

歐陽竟無先生的生平、事業及其佛教思想的特質



程恭讓

北京·首都師範大學東方文化研究所

一、在舉業中奮鬥和受挫的家族

歐陽漸，江西宜黃縣人。生於清同治十年（1871），卒於民國三十二年（1943）。歐陽原字鏡湖，四十歲以後改字竟無。五十歲前後，歐陽在南京金陵刻經處，自修成就法相唯識之學，門人弟子及學術界漸漸譽為歐陽竟無大師。自此之後歐陽的原字鏡湖，世遂不復及知。

歐陽家族的通譜中，以唐之歐陽詢、宋之歐陽修為遠祖。修四傳至歐陽價，價徙居宜黃陽坊，這為宜黃歐陽一系的開始。價十二傳至才立公，徙居宜黃城內南岳之下¹。此系世代務農，寂寂不顯。曾祖文楷公習詩文辭章書畫，歐陽家族始有文名。祖歐陽鼎訓四十五歲時中舉人，曾赴京都雜考，考取景山官學教習，此為宜黃歐陽一系步入仕途之始。

鼎訓有二子一侄：暉、暄、昱。三子都能繼承文楷、鼎訓開辟的家學，而且頗能發揚光大。表伯鄒小帆時為江西名士，他曾經對歐陽昱夸獎說：“君家兄弟不可當（擋），為爾盡披靡矣。”²這說明，鼎訓三子的才學及文名，已經得到士人階層的接納和印可，這在江西宜黃家族的發展歷史上，是極為重要的一步。

鼎訓長子歐陽暉即是歐陽漸的生父。暉字吉士，又字仲孫，及冠之年參加道光己酉科考試，中舉人。歐陽暉精於文章詞賦，擅長古文駢體，兼精書法。他居京幾十年，以文章、書法頗享時譽。歐陽暉志在功名，心係科場，不屑以文士自居。然而他中舉之後二十餘年間，竟然累戰科場，而屢屢敗北。中年之後歐陽暉在家鄉督辦團練，以勞績保舉陝西司主政。歐陽暉少年得意，卻仕途受挫，以閒職勞其一生，故而終生郁郁，難申其志。

鼎訓第二子歐陽暄與乃兄在仕途上有相同的命運，但是反應不同。暄

¹ 參考《歐陽六宗通譜》，歐陽安世（清）等撰修，歐陽漸（民國）等輯目。歐陽竟無先生於民國十六年同歐陽孟博等商議會通湘譜、贛譜，民國二十三年復與歐陽葆真、歐陽瑞驊等議決，將《通譜》加以整理，並石印五百套保存、流通。歐陽且寫有《歐陽六宗通譜目錄小引》等。然《竟無小品》中關於宜黃歐陽的遠祖譜系，歐陽另有一說，略謂：“宜黃歐陽氏系本佺公，非修公後，沿誤數百年，由三修譜改之。佺子剪避仇崇仁石創，孫暹徙居巴唐，六傳至價，徙宜黃陽坊，價十二傳至才立公，徙宜黃城內岳前。”未詳二說孰是。

² 歐陽漸《竟無詩文·見聞瑣錄敘》，此敘又見於歐陽昱《見聞瑣錄》的序言。

有過目不忘的天賦，文章有國初諸老的遺風，他童試、鄉試及其它各種課考，一向名登榜首，然而闈試一第卻四戰敗北。歐陽暄從此心灰意冷，絕意功名。他隨父兄居京城時，常常“不冠不履”，縱情酒肆，以放蕩不羈之態排遣胸中無可奈何的鬱鬱之氣。³

歐陽暄的從弟歐陽昱，更是一位才華橫溢、志向高邁的讀書士子。和他的兩位兄長一樣，歐陽昱同樣也要經歷科場上的失意和打擊。⁴

歐陽暄病逝於光緒丙子年（1876）2月，是年歐陽漸虛齡六歲。由歐陽漸的曾祖、祖父及父親三代，通過詩文修養的日漸積累，以及向仕途的逐步接近，歐陽家族大體上實現了由農人階層向士階層的轉變。在當時的歷史社會環境下，這也是一般家庭改變身份的必由之路。但是由於歐陽父系一代在科場上的不幸、挫折，歐陽家族改變身份的道路並沒有徹底走通。隨後而來的晚清社會政治局勢的滄桑巨變，以及伴隨這種局勢而來的仕途升進之道的變化，沒有為這個充滿希望正在上升中的家族，留下更多的時間和機遇。

宜黃歐陽家族改變階層身份的錦繡前程，被歷史形勢的變化無情地斷送了，歐陽暄及歐陽漸兩代人對於時局及新潮，採取抵拒及冷眼旁觀的態度，也就是合情合理之事了！

由於尚不會在官場上飛黃騰達、積累家資，而又必須把主要的精力和時間，投身於詩書文章，宜黃歐陽家族不得不承受經濟上的困頓及壓力。三、四代人在詩書文章上的淵源積累，應當是相當深厚的，宜黃歐陽家族勢必不能重新折回務農一路，卻又受挫於仕途升進的一路，所以不得不沿著才性和讀書的方向，繼續向前發展！

歐陽漸晚年曾有一段回憶，從中可以見出宜黃歐陽家族經濟方面的難堪情形：

常聞叔父（指歐陽昱，引者）言：祖兄弟四，以次輪養曾祖母。祖母值月，質當稱貸，蒸以一雞卵以為供。食罄，叔父舔其餘味，不啻享天廚異品矣。

³ 參考《江西宜黃南岳歐陽氏五修宗譜》。又徐清祥所著《歐陽竟無評傳》依此譜於歐陽家事考訂甚詳，本節頗多參考其說。

⁴ 有關歐陽昱的情況，請參考下節。

叔父衣敗絮，目赤而瘡，程家表叔貴公子，衣服麗都，時或來，曾祖母撫弄之。呵叱叔父：乞丐子不得前！祖母痛甚，時流涕。⁵

在祖父母輪養曾祖母的值月，祖母甚至要質當家裏的物事，才能購回一些雞蛋，來供養曾祖母。這些尋常的雞蛋在年幼的叔父眼裏，竟然如同“天廚異品”！於此我們可以設想歐陽父、祖輩家庭生活的環境，也可以感受到歐陽家族創業的艱辛，以及創業受阻的痛苦！

二、身為幕賓的叔父歐陽昱

祖父歐陽鼎訓二子一侄中，日後對歐陽漸影響最大的，要算叔父歐陽昱。

昱字宋卿，同治十二年（1873）江西省拔萃科貢士。後朝考獲二等，錄為清州州判。歐陽昱少年即有“風雲宇宙”的大志⁶，故對此職頗為鄙棄，未去就任。

歐陽昱幼孤家貧，由伯父歐陽鼎訓撫養成人。昱少時因被祖母罵為“乞丐子”，憤而向學。歐陽漸的記載是：

叔父遂發奮讀，讀於塘坊外氏。通宵達旦不息，日光射窗隙，油燈密吟如故也。冬夜撫熏籠，倦而假寐，袍為之焚而不覺也。如是者數年，作城濮之戰賦千餘言，不日而畢。⁷

歐陽昱讀書求學的最初啓蒙者，是乃兄歐陽暉。歐陽昱的知交南昌名士魏元曠（斯逸），在歐陽昱死後，曾為昱作傳紀念。這篇傳文簡略而準確地反映了歐陽昱的生平、性格及成就：

府君諱昱，字宋卿。幼孤，從長兄仲孫先生為學。既長，博雅淵懿，擅名於時，與仲孫先生相埒。同治癸酉，當選拔萃，

⁵ 歐陽漸〈見聞瑣錄敘〉。

⁶ 歐陽漸〈見聞瑣錄敘〉載歐陽昱晚年之言：“既未風云宇宙，便須雨露鄉間。”

⁷ 同上註。

以未歲試，與成格不合，學使者為李公文田，粵之名宿也，特以充貢，庠序無異言。

君性倜儻，好講求生民利病，與天下治亂之故。崇正論，病邪說，凡中朝貞淫進退，及政事之興替，禍變之起伏，皆有籍錄，以驗其後。中歲淪落，不得行其所志。嘗歷居譚序仲、沈品蓮、梅筱岩諸巨公幕，從不干以私，相與討論一世之成敗得失，聲氣辭色不少假借，諸公皆敬憚之。沈公居閩，藩屬與法蘭西用兵，君以防策亟諍之，沈公以諸帥臣難與進言，且曰終歸於和、不虞戰端，卒有馬江之敗，閩江殘震。

君久游上元、雲間諸郡，習知蠶桑利，親購桑秧，聘蠶師，著《蠶桑簡要錄》，教於邑中，數年，城鄉桑成者至十萬株。邑沿河有壩，置水碓，節節壅遏，水旁溢，壞田廬，舟行觸壩，輒致沉溺。初，黃樹齋侍郎欲毀之不能，君籌費給各壩，曉譬窳切，竟夷其害。

光緒乙未以後，朝廷漸更新政，士多習公羊說，君引為深憂，言之則憤形於色。以貧故，晚應河南撫臣松壽教讀聘，州縣所饋節規約千金，皆堅卻不受，出則布衣小車，無有知為中臣上賓者。⁸

從魏元曠的上述記載中，可以看出：

- (一) 同從兄歐陽暉、歐陽暄一樣，歐陽昱在文章辭賦上的天賦及造詣，均已臻於上品，歐陽昱未參加歲試，本不合拔貢生的“成格”，江西學使李文田能夠破除“成格”錄用他，並且上上下下無有異議，此即為明證⁹。

⁸ 見〈《見聞瑣錄》附刊·清州判拔萃科貢士歐陽府君家傳〉。附刊除此傳外，尚載有魏元曠為歐陽昱寫的六十壽序、墓志銘，及為《見聞瑣錄》所作的序言等文字，內容大致相同。

⁹ 歐陽昱晚年曾應河南巡撫松壽幕，松壽為歐陽昱遺書《崇本堂文集》所作的〈序〉稱其才學：“宜黃歐陽宋卿先生，績學多才，以明經遨遊公卿，所至羔雁充庭，聲稱藉甚。為

- (二) 歐陽昱拒絕州判之任，其功名、仕途即告斷絕，此後剩下的唯一一條道路，便是作諸侯的“賓客”——作“名公巨卿”的幕友，或“課讀”這些仕途成功者的子弟，這是歐陽昱在“中歲淪落，不得行其所志”之後，唯一可行的選擇¹⁰。
- (三) 歐陽昱晚歲時，適值光緒皇帝推行新政，他對新政以及康有為等新派人物，殊無好感，對於戊戌時代新的政治理念深惡痛絕，歐陽昱這種激烈的反應，正是上升中的歐陽家族失落心態的典型表現和暴露。
- (四) 然而，同歐陽暉的溫柔敦厚、憂郁內向相比，同歐陽暄的借酒澆愁、聊作解脫相比，歐陽昱在天性方面更加爽直質樸，所以魏元曠稱贊昱天性“倜儻”，歐陽漸日後在回憶叔父時，也稱贊叔父是“直心坦懷、無一毫利害之計禍患之惕”的血性男子¹¹。
- (五) 歐陽昱的這種天賦性情，使得他在人生路向的選擇方面，與他的從兄區別開來，歐陽暉、歐陽暄的人生目標，無不圍繞功名事業而旋轉，歐陽昱則基本上擺脫了功名上的挫折感，他對國事世事的關切，對家鄉桑梓的服務，都純粹出於一個讀書士子的良心和悲心。

可以說，到了歐陽昱，宜黃歐陽家族的仕途升進之路，已經是毫無希望。不過，卻也因此，歐陽家族走出了功名利祿的圈子，走出純粹讀書士子的生活路向來：對於這些讀書士子來說，他對人生及文化意義的關切，對於社會、國家的責任感，是絕對要超越於對一己或一身功名利祿的追逐的！

文貫穿經史，出入諸子百家，每一搦管，洋洋灑灑輒千萬言。”

¹⁰ 歐陽昱所作《見聞瑣錄》的自序中，敘自己的幕友生涯如下：“予足跡半天下，走幽、燕，馳青、冀，過中州，歷淮徐，周兩皖，經武昌，游金陵，入閩嶠，涉兩浙，六客姑蘇，十寓申江，四住頰上，累應某制軍、某河帥、某中臣、某方伯、某軍門、某參府、某游府聘，教授其子弟，入某學使幕，襄校試卷，就府、縣西席記室者五。”

¹¹ 歐陽漸〈見聞瑣錄敘〉。

三、生平所受的第一次“刺激”

歐陽暉去世時僅 53 歲，其時歐陽漸尚在幼齡之中，叔父成了對歐陽日後人生道路影響最大的人。

歐陽仲孫公的逝世，無疑是對這個家庭最大的打擊。歐陽暉遺留下來的一大群孤兒寡母，頓時陷入精神無有依藉，生活無有著落的恐慌狀態。歐陽暉五十歲以後，知道仕途已無希望，於是攜家屬南歸。暉與江蘇佈政使譚鈞培有筆墨交誼，他退出無望的仕途競爭後，頗得譚氏的照顧，因而歐陽一家在經濟上尚能勉強支撐，在精神上也尚能維持一份自尊和體面。現在歐陽暉的猝然過世，讓一切希望都破滅了。

幸虧叔父歐陽昱挺身而出，毅然承當起了維持長兄一家老少的經濟生活，及培養長兄遺孤的重責。

還在仲孫公居官京城時，太平天國的戰禍曾延及宜黃小城。有一次，爲了躲避亂軍，歐陽一家逃匿山中。其時，仲孫公長子歐陽同山尚在襁褓之中，因爲環境惡劣、緊張，嬰兒得了重病，山中缺少藥物，同山生命危在旦夕。爲了挽救長兄的孩子，叔父最後不顧一切地衝下山去，冒險求藥。他衝過太平軍的營寨時，幾乎丟掉了性命。

宋卿公幼年曾蒙兄長歐陽暉督教，現在他把受之於兄長的那番恩情，轉而毫無保留地奉獻給了兄長的遺孤們。除了常年接濟歐陽母子之外，宋卿公還承擔著保護這一家弱小免遭欺凌的重責。歐陽在叔父過世後這樣寫道：“予父早世，護予家弱小，乃至人有小負欠，如臨大敵而討之。”¹²

宋卿公的另一重責，是督導長兄的兒子們，繼續在讀書問學的道路上前進。歐陽漸回憶說：

予兄少冲（指歐陽暉第二子歐陽混，引者）幼廢學，叔父垂涕而道之，且扶，且哭予父。嘗授予一帙，曰：此爾父教我之文，今以與爾。展視，則端書竟冊，無一字苟。蓋所以致感

¹² 歐陽漸〈見聞瑣錄敘〉。

者深矣。¹³

歐陽漸就這樣開始了啓蒙教育。此後數年，叔父或爲塾師，或爲幕僚，展轉南北，顛沛流離，歐陽漸也常常跟從受業。叔父有五個兒子¹⁴，家庭生活的負擔本已沉重十分，加上要投入精力、經濟照料長兄的孩子們，宜乎歐陽昱需要流轉四方，忙碌一生！

在歐陽暉過世的情況下，如果不是叔父對讀書士子生活的鐘情、執著，如果不是叔父毅然承當起責任，歐陽漸的輟學，及回歸農家子弟的生活，幾乎是沒有疑問的！

所以，在歐陽日後的回憶中，對叔父的感激、崇敬之情，常常溢於言表。歐陽漸晚年在回憶起叔父時，把自己少時人生智慧的成長，歸諸叔父獨具一格的人格範型的引導。叔父的性情性格、生活方式及思想理念等，都在歐陽的生活中留下了深刻的烙印。下面兩點是其中最需提出者：

