

龔自珍的佛教思想*

陳善偉

龔自珍（一七九二——一八四一），號定盦，為清末重要思想家之一。有關他的政治、史地、考據、經學、詩賦、經濟等各方面的學說，論者已多，¹ 此處無需贅言。然而對於影響他思想極大的佛教，卻少有人研究介紹。此文擬對自珍入佛之因由，他的著作中所表現的佛教思想，以及他對晚清佛教之貢獻，從歷史的觀點作一初步探討。

自珍之好佛，就其本身所採用之名號已可略見一二。他自稱是「鄔波索加」（梵文：Upāsaka）、² 「震旦佛弟子」、³ 「觀實相之者」、⁴ 「懷歸子」。⁵ 自珍後來

* 此文蒙業師王德昭教授審閱潤飾，並提供寶貴意見，謹此申謝。

¹ 有關龔自珍之研究，可舉者甚多。年譜有吳昌綬《定盦先生年譜》，載《龔自珍全集》（以下簡稱《全集》）（上海：人民出版社，一九七五年），頁五八九——六三一；張祖廉《定盦先生年譜外紀》，《全集》，頁六三二——六四九；近人王壽南《龔自珍先生年譜》，載《大陸雜誌》，第十八卷第七期（一九五九年四月），頁十一——十五；第十八卷第八期（一九五九年四月），頁二十四——三十；第十八卷第九期（一九五九年五月），頁二十一——二十九。較全面性介紹其生平與學術的有朱傑勤《龔定盦研究》（一九三九年初版。台北：商務印書館，一九六六年臺一版）；侯外廬《近代中國思想學說史》（上海：生活書店，一九四七年），下冊，頁六〇九——六四二；侯外廬《中國早期啓蒙思想》（北京：人民出版社，一九五八年），頁六四九——六八五。其他有關龔自珍的專文有錢穆《龔定庵思想分析》，《國學季刊》，第五卷第三期（一九三六年七月），頁一七〇——一九三；亦見同作者之《中國近三百年學術史》（一九三七年初版。台北：商務印書館，一九六四年臺二版），頁五三二——五五四；楊昌江《談談龔自珍所說山中之民的身份問題》，《光明日報》，一九六五年三月二十四日；林斌《龔定盦評傳》，《暢流》，第三十七卷第十期（一九六八年七月），頁二——六；何祐森《龔定盦的思想》，《故宮文獻》，第一卷第一期（一九六九年十二月），頁二十七——三十六；黃公偉《公羊學派與龔自珍思想》，《人文學報》，第三卷（一九七三年十二月），頁二五八——二六五；陸寶千《龔自珍的社會政治學術思想》，《中華文化復興月刊》，第十一卷第三期（一九七八年三月），頁七〇——七六。英文方面可舉者有以下數篇：

Fang Chao-ying, "Kung Tzu-chen," in Arthur W. Hummel et al., ed., *Eminent Chinese of the Ch'ing Period* (Washington, D.C.: United States Government Printing Office, 1943-1944), Vol. 1, pp. 431-434; Dorothy L. Borei, "Eccentricity and Dissent: The Case of Kung Tzu-chen," *Ch'ing shih wen-ti*, Vol. 3, No. 4 (Dec. 1975), pp. 50-62; Shirleen S. Wong, *Kung Tzu-chen* (Boston: Twayne Publishers, 1975).

² 張祖廉《定盦先生年譜外紀》，《全集》，頁六三三。按「鄔波索加」乃梵語優婆塞之新稱，亦云伊蒲塞。

³ 《釋二門三點同異》，《全集》，頁三七五。

⁴ 《支那古德遺書序》，《全集》，頁三八四。

⁵ 《知歸子讚》，《全集》，頁三九六。

並題匾額於其所居曰禮龍樹齋，為求攝心不散亂，名其室為奢摩它室。⁶他對佛學之興趣，極難論它始於何時。事實上，自珍少時居於京師，鄰近法源寺，常往嬉戲、讀書，此為其日後信佛之機緣非不可能。⁷據記載，自珍正式受佛學於江沅是甲申（一八二四年）之事。《己亥雜詩》第一四一首自註曰，「江鐵君沅是予學佛第一導師。」⁸在此之前，自珍對佛教必有所接觸。在其二十九歲時所作之《西域置行省議》中，即曾言及釋典。⁹但其興趣之引發及對佛學之真正認識，似應在隨江沅習佛及三十餘歲時結識佛門中人之後的事。自珍所交信佛友人，來往密切的計有錢東父居士、吳虹生居士、睿親王子鎮國公容齋居士、龍泉寺僧人唯一等。

江沅既是自珍習佛導師，對於他對經典之認識及派別之取捨自必有重要的影響。江沅之師乃彭紹升（一七四〇——一七九六），字際清，號知歸子。為清代著名淨土居士，兼好禪宗。¹⁰一脈相承，自珍亦於淨土、禪宗有偏好焉。自珍對紹升崇敬有加，特撰《知歸子讚》一文以表仰慕之情。其文曰：

懷歸子曰：震旦之學於佛者，未有全於我知歸子也。……其〔一般人〕學於佛也，又以其十之四習密部，以祈其災而澹其憂，其為第一大事謀，十之六耳。惟知歸子不然，初亦不然，中亦不然，終乃愈全，豈非大菩薩度世示現者哉？¹¹

自述其受教於江沅的獲益之宏，說「自珍之學，自見足下而堅進。」他感謝江氏授以「無上法寶」、「無上醫王」。¹²江沅逝世後，自珍謂「千劫無以酬德，祝其疾生淨土。」¹³因作詩一首以誌：

