

释大愿
主编




顾净缘著述集 壹

顾净缘 著述

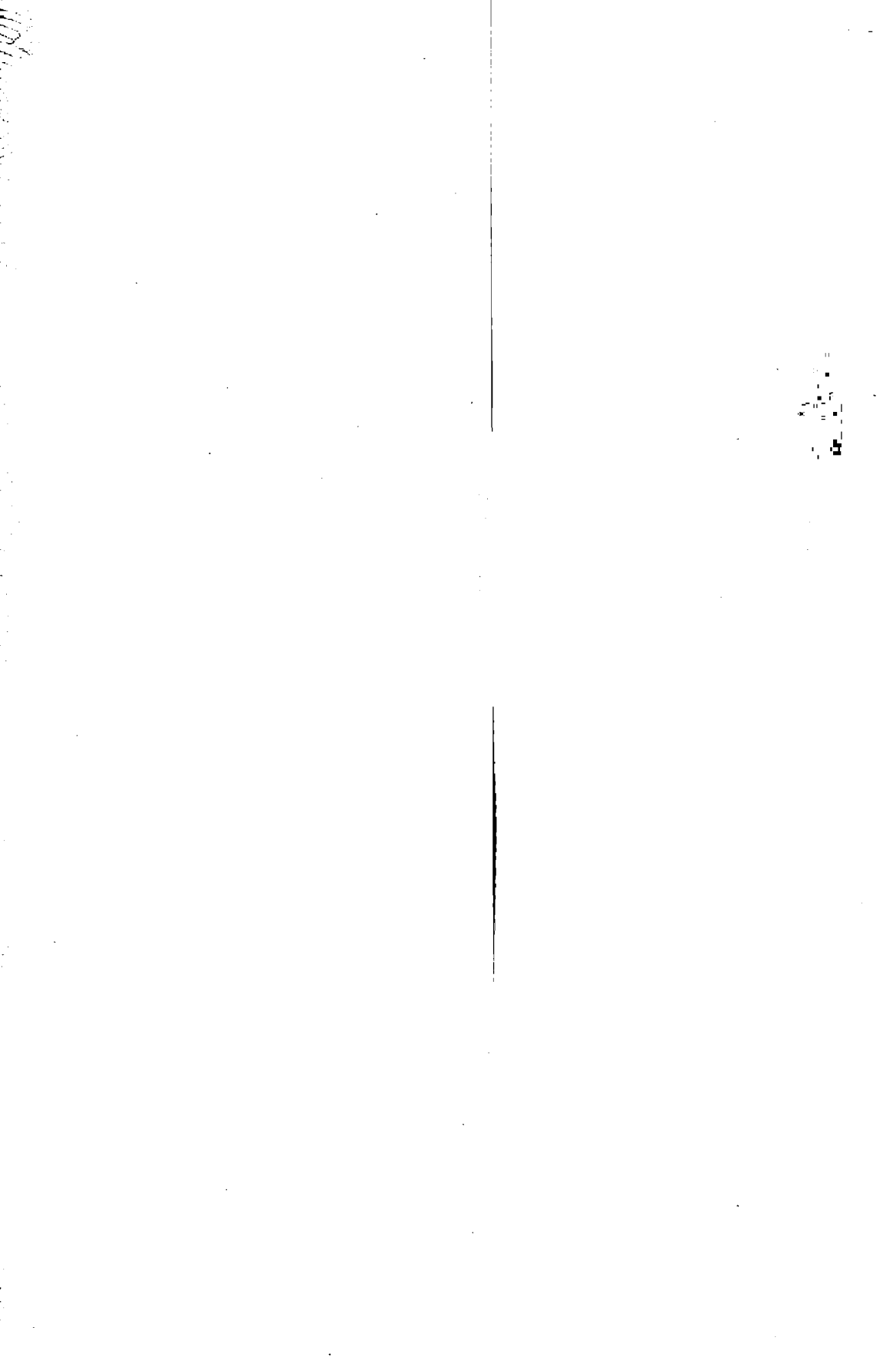
顾龙珠 点校

顾净缘

人民东方出版传媒

 东方出版社

10/1/19



[天柱文化丛书]

释大愿 主编


顾净缘著述集

(壹)

顾净缘 著述

顾龙珠 点校

人民东方出版传媒

 东方出版社

《天柱文化丛书》编委名单

主 编：释大愿

副 主 编：释登觉 陈洪强

常务编委：释禅理 王雅玉 赖煜琳 欧汉伦

詹树兴 叶锦泉 曾 伟 袁 进

何上福 史幼波 贾海涛

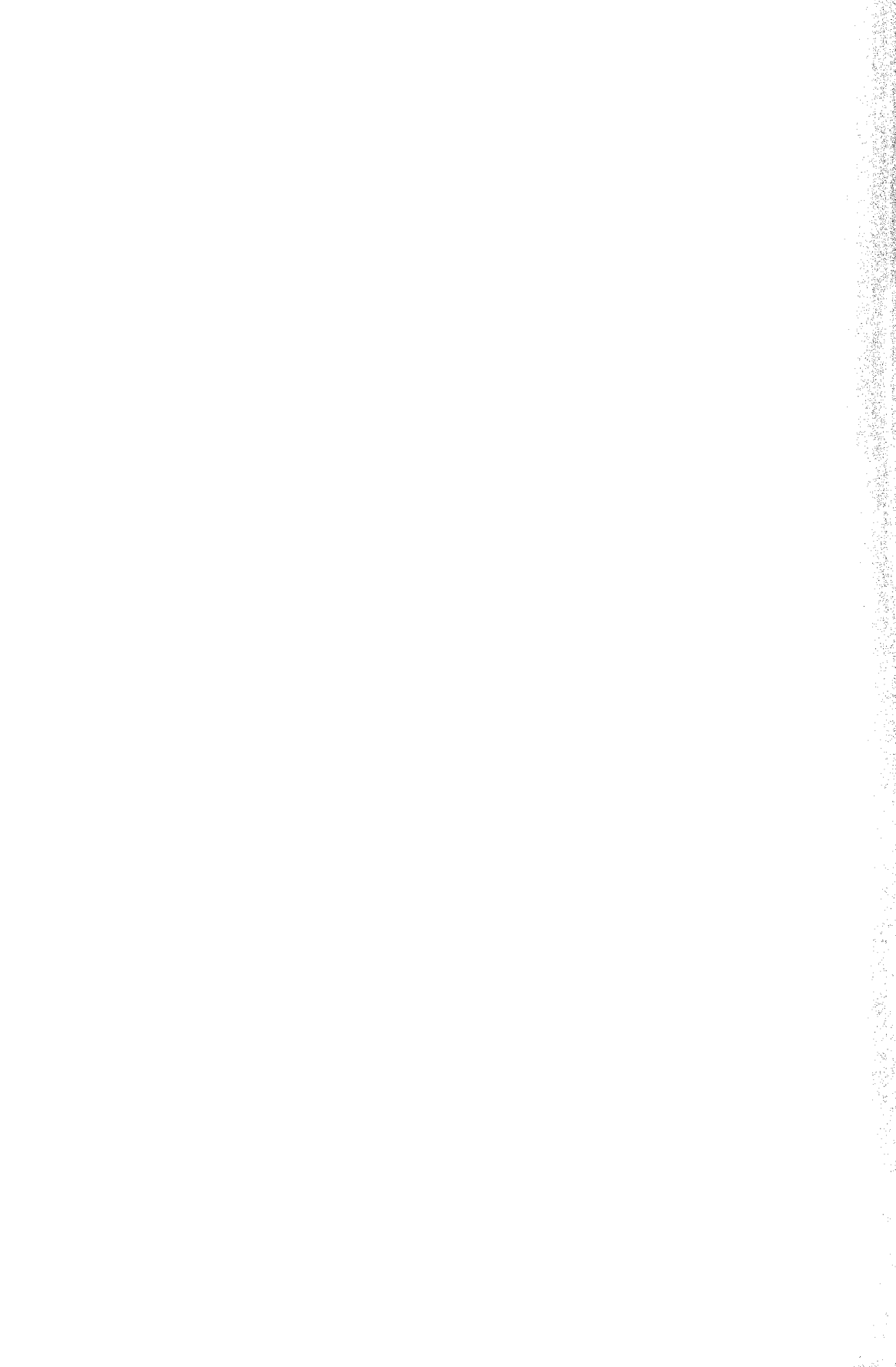
编 委：周茂盛 周建军 程 峰 何 胜

郑如中 李亚康 王利雄 陈小棱

吴惠禅 何桂荣 莫邦显



顾净缘先生像



总 序

自从近代鸦片战争以后，中国的各种内忧外患的矛盾不断加剧，为了救亡图存、强国富民，社会上各种思潮风起云涌，曾经出现了复古派、洋务派、革命派，等等。这时期，佛教不仅被作为个人出世超越的方法，也成为了入世救度众生的途径，许多有识之士开始从佛教博大精深的哲学理论中汲取思想源泉，希望能从中找出个人的思想出路与社会的救济良策。

梁启超先生曾总结当时情况，认为“晚清所谓新学家者，殆无一人不与佛教有关，而凡有真信仰者，率归依文会”。作为近代中国佛教的复兴者，杨仁山指出，就“目前论之，支那之衰极矣，有志之士，热肠百转，痛其江河日下，不能振兴”！并认为“泰西各国振兴之法，均有两端，一曰通商，二曰传教。通商以损益有无，传教以联合声气。我国推行通商者，渐有其人，而流传宗教者，独付缺如。设有人焉，欲以宗教传入各国，当以何为先？统地球大势论之，能通行无悖者，莫如佛教”。他提出“佛教渐兴，新学日盛，世出世法，相辅而行”。因此当时杨仁山本人曾把中国佛教的复兴作为有利于国家振兴的一个重要途径！

杨仁山认为，“我国佛教衰坏久矣，若不及时整顿，不但貽笑邻邦，亦恐为本国权势所夺”。特别是“近代以来，僧徒安于固陋，不学无术，为佛法入支那后第一隳坏之时”。在杨仁山的引导下，中国近代在佛学复兴中涌现出了一批著名人物，他们是以太虚、虚云、弘一、印光、谛闲、倓虚等为代表的出家高僧，以桂伯

华、欧阳渐、韩清净、江味农、蒋维乔、江谦、梅光羲等为代表的在家居士，以章太炎、康有为、梁启超、谭嗣同、汤用彤、王恩洋等为代表的学者专家。

在中华民族的历史发展过程中，每个时代都会涌现一批产生深远影响的文化名家大师与民族文化代表人物，以及凝聚着他们一生心血而研究与探索的各种著述。这些著述以其睿智的思想、丰富的内涵，成为中华民族宝贵的精神财富，而且影响着以后的历史发展的进程。

此次我们搜集与整理了近代以来一批佛教名家大师的各种重要著述。因为各种因缘，这些著述时至今日仍然没有得到认真的搜集与整理，它们有的分散在各地图书馆作为孤本保存，有的仅在子女与学生之中珍藏，有的只被整理出版了少量而不能看到全貌。时光荏苒，对于这些非常珍贵的著述，倘若再不及时地进行抢救性的搜集整理并安排出版，就可能会逐渐损毁乃至湮没，这将是中国佛教界与文化界的一大损失。

有鉴于此，我们认为搜集与整理这些佛教文化名家大师的著述以供当代人阅读与研究，这是当代一项非常有意义的文化建设工作，也是落实“建设优秀传统文化传承体系，弘扬中华优秀传统文化”的重要方面之一，并希望能为全面建设小康社会、实现中华民族伟大复兴做出一些贡献。

丛书编委会

2013年10月

编校说明

一、顾净缘(1889—1973),江苏省淮安县人,原名畴,字伯叙,法名净缘,法号正明。其生平事迹详见本书的《顾净缘先生简介》。

二、顾净缘1930年1月在上海创办了《威音》期刊,因为日军侵占上海,在1937年9月该刊停办。该刊开始时为半月刊,至第25期改为月刊。出版发行共78期,在国内的个别图书馆仍全部保存。

三、该78期《威音》于2005年7月曾在上海由上海古籍出版社以横排繁体字出版发行,该版本的编校与原《威音》期刊核校有许多错误。该78期《威音》于2008年9月又在北京由东方出版社按原刊影印出版发行。

四、顾净缘的著作主要保存于这78期《威音》里,在其中记录发表了顾净缘在1930年1月前至1937年9月时期的各种讲学内容,主要由当时的弟子沈行如、高观如等记录整理,在该刊以“谢畏因”为笔名连载发表。

五、在78期《威音》里,主要分为“论说”、“宗乘”、“释经”、“密乘”、“译述”、“杂记”、“专著”、“演谈”等栏目,包含顾净缘的大量佛学的著述与译著。本书内容主要依据东方出版社2008年9月影印本《威音》期刊进行点校整理。

六、本书的各专题依据《威音》各栏目名称来确定。其中

在“专著”里包括《般若与业力》、《教海观澜录》等，在“演谈”里包括《学佛演坛》、《名相演坛》、《净土演坛》、《天台演坛》、《法相演坛》等，在“释经”里包括《心经》、《大般若波罗蜜多经》等二十多种重要经典的释要。

七、本书的《曼陀罗之研究》的前部分原载于《威音》期刊，由顾净缘等译出。自《金刚界曼荼罗·供养会之特质》以后部分，由国内当代学者译出。

八、本书“其它著述”中的《圆觉经讲略》、《色法研究》、《黄庭烬馀录》、《周易发微》、《藏密调息方法》、《五息直指》等，为顾净缘在78期《威音》之外的著述，由顾龙珠保留至今并首次提供出版。

九、顾净缘的上述许多著述，此前曾在国内不同出版社以他人“著”、“编著”、“主编”等不同名义分别出版。这些出版物对顾净缘的原著有许多编校错误与臆改之处。此次出版完全依据东方出版社2008年9月影印本《威音》为底本重新进行点校，纠正了此前其它版本的各种错误，恢复了顾净缘著述的原貌。

总目

(壹)

论 说
名相演坛

(贰)

学佛演坛
净土演坛
天台演坛
法相演坛

(叁)

宗 乘
密 乘
杂 记
译 述

(肆)

般若与业力
教海观澜录

(伍)

释 经

(陆)

曼陀罗之研究

其它著述

目 录

顾净缘先生简介	1
---------------	---

论 说

发刊辞	3
佛不可毁论	5
何为佛法	8
僧	10
正法治世	12
敬白比丘僧听	19
谢畏因居士忏语	23
破除迷信	27
生与死	30
闻能修尼步行入藏归来感言	34
书《暹罗国治日进文》后	36
附录 聂居士原评	38
佛教的人生观	41
学佛人的两条道路	45
劝修福报	49
盂兰盆讲	53

闻四川派僧入藏求法感言	60
略说佛身义	63
“我”的唯识观	67
编辑者言(一)	79
可惊的“相续”	86
庙产兴学声中之一夕话	90
读《神会和尚遗集》志感	94
在家道与出家道的批评	99
两个“无住”的疑问	102
可异之佛教中女性观	107
闻外人来华学佛感言	117
随喜夏军长之千僧斋	120
佛教上说“食”的几个异点	125
就日本侵略东省而论其佛教	135
编辑者言(二)	141
编辑者言(三)	146
关于养成弘法人才之商榷	149
说释尊灭前之病	153
读来华欧洲佛徒致中国人士书	161
从六师外道的考证而说到般若与业力	166
介绍两段欧洲人的佛教言论	185
论何以教初学佛者	192
劝发菩提心	197
一位英国学者的中国佛教印象	201

大乘行人对于善友恶友应取的态度	204
最切于修持的忏悔法	208
一切众生皆有佛性与一切众生无菩萨性之辨	214
编辑者言(四)	218
大战前夜之佛教学者谈话	222
“开口即错”与佛教刊物	229
极堪注意的湮没中之摄论宗	233
再来介绍一个湮没已久的地论宗	253
日本之净土教派	268
菩萨种种发愿亦即种种忏悔	289
佛教中最重要的“缘生”义	302
读“学佛须知报恩”一文后敬告大众	312
随喜胡曹两居士对于佛堂仇杀案之辨明	321
一切悉是出世间法	327
菩萨何以要修福报	333
编辑者言(五)	340
敬告一般初心菩萨	344
再告一般初心菩萨	353
我们需要常识的佛教	357
对于善知识应有之认识	363
亟需认清的“信”字	370
由英皇加冕说到政治与宗教	378

名相演坛

何谓三宝	387
何谓三藏	399
何谓三科	422
何谓八不	445
何谓二谛	465
何谓四谛	480
何谓十二因缘	495
何谓六度	505
何谓三十七道品	516
何谓五十二位	533
何谓四涅槃	559
何谓如来三十六法	576

顾净缘先生简介

顾净缘(1889—1973)生于清光绪十五年,原名畴,字伯叙,法名净缘,法号正明,江苏省淮安县人,是明末清初大学者顾炎武先生的后裔。

顾净缘少年曾在南洋公学就读,成绩优秀。15岁,开始探讨人生问题,认为人的生死问题是人生问题中的根本问题,因此决心寻找解决方法。顾净缘的旧学(指古代的经史子集)功底很好,也阅读了许多新学(指西方人文与自然科学)著作,但他认为旧学不能解决生死问题,新学不能解决精神问题。顾净缘曾专心研究了康有为、梁启超等人的学说,认为也只是一些片面的道理,并不能解决社会与人生的问题。

19岁时,顾净缘开始学习道教理论,曾师从洛一翁等,并且做了两年道教功夫,后来认为道教不能解决人的生死问题。21岁时,顾净缘转而学佛,从此开始了研究佛学、弘法利生的事业。

1911年前后,顾净缘结识了湖南傅梅根先生。当时傅梅根的学问文章为各界敬仰,尤以书法冠绝于世,且年长顾净缘三十多岁。顾净缘对傅梅根执弟子礼,两人成为忘年之交。在傅梅根的指导下,顾净缘于经史子集,尤其是诸子百家、诗文书法,更为精通。顾净缘曾随傅梅根在湖北、湖南及东北经营企业,涉及金融、矿产等行业,谋求实业救国。

1922年,顾净缘回到湖南,立志弘扬佛学,梁壁垣(梁漱溟的堂兄)提供其别墅“二学园”作为修学道场。顾净缘沿用其名,联

合多名学佛人士开设以诵读、禅思为主的修学道场。二学园以信众、戒众、行愿众、法众为四众弟子，以圆融不诤为宗旨，即圆融真俗谛、世出世法、大小乘、显密教，不诤于世说、他教、异论、新语。在二学园里，强调所有学员都是同学，大家都依经律论而修学，规定“入山门不言俗，出山门不言道”，以保持学园的纯洁与严肃。顾净缘被大家公推为二学园的“掌法”。同年，在顾净缘主持下，在二学园建成五轮塔。

1924年，唐生智（字孟潇，法名法智）因偶然机会到二学园听顾净缘讲经，深为敬佩。两人一见如故，一生永结善缘，成为师生关系。唐生智从此皈依佛门，信奉佛教。此后，唐生智诚心拜顾净缘为师学习与修行佛法，顾净缘专心修学与弘扬佛法。唐生智主要在世法上行愿，顾净缘主要在佛法上行愿。两人在世出世法上相互配合，共同行愿。

在北伐革命的期间，唐生智曾经礼请顾净缘在军队中布教，顾净缘要求军人要以大乘戒为自律，在军队中提出“大慈大悲，救人救世”的口号。唐生智曾多次力邀顾净缘从政，顾净缘坚辞不肯，只愿一心弘法。1927年，顾净缘又主办了“两湖佛化讲习所”。

1927年，蒋介石发动“四·一二”政变，唐生智下野，远走日本，同时也邀请顾净缘到达日本。1928年（日本昭和三年），顾净缘在日本醍醐流三宝院得受金刚界、胎藏界两部传法灌顶，证得大阿闍梨位。从日本回国以后，唐生智参加了广州国民政府，顾净缘仍专心弘扬佛法。

1930年，顾净缘取“菩萨畏因，众生畏果”之义，在上海成立了“畏因同学会”。取“天鼓雷音，震聋发聩，降妖伏魔，威力无比”之义，创办了《威音》杂志。顾净缘亲自讲述各种佛教知识，由当时的弟子沈行如、高观如等记录整理，以“谢畏因”为笔名在

《威音》杂志上发表了大量佛学著述及译著。1937年,日本军队侵占上海,《威音》杂志停刊。该刊自1930年1月创刊,开始为半月刊,至第25期改为月刊,1937年9月停刊,共出版了78期。

1937年,顾净缘应唐生智邀请到湖南东安,一是修建了兴隆寺,旨在培养出家弘法人才,弘扬佛教正法,推动中国佛教发展。二是筹办了耀祥中学,旨在培养社会中坚人士,弘扬国家优良文化。在此期间,唐生智和顾净缘还从当地的儿童教养院里分别吸收了十三名孤儿作为义子收养。

1939年暑期,唐生智与顾净缘都全家搬至兴隆寺附近。在兴隆寺的修建过程中,由唐生智、顾净缘总负其责,请来一批有修行的和尚在该寺依南山律宗正式给出家众授了比丘戒,同时给诸在家居士授了五戒。在兴隆寺,早晚课诵与日常修学,均由寺院的方丈来主持。

在此期间,唐生智与顾净缘开始全力建设耀祥书院,书院的宗旨是发扬国有文化、培养社会中坚力量。在办学方法上,因袭中国古代的书院制度,强调“做人第一”、“学以致用”,主张“弘扬国有文化,接受西洋文化”,“中西体用合一”。耀祥书院的院长为顾净缘,董事长为唐生智,分初中、高中两部,另设有附小。在书院的门口挂有两个牌子,一是耀祥书院,一是耀祥农场。农场一方面作为农业生产的经济基地,一方面作为将来开办农学的试验基地。

耀祥书院后来将初中、高中两部改为文学院,又在附近的兴隆寺内开办一个以佛学研究为主的哲学院,另外还准备开办矿冶学院。书院内有图书馆、运动场等设施,还有合作社、学生自治会等组织。顾净缘特别重视国文与国学的学习与研究,在教学中的一个突出特点就是对从春秋以至清末在文学艺术上与学术思想上有代表性的文章,基本上都要求学生认真阅读与

学习。

在教育方法上,顾净缘主张有教无类、因材施教,强调个性教育、做人第一。唐生智、顾净缘两人还时常参加书院同学组织的对当时国家大事的各种讨论会,号召书院的学生们将来为国家与民族出力。

1942年,由于国民政府对耀祥书院不予注册,毕业生难以拿到大专文凭,遂将耀祥书院改为“耀祥中学”,唐生智任校长,顾净缘任董事长,并制定了“好学、力行、知耻”的六字校训。从此湖南省私立耀祥中学在省教育厅正式立案,并公开招收学生,设有数学、科学、国学、政治学、逻辑学、经济学、中国文化史等科目。不久,日本兵进湖南,耀祥中学停办。

1945年,抗日战争胜利,顾净缘回到湖南顾山。1946年,唐生智也从重庆回到湖南东安。1946年,兴隆寺交付出家和尚管理,耀祥中学正式复学开课。在教学中,顾净缘亲自讲授国学概论,唐生智亲自讲授西洋学术思想。1948年,顾净缘在学校再次成立了“畏因同学会”,该年10月,举办了学校成立十周年纪念活动。该次校庆之后,唐生智应邀到南京参加“国会”。

1949年,唐生智在湖南组织“和平自救”运动,任“湖南人民自救委员会”主任委员,参加湖南和平起义。1949年以后,唐生智曾历任全国人大数届常务代表、全国政协数届常务委员、中央政府国防委员会委员、湖南省政府副主席、湖南省副省长、湖南省政协副主席等职。1970年去世。

1950年以后,顾净缘回到上海居住并且潜修讲学,蒋维乔晚年曾从其学习密法。在上海期间,顾净缘曾任上海文史馆馆员等职。在历次运动,特别是“文化大革命”中,顾净缘受到许多冲击。顾净缘晚年一直由女儿顾龙珠在身边照顾生活起居,顾龙珠也在顾净缘的悉心指导下修学佛法。1973年,顾净缘在上海

去世，享年 84 岁。

顾净缘前后曾从湖南等地收养了数名孤儿为义女或义子。在收养时双方特别明确没有宗法传继与财产继承的关系。因此只有女儿顾龙珠是顾净缘的唯一法定继承人，其中包括顾净缘的所有著作权。

顾净缘现存遗著主要保存于 1930—1937 年在上海出版的《威音》杂志里，主要有论说、宗乘、释经、密乘、译述、杂记、专著、演谈等各类内容，另外有《色法研究》、《周易发微》、《黄庭烬余录》、《书法研究》等著作。顾净缘一生著述等身，惜大部分已经毁于抗日战争与“文化大革命”的劫难之中。

20 世纪初，中国佛教出家和在家学者开始重新从日本学习传承东密仪轨，僧界以大勇法师与持松法师最为著名，居士界以王弘愿居士与顾净缘居士最为著名。他们在日本学习期间都受得阿闍梨位，回国后一直分别讲述与传授密法。顾净缘留有大量关于东密的笔记文稿与修法仪轨等存世。

无论出家、在家，而以信、戒、信愿、法为依据，顾净缘将各类学佛人士创新地分为新的四众弟子，即信众、戒众、信愿众、法众。以信仰佛教、受持三皈者为信众，以受持五戒、十诫、具足戒者为戒众，以受持菩萨戒、行菩萨道者为行愿众，以受持、弘扬正法者为法众。而且特别强调佛学的宗旨是要圆融不净，即圆融真俗谛、圆融世出世法、圆融大小乘、圆融显密教，不净于世说、不净于他学、不净于异论、不净于新语。

顾净缘在修学中，特别总结出“圆通诸法而又法住法位”的要旨。所谓“圆通诸法”者，由一及万，由万归一，以色身透法界，而又以法界透色身。所谓“法住法位”者，律基十善，禅为法本，性明中观，相显唯识，教在(华)严(天)台，归于净土，同时不立一法，不破一法，有法皆立，无法不破，以至达到我为法王、于法自

在的境界。

顾净缘特别地强调佛法根本就只是一个“般若”，佛教的“般若”，就是“最彻底的觉悟”。顾净缘指出，现在各种科学都是寻找研究对象的关系，而佛教是教导人了解人的生死的因果关系，所以应该“科学愈发达，佛法愈昌明”。顾净缘提出，在世间每个人要“安心在般若上而尽其应尽的责任”。

顾净缘曾回顾几十年的人生历程，总结道“我从学佛后，就选择了佛学这一项职业，我的志愿就是想谋中国佛教的改革”。但是，由于这期间的中国社会一直处于各种战争与“运动”之中，因此顾净缘无法实现自己从佛学文化的角度来继承、研究、发扬中华优秀传统文化的这一宏伟“志愿”。

石 鹏

2013年12月25日

论 说



发刊辞

皈命十方三世三宝！

窃闻佛住世时，当机说法。当小乘之机，说小乘法；当大乘之机，说大乘法。机感不同，方便自多。然而法门虽可有八万四千，要不能不归于中道一实。是知当机者，贵在转机，而不为机所转，乃能摄诸外道，利益人天。乃至菩萨，当机弘扬。当马鸣、龙树之世，有马鸣、龙树之谈空；当无著、天亲之时，有无著、天亲之说有。圣道圆极，谈空原不碍说有，说有亦无妨谈空，当机之道无亏矣。而末世兴诤，同异相攻，口诛笔伐，矜辩于毫末；大道微言，求通于章句。既出忘言之地，谁升兜率之天！初心之士，莫知宗仰。是故居今日而言弘扬者，诚非易易也；而欲当机不为机所转，而又不诤上起诤、多增葛藤者，尤非易易也。

夫一代声教，传译于东方者十之几。东方传之而仅存于今者十之几，东方之仅存，昔日纷而为法相、为三论、为天台、为华严、为禅、为净，其宗绪不绝者，又复几何？将依门别户，宗宗兴复，为当于今之机欤？将别出枢轴，抉择融通，为当于今之机欤？大师不出，正论未闻，此所谓诚非易易也。而所谓诤上起诤、多增葛藤者，自逊清末叶，禅灯暗然，讲席虚焉。外迫迷信之斥，内病狮虫之蠹，于是比丘居士，竞起当机。或著书而立说，或兴学以育才；或借刊物以自宣传，或结私好以为徒众。唯多侧重弘护，略于修证，而又各有主是，不相为谋，至在家与出家有诤，学显与学密有诤。旧僧整理未已，新僧葛藤又生；正法治世方兴，党僧葛藤亦至。迨夫今日，老僧固其蒙傺，初学鲜有正信，而诤之益甚，葛藤愈多。嗟夫！其所谓当机者，几何不为机所转，不

佛不可毁论

近来常有些地方，提庵产、毁佛像、占庙逐僧等等不幸之事发生，一般有心护持的人，自然要奔走呼号。拿些党纲也许信教自由、总理也不毁佛的话，甚至退一步，借些古迹不可废、文化应保存的话，打电报，求救援。然而政府呢？也不知是无力量保护，也不知是无诚意保护，仿佛这件事，若说认真保护起来，就怕有人会拿些迷信、腐败、开倒车、违反潮流，许许多多不好听的名词，攻击将来。若索性说不与保护，似乎也不成话，有时旁边还许有可怜的和尚磕着头，有力的人物说着话，也只好拿几句不起劲的公事文章，敷衍一下。请看河南、陕西，是佛教史上何等重要的地方，目前这些地方的庙宇僧徒，真已不堪闻问。又听说东南有几处大寺庙，因为寺产多了，也在不甚安静。无怪一般佛子，心意惶惶，大有毁佛最烈的三武一宗时代，又将现于眼前之忧了。

我姑不论佛法当毁不当毁，且说说佛法毁得着毁不着。为什么呢？若论佛法当毁不当毁，必先研究毁佛者所以毁佛之故。毁佛之故，大概可说是表面一层文章，里面还有一层主要。表面文章，无非说佛法是迷信的、是消极的、是无益于社会国家的。在毁佛者，多半未曾学过佛法，何以能遽然肯定佛法是迷信、是消极？这原不足论。对于无益社会国家一层，在现今以党治国的时代，思想要统一，信仰要统一，虽说佛法的圆通，决不与主义隔碍，然而我固恨无妙辩，尤恐闻者误听，所以我也不能论。至于毁佛者里面一层的主要，就是指寺产而言。寺产本是当日信佛者对于三宝的布施，出家之人，不真修行，虚受供养，还要罪报

无穷。可惜谋寺产的人，不懂业力，每每想到僧伽物上来种坏因果。既然想上了寺产，还必定说是移作公益，或是办会、或是办学；那就上级上司，因为不能另外代筹经济，也每付之放任。谁再要讲些业力因果的话，有何用处？有这种种原因，我对于佛法当毁不当毁，姑且不谈，而于佛法到底毁得着毁不着，我却愿谈谈。

假如一栋房屋，大风也能毁了它，地震也能毁了它，木匠、瓦匠也能毁了它。假如一个人，饥寒也能毁了他，水火也能毁了他，老病死苦也能毁了他。我要问：假如“遍满着的空”，是什么人可以毁了它？有什么方法可以毁了它？我要请毁佛的人们答复我。常言说：挥拳于空，自丧其躯。何况佛法的空，不是空有对待的空，还是超绝空有的空。什么是超绝空有的空呢？你若是不懂，就应该虚心讲求，才是学者的态度、大人的气量，岂可在不懂的东西上，先论起有益无益、要毁坏灭绝吗？佛法的根本，就是这不易证入的空。果真要毁佛，就当把这“超绝空有的空”毁掉，才真算是毁了佛。不然，只能毁房屋、毁人。像昌黎老先生所说的庐其庐、人其人，千百年来毁佛者的衣钵，就不外这种毁庐、毁人的毁。直到现在，常有的是逐出和尚、没收寺产，依然是毁庐、毁人而已，何尝毁佛？所以我很坚决地说，毁佛者决毁不着佛。毁佛两个字，是句滑稽的话，因为容得着毁的，就早已不是佛法也。

这样看来，学佛者也无所用其忧惶了。《心经》上说：“菩提萨埵，依般若波罗蜜多故，心无挂碍，无挂碍故，无有恐怖。”我说的那“超绝空有的空”，正是这大般若。菩萨不离生死，恐怖正多着呢！从毁佛的恐怖上讲，菩萨若不得无有恐怖，那就要被人恐怖得办学堂，恐怖得办佛会。学堂、佛会，为恐怖而兴办，其学堂、其佛会也自可想见。我不是訾议学堂、佛会，我是说纵要办学堂、佛会，也要无所恐怖而办。不独学堂、佛会如此，对于弘扬

之道,无论何事,不可苟且求容,方不失佛法根本。所以我见着现在佛子心有恐怖,我就大倡这佛不可毁之论。所谓佛不可毁者,就是说佛毁不着、毁不掉也。一方面劝毁佛者勿徒劳力,连那毁屋、毁人,也还有业力因果上的万万不可;一方面请学佛者无有恐怖,纵然三武一宗再生,佛法总不致绝灭,我们现在还是求真实弘扬之道可矣。

(《威音》第 2 期)

何为佛法

佛法究竟是什么呢？是宗教，是哲学，是非宗教、非哲学？这个问题初学佛的人，固难得正确的认识。连那老于学佛的，也不免有时恍惚。

学佛的人，具有宗教式的信仰，行着宗教式的仪式，怎能不说佛法是一种宗教？佛教在印度，从许多古旧宗教中挺出，与许多古旧宗教相消长。到中国便与道教、儒教，争论先后，辨别异同。到现在又接触着天主教、耶稣教，被一班世界宗教学者，在些什么一神教、多神教、无神教内列着他的位置。从古到今，谁不说佛法是一种宗教！

宗教不是个坏名词，所以从来学佛的，未曾辩论佛法不是宗教，而且自己还争论着佛教是一切宗教中最高的宗教。欧洲科学大兴，宗教受着迷信的攻击，仿佛宗教这个名词，带有迷信的意义，宗教成了个不好的名词了。到日本维新，摧残佛教很厉害。同时一般弘护的人，也着实努力，其中有人惊叹佛法的精微，认着是最玄妙的哲学，一方面便想脱去那个不好的宗教名称，为避免攻击计，也是个办法。后来承流扬波，直到中国竟有人大谈其人生哲学了，于是文豪学博青年髦士，一个个看在哲学的面子上，便也来探讨经论。纵然用不上心，也还看在哲学面子上，少毁骂几句。若是自觉了解的人，便把来东方文化、西方文化，这么一推敲，或是拿艺术人生、佛法人生，那么一比较。到如今，有不少的人，就认定佛法是非宗教而为哲学。

佛法如果是一种哲学，那学问是无穷尽的，大可以研究，大可以发明。请看近年来日本的佛学界，新闻日出，奇论横生，因研究发明，而得文学博士头衔的很有人。我听见一位日本佛学

者说，佛教界近几十年，整理掌故之功，自不可没，只是研究得把学佛者的本身，站在第三者的地位上去了，于本分大事，未免可惜。尤其是六十岁以上的老僧，他们多有怀着不满的。在日本号称佛教革新的先进，尚且如此，何况中国革新开始，去古未远，自然更多怀疑。你若对禅林耆旧、古寺长老，说一声佛法是哲学，你看他是不是惊闻若雷。居士们虽并尚科学，然而持着哲学的界说，衡量佛法的绝对，总不免异议，于是乎佛法又从而为非宗教、也非哲学。

佛法究竟是什么呢？丢开宗教哲学这些话，单问佛法的本身。若说皈依、受戒等等的仪式是佛法吧，世尊未出世前，印度外道早有这些仪式。若说解脱、净土等等的名义是佛法吧，世尊未出世前，印度外道早有这些名义。有位善知识曾说过：佛法的本身，可算没有一点儿物事，而且连“没有一点儿物事”的没有也没有。这没有的没有，翻过来就是无所不有，这仿佛就是不可说不可说的般若。一切外道的仪式、名义等等，归于般若，都变成佛法。一切佛法的修持、教化等等，离开般若，都变成外道。照这样说，宗教根本于般若，便是佛法的宗教；哲学证入于般若，便是佛法的哲学。若论到佛法本身的“没有”，岂只非宗教、非哲学，简直是不可说不可说罢了。那么说佛法是宗教，也对；佛法是哲学，也对；佛法是非宗教、非哲学，也没什么不对。再换句话讲，佛法是宗教，也不对；佛法是哲学，也不对；佛法是非宗教、非哲学，也没什么对。这却骂不着我笼统瞞肝，是这样，才正是佛法的真实，才正是佛法的圆满，才正是佛法的具足，才正是佛法的不思议，才正是所谓“我为法王，于法自在”。是这样，又谁能说佛法究竟是什么呢？

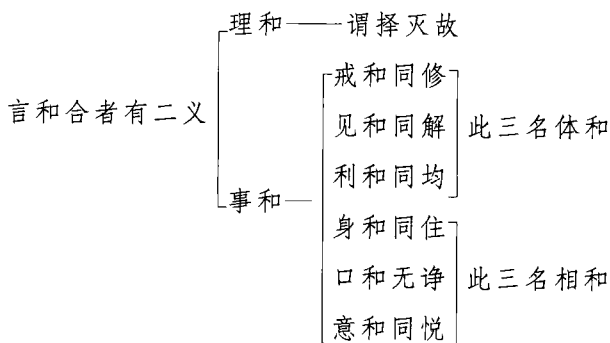
僧

梵语“僧伽”，译曰“和”，或译“众”。“僧”字就是僧伽之略。

怎说“众”呢？本来一个人不能称僧，一个人只能称求寂某乙、小比丘某乙。义净三藏是到过印度的人，他说僧伽是四人以上之称，一个人称僧，西方无此法也。又《义林章》说，三个人以上称僧。“如办法事四人方成，一人白言：大德僧听！所和三人得名僧故。自三以上，皆得名僧。”那就三个人以上才得称僧，若一个人称僧，不合乎“众”字的意义了。

在中国是向来习惯，往往一个人称僧，称僧人，称贫僧。虽有人说，譬如万二千五百人为军，单自一人亦称军，所以一个人称僧也不妨。这话究竟勉强。譬如和尚是和合一众的上首，是一人之称。今俗凡见剃染者，皆呼和尚。按正名之义，与此一人称僧，同是不可。

怎说“和”呢？《行事钞》说得很细，它说：



像现在丛林内，表面上似可谓理和、事和，但是实际上我们还希望不分党派，不闹意见，不争权利，大家共同的，以求得最后解脱为唯一的宗旨。是这样和合的大众，才真实的可称为佛法

僧伽。

还有一层，僧伽既是大众之义，大众和合，又必戒同、见同。那么，大乘就当有大乘众，小乘就当有小乘众了。就是问菩萨僧与声闻僧和合不和合呢？这却自来颇有多说。依《智度论》说：诸佛多以声闻为僧，无别菩萨僧。如弥勒菩萨、文殊师利菩萨等，以释迦文佛无别菩萨僧故，入声闻僧中次第坐。

依此则声闻僧与菩萨僧和合共住。又依《心地观经》说：世出世间有三种僧：一、菩萨僧；二、声闻僧；三、凡夫僧。若有成就别解脱戒真善凡夫，乃至具足一切正见能广为他演说，开示众圣道法，利乐众生，名凡夫僧。复有一类，名福田僧。于佛法僧戒，深生敬信，自无邪见，令他亦然。能宣正法，赞叹一乘，深信因果，常发善愿，虽毁禁戒，不坏正见，名福田僧。

依此，则一众一众的戒乘，缓急有不同，当然是声闻僧外，别有菩萨僧了。但是《心地观经》杂说密部，密教的菩萨僧，有舍律衣、蓄发戴冠、挂璎珞者，又当别论。虽今僧伽，别受梵网，然莫不内秘大戒，外现声闻形相。所以现代僧伽，还是表释迦法中无别菩萨僧也。

本来从经律内研究僧伽制度，已属头绪纷繁，加之在中国的向来承传，尤多混缠。近年各地，比丘、居士，多有兴起的人，戒律知见，自难和同。然随喜偈云：“缘觉声闻及有情，一切善根尽随喜。”苟去隘陋之私，以佛法的广大，自见人人皆有相当的地位，正不必动以邪魔外道相加。要当于本身认清，果是菩萨僧否？是译经的、义解的、感应的、兴福的某一类高僧否？不是百无一可、一味贡慢的惭愧僧否？不是百不和同、一味孤寂的哑羊僧否？若惭愧僧、哑羊僧，皆难入众。世法中人尚讲合群，当此时大法衰微，这篇说僧的话，或亦整理僧伽中应明之要义也欤！

正法治世

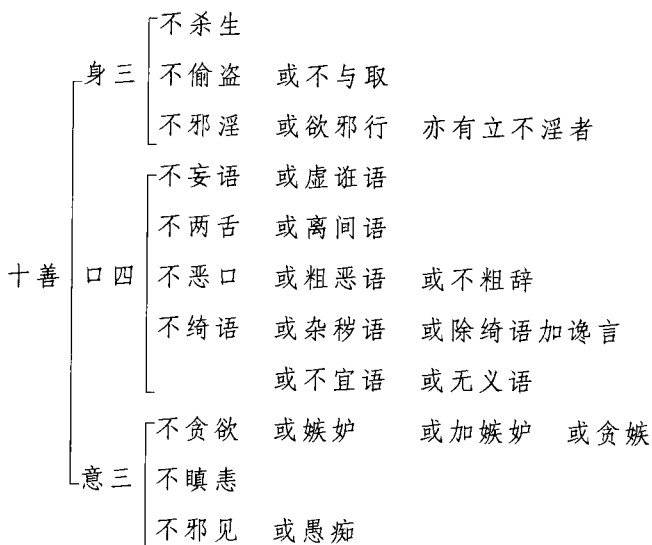
近来人轻毁佛法的，每疑佛法无益人世，以为当此国家多难、民族方起的时候，这种落伍的思想、退堕的文化，正应打倒，何能再谈到提倡。

佛法果真无益于人世吗？于是比丘、居士，连袂而起。有的说：“佛教界的颓唐，是小乘思想的流毒。”有的说：“佛教界的黑暗，是禅门败坏的罪恶。”有的说：“我们以后，要领导僧伽，向民众内努力贡献，使大法实利于人群，再莫讲深逃岩穴，高尚其事。”有的说：“我们要领导佛化青年，勇猛地表现大雄无畏精神，实际地求得世出世间解放。”还有些独标唯识救国的、净土救劫的，无论是空谈，无论是实行，要不外总想在现前的机上，喊一声“佛法有益于人世”。

各个人对于佛法的证人有不同，当然各个人的主张就不能一致。况且一个时机的环境也很复杂，当然也就不妨有多方面的应付。所以我今天也来喊一声“佛法有益于人世”。我是怎样喊的呢？我是从十善内、慈悲内、真实义内喊出的。

我从十善内说佛法有益于人世者，人世的苦恼，皆十恶所成。十恶者，杀生、偷盗、邪淫、妄语、两舌、恶口、绮语、贪欲、瞋恚、邪见。对治十恶的，就是十善。

古人曾说过，百家之乡，十人行善，十人淳谨；千室之邑，百人行善，百人和厚。如是天下，人行一善，世少一恶，亦即国止一刑。人人止恶修善，可以坐致太平。不过这些话，现在人听了，未免嫌其古旧，即使佛学者听了，也怕要嫌不合时宜，莫如谈法性的精微、法相的博大，反为高妙。



唉！现在的人世，是不是善人少而恶人多？是不是善事少而恶事多？你拿起一张新闻纸看看，是不是连篇累牍的写着攻杀哪、枪决哪，这都是杀生。绑匪哪、抢劫哪，这都是偷盗。强奸哪、利诱哪，这都是邪淫。就拿新闻纸说，真正的舆论有多少？什么挑拨哪、攻讦哪、造谣哪、詈骂哪，这都是妄语、两舌、恶口、绮语。还有的是，恐怕总免不了贪欲、瞋恚、邪见的表现。昨日的新闻如此，明日只怕仍是如此，去年前年，早已如此。乃至执笔的我，今朝读新闻，总是如此。我相信这篇说话，达到阅者眼前的不拘是哪一天，请你检着新闻纸看看是不是如此？否则请你冷眼向国家社会内看看，是不是如此？什么是国法？什么是道德？国民的堕落，到何等境界？十恶的滋长，直不知所底。我从十善内喊一声“佛法有益于人世”，是因为佛法谈因果的严，是古今中外无论什么学说不能破的；佛法说业报的真，只要问那班刀兵水旱饥寒盗贼内的苦恼同胞，要他们认认清，是不是现前真有活地狱活饿鬼畜生。唉！我也知国有贤能，我也知治有主义，我又知《摩诃般若》说十恶有害于世间政事。十恶不除，虽有美政，亦难善成，所以我这些不关党派的说话，不涉政策的议论，

也无非想在人心中谋点救济，国民道德上找点基础。若还笑我迂腐，只怕不迂腐的将来，愈找不着出路了。

学佛的人们，更不当轻忽这个。你须知戒为根本，你须知十善戒是世出世法的共戒；你须知《华严经》说离垢地菩萨以善方便住十善道中；你须知《大般若经·菩萨住处品》说不退转位菩萨摩訶萨常乐受行十善业道；你须知《十轮经》、《千佛因缘经》说十善戒是三世诸佛自住法门、化他要行；你须知经虽说十善生天，经亦说是通于声闻、缘觉、菩萨、如来之戒；你须知诸大乘经处处称十善是戒波罗蜜、是净戒波罗蜜。你若是法相为宗，你须知《观弥勒上生经》说修十善行生兜率天；你若是法性为宗，你须知《大般若》说以离相心修净戒波罗蜜多；你若是圆顿行者，你须知《玄义》、《止观》等说十善亦百界千如而说月圆之十善；你若是华严菩萨，你须知李长者说，奉行十善则惑业苦尽，三德秘藏显现；你若是参禅，你须知《永嘉集》大章十门中第三，广说十善；你若是念佛，你须知《平等觉经》教修善往生，《观经》亦教修十善业；你若是修真言行，你须知《大日经·受方便学处品》、《妙臂菩萨所问经》、《大力陀罗尼经》、《不空罽索神变真言经》、《苏悉地经》、《陀罗尼集经》、《苏婆呼童子经》，皆教十善。如是，无论在家出家、学显学密、大乘小乘、利他自利，皆当尊重此十善戒法。

学佛的人果能尊重十善戒法，自入八正道。而又能弘此十善戒法于人世，使群知恶不可长，善不可灭。人不乐杀生，则战祸自减；人不愿偷盗，则匪劫亦自少；人不纵欲肆淫，则必体魄日强，神智日爽；人不妄语、两舌、恶口、绮语，则放辟邪淫之辞自绝，政客也可少挑拨，青年也可少浮动。各人心中，再渐渐拔除贪欲、瞋恚、邪见之毒，岂独政和人理，直人人皆将得大觉悟、得大解脱。果能如此，单讲一二条，假使中国现在，战祸日减，匪劫日少，也就不能说佛法无益人世了。佛法有益不有益，要仗学佛者的努力。真见有益，人世自不轻毁。人世的得益不得益，也还

仗人世信受。若先行轻毁，更何能责其无益！《杂阿含经》第三十八云：“杀生乃至邪见，名为非法；不杀生乃至正见，名为正法。”若欲以此正法，利益人世，就可谓“正法治世”，此所以我从十善法内也来喊一声“佛法有益于人世”。

我所以从慈悲内说“佛法有益于人世”者，因为现前人世的苦恼，根本由于人人只知有我，只知有我的眷属，只知有我的主张。充其极，譬如一百人的团体中，三五人行其志，往往弄得九十几个人冤郁愁苦不聊其生，那三五个人，并不会感动，发一点不忍之心。真到了日暮途穷的时候，越发倒行逆施，多杀几个人，多抢几个钱。那其余的九十余人，自然也有點狠的，从呻吟痛苦中，一声唿哨，反抗成功，依然又是只知有我，只知有我的眷属，只知有我的主张。同时且须防止那失败者的复起，自不免又要加一番刻毒，人穷则思乱，第三、第四、第五的失败和成功，其踵相接，然而得意的只有一个，失败的不止二三。于是纵横捭阖，向之各个我者，不妨以临时的、虚伪的合为一个我，而此一个我中，又不免欺压逼迫，亦惟各个的只知有我，只知有我的眷属，只知有我的主张。唉！从前有人比譬不团结的人像一盘散沙，哪知这一盘散沙，现在还要冲动撞击而不已，怎能不眯目窒息、昏天黑地呢！可怜执笔的我，就是从九十余人中冤郁愁苦到七十余人中、五十余人中，乃至在昏天黑地中，连呻吟也不敢之下，不知不觉呻吟了一声——“佛法有益于人世”。何以故？佛法的“慈悲”，恰恰对治着“我”。人们若了解佛法的慈悲真义，决不肯再去只知有我，只知有我的眷属，只知有我的主张。

何谓真慈悲？何谓非真慈悲？有我的慈悲，非为真慈悲；无我的慈悲，才是真慈悲。经说拔苦与乐谓之慈悲，佛菩萨观诸众生与一己为同体，而起拔苦与乐之心。如《起信论》说：“以取一切众生如己身故，而亦不取众生相，此以何义故？谓如实知一切众生及与己身，真如平等，无别异故。”如是诸经论，多说“同体慈

悲”。所谓同体者，如实知一切众生及与己身，无别异故。众生及己身无别，无众生对立之我故，如是慈悲，是谓无我之慈悲，是真慈悲。不然，说我欲为人拔苦与乐，先有一个我在，第一步拔苦与乐，虽去慈悲不远，浸假而为欲满足我之主张，也不惜民众一时之牺牲了；又浸假而我欲消伏怨敌，也顾不得民众甚大之痛苦了。结果所谓与乐者，饥寒盗贼，使一般人求其固有之苟且偷安，亦不可得；而所谓拔苦者，刀兵捐税，只见一般人苦上加苦而不止。根本由于他们不实地知众生即我，所以都忽略了民众即自己。难怪谋国的先觉，要大声疾呼着：“不要离开民众！”

佛法所讲三种慈悲内的“众生缘慈悲”，差不多句句都可做“不要离开民众”的注脚。他那说道理之精、说利害之切、说救护之真、说因果之严，只要你肯研究，你必定会说：治国之要，莫要于治人心，尤莫要于治“治人者”之心。治人者的心，若没有真修养，若没有大觉悟，不能从同体的认识上，发出了真慈悲，虽有上好的政策，也要被他们弄坏；虽有最清洁的领袖，也要被他们同拖下水。现在有什么方法治“治人者”的心呢？讲道德、说仁义，人皆嫌其旧了；尚刑罚、严惩戒，民不畏其死了。我从佛法的出世说，只在根本的人心上救济，决不致弄出什么新政策、新党派来与世抵触。我从佛法的入世说，这同体的妙义，实实超越任何社会学的执着；这慈悲的精神，真真是利济人世的根本。我也算被同体之义所驱使，做了阳羨市上忧愁慨叹之人，明知周处的力量，可以杀南山猛虎，明知周处的本领，可以伏长桥下蛟，但是我所注意，却在希望周处的本身得大觉悟。读者于此不要又骂我开倒车。我昨夜梦乘公共汽车，许多人的性命，都交给开车者的手中，开车者一高兴，出风头，直将汽车向黄浦江中开去，吓得我大呼而特呼：“开倒车！开倒车！”须知倒车也有时是开得的，何况这些佛法的精义，的确是治世的正论，可以培国家根本，可以策革命成功，决不是开倒车呢。如是我更希望学佛的人们，本同

体之义，显慈悲之真，使人世实得佛法利益，则人世自不毁佛，将人人皆曰“佛法有益于人世”。

如何是佛法的真实义？答：“空不空”是。如何是“空不空”？答：如我上文所说“无我的慈悲”是。无我是空，慈悲是不空。虽知无我，而不断慈悲，故空而不空；虽行慈悲，而不执有我，故不空而空。空而不空，不空而空，是谓“空不空”，是谓佛法的真实义。不学佛的人，并“空”亦不了知；学小乘的人，知空而不知不空。唯大乘菩萨道，是真实义，故亦唯大乘菩萨，能知空不空，而且能实地修行这“空不空”。

不知空的人，虽毕竟终归于空，但是，当他不知空的时候，每每造孽不少。有一天，谢畏因闲谈，历数二三十年来的国内财阀，某某拥有数千万，号称财神，现在要变穷神了；某某亦有千数百万，被外国人骗了；某某数百万，因投机于某次战争，现在也穷了；某某亦数百万，尽损失于某项事业，现在靠借贷过生活了。其余百万数十万的，更不足数了。我说恐怕他们装穷，谢畏因连称不是，他说是“毕竟终归于空”。他又历数二三十年来的国内军阀，或曾际会一时，叱咤四海，或曾牢笼群英，纵横南北，或曾雄霸一方，或曾拥兵十万，其余乌合之众、边鄙之魁，更不足数了。到现在，死的死了，囚的囚了，逃的逃了，谄诈的被人谄诈了，强梁的被人强梁了。我说现在有大威势的人也还不少，谢畏因亦不谓然，他说是“毕竟终归于空”。可怜这班军阀、财阀，他们所得的钱财，及所得的威势，虽然毕竟终归于空，而他们所造的罪孽，却决定是历万劫而不了。我最可怜他们的是不早学佛，不了知空，所以弄得自己并没好处，却害了不少的众人。

谢畏因说，现在这班人已有很多学佛的，也许是他们想忏悔吧。我不觉叹了一口气说：积极的造罪，消极的忏悔，这样的学佛是不中用的。小乘人知空而不知不空，便堕落在消极上。中国的佛教，虽口说是大乘，一向也偏在消极上，所以到现在，才惹

得人疑惑佛法无益于人世。不错，现在是有许多的失意政客、无聊伟人，也都口阿弥而手数珠，其实他们还是人世利生的多呢，还是厌世逃禅的多呢？还是一心安养的多呢，还是不舍娑婆的多呢？甚至失意无聊的时候，借佛消遣，有机可乘的时候，再来造孽。他们本未从空上洗心涤虑，自难责其从不空上真实利他。他们纵能长甘淡泊，也只是从佛法消极方面少害人，还不是我从积极方面说的“佛法有益于人世”。

积极的方面，就是空不空，就是真实义。一个人，能够证入佛法彻底的空，自然会彻底的无我，说牺牲必定是真牺牲，说救世必定是真救世。他这种牺牲救世，正是空上的不空。他既然空了名利恭敬乃至身心性命，他还贪污做什么？他还欺骗民众做什么？他不空的就只有救人的誓愿、利他的本怀。他若是听说西北灾民有几十万，拔草充饥，易子而食；或是眼看着一声讨伐，血肉横飞，倒尸盈野，无论他是从政、是统兵、是经商、是作贾，试想他应当怎样？他先已空了我，他还有什么不能牺牲？他还有什么不肯担负？假使国内的人，多肯向这空上来立脚，而向这不空上做去，我想革命一定成功。那么，治世的多是菩萨，学佛的皆不消极，将自见正法有补于治功，所以我才从真实义内喊一声“佛法有益于人世”。

这一篇“正法治世”的话，多偏就世道而言。至于十善的利益、慈悲的切要、真实义的奥妙，具在经论，我只劝人不毁，我只想人去研究，我这篇说话内，却疏漏了，不曾发挥得一二。我自命也是站在空上的一个人，所以我真确的不党不派；我又自命也是向不空上做去的一个人，所以我遂不觉言来讥切，还望人们谅我。万一人们读了这篇说话，竟试向经论内探讨，因而认识了真正的佛法，果非迷信而实有益，我也就忏摩了口业了。

敬白比丘僧听

现前国内的佛教,是很危险的时候,也是很杂乱的时候。外界的摧残,我觉得危险还小;本身的杂乱,我觉得危险很大。纵然没有外界的摧残,像现前这样的佛教界,旧的人酣睡,新的人嚣张,不新不旧的人沉闷,夹新夹旧的人矛盾。为善知识者,早失了领导,那初发心的学者,却得不着皈依。是这样的危险,才真值得我们的隐忧。

本来佛法的圆满,说不上什么新与旧的话头,因为死腾腾的环境内,忽然产生了些当机的豪杰。他们的出身,既不曾当侍者、当职事,经过循规蹈矩的依止,有过历年积劳的资望,所以在那子孙众多、产业丰饶的寺院内,也绝不轻易容许他们得着了率领徒众的地位。他们也明白,纵然徼幸机会,得主一寺,那寺众的窳堕,寺制的束缚,和环境的积习钳制,也绝不轻易容许他们动用寺财、变更章法。他们还要应付潮流自抒所得,当然就要独自走远了,去另辟门径,开佛会,创学堂,发行刊物,事业也不少。人见其别出于固有的僧伽,遂目之为新;他们也不愿与固有的僧伽缠混,遂亦自命曰新。其实这个新,不过在两部分不和合的人中,指一部分的人而言,绝不是说从圆满具足的佛法内,又发明了什么新的佛法。不信,你试向那最新的大法师问一声,他是从释迦世尊所说的圆满具足内,有了新发明吗?我知道他必定惶恐汗下,骂你误会。然而新的一标榜,不善学新的人,可就新得危险起来了。小学生都不如的常识,放在他们口上,也说是新;世善上堕落的行为,放在他们身上,也说是新。甚至衣服也要求新,嫌圆领方袖太腐败了;礼仪也要求新,嫌膜拜顶礼太专制了。

尤不忍言者，把固有的经典，固有的修养，渐渐都失了信仰。而所谓新，不揣其本，妄齐其末，标窃附会，师心妄作，使一班轻薄浮躁之徒，嚣然尘上，不可一世。所以我说，新的朋友们！危险哪！

对新必有旧，旧的是如何呢？不犯根本大戒，不缺五堂功课，安安静静地消遣他那清闲岁月，这已算是清静的好比丘。若论菩萨的利他，恐怕他们连真实的自利，自己还没上过心。那统理大众的人呢？能不败坏清规，能不侵蚀庵产，或是放一两堂戒，结纳一两位有威势财力的护法，这又已算是有道德的老人家。还有些讲得一两部科判杂夹的经教的，打过一两次糊里糊涂的布七的，他们保持着法师身份，仿佛一世的修行，都已满足。再要等而下之的人，我却不愿说了，论理他们既不接受新的运动，就当从固有的内，发扬光大，但是他们都已沉沉酣睡着几百年来了，何能一时的就清醒起来。有人说：最近新旧合作的情形，时有表现，也许旧的人要清醒了。我说睡深了的人，有时被跳虱臭虫咬狠了，也会动弹手脚，乃至翻过身来，还是呼呼大睡的。我的确知道旧比丘对新运动者的心理，那一种厌恶的程度，比厌恶跳虱臭虫还要加甚，所以我这种比譬，并非过度呢。不但跳虱臭虫，刺击他们不醒，就加上到处的毁寺逐僧，好比是要拆毁他的住屋，震撼他的卧榻，而他们千百年来沉沉酣睡，依然是酣睡沉沉。你试向丛林内走走，或是找一位比丘谈，你就可觉得他们的动作和言论，纵然古典犹存，而内面的精神，却早丧失。好似他们的动作，都是无意志的傀儡；又好似他们的谈论，都是没痛痒的说话一般。这还都是就上好一班人身上批评，那睡内不安静，梦中还要发狂的，更不用说了。外人看起来，怎么不毁骂佛教，怎肯让群众内容着许多蠹虫废物般的惰民。其实这些惰民，论本来都还是些担荷菩提、绍隆佛种的菩萨呢！所以我说危险呀，危险！

这其中也有睡眠的程度不深的，心内也渐渐有点明白，如此的日脚，葬送了一世，未免太可惜了，出一趟家，所为何事呢？如此一想，当然就醒了一半。是这样的人，自不能再说他是酣睡守旧了，可是醒了就该向前进才是，往往的他虽眼半睁，身体却仍是躺着不曾一动。他对于佛化革新的运动，虽不像别人的厌恶，却也不肯附和，所以这种人也不能说他是新。如此不新不旧地沉闷着，我竟看见有数年前就如此沉闷着的人，到于今还在那里睡眠惺忪不曾起床。寻常初睡醒的人，也有躺着不动，候醒清楚了再起行的。我细看他们这一类不新不旧的沉闷者，却不相同，他们差不多像神经上起了变态，陷入了永远沉闷的病症，眼睛也半开着，口内也沉吟着，心内也半明白着。要是讲修行的“行”字，希望他跃然而起，迈步而行，几乎绝望了。这一类人，佛法内又不少，所以我也说是危险。

再有那夹新夹旧的人，更糟糕了。有一位大德，我知他曾三步一拜，朝过了五台；我又知他曾禁足深岩枯坐过三年，我以为他于本分上事当有把握。哪知我参礼了他，他却尽着同我谈科学、谈哲理。这样那样的科学发明，佛法本有的哪；这样那样哲理高超，不出佛法范围哪，噜苏个不了。我屡屡想他撇开了这些噜苏，干脆地说一二句正经。他好像要表示他的圆通博大，旧的我所固有，不足一谈；新的我也精深，足可惊炫似的。最后我只得老实说，科学哲理，从未入门，请你直接开示点佛法的真实义吧。他又呵斥我起来了，说不通这些学问，如何摄伏一班科学的人们归佛呢！他却不明白，像他那样的谈法，不是把佛法变为科学，就是把科学的人们，越发关到佛法的门外去了。然而他还办有学堂，早晚鱼鼓钟板，上殿礼忏，日间的功课，有英文，有政治学。论大乘的戒律，原许每日以三分之一的时间。学世间法，论英文，为弘化欧美的预备、学习梵文的借径。这些我都不疑怪。但是我同那些学生谈谈，就要听着奇论横生，匪夷所思了。我不得不再看看那些教人者，他们何尝梦见

世出世法不二的精神呢！如此的非牛非马、混七杂八的教学，一旦毕了业，恐怕佛法界的乌烟瘴气，又要平添十丈了。我仔细想来，像这种夹新夹旧的行者，旧的睡梦既未醒，又饮着新的狂药，正如未曾睡醒的人，忽焉跳起来就跑路。可怜他睡眠也未曾睁开，道路也未曾认清，结果不免要撞着墙壁，或是堕入深渊，岂非双料的不通，加倍的危险吗！

唉！我也是个小比丘，依着《十轮经》的教训，本不当宣扬家丑。列位大德，不可听着烦恼，请原谅我，不是骂人取快的，我是在此垂涕泣而道。我们做一世人，出一趟家，当着这个乱机，肩着这副重担，我们与其恨那些好捣乱的青年，轻毁佛法，不如我们认清了自己的罪恶，根本救护。世上可以吃饭的事尽多，若我们只顾安闲吃饭，忘记比丘当清静活命，不管断送了慧命，罪恶比什么都大。当然我们不是为吃饭而出家的，世上本来出家人最清高，现在却是出家者最被普通的人看得低下。虽说有薄产的寺院，还可关起山门，受子孙罗拜，只怕也玩不久。当然我们也不是为着清高的虚名、礼敬的虚荣而出家的，再说从鄙陋黑暗的佛教界内，只要有点似通非通的文墨，附会点支离破碎的异说，本也容易喧嚣一时。但是没有真实的主张，难免盲却众生的慧眼。真出家的人，是终当觉悟的，我这样垂涕泣而道，大众当然明白我不是旧的，也不是新的，更不是反对旧的或新的。并且我的意思，是新的也好，旧的也好，只不过望大家去病，虽说去病之外，我也没有别的主张。须知一切经论，除教人去病外，也决没有别的修行。只要我们去了这些病，就是我们大家真实的修行。岂独我们没有本身上的隐忧，连外界的摧残，也决没有了。我们大众去病呀！酣睡的醒醒吧！嚣张的诚实点吧！沉闷的起来吧！矛盾的上道路吧！我小比丘顶礼了。

谢畏因居士忏语

我从过去世，流转于生死，
今对大圣尊，尽心而忏悔。
如先佛所忏，我今亦如是，
愿垂加持力，众生悉清净。
以此大愿故，自他获无垢。

《威音》社的同人，每半月，行忏摩，常唱念这个偈子。这个偈子，显密通用，圆妙难测。所以台密的人，登高台之前，就要念诵一遍。上期这半月半月的刊物《威音》，发行之日，也正是社内忏摩之时。有位比丘，因为做了一篇《敬白比丘僧听》的文字，自谓触误前人，欲乞欢喜，当佛前唱念此偈，不禁泪随声下。我当时见着，忽然感觉得偈末二句：“以此大愿故，自他获无垢”，真正的微妙。我又想起了我，是在家人，皈佛以来，经历不少。我也曾发愿修学菩萨道，免不得也要拿我的经过，和现前诸大居士，同乞三宝加持，咸归清净。

最先，我要和诸大居士忏悔的，就是懈怠虚伪的经过。当我最初学佛的时候，深悟世间无常之苦，想求一个真实安稳所在，展转寻觅，居然被我找着了这广大微妙的佛法，于是我皈依了。但是我那时心意不甚迫切，志趣不甚专一，虽然在本师释迦如来座下挂了一个名，仅仅偶然点一点卯罢了。论起修学，何尝认真把他当一回事，就是看看经典，也是一暴十寒，常常经年累月不能终一卷。自己也未尝想是这样做，无奈那精进心发不起，散乱心收不住。有人问起，也只好叹“俗缘累我”，只好说“期诸异日”。这些话头，实在是自欺欺人。说起来，我真异常惭愧，所以

要和诸大居士一加忏悔。

复次，我要和诸大居士忏悔的，就是知行背驰的经过。自从我挂了学佛的牌子以后，一般亲友，常常问讯，使我常常遇着上述的困难，虽然一时被我敷衍过去，但是良心上终不自安。经了几次的重大刺激，于是我的精进心发起了，我的散乱心也收住了，居然看过了很多的经典，虽不能说是博通三藏，可是佛家的清净妙理，已经装满了我一肚皮。发为文字言说，也能说有谈空，娓娓动听。但是若问我的修行，却还没有动手，以致知行背驰，常有言行相违之病。故纸徒钻，空谈玄理，佛学家的声名，渐渐遍于海内，而我未尝一日真实学佛。说起来，我真异常惭愧，所以要和诸大居士一加忏悔。

复次，我要和诸大居士忏悔的，就是浅尝无恒的经过。我既在言行相违的生活中经历了若干时，后来也感着人生的空虚，无常的迅速，似乎不能不储积一些资粮，预备将来的地步。于是我开始念佛了，我开始修定了，我开始参禅了，我开始作观了。但其中杂乱无章、喜新厌故、朝令夕更、浅尝自足等等毛病又多，弄了很多的时日，还是一无所成。说起来，我真异常惭愧，所以要和诸大居士一加忏悔。

复次，我要和诸大居士忏悔的，就是褊狭固执的经过。我经过几次的迁变，毫无所得，我也就悔改了。后此所修，常常专于一宗，在修学这一宗的时候，决不再作他念，并且非常认真。可是我又有一个毛病，就是对于所修学的这一宗，因为认识较为清晰，深知他的精微，不免阿其所好，贸然将其余认识尚未清晰的各宗，加以贬抑，从同一教海之内，搅起了无数高下的波澜。说起来，我真异常惭愧，所以要和诸大居士一加忏悔。

复次，我要和诸大居士忏悔的，就是厌弃众生的经过。我在上述境界中又过了多少时，得了几次的觉悟，那入主出奴的成见，慢慢也就泯除了。后来对于大小显密，居然圆融无碍，修行

的努力,也就与日俱进,似乎已经上了真实光明的道路。但是我的毛病,毕竟还没有干净,常常对于一切众生,认为刚强难化,不堪共道。因为历年弘扬工作,收效甚微,或且引起反响,不免颓然自丧,废然思返,只想脱离一切众生,独善其身罢了。这虽和小乘人自利的动念不同,可是舍弃众生,究非大乘菩萨道。说起来,我真异常惭愧,所以要和诸大居士一加忏悔。

最后,我还有一件要和诸大居士忏悔的,就是轻忽生死的经过。论菩萨如何于生死中而无畏,在许多大乘经论里,每多尊重的开示。本来大乘菩萨,为着行愿度生,不惜流转生死,在菩萨的眼光中,当然看着生死不算一回事。不过菩萨于生死中无畏则可,而轻忽生死则不可。又菩萨于生死而无畏则可,于因果而无畏则更大的不可。常说“众生畏果,菩萨畏因”,其实畏因也就是畏果。众生愚蠢,见着地狱火坑,刀山剑树,一切恶业苦果,便生畏,而于感招此一切恶果之因,却不知畏,所以说“众生畏果”。菩萨智慧,知果由因招,不造恶因,便没有了恶果,所以说“菩萨畏因”。再进一层说,菩萨畏因,便当教众生也畏因,希望众生都不造恶因,众生才了得生死,而后菩萨也才没有生死,这方是菩萨的真正不畏生死呢。如此,可见菩萨的不畏,决不同匹夫作气;而菩萨的生死,亦决不同凡夫流浪。可怜我从前,虚有不畏之勇,听人说生死事大,就要骂他是拾小乘的牙慧,或者笑他是学禅客的烂语。实际上,所谓我的大乘,法相法性,口讲笔述,教的人越渊博,学的人越糊涂。万一遇着卤莽人,插空的问一声,这些教学,到底在生死大事上如何安排?我们在轻忽的过程中,早被那不畏生死的勇气,蒙懂着心眼,不独不屑置答,而且还不屑措意呢。甚至根本的戒律也要被我们轻忽而方便了,真实的醍醐也要被我们轻忽而毒药了。分明自误误人,反说是利生愿重;分明是造大恶因,反说是不畏生死,说起来真罪过罪过。我于今要大大地忏悔,要时时地忏悔,要凡见着我的人,喊我一

声畏因，好让我在菩萨不畏的生死中，来深畏因果。这偈子的开首：“我从过去世，流转于生死”，便是我大大忏悔的总因，也是我与众生真实学佛的根本。现前诸大居士，都是菩萨道中人，对于这种重大的毛病，更当许我和诸君重重地忏悔一下。

南无十方常住三宝，我今尽心发露忏悔，愿垂慈悲加护，使我和现前诸大居士，同归清静，自他无垢。

（《威音》第8期）

破除迷信

现在一班群众的呼声中，往往喊着一句最时髦的口号，就是说，“破除迷信”。好像不如此，就不免为时代的落伍者。

我是一个学佛的人，听了他们所喊的这句“破除迷信”的口号，正合我欲呼而未呼的心怀，我也不禁加紧地喊一声——“破除迷信”。

在我欲喊之前，我须郑重声明的，我虽然也喊着破除迷信的口号，却与他们所喊的破除迷信的事实，适得其反。

因为他们所说的迷信的范围，有时却将真实的佛法，都包括在迷信之内，而那些迷信极了的事物，他们反不以为迷信。

我所说的，除了佛法的真实义不是迷信以外，其他一切的万事万物，没有一件不是迷信。又我所说的，除了真实学佛的人是破除迷信者以外，而一切世界上的人，所谓破除迷信的不学佛者，和假学佛者，他们的心理，哪一个不是充满着迷信？

经说：“信为道源功德母。”又说：“信满成佛。”若迷了信，便是失掉了一切功德，便是迷错了无上的佛道。所以我们学佛的人，最注重的就是“信”，最刻不容缓之举，就是破除迷信。

很好，今天趁着人们喊着“破除迷信”很热闹的时候，待我将我们的“破除迷信”的口号，喊将出来。

我今欲高呼我们的“破除迷信”，我先得将破除迷信的范围，约略表白。

我简直地说，真实学佛者，才是不迷信。所谓迷信的，就是一切挂名学佛者和不学佛者。

我们试看那些迷信于求佛敬神、摇签问卦，以为可以求名求

利、趋吉避凶的人们吧，他们虽然口说信佛，而实不知学佛为何事。像这种的人，真可以称他是迷信。

我们试看那些混迹庙宇的斋公斋婆吧，他们的脑海内，常常充满了一些怪诞无稽的影像，蚩蚩茫茫。他们虽然挂名学佛，他们何能懂得佛法真实义的半点。像这样的人，真可以称他是迷信。

以上两端，便是挂名学佛而不知学佛者的迷信。还有那些不学佛者的迷信，更加厉害。

我们试看那些迷信金钱为万能的吧，他们彼争此夺，互相欺骗，社会的罪恶，被他们造成。纵然一旦赚得些钱财，住洋房，坐汽车，饮酒作乐，忙个不了。而他们的自身，还是病痛，还是贫穷，还是恐怖，还是死亡，苦恼有余，安乐不足。金钱的罪恶无穷，金钱的能力何在？所以我们应当努力破除金钱上的迷信。

我们试看那些迷信势力为万能的吧，他们小而争权利，攘地位；大而做军阀，抢地盘。于是乎弄得社会糟乱，弄得国家分裂，弄得民生凋敝，而他们的本身仍旧一介匹夫，被人压迫，作恶有余，为善不足，困苦终身。能力何在？所以我们应当努力破除势力上的迷信。

我们试看那些迷信人世的一切为实有的吧，他们对于世间的事物，任情取着，贪瞋痴爱，随处表现。于是生苦、老苦、病苦、死苦、苦苦、怨憎会苦、爱别离苦、求不得苦，一切众苦，随之而起。到头来四大分散，五蕴皆空，人世的一切，何尝实有？所以我们若要彻底地破除迷信，就应破除人世间的取着。

我们都是生存在人世间的人，我们都是离不了财力二字，我们更离不了人世间的取着。那么，我们却不能离开这迷信二字了，更不能喊这破除迷信四字了，这是如何落伍而沉闷的事呢。

话说到此，我就要奉劝诸君学佛了，我就以学佛的方法，奉劝诸君实行破除一切的迷信，而归于正信了。我还要奉劝诸君

不要迷信地学佛、挂名地学佛，而应当求取佛法的真实义了。

佛法的真实义就是空，就是彻底的第一义空。能够站在这个空的上面，自然就没有了金钱上的迷信，势力上的迷信，乃至一切世间的取着的迷信了。

佛法的真实义就是不空，就是无量功德之所含藏。能够站在这不空的上面，自然也就有了佛法的正信，自然也就破除了一切迷信了。

所以必得站在佛法的真实义上，才可以破除迷信。

假使世界上的人，都说要破除迷信，那么，我就要奉请世人，都来学佛吧。

（《威音》第 9 期）

生与死

人没有一个不怕死，也就没有一个不贪生，因为天下最悲惨的一件事就是死，而与死相对的就是生。

一个人若是将死，必定先要受种种的苦恼。若是病死的，他必定要受病痛等等苦恼；若是穷死饿死的，他必定要受饥寒等苦恼，乃至那些遇灾难死，被压迫死，自杀而死的……他们也未有不受着无量的苦恼。并且眼看着平日所接近的事物不能相见了，与人世的一切永远告别了，不久就黄土长埋白骨腐烂了，这是何等悲惨的事啊！

死的苦恼既然如此，于是个个人都要维持他的生活了。处现在这个世风日下、道德沦亡的时代，生活是不容易的呀，于是乎生必有争，有才智之争，有势力之争，有口舌之争，有利禄之争，无量的争端，并时启发。于是乎有人称这世界的现象，就谓之“生存竞争”，优者胜，劣者败，弱者肉，强者食。在这个争斗之世，要想维持其生活，于是乎不惜互相残杀，互相欺诈，互相侵害，互相罔夺了。于是乎道德沦丧，诸恶奉行，将整个的社会，弄成五浊恶世了。结果是人生恐怖惊惶，苦恼充满。所以有人描写这种情况，就谓之“民不聊生”。

死固然是天下唯一悲惨之事，然而一切悲惨的实在，却都是生时受着，因为生时是有知觉的缘故。人在生时已经满受着环境上、精神上以及老病等等的苦恼，更加上不免于死的痛苦，所以人们不独“死”的可怕，就是“生”的尤其可怕。因此，又有人说，“不怕死，只怕生”，这也是实验之言啊。

但是一个人有生必有死，有死必有生，生的结果，不免于死，

死的以前，就名为生。人们受着业力的牵缚，永远堕在生死轮回的里面，焉能免除一切生死的痛苦！焉能不因生死二字，造成无量的罪恶！所以若要免除一切苦恼和罪恶，就非要得一个无上的法门，将生死的关头，如何打破不可。

在《佛本行经》内说：

太子出游，看诸耕人，赤体辛勤，被日炙背，尘土全身，喘呷汗流。牛糜犁端，时时捶掣，犁稿研领，鞅绳勒咽，血出下流，伤破皮肉。犁扬土拨之下，皆有虫出，人犁过后，诸鸟雀竞飞，吞啄取食。太子见已，生大忧愁，思念众生，有如是事。……

太子出城东门，见一老人，头白背伛，拄杖羸步。太子便问从者，从者答曰：此人昔日，曾经婴儿，童子少年，迁谢不住，遂至根熟，形变色衰，饮食不消，气力衰微，坐起极苦，余命无几，故谓为老。一切人民，悉当如此。太子闻言，生大苦恼，而自念言：日月流迈，时变岁移，老至如电，身安足恃？云何世人，而不怖畏？太子从本以来，不乐处世，自闻此事，益生厌离。……

未几，太子复出南门，见一病人，身瘦肥大，喘息呻吟，骨消肉竭，颜貌痿黄，举身战掙，不能自持，两手扶掖，在于路侧。太子问从者，从者白言：此病人也。四大不调，转变成病，百节苦痛，气力虚微，饮食寡少，眠卧不安。虽有身手，不能自运，要假他力，然后坐起。一切人民，无有贵贱，同有此病。太子闻言，深生恐怖，身心战动。语从者言：如是身者，是大苦聚，世人于中，横生欢乐，不知觉悟。今者云何尚欲游观嬉戏？即便思惟，忧愁不乐。

既又出城西门，见一死尸，众人辇行，无数姻亲，围绕哭泣，或有散发，或有槌胸，悲咽叫号。太子见已，心怀酸惨，还问侍者，侍者白言：此人舍命，从今以后，不复更见父母兄弟妻子眷属，如是生死眷属，恩爱别离，更无重见，故名死尸。一切众生无常至时，等无有异。太子闻已，默然系念如前。……于是后夜

中，内外眷属，悉皆昏睡，车匿牵马，逾城北门而出。尔时太子作狮子吼：我若不断生老病死忧悲苦恼，不得阿耨多罗三藐三菩提，要不还此。……

如上所说，释迦牟尼佛就是打破这生死关头的先觉者。文中前三段所说的故事，就是他感觉得生的苦恼；后一段的故事，就是他感觉得死的苦恼。他因为不堪这生死的苦恼，于是乎他就要求解脱了，他就修道了，他就证得无上正等菩提，而打破生死的关头了。他因为救护众生的心切，为欲令世人咸得解脱生死而说出无量的经教，开出无量的法门，以化导众生了。

如来所说有八万四千个法门，无一不是超脱生死苦海的途径。我今约略的举出几个名目，好令在生死海中的人，知道佛法的重要。

佛教的大体，约可分为三乘：一个是声闻乘，是修四谛的法门，以了脱生死的；一个是缘觉乘，是修十二因缘的法门，以了脱生死的；一个是菩萨乘，是修六度的法门，以了脱生死的。

若是从“四谛”的法门上讲，一切生死的苦恼就是“苦谛”，造成生死的业感就是“集谛”，解脱生死的法门就是“道谛”，证得了生死解脱的果德就是“灭谛”。在声闻乘中，以此四谛为解脱生死的法门，是能够自度而不能度他的，此又谓之小乘教。

若是从“十二因缘”的法门上讲，“生”“老死”的原因，都是过去世的无明造成。若是过去世断除了“无明”，就没有了“行”，而现在世也就没有了“识”“名色”“六入”，也就没有了“触”“受”“爱”“取”“有”了，而未来世也就没有“生”了，也就没有“老死”了。在缘觉乘中，以此十二因缘为解脱生死的法门，是能够自度而不能度他的，此亦谓之小乘教。

若是就“六度”的法门上讲，六度又称六波罗蜜，是度脱生死苦海之意。所谓“布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧”，便是菩萨自度度他的法门，谓之大乘教。

大乘菩萨道上修行的法门,甚多甚多,如各宗所说,无不是了脱生死,拔苦与乐的途径,法门微妙,义理精深,在我这篇文内,也不能详说了。

但是我们要认清的,生死事大,苦恼非一,吾人如欲拔苦与乐,那么,舍了学佛之外,别无他法。如果一个人上了佛法的无上正道,对于生死的问题上,就可以求得最彻底的解脱。如果多数人尝了佛法的甘露法味,对于社会的问题上,可以免除无量的罪恶。救人救世,利乐无穷,在许多经论上,说之甚详,也无须我累赘其词了。

总之,佛法的精微广大,利乐无量,最不思议。从生死的道上以求佛法,那就弥见得佛法的真切。

(《威音》第 10 期)

闻能修尼步行入藏归来感言

我国西藏有“世界秘密国”之称，汉人往者，亦甚不易。近年比丘居士，发愿入藏学密者，颇不乏人。一则道途险阻，一则藏人固拒，多不能如愿以偿。昔日本河口海慧氏，备历艰苦，入藏旅行，归而著《西藏旅行记》一书，于我国西藏政教风俗，颇多称述，日人亦极推崇之。其后大谷派人，续入藏者，归国之后，亦皆有著述，记所经历。于诸名胜异迹，更摄影广布，于世出世法，足资参考者甚多。我国人见之，虽不免嫌其别有用心，然于国内民众中，求得一二自动探险之士，深入“秘密国”，作有意识之访求而成功者，决不可得。况于鄙僿混乱之佛教界乎！更何况于零丁荏弱之比丘尼乎！今者能修老尼，竟步行入藏返，舍一身以求法，冒万死而不顾，不可谓非佛教界一大异事。惜彼等无详明之记载，亦无有力者为之宣传，故不为人所注意。且内地人士，虽口唱五族共和，实则汉藏之间，盖不止秦越人之相视。至于佛教，亦虽自前清之初，大尊喇嘛，而喇嘛之教，至今与内地佛教不生影响。今人每曰“中国密教失传”，藏传密教，非至今承传不绝乎？学密之士亦有嫌日本之密，多所附会，而欲西求藏密，以资参考者，国家既不为之助，一般佛徒，亦不过新异视之，不见其重要处。甚至使其困死边隅，可叹也已！国家内乱不宁，执政者劳心干戈，藏地远矣，不遑顾及。又一言及清初尊奉喇嘛之事，则必讥为以宗教羁縻远人，为政治上之狡猾手腕。然而藏地以教为政，及今如故，果何道以使全国之政治统一耶？既不闻正常之政术，而徒闻政野新人，器器然“打倒迷信”、“铲除麻醉的宗教”。嗟夫！犹幸藏人之能自秘密其地耳。英俄之不得逞于其地者，或亦借麻醉之宗教，有以固圉之耳。

闻老尼言，学佛人无国界观念。老尼之入藏也，以朝五台，朝九华，朝峨嵋，峨嵋所居之邻，有汉人父而藏人母者，为之述藏佛盛况，入藏途径，遂志决焉。其入藏也，所历穷山峻岭，荒漠大涧，尚不足道。唯遇藏人，不以其女尼弱质而生怜，不以其万里途远而加助，而以其礼佛之诚也。时有悲愍之者，彼地严防汉奸，以其女子身，得稍宽假。然则老尼之入藏，非借五族之共和，唯仗佛法之共信耳。及见活佛，活佛为称于藏人曰：是汉族之真学佛者，大学佛者也。藏人乃遇之益亲，归途多得助力，便利多矣。余闻如是，百感交萦。夫小乘经论，多谓女人不能成佛，小乘之律，亦以女人之障多而戒广，大乘则否。然中国大乘学者，口虽唱女人成佛之论，行仍存比丘特尊之异，习惯所染，比丘称大僧，尼称二僧，二僧虽老，见大僧必拜。二僧不能传法，不能传戒，自外差别行持，不可赘述。日本相承，亦同如此。今则日本全国尼大会，大倡改革之论，要求住职传授，一与比丘平等。此事议者有多说，或谓不合佛制，或谓弘法必当机，今之机女人甚倡解放，尼亦应援大乘义，不容再事束缚。此事所关者大，非可具论。回顾国内尼界，亦不易遽论及之。今比丘界，犹闻有一二能自支撑，应机奋斗者，尼殊无闻。能修以中年出家，竟发愿为女人现身说法，诚不思议。其藏地历参所得，未足为外人道，其坚卓不磨之精神，实已足醒女人学佛者不少。当其入藏将发，群来劝阻，语极危耸。尼飭从者五人掩耳勿听，曰：毋乱尔心。既入雪山，四顾茫茫，雪深及膝，数日不见一人一屋，从者畏泣。老尼挈长徒，冒雪独先，不稍反顾，夜则拥毡踞地，晨起视五人犹在，仍念佛而西。迹其行，实较河口氏行程尤难；其归也，不能如河口氏影响国人者大。为其女身欤？抑诸学佛者之有会有社，不乐及于团体以外人之注意欤？唯沪小报，一载其事，且评之曰：毅力可叹，迷信可哂。此余所以百感中重有感也。老尼真具正知见人，一切皆曰迷信，夫复何言！

书《暹罗国治日进文》后

吾读聂云台居士所译《暹罗国治日进文》及其附评，不禁触吾旧绪，为之穆然思，为之憬然惧，复为之欣然喜，而不能已于言也。

世之学者，往往斥佛教为亡国之教，谓彼导源于印度，而印度早为英灭，尚何学为？嘻！是何武断之甚耶？

彼佛教教义之果能亡国与否？且不具论，请亦就其流传之事实言之。

日本者，世界强国之一，抑亦佛教最盛之国也。以蕞尔三岛，据最近调查，各宗寺院，竟达八万四千余所，佛教信徒，几遍全国，而国力之强，虽英美亦侧目，亡国云乎哉！或者犹曰：一例未足为据也。今暹罗又继进矣。黄衣满街，崇佛不倦，乃亦能逐渐兴盛，使数十年所受强邻之压迫得以解除。以积弱阽危之国家，未尝以信佛而亡，且竟以信佛而振，则谓佛教足以亡国，谬矣。

吾观朝鲜夙亦为佛化隆盛之邦，顾自明以来，排斥佛教，迄今每四千人中，仅得佛教徒一人，而彼乃卒为日人所并，非反以排佛而亡其国耶！即彼印度，虽为佛教之发祥地，在近代亦非能弘佛者。现唯锡兰一岛，尚有佛教仅存，佛教信徒，比之全国人数，裁千之五耳。然则印度之亡，非佛教亡之，正以佛教衰微而亡也。若据暹罗而论，则信佛且可以强国，与雄视亚东之日本，后先辉映，尤觉信而有征。吾于此敢郑重为学者告曰：佛教不仅非亡国之教，且弘之则兴，排之则亡。

比者，国人尝怵怵然以亡国为虑，亟谋所以免斯祸者。顾前

此颇表同情于朝鲜，佛教之衰，又几如印度，吾安得不憬然惧？但念暹罗国治日进，则东邻之盛，似亦为信佛者所能跻。国人于佛教缘夙深，遗绪固犹有未坠者，转弱为强，当犹有望。今睹暹罗之事，或将更坚其信而致其力，是殆亦我佛之慈悲加护以破彼毁佛者之邪见，而令此教常住不失也。故吾又为之欣然喜，爰泚笔而书其后。

（《威音》第 13 期）

附 录

聂居士原评

其悉按日本之一跃为世界一等国，人皆知之，而暹逻之追踪继起，则人鲜知者。欧战后，暹逻国力尤猛进，今且有大规模之飞机厂，已一千余架。其大演习时，同时在空中飞翔者，多至五百具。故虽英国之强，不得不屈就其范围，尊重其自主，取消不平等条约，撤除领事裁判权。近有二三友人，经商暹国者，屡为余言，暹逻为世界之乐国，亦为世界佛法最盛之国。其人民之和善，物产之丰饶，政治之整理，实皆受佛化之效益。并云，人有恒言云：风调雨顺，国泰民安，暹逻则真有此境界。其米之产额极巨，而耕作之易，亦为他处所不及。春时耕土，后即播种，听其自生，此后不复有赖于人力，举凡锄草、加肥、车水等事，概无所需。在我国则农民日暮劳苦，而在暹逻一夫百亩，犹极暇逸，且数十年来未闻水旱虫灾。其地大商业，大米厂，多操于华人之手，而暹人视华人至为亲睦，华人所享权利，与暹人平等，而他国设有外交官及前有领事裁判权者，反不若华人之一切自由焉。其国俗，人人皆须入庙为僧一时期，或数月，或数年，仍可返俗，国皇太子亦然。若未入庙受佛化之训育，则无人肯以女嫁之，盖视佛寺为德育练习之所也。而实际上，僧侣皆负教育之责，全国有寺宇一万余所，僧二十万人，在新教育未兴之前，国人多送其子女就僧侣读书受教育，故全国重视僧侣。其僧守佛制，人人乞食，早日出时，满街黄衣持钵者，在街行走，家家均先施僧而后自食。其施时，跪于门际，以候僧来，双手捧饭于头顶，后纳入僧钵中，礼意极恭云。

前岁英皇太子，游暹逻时，至佛庙行膜拜顶礼。英太子为耶

教徒，其制禁拜他神，而英太子独破例为之，盖以暹皇及其人民尊崇佛法，不敢不随同致敬。故一国之能自树立，先须自有独立之精神，而不随人流转，礼俗历史者，一国独立之精神所寄也。能自尊重其历史礼俗，则他人亦尊重之矣；自轻其历史礼俗，则他人亦轻之矣。我国数十年来，震惊于白种民族之兵威，事事甘拜下风，自惭形秽，遂欲弃我一切以从彼。夫学彼之长，如科学制造，固不容已之事。若大宗教哲学政治教育，则我国有极高之造诣，非白种人所能想望。而一般新青年，亦欲尽弃我之高美者，不欲稍有留遗，日冀望物质之进化，而不知精神丧失，则物质无所附丽。一国之个性，寄于历史礼俗，今我国之个性亡久矣。如人无魂，是谓行尸走肉，不一可哀也乎！日本、暹罗之能自树立，为能善保存其国家个性故也。《中庸》所谓中立不倚，强哉矫者也。

试观日本人之国风，其仪文如叩头鞠躬，礼俗如结婚祀祖，服装如高髻背袱，木屐和服，居处如木屋纸窗，席地坐卧，室中陈设，饮食用具，一一皆守千年之旧，不受西人之同化。故一履日人领土、一至日人居屋，即得见其特至之精神。日人亦以此自豪，自称曰大和魂。吾虽未至暹罗，观英太子入其佛庙，至随同顶礼膜拜，则暹罗固亦有其国魂也。

回顾我国则何如，一般浅陋无识之宗教师，或科学家，斥佛教为拜偶像，为迷信，则我亦亟揣摩此等文明上国之开通人所训，从而和之曰：此等迷信无意识之念佛诵经，祀祖设供，应亟破除，否则为文明进步之障碍。又为之词曰：学佛讲克己制欲，为消极退让，不合进取争存之世界。然观今日各地之日人扰乱，政界之争权逐利，岂受克己制欲之影响，及消极退让之流弊者乎？十数年来，异说蜂起，风纪法律，扫地无余，而乡间朴愿之民，安分守法，不好作乱者，尚居多数。按其底蕴则因果报应之说，深入人心，其能率循孝悌忠信之教者，亦因其畏天道鬼神祸福之

故，而后守礼奉法唯谨，实皆佛法之效果也。至于今日新青年嚣张恣肆之风，皆自命为不迷性者，其公德私德，皆无以比受佛化影响奉儒家礼教之旧社会为稍胜。即今政界，大抵皆新学界中人，其能开诚相与，公而忘私，攘利不先，赴义恐后者，殆不多觐，驯至变化离奇，私人道德腐化，各以假面相向，彼此会意，各不相究诘。呜呼！儒者大学之道，以诚意毋自欺为治平之枢纽，佛法以净意除妄为度众之唯一法门。若我国真能昌明儒佛之旨，岂至有今日之腐化现象哉？日本维新诸杰，大半为阳明学者，阳明之学，纯出于禅（日人某著有《阳明与禅》一书，十年前公民书局有译本，今已不知购处），特易其名曰“致良知”耳。日本、暹罗，僧侣之众，供养之崇，十倍于我国，而富强安乐，能自树立为人所敬惮如彼。彼谤佛毁儒者，可以觉悟矣。

（《威音》第 13 期）

佛教的人生观

一切哲学，一切宗教，一切学理，一切教义，无非应着吾人一种需要而起。当知吾人一生，最重大最迫切的需要，便是矫正我们的人生观，使我们入于人生的正轨。

吾人信仰一种哲学，一种宗教，一种学理，一种教义，而这种哲学、宗教、学理、教义，与我们的人生观无甚关系，不能使他发生影响。我相信这种哲学、宗教、学理、教义，他一定不能成立，纵或成立，也一定不能流传。

吾人信仰一种哲学，一种宗教，一种学理，一种教义，而这种哲学、宗教、学理、教义，与我们的人生观实有密切的关系，但是我们却只把他当作一种玄理，一种空谈，并不顺用到实际上去，以致信仰自信仰，人生观自人生观，仍不能使他发生影响，像这样的人，他不但辜负了他的一番信仰，简直是醉生梦死，莫名其妙。

现在我们不是都信仰佛教么？我们既于佛教有充分的信仰，我就有两句话要问问我们：一句是，这佛教究竟与我们的人生观有不有关系？能不能使他发生影响呢？一句是，我们信仰这佛教，究竟已否使我们的人生观发生了影响呢？

这不待说，真实的学者，他所信仰，一定可以应用到实际上去，同时他所信仰，一定已能应用到实际上去。我们既然信仰佛教，我们的人生观，自然多少要发生一些影响。难道我们还是一种无意识的信仰么？

可是谈到这里，我不免对于佛教的人生观，起了一些感想。请先将我所感觉到的一般人的人生观，分别说说。

我常常感觉一般不曾学佛的人，他认一切法为实有，于是实有所谓“我”，实有所谓“我所有”。一切上妙宫室车服衣饰饮馔，以至声色狗马、子女玉帛、名利恭敬等等，莫不认为实有，莫不欲为我所有。因之勾心斗角，强夺巧取，不惜造成种种罪业，以求所以自奉，而卒之能力有限，未能必得，一身有限，未能尽得，寿命有限，未能永得。且其所认为实有，求其实有的一切法，莫不落于空虚，唯有所造罪业，却依着他的业力的深浅，而显报受苦，丝毫不散。这一种人，固然是世俗凡夫，识见浅陋，极不足道。

我又常常感觉一般挂名学佛的人，他口里的人生观，虽然不认万法为实有，也很知道些四大皆空、五蕴非有的真理，而他的立身处世，存心接物，却依然和世俗凡夫一般。这就是前面所说的那种醉生梦死、莫名其妙的人，也不足道。

我又常常感觉一般认真学佛的人，他悟到四大皆空、五蕴非有的境界，因此他便对于人生，抱了消极主义。虽说身心之间，无挂无碍，也得了一种清静，可是落了二乘，着了偏空，徒然灰身灭智，不能证得大觉妙果。试问我们的本师释迦老子，何尝教他是这样，何尝愿他是这样呢？

我又常常感觉一般深切学佛的人，他往往悟到四大皆空、五蕴非有的真理，或且证入空的境界，他认一切法全是假有。于是无生无灭，无常无断，无一无异，无来无出，充其量，遂至无善无恶，无罪无福，无因无果，无凡无圣，他便肆无忌惮，恣情纵欲，贪取一时的欢乐，以至于无所不为。那一般不曾学佛的人，虽然贪求无厌，犹惮于讥诽，惮于道德，惮于法律，惮于果报，而有所不敢。他独能毫无所畏，径情直行，造下罪业，而所受果报，并不因四大皆空、五蕴非有而竟虚，那时堕入三途，沉沦永劫，痛苦所逼，却是千真万真。这只能怪自己误解佛法，却不能怪释迦老子呢。

综上所述，约有四种。那一般不曾学佛和挂名学佛的人，他

的人生观，并不出于佛教，暂置不论。唯有后面两种人生观，他实在是从学佛而出，是学佛的人一种绝大的危险，并且是一种最易得到的流行病，这却不可不辨之早辨。究竟他们的人生观，是不是合于佛教呢？究竟何者是真正的佛教的人生观呢？

说到后面两种人生观，可以说：一种是因空执空，一种是因空坏有。

于今先说因空执空吧。本来佛法里面，说“万法皆空”，而归于无相无作，他这种清净寂灭的人生观，似乎也有合于佛教的地方。如《维摩经》上说：

“一切法生灭不住，如幻如电。诸法不相待，乃至一念不住。诸法皆妄见，如梦如焰，如水中月，如镜中像，以妄想生。其知此者，是名奉律；其知此者，是名善解。”

但是这种说法，是专为对治一般凡夫贪着诸法的一种方便，在根本的佛法上，只说了一边。你若是我执甚深，法海未入，依然是一介凡夫而患了凡夫的病，便可用着这种药，不然，你就会反为生出因空执空的毛病。