（一）歐陽昱坦誠、率真的性格。這是叔父遺留給歐陽的最重要精神遺產之一。當叔父的第五子歐陽溱謀刻其父的遺書《見聞瑣錄》，並問序於歐陽漸時，歐陽漸寫下了〈《見聞瑣錄》序〉，這篇文章堪稱是歐陽漸全部詩文小品中的最爲動情之作。文中，歐陽以重墨描繪了叔父的獨特個性：

游皖景學使其睿幕，中秋宴會，景偶言：能詠綠牡丹用六麻全韻者大觀也。時一幕友奮筆已數十韻，一座惊豔，無所措而散。叔父則就其人下拜問學，多有所得。然所得者口耳尺寸之學耳，血性男子直心坦懷，無一毫利害之計、禍患之惕，則叔父所自有，又誰得而教之哉！

族人以蔭生守南昌城門，自己為富貴也，將易其妻。誣以帷薄不修，圖不利於彼，以詒怒我叔父，以為大助。叔父惑之，讞時乃悟。叔父已為既已誤也，何避何諱，逕造法庭，直認

¹³ 同上註。

¹⁴ 歐陽溱在〈《見聞瑣錄》跋〉中說：“溱兄弟五人，伯兄汪、三兄沂，皆為諸生，沂幼聰慧，最先府君所屬望，牛角即遍讀群書，常隨左右，教誨督責，罄所學授之。仲兄汶，四兄涇，則繼承府君晚年農桑之志。惟溱未冠失怙，依從兄漸，學以成人。”

一時之非。遂陷於獄，經年乃解，衣領革而復全。

性嗜博，輸即酬值，千金不吝，乃至為詭局所傾，亦必貸以償之。遂而所負累累。¹⁵

胸懷磊落，率性而行，光風霽月，不計利害，不隱人長，不飾己非，不護己短，不諱己過，自我承當，有錯則改，這些都是歐陽昱性格中最富魅力的內涵。¹⁶

（二）歐陽昱對國事世事及桑梓事的責任意識。松壽曾稱贊歐陽昱是一代“真儒”，歐陽昱以一貧窮書生，而留心“經世之學”，正表現了其以國事世事天下事為己責的“真儒”意識：

（先生）尤究心經世之學，於歷代朝章國政兵事邊防，博考旁稽，能屈伸指而言其得失。足跡所經，山川扼要，風土人情，靡不諏諮故老，遍覽熟識，蓋其懷抱宏遠，志欲有所樹於時，不屑屑以文士自囿也。

嗚呼，以先生之才，不獲大用於世，僅僅以一文士終，先生之不幸，抑亦斯世之不幸？然有斯集在，使承學之士得以窺求真儒閎蘊，丐馥沾瀝，蔚成有用之材，則先生所以祝遺來哲者，其精神且永無終極，區區一世之顯晦，又何所加損於先生哉！¹⁷

松壽認為，歐陽昱不是一個尋常的“文士”，而是一位有著宏大抱負的“真儒”。在松壽看來，歐陽昱的全部行事以及歐陽昱的全部遺著中，都展示了一種難能可貴的“真儒”精神，那就是讀書人的經世抱負——讀書士子對國家事、天下事的使命感、責任感！

¹⁵ 歐陽漸〈見聞瑣錄敘〉。

¹⁶ 魏斯逸在〈歐陽宋卿六十壽序〉中描寫歐陽昱的這種性格：“先生之於人，不干以私，非其義，介千金不顧。獨為一事行一誼，極之撲博雜戲，皆必專致之，雖寒暑憂患不以已，與人皆坦然出肝膈肺腑以相示，不為意氣文貌。詩曰：‘其儀一兮，心如結兮。’先生之謂歟？”

¹⁷ 松壽〈崇本堂文集序〉。

直心坦蕩，不計利害，不較功利，這是一個真正士子——“真儒”——的內在方面，天下興亡、匹夫有責的經世志向或經世意識，則是真正士子的外在方面。這兩個方面可以說是一內一外，互為表裏，一體一用，相輔相成。歐陽漸日後性格的基本色調及思想的基本框架，都不離以上兩個方面¹⁸，於此可以窺見叔父歐陽昱對他的影響。

叔父愛惜歐陽的資質，希望這個侄兒能繼承宜黃歐陽一脈的三代家學，光大門庭。因此，叔父對歐陽的教育一方面認真細緻，一方面嚴厲苛刻。就在跟從叔父謀食、謀讀的那段辛酸歲月，叔父給他上了極有啓示意義的人生一課：

予嘗為人曝書，拂拭不經意，叔父忽瞠目大呼：“爾奈何為人不出力？”持書緊拍，聲徹於庭，予徒然悚惕，魂為之奪，自此數十年小事不敢忽，難事一切捨也。¹⁹

“小事不敢忽”，指對細節小事採取十分認真的態度；“難事一切捨”，指為了成就理想或事業，置身家性命於不顧，勇往直前，一意為之。歐陽昱對侄兒的這次厲責，實際上啓發了侄兒兩條人生的原則：第一條是指做事時一種嚴肅、謹嚴的方法或態度，第二條是指忠實於理想、目標的獻身精神、獻身熱情。

叔父此處所示範的人生原則，涵義可謂是雙重的：這既是一種生活事業的原則，也是一種學問追求的原則。世間無論是成功的生活事業，還是成功的學問追求，都既離不開在方法、態度方面的嚴謹、嚴肅，也離不開在精神、心理方面的執著、熱情。歐陽昱生平行事，“無論細微，如獅搏兔，必用全力”²⁰，這正是以上兩條原則的體現。

¹⁸ 歐陽漸：“君子喻義，已立初關，以此成材，自須博學。譬之藝木，播种植根，其始也；枝葉扶蘇，其繼也。立志辨道，其體也；多才多藝，其用也。豈惟序科學致用應亟學也，文章淵雅豈廢學哉！然君子科學意在致用，小人科學乃以謀生，趣各不同，國家收獲，亦憑判豐歉。子路問成人，子曰：若臧武仲之智，公之不欲，卞庄子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以為成人矣。体用賅備，乃稱全人。”（《孔學雜著·論學書·與陶士書》）

¹⁹ 歐陽漸〈見聞瑣錄敘〉。

²⁰ 同上註。

歐陽日後曾把叔父的這次厲責，稱作生平所受的兩次“刺激”之一²¹，可以說，正是在歐陽最需要點醒的年齡，叔父給他恰當地點醒了人生成功的祕訣！

四、九江名士桂伯華

歐陽漸自六歲以後，即隨叔父攻讀。初習詩賦文章，繼習文字考據之學，進而治曾胡程朱諸家言²²。詩賦文章屬辭章之學（文學），文字考據屬考據之學（文字學，或稱“小學”），曾胡程朱諸家言是理學思想系統，這是當時正統的義理之學（哲學，或稱“大學”）。辭章學、考據學、義理學，是傳統所謂“國學”的基本內涵，尤為清人治學的必由途徑。這樣，經過叔父的精心努力，歐陽在傳統國學的各個方面，都受到了很好的訓練。

光緒十六年（1890），歐陽二十歲。這一年歐陽由家鄉宜黃來到南昌市，考入經訓書院。當時的南昌有三大書院，一是豫章書院，二是甄得書院，其三即經訓書院。經訓書院的課程以攻讀經史為主，兼治由西洋傳入的格致、天算等新式學問。同治、光緒二朝洋務運動中盛行中體西用的社會思潮，經訓書院的課程設置，即是此一思潮的典型體現。歐陽弟子呂澂後來追述歐陽的這一段學歷說：

師幼而攻苦，精制藝，年二十入泮。薄舉業不為，從叔宋卿公讀，由曾胡程朱諸家言，博涉經史，兼工天算，為經訓書院高材生，時稱得風氣之先。²³

經訓書院得了“風氣之先”，歐陽在經訓書院的所學，也得了“風氣之先”。

由閉塞的宜黃來到都市南昌，歐陽的周圍環境頓時一變。經訓書院實際上是當時江西具有新式思想的高等學府，歐陽得其陶鑄，其視野、心胸以

²¹ 同上註。

²² 歐陽弟子王恩洋在〈追念親教大師〉中說：“師幼習文辭，次治漢學，進而治宋明理學，尤服膺陸王。是則世間三學所謂辭章、考據、義理者，師皆備學無遺矣。”（《歐陽大師紀念刊》）

²³ 呂澂《親教師歐陽先生事略》。

及思想，也自然要發生巨大的變化了。

在經訓書院的幾年，歐陽最大的收獲，是認識了名士桂伯華，二人之間結成了深厚的情誼。桂伯華名念祖，江西九江人²⁴。伯華的父親丹巖公是九江鄉間一個普通的秀才，家境甚為困頓。伯華天資聰穎，奮發上進，先後就讀南昌三大書院，以優異的學績被聘為書院的山長。桂伯華學宗顧亭林，詩宗李、杜，解經主今文家言，政治上主張維新變法，是當時江西頗具新式思想的名士。歐陽在〈桂伯華行述〉一文中，對伯華的人品、事業，有這樣一段評價文字：

四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也；聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。

無一廛之居、一瓶之粟，父母、兄弟、親戚所資以事蓄者，不下十餘人，乃不以奪其志、廢其學，意之所至，無富貴、貧賤、威武、患難、夷狄，名傾海內外，燄然不自足，晚近中有是人乎？其諸九江桂念祖伯華是歟？²⁵

從歐陽這段評價可以看出，伯華雖身處困頓之中，但是卻不廢於家於國的責任，這是一個典型士君子的形像。伯華生於清咸豐十一年（1861），年長歐陽整整十歲，歐陽就讀經訓書院時，伯華已經在讀書界具有相當的名氣。在南昌，伯華身邊逐漸聚集了一批優秀的年輕人。他們當中，有豐城人黎端甫、南昌人梅光羲（1880-1947）、臨川人李證剛（1881-1952），等等。對於歐陽來說，伯華身上既有他所熟悉的叔父的影子，又有新式思想難以抗拒的誘惑力，從歐陽對桂伯華的評價，可以看出他對伯華的尊重、敬意，也可以想像出他受伯華的影響之深！

清廷甲午之戰的失敗，深深刺激了這些讀書的年輕人，引起讀書人思想的分流。此後，伯華追隨康、梁，積極從事維新變法的宣傳工作，後赴上海主筆滬萃報館。梁啟超離開湖南時，曾舉荐伯華接替湖南時務學堂總教習

²⁴ 有關桂伯華的生平可以參考下述資料：（1）歐陽漸〈桂伯華行述〉（《竟無詩文》）；（2）楊文會〈致李小藝書〉（《楊仁山居士遺書》）；（3）于凌波《中國近現代佛教人物志·佛教江西“三傑”之首的桂伯華》等。

²⁵ 歐陽漸〈桂伯華行述〉（《竟無詩文》）。

一職，伯華一時成了思想界一顆耀眼的新星！

歐陽則對清廷的失敗，作出了另外一種估價。呂澂的記載是：“中東之仗既作，國事日非，師慨雜學無濟，專治陸王，欲以補救時弊。²⁶”呂澂氏這段記載過於簡略，但是可以據之大體上推測出歐陽思想上的變化。甲午戰前，歐陽治程朱義理之學，兼習新式的西學，這是同光年間中體西用的典型思想模式。現在歐陽則把以前所學的一套，感慨地貶著“雜學”。他感慨這些“雜學”無濟於世，所以把目光投向叔父從未講過，在經訓書院也未教授過的新思想——陸王之學。從此以後的四、五年裏，歐陽致力於陸王之學的研究。

從歐陽以後思想發展的歷程來看，歐陽此時思想上的劇烈變化，並不是對於中體西用的模式發生了懷疑。歐陽所懷疑的是程朱理學的權威和價值，歐陽思想的發展到了這樣一步：他需要一種新的能夠滿足他的義理之學，需要一種能夠“補救時弊”的新理學。

1898年慈禧發動政變，她迅速處死了參與維新變法的“戊戌六君子”，朝廷在全國範圍內緝捕支持變法的“康黨”。桂伯華不得不由上海潛回家鄉。在此之前，佛教居士楊文會創立的金陵刻經處，在社會上，在讀書界，已經有了相當長時間的影響。具有新式思想的維新名士，大都對佛學抱著同情和理解的態度，這在當時的思想界，可謂是一種新風氣。桂伯華在上海，不可能不接觸這種風氣，不可能不受到這種風氣的影響²⁷。伯華在鄉間匿居的這一時期，思想開始歸向佛法，不久，他親赴南京，從楊文會居士問學。在文會門下，繼譚嗣同之後，伯華成爲新學家中第二個登堂入室的著名弟子。

²⁶ 呂澂《親教師歐陽先生事略》。

²⁷ 梁啟超業已指出今文學家及新學家與佛學的關係。梁氏說：“龔自珍受佛學於紹升，晚受菩薩戒。魏源亦然，晚受菩薩戒，易名承貫，著《無量壽經會譯》等書。龔魏為今文學家所推獎，故金文學家多兼治佛學。石埭楊文會，少佐曾國藩幕府，復曾隨曾紀澤使英。夙栖心內典，學問博而道行高。晚年息影金陵，專以刻經弘法為事。至宣統三年武漢革命之前一日圓寂。文會深通法相、華嚴兩宗，而以淨土教學者，學者漸敬信之。譚嗣同從之游一年，本其所得以著《仁學》，尤常鞭策其友梁啟超。啟超不能深造，顧亦好焉，其所著論，往往推挹佛教。康有為本好言宗教，往往以己意進退佛說，章炳麟亦好法相宗，有著述。故晚清所謂今學家者，殆無一不與佛學有關係，而凡有真信仰者，率皈依文會。”見《梁啟超論清學史二種》第81頁。

伯華是一個性情敏感的人，又是一個思想徹底的人。他在對文會個人，以及文會傳播的新信仰，獲得一定的認識後，他所作的第一件事，便是以他的新信仰感化其家人。伯華的父母、兄弟、姊妹，從此都食素、持念佛號，閱讀佛經。

伯華要做的第二件事，是向他在江西的這些年輕朋友，熱情地宣傳文會，宣傳他的新信仰。伯華的氣質、人品，他的學養、才識，以及他的經歷和事業，使他在江西的讀書士子中，具有很高的威信和影響力量。這些年輕人以伯華作為自己心目中的偶像，伯華現在歸向了佛教，大家也自然對佛教發生了濃厚的興趣。不久，黎端甫、李澹如、梅光羲、李證剛等一批年輕人，都紛紛歸向楊文會，他們都成為文會的入室弟子。這批來自江西的品學兼優的佛教居士，日後都將成為民國居士佛教的中堅分子。

如果說，楊文會是中國近世佛教中首開新風氣的人物，那末，桂伯華便是使這種新風氣最先在江西結出碩果的人。

現存《楊仁山居士遺書》中，存有伯華致文會的一封信。信中寫到：

江西僻處蠻荒，聞法較晚，然發心向道者，時時有之。近世浮慕佛名，且以己意或世間法附會經義，亦不乏人，惟李澹緣與其叔澄宇及黎端甫，又九江城內一少年徐子鴻者，宿根最深。若有大善知識如父子者，時時開示之，策勵之，紹隆三寶，未嘗不在是人。惜緣分淺薄，掛礙輒多些，即賜函中言“澹緣若來金陵可暢談一切”者，此事亦大非易。緣其尊人邪見甚深，彼家近在城中，而書疏往返，必由某處轉達者，亦以其父子異性，多所妨礙故也。今若無故而來金陵，其父必大詫，以為怪事。如求如願，勢必假借一事，乃可起身。此非旦夕所能，須緩緩謀之。娑婆濁世，生此者，皆障深業重，信然。²⁸