鐵師講經門徑仄，鐵師念佛頗得力；
似師畢竟勝狂禪，師今遲我蓮花國。¹⁴

自珍另一習佛老師是錢東父。《寒月吟》自註中有曰：「錢居士東父則具教、律、禪、淨四門，乃吾師也。」¹⁵然《全集》中提到錢東父的地方不多，他對自珍的影響，

⁶ 張祖廉《定盦先生年譜外紀》，《全集》，頁六三二。

⁷ 王壽南《龔自珍先生年譜》，《大陸雜誌》，第十八卷第七期（一九五九年四月），頁十三。

⁸ 《己亥雜詩》第一四一首，《全集》，頁五二三。

⁹ 自珍云：「西域者，釋典以為地中央，而古近謂之為西域矣。」《全集》，頁一〇五。

¹⁰ 有關彭際清之生平，可參考 Arthur W. Hummel, et al., ed., *Eminent Chinese of the Ch'ing Period, 1644-1912*, pp. 614-615. 彭氏之重要著作有《二林居集》、《一行居集》等。

¹¹ 《知歸子讚》，《全集》，頁三九六——三九七。

¹² 《與江居士箋》，《全集》，頁三四五。

¹³ 《己亥雜詩》第一四一首，《全集》，頁五二三。

¹⁴ 同上註。

¹⁵ 《寒月吟》，《全集》，頁四八二。

似乎遠不及與自珍交誼篤好至「如鶉如鰈」的吳虹生。虹生，字葆晉，¹⁶ 與自珍常有會面及書信往還，《全集》中所存《與吳虹生書》十二通，可證二人推心置腹的程度。¹⁷ 無巧不成書，兩人相同之處甚多。自珍謂虹生「與予戊寅同年，己丑同年，同出清苑王〔植〕公門，殿上試同不及格，同官內閣，同改外，同日還原官。」¹⁸ 另一相同之處是皆為好佛之士，兩人常相互推敲經義，當是可以想像之事。

龍泉寺及寺僧唯一，似乎也與自珍之契佛有甚多關聯。自珍為一好遊歷之士，嘗言「予幼有志，欲徧覽皇朝輿地，銘頌其名山大川。」¹⁹ 於所到眾多寺廟中，特喜龍泉寺之幽勝，引起他對佛教之愛好。在《說京師翠微山》一文中，自珍描述龍泉寺之形勢云：

松之下，泉之上，為僧廬焉，名之龍泉寺……寺有藏經一分，禮經以禮文佛，不則野矣。寺外有刻石者，其言清和，康熙朝文士之言也。寺八九，何以特言龍泉？龍泉遲焉。餘皆顯露，無龍泉，則不得為隱寺，余極不忘龍泉也。²⁰

故當龍泉寺募造藏經樓時，自珍特為之作啓，熱心參與募捐之舉。²¹ 寺僧唯一，亦為自珍之摯友，時常借佛經予自珍。自珍有云：

朝借一經覆以簞，暮還一經龕已燈；
龍華相見再相謝，借經功德龍泉僧。²²

自珍於龍泉寺所借得的經典，《全集》中曾提及者有《三千有門頌》、²³ 《四教儀》、²⁴ 《四念處》、²⁵ 《覺意三昧》等。²⁶ 實際所借，當然還不止以上數本。

另外值得一提者為鎮國公容齋居士。有關他的資料不多。除《清史列傳》中有記載

¹⁶ 有關吳虹生之生平，可參閱萬壽凝注，《龔自珍己亥雜詩註》上（香港：中華書局，一九七八年一月），頁三一——三三。

¹⁷ 《全集》，頁三四七——三五四。

¹⁸ 《己亥雜詩》第三〇首，《全集》，頁五一—。

¹⁹ 《黃山銘》，《全集》，頁四一五。

²⁰ 《說京師翠微山》，《全集》，頁一三四。

²¹ 《為龍泉寺募造藏經樓啓》，《全集》，頁三八九——三九〇。

²² 《己亥雜詩》第三九首，《全集》，頁五一—，並參看其詩註。

²³ 《最錄三千有門頌》，《全集》，頁四〇〇。

²⁴ 《國清百錄序》，《全集》，頁三八七。

²⁵ 《最錄四念處》，《全集》，頁四〇四。

²⁶ 《最錄覺意三昧》，同上註。

外，²⁷ 有關其佛學，最詳盡的還是自珍《己亥雜詩》第三十四首自註，曰：「鎮國公容齋居士，居士睿親王子，名裕恩，好讀內典，徧識額納特珂克、西藏、西洋、蒙古、回部及滿、漢字，又校定《全藏》，凡經有新舊數譯者皆訪之，自釋典入震旦以來未曾有之。」²⁸ 自珍本人對佛典譯本正誤問題之注意是否曾受容齋居士的影響不得而知，然而兩人相識交往的關係則是事實。

自珍之入佛，除與僧人，居士交遊有關外，他本身對傳統中國學派之認識及生平遭遇亦有影響。自珍雖為今文學家，但對各學派之態度卻無偏傍。反之，他認為「九流之通蔽，儒家之口實而已乎？」²⁹ 對於佛教，自珍極度讚許。在《題梵冊》一詩中，自珍云：

儒但九流一，魁儒安足為？西方大聖書，亦掃亦包之。
即以文章論，亦是九流師；釋迦諡文佛，淵哉勞我思。³⁰

「西方大聖書」，所指乃是佛教經典。³¹ 詩中之抑儒揚佛態度至為明顯，可以看作是其晚年思想變化的例證。魏源於《定盦文錄序》中說自珍「晚尤好西方之書，自謂造深微云，」亦指佛教典籍而言。³²

佛教哲學自古以來提供給失意士人精神慰藉。自珍之好佛，恐怕亦與求心靈解脫有關。自珍五應科舉試不第，後雖於三十八歲時中進士，然仍官禮部內閣中書的微職，仕途甚不得意。以下所述甲申習佛之前一年所發生之事，可見其心境惡劣。在癸未六月二日「與江居士箋」中，自珍提到「重到京師又三年，還山之志，非不溫綵寤寐間，」其失意歸隱之心，油然而見。心情之困惱，亦於以下之自述中見之：「寢負至今，雖遇聰明貴人，只宜用一切世法而隨順之。陳餓夫之晨呻於九賓鼎食之席則叱矣，慙寡女之夜哭於戶中琴好之家則諱矣，況陳且慙者之求有難言也乎。」³³ 同年七月，又遇其母段恭

