證明那不成立的，是中論一部的結構。中論，雖由因緣品（pratyaya-parikṣā）乃至邪見品（dṛṣti-parikṣā）的二十七品所成，然其論法，大體是同一原理，如通一論法，其他就可照那家法貫通下去。要之，小乘教者，把流動的緣起世界，從四方八面分析，作爲固定的要素，或固定的關係形式，現就照那樣的利用他，指摘其中含有種種的矛盾，以顯示那成立爲不可能之事。爲使容易明白，假定一個論法，於此主觀、客觀的對立上，設有生起認識的這種命題，小乘教徒，說明這個，對主觀的要素、客觀的要素，給予關

係的因緣等分別觀察。龍樹論破這個，謂離客觀的要素，沒有主觀的要素；離客觀的要素，沒有客觀的要素，如關係沒有，那認識也就沒有。從第一義的立場說：主觀、客觀，關係、認識，一切都不過是空而已。現試舉示中論中一點有名的論法，以說明八不中的不去。頌曰：

已去無有去　未去亦無去　離已去未去　去時亦無去

即去（gamyate）的這種事情，如從一般的想法，還未去的狀態，不外移於已去的狀態。然今解剖這種想法：在已去（gata）的狀態中，不用說，是沒有去的；在未去（agata）的狀態中，也沒有去的。離這未去、已去，在去時（gamyamāna）的狀態中，同樣沒有去。所以畢竟沒有去，所謂一切不去，是他的結論。龍樹用如上的論法，以生滅、斷常、去來、一異的四對爲中心。其外涉及種種的問題，在常識的見解，固不用說，就是科學的見解（阿毘達磨的法相觀），欲論證他，終於也是不可能成立的。可是，關於知識論上的根據，缺乏明白的批判，雖有點不足，但作爲那精神的，不管是世界或對世界的言詮，畢竟一切都是以無明、渴愛爲中心之緣起的產物，而無明、渴愛，也不外是執非有似有而起的東西，所以一切畢竟是空。不獨如此，所謂空的

表象也是空的，般若經並列空空、大空、畢竟空等十八空的理由，也就在此。中論，實可說是欲把般若的眞空說，在辯證論方面樹立起來底意思。

龍樹辯證空說，對於小乘（外道方面），雖樹立般若的眞理，但他自身的立場，絕非一定止於空說的。空也空了，再回到假名（prajñapti 表象）的世界來，而使之妙有化的，毋寧是他自身的立場。此事，已在中論自身所說的「因緣所生法，我說卽是空，亦爲是假名，亦是中道義」的一頌中表明。卽在綜合空有的地方，開展中道實相的世界。敍說這意思的，尤其成爲智度論的中心，如前所引用的：「般若波羅密多中，或時分別諸法空是淺，或時說世間法卽同涅槃是深。色等諸法卽是佛法。」（智度論第七十二卷）因爲是那樣的道破，所以龍樹的立場，無疑是從眞空而轉到妙有的。把這道理顯示得最明白的，是讚法界頌。若這爲他的眞作，窺視他的思想所在，終於可說是華嚴的，卽轉換空而爲法界，卽法界而見如如的世界。

怎樣可以實現以上的妙諦？說明這個的，實是菩提資糧論及十住毘婆沙論等。卽於此處，他應用前節所說諸大乘經種種的修業方法，所以不久，他就被尊爲八宗、九宗的開祖，今因恐繁，擬省略不談（在一般所知的十住毘婆沙論易行品中的念佛，特

別是念阿彌陀，而救那本願力，在他力方面，達於不退轉位，這種方法，也是他的一種，所以特先附加於此）。

第四章　龍樹以後到無著世親爲止的大乘佛教

第一節　當時結集的主要大乘經典的意義

因龍樹出而整理、註解大乘經典，於是大乘就現於教會的表面。把他作理論的考察，在以前的大乘經典中，雖已孕育了其種子，但表面上，不足之處，至少還有二三點：第一是關於眞空妙有最終根據之說明的不足。如前所說，眞空，是妄心緣起觀的結論；妙有，是說滅除妄心而顯於淨心當體的境界。以前的諸大乘經，尤其從般若到華嚴間，變成了最明白的思想。可是更進一步成爲問題的：妄心與淨心的根本關係是怎樣的？妄心緣起觀與淨心緣起觀的區別是怎樣的？是以前大乘經所還沒有明顯說出的。第二是一切衆生成佛的心理，或關於論理的根據之說明的不足。所謂三乘各別，所謂唯有一乘，雖有種種的說法，但爲什麼是這樣的？關於他的所以然，在以前的經典中，還沒有明白的說到。法華雖力說一切歸入一佛乘之旨，但其根據，從表面看，在過去無數的輪廻間，至少嘗聽過法華經，是所謂新熏種子說（經驗的），而且是基

於一種神話的理由。在那心中，雖豫想一切衆生悉有佛性論，但還不至把他明白的說出。第三關於佛陀論，還有種種不完全的地方，尤其那法身觀，還沒有完成。如前所說，法身思想，在小乘佛教也有，到大乘佛教特別是到龍樹時代，已很圓熟，可是這法身的概念，還不清楚，因而法、報、應的三身說——讚法界頌，如爲龍樹之作，那是另外的——也還沒有明白。然而，已在人身的佛陀（應身），或在修行的結果，到達了所想像的理想佛（報身）之外，若說佛陀之所以爲佛陀的本性的法身，有給這一定的意義，以明與其他二身的界限及關係的必要，那是不用說的。這樣，主要爲欲給予上面三點——然相互關聯而終應歸著於一——的解決，所以在龍樹以後，就變成了眞有種種新經典的被結集。卽是關於如來藏、阿賴耶識、佛性、法身常住等的經典。不用說，這時雖是華嚴的，但也是般若及淨土教系禪系等，從龍樹前繼續的經典，也被增加補正。可是不管怎麼說，如說在龍樹後有的特色的經典，必是包含上述的思想。若把他對部派佛教來說，是將大衆部的心性本淨客塵煩惱論，或將上座部系所行的生機論的生命觀等的思想，加以大乘化；如把他對外道說，多少是策應吠檀多的主張或數論的主張的。在那背後，雖豫想複雜的思想界，然從大乘的本流看，仍可說是：

一面含孕於至龍樹爲止的經典中，一面還沒有產生出來，於此不外使他產生出來而已。

第二節　新經典的種類及其成立的順序

發揮上面特色的經典，有幾多的種類呢？如一一擧數，那是很多的，但如次所擧的，大概是其主要的經典。就是如來藏經、不增不減經、大法鼓經、勝鬘經、無上依經、大乘涅槃經、解深密經、大乘阿毘達磨經（未譯）、入楞伽經等。不管那一部經，都不是龍樹所引用的。如從譯經史的研究去判別，無疑是屬於龍樹後所結集的經典，大體可說是於無著世親前所產出的。基於這些經典以徵於世親著的佛性論，那是很明白的。在佛性論，關於經名，雖不過擧出勝鬘經、無上依經、解深密經的三經，但從其內容判別，如來藏經、大乘涅槃經，恐都利用楞伽經，是可推想而知的。卽在佛性論第四卷中，從一一解釋如來藏經的九喻之處，豫想如來藏經，無疑是事實。又大乘涅槃經的名稱，在佛性論中雖沒有，但說一切衆生皆有佛性、法身常住，或常樂我淨，特別是說「法身非本無今有，本有今無」（佛性論第四卷）的方面，他被稱爲大

乘涅槃經的註解，與本無今有偈論，有一致的地方，而大乘涅槃經，在世親之前。又入楞伽經不可疑的。因而與涅槃經大略屬於同類的大法鼓經，也可判爲世親之前，是，雖也沒有名稱，但作爲那規模的五法、三性、八識、二無我的全部，分散在佛性論中，特別關於三性、五法，在佛性論第二說到這方面的有：「性有三種，法有五分。言三性者，所謂分別、依他、眞實；五法者，一相，二名，三分別思惟，四聖智，五如如。」我以爲或可視爲豫想這個的（當然，也可認爲有充分反對的餘地）。最後，不增不減經，因爲是很小的一部經，所以怎樣說都可以。可是，既同佛性論一樣被認爲有豫想這個的理由，加之於世親的後輩，在堅慧的究竟一乘寶性論、入大乘論等中，明白的引用他，從這地方判別，我以爲仍可視爲在世親前。這樣考察起來，那敍說如來藏、法身常住、悉有佛性、常樂我淨等思想的新經典，是龍樹後無著世親前的作品，卽視爲從西紀二百五十年至四百年頃所結集的經典，我想大概沒有多大差錯。

如上經典，是以怎樣的順序編集起來的呢？這是很困難的一個問題。雖說有他的次第，但從內容來判別，那最古的是如來藏經，繼之爲不增不減經，勝鬘經應是第三個出現的，大乘涅槃經、無上依經、大法鼓經等，似更次於其出現的。而後三經，大

略雖是同一思想程度的經典，但若假定他的前後，暫定先有大乘涅槃經的原型，而無上依經、大法鼓經等，似受他的影響而產生的。然大乘涅槃經，經幾多的階段，被整理爲今日的形態，其時期，恐比無上依經、大法鼓經的成立還要遲。解深密經與入楞伽經，應是頂最後出現的經典。就中，解深密經不說如來藏，而以整理煩惱之形的阿賴耶（阿陀那識）爲主位，欲在認識論上說明萬有的開展，關於這點，與如來藏諸經典，當然稍異其趣，但從大觀上看，仍是代表如來藏潮流的一面。入楞伽經，更於這加入如來藏思想，欲敍述近於所謂眞如緣起思想者。關於如來藏及阿賴耶識的聖典，大概是最後起的（唯楞伽經或在世親以後）。以下，想敍述一點關於以上諸聖典的思想特質及其通義。

第三節　諸經典的思想特質

大方等如來藏經　首先從如來藏經說起。如向所傳，這雖有西晉竺法護（A.D. 290—306）及同時代法祖二譯，可是在這傳說中，很有可疑的餘地，而爲今日我們所不信的。現存的如來藏經，是東晉時代覺賢所譯與不空所譯的大方廣如來藏經，尤其

覺賢譯的，被普遍地流傳著。如來藏（tathāgatagarbha）的名稱，最古被用的，據我們所知，十地經中，對於第十地的說明，在舉無障礙解脫以下八種的解脫中，好像始有如來藏解脫之名。然在十地經中，如來藏的意義，還不怎麼清楚，眞在意識上，以這作爲術語用的，恐是如來藏經。從如來藏經看，如來藏者，簡而言之，是佛性的異名。衆生之心，雖由種種煩惱所包圍，但在那當中，具有與如來相等的心性，而這不關佛陀之出不出世，是所謂的法爾自然。唯這爲煩惱所覆而不能顯，爲欲顯示這個，佛陀出現於世。而成佛的種子，本來恆存衆生心內的——這是如來藏經全部的眼目。如來藏經，把這事情，以九種比喻而顯示他。要之，不管什麼，單從外表上看，雖被認爲是雜穢的，但在那個當中，實含有極寶貴的意味。在世親的佛性論（第四卷）或堅慧的寶性論中，對他是一一加以說明的。若從如來藏教理史說，那是很有名的論說。然實在說：如來藏經的所求，專在發現內心成佛之先天的可能性；而如來藏的特質怎樣？他與煩惱的關係如何？如來藏與生死輪廻的關係怎樣？像這種種問題，都還沒有論及，在這點上，無疑告訴我們是初期的產物。

不增不減經　繼承上面素朴的如來藏思想，使他更一層的發展，很想在教理方面

樹立組織的，是不增不減經（菩提流支譯A. D. 530）。這在佛性論被豫想著，在堅慧的究竟一乘寶性論也引用著，所以在如來藏思想史上，同是可注意的。衆生，元來不過在一法界的出沒，所以從大觀上看，迷也不增，悟也不減，是說明這不增不減之旨的。他的根據，要之，衆生界卽是如來藏，如來藏卽是法身，而法身是不增不減的，所以以此法身爲性的衆生界，從第一義諦的立場講，也在這不生不滅的地方。然出沒於衆生界中，所以有迷悟的種種相，是怎樣的呢？本經欲從三種的立場解釋這個。第一、如來藏本際相應體及煩惱纏不清淨法；第二、如來藏本際不相應體及煩惱纏不清淨法；第三、是如來藏未來際及平等恆有法。第一、在相應於如來藏的方面，是所謂心性本淨，如藉起信論的話說，就是心眞如門。本經說明這個說：「我依此清淨眞如法界爲衆生故，說爲不可思議法自性清淨心。」第二、雖與如來藏不相應的，是所謂客塵煩惱的方面，是無明住地，如藉起信論的話說，就是心生滅門。所以本經說明這個說：「我依此煩惱所纏不相應不思議法界，爲衆生故說爲客塵煩惱所染，自性清淨心不可思議法。」第三、所謂以綜合上面二種的立場，本經把他說爲：「卽是一切諸法根本，備一切法，具一切法，於世法中不脫不離眞實一切法，住持一切

法，攝一切法。」如藉起信論的話說，大概是相當於生滅與不生滅非一非異的阿梨耶識的當體。然在本經，還沒有進至於此，把這當體也說爲不生不滅常恆清涼不變歸依，而從「爲衆生故，說爲不可思議清淨法界」的地方來說，雖統合心性本淨與客塵煩惱的當體，但猶可視爲以清淨方面爲主體的說明。

要之，本經的立場，如比之起信論等，在教理上還沒有整理的地方很多，但比於如來藏經，欲把他樹立推廣至於原理說明，在這點上，是已顯示了多方面的進步。

勝鬘經　與上不增不減經，大略佔有併存地位的，是勝鬘經，卽「師子吼一乘大方便方廣經」（有劉宋求那跋陀羅及菩提流支的二譯：前者譯於西元四三六年；後者的譯出年代，在西元五〇三至五三五之間）。從經典全體的立場看，不用說，不增不減經，唯欲說明如來藏思想的小經，而勝鬘經，以十大受、三大願爲始，處理攝受正法、三乘方便、一乘眞實、如來藏等其他種種問題，雖則是堂堂的大經典，但專就如來藏思想的立場看，我以爲大體可如上說。這部經典，對不增不減經，還沒有表示把法身（如來藏）說爲常樂我淨，欲從根本無明（不相應無明住地）誘起一切，自這方面看，雖好像比不增不減經進步，但從另方面看，把可說爲不增不減經特色的一法界

，從三種的立場來看，像這種看法的缺乏組織處，勝鬘經是有不及於不增不減經的。彼此除去缺點，大略可以視爲立於同程度的思想上的。唯從煩惱詳論的一點，勝鬘經的地位，仍置於不增不減之後，是確當的。

從本經說的如來藏講，不用說，是厭苦求樂的菩提心，就是宗教努力之先天的原動力。與這同時的，以不生不滅、常恆不變的原理，爲一切法的基礎，就是依是持是建立，生死也依於如來藏，在這點說，與不增不減經，是同一的。自體，就是法身藏、法界藏、出世間上上藏、自性清淨藏，是如來境界、是涅槃、是常樂我淨，但爲一般所知的客塵煩惱所染，於是就呈現雜染界的種種相。而那客塵煩惱，如從本經的精神說，是心不相應的無明住地（無意識的無明），如藉起信論的話說，相當於所謂忽然念起的無明，因而其相微細難知，自是不用說的。本經說能知此事的，唯有如來。因此把這名爲不思議如來境界（以上是自性清淨章大要）。所以雖同說如來藏，但由立場的不同，是可從兩方面眺望他的。一是從離煩惱藏的那個自體看；一是從雖在所謂煩惱中而力行滅煩惱藏的立場看。本經把這叫做兩種如來藏空智，如以前者名爲空如來藏，後者名爲不空如來藏（空義隱覆眞實章）。起信論的如實空鏡、如實不空

鏡，實不外是從此來。要之，本經如來藏觀的特色，收於如次的二點。第一、先要意識到：當把本爲理想的標的而被求的如來藏，改爲說明的原理時，不可不承認他有無明的作用，所以應怎樣的說明，這是很困難的。第二、以這爲理想標的之自體及那標的爲存在的一種破壞力量，是欲從這兩方面來觀察他的。而這兩種，都觸及理論上當然的問題，同時具有所給予存在的原理，同時成爲佛性論或起信論的素材的地方，是應特別注意之點。

無上依經　豫想前面所講的勝鬘經，兼作豫想如次所說的大乘涅槃經，而主如來藏思想的，是無上依經（西元五七五年，眞諦譯；玄奘的甚希有經，是其一部分的譯品）。這在佛性論之初及在究竟寶性論等，都被大大引用的，對法身論、佛性論等的發達，含有極重要的意義。本經的主張所在，如從大體說，與前諸經相同。要之，從本質看，衆生界也好，如來界也好，自性清淨，雖則是相等的，但暫爲客塵煩惱的所覆，不過晦昧那本性而已。如來藏至極清淨者，這自性清淨的菩提性（佛性），畢竟是還沒有脫煩惱殼的當體受名。脫了煩惱殼的，就是如來藏自身，是法身、是如如、是實際、是寂滅、是常樂我淨、是第一義，所以與不增不減經或勝鬘經，大略是同一

的。然在如來藏思想史上，本經的特色在什麼地方？關於這個，總說一句，盡力於修行的方面，多少把他在論書方面、數目方面，分類說明出來的，是所有聖典所沒有的本經之特色。其中可注目的：本經從修行的立場，把根機分爲五種。對後來五姓各別論等也有關係，對大乘涅槃經一闡提成佛論也有關係，這實是很可注目的。五種人者：一闡提（icchantika）、外道、聲聞、緣覺、佛是。一闡提者，是執著三有，誹謗大乘的人，雖說決定不成佛乘，然在本經，佛陀說菩薩道，是爲除此障的，從這方面說，可說終於承認一闡提也能成佛。第二外道者，說是執於我見的人，爲欲破除這執著，所以佛說般若。第三聲聞者，說是怖畏生死的人，爲欲破除這執著，所以佛說破虛空三昧門。第四緣覺者，說是不顧他人利益的人，爲欲矯治這過失，所以佛說大悲。這樣，學習大乘，通於般若，達於破虛空三昧門，修行大悲，終於通達常樂我淨，是眞正的佛乘。而這大乘的極意在於：「達如來界無染無著，能入生死輪轉生死，非煩惱縛證大方便，住無住處寂靜涅槃，速得阿耨多羅三藐三菩提」（第二如來界品）。本經高唱所謂不住涅槃，雖說是從如來藏思想而來的當然結果，但不能不說這是本經最大特色之一。

大乘涅槃經　根據如前諸經的如來藏或佛性思想，專求成佛的先天根據，所謂是從論理或心理方面要求出發的結論。然上思想，不一定唯從那方面進步的，從其他方面的必要上，也可看出它成功到偉大的發達。卽是法身常住觀的形而上化的要求。爲教法的法身，在肉身的佛陀滅度後，也作爲常住眞理而永遠傳播的，在佛入滅後不久已被想起，且被含於佛入滅時的遺誡中的。這教法常住思想，一轉而橫於教法背後的，以理法爲法身、爲法界，主張那個常住的，是華嚴等的立場，已如前說。然上法身觀，離釋迦佛的人格，而以教法爲中心，因從這立場來的，所以就追慕佛陀人格之情說，那是過於冰冷而有所不足的。賠償這個而起的，雖是未來佛或他方佛的信仰，可是不管怎麼說，卽於歷史的佛陀，眞摯要求那常住結果，於是就成了法華經如來壽量品的思想。在法華經，將一切衆生成佛的可能性，求於過去的教化熏習，爲適應這個，對佛壽無量的根據，說過去久遠前的成佛，在時間上，仍以可表象的形態表現，還沒有進至極度的卽內心而證明他。這同樣是如前所說了的。更使這一轉，以如來藏思想或佛性思想爲根據，卽於歷史的佛陀而主法身常住的，是大乘涅槃經。

大乘涅槃經，元從小乘涅槃經發達起來的，至成傳於現在我們的形態，那是經幾

多階段的，而他豫想般若、法華、首楞嚴三昧等龍樹前的大乘經典，不用說，在綜合方面，是從圓熟的小乘教理進步成的，雖也利用吠檀多或數論之說，但不管怎樣講，給予那最大影響的，是由前揭示的諸聖典所代表的如來藏思想。不幸，我還不能決定，在如來藏系的聖典中，那幾種在涅槃之前，那幾種在涅槃之後。但大體上，豫想某種的如來藏經，受他更强影響的，這是無可疑的。在這些當中，大乘涅槃經的思想特質，是怎樣的呢？從大體說，與前述諸聖典的立場，沒有多大不同。說法身常住的思想，說常樂我淨爲涅槃的屬性，說承認一切衆生悉有佛性，說一闡提終有成佛之期：是主張這些的。那些，以法身常住思想爲中心，相互關聯成一體系，在這方面看，是有本經特色的。今試觀他的秩序建立：如前所說，爲教法理法的法身觀，是比這先成立的，更進一步，尋那教法理法的意思，要之，是關於去迷求悟的道行。去迷求悟的解脫要求，苟有無限生命欲、自由欲的，從那立場看，祇要批判現實而感不滿的，不管什麼人，都必在內在的意義上，法身的當體，終於不得不說是我們的內心。於此，置法身觀於支點的，就是大乘涅槃經的特色。一切衆生悉有佛性論也好，結合如來藏、菩提心、法身、佛身、涅槃爲契機也好，不外上面的內在觀察。大乘涅槃經的特色

，不單止於心理活動，這是把如來藏、法身、佛性，更形而上化的。佛陀，畢竟是如來藏、法身、佛性，如實實現的當體。因而釋尊的入滅，所謂不外永遠生命的實現。是常恆的存在，是畢竟安樂、畢竟絕不如由來所想那樣消極的，反而是大我的實現，是常恆的存在，是畢竟安樂、畢竟清淨的當體。卽於涅槃一般論，主張佛陀的涅槃，也是常樂我淨之當體的理由。這樣，佛陀的肉身雖滅，但眞身尙存，而那眞身，爲濟度衆生的化身、應身，說是從此導出，是自然的結論。從法身常住觀，不久進至人格的佛身常住觀的，實是以法華爲背景，從大乘涅槃出發，而爲金光明經等所大大主張的。

涅槃經，是從悉有佛性觀出發而進於佛身常住觀的，所以悉皆成佛論，爲當然的歸結。一切衆生，既悉有佛性，既導之佛身常住，那就不管怎樣的衆生，終應有接受開發那佛性的機會。將這作爲事實問題來想時，以涅槃經爲始的諸如來藏系經典，至此雖盡力主張悉皆成佛論，但有絕對不信這個的學者，也是事實。涅槃經，把這種人叫做一闡提（斷善根，無信）。從實際的宗教見地，處理那問題，似很苦的。以此徵於文獻，而被認爲大乘涅槃經之初期產物的，以法顯本爲始，卽曇無讖譯四十卷本。在開始的十卷，雖專主張一闡提不成佛論，可是從理論上講，那未免不徹底，從這地

方而至師子吼菩薩品第二十三，終於完全承認他的成佛。「我常宣說乃至一闡提等亦有佛性。一闡提等，雖無善法，但佛性亦善，以未來有故。一闡提等悉有佛性，何以故？一闡提等，定當得成阿耨多羅三藐三菩提故。」是以這爲理由的。而初及此的法華經的主張，從心理的論理的根據而至完成的。在這點上，涅槃經對於法華，給以最後的結集。中國的佛教學者，作這樣的看法，其理由也在此。

如來藏思想論，悉有佛性論，常樂我淨論，佛身常住論，闡提成佛論等，雖非涅槃經一手專賣的，但涅槃經是大經，由他地位的崇高，上述思想，在種種方面，給予重大的影響。以大方等無想經（一名大雲經，曇無讖譯）爲始，而金光明經（曇無讖譯）等，不管那一部經，都是繼承這思想的。又前說的無上依經，也因看法的不同，同可視爲這潮流的一種。尤其是大法鼓經（求那跋陀羅譯，西元四三五——四六八），明白以涅槃經思想爲主要背景而述作，在印度佛教思想界，也佔有極重要的地位。且與傳來中國的這些經典，在種種方面，有著多大關係，所以終被確立爲所謂涅槃宗的一派，自不待言。

此經最早被譯出的，是東晉法顯及覺賢共譯（西元四一八）的大般泥洹經六卷，

相當於涅槃經第十卷的部分。其次，是北涼曇無讖譯（西元四二一）大般涅槃經四十卷，正是大乘涅槃經的總體。尚有後分而爲唐之若那跋陀羅及會寧共譯的，是大般涅槃經後分二卷。加前四十卷本，被認爲是完本。這四十卷本，從法顯譯而分章節，把便利改修的叫做南本。

解深密經　以上所說的如來藏（佛性、法身）思想，是適應於所謂向上門的要求，但於此成爲問題的，基於這立場，把雜染世界，應更給予怎樣一種說明？自至龍樹時代的大乘思想看，般若、華嚴、維摩，一切三界所有，雖說皆由於心，但那個心，由於怎樣的發動，始現起這世界的種種相呢？這個道理，他的說明，是極簡略的。不過大約說：由於無明，虛妄的世界就顯現，由心清淨，因而淨土就顯現。這如前說。關於無明，在所謂無明住地，承認無意識的根本無明（心不相應的無明）；關於淨識，承認佛性、如來藏等。至無明與淨識的關係怎樣？由怎樣的配合以開展怎樣的世界？像這些問題，自就變成不得不起的問題。基於前面所謂實踐的要求，不得不進至本體論的考察。大乘佛教思想，在學問上向於一迴轉的氣運，是就變爲成立種種的所謂唯識佛教。使這在學問方面論究、成立的，雖是無著、世親十大論師等的所謂論師們

的努力，但在以前已經形成而使他開其端緒的，實是解深密經與入楞伽經。就中解深密經，是後來法相宗聖典的基礎，對於瑜伽佛教，卽無著、世親系的佛教，佔有最重要的地位。在中國所譯出的，是菩提流支的深密解脫經五卷（西元五一四年）及玄奘的解深密經五卷（西元六四五年）爲最完備；部分譯出的，有求那跋陀羅、眞諦等的譯本。

解深密經的思想特質，雖有種種，但如擧出那主要的：第一、在六識以外，立阿賴耶識（ālayavijñāna 藏識）或阿陀那識（ādānavijñāna 執持識），所謂以此爲第七識的。在龍樹，以第七識，似於龜毛兎角，其後，在第六識的內部，到承認有如來藏等，更欲把這改爲構成現實原理時，因今解深密經，由於開始立阿賴耶或阿陀那名，所以就成立第七識了（但到後來，視阿賴耶識爲第八識，阿陀那識爲第七識，雖說是後起的，但在解深密經，還沒有這區別）。至此，在如來藏或佛性外，因小乘學派的發達，那些非卽非離蘊我、細意識、窮生死蘊、有分識等的觀念，給予有力的啓示，自是不用說的。然這阿賴耶識或阿陀那識的性質是怎樣的呢？本經解說：「阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼（凡愚）分別執爲我。」解釋他

們的名稱說：「此識亦名阿陀那識，何以故？由此識於身攝受、藏隱、同安危義故。亦名爲心，何以故？由此識色聲香味觸等，積集滋長故。」如簡單說：心的本性或原理的阿賴耶識，在第六識之分別識的所謂內部，如瀑流一樣的流著，成爲造作一切之因，成爲保有一切經驗的原理，成爲輪迴的主體，成爲悟（謂之轉依）的主體，是這樣的意義。在本經看：他的本性，應如如來藏爲清淨的呢？抑應如後來護法之流解說爲不淨呢？這還沒有清楚的說明。雖豫想前述根本無明思想與如來藏思想，但不管怎麼說，恐仍置重無明方面。如從追求理想標的的立場說，雖有把這視爲清淨的必要，但從追求現實的原理立場說，寧可視爲不淨的，因在佛教教理上是較爲合理的。這問題，後來雖生種種的分化，但在解深密經，還沒有明白的決定，在這些地方，判爲有其特色，可謂是最公平的。第二應推擧的是：適應確立阿賴耶識說，而有三相三無性說的生起。三相是：徧計所執相（parikalpita-lakṣaṇa）、依他起相（paratantra-l）、圓成實相（parinispanna-l）。徧計所執相者，是說所謂錯覺或幻覺；依他起相者，是說因緣所生法，含有從常識到科學的現象世界；圓成實相者，是諸法的平等眞如。本經雖把他分爲流轉眞如、相眞如

、了別眞如（識性）、安立眞如（苦諦）、邪行眞如（集諦）、清淨眞如（滅諦）、正行眞如（道諦）；但要而言之，不管什麼，都以平等爲他的特相。卽在從來的分類，是把世界分爲虛妄與眞實（空性）的二類，對這把他分爲三類，是此三相觀的特徵。在認識論上，作爲妥當價值的問題，是有所尋味的。然上三相，如更歸著於大本，那不管什麼，都是不離心的：徧計所執相，依名或相，是心的表象，沒有特別自性的存在（相無自性）；依他起相，是因緣生法，因緣的總管在心，同樣沒有特殊的自性（謂之生無自性）；圓成實相，是清淨心的所緣，同樣離心而無自性（謂勝義無自性）：這就是有名的三相三無性。由此，唯識的宗義，也終歸於空，是很明白的。第三應推擧的是：自本經已來，而能判釋思想的標幟。卽從本經說：初爲聲聞說四諦法，不用說，這是小乘經，爲未了義之說；次爲菩薩潛說諸法無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃，也還沒有徹底；今從解深密經的立場，由三相三無性說，爲三乘者各各說一切法無自性、清淨涅槃，是眞正極意之說。本經爲前述種種大乘經最後的結集，而以阿賴耶識的新說出現的，既不如法華等從三乘開會的立場來，反而從三乘各別的立場起：於這關係上，有加以判釋的必要。而這三乘各別的立場，爲後來所謂五

姓各別的先驅，是最可注意的一點。從本經看，法華經等，說唯有一乘法，是三乘共一清淨道的意思，絕非沒有種姓（上、中、下）區別的意思。在種姓方面，仍有聲聞、緣覺、佛的三姓，而劣機決定生的種姓，即使用怎樣的方便，也不能令他廻轉於佛乘。如前所說，本經與追求理想的同時，不但如此，且在那以上，唯以現實的說明爲主，在現實教會所給予聲聞衆的地位，不可忽視，不得不說是從這兒來的結論。

要之，本經在某種意義方面，或可說是像似論書，在組織整然的一點上，雖觸及種種的問題，但上述的三項或四項，是其最大思想的特質，而本經存在的理由也就在此。

還有，這解深密經，在現存經典，雖是無著、世親前阿賴耶識思想代表的經典，但徵於文獻，在解深密經外，有種種的阿賴耶識經。就中最有名的，是大乘阿毘達磨經，或稱爲阿毘達磨大乘經。無著的攝大乘論，實被傳爲解釋該經攝大乘品的。以阿毘達磨集論（例如第七卷、來九、二八）、攝大乘論（玄奘譯上卷、來九、三、同三二、同三六）爲始，直至成唯識論等，大大地引用阿毘達磨大乘經，差不多與解深密經給予同等地位。不幸在漢譯中，沒有全部傳來，因種種論書的引用，有試集合那些

斷片研究的必要。

入楞伽經　解深密經，雖乘如來藏的潮流而起，但稍走於不同的方向，欲於此開闢一新天地，更利用他而回到如來藏思想，與決定理想標的的同時，而欲往下說明現實的，是入楞伽經。這在梵文也有流傳（南條氏出版，泉芳環氏和譯）；在漢譯有宋譯（楞伽阿跋多羅寶經四卷，求那跋陀羅譯西元四四三年）、魏譯（入楞伽經十卷，菩提流支譯，西元五一三年）、唐譯（大乘入楞伽經七卷，實叉難陀譯，西元七〇〇年）的三譯，在研究上，有很完整的材料。但內容是雜亂的，欲在全體上，捕捉他的旨趣，是很困難的。從他思想立脚地看，本經的主要觀念，要在說五法、三性、八識、二無我。經中，是到處反覆說明這個的。楞伽阿跋多羅寶經第四卷說：

「五法、三種自性、八識、二種無我，一切佛法悉入其中……」。

「五法三自性，及與八種識，二種無有我，悉攝摩訶衍」。

就中，五法者：名（nāma）、相（nimitta）、分別（samkalpa）、正智（samyagjñāna）、如如（tathatā 眞如）。在瑜伽師地論、顯揚聖教論、成唯識論、佛性論等，都有所說。名者，這是馬、是牛，像這樣的指出名稱。相者，指由那名而浮起的想

像。分別者，指對名與相的判斷。這三者，是屬徧計執及依他起分內的。正智者，是看破名、相沒有實性的智慧；如如者，是作爲智慧對象的平等眞如。卽此五法，是擧所謂迷界的主觀客觀與悟界的主觀客觀，打破迷界的主客，進入悟界的經過，如是分五段考察。三性，如前所說，是徧、依、圓三。可是在此經前的解深密經等，那說法也非常詳細，尤其關於依他起性，相當於種子生現行、現行熏種子的說明，雖有點暗示這些思想的顯著進展，但要不外把前五法攝於三性的立場來說明（名、相、分別，相當於徧計、依他；正智、如如，相當於圓成實性）。其次，八識者，以解深密經的阿賴耶識爲第八，在第八識下，立一第七末那識（manas），於此再加普通的六識。在第七而加末那識的一點，那比解深密經加了一層整理與進步。然如實說，本經的八識論，還有很不消化之處，因而使人難以捕捉適確意義的地方很多。從大體說，本經首先欲把八識分爲二種或三種的（宋譯四卷楞伽分爲三種，梵文及魏唐二譯分爲二種）。三種者，是眞識（jātivijñāana）、現識（khyātivijñāna）、分別事識（vast-uprativikalpavijñāna）。二種者，是現識、分別事識。三分時，由眞識而意味阿賴耶識的本態，由現識而指阿賴耶識的活動態，分別事識者，是指前七識。二分時，在現

識中，含有阿賴耶識的本態與活動態。然本經，視第八識與前七識的關係怎樣呢？這從本經看，現識(第八識)，是因不思議熏習的轉變而成的(acintyavāsanā-pariṇāma-hetuka)，眞識（眞如識），是因無明熏習而繼續那活動與流轉的，分別事識，因境界分別（viṣayavikalpa-hetuka），且因無始的妄熏習（anādikālaprapañcavāsanā-hetuka），卽以前說的名相等爲他的對象，且以那名相等先天的習氣爲材料，因繼續那流轉活動的，在第八識與前七識之間，有密接的關係，如尋求前七識的本源，是從第八識轉變而起的，同時，第八識作爲現識而活動的，是因前七識所提供的材料，所以兩者的關係，終於不得不說爲非一非異。這樣，不管主觀、客觀，總略的說，第八識的活動，是由前七識的分別而起，在他自身沒有自性，要之，一切不外識海的波浪，是本經的唯識觀。

止息這識海的波浪而安住於眞如的根據及工夫，本經對於諸識，說有眞相（jāti-lakṣaṇa）、業相（karmalakṣaṇa）、轉相（pravṛttilakṣaṇa）的三相。眞相是識的本體，業相是附於本體的業熏習，轉相是識的活動態。是等三態，從本經說，不管八識的那一識都是有的，可是就中眞的本體，是第八識的眞相。雖前七識與第八識，但其業

相與轉相，由修行力，特別由人法二空的觀念與體驗，終於是可消滅的。而這業相、轉相滅的當體，大約卽是識海波浪的停止，叫做如來藏、眞如、涅槃、法身，時又叫做空、無垢識（也有叫做第九識的）。眞可說是不生不滅、清淨無垢的當體。可是本經的立場，在楞伽阿跋多羅寶經第一卷、入楞伽經第二、大乘入楞伽經第一。這樣，本經調和如來藏思想與阿賴耶思想，承認第八阿賴耶識淨不淨的兩方面：從不淨方面生起分別的現象界，從淨的方面確立法身、涅槃、眞如的無差別平等界，眞正有點近於起信論的一心二門的思想。從有體說，本經雖立第七識，但他的任務，有很不明瞭處，雖承認阿賴耶識的二方面，但那關係仍有不清楚處，在其他種種之點也多缺徹底。自古以來，關於本經的立場，生起種種的異解，是有其理由的。總之，此經在一方面，以般若的空觀思想爲背景，在另方面，迎合解深密經等唯識系的思想，統此而持有如來藏思想的，在幾多之點，縱有義理不通的，但與大乘密嚴經（唐地婆訶羅譯）同時，在某種意義方面，是可達到近於大乘哲學之極意的。這點，吾人不可不承認。

第四節　以上諸經典與小乘佛教

以上，大略的敍述了屬於如來藏系經典的主要立場，爲著最後提醒起見，特再舉出他們的共通點。先在歷史上看：不管如來藏觀、阿賴耶識觀，都是在龍樹後所確立的，但求那先驅的思想，在小乘中已可看出。就中，如來藏觀，主要是由大衆部心性本淨說所惹起的；阿賴耶識觀，負於上座部系生機生命觀的地方很多；加之從龍樹時代，漸次獲得勢力的數論派及吠檀多派之間，多少有點思想的關係，也不可不承認。然從大乘的立場看，在什麼時候，這兩個思想，都是乘於大乘的潮流，而對龍樹前已成立的眞空妙有觀，特別提供妙有的原理，且於現象之間決定妥當認識的程度，以空觀的成立爲基礎而起，那是無疑的事實。第二、從理論的立場看，如來藏思想，爲欲說明成佛先天的根據（本覺），特將無限生命的要求，由形而上化而成立的，是所謂本覺本位。阿賴耶識思想，主要是說明現實迷惑世界的根源，同時爲欲說明趨向悟的經過而起的，是所謂始覺本位。兩者具有怎樣關係，實是以楞伽經、密嚴經爲始而爲世親以下諸論師所努力的中心點。第三、從佛陀論看，可成爲法、報、應三身觀的種子，這在龍樹前的大乘經典，雖說已有，但應於法身觀的不確定，還沒有清楚的說明。從如來藏常住觀所導出的佛身常住觀的結論，而變爲三身觀（有時說四身）。最少

限度，他的材料，在上述諸經典中，漸次開展了的，也是龍樹後發達了的教理特質。

這樣，前諸經典，對佛教根本立脚地而給予新基礎的觀念。然於實踐的方面，怎樣開拓新境地？如實情地說，這沒有提供多的新見地。修行的德目是詳細的，特別於六波羅密外，更加方便、願、力、智而成十波羅密等。總之，雖加詳密之度，但對社會的問題，個人的問題，看不出特別提供解決新問題的形跡。唯在教會的問題上，三姓（聲聞、緣覺、菩薩）或五姓（聲聞、緣覺、菩薩、不定、一闡提），在先天方面，是不同的嗎？或終有融會之道？大大予以論究的，雖追溯到法華三乘開會思想或華嚴別教一乘思想等的系統，但在某種意義方面，以實際社會爲目標的一點，可說是新的問題。還有，上面經典，雖不是全部的，但涅槃經、勝鬘經、楞伽經等，特設斷肉品而倡應避肉食，未必是從如來藏說來的必然結論，反是從當時婆羅門社會來的影響。雖這樣說，但在如來藏系的經典中，特別見到這主張的，對許肉淨食的小乘教會，可說是一種新的運動。又關於修行的最高理想態，前諸經典雖同把無餘涅槃置於最高，但因常樂我淨觀的所致，與積極解說涅槃的同時，應身觀發達的結果，永久不入寂滅，力說常爲濟度衆生而活動的所謂無住涅槃——從他的萌芽說，已在大乘的初期時

代——可說是在前諸經典中漸次開展一特質。

最後，以上諸經典成立的地方是怎樣的呢？這不管大乘涅槃經、大法鼓經、無想經，都說是流行於南方的，特別到楞伽經以南海之濱爲其說法地，從這些地方看，是諸經典與般若，或可同樣視爲屬於南印度所成立的。然那開始，這些思想，背負南方系的大乘很多，恐怕也是事實。然翻轉來，徵於其他種種的證跡，其大成的所在，反而應視爲中印或北印，似乎是確當的。在涅槃經中，說從南方進至罽賓而流行，對楞伽經南方地理的考察，是極不正確的，勝鬘經以中印阿踰闍（Ayodhya）爲中心，無著、世親也是北方出身的，特別無著，是以阿踰闍爲中心而發起大乘運動的。顧念這些事實時，把是等的中心地，置於中印邊，是很確當的。惟這些經典，是在笈多王朝（西元第四至第六世紀）的文化下產生的，在種種之點，阿踰闍尤其被認爲中心。旃陀掘多（Candragupta）第二世，於第四世紀末，移都於阿踰闍，阿踰闍就成爲文化及政治的中心了。

第五章　特別關於無著世親的佛教

第一節　總論

如前章所說，在龍樹以後，一方面，產生如來藏思想，另方面，產生阿賴耶識思想，在那當中，多少是欲調和兩者而起的。從組織這點說，在取從容不迫的經典形式上，於種種方面，有缺徹底。不用說，像解深密經、大乘阿毘達磨經，如前所說，雖被認爲富於論部的整理，但不論怎樣說，還沒有做到條理的整然，則是不可掩蔽的事實。這樣，般若經以下的大乘諸聖典，如期待龍樹而爲整理，註釋；如來藏及阿賴耶識系的新聖典，也要求大論師來整理他。適應這個要求的，是無著（Asaṅga）及世親（Vasubandhu）的二大論師。由他們，佛教，最少限度，在教理方面，開展到龍樹以上，同時，在某種意義上，到這時候，大小乘教，就被統合。龍樹的佛教，破小乘而發揮大乘的特異性，是有其特色的，無著世親的佛教，以小乘教的繁瑣教理爲基礎，在那上面確立大乘，爲他的特色。

從傳記說，無著、世親的兄弟，是北印犍陀羅的丈夫城（Puruṣapura今Peshawar白沙瓦）的婆羅門憍尸迦（Kauśika）之子，兄弟三人都出家了。就中，長子無著，是於化地部得度的，仲子世親與季子比鄰持子（Virińcivatsa），是於有部得度的。後來，無著、世親雖同轉於大乘，但他們最初，是在化地部或有部出家的，這在了知他們的學風上，是我們首應注意的。他們轉於大乘，無著在先，世親，相傳是因受了無著的感化，成爲大乘論師的。他們同以阿踰陀爲中心而活動，這在了知當時大乘教學的中心地上，是我們其次應該注意的。

關於無著、世親的出世年代，雖有種種的異論，但我現仍推定爲生於四世紀之末，活動到超過五世紀之半，在種種之點，認爲是穩當的（謂無著於七十五歲，世親於八十歲入滅）。無著、世親，有種種的著書，原典雖大概散佚了，但在漢譯中，流傳得很多。然於此應注意的，與無著關聯而有彌勒（Maitreya）的著書。如從傳說，那些是無著受兜率天彌勒菩薩之教而編輯的，所以在事實上，可與無著之書同視。到近來，特別在無著的先輩，有彌勒之名的論師，那些著書說是其人著的。這在一家之見，雖很有點有趣，但在歷史的事實上承認他，是還應有幾多的研究。所以暫時雖說彌

勒之著，但不外於無著之說，大概是安全的。現在在漢譯，被傳爲彌勒著的大乘莊嚴經論（Sūtrālṃkāra），在梵文傳爲無著所著。徵於此一事情，也可明白。從此見地而舉兩師主要的著書如下：

由彌勒之名而傳的

一、瑜伽師地論（Yogācārabhūmi-śāstra）百卷　玄奘譯。

二、大乘莊嚴經論　十二卷　婆羅頗密多羅譯（Mahāyānasūtrālaṃkāra. par. S. Lévi. Paris 1907）。

三、十地經論（本頌、釋是世親）十二卷　菩提流支譯。

四、辨中邊論頌　一卷　玄奘譯。

由無著之名而傳的

一、顯揚聖教論　二十卷　玄奘譯。

二、攝大乘論（Mahāyānasaṃgraha-śāstra）三卷　有眞諦、玄奘、佛陀扇多三譯。

三、大乘阿毘達磨集論（Mahāyānābhidharmasaṅgiti-śāstra）七卷　玄奘譯。

四、金剛般若論　一卷　達磨笈多譯。

五、順中論　二卷　瞿曇般若流支譯。

世親的著書

一、阿毘達磨俱舍論（Abhidharmakośa-śāstra）三十卷　玄奘譯。

阿毘達磨俱舍釋論　二十二卷　眞諦譯。

二、唯識三十頌　一卷　玄奘譯。

三、唯識二十論　一卷　玄奘譯。

大乘唯識論　一卷　眞諦譯。

唯識論　一卷　般若流支譯。

四、佛性論　四卷　眞諦譯。

五、攝大乘論釋　十卷　玄奘譯。

攝大乘論釋　十五卷　眞諦譯。

攝大乘論釋論　十卷　達磨笈多譯。

六、辨中邊論　三卷　玄奘譯。

中邊分別論　二卷　眞諦譯。

七、十地經論　十二卷　菩提流支譯。

八、妙法蓮華經優波提舍　二卷　菩提留支共曇林等譯。

九、無量壽經優波提舍　一卷　菩提流支譯。

一〇、涅槃論　一卷　達磨菩提譯。

一一、涅槃經本有今無偈論　一卷　眞諦譯。

其他，雖還有五蘊論、百法明門論、勝思惟梵天所問經論、如實論、金剛般若論等多數，但我於此略而不論。

爲理解無著、世親的佛教，應怎樣處理這些論著，實是學者苦惱的一個問題。因這些著書，不一定唯從同一主義出發，特別關於世親的種種經論著書，其眞正的立場何在，很難決定。加之把他徵於中國的翻譯，所傳恐怕有所不同。在菩提流支、眞諦、玄奘之間，雖同有唯識說，但對識的看法，有不同的意見，好像不知歸一的樣子。從統一的見地理解無著、世親的佛教，不得不感到有很大困難。關於這點，我現在只能在大體上，作如次的考察。

無著，在轉化大乘後，至少起初是立於一定教理之立脚地的。卽從聖典上看，那到底是基於解深密經、大乘阿毘達磨經，而奉阿賴耶識主義的。在衆所週知的如來藏或佛性說中，儘所能的不使他發生關係。因爲既立本有清淨的原理，那就不能從他導出現實的不清淨，是希望說明這立脚地的結果。瑜伽師地論、顯揚聖教論、阿毘達磨集論、攝大乘論等，不管那一部論，都從這立場出發的。盡我所知，在這些論中，如來藏、本有佛性、常樂我淨等，一回也沒有發現。對此，世親是怎樣的？世親比無著的範圍還要廣。從不好方面說，是一著述家；從好的方面說，是龍樹的亞流，雖欲建立一切大乘，但立場未必首尾一貫。小乘論的立脚地，暫且置之不談，卽使同是大乘，但如前擧的法華、涅槃、般若、阿彌陀經等，也有注釋，何況阿賴耶識思想、如來藏思想——雖傾主力於阿賴耶識——？當然都曾注意到的。結果，因所著書而多少異其立場。這樣雖是純粹地繼承無著的系統，而把他簡單地組織起來，但在內容方面求其大成的，是唯識二十論及三十頌的立場。在中國，所謂新譯家（玄奘一派），是繼承這一系統的。我想把這系統，名爲瑜伽佛教，或深密經——世親系（或無著——世親系）的唯識系。對這加以如來藏系（含有大乘涅槃經）的思想，如被許可的話，主

以入楞伽經爲立脚地的，是十地經論及佛性論。到此，比阿賴耶識更甚的，是承認淨識的實有性。進一步，是就祇能生起了解眞如隨緣意義的餘地。我想暫把這個名爲如來藏經——世親系。菩提流支、般若流支、眞諦等的立場，主要是屬這一系統的。在時代方面說，世親的立場，以何爲先呢？我還不能明白的判定。在世親自身，恐未勉强融合這兩者的立場。不久，從世親的同一學統中，關於識體論，湧出種種的意見。縱然是那樣，但無著、世親的立場，雖同主張廣義的唯識說，可是嚴密的講，在如來藏——世親的唯識說與阿賴耶識——世親的唯識說之間，多少有所區別，這點，我們到底是不能不承認的。

第二節　無著——世親系的佛教（瑜伽佛教）

一、如前所說，無著——世親佛教的特質，推立第八阿賴耶識，以求解決一切。卽阿賴耶識，是萬有的本源，是所依止，是個人的原理，同時，是世界的原理。這是立於唯心論的立脚地而說明現實，且欲說明理想的歸著點。以原始佛教之倫理的唯心論爲出發點，經小乘佛教的諸種識體觀（根本識、窮生死蘊、細意識等），更基於大

乘佛教的三界唯心說，綜合那些的結果，是可解說爲統合大小乘教的一切由心論的結果。因而無著——世親系的佛教，在組織上，雖極爲複雜，但佔中心地位的，是阿賴耶識論。若明阿賴耶識的觀念，就可把握那根本立脚地。如現存的攝大乘論，置前七識不談，唯以阿賴耶識爲中心，論述大乘概說，徵於這點，可明此事。詳細論究這問題，因涉及到的極爲複雜紛歧，所以現在儘可能的，只想簡單地舉出阿賴耶識觀的特質。

二、阿賴耶識，在一方面，雖是世界的原理，但以他的本體說，則是個人的。一切有情，各有一阿賴耶識，爲那有情的原理，同時變作隨於其業的世界。在這意義下，唯識世界觀，可說是一種個人的唯心論（solipsism）。阿賴耶識的作用，與普通認識主觀的原理不同，如以西洋的例說，是稍似於「單子」之原理的。

三、阿賴耶識，不管從於瑜伽師地論，或攝大乘論，因是一切雜染的本源，所以不得不判定那特質完全爲有漏。這不管據於唯識三十頌、佛性論，因是同樣的道理，所以立阿賴耶識的，唯在瑜伽佛教。在阿賴耶識的一方面所給予的特質，可說沒有承認本淨方面的餘地。而如前說，楞伽經、密嚴經及惹起那系統的舊譯家諸師的解釋，

有著很不同的立場，所以這是須要特別注意的一點。瑜伽佛教的淨識，在綜合阿賴耶識而於所謂轉依後所顯的心境，不可視爲阿賴耶識自身本具的性質，卽使怎麼說，都是不可否定的事實。

四、阿賴耶識，爲有情的本質，在無始終的相續一點上，一看，有似外道的所謂自我或神我。外道的我，以常一主宰爲特質；在瑜伽佛教，以阿賴耶識，由無始來的業所惹起、所規定（業果），如瀑流似的不斷流轉相續（不斷），而由業受生於三界，因此，阿賴耶識的性質，也就各各不同（遍三界），絕不可把他與常一主宰意義的我混同。不獨如此，對阿賴耶識生起我執，是一切迷的根源。無著與世親，都是最富於論證的。

五、然這阿賴耶識，是無意識的原理呢？還是意識的原理呢？這在經驗的意義上，雖有很不明瞭之點，但至少在形式上，是一種識體，視爲意識的原理，是其主意。然那意識作用，因極微細，與一般的心理作用，大大不同。這在三十頌，特別名爲不可知之了（謂認識微細難知之義）。

六、阿賴耶識，既是這樣的識，當然也就不能沒有主觀（能取、能緣）與客觀（

所取、所緣）的對立。無著、世親於此阿賴耶識，求個人及世界原理的契機。從他們說，在一般識中，最少有二分：一是主觀的方面，術語叫做見分；一是客觀的方面，術語名爲相分。因而在阿賴耶識，也有這二方面：見分，就是不可知的了，對此的相分，是種子——萬有的可能態、有根身——個人身體與物器世界。就是阿賴耶識，與規定自己主觀作用的同時，在那客觀作用而規定含有個人的身體、世界及自己萬有的可能性，不久而有這現象世界，所以歸根結底，一切不離阿賴耶識，在這點上，說萬法是唯識所變。在這範圍的主觀、客觀，與普通意識認識的情形不同。在某種意義上，與認識論的同時，本體論的色彩也很强，這是我們所不可忘的。

七、這樣，阿賴耶識，在那相分，規定種子、有根身、器世界的三種中，從阿賴耶識的性質上說，最重要的是種子。種子，如前所說，是被含於阿賴耶識中萬有的潛勢態，本從經量部或化地部種子論開展起來的。一名叫做習氣。因種種的經驗，以無意識的習慣，影響殘留於心體（？），到後來，做阿賴耶識的變作作用，成爲再現行實現化時的種子、原動力，是從這種考察來的。種子實現化卽現行的經過是怎樣的呢？這在種子雖有種種，但從性質上，可分爲二種：一是名言種子，一是業種子。名言

種子者，謂是萬有材料因的方面；業種子者，謂爲動力因的方面。兩者相互配合，於此變作一定活動與現象的，就是現行，以術語說，名爲種子生現行。前七識（叫做轉識）於此所現行的現象，營爲種種的活動，其反影再熏附於第八識的，就是現行熏種子。阿賴耶識的種子，不絕的理由，也就在此。種子生現行，現行熏種子的經過，如在順序上考察，雖似有時間的經過，但種子現行之處，必有前七識，所以種子生現行，現行熏種子的兩者關係，是同時的。換句話說：由七轉識的活動，習氣保持者的阿賴耶識，得以繼續存在；由阿賴耶識種子的活動，七轉識得以常常現行，是相互配合而成立宇宙人生的。三法（種子→現行→種子）展轉，說爲因果同時。第八識被認爲業果的理由，得名爲阿賴耶識（alayavijñāna 藏識）的理由，可說都是基於這個關係。而這種子，不單能生現行，亦有從種生種的作用。縱使七轉識，在休止狀態，阿賴耶識能得不滅的理由，能如瀑流恆時存續的理由，也在於此。

八、熏習種子於此阿賴耶識而爲那原動力的七轉識是怎樣的呢？七轉識者，在普通的六識外，加一第七末那識（manas 義譯爲恆審思慮）。加這末那，是在解深密經以後發達的，因此於唯識思想發達史上，是可注意之點。末那識以執第八識而起我執

的作用爲其特質，是唯向內的，在向外方面，因爲沒有關係，所以從煩惱論的立場看，雖含有最重要的意義，但從本體論或認識論的見地看，不用說，是沒有阿賴耶識那麼重要的。在這末那之次，就是眼耳鼻舌身意的前六識，這是實際心理活動的主體，所以涉及善、惡、迷、悟的一切，雖是最重要的心理，但從阿賴耶識論的立場看，要不外使從來的心理觀，附屬於他而已。因此，開始的時候，關於實際心理的說明，與小乘阿毘達磨論所說，沒有多大差別。如攝大乘論，雖那麼的略去七轉識的一切，但到世親，仍承認這唯識能變的原理：謂第八識叫初能變，第七識叫第二能變，前六識叫第三能變，終至主張八識各自變的唯識。

九、無著、世親，以阿賴耶識爲中心論證一切唯識所變，雖是新的立場，但早被華嚴識透了，所以如前所說，不外繼承三界所有皆由於心的立場。然實際說，同是唯識所變，如在認識論上批判，其間，在認識妥當的問題上，確實的程度，多少有不同。在瑜伽佛教，觸及這問題的，是一般所知的三性論，卽分爲徧計所執性、依他起性、圓成實性的三種認識對象。如前所說，這是解深密經開始提倡的。徧計所執性者，於第六識及第七識的認識作用，在那見分（主觀）與相分（客觀）之間不一致而起的

，如實我、實法的觀念，就屬徧計執，以此名爲情有理無或中間存境。依他起性者，謂因緣所生法，在那自體，雖沒有實在性，但在相互依存的關係上，至少現象是確實存在的，以此名爲由他而起之性（依存的生起法），是見分與相分一致的認識。到世親，在規定現象構成要素的百法中，除了眞如，一切是屬這依他起性。圓成實性者，謂萬有本性的凝然眞如（理念？），是無活動平等的常恆體，而第八識，解脫那有漏性，始得妙智所認識的對象。

這樣把認識分爲三段，如更進一步考察：徧計所執性，情有理無，所以是空（相無性）；依他起性，是因緣所生法，所以終歸於空（生無性）；圓成實性，雖是萬有的本性，但不過是無差別平等的理念，所以就沒有具體性一點說，同樣是等於空（勝義無性）的。結果，三性終於歸入三無性，乃是有名的三性三無性論。而在這點，如前所說，唯識佛教，終于成了不外中觀佛教的補足。既把空的程度分爲三段，復加一圓成實性者，不管怎麼說，都可說是在中觀派中，不能發現的一大精巧。

十、以上，對給予現實爲基礎的阿賴耶識思想，雖是基於這個現象的大要，然怎樣處置這阿賴耶識（及七轉識）的由事而理想界得以開展呢？這需要首先注意的。

這理想界開展的根據，是無著世親的想法。阿賴耶識，在性質上，因爲是有漏的，所以以他自身之力，不能轉回於無漏，而回轉的根據，應求於什麼呢？這不可不說是個問題。且這實在比理想的追求，還要著重於現實的說明，是到達排斥如來藏思想之瑜伽佛教的一大難關。這樣，辛苦慘澹的末了，恐終於要到達這結論。卽在阿賴耶識，仍在先天方面，具有無漏種子，以所謂客分而依附著。他與修行力相配合，使阿賴耶識成爲轉廻至淨識的根據。卽本性本不淨，因與客分無漏種子相應，可說從這立場，而通過其難關。無漏種子，既是客分，所以在每個人的阿賴耶識，未必都寄泊著無漏種子，其間有種種的區別，亦是自然之理。以此結論而起的，是四姓或五姓各別論，卽在有情中，先天方面，有聲聞種姓、獨覺種姓、菩薩種姓、無姓有情（一闡提）的四種，或加不定種姓，而爲五種的區別。就中，無姓有情，完全缺乏無漏種子，是永恆難救的有情；聲聞、緣覺、菩薩的三姓，雖有無漏種，但異其種類；不定姓者，謂三乘的無漏種子，不管那一乘的都具有，不管那一乘都是在先天決定了的。這同是從深密經開展而來的說法。說到這兒，法華、涅槃、勝鬘等極力主張的悉皆成佛論，雖變成再退轉的形勢，但在某種意義上，統合大小乘，欲給予怎樣意義的，在瑜伽佛教

的立場，大概是有不得已的吧？

總之，雖爲五姓各別，但作瑜伽佛教之目標的，是菩薩種姓或豫想不定種姓的回向，不用說，卽是成佛果的。怎樣從事相上而得轉回有漏的阿賴耶識呢？無漏種子，既是客分，沒有自己的活動，所以那轉回法，亦豫想以無漏種子爲內應者，可是專從外面（七轉識）漸次迫往阿賴耶識的本城方法，並需佛陀的應援，因此，修行的經過，雖極爲複雜，但要而言之，悟解萬法唯識之理，通達人法二空之理，破煩惱障（迷體的煩惱，是情意的）與所知障（迷用的煩惱，是智的），漸次使阿賴耶識轉化，令所謂客分無漏種子佔領其全體，以此爲要旨。這到唯識三十頌的註釋家等，在修行法上，首先最重要的，卽於三性、內外、相分、見分、心王、心所、識相、眞如，漸次從粗至細，從外進內的所謂五重唯識觀，基於唯識的宗義，觀法不得不是最重要的方式。這樣，以十地爲中心，經種種的階級，行種種德目時，以前五識爲出發點，次第及於六、七識，先斷現行的煩惱、所知二障，更伏斷那種子、習氣時，於此，阿賴耶識，由失其原料而失自己的有漏性，完全成爲無漏純淨的智慧，就是所謂轉識成智。在辨中邊論，無著述心性本淨說，雖是指這心境，然從這立場說，淨識，決不是所給

予的，在完全斷所知障，所得當體的境地看，與如來藏說不同，這是我們不可忘的。

十一、最後，略略敍述一點關於所得佛果的妙用。菩薩，到第十地的極位，斷煩惱、所知二障的種子，於此，轉煩惱障而得大涅槃（眞如），轉所知障而得大菩提（智慧）。這樣，由能觀的純智而照到法性眞如。這叫做二轉依果，就是佛果的成就位。到此位，具足三身，成就四智，得四種涅槃，不管自受用、他受用，都完全得到自由。就中，三身者，是自性身、受用身、變化身。自性身，是法身的異名，謂眞如平等的法界；受用身，是所謂報身之義，具圓滿的色身，謂是建設淨土的身分；變化身，是所謂應身，應於衆生的根機，而現種種的身。卽龍樹以後，漸次圓熟來的三身說，到此完全成立。四智者，是大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智。第一是第八識轉化的智，是以法界爲對象的智慧，而以無礙爲特相的；第二是第七識轉化的智，而以平等與慈悲做他特相的；第三是第六識轉化的智，而以觀察自在爲他的特相；第四是前五識轉化的智，以得三業自由爲他的特相。到佛果，於一切得自由，所以有此四智。最後，四種涅槃者，是自性清淨涅槃、有餘涅槃、無餘涅槃、無所住涅槃。第一是眞如平等的理體自身之義；第二叫滅煩惱障，於第八識還有部分有漏之位；第

三是指完全轉於無漏識之位；第四是由大智不住於生死、大悲不住於涅槃之位，得生死涅槃地自由，得濟度一切衆生的，就是由於這個涅槃。

第三節　如來藏——世親的佛教

以上，是溯及深密、瑜伽等系統之無著、世親的佛教，而阿賴耶識哲學樹立者的無著佛教，我以爲不出此外。然如前說，在世親，於上阿賴耶識觀外，在涉及佛性、如來藏、本淨識等的方面，是都有關係的。那就是在十地經論（菩提流支譯）及佛性論（眞諦譯）等所發表的思想。十地經論，不用說，是十地經的註釋，在在說著阿賴耶識的名稱。首先應注意的：是把第八識叫做阿賴耶識（舊阿梨耶識），把第七識名爲阿陀那識（論第八）。這在眞諦譯的佛性論（第三卷），如從這說法來判定，這立場，或可視爲世親特有的用法。然關阿賴耶識的地位、性質，光在十地經論，還不清楚。在論的第三卷，說緣起論，名色與阿賴耶識共生，是以阿梨耶識爲因的，在論的第八卷，於阿梨耶識及阿陀那識求解脫，說是求眞解脫之道，乃至說於阿梨耶識觀大空三昧，於轉識觀合空三昧，可是那還沒有詳細說明。總之，在十地經論，世親承認

有清淨心的這點，是沒有疑惑之餘地的。如論第八說：「十二因緣分，皆依一心。」解釋這句說：「此是二諦差別，一心雜染和合因緣集觀。」以一心與雜染的和合，看做緣起基本的一面，豈不是有使人想起起信論的所說嗎？唯不幸的，這一心與阿梨耶識的關係，十地經論，還不明白，所以不能立刻用起信論的眞妄和合名爲阿梨耶識的思想去解釋他。總之，不管是怎樣的形態，世親承認眞識這點，在此論的範圍內，我認爲無論什麼人，是都不可否定的。

比十地經論還更主張本有清淨識的，是佛性論。如前所說，這是基於勝鬘經、如來藏經、無上依經、不增不減經、大乘涅槃經、楞伽經等，提倡悉有佛性皆成佛的思想。據這個說，是「佛性者，卽顯此人、法二空眞如」（卷一）之義。唯那，與無著系的法身觀或涅槃觀，雖還沒有多大差別，但在無著系，把這說爲不動，到佛性論，這在我們心內，視爲厭生死求涅槃的原動力而動，那是大大不同的。卽以此二空所顯的眞如爲背景，發菩提心，成就法身（謂之應得因），由菩提心而向於修行（加行因），由修行而終至成就智、斷、恩的三德（謂之圓滿因），這是有名的三因佛性說。就是由於有佛性，所以菩提心也發了，修行力也生了，修行力的果報也實現了。這從

佛性論說，無著系佛教的主張，並不是唯有菩薩種姓，因爲是一切有情都具有的，所以世間沒有無性有情（一闡提迦）。經中說有闡提不成佛，是不了義說，了義之說，闡提終於也成佛的。所以結果歸於大乘涅槃經的極意（第二）。這樣，本論利用前述的諸經文，解說如來藏的九喻，論法身的常住圓滿，說涅槃的常樂我淨，論眞如，說三性三無性等。其外，解說種種修行法，是就成爲佛性論一篇的內容。然不幸的，此論急於專求理想根據的方面，關於如何成立現實界，仍沒有詳論到，所以還不能明白斷定他是如來藏緣起說，或眞如緣起說。本論也以生死的基本，在於阿梨耶識。佛性論第三說：「阿梨耶者，依隱爲義，是生死本，能生四種末故。四種末者，煩惱有二，業一，果報一。」是說惑業苦的本源，一切在阿梨耶識。因此，關於這意義的阿賴耶識，本論的立場，與無著等的意思，也沒有多大差別。本論在他方面，引勝鬘經而以如來藏說爲生死及涅槃的根本，從這地方判定，關於如來藏，在一方面，承認阿賴耶的意思，在另方面，承認眞如或法身的意思，甚至達到認爲萬有的本源，光是阿賴耶識是收不盡的，這是我們不可忽略的一點。不幸，這點在世親，還沒有做到圓熟，可是不管怎麼樣，根據佛性論的世親立場，還有比所謂賴耶緣起更甚的，向於所謂如

來藏緣起的立場，這是沒有疑惑之餘地的。而這立場，既在印度堅慧（五世紀末）的究竟一乘寶性論、大乘法界無差別論，或馬鳴（？）大乘起信論等開展，到中國來，在地論宗、攝論宗之間，成爲產生種種見解的基本，這點，在印度佛教思想史上，不能不說有他重大意義的一面。

第六章　無著世親以後的佛教（西元第六至第八世紀）

由無著、世親而龍樹後的佛教大成，可是如前所說，使這更徹底的，在理論上，還留下幾多可論究的地方。加之龍樹系的佛教，由後繼者的提婆（Āryadeva）、羅睺羅（Rāhulabhadra）、青目（Piṅgala）等，基於中觀論而專爲空觀一方面開展的結果，與本來爲空觀佛教補足而起的唯識佛教，終於成了不同的立場。這樣，無著、世親後的大乘佛教，成爲繼承龍樹系的所謂中觀派（空觀派），與繼承無著、世親系的瑜伽派（唯識派），在這上面，更分爲所謂綜合兩者的如來藏系諸潮流。結果，各潮流相互交涉，時而會合論戰，同時，不管中觀派、瑜伽派、如來藏派，在那當中，都發生種種分化，於此間，輩出幾多的大小論師，而競蘭菊之美。至少，論理上佛教，已論究到無有遺憾了！這實是無著、世親後二百年許之間佛教研鑽的狀況。尤其被認爲於無著、世親後不久之間所建立的摩竭陀的那爛陀寺，恐怕是一座佛教大學，最致力於這個研究學問的開展，是我們所不可忘的。然從他方面看，致如上極精微的研究，大乘佛教也如前面小乘佛教一樣，埋頭於繁瑣的學究，而失掉活潑潑的眞生命，到

了像這樣的狀態，所以就失去大乘的通俗味，在實際的宗教上，反而失其效力，也是不可爭的事實。能救此的，雖見有多少新經典的結集，但那大概祇是一些談理的，再也不能發現像過去般若、法華、大乘涅槃那樣持有雄大而從容不迫之態度的經典。欲救此弊，適應新的時代，再復活佛教的，即是屬於秘密部的經典結集。在那當中，包含從來的一切大乘思想，加之，更採用新婆羅門主義，雖似偉大而堂皇，但正直的說，大部分是經婆羅門教怛多拉派陶冶過的，還沒有體系。眞言密教，在印度，大概沒有能夠成立。

說明這些次第的，雖是這第六章的題目，但豫定的紙數，已大部超過，所以現在唯述那個大體，至於詳細，我想期待他日再談。

大乘佛教思想論

第二篇　大乘佛教教理論

第一章　宗教的本質與佛教

第一節　佛教之理論與實踐的關係

佛教，其本質上，恐怕是世界一切宗教中，最合理的宗教。然我人不可忘的，說佛教是如何的合理，而最後必以歸入於實踐世界爲其目標。單爲理論而理論，是佛陀痛切排斥而絕對不許可的。到後世，成爲理論本位的大小乘論師們的立場，如究詰他的所詮，也是豫想一切實修與體驗的理論，理論不外到達這兒的準備，或實修體驗的理論整理，苟欲公平研究佛教的人，這是不可忽略的。對這意思而視佛教，在表面上，即使怎樣見於純理的，但要言之，是當爲的世界，吾人理性的領域，若如康德氏分爲理論理性與實踐理性，則佛教的立場，至少可說是以實踐理性爲上位的。這在理解佛教的本質上，是我們首先需要了解的。不然，恐有逸出佛教的本意。佛教適應那範圍的展布，即在理解這個上，由於學徒的立場或趣味，也有得見這個種種的餘地，其極，

動不動就失去全體的正鵠。原始佛教，實行訓誡的極多，從這種地方，忽視理論的背景，好像這是一種倫理運動，不用說，那是錯誤的。可是唯了理論，欲把這當著持有科學或哲學問題而處理，也斷不是正確的看法。佛教，與情意滿足的同時，如不得知性的滿足，是很難立於安心之地盤的。從這立場看，爲使理論與實踐的一致，理論自也大大的被尊重，但不管怎麼說，終是情意滿足的方面，佔其上位。如簡單說，基於生命的更新，安心立命，才是所有佛教的歸著點，而那一切的理論，爲到達這兒的指針，或可解說爲不外以此爲標準圖式的合理化。

第二節　佛教是宗教嗎

佛教，終於是宗教，絕不光是哲學。

然以怎樣的意思而說佛教是宗教呢？這並不是簡單的問題。宗教，一般認爲是以「神與人的結合」爲本質的。佛教，不承認救世主的神，尤其到原始佛教，因不承認那個「人」是固定靈魂的意義，所以在這裏不可有神與人的關係這種概念。在佛教中，尤其到淨土教的一派，因據佛陀本願力而成立於救濟觀之上，所以嵌入「神與人的

關係」形式也有，可是在可說爲佛教本流的所謂自力聖道門的方面，至少在表面上，是不能入於上面那種形式的。

因此，在西洋的學者中——尤其以原始佛教爲佛教的代表——，說佛教不是本質上宗教的人也不少。儘我所知的，如 Arthur Drews 氏以及如 Heinrich Scholz 氏，於其宗教哲學而論此事。在日本學者中，販賣此說的人也有，尤其以一手販賣宗教爲己任的基督教牧師等，特別强調這點，說佛教不是宗教，眞正的宗教，唯是基督教。如數年前，有人以「原始佛教是宗教嗎」爲題，討論此事；去年出席耶路撒冷會議之日本人的基督教徒，在那準備會上討論此事而惹起物議的這件事。

對這來看佛教方面的解答，不幸，不管在學者或布教師之間，眞正立於學術的根據而論究這問題的人，差不多可說沒有。大谷光瑞氏，有佛教是科學不是宗教論，這諒必是以一般所知「神與人的關係」這種立場爲宗教的。大概是欲對上面的意義而說佛教不是宗教的，至說佛教是科學，終於不是吾人所能容認的。然有趣的，大略與這從同一立場而論佛教的，說因佛教是眞正的宗教，這在西洋學者中是也有的。剛剛死去了的 Paul Dahlke 氏，在「宗教及道德的佛教」一文中說

：宗教是將全體的因果要求（kausalbedürfnis），於自己的身心上來體現。在那點而說佛教是最徹底的宗教，以科學的方法，論證佛教的眞理。不錯，卽使這個，也有一種可以尋味之處，但因過於主智的，所以毫不承認神秘境界。這點，不管怎麼說，都有不適合佛教重大情味之處，因而那宗教的解釋，也就不免不充分。