桂伯華在江西遇到種種的困難，舉其要者：（一）在科學時代，公開宣

²⁸ 桂伯華致楊文會信，載於《楊仁山居士遺書》。

傳佛教，是一件觸犯忌諱的事情，這在思想上，意謂著要放棄對於程朱理學的合法性信仰，而接受被程朱極力排擯的異端邪說，伯華信中所謂李澹如之父“邪見甚深”，指的即是這樣一種阻力²⁹；（二）江西曾經是禪宗思想和陸王心學的一個發源地，但是在近代，由於地處偏僻，文化比較落後，江西並不是各種新思潮風起雲湧的地方，也不是新舊思想激烈爭鬥的地方，所以新思想的宣傳不易展開。如果不是伯華的努力，如果不是伯華的特殊個性，楊文會所開創新的學佛風氣，本無必然的理由要在江西開花結實！

從甲午戰爭到維新運動的這段時間，歐陽正醉心於陸王心學的參究。伯華回到江西後，同黎、梅、李等幾位南昌朋友一樣，歐陽也受到桂伯華新思想、新情緒的感染和影響。但是，似乎和黎、梅等人不一樣，歐陽沒有立刻接受伯華的宣傳。內中原因可能有這樣幾點：

第一，桂伯華此時所宣傳的佛教，是以《大乘起信論》及《楞嚴經》為中心的佛學體系，這是中國傳統的佛學思想體系，這一思想體系同中國儒家心學一系，關係和淵源十分深厚。而歐陽此階段正對陸王心學，有極深的敬意和研究，這樣，對於歐陽來說，一接觸伯華傳來的佛教的信息，一個自然而然而又必須解決的問題必然是：心學和佛學，究竟孰優孰劣？

第二，不可或忘的是，歐陽來自一個曾經極富上進意識，及仕途理想的家族，這個家族在傳統“學而優則仕”的道路上，受到了挫折，但是經過三、四代人持續不懈的努力，他們心理上正統思想、正統觀念的累積，自然已經十分深厚，要想一夜之間放棄這些正統思想、正統觀念，無疑是不大可能的。

第三，由於個人的天賦，家庭背景的影響，加上叔父的有意培養，桂伯華人格魅力的無意滋潤，歐陽業已形成自己獨特的內向型個性，沉穩堅毅，獨立無羈，絕不人云亦云。對於這樣的人來說，改變信仰的問題是尤其嚴重的，如果要接受佛教，則必須對於佛家的學說，先求得究竟的、徹底的了解！

²⁹ 歐陽漸在〈桂伯華行述〉中說：“科舉時，談佛，大忌也，而伯華昌言之。先輩、同輩交相斥為怪物，不稍動。”另外，歐陽漸所作的《竟無小品》中，亦述及這種阻力：“於時學風簡陋，斥佛異端。伯華曉音瘖口，如常不輕，不避辱詈。洪貞一儒者戒予：如延伯華來，當撕其扇，唾其面！”

第四，自 1897 年兄長歐陽滉逝世之後，歐陽漸成了仲孫公唯一尚存的兒子，家庭生活的壓力，以及對於家庭的責任意識，都驟然間加重起。生活上這種實實在在的壓力，對於人的折磨是沉重的，歐陽精神於面的生長，一時受到現實的壓抑。這也是妨礙歐陽立刻接受佛教的原因！

根據歐陽的記述，我們知道，歐陽曾頂住地方上的壓力，把桂伯華請到他的家鄉。這兩個有著同樣堅定個性的朋友，一人持佛學，一人持心學，雙方開始了心學與佛學是非、優劣的辯論。伯華談鋒雄健，而且情真意切，但是他未能立刻說服歐陽。在辯論結束時，伯華把《大乘起信論》及《楞嚴經》二書送給歐陽，勸導歐陽：“姑置床頭，作引睡書讀，何如？”³⁰結果，桂伯華放在歐陽床頭的兩部佛書，成了歐陽的佛學入門讀物。

1899 年之後的某一天，歐陽隨伯華去訪問雲照律師。歐陽後來回憶當時的情景：

予與桂伯華謁雲照律師，不遇，遇其像，予亦不經意。伯華忽委身撲地，如泰山崩，予慢性之盤結於衷而不可解者不覺受其摧動，隨彼身而降，清涼冰釋貼然而拜，自此數十年待人接物不敢龐然自大也。³¹

此次訪問雲照律師，歐陽受到伯華極大的感動。歐陽日後把此次受到的感動，稱為生平所受的第二次“刺激”。歐陽情緒上的這種變化，說明伯華在他身上的努力，已經開始生效。歐陽精神上的生長，已經有了內在的突破，他向佛教信仰，向新信仰的開創者楊文會邁出了關鍵的一步！

五、“當代昌明佛法第一導師”楊文會

在和桂伯華進行佛學、心學是非優劣的爭辯不久，歐陽開始閱讀伯華留下的《起信論》及《楞嚴經》。從這時起，歐陽一邊研究佛教的經論，一邊在伯華的引導下，四處求師友訪道。桂伯華的熱烈宣傳，以及伯華個人的人品示範，使得歐陽的心目中，對“當代昌明佛法第一導師³²”的楊文會，

³⁰ 歐陽漸〈桂伯華行述〉。

³¹ 同上註。

³² 見李澹緣致楊文會的書信，原文如下：“屢聞桂伯華言及先生理解圓融，導引懇切，為當

留下了深刻的印像。但是，歐陽並沒有立刻向文會請教有關佛教的問題，也沒有立刻想方設法前去金陵拜謁。從那時起到 1904 年歐陽首次拜見仁山居士，中間還有三、四年的時間。

清季，中國佛教由持續二百多年的衰弊，開始呈現復興和振興的趨勢。這種佛教振興的思潮，由清中葉著名佛教居士彭紹升、羅有高、汪大紳等人發端，其後經過今文學者龔自珍、魏源等思想界人士的推波助瀾，漸漸在讀書界、思想界產生影響。但是真正把這一佛教振興的趨勢，引向前所未有的深度及廣度，且以全部熱情和精力獻身於這一佛教振興事業，從而把佛教的振興趨勢，轉化爲一種引人奪目的時代思潮的，則是出身於安徽石埭的楊文會居士（1837-1911）。

清同治丙寅年（1866），因爲有感於經過太平天國的破壞，搜求、研讀佛教經籍極爲不便，楊文會和王梅叔、魏剛己、曹鏡初等佛教同志，在金陵創設了佛教刻經處。此後數十年，楊文會一直投身於佛教經典的刻印、流通，佛教人才的培養、引導等佛教振興事業。1908 年冬，楊文會在金陵刻經處創辦了祇洹精舍，1910 年又在刻經處設立佛學研究會，開現代佛教教育及佛學研究的先河。楊氏創辦的祇洹精舍及佛學研究會，爲其後一系列具有現代色彩的佛學教育機構及佛學研究機構，奠定了思想的基本理念和實踐的大致範型。

由於楊氏在清季佛教振興事業中的威望和貢獻，他被後來的研究者譽爲“中國佛教復興之父”³³。當代佛教史家藍吉富列舉了楊文會爲振興佛教的三大貢獻：一爲佛教教育的革新；二爲佛教經論的流通；三爲佛教人材的培養。藍氏認爲：“促使現代中國佛教復興運動的人當然很多，但其中最具關鍵性的人物，則是石埭楊文會仁山先生。”³⁴

對於這樣一位大家公認的佛學佛學導師，歐陽沒有立刻表示親近，這主要有兩個原因。其一，歐陽家族的數代祖先，雖然在仕途升進的道路上受

代昌明佛法第一導師。”澹緣此信收入楊仁山著《等不等觀雜錄》卷六〈與李澹緣書一〉中。

³³ 哈佛大學東亞研究中心 Hoimes Welch 的評價，轉引自江燦騰著《中國近代佛教思想的爭辯與發展》，第 408 頁。

³⁴ 藍吉富〈楊仁山與現代中國佛教〉，轉引自江燦騰著《中國近代佛教思想的爭辯與發展》，第 409 頁。

到了挫折，歐陽本人也因為叔父的影響，自青少年時期即“薄學業不為”，但這並不表示歐陽根本不考慮科舉和仕途的問題。在當時的背景之下，一般人如果想徹底超越科舉仕進之路，是不太容易的。更何況歐陽自幼失怙，在寡母的撫育下長大，母親王氏唯一的希望，便是夢想兒子能夠在科舉上討一個好的出身，實現宜黃歐陽家列祖列宗的最大心願！歐陽顯然既不能違拗慈母這種望子成龍的心思，也不能隨便應付母親，既告了事！

其二，同桂伯華、黎端甫、梅光羲等人不同，歐陽在接觸楊文會居士提倡的《起信》佛學系統之前，已經浸淫於理學、心學達十年之久。尤其在最近的五年裏，歐陽更是深深敬佩陸王的心學，以之作爲“救治世病”的良藥。歐陽在一接觸《起信》佛學時，就已經感覺到此一佛學思想系統與理學、心學之間，存在著某種親緣關係。《起信》立唯一絕對常恆明淨的真心，作爲“一法界大總相法門體”，心學以無善無惡明淨清澈的真心作爲宇宙的本體；《起信》以一心開出真如門、生滅門二門，以爲本來一心忽然不覺而有無明，理學也從一理開出理、氣二門，以爲本然一理而自然生氣。凡此等等，都透露出《起信》系統的佛學，與本土思想之間，似乎存有某種不可忽視的淵源！

在相當長的一段時間裏，歐陽對於《起信》佛學與本土思想的這種相似，頗感苦惱。在一方面，歐陽通過閱讀、研究《起信》、《楞嚴》，發現《起信》系統的佛學較之理學、心學的一個明顯優勢，在於《起信》解決了歐陽極感苦惱的一個問題，即生死的起源問題³⁵。另一方面，《起信》佛學思想在此方面的優勝，並不能掩蓋它的根本不足：它和理學心學等中國思想系統，在許多根本的觀念上難以區別，再加上佛教在應付世事及時事方面，有著根深蒂固的缺陷，這樣，佛學思想系統的優勢又很容易被抵銷掉，在已經有了理學心學之後，佛學的存在究竟有何必要呢？

對《起信》佛學與本土思想之間某種親緣關係的直覺，以及在兩種思想系統價值優劣方面的抉擇，是歐陽三十歲之後數年裏思想上的重大難題！

1903年，歐陽考中江西省的“優貢”。清代同治年間規定，“優貢”可以參加朝考，考中者可授縣職，也可授教職。1904年，歐陽赴北京朝考，

³⁵ 歐陽《內學雜著下·再答陳真如書》：“吾友桂伯華導看《起信》、《楞嚴》，雖快然知生死由來，而豈知無餘涅槃之說哉。”

結果考試的成績不甚理想：歐陽的朝考僅獲得二等。清制，貢生朝考一等者，可入國子監讀書，二等者則例授官職。歐陽失去了入國子監讀書的機會，也就等於失去了改變身份的一次極好出路。

朝考結束之後，他被任命為廣昌縣的教諭。清代教諭一職，正八品，其職責是掌文廟的祭祀，並管理、教育所屬的生員。這實際上是一個沒有實權的閒職，而且殊少升遷的希望。歐陽經過一番奮鬥，結果祇取來“教諭”這樣一個小小的“功名”，和叔父當年所得差可比似，卻還不及乃父仲孫公的成就。這是否是命運跟宜黃歐陽一家開的玩笑？

但是，仕途上這番徹底的挫折和失敗，倒是把擋在歐陽和文會居士間的第一層障礙，無形當中取消掉了。根據呂澂先生的記載，歐陽在赴京朝考南歸的途中，曾經“謁楊仁山老居士於寧，得開示，信念益堅。”³⁶

歐陽到達南京時，桂伯華正住在刻經處，從文會習法相唯識之學。歐陽先來拜訪伯華，然後由伯華引見，拜謁文會。

現存歐陽的著作中，關於此次拜謁文會的細節，以及討論的主題，沒有留下什麼記載。但是，根據歐陽此階段的思想狀況推測，他向文會討教的核心問題，應該是《起信論》代表的佛學思想同理學、心學等代表的中國思想，二者在價值上的優劣問題。這是歐陽日思夜想而躊躇莫決的難題，是阻礙他通向佛教“究竟學”的理論難題。歐陽這次難得拜見文會，他沒有理由不請文會為自己一決多年的疑惑。³⁷

文會對歐陽提出的難題，分別從四個方面給予解答：

第一個解答是，《大乘起信論》是佛學的綱宗，學佛必須從《起信論》

³⁶ 呂澂《親教師歐陽先生事略》。

³⁷ 徐清祥先生在所著《歐陽竟無評傳》中，也認為歐陽此次拜謁文會，討論到了佛學與此土思想的是非問題。原文如下：“竟無問：學佛以何為入門次第？仁山說：先學《大乘起信論》。《起信論》為學佛之綱宗，通達此論，坐而待斃一切經典易於入門矣。竟無說：伯華贈我《起信論》，我天性愚拙，讀此論不覺其與晦庵有天壤之別。《起信》一心開二門，言生滅門與真如門相應；晦庵無極亦開二門，說太極之理與陰陽之氣相應。《起信》說生滅不起則真如畢露，朱子亦說人欲滅盡，天理畢露。《起信》與理學如是相似，不能不令人生疑。仁山沉思之後說：君若欲揭佛學真面，當習慈恩一宗。”見第48頁。不過，徐氏的傳記中，並不認為此次歐陽對文會的拜謁，核心的問題全在解決《起信》佛學與理學心學之是非問題。

入手。

楊文會早年因閱讀《起信論》、《楞嚴經》等，而發心歸依佛教，故《起信論》一論對其思想的形成有著重要的影響。就中國佛教思想發展的歷史而言，自從法藏寫下〈《起信論》義記〉，首創真如不變而隨緣、隨緣而不變的詮釋模式，給予《起信論》思想在判教序列中極為尊榮的地位後，《起信論》遂入主中國佛教思想創造的歷史，成為中國主流佛學中最為重要的思想資源之一。故而文會推重《起信論》乃是必然的。他說：“大藏教典，卷帙浩繁，求其簡要精深者，莫如《起信論》”³⁸；“馬鳴大士撰《起信論》貫通宗、教，為學佛初階，不明斯義，則經中奧竅無由通達。”³⁹第二個解答是，佛法在價值方面不與宋儒相等，不能將佛家的“性理之言”與宋儒的“性理之學”拉雜比附。⁴⁰

文會認為，世間聖賢所立之教，在性質上不外“世間法”和“出世法”兩種，黃帝堯舜周孔相傳的中國儒家思想，屬於“世間法”，同時隱含有“出世法”的某些層面；諸佛菩薩相傳的佛教思想，屬於“出世法”，同時賅括著“世間法”的作用⁴¹。這是楊文會在晚年時期，比較、會通佛教思想和世間其它思想時的基本原則。文會根據這一原則，把儒家傳統析成三個部分：孔、顏、思、曾之學，孟子之學，及宋儒性理之學。文會認為，孔、顏、思、