²⁷ 裕恩之生平見於《清史列傳》禧恩之內，見《清史列傳》（台北：中華書局，一九六四影印本），卷四十一，頁二十六b——二十八b。

²⁸ 《己亥雜詩》第三四首註，《全集》，頁五一二。

²⁹ 《支那古德遺書序》，《全集》，頁三八四。

³⁰ 《題梵冊》，《全集》，頁五〇六。

³¹ 竺柏松《龔自珍所好的西方之書是甚麼書？》，《光明日報》，一九六四年三月二十四日。竺氏從各方面資料考究，肯定自珍所好的「西方之書」是佛教典籍而非翻譯為中文的外國書籍。

³² 見《魏源集》（北京：中華書局，一九七六年），上冊，頁二三九。龔自珍之子龔孝拱校本改「晚」字為「平生」。孰是孰非其實是文字運用上的問題。自珍誠然是「平生」好讀佛書，「尤好」閱佛典則似是晚年之事。

³³ 《與江居士箋》，《全集》，頁三四五。

人卒。³⁴ 自珍不免生人生虛幻之感。故越年，不但拜江沅為學佛老師，又協助重刊《圓覺經略疏》，並為之序。於卷尾自珍所寫「助刊《圓覺經略疏》願文」，可知其意旨：

大清道光四年，佛弟子仁和龔自珍同妻山陰何氏散捨淨財，助刊《大方廣圓覺修多羅了義經疏》成，並刷印一百二十部，流傳施送。伏因先慈金壇段氏煩惱深重，中年永逝，願以此功德迴向，逝者夙業頓消，神之淨土。存者四大安和，盡此報身，不逢不若。命終之後，三人相見於蓮邦，乃至一生補處。³⁵

其刊此經蓋與母喪有關，形諸文字。此一二年間之遭遇與交遊，培植了自珍對佛教之愛好及奠定了其佛學基礎。三十九歲時，自珍已決定了「我欲收狂漸向禪。」³⁶ 到四十二歲時，則開始讀天台宗之書，³⁷ 進一步對佛教另一學派鑽研，佛學知識領域更為擴大。現試就其傳世之有關佛學之著作，一視其佛教思想。

首先就自珍對佛教各學派之態度而言，他是繼承明末清初各大師之風，主張各宗派應共融共攝。自珍云：「予以天台裔人而奉事六祖，為二象一龕供養之；我實不見天台，曹溪二家纖毫之異。」³⁸ 基本上，自珍認為天台與禪二宗應互相補充而無需多存門戶。同樣地，天台與淨土亦不應多分彼此。在《以天台宗修淨土偈》中，自珍云：「念外無佛，佛者念是；佛外無念，念者佛是。無量強名，從此安立；無量強義，從此發生。」³⁹ 對於諸多淨土宗經典，他最推薦唐朝飛錫所撰之《念佛三昧寶王論》，謂「淨土勸進之書，山積雲興，此最順佛語者，最平實者。」⁴⁰ 總的來說，無論就自珍之言論或所寫有關佛學著作來看，皆可清楚知道他對天台、禪、淨土三宗有所偏好。就其態度推測，是以天台為主，禪、淨土為次。亦可以說是以天台合禪、淨。換而言之是以天台補狂禪之弊，是以天台充實淨土之內容。其他如密宗，唯識，華嚴各派雖偶爾提及，究竟非自珍之主要興趣所在。

³⁴ 王壽南《龔自珍先生年譜》，《大陸雜誌》，第十八卷第八期（一九五九年四月），頁二十六。

³⁵ 《助刊圓覺經略疏願文》，《全集》，頁三八七。此段引文原文斷句恐有誤。原文作：「願以此功德，迴向逝者，夙業頓消，神之淨土。存者四大安和，盡此報身……」今改作：「願以此功德迴向，逝者夙業頓消……。存者四大安和……。」（見引文）。此斷句法似較通順，亦符句法對稱之原則。

³⁶ 《驛鼓三首》，《全集》，頁四四四。

³⁷ 《闢告子》，《全集》，頁一三〇。

³⁸ 《二十三祖二十七祖同異》，《全集》，頁三七六。又見《己亥雜詩》第八三首：「龍樹靈根派別三，家家榔栗不能擔，我書喚作《三極記》，六祖天台共一龕。」《全集》，頁五一七。

³⁹ 《以天台宗修淨土偈》，《全集》，頁三七三。

⁴⁰ 《最錄念佛三昧寶王論》，《全集》，頁四〇七。

在經典方面，自珍涉獵甚廣，自謂「讀書盡三藏。」諸經中有三部他最為推崇。首先是華嚴五祖唐朝宗密所撰之《禪源諸詮》，認為「一切世間欲知一切經，一切論者，此書是總眼，是總門戶，是總橋梁，是總導師，是總目錄，是總注疏，宜盡娑婆世間，家置一編，人守一冊。」⁴¹ 其次，對《法華玄義》亦本乎天台宗人之旨，讚之為「義學之淵海，三藏之總龜，法王之首輔。」⁴² 按《法華玄義》乃《妙法蓮華經玄義》之略名，是《法華三大部》之一，乃隋智者大師所說，灌頂所記，釋《法華經》之經題者。自珍崇《法華玄義》，自然對全體大備之《妙法蓮華經》加以推許：

三藏十二部，《妙法蓮華經》為經之王，何也？答：隋以來判教諸師，皆曰《華嚴》日出時，《法華》日中時，《涅槃》日入時。明藕益大師曰：「諸經有《法華》，王者之有九鼎，家業之有總帳簿也。」與一切經各各有言經中之王不同，欲備知之，則在《天台玄義》矣。⁴³

自珍為詩人，文學家，對於佛典之愛好，除喜其經義深遠外，更被佛經中之美富辭藻所吸引。自云：「先生讀書盡《三藏》，最喜《維摩》卷裏多清詞。」⁴⁴ 自珍後期詩體大受佛教影響即是明證。至於他所崇仰之佛教大師，近者有紫柏、藕益兩位明朝大師及清朝彭紹升居士，遠者則有智者大師、龍樹與馬鳴。⁴⁵ 其詩有云：

