



中國佛學的回顧

霍韜晦

近代學者研究佛學，往往把中國佛學列為一個獨立的領域，

與印度佛學、南傳佛學、西藏佛學、及日本佛學分開；舉行學術大會時，亦往往把中國佛學列為一個專題。這種研究獨立性的取得，初步看，是地域性的，學者們不過把不同地域的佛教區別開來處理。然而，若深一層看，則不能如是簡單，因為每一個地域，都有它不同的文化環境和傳統，佛教之傳入，勢須接受其原來的文化環境和傳統的制約。雖然，這種制約力量的大小及顯著程度，則和當地的文化是否深厚有關，試以西藏的情形為例：西藏在接受佛教之前，尚處於未開化的狀態，未有文字，僅靠神話咒術治世（即棒教 *bon* 與薩滿教 *Shamanianism* 同一類型），因此當佛教傳入，抵抗力極微；後來是從印度學習梵語而創造西藏文字，迭請印度高僧，如寂護、蓮花戒等入藏宣化，於是整個文化基礎就建築在佛教之上，成爲一佛教國。其原來的巫文化則消溶於大乘佛教後期的密宗之中，再無地位。但中國的情形完全不同，中國在佛教傳入時自身已經發展出高度的文明，並且已經養成一種以中國爲中心的文化心理，所謂「夷狄之有君，不如諸夏之亡也」，又說：「屏諸四夷，不與同中國」，這是一種很明顯的文化優越感。在這種文化優越感的影响之下，對於一個外來文化能夠整個投入是不容易的；相反，它要依自己的尺度，來衡量這個新來的文化，同時，亦要依自己一貫的思考問題的方式，來了解並消化這個新來的文化。所以，中國並沒有發展出西藏式的

佛教，因爲在這裏存在着制約這個外來文化的成分，並且始終在左右着它的方向。結果佛教之來，只能造成中國佛教，意即屬於中國的佛教，而與其他原來及其他文化傳統下的佛教不同。

站在佛教的立場，則可能不同意上面的說法。因爲佛法「本來和合一味」，縱使因流佈的地域與時間不同，而使佛教的面目有詳畧、輕重之別，但所傳的仍是佛法，其終極教人的目標仍是成佛，不能有異。對此，我們的回答是：不能因終極的主張相同而忽略了內容上的差別。衆生皆當作佛，這只是佛教教內所共許的前提，如何證成却是煞費思量的，這需要一大套理論來支持。而且我們一旦接受了這個前提，即無異接受了佛教所作的對現實世界和現實人生的價值的預設，即現實世界是虛妄，現實人生是苦（泛說），故必須更尋絕對的現實與永恆的極樂。由此佛教於是有一大套關於現世界的說明，此論證其爲虛妄之意，然後指出真實者是何義，與一般世俗，所謂真實者關係如何，這樣就產生了許多說「境」（對象世界）的理論。即使在印度佛教，這些理論也不是一致的，如來藏系與阿賴耶識系的講法就有不同。傳至中國，在中國文化環境與傳統觀念的制約下，它所發展的方向就更有距離，所以，我們不能說佛法都是一個模樣，我們必須了解它之所以有分殊的原因。以下，我們不妨依佛教傳入中國的歷史的意思，簡單地說明它所受到的制約，從而表明中國佛學爲一獨立系統

三

佛教之來，最早可能是在西漢末年①。爲士大夫所知，已是東漢永平之世②。在這一階段中，佛教是以一種道術的姿態出現的。我們試看袁宏在後漢紀中的一段話：

「浮屠者佛也。西域天竺有佛道焉。佛者漢言覺，將悟羣生也。其教以修善慈心爲主，不殺生，專務清淨。其精者是爲沙門，沙門者漢言息心，蓋息意去欲而歸於無爲也，又以爲人死精神不滅，隨復受形，生時所行善惡皆有報應，故所貴行善修道以鍊精神而不已，以至無爲而得佛也。佛身長一丈六尺，黃金色，項中佩日月光，變化無方，無所不入，故能化通萬物而大濟羣生。」③

