

# 從無住本，立一切法

## ——戊戌前後知識人的佛學興趣

• 葛兆光

戊戌變法過去了許多年之後，對老師康有為很熟悉的梁啟超在為其寫傳記時提到，康氏的思想曾受佛教、耶教之啟發，「故宗教思想特盛」<sup>①</sup>，這也許是實錄，康有為自己也曾經向人陳述自己的經歷說，光緒四年（1878），他「以日埋故紙堆中，汨其靈明，漸厭之」，於是拋棄學問和書本，學習靜坐，「靜坐時忽見天地萬物，皆我一體，大放光明」<sup>②</sup>。不過，這種大徹大悟的境界可能是在光緒十年（1884）才出現的，康氏在《自編年譜》裏就說，他在這一年秋冬獨居一室，俯讀仰思，終於在12月有了類似禪宗開悟那樣的經歷。

梁啟超說康有為思想中有佛教與耶教的成分。耶教來自一個知識與思想全然不同的文化區域，它給中國帶來的震撼自然不需多論證，可是，佛教早已成為中國人自身的知識與經驗，那麼它又如何能在那個時代，再度引起人的驚異並使人重新領會它的意義？也許正是考慮到這種原因，有的學者並不把來自佛教的知識與經驗當做晚清思想史轉型過程，尤其是康有為思想變化中的重要事件。像張灝在《梁啟超與中國思想的過渡》和蕭公權在《康有為思想研究》中，都不約而同有一個相同的結論：康有為對佛學產生興趣，「這一發展並沒有甚麼特別的意義，因為眾所周知古代儒家學者往往對佛學研究有濃厚的興趣……沒有任何證據顯示康的興趣在某些方面受到這一總的趨勢（即今文學家對佛教的興趣）影響」<sup>③</sup>；「康氏雖得之於佛學者甚多，但他對佛教的知識止於愛好式的欣賞而已，並不深入」<sup>④</sup>。儘管他們也看到康有為不僅「養成了冥思的習慣」，而且他的思想如「大同」，也使人想到「一真法界」——即華嚴宗所認為的宇宙四界的最高層次——為一由十玄門所形成的和諧妙境，謂各物共存而統一，一切生命交

佛教早已成為中國人自身的知識與經驗，但在晚清很多思想最敏銳的知識人，都不約而同地對佛教產生了興趣，其中必然有其思路上的原因。那個時候的佛學興趣出現在最敏銳和最開明的知識者中，這一點本身就值得深思。

\* 本文寫作，曾得到香港浸會大學「區楊瓊芳訪問學人」基金資助。

要明瞭佛學在戊戌之前的思想史意義，則需要提出大乘佛教追求「超越」的理想對於戊戌參與者在精神上的支持，特別是上乘佛學裏面那種非常關鍵的，以「皆空」或「唯識」對於「我執」的瓦解，在消解固有觀念、促進思路開放上的意義。

通無礙。可是，有時候思想的啟發並不一定需要等待對於新知識的淵博，思路的轉換也不一定依賴於對新思想資源的深入理解，某些相當關鍵性的思想史轉化，常常來源於一些契機的啟迪。所以，值得注意的不是他有沒有受到佛教思想的影響，這是毋庸置疑的，而在於他所接受的那些——哪怕是不多的——佛教思想怎樣在他的精神世界的變化中起着作用。