有明像法披倡後，荷擔如來兩尊宿。

龍樹馬鳴齊現身，我聞大地獅子吼。⁴⁶

於同時期人物中，則極推崇徹悟大師。徹悟乃清代乾嘉時人，於性、相二宗之旨，無所不通。其後慕永明延壽禪師之為人，遂棲心淨土，主張蓮宗。自珍於《己亥雜詩·四言六章》自註，謂錢東父、江沅、慈風大師與他「皆奉徹公書，篤信讚歎。」文中亦云：「先覺誰子？西山徹公。我受之東父，以來報功。云何報功？余左挈東父，右隨慈公；又挾江子，四人心同，以旅於西邦。」⁴⁷ 以上諸公，皆對自珍有示範指引之作用，影響他佛教思想殊大。

⁴¹ 《最錄禪源諸詮》，《全集》，頁四〇五。

⁴² 《妙法蓮華經四十二問》，《全集》，頁三七〇。

⁴³ 同上註，頁三六二。

⁴⁴ 《西郊落花歌》，《全集》，頁四八九。

⁴⁵ 《己亥雜詩》第二一三首，《全集》，頁五二九。

⁴⁶ 《己亥雜詩》第一四六首，《全集》，頁五二三。

⁴⁷ 《四言六章》，《全集》，頁四九一。

自珍閱經，似乎對於佛書譯本誤漏問題特別留意。由於他曾習小學於外祖父段玉裁，對目錄學、校讎學亦素有心得，⁴⁸ 故用心於《三藏》時，處處見出其對經典內容的正誤有不同之見解。自珍《全集》中《正譯》第一至第七——即《龍藏考證》七卷，深具正聽意義。在《正譯第七——總正歷代所譯一切經》中，自珍指出釋迦牟尼時根本無文字，無經，只有語言、囑法。「經」一詞之出現，始於阿難。「阿難結集釋迦一代五時之教，五味以判，三藏以位，十二部以分，經之名以起。」故曰我，曰聞，曰某品某品，皆是阿難所定，阿難以「佛」一詞代替記事記言之我，實是僭佛也。自珍繼而指出佛教經典之翻譯與此等典籍在政治上被利用之情形：

惑哉，西竺既尊佛，國王貴官長者皆事佛，其以名聞相高，必在佛經焉；利祿之門，必在佛經焉。由是門戶之爭，朋黨之立，亦必在乎佛經焉。由是人尊一經，經立一師，家抱一冊，戶名一偈，各立原委，各造文字，或損改，或顛倒，或附益，猶不售，則又加之以恐喝挾制，校量罪福。罪福之文，十倍其原文矣。由是各經流通分，各各自名經中之王，序分各各造法會，各各名無量會；此文又三十倍其正文。佛清淨誨，汨沒其中，若存若亡。其言有曰：如遇持是經者，出其過惡，若實若不實，此人現世得白癩病。此其言為是佛言，為是持經者言，尙待問耶？佛言：「我如師子王，一切無畏，畏師子身自生蛆蟲，食師子肉。」譯主不察，盡譯之以貽震旦，震旦之謗佛，譯主之咎。⁴⁹

此段引文，已極為清楚地表示出自珍何以對佛典之正誤問題如此注意。《正譯》七篇，所涉及者有《法華經》、《彌陀經》、《大般若經》等。就天台宗言，自珍對《妙法蓮華經》——「經中之王」——甚有研究。他認為此經傳入中國已有一千四百多年，後秦、晉、隋各譯本皆錯誤良多，然而無人指出。他就後秦鳩摩羅什之譯本指出五點錯誤。⁵⁰ 自珍並認為《法華經》為北涼宮中所亂。實應重新科判。他說：「自《序品》至《學無學品》訖為一會，以《安樂行品》為流通，自《見寶塔品》以至《妙莊嚴王品》為一會，以《法師功德品》及《囑累品》為流通。」⁵¹ 如此一來，《法華經》便定為本迹二部，刪去七品，存二十一品，又刪《藥王》半品。⁵² 就《正譯》及其他作品所表現

⁴⁸ 王壽南《龔自珍先生年譜》，《大陸雜誌》，第十八卷第七期（一九五九年四月），頁十三，十四。

⁴⁹ 《正譯第七——總正歷代所譯一切經》，《全集》，頁三六二——三六三。

⁵⁰ 《正譯第一——正法華經秦譯》，《全集》，頁三五七。

⁵¹ 《妙法蓮華經四十二問》，《全集》，頁三五七。

⁵² 同上註，頁三七〇。

的刪改重訂功夫而論，自珍實有其獨到之見地。

自珍為佛經所作的考證工作，所得成果可撮要言之如下：

- (一)《法華經》譯本錯誤有五：其一，經有正，流通二部，非合一部；其二，二十八品中有七品為偽造者；其三，二經各有蔓衍，譯者不察；其四，經中次序被顛倒；其五，移《囑累品》於《藥王普門》諸品之上非是。
- (二)魏譯之《大品彌陀經》中之四十八願，及其他淨土各經之發願多少不一，實是譯者「以意損增，以意排比，以意合之分之」之誤，其實「佛有願而已，不臚願之數也。」
- (三)唐玉華寺譯《大般若經》六百卷十六分，是西土偽經，因為造此論者乃龍樹。晉時鳩摩羅什，僧叡已勒成三十卷九十品，流通中國，西土如別有六百卷者，龍樹不應不言，羅什不應不見。
- (四)密部所貴者為聲，有正音帶音，中印聲不同，不可以諧，不如不譯。中國人所譯「承厥譌謬，截割字數」實在大誤。⁵³

自珍考究佛法衰落之原委，認為除與譯文屢誤有關外，亦是「蛆蟲僧之召之也。」⁵⁴在《支那古德遺書序》中，自珍極言狂禪之弊。他認為事禪一事，「入之也有門，踐之也有塗」，離乎文字之禪行，實不足為訓：