³⁸ 楊文會《等不等觀雜錄》卷三〈匯刊古本《起信論義記》緣起〉。

³⁹ 楊文會《等不等觀雜錄》卷三〈起信論真妄生滅法相圖跋〉。又，楊文會把學佛人的根器分成三等：第一種人是“利根上智”，第二種人是“從解路入”人，第三種人則是一般根性之人。人的根器不同，其學佛入門的方便也就不同。文會認為，第一種人學佛“直下斷知解，不涉修證”，但是這樣的根器，自唐代之後已然非常少見。第三種人學佛，適宜淨土這一普度法門，這是現在大部分學佛人的情況。第二種“從解路入”的學佛人，是理性、知識能力十分發達的人，對於這種人，應當“先讀《大乘起信論》，研究明了，再閱《楞嚴》、《圓覺》、《楞伽》、《維摩》等經，漸及《金剛》、《法華》、《華嚴》、《涅槃》諸部，以致《瑜伽》、《智度》等論，然後依解起行，行起解絕，證入一真法界，仍須回向淨土，面覲彌陀，方能永斷生死，成無上道。”（《等不等觀雜錄·學佛淺說》）此即以《起信》立基，以淨土為歸。顯然，在文會的眼裏，歐陽屬於第二種理性發達的學佛人。

⁴⁰ 有關佛教思想和儒家傳統的比較、會通問題，見楊文會著《等不等觀雜錄》中〈答釋德高質疑十八問〉、〈與黎端甫書〉、〈與桂伯華書一〉、〈評方植之〈向果微言〉〉、〈書〈居士傳·汪大紳評語〉後〉等篇，另可參考文會所著〈論語發隱〉、〈孟子發隱〉諸篇。樓宇烈先生對此問題有較好的研究，見樓氏所著的論文〈中國近代佛學的振興者——楊文會〉一文，此文收在《金陵刻經處 130 周年學術研討會論文集》之中。

⁴¹ 楊文會《等不等觀雜錄》卷一〈學佛淺說〉。

曾之學是儒家思想傳統的正宗，他們的思想裏包涵了佛家出世法的真精神，和佛法在精神上可以相通。孟子的思想則我執未破，與孔、顏等的造詣尚有一段距離。至於宋儒的“性理之學”，文會的評價就更低了：

孟子尚不能與孔子並稱，何況宋儒？宋儒性理之學，自成一派，不與孔子一貫之旨相同。所謂窮理者，正是執取計名二相也。

至於周、張、程、朱、心學分際，僅在明了意識上用功，初關尚未破。其“寂然不動，感而遂通”之說，皆是靜中景況。若果與佛法無異，早已六通具足，斷不說無輪回也。⁴²

文會認為，宋儒的即物窮理之說，違背了孔門“一以貫之”的宗旨，不是儒家的正宗；宋儒及心學的養靜之學，祇是在生命的表層上用功，根本談不上斷執和破障。因此，文會斷然否定在《起信論》佛學和儒家“性理之學”間的任何比附。

第三個方面的解答，是闡釋《起信》“不變隨緣、隨緣不變”的根本原理，《起信》以此原理解決生死的由來問題，生命的依據問題。

《楊仁山居士遺書》中，存有一篇〈答釋德高質疑十八問〉，是文會解答釋德高質疑之作。釋德高的質疑中，頗多涉及生死的由來問題、生命的依據問題，是針對《起信》根本思想的典型發問，文會對這些問題的回答，則基本上表達著他對《起信》根本原理的理解：

問：生死根本者，業識也，但真如性體，究竟無朕，此個業識於何地容受？於何處發生？於何時成就？請抉其根源，俾後學知脫生死窠臼。

答：真如在纏，名為如來藏。不變隨緣，而有無明業識；隨緣不變，雖有無明業識，而體性清淨。經中每稱“無始無明”，若無明有始，則涅槃有終，與一切經論皆不合。《心經》

⁴² 楊文會《等不等觀雜錄》卷四〈評方植之〈向果微言〉〉。

云“無無明，亦無無明盡”，乃是般若部中究極之談也。⁴³

第四個方面的解答是，文會開示歐陽說，要想把佛教的理論徹底研究明白，必須研究法相唯識一宗。

楊文會雖然服膺《起信》系統的佛學，但他有感於唐宋之後中國佛教的凋敝，提出“復古”的口號，主張恢復“本師釋尊之遺教”，倡導恢復對“頓漸、權實、偏圓、顯密種種法門”——中國傳統佛教的全體——的研究和教學⁴⁴。故文會在主觀上並不排斥對法相唯識系統佛學的研究。其次，自1890年之後，通過和日本學者南條文雄氏的接觸，文會取回了《唯識述記》、《因明大疏》等一些列唯識系統的研究典籍。通過對這些典籍的整理、刊刻，文會對唯識學說的理解日漸深徹，對唯識系統價值的認識也逐漸加深。故而，文會個人已經在學識上造成了提倡法相唯識學說的基礎。

在1904年的前後，《成唯識論述記》已經刻成，文會此階段教導學人，開始提倡法相唯識之學⁴⁵。因此，針對歐陽的疑問，也針對歐陽的理性氣質，文會啓示歐陽研究法相唯識之學，以期對佛法作一徹底的了解！

從歐陽日後思想的發展可以看出，楊文會的回答，並沒有真正解決歐陽心頭的困惑。文會以宋儒之學“自成一派”的理由，排除了在《起信》佛學和宋代儒學之間，進行比較、辨析及抉擇的一切可能性，而歐陽恰恰要問：何以宋儒之學與儒家的“正宗”如此不同？難道不是正可通過這種不同，窺出《起信》佛學對儒家“性理之學”的影響？文會正是在這個關鍵點上，繞

⁴³ 楊文會《等不等觀雜錄》卷四〈答釋德高質疑十八問〉。此外，李澹緣向楊文會討教的問題中，也涉及《起信》的原理，李氏的問題如下：“近讀《起信論》，於心真如已無疑義，於心生滅無明起處，仍未能徹見其根，終有空滯。未知此義何經論中曾發明之，乞一開示，以便參究。”楊文會的回答是：“讀《起信論》，既於真如無疑，當知無明依真如起，欲求起處不可得，即是無明無始起之相也。若無明有始，坐而待斃涅槃有終，便違教意。《心經》云‘無無明，亦無無明盡’，即顯示無明本無也。其用功處，在照見五蘊皆空。五蘊以色為首，色蘊空，餘蘊自迎刃而解也。《法界觀》前十門專明此義。”見楊文會著《等不等觀雜錄》卷六〈與李澹緣書三〉（附來書）。

⁴⁴ 楊文會《等不等觀雜錄》卷一。

⁴⁵ 梅光羲致楊文會的信可以証實此點。梅氏在信中說：“竊聞相宗各書，以《成唯識論》及《瑜伽師地論》為最要。《成唯識論》已有窺基大師之《述記》，而《瑜伽師地論》尚未見有注釋。我師達一切法，具一切智，可否將此《瑜伽師地論》詳加注視釋，俾諸眾生有所仰賴。此固我師之慈悲，亦即弟子之所請求者也。”梅氏此書作於1902年，收入楊文會《等不等觀雜錄》卷六。

開了歐陽的問題。

但是，1904年的拜謁文會，對於歐陽今後生活及思想的發展，意義仍然十分重大。第一，此次拜謁，使得歐陽目睹了文會的人品和風採。文會出身於書香門第，少時任俠尚武⁴⁶，長則適逢亂世，百煉險阻以成大器⁴⁷，其性情“純任自然，每有水到渠成之妙”⁴⁸。俗語謂：人能弘道，非道弘人。對文會人品和風採的這番觀面領略，會使歐陽在不知不覺之中，增進對佛教信仰的親近感和敬佩感！

第二，更重要的是，文會雖然沒有徹底解決歐陽的問題，但他卻啓示了解決問題的一種可能途徑。文會告訴歐陽，要想徹底了解佛教的理論，應當研究佛家的法相唯識之學。文會這一啓示像一道亮光，突然照亮了歐陽的精神世界。此後十幾年間，歐陽將要從事唯識佛教的研究，其最初的種子，即是文會的這番啓示。

最後，通過這次拜謁和談話，文會也對來自宜黃的讀書士子歐陽，留下了深刻的影響。歐陽的理性根器，獨立無倚、獨立思考的性格，追求真理的執著，以及歐陽在漢學上的功底，在理學、心學上的深厚造詣，都使文會感到惊奇和欣喜。歐陽日後終得成爲金陵刻經處佛教振興事業的繼承者，和這次拜謁在文會內心中留下的良好印像，不可說沒有一定的因果關係！

六、楊文會的遺命

宣統三年（1911）8月17日，現代中國佛教振興事業的開創者楊文會，在金陵延齡巷的刻經處示寂。文會臨終時，梅光羲、蒯若木、歐陽等幾個弟子，以及文會的家人隨侍於身邊。

文會對歐陽說：“我會上爾至，爾會上我來。刻藏之事其繼續之。”

⁴⁶ <楊仁山居士事略>。

⁴⁷ 歐陽漸《楊仁山居士傳》。

⁴⁸ 同前註。

歐陽頓首從命。⁴⁹

楊文會留下的的遺命中，主要有這樣幾個內容：

- (一) 在財產方面，經版是十方公產，房舍永遠歸刻經處使用，立分家筆據為憑據⁵⁰；
- (二) 在人事方面，由陳稚庵、陳宜甫、歐陽漸三人，分領刻經處的事務。陳稚庵主管流通，陳宜甫擔任交際，歐陽漸負責編校一職；
- (三) 在刻經事務方面，一、繼刻《瑜伽師地論》後五十卷；二、作《釋摩訶衍論集注》；三、編《等不等觀雜錄》；四、速成《大藏輯要》，附作〈提要〉，陸續刊刻全藏。⁵¹

文會讓歐陽承當編校一任，實際上等於承認，歐陽是自己佛教振興事業的繼承人。

根據呂澂的記載，在文會逝世之前，歐陽曾向文會請教“守成”的策略：

初，師受刻經累囑，以如何守成問。老居士曰：母然，爾法事千百倍於我，胡拘拘於是！⁵²

文會這一回答，表明他對歐陽的學識、才德，對歐陽振興佛教事業的誠心及能力，都是完全放心、完全信任的。另一方面，文會的回答，顯示了他的佛教振興理念，是十分寬容、十分開闊的，他絕不願意以自己的思想束縛歐陽的思想！

在歐陽這一方，對於文會的重用和提攜，則懷有深切的感激之情：

如來藏、法藏、功德藏，為三藏，結集流通，譯事流通，編刻流通，為三功德。宋、元、明私家刻經，多梵本式，用書

⁴⁹ 歐陽漸《內學雜著上·經版圖書展覽緣起》。

⁵⁰ 歐陽漸《內學雜著下·楊仁山居士傳》。

⁵¹ 歐陽漸《瑜伽師地論敘·緒言第六》。

⁵² 呂澂《親教師歐陽先生事略》。

本式者，武陵、徑山外，有金陵刻經處，為三書本刻經。

佛度人、天，曰圓滿師，菩薩、二乘隨分化生，曰分證師，大心凡夫能使正法不墜，曰接續師，為三師。

以是因緣，至斯地者，誰能忘情於深柳大師耶？人往風微，悵然紀之。⁵³

歐陽這段話，寫在自己逝世之前不久。他對深柳大師楊文會的知遇之恩，終身都感到難以“忘情”！

楊文會和歐陽二人，在性格上有很大的差距，文會天真爛漫，人情洞達，歐陽則性情內向，果敢沉毅。二人在佛學見地上也有很大的不同，文會“學賢首，遵《起信論》”⁵⁴，歐陽則對唯識一宗深感興趣，自始即對《起信論》的佛學理論，自處於似信非信之間。文會所以選擇歐陽，作為自己佛教振興事業的接班人，是由下面一些因素促成的：

（一）自考察歐洲及和日本學者交往後，文會晚年佛教振興事業的理念，已經有很大的改變，舉其要者，文會晚年對於中國佛教衰弊現像的認識，已經由對佛教傳統之外諸敵對因素的檢討⁵⁵，轉向對傳統之內在缺陷的認識。由於這種認識的改變，文會佛教振興的理念，也就愈來愈重視高層次佛學研究這一理性的因素，希望藉以克服和對治中國佛教傳統的內在缺陷。歐陽理性化的氣質，他對中國佛教傳統不時流露的懷疑或存疑的態度，他希望認清佛學真相的思想傾向，同文會晚年佛教振興理念中的新內涵——“中國佛教應當增進理性的因素”——非常契合。所以在文會看來，歐陽是佛教振興事業的最為合適的人選。

（二）歐陽個人的學養及素質，是他獲得文會看重的直接的因素。歐陽受過漢學傳統的訓練，思維縝密；又長時期的鑽研過儒家的“性理之學”，富於思考的能力。歐陽的個性中一方面理性發達，一方面性情敏感，極具佛家所要求的智慧和慈悲的底質。他出生於世家，志向高尚，又復長期

⁵³ 歐陽漸《竟無小品》“流通功德藏，接續人天師”聯語下。

⁵⁴ 歐陽漸《內學雜著下·楊仁山居士傳》。

⁵⁵ 這些外在原因中，重要的因素有如禪宗的衰落，朝廷政策的鉗制，及太平之亂的摧殘，等等。參考江燦騰著《中國近代佛教思想的爭辯與發展》，第402-408頁。

遭受貧困和不幸的磨折，剛強不屈。歐陽的這些個人素質，使得他在文會眾多弟子、學生中，很快地脫穎而出，後來居上，以他扎實的研究和慧解，成了文會門中的“上座”。⁵⁶

（三）文會晚年的學生中，於其佛教振興事業功勞最大，且與文會相從最密、情感最篤的，應推桂伯華。文會也頗有意引導伯華專事唯識學的研究，以為“學者楷模”⁵⁷。然而伯華 1904 年之後，一直留學日本，且轉向了密宗的研究。文會晚年弟子中，梅光羲亦以唯識學見長，他也深得文會的重視，且較之歐陽早列門牆。但梅氏一直在法律部門供職，其佛學研究祇是一件副產品。伯華和梅氏，或走或仕，故而歐陽成為唯一合適的人選。

七、支那內學院的籌建（上）

支那內學院是歐陽竟無先生在二十年代創立的，旨在弘揚佛教學術文化的一所現代佛教學院。支那內學院於民國十一年（1922）7 月 17 日，在南京正式成立，民國二十六年（1937）冬，歐陽率部分門人遷居四川江津，建成支那內學院的蜀院；民國三十六年（1947），歐陽弟子呂澂等恢復南京支那內學院；1951 年 8 月，支那內學院改名中國內學院；1952 年，中國內學院自行宣佈解散。

內學院（1922—1952）存在了整整三十年，其中前二十餘年由歐陽所領導，內學院在弘揚佛教學術文化方面的重要成果，諸多建樹，也大都是在前二十年間取得的。

從民國十一年在南京創建內學院，到民國三十二年於四川江津逝世，是歐陽佛教振興事業中的最重要段落。內學院的創建和發展，內學院的經營和指導，是歐陽振興佛教事業的重要內容。以下分兩項敘述歐陽創建內學院的情況：（甲）歐陽創建支那內學院的原因；（乙）歐陽創建內學院的經過。本節先敘述（甲）項。

關於歐陽創建支那內學院的直接原因，可以分別從客觀環境和主觀條

⁵⁶ 太虛挽歐陽辭：“勝軍論後有斯文，公已追從先哲；石埭門中空上座，我猶孤掌增哀。”見印順《太虛大師年譜》民國二十二年條下。

⁵⁷ 楊文會《等不等觀雜錄·致伯華書》。

件兩個方面，來予以觀察：

(1) 以客觀環境而論：楊文會逝世時，在經濟方面，遺命將刻經處的所有房舍，施作刻經的公產，楊氏的子女兒孫，則應陸續搬出遷住，另外謀求生路。在人事方面，文會遺命陳稚庵、陳宜甫及歐陽三人，分任流通、交際及編校事務，三個人分工協作，共同推動刻經處的佛教事業。歐陽主持編校一職。