于今再说因空坏有吧。本来佛法里面，说“有即是空”而归于无染无净，他这种空灵浪漫的人生观，似乎也有合于佛教的地方。如《圆觉经》上说：

“一切障碍，即究竟觉。得念失念，无非解脱。成法破法，皆名涅槃。智慧愚痴，通为般若。菩萨外道所成就法，同是菩提。无明真如，无异境界。诸戒定慧及淫怒痴，俱是梵行。众生国土，同一法性。地狱天宫，皆为净土。有性无性，齐成佛道。一切烦恼，毕竟解脱。”

但是这种说法，是专为对治一般小乘厌离诸法的一种方便，在根本的佛法上，又只说了一边。你若是修行苦行，精持戒律，已经是一位小乘人而患了小乘的病，便可用着这种药，不然，你就会反为生出因空坏有的毛病。

然则何者是真正的佛教的人生观呢？

若论真正的佛教的人生观，他只是真能见着万法皆空，便立于这个空上；他又真能见着万法不空，便立于这个不空上。因为他立于这个空上，他便息灭三毒，破除四相；因为他立于这个不空上，他便上求佛法，下化众生。

这是我所抱的佛教的人生观，愿和一般信仰佛教的学者加以抉择。

（《威音》第 14 期）

学佛人的两条道路

佛教中有无数的法门，任凭哪一个法门皆可以证得无上的道果。

因为佛教的法门无量，于是有博学一切法门，以求佛法的证入究竟者。因为法法皆可证入，于是又有专修一个法门，以求佛法证入的究竟者。纵观一切的学佛者，他若不是出于博学的这一途，他必定是走着专修的那条路。因为趣求佛道者所经由的，总不外乎博学和专修的这两条道路的缘故。

为什么博学诸法以求佛道呢？因为佛法的究竟，只是一个，而证入的法门，乃有多途。宗下有宗下证入佛道的法门，教下有教下证入佛道的法门，一切法门便是航行佛法大海的种种舟楫。于是有一般才力雄厚的人，博学广求，通达种种舟楫的构造和操舟的方法以后，结果由他驾取一舟，深入佛法大海的究竟的。如此，便是博学一切法门者所趣由的道路。

为什么专修一法以求佛道呢？因为佛教中无论哪一个法门，皆可以证入佛法的果地。学宗下的便可由宗下的法门以证入佛道，学教下的便可由教下的法门以证入佛道。于是有一般志趣专纯的人，认定一个法门之舟楫，以航行佛法的大海，结果无论此舟的速度如何，但终无不能达到大海的究竟的。如此，便是专修一个法门者所趣由的道路。

自来的大德贤圣，无不由博学或专修两途以悟入佛法者，他的道路虽然不同，他所趣的果地却是一样。

我言至此，假许有人道：博学者虽可证入佛道，但是当他博学而未能证出一条道理之时，于一切的法门，未能有所取择，他

未免泛泛无所依止，无所信守吧。

我道：这却不尽然。大凡学者证入佛门，不是都要皈依三宝、受持五戒的吗？循着博学那条道路的人，虽当其未能于何一法门有所肯定修习，但是三皈五戒，尽是佛法的根本，更是学人所依止处、所信守处，若能守此不渝，便是学者的保证。

又假许有人所道：专修于一个法门的人，他的见解未免单狭，恐未必如那博学的人，能够深入精深的佛地吧。

我道：这更不然。佛教虽然广博，但是佛法的究竟地，只须一个法门便可以证入，并且一法即一切法，法法相通。若能专心孤诣于一个法门，便可以由此法门通达一切，而深入于无上的佛地。

如此，假使有人能够真实地博学诸法，或专修一法，他对于佛法上，必定能够证悟成就无疑。但是现在的一般学人，却又大大不然。

试看今日那些所谓循着博学那条道路的学人们，他们贪多务得、细大不捐者有之，他们猎取名相、数宝说食者有之，他们惊奇好异、刻意旁求者有之，他们朝禅暮教、出入各宗者有之。虽然可算他们是博学之流，但是他们对于一切的佛教法门，没有确切的研究，没有真实的修习，便没有一个舟楫，可以航行他们于佛法的大海，也便没有一个法门，可以成就他们的无上佛道。因为现在的一些学者，大抵是犯了一种浮泛的毛病，坐令佛法的真实究竟，不能证得，所以与其说他们是博学之流，毋宁说他们是浮泛之辈。

又试看今日那些所谓循着专修那条道路的学人们，他们迂执其一、抹杀一切者有之，他们专修一法而不究竟者有之，他们以耳代目盲从顽守者有之，他们固执不化、不能融会者有之。虽然可算他们是专修之辈，但是他们对于他所专修的那一个法门，便已没有确切的认识，没有深刻的修持，便不能驾他们所有的那

个舟楫，航行于佛法的大海，也便不能用他们所专修的那个法门，成就他们的无上佛道。因为现在的一些学者，又大抵是犯了一种浅率的毛病，坐令佛法的精微奥妙，不能体会，所以与其说他们是专修之辈，毋宁说他们是浅率之徒。

现在一般佛学的学人们，大都离不了浮泛和浅率的毛病，所以虽有博学 and 专修的两条道路，都没有能够正正当正的循着而趣向佛法的真实，只好将浮泛和浅率的两个病端，当着博学或专修的两条路走，而深深地趣入，趣入愈深，所行愈歧，乃至到了山穷水尽的地方，也未可知。因此我眼看着现在佛教界的现象，非常慨叹。

本来，当现在佛教复兴过渡的时候，一班学佛者最感饥荒的，就是缺乏善知识的领导，十余年前的学者，就已免不了是踏着“浮泛”和“浅薄”两条途径而行的。浮泛的终归浮泛，浅率的终归浅率，到今日不自觉悟的，便应着学人的需求，都做了善知识了。

试看今日那些所谓博学多能的大德居士们，他们或者也目极群书，勤翻教典，他们遂往往顾盼自豪，睥睨当世，自眩学博，妄许德高。朝导师以华严、天台的法门，暮教人以唯识的心要。虽说佛法中宗宗无碍，但他们对于各宗的法义，实在未尽通达。或时以此一法为真实，以余法门为虚诞；或时以彼一法为真实，而以此诸法门为虚诞，言之矛盾，思之可笑。也许是由于他胸怀太博，法门太多吧！可是他领导出的一班人，也就同上了浮泛的道路了。

又试看今日那些所谓专修一行的大德居士们，他们也许是专致一门，不贪广博，他们遂往往以自为是，以他为非，入主出奴，黜人尊己。教人以净土的法门，遂抹杀一切的行持；示人以法相的道理，遂诋毁自余的教法。这固原由于他对于各宗，既无具体的认识，实则他对于自己所专修的那一法，亦未能根本地明

了。他个人的肤浅固执的病端既深，受他所教化熏习的学者，也自不免颠倒固执，而同上了浅率的一条道路了。

我因为见着学佛只有博学和专修的两条道路，又见着现在的这两条路上，都满生了荆棘，我所以希望一班善知识，要为我们后学真实领导，同时希望我们一班后学者，要在博学和专修的两条路上走，不要趣向浮泛和浅率的邪路上去。所以我有两句话说，写出来不知对不对：

(一)果是博学，还当返约，就必定有一个贯摄一切的教法，决不可拿些浮游泛滥的话来诳惑人。若是你还在学的过程中，就请你少开尊口，不独少冤几个后学，也免你一二年后学问进步时的反汗。

(二)专修是涵盖一切，更不是固执。譬如说：“一句阿弥陀佛什么都有了。”就当不论人家拿什么来，都在阿弥陀佛身上印证与他，使他自然舍弃一切，专念弥陀。若是闭着眼，摈弃一切，那不但冤却众生，而且连阿弥陀佛都冤却了。学的人也就当注意你这位善知识的眼睛，开也未开。

(《威音》第15期)

劝修福报

当代的弘扬者，往往注重教人讲求慧解，而少有劝人修行福报的，未免趋重在佛学的知的方面，而忽略于佛法的行的方面。他的理由是：

眼看着一些无知识的人，他们闻说祀天求神，可得富贵安乐，于是以蒙憧心，挂名学佛。他的希望，便是陷于希求福报的迷信。

眼看着一些小聪明的人，他们因知修行佛道，可得名闻利养，于是以不净心，挂名学佛。他的条件，也便成了希求福报的交易。

因为有了这两种人，迷信佛法是求福报的，为求福报的挂名学佛，佛法的义理，置之不顾，于是佛教就被人目为迷信了，学佛的人，也被人目为迷信之徒了。这就是因为求福报的心理使然。所以弘佛的正当途径，就是要弘扬佛法的教理，而不应以修诸福报的观念，劝人学佛。

若照上面这段议论看来，不是切中时弊之谈吗？但依佛法的真义，却又不是这样。

佛教中虽然注重在求得智慧，却也未尝不注重修诸福德，但是不可以蒙憧的祀神求福，与不净心的求福。在无论哪一部法门内，多或隐或显如此说着的。

因为“修福报”，换一句话说就是“行善”，是自度度他的加行，是成佛证果的资粮。依小乘经说，不种善根，受诸恶报，乃至不能值闻佛法。依大乘经说，广种福田，修诸功德，普益法界无余有情。又在一切经中，无不说不说有劝修的利益，乃至部部经的流

通分内，亦无不以种种的利乐福报劝人，所以就圣言量上，就没有不劝修福报的。

何况学佛者的唯一目标，便是要修福德，唯其求福报的心切，所以便来学佛。因为在千万条修福报的途径中，只有学佛最真最胜，所以在学佛的这条路上，就不能责人以求诸福报，就应当劝人修诸福报，并且福智具足，才可成佛。若修智而不修福，便是所修的智，也不过是空花狂慧，不能证果。若就佛身上讲，报身佛便是无量福德的显现。学佛的人薄福德而不修，那便与薄报佛而不为者何异？所以在学佛的本身上，就不应当不修福报。

福报的原理，乃是因果业力的感应，若人能够相信因果业力，自然可知罪福果报的缘起。如《庄严论》说：

“日月及星宿，不应照世界，以照世间故，当知由业故。天上诸天下，亦各有差别，福报威德盛，福少鲜威德。是故知世间，一切皆由业。”

又《转轮五道经》说：

“罪福随人，如影随形。种植福田，如尼俱类树，本种一核，稍稍渐大，收子无限。佛告阿难，施一得万，信不虚也。”

福报的获得，却赖诸三学六度的修行，若人能够修行三学六度，自然可与福报相感应。如《庄严论》说：

“布施得饶富，持戒生天上，定慧得解脱，此三所获报，十力之所说。此种皆是因，是故应修业，以求将来果。”

又《譬喻经》说：

“……设此微福，尚获果报无量，何况有人广修功德，分檀布施，作诸福业，百千万倍，复胜于此，不可计量。”

我今借如来的圣言量来劝修福报，复就学佛者的本身上劝修福报，要想使一切有情，因为求福报的缘故，而明白于因果业力的感应，努力于三学六度的修行，使自利利他，咸获胜果，这便

是我劝修福报的微意。

如上所说，在学佛的道路上，就必要修福报了。但何以我又说不可以蒙懂的祀神求福，与不净心的求福呢？

因为佛法上虽然劝修福报，假使不明白于因果业力的原理，不努力于三学六度的修行，唯事糊里糊涂，求天拜神，神而有知，也必笑他虚诞。像这样的无因而求果者，又何怪福报不至？又何怪被人目为迷信呢？如《杂宝藏经》说：

“福业如果熟，不以神祀得。人乘持戒车，后得至天上。定知如灯灭，得至于无为。一切由行得，求天何所为。”

又佛法上虽然劝修福报，假使不明正当的因果，不能真实地修行，以不净心，从事佛教，如求名闻利养而行诸善。像这样的交易式的求报者，又何怪与真正的福报不相感应？又何怪被人所轻蔑呢？如《分别业报经》说：

“若如生天施，或复求名闻，酬恩及望报，恐怖故行施，获果不清净，所受多粗涩。施行既尔，戒等诸善，不净同此。”

为修福而被人目为迷信与轻蔑，乃是因为以上两种人之不能真正地修诸福报的缘故，不能真正地修福，遂乃不能获福，却正是因果的定律，却正可使佛法的正义昌明，并且可以劝人真实地修福，而使人相信因果，勤修善行，才是正当。若仅因以上两种人之不能获福，而遂以为福报之不可劝修，则是劝人相率而蔑视因果、不修善行，其与因噎而废食的故事何异？所以我又说在学佛的道路上，就必要修诸福报。

佛法的真精神，全赖着学佛的人行诸功德、修诸福业而存在，而不单是在智慧理解的方面，可以发扬佛法的教义。

假使只修智慧而不修福报，那便可以放弃一切的修行，毁坏一切的功德，弘净土的人便可以不要生净土的福报，学佛的人便可不要成佛的福报，结果便是破坏出世间法。并且，便又可以破坏一切的因果，用其智慧，行非福业，感应所及，恶报随之，在人

民便可以受水旱刀兵匪盗流亡的劫数，在国家便可以受战乱贫弱压迫陵辱的苦恼，结果便是破坏了世间法。

又假使只讲理论而不讲福行，那便佛法的修行消失。单从学理的方面，来从事研究推考，用科学的方法以研究佛学，便可将佛学认为一种科学；用哲学的眼光以推求佛学，便可使佛学变为一种哲学，佛学而同化于一种科学与哲学中，那就使佛学的精神丧失，而不成其为佛法。学佛者而只讲理论不修福行，结果便又是破坏了佛法。

从以上几个方面看来，所以福报不可以不修。凡是真实学佛的，尤应当真实的信因果、积善行的修福，而不可以蒙憧心与不净心来求福。

最后，我还说一段大乘教义中对于福业的修法，如《地藏本愿经》说：

“……如是布施结缘，千百生常为转轮王身，更能发心回向者，自他尽成佛道，果报无边。”

又说：

“若遇大乘经典，赞叹供养，果报无量。若能回向法界，其福不可为喻。”

修植福报而能回向法界，便最为大乘“菩提心”之所在，如是福报，最不思议。在佛教各宗的法门中，密教中修行法事，差不多全是修诸福德，而且所修的福德，无不回向法界，平等利益，因为密教的根本精神，便在这“菩提心”上。

（《威音》第 16 期）

孟兰盆讲

七月十五又到了,各处的孟兰盆会又要热闹了,同时破除迷信的人,也要忙着禁止了。一般年轻性躁的僧徒,因为恶嫌“赶经忏的和尚”的原故,当然也是反对。又一般研教的老居士、当机的大法师,却很冷静地对于这件事。其实不是冷静(原作净),是这件事的本身问题太复杂了。

第一,天下学佛的人少,信佛的人多;正信的人少,似正不正的信仰人多。这种信仰似正不正的人,也能种少善根,也能渐入正信,现前就能修诸福报。我们若一时还没有更好的方法,能使很多很多的人都启发正信,而我们就先竭力的,把向来佛教与大多数民众有关系的事都断绝,那么,如果办到,我可以这样说,学佛人的统计,至少立刻会成了一百与五之比,而且于佛的“方便”“随顺”等义,都是不合的。

第二,各处庵寺,每年靠孟兰胜会的一笔收入,作常住上开支的很多。至于“赶经忏的和尚”,尤其是江浙一带,每年靠在孟兰胜会内,每天两三台焰口,好还债务,制衣单,积聚点私蓄。若是破坏了孟兰盆会,我又可以说,僧寺的经济界,立刻会起个大大的饥荒。我们退一百步说话,就算这些穷庵寺是救济院,就算这些赶经忏的和尚是乞丐,我们也当顾念点。

第三,孟兰盆会根本依据的,就是一部《孟兰盆经》,自从圭峰大师著疏阐扬,又比附着儒门教孝,推高一层说法,才使这一部法门,直到现在还普及民间。但是圭峰又判这部经属于人天乘,是小乘教,所以历来大德,很少有注意到这部经的,连现前诸大德,看着这不满千字的一部小经,又被流俗人传说得芜秽不

堪，也似乎不屑注意。虽然，若是说坏这部法门吧却不敢，因为这部经终究是佛说的。

这上面三个问题内，我说当从“第三”所说的根本解决。如果《盂兰盆经》有甚深的精义、微妙的作用，我们自当一致地努力弘扬，那所说的“第一”、“第二”也就不成问题了。我们弘扬这部经的甚深精义，使“赶经忏的和尚”依着这甚深精义，去做盂兰盆会，自然不召人恶嫌了；我们发挥这部经的微妙作用，使破除迷信的人，明了这部法门的有益社会人群，自然不要打倒了。我们不可为“人天乘教”四个字的科判，迷着了眼睛，吓退了胆量。须知科判这件事，好处能指导我们探讨的途径，不足处往往抓着一方面遗却多方面。我们在无不圆满的圣言上，不可死执科判，才不致使科判的功德，变成科判的罪恶呢。

《盂兰盆经》的甚深精义，一是教孝，二是教施。我且分作“缘起”与“义意”，一一的与诸同学研究研究。

教孝的缘起：

经说大目犍连，始得六通，欲度父母，报乳哺之恩。即以道眼，观视世间，见其亡母，生饿鬼中，不见饮食，皮骨连立。目连悲哀，即以钵盛饭，往饷其母。母得钵饭，便以左手障钵，右手揣食，食未入口，化成火炭，遂不得食。目连大叫，悲号涕泣，驰还白佛。经又云：善男子，若比丘比丘尼，国王太子，大臣宰相，三公百官，万民庶人，行慈孝者，皆应先为所生现在父母，过去七世父母，于七月十五日，佛欢喜日，僧自恣日，以百味饭食，安盂兰盆中，施十方自恣僧。愿使现在父母，寿命百年，无病无一切苦恼之患，乃至七世父母，离饿鬼苦，生人天中，福乐无极。

教孝的义意：

佛家的孝，是一切修行的根本。诸大乘经，莫不教孝。圭峰的疏，引着《华严经》《梵网经》《大涅槃经》说：“戒虽万行，以孝为宗。”他又引着《观经》所说的“当修三福：一孝顺父母，乃至……此三种业，是

三世诸佛净土正因”。他遂又说：“孝顺是净土之因。”可见佛家教孝的殷重。但是佛家的所谓孝，与儒家的所谓孝，却大大的不同。圭峰列举着“生前侍养”、“没后追思”的种种，他说：

生前侍养不同者：

儒宗则慎护发肤、扬名后代，故乐春不出，曾子开衾。

释教则祝发坏衣、法资现世，故优陀通信，净藏回邪。

没后追思不同者复有三种：

居丧不同：儒则棺椁宅兆，安墓留形。释则念诵追斋，荐其去识。

斋忌不同：儒则内斋外定，想其声容。释则设供讲经，资其福报。

终身不同：儒则四时杀命，春夏秋冬。释则三节放生，施戒盆会。

圭峰又就世谛中说出许多孝道相同之处，引着儒宗的人，都入盂兰盆会，这种弘扬的力量，可谓极大。请看现在许多做盂兰盆会的人，未必都了解佛法，却被儒宗的慎终追远观念所驱使，都说是七月十五务必要供祭祖宗亡魂的。如此，圭峰的教孝，可称功德难量了。

但是我依经文，还有点尊重的说明。

一、经中屡说“七世父母”，这七字不作六数加一用。“七世父母”就是说自无量劫受生以来的父母，我们前一世前二世乃至前无量世的父母，有多少呢？现在各各在于何处呢？换句话说，就是经论中常说的“六道众生皆我父母”的一句话罢了。我们要孝顺七世父母，我们就当拔六道众生之苦，与六道众生之乐。再换句话说，孝顺七世父母，就是广度六道众生。

二、这种以七世父母教孝的博大，不独儒宗，可说世界上所有的宗教，绝无仅有。不过他的基础，正建立在“生死轮回”上。不信轮回的人，他必定说从不曾见着死后的父母，更何处有什么

地狱受罪呢？其实世尊早分明地告诉他说，障深业重的人，不见不信；修行得道的人，却实知实见的。所以经说，大目犍连，即以道眼，见其亡母，生饿鬼中云云。

三、世尊教我们孝顺七世父母的方法，就是供佛施僧。本来佛法的六度万行乃至无量无量的修行，总不出“上供下施”四个字。上供便是上求佛道，下施便是下化众生。未深入佛的人，还存着此世他世隔别的观念不免疑惑着说，这样供佛施僧，是不是先亡父母，能得着益处呢？世尊大慈，便于经中复说，行慈孝者，应为所生现在父母，供佛施僧，愿使现在父母寿命百年，无病无恼。于是我们可以试为现前父母供佛斋僧。若果我现前父母欢喜安乐，或是听闻经法，忽启觉悟，看是不是得益。现前父母得安乐，七世父母亦必得安乐；现前父母得觉悟，七世父母亦必得觉悟也。

依经略说这三点，就大乘化他的道理上说，再莫过于孝顺七世父母的真实了；就六度万行的根本上说，再莫过于供佛施僧的精要了。是这样，说“戒为行本、孝为戒宗”，孝之时义，真不思议。《盂兰盆经》的精微，岂我凡夫庸弩，所能称道万一吗？

教施的缘起：

经云，佛告目连：十方众僧，七月十五日，僧自恣时，当为七世父母，及现在父母，厄难中者，具饭百味五果，汲灌盆器，香油锭烛，床敷卧具，尽世甘美，以着盆中，供养十方大德众僧。

经又云，其有供养此等自恣僧者，现在父母六亲眷属，得出三途之苦，应时解脱。若父母现在者，福乐百年。若七世父母生天，自在化生，入天华光。

教施的义意：

六度万行，布施为首。布施正对治着悭贪；一切罪恶，都由悭贪起，一切功德，都由布施生。圭峰疏云：“有经中说完光佛时，目连名罗卜，母字青提。罗卜欲行，嘱其母曰：若有客来，娘当具膳。

去后客至，母乃不供，仍诈为设食之筵。儿归问曰：昨日客来，若为备拟？母曰：汝岂不见设食处耶？从尔已来，五百生中，慳慳相续。”

所以本经谓目连见其亡母生饿鬼中，悲号啼泣，驰还白佛。世尊便说：“汝母罪根深重，非汝一人之力所奈何。”又说：“吾今当说救济之法，令一切难，皆离忧苦。”佛所说的供佛斋僧救济之法，就是“布施”。自青提虚设筵席慳贪不舍的一段故事，演为小说，演为戏剧，世俗讹传，把戒贪的正义，淹没不彰。同时做盂兰盆会的，在丛林内或者还虚演一下故实，普通的，更是牛鬼蛇神，莫名其妙。只是都要放一台瑜伽施食，仿佛是七月十五日放瑜伽施食，就是盂兰盆会，而不知施食一法，虽与盆供同是行施破贪，却是另有缘起。施食随时可行，盆供必定在七月十五日。经中尊重再四，说是“僧自恣日”，分明教我们去布施出家之人，未曾说着布施饿鬼，且必教我们布施在大多数出家人得道的那一天。本来施食既同教施，却不能说与盆供无关，但是像经上说的，目连那样的纯孝，目连那样的神通，悲哀着手持钵饭，身入地狱，可怜他那饿鬼老母，还是不能得救。所以世尊才又说出这盆供法门，教我们于如来欢喜之日，仗众僧功德之力，才能得救。倘若我们忽略了盆供，单单知道要施食，难道普通的僧人，致孝于他人父母，过于目连之孝于其亲？又难道普通僧人的持诵，其神通还高于目连吗？这是绝无是处的。纵然法事精诚，也只算放了一台瑜伽施食，不是盆供法事，我们不应含混。至于布施何以必于僧众呢？虽是别的经典，也有说到布施贫穷，比供佛施僧功德更大的，那是机各有当，是应别论。若就布施常轨上论，布施俗人，只种得世间的因果，循还在生死内的福报。唯有出家人，是志在出世求大解脱的，布施着他们，才结了出世的胜缘，种了解脱的上因。这更是《盂兰盆经》中教施的正义了。

照这样的研究，纵然《盂兰盆经》是人天乘教，其于社会人群的教益，已极不可思议了。尤其是于我们现前这样的社会人群，

可称药正对病。若论现前人的病，对于佛教的迷信，其病独小，唯有新异的发狂，其病甚大。最新得极天下古今之奇的，莫如“万恶孝为首”。我听说唱这种论调的人，他以为孝的罪恶，最大处是把完全一个人，都属了家庭父母，而不属于社会国家，弄得社会内皆自私自利之人，对于国事全不切己。他这种理由，可以使极不喜欢他“万恶孝为首”一句话的人，无形中也默认多少。人心甚微，从此报恩的观念，根本动摇，属于社会的人愈多，而社会内忘恩背义、忍心害理的事亦愈多；担当国事的人愈切，而国内争城夺地、杀人盈野的事亦愈演愈烈。这般人，不信现今时代要根本从人心中谋救济，只信任自己，只信任自己的主张，才真是迷信之最大者。其迷信为祸之烈，才真值得破除呢。那以为“万恶孝为首”的先生们，正好用世尊以“七世教孝”的道理，说与他，使他知道佛门的教孝，不但教人身属社会国家，直教人做六道含灵的孝子呢。我所以才说弘扬《盂兰盆经》的教孝，可以使破除迷信的人，转而要借盆供的正信，去破除一般军阀政阀财阀学阀种种只知有己的迷信。如果他们还有血气，军阀杀人的时候，便当把死伤的人，作七世父母想；财阀搜括的时候，便当把穷死饿死的人，作七世父母想。以此为教，是于社会人群，何等有益的事哟。如果他们肯如此着想，军阀们少杀几千几万的人，便算他们布施了几千几万人的生命；财阀们少搜括几百万几千万钱财，便算他们布施了几百万几千万钱财与人。如果他们更能大大地布施，不顾自己，在相当的时候，把自己的主张，审量一下，只怕未必尽是，纵然尽是，只怕成功不易，纵然成功，只怕牺牲太大，将来的利乐不可知，眼前不要先造个大大的劫数。于是毅然决然地舍弃了自己的主张，乃至名闻利达，都可舍弃，而不忍使众生受苦。若是性气难忍，还当看众生作七世父母想，难舍的也得舍，这样布施的功德，直大得不可思议了。因为这样布施，直成就了“无我”，一切经无非说“无我”的理，佛教人的，无非

“无我”的事，无量修行法门，无非为成就这个“无我”。成就了“无我”，便是成佛。常说“放下屠刀，立地成佛”，放下的对面，便是执着，不执着的放下，便是布施。人们是这样“无我”的大布施，也就不一定论什么“七月十五”“在家出家”，简直是竖的时间、横的虚空，都圆满地布施着，这又是从盆供教施的正义内进一步。本来出世间的利乐，没有不同时具足世间利乐的，所以教施的有益社会人群，又复如此。可惜“赶经忏的和尚”，向来不曾真实地弘扬。我们同学，应当一致努力演讲，务使“赶经忏的和尚”，都依着正义去做盂兰盆会，自然就不召人恶嫌了。弘扬得这部法门，真实有益于社会人群，自然也不召人破除了。我已讲了这些话，七月十五日到了，同学们也夏安期满了，我们也该做盂兰盆会了。印度话的盂兰，翻译成中国话就是“救倒悬”。我们的七世父母未得解脱者，都还不能离苦，我们连这一世的现生父母，不要说先亡的，我们不知下落，纵然现今存在，当目前这样的刀兵灾疫、水深火烈，几何不也是如同受倒悬之苦一样。我今敬请，与诸同学，共办精诚，还同设盂兰盆供。

（《威音》第 17 期）

闻四川派僧入藏求法感言

中国的佛教界，久已入于黯淡式微的状态了，毁佛灭僧的风浪，充耳触目而皆是；弘求正法的美业，凤毛麟角而无闻，这不是很可悲叹的事吗？乃近日的新闻纸上，忽然发现有四川派僧入藏求法的一事，当这沉寂的教界，有这样的热心提倡者，不啻在漫漫的长夜，放一曙光。我对于这一点，也不免发生了几重感想。

我因为见着现代的佛界，尤其是全国各省的僧伽，内部的腐败，外界的摧残，政府军匪的剥削，地痞流氓的侵扰，都可算达了极点。而那一班住持比丘们，仍然不知弘求真正的佛法，徒为保全庙产起见，往往求诸有权力者的庇护，于是结交官府也，奔走呼号也，种种运动也。然而时局变幻，人心叵测，而所得的虚耗净财的结果，与所求的保全庙产的希望，适得其反。至于一班当道的人士，不信佛法者固居多数，即或稍有佛法的信仰者，不加毁坏，便已算难得极了，何能还望他有弘扬的设施呢。因为如此，我就很随喜于四川派僧入藏求法之举了，我更同情于四川通令各属寺庙合资派遣学僧之事了。因为佛法的凌替，已经到了这些的地步，一切外界的险恶风波，总总不能惊醒那些不学无知的僧伽的沉醉与大梦。既不能够保存正法，更何望其保存庙产？与其财产随正法以俱灭，何如用其资财以提倡大法呢！所以我对于四川通令各县，“每县寺庙须合资派遣一人赴藏求法，又如有寺庙热心发愿，能独派遣比丘一人或二人前往学习者，准其将该寺应派杂捐由县核明，量予豁免”的办法，叹其极端正当。正法不倡，虽有一点薄薄的寺产，也终不过是那些军阀官匪、地痞流氓的囊中物，与那些不守戒律的劣僧，

不明正法的盲僧的消耗品罢了。像四川这样集寺庙之资，兴僧伽之学，真可谓得其缓急与轻重者。如此，可以例推，不但可由各寺庙集资派僧至外留学，并且还可以由各寺庙集资，做些兴学校，办报章，弘讲经论，启导民众的事业。即在僧伽的本身，也不一定就要靠人提倡督促，而很可以自动地振兴起来，务使大法弘扬，福利众生。这是何等如理而有益的事呢！此便是我感想之一。

外道学说及世间学说的粗浅，与佛法的精微殊胜，两相比拟，自然有很显著的差别。至于佛教中的一切法门，却同是度世利生的圣品，虽有当机的随宜，而并没有难易浅深的差异，因为佛法中法法平等，不可分别。至若华严教义的所以发扬，便是因为华严法门，可以应当世的需要，而能当机弘化，并不是因为华严义浅易学的缘故。何况十玄的教海深邃，并没有比法相更为浅易之处，而且当今之世，学者多陷于执着名相的毛病，非法性无以补救，所以学者尤不应侧重法相而轻蔑华严法性之道。本来我国西藏的佛教，在现代全世界的佛教界上，已占有重要的位置，而且法相与密教二种，在我国西藏传持尤盛。今四川派僧入藏的修学，以“法相与密教为最所注重”云云，这也非无见地之论。至于所谓“法相为重，华严为轻，华严易而法相难，学者以乐易畏难之故，而使法相不显”云云，对于佛教的法门，不免重起差别，复生见执。此一点之言论，却使我重生迷闷，而不能不生感想之二。

环顾今日的佛教徒中，负有兴隆佛法的大志者，固不乏人，而专务名利，乃至滥竽僧数者，更虽胜数。当这佛教衰微、佛徒存亡的时代，这次这些被遣入藏的僧伽，自不免负有引人殷盼的佛教的大任。而在事先对于所派选的人选问题，则尤深可注重，任重道远，企予望之，这便是我感想之三。

我因为四川的此举，是以启发吾人对于佛教界的非常希望，但同时我又不知此次的盛业，能否善其始而亦善其终，美其形而

亦美其实,却使我不能不生种种的感想。并且,这也是一件很值得研究之事,因此我又将我的所感,质诸同人。

(《威音》第 18 期)

略说佛身义

将说是章，略开二门：一者历举众说，二者会通诸义。

(初)历举众说者，夫实相无相，至道无名。大乘佛地，尚非二乘之所知，矧凡夫而可得言乎？然使众生终不可得而知，则圣之所以为圣，凡之所以为凡，即不可辨。则众生将复何欣何厌，何所断证乎？是故如来为顺众机，不坏假名而安立实相，不动真际以显说言教。开示佛地，导令欣趣，显现佛身，导令证得。此一切经教之所以说，亦即佛身说之所以开显也。良以吾人修道之因，即为学佛，修道之果，即为成佛。入于佛门，岂可不明佛身果海乎？故佛身义，不可以不辨。

自来经教，以当机开示之故，于佛身义，遂不免各有所说。或说一种佛身，如法相宗立一总门法身是，如真言宗立一法界身是。

或说二种佛身，如《大乘义章》说真、应之二身是，如《涅槃经》立常、无常之二身是，如《佛地经》立法身、生身之二身是，如《往生论注》立实相、为物之二身是，又如所谓实色、化色之二身是，复有所谓真、化之二身是。

或说三种佛身，如《法华论》立法、报、应之三身是，如《唯识论》立自性、受用、变化之三身是，如《金光明经》立法、应、化之三身是，又如大小乘通常称说法、报、化之三身是。

或说四种佛身，如《楞伽经》说应化佛、功德佛、智慧佛、如如佛之四身是，如《唯识论》说自性、自受用、他受用、变化之四身是，如《摩诃止观》说法、报、应、化之四身是。

或说五种佛身，如密教所立法界身、自性法身、受用法身、变

化法身、等流法身之五种法身是。

或说六种佛身，如《心地观经》说理法、智法、自受用、他受用、胜应、劣应之六身是。

或说十种佛身，如《华严经》说菩提、愿、化、住持、相好庄严、势力、如意、福德、智、法之十佛身是。

佛身之说，略述如上。此外所谈，尤有多种，至于其详，不遑备举也。

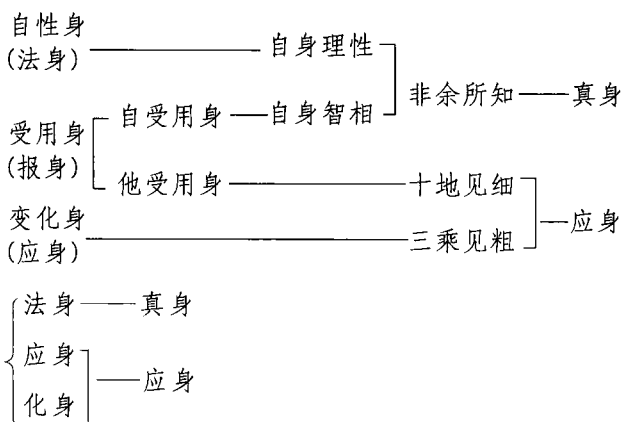
(二)会通众义者，如上佛身之说，皆是应机开示，经教具载，言之各致。然初入佛者，信解力微，于多说中，何所抉择，何所适从？岂可于佛身上，尚疑惑未了，而能云学佛乎？故必于上诸说，有以会通之。

夫经论所说，各有开合，至其通途，则不出法、报、应之三身。能明三身之开合，自明诸说之大要矣。三身之说，如基师云：“法身为觉性，报身为觉相，应身为觉用。”又，侨师云：“就境为法身，就智为报身，起用为应身。”又云：“理法聚为法身，智法聚为报身，功德法聚为应身。”又，古德云：“理智不二，法身无限，报身亦无限，是名真身。示现相好者，即为应身。”

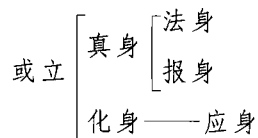
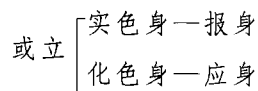
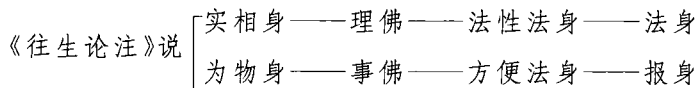
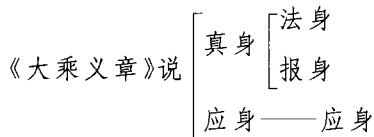
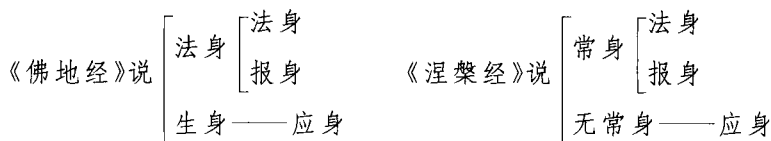
法身——觉性——理法聚	}——无限——真身
报身——觉相——智法聚	
应身——觉用——功德法聚——示现——应身	

如上三身，即“开真合应”之说也。开一真身而为法报之二身，是为“开真”；应身不开，是为“合应”。他如法相宗之三身说，亦属此类。如基师云：“此三身非定一异，自受用为自身智相，自性身为此身理性，理智深妙，非余所知。三乘见粗，立名变化。十地见细，名他受用身。”

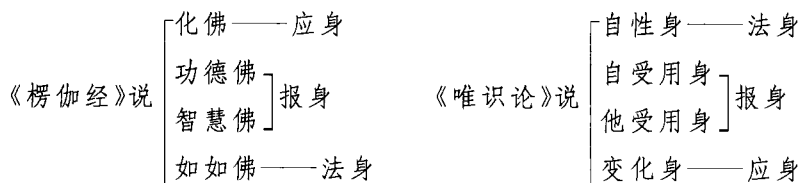
反之如《金光明经》之三佛身说，则为“合真开应”之说也。法身不开，是为“合真”；开一应身而为应化之二身，是为“开应”。



三身之说，既如上述。推而至于《佛地经》《涅槃经》《大乘义章》《往生论注》等等之二身说。



更推而至于《楞伽经》《唯识论》《摩诃止观》等之四身说。



《摩诃止观》说

[法身——法身]	应身
	报身——报身		
	应身		
	化身		

更推而至于密教之五身说。

密教立

[法界身]	法身
	自性法身		
	受用法身		
	变化法身		
	等流法身		

更推而至于《心地观经》之六身说。

《心地观经》说

[理法身]	法身		
	智法身				
	自受用身]		报身	
	他受用身				
	胜应身]			应身
	劣应身				

更推而至于《华严经》之十身说。

《华严经》说

[菩提身]	应身		
	愿身				
	化身				
	住持身				
	相好庄严身]	报身
	势力身				
	如意身				
	福德身				
	智身				
	法身——法身]	

莫不以三身为本位，是知诸说虽别，不出三身。明乎三身开合之道，于经论所说诸佛身义，自无不了然而释矣。

(《威音》第 19 期)

“我”的唯识观

我刚刚写出了这个题目，就有人问道：

“佛教的教理，完全站在‘无我’的上面，你为什么还说‘我’的唯识观，这岂不是以我见来说法么？”

我答他道：

“我并不是要将我见来演说唯识，我原是要借唯识的教理，将我们这个‘我’字，来观照一下，使一切因有‘我’而起的迷惑妄执，归于消灭；使于‘无我’的真理，越发明显。这便是我这篇文字的愿望。”

问者又道：

“既然要显示‘无我’，何不去依据法性的经论，发挥法性彻底唯空的妙理。又何必求之于唯识的学说？这恐怕于‘无我’的道理，转致不能明白。”

我答他道：

“因为唯识的教义，完全是从吾人的‘我的知见’上，以显示‘无我’的真理。法性的经教，虽然也极谈‘无我’，但是所说的玄微，不同唯识学上说的亲切。因为法性多就‘真如’的上面而说‘无我’，不同唯识学中就‘现象’的上面而说‘无我’的，较易明白。我们若从唯识学上，明白了‘一切唯识’，自然就明白了‘无我’，更无有‘我的所有’，就是连‘我’‘我的所有’，也无非是识的作用，而没有丝毫的‘我’存在。因此，要研究‘我’的这个问题，就莫如从唯识学上观察之。”

问者又道：

“如是，我就请先问你所谓的‘我’的界说，次复请问你所谓的‘识’的范围。”

我又答道：

“‘我’的界说，是我，是我的心体，是我发于心的一切寻思缘虑喜怒情欲，我形于色的一切根尘世界万事万境，关于我的一切生灭流转方时数事，乃至无我以后的无为涅槃。‘识’的范围是我，是我的心体，是我发于心的一切寻思缘虑喜怒情欲，我形于色的一切根尘世界万物万境，关于我的一切生灭流转方时数事，乃至无我以后的无为涅槃。”

问者不觉惊讶道：

“如此说来，不独我即是识，就连一切心体，一切寻思缘虑喜怒情欲，一切根尘世界万物万境，一切生灭流转时方数事，乃至无无为涅槃，也无不是唯识了。”

我又答道：

“我唯是识，实无有我，而世出世间一切无余的万法，皆因有我而成立，所以一切心体乃至寻思缘虑万事万境无为涅槃等等，实无不是唯识的显现。”

问者又道：

“我对于世间一切色声香味触的诸境，皆能了别，对于一切有形无形过现未来的万事万法，皆能审察，这明明是‘我的心体’的作用，这便有‘我’的明证。你所谓‘唯识无我’的话，恐怕未必真确。”

我便答道：

“你所举的‘我的心体’的种种作用，那就无不是‘识’的变现。我今略述识的现象，便可知所谓‘我’的不是实在。识的总相有八，所谓眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶

识。你对于一切形色而加以了别，那便是眼识的作用；你对于一切声音而加以了别，那便是耳识的作用；你对于一切香境而加以了别，那便是鼻识的作用；你对于一切味境而加以了别，那便是舌识的作用；你对于一切触境而加以了别，那便是身识的作用；你对于一切内境外境有形无形过现未来的万法，而加以了别审察，那便是意识的作用。复次，前五识所依的，便是五根。万法的根源，必有种子，能够集起包藏这些根身种子，而对于万事万境发生关系的，那便是阿赖耶识的作用。对于阿赖耶识中所集起包藏的一切，而加以思量计度妄执为我的，那便是末那识的作用。如是对于万法的作用，皆是八识的转变，并没‘我的心体’可言。所谓‘我的心体’，本自虚诞，而无不是‘识’的变现。既然我的心体不是实有，也就无‘有我’的可能，所以在唯识的学说上，尤可证明‘无我’的真实。”

问者又道：

“假使无我，那么我所发于心的一切寻思缘虑喜怒情欲等等，依何而立？”

我又答道：

“我”非实有，唯识所变，所谓我发于心的一切寻思缘虑等等，便皆是识的别相，而与八识相应而起，在唯识学中，即称之为“心所有法”，一一皆是唯识的显现而出。

我今复将你一一心所，试借唯识学来加以解说，即便可以深明“我”的非实。

你无论于何时何地举心动虑，就必有如次几种心所现起：

1. 作意 2. 触 3. 受 4. 想 5. 思

这五种心所，乃是遍与八识相应而起的识的别相，因之称为“遍行心所”。

你若对于各各别别的境界而发生的，就必有如次的几种心

所现起：

1. 欲
2. 胜解
3. 念
4. 定
5. 慧

这五种心所，乃是唯与第六识相应而起的识的别相，因之称为“别境心所”。

又在与前六识相应而起的识的别相中，若由善性而发生的，便为“善心所”。此有十一：

1. 信
2. 精进
3. 惭
4. 愧
5. 无贪
6. 无瞋
7. 无痴
8. 轻安
9. 不放逸
10. 行舍
11. 不害

又在与第六识相应而起的识的别相中，若由不善有覆无记二性而发生的，便为“烦恼心所”。此有六种：

1. 贪
2. 瞋
3. 痴
4. 慢
5. 疑
6. 恶见

又，此中贪、痴、慢、恶见四种烦恼，亦复与第七识同时相应而起。

又在与第六识相应而起的识的别相中，若由随顺以上根本烦恼而发生的，便为“随烦恼心所”。此有二十：

1. 忿
2. 恨
3. 恼
4. 覆
5. 诳
6. 谄
7. 害
8. 憍
9. 嫉
10. 慳
11. 无惭
12. 无愧
13. 不信
14. 懈怠
15. 放逸
16. 昏沉
17. 掉举
18. 失念
19. 不正知
20. 散乱

又在与第六识相应而起的识的别相中，若由通于善恶无记三性而发生的，便为“不定心所”，此有四种：

1. 悔
2. 眠
3. 寻
4. 伺

如上所说，可知一切的心所有法，皆不过是“识”的变现，而实无有“我”的存在。

问者又道：

“我的心体心所，虽云是识的变现，但是世间的一切万事万境，明明实有，‘有我’的道理，亦可例此而证实呢。”

我又答道：

一切的心法，既皆是识，所有的色法，亦莫非识。所谓我现于色的一切根尘世界万物万境，即系八识与五十一心所转变而成，皆非实有。在唯识学中，即说之为“色法”。此有十一：

1. 眼根 2. 耳根 3. 鼻根 4. 舌根 5. 身根(此为五根)
6. 色境 7. 声境 8. 香境 9. 味境 10. 触(此为五境)
11. 法处所摄色

一切世间的万物万境，皆不出此诸识转变的十一色法之内，所以一切皆是识的变现，而无一法可以证明“我”之为实。

问者又道：

“还有关于‘我’的生灭流转方时数事等等，恐怕未必是‘识’的变现。”

我又答道：

有为界的万法，既不出乎以上色心二者，而此色心二法，无一非识，离此色心，无我可得。但是还有似色非色，似心非心，为第六识所缘的境界，而仍于识的上面，浮现影像，施設名相，所谓生灭流转方时数事等等。在唯识学中，便谓之“心不相应行法”。此有二十四种：

1. 得 2. 命根 3. 众同分 4. 异生性 5. 无想定 6. 灭尽定
7. 无想定 8. 名身 9. 句身 10. 文身 11. 生 12. 老
13. 住 14. 无常 15. 流转 16. 定异 17. 相应 18. 势速
19. 次第 20. 方 21. 时 22. 数 23. 和合性 24. 不和合性

观此，可知一切有为的万象，无不是识，无一属我。

问者又道：

“诸法无我的道理，可谓开显无余了。如是，我今请问‘无我’的境界何等？”

我又答道：

以上所说的唯识无我之理，皆是就唯识的相上而有所说，至于无我的境界，那就是唯识的体性，为唯识行者最后证悟的所在，非有非无，非色非心，无我我所。在唯识学上，便称之为“无为法”。此有六种：

1. 虚空无为
2. 择灭无为
3. 非择灭无为
4. 不动无为
5. 想受灭无为
6. 真如无为

问者又道：

“原来唯识学的归趣，却也在‘无我’的所在。”

我又答道：

“本来一切‘有我’的有为万法，那便是唯识现象的变幻；至于‘无我’的无为境界，那就是唯识的本性空寂。众生不识唯识的现象，遂妄执为有‘我’‘我所’，欲令明了‘无我’的真理，就莫如从识的现象上，将这个‘我’字，加以观照，使归消灭，而即于‘无我’的境界，这正是唯识学的旨趣。因此，欲阐明此‘观法无我’的至理，而必有借于唯识的学说。”

从上面一席话说来，既然证知了宇宙一切有“我”的万法，皆是唯识的转变，更进而欲研究万法的根源，就得要明白于“识”的缘起。因为上面所谈的诸法无我，尚不过是就唯识的粗相上说，至于要研究有“我”的根源，就不可不一探讨唯识的细相。

我正待要发挥一点所谓有“我”的缘起之义，恰好刚才我那一朋友，又来向我问道：

“现在从‘我’的内心外界浑身上下一看，皆可以觉得是识的转动，但是所谓‘我’者，何所自来？‘我’的根源，在于何所？”

我即应而言道：

“要知‘我’的自来，就不可不一谈阿赖耶识的缘起。若问‘我’的根源，那便是在于无始以来含藏于阿赖耶识中的‘种子’。如是种子，包藏于阿赖耶识的里面，最为微细，恒常现起，无所间

断。在此时期,并没有什么作用,也并不能起什么现行,因着第七识的熏习之力,而种子熏发,渐次发生了一切色心万法的势力,更由着第六识善恶业的熏习,而发起现行。于是或为人天,或为饿鬼畜生,展转相续于三界六趣的迷界里面。此便是‘我’根源,‘我’的自来,亦即是赖耶的缘起,所谓识的细相。至此以后,现行复熏种子,种子复生现行,才发生了八识心王乃至诸心所的作用,才现起了一切根尘境界万事万物的色相,而形成了有‘我’的虚妄境界,此所谓识的粗相。所以一切迷界有情,所妄执为‘我’‘我所’的,实无有‘我’‘我所’,皆不过是识的变现而已。”

我自发表了上面那一段谈话,告知了我那一位朋友去后,但是未经几时,他又来找我问道:

“我虽然依据唯识的学说,从一切法的相上观察,皆足以证明有‘我’的虚妄;从‘我’的根源上研究,又皆不外乎阿赖耶识中‘种子’的变现。但是我的所行,不能与我的所解相契,仍然不时有虚妄的‘我’‘我所’的执着,仍不免被色心诸法之所驱役,这是何以故呢?”

我便答道:

“假使徒然在理论上,研究于‘无我’的道理,而未能在实地上,致力于‘无我’的修行,那么虽然明知诸法无我,也不能证入无我的境界,依然是难免于三毒的现起,不离于惑业的系缚,于吾人的本身上,究竟也没有什么受用。所以我们为着断惑证真的需要,就必须努力于‘无我’的修行。本来佛教各宗的种种法门,无一不是进趣于‘无我境界’的方便,但我们既然从唯识上研究,就得将唯识无我的观法,所谓唯识观来加以修习。”

问者又道:

“何者是唯识观呢?”

我道:

所谓唯识观者，此有五重：

第一，便是要将我们对于万有的一切迷惑的情见遣除，了知一切有我的现象，皆是识的转变。至于无我的境界，才是识的本性。这便是初重唯识观，所谓“遣虚存实识”。

复次，更须于唯识转变的有我的境界内，加以实地的观照，证知一切世间万物万境，皆是八识心王与五十一心所转变而成，即便舍离一切外界的色法，而只存留着内心的心法，直使那些色声等境、眼耳诸根，皆不能引起“有我”的妄执，发起惑业的现行。这便是第二重唯识观，所谓“舍滥留纯识”。

观行至此，更进一步，遂乃证悟于一切有“我”的万事万境与知见，皆是识的相分见分，而非是识的自体。于此摄除相见二分的枝末，唯归于识体的根本。这便是第三重唯识观，所谓“摄末归本识”。

更进而上之，便又将五十一心所有法，证归隐寂，而唯显现着八识心王的自相，使一切我发于心的喜怒哀乐烦恼思虑，皆不生起。这便是第四重唯识观，所谓“隐劣显胜识”。

以上所说，皆系就唯识的相上修习，而未入于唯识的体性，功力至此，观智已行猛利。更一前进，便遣除一切依他而起的唯识之相，而入证于唯识的本体圆成实性，涤除“有我”的虚妄乃至“我”的根源，至于净尽，而那“无我”的净妙真实境界，于以实证，便得着那超越四句百非的妙果，而即于真妙善常的自性涅槃。这便是第五重唯识观，所谓“遣相证性识”。如是五重唯识观法，乃是吾人趣证于无我境界的途径。而以前所述的一切唯识的道理，便为解脱诸法无我的图案，理事并显，解行相应。如是思惟修习，功力自不虚掷。所以尤其是在唯识学上，乃能显示于“无我”的亲切。

问者又道：

“既然‘我’的一切，皆是虚妄，无我的境界，方是真实，何以人们总总不能离开这虚妄有‘我’的万法，而即于真实无我的妙境？”

我又答道：

在唯识学上，推论这种原因，人们所以不能觉悟，因有二重障执，永为虚妄有“我”的根种，永作一切惑业的本源，不能拔除。

一、烦恼障，乃是人我执所成。因人我执，而起百二十八根本烦恼，及彼等流诸随烦恼，障覆有情的身心，永处生死。

二、所知障，乃是法我执所成。因法我执，而起种种的虚妄知见，能使有情的所知颠倒，迷失真理。

此皆因为无始以来有“我”的缘故，而有二执，而生二障，而永处于虚妄的环境内，不能自觉，不能解脱。

如是二障，更欲详细的分析，那便有分别起、俱生起的二类。复各有现行、种子、习气的三种。

由邪师邪教邪思惟等后天养成的障惑，唯在第六意识中所有的人我、法我，此名分别起的二障。

无始以来与生俱起的先天所具的障惑，在第六识缘识所变，或在第七识缘第八识而起的人我、法我，此名俱生起的二障。

又此二障，现起于外表，发而为状态的，名为“现行”，即是“我”的粗相。

至于障惑的根本，蕴之于藏识的，即名“种子”，即是“我”的细相。更细则为障惑的气分，缕缕难除的，即名“习气”，即是“我”的最极纤微之相。

如上便是这二障的解剖，障蔽真如实相的无我妙境，使诸有情不能出于虚妄的范围，这完全是陷于人我、法我的“我”上使然。

问者又道：

“那么，吾人欲求圣道者，必须经几修习，才者够断除二障，无我净尽？”

我又答道：

欲求达到“无我”的妙果，从唯识学上说来，必须经过四十一位的修习，才能够断除二障而究竟证入。

如是四十一位的行证，或又束为五位。今欲明了断障的分齐，须先对于这五位行证，加以认识。

何者是五位呢？

初，资粮位。如《唯识论》说：“谓诸菩萨，于识相性，资粮位中，能深信解。”于此，即便对于一切“我”的虚妄现象，“无我”的实性理趣，深生信解，渐趣解脱。所谓十住、十行、十回向等，皆此位摄。

二、加行位。如《唯识论》说：“在加行位，能渐伏除所取能取，引发真见。”于此，勤修趣证圣道的加行，渐次伏除“我”的执障，而引发于“无我”的真见，此即是四善根位。

三、通达位。如《唯识论》说：“在通达位，如实通达。”于此，已能照见无我的理趣，体会唯识的实性，此当初地的行位。

四、修习位。如《唯识论》说：“在修习位，如所见理，数数修习，伏断余障。”于此，复依所见的无我的真理，加以修习，对于因“我”而起的二障，伏断净尽，此当于初地至十地的阶位。

五、究竟位。如《唯识论》说：“至究竟位，出障圆明，能尽未来，化有情类，复令悟入唯识实性。”至此，便断二我执，证二无我，五智圆明，成大菩提。又复化有情类，令除“我”障，而证“无我”，这便是如来大觉的果位。

如是五位的行证，无非对于“我”上加以修习，断除因“我”而起的二障，而证于无我的二空，这便是唯识行证的旨趣。

今复在此唯识行位中，再一论其对于二障伏断的分齐。

在资粮位中，便开始渐伏分别起的二障现行。至加行位，就顿伏分别起的二障现行至于净除，亦复渐伏与六识俱起的二障现行。这便是对于粗相的“我”伏除的行相。

登入初地，便顿伏与六识俱起的烦恼现行，断除分别的二障种子。更至七地，便顿伏与七识俱起的烦恼现行。更至八地，便顿伏与六识俱起的所知现行。进至十地，乃能永伏与七识俱起的所知现行，亦复顿断俱生起的二障种子；而分别起的二障习气，亦于此舍尽。这便是断舍细相的“我”的行相。

终至佛果，而俱生起的二障习气，亦皆舍除；最极纤微的“我”相，亦于此无余舍尽，而达于“无我”的妙境，这便是唯识学中断障的次第。所断的障惑，不出于“我”，所证的妙境，即是“无我”，所以万有之大，不出这个“我”字，唯识的教义，也完全只在这个“我”字上用其工力。

我已经从唯识的解行上，对于“无我”的真诠，可谓解释其大致了，忽又人向我问道：

“我每见现代的一般唯识学者，只讲唯识，不讲无我，认唯识学以演说法相为宗要，非如法性宗专说无我的空义。他们的论调，似乎与你所说的“无我”的宗趣，不甚吻合，是何以故？”

我道：

唯识学的宗趣，便是显示无我，从一切唯识的上面，演说诸法的性相，那便是显示于无我的方法，那便是唯识学的本质。所以唯识学是从唯识的上面讲到无我，与法性宗的直显无我，方法虽然不同，宗趣却是一样。

假使单讲唯识而不讲无我，我执我见仍未伏灭，那么所谓唯识，也只可算是一种不要达到目的的方法罢了，于学者的本身，究竟也没有什么用处。所以唯识的教义，离“无我”可就无所

归结。

问者又道：

“唯识学的宗趣，唯在无我，在唯识的教典上，可有什么明证？”

我便答道：

唯识学中最精要的一部论典，便是《成唯识论》，而《成唯识论》中所揭的宗旨，便是断除人我、法我二执所起的二障，而令于人无我、法无我的境界的二空上面，得正信解。如《成唯识论》卷首便说：“今欲造论，为于二空有迷谬者生正解故，生正解为断二重障故，由我法执，二障具生。若证二空，彼障随断，断障为得二胜果故。”《唯识论》又说：“又为开示谬执我法迷唯识者，令达二空，于唯识理，如实知故。”

由此看来，唯识学的宗旨，何一不是显示无我的真理！假使只讲唯识而不明无我，那就仍然是谬执我法，迷于唯识，不能如实知唯识理。所以欲明唯识的义趣，必须无我，乃至无有我的烦恼所知，方能证入。

（《威音》第 20—23 期）

编辑者言(一)

这一期是本杂志第一周年的终刊，惭愧一年的光阴，如水而逝，我们不能有多大的贡献，虚糜了读者的精神和金钱，所以在这一期中，编辑的我，不得不有几句话说。

本刊的宗旨，在第一期发刊词内，已说明白。但是我们几个人，怀着这个宗旨，已非一年，何以直到今年，才发行了这二十四本小册子呢？这有两个原因：一个原因是，我们几个人，早几年在佛法内，只努力着实地做事，虽然事业没有什么成就，忙碌两个字，却是实在。直到今年，修学上虽还是忙，不过编辑这本小册子，倒是忙内尚可偷出时间来了。又一个原因是，要发行这种刊物，必须先筹得一笔款项，预备赔贴。恰巧去岁年终时，本刊的《般若与业力》著者沈行如居士，纂述了一部《心经释义》，被一位李觉明先生见了，便无量随喜，硬找到我们，自愿捐三千银元，刊印广布。我们商议，用这款子来办本刊预备赔贴，计算发行一年，决不致中途而废。李君听了，更为欢喜，沈居士便又发愿担任了专著。加之影响轩内的钵池山僧，他本是早年在北方办报的老手，他又担任了厘订体裁审稿校字等事，于是这《威音》便轻轻地产生了。按我们几个人，在佛学界内，本无赫赫之名，按我们这件事，也只算陈其所学，求教先进，所以上面这些话，在发刊之始，自不必向读者宣说。现在到了一年的终刊，得着十方大德不少的奖励劝勉，使我们于修行道上，越发有了依傍，明年还有续刊的必要，那么，本刊创始的经过和主者，又似乎值得向读者一为介绍。

我们几个人，既无盛名，所以本刊的文字，也不必分门按篇

地署上名字。况且我们几个人，同心和合，取菩萨畏因之义，本名“畏因同学会”，已有多年的历史。所以本刊的命名《威音》，虽含多义，却不是影射某佛刊的什么音，也不一定是般若为宗用“威音王畔”的故事，只不过随便取两个与“畏因”谐声的字，正表示本刊的文字，虽某一人之作品，实即全体之意志，因此更不要篇篇署某一人之名。有一位明真法师，来信说我们真能无我，未免过誉了。不过现前的佛教界，尔贡我慢，此毁彼谤，教的人未见真实，学的人唯阿所好，我们想以一点乐近同学的精神，由会内以及会外而已。私怀区区，未敢轻白。不意爱读本刊的，又有一位王先生，他由大连迭次来函，论列此事。他的信上说：

近年佛化刊物，不为少矣，其内容皆不能无遗憾，要因中缺乏人，采及滥竽。甚或盲目邪执，攻毁一切，学世俗轻薄儿口齿，漫骂放肆，此辈亦思负荷菩提，真所谓魔戴佛冠，可为长太息也。今读《威音》，清醇到底，虽薄薄一册，而一洗烦嚣。唯篇首皆未署著者名号，未免使读者有“空山不见人”之恨。

这封信，直到今天，我们才于此处，作了几句详实的答复。王先生，你既知近来佛刊，会漫骂放肆，你便当知我们一年来躲在空山内，是很诚恳的深一层爱护人我，或者你还会希望我们长远地躲在空山内为妙哟。又当本刊发行之初，多承各处惠寄颂词，诗歌偈赞，备极称扬，一方面使我们感激奋兴，一方面又使我们惭愧不当。所以在本刊上，概不登载，也直候至今日，同于此处，谨申谢悃。又南京的迦庆法师，他常集资购本刊送人，又时惠寄佛书，到本社来，更可感佩。

一年以来，各处的惠书盈篋，无非奖励，就中有一位湖北的贺先生，他自说年纪已大，学问不多。他的来信，虽也不免奖饰逾恒，但是他自叙读了本刊的感觉，我们认为可算作一个“读者的回音”。他那信上说：

近在武昌佛学院，得读《威音》半月刊自第二期至第十七期，

尽数日之力，逐一披阅，虽门目无多，而精审谨严，在国内佛教刊物中，实所仅见。《宗乘》与《专著》两篇，条理分明，叙述真切，较之三藏旧籍，艰深古奥，读之令人沉闷者，相去何啻天渊！今幸获此而研究之，胜过阅藏十年而不入者，真所谓善巧方便。属稿虽未完竣，已令我五体投地矣。

就本刊《宗乘》一门说，教初学的人，略识名数，深怕使人先存着一宗一派的主见，转碍圆修。作这一篇文字的人，法号“观如”，他可费去不少的心血了。曾记他当炎暑的天气，要送一位同参往江西去，又要赶着期限做稿子，往返车舟，已极烦热劳顿。回到社内，行装未卸，便忙着握管翻书，虽是病了几天，总不肯休息。这种精神，便是本刊二十四期如期出版的主要成分。但是他总说《入佛指南》的题目太大了，他的文字太草率了，加以《释经》《译述》内的文字，也是他特别尽的义务独多。自余的作者，受着相互的督促，也自不能放逸，连“印刷”“邮寄”等事，稍迟一天，那负责的人，便惶惶然不能自安。恐怕读者至此，要不免失笑地说，何必这样“小家子气概”呢。

上海出版“短命的杂志”最多，也不一定是佛刊，往往收了人家一年的订费，出了三五期书，便销声匿迹了。或者是前两三期，大吹大擂，连吓带哄，使得人家争先购阅。两三期后，才华易尽，兴致阑珊，渐渐的就成其胡话了。那记着卯年的新闻，而标着寅年的刊期的，或是恨印刷迟钝两三个月并作一刊的，又已是老资格的同行了。我们的刊物，恰恰产生在这当中，所以我们不得不“小家子气概”。因为我们常见来订报的人，或函或面，每每三期一订五期一续，总说刊物是好，只怕办不长久，同时还要问问谢畏因是个什么人，何以社会上从不见他的名望地望呢。于是我们才佩服金山上的一位老和尚说话不错，他对我们社内的慧松法师说过，他说：

你们这个刊物，太没宣传力量了，既不借当今的大德居士的

名望提携，又恹恹无华的矜矜自守，除非你们拿一笔款子来预备赔，办十分毅力来预备等，年月久了，或者行销得开。不然，你们不肯捧别人的场，谁还肯来睬你。一班的初学，只有“名望”和“架子”，才能吓动他，他们只以为某人名望这样大，门徒这样多，一定佛法不错，某刊物是他主刊的，一定有价值。学的人既无识别的能力，你们自身又只想冷静静的，这算不得你们清高，还只算你们的方便缺欠呢。

慧松法师也曾在社内，提议过这层，但是我们终想以一点冷静静的精神，去救济这浮嚣的佛社会，结果我们的销路并不小，比较国内最多销数的佛刊，竟不相下。云贵陕甘黑吉边远之区，不但皆已行销，且多通函研究。乃至南洋日本，均有订阅。这是出乎我们预料之外了。虽然，我们预备的小款，依然赔尽，这是因为收到的报费，不及十分之一的原故，只要有人肯研究我们这刊物，我们仍是欢喜。而且我们还觉得抱歉的，比丘内多赠阅不到，现在尚每每接到比丘的信，说购买无力，请求赠送。所以明年对于比丘赠阅，必另订办法。

慧松法师初从海外归来，为着征集新闻的事，奔走京津湘鄂等处及金焦各大丛林，到处都约了新闻记者。所以本刊订了每半月发行一次，因为要明白佛教界的现状，不得不注重新闻，既注重新闻，发行的期隔，自不宜太长也。同时又优订访资，遍发请单。哪知发刊之后，各处寄来的新闻，多半不出下面的几种：

一、为他所尊奉的老人，作起居注的，或说某法师游化某方，或说某上人驻锡某地。其实我们一研究，他们的去住，没有什么记载的价值。

二、为他所尊奉的老人，装幌子的，或说某法师受某大人物欢迎，或说某大人物又有函电通问。其实我们一调查，那大人物真不信佛，不过偶然受一二朋友僚属的耸动，玩玩法师的。甚至于还是法师用的力，替佛教界撑门面闹热烈的，纵把那些函电登

出来,还许为法师虚荣减色,所以也只得弃了。

三、为争庵产的,为夺住职的,为闲是闲非的。

四、为那沉迷不醒的老宿记梦的,为那狂妄无知的新学记丑的。

我们连忙再发通函,说此皆非本刊所求,请访些“真实修行人的行径”、“关系宏扬上的事实”,写寄将来,便渐渐地连各处惠函,都断绝了。唉!此不独我们失望,恐怕读者有心也要悲观了。偌大的中国,偌大的佛教,竟使我们小小的刊物,要常常闹新闻的饥荒。幸而各省报纸搜集的多,新闻编辑的剪刀快,勉强度过难关。所以这次慧松提议,既然我们交游不广,采访难周,明年不如改作月刊吧,也免得半月半月地送稿付印封裹邮寄之繁,还可让我安静地在社内看经作文。虽然,对于中国的佛教现状,这总算是我们心上难过的一件事。

当本刊发行之初,我们又曾征求投稿,也收到些各处惠寄的稿件。我们每次都细心研究过,除些“议变僧服”、“论改佛制”的不计外,对于教理,也有为“初心浅说”的,也有与“科学并论”的。若在别的刊物,气量含弘,篇幅广博,自然篇篇都可登出,无奈我们几个人,早都有个成见,以为平等的佛法上,若有了深浅,便不是平等,纵说机有深浅,教有深浅,而凭着化度的,必定只有一个“平等一如”的理。万一缺了这一点,便无论如何深奥,也没用;万一有了这一点,便无论如何浅近,也当具足其深。宗门有句老话,“不破初参不开口”,便是不许肤浅的人,摭拾几句浮薄的话,徒乱人意也。我们又以为圆满的佛法上,若论出高下,便不是圆满,纵说推崇正法、破斥邪外,而正法所以广大的,也只因为他能“融该万有”的事。万一声光化电,阐发到至精极尽,可以断定他必然会著佛法,现时的科学,尚讲不上。万一只拿现前科学比佛法,比得佛法愈高,岂不愈使那低下的,融该不入,反使人愈疑佛法有不圆满吗?我们怀着这种成见,所以对于收到的那些稿件,

都只好留作我们的研究罢了。内中却有好几种，是解说经论的，平平实实。尤其是南岳灵涛法师惠寄的《八识规矩颂随录》，最为清白了当，我们正拟挪出篇幅，代广流布。不意隔了些时，灵涛法师又来一封信说：

大刊出版之初，涛为宏法心驱，率投《八识规矩颂随录》。当是时，盖以普通杂志视大刊也，今乃知大刊，系一相一味，精金良玉，毫无硃钅夹杂，唐突之处，窃为哑然失笑也。

他又说他那六识、七识二颂的释文，还待斟酌，所以也只得搁下了。大凡一种刊物，若全仗各处投寄，临时凑合，当然会成了“议论庞杂”、“宗旨模糊”的。又一种刊物，若全凭内部几个人组织，只是自家人捣鬼，也是不好的。所以我们具十分热忱，希望十方大德，不惜珠玉，惠赐鸿篇，但求认清我们的宗旨，到明年我们可以临时增加篇幅，惟愿十方大德，垂慈听许。

今年一年来的本刊，就是上面的我们几个人负责了，再有“长五”、“文子”、“印玄”、“作如”、“退之”、“乐清”、“汪居士”等几位，都是兢兢业业的终年不怠。唯有那《影响轩丛话》的暗公，我们也不知芸芸众生，有什么事伤透了他的心，又有什么事吓破了他的胆，使得他逢人即躲，遇事便逃，百不承当，孤孤寂寂。他那《影响轩丛话》的原本，足有一尺多厚，我们费尽气力，才写得他的寥寥几段，在本刊上登载了，便已有好几处杂志转载。最近兰州中山大学有一位署名“陇上优婆塞张曦”的，来函索《影响轩》单行之本，并尊重地说“此八千里外之人深愿亲近”等语。我们再劝暗公时，他便要投笔东海、昂首天外了，我们合社同人，也不敢怪他。至于负着编辑兼发行的我“谢畏因”，说起来更好笑了，一年以来，二十四期，编辑上我不曾费一点神，发行上我不曾做一件事，总起来说一句惭愧无从忏悔不着的话，真真是“虚负其名”可笑如此。

上来已说了今年的经过，至于明年的本刊，大概已决定了是

继续下去。除《入佛指南》已经结束外，明年既改月刊，当然每期的篇幅要多过今年半月刊两册。且议订了要显密圆融，显教的一切撰述，公推沈行如居士审定。密教的一切撰述，有我们几位老同学，都是学密很久的人，小野广泽，各得承传，事相教相，融会阐扬。又已公推永庆阿阇梨耶担任审定。经济的补助也有办法了，比丘的赠阅也有规定了。只是编辑兼发行的名义，大家不客气的，终归要借重我“谢畏因”三个字，这也是无可推卸的。这些虽还在筹拟，不过我今天就敢先向读者声明一句，我们几个人再加上几个人的同心和合兢兢业业，是从今年直到明年以至无尽的将来，总会一样的。光阴真去得快哟，我想起晚课内通常念的有一个偈子道：

是日已过，命亦随减，如少水鱼，斯有何乐？

大众当勤精进，如救头然，但念无常，慎勿放逸。

当此一年已过、来日方长的时候，我说完了编辑上的话，再将这偈子首句改作：今年已过，伏愿大众，念念无常，勤行精进。

编者和南

（《威音》第 24 期）

可惊的“相续”

在这大地春回、万家欢庆的新年中，本刊也就随着那“恭贺新禧”的呼声，再与读者相见了。自从本刊呱呱堕地以来，算到于今，恰恰满了一个周晬。在这一年的里面，啼声初试，也就不管人家怎样的批评，或者认为是“野声”，或者认为是“英物”，或者认为是“乳臭小儿徒怀慈母”，或者认为是“虎生三日气吞全牛”。我只知道他出世以后的寿命还只一年，究竟还是一个未离襁褓的赤子。目前虽然没有多大的贡献，一般读者，却也能格外原谅，还时时地加以保抱提携，才使他这微弱的身躯，居然也为十方诸佛菩萨之所护念，无灾无害，关煞消除。当这晬盘初进，饼宴新开，还能为读者一展其小小笑靥，总算缠着续命之丝，饮着续命之汤，这是一件多么可幸的事。可是我在这经过之内，却不免有些暗暗心惊。惊什么呢？我所惊的就是这中间的“相续”。

我想着本刊最初产生的时候，正是民国十九年的新年，也就是公元1930年的新年，那时全世界的情形怎样？那时我中国的情形怎样？那时读者的环境怎样？那时编者的环境又怎样？回想起来，一定还宛如昨梦，历历在前。但是岁月密移，不可复返，这一部造化小儿所导演的空前大影片，却只能一度开映，绝对不会有重行复映之时。因此，本刊虽然命根稳固，得到今年，仍然是这个世界，仍然是这个中国，仍然是这些读者，仍然是这些编者，而实际上都和去年大大的不同。你看，全世界的情形不是变了么？我中国的情形不是也变了么？读者的环境不是也变了么？编者的环境不是也变了么？仔细想来，又何尝有一事一物是与去年一般无二的呢！

然则本刊虽然缠着续命之丝，饮着续命之汤，使他这微弱的寿命，支持着过了周晬，却已经不是原来的那个小小的婴儿了。如若不信，试打开本刊一看，今年所载的文字，和去年所载的文字，是不是一般无二呢？我想若是依样葫芦，把去年的著述钞了下来，又作为今年的材料，重行出版，那一定为读者所不许。所以今年的本刊，实在不是去年的本刊，并且还不要说到今年，就是去年的下半年，便和去年的上半年两样，乃至去年的第二期，便和去年的第一期两样。照事实上说，最初产生的《威音》，要算去年的第一期，而这第一期的寿命，却只以第一期为限，并不能延长到第二期。然则那最初产生的《威音》，已经在过去的里面灭没，以后虽然蒙着诸佛菩萨的殷勤护念，和一般读者的保抱提携，使今年的世间，还有这个《威音》存在。而这个存在，究竟只有一个不断的“相续”罢了。以上所说，单就本刊的本身观察，固然如是，推而至于世间的万事万物，也莫不如是。我常常想从现前的境界中，捉住着一件两件物事，留他多停一刻，而结果都被他跑掉，一些儿也捉不住。那被我捉住的，已经不是我原来要捉的东西，而这个已经捉住的东西，待我转眼一看，又早已换了一副面目。这便因为一切物事，都只有一个不断的“相续”。现前的境界，终于随着“大化之流”，从洪涛急湍中滚滚而去，说一句冠冕堂皇的话，他也像是“功成身退”、“善刀而藏”，而依着事实看来，实在是“颜色易衰、恩宠难久”，但见新人笑，哪闻旧人哭。我们在这“相续”的中间，不应当暗暗心惊么。

可是我们既然心惊，便应当悟出一些道理，试从这个“相续”上施以解剖，我们便可见他有两个要点：一点便是“不常”，一点便是“不断”。

我们都是这造化小儿所导演的空前大影片里面一位明星，现在要说明这两点，顶好就借着影片来说，因为他正是这个“相续”的一个绝好比喻呢。当我们看影戏的时候，那银幕上所映出来的事实，其中离合悲欢，和现前的事实，并没有什么分别。我

们看了，俨然如身历其境一般，但是我们看着影戏，也曾知道这些事实，是怎样映出来的么。我们试拿出他的片子来看看，却原来只是一张一张的照片，联成长条。若用影戏机把他依次地紧接着映出，便把这些散碎的动作，连结为整个的动作，才演成一些离合悲欢的事实。可是在这中间，他的前一个动作实从前一张照片上映出，他的后一个动作实从后一张照片上映出，当这后一个动作既经映入我们的眼帘，那前一个动作，便早已紧依着前一张照片转入于“过去的黑筐”里面去了，而且那前一个动作的过去，他只是从照片上分成若干点，一点一点地推移，渐成绝大的变化，就是这后一个动作的现前，他也是从照片上分成若干点，一点一点地过去，并无片刻的停留。你不看映放影片的时候，那影戏机里面的齿轮，不总是一度一度地旋转着么？那被齿轮拖转的影片，不总是一张一张的映过去么？我们所合演的这部大影片，他的构成的内容，只是如此。

我们在他这一张一张的映过去而成为前后彼此的动作上，可以悟出“相续”的不常，而在他那一张一张的联接着而演为离合悲欢的事实上，可以悟出“相续”的不断。

若是再进一步说，这影片的“相续”表现，究竟还要靠着那影戏机里面发动的齿轮，假使我把那发动的齿轮停住，再看看这个片子，他终归是一张一张的静止在那里，也无所谓离合悲欢的事实，也无所谓前后彼此的动作，也无所谓不断，也无所谓不常。然则“相续”的表现，又必定有一个因缘，且试问我们的因缘在哪里呢？

我知道读者诸君已经从本刊的续出而发现可惊的“相续”，又已经从影片的映放而悟彻可惊的“相续”。至于这“相续”的因缘，我仅为诸君诵一诵《楞严经》，也就不必再为饶舌吧。

“觉明空昧，相待成摇，故有风轮执持世界。因空生摇，坚明立碍，彼金宝者，明觉立坚，故有金轮保持国土。坚觉宝成，摇明

风出，风金相摩，故有火光为变化性。宝明生润，火光上蒸，故有水轮含十方界。火腾水降，交发立坚，湿为巨海，干为洲潭。以是义故，彼大海中，火光常起，彼州潭中，江河常注。水势劣火，结为高山，是故山石，击则成焰，融则成水。土势劣水，抽为草木，是故林藪，遇烧成土，因绞成水。交妄发生，递相为种。以是因缘，世界相续。”

“明妄非他，觉明为咎，所妄既立，明理不逾。以是因缘，听不出声，见不超色，色香味触，六妄成就，由是分开见闻觉知，同业相缠，合离成化。见明色发，明见想成，异见成憎，同想成爱，流爱为种，纳想为胎，交遘发生，吸引同业，故有因缘，生羯罗蓝，遏蒲昙等。胎卵湿化，随其所应，卵唯想生，胎因情有，湿以合感，化以离应，情想合离，更想变易，所有受业，逐其飞沉。以是因缘，众生相续。”

“想爱同结，爱不能离，则诸世间父母子孙相生不断，是等则以欲贪为本。贪爱同滋，贪不能止，则诸世间卵化湿胎，随力强弱，递相吞食，是等则以杀贪为本。以人食羊，羊死为人，人死为羊，如是乃至十生之类，死死生生，互来相啖，恶业俱生，穷未来际，是等则以盗贪为本。汝负我命，我还汝债，以是因缘，经百千劫，常在生死。汝爱我心，我怜汝色，以是因缘，经百千劫，常在缠缚。唯杀盗淫三为根本，以是因缘，业果相续。”

（《威音》第 25 期）

庙产兴学声中之一夕话

最近三四个月之内，全中国的佛教徒，突然起了一个大大的恐慌，使他们从那沉酣的大梦之中，一变其痴痴呆呆、麻麻木木、懒懒散散、模模糊糊的态度，奋然兴起，合力地奔走呼号，提起全副精神，共谋对付这种环境的方法，乃至于一概素来养尊处优的方丈大和尚，也为之手忙脚乱，焦虑不宁。这个恐慌，一直到了现在还没有平息。这是为着一件什么事呢？说起来，大家大概都已经知道，他们便为的是那中央大学教职员发起庙产兴学促进会的宣言。

这一篇宣言，固然还是纸上谈兵，不见得一定可以成为事实，但是他分条陈述，设想甚周，侃侃而谈，言之成理，并且最后说出他们的决心，决以政治的运动，法律的手续，争得最后之胜利。虽然他们片面的理由，未必能蒙蔽海内的明达，然而他们既具有坚决的意志，又挟着勇猛的精神，一纸宣言，大有“山雨欲来风满楼”之概，而且有些地方如吴兴等处，已经有利用寺庙财产兴办初等教育的消息。那么，他这一篇宣言，诚如中国佛教会所云：实为僧界生计所关，存亡所系。若是充类至尽，进而穷究他的影响之大，也就是中国佛教的一个紧要关头，凡属皈依三宝、担荷菩提的人，都应当加以特别的注意。

在这风雨飘摇的中间，我曾经留心察看，出来说话和出主意的人倒也着实不在少数。据我所见的约略说说，有《庙产兴学促进会驳议》，有《率全体僧界宣言》，有《反对庙产兴学特刊》，有《反对庙产兴学特别通讯》，有《为反对庙产兴学致中国佛教会执监诸公》的信，有《为反对庙产兴学告全国比丘比丘尼优蒲塞优

蒲夷》的文。或从理论上抗争，或从事实上计议，或痛斥僧阀的把持，或力谋教规的整顿，应有尽有，美不胜收。因此，我虽然也是释迦如来法幢下的一个信徒，却另在别一方面用心，对于这篇宣言，竟没有出来说过一句话，出过一个主意。

直至于今，我还是没有话说，只因最近有一天的晚上，在一个盛大的聚餐会里，听到了许多对于这件事的批评，也有些慷慨激昂，也有些突梯滑稽，倒也耐人寻味。我特为追忆着几段话，把他记述起来，作一个小小的报告，似乎也还可以备刍蕘的采择。

最初这一席话的开始，是一位不大懂得佛教的人引起来的，他道：“你们几位素来欢喜谈佛教，近来佛教里面，因为庙产兴学的问题，闹得非常厉害，却为何不谈谈呢？依我的管见，庙产兴学，似乎是对的，我不是从教育界诸公着想，说什么巩固党国基础，均平教育负担，实现本党主义，并且根据久远之历史，和全国教育界之公意，认为他是对的。我却是从佛教徒本身上着想，认为他是对的。何以故呢？因为得一分享受，必定要给一分报酬；占一分权利，必定要尽一分义务，不劳而食，终属不合。我真不解从前出家的人，何以独有特殊的待遇，无所事事，而坐拥厚资，若拿着平等平等的话评量起来，不免总有些说不过去。这也不单只我是这样说，就是前代高僧里面，也有一位百丈和尚，曾经提出过“躬耕而食”的主张。目前的佛教徒，学问造诣，未必能超过百丈，那些庙产，却是不劳而获，在修行的方面，便也是百丈的罪人。现在把他提出兴学，我们应当说是对的，佛教徒也应当说是对的。”

自从这位一知半解的先生，发表了这一段似是而非的谈话之后，一般对于佛教有些研究的人，自然要起而加以矫正。矫正的话，是我们说得很惯，听得很腻的，也就不必追述，我只说最后的结果，这位先生终于辩论失败了。

当他辩论失败的时候，便有他的一位朋友出来，故意用着滑稽的口吻，替他敷衍过去，暗暗地转移大众的谈锋。他便在那反对庙产兴学的空气紧张之中，却大胆地说：“我仍然认为庙产兴学是对的。”当时大众都为之惊异，都要追问着他，他便徐徐地说出他的理由，竟使大家不复反对，反从而赞同附和。他这种救护友人的手段，要算是巧妙极了，而他所说的理由，本来也很正当。他是怎样说的呢？他道：“我在日本的时候，曾经起了一个很深刻的感想，就是我足迹所到的寺院，当面接谈的僧徒，他们不仅对于全部佛法的大体认识很多，尤其是对于他们的本宗本派特殊的精神都有一种更精密的研究，说起来，原原本本，问起来，应对如流，他们真不愧是某宗某派的门徒，也真不愧是本师释迦如来的法嗣。回顾我们中国的僧侣，却不免相形见绌了。然而仔细研究起来，问题只在‘学’与‘不学’上。他们对于佛教，各宗各派，曾经创办了许多大学，全国的僧众，大都受过相当的熏陶，自然对于本宗本派的精神，和全部佛法的大体，都有相当的认识。而中国却不然，所以我那时便有一种感想，以为要救济中国的僧侣，非从兴学入手不可。以目前情形而论，固然也有人创办佛教的学院或讲习所，但是寥若晨星，力量薄弱，虽说有学，还是未兴。于今若能将各处巨大的庙产提出来，兴这个未兴之学，不是一个最上的计划么。所以他们喊‘庙产兴学’，我也要喊‘庙产兴学’，想必诸君听了我这一段胡话，也要起来喊‘庙产兴学’。”果然，他说出了这段话之后，大众都为之鼓掌。

那时候，辩论席上，意志都已渐淳，满室的空气，似乎也转为恬静。却不料有一位老居士，出而大发议论，思想新颖，出人意表，使满座人的心思眼光，均为之完全翻过一面。他发的是什么议论呢？他道：“惭愧，我自从学佛以来，发了广大真切的誓愿，一心要弘扬正法，利乐有情。可是我行愿几十年，口也喊干了，笔也用秃了，而对于这一般痴痴呆呆、麻木木木、懒懒散散、模模

模糊的佛教徒，却是始终没有办法，徒然费去无穷气力，而他们终于沉酣在释迦如来的慈怀里做他的好梦，并不曾撼动分毫。不想中央大学庙产兴学促进会诸公，一纸宣言，俨如晴天的霹雳，清夜的洪钟，竟将全中国的佛教徒同时惊起，使他们急急地要召集大会，整顿僧制，改良组织，支配教产，登记僧尼，创办学校，举行考试，建立道场，真实修学。这是多大的神力，多大的功德，多大的慈悲，我想他们一定是菩萨乘愿再来，才有这样的善巧方便。使我数十年求之不得的事，得之于咄嗟之间，不由我心花怒放，欢喜赞叹而不能已。”那老居士说到这里，阖座都为之动容，或者嗟叹，或者轩渠，又引出了许多别开生面的议论。这些不说，只说最后有一位年事尚轻的比丘，出来说了几句话，他仿佛有无穷的感慨，末由倾吐，话虽简短，令人作深长思。我于今也把他追述出来，就做一个尾声吧。

他道：“我是一个最盼望整顿僧制、创办学校的人，因为我总算是年富力强，虽然早就看出了这条道路，但苦于环境麻醉，无从深造，徒然耽误了光阴，虚挂了一个出家的名，清夜思量，常常寝不安枕。现在因这庙产兴学的问题而唤起我们僧界的自觉，自然是一件可以欣庆的事，但是我还是忧心殷殷，终不能释。我并不是怕教育界诸公庙产兴学的实现，只因我记起了民国十七年也曾为着庙产兴学起过了一样的恐慌。”

（《威音》第26期）

读《神会和尚遗集》志感

中国的佛教，从会昌以后，衰微零落，几几乎至于灭绝，早为学者所叹息。而在这不绝如缕的形势之中，渐渐苏其残喘，犹得保留他的伟大势力的，要算只有一个禅宗。现今全中国的丛林，十九属于他的旗帜之下。在他这一宗的传布，駸駸焉形成一个大一统的局面，也可谓因祸得福，盛极一时。而中国佛教的一线生机，也就仗着他这一宗承续连绵，至于今日，不然，想必早已亡了。这样显明的事实，是一般学佛者所公认，而禅宗莫大的功绩，也是一般学佛者所共知。但是在这中间，我们推崇这一派的禅宗，却不可忘了当年拼命弘扬这一派禅宗的神会和尚。

本来这一派的禅宗，便是南宗，在最初的时期，仅仅流传于岭南一带，偌大的中国，却完全是他的敌派——北宗——所占有。那时北宗的神秀大师与其弟子普寂、义福两大师，都是身为帝师，得着时主的崇礼，声名盖国，势焰熏天。若不是这位为法忘身、百折不挠的神会老和尚出来，大胆地将北宗推翻，这一派的南宗，又焉有出头之日？又焉能建立这件莫大的功绩？

然而在最近一千年之间，一般佛教徒的脑海里面，对于这位神会和尚，仅有些微淡漠的印象，而他老人家当时一番丰功伟烈，几于无人能知。却亏了胡适之先生，从敦煌所出的写本之中，寻到了许多重要的禅宗史料，才将他老人家努力和北宗宣战的事迹表章出来，引起一般学者的注意。才知道他是南宗北伐的总司令，他是新禅学的建立者，他是《坛经》的作者，他是中国佛教史上一个伟大的人物。胡氏表章古德之功，自然极可

赞叹，同时我们对于他所搜出这位古德为法忘身、百折不挠的事实，也应当肃然起敬，景仰不置。

可是我在这景仰的中间，独起了一种特殊的感想。因为根据上面所谈，人家都要说，中国佛教的幸存，是存在这位神会和尚手里，而我却要说，中国佛教的衰亡，也就亡在这位神会和尚手里。

何以故呢？我们知道北宗是渐修，南宗是顿悟；北宗重在行，南宗重在知；北宗主由定生慧，南宗主以慧摄定。这是两宗最大的差异。

现在推翻北宗而专弘南宗，便是不尚渐修而惟尚顿悟，不重行而惟重知，不主由定生慧而惟主以慧摄定。这位神会和尚所造成的一种风气，便由于此。

这种风气是怎样的呢？我们试一看当时的佛教徒，以不立文字而轻弃一切经卷，以无念为宗而指斥修习有为，以定慧齐等而反对坐禅入定，以立地成佛而破除三劫五乘，以机锋肆应而驰骛空谈玄辩。莫不舍难趋易，弃实崇虚，积习相承，每况愈下，驯至不知圣教究何所说，不知修行应何所依，于是佛教亡矣。

近代中国的僧侣，往往不通经教，不事修持，推究根源，便是专弘南宗的流弊，而这位神会和尚，不能不负着这个责任。

然则南宗本不及北宗么？这又不然，南宗不仅没有不及北宗之处，而且实在高于北宗。

那么，神会和尚力弘南宗，又何以有上面所述的种种流弊呢？这便因为他推翻北宗而偏弘南宗之故。本来南宗之高于北宗，如人立于塔顶，塔顶的人，自高于塔，假令将塔拆去，而这人仍欲依着原来高度立住，不是要悬空了么？

何以说南宗之高于北宗如人立于塔顶呢？我们须知一念相应即成正觉，在上根大器，原可不假修持。若是我们这一般

具缚凡夫，惑业深重，虽说本来都有佛性，但为无明锢蔽，何从显露？这便不能不由修而悟，由行而知，由定而慧。在那修之尽、行之至、定之极的时候，应当有顿悟的法门，破除他的执着，而那些未修、未行、未定的人，却不能一例而观，因为他还谈不到呢。由此说来，北宗实为初首方便，南宗实为向上工夫；北宗应居于前，南宗应居于后。南宗之高于北宗，不俨如一个人立于塔顶么？

我现在再举出一个明证，便是那南北两宗根本的两个偈子。

北宗神秀禅师偈云：

身是菩提树，心如明镜台。

时时勤拂拭，莫使惹尘埃。

南宗慧能禅师偈云：

菩提本无树，明镜亦非台。

本来无一物，何处着尘埃。

相传南宗慧能禅师，便因此偈战胜了神秀禅师，于是五祖的衣钵，不传于大众推崇之秀上座，而传于执贱役、不识字之卢行者。南宗证诣之高于北宗，也就可想而知。但慧能禅师这个偈子，完全是对治神秀禅师的那个偈子。换句话说，就是要先有秀上座的境界，才可以进于卢行者的境界，若没有秀上座的那个偈子，那么，卢行者的偈子便没有用了。只就着文字上说，我们若是单看后面这一个偈子，不是要觉得他有些不成话么？

所以说，南宗之高于北宗，如人立于塔顶，必须先有这个塔，然后这个人才可以高。可惜后来的人，只看着些对治的话头，不明对治的深意，只知道自己所立的地位高于塔，却尽力地将这个塔完全拆除。不想塔既拆除，自己便无依傍，上焉者悬空过活，下焉者堕落深泥，便有近代僧侣的流弊。

这位神会和尚，他有这样为法忘身、百折不挠的精神，自然

也有一种境界，我想他也是一位立于塔顶的人。只是他为着推翻北宗而建立南宗，不觉将这个塔拆去，使后来一般学者，无从学他的高，不是堕落深泥，便是悬空过活。这是拆塔的人不能不负其责的。因此我说，中国佛教的衰亡，也就亡在这位神会和和尚手里。

说到这里，我还是要回转头来，责备后来一般学者，本来有许多菩萨，为着当一时之机，不免有些偏赞之处。譬如龙树菩萨，因当时学者执一切有，便广弘大乘的“毕竟空”义以为对治。无著菩萨，因当时学者又执一切空，便广弘大乘的“如幻有”义以为对治。而实际上谈“毕竟空”一义的，并未尝抹煞那“如幻有”；谈“如幻有”一义的，也未尝抹煞那“毕竟空”，不过有些偏赞罢了。不幸后来的人，不善于学，听说“毕竟空”义如何高妙，便将“如幻有”义破斥无余；听说“如幻有”义如何精圆，便将“毕竟空”义抗拒不纳。由此于广大纯静的教海里面，酿成了空宗有宗之争。这岂是当初那位菩萨所期望、所印许的么？这位神会和和尚，他造成的这一种风气，固然流弊很多，究竟他也是当机偏赞，不失为一种方便。至于舍难趋易，弃实崇虚，积习相承，每况愈下，还只要怪着后来一般学者。因此我虽说，中国佛教的衰亡，也就亡在这位神会和和尚手里，却还须加上这一条重要的声明。

最后，我还有一点意思，便是从历史的方面，用考据的方法，以研究佛学，这是我们的东邻三岛中人所优为，并且为之几十年。有许多地方，固然能考正前人的错误，显出当时的真相，于佛学的研究，不为无功。但是印土素无完备的历史，文献既不足征，而佛法微妙甚深，又往往不能从时方上加以限制。若拘拘焉迷信历史，偏重考据，眼光便多所障蔽，所见也只囿于一隅。故纸徒钻，时感误认，即不误认，也不免执其小而失其大。我们的德邻，不是时常有这种现象么？可是我并不因此抛弃历

史和考据，并不附和那一般完全反对这种方法的人，因为历史和考据，实在也有相当的价值，只不过要靠着人善于采取，善于运用吧。譬如胡适之先生所校订的这一本《神会和尚遗集》，便是从历史和考据上用心，虽说是小小一册，不是也有很大的贡献么！因此，我一方面对于迷信历史和偏重考据的佛教学者加以批评，一方面仍然赞成佛教学者参用历史和考据，这便是我读这一部书最后要附带说说的一种感想。

（《威音》第 27 期）

在家道与出家道的批评

我是一个学佛的人，因此，只要是学佛的同愿，我都愿意和他们往来，他们也愿意和我往来。于是我这个小小的客室里头，便常常的有削发披缁的比丘，和缓带轻裘的居士，惠然光降。谈空说有，舌底生莲，穷极玄微，天花乱落，本来是一味和合，并无二众的区分。

只因最近结识了一位在家的同愿，他修学非常认真，举止非常谨飭，为着三皈的关系，对于座中的出家众，常常特别的尊崇。有一天，他和一位比丘，殷勤让座，至再至三。他道：“和尚乃是真实修行者，割断俗缘，精修梵行，非具大毅力的不能，所以能生如来家，为真佛子，实不愧为世间的福田，应受礼敬。”

同时却另有一位雄辩居士在旁，这位居士，天资聪颖，卓犖不羈，他看了这种情形，觉得这人太过于执着。便道：“我的意思有些不然，我要回转头来，尊崇我们这一般在家众。何以故？我们在家众，和他们出家众，都抱着同一的目的，就是学佛，不过他们从出家道上去学，我们从在家道上去学罢了。出家众可以尊崇，在家众又何尝不可以尊崇呢？至若说出家道难于在家道，所以出家众应受礼敬，那么，我却要说在家道更难于出家道了。试读一读《优婆塞戒经》吧，他那经文上常常说：‘出家之人，如是修行，是不为难；在家之人，如是修行，是乃为难。何以故？在家之人多恶因缘所缠绕故。’若从难字上说，在家众更应受礼敬呢。”

自从这位雄辩居士发出这段议论之后，那位比丘便道：“本来居士也是真实修行者，发菩提心，行菩萨道，也就是菩萨僧。菩萨为法王子，堪绍尊位，便也是世间的福田，和我们出家人，原可以不

必分什么高下呢。”这时那位让座的同愿，不免为之愕然木立。

而这位雄辩居士，听了这种夸赞在家的话，便又侃侃而谈，大发议论。他道：“我现在还要更进一层说，我觉得我们从现今的时代里头，要谈弘扬佛法，似乎不应当弘出家道，而只应当弘在家道。何以故呢？你只看现今世界上，出家的人多呢？还是在家的人多呢？愿意出家的人多呢？还是愿意在家的人多呢？我想这个答案，一定是在家的人多，并且愿意在家的人多。那愿意出家的人，恐怕不到千分之一，真正出家的人，更恐怕不到万分之一。那么，我们要弘扬佛法，广摄群机，而仅仅弘着出家道，除却那千分之一万分之一的人能够信受外，其余大部分的人，又何尝得着利乐？他纵然不掩耳而走，也就等于秋风过耳，毫不相关，又怎能谈到真实的弘扬呢？所以我自从学佛以来，便发愿弘扬佛法，而弘扬的唯一目标，却是专弘在家道。”

说到这里，他的谈锋转锐，便又继续发出一种议论。他道：“我现在还要更进一层说，我觉得我们在佛法之中，应当只行在家道，而不应当去行出家道。何以故呢？佛法之中，本有两种思想，就是小乘思想和大乘思想。小乘思想，出于劣下的声闻，只图清净一身，专求自利；大乘思想，出于胜妙的菩萨，却要众生清净，兼利自他。从前一种思想上出发，便独自脱离烦恼苦海，不愿与一般迷的众生同事，割断俗缘，精修梵行，这便是出家道的来由。从后一种思想上出发，便常自阑入烦恼苦海，偏愿与一般迷的众生同事，发菩提心，行菩萨道，这便是在家道的来由。我们在佛法之中，应当取法乎上，以大乘思想行在家道，才可以得着大果。所以我不仅弘扬的目标，只是一个在家道，而修行的目标，也只是一个在家道。”

这时那位比丘，本来也想说话，大概存着客气，始终没有说出来，而那位让座的同愿，不免为他这一说所动，有些茫无把握的样子。

于是我这个做主人翁的，便不能不出来加以纠正，特为他引着

那菩萨道中最高的圣典——《大般若经》里面一段话，给他详细地讨论一番，才将这位雄辩居士的谈锋挫了下去。我引的是一段什么经文呢？

《学观品》云：“时舍利子白佛言：世尊，诸菩萨摩訶萨为要当有父母妻子诸亲友耶？佛告具寿舍利子言：或有菩萨具有父母妻子眷属，而修菩萨摩訶萨行；或有菩萨摩訶萨，无有妻子，从初发心乃至成佛，常修梵行，不坏童真；或有菩萨摩訶萨，方便善巧示受五欲，厌舍出家，修行梵行，方得无上正等菩提。……但为饶益所化有情，方便善巧示受诸欲。”