在本文中，我不想討論康有為一個人的佛教知識，而是想探究戊戌前後佛學何以被這麼一些知識人所注目，因為晚清很多思想最敏銳的知識人，不止是康有為，像楊文會、沈曾植、文廷式、譚嗣同、宋恕、孫寶瑄、夏曾佑等等，都不約而同地對佛教產生了興趣，其中必然有其思路上的原因。我在〈論晚清佛學復興〉中曾經分析過當時促使佛學重新成為思想資源的幾個原因，比如對西洋科學理解與解釋時的「格義」、對日本維新的精神資源的誤解、對傳統知識有效性的懷疑等等<sup>⑥</sup>，但是，具體到佛學在戊戌之前的思想史意義，則需要提出大乘佛教追求「超越」的理想對於戊戌參與者在精神上的支持，特別是上乘佛學裏面那種非常關鍵的，以「皆空」或「唯識」對於「我執」的瓦解，在消解固有觀念、促進思路開放上的意義。而這一點，恰恰也是張灝在〈晚清思想發展試論——幾個基本論點的提出與檢討〉一文中提到的，他指出：「晚清思想尚有一種形態，其對綱常名教所造成的撼動不下於前者，……即超越一切狹隘的群體意識與界域觀念而放眼觀察人類，追求理想的一種思想傾向。」他說，這種思想不僅有基督教和自由主義的成分，而且亦來自老莊、佛教和墨學<sup>⑦</sup>。不過，他並沒有在文章中把這個話題深入下去。

## 二

1897年3月28日，孫寶瑄在日記裏回憶起前一年的秋天，上海聚集的「同學七子」在「飲於外國酒樓，共談佛理」之餘，還一起照了相，這七個人是吳雁舟（嘉瑞）、譚甫生（嗣同）、宋燕生（恕）、梁卓如（啟超）、汪穰卿（康年）、胡仲遜（惟志）、孫仲愚（寶瑄），「其人多喜圓教鏡，志遊覺海」，重看照片，他很有感慨地寫了一則佛教式的偈語：「幻影本非真，顧鏡莫狂走，他年法界人，當日竹林友。」<sup>⑧</sup>可是，偈語不幸成了讖語，一年後，同學七子中的譚嗣同真的就像竹林七賢中的嵇康一樣被殺，而梁啟超也因為戊戌變法亡命外國，吳雁舟也外放雲南。當1898年8月23日孫寶瑄再看這張照片時，不由悲從中來，於是又寫了一首絕句，裏面有這樣兩句說：「何期當年竹林右，坐看先遊法界高」，無可奈何之餘，只好想像已逝的朋友終於登正果、修金身，因為他們常常在一起談論佛理。

這個小團體中的成員幾乎都是當時最有見識也相當有聲望的知識人，他們不是戊戌變法的主要參與者就是積極襄助者，也恰恰都是佛學的愛好者。當然，除了這些人以外，我們在當時最開明的知識份子中還可以隨意舉出另外幾位對佛學有濃厚興趣的知識人，如夏曾佑，他是一個對「慈恩諸論，晨夕肆力」，又對《天演》、《群學》深有領悟的學者<sup>⑨</sup>；再如文廷式，他在光緒十年

前後(1883-1887)曾經閱讀姊崎正治的《上世印度佛教史》，幾年之後又花了很長時間閱讀佛教典籍《三藏記集》和《宗鏡論》，並詳細地做了筆記<sup>⑨</sup>；又如思想史上很少提到的周錫恩，他其實與張之洞、陳寶箴都有很深的交往，也是很早就提議變法的人，他和陳寶箴一樣對佛學大有興趣，在黃州自己刻印佛書，而且自稱「頗雜習佛典」，對那些看了兩篇《原道》、《原教》之類文章就關佛的人很不以為然<sup>⑩</sup>。大體說來，這一批人的佛學興趣，來自兩個不同源頭的啟發：一個是受當時在金陵大力倡導佛教思想的楊文會的影響，當時楊氏被譽為「當代昌明佛法第一導師」<sup>⑪</sup>，孫寶瑄在戊戌以後整理家中藏書時，曾經說到他收藏了兩百多種佛教典籍，就是丙申年(1896)購進的，都是楊文會金陵刻經處的刻本，他回憶道，「是時譚復生、吳雁舟同過海上，聚談甚樂，余之佛經，皆彼二人代購」<sup>⑫</sup>，而譚與楊文會關係非同一般，譚不僅向他學習佛理，而且在光緒二十一年(1895)當楊刻書經濟窘迫時，他曾經向康有為建議收購他從倫敦帶回來的儀器，以解決燃眉之急<sup>⑬</sup>；另一個影響則來自康有為，康有為不僅深研佛理，而且把佛教看成是世界所有宗教的源頭，認為連基督教也是來自於佛教的<sup>⑭</sup>，他對佛教的興趣曾經對他的追隨者有過很大的影響<sup>⑮</sup>。寄禪在《致師範學校監督書》中曾經提到，他的好友譚嗣同本來想「和會耶氏之學」，可是「後見吳雁舟太史與南海某君談及佛理，始閱佛經，於《楞嚴》、《楞伽》、《起信論》諸書，尤玩誦不已，常謂諸子百家易窮，獨佛理愈窮愈深，如吃橄欖，味久彌甘，可謂深入佛海矣」<sup>⑯</sup>，這裏的南海某君指的當然就是康有為。