但是，文會這些遺命在具體實施時，不免出現許多折扣。最棘手和最敏感的問題，當是刻經處的房產問題。刻經處房產的處理，出現了文會生前不曾料到的麻煩。對此問題有過精細研究的於凌波教授，曾引用文會孫女楊步偉〈我的祖父〉一文中的有關資料，從而使這一問題的真相，部分地暴露了出來。楊步偉在文中說：

祖父臨終時，祇有少數弟子在旁，談到經房管理的事，祖父說三個兒子各人須在外面謀事養家，以後誰能有力量就給家眷搬出，自立門戶，房產久已說過歸金陵刻經處，不歸任何人私有，須以公產名目，隨經版歸刻經處之用。一切事務歸陳稚庵先生管理，對外交涉一切則由陳宜甫先生交涉，歐陽竟無祇專管校對經書，而經版則須永存南京，我遺體永隨經版所在。(蓋其初桂伯華、歐陽竟無兩先生有意將經版移往江西，而祖父不允，屢發生爭論，這就是歐陽另立支那內學院的原因，也是父親他們多年不肯交出房契的理由。)⁵⁸

楊步偉這段回憶文章中，有一處敘述，明顯的不甚確切，即她敘述桂伯華與歐陽“兩先生”，要將經版移往江西，與文會之間“屢發生爭論”。明眼人完全可以看出，當文會在世時，伯華、歐陽要將經版移往江西，這是明顯無理由發生的事。而且伯華此時遠在日本，也不可能再插手刻經處的事務。

事情的真相更可能是這樣：文會的三個兒子在乃父過世後，由於謀生的困難，以及其它的原因，看來並不情願交出刻經處的房產，他們保留了對

⁵⁸ 于凌波《中國近現代佛教人物志》，第314頁。

房產的控制權，從而使得主持編校事務的歐陽，兩袖清風，一無所有，所以不得不一度有移往江西之計劃。如此，則歐陽與文會諸子（不是楊文會本人）之間，“屢發生爭論”！

據於凌波教授的研究，刻經處“大宅院”的房產權，直到民國二十五年（1936），才由文會孫女楊步偉作主交出⁵⁹，這距文會的謝世，已經整整過了二十五年！

對於這一段公案，歐陽及其弟子基本上是守口如瓶，不願公佈。不過也不是沒有一點蛛絲馬跡可資推測。歐陽弟子呂澂先生晚年的一段回憶，也涉及到歐陽與刻經處的關係：

內學院自成立起，即遷出金陵刻經處，兩家各自刻經，自成系統，無多少聯繫。唯歐陽先生一身兩任，既是金陵刻經處編輯，又是支那內學院院長。歐陽先生去世後，互相更少聯繫。據我了解，抗戰期間，金陵刻經處工作基本停頓，祇有少許留守人員保管經版。⁶⁰

呂澂這個 述，向我們透露：支那內學院和金陵刻經處，兩家之間並無多少聯繫”。這種局面當歐陽在世時，已是如此，歐陽逝世之後，就更是如此！這也暗示了歐陽與刻經處之間的某種緊張或矛盾。

文會雖然遺命三人分擔刻經處事務，但是由於編校一職，實際上集校刻和研究於一身，這等於說歐陽是文會事業的真正繼承人。歐陽這種學術繼承人的角色，和他沒有任何經濟實權的處境，構成尖銳的衝突，故歐陽若想按照自己的思想及意志，來繼續推動楊文會遺留的佛教振興事業，就不得不拋開刻經處，另謀出路！

（2）主觀方面的條件：自民國元年至民國六年，歐陽以《瑜伽師地論》的研究作為中心，對傳統唯識佛教思想系統的重要經論，作了一番徹底的研究。民國六年，《瑜伽師地論》的後五十卷，已經成功地校刻完畢，歐陽完成了文會留下的最重要的學術遺命。

⁵⁹ 于凌波《中國近現代佛教人物志》，第 315 頁。

⁶⁰ 呂澂〈佛學研究和支那內學院〉，載於《文史資料選輯》第九十二輯。

與此同時，歐陽寫出了一批唯識佛教思想典籍的提要，使得唐宋以後晦昧失傳的法相唯識宗義，一一復現於世。歐陽在廓清《瑜伽》學系的思想方面，可謂有中興之功。正如呂澂先生所說：

（歐陽）遵楊老居士遺囑，刻成《瑜伽》後五十卷，其闡明宗義之成就，是自奘師以來所罕見的。⁶¹

歐陽所闡明的“宗義”中，尤以法相、唯識分宗之說，最具獨創性。由於這一學說，歐陽贏得包括沈曾植、章太炎、陳三立等學界泰斗及社會名流的敬重和支持。

沈曾植曾表揚歐陽“學足自植”⁶²，這說明在民國六年前後，歐陽已經達到這樣的階段：他在佛學研究上的成就和水平，使他已經造就出開創更大局面的基礎！

由於主觀條件的成就，及客觀環境的逼壓，歐陽曾經一度徘徊，莫知決擇。最後，極為看重歐陽才德的沈曾植，提醒歐陽說：

事不勝勢，學足自植，不必爭金陵刻經處，當本其所學，別創規模。（歐陽漸《竟無小品》）

歐陽接受了沈曾植的建議，他創建支那內學院的雄心及決心，即由此而發生！

八、支那內學院的籌建（下）

現在再來敘述（乙）項，即支那內學院的籌建經過之問題。從民國七年（1918），至民國十年（1921），是支那內學院的籌建階段。

歐陽創建支那內學院，在經濟上不可能得到刻經處的支持。因此，內學院籌建過程中，最大的困難，是要解決經費的問題。本節關於此題的敘述，因此亦緊緊圍繞經費籌措的問題展開。

⁶¹ 呂澂〈佛學研究和支那內學院〉。

⁶² 參見歐陽漸《竟無小品》。

民國七年，歐陽在刻經處研究部，正式設立了支那內學院的籌備處。歐陽早年的門人呂澂，辭去上海美術專科學校教務長一職，來內學院籌備處，協助歐陽進行籌建工作。籌備處的另外一名得力弟子邱晞明，早年在宜黃時就是歐陽的學生。原楊文會佛學研究會的成員之一周少猷居士，是浙江省的議員。他對歐陽的學問、人品十分敬重，當內學院發起籌備時，周氏辭去議員一職，亦進入籌備處襄助歐陽。

在刻經處組成這樣一個領導班子之後，下一步需要直接面對的問題，自然就是經費問題。研究部籌備處成立不久，發佈了〈支那內學院簡章〉及〈支那內學院一覽表〉。〈簡章〉公佈歐陽的計劃，內學院分學、事二科，其中，學科設中學部、大學部及研究部三部，大學部內設法相大學、法性大學、真言大學三個專科大學，三個大學內部又相應設有預科、共同補習科及特科的架構。事科則設行持處、閱經社、講演場、傳教團等等⁶³。這是一個將研究、教學、行持以及佛教文化的傳播，都集於一身的龐大建校計劃。

按照〈支那內學院一覽表〉的預算，創建這樣一所佛教大學，預計共需經費一百萬元，第一期建院工程就需要三十三萬元的啓動經費，其中基本費三十萬元，建築費二萬元，開辦費一萬元⁶⁴。如此一筆龐大的費用，將從何處籌辦？

籌備處成立之後，歐陽將自己的積蓄全部捐獻出來，先繳半價購買了《大正藏》、《續藏經》，以及其它一批必具的參考書。但是對於第一期建設所需的三十三萬元經費而言，歐陽這點積蓄，無異是杯水車薪。他必須有另外的籌款之道。

籌建內學院的費用，自然或者出於善友的佈施，或者出於政府的財政撥款。而這兩條渠道要想暢通，最基本的前提條件之一，當然是內學院支持者歐陽個人的名氣和影響。截至民國六、七年間，歐陽在佛教學術研究方面，已經是蔚成大家，他的學識以及成就，也已經得到諸如沈曾植、章太炎、陳三立等學界名流的推重，但是歐陽為法相唯識諸論所作的提要，他編校刊刻的佛教典籍，畢竟還祇是在一小群信眾弟子，以及一部分層次較高的佛教徒中傳播。歐陽在社會上的影響，以及在佛教界及學術界的影響，顯然還有待

⁶³ 〈支那內學院簡章〉，此處引自田光烈著《玄奘哲學研究》一書附錄所載，第 215-222 頁。

⁶⁴ 〈支那內學院一覽表〉，引自田光烈著《玄奘哲學研究》一書附錄所載，第 215 頁。

於進一步的擴大。

如此說來，爲了籌集創辦內學院的經費，歐陽就必須走擴大社會影響這唯一一條道路！歐陽在民國十年之前二、三年間的各種學術活動，大體上都與籌款的考慮不無關係。關於此點，可以舉以下兩個例子來觀察：

第一個例子是民國九年一月，應唐繼堯請，歐陽赴雲南講演佛經。

民國九年，時任雲南都督的唐繼堯，在滇省設立法會，迎請諦閒、冶開、印光、太虛及歐陽五人，赴滇講演佛經。關於此次講經的情況，呂澂寫的歐陽《事略》中，只是一筆帶過。但在太虛法師的《自傳》中，則有較詳細的記載：

有一日，曾子唯由瀘到杭，問到了淨梵院，送來羊肚菌等幾包禮物，及滇督唐莫廣——繼堯信。信中說派人專程請我到滇省講演佛經，我以一、因先已答應了秋間到武昌講《楞嚴》；二、因肩負著每月編輯一期《海潮音》的責任，滇省路途修遠，非廣州、武昌可比；三、因問知唐督同時並請的尚有諦閒、冶開、印光、歐陽漸四位，有一兩位去亦便足講演了，乃委婉告以不克去。以後，因恰有一位佛乘法師在杭州廣化寺閒住，擬約曾君同往一商，看能夠去否。曾君遂偕訪佛乘，而佛乘以病辭，曾君祇可返滬函復。後聞諦閒法師等均辭未去，祇歐陽居士至滇講了唯識。⁶⁵

唐繼堯所邀請的這五人中，諦閒、冶開及印光三位法師，是民國初期佛教僧界的老宿，太虛法師及歐陽二人，則是在最近幾年脫穎而出的新進人物。至於各種形式的講經法會，在民國初期的佛教界，本是十分風行的。許多佛教人物的成名，包括太虛大師在內，都離不開這種講經法會。可是滇省舉行的這次法會，結果四位著名的新、老法師，卻都不約而同地推辭掉了，獨有歐陽一個人如邀前往。

太虛上面所列舉不能赴滇省的幾條理由中，大概以滇省“路途修遠，

⁶⁵ 《太虛大師全書》第29冊，第245-246頁。

非廣州、武昌可比”一項，較為確實。顯然，滇省山高路遠，是遠離文化中心的蠻荒之地，這樣的地方，甚至連對講經法會一向熱情甚高的太虛法師，也百般推托，不願意前往！

歐陽是五位被邀請的佛教名人中，唯一一位應邀赴滇的人。把歐陽對這次法會的反應，同諦閒、太虛等人相比，他不得不克服一切困難，努力向社會上擴大影響的姿態和心態，表現得十分清楚！

第二個例子是民國十年，歐陽應南京高師哲學研究會的邀請，赴該會講演〈佛法非宗教非哲學〉。

民國十年 10 月，南京高師哲學研究會邀請歐陽到校講演佛學，歐陽的著名演講〈佛法非宗教非哲學〉，就是在這次演說中發表的。

歐陽這次演講的中心，是闡述佛法與宗教及佛法與哲學的不同。關於佛法與宗教的區別，歐陽說：

一者崇卑而不平，一者平等無二致；一者思想極其錮陋，一者理性極其自由；一者拘苦而昧原，一者宏闊而真證；一者屈己以從人，一者勇往以從己。二者之辨，皎若白黑，而烏可以區區之宗教，與佛法相提並論哉！⁶⁶

至於佛法與哲學的區別，歐陽則說：

彼諸哲學家者所見所知，於地不過此世界，於時不過數十年間，不求多聞，故隘其量，故局其慧。若夫佛法，則異乎此。彼諸佛菩薩，自發起無上菩提心，廣大心，無邊心以來，其時則以一阿僧祇劫明決此事，二劫見之，三劫修滿而證之，然後隨身現化，普度有情，以彼真知，覺諸後起，其說為三世諸佛所共證而莫或異。其地則自一世界至無量無邊世界而不可離。⁶⁷

⁶⁶ 歐陽漸〈佛法非宗教非哲學〉，載於《中國佛教思想資料選編》第 3 卷，第 4 冊，第 292 頁。

⁶⁷ 同前註，第 300 頁。

本世紀二十年代初，學術界曾掀起一股討論及批判宗教的熱潮。就在歐陽發表這次講演的前幾個月，北京大學的梁漱溟先生，曾在山東發表長篇著名演講〈東西文化及其哲學〉，梁氏在講演中，也討論到佛教與哲學、佛教與宗教的區別及聯繫諸問題。梁氏的主張是，佛教與過去及現今流行的一切宗教及一切哲學，均有所不同，佛教是真正的宗教，是真正的哲學。⁶⁸

歐陽在演講中，通過對佛法與宗教在理論、方法、行為各方面的比較，通過對佛法與哲學在本體論、宇宙論及認識論各方面的比較，揭示了佛法的獨異特質。這既適應了學術界討論宗教及哲學問題的需要，又顯示了他個人以及他領導的研究團體，在這些問題上的特異立場。而且，以佛教居士的身份，到大學講壇上公開地講演佛學，為佛教辯護，這在當時的高校中，也應是極為新鮮之事。至民國十年止，除歐陽以外，尚無哪一位佛教的弘法大師，獲得過這樣的機會和殊榮！

總之，歐陽的演講〈佛法非宗教非哲學〉，以其深刻的思想內容，與時代學術文化思潮相接觸的特點，以及利用大學講壇這種新鮮的弘法形式，為歐陽帶來了極高的聲譽。通過這次講演，歐陽作為佛學導師的聲名，一下子擴展到大學校園和學術文化界之中。

從以上赴滇講經，及赴南京高師演講二事中，可以清晰地看出民國七年至十年間，歐陽一系列學術活動的真實性質及動機。事實證明，歐陽採取的這條“向社會擴大影響”的集資之道，乃是正確的。民國十年底，內學院籌備處發起成立內學院董事會，北京政府的政界名流葉恭綽、熊希齡，學術界名流梁啟超、蔡元培等，都成為內學院的院董成員。不久，經過這些政界學界名流的努力，經北京的財政部與教育部合商，即咨文江蘇省政府，由江蘇財政廳撥出基金 10 萬元，作為內學院的籌建經費，並且每月由國稅中撥款一千元，作為內學院的一項經常費用。⁶⁹

有了這十萬元的財政撥款，以及每個月一千元國稅資助，內學院建院工程第一階段所需要的三十三萬元基金，總算相當部分地有了著落。

民國十一年（1922）7 月 17 日，南京內學院正式宣告成立，並呈請教

⁶⁸ 梁漱溟講〈東西文化及其哲學〉，民國十年 8 月在山東講演。

⁶⁹ 參考于凌波著《中國近現代佛教人物志》，第 502 頁。

育部、內務部備案。

歐陽弟子呂澂先生晚年在回憶支那內學院這段籌建過程時，寫有如下的一段話：

1918年,(先生)又在研究部辦起了支那內學院籌備處,為此,歐陽先生多次外出講學,籌劃資金,經過四年的艱辛創業,支那內學院於南京公園路正式成立。⁷⁰

歐陽一無經濟上的可靠資源,二無僧人身份在籌款方面的便利,卻脫離刻經處的經濟基礎,白手起家,經過四年的精進奮鬥,終於建成了支那內學院。他和弟子們這四年的精進努力,實可以“艱辛創業”四字,概括無遺。