莊論法語，尚懼不聰，烏有所謂機鋒者乎？名身句身，尚懼不明，烏有所謂參悟者乎？是非有檢束，烏有所謂一千七百則公案者乎？通塞視前塗，烏有所謂看話頭者乎？慈和煖愛，烏有所謂棒喝者乎？有聞，有思，有修，以言說說其無言說，以思議思議其不思議，必有悉檀焉，烏有一切鏡者乎？傾肝吐腑而予之，烏有設伏以俟敵者乎？蓋惟恐人之不好問也，烏有來即攔，到即斫者乎？無量人問，當用無量法門悉檀答之，譬如醫門四百四病，四百四藥，診脈處方，臨時區配，烏有以現成語句，囫圇籠罩人者乎？或宗《華嚴經》，或宗《法華經》，或宗《涅槃經》，荆谿讚天台云：「依經帖釋，理富義順」，烏有所謂教外別傳者乎？⁵⁵

可見自珍認為「機鋒」、「參悟」、「公案」、「話頭」，都需要基於對佛典文字結構與內容有清楚了解，旁引博證，才可以達到教義上之悟通。正確的途徑應該是「以佛為師，以佛知見為歸，以經論為尊，以禪為行。」⁵⁶自珍對於「撥去語言文字」之狂

⁵³ 《正譯》第一至第六，《全集》，頁三五七—三五九。

⁵⁴ 《支那古德遺書序》，《全集》，頁三八五。

⁵⁵ 同上註，頁三八四。

⁵⁶ 同上註，頁三八五。

禪，可謂痛心疾首，誓要「狂禪關盡禮天台，」⁵⁷ 慨歎「震且狂禪沸不支，一燈慧命續如絲。」⁵⁸ 追源索始，自珍認為狂禪之風始於晚唐：

悲乎！晚唐以還，像法漸謝，則有斥經論用曹溪者，則有祖曹溪並失夫曹溪之解行者。愈降愈濫，愈誕愈易，昧禪之行，冒禪之名，儒流之士，樂其簡便，不識字髡徒，習其狂猾。語錄繁興，夥於小說；工者有瘦，拙者用謠，下者雜俳優成之。異乎聞於文佛之所聞。狂師召伶俐市兒，用現成言句授之，勿失腔節，三日，禪師其徧市矣。佛言：吾如師子王，不畏百獸，畏師子身自生蛆蟲，噉師子肉。佛法之衰，為支那所詆，不絕如絲，則豈非蛆蟲僧之召之也哉？吾疚焉，又盡焉！⁵⁹

可見自珍彈訶禪宗末流，認為必須加以糾正。事實上，禪宗自唐朝之六祖慧能以後，宗風大振，成為諸宗中之獨秀。但自元明以來，禪宗宗門漏洞叢生，真參實悟者少，冒充開悟者多。門人只道「佛向性中作，莫向身外求」⁶⁰ 而不坐禪，不念經。六祖慧能最著名的偈是：「菩提本無樹，明鏡亦非臺。本來無一物，何處惹塵埃？」⁶¹ 自珍於《壇經書後》特別對此四句偈加以解釋，以示正聽。他認為《壇經》所言事實上亦包含拂拭之工夫。因為無論圓頓漸三教，都未有不常拂拭也。未悟之前固然需要拂拭以導之，而既悟之後亦需要時常拂拭以保持之。《壇經》所言顯然並非為接引初機而設。⁶² 必須要對佛教有基本認識，才能把握《壇經》要旨，悟到真諦。朱傑勤以「人才老去例逃禪」以喻自珍之入佛，⁶³ 但他所逃的禪不是祖師禪而是如來禪，這是需要特別指出的。故就此意義而言，自珍雖然是「奉事六祖」，但就其著意於匡正其末流之弊而論，態度上亦頗近神秀一系。

正是由於狂禪之踏空不落實，自珍特別對於天台宗之止觀法門重視，認為適以用作補救狂禪之弊。觀其所最錄之諸佛教經典，其中多有天台修止觀心之著作在內。例如南岳慧思之《大乘止觀》四卷即是。⁶⁴ 並寫有《南岳大師大乘止觀科判》，⁶⁵ 著重提出止

⁵⁷ 《己亥雜詩》第七九首，《全集》，頁五一七。

⁵⁸ 《己亥雜詩》第一六六首，頁五二五。

⁵⁹ 《支那古德遺書序》，《全集》，頁三八五。

⁶⁰ 語出《六祖法寶壇經》（南京：金陵刻經處，一九二九），頁十七。

⁶¹ 同上書，頁三。

⁶² 《壇經書後》一文我無法見到，轉引自黃公偉：《民初法相學風札記》，《華岡佛學學報》，第二期（一九七二年八月），頁一一三。

⁶³ 朱傑勤：《龔定盦研究》，頁一〇一。

⁶⁴ 《全集》，頁四〇二。

⁶⁵ 《全集》，頁三八〇——三八一。

觀之關乎成佛之途。尤其值得一提的是重輯天台宗智者大師所言入直理涅槃之道之《六妙門》。其用心可見一斑。

自珍對於佛典之流通亦有功焉。道光四年（一八二四年），他與吳縣貝簡香居士，其師江沅，共同校勘唐朝宗密所撰《圓覺經略疏》二卷，皮版蘇州婁門內三家邨善慶庵，自為願文，與妻何宜人均題名冊尾，又撰後序。⁶⁶六年後，重輯《六妙門》，意欲「以少慰天台裔人求古笈之志」云。⁶⁷繼而又輯《支那古德遺書》，其中包括「法華宗魏南岳大師書一種四卷，隋天台智者大師書若干種，唐荆溪湛然大師書若干種若干卷、涅槃宗唐永嘉無相大師書一種一卷、華嚴宗唐帝心大師書一種一卷、圭峯密大師書一種二卷。」⁶⁸亦頗具規模。自珍並曾寫多篇「目錄」於此等佛典，其中大部份為天台、禪宗。華嚴、唯識亦有幾部。⁶⁹