读了这一段经文，便知菩萨虽行在家道，仍须用着出家的心去行，也便知在家出家虽是二道，而实在是一道。本来佛道的修持，要以清净为主，出家原所以求真实的清净，所以佛法之中，出家道要算根本。不过只要心能清净，身虽在家，却和出家相同，正不必削发披缁，具备那种形式，菩萨之行在家道，便当如此。如若不然，还是用一颗在家的心，去行那在家道，自己本来就不清净，又怎可以使众生清净呢？

并且出家的人也是一样，要用出家的心出家，不可用在家的心的出家。若是身虽出家，仍然抱着一颗在家的心，他又何能生如来家，为真佛子呢？关于这一点，我不免有些感慨，就是我常常发见有些出家的同愿，为着心着亲属，懈于办道，虽非破坏梵行，也还是一颗在家的心吧。我愿为他们更读一读《大智度论》。

《论》卷三云：“出家法应不近亲属，亲属心著，如火如地。居家婆罗门子，为学问故，尚不应在生处，何况出家沙门。”

最后，我要普告大众，行在家道也好，行出家道也好，只是各人尊重这一颗清净的心，才不愧是世间的真福田，我都为之供养恭敬，顶礼赞叹。

两个“无住”的疑问

作如居士，同门中之佼佼者也。法筵偶辍，遂返珂乡，春树暮云，怀想曷已。昨者，鱼书一纸，千里飞来，宛覩伊人，足慰饥渴。只以居士心希大法，妙愿恒坚，广学优思，精进不懈。通问之际，不忘研寻，故作疑情，启我茅塞。函中特揭“无住”一义，谓群经所称，染净对举，黑白互陈，辞旨相违，似难通了。此在居士慧解甚深，必已早悟玄极，犹兴斯问，殆将欲以开学人道眼也。爰演其意，为文布之，以成居士之志。第学浅辞芜，窃恐未当者正多耳，还以质之居士，愿得进而教之，幸甚。

说起“无住”这两个字，在佛法上，本是一个最要紧的问题，因为它大乘菩萨道中唯一的方便。我们既然愿学大乘，愿趣大乘，愿乘大乘，便应当对于这个“无住”的驾驶法，慎思明辨，深会于心，然后才可以六辔如濡，从心左右，驰驱于菩萨道中，而疾达于光明的觉路。在这中间，绝不容对于这“无住”两个字，还存有丝毫疑惑之心。

然而经典是我们的所依，我们在经典里头，居然发现了两个近乎矛盾的“无住”。这两个中间的义理，若是不能得到一个圆满融通的解释，又怎能不使我们疑惑起来？于今且先说这两个近乎矛盾的“无住”。

《大般若经·学观品第二》云：“尔时世尊知诸世界，若天魔梵，若诸沙门，乃至龙神，若诸菩萨住最后身绍尊位者，若余一切于法有缘人非人等，皆来集会，便告舍利子言：若菩萨摩訶萨，欲于一切法等觉一切相，当学般若波罗蜜多。舍利子白佛言：云何菩萨摩訶萨，欲于一切法等觉一切相，当学般若波罗蜜多？佛告

舍利子言：诸菩萨摩訶萨，应以‘无住’而为方便，安住般若波罗蜜多，能住所住不可得故。”

《维摩诘所说经·观众生品第七》云：“尔时文殊师利问维摩诘言：……善不善孰为本？答曰：身为本。又问：身孰为本？答曰：欲贪为本。又问：欲贪孰为本？答曰：虚妄分别为本。又问：虚妄分别为本？答曰：颠倒想为本。又问：颠倒想孰为本？答曰：无住为本。又问：无住孰为本？答曰：无住则无本。文殊师利，从无住本立一切法。”

依着前面的《大般若经》说，“无住”是般若的方便，是“觉”的一方面事，便应当认为是一种净法。依着后面的《维摩诘经》说，“无住”是颠倒的根本，是“迷”的一方面事，便应当认为是一种染法。

在《大般若经》里面，开宗明义，宣说般若，便说着这“无住”的方便，可知它在“觉”的方面，是一个重要的法门。而在《维摩诘经》里面，究委穷源，推鞠颠倒，便得着这“无住”的根本，可知它在“迷”的方面，是一个重要的元素。

然则经典里头，不是有两个近乎矛盾的“无住”么？

可是两说又不能并存。若“无住”是般若的方便，便不能说又是颠倒的根本；若“无住”是迷的方面一个重要的元素，便不能说又是觉的方面一个重要的法门。那么，两者之中，一定有一个“无住”是错了。然而这两部经都是有名的大乘宝典，又何至于错呢？于是本来不敢存丝毫疑惑之心的学人，至此也不能不有些进退失据。

并且，还有一种附带的疑问，《维摩诘经》说：“从无住本立一切法。”然而我们从一切显教的经典而深究诸法的实相，从一切密教的经典而直穷诸法的不空，我们一定早已悟到一个“法住法位”。这“法住法位”四字，是佛法中一条铁案如山的定理，绝对无迁变之余地。然则一切法之立，分明“有住”，又怎可以说“从

无住本立一切法”呢？我想一般初业菩萨，听了这种种的说法，一定更要迷离惆怅，堕入五里雾中了。

说到这里，我便不能不贡献其一知半解，还出一个解答来。

在未解答之前，我当先说几句要紧的话，是几句什么话呢？就是我们学佛，由闻而思，应当首先认明这一个本来的真体，我也知道各人的心中，这真体的观念，一定大家都有，但是或者不免有些模糊影响吧。我现在要问问大家，这个真体。究竟是怎样一件物事？究竟是怎样一个形貌？究竟是怎样一种性质？我想大家未必立刻可以回答出来，我们现在且略略研究一番。

这个真体究竟是怎样一件物事呢？我想大家对于现前的这一个境界，所有一切五蕴三世等世间法，都知道是无明妄起所显现，一定不会认为是这个真体，就是三世诸佛所说的一切出世法，也不过是为着对治无明而设，实际上也无修无证，便也不能认为是这个真体。所以大家应当认这个真体是超乎世出世的一件物事。

这个真体究竟是怎样一个形貌呢？我想大家对于这一个万法宛然的幻有，山河大地，历历在前，都知道是空中之华，一定不会认为是这个真体，就是那一面虚明无华的空中，也不过是由着幻有对待而立，实际上还是落于一偏，便也不能认为是这个真体。所以大家应当认这个真体是超乎空不空的一个形貌。

这个真体究竟是怎样一种性质呢？我想大家对于那一些由烦恼而起的贪瞋痴慢种种不善法，都知道是妄执有所产生，一定不会认为是这个真体，就是这一些清净无我的善法，也不过是与不善法相对而有，实际上还是一个有为，便也不能认为是这个真体，所以大家应当认这个真体是超乎善不善的一种性质。

然而我们应当还有一个要紧的认识，便是这个真体，虽超乎世出世，而并未尝离乎世出世；虽超乎空不空，而并未尝离乎空不空；虽超乎善不善，而并未尝离乎善不善。同时便当认明它是

一切法的真体，无论世法或出世法，空法或不空法，善法或不善法，它们的真体都是一样，并没有什么差别。

然则我们便可以解答前面那一个疑问了。本来“无住”两个字，是从一切法的真体上立言，所以它是般若的方便，又是颠倒的根本。它是迷的方面一个重要的元素，又是觉的方面一个重要的法门。两者之中，并没有错。只怪着我们对于这个本来的真体，未能十分认明，不知道真体无分于世出世，无分于空不空，无分于善不善，也不知道“无住”就是这个真体的实相，就是这个真体的妙用，于是从那本来无所用其疑惑之中，不免疑惑横生了。

试看《维摩诘经·佛道品》，我们还可以找出一个绝好的比例来，两两对观，一定要豁然大悟呢。

“于是维摩诘问文殊师利：何等为如来种？文殊师利言：有身为种，无明有爱为种，贪恚痴为种，四颠倒为种，五盖为种，六入为种，七识处为种，八邪法为种，九恼处为种，十不善道为种。以要言之，六十二见及一切烦恼，皆是佛种。”

但是，这一切法的真体，何以是一个“无住”？而那“法住法位”，也是就一切法的真体而言，又何以与此相反呢？

我们应当知道这个真体，本有“真如”和“生灭”两门。从生灭门的一面说，自然是一个“无住”；从真如门的一面说，又自然是一个“法住法位”。实则“无住”就是“法住法位”，“法住法位”也就是“无住”；无住才能法住法位，法住法位也才能无住。两面相合，方成圆义，若缺其一，还落二边。

所以《大般若经·无住品》中说“皆无所住，亦非不住”，又说“以无所住方便而住”，必须住而无住，无住而住，才是“无住”的妙旨，才是大乘菩萨的善巧方便。我们既然愿学大乘，愿趣大乘，愿乘大乘，在这中间，便应当有一番深切的体认。我于今再引出六祖一段故事，使一般菩萨道中的同愿，从“无住”上，得到

一些真实的受用。

昔五祖为六祖说《金刚经》，至“应无所住而生其心”，六祖言下大悟，乃言：“何期自性本自清净，何期自性本不生灭，何期自性本自具足，何期自性本无动摇，何期自性能生万法。”

诸善知识，请问这“无所住而生其心”，是一种什么境界？

（《威音》第 29 期）

可异之佛教中女性观

两性问题，本来是世界上最神秘最重要的一个问题，只就着他们的地位而论，便有许多高下优劣的争辩，或则尊男黜女，或则重女轻男，或则坚持男性中心说，或则固执女性中心说。虽然有许多明达的人，从平等的眼光中加以观察，觉得两性应处于对立的地位，不容在这中间上下其手。然而就现代的社会情形说来，男女两性，始终没有得到平等的地位。

佛教中便怎样呢？我们都知道在释迦法里面，元是四众具足，从出家道上说，有比丘，也有比丘尼，从在家道上说，有优婆塞，也有优婆夷。既许发心的善男子修行，便也许发心的善女人入道，女性的地位，实与男性相同。像这样的制度，是多么的平等，然而佛法本是建立于平等的磐石上面，这对于两性平等的待遇，本属当然，原无足异。

可是我有一位日本的友人，他曾经提出一个问题来和我研究，却显然是佛教对于女性有些不平等的待遇。这个问题，倒也很有些研究的兴味，我于今且将他追述一番。他说：

“对于日本佛教曾经略加考察的人，莫不知道日本的佛教制度中间，曾经有一种奇特的规定，这个规定，便是‘女人禁制’。凡属女人禁制的地方，无论她是达官显宦的眷属，乃至金枝玉叶的天潢贵胄，都不能越雷池一步。这种现象，若是仅仅发现于高野、比睿两大神岳，那还不足为奇，因为这是两个殊异的灵场，自从弘法、传教两大师开拓以后，恰成为地上之天国，他的制度，不同寻常，似乎还可以说得过去。然而事实上竟不然，高野、比睿以外，其他各峰各寺，往往也一样的有女人禁制的规定。当时

有人约略计算，全国不下三十余处。像这样的待遇女性，不是有些不平等么？而且这种现象，若是在他国发现，还不算奇，而在日本则更奇怪。何以故？因为日本佛教的开拓，实仗着女性的力量，最初的出家者，便不是男子，乃是善信禅藏慧善三尼，自从她们毅然出家，东瀛一方才算具足三宝，先河之导，不能不归功于女性。又况日本佛教的兴盛，得力于皇室居多，而当时推古皇极持统元明元正孝谦称德七帝，均系女皇，弘扬圣教，不遗余力，又如圣武天皇之光明皇后，也是有名的大护法。因着诸帝后继续努力，日本佛教才有今日的盛况。然则日本佛教的开拓，女性实有莫大的功绩，饮水思源，后世的佛教徒，当如何感戴女性，加以优礼，而酬答她们的勋劳，却不料优礼未加，反加鄙弃，相形见绌，令人难堪。这在日本的女性中间，实应为之扼腕叫屈。然而这种奇特的规定，并不是出于一二庸陋僧徒之手，而实出于道行高深、声名赫奕的各派祖师，在这中间，纵不说它含有真理和深意，也可断得它决非不合于佛法的施为。依此说来，难道女性在佛教里面，本来应当歧视的么？难道女性的修行，本来不能与男性平等的么？”

对于这位日本友人的问题，倒还容易答复，只是我由此想到女性在佛教中的真实地位，由此想到真正的佛教中女性观，却使我确然看出佛教对于女性真有些不平等之处。于今先行答复他这个问题，再作进一步的研究。

这个问题我如何答复的呢？我说：女人禁制，还不能算是歧视女性的表示，因为这许多女人禁制的地方，乃是男性修行的灵场。在修行上，以断爱欲为根本条件，所以修行期间，不能不与女性隔离，并且爱欲最不易断，这种隔离，又非特别谨严不可。所以女人禁制，成为各灵场的唯一厉禁，足使人竦然注目，然而我们应当知道这都是男性修行期间一时的方便。

本来女性是男性的爱欲对境，为着厌离爱欲，便也厌离女

性，有许多经论上说着女性，即是说着爱欲，说着厌离女性的谨严，即是说着厌离爱欲的谨严。因此之故，从显教说，那一乘圆教阐提成佛的《法华》，居然有极端厌离女性的详密说法：

“不应于女人身取能生欲想相，而为说法，亦不乐见。若入他家，不与小女、处女、寡女等共语，亦复不近五种不男之人以为亲厚。不独入他家，若有因缘须独入时，但一心念佛。若为女人说法，不露齿笑，不现胸臆，乃至为法犹不亲厚，况复余事。”

《文句》八曾引一说，与此正同，附录于下：

“阿难问佛：如来灭后，见女人云何？佛言：勿与相见，设见勿共语，设共语当专心念佛。”

从密教说，那深通三密身为法王的弘法大师，居然也有极端厌离女性的严厉告诫：

“告末代真言行者曰：龙猛菩萨云，女人者，地狱之使，断佛种子，外面似菩萨，内心如夜叉。然则凡我门徒，不可见彼，不可近彼，况复亲厚，况复犯罪。若逢恶缘犯罪，则于秘密真言之经疏章铃杵轮羯摩具等，不得见其形，不得触以手。若违此禁诫者，我遣十八善神并内外恶神夺其精魂，与以七难，死后必堕无间地狱，永无出期。”

凡此种种，极端厌离女性，并非女性之罪，实际是极端厌离爱欲，只是爱欲之罪。如《智论》说：

“佛言女人为戒垢，女人非戒垢，是戒垢因，故言女人为戒垢。”

然则女人禁制的规定，实非歧视女性。换句话说，只是爱欲禁制罢了。并且根据这种理由说，爱欲禁制是修行的根本条件，那么，男性的修行灵场，应当立女人禁制；女性的修行灵场，也应当立男人禁制，这正是一件平等的事。只可惜目前还没有这样的女性修行灵场，这一束奇花，便只向一面开放着呢。

那位日本友人的问题，到此总算答复了，可是从此作进一步

的研究，便不容易加以解释。

依着上面所说，有许多经论上说着女性，即是说着爱欲；因此有许多经论上说着女性的恶劣，即是说着爱欲的恶劣。可是我们若从经论上仔细观察，便可以发现有许多地方，绝对不是说爱欲的恶劣，而是说女性的恶劣。于今且举出两种例来：

一种是说女性的恶劣，即是说爱欲的恶劣，并非真实说女性的恶劣。

《诃欲经》云：“女色者，世间之枷锁，凡夫恋著不能自拔。女色者，世间之重患，凡夫因之至死不免。女色者，世间之哀祸，凡夫遭之无厄不至。”

一种是说女性的恶劣，虽是说爱欲的恶劣，却也真实说女性的恶劣。

《六波罗蜜多经》云：“女性妖媚幻惑人，如怨诈亲不可近，贪欲迷荒坏清净，如水瀑流摧石壁。女人之性多谄曲，如水随流性不定，恒怀异志背其夫，智者谛思应远离。譬如雪山白象王，鼻有力能拔大树，及见母象心昏醉，引入陷阱被调伏。如鹿食草饮清流，复能远涉诸山谷，猎师能为诱鹿声，彼鹿寻声来就死。如鱼沉潜深隐处，游泳水中难可见，为求其食吞钩饵，贪欲丧身亦复然。譬如黑蜂贪其香，醉象汗流发香气，贪嗅此香集象身，象耳摇动扑皆死。如灯无风焰炽然，飞蛾为明竞投赴，由斯入火自焚烧，贪爱亡躯亦如是。五尘遍触众生身，一一害人如毒药，受者如是谛思惟，众苦积聚非安乐。炎火炽然犹可触，旋风猛风或能系，瞋恚毒蛇易调伏，女人之心难可禁。无热池中功德水，流入大海不堪饮，八味皆失同成苦，亲近女人善法尽。佛告慈氏，以是因缘，当知女人不应亲近，乃至梦中不应思想，况觉寤时而行欲事。”

《大智度论》云：“菩萨观欲，种种不净，于诸衰中，女衰最重。刀火雷电霹雳怨家毒蛇之属，犹可暂近；女人慳妒，瞋谄妖秽，斗

净贪嫉，不可亲近。何以故？女子小人，心浅智薄，唯欲是亲，不观富贵智德名闻，专行欲恶，破人善根。桎梏枷锁，闭系囹圄，虽曰难解，是犹易开；女锁系人，染固根深，无智没之，难可得脱。众病之中，女病最重。如佛偈言：宁以赤铁，宛转眼中，不以散心，邪视女色。含笑作姿，僇慢羞惭，回面摄眼，美言妒瞋，行步妖秽，以惑于人。淫罗弥网，人皆没身，坐卧行立，回眄巧媚，薄智愚人，为之心醉。执剑向敌，是犹可胜，女贼害人，是不可禁。虺蛇含毒，犹可手捉，女情感人，是不可触。有智之人，所不应视，若欲观之，当如母姊，谛视观之，不净填积，淫火不除，为之烧灭。

“复次，女人相者，若得敬待，则令夫心高；若敬待情舍，则令夫心怖。女人如是恒以烦恼忧怖与人，云何可近？亲好乖离，女人之罪；巧察人恶，女人之智。大火烧人，是犹可近，清风无形，是亦可捉，虺蛇含毒，犹亦可触，女人之心，不可得实。何以故？女人之相，不观富贵端正名闻智德族姓技艺辩言，亲厚爱重，都不在心，唯欲是亲，譬如蛟龙，不择好丑，唯欲杀人。又复人不瞻视，忧苦憔悴，给养敬待，僇奢巨制。复次，若在善人之中，则自畜心高；无智人中，视之如怨；富贵人中，追之敬爱；贫贱人中，视之如狗。常随欲心，不随功德。”

从后面这一种例看来，佛教的经论，在说爱欲的恶劣之中，不是也真实说着女性的恶劣么？像这样的指摘诋斥，不真是歧视女性的表示么？

有一位聪明的同学，对于这一种例，曾经为我解释了一下。他说：“这一种例，它还是使人厌离贪欲，因为厌离贪欲，不仅外境上要有女人禁制的规定，并且内心上要有女人恶劣的观想。经论所说女性的恶劣，正为作观而谈，和女人禁制正是一事，并非女性只是一个罪恶的结晶体。譬如作白骨观的时候，看着人只是一束可怕的白骨，这不过是作观时如此，实则白骨之外，另

有肌肉，相好光明，亦复可爱呢。”

他这一说，固然很有见地，然而佛教的经典里面，却确实有些地方，不为男性修行的作观而说女性的恶劣，这种例子很多，不能备举。于今只说那最刺目、最通行的五碍。何谓五碍？

1. 不得作帝释天王

帝释天王——勇猛少欲

女人——杂恶多贪

2. 不得作梵天王

梵天王——净行无垢

女人——淫欲无节

3. 不得作魔天王

魔天王——坚固具善

女人——懦弱不顺

4. 不得作转轮圣王

转轮圣王——慈愍大仁

女人——妒害无行

5. 不得作佛

佛——正觉无上

女人——惑深障重

这五碍又称五障，见于《瞿昙弥记果经》、《超日明三昧经》、《妙法莲华经》、《大智度论》。他实在是专就着女性的修行上着想，说出女性恶劣之点，并不是为男性修行的作观而言。

然而日本的学者，或以为这五碍非佛说，乃是后人所搀加，因为它和余处佛说有些矛盾之故。这种说法的是非，我于今也无暇详辨，只看那显教的《涅槃经》上说：“一切女人皆是众恶之所住处。”密教的《大日经》上说：“云何女心？谓随顺欲法。”佛教之说女性恶劣，实在是一件无可掩饰的事。

还有一个显明的证据，《法华经》上说龙女成佛，迅速异常，

但是她在成佛之前，仍先变成男子。然则舍利弗尊者所说“女身垢秽，非是法器”，虽智慧利根的龙女，并不能将它打破。所以《宝星陀罗尼经》上，月光明香胜如来，殷勤尊重，说速转女身的神咒。《无量寿经》上，阿弥陀如来，殷勤尊重，发永灭女像的妙愿。这不是已经可以证明女性真实恶劣么？

还有一个更显明的证据，《大智度论》上说大迦叶责问阿难，中有一条云：“佛意不欲听女人出家，以汝殷勤劝请，佛听为道，以是故，佛之正法，五百岁而衰微，是汝突吉罗罪。”当初我看见这一段话，很为疑惑，如何女性的恶劣，不仅自己修行上有障碍，并且使正法衰微。我想这或者是传说之误，也未可知。后来从《中阿含经》和《四分律》上，看到佛许女性出家的由来，知道不是无稽之谈。并且从那时佛所亲定的“八敬戒”上面一加观察，比丘尼的地位，实远在比丘之下，一直到现在末法时代，这八敬戒，还是奉行如前，比丘尼见了比丘，一定要恭敬礼拜，而他们所持的戒，较之比丘，也要加上一倍。像这样的不平等，还说不是歧视女性么？

说到这里，这建立于平等的磐石上面的佛教，几几乎有所动摇，这个问题，便不比前面日本友人所提出的问题易于解决了。

在我国的佛教史上，有一件事值得注意的，便是那位名震五天、光被九有的玄奘法师，当他入寂之前，特嘱他的上座弟子窥基大师，要他继续弘扬法相宗的五性妙义。可见五性在佛教里面，实有绝高的价值。然而五性之中，有定性声闻、定性缘觉，绝对不能成佛。若是依着余经余宗的教义去说，阐提还可以成佛，非情还可以成佛，岂有二乘独不能成佛？这便成了一个绝大的矛盾。历代大师对于这一个矛盾的解答，便是说，众生成佛者，法性之一如；五性安立者，法尔之差别。我现在便要依着这五性的问题而解释这两性的问题了。

本来从法的性上说，只是一个平等；从法的相上说，却有许

多差别。我们要见着真理，固然应当从差别上看出平等，便也应当从平等上看出差别，不能因差别而迷失平等，也不能因平等而抹杀差别。悟到这里，才可以谈佛教的真平等。

女性在法尔上，本与男性有殊，而依着历史的关系，习俗的关系，使她一生的环境，常常障碍着她的修行。譬如《华严经》上所说的三从，《玉耶经》上所说的十恶事，都是男性所没有的。在这中间，又焉能没有差别？

还有一层，佛教的经论里面，虽说女性恶劣，然而这恶劣的女性，并不一定只有女人具有，男人也有具有着的。反之，那优美的男性，也不一定只有男人具有，女人也有具有着的。

《涅槃经》云：“诸善男子善女人等，听是大乘大涅槃经，常应呵责女人之相，求于男子，何以故？是大经典，有丈夫相，所谓佛性，若人不知是佛性者，则无男相。何以者何？不能自知有佛性故。若有不能知佛性者，我说是等名为女人；若能自知有佛性者，我说是人为丈夫相。若有女人能知自身定有佛性，当知是等即为男子。”

《大毗婆沙论》云：“诸果与向皆名丈夫，无有女人行向往果，当知亦以能离染故，说为丈夫。……汝等谛听，一切女人，其性轻薄，多诸嫉妒谄媚慳贪，唯大生主（人名）虽是女人，而离一切女人过失，作丈夫所作，得丈夫所得，我说是辈名为丈夫。”

据此，女性这个名词，只是“恶劣”的代表。如“阴”与“阳”，既以“阳”代表光明美德，便以“阴”代表诡诈恶德，实则阴与阳的自体，并没有什么美恶。又如密教的表法，女人是三昧像，男子是智慧像。又说，男是智慧，故为首；女是三昧，故次之。实则男子未尝无定，女子未尝无慧，都不过借以代表罢了。现在这个女性代表恶劣，也是如此，从法的相上说，女性既不及男性的优美，又常常为男性修行的障害，因此习惯上便成为恶劣的代表，然则佛教的经论中，处处说女性恶劣，又何足怪。

总而言之，从法的相上说两性，便不能不从平等之中说到差别。至于从法性上说两性，佛教的经论中也多有其例，那便不是说平等的差别，而是说差别的平等了。如《大般若经》说“无男无女”，《法华经》说“亦不分别是男是女”。对于两性本体的平等，说的很多，而对于两性成佛的平等，也有说的。

《海龙王经》云：“若言以女身不可成佛道，男子之身亦不可得。所以者何？无男无女故也。”

《大宝积经》云：“亦不以女身得阿耨多罗三藐三菩提，亦不以男身得阿耨多罗三藐三菩提。所以者何？菩提无生，是以不可得。”

此外还有一件最可玩味的故事，便是维摩室中的天女与舍利弗的问答，我为着充分发挥佛教中的女性观起见，还得述说一下。

《维摩诘所说经》云：“舍利弗言：汝何以不转女身？天曰：我从十二年来，求女人相，了不可得，当何所转？譬如幻师化作幻女，若有人问，何以不转女身，是人为正问不？舍利弗言：不也。幻无定相，当何所转。天曰：一切诸法，亦复如是，无有定相，云何乃问不转女身。即时天女以神通力，变舍利弗令如天女，天自化身如舍利弗，而问言：何以不转女身？舍利弗以天女像而答言：我今不知何转而变为女身？天曰：舍利弗，若能转此女身，则一切女人亦当能转。如舍利弗，非女而现女身，一切女人亦复如是，虽现女身，而非女也。是故佛说，一切诸法非男非女。即时天女还摄神力，舍利弗身还复如故。天问舍利弗：女身色相今何所在？舍利弗言：女身色相，无在无不在。天曰：一切诸法亦复如是，无在无不在。夫无在无不在者，佛所说也。”

读了这段经文，然后知佛教里面，根本就没有两性的差别，还说什么平等不平等呢？试观我佛为胜鬘夫人说了一部《师子吼一乘大方便方广经》，对着女性说法，却没有一句说到女性的

差别。这不足以证明我佛平等说法不见两性么！然而我们要知道这是从法的性上说，若是从法的相上说，便不能不为比丘制二百五十戒，为比丘尼制五百戒，又别说一个八敬戒，抑比丘尼于比丘之下。在出世法的修行上，实在不得不然，我们应当从这样不平等之中悟到它的平等才是。

最后，我还要就着世间法，说出我佛在那男尊女卑的印土，曾经极力提倡两性的平等。如《善生子经》上说，妇当以十四事事其夫，夫当以相等的五事报其妇。而《六方礼经》上，更平均分配，各为五事。因此我敢断定说，佛教中的女性观，实在与男性平等。

（《威音》第 30 期）

闻外人来华学佛感言

呜呼，我国之见轻于外人也久矣。微特国势积弱，几濒危亡，抑且民智不开，文化落后。此具有五千余年历史之最古国，竟如一耄龄之翁，痴聋衰朽，老大徒伤，残烛临风，转眼即将化为异物。即幸而苟延一息，偷活人间，亦徒为强暴者所欺凌，少壮者所鄙弃已耳。不亦至可怜也耶？而不意今日乃有外人以来华学佛闻。

呜呼，莘莘学子，怵祖国之陆危，亟图所以振之者，不惜跋涉重洋，负笈异域，苦心探讨，挹彼物质文明之波流以归，灌溉此既槁之苗、既荒之土，终岁勤动，徒勉丐他人之余润，以谋收获之丰。初未尝计及己国尚有文化之源泉，唯待开浚，或且以其幽奥难达，群思加以湮塞，以期无逆于新流。其志可嘉，其失亦既溥矣！而不意今日乃有外人以来华学佛闻。

呜呼，双林入寂，正法日沦，五天之中，以释尊宣化之圣地，尚鲜受持遗教者，自余固无讥焉。中土由传译而闻法音，历代圣哲之士，机缘深契，广事弘扬，亦尝蔚成十宗，妙传心印。然而时移代易，世衰道微，迄于今兹，佛教之精神，亦经丧失殆尽。虽迩来缙素渐多以上求下化为志，然坠绪如丝，摇摇欲绝，孰为贤者，能识其大！而不意今日乃有外人以来华学佛闻。

外人之来华学佛者，前有日人，学禅于天童，学教观于天台；继有美国女子，求法于柏林寺。但以一系密邻，一系女性，均未为国人重视。而最近之籍籍人口者，厥惟强和与林根二氏，今且略述二氏来华学佛之经过。

强和为美国《大美报》记者，颇有声于新闻界，现年三十三

岁，尝于探访新闻之暇，入华侨光华夜校，研读华文，能吟诗，口操华北音。于佛经夙有研究，并常高声读诵，渐知佛法胜妙，足为立身之本。遂于去年三月只身来华，思欲深造，数月前至杭州，求度于灵隐寺。寺中察其诚恳，许之。现强和随众修行，持诵甚勤云。

林根为英国国会自由党议员，又曾为国际间谍，耶教牧师，及油企业家，现年五十三岁，祖籍奥国，后入英籍。初奉耶教，研究十余年，嫌其浅陋，弃之而治柏拉图、苏格拉底、康德、尼采、叔本华之学说，亦不能惬其心。彼尝活动于政治界中，遍游新旧大陆，足迹所至，各国均极注意，而最后竟使彼陷于失望之境。且彼有一子，因罪瘐死于伦敦，彼尤伤之，遂由此勘破世情，发心学佛。先在杭州某寺诵习经典颇久，最近始在北平附近受具出家，法名照空。但彼自谓研究佛教已三十年矣。

夫外人既屡以来华学佛闻，宜可以为中国前途庆矣，宜可以为佛教前途庆矣，又宜可以为中国佛教前途庆矣。然吾尝从而一加观察，除佛教前途真有可庆者外，而中国前途，及中国佛教前途，并未可即以此自庆也。

在我国全盛之世，贤哲辈出，文化昌明，亦诚有殊方来学，归而自化其国者。而今也已非其时，顾外人仍以来华学佛闻，岂我国国势今已复盛而有所不自知耶？但环顾国中，战乱相寻，民生凋敝，一般军阀，唯以争夺地盘为事。吾唯见中国之亡无日矣，又焉得以为庆？

在我国佛教全盛之世，高僧辈出，正法昌明，亦诚有远僧求法，归而广弘其宗者。而今也亦非其时，顾外人仍以来华学佛闻，岂我国佛教今已复兴而亦有所不自知耶？但环顾国中，阐提满目，邪说横行，一般佛徒，又唯以互相攻讦为事。吾唯见中国佛教之亡亦无日矣，又焉得以为庆？

然而外人固实有来华学佛者，不明其故，人将终疑吾言，则

请以林根之言征之。

彼之言曰：“欧美人颇富于研究佛教之兴味，现亦富于研究佛教之机会，但对于佛教，仅加研究，乃无益者。凡愿遵依其教而实行实证者，非离世出家不可。而在欧美，则此事为不可能，因欧美无佛庙可供吾人之修行也。故若干欧美人求脱离此浊世而为僧者，不得不抛撇欧美，另至一佛教国以成其愿。”

然则外人之所以来华学佛者可知已，彼非以中国有可学，亦非以中国佛教有可学，彼不过以中国为佛教国，有佛庙可供彼等之修行耳。

观乎此，彼闻此讯而色然喜，认此足为我国佛教放一异彩，奔走相告，为文以张，引为无上之殊荣者，不亦可以废然返欤。

虽然，吾知此项消息籍籍于人口者，决非如增上慢人，夜郎自大，俨然若有足为世界导师者在，因之夸示于众也。盖吾国人必有自知之明，自知其不堪为人师，实无有足学者，以致受宠若惊也。使能由此而引发惭愧之心，促起精进之心，于显能证得菩提，于密能成就悉地，使本无可学者转而为真有可学，又安知方来为世界导师者，不即在吾国耶！又安知方来全世界之外人，不均来华学佛耶！又安知方来之中国，不因佛教昌明而国势日盛为世所重耶！窃愿以今日之外人来华学佛为之嚆矢，同时尤愿以今日之外人来华学佛为之先鞭。

（《威音》第32期）

随喜夏军长之千僧斋

这一天的清晨，我正抱着满怀的感叹，因为过去的夜里，曾经在某处，听到了某大居士一段刺激很深的演词。他道：“鄙人自学佛以来，便认定他是一种最胜无上自利利他的正法，以为这样的正法幸能久住于世，实足以开发人们的智慧，增进人们的福德。我们虽说生在这个末法时代，居然也还有正法能闻，实在是一件值得欣慰的事。可是我自己惭愧，闻法之后，对于自利利他两面，都没有充分的修行，同时我又感到一般闻法的居士和比丘，根器多远胜于我，而因循悠忽，却和我有些相同。以致大家虽然发愿弘扬，却未尝见有倾动一时、利乐无尽的盛举，这一条光明的路上，终于沉寂异常，既不能广大地利他，即不能真实地自利，这也只好叹息着说‘究竟是末法时代’了。”我听了之后，便觉得这个刺激总在心头，一时挥之不去。

不料这时忽然有一位出家的同愿，从武昌洪山来，带来了一件惊人的消息，却打破了我这种末法时代的感叹，转而增加无限的欣慰。这是一件什么消息呢？这便是那七月三日夏斗寅军长所设的千僧斋。

他道：“那天洪山宝通寺，正在慈舟老法师讲经期内，夏军长特设千僧斋一堂。寺门高扎彩坊，上书‘普同供养’四字，殿堂内外，悬灯结彩，天井之中，也都搭盖黄色布棚。一座荒芜的古寺，顿成了庄严的道场。出家二众前往应供者，约一千五百余人；在家信佛人士来寺参加胜会者，也有数百人。实在是鄂中空前的盛会，也实在是近代罕闻的佛事。”

他告诉我这段消息之后，又拿出一张印成的文字来，上面的

标题，乃是“法供养”三字，他道“这就是那天夏军长所发的宣言”（文见上期本刊新闻）。

我听了他所追述的盛会，已经使我随喜赞叹，及至看了这一张他所认为宣言的文字，更使我欢喜踊跃而不能自己。

然而我回顾面前的这一位出家的同愿，却又不免使我摇首叹息了。

当时我便故意地问他道：“大德曾经受过夏军长的斋么？”

他道：“贫衲幸得躬逢其盛。”

我道：“夏军长的斋如何？”

他道：“斋筵丰洁，且每人赠番佛一尊，面巾一方。”

我道：“此外还有么？”

他道：“没有，就是这样，已经布施不少。当时应供的比丘，又谁不惊叹他是位殊异的大檀越，一定要得殊异的大福报呢。”

我便笑道：“夏军长的斋，并不止此，你们只受了他的一部分粗劣的斋了。”

他听了我的话，愕然不信。

我便指着这一张《法供养》文，正言告诉他道：“这并不是什么宣言，实在就是夏军长千僧斋里面的胜妙的斋物，他的上面，不是明明的标出了‘法供养’三字么。诸位大德，如何只受了他的财施的斋而不受他的法施的斋，只受了他的斋身的斋而不受他的斋心的斋，只受了他的事供的斋而不受他的理供的斋呢。”

他听了我的话，再仔细地将《法供养》文一看，不禁也哑然笑道：“不错，不是你这一指出，我们几乎全不知道夏军长还施了这一份胜妙的斋物。然则夏军长的功德不仅殊异，还要说真是无量；夏军长的福报也不仅殊异，也还要说真是无量了。何以故？依佛所说，不是理供之妙远胜于事供，斋心之益远胜于斋身，法施的福远胜于财施么。”

我道：“这是自然，我现在便要谢夏军长的斋了。”

他听了我的话，又惊异道：“夏军长所斋的，乃是僧人，僧人应供，你又何必代谢？”

我便又告诉他道：你又弄错了，夏军长的斋，虽名为“千僧斋”，然而僧字不单指着出家的僧侣。他那法供养文中，解释这个僧字，明明地列出三种僧，而比丘仅居其一，最后且说“非僧非俗，是名为僧”，可见得他这次千僧之斋，就是我们这一般白衣居士，也都有分。本来他这种佛事，就等于昔时天竺盛行的无遮大会。无遮大会的意义，就是贤圣道俗贵贱上下无遮平等行财法二施的法会，他的功德的胜妙，福报的胜妙，自然都不待言，而他的胜妙的根源，即在平等二字。《维摩经》说：

“若施主等心施一最下乞人，犹如如来福田之相，无所分别，等于大悲，不求果报，是则名曰具足法施。”

像这无遮会的无遮施，贤圣平等，道俗平等，贵贱平等，上下平等，实在是设立于这个“等心”上面。在财法双施之中，更应当称叹他的具足法施了。又何怪他的功德胜妙，福报胜妙呢！《维摩经》又说：

“菩萨住是法施会者，为大施主，亦为一切世间福田。”

于今夏军长的斋，本不仅是财施而兼是法施，本不仅是施僧而兼是施俗，也就是以这个“等心”而设的无遮会。所以那天会里，实在四众具足，并不能说单只比丘应供。因此，我便不敢辜负了这位大施主的等心，要以十二分感谢的至忱随喜回向一切世间的福田了。

他听了又道：“夏军长的斋，固然是道俗平等，财法双施，但是你已经错过了他的斋期，未曾躬逢其盛，又有何谢之可言呢？”

我便又正言告诉他道：你又有所不知了，斋期的时日之限，只能行于粗劣的财施，而不能行于胜妙的法施。斋会的参加之盛，只能见着粗劣的财施，而不能见着胜妙的法施。所以《维摩经》又说：

“法施会者，无前无后，一时供养一切众生，是名法施之会。”

然则夏军长的斋期，并不限于七月三日，夏军长的斋会，也不止有那出家众千五百余人和在家众数百人，而实在遍于一切时，遍于一切众生。因此，我便不敢说自己没有受他的斋，也不敢空食人之施，不得不殷重地随喜而回向。

说到这里，我便要将《维摩经》所说的“不空食人之施”一段妙旨，表章出来，以告当日千僧斋中亲受供养的一般大德。

佛告大迦叶：汝行诣维摩诘问疾。迦叶白佛言：世尊，我不堪任诣彼问疾。所以者何？忆念我昔，于贫里而行乞，时维摩诘来谓我言：唯，大迦叶，有慈悲心而不能普，舍豪富，从贫乞。迦叶，住平等法，应次行乞食；为不食故，应行乞食；为坏和合相故，应取持食；为不受故，应受彼食；以空聚想，入于聚落。所见色与盲等，所闻声与响等，所嗅香与风等，所食味不分别，受诸触如智证，知诸法如幻相，无自性，无他性，本自不然，今则无灭。迦叶，若能不舍八邪入八解脱，以邪相入正法，以一食施一切，供养诸佛及众贤圣，然后可食。如是食者，非有烦恼，非离烦恼，非入定意，非起定意，非住世间，非住涅槃。其有施者，无大福，无小福，不为益，不为损，是为正入佛道，不依声闻。迦叶，若如是食，为不空食人之施也。

这一段经文的意思，有许多人不大明了，于今也无暇细说，只总提出他的两个要点来：

(1)本施法之意而施一切——不见施主及一切诸法——止持——自利

(2)本施法之意而施于一切——转施诸佛及一切有情——作持——利他

诸位大德，既然亲受着夏军长的供养，便不当只记得他是一位大檀越将来要得大福报，便不当只记得斋筵丰盛，每人还赠了一尊番佛、一方面巾，便不当只记得那天洪山宝通寺内鄂中空前

的盛会和近代罕闻的佛事，却应当施一切而施于一切，将这位无名氏的无为功德，随喜回向十方三世诸佛菩萨，并使法施会中一切时的一切众生，都由此而深会施法之意，以施一切，以施于一切，才是不空食人之施。

同时，那七月三日以后，洪山宝通寺以外，夏军长法施会中一切时的一切众生，既然也受着他的斋，便也不当空食人之施，也应当本施法之意而施一切，本施法之意而施于一切才是。

我说这一段话，便是我施一切而施于一切的少分实际修行，也便是我对于夏军长的千僧斋一种实在的随喜。

那位出家的同愿听到这里，也不住地点头，半晌忽瞿然道：“居士说施一切，不见施主及一切诸法，如何却随喜夏军长的千僧斋呢？”

我道：“这夏军长的千僧斋究竟在哪里呢？你若说在洪山宝通寺，且吃仔三十棒。”

（《威音》第 33 期）

佛教上说“食”的几个异点

有一个很要紧的问题，而一般学佛的人，往往将他忽略看过，甚而至于起了许多的误认，以致真正的修行道路，湮没不明，而那庄严胜妙的涅槃城，竟好像非常人所能到。论这种圣道难成的现象，固然也有种种复杂的原因，但是我敢说，这个问题在这中间，实在有极重极大的关系。因此，我愿和现前真实的同愿，将这个问题研究一番。这是一个什么问题呢？这便是“食”的问题。

提起这个食字，我们都知道他在世法上占着最重要的位置，日常需要的三件事，所谓衣食住，他就是其中之一。而说到“食色，性也”，乃至“饮食男女，人之大欲存焉”，那食字的蒂固根深，尤可想见。若是再进而说“民以食为天”，便要说一切的需要都可以缺而食独不可缺，那么，食字的权威，更高于一切了。

在出世法上，却是要求到一种超乎凡夫的生活，生死关头，尚且要彻底打破，何况这维持生命的食，他那无上的权威，到此也就不免消失净尽。一般学佛的人都将他忽略看过，本来也可以说是学佛者正当的态度。

可是我们究竟还是在学的时候，并没有到成的时候，现前的同愿，纵然已经行满三祇，位居十地，只要有一分未臻圆极，便还有一分凡夫的生活，若是初发心的菩萨，更不必说。我们既然不能立刻离开凡夫的生活，那食字的权威，也就不能立刻脱离，在修行道路之中，仍不免处处受他的支配。又怎可以将他忽略看过呢？况且再进一层说，菩萨行愿度生，如来随机示现，都仍然要在凡夫的生活里面巧作方便。就因满果满上立言，这一个与

凡夫生活关系最深的食字，也就不容忽略看过吧。

于今且从佛教上说一说这个食的问题。

我们研究这个问题的第一步，当先汇集我们平日从佛教上观察这个食法的概念。这些概念，可一言以蔽之，就是说“食”是一种不善法而已。譬如说四欲，便将食欲与情欲、色欲、淫欲并称；说五欲，便将食欲与财欲、色欲、名欲、睡眠欲并列。而对治方法里面，有所谓“食厌想”，乃是十想之一。依《智度论》所说，最为详尽，实可以代表许多佛教中的食法观。

“食厌想者，观是食从不净因缘生。如肉，从精血水道生，是为脓虫住处；如酥乳酪，血变所成，与烂脓无异，厨人汗垢，种种不净。若着口中，脑有烂涎二道流下，与唾和合，然后成味，其状如吐。从腹门入，地持水烂，风动火煮，如釜熟糜，滓浊下沉，清者在上。譬如酿酒，滓浊为屎，清者为尿。腰有三孔，风吹腻汁，散入百脉，与先血和合，凝变为肉。从新肉生脂骨髓，从是中生身根；从新旧肉合生五情根，从此五根生五识；五识次第生意识，分别取相，筹量好丑；然后生我、我所心，生（生字疑衍）等诸烦恼及诸罪业。观食如是本末因缘，种种不净。知内四大与外四大无异，但以我见故，强为我有。复次，思惟此食，垦植耘除，收获蹂治，舂磨淘汰，炊煮乃成，用功甚重。计一钵之饭，作夫流汗，集合量之，食少汗多。此食作之功重，辛苦如是。入口食之，即成不净，无所一直，宿昔之间，变为屎尿；本是美味，人之所嗜，变成不净，恶不欲见。行者自思：如此敝食，我若贪着，当堕地狱，啖烧铁丸；从地狱出，当作畜生，牛羊骆驼，偿其宿债，或作猪狗，常啖粪除。如是观食，则生厌想。因食厌故，于五欲皆厌。”

然而我们在这中间，却要知道佛教对于食法的利益和功能，并不曾一概抹煞，虽然观察他的不净，认为欲之一种，但与我们平日的概念实不相同。且约略地引出几条说食法的利益和功能的文字吧。

《增一阿舍经》云：“一切诸法，由食而存，非食不存。”

《婆沙论》云：“何故名食？食是何义？答：牵有义是食义，续有义，持有义，生有义，养有义，增有义是食义。……或有说者，食有二相：一、牵引当有，令现在前；二、任持今有，令相续住。”

《俱舍论》云：“经说世尊自悟一法，正觉正说，谓诸有情，一切无非由食而住。……《毗婆沙》说，食于二时能为食事，俱得名食：一初食时，能除饥渴；二消化已，资根及大。”

《智度论》云：“如佛语，檀越施食时，与五事，命色力乐膳，食不能令人得五事，有人大得饮食而死，有人得少许食而活。食为五事因，是故佛言施食与五事。”

上面所引的几条，对于食法的利益和功能，说得很是郑重，并且佛说施食获五福报。若认食只是一种不善法，决不会有这样奖劝施食的话。但是这都还是一些理论上的空谈，我现在却要举出我们本师释迦如来本身成道的历史上一个实据。

释迦修苦行久，心自念言：我今日食一麻一米，乃至七日食一麻米，身形消瘦，有若枯木，修于苦行，垂满六年，不得解脱，故知非道。不如昔在阎浮树下所思惟法，离欲寂静，是最真正。今我若复以此羸身而取道者，彼诸外道，当言自饿是般涅槃因，我当受食，然后成道。即从座起，至尼连禅河，入水洗浴。洗浴既毕，牧牛女供上乳糜，释迦食之，身体光悦，气力充足，堪受菩提。时憍陈如五人，既见此事，惊而怪之，谓为退转，各还所住。释迦独行，趣毕波罗树下，结跏趺坐。四月八日，明星出时，霍然大悟。

依着这一段的记载看来，释尊的成道，不是很得力于食么？那些认食只是一种不善法的人，到此也应当自知其错误了。

本来这个食字，对于人的色心两面，都有密切的关系。色的资生和增长，固然依赖着食物，心的资生和增长，也是依赖着食物。只看前段所引的《智度论》中食厌想，便可以知道。他说：从

食物生新肉，从新肉生脂骨髓，从是中生身根，便是色的资生和增长。又说：从新旧肉合生五根，从五根生五识，五识次第生意识，便是心的资生和增长。这一段话，发挥着“色心不二”，和“内四大与外四大无异”的妙旨，非常亲切，足以破“灵肉分立”、“物心二元”等等误解。原有绝大的价值，于今且不详说，只说我们现在共同的目的，都是要想成佛。而成佛的唯一条件，就是转“识”成“智”，这一样“识”的原料，却要由“食”供给。然则我们如果要想成佛，对于这原料的来源，又焉得不加重视。

所以台宗修行二十五方便之中，第一具五缘，便有“衣食具足”一项；第四调五事，又有“调食”一条。真实修行的人，自然都要重视这个食法。

话又说回来了，佛教虽然重视这个食，但是若说他奖励人家摄取食物，认食为无上的善法，那又是一种大大的误认。我们要知道佛教对于食，只认为是一种药，而他的最微妙最精深的食制，便是“斋法”。

平常学佛的人，常常自己持斋，又常常劝人持斋。有许多不能长时持斋的，便持着短斋。或是守着四斋日（初一日、初八日、十五日、二十三日），或是守着六斋日（初八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日），或是守着九斋日（正月每日、五月每日、九月每日，加六斋日），或是守着十斋日（初一日、初八日、十四日、十五日、十八日、二十三日、二十四日、二十八日、二十九日、三十日），或是守着三长斋月（正月、五月、九月）。各各随着自己的发心，勤行不怠，这原是一件很平常的事。但是一考察他们的斋法，我可以说其中百分之九十九，只知道佛教所谓斋，就是不食肉，这又是一种大大的误认，几乎把佛教的斋法的精意完全丧失了。

不错，果然各人能持着不食肉的斋，纵然不能长时断却肉食，至少也可以减少几分杀业，增长几分慈心，这自然也是应当

随喜赞叹的一件事。然而这只是一种治标的方法，而不是治本的功效，佛教的真精神，是要教人得着真实的解脱之道，便要先从根本上加意着力，去求彻底的觉悟，以外的枝末问题，暂时是不必以全力注意的。因此，他的斋法，实在另是一种治本的功效，而不是这种治标的方法。于今只用着这种治标的方法，而忘却治本的功效，我说他丧失了斋法的精意，似乎也不为过。

说到这里，一定有人要说：“持斋而不须戒食肉，这是邪说，我只知道食肉有十过，如《法苑珠林》所述：一、众生己亲，二、见生惊怖，三、坏他信心，四、行人不应食，五、罗刹习气，六、学术不成，七、生命同己，八、天圣远离，九、不净所出，十、死堕恶道。由此，可见得肉是万不可食的，这在大乘菩萨道中，示现与众生同事，或者还可以许他方便食肉。若是戒律精严的声闻僧，一定绝对不许。于今却说不戒食肉而持斋，这是一种什么斋法呢？”

因这一说，我便不能不先对于食肉问题加以讨论，但是我要预先声明一句，我不是反对不食肉的这条戒，我不是劝学佛的人食肉，我只是要显明佛教的真精神，弘扬那真正的斋法，使人知道斋法的精意，还有过于“不食肉”的一种治本的功效。若是除开这种功夫说起来，只要能不食肉，也就功德无量。

现在我们就可以开始讨论了。依着平常我们对于大小乘的观念，大都认为小乘拘谨，大乘活泼，这食肉一戒，一定是小乘严守，大乘方便可开，而不知事实上却适得其反。如《楞伽》、《楞严》、《梵网》、《涅槃》等诸大乘经，都有食肉的严禁，而《十诵律》等小乘律，却听比丘食三种净肉，或广之为五种净肉，或又广之为九种净肉（一不见其杀、二不闻为我杀、三不疑我夺其命、四命尽自死、五鸟兽所残、六不为己杀、七肉已生干、八不期而遇、九前时已杀），几乎随时有肉可食，和在家者并差不多，不是一件很可怪的事么？这便因为小乘重在自利，只从不杀上持戒；大乘重在利他，便从大悲上持戒，所以与寻常相反了。并且大乘里面，

虽说应持不食肉戒，而这条戒，仍然方便可开。如《文殊师利问经》说：

“若为己杀，不得啖；若肉如材木，已自腐烂，欲食得食。文殊师利，若欲啖肉者，诸说此咒。多姪唵（此言如是），阿捺摩阿捺摩（此言无我无我），阿视婆多阿视婆多（此言无寿命无寿命），那舍那舍（此言失失），陀呵陀呵（此言烧烧），婆弗婆弗（此言破破），僧柯栗多弭（此言有为），莎诃（此言除杀去）。此咒三说，乃得啖肉。”

综上所述，我们知道“不食肉”只是大乘一种修大悲的戒法，倘然是真实的法空菩萨，也就不为所拘。不过我们这一般法尚未空，乃至我尚未空的人仍然应当严守此戒罢了，而究竟不是通大小乘的斋法里面治本的功夫。

然则真正的持斋究竟是怎样的呢？我敢正告现前的一般同愿，真正的持斋，不在乎食肉不食肉，而在乎“过午不食”。

持斋不起于释尊，劫初圣人，便教人持斋。但是那时的斋法，只以一日不食为斋，后佛出世，才改为过午不食。因此斋又作时，斋食就是时食。《寄归传》云：“《四部律》文皆以午时为正，若影过线许，即曰非时。”《僧祇律》云：“午时日影过一发一瞬，即是非时。”《智度论》云：“如诸佛尽寿，不过中食。”《俱舍论》云：“离非时食名，为斋体。”《释门正统》云：“斋则过午不食。”《沙弥十戒仪则经》云：“若受斋食时，不得过中午。”《释氏要览》云：“佛教以过中不食名斋。”此外证例甚多，不能备举。总而言之，过午不食，才谓之斋。

因此，佛教上的食时分四种：

1. 天食时——清旦之时，即诸天之食时也。
2. 法食时——午时也，三世诸佛以午时为如法之食时，过午则为非时。
3. 畜生食时——日暮也，是畜生所食之时。

4. 鬼神食时——昏夜也，是鬼神所食之时。

佛教上的食物也分四种：

1. 时药——日日为新由旦至日中听服之。

《行事钞》谓此有五种之蒲闍尼(Bhoianiya, 此云正食), 粍、饭、干饭、鱼、肉是也。又五种之佉闍尼(Khadaniya, 此云不正食), 枝、叶、花、果、细末磨食是也。此等是比丘之常食, 此外有时食与时浆。时食者, 蔓菁根、葱根、藕根、萝葡根、治毒草根是也。时浆者, 一切之果汁、粉汁、乳、酪、浆是也。

《有部百一羯磨》谓此为五种珂但尼, 译曰五嚼食, 即根、茎、花、叶、果也, 以咬嚼为义。五种蒲膳尼, 译曰五啖食, 即粍、饭、麦、豆饼、肉饼也, 以含啖为义。

2. 更药——昼日当饮, 如其至夜则但齐初更(律教分夜为三节)。

《行事钞》谓此为非时药(非正译也), 诸果汁、米汁之杂浆等, 对病而设, 是听于时外服之。

《有部百一羯磨》谓此乃招者浆等八种浆也。

3. 七日药——限七日服之。

《行事钞》谓此为疗病酥油、生酥、蜜、石蜜等。

《有部百一羯磨》谓此为酥油、糖、蜜等。

4. 尽寿药——听任命久服之。

《行事钞》谓此为胡椒、呵梨勒等。

《有部百一羯磨》谓此为根、茎、花、叶、果等为药物者, 及五种之盐也。

我们平常的进食, 便是“时药”, 便应当以“法食时”为限, 才合乎佛教正当的斋法。

可是像这样的斋法, 他的精意又在哪里呢?

要说他的精意, 我须得先说一说学佛的正当道路。这正当道路是怎样的呢? 我想这一定大家都知道, 修三学便是学佛的

正当道路。剖开来说，便是要由戒而生定，由定而发慧，由慧而成佛。这过午不食的斋法的精意，正和其他的戒法一样，便是专为资助修定而设，所以他也列于八戒之中，而他却比较任何资助修定之法为切要。他何以能资助修定呢？这便因为我们修定，必用这个色身。这个色身，若是不得食物，便会虚羸无力，色身不济，心识也因之不明。所以自饿外道，不成正觉。但是所摄食物，若是过多，腹中时常饱胀，便又会阻滞气机，虚糜血液，使心识昏沉而贪睡眠，营养过剩而起性欲，而昏夜之中，尤难支持。因此之故，特立一过午不食的限制，有了这个限制，便能使修定的人，色力坚强，心识明朗，睡眠不作，欲念不生，才算得了个修定的体。从此修定，自然能深入三昧，疾证菩提。如若不然，体上便有许多障碍，用上更有无穷困难。所以修定者多，发慧者少，就是为的这个缘故。你看，这样斋法的规定，是何等的微妙，何等的精深呢！

此外，尚有关于食的佛制数条，不可不附带说说。恕不详言，我只引着《不思议疏》所说，略述梗概而已。而那些不茹辛、不饮酒等等通常易见的事，尚不在内。

（一）乞食

人有下中上三品。下品者，自为邪命而得食（有出家人合药种谷植树等不净活命者，是名下口食。有出家人观视星宿日月风雨雷电霹雳不净活命者，是名仰口食。有出家人曲媚豪势通使四方巧言多求不净活命者，是名方口食。有出家人学种种咒术卜算吉凶如是等种种不净活命者，是名四维口食。合为四邪命食）。中品者，受一食，且赴请。上品之人，唯行乞食，以自省事修道而使他得施与福利故也。

（二）次第乞食

凡愚者贪味，弃贫从富。上行之流，不选贫富，等慈众生，次第乞食。

(三)不作余食法

律中说,人复次第乞食,于求处数数正食,得贮余食。行者作念:此余食法,世尊开听病者。我今无病不可受,是故不作余食法。

(四)一坐食

有人数数不正食,于中前数数食其余米果粥等。行者作念:愚夫养身者为增烦恼之故,故数数食。今我为道而非为养身,故仅中前一坐食。

(五)一揣食

经中亦名节量食,一受即止,故云一揣食。节俭少食,名节量食。有人受一食法,于一食中,恣意饱啖,气胀腹满,而起睡眠消息,半日不减,以妨修道,故须节量。

(六)不中后饮浆

有人节量饮食,尚贪味,于中后数数饮浆果浆蜜等。为求此浆,多致邪命,费功废道,是故不饮。

复次,密教里面,有几条瑜伽行者的食戒,也值得注意。

《苏悉地经》云:“一日一食,不得再食,不应断食,于食有疑不可食。”

复次,佛教中说食,又有出乎斋食之食以外者。

今先说七种食:

1. 眼根以眠为食。
2. 耳根以声为食。
3. 鼻根以香为食。
4. 舌根以味为食。
5. 身根以细滑为食。
6. 意根以法为食。
7. 涅槃以不放逸为食。

次说九种食:

1. 段食——分分段段啣碎而食者，香味触三者为体，寻常之食物也。

2. 触食——六识触对可爱之境而生喜乐以长养身心者，如眼之于美色，乃至身之于软滑是也。

3. 思食——意识思所欲之境，生希望之念，以资益诸根者。

4. 识食——小乘为六识，大乘为八识，此等心识，能支持有情之身命也。

以上为世间四食。

5. 禅悦食——修行之人，得禅定之乐，能养诸根者。

6. 法喜食——修行之人，闻法生欢喜，资慧命，养身心者。

7. 愿食——修行之人，发誓愿而持身修万行者。

8. 念食——修行之人，常持正念，念出世之善根而不忘，以资益慧命者。

9. 解脱食——修行之人，解脱惑业之系缚，于法得自在，以长养一切善根，终得涅槃之乐者。

以上为出世五食。

（《威音》第 34 期）

就日本侵略东省而论其佛教

自日本强占东三省以来，直接侵害中国土地人民，扰乱东亚和平，间接引起世界问题，后患不堪设想。现在中国国民，所受的迫害，所感的痛苦，所含蓄的愤怒，以及所抱持着万分不得已的忍耐，在日本武人的眼中看来，也不过像那些低级动物——鸡鸭猪狗——一样，死到临头，徒有奔突叫嚣而已。所谓不抵抗者，简直说就是没法抵抗，于是派兵遣舰占路杀人，愈演愈烈。而国联为着一块公共的招牌及各个的本身利害，也感受了不少的困难，忙着一再的委曲、一再的调解、一再的限期撤兵。而日本的兵不仅不撤，又且炸锦州，窥塘沽，占四洮路，口口声声，不受第三者干涉，唯有中国始终不抵抗而已。这件大事的结局，真非常可虑。总而言之，中国的亏，是吃定了，不但已吃的亏，是吃定了，连将来的结局，恐怕也一定是只有吃亏。现在所谓未定者，仍在列强与日本间之利害冲突，如何得其解决耳？唉。

当事变初起，记者颇注意到国内佛教界的同人，有无冲动，作何感想，一月以来，很得着不少的教训。只有一种人除外，便是大寺院内那些方丈、长老、执事以及闭着眼睛装聋的那些禅子，他们容心世外，理乱不闻。当然见不着他什么奋兴，听不着他什么言论，所以只好除外。其余的长者、居士、新僧、名彦，莫不义形于色，情见乎词，或就佛法的宗旨上而叹世间罪恶，或就国家的观念上而疑佛法无用。或以为日本号称佛法昌明，何以行为如此之蛮横？或又以为密教多说护国摧敌，岂果圆满慈悲之佛，独有偏私于日本？记者听闻既多，每静思之，颇有足商量者，今将一一研究，请先自一种未深知深信佛法者之意见而商量之。

有一种人，初于佛法，未深研究，虽逢善友，亦未深信，今遇斯事，益生疑惑。谓吾民族，孱弱如是，岂复空言般若、高怀慈悲之时，唯有整军经武，敌忾同仇，杀以止杀，乃真救人救世。何用佛法玄虚，导民消极为？况弘佛者动言：日本信佛固无妨其强大。今假使其言谛实，则日本信佛而强大，强大而乃不惜引起世界第二大战，为全人类祸。又安见佛教之能慈悲救人？是强与弱，救人与自救，皆无关于佛教也。记者闻之，深敬其爱国而惜其不知佛。何则？唯入般若，乃能空诸权利；唯发慈悲，乃能真心救护。今吾人所受外国军阀之凌逼，实国内军阀唯知争权夺利者有以召之。今吾国之执政柄、拥兵权者，目击其国土之沦丧，人民之涂炭，事前无维护之方，事后无救济之法，而唯外诿国联，内迫忍耐，甚有利其事变挟以自重者，实亦太无慈悲心耳。是故今日，倡佛以正人心，为根本对治，非迂缓也，此其一。又日本信佛，不碍其强大，事实如此，唯今恃强大而凶残不仁，或谓其将求立足于大陆，实其国民生活之所迫使然，或谓其国内武人专政所致，此则自佛法之因果律上，可以断定其倒行逆施，为强大没落之兆，岂可转疑佛法之不广？且日本信佛者虽众，其所信之佛，果足以尽我佛慈悲圆满之量与否？吾人方甚怀疑，疑者，疑日本之佛，非疑我佛之佛也，此其二。

复有长者居士，志在菩萨行道，欲报水土之恩，引申降魔之义。谓出家者，心存平等，以法界为家国，认万类为同胞，于此等事，于彼等人，但增悲愍，不生怨恨，宜其缄默不言，或亦唯有礼佛禳灾念法消劫而已。若我在家，则宜与国民同事，一致抗争，执殳前趋，歼彼凶残，杀贼是上上修行，卫国即庄严佛土也。记者闻之，亦深随喜，而窃有进者，杀贼正义，在去除烦恼。彼凶残者，为饥寒所驱，为骄纵所使。换言之，即皆彼烦恼不除，成其罪恶，此不论我在家出家人，所当存同一之悲愍也，亦所当同一亟亟去除其烦恼也。毋徒覩其表面，以为日本佛法昌明，当看日本人在在表现于吾人于世界者，何无一点佛法相似之精神？岂其

人民所受于佛化之教化，犹未足变易其气质，则何以谓之昌明？抑亦其所以教化人民之佛化，本来如是，则其所谓佛法，甚可惊异矣。吾出家人以弘法为务，谛审之而拨正之，真能拔其烦恼，方是根本杀贼，何默默为？而吾在家人，欲除外贼，当亦先除内贼，国内之贼不除，国外之贼无尽，犹之身中之贪瞋痴慢烦恼不除，身外之水火刀兵烦恼亦无尽也。是故记者，深愿当局，如五百长者子之于毗耶离，尤愿诸居士于根本杀贼之义，三致意焉。

复有比丘，喟然长叹，谓毁佛者，诸天不护，经论所诏，人每不信。年来国内毁佛之声，与灾祸相寻之报，迭乘而起，正法将隐，恶业日增，执迷不悟，可悲孰甚。假使中国如日本，有根本秘密道场多处，年为国家修增益降伏大法，则国家强大，佛法亦盛，是故今日，当机弘扬，密法最尚焉。又有不以为然者，谓强国不止日本，岂必皆有密法？况神正直，非礼不亨，国家强盛，端在群力。是故密法当弘，亦不在人事之安危，而国运否泰，更无关于密教之兴衰焉。记者闻之，于二说亦皆有说焉。由后之说，则可释然于金刚诸天，必不偏弘于日本矣。由前之说，则凡吾显密之徒，宜莫不先尽力以启国人之正信矣。是故二说，皆不可废。虽然，为后说者，亦当知唐天宝中毗沙门天王子领兵救西安之事，载在史册，未可一概以神怪抹杀。为前说者，亦当知空海弘密于日本，主要在“即身成佛义”，不在护国之说也。记者尝谓秘密大不思议乘，非常人所任，国人多以好奇心趋之，似未真知密，亦未真能学密，其弘扬之人果已入密与否，尚多疑问。至于日本之密有其千余年相承不绝之历史，其东寺密坛，为报本护国道场，亦既千有余年，其相承法要，除年有常修外，更有所谓“宫中御修法”、“大典御修法”等等，事极秘奥，理极玄微，局外之人，未易轻加谈论。吾人于国内密教，方当萌芽之际，首在防其误会，必得群心觉悟，群业迁善，则天之所报，法之所应，又岂在区区战胜日本而已哉。

吾佛教界，对此事变，议论尚多。综上所述，记者所以独斤斤致辩者，盖有三点。

一、吾人当以佛法精神谋根本之团结。

二、吾人不可使佛法为机所转。

三、对日本之佛教怀疑。

何言乎吾人当以佛法精神谋根本之团结也？国家不患有内乱外侮，而患失其信仰之中心，洪杨之不得人心，为其依附耶稣，当时中国尊孔，曾左有以成功耳。今土耳其变政，其宗教依然为维系之中心，虽彼青年亦在支配之下，盖信仰之中心若失，则国势立见崩溃。如我青年，唯旧是除，唯新是尚，斥孔落伍，毁佛迷信，即其自身，尚无专守，遑言众人，得所瞻仰，而孔落伍矣，佛迷信矣，徒使天下滔滔，无所顾忌，人心失所归依，国本早已动摇。凡吾学大乘菩萨者，宜亟发挥般若之理，使各去其权利自私之妄，更进劝发慈悲之心，使各尽其真诚互助之事。佛法于吾国家，二千年来，深入人心，虽暂隐晦，根蒂甚牢，由此正其信仰，固其国本，亦即我佛当机之说耳。

何言乎吾人不可使佛法为机所转也？佛法圆满具足，无机不应，然而应之不当，药亦成病。譬如日本明治维新时，提倡科学，斥绌佛教。其佛徒为欲当机也，于是竭力研究佛教于科学化，甚至于不可思议之般若，亦将欲为科学之说明，新书日出，净论时闻。记者每叹其钩稽之勤而于实修之道不无遗憾焉。近年其佛徒之所谓当机者，则随国家政策以为向外之侵略，于东方则大倡中国布教之说，于西方则一意轻薄中国佛法，自谓佛教大乘，唯在日本。又以人皆知其佛法受学于中国也，则又倡为中国宗宗失传，或日本青出于蓝之说。如斯当机，愈转移而愈失根本，斯即佛法为机所转矣。吾人今日，正宜以为鉴，不可以青年骂我落伍，遂务必求新附会以上伍，更不可以人疑佛法无用，遂不惜破戒言杀以有用，于圆满具足之佛法中，自守其应病救济之

正，斯即转机而不为机所转矣。

何言乎对日本之佛教怀疑也？日本人最尊崇者，唯君与国。其君无为，自藩镇时代已然，维新而后，政亦多在武人。武人知其佛法为国民信仰中心，不敢非毁而已，安能望其政出慈悲、大同为怀哉？其佛徒既不惜迂佛教化迎合政策，又安能望其陶铸国民于光明博大哉？是故吾人不可以当责之日本军阀者，转而疑佛之不广，而唯于日本之佛，有不能不致其疑者。试就今年五月间，日本之宗教平和会议开会情形一研究之，请先述其会议概要：

明年十一月，华盛顿将开世界宗教平和会议，日本佛徒，为准备应送之提案起见，五月十八、十九、二十日遂开预备会于神宫外苑之青年馆。第一部，讨论关于宗教伦理博爱事业人道问题之提案。第二部，讨论关于教育艺术等一般文化之提案。第三部，讨论关于政治经济外交等实际问题之提案。最后第三日总会为诸案之决议。

第一部提案十三项，最重要者，如我等既受道德律之支配，国家亦无，又如我等认战争为罪恶故，则一切纷争，主张用平和解决等项。唯战争为罪恶一语，多有极端反对者。

第二部提案中重要者，多关教育文化上于国际间之联络设修事项。末云：倘或发生妨害国际间之亲善问题，应避免武断敌忾心之鼓吹憎恶，当处冷静稳健态度，从公判断。

第三部提案中重要者，如遇事当顾国际联盟之常任理事国地位，并当照顾不战条约之精神，又如促进军缩会议而希望世界宗教平和会议亦继续成立等，且谓倾向世界大战思想之动摇，使人心恶化，不得谓非吾人怠慢之过也。兹宣中外，宜痛自责，共予自新，当发奋淬励，至诚奉事此国家的世界大业。

最后总会之决议，各部提案，大致通过，唯削除“我等认战争为罪恶”一句。又于原案第九项之首，加“我等就战争之频发是

宗教者首先之责”一句，其余条文，亦略有修改。

如是胜会，冠冕佛法精神，顺应世界潮流，夫复何言！所不幸者，闭会未久，突然我东省有攻城夺地、杀人越货之大变，使记者诵其“我等认战争为罪恶”一句，能不怀疑乎？又诵其删去之“我等认战争为罪恶”一句，能不益加怀疑乎？又诵其“遇事当顾国际联盟之常任理事国地位及照顾不战条约之精神”等，则今日所谓“不受第三者干涉”者，其政令何其与民意相反也？或曰：武人专横，亦如中国之民意，无奈之何？且会议为明年华盛顿提案之预备，目前尚不生效力，何责难为？记者仍不能无疑，盖日本报纸及报告国联，莫不曰民气激昂，且吾人自佛法精神上期望世界和平，谓战争为罪恶，有何不可？而独于此语，净之删之。然则自佛徒以为战争未为罪恶，其佛法不亦深可疑乎？果如彼佛徒所言“倾向世界大战思想之动摇，使人心恶化，不得谓非吾人怠慢之过也”，则吾为是斤斤者，诚不得不望其反省，而有以自白。

嗟夫，事变以来，吾不暇为日本国际地位惜，吾转而为佛教弘传西方之机运忧。回愿国内，吾佛徒之能当机奋作者如何！新学少年，又方嚣嚣其打倒迷信而未已也，能不悲哉！

（《威音》第 35 期）

编辑者言(二)

这第三十六期又是本杂志第二周年的终刊了。记得第一周年的终刊,我曾于卷首做了一篇《编辑者言》,叙述一年间的经过及对于佛教界的希望,篇末还引着一个“警策偈”向读者诸君念诵道:

今年已过,伏愿大众,念念无常,勤行精进。

光阴真迅速哟,不转瞬间又是一个“今年已过”了,那警策偈中所说的“命亦随减”,多值得我们惊心哟。读者诸君,谅多精进,不致虚度这一年的宝贵光阴。至于本刊这第二周年的经过,也似应约略地叙述一番,好为将来的第三年间,作个顺序进行的打算。同时编者还有点对于国内佛教界的希望,不得不说说,所以今年终刊又有这第二篇的《编辑者言》。

大凡一种刊物,若是顺序的、次第的,一期一期地含接着,当然的久而久之,会后后深于前前。以本刊论,诚不敢说今年的内容,比去年如何高深,但是一期期含接着,决不能拿去年说过的东西,今年重复地再说。在这一点上,我们都不免有了些困难。请将今年接到的各处来函,关系于这点的,略述于下:

有几位读者,是从今年订阅,不曾见去年本刊的,又有几位看过去年三五期或是随便浏览过全年亦不甚注意的,他们来信,每每请求本刊将某宗的概要说说,或是某经的大义谈谈。其实皆是本刊第一年内讲过的,我们除了将第一年本刊寄去或是回信请他细看某期外,对于他们重新敷衍的希望,真是无从容纳。

有几位读者来函,对于今年本刊的《演坛》,非常随喜,而对于《密乘》、《专著》等,以为是专门的研究,非普摄群机之亟务,尤其是初机学人,无论说得如何浅显,看了总自觉不如《演坛》亲

切。同时又有几位读者来函,说从本刊的《密乘》、《专著》诸文研究,很见得本刊的真实有用,不似普通的肤浅劝信、杜撰佛学,《演坛》当机虽广,若要真实讲求,还是希望我们努力这些真实的研究。似此就令我们为难了,今年一期期的篇幅增加,就是为了这个要双方的兼顾。明年呢,将排《演坛》于第一栏,《论说》则随时有无,而《专著》、《密乘》等仍继续地益求浅近切实。

又有几位读者来函,请用通信方法,指示看经的门径,或径有愿裹粮相从,作数月或一年间的参学等等。本刊同人,自顾浅薄,不敢承当。然而从这几封信上,一方面可以看出我佛学界的饥荒,又一方面也可以看出学然后知不足。本刊虽于大法弘扬无多裨益,似乎唤起人向学之心,也不无小补呢。

本刊今年的《密乘》,只讲完了《大日经》的《住心品》,很承几位学密的读者来函许可,同时也很有几种要求。

有的说,既《住心品》讲前,先劝事修,便请将事修的方法讲讲。

有的说,各种仪轨,日文讲说很多,何不译出刊入《密乘》呢?

有的说,已经学过大随求法几印几明,请问是这样学的,不错吗?

有的说,已经得过学法灌顶,今欲请教几件事,务望指示。

再有几封信,更不必复述了。且就这几条,我们已有不少的感触。一、我们从他所问的几件事或是所说的已学上,感觉得他们的教学,不免粗疏轻忽。二、学密除上根大器外,多半是迂回之机。假使一般人,不独密教教相未学,并显教大义,亦不明了,要他们从何处迂回而入呢?三、若要密教复兴,非有真实的人,充足的力,整个的打算,顺序的进行,恐难收效。若只一二阁梨,百十学徒,作几天的聚会,学几支的行事,教无宗主,学无伦次,只怕没多大希望的。这几种感想,说来话也很多,本刊的《密乘》,先讲《住心品》,在密教教相的根本,以及对于国内学密者应当首先的贡献上,实在是因为《住心品》最关紧要。明年当有

续讲的密教经论，并拟将关于密教安心的诸说，择要介绍。至于“解说仪轨”、“记述所作”的书籍，我们虽搜集了不少，须知此等典籍，向赖传抄，近年日本虽间有刊行之事，亦惟先集已入坛者会员若干名限印若干部，此中有种种关系，非可刊登杂志广为流布者。但是我们审机，在需要的可能的范围内，总当力求本刊的《密乘》栏中，多载些有实用的材料，这是可以预告的。

今年夏间有一位读者，投函本刊，论列佛教界现状，颇有见地。爰录其一段云：

（上略）今在家学者有三病：病在不修，病在不知修，病在知而不修。求道非诚故不修，在家道晦故不知修，境欲所囿好为游掉故知而不修。出家学者亦有三病：病在不学，病在不知学，病在知而不学。不学者由于积习难返，不知学者由于教导无师，知而不学者，由于一经之明一义之悟已满然自足为人师矣。为师复有病：病固，病陋，病私其徒众而又无以教化之。教学交为病，不有以救之，道其终不明也。救之不一端，改宗制，兴义学，参访印藏，探问欧日，尤根本切要者。厥为整理国故，罗列宗致，使人自知趋向，知之也审，修之自切，讲学既明，道障自除。唯此事至难，自汉明以来，宗派多歧，陈义繁杂，兴废无常，统纪其详，向无专书，其难一。会昌而后，典籍散失，各宗仅存，每有出入，将欲叙列，难为去取，其难二。禅离文字，其传亦仅，禅盛教亡，在昔堪嗟，今禅亦失，更可悲叹，其难三。蒙尝于此，留心有年，贵刊初行，若相冥契，后有撰述，宜仍注及。（下略）

本刊自接这封信，便与他往复商榷，继而时相亲近，最后遂劝请他做这一类的文字，竟承他慨然允许。我们与他，已有几个月间的共事，认识他的修学，实在值得钦佩。他的作品，已有了眉目，明年本刊中，便当与一般读者见面。我们有时见他握管，甚费踌躇，每遇难题，公开研究。又只见他拿着一部什么“史”、什么“史纲”的书说道，这种叙述方法也不错，不过依据经的译主

来归纳宗属，就混乱了事实不少；又说那种叙述方法也不错，不过凭借时代作背景来论宗义，也牵强了教义不少。或是说这种“纲要”，详略失当；或是说那本“概论”，缺失承传。至于他自己呢，总要作成一种“诚实的”、“浅露的”顺事顺理的叙述，轻易不肯有什么“翻案”，有什么“发明”。他神识虽远，却是一双近视眼，戴着一副大眼镜。又每自掀着眼镜笑着说：“我近视眼鉴别的古董，错了时，人家也得原谅。”我今并其所说，先为介绍于此。

再从本刊的《新闻》栏，统计一年来国内佛教界的经过，值得我们欢喜的事也不少。试汇列之，如：

- | | | |
|---------|---|------------|
| 新修塔庙 | } | 这是关于兴福方面的 |
| 重兴古刹 | | |
| 议印大藏 | } | 这是关于弘教方面的 |
| 弘讲经论 | | |
| 名流奉佛 | } | 这是关于护法方面的 |
| 夏军长设千僧斋 | | |
| 佛徒救灾护国 | | |
| 组织佛教团体 | } | 这是关于新发展方面的 |
| 筹办佛徒实业 | | |
| 外人来华学佛 | | |

尤以“政府明令保护庙产”及“保障佛徒权利”一事，仰见国家尊重约法之诚，亦足防止许多地方流痞的捣乱摧毁，虽未得积极的扶掖，已算是消极的维护着了。同时那值得我们悲叹的新闻也不少。试再列之，如：

- 内战摧毁古寺
- 党部捣毁佛庵
- 政府反对留学康藏
- 蒙藏委员会力铲宗教
- 各处侵夺庙产

掖县明藏被焚

以上是外力的摧毁。

中国佛教会内讧

佛家古物宝典流入外邦

以上是内部的败坏。

我们是抱乐观的，无论到了什么冷酷的时候，遇着了什么残忍的事故，总不肯自己绝了希望。所以对于这些外力的摧毁，也只说是促进的机缘；对于这些内部的败坏，也只说是过度的现象。何况我们见闻不广，各地的潜德幽光，本刊必有很多是缺少记载呢。至于芸芸大众，酣梦沉沉，东方白了吧，金鸡唱了吧，过了今年，只好作为明年的希望。读者诸君，请看明年本刊的新闻，谅该有些好消息吧。

上面已叙说本刊的今年经过及来年打算。此外，我们对于国内佛教界还有几种希望是：

希望一般学佛者，发真实心，向精深处探求。现在学佛的多，而浅尝辄止的也多，这是不好的现象。

希望一般弘扬的人，要审机量力，宁可题目小点，务必坚持其志，专注其事。若随世浮沉，因时变易，必多唐劳。

希望佛教会，切实团结，真实负责。

这几点希望，看似平常，在目前却很切要，做到时也要努力。光阴过去很容易，读者诸君，切莫使我们的希望，年复一年哟。我今仍将去年年终的那个偈子朗诵着：今年已过，伏愿大众，念念无常，勤行精进。

编者合十

编辑者言(三)

这第四十八期又是本杂志第三周年的终刊了。每当一年之终,我便要诵那警策偈:劝请精进。想诸仁者,这一年来,必然精进无量。本社同人,深自惭愧,上半年间,受了淞沪战事影响,便无法抵抗;下半年间,那主要执笔人,又遭病魔缠绕,所以这第三年的终刊,直到今日,始得出版,这是我们很抱歉的事。

本刊发行之初,原只预备一年,迨第一年终,承诸阅者奖掖督促,乃有第二年之续刊。然人力财力,亦仅预备第二年之一年而已。迨第二年终,诸阅者又督促有加,而刊中多有长文,亦尚未完篇,于是乃复有今第三年之续刊。此一年中,接各处惠函甚多,或谓因读敝刊,于向所不了经典,渐能悟入;或谓学佛多年,因读敝刊而得知趣向;或谓向于密教,多所疑谤,因读敝刊,不觉深自忏悔。而尤以贵州的持省法师,对于敝刊《演坛》之说净土者,深为随喜。兹录其来函中一段云:

(上略)持省自去接管东山,即成立长期念佛会,自十月一日起,至二月止,召集全山僧众及居士等,每日举行,嗣后定为成规。在此期间,即将贵刊演坛,逐段讲演,受益实深。更将此《演坛》,印成专本,借广流传,亦以报贵刊法乳之恩也。

净土一门,在今日最为普及,然其修学,要不出以禅修净。不惟于此博大精深之净土学说,概置高阁,即向日所谓禅净双修之旨,亦未圆明。二三耆宿,亦惟以弥陀一句,横截众流,陈义未尝不高。其奈初心蒙懂何!甚至老气横秋,见欲研求讲说者,即斥为鸚鵡,深可叹也。忆吾同学,初为是讲稿时,有人笑问说:你为何甘作鸚鵡。吾同学曰:西方净土中不有伽陵频伽乎?使吾

演说万千，要不出阿弥一句，则往者华严之净，天台之净，唯识之净，三论之净，莫不往生有据矣。吾今述阿弥经论、昔贤言行，皆大经大法，但愿闻者，即说起行，吾亦便不为鸚鵡所呵也。今持省法师，最妙在念佛会中讲说之，是真能体谅吾同学之苦心者。

他如《般若与业力》等诸长篇文字，至本期皆已完篇，而敝刊三年来纯一不杂之精诚，亦时得爱阅诸君之赞许。唯吾人默察近三年来，吾佛教界，堪称安静。换言之，亦可谓冷落。盖往年之扰扰攘攘者，概括之不外两端：

一、属于物质者，如侵占庙宇、抢夺寺产等。

二、属于精神者，如创新佛教、倡新佛说等。

其一，自基督失势于北，于是仅存寺宇之拥有几间老屋、几亩薄田者，得暂安静。其二，新者自新，曾不能动旧之一毫毛；倡之者每不旋踵而自丧所守，和之者亦不待久而兴致索然。于是精神方面，亦暂得安静矣。虽然，此之苟安，吾人詎得认为满足！几间老屋、几亩薄田，徒为狮虫养老，有志僧伽，失学如故；白衣好佛者，既不欲新，亦不入旧，彷徨踟躅，虚度光阴，故吾人复叹为冷落也。敝刊于此三年中，孜孜唯以普及佛法常识为务，不敢有所惊炫，明知无补高深，但为初心人，略示趣向正轨，实有不容自己者矣。

今后续刊，宗旨虽仍前一贯，篇次则稍有变通，然亦多采自阅者之意。如某君来函谓本刊既系杂志性质，应随时于佛界现状，量加评论。又如某君来函谓除《专著》外，宜多作短篇文字，较为明快。凡此皆善能爱护本刊者，同人拜嘉，感何可言！今拟以七月一日为敝刊第四年一号发行之期，所以宽假时日者，一则俾同人得于内部一切，尽量整理；一则尚冀阅者诸君，多有以教正之也。嗟乎，为道不在多言，顾在实地修行耳。犹忆吾于第一年终，告读者曰：

我们几个人，早几年在佛法内，只努力着实地做事，虽然事

业没有什么成就，忙碌两个字，却是实在。直到今年，修学上虽还是忙，不过编辑这本小册子，倒是忙内尚可偷出时间来了。

阅者诸君，幸以吾人之所陈，折诸圣言，反求诸身，庶吾人不徒为空言，则此“小册子”者，吾人愿之所在，即吾人修行之所在也，敢不兢兢业业，尽于来兹乎！

编者和南

（《威音》第 48 期）

关于养成弘法人才之商榷

这一天大概正是本刊三周结束之后不多几日吧，有一位不速之客，突来本社，求见畏因居士，关于养成弘法人才一问题，有所商榷，所谈种种，也很值得研究。于今且将当时一番问答纪述出来，愿更与海内大德共同商榷一下。

客初问居士道：

“贵刊以弘法为唯一宏愿，用力精勤，持论纯正，固极足令人倾佩。今仆于弘法上略有所疑，愿得一阐明教。尝念学必依师而成，道必赖人而弘。何况佛法博大精深，远超世间一切诸法，若非有善知识出世，广施化导，养成一般弘法人才，又何能普度有情，绍隆佛种，使正法绵延于百千万劫之后以至于无穷呢？于今环顾国中，发愿弘法的人，固然不在少数。或弘法相，或弘唯识，或弘禅宗，或弘戒律，或弘天台，或弘华严，或弘净土，或弘真言，此中号称大师，受人崇奉者，未尝不大有人在。可是弘法的景运已能因之而开展么？弘法的人才已能因之而养成么？我尝读历代高僧传，其中所记弘法人才，如译经，如义解，如习禅，如明律，如护法，如感通，如兴福，如经师，如唱导等等，都卓然有所建白，彰彰在人耳目。试问现今此等人才之养成，已有几人呢？这种现象，在我们弘法工作之中，实在是一件可悲可叹的事，未知大居士对此作何感想？”

居士听了，笑道：如客所言，未免求之太急了。现今一般大师，承着中土佛教衰微之后，苦心弘法，正复不易，既无轨范可以依循，复有魔邪时加迷乱，而犹能毅然前进，尽力从事，虽未能使弘法的景运立刻充分地展开，也未能使弘法的人才立刻多量地

产出,这中间也应当加以一番原谅。以鄙意观之,若能假以时日,遇有机缘,那时自然有乐观厥成之日呢。

客听了这个答复,却有些不以为然,便道:

“依我所见,却恰与君相反。我不是有心轻视现今一般大师,只因我尝求法于一般大师之前,踏破铁鞋,坐破蒲团,终未能遇着一位明眼的善知识,为我当机施教,使我得到一些真实的受用。窃尝谓现今一般发愿弘法的人,固未必真能弘法,而养成弘法人才的这件大事,决非可期望于他们,于今且待我将他们分析一下吧。我常常觉得他们中间,那些境界最高的人,自己对于这一个法字,未尝没有相当的认识,未尝没有相当的修持,也未尝没有相当的证入。但是慧力未充,智光不足,往往不善当机,不善教人,使一般初心之士,末由钻仰高深,终有不得其门而入之叹。可是像这样的人,便已经如麟角凤毛,不可多得。其次焉者,自己也会切实做过一番工夫,但是他只由一门而入,未能融通一切诸法,其结果遂陷于执一,以致受其教者,往往入主出奴,演为门户之争,褊陋冥顽,终不得闻圆满清净的正法。可是像这样的人,还有一部分的真实,也还要算是较高的一类。其又次焉者,自己虽然有志用功,并且也很能努力地用功,但是在方便多门之中,竟无一门深入,广习诸教,都只是浅尝而止。当他自己正彷徨于歧路之间,却从这迷茫的境界里面,胡乱教人,以盲引盲,误人自然不浅。可是像这样的人,还是有心求法,也还要算是较高的一类。其下焉者,他实无法可弘,只不过借此做一个幌子,以弋取名闻利养而已。环顾国中,一般大师,多不出上述几种之外,又何怪踏破铁鞋,坐破蒲团,竟未能遇着一位明眼的善知识呢?依我看来,像目前这样的情形,就是假以时日,遇有机缘,恐怕也不见得乐观厥成之日吧。”

居士道:客之所批评者,殆因所遭之不满,而不免流于愤慨。实则现今一般大师,大都可望其有成,不过要除去四病而已,果

然能将四病除去，而又能假以时日，遇有机缘，那么，乐观厥成，我是可以担保的，愿客不要一概抹杀吧。

客便问道：

“何谓四病？不就是《圆觉经》上所说的作止任灭四病么？”

居士道：“我所说的，乃是孔子所绝的四病，就是所谓毋意毋必毋固毋我。”

客听了骇然道：

“古德戒以世典证释佛经，若如君所云，是直以世典指导佛法，较之古德所戒，不更变本加厉么。”

居士道：不然，我之所说，绝对不违佛法，不过借用世典。且听我一一道来。

所谓毋意者，就是要除去师心妄作的病。现今有许多大师，自己所学未周，所见未广，却漫然敷演，肆意讥评，强不知以为知，遂有不知而作之者。这样的病，为害极大，所以亟须戒除净尽。

所谓毋必者，就是要除去一意期必的病。现今有许多大师，自己并无真实的见地，复无精深的证悟，却盲加指引，期于必然，以致强异为同，削足适履。这样的病，为害亦大，所以也须戒除净尽。

所谓毋固者，就是要除去固执自封的病。现今有许多大师，自己只有一部分的闻持，也只有不完全的义解，却妄自固执，排斥其余，因之迷固学人，使终其身不得通达。这样的病，为害亦大，所以也须戒除净尽。

所谓毋我者，就是要除去自私一己的病。现今有许多大师，自己已成了一家的言说，已挟了一宗的徒众，却妄存我见，黜人尊己，乃至不惜诽谤正法，聋瞽天下。这样的病，为害亦大，所以也须戒除净尽。

以上所说四病，正是现今所常见的，在佛典中，一时却找不

出这一群相当的名词，因此，我便借用了世典了。且试问这四者是不是现今大师所应除去的呢？

客听了之后，也点头承认。良久，却又问道：

“适闻明教，切中时病，仆自顾亦有此四，愿与一般大师共申忏悔。但如君者，未知亦有病否？”

居士道：我亦有四病应当除去，如我意谓现今一般大师有四病，便是意病；论四病必须除去，便是必病；固执此见，便是固病；我作是说，便是我病。这四种病，和现今一般大师的病比较起来，不正是二五之与一十么？因此之故，我也须深自忏悔，尽力消除呢。

客听了这一席话，又连连点头，默然而退。

（《威音》第49期）

说释尊灭前之病

日前敝社接到本埠陈居士一缄，略云：

“昨阅贵刊第二十六期《演坛》栏内《佛是什么》讲题之下，说释尊最后为须跋陀罗说法时，在毗舍离附近地方，身已患病，腹痛下痢，便于鳩尸那伽罗城外，娑罗双树间入灭云云。当即默想：释尊出家苦行，未尝患病，何以说法四十九年，竟以病痢而入灭？未免怀疑，最近同愿友人，亦以此点提问，后学所阅经典不多，不能依据而答，先生搜集渊博，希以所本见教，幸甚。”

细察陈居士的意思，他的怀疑大概有两层：一层是他根本就不相信释尊尚有患病的一回事，所以疑惑敝刊所说失真，亟欲一查所本的经典。一层是敝刊所说如果真有所本，他对于释尊尚且患病这个问题便觉难于解答，所以疑惑释尊本身尚欠圆满，亟欲一明此中的究竟。

说到释尊尚且患病这个问题，本来是出乎一般学佛的人意料之外的，也就是出乎一般学佛的人期望之外的，所以寻常一般学佛的人，大都不免在这上面有所怀疑。那些知道这件事是真有所本的，便要疑惑释尊本身的不满足；那些不知道这件事是真有所本的，便要疑惑这一说是以讹传讹。这差不多是一种普遍的怀疑现象，也就不仅只这一位陈居士为然。因此之故，我便想本其管窥之所知，做一个公开的解答。

这个解答，也须依着陈居士的怀疑而分为两层：

第一层，便是研究释尊患病的这一件事，是否真有所本？

这一层的解答，无须多说，只请大家一读下列的几段经文。

（一）东晋失译《方等泥洹经》卷下云：“彼时佛语贤者阿难，

俱之拘夷邑巴乐波旬历城中度行半道所，佛疾生身背痛，止树下坐，救贤者阿难持钵到拘匱河取水。”

(二)东晋法显译《大般涅槃经》卷中云：“尔时世尊告纯陀言：……我今最后受汝请讫，更不复受他余供饭。……即语阿难：我今身痛，欲疾往彼鸠尸那城。……于是世尊即从座起，与诸比丘前后围绕，趣向彼城。……世尊中路止一树下，语阿难言：我于今者极患腹痛。即将阿难，去树不远而使下血，既还树下而敕阿难：汝可取我僧伽梨衣四叠敷地，我欲坐息，不堪复前。阿难受敕，世尊即便坐息树下。又告阿难：我今患渴，汝可往至迦屈蹉河取净水来。”

(三)东晋法显共觉贤译《大般泥洹经》卷六云：“我今背疾，举身皆痛，欲须晏卧。……于是世尊化众生故，现身有疾，右肋着地，系念明相。”

(四)北凉昙无讖译《大般涅槃经·一切大众所问品第五》云：“我今背疾，举体皆痛，我今欲卧，如彼小儿及常患者。汝等文殊当为四部广说大法，今以此法付嘱于汝，乃至迦叶、阿难等来，复当付嘱如是正法。尔时如来说是语已，为欲调伏诸众生故，现身有疾，右肋而卧，如彼病人。”

前两段，是小乘《涅槃经》文；后两段，是大乘《涅槃经》文。我想有这样有力的证明，也就可以够了。此外所本的种种典籍，还有很多，于今不遑悉举，便也无庸悉举。这第一层的解答，就是如此，大家当不致在这上面再有怀疑吧。

第二层，便是研究患病的这一件事，是否为释尊所应有？

这一层的解答，自然比上一层繁难得多，并且我还要寻些麻烦，在未解答之先，还要将陈居士所提出的几句简单的疑问，极力扩充，极力推穷，使一切可疑之点，尽量地暴露出来。我想，那时所得的解答，一定要较为深切。

我所要极力扩充、极力推穷的一切可疑之点，是些什么呢？

这也不是由我面壁虚构，我只就着《涅槃经》上迦叶菩萨所说的一大段话，加以整理而已。

第一点，如来净除烦恼，无有病因，不应有病。

经云：“一切众生，有四毒箭，则为病因。何等为四？贪欲，瞋恚，愚痴，憍慢。若有病因，则有病生。所谓寒热肺病，上气吐逆，肤体习习，其心闷乱，下利哆噎，小便淋漓，眼耳疼痛，背满腹胀，颠狂干消，鬼魅所著，如是种种身心诸病，诸佛世尊悉无复有。今日如来何缘顾命文殊师利而作是言：我今背痛，汝等当为大众说法。”

第二点，如来久修功德，有无病因，不应有病。

经云：“有二因缘，则无病苦。何等为二？一者，怜愍一切众生；二者，给施病者医药。如来往昔已于无量万亿劫中修菩萨道，常行爱语，利益众生，不令苦恼，施疾病者种种医药。何缘于今自言有病？”

第三点，如来怜愍众生，当广施教化，不应有病。

经云：“世有病人，或坐或卧，不安处所，或索饮食，敕诫家属，修治产业。何故如来默然而卧，不教弟子声闻人等尸波罗蜜、诸禅解脱、三摩跋提、修诸正勤？何缘不说如是甚深大乘经典？如来何故不以无量方便教大迦叶？人中象王，诸大人等，令不退于阿耨多罗三藐三菩提，何故不治诸恶比丘受畜一切不净物者？世尊，实无有病，云何默然右胁而卧？”

第四点，如来因地发愿，令众生无病，不应有病。

经云：“为除众生诸烦恼障、业障、报障。……如是三障，名为大病。而诸菩萨于无量劫修菩提时，……常作是愿：令诸众生永断如是三障重病，……得成如来金刚之身，……菩萨如是已于无量百千万亿那由他劫发是誓愿，令诸众生悉无复病。何缘如来乃于今日唱言有病？”

第五点，如来不当使一般凡愚生断灭想，不应有病。

经云：“世有病人，不能坐起俯仰进止，饮食不御，浆水不下，亦复不能教诫诸子修治家业。尔时父母妻子兄弟亲属知识，各于是人生必死想。世尊，如来今日亦复如是，右胁而卧，无所论说。此阎浮提有诸愚人，当作是念：如来正觉必当涅槃，生灭尽想。而如来性，实不毕竟入于涅槃，何以故？如来常住无变易故，以是因缘，不应说言我今背痛。”

第六点，如来不当使一般外道生轻慢想，不应有病。

经云：“世有病者，身体羸损，若偃若侧，卧着床褥。尔时家室心生恶贱，起必死想。如来今者亦复如是，当为外道九十五种之所轻慢，生无常想。彼诸外道当作是言：不如我等，以我性常，自在时节微尘等法而为常住，无有变易。沙门瞿昙，无常所迁，是变易法。以是义故，世尊今日不应默然右胁而卧。”

第七点，如来四大相适，身力具足，不应有病。

经云：“世有病者，四大增损，互不调适，羸瘦之极，是故不能随意坐起，卧着床褥。如来四大无不和适，身力具足，亦无羸损。世尊，如十小牛力，不如一大牛力，十大牛力，不如一青牛力，……十那罗延力，不如一十住菩萨一节之力，……是故菩萨其力最大，世界成时，从金刚际起金刚座，上至道场菩提树下，菩萨坐已，其心即时逮得十力。如来今者不应如彼婴孩小儿。”

第八点，如来智慧照明，神通成就，不应有病。

经云：“婴孩小儿，愚痴无智，无所能说，以是义故，随意偃侧，无人讥诃。如来世尊有大智慧，照明一切，人中之龙，具大威德，成就神通，无上仙人，永断疑网，已拔毒箭，进止安详，威仪具足，得无所畏。今者何故右胁而卧，令诸人天忧愁苦恼？”