第三節　佛教及其宗教的事實

當這時候，前述那位以「原始佛教是宗教嗎」的論文爲機會，對原始佛教同樣嵌入「神與人的關係」形式，於此而常論宗教的，是我加藤玄智博士。據他所說，原始佛教，不管怎樣，都不立創造主的神。可是開祖的佛陀，在佛弟子的心目中，已被視同於神，不特如此，且是神以上的神（Devātideva），所以他們歸依佛陀，與異教徒的歸依於神，是同樣的心理狀態。因此，他們的所歸，於此也成立「神與人的關係」。從這點說，原始佛教也可說是宗教。這以加藤玄智博士爲始，而在各地論說的。以我看來，不管怎樣，這至某種程度，是契於佛弟子精神狀態之觀察的。實際佛弟子們，正如婆羅門，以信梵天爲父的心理而對佛陀，這是事實。然如實說，原始佛教的眞

髓，不在於此，而是以佛陀爲救世主大導師，在於如佛陀的躬行實踐而自開覺。佛陀，決——至少在原始佛教是這樣的——不像餘教的神，爲超自然的存在，謂由祈願而救度人們。對於這點，在此視爲「神與人的關係」，我覺得稍微無理。且從佛陀方面說，佛陀，不管什麼，都不依憑，而由自己成爲佛陀的。於此，「神與人的關係」，到底沒有成立的餘地。不獨原始佛教，經小乘而至大乘，都屬於所謂自力聖道門，在這方面，是同樣的。所以如加藤博士所見時，本質上的佛教，仍然不是宗教，可說不外暫備宗教的風格而已。但是在我，仍不能滿足於這個解釋。

佛教終究不是宗教嗎？這是很難講的一個道理，現在暫且置而不談。實際上，佛教如以世界三大宗教之一來處理，且人們由此而得安心立命，不管怎麼說，無疑是宗教的事實。理論上，對於佛教，是宗教呢？非宗教呢？需要討論的。過於重視以人格神爲宗教的主要素，那畢竟是忽略其他關於宗教要求之重要要素的結果。因此，在這裏，有先說明宗教要求是什麼的必要。

第四節　宗教之要求的本質

宗教的起源，在學者之間，雖有種種的異論，但若把他在心理方面看，要之，是適應我們要求的精神現象，那是沒有可疑之餘地的。宗教的起源，不求之於神，求於精神的所以，就在於此。

吾人的生存條件，雖有種種，但大別時，則爲二種：一是自然的條件，一是精神的條件。這兩條件的性質，在作用上，差不多有點相反。

自然條件的方面，是所謂自然必然，不管願不願意，必須順於必然法則，是約束的；精神條件的方面，是以自由爲特相的，有時爲欲貫徹其自由，對於大自然的法則，尚且企圖叛逆。有生必有死，是所給予的自然必然的法則，而自由的要求，求不死長壽不已，像這樣的，是其一例。如此，在我人的生存中，本質上含有不可避免的矛盾。在通常生活，由於兩者的妥協，自由方面如有多少佔勝利時，不管怎樣，都被認爲是幸福的生活，就那樣徹底的給予矛盾的和解，是不可能的。而這矛盾的痛感，吾人理性力如愈强，那痛感也就愈强，其極，人反省力如愈强，那痛感也就愈强，其極，人生不可解，人生不如意的絕望感，終於跟著而來。

這樣，在一方面，自由的要求，終以絕對的自由與絕對的光榮爲屬性，甚至憧憬

無限生命的開展，同時，回顧現實生活的束縛不自由，更爲痛感，乃起解脫的要求。兩者相互纏合，一面由此神秘的方法而起和解的希求。這實在就是宗教心。對這意義的宗教心，苟有生命欲及理性的反省力，在人類，可說是先天的。而那要求的所致，在這之間，必然開展爲消極（解脫的要求）與積極（無限生命的憧憬）的兩方面，相對的使宗教心增盛。

怎樣可以充滿這個要求呢？這實是宗教的根本問題。在那之間，雖有種種的階級與種類，但那最尋常的，是矛盾的和解者，要求的滿足者，而人類以上的某種存在者，就是神，或立種種神，由種種方法（祈禱、禁厭、咒詛、德行、信仰、冥想等），動其意志，達其目的，可說就是這種信仰。卽在這世間，有人類以上的存在者，掌握自由與必然的鎖鑰。其意志如何，成爲左右我人運命的原動力，所以將其意志，使轉向有利我們，是得解脫矛盾、享樂自由的所以，就是這種信仰。根據這個信仰，在神有種種性質與威力之中，那最根本的，能把必然轉換爲自由。換句話說，對於自然必然，設得具有一種奇蹟力，由人們的切願，不管什麼時候，都把那個顯示於人。如沒有奇蹟，那是有背於立神之旨趣的。這信仰，不管現在過去，都是最盛行的宗教形式

，如先說的以「神與人的結合或關係」爲宗教的定義，主要不外從這形式爲宗教的本質而來。然在這裏，我們需要注意的：立這神的形式，祇是宗教的一個形式，不可立刻斷定那是宗教必須的根本條件。康德氏以靈魂不死與意志自由並列，而以神的存在爲實踐理性的根本要務，可是，這因他是豫想基督教的，所以實不是神，是道德的成立，也是宗教的成立，這是不可忘的。爲什麼呢？如前所說，宗教心的本質，唯在自由與解脫要求的結合。能給這要求滿足的，雖不是神，但宗教是可能的。

向這方面求宗教要求的滿足，是佛陀及眞正的佛教。佛教，爲至於此，對神曾經一段批判的。謂正視現實時，那矛盾不合理的本源所給予的存在，超越自然的限制，承認常恆自由的神，像這樣的，批判的精神，到底是不許可的。神，或有種種神，但那唯是人格的。因他們也是一種自然的存在，所以不免同有一種限制。宗教，元來是置其根於人生之矛盾不合理上的。這點，在宗教的信仰，有不合理的要素，當然是需要承認的，可是，如把那不合理而進至合理化，那到底不能安然發見全人格的滿足，因而這就是佛陀不重視爲信仰對象之人格神的所以。

第五節　無限生命的憧憬與解脫的要求

到達佛陀最後宗教的基調，要之，是自己一心的反省。不管是對無限生命的憧憬或解脫的要求，一切都發於我人的內心，既然如此，那最後的解決，自亦必須求之於心，爲其結論。如所週知，以自爲燈明而不依他，以法爲燈明而不依他，爲佛陀的最後教誡，實明白的道破了此事，爾後佛教的立場，一切是以這主義而貫通。從佛教說，那無限生命的體得者，並不在積極方面加以表象化而可求得，反而是從限制所解放的當體所感得的，所以我們先要從我執我欲的個體之不合理的意志而解放自己。這時無限生命的體得，自己就變成那體驗的內容，實爲佛教新宗教立場的一點。如簡單說，佛教的立場，以解脫爲門，而於背後豫想無限生命（絕對的自主生活），但那無限生命，如任他在內面體驗，而不敢加以表象化，那可說是做成神秘的而且合理的新宗教形式吧！

普通的宗教，以無限生命爲表面的旗幟，把他做爲一定的型態而表象化，且爲投影於外的關係，發生種種的破綻。佛教，以解脫爲表面的旗幟，無限生命仍舊是無表

象的，如勉强的說，則把空力（Reine Aktivität）置於裏面，而把一切歸於一心，在某種意義上，成爲佛教獨自的立場。由此，與給予宗教要求滿足的同時，對於理智的批判，能免破綻的方法，可說是最深酷的宗教合理化。唯把這個仍舊置於無表象化，在未體驗者，不免有太空漠之感，所以隨著思想的進展，而把眞空表象於妙有，適應這個而給種種之形（法身、眞如、淨土等）。其思想雖有多少變化，但從那本意說，要之，這些都不外於開拓自己心內無限感的種種相。

第六節　宗教要求的滿足與一心

這樣來觀察時，佛教，卽在自力聖道門，對宗教的要求，給予本質滿足的一點，是完全而充分的宗教，這不管什麼人，都必須要承認的。如欲勉强的在這兒拿出「神與人的關係」，那相當於「人」的，是涅槃、是空、是法；那相當於「神」的，是涅槃、是空、是法；那相當於「人」的，是以我欲爲中心而使苦於矛盾生活的自己。這自己，憧憬、努力解放自己而欲體驗絕對自由的世界（涅槃、法界、佛地），是相當於普通宗教的祈願或祈禱。在佛教，「神」也好，「人」也好，「宗教的客觀」也好，「宗教的主觀」也好，都可看出我人一心

的分野，卽於心而求超越其處與內在的一致，在一切宗教中，成爲佛教最特色的宗教形式。

要之，在宗教中，必有積極的與消極的兩面，而兩者如處於糾纏的繩子關係中。普通的宗教，從積極而進於消極，佛教，從消極而進於積極，是其特色。以佛教爲非宗教論者，是忽略此一事實的結果，斷非眞正的批判。而今在古代神或種種神，漸欲沒落的時候，佛教因有如上的特質，可說是成立於永久不滅的眞正宗教心理方法之上的宗教。

第二章　解脫論

第一節　問題的所在

一切宗教，不管是怎樣的形態，都以解脫的要求爲背景。當然，他們不一定主張一切是意識的。把解脫的要求，出發於意識的，人類的生活觀，是就變成很複雜、深酷。沒有進入那個以前，人類所產生的宗教，特別在低級的自然宗教，在內含方面，即使豫想到解脫思想，可說是高等宗教的一特徵。在表面說出這個及其解脫的內容，一切宗教是同一的嗎？在根本上，雖有共通的核心，但形之於表象，在各宗教，大有不同。同樣主張解脫主義的種種宗教，看來立於不同的立脚地，這是很明白的。又雖同說解脫主義，但檢討他的情形，不明白他解脫的內容，唯不過一片空言而已。

主張解脫的哲學或宗教，在西洋也有很多。屬於西臘哲學家的，如畢特哥拉西、柏拉圖，是其最著的。基督教，不用說，是立於解脫主義之上的。在近代，以蕭伯納等爲始，於德國思想家中，這主義的主張者很多，如一一數來，眞不遑枚舉。解脫的

要求，在世界什麼地方——不管以什麼形態——，都可發現的思想。雖說什麼地方都有，但解脫思想的發祥地，不能不求之於印度。遲至奧義書以後，印度的所有思想，不獨立於解脫主義之上，且眞心眞意爲解脫奮鬪的，除了印度，幾乎不可求於他處。解脫觀，雖也有種種派別，但總觀他時，在這當中，可以發見世界所有解脫主義之型，即使這麼說，也沒有不可。因此，如不理解那種種的世界觀，到底不能得印度思想的眞髓，同時，眞正理解印度解脫觀時，就可理解世界所有解脫主義的一點模型。雖這麼說，但非强口誣言。

於此說爲解脫論的，即對這意義，而於印度種種的解脫觀，多少得具一個概念，同時，欲在這兒發現那共通的意義。不用說，這問題，詳細說時，是非常複雜的，不是一朝一夕所能盡的，所以現在盡能做得到的，祇不過簡單的總攬一下，而指出他的大概而已，這是要豫先申明的。分爲第二節、第三節的，元欲切斷放論而歸著於此的。第二節，涉及印度思想的全般，第三節，特別欲以檢討佛教空之解脫觀的內容爲目的。

第二節　印度的種種解脫觀及其意義

一　解脫思想的起源

從前，村上博士，於其名著佛教原理論中，指出佛教的各派，一貫的在於理想的涅槃，由此而論究統一佛教的可能。的確，那是沒有不同的。然如實說，這不獨局於佛教諸派的理想，擴而言之，是涉及印度諸教派全體思想的。因所謂涅槃（nirvāṇa），所謂解脫（mokṣa），畢竟是同一意義。要之，不外從分裂的個體生活被解放，確立自主獨立的精神生活之義。

然這解脫思想，究竟是從什麼時候起於印度的呢？不用說，這在暗暗裏，老早已有那思想萌芽了。成爲顯著思潮的，是在印度思潮漸漸覺悟自我以前。

把這徵於文獻，盡我人的所知，在代表印度最古思想的梨俱吠陀時代（西元前一五〇〇——一〇〇〇），這思想，似還沒有顯然的表現出來。五河地方時代的古代印度人，如說有什麼，那是素朴的樂天的，在意識上，還沒有進至痛感生活的矛盾。亞利耶民族，漸次移於東南方，恆河上流，開拓其文明，並且在這裏，漸漸到著潛思生

活的本質，徐徐開發解脫思想了。在梵書（西元前一〇〇〇——八〇〇）中，已經散見，那時開始，可視爲此思想的萌芽，特別到那終期，格外變成顯著明白起來。從這時起，印度的思想家，漸漸尋求自我的本質，說這是不生不滅的靈體，毫無隱蔽地就照那樣的發現，成爲我人的究竟理想，在這種地方，是有其契機點的。鄔耶拜魯氏說：解脫思想的起源與輪廻思想的起源，是並行的。督伊賽恩氏說：雖不豫期輪廻思想，祇要自我思想成熟，自然就可發生這種思想。如以我人所見，輪廻思想，是解脫思想的結果。所以兩氏所說，是爲同一事情。卽不管什麼，萬有，特別關於我人自身，在那眞相與假相之間，感有大大的對比。欲離假相歸於眞相，是就發生解脫思想。可是，在印度明白地痛感眞相與假相的對比，並且大大論究解脫問題的，不用說，是鄔波尼沙曇時代。因而，以解脫問題作爲區劃天下大事而發出討論的，仍是鄔波尼沙曇時代（西元前八〇〇——五〇〇）。至鄔波尼沙曇說：我人本性的眞我，與宇宙實在的梵，是同性的，是本來純淨無垢、永恆不變的妙樂處。然由迷的原故，所以昧其眞相，而一個個的被分割，以至在這兒那兒輪轉，沉淪於繫縛不自由的現境。脫離這個而安立於那本性的，這就是我人的究竟理

想。鄔波尼沙曇，雖有種種的教理，但最後的歸著處，唯不外於這思想。一到達這信條，一方面，把那理想鄉，愈描繪得極其美滿，同時，回顧到這現實界，就愈覺得沒有什麼趣了。由是漸次養成厭世觀的思想，解脫的要求也就轉盛起來。這樣，鄔波尼沙曇所涵養的哲學思想，卽使不承認阿督嗎學派，也是以解脫爲最高理想。如前所說，爲那諸派共通的理想，實是這解脫思想的起源及其成立的大觀。

二　解脫觀的種類

以前說的次第，鄔波尼沙曇以後的諸派，因一切以解脫爲中心，所以解脫觀的種類，也就非常複雜。雖同說解脫，但解脫後的風光，以及實現解脫的方法，由於學派的看法不同，而有不同的說法。如極端的說，諸派的教理，雖以解脫爲中心，祇因各派的教理不同，解脫觀的種類，也就有了差別。今從便利上說：那性質或傾向，如作簡單分類，大約四種光景，就可收其全部。第一由人格神攝取的解脫；第二由個人精神獨立的解脫；第三由生存意志否定的解脫；第四由自己體現宇宙實在的解脫。

第一、由人格神攝取的解脫觀。善人死了生於耶摩天國而享種種的福報，這已是梨俱吠陀時代的信仰。到鄔波尼沙曇時代，認爲這信仰是不究竟的，且說天國並非解

脫之境，雖那樣講，但這信仰，在通俗社會上，至少還持有非常的勢力。現在鄔波尼沙曇，說於靈魂所行的祖道、天道中，就是天國之義。在某種地方，雖視爲輪廻的一境，但在其他地方，是還沒有看做究竟地。且到學派時代，一神教的有神說抬頭，這信仰愈益隆盛，於是就把唯一人格神所攝取的，視爲解脫的理想。毘紐拏主義的諸派、濕婆主義的諸派之解脫觀，完全是這樣的。佛教往生佛國土的信仰，在暗暗之間，亦應屬這系統。因這解脫觀，是通俗而又富於宗教味的，所以在一般社會中，受到廣大的歡迎。這解脫觀的特徵，在於他力方面。我人能脫現世束縛而得自由境地的，一向是以神的恩寵爲其主義的。行於西洋的解脫觀，也可攝於此中，基督教的立場，的確是可屬此部類的。

第二、由個人精神獨立的解脫觀。各人的精神，是自身本來不壞純淨的靈體。唯不是精神的，由某種物的障礙，而成不自由不清淨的現身。所以——不是其精神者，有實在性者，有假現性者——祇要解脫那障礙，則個人精神，就照那樣的，成爲自主獨立的解脫境，是爲第二之解脫觀。從這解脫觀說，在個人精神以上，沒有別立神或宇宙實在的必要，因而在自己本性以外，沒有另外轉向於某種狀態的必要。如所謂拂

除鏡塵一樣，祇要脫出隱蔽心性的某種物，立刻就可到達這理想鄉。這解脫觀，在鄔波尼沙曇，已充分的圓熟，那被顯著表現出來的，是數論派與瑜伽派。所謂萬有，是由精神性的神我與物質性的自性之結合，因而束縛的原因也在此，斷絕那兩者的結合，而圖神我獨存的，是解脫道。與數論派建立稍稍相似教理之耆那派的解脫觀，也與這大略相同，謂將精神從物的羈絆脫離，爲最終理想。在佛教，自大衆部學者唱出心性本淨說，到大乘的人人有本性，仍是那靈體，至於主張除去客塵煩惱時，就在那兒有解脫涅槃的立場，在暗暗裏，也可視爲屬這系統。總之，此部類的解脫觀，是哲學思辨的產物，常帶有二元論的傾向。因强烈的感到是以自我與非我對立爲其條件的。實現方法，與其說是從信仰，毋寧說是重智慧，由自力的修行，是其通例。柏拉圖以肉體爲精神的牢獄，如欲解脫這個，就能得入，是也可以入於此部類中的解脫觀。這解脫觀的長處，始終在重個性，可是，欲離那個別的個性，不便與統一的原理關聯，動輒不免變爲萎縮的分立的非活動的流弊。

第三、由生存意志否定的解脫觀。前面的解脫觀，是二元論的，一方確乎保留不動的東西，一方在割捨不定的要素，更以第三迷妄爲現實生活的根柢，因而認爲有以

完全否定這個，而得自由境的唯一方法的解脫觀，小乘佛教的理想，就是這個。小乘佛教，標榜無神主義、無我主義，以諸行無常、一切是苦爲人生觀的綱要。因此，我人的究竟理想，到底不能求於此中，所以完全棄捨這個，卽不外求於生存意志的滅絕，雖則到達這樣的主張，但實也是當然的結論。他們把此境名爲涅槃（nirvāṇa）。不用說，這涅槃一語，在原始佛教的用例上，雖含有積極的意思，但若把他從「吹散、消滅」的意思說，尤其能正當的嵌入於這場合的一語。基於這主義，至少在表象上，往生如不轉向於他，並不像獨存那樣，是純精神的獨立，完全是存在的消滅。因欲以此境界去解釋消極的虛無的境地之人不少，自也是不用說的。在小乘諸派中，如經量部們，大約老早就下此解釋了。當然，如實際說，那絕對的虛無，不可能是我人的理想，所以雖如小乘學者認爲那是虛無的，但在涅槃的背後，仍欲承認不可思議常恆偉大的光明界，是不可爭的事實。不管怎樣，在表象上，有如上所解的理由，這也是不可否定的事實。這境界，依於生存意志的否定，視爲能到達的一點，是沒有可疑餘地的。在西洋，蕭拜恩豪威爾的解脫觀，非常似於這個，不特如此，恐怕還是由這系統所惹起的哩！

第四、由自己體現實在的解脫觀。前面的三種解脫觀中，第一、第二，如說有什麼，是有二元的或多元的傾向，第三，有虛無的傾向，對這而可說爲一元的積極的解脫觀，是此第四部類。卽宇宙的本體與我人的自我，本來是同一的。不過由於迷，看來好像暫有隔歷，祇要解除其迷，我人自身立刻就成本體的全面目。於此微少、分裂、暫有、不淨、不自由的自己，就照那樣的達於全一、普徧、永恆、清淨、自由的境地，就是這解脫境。這就是鄔波尼沙曇、吠檀多諸派、大乘佛教等所唱說的。這解脫觀的形而上學的立脚地，是觀念論的實體一元主義，或是萬有神教的，以宇宙的本體，爲唯一精神的存在，把萬有直接看做是那發展或顯現，爲其通例。吠檀多所說的梵或大我，大乘佛教的眞如或法身等，就是那個。因而，那解脫的境界，卽使相當於表象，也是極豐富，且是活動的，沒有捨去現實界的必要，反而現實就是本體的一面，是可就照那樣成爲解脫境地的。在鄔波尼沙曇，說「這一切實是梵」；在天台宗，說一色一香無非中道等。從解脫的立場講，萬有悉呈永恆之相，而示無礙自由風光。華嚴宗立事事無礙法界觀，禪宗談生死卽涅槃，眞言宗說卽身成佛，都不過是這立場的自然發展。至此，印度的解脫觀，至少在理論上，可說是能獲得厭世觀與樂天觀的調

和，此岸與彼岸的融通，動與靜的相卽，實在與現象的連結，以開拓闊達自在的範圍。

以上，簡單的視爲印度解脫觀的種類分別。如實際說，在有數的諸派中，此外可數的學派，當然還有，又雖好像跨於任何一種學派的解脫觀也有，但不管怎樣，有了上面的四種類，大體可攝一切解脫觀的。

三　解脫之體驗的意義

雖同以解脫爲理想，但也有種種的派別，因而他們對這諍論眞僞或優劣，是不用說的。然以我人所見，要之，那是理論上的問題，到那體驗的意義，情形的不同，恐怕不會有像那樣的。不管立怎樣的理論，要之，解脫的眞義，是把精神生活的全體來個大轉向，依之而得苦樂以上的大滿足，得動靜以上的大自由，如一言而盡，在得意志絕對解放的境地。如那形而上的理論，從這見地說，不過將那意志進於絕對解放境地爲目標而已。當然，由那目標的如何，解脫者的性格、風光，也顯著的不同起來。雖有如此情形，但成自主活動的這點，不管什麼，終於相同。

因而，從體驗這立場說，在這種種解脫中，如論那種是眞的，那種是假的，毋寧

是多餘的問題。要之，是得否的如何，苟達於那境域，不管那種，都可說是眞的。這從理論的見地出發與從實際的見地出發，大有不同之點。從理論出發，二元論與一元論，有神說與無神說，其見地不相容，可是，以此爲基礎，從解脫的實際體驗說，在那之間，是可打開融通之道的。因爲不問一元說或二元說，有神說或無神說，畢竟祇是小意志與絕對意志如何表象的不同，在實際的體驗上，從小意志的解放，至少是同一的。這卽研究古今東西宗教聖者的言行，在不同教義、不同背景、不同性格中，還存幾多的共通點，自不是偶然的。

四　解脫境與創造

其次，解脫境，是本來能給我們發現到的境地呢？還是以我人的精神生活開拓創造這境地呢？這由看法不同而有不同，不管那種，都可說有他的理由。究竟那種對呢？如說創造開拓結果的方面，毋寧是正確的解釋。元來，我人有無限生命的要求，推其要求而求解脫，就是覺醒，就可發現此境，可是無限生命的東西，畢竟是由現實開始，不過含有實在性而已。尤其有神派，固不用說，卽在鄔波尼沙曇，或大乘佛教等，有時也把解脫境說爲本來所與的本家鄉那樣的，可是，實在是可解說爲正直而力說

當爲的存在。爲實現此而始成爲永恆的樂宮，如不能實現，不過是留下長長一片圖案而已。對於這個，或有過於任意解釋與批評的人，也不可知，但理論上，在古風的解釋中，不獨種種的安排不來，即在鄔波尼沙曇，或大乘佛教，如尋他們眞意，實都歸著於此，這是不可忽視的。

的確，此一切是梵，當以祖 tajjalān（從他生、由他而生息，歿於彼）爲觀念。的確，人由於志向（kratu）。如現在由於志向，於歿後亦然。故宜注意志向…：作一切業，滿一切願望，嗅一切香，嘗一切味，包容一切，沉默無憂。此我是心內之我。此即梵。余死歿於此而達於彼（Chāndogya up. 314）。

這就是耆那教說的，在鄔波尼沙曇中，是一有名的宗教。於此，提示一切是梵，指摘那內心之我的，就是說明觀念目標的圖案。更說人由於志向，像這樣的圖案，由我人的志向，是可被創造實現的。即以梵我融合爲公案，將之思念努力時，是可照那樣實現的，這豈不是一種創造觀嗎？又雖稍稍神話的，但在佛教，諸佛依於多劫的修行，各各構成他的淨土，這信仰，如迎合其意義解釋，完全與這同一意思。例如法藏菩薩，即後阿彌陀佛，五劫思惟，永劫修行，構成極樂淨土，關於這信仰，如說一說

看：五劫思惟，是極樂世界圖案的構成期，永劫修行，是實現的努力期，以此結果而創造解脫的境地，卽不外是說極樂世界的意思。起信論，雖說本覺、始覺的區別，但以我人所見，可解釋爲：以本覺爲圖案，以始覺爲其實現狀態，我以爲，一開始，就明其深意，這圖案，雖是我人構成的，但要實現他，還須志向與努力。當然，因是我人自身的行爲，所以那結果的解脫境，是我人自身的創造，可說是無疑的。

五　解脫的根據與保證

這樣，如說隨便的構成圖案，糊亂的想欲實現，那就可以被實現，並不是這種意思。不管那圖案或努力，都須基於人類甚深精神生活的本質與要求。那根據怎樣？原來，我人生命之自然的特質，具備欲超越自己，趨於永恆的靈的方面，與被感覺支配，肉欲牽引的獸的方面而成支持他的，是意志。不獨如此，同時，意志是那種東西的發動者，已如前說。吾人暫以前者名爲向上的意志，後者名爲向下的意志。解脫，概括的說像先說的意志之絕對的自由，卽在超越向下的意志而成向上的意志的自立，所以圖案也好，實現方法也好——不問是意識的與無意識的——都非基於這契機點不可。然如前說，雖有種種的解脫觀，但於此點，不管那一種，都是相同

的。即有神的解脫觀，以向上的意志爲人格神化；基於精神獨立的解脫觀，由向上的意志解放向下的意志；意志否定的解脫觀，置重於向下的意志而不別說向下的意志；把宇宙實在，實現於自己，根據這種道理的解脫觀，依向上的意志而欲同化向下的意志。這些，至少是所謂先聖自己逮得體驗的結果。在那兒，有生的保證，不管什麼人，如能這樣努力，就能到達那境域，這是確實的存在。那根柢，是如燃燒一樣的求道心與不斷的努力。對那說法，雖大不同，但逮得者，同有偉大力的所以，完全在此。因而，不觸於這契機點，唯依漫然與空虛的希望或空虛的概念，以自己任意立解脫觀看，不能創造那眞境，是不用說的。不隨眞正意志活動而空想的解脫觀，決不能全生活的轉向。

於此成爲疑問的：解脫的眞義，假定是如此，解脫的境地，畢竟是人們主觀的產物，毫沒有普徧的妥當性。我人對此，不管說是說否，都不是妥當的解答，因有兩方面的原故。苟解脫的目標不同，修行的方式不同，到達的解脫境地，可說不過是各個人主觀的狀態而已。但不管那一種，都以意志的大轉向爲本質的，而意志的本質，各人是共通的，於彼有普徧意義的存在。釋迦一人的解脫觀，涉及二千年以上，能引導

世界一半的所以，就在他的主觀解脫境，是代表萬人的共通理想。對此意義的解脫境，與主觀的同時，又可說是客觀的、普徧的。

六　種種的解脫觀及其價值

最後，這種種的解脫觀，不管那一種，都是有效的，在那價值上，不管那一種，都是同一的嗎？這點，未必是那樣的。例如：意志的轉向雖同，大滿足的程度雖同，但那活動的風光，是有非常不同的。因而，在那結果而涉及文化進步的影響，對全人類的利益與否，也有大大的不同。活動的解脫觀的大乘教徒，排斥非活動的小乘教徒的所以，也就在此。支配這解脫境之風光的，仍不外圖案的形而上的原理，所以對於種種的解脫觀，逐一下個價值判斷，終于仍非回到這兒不可。從此來看解脫觀哲學的原理，雖有再大的意思，但在這裏，沒有一一批判他們的餘裕，所以省略不談。

吾人嘗說，印度的哲學，一切是廣義的實用學。然這樣說，那實用的意義，或唯應用於超世間的事項，在現實的生活中，好像毫沒有關係一樣。即使怎樣在活動方面看，那解脫元是不離出世間的色彩。可是進一步，把解脫的意義，更推廣來說，未必是那樣的。在現實社會上，也含有非常關係。以解脫的本質，離感覺界而安住於超感

覺處，在於融合部分而開拓全一境地。宗教固不用說，就是哲學、科學、文明、進步，一切都不外於廣義的解脫欲產物。我人如欲眞的完全埋頭於現實的感覺世界，則文明的進步，學問的要求，固然沒有，就是宗教的渴仰，也決不會生起。吾人有求眞理的心，是爲脫離感覺的不透明，我人有求永恆的希求，豈非是爲超脫現實界的暫有性嗎？於此意義而人類特有精神的事業，一切是由廣義的解脫欲而開拓，恐也不是誣言。因而，於此意義，不管什麼人，在實生活上，本來都有一種解脫觀的，或可說是非有這種努力的要求不可。

這樣說來，以此爲中心而發達了的印度哲學，在實用上，可說實有無限的妙味。唯那動輒犧牲現實而至欲高飛於理想界，在現實生活的規律上，不過有所困難而已。所以若把三解脫觀，在近代稍稍改造一下，雖於實生活也給予意義，但能開拓形而上的理想鄉，如像這樣做，這就是新理想主義，而眞正照那文字的意思，是可成爲世出世間之眞道的。

第三節　佛教解脫觀的特質

佛教的範圍，是非常的廣，所以解脫觀，也有種種派別。如概括說，可說具備前節所述四種解脫觀的全部。因而一一涉及以檢討其特質，就成爲前節的反覆所說，所以在這兒，主要的擧出前節的第三種，卽基於意志的否定，說明那意義。因這解脫觀，是有種種的，在那之中，我以爲第三種，最能代表佛教的特質。在發達的佛教中，般若系的空之世界觀，最能保存這系統，但也被視爲開展了的思想，所以現在，一方面顧慮那意義，一方面略論涅槃的眞義。

佛教解脫觀的主要立場，要之，是超越離去這欲的世界。佛教，不承認那爲世界觀原理的神，又不承認爲個人原理的不變我，一切唯是基於所謂因緣這種關係而顯現，然那因緣的根據，終於是我們的意志，立於這種教理而來的，可說是自然的結論。因此，絕其根據的意志之欲望，假定是解脫的話，則所謂解脫者，畢竟需要什麼都沒有。在其他的學派，卽使解脫現世，但取那不變的眞我，宇宙最高實在的神，雖有所據，可是在佛教，是不立這些的，所以至少在表象上，於此不易增加積極的意義。在佛教，把這理想叫做涅槃，可是涅槃，從字義上說，要之，是吹消的意思，就是吹消這欲的存在，而成爲究竟理想。大乘般若經等，特別說明這個，把這叫做空，而空空

、大空、畢竟空，是宇宙的眞相，就是解脫涅槃。在現在西洋佛教學者中，佛教的理想，畢竟是入於虛無的，是以一切存在歸於無有爲目的的。在佛教中，有不這樣說的，是對恐此虛無的未熟者，好像裝有一點什麼的結果，不然，就是借用所謂外道說，不外把根本精神，使之有多少變化的結果，這樣主張的人也不少。因而佛教的人生觀，始終都是出世的。對於以肯定建立現實世界爲目標的事業，確守那根本精神，而說不適切的人，不用說，也是不少的。

到底是怎樣的呢？總之，如追求表面的理論，佛教解脫觀，無論怎麼樣，都是自然的。可是需要注意的，所謂解脫，如基於味覺體驗的事實，唯以抽象的理論去解釋，未必是正當的。爲明佛教解脫主義的特徵，更非少少轉眼而就實際的意義考察不可。

把行於印度一般的解脫觀，從解脫後的活動立場說，是很有趣的事情，取所謂積極主義的，在活動上，反而是極爲消極主義的。奧義書的解脫觀，是極崇高的解脫觀。基於梵我同一的信念，我就是宇宙大原理的梵的體現，達於這大自覺的，就是他們的解脫。可是把這從活動這點說，要之，他們的解脫者，不過是隱退於森林中，而守

沉默的一個乞食者。數論的解脫觀，實是極爲精妙的解脫觀。他們以不變不動之眞我的獨立，視爲解脫；以從一切物質的超然脫離，單把虛靈不昧之精神力的光輝，視爲解脫。可是，如從活動的方面看，仍不過是不交涉於人生的一個沉默仙人而已。其外在佛時代，雖有基於種種主義的解脫者，但要而言之，都是於森林中守著沉默，以體味自己的解脫境，不顧問世間。對此意義，所以把當時一切聖者，名爲牟尼（沉默）。不立什麼寄託地方的佛教空寂主義之解脫觀的活動，到底是怎樣的呢？以此徵於佛陀的行動，佛陀的解脫，是三十五歲完成的，同樣名爲牟尼。可是這位牟尼，並不是在森林中沉默著的牟尼，一直到八十歲的四十五年，全爲布教化導，且說且行，以當時都市爲中心，眞可說是爲人類幸福活動的救世主。

在其他學派，一切概取超然主義，不太重視世間的道德，佛以慈悲博愛爲主，專欲在道德方面教化人們的，就是解脫的福音。在印度，雖有種種的教，但以全人類爲對手而張傳道之陣的，唯是佛教，佛教也是最富於人世味的教，實沒有其他。佛教在世界上擴張的原因，也全在此。總之，從純理論的立場看，實不得不說是不思議的現象。設立梵、我或神的方面，反而沒有活動，這些是怎樣的？在表象上，都顯不出，

一見好像以所謂虛無爲理想的佛教，對於現實人生的意義，發揮得最多，這豈不是實在不可解的事嗎？這一件事，使我們覺得把佛教的解脫思想，解釋做什麼都沒有，是不恰當的。

更進一步考察，佛在某種意義上，是一種現實主義者。所謂解脫、涅槃，對實際的生活，如沒有用處，是被認爲沒有什麼意義的。佛陀，在現在一瞬間，過去與未來，都包含著的。我們的生活，要之，常被認爲是永遠的現在。因而解脫，也是於現在可實現的，就是在現在的一瞬間，從欲的束縛解脫，以顯現永遠的自由與歡喜的，是就視爲解脫的眞諦。換句話說，在其他學派，相對於現實世界，承認所謂其本體，到達那兒的就是解脫，結果，在現實世界，沒有解脫的徵證。這樣說來，佛陀，是能超越的人也好，是所超越的境也好，仍然不離地上，視爲在這現實世界，是這解脫的最大特徵。

因而佛教，說到解脫，否定此世界的價值，違背於這道理，反而是害其眞意的。一再由於否定，雖有取道的必要，但更再回來的，視爲是眞解脫的完成。不用說，這事，是非常困難的，一方面要解脫這個，與這同時，又在這世界活

動，如不是眞勝的聖者，動輒是要迷惑的。在現在的佛弟子中，唯想離於世間而得解脫，活動於這世間，完成那意義的，不感興趣，因爲沒却這方面，所以動輒以恬淡無爲、灰身泯智爲理想的等輩出，就是所謂小乘佛教。可是這到底不是傳達佛陀眞意的方法，所以猛然對這而起反抗運動的，就是大乘佛教。於中，般若教屬於最早的時期，且是最純粹的。般若，以主徹底的空爲其立場，大般若六百卷所說，終於不過是空之一字。可是般若的空，決不是消極的活動的空。從一方面說，好像很舒服似的，否定一切，佛也空，衆生也空，世界也空，迷也空，悟也空，好像空去一切，但一到空的大空之頂，這回，把前所否定的一切，就又肯定起來，適應那千差萬別的事情，歸著於無礙自由的人格活動，是般若佛教的特色（參照別章中般若之眞如觀）。

這樣說來，佛教的解脫主義，從表面看，雖好像是空寂主義的，但從佛陀的人格活動看，豫想這人格而思惟教理的眞義，絕不單以虛無爲理想，可謂毫無可疑。反之，佛教解脫主義的特長，可說在於最具體的活動主義之處。西洋的學者，雖不是這樣，但把佛教唯解做消極一面之教的人們，要之，是從不理解這根本精神而來，到底不能說是正當的，是唯見一面而不見他面的批評。因而在大乘佛教中，又立種種積極的

原理，或說佛，或說眞如，或說如來藏等，至於爲解脫的標的，決不光是借來的東西之附加。總之，在這當中，後世所發達的雖然也有，但不管那種，仍不過是從佛陀精神所湧出的。在佛教史的研究上，這是我人不可忽略的一點。

要之，佛教從一面看，確是否定主義。現實世界，不用說，是實我、是神、或是理念的實體。否定一切而行，終歸於空。可是佛教的特長，在一到達這空的涅槃，百尺竿頭更進一步，而再回來。這時把前所否定的，又一度的肯定起來，終於成爲對現實界的肯定，成了大乘佛教汎神觀的契機點。可是這經過，在佛陀一代之中，未必能完全說明。如在歷史上說，佛陀之所爲的，在超越現實界而至於空，從這空再回到現實界活動的照破，顯示到於此處的方針。繼此方針而綜合種種的解脫說，雖以空爲基，但進於肯定的，就是大乘佛教。這樣，終於認佛爲人格神，認如來藏爲眞我，更下，從現象卽實在這立場，而談卽身成佛。因這情形，佛教教理，於是就開展起來。一貫的佛教解脫主義的特徵，自己的絕對滿足，固不用說，爲世界的幸福，人類的改進，始終做著努力活動的，就在於此。

第三章　三國佛教的特質

第一節　原始佛教與部派佛教

一概而言，雖叫佛教，但在那當中，有種種的立場。我們把他從教理及歷史的立場看，一般是分三類觀察的。第一是原始佛教，第二是部派佛教，第三是大乘佛教。因此，欲明大乘佛教的特質，首先須大概的了解一下原始佛教與部派佛教。

原始佛教，又名根本佛教，是被認爲最近於歷史佛陀之立場的佛教，是近來在學界被大大研究著的佛教。因而那眞相，雖由學者而有種種的意見，但從大體上說，如次數項，是其著者。

第一、在偉大人格者佛陀直接感化下，不管以佛爲師、爲主，欲如佛陀安心立命而所集合的教團，指從佛的成道到佛滅後百年光景的佛教（從西紀前五世紀之初到四世紀終的時候）。

第二、求安心立命的出發點，在對固有人生苦惱的自覺。

第三、世相，一切流轉與制約，如以術語說，就是不能觀破緣起之法（關係之所生）。對這而基於我欲，生起只顧自己便宜，爲一切苦惱的本源。

第四、如欲脫離苦惱，去除只顧自己便宜的我欲，首先須靜觀純粹客觀的世相。然時老病死也好，一切不如意也好，都是世相之常。如能理會得這個，那些已不煩擾我們，超然達於安然境地，名爲涅槃。苦、樂、迷、覺，都不是在心外的，一切依存於心所持有。

第五、爲達如上的目的，由於德行、觀想、智慧的修練而淨化自心，需要强大的靜觀力。

上面從關心焦點說，是原始佛教的主要立場。以原始佛教的立場，溯及心理的經過或論理的經過，漸次發展下去時，可進於種種方向，雖內含素地，但在表面上，是極富於淳樸味的，絕沒有如後世所說的道理。不獨如此，佛陀教化的態度，是極包括的，不獨對出家弟子們作解脫的教化，即使涉及廣大人生的諸般問題，佛也以一般民衆爲對手，給予適切的指導，以引導一般人們到達善的、幸福的方面。因此，從這純然教義學的見地看，在原始佛教中，有時感到難以調和的地方也有，可是對佛自身人

格而統轄的一點，那些絕不是沒有聯絡的，所以在那兒，不可忽略偉大活動的統一精神的貫通。

要之，原始佛教的特色，與其是理論的，毋寧是實行的，與其是教條的說明，毋寧是法味的體得，與其是形式的，毋寧是精神的，與解脫要求的同時，對於美好世界現實的建設，也表多大的注意，貫徹這個，持有佛陀人格的感化，可說就在於此。

對這而叫部派佛教的，雖繼承上面的原始佛教，但連釋尊人格的感化也漸減退，專欲留下佛說的教法與律法，以保持教團的生命。因而，整理、註釋這個，定其神學的立脚地，以使佛教確定於教條上。可是如前所說，原始佛教的立場，本不光是期望論理的徹底，對這入於微細，就是一定的教條或神學，在這地方，不用說，必可生起不同的意見。果欲給予確定意義的運動，反成佛教教團分裂的原因。如從傳說，自佛滅後百年（西元前四世紀）約經四五百年，至分爲十餘部。一般把這名爲部派佛教，原因就在於此。爲部派佛教之特質的，應於十餘派的分裂，雖成種種的立場，但總說這個，不外下列幾點：

第一、原始佛教，以內爲主，部派佛教，卽外界也欲給予地位；原始佛教想把一

切從當爲的立場去看，部派佛教，對於存在的形態欲直接的去觀察。

第二、原始佛教，卽使形式上，給以分析的說明，但在其內心，常以一卽一切的緣起觀爲立脚地；到部派佛教，分析萬有種種的要素，很重視分析的說明。

第三、在原始佛教教團，不用說，雖有一定的實行規定，但以精神爲主，而非以外在的形式爲主；今部派佛教，與其是重於內心，毋寧是置重於外在的規定。

第四、在原始佛教，對於所謂在家道，也表大大的注意；到部派佛教，把問題的中心，專置重於出家道，對在家道的興味，反而變成極爲貧弱。因而對於時代的趨勢，不用說，差不多也表現出不大關心。

第五、在原始佛教，人們如佛陀一樣，是以解脫爲目的的；到部派佛教，因太崇拜佛陀偉大的人格，所以佛陀不是常人所及的，一般的修業者，被規定爲不得超過佛弟子（聲聞）之上。

如簡單的說，到部派佛教，是使單純的原始佛教複雜化，把原始佛教的人格中心主義，變爲教法中心主義，把原始佛教的精心主義，變爲形式主義，在佛教學，到於此處，雖大大的整理，但到某種程度，順於時代、區域、環境，欲救衆生，從佛陀的

自由大精神看，佛教很爲偏局，是不可掩蔽的事實。

第二節　大乘的特質

在形式上看，到部派佛教，佛教的陣容，已大大的嚴整。雖說是偏局，但因繼承佛陀傳導的精神，部派佛教，終于不獨在印度國內流行，且發展到國外去了。今日流傳著的，在暹羅、緬甸、錫蘭所行的，雖唯有所謂南方上座部，但在一時，種種的部派，擴展於四方，這只要徵於玄奘、義淨等的旅行記，那是很明白的。可是，從教義內容看，如前所說，部派佛教，因過專門化，成爲出家主義，非活動的結果，對於一般民衆，不能保持直接的接觸以指導他們，這是不可爭的事實。對在家道不加怎樣發展的結果，對不斷不絕的活動不已的時代相與時代精神，佛教不得適當的策應，佛陀的彈力精神，對社會的機能，大大的被削弱。大乘家，把部派佛教，總叫做小乘，就是爲此。從此，再把佛陀的大精神，卽於時代而起發揮運動的，實是大乘佛教。以此結果所結集的，是被稱爲佛說方等的諸經文，如般若、法華、維摩、勝鬘、華嚴、大無量壽經、大乘涅槃經等，都是這運動的產物。如說那年代，大約是從西紀第一世紀

前後至西紀五六世紀。在印度，雖略略完成，但溯求淵源，既在佛陀的精神內，下到大乘精神的完成，那是經中國、日本而開展的，然而直到今日可說還沒有圓滿的完成。

那麼，大乘佛教的特質，是怎樣的呢？這不用說，詳細說來，是很不容易的，但若舉出顯著的幾點，大約如下：

第一、小乘教的時期，在於自求解脫，他人的救濟，對於自己的解脫道，不是必然的條件。在大乘，因爲人們終有成佛的可能性，所以人人都能如佛一樣的成爲佛陀，是以濟度一切衆生，就成大乘的最終理想。在小乘，是釋尊一佛主義（除過去未來佛），在大乘，承認諸佛的同時存在，也是從此而來的，就是人人都得成佛，不唯釋尊一人的成佛，即在其他也有與釋尊同樣的佛，至少在他方世界是可有的，就是基於這種理由的結論。然如實說，成佛是最終的理想，一下子實現這個，是不容易的，從這地方看大乘，要先做佛陀候補者的菩薩（bodhisattva），在先輩的菩薩而行菩薩道。菩薩者，是求菩提（bodhi 等於佛陀的開悟）之人的意義，是修業時代佛陀的異名。菩薩，不如聲聞必限於出家者，雖在家而行世間道，如去我欲而利世間，把人人導

於善道的功德，最後回向於佛位，同被認爲菩薩的。這在家的求道者，反是菩薩的本位。於此意義的菩薩道，是一種世俗道，如嚴密的說，可以叫做綜合世俗道與出家道的第三道。然雖同樣的叫菩薩，但在其間有種種的種類與階級，而幾近於佛位的菩薩也有，僅起上求菩提，下化衆生念願的初發心菩薩也有，並不一樣。到大乘，以文殊、普賢、觀音爲始，而立無數菩薩的理由，也就在此。以這菩薩爲中心的，是大乘佛教的特徵，對小乘（聲聞乘、羅漢乘）而把大乘叫做佛乘或菩薩乘的原因，也在於此。

歸結的說，大乘立場，在以佛陀爲理想，返於佛陀的精神，向於這種的目標。於此意義，大乘，也可說是在從深的立場而謀原始佛教的復活。

第二、諸菩薩以上求菩提，下化衆生爲本願，元以在家爲本意的，所以不如小乘以隱遁爲主義，反而是遊履於世間，活動於世間，擧世間以救濟，爲他本來的立場。在這兒，卽與解脫的要求而建設更好的世界，換句話說，欲把出家道與在家道的二大任務同時做完，以此結果而被立的，就是理想王國的淨土理想。小乘以個人的解脫爲主，所以沒有淨土的理想，大乘有淨土理想，全是顯示大乘欲擧世界而理想化的希求

，作爲大乘的特質，是最需要注意之處（關於淨土的意義與種類，參照第三篇「現實與淨土」的一章）。

第三、大乘，適應於認可現實生活的價值，對那基礎之欲或煩惱的考察，與小乘的看法，也有很大不同。在小乘，因爲人生是有苦，有欲的，所以如欲避苦，就非滅欲不可，而專取消極的回避法。在大乘，對以小小我欲爲苦之因的一點，雖與小乘沒有不同，但把欲的意義發掘下去而達於無限欲，據此無限欲，以無限生命而求佛陀的心生，卽於欲而欲承認道德的宗教的意義。因而對於人生的苦惱，也不如小乘取回避法，以此爲機緣，進於更高更深生活之處，雖有苦的眞意義，但在這兒也有求道德的意義，結果，菩薩爲愛好衆生的救濟而赴於苦痛的，反成眞正的脫苦之道。適應這個而被認爲不息往返於苦惱的輪廻，大乘與小乘，也是異趣的。在小乘，以止息輪廻爲理想，大乘，根據輪廻，期望無限的向上而涉及永遠的修業，因爲這是可能的，所以從修業的立場看，輪廻，是很可視爲菩薩本願實現的必須條件。如簡單說，對於欲、苦、輪廻，可看出倫理的價值，把這轉換至自主生活，始終欲進於積極活動的，是大乘人生觀的特色。

第四、如前所說，把一切考察的出發點，置重於心的，是原始佛教的立場，一到小乘，以心爲動的條件，卽在外的存在也注意，而那方面也漸漸含有重要的意義，終于在這當中，產生那麼利害的極端實在論者。大乘佛教，從歸於原始佛教的立場，欲再使一切歸著於一心。可是，此時一心的意義，比原始佛教所說，還要更深，經驗的心也好，物也好，是綜合一切的一心。基此，或從認識論的方面，或從本體論的方面，欲漸次的精細的規定心之活動狀態的，實爲大乘哲學的中心問題。所歸著的，在我們一心內，具備等於如來的方面（如來藏或佛性）與無明煩惱。由他表現的如何，而能現作迷、悟、地獄、淨土的，是爲他的歸結。基於這個，一切的現象，不過是我們妄心的表象，從這立場講，就成一切空說；離妄心的眞心表象，從這立場講，世界是就照那樣的如如之相。因成這樣的看法，所以於此成立眞空妙有的世界觀。一切大乘思想，看來都是從此處出發而歸結於此處的。

第五、最後應擧大乘思想的特質。大乘，本是策應時代精神而起的，同時，含有策應時代精神的彈力性。釋尊的原始佛教，對當時的時代，表現甚深的顧慮，那是無須贅說的。到了小乘佛教，由於唯給原始佛教找查材料，毫不顧慮時代精神，所以小

乘就漸次涸竭。大乘在某種意義上，實是反抗這個，接觸時代精神而產生的佛教，同時是爲救時代之弊而起的運動。因而在大乘思想中，是以種種形態反映當時精神界諸問題的。或可說是不理解當時一般的精神文化，就不能正當的理解大乘，他們之間，是有那麼密接關係的。這點，大乘佛教，涉於種種的國土，處於種種的時代，以其機能爲發揮的契機，而非大大注意不可的。

要之，大乘對小乘教的消極而是積極的，小乘教的教會傳統作風，其初至少是由個人自由主義者的運動而起的。小乘教是以個人的解脫爲目標，大乘是以社會的救濟爲目標，對小乘教的隱遁，大乘是活動的，對小乘教的專門出家，大乘是通俗一般的。然其口號，是回歸於佛陀的一語，又實際上，在繼承原始佛教的精神、心裏一點，大乘比小乘佛教，或可說是更近於佛陀的眞意。

第三節　中國、日本佛教的特質

以上，雖大略的擧出大乘佛教的特質，然以此爲背景的日本佛教的特質，是怎樣的呢？這首先不能不少少知道中國佛教的特質。因爲日本佛教，不是直接從印度來的

，完全是從中國來的，所以不明中國佛教的特質，也就不能了解日本佛教的特質。中國佛教，雖有種種的特質，但以下的三點，爲其最主要者。

第一應該舉出的，佛教一到中國就很顯然：大乘佛教，是代表佛陀眞意的，小乘被判定屬於權巧方便。在印度，如前所說，至少在形式上，小乘方面，由傳統的教會形態而被傳的，大乘方面，開始是在自由佛教復古運動關係上的。從教會的地位說，直至後世，可說小乘是佔優勢，大乘反在下位。小乘，一般說有十八派或二十派，大乘，直到後世，僅不過中觀派（三論宗）、瑜伽派的二派對立，這卽徵於事實，也是很明白的。反之，佛教一到中國，大乘非佛說之聲消失，一開始就規定了大乘本位。比於印度，在教勢上，顯然不同。看所謂隋唐十三派，眞正可說是小乘的，唯毘曇宗（後之俱舍宗）一派，其他一切——祇本質上屬於小乘——，都以大乘自視，成爲大乘本位。

第二應該舉出的，是應於上面的特質，而成所謂教相判釋的盛行。教相判釋，不管小乘、大乘，卽同爲大乘教，也有種種的種類，於中，不管那種，假定都是從佛陀流出，那最能代表佛陀眞意的，其他對這眞意，有著怎樣的關係呢？照種種的特相規

定，欲以說明自己信仰卓越的方法。如天台宗的五時八教說，華嚴宗的五教十宗說，爲其代表。到此，對抗這個，此外實還有種種的判釋，結果，就成立種種大乘的宗派。尤其在種種大乘經中，隨選一種而建立宗旨的，是中國佛教的特色，在印度從沒有這種現象。

又對經論註釋的完備，且給以特殊深奧道理的，也是中國佛教的一大特色。在印度，不用說，也有諸經文的註釋，亦多少由這擴深原典的意義，無奈還有原典的限制，所以自由是不行的。在中國，由原典以翻譯爲主，所以對於這個解釋，也就獲得很大自由。由於註釋家的意思，應用所謂依義解文的方法，結果，註釋終於在原典以上，甚至含有一種特別意義的也不少。如天台對法華經的解釋，賢首對華嚴經的解釋，是其代表。可是，對其外的諸經文，各宗的學者，從各各立場，下特殊解釋的，如一般所知也很多。不論在印度、日本，可說不見那樣的例子，因而是就成爲中國佛教的特色。前說判釋的基礎，也是由這成立的。

第三把這從實際的機能上說，不用說，在那悠長的歷史之間，中國佛教，雖發揮了種種文化史的意義，但那最顯著的是二方面。第一、如前所說，是把佛教構成學問

的，因此可以說，中國佛教，是學問的佛教，這是顯著的一點。第二、是禪觀與戒律方面的隆盛，佛教的眞理，遊履於山水之間，嚴守戒律，耽於禪觀，由這始能到達這信仰。因而佛教，成爲僧侶自己的專有物，也是自然之理。在某種意義上，中國佛教的隆替，由僧徒之數以計量的。這點，中國佛教，雖以大乘爲特色，但多少加以小乘的色彩，這也是不可疑的事情。

以上三點爲中國佛教主要的特色，那末，日本佛教的特色又在什麼地方？

從大體上說，日本佛教，是以中國爲模範。輸入中國風，是無須贅說的。唯在兩點，漸與中國佛教發生不同。在大乘佛教的機能上，是最重大的一點。第一、日本佛教，發揮大乘的特質，與其是隱遁的，毋寧是活動的，與其是學問的，毋寧是實行的。聖德太子註釋法華經，於原文應隱退於山林空寂之所，加以不應隱退的訂正之註釋，佛教的目的，卽於實際生活而發揮他的機能，於此可見。他的精神，後來長久成爲日本佛教界指導的精神。就中，從奈良朝到平安朝的佛教，因與國家的生活結合，終於發揮他的活動機能，在這之間，是以容易國民化爲他特色的。這到鎌倉時代的佛教，更從國家生活還至以個人生活爲中心，以個人的安心立命，視爲那最高機能。到此

，佛教始眞正的卽精神而吸入於國民生活的全部。因而那在實際上，可說成爲日本佛教最切要的。在中國，除朝庭佛教與山林佛教，至於民間佛教，大概是附隨於佛教低級信仰的方面，極爲盛行，眞正健全的佛教精神，反而薄弱。日本鎌倉時代，禪宗、日蓮宗、淨土宗，其宗義，都直接支配國民各自的信仰。因而第二、在鎌倉時代的佛教特色，在背景上，不管那種，雖都抑制深遠的哲理，但在表面上，其教是極簡單的，至少在一般民衆，成爲易信易行的宗教。這點，日本佛教，比於中國學問的佛教，山林隱者的佛教，可說是更契於印度大乘運動眞精神的。現在的佛教，在印度本土，僅僅的印下足跡，在中國，雖還殘存其形骸，但對國民生活，已沒有直接接觸，獨在日本，就算是衰敗，在種種之點，佛教現還深入國民的精神，其理就在於此。

第四節　新大乘運動

如前所說，以原始佛教爲出發點的佛教，經種種階級而開展的。每次雖以大聲叫喚回歸於佛陀的眞意，但實際佛教每次更爲深刻起來，到鎌倉時代，終於以安心立命爲基礎，成爲最契於大乘精神的主義。大乘精神的開展，如以爲就此而盡，那是大大

的錯誤。從大乘精神的眞髓說，鎌倉時代的佛教，還不滿足的也不少。因卽世間法而輝耀佛教精神，是大乘的特色。但這卽在鎌倉時代的佛教，也還沒有完全被實現。且從今日立場看，鎌倉時代的佛教，是適應八百年前之時勢的，後來因爲不加怎樣的改造，所以就失去原來活潑的精神。在今日，顯著的固陋化，到底是照那樣的，不隨於時代的進展，是不可掩蔽的事實。於此，就有提倡新大乘運動的根據，所以新大乘運動，就是高叫再回到佛陀的眞意，策應時代精神，救濟時代之弊，使時代在精神上有光明的佛教運動。

新大乘運動的根本方針，是怎樣的呢？如具體說，雖有種種條件，但以下數項，相信爲其最根本的條件。

第一、個人的安心立命與社會的安心，是成立於不離而一致的思想基礎上的（上求菩提、下化衆生的眞髓）。

第二、不以佛教及寺院，爲僧侶的專有物，而使成爲民衆自身的東西（大乘運動興起的精神）。

第三、以大乘相應地的日本爲中心，隨著而使佛教在世界上普徧化的期待與實行

（把佛教東漸的歷史事實，更以日本爲出發點而起新運動）。

第四、精神生活，不用說，是新大乘運動之基礎的立脚地，但不以那精神生活離於物質，反而是卽物質而實現他的（世間法卽佛法的精神）。

第五、理想，不用說，是在永遠的彼方，但卽現實而每一步的實現。如此，歡喜與努力，滿足與奮鬪，相互結合，以尋求無窮向上的一路爲生活的根本方針（把無窮的輪廻視爲無窮修行的心）等是。

今後新大乘運動，若眞樹立組織，如有新的開山出現，必以上面五條爲其基礎的觀念，至少也是重要的部分，這是我深信不疑的。不獨以上五條爲基礎，而且需要：一面燃起眞正的信念與慈悲，一面爲自利利他而精進的人，才是今後新大乘運動的開山者。

第四章　大乘的精神

第一節　什麼是小乘

爲說明大乘的精神，有先從小乘（hinayāna）說明的必要。因爲提到大乘（mahāyāna），就想到其對手的小乘教，所以不明白小乘的特質，大乘的精神也就無從了解。

佛陀，究以大乘爲主呢？抑以小乘爲主呢？這在歷史上、教理上，過去是有議論的。率直地對這說出自己的意見，在佛陀自身，還沒有大小乘的區別，既不是大小乘的任何一種，同時可說任何一種都是，我以爲這是最適當的解答。在教會史上說，佛陀的時代，還沒有大小乘的對立，又從教理上說，也沒有特別的指出像這樣的大乘教理與小乘教理的區別，那些，一切是佛滅後生起的現象。

然而，同一佛陀之教，爲什麼分爲大乘教小乘教呢？這如在歷史上說，其間雖有種種的曲折，但簡而言之，不外對佛陀眞精神的解釋不同。卽小乘教，對佛陀的教法

或行法，專作表面的解釋，而大乘教，與其說是形式的，毋寧說是內容的，與其說是重表面的，毋寧說是以內在爲主，而這就是兩派分界所在。所以會有這樣不同的解釋，推究其本源，仍是備於佛陀自身。佛陀，是稀世的大人格者，是靈界的大偉人，基於自己的體驗而起新的宗教運動，那是無須重複再說的。可是在佛對弟子們或信者們布教時，是很顧慮時代習慣與當時環境的。特別是把教壇開放於四姓的結果，其中很多不了解事理的人們，都進入佛教中來，所以在教團的整理上，佛陀對於很微細的地方，都加以規定和注意。因而在佛陀的教法中，不用說，是存有本質教和方便教兩方面的。佛陀沒有預先區別這是一時的教法，那是永遠的教法，所以到佛滅後，就對那眞精神生起不同的意見，不管怎麼樣，都是免不了的事情。

小乘教，畢竟是形式派，佛陀所規定的，不管什麼，都是照樣實行，佛陀之所說的，不管什麼，都照那樣接受，這是方針派。因而這派在形式上，對於佛陀的教法，總好像是忠實的一樣，加之在佛滅後，把教團就照那樣維持下去，是爲他們必要的處置，所以佛滅初期的時候，專是這派盛行，實也不足爲怪。可是，一拘泥於由來形式，動輒有失精神之虞。佛教的情形，也是這樣，眞如佛所規定、所宣說的照樣繼承，

好雖是好的，但以時勢的變遷，自然難以發生通用，卽或怎麼樣，也是不可能的。

既然不管什麼，都含有佛所說的，則在各種場合，照形式上傳承，那就總不免要失去活躍的精神，而唯偏於形式保守而已。小乘教，漸次地實不免於趨於那種傾向。因而結果，佛所開創的最高人生味與常識味的佛教，也依所謂小乘教徒，漸漸把他硬化，消失融通之利，也是自然之理。

他們最盡力的地方，就是怎樣可以保傳僧伽——僧團的規律，如何說明佛陀的教法。當然，那神學，如以術語說，則阿毘達磨，成爲極繁瑣的，就是專門家盡一生之力，似也不能理解。

在不知佛教的人中，也許有人以爲小乘教的教理是極膚淺的，但這看法非常錯誤。或可說是卑近也不可知，但絕不是沒有創作的。反而說是太繁瑣太困難，恐怕較適當些。要之，小乘教，佛陀主要的，欲導當時的弟子們，以設立的方式，直接把這看做佛陀的全體，而比這個更活動的佛陀，人格與自覺的方面，還沒有太顧及到。因此，一時在形式上，雖是很好的，但漸次失去活潑的精神，這在印度佛教史上，是不可否認的事實。

第二節　大乘精神主義

對小乘教的形式主義，自己標榜精神主義而建立起來的，就是大乘教。眞正的佛教徒，絕不在於把佛陀所判定的一時規律或教法，就照那樣的囫圇吞棗的嚥下去。必須參照佛陀的精神，立於這種立場的，方是大乘。據他們說，佛陀所規定的一時的規律，或對每個人所說的方便的教法，不用說，都是充滿尊貴精神的。可是，從佛陀自身永遠的大理想說，要把那理想，在某時、某地，爲實現的方便。在這當中，即使實現那理想的一部，但決不是在何時、何地，都可配合佛陀的全部理想。

佛陀的全理想，因是流動於表面說法的內部、形式規律的內面一種大精神，所以能直接的把握住的，才眞正獲得佛教的精神。當然，如實際說，佛陀的大理想大精神，究竟是什麼呢？這在大乘佛教徒間，同樣也分爲種種的意見，今日日本佛教，雖都是大乘教，但有種種不同的立場，這卽徵於事實，也是很明白的。然不管那一種，都想在形式外，文句以上，把握佛陀的精神，關於這點，大家都是相同的。這一主張，從什麼時候起的呢？自歷史的表面看，無疑是小乘教之後的事。西洋紀元前後，可以

視爲那個初期。卽是小乘教圓熟、硬化而逐漸趨於涸竭的時候，非常盛行。因爲到這時候，小乘教會的形式化，已很顯著。同時，當時一般思想界，也起了顯著變動，光是陳腐的形式化的佛教，已經難以適應一般人心的要求，因而就誘起自由大乘的運動。由這意義，大乘或可說是策應時代精神而起的佛教改革運動。尋求其根源，在佛陀自身，已充分含有這意義，同時，這時雖爲小乘教全盛時代，但暗地裏，在一部分的人們之間，這個思潮，已靜靜的流布，這是不可否定的事實。

以上，主要是說爲什麼在同一佛教中，會分爲大小乘的根本理由。更進一步，想在教理上、理想上，說明大小乘之間有何差別。不用說，這要嚴密而精細的說，雖成爲非常複雜的問題，但現在不妨就其主要點，作一簡單的敍述。

第三節　從形式上觀大小乘

首先把這從形式上說：第一、小乘教概以教會爲本位，與其說是重於個人的，毋寧說是重於團體的。因爲形式主義，也是爲了維持元來教團，所以造成這樣，也是自然之理。後來雖分十八部或二十部的種種派別，但稱爲某派某派的，常常仍以團體爲

本位，而把整個小乘分裂開來。大乘是自由主義的產物，在其開始，與其說是團體的，毋寧說是個人的。因而不一定預想是某一派的教說。當然，到後來，所謂大乘宗旨，在今日日本看，雖像這樣的產生種種團體，但他本來的出發點，未必是以教會爲其必須的條件。

第二、適應這個特質，小乘教的方面，是專以僧侶爲主的教；大乘教，以一般所謂俗人，也可與僧侶同樣的，享受解脫救濟的資格。當然，在小乘教的教壇，雖也含有比丘、比丘尼、優婆塞（俗信士）、優婆夷（俗信女）的四種，但就教團生活說，不管怎麼講，總是以出家人爲主。加以元來特別規定的形式生活，唯有特定的人才可實行，漸次就變成好像很易遠離一般人似的，且其教理也如前說，漸漸流於繁瑣，終於因爲不能普及一般人，所以其教，就像造成唯以特定的人（出家人）爲主一樣。

反之，大乘教，既是個人的自由產物，而不限於僧侶的，不獨如此，與其說是習慣拘泥於傳統的僧侶，毋寧說是闊達自由的信男信女的方面，更多主張者、實行者。試閱諸大乘經，如維摩經、勝鬘經，現於舞臺中心的人物，像維摩居士、勝鬘夫人，都是屬於在家的信男信女。他們對於形式主義的佛弟子即所謂聲聞們，都加以輕視，

這不是暗示這消息是什麼？不獨如此，作爲大乘教理想的菩薩，如果考其本質，畢竟是佛陀的候補者，求道濟人的信者，由這可以明白看出大乘與俗人的關係非常深切。如率直地說，大乘的開始主張者，毋寧說是出家者。在這意義之下，如以現代語說，小乘教就是所謂官僚主義的宗教，雖說是奉行佛陀四姓平等之教，但爲進入那四姓平等教中，卻設僧侶這種限制；大乘在家、出家、男子、女人，悉同乘於一佛道而得成佛，我以爲這可說名德謨克拉西（民主主義）的宗教。

那些大乘教者，把所謂小乘教者，排斥爲自利主義者，而把自己叫做大乘，强調著利他，實是從這兒來的。

第三、小乘教是專門的，大乘教是通俗的，是爲他們主要的區別點。如先所說，在世間上，雖有人論斷小乘沒有創造，而大乘是很深奧的，但那是錯誤的，與其這樣說，倒不如那麼說小乘是麻煩的，大乘是明顯的。從佛學上講，如俱舍論或婆沙論，就是在專門家，也感到有點困難，可是這就是小乘。如念觀音的救濟，或信彌陀的本願，隨著這個而特定的大乘神學，特別在他自身，是極容易通俗的教法。這是大乘而且是非常進步的大乘。唯從深淺這點說，不管怎麼樣，都可說大乘深，小乘淺。因小

乘專整理所給予的教，是以註釋爲主義而工作的，所以雖則是繁瑣，但唯那點而已。大乘以佛陀的理想爲目標，而可進至非常深廣的境地。

第四節　關於內容上的不同

其次是內容，卽教理樹立的方法不同。第一、從理想說，在小乘教，如具體言，是以佛弟子爲最高理想的；到大乘教，就以佛陀爲理想，是其主要區別之一。在小乘教，佛陀是特別的人，一般人所可企圖的，是佛弟子，以大乘教，一切衆生，元都有佛性的。佛者術語說，就是聲聞，就是究竟位的羅漢。在，不外完全實現這佛性的當體。所以我們由於努力，也得成佛。從這立場出發，當然是要以佛爲理想的。

第二、對佛陀的看法，大乘與小乘之間也有很大的差異，亦是自然之理。在小乘，佛陀，要之，是特別的人，經於無數劫而以特別修行的結果所得，所以在這大千世界，無有二佛並出。在過去未來，雖有種種的佛，但在現在，唯有一佛。大乘，認爲只要開發人人本具的佛性，就叫佛陀，所以佛陀，決不限於現在一佛。在這大宇

宙中，有無數的世界，適應這個，有無數的佛陀，常由無數的本願濟度衆生。西方有阿彌陀，東方有阿閦，像這種信仰，實在就是從這裏發生的。

第三、由對佛陀觀的不同，對於菩薩觀，在大小乘間，也有種種不同，這是不可忽略的。這在大乘與小乘之間非常大的不同點，在理解大乘的精神上，又是極爲重要的一點。

所謂菩薩，如求其本質，卽是釋尊還沒有出家時的名稱，是所謂菩提（智慧）的學生那樣意思，而這菩薩的菩提學，完全是爲衆生的救拔濟度，如從本生經等說，五百生之間，生生死死，現種種身，爲衆生設想，而後始成今生釋迦牟尼的修行。在小乘教的解釋，這菩薩的修行，畢竟唯是限於過去現在佛陀的事，不是佛弟子的我們所能及的，因而與我們不相干。在大乘，以佛陀爲理想，在這點上，不獨是要成佛的菩薩修行，而且是什麼人都可行的。適應現在有無數的佛陀，又在現在有無數的菩薩，爲佛陀的候補者，從事於衆生的救濟。如對觀音、勢至、文殊、普賢等的信仰，實在就是從此所湧出的。大乘教者雖以佛陀爲理想，但這不是能立刻地容易地實現。在關係上，首先爲其媒介者、引導者，是以菩薩爲理想的。在信仰上，禮拜菩薩，在實行

上，行自利利他救濟的菩薩行。以此而發現大乘的精神。

對這意義，把小乘教，叫做聲聞乘，而把大乘，叫做菩薩乘。然有趣的是：菩薩元是在俗求道者的名稱，在關係上，大乘的大菩薩，概現俗人的姿態。卽從現代美術上說，除地藏菩薩是圓頂黑衣，其他菩薩，豈不是都變爲戴寶冠、著瓔珞相貌堂堂的所謂紳士淑女的形態一樣嗎？於此，是就有點暗示大乘是俗人的宗教。

第四、關聯這些而須一說的，就是對於涅槃的兩者觀察不同。所謂涅槃，不用說，是佛教的最終理想，是指解脫現世束縛與苦痛之絕對自由安隱的境界，可是那境界是怎樣的呢？這在教義學上，有種種的說法。小乘教說涅槃，就是所謂灰身泯智，似近於所謂虛無一樣的解釋，因而其理想，含有非常消極的色彩。但在大乘，把他解釋爲積極的活動的，而不入於像小乘教所說涅槃的安隱之所，反永久地爲救度衆生的大願心而活動，才是眞正涅槃的理想。把這叫做無住涅槃。現在不管觀音、文殊，都是不入涅槃，唯是涉於無限慈悲的繼續不斷的活動。

其他詳細的區別，雖還很多，但因太過涉於繁瑣，所以大體暫止於此。要之，大乘教的特色是自主的，而小乘教是他律的，大乘教是精神的，且是創造的，而小乘教

是形式的、傳承的，大乘教是世間的，而小乘教是出世的，大乘教是神秘的、信仰的，且是綜合的，而小乘教是分析的、道理的，大乘教是活動的，而小乘教是非活動的，大乘教是民主的，而小乘教是官僚的：這樣分析，我想大概是可以的。

第五節　眞空妙有與諸大乘經的立場

如前所說，大體是小乘與大乘的不同點，可是在理解大乘的精神上，還留下一極重要的問題。卽大乘哲學的人生觀是怎樣的呢？不用說，這是關聯前說的。大乘，在一方面，是通俗的宗教，所以不一定是哲學的宗教，所以縱然在表面不表現這情形，但在背後也常豫想哲學的人生觀。況且一到大乘神學，既建設於小乘教甚深哲學之上，所以如說大乘，普通好像就是指這哲學方面。然大乘哲學的世界觀，是怎樣的呢？不用說，雖同樣說是大乘，但有種種的派別，其哲學觀也各不同。首先就一般說，也可名爲根本觀念的，我以爲是可歸納於眞空妙有的四字。眞空，就是不管什麼，都沒有他的自性，妙有，就是不管什麼，雖說都沒有，但在這當中，諸法又是歷然存在。這兩個觀念，合一不離，是大乘哲學的特色。在小乘中

，既有觀念論者，說一切法，假名無實體，反之，也有主張三世實有、法體恆有等極端實在論的部派。大乘統合這兩者，而主眞空卽妙有，爲其根本立脚地。不用說，在大乘哲學中，主要置重於眞空方面而構成世界觀的固有，反對這個而置重於妙有方面做法的也有。雖有這不同的主張，但不管那一種，都是二者不離的：眞空的極致就是妙有，妙有的背後豫想眞空，在這點上，諸大乘教，都是共同的。