綜括上論，自珍佛學有三點值得注意：（一）考證佛典譯文之誤；（二）力陳狂禪之弊；（三）協助佛經之流通。另一方面，對自珍本人而言，習佛對其晚年之生活，思想俱起了很大的影響。他對佛經之愛好成為其日常生活重要之一部份。平時，「掘筍慈風園，參茶東父屋，」⁷⁰津津有味的聽其師談佛教義理。閱經方面，「供黃梅一枝，朝朝寫《圓覺》。」⁷¹又自道：「年來我但寫《蓮經》，要伴荒庵一粟夜燈青。」⁷²並且新定讀經課程，日日誦《普賢菩薩勸發品》、《觀世音菩薩普門品》，及《圓覺普眼品》三佛經⁷³。興味濃時，「不寐，聞茶沸聲，披衣起，菊影在扉，忽證《法華》三昧。」⁷⁴故後來自珍受了菩薩戒，正式變為佛門中人。自珍所寫有關佛教比較長篇之著作，大部份皆完成於四十六歲以後的歲月裏。此中包括《龍藏》考證七卷、重定《妙法蓮華經》目次、《三譜銷文記》七卷、《龍樹三極記》。可惜部份作品並無傳世。然就寫作這些文章所需之心血與時間而論，自珍晚年的歲月不少是放在閱讀佛典上，魏源云自珍晚尤好「西方之書」是相交深厚的識語。

從以上所言，我們可以說壯歲時的自珍的確是向社會大膽挑戰的悍士。他自負的說：「廉鏑非關上帝才，百年淬厲電光開。」⁷⁵他無情的揭發社會上的黑暗、政治上的

⁶⁶ 吳昌綬《定盦先生年譜》，《全集》，頁六〇六。

⁶⁷ 《重輯六妙門序》，《全集》，頁三八三。

⁶⁸ 《支那古德遺書序》，《全集》，頁三八五。

⁶⁹ 《全集》，頁三九九—四〇八。

⁷⁰ 《寒月吟》，《全集》，頁四八二。

⁷¹ 同上註。

⁷² 《虞美人》，《全集》，頁五六四。

⁷³ 《己亥雜詩》第二二七首註，《全集》，頁五一〇。

⁷⁴ 《己亥雜詩》第七九首註，《全集》，頁五一七。

⁷⁵ 《己亥雜詩》第七首，《全集》，頁五〇九。

粉飾、官場上的虛詐。他以公羊學的眼光，認為這個「文類治世，名類治世，聲音笑貌類治世」的社會其實是一個徹頭徹尾的「衰世」。⁷⁶ 當時的社會出現極度貧富不均的現象，他認為「有天下者，莫高於平之之尚。」⁷⁷ 官場上更互相傾軋。自珍肯定更法勢在必需，高呼「一祖之法無不敝，千夫之議無不靡，與其贈來者以勁改革，孰若自改革。」⁷⁸ 這些二十多歲時的激烈批評社會言論雖然未為當世所納，卻帶起後來者的社會醒覺。故有謂「近數十年來，士大夫誦史鑒，考掌故，慷慨論天下事，其風氣實定公開之。」⁷⁹ 但三十多歲後的自珍，由於仕途失意，涉心釋典，論政長篇已不復見。他自己亦承認：「先生宦後雄談減。」⁸⁰ 其滿腹牢騷只多發抒於詩文中之嬉笑怒罵。他的感受，由熱情而漸至麻木，雖然一度會欲「狂言重起廿年瘡，」⁸¹ 但到最後，還是不得不感慨萬千的寫道：「忽然擱筆無言說，重禮天台七卷經。」⁸² 可見他對當時的社會、政治，感到失望與無可奈何，迫得回向佛教裏尋求精神慰藉。

自珍是清季著名的詩人。佛教對他後期的詩風有不可磨滅的影響。⁸³ 他的詩，至性瀰漫，真情流露，最能見其內心之苦樂。他自己說：「我生受之天，哀樂恒過人。」⁸⁴ 現存《己亥雜詩》即是其晚年思想感情變化之痕跡。這些詩應如何了解，程金鳳已在《全集》中作了一番註釋：

天下震矜定愈之詩，徒以其行間璀璨，吐屬瑰麗；夫人讀萬卷書供驅使，璀璨瑰麗何待言？要之有形者也。若其聲情沉烈惻悱適上，如萬玉哀鳴，世鮮知之。抑人抱不世之奇材與不世之奇情，及其為詩，情赴乎詞，而聲自異，要亦可言者也。至於變化從心，倏忽萬匠，光景在目，欲捉已逝，無所不有，所過如掃，物之至也無方，而與之為無方，此其明妙在心，世烏從知之？鳳知之而卒不能言之。嘗聞神全者，哀不能感，樂不能眩，風雨不能蝕，晦朔不能移，乃至火不能燒，

⁷⁶ 《乙丙之際箸議第九》，《全集》，頁六。

⁷⁷ 《平均篇》，《全集》，頁七八。

⁷⁸ 《乙丙之際箸議第七》《全集》，頁六。

⁷⁹ 張維屏語。轉引自朱傑勤《龔定盦研究》，頁九。

⁸⁰ 《己亥雜詩》第七首，《全集》，頁五〇九。

⁸¹ 《全集》，頁五一〇。

⁸² 《全集》，頁五三八。

⁸³ 對自珍詩的評價，可參閱梁啟超《清代學術概論》，頁七五。《己亥雜詩》前一百三十首新近已有極為詳盡的註釋，此即萬尊崑註，《龔自珍己亥雜詩註》上。為文之日，下部份詩註仍未出版。其他有關自珍詩的文章有梅英超《鴉片戰爭時期的進步詩人龔自珍》，《光明日報》，一九五七年六月十六日；陳廣平《試論龔自珍》，《光明日報》，一九五九年九月六日及十三日。戴鴻森《怎樣解釋龔自珍的兩首詩》，《光明日報》，一九六四七月十二日。

⁸⁴ 《寒月吟》，《全集》，頁四八二。

水不能溺，此道家言，似不足以測學佛者之深，抑古今語言所可到之境止於此，定公其殆全於神者哉！全於神者哉！⁸⁵

程氏或對自珍有稍過譽之嫌，然重要的是指出自珍的詩所受到佛教思想的影響。故純粹以道家或其他學派去解釋自珍的詩內容風格皆嫌有所不足。《己亥雜詩》中明顯涉及佛教，談及佛門中人的詩甚多，茲錄若干首以見其大概：