那個時候的佛學興趣出現在最敏銳和最開明的知識者中，這一點本身就值得深思。相當多的學者都曾經察覺，佛教的那種「捨身飼虎」的大乘精神，是當時那些變法圖強者的精神支柱之一，只是應當指出，這種精神的提倡與佛教的淨土思想有關。楊文會一直提倡「行在淨土」，他覺得現在的世界已經到了極端的頹壞時代，人們還處在昏昏然的大夢之中，「要以淨土為歸，方可醒此大夢」，所以呼籲末世的人們「深信善惡果報，毫髮不爽」<sup>⑰</sup>，這一取向曾經影響很多知識人，使很多學佛的人有了「願往生西方」、「此生不足惜」的無畏精神。當時很多人，如譚嗣同的《治事篇第九·群學》說，佛教「以救渡終生為本根，以檀波羅蜜為首義」<sup>⑱</sup>；夏曾佑在《致汪康年》中說，人生在世有無限應該作的事，近來數年中，國事之變換無常，「為數千年所未有」，而人的命運卻很難把握，於是很多人就會有無着落的感覺，生出無數感慨。但是如果按照佛教的思路，「天下之有生命者大約無一有着落，其有着落者，皆自以為有着落耳」，人一旦理解這一道理，何妨以無着落為着落，這樣就能安心而振作。他以為「釋典之精，盡於此矣」<sup>⑲</sup>。這和孫寶瑄的想法一樣，孫氏也在日記中說：「佛之大有功者，使人知靈明長在而已，使人知為身後性命計而已。」<sup>⑳</sup>

不過，很多高明的知識人並不會僅僅滿足於淨土思想，在傳統的中國士人看來，淨土一宗的教義雖然啟人心智，發起信心，但是針對的畢竟是下根人，而上根人則需要智慧的開悟和真理的理解，在晚清時代的知識人中也是如此。像吳雁舟就不滿足於楊文會之提倡淨土，而要人「歸禪宗，以為(禪宗)至高」<sup>㉑</sup>；譚嗣同則在《仁學》卷首要求讀者「通《華嚴》及心宗、相宗之書」；而康有為的思想，據梁啟超說「最得力於禪宗，而以華嚴宗為歸宿」。那麼，這些更深刻玄奧

相當多的學者都曾經察覺，佛教的那種「捨身飼虎」的大乘精神，是當時那些變法圖強者的精神支柱之一。只是應當指出，這種精神的提倡與佛教的淨土思想有關。這一取向使很多學佛的人有了「願往生西方」、「此生不足惜」的無畏精神。

的佛教思想又對戊戌人物有甚麼啟迪？於此，我們還需要真切地體驗和理解當時的思想世界。

### 三

雖然，思想史常常關注到那些被表象掩蓋着的深層變化，並把它當做思想史的主要線索進行濃墨重彩的描述，但是在實際生活的世界中，它其實並不見得對每一個人都有震動，相當多的人還是相信傳統的意識形態與政治思想足以應付變局。像賀瑞麟在《清麓遺語》中說的：「人生程朱之後，百法具備，只遵守它規矩，做功夫，自不得有差，如吃現成飯」，大概代表了一般知識與思想世界中的普遍想法<sup>②</sup>。可是，那批相當敏銳的知識人卻不如此，他們從變局開始就處在一種無名的緊張之中，因此一方面對時局的急迫有相當的認識，自然覺得不變無以應付變局，一方面則希望在根本上超越固執於傳統意識形態與知識系統的觀念。