以上所述八点，都是疑着患病的这一件事，是释尊所不应有的。但是在八点之中，又应分为两大类：一类是对于真实的患病怀疑，一类是对于示现的患病怀疑。如第一、第二，和第七、第八，乃是前一类；如第三、第四，和第五、第六，乃是后一类。

凡是读过《维摩诘经》的人，大都晓得有一个示现的患病，因为维摩诘长者，便为着要饶益众生，曾以方便现身有疾。他这样的患病，乃是方便示现，并非真实患着什么病，这便是示现的患病。本来对于释尊灭前患病的这一件事，原有一个最简捷最空灵的解答，就是说，这也是示现的患病之一。可是这个解答，还是有可以怀疑的地方，所以迦叶菩萨所说的一大段话之中，我可以分出四点对于示现的患病怀疑：一则就教化上说，当常转法轮而不当示现默卧。二则就誓愿上说，当尽除诸病而不当示现疾苦。三则就凡愚边说，当显佛性常住而不当示现坏灭。四则就外道边说，当显正法胜妙而不当示现衰劣。只从这四点上看来，那释尊灭前的患病，就是示现，也就不免可疑了。

示现的患病，何等神妙，尚且不免可疑，若是真实的患病，那自然更不待说。在迦叶菩萨所说的一大段话之中，也可以分出四点对于真实的患病怀疑的：一则就如来的道行上说，四毒悉除，不当更有患病的现象。二则就如来的功德上说，二因早种，也不当更有患病的现象。三则就如来的身力上说，四大常调，也不当更有患病的现象。四则就如来的威神上说，六通具足，也不当更有患病的现象。只举出这四点，不也要觉得那真实的患病一说，已经被他攻击得体无完肤了么。

说到这里，我想大家一定都会要茫然莫知所从，在这个前跋后扞的中间，或者要认这个问题实在是无法解答。

我于今便请将管窥之所知，约略地解答一番。

依着前面所说，释尊灭前之病，既不便认为是真实的患病，也不便认为是示现的患病，那么，现在究竟又认为是怎样的患病呢？我敢决然地答道，他实在是示现的患病，也实在是真实的患病。

大家听了我这个答案，或者不免要加以惊诧，因为在前面两大类怀疑之点中，若是只取其一，那还容易应付，于今对于那两大类都敌视起来，恐怕不容易操着胜算吧。并且示现是空，真实

是有，空有相对，迥然不同。既说是示现，便不当更认为真实，既说是真实，便不当又认为示现。在这中间，又焉有骑墙的余地呢？

我便当郑重地答道，这个答案，虽有些近乎矛盾，似乎不大稳固，可是我实在都是依着《涅槃经》文而立言，于今且先引证出来。

东晋法显共觉贤译《大般泥洹经》云：“善男子，莫谓我身与世人同危脆破坏，长夜劫数，轮转生死。如来身者，是不坏身，非世人身，亦非天身，非秽食身，是非身身，亦不生，亦不灭。……如是无量功德成就，名如来身。如是，迦叶，如来身相者，非声闻辟支佛所能知。如是成就如来身者，是为法身，非秽食身。云何当有若病若恼若坏如坏器耶？随受化者现老病死。如来法身，金刚难坏。”

北凉昙无讫译《大般涅槃经》云：“我今实无一切疾病，所以者何？诸佛世尊久已远离一切病故。迦叶，是诸众生，不知大乘方等密教，便谓如来真实有疾。迦叶，如言如来人中师子，而如来者实非师子，如是之言，即是如来秘密之教。……我今言病，亦复如是，亦是如来秘密之教。”

西晋白法祖译《佛般泥洹经》云：“佛与阿难俱，至竹芳聚，身皆大痛，欲般泥洹。佛自念：诸比丘皆去，我独般泥洹，不事无教戒。阿难从一树下起至佛所，问佛圣体不和宁差不？佛言：未差，大剧，欲般泥洹。阿难言：且莫般泥洹，须比丘僧聚会。佛告阿难：我已有经戒，若曹但当案经戒奉行之，我亦在比丘僧中，比丘僧皆已知佛所教敕事，师法皆以付诸弟子，弟子但当持行熟学。今我身皆痛，我持佛威神，治病不复，持心思病如小差状。佛语阿难：今佛年已尊，且八十，如故车无坚强，我身体如此无坚强，我本不为若曹说，无有堕地不死者，最上有天，名不想入，寿八十亿四千万劫，会当复死。”

东晋法显译《大般涅槃经》云：“须弥虽高广，终归于销磨；大

海虽渊旷，会亦还枯竭；日月虽明朗，不久则西没；大地虽坚固，能负荷一切，劫尽业火然，亦复归无常。恩爱合会者，必归于别离。过去诸如来，金刚不坏身，亦为无常迁，今我岂独异。……有为之法，性相如是，汝等可舍忧恼之情。……尔时纯陀心自咎责，世尊因受我之供饭而患腹痛，欲般涅槃。”

依着前两条说，不是显然属于示现的患病一类么？依着后两条说，不又是显然属于真实的患病一类么？前两条是大乘经，后两条是小乘经，此中最宜着眼。

在这里面，我们应当有两个最重要的认识：一个是不要轻视那真实的患病，一个是不要异视那示现的患病。

何以不要轻视那真实的患病呢？因为一切有为之法，都是流转无常的，只是依着业力的定律而进行着。大之宇宙则有生住异灭，小之人身则有生老病死，这种种业力的支配，实在是最强有力，我们若是已经入了它这个大环里面，那简直是不易避免的。我佛虽然教人跳出这个大环，但仍然要依着业力的定律而修行，才可以达到真实出离的目的，并且对于现今已成的业力，也仍然是主张顺受，不过因为他具着业力上的修行之故，也可以依着业力的定律而有所变改罢了。所以释尊一生，既不免于金枪马麦的患难，复不异于生老病死的常途，这就是那神秘的业力的关系。我佛垂教，劝人不可恋着一切有为无常之法，因此，决不求生不死，也不求生寿无病。我们万不可把外道的仙人看他，也不可把凡夫的痴心测他，而对于那真实的患病，断断不可遽加轻视。

何以不要异视那示现的患病呢？因为示现的患病，说起来虽是神妙，可是我佛绝对不是搬演幻术，故作奇巧，必须与真实的境界相应，才肯示现。因此，他所示现的，也必定要顺着业力的恒轨，何况他示现的用意，原是要与一切众生利行同事，尤其不能与人特异。显明地说一句罢，虽是示现的境界，也必定与真

实的境界不相违的。再进一层说，示现与真实，根本上并无所异。你只看，万法都是从缘而生，示现又何异于真实呢？你再看，万法又都是唯心所造，真实又何异于示现呢？我们对于示现的患病，当知他与真实的患病无异，不应在这中间划出鸿沟，认为一圣一凡，迁遥远隔。

有了这两个最重要的认识之后，我便当解答前面所说的几种可疑之点了。

对于示现的患病的怀疑，前面分出四点，于今试分别解答：一则就教化上说，说法已周，化缘已毕，自不妨示现默卧。二则就誓愿上说，愿人除病，显己同病，自不妨示现疾苦。三则就凡愚边说，凡愚贪生命而昧佛性，故示现坏灭以显真常。四则就外道边说，外道执自我而贵神异，故示现衰劣以显平易。依此说来，这示现的患病四种可疑之点，不已经可以消释了么。

对于真实的患病的怀疑，前面也分出四点，于今也分别解答：一则就如来的道行上说，四毒虽除，但自然之迁化仍同，自不免于患病。二则就如来的功德上说，二因虽种，但多生之报障难穷，自不免于患病。三则就如来的身力上说，四大虽调，但色力之持续有限，自不免于患病。四则就如来的威神上说，六通虽具，但定业之强破非宜，自不免于患病。依此说来，这真实的患病四种可疑之点，不也已经可以消释了么。

这便是我第二层的解答，质之陈居士和一般学佛的同愿，未审以为何如？

读来华欧洲佛徒致中国人士书

八月六日之夕，有客从外来，手晚报一纸示予，曰：子前此殆不免失言矣，忆贵刊第三十二期中，子闻外人来华学佛，曾撰为《感言》一篇，中有云：

在我国全盛之世，贤哲辈出，文化昌明，亦诚有殊方来学，归而自化其国者，而今也已非其时。……

在我国佛教全盛之世，高僧辈出，正法昌明，亦诚有远僧求法，归而广弘其宗者，而今也亦非其时。……

然而外人固实有来华学佛者，不明其故，人将终疑吾言，则请以林根（即照空师之俗名）之言征之。

彼之言曰：“欧美人颇富于研究佛教之兴味，现亦富于研究佛教之机会，但对于佛教，仅加研究，乃无益者。凡愿遵依其教而实行实证者，非离世出家不可，而在欧美，则此事为不可能，因欧美无佛庙可供吾人之修行也。故若干欧美人求脱离此浊世而为僧者，不得不抛撇欧美，另至一佛教国以成其愿。”

然则外人之所以来华学佛者可知已，彼非以中国有可学，亦非以中国佛教有可学，彼不过以中国为佛教国，有佛庙可供彼等之修行耳。

观乎此，彼闻此讯而色然喜，认此足为我国佛教放一异彩，奔走相告，为文以张，引为无上之殊荣者，不亦可以废然返欤。

当时聆子之言，亦颇觉其持之有故，言之成理。今观此纸所载，乃知子前所言者，殆纯属子之臆测，亦即出于子之误认。吾侪正不宜妄自菲薄若斯之甚也，愿子更加察焉。

予取其报读之，则赫然有一文接予目，即照空大师暨来华欧

洲佛徒致中国人士书也。书中首段，即称中国为“慈悲接引之岸”，又自称为“和平的中国佛教僧人”；其次段以下，更反复详陈中国之美。客因指其重要各点以相质，今摘录于下：

“目今中国虽处于扰乱的状态之下，而仍保持宽容和平之道德，与内心的真实文明，惟其如是，乃中国远驾于彼腐败的欺诈的泰西之上。中国者，虽侥幸的未受欧洲思想之陶冶，而实为一圣人与智慧者之国家也。”

“唯在中国，予等始得认识人生真实的途径；唯在中国，予等始得亲近真理与真实；唯在中国，予等始得接受佛教僧人之尊贵纪律。”

“骚乱之现象，不和谐之心理，无谓之竞争，盲目之摸索，在今日之中国均所不免。虽然，在此种现象之下，仍多智慧之学问，真实之慈爱，可以寻见于古代之中土。中国乎，古代文明之宝库与保守者乎。”

“今日基督教之泰西，已在其奸恶与愚蠢政策之下，渐见崩溃。革新的中国，或将有以挽救此毁坏之世界，不恃武力，不恃金钱，不恃油棉橡皮等等，唯恃其良善、真实、公理、公正，与其真正的同心一德。中国乎，罪恶的欺诈的世界之慈悲救护者乎。”

“予等来华，并非以愚蠢之主义教中国，而乃欲从中国修学智慧之学问，予等希望且深信，予等此来必能获大利益。予等将致力于道德上与精神上之革新，盖此乃近世界所最缺乏而最需要者也。”

“大西路觉庐之内，予等现聚有七国人士，在中国和平宽大的文化之下，同声同气，安居如一家人。予等能成就如是功德，欧洲竟无地以容予等，而中国方舒臂以欢迎之。且中国人士，对待予等之仁爱行为，尤足使予等赞叹，内心的文明与思想的高贵，乃彼基督教国家所无，而中国所仍有者也。”

“唯有不得已于言者，中国必须移转其羡慕泰西之眼光，而

注重其自身之伟大，彼自作孽者，将自受其殃也。窃惟救个人与救国家之道，非恃他人，虽其负有盛名，究其实际，空虚诈伪，如国联之类是也。故欲谋拯救，唯有恃其自己之学问，自己之力量，自己之奋斗而已。”

予阅竟，不禁莞尔而谓客曰：客既读此书而疑予之失言，则在客之目光中观此书，殆唯信其所绳中国之美者，然则客将谓我国文化今犹未衰，仍有足为世界导师者在耶？又将谓我国佛教今亦未衰，亦仍有足为世界导师者在耶？

虽然，我知客必亦有自知之明，决不欲作是说也。在予昔日之感言中，尝有数语以证是说之非，均属事实上之铁案而非可遽移者，今当复举之。

环顾国中，战乱相寻，民生凋敝，一般军阀，唯以争夺地盘为事。吾唯见中国之亡无日矣，又焉得以为庆？

环顾国中，阐提满目，邪说横行，一般佛徒，又唯以互相攻讦为事，吾唯见中国佛教之亡亦无日矣，又焉得以为庆？

之数语者，纯属事实，显然可征，无论何人，不能加以否认。是岂予之妄自菲薄者哉？

客闻及此，恍然若有所悟，遽曰：“我知之矣，照空大师之言，殆过情之溢誉耳。彼深感于欧洲之不能相容，而今乃得我国之觉庐以托足，其认我国之远驾于泰西之上，而视为慈悲接引之岸，此固人情之常也。又彼亦深感我国人士之多方扶助，自今以后，其修学之宏愿，多将托于吾人，发言之时，不免阿其所好，此亦人情之常也。合此二者观之，照空大师之言，殆过情之溢誉耳。”

予曰：“是又不尽然，果如客言，竟认此纯为过情之溢誉，则诚妄自菲薄矣。”

客闻而皇然曰：“照空大师之言是，则子之言非也。子之言是，则照空大师之言非也。今谓子之言既非妄自菲薄，而照空大

师之言，又非过情溢誉，未知何以通之。”

予笑曰：客之所以未能通者，殆唯求之于文字之表，而于其真意有所忽也。曩既未能悉解予文，今亦未能悉解照空大师之书，宜其以矛盾视之也。

盖此中有一义，为客之所忽，然实为吾国国人之所亟宜了解者，亦为吾国佛徒之所亟宜了解者。此义非他，即我国之文化，固有足称道者，但今日则已衰；我国之佛教，亦固有足赞叹者，但今日亦已衰。故在此时，一方面固不可因我国文化之衰而遂废除其原足称道之文化，因我国佛教之衰而遂遗弃其原足赞叹之佛教；而另一方面又不可因我国原有足称道之文化而忘今日文化之衰，因我国原有足赞叹之佛教而忘今日佛教之衰。吾侪今日之所应致力者，唯当挽其衰而使之复其固有之美耳。若不知其固有之美，则将醉心欧化，自弃家珍；若不知其今日之衰，则将妄自夸大，沉沦不返。吾故曰：此之一义，乃吾国国人所亟宜了解者，亦吾国佛徒所亟宜了解者。

予与照空大师所言，实均含此一义。惟予则惧其不知今日之衰，照空大师则虑其不知固有之美，以故文字之表若相背驰，而实则予之谈今日之衰者，并未尝忘其固有之美；彼之谈固有之美者，亦并未尝忘其今日之衰。细心读之，字里行间，在在可见。不过予既惧其不知今日之衰，则指摘之唯恐不至；彼既虑其不知固有之美，则揄扬之唯恐不深。若读者稍粗心，自不及察焉耳。试观予之感言中，一则曰：“初未尝计及己国尚有文化之源泉，唯待开浚。”再则曰：“历代圣哲之士机缘深契，广事弘扬，亦尝蔚成十宗，妙传心印。”三则曰：“在我国全盛之世，贤哲辈出，文化昌明，亦诚有殊方来学，归而自化其国者。……在我国佛教全盛之世，高僧辈出，正法昌明，亦诚有远僧求法，归而广弘其宗者。”其于指摘之唯恐不至之中，又何尝忘其固有之美乎？又试观照空大师之书中，一则曰：“目今中国处于扰乱的状态之下。”再则曰：

“骚乱之现象,不和谐之心理,无谓之竞争,盲目之摸索,在今日之中国均所不免。”三则曰:“中国必须移转其羡慕泰西之眼光,……欲谋拯救,唯有恃其自己之学问,自己之力量,自己之奋斗而已。”其于揄扬之唯恐不深之中,又何尝忘其今日之衰乎?观乎此,客于予及照空大师所言,殆亦能通之矣。

予今谨以极恳切之至诚与极热烈之期望正告于国人曰:读照空大师之书者,当知其所称足以挽救此毁坏之世界者,乃系革新的中国,而今日之中国,正亟须移转其羡慕泰西之眼光以谋拯救。若徒见其力事揄扬,遂尔妄自夸大,沉沦不返,则深负照空大师之一片婆心,而使醍醐变成毒药,是照空大师之罪人也。窃愿我国人仍持照空大师之书与予之感言并读,并深切措意于予文中最后之数语,由此而引发惭愧之心,促起精进之心,于显能证得菩提,于密能成就悉地,则方来为世界导师者,安知不即在吾国!必如是,而后吾国乃真能保守其优越之文明;必如是,而后吾国乃真能挽救此毁坏之世界,斯不负照空大师诸人之厚望。否则此一书适速我之亡矣,唯我国人凛之。

(《威音》第 51 期)

从六师外道的考证而说到般若与业力

本刊中《教海观澜录》的作者，因为对于吠陀以后印度各派新起的思想，必须有所陈述，以期与佛教对照，而使读者得以明了当时佛教之外的一般情形。所以他在《剩录》里面，说了不少的外道教义。可是印度素无严整的历史，而各派外道大都纷如乱丝，隐晦难考，偶然有些只鳞片爪的流露，又往往各成一说，互有出入，要想从而辨明当日的真相，殊不容易，而且有些简直是不可能，这实在是考证家最感烦闷的一件事。还有一层，依着这部《教海观澜录》的编纂体裁，为求文字简洁、观念整饬起见，对于一切考证上的争论和比较，是不容列入篇幅的，在那众说纷纭之中，只就那认为可信之说，择要录出而已。因此之故，有许多地方，费过详密的考证，而采取了其中的一说。但在读者方面，却无从知道这些内容，或者还要因此认为不满足。这个缺憾，是暂时无法弥补的，我们只得按下不谈。于今只就着其中一个问题，因着考证而发生了一些较为重要的感想，却又为《教海观澜录》所不能完全录入的，约略地述说一下。这个问题，便是所谓六师外道。

印度佛教以外的外道，本来很多，依着佛教典籍所记，或说六十二见，或说九十五种，但是这许多的外道，有很多都不出名。在释尊所说的经典里面，常常提到的外道，只有所谓六师。因此，我们要想从释尊成道之时，观察那时代的一般思想，了知佛教产生的因缘和背景，借以彻见佛教的真精神所在，这六师外道便要算是最重要的一个问题了。

可是不幸这六师外道的内容，就是那些考证家最感烦闷的

问题之一,要想将他们的思想简明地标举出来,却也很费考虑。于今我且略举几种考证的材料,与读者一加研究。

(甲)富兰那迦叶

梵名——Purna—kasyapa

异译——不兰迦叶、老迦叶、棊刺拏、布刺拏、补刺那迦叶、布赖那迦叶、布刺拏迦叶波、晡刺拏迦摄波子。

(1)《长阿舍·沙门果经》——不兰迦叶告阿闍世王言:王若自作,若教人作,斫伐残害,煮炙切割,恼乱众生,愁忧啼哭,杀生偷盗,淫逸妄语,逾墙劫夺,放火焚烧,断道为恶。大王,行如此事,非为恶也。大王,若以利剑鬻割一切众生,以为肉聚,弥满世间,此非为恶,亦无罪报,于恒水南鬻割众生,亦无有恶报;于恒水北岸为大施会,施一切众,利人等利,亦无福报。(此说无罪福报)

(2)《涅槃经》——今有大医,名富兰那,一切知见,得自在定,毕竟修习清净梵行,常为无量无边众生演说无上涅槃之道,为诸弟子说如是法,无有黑业,无黑业报,无有白业,无白业报,无黑白业,无黑白业报,无有上业及以下业。

(3)《注维摩经》——富兰那迦叶者,什曰:迦叶,母姓也。富兰那,字也。其人起邪见,谓一切法无所有,如虚空,不生灭也。肇曰:姓迦叶,字富兰那,其人起邪见,谓一切法断灭性空,无君臣父子忠孝之道也。

(4)吉藏《百论疏》——一、富兰那迦叶。迦叶,姓也。富兰那,从母得名。其人计断,谓无君臣父子因果之义。

(5)慧远《维摩经义记》——富兰那迦叶是第一人。迦叶是姓,富兰是字。此乃是其空见外道。

(6)智者《维摩经文疏》——富兰那是名,迦叶是姓。此外道说,诸法皆不生不灭也。……如富兰那所见,无因无果,无生无灭,无生即是不有,无灭即是不无,即是非有非无门。(按:智者

《摩诃止观》所说六师，亦称此师计不生不灭。后总结云：“此出罗什《疏》，名与《大经》同，所计三同三异，或翻误，或别有意，今所未详。”湛然《止观辅行》释此文云：“次引《大经》以辩同异中，……富兰那说，无黑业，无黑业报，无有上业及以下业，此与《注经》初文同也。《注经》云：一切诸法，犹如虚空，无有业报等。”盖此乃三同之一也）

(7)《饰宗记》——一、不兰迦叶。正梵音云布刺拏迦叶波也。布刺拏，此云满也，是名也。迦叶波，此云饮光，此是姓也。

(8)玄应《音义》——梧刺拏，外道六师中一人名也。旧言富兰那迦叶，迦叶是姓，富兰那是字。即空见外道也。

(9)日本木村泰贤《原始佛教思想论》——第一，富兰那迦叶，大概为伦理的怀疑者，以为善恶要为依于习惯而定，为善为恶，不当具有相应之业根，此其主要之主张也。

(乙)末伽梨拘舍梨子

梵名——Markarigosaliputra

异译——末伽梨瞿舍利、末伽梨拘舍梨、末伽黎拘舍离子、末塞羯利瞿黎子、末揭梨子、末揭梨拘舍梨子、摩娑迦梨虞婆子、末伽梨瞿舍梨子。

(1)《长阿含·沙门果经》——末伽梨拘舍梨告阿闍世王言：大王，无施无与，无祭祀法，亦无善恶，无善恶报，无有今世，亦无后世，无父无母，无天无化，无众生世，无沙门婆罗门平等行者，亦无今世后世自身作证布现他人。诸言有者，皆是虚妄。（此说无义）

(2)《涅槃经》——今有大师，名末伽黎拘舍离子，一切知见，怜悯众生犹如赤子，已离烦恼，能拔众生三毒利箭，一切众生于一切法无知见觉，唯是一人独知见觉。如是大师，常为弟子说如是法，一切众生，身有七分。何等为七？地水火风苦乐寿命，如是七法，非化非作，不可毁害。如伊师迦草，安住不动；如须弥

山,不舍不作;犹如乳酪,各不诤讼。若苦若乐,若善不善,投之利刀,无所伤害。何以故?七分空中无妨碍故,命亦无害。何以故?无有害者及死者故,无作无受,无说无听,无有念者及以教者,常说是法,能令众生灭除一切无量重罪。

(3)《注维摩经》——末伽梨拘賒梨子者。什曰:末伽梨,字也。拘賒梨,是其母也。其人起见云:众生罪垢,无因无缘也(按:《止观辅行》引什说云计众生罪福无有因缘)。肇曰:末伽梨,字也。拘賒梨,其母名也。其人起见,谓众生苦乐,不因行得,自然尔也(按:《止观辅行》作计众生苦乐不由因断,自然而尔)。

(4)吉藏《百论疏》——二、末伽梨俱舍梨子。俱舍梨子,从母立名,末伽梨是字。其人计一切法自然为宗。

(5)慧远《维摩经义记》——末伽利拘賒梨子是第二人。末伽是字,拘賒母名,将母以别,名拘賒梨子。此常见外道。

(6)智者《维摩经文疏》——末伽黎名,拘賒梨母也。此外道说,众生虽有苦乐,无有因缘,自然而尔。……末伽梨说:一切自然,无有造者,此即破因不破果,如庄周所计自然,此似空门。(按:智者《摩诃止观》所说六师,亦称此师计众生苦乐无有因缘,自然而尔。后总结云:“此出罗什《疏》,名与《大经》同,所计三同三异,或翻误,或别有意,今所未详。”湛然《止观辅行》释此文云:“次引《大经》以辩同异中,……二者,末伽梨说:一切众生,身有七分,谓地水火风苦乐寿命。如是七法,不可毁害,安住不动,如须弥山,投之利刀,亦无伤害,无有害者及以死者。故《大经》文与《注经》第二异,彼《注经》第二云,苦乐无有因缘等。”盖此乃三异之一也。)

(7)《饰宗记》——二、末伽梨。正梵音云末萨羯梨,此云常行也。此外道常行不住。三、劬奢离。梵云瞿舍梨,此云牛舍也。此是母名也,其母本生牛舍之中,目为名也。子名应云牛舍

子也。(按:《饰宗记》分此师为二种外道,《止观辅行》颇疑其说之误。)

(8)慧琳《音义》——末伽梨是姓也,拘舍梨是母名也。此计苦乐不由因,是自然外道也。(按:希麟《音义》亦称末揭梨是姓。)

(9)日本木村泰贤《原始佛教思想论》——第二,末伽黎拘舍罗,为生命派 Ajivika(邪命外道)之始祖。据佛教方面所介绍,则为主张极端之必然论 Fatalism 者,大意谓吾人之行为与运命,一切皆有自然运行所定之规律,任何皆莫能人为,假如就此放任之,则前后经过数百劫,自然而至解脱之域,盖为一种恬淡无为派也。又据耆那教之传说,此派为其始祖大雄 Mahavira 弟子之分支;若据佛教之传说,则为难陀跋嵯 Nanda Vaccha 之继承者。综之,此为近于耆那之一派,在佛时代,极有势力,除耆那外,为六师中之最大者。

(丙)删闍耶毗罗胝子

梵名——Sanjaya—vairati—putra

异译——散若夷毗罗梨沸、散若毗罗梨子、珊闍耶毗罗胝子、删闍夜毗罗胝子、删逝移毗刺知子、娑惹野尾啰致子、散闍耶毗罗胝子。

(1)《长阿含·沙门果经》——散若毗罗梨子告阿闍世王言:大王,现有沙门果报(阿闍世王原问沙门修道现得报不),问如是,答此事如是,此事实,此事异,此事非异非不异。大王,现无沙门果报,问如是,答此事如是,此事实,此事异,此事非异非不异。大王,现有无沙门果报,问如是,答此事如是,此事实,此事异,此事非异非不异。大王,现非有非无沙门果报,问如是,答此事如是,此事实,此事异,此事非异非不异。(此说异论)

(2)《涅槃经》——今有大师,名珊闍耶毗罗胝子,一切知见,其智深广犹如大海,有大威德,具大神通,能令众生离诸疑网,一

切众生不知见觉，唯是一人独知见觉。今者近在王舍城住，为诸弟子说如是法。一切众中，若是王者，自在随意造作善恶，虽为众恶，悉无有罪，如火烧物，无净不净，王亦如是，与火同性。譬如大地，净秽普载，虽为是事，初无瞋喜，王亦如是，与地同性。譬如水性，净秽俱洗，虽为是事，亦无忧喜，王亦如是，与水同性。譬如风性，净秽等吹，虽为是事，亦无忧喜，王亦如是，与风同性。如秋髡树，春则还生，虽复斫机，实无有罪，一切众生亦复如是，此间命终，还生此间。以还生故，当有何罪？一切众生，苦乐果报，悉皆不由现在世业，因在过去，现在受果，现在无因，未来无果，以现果故，众生持戒，勤修精进，遮现恶果，以持戒故，则得无漏，得无漏故，尽有漏业，以尽业故，众苦得尽，众苦尽故，便得解脱。

(3)《注维摩经》——删闍夜毗罗胝子者。什曰：删闍夜，字也。毗罗胝，母名也。其人起见，谓要久径生死，弥历劫数，然后自尽苦际也。肇曰：删闍夜，字也。毗罗胝，其母名也。其人谓道不须求，径生死劫数，苦尽自得，如转缕丸于高山，缕尽自止，何假求耶！

(4)吉藏《百论疏》——三、删闍夜毗罗低子。毗罗低子是母，从母立名，删闍夜是字。其人计道不须修，经八万劫，自然而得，如转缕丸于高山，缕尽则止。

(5)慧远《维摩经义记》——删闍夜毗罗胝子是第三人，删闍是字，毗罗母名，将母以别，名毗罗胝子。此一因见外道，亦得名为苦行外道，宣说众生，受苦受乐，皆由往因，不借现缘，往业未尽，不得解脱，多受苦行，酬其往业。往业既尽，便得解脱。

(6)智者《维摩经文疏》——删闍夜，名也；毗罗胝，母也。此外道说，众生任运时熟得道，如缕丸投下，极则停住，时至道成，不须修习。又言，八万劫满，自然得道也。……删闍夜所计法，或是无因缘空，或是邪因缘，有未详也。（按：智者《摩诃止观》所

说六师，亦称此师计众生时熟得道，八万劫到，缕九数极。后总结云：“此出罗什《疏》，名与《大经》同，所计三同三异，或翻误，或别有意，今所未详。”湛然《止观辅行》释此文云：“次引《大经》以辩同异中，……三者，删闍夜说，诸众生中，王者所作自在，如地，净秽等载，三大亦然，等洗等烧等吹，如秋髡树，春则还生，以还生故，当有何罪？此间命终，还生此间，苦乐等报，不由现业，由于过去，现在无因，未来无果，以现持戒，遮现恶果。此与《注经》第六文同，彼《注经》第六师云，罪福苦乐，皆由前世。”盖此乃三同之一也。）

(7)《饰宗记》——八、讪若。梵云柵门，即此圆胜。此外道自云：我最圆胜。九、毗罗吒子。梵云迷罗和佛稚罗，此云空城子也。其母生处，国为母名。（按：《饰宗记》分此师为二种外道，《止观辅行》颇疑其说之误）

(8)慧琳《音义》——珊闍耶，此云等胜；毗罗胝，母名。此是不须修外道也。

(9)日本木村泰贤《原始佛教思想论》——第五，散惹耶毗罗梨子，此派所主张者，亦可名为情趣主义，谓当适应一一时处，依于情趣之所如而为判断，即为真理。例如问有未来否，其时觉以为有，则答之为有，固属真理；迨后若觉以为无，而答之曰无，亦真理也。比较希腊之布罗达哥那斯 Brotagoras 以人类为万物尺度之说，更进一步，盖以一一时处之情趣而视为万物之尺度也。

(丁)阿闍多翅舍钦婆罗

梵名——Ajitakesa—kambala

异译——阿末多、阿夷陀翅舍钦婆罗、阿耆多积舍钦婆罗、阿耆多翅舍钦婆罗、阿耆多颈舍甘婆罗、阿市多鸡舍甘跋罗子、阿唵多继舍迦摩罗。

(1)《长阿含·沙门果经》——阿夷陀翅舍钦婆罗告阿闍世王言：受四大人取命终者，地大还归地，水还归水，火还归火，风

还归风，皆悉坏败，诸根归空。若人死时，床舆举身，置于冢间，火烧其骨如鸽色，或变为灰土，若愚若智取命终者，皆悉坏败，为断灭法。（此说断灭）

(2)《涅槃经》——今有大师，名阿耆多翅舍钦婆罗，一切知见，观金与土平等无二，刀斫右胁，旃檀涂左，于此二人，心无差别，等视怨亲，心无异相，此师真是世之良医。若行若立若坐若卧，常在三昧，心无分散，告诸弟子，作如是言：若自作，若教他作，若自斫，若教他斫，若自灸，若教他灸，若自害，若教他害，若自偷，若教他偷，若自淫，若教他淫，若自妄语，若教他妄语，若自饮酒，若教他饮酒，若杀一村一城一国，若以刀轮杀一切众生，若恒河以南布施众生，恒河以北杀害众生，悉无罪福，无施戒定。

(3)《注维摩经》——阿耆多翅舍钦婆罗者。什曰：阿耆多翅舍，字也。钦婆罗，粗衣也。其人起见，非因计因，着粗皮衣，及拔发，烟熏鼻等，以诸苦行为道也。肇曰：阿耆多，字也。翅舍钦婆罗，粗敝衣名也。其人着敝衣，自拔发，五热炙身，以苦行为道，谓今身并受苦，后身常乐者也。

(4)吉藏《百论疏》——四、阿耆多翅舍钦婆罗。阿耆多是字，钦婆罗，粗敝衣名。其人计身有苦乐二分，现受苦尽，乐法自出。

(5)慧远《维摩经义记》——何耆多翅舍钦婆罗者是第四人，何耆多翅舍，是其字也。钦婆罗者，是其毳毼。被此为衣，就之以标，名钦婆罗。此自然见外道，说一切法自然而有，不从因缘，此涅槃中纳衣之即师。

(6)智者《维摩经文疏》——阿耆多翅舍，名也；钦婆罗，粗衣也。云众生应受苦报，今以苦行拔发、熏鼻、着粗衣代之，后世受乐得涅槃也。……余二（指此师及尼乾子）所计皆是有门。（按：智者《摩诃止观》所说六师，亦称此师计罪报之苦以投岩拔发代之，后总结云：“此出罗什《疏》，名与《大经》同，所计三同三异，或

翻误，或别有意，今所未详。”湛然《止观辅行》释此文云：“次引《大经》以辩同异中，……四者，阿耨多翅舍钦婆罗说，若自杀，若教人杀，盗淫妄等亦复如是，若杀一村一城一国；恒河已南，布施众生；恒河已北，杀害众生，无罪无福。此与《注经》第四异，彼《注经》第四云，今身受苦，后身受乐。”盖此乃三异之一也。）

(7)《饰宗记》——四、阿夷头，梵云阿耨多，此云天胜也。此外道自云世天胜义也。五、翅舍钦婆罗，梵云系奢钦婆罗，此云发衣也。此外道着此衣也。（按：《饰宗记》分此师为二种外道，《止观辅行》颇疑其说之误。）

(8)希麟《音义》——阿耨多，旧云阿耨多颈舍甘婆罗，阿耨多，此云无胜；颈舍，此云发；甘婆罗，此云衣。此外道以人发为衣，五热炙身也。（按：慧琳《音义》所释亦同。）

(9)日本木村泰贤《原始佛教思想论》——第三，阿耨多翅舍钦婆罗，为纯粹之唯物论者，谓人生仅为四大所合成，死后更无一物，人生之目的，要在快乐，排斥一切严肃的伦理。亦有谓此为顺世派 Lokayata，则指其人生观之立场也。此说亦尝载于耆那之经典中者。

(戊)迦罗鸠驮迦旃延

梵名——Krakuda-katy-ayana

异译——婆浮陀迦旃那、浮陀伽旃延、脚俱陀迦多演那子、迦飏野、伽拘罗迦旃延。

(1)《长阿含·沙门果经》——浮陀迦旃延告阿闍世王言：大王，无力无精进人，无力无方便，无因无缘众生染着，无因无缘众生清净，一切众生有命之类，皆悉无力，不得自在，无有冤仇定在数中，于此六生中受诸苦乐。（此说无力）

(2)《涅槃经》——今有大师，名迦罗鸠驮迦旃延，一切知见，明了三世，于一念顷，能见无量无边世界，闻声亦尔，能令众生远离过恶，犹如恒河，若内若外，所有诸罪，皆悉清净。是大良师亦

复如是，能除众生内外众罪，为诸弟子说如是法：若人杀害一切众生，心无惭愧，终不堕恶，犹如虚空，不受尘水；有惭愧者，即入地狱，犹如大水，润滋于地。一切众生，悉是自在天之所作，自在天喜，众生安乐；自在天瞋，众生苦恼。一切众生若罪若福，乃是自在之所为作，云何当言人有罪福？譬如工匠，作机关木人，行住坐卧，唯不能言。众生亦尔，自在天者，譬如工匠；木人者，喻众生身。如是造化，谁当有罪？

(3)《注维摩经》——迦罗鸠驮迦旃延者。什曰：外道字也。其人应物起见，若人问言有耶，答言有，问言无耶，答言无也。肇曰：姓迦旃延，字迦罗鸠驮。其人谓诸法亦有相亦无相。

(4)吉藏《百论疏》——第五，迦罗鸠驮迦旃延。迦旃延，姓也；迦罗鸠驮，是其母名。其人计亦有亦无，应物起见，他问有耶，答云有；他问无耶，答云无。

(5)慧远《维摩经义记》——迦罗鸠驮迦旃延者，是第五人。迦罗是字，迦旃延是姓。此是自在天因外道，说自在天为众生因，众生由之受苦受乐。

(6)智者《维摩经文疏》——迦罗鸠，名也；迦旃延，姓也。此外道说，诸法亦有亦无。……迦罗旃延所说，即是有无门。（按：智者《摩诃止观》所说六师，亦称此师计亦有亦无。后云：“此出罗什《疏》，名与《大经》同，所计三同三异，或翻误，或别有意，今所未详。”湛然《止观辅行》释此文云：“次引《大经》以辩同异中，……五者，迦罗鸠驮说，杀害一切，若无惭愧，不堕地狱，犹如虚空，不受尘水；有惭愧者，即堕地狱。一切众生，悉是自在天之所作，自在天瞋，众生苦恼；自在天喜，众生安乐。此与《注经》第五异，彼第五云，亦有亦无，随问而答。”盖此乃三异之一也。又按：《摩诃止观》中引《入大乘论》云：迦毗罗计一，优楼僧伽计异，迦罗鸠驮计一异，若提子计非一非异。但今考《入大乘论》则云：僧伽计一，优婆伽计异，尼健陀计一异，若提子计非一非异，此与智

者所引文实不同。)

(7)《饰宗记》——六、牟提移婆休,有律本阙“牟提”两字,此名详之。七、迦旃延,梵云迦多衍那,此云算数也。上古有仙,常念算数,目为姓也。(按:《饰宗记》分此师为二种外道,《止观辅行》颇疑其说之误。)

(8)慧琳《音义》——迦罗鸠驮,名也,此云黑领。迦旃延,姓也。

(9)《名义集》——迦罗鸠驮,此云牛领。迦旃延,此云剪发。

(10)日本木村泰贤《原始佛教思想论》——第四,浮陀迦旃延,与上阿夷多翅舍钦婆罗相反,为心物不灭说也。但其论证法,极为机械的,谓人生为地水火风苦乐生命七要素而成,依其集散离合而有生死之现象,唯七要素自身,则为不灭。例如以刀刺人,所需者,仅在通过其七要素之分合点,生命自身,并未丧失。故据此观之,其欲解脱生死怖畏者,莫能以刀切断生命之边。按此颇似《薄伽梵歌》中之说,学者当注意也。

(己)尼犍陀若提子

梵名——Nirgrantha-jnati-putra

异译——尼乾子、尼乾陀阇提弗多罗、昵揭烂陀慎若底子、尼犍、尼虔、尼乾、尼健、尼乾陀、尼犍陀弗怛罗、泥健连他、你誡嘍隗帝子、尼犍连陀阇提弗多罗。

(1)《长阿含·沙门果经》——尼乾子告阿阇世王言:我是一切智一切见人,尽知无余,若行若住坐卧,觉悟无余,智常现在前。(此说一切智)

(2)《涅槃经》——今有大师,名尼犍陀若提子,一切知见,怜悯众生,善知众生诸根利钝,达解一切随宜方便,世间八法所不能污,寂静修习清净梵行。为诸弟子说如是言:无施无善,无父无母,无今世后世,无阿罗汉,无修无道。一切众生,经八万劫,于生死轮自然得脱,有罪无罪,悉亦如是。如四大河,所谓辛头、

恒河、博叉、私陀，悉入大海，无有差别。一切众生亦复如是，得解脱时，悉无差别。

(3)《注维摩经》——尼犍陀若提子等者。什曰：尼犍，字也。陀若提，母名也。其人起见，谓罪福苦乐，尽由前世，要当必偿，今虽行道，不能中断。肇曰：尼犍陀，其出家总名也。如佛法出家名沙门。若提，母名也。其人谓罪福苦乐，本自有定因，要当必受，非行道所能断也。

(4)吉藏《百论疏》——《百论》云：有人言：苇纽天名世尊。又言：摩醯首罗天名世尊。又言：迦毗罗、优楼迦、勒沙婆等仙人，皆名世尊。汝何以独言佛为世尊？……诸余导师，亦能明了诸法相，亦能说深净法。如……勒沙婆弟子诵《尼乾子经》，言五热炙身拔发等受苦法，是名善法。又有诸师，行自饿法，投渊赴火，自坠高岩，寂默当立，持牛戒等，是名善法，如是等皆是深净法，何以言独佛能说耶？……勒沙婆者，此云苦行仙，其人计身有苦乐二分，若现世并受苦尽而乐法自出。所说之经，名尼犍子，有十万偈。如《方便心论》云：有五智、六障、四浊以为经宗。五智者，谓闻智、思智、自觉智、慧智、义智。六障者：一不见障、二苦受障、三愚痴障、四命障、五性障、六名障。四浊者：一瞋、二慢、三贪、四谄也（按：《方便心论》云：有命无命罪福漏无漏差戒具足缚解。五智：闻智、思智、自觉智、慧智、义智。六障：不见障、苦受障、愚痴障、命尽障、性障、名障。四浊：瞋慢贪谄，是皆名为尼乾陀法）。而明因中亦有果亦无果，亦一亦异，以为经宗，故名世尊，等仙人者，外道九十六种，略举前之五师，等取诸异计也。此之三师，并是释迦未兴，盛行天竺。释迦出时，但值十八一切智人，释此不同。兴皇法师云：初六人从闻慧生，即阿兰迦兰等；中六人从思慧生，即尼犍子若提子等；后六人从修慧生，谓须跋陀等。什师云：六师有三部，大同小异，皆以苦行为本，初六诵四韦陀，中六人称一切智，即是六师，后六得五神通，详此意犹

是十八人，初是闻慧，次是思慧，后是修慧也。六师者，……第六，尼犍陀若提子。若提子，从母作名。尼犍陀，是出家总号。其人计业决定得报，今虽修道，不能中断也。……尼乾子计内外物有命根，故不断生草，不饮冷水。……勒沙婆弟子诵《尼犍子经》者，尼犍子，此云无结。依经修行，离烦恼结，故以为名。亦名那耶修摩。旧云：《尼犍子经》说有十六谛，闻慧生八：一天文地理、二算数、三医方、四咒术及四韦陀，故云八也。次修慧生八者：修六天行为六，及事星宿天行为七，修长仙行为八。问：僧佉二十五，今偏明觉谛，世师偏引依谛。今十六中，用何谛耶？答：修长仙法，意欲舍无常苦，故求常乐，即第十六谛也。……又有诸师（指自饿、寂嘿、持牛戒等）下此皆勒沙婆部中枝流出也。……寂嘿者，若提子论师说有六障六自在：一不见障、二苦受障、三愚痴障、四命尽障、五不得好性障、六恶名障。若翻此六障，即六自在。其人立非有非无为宗，明一切法，若言是有，无一法可取；若言是无，而万物历然。以心取境，无境称心；以境取心，无心称境，故云非有非无，默然无言。

(5) 慧远《维摩经义记》——尼乾陀若提子者，是第六人。尼乾是字，若提母名；将母以别，名若提子。此不须修外道，说诸众生，于未来世，过八万劫，自然解脱。譬如转缕丸于高顶，缕丸自止。

(6) 智者《维摩经文疏》——尼犍陀是外道出家通名。若提，母名。此外道所说，皆是业作，定不可改，无逃避处也。……余二（指此师及阿耨多翅舍钦婆罗）所计皆是有门。〔按：智者《摩诃止观》所说六师，亦称此师计业所作定不可改，后总结云：“此出罗什《疏》，名与《大经》同，所计三同三异，或翻误，或别有意，今所未详。”湛然《止观辅行》释此文云：“次引《大经》以辩同异中，……六者，尼乾陀若提子说，无施无受，无今世后世，经八万劫，自然解脱，有罪无罪，悉皆如是。如四大河，悉入大海，更无

差别。此与《注经》第三同，彼第三云，计一切众生道不须求，如缕九极。”盖此乃三同之一也。又按：《摩诃止观》尝说：“勒沙婆，此翻苦行，计因中亦有果亦无果。”又说：“《入大乘论》云：迦毗罗计一，优楼僧佉计异，迦罗鸠驮计一异，若提子计非一非异。”《止观辅行》释之曰：“勒沙婆，此云苦行。未知出时节，以算数为圣法，造经亦有十万偈，名尼乾子。此人断结，用六障、四浊为法，计因中亦有果亦无果、亦一亦异为宗。《大论》中具四计，三如前（迦毗罗计一、优楼僧佉计异、尼乾计一异），更加若提子，未知出世时节及所造经多少，计因中非有果非无果、非一非异为宗。尼乾子云六障者，如《方便心论》云：一不见障、二愚痴障、三受苦障、四命尽障、五性障、六名言障。言四浊者：谓瞋慢贪谄。又《方便心论》云：优楼僧佉迦毗罗所计，与此不同，彼论复有那耶摩计十谛，又约闻思二慧。闻慧有八：一天文、二算数、三医方、四咒术及四韦陀，是为八。思慧有八：一长寿天、二星宿天、三四大天王天，乃至他化自在，是为八。苦行即是长寿天行，五热炙身等，总有六行：一自饿、二投渊、三赴火、四自坠、五寂默、六持鸡犬等戒。……又《破四宗论》云：僧佉计一，毗世计异，尼乾计一异，若提计非一非异。”〔此中《止观》与《辅行》所引《方便心论》文多待考。〕

(7)《饰宗记》——十、尼犍子，梵云尼犍烂徒，此云离系也。此外道裸形无衣，以手乞食，常行不住，执为离系，佛毁为无惭外道。

(8)《唯识述记》——尼虔子，今言尼犍陀弗咄罗，翻为离系子。苦行修胜因，名为离系；露形少羞耻，亦名无惭；本师称离系，是彼门徒，名之为子。

(9)慧琳《意(疑为音)义》——尼乾陀，此云无继，是外道总名也。若提云亲友，是母名。

(10)玄应《意(疑为音)义》——尼乾或作尼乾陀，应言泥健

连他，译云不系也。……其外道，拔发露形，无所贮蓄，以手乞食，随得即啖也。

(11)《俱舍光记》——离系，梵云尼乾陀。彼谓内离烦恼系缚，外离衣服系缚，即露形外道也。

(12)提婆《破四宗论》——问曰：云何尼乾子说一切法俱？答曰：言一切法俱者，如我与觉不可说一，不可说异，复有异义，可说一，可说异故。……问曰：云何若提子外道说一切法不俱？答曰：不俱者，谓一切法不可说一，不可说异，以二边见过故，以说一异俱论师等皆有过失故，智者不立如是三法。

(13)提婆《外道小乘涅槃论》——问曰：何等外道分别种种异相名涅槃？答曰：第六裸形外道论师说。……问曰：何等外道，说身尽、福德尽名为涅槃？答曰：第八苦行论师说。……问曰：何等外道说罪福尽、德亦尽故名涅槃？答曰：第十外道行苦行论师说。……问曰：何等外道说众生递共因生名涅槃？答曰：第十三外道尼犍子论师作如是说，初生一男共一女，彼二和合，能生一切有命无命等物。后时离散，还没彼处，名为涅槃。是故尼犍子论师说，男女和合生一切物，名涅槃因。

(14)日本木村泰贤《原始佛教思想论》——第六，尼乾子若提子，即有名之耆那教始祖，且为集大成者，原名伐弹摩那 Vardhamana，较佛稍先出。其教团之势力，一时几与佛教相伯仲。在《沙门果经》所介绍者，似以其主张为运命论之一种，但如标那氏 Buhlar 等所推定，则以为系基于某种理由之误解也。按此派教理，以命 Jiva 与非命 Ajiva 之二元论为基础，创立种种畴范而说明一切，至其用为实行者，则以尊重极端之苦行，与严守不杀生之戒，为其特色。六师之中，与佛陀接触为最多，亦殆以此，且教理上种种相通之处，亦殊不鲜。欲洞悉原始佛教之地位者，固必当研究其关系。

(15)日本马田行启《印度佛教史》——耆那教之开祖伐弹摩

那,与六师中之尼乾陀若提子为一人,但今见于佛典者,与其说颇不同。果为一人,何故其说有异?故此尚待考也。

(16)日本《佛教大辞汇》——尼乾子,又称尼乾弗陀怛罗、尼乾陀子、尼犍烂徒子,此云离系、不系、无继、无结,又称大萨遮尼乾子,异名曰若提子,六师外道之一。以尼犍陀若提子两名并举,其开祖为勒沙婆(苦行仙),不耻露形,亦曰无惭外道,至后世为耆那教,现尚有其经典及教徒。教祖曰伐弹摩那 Vardhamana,殆与释尊同时,生于中印度吠舍离、城刹帝利族若提种长者家,大悟后,游化于吠舍离摩揭陀两国,有胜利者 Jina,或大勇者之称,又有救度者、如来、佛陀之号。其徒之修苦行,向教理之实行而进者,称之曰尼犍陀。在俗而为外护者,称之曰优婆塞。尼乾子之名起于此尼犍陀,耆那教之名起于教祖之尊称胜利者。至若提子之名,什、肇以为母名,实属至当,表教祖之种姓也。惟后世或以若提子为尼犍子之分派,教祖歿后二百余年,分空衣 Digambara、白衣 Suetambara 二派。空衣以大空为衣服,不复着衣而营裸体生活,是即所谓裸形外道、露形外道、无惭外道也。白衣殆因其教派行于北印,为寒气之袭,而产生着衣之一派。如《西域记》卷三《僧诃补罗国》所记,此教与佛教极相似,其否定吠陀之教权,禁其祭仪,以杀生为诫,均类于佛教。但劝修苦行,复认四姓之别,又与婆罗门无异。要之,彼乃佛教与婆罗门教之间,调和两教思想之代表者也。今存于印度之古建筑物,实有明示印度教、耆那教、佛教三派并立之倾向。又,据《注维摩经》与《百论疏》之说而会通之,即知苦行外道及宿作外道之称所由来,《俱舍光记》又称为露形外道。又此外道说一切法不一不异,亦一亦异,又从一男一女之和合而生一切有命无命等,而其离散隐没,即为涅槃。见提婆之《四宗论》、《涅槃论》。唯《涅槃经》叙为自然外道之一种,与诸书所说大异。佛经中有《大萨遮尼犍子授记经》十卷,《尼乾子问无我义经》一卷,均为此外道而说者也。

(略译)

合着上面所举出的几种考证材料看来,我们要想判别六师的思想,实在很费考虑,因为在这种种说法中间,既多雷同,复多矛盾。试看,那“无一切差别相”的思想,不是六师都有的么?那无因无缘的思想,不是富兰那、末伽梨、阿耆多、迦罗鸠驮四师都有的么;那经八万劫自然得道如转缕丸的思想,不是删闍耶、尼犍陀两师都有的么;那身有苦乐二分,现生受苦、来世受乐的思想,不是删闍耶、阿耆多、尼犍陀三师都有的么;那身有七分的思想,不是迦罗鸠驮、末伽梨两师都有的么;那亦有亦无的思想,不是删闍耶、迦罗鸠驮、尼犍陀三师都有的么。这中间种种雷同的地方,殊令人感着深重的迷闷。又试看,那珊闍耶师,不是有说他主张勤修精进便得解脱的么;不又有说他主张道不须求、时至自得的么。那尼犍陀师,不是有说他主张苦乐有定、非道能断的么;不又有说他主张现受苦尽、乐法自出的么。那阿耆多师,不是有说他主张死后断灭、今唯求乐的么;不又有说他主张今并受苦、后身常乐的么。这中间种种矛盾的地方,尤令人感着深重的迷闷。

要之,印度素无严整的历史,文献终不足以征,我们要想判别六师的思想,只能凭空臆断,究难正确。今试述管见如下:

(甲)富兰那迦叶——此师为断见外道,乃从“无一切差别相”中而说“断”者,此说“无因无果”。

(乙)末伽梨拘赊梨子——此师为常见外道,乃从“无一切差别相”中而说“常”者,此说“无因有果”。

(丙)删闍耶毗罗胝子——此师说亦有亦无,故一面说“无一切差别相”,一面复说苦乐有定当求解脱,但此师说“有因”。

(丁)阿耆多翅舍钦婆罗——此师说亦有亦无,故一面说“无一切差别相”,一面复说苦乐有定,当求解脱,但此师说“无因”。

(戊)迦罗鸠驮迦旃延——此师说亦有亦无,故一面说“无一切差别相”,一面复说苦乐随自在天之喜怒而异,此师说自在天

为因，即是“邪因”。

(己)尼犍陀若提子——此师殆有本末二计，本计曰尼乾子，说亦有亦无，故一面说“无一切差别相”，一面复说苦乐有定，当求解脱，此计因中亦有果亦无果。末计曰若提子，说非有非无，故一面说“无一切差别相”，一面复说时熟得道，更无差别，此计因中非有果非无果。

上述管见，究非正确，尚待继续地研究，并盼海内外的多闻硕德惠予赐教。于今且又按下不谈，却要一谈那因着这六师的考证而发生的一些重要感想。

这是一些什么感想呢？简单地说，就是从六师所计的种种说法上而感到佛教的般若与业力容易误认。

在本刊中，原发表了一编《般若与业力》的专著，诸君对于这般若与业力的重要，想必已经有了相当的认识，想必已经知道他是佛教里面的两条根本要义。可是我们于今看着六师外道所说，居然也像是以般若与业力为宗骨一般，而他们说说的般若与业力，虽与佛教有天渊之别，却往往和那些不善学佛而未解真实教义的人所见有些相同，因为他们所说，很容易被人误认为般若与业力，而说般若与业力的人，也极容易走到这条路上来。现在我且将他分别述说一番。

诸君试看那六师所说，一切法无一切差别之相，不俨然有些像《心经》里面所说的般若境界么？我们若果然只认了这个是般若境界，那时我们便只是那六师的徒众，并不能算是释尊的弟子。这中间的关键，若不辨明，不是很危险的么？可是这关键又在哪里呢？当知只在那“未离四句”上。六师之中，或则说断，乃是“无句”上的妄见；或则说常，乃是“有句”上的妄见；或则说亦有亦无，乃是“亦句”上的妄见；或则说非有非无，乃是“非句”上的妄见。在这四句上说空，究竟不是般若境界，我们要想从释尊法中修学般若，应当注意于离四句。

诸君又试看那六师所说，苦乐有定，无可逃避，似乎也有些像佛教里面的业力思想，可是他们对于业力并未认清。或则说无因无果，或则说无因有果，或则说邪因邪果，或则说因中亦有果亦无果，或则说因中非有果非无果，乃至于是非因计因、非果计果等等，均与业力的正因正果有违。我们若不认明正因正果而贸然附和着说那业力，那一定也会于不知不觉中背叛了释尊，而趋附于六师外道旗帜之下了，危险之大，也就不减于前呢。

再显明地推出这个误认的结果吧，假使我们说般若的空，而落在六师“未离四句”的妄见之中，那么，我们便会从那“无一切差别相”上，认定了善恶既无，罪福亦无，有罪无罪，同归断灭，凡所有相，都是虚妄。那时我们若不是自堕高岩，疾求解脱，便是纵欲自恣，不畏恶报，像这样误认般若的空的的结果，实在可怕极了。又假使我们说业力的有，而落在六师不明正因正果的妄见之中，那么，我们便会从那“苦乐有定无可逃避”上，认定了因在过去，要当必偿，多受苦行，后自得乐，八万劫满，苦际自尽。那时我们若不是五热炙身，励修苦行，便是事火祠天，放逸肆恶。像这样误认业力的有的结果，实在也可怕极了。

那有名的六师，因为从般若上只得了一种妄见，从业力上也只得了一种妄见，所以终在外道之列。而众许《摩诃帝经》中，且直称为阎浮提的六大恶人，我们应当辨明他们的罪状而引为炯戒。可是依着《沙门果经》和《涅槃经》所载，当时的人，对于六师，不是都尊重供养恭敬赞叹几同于佛么？由此可知这种种妄见，实易惑人，而一切众生心中，又实往往认这种种妄见为正。我于是不得不为一般研究般若与业力的学佛同愿栗栗危惧，而将这一层重要的感想发表出来。窃愿我佛弟子于此加以深切的留意，同圆种智，不落外道。

介绍两段欧洲人的佛教言论

自从那位照空大师和那一行来华欧洲佛徒发表了一封致中国人士书以后,我知道这篇文章大部分出于偏锋的描写,一定要引起许多人的误认而变成毒药,曾经在敝刊第五十一期上发挥了我的一点意见,以正告于国人。关于我们本身上所当警悟危惧的地方,大概已经吐露了。却不料到了昨天,我在一处宴会里面,听到了两段言论,也是从这一封书上面发生的几种误认,却是我前次所没有说到的另一方面,虽然比较我们本身上这一方面的关系要觉得轻些,但对于一般未入佛者信仰的引发,和一般已入佛者宏愿的期成,都不免横生阻挠,令人退堕。这实在也不是一个小问题,我们也须得将他矫正一下。于今我且先将这两段言论约略地追述出来。

在那宴会中间,因为有人提起了这一封书,便有一位少年的学者侃侃而谈道:“这一封书,乃是佛教徒的一面之词,所以对于欧洲现代的文明加以严酷的抨击。其实现代的文明虽然还有不少的缺点,可是他究竟是数千年来人类智识上一种最新的进步,举凡一切学术的卓越,一切思想的发达,一切物质享受的优异,一切科学应用的神妙,实在应当说是初开的一朵从古未有的智识之花,居于目前人类智识的顶点。只不过未来的进步还是没有限量罢了,何尝就像这一封书所说只有空虚奸恶呢?况且根据这一封书也可以反证这陈腐的佛教不容于现代的文明,那一行忠实至诚之男女,竟因宏传佛教而致在广大的欧洲境内无地托足,竟因宏传佛教而致在众多的欧洲人中无人同情,其结果只得狼狈东来,托命于残破老朽的中国而乞援于思想落后的中国

人,这些不都是他们自己的实供么。说起来,这佛教也就可怜极了,若是佛教果尚有用于现今之世,我想也不致有这样的现象。因此之故,我虽不愿意贸然抨击佛教,可是我要劝劝今日的国人还宜于将这一件似乎还有价值的古董暂时收藏于古物保存所里面,等到救亡有暇,再行研究吧。”

那时旁边有一位老居士听了,便轻轻地向我叹道:“于今这个末法时代,真是难于起信了,我们这一般少数的佛徒,虽然相信佛教便是救亡的重要法宝,同时还是救全世界人类的重要法宝。无奈全世界人类大都沉酣于物质文明的幻梦之中,大都不容易醒悟,尤其是那物质文明最盛的欧洲人,最是难于回头,几乎与佛法无缘,有些风马牛不相及。我们虽然大声疾呼以至于力竭声嘶,结果或只得到一般人认为是一件似乎还有价值的古董,以供那闲居无俚的玩赏,并且像这样的结果,也就要算是功不唐捐了。若是讲到那不幸的时候,或者还要等于秋风之过马耳,或者还要引起一种排斥的反响。试看那一行来华的欧洲佛徒,他们都是值得赞叹的鸡群之鹤,一方既能抱着忠实至诚的精神,一方又能具着不避艰苦的勇气,毅然遵从觉路,皈依圣教,而不惜与恶劣的环境搏斗,以至于不见容于欧洲,跋涉重洋而来中国。他们宏扬佛教的努力,也实在足以令人惊叹了。然而他们所得的结果,不仅是等于零,简直是得了一种大大的反响。我们只看了他们所发表的这一封书,悲愤之情,溢于言表,也就不能不为之寒心呢。依此看来,或者这一件古董终于会收藏于古物保存所里面也未可知。这一句话,我不是忘失了我的本愿,只因现今的世界上,欧洲人的势力最大,而我们中国,又多崇拜欧洲文明的人。于今佛教既不能见容于欧洲,那我们想以佛教救世界的本愿便没有成就的希望,欧洲人既不相信佛教,中国自然也就有许多人不肯相信,那我们想以佛教救中国的本愿便也没有成就的希望。想到这里,不由我不流涕太息,这个末法时代大

概是没有很多的办法，欲报佛恩，正未知何日呢。”

我当时听了这两段言论，知道他们都是由那来华欧洲佛徒偏锋描写的一封书而起的误认，便一面加以辩驳，一面加以安慰，经过了一次很大的努力，总算把这两种错误的观念都打破了。最后我还允许替他们搜集一些欧洲人的言论以资证明。

后来我回到家里从事搜集，开首便在近来世界新闻社惠寄的译稿中间，得到了两段欧洲人的佛教言论，其中除了证明他们两种误认之外，还可以看出许多欧洲人关于佛教的思想。如欧洲人以八圣道总括佛法，欧洲人不重宗教的规章仪式而重在本性的研究，欧洲人以实行修定为学佛的下手方法，欧洲人有由佛像之美术而信仰佛教者，欧洲人已由小乘佛教而倾向大乘佛教，欧洲人对于日本佛教之关系，欧洲人亦渐重视真言宗等等，都是值得我们注意之点。因此之故，我敬谨将这两段欧洲人的言论介绍于一般读者。

(甲) 亨福莱司氏之演词

世界新闻社(八月三日稿)译《英国佛教杂志》云：一九三三年五月九日，即阴历四月十五日，月圆之夜，八时，伦敦佛教徒集会于爱色克斯堂，纪念释迦牟尼佛之诞生成道及涅槃，由伦敦佛教会会长亨福莱司氏主席，亨氏及其他佛教徒多人相继演说。兹记亨氏之演词如下：

“今晚我们举行威萨克 Wesak 节，以纪念释迦文佛的诞生成道及涅槃。我对于佛的教义，今晚无暇为之阐扬，但在佛教创立后数千年以来，他的教义已传播到文明世界之一大部分，迨到今日，人类三分之一已接受其教义，即‘佛法’是，并勉图遵行其道，即‘八圣道’是。

“此等教义传布到欧洲，是势不能免，因此引起东方西方间之一种必要的比较，两方各有所长，彼等的理想是互相辅助而非互相敌对的。东方较为精神的及向内的，西方较为物质的及向

外的，而佛的‘中道’在于他们的中间，他们都太过头了。东方偏于主观的怠惰，西方又偏于物质的客观，致丧失与‘真’的接触。吾人于每一平面上，皆殚精竭力于外表，吾人注重于物质躯体的要求，而认之为‘我’，吾人奋其精力，求快速，求外观光耀，求热闹，而对于内心，反于自身之外寻求兴味及慰安。甚至在宗教上亦全然是向外驰求，结果我国（指英国）所残存的宗教，只有他人动作而我旁观，或他人说话而我旁听而已。此种现象，使精神的粮食之馈饷愈加迫切。但时至今日，潮流已在转向，西方开始觉悟一度由向外转为向内的需要，吾人必须返归到已经长久迷失的‘中心’，因为我们既与此生活的源泉失却接触，则只有彷徨于歧途耳。吾人尚在企图从打破可爱的东西而求美丽，从签订种种纸上空谈而求和平，从仅仅考究形式而求生活，然而‘真’决非能从一种外表的分析而觅得的。时机现已到来，吾人必须再度企图与‘真’的源头成立接触。

“我们今日对于外表的世界，如对于地、空气、海、天，所得的智识，已经很多很多。而对于我人的心，有何等的研究乎？心理学者自命以研究心为任务，然彼等的研究，仍是研究他人的心，而不就可以觅得‘真’的唯一园地，即自己的‘方寸之内’加以研究。要知只有在此方寸之内，吾人能觅得现象背后之法则即‘生活之法则’的一种了解，若徒用物质科学的方法采集一切事实，而不探究他们的真意义，终是徒劳无功的。

“迟早西方终须由研学而遵从佛的教训，并企图每一人由奋勉精勤而得到自己的救，在此项工作上，我们佛教徒是显然应该立为指导的地位。现代生活的一种现象，是太过注重小己，而整个的国家可以像绵羊一般地被用种种方法领导着，那所用的方法是标语，虚伪的理想，报纸的呐喊，或任何高声大叫以吸引注意之语音。可是吾人对于小己，固然不可不注重，每一个人必须从自己的内心以寻求光明的。然而在全体的幸福之条件下，个人的理智及志愿虽

不可迁就，而个人的利益则不可不牺牲，此种抑己利他的方法固然不易实行，但确是吾人一个必要及最后的目的。

“吾人若必要标语者，那标语应该是‘回返到宗教’。但我此处所说之宗教，不是指注重规章仪式等教人盲信的宗教，乃是教人研究人之性、宇宙之性及全体与部分间的关系之宗教也。此项综合的宗教观，并不敌对任何其他理想，如审美学、哲学、科学等。反之，实是将此等理想融冶于一炉，但对于现代的生活方法确是敌对的，因为吾人今日对于一切价值的估计，被他完全推翻了。今后吾人必须转变观念，勿再注重比较不甚重要之事物，而应注重比较无限重要之事物。换言之，勿再注重生活之外表事实，而应注重内心的精神德用，此精神德用即使吾人今日得此人身者，吾人既在世为人，应加以研究而适用之。

“研究及应用，需要一种预备，此乃现代生活上所不易得到者，即少许时间是。此少许时间，用以静坐，用以默思，用以企图了解。申言之，用以寻求内心之深寂，即人人心灵中固有之一境。吾人必须有时退入此种寂境，就此境中企图，不但了解事实，并了解法则，不但了解知识，并了解智慧。总之，了解不断的生命之流及此不断变迁的小己之我与整个的大我之间之关系，吾人在此寂境，始能得到‘不可思议的平和’，而探索之力决不致虚费，吾人将因此创获一新园地，为西方旅行人所未到过者。此园地广漠无垠，具有无限之潜力，吾人从事探检，无须金钱，不待特许，只须具一付铁的意志及少许光阴而已。在此唯一园地内，蕴有无量之可能性，果能努力探讨，必有一日成为现实，彼时始悟吾人今日所日常孳孳而作之尘劳鄙事，比诸在此条直达光明宝所之古路上用力迈进，其价值之相去，直无可比拟矣。但吾人在能旅行此园地及获享其利益之先，必须预备一炬，以照破吾人今日眼前之黑幕，而此炬原为吾人所本有，即意识是。将此意识加以锻炼，如运动选手之锻炼其体格然，此种工夫或者可说是

枯燥可厌，然意识若不锻炼，使受志愿之统制，成为一种有力的工具，则不能作为禅定之用。而禅定实为使吾人与‘真’接触之唯一精神的运用，必由此而后可恍然于今日所处之形相的世界之实在非真也。

“吾人作此旅行，幸有导师在前，在二千五百年前一个五月月圆之夜，释迦世尊用此方法而成道。彼既成道，觉了宇宙之真相，即转而对一切众生指点迷途，导其正路，直至今日，彼犹为吾人之大导师。吾人应归依于彼，遵行其教训。至遵教之道，不在高声读经，不在模仿他人，而在自己努力，脚踏实地，精进恳切，力图求得自心中之‘真’，所谓是心作佛、是心即佛是也。”

(乙)李玛德森氏之论文

世界新闻社(十月一日稿)云：英文《日本时报》，载西人李玛德森氏(Lie Mattysen，何国人待考)一文，题曰《为何西方需要佛教》，发挥佛教救世之道，颇为透切。兹译其大意如下：

“余与佛教发生接触，已有多数。最初所得关于佛教之印象，系得诸在全世界各地皆有之佛教塑像及画像，余信此等形象，实代表仁慈伟大光明智慧及力量。当时余尚未来至远东，然思慕远东之心，拳拳在抱。余尝费许多时间，到博物院中考察佛教的美术，阅读关于佛教的书籍，并参加佛教之演讲，凡此皆引余达到真正之大道，旋乃获得机会。第一次环游世界，得以亲到佛教发展之诸国研究佛教，余之宿愿始偿。

“然西方之人，并非个个有机缘可到佛教之发祥地，彼等欲研究佛教，大都只能在欧洲或美洲为之。而西方今日之需要佛教，但观现时西方诸国莫不对于佛教感到积极的兴味，尤其对于大乘佛教为然，即可知之。自大战发生，基督教义顿见衰落，许多人急欲求得一种真道，借以光大彼等之心识。而时至今日，第二次大战骤又将爆发，人心之倾向一种真正之大道，因此更为迫切。

“在美国、伦敦、巴黎、柏林及慕尼黑，现皆有接受佛教思想

之团体，又有佛教徒之组织，每逢阴历十五月圆之日，按期开会，讨论佛教，继以有兴味的演说，各该团体皆发行月刊，记载东方诸国如印度、中国、日本等之佛教新闻，描写其庙宇及圣地等。其在德国，俟目下政潮平静之后，有若干佛教徒将重行努力，图在柏林建造佛庙一所，宏扬大乘教义。英国方面佛教徒注意大乘者渐多，其所刊《佛教杂志》，多广载日本各宗之消息及言论。盖在一八九三年诗家谷宗教大会席上，日本之镰仓僧正，初次在西方演讲佛教，解说禅宗之意义，始引起多人之研究，故西方佛徒，对于日本佛教有特别之关系。

“欲在西方宣扬大乘佛教，其道有二：一为由东方派遣佛徒至西方宏传，一为由西方派遣佛徒至东方研究。前者颇为困难，因派往西方之佛徒，必须通外国语文，并须略知西方文化及哲学。

“佛教果为何物乎？曰：凡能证到如佛之所证者，即知一切有情之运命并非为一个‘造物主’所武断造成者，实为彼自己往生中所造之业之结果，富贵穷通，悉由自业造成，有因则必有果，佛不予人以恩赦，作如何业，即得如何报，许忏悔而不许求乞，不若基督教之有赦免及特权，众生平等，无一个为上帝之骄子。自余观之，佛教乃世界上唯一圆满之教，因其对于人类禽兽乃至草木，一视同仁，了无分别，此使汝达到一切创造之第一源头。大哉，佛也！吾人其以香花供养于佛，谢佛之开示，导我于正道。

“佛教非专为东方而有，西方之人亦需要之，时机已至，日本应多以佛教尤其大乘佛教昭告西方，同时西方人应急至日本研究之。佛教为东方文化之精髓，而日本数千年来对于佛教颇能发扬光大，日本之能对世界文明有所贡献者，厥为其大乘佛教之宝物，尤其真言宗，足以代表日本之全部佛教，真言宗能使学者即身成佛，尤研究佛教者所不可不知也。”

论何以教初学佛者

在最近的几天里面,有一位初发心的菩萨到了敝社,和我谈了一阵,却使我感到了一种困难。他道:“我本来根性鲁钝,福德浅薄,致不能早闻正法,早皈三宝,直至今日,才发了心,实在惭愧之至。可是在佛法中,宫墙万仞,原不易窥见那宗庙之美,百官之富。就是幸而闻知,要想升堂入室,也不免有不得其门而入之叹,这实在也是一种大大的障碍。譬如我在当初,并不是完全没有听到佛法上的一句半偈,实在所听到的也很多很多,最普通的是净土,最时尚的是唯识,最神秘的是真言,这些都是当代盛行,在友朋之中时常有人谈及的教义。但是当我那未发心的时候,听到这些玄谈妙谛,只觉得他五花八门,茫无头绪,不仅不能引起信仰,并且还要使我感到头昏脑胀,去之唯恐不速,所以那时虽有所闻,却等于未闻。直至今日,才发了心,这中间的障碍,应当说是佛法太深广了。以上所谈,还只是那以前未发心时候的障碍,于今总算已经发了心,也就不必再说了。只是在目前这个初发心的我,仍然有一种障碍在前,便是我在三藏十二部八万四千法藏之中,究竟应当先受持哪一部经典?我在五教十宗八万四千法门之中,究竟应当先修习哪一种法门?我曾经汇集我所听到的几部经典和几种法门而加以考虑,想抉择出一种便于我最初受持修习的而不可得。因为就我目前的程度说,只宜于浅近而不宜于高深,只宜于简单而不宜于繁杂,而在那最浅近最简单之中,我又恐怕是取其小而失其大,取其偏而失其全,以致于白白地费了许多力,并且先入为主,或将因此走到了岔路上去,也未可知。所以这个最先入门的经典和法门,实在不容易拣择。此外,我还有一种烦虑,便是我想学佛,三藏十二部八万四千法藏总怕难于学尽;我想学佛,而这些五教十宗

八万四千法门也总怕难于学尽。若是棉薄已竭，半途而废，又有什么用呢？因此之故，我不免也有些望洋兴叹，自惧不堪。总而言之，佛法实在太深广了，学佛者的障碍，也就层出不穷。仁者素以弘利为怀，尚望加以指导。”

我听了他这一席话，立即替他仔细地考虑一番，可是一时竟也想不出一一种圆满的答复，因为佛法里面所有经典和法门，实在是高深的多而浅近的少，繁杂的多而简单的少，大都不甚宜于初学，不甚易于入门。再三地推想起来，果然是一个困难的问题，几乎非我一时所能解决。

于时适来了一位善知识，问明情由，便先笑着对我道：“这个问题，你竟没有考虑过么？我们学佛的人，既以弘法利生为本愿，对于这教授初学的方法，应当先就加以特别的注意。若是没有方法去教授初学，还谈什么弘法利生呢？”

“不过谈到这教授初学的方法，实在不是普通的人所能提出，自来佛教里面的名贤硕德，尽管他自己所证诣的境界甚深甚深，却往往没有接人的方便，向那未发心者和初发心者，简直有些开口不得。强为开口，那听的人大都是如聋如哑，莫测高深，像这样的情形，实在也很多的。在这中间，自然也有许多有心人，要想从许多法藏、许多法门之中，寻出一种教授初学的方法，但是这种方法，并不容易获得。就现在说，我们这一般以弘法利生自期的人，仍然没有一种便利显明的方法可以因袭去教授初学。这实在是千百年来佛教里面所常发现的一个大缺点，也就是现今佛教界中一个最急迫的需要。于今你们既提到了这个问题，我便当借此谈谈，尚愿加以特别的注意。”

说着，便向那位初发心的菩萨道：佛法深广，诚如仁者所言，但是我们学佛，并不必将那三藏十二部八万四千法藏完全学尽，也不必将那五教十宗八万四千法门完全学尽，只取着其中自己现在所需要的即足，所以你那望洋兴叹、自惧不堪的心理，正应

当完全消除，不必过虑。

至于我们现在所需要的究竟属于哪一部？却不可不先加辨明。在现今全世界中，当然以在家者占大多数，那出家的根器实在很少，所以我辈弘法，要想普及一切，自应当以居士道为先。那么，我们在深广的佛法里面，正可以将那出家道的一部暂置不谈，而只取那在家道的一部。更单就在家道而言，也还可以加以分析，譬如仁者发心学佛，而直欲行菩萨道，便不单是那五戒优婆塞的境界，这实在是值得随喜赞叹的事。就是我辈现今所期望于人的，也不仅是想他做一位五戒优婆塞，却也要想他做一位大乘菩萨。那么，我们在深广的佛法里面，又正可以将那在家道的五戒优婆塞的一部暂置不谈，而只取那大乘菩萨道的一部。果然照这样的做去，那高深莫测的，自然要浅近易明，那繁杂不堪的，自然也要简单易习，又何患佛法之过于深广呢？

提起了这个大乘菩萨道，本来他最重的是在于行，一日能行，即为能学，并不必因自己学佛日浅而内怀惭惧，也不必向经典上面多求那些空谈无补的妙义。只努力于行，便不愧为一位大乘菩萨，行之所至，那一切甚深微妙的佛法，自然都能渐次地证得。然则佛法深广，更不足病。中山有言：行易知难。于今由行而知，便只觉其易而不觉其难了。就这一点上看去，这以行为先，实在是最直捷了当的一句话。

不过有人要说：“我们若是全无所知，又将何以行呢？有足无目，纵不蹉跌，只怕也要多经迂曲吧。”这一层的质问是不错的，当知我们学佛的人，一定要先就善知识处求得一种至简至要的行持标准，只要得着这一点点的知，便已经够了。

但是所遇的善知识，也有数等。有许多人，仅能阐释着他自己所行的道路，那么，学的人也只好学他一人的修法而已，根性不同，便不易获益。又有许多人，在诸宗诸派之中，只偏好一宗一派而不能得其融通，那么，学的人也只好学他所推重的这一宗

一派的修法而已，偏锢不圆，这也不易获益。还有许多人，他虽能广涉诸宗诸派，但都是浅尝，未能深入，那么，学的人也只好学他这一种颞颥笼统的修法而已，空疏不实，这更不易获益。所以为善知识者，必须总摄全部佛法的精微，贯通全部佛法的宗极，再从而出其至简至要的行持标准，以这一点点的知开示初学，然后初学才能获着实益。

我今当仗佛加持而提出一种最正确最圆满的至简至要的行持标准以告一般初发心的菩萨。

在未提出这个标准之前，先有一个重大的意义，亟待说明。这是一个什么意义呢？这便是佛与菩萨的关系。本来佛与菩萨，分明是两种境界，但是佛便是菩萨的果德，菩萨便是佛的因行。而一切经上所说菩萨，大都是代表佛之一体，如释迦有八菩萨，药师有八菩萨，弥陀有八菩萨，各各八菩萨，即是各各佛之八分，分之则八，合之则一，八之与一，原无所异，不过合之为一，则境界微妙，非言思所能及；分之则为八，则境界分明，为凡愚所易解。所以与其说佛，不如说菩萨，由此当知，我辈学佛，便是学菩萨。

由佛八分而有八菩萨，若是二分，便也可仅称二菩萨，所以诸佛之前各有二胁士，如释迦之文殊、普贤，药师之日光、月光，弥陀之观音、势至等是。这二分的菩萨，实各摄八分之四，因此二菩萨中之文殊、普贤，与八菩萨中之文殊、普贤，他们所代表的佛德之量有异。就着简单地说来，便又当知，我辈学佛，直学文殊、普贤二菩萨即足。

其次，还有一个重大的意义也须说明。这又是一个什么意义呢？这便是我辈要学菩萨，又当先以利他为主。本来菩萨发心，即在利他，菩萨修行，也在利他。若是发心而非利他，便非菩萨，修行而非利他，也非菩萨。利他一义，在菩萨道中，要算是一种根本条件，而一切菩萨里面，最是代表这一义的，莫如三十二

应的观音菩萨。因此，我辈要学文殊、普贤的菩萨境行，还得先从观音菩萨学起，将自己先立于观音菩萨的地位，以利他一义做成一个基础，然后去学文殊的大智，普贤的大行，自然都圆成了菩萨道。如若不然，那大智大行也就学不上了。试看《心经》里面所说的都是文殊的大智法门，而那行深般若的，却就是观自在菩萨。可见要学文殊、普贤的菩萨境行，必须先学观音菩萨，才有人处。由此当知，我辈学佛，应学文殊、普贤、观音三菩萨。

上来两个重大的意义既经说明，我便当就三藏中觅出说这三位菩萨的法门的经典，又求其最浅近简单的各选一种，以便一般初发心的菩萨受持修习。

(甲)文殊——大智——《心经》

(乙)普贤——大行——《行愿品》

(丙)观音——大悲——《普门品》

这三部经都极简短，易于入门，宜于初学，既没有高深繁杂的弊病，也没有取小失大、取偏失全的弊病。窃愿将这一种至简至要的行持标准，贡献于一般初发心的菩萨，大家由此而努力于行，共证菩提，同圆种智。

这位善知识说罢，那位初发心的菩萨欢喜踊跃，作礼而去。我便也将这一席话郑重地记录出来，愿以告之一般同愿。

(《威音》第54期)

劝发菩提心

本期出版之日，又是民国二十三年的元旦了，当这个可爱的新年降临，使我们的一切，都得以除旧布新，转眼就可以达到春光骀荡、柳暗花明的境界，我们自然应当为之欢欣鼓舞，互相祝贺。可是我在这个祝贺的当儿，却要向诸君提出一句古话，就是“一年之计在于春”，我们在这个万象更新的时候，自己的本身，却也要仔细地想想，我们今年这个履端于始的第一件事，应当做什么呢？应当怎样来定一个正当的计划呢？

我想，在新年的象征里面，春令是发生之时，东方是发心之位，因此我现在特为诸君贡献一个履端于始的正当计划，便是“劝发菩提心”。

我说出这句话，不免有许多人要或不高兴地说道：“我们既然学佛，自然老早就发了心，还要待你来劝么？”我便当先加声明一句，我这个劝，自然是劝那些未发心的人，不过也有些自信为已发心的人，对于这个菩提心的意义，并没有彻底的了解，或者他虽然发了心，还不能算是菩提心，也未可知。因此，我也要来加以一劝，况且从深一层说，那真实发了菩提心的境界，实在也是很高的，所以《大日经》里面说菩提心为因，却说：

“越百六十心，生广大功德，其性常坚固，知彼菩提生。无量如虚空，不染污常住，诸法不能动，本来寂无相。无量智成就，正等觉显现，供养行修行，从是初发心。”

“真言门修行菩萨行诸菩萨，无量无数百千俱胝那庾多劫，积集无量功德智慧，具修诸行，无量智慧方便皆悉成就，天人世间之所归依，出过一切声闻辟支佛地，释提桓因等亲近敬礼。

……如是初心，佛说成佛因故，于业烦恼解脱，而业烦恼具依，世间宗奉，常应供养。”

诸君虽然已经发了菩提心，我却要想将这种超越二劫瑜祇行的真实初发心的境界，期望于诸君，愿诸君也乐许我这一劝吧。

可是说到这个劝发菩提心，从上诸圣诸贤，实在已经说得不少，除却如来亲说的经典之外，那些专显“发菩提心”一义的著作，也就不能尽述，于今只就几种显而易见的说说。

(1)龙猛菩萨造《金刚顶瑜伽中发阿耨多罗三藐三菩提心论》

(2)天亲菩萨造《发菩提心经论》

(3)慧沼大师撰《劝发菩提心集》

(4)法藏大师撰《华严发菩提心章》

(5)潜真大师述《菩提心义》

(6)省庵大师撰《劝发菩提心文》

有了这种种著作，实在已经是琳琅满目，美不胜收，那么，我今天只将这几种书介绍于诸君，也就用之不尽了。本来我也不必更为饶舌呢，不过我在这里，还是要想说几句话。因为从上诸圣诸贤，虽然对于发菩提心一义，已经说得不少，可是这个菩提心，含义过多，而他们所说的，不是义理太深广，便是文字太艰晦，并且各宗各派，各有说法，名相参差，不易会通。我想诸君里面，读过这几种书的，自然很多，一定都会有这样的感觉。我们于今若是突然的一问，“菩提心是什么呢”？若不是好学深思心知其意的人，纵然看了这几种书，或者还不能立刻作一个简明的答复。因此之故，我便想从简明的方面再说一说这个菩提心。

菩提心是什么呢？从字义上说，旧译菩提为道，那契于真道之心，便是菩提心。新译菩提为觉，那契于正觉之心，便是菩提心。但是，如何才算得契于真道、契于正觉呢？这便有三个

条件：

第一个条件——心要广大，必须普度一切众生，犹如己身，不复滞于褊小的我见。

第二个条件——心要深妙，必须上求无上佛道，深悟法性，不复陷于卑劣的迷情。

第三个条件——心要凝定，必须安住真如实相，长保圆明，不复驰于散乱的妄念。

我们果然能使这个心，广大而不褊小，深妙而不卑劣，凝定而不散乱，具足这三个条件，便算得契于真道、契于正觉，便算得是菩提心。

说到这里，我却还要略引各宗各派的说法，将他们配合这三个条件，一面可以证明我的说法不是臆造，一面也可以汇集他们的说法加以会通。

	心要广大	心要深妙	心要凝定
(三学)	戒学	慧学	定学
(三德)	大悲	大智	大定
(三观)	假观	空观	中观
(三谛)	俗谛	真谛	中道谛
(三心)	回向发愿心	深心	至诚心
(三门)	表德门	遮情门	不二门
(三空)	生空	法空	俱空
(三部)	莲花部	金刚部	佛部

此外，还有两段极重要的补充说明。

一段是从横的说，三个条件乃是一体，不过在一体上有三种行相。我们要知道这个心，愈广大便愈深妙愈凝定，愈凝定便也愈广大愈深妙，愈深妙便也愈凝定愈广大。这三个条件，实在是一体相连，同为消长。我们须得三个条件同时具备，不能在这三个中间有所去取。有许多人，不明这个一体的意义，因此往往对

于菩提心不能了解，于今我们在这上面必须辨明。

又一段是从竖的说，三个条件也有三步，不过每一步也都有三个条件。我们要知道学佛的人，不离三学，而三学乃是依次渐进的，这三个条件虽然在同时具备上配着三学，但是也要在依次渐进上配着三学。所以在第一步的戒学里面，广大便是饶益有情戒，深妙便是摄律仪戒，凝定便是摄善法戒（《菩提心论》上说诸佛菩萨以胜义行愿三摩地为戒）。在第二步的定学里面，广大便是观音三摩地，深妙便是文殊三摩地，凝定便是普贤三摩地。在第三步的慧学里面，广大便是方便般若，深妙便是观照般若，凝定便是实相般若。有许多人，不明这个三步的意义，也因此往往对于菩提心不能了解，于今我们在这上面也必须辨明。

以上所说，乃是单从那简明的方面说明这个菩提心，自然不免有些不详不尽之处。诸君若是要想研究详尽，便请从我所介绍的那几种书里面去探讨，恕我未曾多说。不过我所说的这一点简明的概念，实在已经可以包括菩提心意义的全部，诸君看了，一定也要赞美这个菩提心的伟大，那么，便请大家都真实的发着菩提心吧。

最后，我还要告诉诸君两句话：第一句话是，我们现在当从第一步的戒学做起，而第一步的三个条件，都具备在那四弘誓愿里头，我们只要发着四弘誓愿便得。第二句话是，智慧本高的人，也能合三步为一步，就是《大日经》说那发菩提心的境界那样的高，也本来是人人具足的，我们万不可以畏难。于今我敬谨地提出两句口号：

大家都发四弘誓愿。

大家发心便成正觉。

一位英国学者的中国佛教印象

中国的佛教僧侣，到了今日，也总算足以自豪了，因为那文明强盛的泰西诸邦，居然也有许多人，如照空大师等，不远千里而来，顶礼膜拜，请戒求法。像这样的情事，近年以来，居然接二连三地发现，这实在可算是中国佛教的光荣，同时也就可算是中国民族的光荣。环顾国中，想为中国争光荣者实不在少数，而真能为中国争光荣者却不可多得，不意那许多政治家、军事家、科学家、哲学家殷殷求之而不得者，竟于这些削发披缁的出家众中得之。这一点上，自然是中国的佛教僧侣所当引以自豪的。因此之故，我也常常在那禅寮梵宇之间，听到了许多惬意快意的议论，而其中最冷峭的一句话便是，中国人自己轻鄙的僧侣却偏偏为外国人所尊重。

可是我对于这种情事，始终是怀疑的。于今我若是单只根据我自己的观念，来批评我国的僧侣，他们一定又要说是自家人轻鄙自家人。最近我却发现了一位英国学者批评中国佛教的一段言论，顶好就借着做一个他山之助吧。

在陈述这位英国学者的言论之先，我当先引着梁实秋君的一段话来介绍这位学者于诸君。

“这篇短文的作者逊更生先生，是极开明的一位英国人，他是徐志摩先生的好朋友，介绍徐志摩到剑桥大学读书的就是他，他对我中国的文化和民族抱着极大的同情，就像罗素一般的学者一般，他赞美中国到使我们自己惭愧的地步。”

诸君，像这样的学者，我想他来批评中国佛教，总不会像那些轻鄙中国的外国人胡乱地指摘一番吧。

但是他又究竟怎样批评的呢？我且将他那《北平游记》之中

所发表的一段中国佛教印象录述出来：

“翟尔斯教授告诉我们说，无疑的，中国不是一个宗教的国家。我想，除开是印度，从没有一个国家是如此的。但是宗教的激潮掠过了许多国家后，却留下了沉淀物，如仪式、僧侣和庙宇，在佛教的仪式中，这种激潮曾掠过中国。而我现在就是正观察在北京邻近它的沉淀物，有许多的和尚庙，分建在城西的山上，有的已荒废了，有的租给西洋人做别墅，又有像我现在住着的一样，仍然充满了全副和尚。人家告诉我，在我这庙里的约有三四百个。但是在这里或任何地方，我都没看见有什么东西在宗教中暗示着生气。昨天黄昏时候，我走进一个庙里，看见和尚念经，围着神龛转，从神龛里朦胧地现出一个大铜黄色的佛像。他们在我们进去时，便像小孩子一般地慧笑起来，并且一直没有把眼睛离开我们。然后，每个和尚围着神龛跑，一边打着钟，好像是引起神明的注意，同时喊出几句马马虎虎的颂词或祷告。甚至在意大利我也没有看见过比这更甚的不敬，我也没有看见比这更无耻的叫花子，这就是佛祖的玄理在中国所受的末年的结果。我觉得似乎他与其被这般傀儡所褻渎，还没有他坐在印度的山洞里没有人理会来得好呢。”

这位逖更生先生所说，真使我们听了，要汗流面赤，惭愧无地。他虽然是单就他在北平所得的印象来批评，其实这种现象，并不仅北平那一个地方为然，也不仅逖更生先生观察的那一个时候为然。我敢说，在目前全部的中国，都不容易看见有什么东西在宗教中暗示着生气，却又都容易看见这样不敬无耻的褻渎行为。那么，这个印象，并不是北平的局部问题，而实在包含着整个的中国在内。因此，逖更生先生的批评，也已经将他推广到全部的中国佛教了。我于今要请问一般自命为外国人所尊重的僧侣，对于这位外国学者的言论，又将何以解嘲？

话又说回来了，我是一个学佛的人，我对于这一般绍隆佛种的僧侣，实在是十二分的尊重，何敢妄加轻鄙！无奈在这个佛教

不昌的时代，一般僧侣，多不知学佛为何事，胡作非为，实在令人齿冷。像这位逖更生先生所说的褻渎行为，还是小焉者也。而中国僧侣的罪恶，且有远过于此者，远的事情不说，只就最近沪报所载，也就有下面的几条：

- (1) 某住持贪吞寺产被讼。
- (2) 某僧因争夺住持地位而幽禁其师兄弟一年有余。
- (3) 某寺因作水陆而来恶僧二三百人强索硬讨伤人毁物。
- (4) 某某两僧竟结合为吓诈匪而投函诈索富商巨款。
- (5) 某尼控某僧诱奸遗弃。

你看，像这样的事情都做出来了，又怎能怪人家不尊重而轻鄙呢！幸而那位逖更生先生还没有听到这些怪可丑的新闻，若是听到了，还不知道要怎样的指斥。然而他只就着那庙中晚课近乎儿戏的一点点小事情，居然看出中国佛教的衰敝。他的目光，也实在是极端的敏锐，要算是能观人于微了。不过事情也总是从这些微上坏起来的，若不能谨小慎微，防微杜渐，那么，殿上的流目黷笑，便是那贪吞寺产，争夺住持，强索伤人，吓诈诱奸等等不法行为的影子。明眼的人，自然一望而知，又何待听到那些怪可丑的新闻呢。

我于今特将这位英国学者的言论陈述出来，窃愿我全中国的僧侣，大家努力地加以整顿，严净毗尼，勤求佛道，乃至动静语默，不稍放逸，威仪肃肃，从微至著，使圣教日隆，法运日昌。然后一般僧侣，自然不复为人所轻鄙，才算真能保持着原有的受人尊重的地位。

大乘行人对于善友恶友应采取的态度

东土向来多大乘根器，数千年来，我国学佛之士，大都是发着大乘的愿，修着大乘的行。直至于今，一般在家的优婆塞和优婆夷，固然莫不以行菩萨道为唯一的目标，就是一般出家的比丘和比丘尼，也莫不以行菩萨道为通常的口号，这无疑的可以说我国一般学佛之士都是大乘行人。因此，我愿和现前这些心依般若、志在菩提的菩萨，谈一谈大乘行人的一个最重要、最迫切而又最易于惑乱的问题。这是一个什么问题呢？便是“大乘行人对于善友恶友应采取的态度。”

提起这个问题，若是在世间法方面，是很容易解决的；若是在小乘法方面，也是很容易解决的；唯有在大乘法方面，却是煞费研究，往往容易得到一个不正确的答案而大家又往往都认为正确。

从世间法方面说，先贤遗训里面，尝郑重地标出“择交”的要义。若是依着遗训去做，那么，对于善友，便应当亲近；对于恶友，便应当远离，这个问题，不是很容易解决么。

从小乘法方面说，清净毗尼里面，尝严厉的定有“治摈”的明文。若是依着毗尼去行，那么，对于善友，便也应当亲近；对于恶友，便也应当远离，这个问题不是也很容易解决么。

在这中间，他们所以都要亲近善友、远离恶友的理由，也是很容易明白的，我于今只引两句古语来说明一下吧。古语说：

“近朱者赤，近墨者黑。”

“与善人交，如入芝兰之室，久而不闻其香。与恶人交，如入鲍鱼之肆，久而不闻其臭。”

依着前一节古语说来，我们可以知道友之善恶足以损益我们自身，因此应当加以慎择。依着后一节古语说来，我们又可以知道友之善恶足以损益我们自身且往往出于不自觉，因此更应当加以慎择。所以从世间法方面说，从小乘法方面说，他们都是要亲近善友而远离恶友。

可是从大乘法方面说，却有些不同了。因为大乘法的精神，与世间法异，不主张利害损益的计较；又与小乘法异，不主张染净自他的分离。那么，对于善友恶友应取的态度，自然不适用上面所说的定率了。

我们试详细地研究一番吧，在大乘法上，有一条根本要义，是我们一般大乘行人所共同知道的，便是要以利他为先，以度生为急。于今我们且从这利他度生的上面，约举几条，以显明大乘法的精神。

(1) 利他度生的原则

自未得度先度他，有一未度不作佛。

(2) 利他度生的本体

广大的慈悲，深妙的智慧。

(3) 利他度生的愿力所及

穷三世，遍十方，统六道，摄四生。

(4) 利他度生的行相所显

不避艰苦，不舍众生，不轻愚顽，不起分别。

(5) 利他度生的究竟归宿

共证菩提，同圆种智。

(6) 利他度生的当前大用

布施、爱语、利行、同事。

综合着上面六条，大乘法的精神，已经约略可见。我们若是拿着这种精神来解决这个善友恶友的问题，便应当说，大乘行人，对于一切有情，原不必分别他的善恶而存着善友恶友的观

念,只应当随时随地,励行这布施、爱语、利行、同事的四摄法,使一切有情都得有闻法获益的机缘。在这中间,那些善的,固然易于引入,不假劬劳;那些恶的,也只要多加些方便善巧的法门,一定也能潜移默化。工夫到处,无论或善或恶,自然都可以同圆种智,共证菩提。一定要能达到这个时期,然后我们这一般大乘行人,才算是得到究竟真实的成就。

照这样说,自然是很合乎大乘法的精神,而与世间法和小乘法所立的定率便大大的不同,并且简直有些相反了。诸君听到这里,或者也要赞叹大乘法的特殊伟大呢。

可是我要恳切地告诉诸君,真正的大乘行人应取的态度,并不如此,而仍然是亲近善友而远离恶友。

我想诸君听了我这一句话,大家都不免要有些怀疑,以为行人如果对于一切有情,存着一种观念,说此是善友,彼是恶友,他便已经落于分别而失去了大乘平等一如的精神。若是再进而说此是善友,应当亲近;彼是恶友,应当远离,他便与大乘不舍众生的精神简直是背道而驰。试问他又将如何去度生,如何去利他呢?果然取着这样的态度,还能算得是大乘行人么?