九、歐陽佛教思想發展的階段性

歐陽早年研究儒家思想,先後信崇過程朱理學,及陸王心學。中年以後,歐陽轉向佛學,先後經過治學《起信》、《楞嚴》系統的佛學,泛治中土傳承的諸宗之學,精研法相唯識之學,以及融貫研究《瑜伽》、《般若》兩輪佛學等諸多研究階段。晚歲以後,歐陽更進而研究《華嚴》、《涅槃》,尋求佛教各種教法的究竟貫通;並重新治學儒家思想,貫通孔、佛二家。歐陽一生治學複雜多變,其思想體系層次錯綜繁復,內容博大精深。本節的目標,是要對歐陽佛教思想發展的階段性問題盡量作出清晰的條理,以便為後文進一步討論歐陽佛教思想的特質之問題做好鋪墊。

關於自己一生思想的進展情況,歐陽曾有以下的總結:

漸之學佛,與他人異。我母艱苦,世叔(指魏斯逸,引者)所知。病魔、生死,儒既無術應我推求,歸根結蒂之終,下手入門之始,亦五里墮霧,仿佛依稀。乃於我母謝去之一時,功名、富貴、飲食、男女,一刀割斷,廁足桑門,四方求師友聞道,轉展難償,甚矣其苦矣。

三十年讀書求諸西方古人,乃沛然有以啟我。家不幸,女蘭

⁷⁰ 呂澂〈佛學研究與支那內學院〉,載於《文史資料選輯》第九十二輯。

十七，從予學於陵。予以刻經事入隴，歸則夭沒。中夜號慟，既已無可奈何，乃發憤讀書，數數達旦，於是《瑜伽》明，唯識學豁然。乃有滇游，四方之士日至。子震元，英邁有志，又游泳斃。發憤讀《般若》，讀《華嚴》，讀《涅槃》，次第洞然。馴而至於近年融會貫通，初無疑義，乃有論定學說。⁷¹

歐陽上面這段話，寫於民國二十五年（1936）的5月21日。他這段自述，把自己一生思想發展的進程，大致析成三個段落：推求儒術的段落，“求諸西方古人”的段落，以及“近年融會貫通”的段落，此即青年時期的儒學研究段落，中年時期的佛學研究段落，以及晚年時期究竟貫通佛學並融會儒佛的段落。以上三個相互連貫的段落，大體顯示了歐陽學術思想發展的脈絡。

民國二十八年（1939），歐陽曾寫〈再答陳真如書〉。在此一信函中，歐陽更加詳細地描述了自己學術思想的發展過程：

漸幼孤庶出，母長年病，初習程朱，得鄉先生大譽，雖足樹立，而生死事不了。繼學陸王，雖較直截，而亦不了生死。

母棄養，無奈何，吾友桂伯華導看《起信》，《楞嚴》，雖快然知生死由來，而豈知無餘涅槃之說哉，於是年四十矣。

究極所歸，學《唯識》、《瑜伽》，芟斲鄙陋。女蘭，年十七，隨予學於寧，予入隴而死，痛澈心脾，中夜哀號，而無可奈何，遂翻然求學，通宵達旦，鑽研《瑜伽》，於是《唯識》、《瑜伽》渙然冰解，四方之士畢至，於是年五十矣，又豈知無餘涅槃之說哉。

無端而東兒死，生世十九年耳，聰明而不祿，誠悼痛之。許一鳴同時死，黃樹因同年死。於是習《般若》，不能融貫。逾年而同懷姊死，又聶耦庚死，乃發憤治《智論》，而《般若》爛習，雖得畢竟空義，猶未敢執無餘涅槃以為宗趣也。

⁷¹ 歐陽漸《內學雜著下·覆魏斯逸書》。

進治《涅槃》，年已六十，作〈涅槃敘〉，苦不克就。乃避暑廬山，會散原至，留連數月，而〈涅槃敘〉竟，而後知無餘涅槃之至足重矣。

都城未陷，予於寧院五題講會，蒙文通、盪錫予二君主持之，大提特提無餘涅槃唯一宗趣之義。會竟，而“七七”事起，竟成寧院講學終結。⁷²

按照〈再答陳真如書〉，歐陽一生學術思想的演進，可以六十歲作為界線，劃成前後兩個段落。第一個段落，從歐陽早歲從宋卿公習程朱理學始，大致延續到二十年代末年，或三十年代初年，即歐陽六十歲（1930）左右時為止；第二個段落以二十年代末年，或三十年代初年，歐陽研究《大涅槃經》為起點，一直到民國三十二年（1943），歐陽逝世止。這個段落，是歐陽晚年論定學說日漸形成和圓熟的時期。

〈覆魏斯逸書〉中所說“儒術推求”及“求諸西方古人”兩個發展階段，大體上相當於〈再答陳真如書〉中，歐陽晚年論定學說形成以前的學術段落。

歐陽佛學思想進展的第一個段落，包括五個連續發展的階段：（一）程朱、陸王階段，（二）《起信》、《楞嚴》階段，（三）泛濫於諸家宗學的階段，（四）《瑜伽》學系研究階段，及（五）融貫《瑜伽》、《般若》的研究階段。

程朱、陸王階段，大致從歐陽二十歲以前即已開始，歐陽在經訓書院讀書求學的數年，也在其間，本階段到 1901 年前後結束。歐陽在經訓書院裏，雖然“博涉經史，兼工天算”，但主要引起他研究興趣的，則還是“曾、胡、程、朱諸家言”⁷³。到中日甲午戰爭（1894 年）之前，程朱理學都是歐陽的信仰中心。

受中東戰爭的刺激，歐陽離開了程朱理學，轉治陸王。歐陽離開程朱的原因，按照他晚年的說法，是因為程朱的理學系統，未能安頓他的心性要

⁷² 歐陽漸《內學雜著下·再答陳真如書》。

⁷³ 呂澂《親教師歐陽先生事略》。

求，用歐陽自己的話說，即程朱理學“不了生死”。但是更加確切的原因，可能有二個方面：其一，因為宜黃歐陽家族在科舉仕進道路上一再挫折，歐陽對科舉所標志的人生道路，產生了失望、厭倦和懷疑的情緒，遂由此種情緒，而嫌及在生員教育及科舉考試中被奉為圭臬的程朱理學；其二，歐陽從叔父那裏，承受了傳統知識分子的經世意識，清廷在中日戰爭中的失敗，深深刺激了歐陽的經世意識，他“慨雜學無濟”，遂轉而專治陸王，希望對世事找到補救之道。

從 1894 年到 1901 年前後的這四、五年間，歐陽主要致力於對陸王心學的研究。

1901 年前後，桂伯華勸導歐陽，閱讀《起信》、《楞嚴》，使得歐陽逐漸脫離陸王的心學，而開始《起信》佛學系統的研究⁷⁴。由楊文會開創的晚清佛學思想之基本格局，乃是“學賢首，尊《起信論》”，推重華嚴宗學，以《大乘起信論》的佛理模式，作為綜合一切佛教思想體系的綱領⁷⁵。因此歐陽最初接觸及研究的佛學，必然是《起信》、《楞嚴》作為中心的中國主流佛教思想體系。

從 1904 年歐陽在金陵得到文會開示起，到 1911 年文會去世為止，是歐陽泛濫於中土所傳佛學諸宗的時期，也是歐陽全面了解、掌握文會佛學思想體系之一階段。歐陽在〈覆魏斯逸書〉中說：“廁足桑門，四方求師友聞道，轉展難償，甚矣其苦矣。”大體上反映的就是此一學術研究階段。

歐陽這一研究階段，具有過渡性的特點：一方面，他受文會治學特點及佛學思想的影響，此階段研究雖然泛及於印度及中國的諸家宗學，但是仍以《起信》思想作為佛理綱領，對歷史上成立的各種佛學思想體系，作整體的綜合和理解；另一方面，歐陽本階段的研究，也愈來愈偏重到唯識佛教上

⁷⁴ 歐陽在〈再答陳真如書〉中，所謂“母棄養，無奈何，吾友桂伯華導看《起信》、《楞嚴》”的說法，是不準確的。歐陽生母汪太夫人去世在 1906 年，時年歐陽三十六歲。而在此之前兩年（1904），歐陽即曾親赴金陵刻經處，受過文會的開示。說他在三十六歲之後才了解《起信》、《楞嚴》的思想系統，這是不可思議的。據歐陽撰寫的〈桂伯華行述〉，伯華從楊文會學佛，是在 1898 年維新變法運動失敗之後。另據楊文會的〈致李小蕓書〉，伯華從江西到金陵後，住文會家中，從文會專習佛學兩年。伯華回江西宣傳佛教，應當在這之後。據以上資料可以確定，歐陽接觸並研究《起信》、《楞嚴》，大體上應不會遲於三十歲之後（1901）。

⁷⁵ 歐陽漸《內學雜著下·楊仁山居士傳》。

來。由此使得歐陽在文會門中，逐漸以擅長唯識學而名家。文會臨終前，把刊校《瑜伽師地論》後五十卷的重任，付托給歐陽，就是歐陽在 1904-1911 年間，唯識學研究業已有所成就的明證！

歐陽的《瑜伽》學系研究階段，是指他專治法相唯識一系思想，並在佛教思想史研究方面取得重大突破的時期。民國六年，歐陽完成了《瑜伽師地論》後五十卷的校刻，並著成闡發《瑜伽》主題思想的《瑜伽師地論敘》。此敘不僅闡明傳統唯識學“一本十支”的理論，傳統唯識思想的發展源流，而且以法相、唯識分宗的觀念，發前人未盡之覆。因此，《瑜伽敘》既代表本階段歐陽在佛學研究上的突出成就，也代表歐陽本階段在佛學思想上的獨特創造。到二十年代初期幾年，歐陽基本完成了法相唯識經論及唐人相關著述的整理、刊刻及研究，法相唯識一系的經論提要紛紛問世。

歐陽這一專研唯識學的階段，從研究經論的重點來看，也可以劃分成前後兩個時期。前一時期大體上從民國元年，延續到民國六年，這是歐陽集中研究《瑜伽師地論》的時期。後一階段，從民國七年到民國十一年，歐陽把主要精力放在《成唯識論》的研究方面。民國十一年（1922）秋，歐陽在內學院公開講演《成唯識論》，講前，他先以“十抉擇”概括唯識一宗的要義，門人記錄成爲《唯識抉擇談》。

《唯識抉擇談》和《瑜伽師地論敘》，是歐陽在《瑜伽》學系研究階段，對法相唯識宗義的兩次抉擇。同《瑜伽敘》相比，《唯識抉擇談》除繼續重申法相、唯識分宗的觀點外，著重提出了兩個新的思想：（一）簡別體用存有屬性的佛法形上理念，（二）根據這一簡別體用存有屬性的理念，對《起信論》的佛理模式採取質疑及批評的立場。這兩個新的思想表明，歐陽在《瑜伽》思想系統研究的末期，已經由對法相唯識一宗宗義的抉擇，上升爲對普遍性“佛法真義”以及規範性佛理模式的抉擇。⁷⁶

民國十二年（1923）的八至九月間，歐陽的次子歐陽東，以及歐陽十分器重的兩個學生，許一鳴和黃樹因，先後英年辭世。這幾次喪子失徒的無常之痛，深深刺激了歐陽，促使他的佛學研究，有了新的開展。他在悲慟之中大發願弘《般若》，這是歐陽融通研究《瑜伽》學及《般若》學的開端。

⁷⁶ 歐陽漸《唯識抉擇談》第一部分，聶耦庚記錄本。

此年 8 月，在內學院召開的第三次研究會上，歐陽提出：“法相一宗，久經諸同學切磋，可謂已放光明；《般若》祕藏，亦願同學繼此研求，並成智炬。”向內院師生們倡導，在精研唯識學的基礎上，探究“龍樹學”之“真相”⁷⁷。民國十七年的春天，歐陽的般若學提要之作〈《大般若經》敘〉寫成。以此敘的寫成作為標志，大體上表示歐陽融通空、有二宗的研究階段，已經基本完成。

從二十年代末或三十年代初，歐陽學術思想的發展進入第二個段落：晚年論定學說的段落。歐陽這一晚年論定學說，以民國二十六年（1937）秋內學院遷往四川江津為界，大體上又可分成居寧階段，和居蜀階段。前一階段從三十年代初開始，到 1937 年“七·七”事變前夕，歐陽在南京內學院召集門人講晚年定論止；後一階段從民國二十七年春建成江津支那內學院蜀院始，一直持續到歐陽逝世為止。

十、歐陽佛教思想的核心理念：簡別體、用之說

以下我們討論歐陽先生佛教思想的特質問題。這個問題可分成三個層次來敘述：第一個層次是檢討歐陽佛教思想的核心理念之問題，亦即是要探究在歐陽內容深湛而錯綜複雜的佛教思想體系裏，究竟什麼才是中心的理念、核心的理念？第二個層次是檢討歐陽一生中佛教思想格局的差異性問題，這主要是比較歐陽在中年論學及晚年論學兩個階段佛教思想格局的前後差異之問題；最後一個層次是對前面的兩個層次加以綜合，進而凸顯歐陽佛教思想在整體中國佛教思想創造中的特色或地位之問題。本節是要處理以上所言三層次中第一層次的問題。

簡別體用一說的意思，即是要區別或辨析佛法形上思想中本體與現像的存有屬性，亦即確認佛法的本體與現像在存有之屬性方面，有著根本的區別，有著質的不同。此種簡別體用的理念，是歐陽一生佛學研究及佛理思考中的核心理念。

⁷⁷ 〈大品經大意〉，《內學年刊》第一輯，43 頁。

簡別體用一說，最初是歐陽在《瑜伽》學系研究階段提出來的。民國六年（1917）中春，歐陽在刻經處整理和刊刻親光論師的《佛地經論》。歐陽在《佛地經論敘》中，將親光之學的殊異之處，概括為“十義”。這“十義”是：（一）如來說法不說法唯識義；（二）佛會能化所化唯識義；（三）心體自照有四分義；（四）佛身佛智有相分義；（五）無佛種姓不定種姓義；（六）無漏種子本有新熏義；（七）無明不通善性義；（八）三身略義；（九）見為相因義；（十）體為用因義。⁷⁸

歐陽認為這十項要義，並非是親光論師草率提出的理論，而是“無量論師展轉立破，最後決定微妙甚深，所謂金剛無能搖轉”⁷⁹，這即是說，親光論師個人的佛學思想，是佛教思想史上無數賢哲千錘百煉的結果。故以親光論師的“十義”作為理據，能夠對一切佛教經論中包含的思想，獲得如實的理解和真確的“知見”。

歐陽在這篇敘論的末尾，又將親光的“十義”，凝練、概括為簡別體用的理念：

準親光義，法界法身是體，四智報化是用；真如所緣是體，正智能緣是用；有姓是體，無姓是用；無為無分別是體，有為無分別、有為有分別是用。⁸⁰

歐陽這裏分別從四個角度闡釋簡別體用之義。首先是佛地法相的角度，佛地以法身、報身及化身這佛的“三身”，作為佛地生命的存有樣式，這“三身”之中，法身是體，報身及化身是用；