當時相當敏銳的知識人一方面認識到時局的急迫性，覺得不變無以應付變局；一方面則希望超越傳統意識形態與知識系統的觀念。因此，當時新傳入的西學、再度進入知識人閱讀中心的諸子之學和佛學，都有影響力。因為任何一種有異於傳統的思想資源都有可能給人們帶來心靈的震動或激動。

在這一點上，我相信，當時新傳入的西學、再度進入知識人閱讀中心的諸子之學和重新引起人們興趣的佛學都有影響。在一個一直固守一種意識形態的國家中，任何一種異於傳統的思想資源都有可能給人們帶來心靈的震動或激動。其中，佛教對他們是有相當的刺激的，特別是大乘佛教在討論關於宇宙本質時，那種不斷瓦解固定視角和固執立場，向原初之處追問根本依據的方式，正瓦解着固有思想與文化的唯一合理性。梁啟超說，康有為「潛心佛典，深有所悟」，他悟到的就是要「冥心孤往，探求事事物物之本原」，而「本原」卻並不是固有的傳統思想與觀念，因為這些思想與觀念也是後起的，含有「我執」的偏見，就像其後來在《大同書》裏說的那樣，現實世界關於「國界」、「級界」、「種界」、「形界」、「家界」、「業界」、「亂界」、「類界」、「苦界」等等的虛幻「分別」是引起諸苦之源，那麼，思想世界中那種固守一種觀念，以為只有它才是天經地義的想法也是虛妄，也是造成諸苦之源。這種思路在譚嗣同《仁學》中則以這樣的說法表達出來：人應當拋開各種局限的固執的知見，「轉業識而成智慧，然後『一多相容』、『三世一時』之真理乃日現乎前」<sup>③</sup>，沒有任何固定的、唯一的、永恆的意識形態與政治制度，「昨日之天地，物我據之以為生，今日則皆滅，今日之天地，物我據之以為生，明日則又滅，不得據今日為生，即不得據今日為滅，故曰，生滅即不生不滅也。」這段有些繞口的話，背後正是中國佛教最通行的說法：真正唯一的真實是「空」，而它是超越與涵蓋了現象世界的假有與心靈世界的真無的；真正唯一的本原是超越一切的絕對存在，它不是此也不是彼，不是有也不是無，不是過去也不是現在，現象世界的各種「有」是從其緣起而言的，本來「無」是從它的因緣而言的，彼此高下之分也只是一種固定於一個視角的「執」，所以絕對與本原的真正理解應該是「不有不無」、「亦有亦無」和「非此非彼」、「即此即彼」，而這種思想的意義就是為了讓人不執着於一種思想。根據這種思路推下去，沒有甚麼是一定要固守的，也沒有任何一種思想是天經地義的，因為一切的本原都是空，人們應當追問到這種終極處，而到這一終極處，過去那些看似天經地義的東西就失去立腳點了。這正如譚嗣同所說的「遍法界、

虛空界、眾生界、有至大之精微，無所不膠黏，不貫恰，不管絡，而充滿一物焉，而這個作為一切建立的根本的，是「目不得而色，耳不得而聲，口鼻不得而臭味，無以名之」的東西，只有在這個基礎上，「法界由是生，虛空界由是立，眾生由是生」<sup>②4</sup>，也正是在這種一切都在同一起點的終極處，有了絕大的思想的自由空間。雖然他把它稱作「以太」(ether)，但從其思路與概念的使用看，其實就是佛教的「空」，舉一個佛教中最有名的例子，《維摩詰經·觀眾生品第七》中有一個步步進逼的追問，追問者問：「善不善孰為本？」答：「身為本。」又問：「身孰為本？」答：「欲貪為本。」三問：「欲貪孰為本？」答：「虛妄分別為本。」四問：「虛妄分別孰為本？」答：「顛倒想為本。」五問：「顛倒想孰為本？」答：「無住為本。」六問：「無住孰為本？」答：「無住則無本。」於是說到結論，就是「從無住本，立一切法」<sup>②5</sup>。