現在試把這個就主要大乘經典說一說：一切大乘經典中，最原始而且最根本的，不用說，是般若部的聖典。般若部的聖典，其數雖然很多，主要不外說一空字。空空、大空、畢竟空，一切非空不已的，就是此經的立場。如以般若主意而解釋爲虛無主義，那是非常錯誤的。如據般若說，那空空的否定之力，是就成爲最大自由肯定力的表現。雖是有點誇張，但般若經，由此力而於一毛之中，含攝百億須彌山，於一滴水之中，能盛四大海水，且都可以。般若之空，在心理上看，是所謂純粹能動態（Die reine Aktvitat）的意思。可說是絕對意志或純粹意志實現的當體。言詮雖不可以表象，但在體驗上，至少是絕對自由而充實無限生活的，所以像那樣的誇張，是也可以的。因而，般若從這立場，認爲宇宙森羅萬象，畢竟是這空力的顯現，世界就是空，

同時，空就是世界，把空說爲形而上原理的幾乎也有。對這意義，般若之空，不是頑空，而解爲眞空妙有的，是佛教通規。然妙有的契機點，要之，是人格的活動，特別是以慈善（布施）、德行（持戒）、忍耐、努力（精進）、靜觀（禪定）、智慧的所謂六波羅密而顯現的。像這樣，豈可說是以一片消極的虛無主義爲理想的嗎？這全在一切空的背後，肯定無礙自由的人格活動，而於現實生活被實現的。吾人於此，不敢說是講解，所以不深入這問題，可是不管怎樣，般若的空思想，爲所有佛教思想的根柢，所以在那眞空之後，有妙有的人格肯定，如忽略這點，佛教的根本義，到底是不能得的，這是豫先要注意的。立於同一般若系統之上，到其他的諸經典，是就變爲更明瞭了，所以試擧其二三例看看。例如有名的維摩經，其內容就是說的般若，這不管什麼人，都是無所疑的。此經具有特有意義的所以，在前也已略說了一點。示現俗人的維摩這種人，比出家的沙門，還更能體現般若的空理，其理就在於此。卽以般若思想爲實現於現實世間的模範，而示現維摩居士的活動，於此不得不視爲有此經的眞義。況在根本上，同屬般若系統的法華經，更進一步，好像發現眞空是最具體的妙有，實可說是般若思想所要到達的地方已經到達。說諸法實相、世間相常住等，眞空的當

體，就是顯示世間的妙諦，體現這個空的人格者，叫做佛陀，卽具體人格而認常恆、遍在的永遠性。其次，爲這人格者的救濟活動，以觀音菩薩拔苦與樂的誓願，舉示了最具體的種種形態，更爲我人理想生活的代表。甚至僅有八歲的龍女，也給予可以成佛的規定，最明顯的示一切衆生悉有佛性之旨，就是法華經的大結構。法華經所以被人非常重視，全在於此。所以在其背後，豫想般若眞空，是以妙有顯於現實的肯定的活動，視此所行，是就表現了無限深意。然這看法，不管在歷史上說、教理上說，都是法華經的眞正看法。雖也有人說法華經很像缺乏中味的一部藥的效能書，但像這樣的人，不外是不知其內容從豫想般若而來的批評。跟著再就一二經來說一說：華嚴經，雖是不劣於法華經的有名經典，但立於宏大的泛神觀之上，好像是說宇宙事事物物，互相融通無礙、無盡緣起，不外以一法界妙用顯現大日如來，是其大主意。可是，若尋其根柢所流露的思想，仍然是從般若空的思想而來，就是不外把空的妙用，提示於宇宙泛神論的方面。又阿彌陀經（或無量壽經），主以阿彌陀佛的本願，引導念佛衆生，往生極樂。驟然一看，與般若思想，好像距離很遠。然探求其歷史與義理，仍是眞空體現者的光明無量、壽命無量的佛陀之救濟作用，尤其是需要解說爲未來的活

動。如不是這樣，阿彌陀佛的信仰，終於墮於一片神話中去，這是我們不可忘的。

其外，如要研究種種大乘經典，不管是那一種的形態，不關係於般若，可說一種也沒有。在那當中，雖幾乎也有不見空的意義，而那麼的强調妙有方面，但若漸次探索下去，終於歸著眞空，實是很明顯的。

上面的解說，稍爲過於麻煩，也不可知。其實，這樣道理，雖沒有特別論證的必要，但在某種社會教育中，特別在讀西洋人寫的佛教書的人們之中，也許有人把大乘佛教的本意，批評爲像虛無主義那樣，所以特舉經文的看法，證明不是像他們所說的。吾人因爲要把一切歸於眞空，所以大乘佛教思想的積極方面，終於不可解釋爲消極的。眞空關聯於有，是大乘佛教哲學的眞意，這是不可誤解的。要之，空，在槪念上看，雖好像是 nothing 這樣的，但在體驗上，實是最具體的、最現實的生活之肯定，到達實際的生活，始實現眞正的意義，終於歸於那眞意。如先所說，這不是限於以空爲標準而見的情形。不管是無我思想的場合，或解脫思想的場合，大都是同樣的。卽或是取消極的道程，但在最後，實際的也好，理論的也好，達於現實的實際的生活體驗之肯定的結論，爲大乘佛教思想的奧義。

第六節　大乘精神的實現

以上雖是粗雜的說一說，但已從種種的方面，說明了大乘的特質。最後，把上面所謂大乘的精神、哲理，由怎樣的方法而可使之實現呢？這不用說，如在歷史上講，由於諸大乘教分爲種種的分歧點，所以一概議定，那是很困難的。如先學的種種大乘經典的立場，畢竟不外是對這問題的看法不同。把他在心理學上說，在種種大乘教中，或有專重於智慧，而由智慧的直觀，欲體驗眞空妙有的諦理，或有專於純眞的感情，欲從信仰而體味到他，乃至或有專由意志的實行，欲體得這個的……，赴於種種的方面，就是在同一的大乘中，也有衆多的派別。

然而不管那一種，如可成爲那一種根柢的實現的精神，不用說，那是必須所謂菩薩大誓願的。卽上求菩提，下化衆生，那就是了。在一方面，追求無窮的理想而謀自己的完成，同時，在他方面，發願常欲救濟一切衆生。大乘的特色，對這上求菩提與下化衆生兩方的努力，是不分的，且將二者歸之於一。卽謀自己的完成，就是爲人爲社會，爲人爲社會而致其力，就是完成自己的必要條件，以兩者爲一體的兩面，是有

所謂大乘之大乘特質的。如在傳統上說，那模範的人格，實被現於本生經等佛陀前生的菩薩行願。然大乘的要求，不是把這求於過去，而是就在現在，各自自爲菩薩，發願把這實行下去。那不一定限於有香火氣味的事情，而是在一切生活中，常常發揚那大誓願，於此可說含有俗人主義的大乘特徵。卽在政治界、實業界、勞動界，都由這種精神而儘量的活動，在這種地方，視有大乘精神的實現。於種種大乘經中，說治生產業皆佛教等，也不外道破這般消息。

要之，大乘精神的特色，始終在將那哲理或誓願，移轉於實行。雖或有把他實現於觀念界的方面，但如實說，那觀念畢竟可以視爲不外實行的準備。這事，卽使徵於稱菩薩爲六度萬行的完成者、實行者等，也是很明白的。而爲大乘的理想，在自利利他，如進一步說，自未得度先度他，其實行，畢竟也可說是在於社會化。不幸，從來佛教，在把那理想做爲社會化的一點上，雖有大大的遺憾之點，但忠實於那理想的，大乘的精神，如不能達到社會化，那是斷不能完成的。

對這意義，我人把佛國淨土的理想，放到地上，搬回人間來，就是發揮大乘佛教的眞髓。而那理想的實現，要之，如一般所知的，就是把眞空妙有的諦理，不斷的求

於實際化、生活化的過程中。卽由眞空而打破現狀，同時，從妙有而進於崇高的規範生活，再從眞空而把他解脫，進於更高一層的規範生活。這樣，與世共同向上進展於無窮，可說就是以眞空妙有爲背景的不住涅槃的社會化。在這裏，有不斷的努力與無盡歡喜的調和，在這裏，與自己滿足的同時而能實現全世界的滿足。

第五章　佛教的真如觀（特以般若為中心）

第一節　序說

在佛教，叫做眞如（tathatā）的，雖包含種種的意義，但從大體說，是眞實相的意思。卽諸現象不變的眞相，或使現象界所以如此的不變不動的法則，名爲眞如。名之爲眞如（如斯）的原因，是大有含意的。最初，在婆羅門哲學，一般稱宇宙的實在，喜歡用「那個」（tat）一語。如說：「那個就是這個」，「這個就是那個」之類。這在婆羅門哲學，假定「唯一的有」、梵、自我，爲不變不動的一實體，所以表說其實在，自然也就集注於一點的「那個」。反之，佛教，元（至少在原始佛教）不立固定的原理，而照現象活動的宇宙人生，視爲所給予的事實，由此漸次想發現他所以活動的內面之力、法則、因果關係。因而欲把那個內在之力、法則、關係，在原理上表出的，還是叫做「那個」，如此以固定的名稱，是有不合那探究之心意的。這樣終可解說爲：現象之所以有這如實相的意思，是以「如斯」爲眞理之名稱的。在這意義下

，這眞如一名，婆羅門哲學與佛教哲學，至少在出發點，已顯示出根本的差異，所以可說是大可尋味的一語用法。

可是如實的說，這眞正是大體的說法。雖說佛教的眞如思想，但未必是一定的。隨於種種教理的分別，眞如觀的內容也分爲種種，所以不管怎樣，都不能把他歸於一律。這在歷史上觀察，在那初期——大體上，叫做現象的法則，或一定不變的關係，如依照文字說，可勉強的叫做「如斯」的意思。漸次隨著這個，到佛教哲理的形而上學，那眞如觀變爲實體論，終於進至與鄔波尼沙曇的梵等，沒有多大差別。如大乘起信論的眞如觀，由於看法，幾乎可以說是，把吠檀多的最高梵加以佛教化，給予眞如之名，最能代表接近婆羅門哲學思想的一類。於此，佛教的眞如思想，是經怎樣的路徑而又怎樣發展的呢？這在佛教教理史上，是一大問題。尤其是把大乘起信論，視爲大乘的綱要書，且說明大乘哲學的根柢。被培養於中國、日本佛教之風氣的我們，把握大乘哲學發達的核心，所以此一問題，是極爲重要，且爲極有興味的問題。

可是這問題，是非常麻煩而且具有極複雜關係的題目。因爲眞如思想，在思想上，雖從原始佛教已有，但大大發達的，是很後的事，恐怕是佛滅以後，經過五六百年

的事。因而在這之間，把秩序的發達連鎖，徵於文獻，追蹤下去，大概不是困難的工作。對這問題的研究，尤其最麻煩的，是規定起信論在佛教史的地位。過去通行的傳說，雖傳是在大哲龍樹前約一百年（西洋紀元一世紀頃）馬鳴所作，但在近代研究的結果，把這置於龍樹前，從佛教思想發達史的見地看，無論怎樣都難承認。尤其到近來，主張這是中國撰述的學者也很多，所以要規定他的地位，的確是很困難的。又假定這是印度撰述的，那與龍樹立場的中觀佛教，有著怎樣歷史的關係呢？再進一步與無著或世親立場的唯識佛教的關係又是怎樣的呢？一說到這問題，就成爲很難解決的問題。在學界，至今還沒有見到定說的樣子。眞如觀的頂點，且可說爲那哲學標準之起信論的地位，已經是這樣，何況把一直到那時候爲止的思想開展的次第，要作有秩序的究明，那是多麼的困難，自更不言可知。

自己在此，想以佛教的眞如觀這問題來說一說。這困難的眞如史，不是全體的，當又不是關於那最纏繞的起信論的那種，不過，在觀眞如思想的發達上，雖必須要大略的通過，但從來由於不太回顧重要的文獻，所以欲見大乘眞如觀的出發點，至少是本論的目的，那就是般若的眞如觀。因爲般若經，不但提示了諸大乘的思想根柢，同

時又司大小乘的聯絡，加之在歷史上說，大乘聖典中，他是代表最早的部分。因而，若果研究大乘思想，不管是怎樣的部門，非一次通過不可，那是不用說的。尤其一談到眞如思想，在般若經中，大抵特別沒有眞如品（tathatā parivarta）這題目而論說之。所以如欲把他在歷史上論究，一定有顧慮這個的必要。然在從來的研究法，大乘哲學的初門或爲大成者龍樹的思想，雖能很標準的研究，但關於般若經自身的思想，分析的研究而明其自身的立場，同時，涉於佛教一般思想的標準，好像只有求於此的研究法，沒有其他。不用說，龍樹的大智度論，是大品般若的註釋，所以智度論的研究，就是般若經自身的研究，因此，如說智度論的研究，認爲仍舊就是龍樹思想的研究，想做般若經自身研究的人，的確是很少的。如此調查從來佛教思想的發達，畢竟概以論師或論部爲中心，經部方面，一切定奪爲佛說，而那史的地位，基於無疑的研究法的餘習，到底不能說爲眞實的研究法。研究龍樹的思想，首先有研究在龍樹前已成立的諸種大乘經典的必要。不獨如此，有時止於唯以龍樹爲標準的，在思想自身，涉及其前後的經典自身而觀其發達，反而能看出眞實的佛教思想開展的經過情形，這是不可忘的。在這意義下，卽使相當於現在我人於此所研究的眞如觀，但不一定以龍

樹的思想爲其一標準，而是在屬於龍樹以前的般若經中，研究其思想的一斑，然得以前的怎樣思想，對後來起信論的眞如等，有著怎樣的關聯呢？論及這個，我以爲是集合著今後眞如思想之序幕的。當然，如正直說，自己對般若經的全體，並沒有一一的研究，尤其是梵文原典，我僅大概的讀過八千頌般若（漢譯小品），所以現在不過唯作大綱的介紹而已。

第二節　至般若爲止的眞如思想開展之一斑

一　原始佛教的眞如觀

如先說的，眞如思想的起源，已存在於原始佛教。不用說，後世大乘的眞如，還沒有怎樣顯著時，可至於彼的階梯，至少是充分的含有原始佛教思想的。這如基督教統一萬有的理性思想，表現於福音書中的，已經是一般的了。原始佛教的眞如思想，是有深深根柢於教理之內面的。

原來，佛陀的主要目的，在於解脫涅槃這種實際的效果，那是不用說的。可是佛陀爲達這個目的，認爲必須對一切法持有眞實的見解。據佛陀說，對這所給予的世界

（卽世間），始終先要見到他的眞實，把握他的眞實相，爲其第一條件。從此更進一步，以那世間解的智慧爲基礎，確立非那樣不可的眞實相（卽理想鄉），而確定那實現的手段與方法，爲其第二條件。具備此二條件的智慧，就叫眞智。據佛陀說，由見世間相的眞實，始能構成非那樣不可的確實之理想界，或把不應有的東西附加起來觀察，或與這相反而在實際上是有的東西，閉起眼來作減少的觀察，由這兩種不正確的方法，到底是不能得到眞正不動的解脫。因爲這種理由，所以智見非常的重要。佛陀以這觀察法的結果，否定宇宙的創造神，排斥個體的靈魂觀，萬有都是流轉的，常恆的唯有涅槃，以這言教而作獅子吼的，就是根本佛教。這種觀察，才實是阿含經屢屢所表現的「如實」或「如眞」的觀察。以原語把他表出，是這樣的：yathātathā 或 yathābhūaṃ。就中，yathābhūtaṃ 的一語，是佛典中最多最顯著的一語，見 yathābhutam 事情，見那事物之相的眞實，都是用這意思的。在漢譯阿含，一般雖把他譯爲如眞或眞如，但這並不就是原理或法則的意思，反而是顯示觀察態度的副詞，這是我們不可忘的。可是，這個 yathābhūtam 或這個 yathātathā 的副詞，就是抽象名詞的原理，而是構成 tathatā（眞如——如斯）觀念的基礎，那是不用說的。爲什麼

？因隨觀察眞實的對象，就是法的眞相，就是眞如。佛陀喜歡用法性（dhammatā，dharmatā）這名詞稱他。至於他的意義，法性也好，眞如也好，大概都是相同的。因爲法，是法則或道之義，萬有之所以有如此法則，非那樣不可的所以之道，因爲是這樣的原故，所以「如斯」與眞如是同一意義（關於法性，參照原始佛教思想論八六—一一〇九頁）。這樣，基於如實的觀察，原始佛教的法性論，就是佛教全體眞如思想的起源，因而成爲眞如思想的源流。

於此成爲問題的，假定是那樣，原始佛教的眞實觀察，是指怎樣的一種觀察方法呢？隨於這個法性，是指的什麼呢？從如實說，或從法性眞如說，那畢竟不過是一種抽象名稱而已，並不持有內容的意義。

佛說見一切法的眞實相，其目的，並不是以發見哲學上的實在或物如（Ding-an-sich）爲目的，也不是以發現自然科學的法則爲目的。佛陀說眞實相，如率直說，就是這所給予的世界，怎樣方成我們的價值世界（即世間）呢？而那世間的評價，在於怎樣的說明，依之而發現到達解脫涅槃之道。即在眞實相中，非含有那樣的意思不可。把他歸於一定的方式，就是有名的苦集滅道四諦之教。即此世界，就照那樣，畢竟

是苦界（苦），苦的原因，是由於無限的欲望（集），滅除這苦而得常恆安隱界的，是我們的理想（滅），實現這個的方法，就是道。而這教條，等他做好手續，那是另一問題，至少做好之後，成爲佛教眞智見的標準。佛雖說爲眞智，但畢竟是在無錯誤的觀察，體得這四諦的道理。結果，就是契於法性眞如之理。這所有的原始佛教的眞如觀，雖說以法的眞相爲目標，但要而言之，是立於以迷悟爲基礎的宗教人生觀之上，徹見迷悟眞相時，把顯現於那個上面的常恆不變的迷悟法則，名爲眞如法性。佛說：

比丘！此四諦，是眞如（tathatā），是不虛妄性（avitathatā），是不變異性（ananñathatā）。

讀此，可悟以上之旨。可是更進一步考察，以這迷悟爲標準的人生觀，仍以事實爲事實而觀察宇宙人生，由得事實的眞相，始可確實的建立。佛陀對這方面，能非常銳利的觀察，所以在如實的觀察中，即使哲學的實在，或科學的法則，都可說是涉及到這方面，至少含有這個暗示，是不可否定的事實。加之，上面四諦的組立，如大點說，一切是成立於以對人生的迷悟爲標準的價值判斷上，如狹小看，可視爲關於事實與理

想的二種不同的判斷之終結的眞理形式。卽苦集二諦，是說明所給予的事實世界的因果，是關於所謂 Sein（存在）的判斷；滅道二諦，是關於所謂 Sollen（當爲）的判斷。所以四諦之教，在教條上，雖很簡單，但從精神上說，在這當中，至少是應含有存在的問題（此中含有生成問題）與理想的問題之二大項目。涉及兩方面的，在佛陀言教中，含有種種的暗示點，在佛教教理的發達中，就是種種眞如觀發生的根本。

於此還成爲問題的，在原始佛教，把眞如法性，視爲一呢？視爲多呢？如實情說，這是極明確的，如從上面四諦說推論看，在大體上，分爲兩類觀察，是確當的。就是集合苦集爲事實世界的眞如與集合滅道爲理想界的眞如。前者，佛陀特別提出有名的緣起說，我們有情，以根本意志爲基礎，漸次開發成立現在有情的實情，是涉及種種系列而觀察的。佛以此法則，特別宣說法性常住、緣起如實等，高唱法則的常恆不變性。後者，就是關於理想界的方面，特說八正道，祇要行八種的正行，不管什麼人，都可自然而然的達於解脫涅槃。尤其是昔日坐尼連禪河之邊而觀法時，以自悟之法，觀爲諸佛一乘之道，確認其具有普徧性與一般性。後來到小乘諸派，在列舉種種眞

如中，特舉緣起支性眞如，聖道支性眞如，等的原由，要不外於發揮佛陀的這種精神。

如實的說，這是一般的觀察。如更進一步考察，在佛陀的眞如觀中，既含有可以視爲二種以上之多的意思，約之也可含有歸於唯一的意思，這確是不可忽略的道理。所謂多，是同一事實的法則，不獨關於十二緣起的大本。由於看法不同，在可說爲那個分家的種種事件間，也有各個所行的一定法則，同樣，關於理想界，不光見於概括的八正道，在緣起眞如、聖道眞如與涅槃之間，也有必然的關係。這如分開來考察，有可立無數眞如的理由。可是如更把他要約的考查，所謂事實的法則、理想的法則，從佛陀的精神說，畢竟是可歸於我們一心，所以從這點說，眞如唯獨視之爲一，是契於佛陀精神的。據佛陀說，事實世界構成的法則，其之所歸，在我們的欲望（卽意志），肯定自己，相當於那個創造世界的法則；理想的法則，在否定我們那欲望的意志所表現的，就是關於新世界的法則，所以雖有消極與積極的不同，但畢竟不外是同一意志而建設的法則。這到後來，或有立多眞如的，或有主張唯一眞如的，以眞如爲中心的佛教哲學，分爲種種的根源。

要之，原始佛教的眞如觀，如對照後世那些看，很顯然的一點，可說一種也沒有

。然若深入經中所表現的文句裏面，推究到思想的究竟看，在這當中，已具備後來發展的種種方面，這以上面所說而太過於透徹的探求，至少單是下面的事，不管什麼人都不能不承認是事實。一、萬有雖是流轉的，但在那流轉的根柢中，使之視有這樣常恆的法則（關於這點，有似於基督教統一萬有的理性）。二、在這流轉界中，視有常恆不變的涅槃界。三、流轉界也好，涅槃界也好，其根柢，畢竟是置重於我們的一心。四、最後，如上的眞相，是由遠離偏見與執見的正智正念而得見的。這些，一切成爲後來哲學的眞如觀之源流，所以吾人千萬應先記住這點。不過這些思想，其旨還沒有加以統一與分化的，就是原始佛教之原始的所以。

二　小乘教諸派的眞如觀

把在原始佛教所孕育的那種眞如思想大大開展的，是大乘佛教。大乘佛教，是欲說明隱於原始聖典文句裏面的佛之精神而起的，所以一向隱而不顯的眞如思想，自然以那表面的問題而被拿出了。可是從文獻上看，到此爲止，還有一段階梯爲其準備，這是不可忘的，那就是所謂小乘教諸派的教理。小乘佛教，雖是繼承原始佛教的，但因太過希望忠實，結果，不管是行法、教理，一概變爲形式的，特別在教理的組織上

，總是以構成極煩瑣的神學爲得意（在佛滅後百年許，分爲上座部、大衆部的兩派，在其後二三百年間，總計分爲十八部，這是諸史傳所告訴我們的）。因而，如隱於文句裏面的眞如思想，雖不以其餘爲論究的題目，但在分別種種的問題中，如有關聯於這問題，仍非觸及不可。那就是伴於無爲法的研究而觀察的。尤其是由理想派的大衆部而被大大的開展。

佛教，大別萬有，一般分爲二類，就是有爲法與無爲法。有爲法，是生滅變遷的；無爲法，是不涉生滅變化的。小乘佛教，其初，以此二類，視爲所謂相並存在的，像另外以有爲法的根柢視爲無爲法，那是沒有的。如上座部中的說一切有部，據俱舍論說，把萬有分爲七十五類，以七十二種爲有爲類，以其餘的三種（擇滅無爲、非擇滅無爲、虛空無爲）爲無爲類。因而，除了有爲，無爲就是萬有的眞相，或與法則這種意義的眞如法性的思想，沒有特別的關係，所謂相對於現象，不過是佔隱居的地位而已。到大衆部，無爲法的觀念，漸次的擴展。不獨有與有爲法並列隱居的意思，更使有爲法之變化所以然的生生活動的法則，在不變的關係內，仍然不得不說爲無爲。

如從異部宗輪論等看，上座部一般立三無爲，大衆部則立九無爲。卽擇滅無爲、

非擇滅無爲、虛空無爲、空或邊處無爲、無所有處無爲、非想非非想處無爲、緣起支性無爲、聖道支性無爲是上座部。在以四無色爲無爲中，作爲境界的四無色定，從涉及變化的方面說，雖是有爲的，但使四無色定之所以爲四無色定的原理，是從其根柢不變不動的某種東西，非那樣不可的這點上建立的。緣起支性與聖道支性，就是先前說的事實的緣起法則與理想界解脫道的法則，同時，雖爲原始佛教的思想，但不外使之開展而已。尤其有趣的，雖則是上座部，但被認爲是受大衆部影響的化地部的立法。同樣的，從宗輪論看，卽在化地部，也立九無爲。擇滅、非擇滅、虛空的三無爲，與概括禪定原理的不動無爲，以及更立善法眞如、不善法眞如、無記法眞如、道支眞如、緣起眞如是。此中，至第四不動的四無爲，與後面的緣起眞如及道支眞如的六無爲，要之，與大衆部的九無爲是相同的，可是，爲化地部之特色的，就是以善因善果、惡因惡果的必然不變的法則，而立善、惡、無記的三無爲。以原語把他表出是怎樣的呢？這雖不知道，但若據譯語，是對善法以下的五無爲而加眞如之名的。一般說到眞如，雖不由的會想起實體，但卽使由此，也是可以證明的。起初，法則的觀念強，這卽使由此，也是可

以上，主要的，雖是由於異部宗輪論的材料，但更與這宗輪論並列的，在研究小乘諸派的教理上，查考一看可爲重要史料的南傳論事（Kathāvatthu），於此，仍然載有很多這種報告，而有趣的，雖據論事，但關聯於眞如觀，立種種無爲的（至少以註釋家之說爲正），總之，是屬於大衆部的。特別是案達羅派（Andhaka）、北道派（Uttarāpathaka）、東山部（Pubbaseliya）等，是其主要的主張者（時化地部也加入，如前所說，化地部，是立於深受大衆部影響之上的）。現在，關於他們所說，在此無暇一一予以介紹。要之，前述大衆部或化地部的九無爲說，在全部的、分散的主張上，以前所沒有的東西也加上了。例如以前雖有緣起眞如、聖道眞如，但結合這兩者的四諦眞如，雖應有而還沒有見著，可是到此，東山部的主張，有主張四諦無爲的（cattāri saccāni asaṃkhatāniti K. V. 6. 3）。卽苦集滅道的四諦，是顯示全一而常恆不變的關係，從這種立場，可以解釋爲：就是欲把事實的法則與理想的法則，結合爲一個原理而發生的。又前雖有法則或關係的眞如想法，但萬有的型體、本性這種意思的眞如觀，還不顯著。如據論事說，仍是小乘派中，有主張此說的。北道派的主張，就是這樣立論的：「一切法眞如是無爲」（sabbadhammānaṃ tathatā asaṃkhatā ti.

K. V. 19. 5)。如松竹本身，雖是變化的，但松竹的觀念，是不變的，因這意義，於論事中，以眞如之名而說的，是其一種。眞正說到狹義的實體的眞如觀，可說是漸近於大乘那種想法的。

這樣，不管是據宗輪論，或據論事，小乘諸派，特別是大衆部系的諸派，受原始佛教的精神，關聯於無爲法，開拓種種的眞如觀，或從法則這點，或從關係這點，或從實性這點，想欲發現這世界生滅變化的規律，或欲在其根柢而發現不生不滅的某種實體。不用說，在這當中，與其說是現象的根柢，毋寧說是對與現象併存的意義之無爲也有。不論怎樣，無爲的範圍，漸次擴大後，不久那無爲，自己雖不動，但含有使他動的原理的意義，成爲後世哲學眞如觀先驅的材料，這到底是不可疑的事實。

對於這些眞如觀而感不滿意的一點，就是：一方面立種種的眞如，一方面還沒有想到統一那些意思的唯一無二的根本眞如。這事，立於諸佛一乘法的理想，即使從原始佛教的教理上，或是從人心的統一要求上，怎麼樣都是不能不感到不滿意的。當然，如據宗輪論或論事看，好像已漸次的建立了統一眞如。大衆部一般立四無色無爲，到化地部就集合爲唯一的不動無爲（善法、不善法、無記法的三眞如，據慈恩說，是

一理的三體）。又東山部，以統一緣起支性與聖道支性而爲一種四諦無爲。徵於一般所知，也是很明白的。然而那是部分的機械的統一，還沒有到達綜合這些，由一眞如而統一的地步。

這樣，到大衆部的眞如觀，雖說已大大的分明，但從形而上學的見地看，還有很多沒有講到的地方。眞正把這欲在哲學上統一的，實是大乘哲學的眞如觀。至楞伽經或起信論，達於頂點。般若的眞如觀，實佔得從部派的眞如觀至大乘本論的眞如觀中間，而司其間的聯絡。

第三節　般若之一般的立場

一　般若的思想系統

當說般若眞如觀的時候，在順序上，非先說明般若思想的歷史系統不可。如不這樣，眞如觀的意義，就不能明白。雖說稍爲有點麻煩，但要再從原始佛教說起。

不用說，原始佛教的根本教條，是四諦之教。這雖是一種組織，但如前說，假定分開考察，那是兩個規範的總合。就是欲明所給予的事實成立因緣之苦集的一種規範

，與欲說明將來理想之滅道的一種規範。本來，從原始佛教的精神說，見事實的眞實相，就是正確理解眞正理想之所以的道程，所以這兩規範，如車之二輪，是不能離的。關於這兩規範研究的次第，成爲一複雜的問題，就是置重於那一種而觀察呢？說到這點，由於人，由於派，有多少不同，是自然之理。的確，一到分派後，對這觀察的重視點不同，在教理上，演著重要的任務。卽保守派的上座部方面，主要是事實問題，如用術語說，卽專置重於輪廻問題的解決這方面，把一切令到適合於這種解決的觀察與整理；進步派的大衆部方面，反而是以理想問題（卽解脫問題）爲主，把一切令到適合於解脫觀的觀察與整理。因而，上座部的立場，在大體上，自然成爲實在論的；至於大衆部方面，如說有那一種，必然是觀念論的。以術語說：前者是有的，後者是空的。因上座部方面，唯欲說明輪廻界成立的次第，已經承認那存在的事實；大衆部方面，超越那輪廻的存在，卽以解脫爲目標而觀察一切，所以勢似傾向於否定現象的世界觀。這由立場、觀察的不同，對於後來佛教教理的影響，從種種方面可以看出。就中最應注意的：上座部以有的世界觀爲背景，特別生起種種關於生命的見解，後來終於成爲發生阿賴耶識哲學的原因；大衆部以空的世界觀爲背景，而爲悉有佛性觀

，如前所說，是就產生種種眞如觀。此事，可說爲阿賴耶識哲學的先驅，非卽非離蘊我、細意識、窮生死蘊，像這些思想，概從上座部的各派所發生；又關於心性本淨說、無爲有用說、眞如說，大抵由於大衆部系的諸派所主張的。徵於事實，是明白的。這以解決輪迴問題爲主的方面，規定輪迴的主體，成爲最重要的問題；在以解脫問題爲主的方面，發見不變不動的依處，成爲最重要的工作。兩派的不同，不得不視爲從這地方而來的結果。當然，如嚴密的說：在上座部中採用大衆部派的意見固有；在大衆部採用上座部所說的也有。所以要想如上清楚的分開兩派的立場，是很難的。不論怎樣，在大體上，兩派立於如上的立場，大概是沒有諍論的事實。

在這當中，般若思想，是由那一系統所惹起的呢？這毋須重複再說，當然是從大衆部系來的。卽在教理上講，據眞諦等的傳說，大衆部中的一說部、說假部、說出世部等，主張一切法，都是假名無實體，無爲法雖是實有，但現象界是假名的。般若的世界觀，實不外基於此說，而大大開展的。且就佛身觀、心性本淨觀、種種特殊的題目研究看，般若思想與大衆部思想，也有直接的關係。這在文獻上，是可證明的。加之，卽在地理上說，大衆部最盛行的地方，養成很近於大乘思想的根據地，大概是南

印度，尤其是案達羅地方。在現存的論事，也屢屢論破案達羅學派（Andhaka）這有力的大衆部系的學派，卽使徵於這個，也是很明白的。般若思想，至少其初，是在南方起的。這在般若經自身，所明白告訴我們的。在八千頌般若，有這樣的記事：般若本行於南方，從南方行於西方，由西方進於北方，終於行於四方（梵文原典 P. 225. 漢譯月七 31a）。這不是暗示全部般若經元在南印度初起是什麽？如率直說，般若思想，本從像案達羅派這樣的大衆部系學派脫化來的，這從地理的關係，也可推知。般若經，雖盛大的論說眞如，但如系統的說，畢竟不外是繼承大衆部系的思想與問題。

要之，般若思想，本從原始佛教的無執著修養法出發的。基於這無執著主義，組織成立其教理，而繼大衆部系；在他方面，是對抗有部的煩瑣教理，更經一段的飛躍而成立的。在佛教教理史上，般若思想的特別重要點，那是大乘初期的產物，同時，不管從靜的意義或動的意義說，都成爲其他一切大乘思想的根柢或基礎的，就在於此。

二　般若思想的一斑

無須重複再說，般若的一貫主張，在否定一切差別觀，而說萬法卽空之理。如從

常識的立場說，這個世界，雖呈現千差萬別之相，但立於第一義的立場，如能達觀其眞相，則一切是假現、是空，爲其根本主張。般若（Prajñā）就是智慧，是指第一義諦的直觀智，以術語說，名爲觀照般若。般若經之所以得名般若，畢竟不外是把這大智慧盛於其中的經文而來。

般若的智慧，實不是事物分類的差別智慧，而是否定所有差別相，超越相對，直接達觀宇宙實相是空的智慧。如據般若的主張，不獨我們的常識世界，不是如實相，就是在從來的佛教學所給予的要素，如向來說的五蘊、十二處、十八界這些所謂科學觀察的成果，尙且也可說——至少，那如我們所見或所想的意義之要素——，仍是一種現象的假名，不是其物自身的存在。所謂必須觀察五蘊是空。因而，關聯於那些要素的集散離合的種種規範或法則，也是假名無實體。所謂過現未的三世、因果、生住滅等的一切，如從第一義諦的立場說，仍然不是法的眞相，畢竟不外一種現象而已。不獨現實世界是這樣，卽所謂理想世界也是那樣。種種修養的德目是空，獲得那結果的羅漢位、如來位、佛國土，如直觀他們眞相，也不得不同樣的說是空。假定是那麼的，則一切儘是我們心的寫象，仍不外是一種現象而已。如簡單說，迷、悟、事實、

理想，儘是我們差別的心象，一切都是空的，爲般若的大主義，般若經爲欲力說此事，喜歡並列二十空，差不多已成定型。經說：

內空、外空、內外空、空空、大空、勝義空、有爲空、無爲空、畢竟空、無際空、散空、無變異空、本性空、自相空、共相空、一切法空、不可得空、無性空、自性空、無性自性空。

這個說明，雖在勝天王般若（大般若經第六分），但因太過麻煩，所以於此不說。要之，如據般若，是所謂說似一物卽不中，說爲空的自身，也是執著，不能得著法的眞相，從這種地方，重於否定的否定，不外從一切方面說空。如鄔波尼殺曇之流所說，法的眞相，終於「曰非」，「曰非」（neti neti），成爲般若的立場（欲把他在哲學上、辨證上證明的，實是龍樹的中論，至於立種種的部門，明不可成立相對觀念的理由）。

然而，究竟般若從怎樣的根據，有什麼必要，否定這一切差別相，而主張說空呢？以上述歷史的背景來分別，可舉二種理由如下：

第一、是從認識論的見地說：如一切觀念論者所說，這個世界，就是我們心的表

象。原始佛教的世界觀，從已所給予的材料這點看，雖是極實在論的，但對我們的世界，卽從世間這方面說，那全是吾人自身之所作的，這就是觀念論的思想。般若，實不外把這立場，使他到達所要到的地方。般若經中，最明此事的，是八千頌般若經原典（P. 15.）施護譯第一卷（月七3b）以下的一段文：

舍利弗！（法）實無所有，如斯存在。不如實知彼，名爲無明。凡夫不知彼故，執著其等（無所有法）。由執著故，偏計一切無所有（kalpayati），由偏計故，彼等執著二邊，由執著二邊故，不見不知諸法（之眞相）。不見不知故，（而又）偏計一切法無所有，由偏計一切法無所有，執著名色。執著名色故，偏計一切法無計過去、現在、未來諸法。由偏計故，執著名色，偏計一切法無所有。偏計一切法無所有故，不見不知如實之道（yathābhūtaṃ mārgam）。不見不知如實道故，不能超越三界，不能覺知諸法實相。

這是佛對舍利弗所發生的諸法既本來空，爲什麽有這世界的疑問所作的解答。要之，執著與情意活動，偏計（表象）與認識活動，相互集合現出萬有的現象，是歸著於這意義的。大智度論第三十九卷（往二 46b）中，說三界所有皆心作，就是一切唯識

所變。在這方面成爲說空的根據。

其次，第二根據，是基於修養上的必要，就是達觀一切是空，在實現解脫涅槃的理想上，是有他的效果的。關於涅槃眞相，雖有種種議論，但超越否定我們個體的欲望的生活所達的境界，至少這是諸派所一致承認的。因而，空觀對於解脫道，是一重要的方法，那是不用說的。般若的空觀，從實際方面，也不外於這方法的觀察。此事，般若經中，有種種說。或說無取、無著、無文、無字是般若（勝天王第十一），或說無相、無願、無生、無作、無染、涅槃、寂靜是般若（小品原典 P. 341）。在禪定的修行上，特別說爲一切法無受三昧（sarvadharmānupādānasamādhi），尊三昧等。要之，以促進無著主義，是般若的大目標。這樣，般若漸次進到這種修養的目的之觀察，與先前認識論觀察結合的結果，就是一切空，這可視爲極大的主張與宣言而表現的。

三　眞空妙有

這樣，般若從認識論的立場與修養的立場，否定一切法的差別相而主張空說。那般若的世界觀，豈不是終于成爲無宇宙論（acosmism）、歸著於虛無主義（nihilism

）嗎？是的，或可那樣想的。可是這眞是大概的想法，般若的眞意，如認爲在此，那完全沒有打中般若眞意的看法，這是不可忘的。總之，唯止於表象的範圍，般若的主意，終于沒有不歸著於empty，nothing。般若更以表象以上的境地爲目標，於那裏有眞正的大主意，這是不可忽略的。

首先，從認識論的方面看，般若，眞正主張一切的心象，是我們心的表象，除了心畢竟是空，必不否定形而上學的存在。不用說，把他稱爲存在，般若雖不許可，但無論怎樣，在現象根柢，有不變不動的某種東西，般若是充分承認的。不過，那由我們的心象，不能言詮思慮的，在表象上，所謂概念境界（Grenzbegriff）的意義，除了仍叫做空外，終沒有其他方法。在這時候的空，決不是虛無的空，重於否定的否定，最後必然到達妙有的空。妙有的空，雖是否定現象的意義始能到達的原理，但若一次到達於此，更以現象的根柢而使現象意義復活的是空。這在般若經，就是眞空妙有、諸法實相之說。在表面上，雖還沒有大大的顯著，但至少在內裏面，是充分具備著的意義。所謂色卽是空，空卽是色等，實不外於表示這意義。般若經的眞如思想，如在認識論上說，實出發於這否定後的肯定，而爲吾人不可忘的。

更從修養的方面說，般若的主意，根據空觀，促進無執著主義，固不用說，但那無執著主義，決不是光以消極的隱遁的生活爲目標之無執著的修養，反而是不執著於一切，卽是發揮處處無礙自由精神生活的意義，是以金剛經所謂應無所住而生其心爲修養的極地。因而般若經空的達觀的結果，大大高唱其自由之力。甚至說：拔山蔽海的微妙作用也好，於一毫端容納百億須彌的妙力也好，都由那自由之力而得實現的。尤爲佛教之特色的，般若經也重於慈悲救濟。世界觀的無差別平等的空觀，在倫理上，可說就是對一切衆生無緣慈悲而現的，不獨如此，眞正的倫理，非一度達於眞正的空觀，無論怎樣，是不能實現的。簡單說，爲般若主意的空的修養，決不是沒有什麼力的消極的東西，反而有爲什麼都不及的積極力，是以實現具體的差別界爲目標的，反過來說，對於具體的差別，任運無作的活動，就照那樣實現無差別平等的第一義空，爲般若實際的立場。這豈是以無宇宙論的虛無主義爲立脚地，爲理想的主張所能得的嗎？於此，般若在眞空之後，不獨如此，反而是被認爲卽眞空而立妙有之所以的消息。般若的眞如觀，如從此方面說，將可視爲把那無礙具體的活動附以價值的根據而被提出。

第四節　般若的眞如觀

一　般若經之眞如觀的材料

講到般若一般的立場，先概觀誘至那眞如觀的思想準備。因此，在快要進於本題的階段時，沒有說明那個之前，關於那個研究材料，在此還有簡單敍述的必要。所以要這樣做，是欲對此問題更進一步研究的人，給予多少便利的原故。

不用說，名爲般若的經文，在藏經中，是極多的。就中最完備的，是玄奘譯的六百卷大般若，實可說是般若部類的百科全書（仁王般若，可能是僞經，所以不攝於此中）。然應注意的，就是種種的般若經，一切的內容或組織，不可解說爲不同。多種的般若經，不管是內容或組織，要不過祇可視爲廣略的差別而已。大般若經有六百卷：初分（前四百卷）、第二分（次七十八卷）、第三分（次五十九卷）、第四分（次十八卷）、第五分（次十卷）的五分，有五百餘卷經文，畢竟不外是集合不過同一組織的廣略諸經文。因而，般若經，總而言之，容積雖廣大，但比較看來，內容是空泛的。卷數雖有幾百卷，但他的思想內容，任何一種，若看做適當的俱全的一部般若經

，是就大概可以推知他的組織。此事，即使研究般若經眞如思想，關於材料處理的方法，也是很適合的一種看法。

一般而論，大概這樣，此中眞如觀的材料是怎樣的呢？這在般若經中，雖到處說著眞如觀，但在大般若經上述的五分中，其一設眞如品（Tathatā-parivarta）這題目，特就眞如而論，那是最俱全的。因而考究般若的眞如觀，有通過這些全部的必要，自不待言。可是如前所說，那也有大同小異，所以如欲簡單說，研究其中任何一種眞如品，大概是足夠目前之用的。因此，取此方針，那一分是最恰當的呢？這就成爲問題。吾人從內容、從適當這點，或從歷史的地位，我以爲未必有及於第四分，即所謂小品般若（原典 Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā）。這第四分（小品），在般若部的諸經中，即使不是原本的，也是有組織的一經，且恐怕還是最古的一經。其他大品般若（大般若第二分 Pañcaviṃśatisāhasrikā-pr.），大本般若（般若初分 Śatasāhasri-kā-pr.）。要之，不外擴展小品的內容而已。不獨如此，此中，在大本以上，大品以上，關聯於般若哲學的，有著富於種種思想的暗示，所以對這意義的般若眞如觀，以小品的材料爲主要憑據，順便參考大本或大品的其他四分說，可達到那大體研究的目的。

於此作爲這些補助的，還有可爲我們大大注意的材料。這就是屬於大般若的第六分）從卷五百六十六至五百七十四卷）之所謂勝天王般若的眞如觀。一到這裏，妙有方面，就特別被大大的强化，而眞如觀也就很發達、動輒至於相似楞伽經等的說法。如在歷史上說，勝天王般若，恐怕比前五分任何一分都遲的產物，般若的思想，漸漸將可視爲欲轉向於有的時候思潮爲代表。如欲在般若部聖典中，發見眞如思想的發達，從小品出發，於大本或大品，照那樣的繼續下去，更進一步到勝天王般若，我想大概是可這樣說的。現在我們於此所欲說的眞如觀，實也是在這見地之下來處理的。如簡單說，出發於小品，歸結於勝天王般若。基於這種研究法，是可豫先於此斷定的。

二　眞如的意義

般若，雖主萬有的眞相是畢竟空，但那個空並非唯是虛無的；雖不能夠言詮思慮，但在體驗上，至少有活動的積極性，已如前說。然若把這絕對空，翻譯爲認識論的（Ding-an-sich）之境。又若在形而上學表說，那就可以視爲相當於康德的所謂物自爾，那就是萬有的本體。般若爲顯這意義，把萬有的眞相，一方面叫做空性，一方面又以異名，或說法界（dharmadhātu），或說眞性（tattva），或說法不變性（dhar-

maniyāmatā）、或說實際（bhūtakoṭi）、或說自性（svabhāva. prakṛti）等的其他種種。特別爲般若最喜歡用的一句話，實是眞如（tathatā）一名。因爲 tathatā（如斯），如前所說；若說現象 tathā saṃvidyante（如斯的存在），是從這裏來的一句話，爲欲顯示如此存在的所以不變的本源或法則，大概就是用「如斯」這一抽象語。對這意思，般若的說法，也與奧義書說梵一樣，雖說「曰非」、「曰非」，但在最後，仍然把他說爲「那個」（tat），以示其積極的存在，可說同樣是有趣的。不用說，如據般若，這些積極語，要而也是空的異名，一到最後，眞如卽非眞如（atathatā），自性卽非自性（asvabhāva）等。雖仍視爲否定的，但如一般所知，是從說似一物則不中的立場來的。決非唯是 empty（空虛）的，這在前已豫先說過。如換句話說，般若的空觀，是養成我們形而上學叡智的方法，由那方法而最後所到達的，大約是可解說爲眞如法界這類積極的實在性的境界。在現在的勝天王般若經中說：「以敬重心修習空行，修空行故遠離諸見，離諸見故修行正道，修正道故能見法界」（大般若卷第五六七、大正藏卷七、九二九頁、中）。像這樣的，豈不是顯示了這個消息嗎？如讓一步說，般若的眞如，畢竟是空的異名，所以說爲眞如法界，在空觀以上，並不是有

特別的意義，可是那用語的轉移，至少在大乘思想史上，含有極爲重要的意義，這是不可忽略的。何以言之？般若的立場，雖就是眞空妙有，但若太過執著空的這句話，那思想自然也就動輒傾向於消極的方面，終於成爲後來某中觀派的主張，內容雖是同樣的，但叫做法性、眞如、實相，由於用語的移轉，以此爲機緣，大大助長了妙有的觀察。如後來起信論的眞如觀，至少是以般若爲出發點而觀察的。般若經，必須視爲不外由於眞如這句話的暗示而開展妙有的方面。對於般若思想的研究，在其空說以外，有眞如觀獨立意義的因由，實在於此。

三　眞如的當相

般若經，怎樣說明眞如的呢？這在般若經中，有無數的文獻，在利用這些前，我們不可不豫先了解的。般若的眞如，不用說，是由否定的空觀所到達的境界，所以雖說是一切法的本性，但實專重於終局原因（final cause）這方面看的。卽揭開遮蔽我們假現之幕時，於彼置重於永恆的安住地而所顯的不變不動的本性這一點看的。那個本性，怎樣以現象而顯於世界的呢？這是不大注意所謂能動原因（efficient cause）方面而發生的問題。如以術語說，般若的眞如觀，是專置重於不變眞如的方面，對於隨

緣眞如的方面，還沒有多所接觸。這就是般若的眞如觀。如在哲學上說，是還沒有到其所到的途中產物。可是在這之間，所含蓄的隨緣方面的種子也有，如給予組織說，到某種程度的隨緣哲學也成立，這是我們不可忘的。

豫先了解此事而在文獻上看般若的眞如觀，如前所說，這雖有種種的材料，但儘吾人所知，最完備的，我以爲是勝天王般若的一節，雖稍長點，但不妨豫先引用在此。

爾時，最勝復白佛言：世尊！云何名爲法界？佛告最勝天王：當知法界卽是不虛妄性。世尊！云何不虛妄性？天王！卽是不變易性。世尊！云何不變異性？天王！卽是諸法眞如。世尊！何謂諸法眞如？天王！當知：眞如深妙，但可智（眞觀智）知，非言能說。何以故？諸法眞如過諸文字，離語言境，一切語業不能行故。離諸戲論，絕諸分別，無此無彼，離相無相，遠離尋伺，過尋伺境，無想無相，超過二境，遠離愚夫，過愚夫境，超諸魔事，離諸障惑，非識所了，住無所住，寂靜聖智及無分別後得智境。無我我所，求不可得，無取無捨，無染無著，清淨離垢，最勝第一，性常不變。若佛出世，若不出世，性相常

住。天王！當知：是爲法界。乃至……爾時，最勝便白佛言：世尊！云何能證能得如是法界？佛告最勝：天王！當知：出世般若波羅密多，及後所得無分別智，能證能得。世尊！證得義有何異？天王！當知：出世般若波羅密多，能如實見故名爲證，後智通達故名爲得（大般若經第五百六十七卷、大正藏卷七、九二九頁、中、下）。

諸法的眞如，佛出世也好，不出世也好，都是性無變異的不變之實性（於此可以想起原始佛教的四諦眞如說）。因而，那是一般概念或認識所不能及的。唯證得之道，需根據超越的直觀的所謂證，與叡智的思索的所謂得，這是上面引文的大要。那說相很有秩序，對於問題的論究，已進至認識論的方面。在般若經有數的眞如說明中，可說是最完備的。在起信論說眞如相，謂「從本已來，離言說相，離文字相，離心緣相」；說是「唯證相應離念之境」，與上所引經文，可說完全同一旨趣。起信論的說相，恐怕就是從上面的說明等而來。這在我是感覺到有這麼一點關係的。

像這樣意義的眞如，般若經中，是唯立一個呢？還是立有多種呢？據般若經的種種文獻看，般若其初，於諸法中，一一是有其實性眞如的，在櫻有櫻的眞如，在桌有

桌的眞如，看來好像是有這樣情勢的。所以般若是就種種事物而說眞如的，如五蘊，說有色眞如（rūpatathatā），受眞如（vedanātathatā），乃至識眞如（vijñānatathatā）等。甚至說：在如來有如來眞如，在須菩提有須菩提眞如。在這意義下的般若眞如觀，是稍稍相似於柏拉圖的觀念的，柏拉圖以現象的原型，隨那原型，有常性的觀念界，或可說是屬於同樣的想法。總之，後來唯識宗等，立無數的眞如，的確是從這兒來的。

要之，這是大概的觀察。大衆部的眞如觀，已示欲把多眞如歸結於一眞如的方面，這是前面已經說過了的。比大衆部思想更爲前進的般若經，爲什麼會沒有這統一的眞如觀呢？在種種文獻中，顯示此方向的，仍是不少。如在小品第十六眞如品（原典P. 307）中，說如來眞如與須菩提眞如的同一；更有說如來眞如與一切法眞如的無別。

彼如來眞如，卽一切法眞如。此眞如唯一而無第二（yā ca tathāg atatathatā yā ca sarvadharmatathatā ekaivaiṣā tathata, dvaya. Mitra's edition p. 307）（月七，43a）。

這豈不是甚至與在奧義書說梵「是唯一而無第二」（ekam eva advitiyaṃ）這種語調相似那麼的强調唯一觀的主張嗎？又小品第十七同樣說：

須菩提！彼一切，若凡夫地，若聲聞地，若緣覺地，若佛地，是等一切不外眞如地。是等眞如，一切不二、無別、無變異、無分別，悟入眞如法性（原典P. 322. 月七45大正藏卷八、六三八頁中、下）

如據這些，在現象上，才分爲如來、須菩提、聲聞、緣覺等的種種，雖一一好像有爲本性的眞如，但一切實在是以同一眞如爲最終本性的，一切在眞如，是平等無差別的，因而，眞如如以起信論說，是一法界的大總相，般若經，終於仍非到達這結論不可。在這意義下，般若的眞如觀，雖或像柏拉圖的概念，但我以爲可再視爲近於新柏拉圖派的唯一實在的想法。唯新柏拉圖派，將柏拉圖的雜多觀念界，從統合於唯一的實在而詳說現象的開展；般若還沒有到達那點（到那點的，是起信論的眞如），這是不同的。

關於這眞如的當體，還需要說一說的：般若經怎樣看待眞如與心性的關係呢？換句話說：起信論把眞如，特別叫做心眞如、絕對心，是從這立場解釋眞如的；般若經

是不是也這樣的看法呢？是這樣的問題。議的存在，所以不可說爲心或物。然深入文獻說，如前所接觸的一點，般若的眞如先從文獻方面看，在小品第十九甚深義品心（citta）的關係問答。雖不是直接的證此：

佛曰：須菩提！汝思眞如甚深不？

須菩提曰：然！甚深！

佛曰：汝於眞如思有心不？

須菩提曰：不然！

佛曰：汝思心卽眞如不？

須菩提曰：不然！

佛曰：汝思心與眞如爲別物不？

須菩提曰：不然！

在表面說，如據般若，眞如是不可說不可思裏面而從般若立場推論，或徵於各處散見的，要之，是心眞如，終於不外心的本性。首（原典 P. 555），有佛與須菩提，就眞如與明，但是很有力的線索，所以先把他試錄於

要而言之，心與眞如，非一非異，雖成這樣的道理，但若把這非一非異的關係，揭去外表，終成心性卽眞如，般若立場的方向，這是不可忽略的。因此，說心（citta），主要是指現象的心，所以說一說異雖不妥當，但進一步若成心的本性，那就是眞如那東西，見到般若，是就有可解說的理由。其一，是心性本淨觀。般若，是由大衆部的系統所誘起的，所以也說心性本來清淨，但爲客塵煩惱所昧（如勝天王般若見法性品）。般若，不單把他止於個人心性的範圍，其心性的清淨，就是一切法清淨的本源，在佛母般若小品第八清淨品（原典 P. 188-189）中，關於這個，依例有須菩提與佛的問答：

須菩提言：世尊！自我（ātman）清淨故，色清淨。

世尊曰：須菩提！其畢竟清淨故。

須菩提言：自我清淨故，世尊！受想行清淨；

自我清淨故，識清淨；

自我清淨故，果清淨；

自我清淨故，一切智清淨；

自我清淨故，無得、無所證。

自我無邊故，色亦無邊；

自我無邊故，受想行識亦無邊。

佛曰：須菩提！畢竟清淨故。

須菩提，由自我的——在佛教，意外的用 ātman 這句話——清淨、無邊，主張一切法的清淨、無邊；佛陀對那一一的場合，附加畢竟清淨（atyanta viśuddhi）故這句話贊成他。就是宇宙的清淨、無邊，唯是依於自我的清淨、無邊。然如後說，般若的泛神觀，對一切眞如相，因爲唯在眺望的立場成立，所以這自我的清淨無邊，畢竟非納入豫想一法界大總相的心眞如的主張與解釋不可。如果是這樣，儘吾人所知，在般若中，還沒有以統一的眞如之名爲心眞如之名，可是，以眞如視爲絕對心的思想，不獨已充分的圓熟，且在含蓄上，甚至欲於這附加常樂我淨四德的氣運也已釀成。卽使這樣的解說，我以爲未必是太過的看法。還有，般若屢屢說明如來之名，而 tathatā 卽爲從眞如出世，說名 tathāgata（他多伽陀）的。可是在勝天王般若，甚至把眞如又名法身（dharmakāya）這樣的來宣言（大般若卷第五六九、大正藏卷七、九三七頁下

）。這到起信論等，就把眞如與法身視爲同一的先驅思想，卽眞如離唯一的絕對心而無別存在，是這證明的材料。

從般若的認識論方面說：如先所述，般若把現象界，視爲是我們執著與表象的產物。爲那現象本性的眞如，畢竟不外是執著與表象之本性的心性，這是很容易歸結的一種斷定。爲什麼？因爲宇宙的現象，一切是唯心所作的，現象的眞如，卽除心的眞如，是不可求於其他的。

像這樣的，由教證、理證以尋求眞如的眞相，般若經的眞如，終可歸於絕對心之一，起信論所謂「唯是一心，故名眞如」的思想，可說已於此釀成。如給他這個解釋，般若的柏拉圖流的多元眞如，我以爲也可視爲備於這絕對心之內的常恆之型，或稱爲法則的種種相。

四　爲現象之本源的眞如

般若經的眞如，如先所說，主要是從不變不動的理體或理念這種立場去求的。以術語說，是專以不變眞如爲主的。因而，視眞如爲現象本體的思想，雖已堂堂成立，但在般若經，怎樣從其本體生起發展現象來的呢？所謂眞如隨緣的方面，還沒有成爲

顯著的問題。以此爲主要問題的，實是後來的起信論等。起信論眞如觀的特徵，就在說明隨緣的方面。這如前說，雖以柏拉圖萬有的本體，建設理念的世界，但從那理念的世界，萬有是怎樣生起的呢？關於這問題，還沒有多加考慮，般若的立場，與他大概是屬同類。既把眞如立爲萬有的本體，在論理的要求上，如不說明這方面，終於不能接觸本體的意義。雖果極爲微弱，但在般若眞如觀中，仍有欲接觸於這方面的地方。而那卽或怎樣的微弱，但看後來的眞如思想發達上，却顯示了不可缺的重要契機點。

把這徵於文獻，在小品中，還沒有說從眞如生萬有的思想。可說眞如之人格體現的如來發生，雖關聯於眞如而說，但把視爲所謂虛妄的萬有全體，拉到眞如中來，沒有論其發生。雖是微弱的說法，但有這個的，儘吾人所知，是勝天王般若。如那法性品（大般若五六九卷）說：

諸法雖生眞如不動，眞如雖生諸法而眞如不生。是名法身（大正藏卷七、九三七頁下）。

如再舉一例，那顯相品（大般若五六七卷）的一節說：

天王當知：譬如水大從高赴下水族所歸，甚深般若波羅密多亦復如是。從眞（如）法界流趣世間，一切善法之所依止（大正藏卷七、九二六頁中）。

就是說：眞如雖不變，但生起諸法，從眞如而流趣世間，這是我們所應注意的。在這當中，雖不明顯，但豈不是可以發現眞如隨緣的思想嗎？當然，儘吾人所知，在般若經中，進到這個以上，是怎樣的眞如，因爲沒有詳說隨緣之相，所以到那組織的考察，雖有點不很明白，但不管怎樣，般若的眞如觀，到了這兒，多少注意到隨緣的方面，這是無疑的事實。加之，起信論說眞如隨緣的理由，謂由忽然念起的無明，不用說，在般若經中，還沒有明白的說到這個，不過由此推究下去，仍然具有可能產出此說的素地。那就是先所引用的般若認識論。如據般若，對於我們的世界（Die Welt-für-uns），本來是以無明爲根本，執著與表象，互相結合而產生的。以此爲本體而關聯於眞如說的，那現象界，畢竟是隱蔽眞如的無明之霞，以備於眞如自身的一定型態爲模樣的結果而生起的。那個霞，不外執著與表現，所以終仍可歸著於忽然念起的無明。

這樣說來，假令般若經的眞如，主要立於不變的方面，在這當中，緣起的方面也

含有，迎合這解釋的，漸漸近於起信論的解說，到底是不可否定的事實。這在佛教思想史上，特別有重要意義的理由，依之，我們從來不大留意思想的關係，而多少可得發明。那特別顯著的，從來般若哲學，是所謂消極的實相論，以龍樹的中論、十二門論，看做那個指導的神學，相對於所謂積極的緣起論所說的那種想法，依此而有多少必須訂正。卽般若的哲學，不用說，雖近龍樹的中論所解釋，但對華嚴、楞伽、起信哲學，也已萌芽而成爲那個先驅。如反過來說，起信論的眞如隨緣論，也以般若思想爲背景，如不視爲源泉，那到底不可說有滿足的關係，這是不可不承認的。如更把特限於眞如論的立場說，如每次每次所說的，起信論，以說眞如隨緣爲特長，在瑜伽（卽法相宗）說眞如凝然不作諸法，不可能有萬有的發展，於是變成兩派長期的諍論。今從般若眞如觀來裁決：法相的眞如觀，雖有點近於般若，起信的眞如觀，如先所說，在般若中也含有，所謂般若，是顯示爲這兩方面的源泉。因而如玄奘一派，說眞如隨緣的思想，在印度沒有，可說非常的錯誤。其外，關聯於這個而涉及種種問題的，所給予的多少光明事項，雖說很多，但恐有太流於煩雜，所以姑止於此，不再多說。

五　般若之泛神觀的意義

以上，把般若經的眞如觀的大體，大略的說了一說。可是，最後還想附加一言，留著一個問題的，那就是關於般若泛神觀的意義。不用說，這雖在各地已斷片的說過，但我還想稍爲結合起來說一說。

如每次所說，這個現象界，是迷妄的產物，雖說是有，等於沒有。如以般若的口調，就照那樣的來說，這個萬有，是如幻、如夢、如乾闥婆城（蜃氣樓）、如陽燄、如第二月。因而光是這個，般若的世界觀，無疑是無宇宙論（acosmism），唯現象論（phenomenalism），如進一步說，是幻象論（illusionism）。可是這個立場，如比前段所說，還要明白。要之，戴上無明之色的眼鏡看時，世界的意義或價值，不外到達大自覺境域之聖者的評破。如據般若，這個世界，是我們心所造的。那個心，以我執、我欲爲基，隨著那生活的分裂，這個世界也分裂，因那缺乏永遠性與普徧性的原故。可是，更一次的飛躍而以不變不動的眞如爲立場，評價這個世界，與以前的立場，表現出完全不同的存在的意義或價值。如從這立場看，假令這個世界，是由無明之霞所著色的結果，至少在那霞彩的裏面，眞如是有自己的規定而使然的。況且去除那個個人化的原則的無明之霞，立刻參得眞如自體，到翻過來眺望這世界時，那花的紅

也好，柳的綠也好，都照那樣的，就是眞如的表現，而不外於永恆的統一界的種種相。於此，般若之泛神的世界觀，就被打開。般若經與唯象論的世界觀同樣，也大大在力說這方面。而有趣的，如據般若，是所謂「不動眞際而建立諸法」，泛神的世界，並不是先去消滅唯象的世界而後被建設的，唯象的世界——唯眺望於眞如之相——，就照那樣的成爲眞如法性界。般若經，把此事說爲：「一切法不生不滅」（ajātā anirjātā sarvadharmāḥ ……原典 P. 11）；「一切法無縛無解」（abaddhā amuktā sarvadharmāḥ）。其外，舉不勝舉的使用那樣的語句說明。

從這見地看，說我們迷也好，悟也好，畢竟是立脚於第二次意義的言說，從第一義的立脚地看，可說迷也沒有，悟也沒有。爲什麼這樣說呢？因雖叫做眞如，但如先說，若據般若，畢竟不外是我們的絕對心。所以說：

若菩薩摩訶薩，作如是念：我應度無量無數衆生至於涅槃。雖如是度衆生已，於諸衆生無所度想，而無一衆生得涅槃者。何以故？一切法性，本來如是故，離諸起作故（小品原典 P20大正藏本卷八、五九〇頁上）。

爲什麼這樣呢？「一切衆生，本來清淨故」，這常常就是般若的答覆。對這意義，龍

樹在大品般若的大如品（大智度論第七十二卷）中解釋說：

般若波羅密中，或時分別諸法空是淺，或時說世間法卽同涅槃是深。色等諸法卽是佛法。

可說這是眞正得著般若之眞意的。在起信論說：「此眞如體無有可遣，以一切法悉皆眞故。亦無可立，以一切法皆同如故」。全是表示同一思想。

要之，般若的世界觀，是由兩方面要求的結果而建設的。其一，是所謂向上門的立場。爲得無礙自由的世界，首先必須否定一切的現象，一方面悉當遣去，一方面前進著的，就是空的立場。可是這個否定的極致，從他方面看，亦卽照那樣的成爲大肯定（不用說，是革新的肯定），就是眞如法界。以此爲出發點而尋求這世界的意義，就是向下門的立場。可是至此，根本已是大肯定，所以一切都被肯定起來。諸法實相之泛神的世界觀，實是這樣成立的。這經過，如從個人說，去除一切的表象而成純粹能動態的，由修養是可能體驗的。然從佛教教理這立場說，光是般若，實還沒有能夠完成。漸次欲在種種方面完成而表現的，實以般若爲出發點所現起的諸大乘教。儘吾人所了解的：法華的世間相常住思想也好，華嚴的無盡緣起思想也好，禪宗煩惱卽菩

提的立場也好，乃至彌陀本願的淨土法門的，卽不外把般若的妙有觀，應到還沒有的歷史聯絡，才有著落，如忽略這契機點諸大乘教，就不免終於成爲四分五裂的了！

第六章　禪的種類及其哲學之意義

第一節　禪的意義

當欲論這問題時，首先有就禪的一般概念一說的必要。如不這樣，就缺乏議論的基礎。

一說到禪，並不光是所謂禪宗的禪。其中，有種種的種類。如從禪的語義研究看，這是從梵語的 dhyāna 及巴利語的 jhāna 字而來的音譯，詳細叫做禪那（馱衍那）。禪那的語根，雖從思惟（dhyai）或靜慮來，但在印度史上的使用法，很不一定，好像很有種種的情形。六派中的瑜伽派，把這置於禪之修行八位中的第七位，而爲修行階級的一位；小乘佛教，特立四禪，而於種種禪的修行法中，爲特定的一行法；在大乘，於禪那波羅密中，含有一切禪的修行之類。

如此，要而言之，使用的語言，雖則是不同，但爲禪的本質，要可說是在使心專注於一境，或使心思念某種事情。若勉强的在階級上分：禪那與三昧（samādhi）之

間，雖有區別，但大體上，所謂三昧，所謂禪那，都是同一事體，就是把一心一境的觀法之修行全部，名爲禪那或三昧。在原始佛教解說，大概是沒有什麼差錯的。在原始佛教說八正道時，第八正定，就是 samyaksamādhi，所以說爲三昧的這句話，是總括禪之修行的一切；在大乘立六度時，以第五禪那波羅密代表這個。徵於這些，大概也就明白此事了。

自己在此說爲禪的意義，是根據這廣義的通稱；禪宗名爲禪的概念，在形式上，至少是根據這個用法，那是不可忘的。不巧妙的俱舍學者等，說禪祇是如此限於四禪的名稱；狹量的瑜伽派之研究者，如說到 dhyāna 這個，甚至認爲比三昧還要低，這恐怕是所加入的多餘之事，所以我特在這裏先說一句。

禪的修行，雖是身心相應的全一修行，但若分開來考察，自成兩種的要素，一是形式的方面，一是內容的方面。

所謂形式的方面，就是使身體安靜而資助於精神統一，就是身體的修鍊。這在任何禪的修行，都是共通的一般的模型。這形式的模型，是很重要的，沒有這個，禪定就不成立。坐禪修行的人，在外形上看，即不外於這個練習。可是禪的本義，不獨是

精神的統一，在外形上看，以其統一的精神力，如不思惟某種境界，禪的意義，仍是不能完成。光是統一的精神，身心雖有靜定的功能，但不能開悟。開悟，要而言之，就是把某種理想能在精神上實現，因得這樣的自覺，所以以其理想爲思惟的標的，就必須常爲精神統一的中樞。禪的內容，實是指這所念的標的。

在佛教，代替禪的，還有止觀這名詞，且這是最能表示如上意思的。所謂止，是心的靜定；所謂觀，是基於止而思惟某種境界。佛教常主止觀均等：太過使心鎭定而墮於無氣力的半睡眠狀態，固然不可，但太思惟而使心散亂起來向外奔馳，同樣要不得。卽沉著、平靜一向專念理想，是爲止觀均等的意思。禪的本質，完全在此，那是我們不可忘的。

第二節　禪的種類

禪的修行，不唯精神的統一，其中還包含著觀念，既然如此，由觀念的內容如何，自然生起禪的種種區別。唐代宗密禪師，在「禪源諸詮集都序卷上之一」，把這分爲五類：

第一是外道禪：「帶異計欣上厭下而修者」，卽認我以外的神，厭離這個世界，欣求達於神的世界，是外道修念的方法。奉神秘主義的基督教徒等，專念神而預想神的恩寵之觀法，也可包括在這當中。

第二是凡夫禪：這雖是佛教的信者，但唯信因果的道理，還沒有到達眞實之教，是這種人的修行。宗密稱爲「正信因果亦以欣厭而修者」。

第三是小乘禪：謂「悟我空偏眞之理而修者」。卽信無我的道理，而以滅我爲目的之修行。

第四是大乘禪：謂「悟我法二空所顯眞理而修者」。非唯自我，外界一切，卽達觀一切空，是以欲究那一切空的妙諦爲目的之修行。

第五是如來最上禪：卽自己本來是佛，明白了這個道理，爲欲實現而修禪觀。宗密稱爲「若頓悟自心本來清淨，元無煩惱，無漏智性本自具足，此心卽佛，畢竟無異，依此而修者，是最上乘禪」。一名祖師禪，就是說的這種法門。這又稱爲一行三昧、眞如三昧、如來清淨禪。達摩門下所傳的禪，就是指此。

以上宗密的五種分類，雖說是很簡單，但是很得要領。然在大體，禪的種類，承

認有上面的五種，雖無大差，但正確說，在外道禪中，如吠檀多派，類似於如來最上禪，懷這思想而修的人也有。又在佛教中，信有我們以外的佛，預想攝取那方法的也有，因此宗密的分類，未必可說是正當的。在我個人意見，把禪分爲四類，敢說沒有不可的。卽擧以前解脫觀的種類，而立往生天國以下四類理想的禪觀（參照本書一六九頁）。

這樣，禪有以上種種的種類，依那而逮得的境地，也產生種種的區別，那修行者的人格，自然也就含有種種不同的色彩，不用說，這是不得已的事情。彼以身心分離爲目的，希望否定生存意志而修的人，自然成爲厭世的、無活動的；以往生天國爲目的而修的人，帶有感情的、信仰的色彩，而成爲他力的；又信自己卽實在的人，就成爲自力的、活動的而說爲樂天之性格的一類。

以上所說，是關於禪的一般觀念。從此想就那宗教哲學的意義，稍爲一說。在此，說爲宗教哲學的意義，畢竟是關於生命問題或自我問題，而明禪有怎樣的根據。人生的一切，關聯於生命問題或自我問題，才發揮他眞正之意義的，況且成爲宗教的，就是直接當面的問題。對於這個，如沒有充分的根據，那是沒有眞正的永遠的價值的

。

那末，禪，關於生命問題或自我問題，究有怎樣的根據呢？如實的說，其中關於生命論，我在其他地方，就「從生命觀看宗教的意義」；「無限生命與解脫」等的問題，常常有所論說（參照「向解脫之道」中的「生命的本質與人生的意義」及本書中的「解脫論」）。不用說，那些，並不是以禪爲中心而說的，但對禪的內容曾接觸到，爲了避免反覆，所以於此不說，因而想專從自我問題的立場來分別。不用說，那生命論，於此雖可豫想，但在順序上，必須先說明自我是什麼。

第三節　什麼是自我

什麼是自我？古來的哲學者、宗教者的目的，實在是這自我的解決。在西洋，蘇格拉底，叫做「汝知自身」。因提供這問題，所以直至今日，自我的問題，常爲哲學上的中心點。在印度，早於釋尊出家以前的二三百年，鄔波尼沙曇，已使這問題圓熟，所以成爲一切思辨考察的基本而一直到今日。因而這問題的解釋，由人、由學派，實在多得很，不遑枚舉其一一。由是吾人，退而徵於自己的經驗，以處理這自我問題

。

在常識上說，自我成爲就是這個身體的意思。如問普通人「我」是什麼？那多數的回答，大概都以身體全部爲「我」的範圍。雖實是愚蠢的平凡的想法，但這確爲自我觀察之出發點的想法，因而我人不可不千萬銘記著這個。然自我的觀察，決不止於這個。如稍凝思考慮，那是怎樣的不完全，自己也會明白起來。