我于今便当简明地答道:诸君所疑,似是而非。从大乘法上说,原有真俗二谛,有权实二教,有性相二途,有空不空二面,并不当落于一边,囿于四句。所以知道了一个平等一如,还应知道平等不碍差别,差别不碍平等,才是真实的平等一如。知道了一个不舍众生,还应知道有折有摄,有与有夺,有菩萨低眉亦有金刚怒目,有无上慈悲亦有无上威力,方便多门,当机利度,也才是真实的不舍众生。总而言之,大乘法所有的平等一如、不舍众生等等精神,乃是就心量上说的。而当前的事实,固然是差别宛然,并非虚空无相,既有种种的差别相,自应有种种的因应法门。试看一切经上说,菩萨的胜妙,不仅在照见一切皆空,还贵乎有方便善巧,就是此意。若是执着平等一如、不舍众生等等名言而

从片面断定为大乘的精神，便如古语所说，失之毫厘，谬以千里了。所以我说，大乘行人仍然应当亲近善友而远离恶友。

不过这个亲近善友而远离恶友，却仍与世间法和小乘法不同。简单地说，就是他们的外貌虽然一样有亲近、有远离，而他们的心量却不一样，在世间法上，有一个利害损益的计较；在小乘法上，有一个染净自他的分离；而在大乘法上，便没有这些褊狭的心，却别有一个平等一如、不舍众生的精神含藏着。若是将他们混为一谈，也就错了。

说到这里，诸君对于大乘行人应取的亲近善友、远离恶友的态度，一定也可以有相当的了解。可是我在研究这个问题的最后，还要特为标出我们最切己的两层意义，奉告诸君。

一层意义是，我们要知道初心菩萨最宜注意这个亲近善友而远离恶友，因为初心时期，善根未固，极易动摇，若不得善友将护，而常与恶友周旋，大都不免退堕。所以《大乘理趣六波罗蜜多经》上说：“若诸菩萨修行布施波罗蜜多，乃至静虑波罗蜜多，皆从般若波罗蜜多本母所生而为根本。……此般若波罗蜜多，皆从善友闻正法生，邪见之人是智慧怨，汝等应当亲近善友，远恶知识。”其他经典所说甚多，今不悉举，窃愿诸君于此深加注意，免为恶友所化。

又一层意义是，我们要知道一般大菩萨也常常有亲近善友而远离恶友的事，因为弘法利生，徒恃布施、爱语等等摄法，不免有时而穷，遇着愚顽不化的众生，或者要以“不屑教诲”为教诲，并且为着护持其他行人起见，也不得不芟除荆棘，免妨兰茝之滋生。所以《真言五悔偈》上说：“忏悔随喜劝请福，愿我不失菩提心。诸佛菩萨妙众中，常为善友不厌舍。”其他经典所说亦多，今不悉举，窃愿诸君于此也深加注意，免为善友所舍。

最切于修持的忏悔法

我们应当知道，一般具缚凡愚，他们常常流转于生死苦趣之中，只为的是往昔造有罪业，未能消除，以致引得恶果。而现今流转苦趣，又往往容易因着境界的迷执，更造新的罪业而复引新的恶果。罪业不灭，苦趣也就不灭；罪业无尽，苦趣也就无尽。这一般凡愚与罪业的关系，实在是我们值得注意的一件事。

我们又当知道，一般世间善人，他们虽然力断恶业，励行善业，似乎可以无罪，但是他们既仍流转于生死苦趣之中，便仍有往昔罪业，未能消除。而现今也依然是一介凡夫，非有圣者的正智，那无始无明依然具在，便仍不免有时因着境界的迷执，更造新的罪业而引新的恶果，以致依然常在生死，轮回不息。这一般善人与罪业的关系，实在也是我们值得注意的一件事。

我们又当知道，一般出世贤圣，他们虽然严净毗尼，止恶修善，似乎更可以无罪。但是他们在未得尽无生智之先，一面有往昔罪业，未能完全消除，便仍然不得遽离苦趣；一面也因着流转苦趣，不得遽离，又容易迷执境界，有时也不免更造新的罪业，甚者且至于退堕。这一般贤圣与罪业的关系，实在也是我们值得注意的一件事。

我们又当知道，一般大乘菩萨，他们抱着普度众生的悲愿，不惜常常流转于生死苦趣之中。从一方面说，他们眼见一切众生都因积下罪业而引得恶果，并且罪业无尽，苦趣也无尽，菩萨有同体大悲，自视一切众生犹如己身，况且从一如实相上看来，根本就没有人我之别，菩萨担荷众生，便也应当担荷一切众生的罪业。从另一方面说，菩萨为着普度众生而流转苦趣，并不能清

净无为，当那利行同事的当儿，至少也须带着一分生相无明，并且有时还不惜为着众生造罪。因此之故，在久行菩萨，对于罪业两字，也不能说是绝对没有；那些初心菩萨，易于迷执境界，自然更不必说了。合着两方面说，罪业两字，乃是菩萨行愿中间所最宜重视的。这一般菩萨与罪业的关系，实在也是我们值得注意的一件事。

从这种种值得我们注意的事说起来，在我们修持中间，实在有一个很切要的问题，便是我们究竟应当如何才可以灭除这些罪业呢？我想这个问题，一定是我们大家都想加以研究的吧。

那么，我敢郑重地告诉大家，若要灭除罪业，唯有先行“忏悔”。

说到忏悔这两个字，我想大家一定都是熟闻熟知的，不过这忏悔的真意义，或者还不是一般人所都能知道。

于今我先试问大家“忏悔是怎样一回事呢”？大家或者都会答道：“忏悔就是悔过。”若是再加以详细的解释，便当道：“改往修来，谓之忏悔。往日所作恶不善法，鄙而恶之，故名为悔。往日所弃一切善法，今日已去，誓愿勤修，故名为忏。总而言之，我们的忏悔，就是改恶修善。”我现在且依着大家所解答的意义，并根据各种典籍所载，列成一表于下：

忏：白法——修善——求来

悔：黑法——改恶——弃往

像这样的说法，并非无所根据，也并非违背了忏悔的本旨，可是这只是一种很粗浅的解释，而对于忏悔两字的真意义，并没有显露出来。当知所谓忏悔，实在还有一种很高深的理境，一种很微妙的行法，不单是寻常所说的改恶修善。关于这一点，本来是千百年来一般谈忏悔的人所容易忽略的，我于今愿特为开显一番。

忏悔的真意义是什么呢？一言以蔽之，便是“向他说罪”。

我们的忏悔，不仅是立志悔过，心愿改恶修善，便算了事，还须将已往所造的罪业，亲向他人发露宣说，这才算是真正的忏悔法。

何以向他说罪才算是真正的忏悔法呢？这因为一切众生所造罪业，大都起于执着一个我见，于今特令向他说罪，便是使他根本上的我见因之摧破，我见既破，那些本无自性的罪业，自然也就消除。同时还借着自己言说之力，由口业而发挥一种不思議业用，使改恶修善的力量益加真实。又借着他人听受之力，由大众威德而形成一种无表色，使改恶修善的力量益加强盛。在这中间，我们可以知道这忏悔法所有的最高深的理境和最微妙的行法，就在于向他说罪。

不过我提起了向他说罪这一义，或者有人要引着几种书来驳我，说这忏悔两字的真意义，乃是请他忍恕，不是向他说罪，那些解作向他说罪的，乃是讹误。

玄应《音义》十四云：“忏悔，此言讹略也。书无忏字，正言叉摩，此云忍，谓容恕我罪也。”

慧苑《音义》下云：“忏悔谓忏摩，此云请忍，谓请前人忍，受我悔罪。”

《南海寄归传》二云：“旧云忏悔，非关说罪。何者？忏摩乃是西音，自当忍义。悔乃东夏之字，追悔为目。悔之与忍，迥不相干。……恐怀后滞，就他致谢，即说忏摩之言，必若自己陈罪，乃云提舍那矣。”

《有部毗奈耶》十五注云：“言忏摩者，此方正译当乞容恕，容忍致谢义也。若触误前人欲乞欢喜者，皆云忏摩，无问大小，咸同此说。若悔罪者，本云阿钵底提舍那，阿钵底是罪，提舍那是说，应言说罪。云忏悔者，忏是西音，悔是东语，不当请恕，复非说罪，诚无由致。”

依着上面这几种书说来，忏悔两字，似乎不能解作向他说罪，而向他说罪这一义，却另有一字，便是提舍那。那么，我所告

诉大家的“忏悔的真意义是向他说罪”，这一说不是不能成立么？不然。我所告诉大家的，确乎是忏悔两字的真意义，大家不要疑惑，我于今且举出两种强有力的证明。

一种证明是从翻译上的原文说的，便是我要说一切经中所有的忏悔两字，大都是从提舍那译出，并不是从忏摩译出。在梵语中，忏摩是 Ksamayati，提舍那是 Desayati，或 Desanakaraniya，或 Apattidesana（阿钵底提舍那），或 Apattipratidesana（阿钵底钵喇底提舍那）。忏摩之义是请他忍恕，提舍那之义是向他说罪。两字音义，本不相同，只因译者在译提舍那的时候，嫌着向他说罪一语，繁冗不便于用，且于悔过之义不甚显明，他便借着乞他恕罪的忏字，更加上一个改往修来的悔字，以译出提舍那的大意。所以经中有许多忏悔两字，是译提舍那，并不是译忏摩。何况根本上悔与忏就迥不相干，也就不能算做忏摩的正译。可知他所译的应当是提舍那，试看那《金光明经》上，有《梦见忏悔品》，而其中忏悔两字的原文，便实在是提舍那。如慧沼大师《疏》所说：

“释名者，梵云飒拏达利舍拏阿钵底提舍那，飒拏此云梦，达利舍拏此云见，阿钵底此云罪，提舍那此云说。人有所犯，须向他说，罪即得除，故云说罪。而言忏悔者，顺古人翻，非为正说。……正应云梦见说罪品。”

又一种证明是从经典上的明文说的，便是我要说一切经中所有的忏悔两字，大都是指着那向他说罪的事，并不是指着那请他忍恕的事。在佛法中，人有所犯，即当于佛前，或大比丘前，当众发露，求哀忏悔。所以有所谓忏悔五法：一是着袈裟袒右肩，二是右膝着地，三是合掌，四是礼足，五是说所犯罪。这乃是西土常见的一种举动，也就是佛教制定的一种法规。因此，一说忏悔，当知即系向他说罪。试看那《四分律·毗尼增一法》中，说“汝比丘至诚如法忏悔，我为受之”，便实在是向他说罪。如《心

地观经》所说：

“若覆罪者，罪即增长。发露忏悔，罪即消除。”

有着这两种证明，我想大家一定都能相信这忏悔两字的真意义实在是向他说罪。窃愿大家从此在修持中间，都要依着去行，以向他说罪为忏悔法，以求消除一切罪业，永离一切苦趣，同圆种智，共证菩提。

本来在中土方面，前代古德，曾经在布萨旧制之外定有种种忏法，便是依着佛家制度，亲于佛前，发露己罪，求哀忏悔，同时又为一切众生代申忏悔，实在是一般菩萨道中人所当遵用者。于今我且略举几种忏名，以便大家采用。

- (一)慈悲忏法 或曰梁皇忏法
- (二)水忏法
- (三)观音忏法 或曰圆通忏法
- (四)小净土忏法及大净土忏法
- (五)法华忏法
- (六)方等忏法
- (七)金光明忏法 或曰吉祥忏法
- (八)华严忏法
- (九)般若忏法及涅槃忏法
- (十)报恩忏法
- (十一)千佛忏法及万佛忏法
- (十二)地藏忏法
- (十三)药师忏法
- (十四)大悲忏法

末了，我却还要为大家进一解，便是大家对于这个向他说罪的忏悔法，虽然明了着他的真意义，而在修持中间又都努力去行，但是大家当知佛法之中，实有三种忏法，而向他说罪，仅为其中之一。

1. 作法忏——谓向佛前披陈过罪，身口所作一依于法度者，为灭犯戒之罪。

2. 取相忏——谓于定心而运忏悔之想，如佛来摩顶，以感瑞相为期者，为灭烦恼之性罪。

上二种忏法为事忏。

3. 无生忏——谓正心端坐而观无生之理者，为灭障中道之无明。故经云：若欲忏悔者，端坐念实相。众罪如霜露，慧日能消除。

上一种忏法为理忏。

不过三种忏法之中，取相无生，非寻常人所易成就，往往有蹈空的流弊，我们若想消除罪业，还是用着向他说罪的忏悔法，较为妥当切实。因此，我仍然要奉着向他说罪为最切于修持的忏悔法。

（《威音》第 58 期）

一切众生皆有佛性与 一切众生无菩萨性之辨

畏因居士方为本刊撰释经稿，拟一述《优婆塞戒经》义。有客自外来，见而讶之曰：子何为致力于是等冷僻之经耶？居士知其未解，授以经令之读，并为阐说其地位之重要。义详《释经》栏中，兹姑不赘。惟客读是经时，曾发一问，颇堪研究，今特另为提出，以质诸海内外同愿。

在《优婆塞戒经》第一卷第一品中，佛为长者子善生说法，内有一节云：

“善男子，一切众生无菩提性，如诸众生无人天性、师子虎狼狗犬等性，现在世中，和合众善业因缘故得人天身，和合不善业因缘故得师子等畜生之身。菩萨亦尔，和合众善业因缘故，发菩提心，故名菩萨。若有说言一切众生有菩萨性者，是义不然，何以故？若有性者，则不应修善业因缘供养六方。善男子，若有性者，则无初心及退转心，以无量善业因缘故，发菩提心，名菩萨性。……”

“善男子，菩提之心凡有三种，谓下中上。若言众生定有性者，云何说言有三种耶？众生下心能作中心，中心作上，上心作中，中心作下。众生勤修无量善法，故能增上；不勤修故，便退为下。……”

“善男子，三种菩提无有定性，若有定性，已发声闻缘觉心者则不能发菩提之心。善男子，譬如众僧无有定性，是三种性亦复如是。若有说言定有性者，是名外道。何以故？诸外道等无因果故，如自在天非因非果。善男子，或有人说，菩萨之性，譬如石中定有金性，以巧方便因缘发故，得为金用，菩萨之性亦如是者，

是梵志说。何以故？梵志等常言，尼拘陀子有尼拘陀树，眼有火石，是故梵志无因无果，因即是果，果即是因，尼拘陀子具足而有尼拘陀树，当知即是梵志因果，是义不然。何以故？因细果粗故。若言眼中定有火者，眼则被烧。眼若被烧，云何能见？眼中有石，石则遮眼。眼若有遮，复云何见？善男子，如梵志说，有即是有，无即永无，无则不生，有不应灭。若言石中有金性者，金不说性，性不说金。善男子，因缘故则有和合，缘和合故，本无后有，如梵志言无即永无。是义云何？金合水银，金则灭坏。若言有不应灭，是义云何？若说众生有菩萨性，是名外道，不名佛道。善男子，譬如和合石因缘故而有金用，菩萨之性亦复如是，众生有思，名为欲心，以如是欲善业因缘发菩提心，是则名为菩萨性也。善男子，譬如众生先无菩提，后乃方有，性亦如是，先无后有，是故不可说言定有。”

吾人读此，可知是经对于“一切众生无菩萨性”一义实至注重，观其特为开示不惜反复详说，罕譬曲喻，务求推阐至尽，人人能解，其中婆心苦口显然可见，而穷究其极，且直指此为外道与佛道之分，辞严义正不稍假借。若非此“一切众生无菩萨性”一义原为一代时教中之大经大法，凛然有不可逾越者，殆不致若是也。

然而吾人试一思之，在佛教中，不又有一最普遍最深妙之语曰“一切众生皆有佛性”乎。若持此语以与“一切众生无菩萨性”之义相较，则将见其显然背道而驰，形成一绝大之矛盾矣。夫“一切众生皆有佛性”，与“一切众生无菩萨性”，虽在字面上有“佛”与“菩萨”之分，一若因地果地原有不同者，然在辞意上并不能如是加以解释。盖佛与菩萨，原非二道，若有佛性，即应有菩萨性；若无菩萨性，即应亦无佛性。况经文之中，不仅说无菩萨性，且直说无菩提性。所谓菩提性者，自己直及于果地之佛，并非以菩萨境界为限，不过当时正说菩萨名义，故多以菩萨为言

耳。若以菩提性为言，则佛性与菩萨性悉摄其中矣。然则彼所谓一切众生皆有之“佛性”，与此所谓一切众生皆无之“菩萨性”，正不可厘分为二，而此中一有一无，遂不能不谓为全然相反。同属金口所宣，讵尚有矛盾存乎其间欤？

聆斯问者，若非好学深思心知其意，我知必多彷徨彳亍，大惑而不知所解矣。

此之一问，在佛法中，所关至巨。彼佛性与菩萨性，实即一菩提性。佛之所以教人者，固即立足于无上菩提之上而开显一菩提之道，而人之所以学佛者，亦即以发菩提心为始而以证得无上菩提为终。故菩提性云者，即佛法中唯一之本体。若教人者于此本体之义尚有未安，则佛法之基址动摇，又焉足以教人？若学佛者于此本体之义尚有未明，则佛法之精神全失，又焉足以学佛？故此之一问，至足研究。凡属佛徒，必须求得一彻底之解答，决非可囫囵吞枣，轻心掉之也。窃望诸同愿于此悉加注意，今当一述当时答客之言。

居士曰：一般凡夫，有二边见：一曰有见，二曰空见。我佛垂教，或为破此凡夫之空见故，特就法相上广说一切差别以明其有而破其空；或为破彼凡夫之有见故，特就法性上广说一切平等以明其空而破其有。当其破空也，有迷有悟，有染有净，有圣有凡，有增有减，由此一切差别上以言本体，故说“一切众生无菩萨性”。当其破有也，无迷无悟，无染无净，无圣无凡，无增无减，由此一切平等上以言本体，故说“一切众生皆有佛性”。此一有一无之二义，正以破一空一有之二见，非佛说之有矛盾，亦非菩提性之可有可无，只以当机之不同耳。

况就吾人之修持言之，在吾人之理解上，易堕于有，则当深明其空，故必离四句，绝百非，空空灵灵，如汤沃雪，方能悟入无上菩提，否则不免有执滞不通之弊。而在吾人之事修上，易堕于空，则又当深明其有，故必治三学，修六度，真真实实，如农力穡，

方能证得无上菩提，否则不免有虚渺不实之弊。准是以观，在吾人易堕于有之处，当说“一切众生皆有佛性”，而在吾人易堕于空之处，又当说“一切众生无菩萨性”，二义固不可偏废也。今《优婆塞戒经》所明者，乃是戒律，居三学之首，摄六度之要，此中修持，自力求脚踏实地，努力精进，兢兢业业，不敢有懈，则其不说一切众生皆有佛性，而说一切众生无菩萨性者，正所以策行人，弘净戒也，又何疑焉！

（《威音》第 59 期）

编辑者言(四)

本刊每当一年的最后一期,编者必有几句话,一则报告以前的经过,再则商量以后的进行。这一期是本刊第四年的终刊了,编者自不免照例的来说几句话,以期共策精进。

这一年中,在本刊《论说》栏内,有一篇《论何以教初学佛者》,确是一篇很值得注意的文字。从新的方面说,自佛教复兴运动以来,一般先进,莫不聚精会神地想研究出一个好方法,去教初学之人,于是自新著《佛学三字经》起,以至新编各种佛学入门的书籍抄撮敷衍,可谓费力不少,但其结果,上焉者亦不过使人略识枝末而已。从旧的方面说,虽是晚近的佛法,宗教双亡,毕竟两千年来,古德名宿的留遗不少,若能细心探讨,何以万千经论中,古人每独重一二小册子使普及于末法时者,其抉择之精严,其为人之真切,未可以现前承传者之不学而轻忽之也。今本刊《论何以教初学佛者》文中,举《心经》、《行愿品》、《普门品》为初学准绳,可谓不失其旧,而旧者则不可不于此文中,细察其所说昔贤注重此三经之用意所在,亦可谓顺应于新,而新者则亦当于此文中,引其平昔所得枝末,会归根本。且编者之意,以为此三经者,为一大佛教之骨髓,不独为初学准绳,学之至极,为文殊、普贤、观自在,彻始彻终之根本大法,实即在斯。所以说这篇文字,是值得注意的。自这篇文字发表以后,各方来信赞同的甚多。淮安居士林丁淑真居士来信,说“已约林中同学,早夕必诵此三经,凡有所学,必折衷于此三经,归纳于此三经”。如此实地修行,真使本刊同人赞叹不已。

本刊同人,向来只注重一“行”字,即今偶有言论,发为刊物,

亦深恐读者误以我们为掉书袋做文章，那便不知我们期望于读者的真意了。不过本刊同人，循序进修，本刊的文字，亦循序渐进，虽读者体谅，我们不愿旧话重题，多说闲事，终觉渐入艰深，难感兴味。这一层困难，经我们多次研究，有一位同学，他以为唯有仿照贵州持省法师的办法，为人讲说，这事详载于本刊第三年终的《编辑者言》，因为依着本刊次序讲说，教者既易敷衍，学者亦易明了，一经讲说，自能免除这种困难了。于是这位同学，便于今年夏安期中，结合新学多人为之讲解，其中也有念佛多年而信解不真的。夏安届满，讲解完毕，听的人固然欣幸，讲的人亦自满意。又一位同学，他在青岛依本刊演坛，为人讲说圣道概要，亦有多人于焉领悟，自觉精研经论，颇得门径。而这两位同学，又竟得着个同一的感想，他们回到本社发表说：

现时代有一个很通用的名词，叫“需要”，这两个字很有意义，人到苦恼的时候，他就需要学佛了。所以我佛教人，第一步总教他知苦，不然，他醉生梦死着，分明是只在那几种苦因受苦果，而他还自乐其乐呢，如何会需要佛法？又学佛不得门径，他就需要求师了，又阅经研教感着极端烦闷时，他就需要一种有条理的著述了。若是他发心不真实，求悟不迫切，便对于这一切，皆不需要，对于不需要的东西，自然看不懂，没兴趣。

我们的讲解，只注重说明本刊各文的用处，或是在讲解之前，用种种方法，把读者引到一种繁重问题内，使他自己头绪万千，解决不得，然后再使一读本刊某篇，所以我们实在并没有什么另一种更浅近的说法，不过只引出他们的需要，他们自己自然地懂得切有兴趣了。

沈行如居士在社内说过：“自来诸师，一味向上，他们的自证，高而愈高，他们的留遗，精而愈精，但是对于下层的工作，仿佛做得太少。二千年来的佛教史，随着帝王之爱憎，为佛运之隆污，盛时亦以其过于高深之故，真能会证者难得多人，衰时则民

间于佛教真义,更难认识。至于晚近,虽说佛教信仰,普及民众,而迷信者多,逃世者多,希福报者多,求其认识这个佛法,是如衣食菽帛不可须臾离的,那就难了。再说求其明了这个佛法,不远乎人,人虽自欲远他,而生生死死、时时刻刻、事事物物终逃不出他范围的,那更难乎其难了。现代大德,受环境逼迫,谋民众普及,这是很对。”我们听了沈居士的话,当时便知道这个问题,完全在使一般人人知道佛法的需要,尤其要使一般人人 在正义内知道佛法的需要。这次讲解,可算我们本着这种宗旨的第一次试行,果然成绩不错,并连本刊继进的难题,也同时解决了。所以这“需要”两个字,今后应请执笔者深深注意。

本刊执笔同人,对这段议论,自当服膺,同时更希望现前实地行大乘道者,共同的于此深深注意。

在今年本刊《新闻》栏中,关于我国西藏的佛教登载最多,如:

- 《喇嘛请保护雍和宫古物》
- 《诺那呼图传授密法》
- 《汉藏教理院之新发展》
- 《湖北建大白伞盖息灾法会》
- 《诺那活佛在京传莲花生法》
- 《多杰尊者在沪传法》
- 《格西大堪布在西安传法》
- 《罗桑倾批呈准设蒙藏学院》
- 《达赖圆寂国府追悼》
- 《日本河口海慧又入我西藏》
- 《罗布仓桑布尊者在沪传密乘》
- 《班禅在杭启建时轮金刚法会》

就上面新闻观之,藏教进展,是一大好现象。又欧洲佛徒来华受戒,亦为中华佛教史上之新纪录。唯性相禅净等,中土之

旧,无多新闻,似嫌沉寂耳。

明年本刊继续发行,一切如旧,唯今年屡次愆期,同人异常抱歉!幸明年稿件,今已理有头绪,明年同人自当力求按期出版,即《影响轩丛话》亦将于明年刊中有余幅时续布。光阴真迅速呀,本刊自四十九期至六十期,已占着两年的时间,虽说因战事,因编者病,因社址迁移,而同人终不胜其惭惶。这逝去的年华,是惭惶不回来的了,我们仍只得向读者诵那每年共同警策的偈子。

今年已过,伏愿大众,念念无常,勤行精进。

编者合十

(《威音》第 60 期)

大战前夜之佛教学者谈话

时代之轮，总是不断地向前辗进，不觉又到了民国二十四年了。说到这个二十四年，实在含着一个绝大的严重性，因为据一般有识者所预测，公元一九三六年，将有第二次的世界大战爆发，以致全世界的人，老早就惴惴焉恐怖这个一九三六年之降临，而今年却已经是一九三五年，距大战爆发的危险时期，只隔一间，并且这个爆发，又好像已经有“山雨欲来风满楼”之概，所以这个年头，便确实地被一般人认为最严重的“大战前夜”。

今天这个民国二十四年的元旦，也就是我们度入这个最严重的“大战前夜”的开始，我本来想就着学佛的立场上，发表一点感想，可是提起笔来，却苦于头绪纷繁，一时无从说起。这时恰恰来了几位同愿，大家照例的互贺新年之后，便谈起了这个问题，在这讨论之中，意蕊纷披，舌莲竞粲，颇多值得玩味之处。于今我便将这时的一番谈话，拉杂地追记出来，以饷一般读者，恕我自己不再饶舌了。

这时先有一位年事尚轻的同愿喟然叹道：“这个年头，真有些不容我们安心地学佛了。在今年以前，距预测的大战时期还远，我们已经感到疆土日蹙，经济崩溃，何况又到了这个大战前夜的今年。学佛必须具缘，又须有暇，我想此后必无一片干净土可以容我们安禅，也必无一刻的安静时光可以容我们学法。并且在这个战祸已迫的危险时期之内，我们也应当执戈卫国，杀贼护生，才尽了应尽的责任，更不容我们还去清清静静地学佛。我看日前的新闻纸上说，日本防空演习之中，有佛教僧徒加入救护，因又记得前几年日本入寇的时候，我国也有佛教僧徒出

而组织救护队和义勇军。那些出家的佛徒，尚且如此，我们这些在家居士，更不必说。想到这里，不能不令我们这颗清净的学佛心有些怦怦地动荡了。”

这时便有一位年事已高的同愿正色地驳斥他道：“你这样的说法，不免失却学佛者的态度了，就我们学佛的立场上看来，一切唯心，莫非心造，我们自己，既然依着本师释迦如来的圣法，从般若上安心，自然可以感召祥和，转移劫运，正不必更有大战爆发的恐怖。并且修行到处，果然从这个妙明宝心上有所证得，那时五蕴皆空，无不活畏，猛虎可伏，毒龙可降，夜叉之窟，尚能安处，还怕什么大战前夜。就是一般初心菩萨，修行虽然未到，然而也应当不为八风所动，不为外境所摇，抱着本来的大愿，始终不顾艰难地行去，才是正理。在我个人，自从学佛之后，只觉凡情消释，得到了一种归宿，心安理得，万象皆春，正不知世间有足忧虑事。我想诸君都是同愿，应当也有这样的心理吧。”

这时却又有几位同愿引伸着说道：“学佛的立场也有两种：一种是出家道，一种是在家道。那些出家的比丘，远离尘俗，心存平等，法界都是他的家国，万汇都是他的同胞，对于此争彼夺，此存彼亡，原不算一回事，所以他们可以不闻理乱，不管安危，至多也不过略替他们礼佛禳灾而已。若是这些在家的居士，他本有家国之责，应报水土之恩，在战祸将开之时，便当力谋避免之法；在战祸已开之时，便当力谋捍卫之方，歼彼凶残，保我生灵。因此说，杀贼是上上修行，卫国即庄严佛土，佛教里面，原也注重这一义。现今大战前夜中之佛教学者，正不可不知。”

这时又有一位素抱乐观的同愿独大言道：“我不相信这个年头真成了大战前夜，那一九三六年的大战预言，未必就会实现吧。你看，现今全世界的人，既经受了第一次大战的教训，痛巨创深，惊心动魄，疮痍犹在，永远难忘，自当极力地维持和平，决不愿再开战祸。况且群雄并峙，势均力敌者甚多，互相牵制，各

有顾忌，加以战术日新，战具日利，也决不敢轻易启衅，妄动兵戎，所以他们虽然剑拔弩张，也不过是虚张声势罢了。去年耶稣圣诞的前夜，罗马教皇曾经发表了一段谈话，他说：‘近数月来，战谣与军备之说四起，使艰难时代益增痛苦。今人恒谓尔欲和平，必须备战，一若此种军备为和平之保障者然，如吾人真欲和平必须祈求之。’又说：‘天意所示，大赦之年，延至明岁，俾万方生灵，咸被其庥。’在他们那一般耶稣教徒，尚且相信和平必须祈求，又相信他们祈求的结果，已能感动他们的上帝而挽回浩劫，不认为大战前夜而认为大赦之年。我们这一般佛教徒，也常常地祈祷和平，便也应当相信我佛的威神镇慑，慈悲救护，一定比他们的上帝还要靠得住些。何必更谈什么大战前夜？何必更谈什么执戈杀敌？并且，一九三六年之大战，也不过是一种预言。那么，大赦之年，也是一种预言，不是恰恰两相抵销了么。我想现今国外既不致爆发大战，国内又喜剿匪胜利，南北团结，我们还是照常地安心学佛，不要学杞人之忧天，徒然耽搁工夫了。”

这时却有一位深明世界大势的同愿不以这一席话为然，他道：“依着目前的世界大势看来，这一九三六年的大战，已经好像不能避免了。你们试看，海缩会议，既无结果，华府旧约，势将悉废，日本之侵略我国，既必愈急，而他与英美苏俄诸国的冲突，亦必愈强，太平洋上的风云，实在异常险恶。再观大西洋上，在德法意俄英美及其他小国之间，亦复问题甚多。而德之希特勒，意之墨索里尼，尤属雄心勃勃，大有摇动欧洲现状之意。其间风云之险恶，正和太平洋上相同。即以现在情形而言，东西各国之间，如工业战、商业战、关税战、货币战、外交战、航空战、造舰战等等，几乎无时无地不在相战。那么，大战的危机，已如箭在弦上，一触即发，恐怕不是空言祈祷所能挽回的吧。仔细地推究起来，这个劫运之来，并非上帝不肯降庥，我佛不肯镇护，而实由于人心险恶，三毒横流。我们学佛的人，还是应当在这个严重的时

期,更努力地弘扬圣法,普及全球,发挥般若皆空的妙理,阐明慈悲不杀的深旨,洗净这些险恶的人心,息灭这些横流的三毒,才真可以挽回浩劫,空言祈祷是无用的。今天大家度着这个新年,便当知这个危机已经迫在眉睫,从今天起,更宜格外加功,不容有一时一刻的懈怠。所以我仍然主张认定今年便是大战前夜,使大家随时知所警惕。”

这时又有一位幽默的同愿独悄然叹道:“话虽如此,可是我只虑着这佛法弘扬之后,各国也都借着佛法,镇护国家,摧伏强敌,因以大张国威而遂其侵略之野心,有如日本一样,那么,我们这个中华,原是全世界唯一的目的地,便会更被他们宰割得体无完肤了。”

这时便又有几位同愿听了这几句话而点头太息道:“这一点,在弘扬的工作里面,值得非常注意,我们如果只像日本人的弘扬佛教,其结果或不免会弄出好几个日本来,会弄出许多的侵略国来,和佛教的本来精神,正是背道而驰。又何贵乎这个弘扬呢?我想,日本之所以误入歧途,只因密教之故,那些降伏增益的法门,大乐不空的理趣,在在足以眩惑凡愚。我们于今讲到弘扬,应当屏弃密教,单弘显教,庶乎可免这种弊病。”

这时便又有一位素习真言的同愿道:“日本之误入歧途,若是可怪密教,那么显教亦复可怪,你不看他们的武人不是常常用着法性破相佛心诸宗的法门和理趣去打破生死,以致愍不畏死残忍好杀么。依此说来,密教不可弘,显教也不可弘了。这种说法实在是不对的。我们当知正人行邪法,邪法悉归正;邪人行正法,正法悉归邪。日本人用着他的侵略的野心来弘扬佛教,自然处处走入歧途,释迦和大日都决不承认他是忠实的教徒的。依我的意思说来,我们在这个大战前夜,一方面固然应当发挥般若皆空的妙理,阐明慈悲不杀的深旨,以求改革这些自私自利的人心。可是在这中间,力量不免嫌小,效验不免嫌慢。一方面尚宜

精修密法，虔奉真言，借这个不可思议的加持神力去挽回浩劫，才可以如我们的愿呢。”

这时又有一位同愿道：“说起来，我们本应大弘密法，因为我国武备不充，自卫的力量非常薄弱，现今已届大战前夜，要想马上整军经武，充实国防，实在也有些来不及。不如多修几座护国大法，借着诸天明王的拥护，立刻可以使国家强盛，四夷宾服。我想一般大阿闍梨，在这个大战前夜，正应当格外努力。”

这时又有一位同愿道：“密法的神通感应，固然微妙难思，可是我国最迫近最凶暴的敌人，他本来就是借着密法以臻于强大，每年一般大阿闍梨，常修大法，未尝稍懈，依着他现前的国势而论，似乎诸天明王都在拥护着他。那么，我们若是也修起密法来，不知诸天明王又将采取何种态度，还是先入为主，始终偏护日本呢？还是在这中间加以简择，幡然改图以除暴安良呢？我想，若是采取前一种态度，我们又何必再修密法？若是采取后一种态度，那些诸天明王，不是也同于人间的倒戈将军么？并且若是说诸天明王在这中间也将加以简择，当然除暴安良，可是在我们未修密法以前，他们便不加简择么？他们果然聪明正直，在拥护之中有简择力，那日本便应当早已为他们所除灭，而何以仍然昧昧焉拥护着他呢？在这中间，未知应当如何说法，还请主张弘密的先进加以解释。”

这时那位素习真言的同愿便道：“在密法中，果然是有境界的大阿，如法修行，本来不容不有感应，那时诸天明王，也正无力加以简择。所以日本修密，不以他的凶暴而失却效力，同时我国若是修密，也决不因日本先修而不能感动诸天明王之心。总之，只要有精通密乘的金刚上师，依着仪轨而修大法，诸天明王也就不能不加以拥护。这个中间，事极秘而理极幽，未许外人轻加谈论。我于今只可告诉诸君，现今我们修密，只虑没有相当的大阿，不虑没有相当的感应。并且就平等上说，佛法双利自他，瑜

伽亦重双利，正不必更分人我的畛域，疑诸天明王厚人而薄我，或厚我而薄人。就差别上说，凶暴之徒，心量自狭，感应自亦较为薄弱，也正不必惧彼胜于我，当知诸天明王先为法所拘，偏护于彼，于今得着较强的感应力，去彼就此，势所宜然，何况这也本是他们所盼望的呢。说到这里，我想大家对于这一义，不会更有惶惑，便请在这个大战前夜之中，除努力弘扬显教以外，还得精修密法。”

这时那位年事已高的同愿又道：“我且来说一件故事给诸君听，我们的本师释迦如来，他原出生于中天竺迦毗罗国释迦族中，后来这个释迦族，在我佛在世之时，竟被憍萨罗国恶生太子所尽灭，以致迦毗罗国竟成了一所空城，这实在是一件大大的惨事。那时大目犍连曾请我佛以神力往救，我佛却说这事出于宿因，业报已熟，莫能减免，竟不曾救。依着这件故事看来，我们纵然有神力可恃，还得一着眼于业报之上，看在这最大的业报的第二次世界大战之中，也容得这神力来救否。”

这时大家听了这一段话，都觉得前途黯淡，为之悄然不乐。那一位素抱乐观的同愿却又道：“我在这个中间，愿为诸君别进一解，这个第二次世界大战，虽然是一种最大的业报，可是在大战尚未爆发以前，就是到了这最严重的大战前夜，也还不能就说那‘业报已熟，莫能减免’的话。我们站在学佛的立场上，正不当就此灰心，也不容就此灰心，你们只看那恶生太子欲灭释迦族的时候，我们的本师释迦如来，曾经为着阻止他的进兵，在枯树下趺坐以待，恶生太子见了，便引兵回国，如是者经过三次，而恶生太子的恶心不息，仍又进兵，那时释尊才说‘业报已熟，莫能减免’。可见我们在这个大战前夜，仍然应当努力地大弘显教，精修密法，才尽了我们的学佛的本分。只要有极大的努力，众生有大部分的悔改回心，这最大的业报也就不一定会成熟的。在因果律上，这些业报，原也应当有转移的余地，如若不然，释尊也

就不会有三度的阻兵了。并且就着大乘菩萨道说来，众生就是沉沦在极苦痛的地狱里面，我们也还应当亲入地狱，从那水深火热之中加以救度。现在这个大战若是爆发，也就是一种极苦痛的人间地狱，我们这一般发菩萨心、行菩萨道的人，救度的工作，也只有加紧而绝不可放松。依着前一层说，业报并未成熟，我们本不当就此灰心。依着这一层说，业报纵已成熟，我们也不容就此灰心。诸君呀，还是努力地弘扬佛法吧。最后，我还得告诉诸君，世间悉属幻妄，佛法独是真实，所以世间一切理乱盛衰，兴亡成败，都不过是一时的空华幻影，乱起乱灭，而佛法则弥纶万世，广被十方，能使一切有情，悉获真实的利益。我们现在，正不必忧大战之将至，而当庆佛法之不灭，佛法若在，又何患不得救。窃愿诸君都由此破涕为笑，转悲为喜，大家再踊跃地去行愿才好。”

（《威音》第 61 期）

“开口即错”与佛教刊物

这时正是太阴历的甲戌岁暮，畏因居士在某戚友的团年聚餐会里面，无意中得到了佛教上一个很重要的问题，仔细地推穷起来，这个问题还含着有普遍性，似乎有公开研究的必要。且待我从头追述一番。

在那一天的黄昏时候，座中有一位老友，正翻阅着当日的《新夜报》，忽然看到这报上新辟了《佛学研究》一栏，它的《发刊辞》中说：

“回顾现今上海方面的佛学宣传，除《威音》月刊和佛学书局的半月刊稍有活气外，其余各佛教团体刊物，大都只是等因奉此而已。”

那时这位老友便将这一段《发刊辞》指示畏因居士，并且说道：“老友，我们学佛多年，原是志同道合，可是在过去的时候，你也和我一样，不大肯多开口，只顾埋头去干，努力去行。为何到了最近这几年，你却发行了这个《威音》刊物，终年横说竖说，器器不休，似乎是一变而成了一个极爱开口的人。俗语说：是非只为多开口。我倒为你很担着心事，于今我耳目所及，觉得眼前你四周的空气，都还很好，大家对于你这一种刊物，都还随喜，这才使我放下了心，你也总算是缘化不浅了。不过我还是想向你进一种忠告，我们学佛，最好还是埋头去干，努力去行，不必多开口吧。就浅一层说，多言鲜实，不免因此耽误了有用的工夫；多言数穷，或者还要引起些无谓的净论。就深一层说，佛法里面，有一句天经地义的法语，便是‘开口即错’，既然开口即错，我们又何必多说。以我而论，我学佛数十年，越学越觉得不可说，这张

嘴只合挂在壁上，也就是这个道理。我劝你还是不要随俗浮沉去办这些佛教刊物才好。”

畏因居士听了这一席话，一方面固然很感激这位老友殷殷爱护的至意，一方面却不免大大地吃了一惊。惊什么呢？便是“开口即错”的这一句法语，简直可以变成那阻人前进的石壁，和那障人视线的烟幕，真所谓醍醐变毒药了。当时便和这位老友详细地讨论了一番，老友最初也很固执成见，振振有词，后来却爽然道：“今日却破了我一重幽深的法执了，此后的我，也得追随老友之后，发表一些拙著，贡献一些管见，大家来做一点弘扬工作呢。”

这个问题发现的原委，便是如此。我于今要问眼前一般同愿，这“开口即错”的一句法语，在佛法的胜义里面，究竟是不是大家公认为天经地义、绝对不误的呢？我想，这在大家，一定都是公认的。可是，大家既然公认这“开口即错”是天经地义，那么，我们这些办佛教刊物的人，又从何处开口呢？我又如何折服了我的老友呢？在这中间，我想诸君或者还不免要加以考虑，果然是彻底了达的先进，自然可以原原本本的马上还出一个道理来。若还有些模模糊糊，支支吾吾，便请留意听我所说。

我在这里，要先刺激诸君的神经，震动诸君的灵府，大胆地标出一个推翻陈案、引人入胜的新意义来。这是一个什么新意义呢？干脆地说，我要在那“开口即错”的对面，说一句“不开口也错”。

诸君听了我标出的这个新意义，当然不免有些诧异，或者还要加以攻击。我便当郑重地告诉诸君，我这一句话，已经不适用那“开口即错”的原则，实在是不错的，如若不信，且听我加以解释。

本来从真如法性上说，原是不落二边，远离四句，乃至于迥绝百非，这中间绝对真实的境地，便非文字所及，非言说所及，非思想所及，所以说，真如法性不可说。若是从这不可说的上面去说，便是所谓“开口即错”。

复次，从般若正智上说，原也是不落二边，远离四句，乃至于迥绝百非，这中间绝对真实的境地，便也非文字所及，非言说所及，非思想所及，所以说，般若正智不可说。若是从这不可说的上面去说，也便是所谓“开口即错”。

可是佛法中间，最重要的主眼，只在那不落二边，远离四句，乃至于迥绝百非的上面，而四句百非等等，又都以空有二边为根源。所以简单地说，一切佛法，必不落于空，也不落于有。果然不落空有，那时开口也对，不开口也对；若是落于空有，那时开口固错，不开口便也错了。

古德说“开口即错”原是对治那些执着言说而胡乱开口的人，使他不落于有。可是，从对面说，还应当说一句“不开口也错”，才可以对治那些蒙懂而不开口的人，使他不落于空。如若不然，便不免仍在二边里面讨生活了。试看，《金刚经》上说：“若见诸相非相，即见如来。”而法眼祖师却说：“若见诸相非相，即不见如来。”这中间的消息，还宜仔细地体会。

并且，我还要对于“开口即错”的这一句法语，举出一个极有力的反证，便是我们的本师释迦如来，成道以后，曾经巡化印度各地，说法四十九年，东处也说，西处也说，今天也说，明天也说，一直说到双林入寂，才闭了口。若是拿着那“开口即错”的原则来讲，那他不是错到底了么？然而他所说的，或经或律，或定或慧，或性或相，或空或有，或大或小，或显或密，至今我们都还奉为圣言量，并不能说他是错。何况一般凡夫，都依着他这种圣言而得度，当时与会亲闻的大众，由此得道，不知有多少多少，且不必说。只说我们这些末世众生，去圣时遥，不复能亲瞻毫相，而我们现在还得着这一条菩提的正道，足以了脱生死，普度有情，这便仍仗着本师释尊流传下来的这些遗教。倘若当时他老人家不曾开口，我们又怎能得到这种利益！并且他老人家不仅自己肯说，还要劝着人说，在许多的经典上，我们不是常常看见那受

持功德里面，有为人解说的这一条么？不是常常看见说那讲经说法的人当得人天拥护么？不是常常看见有求法无懈、说法无吝等等教诫么？所以“开口即错”的这一句法语，是不可昧然执着的。果然执着了这一句而不开口，那才真是错了。

就眼前的我们而论，既然都发着菩萨心，行着菩萨道，以弘扬大法利乐有情为唯一的急务。那么，你的口正应当多多的开，才有办法。而发行佛教刊物，尤为重要，因为刊物的发行，足以普及世界，流传未来，它具有着播音机的功能，又具着留声机的效用，比之一时一地的讲说，力量要大得多，这在我们弘扬工作中，实占着一个极重要的地位。并且我们应当知道佛法里面，有待于我们的研究和发明之处正多，亟宜努力地各出心裁，多办刊物，不当震于“开口即错”一语而畏缩不前。我们试看东邻的日本，佛教刊物的发行，几于不可数计，其间教义的阐扬，正法的流布，振其纲而理其目，提其要而钩其玄，很多有价值的著作，一般学者得而披览，由此悟入，实在容易得多。虽然他们具着侵略的野心，未能将佛教的精神求之于躬履实践，可是他们对于佛学的研究和发明，却的确有相当的功绩，不可埋没，这是我们应当取法的。因此之故，我所以要极力破除那“开口即错”的误解，而提倡多办这些佛教刊物。像今天这《新夜报》里面的“佛学研究”产生，实在是我私心随喜的，并不是因为他曾经赞扬本刊。

话又要说回来了，“开口即错”的误解诚然要极力地破除，佛教刊物也诚然要努力地去办。可是佛法中间，最重要的主眼，只在不落二边，我们于今开口，若是落在空边，或是落在有边，那便依然是“开口即错”，这种“开口即错”的刊物，不仅于佛教无益，而且有害。我们这一般开口的人，又须得在这一点上大大的注意，不要忘记了“开口即错”的这一句法语。

极堪注意的湮没中之摄论宗

自释迦之教流传中土以来，在六朝隋唐之间，中土的佛教界，曾经建立了许多的宗派，千花竞灿，万流共仰，大都曾经盛极一时。但世易时移，风尚往往有所改变，因之也有几种宗派，竟致湮没无闻，而这个摄论宗便是其中之一。

论这个摄论宗之所以湮没，是为着那玄奘大师大弘法相而别成了一个如火如荼风靡一时的法相宗，大概那时的人，也有些喜新厌旧，趣盛黜衰，所以法相宗一经勃兴，而摄论宗便从此衰灭。及于今日，谈佛教宗派的人，也往往略去了这个摄论宗的名字，还不及那小乘的俱舍、成实两宗衰灭之后还留了一席之地。偶然有人谈起这个摄论宗，听的人一定十有八九不能了知它的宗史和教义，它总算是一件被人们完全遗忘的古物了，在这许多宗派之中，它的命运为什么这样的不幸呢？

有人说：“它之所以湮没，是因为它只是法相宗的不完全的一部分，所以那精深博大的法相宗一兴，便将它涵盖了，便将它吞并了，这犹如曦日出而燭火无光，狮弦奏而群音绝响，又何怪人们要将它遗忘净尽呢？”像这样的说法，在一般普通的佛教学者之中，往往可以听到，也许是他们所公认的吧。

唉！这才真是冤屈了这个摄论宗了。从实际上说来，这个摄论宗的宗义，几乎和法相宗根本相反，它实在是法相宗的一个对立的劲敌。何尝可说是法相宗的一部分，更何尝可说是法相宗的不完全的一部分呢？

又有人说：“它和法相宗有些相反，乃是因为它的产生尚早，程度幼稚，有许多法相精义，还没有经人发明，所以只仍旧袭取

那些流行已久的空宗之说，与后来进步的纯粹的有宗自然有些不同。可是前者自粗，后者自精，精者既兴，粗者随废，这是一定不移的公理，又何怪人们要将它遗忘净尽呢？”像这样的说法，在一般高深的佛教学者之中，也往往可以听到，也许是他们所公认的吧。

唉！这才更是厚诬了这个摄论宗了。从实际上说来，这个摄论宗的宗义，实在亦复精深博大，具有卓然特立的价值，只不过不幸遇着了恶劣的命运，被那些喜新厌旧、趣盛黜衰的人舍弃，而由那挟着绝世的盛名和当代的尊荣的法相宗夺去了它的地位，我们不应当就是这样去断定它的优劣。若是武断的说，在后而兴者为精，在前而废者为粗，那便犹如以成败论英雄，不能算是公允。现今印度地方，佛教久废，而印度教代兴，依着那武断者的意思，不是要说印度教还精于佛教么。

总之，我们对于任何一宗，必须先有一种具体的研究，才可以下着批评。而这一种研究，又必须心胸明净，不挟成见，也才可以下着批评。于今我们对于这个摄论宗，差不多都没有研究过，有些研究过的，又不免挟着成见，这如何可以得着正确的批评呢？所以我有意要将这个被人遗忘已久的摄论宗特为提出，而将它的宗史和教义一加介绍。

况且在今日的佛教界中，法相宗很是盛行，因之有许多不善学的学者，往往锢蔽于护法一系的教义之下，不能融通全部的佛教，以致心胸褊狭，只知有一个优异卓绝的己宗而排斥其他的一切。这个时代的流弊，正有赖于这个摄论宗的救助，因为它的态度，平易宽大，通达精淳，和其他各宗都极能联络，不像法相宗的谨严固执，落落寡合。所以我在今日，更觉有介绍这个摄论宗的必要。

不过这个摄论宗已经湮没得很久了，要想做一个彻底的介绍，实在不是咄嗟立办的事，于今只就着我眼前研究所得地约略

的介绍一下,他日有暇,再行扩大补充而成为一部研究摄论宗的专书吧。

宗 史

《摄论》之来中土,原以北魏佛陀扇多为第一译师。其译出时,为后魏普泰元年,即公元 531 年,但彼师弘传不广,未建法幢,故本宗之初祖,乃是第二译师真谛三藏。三藏梵名波罗末陀 Paramartha,此云真谛,或云拘那罗陀 Gunarata,此云亲依。乃西印度优禅尼 Ujjayani、即《西域记》之邬闍衍那(今之 Ujjain)国人,生于公元 499 年。博通群藏,素谙异术,虽遵融佛理,而以通道知名。历游诸国,遂止中天。我国梁武帝大同五年(公元 539 年),敕张汜等送扶南国贡使返国,仍遣聘中天竺摩伽陀国,便请名德及经典等。彼国乃屈真谛,并赍经论,以大同十二年(公元 546 年)八月十五日,达于南海。越二年,即太清二年(公元 548 年)闰八月,始入梁都建业,武帝奉之,于宝云殿,谛欲翻传经教,适值侯景之乱,不果宣述,乃步入东土。又往富春,时富春令陆元哲尊礼之,招沙门宝琼等二十余人,略翻经论。越四年(公元 552 年)为侯景请还,在台供养。会元帝即位(在是年十一月),乃止于金陵正观寺,与愿禅师等二十余人,翻《金光明经》等。越二年,即元帝承圣三年(公元 554 年)二月,谛见机壤不愜,欲归天竺,便返豫章,又往新吴始兴,后随萧太保度岭至于南康,并随方翻译,栖遑靡托。逮陈武帝永定二年(公元 558 年)七月,还返豫章,又止临川晋安诸郡。真谛侨寓流离一十余年,虽传经论,道缺情离,本意不申,更观机壤,遂欲泛舶往楞伽修国(今马来半岛北部),道俗留之,遂停南越,便与前梁旧齿,重复所翻,其有文旨乖竞者,皆熔冶成范,始末伦通。至陈文帝天嘉元年(公元 560 年),谛终以飘寓投委,无心宁寄,又泛小船,至梁安郡,更装大

舶，欲返西国，学徒又留之，太守王万奢，述众元情，重申邀请，帝又且修人事，权止海隅，伺旅束装，未思安堵。至天嘉三年（公元562年）九月，发自梁安，泛舶西引，业风赋命，飘还广州。十二月中，上南海岸，广州刺史安南将军欧阳穆公颛延住制旨寺，请翻新文，广招义侣。天嘉四年（公元563年），扬都建元寺沙门法泰、慧恺、僧宗、法准、僧忍律师等，复先后闻风远来。帝欣其来意，乃为翻《摄大乘论》三卷及《摄大乘论释》十五卷，时在广州制旨寺，慧恺笔受，距此论之第一译仅三十二年。是时所出其他经论亦多，后穆公薨，世子纆重为檀越，开传经论，时又许焉。帝有神异，尝居别所，四周皆水，纆往造之，苦不得渡。帝乃以坐具敷水面，跏趺其上，飘然达岸，坐具略不沾湿，有时或以荷叶拓水乘之而渡。如斯神异，其例甚众，时人多图画而奉祀之。至陈废帝光大二年（公元568年），帝欲离世早生胜壤，遂入南海北山，将捐身命，时慧恺正讲《俱舍》，闻告驰往，道俗奔赴相继，刺史又遣使人伺街防遏，躬自稽顙致留三日，方回帝意，因尔迎还，止于王园寺。时宗恺诸僧，欲延还建业，会扬犇硕望恐夺时荣，乃奏曰：岭表所译众部，多明无尘唯识，言乖治术，有蔽国风，不隶诸华，河流荒服。帝然之，故南海新文，当时不获盛弘中土。帝每喟然愤慨，谓恺曰：君等款诚正法，实副参传，但恨弘法非时，有阻来意耳。恺闻之如噎，良久，声泪俱发，跪而启曰：大法绝尘，远通赤县，群生无感，可遂埋耶。帝以手指西北曰：此方有大国，非近非远，吾等歿后，当盛弘之，但不睹其兴，以为太息耳。其后奘师出于唐代，果验其言，但奘师之时，虽亦敷扬有宗，而传者以为神用不同，妄生异执，惟识不识其识，不无慨然。是年八月，恺又病歿，帝抚膺哀恻，遂来法准房中，率道尼智敷等十有二人，共传香火，令弘《摄》《舍》两论，誓无断绝，皆共奉旨，仰无坠失。

初帝传度《摄论》，宗恺归心，穷括教源，铨题义旨，游心既久，怀敞相承，帝又面对阐扬，情理无伏。一日，气属严冬，衣服

单疏，忍噤通宵，门人侧席，恺等终夜立静，奉侍咨询，言久情喧。有时眠寐，恺密以衣被覆足，帝潜觉知，便曳之于地，当时师资之勤苦有如此者。恺如先奉侍，逾久逾亲，今竟先凋，倍增伤感。次年，即陈宣帝太建元年（公元 569 年），帝亦遘疾，少时，遗决严正勸示因果，书传累纸，其文付弟子智休，至正月十一日午时迁化，时年七十有一。明日，于潮亭焚身起塔。十三日，僧宗法准等，各赍经论，还返匡山。帝居东夏，凡二十三载，所出经论记传六十四部，合二百七十八卷。帝所携梵本甚伙，并是多罗树叶书，凡有二百四十缚，若具足翻传，应得二万余卷，今之所译，止是数缚之文，而其中为帝所最致力者，即为《摄论》。盖帝虽广出众经，而实偏宗《摄论》，因之南方之摄论宗遂与北方之地论宗相对而起。

真谛门下亦不乏英贤，除慧恺先卒外，其在三藏寂后，禀其嘱累而弘布摄论宗义者，有僧宗、法准、慧忍、法泰、曹毗、智敷、道尼、明勇、智休、慧旷等弟子，由此亘陈隋二代以迄于唐。本宗法将，亦尝接踵而出，如法常、智俨、靖嵩、禅定、僧荣、日严、法侃、道岳、慧休、僧辨、灵润、神素、海顺、玃法师等，均曾宣扬《摄论》之教旨。其中，法常曾造《摄论疏》十六卷，智俨曾造《摄论疏》四卷。

此外，系统不明之摄论学者尚多，如昙迁即一有名者也。彼尝造《摄论疏》十卷，亦尝造《起信》《唯识》《楞伽》等疏，讲布甚力。日本源空所著之《汉语灯录》卷十中，尝于摄论宗设南北两地之区别，以昙迁为北地摄论之祖，以真谛及法泰为南地摄论之祖。但未知其何所据。

如是真谛以后之宗匠辈出，努力于摄论宗义之鼓吹，以与他方之地论宗相竞，亦尝声援地论相州北道之说而破斥其相州南道之说，教势之盛，亦殊倾动一时。

及唐太宗贞观十九年（公元 645 年），玄奘三藏自天竺归朝，

就所将梵本而别开一大译场，期一扫从前翻译之误谬，于无著之《摄大乘论》及世亲之《释论》，均新加翻译。彼实依护法论师之宗而传唯识教义者，由窥基等高足助之而成立法相一宗，以其新译之《摄论》隶于法相宗所依之十一论中。于是倾动一时之摄论宗，顿失讲习弘布之人，无形之中，为法相宗所并吞而归于废灭。

真谛一系，以《摄论》为宗骨，故称摄论宗。后世称此宗人师曰摄论师，或曰摄大乘师，或曰通论家。

今更将本宗人师之可考者，略述一二于后。

释法泰，不知何人，学达释宗，跨轶淮海，住扬都大寺，与慧恺、僧宗、法忍等，知名梁代。时有天竺沙门真谛远来此土，遭世乱离，将旋旧国，途出岭南，为广州刺史欧阳颺固留，因欲传授，周访义侣，泰遂与宗恺等不惮艰辛，远寻三藏于广州制旨寺，笔受文义。泰虽博通教旨，偏重律仪，谛又与泰译《明了论》，释律二十二大义，并《疏》五卷，勒于座右，遵奉行之。至陈太建元年，真谛入寂，泰以太建三年还建业，并赍新翻经论，创开义旨，惊异当时。其诸部中，有《摄大乘》及《俱舍论》，思越恒情，鲜能其趣。先是梁武宗崇《大论》，兼玩《成实》，陈武又广流《大品》，尤敦三论，故泰虽屡演，道俗无受，使夫法座绝嗣，阒尔无闻，后仅传业靖嵩，不知其终。

慧恺，一作智恺，俗姓曹氏，住扬都寺。初与法泰等前后异发，同往岭表，奉祈真谛。恺素积道风，词力殷瞻，乃对翻《摄论》，躬受其文，七月之中，文疏并了，都合二十五卷。后更对翻《俱舍论》，十月便了，文疏合数八十三卷。谛云：吾早值子，缀辑经论，不应缺少，今译两《论》，词理圆备，吾无恨矣。恺后延归，还广州显明寺，住本房中，请谛重讲《俱舍》，才得一遍。至陈光大元年，僧宗、法准、慧忍等度岭，就谛求学，以未闻《摄论》，更为讲之。起四月初，至腊月八日，方讫一遍。明年，宗等又请恺于智慧寺讲《俱舍论》，成名学士七十余人，同钦咨谒，讲至《业品

疏》第九卷，文犹未尽，以八月二十日遘疾，自省不救，与诸名德握手语别，端坐俨思，奄然而卒，春秋五十有一，即光大二年也，葬于广州西阴寺南岗。自余论文，真谛续讲，至《惑品》第三卷，因尔乖豫，便废法事。明年肇春，三藏又化。恺在本宗，殆有可比于地论宗之慧光，法相宗之窥基者，惜天不永年，乃先真谛而歿，亦本宗之大不幸也。

僧宗亦为真谛弟子中之杰出者，真谛随处翻传，前者多亲流疏解，依心胜相，后疏并是僧宗所陈，躬对本师，重为释旨，增减或异，大义无亏。宗公别著行状，广行于世，举谛之弟子者，每以宗、恺并称，而《摄论》之传度，亦以宗、恺归心为之首唱。

法准与僧宗、慧忍同来南越，师事真谛，智恺之歿，恺来法准房中，偕十二人共传香火，誓弘《摄》《舍》两论，准固亦本宗之法将也。

慧忍，一作僧忍，一作法忍，即与僧宗、法准同来，且共传香火者。

谛有菩萨戒弟子曹毗者，恺之叔子，明敏深沉，雅有远度，少携至南，受学《摄论》，咨承诸部，皆著功绩。太建三年，真谛逝已两载，毗请建兴寺僧正明勇法师续讲《摄论》。晚住江都，综习前业，常于白塔等寺开演诸论，冠屨裙襦，服同贤士，登座谈吐，每发深致，席端学士，并是名宾。禅定、僧荣、日严、法侃等，皆资其学。

时有循州平等寺沙门智敷者，弱年听延祚寺道缘二师《成实》，并往北上沙门法明听《金刚般若论》，又往希坚二德听《婆沙》《中论》，皆洞涉精至，研核宗旨，必得本师临听，言无浮杂，义得明畅者，方始离之。及真谛翻《摄论》，乃为广州刺史欧阳颀请宅安居，不获专习，后翻《俱舍》，方预其席。及恺讲此论，敷与道尼等二十人，并缀拾文疏，于堂听受。及恺之云亡，谛率敷等十有二人共传香火，誓弘《摄》《舍》两论。至三藏崩后，法侣凋散，

宗嗣将亏。太建九年，敷相续敷弘，最多联类，同听谛席，未有高者。太建十一年，从跋摩利三藏弟子慧胥，听《涅槃论》，止得《序分》《种性分》前十三章玄义，后胥返豫章鹤岭山，敷又与玠法师随从，因复为说第三分，具得十海十道，及进余文。胥因遘疾不任传授，乃令敷下都，觅海潮法师，当穷论旨。以十四年至于建业，所寻不值，乃遇栖玄寺晓禅师，赐与昙林解《涅槃疏释经后分》，文兼论意而不整足，便还故寺。常讲新文十三章义，近二十遍。隋开皇十二年，王仲宣起逆，焚烧州境，及敷寺房，文疏并尽。其年，授敷令任广循二州僧任，经五载，废阙法事，后解僧任，方于本州道场寺偏讲《摄论》十有余遍，坐中达解二十五人，玠山啖等，并堪领匠。仁寿元年，遘疾终于本寺，敷撰谛之翻译历，始末指订，并卷部时节人世详备，广有成叙。

沙门道尼住本九江，寻宗谛旨，兴讲《摄论》，腾誉京师。开皇十年，下敕追入，既达雍辇，开悟弘多。自是南中无复讲主，虽云敷说，盖无取矣。

彭城沙门靖嵩，避地金陵，学声早被，独拔千载，值法泰还京邑，弘传《摄论》，受者寥寥，嵩独希斯正理；昼谈恒讲，夜请新宗，因循荏苒，乃经凉燠，泰振发玄门，明衷弘诣，核其疑义，每凑玄极，皆随机按旨，披释无遗。

所 依

本宗虽以《摄论》立名，然所依其他经论亦伙。盖一宗大旨，纯由初祖真谛建立，广汇众流而以《摄论》为归，虽大体不出《摄论》，但亦多《摄论》所未及，尚有待其他经论之发明者，以今所考，殆亦非鲜。唯本宗久经湮没，其详已不可得闻，今就真谛所出经论考之，其中为本宗所依者，自居其半数以上，所余亦当与有关系。故《续高僧传》云：“自谛来东夏，虽广出众经，偏宗《摄

论》，故讨寻教旨者，通览所译，则彼此相发，绮绩辅显。”特录其目于左以供研讨。

1.《九识义记》二卷——太清三年，于新吴美业寺出（公元549年）《大唐内典录》作大同三年出，实误。

2.《转法轮义记》一卷——太清三年出（公元549年）。

3.《仁王般若疏》六卷——太清三年出（公元549年）。

4.《十七地论》五卷——太清四年，于富春陆元哲宅，为沙门宝琼等二十名德译（公元550年），仅翻五卷，遇难而辍，此与《瑜伽师地论》同本。

5.《大乘起信论疏》二卷——太清四年，在陆元哲宅出（公元550年）。

6.《中论》一卷——太清四年出，又出《中论疏》二卷（公元550年）。

7.《如实论》一卷——太清四年出（公元550年），帝在陈代又出《如实论疏》三卷。

8.《十八部论》一卷——太清四年出（公元550年），但《开元录》云非是帝翻，帝在陈代出《十八部论疏》一十卷。

9.《涅槃经本有今无偈论》一卷——太清四年出（公元550年）。

10.《三世分别论》一卷——太清四年出（公元550年）。

11.《金光明经》七卷——承圣元年（公元552年）于扬州正观寺及扬雄宅出，此译较北凉无谶所出多四品，帝曾于太清五年（公元551年）出《金光明疏》十三卷。

12.《大乘起信论》一卷——承圣二年癸酉（公元553年）九月十日，于衡州始兴郡建兴寺出，月婆首那等传语，沙门智证等执笔并制序，此系《起信》第一译。《历代三宝纪》云太清四年在陆元哲宅出，殆误。《大唐内典录》又作大同四年出，亦误。

13.《弥勒下生经》一卷——承圣三年（公元554年），于豫章

宝田寺为沙门慧显等名德十余僧出。

14.《仁王般若经》一卷——承圣三年(公元554年),于豫章宝田寺出,是此经第三译。《大唐内典录》作大同三年出,实误。

15.《无上依经》二卷——梁敬帝绍泰三年丁丑,即陈武帝永定元年(公元557年)九月八日,于平国县,南康内史刘文陀请令译,《大唐内典录》作永定二年(公元558年)南康郡净土寺出,谛在陈代又出《无上依经疏》四卷。

16.《决定藏论》三卷——梁代出,此即《瑜伽师地论》摄决择分中《五识身相应地》及《意地》之别译,乃弥勒说。

17.《随相论》一卷——陈代出,一作《求那摩底随相论》,乃德慧法师造,谛在始兴郡又曾出《随相论中十六谛疏》一卷。

18.《大空论》三卷——豫章栖隐寺出。

19.《佛说立世阿毗昙》一十卷——永定二年出(公元558年),或云三年出(公元559年),题云《立世毗昙藏》,或称《立世阿毗昙论》,亦云《天地记经》,或作十五卷。

20.《中边分别论》三卷——陈代在临川郡出,并《疏》三卷,此即《辨中边论》之第一译,乃世亲造,或作二卷。

21.《大乘唯识论》(文义合)一卷——陈代在临川郡出,此即《唯识二十论》之第二译,乃天亲造,或仅称《唯识论》。

22.《正论释义》五卷——于晋安佛力寺出。

23.《摄大乘论》三卷——天嘉四年(公元563年)于广州制旨寺出,此无著造,乃第二译。

24.《摄大乘论释》一十五卷——天嘉四年(公元563年)于广州制旨寺出,此世亲造,乃第一译,亦云《释论》,或作十二卷,谛与智恺曾合撰《摄论疏》二十五卷。

25.《阿毗达磨俱舍释论》二十二卷——此世亲造,为第一译,天嘉四年(公元563年)正月二十五日,于制旨寺出,至闰十月十日讫,至五年十二月二日更勘,至光大元年(公元567年)十

二月二十五日讫，帝曾出《俱舍论疏》六十卷。

26.《俱舍论偈》一卷——天嘉四年(公元563年)于制旨寺出，此亦第一译，与唐译《俱舍颂》同本。

27.《俱舍论本》一十六卷——《开元录》作六卷，谓殆即《俱舍论偈》而未详所以。

28.《广义法门经》一卷——天嘉四年(公元563年)十一月十日，于广州制旨寺出，为此经之第三译。

29.《三无性论》二卷——题云《出无相论》，真谛三藏于广州制旨寺译，或作一卷。

30.《显识论》一卷——题云《显识品》，从《无相论》出，古录不载，《开元录》始附入此名。

31.《转识论》一卷——即出前《显识论》中，亦《开元录》新附入者，此即《唯识三十颂》之第一译。

32.《律二十二明了论》一卷——光大二年(公元568年)正月二十日，于广州译，慧恺笔受，并《疏》五卷，此论出《正量部波罗提木叉论》中，乃觉护法师造，或直云《明了论》。

33.《解节经》一卷——陈代出，是即《解深密经》之节译，帝又出《解节经疏》四卷。

34.《金刚般若波罗蜜经》一卷——陈代出，乃本经第三译，帝又出《金刚般若疏》合一十一卷。

35.《金刚般若论》一卷。

36.《佛阿毗昙论》二卷——或称《佛阿毗昙经》，或称《佛阿毗昙经出家相品》，又或作九卷。

37.《僧涩多律》一卷。

38.《遗教经论》一卷——此释《遗教经》。

39.《大般涅槃经论》一卷——一无“般”字。

40.《破我论疏》一卷——此殆《俱舍论疏》之一，故传云合八十三卷。

- 41.《四谛论》四卷——陈代出，此婆薮跋摩造，谛又出《四谛论疏》三卷。
- 42.《佛性论》四卷——陈代出，此天亲造。
- 43.《意业论》一卷。
- 44.《解卷论》一卷——陈代出，此即《掌中论》之第一译。
- 45.《反质论》一卷——《开元录》谓此疑即《如实论》，因彼论题云《如实论反质难品》。
- 46.《堕负论》一卷。
- 47.《实行王正论》一卷——陈代出。
- 48.《成就三乘论》一卷。
- 49.《正说道理论》一卷。
- 50.《无相思尘论》一卷——陈代出，此即《观所缘论》之第一译，或直称《思尘论》。
- 51.《十八空论》一卷——陈代出。
- 52.《佛性义》三卷。
- 53.《禅定义》一卷。
- 54.《修禅定法》一卷——一作《修禅定经》。
- 55.《众经通序》二卷。
- 56.《部执异论》一卷——一作《部异执论》，一作《执异部论》，与《十八部论》及唐译《宗轮论》同本。
- 57.《婆薮槃豆法师传》一卷——此第二译。
- 58.《翻外国语》七卷——一名《杂事》，一名《俱舍论因缘事》。
- 59.《金七十论》三卷——一作二卷，此外道迦毗罗仙人造，称僧佉外道，即数论外道，或云谛更出有《僧佉论》三卷，《开元录》谓即此三卷，将彼删去。
- 60.《大宗地玄文本论》二十卷——题云真谛译，但历代古经录中不出其目。

教 判

一宗大都有一种教判，以抉择一代时教，本宗自亦有之，但今已不明。就各典籍考之，所述真谛之说，亦有多种，今并录于后。

1. 以四教为其教判，即四谛教、无相教、法相教、观行教是也。如圆测之《解深密经疏》卷一云：“或说四教，所谓四谛、无相；或说法相，如《楞伽》等；或说观行，如《华严》等，真谛三藏作如是说。”

2. 以二教为其教判，即渐教、顿教是也。如法藏之《华严经探玄记》卷一云：“约渐悟机，大由小起，所设具有三乘之教，故名为渐，即《涅槃》等经也。若约直往顿机，大不由小，所说唯是菩萨乘教，故名为顿，即《华严》等经也。”

3. 以三法轮为其教判，即小乘法轮、大乘法轮、一乘法轮是也。如圆测之《解深密经疏》卷五云：“佛教自有三种法轮：一、小乘法轮，即是三藏教。二、大乘法轮，说大乘与小乘之异，如《涅槃经》，合明大小乘之义。三、一乘法轮，明无大小之异，如《华严》等经。诸般若经，三乘人同观二空之理，同修真实智，故知无大小之异。”

4. 以另一三法轮为其教判，即转法轮、照法轮、持法轮是也。如澄观之《华严经钞玄谈》卷四云：“真谛三藏依《金光明》而立转、照、持三轮之教（中略），谓七年前说四谛，名转法轮。七年后说般若具转照之二轮，以空照有故。三十年后，具转照持，双照空有，持前二故。”又，圆测之《解深密经疏》卷五，《解经》中《无自性相品》三时三转法轮之说，尝引用真谛三藏之《解节经疏》，亦如是也。

宗 义

真谛及其弟子所著书，今并不传，其教理之内容，未能详知，但就彼散见于智桥、吉藏等著述中之摄论宗义，更检真谛所译之诸论而汇观之，亦可得其一二也。

(一) 识之分类有九

摄论宗于心识之分类，凡立九种，与彼地论宗及法相宗之立八识者异。虽在《摄论》上不能发见此第九识，但实依真谛三藏所译其他论部而立。彼三论宗之吉藏大师，所著《中论疏》卷七之末，即尝称摄大乘师立九识，可为明证。何谓九识？曰：眼等五识之外，有第六意识，第七阿陀那识，第八阿梨耶识，第九阿摩罗识。此中第八阿梨耶识及第九阿摩罗识之解释，实为摄论宗特有之一异彩，而第七识之名阿陀那，亦与法相宗之名末那者不同。

(二) 第九识即是真如

本宗谓第八阿梨耶识为妄识，而第九阿摩罗识为真如识。如真谛所译《决定藏论》卷上有云：“如是阿罗耶识，而是一切烦恼根本，修善法故，此识则灭。（中略）此识灭故，一切烦恼灭，阿罗那识对治故，证阿摩罗识。阿罗耶识是无常，是有漏法；阿摩罗识是常，是无漏法。得真如境道故，证阿摩罗识。阿罗耶识为粗恶苦果之所追逐，阿摩罗识无有一切粗恶苦果；阿罗耶识而是一切烦恼根本，不为圣道而作根本，阿摩罗识亦复不为烦恼根本，但为圣道得作根本。”其意即谓第八阿梨耶识为一切烦恼之根本，有此识故有生死妄法。若修出世圣道，此识即灭，而生死妄法亦无所依，遂证第九阿摩罗识。此第九识，与彼第八阿梨耶识之为“有为”“无常”之法而随逐于粗恶之苦果者相反，而为“无为”“常住”之法，超绝此等粗恶之苦果，即真如也。彼法相宗但认真如只是识之性，为清净识所缘之境。今第九阿摩罗识之说，

则认真如为有识知之心体也。又，真谛所译《三无性论》卷上，示七如如中之第三识如。有云：“谓一切诸行，但唯是识，此识二义故称如如，一摄无倒，二无变异。摄无倒者，谓十二入等一切诸法，但唯是识，离乱识外，无别余法故，一切诸法，皆为识摄，此义决定故，称摄无倒，无倒故如如，未是无相如如也。无变异者，明此乱识，即是分别依他似尘识所显，由分别性永无故，依他性亦不有，此二无所有，即是阿摩罗识，唯有此识独无变异故称如如。”其意即谓由前五识以至第八阿梨耶识，有变异故，称为乱识，应除遣之而认第九阿摩罗识。此阿摩罗识，即是真如，乃无始已来，在众生身内而为一切实法之真性者。

(三)第八识乃真妄和合者

彼谓第八阿梨耶为妄识者，仅从表面上之显现妄法而言，若从内质上细检之，则此识又实为真妄和合之识。彼吉藏之《中论疏》卷七，曾举摄论师之说云：“摄大乘师以八识为妄，九识为真实。又云：八识有二义：一妄二真，有解性义是真，有果报识是妄，用《起信论》生灭无生灭合作梨耶体。”今亲探无著《摄论》，其卷中有云：“于依他性中，依分别性，及依真实性，生死为涅槃依无差别义。何以故？此依他性，由分别一分成生死，由真实一分成涅槃。”其依他性即真妄和合之阿梨耶识，分别性即前七识，真实性即真如也。又其下论文更详譬之云：“于依他性中，分别性为染污分，真实性为清净分，依他性为染污清净分。（中略）譬如金藏土中，见有三法：一地界，二金，三土。于地界中，土非有而显现，金实有不显现，此土若以火烧炼，土则不现，金相自现。此地界，土显现时，由虚妄相显现；金显现时，由真实相显现，是故地界有二分。如此本识，未为无分别智火所烧炼时，此识由虚妄分别性显现，不由真实性显现。若为无分别智火所烧炼时，此识由成就真实性显现，不由虚妄分别性显现。是故虚妄分别性识即依他性有二分，譬如金藏土中所有地界。”此譬之意，谓阿梨耶

识之真妄和合如地界，前七妄识如地界中之土，真如即第九阿摩罗识如隐在地界土中之金，若除却前七妄识之土，即显现第九阿摩罗识之金，然则第八阿梨耶识之为真妄和合，其义固甚明也。

(四)二种真如

如是以第八阿梨耶识为真妄和合而更立无垢之第九阿摩罗识时，则此真如亘于迷悟二时，其毕竟如何存在一问题，自又有急待研究者。本宗谈此问题者，有道前真如、道后真如等说，乃述因地、果地真如功用之殊别也。所谓道前真如者，在迷之时，为烦恼所缠覆，不能显现真如自性之无分别智光，真如全隐于第八妄识之中，是为道前真如。所谓道后真如者，第八净分之解性，由智行之熏炼，除烦恼之惑垢，而显现无分别智光，灭彼虚妄之第八识而后真如全显，是为道后真如。然此道后真如，仍不外第九阿摩罗识。天台宗智者《法华玄义》(会本)卷五之下，明《摄论》之三种乘，尝及此义。彼云：“九识是道后真如，(中略)道后真如方能化物。”依此可知，道前真如虽无随缘之起用，而道后真如，则理智融通，有称性之活用。兴言及此，本宗之真如观，与其认为法相宗之凝然真如，无宁认为《起信论》之随缘真如也。

(五)五性均可入于佛道

如是谈八九两识，则在此中又有就种姓论一述之必要。何以故？盖既认真如遍通于一切众生，则种姓之别，自属后天之暂有者，故虽定性二乘，亦认为可由佛道而般涅槃也。真谛所译世亲《释论》卷十五，尝说定性二乘之入佛道。文云：“复次，佛化作舍利弗等声闻为其授记，欲令已定根性声闻，更练根为菩萨，未定根性声闻，令直修佛道，由佛道般涅槃。(中略)欲显小乘非究竟处，令其舍小求大故，现为此事，由如此义，故说一乘。(中略)若说乘义，唯一乘是乘，所余非乘。”此即谓法华会中以声闻之授记而令定性二乘转向大乘，与法相宗所立法尔各

别之五性大异矣。

(六)两种之唯识

夫唯识无境之教，本宗之主要义门也。但其谈唯识，实分两种：一为境空之唯识，一为境识俱泯之唯识。此亦颇异于法相宗所谈也。境空之唯识者，一切诸法，为第八阿梨耶识之所变，故离此识，即一法不存，是之谓境空之唯识。境识俱泯之唯识者，第八阿梨耶识尚是乱识，故有此识，则惑乱未除，仍称不净品之唯识，必须更泯此第八，始契唯识之真义，是之谓境识俱泯之唯识。真谛所译《转识论》中尝说此义云：“遣境在识，乃可称唯识义，既境识俱遣，何识可成？答：立唯识乃一往遣境留心，卒终为论，遣境为欲空心，是其正意。是故境识俱泯，是其义成，此境识俱泯，即是实性。实性即是阿摩罗识，亦可卒终为论，是摩罗识也。”又云：“由不相离故，唯识无境界，无境界故，识亦成无。由境无识无故，立唯识义，是乃成立。”

盖两种之中，遣境留识，一往之所谈也。再往则以达于境无识无而为唯识之极致，但境无识无之处，即是实性，实性即是第九阿摩罗识也。此境无识无之谈，为法相宗之所无，实深带空宗之意趣者。真谛所译《三无性论》卷上，说七如如之第三云：“先以唯一乱识遣于外境，次阿摩罗识遣于乱识，究竟唯一净识也。”又，真谛所译之《十八空论》，尝就唯识而分两种。文云：“但唯识义有两：一者方便，谓先观唯有阿梨耶识，无余境界，现得境智两空，除妄识已尽，名为方便唯识也。二明正观唯识，遣荡生死虚妄识心，及以境界，一皆净尽，唯有阿摩罗清净心也。”此谓存第八阿梨耶识者为方便唯识，更遣彼识，则为正观唯识。而此方便唯识与正观唯识，即相当于境空唯识及境识俱泯之唯识也。

(七)三性之二空一有

三性者，分别性、依他性、真实性是也。以此三性，摄迷悟

事理一切诸法。真谛所译《三无性论》卷上尝说之云：“一切诸法，不出三性：一分别性、二依他性、三真实性。分别性者，谓名言所显诸法自性，即似尘识分。依他性者，谓依因依缘显法自性，即乱识分，依因内根缘内尘起故。真实性者，谓法如如，法者即是分别依他两性，如如者即是两性无所有，分别性以无体相故无所有，依他性以无生故无所有，此二无所有，皆无变异，故言如如。”此盖谓三性之中，空分别依他两性而有真实性也。彼法相宗所谈，仅空遍计所执一性，而依他起性与圆成实性均为有，与此异矣。

(八) 三无性之重于三性

本宗由此三性而立三无性，即无相性、无生性、无自性性是也。

真谛所译之《三无性论》卷上曾说之云：“次约此三性说三无性，由三无性应知是一无性理，约分别者，由相无性说名无性，何以故？如所显现，是相实无，是故分别性以无相为性。约依他性者，由生无性说名无性，何以故？此生由缘力成，不由自成，缘力即是分别性，分别性体既无，以无缘力故，生不得立，是故依他性以无生为性。约真实性者，由真实无性故说无性，何以故？此理是真实故，一切诸法由此理故，同一无性，是故真实性以无性为性。”又，真谛所译之《转识论》，亦尝辨此中之无生性云：“依他性名无生性，体及因果无所有，体似尘相，尘即分别性，分别既无，体亦是无也。因亦无者，本由分别性为境，能发生识果，境界既无，云何生果？如种子能生芽，种子既无，芽从何出？是故无生也。”依此，可知三无性中，其生无性，实有异于法相宗之所谈者。盖法相宗但谓依他“非自然生”为生无性，不言其无，今本宗则谓依他性以分别性为缘而生，分别性既空，则亦从之而空也。在以上三性三无性之说中，其视三无性较重于三性。真谛所译之《显识论》云：“观三种无性，是名观习真实性。”此观习真实性，乃对彼流转之原因之执着分别性而称为还灭之原因者也。又，真谛

所译之《转识论》中，尝谓由如实三无性观而尽乱识时，至境无心无，是名无所得，非心非境，故成出世无分别智，是即如如智。又真谛所译之《三无性论》中，亦尝谓七种真如之体即三无性，依此等说，达三无性之理，即契于第九阿摩罗识，即是契于真如。故观三无性者，乃吾人求得解脱之至上法门也。

(九) 别时意趣

摄论宗人主张之说而为今人所广知者，即别时意趣是。无著《摄大乘论》卷三，说四意趣，其中之第二云：“二、别时意，譬如有说，若人诵持多宝佛名，决定于无上菩提，不更退堕。复有说言，由唯发愿，于安乐佛土得往彼受生。”世亲《摄大乘论释》卷六（真谛译）释持名别时意云：“若有众生，由懒惰障，不乐勤修行，如来以方便说，由此道理于如来正法中能勤修行方便说者，是懒惰善根，以诵持多宝佛名为进上品功德，佛意为显上品功德，于浅行中，欲令舍懒惰勤修道，不由唯诵佛名，即不退堕决定得无上菩提。譬如由一金钱营觅，得千金钱，非一日得千，由别时得千。如来意亦尔，此一金钱为千金钱因，诵持佛名亦尔，为不退堕菩提因。”又释唯愿别时意云：“如前应知。”即谓彼欲求得无上菩提之果，当亘三僧祇之长时间而修六度万行，非浅近之持名或单发愿之所能得，只可认为一分微少之因缘耳。而今说持名直可得无上菩提，发愿即得往生安乐佛土者，毕竟不过为诱引劣机之一种方便也。由是摄论宗学者，依此论释之意，尝释《观经》之十念往生为别时意趣，道绰《安乐集》卷上尝述之云：“依《摄论》云导佛别时意语，又古来通论之家多判此文云，临终十念，但得作往生因，未即得生，何以得知？论云：如以一金钱贸得千金钱，非一日即得，故知十念成就者，但得作因，未即得生，故名别时意语。”又善导《观经玄义分》亦尝述之云：“久来通论之家不会论意，错引下品下生十声称佛，与此相似，未即得生，如一金钱得成千者，多日乃得，非一日即得成千，十

声称佛，亦复如是，但与远生作因，是故未即得生。”此别时意之主张，为当时净土教之非常障害，故怀感《群疑论》中尝云：“古来诸德咸以此文证是别时之意，言未即得生。”盖由《摄论》至此百有余年，诸德多以见此论文而不修西方净业，其影响于净土教固甚大也。

（《威音》第 63 期）

再来介绍一个湮没已久的地论宗

上一期的本刊，曾经介绍了一个湮没已久的摄论宗，我们感到他在佛教中间应当也有相当的地位，只可惜他遇着了一种不幸的命运，无端地被后起的法相宗所并吞，不免要替他叫屈，觉得这一种申雪的介绍，也不可少，尤其是对于那并吞着他的法相宗，两下比较起来，觉得多所发明，更饶兴味。可是中土的佛教界中，像这样湮没已久的宗派，并不止这一个摄论宗，似乎都有一加介绍的价值，因此之故，我今天便再来介绍一个地论宗。

说起这个地论宗的命运，也正和那摄论宗差不多，摄论宗是被法相宗所并吞，而地论宗却是被华严宗所并吞。摄论宗已经被人们完全遗忘，而地论宗也已经被人们完全遗忘，可是回溯着他们的从前，又都是曾经盛极一时的，繁华事散，流水无言，他们正不免有同病相怜之感呢。

并且，若是将这两宗比较起来，地论宗的荣悴升沉，还要比摄论宗来得利害。论他们的寿命，地论宗的出生，早于摄论宗五十余年，而地论宗的废灭，又迟于摄论宗约三十年，在寿命较长的方面，一旦衰亡，自然更觉可痛。论他们的际遇，地论宗常为时主钦崇，供奉隆重，而摄论宗则仅得流行草野，栖遑靡托，在际遇较优的方面，一旦废绝，也自然更觉可痛，这不是地论宗的不幸还有甚于摄论宗的么。

不过摄论宗既不遇时，又嗟短命，废灭之后，并他们祖师的重要著作，也都散失不传，而地论宗便不同了，他既曾得时荣，又较为长寿，虽经废灭，而他们祖师的重要著作，也还留存了一些。

我们在千载之下，要研究他的宗义，也还有一些线索可寻，这总还算是他的不幸中之大幸吧。

可是这个地论宗也已经湮没得很久了，于今要想做一个彻底的介绍，也实在不是咄嗟立办的事，我只得也仅仅的就着我眼前研究所得的约略介绍一下，仍希望他日有暇，再行扩大补充而成为一部研究地论宗的专书呢。

宗 史

当佛灭后九百年，世亲菩萨出于印土，初信弘小乘，后因闻诵《华严·十地品》，《阿毗达磨·摄大乘品》，悔谢前非，欲截己舌，无著菩萨止之，属以《十地品》《摄大乘品》，令其造释，于是此宗所依之《十地经论》，乃与《摄大乘释论》相继而出，均世亲菩萨从小归大最初作也。

及我国梁武帝天监七年，即北魏宣武帝永平元年（公元 508 年，距世亲之灭殆不过八年），此论传来中土。是年四月上日，北魏宣武帝命三藏法师菩提流支（Bodhiruoi）、勒那摩提（Ratnamati）及传译沙门伏陀扇多（Buddhasanta），并义学缙儒一十余人，于洛阳内殿，协同翻译，帝命章一日亲对笔受，然后方付沙门僧辨等，四年首夏，翻译周讫。相传初翻之日，原集一殿，流支传本，余僧参助，其后因师习有殊，异见难会，遂分居别译，于洛水南北，各出一本，文旨分立，互有不同（道宠传云：两处别翻，唯一字异。流支传云：三处别翻，出三异本，均与此说有殊，未知孰是）。时有慧光律师，亲与译场，具明诸旨，乃请于译师，详较同异，调和流支、勒那之义，参成一本，即现今流传之《十地经论》十二卷，地论宗所依之根本典籍也。

菩提流支，此云道希，北天竺人也。遍通三藏，妙入总持，志在弘法，广流视听，遂挟道宵征，远莅葱左，以魏永平之

初,来游东夏。宣武皇帝下敕引劳,供拟殷华,处之永宁大寺,四事将给七百梵僧,敕以流支为译经之元匠。既创翻《十地》,佛法隆盛,英俊蔚然,相从传授,孜孜如也。自洛及邺,爰至天平元年(为公元534年),二十余年,凡所出经三十九部,一百二十七卷,即《佛名》、《楞伽》、《法集》、《深密》等经,《胜思惟》、《大宝积》、《法华》、《涅槃》等论是也。并沙门僧朗道湛及侍中崔光等笔受,流支房内经论梵本,可有万甲,所翻新文,笔受稿本,满一间屋。然其慧解与勒那相亚,而神悟聪敏,洞善方言,兼工咒术,灵奇莫测,则无抗衡矣。唯流支计梨耶为妄识,不同勒那。其后传于道宠,遂开地论宗之相州北道一派。

勒那摩提,此云宝意,中天竺人也。理事兼通,诵一亿偈,尤明禅法,意存游化。以正始五年(即永平元年公元508年)初届洛邑,译《十地》《宝积论》等大部二十四卷。帝每令讲《华严经》,披释开悟,精义每发。一日,正处高座,忽有持笏执名者,形如大官,云奉天帝命,来请法师讲《华严经》。勒那曰:今此法席尚未停止,待讫经文,当从来命。虽然,法事所资,独不能建,都讲香火维那梵呗咸亦须之,可请令定。使者即如所请见讲诸僧,既而法事将了,前使来迎,勒那乃含笑卒于法座,都讲等僧亦同时殒。勒那异于流支,计梨耶为真识,慧光大师参合《地论》译本时,仍多取勒那之义,遂为本宗正统,即相州南道一派也。

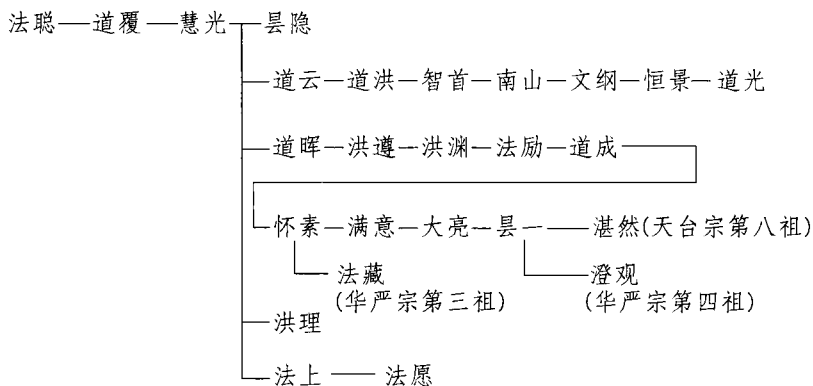
释慧光,姓杨氏,定州庐人也。年十三,从佛陀禅师受三归,陀异其眼光外射如焰,留之诵经,继度出家,所习经诰,便为人说,辞既清靡,理亦高华,时人号圣沙弥。陀以光非常人,宜先听律,若初依经论,必轻戒网,由是多授律检。及年登冠肇,乃往本乡进受具足,初弘律部,又从辩公参学经论,听说之美,声颺赵都。后入洛京,通解方言,会佛陀任少林寺

主，勒那初译《十地》，至后合翻。光以素习方言，通其两诤，取舍由悟，纲领存焉。自此《地论》流传，命章开释，光坚存戒业，偏重行宗，缙素革风，广位声教。于《华严》《涅槃》《维摩》《十地》《地持》《胜鬘》《遗教》《温室》《仁王般若》等，并疏其奥旨而弘演导。再造《四分律疏》，删定《羯磨》戒本，又著《玄宗论》《大乘义律义章》等，文旨清肃，特存风骨。故千载仰其清规，众师奉为宗辖，齐代名贤，重之如圣，感致幽显，异闻非一。初在京洛，任国僧都，后召入邺，转为国统，故世称光统律师。后化于邺城大觉寺，春秋七十矣。光常愿生佛境，而不定方隅，及气将欲绝，大见天宫来下，遂乃投诚安养，溘从斯卒。后人以地论南道一派正宗，实由光所创开，群奉为地论宗之宗祖。唯光生平亦尝兼弘禅律，故其在佛教中之系统，说者尝列为三，虽所表不甚精详，尚待考证增订，但亦可略见梗概。兹特附录于后。

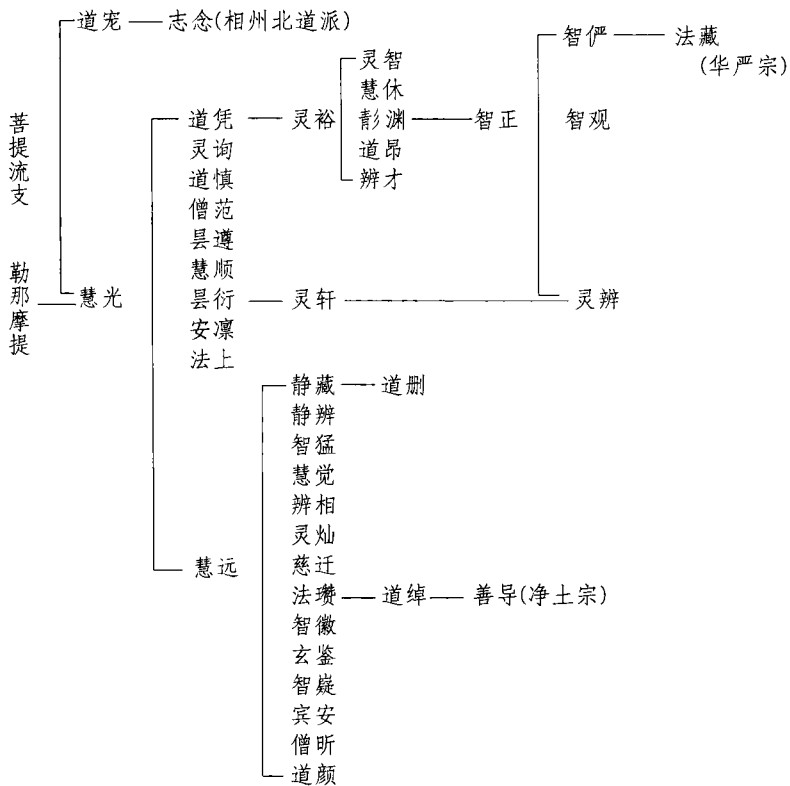
一、禅法系统

佛陀禅师——慧光——僧达——道爽（按：爽亦讲《十地》）

二、四分律宗系统



三、地论宗系统



释道宠，姓张，俗名为宾。高齐元魏之际，为国学大儒，见重于时，年将壮室，领徒千余。后惭未通释典，于赵州应觉寺出家。其师以宾聪明大博，不拘常制，即日便与具戒。遂入西山，广寻藏部，神用深拔，慨叹晚知。魏宣武帝时，菩提流支初翻《地论》，宠便诣访深极，乃授《十地》，典教三冬，随闻出疏，即而开学，声唱高广，邺下荣推。时朝宰文雄、魏收、邢子才、杨休之等，皆宠旧时弟子，遂以闻奏，魏主日赐黄金三两，尽于身世。匠成学士堪可传道千有余人，其中高者，僧休、法继、诞礼、牢宜、儒果等是也。一说云：初勒那三藏教示三人，房定二士，授其心法，慧光一人，偏教法律，菩提三藏惟教于宠，宠在道北，教牢宜四人，光在道南，教凭范十人，故使洛下有南北二途，当现

两说，自斯始也。宠承流支梨耶妄识之计，与光相违，光为地论正宗，宠遂列入异系。

本宗正统中人，有一最堪纪述者，即净影大师慧远是。远姓李氏，敦煌人，后居上党之高都，天纵疏朗，仪止冲和，幼有神智，心乐出家。年十三，往泽州东山古贤谷寺，僧思禅师度之，及十六，师乃令随阇梨湛律师往邺，大小经论，善皆博涉，随听深隐，特蒙赏异。年满进具，又依上统为和上，顺都为阇梨，光师十大弟子并为证戒，时以为声荣之极。初就大隐律师，弘《四分律》，末专师上统。绵笃七年，迴洞至理，学侣日众，乃返就高都之清化寺。及北周宣政元年（公元 578 年）春，武帝欲废佛教，召集沙门大统法上等五百余人，序废立义，诸僧失色，都无答者。远独出众申辩，抗声折帝，见者莫不骇汗。帝虽理屈，仍不悛革，远遂潜于汲郡西山。三年之间，禅诵无歇，大象二年（公元 580 年），微开佛化，遂尔长讲少林。开皇之初，敕授洛州沙门都，道风齐肃，徒侣翕然，历赴本乡上党等地，宣敷大法，寻受隋文帝召，便达西京。初住兴善寺，以兴善法会盛繁，有碍扬化，乃新置一寺，名曰净影，常居讲说，四方投学七百余人。其时堂宇未成，同居空露，遽蔭庵舍，巷分州部，日夜祖习，成器相寻，兴善诸德莫能高之。远形长八尺，腰有九围，登座震吼，雷动蛰惊，充愜群望，斯为盛矣。开皇十二年（公元 592 年），下敕令知翻译，刊定辞义，其年卒于净影寺，春秋七十矣。时远与李德林同月而丧，帝嗟呼曰：国失二宝也。当终之日，端坐入定，侍人不觉其卒，忽闻室有异香，咸生疑怪，属之以纊，方悟气尽。远尝七夏在邺，创讲《十地》，一举荣问，众倾余席，自是长在讲肆，伏听千余，意存弘奖。随讲出疏，除《十地疏》七卷外，尚有《地持》《华严》《涅槃》《维摩》《胜鬘》《寿观》《温室》等疏释，又撰《大乘义章》十四卷，佛法纲要，尽于此焉。远虽承本宗正系而盛弘《十地》，然所习宏博，不止于此，既兼通毗昙、成实、般若、

戒律、净土诸教，亦尝随县迁禀《摄论》，又住清化时尝祖习《涅槃》，而门人智徽大师遂兴涅槃宗，故远不仅为一宗硕德，实一代龙象也。

慧远之外，光统弟子行中，亦多力弘《十地》者，具见上表，即不别述。

至远之门下，英俊尤多，硕学瑰行，不遑备举。当时地论一宗，南北两道，竞相弘布，教势之盛，亦殊倾动一时。此在天台嘉祥诸师著述之中，可概见也。

惟南北两道，立义不同，各树一帜，常相攻袭。彼北道所执梨耶妄识之说，颇近于摄论宗，因之渐为摄论宗所同化。关于梨耶真妄之争，摄论宗人尝为北道之声援而破斥南道正统之教说。

及唐太宗贞观十九年(公元 645 年)，玄奘三藏自天竺归朝，中土之法相宗于焉兴起，亦谓赖耶全为妄识，于是地论正统净识缘起之说顿失其势力。

及唐高宗、中宗时代，贤首大师盛弘华严宗义(贤首生于公元 642 年，寂于 712 年)，以地论宗所正依仅为《华严》之一品，而华严宗则统摄其全，遂于无形之中，毁灭地论宗之壁垒，自此以后，竟无复专弘地论宗义者。