袁宏是晉人（三二八—三七九），因此，這一段記錄中可能混入晉人的佛教觀念，不過它仍然可以代表初傳佛教的幾個特色：

一、得無爲即得佛，所以強調息意去欲；
二、人死精神不滅，因此可以承受報應；
三、佛身長一丈六尺，變化無方，又能化通萬物大濟羣生。
以上三點，第一義近道家，第二義近世俗之鬼神觀念，第三義近神仙家說。雖然其中亦談及報應，但這並非佛教的殊義，它只能說是印度文化中一個共通的見解。反之，佛教所重的緣起、四諦、無我等義，却根本未見提及。之所以如此，我們有兩方面的理由可說：

一、從中國方面看，傳統文化根本缺乏佛教一型，所以兩文化接觸之初，中國方面，根本缺乏適當的觀念來表達佛教，只可借重在形態上相似的道家與神仙家的觀念。而漢代思想，無論儒學與道家者流，都喜談天道和神秘現象，如今文經學之言災異、圖讖、方士神仙家之言吐納、飛昇、和佛教在精神上都有相通之處，因此這可以說是順我們的文化心態而進入佛教的。借道教、神仙家之眼以看佛教，佛教當然是充滿道術色彩了。

二、從佛教方面看，此時佛教在印度雖然大盛，小乘各派正從事教義的紛爭，而大乘亦初起，力倡回復到原始佛教的實踐精

神，但這畢竟是屬於僧侶和專門學者的事情，對於一般教徒，尤其是西域，中亞的行旅，也許沒有太大的影響。但是，這一批人，正是當時把佛教教義帶到中國的前鋒。他們來往於中國與帕米爾高原以西，沿着有名的「絲路」往返，自然肩負了中西文化交流的使命。不過，限於文化和語言的隔閡，又限於他們自身的條件，佛教的教義實在無法準確地傳達出來。只能介紹一些成佛、報應的思想，結果招致了國人的誤解。

四

中國佛教能夠擺脫它初傳時候的道術色彩，關鍵在於漢魏之世，中國方面有玄學興起。誠然，隨着中國人對佛教興趣的增加，和佛教僧人的來華譯經，佛教遲早總會改變了它早期給人的印象。但是，在以後的日子中，爲什麼中國佛教所盛行討論的問題是般若學的問題而不是部派佛教中對於「法」（即一一之存有事物）的分析問題？此則仍出於中國文化環境的約制。蓋史籍中最先來華譯經的胡僧，是傳西北印有部學的安息人安世高；有部擅長法數，但中國人喜歡安世高的，却是他的禪學，也許就是因爲與道家言養生之術接近吧。安世高之後，支謙、支謙均譯般若，雖說是譯人使然，但安知這不是順時代之要求而起？只要對中國方面的思想背景稍加分析，自然知道這是必然之勢。

中國方面何以會有玄學興起？要解答這問題須先了解漢代哲學的缺點。漢代哲學，由易庸一路來，其特色是以八卦配陰陽五行，時序方位，以構成一幅展現的物質氣化的宇宙論；所有具體的人事和自然世界的事物都可以通過這裏面的一套象數而得一配合對應。所以由象數以明天道，即是明人事，使人預知變化而趨吉避凶，但是，由於象數必須落於具體的事物上說，這就太質實，例如收入八卦系統中的物事，於乾卦中只能見一切屬諸乾的分子，如家族中之父，自然現象中之天，動物中之馬等，此即仍然停留於象上，不能識取深遠之理。同時，漢人解卦，喜歡觀其由本卦至所變之卦的歷程，以說明事象的變動關係或相應關係，但一一事象既然相沿而生，則這種向外觀變的解釋，便可以無窮

而流於繁瑣。漢魏之際的易學家，不滿這兩類作風，於是改從卦自身的義理出發，並且進一步剝落其象數，認為象所表現的是理，是原則，也就是「意」，因此主張逕直掌握統攝全象之理，「得意而忘象」（王弼語）。爲什麼呢？因爲「物無妄然，必由其理，統之有宗，會之有元，故繁而不惑，衆而不亂」④由繁而簡，由散立的物象進而探求統率物象之理，於是物象的觀念掃除，人的思想乃能從具體的物象中解放出來，而進入一形上世界。這就是魏晉玄學的興起。我們可以看到：魏晉玄學所表現的是一種消解精神，同時也是一種對物象的超越精神。