簡單的說，如以身體全部爲「我」，若不幸失掉手足時，自我豈不是減少一半了嗎？可是事實上，決不是那樣的。又從其他方面說，如這身體是「我」，那身體以外的一切不是「我」，就應該是非我，但是實際上，我人把自己的妻兒子女，與自己同樣看待、同樣想著的，那又是爲的什麼呢？

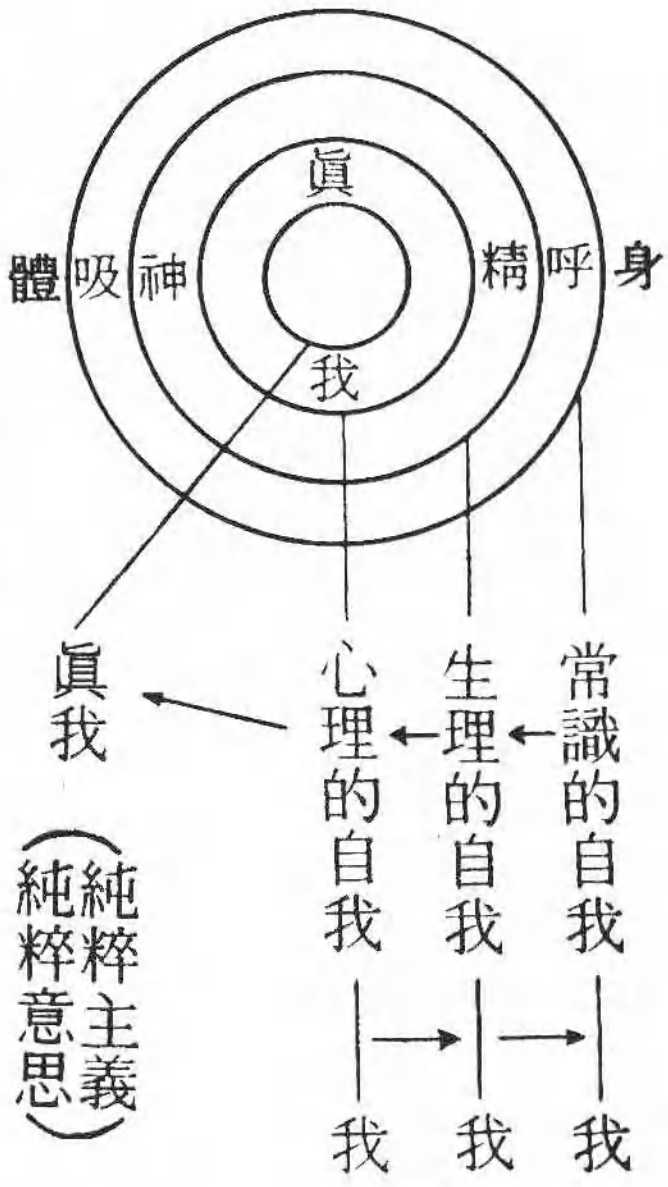
這樣追究起來，唯以身體爲「我」的想法，不是正當的想法，決沒有疑惑的餘地。因此，依我自己的思考，吾人的自我觀，內與外，好像是有伸縮性的。換句話說：在一方面，漸漸有後退於內的傾向，同時，在他方面，漸漸有開展於外的傾向。內面的，是把吾人的本質，漸次求於內省的方法，在普通的心理經過，就是從肉體進於呼吸，從呼吸進於內心。更在同樣的心中，有能見者與所見者，有工作者與被工作者的

兩方面，所以以那全體爲自我，是不對的。自我者，在格式上，是以所謂常一主宰爲義，所以有所動所觀的方面。若直以那爲自我，則自己就會矛盾起來。所以吾人於此，無論怎樣，都不能不更在那心的深處以求自我。

潛於其心深處的自我，是怎樣的呢？總說一句：是感覺的，所動的，關聯於外界之知覺的，由肉體而能支配的，這些心象，雖同在心中，但可以非我而消滅。因此，眞正的自我，在這些內部，可能使用這些，如果可用，必然是純粹主觀或純粹活動的原理。然而知覺、分別卽概念作用，一切畢竟是從經驗來的，卽是含有非我要素的，所以以吾人的概念而直接於自我，如此是不能說盡的。爲什麼？如說自我是這樣的，則那自我本身，就成吾人的知覺對象，而那判別本身，反而在更深一層的地方。

所以自我是絕對的，從理論上說，是以最後的假定而立的；從實際上說，是唯由直觀所能得的。畢竟非絕言語思慮不可。

如此而求內部自我的經過，以身體爲出發的基礎，漸次在這當中，遣去非我的要素，最後達於絕對的位置，是這樣的方法。如圖：從下圖表看，至少在形式上，我人的自我，是內部的，且是最內部的。可是，這是自我的一方面觀，在另一面，更有開



自我一部分的時候。如前所說父母妻子等的展的方面，就是外延的觀察。

的，當著自我一樣，甚至失掉自己的身體，在方便上，再從以身體視爲自

，不用說，這是愛或同情的結果，可是，雖持有我的觀察立場來說。

生起愛他心的，是起因於什麼的呢？這不管怎樣，若身體全部是自我，那不是自

己的性質，那是不能發見其理由的。自我的擴大，不獨對於父母妻子，且對於鄉黨國家，更進而及於全人類，這在實際上、歷史上，是很明白的事實。那被稱爲所謂仁人、志士乃至聖者的人們，以國家爲我，以全人類爲我，爲國、爲人類，欣喜而致其身。一般雖把這稱爲犧牲自己，但以吾人所見，這並不是否定自己，反而是擴張自己，

己身體的，就必須總是非我。然實

際上，吾人把他人，也有直接視爲

我的情形，那就是了。從身體說，無關於非我

，尙希望父母妻子生長的。如在心理學上講

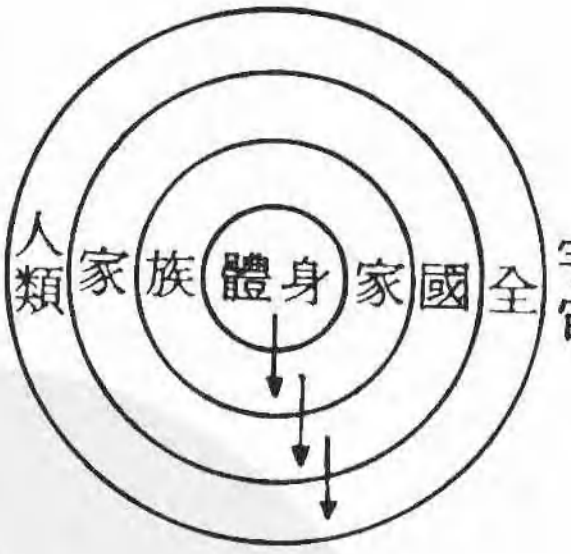
持有以保存自己爲最根本的生命要求，但

管怎樣，自我的範圍，如不解釋爲有擴大自

的擴大，不獨對於父母妻子，且對於鄉黨國

交上，是很明白的事實。那被稱爲所謂仁人

全人類爲我，爲國、爲人類，欣喜而致其身



以國家爲自己，以全人類爲自己的結果。從這點而把自我擴展於無限的，即可視爲達於絕大爲妥當。又這樣看，結果變爲沒有增加什麼。從形式上看，與前內省的自我，正是進於相反的方向。如以圖形表示，是這樣的：即前關於身心的組織，漸次以身體的要素爲非我而遣去，對這看法，一般視爲非我的，漸次反而變成自我。

一說到此，我是以肉體爲中心而延於兩極的。可是，於此不得不注意的：這極大與極小，在形式上，差不多分爲極大與極小好像是矛盾的，若能達觀眞相，那決不是矛盾的。在實際上，反而是一致的。一看，雖

第四節　絕對我

如上所說，我的範圍，雖有種種，實際的意義，是最低級的，而範圍的狹小，是以肉體爲我的看法。肉體，僅不過充滿六尺的空間，保持七十年時間的東西，如眞是我，人類的自我，比起象等還要更劣。人類如沒有精神生活的範圍，我們在種種方面

，到底是不及動物的。因而，光執著附隨於這肉體的欲望，不力求那欲望的意義，因而我們所以名爲凡夫。

在實際上，太過執著肉體的事項，對外方面，沒有容納人的雅量，對內方面，沒有內省的能力，這卽徵於事實，也是很明白的。反之，我們若漸次遠離肉欲的束縛，從事於精神的深入，在外方面，活動的範圍，反而是廣博，同情於他人，把他人也視爲我。致身爲仁，不外是這意思。實際，不顧自身的人，也不會有好好的道行。漸次推於此理，是就認爲所謂內省的絕對我之位。如把他適用於外延的方面，那就不得不解說爲與貫通於全宇宙的我一致。卽我觀的發達，內觀與外延，成爲正比例。內觀愈深，外的活用，也就越廣。要之，能離感覺肉欲的要素，因而不管在內、在外，都可說是自我的漸漸擴大。深入內觀的聖者，以無限的慈悲，而有我欲攝受一切衆生誓願的理由，也就在此。

我人的自我，如是這樣的性質，那他的本體是什麼呢？於是就生起這樣的疑問。在此，我人不管怎樣，都得作最後的假定：爲吾人之本性的，不得不承認是所謂絕對的生命或絕對我的存在。如果這樣，那僅有五尺的身體與七十年壽命的我們，在內在

外，都不應想持有無限擴張的要求。吾人的生命卽自我，不管在時間、空間方面，都向無限方面進展的原由，因那本性，元是連接於無限絕對的大我的，如不這樣解說，那意思就變爲不明白了。而這大我，在實質上，決不與我們的本性相離，不但如此，而且就是那根柢的寫象。爲什麼？如與我們的本性相離，那就是所謂他我，而不應促進自我的擴大。

不用說，這絕對的生命，是不屬於我們相對認識的範圍，所以我們在概念上，雖這樣說，但眞相實是不可知的。唯在理論上，從自我顯發的方向，因那精神的實在，以生生活動力爲本質，形成吾人的本性，爲永久不變、絕對自由的本體，如不是這種說法，那就變成不合道理。在實踐上，吾人以此爲理想而躍進，或在社會方面，或在直觀方面，把他實現時，有可觀的妥當性，有其認定的根據。

所謂眞如、法身、佛心，乃至所謂神明，實不外都是指這絕對我。但這絕對我，如古老的解釋，已是從來所給予的思想，說自那現實的各我或世界分出，在現在，已經是不能維持的一種說法。如以現代話說，爲最高的當爲（Sollen），由實現而始可成爲存在。在理論上、實際上，如不至此，我的意義，就不能滿足。因此，已是堂堂

的存在，不管是這世界或生物體，一切都以絕對我爲根柢，向絕對我而進行的，有其存在的意義。從這見地看，萬有悉爲終極原因，一方面依存於絕對我，一方面在一草一木中，在在都表現出絕對的意義，尤其是我們的精神，可說是驀直到達那大我的通路。

第五節　大我實現法與禪

上來所說，雖很有點輾轉反復，但我們，一方面預想生命活動的法則，一方面特從自我發展的徑路推進，終於到達了絕對我。

然而怎樣才可實現這個呢？從大體上看，我們的生命活動，一切是向絕對生命的實現而前進的。這在其他地方，吾人已經說過（參照「向解脫之道」中的「人生的意義」）。不用說，這對於絕對我，是適當的理論。自我，不外是生命自己意識的當體，兩者之間，是沒有區別存在的。更進一步，把他直接在自己之上加以體驗時，決不可向外求的。不管怎樣的研究文明史，說明國家的成立組織，解剖道德的現象，都是不能做到的。這些，唯是指示那個方向，並不是曝露大我的本質。爲什麼？因這些現

象，雖都是向絕對生命的活用，但畢竟還是不免是相對的。欲得絕對的生命，必須依於絕對的方法。這就是宗教。一切宗教，在消極方面說，雖成立於解脫要求之上，但在積極方面說，不管以怎樣的形態而立絕對者，所謂佛、神、眞如、空，名稱雖然不同，但必在小的自己以上，立絕對的原理，而欲與他融合的，爲其本質。然由那些種種名稱所表現的絕對的原理，畢竟不外是絕對我的異名。這個道理，吾人是已經說過了的。

然而那些宗教，以怎樣的方法，實現、體驗這個呢？不用說，由於宗教的不同，方式有種種的差別，可是作爲那個中心的，畢竟需要這樣的做法：一方在制御感覺的方面，同時，他方確守專念理想的標的。把這正直的意識，以絕對我爲內心具體化的方法而表現的，就是禪。這個禪，如前所說，有形式的方面與內容的方面，由止觀均等，把制御感覺方面與確守理想方面，同時實現的，是爲禪的特色。依於先前所擧自我觀的圖解看，把身體收於呼吸，把呼吸收於精神，把精神集中於眞我，直接欲融合於眞我的，是禪的特色。達摩禪的所謂直指人心，見性成佛，不外是指這個。

如前所說，雖同叫禪，但有種種派別，可是他們畢竟祇是把絕對我如何寫象的不

同，而在原則上，不管那一種，都把前述的我觀，預想於暗默之間，期其實現的一點，至少是同一的。這就是我們以禪爲一切宗教要道的理由。又實際上，在印度，奧義書以來，禪爲任何學派都採用的（參照拙著六派哲學瑜伽之部，特別關於那宗教的意義，參照同書二八九—二九五頁）。

所謂禪的開悟，就是指依精神統一力而到達冥合於那眞我的情形。在奧義書，雖把眞我直接名爲妙樂，可是卽使怎樣聽到禪宗開悟人的經驗也好，但一到這境地，就感到怎麼也說不出的歡喜。這大概是離了從前斷片的生活，而安住於全一絕對之境了。這境界，吾人經驗的精神能力，抽底精光，侵入無差別平等本位的光景，所以要用言語來說明他，無論如何都不能說明的。唯是所謂冷暖自知，除了自己自身實驗外，是沒有方法的。禪宗等，充滿矛盾撞著，有時一見好像玩弄著沒有意思的言句，雖欲說明這悟得的風光，但以普通的論理，畢竟是不能說明的，如欲勉强的給予一種說明，結果，可說終於成爲超論理的說明。

第六節　達摩禪的特色

禪，雖是體驗絕對我的要道，然若活用那個，由於禪的種類，未必是同一的。解脫的味覺，在於安心立命的自信，這雖是同一的，但把他體現於具體生活時，依於教理的如何，生起種種的不同。或有始終以隱遁爲旨的，或有貴於高蹈恬淡的，或參加於實社會的活動等，是以種種形式而表現出來的。如就前擧自我思想開展的圖式說，我以爲是可這樣說的：由專以止於向內的方面爲主之一邊，與那在向外的方面也欲廣延的一邊之不同，而活用也就發生種種的不同。

然而立於這個之間，被稱爲如來禪或祖師禪的達摩之特色，在什麼地方呢？如概略的說，爲自內證而開悟的，雖是其目的，但在向下門方面，把他活用於生活的一切，可說是有他主要特色的。所謂禪宗，以教理的背景，控制般若之空，卽純粹活動（Die reine Tätigkeit）的空，是以所謂絕對我表現於活動之形式爲主的。在禪宗說，似悟之悟，不是眞悟，警誡行者，唯執於自內證，或說金鎖銀環之病，或罵向上死漢等的理由，也就在此。這就是向內的方法，以實驗自己的本性。在主觀上，雖是實現大我的唯一方法，但若唯執於這個，則在那客觀上，就遺却擴大的方面。亦卽自我活動，變爲不完全的了。如托谷魯說：元來印度之弊，就在太過走主觀的方面，而忽視

客觀活用的方面。欲矯正此弊的，雖是佛陀，但在佛的門徒之中，仍然走著隱遁獨善的人很多。可是禪宗，實是對於這個而直通佛陀的人格，以活躍於現實的方面爲主義而起的。這就是達摩禪的最大特色，在諸禪中放最大異彩，不久成爲獨立的一派。

吾人究竟爲什麼有身體、有世界、有個人的差別呢？這從向上門看，一切爲一，實現本性唯一絕對的大我，是有其意義的，這在前來已經縷述過了。然更轉眼從絕對我的立場看，世界也好，個人也好，一切都應有這樣的理由而有這樣的。爲什麼？因無關於絕對的大我，什麼東西也不得有的。在達摩禪，雖不明顯的說，但也把他視爲充滿絕對我（眞空）之活力的結果。果眞是這樣，那我們由內省的方法，面謁於絕對的大我，悟了那個什麼東西之後，再回到差別來，將那意義，如不照差別相去看，那是不能完成的。這豈不是當然的嗎？禪宗說：柳的綠也好，花的紅也好，都可見到絕對的大我，於青山見法身，於溪聲廣長舌，不外是力說這卻來門的活用。尤其一到極端，甚至悟絕對的大我、法身等的這些話都嫌惡，在說這件事的時候，總感覺得被貶爲還沒有到達那種程度的說法，而那麼的置重於現實的活用，完全是爲的這個。當然，那個結果，往往迷惑學人。豆豉也好，糞便也好，雖都認爲是一，但像這樣的弊病

，不能說是沒有的，可是作爲那個目的的，始終都在欲把絕對我的意義，實現於現實界，這是我們始終不可忘的。修禪的人，自古以來，在生死間，感得自由，爲無作的大活動，實在於此。

禪的公案，如前所說，種種矛盾，不明白的道理，雖有很多，但不外把這一切的意義，從各方面來說破。因而，以這樣的眼光，看種種公案時，就會感到無限的妙味，所以我想把這道理，豫先顯示於此。

於此應注意的：禪宗的禪，適應於這個活動，在學人之中，動輒就忘了自內證的方面，而以唯走外側爲禪的特色，誤信就是如此的也有。這樣，對於主客顚倒很厲害的人，是非大大加以警誡不可。禪的本質，不管怎樣說，始終都是自內證的存在，所以離於這個，任你怎樣在外做著巧妙的活動，那斷不是禪的妙用。近來，眞正的禪衰弱了，唯古則公案的提唱盛行。所以不論是修的人、聽的人，誤想像這樣的就是眞正禪的授受。可是這樣，從眞禪的立場講，此弊必須大大的排斥。眞禪的基礎，始終在於打坐，打坐的結果，而有活用的，是達摩禪的特色。這是要再三再四都不可忘的一點。

最後，還必須先說一句的：那個禪，雖說是活動的，但從來主要把他求於個人的特殊活動，而忽略及於廣大社會一般的方面。個人的活動，本是基本的，但作爲將來的方針，把他有更一般化、社會化的必要，這是不可忘的。卽由禪的妙用，而社會、國家，進一步打入全人類，融爲一團，不得不注力於分別那個向上發達的方面。當然，禪從某種意義上說，所謂是接上上根機的法門，所以把他一般化，在實際上，是困難的事情。可是，至少在得道人的活用上，今後大大的有向活的社會之必要。徒弄矯奇的言行，以爲是悟得的表徵，如此理解，動輒以反社會爲高尙，那斷不是禪的眞活動。

第七章　佛教思想之開展與禪的考察

第一節　禪在佛教的地位

禪（dhyāna）或三昧（samādhi），從佛教的德目看，是三學、八正道、六波羅密之一；從宗派的立場看，禪宗是諸宗的一派。所以禪在佛教的修道法上，雖說佔有極重要的地位，但在種種的行法中，不過其一而已。然如實說，這是表面的觀察。若進一步考察，禪並不是諸德之一，而是涉及所有佛教思想的基本，一切佛教思想，都是禪所考察的結果，由禪的思惟，佛教思想，始得爲之體驗化。離開祈禱，就無有生氣的基督教，離開禪觀，就無活潑潑的佛教。然因佛教思想漸漸分化，雖在裏面豫想著禪觀，但在表面因重理論教理的說明，結果，佛教反墮於學解的圈內，好似失去眞生命一樣。在某種意義上講，可說是佛教所遭遇的最大不幸的運命。俱舍宗是這樣，成實宗、法相宗、天臺宗、華嚴宗，也是這樣。是諸宗派，不管那宗，都在背後，豫想禪觀的準備，雖立於這立場，但重要的禪觀，不

爲實踐而爲教相的一部，專以理論的處理而成爲理論宗，因而失去禪的特質之實修的意義。沒有四禪、四無色定的修行，就沒有俱舍宗；沒有五重唯識觀的實踐，就沒有法相宗；沒有基於二諦空觀的實修，沒有實修止觀的天臺宗，是已失去了他的生命。禪宗，雖是以使失去禪的學解佛法，回立於本來精神爲其任務，但這也如今日一樣，唯專意於祖錄的提唱，忽視坐禪本身的重要性，結果與學解佛法，沒有絲毫不同。總之，佛教的眞髓——把他視爲體驗之教——，始終是存在於禪或三昧，教理組織，一切都從禪觀開發出來，因而，在佛教的實修上或理解上，我們不可忘了發見禪觀最後的妥當性。

離實修而說明禪，在我亦不免是無智者的亞流，可是站在欲做一個正確理解佛教思想學徒立場的我，對上所說，在下擬作簡單說明。

第二節　爲教理之母胎的禪觀

首先想從爲什麼佛教思想是由禪的考察而成立、而完成的理由來說。如實的講，以禪的考察爲背景而成立的思想，不獨限於佛教。總之，印度的思想，至遲到奧義書

時代以下（西紀前八〇〇——六〇〇），內觀的方法，卽術語說的，以瑜伽（yoga相應）的觀察法，爲眞理的發見及體驗之道而進展的。佛教禪的考察，也不外從這一般學風而來。今且丟開一般所說不談，專就佛教的立場，尋求那思想與禪之考察的關係。

我從此以後所要常常說到的：佛教思想，如表面上，卽使怎樣的合理，但決不是單爲理論而理論，單爲知識而知識被唱導的，必是體驗化而以徹至皮肉骨髓爲其目標的。反過來說，得徹至皮肉骨髓之體驗的保證，始以教理被唱導的。這卽禪的考察與其思想構成的同時，在體驗化上帶有不可缺的方法論意義的契機。

在禪的考察中，性質上，有消極與積極的二方面。消極的方面，是抑感覺、制表象，捨離一切的妄念雜念；積極的方面，是照這樣的統一精神，極度集中其注意力，專念某種問題（公案），終於到達一起鎔和到全意識的裏面。以術語說：前者卽消極的方面，叫做「止」（śamatha）；後者卽積極的方面，叫做「觀」（vipaśyanā），而以止觀均等，爲發見、體驗眞理的要道，是佛教的立場。卽由於「止」以防精神的散亂、動搖，同時於此得一種解放感，不久又進於法悅態；更由於「觀」而與觀念內

容相一致時，在那兒既已沒有內外的區別，也沒有主觀客觀的對立，盡天地都成爲一則公案，是就感覺到眞理確實爲我皮肉骨髓之心理的根據。所以從佛教的立場講，理論卽使怎樣精銳，理想卽使怎樣高遠，都不過止於知識的範圍，畢竟只是一種圖案而已。以其圖案爲基，由止觀的方法，如不徹底的圖謀我們內心的轉換改造，那是不能眞正成爲具體化的。不但這樣，所謂八萬四千法門，也不過唯是畫餅而已。而且佛教思想，不是單純的理論，以靈的更生爲目標之宗教的理由，也是完全從這止觀所產生的。

第三節　禪觀的內容

於此成問題的，佛教禪觀內容，是由什麼而給予的呢？雖同叫做禪，但外道禪、佛教禪、小乘禪、大乘禪，其觀法是有種種不同而不是一樣的。且這驟然一看，雖好像很簡單，但實是極爲複雜的問題，對於佛教思想的開展，也有最深的關係。先從極平凡的立場說：佛教禪觀的內容，要由佛陀的自覺與教說而提供出來的，就是把佛陀所體悟的思惟手續，我們也由止觀反覆的實行，是爲佛教禪考察的正課。若更回溯的

考察：佛陀的自覺，相傳元由在菩提樹下的禪觀而成就的，後世佛教禪觀的種種相，未必是描寫歷史佛陀的三昧，不少很可視爲由後世禪觀者所創造的。所以當考察佛教禪觀內容時，如不進至這創造的原動力，那是不算完全的。因而，窮盡的論究這個，必須把極複雜的心理經過，加以推究考察才行，可是我在這兒，只想簡單的分爲三段來考察他。

第一應該考察的，是關於所謂一般的原動力。卽我們入於禪定而體驗一定內容時，爲什麼會有所謂法喜禪悅的狀態？這是關於一般心理根據的考察。如簡言之，這也可說不外從「對於永遠生命的憧憬」與「解脫的要求」所促成的。這如後文所說，是一般宗教心的根柢。尤其在印度，至少如奧義書以後的諸思想，實是以這二大要求爲根柢的。佛教的禪觀，如溯求他的本源，也不外由這力量所促成的。尤其在佛教場合——也如後文所說——，大體上，「解脫的要求」，雖爲強有力的原動力，但「對於永遠生命的憧憬」，漸次也成爲有力的要素，由此而禪觀的內容，至少在表象上，是有多少不同的。所以雖是一般而論，但上面的原動力，在理解佛教禪觀時，是不可忽略的第一階段。

第二以上原動力所促成的佛陀自身的禪觀內容及其發表形式，眞正是佛教禪觀的出發點。如據傳說，佛陀在菩提樹下端坐思惟的結果，雖終於成就佛果，但那內容是怎樣的呢？從自內證的立場看，是神秘中的神秘，是餘人所不見的境地，是唯佛與佛的境地。可是佛陀不單把他止於內證，並給予一定的形式而發表的。那就是一般所知的四諦觀、十二因緣觀、四念處觀、四無量觀乃至成爲其一代的說法。並且由這禪觀的內容表面化、教理化，同時，至少在形式上，後來的佛教禪觀，不管在形式或內容，一切都以上面佛說爲準繩，由佛說而規定的。

第三應該考察的，是以上面爲出發點，關於禪觀內容及表面教理，漸次開展的契機。在形式上看，如前所說，由佛所給予的教理與弟子共修的禪觀內容，應爲一致，在原則上，所謂教禪一致的本旨，也在於此。然在這裏，我們對禪觀內容與被表面化的教理關係，有更深一層考察的必要。以禪觀爲本位，則表面化的教理，因爲是翻譯，所以他與原書，是否完全一致，有再檢查的必要。從這立場講，所謂教禪一致，如實的說，本屬一種要求，在實際上，不但不一致，且有多少的不同。第一、禪觀內容，始終是自內證的體驗，至其極意，在體驗者自身外，屬於難以味得的超經驗的範圍

；所以將其翻譯而爲教理化、組織化，不管怎樣，已在上面，附加了經驗的意義，因而內容的眞實，已被歪曲。第二、教理的解釋，在大體上，人人之間，雖以一致爲原則，但若移轉於禪觀；則禪觀者的個人氣質或潛在意識，有自由活動的餘地，這與已經知道的一般創造的原動力相結合，有時獲得與表面教理稍爲不同的靈感的內容，由此而得安心立命之境地的情形也不少。第三、四諦觀、緣起觀、四念處觀、四無量觀，雖說是對禪觀的內容規定，但把他擴大時，因成一種模型，所以移於禪觀時，並不是以其全部，而是以其一部分（如緣起觀，由識而有名色，由名色而有識，爲獨立的一公案。在四念處觀，以心是無常爲一公案。在四無量觀，以慈觀或喜觀，爲一公案）。爲具體公案的例子很多。

因而，其時一部分的禪觀內容，在表面的教理地位以上，顯然的被高揚、深化，也是自然之理。由上三種理由，在由佛陀所給予的表面教理與弟子們的禪觀內容之間，原則上雖應要求其一致，但實際上，於廣狹淺深的程度，或表象化的方法，多少發生不同，是難免的自然態勢。這多少不同——概言之，深且自由的——的禪觀內容，弟子們更把他做成表面化、教理化，由此所給予的最初的教理組織，至少在解釋上，

不得不受幾分變更，這也是自然之理。於此表面教理，被禪觀之力推進，漸漸分化及複雜化，存著向各方面開展的契機。尤其把創造比傳承還重視的大乘，更爲顯著。從原始佛教緣起觀裏面觀察而導出結論的般若空觀也好，更綜合空觀而再從表面直觀的華嚴無盡緣起觀也好，以這二觀爲背景的佛身觀、淨土觀也好，一切都從三昧所感得的結果。這是諸聖典所明白告訴我們的。且那些禪觀，不管那一種，在表面上被教理化、組織化，各佔有一種宗派的立場，固不待言。

總之，到大乘，佛教雖種種地分化，但畢竟可說：至此造成種種的三昧觀發達，結果觀法的內容漸漸被教理化。

要之，以禪的考察爲中心，佛教教理的開展，雖以禪的體驗與表面教理，如繩一樣的糾纏，相互的規定會合，但實是漸次變化及複雜化的結果。而那變化的原動力——對於教理表面解釋的變遷，暫且置之不談——，主要是由禪定三昧所內含的創造力，在這之間，「解脫的要求」與「無限生命的憧憬」，雖沒有相互表裏，但有時應其一方之强力作用，或成爲眞空的教理，或成爲妙有的觀察。可說這就是同一佛教而分爲種種的緣由。

第四節　禪觀內容的普偏化

於此更成爲問題的，禪觀內容，即三昧表面化、教理化的契機怎樣呢？因不管住於什麼三昧，那自身，雖構成一獨立世界，但從外面看，要之，是個人的、主觀的體驗，這點，是沒有客觀的妥當性的。迦葉的三昧阿難不知，阿難的三昧迦葉不知，如此，大概是就道破了這道理。把這境地傳於他，如我的滿足，使他也滿足，如我的解脫，使他也解脫，好像是通於一般的，但在把他教理化，對那三昧的內容，有附與一般妥當性的必要。這就是新宗派興起的原動力，爲教義組織者最致力之處。然那方法雖有種種，現我想從三種立場來觀察。

第一、是三昧內容的客觀化，就是把這視爲所給予的事實的表象或思念。如單視爲主觀的想念，雖止於個人的財產，但把他表象化、客觀化、事實化時，自己的思念，亦即立於萬人共通的基礎之上，於此成爲普偏妥當性的價值。佛教的世界觀或淨土觀，概由這經過而構成的。如後所說，暫置不談（參照本書所載淨土觀）。以禪的心態爲基礎，構成欲界、色界、無色界的三界說，是由般舟三昧（ pratyutpanna-samā

dhi 佛現前三昧）而感得的觀照，佛陀及淨土，由所謂指方立向，如西方淨土，在一定的方所，爲客觀的存在。

第二、是把禪觀的內容，在理論上，樹立組織之道。尤其在對象上選那難以表象化——例如眞空觀、眞如觀、法界觀——時，這是最必要的。元來禪觀的特色，在其經過中，卽使有推理，但至終局處，在於離推理、思慮，依於直觀而當下契合眞理。在佛教教理上，禪觀被叫做現量智（直接經驗），其理由也在於此。但這內在的直接經驗，在性質上，唯於體驗者的自身是妥當的，所以爲之一般化，至少到那兒的順序，於此把論理的基礎，有給予思惟法則的必要。這就是佛教在哲學上開展的契機：如中論的空，欲在辯證論上說明；如以唯識論的阿賴耶識爲中心，欲在認識論上導出萬有；如以起信論的眞如爲中心，欲從本體論（半認識論）的立場，說明世界。不管那種形式，雖都好像是論理的思辨，但如實說，不外由禪所體得的直觀的眞理，以給予論理的形式。

第三、所謂是據以心傳心的一般化的方法。由前二方法而個人的禪觀，可說含有極普偏的形式。因爲本來是基於直觀體驗爲主，所以那在個人以上確定妥當的最直接

的方法，仍是把這直接傳於弟子或信者，使與自己獲得同樣的體驗。把禪觀內容實在化的人，雖於此給予論理的體系，但畢竟不外是明圖式與道行的手段而已。如實說，體驗本身，如每次所說，是冷暖自知，論理或說明，都有所不及。於此，直接以那妥當爲確定之道而被選的，就是以實修實行爲橋樑，在師資之間，由以心傳心的方法，體驗同一內容，同一境地，在所謂默識心通之間，而爲同道唱和之道。

所謂禪宗的立場，明白的由這方法，直接逼於還沒有被教理化以前的佛陀自內證，雖從此高唱不立文字、教外別傳，但實在說，這不限於禪宗。苟是眞實的佛道修行者，通大小乘而這方法常流行於師資之間，這是不可爭的事實。唯禪宗的立場，以般若爲背景，而把他在以動的體驗爲目標的關係上，不管表象化、理論化都不及，結果，這以心傳心法，尤爲被最强調的應用。

這樣，根據上面三方法的那一種呢？有時應用全部的三種方法，對個人的三昧內容，給予嵌入一般教理組織的形式，驟然一看，佛教教理，關於事實的認識，理論的組織，呈現如此成立觀。而禪的任務，把那事實或理論，成爲體驗化的一種方法。起初，是教理之親的三昧，後來，反而由教理的規模所規定。這時，教理組織，雖到禪

的體驗化的階段，但由人的關係，獨創的三昧，多少加了味，也是自然之理。所謂不同安心或分派，實脫離那教理的規定而入於隨意三昧，反由那欲變更表面教理的結果，雖生起教會的現象，但如實說，佛教思想的開展，常通過這經過而進步起來的，這已如前所說。

第五節　爲認識方法的禪觀

佛教以禪的考察而體驗、認識眞理，進而視有創造眞理之力。現在略爲變更他的立場。元來禪的考察，爲眞理的認識方法，考察他有怎樣的任務呢？我想在此說明佛教思想的特質。

禪，不用說，是一種神秘的直觀方法。他的極意，是綜合一切經驗，直以橫於心裏的叡智，達觀實在眞相的方法。因而禪的考察，對這教義學的說明，卽使怎樣也有，但得經驗事象的正確認識之道，並不是可適用的方法。當然，去除妄念雜念，以集注思想於一處爲三昧的特質，光是那樣，那就變成不可缺於一切考察的心的用意，可是禪的本質，並不是存於經驗的整理統合，所以到底不能爲經驗的科學的認識方法。

唯在禪的思惟經過中，經驗的、科學的東西，如織成一起，那反是唯以經驗的認識爲三昧的素材，而不是基於三昧認識的結果，這是可以判定的。

禪的考察，卽三昧本質的職責，明白的說，在於心性的徹悟。生命的躍動，在於直接的深深刻入。在科學上說明他，卽使不能夠，但從深奧的生活要求，我們的本質——生命的眞髓，不得不想像爲是橫於肉體以上、感覺以上的統一與自由爲屬性的東西。禪的考察，如前所說，眞正是肉薄的唯一之道。

現在稍從佛教的立場來說明一下：佛教的自我觀、心性觀、生命觀，雖有種種的看法，但不管那種，成爲根本立脚地的，從實踐的立場講，是這樣的：「雖什麼都有，但首先要捨去我們的小我執，然後再在那兒，開闢自由的天地（心境）」。爲捨這小我執的事實根據，佛教的主張，是無我論、緣起論；爲表現自由的心境，用種種的術語，或叫做空，或叫如來藏，或叫涅槃，或叫佛性，或叫常樂我淨。要之，不外所謂「離念境界，唯證相應」底那兩句話的不同翻譯。我暫把基於小我執的生活，名爲小生命（或小我）；把打破小我執的當體，名爲絕對生命（或大我）。總之，上面所說的，是代表我們精神生活的兩方面。眞正不動的生活，是立脚於生命根本的生活，

所謂絕對生命的體得或實現，始被打開的佛教，就是說的這個。窺視佛教的禪或三昧，全是關於這點。消極的方面，就是「止」的方面，是眞正打破小我執的方面；積極的方面，就是「觀」的方面，對內容雖假種種的表號，但是以不可說不可思議的那東西一致爲最高的目標。唯當翻譯這句話時，如前所說，叫空、涅槃、乃至大日、阿彌陀，雖生起種種的差異，但本質上不外等於心性自體的開發，不外立脚於生命自體之自由躍動的靈的活動。我在前面把禪在認識方法上看，最後的對象，是生命的理由，也在於此。因以禪的考察爲中心而開展的佛教思想，畢竟不外如何規定小生命（現實的生命）與絕對生命的關係，如何的適用於禪的組織。

這樣來論佛教的立場，豈不是終於與數論派或吠檀多派，沒有多大不同嗎？這是必然要起的疑問。吠檀多派、數論派，是以捨假我而歸入於眞性實我爲目標的。說那由禪卽瑜伽實現的一點，與佛教是相同的。對這，我想擧出下面的兩點，作爲佛教思想的特質。

第一、數論、吠檀多，以絕對的生命，視爲從初所給予的；在佛教，所給予的，是現實的生命，理想的生命，反視爲是對現實的生命，捨離我執所表現於當體的一種

心境。吠檀多或數論，把絕對生命當作是體的，佛教却是把他視作用的：這是兩者的不同點。

第二、數論或吠檀多，安住於理想的生命，對現實的生命，已經沒有什麼關係。在表象上，雖把絕對的生命積極化，但在生活上，反而是極消極的。佛教，把絕對的生命視爲用的，而那活用的表現，如不通過現實的生命，仍是不可能的。從這種立場看：在向上門方面，一旦否定現實的生活，在向下門方面，又欲給予新的意義。這個道理，既表現於佛陀的人格自身，在教理上，尤爲大乘所明顯的主張。如菩薩十地的階段，在第八地平等界（絕對生命的境地）的完成，如不更在第九地作適應差別界（現實的生活）的準備，佛果的成就是不可能的。卽在往生淨土的信仰，於往相（歸入絕對的生命）之上，應還有還相（歸來差別界），爲其本意等。總之，一切大乘，不管是怎樣的形態，都必從平等界回到差別界來，爲他們的主眼。尤其明白把他樹爲旗幟的，是所謂祖師禪，在現實的活動中，以打開絕對生命的活動爲其立場。在吠檀多、瑜伽派、數論派等，到底是不能發見此意的，可說這是發揮佛教的特長。

第八章　佛教思想與文化史的解釋

第一節　佛陀與時代思潮

首先，我把佛教思想的成立及其開展的契機，專求於內觀的立場。佛教思想，雖以上面的內觀爲基礎，但因更被加入複雜的要素，結果，其成立及開展，決不可簡單的去說明。尤其在原始佛教及大乘佛教，有著如前所說，與當時思想界及社會風氣，有著密接的關係。不理解當時文化的趨勢，要想理解佛教思想的眞意，那是很感困難的。佛教，雖說一切是從佛陀的自覺所流出的，但爲他的背景，在豫想時代上，在引導時代民心的必要上，不管是怎樣的形態，常有接觸時代精神的必要。因此，現在試從這方面，以求佛教思想開展的契機。

先從原始佛教說：原始佛教，是佛陀無師獨悟的成果，這是佛典中所明白告訴我們的。可是，爲那教化的方便，對當時的宗教界或社會的情勢，佛陀至少曾加以甚深的考慮（參照拙著原始佛教思想論第二章時勢與佛教之項）。有些學者甚至這樣說：

佛陀的特色，是取當時宗教界的所長，批判而內面化，那許多的教說，如把他的要素一一還元，新的東西，比較起來，是很少的。不用說，這是極端之談。不論怎樣，原始佛教的成立，負於當時的文化很多，爲任何人都不可否認的。在各種例子中，選出最顯著的一例，如被認爲原始佛教根本立脚地的緣起觀，來略爲考察一下。

緣起觀者，「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」，是爲要約的原理。要之，一切的現象（以心理生活爲中心），是成立於相互關係之上的，離了相互關係，沒有一物孤立。佛陀就是由悟達緣起而成正覺的。後來的所有佛教思想，都以此爲基點而發達起來，所以取於佛教，差不多形成基礎觀念的教理（關於緣起觀的詳細說明，參照原始佛教思想論第十版第五章及附錄）。因而對原始的意義，在近代學者間，雖常論及緣起觀，但佛陀究竟欲由這個解決什麼呢？這大約是不思議的，所以在學者間，還缺乏那理解。以我來看——隨著緣起觀適用範圍的擴大，可說含有種種的意義——，最初，要之，是關於人生運命的解決案。卽以老病死爲中心，究明苦樂禍福所依的根元，是爲這樣的理論。爲當時一般宗教界的中心問題，卽使徵於此處，也是很明白的。徵於當時的思想界，對這問題的解答，有三種說法。第一是所謂

他作論（paraṃkata vāda）：苦樂的運命，一切屬於人間以上，由某種作用而規定的，人類怎麼樣都不能完成，是所謂宿命論的主張。第二是自作論（sayaṃ kata vāda）：與上正相反對，苦樂是自己所招致的責任歸著點，一切在於自己，是所謂自由論。第三是無因無緣論（ahetu-apaccaya vāda）：主張苦樂禍福，一切都是偶然的事件。佛陀的緣起觀，對上三種的生命觀，實都加以排斥的，同時，在某種意義上，不管那一種，又都是包含的。經典常常提出上面的三說，否定了這個，方敍述自己的緣起觀，徵於經典所說，當是不可疑的事實。據佛陀說：苦樂禍福，不是偶然的結果，不是必然的命運，又不是自我固定的主體之所招致，要之，是成立於種種關係、事情之上的，所以祇要關係事情，發生變更，苦樂禍福的運命，也可獲得變更。關係的根本，是我們的心，如把他就那樣的委於自然時，我們的命運，雖進於所謂決定的，但在精進努力時，因可轉換心所持有的樣子，所以苦樂禍福，一切由心之力，可以征服超越，這是緣起觀的結論。佛說「我是努力論者」的主意，不外從此而來。這樣考察起來，緣起論的本意，既不是自由論，又不是宿命論，可說是最明白不過的了。不幸，關於上面的思想背景，因缺乏深深洞察的結果，這緣起論的本意，自古動輒就被誤

解。到近年來，我也看到兩種錯誤解釋公開發表：一、佛教的立場，因立於緣起觀（因緣觀）之上，所以一切被視爲規定於因果必然的關係上，說這是因緣的本意，而把緣起觀近於所謂宿命論的解釋。二、緣起者，要之，是自由的規定，這是所謂自作的解釋。那學者的名稱，客氣一點，在這兒，暫且不提。同被人們視爲第一流的佛教學者；與這正相反對的，就是他們同是失去正鵠的解釋。一看，雖好像是不思議的，但對思想背景的理解，與佛教對於這個有怎樣的密接關係，依他們的解釋，不能不說是缺乏觀察的結果。

佛教的根本立脚地，既與當時的思想界，有著這樣密接的關係，其他種種的德目、行法、教團的規律，佛教與當時的思想界或宗教制度，有著怎樣的關係，由此可以思過其半。然如實說，這問題，早已在澳頓拜耳古、雅考比、利斯德維等的西洋學者說及，到近代以少壯學者巴魯阿氏爲始，近來在日本學者，也大大的研究，所以幾乎沒有見到重行大聲主張的必要。不過，如不再留意這點，說不定就要如前所說，恐有看脫佛教思想大事之點，所以特別舉出上面一例，以明他的適用法。

第二節　大乘經典與文化史的背景

原始佛教，不管怎樣，關於這點的研究，雖已有了大大進步，但與原始佛教同樣適應時勢而起的大乘佛教，基於文化史的研究，對所謂側面的觀察，幾乎還未著手，確是件遺憾之事。大乘佛教的研究，在總體上，幾乎沒有進到原始佛教以上。大乘經典的表現法，是很藝術的、戲曲的，好些，實際變形的，所以把這直接回到當時文化的事情而考察時，是很有點麻煩的，研究這個，必然是更感到困難。因而，現在唯能從極大略的立場，了知大乘佛教的興起與當時時勢之間，有著密接的關係而已，至涉及一一詳細的交涉點，差不多是屬於未開拓的天地，大有不可能的樣子。我，不用說，也在未研究之途，對此，雖不能舉出特別的成績，但向來很注意這點，打算向這方面前進。

從大體說：大乘思想，對當時的時勢，於積極、消極的二方面有交涉，這我以爲是不可疑的。積極方面，適應當時的時勢，自然要受其影響。如詩篇、摩訶婆羅多（Mahābhārata），約從十萬頌所成，適應這個，以大本般若（十萬頌般若）爲始，產

生種種的十萬頌經；又在當時新婆羅門教的信仰界，有諸神淨土的觀念，適應這個，在佛教也力說諸佛淨土的信仰：是如此相互對抗的。消極方面，對當時的時勢、思想，佛教感到不足，將其補正或改造的意見，欲以種種之形表現。大乘佛教的使命，反而是在這方面，所以說明這消極的方面，在理解大乘佛教所謂文化史的使命上，極爲必要。然如前說，未到手之點，無奈還很多，所以在這兒，以我從來所想到的一點，在某種意義上，有豫想外的意味，擧出二三點，以進於那全般研究（這事的斷片，在其他方面，雖也說得有，但在這兒，特別想從文化史的解釋這立場，重行來眺望一下）。

第一可擧的例子：在彌陀本願中，是關於完全金色願的主義。據大無量壽經說：彌陀的四十八願中，其第三願及第四願，願使國中的人天，完全同一金色，於其間以沒有形色的區別爲主意。如此，驟然一看，在藝術的意義上，雖好像沒有特別深的意義，但尋這誓願的思想經過，其間明白的潛有人種平等打破階級的理想，這是不可忽略的。這本願到達此處，是豫想阿閦佛國經的本願，或大品般若的本願的，關於這點，我在別個地方，已經指出過了。根據那些，至成金色之願，在阿閦佛國經說：「願

我淨土人民，無有惡色醜卑」；在大品般若有：「願人民間，無色相異」；尤其在大本般若（十萬頌）有：「我佛土中，得無如是端正醜陋形色差別諸有情類，一切有情皆眞金色，端嚴殊妙衆所樂見，成就第一圓滿淨色」。要之，不管什麼人，都無人種相異爲其主眼。像這樣的金色，不外是一種形容。元來人種的區別變爲基礎，四姓（Varṇa＝色＝姓）的區別就生起，由四姓的區別，人類的階級觀念就生起，因而在種種方面，妨礙人民的融合，相對於當時社會的弊風，想到那理想，就在此本願中，表明了社會的理想。此事，在大品般若的本願，被謳歌得最爲明白。在第十二、十三願中，尤其清楚。如說：於我淨土，沒有四姓的區別，於諸衆生，沒有上中下的區別。即此本願，無疑是以當時現實社會的情勢做成的，以除去人種的偏見，排除階級的鬪爭爲目的。和解這個，是基於般若平等的精神與佛心慈悲心。要之，這悉皆金色願的道德意義，如不通達當時社會的情勢與對於這個的佛教態度，終於不能味得。這點由上說明，我以爲是沒有可疑之餘地的。

如再舉一例：這雖在大品般若的本願中，但理想國土的住民，是以沒有大小便患爲其一大特色。像這樣的一看，雖好像全是空想的，但把這本願更回到彌勒下生時理

想的社會狀態而考其精神時，於此可以發見含有一種文化設備的理想。在彌勒下生時，一切文化的設備都很完備，有「其時男女，欲大小便故，地自然開，事訖還合」。如以今日的話說，這就是所謂水洗式便所的完整設備。在大品般若的上面本願，預想這個而更理想化的，要之，所謂沒有大小便利之患，不外是沒有大小便的始末之患的意義。而在印度與中國，一般大小便所的設備，同在極不完全中，獨在佛教的精舍中，有很潔淨的便所，這是律文等所明白告訴我們的。在此本願中，從佛教文化史的見地看，可說含有極可玩味的意義。

這樣說來，雖僅二例，但大乘佛教的表現，一看，即使好像是空想的，但若將他的根本，接觸於現實問題，在道德上、文化上，導於最高的理想態，寓於深意，足可推知一斑。因而，不理解當時文化的情況，對佛教思想的種種相（尤其是在假藉藝術的表現爲然），就不能理解他的眞意。由上二例，大概可以明白（關於上面二例，參照第三篇「本願思想的開展」）。

第三節　大乘經典與藝術的表現

上面的二例，雖關於一般社會，或一般文化，但此外在大乘經典中，關於佛教教會內部問題的解決方案，同樣有欲以藝術表現而顯示的。其例，我想在法華經的多寶塔，可以指出其內含的意義。

佛說法華時，突然從地中湧出一大寶塔，高懸於空中。在塔中有多寶佛的全身舍利（遺骨全部），而其舍利發大音聲，讚嘆、隨喜、證明釋尊的法華經。以此寶塔的出現爲機會，法華經的進行，到此一大轉換，作爲法華道場的舞臺裝置，此寶塔，是有極爲重要之意義的。從我自身正直的來說：從地湧出寶塔懸於空中，雖說是多寶佛塔的舍利，但使枯骨演著這樣重要的任務，這在道場的結構上（在禪觀的對象，如果是所謂寶塔三昧的意義，那是另外問題），至少有太無理、太人爲之處，所以讀此一品，長被驅於不安之念。然後留意到文化史的解釋，在湧出這多寶塔的意趣中，明白的內含和解當時佛教教會內爲論爭之種的二大主張的意義。在法華的地位上，悟到不能沒有的一種當然趣向，於是先前不安，就被一掃而空，反而感到大大地痛快。所謂二大主張，就是舍利尊重主義與正法中心主義之爭。

佛陀入滅時，遺誡於阿難說：「以自爲光，依自而住，勿依於他；以法爲光，依

法而住，勿依於他」。這在佛滅後，成爲教團指導的精神；教團的中心生命，在於正法的履行，自是不用說的。然與這同時，對佛陀自身的追慕之念，漸漸招來尊重佛舍利的風習，終於甚至承認舍利一種神秘的靈力，隨著這個而爲舍利塔建設的流行，如阿育王，相傳建有所謂八萬四千塔那麼多。依此，至少在外形上，把佛教一般化，縱令不知佛教的根本義，但建設舍利塔，禮拜舍利塔時，可得無量的功德，導人至於這種信仰，結果在外表上，增加了佛教勢力，那是不用說的。與這同時，隨著這風習的盛行，緊要的正法中心主義方面，即使主義不變，但在事實上，多少要輕一點，宣傳佛教之道，動輒以窣堵波的建設爲急務，在教法修養法身的方面，招來疏遠的傾向，自是不免之理。於此，部派佛教時代，在教團內，已生起窣堵波禮拜的是非論：屬於上座部的，如說一切有部、法藏部等，主張禮拜窣堵波可得大果報；屬於大衆部的案達羅地方一派（制多山部、北山住部），主張「供養窣堵波，亦不得大果」，始終立足於正法中心主義，以表示反對時流。這論爭，到大乘，繼承下去，大體上，般若系大乘，是以正法中心主義爲立脚地。如小品般若說：與其供養滿於全世界的舍利，不如受持讀誦一卷般若經，主張出生如來實義身的功德殊勝。如維摩經，主張以法供養

代替舍利供養（般若經見小品第三寶塔功德品，第四賞讚功德品；維摩經見法供養品）。雖同是大乘經，但以禮拜佛菩薩爲中心的信仰主義者，仍有可以信仰尊重供養窣堵波與被認爲變形的禮拜佛像的理由。這問題，在佛教教會內，成爲長期論爭的動因。如以現代話說，爲謀佛教精神的普及：應以寺院堂塔或教會建設爲先呢？還是應以佛教精神自體的實行爲先呢？這在理論上說，是應以佛教精神自體的實行爲主位，但在實際問題上，特別在民衆化的方法上，建寺院堂塔，尊重墓地，最低限度，在外表方面，反而適合於佛教的擴展，而喜歡這些事情的，也大有人在，因此，好像很難決定。但這問題，在印度佛教教會，早已就成議論之因。在那兒，盡可能的，有卽教法理法（法身）而承認舍利塔的意義，卽舍利而可發見法身的意義之道。這問題，統合於調和的，就被開闢成教團所應進行之道了。企圖欲把這個而以藝術的舞臺裝置之形表現的，實是法華經的多寶塔。法華經的特色，在欲調和大小乘，統合專門與通俗，所以對此問題，欲在兩大主張間，發見統合的一路，是不能不有此企圖的。卽那從地中湧出而懸於空中的，雖說是舍利塔，但並不是唯是死的紀念物，於中寓有極活躍的生命意義。安置於此處的多寶佛的舍利，讚嘆法華經，並不是唯以遺骨爲崇拜的對象

，寓意反而是表徵有永遠眞理的意義。這樣，多寶塔內的法華主，終於讓入釋迦佛，顯示二佛併存的形態，釋迦佛既成爲舍利，爲佛弟子者，就一方面守其舍利，一方面鼓吹釋迦的法身（教法理法），遺骨爲眞理而發大聲，結果，由這而得與佛壽無量相等的效果，可說就是託於多寶佛的舍利而顯示的。當然，如實際說，法華經的法身常住觀，並不光是比喻的，是已被實體化的，所以光以上面的意義，解釋多寶佛塔的眞義，雖則是不當，但不管怎樣，於此處引出多寶佛塔，爲深遠之教理的表徵外，對教會內的實際問題，解決的方案，成爲主要的材料、背景之苦心慘憺的結果，這是我們始終都須承認的。

第四節　文化史的考察之意義

如上考察起來，爲佛教思想的成立及開展，或是當時的一般思想，社會的事情，文化的情勢，或是教會內部的問題，對於現於表面文獻以上的，反而隱約的作爲材料，而被利用的多麼的多呢？這不管什麼人，恐怕都很容易留意到的事情。唯經種種的階段，在其表現法上，終於很被變形，在不清楚當時文化情勢的關係上，從來雖逸出

學者的注意，但今後研究佛教思想史時，在那側面觀，如不共向此方面注意，一定不能觸及複雜的佛教思想之機微。由此，我們從來，如認爲是一種空想的表現或表徵，反而可以發見堂堂的社會及教會的批判，並其指導的原理。預先斷定的，上面的看法，始終是側面觀，所以到理解佛教眞髓的階段，則前所說，不過是禪觀的考察之一補助而已。

第九章　為菩薩道代表聖典的法華經

如屢所說，菩薩道的主要特質，有下列四點：

一、立於綜合在家道與出家道的立場，苟發大菩提心，以無我心與愛他心而行的一切行願，應立於悉爲回向衆生的救濟與自己完成的思想上。

二、無盡的輪廻，畢竟是修菩提行願的經過，所以一步一步的前進，應立於視爲積集佛陀功德之階段的思想上。

三、一切衆生，悉爲菩薩，將來都有成佛的可能性，所以不管什麼人，都應以發起菩薩的誓願爲最後的理想。

四、在「衆生無邊誓願度」的願力下，應以與衆生共同建設淨土爲理想。

這樣，對小乘的專門而菩薩道（大乘）的特色在於通俗，對小乘的寂靜主義而菩薩道的特色在於活動。而這表現形式：小乘是記述的，且常是神學的；大乘是文學的、譬喻的，又是常用戲曲方法的。這同樣如我在別處所說。因而，以說明菩薩道爲任務的大乘經典，都必有幾分含有上述的色彩。可是在實際上，由種種的事情，未必發

揮了全部的特質，不特如此，甚至可說，發揮全部特色的經典，是極其少數。這因即使是同樣的大乘經典，但在所置的觀點有不同外，其思想的已熟未熟的不同，也有關係。

唯在這當中，把上述特質，幾乎無遺憾的發揮，其妙法蓮華經，眞正可說是菩薩道的模範聖典。

第一節　法華經出現的意義

出發於般若之眞空妙有的思想，在華嚴經，以無盡緣起的法界觀而開展，到維摩經，以無礙自由的人格活動而開展，同爲大乘佛教的精華，卽在千載以下，都朗耀其光輝。然上諸經典的思想，雖說是發揮了佛陀的眞意，但實際是限於某種特權階級，從菩薩的本願救濟一切衆生的誓願看，還不免有遺憾之點。因爲華嚴的對機，都是菩薩而聲聞不與。尤其到維摩或思益經，對於聲聞，特別出以挑戰的態度，欲把聲聞從大乘菩薩道的範圍除却。如此，對於偏以無爲寂靜爲理想而忘記佛陀活動精神的遁世者流，給以警告的意義，至少是不得已的。但若强爲排斥，則所謂大乘，終於也變爲

小乘以外的特殊立場，失去了普偏的救濟性。不獨如此，就歷史說，大乘思想之先驅的般若，是爲揭示所謂三乘通教的理想發生的，以此般若爲出發點的其他諸大乘經，如偏於現出排斥二乘之擧，豈不是違反那本來出發點的主意嗎？「衆生無邊誓願度」的宣言，也因排斥二乘的關係，終於變爲具文。這樣，對於從來傳統的小乘派，進於反動傾向的大乘，亦漸自覺本來的使命，於是不得不開包容三乘而悉歸入一佛乘之道。明白的自覺此使命而注全力於此的，就是妙法蓮華經（Saddharmapuṇḍarikasūtra）。如前所說，大乘經典，雖各發揮菩薩道的某方面，但幾無遺憾而發揮那全部的，實是這妙法蓮華經。

第二節　法華經的組織

在歷史學上說，法華的成立，也有他次第，所以原典雖有多少不同，但在整個形體上，從漢譯方面看，應以什譯七卷二十八品（提婆達多品，是後附加的）爲標準；從原典方面看，應以克魯恩氏與南條氏所出版的尼泊爾本爲標準。如上兩本，在大體上，雖可判爲一致，但法華成立的體裁，實不出於這個以上。基此，分別法華二十八

品的組織及其內容：以前十四品爲所謂迹門的說法，以後十四品爲所謂本門的說法，在這之間，思想態度，多少有所不同。如是分別解釋的，是天台大師以來的通規。後來法華的註釋者，概從於此，我亦認爲大體妥當。然翻過來考察，把二十八品割裂爲二而配合本迹二門，也有太過機械之處，且從內容看，所謂本迹之間互相交錯的地方也有，所以我們以歷史學的見地觀察，不能無條件承認的地方也有。然則在我，依於怎樣的見地，而在二十八品間，顯示歷史的開展及其思想的聯絡呢？我雖不能把各品所負的任務，一一作適當的配合，訂成確定的成案，但無論怎樣，光以本迹二門的分類，是稍感到有所不足的。這問題，畢竟要研究二十八品之各品與各品的成立及其相互關係，始能確定。然正直說，這是很不容易的。因此，我——充分預想後來的修正——暫認爲二十八品是全體貫通的，且其間經過數層思想的開展或有幾分不同立場的，所以現在想大略的把全體的組織，分爲以下的數項來觀察。

一　總序（Nidāna-parivarta）

序品，要而言之，是顯示現今釋迦佛說法華的儀式，與過去日月燈明佛說法華的儀式，二者是相同的。此中，從歷史學的見地所應注意的，佛陀先說無量義經，作爲

說法華的準備。且傳於今日我們的，在所謂法華三部經中，有無量義經（蕭齊、曇摩伽陀耶舍譯），亦有有名的四十餘年未顯眞實之句，在種種之點，爲研究法華的重要指針，實際從來都是作那樣看法的。然今日傳於我們的無量義經，到底是與這序品相同的呢？或者現在的無量義經成立後，爲利用豫想他的材料而作序品的呢？如果是這樣，至底限度，其部分，可說是後來追加的。不管怎麼說，這些，都是值得研究的題目。

二　法及其普徧的妥當性（會三歸一授記作佛之卷）

一、綱　領——方　便　品（第二）

二、詳　說——譬　喻　品（第三）
　　信　解　品（第四）
　　藥草喻品（第五）
　　授　記　品（第六）
　　化城喻品（第七）

五百弟子授記品（第八）
授學無學人記品（第九）
三、結　論——法　師　品（第十）
四、追說附錄——勸　持　品（第十三）
安　樂　行　品（第十四）

三　法佛永遠性之卷

一、序——見　寶　塔　品（第十一）
從　地　湧　出　品（第十五）
二、佛壽無量與法之永遠性——如來壽量品（第十六）
三、追說勸誘——分別功德品（第十七）
隨　喜　功　德　品（第十八）
法　師　功　德　品（第十九）
常不輕菩薩品（第二十）

四、結——囑累品（第廿二）
　　如來神力品（第廿一）

四　法與人格活動（菩薩中心）

一、法與人格活動
　　藥王菩薩本事品（第廿三）
　　妙音菩薩品（第廿四）
　　觀音菩薩普門品（第廿五）
　　陀羅尼品（第廿六）
　　妙莊嚴王本事品（第廿七）
　　普賢菩薩勸發品（第廿八）

二、勸說流通——

這樣考察起來，法華經的組織，除序品，是從三段而成：第一段明一切衆生，終可歸入於一佛乘；第二段顯示他的根據；第三段明法的一佛乘，爲菩薩的人格活躍狀況。法華經的成立，如說有歷史的階段，大體可說是經這三階段而開展的。

以下基於上面的分科，說一說法華思想的大要。

第三節　法華的主要觀念

法華，是從這二十七品所成，所以如集其中散說的經句，可以構成種種的教理。法華一貫的思想，要之，不外說明一切衆生，何時都可成佛。由於從來小乘教徒，認爲成佛，是特殊之人經特殊修養的結果，我們終於不能進於佛弟子（聲聞）以上的；由於新進大乘教徒的僻見，於是聲聞終被斥爲所謂敗種而無佛種。一切衆生，終可成佛，爲令一切衆生，開示佛智佛見，是佛陀出世的本懷，爲欲說明這個的，是法華一貫的旨意。對這意義，法華是以說明大乘思想普徧的適用，爲其主要的目的，可說完全是應用門的經典。因而法華，如比於華嚴、般若、維摩的大乘經，其哲學的要素不强，反而可說是在宗教上，使之一般化、通俗化爲其主旨。中國的註釋家，特別是天台等，在方便品中，明所謂「如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟」的十如是眞理，乃是法華，尤其是所謂迹門的本意。像這解釋，以我所見，注力於此，未必是法華的主意。十如是，在羅什譯雖有，在正法華及梵本都沒有。梵文是：

ye ca te dharmā yathā ca te dharmā yal lakṣaṇāś ca te dharmāḥ yat svabhāvāś ca te dharmā iti | ye ca yathā ca yādṛśāś ca yal lakṣaṇāś ca yatsvabhāvāś ca te dharmā iti | teṣu dharmeṣu tathāgata eva pratyakṣo 'parokṣaḥ ||

譯成中文是：

彼等諸法，是等眞實之法，是等之法是是，是等之法是如是，是相，是等之法是如是體……是等之法，唯於佛陀現見。

在正法華中，有「如來皆了諸法所由，從何所來諸法自然，分別法貌衆相根知法自然」。在世親的法華經論，把這解剖爲「何等法、云何法、何似法、何相法、何體法」的五如是，並沒有十如是。總之，這個問題，在那自身的題目，雖有研究的價值，但法華自身的立場，決不如天台等所想，而置重點於所謂如是教，只是由此明瞭法華能說者佛陀的力用，欲證明法華經是眞理而已。所以以此爲基，建設三千三諦等的世界觀，反可說是法華眞意以上之學。法華之所以爲法華，且勝於其他經典者，全在「開三顯一，會三歸一」，力說歸入一佛乘的自身，且可說唯在其自身。所謂妙法（sad-

dharma），不是關於客觀的眞如法的意義，而可視爲歸入於一佛乘，卽不外三乘無差別的眞理之意。在這附加白蓮（pundarika）一語，有白淨的意義，固不用說，但在他的底意，蓮有代表心臟的意義，暗示一佛乘的根據，終于在乎人人本具的心。對這意義，我以爲法華的主旨，雖不關於十如是觀等，但在所謂迹門方面，尤其從方便品至法師品，是純而又純的法華立場，卽從經典史講，這部門也是最完整的，且是最原始的。雖然這樣，但我並不看低壽量品或普門品等的意義與價值，且我認爲法華的一乘思想，若不到達這個地步，其妙用及根源，終不能完成。可是把他照一般經典來想，壽量品的意義，不獨法華經有，金光明經、涅槃經，以及其他種種經典，都是說得有的。又觀音菩薩等的妙用，也不限於法華，形式雖或多少不同，但在其他經中也有。反之，以方便品爲中心的所謂迹門的開三顯一、授記作佛之事，那是到法華經，才高聲宣說的。如沒有這一部門，雖有壽量品或普門品，此經卽使可爲諸大乘的第一，但斷不能佔有那樣長的地位。對這意義，假如沒有壽量品或普門品，但以方便品爲中心而至法師品，爲完整的一部，則此經典在諸經中，無疑是可佔有最優秀的地位。爲什麼？因『皆共成佛道』的理由與經過，像這樣容易明白的排列，且以高超的筆法

寫此經典，其他是沒有的。

要之，法華經的立場，與其是哲學的，毋寧是宗教的，與其是專門的，毋寧是通俗的，與其是理論的，毋寧是實行的，與其是事實的證明，毋寧在促進理想的自覺，且以最包容的態度，融合從前大小乘的對立，以把一切誘導於一佛乘的道行，就這種地方看，可說是有他眞正歸趣的。

第四節　會三歸一、授記作佛之卷（迹門的主要觀念）

把這在歷史上考察，所謂聲聞（śrāvaka）、獨覺（pratyekabuddha 緣覺）、菩薩或佛陀（bodhisattva or samyaksaṃbuddha），一切都是從歷史的佛陀人格或經歷所導出的。聲聞，是聞佛陀言教之人的意義，卽佛弟子或信仰者的意思；獨覺，雖在菩提樹下自覺，但還沒有向於覺他的教化，是從以前佛陀所導出的觀念；菩薩，是加本生譚修行時代的佛陀，卽指所謂佛陀的候補者。如嚴格的說，不必要認有三者的差別。尤其佛陀與聲聞的關係，雖有師主與弟子的區別，但皆共赴同一解脫，在那兒不設本質的區別，倒是原始佛教的通規。到佛滅後，一面佛身論異常發達，另面關於羅

漢（聲聞）考察綿密的結果，兩者的懸殊，漸被明顯的感到，獨覺也好像被認爲是一種獨立聖者的身分，於此是就成立了三乘各別的思想。結果，佛陀在圓滿的自覺外，以具備覺他利他爲特徵（菩薩是佛陀的候補者，以精進於自利利他行爲爲其特質）。獨覺，在自覺的一點上，雖同於佛陀，但在缺少利他行的一點上，是劣於佛陀的；聲聞，卽使在自覺上，也是不完全的，因全沒有利他的精神，所以比獨覺還要劣。如此批判，是以菩薩道（佛乘）爲目標的大乘家的立場說的。不獨如此，就在傳統的佛教家（小乘）方面，在佛陀與佛弟子（聲聞）間，也有不可超越的區別，普通人，雖可爲佛弟子，但因佛陀是特殊人積集特殊修行的結果，普通人，到底是不能企圖的。小乘家雖不如大乘家那麼看低聲聞的地位，但要想成爲佛陀，須將以下化衆生爲本質的任務，作特殊的處理，乃是不可爭的事實。

於此成爲問題者，三乘是有不同的，然這是本質上的不同而沒有融合之道呢？或者暫且分爲三乘而最後終有歸一於佛果之道呢？這如前說，在小乘教方面，卽使沒有本質的不同，在實際上，三乘間是有區別而認爲無融會之道的。法華前的大乘教法（以般若、華嚴、維摩經等爲代表），因爲就是這樣的關係，所以認定二乘是愚根劣機

，不給予大乘菩薩道的資格，相互反撥會合，於是在佛教界，顯然劃分爲二。結果：在新的大乘方面，雖標出高遠的理想，但實在是偏局的；在傳統的教團方面，雖佔有原來的地盤，但常被新的思想家，譏笑爲小根劣機，於其間失去思想的橋樑，乃是法華前的佛教教會情形。

融合這個，最少限度，在大小乘間，須附與思想的聯絡，自家的立場，又要保持菩薩道主義，對聲聞道主義，也欲承認他有一種意義的，實是法華經。這主要的是所謂迹門所處理的論題。

然則怎樣可以發現法華：一方保持大乘主義的地位，一方融會三乘之道呢？這在法華經，佛陀首先率直的別別說三乘：爲聲聞說四諦，爲緣覺（獨覺）說十二因緣，爲菩薩說六度。然據法華說，那唯是爲教化衆生所設的方便，因衆生的根機有種種，如開始就說大乘，反恐有礙他們的得道，所以才分開來宣說。法華亦以其說法的因由，才出發於菩提樹下思惟的。謂佛在菩提樹下，作三七日思惟時，慨嘆所悟的境地甚深微妙，不能爲一般人所理解，而欲疾入於涅槃，雖曾一度決心如此，但回顧過去諸佛的行迹，不管那一位佛，都先以方便說三乘，所以自己也應當追其縱跡，先說三乘

。然佛本意，始終在菩薩乘卽一佛乘，三乘不過是誘引之道而已（方便品）。這樣注力於通俗化的法華經，且把這道理，由種種的譬喩說明，成爲有名的法華迹門。

其一，是譬喩品的火宅與三車喩。長者爲救其愚癡之子從火宅出，暫設方便而在屋外，置有羊、鹿、牛的三車，因此大聲叫喚，令其速出，取諸其車，等到愚癡之子逃出火宅時，長者並沒有給他們羊鹿小車，反而平等的給予大白牛車，使他們歡喜。佛陀也是這樣，爲化愚癡的衆生，使出三界的火宅，先應其機說三乘道，雖欲急速的令出火宅，但作爲那目標的地方，並不在聲聞緣覺乘，全在菩薩乘卽佛乘（於此有有名的句子說：「今此三界，皆是我有，其中衆生，悉是吾子，而今此處，多諸患難，唯我一人，能爲救護」）。

其二，是信解品有名的長者窮子喩。元來雖是長者之子，但因過錯而徬徨他國，終于失去其長者之家，漸漸的過慣那種生活，終于傳其家業，使之承受（大敍事詩，也有此喩）。

其三，是藥草喩品的雨與草木喩。雖說同是一雨，但由草木大小，被灌注到的，有潤濕不同，雖不管那種，都蒙其利益，但在那兒有所區別。像這樣的，佛陀所布大

雲，雖蔽於天，但受佛教化的機宜，因而說有三乘的區別。

其四，是化城喻品的化城喻。過五百由旬，雖有一寶所，但因途中險難，恐人們落入於懈退，有神力的先導者，由其方便力，於三百由旬的地方，現出一座化城，暫使在那兒休息，而更引導至於五百由旬的眞土。佛陀也是這樣，雖以五百由旬的佛乘爲目標，但作爲到那兒的準備，先說三百由旬的聲聞（四百由旬的獨覺），漸次導入於五百由旬的菩薩乘。

法華由種種巧妙的譬喻，欲明所謂三乘方便一乘眞實之旨，然對從來住於三乘分際，而以聲聞爲滿足的，要由怎樣的根據，方可使之轉向大乘？法華爲此，運用兩種可相補充的方法。其一，是說托於過去諸佛，諸大聲聞，已於宿世，結法華緣。其二，是說諸大聲聞，於未來世，皆得成佛，所謂授記作佛是。從過去佛方面說，原始佛教，已有諸佛一乘之道的思想，依此對於佛陀的覺悟，雖給予普偏性與必然性，可是法華的思想，正是從此出發的，且把這從本生譚神話的精神作爲通俗化的，是就成爲宿世的因緣譚。這點，是法華所有最重大意義之處。在法華經，雖還沒有一切衆生悉有佛性的意識表現，但因緣譚，正是預想著悉有佛性的意思，欲把他在通俗方面加以