從「從無住本，立一切法」這一思路往前推進，結論就是諸法平等，無有高下<sup>②6</sup>。於是，佛學復興不僅是給當時的思想界提供一種單純的資源，而且在理論上把過去擁有至高地位的思想話語霸權瓦解了，給思想提供了一個批判、整合和重建的新基點<sup>②7</sup>。前引梁啟超《康有為傳》說，康有為「最得力於禪宗，而以華嚴宗為歸宿」，於是，「冥心孤往，探求事事物物之本原」，而在《清代學術概論》中又說，譚嗣同《仁學》「治佛學之唯識宗、華嚴宗，用以為思想之基礎」，這「本原」和「基礎」二詞頗有意思，在這個「皆空」或「唯識」的基礎上確立思想，本來彷彿在天花板上起樓，在虛空中作畫，但是，在一個意識形態和思想學說已經被經典系統和政治權力確立了兩千多年的國家中，唯其如此，才可以消解權威的籠罩，重新確立一個可以兼容多種思想的「本原」。所以，宋恕在1897年寫的〈佛教起信篇稿〉中說，天地間「一切事，莫不先空而後實。理想為空中空，理論為空中實，私律為實中空，公律為實中實。空者為實者因，實者為空中果，理想為理論因，理論為私律因，私律為公律因，果則逆是」<sup>②8</sup>，那麼一切天經地義的東西其實本來都並沒有真實的和無疑的依據，相反，世間一切思想與學問，也都沒有高下等級的絕對分別，固執於某一種傳統的固有思路，顯然是刻舟求劍或劃地為牢。同一年，孫寶瑄則依照這一思路指出，「愚謂居今世而言學問，無所謂中學也，西學也，新學也，舊學也，今學也，古學也，皆偏於一者也」<sup>②9</sup>。如果有興趣，還可以看一看沈曾植的另一個說法。據李栩灼回憶，精通佛學的沈氏也有過「心物、真妄、新故、今古、有無、是非、善惡，相待而着，非有定也，而今學士皆固執其成見焉」的批評<sup>③0</sup>。而另一個名氣遠不如的顧鳴鳳，在《念菴池館文存》裏也有一篇寫於丁酉(1897)的〈五教平議〉，按照他的說法，「儒教所轄，僅僅亞洲，地球比例，十分之一」，所以應該承認「五教消長，亙古如斯」<sup>③1</sup>。

我無法斷定佛教思想究竟在支持他們變法思想的過程中起了多少直接作用，不過我相信佛教對於宇宙的那種理解，對瓦解他們心中原有的「執」上會有相當意義。因為，正是在這種基礎上，思想有了「超越一切狹隘的群體意識與界域觀念」的可能，知識也有了拒絕唯一體系的可能。多種知識與思想的自由選擇和因時制宜都有了合理性依據；西洋的制度、回教的思想、佛教的知識都擁有同樣的權利，也面臨同樣的辯難。如文廷式於是對孔孟之學有了一定的懷疑，

從「從無住本，立一切法」這一思路往前推進，結論就是諸法平等，無有高下。於是，佛學復興不僅是給當時的思想界提供一種單純的資源，而且在理論上把過去擁有至高地位的思想話語霸權瓦解了，給思想提供了一個批判、整合和重建的新基點。

甚至懷疑儒家「不言生之前，死之後」，主要是「欲民安於不知」<sup>②</sup>。同樣的懷疑亦出現在孫寶瑄的筆下，他在1894年1月28日的日記中說，「輪迴」這種思想，「吾雖不能斷其必有，又安能保其必無邪？佛老之言，精澹奧妙，要非聰明絕頂者不能為」<sup>③</sup>。宋恕在光緒十五年（1889）則以「佛經中之說可與歐羅巴新說相證者」，作《印歐學證》兩卷，對宇宙的無限、地球自轉與大氣說、細胞學說等等給予來自佛教經典的解釋<sup>④</sup>，更代表了那個時代知識人心目中普遍的脫離主流意識形態，另外尋求知識背景與經典支持的取向。