虽然，地论宗人亦多研究全部《华严》者，即地论宗之盛行，亦实足以促进《华严》之研究，故本宗实可称为华严宗之先驱，其宗系虽废绝，其功绩固不可没也。

本宗以《十地经论》为宗骨，故称地论宗。后世称此宗人师曰地论师，或曰地人，或曰地论家。若分两派而言，则常就其所在地而分名之，于慧光一派，称为相州南道之地论家，或曰南道师。于道宠一派，称为相州北道之地论家，或曰北道师。

教 判

本宗教判,较之摄论宗为可稽,但就各典籍考之,所述地论师之说,亦有多种,今并录于后。

1. 以三教为其教判,即渐教、顿教、圆教是也。如澄观之《华严经钞玄谈》卷四云:“后魏光统律师,承习佛陀三藏,亦立三教,谓渐顿圆。初为根未熟者,先说无常,后方说常,先空后不空等,如是渐次,故名为渐。二为根熟之辈,于一法门,具足演说常无常空不空等,一切具说,更无由渐,故名为顿。三为于上达分阶佛境之者,说于如来无碍解脱究竟果德圆极秘密自在法门,故名为圆。”又,法藏之《华严经探玄记》卷一,《华严五教章》卷上,均称光统门下遵统师等诸德,并亦宗承,大同此说。又,华严宗之祖师智俨,亦尝袭用此三教之判,以定藏摄之分齐,见其所著《华严经搜玄记》卷一,说者亦多谓光统三教即贤首五教之权舆也。

2. 以三宗为其教判,即立相教、舍相教、显真实教是也。如吉藏之《大乘玄论》卷五云:“地论师云有三宗四宗(四宗见后)。三宗者:一立相教、二舍相教、三显真实教。为二乘人说有相教;《大品》等经,广明无相,故云舍相;《华严》等经,名显真实教门。”此三宗说,未知出自何师。

3. 以四宗为其教判,即因缘宗、假名宗、诳相宗、常宗是也。如《法华玄义》卷十云:“佛驮三藏学士光统所辨,四宗判教:一、因缘宗,指《毗昙》六因四缘。二、假名宗,指《成论》三假。三、诳相宗,指《大品》三论。四、常宗,指《涅槃》《华严》等常住佛性本有湛然也。”惟此四宗之名,亦常有异说,如吉藏之《大乘玄论》卷五云:“地论师云有三宗四宗。(三宗见前)四宗者,《毗昙》是因缘宗,《成实》谓假名宗,《三论》名不真宗,《十地论》为真宗。”又如慧远之《大乘义章》卷一云:“宗别有四:一、立性宗,亦名因缘。

二、破性宗，亦曰假名。三、破相宗，亦名不真。四、显实宗，亦曰真宗。”又《华严五教章》卷上，说大衍法师等一时诸德，立因缘、假名、不真及真宗之四。其所谓大衍法师，乃齐邺都大衍寺之昙隐，亦慧光门下之一人也。又《法华玄义》卷十及《华严五教章》卷上等书所举，别有护身法师之五宗教，及耆闍寺凜法师之六宗教，均列有此四宗之名，殆亦地人之说。五宗者，《毗昙》为因缘宗，《成实》为假名宗，《大品》为不真宗，《涅槃》为真宗，《华严》为法界宗。六宗者，前三宗同上，第四为《法华》之真宗，第五为《涅槃》之常宗，第六为《华严》之圆宗。此之五宗六宗，实均由光统四宗演出，说者又多谓光统四宗亦即《华严》十宗之权舆也。

4. 以二教为其教判，即渐教、顿教是也。如法藏之《华严一乘教义分齐章》卷一云：“护法师等，依《楞伽》等经，立渐顿二教，谓以先习小乘，后趣大乘，大由小起，故名为渐（约化仪），亦大小俱陈故（约化法），即《涅槃》等教是也。如直往菩萨等，大不由小故名为顿（约化仪），亦以无小故（约化法），即《华严》是也。远法师等后代诸德，多同此说。”此二教，在《华严经探玄记》卷一，谓为真谛三藏等所立，在《华严经五教章》卷上，又谓为隋朝诞法师（或作延法师）所立，但两书亦均称慧远诸德多同此说。今考慧远固常用渐顿二教之判者，其《十地义记》卷一，《维摩义记》卷一，《观无量寿经疏》卷上，《涅槃经义记》卷一等，均可见也。又，此渐顿二教与光统三教中所说之渐顿二教异，盖二教兼约化仪、化法，而三教则仅约化仪也。

5. 以二藏为其教判，即声闻藏、菩萨藏是也。如慧远之《大乘义章》卷一云：“一声闻藏，二菩萨藏。为声闻说，名声闻藏；为菩萨说，名菩萨藏。（中略）此二亦名大乘小乘、半教满教。声闻藏法，狭劣名小，未穷名半；菩萨藏法，宽广名大，圆极名满。”按澄观之《华严玄谈》卷四，曾称昙无讖三藏立半满二教，而随远法师亦同此立，则此种教判，固不创于地论师也。

6. 以一音教为其教判,即一切圣教皆是一音,不容分判也。如法藏之《华严一乘教义分齐章》卷一云:“菩提流支依《维摩经》等立一音教,谓一切圣教,皆是一音一味。一雨等澍,但以众生根行不同,随机异解,遂有多种。如克其本,唯是如来一圆音教,故经云:佛以一音演说法,众生随类各得解等是也。”按一音教亦有二说:一为流支说,一为罗什说。流支之说由一音而分诸教,乃如来之方便自分;罗什之说由一音而分诸教,乃众生之机闻自分也。

宗 义

地论宗人之著作,不及摄论宗之丰富,但彼宗疏记,今并不传,而本宗则犹有存者,其中慧远大师所撰之书,尤多可考。惟本宗教义亦极繁伙,而弘阐又久乏其人,漫加分疏,殊难详尽,今亦仅就目前所见,陈述其较重大者。

(一) 识之分类为八

地论宗于心识之分类,凡立八种,即眼等五识之外,有第六意识,第七阿陀那识,第八阿梨耶识,此与法相宗之立八识者同,而与摄论宗之立九识者异。惟此中第七阿陀那之名称,与第八阿梨耶之解释,均与法相宗不同,而与摄论宗反有同者。

(二) 第八识即是真如

地论宗谓前七识为妄识而第八阿梨耶识为真如识,盖此第八适相当于摄论宗之第九阿摩罗识,而与彼摄论宗认为真妄和合之第八阿梨耶识异,尤与彼法相宗认为全妄之第八阿赖耶识异。如《大乘义章》卷三之末有云:“阿梨耶者,此方正翻,名为无没。虽在生死,不失没故。随义傍翻,名别有八:一名藏识,如来之藏为此识故,是以经言,如来之藏名为藏识,以此识中涵含法界恒沙佛法,故名为藏,又为空义所覆藏故,亦名为藏。二名圣识,出生大圣之所用故。三名第一义识,以殊胜故,故《楞伽经》,

说之以为第一义心。四名净识，亦名无垢识，体不染故，故经说为自性净心。五名真识，体非妄故。六名真如识，论自释言，心之体性无所破故，名之为真，无所立故，说以为如。七名家识，亦名宅识，是虚妄法所依处故。八名本识，与虚妄心为根本故。”至此中八识真妄之分，亦尝详说，文云：“前六及七，同名妄识，第八名真。妄中前六，迷于因缘虚假之法，妄取定性，故名为妄。第七妄识，心外无法，妄取有相，故名为妄。第八真识，体如一味，妙出情妄，故说为真。又复随缘种种异变，体无失坏，故名为真。如一味药，流出异味，而体无异，又以恒沙真法集成，内照自体恒沙真法，故名为真。”由此，可知前七识为有生灭之妄识，只是有为，而第八识则为不生不灭之真识，即是真如。惟妄本无体，必须依真而立，故前七妄识又正以第八真识为其本体。如慧远之《十地义记》卷一云：“当知即用真识为体。”

（三）第七识独为妄识之本

本宗说第八识外，其余七识均为妄识，而第七阿陀那识尤独为妄识之本。如慧远之《大乘义章》卷三有云：“阿陀那者，此方正翻，名为无解。体是无明痴暗心故。随义傍翻，差别有八：一无明识，体是根本无明地故。二名业识，依无明心，不觉妄念忽然动故。三名转识，依前业识，心相渐粗，转起外相分别取故。四名现识，所起妄境，应现自心，如明镜中现色相故。五名智识，于前现识所现境中，分别染净违顺法故，此乃昏妄分别名智，非是明解脱为智也。六名相续识，妄境牵心，心随境界，攀缘不断，复能任持善恶业果不断绝故。七名妄识，总前六种非真实故。八名执识，执取我故，又执一切虚妄相故。”盖妄识集起，唯以第七为本，乃本宗修行上唯一之对象也。若摄论、法相两宗，则第八亦与焉。

（四）八种识中之部别异名

地论宗于所立八种心识，又分为三：一曰事识，谓前六识。

二曰妄识，谓第七识。三曰真识，谓第八识。此义见慧远之《大乘义章》卷十一及《起信论疏》卷上，而其《十地义记》卷第一末又有云：“第七妄识集起之本，说名为心。第六意识遍伺诸尘，说以为意。五识之心了别现境，说名为识。”此两种分法，亦与摄论、法相两宗异。

(五)真如识之三义

如是以第八阿梨耶识为真如而作七妄识之本体时，此不生不灭之本体，毕竟如何展开而成此一切诸法耶？则以真如有随缘之用，从不生不灭之中，亦能现有生灭，此与法相宗之凝然真如异，而与摄论宗之随缘真如同。盖摄论两宗均旁依《起信论》者也。如慧远之《十地义记》云：“真识之中，义别三门，谓体相用。体谓真如妙寂平等，如如一味，隐显弗殊，染净莫易，古今湛然，非因非果。论其相也，如来藏中，恒沙佛法，缘起集成，觉知之心。（中略）然彼真心，在妄相隐，说之为染，出缠离垢，说以为净，净相未圆，说之为因，净相圆极，说之为果。（中略）语其用也，即彼真心，在染则与妄想和合，造作生死，在净随治集成行德。”彼即谓此真如识，约其体言，固平等一如，非因非果。但约其用言，则又举体随缘，有生有灭。此中不仅真如不守自性随缘而现妄法，且此妄法即依真如而有，如影依形，必为同时之存在。彼法相宗但认真如只是识之性，为清净识所缘之境，与此异矣。

(六)十地证真

地论宗之要旨，在于十地证真，彼广考《华严经》意，别究《十地》一品之深义，特建立八识，又明第八识即是不生不灭之真如，但以违真故，现前七识迷妄诸法，故必修十地之解行，分分灭其妄而显其真，便能离诸生灭而返于不生不灭之本体也。此之本体，即是识中之第八，非离诸识而别有真如。斯义甚深，非法相宗之别有真如者所及也。慧远大师之《十地义记》卷一，释《十地论》中“离心意识唯智依止”之文云：“第七妄识集起之本，说名为

心。第六意识遍伺诸尘，说以为意。五识之心了别现境，说名为识。今此当就后言耳，此皆除故，名为离心。（中略）已离心等，当知即用真识为体，真通前七，合有八识。”彼谓离前妄识而依止正智者即是第八阿梨耶识，非有他也。

（七）三种净土

依慧远《大乘义章》所说，地论家尝认净土有三种：一曰事净土，二曰相净土，三曰真净土。事净土者，执相凡夫所居之土，众宝庄严，事相严丽，故云事净。乃由有漏之净业而得之有漏之净境界也。此中有二：一为求三有净业所得之土，二为求出离净业所得之土。前者即诸天所居等，后者即安乐世界等。相净土者，声闻缘觉及诸地前菩萨所居之土，乃由无漏观所得之无垢清净土也。虽云清静，妄心尚起，不得真性，但得清静之相，故云相净。此中亦有二：一为声闻、缘觉自利善根所得之土，二为地前菩萨利他善根所得之土。前者虚寂无形，后者如维摩室中之严净。真净土者，初地以上之菩萨及诸佛所居之土，实性缘起，妙净离染，常恒不变，故云真净。此亦有二：一为十地菩萨渐次离妄证真之土，二为诸佛如来所居之土。前者尚有微妄，如空中雾，后者妄已悉无，净如虚空。此三种净土之说，在诸宗中亦自成一家言。

（八）北道师之异说

上来所述，均南道正统之说，若北道师，则多有异于是者。彼谓第八阿梨耶识，实为无明妄心，非是真如，与法相宗所说大同，而与摄论宗所说亦较南道师为近，以故南北两道，不能相容，诤论纷然，势同冰炭。当法相宗未兴、摄论宗正盛之时，摄大乘师尝助北道以与南道正统之地论宗抗，试观智侨之《法华玄义》卷九云：“陈梁已前，弘地论师，二处不同，相州北道，计阿梨耶以为依持；相州南道，计于真如以为依持。此二论师，俱禀天亲，而所计相异，同于水火。加复《摄大乘》兴，计亦梨耶，以助北道。”又湛然之《法华文句记》卷十八云：“古弘《地论》者，相州自分南北二道，所计不同，南

计法性生一切法，北计梨耶生一切法，宗党既别，释义不同。”

(九)南道师虽亦有时附依摄论宗说而不同

地论宗说，第八阿梨耶识，即是平等真如，亦能随缘而生诸法，盖约其体则为不生不灭，约其相则亦能现有生灭。若将此二者分立，自与摄论宗之九识义相近，故慧远大师亦尝言及第九识，其《起信论疏》卷上云：“心真如者，是第九识，全是真故，名心真如。心生灭者，是第八识，随缘成妄，摄体从用，摄在心生灭中。”又《大乘义章》卷三云：“真中分二：一、阿摩罗识，此云无垢，亦曰本净，就真论真，真体常净，故曰无垢，此犹是前心真如门。二、阿梨耶，此云无没，即前真心，随妄流转，体无失坏，故曰无没。”又云：“心真如门是心体，即以为一心。生灭门是心相，于中分三：一是本识，真与痴合，二依本识起阿陀那执我之识，三依本识起于六种生起之识。”此颇同于摄论宗义也。盖慧远大师，固尝从昙迁受《摄论》，其附谈九识，自不足怪。惟此中仍有与摄论宗异者，即彼谓第九为无垢识，第八为无没识。虽其名称悉同摄论宗，而其释无没也，曰：即前真心，随妄流转，体无失坏。此与摄论宗释为业果不失不灭者不同，盖仍以第八为真识也。

(十)华严宗前驱之研究

地论宗虽仅以《十地》一品为正依，但于《华严》全部之研究，亦尝致力，其研究所得之结果，堪为学人推重者，盖亦不少。本宗开祖慧光大师，尝判《华严》一经所诠之宗为因果理实，其后华严宗之贤首大师，即依之而作因果缘起理实法界之说。如《华严经探玄记》卷一云：“依光统师，以因果理实为宗，即因果是所成行德，理实是所依法界。”且贤首又尝广摄慧光大师之弟子慧远、大衍，及其再传弟子灵裕之说。文云：“二、大衍法师以华严三昧为宗，谓因行之华能严佛果。（中略）三、依衍法师以无碍法界为宗。四、依裕法师，以甚深法界心境为宗，谓法界门中，义分为境，诸佛证之，以成净土，法界即是一心，诸佛证之，以成法身。是故初品之内，初天王

偈，赞无尽平等妙法界，悉皆充满如来身，末后复明《入法界品》，故知唯以法界为宗。”又，慧远大师之释中，亦多有后来华严宗所极重视之要义，如因果二分、教证二道、六相圆融等说，均曾先加发明者。但贤首大师亦有多少之修订耳。

（《威音》第 64 期）

日本之净土教派

净土一教，法门至简，修持至易，立义至高，得益至大，摄机至普，流布至广。谈自利者固常于是究心，谈利他者亦当于是属目。其为诸佛所称，诸经所赞，诸师所弘，诸宗所归，亦宜矣哉。然吾人苟从此净土教而一加研究，则当知此一句弥陀之上，亦有极多之教义与修法，非更仆所能罄，所谓至简至易者，乃有至繁至杂者在焉，故净土之教，亦未易谈也。

本刊第三十七期至第四十八期之《演坛》栏中，尝于净土一教详加讲述，其中所述历代流传之种种净土法门，千途万径，十色五光，洋洋大观，令人惊叹。惟当时所说，仅限于中土之有名导师，回顾东邻，净土教之弘传殊盛，而其所演出之教派，亦复可观。在净土教之研究中，自亦有广加采访借资考镜之必要，故今拟一述之。

净土教流入日本之滥觞，已不可考。当公元 640 年，即日本舒明天皇十二年庚子，尝延唐沙门慧隐讲《无量寿经》于宫中，是为日本宫中讲经之始。越十二年，即孝德天皇白雉三年壬子，复延慧隐讲之。公元 761 年，即淳仁天皇天平宝字五年辛丑，山阶寺造阿弥陀净土变。后三年，当麻禅林寺又造净土曼荼罗。斯时念佛法门，仅附于他宗而行。及公元 938 年，即朱雀天皇天庆元年戊戌，空也大师入京师，劝市人唱名，拍手舞蹈，且踊且唱，世呼为踊念佛，又称空也念佛，亦即所谓六斋念佛也。于是净土教始脱离他宗附属之域，而念佛行者遂形成一种独立之僧侣阶级，但未成宗派耳。公元 960 年前后，天台宗慈惠大师著《九品义》，及公元 985 年，源信大师又著《往生要集》，净土教旨，日益

阐明，后此诸宗，遂于此导其源矣。

日本净土教之成宗者凡四：一曰融通念佛宗，二曰净土宗，三曰净土真宗，四曰时宗。此四均出于近古，较余宗为晚。今且先合其各宗产生之年代而观之，亦可见彼邦佛教思想之径路所由也。

(甲)上古六宗(或称南都六宗)

1. 公元 625 年，即推古天皇三十三年乙酉，高丽沙门慧观至日本，始传三论宗。

2. 公元 625 年，即推古天皇三十三年乙酉，慧观始传三论宗之际，同时又始传成实宗。(附属于三论宗)

3. 公元 653 年，即孝德天皇白雉四年癸丑，元兴寺沙门道昭入唐，始传法相宗。

4. 公元 658 年，即齐明天皇四年戊午，沙门智通、智达人唐，始传俱舍宗。(附属于法相宗)

5. 公元 740 年，即圣武天皇天平十二年庚辰，新罗沙门审详讲《华严经》于金钟寺，始传华严宗。

6. 公元 754 年，即孝谦天皇天平胜宝六年甲午，大唐沙门鉴真至日本，始传律宗。

(乙)中古二宗(或称京都二宗)

1. 公元 805 年，即桓武天皇延历二十四年乙酉，沙门最澄自唐归国，始传天台宗。

2. 公元 806 年，即平城天皇大同元年丙戌，沙门空海自唐归国，始传真言宗。

(丙)近古六宗

1. 公元 1124 年，即崇德天皇天治元年甲辰，大原良忍大师奉敕弘融通念佛，始开融通大念佛宗。

2. 公元 1175 年，即高仓天皇承安五年乙未，法然源空大师出黑谷，居洛东吉水，唱专修念佛，始开净土宗。

3. 公元 1191 年, 即后鸟羽天皇建久二年辛亥, 荣西大师行禅规, 始开禅宗。

4. 公元 1224 年, 即后堀河天皇元仁元年甲申, 亲鸾大师制成《教行信证》六卷, 始开净土真宗。

5. 公元 1253 年, 即后深草天皇建长五年癸丑, 日莲大师弘唱《法华》题目, 始开日莲宗。

6. 公元 1275 年, 即后宇多天皇建治元年乙亥, 一遍大师得熊野社神之启示, 始开时宗。

在日本之净土教派中, 其足资吾人考镜者颇多, 今试就感想所及, 举其异于吾国之点, 凡四则:

第一, 吾国净土教义, 虽经历代导师之努力, 亦甚昌明, 各地亦多念佛之组织, 然未有如日本之开宗立派者。今观日本各净土宗派, 莫不各立一宗之纲格, 各定一宗之制度, 各弘一宗之教义, 各传一宗之法统, 觉其规模完具, 宗旨详明, 较之笼统散漫者为优, 此种精神固亦足多也。

第二, 净土立教, 原由自他二力而成, 中土历代导师, 大都双取二力, 而其中且多以自力为重。日本之净土各派, 则偏重他力者为多, 至于真宗, 遂以特殊之纯他力教自鸣于世, 一信即足往生, 不假丝毫修持, 此在未明他力者, 亦足以振聋启聩。惟流弊殊伙, 不如重自力者之安全, 即日本初期之净土教, 固亦重自力也。

第三, 净土教之开宗于日本, 颇引起一般学者之非难, 其结果至于放逐导师、焚毁教典, 而专修念佛之严禁, 亦屡见于朝庭之法令。彼日莲上人且谓念佛为无间地狱之业因, 又谓国家之安危, 视念佛宗之存在与否而定。此在吾国净土教中实未之前闻者, 令人闻之惊异。

第四, 日本之净土教派中, 开蓄妻啖肉之例, 破僧伽之旧制, 以求摄机之更普, 此亦为日本所特有者。且其各宗僧侣之间, 往

往因诤论之故，不惜以兵戎相见，自古已然，即净土教派中亦有之，殆相习成风，未足引以为怪也。

要之，日本各净土教派之弘传，自有其特殊之精神，与吾国之净土教流布情形，颇异其趣。研究净土教者，正宜广加采访以资考镜。上述四则，殊未能尽之也。

关于日本之净土教派，中土学者素鲜道及，其宗史及教义，类多不详，今当一汇述之。

(甲)融通念佛宗

一、宗史

公元1124年，日本崇德天皇天治元年甲辰，大原沙门良忍，奉敕开融通念佛宗。

良忍上人，乃尾张国知多郡富田乡人，姓秦氏，藤原道武之子也，生于公元1072年，即日本后三条天皇延久四年壬子。年十二，登睿山，学台教于檀那院良贺。及十五，就园城寺禅仁律师受梵网戒法，又尝从仁和寺永意受密灌，博通经教，兼谙梵呗。公元1097年，即堀河天皇承德元年丁丑，忍见当时睿山僧风极敝，不驰虚荣，则滞义解；不耽酒色，则弄刀杖，殆已非修行之道场，乃辞众务，下山而隐居大原。自念身通显密而安心无所，未得出离之要，云何济度众生，乃于公元1109年，即鸟羽天皇天仁二年己丑，建来迎院于大原山，奉弥陀一佛，专念往生西方，十二时中，常修三昧，由是洞明宗义，广涉群经，遂立融通念佛一宗。缘公元1117年，即鸟羽天皇永久五年丁酉，五月十五日夜在道场中，忽睹光明赫奕，有阿弥陀佛相现，谓忍曰：汝可倡融通念佛。忍问何谓融通念佛，佛言：以我所称之一念，回向十界众生，十界之功德亦融通于我，是名圆顿往生融通他力大乘念佛，其功德胜于独称念佛无量无边。何以故？十界互具故，众生无边故。

嗣佛又为别说偈颂，放大光明，升空而去，其偈云：

“十界一念，融通念佛，亿百万遍，功德圆满。”

又云：

“一人一切人，一切人一人，一行一切行，一切行一行，是名他力往生。”

时忍年四十六岁，以机缘未熟，庵居如故。越八年，即崇德天皇天治元年，六月九日（或云天承二年正月四日），始至京都布教。于时忍称毗沙门天王之神托并奉鸟羽天皇之敕而盛弘此宗，继又游化全国，当时朝野信奉，自鸟羽天皇以下，隶其宗籍者，凡三千二百八十二人。其念佛也，应用其梵呗之学，于佛名上附谱一种音律，后人谓之大原念佛。公元1132年，即崇德天皇天承二年壬子，二月一日，忍告觉严律师曰：“衲得如本意往生上品，此融通念佛之力也。”遂溘然入灭，年六十一，后谥曰圣应大师。

自忍灭后，其弟子严贤等，虽袭其芳迹，然宗风不振，值法然上人之纯他力念佛教兴，此半他力念佛教遂为时人所舍。严贤之后，有明应、观西、尊永、良镇继其法统。良镇之寂，竟无付法弟子，乃以融通之印符及法物等纳于嵯峨之八幡神社。时为良忍灭后五十年，法灯一时消灭。其后越百四十年，为公元1321年，即后醍醐天皇元亨元年辛酉，法明上人出，私淑良忍高风，依梦告而得八幡社中之遗宝，乃盛弘融通念佛之旨，游化全国，建立寺院极多，世称为融通念佛宗之中兴。

法明灭后，宗势又微，仅得相承不绝。直至江户时代之中世，有大通融观上人再兴本宗，且制定宗规，修复堂宇，确保一宗之门庭。时已为本山第四十六世，距宗祖良忍之灭，已五百五十余年矣。

二、宗名

本宗具名融通大念佛宗，盖依《华严经》所谓“得广大念佛三

昧门”，及宗祖良忍感得弥陀亲传偈颂所谓“融通念佛”而立名也。但寻常均略去“大”字而仅称“融通念佛宗”。

融通者，念佛之功德，互相融通，自之与他，固得融通，一行之与万行，亦得融通，所谓举一全收，力用交彻，一多无碍，重重无尽者是也。大者，当体直名，以包含为义，非比较之语，而实显绝对之意味者也。念佛者，口念佛名，以求往生。虽有所念，而不分能念所念，能所融合，言思迥绝，诸佛心中之众生。念众生心中之佛，众生心中之佛，度诸佛心中之众生，如是念佛，融通无碍，包含万德，是之谓融通大念佛。

本宗弘此融通大念佛之教义，故取以为名。

三、判教

融通念佛宗判一代时教为五：一曰人天教，二曰小乘教，三曰渐教，四曰顿教，五曰圆教。此之五教，略袭古德，而自出机杼，异其开合，故古德未有作此次第者，实为本宗独有之说，然彼固亦依华严教判者也。

1. 人天教——谓五戒及中品十善，为生人界之因行；上品十善及四禅四空，为生天界之因行。说此二种因行者，曰人天教。

2. 小乘教——但说人空，未说法空，于识唯立六识，于行则有四谛、十二缘、六度，由此感得声闻、缘觉、菩萨三界，曰小乘教。

3. 渐教——于说人法二空中，或说理事各别，性相不同，建立八识而有五性之殊，无性不能成佛。或说理事不二，性相互融，建立如来藏而无五性之殊，众生悉可成佛。前者多说法相而少说法性，后者多说法性而少说法相，虽曰显分两途，第其谈成佛均有次第，阶位历然，渐次而成，故曰渐教。

4. 顿教——绝一切之法相，一念不生，即名为佛。无因果次第之阶位，顿超圣域，故曰顿教。

5. 圆教——此乃圆满具足之义，统赅前之四教，相即无碍，

主伴无尽，一法一切法，一断一切断，一行一切行，一成一切成，是为妙绝不可思议之教，故曰圆教。今融通念佛宗，即圆教也。口称之业，融通无碍，彼此交彻，一人一切人，一切人一人，一行一切行，一切行一行，其德周遍尘界，而法界之德，具用于一行而无所缺，故烦恼即菩提，不离生死而达涅槃，实出荆林而游玉沼，求生而契无生，甚深微妙之法义也。

四、依教

融通念佛宗所依经教，与其他净土宗有殊，彼既依弥陀亲授之偈颂而开一宗，故不如他宗重视所依经教，但以释迦所说经教助成此宗义而已。其中亦有傍依、正依之分：正依者，《华严》《法华》二经。盖《华严》为根本法轮，《法华》为摄末归本法轮，融通之妙旨，全出此二法轮中也。傍依者，净土三经也。其释此傍正二依之经教者，则以法藏之《五教章》，智侨之三大部，天亲之《往生论》为指南焉。

五、宗要

本宗由宗祖良忍感得弥陀亲授偈颂而开，故其教义亦不出此偈颂。当合释之，所谓“融通念佛”者，后世虽有“口称”“观念”之异论，然征其事迹，实“不离观念”之口称也。口称之念佛，即唱念南无阿弥陀佛，其所以称为融通者，何也？曰：回我所唱，融会众人，众人之唱，又通于我，是融通念佛也。其功逾独称，不可胜计。若是者，一人入一切人，一切人入一人；一行入一切行，一切行人一行。盖无自无他，无一无多，一人称名，直成一切人之功德；同时一切人之称名，亦归于一人之功德，以念佛之一行通于一切万行，以一切万行具于念佛一行。如是念佛，自他交通，一多互融，故称融通念佛。惟欲得此融通者，当先明十界一念之理。十界即地狱、饿鬼、畜生、修罗、人、天、声闻、缘觉、菩萨、佛是也。此十界原具于众生一心之中，即天台家所谓一念三千也。由一念三千之理，而十法界悉于一念之中圆具，是之谓十具一

念。以此十界圆具之一念而称念佛名，其德即遍满法界，同时十法界所称之功德，亦莫不结归于其一人，故曰“一人一切人，一切人一人”；其“一行一切行，一切行一行”之义亦同此。由是以“亿百万遍”之称名而“功德圆满”，得成佛道，“是名他力往生”。彼弥陀亲授之偈颂，大旨如是。其言虽简，而其意甚深，宗祖尝阐其旨而立义曰：

诸法实相，无能念，无所念，如如融通，是名他力往生之愿。

诸法实相，生佛宛然，如如融通，是名他力往生之行。

亿百万遍，非多非少，是名事理不二不可思议功德往生日课。

一念懈怠，宝池莲萎，亿百万遍功德损减。

一念精进，宝池莲开，亿百万遍功德成就。

其所谓无能无所之融通，是就差别中有平等而说；其所谓生佛宛然之融通，是就平等中有差别而说。合此二者，乃悟事理不二，而成就不可思议之功德。但此功德之成就，又必恃夫精进，乃至于一念亦不可懈怠。此本宗最大之信条也。

(乙)净土宗

一、宗史

公元 1175 年，日本高仓天皇承安五年乙未，源空大师出黑谷，居洛东吉水，唱专修念佛，始开净土宗。

源空又名法然，美作国人，生于公元 1133 年，即崇德天皇长承二年癸丑，姓漆氏。幼名势至丸，年十五，从睿山功德院皇圆剃发受戒，专学台宗。年十八，从黑谷慈眼房睿空禀密乘及圆顿戒。其后又次第承法相、三论、华严各宗之血脉，凡大藏经论，八宗奥义，无不究畅，故学贯诸宗，名高当世。第其心中常怀一大疑问：即末世之人心浇薄，机解味劣，究以何种法门最为相应也？

公元1175年，即高仓天皇承安五年乙未，空年四十三，偶读善导大师《观经疏》“一心专念弥陀名号”等文，豁然有悟，始认净土为末世之相应法门，遂尽弃素业，专修净土，每日念佛六万遍。以善导《观经疏》为指南，提倡一向专念，朝野靡然归之。高仓天皇敬其德，尝召之入宫，从受圆顿大戒。空又尝受相国藤原兼实之请，著《选择本愿念佛集》一书，一宗大义皆存焉。惟当时各宗学者多不满净土教，评破诤论，一时沸腾，但悉为空所破。又以本宗日盛，招各宗之嫉视，空之门下，复多激切好事，遍斥各宗，而细行又不检，及公元1207年，即土御门天皇承元元年丁卯，遂由南北学徒之控告，而空及弟子均被处流刑，且明令禁人专修念佛。越五年，始免。免后之翌年，空卒，时为公元1212年，年八十。

源空灭后十五年，为公元1227年，即后堀河天皇嘉禄三年丁亥，天台宗徒定照等，因源空弟子隆宽律师撰《显选择集》之故，率众暴动，毁源空之墓，焚《选择集》之版。翌年，门下始移源空遗骸于西山而荼毗之，亦一大法难也。

源空门下名德甚伙，遂分多派。当源空未灭时，其弟子幸西即立“一念义”，但此说不为源空所许，屡加训诫，而幸西不听，源空遂摈之。故言本宗分派者，或加入一念义派，或不加入，即以此故。

一念义派之外，本宗凡分四派，均出于源空弟子。

1. 镇西派——圣光辨阿上人于镇西善导寺开之，其再传弟子又分六流，以知恩院为本山，此派即充净土宗之正统。

(子)白簇流	}关东三流
(丑)藤田流	
(寅)名越流	
(卯)三条流	}京都三流
(辰)一条流	
(巳)小幡流	

此中藤田、三条、小幡三流不久均绝，一条流在后圆融后小松称光三帝时犹盛，其后法统亦泯。惟名越、白簏二流，盛行后世，弥满全国。第明治维新后，宗门行政，全由白簏流统辖，名越流亦萎靡不振矣。

2. 西山派——善慧证空上人于西山三钴寺开之，其门下弟子又分四流，以光明寺为本山。

(子)西谷流

(丑)深草流

(寅)东山流

(卯)嵯峨流

此中东山、嵯峨二流不久均绝。西谷、深草二流，则盛行后世，弥满全国。此外又有三钴一寺流，又称本山义，亦承传不废。惟本派至江户时代以后，教旨渐与镇西派雷同。

3. 长乐寺派——隆宽道空上人于圆山长乐寺开之，但法统早绝。

4. 九品寺派——觉明长西上人于洛北九品寺开之，但法统早绝。

二、宗名

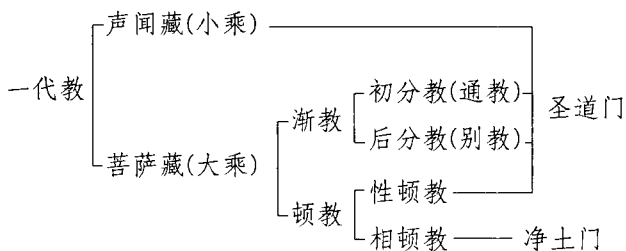
净土乃是诸佛所得之清净依报，十方三世一切诸佛莫不有之，而此则专指阿弥陀佛之西方极乐世界而言，乃依道绰所判圣道、净土二门，立以为名，以别于一切圣道门，亦所以示其厌离秽土而欣求净土之意也。

本宗又名念佛宗，又名白莲宗。

三、判教

净土宗最初判一代时教，多取道绰圣道、净土二门之说，亦称难、易二行，谓圣道门虽亦仗少许之他力而多恃自力，故难行；净土门虽亦仗少许之自力而多恃他力，故易行。此种教判，固袭前人，直至后世分派以后，始别立教判，而确定一宗一派之纲格。

其镇西派白簇流之第七祖圣罔及第八祖圣聪，立二顿三轮之教判，于一代时教中，先分声闻、菩萨二藏，菩萨藏中，分渐、顿二教。渐教又分“初分教”与“后分教”。初分教即通教，后分教即别教。顿教又分“性顿教”与“相顿教”，即所谓二顿也。性顿亦云理顿，即圆顿宗。又有二门：一立位，一不立位。然顿教极意，在不立位，虽或立六十一位，但有名无实，如鸟飞空，去来无迹，此即圣道门中依于自力之难行道，彼佛心、天台、真言诸宗亦不出此。相顿亦云事顿，即净土宗。其所谓相，所谓事，非隔历之事相，乃是即性之相，即理之事，故虽说西方而实无方，虽说色相而实无相，虽说往生而实无生，由是直入本际，不断烦恼而证涅槃，与彼徒谈理性者异。其事实顿极，速证佛果，故称易行道，实顿中之顿教也。



三轮者：一、根本法轮，即《华严经》。二、枝末法轮，即《阿含》以至《般若》一切大小权实之教。此中又分为三，即小、杂、空是也。三、摄末归本法轮，即《法华经》。此原据吉藏大师之说，但本宗将净土教亦摄于第三轮，则出于吉藏大师所判之外，且彼虽判净土与法华同一法轮，而其意义亦大异。谓《法华》依于机情，会三乘而归一乘；净土依于佛愿，摄五乘而归一乘。故彼为机情之一乘，此为佛意之一乘；彼为悟解之教门，此为仰信之行门；彼为自力之难行道，此为他力之易行道。充其量而言之，彼为秽土之一乘，能归之一乘，矿金之一乘，及炼金之一乘，故为未究竟之一乘。此为净土之一乘，所归之一乘，纯金之一乘，及变

金之一乘，故为究竟之一乘。

净土宗西山派之判教，则别有“五祖同辙”、“五祖异辙”之两重。五祖即指龙树、天亲、昙鸾、道绰、善导五人而言。同辙者，难易之废立。异辙者，通别之废立，难易之废立，即谓圣道难行，净土易行，故当舍难取易。此为五祖所同说者，因称之为曰五祖同辙。通别之废立，即谓别求生于弥陀净土，异于通途诸佛之法，故当舍通取别，此为善导所独说者，因称之为曰五祖异辙。盖难易之废立，弥陀净土尚与诸佛之法同位，滞于自力三业，未穷他力之源底。而通别之废立，则能显弥陀净土特异殊绝之点，实为判教之究竟。此即善导《观经序分义》中“通所求”、“通去行”、“别所求”、“别去行”等文所说者也。又，西山派尝谓释迦一代所说其他经典，虽说自力之修因感果，与弥陀他力之教异。但若开其本意，则无非为显弥陀弘愿之观门，故其他经典，与说弥陀他力之教者，直不可不视为同一也。

四、依教

净土宗正依之经教，为三经一论。三经者，《无量寿经》、《观无量寿经》、《阿弥陀经》是也。一论者，天亲菩萨所造《往生净土论》是也。此外，如《法华》《华严》诸大乘经，《起信》《智度》《十住毗婆沙》诸大乘论，傍明净土之教者，均为傍依。至其释正依之经教而本宗依为指南者，则有昙鸾《略论安乐净土义》、《净土论注》，道绰《安乐集》，善导《观经疏》、《法事赞》、《往生礼赞》、《观念法门》、《般舟赞》，怀感《群疑论》，宗祖源空《选择本愿念佛集》。其中尤以善导《观经疏》及宗祖《选择集》二者为最重。

西山派虽亦以净土三经为正依，但其解释殊不同，是其分派所由起，且彼谓净土教与其他释尊一代所说之经教，本意全同，则其所依殆不限于上述诸书矣。

五、宗要

净土宗托于弥陀之本愿，尤以第十八愿为重，所谓：

“设我得佛，十方众生，至心信乐，欲生我国，乃至十念，若不生者，不取正觉。”

依于《观经》所谓“令声不绝具足十念称南无阿弥陀佛”，《阿弥陀经》所谓“一日七日一心不乱执持名号”等文，以三心之“安心”，称名之“起行”，四修之“作业”，成往生之内因。更由本愿光明之外缘，灭除业障，感化佛来迎之圣应，得往生净土之妙果，于是居不退之国土，渐修妙行以进趣无上菩提之究竟位，此其大概也。

若细论之，则安心有总别二种。总安心者，有二心：厌秽欣净之心，及大菩提心是也。别安心者，有三心：至诚心、深心、回向发愿心是也。本宗所重，即在此别安心。起行有正、杂二行。正行有五，即读诵、观察、礼拜、称名、赞叹供养是也。此中第四为正业，前三、后一为助业。除此五正行外，一切善根，悉名杂行，亦称助业。能安心者，此正杂二行，均得往生，但有难易。其修正行者，名专修；其修杂行者，名杂修。专修易成，杂修难成。要之，正杂二行，必具三心，乃可往生也（本宗支派中亦有说心具不生者）。作业有四修，即恭敬修、无余修、无间修、长时修是也。恭敬修者，尊重净土依正二报，如坐卧不背西方，涕唾不向西方等。无余修者，一心全系西方，更不杂萦余事。无间修者，时时系念西方，不使偶有间断。长时修者，毕命为期，誓不中止。此四修乃所以策进行人也。

净土宗之根本分派，其争点有三：

1. 一念往生或多念往生
2. 余行是本愿或非本愿
3. 念佛一类往生或念佛与余行二类各生或一例往生

幸西派说一念往生，殆废口称。长乐寺派说多念往生，必勤持名。镇西派亦许一念往生，而励行多念。西山派虽不破多念往生，而置重一念。此一种争点也。九品寺派说余行亦是本愿，

镇西、西山、长乐寺三派则说余行非本愿。此又一种争点也。西山派说一类往生，镇西、长乐寺二派说二类各生，九品寺派则说念佛与余行一例往生。此又一种争点也。谈本宗宗要者，于诸争点自当注意。

(丙)真宗

一、宗史

公元1224年，日本后堀河天皇元仁元年甲申，见真大师亲鸾于常陆国稻田制成《教行信证》六卷，始开真宗。

亲鸾，姓藤原氏，日野有范之子也。九岁，投青莲院慈真和尚得度，学天台教义，广究显密，知非末代劣机所堪，乃于二十九岁，谒黑谷源空上人，归净土专念宗。源空颇器重之，鸾尝谓净土法门，不简贤愚，不别道俗，自守圣道之戒行，而欲以教化在家无智之士庶，其效殊鲜。乃请于师，听其娶妻以自示范，后婚相国兼实之女，开蓄妻啖肉之例。公元1207年，即土御门天皇承元元年丁卯，源空一宗被南北学徒之控告，鸾亦流于越后，经五年免。后游化东北诸国二十余年，偕于田夫野叟，广教边地士庶。公元1224年，即后堀河天皇元仁元年甲申，在常陆稻田之地，作《教行信证文类》六卷，立一宗之基础，又于下野高田创建一寺而居之。及公元1235年，即四条天皇嘉祯元年乙未，归于京都，大弘真宗，远近道俗，多向其化。公元1262年，即龟山天皇弘长二年壬戌，十一月二十八日，鸾卒，年九十。门弟子荼毗之，筑墓于东山大谷。

此宗后分十派：

1. 本愿寺派——本山为京都堀川通本愿寺
2. 大谷派——本山为京都常叶町本愿寺
3. 佛光寺派——本山为京都新开町佛光寺

4. 高田派——本山为三重县河(艺)郡一身田町专修寺
5. 木边派——本山为滋贺县野洲郡中里村锦织寺
6. 兴正派——本山为京都华园町兴正寺
7. 出云路派——本山为福井县今立郡味真野村毫摄寺
8. 山元派——本山为福井县今立郡横江村证诚寺
9. 诚照寺派——本山为福井县今立郡鯖江町诚照寺
10. 三门徒派——本山为福井市丰町专照寺

二、宗名

真宗具云净土真宗，又称一向宗。

净土宗以往生净土为宗致，今更加一真字，即对权假之法义而示真实之法义也。亲鸾《末灯钞》云：“净土宗中，有真有假。真者，选择本愿也。假者，定散二善也。选择本愿为净土真宗，定散二善为方便假门，净土真宗，乃大乘中之至极者也。”自源空上人立净土宗，至此遂别开一净土真宗，与旧时之净土宗大异其趣矣。

真之一字，出于《无量寿经》所说“真实之利”，《净土论》所说“真实功德相”，而亲鸾《教行信证·真佛土》卷中又云：“由于不知真假而迷失如来广大恩德，故今特显真佛真土，斯乃真宗之正意也。”且真宗之名，亦依于古，《散善义》云：“真宗叵遇，净土要难逢。”《五会念佛法事赞》云：“念佛成佛是真宗。”故今略称净土真宗为真宗，亦无不可。

三、判教

真宗承历代净土祖师之说以判一代时教，如龙树之难行、易行二道，道绰之圣道、净土二门，以及善导之顿、渐二教，声闻、菩萨二藏等。而宗祖亲鸾更集诸说而建立“二双四重”之教判，即“竖超”、“横超”、“竖出”、“横出”是也。竖者，自力圣道门之圣凡有多阶位。横者，他力净土门之圣凡一律平等。出者，渐教之渐次出离。超者，顿教之顿时超脱。其所谓竖出，即圣

道门中之渐教，如法相、三论等宗，乃期历劫修行之证果者。其所谓横出，即净土门中之渐教，乃期往生边地懈慢之要门方便之教也。其所谓竖超，即圣道门中之顿教，如佛心、真言、法华、华严等宗，乃期即身成佛之证果者。其所谓横超，即净土门中之顿教，乃期往生立即成佛之本愿真实之教也。此二双四重中，渐教为权，顿教为实，圣道之实教虽超而非横，净土之权教虽横而非超。横且超者，斯为最上，是唯弥陀本愿他力一乘之净土真宗足以当之。斯乃顿中之顿，圆中之圆，一实真如，绝对不二之教，余三毕竟悉为权法也。

四、依教

真宗正依经教，同于净土诸宗，即《无量寿经》、《观无量寿经》、《阿弥陀经》是也。但以本宗依于弥陀本愿故，于三经之中，特重《无量寿经》，故宗祖亲鸾上人所撰《教行信证》中有云：“《大无量寿经》，真实之教，净土真宗。”又云：“誓愿不可思议，一实真如海，《大无量寿经》之宗致，他力真宗之正意也。”彼于《观经》及《阿弥陀经》，仅取其隐彰之真实义与《无量寿经》一致者为正依，而其显说之方便义，则悉舍而不取，故与余宗亦有异也。此外，三国七祖之著作，宗祖亲鸾之《教行信证》等，悉为本宗之指南，而后世历代之宗主所撰述者亦附焉。

五、宗要

真宗教义之大纲，有真俗二谛。真谛在于闻信佛号，念报慈恩，以期证得往生成佛之妙果。俗谛在于禀奉王法，先修仁义，以期增进国家社会之幸福。

若论众生证得妙果之历程，则有教、行、信、证四法。彼示之以教、行、证之三法者，乃通途之所谈，今加以信之一法，则本宗之特色也。此四法实为一宗开立之规模，至可注意。其所谓教，即《无量寿经》真实之教也。其所谓行，即《无量寿经》所诠显之弥陀名号为往生之行体也。其所谓信，即闻此名号信乐不疑也。

其所谓证，即以此信心为正因而往生净土证得妙果也。

本宗以信心为主要，往生正因，唯在于信，获信以后，一切功德业已圆满。其诵持名号，亦不过念佛报恩耳。

(丁)时宗

一、宗史

公元1275年，日本后宇多天皇建治元年乙亥，一遍上人得熊野社神之启示，始开时宗。

一遍上人生于伊豫，时为公元1239年，即四条天皇延应元年己亥，幼名松寿丸。七岁，上伊豫国天台宗得智山继教寺，十五剃发，名曰随缘，广究台宗奥义。因修四种三昧而悟出离之要法全在念佛，乃往谒西山派弘誓寺圣达上人，学净土教，具得秘奥，遂更名智真。后归伊豫，闭居草庵，三年，廓然大悟。作偈曰：

十劫正觉众生界，一念往生弥陀国，
十一不二证无生，国界平等坐大会。

时为公元1273年，即龟山天皇文永十年癸酉，上人年方三十五也。及年三十七，即建治元年乙亥十二月八日，在纪州牟娄郡熊野社，请于神曰：“我欲济度一切众生，劝修融通念佛，斯教果不违佛意、不背神旨乎？愿垂示现；不尔，永不降此社坛。”经百日，感神示以一颂曰：

六字名号一遍法，十界依正一遍体，
万行离念一遍证，人中上上妙好华。

上人感得此颂后，即更名一遍。荷此神敕，游行诸国，劝化道俗，自开一宗，是为时宗。于相模国镰仓郡藤泽驿建一寺，即清浄光寺，为一宗之总本山。以神颂之首字合读为“六十万人”，故其念佛札上亦有决定往生六十万人之预记。其后足迹遍于全

国，列名其册者凡二十五亿一千七百二十四人。公元 1289 年，即伏见天皇正应二年己丑，于摄津国八部郡兵庫津西月山真光寺诵《阿弥陀经》而寂，世寿五十一。寂前在观音堂开最后法会，称一代圣教今日灭尽，唯留南无阿弥陀佛。旋取自作各书付之一炬，顾谓弟子曰：“自亦南无阿弥陀佛，他亦南无阿弥陀佛。”尔后继其法统者，均称他阿弥陀佛，简称他阿，即以此故。明治十九年，一遍上人六百年忌，特赐上人，谥号曰圆照大师。

二世他阿曰真教，亦遍游诸国，号曰游行上人。后此嗣法统者，亦必先遍游诸国，广劝念佛，故世或称此宗为游行宗。而由此二世他阿所开之金光寺道场，亦别称曰游行派。

本宗派别亦不少，由宗祖门下出六派，由二世他阿门下出四派，由七世他阿门下出二派，前后合十二派。惟其后仅存七派，以清净光寺为总本山。

1. 游行派——二世他阿真教所开——本山为京都七条金光寺

2. 一向派——宗祖弟子一向所开——本山为近江番场莲华寺

3. 奥谷派——宗祖弟子心阿所开——本山为伊豫奥谷宝严寺(后合本宗)

4. 市屋派——宗祖弟子作阿所开——本山为京都五条金光寺(后合本宗)

5. 天童派——宗祖弟子一向所开——本山为出羽天童佛向寺(后合一向派)

6. 御影堂派——宗祖弟子王阿所开——本山为京都五条新善光寺

7. 当麻派——二世弟子内阿所开——本山为相模当麻无量光寺

8. 四条派——二世弟子净阿所开——本山为京都四条金

莲寺

9. 六条派——二世弟子圣戒所开——本山为京都六条欢喜光寺(后合本宗)

10. 解意派——二世弟子解阿所开——本山为常陆海老岛新善光寺(后合本宗)

11. 灵山派——七世弟子国阿所开——本山为京都灵山正法寺

12. 国阿派——七世弟子国阿所开——本山为京都东山双林寺

二、宗名

时宗者,示不可失时之意。时有四说:

(甲)临命终时之时——临终胜于平生百年,生死流转亦悉定于临终,故平生应常住临终之思而念佛不怠,此本宗之肝要也。宗祖云:“临终即平生,平生即临终。”如此临终与平生不分,应常如临终之时,至心称名,由此义故,名为时宗。

(乙)时机相应之时——佛教之法门虽多,惟其与时机相应者乃有巨益。今当末法之时,对痛烧之劣机,当以此宗为最相应。宗祖云:“今此念佛一门,诚是时机相应宗也。”由此义故,名为时宗。

(丙)值遇知识之时——弥陀已于十劫以前成立众生往生之法门,故吾人值遇知识,一念皈命,离诸妄念而称名时,即得与觉性合为一体,由始觉之一念而皈于本觉,始本不一,现身往生。此值遇知识之时期又焉可失耶!由此义故,名为时宗。

(丁)六时礼赞之时——本宗以本愿念佛为正业,以昼夜六时修往生礼赞为助业,礼赞之时,亦不可失,由此义故,名为时宗。

又本宗以游行为法规,故世或称游行宗。本宗常修六时往生礼赞,故世或称六时往生宗。

三、判教

时宗于一代圣教，判为圣道、净土二门，难行、易行二道，亦如其他净土诸宗。惟更进一步而分“教门”与“实义”之二，实为本宗之特点。教门者，施設之义，如指月之指，即随自随他所说之自力教，不出断惑证理之域也。实义者，真实之义，如所指之月，即无问自说之他力教，全凭念佛往生之法也。有指而月因之以见，有教门而实义亦因之以显。若无教门，固无由见实义；但若无实义，又何以成出离之业耶？故两者均不可或缺也。以是义故，时宗判释迦一代之教为化前方便，而弥陀念佛之法为正宗真实。由此又有二教之判：一曰释迦教，二曰弥陀教。彼随他之说，抑止之说，密益之说，要门之说，是释迦教也。彼随自之说，摄取之说，弘愿之说，显益之说，是弥陀教也。

四、依教

时宗正依之经教，与净土宗及真宗略同，即以净土三经为正依也。惟本宗在三经之中，独以《阿弥陀经》为主要。彼谓《无量寿经》说弥陀本成之因果，《观无量寿经》说众生往生之本末，均广明随他随自定散念佛之诸行，而《阿弥陀经》则唯取随自之念佛一行，诸佛出世本怀实全在此。盖《无量寿经》犹如一经之序分，《观经》为其正宗分，而《阿弥陀经》则其流通分。流通分常萃正宗说法之要，故本宗特以此经为重。此外，天亲之《往生论》，昙鸾、道绰、善导、怀感、少康、源信、源空、善慧之著述，及本宗列祖之所释，悉为正依之典籍，至为崇重。而其明弥陀法门之其余一切经典、一切论释，皆为傍依之典籍，不甚重视。

五、宗要

时宗教义，以离念念佛为主。彼谓脱离一切差别之想念而称六字名号之时，唯成南无阿弥陀佛一法，此外，别无有佛，亦别无往生，实立地现身往生者也。其表此教义之神髓而最简明者，即一遍自证之颂，与熊野神授之偈是也。

宗祖尝谓南无二字是安心，阿弥陀三字是起行，佛字是作业。称名之时，不求何物，不遮无念，不问有念，不嫌有分别、有所著，不求离分别、离所著，不论信与不信、净与不净，唯有唱名即往生耳。如是不滞于自力，便能离自身之身口意三业而成弥陀之清净三业。宗祖曰：“知思生死无常之理而一度归命弥陀，一念之后，我亦非我，故心之思想即弥陀之思想，身之振舞即弥陀之振舞，口之言说即弥陀之言说，如是则此生命亦即弥陀之生命矣。”此离成三业，乃时宗之真实义门也。

其所以欲舍离自身三业者，盖众生本有佛性，而今乃陷于流转，其咎即在局执自心而起迷惑，故自心实为出离之大敌，今幸闻他力本愿之妙旨，宜立即蹶然舍离自身三业而成就弥陀三业。而其舍离自身三业也，初不假行者之另作工夫，但不著有念无念等等，即舍离矣，即已成就弥陀三业矣。斯时立地脱离分段、变易二种生死，坐于自受用法身之华台而见真佛，是之谓现身往生。乃时宗独特之说也。

（《威音》第 65 期）

菩萨种种发愿亦即种种忏悔

同学作如居士，近为人说“随喜”“回向”诸义，语多精警，足启道眼。予闻之，亦即深为“随喜”，因广其意，作“菩萨种种发愿亦即种种忏悔”说，还以质之居士。愿此“随喜”“回向”二法所有连类组合之各种菩萨法，均得由此统摄而贯通之，使一切众生，更易于循此菩萨道而进证无上菩提之妙果，是亦即予之所以“回向”也。

忆予曾于本刊第五十五期《论说》栏中，发表一文曰《劝发菩提心》，而以同发四弘誓愿劝之大众；又曾于本刊第五十八期《论说》栏中，发表一文曰《最切于修持的忏悔法》，而以实行忏悔五法勸之大众。此两文者，于菩萨之发愿及忏悔诸义，固已多所阐述矣。然两文之中，各陈一法，各据一义，各立门庭，各成片段，分期论列，未尝合明。在一般初心菩萨读之，虽亦可由此而得菩萨道中二种要门，但往往打成两截，不能一贯。此实为两文之一大缺点，而亟待有以补充之者。

虽然，此种缺点，亦不仅读予文者有之，凡初心学佛者，自非好学深思心知其意之人，殆莫不然也。今试任择一初心菩萨而问之曰：“汝知菩萨当发愿乎？”当莫不曰：“然。”又问之曰：“汝知菩萨发愿之外又当忏悔乎？”亦当莫不曰：“然。”又问之曰：“汝知菩萨之发愿与忏悔为一为二乎？”殆莫不曰：“二。”若告之以：“菩萨种种发愿亦即种种忏悔。”彼等殆均将惊为闻所未闻矣。夫修持之道，贵于意志统一，精神凝贯，若于菩萨道中，认为二门分列，各不相谋，一方既别有发愿，一方又别有忏悔，此种观念，实有支离破碎之病。倘更加以作如居士所弘之“随喜”“回向”诸议，以及其他种种菩萨法，则千途万径，奔驰为劳，纵无大碍，亦足使学人精神不能凝贯，

意志不能统一，于进证无上菩提之程途，至少亦当多延时日。此中正不可不辨之早辨也。

今此文所欲语者，即为发愿与忏悔不二之义，不仅可会通前此二文而联为一贯，亦可广摄“随喜”“回向”等等菩萨法而融合之，以祛彼支离破碎之观念，愿一般初心菩萨更究心焉。

菩萨法中，与此“随喜”“回向”二法连类而称合为一组者，恒有数种，而发愿与忏悔，亦均为其中之一。今试就眼前记忆所及，拉杂分举如次。

(甲)显教

(子)《金光明经》中之四种对治业障法

按：此经于“随喜”“回向”二法之外，更加二法，合为一组，谓之四种对治业障法。以此四法能对治“犯恶”“谤法”“妒他”“着有”四种业障故。诸经典中，说此四法者亦多，如《占察经》、《大乘三聚忏悔经》、《十住婆沙论》等即均有之。今列举此四种对治业障法之名次，附述《金光明经》中之白辞以见其梗概。第此中正多深义，经文自详，未遑备举，尚待广寻。

1. 忏悔

“……昼夜六时，偏袒右肩，右膝着地，合掌恭敬，一心专念，口自说言：归命顶礼现在十方一切诸佛。……以身语意，稽首归诚，至心礼敬，彼诸世尊。……悉知悉见一切众生善恶之业。我从无始生死以来，随恶流转，共诸众生造业障罪，为贪瞋痴之所缠缚，……身三语四意三种行，造十恶业。……我今归命，对诸佛前，皆悉发露，不敢覆藏，未作之罪，更不复作，已作之罪，今皆忏悔。……愿我此生所有业障皆得消灭，所有恶报，未来不受，亦如过去诸大菩萨，……亦如未来诸大菩萨，……亦如现在十方世界诸大菩萨，修菩提行，所有业障，悉亦忏悔……”

2. 劝请

“……昼夜六时，如前威仪，一心专念，作如是言：我今归依十

方一切诸佛世尊，已得阿耨多罗三藐三菩提，未转无上法轮，欲舍报身入涅槃者，我皆至诚顶礼劝请转大法轮，雨大法雨，然大法灯，照明理趣，施无碍法，莫般涅槃，久住于世，度脱安乐一切众生。如前所说，乃至无尽安乐，我今以此劝请功德回向阿耨多罗三藐三菩提，如过去未来现在诸大菩萨，劝请功德回向菩提……”

3. 随喜

“……昼夜六时，偏袒右肩，右膝着地，合掌恭敬，一心专念，作随喜时，得福无量。应作是言：十方世界一切众生，现在修行施戒心慧，我今皆悉深生随喜。……如是过去未来一切众生所有善根，皆悉随喜。又于现在初行菩萨，发菩提心，……行菩萨行，……获无生忍，至不退转，一生补处。如是一切功德之蕴，皆悉至心随喜赞叹，过去未来一切菩萨所有功德，随喜赞叹亦复如是。复于现在十方世界一切诸佛，应正遍知，证妙菩提，……转无上法轮，行无碍法施，……哀愍劝化一切众生，咸令信受，皆蒙法施，悉得充足，无尽安乐。又复所有菩萨声闻独觉功德，积集善根，若有众生未具如是诸功德者，悉令具足，我皆随喜，如是过去未来诸佛菩萨声闻独觉所有功德，亦皆至心随喜赞叹……”

4. 回向

“……昼夜六时，殷重至心，作如是说：我从无始生死以来，于三宝所，修行成就所有善根，乃至施与傍生一抔之食，或以善言和解诤讼，或受三归及诸学处，或复忏悔劝请随喜所有善根，我今作意，悉皆摄取回施一切众生，无悔吝心，是解脱分善根所摄。如佛世尊之所知见，不可称量，无碍清淨，如是所有功德善根，悉以回施一切众生，不住相心，不舍相心；我亦如是，功德善根悉以回施一切众生。愿皆获得如意之手，搗空出宝，满众生愿，富乐无尽，智慧无穷，妙法辩才悉皆无滞，共诸众生同证阿耨多罗三藐三菩提，得一切智。因此善根，更复出生无量善法，亦皆回向无上菩提……”

(丑)《法华三昧忏仪》中之五悔

按：此仪于“随喜”“回向”二法之外，更加三法，合为一组，谓之五悔，以此五通为悔罪灭恶之法故。诸经典中，说此五法者亦多，如《弥勒问经》、《菩萨五法忏悔文》，以及各种忏仪等，亦均有之。此五悔为天台宗人所常用者，故常称天台五悔。又净土宗人，于其五念门之外，亦常用此五悔。今列举此五悔之名次，附述《法华三昧忏仪》中之偈辞以见其梗概。第此中正多深义，台宗自详，未遑备举，尚待广寻。

1. 忏悔——此分六根，独无偈辞，今撮其六门自辞以充之。

“比丘某甲与一切法界众生，从无量世来，六根因缘，贪着六尘，起诸过罪，今诵大乘方等经典，归向普贤菩萨及一切世尊，烧香散华，说诸过罪，不敢覆藏。以是因缘，令我与一切众生六根一切重罪毕竟清净。”

2. 劝请

“十方法界无量佛，唯愿久住转法轮。

舍灵抱识还本净，然后如来归常住。”

3. 随喜

“诸佛菩萨诸功德，凡夫静乱有相善。

漏与无漏一切业，比丘某甲咸随喜。”

4. 回向

“三业所修一切善，供养十方恒沙佛。

虚空法界尽未来，愿回此福求佛道。”

5. 发愿

“愿命终时神不乱，正念直往生安养。

面奉弥陀值众圣，修行十地胜常乐。”

(寅)《华严经·普贤行愿品》中之十大愿

按：此经于“随喜”“回向”二法之外，更加八法，合为一组，谓之普贤十大愿，以其为普贤菩萨所示行愿故。或谓之十种广大行愿，以其所愿莫不竖穷三世横遍十方，其广大实无外无余，亦无边无尽

故。或谓之十大愿王，以其称性而起，有大威力，统摄万愿而为之首故。今列举此十大愿之名次，附述《行愿品》中之偈辞以见其梗概。第此中正多深义，经文自详，未遑备举，尚待广寻。

1. 礼敬诸佛

“所有十方世界中，三世一切人师子。
我以清净身语意，一切遍礼尽无余。
普贤行愿威神力，普现一切如来前。
一身复现刹尘身，一一遍礼刹尘佛。”

2. 称赞如来

“于一尘中尘数佛，各处菩萨众会中。
无尽法界尘亦然，深信诸佛皆充满。
各以一切音声海，普出无尽妙言辞。
尽于未来一切劫，赞佛甚深功德海。”

3. 广修供养

“以诸最胜妙花鬘，伎乐涂香及伞盖。
如是最胜庄严具，我以供养诸如来。
最胜衣服最胜香，末香烧香与灯烛。
一一皆如妙高聚，我悉供养诸如来。
我以广大胜解心，深信一切三世佛。
悉以普贤行愿力，普遍供养诸如来。”

4. 忏除业障

“我昔所造诸恶业，皆由无始贪瞋痴。
从身语意之所生，一切我今皆忏悔。”

5. 随喜功德

“十方一切诸众生，二乘有学及无学，
一切如来与菩萨，所有功德皆随喜。”

6. 请转法轮

“十方所有世间灯，最初成就菩提者。”

我今一切皆劝请，转于无上妙法轮。”

7. 请佛住世

“诸佛若欲示涅槃，我悉至诚而劝请。
唯愿久住刹尘劫，利乐一切诸众生。”

8. 常随佛学

“我随一切如来学，修习普贤圆满行。
供养过去诸如来，及与现在十方佛。
未来一切天人师，一切意乐皆圆满。
我愿普随三世学，速得成就大菩提。”

9. 恒顺众生

“所有十方一切刹，广大清净妙庄严。
众会围绕诸如来，悉在菩提树王下。
十方所有诸众生，愿离忧患常安乐。
获得甚深正法利，灭除烦恼尽无余。”

10. 普皆回向

“所有礼赞供养福，请佛住世转法轮。
随喜忏悔诸善根，回向众生及佛道。”

(乙) 密教

(子) 金刚界仪轨中之五悔

按：此轨于“随喜”“回向”二法之外，更加三法，合为一组，与天台所加者异，但亦谓之五悔，以此五亦如天台所说，通为悔罪灭恶之法故（《千手轨》等说“忏悔”随喜“劝请”“回向”“发愿”之五，与天台名同，惟次第异。又《药师观行轨》、《三摩地轨》、《三十七尊礼忏文》等，则摄“归命”于“忏悔”，而仅分为“忏悔”“随喜”“劝请”“愿赞回向”之四。或曰：又有在天台五悔中除“劝请”而于其前加“归命”者）。此之五法，原依于《礼忏经》及《教王经》之文，所以成五转之德而开显五佛五智之诸尊者也。今列举此五悔之名次，附述金刚界法中之偈辞以见其梗概。第此中正多

密义，传承自详，未容备举，尚待亲受。

1. 归命

“归命十方一切佛，最胜妙法菩提众。
以身口意清净业，殷勤合掌恭敬礼。”

2. 忏悔

“无始轮回诸有中，身口意业所作罪。
如佛菩萨所忏悔，我今陈忏亦如是。”

3. 随喜

“我今深发欢喜心，随喜一切福智聚。
诸佛菩萨行愿中，金刚三业所生福。
缘觉声闻及有情，所集善根尽随喜。”

4. 劝请

“一切世灯坐道场，觉眼开敷照三有。
我今胡跪先劝请，转于无上妙法轮。
所有如来三界主，临般无余涅槃者。
我皆劝请令久住，不舍悲愿救世间。”

5. 回向

“忏悔随喜劝请福，愿我不失菩提心。
诸佛菩萨妙众中，常为善友不厌舍。
离于八难生无难，宿命住智相严身。
远离愚迷具悲智，悉能满足波罗蜜。
富乐丰饶生胜族，眷属广多恒炽盛。
四无碍辩十自在，六通诸禅悉圆满。
如金刚幢及普贤，愿赞回向亦如是。”

(丑) 胎藏界仪轨中之九方便

按：此轨于“随喜”“回向”二法之外，更加七法，合为一组，谓之九方便，以由此九种印明之方便力而成真实或所修法之前后方便故。此之九法，原依于《大日经》第七《增益守护清净行品》之文，所

以转九识之迷而开显九尊三部之诸尊者也(《妙吉祥菩萨秘密八字陀罗尼修行仪轨》中,则说八方便,当参阅之)今列举此九方便之名次,附述胎藏法中之偈辞以见其梗概。第此中正多密义,传承自详,未容备举,尚待亲受。

1. 作礼方便(《要略念诵经》云虔诚礼拜)

“归命十方正等觉,三世一切具三身。

归命一切大乘法,归命不退菩提众。

归命诸明真实言,归命一切诸密印。

以身口意清净业,殷勤无量恭敬礼。”

2. 出罪方便(《要略念诵经》云忏悔法)

“我由无明所积集,身口意业造众罪。

贪欲恚痴覆心故,于佛正法贤圣僧。

父母二师善知识,以及无量诸生所。

无始生死流转中,具造极重无尽罪。

亲对十方现在佛,悉皆忏悔不复作。”

3. 归命方便(《要略念诵经》云归依法)

“南无十方三世佛,三种常身正法藏。

胜愿菩提大心众,我今皆悉正归依。”

4. 施身方便(《要略念诵经》云分身供养)

“我净此身离诸垢,及与三世身口意。

过于大海刹尘数,奉献一切诸如来。”

5. 发菩提心方便(《要略念诵经》云发胜菩提心)

“净菩提心胜愿宝,我今起发济群生。

生苦等集所缠绕,及与无知所害身。

故摄归依令解脱,常当利益诸含识。”

6. 随喜方便(《要略念诵经》云随喜功德)

“十方无量世界中,诸正遍知大海众。

种种善巧方便力,及诸佛子为众生。

诸有所修福业等，我今一切尽随喜。”

7. 劝请方便(《要略念诵经》云劝请德云)

“我今劝请诸如来，菩提大心救世者。

唯愿普于十方界，恒以大云降法雨。”

8. 奉请法身方便(《要略念诵经》云请佛住世)

“愿令凡夫所住处，速舍众苦所集身。

当得至于无垢处，安住清净法界身。”

9. 回向方便(《要略念诵经》云回向菩萨)

“所修一切众善业，利益一切众生故。

我今尽皆正回向，除生死苦至菩提。”

如上所述，此“随喜”“回向”等等连类组合之菩萨法，亦有多种，而发愿与忏悔二者，均不过其中之一耳。然吾人于此中应有两重之认识，其一重曰此“随喜”“回向”等等菩萨法悉是菩萨之忏悔，其又一重曰此“随喜”“回向”等等菩萨法悉是菩萨之发愿。

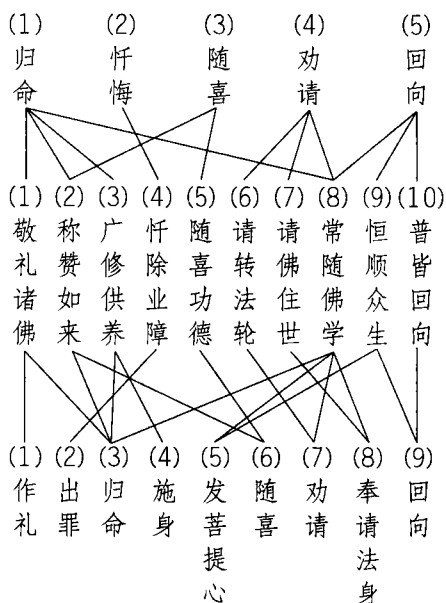
何言乎此“随喜”“回向”等等菩萨法悉是菩萨之忏悔也？试观《金光明经》之说四法，即认为四种对治业障，天台、真言诸宗之说五法，即认为五悔。今且分举各说如下：

《金光明经》云：“善男子，若人成就四法，能除业障，永得清净。云何为四？一者，不起邪心，正念成就。二者，于甚深理，不生诽谤。三者，于初行菩萨，起一切智心。四者，于诸众生，起慈无量。尔时世尊而说颂曰：‘专心护三业，不诽谤深法，作一切智想，慈心净业障。’善男子，有四业障难可灭除。云何为四？一者，于菩萨律仪，犯极重恶。二者，于大乘经，心生诽谤。三者，于自善根，不能增长。四者，贪着三有，无出离心。复有四种对治业障。云何为四？一者，于十方世界一切如来，至心亲近，说一切罪。二者，为一切众生，劝请诸佛，说深妙法。三者，随喜一切众生所有功德。四者，所有一切功德善根，悉皆回向阿耨多罗三藐三菩提。”

《止观辅行传弘决》云：“虽有劝请等四不同，莫非悔罪，故名五悔。……忏悔破于三业遮性等罪，劝请破谤法罪，……随喜破嫉妒罪，……回向破为诸有罪，……发愿者破邪愿罪。”又，《修忏要旨》云：“所以悉称悔者，盖皆能灭罪故也。劝请则灭波旬请佛入灭之罪，随喜则灭嫉他修善之罪，回向则灭倒求三界之罪，发愿则灭修行退志之过。”

观乎此，此“随喜”“回向”等等菩萨法，悉是菩萨之忏悔，其义已可见矣。

何言乎此“随喜”“回向”等等菩萨法悉是菩萨之发愿也？试观《占察经》等，但说四法而无发愿。南山云：“《占察》不须更加发愿，以其四悔皆是愿故。”天台虽于四法之外另立发愿一门，而《止观辅行传弘决》亦云：“发愿者，破邪愿罪，即导前四令至所在。”又，说此“随喜”“回向”等等菩萨法者，莫备于《行愿品》，而《行愿品》则称此诸法为十大愿王，由此十大愿王而摄为真言五悔及九方便，故真言五悔及九方便，亦均有“普贤行愿赞”之称。今且合表各说于下：



观乎此，此“随喜”“回向”等等菩萨法，悉是菩萨之发愿，其义亦可见矣。

综是以观，吾人当知此“随喜”“回向”等等菩萨法虽有多种，然一言以蔽之，不过一忏悔而已，或一发愿而已。岂有千途万径奔驰为劳之病哉！

进而言之，既知此“随喜”“回向”等等菩萨法悉是菩萨之忏悔，又知此“随喜”“回向”等等菩萨法悉是菩萨之发愿，则予今日所欲语者，已不待烦言而解，即吾人于此中，固常谓菩萨种种发愿亦即种种忏悔也。

虽然，犹有疑焉，此“随喜”“回向”等等菩萨法，虽可悉称之为菩萨之忏悔，又可悉称之为菩萨之发愿，然忏悔自是忏悔，发愿自是发愿，只可谓菩萨之所忏悔与其所发愿者为同一事，不可谓忏悔与发愿即同一事也。盖忏悔意在改恶，发愿意在修善；忏悔心主弃往，发愿心主求来；忏悔事为消极，发愿事为积极，两者固仍截然不同，似未可认忏悔之即为发愿也。为此疑者，必仍大有人在。

予将告之曰：子等既明认菩萨之所忏悔与其所发愿者为同一事，则已认忏悔之即为发愿矣。所疑者，只是此二法之相貌与作用若相反耳。然其相反者，乃是一则改恶而一则修善，此正由一作一止之两面相合而圆成，非如一则改恶而一则修恶也。又，一则弃往而一则求来，亦正由一背一趣之两面相合而圆成，非如一则弃往而一则求往也。又，一则消极而一则积极，亦正由一进一退之两面相合而圆成，非如一则恶之消极而一则恶之积极也。若是之相反，固非背道而驰，而实为并行不悖者，是犹如一物之两端，一元之二面，则谓之为一，又何疑焉！

且子等认菩萨之所忏悔与其所发愿者为同一事，此同一事果何事乎？子等若答予曰：“此同一事者，即归命、劝请、随喜、回向等等。”则犹非真知此同一事者也。予将更为子等进一解焉，

夫众生之流转，其唯一之病根，即在执我；而菩萨之修行，其唯一之目标，亦即在破我。故此中所忏悔者，乃悔过去之有我；所发愿者，乃愿未来之无我，非有他也。由有我而起我慢邪信等罪，故至心归命以悔之，同时即愿常恒归命十方三世无量诸佛，便由归命而入于无我矣。由有我而起谤法轻佛等罪，故至心劝请以悔之，同时即愿常恒劝请十方三世无量诸佛住世说法，便由劝请而入于无我矣。由有我而起嫉他进修等罪，故至心随喜以悔之，同时即愿常恒随喜十方三世一切圣凡所修功德善根，便由随喜而入于无我矣。由有我而起贪着自善等罪，故至心回向以悔之，同时即愿常恒以己所修功德善根回施一切有情，便由回向而入于无我矣。然则忏悔者，所以转有我而入于无我；发愿者，亦所以转有我而入于无我，谓之为一，谁曰不宜！

吾人今修行于菩萨道中，首当认明斯义，若有一毫之我见未能净除，固不能成果位之佛；即有一毫之我见未肯力破，亦不堪称因位之菩萨。由是，吾人必须有常恒诚一之忏悔，亦必须有常恒诚一之发愿。若析而言之，便必须有常恒诚一之归命、劝请、随喜、回向等等，然后方可以转有我而入于无我，由因位之菩萨而成果位之佛，舍此之外，并无别菩萨道也。故曰：菩萨必须忏悔，菩萨又必须发愿；否则又何贵乎忏悔与发愿哉！

昔三祖往参二祖，曰：“弟子身缠夙恙，请师忏罪。”二祖曰：“将罪来，与汝忏。”曰：“觅罪了不可得。”二祖曰：“吾与汝忏罪竟。”呜呼！今之言忏悔者亦知此意否乎？复次，释迦如来昔在舍卫国祇园中启金刚法会，尝示须菩提曰：“诸有发趣菩萨乘者，应当发起如是之心，所有诸有情，……我当皆令于无余依妙涅槃界而般涅槃，虽度如是无量有情令灭度已，而无有情得灭度者。”呜呼！今之言发愿者，亦知此意否乎？

虽然，吾侪初心学人，道眼未开，缠垢綦重，何能顿悟实相，立证无生！虽知此意，仍当卑之无此高论。于显教之修习，勤行

五悔、十大愿等；于密教之修习，善用五悔、九方便等，必当真履实践，身体力行，不容有丝毫之蹈虚与疏忽，斯真能行菩萨道者耳。且进而言之，亦不仅吾侪初心学人为然，即久行菩萨乃至于一生补处，亦何莫不然。盖一日未入无余，一日示现同事，则忏悔与发愿，仍非可缺。故菩萨无不忏之时，亦无失愿之时；反之，则非菩萨矣。

要之，如上所言种种发愿，或种种忏悔，实均为菩萨道中彻始彻终之要门，吾侪正宜明辨而笃行之。尝见显教学人，于诸忏法中五悔等赞，轻心漫诵，都无介意。又尝见密教学人，于诸仪轨中五悔等颂，滑口读过，绝不容心。此均辜负历代大师撰诸赞颂之至意，犹之委名剑于空山，裂奇书为废纸，殊可惜耳。今因作如居士之弘“随喜”“回向”二法，特广其意，并此二法所有连类组合之各种菩萨法，摄之为忏悔与发愿二者，又明忏悔与发愿之不二，使一般初心菩萨，均获彻悟诸门，融成一片，由此易于精修而速证菩提。是于予前此两文之缺点既有以补充，即于作如居士所弘，或亦有足以引伸之者。尚希居士及一般同愿更进而教之。

（《威音》第 66 期）

佛教中最重要的“缘生”义

诸君不是常常的听得说，我们学佛的唯一目标，只为的是要破我们的我见，乃至有我只是凡夫，无我才是贤圣；有我只是外道，无我才是佛法么。依着这些说法看来，自然可以证明“破我见”这件事，在我们学佛的程途中间，极关重要，毫无可疑。

可是我见如何能破呢？简明地说，我们平常自认这个躯壳里面，有一个常一自在的我，能作人身的主宰，这便谓之“人我”。但是我们若是真的从这个躯壳里面来寻这个我，却会始终寻他不着。试看，我们这个人身，虽然能见能闻，能觉能知，能作能止，能取能舍，俨然实有一个主宰的我，然而他只是由五蕴诸法的假和合而成。假如这个躯壳里面，发毛爪齿，皮肉筋骨，髓脑垢色，皆归于地；唾涕脓血，津液涎沫，痰泪精气，大小便利，皆归于水；暖气归火，动转归风，四大各离，色蕴尽去，受想行识四蕴，也就随着没有了。试问这一个能作主宰的我究竟在哪里呢？由此，我们可以得到一个答案，便是世间实在没有“人我”，只有五蕴诸法。这便可算破了这个“人我见”。

不过在这时候，人我见虽是破了，却还有一个法我见未破。因为他推穷人我的所在，最后只得了这些五蕴诸法，于是便又认这些法是常一自在的，也就是我们的主宰，这便谓之“法我”。试看，这些万法，能离能合，能来能去，能动能静，能变能常，不俨然是一个能作主宰的大我么？由此而起的法我见，便不同那人我见的易破，若是加上现代科学家的说法，所谓物质不灭的定律，和所谓能力不灭的定律，更足以证明这些万法的常一自在，能作主宰。像这样的“法我见”，是何等的牢不可破呢？

法我见既如此牢不可破，而学佛的人，又非彻底地破却他不可，那么，佛教中间破这个法我见的妙义，不是更关重要么！因此之故，我要郑重地将这一层妙义阐扬一番，使一般学佛的同愿，大家都能由破人我而进破法我，探得佛法的中心，证入贤圣的极地，愿大家都加以十二分的注意。这是一层什么妙义呢？这便是所谓“缘生”义。

何谓“缘生”呢？缘谓众缘，是托他为由的意思；生谓生起，是由此出生的意思。这句话就是说，一切万法，莫不由众缘而生，他们都不是常一自在的，也都不是能作主宰的，只因一时的众缘会合，才有他们显现出来，假令众缘没有会合的机会，也就无所谓一切万法了。在这中间，须得先举出几个例子来。

譬如我们装了一部收音机，他能放出种种演说、歌唱的声音，约略地看来，也好像是常一自在能作主宰的一法。可是他实在只是那些真空管、线圈、放声器、电流，和外来的电波等等众缘会合而生的，若是缺了一件，他便缺了一缘，便不能放出声音来，所以真空管没有发明以前，世间没有这样的收音机。

又譬如我们拿着一面凸形的镜子，承着日光，再用一张纸或是一团艾，放在镜子下面，接着那日光的焦点，那时便会燃烧起来。这个燃烧的火，自然也是一法，而他却只是由镜子、日光、纸艾等等众缘会合而生的，缺了一缘，便也没有他这一法，所以平常的纸受着日光的晒，并不会发生燃烧的事。

又譬如我们种下了一粒谷子，自然可以发芽抽茎，开花结实，而得到许多的新谷，这也好像是常一自在能作主宰的一法。然而仔细研究起来，他除了种子的生发以外，又必须仗着泥土的滋养，日光的曝照，雨露的泽润，和人工的耕耘、培植、灌溉、施肥等等众缘会合而后能生；若是遇了大水、大旱的年岁，我们的新谷便也成了梦想了。

又譬如我们睁开眼睛，能见一切物事，颜色的赤白明暗，形

状的大小方圆，态度的屈伸动静，都可以一目了然，谁说这不是常一自在能作主宰的一法呢？但是他实由那些对象、虚空、光明、眼根，和我们的作意，以及诸识种子等等众缘会合而生。若是没有外面的光明，我们也不能见；若是没有自心的作意，我们也不能见；其他诸缘亦复如是。总之，眼识九缘生，是缺一不可的。

我们看了上面所述的这几个例子，也可以悟到一切万法莫非缘生，众缘不具，便没有万法，所以说“法从缘生”，又说“缘缺不生”，这中间的妙义，想必也可以不待烦言而解了。

既明缘生的妙义，便能破却那牢不可破的法我见，而那粗浅易破的人我见更无庸说，由此自当如《仁王经》所说“深入缘生空无相愿”，又如《维摩经》所说“深入缘起，断诸邪见”，握住佛法的秘键，证得贤圣的胜果。这一层妙义的重要，不是很值得我们注意么。

在佛教制度里面，凡造佛像，或建佛塔，其中应安二种舍利：一为“生身舍利”，便是大师遗骨；一为“法身舍利”，便是有名的《缘生偈》。偈云：

“诸法从缘起，如来说是因。彼法因缘尽，是大沙门说。”

这偈又名《缘起偈》，又名《缘起颂》，又名《缘起法颂》，又名《法身舍利偈》，又名《法身偈》，又名《法颂舍利》，又名《佛法身》。将他藏于塔像之中，和大师遗骨同加礼敬，有时没有生身舍利，且径用这一首偈颂独作塔像的肝心，这自然是因为他足以代表全部佛说的妙法而最关重要，所以才这样地尊重他。如若不然，也就不会称为法身舍利了。

说到这里，我知道大家对于这个佛教中最重要的缘生义，一定也可以有相当的认识了。

不过这一义在佛教中，亦复有种种不同的说法，若是加以分析，也就纷繁异常。我们于今既然注意这个问题，自有特为提出

研究之必要，且待我一一说来。

缘生就是佛家因果论的中坚。可是从名词上说来，缘字在因果论里面，实在有两种不同的地位。

一种是较低的地位，他只是那因生果的一种外助，虽然这些果必定仗着他的外助而后能生，可是比之那生果的内因，是要疏远得多了，所以说“亲生为因，疏助为缘”。在这一说上，乃是认“因”是第一因，“缘”是次级因，而“果”却是“因”和“缘”合生的，这样的地位自然较低。

又一种是特高的地位，他不仅是那因生果的一种外助，就是那生果的内因，也要算是一种缘。这个缘字的意义，便包括得很宽了，所以说，“诸支因分说名缘起，诸支果分说缘已生”。在这一说上，乃是认内“因”是一种“缘”，外助也是一种“缘”，而“果”却是众“缘”合生的，这样的地位自然特高。

依前一说而说因缘，那因缘两字便是对立的两件东西，而缘字的力量弱且不及因字的力量强；依后一说而说因缘，那因缘两字便是连合的一件东西，而因字的范围小且不及缘字的范围大。这两种地位，自然大不相同。于今所研究的缘生一义上的缘字，究竟处于哪一种地位呢？这便当说，是处于后一说的特高地位，并且从事实上说来，两说实在就是一说，因为他们都说有一种内因，也都说有一种外助，由这内因和外助的会合而生出果来，这是他们所公认的事实，只不过名词的用法和界说有些不同罢了。

此外，还有两点，在佛家因果论里，也容易引人误会和迷闷的，须得附带加以辨明，使一般学者对于缘生一义不复有所疑惑。

(一)缘字在佛家因果论上，有时或改称为“因”，这并不是推翻了那个缘而去取那个因，只因这个缘字实在就是因果论里面的因，所以直称为因。在这中间，我们应当知道，他的内容，和缘生的缘字仍是一样。

(二)缘字在佛家因果论上,有时或增称“因缘”,这并不是从缘生的缘字上有所增加,只因这个缘和那个因正是一件东西,本有联合的可能,并且分开来说,这一件东西里面,便有一种内因和一种外助,所以合称为因缘。在这中间,我们也应当知道,他的内容,和缘生的缘字仍是一样。进一层说,这能生万法的“缘”,究竟有几种呢?这在佛教里面,自然也曾详细地研究过。不过对于这个缘字的分类,各派的说法,也并不一致,南方所传,常说二十四缘;而北方所传,却只说四缘。

(甲)南方所传的二十四缘

1. 正因,或曰根本缘	Hetu
2. 所缘缘(?),或译对象缘	Arammana
3. 增上缘,或译胜缘	Adhipati
{ 4. 无间缘,或译迩缘	Anantara
{ 5. 等无间缘,或译密迩缘	Sammanantara
6. 同分缘,或译同在缘	Sahajata
7. 相互缘(?)	Annam—anna
{ 8. 依他缘(?)	Nissaya
{ 9. 平等缘(?)	Upanissaya
{ 10. 先有缘(?) Pureiata	
{ 11. 后生缘(?) Pacchajata	
12. 次第缘	Asevana
13. 业缘,或曰行缘	Kamma
14. 异熟缘,或译效果缘	Vipaka
15. 能养缘(?)	Ahara
16. 调制缘(?)	Indriya
17. 禅那缘,或曰定缘	Jhana
18. 道缘(?)	Magga

19. 相应缘	Sampayutta
20. 不相应缘	Vippayutta
21. 本处缘,或译在缘(?)	Atthi
22. 他在缘,或译不在缘(?)	Natthi
23. 能障缘,或译中止缘(?)	Vigata
24. 不障缘,或译相续缘	Avigata

(乙)北方所传的四缘

1. 因缘	Hetu pratyaya
2. 等无间缘,或曰次等缘	Samanantara pratyaya
3. 所缘缘,或曰缘缘知觉缘	Alambana pratyaya
4. 增上缘	Adhipata pratyaya

那南方所传的二十四缘,散漫复杂,不如北方所传的四缘,简括精密。于今且丢开那二十四缘而只说四缘。

提起这个四缘,本来也可以约为两种:一种是内因,便是第一的因缘;一种是外助,便是第四的增上缘。而那第二的等无间缘和第三的所缘缘,却都是从增上缘那一部分开出,都是外助的一种,只因这两种外助关系重要,值得另行举出,所以便分列四缘,而实际上只有内因和外助两种。并且,若是彻底的说,那第一的因缘,也可以说是一种增上缘,那么,四缘又实在就是一缘。然而我们要明了这个缘的内容,还是以四缘说为最好,因为他既不笼统,又无遗漏,挺然四柱,颠扑不破。我于今须得详说一番。

(一) 因缘

一切万法的生起,必须借着一种内因,无论色法心法,都是有的,这便谓之因缘。因缘的自体,只有两种:一即种子,二即现行。由种子出生现行,和由种子出生种子,都是因缘;由现行熏生种子,也是因缘,其余便不是的。譬如世间草木的种子,只算是一种增上缘,不当称为因缘。这个因缘,单独不能生一切法,必须更仗其他的外缘。心法便要会合下面所说的三种缘才可以

生，色法也要会合下面所说的增上缘才可以生，所以说，心法四缘生，色法二缘生。

因缘的现象也有两种：一是同时因果，二是异时因果。那种子出生现行，和现行熏生种子，便是同时因果；那种子出生种子，便是异时因果。

(二)等无间缘

一切万法的生起，必须借着一种外助，而心法对于继承前念的外助关系，便谓之等无间缘。本来心法乃是念念相续的，后一念的生起，必由前一念的开导，而这前后两念，却是相续无间，力用齐等，所以称为等无间缘。这等无间缘的自体，只指现行，不谈种子。

等无间缘的作用也有两种：一是开避，从消极方面说，前念灭时，让出了他的地位，于是后念始生；譬如二人同行，前人不进，后人也不能进。二是引导，从积极方面说，前念灭时，留下了他的潜在能力，招引后念，使他继续的因袭而活动；譬如二人探险，前人安全地进了一步，后人便袭得了他这一步的成功。

(三)所缘缘

一切万法的生起，必须借着一种外助，而心法对于所缘境界的外助关系，便谓之所缘缘。本来心法乃是用一切境界作对象的，他至少必须攀缘一个对象，这一个对象便是他的所缘，同时他若是没有这个所缘，便失了他的作用，无所依托，他也就不能生起了。譬如某处岩洞中有一淤池，长年暗黑，不见天日，所产生的便都是一些盲鱼。

这个所缘缘也有两种：一是亲所缘缘，二是疏所缘缘。所谓亲，是说这一个所缘的对象和那能缘的心体不相离，非他人的识所变，也非自身中别识所变，乃是这一个识的见分所变的相分，这相分和见分直接毫无间隔，而见分又必须缘着这相分而起，所以谓之亲所缘缘。所谓疏，是说这一个所缘的对象和那能缘的

心体相离，即他人的识所变，或自身中别识所变，而这一个识却仗着他做本质，也就是他的见分所依托，可是这个本质，不能被这一个识的见分直接亲缘着，中间须隔一层影像，所以谓之疏所缘缘。由此，当知我们见着一样物事的时候，这物事的本身，只是我们的疏所缘缘；而我们眼识上所现的影像相分，才是我们的亲所缘缘。譬之科学家说，我们心灵所见，只是那视神经所摄的映像，并不是直接见着那实在的物质。

一切万法，都可以做所缘缘，因为他们都可以做我们心识的对象。色法固然是所缘缘，心法和非色非心法也有时可以做所缘缘；现在法固然是所缘缘，过去法和未来法也有时可以做所缘缘；有为法固然是所缘缘，无为法也有时可以做所缘缘。而且佛家又再进一步，说一切万法就是在他还没有做我们心识的对象之时，也仍然得称为所缘缘，因为他们在一切时都是潜在缘，犹之乎薪等在不烧时也称燃料。

(四) 增上缘

一切万法的生起，必须借着一种外助，而色心诸法对于互相影响的外助关系，便谓之增上缘。本来一法生于世间，他必须借着其他诸法的外助，同时他对于其他诸法，也自然有很多的影响，这种相互间的力量，足以使他们的生起更加强盛，所以称为增上缘。譬如一片稻田之中，借着种子的生发而长成许多的谷子，这种子便是他的增上缘，可是这中间泥土的滋养，日光的曝照，雨露的泽润，和人工的耕耘、培植、灌溉、施肥等等，也都不可缺，这些便也都是他的增上缘。而他能充人类的食料，也就是他对于其他诸法的一种增上缘。又譬如喜马拉雅山上的雪，足以影响气候，而且因气候的变化，又影响到全世界各地的衣食以及生活情形，这些间接的增上缘，更是多得不可穷诘。

一切万法，除了自己不能做自己的增上缘，和有为法不能做无为法的增上缘之外，其他都可以做增上缘。而且佛家又再进

一步说，这增上缘又可以分积极、消极两种。就积极方面说，一切万法，对于自己以外的一切法，都有一种影响他人的力量，足以助着他人升起，即使极小，也不是全没有。就消极方面说，这一法对于另一法，虽然没有确定的影响，或且简直没有发出一些助着他人升起的力量，但是他只要不做那另一法生起的障碍，也就是增上缘。所以增上缘的范围，极其广大，可以说没有一法不具有这增上缘的功能。

进一层说，前面所说的因缘、等无间缘、所缘缘，也都是增上缘之一。四缘的内容，便是如此，一切万法的生起，都包括在这四个条件中间了。若是没有这些缘，便没有一切万法，谁说这些法是常一自在，能作主宰的呢？窃愿一般学佛的同愿，都从这缘生一义上，精思彻悟，以破尽那人法二我，探得佛法的中心，证入贤圣的极地，才不辜负了我佛所说的这一层妙义，才不轻弃了佛家所尊重的这一颗法身舍利。这便是我这次阐扬缘生义的唯一期望。

可是，我在这次阐扬的最后，还得为大家进一解，便是缘生虽是我佛所说的一层妙义，虽是佛家所尊重的一颗法身舍利，但是从第一义谛上说来，一切法本不生，还说什么缘生！所以缘生一义也只是一种戏论，我们万不可用他破了法我之后，却又执着了他；若是执着了他，那时便又成了一种法我见，依然还在凡夫外道中间讨生活了。试看龙树菩萨的《中观论》上，不是屡屡地破这个缘生一义么？于今只举出他那《观因缘品》中的偈辞，以见梗概：

不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出。

能说是因缘，善灭诸戏论，我稽首礼佛，诸说中第一。

（按：能说是因缘二句，唐译作“缘起戏论息，说者善灭故”，宋译亦作“缘生戏论息，说者善灭故”。）

诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生。

如诸法自性，不在于缘中。以无自性故，他性亦复无。
 因缘次第缘，缘缘增上缘，四缘生诸法，更无第五缘。
 果为从缘生，为从非缘生？是缘为有果，是缘为无果？
 因是法生果，是法名为缘。若是果未生，何不名非缘？
 果先于缘中，有无俱不可。先无为谁缘？先有何用缘？
 若果非有生，亦复非无生，亦非有无生，何得言有缘？
 果若未生时，则不应有灭，灭法何能缘？故无次第缘。
 如诸佛所说，真实微妙法，于此无缘法，云何有缘缘？
 诸法无自性，故无有有相。说有是事故，是事有不然。
 略广因缘中，求果不可得。因缘中若无，云何从缘出？
 若谓缘无果，而从缘中出，是果何不从，非缘中而出？
 若果从缘生，是缘无自性。从无自性生，何得从缘生？
 果不从缘生，不从非缘生。以果无有故，缘非缘亦无。

关于龙树菩萨所说的这一义，有许多学佛的初心菩萨是不知道的，可是要谈缘生，必须知道这一义；要谈佛家的因果论，也必须知道这一义。何以故？我们知道佛教常常破斥外道的拨无因果，也常常指摘凡夫的不明因果，那么，佛教自然是有因果的了。然而就第一义谛说，所谓因果，体性都空，了不可得，也就可以说是本来无因无果。必须了解这样的无因无果，才可以谈佛家的因果论，否则落在有边了。缘生一义，是佛家因果论的中坚，自然也是一样，虽然他是我们破我的一件法宝，我们应该尊重他而不应该这样地破他，但是眼前落在有边的人太多，大都不解真正的佛家因果论，我不得不远承龙树菩萨的遗绪，将这个消息透露出来，就做这篇论文的殿后，以免读者又生流弊。

读《学佛须知报恩》一文后敬告大众

客有手佛教日报一束以示予者，指其中一文曰：“子盍读之，仆将质所疑焉。”予读其文，则本年七月中所载东初法师之作，题曰《学佛须知报恩》，文分七章，长约二万言，巨制也。因谓客曰：“斯文也，予固早见之，初读其题，即觉震我心目，披览一过，为之瞿然惊，为之肃然敬，又为之跃然喜。惊者何？以报恩一义，在佛教中，素不为人所知。予久思加以阐扬，因循未果，不图东初法师之先得我心，竟早作此师子吼也。敬者何？以报恩一义，实出于菩萨仁厚深妙之用心，迥出凡情，弥足尊重，自非智悲双运、福慧齐修之大士，殊未足以语此也。喜者何？以报恩一义，亦居然有人为之阐扬，由是广流于五浊之世间，足使人心淳厚，圣道昌明，劫运潜移，觉岸同登也。惟东初法师之文，虽属先得我心之煌煌巨制，然于予意中所欲加以阐扬者，固不免机杼微殊。随喜之余，原思别抒管见以为之继，只以此系鲜经人道之问题，材料尚待搜集，端绪尚待整理，一时殊未能穷源究委，作一推阐尽致之介绍。虽然，君若有疑，仍将答焉。”

客曰：东初法师文中，以四恩分析报恩之对象。四恩一名，虽为人所习闻，然佛家所谓四恩，亦有多说，就仆所见，乃得四种：

第一种四恩说

- (1) 父母恩
- (2) 众生恩
- (3) 国王恩
- (4) 三宝恩

此种四恩，见《心地观经·卷二报恩品》。

第二种四恩说

- (1)母恩
- (2)父恩
- (3)如来大师恩
- (4)说法法师恩

此种四恩，见《正法念处经》卷六十一，《大藏法数》卷二十三等。

第三种四恩说

- (1)父母恩
- (2)师长恩(一作师友恩)
- (3)国王恩
- (4)施主恩(一作檀越恩)