表現。從法華經說，因爲是「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三」，所以諸佛必說法華。因而假定過去有佛，則必同樣說法華經。如過去佛已說法華經，一切衆生在無限輪廻間，必應曾有一次聽過法華經（皆成佛論）。法華經在其序品，雖擧過去日月燈明佛說法華經的因緣，但在化城喩品，尤其欲明卽今釋迦佛說此事。從這而言，過去爲大通智勝佛的第十六子而今之釋迦佛，就是從其父的佛陀聽法華後，經歷生生而至於今，行菩薩道，對無數衆生說一佛乘，而與他們結法華的因緣。如現今的舍利弗、目犍連、迦葉以及其外一切的所謂聲聞們，都在其中。唯他們在半途忘了一佛乘的因緣，覺得好像沒有成佛的可能，這才自己感到卑下。恰與長者的窮子，忘了自己的身分，落入於奴僕根性，是同樣的道理。如以其他的譬喩說，是像衣裏藏著寶珠而哭著叫貧一樣。所以並不如小乘教徒，或如一般大乘者所想，自始就是聲聞，終于是以必可成佛的約束而活著的。不獨如此，在被認爲已入涅槃的羅漢，實不眞的灰身泯智，在那兒還留下變易生死，乘那變易生死，終仍回轉於一佛乘，而至於成正覺。畢竟來說，一切衆生，由於過去的關係（特以釋迦菩薩爲中心），一切是種植了佛種的，所以說終可成佛，爲法華迹門的主張。如把這改爲心性論的立場，雖可成爲悉有佛

性說，但如前述，在法華經，還沒有本有佛性論，始終是以過去的習氣爲根據，主張悉皆成佛，反而可說是有通俗化的妙味。

法華經明二乘成佛（開三顯一）的理由，同時給予聲聞將來必得成佛的約束，就是有名的授記作佛。首先被選出的，是在維摩經演出最慘角色的舍利弗，到了法華，在譬喻品，他由佛陀記別爲：將來經百千劫成華光如來（Padmaprabhā），領離垢國土（Viraja）現成滿足清淨的佛國。其次到授記品，以大迦葉（光德國、光明如來）爲始，得到記別的有：須菩提（寶生國、名相如來）、大迦旃延（閻浮羅提、金光如來）、大目乾連（多摩羅跋、栴檀香如來）。到五百人弟子授記品，以富樓那爲首，其他千二百人的聲聞，都受記別，更爲憍陳如等五百人記別，進而到授學無學人記品，阿難、羅睺羅、以及其外學無學的羅漢二千人，全受佛陀的記別。這樣，先在維摩經等，被比於敗根的聲聞們，不獨如舍利弗、目犍連的大弟子，就是其他的末輩，差不多聲聞的全部，由於被給予可成佛的約束，所以爲法華目的之一的，終于於此完成。第十法師品，爲上所說加上一個結束，所以如有法華經的原型，我以爲是就在此作一完結的。

如進一步考察，光是上面所說一點，是還不能有所滿足的。從法華的立場說，草木國土成佛的道理，姑且不論，最低限度，一切衆生，悉可成佛的道現，因過專心於二乘的引誘，關於二乘以外的對機，不獨忘了，且雖同樣是聲聞，關於比丘尼，一點沒有接觸到，所以她們因此不免感到有所不安。意識到這而欲表面說明的，恐怕是被認爲以上諸品附錄的提婆品、勸持品等。在勸持品，摩訶波闍波提、耶輸陀羅等，爲比丘尼的代表者，由於她們的被記別，因而明婦女們終可成佛。尤其在提婆品，被認爲最惡人的提婆，若探求他的過去，因與法華經有因緣，在後成佛而受應成天王如來的記別外，並說八歲的龍女亦變生男子，而於南方無垢世界成佛。以雖惡人、畜類的小女，都尚如此，就足證明一切衆生，將來必定都可成佛。唯於此使我人還稍感不足的，據方便品說，佛陀欲說法華時，有增上慢比丘五千人等退席，這五千人的結果怎樣呢？沒有一個交代。在思益梵天經，也有五百人退席事，對此，網明菩薩，叫思益梵天把他們引回正道。梵天答說：假使他們欲離正道法門，到底是離不了的，恰如我們要離虛空而不能離一樣。所以雖爲退席者，仍視爲門內的人（思益經行道品）。反之，在法華經，對於退席者，只說「退亦佳矣」，而不知其結果，不能不感到大大的

不足。提婆尚且被救，一時因增上慢而退席的五千比丘，預想他們將來必定回小向大而成佛，雖沒有錯誤，但無論如何，在法華經，沒有明文交代，總歸使人感到不滿足的。是要聽聽專門家的會通法的。增上慢比丘的問題，且不管他怎樣，所謂迹門的主旨，要之，始終是立於一乘眞實、三乘方便的主張，唱導悉應歸入一乘。爲其根據的，大約可收於如下數條：

第一、在一切人中，預想有可成佛的可能性。第二、完全發揮這可能性的，唯是佛陀，所以一切佛陀，必以極意說一乘教。第三、因根機有上中下，爲誘引中下根，所以方便併說二乘。第四、衆生無始以來處於輪廻，一切衆生，必曾一度聽過一乘教，唯由種子而作現實化的不同，分爲凡夫及三乘。第五、跟著，由過去世種植了的種子之開發，到最後，人人必成佛陀，而爲那機緣的，法華的說法，卽一乘眞實的言教與授記作佛的約束。

第五節　法佛永遠之卷

（本門的中心思想）

一切衆生，在過去種植佛種，雖是成佛的根據，但開顯這個且給予將來終可成佛

記別的，是釋迦佛陀。所以如沒有釋迦佛的可能性，亦終不能實現。爲無邊衆生的成佛，釋迦佛陀，又要常爲他們的開發者、保證者、授記者。所以，從法華經成立時代的一般信仰說，釋迦佛陀，在八十歲，已入涅槃，他出生的一大事因緣，所留下的，唯舍利塔，說法授記的佛陀，早已不存於世間。因此成爲問題的呢？佛滅後的衆生，雖有成佛的可能性，但唯禮拜舍利，豈不是不能滿足嗎？相對於：靈山會上佛在世的衆生，雖得將來成佛的保證，但佛滅後的衆生，從什麼人能授記這個不滿，不獨靈鷲山會座的人們，涉及將來而欲給予一切衆生成佛的保證，就是所謂本門的所談，是以有名的佛壽無量說爲中心爲頂點，示諸菩薩活躍的部門。一般說到法華的本門，雖自第十五從地湧出品起，但從舞臺上說，判爲從第十一見寶塔品起，更爲確當。從舞臺說：前十品，以靈鷲山爲中心，見寶塔品以下，成爲空中法會的緣故（迹門，以至佛陀時代的人們爲對象，所以不管場所或人，都加以規定；見寶塔門以下，以將來一切衆生爲對機，所以或可解說爲，以不定的空中爲會座）。被稱爲所謂本門的，不管是湧出品、壽量品、普門品，常都預想著多寶塔，由多寶塔的現前，判法華於此一轉化，是適當的。

總之，多寶塔出現以來，法華的舞臺，於此一變，從種種之點看，是極有興味，且以甚深意義爲背景而開其幕的。多寶塔（prabhūtaratna-stūpa）者，於過去東方，在寶淨佛國（Ratnaviśuddhakṣetra），有佛名多寶佛（prabhūtaratna），已入涅槃，而其色身，以舍利被收於寶塔中，雖不思議，但爲法華的保證者，不管在什麼地方，如有什麼人說法華時，寶塔就照那樣的現於法會的空中，讚嘆法華，以證明那眞實爲其任務。因此，現在釋迦佛陀在說法華時，也就突然從地中湧出，而高懸於空中，從塔內發聲讚嘆說：「善哉！善哉！釋迦牟尼世尊」！不幸，我還不能探究出這多寶塔思想的起源及開展的次第，雖說是這樣，但無論如何，於此引出這多寶佛塔，我以爲是有重大意義的。其一，是代表過去佛的意義。據法華說，過去日月燈明佛或大通智勝佛，雖已說法華，但繼續到現在釋迦佛，沒有表現其姿態。爲證明法華的久遠性，現在繼續著過去佛，大概有法華的保證者、後見者的要求。適應這要求的，就是多寶佛塔。其二，從舍利供養與法供養的調和，進而欲發現生於舍利塔中的法身意義，就是這思想的表現（見別項文化史的解釋）。由此，現在釋迦佛，雖示現涅槃相，但決不如從來所想的灰身泯智，以此爲引路，壽量品的佛壽無量說，已孕育於此中。要之

，多寶佛塔，爲欲顯示法華眞理的永遠性與法身的永遠性，從地下湧起舍利塔而懸於空中，可說是配合活的過去佛的。對這意義，先德所謂釋迦佛、多寶佛，要之，妙法蓮華經（可視爲唯有一乘悉皆成佛的異名）的解釋歸著於一，可說是得當的。

法華在以上的背景上，更從地湧出無數的菩薩，準備整理一切的舞臺，於此開展久遠實成的佛陀性，被說本門中心的，就是第十六如來壽量品的說法。擧其大要：一般人們，視我釋迦佛，生於釋氏的宮殿，出家於伽耶城的附近而開悟的。因此以爲我始成佛陀，但這全是教化的方便示現，實在成佛以來，已是無量無邊劫了。在化城喩品所說的，爲大通智勝佛的第十六子，開始修行以來，並不是志於佛道，據傳說，也不是如在燃燈佛時，志於菩薩道以來的佛。那些，要而言之，是爲顯示不絕修行的永遠努力的假說，如眞實說，如來是久遠完成的佛。因此，雖在未來，也以久遠完成的佛陀存在，常常從事於衆生的教化。在八十歲而示涅槃之相的，要之，是使衆生了知佛陀不能長久住世，令之早日求道的一種方便，實在並沒有滅度。我永遠之佛，常在靈鷲山及其他地方，常常的說法，沒有停止過，唯衆生被妄見之所支配而不能見而已。如有眞欲從心見我者，不管在什麼時候，我都將爲他們而現其相。因此，又我所住

的國土，就照那樣的是淨土，是所謂天人常充滿的境地。唯衆生由於迷此，而見此世界爲苦——，這就是如來壽量品的大要。如果是求的話，就給予你，如果是叩的話，就給你看。我人苟眞以佛果爲理想而要求成佛，則佛不管在什麼時候，怎樣地方，都可顯現而給我人記別。於此，確實成佛的保證，不管什麼時候，不論怎樣的人，都可給予。不用說，上面所講，要之，是表面的說明。更深入裏面以探法華的眞意，因是久遠實成的釋迦佛陀，所以決不是歷史上的佛陀生理永續的意思，而是以佛陀之所以爲佛陀的所謂法身常住爲立脚地的。這就是本門與迹門不同的地方。在迹門，大通智勝佛會下以來的佛陀，是酬於修行的所謂報身佛的應現，以無限永劫的法身之佛陀，爲使暫時容易明白起見，不外是以報身之形而說。所謂久遠實成，我此土安隱，天人常充滿，都寓有這個意義。在法身之外，可說沒有方法理解這個。因此，對這意義，法華本門的思想，又有通於華嚴思想（維摩經的佛國品也是這樣）的地方，也是自然之理。唯不論是華嚴、維摩經佛國品，在時間上，都沒有力說佛陀的永遠性，反之，壽量品在力說這點上，使其力直接活動於一般衆生的，同於無量壽佛思想，爲其最大的特徵。如說到世界觀、佛身觀這點，所謂本門的立脚地，好些是泛神論的，與前迹

門的實在論，有所不同，是不可掩蔽的事實。又若把這思想推究下去，那所謂久遠實成的佛陀，畢竟是可歸著於永遠的法性或佛性的。把這在表面上主張的，實以大乘涅槃經爲始的諸種如來藏經，法華經雖充分的包含這意義，但還沒有到達那樣的程度。從一方面說，雖顯示那思想在哲學上還沒有成熟，但從另方面說，與其說是哲學的，毋寧希望始終是宗教的，可說爲法華的特長。

第六節　爲法身具體活動的菩薩道（以觀音經爲中心）

法華經，雖使一乘法與久遠實成的佛陀一致，但那祇是一種理想的圖式，不是眞正人格的價值。爲使他成爲眞正人格的價值，把這圖式，由行爲而實現於人格的同時，這圖式，以人格的佛陀而被實現時，如不更垂跡於實世界，而使實世界淨化向上，成爲具體的活動，其意義就不完全。法華一乘的思想，由這人格的活動，終於不外爲眞空妙有化的過程。如簡單說，久遠實成的佛陀，實現的經過，與那久遠實成的佛陀，在人間活動於實現會的妙用，才眞是法華的中心。爲使滿足這要求而開展的，是法華思想的第三段，在文獻方面說，恐是法華經最後期的。卽爲實現一乘法而努力的過

去諸菩薩，將來可傳持這個未來擔任的諸菩薩，並在現在從事於衆生救濟的諸菩薩，說這些行跡及作用的部門，那就是了。因菩薩位於佛與衆生之間，所以衆生成佛的經過也好，佛作用於衆生的經過也好，一切由菩薩的人格而實現的，以此任務而力說諸菩薩的行跡，可說是在佛壽無量之後。就中，過去的菩薩，最致力一乘法之傳持的，雖有無量，但到所謂本門，爲法華模範的，大概是常不輕菩薩(Sadāparibhūta)與藥王菩薩(Bhaiṣajyarāja)。常不輕菩薩，由那名稱，雖可使人想起般若的常啼菩薩，但據法華說，這是釋迦前身中的一位。這菩薩的特徵，在對一切人(四衆)唱說：你們將來都可成爲佛陀，所以我尊敬你們，決不輕視你們。說了以後，並且向他們禮拜。人們對之誤解，以爲是被愚弄，而迫害此菩薩，可是在他自己，毫不撤回他所信與宣言，始終這樣唱而不止，以盡力於惹起人們的自覺，就是給這菩薩常不輕之名的所以。卽照佛性而尊重一切人格的，是這菩薩的特長，而爲後來一乘開說者，三界慈父的釋迦佛陀的根據，所以我們苟亦志於佛道，首先不可不住於人格尊重的誓願，這意義，可說是在這菩薩的言語中所含有的。其次，藥王菩薩，是列於寶塔會座的菩薩，他過去在日月淨明德佛之下修行法華時，一切衆生喜見菩薩(Sarvasattvapriyadarśana

），以愛心而視一切衆生爲誓願，就是這位菩薩。菩薩爲上誓願而致非常努力的結果，得現一切色身三昧（sarvarūpasamdarśana samādhi）。這三昧，實與妙音或觀音現種種身而從事於衆生濟度的根本力，是相同的，眞正是適應見一切衆生喜見誓願的三昧力。加之，這位菩薩，報恩之念，極爲誠篤，碰到其師日月淨明德佛的入涅槃，就自燒其身而酬佛恩，爾後，世世生生，爲法華一乘法而盡力，以藥王之名而至於今，是爲藥王菩薩本事的大要。唯這菩薩的經歷，還沒有發揮那現一切色身三昧的極意，發揮這個的，實是妙音與觀音，那就是法華經第二十四與第二十五（Skt 23—24）所說的。妙音（Gadgadasvara）與觀音（Avalokiteśvara），性格是極相似的菩薩，同由現一切色身三昧之力，現種種身，從事於衆生的濟度，在這點上，可說是同一菩薩。唯其所不同的，據法華說，妙音菩薩，是屬東方淨光莊嚴淨土的菩薩，到這娑婆世界來，所謂是爲表敬意於釋迦佛的，那濟度衆生的活動，也是所謂客分的作用。反之，觀音菩薩，據法華看，他是以此娑婆世界爲中心而活動的，在這點上，比妙音對於我們，有更深切的關係。如嚴格說，現種種身濟度衆生，是菩薩一般的特徵，對任何形態，諸大乘教，不管那種，都是這樣說的。如在維摩經方便品的維摩居士的活動

風度；如在華嚴十地品的第八地菩薩救濟的活動風度，不管那個，由於看法，都有似於觀音現種種身而濟度衆生。以這些爲背景，描繪最綜合的且最雄大的菩薩之救濟活動，由此，欲說明向久遠實成的佛陀之道，在人格上體驗與從久遠實成的佛陀之道，在人格上體驗實現的，就是法華的妙音菩薩及觀音菩薩。據羅什所譯說：所謂現三十三身而從事於衆生濟度的，是觀音的特色。所謂三十三身，就是佛身、辟支佛、聲聞、梵王、帝釋、自在天、大自在天、天大將軍、毘沙門天、小王、長者、居士、宰官、婆羅門、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、長者、居士、宰官、婆羅門婦女、童男、童女、天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓那、緊那羅、摩睺羅伽、執金剛。然如實說，把這規定爲三十三身，是過機械的拘泥於什譯的數目。在梵文法華（正法華大體同於梵文），是十六身。就是佛身、菩薩身、緣覺身、聲聞身、梵身（Brahmarūpa）、帝釋（Śakra）、乾闥婆（Gandharva）、夜叉（Yakṣa）、自在天（Īśvara）、大自在天（Maheśvara）、轉輪王（Cakravartin）、鬼神（Piśāca）、毘沙門（Vaiśravaṇa）、將軍（Senāpati）、婆羅門（Brāhmaṇa）、執金剛（Vajrapāṇi），而宰官、居士、長者、阿修羅、緊那羅、摩訶羅伽等，是沒有的。所以把觀音的示現之身，歸結爲三十三

身，未必是正當的，反而是以無數的身，如以術語說，那就是普門（samantamukha）），以一切的姿態，在所有的場所，從事衆生救濟的，是觀音救濟的特色（千手觀音、十一面觀音的意義，也在於此）。而此觀音救濟的特徵，雖也有說法而救衆生的方面，但與其說是在於這些，毋寧說是在於致力有關具體的實世界的事實救濟。例如欲得子的就給予子，欲得財的就給予財，救火難、水難、賊難等，使這即在現實生活方面，有觀音信仰的特徵。這就是觀音經在中國、日本一般社會最盛行的所以。從法華的立場看，把這單解說爲觀音這樣特殊菩薩的特殊作用，至少是還不能得其眞精神。把眞空妙有化，即世間而見實相，是法華的立場。觀音雖說現種種身，但畢竟是觀音爲衆生而行無緣的慈悲活動，與實現久遠實成佛道之道同時，久遠實成的佛道，到這具體的活動，才眞正的發揮其深義。據法華聖典成立史說：這觀音經，恐是位於最後期的。在思想上看，法華的立場，從開三顯一進至那最後根據，在於即人人而顯示久遠實成的法身，而且這久遠實成的佛陀（法身），以人而活動於這世間，舉世界而成淨土化的根本力，從這立場看，法華思想，到這觀音經，可說是眞正得到完全的結果了。

附記　法華經的原典及翻譯

大般若經或大華嚴經，是小般若經或小華嚴經的集成，比較起來看，法華從開始，是就有統一，有前後秩序。當然，這祇是比較的說，如嚴格的說，雖爲法華，仍是種種諸經或諸經集成的。但比較看，老早傳於今日我們的，近於原典的形態，那是不可疑的。現在試舉傳於我們的法華聖典如下：

A　梵文 Saddharmapuṇḍarika-sūtram; vols 5. edited by Kern and Nanjio. 改訂梵文法華經(Saddharmapuṇḍarikasūtram; vols 3. edited by U. Wogihara and C. Tsuchida Tokyo)（編者附記）

英譯 S. B. E. Vol. XXI by H. Kern.

佛譯 par Burnonf.

日譯 南條。泉。

梵文和譯法華經 岡教邃。

B　正法華經十卷　西晋大康七年（西紀二八六年）竺法護譯（無普門偈）。

C　妙法蓮華經八卷　姚秦弘始八年（西紀四〇六年）鳩摩羅什譯。

八卷所說，就傳於今日我們的形式看，如據添品法華的序說，羅什譯的時候，缺藥草喻品之半與富樓那品、法師品之初，及提婆品之全。卽本來是七卷二十七品，因後來追加這些，所以就變成像現在這樣子了。

D　添品妙法蓮華經七卷　隋仁壽元年（西紀六〇一年）闍那崛多譯。因補前說羅什譯的不足，所以名爲添品。

以上在全體上，雖是法華集經，此外在中國譯其一部分的也有很多。現或存或缺，因恐太繁，所以現在想省略不談。還有，這法華，除了漢譯以外，譯來日本的，有：

E　梵藏傳譯法華經（上下二卷）河口慧海譯。

要在根本上研究法華經的成立及眞意，對上諸文獻，有忠實的比較、校照的必要，爲欲顯示這個道理，所以特簡單的把他附記於此。

大乘佛教思想論

第三篇　大乘佛教實踐論

第一章　道德的意義

第一節　問題的所在

不用說，佛教是倫理色彩最濃厚的宗教。把他徵於佛陀的教說，以「諸惡莫作，衆善奉行，自淨其意，是諸佛教」的四句偈爲始，舉種種的德目，示修養的標幟。且實際上，佛陀大從國家的政道，小至進入家庭的平和之道，以導其信者，在經典到處可以發現的事實。且卽把他徵於歷史，佛教在諸方盛行而成爲民衆宗教的契機點，把他限在社會上看，與其說是在那深遠的教理，毋寧說是在以淺近的實際道德的教訓，教化國家及民衆。阿育王歸佛以來，在中國、日本佛教教勢史上所明白告訴我們的。因此，在西洋的學者中，以佛教特別是原始佛教，不外對於婆羅門教的倫理之改造，像這樣解說的人不少。如擧一例，像馬資凱恩基伊的「印度倫理」(John Mckenzie;

Hindu Ethics p. 100），就是這樣說的。當然，這未必是得當的解釋；可是佛教通於大小乘，高調慈悲博愛，尊重慚愧（良心），以推薦修善防非爲他的特質，是不可爭的事實。

佛教與這同時，痛感現世的苦患，以能超越解脫所謂三界爲其最後理想的宗教，也是毋須重複再說的。然解脫涅槃的內容，雖有種種的看法，但無論怎樣，以此爲超越現世所得的境界，最低限度，作一次惡固要捨離，就是道德的善事也應捨離。因爲所謂善惡，畢竟是屬差別界所規定的，反之，解脫涅槃，是屬平等界的。現在不管小乘、大乘，在一方面，雖獎勵善的，但另方面，需要超越一切是非善惡，也是爲此。

於此成爲問題的，既是這樣，佛教之道德的教理，如從最高理想的立場看，佔有怎樣的地位呢？從佛教講：道德的要素，要之，是附屬物，當然，有了這個，在發揮佛教社會的有用性上，雖比較便利，但即使沒有，是不是也可以呢？如是必須不可缺的要素，那是怎樣的意義呢？佛教把道德的原理，從什麼所導出來的呢？在佛教教學上，不得不成爲一大問題。觀察佛教的人的意見，分爲種種，在這當中，把佛教教理的要素，欲完全解說爲附屬物的人，也不意外。在現在西洋的學者中，如上所說，一

方面把佛教視爲婆羅門教中倫理運動的一種人固有，另方面把佛教評爲是那本質上逆德色彩極爲稀薄的宗教的人也有。如斯基恩古拉朽督鄔魯氏的善惡論（Hasting Rashdall; The Theory of Good and Evil vol. II p. 255）；如鄔伊魯耶魯姆補賽資獨氏的宗教的本質（大川周明氏譯二二二頁）。特別是基督教方面的學者，常常對佛教作這樣的非難。加之在佛徒自身中，動輒好像欲輕視道德要素的樣子，自古所行的，在小乘教的一派中，說慈悲心也是自己煩惱的一種，主張「佛陀無慈悲」（Kathāvatthu X VIII, 3），這在佛教的實際運動，受大影響。日本的佛教徒們，使那救世的旨趣，適應於時勢，雖發起種種的社會事業或倫理運動等，但怎樣才能使他與解脫的理想調和呢？這沒有確定信念，動輒持著首鼠兩端，把那活動變爲遲鈍的狀態。

在這裏成爲問題的，既是這樣，以佛教倫理的方面，一切是所謂方便門，或爲增加佛教社會的有用性，而後來補充完成的。雖說是這樣，但自己斷然反對這個結論。在表面上，縱令有點難以調和，在古經典中，已大被力說。以世間道德的教訓，一切是方便的，或是後世的附加物，無論怎麼樣，都認爲是不可的。當然，道德的修養，在佛教並不是實踐目標的全體，但那最根本的而有不可缺的任務，勉强的離開狹義合

理化的教義學，公平的洞觀佛教時，我以爲：不管什麼人，都不可不承認的。而有趣的，以此眼光把佛教思想史看下去時，即使絲毫沒有深入的解決這問題，但最低限度，在內裏方面，自古對這問題，盡了很大的注意，是不可掩蔽的事實。如從某種意思說：大乘的主要點，在解決這問題，也不過言，那決不是後來附加的辯護的解釋，反是以佛陀自身的態度或說法爲基礎，不外欲顯明那內面意義的結果。對這意義，如實在說，已早以原始佛教爲出發點，最遲也與大乘佛教的興起同被解決的，雖這樣說，也未嘗不可。

自己在此想說說看的，即是這點。如簡單說：佛教的解脫理想與實際道德的根本關係，怎樣把根本關係作爲基礎，而佛教教理，怎樣才能成功到像那樣的發展呢？當然是極大略的，且其所用的材料，也不出普通的那些，可是規定如上問題，看教理或歷史的方法，因爲一向是都不大看得出的，所以在此特別舉出這問題，少許說一說平常的所感。還有，當說到這問題時，先在總體上，有從宗教與道德的根本關係規定他的必要。可是，這是很複雜的問題，因爲想到那自身獨立的題目，所以在此暫且除開這個，想專就佛教來說一說（參照第二篇第一章宗教的本質與佛教）。

第二節　原始佛教之道德的意義

首先從原始佛教的立場，就道德的可能性說一說。在有神的宗教，一般把道德的根源歸於神明，神是道德的存在，所以被造物的人類，亦不能不說是道德的。反之，在原始佛教，不承認絕對價值的神，把我們的存在，視以無厭的欲望爲基礎，所以怎樣在這當中成立道德，實有論究的必要。把這徵於經說，佛陀，一方面說我們的本性在於無明，一方面關於我們需要道德的理由，而示可作種種解釋的根據。那主要的，我以爲可舉三個根據。第一、是一般所知的善因善果、惡因惡果的理法，做善事的人有好的果報，做惡事的人有惡的果報。因此，欲得好果報者，必須要修善事，這是從所謂功利的立脚地出發的。第二、是從同情的立場，不管什麼人，如做善事就歡喜，做惡事就不快活，因爲是這樣的關係，所以推求此理，即使對於他人，也不能不做善事避惡事，就是這個理由。即「己所不欲，勿施於人」，或「己之所欲，亦致於人」的立場。第三、雖與前第一相關聯的，但特置重於關係的立場。即這世間，要之，因爲是成立於因緣——相互關係之上的，所以應該相互扶持，互爲助力，是基於世界

成立條件的規定（以上參照拙著原始佛教思想論三二二——三三〇頁）。對這些更示深一層的根據的，卽是以涅槃爲最高理想的無我論，因縱我執我欲，畢竟沒有我體可求，所以是無我，制我欲而使精進於善事，有時提倡欲開最高解脫之道。佛教的無我論，以此作爲心理論來看，雖對心理事實的說明，但那所希望的，要而言之，不外爲使增進無我的修養，以明宗教的倫理規範。

佛陀基於這些根據而獎勵一切程度善事——在外表上看，也許容有多少的矛盾——的，就是佛教倫理的教條。於此成爲問題的，這樣所獎勵的道德，對解脫道有怎樣的意義與價值呢？從大體上說，吾人在這之間，可以看出二重的關係。其一，是爲到於解脫的所謂方便的意義；其二，是在於解脫後活用的意義。前者是專以解脫爲標準，而達於整理佛陀教說時的結論；後者是以佛陀的人格與業蹟爲標準，而達於見其教說時的結論。當然，這並不是佛陀自身明言的區別，但把原始佛教，解說爲含有佛陀的人格及其教說的宗教，如上把他從兩方面來看，是就各各導出其結論，同時，還恐有失原始佛教的意義。因此，現在想就便利上，基於這見地，從兩方面說明原始佛教的倫理意義。

一般而言，爲到解脫，有種種之道。空己而依於至心的信仰固是一法，忘我而打破美感的也是一法。如蕭拜恩豪威爾所說，至低限度，在一時上，有效於解脫，況如德行與攝心一樣，是最有效果的方法。就中，佛陀在解脫道所最置重的，是德行與攝心。就是行善事與修禪定。然成爲問題的，由禪定攝心而去妄念、抑我欲，使心解放於無我之境，明白了解脫之道，而道德的事情，在怎樣的意義，始與解脫有直接的關係呢？如前所說，道德的世界，不管怎樣講，是屬差別界，反之，解脫界，是以平等爲相的，對此，在教義學上，雖有種種的解釋，但以吾人所見，在道德的要素中，直接有關於解脫的，首先必然是那消極的方面。卽：與其說是在積極方面行善，毋寧說是在消極方面避惡。據佛陀說，不管怎樣的惡事，都是基於以我執我欲爲中心的貪瞋癡。因而做惡事的，更加增强我執我欲，反之避惡事的，在捨離我執我欲的意義上，是就直接的關係於解脫。雖不必積極的要爲人籌謀善事（關於世俗的意義），但最低限度，惡事是絕對不可做的。從這立場看，不能不說是佛教道德的意義。在佛教種種的德目中，如五戒、十善，主要的，概是消極德目的所以，完全在此。對這意思，佛

教在本質上，道德的色彩，是極薄的宗教，積極的行善事也好，起大慈悲心也好，都是煩惱的一種，像這樣的見解，也可有被承認的餘地。然如實說，這是片面的道理。光是消極的不作惡，不是眞正打破我執之道。這是獨善者流，而獨善者自身，仍潛藏着一種我執，這是不可忽略的。眞爲打破我執而到達解脫自由境界的，是就可以更進一步的爲人爲世而積極的致力於善事。但這最低限度，要把消極的方面，變爲更堅强、更確實的所以之道。人類社會的存在，既然是這樣的，那我執打破之道，不能不仍是實現於社會的。名譽慾、權利慾，特別是放棄所有慾，立於絕對無抵抗主義之上，籌謀人類的幸福，終於到解脫涅槃之道，爲佛陀始終之所說的。如表現於本生經等的菩薩行願，以俗人而示這模範的，自初期佛教始，就已經成爲佛教徒的最高理想。無我論的意義（把他限於積極方面解說的），畢竟是這善行的前程，已如前說。

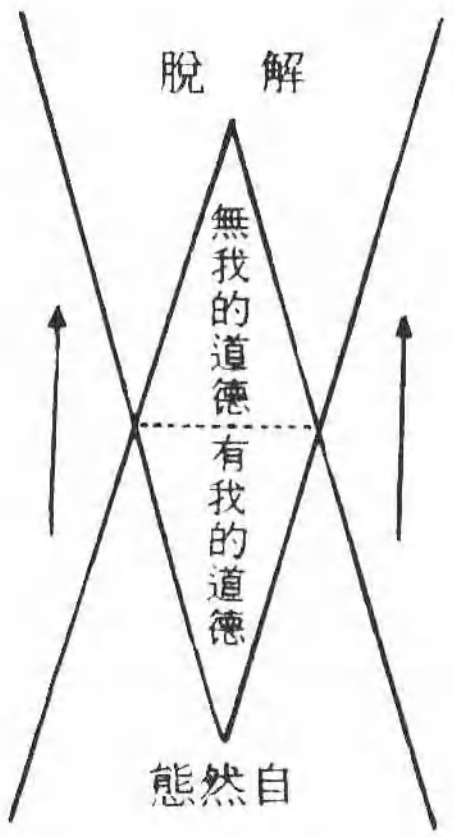
在消極的方面不作惡，在積極的方面，必可轉向於行諸善事。雖說是這樣的，但更進一步講，立於欲的世界，於欲爲基礎而行善（以術語說，就是有漏善），也與上面相關聯，同可成爲解脫道的資糧。無我的道德，雖是佛教的理想，但要一躍到達於此，那是很有困難的。作爲接近這個的準備，有先從功利道德訓練的必要。佛陀常常

特別對俗信者說預想善因善果而修善防惡之教，就是這個道理。預想果報行善，無疑是我執的，但這在那一時，如沒有多少我欲供於犧牲，還是不得行的，所以能常常的持續那個狀態，漸漸使我欲之念也薄，變爲契於解脫之道，就是這個理由。而案經典，根據此道的道德推薦法，是非常多的，所以如喔魯太思拜魯古，雖評說在佛教的道德中，功利的色彩非常强，但如實說，這不過是到達於無我道德的階段，那是不可忘的。

如上所說，佛教的道德，始終是爲到於解脫的道行、階梯，其自身，並沒有獨立的絕對的價值。道德的行爲，不用說，階梯是必要的，但含有宗教價值的，是關聯於解脫的事，道德的行爲，並不就是宗教的全部。宗教的理想，始終是超越是非善惡的絕對平等的解脫界。如視佛教爲改造婆羅門教倫理運動的一種，不用說，那是屬於誤解。

哈嚕獨嗎恩，把人類價值高揚上去的次第，分爲三段考察：第一段是自然態，第二段是道德態，第三段是超道德態，到了超道德態，吾人最高理想，始能實現（von Hartmann; Ethische Studien, 1898）。而有趣的，這種考察，我以爲是相當於解脫

爲理想來看時的佛教說明。佛教說我們本性，在於無明或渴愛，爲還沒有加以何等修養的當體，是就相當於所謂自然態，如從佛教的見解說，不知抑制我欲的所謂素凡夫，正是這個（如從年齡說，嬰兒也是這樣）。當然，如迎合佛陀的精神解釋，那已是以此欲望爲基礎的自然態，在內容方面，雖有希求永遠解脫的動力（在大乘把這名爲佛性），可是無論如何，照所給予的本性，是可把他叫做自然態的。由此而推於那內含的動力，到達要求解脫自由，先以其初步進於功利的道德，漸次使之進化，而把自己提高至於無我道德態。這樣，終於經過總體，是就可以叫做道德態。到達惡固不用說，就是善也要離的絕對無功用的解脫界，爲超道德態。哈爾曼這位受蕭拜恩豪威爾影響的學者，所以照蕭拜恩豪威爾的說法，在不知不識之間，嵌入佛教觀等，變成此說，也不可知。總之，他所說的，在這點上，與佛教的修養觀一致，可說是很有趣的一件事。雖好像有點可笑，但基於這考察，我想把以解脫爲標準的道德與最終理想的關係，圖示如上。



下段，是無明或欲的當體，顯示單被引於亞拜他伊督的盲動位；中段，是由此進一步成爲道德態的位子，因於動機，顯示分爲所謂有所得的與無所得的二位；最後，是欲顯示超道德界的解脫。如嚴格說，在佛教，光是德行的淨化，是不能到達解脫的。所謂完備戒（道德）、定（攝心）、慧（叡智）的三學，始可到達解脫。雖說是這樣，現在如專以道德爲基礎而考察，我以爲是如上圖式所成立的（還有從道德進展於解脫的經過，參照拙著原始佛教思想論第三篇）。

二　解脫後的道德

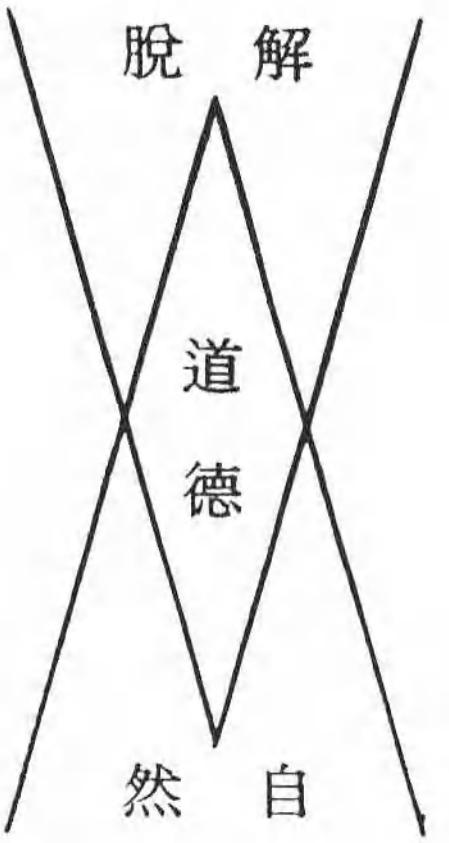
如前所說，雖專以所謂向上門爲主的道德之意義，但如實說，光是那點，佛教道德的意義，是沒有完成的。如上處理而安心的，是所謂小乘的解釋。若唯作如上處理時，解脫後的人，不獨是不要道德，在實世界下，如作道德的活動，反而可說是墮落。實際，在小乘的羅漢中，作這樣想的人，雖說也有，但在全體上看，佛陀的立場，決不是那樣。各式各樣的教條，暫且置之不問，姑且敏捷的徵於佛教開祖的佛陀經歷。佛陀在三十五歲，到達於解脫，卽大涅槃界。佛在實際界的活動，絕沒有中止。爾後四十五年，差不多沒有間斷的，都在爲濟度衆生而奔走。然並不光是提倡出家解脫

之教，如先所說，對於所謂世間的道德，也是置重的。有的時候，止息國與國間的戰爭，有的時候，擔任夫婦間的和解，有的時候，甚至也說儲蓄的必要：像這樣的，辦理人類的幸福與道德的向上。這事，特別爲印度聖者所應注意的。印度對於一般聖者，稱爲牟尼（Muni）。牟尼者，是沉默者之義。如到達於解脫，常作隱遁沉默，是從此得來的稱號。然獨佛陀，從於慣例，雖被稱爲牟尼，但實不是沉默者，在四十五年中，無間斷的爲法爲人，確是打破沉默的一人。如前所說，不獨捨離言說，在實際社會上，爲增進一般道德，也常言說的，所以至低限度，在印度的聖者中，不見其比。

四十五年的言說與活動，有什麼意義呢？從佛教的教義學上看，雖有種種議論之點，可是總而言之，言說與活動，決不是爲得解脫的方便，那是不用說的。因爲在三十五歲，卽已達到解脫之目的的原故。佛陀四十五年的活動，是所謂解脫的活動，因而那道德的教化，也可說是不外解脫道德的表現。佛陀說夫婦和合之道，並不是說解脫後的自己要實行那個；又論政道，並不是說自己要參與國政。自己，仍舊是捨世人，而超然於世外，過著乞食的生活，是爲事實。總之，對於這些事情，也給予指導的，認爲是自己的天職。這可說是那些事情的道德化，又是解脫後的活動範圍。不獨如

此，隨於佛傳，據本生譚，佛陀還沒有成佛前，爲菩薩卽在俗的求道者，雖獲得種種身分，從事種種的業務，但以大慈悲心把自己供於犧牲，而盡力的爲世爲人。當然，如說那是一種寓言，雖則說是寓言，但傳說在佛時代，已有多少成立，最低限度，弟子們或信者們，在實際上，已信這些。從佛教精神的立場說，可視爲佛陀經歷的一部。假定果然這是可以承認的，那歷史的佛陀，對人類而訓誡種種道德的，要而言之，自己是菩薩，把在俗人時代所實修的經驗或理想，再以出家的菩薩而示現於世。雖則是這樣的解說，但未必是勉强不當的。

如從上面的見地看，原始佛教的道德觀，不獨爲至解脫的方便，同時或可視爲解脫後自由作用的主要屬性。加之在佛教，把超越現世的境界，應那無限理想的要求，雖可稱爲不死、永恆等，但那並不是如所說的神明、梵天，至低限度，於概念上，在我們以上的什麼地方呢？畢竟不外卽永遠的今天而自內證的境界。因而如實的說，超越的世界與所超越的世界，並不是不同的。反而可以說是，對於同樣的世界，不過轉換那個看法而已。因此，解脫的心境自身，雖則是在普通所說善惡以上的自由境界，但最低限度，對現實界開啓交涉時，仍可以道德的形態表現出來。從上考察而來，可



說是自然的結論。至有部宗的阿毘達磨論師，直以解脫涅槃說最高善，把善的標準置於解脫的——與現在的問題，雖有多少觀點的不同——，仍可視爲這個意思的結論。慣於前例而暫把他揭如上表。

如從前項的見地看，道德，是爲從自然態而上達於超自然態（解脫）的方便；如從現在的見地看，道德，是從超自然態反轉過來，變爲照破自然態而高揚那價值所必須的道程。在前面的場合，基於我執，以有所得心爲基礎，漸次打破這經過，雖是道德的進展，可是在現在的情形，沒有什麼有所得心，即使在怎樣的場合，都是全然無我的，如果可說，不過是規定最高當爲的自己而成爲道德的活動，所以至此，道德已經不是方便，即解脫而有那自身的價值。後來到大乘佛教等，雖說治生產業皆是佛法等，但要而言之，不外道破這個旨趣。因爲這是後面所欲說的問題，所以在此暫爲中止。總之，由於這個解說，如一見不調和的出現，原始佛教之解脫的高調與道德的獎勵，在根本上，是可看出一致之事實的。這決不是我們勉强的爲佛教辯護，提出假設

的結果。後來，特別是大乘佛教的發展，承認上面的事實，而給予這個如何的根據。由於這個道理，所以以能統合前說的向上門的意義與向下門的意義爲工夫。那主點的所在，從此想說一說。

第三節　綜合的大乘教

以上，說明原始佛教對於道德教理的看法，有兩種方法。就是以解脫道爲方便的道德，與解脫後的力用的道德。然如實說，光是那點，還有沒有收入的。第一、解脫涅槃的內容，至低限度，在表面上，沒有確定。第二、欲至於解脫的，爲其道行而道德的事情，卽使是有道理的，但已解脫者，再回到現實界，不得不活動於道德的根據，還沒有清楚。第三、回來的活動，畢竟是能得佛陀的，不管什麼人，都可做這個，或有應做的義務，在經典上，沒有明說。第四、假定佛陀入於所謂無餘涅槃界，到後來，這向下門的活動，也就變爲難以充分的實行。這樣，佛教的道德地位，終于仍是到達解脫的一階段，且不過是低程度的一階段。如解脫後的道德活動，畢竟不外是一種景物，在教理上，止於這立場的，是被稱爲所謂小乘的立場。如從實際講，雖是所

謂小乘的羅漢，也爲世間的善事而大大的活動，是歷史所告訴我們的，可是不論怎樣，以超越爲主的，不承認世間的道德，有多大的意義，爲其教理的特質。這個事情，簡單的說，所謂小乘論部的學者，基於尼迦耶（原始聖典），雖以說明其精要爲目的，但因專門高調出家道，所以對佛陀在各地所說在家者的德目，差不多沒有接觸得到。這卽徵於事實，也是很明白的。

不滿上面的立場，再回來立於佛陀的精神，綜合向上門與向下門，而在佛陀，專止於體驗，在教理上，還沒有加以整理，想給予這形式的，就是大乘佛教。關於大乘與小乘的區別，自己在此，不想詳說。祇有就其重要的，極簡單的說其要點。小乘，主要的眺望佛說的表面，佛的眞意，就在那裏。反之，大乘，是專欲卽佛陀的人格而探其精神的。小乘，專是出家主義的；大乘，以佛陀候補者的菩薩——在俗的求道者——爲理想，這點，顯然是通俗的。而其學風：小乘喜歡把佛陀說的當爲改爲存在的形式，努力把他作爲分析的說明；大乘雖再以當爲爲主，但及於存在的原理，專欲綜合的觀察一切，是他的特徵。

因此，現在的問題，卽對解脫與道德的關係，大乘是怎樣的發揮那特徵呢？當然

，即使同樣說爲大乘，也有種種派別，所以不能一概的定奪，要而言之，應於前說的特徵，被迷之根源的無明與被悟之終結的涅槃，統一在怎樣的形式呢？雖承認其中的對立，但也認爲互相不離，於此欲確立道德的根據，可說是有他的共通點的（參照第二篇第三、四章三國佛教的特質、大乘的精神兩項）。

第四節　眞空妙有

在大乘諸派中，最早成爲一切大乘之根柢的是般若。般若的根本精神，如一言而盡，可收於眞空妙有的四字。眞空，如從修養的立場講，是指否定我執我欲，超越現實的最後之當體，可是那斷不是虛無的意思，反而可以說是不外照那無限感而充實無限自由的心境。般若佛教，在教理上，不立某種表象的偶像，所以最後的當體，在表象上，不管怎樣，都是不可說的。在關係上，脫離個別與限制的境界，因爲是這種意思，所以在消極方面，說名爲空，實際不外體驗上的純粹能動態（reine Aktivität），這是吾人在別個地方所曾說過的。如從這個心境說，我們的一切活動，不用說，是淨化這個世界的，雖一事一物，都是眞如之相而放光明的，就是妙有。般若的世界觀

，如從一方面看，動輒恐有被解說爲無宇宙論的；不獨如此，如從另方面看，雖明顯的變爲汎神論，但畢竟不外從卽眞空而妙有所得來的結論。這眞空妙有的觀察，雖成此後種種大乘哲學的根柢、出發點，可是現在從這見地看般若，道德與解脫的關係，應作怎樣的處理呢？

從於般若，就一方面說，道德仍是達於解脫境的眞空之一方面。爲了到達於此，如一般所知的，必須行六波羅密，在六波羅密中，是含有慈善事業（布施）、德行（持戒）、忍耐、努力等道德的德目。般若之所以爲般若的特色，與其說是在向上門，毋寧說是重於向下門。不獨如此，如所說的向上向下，是不附加區別的——相應於眞空卽妙有之談的——，是在卽向上與向下歸一綜合的。如實際說，修養的經過，雖沒有向上門、向下門的不同，但在向上門與向下門之間，不許有不同的態度，是般若的特色。因而對解脫的道德地位，如從一方面說，雖則也是方便，但從他方面說，反而要根據解脫，始能完成眞正的道德。卽六波羅密，是至眞空的方便，同時，眞正的六波羅密，要到眞空始能完成，且那是構成妙有界不可或缺的要素。委婉的說，雖有點變成抽象的，但具體說，如那慈善事業（布施），不管他從怎樣的動機出發，總有多

少要犧牲自己的，在這點上，打破我執我欲，而達體現眞空界的方便，對這意思，六波羅密，是被稱爲第一的。然而，祇要含有什麼利己的目的，那就不是眞正的布施波羅密。眞正的布施波羅密，是所謂三輪體空，把施者自己的觀念，被施對手的觀念，所施之物的觀念，一起放却，唯在規定最高當爲的自己而行時，那才成爲眞正的布施。而這達於眞空的境地始可完成，同時，由三輪空寂而布施時，成爲卽眞空而妙有的慈善事業，就是般若的精神。這不獨慈善事業如此；總之，爲世爲人而努力時，如不常從這立場出發，那終不是本來的東西，般若是以種種的表現法，把這個教給我們的。所謂無緣慈悲，也是指的這個。金剛經說的「應無所住，而生其心」，要而言之，也不外是顯示這態度的根本精神，把社會道德化時，始能顯示所謂妙有的淨土。所以般若泛神論的世界觀——至少把這限於道德方面看的——，我以爲是可解說爲：基於無所得心，暗示道德化的完成狀態。般若經中常說：由般若力，聲者得聞，盲者得見，跛者得立等。本來是指的智見力，但吾人又可解說爲根據無緣慈悲、社會救濟道德力的結果。

般若在原始佛教，唯完全實現於佛陀的人格，把解脫與道德的融合一般化，欲給

予那個所謂眞空妙有之哲學根柢的，可以說是眞正識透佛陀眞精神的立脚地。般若，繼原始佛教的眞精神，被認爲所有大乘佛教根柢的所以，也在於此（參照前說般若的眞如觀）。

第五節　不住涅槃

到於般若，這個問題，略無遺憾的，雖向於解決的方針，可是不管怎麼說，般若的立場是空。雖說由於人格活動而充分發揮妙有思想，但最低限度，在概念上，與其在於妙有，毋寧置重於空。因而，他的作用，動不動的，被幽閉在觀念中，而有不具體的現實傾向，也是自然之理。況且，卽使在哲學上說，解脫者爲什麼必然下於現實界而在道德方面不得不活動？完全而充分的根據，於此還沒有明白。不獨如此，如從般若說，根據眞空妙有的道德，不管什麼人，那可到達的，眞正到達那境域，如不一次超越現在而悟得達觀的，仍是不可能的事。因而其道德，在通常人，仍是天邊之月，不能沒有難以到達之恨。因此，佛教眞正給予解脫的道德根柢，在現實方面含有普偏性的，由於般若在內含上所提示的妙有思想，不能不給予更深一層。驅於這個要求

而開展的，雖卽預想眞空，但也是置重妙有的哲學。如眞如思想，或如來藏哲學，就是這個代表。在歷史上說，那同是起於般若佛教以後的。我在這兒，無暇詳細說明這個思想，要之，如來藏說，在以無欲爲相的無明中，已以可能態，而有可爲如來的卽求永遠無限的佛性；眞如說，唯一眞如，卽羅谷斯的原理，是宇宙及吾等大源的思想。在這當中，欲求理想與現實，當爲與存在的根據，假定在論理上批判，在這之間，雖含有難點，可是無論如何，在統一存在與當爲的理念一點上，可說是般若思想的積極化而更爲進步。

從這立場出發時，道德與解脫的關係，是怎樣的呢？這不用說，如在本質上講，般若的立場，沒有不同的。雖然是這樣，但在概念上，在這之間，比般若的情形，有積極的規定，可說是富於積極性的。卽使從這立場，可有我們的當體，脫却自然態的存在，進於當爲的解脫界，雖在於此，但從這立場，當爲的解脫界，已含於存在的自然態中，所以如在般若的立場，並不是由於否定的飛躍而始達於眞空的，不外是把已存在的做爲現實化而已。因而那個妙有，並不是從眞空回來的妙有，是一步一步的破壞存在而進於當爲的，所以只是一步妙有而開展起來的。從這立場看，我們的道德生

活，如在一方面說，空去自然態的存在，雖進於當爲的方便，但在另方面說，那個道德，從一步一步發揮提高妙有價值而來的，對於這個意思，那自身的完成，亦卽解脫的妙用。卽步步打破下位存在的經過，就是步步實現眞空的經過；同時，那最高當爲實現的經過，又成爲步步妙有的體現。這樣，存在與當爲，現實與理想，空與有，相互配合，追求終極的大理想，進展人格向上之道，從這立場出發的，就是道德的意義。而這無窮進展之道，必須是道德的、社會的理由，從這立場說，自身、如來藏或眞如，在本質上，是關聯的，在這之間，不能沒有自他的區別。不獨如此，以自身爲中心而看時，世界、有情，都不外是我自身的種種相，所以爲使我的自身進展，必然要伴同於他，如不這樣，這個意義，就不能完成。換句話說：爲什麼必須爲他而行善事呢？這根本理由，如從這立場說，所謂他，畢竟也是大的自己的一部，祇要忠實於自己的，必然就要忠實於他。從這立場出發的解脫道，卽不能不是道德的社會的根本理由。以大乘的特色而說淨土，如在理論上講，也不外是從這個根據而來的必然結論。在原始佛教，可以解說爲：佛陀，從因緣論的立場與同情的立場，從因果的立場與人格的平等，說明那個道德的關係，更統一爲哲學化的結果。

從這立場講，我們的最終目的，要與一切衆生共進而始能達到。可是於此成爲問題的：從這立場出發，以前的涅槃觀，應該怎樣處置呢？以前，特別如小乘教的解釋，涅槃有兩種，就是有餘涅槃與無餘涅槃。有餘涅槃者，雖則是解脫，但還留有身體的果位；無餘涅槃者，是死後的果位，是所謂隱沒不現，已不回於現實界的果位。同是個人本位的解脫觀，而且以此定說，長期的支配著佛教界。然到現在的大乘，由於解脫觀的擴大，光是上面二種的涅槃觀，已經不能使人滿足那理想或誓願。上面的涅槃觀，是個人本位的；現在的涅槃觀，可說已進至社會本位。假令唯是完成小的自己，不能完成其他衆生，不能說爲眞正的涅槃。因此，從前的涅槃觀，是就照那樣被承認的，爲更適應這個立場，變更涅槃的意義，或不能不擴大的，就是大乘特有的一涅槃界。若以術語說，那是被稱爲不住涅槃（apratiṣṭhitanirvāṇa）的。不住涅槃者，雖以平等界的涅槃爲最後理想，但不是急於平等界，反而是止於差別界，始終與無邊的衆生在一起，如前所說，步步打破下位的存在，步步開展高位的存在，是對經過那個東西而命名的。在文獻上，是起於如來藏或眞如思想盛行的時代，所以儘我人所知，這是解深密經或入楞伽經等所用的術語。在思想內容上，雖在般若經、法華經，已經

充分圓熟，但如不住涅槃之名，以這爲涅槃一種的，完全是從如來藏思想或眞如思想圓熟後發生的。如唯識派，在有餘、無餘外，加自性清淨涅槃（眞如自體）與此不住涅槃，而爲四種涅槃。這個涅槃，是綜合輪廻與解脫的思想，雖在輪廻的世界，但並不爲他力的運命所束縛的結果，反而，一方面常在輪廻卽現實界，一方面是作救濟衆生的自由活動；雖以解脫爲理想，但不如無餘涅槃那樣的入於休止狀態，可說一方面是永遠的輪廻，一方面是永遠解脫的當體。卽佛陀，以菩薩而活動，將那活動作爲永遠的考察。因而這涅槃的實行，不一定要背於世，反而處於實世界，住於無所得的解脫心，常常爲衆生的，如廣大點說，爲完成大的自己，把世間眞化美化下去，可說是有他眞精神的發揮的。在大乘佛教說的生死卽涅槃，治生產業皆是佛法等，不外眞正說明這不住涅槃的消息。因而這涅槃的實現，未必是限於出家的，反而可說營著實際生活的所謂在俗菩薩適於其任的。如觀音菩薩，現在家相貌，變無數身，從事衆生的救濟，像這種信仰，正不外把這理想表現於具體而已。

佛教的道德與解脫的關係，到此眞正渾然地融合，而那始終含有佛陀自身意義的，不外是被體系化的東西。

第六節　結　論

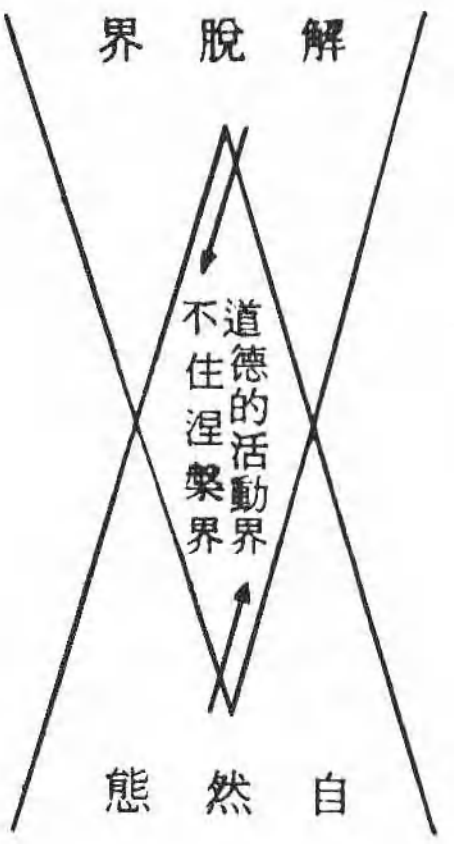
以上，雖則是極大略的，但已敍述了解脫與道德的佛教思想發達的大綱。最後再把這個要約的一看，是這樣的：

一、佛教的最終理想，不管怎麼說，都是超越界、彼岸界。在此，雖可稱爲最高善，但從普通意義說，善也不是，惡也不是，是所謂超道德的世界。

二、爲到於此，在種種的方式中，那最重要的是道德。卽由道德而打破我執爲主的自然態，同時開創新的自主世界，是向解脫的主要之道。

三、解脫界，雖則是佛教的最高理想，但並不是一人照那樣的止於解脫界，而是再回到此間，入於現實界，由道德的向上，率領一切衆生，共同趨向於理想界，是佛陀實行的所在，如對其他的學派說，這是佛教的一大特色。

四、如從佛教說，道德含有二重的意義，就是向上門與向下門。前者，是所謂有所得的道德，後者，是無所得的道德。從實行上說，通過有所得的道德，到達於超道德界，經過超道德界，降到無所得的道德，在概念的手續上，不免繁瑣、迂遠。因此



，欲統合上面兩種態度而起的，就是不住涅槃（或不住生死）的思想。如以永遠界爲理想爲背景的道德，那是直接的向解脫之道，同時又是解脫的活動，而欲在這之間，除去向上向下的區別，除去在家道出家道的區別。把這例於前說，可以圖示如右。

五、支持這理論而起的，就是從眞空妙有思想，進至如來藏說或眞如說等的大乘哲學。從表面上說，在以我執我欲爲相的我們之中，至低限度，以可能態，含有可成如來之力量的，就是自他平等的理論。由此發揮無限的慈悲心，實現自他平等的如來態，努力開展所謂淨土的，就是不住涅槃。如簡單說，永遠的涅槃與永遠的活動相，就是他的當體。

六、根據上面所說而導出的，把佛教當作是一種倫理運動的人，是由於忽略永遠解脫而起的誤解。同時把佛教倫理的色彩，評爲薄弱的人，是由於忽略不住涅槃的道德意義而起的誤解。

佛教徒自身救濟社會，應以信仰悟得爲主呢？應以事業施設爲主呢？迷於這兩種，以信仰悟得而唯限於自內證的收拾，以事業的施設而視爲光是外的施設，如此說法，不得不評爲逸出大乘精神眞髓的想法。眞正的信仰悟得，必須在道德上（在現實上）救濟社會，隨著這必然限制的同時，爲他而做善事的事業或行爲——苟忘利己心而施設——，就照那樣的，可以解說爲：永遠連於永遠的具體化之道，爲發揮佛陀眞精神的所以。

七、一向以來，佛教的家法，動輒把一切封閉於觀念界，缺乏具體的實際化之道。如此，不論怎樣，相信是不契於以佛陀的人格爲中心而發達的大乘佛教的精神，所以以活動爲本位，試論解脫與道德的關係，希望獲得諸君的批判，特就所知略爲論說如上。

第二章　佛教的業觀與意志的自由

第一節　問題的範圍

當我處理原始佛教思想時，自己儘可能的，想在理論上把他研究清楚，以期達到那圓滿的結論。就中關於業的問題，如從心理與倫理方面看，欲在那之間說及潛在的種種問題。整理那些的結果，就是拙著原始佛教思想論第二篇第四章「業與輪廻」。在當時雖則覺得那樣已可以了，但到現在已經感到很不滿足。自己置重於業的因果律之說明，力說那一點的結果，動輒把佛教解說爲好像立脚於極端的決定論（determinism）、必然論（necessitarianism）。當然，佛陀的立場，不是這樣的。實際觀的部分，雖始終預告著，可是不獨沒有結合而論，且基於怎樣的論據，始能調和業的因果律與意志的自由呢？因沒有觸及到這個理論，所以不免有點不完全。現爲補救這個缺點，所以於此提出問題，並且對於那點，舉出自己解釋，希望諸君給予不客氣的批判。

爲說及原始佛教自由意志論的問題，有先從生命觀及心理觀說明的必要。可是這

個道理，自己在原始佛教思想論裏，已很詳細的論說過，所以其詳仍讓給該論，在這裏，只想觸及極爲必要的一點，以期進於某種問題。

從佛陀說，我們的生命活動，是以欲（taṅhā）爲中心，卽以有欲（bhava-taṅhā）爲核心，成爲愛欲（kāma-taṅhā）、繁榮欲（vibhava-taṅhā），營爲種種活動的，爲生命的現象。可是從佛陀說，欲那東西，在本質上，元非意識的，是無意識的衝動。所謂無明，實不外是在無意識的衝動上所附加的名稱。蕭拜恩豪威爾的所謂盲目意志，就是這個。可是在這盲目意志的無明中，如果說發生，是可含有開展色（以物質所形成的作用）、受（感情）、想（表象）、行（意志）、識（悟性、理性）之心理要素的。就中，識是最初的開展。無明就是生存意志，爲達到那生存的目的，要有可以指導那個的機關，所以識，實可說是爲盡這個任務而最初發生的。蕭拜恩豪威爾的從意志發生表象，就是這個。這樣，生命活動，雖變成心理活動，可是從佛陀說，使生命活動、心理活動的中間，並非有個固定的一物爲他的中心。一切是不絕之流，沒有一刻止於同樣的狀態。貫通其間而加前後聯絡，不使其活動成爲斷片的原理，如從佛陀說，是經驗的聯絡。不但如此，且是經驗積聚的性格。若從佛陀說：我們的活

動，不管是根據意識的，或無意識的，必以其反動而在我們心理活動的自體上，加刻一種性格，所加刻的性格，就成爲決定下次活動之因。這樣，從行動進於性格，由性格進於行動，就是生命活動或心理活動的現象。亞里士多德說的由行動而生性格；蕭拜恩豪威爾說的由性格而有行動；可是佛陀承認無限輪廻的結果，認爲這兩方面都對的。我們的意志活動，雖是不絕變化著的長流，但一貫其間，得保所謂自己同一的，實因有這性格連續的原故。在佛教所謂業，實是指這由行動而被加刻的性格，在這行動與性格，性格與行動間的一定關係，名爲因果。如從佛陀說，這因果關係，是由二重表現的。一在所謂心理活動的方面，一在享受禍福時的運命。如講明白一點：積善業的人，一面使自己更加做個好人，一面以自己爲幸福者；積惡業的人，做出反於這個的結果。這善惡與禍福，種種交錯，就是使人類成爲千差萬別的理由（以上可參照原始佛教思想論第二篇第四章「業與輪廻」）。

這樣考察起來，我們之有今日，其運命，雖在於心理活動，但一切實是無始來的業力使然，可說一切是隨生命而決定的。爲什麼？因從生以來，雖積有種種經驗，但那經驗，畢竟不外推於先天性格的結果。卽當營於某種行動時，有二種以上的動機，

應該選擇其中的那一種呢？就此種種考慮的結果，終於選擇其中的頭一個。如把他從表面上說：雖好像有自由意志的作用，但實際上，所選擇的動機，畢竟與先天的性格一致。卽先天的性格，可視爲無意識的原動力而規定他。這樣，佛陀的考察，究竟也與所謂宿作因論（pubbakatahetu-vāda）同，完全是定命論者，不承認有自由意志的餘地。如從現在到未來，在王山部（Rājagirika）、義成部（Siddhatthika）等的這些部派，主張「此一切依於業」（sabbam idaṁ kammato ti）（Kathāvatthu XVII, 3.），把一切歸於宿業，以爲是佛陀的眞意。

然這只是大略的見解，至少不是佛陀自身所喜歡的結論。因涉獵諸經文時，曾接觸到當時流行於世的極端決定論、運命論，佛陀始終與之相爭的記事。例如中阿含第三卷度經（Aṅguttara I, p. 173），舉三種外道說而駁斥之，其中，最少有二種是決定論的主張。其一是所謂神意論（issaranimmāṇahetu-vāda），以一切歸於神意，因而我們的意志行動，在暗暗之間亦操縱於神，到達這樣的結論。其二是所謂宿業論（pubba-katahetu-vāda），眞正是以一切歸於前世之業的考察。佛陀，不獨不許神意論，就是一切歸於前業的徹底決定說，也絕對的排斥。又在一般所知的沙門果經（Sāman

naphalasutta）中，所介紹的所謂六師，其中如摩訶梨瞿舍羅（Makkhali Gosāla），以一切歸於自然的規定，不承認我人自由意志的學派也有；佛陀以此非理之甚，所以大大的非難而排斥之。尤其從巴利文雜阿含（Saṁyutta Nikāya IV, pp. 230-231）看：曾有尸婆迦（Moliya Sivaka）其人，就苦樂的經驗，一切歸於宿業的主張，質問於佛陀，佛陀說他是錯誤的見解，因我們的苦樂，一部分雖由宿業，其外還有後天原因的存在。佛陀對這問題，指教得這樣明白，可知佛決不是固執宿業觀的必然論者。加之，即使以此徵於後來部派的主張，雖王山部、義成部主張宿命觀，但在正統的上座部，是把他們視爲異教的。論事（Kathāvatthu）爲駁斥這些，由引用的事實，也極爲明白。又據異部宗輪論說：在大衆部的末執中，有主張「有少法是自所作，有少法是他所作，有少法是俱所作，有少法從衆緣生」。這從古來就是難解的頌文，依於中國、日本佛教學者的詮說，雖也可以，但據我們的理解，要不外於欲明苦樂的原因而已。我們的苦樂經驗，並不都是基於前世的業，是由種種原因結合的結果，欲分爲自、他、俱、衆緣而說明的。要之，可說不外對於前舉尸婆迦的佛陀解答，加以分析的究明。因而，如把他改爲意志論的形式，我們的意志活動：一部分雖由前世之業

及其他事情所規定，但一部分還是自發的。這樣，到了後來的部派，除了像王山部、義成部這樣極端的學派，主張某種程度的自由論，以爲可得佛陀的眞意，是不可疑的事實。

佛陀所謂「我是作用論」（aham kiriyavādo）、「我是努力論」（aham viriyavādo）。所謂自由論的主張，最少限度，在法相上，是佛教的通則。因而，以佛教什麼事都歸於宿業的主張與解說的人，在理論上，不管怎樣說，是反佛教的表面主意之說。

於此成爲問題的：那理論的根據在什麼地方呢？與宿業說同樣採用自由說的，如簡單看，雖是所謂中道的態度，但缺其理論的根據，動輒不過恐怕見有一種妥協說而已。從其他的情形推定，佛陀的中道說，決非唯是妥協的。在中道說中，既經具有完備的根據，對這題目提出微溫的妥協說，總歸是不能想像的。佛陀——卽對其他問題也是那樣——終于不在理論上把他說明。所以他的根據在什麼地方呢？除在佛陀教說全體立場發見他以外，是沒有其他方法的。

自己於此提出這問題，實在是想稍稍論說這點的念願。不用說，攻究此論問題的

所在，如擧出表題，完全是業論與意志的自由。明白說：卽是關於我們先天的性格或氣質與後天自發的行動關係如何的問題。自由意志的問題，其關係範圍極廣，所以如局限於一定的範圍與觀點，終有不得要領之虞。攻究本論，爲避其恐，對上關係，限定範圍，這是必要的。

第二節　性格與意志自由的根據

爲說明這問題——雖好像是反覆的——，再說一回心理活動的情形，是有必要的。

以前所說，從佛陀講，生命的本質，雖是無意識的意志，但若連繫於發動，於此開展心理活動就成爲意識的。在十二因緣的系列，將他以無明（根本意志）——行（意志）——識（主觀）——名色（客觀）的順序說其開展，以這做好的形式，如前所說，從受（感情）、想（表象）、行（意志）、識（悟性、理性）的四要素，觀察成立，是爲佛教的心理觀。此中所謂行，名爲心之動的作用，無疑相當於意志，因而，如從心的本質立場說，在主意論者的佛教規模上，那是最根本的。「一切由行而立」

，雖是佛所說的，但實在是爲此。如把他從意識的認識存在這種立場來看，那演最重要任務的要素，不用說，是識。爲什麼？識是認識的主體，而使心有統一原理的原故。不過，如從開展的順序說：對於行卽意志之先天的，識對其活動至少是後天的。在這點上，識雖居於行的下位，但從心理價值上說，無疑可說識佔諸要素中的上位。「一切由識而立」，雖是佛陀在某種地方說的，但實不外是這觀察的結論。

更進一步，其行與識的關係是怎樣的呢？從目下這立場說：可說識是行的引導者，以引導行之所欲，爲識的職責。爲什麼？行比之識，在系列上，是居先位，爲照自己而開展識的原故。

在這範圍內，可說識不過是處理行卽意志之旨的所謂秘書官而已。於此吾人需大大注意的：識，特別那進至理性的認識，總歸不甘做意志之奴僕的。理性認識的大大發達，對於意志反而呈現內應的作用。基於意志而制我執我欲，以所淨化的識卽理智心的根據，實是有這作用的。總這關係而言：識的發達，如愈低就愈低，我們的活動，雖由本能的意志，卽先天的氣質之所支配；但識的發達，如愈高就愈高，由其支配，是就可以到達解脫。反過來說：識如愈發達，就愈能支配本性的性格；但其發達程

度，如低就愈低，識是不能不受先天性格的支配。

佛教意志自由的根據，實在於此。簡單說：識有支配行的作用，就是有意志自由的源泉。爲什麼？行是業的如實發動位，即屬於先天的性癖，識因屬於先天的活動，所以依他而支配行。由業習，最低限度，是可說有某種程度解脫的。

對此，以識而制先天的意欲，並不是意志的自由，反而是顯明不自由的所以，豈不是嗎？不要這樣的誤解。爲什麼？以此所說意志的自由，在問題的約束上，是不能扯出先天的性格，適應於後天的事情，可說不外由於認識之光，在批判上，以規定其行爲的作用。唯這時候，我們需要大大注意的：理智，即使千辛萬苦的決定最後行爲決定，是不易斷言的。爲什麼？因在種種的動機中，那雖判爲最合理而選擇的，但這是潛隱的性格，使他這樣的嗎？畢竟都是不可知的。況且種種動機的發生自身，已儘量的適應於性格，以識而制行——即使認識他——，決不是容易的事情，這是我們不可忘的。這就是佛說宿業之力極爲重大的所以。從實際上，佛陀將其弟子們的種種性癖，由宿業而說明的例子，決不在少。不獨業力，由於智慧的修鍊，依據宿業的性癖

或氣質的所制，到底是佛陀所承認的。這教誡的原則，除此，是不可求於他的。佛陀，始終教離情執而如實地認識物，我們從必然而至自由解放之道，畢竟不外是信由所謂如實智見（yathābhūtajñāna）而改造那先天的性格。佛陀，與業習同時而承認自由的所謂中道觀的根據，目前可說就在於此。

在此更成爲問題的，如前所述，從佛教的主意說：認識，假定是爲給予光的機關而起，那這認識，理應徹底的立於欲動的支配下，現在不但不如此，反而使他有內應之力，這是基於什麼理由的呢？這不用說，佛陀沒有絲毫的說明，可是自己把他作如此的解釋，想來大概是可以的。

所謂欲動，如限於表面看，要不過以存在欲（bhava taṅhā）爲中心，而與性欲（kāma taṅhā）、權財欲（vibhava taṅhā）握手溶和而已。雖則是欲求，但一次沉到那裏面，我尋被含於其中的意義一看，那就決不是單以達到表面活動的意義爲究竟目的。求生的意志，在求擴大的意志裏面，如延長他，終於橫著無限生命的要求。如欲達到這個，即使是不可能的，但無論如何也要要求，在欲動的裏面，預想無限生命的進展。這個道理——於此雖沒有說——，在種種的徵證上，是不可疑的事實。因而

，爲使達到此目的之光，認識的任務，也有深淺的種種階段，那是不用說的。最淺的，照欲動而達到他的手段，雖循環的擔任職務，但他一進而成爲深的，則被含於欲動的意義，卽以無限生命爲標準，以之引導欲動，似就變成視爲忠於欲動。如舉極卑近的例說：欲動，是以達到盲目的情欲爲要求的。在認識還很低時，無反省的唯以達到欲動之所以的方法而考慮，雖感到那個任務，但一稍稍進到裏面，就能考慮前後；果然是契於大生命的進展之道嗎？還是不能呢？決定了這個，然後再制止，或者是取達到之道。因爲情欲的達到，在暗暗之間，雖含有延長擴大子孫生命的意義，但達到的方法、時期、場合等，由於怎樣而被含於那裏面的意義，有相契的場合與不相契的場合。不相契的場合，認識，反於活動表面的要求，使制止他的，卽或一次不忠於欲動，但對那內含的意義，反而變成忠實，是不用說的。

這樣，我們的欲動，被認識之光所照，於是就變爲含有劣等欲與高等欲的二重性。卽：祇在表面上動，是劣等欲；從那裏面的意義動，是高等欲。認識，雖是欲動的奴僕，但有反於欲動作用的根據，也全在此。畢竟不外是以高等欲而抑劣等欲的意義

以說是被牽引於劣等欲而背於高等欲的意思。爲什麼？被牽引於先天的欲動，雖是基於業的性格之所規定，但那意義的高等欲，是從普徧性而脫去特殊性的。從高的價值選擇其動機，需要非常的努力，所以動不動的被規定於本然的性格，爲我們日常的生活態。