#### 四

當然，知識人對於佛教的真正理解與精通，戊戌以前似乎比不上戊戌以後，而康有為、譚嗣同的佛學知識也比不上章太炎、梁啟超。毫無疑問，對於大乘佛學勇於犧牲的精神、追求平等和超越的意義的自覺理解，在梁啟超寫於1902年的〈論佛教與群治的關係〉中被表達得最清楚；而對於佛教瓦解思想差別、超越學說局限，則以1910年章太炎的〈齊物論釋〉說得最深刻；在討論佛教思想與西方思想之異同時，1903年梁啟超的〈近世第一大哲康德之學說〉也更加精彩；而在1907年章太炎〈建立宗教論〉中，關於「言哲學創宗教者無不建立一物為本體」之誤謬，而應當以「圓成實自性」超越一切「有邊無邊、有盡無盡」的執著的思想，也比譚嗣同要來得高明<sup>⑤</sup>。

不過，那是時代的不同和知識的不同，思想史上有很多事例說明，一種思想對於時代的影響大小，並不總是與闡述這種思想的知識多少、水平高低、理解深淺成正比，它常常取決於某種思想的契機。有時候一種外來的異質思想是一種發酵劑，把原有的思想中並不引人注目的內容變成通行的話語；有時候一種原有的異質學說成了一根導火線，引起過去思想世界的整個崩潰，這時的思想世界如果有某種契機，那麼這些思想學說就有可能瓦解整個傳統。我想無論如何，佛學在戊戌之前的中國思想界中扮演了一個即使不是最重要，但也是不可忽略的角色。當我們回顧思想史上的這一段經歷的時候，我們也許應當承認，佛學思想中的一些因子，在戊戌時代以及戊戌之後的語境中，不僅本身就是一個打入傳統縫隙的楔子，而且更可能是瓦解固執的傳統意識形態的強烈腐蝕劑，當然，它也可能是後來中國思想無所歸依而四處漂泊的開始。

讓我們回到康有為。康有為在《自編年譜》中談到光緒十年那次讓他永生難忘的體驗時說，當時他悟到的是兩點：一是因在顯微鏡下看到「視虱如輪，見蟻若象」，於是悟到「大小齊同之理」；二是因為想到光電之速度，於是悟到「久速齊同之理」。這個想法看上去與莊子齊物論有關，其實與大乘佛教也有相當的關係<sup>⑥</sup>。按照大乘佛教的說法，沒有任何現象世界中的東西，包括思想、學說、制度是互古不變、擁有絕對性的，一切只是因緣湊合，所以人們可以從權，可以順其自然，但不可以固執。康有為之能夠消除時間和空間的差異，其奧秘就在於大乘佛教的這種思路中。

文廷式懷疑孔孟之學，宋恕作《印歐學證》兩卷，對宇宙的無限、地球自轉與細胞學說等等給予來自佛教經典的解釋，都代表了那個時代知識人力圖脫離主流意識形態，另外尋求知識背景與經典支持的取向。佛學中的一些因子在戊戌前後的語境中，不僅是打入傳統縫隙的楔子，也可能是後來中國思想無所歸依而四處漂泊的開始。