其次是佛菩薩的認知角度，作為佛菩薩認知活動對像性方面的真如，是體，作為佛菩薩認知活動主觀方面的正智，則是用；

第三是有情佛性的角度，一切有情眾生都以真如作為佛性，故而一切有情都能成佛，這是從真如理體的角度，來詮解佛性，然而因為不同有情各自主觀條件的差異，有的有情最終開發出實證真如理體的證智，有的有情則終究沉淪世俗，因此一分有情沒有佛性，不得成佛，這是從能否開發證智的

⁷⁸ 歐陽漸《法相諸論敘合刊·佛地經論敘》。

⁷⁹ 同上註。

⁸⁰ 同上註。

用的角度，來詮解佛性。

最後是有爲法、無爲法的角度。無爲法一則是無生滅轉變的，二則是無雜染執著的清淨智慧之所實證，這是體；有爲法包括有雜染執著的妄識，及無雜染執著的正智這兩類存有，這是用。

歐陽把這種簡別體、用的理念，和“體用不二，能所一如”的謬解，對立起來，他說：

體不可說，用有以行，體用一淆，是非蜂起。若欲詮表，惟是世俗，能所分明，無無窮過。若欲體用不二，能所一如，第一義空何須文字！或屬觀行，非詮法相。相觀倒用，兩敗俱傷，諍訟到今，曾何所益！乘是知見，厚集善根，種姓一成，成佛不謬。以是因緣當談親光學，當讀《佛地經論》。

如果從法相思想存有屬性分析的角度，來析解體用、能所的關係，則必須堅持簡別體用，區分能所。如果是在觀行實踐當中，則體與用或能與所二者之間，當然是密不可分的。因此中國佛學思想史上的那種“體用不二，能所一如”之論，實則是把法相析解與觀行實踐這兩個根本不同的視角，互相淆亂或顛倒——“相觀倒用”——了。

法相析解的基本原則，是依據事物的存有屬性。如果一些事物的存有屬性，是基本相通或相同的，則這些事物在法相分類中，即可以合成一類。反之，如果事物之間在存有的屬性方面，有著某些根本的不同，則這些事物就不可以合成一類，來予以處理。歐陽後來曾把法相析解或分類的這一原則，概括爲“法相不可亂”⁸¹，即是說，不同存有屬性的法相類別之間，在存有的關係方面，不容許混亂或淆亂。而親光論師從法相考量立場所得的根本性“知見”，即是簡別佛法本體與現像存有屬性的理念！

民國六年這一年，除寫出《佛地經論》的提要《佛地經論敘》外，歐陽還在這一年的中秋，完成了概括百卷本《瑜伽師地論》主題思想的名著——《瑜伽師地論敘》。該敘是歐陽在《瑜伽》學系研究階段（民國初年至二十年代初）最重要的代表性著作。

⁸¹ 歐陽漸《法相諸論敘合刊·瑜伽真實品敘》。

歐陽在這篇敘中，以“十要”來抉擇《瑜伽》一系的思想要義，這“十要”中，包括了歐陽本階段在佛教思想史方面的重要研究成果——法相、唯識分宗之說⁸²，也包括了歐陽在本階段佛學研究中提出，而一直影響到他此後各階段佛學研究的重要思想——簡別體用的理念。歐陽在“十要”中第六要義——“用義”——這一部分中所闡釋的，實際上即是簡別體用的理念。歐陽說：

真如是體，體不生滅；無始種子依不生滅而起生滅，如實說相一切是用。⁸³

真如是體，體是法爾常住，不生不滅的；無始以來，依據這不生不滅的真如本體，從宇宙“萬有”的種子，則衍生出一切有生有滅的現像及作用。歐陽這裏以“不生滅”的真如作為體，以“生滅”性的種子，以及種子所衍生的現像及作用，作為用，所以歐陽此處所闡釋的，正是簡別體用這一佛家形上思想理念。

《瑜伽師地論敘》和《佛地經論敘》，都分別提出了簡別體用的佛法形上思想，但《佛地經論敘》的簡別體用之義，還祇可以看成是歐陽在概括親光論師的一家之義。至於《瑜伽師地論敘》的簡別體用義，則是作為概括《瑜伽》學系基本思想的“十要”之一，來正式提出的。所以《瑜伽師地論敘》的完成，標志歐陽辨析本體與現像存有性的這一佛法形上思想，已經正式產生！

民國十一年（1922）七月，歐陽發起的南京支那內學院正式成立。是年秋，歐陽在內學院開講《成唯識論》“八段十義”，講前，“先於本宗要義作十抉擇而談”⁸⁴。《唯識抉擇談》的十義抉擇是：（一）抉擇體用談用義；（二）抉擇四涅槃談無住；（三）抉擇二智談後得；（四）抉擇二諦談俗義；（五）抉擇三量談聖言；（六）抉擇三性談依他；（七）抉擇五法談正智；（八）抉擇二無我談法無；（九）抉擇八識談第八及（十）抉擇法相談唯識。

85

⁸² 參考本書《法相、唯識分宗說》一章。

⁸³ 歐陽漸《瑜伽師地論敘·十要第三》。

⁸⁴ 歐陽漸《唯識抉擇談》，聶耦庚記錄本。

⁸⁵ 歐陽漸《唯識抉擇談》，聶耦庚記錄本。

十義抉擇將簡別體用之義，放在了首位。而在《瑜伽師地論敘》中，簡別體用一義還祇是瑜伽學系“十要”的第六要義。從簡別體用一義在歐陽著作中地位的這種升晉，可以看出歐陽對此一理念的提煉，及對此理念在佛理考量中重要性的體認，是經歷了一個逐漸的過程的。《唯識抉擇談》將體用抉擇置於“十抉擇”之首，這表示歐陽在《瑜伽》學系研究的晚期，已經將簡別體用的理念置於佛理抉擇或佛理考量的核心地位。

所以簡別體用這一佛理模式的確立，應當算是歐陽法相學研究及唯識學研究的最後結果！

二十年代末及三十年代初，歐陽的佛學研究轉向《華嚴》、《涅槃》等涅槃類的經典。歐陽的佛學思想因此發生了顯著的變化。簡別體用的理念在歐陽中年論學中，具有無可替代的核心地位，隨著歐陽的佛學研究和佛學思想進入晚年論學階段，隨著歐陽思想體系中發生的一些顯著變化，歐陽是否已經放棄簡別體用的理念，或者此一理念在他的晚年論定學說中，已經不再有核心的位置？透過檢討歐陽晚年的論定學說，我們可以發現以下兩點：

（一）歐陽在晚年論學階段，仍以簡別體用的理念作為判斷佛理真偽的標準。

例如，歐陽在《密嚴經敘》中，以十項要義初次概括他的晚年論定學說。這十項要義的第十義是“辟謬”，即批評對於佛法理論的錯誤見解。歐陽在這一節中說：

諸佛世尊，今釋迦如來立五法為教，見諸《密嚴》、《楞伽》及種種經論。如是而違反，此之謂大謬，不可以不辟。⁸⁶

歐陽這裏所說的“五法為教”，即指相、名、分別、正智、真如五法，這是指五法及三性所代表的法相思想系統。《瑜伽》所立的五法，各有能詮之名，各有所詮之義，因而五法不可淆亂，而五法中的真如、正智二法，尤其不可淆亂。接下來歐陽由這種法相辨析的軌範，導出真如是體性，正智是相用，而體性與相用不可淆亂的形上理念。並以之作爲準

⁸⁶ 歐陽漸《大乘密嚴經敘》。

據，破斥《起信論》以及一切“根據”於《起信論》的“大謬”⁸⁷。這說明歐陽在晚年論學中，仍以法相思想的軌範，以及建立在法相思想基礎之上的簡別體用之理念，作為判別真實佛教與偽似佛教的理據。

在寫於民國三十二年（1943）的臨終之作《楊仁山居士傳》中，歐陽最後一次重復了依據簡別體用之理念斥批《起信論》的觀點。⁸⁸

（二）歐陽晚年論學的判教學說，仍以簡別體用的理念作為思想基礎。

歐陽的判教學說，從中年論學階段到晚年論定學說，前後發生了重大的轉變。歐陽中年階段的判教學說，是在法相學的思想格局中，從佛理模式方面謀求整體佛教的融會貫通。歐陽晚年階段的判教學說，則是在轉依思想的格局中，從實踐旨趣方面將整體佛教組合成一個有機的體系。

但是，歐陽的晚年判教學說並未放棄對佛理模式的考量。如在民國三十年（1941）最終完成的判教體系《釋教篇》中，歐陽即指出，在討論教法思想之前，“必先明不可思議三事，三事既明，義乃有據，不蹈虛臆”⁸⁹。所謂“不可思議三事”之中，第一是“真妄主客事”，歐陽說：

一者涅槃唯真無妄，不與生滅相應故。無餘涅槃無損惱寂滅中無邊功德如如不動，其一分現前者，皆由先時菩薩願力發起而來。是故說真如緣起者乃邪說也。一真法界，諸佛自證，理同不異，謂之為一。而言別有一境，眾共一心，亦邪說也。

二者菩提真妄不離，與生滅相應故。生滅相應，八識遂變根身器界心及心所，名之曰藏。依藏淨種曰如來藏，依藏染種曰阿賴耶，同一八識，增立九識，亦謬說也。⁹⁰

所謂涅槃唯真無妄，不與生滅相應，即是以涅槃作為無為法之意；所謂菩提真妄不離，與生滅相應，即是以菩提作為有為法之意。因而，歐陽這

⁸⁷ 歐陽漸《大乘密嚴經敘》。

⁸⁸ 歐陽漸《內學雜著下·楊仁山居士傳》。

⁸⁹ 歐陽漸《釋教》，第55頁。

⁹⁰ 歐陽漸《釋教》，第56頁。

裏所說的“真妄主客事”，實則是在轉依思想格局中，釋解佛法本體與現像存有性的簡別關係。

其二是“智、如非一非異事”，歐陽說：

以法言非一，《楞伽》、《密嚴》俱稱五法，《密嚴》云：法性名如如，善觀名正智；《楞伽》云：真實究竟自性可得，是如如相，不生分別入自證處，是名正智是也。

以義言非二，《般若》云：變化與空，如是二法非合非散，此二俱以空空故空，不應分別是空是化。

若以生滅言又非是一，智與生滅相應是化，如不與生滅相合非化。⁹¹

這是在法相思想的格局中，釋解真如體性與正智相用的存有性簡別關係。

在闡釋“佛境菩薩行”的判教體系之前，歐陽先釋解“不可思議三事”，是要以這“三事”作為判教體系的理據。而“三事”之中，即有“真妄主客”及“智、如非一非異”二事，明確涉及簡別體用的佛理模式。歐陽說：

體、用不分，法相淆亂，不可為教。⁹²

可見簡別體用的理念，是歐陽晚年判教學說的理論基礎和思想前提！

十一、從法相學格局到轉依學格局

在上一節中，我們證明了歐陽佛教思想體系의核心理念，乃是簡別體用之理念，或強調辨別本體與現像具有不同存有屬性的理念。歐陽一生佛教思想的發展中，曾經歷由中年未定之學到晚年論定學說的重大變化，不過這一簡別本體與現像存有屬性的理念則首尾一貫。本節則要說明，盡管歐陽佛

⁹¹ 歐陽漸《釋教》，第57頁。

⁹² 同上註。

教思想的核心理念一直貫通在他中年及晚年的佛教學說中，但是這一核心理念所依托的整體思想格局則發生了重大的轉換。這一個轉換可以概括為是從法相學的思想格局轉換到了轉依學的思想格局。

民國二十五年（1936）歐陽著《大乘密嚴經敘》，首次正式闡述他的晚年論定學說。歐陽在敘中寫到：

《大乘密嚴經》者，蓋是總大法門之一，而二轉依之要軌也。法門無量，區別於境、行、果三，果之為《大涅槃經》，行之為《大般若經》，《佛華嚴經》，而境之為《大乘密嚴經》。故曰：《密嚴經》者，總大法門之一也。迷悟依於真如，而《密嚴》剎土即涅槃定窟，染淨依於藏識，而賴耶生身即菩提慧命，故曰：《密嚴經》者，二轉依之要軌也。⁹³

歐陽把法門區分為境論、行論、果論三種，境論即是佛家的存有論，行論即是佛家的實踐論，果論即是佛家的歸果論。歐陽以《大涅槃經》攝屬歸果論，以《般若經》及《華嚴經》攝屬實踐論，而《大乘密嚴經》是傳統唯識“六經”之一，自然攝屬存有論思想體系。《密嚴經》既屬佛家的境論或存有論，則對它的釋解，按理應遵循法相學的軌範。歐陽此處把《密嚴經》看成是闡釋轉依思想的要籍，明顯是在佛家實踐論及歸果論的意義上立論。

由此可見，歐陽的晚年論學，是由佛家的境論轉向了佛家的行論及果論，是由法相學的軌範轉向了轉依學的軌範。歐陽自三十年代之後逐漸發展的晚年論定學說，是在轉依學的格局中重新整合他的佛學思想體系。

法相學是側重對一切法的存有屬性作辨析、分類的學說，轉依學則側重於有情生命特質的染淨轉化問題⁹⁴。因而在佛家思想體系中，法相學屬於理論理性的考量路向，轉依學則屬於實踐理性的考量路向。由理論理性的考量路向，歐陽得出簡別本體與現像的佛家形上思想模式，這一佛理模式是否與轉依學的實踐理性考量路向相違背？

⁹³ 歐陽漸《大乘密嚴經敘》。

⁹⁴ 《攝大乘論》：“轉依，謂即依他起性對治起時，轉舍雜染分，轉得清淨分。”見金陵本卷三，第16頁。

佛家轉依學談二種“依”或根據，及二重轉依，其中，二種“依”分別是真如及藏識，判斷有情認識活動或“迷”或“悟”的根據是真如，攝持有情生命一切染淨經驗的根據是藏識；二重轉依分別是轉迷為悟及轉染為淨，轉迷為悟則得到菩提，轉染為淨則得到涅槃。這如歐陽所說：

一切法仗依，作佛轉二依。迷悟依於真如，染淨依於藏識，轉迷為悟而得菩提，轉染為淨而得涅槃。⁹⁵

爲什麼佛家轉依學在談一切法的“依”或根據時，必須確立真如及藏識這二種“依”，而不是把一切法的根據最後都歸結到真如，或都歸結到藏識？爲什麼要談認識上及染淨上的二種轉依，而不是祇談認識轉依或染淨轉依？歐陽認爲根本的理由即在於，佛法的本體與現像，在存有的性質方面，是截然異類的——

何以轉依必以二也？體用異類故也，菩提是用、涅槃是體故也。⁹⁶

從一切法的依據來說，藏識是生命一切活動的受熏持種者，它積累並攝持生命的一切染淨經驗，所以是染淨之依據；真如是一切法的真實本性，它是有情認識活動如理不如理的參照或規範的標準，所以是迷悟之依據。真如、藏識都是一切法的“依”，但他們各自作爲“依”的性質是本質上不同的，這叫做“體用異類”。

從轉依的結果來說，轉依所得即是菩提、涅槃二果，但是二果的性質也是截然不同的。這如歐陽在《維摩詰所說經敘》中所說：“諸佛得果曰二轉依，從無漏種起一切有為而生四智，曰菩提所生得，清淨法界一切功德所依，佛、眾共有而寂滅無為，要須菩提然後乃顯，曰涅槃所顯得。⁹⁷”菩提是藏識中無漏淨種發生現行而得，故稱“所生得”；通過菩提使遍在於諸佛及眾生生命中的諸法本性（真如）澄現出來，這即是涅槃，所以涅槃是“所顯得”。“所生得”的菩提是有爲法，“所顯得”的涅槃是無爲法，因此從轉依二果來說，也可以看到“體用”是“異類”的。