第七十九首：

狂禪闢盡禮天台，掉臂琉璃屏上回。
不是瓶笙花影夕，鳩摩枉譯此經來。⁸⁶

第八十二首：

歷劫如何報佛恩，塵塵文字以為門。
遙知法會靈山在，八部天龍禮我言。⁸⁷

第一百六十一首：

如何從假入空法？君亦莫問我莫答。
若有自性互不成，互不成者誰佛刹？⁸⁸

第二百二十六首：

空觀假觀第一觀，佛言世諦不可亂。
人生宛有去來今，臥聽簷花落秋半。⁸⁹

以上是佛教對自珍思想的影響。若就晚清佛學與政治思潮之關係而言，自珍無形中扮演了一個重要的角色而不自知。由於自珍之政論多寫於習佛之前，故其政治思想內容甚少佛學。但由他所創始的今文學家對佛教的興趣，卻導致晚清思想家在擬具政治藍圖，謀求對應西學西教的時候，以佛教理論作為有力工具，在中西文化交遇融合的過程中起了重要的作用。下文係引自梁啟超的《清代學術概論》：

⁸⁵ 《全集》，頁五三八——五三九。

⁸⁶ 《全集》，頁五一七。

⁸⁷ 同上註。

⁸⁸ 《全集》，頁五二五。

⁸⁹ 《全集》，頁五三〇。

晚清思想家有一伏流曰佛學。前清佛學極衰微，高僧已不多，即有，亦與思想家無關係。……其後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「今文學家」多兼治佛學。石埭楊文會少曾佐會國藩府，復隨會紀澤使英，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。譚嗣同從之遊一年，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。故晚清所謂新學家者，殆無一不與佛學有關係。⁹⁰

以上引文，展示了一個必需的廣泛歷史背景，去了解自珍的佛學思想於晚清思想史中的地位。顯然地，對自珍及其同時代人物而言，佛教不外是一種信仰，一種學說，一種心靈逃避。他們處理時代問題所依傍的主要仍是傳統儒家學說。自珍所作《明良論》四篇、《乙丙之際箸議》，魏源及賀長齡所編之《皇朝經世文編》，都是很好的例子。自珍的時代，基督教對中國亦影響不大。其《全集》中提到佛教以外之宗教時僅謂：「婆羅門，來西胡，勇不如宗喀巴，智不如耶穌。」⁹¹對於佛教，自珍所重視的是如何肅本清源，整飭佛教內在的紕繆。此與後期維新士人之以佛教為抵拒外來宗教挑戰，整齊本身宗教思想之工具者，可謂迥異。

另一方面，自珍佛學亦是晚清佛教轉變過程中的一個指標。從歷史演變來看，十九世紀末年是一巨大轉變的時代。明末以前，僧侶是佛教的領導。明代中世，相繼主持佛法的有蓮池、紫柏、憨山、藕益諸大師。他們的佛教思想上承唐宋，下啓後世佛學之依據，主張儒釋融和，禪淨戒教共為一體。及清初，諸帝為籠絡民心，使眾多佛徒對其政權擁護，故亦特表面上對佛教尊重。例如雍正皇帝自採佛號曰圓明居士，輯歷代諸禪宗大師之警語為十九卷之《御選語錄》，並主張禪淨合一。乾隆亦不甘後人，編《龍藏》、《國語藏經》等。⁹²但此只是懷柔政策的一面。事實上，無論興建寺廟、度牒，僧寺活動俱有嚴格的管制，並由僧錄司主持其事。一六七〇年首訂，一七二五年廣布全國之《聖諭廣訓》即有明文規定各種叢林活動的限制。經典上量的增加無法填補僧徒在缺乏自由下所引致的質的銳跌。最明顯的事實是清朝並無一大師出現。而佛門中人亦無一人能寫出一部可流芳後世的佛學著作。其凋零可知。

⁹⁰ 梁啟超《清代學術概論》，頁七十三。

⁹¹ 《婆羅門謠》，《全集》，頁四八四。

⁹² 蔣維喬《中國佛教史》（上海：商務印書館，一九三三），卷四，頁一——十。

故自然而然地，佛教之領導漸由出家僧侶而轉移於在家居士。自珍所崇敬的彭紹升就是清中葉著名居士。他對佛法領悟深，盡力推廣佛教，為士人叢林所欽仰。這是居士佛教在清朝之抬頭。但真正使佛教愛好在晚清知識界蔚成風氣的則是楊仁山。⁹³ 楊氏本人之佛學程度如何見仁見智，有人評之為「並不精深」，⁹⁴ 有人譽之為清季「研究佛學成績最卓越者。」⁹⁵ 此處姑且勿論。重要的是楊氏金陵刻經處之刊行佛經、只洵精舍之培育僧才，及引導士人學佛的興趣。就中國近代思想發展的觀點而言，楊仁山最後一項的貢獻至為關係重大。其門人、交往，在清末政治舞台上曾扮演過重要角色的計有譚嗣同、梁啟超、夏曾佑、鄭觀應、陳三立、章太炎、李提摩太等。亦正是由於楊仁山對居士佛教的推動不遺餘力而導至知識份子之好佛以至用佛，以下開出的是一個中國佛教史上從未有過的新思潮——「士人佛學」。⁹⁶

「士人佛學」的崛起應該從歷史的角度去了解。清末是中國文化受到外來挑戰的大考驗時代。歷史學家在解釋文化轉變過程時，總喜歡從儒家這一學派所受到的壓力及其回應作為中國文化彈性的指針。⁹⁷ 儒家之無能自處往往便引申為中國文化整體的崩潰。事實上，在儒家受攻之際，也正是中國各派傳統學說復興的時候。不少士人雖可以其身分說是儒士，但學說中借儒家之名行他家之實者甚多。對不同問題之處理更採用多家學說以求找到富國強本之途。佛學在晚清的被廣泛運用是應該從這方面去了解。故所謂「士人佛學」，即是指十九世紀末至二十世紀初懷著學術研討，治世目的而有興趣於佛教的知識份子對於教理的運用情形而言。他們的特色是對佛教哲理作有批判性的接受，並作經世式的運用。至於信佛與否則因人而異，此與居士的全盤投入是不同的。故可以說「士人佛學」與「居士佛教」的分別處是前者是多從學術、哲理及效用的態度去探研佛教思想，而後者多是以宗教情操去接受教義，推廣佛教。士人是哲學的、經世的；而