## 註釋

- ① 梁啟超：《康有為傳》，引自《康南海自編年譜·附錄》（北京：中華書局，1992），頁240-41。蕭公權認為，梁啟超雖然說到了佛教與耶教，但未同時提及康氏也受儒家尤其是公羊學的影響，而這種佛教的見解，其實來自儒家即王陽明的哲學。參蕭公權著，汪榮祖譯：《康有為思想研究》（台北：聯經出版事業公司，1988），頁99、62。不過，應該說明的是，第一，梁啟超在陳述其師的思想時，也許並打算全面敘述他的思想構成，而主要想說明激起他那些新思路的思想資源，所以不必特意提到在中國傳統社會無疑存在於每一個人心底的儒學；第二，王陽明的思想與佛教的關係人所共知，就算是康有為從王陽明那裏轉手來了佛教，但畢竟這種思路與佛教有關，何況康有為也許正是通過讀大乘佛書，得到了與王陽明一樣的體悟。
- ②⑬ 《康南海自編年譜》，頁12；31。
- ③ 張灝：《梁啟超與中國思想的過渡（1890-1907）》（南京：江蘇人民出版社，1993），頁27-28。
- ④ 《康有為思想研究》，頁103。
- ⑤ 葛兆光：〈論晚清佛學復興〉，《學人》（南京），第十輯（1996）。
- ⑥ 張灝：〈晚清思想發展試論——幾個基本論點的提出與檢討〉，《近代史研究集刊》（台北），第七期（1978）。
- ⑦⑳㉑㉒ 孫寶瑄：《忘山廬日記》（上海：上海古籍出版社，1983），頁94；386；80；37-38。
- ⑧ 汪康年：《汪康年師友書札》，第二冊（上海：上海古籍出版社，1986），頁1325。他曾與楊文會、譚嗣同、吳雁舟討論過佛學，見〈上歐陽瓣疆師書之二十二〉，《譚嗣同全集》，卷三，下冊（北京：三聯書店，1954），頁321。按照宋恕的說法，夏氏「天機清妙，最善談佛」，只有吳雁舟可以與之相比，見〈致王六潭書〉（1897年2月11日），載胡珠生編：《宋恕集》，上冊（北京：中華書局，1993），頁567。
- ⑨ 〈知過軒日鈔〉、〈釋典札記〉、〈旋鄉日記〉，載《文廷式集》，下冊（北京：中華書局，1993），頁900、982-1020、773。
- ⑩ 《傳魯堂文集》卷二〈與關季華左笏卿書〉、〈奉徐蔭軒相國書〉等，載《傳魯堂遺書八種》（武昌，己卯十二月羅田王氏刊本）。
- ⑪ 〈與李澹緣書一〉，載《等不等觀雜錄》卷六附李息致楊氏書，收入《楊仁山居士遺著》，第九冊（金陵刻經處刻本）。
- ⑫ 《忘山廬日記》，頁657。不過，楊文會的影響主要在於刺激了很多人的佛學興趣，給他們提供了新的思想資源，但是他的「堅持淨土」，卻只能對拯救世俗精神的墮落發生巨大作用，而對於要求提供新思想資源和新觀念基礎的知識階層來說，卻並不足夠。所以上述一些對佛學持有濃厚興趣的知識份子，都不只局限在提倡淨土信仰上，而是更深入地發掘佛學中的意義基礎，因此就說楊仁山「堅持淨土，以為末世人根淺，捨淨土無他經」，而「吳雁舟教人歸禪宗，以為至高」。參見《忘山廬日記》1897年6月27日，頁112。
- ⑬ 《康子內外篇·性學篇》（北京：中華書局，1990）。在1904年寫的〈意大利遊記〉中他又一次說到他二十五年前就已經有「耶教全出於佛」的想法，只是耶教「在佛教中僅登斯陀含果，尚未到羅漢地位」。
- ⑭ 康有為在萬木草堂講授的內容中就有佛學，所以他的學生除了梁啟超和譚嗣同之外，還有一些人對佛學都有興趣，其中以早夭的曹泰為甚。
- ⑮ 梅季點輯：《八指頭陀詩文集》（長沙：岳麓書社，1984），頁481-82。
- ⑯ 〈觀未來〉、〈南洋勸業會演說〉，載《等不等觀雜錄》，卷一；又參見同書卷五〈與劉次饒紹寬書〉：「文學之士，往往輕淨土而崇性理，鄙人初學佛時亦有此見，自閱《彌陀疏鈔》後，始知淨土深妙，從前偏見，消滅無餘。」皆收入《楊仁山居士遺著》，第九冊。