此种四恩，见《释氏要览·卷中恩孝篇》。

第四种四恩说

- (1)天下恩
- (2)国王恩
- (3)师尊恩
- (4)父母恩

此种四恩，亦见《大藏法数》卷二十三。

综上所述，佛家所谓四恩，其说亦殊不一，故日本真宗学者月感大师所作《四恩论》中，尝分七科，即父母、国王、众生、非情、施者、师长、三宝是也。盖彼乃合诸说而言之者，特名实为四，而科乃分七，亦有未安。然则吾人今说四恩，究应何去何从乎？抑恩处并不止四乎？彼东初法师文中，乃仅取第一种四恩说，又易国王恩为国家恩，于义安乎？

予曰：如君所述四恩之说，虽有四种，实则仍应通而为一，其中最普遍最完备而足以代表全部者，即第一种是。盖身之所出，

由于父母，故首称父母之恩；环身而存，乃有众生，故次称众生之恩；众生之治安，又赖夫国王，故次称国王之恩；终得出世圣道，只为皈依三宝，故末称三宝之恩。即此已足包括其余三说，并无遗漏也。

若第二种，则仅就四恩中析出其较重者，谓父母恩与三宝恩固重于众生与国王之恩也。由父母恩与三宝恩各分为二，遂成第二种四恩说，故此又称四种重恩。彼《观无量寿经》有“孝养父母，奉事师长”之教，《梵网经》有“孝顺父母、师僧三宝”之诫，其他诸经论中，亦多于父母三宝之恩特加表章，而存觉之报恩记，即专就父母师长之恩而说报恩者。盖父母为生身所自出，三宝（师长即在其中）为法身所自出；父母与我生命，三宝与我慧命，一教一养，一圣一凡，其恩之深重，均迥非其他可比，故别称重恩而另分为四，然固亦第一种四恩说中所含有者也。

若第三种，则专就出家众而言四恩，故又称“出家四恩”。彼谓出家之人，禀父母遗体而得成人，其生成养育之恩，如天罔极，复令出家，进修道业，故出家须报父母恩。又谓出家之人，蒙师剃度教诲，授以经业，及得善友，讲明妙道，开发慧性，故出家须报师友恩。又谓出家之人，国王听许，方得出家，又蒙治化之力，无强弱陵逼之忧，而得安居山林，进修道业，兼复饮食水土，皆属国王，故出家须报国王恩。又谓出家之人，凡所资身饮食衣服等物，皆由施者供给，遂得安身办道，故出家须报檀越恩。此之四恩，虽若与第一种四恩说有异，然其师友恩即与第一种之三宝恩相当，其檀越恩即与第一种之众生恩相当，出家之人三宝莫非师友，众生莫非檀越也。

若第四种，则就第三种而易施主恩为天下恩，自非专就出家众而言四恩者。其所谓天下恩，要亦与第一种之众生恩无异，则仍不出第一种四恩说耳。或曰：天下恩殆亦包括非情而言，较众生恩之仅及有情者为广。如《大智度论》谓佛多住舍婆提城，为

报生地恩故；又多住王舍城，为报法身地恩故，菩萨固视天下一切悉为恩处也。惟《大藏法数》说此种四恩时，并无解释，未能明其真意之界域。而四恩之说，似应仍以有情为限，否则径称一切恩处可矣。故今仍由第一种四恩说统焉。

至于东初法师易国王恩为国家恩，则为因时制宜之说，并不足病。国王原即国家之领袖，名异而实无所异也。

特言及菩萨之报恩，实应以一切恩处为对象，方契乎菩萨广大第一之心。今东初法师仅及乎四恩，微嫌未能尽其量耳。

客又曰：“菩萨视一切为恩处，而图所以为报，此其宅心仁厚，待物慈祥且固极足赞叹者。惟菩萨于一切法，当以平等一如之心观之，既无爱憎，亦无恩怨。今乃认为有恩，不于菩萨广大第一之心量反有碍乎？”

予曰：善哉，问也。斯疑不释，学人惑者多矣。今试以六度譬之，夫菩萨之修六度，原应三轮悉空，不见其能修所修等法，然菩萨固不能不修六度也。此其故何耶？盖菩萨犹在因位之中，即其乘愿再来者，亦须示与众生同事，就此种凡夫境界而论，种种差别现前，并不能立跻于平等一如之域，故必有待夫修，菩萨所修六度，亦不过差别境界中所有耳。若其得度，此六即无；在未度时，此六却不可少。于此当知菩萨不见有布施而仍力行布施，不见有净戒而仍力持净戒，不见有安忍而仍力修安忍，不见有精进而仍力求精进，不见有静虑而仍力习静虑，不见有般若而仍力学般若。且六度功德，毕竟真实不虚，斯正为身在差别中之一说法也。今之认一切为有恩，即亦如是，吾人惟自问身在何种境界中耳。若就差别未泯之境界而行菩萨道，则其视一切为恩处，固所当然，由此正可渐跻于平等一如，与菩萨广大第一之心量又何尝有碍乎！

况夫恩处固不可不知，亦不可不报者。在世间法中，其受恩而不知不报之人，固共鄙为非人；而在出世间法中，亦复极关重

要。如《心地观经》云：“世间凡夫无慧眼，迷于恩处失妙果，五浊恶世诸众生，不悟深恩恒背德。我故开示于四恩，令人正见菩提道。”《大方广佛不思议境界经》云：“知恩者，虽在生死，不坏善根。不知恩者，善根断灭，作诸恶业。故诸如来赞知恩者。”于此当知行菩萨道者，正应知一切恩处之有恩而求所以为报，否则非菩萨矣。世有背舍父母以求出家，轻忤师长而言修行者，是岂得为诸佛之所许乎？

客又曰：“报恩一义，在菩萨道中之运用，可得闻乎？彼东初法师文中，仅云学佛须知报恩，报恩还须学佛，而于运用报恩一义，固有所未详也。”

予曰：菩萨道中，运用报恩一义，亦可谓彻始彻终，无时或离，经论广说，非可具陈。今且就其大者略举一二：

(甲) 菩萨内对己身之用心

菩萨之一切修行，应恒以报诸恩处为念，此固菩萨仁厚深妙之用心所应尔，于此亦可以破除我慢，远离执着，策起精进，成熟善根，聚集福德，增益智慧。今且引《摄大乘论》中所说菩萨修六度时之六种作意修，以见菩萨内对己身之用心。

“作意修者，谓修六种意乐所摄爱重随喜欣乐作意：一广大意乐，二长时意乐，三欢喜意乐，四荷恩意乐，五大志意乐，六纯善意乐。若诸菩萨乃至若干无数大劫，现证无上正等菩提，经尔所时，一一刹那，假使顿舍一切身命，以殒伽河沙等世界，盛满七宝，奉施如来，乃至安坐妙菩提座，如是菩萨布施意乐犹无厌足。经尔所时，一一刹那，假使三千大千世界满中炽火，于四威仪，常乏一切资生众具，戒、忍、精进、静虑、般若心恒现行，乃至安坐妙菩提座，如是菩萨所有戒、忍、精进、静虑、般若意乐犹无厌足，是名菩萨广大意乐。又诸菩萨即于此中无厌意乐，乃至安坐妙菩提座，常无间息，是名菩萨长时意乐。又诸菩萨以其六种波罗蜜多饶益有情，由此所作，深生欢喜，蒙益有情所不能及，是名菩萨

欢喜意乐。又诸菩萨以其六种波罗蜜多饶益有情，见彼于己有大恩德，不见自身于彼有恩，是名菩萨荷恩意乐。又诸菩萨即以如是六到彼岸所集善根，深心回施一切有情，令得可爱胜果异熟，是名菩萨大志意乐。又诸菩萨复以如是六到彼岸所集善根，共诸有情回求无上正等菩提，是名菩萨纯善意乐。”

观此，可知菩萨内对己身之用心中，报恩一义，固恒运用者也。

(乙) 菩萨外对众生之用心

菩萨之普度众生，亦应恒以报诸恩处为劝，此固亦菩萨仁厚深妙之用心所应尔。于此亦可以破除彼等我慢，远离彼等执着，策起彼等精进，成熟彼等善根，聚集彼等福德，增益彼等智慧。今且引《瑜伽师地论》中所说《菩萨初持瑜伽处菩提分品》之六种方便善巧，以见菩萨外对众生之用心。

“复有六种方便善巧：一者，随顺会通方便善巧；二者，共立要契方便善巧；三者，异分意乐方便善巧；四者，逼迫所生方便善巧；五者，施恩报恩方便善巧；六者，究竟清净方便善巧。云何菩萨随顺会通方便善巧？谓诸菩萨，于彼有情，将为说法，先当方便随顺，现行软美身语，亦复现行近施随转，除彼于己所生患恼；彼患恼除，便生爱敬；爱敬生已，于法起乐。然后为其宣说正法，所说正法如其所宜，易入易解，……是名菩萨随顺会通方便善巧。云何菩萨共立要契方便善巧？谓诸菩萨，若见有情求饮食等十资身具，即便共彼立要契言：汝等若能知父母恩，恭敬供养，及诸沙门婆罗门等，广说如前，乃至若能受持净戒，如是我当随汝所欲施饮食等诸资身具；如其不能，我不施汝，……是名菩萨共立要契方便善巧。云何菩萨异分意乐方便善巧？谓诸菩萨，与诸有情立要契已，彼诸有情，于上所说彼彼事中，不如所欲速疾修行，菩萨尔时于如上说彼所求事皆不施与，……若诸有情，于菩萨所，虽无所求，……菩萨于彼随宜劝导，断诸恶法，修诸善

法，所谓令彼知父母恩，恭敬供养，广说乃至净尸罗随顺受学。若彼有情，虽蒙菩萨如是劝导，故肆轻躁而不奉行，菩萨尔时自现愤责，……或于一类现与世间不饶益事，唯为利益，……名为菩萨异分意乐方便善巧。云何菩萨逼迫所生方便善巧？谓诸菩萨，或为家主，或作国王，得增上力，于自亲属，于自臣民，能正教诫，如应告言：诸我亲属，诸我臣民，若于父母不知恩报，广说乃至毁犯戒者，我当断其常所给赐衣服饮食，或当捶罚，或我亲属，当与乖离，或我臣民，当永驱摈，立一善巧机捷士夫，于彼事业常令伺察，……名为逼迫所生方便善巧。云何菩萨施恩报恩方便善巧？谓诸菩萨，先于有情随力少多施作恩惠，或施所须，或济厄难，或除恐怖，或会所爱，或离非爱，或疗病苦，令得安乐。彼诸有情深知恩惠欲报德者，菩萨尔时劝令修善，以受报恩，告言：汝等非余世财来相酬遗为大报恩，汝等若能知父母恩，恭敬供养，广说乃至受持净戒，如是乃名大报恩德，……名为施恩报恩方便善巧。云何菩萨究竟清净方便善巧？谓诸菩萨，安住菩萨到究竟地，于菩萨道已善清净，先现往生睹史多天，……从睹史多天众中没，来下人间，生于高贵或族望家，所谓王家若国师家，弃舍世间，上妙欲乐，无所顾恋，清净出家，……证无上正等觉已，……更复宣说正法，制立学处，是名菩萨究竟清净方便善巧。”

观此，可知菩萨外对众生之用心中，报恩一义，亦恒运用者也。

要而言之，报恩一义，实出于菩萨仁厚深妙之用心，而菩萨道中，固彻始彻终运用之者。凡我同愿，既以学菩萨道自居，于斯义又焉可忽乎！

客又曰：“报恩一义之运用，既闻命矣，敢问菩萨于诸恩处，究何以为报乎？”

予曰：此则东初法师亦尝备言之矣。虽然，予愿更引《大般

若经》中之报恩说以显其要旨。

《大般若经·学观品》云：“舍利子白佛言：世尊，诸菩萨摩訶萨为复须报施主恩不？佛告具寿舍利子言：舍利子，诸菩萨摩訶萨不复须报诸施主恩。何以故？已多报故。所以者何？舍利子，诸菩萨摩訶萨为大施主，施诸有情无量善法，谓施有情十善业道，五近事戒，八近住戒，四静虑，四无量，四无色定，施戒修性三福业事，又施有情四念住（三十七菩提分法、三解脱门、四圣谛、十波罗蜜、二十空、十二法性，乃至四果独觉菩萨诸佛菩提）……施诸有情如是等类无量无数无边善法，故说菩萨为大施主，由此已报诸施主恩，是真福田，生长胜福。”

又，《善学品》云：“是菩萨摩訶萨，安住般若波罗蜜多相应作意，故能毕竟报施主恩。”

此中乃有二义，依《学观品》言之，菩萨欲报恩者，唯施诸有情无量善法已足，是以利他报恩者也。依《善学品》言之，菩萨欲报恩者，唯安住般若相应作意已足，是以自利报恩者也。骤视之，二义分立，若不相合，然苟于菩萨自他二利能悟其一贯者，则熟思之余，当不复有所疑焉。

客又曰：“报恩一义，既极重要，而于贵刊曾无所闻，何耶？”

予曰：前固已言之矣，予于斯义，久思加以阐扬，只以此系鲜经人道之问题，材料尚待搜集，端绪尚待整理，一时殊未能穷源究委，作一推阐尽致之介绍，故未果也。虽然，敝刊亦常露其端倪，各栏所有撰述，固莫不以报诸恩处为动机，以故文字之间，亦时多显然流出此意。今请略举其所忆及者，如《释经》栏中，《大般若经述要》有云：“为念法界诸恩处”、“一心回向诸恩处”，《净土群经述要》均有云：“我今为报诸恩处”。又如《专著》栏中，《般若与业力》有云：“我自依师学佛以来，常常感于四恩的深重，又常常感于一切皆我恩处，因而常常想成就我的弘法利生的本愿以报诸恩。”“使我本愿圆成，报诸恩处”。《教海观澜录》有云：

“勉竭其力，草成斯录以报佛恩。”又如《演坛》栏中，第二十六期有云：“只因我素来抱着本愿，热烈烈地要报佛恩和法界众生之恩。”凡此种种，不已显然露其端乎。

呜呼，予小子入世以来，所受父母之恩，如天罔极；师长之恩，如海靡涯；此外国家众生之恩，乃至一切恩处，亦复难可穷尽，而力棉材薄，殊无以报，虽勉依般若之义，思以自他二利之修习为图报之方，即敝刊之撰述亦由此致力。然寸草之心，又焉能报春晖于万一！言念及此，每为之感激涕零，彷徨不寐，私衷耿耿，正不知何日始真能有以为报也。

客曰：“子速为文以弘此报恩一义，是不亦报恩之大者乎？”

予闻而谢曰：敬受教，请于材料搜集未齐、端绪整理未竟以前，先以今日之一席对话敬告大众。

（《威音》第 68 期）

随喜胡曹两居士 对于佛堂仇杀案之辨明

前任五省联军总司令之孙传芳氏，近被刺于天津居士林佛堂之前。刺之者，乃孙氏旧时所杀施从滨之女剑翘。彼蓄志为父复仇已久，因闻孙氏常往居士林讲经，特伪充信众，入林听讲，竟于孙氏礼佛之顷，出枪戕之，此事南北各报纪之详矣。

丁兹扰攘之世，仇杀之案，时有所闻。论者于此案之发生，多以司空见惯，亦等闲视之。然此案与他案有异，其发生之地，不在余处，而在于佛堂之前，故其关系佛教，实有至重且大者。凡属佛徒，正宜于此努力加以辨明，不容袖手漠视而默无所言也。以是之故，仆于胡、曹两居士之辨明此案深为随喜。

夫孙氏个人之生死，虽不必为吾人重视，但彼既喋血佛堂，死于礼佛之顷，则其死之影响，乃极深巨。一般已信佛者，不免因之心惊而丧其正信之守；一般未信佛者，亦不免引为口实而障其正信之生。试观天津居士林林长靳云鹏氏所谈，亦足以觐之矣。靳氏之言曰：

“馨远(孙氏字)系余劝其学佛，平日作工夫甚为认真，诚心忏悔，除每星期一三五来林诵经外，在家作工夫更勤，每日必拜佛三次，每次必行大拜二十四拜。所以两年以来，神色大变，与前判若两人。孰料立志改过，诚心忏悔，而犹遭此惨变，殊出人意料之外，几使人改过无由，自新亦不可得。”

靳氏此言，虽为哀悼老友，口不择言，实亦惕然自危，痛失保障，遂致移其平时之正信，露其内心之疑悔，此吾人所可得而见之者。抑吾知此中疑悔之生，正不独靳氏一人为然，同时一般北洋军阀殆莫不然；又不独一般北洋军阀为然，即全中国一般凡庶

殆莫不然；又不独全中国一般凡庶为然，即全世界一般凡庶殆莫不然。何以故？此案事实显然，唯有惨怖，凡情测之，几绝无解释之余地。闻之而不生疑悔者，自不可多得也。准是言之，孙氏一死之影响，其深巨为何如乎？若究其极，当曰：此案发生，全世界无能信佛者矣。孙氏一死，佛教亦与之俱亡矣。似此关系重大之问题，若非有深识弘达之士努力加以辨明，其祸尚可胜言哉！

幸也，胡、曹两居士相继为文而辨明之，依义真实，立言善巧，足以破邪惑，开正见，祛凡情，启道眼，障狂澜于既倒，灭野火于初燃，斯固发愿弘法之大菩萨之所应为者也。故仆于此深为随喜，窃愿一般同愿知所警惧而效法焉。

以文而论，胡居士所语，较之曹居士尤为精圆。然胡则重在发挥佛堂被刺之得益，曹则重在发挥杀业受报之难转。胡则谓因佛之感应而仇转为恩，曹则谓因佛之威神而重债轻还，盖一则以劝，一则以警，二者各有详略，亦正可互相发明也。

虽然，胡、曹两居士之文，均因靳氏之言而发，于此案之研讨，固尚有未尽显者。只以靳氏究系皈佛已久之信徒，且为一老居士，其所言者，犹含意未申，不敢尽情推论。露骨表暴，如仆所闻，殆犹有甚于靳氏者。夫不能洞见病之症结所在，不足以除病根；不能深明水之淤塞所由，不足以绝水患。发愿弘法之士，又正宜钩深索隐，于盘根错节之间试其利器。若徒事张皇粉饰，作掩耳盗铃之计，殊无当也。故仆于随喜胡曹两居士之余，愿举所闻，更与一般同愿商榷焉。

仆尝于朋侪集会之间，试谈此案，以征大众之意见矣。当时诸人所语，各有所见，或是或非，樊然淆乱，非可详陈。姑略述其大者：

有人云：“如来威力，本无边际。此不独佛徒言之，即佛亦尝自言之。故相传毒龙亦可降伏，怖鸽亦得安稳。今有人惧罪来

归，痛悔求救，而乃任人行凶于佛堂之前，竟不克保其信徒之生命，遂其信徒之祈愿，欲不谓我佛无灵，不可得已。”

又有人云：“佛已灭度，其威力不显，犹可说也。彼韦驮诸天、金刚明王等神，固尝发愿护法，尽未来世。今此地既属佛堂，自应有护法诸神，围绕呵护，祓除不祥。当凶徒隐伺之时，彼辈即当显其神力，使其所谋不遂，以免污此清净庄严之地而破大众皈佛之信念。而今则任其喋血佛堂，几使佛法为之衰灭，护法之谓何？”

又有人云：“护法诸神，必就其道场之清净真实者而护之。若其集合之间，未能如法，修持之间，未克契道，则诸神未由感应，护法自付缺如，此正未可一概而论者。吾人学佛，于道场最宜慎择。既择得之，又当谨护之，不容奸人阑入，不容恶友厕身，方可保其安全也。若位居显要，尤不宜妄参群众之集会。孙氏若不入林，凶徒岂能得手？末俗浇漓，宵小滋多，平等无遮，殆非所宜于今日耳。”

又有人云：“孙氏既造杀业，已结深仇，虽不入林，终当受报。刀山处处，正无所逃，此固不足为道场罪。平等无遮之旨，佛法所重，己身不造恶业，一以弘利为怀，宵小虽多，又何畏焉。唯彼已造恶业者，正不当恃此空言忏悔为护符耳。以忏悔之果能灭罪与否，尚属一疑问也。”

又有人云：“忏悔灭罪，诚属真实，但仅能灭心地上之染污，不能灭业力上之报应。孙氏既立志改过，长时忏悔，其心地上必已回复光明，唯业力上仍无所逃耳。故吾人不当认忏悔为逃罪之法。”

又有人云：“忏悔灭罪，亦能转移业力，唯视其忏悔之真实深切与否耳。真实深切之忏悔，必于事实上力盖前愆，广修福业，又于禅思上妙念实相，进证无生，如是方真能灭罪也。若徒托空言，又焉有济！孙氏虽皈佛有年，然修持之间，不免仍欠真实。

纵令长时忏悔，亦嫌未能深切。彼方逞其世慧，恣为讲说，以大师自居，我慢之深，仍与任联帅时无异。若是者，又焉能有真实深切之忏悔乎？要之，佛法虽曰无边，而灭罪拔苦，仍待夫艰深久远之修习。我辈具缚凡夫，正未易如愿以偿，空言忏悔，殊无益也。”

又有人云：“业力固非可转移者，自作自受，佛亦无可如何。如目连为外道所戕，释种为琉璃所灭，我佛并无以救之，只以业力不容妄抗也。今人生于数千载后，而犹冀我佛转移其深重之业力，谬矣。况从佛眼观之，一切万法，本自不生不灭，其生其灭，犹如空华乱起，则一人之死，一族之夷，均不值一眄者。吾侪学佛，只于出世法上求度而已，若于世间法上求其免祸锡福，焉有望乎！”

此外，亦有同于胡、曹两居士之说者，亦有就胡、曹两居士之说而诤其报仇杀敌之义之相违者，今不具述。

要之，上述各说，均含有不正之知见，或疑我佛之无灵，或疑护法之竟虚，或疑平等无遮之不宜，或疑忏悔灭罪之非实，或疑灭罪必待艰深久远之修习而非凡夫之所易得，或疑世间本属空华乱起之幻影而非我佛之所护念，皆足以妨正信，阻精进，破圣道，长邪见，此悉因此案之发生而起之误谬也。靳氏之言，犹未尝明及之，今特附述于此，由其展转论难之间，亦可察其误谬，更益以胡、曹两居士之辨明，斯不攻自破矣。然使不悉破之，则恶种潜滋，为害将有不可胜穷者，愿诸同愿知所警惧，共同致力。谨附录胡、曹两居士之文于后，以备参览。

北平胡瑞霖居士致靳氏书云：“孙居士馨远之祸，闻之不胜哀悼。孙居士年来笃信佛法，尤注重于忏悔，若假以时日，必可即身成就。虽然，因果之律，无论何人不能否认之，作业受报，事理当然，唯证无我者能消其业，以无受报之主体故。其次，则仰仗佛菩萨慈悲加持之力，及自身忏悔功德之力，亦足以转大为

小，转重为轻。孙居士身为军人，又属富有，如死于疆场，则瞋恚增上；如死于家庭，则贪爱增上。临命终时，贪瞋之念现前，其不堕于三途者鲜矣。今孙居士正于佛堂跪诵经文之时，仇者使其卒然而死，正念在前，正可往生净土，次亦不失人天。为孙居士个人计，实为最难得之奇遇，而凶手正其恩人，此非佛菩萨之感应而何耶？冤消仇解，前途坦然，言念及此，又不禁为孙居士转悲为喜也。独惜施女士，身虽入林，心未向佛，慕世俗之虚名，造破僧之重罪，世律可宥，地狱何堪？昔弟亡媳汤佩琳，其父薪水汤化龙先生，被刺于美属，女心知主使之入，日怀报仇之念。后学佛法，闻师告以冤亲平等之理，遂日为仇人回向，及至临终，亲蒙佛光，含笑西逝。此佛法之高妙彻底处，惜施女士不及知之。兹本林于月之十七日，为孙居士念佛回向，并愿施女士早皈佛法，发心忏悔。特驰函奉达，希即转致孙居士遗族，并贵林同人及施女士为祷。”

湖北曹亚伯居士致靳氏书云：“年来北洋军阀，皈依三宝，欢喜无量。昨阅《申报》，知孙传芳居士被施剑翘女士所刺。两人不幸，俱落苦境，一受杀报，一报父仇，均属业缚，无可解脱，殊堪怜愍。佛云：作业定感定报，定业难转，自作自受。佛亦无可如何，即佛本身，曾作杀业，亦受金枪之报；不过因佛神威，重债轻还耳。孟子云：杀人者，人恒杀之，杀人之父，人亦杀其父；杀人之兄，人亦杀其兄。古德又云：杀父之仇，不共戴天。在孙传芳居士，欠债还钱，原属公平交易；在施剑翘女士，既舍身报不共戴天之仇，大孝亦可格天。惟恐北方三宝善信因此心退，不得不进一言：盖佛法慈悲，首在戒杀，若根本五戒不守，受报无可挽回。末法之年，犯之者众，酿成亡国灭种之祸，皆由不力行佛法所致。鳌山和尚《入闽诗》云：‘人生倏忽暂须臾，浮世哪能得久居？出岭才登三十二，入闽早是四旬余。他非不用频频举，已过应须渐渐除。奉报满朝朱紫贵，阎王不怕佩金鱼。’今更录蕙益大师《毗尼事义要录》第七册第三页

‘十戒门’：一不杀生。凡有命者，不得故杀，若自杀、教他杀、方便杀、咒杀、堕胎、破卵、与他毒药令命断者，并得杀罪。若杀生身父母罗汉圣人，犯逆罪，堕阿鼻狱。若杀人，犯重罪，不通忏悔。若杀天龙鬼神，犯中罪，犹许忏悔，灭犯戒罪，而性罪不灭，终须偿报。若杀畜生虫蚁蚊蠹等，犯下罪，亦许忏悔，灭犯戒罪，而性罪仍须偿报。若杀人不死，犯中方便可悔罪；杀天神畜虫等不死，皆犯下方便可悔罪。助他令杀，皆得本罪（人重、天等中、畜生等下也），见杀欢喜，得方便罪。若见他杀，有力解救，设不能救，应起悲心，念佛持咒，祝令解冤释结，永断恶缘。至于杀敌御侮，保护种族，乃大乘菩萨道。专心内战，涂毒众生，勇于私斗，闭关相杀，谓之仇杀，杀戒不可开。而遇毒蛇猛兽一类之外敌，不杀亦不足以表保国安民之道。据靳云鹏居士谈，谓孙传芳立志改过，长心忏悔，犹遭此惨变，殊出意料之外，几使人改过无由，自新亦不可得，此言全违佛法。盖性罪终须受报，孙氏信佛精进，安知非重债轻还，借佛方便，不入地狱，往生西方乎？冤家宜解不宜结，悯施女士之苦，劝其归依三宝，了结一场公案，不复相报，将来莲池会上，共结欢喜缘，不亦善哉。”

（《威音》第 69 期）

一切悉是出世间法

畏因居士方侍于善知识之侧，适有一客来，面戚然有忧色。善知识询所苦，客曰：“难言也，仆自学佛以来，一以上求下化为职志，思使此身得一清净之所，安住修行，以企菩提涅槃之妙果；亦思使一切有情悉生正信，同依圣教，而转此土为净土，私衷若此，耿耿不忘。第数十年间，徒怀此自他二利之虚愿，日复一日，迄未能如愿以偿，进而言夫利他乎？则一切有情，方肆其三毒之凶焰，恣为争夺残杀之事，人与人争，国与国争，二次大战之惨剧，迫在眉睫，大有一触即发之势。苟向彼等弘扬佛教，导之以慈悲正法，彼等每不能信，亦不肯信，亦不暇信。其尤足令人惊心者，即素奉佛教之东邻，其佛教之势力绝大，传布亦普，而侵略之野心，并不因以稍戢。信乎时丁末法，此刚强难化之众生殊未易度也。退而言夫自利乎，则绕吾侧者，家人戚友，日以米盐琐屑生计俗务环而咻焉。即吾之一身，亦须时谋饮食衣服居处医药之需，役其心于筹虑酬应，往往深宵未休，鸡鸣早起，甚且废其寝食，一身之精力有限，即此已为之鞠躬尽瘁，遑言修习禅定，担荷菩提。纵有其心，或且从而强为之，亦如强弩之末不能穿鲁缟矣。信乎在家之人，多恶因缘之所缠绕，修行实为甚难也。然仆固已发愿弘利者，既有其愿，又焉可不行！愿而不行，固非菩萨，亦即等于自断慧命，故仆于此甚皇皇焉。其始也，犹以为一时之困厄障碍，只须尽心力以赴之，必可出幽谷而迁乔木。不意数十年来叠经努力之结果，非仅未能解除其困厄，排遣其障碍，而困厄似更转深，障碍似更转多。岁月不居，眼见二利之愿，殆将成为虚梦，仆以是深忧之，尚希善知识之有以教我也。”

善知识叹曰：“末法众生之未易度，在家修行之为甚难，诚如君言。且非愿力真实如君者，并不能有深切之感觉而皇皇然引以为忧，竟若斯之甚也。以是之故，予于君之所语，自亦应为之首肯而心仪。虽然，君于此世间之一切，固尚有未达者在；苟能达之，当可解君之忧。辱荷见询，窃愿为君进一解焉。”

客闻而喜，请示其义。

善知识先问客曰：“佛家恒言有世间法，有出世间法，子能辨之乎？”

曰：“能。”

“然则何谓世间法？”

曰：“依凡夫之见，行凡夫之事，挟烦恼而感生死，循因果之轮而流转者，谓之世间法。”

“然则何谓出世间法？”

曰：“依圣者之见，行圣者之事，趣菩提而入涅槃，移因果之轮而还灭者，谓之出世间法。”

“然则吾侪眼前之一切，是世间法乎？抑出世间法乎？”

曰：“是世间法，非出世间法。”

斯时善知识因笑谓客曰：“吾今所欲告君者，与此适反，即将谓一切莫非出世间法也。”

客闻而惊曰：“有是哉？此眼前之一切，芸芸扰扰，熙熙攘攘，不离凡夫，不离烦恼，不离生死，不离流转，明明为世间法，顾可谓一切莫非出世间法乎？愿闻其说。”

善知识曰：“吾今仍将问君：夫成佛者，必其所作已办，功行圆满，此吾人之所共知也。彼释迦如来，非即于此一世间成佛者乎？既成佛矣，则吾人当信其所作必已早办，功行必已早圆，在此早办早圆之中，岂犹得有众生不蒙其拔度之利者乎？”

客曰：“据是以论，诚不应有一众生不蒙其拔度之利。然今日之众生，烦恼如故，流转如故，实似未蒙拔度之利者，何也？”

善知识曰：“子无谓今日之众生似未蒙拔度之利也。自释迦如来成佛以来，威德之所感，声教之所加，流风远播，使人人由因果之酬引，苦乐之牵逼，而自趋于清净解脱之道，盖已久矣。夫娑婆世界之众生，与其他世界之众生有异，实刚强难化者也。欲度此刚强难化之众生，必持此公正严明之因果律，任其周旋于大化之洪炉中，深感切身之剧苦与妙乐，欣厌之情既殷，而后乃能俯首帖耳，泯其刚强之气，自来向化，自得拔度。今此娑婆世界，既悉由此公正严明之因果律所纲维，则一切众生自无不得拔度者。故眼前之一切，虽仍芸芸扰扰，熙熙攘攘，而不碍释迦如来之所作已办，功行圆满也。由是言之，一切众生既悉得拔度，一切世间法亦即使众生得拔度者。然则谓一切莫非出世间法，不亦宜乎！”

客曰：“斯言诚然，但仆仍有二问，愿为释之。其一，此公正严明之因果律原为大化之所固有者，非释迦如来之所作，焉得引为释迦如来之所作已办耶？其二，佛说有世间法，有出世间法，今乃指此世间法为出世间法，在圣教中，自无所依，何以解于师心自说之嫌耶？”

善知识曰：“善哉，问也。世之学佛者，于此二点，往往昧之矣。君既及之，吾将显焉。今先答第一问。夫诸法实相，唯有一如，原是不生不灭，不垢不净，不增不减者。而凡夫惑于我见，执有生灭垢净增减之相，以是沦于生死，流转不息，故必有所作以除其我见妄执，而后可以成佛。然成佛之时，亦不过返于一如实相耳。岂真别有所作耶？由凡言之，则云有作；由佛言之，则云无作。故《金刚经》中，尝说如来在然灯佛所于法实无所得，又说我于阿耨多罗三藐三菩提乃至无有少法可得。彼世间之因果律，实由诸法之一如实相所显，正是如来无作之作。今人每不明此义，以为学佛者必别有所作，于此身及众生身上有所增益或损减，故能见实相者特鲜也，切宜辨之。

“次答第二问。夫诸圣教中，四谛为本；四谛之首，实为苦集二谛。苦者，即指一切世间之苦果；集者，即指一切世间之苦因。次之灭道二谛，则就出世间之乐因乐果而言。然此四者均属出世间法之所依所修，不可谓苦集非圣谛也。况就十二因缘言之，则由第一支之无明，以迄于第十二支之老死，莫非世间之苦乐因果，而此十二者又均为出世间法之所依所修。然则谓一切悉是出世间法，于圣教中岂无所依乎？今人每不明此义，以为学佛者必离此世间，于虚无缥缈处讨生活，故能见圣谛者特鲜也，亦切宜辨之。”

客闻而点首曰：“诚然，诚然。然此义虽明，究何以解仆之忧耶？”

善知识曰：“君苟能明此义，则将视彼一切有情之恣为争战，亦即所以调伏难调，任其煎逼而终能使之拔度，亦将视己身之困于俗务，亦正属我辈修行之所在，不能舍此而另觅道场。盖欲求修行得度者，必须于苦中求之，故彼北拘卢洲及长寿天，均以安稳和乐之故，障碍修行，并为八难之一。而我辈所生之此土，虽云五浊恶世，实乃圣者所许为最利于修行者也。果于此义能深加体认，则知花飞叶落，鸟语虫吟，天籁市声，和颜怒目，米盐刑政，尊俎锋镝，莫非为我说法，亦莫非为人说法。而吾人之行一住，一坐一卧，一饮一啄，一语一默，一取一舍，一作一止，亦莫不可修自利之行，亦莫不可修利他之行。古语有云：一色一香，无非中道；一草一木，同证菩提。又云：青青翠竹，总是真如；郁郁黄华，无非般若。然则眼前之一切，正是吾侪满愿之场，尚何忧之有耶？”

客闻而大喜曰：“积年之忧，今诚解之矣。虽然，窃犹有所疑焉。夫一切世间法，虽足以为出世间法之观境，而借之以成道，但世间法毕竟是世间法，出世间法毕竟是出世间法，在原始佛教时代中，有‘说出世部’者，尝说世间法为假，唯出世间法是实，显

然各别，不容混同。即其他诸宗派，认世出世间之假实相同，然彼等固莫不认世间法为染而出世间法为净，世间法为劣而出世间法为胜者。故今似仅可谓一切世间法可作出世间法用，不可遽谓一切悉是出世间法也。斯义如何，幸更进而教之。”

善知识笑曰：“君犹未悟乎？夫世间法之所以为染为劣者，以其有贪瞋痴三毒故，然三毒本无自性，三界亦属空华，吾人虽生死其中，而始终并未离其本来自性清净法界，故利根之士，一眼觑破，正无妨立地成佛。试观佛说是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减；又说一切众生本来成佛。可以证知此义矣。其所谓世间法与出世间法，均不过一时之分别假说、方便安立者耳。而君犹斤斤辨其染净胜劣，非于法我尚有所执乎？今请与君共诵《维摩诘所说经》：

尔时舍利弗承佛威神，作是念：“若菩萨心净则佛土净者，我世尊本为菩萨时，意岂不净，而是佛土不净若此？”佛知其念，即告之言：“于意云何？日月岂不净耶？而盲者不见。”对曰：“不也，世尊。是盲者过，非日月咎。”“舍利弗，众生罪故，不见如来国土严净，非如来咎。舍利弗，我此土净而汝不见？”尔时螺髻梵王语舍利弗：“勿作是念，谓此佛土以为不净。所以者何？我见释迦牟尼佛土清净，譬如自在天宫。”舍利弗言：“我见此土，邱陵坑坎，荆棘沙砾，土石诸山，秽恶充满。”螺髻梵王言：“仁者心有高下，不依佛慧，故见此土为不净耳。舍利弗，菩萨于一切众生悉皆平等，深心清净，依佛智慧，则能见此佛土清净。”于是佛以足指按地，即时三千大千世界，若干百千珍宝严饰，譬如宝庄严佛，无量功德宝庄严土。一切大众，叹未曾有，而皆自见坐宝莲华。佛告舍利弗：“汝且观是佛土严净。”舍利弗言：“唯然，世尊。本所不见，本所不闻，今佛国土严净悉现。”佛告舍利弗：“我佛国土，常净若此，为欲度斯下劣人故，示是众恶不净土耳。譬如诸天，共宝器食，随其福德，饭色有异。如是，舍利弗，若人心净，便

见此土功德庄严。”……天曰：“言说文字，皆解脱相。所以者何？解脱者，不内不外，不在两间；文字亦不内不外，不在两间。是故，舍利弗，无离文字说解脱也。所以者何？一切诸法是解脱相。”舍利弗言：“不复以离淫怒痴为解脱乎？”天曰：“佛为增上慢人，说离淫怒痴为解脱耳。若无增上慢者，佛说淫怒痴性即是解脱。”……

尔时文殊师利问维摩诘言：“菩萨云何通达佛道？”维摩诘言：“若菩萨行于非道，是为通达佛道。”……于是维摩诘问文殊师利：“何等为如来种？”文殊师利言：“有身为种，无明有爱为种，贪恚痴为种，四颠倒为种，五盖为种，六入为种，七识处为种，八邪法为种，九恼处为种，十不善道为种。以要言之，六十二见及一切烦恼皆是佛种。”曰：“何谓也？”答曰：“若见无为入正位者，不能复发阿耨多罗三藐三菩提心。譬如高原陆地，不生莲花，卑湿淤泥，乃生此花。如是见无为法入正位者，终不复能生于佛法；烦恼泥中，乃有众生起佛法耳。又如植种于空，终不得生；粪壤之地，乃能滋茂。如是入无为正位者，不生佛法，起于我见如须弥山，犹能发于阿耨多罗三藐三菩提心，生佛法矣。是故当知一切烦恼为如来种，譬如不下巨海，不能得无价宝珠。如是不入烦恼大海，则不能得一切智宝。”……

“阿难，有此四魔、八万四千诸烦恼门，而诸众生为之疲劳，诸佛即以此法而作佛事，是名入一切诸佛法门。菩萨入此门者，若见一切净好佛土，不以为喜，不贪不高。若见一切不净佛土，不以为忧，不碍不没。但于诸佛生清净心，欢喜恭敬，未曾有也。”

善知识诵是经已，客释然意解，欢喜踊跃，作礼而退。畏因居士因笔而记之，以告一般同愿。

菩萨何以要修福报

最近有一位初心菩萨，从善知识学佛，善知识要他诵习那《华严经·净行品》，他因为名相不大熟悉，所以到本社来，要畏因居士替他解释。在这解释名相之中，不料引出了一个很关重要而又很易迷惑的问题。

那《净行品》里面，智首菩萨向文殊菩萨所问的，除却那三业上的十问之外，还有十段问语，而这十段中间的第一段，便是“菩萨云何得十种具足”？畏因居士便依次地替他解释着说：

（甲）生处具足——在一切众生出生之中，虽然大家一样的都是众生，但是他们所生的处所并不一样，所谓三界六趣乃至四洲万国等等分别，其中或苦或乐，各各不同。而菩萨的降生，他的生处，必是其中很好的一种，这便谓之生处具足。

（乙）种族具足——在一切众生出生之中，虽然有些同是一样的生处，但是他们的种族也不一样，有高贵的种族，也有卑贱的种族；有优秀的种族，也有下劣的种族；有强盛的种族，也有衰微的种族。而菩萨的降生，他的种族，又必是其中很好的一种，这便谓之种族具足。

（丙）家具具足——在一切众生出生之中，虽然有些同是一样的种族，但是他们的家庭也不一样，有富贵的家庭，也有穷苦的家庭；有慈祥的家庭，也有恶劣的家庭；有安乐的家庭，也有离散的家庭。而菩萨的降生，他的家庭，又必是其中很好的一种，这便谓之家具具足。

（丁）色具足——在一切众生出生之中，虽然有些同是一样的家庭，但是他们的身体也不一样，有壮健的身体，也有瘦弱的

身体；有完足的身体，也有残缺的身体；有长寿的身体，也有短命的身体。而菩萨的降生，他的身体，又必是其中很好的一种，这便谓之色具足。

（戊）相具足——在一切众生出生之中，虽然有些同是一样的身体，但是他们的相貌也不一样，有美好的相貌，也有丑陋的相貌；有清贵的相貌，也有下贱的相貌；有和善的相貌，也有凶暴的相貌。而菩萨的降生，他的相貌，又必是其中很好的一种，这便谓之相具足。

（己）念具足——在一切众生出生之中，虽然有些同是一样的色相，但是他们的心力也不一样，有些思想敏捷，有些思想迟滞；有些观念明了，有些观念昏乱；有些心境广遍，有些心境褊狭。而菩萨的降生，他的心力，又必是其中很好的一种，这便谓之念具足。

（庚）慧具足——在一切众生出生之中，虽然有些同是一样的身心，但是他们的智慧也不一样，有些观照朗彻，有些观照暗昧；有些决择精深，有些决择疏浅；有些善知胜义，有些善知世俗。而菩萨的降生，他的智慧，又必是其中很好的一种，这便谓之慧具足。

（辛）行具足——在一切众生出生之中，虽然有些同是一样的身心，又同有一样的智慧，但是他们的修行成绩也不一样，或则徒存空想，或则真履实践；或则放逸懈怠，或则精进不退；或则缘慳多障，或则圆具顺利。而菩萨的降生，他的修行成绩，又必是其中很好的一种，这便谓之行具足。

（壬）无畏具足——在一切众生出生之中，虽然有些同是一样的身心，又同有一样的智行，但是他们的弘利生方便也不一样，或则善答疑难，或则畏众卷舌；或则不怖生死，或则心惧惑乱；或则遍行诸乘，或则有所未敢。而菩萨的降生，他的弘利方便，又必是其中很好的一种，这便谓之无畏具足。

(癸)觉悟具足——在一切众生出生之中,虽然同有佛性,并且可以说同是本来成佛,具足圆满的觉悟而无欠无余,但是他们的觉悟境量也不一样。此中就凡夫而言,便有不觉,有本觉,有始觉;就行人而言,便有相似觉,有随分觉,有究竟觉;就极果而言,便有等觉,有妙觉;就总相而言,便有自觉,有觉他,有觉行圆满。而菩萨的降生,他的觉悟境量,又必是真实的能显出一个圆满具足,真实的能显出一个无欠无余,这便谓之觉悟具足。

畏因居士解释了这个十种具足的名相之后,便郑重地告诉这位初心菩萨道:“这个十种具足,便是菩萨所得的福报。在大乘菩萨道的修行中间,原有两条大纲:一条是修智慧,一条是修福报。我们这一般发大乘心而行菩萨道的,应当在勤修智慧之外,对于这个福报上的十种具足,深加注意,务求修得。所以智首菩萨在三业十问之后,便首先提出了它,读者万不可大意地看过。”

这位初心菩萨听了这一段话,不觉露出了一些惊异的神情,于是那个很关重要而又很易迷惑的问题,便由此引出。他先问畏因居士道:“依着我在善知识处所闻,学佛的人,不是要做到那四大皆空,一尘不染的么?所有一切福报,菩萨应当都不把它放在眼里,如何还可以见着有福报,如何还要去修福报呢?”

畏因居士先检出本刊第十六期所发表的那一篇《劝修福报》的论文,使这位初心菩萨阅读,说道:“这个问题,本是当代佛徒所忽略而不明的,在本刊之中,却曾略加开显,君既有疑,便请一读这篇论文。”

不意这位初心菩萨读过了这篇论文之后,又提出了许多疑点,他道:“这篇论文里面,引着许多佛经上所有劝修福报的圣教,来证明这个福报之应修,固然不容我们这一般学佛的人不信。可是按着实际的事理来说,我们修行,只是为着学佛,在这个学佛的唯一目的上,究竟要修这个福德做甚?”

畏因居士便道：“佛的本身，乃是‘福慧两足’的，所以又称‘两足尊’。我们既然学佛，自然也应当以‘福慧两足’自期。那么，菩萨在修智慧之外，更修福报，乃是学佛的正理，又何必横生疑惑呢？”

这位初心菩萨又道：“这一层意义，虽说确当，但是我们学佛，总是求出世间，佛的慧既不是世间的慧可比，佛的福也不是世间的福可比。因此，我们所希求的慧，既应当不是世间的慧，我们所希求的福，也应当不是世间的福，这个三界里面所有的一切福报，都是属于世间的。我们方笑那些愚夫愚妇贪着三界，希求人天的福报，自然不应当自己还去希求，更不应当自己还去修习。于今却说菩萨应当修得十种具足，而这个十种具足之中，大半都是三界里面的福报，这如何说得通呢？就是依着圣教来说，在佛经上，不是也常常呵斥那些希求人天福报的修行者么？在这中间，鄙人不能无疑，还望居士指示。”

畏因居士便道：“佛法里面，本来也有两种修行的道路：一种是小乘，一种是大乘。大乘菩萨，和小乘人不同：小乘人重在寂灭自了，重在出离三界，他们所希求的福慧，都是属于出世间的，至于世间的福报，在他们是丝毫不取，并且望望然去之，若将浼焉。若是大乘菩萨，便不如是，他们必须从空出假，自度度他，不舍众生，不畏生死，就是上生安养，还须回入娑婆；就是佛道已成，还须乘愿再来。所以他们虽然是出世间上上法，可是他们并不像小乘人急急于要逃出世间，还得在这个世间里面依然流转，行愿度生。在这两种修行道路之中，一种是抱着厌世的观念，一种却抱着救世的观念；一种现着消极的态度，一种却现着积极的态度；一种向着空寂的境界，一种却向着现实的境界；一种过着清苦的生活，一种却过着福利的生活。虽然同是学佛，而修行殊不相同。于今所说的十种具足，乃是就着大乘菩萨说的，不应当单用着小乘的眼光来窥测他、批评他。试看那小乘人的表相，仅

有破衲蔽体，显一种清癯丑陋的形态；而大乘人的表相，却是瓔珞垂身，具一种雍容华贵的气概。在这中间，便也可以不必生疑了。”

这位初心菩萨又道：“我曾听见善知识说过，大乘菩萨虽然不同小乘人只重在寂灭自了、出离三界，可是他的修行，也必须一切不取，三轮清净。譬如他行布施，必须不执我为行布施者，不执彼为受我布施者，不着布施这一法的所有行果。在这布施中间，所有‘自想’、‘他想’、‘施想’等等，都不取着，才谓之三轮清净的布施，才是菩萨的布施；其他一切菩萨行法，莫不应当如是。于今却说菩萨应当注重福报这一件事，并且还要努力去修，这不是和那‘一切不取’、‘三轮清净’有些抵触么？”

畏因居士因笑道：“这一问，实在太佳妙了。我当为君发挥两层意义，使末世一般发大乘心而行菩萨道的人，都能真实了解菩萨的修行。这可以说是因这一问而开显的，这一问的价值，不是也很大么。我现在要发挥的是两层什么意义呢？一层是，菩萨应当从无修上显有修；一层是，菩萨应当从有修上显无修。

“何以说菩萨应当从无修上显有修呢？譬如布施一法，虽本来无所有，本来不可得，菩萨修行布施，不应当取着它。可是菩萨从空出假，知道大乘的行法，必须修这布施一法，才可自利利他，所以依然要去修行布施。佛只说菩萨修行布施，必须三轮清净，却不曾说要求三轮清净，不复修行布施，这是我们要认清的一个要点。于今所研究的修福报这个问题，也正是一样，菩萨知道本来无所谓福报，而必须努力地去修福报。有许多人，只知菩萨一切不取，却不知菩萨应修福报，那对于菩萨的修行，并不能真正的了解。

“何以说菩萨应当从有修上显无修呢？譬如菩萨修行布施，宛然有我为行布施者，宛然有彼为受我布施者，宛然有布施这一法的行果，可是在这中间，菩萨依然不应当将这‘自想’、‘他想’、

‘施想’取着于心，从假入空，知道我虽行施，实无能施，亦无所施，既无施人，亦无施法，一切不取，三轮清净，这才是菩萨的用心。从有所修上显无所修，不是从无所修上显无所修。像这样的修，方和佛言相合。于今所研究的修福报这个问题，也正是一样，菩萨努力地去修福报，却始终不取着这个福报。有许多人，只知菩萨要修福报，却不知菩萨虽有所修而实无所修，那对于菩萨的修行，也并不能真实的了解。

“听了这两层意义，我想大家对于这个菩萨要修福报的问题，一定也可以群疑尽释了。倘有所疑，不妨更问。”

这位初心菩萨又道：“表面的疑，虽已尽释，而内面的疑，仍未能解。我这个疑的根本便是，我觉得福报对于菩萨没有多大的用处，学佛的人，似乎应当只重慧而不必重福，因为有慧为先导，足以领我们直达于涅槃城，便已经够了，何必还要什么福报？就是菩萨不舍众生，常来世间，也并不必希求什么世间的福报，为着众生，便受些艰苦，也不算一回事，地狱尚且要人，恶趣尚且要生，又何以说菩萨要修得十种具足的福报呢？究竟这个十种具足的福报，对于菩萨有什么用处呢？”

畏因居士又笑道：“这一问也甚佳妙，我也当郑重地为君开显一番。菩萨修行的总纲有二：一是自利，一是利他。就着自利而言，若是没有福报，便不能使衣食无忧，众缘具足，身力充实，堪任菩提。你只看那些穷苦的愚民，奔走衣食，恒常无暇，虽欲求道，也不可，何况他还很难发起那求道证觉的大心呢。所以菩萨修行，必须勤修福报，以求达到自利的目的。就着利他而言，若是没有福报，便不能使时人敬重，广行四摄，听众钦依，群思效法。你只看那些草野的行人，身穷貌陋，力薄缘慳，虽欲弘法，也不可，何况他还很难具备那弘法利生的真道呢。所以菩萨修行，必须勤修福报，以求达到利他的目的。

“菩萨之所以要修福报，便是为此，并不是为着五欲之乐，也

不是为着三界之贪。这和愚夫愚妇所希求的，虽表面有些相同，而实际是大大不同的，我们万万不可相提并论，混为一谈。

“还有一层，你说，学佛的人，似乎应当只重慧而不必重福，却不知道慧也可说是生于福的。你看，十种具足的福报之中，不是也有一个慧具足么？在小乘二十部里面，有一个说假部，他曾经说过：‘圣道由福德得，圣道非修得。’或说：‘福德生圣道，道不修亦不失。’他却是只重福而不重慧的，和你的主张恰恰相反。平心而论，福慧常常互为因缘，常常相生相长，实应双修，不当偏重。不过在现代佛徒之中，多仅知有修慧一义而不知有修福一义，所以本刊前次论文，特于修福一义详加发挥，而于修慧一义未及一语，读者却万不可由此重福而不重慧，这是我应当附为声明的。”

这位初心菩萨听到这里，群疑真已尽释，欢喜踊跃而去。畏因居士因觉这个问题，很关重要，而又很易迷惑，特将这一席话首尾记出，以告一般同愿。

（《威音》第 71 期）

编辑者言(五)

自从我谢畏因负着本刊编辑兼发行的名义,刊行这一个《威音》佛刊,不觉已经有了几年。今天的这一期,是本刊的第七十二期,算起来又是本刊一个周年的终刊了。每逢一个周年的终刊,照例要由我来说几句话。对前对后,对内对外,都要统括地商量报告一番,并且每年还要诵读那警策偈,共策精进,这已经成了本刊的一种成规,也总算是我的职责所在。今天这一个周年的终刊,自然也不能例外,我固然应当照例地来说上几句,同时我也感觉心里要说的话倒也不少。

我首先要说的话,便是本刊近年,每每不能如期出版,这实在应当由我惶恐地向一般读者道歉的。不过同时我也须得郑重地为本社同人声明一下,记得我在本刊第一周年的终刊之中,曾经说过,本社同人最怕的是出版的延期,稍迟一天,那负责的人,便惶惶然不能自安,因为上海出版“短命的杂志”最多,我们不愿沾染那种恶习,蒙受那种嫌疑。可是事实上却不幸屡屡地延期出版,竟几乎和那些短命的杂志有些相像。不过我们发愿弘扬,原应当从现在以至无尽的将来,始终一致的地迈进,决不容中途退堕。所以现在本社同人的用心,也仍然和数年之前是一样的。乃至于无尽的将来也是一样的,只无奈在这五浊恶世之中行愿,魔障重重,殊多阻碍,我们屡次地延期出版,其中实有很多的原因,于今也不愿琐屑陈述。总而言之,决非我们中途退堕,也决不致像那些短命杂志,这是我要郑重声明而希望一般读者共知共谅的第一要紧的话。

其次,便是有许多读者说,本刊的文字,渐入艰深,难感兴

味。关于这一点，我在前几个周年的终刊上，也曾屡屡地提及，无奈我们也有我们一贯的宗旨，一时殊未能免除这种弊病，这在本刊第六十期的《编辑者言》里面，我已经鲜明地表示过。并且从相反的一方面说来，也有许多读者来函，说本刊各栏文字，尚称深密精详，耐人玩索，不像那些肤浅简陋的普通刊物，淡而无味，徒祸枣梨，但愿以后永久地努力继续这一类的著作，勿为流俗所摇才好。依着这些来函而言，本刊文字的渐入艰深，又不仅不是一种弊病，反而要算是一种优点了。不过本刊既经到了现在这一个周年之终，在我们的计划之中，也已经告了一个段落，因此今后的进行，自然也要和从前有些不同。我们既不以艰深为高，总是那样的继续下去；也不会和那些肤浅简陋的刊物为伍，便变成一种淡而无味的东西。只是下一个周年的本刊，我们想要特别地在一般初机上着眼，殷重地在一般初机上用心，对于体裁和篇幅，不免要稍为变更一些，务求初机便于披览，易于悟入，这想必是一般读者所乐许的吧。

为着适合初机起见，特注重短篇的著作，和较有兴味的文字。像以前《专著》栏内的《教海观澜录》，冗长枯涩，殊不相宜。因此，本社同人议定，决将此稿提出，单另印行，以后本刊不再登载。

《释经》栏内，今后想以白话释经为主，每期必登。像前此那种“述要”的体裁，也和初机不适。但《楞伽述要》，现未登完，只得暂为附载。

《译述》栏内，今后也想以短篇译文为主，但前此所登《曼荼罗之研究》一稿，也未登完，此稿文虽冗长，却有很多学密的人乐于研究，因亦仍旧附载其中。

其他各栏稿件，我们也都大概理有头绪，此后当继续努力，仍然本着我们一贯的宗旨做去。惟愿魔障不生，进行无碍，我们自当力求如期出版，以副一般读者的殷望。

再一检阅这一周年的《新闻》栏，统计这中间的佛教消息，有

几件事也值得我们欣喜的，试汇举于下：

1. 政府尚能维护佛教

去年庙产兴学之狂澜再起，一时佛教界又为之震惊，赖中央深加维护，使此举迄未实行，实大幸事，而《粤省通过保存寺庙案》亦至足欣慰。他如《中央电台聘梅居士播演佛学》、《天龙石佛盗凿之制止》、《佛徒受度之备案》、《坛庙佛经移存古物所》等等，均可见政府之关心佛教。唯赣省宁都六县，提拔庙产之成命，省府竟未允收回，独为遗憾耳。

2. 佛教刊物之渐见发达

弘扬正法，刊物实为利器，年来佛教刊物亦渐见发达，仅就本刊所载者而言，如大醒法师采编《佛教年鉴》，荆江《新闻报》附出《佛学专号》，赵次陇采编《清代释氏稽古略》，沙市《佛海灯月刊》出版等，均属令人欢慰之消息，而《佛教日报》之创办于上海，尤堪注目。

3. 藏密之弘通有望

近年以来，我国西藏密宗上师，常入内地传法，于是红黄之研究，几遍于缙素之间，风气所趋，亦一时之机所系也。唯入藏不易，深造为艰，前此止于川边末由前进，乃至赍志以歿者，正不乏人。今年本刊所登《多杰格西上师欢迎各省佛徒入藏学密》之消息，足以解除此种困难，甚可喜也。

4. 学习南传小乘佛教之二种团体出发

年来佛教界之新风尚，藏密而外，又重小乘，如暹罗留学团及锡兰学法团之相继出发，将取彼土小乘之严净精神，以为改革我国佛教制度之借镜，此亦正足以针对历来慕大而忘小之通病也。

5. 讲律法会之创设

僧众之不明戒律，为我国佛教界之一大暗黑点，其病端在于各处戒坛，只知传戒，不知讲律。去年山西省佛教会，特创设一讲律法会，殊堪随喜；其后龙华传戒，亦遂开讲律文。窃愿从兹

永成定则。

6. 佛法研究奖学金之实行

世人不明佛法，往往认佛法为衰年娱老之物，非少壮所宜，迩来研究者虽多，而青年学子，仍多隔膜。今北大讲师周叔迦氏，独捐薪创设佛法研究奖学金，去年业经实行。行见英髦之士，能早尝甘露上味，正法之弘扬，当更广矣。

7. 欧美佛化之推行

近时欧美人士对于佛法，渐有相当之认识，其弘扬与研究之努力，如本刊所载国外新闻，亦足见一斑，今不具论。但就其与国人有关者言之，如上海中外佛徒合组“法明学会”，“欧美佛化推行社”之创立，德国博士求人华北居士林听经，均属我国佛徒对于外人之一种弘法经过。大乘菩萨道之修行，固应普度一切有情，正不当徒着眼于国内也。

8. 女佛徒之成绩卓然

我国女佛徒之多，原不亚于男子，唯弘扬之工作，类多依附男子而为之。彼旧金山萨拉耐扶夫人独能设立一“西方妇女佛教会”，意者西方妇女之精神固有胜于东方者乎。然年来我国妇女，固亦略有所表现矣，如杭州青莲庵之女佛徒讲经胜会，香港最近成立之“女子佛学院”等等，亦均足特纪者。

此外，虽然也有些不好的消息，但是在这个正法衰微的时候，也就不能太过于苛求。只希望一般同愿，继续努力，到了下一个周年之终，我再来统计这些佛教消息，还有像上面所述值得欣喜的事可以举出几条来，那便是我日夕所馨祝的了。现在我仍请大家共诵我那一个老偈子。

今年已过，伏愿大众，念念无常，勤行精进。

编者合十

敬告一般初心菩萨

在上一期本刊第五周年结束的时候，畏因居士曾经发表了一段谈话，说本刊到了这个七十二期，已经告了一个段落，此后当特别地在一般初机上着眼，殷重地在一般初机上用心。今天恰值这个七十三期付刊，正是本刊第六周年的开始。依着我们这个新阶段的既定方针，我要先向一般初心菩萨敬告一言，这便算是一个开宗明义的前奏曲。

有许多人，听到“初心”两个字，便不免加以轻视，以为“这是最低的佛教学级，犹如世俗的幼稚园一般，他们的知识程度既极幼稚，所可谈的，也不过是一些粗浅的教义，不值我们一哂。虽然也有些禀性聪明的人，初入佛门，便能体会些甚深的佛法，可是三藏十二部里面，清净妙理，如恒河沙，还须历久地披寻，渐次地悟入。我们现方高卧百尺楼上，他们却还在地下呢。”因此之故，对于本刊转重初机，转重那接引初机的说法，一定也还要替本刊深加惋惜，觉得这样由深转浅，由细转粗，好像是狮子搏兔，徒然使一般久行菩萨感到乏味。唉！像这样的观念，实在是错了。

可是这种观念，在一般人的心中，差不多也很普遍，不仅这些人对于一般初心菩萨要加以轻视，就是一般初心菩萨对于自己，也不免有些自己轻视，总以为“自己只是一个刚才发蒙的小学生，在佛教中，既不懂得多少的教义，也没有多少的修行，可以说，简直是没有地位的。那些‘担荷菩提’、‘担荷众生’的大担子，还是在那些先进硕德的肩头上。那岂是初心所能谈得到的呢？”

我现在首先要郑重地告诉诸君，这“初心”两个字，并不能算是低下，也万不可漫加轻视。

就经教中的深义而言，这个初心的境界，实在也很高很高的。那《大日经》里面不是也说过几次么？

经云：“越百六十心，生广大功德。其性常坚固，知彼菩提生。无量如虚空，不染污常住。诸法不能动，本来寂无相。无量智成就，正等觉显现。供养行修行，从是初发心。”

又云：“真言门修行菩萨行诸菩萨，无量无数百千俱胝那庾多劫，积集无量功德智慧，具修诸行，无量智慧方便皆悉成就，天人世间之所归依，出过一切声闻辟支佛地，释提桓因等亲近敬礼。……如是初心，佛说成佛因故，于业烦恼解脱，而业烦恼具依，世间宗奉，常应供养。”

这《大日经》所说的初心，乃是在三劫瑜祇行中已经超越了二劫瑜祇行的境界，那时功德智慧莫不成就，天人世间莫不敬礼，常住不动，正觉显现。这种境界是何等的高，可是他还谓之初心。我于今要问那些自命高卧百尺楼上的人，也还有这样的高否？如果他现在还没有达到这样高的境界，那么，他自己还有些不配跻于这个初心之列，就是宽容地说，他至多也只是一位初心菩萨吧。

不过像这样的说法，只是就经教中的深义而言，自然还不能使诸君相信这“初心”两个字不算低下和不可轻视。因为从浅的事实上说，我们所指的初心，并没有这样高的境界。而实在是那百尺楼下最初踏上一步台阶的人，我于今便当再进一层从这个最初一步上说。

本来佛是“大觉”，是“究竟觉”，也是“无上正等正觉”，所以称为“觉王”；众生便是“不觉”，与佛有圣凡之隔。于今我这一个众生，在那生死长夜沉沉大梦之中忽然发心学佛，这便谓之初心。换句话说，也就是我们众生的“始觉”，由这个众生的“始

觉”，而达到那佛的“究竟觉”，原也要经过一些阶级，便是所谓“相似觉”、“随分觉”等等。可是我们还有一个“本觉”，这个“本觉”是说一切众生的心体，虽被无明遮住，而他的自性，本自清净，本无生灭，本不摇动，本自圆成。在那不觉之中，也依然有这一个觉在。何况又已经到了这个始觉的地位呢？我们要知道从法相上讲来，虽然有觉与不觉之分，有佛与众生之别，而从法性上讲来，却是平等不坏，清净一如，在圣不增，处凡不减。所以这个本觉，实在是人人具足，个个圆成的。佛法上说：“无一众生而不具足真如智慧。”又说：“一切众生，本来成佛。”又说：“心佛众生，三无差别。”也就是这个道理。初心菩萨，由“不觉”而转入“始觉”，由“始觉”而露出“本觉”，“本觉”既露，在发心真切殊胜的人，且可以立地成佛，而就法性上的妙理而言，也应当立地成佛。所谓“初发心时便成正觉”这一句话，最值得我们注意。由此我要敬告一般初心菩萨，你们不要太轻视了自己，当知佛教里面最高尚的精神，是从法性上见到的平等一如，佛与众生，尚且不分差别，何况其他。我们正不妨说，我们发心之后便是菩萨。或者再进一步说，我们发心之后便是未来一佛，这在佛教徒是很可以这样自负的。万不可把那些不解平等的宗教来比，把那些世间的学级来比，妄自菲薄，引喻失义，只高高地仰望那些先进硕德于百尺楼上，而自己却谦居于百尺楼下最低一级的台阶，就此轻轻地卸下了那些“担荷菩提”、“担荷众生”的大担子。

并且，我们还要尊重地记得《涅槃经》上几句偈子，那偈子说：“发心毕竟二无别，如是二心先心难。自未得度先度他，是故我礼初发心。初发已为人天师，胜出声闻及缘觉。如是发心过三界，是故得名最无上。”这就是说，这个始觉，不仅和究竟觉无别，还要比究竟觉难能可贵。我们果然能从大乘菩萨道上发心，自未得度，先求度他，那时胜出二乘，超过三界，应当说，已为人天的导师，可得无上的尊号。那究竟觉尚不及他的难能可贵，又

何可妄加轻视呢！

依此说来，从这个最初一步上说初心，这初心两个字，实在不算低下，也实在不可轻视。那高卧百尺楼上的人，正不应当对他存着幼稚和粗浅的观念。我佛尝说：“不轻初学。”又说：“不轻未学。”未学尚不可轻，何况已有所学的初学。若是轻视这些初心，便违佛说，便非学佛的人。

说到这里，我想一般初心菩萨，一定还有些徘徊瞻顾，不敢自信，他们多半要愁眉苦脸的道：“从法性上讲来，固然可以说‘一切众生本来成佛’，也可以说‘初发心时便成正觉’；而从法相上讲来，却依然有一个觉与不觉之分，有一个佛与众生之别。我们这一般众生的智慧既极浅陋，而佛的教法复极高深，于今要想用这种浅陋的众生智慧去悟知那高深的佛法，实在是难之又难。譬如以管窥天，以蠡测海，知的工具既极微劣，知的分量也就渺小。对于那深广如海，高远如天的佛法，我们能知得一些什么呢？就是那些高卧百尺楼上的人，也不免有同一的感慨，远瞻巨海，仰睇长天，积数十年的辛勤，终不过探得了一部分。何况我们这一般初心还没有上得那百尺高楼呢？我们要上那百尺高楼，一定也要先积着数十年的辛勤，多读经典，多闻法义，从那巨海长天之中，竭尽那一蠡之测，一管之窥，然后才能略有所得，也在那百尺楼上高卧。可是，我们只要望着那三藏十二部八万四千法藏是何等的浩瀚无涯，望着那五教十宗八万四千法门是何等的深玄莫测，怎不令我们意志颓丧，趑趄彷徨呢？我们又怎敢和那百尺楼上的人分庭抗礼呢？”

对于这一段话，我有一层极要紧极要紧的意义，要敬告一般初心菩萨。这乃是我今天发表这篇文字的主旨所在，愿大家都注意地一听。

在说明这一层意义之前，我要先和诸君研究两个字。是两个什么字呢？这是大家都常用的，一个是“知”，一个是“行”。说

起这两个字,也有很多的研究,我们平常都知道一件事的成办,一定要有这两条,在心的方面要能明知这一件事,在身的方面要能实行这一件事,然后才可以达到成办的目的。若是打个譬喻来说,知便是我们的眼,行便是我们的足,有眼有足,无往不利。可是在这两者之间,却有一个问题,就是知和行两方面,究竟哪一方面要难些呢?究竟哪一方面要重些呢?有人说,知易而行难,因为我们常常有所知而不能行,譬如建设的计划并不难立,而建设的事业却不易成,所以我们不应愁不能知,但应愁不能行,依此说来,是行重于知。又有人说,知难而行易,因为我们的不能行,常常是由于不能知,譬如机械的运用多极易为,而机械的发明却极难得,所以我们不应愁不能行,但应愁不能知,依此说来,又是知重于行。这两种说法,原也各有所见,在我们平常的观念中,正不能判定他们的是非。不过我们也有一个最后的结论,那是众口一辞,牢不可破的,便是我们对于一件事,一定是先知而后行,所以我们不管哪一方面的难易轻重,总应当先求明知,然后再去求实行。像这样的结论,我想诸君也是同意的吧!如若不然,也就不会有前面那一段愁眉苦脸的说话了。

可是我要敬告诸君,我们学佛,对于这“知”“行”两个字的观念,却是要改变一下的,果然改变过来,便也不会再在这个佛法上畏难而愁虑了。

我们应当如何改变这个观念呢?简明地说,我们学佛,应当从“行”上去学,不应当从“知”上去学。在学佛的途径上,虽不说“知”为轻,却只以“行”为重;虽不说“知”为后,却只以“行”为先。最好的说法,便是在这两字之中,我们只须单提这一个行字,不必谈及那一个知字。

这是什么道理呢?因为“知”是在空理上了解,“行”是在实际上进修,空理上的了解,只可得着一些空的知见;实际上的进修,才能得着一些实的利益。那从知字上用功而求得一些空的

知见的人，只能算是“佛学者”；那从行字上用功而求得一些实的利益的人，才可称为“学佛者”。一日能行，即为能学；百年能知，不为能学。总而言之，有知而无行，是没有什么用处的。譬如徒有建设的计划而无建设的事业，我们又何贵乎有这种计划！徒有机械的发明而无机械的运用，我们又可贵乎有这种发明！《楞严经》上说：“菩提涅槃，尚在遥远，非汝历劫辛勤修证。虽复忆持十方如来十二部经，清净妙理如恒河沙，只益戏论。”又说：“汝虽历劫，忆持如来秘密妙严，不如一日修无漏业。”所以我们要说，学佛的人，应当从行上去学，不应当从知上去学。

上来所说这层道理，还是就着寻常的普通情形说的，若是进一层说，学佛上的知行两字，更有些异乎寻常，不可和普通情形相提并论。就普通情形说来，虽说行字也很要紧，可是知字仍应重视，并且他还居先，我们于今要做一件事，必须先对于这一件事的首尾巨细，求其完全明知，然后前去实行，才有把握。佛教却不如是，他的教义，深广如海，高远如天，既不容易先求其完全明知，并且绝对不能先求其完全明知。因为彻底地说，这个佛法，不仅是文字言说所不能及，简直是心缘思想所不能及，这样不可思议的境界，唯有圣智可以内证，不是我们凡夫的知所能知。我们要知，一定要由我们渐次的行，渐次地得着圣智而证知，不是我们现前这样凡夫的知就可以能完全明知的。勉强地用我们现前这样凡夫的知去推详计较，终于要迷闷不入。而这迷闷不入，还是好的，有许多人，或且由此堕入葛藤，转成惑业。像这样的从知上去学佛，是极危险的，并且也决不能达到目的。《圆觉经》上说：“未出轮回而辩圆觉，彼圆觉性即同流转，若免轮回，无有是处。譬如动目，能摇湛水；又如定眼，由回转头；云驶月运，舟行岸移，亦复如是。善男子，诸旋未息，彼物先住，尚不可得，何况轮回生死垢心曾未清净，观佛圆觉而不旋复。”又说：“但诸声闻所圆境界，身心语言皆悉断灭，终不能至彼之亲证所

现涅槃，何况能以有思惟心，测度如来圆觉境界？如取萤火烧须弥山，终不能着；以轮回心生轮回见，入于如来大寂灭海，终不能至。”所以我们要说，学佛的人，更和寻常不同，应当只以行为重，以行为先。只须单提这一个行字，不必谈及那一个知字。

话已说明，我便当来解释诸君的愁虑。

诸君所引为愁虑的，只是望着那三藏十二部八万四千法藏的浩瀚无涯，望着那五教十宗八万四千法门的深玄莫测，觉得我们必须先积着数十年的辛勤，多读经典，多闻法义，从那巨海长天之中，竭尽那一蠡之测，一管之窥，才能略有所得。就着“佛法无边”而论，这样愁虑的发生，原也难怪。可是，这中间所说的，都只是从知上去学佛的事，不是从行上去学佛的事。依着上面所说的道理讲来，他实在不是我们学佛的人所重所先的，这一件难事，我们正犯不着揽在身上。那么，诸君这样的愁虑，不是可以完全解释了么。

说到这里，令我引起无穷的感慨，历来学佛的人，大都不明白这层道理，总是将这一件难事冤枉地揽在身上，辛辛苦苦，竭力地从那知字上用功，积着数十年的工夫，始终还是钻不透，所得的结果，也只是成了一位“佛学者”，还不能算是“学佛者”。你看，那些高卧百尺楼上的人，他们所夸耀的，不大都只是一些知字上的工夫么？然而真实的佛法，是要在身体上着手，不是书本上能得到的；是要在脚跟上努力，不是口头上能得到的。像他这样的百尺高楼，只是建筑在这个知字上，只是建筑在空理上，只是建筑在书本上和口头上，也就无异乎一座蜃楼而已。可是迷恋着这座蜃楼，以这座蜃楼为目标的人，百分之中可说是占着了九十九，正不仅这一般初心菩萨为然，这不是一件很可惊叹的事么？窃愿我这篇文章发表之后，这座蜃楼，为之完全摧破，永远不复迷误学人。

不过我所提出的这一层极要紧极要紧的意义里面，也还有

一点,应当由我补充声明的,便是学佛的人,对于知行两字,虽然应当只以行为重,以行为先,可是他若全无所知,也就知所以行,昧然去行,便犹如盲人乱走,危险极大。在这中间,就全仗有善知识随时指点调护,使我们知所以行,使我们行而无病。这善知识,在佛教中,是极端重视的,经典里面,处处可见。其所以特别重视的原因,也就在这一点上,我们自己不能知,而那善知识却能知,借着那善知识的先知,领导我们去行,这是学佛的唯一途径。我们既依着善知识的领导而行,那时一步一步地证入,也就一步一步地了知,再望着那些三藏十二部八万四千法藏,正犹如我们的注脚;那些五教十宗八万四千法门,也犹如我们的账簿。由此渐次地上进,才真可以爬上那实地的百尺高楼,证入那最高无上的佛地。饮水思源,都是仗着善知识而得。因此之故,我又要敬告一般初心菩萨,你们应当早点寻到一位善知识,亲近着他,依止着他,由他的领导而行,除了自己本有那样的余闲和能力之外,不必在那三藏十二部八万四千法藏和那五教十宗八万四千法门里面多费工夫,只要立刻遵从善知识的教法去努力实行,马上把那些“担荷菩提”“担荷众生”的大担子认真地担上肩来,才是真正的学佛者,才是应当敬礼的初心菩萨,也才是决定成佛的初心菩萨。

诸君若还对于我这一段话有所疑惑,我便当引着那《华严经》来证明一下。

《华严》是诸经之王,历来都推为最高的显教经典,包罗万有,微妙难思。可是他最后的归结,乃是《入法界品》。而这《入法界品》中所说,便是由文殊菩萨指引那善财童子去参善知识,有名的五十三参,即出于此。于今不说这些,只请诸君读一读那时文殊菩萨向善财童子所说的话。

经云:“善男子,亲近供养诸善知识,是具一切智最初因缘,是故于此勿生疲厌。”

又云：“善男子，若有众生能发阿耨多罗三藐三菩提心，是事为难，能发心已，求菩萨行，倍更为难。善男子，若欲成就一切智智，应决定求真善知识。善男子，求善知识勿生疲懈，见善知识勿生厌足，于善知识所有教诲皆应随顺，于善知识善巧方便勿见过失”

那时的善财童子，也正是一位初心菩萨，而号称如来长子的文殊菩萨，所教他的，却也只要他去亲近善知识，后来果然由五十三参而成佛，这不是我们一个绝好的模范么。今天的这一席话，就此结束，愿一般初心菩萨深深地注意，我虽不敢妄以文殊菩萨自居，却希望大家都自命为善财童子。

（《威音》第 73 期）

再告一般初心菩萨

我为着本刊今年注重初机之故，特在上一期的《论说》栏内，发表了一篇《敬告一般初心菩萨》的文字，其中要紧的意思，约有三点：

（一）初心菩萨不要轻视自己而不肯担起那“担荷菩提”、“担荷众生”的大担子，应当抱着那“发心便成正觉”的精神，立刻以弘法利生为己任。

（二）初心菩萨不要注重求知而徒然望着那三藏十二部和五教十宗的深广教义畏难，应当以行为重，以行为先，丢开那些书本上口头上虚渺艰苦的工夫，立刻从身体上、脚跟上做些切实平易的工夫。

（三）初心菩萨不要独自徘徊而多费一些暗中摸索的闲工夫，应当及早寻到一位善知识，亲近着他，依止着他，立刻遵着他的领导而行。

这三点意思，是我以十二分的诚意郑重地贡献于一般初心菩萨之前的。仔细地说起来，都恰恰的针对着寻常一般初心菩萨的通病，也都是寻常一般初心菩萨所不易想到的一些意义。我想，这一篇文字的发表，纵不能就算是初机的一盏破暗的明灯，总也可说是初机的一声警梦的晓钟吧。

可是，在这篇文字发表之后，我有一位时常亲近的善知识见了，却说我这一篇文字有一个大大的漏洞，足以引起一般初心菩萨另外的三种病象，若不将这中间一个紧要关键补说出来，实在有莫大的危险性。我听了这几句话，连忙的请求开示。那时善知识为我谈了不少的法义，我认为有再告一般初心菩萨的必要，特将当时几段重要的言语记述出来，以供探讨。

那时善知识先向我道：生平在外弘法，已数十年，所遇见的初心菩萨，也就着实不在少数。其中像你所针对的几种通病，固然也多，可是我却还看见有几种相反的病象，且听我一一道来。

（一）有许多人，他并不轻视自己，初入佛门，略得一二皮毛，便妄矜聪慧，自谓立地成佛，或说本来成佛，我慢自高，目空一切。摇唇鼓舌，俨然是一位讲经的法师；弄墨挥毫，也居然是一些弘法的鸿著。究其实，他既未能受持清淨的律仪，也未能修入深妙的禅定，复未能证得殊胜的智慧，三学都缺，学佛尚且不能算，哪里还说得到成佛呢？

（二）又有许多人，他并不注重求知，初入佛门，学到了一些表面的仪式和行法，便以为佛法都在这里，一切经典只是糟粕，学佛的人只要脚踏实地，努力去行，不必在那些空虚的语言文字上讨生活，当知真实的佛法是不落言思，不立文字的。因此，他便丢开了三藏十二部和五教十宗等等教义上的研究，省去了多少繁难的工作，可是，他也就因此对于那戒、定、慧三学的真体不能明知，对于那戒、定、慧三学的实修也不能尽悉，他只是师心自用，暗中摸索而已。在那瞎磕瞎撞之中，往往误入歧途，流于魔道。而他本人终于不能自知，还以为自己是在学佛。这不是很可悲叹的事么？

（三）又有许多人，他并不独自徘徊，初入佛门，闻说学人应以求善知识为先，便寻得了一位或数位学佛先进，或是出家的缁流，或是在家的白衣，礼拜供养，奉做他的善知识，由是朝夕亲近依止，遵着这善知识的领导而行。可是他本人对于佛法，完全莫名其妙，最初固然是一味盲从，随人左右，就是积之既久，稍有所知，也不过就所闻的略知一二，自己并不能发明彻悟，也不求自己的发明彻悟，一切唯依赖着善知识，策之则进，不策则止。语之则知，不语则否。因此他所得的佛法，最高也只是只鳞片爪，不能贯通，破碎支离，曾无统绪。若是等而下之，他所学的，或者不是佛法，却是外

道,他也是不能辨别的。像这样的人正多着呢。

依此说来,你所提出的三点意思,不是都有一种相反的病象么?一般初心菩萨,果然照着你说所做的去,虽能除去了那三种通病,或者不免又变成了这三种病象,那不是五十步之笑百步么?

在这中间,实在还有一个最紧要的关键,你一时却没有谈到,须得将这个关键补说出来,才可以免除那两面的病象。

这个关键是什么呢?便是在你所提出的三点意思之中,应当都有一个显明的标准。详细地说,那第一点上,不轻视自己而抱着“发心便成正觉”的精神,立刻以弘法利生为己任,便应当有一个“成正觉”、“利众生”的标准。那第二点上,不注重求知而注重力行,立刻从身体上、脚跟上做些切实平易的工夫,便应当有一个“重力行”、“做工夫”的标准。那第三点上,不独自徘徊而及早去寻善知识,立刻遵着他的领导而行,便应当有一个“择善友”、“遵领导”的标准。有了这个标准,再照着你说所做的去,自然不会再变成那些相反的病象。如若不然,盲人瞎马,又加上了一鞭,危险之多,那本来也正在意料之中呢。

善知识说到这里,我便问道:“这个标准究竟又在哪儿呢?”

这时善知识却笑着向我道:提起这个标准,你自己已经在《威音》第五十四期上说过,还待我再说什么?

我道:就是那选出来的三部经么?

善知识道:正是,本来我们学佛,应当以佛的圣教量为正依。现今既不能亲禀金容,便唯有虔持遗教。所选出来的三部经,文字简短,义理显明,又能总摄全部佛法的精微,贯通全部佛法的宗极,既没有高深繁杂的弊病,也没有取小失大、取偏失全的弊病,就是初入佛心的人读起来也不必费多少艰苦的工夫,自然的易于了解,立刻可以依着去行。这虽然也是书本上、口头上的工夫,却和那些注重求知而长从故纸堆中讨生活的人并不可同日而语呢。

这三部经,实在是一个最正确、最圆满的至简至要的行持标

准。初心菩萨，一定要先将这个标准认清，并且牢牢地记住，时时地记住，然后才可以谈到学佛。果然先有这个标准在心，那么，像你所提出的三点意思，也就不会再变成病象了。何以故呢？因为读了这三部经，便知道菩萨的根本是在大智、大行和大悲，菩萨无论在什么时候，无论在什么地方，不能离开这三个根本条件，合着这三个根本条件的，才是菩萨；不合这三个根本条件的，便不是菩萨。我们从菩萨道上去学佛，自然要拿定这个标准。那么，像你所提出的第一点，不轻视自己而抱着发心便成正觉的精神，立刻以弘法利生为己任，便会知道要从大智、大行、大悲的圆满上去成正觉，要从大智、大行、大悲的运用上去利众生，不会我慢自高，空言成佛。像你所提出的第二点，不注重求知而注重力行，立刻从身体上、脚跟上做些切实平易的工夫，便会知道要从大智、大行、大悲的妙旨上去重力行，要从大智、大行、大悲的修法上去做工夫，不会师心自用，瞎磕瞎撞。像你所提出的第三点，不独自徘徊而及早去寻善知识，立刻遵着他的领导而行，便会知道要从大智、大行、大悲的原则上去择善友，要从大智、大行、大悲的正路上去遵领导，不会一味盲从，误入外道。总而言之，有了这个标准，便可安稳地学佛；如果没有，那就不免处处生病了。你道这个标准是何等的重要呢？

我们既比人家先一日学佛，又知道这一个关键，便应当将这个标准尽力地宣扬出来，贡献于一般初心菩萨之前才是。我希望你在这上面勉力吧。

善知识说到这里，我便敬谨地答道：敬受教，我现在也正做着这种工作，预备完成那三部经释义呢。

目前先将这几段话再告一般初心菩萨，还希望以后大家都注意我的三部经释义，多读几遍，多看几遍才好。

我们需要常识的佛教

上一期本刊的《译述》栏内，曾经译登日本高楠顺次郎所作的一篇论文，他的论题是《由别识之佛教而进于常识之佛教》。译者在论文后面，曾经加上了几句按语，说他这篇文字，足资我国佛徒的借镜。在一般读者读过这篇论文之后，我不知道他们也起了一些什么感想没有？可是我个人对于他，却起了一种极殷重、极切要的感觉。

在高楠氏这篇论文之中，他对于日本佛教的分述，对于中国佛教的批评，对于原始佛教的提倡，对于世界宣传的期望，所有足供研究的问题，原也甚多。但是那些枝枝节节的地方，我都不甚在意，而其中最引我注目的一点，却在这篇论文的主旨上，也就在这篇论文的主题上，便是他所谓“由别识的佛教而进于常识的佛教”。这种要由别识而进于常识的说法，我认为是高楠氏独具只眼的卓见，是佛教界中古今罕闻的伟论，是震醒一般迷闷佛徒的一声狮吼，是针对着历来佛徒通病的一纸妙方，是使佛法深入民间的一个总枢机，是弘扬佛教于全世界的一条新路线，它的价值之高，殊不待言。我在这个中间，自然地也起了很多的感想，不过我的感想，与原作者高楠氏的意思，并不完全相同，也稍微有些出入的地方。

所谓别识的佛教，和所谓常识的佛教，原出于高楠氏私衷的杜撰，这两个名词的安立，并无根据，也并不妥善。尤其是“别识”两个字，勉强地拼凑成文，更觉生硬异常。但是我们一时也想不出一个适当的名词来替代它，只好权且沿用着，借以发挥我由它而起的一种感想。

本来一教的建立，必含有一种道，而道之所以为人尊重，便因为它是我们日常所需要的，所以儒教说“道不远人”，又说“道不可须臾离”；道教说“道在目前”，又说“道周行而不殆”；佛教说“当相即道”，又说“举足下足皆从道场来”。凡是极有价值的教，他的道一定极为我们日常所需要，如果不是我们日常所需要的道，我们自然要把它放在第二步了。好比那金石鼎彝等等古董，在收藏家看来，虽然也很有价值，可是我们日常并不需要它们，在时和年丰的时候，自然不妨拿来玩弄消遣，假令在时乱年荒的时候，便没有人要了，因为它们并不能充我们的饥、御我们的寒。而我们日常所最需要的，却是那充饥御寒的衣服饮食，古人也曾说过“道如菽帛”，果然这一种道犹如我们饮食所需的菽粟、衣服所需的布帛，我们便日常需要着它，它也就最值得我们的尊重了。

佛教所说的道，原也犹如布帛菽粟，是我们日常所需要的。可是历来弘扬佛教的人，却有一种很普遍的病态，便是他们不肯说这浅近的布帛菽粟，而只愿说那高远的金石鼎彝。因为他们都觉得这些布帛菽粟实太浅近，说起来只是一些老生常谈，平淡无奇，不能引人入胜，也不能显出自己的优异。不如那些金石鼎彝，不是寻常一般寒酸所能共见，说起来，五光十色，万象杂陈，一方面可以使满座动容，叹为希有；一方面也可以高抬身价，卖弄聪明。由此之故，他们在弘扬工作里面说起佛教来，大都只就这金石鼎彝方面说佛教，不肯就那布帛菽粟方面说佛教。于是佛教便只成了一种高远的金石鼎彝，而不是一种浅近的布帛菽粟。佛教的道，好像不是我们日常所需要的了。我曾经听见很多人说过：“学佛，学佛，只是老年人一种勉自安慰的方法，也只是有钱人一种消遣余闲的顽意。再不然，就是那些恶人一种忏悔赎罪的门路。我们年纪未老，生活还不能解决，只要不作恶事，便没有学佛之必要。”像这样的话，固然是绝对的错误。只是

我们如果看看那些弘扬佛教的刊物,听听那些佛教大师的讲演,也常常要觉得所看所听的,虽然说得天花乱坠、舌底生莲,却大都不是我们日常所需要的。除开那些恶人不必说,似乎也只有那些高年安居和饱食暖衣的人在看了、听了之后才可以得着实用,我们却是谈不到的。因为那些佛教刊物和讲演大师所说,离我们日常生活很远,我们并不能马上运用它。那么,在我们看了听了之后,最多也只不过留着那么一个甚深微妙的印象,犹如鉴赏了一次古董,对于日常生活并不会发生什么影响。佛教的衰微不昌,佛教的被人废弃,这实在是一个最大的原因。若是严厉地追究起来,那些弘扬佛教的人不能不负其责。

说也难怪,一般的人,本来也都是矜奇尚异、好高骛远,喜纳新颖的议论而恶读陈腐的文章,爱聆玄妙的言词,厌听平庸的讲述。如果哪一种刊物,或是哪一位大师,他所说的,都是布帛、菽粟方面的佛教,我想人家也不爱去看他听他。再进一层,若是佛教只有这布帛菽粟方面可说,没有那金石鼎彝方面可说,那时一般人对于佛教,还不免要全部地加以鄙弃呢。你说我这句话有些未必么?你只看看,以前佛教里面还没有这些刊物流行、没有这些大师讲演的时候,佛教的甚深微妙的教理,不为一般人所闻知,那时所有出家受戒、看经念佛等等的事,是常常被人唾骂的,是常常被人障害的。这种习气,一径到现在也还有些。不过现在佛教刊物的流行,既常常可以见到,佛教大师的讲演,也常常可以听到,一般的人,由那些五光十色、万象杂陈的说法里面,知道佛教是有些道理的,是有些家当的,是有些甚深微妙的,不可以随意鄙夷,不可以任性谩骂,不可以悍然摧毁。于是他们也都奉为一种高远而具有相当价值的古董,加以相当的尊重。而这样的尊重,也似乎正在渐渐地增进,佛教的昌明,好像已经有了一些萌芽。从这方面说起来,他们不说那布帛菽粟的佛教,而只说那金石鼎彝的佛教,自然也有些不得已的苦衷,并且也建立了

相当的功绩。

但是我们要知道那些金石鼎彝，毕竟有些空虚，唯有这些布帛菽粟，才有实际受用。我们若是只说那金石鼎彝方面而忘了这布帛菽粟方面，那时纵令你能使佛教庄严得美丽非凡，也只成了一座象牙的宝塔，也只成了一尊黄金的圣像，与我们日常的生活，并不相干，我们得了它，是没有多大的用处的。假如深刻一些说，那只是骗骗自己、骗骗人家罢了。你看，有许多研究三论宗的人，他不问这三论宗的法门如何运用到日常生活上，却只尽力地探讨阐明那些八不、二谛的空理。有许多研究法相宗的人，他不问这法相宗的法门如何运用到日常生活上，却只尽力地探讨阐明那些八识百法的空理。有许多研究天台宗的人，他不问这天台宗的法门如何运用到日常生活上，却只尽力的探讨阐明那些三谛十如的空理。有许多研究华严宗的人，他不问这华严宗的法门如何运用到日常生活上，却只尽力地探讨阐明那些十玄六相的空理。他们是这样地去学，也是这样地去教，结果都只得着一种空理，学的教的都一无所成，并不能从某一宗的法门上去证道作佛。这还不是骗骗自己、骗骗人家么？虽说这样的骗骗，也可以使一般人尊重佛教，可是佛教在这中间只成了一种骗人的工具，实在与我佛的本怀大相违反。依我说来，宁可任其衰微，还可保存他的真实，不必再弄这样玄虚的骗局。

因此，我便要大声疾呼地劝一般弘扬佛教的人，不要再从那金石鼎彝方面去说佛教，还是要从布帛菽粟方面来说佛教。譬如研究三论宗的人，便应当尽力地探讨阐明这三论宗的法门如何运用到日常生活上，而那些八不、二谛的空理都只算是一种注脚。研究法相宗的人，便应当尽力地探讨阐明这法相宗的法门如何运用到日常生活上，而那些八识百法的空理都只算是一种注脚。研究天台宗的人，便应当尽力地探讨阐明这天台宗的法门如何运用到日常生活上，而那些三谛十如的空理都只算是一

种注脚。研究华严宗的人，便应当尽力地探讨阐明这华严宗的法门如何运用到日常生活上，而那些十玄六相的空理都只算是一种注脚。那么，我们研究某一宗，才真可以从某一宗的法门上去证道作佛，佛教的道也才真正显出了它的实用。

说到这里，我还要郑重地告诉大家，我不仅保证各宗一定都有运用到日常生活上的法门，并且我还要保证这些法门，又一定都依着一样的公式，守着一样的规律，具着一样的趣向，得着一样的归宿，所不同的，不过表面上的行仪。所以说，佛教各宗，是而归而殊途、百虑而一致的。由此，我们要知道佛教是整个的，在整个的佛教上，实有一种通常的法门，能运用到日常生活上，也就是我们日常生活所需要的，这便是佛教的根本道。至于各宗的分立，只不过是当机的方便不同，而实际上仍然是这一种佛道；正犹如一株大树，从一个根本上发出无数的枝条花叶一般。有许多佛教学者，常常因着入主出奴的关系，在各宗之中，妄存门户之见，只知有己宗而忘其余，只知尊己宗而抑其余，这实在是佛教界中最可悯念的一种流弊。穷究它的根源，便因为它是从一部分的枝条花叶上去学的，不是从整个的根本上去学的。而他在枝条花叶上用多了心，蒙住了眼，也就始终找不到这个根本道，所以才陷在这种结果里面。我们现在学佛，不仅要注重那日常生活的运用，还要跳出各宗的门户，寻到这个通常的法门，寻到这个根本的佛道，才可以进而修行，得着佛道的实用。

总括着上面所说，应当得到一个结论，便是我们不需要那种日常不能运用的佛教，而需要这种运用于日常生活上的佛教；我们不需要那种各宗分立、五花八门的佛教，而需要这种至简至易整个通常的佛教。因此，我对于高楠氏所提出的“由别识之佛教而进于常识之佛教”这个问题，不免起了这样一种感想，喊一声“我们需要常识的佛教”。

不过高楠氏所谓常识的佛教，界说极其广泛，在他的论文中

所发表的各种意义,也很芜杂,和我所提倡的常识的佛教并不完全相同。试看他说常识佛教的养成有几方面,如佛迹方面、佛传方面、佛教音乐方面、佛教文艺方面、佛教戏曲方面、佛教美术方面、佛教社会事业方面、佛教教史方面、佛教纲要书方面,乃至于小乘佛教方面、巴利语佛教方面、佛教宣传方面、经典对勘方面,都是他所谓常识的佛教。像这样广泛的界说、芜杂的意义,未免有些支离弛散,非我所取。而我所说的常识的佛教,却只就着学佛人的本分而言,这是我应当补出的一条声明。

(《威音》第 75 期)

对于善知识应有之认识

客问谢畏因居士曰：“尝读《威音》第七十四期而知‘择善友’及‘遵领导’之标准矣。虽然，举世滔滔，孰为善友，将以何法而觅得之？既得之矣，将如何依止随学乃能获益？此中细目，愚未能窥，尚乞高明，慈悲指示。”

居士答曰：诸佛菩萨，慈悲无极，常为众生，作不请友。虽世风日坠，而诸佛菩萨，应现其中，广施教化，恒无已时。特以众生愚迷，往往失之交臂，而奈何云“孰为善友将以何法而觅得之”耶？

客曰：“斯义固然，余实惭前言之未当。今敢再问，于诸佛菩萨之应现中，将如何方可不辜负其慈悲当面错过而得随其教化、广修善品耶？”

答曰：前举三经，虽曰“择善友”、“遵领导”之标准，实亦即“择善友”、“遵领导”之方法。所以者何？盖以善知识者，非下劣心所可求觅故，唯已发阿耨多罗三藐三菩提心者，方得亲近故。是故《华严经》中文殊师利菩萨赞善财童子言：“善哉，善哉，汝已能发阿耨多罗三藐三菩提心，复欲亲近诸善知识，行菩萨行，问诸菩萨所行之道。”又彼经中，善财童子参访处处善知识，皆自白言：“我已先发阿耨多罗三藐三菩提心。”由此故知，非发菩提心，固不足以言觅善知识也。彼初心学人，受持《心经》，《净行》、《普门》两品，即所以发起其菩提心，即所以坚固其菩提心，即由此道，当得见善知识。若不见者，应复读《华严经》，经云：

尔时善财童子，渐次南行，往胜乐国，登妙峰山。于其山上，东西南北，四维上下，周遍求觅，经于七日，竟不能见。由为勤求

善知识故，捐舍身命，无饥渴想，正念观察，心安无退。过七日已，见彼比丘，在别山上，徐步经行，即前往诣，顶礼双足，右绕三匝，合掌而往。

如是发菩提心已，捐舍身命，无饥渴想，正念观察，心安无退者，决未有不见善知识者也。

客曰：“见善知识之方法，既闻命矣。彼善知识之相貌，亦可得而言乎？”

答曰：《瑜伽师地论》中，曾举善知识之相貌八端，曰：

一者住戒，于诸菩萨律仪戒中，妙善安住，无缺无穿。

二者多闻，觉慧成就。

三者具证，得修所成随一胜善，逮奢摩他毗钵舍那。

四者哀愍，内具慈悲，能舍自己善法乐住，精勤无怠，饶益于他。

五者无畏，为他宣说正教法时，非由恐怖忘失念辩。

六者堪忍，于他轻笑，调弄鄙言，违拒等事，非爱言语，种种恶行，皆悉能忍。

七者无倦，其力克强，能多思择，处在四众说正法时，言无蹇涩，心不疲厌。

八者善辩，语具圆满，不坏法性，言辞辩了。

虽然，此八相者，固为善知识之所当具，然而彼善知识，为与众生同事故，恒秘己德，示有诸过，于此八相，或不彰显。是故初心学人，决不可胶柱鼓瑟，执相以求，致失利乐。是故彼《瑜伽师地论》复云：

若诸菩萨，欲从善友听闻法时，于说法师，由五种处，不作异意，以纯净心，属耳听法。

一于坏戒，不作异意。谓不作心：此是破戒，不住律仪，我今不应从彼听法。

二于坏族，不作异意。谓不作心：此是卑姓，我今不应从彼

听法。

三于坏色，不作异意。谓不作心：此是丑陋，我今不应从彼听法。

四于坏文，不作异意。谓不作心：此于言辞，不善藻饰，我今不应从彼听法。但依于义，不依于文。

五于坏美，不作异意。谓不作心：此语粗恶，多怀忿恚，不以美言，宣说诸法，我今不应从彼听法。

如是菩萨，欲听法时，于是五处，不应作意。但应恭敬，摄受正法，于说法师，未尝见过。若有菩萨，其慧微劣，于说法师，心生嫌鄙，不欲从其听闻正法，当知此行，不求自利，退失胜慧。