這種精神對佛教大乘般若學的傳入十分有利，但對印度西北的有部却是一個阻礙，依據印度佛教史，有部是一種說「有」的哲學，它的特色就是對存有作分析，和現象分爲七十五法，以組成「法之系統」。這些「法」，依有部說，都是真實自有的，亦即都是有「自性」(Svabhāva)的，因爲依有部的想法，「法」若果不自在，則如何解釋作用的產生？又如何解釋業果？所以它採取實在論的立場來肯定法之存在，同時用以解釋原始佛教時代佛陀所指稱的法（如心法，色法）。但是，這樣的一個途徑却使我們的心靈黏着於事物（法）之上，徒然從事繁瑣的分析，結果亦和漢人說易一樣，免不掉質實與繁瑣的毛病。所以大乘佛教起，即面對這種說「有」的哲學而改說「空」(Śūnyatā)。「空」不等同虛無，它只是對一個質實；「有」的化解，以見一切「有」同時亦可爲「不有」。爲什麼呢？中觀學者藉著緣起的觀念指出：世俗一般所謂「有」，其實只是我們概念的客觀化，亦即是主觀建構的東西，因爲在此緣起世界中並無一法是和它相對應。譬如當前有一桌子，就桌子之存在言，它是處於一緣起的狀態中，而緣起的狀態亦即一非獨立自主的狀態；它必須「待他」然後存在，它不能，亦沒有自我決定。所以何能有桌子之自性可說？我們就此一狀態而稱之爲「桌子」，這只是我們自己拋擲出來的概念。概念自身有固定性可說，但此一狀態却不可以定着；它只是在「隨他而轉」的狀態中。執概念以問實事，這只是概念的實體化和客觀化。所以，中觀學者主張：如果我們能掃除概念之

執，即可以如實見世界，亦即見一切之世俗之所謂「有」者同時亦可以爲「不有」。中觀學者把這種智慧稱爲「般若」(prajñā)，即是指對象能夠如實呈現的意思。這種精神，與玄學家所說的對具體物象的消解和超越，有異曲同工之妙。

由此我們可以了解，何以般若學傳入之後，立即就被中國人接受，而且流行起來，這是因爲有玄學在它前面的緣故。玄學是順中國傳統開出的，不想在魏晉之世反而成爲接引佛學的橋樑，尤有進者，王弼在教人識取深遠之理必須得意而忘象後，進一步揭示出這種意象關係即是一種有無關係。目爲「無，不可以「無」明，必因於有。故常於有物之極而明其所由之宗也」⑤。這可以說是中國哲學中繼老子之後再言「無」的哲學家。依他的見解，有與無並非平面的兩極，而是異質的兩層，這兩層構成所生與能生，一本一末的關係：有所生，是末，無是能生，是本。實由虛運，末由本生，所以王弼談有必追至無，這和般若學談有即說之爲空，在內容、形態上又有相似。以後，魏晉玄學家討論有無問題十分熱鬧，般若學傳進來，即混同般若的空有問題一起發揮，於是有所謂六家七宗，不空假名，空假名之類，直到鳩摩羅什譯中觀清籍，僧肇據之作不真空論（即後人所言之假名空）總結各家然後才作一結束。這時候，有部學並非無人翻出，（如僧伽提婆即譯出發智論），但大家對它那種分析的進路已不感興趣。無法成爲顯學，這是文化環境問題，佛學要在中國生根，畢竟是需要中國文化的土壤的。

五

對法的存在（法性）問題的討論，到東晉齊梁，風氣漸過，代之而起的是佛性問題。這一步轉化，仍與中國的傳統文化有莫大關係。早在先秦，儒家已經肯定「人皆可以爲堯舜」；孔子自述其一生的進境：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不逾矩。」孔子雖然自謙說：「若聖與仁，則吾豈敢？」但亦承認：「我教不厭學不倦也」，這無異啓示了儒家成聖成賢的理想是可學而致的