這就是佛陀常常打開智見，從高的價值以抑低的欲動，爲修行眼目的一種獎勵。因爲是這樣的說，所以佛陀對於惡事，並非不承認意志自由的這種意思。認識的活動，卽使對於惡事，甚至反於先天的性格，也都能有力去做，這是我們所充分認識的。依於宿業的善者，到現在習得惡事，終於形成惡性格的，就在於此。這從佛說：要之，當識判斷動機價值時，就是從錯誤所得來的結果，由養成的正智見，是可能避免的。如眞著眼生命深的要求，則惡事終可視爲反於其要求的。不但如此，反於生命深的要求，所以稱爲惡事。「違於法性爲惡」，卽使從後來阿毘達磨的定義看，也是很明白的。世間的惡事之多，被牽引於先天的惡業習外，我們的價值判斷，往往由於陷於錯誤，征服先天的善業習。對這意思，佛與蘇格拉底，都把無智與惡同視。卽使這樣解說，自也可以的。現在佛陀，以無明爲諸惡的根源，苟把無明解說爲惡慧，所

謂無明卽惡，也毫沒有不可。

這樣，佛陀從必然而至自由解放之道：在消極的方面說，是無明的打破；在積極的方面說，在如實智見或無漏智的養成。大大獎勵其修養的，是所謂般若（prajñā）的修行。獲得那智慧的方法所提示的，是禪定三昧。依此可說：由於直觀而到契合最高之 Sollen 的，是大悟、是涅槃。所謂羅漢、佛陀，實指實現這境界的人，到達這時，已完全從那習業解脫，依於當爲（Sollen）的自律規定外，在那心的境界，至少是不受什麼限制的。佛教到這境界，就備現神通作用之力。如把他在物理上解說，雖在那兒生起奇怪的影子，但意志到於絕對自由，如在比喩上說，最低限度，以此爲體驗的事實，那是可以認許的。

第三節　基於上面的法觀與大乘思想

把上面所說，如簡單而要約的——從佛陀說：我們一出生，由於前世的業力，就已含有一定的性格。吾人的行動，常常由這性格所規定。假若吾人就照生下的那樣，

是可以預爲算定的。然在我們的識中，不唯止於照那性格引導意志，潛於意欲之內部的，適應於生命的價值，而在意志有指示方向之力。這就是意志活動而有自由的所以，且適應那價值程度的無數，終於不得把他預爲計算。像這樣謀取一定的行動，就又以新業形成自己的性格，雖成爲規定其次意志活動的因素，但理性的認識，於次一刹那，再破那性格，而可能使起怎樣的活動，所以苟限理性的認識活動，我們雖時刻的形成墮性的性格，但又時刻可以打開新的進路而行。雖具一定的性格而生，但我們對於當面的行爲，必須負責任的根據，在佛教方面說，實因我們有這作用的原故。

然把上面的關係，按照佛的法觀考察時，是怎樣的呢？這就是四諦的法門。從這立場看，實是說明這個兩面的事情。卽苦集的系列，是關於存在的法則，是說明照所給予的運命而推下去的一方面。如開這個，就是一般所知的十二因緣的往觀方面（無明↓行↓……）。推究此道，如在其中，卽有一進一退，但爲因果所縛，終於不能獲得徹底的自由。反之，滅道的系列，是關於所謂當爲的。從十二因緣講，相當於那滅觀的方面（如無明滅則行滅……）。由推究這方面，我們始可踏上眞正的自由之道。從佛陀說，存在的因果律，如果是法性，則當爲的道程，自也是法性，都是所謂法爾

自然之道。唯不同的：一是已被給予的；一是由實現而始事實化的。這就是佛陀常所提示努力脫離存在的法則而實現當爲的自由之所以。

於此成爲問題的：佛以最高當爲的涅槃，認爲是完全打破存在而始能實現的境界呢？還是不是這樣的呢？如明白的說：死後灰身泯智的當體，始被認爲完成涅槃嗎？爲什麼？因爲所謂打破存在的法則，畢竟不外是絕滅存在的意思。從表面上講，我們是不能不肯定這個的。以此所謂無餘涅槃，視爲最高理想的解釋，實基於這種想法。

然如實說，要不外於表面的解釋，且可說是所謂小乘的解釋。從佛陀的眞意言：最高目的的境界，是可實現於現身的，且由在現身實現，始能完成那修養的意義。從佛的自內證說：自三十五歲成道至八十歲入滅的行爲，雖一切卽存在，但不外最高當爲的實現之自體（參照原始佛教思想論第四四九頁）。

於此更成問題的：以上事實當那法觀而考察時，是怎樣的呢？上面的事實，因卽存在而實現當爲，所以不唯基於存在的法則（苦集諦），也不唯基於當爲的法則（滅道諦）。如不預想所謂第三者存在——當爲的法則，那就變成沒有他的根據了。然佛終於綜合苦集、滅道的兩法則，而立於第三法則的嗎？從表面看，佛陀教說，終於不

及於此而止。唯體驗那個而實現佛陀的人格，在那實現的基礎上，是沒有進至法則論的。

企望這個的，是後來的大乘教，尤其是到那起信論的眞如觀而完成。起信論的眞如特性，一方面，以此爲存在的根據，而將兩者視之爲一。卽不外把眞正的存在——當爲另方面，以此爲最高當爲的根據，而將兩者視則也好，滅道的法則也好，都可說是被的法則，作形而上學化來想。到此，苦集的法適應這統合的法則，成爲具體化的統合的。

。雖以涅槃爲最高的理想，但因上求菩提、下化衆生的誓願，所以就步上永遠的涅槃道，終於不住於涅槃中。這是眞正綜合方法或標準的，是菩薩的所謂不住涅槃的思想死卽涅槃等，但實不外指這當體。如把這個必然，改爲自由的問題，則此主體，是從必然而至自由，從自由而至更高的必然，與到更高的自由，是交互的無窮進展，不外所謂螺旋形的無限向上的修道。「修到佛也不退」的意思，實亦在此。想到這不住涅槃，佛陀的自由論，始可解說爲到達完全的形態。

第三章　自力主義與他力主義

第一節　教外的自力與他力

我們的安心立命，是由自身精進而獲得的呢？還是由我們以上某種東西而獲得的呢？這在宗教的信仰上，是一大問題。以此徵於世界的大宗教，如基督教、回教及婆羅門教的一派，在立人格神的方面，大體雖立於他力主義之上，但如佛教（特別是原始佛教）、耆那教等，大體是自力主義的。

然這眞正只是大體的觀察。如嚴格說：自力他力，在信仰的對象上，未必與立人格的客體或不立人格的客體這問題一致。據宗教史所示：在以所謂智的信仰爲主的宗教中，自力主義固有，他力主義也有；同樣，在以情的信仰爲主的宗教中，也有這兩主義的對立，很難作一概的決定。

今試舉其例如下：

基督教的信仰，如前所說，大體是他力主義：如耶穌自己的祈禱，不想達到自己

的意志，以神的意志爲意志，做他的立脚地。然那到了神學的解釋，仍然不免撞著這問題。以救濟完全是根據神的恩召，不管我們怎樣，終被視爲不能做到。既發生如奉祀所謂預定觀（Prädestinationstheorie）的方面，又以我們自身精進努力的結果，始贏得神的恩寵。附有這樣條件想法的也有。在初期的神學者間，是沒有一定的。現在正統派的神學，調和上面的兩說，救濟，由於自力與恩寵的協同而成立的，是立於所謂Synergismus 之上的。但到達那兒，是很費考慮的。似此而特別有趣的，是印度喇嘛奴迦派（紀元後十二世紀成立）之間的南北派的爭論。不用說，雖同仰求最高神的毘紐拏（Viṣṇu）的恩寵，但關於那救濟的條件，也生起他力自力的爭論。在南方派（Tengaia）主張：神救我們，恰如母貓對於還不能步行的仔貓一樣，卽仔貓沒有費怎樣的努力，母貓自己就把他運到各個地方去保育。如此，不待被救方面的努力，而是神救我們的。這派，一般稱爲貓說（mārjāra-nyāya）。在北方派（Vaḍagalai）主張所謂猿說（markaṭa - nyāya）。謂神雖由慈悲心而救我們，但爲給予神的救濟，我們不能不費一點把持那個的努力。恰如仔猿由於抱持母猿之懷而保護他的身體。在貓說方面，主張絕對無條件的他力主義；在猿說方面，於這之間，加以自力條件的他力主

義，卽一種的 Synergismus.，與基督教神學顯然類似，可說是很有趣味的。

第二節　佛教自、他力說的展開

不立人格神，而在大體上，以自力主義爲立脚地看這問題的：原始佛教，不用說，完全是自力主義。所謂「以自爲光，以自爲依處而住，勿依於他爲依處而住」，是這樣主張的教派。然到那悟入之門的一條，在這之間，就發生了一種他力主義者，所謂「由他而得入聖道」。因爲這一思想產生（大衆部的主張），所以在教會內，就起一種論爭。這在初期佛教教會史上，是有名的事實。對於這點，尤其有趣的，同是印度的一例，就是瑜伽派（Yoga）與數論派（Sāṃkhya）的不同。總之，大略立於同一教理之上；以智的信仰爲主，徹見自己的本性，是解脫，是救濟。雖則是這樣主張的學派，但在數論派的方面，總是欲由自力的法觀，達於那個境域。反之在瑜伽的方面，雖與其本體觀不相調和，但是立一種神，而仰求神的加被力，至少，這是達到其目的的方便。卽此兩例，從大體說，雖是自力主義的，但於此可以看出一種自力他力

如更舉出這問題最顯著的展開例子，不用說，那不能不是大乘佛教。所謂自力聖道門與他力淨土門的優劣，在佛教信仰上，於某種場合，眞是成了散開火花而論戰的問題。大乘佛教，要而言之，是原始佛教的延長、展開，所以前舉自他力主義的分化，到此成爲明白的對立。尤其爲大乘佛教教理的一特徵：一方面，承認我們心的神性，另方面，以慈悲救濟的主體，開展佛身常住的思想，所以自力他力的問題，自然不能不關聯於這個而起。這樣，自力論者，雖說佛陀的救濟，眞正的解脫救濟，仍由我們自己努力以開發所謂佛性；他力論者，佛的任務，在以無緣的慈悲心而欲救濟一切衆生，尤其如阿彌陀佛，因立不度盡衆生不成佛的誓願，所以以所謂自己的誓約，不待我們的要求或努力，從相對的方面而來救濟。在這之間，設立種種優劣的批判等。如就日本現在的各宗說：淨土宗、眞宗，是屬於所謂他力淨土門；其他的宗派，是屬於所謂自力聖道門。然如最顯著的說，眞宗與禪宗，是對立的。眞宗以一切歸於彌陀的本願，一毫也不想承認自力；禪宗是所謂直指人心見性成佛，以一切歸於自力：兩方都是最徹底的。

吾人於此，因爲不是敍述關於自力主義、他力主義的歷史爲目的，所以事實的指

摘，在這兒置而不論，但涉及一切宗教，從這見地調和時，在怎樣的形態而爲兩主義的對立，倒是可以看出的。那與承認人格神的與否，不一定是一致的。如上所說，不管涉及到什麼，就是這兩主義的對立。在宗教的本質上，可以說是顯示出含有最重要意義的問題。

自己在此提出這問題，不是欲在批判上，說明自力、他力的優劣得失。至於自力主義、他力主義之分，如可說明宗教意識，反而是欲發見他們的調和點。如從自己的見解說：宗教意識上的所謂自力、他力，畢竟只是文辭上或概念上的不同，在本質上，是沒有什麼不同的。至少在歷史上，這個爭論：看過於自中含他，於他中含自的道理，徒爲拘泥名相而起的多，這是不可爭的事實。因而現在雖是幾分，如能多少顯明這兩主義的本質，至少在除去宗派的偏見上，信有多少的功能，這就是有此論文的所以。

第三節　生命活動的本質

爲說明上面兩主義的本質，首先有說明宗教意識自體是什麼的必要。爲說明宗教

意識自體，更不能不先從我們生命活動的本質始。

宇宙論上的問題，暫置不談。生物的本質，在於欲生存的意志，在其自體，本是盲目的。從佛教的話說，是所謂盲目意志：但在他的自身中，具備著可向三方面活動的傾向。如藉佛陀的話說，這就是以生存欲爲中心，而向愛欲、權財欲的擴展。謂以本能的食欲（自己保存欲）、性欲（種族保存欲）、遊戲欲（自由欲）而表現的，就是這個。一切生物，不問是意識的與無意識的，以此三欲爲基本而營一切的活動，乃是吾人所常論說的（參照「向解脫之道」的六——二八頁，一七三——一九二頁）。

然宗教意識，對生命活動，有著怎樣的地位與意義呢？上面的生命活動，自體雖則是盲目的，但因開展而惹起心理活動。佛陀說的從行（意志）生識，蕭拜恩豪威爾說的從意志有表象，都是這個。因這盲目的欲動，可解說爲給予光而導於目的的機關。這樣，由生命活動而進展於心理活動，尤其到人類而成爲理性的發達，在此卽說是自己意識生起來的。對於含有盲目衝動的意思或方向的反省，其結果是起無限生命的

要求。我們的欲動，光在表面看，要不外對當面渴欲的要求滿足，可是一旦尋求潛在那內部的意義，畢竟不外以生命的持續、擴大、自由爲目標而進展。不用說，並不是一切的人們，在意識上，自覺這意義，但至少限度，在迎合解釋的，人類雖無意識，但一切以此爲直接或間接的目的而行動，到底是不可忽略的事實。而那持續、自由、擴大，終於沒有不收進至無限的。在這點上，率直的人類，以無限爲目的而思惟、行動，大概是可以的。在一切之點，有限的吾人，有對無限的要求、憧憬，可說實基於此。吾想把這暫名爲無限生命或絕對生命的要求的，要是延長現實生命的要求，或對那不能充滿缺陷的補充觀念，所以沒有客觀的妥當性，是所謂投影的產物，也不可知。然這要求，至少以創造的目標而轉移我們。在一切成爲希望、計劃、施設的基礎一點，說他有活潑潑的實在性，那是務須要承認的。所謂自我的覺醒，生命的徹底等，在宗教上說，至少可說不外對這絕對生命的憧憬，所有如實痛感之義。

第四節　無限生命的要求與宗教意識

一次覺醒於這個要求，則我們的意志要求，於此就變成含有二重性：一是基於欲動的當面而現實的求樂傾動；一是對於所謂絕對理想的生命憧憬。這兩要求，雖是元來具於生命自身的表面與裏面的不同；但稍對比那兩極時，於此就好像呈現絕對的不相容。一個雖則是切切的要求，但另一是全一的那個：因而，前者是個體的，後者是普偏的；前者是物質的，後者是精神的、靈的；前者是不絕的求不滿足，後者是絕對滿足的理想；前者是暫有的，後者是永遠的。卽此兩者，一呢？異呢？在那之間，說到不許妥協時，終於造成對立。這兩要求，如在發生上看，雖可聯絡於向上的漸進的，但一次高躍於理想生活的頂點，以此爲基點，回顧現實生活時，於此是就可以痛感到天地的不同。意志的分割，是這樣生起的，靈肉的爭論，是這樣發生的。

以全體來考察生命活動，就更進於宗教意識的問題。在成立宗教中，雖有種種的種類與程度的不同，但從要求的方面說，不管什麼，都不外欲以上面絕對生命爲自內證而實現自己的要求。卽以無限的持續、自由、光明爲屬性的無限生命與現實的自己，欲以靈的交涉形態，結合於密接不離的要求。這要求的心，卽是宗教心，或名菩提心。結合這種自覺，就是悟、救濟，或稱爲解脫的狀態。以全智全能爲屬性的基督教

的神，以無量壽與無量光爲屬性的阿彌陀佛，久遠實成常在靈鷲山的釋迦佛，皆不外適應這個要求的絕對生命的異名。尤其在佛教中，雖以涅槃空寂爲理想的學派也有，但從精神說，那涅槃空寂，畢竟不外是這無限生命的不同表現。吾人在其他地方所常論說的，決不是與上面所說的不同。又在種種的宗教中，難以如實的到達無限，止於理想之極所局限的範圍，雖則說是也有，但要而言之，是爲使那要求的程度，降至徹底之低，在那內部，仍可說是含有能到無限的意義。這樣，一切宗教，不管是怎樣的形態，隱約之間，至少限度，可說是以無限生命爲目標，以期實現那個爲其本質。

第五節　無限生命的自己實現與自他力說

把上絕對的生命，實現於自己的方法，是怎樣的呢？這正是現在的問題，是觸及到自力主義、他力主義的中心題目。

想一想宗教史，自古以來，以此方法被採用的宗教行法，雖有無數的種類，但以此關聯於前述宗教意識而分類時，雖相互關聯，而在名目上，至少可以成爲完全不同

如以前者爲旨的方面說：我們雖有無限生命的要求，但不得如實實現的所以，因我們太拘泥於現實生活。被縛於物欲的感覺執著，過度的拿住個別，不能高躍於絕對生命的理想。所以爲欲實現絕對生命，毋寧以超越現實不自由的生活爲急務。爲超越現實的生活，在於抑制本能的欲望，尤其是我執我欲。有時，在我們的心靈內在私語著：絕對的生命，雖不求也自呈露。這解脫（mukti Erlösung）主要的，實從這方面而進至安心的自覺所得名的。爲什麼呢？要知我執我欲的抑制，到底是要待於自己自身的努力，要有不絕爲精神生活而奮鬪的勇猛心。

對此而第二主要的，如從待於絕對生命自身活躍的立場說，這小小的自己，就是怎樣的努力，畢竟沒有做的微力。沒有能躍進至獨立絕對生命之力，猶如不能以自力把自己支於空中，是同樣的。因而，以絕對生命爲實現自己之道，畢竟不外想從相對的方面降下，而願攝取這微小的自己。而（如從這方面的立場說）絕對的生命，是他自己的特質，因想以慈悲博愛救人，所以苟祈求於至心，因那救濟沒有被漏的理由，所以但願小小的自己，祇要有受入的敬虔的率直心就足了。如特殊的自力行法，並不是所敢要的。有時，絕對意志的活動，那是天啓我們，或以攝取而發現的，在此大概

可以獲得更生的自覺，卽從這方面進於絕對意志的想法。所謂他力主義，就是始終推究這個想法，而主要的，是主張把絕對的生命，求於自己以外的立場。從這方面進入的結果，對於從第一方法所得的解脫，一般叫做救濟、攝理等。

這樣，可以根據成立的兩主義，以絕對生命實現的二方法，在種種的宗教，從那立脚地，而以種種形態所主張的，如先前的示例，是涉及諸宗教兩主義對立的。如嚴格說：這兩主義，在爲取純粹的形態，是依存於信仰的哲學基礎，並不光是方法的不同，所以到了所謂絕對他力主義與絕對自力主義的絕對主張，未必是可到處發現宗教的。在日本，如禪宗對眞宗的主張，苟視爲同一宗教的異派，可說是很希奇的例子。然不推進至絕對，所謂相對的自他力主義，如前所說，不管什麼宗教、宗派，都有二種的傾向，且動不動的成爲爭論之因。其基，如前所說，完全是關於絕對生命實現方法的看法不同。這是吾人所不可忘的。

第六節　自力與他力的相互關係

更進一步，上兩主義的相互關係怎樣呢？調和之道又如何呢？

如漠然這個而無批判的說，多數宗教的立場，是說的那一種呢？好像有立於兩主義自己調和之上的。其間，有多傾向於自力與多傾向於他力的不同，在所謂相對的範圍內，從一方面看，是能見兩主義調和的。由我執我欲的自力制御；另方面，以仰慕神或佛的絕對者他力救濟，爲安心立命之道。在一般宗教的行法，是不斷見到的現象。如此奉獻犧牲於神前，而仰求神的加護，從信仰進一步，由苦行、內觀、德行等，欲契於絕對者的尊意，至於行法，由於看法，不管什麼，我以爲兩主義的調和，或中間的行法，是都可以的。這行法，如批判的講，與其說是兩主義的調和，毋寧名爲未分化的行法爲合適。爲什麼？因在這主義以上，應有那强大的批判的徹底味。於此行法中，大概缺乏那用意，因而自他的關係，終於不能出於不徹底的妥協以上。絕對的他力主義者，雖常指此行法而貶爲雜行雜修，但從絕對自力主義的立場，也可說是相同的。

吾人於此欲求兩主義的關係及其調和點，並不是說指此無批判的妥協行法。批判的處理，是在絕對自力主義及絕對他力主義之中，檢查有或沒有統一的可能性。

吾人對這問題，在前已暗示過，光從形式上看，兩主義雖則是絕對不相容，但在

宗教的純粹經驗方面，並不是不同的，可說不過是把同一經驗翻譯爲不同的表象而已。

光從絕對自力主義的方面說——在便利上，把原始佛教及禪宗的立場，置於頭面而說——：不依賴神，不依賴天，唯想偏由小小自己的自制而徹底大悟，是自力主義的修養大方針，然到那悟證的一段，仍不能不待一種他力。爲什麼？因到悟證的行法，雖可由行者的意志左右，但悟證的當體，終于不能不待所謂時節因緣。卽使行者自身怎樣，如時節因緣未到，總是不能悟證的。所謂悟證，就是解脫的實現。因爲是不意的爆發，所以如從修行者方面說，感到那是一種天啓，並不是毫不可能。佛陀爲成正覺而費六年，阿難隨侍佛陀二十五年，終於至佛滅後始開發其心地。這天來的爆發，畢竟不是爲至那個而到來的。尤其看中國、日本禪宗的悟道誌，這點是最明瞭的。卽有所謂南頓北漸等的區別，但到悟證的一段，終於是被視爲屬於超越分別思慮的一種天啓的事項。這天啓的爆發襲來，不用說，在大體上，雖則是應於修行眞摯的結果，但那未必是唯一的條件。不可說明的一種機會——所謂時節因緣——，能演習重大的任務。在絕對他力的信仰，把救濟的來否遲速，一向歸於絕對者意志的所謂預定論

等，豈不是很相似的嗎？如叩而就開，求而給予，雖是他力主義的耶穌之道破，但在自力主義的禪者，這叩與開，求與給的關係，是表啐啄同時的一句話。卽（如據傳說）卵將欲孵化的時候，雛鳥從內部而啐其殼，同一刹那，母鳥從外部啄其殼，相待而始見新生之喜。悟證的境界也是這樣，由求學人的努力與所謂時節因緣，內外一致，始能逮得，就是這意思。自力主義的極地，在深的意義方面，終於與他力一致，是不可疑的事實。因解脫境，卽使可以求於內部，但若超越小小的自己，是又可以想及其他的。

更從他力主義的方面說：完全沒却我意而表對絕對者的全然依憑，爲其主義的中心，但到那入信的當體，是不可忽略絕大自力作用的。祈求的心，畢竟是觀得絕對者的結果，且如赤子一樣純眞的心根，是由什麼所養成的呢？主張我欲自身的，元是意志的本性，所以全然捨離那個，偏任絕對者而去。如不有絕大努力的結果，豈不是到底不可能到達嗎？信心、念佛，一切是從彌陀的本願而向於我們的結果與說示，卽在親鸞教，也以入信之要而排疑情，推薦願作佛心精進的所以，實亦在此。在這點上，以遣去我執我欲爲旨的自力修養與本質上，是在那點的不同呢？其所不同的：在表象

上，自力主義者，把他解說爲自己的意志力；他力主義者，則解說爲由他所使的：豈不是唯這不同嗎？不管據於那種說法，皆以捨離我執我欲的個人意志，爲其入信或悟證的條件，在那實質上，可說完全是相同的。

這樣從兩方面來觀察，卽在自力中含有他力的道理，在他力中含有自力的道理，自他，畢竟不過觀點不同而已。這到底是不可否定的事實。尤其那到達的境界，如以此爲宗教意識自體看，至低限度，完全不外同一心態。如他們的立場，雖則是不同的，但在種種聖者間，存有可驚的一致點，卽使徵於這個，也是不可疑的。所謂彌陀，所謂天帝，所謂心性，雖本這絕對生命的要求，但實現自己這自覺的當體，如果可以說爲歷史與教理，從於趣味，不過把他翻譯爲不同的表象與名稱而已。以無限的持續（不死）、自由、光明爲屬性，安住於所謂絕對的生命裏，到了所謂自內證，終於沒有什麼不同的。在這之間，雖感覺得小的自己爲大的生命所投下，但也覺得大的生命由小的生命所牽引。實質上，大概是有什麼不同的吧？

第七節　自力與他力的綜合方法

以上考察爲基礎，更至表象及實行的精神，有沒有調和兩主義之道呢？換句話說：上面的純粹意識，由以怎樣的教理所支持的？且欲以怎樣的心意而實現的？由此而兩主義，是可統合的嗎？這是其次不能不論的問題。

先把他從教理問題的方面說：宗教意識的教理化，雖有種種的發達階段，但我們從德留斯（A. Drews）氏說，把他分爲三段，覺得是很便利的。第一、以他爲改正感覺的直觀（Die sinnliche Anshauung）形；第二、以他爲表象（Die Vorstellung）形；第三、以他爲理念（Die Idee）形。

第一感覺的直觀，是所謂多神教，在自己以外，設定種種的神；第二表象，是二元論的一神教，以神爲統一而唯一的，且把世界及生物，視爲神以外的存在；第三理念的德留斯氏，又把他名爲具體的一元論（Der konkrete Monismus），雖以神在我們的內部，但視爲個人意識以上的存在，可說是一種泛神論的考察（Arthur Drews: Dre Religion als Seldstbewusstsein des Gottes, S. 163—184）。

上說之中，那種立場，適合於統合自他力主義呢？不用說，當然是第三所謂理念的考察。爲什麼？第一多神教，在所謂雜行雜修的對象中，雖則是適合，但依此而起

徹底的自力或他力主義是困難的，因而當然不適合於生起且支持絕對的他力主義，但在統合中，同樣是不適當的。第三是理念則是適合於生起且支持絕對的他力主義，但在統合中，同樣是不適當的。第三是理念的宗教，在性質上，雖兼兩主義，而有可立於那個之上的資格。在大乘佛教中，如起信論的哲學，就是眞正立於這個立場，而欲批判的統合兩主義。卽以其心眞如（理念之體）說明實現自己的經過。一方面，雖說根據自修的向上法，他方面，說淨法熏習眞如自體，有照降下的迷情作用，全是企圖綜合兩主義的說明法，立場是理念的，可說有他成功的根據。同樣，在大略近於這理念的宗教立場的奧義書中，也有漏出這般消息的。

其眞我，卽使由吠陀，由理解力或由多學，也不可得，唯由眞我自身的抉擇，始得其眞我（卡他卡書一、二、二八）。

卽眞我的當體，由所謂雜行雜修，是不能得的，唯由眞我自身的所謂天啓的活動，才可獲得。奧義書自身，到底是以眞我爲我們的本性，且說爲宇宙的中心。那實現法，大體上，雖是自力主義，但在此間漏出他力主義的口吻，並無矛盾的地方，所以

照以上的兩例看，理念的宗教，是契於兩主義的統一之唯一教理的組織，因而又不能不說最近於純粹宗教意識自體的翻譯形式。以理念的宗教，在一切宗教中，視爲最高的理由，實在於此。然更把他作論理的究明，到解決含於其中種種問題的階段，因爲是非常的大事業，總歸不能簡單的解決，所以現在唯暫止於指出其大體的地方。

適應這個理念的宗教，把他在實生活上實現的態度或心地，是怎樣的呢？關於這問題，如簡要的說：自力主義的特長，在其努力；他力主義的特長，在於安物。綜合兩主義而統一於實生活的一方法，要可說是住於常而不絕的努力。徹底於這理念宗教的眞髓時，是自然可湧現出來的態度或心地。爲什麼？從理念的宗教說：絕對的生命，因是我們及世界的本質，所以我們雖是已能保證絕對安住的身分，但在所給予的現狀上，至少還沒有能如實的實現那當體，在這點上，有不絕努力實修的必要。雖是最古的譬喻，但以理念爲背景，對我們實生活的態度，是不能不常常磨練那寶珠的。磨瓦作鏡，雖要終于失望，磨珠而使有光，是可能的，因這不外把元來確實所備的可能性實現而已。所以努力、希望、歡喜，連接而被統合一個實行之中。以理念的信仰爲

背景的實際態度，也完全是像那樣的。如簡單說：被鼓舞於永遠的理想，歡喜踴躍而進於其目標，自力也好，他力也好，一切是被統合的。吾人對於這點，嘗於托谷魯氏所道破的一句中，感覺得有其深意。如說：

梵是梵。彼爲完全無窮之理想。然而吾人，還未能眞正列於吾人之地位。吾人，必須不斷於眞，必須不斷於梵。於此有與成之間，有無限之奏樂。於此秘密之底，保持進行無限之創造，有一切眞與美之根元（R. Tagore; The Realisation of Life p. 155）。

第四章　人生的意義

第一節　人生觀確立的要求

我們，從什麼地方來？到什麼地方去？這眞是千古的大疑問。佛教，實爲解決這大疑問而起的。然在佛教的教義學上，這是個很麻煩的問題，所以現關生前死後教義學的解釋，暫且置而不問，專就給予人生價值的如何，看看是否契於菩薩道的精神，略爲一談。

英國的阿基薩恩氏，寫有一篇「彌魯吒幻影」的感想文。從這篇文看：人類的一生，恰似渡過一道長橋。前後底下，都好像被漠漠的煙霧所封閉著，是一道全不清楚的橋。且渡這橋，看每個人的情形：或者初渡，不久就墜落橋底，隱沒於不清楚的濃霧中；於中元氣旺盛的，雖進至中間，但因怎樣的事情，突然墜落而不知行衛的也有；於中磨磨蹭蹭的走，辛辛苦苦而渡過的也有；很少從開始元氣旺盛直到最後勇敢而渡過的也有：眞是千差萬別。不管那種，在其最後，都同等的被吸於漠漠的煙霧中，

以沒其姿，在這點上，是同一的，這就是人生的命運。託於「彌魯吒幻影」的人生，是阿基薩恩氏與馬莎馬莎氏所畫的人生，欲加說明的。然在經驗上說，人生完全是照那樣的。但在那兒，人生決不是無意義的。卽使磨磨蹭蹭找著走，不知什麼時候墜落的橋上旅者，至少在旅者本身，那是獨立的價值。前後雖不清楚，但位於中間所給予的生存，仍然不是幻影，這是不可隱蔽的嚴然事實。因此，如不侵入生前死後的問題，對這所給予的人生，考察其意義，雖說是朦朧，但一次具有人生觀，可以說，卽使對於引導旅行或了解其意義，都是極爲必要的。

第二節　人生價值批判的標準

當明人生意義而批判其價值時，有種種的立場。由於人們的境遇或傾向的不同，那是很普通的。然太依於個人的特殊利害或趣味，判斷一般人生，絕不是形成眞正人生觀的所以之道。爲下健全而徹底的人生批判，不可不以性質廣大萬人共通的課題爲標準。不然，那結論，動輒成爲偏頗的，在特殊的場合雖通，但不是普偏一般的。

那末，應怎樣標準定人生價值，才是普偏於一般的方法呢？這如嚴格的說，是個

很重大的問題。然在目前的問題：首先，人生自身，是苦呢？還是樂呢？在定人生的價值上，可以說是最重大而普徧的題目。人生，不管怎麼說，所給予的事實，是由苦樂而動的，所以對這問題而確抱意見的，是構成確實人生觀的出發點。因此，我想先從這立場，研究人生的價值。

第三節　快樂主義與厭世主義

從所給予的事實立場看：人生苦也有，樂也有；可說人生是苦樂交謝的舞臺。然單這樣觀察，那不過是常識的。以此更進一步，人生，元來是以苦爲本質呢？還是以樂爲本質呢？以這爲問題，可說是最初的人生觀。人生的本質，是愉快的，不愉快的，像這樣的，要而言之，不外視行善與愉快的程度之低，就是快樂主義，如以西洋的例說，像哲學者的拉伊補資，就是立於這方面的。所以我們在中學時代，雖以拉柏古這人的「生存的快樂」一書爲教科書而讀，但那是基於樂天主義說的有趣的人生觀。對這，人生在本質上是苦的，至少照所給予的，苦的方面勝於樂的方面，說苦的程度不少的，畢竟是所謂厭世主義，這在西洋，也是很盛行的。原始基督教，大體也是立

於這立場，尤其到近世，在德國，這主義，是很盛行的。

那末，佛教屬於那一種的呢？毋須重複再說，至少在出發點上，無疑是立脚於厭世主義的。觀人生是苦，如何處置此苦呢？做這工夫的，是佛教的中心點。然於此我們需要注意的：不可把佛教的苦觀，誤解爲直接强調感覺的苦痛，因在感覺上說，我們苦也有，樂也有，不苦不樂的中間狀態也有：這是佛教心理觀所明白分別的。佛教說人生是苦，是在感覺以上而從更深刻的立場出發的。可說不外是把人生固有本質的矛盾，由理性而照破的結論。

第四節　人生矛盾的二方面

我們人類，是成立於不思議的相互矛盾的二種基調之上的。其一，是以自然存在而生存。卽人類，從外看，要是自然現象的一種，所以不管到什麼地方，都不能離自然的必然規定。我們沒有自然，就不能夠生存，所以無疑的，自然是我們的養育者，在某種意義上，我們不能不感謝自然。然以自然養育我們，那是目的嗎？如這樣的自負解釋，那是大大的誤解。不管怎樣，自然在一方面，雖有像愛撫我們的一點，在另

一方面，是不絕嚇唬我們生存的魔物，那是不可忽略的。想到自古多麼多的人們，由所謂天災地變而死的事實，這事是就應該容易明白的了。公平的說：自然畢竟是從於自然自己的法則運行著的，我們雖可從這法則而生存，但若一步反於那法則，就不能不受恐怖所責罰，在這種約束下，僅可解釋爲不外生存而已。在這意義下，從自然立場說，人類的生存，草木的生長，都沒有什麼選擇的。

然這是一方面的看法，人類之所以爲人類，在這自然存在外，更具精神存在方面。精神存在的特徵，對於以自然的必然爲特相，而是以自由爲特相的，欲由自己意志，從自己規定而活動的。太陽，出於東而沒於西，如平清盛那樣意志堅强的人，幾乎想把太陽從西逆行那麼的，是人類獨自持著的精神要求。又人生則必老，如紅顏的美少年，忽而變爲白髮的老翁，是極自然之理。如小町（人名）做的一首詩說：「如生命雖是有限的，可是年齡儘管一天天的大，但面影總是那麼不變的」。看來好像是反於自然的，但實在是希望達到自己的要求。縱然不像清盛、小町那麼提出不可能的要求，可是不管什麼人，苟有心者，必有多少反抗自然而欲貫徹自己的自由，這就是備於人類本質的深深要求。

這樣，我們在一方面，雖由必然而被縛，但在另一方面，又欲建設自由的世界——這矛盾的生活，才實成爲備於人類本質的苦痛本源。任從自然的意思，自由的要求又太强，夾在這兩端間，默默然苦著的，是人生的眞相。不獨如此，上面的矛盾，不特可以看出精神對自然的關係，如更進一步考察，事實上在我們的精神自體，也是含有的。假定我們的心，從知、情、意的三要素所成，考察其性質時：情意的方面，以自己爲中心，一切向於那個而下好惡的判斷爲特相；知的方面，反以空去自己而順應對象爲其特相。而這心作用，在普通場合，雖妥協著，但有時猛烈背反，於此卽在心內生起大葛藤，這是我們日常經驗的事實。在這裏，就不能不看做是心內固有的深深苦惱。

第五節　人生的矛盾與苦觀

我們對於自己的生活，如愈深深的反首，就愈高高的欲求，觀察事物眞相的理智，如愈進就愈進，固著人生的苦痛，也被明白的認知。這唯理智發達的人類，始能認識苦痛。動植物，固不用說，卽同是人類，如爲一般普通人，也似白癡或小兒一樣，

不能感到苦痛。動物或小孩所感知的苦樂，只是感覺的，所以有什麼事，卽使一時非常的苦，但那苦痛一去，就又照那樣的忘却了。到理智發達的人們，在感覺上，怎樣的苦痛也沒有，好像現出很安寧的樣子，但實際上，屢屢有襲於衷心難堪的苦痛。這固有的矛盾，完全不外是壓迫我們精神的結果。所謂文明進步，感覺的苦痛，雖好像漸被除去，但在人生總體上，反比過去惱於種種苦痛的，實在就是在此。對這意思，我以苦痛爲標準，認爲地獄比餓鬼，畜生比人類是更勝的苦器。

佛陀喝破這世界爲苦界的理由，實是立於上面深刻之立脚地的。關於這個道理，我們首先不可忘記。

第六節　從佛教看人生的價值

從佛教看，人生終于是可咒詛的嗎？這在佛教說，斷不是那樣的。叭伊奈嘔歌的：「眠固然是很好，如果死而不生，那豈不是更好」？像這樣的，驟然一看，雖似佛教的人生觀，但在那精神上，有著天壤之別。總之，在德國，厭世家很多，以上叭伊奈爲始，哲學者的蕭拜恩豪威爾等，是有名的厭世思想家。特別像費律浦、馬竇賴打

一樣，寫解脫的哲學，終於走上自殺之途。這樣的心理，雖使德國人成爲親近佛教的機緣，但實際上，這種人生觀，決不契於佛教的眞意。在佛教，一方面雖大大的主張人生是苦，但另方面同時對這人生，從宗教的道德的立場，承認他的甚深意義。佛教所以堅誡自殺，原因也在於此。不獨如此，佛教以生於這人生，恰如盲龜的得浮木，認爲是難得的殊勝因緣，所謂人身難得，佛法難逢，是佛教所常常教於我們的。尤其有趣的，佛教說，雖同是這個世界，與其生於樂多的世界，毋寧生於苦痛多的我們這個世界有價值、有意義。

佛教的世界觀，以須彌山爲中心，四方有四個世界。就中，我們的世界，叫做南贍部洲，位於南方的國土，對這而在北方的，叫做北俱盧洲，相當於烏托邦或蓬萊洲的地方。生於這人間，必保一千歲的壽命，而且其中，國王也沒有，法律也沒有，經濟上的掛念也沒有，勞動、買賣也沒有，特殊的夫婦關係也沒有，可說是被精練得成爲愉快的自然狀態的國體。驟然一看，從佛教立場說：這個國土的樂多，從其價值說，雖可判爲勝於南贍部洲，但在事實上，佛教以生於這個國土，認爲是不幸的一種。爲什麼？因沒有苦痛的地方，人格上是沒有進步的，自

身就是窮途；有苦痛的地方，在那裏有奮鬪、有努力，有開闢新世界的可能性。因爲是這樣的理由，所以南洲勝於北洲。

這樣，在一方面，雖始終强調這世界的多苦，但另方面，卽其苦而認人生價值的，是佛教人生觀最有妙味之處，且成爲中心的立場。因而，以佛教的所謂厭世觀而與英語的 Pessimism 同視，那是很大的錯誤。所謂 Pessimism，完全是表達失望於人生，甚至欲跳進華嚴瀑布的一種心理狀態。佛教的厭世觀，雖觀世界的眞相爲苦，而勇敢的面對其苦，循環的做征服苦的工夫，在這種地方，是有其意義的。換句話說：凡人感覺到樂，因而就滿足了，佛教發見苦，以苦爲機緣，更促進人格向上的飛躍，所以對於佛教苦觀的本意，是不可忘的。眞正的佛教徒，雖被襲於怎樣的苦痛，但因達觀人生的常態，不爲其苦之所征服，所以始終以大丈夫的氣概，愉快的生活下去，蓄積自己的修養。

第七節　人生生活與苦觀的意義

高調人生之苦，雖是佛教人生觀的特徵，但我們始終不可忘的，如唯發現人生固

有的苦，那是沒有生活價值的。苦痛成爲生活價值的，是在於應被征服的要素範圍以內。簡單說：我們負傷於何處而就劇感苦痛。其苦痛的價值，我們由此治療其負傷，始發生防備全身的衰弱。苦痛是世之常，如放棄他，至少不是生活價值。對人生生活苦痛的意義，恰如登重疊之山的山頂時，必須鼓舞勇氣越過一個個的山頂，始可登上更高一層，可是這時的山頂，從一面看，雖是登山的魔物，從另面看，越過這個，是登山不可缺的階段。要不恐怖這個，勇敢的踏破過去，才是對的，如恐危險而中止登山，那是沒有用的。這雖確定登山的價值，但生活苦痛的意義，也正是像那樣的。始終面對於苦，而以怎樣的方法征服苦時，我們的生活，就更加高與加深了。可是，缺乏征服的方法與勇氣時，苦觀對於生存，終於成爲絕望，不過不斷的成爲自殺的誘因而已。徹於苦觀而缺乏征服他的勇氣與方法時，如從生活價值上看，反而是淺薄的劣於無反省的樂天觀。爲什麼？抱無反省樂天觀的人，所謂不怖於盲目蛇——有時不免爲毒蛇所咬的危險——可以心神怡樂的活下去的。反之，不預想征服苦，苦觀終成爲沒有希望之光。佛陀所以排斥淺薄的樂天觀，因爲事實上，在我們的生命歷程中，橫有無限的痛苦，雖則是爲看破，但同時對於苦，附加宗教的道德價值，認爲可有征服

其苦的要道。

我所以特別高調此事，雖則是爲明白苦觀的意義，但一次想訂正關於苦難誤世的態度也有。說人生是苦的人，自古雖有很多，但多數難以發揮含於其中的價值，動輒是過完不健全的生活態度。在大體上，我認爲可分二流：一、就是如前說的終於絕望的方面，跳進華嚴瀑布池或投身於淺間山噴火口的人們，屬這一類。二、不但對於前途沒有把握，並且把這移於體驗，以眞面目的滅苦方法爲工夫，不到這個地步，所謂雖否定人生的價值，但追求隨時快樂而生活下去的，是像這樣做法的人。如顯於文學上的所謂虛無主義者，大抵就是這類，但實際上，如近代所謂頹敗的情趣，就是從這人生觀出發的。如此，同是難以發現含於苦痛的道德的意義結果，在形式上，雖似佛教的厭世觀，但精神上，有天壤之別，這是我們所不可忽略的。

重說一句，苦成我們征服的對象時，就能發揮他偉大的道德價值；反過來說，我們自己任憑爲苦所征服時，那人生就成爲無價值的存在。這就是佛教的根本精神。

第八節　以消極的方法征服苦惱的文化

在此更成爲問題的：怎樣方可征服苦呢？從某種意義說，自有人類以來，就是一個大問題。如總說一句，是有無數手段的。近時喧騰一時所論說的所謂文化，在消極上能解除苦，因他畢竟不外是征服苦的方法。文化，如據一般的解釋，是由人力而改造自然之義，或由人力而創造、進展生活價值之義。除去隨於人生所纏的甚深苦惱，究竟是爲營謀有生存益處的生活方法。因而人類產出的文化施設的種目，光爲征服苦痛的方法也有，就是這道理。可是，一般把文化的價值，分爲眞（學問）、善（道德）、美（美術、音樂等）、聖（宗教）的四類，成爲所謂德國西南學派的治學方法。對此如更加政治、經濟，就成六項目。但分類法，不管那種，如積極說，是增進生活價值的法式，如消極說，是以生存固有的苦惱，爲征服之道而活下去。

就中，由科學到達某種程度，征服自然而供於吾人的利用，由政治、經濟的正確運用，順調共同生活而行之道，就是所謂物質文明，物質生活爲征服我們苦痛最重要的方法，那是不用重複再說的。近代文化的一特徵，實最注力於上面的三項。由此，我們不能享受過去人之生活上的便利，唯那可以除去昔人所受種種的苦痛，到底是不可疑的事實。

然在此不可不注意的——這在前也曾觸及到一點——，如某一派的人說，科學的利用法，大大的發達，經濟政治組織，似也就變成理想的。因此，纏附於我們生活的苦痛，沒有不速斷。不管如何，我們由此可得物質的滿足，是事實。可是，把他從人生生活總體上看，那不過一部分而已，不獨如此，我們的欲望，元是無限的，所以一時的滿足，一旦慣習了，就又漸漸的變爲不滿足，假定以物質生活爲基本，我們永遠不能脫離不滿（卽苦痛）。比於過去，今日我們的生活，在種種之點，不獨完備起來，如從幸福感這點說，未必沒有很多進步，這卽徵於事實，也是很明白的。不獨如此，今日的人們，反比過去更瘠薄，苦悶懊惱的程度也更强。

我們絕不是近代文明的咒詛者。所謂物質文明，在生活價值增進的必要上，是不可缺的，且今後需要使之更加發展。然對相信唯由這個可以征服人類固有的苦痛，而眞正的使人生獲得幸福安寧的一派，到底是不能贊成的。我們須更進一步無比較的，眞正進至能得絕對的安心立命之道。

教這個的，就是佛教。

第九節　從佛教看文化施設的意義

照佛教的標語，可說的事，雖然好像是陳腐的，但實是拔苦與樂。佛陀種種的說法，總其所歸，不外是爲說明如何脫離人生固有的苦惱，而得快樂安隱平和的生活之道。

佛教所教的拔苦與樂的方法，是怎樣的呢？總說一句，佛在某種意義上，是漸進主義者，所謂拔苦與樂的方法，是有幾多階段的。先從最常識的來說：

我在前說，根據政治、經濟、科學等的生活價值的增進，終於不能引導我們至於畢竟安隱之所。那是就絕對立場說的，如在相對的方面說，他們處理方法好不好，對於我們實際的生活，有很大的關係，這同是前面所承認的。眞正道德生活的行與不行——暫以道德視爲規定人與人之關係的法則——，在營社會生活上，對於我們的幸不幸，有重大關係，那是無須重複再說的。佛陀基於這個見地，雖以絕對的安隱爲最後理想，但從相對的立場，也大大顯示了安定生活，確實生活的方法。

佛說職業或經濟的事情，一說有了，或就有人感到一點異樣，也不可知，但經文

所告，在事實上，佛陀問及現世安隱方法時，至少曾觸及此事。在得收入中，有如何之道？把所收入的，作怎樣的分配？如何保存、支出？對家庭與社會，應怎樣的盡義務？像這些問題，常常有爲那些信者說的。又佛對於衛生，也很注意。佛自己的身體，元來是衰弱的，所以很注意衛生。即使對人，也說此事。例如波斯匿王，視胖爲苦，佛就推薦節食運動。徵於這事，也很明白。又對社會的施設，佛也種種的籌思。就中，修繕道路，挖掘井口，種植行樹，在種種地方，設休憩所，以便利旅行者，是常說的。如以時代的話說，可說佛是很注意文化施設的一個人。尤其對家庭、社會、國家，把那相互間的關係，使在道德方面圓滿。由此而暢和人生的苦痛，建設更好的世界。關於這些，佛是非常注意的。佛對通俗方面的說法，可說概是關於這些。夫婦的關係，親子、朋友、師弟等的關係，怎樣可使之圓滿呢？從此更進一步，由於怎樣運用國家的政治法，其國可得繁榮，人民得享豐樂生活呢？甚至這些問題，佛都說的（參照別項政道觀）。且貫徹這些要道，我們人類的生活（如擴大，動物也被含於其中），不管在時間、空間方面說，元有相互密接不離的關係，所以人們互相尊重，互相敬愛，互相扶助，就是尊重自己幸福的契機點。有名的緣起論的道德意義，我以爲

畢竟不外於此。

從來，在一類的學者中，如說佛教，立刻就以爲是以出世爲主，即於實際生活而作更好安住的世界，雖則認爲以不構造爲本質的人也有，但像這樣的，還是從不解眞正佛教而來的誤解。至少不免只見佛教的半面，不見其他半面的批評。佛是慈悲的權化，跨於世出世間的兩界，使我們能脫人間苦而得安隱生活的苦心，是佛教成立的基調，那是不可忘的。實際，即在歷史上看，生於印度有數的聖者中，佛陀至少是接觸實社會的聖人，求之於其他，是不可能的。加之，佛教在印度、中國、日本大大隆盛的原因，決不光是在其出世間方面價值的優勝，實是大大發揮這社會的有用性所給予的功力，這是不可忽略的。在佛教所行的地方，社會的事業等，是就大大的隆盛。徵於歷史的事實，是可明白此事的。

第十節　心的改造及拔苦與樂

佛陀即於實際生活，從功利的立場，指示拔苦與樂的方法；然這是爲什麼的呢？不免還有第二次的方法。這像每次說的，人類固有的苦痛，如從一面看，似以自然的

壓迫爲其主因，但從另面看，反而是因我們的心有無限的欲求，其苦完全是從不能達到滿足來的。縱令外面的設施，做得怎樣的巧妙，如不觸於我們心的生活自體，到底不能達到最後解決，那是不用說的。況且卽在外的施設，但於自然的必然運行中，我們不能窺其秘密的還很多，在社會組織中，有無限不合理性的行爲，把這些適應自己的要求，預料可有眞正改造生活價值的，如果說是前途遼遠，那最後的隱家，終仍不外求於自己自心的改造之道。

佛雖預想前面的方法，但更進於第二段，由於人們心的改造，眞正構成拔苦與樂之道的，是就眞正成爲佛教的中心點。

徹底的獲得安隱之道，佛教所教的方法，大體上分爲二種：一是消極的方法，一是積極的方法。當然，如實際說，上面兩法，是相互關聯而互爲表裏的，所以離了就不成共同的意義；可是在觀察的便利上，不過暫分爲二方面而已。以下，稍就這點一說。

第十一節　感覺欲求的抑制與苦滅

先從消極的方面說：這裏說的消極，是儘所能的限制我們的欲望，特別是限制感覺的欲求。如前說過，從佛說，我們苦惱的根元，究竟是困於不能滿足欲望的做場，所以欲求，如大就愈大，苦惱的程度，也就愈强。眞正欲去苦惱的根元，是從切斷徒然憧憬不得滿足的不合理的欲望心根這種理由來的。這就是有名的四諦之教條，如把他解說爲實行規定，不外以此完全在組織上說明。第一叫做苦諦，這是對於所給予的現實生活的價值判斷；第二叫做集諦，是明苦的根源在於渴愛；第三是滅諦，標示滅苦的理想；第四是道諦，在明到於滅諦之道：這就是四諦實行的精神。佛陀讚嘆清貧，高調知足，由一切的捨離，而可眞正安住於天空轄達的境地。所推薦的，是就產生那出家主義的理由。

但在此需要注意的，從這說來，在佛教，即使據於消極的方面，但決不是說把求眞理、憬於信仰、追求正義的欲望也可捨去。這雖同樣是慾，但是所謂法慾，爲高揚人生的價值，我們對他，怎樣的苦也要忍，即使盡了一切的犧牲，也要始終固執他。佛教決不是主張對生活的恐怖與奮鬥努力，由怯懦而捨離忌避生活的意思，這是不可忽略的。在佛教，說欲捨離欲望，以術語說，是捨渴愛，主要即我欲的方面。從佛教

說，這方面的欲望，縱在一時感到滿足，但依這個而對我們眞正的生活價值，絲毫沒有增進，不獨如此，在實際上，不管進到什麼地方，也不能究竟滿足，反而如愈追求就愈追求，是有更遠之性質的。不獨那樣，這不可能的欲望，但誤解於總有一個時候，是可捕得的對象。日夜營營，苦追其影，在一刻也不得安的狀態，是一般人生之常。佛陀以其如實智見而達觀這個的結果，與其徒然地苦追外境，倒不如退而斷絕力求救濟汝心不已的不合理的欲望，這樣被絕叫的，就是宣說四聖諦的理由。反之，根據所謂法慾的苦，卽使怎樣的大，但如前擧喻說，恰似登山之苦一樣的，雖則是苦，但由此而步步進於理想的高嶺，終可得到所謂法喜禪悅之境的，是希望光輝之苦。因而在那苦的自身，已有深深的價值，可說是有光榮的苦痛。佛陀把這比於戰場上勇者的心理，是有那麼厲害的。在世之不能理解佛教的人中，因不知這渴愛慾與法慾的區別，以爲佛教是以捨離善惡一切慾爲旨的。有想如此去解釋時，那是錯誤的，所以特就這點說說，希望大家注意。

要之，由於消極方針的滅苦法——感覺欲望的絕對滿足，終於不過是不可期待的空想，捕捉這空想而徒煩悶的，不是達者。眞正可在生活上開拓精神之境的，是不可

求於外的。而這精神的自由，如執於物質的欲望，到底是不能實現的目的。所以我們如眞要求徹底安隱常住的生活，是要捨離以物質的欲望爲本質的小小我執我欲的。因而，不管不足也好、病也好、老死也好，都不可煩燥，超然世界被打開，這實是佛陀所教的第二段的拔苦與樂法。

第十二節　爲滅苦方法的菩薩道

像以上所說，佛教在滅苦與樂的方法上，顯示了兩條道路。一、卽在欲的世界，從功利的立場，在家庭、社會與國家，住得很舒服的，過快樂善良的生活；二、百尺竿頭更進一步，斷慾的根源而不爲一切的利慾所煩，是消極的方法。佛教通常分類這個，說前者爲在家道，說後者爲出家道。在宗義學上，前者叫做人天乘，後者叫做羅漢乘（也名聲聞乘）。然佛教顯示之道，並不光是上面二法。第三道，可說是總合前二之道。光是前二，雖則將就可以，但進一步考察，光是那個，是有些不足的。所謂上面的兩種方法，依之實行，雖則是多麼的實際，但仍可說有其缺點。在上二法之間

立於欲的世界，自他一起，相互制合，相互扶助，儘可能的和協苦痛而樂幸福，在世俗上，是結構的，如稍反省，不由的好像是過的微溫的妥協生活。在那兒，總有什麼不安的種子。對這一躍而斷慾之根源者，在實行上，不獨是很困難的，而且總是太消極、非社會的，徹底是個人的，以人類爲全體而考察時，於此不免有多大不安。

在這裏，雖承認社會、肯定人生，但如於出家而得體驗，在滅苦法中的嗎？這是自然而起的要求。換句話說，有統合所謂在家道與出家道的方法嗎？這是成爲問題的。應於這個要求而提唱佛教最高人生觀的，是卽被稱爲大乘或菩薩道。卽主要的以在家生活爲基礎的菩提行者（菩薩），卽於在家而求永遠佛道之道。如在歷史上說，雖同是菩薩道，但於此間，也生起種種的派別。所以那人生觀，未必是一樣的。我在此想要說的，作爲那根本基調的精神，有多少是現代的解釋，這是預先所要告知的。

根據這菩薩道的拔苦與樂的方法或方針，是怎樣的呢？如前所說，我們在一方面，對於自然的存在，不管是否定、是適應，都依於必然而被縛的，同時在另方面，對於精神的存在，要求自主與自由而不得止。於此視爲有人類特有的苦惱，在這點上，卽使菩薩道，也是相同的。由這必然的制約解放自己，開拓精神自由境地，認爲是人

生至高幸福的，得使在這一點，也與前出家道同。菩薩道也仍讚嘆出家的理由，就在於此。菩薩道的最大特長，當其開拓精神自主之境地時，不廻避伴於人生的苦痛，反而以苦爲機緣，不獨如此，進一步說，苦痛自身也作爲那自主活動的要素而攝取，想欲以此廻向於永遠的大理想。如說不由的有點兒困難，其意義就是如此。如前所說，在苦痛上發見道德的宗教的意義，總是佛教人生觀的特徵。但前兩種方法，所區別的，就在在家道與出家道。如說有那一種，其避苦痛，是以自身爲旨趣的，立刻卽於苦痛上，發見永遠的大理想。到這地方，是就沒有進了。反之，在菩薩道，人生的意義或價值，不是以苦樂爲標準而分別的，是以此爲一切價值之標準的。爲實現這個，必須通過苦痛之幕，不留意於苦痛，由此使那永遠的大理想，一步步的被實現，反而甘受苦痛。在這種地方，與前二方針不同的，是菩薩道的特色。如簡單說：由對生活價值標準的轉換，已經沒有爲苦樂的煩惱，反而以此使用那自主的生活。在這種地方，人生的價值或意義，不能不說有它有趣的地方，因所謂積極的方針，是菩薩道的根本精神。

第十三節　自主活動與苦感的轉回

元來不管什麼事，從另外來勉强想時，總是伴著不自由感與苦痛感的。可是在客觀上，卽使是同一事情，但以這爲大目的的一部，自己進一步起這自覺時，從外方面，雖好像看到難堪的苦痛，但在本人，不但沒有苦痛，而且感到愉快，這是我們日常所經驗到的。簡單說：以近來流行的登山例言，假定有誰一定强要登上先人未踏的大山嶽，不管什麼人都要感到絕大的痛苦。近來，這好像已成爲一般的趣味，如說名譽，雖婦人也自前進登山，如在山中感到非常的困難，至少是不以那爲苦的，不特如此，且因更加振起勇氣的機緣，生起極大的歡喜。自己願進行做的與由他人所勉强的人生觀的不同，事態雖則是同，實有天壤之別。此事卽對生病等態度，也是同樣的。雖什麼人都不喜歡生病，但因在這人間，病是不可免的命運之一，加之對於其病的態度如何，對於我們的生活，病有非常不同的價值，這是不可忘的。通常的人，一罹於病，就立刻訴說苦痛，一稍重點，就感到死的恐怖，是通例。雖則是這樣的，但爲病完全征服的，實是可悲的現象。反之，達觀者，以病爲機緣，平時玩味不到的寂靜，耽

於內觀等，公認於此獲得休息，同時也就可以看出深大之宗教的道德的意義。這時雖同是病，但從某種意思看，已轉換爲歡迎的價值。名之爲把病使役於自主活動中。其外，附於萬事而吾等的生活，是一樣的心裏，就是轉換其價值。因爲是人類，所以有時誤踏其道，不能面向世間，遭遇這樣的情形也有；有時一碰到繼續的災難，就好像失去一切希望的情形也有。處於這個時候而有用的，就是平常的修養。沒有平常修養的人，處在這個時候，大概還缺樹立佈陣的信念與勇氣，推於無限運命之流的，雖是通例，但若有修養的人，卽於此猛然再立，能把那個廻向於自主活動。因爲不管怎樣的過失、災難，都以此爲機緣，爲佛教的所謂逆緣，以此有轉向於人格完成之道。惡人，經懺悔而成稀世的聖者，經非常的失敗而成非常的成功者之例，在這世間，決不是希奇的。此實不外把這逆緣善巧的利用於自主活動而已。這時，過失、災難，都成爲完成自己的廻向。

上面，爲欲易於明白菩薩道自主精神的心意，不過是暫照世間的經驗一說而已。在上面的譬喩言辭中，並未含有學全人類爲永遠的理想而救濟，所以光是那點，還不可說爲眞正的菩薩道，這是我們不可忘的。因在那一方面，不過唯是這樣，所以以下

想更就菩薩道立脚的根本精神再說一說。

第十四節　菩薩道及其根本精神

像屢次說到的：在外方面，由於自然；在內方面，由於盲目意志。我們由內外受著束縛，是佛教人生觀的出發點。如從菩薩道的精神說，與這同時，在我們最深的內面，橫著憧憬於永遠而求無限的統一、自由與光明的要求。且這在一切精神生活中，是最崇高的，是湧出一切高尙理想的本源。所謂佛性、菩提，畢竟不外指這本然自爾的心根。我們有從內外束縛而欲解脫眞摯之要求的，畢竟是這佛性消極發動的結果；有憧憬壽命無量、光明無量之境界不止的心，畢竟不外是那積極發動的結果：這就是菩薩乘的解釋。實際，於此存有宗教心之心理起源的，因在其他地方已經說過，所以這裏不再贅說。要之，不如小乘派們，唯以捨離備於我們無限的欲望不能滿足的苦惱原因爲旨趣，而是百尺竿頭更進一步，隨著慾那東西的根本，欲發見我們理想根據的，是菩薩道，而且這就是被稱爲大乘的契機點。

於此成爲問題的：怎樣實現上面的理想，才是所謂菩薩道呢？詳細分別說明，菩

薩道的特徵，最重要的，是自利利他的同事。換句話說：自己如要達於理想界，必須也要把他導於理想界，把他導於理想界，就是自己列於理想界。當然，如從實際說：先已自救而後救他，雖則是這樣的，但在誓願上，與其是爲自己，毋寧先爲他人，這是菩薩的慈悲心、慈悲行。這並不是徒然迎合博愛的主張，實是從菩薩道的根本所湧出的必然結果。因在成爲菩薩道出發點的永遠無限生命的理想（佛性）中，含有統一於必然的這種意思，在這統一中，必然以一切衆生爲全體而包含著，所以如說完成小小的自己而沒有完成其他人們的，那理想可說還沒有完全實現。自己在追求本然自爾的理想而尋向上的一路，那必然的條件，如不與同胞的衆生相共，到底是不能達到目的的，這是菩薩道的根本精神。菩薩道的標語，高調上求菩提、下化衆生的二句，也是完全爲此。

第十五節　菩薩道與淨土

出發於上面的精神，以菩薩的理想被高擧的，是淨土的建設，這是小乘所不大說的大乘之一特長。

小乘的理想，如前所說，完全是超越的，而且是個人的，所以沒有預想團體淨土的必要。反之，在菩薩道，最高理想的實現，必須與一切衆生共，所以於此必然的要說淨土或佛國土，如果可以說，就不能不成爲社會化的理想。對這，離淨土思想，不能認爲是菩薩的思想。卽使這樣說，也未嘗不可。

那末，在菩薩道，所謂淨土，應怎樣建設呢？如從一般解釋，菩薩道完成者的佛陀們，例如西方的阿彌陀，東方的阿閦佛等，由其本願力與慈悲心，早已完成了這個，思念讚仰這個的我們，在佛教中，就是最有勢力的淨土思想。然這僅是一種淨土觀，還不能說是那個全體。眞的，在上淨土觀中，是深深具有宗教情味的，所以雖爲普通所採用，實際是有勢力的淨土思想。然更一層進於倫理的菩薩道，不獨可以往生淨土，且若，自己成佛，於此又可構成新的淨土。因爲各人有各人的佛性，各人都可成佛，適應這個有構成淨土的可能性，且可實現淨土。這是因爲基於大欲求的本質爲本的原故。

第十六節　理想世界與淨土

從這見地看，我們要到達淨土，實因還未完成，所以說現在屬於淨土創造、建設的出發點，也未嘗不可。阿彌陀佛構成西方淨土，阿閦佛構成東方淨土，迎接我們；我們所屬的這娑婆世界，還沒有達於眞正的當體。然佛陀也欲把這娑婆成爲淨土的。如佛在諸經中說：「娑婆卽寂光淨土」；「極樂去此不遠」；「我此土安隱，天人常充滿」等。卽使徵於這些，也是很明白的。當然，從來解說此聖句的，一般是說自內證的觀念界，但從聖者的見地看，雖則是這樣的觀察，然我仍然想解說爲不能不使這含有當爲的意義。總之，在從來的說法，動輒把一切止於觀念界，對於實際的具體化方面，反而置之度外。我雖不是敢拒佛教有其他方面的事，但若祇是止於那一點，則佛教的眞意，就不能被發揮出來。從此欲建設我們的淨土，不用說，精神雖是基礎，但必須理解的，如不把他在客觀上具體化，那萬人共通的淨土意義，不能完成。現在卽使看到諸佛所構成與所傳的淨土之相，但一切只是具體的社會的記載。淨土的特徵，我以爲必須在具體上看取。眞的淨土，不管怎麼樣，都是大理想、大精神，非在客觀的物質上，顯示其當體不可。且卽把他徵於佛教一般的教理，佛教也沒有特別的峻別物質與精神，反而是主張身心不二爲其特長。所以眞正佛教精神的活動，精神生活

，必表現於身體而成爲行爲。如廣大的說，是應需要物質化的。特別是菩薩道，因卽實際的生活而求大理想的實現，所以淨土，到底是應以具體爲本旨的。

跟著想要說的：在這世間，常有漫然地咒詛物質文明，叫人返於精神生活，我，不用說，在某種意義上，雖則是很贊成，但不無條件的雷同。在這樣主張的人中，動輒說物質文明，精神生活，但其意義是有不了然的。若以物質文明是根據科學的發明而施設的，在這種意義上，如反對這個，我反而是反對這個人。不管怎麼說，實際上，我們由科學的發明施設，而得生活上的非常便利。卽怎樣咒詛所謂物質文明的人，也承認電燈比過去的燈籠便利吧？與其徒步，毋寧藉火車、汽車之便，雖怎樣頑固者流，也不得不承認，因爲這是實際上的事實。若以物質文明而咒詛一切，甚至排拒這些，我們必需覺悟，外界的一切施設，至少非再回到數百千年前的野蠻時代不可。我們所主張的，去除以所謂物質文明的完備，視爲充滿感覺快樂的道具之見解，在這之間發現永遠生命實現的意義。換句話說：雖始終以永遠的大理想爲上位，但那具體化的經過，所謂物質文明的完備，也視爲是必須的一條件，仍欲以之爲精神文明的一體現。我們決不如一部分不明白者流，無條件的排斥所謂物質文明，動輒空言提唱優勝

的精神文明。對現在文明或文化的方針，不能贊成，並且有時感到咒詛，實因看脫根本理想的基調，徒然走於外的形式，眞是所謂顚倒主客之談。咒詛一切，徒走極端，我們決不是這樣的。要之，雖始終都以宗教的道德的理想爲首位，但並不光是精神內的事象，將其力作社會化客觀化，終於溶合心物而爲一團，以人我一起耀於光明，建設理想的王國爲根本方針：這可理解爲步入健全的文明之道。

這樣，將來所應建設的淨土理想，就在於此，那是不用說的。

第十七節　淨土建設與輪廻

以菩薩的一員，應建設我們的淨土，到了將來，具體完成，尙在遼遠之中，自是不用說的。因此，發願志於新淨土的建設，我們務須抱有涉於遼遠覺悟的必要。具體的淨土，決不是一日完成的。我們轉生換身，涉於所謂無窮的輪廻，不是沒有唯偏於努力爲這目的的覺悟。以佛教的常套語說，雖說以了生死得涅槃爲目的，但把生死解爲活動態，涅槃解爲寂靜態，對這常套語的廻轉自滿，非加以多少警誡不可。如唯以自己捨離的救濟爲目的，那是很好的也不可知，但若從與一切衆生共同建設淨土法界

爲目標的菩薩道精神說，那並不是把此土就照穢土這樣放下，唯自己一人入於涅槃隱居的義理，從菩薩道的精神說，入於涅槃，留到後頭的後頭，自己願常輪廻於生死，生生世世，一步一步，一定得有實現最高的理想。這樣做的時候，認爲比入涅槃，還有生活上的意義。然今眞正的意思，我想是有生死之解脫的。生死的可厭，被推於運命，可說是沒有辦法的。在他主的一點上，我們是苦痛的。設若果爲一大事志願的結果，如前所說，已經不是他主的，被轉換爲自己自由的範圍，所以卽此是可使役生死的。所謂解脫的妙用，不外此事，至少這是我所確信的。實際，我佛教徒，常常光是苦於涅槃問題，但最低限度，就只是現在，所謂無窮的輪廻，因沒有多大的希望，反而求安心與慰安於涅槃。在這之間，雖則是幾分，但一把社會與自己計劃其完成，實現所謂彌勒淨土的時代，信爲自己的義務。這儘盡我的解釋，決不背於佛教的精神，反而是契於菩薩道的眞精神的。

佛教教義學上解釋菩薩：「特意願赴惡趣」；「能得涅槃而特止於生死」；「誓願一切衆生成佛自已不成佛」；乃至菩薩的涅槃，是安住於活動的所謂不住涅槃：像這些，畢竟都不外是明此旨。不獨如此，往生他方佛國土的念願，對往生的意義也很

加以限定，是爲菩薩道的精神。假定以往生是單行橫過，不再回來之義，那是厭穢土，早與欲入寂靜無爲涅槃的小乘羅漢，沒有不同的了。幸而在這往方（往相廻向）之外，開有還方（還相廻向）之道。我們最慶幸的，在這想念之中，往生者回來，以極樂之相爲模型，努力將此土給以極樂化，眞正往生的意義，我以爲是含有這意義的。

第十八節　結論

又稍回轉，雖好像是反覆的說，但是急想結論。要之，將此從菩薩道的精神說，在欲脫苦痛中，不可厭苦痛，不可捨離輪廻與活動，以偏求寂靜。不可以物質界在外而孤立的安住於精神生活爲理想。我們的目的，始終是永遠生命的具體化，始終不唯限於自內證的境界，與一切衆生，在客觀上把他實現。且在向那躍進的經過中，如在感覺上說，苦也有，樂也有，如說有那一種，雖苦痛的方面多，且老早已不煩於那個，必須率苦樂的一切，使爲淨土建設的材料之覺悟不可。這樣做時，我們從事於什麼工作，那工作的一一，終於成爲淨土建設的一部，在此我們的生活，免分裂而始可眞正的達於統一。人生存在的意義、價值，到此才可看出他的眞正依憑。

第五章　本願思想的開展及其道德的、文化的、宗教的意義

第一節　序說

佛教，尤其在大乘佛教，說菩薩的本願（pūrvapraṇidhāna）。菩薩在他修行時代，對於將來完成佛道的時候，所有這樣那樣的作用或狀態，在他建設佛國土實現之前，必須有他的誓願。與其今世發願、今世成就，不如涉於生生世世經過遼遠的修行，於最後終於欲實現那計劃的念願，是爲本願思想的特徵。

一般以此本願區別爲總願（sāmānyapraṇidhāna）與別願（viśeṣapraṇidhāna）的二種。

總願，是共通於一切菩薩的誓願，如最簡單的說，成爲一切智者，就是說的成爲佛陀，更把他的內容分爲四項，是通例。所謂四弘誓願，就是：「衆生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成」。將此縮於二句的，就是上求菩提、下化衆生的標語，爲大乘佛教精神的基調。

對這總願而說的別願，是關於下化衆生的所謂特殊的念願，由於種種的菩薩或佛陀，其種類或性質，被認爲有多少的不同。例如從數目上說：千手觀音有六願，藥師如來有十二願，阿彌陀佛有二十四願或四十八願，釋迦有五百大願之類。如在消極方面說：隨於無限衆生有無限弱點而救濟他們的佛菩薩，由於意圖，特別注主力於某方面而有所不同。如在積極方面說：佛菩薩在建設理想王國（淨土）時，可以解說爲，由於其嗜好，多少有不同。這雖成通例，但在這之間，思想開展的程度，也有不同，那是不可忽略的。

在本願有總別的二種中，不管從歷史的見地、教理的見地，或現代的意義說，最有興味的，是別願思想。總願，雖說代表大乘佛教的根本精神，但那不過光是抽象的標語；別願，是其具體的規定，在這之間，富於種種的教訓與暗示，即使從今日的我們說，作爲最高文化的目標而可學習的，是也很多的。

因而在這裏，我想把總願暫且擱下不談，專就別願思想說一說。在問題的性質上，有從二方面眺望他的必要。第一、就本願思想開展的經過，即是歷史的部門。第二、基於前面的材料，從其道德的、文化的、宗教的意義，進而把他從佛教教義學的立