⁹³ 有關楊仁山之生平，見《楊仁山居士事畧》，載《楊仁山居士遺著》（南京：一九一九年），頁一——七。其孫女楊步偉（趙元任夫人）親述其印象中之祖父於《先祖仁山公之生平》，《菩提樹》，第八卷第十一期（一九六〇年十月），頁六——九；另有《我的祖父》，載《傳記文學》，三卷三期（一九六三年九月），頁十七——二〇。論楊仁山與近代佛教之關係者，英文方面有 Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1968), pp. 2-10. 中文方面則有霍韜晦《楊仁山——近代中國佛教的推動者》，《華僑日報》，一九七二年八月二十八日，頁四。藍吉富《楊仁山與現代中國佛教》，《華岡佛學學報》，第二期（一九七二年八月），頁九七——一一三。

⁹⁴ 藍吉富《楊仁山與現代中國佛教》，頁一〇三。

⁹⁵ 釋東初《中國佛教近代史》（台北：中華佛教文化館，一九七四年），上冊，頁四六。

⁹⁶ 「士人佛學」是我試擬的一個新名詞，其涵義在正文中已有交待。這個名詞的運用是否適當，尚望各方指正。

⁹⁷ 已故黎文生教授可算是一個例子。見 Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate* (California: University of California Press, 1965).

居士是宗教的、隱世的。十九世紀下半葉的「佛教復興」(Buddhist Revival)居士固然與有大力焉，⁹⁸士人亦功不可沒。透過佛教士人在傳播媒介上的鼓吹，佛教重新在知識界引起注意，產生新影響力。

在實質上，「士人佛學」亦可說是「應用佛學」(Applied Buddhism)。⁹⁹好佛維新人士所關心的不是佛徒的多寡，經典流通的廣狹等問題。他們希望從佛教義理中尋求在西潮衝擊下中國文化的自處之道，在基督教的侵逼下如何穩定本身的宗教思想，無法解答的科學新知怎樣可以從唯識學、因明學中找到根源和答案，在建設未來之理想中國社會，佛教有甚麼足供參考利用。這些問題在自珍的時代似乎尚不需特別關注。但自珍死後的中國，學術與政治幾乎成了不可分割的情狀。梁啟超所作《論佛教與羣治之關係》一文就是一個好的例子。¹⁰⁰佛學在士人手中不只是信仰、理論，而主要還是一種文化工具。¹⁰¹

佛教經過此一遁世(僧侶佛教)、入世(居士佛教)，而應世(士人佛學)的大轉變，學派發展亦與前大有分別。龔自珍、魏源時期重要學派是禪、淨土，或天台。及至清代末年，華嚴、禪、唯識有取而代之之勢。到二十世紀初，則唯識宗最盛。此與歷史發展有極密切的關係，此處由於篇幅所限，不容牽涉過廣，當另作專文討論。所要指出的是自珍是在此一轉變過程中的代表人物之一。在「居士佛教」轉移到「士人佛學」時，由於他與今文學家之好佛有關而成爲一個具引導意義的關鍵人物。他的佛學思想，亦深刻地反映出中西文化未廣泛接觸前，傳統中國士人對佛教的態度。

⁹⁸ 「佛教復興」(Buddhist Revival) 是採用自 Holmes Welch. 其書即命名爲 *The Buddhist Revival in China*。書中所講即是自十九世紀下半葉至二十世紀初佛教在中國發展之概況。

⁹⁹ 「應用佛學」一詞是梁啟超用以形容譚嗣同思想之特色者。見梁啟超《論佛教與羣治之關係》，《飲冰室文集》，第四冊，頁四十九。

¹⁰⁰ 同上註。

¹⁰¹ 參考拙文《晚清佛學與政治改革——畧論譚嗣同的佛學思想》，《華僑日報》，一九七四年六月十日，頁三。

The Buddhist Thought of Kung Tzu-chen

(A Summary)

Chan Sin-wai

Kung Tzu-chen, an influential thinker of the late Ch'ing period, came to have an interest in Buddhism primarily because of several factors: the introduction of the religion to him by his Buddhist friends Chien Tung-fu, Wu Hung-sheng, and Monk Wei-i; his open-minded attitude towards all Chinese intellectual schools; his disillusionment with the corrupt officialdom; and his poignant grief over the death of his mother in 1823. He took a special interest in the T'ien-t'ai, Ch'an and Pureland schools. The Buddhist scriptures he held in high esteem were *Ch'an-yüan chü ch'üan* (Explanations on the sources of Ch'an), *Fa-hua hsüan-i* (The profound meanings in the Lotus Sutra), and *Miao-fa lien-hua ching* (The Lotus Sutra). Among all Chinese Buddhist masters, he most revered Tzu Po, Ou I of the Ming dynasty and Pang Shao-sheng and Ch'e Wu of the Ch'ing dynasty. He also thought very highly of Chih I, Nagarjuna and Asvaghosha. In his study of Buddhism, Kung Tzu-chen paid particular attention to the textual problems of the sutras and vigorously attacked those Ch'an followers who ignored the scriptures altogether. He took up the publication of Buddhist books in the hope that this would lead him to the right path. As a result of his fervent interest in Buddhism, the religion provided an emotional catharsis in his old age and infused subtleties to his poetry. In the context of modern Chinese political thought, the importance of Kung Tzu-chen lay in his introduction of other New Text scholars to Buddhism as this ultimately ushered in an era of "Scholastic Buddhism" in late Ch'ing. With the encroachment of the West upon China, Buddhism in the late 1890's was not only a spiritual refuge for the vexed and the disillusioned, but a body of doctrines which could be interpreted in various ways to suit their diverse intellectual and political purposes. In the transition from lay to scholastic Buddhism in modern China, Kung Tzu-chen undoubtedly played a very important role.