⁹⁵ 歐陽漸《大乘密嚴經敘》。

⁹⁶ 同前註。

⁹⁷ 歐陽漸《藏要經敘·維摩詰所說經敘》。

總之，佛法之所以要確立二重轉依，這是簡別本體與現像這一佛理模式的必然要求；反過來說，由於佛法的本體與現像之間，在存有屬性方面有著本質的差別，所以必須要求二重轉依的理論模式。可見，簡別體用這一佛理模式，與轉依學的思想格局並不矛盾，在轉依學格局中考量佛家的體用關係，其結論仍然是簡別體用的理念。

《大乘密嚴經敘》中，以十義抉擇《密嚴》一經的要義。由於歐陽有意在這篇敘中發表他的晚年論定學說，因而，此敘的十義抉擇，就不僅是要抉擇《密嚴》一經的主題思想，而且是要闡釋歐陽晚年最後成熟的佛學思想體系。這十義中，第一義叫做“總”，實際上是歐陽晚年佛學思想體系的一個“總綱”。歐陽說：

且初總者，一切法仗依，作佛轉二依。迷悟依於真如，染淨依於藏識。轉迷為悟而得菩提，轉染為淨而得涅槃。教及如來藏、賴耶、法身，是染淨邊事，經與唯智學、定土、世間，是迷悟邊事也。

何以迷悟依於真如，染淨依於藏識耶？能依於所、所依於能故也。無明為迷，正智為悟，迷悟皆變動不居，是故為能，真如周遍常住，是故為所。藏識受熏持種，是故為能，淨為法界染是世間，染淨皆真幻可相，是故為所。何以轉依必以二也？體用異類故也，菩提是用、涅槃是體故也。⁹⁸

從歐陽上面的兩段論述可以見出：

（一）這裏歐陽所闡釋佛學思想體系的總綱，以轉依學思想格局作為佛理的基本框架，這和歐陽在《瑜伽真實品敘》、《唯識抉擇談》等著作中，以“五法三性”法相學思想格局作為理論框架的佛理闡釋，有著明顯的不同。“五法三性”法相學思想體系，在傳統佛教境、行、果三分的理論組織體系中，相當於“境論”，這即是佛家的存有論；至於轉依學思想在佛家的理論組織體系中，則相當於佛家的“行論”，即實踐論⁹⁹。歐陽在轉依學的

⁹⁸ 歐陽漸《藏要經敘》中之《大乘密嚴經敘》。

⁹⁹ 田光烈先生說：“‘轉依’之學，是玄奘在實踐問題上發揮心理解放中對立鬥爭的過程以及由量變到質變的過程的中心環節。”“‘轉依’就是心理解放。‘轉依’這一範疇非

框架中，來闡述他對佛法的定論學說，反映了他晚年佛學思想重視“行”的特點。

(二) 其次，轉依的“依”，即是依據、標準之意。佛家轉依學講二重轉變的依據。其中，判斷有情認識是迷是悟是否如理，其依據是事物的真相實性——真如；有情生命的一切活動總是或染或淨的，其根本的攝持依據則是深度心識——藏識。轉染而淨則得涅槃，轉迷為悟則得菩提。涅槃和菩提二者是生命淨化及認識轉變的最後結果，因此，轉依學的佛家“行論”，必然聯繫著佛家生命歸趣的“果論”。歐陽在轉依學的框架中闡釋其對佛法的定論學說，又反映了他晚年佛學思想重視“果”的特點。

總的說來，歐陽中年時期的佛學思想，由於主要的目的在於抉擇真實佛教和相似佛教，所以在法相學的“境論”基礎上，來闡發他所理想的真實佛理、真實佛義，特重佛家簡別法相存有屬性的學說；歐陽晚年以後的佛學定論，雖然同樣重視分辨佛理的真偽，但是主要的旨趣，更在於融通一切佛教思想體系，把全部佛說組織為一個完整的思想體系，所以在“行論”和“果論”的基礎上，來構建其佛理體系，相應的也就特重佛家在“實踐”及“歸趣”方面的思想。

十二、在“佛教化”與“中國化”的思想張力之間

歐陽的佛教振興事業，在近世中國佛教復興和振興的歷史中，具有極高的地位，作出了巨大的貢獻。但是，由於人們對制限於中國文化特定情境中的中國佛教思想創造活動之特定結構及內在機制，迄今為止一直比較缺乏明晰的認知，也由於歐陽佛教思想體系的深刻及復雜，加上學者們在認知及評價時不免有各種不同的思想立場及觀察視角，因此學術界對歐陽佛教振興事業的評價，對歐陽佛教思想體系的評價，自然是見仁見智，褒貶不一。下面所列舉的，是其中幾個代表性的評價：

(一) 是著名史學家陳寅恪先生，民國二十二年在關於馮友蘭著《中

常重要，是以玄奘為首的瑜伽學者特別標舉出來的一種實踐目的，即由量變到質變的心理解放（“心解脫”）的範疇。”參見田氏所著《玄奘哲學研究》第80頁，第82頁。

國哲學史》下冊的〈審查報告〉中，針對歐陽等所代表現代唯識復興思潮，所寫的以下批評意見¹⁰⁰：

釋迦之教義，無父無君，與吾國傳統之學說、存在之制度，無一不相衝突。輸入之後，若久不變易，則決難保持。是以佛教學說，能於吾國思想史上，發生重大久遠之影響者，皆經國人吸收改造之過程，其忠實輸入不改本來面目者，若玄奘唯識之學，雖震動一時之人心，而卒歸於消沉歇絕。近雖有人焉，欲燃其死灰，疑終不能復振，其故匪他，以性質與環境互相方圓鑿柄，勢不得不然也。¹⁰¹

寅恪先生這裏的批評，是站在民族文化作為本位的立場之上，來考量佛教思想在中國社會環境中發展及變遷的規律。所以他認為唐代玄奘的“唯識之學”，以及現時代復興“唯識之學”的歐陽等人，他們的學說及思想的特點，是要忠實於印度佛教的本來面目；其學說思想的命運，則肯定是不久即要歸於“消沉歇絕”，對於中國的思想文化及社會人生，不可能起到重大和久遠的影響作用。

（二）是歐陽二十年代著名學生之一的熊十力先生，他對歐陽的佛教思想及佛教事業，曾寫有如下的評價意見：

竟師之學，所得是法相唯識。其後談《般若》與《涅槃》，時亦張孔，祇是一種趨向耳，骨子裏恐未甚越過有宗見地，如基師之《心經幽贊》然，豈盡契空宗了義耶？

竟師願力甚大，惜其原本有宗，從聞熏入手。有宗本主多聞熏習也。從聞熏而入者，雖發大心，而不加反在自心惻隱一機擴充去，無資外鑠也。竟師一生鄙宋明儒，實則宋明諸師所謂學要鞭辟近裏切著己，正竟師所用得著也。竟師亦間談禪家公案，而似未去發見自家寶藏。禪家機峰神俊，多玄詞

¹⁰⁰ 請參考本書的作者〈自序〉第二節。

¹⁰¹ 《陳寅恪史學論文選集》，上海古籍出版社，1992年版，第511頁。

妙語，人所愛好。恐竟師談禪，不必真得力於禪也。

竟師氣魄甚偉，若心地更加拓開，真亙古罕有之奇傑也，不至以經師終也。¹⁰²

熊氏這一評價，寫在歐陽剛剛逝世之後。熊氏認為，乃師歐陽是傳承法相唯識學一宗之義的“經師”。歐陽的學問所得是法相唯識學，他後來雖談《般若》、《涅槃》，會通孔學，且喜談禪宗等等，可是“骨子”裏面或思想的實質層面，並沒有超出過法相唯識學的見地。十力雖曾從歐陽學習過二年佛學，但他最終由佛歸儒，以儒攝佛，乃至以儒排佛，這與其師歐陽的由儒歸佛及以佛攝儒，可謂是走了一條完全相反的治學道路。

所以，熊氏對歐陽的這一評價，基本上是站在傳統儒學的立場及視角，對歐陽佛教思想及佛教事業的認斷。¹⁰³

（三）是歐陽佛教思想及其佛教振興事業的繼承人，歐陽最傑出的學生呂澂先生對乃師的評價：

民國二十六年夏，集門人講晚年定論，提無餘涅槃三德相應之義，融《瑜伽》、《中觀》於一境，且以攝《學》、《庸》格物誠明。佛學究竟洞然，而孔家真面目亦畢見矣。以頓境漸行之論，五科次第，立院學大綱。自謂由文字、歷史求節節近真，不史不實，不真不至，文字般若千餘年所不通者，自是乃畢通之。師之佛學，由楊老居士出，《楞嚴》《起信》偽說流毒千年，老居士料簡未純，至師始毅然屏絕，蕘稗務去，真實乃存，誠所以竟老居士之志也。¹⁰⁴

弟依止吾師，卅載經營，自覺最可珍貴者，即在葆育一點“存

¹⁰² 熊十力〈與梁漱溟論宜黃大師〉，載於《中國哲學》第十一輯《呂澂、熊十力辨佛學根本問題》，第 179-180 頁。

¹⁰³ 熊氏對歐陽的這種認斷，尚攙雜有感情的因素。關於此點，江燦騰先生已有十分精彩的分析。參考江氏著《中國近現代佛教思想的爭辯與發展》，第 553-606 頁。

¹⁰⁴ 呂澂《親教師歐陽先生事略》。

真求是”之精神。¹⁰⁵

呂澂先生依止歐陽垂三十年，學問、思想及人品諸方面，皆深得歐陽的陶冶和影響。他是歐陽門下資質最好的學生，也是歐陽興辦內學院佛教事業最得力的助手，故呂澂先生對歐陽的了解和評價，較為準確和全面地勾劃了歐陽佛學思想的規模及深度；他以“存真求是之精神”，來概括歐陽佛學思的特質，準確地把握了歐陽追求佛法真義的佛理思考傾向。

不過，呂澂氏以“真實”與“蕘稗”的差異，來認斷歐陽所揭櫫的“真實佛教”，與《楞嚴》《起信》等“中土偽說”之差異，表明他對中國佛教思想創造的特殊情境及特有機制，也缺乏理性的認知，故而呂澂先生對歐陽佛教思想的真正性質，及對《楞嚴》《起信》系統佛教思想的性質及作用等諸問題，也就難有進一層公允及客觀的考量！

最後我們要列舉的一家意見，是現今一位研究者肖永明先生最近提出來的。一般人很容易形成這樣的見解或印像：歐陽是法相唯識學的專家，所以他的佛教思想應當是“非中國化”的。對歐陽佛教思想性質的這種認識，是學術界的一般通識。例如，著名佛教思想史專家樓宇烈先生在評及歐陽時，就認為歐陽在佛學理論上“尊信唯識法相學”¹⁰⁶，或“推尊法相唯識學”¹⁰⁷。肖永明先生的看法，則與上述學術界的通識相反，他說：

佛教進入中國後，為求生存發展，自覺不自覺地進行了一定程度的中國化。尤以其中的禪宗為最。本來，禪宗就是基于唯識學思想，而予以中國式的簡化（心性化）的，而以反禪宗面目出現的楊、歐、呂澂唯識體系，其實更是基于唯識學思想而比禪宗走得更遠，將之進一步中國化了，簡直成了中國傳統儒學思想的翻版。¹⁰⁸

¹⁰⁵ 呂澂〈復熊十力書二〉，載於《中國哲學》第十一輯《呂澂、熊十力辨佛學根本問題》，第72頁。

¹⁰⁶ 《中國佛教思想資料選編》第三卷，第四冊，第288頁。

¹⁰⁷ 樓宇烈著〈歐陽竟無先生小傳〉，載於《中國現代學術經典·歐陽漸卷》，第274頁。

¹⁰⁸ 肖永明〈論近現代唯識學系佛學思想的中國意蘊〉，載於《金陵刻經處130周年學術研討會論文集》第102頁。

這位研究者提出了一個不同尋常的意見，在他看來，佛教自進入中國之後，爲了能在中國的文化及社會環境中，得到生存及發展，就必須自覺或不自覺地進行“一定程度的中國化”，過去的禪宗是佛教中國化的一個典型，而以反禪宗姿態出現的楊文會、歐陽漸及呂澂一系的唯識思想體系，甚至比之禪宗，中國化的程度及深度有過之而無不及！

以上諸人對歐陽的評價，視角不同，深淺各異，褒貶不一，毀譽懸殊。但是卻有一個共同的特點，即各家在論斷一種佛教思想體系的性質，及評價一種佛教思想體系的作用之前，鮮有能對中國佛教思想創造的特殊性質及內在結構，先行作出理性的認知及客觀的考量的。在我們看來，祇有對中國佛教思想創造的這種特殊性質及內在結構有了前提性的確認之後，才能恰當地判定，在此種“內在結構”制約之下，一定時代及一定環境中一種具體佛學思想的性質和特徵。

照筆者看來，中國佛教的思想創造乃是在“佛教思想與中國文化”這種特有及前定之結構中，所進行的佛教思想的創造活動。因此，中國佛教的思想生長，亦就必然具有“佛教化”與“中國化”的兩種思想向度。“佛教化”的這一向度，指向佛家思想的基本精神，或根本理念；“中國化”的這一向度，則盡量呼應或應對中國文化的特殊機境。任一高品位、高層次的中國佛學思想體系，都必然是以一定的方式來表現或反映這兩種思想向度的矛盾及緊張！

個人認爲，以上這種對於中國佛教思想創造活動本質或規律的認識，乃是一種辨證的認識。由此來說，則歐陽的佛教振興事業，以及歐陽的佛教思想體系，也必須聯繫“佛教思想與中國文化”這一特定的前提結構，才能得到合理的和明晰的理解！按照以上逐節的細密分析，我以爲關於歐陽佛教思想之特質問題，不妨可以得出以下幾點結論：

（一） 歐陽佛教思想中的“佛教化”傾向是十分明顯的。如前所論，歐陽佛教思想中的主要關懷，乃是存真去偽的問題，或葆存佛教的真實精神之問題，這樣的思考方向便是一種“佛教化”的思考方向。而歐陽由這種思考方向最後所得到的結論，乃是簡別體用這一佛法形上思想之理念，這一理念的體驗和呈現，同時即是對以《大乘起信論》爲主腦的中國佛教及中國思想形上學思維傳統的突破及超克，故其“佛教化”的思想趨向是毫無疑問

的。

(二) 不過，歐陽的佛教思想創造活動同時亦隱含“中國化”的思想痕跡。這一方面最明顯的標記，就是歐陽在晚年論學中對《涅槃經》及所謂“涅槃學”的高度重視。熟悉中國佛教判教史的學者不難理解，這種對《涅槃經》及所謂“涅槃學”的重視，其實是淵源於中國佛教一個歷史悠久的判教傳統的。此外，歐陽一生的整體思想格局由法相學的格局最後轉換為轉依學的格局，這種對實踐旨趣的關切，也可以看成是淵源於中國佛教及中國思想重行主義的傳統。

(三) 最後，我們可以把歐陽的佛教思想活動恰當地表述成是在“佛教化”與“中國化”思想張力之間伸展著的佛教思想活動。在這一思想體系中“佛教化”與“中國化”兩種思想傾向的緊張與矛盾是時時可見、處處可見的，不過公允地來說，在歐陽佛教思想的內在張力中，“佛教化”的思想傾向是蓋過了“中國化”的思想傾向的。