場，調查其內容的，是組織的部門。

第二節　本願思想的開展（以願數爲基準）

一　本願思想的開展及其經典成立的經過

如其他的問題一樣，本願思想，得到完整的形態，是經過種種階段而開展的。從來，藥師的十二願，彌陀的四十八願，一切雖被認爲釋迦自身的說示，但在佛教歷史的研究，到底是不承認就照那樣認定的。以原始佛教爲出發點：經部派佛教（小乘）到大乘，也經幾多的階段，始具有完整思想的。至少，如是批判的研究佛教的人，不管什麼人，都不得不承認的事實。然而儘我所知，是還沒有特別就這本願思想而把他開展的次第，作爲有條理的論究，寫成著書或論文。因爲好像沒有太注意他，所以不得不稍稍涉於煩瑣之恐。雖是這樣，但我想從原始佛教出發，簡單的看看他的進展梗概。而這問題的論究，不獨關於本願思想自體，並且關於本願思想關係的經典成立經過的研究，可有多少給予他的研究，是我所深信不疑的。

首先以此徵於原始佛教，不用說，所謂念願（paṇidhāna, paṇidhi）或希願（paṇidahati），雖屢被用（大概關聯於上天）的希願等，欲直接的獲得究竟涅槃。佛陀的使命，如自己所得涅槃，亦使他人入於這樣涅槃，是佛陀自身所常宣說的。那並不是在想的範圍。歷史佛陀的目標，捨對上天隔生遙遠的未來，卽今立刻證知實現涅槃，遊履於其中，在某種意義上，可說是强烈的現實主義的主張。因而，如從佛陀自身的立場講：悟證或解脫，在佛陀與佛弟子（聲聞）之間，至少限度，是沒有什麼區別的；如後世那樣的在菩薩（佛陀的後補者）與聲聞之間，資格上立有差別：菩薩雖立本願而從事於衆生的救濟，但聲聞却獨自樂其解脫。像這樣思想，在原始佛教，是還沒有的。

本願思想的萌芽，在原始佛教內，是終於不能發現的嗎？關於這問題，還不能那麼斷定。如其他的教理一樣，這思想在暗暗間，亦已萌芽於原始佛教內，次第開展，那是不可忽略的。就此，首先有從佛陀及其弟子們怎樣區別的理由，說明他的必要。我想以其爲契機，可以舉出兩點：第一、在理論上，佛陀也好，其弟子們（聲聞）也好，同是悟證者、解脫者；在實際上，佛陀與弟子間，在種種之點，有不可超越的懸

隔，不管怎樣，那是不可不承認的事實。最顯著的：佛陀的解脫，是所謂無師獨悟的結果；弟子們的解脫，是聞佛陀的言教，依於佛陀指導的結果，不是獨創的。尊佛陀爲「完全的覺者」，稱弟子們爲聲聞卽聽衆，就是從這來的。然這不同，起因於什麼的呢？在這裏，必須發見說明他的理由。第二、原始佛教之所力說高調的，雖則是在此世解脫，但實際上，在很多的修行者中，修行到一半而就死亡了的也不少。其雖爲中途修行者，但他的修行並不是無效的，給予他們這樣的安心。或者自己爲得那個，必須承認隔生修行的繼續。這個時候的輪廻信仰，是就成爲涉於生生世世修行繼續的保證。到羅漢的四階級中，前三果，實是從這見地安立的。

結合上面的兩種觀察，特別以此適用於佛陀觀時，就是特別殊勝而偉大圓滿的佛陀，在修行的結果，也不過是那樣。其修行，非唯現世，必也溯於過去而積於無數的生死中，於現世成佛，要之不過其最後的結果而已。佛陀誕生時，就演出種種的奇瑞，這種信仰，實亦由此所構成的。對此而以聲聞的佛弟子們劣於佛陀的所以，因爲聲聞乘者的隔生修行，只是涉於數生，其多由於佛陀教化而始開悟，止於所謂速成科的卒業者，成爲這樣的歸結，也是自然之理。佛教的特長，認爲人是由修行而完成者，

不可視爲天然所給予的聖者，所以人格的圓滿不圓滿，力用的廣大或狹劣，一向在於所謂修行年時的長短與努力的緩急如何。從這種地方來的，可說是自然的結論。

這不關於佛陀自身平等的宣言，在佛位與弟子位之間，不知不覺的，有著次第的區別。隨著這個由小乘而及於大乘，雖則生起種種麻煩的神學解釋，但與這同時，在另一方面，佛陀的前生，卽關於所謂菩薩時代的種種寓言輩出，終至形成膨然的大文學的，就是有名的本生譚（Jātaka）。

神學的解釋，專止於教界內的專門家所談；本生譚，廣及於通俗社會，是將佛教精神，放在一般化之上，演出非常的任務。從某種意思說：與其說是很難解的原始佛教或小乘佛教的中心教理，毋寧把佛教精神，一起織成這本生譚，使佛教成爲通俗社會化，或可說是比較多有用些。

本願思想的稍稍萌芽，實是起因於本生譚。在無數菩薩的前生，現出種種的身分，概把自己供於犧牲，爲人爲道而努力的，雖是數百以上本生譚（現今傳的本生譚，有五百餘種）的主題，但若把那犧牲的努力，作爲目的論的解釋，則一切是就成爲本願。卽在種種努力的最後，是以菩提（bodhi 悟、智慧）爲內容而成爲佛陀的。成佛

爲救迷惑的衆生，則上求菩提，下化衆生的所謂總願，是就變爲沒有其根柢的了。而這，是最原始的本生譚所明言的。把佛陀的前生——那不管是猴，是兎——名爲菩薩（bodhisattva 菩提薩埵，求一切智的人），其形不管是像怎樣的都有，苟有志於菩薩道，一切可說是爲進入佛陀的修行道程的人這個意思。如是把這推進時，到後來的大乘，種種的菩薩，自己苦心努力，成爲佛陀，建設特定的淨土，立引導其他衆生容易來此的本願，這種思想，釋尊畢竟以本生譚的修行結果而成佛，所謂想出速成科，使其弟子們開悟，不過是這思想模寫的擴大，即使這樣說，我以爲也沒有不可的。如實際說：思想進至那個地步，在本生譚自身內，也有幾多階級的開展，進而到大乘文學，如前所說，因爲是經種種的開展，所以想急速的看出歸結的做法，我們是需要大大愼重的。

要之，本願思想，從原始佛教表面的立脚地看，那並不是代表其中心思想，而是屬於其傍系。然從他的裏面看，到現在的思想萌芽，是已含於原始佛教的中心問題中，而那與佛身觀關聯，發芽於通俗化運動中，在這點上，如不把他求於原始佛教中，可以理會到，仍然不能說明他的起源。

三　在本生譚經典中之本願思想的開展

本願思想的起源，雖在本生譚，但如前說，在本生譚自身，也有幾多的變遷、發達。因而適應這個，本願思想的起初，通過本生譚系統的經典，次第發達，那是不用說的。本生譚，一切被認爲是從原始佛教到大乘佛教之間所產出的。那古的聯絡於原始佛教，那新的聯絡大乘的一點，其間發達的本願思想，可說是代表本願史上最初期的東西。我以爲更可把這分爲三段來說：第一、是以一般所知的五百數十種爲一類的本生譚所代表的本願思想；第二、爲聖勇（Āryaśūra）編輯的Jātakamāla，其漢譯，有菩薩本生鬘論（十六卷）所代表的本願思想；第三、是六度集經（吳康僧會譯八卷）。第一是巴利語所傳的；第二是散克利與漢譯所傳的；第三唯是漢譯所傳的。就中，第一類的本願思想，其中未發達的雖說是有，但在原始的本願中，認爲不過欲把當時流行於世的教訓的寓言，僅僅加工而成爲菩薩譚的也不少。因而認爲與本願思想幾乎無關係的，雖則也有，但那重要的本願，菩薩行的一切功德，畢竟總被廻向於一切智（佛陀）。這在本生譚的前後，明顯地被記載著的。不獨如此，在種種的本生譚中，高調所謂眞實的祈誓（saccakiriyā），有什麼大事變發作

的菩薩，所謂發「眞實祈誓」時，由其念力，不可意的事變，起來消滅這樣古人遺話。這還不是關於隔生的將來，所以雖不能說本願，但無論如何，這念願力，有他實現之力，在含有這個意義上，可以成爲後來本願思想的一要素，那是沒有可疑之餘地的。由此更進一步，雖說以梵語所傳的 Jātakamāla, 及同書的翻譯，但在思想上，比現在的梵語原典，還要複雜化的漢譯「本生鬘論」，如從寓言的題材自身說，卽使與前本生譚同，但充滿其中的宗教意義，比前更一層的深化起來。尤其在漢譯本生鬘論中，那第十二舉稱念三寶功德緣起，說念佛稱名功德，爲本願思想的先驅，含重大意義的不少。最後的六度集經，這可說是小乘將欲大乘化時的產物，在這點上，本願思想，變成更爲顯著明白。總願的將來成佛之誓，不用說，是還可以發現所謂別願思想的萌芽。卽菩薩有什麼不正當苦的時候，自己雖然忍受他，但在將來成佛時，特別是先欲除去那個苦因的誓願。舉一二例說：菩薩曾在前生爲修行者而住於忍辱行時，有歌利王這個惡王，割截菩薩的身體支節。菩薩自己雖忍受這個，但「菩薩念曰：吾志成道，與時無爭。斯王尙加吾刃，豈況黎庶乎？願吾得佛必先度之（惡王），無令衆生效其爲惡也」。更舉一例說：菩薩嘗做猿猴時，救人反而被殺害，乃「自念曰：吾勢

所不能度者，願其來世常逢諸佛，信受道教行之得度，世世莫有念惡如斯人也」（以上所引均見六度集經第五卷）。與這將來一起成佛的總願同時，特別欲濟度惡人而除去世之禍患的，可說是其別願。又雖不免是斷片的，且其誓願是消極的，但若想到後來整理完成的積極的本願，也從這地方發達起來的，是就決定不可忽視的材料。

這樣，追求本生譚系統的文獻，六度集經的本願思想，雖則已很圓熟，但六度集經，是還未脫小乘的色彩。於此，十方諸佛的思想固已出現，就是授記作佛，或者變生男子，乃至爲般若經有名的常啼菩薩的先驅傳說也有，加之，在某種意義上，還相回向風的萌芽，雖則也有，但說菩薩，一切限於釋尊數數的前生，還沒有進至種種的菩薩，在諸方同時存在，而起種種的誓願。以此進一步，承認同時存在的諸菩薩，有他們種種的本願，是屬於大乘的經典文學。

四　一般大乘經典與本願思想

我現在因爲無暇詳論大乘與小乘的區別，所以首先唯就理解本願思想必要的範圍一說，然後再移於本願自體的問題。

小乘的目標，在個人解脫，不以帶同救濟他人爲其必然的條件。作爲他最高理想

的地位，滿足於做佛弟子即聲聞。自己成爲正等覺者的如來，濟度一切衆生，像這樣的，即使是希望，也視爲不可能。佛陀，眞正是選擇的人，數億歲出現一次，且決沒有二佛並出於世，以此解說爲通則。因而，志願佛陀的菩薩，專是釋迦佛（或過去佛）的前生時代；同時，有文殊、普賢、觀音等諸菩薩，立種種的誓願，修無數的善德，是小乘所不許的。反之，大乘的特質，如自己是佛，亦使人爲佛，可說是以佛位的社會化爲其必然的條件。因而如能立志，都可成佛，同時，已經成爲佛陀的，也不限於釋迦佛一人，諸方有種種的佛陀，在其候補者的菩薩，也有種種，各各努力於淨佛國土（buddhakṣetra）的建設。這與小乘以個人的解脫爲理想，是有大大不同的。

這樣決定大乘的特質，在大乘經典中，看本願思想開展的經過。大乘有數百種的經典，立無數的佛菩薩，適應這個，而其本願，也有種種，但在這之間，亦可有頭緒的看出其發達的脈絡。那就是調查本願條項增加的情形。例如某菩薩有六願，某佛有十二願，某佛有二十四願。這就是顯示一定秩序發達的階段。

如實際說：單從數目的多少，定發達的前後，是很危險的。與數同時，必須考察其思想內容的性質，然後再規定他如何。可是，大略屬於同一思潮，基於諸經典內本

願條項的多少，顯示其間發達的經過，爲有力的表徵，是不可爭的事實。數目的增加開展，有一定的秩序，已被認爲原始佛教的資料，即使在經典內，也是被明說著的。如關於五蓋障或七覺支之說，雖則是外道不信之徒也知，但知如何由五變成十，七開展十四之數者，祇是佛教徒」。盡我的研究，大乘的本願思想，實亦從這數的法則而開展的。從來學者雖不大注意，但在文獻的研究上，無疑是史的事實。

五　小品般若與六願思想

從本生譚說：佛陀，在其前生菩薩時代，將諸善事，變一切形而履行著。且把一切善事，在最極完全的程度實現，從這種地方，以之名爲波羅密（多）（paramita），即完全行。行波羅密，好像是看做菩薩特有的修行（波羅密也有譯爲度的）。且以所謂六波羅密或十波羅密，是本生譚分類的方式，尤其是六波羅密，變成了通例。以本生經典的最後期爲代表，名爲六度集經的所以，也在於此。即把菩薩的諸德，分類爲慈善（布施）、德行（持戒）、忍耐（忍辱）、努力（精進）、精神統一（禪定）、叡智（智慧）的六德目，以其實例，配置種

種的寓言。

這樣，修行六波羅密，成爲菩薩的特徵，到了大乘，菩薩思想，占其中心，六波羅密思想，終也到達非常的開展，那是不用說的。從某種意義說：大乘教的種種相，或可說是畢竟不外六波羅密思想的分化。因而，本願思想亦關聯於這六波羅密而被考察，是就成爲自然之理。尤其是行六波羅密，全體是回向於總願，同時其一一，又在他日淨土建設時的淨土，被認爲附有道德的文化的特徵之所以的別願，在小乘的本生經沒有，實是大乘經典的一特徵。

以此徵於文獻，使六波羅密與本願關聯，由這而兼總願與別願的最古經典，大概是小品般若（Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā）、八千頌般若、佛母、道行等。因爲般若思想，元是從六波羅密中第六智慧（般若）波羅密開展出來的。代表初期大乘，尤其是表現於最早所適當整理的小品文獻，有著重要的意義。小品般若中，說本願思想的，是佛母般若之第十九甚深義品。於此卽由行六波羅密的一一，而在消極的方面，以征服自己內心私欲的結果，從一切苦痛或驚怖解脫，同時由此功德，在將來所建設的淨土，一開始使得沒有苦痛、怖畏、不如意。立這樣本願的，依於般若的菩薩

精神，力說其旨，那就是了。試舉其大要如下：

由行布施波羅密，雖在惡獸難中不生驚怖。其菩薩，元來一切是都能捨的，不管什麼，都不爲自己設想。然在將來建設的佛土中，誓願從始無諸惡獸。由行持戒與忍辱，在精神上，雖能從怨賊的恐怖解脫，但在將來的佛土中，誓願從始怨賊。由行精進，斷心渴愛，所以雖得斷除渴水之苦，但在將來的佛土中，誓願從始充滿八功德水。由修禪定，雖得法喜禪悅食而脫飢饉，但在將來的佛土中，誓願從始飯食充足，無飢饉苦。由修習智慧，雖常觀察人病，了知無法可病而脫病苦，但在將來的淨土中，誓願從始令得無諸病苦的健康地（梵文原典 P. 300. 施護譯佛母般若第十八卷）。

總上各項：前半是消極的，基於般若，由眞空觀，從一切的苦痛，在精神上，明所解放的功德；其後半，以眞空力的應用，在他日建設淨土時候，把他轉換於妙有的方面，在積極上，從始欲明完備於道德的文化的這種本願。把這比較於先前所舉的六度集經等表現的本願思想，雖確實的有系統，但一以之配合於六波羅密而爲別願，就更顯然的把淨土的理想積極化，不管怎樣講，都可說是顯著的大乘開展。這六願思想

，成爲後來種種開展的一切本願條項的基調，在這點上雖是簡單，但在本願史上，是最可注目的文獻。

六　以六願爲基本而至四十八願

小品般若經，始從事結合六度而確立六願思想，如在數目方面說，文獻上其次而來的，是十願思想。適應十波羅密思想的本願數，以華嚴經爲中心，而被大大主張的。在佛教教理史上，仍是佔有重大的地位。以此比於以六度爲中心，如後所述，屬於這系統的，其後終未獲得大的發展，在這點上，如說是爲什麼，那我認爲是附名傍系的本願使然。爲了簡單，我想在此省略不談。

以六度爲中心，從先所舉數目倍加增進爲佛教特色的立場說，必須以十二願思想爲其正系的發展。從此，其倍數成爲二十四願，二十四的倍數，成爲四十八願。到此，就得其最調整的開展程序。不管那個，都保存著完整文獻的支持，是本願數。然如實說：這是一次的配列順序，再細細研究一下看時，與其視爲倍數的陞進，毋寧視爲次第的每六願增加而至四十八願，反而是確當些。如能完全具備的，是就成爲六願、十二願、十八願、二十四願、三十願、三十六願、四十二願、四十八願的進展情形。

如實際說：此中，我在獨立的文獻中，還沒有發現十八願與四十二願的例子。可是其他，不管那種，都可顯然地在文獻上看出，而且是附以系統的。不獨如此，十八願說，如從某種意義講，是附屬形，因爲在十二願經中可以見到的，所以剩下來的，唯在四十二願說的一點。本願的開展，以上系別的順序進行，那是沒有錯的，至少在現今，我是確信著的。此事，儘我所知的，不管什麼人，都沒有顯然指摘的事實。所以，以下從十二願至四十八願的順序，把他在文獻上立證，且在這之間，尋究他思想內容的變遷。

七　阿閦佛國經的十二願與十八願

先從十二願說，那最明白的，是在藥師如來本願經的十二願文。然如實說：這是當於大乘佛教末期，伴於密教思想而起的，所以不可視爲直接繼承開發般若的六願思想。儘我的研究，大略是與小品般若稍遲所成立的經典中，以十二願（及十八願）爲主體而說本願思想的，是阿閦佛國經。這有支婁迦讖譯與菩提流支譯的二譯，大略是同一內容：在東方有阿閦佛（Aksobhya 不動），現於其國土，而教化衆生。以這信仰爲基，從其佛菩薩時代的本願，說及本願成就結果的

佛土狀態，乃至從佛陀教化的情形，說到佛入涅槃的狀況，爲其主意。阿閦的信仰，次於將來佛的彌勒（Maitreya），是古起的。彌勒佛的信仰，是對於小乘教的；阿閦的信仰，以般若思想爲背景所立的，在這點上，是純大乘的，於初期大乘時代，在信仰界最有勢力的，是佛陀。其本願，被認爲是此佛陀，在過去因位，對大日如來的誓約，其實主要的，是立自己的修行方針而變爲誓言的。那個願條，儘我計算，總計只有二十一條，作爲那中心的，是十二條。前四條，是還沒有獲得阿閦卽不動之名以前的所謂預備的誓約；後五條，從經典的文體看，好像是附錄的；核實，視中間的十二條，爲最確當。十二條者：

一、一切修行回向於一切智（成佛）。二、一一語言悉與念佛相應。三、生生出家。四、出家更行十二頭陀。五、成就四無礙智。六、住於行住坐三威儀。七、不犯根本罪。八、對婦人說法不起欲念。九、對佛菩薩說法必謹聽之。十、不聞外道異端之說。十一、當財施、法施時，住於平等心，不設彼此區別。十二、見罪人必救之（見大寶積經不動會、阿閦佛國經上卷）。

從其內容看，雖好像是與小品般若所提出的六願思想沒有密接的關係，可是無論怎樣

，在以十二爲中心的一點，可說是先預想以前的六願而加爲二倍的。不獨如此，這單是關於自己的修行，並不是建立佛國土而令衆生到達淨土的誓願。在經典中，此外，積極敍說國土之功德的也有，而內容上，明顯的是代表從小品般若的大願到大品般若的三十願的中間思想。卽在這點，阿閦佛國經，有說是從小品到大品之間的產物，因而，在前之六願與今之十二願間的史的聯絡，極爲密接，是其傍證。

那末，其淨土的積極觀是怎樣的呢？這是個有趣的問題。於此，我們可以看出十八願說的一種模型。當然，在經典自身，既沒有另外把他明白記爲十八而說，又沒有特別把他名爲本願而說，可是，儘我計算，阿閦經的淨土特相，大約可以收於十八條，而後來的經典，不管那部經，都以本願之形說的，從這種地方看，這仍可解說爲阿閦佛的因位時代本願的結果。今試舉其數如下：

一、阿閦如來刹中無有三惡道。二、一切人皆行善事。三、國土平坦。四、其地柔軟猶如絨毯。五、無有風、寒、氣三病。六、人民無有惡色醜卑。七、薄於淫、怒、癡。八、國土無有牢獄。九、無有邪說異道。十、樹木花實繁茂，人民皆從其樹，取種種衣。十一、衣食皆有芳香。十二、飯食自然現出。十三、住所皆

從七寶所成。十四、八功德水充滿池中。十五、婦人極爲貞淑。十六、人人寢床，皆從七寶所成。十七、人民飲食勝於天人。十八、國無王者之號，但有法王之稱（見阿閦佛國經卷上阿閦佛刹善快品第二）。

以此比於前之十二願：前者所說，以出家主義爲中心，到了這時，顯然高調在家的理想，是其大大的不同點（於此有受彌勒淨土思想的影響，那是不可忽視的）。

如前說，從內容看，自小品出發而聯絡於後之彌陀中心的二十四願說或大品般若的三十願說的，就是在這方面，所以這反而可以說是乘於本願思想的主要潮流。

在便利上，以前之十二願，名爲自行願，以後之十八願，名爲淨土願，所成爲問題的，是關於兩者的關係。從性質上講：前一方面是因行，後一方面是其結果，所以兩者相合而始可成完全本願的體系。但我現在最要知道的：十二數與十八數，是同時成立的呢？還是在其間經過多少歷史的開展，而後被結合於一起的呢？是關於這個問題。現在我想把他作如下的考察。

惟阿閦的本願，以十二爲主體，及後阿閦變形，藥師被立，其本願始確定爲十二。卽使徵於這個，也是不可疑的。然性質上，光是前之十二願，則缺乏淨土的圖案，

這是不免於不完全的，所以必與十二願同時，關於淨土建設的本願，一開始就有多少關係，恐怕不會有錯的。這一部分，繼承先前成立的彌勒下生時所實現與期待著的理想國之型，且如前說，從小品出發的積極觀，次第開展，在數目上，終於超過主本願的十二而進至於十八。這樣，終被議定一定形式的，是就成了傳於現在我們的阿閦經。阿閦佛信仰，決不是從阿閦佛國經開始，在信仰上，老早就有，經種種的變遷始傳至今。像這樣的，甚至是在經典中所具備的。對這意思，我的淨土願的考察，如從內容上看，雖與前之十二願一開始就並存，但把他特別結合於十八特相的，是預想前之十二而從加之於六的意識所成的，在那之間，我以爲是置有歷史開展的一階段而使然的。

八　無量清淨平等覺經與二十四願說

在阿閦佛國經，可以發現十二願說與十八願說，其次而來的，應是二十四願說。這在文獻上，顯然記著二十四願而說的，最是本願數。這就是在初期無量壽經所說的法藏菩薩（Dharmākara阿彌陀佛的菩薩名）的本願。支婁迦讖（A. D. 147—186）譯的無量清淨平等覺經，與支謙（A. D. 223—253）譯的阿彌陀經（前者稱爲漢譯，後者

稱爲吳譯），爲代表他的文獻。阿彌陀佛思想的起源，雖有種種的異說，但是不論怎樣，比阿閦佛思想，還要稍爲遲點，激發於阿閦思想，且是對抗他而起的。將阿彌陀的極樂世界配於西方，如率直的說，不外是使與阿閦的東方對立的意趣。在兩信仰之間，有密接關係的一點，我以爲沒有疑惑的餘地。因而，二十四願，說爲阿閦十八願的修正增補，是也沒有不可的。試從平等覺經舉其二十四願如下：

一、國土無三惡道（阿閦淨土願第一）。二、從我國土不再退轉三惡道。三、人民悉皆金色（與阿閦第六惡色醜卑願同）。四、於天上人間無有區別。五、國土人民悉有宿命通。六、有天眼通。七、有他心智。八、皆飛行自在。九、有天耳通。十、人人無有欲愛（阿閦第七）。十一、人人終皆住於涅槃。十二、諸弟子、羅漢皆無數。十三、自己光明無量。十四、壽命亦然。十五、國人亦皆無量壽。十六、國人無有惡心（阿閦第二）。十七、我名聞於十方，一切衆生願生我國。十八、住清淨心而念我者，我與弟子悉皆來迎。十九、雖爲惡人，但聞我名而懺悔者，得生我國。二十、我國諸菩薩，悉得一生補處位（次生有成佛之資格者）。二十一、國人悉具足三十二相。二十二、供養諸佛資料自在。二十三、飲食

自在（阿閦第十二）。二十四、於我國土諸菩薩，說法修行悉如佛陀（佛說無量清淨平等覺經第一、地八）。

以此比較前之十八願，其相合者，從表面上看，雖好像不過是五六願，但那大體的精神，相似的非常多，是不可爭的事實。不獨如此，把這徵於支謙譯的二十四願說，大體雖同平等覺經的二十四願說，但不同的地方也有，在那當中，所謂國土清淨願（阿閦第三、第四）、女人變生男子願（從阿閦第十四發達的）等也有。從阿閦十八願與彌陀二十四願的聯絡，有更明瞭的：彌陀的二十四願，利用阿閦十八願而立的事實，到底沒有可疑的餘地。不過兩者不同的地方：阿閦佛國土的方面，是道德的、文化的，彌陀的極樂世界，更加藝術味與宗教味；前者比較是現實的，後者完全是理想化的。推立彌陀佛而欲超越於阿閦的旨趣，也不外此。這由阿彌陀思想的興起，阿閦的勢力就漸漸的衰頹，到後來，終於不得不重新以阿閦的變形而推立藥師，與彌陀信仰相調和，以圖其復活。

九　大品般若的三十願說

這樣，阿彌陀的信仰，雖欲綜合超越阿閦的信仰，但本願思想的進展，決不光止

於此。阿彌陀的本願，顯然是他力的，更起欲超越彌陀二十四願的運動。那就是表現於大品般若經（大般若經第二分——二萬五千頌放光般若——光讚般若——羅什譯二十七卷本摩訶般若經等）的本願思想。大品般若，無疑是增補擴大小品般若的經典。而在至此之間，阿閦思想、彌陀思想，都給予大乘的根柢，成爲那基礎的背景，雖特別支持有密接關係的阿閦思想，但爲確保其自身優越的地位，特設關於本願的一品，欲超越二十四願說。

在大品般若，特明本願的，是第五十八夢行品（依羅什譯）。從經典的體裁看，無疑是開小品甚深義品的內容而爲獨立的一品。卽小品，適應六波羅密而立六願，大品大體就照那樣的繼承，同時，更加二十四願而爲三十願，爲淨土建立的菩薩應修的本願。據例列記其內容如下：

一、願使充足衣食及其他資生之具（阿閦十——十二、彌陀二十三）。二、願令無病弱者唯健康者（阿閦五）。三、願令國人相互猶如父母兄弟。四、願令國人於三乘而精進得脫。五、願令國人統一精神悉住正念。六、願令無有邪見住於正見（阿閦九？）——以上，是適應於六度的，大體上，與小品的六願同——。七

、願令衆生而於涅槃是正定聚者（彌陀十一、必至滅度之願）。八、願令無有惡道（阿閦一、彌陀一）。九、願令地皆清淨（阿閦三、支謙本彌陀三）。十、願令黃金爲地。十一、願令無欲愛、戀著心（阿閦七、彌陀十）。十二、願令無有四姓區別。十三、願令衆生無有上中下區別（以上二願合爲彌陀四？）。十四、願令衆生之間無有色相差別（阿閦六、彌陀三）。十五、願令唯有法王無王者號（阿閦十八）。十六、願令無有五趣或六趣。十七、願無四生區別悉是化生。十八、願令國人悉得五通（阿閦五——九）。十九、願令國土無有大小便患。二十、願令光明無量（彌陀十三）。二十一、願無日月歲時之名（彌陀十五？）。二十二、願令壽命無量（彌陀十四——十五）。二十三、願悉具足三十二相（彌陀二十一）。二十四、願以所植善根供養諸佛。二十五、願無三毒四病。二十六、願無二乘之名，一切歸入純一大乘（彌陀廿四？）。二十七、願於國土無有增上慢人。二十八、願光明無量、壽命無量、弟子數無量（彌陀十二——十四）。二十九、願廣大國土等合無數佛土。三十、願令達觀雖生死悠久而實無生無解脫（

羅什譯般若經第十七卷月四22—23大正藏八、三四七——九頁。無羅叉譯放光般

若第十三卷月二一54；大正藏八、九二頁。還有大品般若經初分願行品，也同是三十願）。

以此比較前之阿閦的十八願，彌陀的二十四願，如在括弧內指出的：利用通於兩方的有五願，唯利用二十四願說的有十二願，唯利用阿閦的有三願，大約可作這樣的勘定。在大體上，卽利用二十四願說最多，這無疑顯示直接是從二十四願說發展的本願。如從他方面看，像願無王者之號，唯是利用阿閦本願的，之後把二十四願說他力主義的本願，完全省略。從這點看，大品的三十願，如前所述，不管怎麼講，都可說是超越二十四願說，欲從般若自身的立場，建設其妙有方面的思想產物。尤其在那第三十願，高調見於生死一如的思想方面，可說是最能傳出上面的消息。

一〇　無量壽莊嚴經的三十六願說

大品般若，以三十願說欲超越彌陀中心的二十四願說，對這再進一步，更欲超越三十願說的，不能不從彌陀信仰的方面提出。在文獻上，適應這要求而表現的，是法賢譯出的無量壽莊嚴經（三卷）的三十六願說。這部經典，是因到宋代所譯出的，如從譯出年代（A. D. 982—1001）看：魏譯（康僧鎧譯佛說無量壽經）、唐譯（菩提流

支譯、大寶積經無量壽如來會）的四十八願說，雖則是後來的，但從本願數的性質上，無疑是成立於四十八願說之前的原典，久不久的，碰到漢譯的運命，就被譯出一點，這樣，我想大概不會錯的。以此比於前之二十四願說，雖變爲十二願的增加，但不是一躍而飛至那個程度的，在這之間，預想大品般若的三十願，於此以一階級而增加六願的產物。按照前面進展的情形，那是不可疑的事實。

到這三十六願說，那一條項是新加的呢？關於這問題，恐太過麻煩，所以我想省去舉其一一而比較的手續，唯舉出他的結論，大概可說如下：

一、雖欲超越三十願說，但在內容上，不存格外利用般若氣氛的形迹。般若特有的立場，是自力的道德的；彌陀系的立場，是他力的。在關係上，大概是爲不能利用超越前之二十四願說的部分吧？二、到三十六願說所加的，從四十八願說看，是被置於第二十六那羅延身願以後的部分。主要就是讚嘆名號功德的部分，力說般若三十願所故意省略的方面，而且是擴大了的。

依此而見，雖欲超越三十願說，但在性質上，與其欲利用他在綜合方面，毋寧欲進於與那無關係地特有方面的產物。以此對比後之四十八願說，則缺乏重要的念佛往

生願等，不免還有不徹底的地方，那是不用說的。

三十六願之後應來的，在順序上，不是四十二願說。這如在般若部系或阿閦佛系經典內所看出的，雖盪漾於同一潮流，但稍向於不同方向的兩系統，在立本願數的方面，顯示著大家爭競的事實，提供了這有趣的材料。不幸如前預斷的，我還沒有從屬那一種的系統，發見四十二願經，這是一大遺憾。我日前在學會講演這問題時，以梵文 Sukhāvativyūha （大無量壽經原典）的願數計算爲四十二。後來詳細調查的結果，我所有的那部梵文原典，剛剛從四十二願末尾的地方，看脫缺紙數頁，就照那樣的承認他，是基於不注意的斷定，現在發現那個錯誤，眞是太對不起。具有四十二願文的經典，我說還沒有發現，這句話，在這兒，我想訂正他。

一一　大無量壽的四十八願說

以傳四十二願說及於四十八願說的，毋須重複再說，是以最完整形態的彌陀本願而傳於我們的。就是所謂大無量壽經（略、大經魏譯，康僧鎧本）及大寶積經無量壽如來會（略、寶積經本；唐譯、流志本）。前者在西紀三世紀（二五二），後者從七世紀末到八世紀間（六九三——七一三）所譯出，可是，前者在中國，因有很多明白

添寫的形迹，所以眞正代表梵文的，大概是寶積經本。作爲四十八願的順序及其內容，兩本除了小小不同，大概是一致的。在這點上，不管據於那部經典，因爲是說同一事情，所以現在就便利上，依於康僧鎧所傳譯的大無量壽經，兼參照唐譯及原典以看其說。於此成爲問題的：是關於傳於現今我們的梵文 Sukhāvativyūha 願數。這在大體，雖是近於四十八願本，但如說到願數，不副六數基本的約束，應怎樣處理呢？老實說，這點，我雖很苦心，但還沒有給予適當的解釋，結果，梵文無量壽經的編輯者，從三十六願說方面，進至四十八願的途中，忘了從來慣例的約束，豈不是不滿足於四十六數的結果嗎？四十八願說的確定，並不是魏譯的原本，反而可以信爲唐譯的原本理由也有。因爲是很遲的，所以到這之間，有種種的動搖，在那動搖中，以所謂未定稿而寫成的，久久被保存始傳於今日，是可有這樣想法的餘地。總之，四十六願本，即使是有，但最完整的彌陀本願，必是從上說開展的情形而至四十八願說的。

四十八願說的特長，在什麼地方呢？先在二十四願說內求之。這在大體，雖同於平等覺經的二十四願，但發揮一種最顯著的特質的，就是十念往生的思想。從梵文譯出他的全文是：

若我成就菩提後，無量無數佛國土內衆生，聞我名號，欲生我國土者，發一心念（citta），願諸善根，回向於彼，乃至由於十念相續（dasábhiścitta-utpād-aparivartaiḥ），若不生於我國土者，其時我終不證無上正等覺。但除犯無間業者及誹謗正法者（梵第十九願；魏譯第十八及第二十願；唐譯第十八願）。由念彌陀的名號而可往生的事，雖從二十四願時代已有，但把他强調到唯十念相續，於此始表現的，是對所謂他力易行道而來的一進展，成爲四十八願說的眼目。尤其到了魏譯，把第十八願，說爲「至心信樂，欲生我國，乃至十念云云」。高調專念自身就是往生淨土之因，這到底是原典的正當翻譯呢？還是不是呢？這在學者間，雖有異論，但這十念之事，通於梵文原典及魏譯、唐譯，所以，他力本願的根本基調，在淨土教，是最重要的。成爲這個本願障礙的，說是要除無間業者（犯五逆罪的衆生）與誹法者，對往生附有一種道德的限制。這在前二十四願說、三十六願說都沒有，如二十四願說，反而是說「雖造前世惡業，但念佛懺悔者，得往生」（迦讖譯第十九願、支謙譯第五）。如斯，過於成爲他力易行的，終恐是爲缺乏倫理精進的結果。雖則是這樣說，但從純粹他力的立場看，還缺徹底，是不可爭的事實。以此更結合前之惡人

往生願，進至純粹他力本願的，是經法然而成爲親鸞的淨土教。對於這個意思，法然、親鸞，尤其親鸞的他力觀，可說是超越了大無量壽經的自身。如說附有一定的條件，總之，由於十念相續念佛而可往生之願，到這四十八願說而完成的，不管怎麼講，都可說是四十八願說的最大特長。

這樣，發揮起初二十四願內，從前二十四願說中沒有其特質的四十八願說，對於後半的二十四願，更在三十六願經以上加入新條項，欲使極樂世界更加完全。在此敍說四十八願的一一，因爲太過煩雜，所以只想舉出後半的二十四願文（但號數是據魏譯、唐譯）。

一——二十五，雖有多少的不同，但在大體，同於平等覺經的二十四願。二十六、願國人悉有如那羅延身之身體（宋法賢譯三十六願說第二十二願）。二十七、願國土形色極爲嚴淨。二十八、無論何人都可得見廣大菩提樹。二十九、願國人悉得四無礙智，說法自由（吳譯十八、宋譯二十三）。三十、願國人智慧、辯才，悉皆無限。三十一、願國土平坦，如清淨鏡（吳譯三、宋譯二十五）。三十二、願國土內妙香充滿（宋譯二十四）。三十三、願由佛陀光明力，諸土人民身心

柔軟（宋譯二十六）。三十四、願由聞於名號，不論何人，都得離生與總持。三十五、願由聞於名號，轉女人爲男子（宋譯二十七）。三十六、願由聞於名號，修菩薩行，必敬人民修習梵行，終於成佛（宋譯二十八）。三十七、願聞名號，衣服自然成就（宋譯三十）。三十八、願國土人民，人天（宋譯二十九）。三十九、願生我國土者，身心清淨悅適，如解脫者（宋譯三十一）。四十、願我國人，於其寶樹之間，得見無數他佛國土。四十一、願我國人，悉皆具足諸根，無不具者。四十二、聞我名號，他土衆生，得善分別勝三昧（suvibhaktavatisamād hi），見十方佛（宋譯三十二）。四十三、願他土衆生，聞我名號者，世世生尊貴家。四十四、願他土衆生，聞我名號者，可得努力歡喜與修行一致（宋譯三十三）。四十五、願聞我名號者，得普至三昧（samantānugatasamādhi），瞬時可得供養十方諸佛（宋譯三十四）。四十六、願我國土衆生，隨意欲得聞法（宋譯三十五）。四十七、願聞我名號者，可得不退轉位（宋譯三十六）。四十八、願聞我名號者，必得無上法忍，到達三寶眞理（宋譯三十六）（參照南條氏、佛說無量壽經梵文、和譯、中國五譯對照九七頁——一〇〇頁及大正

藏十二卷二六七——九頁）。

省略前面三十六願的名目，顯示二十四願說以外，到三十六願之間，那一部分是增加的，同時，在括弧內沒有指出的部分，打算到四十八願說，始欲加以說明。依此而見，四十八願中，後之二十四願，大體是三十六願說的延長，但特對他土的衆生，把稱念名號的功德，高調在三十六願說以上，更詳說淨土文化施設的完備，可說比四十八願說的前者具有進一步的特長。

要之，到此四十八願說，在一方面，決定他力本願的基調，同時在他方面，極力致力於淨土的理想化，且對我們（所謂他土的衆生），說念佛稱號的功德，明瞭與彌陀淨土的聯絡，爲最大特質。

在其背景中，從前的彌勒、阿閦的淨土觀，不用說，於此沒有觸及，但在抑制當時一般所行的諸神淨土的思想，與精練他的同時，特別至於本願數，乘於從小品六願出發的趨勢，把屬同系統的二十四願也好，三十六願也好；更把屬於異系統的十八願也好，三十願也好；一面利用一切，一面超越一切。在文獻上，這四十八願說，是佔本願的最上位。此後，雖釋迦五百願等之說也起，但到底不及四十八願說的勢力，其

理由也在此。把這更從種種的立場，在思想上推究下去時，四十八願說，也有種種不徹底的地方。簡單的說：卽使徹於觸及前面他力本願（念佛往生之願）的一項，也是明白的，本願思想的趨向，不能光是止於這點。此後，卽使在印度，也從種種的立場，對這提出修正的意見，產生大小的本願經，也是爲的這個，尤其成爲中國、日本的淨土思想家，與其說是出於修正的形態，毋寧說是由於救釋的形態，欲徹底的把他努力實現，其理由也在於此。

一二　關於本願數目的結論

以上追溯本願思想的主要潮流，研究其開展的次第。然關佛教本願的文獻，決不是盡在於此。對以上的主要潮流，或爲其傍系，或爲其後繼，還有種種的本願說，是前已所觸及的。如彌勒的本願，文殊、普賢的本願，觀音、藥師的本願，就是這個。尤其如文殊師利佛土嚴淨經二卷（西晉竺法護譯），預想阿閦、阿彌陀的本願，雖沒有太成功，但總希望超出那個以上。於此對於本願思想關係更深的，是悲華經，在某種意義上，或可說是本願叢書，集從前的諸本願，欲多少加以調和。所謂釋迦的五百本願，也是在此中所記載著的（五百本願，大概是把本生經五百事情，一一看做本願

說的）。爲欲窮盡的研究本願思想，所以涉及是等的文獻，以研究其相互關係；可是這些，從氣魄上，從數目的規定，都沒有主要潮流那麼一貫的精神，是不可爭的事實。這雖是我在這論文忽視是等之說的所以，但如部分的說，到了這些，因爲補主潮流之不足的地方也有，所以下面作組織研究時，想欲多少利用他以爲論斷。

以上所述，如縮小說，本願思想的開展，可收於下面的數條。

一、本願思想的大大發達，雖是到了大乘，但那起源萌芽，已被含於原始佛教，特別與本生譚有深切的關係。

二、從本生譚的六波羅密思想開展，適應六波羅密，而起六願思想。

三、以六願思想爲原型，般若教系與淨土教系，交互展開本願數，次第的每加六數，終於到達淨土教系的四十八願爲其頂點（對於這個意思，本願思想的發達，阿毘達磨流的數目累加法，也可說是這樣加上去的）。

四、把他從思想內容看，初雖不是專以消極的罪過或困苦爲目標，但漸次的到達把他積極化，以文化的、道德的、藝術的完備爲本願內容。

五、本願，不外是淨土建設的方針或圖案，所以本願思想的開展，畢竟不外對佛

教理想國家觀的發達。

第三節　本願思想之道德的文化的宗教的意義

一　本願思想的三種看法

本願，要之，在使自己成爲完成者之誓，且與自己爲完成者的同時，亦使他成爲完成者。卽擧全世界而欲實現理想的社會及於遼遠未來的願望。種種的本願數目，照前所說，畢竟不外欲把這理想社會的條件，從四方八面作具體的規定。如說這是一種烏托邦的憧憬，不用說，雖是到了那裏，然而人類，痛感所住現實界的不完全，雖爲空想，也決定一種理想鄉，這就是使人類向上發展的一動因，如果這樣想，在某種意義上，我們想可看出最高文化的指導精神。而有趣的，在本願構成的當時，不是他方佛國土，恐不能夠實現，今在此土實現，或想實現的事情也不少。如從這地方判定，在宗教的理想以外，於此也有希望可以看出活的文化的意義。總之，在前我專以急於敍說本願歷史的開展，將其思想內容，缺乏組織的考察方面，所以雖使用上面的材料，但主要對被含於本願思想的完全社會狀態的佛教理想，從二三立場來看。在便利上

，把他從道德的方面、文化的方面（狹義）、宗教的方面三立脚地去觀察。最後，本願思想的意義，應怎樣的解說，方是貫通佛教精神，契於普徧的立脚地呢？論究這個，作爲結論。

二　從道德的方面看

在此，我不想從宗教與道德的根本關係說起。總之，佛教從一開始，就是倫理色彩最濃厚的宗教，毋須重複再說。西洋學者，有把佛陀最初說法卽是術語的轉法輪（dhammacakka-pavattāna），英譯爲「正法王國的建設」。從種種之點，這是最有意味的譯法。實際，佛陀自是法王而欲建設正法王國。將這正法王國的理想進至極度，把他具體畫出的，實是淨土。淨土，雖有種種的特相，但最顯著的，是道德秩序的完備。這事，卽使從本願主的佛菩薩的名目看，也是很明白的。彌陀前身的 Dharmākara，如照文字譯，是授與法（譯爲法藏或法作）的意義；如譯阿閦（Akṣobhya）爲「不動」的意義；彌勒（Maitreya）是慈悲的意義。不管那種，都以道德的秩序，或道德的情操，爲本願的主人公而表徵著的。況且把他從本願內容看，不管在那一種的本願中，都不能不說是：在消極的方面，使沒有不正惡事，在積極的方面，使衆人

共進於德。所以淨土的第一條件，爲道德的社會之實現，這是不可爭的事實。

在這兒，首先把他從統治體的立場看，大乘佛教，使全宇宙爲一法界的理想，固不用說，照前揭的本願看，淨土決不是唯一的。西方有極樂世界，東方有阿閦佛土，是以這情形承認相對的諸淨土的。然在各淨土之間，最有親密的關係，以在宗教上、道德上有相互不絕的交涉爲理想。這事，看種種的經典，在一佛土，如有什麼重大盛事（大概說大法），必從他方佛土，有所謂使節派遣的記事。卽使徵於這個，也是很明白的。尤其到了彌陀的四十八願：第二十三（梵二一），有得供養十方諸佛之願；第四十願（梵三八），有得見十方諸佛國土之願；第四十二與第四十五（梵四〇及四三），有入禪定而見諸佛且恭敬佛的誓願。不管那種，都與他方佛土，以結關係，爲各淨土間理想的特態。所以卽有對立的種種淨土，但從本願的精神看，那些不過是所謂行政的區劃，於其中間，雖有多少文化特色的不同，但在相互間，不存什麼衝突的意義，那是不用說的。後來在密教等，以大日如來爲中心，統一諸佛諸土，而爲大曼陀羅（大國土）。西方國土也好，東方國土也好，畢竟不外曼陀羅會中的種種相。這種主張，實不外使上關係達到極度開展的結果。

不管怎麼說，在表面上，是有種種佛土對立的。這些佛土中的統治者，是些什麼人呢？毋須重複再說，那是那個淨土的建設者，是建國精神的權化，是特定的佛陀。例如：極樂是阿彌陀，妙喜國是阿閦佛之類。而一淨土，必是由一佛之所支配，決無二佛並出，這是通於各淨土的規定。各種的淨土，於根本精神（總願），本是一致的，分爲種種的所以，因種種的佛陀，以各各特定的別願而建設的，既有不同的別願，當就沒有二佛並立的餘地。況如世俗的王者，參加於淨土的支配，在淨土的性質上，到底是不許可的。以阿閦本願（第十八）爲始，而大品般若的本願（第十五），顯然的明言，在淨土中，願無王者之號，唯有法王之稱，就是爲的這個。上面的結論，一看，雖好像是極簡單的論理歸結，但事之及至於此，在歷史上說，因經有趣的經過，所以要稍稍加以說明。首先從一佛思想的方面看：從原始佛教到小乘佛教，雖承認隔時而繼起的種種佛陀，但在同時視爲無二佛並出，是其佛陀觀的一大特徵。然這一到大乘，由於前述理由，承認同時存在的種種佛陀，且視諸佛爲相互交涉的。然若諸佛世尊，統治教化同一國土，則在佛與佛之間，有多少不同的地方，可說有衝突之患；若一切佛，完全是同一的，則立種種佛陀的必要，又在什麼地方呢？於是就生起這難

點。如此，終於到達這樣的結論：卽上述的諸佛，在總願方面，雖是一致的，但從別願看，是各佛土各一佛。把小乘的一佛主義，應用於此，而欲守立多佛主義，可說是苦心的結果。其次來看排斥王號的經過，把他徵於歷史的事實，除阿育王時代，印度的政治，一切由群雄所制。可是他們雖各各稱王，但實行王道的很少，概以自己的利益與權勢爲旨，人民的休戚，好像是不顧的樣子。因而人民對於所謂王，與其說是思念他的恩惠，毋寧說是恐懼他的迫害。佛典，屢屢在火難、水難、賊難之後，擧王難之名，其理由也就在此。補充這個所求的，是所謂轉輪聖王，卽以正法爲權威，和平的統一天下，是使人民繁榮的理想聖王。而這理想，以種種形，卽在佛教，亦被採用。先說轉法輪的用語，實也是從這轉輪王的統治情形所導出的。就是把轉輪王以正法統轄四海的理想，應用於精神界的，是佛陀的使命或自覺。淨土的法王思想，實是把這精神作爲人格化。由此而小王，亦欲超越輪王自身的，不用說，是就成爲願無王號的本願而表現出來了。把這精神再投於地上，欲應用於實際政治的，在印度以阿育王爲始，在中國、日本，成爲佛教的帝王理想。特別在日本：如上宮法王太子，欲以大乘佛教的精神爲政治的要道；如聖武帝，欲以華嚴的無盡緣起爲政道的精神：實可說

是欲以這法王的理想，而作實現於地上的努力。

其次，從這法王看被支配的國人之道德的狀態。當然，在一切的方面，道德的完備，最低限度，是向最高完成而努力著的人民的團體。既說是法王的統治，自不是特別的以另外的法律規定而統制他。自己是最高完成者，亦使一切的人們成爲完成者：因爲不外在精神上率行的導師，所以除了道德的（宗教的）完成，可說沒有淨土存在的意義。

因而人民相互的關係——有先覺者後覺者的差別——，在佛與法之前，完全是平等的，如見於地上的這樣差別，完全沒有。尤其有趣的，種種的本願，强力主張人種平等，階級撤廢的理想。阿閦第六願說，願於我土無惡色者；大品般若第十四願說，願使國人無有色相不同；大經第三願說，願諸國人悉皆金色：不管那種，都是出於同一主意。結果的時候，是欲除去根據色的人種偏見，把所謂人種平等草案，實現於淨土。又大品般若第十二至十三願，說無四姓的區別，上中下的區別，大經第四願，有願無天上人間的差別，也是同一意趣，不外關於階級撤廢草案的本願。因而在淨土中，如沒有黃、白、黑的人種之爭，則所謂階級鬪爭也就沒有，民心自然也就融合一致

，一切如父母兄弟一樣（大品第三願）。唯是在平和裏，共同喜樂於道，精進於道。尤其在淨土，生活下去時，是所給予的既定的事實（衣食住自然成就之願）。加之，是一法王之所支配的，沒有異端邪說（阿閦第九願），經濟的不安，思想的分裂，也都能免，認爲這是給予一切人悉皆平等最有力的東西。關於語言，在前出的本願中，雖無特別的明文，但在彌勒下生時，在這世間，竟然有「言辭一類，無有差別」。從這種地方看，則在淨土中，沒有因言語不同的麻煩，那是不用說的了。

像這樣的，如說是空想，雖則是已到達了空想，但把他參照當時的實際生活，至低限度，印度是分爲種種的人種，種種的階級（四姓），種種的言語的。考察民心不得一致的實情時，佛教畫出如上的理想，從底奧中，對於當時的社會，燃起一種强力的反抗思想，這是我們所不可忽略的。

從佛陀說，作爲如上理想社會的原動力，本來在於佛陀的本願業力，雖則是不用說，但社會的各人，是謙遜（大品第廿七願）、無私欲（同上第十一願、阿閦第七願）、住於正念（大品第五——六願）、常行精進，在使其心相應於最高理想的自己反省，這也是不可忘的。不獨如此，從某種意義說，佛教的淨土觀，是以自己的清淨爲

基礎，爲出發點而構成的。不管走到什麼地方，都以自己爲世界的基調；卽在本願的場合，也沒有不同的。

要之，淨土的理想，從道德的立脚地看：以人格價值的平等爲基礎，結合先覺者與後覺者及後覺者同志，以正義、慈悲、精進而爲統制的團體。這從一方面看，雖則是到達於完全態，但從以無窮的完成爲理想的立場看，淨土又是修道的道場。這不管怎樣的本願，沒有不把淨土內的修德，認爲是重要的條項。卽使徵於事實，也是很明白的。這點，當時印度諸教派的神土觀，專把這個視爲享樂的場所，而佛教淨土觀之具有最大的特長，我想到後面再說。

三　從文化的方面看

淨土，不獨是道德的完備，同時，對生活文化的施設方面，也是最完備的場所。這雖是隨於本願思想的開展，漸次顯著表現的特質，但在這當中，使人感覺得預想近代文化的施設精粹之點也有，眞是惹起極有興味的地方。與道德的情形相同，在現實這方面的不完全，所產生的理想，固不用就，就是從現實生活，積極的取那構成材料的地方也有，所以理想終於可能實現，是也不少。

首先從全體國土之相看，淨土的領域是極爲廣大的。這以大品般若（第廿九願）爲始，是諸本願等所說的。且不管那種方所，都是嚴淨、豐饒，爲四時都快樂安適的地方。淨土之爲樂土的所以，是本願經中所極爲高調的。然如實說：佛教的淨土觀也好，婆羅門教的淨土觀也好，可說是沒有多大差別的。唯從文化的見地看，可以說爲佛教淨土觀的一特徵。特別關於國土的道路，是盡了很大的注意。「土地平整，猶如明鏡」，是彌勒下生時的道路狀態，而於彌勒經中所畫出的。後來，這被阿閦經以下諸經所繼承，特被組入於本願內，以種種的表現法說明他。所謂「願地平清輝如鏡」（阿閦第二願、大品第九願、大經第三十一願等）。所謂「願以黃金爲地」（大品第十願）。所謂「願如步於絨毯柔軟且有彈力」（阿閦第四願）。其他以這樣的表現而形容國土的，結果可說一切是關於道路的。嚴整這個道路，在道路的兩傍，並植樹木，在各地方，挖掘水井，是釋尊所舉薦於民衆的。這傳統的精神，到了現在，在淨土內，被具體化。佛教怎樣的注意交通，以這爲佐證，可說是極富於價值的本願。

這樣，土地是快適的，且是被整理的，適應於這個，住民的衣食住，亦有極完備的狀態，那是不用說的。隨於土地的豐饒，衣服飲食，都不須勞力，而能成辦的，就

是飲食衣服自然成就之願（阿閦第十一願、大品第一願、平等覺第二十三願、大經第三十八願等）的精神，就是給予人的既定事實，以至獲得愉快的生活，經濟狀況的被高揚，是淨土特相的意義。特別關於住宅，以堅牢、美觀、便利爲理想，是諸經文之筆所力說的。因而那內部的設備，極爲精巧，是也不用說的。如少迎合其精神解釋，從文化的見地看，有極可尋味的地方。先說燈光設備，有一般所知的光明無量之願（大品二十八、大經第十二願等）；對於水上設備，有八功德水之願（阿閦第十四願）。尤其有趣的，是關於下水設備的注意。大品般若第十九願有「願我國土人民，無有大小便患」。像這樣的，驟然一看，雖好像是空想的，但若思索一下，就知這不外完全以下水設備的完備爲理想化而表現的。作爲此願的背景，如一般所知的，在彌勒下生時，有「其時男女之類，欲大小便，地自然開，事終之後，地亦還合」。如果可以說，那就是水洗式便所的預想。無大小便患這種本願的眞義，必須是對於大小便的始末無患之義。去今二千年前，對於淨土的特相到達這樣的想法，在某種意義上講，實有值得我們驚嘆的地方。

至對通信機關或交通機關的外面設備，盡我所知，在本願中，雖不能發現他的明

文，但適應這要求的活用，是決不可忽略的。就是一般所知的五通的本願（大品第十八、大經第五——九），住民悉得天眼、天耳、宿命、他心、神境的五通。天眼者，得見遠的微細的東西之力；天耳者，可以聽遠的聲音之力；宿命者，得知過去的事情；他心者，得知他人之心的力量；神境通者，所謂飛行自在之力。把這翻爲今日的話說：不外是電信、電話、無線電、飛行機、汽車、火車，乃至由諸科學設備而充滿的妙用。唯在今日，把他求於外面的施設，本願，把他求於衆生的內面力，這是不同的。如說是空想，雖則是空想，但在這之間，最低限度，潛藏著文化的要求，這點，我以爲是不可忽略的。

利用上面的狀態或設備，住於這兒的人們，如前所說，能得衣食的滿足，當然免除三毒四病的災難（大品第二十五願），諸根具足沒有不具者（大經第四十一願），不管那個，都同一色而備三十二相（大品二十三、大經二十一願），那雄大的程度可比於那羅延神所持有的身（大經第二十六願），而壽命無量（大品第二十一——二十二、大經第十三及十五願），雖樂於生活，而尋味於法喜禪悅。

要之，從文化的施設立場，看本願的淨土，是藝術的，同時可說是最進步的科學

的應用。驟然一看，總是好像不過單是空想，但若仔細推究，其中不管那種，都是卽實際生活的理想發現，而有趣的，在這世間，某些方面，到了今日，已漸次的，實現出來。在佛教，這理想的狀態，在這世間，因爲不是容易實現的代償，所以概把他求於他方佛土。因爲元來是投影於現實生活的理想，所以有把他再回到現實生活解釋的必要。同時更進一步，當努力於那實現化，是信本願的義務。總之，由來好像有把一切封閉於觀念內的樣子。佛教——當然，以心爲主，是佛教本來的立場——與本願思想的開發同時，更通過物質而把觀念向實在化的一方面開拓，爲本願思想的一特質，而是吾人所應注意的。

四　從宗教的立場看

如上所說，在本願中，雖有道德的方面，文化的方面，但不管怎麼說，作爲那中心的，不能不是對於宗教要求的滿足感。道德的完備，文化的完備，畢竟都要入於宗教的要求中，始能在本願體系中，佔得他的地位。因此我在這兒，不能不說一說關於宗教要求是什麼的問題。然今因爲無暇把他詳論，所以只好暫舉出他的結論，而對那個本願的意義看一看。

如在其他地方，也曾屢說過的：宗教的要求，如在心理方面看，是從二種的要素成立的。一是對於無限生命的憧憬，一是要求解脫的心。對無限生命的憧憬，謂以欲生的意志爲出發點，求無限生命的持續與自由而不止的心。解脫的欲求，於現實界，痛感內外必然的壓迫，欲把自己從現實的束縛中解放出來，是指這種迫切的要求。同時，雖從生命內部出發的，但有積極的與消極的活動兩方面。這兩要求，決不是無關係的分離活動，在核心方面，反而是互相補充，互相纏繞，始成眞正宗教的要求。離一而唯他起的，絕對不得立有這種關係。不過，某種特定的宗教，當其穿起表象之衣時，從種種的理由，或强烈的表示積極方面的色彩，或顯著的成爲消極解脫的方面。雖有這種區別，但在裏面，是以究竟不離爲宗教心的特徵。

這樣決定宗教的要求，如徵於本願思想，那完全在這兩要求的滿足。尤其有趣的，跟著本願思想的開展，外表雖漸次的從消極（解脫）變爲積極（無限生命），但裏面常暗記著他，不管什麼時候，都準備把他表面化。如前所說，再反覆一遍：起初在本生譚，專以從罪惡、苦痛的解脫爲本願；到了小品般若，半以解脫爲目標，半以積極的生命活動爲目標；從那到阿閦、平等覺、大品般若、大無量壽經，消極的方面潛

於裏面，積極的方面成爲表面的立場。不管在怎樣的場合，都有强烈的解脫感，成爲那種根柢的，是歷史的事實。如以術語說：起初主要置重於眞空的，是本願的主意，漸次雖展開於妙有的方面，但不離眞空妙有的，是元來大乘的立場，兩者不過是表裏之差而已。

本願涉及表裏的兩面，雖是求宗教要求的滿足，但不管怎樣，那顯著的特質，積極的方面，卽對無限生命的要求，不能不是立刻要求滿足的方面。這雖已預想於原始佛教內，但被歌於表面，在佛教思想史上，經長期思索，而後始成爲本願化的思想。在本願條項中，發揮這特質的，雖有種種，但最顯著的，不能不說是一般所知的壽命無量、光明無量之願（平等覺第十三——十五、大品第二十——二十二、大經第十二、第十三、第十五願）。壽命無量之願，不用說，是對無限持續的要求；光明無量之願，是對生命力最充實的當體。合起來說：眞正是從對於以無限的持續與自由爲屬性的無限生命的要求而來。其願，因爲是在淨土被實現的，所以信能給那本願力的，於此發生極大的快慰，歡喜與安心的，就是那宗教機能的核心。唯在解脫妙樂之外，至少在表象上，更被積極化的絕對者，燃起與佛融合於彼岸的光輝的希望。在這種地方

，是有無量壽、無量光本願的宗教價值的。這在本願思想史上，以明文說出的，在小品般若、阿閦經，都還沒有，到阿彌陀二十四願經，始明白的成爲本願項目。這無疑是以彌陀爲中心而發揮的思想。願主法藏菩薩，含有無量壽（amitāyus）、無量光（amitābha），得阿彌陀（＝＝無量）之名，決不是偶然的。然如實說：這唯到法藏本願始明白在意識上所主張，在內容上，通於一切的本願，後來以眞空爲主的大品般若也採用著，從這點上看，其所歸結的，不管什麼人，終成阿彌陀佛的，可說是本願共通的眼目。

於此成爲問題的，人人變爲阿彌陀佛，固是貫通一切本願的大主意，但要怎樣才得成爲阿彌陀佛呢？換句話說，是自己精進而成阿彌陀佛呢？還是由已完成絕對者的彌陀之所救濟呢？卽是自力呢？還是他力呢？如在歷史上說：這如前述，雖有變遷，但總括言，從本願主的方面看，淨土的建設，不用說，一切是自力精進所致。淨土的建設，並不是爲自己在那兒享樂的，是爲把一切人導歸淨土的。在這種地方，從我們方面看，本願的價值，可說總是在於他力的。把這明白推進的，就是彌陀的本願，稱名念佛及於十念，可給予救濟之手的，在某種意義上講，成爲最便宜最易行的，所謂

他力本願，就是這個。以這立刻絕對無條件的救濟，說是本願的主意，在文獻上，是猛想的。如前所說，被認爲最精練於他力的，是魏譯的第十八願，設有一般所知的「除五逆誹謗正法」的除外例，縱然有這除外的例子，但由至心懺悔亦可通過，所以仍有精進懺悔的必要。假令是本願力所致，就沒有所謂五體投地而懺悔的必要，至少須有老實信受彌陀本願之沒我的謙讓心的必要。如這也不必要，文獻上，在任何本願條項下，都是沒有的。沒有這個，在宗教反而是適切的。所謂救濟，所謂不思議力，畢竟是自覺、是反省、是神秘的直觀，既然如此，假定不帶同自覺、反省、直觀，那內面生活，不過是空名而已。於此，在以他力主義爲特質的本願內，有預想自力要素的根據，所以沒我的心態，是破我執之殼的心理，在那兒，本願力，始以神秘的直觀而活動。這卽徵於至心信樂欲生我國的明文，也是不可疑的。況所謂他力本願，主要是關於進入淨土以前的手續，入了淨土之後，以此爲道場而隨著道場主的引導，在那兒過著歡喜與精進的生活，直至成等正覺爲止（到自己成彌陀爲止），都不廢除這爲淨土內的修行。不管進到什麼地方，在那裏都不離自修的意義，若據文獻，至少是本願的主意。以此徵於印度教，十二世紀所開的喇嘛奴迦（Rāmānuja）派，後分爲二派

：一名猿仔派（猿說），一名猫仔派（猫說）。猿仔派，藉神的救濟條件，猿仔自己執其母體不離，是這樣說的一派，是所謂條件派；猫仔派，神的救人，如母猫啣著猫仔運於安全地，是像這樣的一派，是所謂無條件派。如把他移於現在的問題來說，從經典自身的立場看，本願的主意，不管怎麼說，都是猿仔派。把他進到猫仔派的，是親鸞的本願說，雖是把前心理的改爲論理的結果，但仍是直接體驗，在此也以沒我的修養爲其先行的條件。徵於親鸞力倡信心爲本，就非常明白。

五　從佛教教學的立場看

以上的三項雖不完全，但是研究本願思想的意義內容的主要點。把他從佛教教學的立場看，需要論究的，還留下幾多的問題。就那主要的二三項，以下稍爲說一說他。

如前所說，淨土，從一面看，是快樂的地方，從另面看，是修行的道場。成爲問題的：淨土內的人們，唯是修行專門家（聖者）呢？還是也有在俗者（凡夫）呢？在佛教，從修養的立場，把人分爲外道與內道，更把內道分爲信者（信男、信女）與出家者（比丘、比丘尼），漸次以之向上的，雖是實際的事實，但這問題的本願，爲淨

土內的事實，應怎樣的處理他呢？這是值得注意的問題。徵於種種的本願條項，在淨土內，那性質上，沒有外道異學之徒，雖則是不用說，但關於凡夫與聖者，由本願體系與淨土觀，而有多少的不同。如在歷史上說，其間顯示著發達之跡。彌勒下生時代所現出的樂土（恐怕是最早的淨土觀），在以此世界爲舞臺的一點，其住民本來都是凡夫，彌勒在一般所知的龍華之下，三會說法，濟度衆生，使進達於聖者。以這進一步求於他方淨土的，是由本願力的法爾功德，起初的一半，雖是聖道行者，但後來一半，是在家者，而在此土，如營夫婦生活、舉子。婦女是貞淑，生產極安易。卽徵於此說，也是明白的。爲更教化彼等，使進至究竟的，在淨土內，是阿閦佛的任務。然這到大品般若或阿彌陀經的淨土觀，在淨土已經沒有婦人（是男子而變生），因而沒有夫婦之道，出生都是化生，一切都到了集注於精神生活的聖道行者的集團。這按照本願條項看，是很明白的。就這點來看淨土觀發達的次第：起初在所謂凡夫土，以教化他們使進於聖道爲主意；其次在所謂凡聖同居土，化凡爲聖，更使聖者向上爲其主意；最後唯有聖者，以引導聖者至於究竟爲主意。這是歷史開展的次第，同時從另方面看，如把淨土視爲修養道場，就是在淨土內修道進

展的階級，我想大概是可這樣說的。

淨土的理想，在使凡向於聖道，從佛教說，聖道有三種，就是所謂菩薩乘（也叫佛乘）、獨覺乘、聲聞乘。菩薩乘，是指自己成佛，樹起建設淨土，濟度衆生的目標而修行的聖者，這亦名爲佛乘。獨覺乘（或名緣覺乘），從內面的悟得說，雖同於佛陀的，但是沒有淨土建設之能的聖者。聲聞乘，是說爲佛弟子而修行悟得，終於以入涅槃長期休息爲目標而修行的人。如上三乘，雖同樣是聖道，但從作用點看，在那兒，至少是有價值的階段。謂菩薩乘第一，獨覺乘次之，聲聞乘最低：至少，這是大乘宗（以菩薩爲理想的學派）的說法。關聯於這個而起的問題：視三乘爲別別之道爲佛教的本旨呢？還是三乘的區別是暫時的，終於使一切歸入一佛乘爲佛教的本旨呢？從某種意義說，這在大乘佛教，至少成爲天下分目的問題。法華經，完全是爲力說一乘眞實之旨而起的。因此現在成爲問題的：在淨土內的聖者，是三乘的那一乘呢？換句話說：導於別別三乘爲本願的主意呢？還是如法華經使之歸入一佛乘，以在淨土內爲修行的目標呢？

從大體看，本願思想，元是以菩薩思想爲中心而發達的，在這點上，本願的大主

意，必須使一切歸入於一佛乘爲歸著所。然實際說，到達那結論，到底是不免很曲折的。獨覺乘，怎麼都是好的。聲聞乘，元是生活於教團（大乘宗，目指這爲小乘而立）內的，在這點上，不管是說怎樣的淨土，如忽視這教團而想聖衆俱會，那是不可以的。況淨土的理想，在某種意義上，是以僧伽（教團）理想化的擴大結果而立的，把佔僧伽中心的弟子衆（聲聞），不得從淨土內除外，是歷史的事情。這在這兒也有發達。彌勒所教化的所謂龍華會下的聖者，一切是聲聞衆；到了阿閦經，設有弟子學成品（聲聞乘）與諸菩薩學成品，在聲聞衆外，以菩薩衆爲教化的對象，宜乎發揮大乘化的特色，可是在以菩薩乘與聲聞乘爲別途之道的一點，是以說明三乘各別教的立場爲本旨的。從此一進於般若，般若元來是說三乘共通教的，在這一點，仍把三乘視爲各別。這卽徵於大品本願第三，說使國土衆生於三乘法而得解脫，也是明白的。然一到這兒，一乘思想也漸漸的抬頭，願我國土無二乘（聲聞、緣覺）名（第二十六願），從這種地方看，國土的聖者，雖承認有三乘，但終使之歸入於一乘，我們不能不充分的承認有這意思。然在他方面，有弟子衆（聲聞）無數之願，在總體上，這還不免不徹底。到了大無量壽經本願，對於這點，的確有了很大進展，從徹底方面說，仍有

未到的地方。從道理上講，如前所說，使一切衆生與阿彌陀同等，雖是彌陀本願的極意，但最低限度，從文獻上看，自二十四願經以下，一直到四十八願說，力倡歡喜聲聞衆的意義，是還不少的。例如：第十四聲聞無數之願，第十九於臨終現前之願，以彌陀的隨伴者爲比丘衆（聲聞），像這樣的，就是這個。然一到此，從宋譯（三十六願經）說，那第二十八願（大經第三十六常修梵行願），由聞彌陀名號，而使聲聞緣覺，終成無上正等覺（佛乘）爲目標，祇要那樣，明顯的含有使二乘轉向大乘的思想。這具有深意的本願，在梵語原典是沒有的，在魏譯、唐譯，代替聲聞、緣覺的，始說「菩薩」，毫不含有轉向大乘的意味。從這種地方看，不管怎麼說，在彌陀的本願中，沒有比得上像法華經那樣，在意義上，把三乘融歸一乘，那是可以判定的。此後，到文殊師利佛土嚴淨經等，發「使我國中，無有聲聞緣覺之名，純諸菩薩，滅除被厭瞋恨之難，淨修梵行，周徧佛土」的本願，實可說是欲救上面不徹底的努力。

要之，如以淨土爲廣義的教團（僧伽），起初視爲在家出家的雜居團（凡聖俱會），其次漸漸好像變成視爲唯是專門聖道行者的團體（聖衆會），更在同等聖道行者中，雖有三類，但視菩薩乘爲最高，是本願思想開展的順序。而這就是在淨土內修行

道程進展的意義。使一切三乘歸入一乘的階段——雖可進到那方向——，不免是很緩慢的。這雖以淨土視爲修業的道場，但在他方面，樂土的思想也强，所以從樂土的立場說，聲聞、緣覺的自受用法樂，是有就照那樣承認的餘地。在這種地方說，與上求菩提同時，雖努力於下化衆生，但大乘的極意，在淨土的修行，如不承認這意義，那是不能結束的。以上求菩提、下化衆生爲目標而修行的，因爲是菩薩，所以使淨土道場的衆生，一切成爲菩薩，是本願的歸著點。著眼於這點，起初主張：在極樂淨土，二乘人沒有，唯有菩薩，實是世親的淨土論。到此，大乘思想，是就又進了一步。

以淨土爲樂土，同時視爲修行道場的，是佛教淨土觀的特長，在文獻上，雖不顯著，但推其精神，使爲菩薩道修行道場的，至少是大品以下所表現的本願旨趣。於此成問題的：在淨土做完下化衆生的誓願之道怎麼樣呢？對這第一先要考察的：在淨土內，也有先進者與後進者的道理，所以先進者，以道場主的佛陀之旨，有資助教養後進者的義務。在淨土內下化衆生的責任，因此是可做完的。在大經第二十五願（梵第二十三願）的所謂說一切智願，說淨土內的菩薩，具備可爲相當於所有一切智者（佛乘）的法語能力的，也可說是由於這種必要。唯這，並不是下化衆生的全部。爲什麼

？濟度無邊的衆生，既是菩薩的總願，如沒有三惡道，唯在淨土布教，就不能達其目的。因此，第二應該考察的：更從淨土再回到穢土，是完成總願之道。這雖是當然的歸結，但如前說，隨著樂土思想的强化，至得那當然的歸結，仍是很費思索的。把這徵於文獻，不管阿閦本願、大品本願，都還沒有這個，唯到大經本願，始稍表現一點而已。卽那第二十二願（梵文第二十願）的所謂必至補處之願與第十五願（梵第十四願）的眷屬長壽之願的例外情形，就是這個。必至補處之願，生於極樂淨土的，在那兒，必於次生，達於成佛的地位，雖是這樣的誓願，但到三十六願經以後，於此至少被附加漏落之文。那就是「通達一切世間義理，調制一切世間，一切世間導於涅槃，於一切世間行菩薩行，侍奉恆沙等諸佛，安立無數衆生於最上覺，更爲自己進向於最上道，除去修所謂普賢行」的文句。尤其是發心，濟度一切衆生到窮盡爲止，不停止上求菩提、下化衆生的活動，立這種誓願的菩薩，在淨土，是不爲佛位的補處者，再回來而從事於永遠的濟度行（普賢行），這是特別的意義。又眷屬長壽之願，生於極樂的人，是都可得無量壽的誓願，這也附有除去特殊之願（praṇidhānaviśeṣa）的文句，爲濟度衆生而回來的菩薩，不限於此，這