- ⑱ 梅光羲曾經致書給楊文會，稱讚他「今日娑婆世界，現身人世，破邪說立正義，普救眾生者，惟我師一人而已」。見楊文會：〈與梅擷芸書·附〉，《等不等觀雜錄》卷六。譚嗣同曾經向楊文會學習佛學，受其影響甚深。
- ⑲ 《汪康年師友書札》，第二冊，頁1397。
- ⑳ 《忘山廬日記》，頁112，1897年5月28日。又，後孫寶瑄也隨之對淨土不以為然，認為與「所聞妙諦不免背道而馳」，參同書450頁，1901年11月29日條。
- ㉑ 賀瑞麟：《清麓遺語》，卷一（正誼書院光緒年間刻本），頁3。
- ㉒ 《譚嗣同全集》，卷三，下冊，頁318。
- ㉓ 譚嗣同：《仁學》，見《譚嗣同全集》。
- ㉔ 《大正藏》，十四卷（台北：新文豐出版公司），頁248。
- ㉕ 很多學者都看到譚氏思想的一個重要處即「平等」，如梁啟超在1902年寫的那篇〈論佛教與群治之關係〉中就說到佛教信仰，「乃無量而非有限」、「乃平等而非差別」，並引譚嗣同的《仁學》為說，稱「瀏陽一生得力在此」。王楳在《晚清思想的批判意識對五四反傳統思想的衝擊——以譚嗣同的變法思想為例》一文中就指出，譚之《仁學》的思路是「仁通日新平等」。參中國古典文學研究會主編：《五四文學與文化變遷》（台北：學生書局，1990）。這裏只需要指出，這個「平等」不只是說人類地位的平等，也包括了思想系統的多元平等。
- ㉖ 皮嘉佑在1898年對「平等」一詞進行闡釋時就說，「夫平等之說，導源於墨子，闡義與釋氏，立法於泰西」，這個說法雖然並不一定對，但它正好指明了晚清諸子學、佛學和西洋思想對主流意識形態的地位的瓦解。見覺睡齋主人纂輯：《湘報類纂》甲集，卷上，頁7。
- ㉗ 此文作於1897年，參見《宋恕集》，上冊，頁268。這個說法似乎後來他一直堅持着，1905年，宋恕察覺到傳統中國那種對唯一合理學說的固執，已經構成了思想的蛻化，「今以六籍授受之重，付諸八股焚坑之餘，宜乎講者奄奄無聊，聽者昏昏欲睡」，所以主張「孔佛耶穌，同歸仁恕，所不同者，皆其形式」。〈上東撫請奏創粹化學堂議〉，《宋恕集》，上冊，頁372。
- ㉘ 王蘧常：《清末沈寐叟先生曹植年譜》，收入「新編中國名人年譜集成」，第17輯（台北：商務印書館，1982），頁48。
- ㉙ 顧鳴鳳：〈五教平議〉，收於《訥庵叢稿》（清宣統三年刊本），頁9-10。
- ㉚ 〈旋鄉日記〉，載《文廷式集》，下冊，頁773。
- ㉛ 〈六字課齋津談·九流百氏類第十一〉，一說作於1895年。《宋恕集》，上冊，頁85。
- ㉜ 還可以注意的是，晚清佛學興趣的變化。張灝曾經指出，嘉道年間，如魏源、龔自珍的佛教思想主要來自淨土，而光緒後期，佛教思想在中國知識份子中的復蘇，主要是受唯識學的影響。詳參張灝：〈晚清思想試論——幾個基本論點的提出與檢討〉。但這一說法還需要進一步分析，依我的看法，淨土的影響始終存在，但是上層知識份子的佛學興趣，在光緒年間也是有不同的，戊戌以前主要還是傳統中國流行的《華嚴》、《楞伽》、《起信》和禪宗之學，而戊戌以後則才明顯轉向唯識學。
- ㉝ 如對地球、星團、星雲、銀河、宇宙用《華嚴經》，見《忘山廬日記》，頁182、395。

葛兆光 1982年北京大學畢業；1984年北京大學研究生畢業；現為清華大學中文系教授。著有《禪宗與中國文化》、《道教與中國文化》、《漢字的魔方》、《中國經典十種》及論文多篇。