。後來孟子順此一思路，回過頭來反省這種學的根據，於是發現了人性之善，人自身的先驗結構保證了人可以實踐堯舜之路，這種想法，傳至漢代，受陰陽氣稟的天道觀念影響，言儒學者改從「生而然」方面論性，認為聖人天生卓絕，非人力所能及，吾人學之，充其量只能為賢而不能為聖。於是孟子傳統一變而為聖人不可學不可至之論，甚至漢魏時代的玄學家，如王弼，郭象等亦如此主張。但是，漢代的方士，神仙家，却仍然深信人可以修煉成仙。這樣，人和他的理想人格之間是否有實踐上的關聯，就成為當時學者們紛紛議論的一個題目。佛教東來，大家亦很自然的注意它的成佛問題。從思想的標誌上講，佛教是佛陀的教法，它雖然教人解脫，但並不必然的涵人人皆能作佛之義。般若學雖然談佛的智慧，但這種對實相的觀照是否人人可學而得？則在大本涅槃未譯出之前，仍然無答案。據慧叡喻疑論的記述，當時鳩摩羅什亦曾經就法華經言開佛知見之義，說一切眾生亦可皆有佛性，皆得作佛，但又疑法華經何以僅言唯一佛乘、無二亦無三，而不索性明言一切眾生皆當作佛？無經文作證，終是問題。由此可見鳩摩羅什始終拘守文字，在思想上轉不開。其實，法華經既然說「佛唯以一大事因緣故出現於世」，「欲令眾生開佛知見」，「種種因緣，譬喻言辭，而為眾生演說諸法，是法皆為一佛乘故」（引文見方便品），則已隱含一切眾生皆可成佛之義。而且，再從思想的關係上講，一切眾生都是佛乘中人，則自然都是明日之佛，其自身即具有成佛的種子（因）；孟子在反省這一關係時肯定人皆有性善，則佛家亦可在此肯定人皆有佛性。所以史籍稱竺道生能夠「孤明先發」，因為他能夠在大本涅槃未譯出之前，就率先肯定一闡提人皆得成佛。其疏法華，即直言「良由眾生本有佛知見分。但為垢障不現耳」⑥。這不能不說是在佛教思想史上的一個突破，但亦可以說是遠承先秦儒家的影響。

雖然，竺道生有沒有讀過先秦儒籍，今缺明文記載，但如此普遍之書亦難以想像其不讀，再退一步言，佛教縱使無竺道生，但成佛問題在中國佛教中遲早亦必然成爲一個重要問題，則可以無疑。因爲依上文所說，理想人格的成就，原係中國人所極之注

意的問題，一直都有討論，以中國人的觀點來看佛教，則成佛問題自然是最重要的。明乎此，我們就可以知道爲什麼南北朝時候佛性的討論極繁（據吉藏大乘立論，達十一家）而最後，又以如來藏系統取得國人喜愛了。

註：

- ① 正史中最早的記載，爲伊存授經。據三國志魏志東夷傳注，引魚豢之魏畧西戎傳云：「昔漢哀帝元壽元年（紀元前三年），博士弟子景盧，受大月王使伊存口授浮屠經。」可證。
- ② 指永平（漢明帝年號）年間遣使求法事。此事之真相如何，近代學者頗有評論。湯用彤先生曾有詳細研究，認爲「求法之事，毋寧語多增飾，不可斷其子虛烏有。」（湯著漢魏兩晉南北朝佛教史第二章，頁二六）見後漢紀卷十。
- ③ 見王弼著周易畧例「明象」條。
- ④ 王弼此說，見周易繫辭韓康伯註「大衍之數五十，其用四十有九」句引。妙法蓮華經疏：續藏經（台灣影印本第一五〇冊，頁四〇〇。）
- ⑤ 同上接第35頁 修大方廣佛華嚴法界觀門論釋
- ⑥ 又如能斷金剛般若說②：「諸預流者，無少所預，故名預流；不預色、聲、香、味、觸、法，故名預流……若預流者，作如是念，我能證得預流之果，即爲執——我，有情、命者、士夫、補特迦羅等……諸一來者，不作是念，我能證得一來之果……以無少法證一來性、故名一來……諸不還者，我作是念，我能證得不還之果……以無少法證不還性，故名不還……諸阿羅漢不作是念，我能證得阿羅漢性……以無少法名阿羅漢，由是因緣，名阿羅漢。」如是等說，可以證知。復次，聲聞極果——阿羅漢和辟支佛道，都是但得無量法性分，不得無量法性的，所以都是分證，有餘證。菩薩則否，如般若經②說：「菩薩雖學三十七品，雖行三十七品，而不作須洹果證乃至辟支佛道。」又說：「菩薩摩訶薩學自相空故，不有餘、不分證、法、證者皆不可見。」智論②釋之曰，菩薩觀色等一切法空……深入禪定，心不亂，得利智慧力，故不見是空法，以不見，故無所證。聲聞、辟支佛，斷吾我，捨愛著，直趨涅槃，墮在偏空，取有餘證。（未完待續）