是特別的註解。根據這些，從淨土回來，即還相回向，是特殊的情形，並不是一般的義務，至少可說是到大經本願的精神。然到大經，雖則說例外，但說出這事的，是本願思想的一大進步，而菩薩道的眞精神，漸漸關聯於淨土願而被發揮，這種證據，是大可注目之點。以此更進一步，把例外改爲本則的，是悲華經四法精進的本願說。根據悲華經，本願有四法懈怠與四法精進。四法懈怠：一、願取清淨世界，不取不淨界；二、願唯濟度善人，不願濟度惡人；三、願唯成佛，不說聲聞、緣覺之法（不努力轉向大乘嗎）；四、願成佛已，唯無量壽，不願捨壽。即以從前的欣求樂土思想而一切至易，從這一點，被貶爲一種怠墮法。悲華經道破這種本願的人，雖是菩薩（bodhisattva 求悟的人），但不是摩訶薩（mahāsattva 大人）。四法精進：一、願取不淨世界；二、於惡人中建立佛法；三、成佛已，說三乘法（努力於轉向大乘）；四、願淨土壽命，不長不短。即與其享樂，不如以具備適合完成衆生無邊誓願度的弘誓之條件爲理想，就是眞正以住於普賢行爲理想的本願。悲華經，稱譽發這種本願的人，才是眞正的菩薩，而且是摩訶薩（悲華經第八卷、大正藏三、二一八頁）。從某種意義說，雖是反抗於極樂思想，但實欲推擧發揮那眞精神。這即徵於悲華經開始採用彌陀

、阿閦及其他種種的本願說，是也很明白的。再把這適用於彌陀的本願，以五門成就的第五爲出門，而爲濟度一切衆生回到苦界爲往生之素懷的，是世親的淨土論，由此立往相（自受用的方面）還相（他受用的方面）的二迴向說，認還相比往相還多意義的，是中國、日本淨土教家之補遺的努力。

因此，由淨土再回來，從事教化衆生，既是本願思想的進步，淨土畢竟豈非是一種輪廻界嗎？於是就發生這樣的問題。爲什麼？因爲往生而再回來，除了經生死之途而外，是沒有其他道路的。這從另方面看：在淨土的本願中，有必至涅槃之願（大品第七願、大經第十一願），有得不退轉之願（大經第四十七願）。由於看法的不同，把往生淨土，直接視爲涅槃之餘地的也有。如實說：這問題，在佛教教學上，是很麻煩的問題。因這在專門家之間，自古雖有種種的異說，但現在不顧慮那些，稍稍敍述我的一點意見。

如把他在歷史方面考察，淨土往生思想，與生天思想有密接的關係，是不可爭的事實。因而，如把他從畢竟寂靜解脫爲理想的立場講，不管怎麼說，淨土的生活，都是第二次的理想，最後非仍入於涅槃，是不能結束的。彌陀的本願，如前所說，有必

至滅度（必定入於涅槃）之願，就是爲的這個。更進一步說：在願主，雖是淨土建設者的佛陀自身，但到最後，亦終歸入於涅槃寂靜：這是大乘諸經文等之所說的。不管根據彌勒經、阿閦經、法華經，種種的佛陀，構成淨土，其教化已，或得特定的後繼者，最後入於涅槃。關於阿彌陀，若據三部經，雖沒有此事，但到觀音授記經等，仍說彌陀的入涅槃，以觀音爲他的後繼者，從這種地方看，仍然是不例外。在這意義下，如把淨土的境界，對比於小乘教理，相當於那四果中的第三不還果。從某種意義言，也可說把第三不還果的聖者，上天而入涅槃的思想，加以通俗化、積極化而已。因而使涅槃與輪廻顯然對立，還未到眞正涅槃的淨土身分，可說是屬於輪廻界。從淨土再回來的理論，姑且不談，法藏菩薩，以第三願，在極樂死了的，不再退於三惡道，以此爲本願，也是由於預想極樂的果報，實屬依於業力的生死界，從這種地方看，所謂業力裏變的法則，在此也可通達過的。從以涅槃空寂爲最高理想的見地說，極樂世界，阿閦佛土，雖則已前進了一步，但並不是究竟地。這種道理，最低限度，需要說個大概。然那不過是大概解釋而已。這種定奪，從大乘根本立脚地看，未必是契於本願思想或淨土思想的精神。因而在此，更有說明大乘根本立脚地的必要。如把他詳細

解說，自是很麻煩的，所以只好略舉其要點。

共通於一切大乘的標語，是眞空妙有的四字。卽以我執我欲爲基礎，建設打破自然態的，是眞空，有時更對新的意義，開闢自由新天地的，是妙有。完全是以體驗爲基礎而樹立的。在大乘種種的教理，畢竟不外把這眞空妙有的關係，給以怎樣的基礎、怎樣的表象之不同。本願思想、淨土思想，亦是以這爲背景，從眞空漸次進於妙有的方面，在思想的經過中，特取道德的、文化的、藝術的色彩而爲表象，這在前面也是屢次說過的。淨土思想，雖有負於當時有神派的神話地方，但終能爲佛教的契機，也在於此。

現在把這結合於輪廻對涅槃的問題而考察時，眞空的境地，是打破個別的一切，在那兒，迷也沒有，情執也沒有，以此爲基礎，而業、業習也沒有，至少從自內證的立場說，全以輪廻爲解脫的當體。這就是寂滅涅槃，原始佛教或小乘佛教，以此爲極致，而暫告一段落。又雖爲大乘格式，但以承認這個爲通規。作爲大乘的特質，是不滿足於這個結束的，更卽於此空而建設高次的世界的，從願主佛陀的立場，與這淨土的同時，欲通過這高次的世界而進於空的，是對淨土內修行者的菩薩淨土的意義。卽

淨土，從佛的方面看，可說是從空下於有的階段，從菩薩的方面看，可說是從有登於空的階段。如無量光、無量壽之願，正是從前者的立場出發的；如必至滅度之願，正是從後者的立場出發的。從綜合上面兩義立場出發的淨土意義，是卽空而有，卽有而空的。如以其他的話講，可說是統一空有而歸著於一行的所謂普賢行。因而在此，雖已沒有業與輪廻，但可說有無作之業，無礙輪廻。爲什麼？因在業及輪廻沒有的地方，是不應有普賢行的。所謂本願業力，畢竟不外這個意義。唯與前不同的：在前適應我執我欲的自然態，由業、輪廻必然的法則所支配，沒有自由之分，到這兒，業、輪廻一切是由自主自由的範圍而來。換言之：業也好，輪廻也好，一切是自發的活動，而爲上求菩提、下化衆生的。就中，爲下化衆生，變爲自願的，與不預想眞空的業或輪廻，完全是不同的。卽那雖則是生死輪廻，但已不是左右運命的那種業及輪廻。究竟是爲衆生無邊誓願度的弘誓所必須的手段之自主的進行。從某種意義說，輪廻成爲菩薩的遊戲三昧。在佛教把輪廻叫做解脫的根本理由，畢竟是去除他主的生活，欲在解放的當處，建立自主的生活。這種自發的活動的輪廻，倒是可以就照那樣叫做涅槃的。唯在格式上、表象上，從以寂靜無活動爲上位的立場，把所謂無餘涅槃置於最後

，爲此連這自由的輪迴也超過，最後更入於眞空的涅槃，隱沒而不再現，雖則說是這樣，但那完全唯是格式。苟以衆生無邊誓願度爲菩薩的根本願，衆生既是無盡的，爲菩薩必然的義務，應無限往復輪迴於淨土與穢土之間，可說是菩薩本願的歸結。如把這叫以涅槃之名，則這立場才眞正是不住涅槃。雖在生死而不爲之左右，雖住於大安心之境而不耽於自受用三昧，始終不捨救濟衆生的活動，名爲不住涅槃。法相宗等，把這算爲四種涅槃的一種。在本願中，術語雖無此說，但由淨土置重還相，所以把衆生的救濟，視爲淨土的任務，淨土生活，實可斷定爲是在不住涅槃。不獨如此，由這解說，淨土願求的思想，由快樂主義而能救度，在歡喜、慈悲、努力的結合上，始可說是發揮了以永遠歷程爲目標的大乘佛教的眞髓。

第六章　觀念與實在及生成的淨土

第一節　禪定與淨土

佛教，尤其是原始佛教的根本立脚地，在把一切欲於我們心內解決。由一種心所持有的狀態而規定世界的價值，迷、悟、幸福、不幸、鬼、佛，都不是在外面，皆是在於依存我們一心所持有的怎樣的這種地方。對這意義，原始佛教的立場，雖不可說爲哲學的觀念論，但至少是實踐的唯心論。我漠然的把他叫做由心論，有時也名倫理的唯心論，命名不管那種，佛教在其起源，是以顯著的觀念論的傾向爲特色的，在理解佛教上，我們需要首先了解。在此需要注意的：佛教，雖以此心爲一切事物的基調，但並不把一切封閉於純主觀內，否定對心的外界一切。這單是說爲一心，在那發現中，有種種的樣式，尤其從認識的立場看，心的發現，必須具備主觀與客觀。在客觀的條件中，最低限度，對於對象的意義，需要預想一種外界。當然，對象，未必要給予客觀的實在，即在自己心內構成的觀念或影像也可以。總之，在甚麼樣的形態，對

主觀的自己而預想客觀的他時，是立脚於無我論的佛教認識論，至少在形式上，都是同樣的。佛教雖始終置重點於內心，但關於心的發動條件，把其他客觀的存在，在暗暗之間，認在心外的，至少已是原始佛教時代。尤其成爲佛教一特色的，把心外的對象，在普通認識的場合外，更擴至禪定三昧思念的對象，給思念的對象自身一種實在性的傾向，從始是就有的。禪定三昧，祇佔佛教修行觀的中心地位，基於此的思念對象，至少亦成爲精神生活的目標，於種種之形，形成佛教世界觀的種子的，從原始佛教到大乘，是佛教一貫的特質。因爲禪定心理的所致，這思念的對象，或由活動的心態，佔領意識的全域，就變爲代表其人的全世界，反省這個到表象的階段，自然，大概是可賦與這個一種實在性的傾向的。在老早時代的最顯著的例子，這就是欲界、色界、無色界的所謂三界觀的建立。三界觀，本是我們禪的狀態，卽從欲念最盛的心態（欲界）、物質束縛稀薄的心態、離物質的純精神態（無色界）所計算出來的。這基礎，雖全在精神生活，但遲到小乘佛教時代，適應上面精神的階段，而成立另外的三界說。

佛教雖以心或觀念爲出發點，但漸次的承認相當於這個客觀的實在，究置視點於

那一個呢？由於立場而沒有一定，就是佛教教理，分爲種種的主因，也是同樣的事情，而有得到種種解釋的餘地。現在成爲問題的：如來及淨土，應視爲觀念的存在呢？或視爲客觀的實在呢？諸論實是預想上面一般的背景，預想一般的背景，始成爲立於眞正教理史的根柢的議論。

從這立場出發，對於如來及淨土的批判怎樣呢？

無庸多說，初期大乘的教理特質，從第一義諦的立場，至少在於主張空說。卽一切不外是心的變幻，自身沒有所謂存在性，這是以般若爲中心的大乘佛教的立場。與這同時，大乘教，爲到達那空觀之實踐的方便，又立種種的三昧，於中，在淨化心使沉潛他的必要上，最低限度，在表象上，具有一種積極內容的三昧。尤其最顯著的，由於觀念種種如來及其淨土，使生歡喜心除去煩惱，漸次推薦沉入於空觀自身的所謂般舟三昧佛現前定或觀佛三昧。在大乘，立種種的佛陀，從禪定的立場說，要可說是從這佛現前三昧或觀佛三昧來的。尤其那最有效的，是思念阿彌陀佛及其淨土的極樂世界，從某種意義說，所謂觀無量壽，大約是觀佛三昧的代表。所以在初期大乘，觀諸佛的必然條件，至少是入禪定的事，如反過來說，離了禪觀，不管怎麼樣，也不能

見佛。這在般若、法華，特別是觀佛三昧經、般舟三昧經（諸佛現前三昧經）、觀無量壽經等所告訴我們的。阿彌陀佛及其極樂世界，起初也是以禪觀的對象而立，那是不用說的。因而對這意義，所謂如來（彌陀）及淨土（極樂），本來是觀念的存在，這在佛教教理史上，是不可爭的事實。這在柏拉圖之流，應爲客觀化的觀念的存在呢？抑應爲純主觀的觀念呢？那是另外問題，總而言之，是觀念的存在，唯把他在表象化上，不過是限定在一定的場所而已。這個道理，現在島地默雷氏，在大教院分離建白書中，也曾經說到：「此心卽法界之理也，理之所活動卽心也。此動靜不二妙用之體，謂之彌陀。從其使歸向於西方，乃教情之巧用者也。豈教化尊崇人鬼百物之教哉」（明治文化全集第十一卷四六八頁）？卽氏雖把這說爲禪的思念對象，但說爲心的妙用妙體之名，把所謂指方立向，唱破爲權方便，正是將淨土及彌陀觀念的存在，向明治政府表明。對這意義，金子教授，把如來及淨土批判爲觀念的存在，無疑可說是眞實的看法。

在此，我們不可忽略的：起初，如來也好，淨土也好，都是以所謂禪觀方便或對象而立，但漸次已到達了有獨立客觀的意義與表象。始終欲以觀念主義推究貫通的，

雖進至所謂己身的彌陀，唯心的淨土，但在通俗化的色彩特別顯著的方面，不管如來、淨土，已離禪觀，其自身存在於一定的方所，以其智慧之力與慈悲之力，攝取救濟思念的衆生。因而一到此，則指方立向，已經不是權方便，立於這一方面，至少是已成了如實的眞理。恰與在原始佛教——小乘教時代，以禪的心態，欲、色、無色的三有，終於進至客觀世界，是同樣的一種心理經過。在原始佛教時代，以禪觀的一種，由念佛觀而達於不還果（生於天界而在那兒解脫者）的這種思想，被適用於此，成爲念彌陀而生極樂，在極樂住於不退轉位（相當於不還果）的這種信仰。不久，極樂，解釋爲位於涅槃之次的境地，是大無量壽經的立場。

佛教淨土教的一門，實是照這樣開展的，不是以彌陀或淨土爲理念，而是具體的由信仰而可實現的，在這種地方，有他的特徵。尤其到了中國、日本的淨土教，更脫却禪觀的意義，離開了禪觀的興味，照文字上看，由西方極樂世界彌陀的誘引而往生，成爲第一義的信仰。從這立場說，在他的背後，雖充分的預想觀念的意義，但在表面上，善導大師的所謂指方立向說，至少是代表淨土教的眞髓，把他作爲觀念的存在，從某種意思講，不能不說是聖道門的逆轉。

第二節　觀念說與實在說的利害得失

這樣考察起來，以金子問題爲中心而論的觀念淨土或實在淨土的問題，從教理史的見地看，不管那種，都有相當的理由。要之，是根據出發點的禪的觀念而看呢？還是置重於那表象化的結果而看呢？不外這個的不同。從淨土眞宗傳統立脚地說，不管怎麼說，金子氏之說，都稍稍太過回頭），這是沒有疑惑餘地的。然那（或太過前進種看法，比較多契於佛教的眞髓，滿足於我們理性的要求呢？說到這問題，那是另外問題。因單從這立場說，表象的做法，雖好像怎樣都有，但無論怎麼說，一切大本置重於心，通於大小乘，是佛教一貫的立脚地，加之把宗教的最終根據，求之於精神內，是千古不變的方法。卽使說明有隱晦的地方，但在金子氏的觀念說中，單在傳統說以上，不能不說有可玩味的地方。對這，求於心外宗教的理想，且把他作爲具體的人格化的做法，是使柔弱不完全的我們，從外面求慈母給予擁抱的意思，在宗教上，雖的確具有痛切的意義，可是在近代人求而不止的客觀妥當性的問題上，具有不大喜歡的東西。

於此，含有金子問題眞正中心興味的，在傳統的指方立向說的進行方面，新的近代人的苦惱，有的確有，但始終率直信西方極樂國的彌陀，在信仰的範圍內，至少是欲主張能得堅而美的宗教安心的所以之道；以此爲觀念存在的方面，在信仰上，卽使稍稍冷落，但與感情同時，在理性方面，也給予滿足的意義，雖是眞正的淨土觀，但暫以教義學爲另外問題，是他們所爭的主意。

在這兩方面，如有長短得失，由於統合兩者，始眞正的開闢淨土教的進行之道。唯可惜的，關於這問題，在發生種種的議論中，不是一人能試提出調和兩者的解釋法的。多田鼎氏，不以金子氏的所謂「觀念」爲我們個人的觀念，把他解說爲釋尊的觀念與提出修正意見的，雖則是可能比擬於他，但如金子氏那樣的，對於大乘非佛說，視爲學界常識的人，這修正意見，也沒有歷史的妥當性。眞正的統合，以歷史爲背景，辨教理的特質，考慮要求的長短，始可試之，如不是這樣，那不過是一個獨斷說而已。我平常想：如成立新的淨土教學，可成爲他的中心課題的，實存在於兩點：一、應怎樣處理這問題呢？二、從原始佛教，如何導出淨土教呢？尤其是第一問題，把內在的超越觀念與實在，雖基於歷史的背景，但在本質上綜合的，我以爲這是今後淨土

教學的基本題目。

然應怎樣的嘗試這個綜合呢？不用說，得到確乎不動的地盤，最低限度，那個嘗試，在那兒，分別具有種種方針的。或如起信論的一派，從一心二門的立場之道也有，或從唯識論那樣的立場，使彌陀與無垢識一致之道也有。又參考尚卡拉，在吠檀多，把梵從第一義諦的立場，以觀念或自我，從第二義諦的立場，把他作爲人格神化的做法，或如金子氏之所試的，把柏拉圖或康德那樣的想法，應用於佛教之道的也有，因爲是這種情形，恐怕分爲種種方向的吧？不管那種，都是搜佛教的精神，尋祖師們的深義，且把那個適應現代人深切要求而組織的，是新淨土教學所有的課題，主要的，我以爲是在今後淨土教系的大學所應論究的。

第三節　統合上面兩說的生成說

當綜合觀念淨土與實在淨土的時候，與契於其目的的同時，對佛教的社會運動，有提供指導的原理一道。就是把如來及淨土，視爲顯示將來可能實現的理想態的標本。換句話說：如來也好，淨土也好，雖把他視爲主觀的觀念，但決不是唯屬空想的，

由我們的意志，視爲可被創造被現實化的圖案。這是基於佛教的所謂業論綜合法。即基於由業（意志、行爲、餘習）而形成將來自己及世界的理法，預定於那可被實現的理想世界的一個構圖，欲把一切業專注於那兒的，是如來及淨土的意義。這看法，是契於彌陀建設極樂世界的精神的。從大無量壽經說：阿彌陀佛，在其菩薩時代，參觀無數的淨土，經涉多劫的努力，所謂由本願業力，終於建設了極樂世界。諸淨土的參觀，眞正當於圖案的構成，多劫的修行，由業力而示實現創造這個的經過。即彌陀，由圖案而創極樂，我們更以極樂爲圖案，由我們意志的努力，籌謀理想世界的實現，是如來及淨土的觀念，唆示我們活著的意義。唯彌陀的淨土，本願業力所致，雖說已經完成，但從我們的立場說，至少可視爲將來所實現的境地。從這立場出發的，就是淨土的意義。不管在法華經、般若經，都說諸菩薩們，由其本願與努力，將來成佛，建設特有的淨土。尤其强調將來意義的精神，在極樂也是可適用的。那本願業力不空的根據，是存於業及其創造的必然關係。本願業力，要不外合理的意志發動之義，合理的意志發動，理想的世界，漸次被創造實現的，是淨土建設的理論根據。因而，如從這立場出發，淨土的建設，雖亦變爲自力本願，然那適應燃於內心，對如來或淨土

實現的憧憬（名爲菩提心或佛性）之熱烈，忘了自己的努力，忘了自己的勞苦，到於懷抱由他力而推出、拉上的感念，那已經不是自力，純然成爲他力本願。如來及淨土最高完成態的模範，也可說彌陀及極樂的信仰，變成了他力主義，也不外於極度高調這個的結果。然而理想，不管到什麼地方，都是理想，淨土往生的眞髓，在於自己成爲阿彌陀，構成自己的極樂世界，到那兒，觀念與實在的不一致，這是不可忘的。

要之，聯絡觀念與實在的契機，是加入據於其間意志的創造經過，把他改觀爲所謂生成的淨土。把大無量壽經所說除外，從一般論的立場看，在佛教教理史上，是有重要地位的淨土觀。唯不幸的，從來以此淨土，爲將來一時突然或特定菩薩的創造，以這爲我們自己的問題，我們自己成爲菩薩的一員，雖立遼遠的大理想，但至今還沒有一步一步，卽於此世而進至實現他的意義，不管怎麼說，都是對淨土觀的深義，缺乏理解。今日佛教徒，雖起種種的社會活動，但苦於那思想的立脚地，所以也就忽略最淺近的這個淨土的意義。所謂淨土，基於心的轉換，是觀照的淨土（藝術的淨土）呢？還是死後赴於他土而實現那個呢？乃至限於某特定的修行者（菩薩或聲聞），將來在什麼地方建設那個呢？自己起大誓願，發相當於誓願的業力（意志力），與衆生

無窮生死的一貫，忘了有把他建設到地上的生成淨土的方面。佛教徒，雖有豐富的社會指導原理，但是不能把他活用。不獨如此，關於社會指導之具體的方針，如好好研究一下看，在諸佛諸菩薩的本願內，含有豐富的這個，這我已預先指出過了的（參照本願思想的開展）。對這意義，爲起佛教運動的根本精神，先求本願的精神，徹於那宗教的、道德的、文化的意義，使他適用於我們的世界，這是我所常常主張的。這決不是勉强的歪曲籌謀佛教的現代化，倒是不外含於佛教自身內的理想意義的發揮。至少從文化史的見地解說佛教的人，是容易注意到的。

我決不是以憧憬的對象而否定「彼岸的世界」。然與這同時，努力把淨土實現於「此岸的世界」的，至少是需要確信爲佛教徒新的任務。

第七章　現實與淨土

第一節　佛教的二大使命

佛教的理想與實際生活的調和，是怎樣的呢？我想就這問題略爲一談。

佛教在學問上，已漸漸的重視研究，日本佛教，自從傳來，恐還沒有像今日這樣盛行研究的時代，可以那麼樣的說。過去做佛教學問的人，是極特殊的人，如從學問這立場說，是還沒有像今日那麼一般的普徧。到今日，在僧侶中，沒有學的人，雖仍有很多，但在普通的人們之間，對於佛教已惹起興味，佛教在一般人，是研究很廣而且是有興味。在婦人也持有研究佛教的趣味，因而研究的成績，可以看得見的，也是非常的多。卽在我們常國大學，也充實很多佛教的機關，教授、助教授、講師也增加，專門研究佛學的學生，也變得很多，然那未必是僧侶，在普通的人，說是研究佛教的人也有，在聽講生之中，婦人也有，可說是實情。佛教的研究，在今日變成非常的盛行。恐怕不是自慢，日本是佛教研究的中心地，我想是可那麼說的。佛教的研究，

既已變得那麼盛行，因而由佛教徒之手所經營的社會事業，也就很多。先年開東亞佛教大會時，從所提出的記錄看，由佛教徒之手所經營的社會事業，有那麼多，眞是令人可驚。像這樣的，在學問上，研究是盛行的，又在實際上，佛教的社會事業，也是很多的。雖則是這麼說，但從我們來看，佛教對於社會，在爲一種根本動力而活動的一點上，不知怎麼的，總覺有所不足。在做學問的方面，雖努力於學問的研究，但如何推動那實際社會呢？關於這點，是就變成一向不顧的風氣。又在從事社會事業方面的人，專是事業本位的，所以主要的大概被驅於歐洲的風氣。你看：像辦星期學校、辦孤兒院等，雖則是仿效歐美的風氣，但在那種地方，基於佛教的根本原理，總覺有缺於精神氣魄之處。因而，不管什麼時候，都不免不徹底。例如在寺廟內辦星期學校，到這一天上學時，忽有信施家要做喪事，就以做喪事爲主，星期學校，反似變爲附屬的了，所以說今日休息一天，下星期再上課吧。像這樣的作風，從佛教根本精神立場說，總是有許多不足的。

說到這點，佛教在學問或趣味上，雖比從前大大的盛行，但從根本以動力推動社會事業的一點說，缺點的地方，還有很多。

我常常說：如從佛教，特別從淨土眞宗方面的立場講，假定有人跌落到水中而將要沉溺的那時，從佛教徒的立場看，需要給他做些什麼呢？說是你已沒有得救，唱最後的十念，隨水流去爲恰當呢？還是雖已無法得救，仍然跳到水中，欲去救他爲正確呢？換句話說，在這兩種中，到底那一種，契於淨土眞宗的根本精神呢？把這問題，有時對學生說，也總是明白的，不容易調和其要點。如從淨土眞宗的立場說，這世界，是穢汚的世界。假使有人落到水裏，不欲他爬起來，唱念佛而就那樣的隨著流去，雖好像被認爲宜於淨土的方面，然從實際的立場，社會的立場看，恐怕不是那樣的。雖然做不到，但也要盡方法，或可能的不顧自己之身去把人救上來，憐愍衆生，應被認爲是佛教的立場！像這樣的問題，應怎樣解決呢？佛教的範圍，因非常的廣，所以厭離穢土的思想固有，立於現世肯定之上的思想也有，像這樣的問題，如何從佛教的立場而解決呢？說到這個，很多研究佛教的人，都是不清楚的。現在以我所知道的人，爲促進關於佛教與經濟問題的良好研究，所以把許多的金錢，寄附於早稻田大學，募集佛教與經濟的論文，可是對這，能應募那有權威的論文的，始終沒有消息。像這樣來看，佛教的研究，雖好像是非常的進步，但從某種意義說，仍非常的落後。如從

基督教的研究看，大體恐怕要遲百年以上。在基督教，對種種的問題，作學問的研究，同時，像對實際的社會政策問題，也作很有組織的研究。例如研究基督教精神與銀行這樣的問題，實際，基督的精神，的確入於銀行之中嗎？雖是一個疑問，但無論怎麼樣，這都是可研究的。如眞正的從基督教的精神入於銀行來看，多少由那精神而銀行變爲所指導的，可是在佛教方面，像這樣的問題，是很缺乏的。這是很可嘆息的事情！今後研究，如不展開那個方向，佛教的研究，雖大大的盛行，但只是學者們在棹上所做的樂事，救濟社會的這種力量，豈不是在那兒表現不出來嗎？懷著這種擔心的也有。我自身缺乏於力，怎樣才可以呢？眞正的成案，也還沒有。在研究種種的事情之間，常常是把心向於這個問題的。因這樣的意思，把佛教的理想，推動於實際社會的根本立場，應怎樣的處理呢？關於這問題，極簡單的敍述一點我的平素看法。

關於那個，極大略的，擧出佛教的兩大使命：

一、解脫的要求；二、完成更好世界的建設。

這兩方面，雖都含在佛教中，但不能調和這個，是很大的缺點。實際，能調和不能調和呢？像這樣的，在那地方，佛教徒，卽使做工作，也有種種困難的原因，因而

能調和這個的，變爲佛教的一大課題。在順序上，首先應逐一的就那申說。然如實說，這個問題，我在其他地方，曾經常常說過，所以在這兒，省却那逐一的佛教教理的根據，直接基於那個與二大綱目關聯的契機，擧出他的結論。

第二節　爲二大使命結合點的淨土理想

佛教在總體上，含有二大課題，怎樣調和那個呢？這在佛教，實是天下分界的大問題。從解脫的要求說，大概需要否定現實生活，建設「更好的世界」，認可現實，因爲這樣，所以不管如何，那兒具有矛盾。以此徵於日本的佛教史，日本的佛教，因爲一切是大乘，所以在奈良朝時代等，如現在所說的，爲作更好住的世界，佛教徒盡力做的，如行基、光明皇后等，是其模範的人物。然與這同時，解脫主義也盛行，尤其到平安朝末代，是很顯著的。卽使看小說，西行法師、兼行法師，不管那個，都是避世之煩而出家的。又現於平家小說的建禮門院，退於大原的寂光院中的，也是爲捨世而求解脫的。然不管那種，都是寫的殊勝的有趣的故事。實際在我自身，仍是欲使那樣的生活法，顯現的在這世間。捨一切世間的事情，入於靜靜的生活樣式，在社會

全體，雖沒有辦法，但欲多少的表現。世間，漸漸隨著世智嚴酷、生存競爭的熱烈，作惡的人固多，失望落膽的人也多，這樣的人，最後逃避的場所，是望眞正有出家遁世修道院的生活。不幸日本的佛教，本來是進入山中，在靜靜的修道場的地方，但在今日，因爲已走上所謂寺院經營的方面，所以漸漸的已不適合於眞正的解脫、開悟的組織，這實是可悲的事情。捨世間一切而閉居的地方，在日本，我以爲應有十處，可是在今日，怎樣也找不到一處，不能不說是一大遺憾！在錫蘭，是有這種設備的。如我所知的德國人的出家者，說日本的佛教，不是眞正的佛教，特地跑到錫蘭去。今在錫蘭，一方面持戒律，修禪定，一方面從事巴利佛典的研究與翻譯。有時雖也給我的信，但在我自身，從某種意義說，是也感到很羨慕這種生活的。

然從大乘佛教本來的立場說，上面仍是小乘教的。大乘佛教的眞精神，雖安住於解脫，但也在於淨化現實社會以使之向上。日本的佛教徒，到近來，顯著的注目社會問題，欲做出貢獻於社會的進化與進步發展的，眞實是佛教精神覺醒的結果，實欲基於這大乘精神，再回來於行基菩薩或光明皇后行蹟的好意解釋。如實說，那大部分，概望宗教家的奮起，推動這種輿論，是沒有方法做的，基於怎樣的根本精神，由於怎

樣的理由，至怎樣的目標，遂行其事業呢？這是不具有顯然的意識。且一到大部分的寺院，一點也沒有自覺到寺院社會的任務，不過唯營解脫法的表面葬式或法事而已。因此，在安心的始終，雖課於佛教的二大使命，但二大使命的調和如何，似尙不知。近來佛教徒，雖種種的策動，但大抵的事業，終於虎頭蛇尾的理由，主要也在這無自覺，這是我的解釋。

那末，解脫的理想與更好世界建設的理想，究竟由於怎樣的想法而能調和呢？這雖有難解的理論，但無論怎樣，指示解決模範的圖式，實是大乘諸佛淨土的理想。小乘的立場，專是解脫主義的，成爲個人的淨土，沒有社會理想；大乘的立場，有上求菩提、下化衆生的誓願，是以皆共成佛道爲理想的，所以於此擧社會全體，變爲理想王國的這種結論，就是大乘中有淨土的所以。而這淨土的理想：從一方面說，是以不完全的現實爲超越解脫的目標；從另方面說，是也有最完全的世界建設的目標，所以於此是就變爲解脫卽理想國的建設。不過，雖同說爲淨土，但有種種觀念，所以由於相似的解說，也有否定現世的意義。現於從來的淨土觀中，這種傾向非常顯著，是不可爭的事實。然在廣大的佛教中，欲如實的卽於現實界而建設淨土的方面也有，所以

以那爲中心，而於下面欲就淨土觀，稍爲說一說。

在大體上，我認爲可把佛教的淨土觀分爲三種：第一是觀照淨土；第二是他方淨土；第三是將來此土的淨土。

第三節　觀照淨土

先從第一觀照淨土說：這就是照這現實本來的樣子，由於清心而改好的一種淨土的看法。在這世界之中，究竟是好呢？還是不好呢？合於心意呢？不合心意呢？由什麼決定呢？一般是以慾爲標準：合於慾的就說好，如不合就說不好。如下雨時，從此磨磨蹭蹭的走回家，覺得討厭，雨是討厭的，但若離去私慾而看，下雨也有一種風雅。但人類之慾是無限的，因而在世間滿足於慾的，一種也沒有。所以如以慾爲標準，則世間常常是不滿足的境地，是苦惱的舞臺。反之，一旦離慾清心以改好世界，就在那兒開闢出一種不同的世界，如果可以說，那就是美的世界開展。就這而想出的，是蕭拜恩豪威爾的藝術論。從蕭氏說，建設美的世界，有二條件。一是主觀的條件，就是離慾入於靜觀態而觀照物。如有雪舟之畫，那美的價值，離自己的利害而觀照時，

始可表現出來，假定這是一萬元，如想到一萬五千圓，那就唯是商品，已經沒有了美，什麼也沒有了。如不離利害而見，那美的世界是不現的。這是主觀的條件。其二是客觀的條件，如視物美，物的永遠理念的麗姿，必能表現出來。即使畫一隻鳥，如看作是竹內栖鳳畫的，那就不是普通人隨便亂畫的鳥，畫中總是有鳥之力或性格（理念），清清楚楚的浮現出來。即把鳥用相機照下來，也不能像栖鳳所畫的那樣。由浮現出含於鳥雀內部的理想之型，所以我們就感到他的美。其物之力或性格，好像貫徹永遠那樣的，好像在那兒生來的繪畫，如果不是彫刻，就不成爲美術，面對這樣的畫，我們始恍惚的忘利害而得觀照他的美。這就是蕭拜恩豪威爾的藝術哲學的趣意。在佛教的淨土觀，也有這方面，我名爲觀照的淨土。佛教既以永遠不得滿足的慾爲理想，則此世界雖是苦界，但若我們離去個人的利害而看，則此世界自放光明。在維摩經，這個世界，是佛所管轄而見爲染汚，總是對這發生疑問，於是佛說，因爲你的心染汚，所以見爲不淨，假定離去以前的小慾看，那就可以見到這世界清淨綺麗了。這就是有名的「心淨國土淨」的句子。的確，我們在很小的花位，雖特別美也感不到，但從天性的詩人看，可知在小小的花，也含有流淚那麼的意味。這如西行法師、芭蕉這樣

的詩人，從無慾的立場看一切，見的聽的，認爲都是藝術、是美的。下雨，今日如感到討厭，那雨的美就不能現。如說下雪很冷是不好的，那雪的美已經不見。離自己自身的利害而見時，下雨落雪，看來一切是美。這是佛教說的觀照淨土。華嚴的蓮華藏世界，是其標本。

卽在火災的時候也是這樣。火災，如離利害看，那是沒有比得上那樣莊嚴的。當熊熊之火燃上時，雖說是壯觀，但若在自己的家燒去書籍，則這火災，就再也沒有那麼可怖的了。從離利害的人看那火災，在那兒似就現出一種莊嚴美。畫工的良洲，把自己的家燒起來的情形，畫在寫生帖上，從眞正的藝術家說，我以爲也有那種情形的。佛教把這一切，說爲眞如法性的顯現，法身毗盧舍那的顯現，在汎神論上，觀察世界的心理根據，也是在此。

第四節　他方淨土

其次說他方淨土。觀照淨土，依於自心的淨化而認一切美，一切是眞如、理念的發現。從這立場看有情，居住於全世界者，都是菩薩，或至少說爲善人。爲什麼？因

在淨土生的人，是菩薩、是善人，這是淨土觀的通規。這樣一來，從倫理的立腳地，就變爲很麻煩的結論。假定這樣，我們一般稱爲惡人的偷盜者、殺人者、放火者，就都變爲菩薩的遊戲三昧。當然，在演戲出來的惡人，不管是盜賊、殺人者，都是美的對照，如從觀照的立場看，世界的紛紛擾擾，沒有不可視爲一種影戲的。然實際上，把善惡視同那樣，到底是契於佛教之眞髓的嗎？諸惡莫作之意是那樣來的嗎？在藝術世界之外，我們因住於道德的世界，所以不可說一切都是風流——有火災那樣的風流，有殺人那樣的活劇——。不管怎麼樣，都是住於現實的利害世界，此觀照淨土，在特殊的大詩人、大宗教家的主觀境地上，雖則是可驚嘆的，但在一般人中，是不大通用的。既是這樣說，這除去完全特殊的人，在一般價值上，不可說是無效的。東洋的精神文化，由此觀照力而培養大的，那是不爭的事實。尤其日本的文學藝術，是因此做成的。西洋人，不注意把石等置於庭院，在日本，置色於盆景，遊於小天地，發現有什麼，這就是東洋人趣味的一大特徵。西洋人，如不具體化就不知道，反之，日本之茶道等的精神，欲在四個半的蹋蹋咪內，現出無限的什麼，可說就是從觀照淨土的遊戲三昧來的。然在全體上說，光是觀照淨土，總歸是不足的，從這種

地方，把利害觀念，照本來的樣子現出，並不是在這世界，而產於死後那完全圓滿的一種世界，這就是他方淨土的理想。在很早的時代，雖是已有阿閦佛的淨土，但普通，彌陀的極樂淨土，是中國、日本佛教徒之間所信的淨土，且好像變爲佛教淨土的代表。實際，即從我們的要求，也在現世生活上，把利害的世界，照本來的樣子現出，祇要依念彌陀，死後就可到彌陀淨土，因此，雖享受無限的壽命與無限的光明，但計劃自己的完成，如果可以，這將變爲非常大的希望，所以從宗教的情操說，這的確是一般易信的淨土觀。觀照淨土，如不從高高的立場著手是不成的，而這極樂淨土的信仰，不管什麼人的要求，都可得到感應的。先年我曾到中國去過，可是在中國，不管是禪宗、天臺宗，依於南無阿彌陀佛而生極樂，已變成爲一切宗派之所一致的了。大乘佛教，即使說由禪教與念佛之所支配，大約也是可以的。雖則這麼看，但這決不是偶然的。

第五節　將來的此土之淨土

在這世界之外，求極樂的世界，固然是很好的，可是成問題的，這個世界應當給

它怎樣呢？總以極樂世界爲理想，認爲這世界怎麼也可以，那就糟了！老實說，我們住在這個世界，把這世界也要弄好才對。大正十二年，關東大地震起時，東京已經不中用了，從這個中心地，有說是去京都，有說是去大阪，捨東京走到那方面去的，有美術家、小說家等。那時，我們是非常憤慨的！東京如果壞了，爲什麼不高舉鐵錘把他復興起來？捨棄這見解，去京都或大阪，豈不是不盡情嗎？對於唯求他土極樂的人，不免有這種感覺。因爲討厭這個世界，所以就隨便的趕快結束，欲生極樂淨土去。也許打算去到某處海邊的別墅，也不可知。污穢的地方，就照那樣的放在那兒，不想去打掃乾淨，總歸是不行的，因而不得不起怎麼也把這個世界給我莊嚴起來的要求。生起那種要求的，就是將來此土的淨土觀。對這雖也有種種，就中作爲那代表的，是彌勒的淨土。尤其在這彌勒淨土的信仰中，是有兩條路線的。現今在兜率天，有彌勒菩薩，常常在說法，我們一死就生到兜率的淨土。這種信仰，是其一種。一般說的彌勒淨土，就是這方面。且這已成爲印度、中國、日本一時所行的淨土往生觀了。另一點，將來彌勒佛出現於此土，與儴佉轉輪王一致協力，在文化的精神的兩方面，把此土造成淨土，是這種的信仰。這自古是由高僧大德所深深信仰著的。在印度，爲待彌

勒出世而入定，想把壽命保持到那個時候，這樣相信著的聖者也有很多；在日本，如弘法大師，說是爲在彌勒出世時，再出現於世，所以現今在入定中。最少限度，在高野山，是那麼相信著的。從我的立場說，認爲具有最深意義的，是這將來佛的彌勒信仰。不是往生兜率之對象的彌勒，是將來出現此土，而把這個世界，創爲淨土的這種彌勒的信仰。那出現的時期，大概說是在五十六億歲之後，但年數怎麼都可以的。要之，對於永遠彼方的這個世界，把他變爲淨土，可以說是將來佛的彌勒信仰。於此，解脫的要求與更好世界建設的意義，難道不能在這彌勒淨土調和嗎？我對這個懷著很大的希望。所謂眞正的淨土，佛的精神，是就照那本來的樣子，實現於一切的方面，可是一這樣做，決不是唯在精神界，即在物質界，那精神也須如實實現的。近來在一部份人中，慨歎精神生活衰弱之餘，咒詛物質文化進步，我認爲不是正確的見解。當然，以物質主義萬能，雖是不行的，但眞正的精神生活，通過物質而表現時，才是完全的，離物質而孤立，不是本物。物質是物質，精神是精神，不是健全的文化。太置重於物質文化，把精神放在第二，是忘了精神生活的自由，所以對於現在這世界，我們固須反對物質萬能，但若太走於極端，這也是物質文明，那也是物質文明，於是就

咒詛物質文明，也是錯誤的。簡單說：電燈是物質文明的產物，以之改用蠟燭，蠟燭仍是物質文明，於是終於捨之以月光談道。這果能說是健全的精神文明嗎？眞正的精神文明，不光是孤立的精神，把物質精神化，把精神事實化，始成爲完全的精神文明。基於上面的見地，佛教在看淨土相時，雖也是這麼樣的，但在敘述上，淨土，不獨在精神方面，是清淨圓滿的，就是在物質方面，也變爲很理想的。「以瑠璃爲地，以金繩界道，於七寶雜色樹，常有花果」。像這樣的說明，在說淨土的諸部經文，都是有的。即淨土的資格，除了道德的宗教的完備，對於文明的設備也完備的國土，這是不可疑的事情。因而，又爲如實的建設這淨土，單拿心的方法一種，是不難的。爲什麼？由拿心的方法所建設的觀照淨土，即使是困難的，但唯屬於我們的觀念界，從某種意義說，雖是容易的，但到如實實現物質界的完備階段，是經很長年月的，有一步一步築成的必要。這事，如在大正十二年崩潰了的東京恢復，到現在還很沒有起色，必須還要經過幾年才能恢復，是同樣的。一這樣做，就眞正的即於此世而建設淨土的世界，不能不以永遠的彼方爲最後的理想。明白這個意義，彌勒在將來五十六億歲之後，來到這個世界，此世變爲淨土，就是這個思想。讀經一看，彌勒的世

界，所實現的道路，平坦如鏡，人人所說的話，是統一的，全世界的語言，只有一種。沒有像現在日本話、英國話、法國話的這種種差別。又心統一，全世界的人都像兄弟一樣。在那時候，牢獄等也沒有。像這樣所描寫的一種理想鄉，淨土的理想，那就是了。東京的道路，是世界最壞的，然那也漸漸的變成歐美的風氣，一乘汽車通過明治神宮前邊，就好像有點通過巴黎街道一樣的氣氛。沒有什麼，能想出彌勒淨土時代的道路，感覺到是很有趣的。總是有趣的事情，彌勒淨土之相，如把他視爲物質的，對於近代文明的理想，好多是很相近的。如在那個時候，山與山是平的，海與陸有接觸，好像是預言火車或汽船一樣。言語的統一，好像預想世界語運動一樣。尤其在那時候，一做完大小便，地就自己閉起，好像預想今日西洋風氣的便所一樣。唯道德的宗教的方面，漸漸的反而壞了，這是近代文明更遠離於淨土之理想的所以，這就是需要再等待五十六億歲的所以。總之，彌勒下生的思想，如在歷史上說，比觀照淨土觀，彌陀淨土觀，還早一些。在幾多之點，是素樸的，還有不徹底的地方，可是光是那個，亦是實際的，這有很多可玩味之點。比什麼都缺乏人情的，那就是在這世界所實現的。從這種地方說來，我對彌勒淨土，在文化的淨土上、道德的淨土上，是懷著大

大希望的。可是於此成問題的：這樣一來，爲佛教大問題的生死解脫，究竟應怎樣想好呢？佛教離生死大事的理想，如必須等到五十六億歲後淨土的實現，則在其間的生死問題怎麼辦呢？我對這個，抱彌勒淨土建設的念願，輪迴於無窮的生死之間，在那自身就是解脫，所以此外而別求生死解脫之道，我認爲是做不到的。楠公說七次生於此世而滅敵；我們並不是七次八次，於無限生死的交替中，有創造彌勒世界的必要。佛教把生死判定爲苦，由所謂業，不論願意不願意，都被牽引而去感受苦果。即被牽引的自身是苦。如由人所勉強的，不管是怎樣盛筵，都是無上的苦。今日是送別會，明日是歡迎會，被牽引而吃盛筵，在我沒有不討厭的。然自己進行做時，不管怎樣的痛苦，那都不是痛苦。我的長男，喜歡信濃的日本亞立山，三年都繼續的去登山，但每次都說是爲癘氣而失敗。就是那樣，還不以爲意。假是被我所責備，說是因爲你太壞了，所以使你受登山的懲罰，那他就要感到非常的痛苦，並且會怨恨到這是多麼慘酷的父親！因是自己喜歡做的，所以即冒怎麼的危險，也不覺得痛苦。輪迴也是像那樣的：我們由業扯拉著運命而流轉於生死，雖則說是痛苦，但如以自己志願爲淨土建設受著輪迴，那不是苦痛，而是希望。輝煌，是自發的活動，是解脫的作用。楠公志

願七次受生而滅敵，我們也願於無窮輪迴中，促彌勒淨土的出現，如說貢獻什麼於彌勒淨土，那生死的自身，已是菩薩道的活用。把他說爲願生輪迴，或名不住涅槃。若能幸於此間而生極樂淨土，那就實地考察那兒再回到這個世界來，以極樂淨土爲模範而建設彌勒淨土。然這需要大家，共同努力進行。所謂解脫，要而言之，不外不是由他所勉強，而是由於自己的自由意志，願意這樣的做，所以從上意義說來，生死，就是解脫，就是涅槃。

第六節　結

我們佛教徒，如以此心而進行，於此佛教的二大課題，就完全的被統一，於此就開發無限進展的意義。我這時候，看薩鄔耶魯氏的「未來的哲學」這本書。這雖是基於將來主義而論哲學，但與我的所謂彌勒淨土的說法一致，感覺得是很有趣的。其中，說我們人類生活的法則，舉有十條，一看就知，那是欲實現將來的希望，或此人類生活的理想。關於這點，是很有趣味的。

第一、以世界觀的基礎而取生活，沒有自然，沒有精神，沒有神，以生活爲基礎

第二、當想將來
第三、爲文化而工作
第四、爲工作而工作
第五、汝須似於何時都可死而活
第六、由工作而將祭日視爲神聖
第七、尊敬同胞恰如彼等不死
第八、由自力、由工作，從苦惱及不正解脫
第九、從汝自身，對於一切價值而持尊敬
第十、傾心於英雄

W. Sauer; Philosophie der Zukunft S. 815 f.

雖舉這樣的十條，但想到我主張的彌勒世界觀，覺得非常有趣，所以拿薩鄔耶魯民的話作補充。

最後，還想附加一言的：就是我雖持有憧憬將來此土彌勒淨土的信仰，但那並不是與從來的信仰相同而憧憬於神話的彌勒信仰說，阿逸多是這種意義。從神話的彌勒信仰說，阿逸多是

一特定的人物，由修行而成爲彌勒菩薩，後在此世儴佉轉輪王出現時，降生而成爲彌勒佛，於龍華樹下三會說法濟度衆生。龍華三會之說，那就是了。然我憧憬的彌勒佛，決不是某一個特定人的成佛。我們自身一切抱彌勒的理想，而把儴佉王的實際的施設，也求於自身之中，不管在精神上、物質上、政治上、宗教上，一切都在統一的大原理之下，從統合一切的立場，終於把此世界莊嚴爲一大淨土！

第八章　政道的意義

第一節　佛教政道觀的根據

如說佛教有政道論，或有人覺得奇怪也不可知。因佛教的本旨在解脫，所以像政治這類俗界的事情，是很容易被忽視的。加之，徵於佛教開祖佛陀的經歷，佛陀，爲一國的儲君，可總攬實際的政治，但他捨了這個地位而去出家，從這種地方看，所謂國家、政治，可說是不在佛陀眼中的。像這樣講，大概是正確的。然如實說，把佛教就這樣解釋，那斷不是正當的。不過佛教不如儒教，直接以治國平天下爲旗幟而已。可是佛教的理想，如前所說，在即解脫而謀實際的生活、自由與向上，如政治也中實際生活的一種，則所謂政治道德，決不是佛教所忽略的問題。在佛陀的有數說法是，觸及政道問題的，眞是出乎料想以外的多。那雖寓高遠的理想，但亦常契於當時的實情。不獨當時的人們，受實際上的利益，即對今日的我們，也給予多大的暗示與指導。這佛陀的說法，不是徒以高遠的理想、抽象的論議爲旨，始終是以適應實際爲旨

，在關係上，該政道論，雖把高遠理想寓於背後，但也是契於當時實情說的。

因此，爲明佛教的政道觀，在預備上，至少有先說明佛陀當時印度的國狀或政治的必要。在印度文明史上，這是重大的問題，於此沒有閒暇詳細盡說，所以唯把那必要的，作極簡單而撮要的一說：佛陀當時（西紀前五六世紀）的印度，一共大概分有十數國。在舊國漸次衰弱，新國漸次勃興的結果，不管那個，內外都極多事。此外，強國爲更增其權勢，而欲吞併弱小國；弱小國爲免由其吞併，而講種種的對策，有時與他國同盟，或形成聯邦，相當於強國的也有。到強國同志，欲更互握霸權，不絕戰爭或外交機變等，眞是沒有一日安定。當時的印度，實可說是有點似於中國春秋戰國時代的狀態。如就內政說，在十數國中，有王國，有共和國，政體雖則不同，但握政治權者，概被稱爲刹帝利族（士族）一階級的人，而那些人們，都是適應世之變動而崛起的，所以欲上博婆羅門族（僧族、知識階級）的信用，下使吠舍族（實業階級）或首陀族（賤民階級）的信服，是很不容易做到的。所以，不是動輒失於過酷而招怨嗟，就是失於威重而感推行政令的困難：這是文獻所告於吾人的。

於此，那些爲政者，以苦於內政外交的結果，常常想望當時高名的宗教家，以通

過其難關，這同是文獻所告於吾人的。況且佛陀被仰爲當時有名的導師，在關係上，對這問題，從各方面，受種種的質問，也不足爲怪。佛陀的政道觀，概是對實際問題的解答而發表的。佛陀在其弟子或信者中，因具有多數的所謂國王大臣等，所以從彼等所問的解脫法與政治要道的機會，亦比其他學派的人多。這就是佛教有意外多的政道論的所以。

佛教在這方面，可研究的材料，雖有種種，但最古所說的，是散於阿含部經典中的。這如下面的佛爲優塡王說王法政論經一卷（閏一五）、諫王經（宙六）、佛爲勝光天子說王法經（宙六）、守護國界主陀羅尼經十卷（閏七）、仁王護國般若波羅密多經（同上）、金光明最勝王經（黃九）等：是最有名的。此外，有大薩遮尼乾子所說經（盈四）。是通過大薩遮迦之口而說政道的要道，基於這個，井上五郎氏，出版了一本「政治與佛教」的小册子，在研究佛教的政道觀上，是必要的材料。然今以阿含聖典爲中心，雖參照其他的，但我只想簡單的一說佛教的政道觀。佛教的政道觀，如前所說，主要是對爲政者方面，特別是對國王等的質問所解答，所以專說王道論的形式。然於其中，也有對共和政治的教導，歸結的所在，以君臣和順，上下一致，爲

政道的要道，所以佛教的王道論，就是對於一般政道論的意義，而我把他推廣名爲政道觀的原故。

第二節　國家的起源

在順序上，佛教首先不能不就國家的起源如何來說一說。所謂政道，要而言之，不外完全發揮國家的職能之道，如不先明國家的起源，則國家的職能在那方面也就不得明白。

從佛教說，國家，如以自然態看，是以各人的利益爲中心而起的。長阿含第二十二卷世紀經有世本緣品，如據他說：世界之初，是所謂樂土的花園式，人們能不勞心於衣食而生活。其後，一方面，由於人們的欲心漸漸增加，另方面，由於天然物資的缺乏，於是對於土地生起私有制度，不能不由各自耕作而生活。在這樣做的當中，人們的欲心，跟著更爲旺盛，於中，自己的財產，一方面就照那樣的貯藏起來，一方面更去盜取他人的財產，又因自己不勞動，把他人勞力的結果，未經許可而私用的人輩出，於是就在人間發生不斷的鬥爭。人們因爲不堪這個苦痛，相談互推有威德者爲王

或統領，保護、支配人民，裁判正不正，其代各人，分割財產的幾分（一般爲收入的六分之一）爲租稅，於此設節約制度的，就是有國家之始。簡單說：國家是人民各自爲欲保護私有財產的權利，以所謂民約的結果而始設定統治權的，可說是很有點似於忽布斯的想法。當然，在歷史上說，這種想法，未必是佛陀特有的，恐負於當時婆羅門法典學者所抱的意見多。在婆羅門的法典中，國王必須以天下的公僕爲己任，人民爲謀那繁榮與公平，必須選擇其國王（參照高楠、木村著印度哲學宗教史四〇三—四頁。J.N.B. Bhisma P.176）。然無論怎樣，以慾爲中心而限制私欲以籌謀共存共榮，有國家及國王的機能，不管怎麼講，都可說是佛教的。

這種說，是佛教特有國家觀的一部，到後來，在種種的經論，漸漸就成詳細的說明（如俱舍論世間品）。然如實說，以自然態而論及國家的，不是佛陀的主要目的。佛教以自然態而論國家的起源，不管怎麼樣都好，總之，以此進至道德態，使發揮內在理想的，就是政道的要旨。佛教把國家政道，分爲幾種來說呢？從大體上說，好像是分爲二段。第一段，是對於即現實的對立國家的政道論；第二段，是對於理想的統一國家的政道論。簡單說：佛教的政道觀，在於說明從對立的國家出發而把他進至統

一的國家之道，而貫通這個的根本精神，始終在於正法的履行。

第三節　爲對立國家的政道

如前所說，佛陀當時的印度，分爲種種的國家而互相對立著。對於對立的國家之佛陀的政道論，實是適應這些實狀而說的。因而不免有時、處的限制，可是就那時、處的限制，還是有他實行力的。且佛陀的救濟，對於各個事件，都巧妙的給予一般論的基礎，在這種地方，是有其特徵的，所以在當時，固被認爲特殊的政道論，就是在今日，也有不少的妥當性。以下就便利上，把他分爲數項來說。

一　健全國家的七條件

怎樣的健全國家，始能防備外敵的侵入？關於這問題，佛陀說有明白的意見。那就是爲防備當時最大強國摩竭陀的侵略，跋耆種族的人民，形成一種聯邦共和國，以國家健全的要道問於佛陀時，佛陀給予他們的答覆。記事載於長阿含第二卷遊行經（巴利文、長部第十六，大般涅槃經）。雖有其他的，但從那個說，爲健全國家，雖有種種的條件，但那最根本的，在於下面所具備的七條件：

第一、常常集合（漢譯、數數相集會講義正事）。就是給予政治的人們，常時召開會議，商討政事的利害得失，不使有所遺漏。在實際的狀況，恐怕是做官的會議之事。可是如擴展其精神，在完美的立憲政治，也有合式的地方。

第二、以和合的精神而集合，以和合的精神而議國事（漢譯、君臣和順上下相敬）。就是始終以國家爲中心，以公正的精神而議國事，爲國家健全的一條件。聖德太子的所謂「以和爲貴，以不忤爲宗」，爲憲法的第一條，大概就是承受這精神。以一當一派的利害爲中心而參與國事的，斷不是使國家的繁榮之道，這是佛陀老早所告訴吾人的。

第三、尊重傳統的國法，不妄行新規（漢譯、奉法曉忌不違禮度）。各國有各國的特有的歷史、習慣，人民由於那個而規定生活，所以務必尊重、維持這個，亂行新規，可說是無視傳統。

第四、尊重國家的老人，聽其意見（漢譯、孝事父母敬順師長）。在漢譯，雖說單是孝順父母、敬順師長，但那政道的意義，如在巴利文，可說在於尊重熟達國家政事或習慣的所謂老練家而重視其意見。關於這個意義，可說佛陀是認可樞密院或元老

院的意義的。

第五、是良家婦女的貞操（漢譯、閨門眞正潔淨無穢）。國家的健全，從家庭的健全始。家庭的健全，以閨門的眞正爲中心，在這意義上，而設這條件。但在巴利文的方面，雖特別斷爲良家的婦女，但佛在其他方面，也以男子的貞操爲家庭健全的一條件，所以結果，這項照漢譯，可解說爲閨門眞正潔淨無穢之義。

第六、尊崇其國內外靈廟（漢譯、恭於宗廟致敬鬼神）。就是：在外，尊敬神社佛閣；在內，養成以佛壇或神棚爲大事的風習。佛陀，從第一義諦的立場，如宗廟之形式的崇拜，敢說雖不視爲重要，但在一般民衆，以此爲一種宗教的教養，而少少養成虔敬且敦厚的風習，在這種意義上，大概是承認這個的。不特如此，並且以養成這種風氣爲國家健全的一條件。

第七、如法尊敬阿羅漢而保護之（漢譯、宗事沙門敬持戒者）。在這裏所謂羅漢，主要的是指佛教的僧侶。以前的條項，雖暫適應跋耆種族的風習，從尊重所謂傳統精神的意義，獎勵宗廟的崇拜，但是基於佛說，推薦尊重眞正的宗教家而聽其教。聖德太子在憲法第二條所示的，說從這第七條脫化出來，我以爲沒有不可。

要之，上面的七條件，完全是立於道德的、宗教的立腳地上的。從佛陀說，國家眞正健全的發展，不可窺於他國的容易，最上的準備，必須始終以道德的健全爲其中心。當然，如後所說，佛教雖也教以整軍備，巧財政，良好衛生狀態等，但爲其中心的地方，始終在於正法的確守，是其政道觀的基礎觀念。而有趣的，因這不單止於理論，所以有他實際的效果。跋耆共和國，確守上面的七條件，雖像摩竭陀那樣的強國，終於不能獲得征服他的機會。徵於歷史的事實，是很明白的事情。

二　關於國王的義務

上面因爲是對共和國所教示的，所以此中沒有特別規定關於國王的權利義務。然如實說，佛陀當時的印度諸國，在概是王國的關係上，佛陀對於政道論，特別關於國王的義務或用心，所說也極多。這在君主國，政事的中心，原則在一國王，加之，即在實際，當時的國王，概是由於兵力而贏得其位，所以其用心的如何，對於國政的善惡，是直接受到大影響的。尤其關於國王的權利義務，婆羅門教在其法典，特設國王一章而論。在政道上，這是屬於重大的事情，所以佛陀也參照這些法規，鑑於自己太子時代的修養，對那加以佛陀的理想，而感化信者的諸國王。

國王，因爲是萬民的統領，所以在一般的儀表上，最留意於私德。私德不治時，即使有好大的手腕，到底不能使人民悅服。關於這個意義，佛在說王者政道時，常說先應養其私德。即必須是清廉寬厚，有深信仰，愼戒飲酒，淨潔閨門，壯健身體，而專圖人格向上（如增一阿含第四十二卷、關於國王的十德，參照拙著原始佛教思想論三五一——二頁）。以此私德爲基，欲在行公道中，努力收攬人心，且需相當的手腕。在收攬人心中，和睦群臣，傾聽忠言，喜以與人，愛撫人民，是其主要者。更熟達於軍事的調度，精練於財政的運用，根據於能不能而適當的配置做官的人，且不怠於衛生上的注意，像這樣的常常修養自己，就是養成政治手腕的主要項目（參照佛爲優塡王說王法政論經）。爲政治的大方針，始終基於正法，由正義與仁愛以支配人民。在這種地方，如理想的說，一毫也不許挾有私利私欲於其間。租稅的徵集，裁判的判決，一切都依於法律，也是佛陀所示的（在前舉的十德中）。法律，我以爲是指在種種法典所規定的條文法，或由習慣所規定的不文法。總之，雖爲國王，但忠告他不可糊亂的變更而傾向於專政，可說很有點近代的氣味。政治，雖應這樣專基於仁愛的精神，但對不法不義之徒，始終要糾彈他而不假藉，同是國王的義務。在金光明最勝王

經，實有如下的警誡：

一、王若不禁人民之惡，則違正理，應如正法治之，由正法而始稱王。若不行其法，則國人破之，如象之踏蓮池。

二、如以非法教人，而偏行於國內，滿於諍僞，失天衆護，重國大臣橫死，王身受厄，他方怨敵來侵。如是處處行鬥，人多死於非法。大臣輔相，終於心佞，敬爲非法人，罰行善法人。正法隱，國遂滅。

三、如此雖失王位，損害身命，也不行惡法。害之最重，在失國位。其皆由於佞人。若友諂人，王失其位。損政，如象之入華園。如此，見親屬與他人平等，爲正法王而無偏黨，法王名稱，善聞三界之中。故爲人王，忘身而弘正法，尊法寶，使人人行十善，則國安寧富裕（據新譯佛教聖典一三六七頁）。

假令有失王位，害身事，也不許作惡法，豈不是實有秋霜烈日之慨嗎？不用說，在形式上，這不是佛陀的直說，而是把古王之教，變爲佛陀承受的形式，至其精神，不用說，那完全成立於正法中心的佛教觀之上的王道論，從佛教說，王的資格，比手腕，比人望更重要的，可說在確守正法的這種精神。

三　特別關於政治與經濟

從觀察國家的起源也明白的，據佛教說，政治的要道，在使完成人人的共存共榮。即人人不侵犯他，相互依存而增進各自的自由與幸福。因而，人民的經濟生活與政治，是有密接關係的。從某種意義說，希望財富分配的公正，即說是政治的目的，大約也沒有不可。這不獨限於佛陀，印度一般的法學者或政治學者，同樣是這樣說的。尤其到一類的法學者，關於所謂生存，說有最痛烈的意見。如竊盜或強盜，雖是法律所嚴禁的，但有時發生的時候，不可不把他視爲正當的情形也有。「人若迫於饑餓，不能取一週間食物時，盜首陀族物，也不構成罪。若過十日間，盜吠舍族物，十五日間，剎帝利族瀕於餓死，盜婆羅門物，也不構成罪。而此時，若所有主欲抵抗之，如其是自己階級以下者，殺害之亦可」（衛世師經六、一、一、複註，成實論第七卷引用。參照拙著印度六派哲學三七八——三七九頁）。當然，像這樣的，是佛教所大大反對的，如雖餓死也不犯罪，是佛教所主張的。然佛教經濟生活與道德生活，有密接的關係，眞正爲營建全的道德生活，能得經濟的安全，是那必要的前程。關於實生活，在種種場合，佛陀是發表意見的（參照原始佛教思想論二三二——三三八頁）。因

而可說：以團體的道德爲要旨，即使在政治，使人民的經濟生活安定，被認爲是重大問題，也是自然之理。

然而佛教，認爲由於怎樣的做法而始能安定國民經濟的生活呢？關於這問題，儘我人研究，雖沒有詳細說明那具體的方法，但要而言之，財富的分配，儘可能的做到公平，給予貧民，不使人民感到衣食的不安，是那根本主意。嘗有某富者，欲行盛大的祭儀，佛陀問其方法時，佛陀寄托古話說：與其徒然的執行盛大的祭儀，毋寧謀一般人民經濟的安定，爲使國家和平的所以之道，引有如下的話：「大王！爲改人民惡行，而用罰金、放逐、投獄、死刑，不外欲止之惡行。雖加如何猛烈刑罰，但終不過成爲國之變亂而已。唯有一使止惡行之道。其從事農業畜牧者，與種子及食物；從事商業者，給以資本；任官吏者，給以薪俸。如此行時，人皆熱心業務，而國不亂矣」（參照巴利長含第十五 Kuṭadanta-sutta ——新譯佛教聖典五十五）。可知佛陀亦認爲：所謂衣食足而後知禮節。不獨如此，從佛教的傳說言：世界到了所謂澆季，人類成爲惡劣，行種種的罪惡，如欲糾正其本，必須從政治失其當，及人民經濟狀態惡化出發不可。即據傳說：世間運命，在種種的循環中，從其盛時向於衰時之初，出發於政

治的當局者，失政而不歸還財富於貧者。從此至見盜賊橫行，爲政者，忽然驚恐起來，如給財富於彼等，反而使盜者更多，如換其他的方法以責罰盜者，於是就發生鬥爭，漸次輩出種種的罪惡，至其世向於澆季（長阿含第六、轉輪聖王修行經）。本來不過一片傳說，但無論怎麼樣，引用這傳說而試行教化，佛教在政治的要道上，如何注意財富公正的分配，豈不是非常的明白？

四　佛教與漸進主義

佛陀並不是以社會改良家而自任的人。在印度的宗教中，佛陀大約是不承認現實世界的意義的，這是我人在其他地方所始終論說的。佛陀，在一方面，是大理想家，同時，在他方面，是實際的教化者，以所謂善巧方便，採用那漸進的實現之道。佛教所行之處，在漸次的淨化社會而不起急激的革命，就是爲此。向於這方針的政治問題，必不從頭否定現實的國家或制度，而於此間徐徐的添加那理想，欲漸次到達完成之域的，對於現實的國家，成爲政道觀的特質。如具體的說他，佛陀在社會上，雖不主張撤廢四姓的區別，但爲社會人，而認各人權利義務的平等（參照拙著原始佛教思想論三〇八——三一二頁）；雖不反對私有財產制度，但如上說，希望財富分配公

正。雖始終維持人格的尊嚴，但相互的相依相扶，以所謂共業所感，導國家於平和的、道德的繁榮，爲政道的中心點。

第四節　理相的國家及其政道

以上所說的政道觀，在那自身雖說已很理想。然而要之，是以當時的實際爲基準，以對立的國家爲目標的政道論；可是，佛陀對於國家的最高理想，決不止於對止的國家之完成狀態，反而不外把全世界打成一團，以統一的國家爲實現的一階段，是佛陀的理想，佛教對這雖以種種之形說明，就中所謂轉輪聖王（Cakravartin）的理想，是其代表。轉輪王的思想，是想於佛時代的前後，印度雖有種種的小國對立，但亦漸向於統一的氣運，而適應這理想的王者，恰似猶太的救世主的理想。佛陀降生後不久，若在家，受後成爲轉輪王祝福的預言，這種傳說，就是從這兒來的。佛因出家成爲法界的轉輪王，所以在政治上，雖沒有實現他的機會，然在那政道的理想上，仍以轉輪王支配的國家爲最高，這在種種的微證上，是不可疑的事實。

然轉輪王是怎樣的王者呢？關於這個，如據諸聖典千篇一律所記載的，爲轉輪王

，必須先以此資格而成就七寶。就是白象、紺馬、神珠、玉女、居士、主兵及輪的七寶。白象與紺馬，表徵生產與交通的完備；神珠，表徵財政的充實；玉女與居士，表徵善良的人民；主兵，可說是表徵權威。就中，其輪，是表徵圓滿無所缺的正法實行，稱爲轉輪王，也不外從這正法輪的轉迴而來。如據傳說：十五夜滿月之時，從天自然下降，賦與那有資格的人，但這也是比喻的，要而言之，以正義爲中心，而具其他六條件時，自備天下統一的資格而來，大概就是這種意義！以這正法的寶輪爲標幟，先征服東方，由其威力，不動干戈，險自成平，曲成爲直，自然的平定，更及於西南北方，也是同前一樣，終於至全世界，統一於平和裏的，就是輪王特有的威力。輪王的法令，主要是道德的教訓，「勿殺，勿盜，勿姦淫，不可妄語，不可飲酒」：是其常規。對做官的人或臣下所教的，常說：「唯應以正法而治，不使偏枉，不使非法行於國內」。對轉輪王的忠誠，畢竟不出此外。因而，在輪王治世下的人民，各得其處與各得其志，沒有不平，沒有鬥爭，也是不用說的。在經典中有說：「土地豐饒，人民熾然，志性柔和，慈孝忠順」（長含第六卷轉輪王修行經、見大正一、三九——四〇頁）。

然此王什麼時候出現呢？關於這個，是所謂「正法在世，輪王不絕其繼」。有正法的地方，不管是什麼地方，都願顯現於世。然事實上，至低限度，不管在佛時代，或在現在，都沒有顯現於世。據佛教的傳說，這王嘗現於世的雖則也有，但眞正以完全的形態而表現的，毋寧在於遼遠的未來。即未來的法界輪王之彌勒佛出現於世時，以世俗界的輪王而出現的儴佉王（Saṅkha），就是這個。關於這時的世界狀態，雖說是很空想的，但亦有極富於暗示的記事，試從出於經文的，而引用他看看：

其時，閻浮地（全世界）東西南北十萬由旬間，所有山河石壁皆自消滅，四大海水各據一方。時閻浮地極爲平整，如鏡清明。而舉閻浮地內，穀食豐饒，人民熾然，諸多珍寶，所有村落相近，雞鳴相接。

其時，弊花果樹枯竭，穢惡亦自消滅，其餘甘美果樹，香氣殊好，皆生於地。其時，時氣和適，四時順節，人身之中無百八患。貪欲、瞋恚、愚癡，不大慇懃。人心平均，皆同一意，相見歡悅，善言相向，言辭一類，無有差別，此如鬱單曰（北俱盧洲）人無異。其時，閻浮地內人民，大小皆同一嚮，無若干差別。其時，男女之類，意欲大小便時，地自然開，事訖之後，地還復合。

其時，閻浮地內，生自然粳米，亦無皮裹，極爲香美，食無苦患。所謂金銀珍寶車磲瑪瑙眞珠琥珀，各各散在於地，無人省錄。此時，人民手取此寶，自相謂言：昔者，人由此寶故，各各相傷害，繫閉於牢獄，更無數苦惱。如今此寶，瓦石同流，無人守護……（增一阿含卷四四、大正藏二、七八七——八頁）。

如簡單的概括那特質：一、全世界在地理上被統一，不管是山是海，沒有交通的障礙。二、人人各安住於自己的生活，大大推進文化的施設。三、世界的言語被統一，人心成爲一如。四、金銀寶石失其價值等：這是主要的幾點。而有趣的，在佛教作這預言時，恐怕是一種理想吧？可是到那幾部分，例如——如連貫世界交通機關的發達，如便所的設備，如道路的完備——已有好多逐一的在現在被實現。唯不幸的，舉世語言還沒有達到統一，人們還沒有進至相見而喜的地步，尤其對於金銀寶石的執著，反更增盛，成爲一切罪惡根源的，是現在的狀態。可是，不論怎樣，上面預言，並不是空想的，雖是幾分，也有實現的可能。不獨如此，由於正法的促進，必爲實現這境地而努力的，是政道的最高理想。吾人確信世界，終於從人道的、文化的立腳地可被統一。而在那時候，所謂轉輪王，以怎樣的形態出現呢？不用說，現在不能猝然斷言。

然無論如何，以輪王的理想爲標準，努力把世界向人道的文化統一的方向推進，不管在個人，在國家，都是道德的義務：這是佛教所教示我們的。

以此輪王支配的國家，更高一層而理想化的，就是諸佛淨土的思想。然這社會理想的淨土，因在別章已以種種形態論說過他，所以在此就略而不談。