《圆觉经》亦云：

彼善知识，四威仪中，常现清净，乃至示现种种过患，心无憍慢，况复搏财妻子眷属。若善男子，于彼善友，不起恶念，即能究竟成就正觉，心华发明，照十方刹。

其余经论，所说悉同，不遑具举。总之，初心学人，智慧微浅，于善知识种种方便，不识不知，不应以下劣心度之而视为过患也。

客曰：“善知识之相貌，既示同于凡人，然则将何由而知其为善知识耶？”

答曰：《大般若经·譬喻品》云：

若能以无所得为方便，说一切法常无常乃至至于远离不远离等相不可得，及劝依此一切法，勤修善根，不令回向声闻独觉，唯令证得一切智智，是为菩萨善友。

《圆觉经》云：

善男子，末世众生，将发大心，求善知识，欲修行者，当求一切正知见人，心不住相，不着声闻缘觉境界，虽现尘劳，心恒清净，示有诸过，赞叹梵行，不令众生，入不律仪。求如是人，即得成就阿耨多罗三藐三菩提。末世众生，见如是人，应当供养，不

惜身命。

《瑜伽师地论》云：

若诸菩萨，具五种相，众德相应，能为善友，所作不虚。

一者于他，先欲求作利益安乐。

二者于彼利益安乐，如实了知，无颠倒觉。

三者于彼善权方便，顺仪说法，随顺堪受调伏事中，有能有力。

四者饶益心无厌倦。

五者具足平等大悲，于诸有情，劣中胜品，心无偏党。

由是诸经论观之，彼善知识，知见之正，教化之巧，悲愿之广，固仍有不可思议者在。安足虑其不异于凡人而无由知之乎？

客曰：“善知识之标准，既知之矣，然则事善知识之方法，将若之何？尚祈明示。”

答曰：依《瑜伽师地论》，当知菩萨，由四种相，方得圆满亲近善友。

一、于善友，有病无病，随时供事，恒常发起爱敬净信。

二、于善友，随时敬问礼拜，奉迎合掌，殷勤修和敬业而为供养。

三、于善友，如法衣服、饮食、卧具、病缘医药、资身什物，随时供养。

四、于善友，若正依止，于如法义，若合若离，随自在转，无有倾动，如实显发，作奉教心，随时往诣，恭敬承事，请问听受。

客曰：“准是而言，则亲近善友者，将亦如世人之以恭敬利养而事其师耶？为善友者，将亦贪其恭敬利养而为之导耶？又善友所言，违越常理，亦将顺而从之耶？”

答曰：世俗之人，为谋衣食学习末艺故，犹且以其最上恭敬利养奉事其师，况彼发菩提心者，志求大法，以二利为究竟，而乃吝此区区乎？是故彼等于恭敬利养之余，尤应以其身心性命而

为供养也。故《圆觉经》云：“见如是人，应当供养，不惜身命。”复云：“善男子，末世众生，欲修行者，应当尽命供养善友，事善知识。”反复叮咛，深堪索玩。至于善友，为成就供养者之福业故，遂摄受其种种供养，非贪之也。又为善友者，已得巧方便故，其所说法，或平庸，或超特，或依经论，或违经论，要皆解脱法门。学者但当如教奉持，力行勿懈，一心净信，不可妄议其是非。

客曰：“供养之义，显而易明，唯奉行善知识之言教而不究其果当于义否？岂不将沦于迷信耶？”

答曰：虽迷信又何伤？《杂宝藏经》中，诸年少比丘，以皮瓠戏弄老比丘，谓可得果。时老比丘以至心信念故，且竟得阿罗汉果。而况善知识之教授教诫，实由方便善巧出生，岂可不深信之而自失利乐耶？

客曰：“贵刊第九期中，曾载一文以破除迷信，岂已忘之耶？何前后相违之若是？”

答曰：言迷信者，有二义：一者，事理所无，而谬执之为有。前所破者，此类是耳。二者，未知其所以然而遽信之，亦迷信也。即今所说者是。

客曰：“明其所以然而后信，岂不愈于迷信乎？奈何必欲使人信其所不知者耶？”

答曰：佛法真义，远离四句，迥绝言思，欲知之者，非由实证不可，然而证由行得，行以信先。倘欲知而后信，是则本末倒置，不独永无起信之日，抑将长缺能知之时。是故学者之于善知识，当具绝对信心，谨遵言教，决定无违，策之东则东，策之西则西，固不容有丝毫犹豫滞留于其间也。

客曰：“于善知识之言教，吾所未尝知者，固当决定信奉，不生疑惧。若其明知有乖法义，竟亦从而阿随之。窃期期以为未可，不识居士以为何如？”

答曰：夫学佛者之唯一目的，乃在破我以成佛。方其初发心

时，犹未详悉所以破我之法，于是遂不得不觅善知识以为依止。既已得善知识而亲近之矣，即应罄其所有身心性命以为供养，是即所以破我也。当是之时，一切身语意业唯善知识之命是从之不暇，岂犹有余闲以论其言教之善否耶？

又汝所谓有乖法义者，不知谁据？若据世间，则汝正因世间之虚幻而学证真常，岂得据彼以为判断？若依圣教，则佛无定法可说，岂得执一以概其余？

且彼初心学人，轮回未出，识见不真，以此而妄衡修证法门，是犹动目之摇湛水。故《圆觉经》云：

善男子，末世众生，希望成道，无令求悟，唯益多闻，增长我见，但当精勤降伏烦恼，起大勇猛，未得令得，未断令断，贪瞋爱慢，谄曲嫉妒，对境不生，彼我恩爱，一切寂灭，佛说是人，渐次成就。求善知识，不堕邪见，若于所求，别生憎爱，则不能入清净觉海。

读此经文，更可知于善知识之言教，固不容有丝毫憎爱去取于其间也。

客曰：“经之教诫末世众生，盖亦至矣尽矣。余何人斯，岂敢不信？虽然，曩读《楞严经》，见其文称：

阿难，彼善男子，受阴虚妙，不遭邪虑，圆定发明。三摩地中，心爱圆明，锐其精思，贪求善巧。尔时天魔，候得其便，飞精附人，口说经法。其人不自觉是其魔着，自言谓得无上涅槃。来彼求巧善男子处，敷座说法。其形斯须，或作比丘，令彼人见，或为帝释，或为妇女，或比丘尼，或寝暗室，身有光明。是人愚迷，惑为菩萨。信其教化，摇荡其心。破佛律仪，潜行贪欲。口中好言灾祥变异，或言如来某处出世，或言劫火，或说刀兵，恐怖于人，令其家资，无故耗散。此名怪鬼，年老成魔，恼乱是人。厌足心生，去彼人体。弟子与师，俱陷王难。汝当先觉，不入轮回。迷惑不知，堕无间狱。

“如是等言，非只一二，倘彼学人，于善知识所有言教，全不辨察，唯如说行，则有魔来，如何先觉，岂不将堕无间地狱耶？”

答曰：以受持《心经》等为择善友、遵领导之标准，同时亦即以之为择善友、遵领导之方法。吾夙已言之矣，岂汝犹未之悟耶？夫依《心经》五蕴皆空之旨，则尚有何物足资贪求，既无贪求，魔岂得便？魔不得便，又安用乎察察之辨哉！今试观彼《楞严经》中，凡所以为魔所乘者，盖或因贪求善巧，或因贪求经历，或因贪求契合，如是等等，靡不因贪求而为之厉阶，此正与《圆觉》所云“别生爱憎”相合。其不能入清净觉海而堕无间地狱，理固然耳。彼善知识之言教，何得以此为借口而强欲辨察之乎！

客曰：“顷聆妙辩，顿悔前非，而今而后，知所以事善知识之道矣。”

正辞谢间，居士呼而问之曰：一切菩萨，所有事业，但为信他，而后行耶？

客率尔应曰：“如居士教，固如是耳。”

居士曰：不然，有不退地菩萨，所行反是。是故《大般若经》云：

是菩萨摩訶萨，决定已住不退转地，所有事业，皆自思惟，非便信他而便起作，乃至如来应正等觉所有言教，尚不信行，况信声闻、独觉、外道等语而有所作！是诸菩萨诸有所为，但信他行，无有是处。

由是当知，唯圆满具足信顺者，然后方能真有所不信也，尚其勉之。

亟需认清的“信”字

在佛法里面，有一个极普遍极重要而又极易被人误解的字，这就是我现在所要说的这个“信”字。

这个“信”字，在佛法中，实在太普遍了。我们试看，修学佛法的四种过程“信、解、行、证”中，它不仅包含有“信”，并且还以之高居第一；我们又看，往生净土的易行道中，它的三种资粮“信、愿、行”里面，也不仅包含有“信”，而且也还是这个“信”字站在最前；我们又看，所有佛经序分里面的六种成就，通通都以“信成就”居先，而所有佛经的流通分里面，又差不多全是以“信受奉行”作结。这种普遍的现象，不是很可以引起我们一般学人的注意么？

为什么这个“信”字，在佛法中竟有这样的普遍呢？这自不待说，当然是因为它在佛法中占有极重要的地位的原故。为什么它在佛法中占有这样重要的地位呢？简单地说来，佛法本是一件教人超脱苦海而生起一切出世间功德的教法，倘若众生不能了知他自己所处的环境是苦恼逼迫，而又不信任佛法是能超出这种苦恼逼迫的方便法门，那他又怎能趣入佛法如法修行而生起一切出世间的胜妙功德呢？所以《华严经》说：“信为道元功德母，增长一切诸善法，除灭一切诸疑惑，示现开发无上道。”《大智度论》也说：“佛法大海，信为能入。”而在所有佛典之中，当其分析法相的时候，莫不把这个“信”字列于善心所有法之首；当其叙述修行道品的时候，也莫不把这个“信”字位于五根五力之初。所以由这样看来，这个“信”字在佛法中地位的重要，自亦可想而知了。

这个“信”字在佛法中，虽然很普遍和很重要，但是有好些未学佛的人，或已学佛的人，甚至学佛已久的人，他们对于这个字，还是未能真实地了知，还是未能确切地认识，纵然他们已经知道这个字的普遍性和重要性，但他们对于它，往往还是抱着几分轻视心，以为这个“信”字，不过是介绍我们初入佛法的第一步法门，它的最大功用，唯在祛除我们对于佛法的疑惑，像这样粗浅的法门，唯有未曾学佛的人方才用得着。若是某人已经皈依三宝，那么，这个“信”字对于他的作用，就算已经完全达到了，他此后修学佛法，也就用不着再在这个“信”字上用功夫了。倘若他能对于佛教典籍稍有涉猎，那么，这个人就算已经站在“解”的过程上了，对于这个“信”字，更可束之高阁，永不过问。像这样错误的观念，于今还普遍地存在于一般人的心里而不自知。同时因为发生了这种误解的原故，所以把“信”字的真意义丧失了，把佛法的真精神埋没了。佛法的宣传，虽已遍满于全国乃至全球，然而真能享受它的利乐的，毕竟只有少数的没有误解这个“信”字的人。所以我今天不得不发表这篇论说，大声疾呼地唤起一般没有认清这个“信”字的人，及早醒悟，一同享受佛法中的最胜妙乐。

提起了这个“信”字，一般人总以为它是与“疑”字处于相对的地位的。大概地说起来，若有人对于某事某物尚有疑惑，未能详知，那么，这个人对于此事此物，一定不能生信；反过来说，若有人对于某事某物，发生了信任，那么，他对于此事此物，一定已经有了彻底的了解，他心里的疑惑，也一定已经完全扫除尽净，毫没有存在的余地了。这种说法，在普通的情形看来，虽似没有什么错误，然而在佛法中，他对于这个“信”字的解说，又有一番不同，所以这个“信”字的含义，实在和普通所说的大有区别。不过它们虽各具有不同的含义，然而彼此之间，仍保持着极密切的关系，所以粗心地看起来，把佛法中的“信”字，依照普通的说法

去解释它，竟居然也可以说得通。因此一般人，在谈论佛法和研究佛教的时候，对于这个“信”字，却往往以讹传讹，永远地陷于误解之中而不自觉。

本来在佛教的许多典籍里面，常常因为这个“信”字的体性，一口说出来不容易明了，所以往往先举其因果及其对境来显示它。这就是说，从这个“信”的因一方面看起来，可以说它就是“信可”；从它的果一方面看起来，可以说它就是“信乐”。

怎样叫做“信可”呢？譬如有一个人，他在掘地求水的时候，他当然因为相信着地中有水，然后方才掘地；换句话说，就是他因为切实地知道地中有水，所以方才掘地。照这样说起来，这个信可，就是知道的意思，含有一种判断事实的意味，和普通所说与疑字相对的信字，意义相等。

怎样叫做“信乐”呢？譬如有一个人，他在掘地求水的时候，他当然是因为渴仰着地中之水，然后方才掘地；换句话说，就是他因为迫切地欣求地中之水，所以方才掘地。照这样说起来，这个信乐，就是欣求的意思，含有一种判断价值的意味，和普通所说与疑字相对的信字，意义迥别。

由上面所说的看起来，我们可以看出这个“知道”和“欣求”两件事对于“信”字的关系，是何等的密切了。虽说这个“知道”和“欣求”不能就算是“信”字，然而一经提起了这个“信”字，就已经包含有这个“知道”和“欣求”的两层意义在里面。所以佛法里面的“信”字，若与“欣求”并立时，那它就代表“知道”的意思；若与“知道”并立时，那它就代表“欣求”的意思。例如圣道门中四过程的“信”字，它是与“解”字并立的，“解”字的意义就是了解，换句话说，它也就是“知道”，所以这时这个“信”字，它就只代表那“欣求”一方面的意义了。我们又看净土法门三种资粮中的“信”字，它是与“愿”字并立的，“愿”字的意义就是愿乐，换句话说，它也就是“欣求”，所以这时这个“信”字，它也就只代表那“知

道”一方面的意义了。

如此说来,净土门中三资粮的“信、愿、行”,和圣道门中四过程的“信、解、行、证”,虽说所用的字眼不同,然而它们所含有的意义,实在相等。但是为什么在圣道门中所说,“乐”在“知”前,而在净土门中所说,则又“乐”在“知”后呢?依照前面所说的因果道理讲来,恐怕还是要以净土门所说为准,而圣道门所说,大约还不免有一点次序上的错误吧!这种观念,其实不然。为什么呢?因为前面虽说“知道”为“信”之因,“欣求”为“信”之果,然而这种因果,并不一定限于异时,既然它们也可以在同一时间互相具足,那么,纵令反过来说,“乐”是“信”因,“知”是“信”果,也没有什么关系的。至于这两门之所以把“知”与“乐”互相颠倒,实在是因为其中各具有一种深意,而并非因为它们可以反说顺说而随便安排。

本来依照异时因果而说,实在是“知道”在先,“欣求”在后。假如有人,他还不曾知道有某一件事物,那他又怎样能够去欣求这一件事物呢?因此在净土门中,他为着要接引众生往生净土起见,所以必先令人知道西方有极乐世界、有阿弥陀佛,然后方才能够发起愿乐往生之心;倘若他也照圣道门中的说法,“乐”在“知”前,那么,纵令这人已经发起了往生之愿,但是他毕竟不知道要往生到什么地方去,而又何能生在西方极乐世界的七宝池中呢?

在异时因果中,对于某件事物,虽说它的因果关系,一定是“知”在“乐”前,但是对于某一种义理,那就不必如此了。譬如现今科学上所发明的种种理论和定律,差不多全是先由实验观察而后方才产生的,假如在先他们就已经不乐于实验和观察,那么,这许多的理论和定律,又怎么能够会有真正的发明和了解的一天呢?因此在圣道门中,他为着要开悟众生实证真理起见,所以必先令人乐于奉行他的教法,然后他们方才能够有真正了解

之一日；倘若他也像净土门中的说法，“知”在“乐”前，那么，纵令这个人多闻善悟，然而这种知解，仍不过是道听途说而已，他既没有亲自去经历，又有什么真实的利益可言呢？由这两个譬喻看来，我们可以知道，净土门是唯令知其然而不必知其所以然，圣道门是不但知其然而并求知其所以然。其间一难一易，故彼此前后次序上的排列，也就不得不颠倒了。

像上面由因由果而说的两种信，仍不过是一种普通的说法，佛法中虽也常常如此地运用着它，但是这个“信”字在佛法中的正式解释，并不如此简单。为什么呢？因为上面的“信可”和“信乐”，它们的对境，并没有相当的限制。假如有人，对于某一件事物，生起了一种迷妄的知解，或者认有为无，或者认无为有；又假如有人，对于某一件事物，发生了一种非分的乐欲，或者损人利己，或者俱损自他。像这种情形，依照普通的说法而论，都不能不说他们是信。然而在佛法中的“信”字，它是增长一切诸善法的，像上面所举的两种例子，正是不信之尤，又怎样可以把它和佛法中的“信”字混为一谈呢？因此，我们可以知道佛法中所说的“信可”和“信乐”，它们的情形，正和上面所说的完全相反。他们的知解是正确的，所以，有则如实知有，无则如实知无；他们的乐欲是纯洁的，所以，既能自利，复能利他。总而言之，他们的对境，唯限于一切实在的事理和真净的佛法僧三宝乃至世出世间的种种善法；除此之外，虽然还有些使人信可和信乐的东西，然而那些都不是佛法中的“信”，若是信着那些的话，那只不过成就了一些迷信和邪信而已。所以我们对于这一点，应当特别的留意。

我们既已知道这个“信”实在是由对于一切实在的事理有了正确的认识而生，同时也由这个“信”而能对于真净的佛法僧三宝乃至世出世间的种种善法发生纯洁的乐欲，而这种纯洁的乐欲，它正是驱策我们勤行善法的主要因素，所以由因果道理互相

推勘起来,那么,这个“行”字和“信”字之间,又有了一层不可分离的关系。所以佛法中在分析法相的时候,他竟说信心所是以心净为性,换句话说,这个“信”就是使我们的其余心、心所趣向于善法的推进机。再简而言之,它就是发动我们净行的原动力。倘若没有这种推进机和原动力,那么,这人对于所有佛法上修行的法门,都不会去修习它,而只成就了一种空的知见和一种空的希求,不能实际地享受佛法中的最胜妙乐。所以《大智度论》曾经很恳切地道:“经中说信为手。如人有手,入宝山中,自在能取;若无手,不能有所取。”由是看来,这个“信”字的最大功用,并不只在祛除我们对于佛法的疑惑,所以我们万不可以误会它是初入佛法第一步的粗浅法门,我们万不可以把它大意的看过,我们无论何时,更万不可以把它束之高阁而永不过问,并且我们由“信满成佛”的一句话上,更应当悟知,唯有信满方足以成佛,亦唯有成佛方足以言信满。所以我们对于这个“信”字,应当特别的尊重,尤其对于它的真意义,更应当确切地了知。

这个“信”字的真意义,现在总算已经开显了。我们由此可以知道它不独和“知”与“乐”保持着极密切的关系,而并且它还是使我们在善法轨道上进行所不可或缺的一个火车头。它和“行”字的关系之密切,竟也和“知”与“乐”相等。所以这个“信”字和“知、乐、行”三者的关系,也就犹如一鼎三足,在这三足之中,不能任缺其一;倘若缺一,那它就不能安立了。全部的佛法,既然由始至终处处离不了这个“信”字,所以全部佛法,也就无时无刻能够放弃这个“行”字。这个“行”字,实在就是佛法的真精神之所在。我们若要享受佛法中的最胜妙乐,也就只有这个“行”字方才能够满足我们的愿望。因此,经论里面,为着防止一般人误认这个“信”字起见,为着防止一般人忽略了这个“信”字里面的“行”字起见,所以在说“信”字的时候,往往把它里面的“行”字,特别地提出来,使人触目惊心,易于领悟,因此而能真

实地注重行持,以求达到究竟的解脱。然而一般人看见了佛法里面,常常有“信解行证”和“信愿行”乃至“信受奉行”等等的说法,于是遂以为“信”与“行”是截然的两回事,因此往往弄成有“信”无“行”的极大误解,不但把佛法的真精神埋没了,而并且连“信”字的真意义也丧失了。这又岂是佛说法时特意提出“行”字的本意呢?

说到这里,或者有人会问我道:你不是说“知乐行”三者对于“信”字的关系,犹如一鼎三足,不能任缺其一的么?为什么现在又单单地提出“行”字来说呢?这不是只取其一而去其二了吗?任缺其一,尚且不可,何况还是已去其二呢?这不是你前后所说,互相矛盾吗?又四种过程和三种资粮中的“信”字,不是仅含有“欣求”或“知道”的意义吗?这时这个“信”字,本来是和“行”字相对立的,普通一般人,因此而将信行分开,也并没有丝毫错误,你为什么定要说他是一种极重大的误解呢?

对于第一个问题,可以有三层解释。第一,因为一般人对于“信”字的认识,往往只偏于“知”与“乐”的那方面,而忽略了这“行”的一方面,所以为对治这种误解起见,遂不得不特重于说“行”,其实这“知乐行”三方面,仍是鼎足而立的,我并没有什么去取于其间。第二,因为依照异时因果而说,“知”实在是居于“乐”先,而“乐”又实在是居于“行”先,所以有“知”虽未必有“乐”,然有“乐”则必定有“知”;又有“乐”虽未必有“行”,然有“行”则必定有“乐”,同时它也一定有“知”。现在虽然单单地提出“行”字来说,其实“知”与“乐”也就包含在这个“行”字里面了,因此不能说是只取其一而去其二。第三,因为佛说法的目的,乃是教人离苦得乐,但是这个离苦得乐的目的地,不是那种只有空解虚乐而没有实行的人所能到达的。所以在解释“信”字的时候,虽然“知乐行”三方面互相平等,但是若为着要实际地享受佛法中的最胜妙乐,那就不得不以“行”为主、以“行”为重了。上面

的那种去取，实是因为它的观点不同，所以纵有违异，也不能就因此而判之为矛盾。

至于第二个问题，我可以说，在上面答复第一个问题的时候，已经一并完全解释过了。为什么呢？因为就上面的第二层答复而言，我们已经知道单单一个“行”字，就已含摄着“信可”与“信乐”在内；同时就第三层的答复而言，我们又已经知道单只有“信可”和“信乐”而没有“行”，决不能达到离苦得乐的目的地。所以“行”既不能离“信”，而“信”亦不能离“行”。若一定要把“信”和“行”分开，那他就已经忘记了学佛的目的了，那他这种与“行”分开的“信”，也就不是佛法中的“信”了。所以我说他误解了佛法中的“信”字，乃是很有根据的，并不是一种矫枉过正之谈。

总括上面各段看来，我们可以知道这个“信”字有三方面的含义：一种是关于知解这一方面的，一种是关于乐欲这一方面的，一种是关于实行这一方面的。但是依照佛法分析法相的说法，它说知解就是胜解，是“信”以外的一种别境心所；乐欲就是欲，也是“信”以外的一种别境心所；行是统括思等心所而言的，它也不完全就是“信心所”。所以就这个“信”的狭义而言，它是一种善心所，它有它的独特性，它的作用是在使我们的心行趋向于纯洁高尚的一面而不堕落。因此，我们可以说它就是我们的向上心，而不能以之与“知乐行”混为一体。然而这种狭义的说法，唯有在分析法相的时候才是如此的，至于其余各处，则因为它与“知乐行”是同时并在而又关系密切，所以往往把它统括三者或任代表其中之一。因此我在上面的解释，也只得偏重于广义的一边了。

由英皇加冕说到政治与宗教

在本年五月的十二日，有一件轰动全世界的旷世盛典，说起来，我想大家一定都会知道，这就是英皇的加冕典礼吧。

在那个加冕日期的前后几天，统全世界的各处，只要有英国的国旗飞扬，没有不张灯结彩，踵事增华，极度地铺张扬厉，用以表示他们的庆祝热忱的。仅只就我们上海一隅而言，那时那种光彩的炫耀和群众的拥挤，已非笔墨所可形容。至于英伦全市的绚烂僑皇，万头攒动，其盛况的空前，自亦可想而见了。

但是这个加冕典礼，到底是怎样的一回事呢？他的作用究竟又在哪儿呢？为什么他竟有这样大的号召力，能够吸引亿万群众不惜耗糜无数的资财，荒时废事地来参加这种仪式呢？

我记得我国的某大日报曾就此事著为社论说道：“夫以一人之事，糜费如许巨款，极铺张扬厉以崇奉之，岂真所谓一人有庆兆民赖之者非耶？其中盖有极重大之意义存焉。意义维何？增强全世界英属地之向心力以巩固大不列颠帝国之合体关系而已。”同时他这报上的另一段更露骨地说道：“当此王权不振，民治思想极端发达之时代，英国仍以古香古色之加冕仪仗，搬演于伦敦道上，俨如古代戏剧之一幕。伦敦人士，靡不以一睹为快。此中殆有深意存焉。英皇权力虽受若干限制，然其重要性并未稍减。盖英国属领遍天下，各皆享有高度之自治权，英国本部仅如联邦中之一邦耳。所恃以维系人心使之凝为一体者，端赖五万万人口共戴一君之动作。故于新君加冕之际，仪式务求其盛大，设备务求其周全，借以唤醒英国旗帜下之臣民，当以效忠于皇室者，进而效忠于英国。”依照这两段话看来，我们可以知道他

这次典礼的举行，乃是一种政治的作用。所以在这次典礼当中，不独他本国的臣民，都一律地参加庆祝，而并且还要邀请着各国的特使前往伦敦观礼，借以表示彼此政治上的关连。在这种极大的作用之下，所费虽多，当然也就不足惊异了。

不过上面的这种说法，乃是由新闻记者运用他们的政治眼光而获得的结论。至于这加冕典礼到底是怎样一回事，似乎他们还没有说到。现在让我们先看看身历其境的人的说法吧。这次我国政府派往伦敦参加英皇加冕典礼特使孔祥熙氏在事后发表谈话说：“余对于此次英元首加冕典礼所得之感想，实不能以言语形容。惟余所深深印入脑筋者，莫如典礼全部之充满宗教意义。盖此不仅为仪式之表演，实富有吁求上帝福佑新朝之深意。次则世界无数国家之人民，群以各不相同之语言，同声表示欣悦赞美，实属不可思议之事云。”

本来这次英皇举行加冕典礼的处所，不在皇宫之内而在教堂之中。同时为他主持加冕典礼的人物，不隶属于军政商学各界，而是宗教上的首领。所以纵使没有孔特使的这篇谈话，我们也很可以知道这次英皇的加冕典礼，其实质仍不过是一种宗教上的仪式而已。但是当此二十世纪科学昌明、新潮澎湃的时候，以英国这样文明先进的国家，仍然演出这种宗教上的迷信举动，在他的铺张扬厉之中，不仅没有听说有人宣言反对，而并且大家都很热烈地参加祝贺，无论英国或英国以外的人民，甚至不远千里而来，躬与胜会，以一见盛典之仪节为快。这又是一种什么道理呢？

据历史家的考证说，欧洲君主之由主教为之加冕，实由公元457年东罗马帝利奥第一为之滥觞，而此种加冕典礼之创始，更应远溯于上古时代之以色列族。又考之于我国历史，凡一代帝王登极，都莫不以祭天封禅为他们的第一件要务。而这种祭天封禅，不论就他的形式或内容而言，都不脱乎一种宗教上的意

味。虽说他的仪式和欧洲君主的加冕典礼大不相同，然而他们在宗教与政治上的意义，也正彼此相等。又去今约十年前，我们同学正在日本考察佛教的时候，适逢他们的今皇昭和天皇即位。那时他们的皇宫之中，也正在举行着一种极盛大而又极隆重的御修法大典。他那主持这种修法大典的人物，完全是当时日本佛教界的最高领袖。这种事实和英皇的加冕典礼比较起来，不正是东西遥遥相对么？

依此看来，时无论古今，地无论中外，似乎凡是一个国家政治上的元首开始就任，他们都必定先要举行一种宗教上的仪式。倘若缺乏了这种仪式，那么，他们在政治上的地位，仿佛就不能巩固似的。这种情形在政教未分的初民时期原无足怪，但是相沿至今，何以竟不能随政教之分而一同打破呢？

在人类的天性中，本来就有一种热忱信仰的根性，不论他是未开化的野蛮民族也好，不论他是文化先进的优秀民族也好，在他们的思想当中，都必定有一种相当的信仰。虽说他们所信奉的对象，往往因文明进展的程度而有高下之分，然而他们信仰的热忱，实在并没有多少之异。而且因为他们这种信仰，都是发于天性而出乎不期然而然，所以在众志成城当中，往往结成一种极伟大而不可轻侮的潜势力，足以左右一切，顺之则存，逆之则亡。所以当那一国人民信仰天道的时候，那么，那一国在政治上为领袖的人物，也只得称天而治。当那一国人民信仰基督教的时候，那么，那一国在政治上为领袖的人物，也只得称耶稣上帝而治。当那一国人民信仰佛教的时候，那么，那一国在政治上为领袖的人物，也只得秉承我佛如来的教化而治。如若不然的话，那么，这个为领袖的人物，就不容易得到公众的拥护和爱戴而失却他为领袖的资格了。因此数千年来，政教分离虽久，而为政者仍必假宗教以自存，实在也就是因为人类天性中的信仰无从打破的原故。

说到这里，或者有人会问道：“近世纪来，新建的国家，如北

美合众国和苏维埃联邦等，他们政治上的领袖就任时，并没有举行任何宗教上的仪式。这不是很显明的表现近代民智日益发达，他们属于感情方面的信仰，早已磨灭了么？”这种说法，其实不然，为什么呢？因为即令像苏俄这样的国家，虽说已经废除了宗教，但是他那一国的民众，并不是完全没有信仰的，只不过他们所信仰的对象，已经由宗教而转为主义罢了。他们对于党义的崇奉，正不亚于宗教徒之笃信其教旨。他们对于党魁的钦仰，正不亚于宗教徒之礼敬其教主。所以像这样的国家，他们的元首就任时，虽不举行任何宗教上的仪式，然而依党而行的宣誓典礼，也是万不可少的。这种宣誓典礼的意味，不也正和加冕礼的一部分相当么？

在世界上所有的国家当中，只有苏联一国，因为他以提倡阶级斗争为号召的缘故，所以与宗教极不相容，而积极地运用着种种政治力量以图压迫宗教、消灭宗教。但是他的结果怎样呢？民间对于宗教上的信仰，固然未随政治的压迫而消沉。而他那些身当政治轴心的人物，也因缺乏宗教上素养的原故，酿成贪污腐化的习气，已于不知不觉中渐由深红色的主义褪为粉红色了。除此之外，他那政治上骇人听闻的空前党狱，由一而再再而三地演变，亦正足以表现他内部基础之尚未稳定。所以由此看来，以主义的信奉来完全代替宗教的信仰，而欲借此以铲除宗教，实在不是一个很妥当的办法。因此苏联在最近的新宪法中，也只得放弃他对于宗教的压迫了。

为什么主义的信奉不能代替宗教的信仰呢？因为第一，主义的信奉，仅只流行于少数具有浓厚政治思想的人民当中，不如宗教之易于普及全体民众。第二，一种主义，仅只代表某种阶级或某种种族，其余所未曾代表的阶级或种族，则万万不肯接受。不如宗教之一视同仁，无所取舍，而人民乐于信奉。所以纵令宗教对于政治上的帮助，仅只限于建立共信一途，也就不能贸然加

以废止，何况他真正的意义还另有所在呢？

但就这回英皇的加冕典礼而言，其意义虽亦诚有如论者所谓：“增强全世界英属地之向心力以巩固大不列颠帝国之合体关系。”但是我们若试一检讨英皇和其首相所发表的演辞，一则曰：“典礼形式，自古相传。但其意义，则与时俱新。其最高之意味，乃为人服务。朕已以极庄严之辞，贡献己身以尽王职。朕等愿以上帝之助，忠实履行尔等所举以托付朕等者。”一则曰：“余在威司敏斯特大教堂，见吾王与后，贡献其生命以为子民尽瘁。迨礼毕，余乘车遍历各处街道，则见民众均热烈欢迎其君与后，并自衷诚发出欢呼之声，当即感觉吾人今欲此种印象垂诸永久，厥为遇必要时，竭诚为同侪服务，并扩大其范围而为邦国与全世界服务。抑此种服务，不仅在口头言之，而当竭生命以赴之。此即所以为吾君与后服务者也。余今虔诚祷上帝保佑吾王与后。”便可以知道宗教对于政治上的重大作用，是在此而不在彼了。

人类是一种合群的社会动物。但是他们这种合群的动机，并不一定是为了爱群而合群，其出发点往往不免含有一种图谋自己生存的因素。何以见得呢？因为在原始的时代，人和兽争，一人之力不足以御侮，于是不得不集群力以图生存。在后来的文明时代，因为人事日繁的原故，一人之力不足以遍理诸务，于是不得不集群力以行分工合作之制。这两种的集合原因，虽有多少不同，然其为自私自利则一。人类的思想当中，既然掺杂有这种自私自利的因素，所以强凌弱、众暴寡，乃至牺牲群众以谋一己享乐的事实，也就无时无处不在普遍地演出。在这种不能不合群而群中又自互相倾轧的凌乱情形之下，乃产生一种规定人民权利义务的政治组织以调和私人与公众间之利益，由此各得其平，无复争夺，而使社会安静，共享和平之福。但是在政治上行使这种职权以支配权利义务的人，他必需具有宗教上的素养，能够发挥爱护群众的精神，牺牲一己而为大众服务，方才足

以胜任愉快。如若不然的话,他既缺乏健全的人格,而和普通自私自利的人没有两样,那么,他凭借着政治上优越的权力以侵犯他人的权利,其祸害的程度,较之普通人民私相争夺,必更甚而更烈。而那种革命流血的惨剧,也就会不旋踵而爆发了。所以在本次英皇加冕典礼之中,大主教对于英皇殷殷以“尽尔权力使法律公道得在慈爱中履行”相勸望,正是宗教上一种伟大的训诫精神。而无怪乎一般文明先进国的人民,都不以之为迷信而极力地赞扬祝贺了。

一般宗教家因为认清了威胁人类社会和平的自私自利思想,其起因莫不导源于自我的爱护和自我的信仰。所以他们的宗派虽多,然而无不极力地提倡博爱兼爱等等广泛的爱,借以扩充自我的狭小爱,同时又用一种教义或教主的唯一信仰来统一各个自我的信仰。人群的信仰既经统一,所以彼此间的团结,也就愈加坚强。各人的慈爱既经推广,所以为人服务的心情,也就愈加热烈。这种由出世精神和感化手腕而得的结果,自然而然地使一般人不愿争夺。这种不顾争夺和那种由政治支配及法律制裁下所得的不敢争夺,虽同样的也是不争夺,然而一则出于自动,一则出于被动,其优劣的悬殊,也就不待繁言而解了。

不过在一般宗教之中,也有不少宗教,虽曾知道自我的爱护和自我的信仰是人类社会和平的最大障碍,但是他们对于这两件事,仍多不能彻底地铲除。真能彻底的铲除这两件障碍的,当首推佛教,因为佛教所显示的“无我”正义,其理论的推阐格外精圆,最足以对治上面所说的自我爱护和自我信仰两种障碍而完全铲除无余。所以倘若一个国家的元首和民众,都能真实地具备着佛教上的修养,那么,历来的政治家所用尽各种力量而不能求得的大同世界,也就不难立刻实现了。

名相演坛



何谓三宝

今天是本演坛第三周年开讲之期，鄙人在这个流转无常的人生过程中，居然又得与诸君相见，仍旧地借着这种机会，做一点小小的弘扬工作，使我素来所抱的利他的一种微愿，依然得以在实际上有一些相当的行持，这实在是鄙人私衷引为欣庆的事。

不过在这次开讲的今天，回想着过去两年的成绩，鄙人又觉得有些惶愧不宁。何以故？我们在第一年里面，曾经就着那圣道门中一切紧要的教义和修法，大家仔细地研究过一番。可是那圣道门的广大实在无边，而本演坛的发挥却是有限，像那样不详不尽地讲说圣道，我想听讲诸君对于这一门中的难行道，似乎未必能有真确的认识。我们在第二年里面，又曾经就着那净土门中一切紧要的教义和修法，大家再仔细地研究过一番。可是那净土门的广大亦复无边，而本演坛的发挥仍是有限，像那样不详不尽地讲说净土，我想听讲诸君对于这一门中的易行道，也似乎未必能有真确的认识。若是果然不出鄙人所料，诸君对于难行、易行二道都未能有所得，那不是枉费了两年的光阴了吗！我于今便要问一问听讲诸君：诸君自从在本演坛听讲以来，所欣求的是难行道呢，还是易行道呢？所修持的是难行道呢，还是易行道呢？再切实显明地问一句吧，究竟在听讲诸君之中，有几位欣求着难行道？有几位欣求着易行道呢？还是另有对于难行、易行二道都还没有十分欣求的呢？并且究竟在听讲诸君之中，有几位修持着难行道？有几位修持着易行道呢？还是另有对于难行、易行二道都还没有十分修持的呢？在鄙人未接到这个正确的答案之前，私衷不免总有些惶愧不宁，唯恐不出鄙人所料。但

是我又想着本演坛之中，所有一般听众必定都是一些认真学佛、精勤求道的人，窃愿大家都借着鄙人所引出的一点头绪，逐步加以精深地探讨，便因此对于难行、易行二道，各随着根器所宜，择取其一，于十分欣求之余更益之以十分修持，那么过去两年的光阴，也就不为枉费。鄙人这样不详不尽地讲说，也就无所用其惶愧了。诸君呀，果然能如我所愿吗？

过去的两年是已经过去了，其中虽不免有些觉得惶愧之点，但是大概也可以借着诸君的认真学佛、精勤求道而遮掩过去，也就不必再谈了，我们于今且谈谈本演坛的今年。

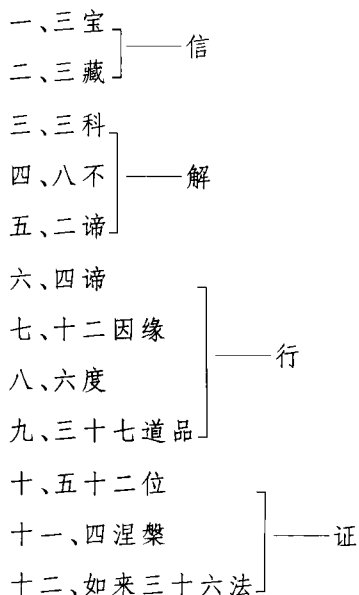
那圣道门中一切紧要的教义和修法，我们已经在第一年里仔细地研究过一番了。那净土门中一切紧要的教义和修法，我们也已经在第二年里仔细地研究过一番了。然则今年这个第三年，我们又研究些什么呢？

在这次开讲之前，鄙人本来没有一定的计划，只因最近接到几处的来信，都盼望本演坛讲说些佛教上的名相，使一般学人对于这些名相都有一个显明的界说和概念，然后在经典的研求上不致起种种的误认，在修行的进趣上也不致生种种的邪执。这个建议倒是真有所见，所以鄙人于今便预备以十二分的诚意敬谨接受了。

可是说到名相，却又是一件繁难不过的事情。诸君试想佛教上的名相的数量，是多么可惊的呢！佛教上的名相的解释，又是多么复杂而深广的呢！历来解释名相的书，卷帙大都繁重，而内容还不一定都能完美，我们于今要在本演坛里面，用着这样不详不尽的讲说来从事于名相的研究，那又如何能使人满意呢？

因此之故，我在接受这个建议的当中，却要加上一个条件，就是我们预备在本演坛里面讲说名相，但是所讲说的，只以最切要而又最普遍的名相为限。这个条件想必在听讲诸君之中也还能容易的通过。

通过之后，我便想从那许许多多的名相里面，拣出一些最切要而又最普遍的，分配于今年的十二期中。于今我且拟定一个次序排列出来，看诸君以为如何？



今天便是第一期，我就请和诸君说说三宝吧！

提起这“三宝”两个字，大概只要是略略接近过佛教徒或佛教典籍的人都很容易听到的，若是信仰佛教的人那更不必说，因为我们学佛的最初第一步，便是三皈五戒，而三皈又在五戒之前，而且有专受三皈者。所以说三皈实在是学佛的起点，乃是最值得注意的一件事。所谓三皈，就是皈依三宝。我们既然都受了三皈，便应当对于所皈依的三宝都具足一种深切的认识。可是三宝的意义并不简单，我们要彻底地明了，须得也加上一番研究，于今且待我慢慢地讲来。

何谓三宝呢？简单地讲，三宝就是佛宝、法宝、僧宝。

今先说那称为第一宝的佛。佛是梵语“佛陀”之略(Buddha)，又作休屠、浮屠、浮陀、浮图、浮头、勃陀、勃驮、部陀、母陀、没驮、步他，译言觉者，或智者、知者。若是要立一个严密的定

义,便应说,能自觉觉他、觉行圆满者,斯谓之佛。再详细地申说一下吧,“觉”有两义:一是觉察,如人觉贼,这一义对烦恼障言,烦恼侵害,事等如贼,唯圣觉知,便无能为,如是之觉,谓之“一切智”。二是觉悟,如人睡寤,这一义对所知障言,无明昏眠,事等如睡,圣慧一起,朗然大悟,如是之觉,谓之“一切种智”。既能如是自觉,复能如是觉他,乃至觉行穷满,始名为佛。说“自觉”便异于凡夫,说“觉他”便异于二乘,说“觉行穷满”便异于菩萨。

次说那称为第二宝的“法”。法是梵语“达磨”(Dharma),又作“曇无”。“法”字有两义:一曰轨,一曰持。“持”谓任持,就主观而言,又就具体的而言。如竹有竹之自性,梅有梅之自性,有形者有有形之自性,无形者有无形之自性,一切事物各各保持其自性,而自性遂常不改变,是谓之“法”。“轨”谓轨范,就客观而言,又就抽象的而言。如苦有苦之真理,无常有无常之真理,世间因果有世间因果之真理,出世间因果有出世间因果之真理,一切事物各各依循其真理,而真理遂常为轨则,是谓之“法”。佛之所说,既能任持自性而常不改变,复能依循真理而常为轨范,所以便称为“法”。或谓此“法”字仅取轨范一义而言。

次说那称为第三宝的僧。僧是梵语“僧伽”之略(Samgha),又作僧佉、僧加、僧企耶,译曰和合众,或众和会。原为比丘三人以上之称,但其后一人亦得称僧,以其为僧之一分故。其称僧者,以“和合”义为首。“和合”义又有二:一曰理和,谓初果以后,所证同故;二曰事和,谓内凡以还,具六和故(此事和中之六和:一戒和同修,二见和同解,三利和同均,是三者名体和;四身和同住,五口和无诤,六意和同悦,是三者名相和)。若不和合,不名为僧。复次,僧又有二类:一为声闻僧,即修小乘三学之比丘是;二为菩萨僧,即修大乘三学之菩萨是。声闻僧之和合,为世和合;菩萨僧之和合,为第一义和合。

可是这佛、法、僧三者又何以谓之宝呢?《宝性论》上曾经为

着解释这个问题，说有一偈：

“真实世希有，明净及势力，能庄严世间，最上不变等。”

他的意思就是说，三宝依六义而立。《诸经要集》、《大乘义章》、《义林章》及《三宝章》等都曾将这六义详加发挥。今试一述。

三宝有六义：

1. 希有义——谓如世珍宝，人所希有，甚为难得。三宝亦尔，薄福众生，百千万世不能值遇，故名希有。

2. 离垢义——谓如世珍宝，内外莹彻，体无瑕秽。三宝亦尔，诸漏净尽，无有垢染，故名离垢。

3. 势力义——谓如世珍宝，除贫去毒，有大势力。三宝亦尔，拔济众生，出离苦趣，威德自在，故名势力。

4. 庄严义——谓如世珍宝，严饰身首，令人殊好。三宝亦尔，能以正法严饰行人，为世钦仰，故名庄严。

5. 最胜义——谓如世珍宝，诸物中胜，无比最上。三宝亦尔，一切世间最为殊胜，故名最胜。

6. 不改义——谓如世珍宝，烧打磨炼，不能变改。三宝亦尔，常恒不变，世间八法不能倾动，故名不改。

三宝之所以称宝，就是依这六义而立。我们只从这六义看上去，便也应当恭敬三宝了。

但是，三宝也有多种不同，并不当囫囵地看过，在外道中固然各有“三宝”行世，在佛法中也有种种三宝之分。如迦毗罗三宝、优楼迦三宝、勒沙婆三宝等等，那自然都是邪三宝，我们应当认得清楚，不要信他。所以《僧祇律》云：“为翻外道邪三宝故。”《优婆塞戒经》云：“若归佛已，宁舍身命，终不归依自在天等；若归法已，终不归依外道典籍；若归僧已，终不归依外道邪众。”像这些外道三宝，我们还可以不必详谈，至于佛法中各种不同的三宝，我们却不可不细加研究了。

在佛教典籍里面，讲说这三宝的很多，如《大乘义章》、《大乘法苑义林章》、《华严经疏钞》并《三宝章》、《释氏要览》、《诸经要集》、《行事钞资持记》等，都对于三宝有所发明、有所分割，或说二种三宝，或说三种三宝，或说四种三宝，或说六种三宝，或说十种三宝，名相繁复，意义杂沓，殊令人有目迷五色之感。于今我要讲说这种种不同的三宝，自然也不免有些为难了，可是我却想出了一种新的整理方法，勉强可以将这种繁复的名相和杂沓的意义全部统摄起来而成为一个朗若列眉的统绪，这或者想必是诸君所乐闻的吧！

我这个新的整理方法，就是将这种种不同的三宝，撮取大意，分作七对，依次讲说。

第一对——理体三宝与化相三宝

此第一对，乃从无入有而言之，以空谛与假谛对。

甲、理体三宝

于真如之体上立三宝，谓心性真如中离念本觉，名佛宝；即此中有恒沙性功德可轨用故，名法宝；即此恒沙德冥和不二，名僧宝。此种三宝，佛即是法，法即是僧，同属真如，同一理体。若就觉照义说，无非是佛；若就轨则义说，无非是法；若就和合义说，无非是僧。

乙、化相三宝

如来垂化，而世间三宝各有现实之体相，与理体三宝适成相对。此以佛之本身为佛宝，佛之教法为法宝，佛之弟子为僧宝。佛宝如良医，法宝如妙药，僧宝如护士，三者殊不可增减。又约化三乘言，为菩萨故立佛宝，为缘觉故立法宝，为声闻故立僧宝。

又约化三根言，为信佛人立佛宝，为信法人立法宝，为信僧人立僧宝。体相各别，次第宛然，盖化相如是也。

第二对——一体三宝与别体三宝

此第二对，乃就第一对中化相三宝而更分之，以本体与现象对。

甲、一体三宝

化相三宝，虽其体相各别，然实同以真空妙理为性，故或说三宝都是涅槃，或说三宝都是我性，或说三宝都是真谛，或说三宝都是常恒，或说三宝都是不二，或说三宝都是体空，或说三宝都是佛德。此均谓三宝同出于真空妙理之唯一本体也。既同出于一体，故称一体三宝，或云同体三宝。

乙、别体三宝

化相三宝，虽同以真空妙理为性，而其体相各别。故佛自为佛，法自为法，僧自为僧；自然觉悟相是佛宝，觉悟果相是法宝，随他所教正修行相是僧宝。于此三宝所，信解各各不同，修行各各不同，随念各各不同，生福各各不同，因此，三归不得为一，三宝亦各别立，故称别体三宝，或云阶梯三宝。

第三对——同相三宝与别相三宝

此第三对，乃就第二对中别体三宝而更分之，以平等与差别对。

甲、同相三宝

别体三宝，虽各有不同之体，但亦各有相同之相，故三宝一

一之体均互具三宝之相。如佛之体上,有觉照义为佛宝,有轨则义为法宝,无违诤过为僧宝。法之体上,所有果法为佛宝,所有教法、理法为法宝,所有行法为僧宝。僧之体上有观智者为佛宝,有轨则者为法宝,和合者为僧宝。三宝互具,故言同相。

乙、别相三宝

别体三宝,虽各有相同之相,但亦各有不同之相,故三宝一一之体均各具种种差别之相。如佛之体上,有二身、三身、十身等等,名相差别不同,是为佛别相。法之体上,有教法、理法、行法、果法等等,名相差别不同,是为法别相。僧之体上,有声闻、缘觉、菩萨等等,名相差别不同,是为僧别相。

第四对——小乘三宝与大乘三宝

此第四对,乃就第三对中别相三宝而更分之,以小乘与大乘对。

甲、小乘三宝

别相三宝中,小乘教人,以丈六化身为佛宝,以四谛十二因缘为法宝,以四果缘觉为僧宝,此小乘三宝之大概也。若详言之,毗昙等宗则以五分法身、无漏功德、五蕴实法为佛宝体。而佛之生身及有漏功德均不入佛宝。以四谛十六行等之理法,小乘三藏等之教法,八忍、八智、九无间、八解脱等之行法,佛及二乘得涅槃之果法,为法宝体。此中菩萨及缘觉之无漏五蕴等均属法宝摄,为助道法。而声闻四果四向之无漏五蕴均不入法宝,以声闻人中四果四向之无漏五蕴为僧宝体。而凡僧缘觉菩萨等及圣僧之有漏五蕴均不入僧宝。此一种小乘三宝也。成实等宗则别说假人为佛宝及僧宝体,而以毗昙所说之五蕴功德等摄于

法宝。且其法宝体又总摄三乘无漏功德、五蕴实法为助道法，兼在家出家而言，并宣说四谛名用假有为世谛理，无性之空为真谛理，但仍不出小乘三藏之教，此又一种小乘三宝也。

乙、大乘三宝

别相三宝中，大乘教人，以诸佛三身为佛宝，以六度为法宝，以十地菩萨为僧宝，此大乘三宝之大概也。若详言之，则有始教、终教、顿教、圆教之不同，详见后说。

第五对——三乘三宝与一乘三宝

此第五对，乃就第四对中大乘三宝而更分之，以三乘与一乘对。

甲、三乘三宝

大乘三宝中，三乘教人，以为三乘人所现之佛之三身为佛宝，以三乘之法为法宝，以三乘之众为僧宝，此三乘三宝之大概也。若详言之，则始教、终教、顿教各有三宝，如佛之三身，或以五聚法中一分为体，谓无为中真如择灭等为法身，色处为化身，无漏清净八识心王、二十一心所，及不相应中小分，并色法界所成假者等相从总为受用身，如《瑜伽》等说，此约始教之初说也。或以真如为法身，大定智悉为应身，色形为化身，如梁《摄论》说。或约五法摄大觉地，谓以清净法界为法身，镜智及平等智为受用身，作事智为化身，妙观智通二身，如《佛地论》说。此等约始教之终说也。或唯以大智为三身体，如《摄论》，以无垢无罣碍智为法身，以后得智为受用身，后得智之差别为变化身。或唯以真如为三身体，如《起信论》中，真如三大内，以体相二大为法身，用大为二身，此等约终教说也。或唯一实性、离言绝虑为佛宝，亦不

分三二等，此约顿教说也。

又如三乘之法，或以四谛十六行及三无性等理为理法体，以三藏十二分教假实二法识所变等为教法体，以诸道品六度等为行法体，以涅槃菩提等为果法体，仍此四法皆即空无分别，如《般若经》说，此约始教说也。或以真如体相为理法，从真所流为教法，从真内熏及依净教所起诸行为行法，此行契真证理究竟为果法，四义回转，唯一真如，如《起信》等说，此约终教说也。或以离言真法为法宝，此约顿教说也。

又如三乘之众，或唯取出家同僧法者为僧宝，而以诸在家声闻菩萨及犀角辟支等，皆入法宝。故《大智论·散花品》云，以花散诸菩萨，名供养法；以花散诸比丘，名供养僧。此约始教之初说也。或分胜显劣以明大小，如《涅槃经》云，世和合者，名声闻僧；第一义和合者，名菩萨僧。此约始教之终说也。或说二乘入大乘者是僧宝，不尔即非，由唯以菩萨为真僧宝故。《宝性论》云，菩萨为究竟僧。此约终教说也。或离相离分别，如论云，实有菩萨，不见有菩萨等。此约顿教说也。

乙、一乘三宝

大乘三宝中，一乘教人，以究竟之法身为佛宝，一乘之法为法宝，一乘之菩萨众为僧宝，此一乘三宝之大概也。若详言之，则如《华严·三宝章》所说，佛宝若依一乘，二种十佛既通三世间，即知用一切理事人法等总为佛宝体，仍皆就觉义说。若约所依，以海印三昧为体，亦即摄前诸教所明并在其中。法宝若依一乘，约有十法，谓理、事、教、义、因、果、人、法、解、行，皆就轨范义说，具足主伴无尽因陀罗网等。如《华严》说，僧宝若依一乘，唯取菩萨。随一皆遍六位，尽三世间，无尽法界，具足主伴，为僧宝体。且此种三宝，均约一乘别教说，若摄方便，如前诸教并在其中，盖一乘亦有二：一、正乘，即别教一乘；二、方便乘，即同教一

乘。又，以上所述三乘、一乘之分，系依《华严·三宝章》说，若在他书，或称终、教顿教亦为一乘。

第六对——真实三宝与住持三宝

此第六对，乃总前此五对所说三宝以与现前能睹之三宝对观，以真实与假名对。

甲、真实三宝

前此五对，所谓理体三宝、化相三宝、一体三宝、别体三宝、同相三宝、别相三宝、小乘三宝、大乘三宝、三乘三宝、一乘三宝，均真实三宝也，与又称为假名三宝之住持三宝适成相对。

乙、住持三宝

住持三宝，乃谓佛灭后住于世间者，木佛画像，佛宝也；三藏文句，法宝也；剃发染衣，僧宝也。此中僧宝不简凡夫，实统摄一切出家沙门。但《义林章》亦尝谓彼无惭僧，善根既断，戒亦随无，非住持摄，则住持僧宝云者，亦非徒剃发、染衣即可充之也。此住持三宝，非真为无上之宝，以其能住持三宝之相而宝之，故亦称假名三宝。

第七对——化用三宝与实德三宝

此第七对，乃就第六对中住持三宝而以大乘教义扩之于无穷，以真体与妙用对。

甲、化用三宝

大乘之住持三宝，有称化用住持者，盖诸佛如来大悲作用，充遍法界，八相成道，为住持佛；随化所说一切言教，流布益世，

为住持法；依法化成三乘诸众，为住持僧。又复诸佛虽得涅槃，毕竟不舍菩萨所行，常能示为菩萨声闻缘觉等事，此亦名为住持僧也。

乙、实德三宝

大乘之住持三宝，有称实德住持者，盖谓诸佛如来法身常住，为住持佛；法性常恒，为住持法；诸佛如来僧行不灭，为住持僧。

上来分举七对，讲说三宝，大概他的名相和意义都已摄尽，今天这次的演讲便也可结束了。在这结束之时，我谨以十二分的真诚，劝诸君自今以后，从这样认清了三宝之后，益加诚敬地皈依三宝。

（《威音》第 49 期）

何谓三藏

上一期我们已经讲过了三宝的名相和意义，大家都能认清了三宝而知所皈依，这也可算是完成了学佛的最初第一步。但是皈依三宝之后，马上就有一种最要紧的工作亟宜继续进行。这是一种什么工作呢？这便是要以“圣言量”做我们实地修持的标准。何以故？因为我们生在这个末法时代，去圣既遥，群魔复炽，不仗着流传未灭的圣言量，又焉能闻法明心！不依着百世不惑的圣言量，又焉能破邪显正！所以在现前的住持三宝里面，木佛画像既不能对语，剃发染衣又非尽可师，惟有那三藏文句保留着宝贵的圣言量在内，实在值得我们一般初心学人特加亲近呢！

可是提到了这个保留着圣言量的三藏，可研究的地方也很多，我想现前一般初学佛的同愿对于它的内容，一定未能马上彻底地明了，因此，本演坛今年的第二期演讲，便要将这个三藏的问题研究一番。

今且先说何以谓之藏？“藏”字在梵文中，其原语为 Pitaka，这一字的意义，在南方佛教，依着佛音的解释，便是“暗记者”，又是“容器”。前者谓古代无书写之经典，全恃口诵暗记，故称之曰“暗记者”；后者谓此为包容一切佛法之器，故称之曰“容器”。在北方佛教，解释亦同，但又有“笼”之义，以其能纳受无量法义而摄藏之，故喻之以笼。此外见于中土典籍的解释约举于下：

《善见律毗婆沙》云：“藏者，器也。何谓为器？器者，能聚集众义也。”

《大乘义章》云：“包含蕴积，名藏。”

《释摩诃衍论》云：“持其行法，随意不失，所以立名曰

藏焉。”

《玄应音义》云：“梵本名筴，以藏更之也。”

《大乘法苑义林章》云：“天亲论云：何缘名藏？由能摄故，谓摄一切所应知义。此义意言，由能诠教，能摄一切所应知义令不失故，立以藏名。又有释言，摄持义是藏义，所应知法，皆此所摄，持所摄法，令其不失，名之为藏……古者释言，藏是记义，圣者言教，能刊记诸法，名之为藏。”

次说三藏是什么。依着汉译经典说，第一是经藏，第二是律藏，第三是论藏。依着巴利语经典说，第一是律藏，第二是经藏，第三是论藏。两说的次序虽不同，但都是经、律、论三种。今且依汉译经典的次序先释它的名义。

（一）经藏——经藏之“经”字，在梵文为 Sutra，音译旧曰“修多罗”，或曰“修妒路”，新曰“素坦缆”。义译曰“縊”。谓圣人之言，能贯穿诸法，如“縊”之贯花鬘，故喻之以縊。然此土称圣人之言为经。经者，训常训法。且经之持纬，恰具縊之义，故译家遂翻縊为经。或曰契经，以其上契诸佛之理，下契众生之机故。此外义译亦曰法本，或曰直说语言。又《杂阿毗昙心论》云，经有五义，谓出生、涌泉、显示、绳墨、结鬘五义。

（二）律藏——律藏之“律”字，在梵文为 Vinaya，音译旧曰“毗尼”，新曰“毗奈耶”。义译曰“灭”，或曰“善治”，或曰“调伏”。即善能伏灭众生之恶之义。别名“优婆罗叉”，义译曰律。以毗奈耶之教能诠律，故别名为律。

（三）论藏——论藏之“论”字，在梵文为 Abhidharma，音译旧曰“阿毗昙”，新曰“阿毗达磨”。义译旧曰“无比法”，或曰“大法”，新曰“对法”，或曰“数法、伏法、通法”。盖谓此藏对观涅槃之无比胜智，于言词自相等，数数阐释，法之数故，能伏诸邪说，通诸契经也。别名“优婆提舍”，新译作“邬波题钵”，义译曰“论”。以阿毗达磨所诠，均问答决择诸法性相，故别名为论。又

论藏中有二种：释修多罗者，名阿毗昙；释毗尼者，名摩德勒伽，亦名摩夷（此名新译作摩怛理迦）。

三藏的名义，略如上释。可是，三藏的差别究竟在哪里呢？

这便须分做五层：第一层就施教上说，第二层就逗机上说，第三层就应病上说，第四层就修行上说，第五层就证果上说。

第一层就施教上说是怎样的呢？就施教上说，经、律二藏是本，二种论藏是末。本中之二，经藏是化教所说，律藏是行教所说；二种论藏，各随所释而分化、行两教。这是第一说。或说经藏是化、行两教善义边，律藏是化、行两教离恶义边。释此二藏中所有化教，即为“阿毗昙”；释此二藏中所有行教，即为“摩夷”。这是第二说。或说经藏是集善的行教，律藏是离恶的行教。于此二藏之中，辨其教理以生解者，即是“阿毗昙”；辨其修法以起行者，即是“摩夷”。这是第三说。

第二层就逗机上说又是怎样的呢？就逗机上说，三藏皆是如来本教，于中随着那对于机的逗引而分为三种：最初欲使一般凡夫闻法归依，为彼说决定义，令其趣入，这便是经藏；次便为彼分别一切戒行轻重、持犯得失，令其修行，这便是律藏；后复为彼分别一切情理虚实、诸谛差别、因缘法相、五明处等无量义门，令其证悟，这便是论藏。

第三层就应病上说又是怎样的呢？就应病上说，对治瞋多的人说经藏，对治贪多的人说律藏，对治痴多的人说论藏。这是第一说（此说西藏盛行）。或说对治疑惑犹豫、不肯修行者之烦恼而说经藏，对治著于苦乐二边、修行颠倒者之烦恼而说律藏，对治所解非真、执自见取以决定修行者之烦恼而说论藏。这是第二说。前一说是西藏所常用，后一说是慈恩所首称。此外尚有说为恶律仪者、多散乱者、多烦恼者次第立三，又为恶业多者、爱多者、见多者次第立三，又为畏恶趣者、畏欲界者、畏三界者次第立三，大都是应病与药的意思。

第四层就修行上说又是怎样的呢？就修行上说，论“定”之教是经藏，论“戒”之教是律藏，论“慧”之教是论藏。但是在这一说中间，又有很多异说。如《大乘义章》所说：“三藏之中，皆明三学，何故如是别配三行？《毗婆沙》中，释有两义：一、以义分，随彼一切圣教之中，论定之义，斯皆摄之为修多罗；论戒之义，以为毗尼；论慧之义，判为毗昙。第二，隐显互相助成，修多罗中，虽明戒慧，助成定行；毗尼藏中，虽明定慧，助成戒行；毗昙藏中，虽明戒定，助成慧行。以隐显相从，故为此判。分相虽然，义犹难解，何故如是？以修多罗直彰法体，令心正住，生定义强，故名论定；阿毗昙者，广开法义，令心照知，生智义强，故名论慧；毗尼论戒，义在可知。”又如《义林章》所说：“以论三学，名为素咀缆，故毗奈耶、阿毗达磨皆即素咀缆。既论戒定，名毗奈耶，故于调伏亦有契经而无对法；对法之中，既论于慧，故有契经，唯无调伏。如是应说契经具三，调伏、对法唯各有二。然《对法论》第十一说，除疑随惑是素咀缆，除二边行是毗奈耶，除自见取是阿毗达磨。复次，开示三学名素咀缆，开示戒定名毗奈耶，开示慧学是阿毗达磨。此依别部说三藏异义即可殊，若依所论说为差别，由素咀缆具有余二，调伏对法各有二种，差别义类，如前已说。若依所论增上为别，义即有殊……三学俱多，唯素咀缆；戒定多者，唯毗奈耶；唯慧多者，对法藏摄。”

第五层就证果上说又是怎样的呢？就证果上说，由论得般若，由律得解脱，由经得法身。由此三藏而得涅槃三德，这是第一说。或说由律得法身，性解脱故；由论得报身，智为自体故；由经得化身，依定发通故。为得三身，故立三藏，这是第二说。

以上所说五层差别，只是就空理上说。若是就实事上区分三藏，便又有下列几种说法：

（一）三藏并无别部

我佛所说，并未分某部是经，某部是律，某部是论。惟其中

论“定”之处，通谓之经；论“戒”之处，通谓之律；论“慧”之处，通谓之论。或说其中化教是经藏摄，行教是律藏摄，释化行二教是论藏摄。依此，一部经中，或兼具三藏，或唯具一藏，三藏便不能以经之部数而分。

（二）三藏于无别部中而强分为别部

此有二说：一说谓诸经之中，并论三学，其中论定多者，即属经藏；论戒多者，即属律藏；论慧多者，即属论藏。又一说谓诸经之中，并论三学，其中三学俱多者，即属经藏；戒定二学多者，即属律藏；唯慧多者，即属论藏。此二说，均随多所论以分三藏。虽有别部，仍等于无别部也。

（三）经律二藏有别部而论藏独无别部

现存遗教，经律二藏，显然可分，唯无释尊亲说之论藏。盖论藏并无别部，经中之释义者，即是“毗昙”；律中之释义者，即是“摩夷”。因此，名虽有三，实唯有二，所以第一结集之记载，或有不举论藏者。

（四）三藏均有别部而论藏非佛所说

上说谓“经律二藏，显有别部，而论藏独无，以无释尊亲说之论故”，此说固执三藏全属佛说，亦非笃论。当知佛实仅说经律二藏，而论藏则为佛弟子所造，虽非佛说，而纯依佛语，经律二藏，借以解释，翼赞之功，实不可没，故合为三藏。后世各宗撰述，均获入藏，即依此义。

（五）实有佛说之别部三藏而不通弟子说

此说谓三藏并不能摄佛弟子所说，故遗教结集之中，有释尊亲说之经律二藏，亦有释尊亲说之论藏。如《婆沙论》云：“世尊在世，于处处方邑，为诸有情，以种种论道，分演别说阿毗达磨。佛涅槃后，或在世时，诸圣弟子，以妙愿智，随顺纂集，别为部类。”《俱舍论》云：“若离择法，无胜方便能灭诸惑，诸惑能令世间轮转生死大海。因此传佛说彼对法，欲令世间得择法故，离说对

法，弟子不能于诸法相如理拣择，然佛世尊处处散说阿毗达磨。大德迦多衍尼子等，诸大声闻，结集安置。”《三论玄义》云：“如来自说法相毗昙，盛行天竺，不传震旦。”《天台文句》云：“佛在毗舍离猕猴池，最初为跋耆子说阿毗昙藏。”据此，可知实有佛说之别部论藏。合之佛说经律二藏，则三藏均有别部。以其均有别部故，三藏之名由是安立。

（六）实有佛说之别部三藏而亦通弟子说

此说谓三藏均有佛说之别部，但弟子所说亦得摄入。如《瑜伽论》云：“论议经者，谓诸经典循环研核‘摩咀理迦’。一切了义经，皆名‘摩咀理迦’，谓于是处，世尊自广分别诸法体相。又于是处，诸圣弟子，已见谛迹，依自所证，无倒分别诸法体相，此亦名为‘摩咀理迦’，亦名阿毗达磨。”《义林章》尝阐述此义，谓佛在时，弟子对佛前说三藏十二分教，经佛许可，则可任摄于诸藏诸教之中。佛灭度后，弟子所造，则仅可摄于对法一藏及论议一分（经藏之一）之中，且弟子亦不必以见谛者为限，论文但举胜而言，实则未见圣谛者所造，亦得同摄也。

说到这里，我便要进一步告诉诸君，关于佛家的三藏，还有一个最紧要的问题，就是种类的殊异。这个殊异的种类是些什么呢？这便是所谓小乘三藏和大乘三藏。

小乘三藏

经——四《阿含经》等（或举五《阿含经》、十二部经）

律——《四分》、《五分》、《十诵律》等

论——《发智论》等（或举《六足》、《婆沙》、《俱舍》等论）

按：小乘三藏，又称声闻藏；以其三藏各别，又称别部三藏；与大乘之摩訶衍藏对，又可直呼之为三藏。

大乘三藏

经——《华严经》等（或举《般若》、《楞严》、《涅槃》等）

律——《梵网经》等（或举《文殊问经》、《毗奈耶瞿沙经》、《清

净毗尼》等)

论——《阿毗达磨经》等(或举《解深密经》,《起信》、《智度》等论)

按:大乘三藏,又称“菩萨藏”;以其三藏均由一“修多罗藏”分出,又称“总部三藏”。因此又以三藏之名全属之小乘,别立一名曰“摩诃衍藏”。

在这大乘三藏和小乘三藏之间,又含有种种的说法,也是应当详加辨明的。于今且试述两部书中所说。

甲、《大乘义章》说——通论则大乘、小乘各具三藏,别论则大乘不具三藏,以仅有经律而无论故。“如来所化小乘众生,钝根难悟,闻说经律,不能广解,是故如来重以毗昙分别开示,方能悟入,故有三藏。如来所化大乘众生,利根易悟,闻说经律,即能深解,不假如来重以毗昙分别解释,是故不具。以不具故,不说三藏(别称摩诃衍藏),其犹大乘九部经中无论义经。与此相似,以义细推,如来本教亦得具有,但无部别,所以不论。”《法华》、《智论》均以三藏属之小乘,即以大乘本不论三藏也。惟末代众生,闻法不悟,菩萨为之作论解释,始具三藏。

乙、《义林章》说——声闻、菩萨二藏,亦有总别部类不同。所以者何?一会之中,唯被声闻,不被菩萨,如《阿含》等,是名别部声闻藏也。其一会中,唯被菩萨,不被声闻,如《十地》等,是名别部菩萨藏也。若一会中,俱被二机,教益二种,如《深密》等,是名无别部。故知二藏之中,亦有别部,亦无别部。

如上种种的说法,也总要算是繁杂之至了。可是,我们也只要心知其意,便对于三藏的名义、三藏的差别、三藏的区分、三藏的种类,都有一个明确的概念,不致横生误会,也就够了。于今我们须得进而研究三藏的结集,以探其源,再进而研究三藏的版本,以寻其流。

第一步——研究三藏之结集以探其源

甲、小乘三藏之结集

小乘三藏，凡经四次结集，但印度素乏史书，传闻每多出入。今就后人考定，较为可信者，列之于前，更附录各说于后。

第一，王舍城之结集——在佛灭之年，大迦叶尊者，闻有痴比丘言：“大沙门在世，我等恒为所困。今者得自在，可为所欲为矣。”迦叶忧之，乃与比丘众计，欲会众诵出佛语而制定之，众以为然。于是选比丘五百人，集于王舍城北七叶窟，以大迦叶为上座，而诵“昙磨”（法）与“比奈耶”（律）。初则优波离登高座答迦叶之问，说比丘之四波罗夷、比丘尼之八波罗夷等，大众等诵文句，定为佛所制。次则阿难陀登高座答迦叶之问，说佛对诸众所说之法，此以《梵网经》为始而有五部，第一长部，第二中部，第三相应部，第四增支部，第五杂部，大众同诵，定为佛说。次阿难陀告众曰：“佛将入灭时曾告我，大众若欲弃小小戒，可随意弃。”大众即问：“何小小戒？”阿难曰：“我亦不闻于佛语。”诸比丘于是或谓除“四波罗夷”皆小小戒，乃至或谓除“四波罗夷”乃至“四波胝提舍尼耶”余皆小小戒。迦叶乃曰：“世人既知释子沙门所当护持之戒矣！今若弃小小戒，人不将谓沙门瞿昙所设戒法以师逝而与烟俱消。为免此讥，佛所未制，今不别制；佛所已制，不可少改。”众然其说。于时有富娄那阿罗汉引五百比丘众行乞南山，闻迦叶结集，来至其处。上座众告言：“昙磨毗奈耶结集已了，宜共许此。”富娄那曰：“诸德之结佛法自是，然我从佛得闻之法，亦当受持。”迦叶乃更对此比丘等如上结集。此次结集，凡七月而毕事（或云三月）。

按：此第一结集，异说极多。其关于结集之地者，或称王舍城七叶岩（真谛《部执疏》），或称僧伽尸城北（《结集三藏传》），或称毕钵罗窟（《阿育

王传》),或称上茅城北南山竹林中大石室(《西域记》),或称宾波罗窟之西之车帝石室(《法显传》),或称王舍城耆闍崛山(《智度论》等,但《义林章》曾断此说之非),或称王舍城刹帝山窟(《僧祇律》),或称耆闍崛山竹林精舍(《毗尼母经》),或称迦毗罗婆兜释翅授城双树间(《菩萨处胎经》),或称底槃那波罗山边禅室门边阿闍世王新造讲舍(《善见律》)。其关于结集之众者,或称五百人(《阿育王传》等),或称九百九十人(《西域记》),或称千人(《智度论》等),或称八十千人(《结集三藏传》),或称八万四千人(《增一阿含·序品》),或称八亿八千人(《菩萨处胎经》)。或称先仅五百人,后富娄那率五百人加之,合为千人(《四分律》等)。其关于结集之主诵者,或称所结集均由阿难一人诵出(《毗尼母经》等),或称阿难诵经论而优波离诵律(《智度论》等),或称阿难诵经、优波离诵律、迦叶诵论(《西域记》等),或称阿难诵经、优婆离诵律、富娄那诵论(真谛《部执疏》)。

其关于结集之经典者,或称结集法律二藏(《善见律》等),或称结集经律论三藏(《智度论》等),或称结集经律杂三藏(《僧祇律》等,但其所谓杂藏,疑即《小阿含》,以《小阿含》或称《杂经》也),或称结集经律论杂四藏(《结集三藏传》等),或称结集胎化藏第一、中阴藏第二、摩诃衍方等藏第三、戒律藏第四、十住菩萨藏第五、杂藏第六、金刚藏第七、佛藏第八(《菩萨处胎经》)。凡此种种,异说之多,未遑悉举。而其中尚有一最重大之异说,亟宜注意,即谓此次结集有窟内、窟外二部。迦叶所选五百圣众,在七叶窟内结集三藏,谓之窟内之上座部,是为界内结集;其未预迦叶之选者,人数极众,求入不得,遂在界外另自结集,谓之窟外之大众部,是为界外结集。此界外结集,或说别集三藏,或说于别集三藏之外,另有杂集藏及明咒藏,因此,有谓界内仅集小乘义,界外兼含大乘义者。而此内外两部,即为小乘二十部乃至五百部之滥觞,实佛教史上一大关键也。但依近代学者之详考,始知此事殆在第二结集,而第一结集实尚无大众部之名,只以大众部欲自托于甚古,以与上座部抗衡,故移之于第一结集之时以自重,而事实上并不如是也。今按说有二部者,仅《文殊问经》、《法藏经》、真谛《部执疏》、《西域记》、《宗轮述记》、《慈恩寺传》等数种,而其他典籍多未尝说及,殆亦未可据者,故今不录。

第二，广严城之结集——在佛灭后百年，有耶舍尊者，巡游至毗舍离（此云广严）大林中重阁讲堂，见跋耆比丘众有“十事”非法，乃广告诸俗士，期比丘改悔。不听；遂与其比丘一人同入毗舍离城，申辨其理于大众。众皆称叹耶舍。跋耆比丘大忿，乃议决屏耶舍于僧伽之外。耶舍乃集诸方长老七百人，同赴毗舍离，将为裁断。两党各选四人会于婆利迦园，终判跋耆比丘为非律。既判定后，即重诵三藏，凡八月而毕事。其时王为迦罗阿育，乃左袒跋耆比丘。跋耆比丘另聚一处，结集佛法，以其人数较多，得名为“大众部”。故此结集名为“大结集”（即大等诵、大合诵），又名为“大众结集”。至耶舍一党之七百圣众，悉是长老，遂称之曰“上座部”。

按：此第二结集，人以其决定“十事”之非法故，多称此次仅重诵律藏。惟依《洲史》及觉音著述所称，则七百比丘断定十非法事后，即诵“法”、“律”，八月终事，此南方所传之说也。至北方所传，亦有此说，如真谛《部执异论疏》云：“毗舍离国内跋耆擅行十事，耶舍比丘是阿难弟子，其人集七百人，删定重诵三藏也。”据此，可知当时固不仅重诵律藏，唯南传仍但及经律二藏，北传又兼及三藏耳。

第三，华氏城之结集——在佛灭后二百三十五年，当时阿育王在位已阅十七年，王既信佛教，臣民亦从其化，所在供养僧众，不复崇信外道。外道贫困，遂改服为僧侣以弋取利养，仍各行所宗，破坏佛法，佛教大乱。当时华氏城（或作波吒厘子城、波吒利弗城）鸡园寺，有僧众六万人，内外纷诤，不能和合说戒者，凡达七年。王乃迎大德目犍连子帝须，咨受佛教，命淘汰凡圣，集诸圣者布萨说戒。帝须乃选比丘千人，自为上座，结集三藏，更自作《说事论》（Kathavatthu）一千章，标举各宗要义，驳击异议邪说。帝须原为“分别说者”（即说假部），故论中亦遮他立自。此次结集，凡九月而毕事。

按：此第三结集，殆具经、律、论三藏。观于帝须自作《说事论》，可知

其必具论藏。但亦有人谓此次结集，仅属论部，唯编纂《说事论》而已。斯言殆未必然，或亦仅举此次结集之特质耳。缘此次实以淘汰凡圣而起，故以《说事论》为之标，正如说第二结集之重诵律藏也。

又此次结集之记事，仅见于南传，而北传则无之，如藏传经典中，即有以此后迦湿弥罗结集为第三结集者。说者或谓此次结集殆属虚构。然此次所结集之经典，阿育王尝依以布教于四方，今日幸存之巴利文三藏，即源于此，其事之实有，殆无可疑之余地。

第四，迦湿弥罗城之结集——在佛灭后六百年间（或云四百年、五百年），当时迦腻色迦王在位，王晚年笃信佛教，日请一僧说法。但人人异说，王召胁尊者问之。尊者云，如来去世，岁月邈矣，各部异执，所说矛盾。王问，孰为最善？尊者云，无过“有宗”（即说一切有部）。于是王在迦湿弥罗建立伽蓝，奉胁尊者，使随部执具释三藏。胁尊者乃选集五百比丘，世友菩萨为上首，于环林寺重开结集，法救、妙音、觉天诸尊者皆与。其时曾造《优波提舍》十万颂以释经藏，造《毗奈耶毗婆沙》十万颂以释律藏，造《阿毗达磨毗婆沙》十万颂以释论藏，合三十万颂，九百六十万言。王遂以赤铜为鏤，镂写论文，緘封于石函，立窣堵波藏之其中，命药叉神周卫其国，不使异学持出此论。此次结集，凡十二年而毕事。

按：此第四结集，以其主旨在弘小乘“有部”，或称为结集“有部三藏”。惟依藏地所传，则称王在迦湿弥罗耳环林精舍，招集五百阿罗汉、五百菩萨及五百在家学匠，使结集佛语。先是百年以来，十八部间，异执相诤，而最近六十三年之内，诤论尤烈。自此次结集而后，十八异部，悉认为真佛教，既记录律文；又经论未经记录者，今亦记录；已经记录者，则加校订云。依此传说，此次结集，殆亦通于一切佛教，且大乘似亦在内。虽王为特信小乘“有部”者，其所造三十万颂，实以小乘“有部”义为宗，但终末可断为结集“有部”三藏也。

又，此次结集，在北方所传中，称为第三，以彼不说华氏城结集故。

乙、大乘三藏之结集

大乘三藏，其结集之时地与人，诸书所说均极恇恍，此亦以印度素乏史书故。若因此据谓大乘非佛说，漫加轻讪，则误矣！今且录举所见各说。

第一说，王舍城七叶窟内结集——如《增一阿含经·序品》及《结集三藏传》所说，大迦叶集众于七叶窟，于结集经律论三藏之后，更别集大乘法为一分，名为“杂藏”，四藏俱是阿难结集。但《义林章》二，尝决《结集三藏传》为大众部之义；《唯识同学钞》三之五，又尝决今《增一阿含》为大众部之经。盖杂藏为大众部所弘，彼欲自护其说，故以杂藏与其余三藏并合，而不分窟内窟外焉。然《僧祇律》亦说阿难在刹帝山窟结集四《阿含》及杂藏，则上座部中亦说杂藏与三藏系同时同处结集者。惟杂藏原亦可属之小乘，且此文中以杂藏与四《阿含》并举，疑系指《小阿含》而言，以《小阿含》又称《杂经》也。

第二说，王舍城七叶窟外结集——如《西域记》等所说，大迦叶在上茅城北迦兰陀竹园西南五六里南山之阴大石室中，与一千圣众结集三藏。其西北隔二十余里，有大众部结集处，诸学无学数百千人，不预大迦叶结集之众而来至此。更相谓曰：“如来在世，同一师学。法王寂灭，简异我曹，欲报佛恩，当集法藏。”于是别集素咀纛藏、毗奈耶藏、阿毗达磨藏、杂集藏、禁咒藏，合为五藏。

第三说，王舍城七叶窟别会结集——如《义林章》所说：“大乘三藏，西域相传，亦于此山同处结集，即是阿难妙吉祥等诸大菩萨，集大乘三藏。”

按：此文之意，殆谓同处异会也。

第四说，迦毗罗城娑罗双树间结集——如《菩萨处胎经》所说，大迦叶集五百阿罗汉于阎浮提伽毗罗婆兜释翅授城娑罗双

树间，得八亿四千阿罗汉众，使阿难升七宝高座，诵菩萨藏、声闻藏、戒律藏，各集著一处，后共出八藏，即胎化藏、中阴藏、摩诃衍方等藏、戒律藏、十住菩萨藏、杂藏、金刚藏、佛藏八者。

按：婆兜释翅授城，即迦毗罗卫城之异名，亦即释尊下生之地。

第五说，铁围山间结集——如《智度论》所说，文殊、弥勒等大菩萨，将阿难于铁围山间结集大乘三藏，谓之菩萨藏。

按：《金刚仙论》，亦说大乘之结集处在铁围山外。

上面已将大乘三藏和小乘三藏的结集由来叙述了一过。可是在这中间，我还应当补出两段话来，就是秘密三藏和秘密三藏的结集。

秘密三藏

经——《大日经》、《金刚顶经》等二百卷

律——《苏婆呼经》、根本部等一百七十卷

论——《菩提心》、《摩诃衍》等十一卷

按：古代藏经，多以秘密诸经摄于“方等”，其后始别为“秘密部”。日本东寺密场，置有比丘五十人习此密教三藏。

秘密三藏之结集

秘密三藏，其结集之事迹不明确，亦同于大乘三藏。故南天铁塔之传，亦常为一般浅识者所疑。

第一说，王舍城七叶窟内结集——说者以犍子部所立四藏中，有明咒藏。依南方佛教所传，犍子部乃直接由根本上座部中分出者，则明咒藏必与三藏同时结集。

第二说，王舍城七叶窟外结集——如《西域记》所说，界外大众复集三藏及杂集藏、禁咒藏，别为五藏。

第三说，金刚手结集——此说未知其结集处。依《六波罗蜜经》所说，金刚手菩萨受持陀罗尼门。故或谓秘密藏之结集，以金刚手为正，阿难为伴；或谓金胎两部及杂部均出于金刚手菩萨。

以上所说，是我们第一步的研究，即研究三藏的结集以探其源。于今研究这第一步既经粗备，便当进而研究第二步。

第二步——研究三藏的版本以寻其流

印度三藏的原本

印度古代有一种特殊的习俗，就是对于他所崇奉的圣典，都不用文字记录，只凭着暗记，口口相传。他们的记忆力，极可惊叹，往往能记数十万颂以上。因此，要谈印度的三藏版本，在最早的时期却是没有的，后来也用文字记录，但不知起于何时。《慈恩寺传》云：“经雨三月安居中，集三藏讫，书之贝叶，方遍流通。”可是一般学者还疑惑第一结集之时，并无经本，只是大众合诵一番。书之贝叶，或者还是以后的事。因此，研究印度三藏之时，当以语言与文字并重。

在锡兰教徒之间，他们相信释尊当日说法是用的摩揭陀语。但这一说，并不能概括释尊的一生。当释尊布教于摩揭陀国之时，自然是用的摩揭陀语。若是在摩揭陀语不能通行的地方，他必须更用其他的语言，因为释尊本来是善解一切语言的圣者呢！试看，巴利律藏中，《秋那瓦迦》(Cullavagga, 小品)第五云：

“尔时婆罗门族兄弟比丘诣佛所，而白佛言：‘今比丘众，多由异名、异姓、异生、异族各方面而出家，各各以其自所用语污损佛语。世尊！我等颇思转之于梵语。’佛言：‘汝等不可转之于梵语，若强犯之，则不能免于恶作之罪，故汝等善以自所用语学佛语可也。’”

由此看来，当时释尊弟子所用语言，实极复杂。释尊说法，既决不止用一种语言，而弟子的奉持圣教，又各以其自所用语，因此，三藏在语言文字上，自不免有些复杂了。

不过现今所存的三藏原本，却只有“巴利语”和“梵语”两种。南方佛教的流布，多以巴利语经典为主；北方佛教的流布，多以梵语经典为主。又，巴利语经典大都为小乘教，梵语经典大都为大乘教。

巴利语三藏

巴利语三藏，现尚完具，除三藏正文外，尚有注释及史籍等。今且摘举其三藏目次：

甲、律藏(Vinaya-Pitaka)

子、修多毗伽崩(Sutta-vibhanga。波罗提木叉，解脱戒本 Patimokkha)

1. 波罗夷(Parajika)

2. 波逸提(Pacittiya)

丑、犍度(Khandhaka)

1. 小品(Mahavagga)

2. 小品(Cullavagga)

寅、波利婆罗(Parivara)

乙、经藏(Sutta-Pitaka)

子、长部(Dagha-nikaya)

丑、中部(Majjhima-nikaya)

寅、杂部(Samyutta-nikaya)

卯、增一部(Anguttara-nikaya)

辰、小部(Khuddaka-nikaya)

1. 小诵(Khuddaka-Patha)

2. 法句(Dhammapada)

3. 感兴语(Udana)

4. 如是语(本事经, Itivuttaka)

5. 经集(Sutta-nipata)

6. 天宫事(Vimana-vatthu)
7. 饿鬼事(Peta-vatthu)
8. 长老偈(Thera-gatha)
9. 长老尼偈(Theri-gatha)
10. 本生(Jataka)
11. 解释(Niddesa)
12. 无碍解道(Patisambhida-magga)
13. 譬喻(Apadana)
14. 佛陀系谱(Buddhavamsa)
15. 行藏(Cariya-pitaka)

丙、论藏(Abhidhamma-pitaka)

子、法聚(Dhamma-sangani)

丑、分别(解释, Vibhanga)

寅、界说(Dhatu-katha)

卯、双对(Yamaka)

辰、发趣(Patthana)

巳、施設(Puggala-pannatti)

午、论事(Katha-vatthu)

梵语三藏

梵语三藏现均残缺不完,不如巴利语三藏。其在中央亚细亚所发掘者,即一经之首尾完具者亦绝鲜。唯尼泊尔尚有多数完本,但杂乱无序,不便备举,今仅举其中所最尊重之九部大经。此九部经,在彼土自成一类,未知辑自何人,此外则均属零本矣。

子、《八千颂般若波罗蜜经》(Astasahasrika Prajnaparamita)

丑、《妙法莲华经》(Saddharmapundarika)

寅、《普曜经》(Lalitavistara)

卯、《楞伽经》(Lankavatara)

辰、《金光明经》(Suvānaprabhāsa)

巳、《宝严树经》(Gandavyūha)

午、《如来不可思议经》(Tathagataguhyāka)

未、《禅定王经》(Samādhirāja)

申、《十地王经》(Dasabhumisvara)

汉译三藏的汇刻各本

自从大法东来,我国译场屡开,所翻的经典日益增多。但是在最初的时候,只随着法缘,各事翻译,译出各经,杂乱无序。三藏既不具备,也就没有藏经的纂集。直至梁朝,武帝命僧绍宝唱诸人编成目录,决定藏经的统摄,说者称为中国有藏经之滥觞。但是,这时仅有写本,并没有藏经的汇刻。同时傅大士创为转轮藏以奉经卷,谓有能旋转不计数者,即与读诵一大藏经无异。但是这时所奉的经卷,也只是一些写本,或者还是一些单行本。梁武以后,元魏出帝、北齐后主、隋文帝、唐太宗、高宗、则天后、玄宗、德宗、南唐保大各代,均有全藏写本敕修之举。若说中国汇刻的大藏经,在史传上可稽的,当推蜀版为第一,其后继起刊行者渐多。除我国人之外,还有契丹、高丽、日本,也曾汇刻汉译三藏,因此,版本也就不少了。于今不及详说,只将各种版本的名称和刊行的年代略述一番。

(一)蜀版

宋太祖开宝四年至太宗太平兴国八年(公元 971~983 年)刊行。或称旧宋本。

(二)高丽初雕版

高丽显宗十一年(公元 1020 年)刊行。

(三)契丹版

辽兴宗在位时(公元 1031~1054 年)刊行。或称辽本、丹版。

(四)福州东禅寺版

宋神宗元丰三年至徽宗崇宁三年(公元 1080~1104 年)刊行。

(五)福州开元寺版

宋徽宗政和二年至南宋高宗绍兴二十一年(公元 1112~1151 年)刊行。此版与上一种同称福州版,或闽本、越本。

(六)思溪王永从版

南宋高宗绍兴二年(公元 1132 年)刊行。或称宋本、南宋本、湖州本、浙本。

(七)磻砂版

南宋理宗绍定四年至元武宗至大二年(公元 1231~1309 年)刊行。或称延圣寺本。

(八)高丽再雕版

高丽高宗二十三年(公元 1236 年)刊行。或称丽本。

(九)思溪资福寺版

南宋理宗嘉熙至淳祐年间(公元 1237~1252 年)刊行。

(十)杭州大普宁寺版

元世祖至元十五年至二十六年(公元 1278~1289 年)刊行。或称元本。

(十一)杭州大万寿寺版

元成宗大德六年(公元 1302 年)前刊。

(十二)南藏版

明太祖洪武五年(公元 1372 年)后刊行。

(十三)北藏版

明成祖永乐十八年至英宗正统五年(公元 1420~1440 年)刊行。

(十四)武林版

明英宗正统五年(公元 1440 年)后刊行。或称方册本。

(十五) 万历版

明神宗万历十七年(公元 1589 年)刊行。或称明本、楞严寺本、密藏本、径山版。

(十六) 日本天海版

日本宽永十四年至庆安元年(公元 1637~1648 年)刊行。或称倭藏、宽永寺版。

(十七) 明续藏版

清圣祖康熙五年(公元 1666 年)刊行。

(十八) 明又续藏版

清圣祖康熙五年(公元 1666 年)后刊行。后此版与上一种均附加于明万历版之后。

(十九) 日本黄檗版

日本宽文九年至天和元年(公元 1669~1681 年)刊行。或称铁眼本。

(二十) 龙藏版

清世宗雍正十三年至高宗乾隆三年(公元 1735~1738 年)刊行。或称雍正本。

(二十一) 日本缩刷版

日本明治十三年至十八年(公元 1880~1885 年)刊行。或称缩藏、弘教书院本。

(二十二) 日本圻藏版

日本明治三十五年至三十八年(公元 1902~1905 年)刊行。

(二十三) 日本圻续藏版

日本明治三十八年至大正元年(公元 1905~1912 年)刊行。或称续藏。

(二十四) 频伽版

清宣统三年(公元 1911 年)刊行。

(二十五) 日本大正版

日本大正十二年(公元 1923 年)刊行。

(二十六)影印续藏版

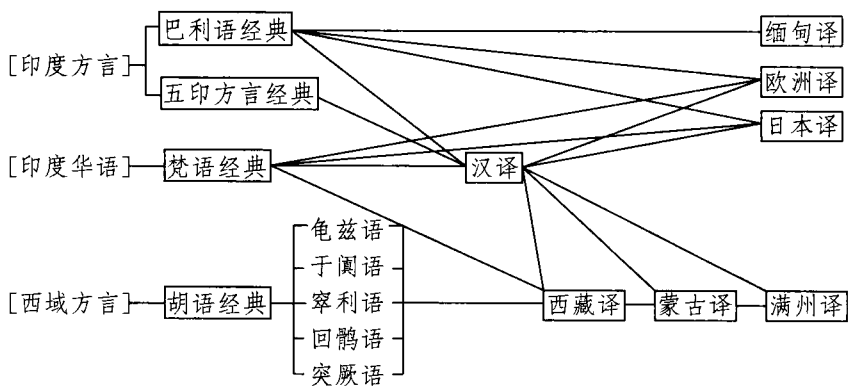
民国十二年(公元 1923 年)刊行。

(二十七)影印碛砂版

民国二十二年(公元 1933 年)刊行。

各地三藏的传译系统

佛教既为全世界人类所共仰,则各地自各有其译本,但传承非一,依据亦各不同。今就其传译统系列成一表,不复详说。唯其中有最堪注意者,即汉译三藏,几成为他们诸译之中心,在三藏各种版本中,实具有绝大权威者。



以上所说,是我们第二步的研究,即研究三藏的版本以寻其流。于今研究这第二步既又粗备,我们今日的演讲,便可就此结束了。

在这结束的时候,我还要和诸君做一种附带的工作,使诸君对于三藏的“藏”字,它的内容和数量都有一个更深切的认识。这个工作便是要编辑一部短短的辞典,和《三藏法数》一样,从数字上去研究各类各种的“藏”,免得诸君为着三藏所拘而忘却了“藏”字的广大意义。这也是研究三藏这个问题的一件紧要的事,愿大家合力来纂成这一部小辞典吧。

一藏——《释摩诃衍论》云：“唯立一藏，总摄诸法，谓法界法轮藏。”《大乘义章》云：“或说为一，所谓一切三藏之法，通名内论。”《义林章》云：“或依舍邪归正门，说唯一藏，谓正法教藏；对所诠义藏门，唯说一藏，所谓字藏。”

二藏——《大乘义章》云：“或分为二，谓经与论。一切本教，通说为经；随顺释者，斯名为论。”

又，二藏——《义林章》云：“经量部师唯立二藏：一素咀缆藏，二毗奈耶藏。彼部师说经律二藏，有别部类。佛及弟子，俱无别部说对法藏，但诸经中诠于慧处，名为对法。弟子等论，但释经疏，非是藏摄，如《顺正理》第一卷说。”又《摩诃僧祇律》叙佛灭后五百圣者之结集，亦唯举经律二藏，无论藏之结集。

又，二藏——《义林章》又云：“大乘中亦依机行说于教门，以分二藏：一菩萨藏，二声闻藏……即依半满以分二藏。”

按：此中声闻藏又称三藏，菩萨藏又称摩诃衍藏。

三藏——《义林章》云：“大乘中及萨婆多等诸部同说有三藏：一素咀缆，二毗奈耶，三阿毗达磨。”

又，三藏——《义林章》云：“《普曜经》及《阿闍世王》亦说有三藏：一菩萨，二独觉，三声闻。”

又，三藏——《大乘义章》云：“所谓局教，顿教、渐教一切小法，名为局教。大从小入，名为渐教。大不从小，名为顿教。”

又，三藏——《释氏要览》云：“一声闻藏，二菩萨藏，三佛藏。”

四藏——《义林章》云：“或说四藏，如《僧祇律》、《分别功德经》，同大众部素咀缆等三藏之外别立杂藏。谓但诠定，名素咀缆；若但诠戒，名毗奈耶；若但诠慧，名为对法；若合二诠，或合三诠，名为杂藏。《分别功德经》中，广解四别，集藏传说：一经，二律，三者大法，四者杂藏。”

又，四藏——《义林章》云：“犍子部中，亦说四藏：一经，二

律，三对法，四明咒。”

又，四藏——《大乘义章》云：“随人分四，所谓三乘、凡夫法也。”

五藏——《义林章》云：“法藏部中说有五藏，即于此四（谓犍子部四藏）加菩萨藏。”

又，五藏——《义林章》云：“《成实论》中说有五藏，说三藏已，复说杂藏及菩萨藏。又《分别功德论》亦说五藏，与此同。并谓此中前四藏为佛灭后阿难所结集；菩萨藏者，佛在世时即有之，名大士藏；至于杂藏，则以其非一人说，文义非一，多于三藏，故曰杂藏也。《大乘义章》又谓此中前四为小乘，后一为大乘。”

又，五藏——《异部宗轮论述记》云：“法藏部亦立五藏：一经藏，二律藏，三论藏，四明咒藏，五菩萨藏。”

又，五藏——《六波罗蜜经》云：“一素咀缆，二毗奈耶，三阿毗达磨，四般若波罗蜜多，五陀罗尼门。此五种藏，教化有情，随所应度，而为说之。……此五法藏，譬如乳酪、生酥、熟酥及妙醍醐。……我灭度后，今阿难陀受持所说素咀缆藏，邬波离受持所说毗奈耶藏，迦多衍那受持所说阿毗达磨藏，曼殊师利菩萨受持所说大乘般若波罗蜜多，其金刚手菩萨受持所说甚深微妙诸总持门。”

按：密教立五藏，似大集部所立之五藏。

六藏——《义林章》云：“大乘中亦说六藏，《瑜伽》、《显扬》、《对法》、《摄论》天亲释言，菩萨、声闻各有三藏。”

七藏——《义林章》云：“义可有七，小乘说四（声闻三藏，独觉一藏），大乘说三，故义成七，然无别文。”

八藏——《义林章》云：“《胎藏经》及大众部又说八藏，菩萨、声闻各有四故。”（此四即三藏加杂藏）

又，八藏——《菩萨处胎经》云：“最初出经，胎化藏为第一，中阴藏第二，摩诃衍、方等藏第三，戒律藏第四，十住菩萨藏第

五，杂藏第六，金刚藏第七，佛藏第八。”

九藏——《义林章》云：“或可说九，《普曜》等经既说有三（声、缘、菩），此各成三，故义立九。”

十二藏——《大乘义章》云：“或分十二，谓十二部。如《地持》说，大乘之中，唯一方广，小乘十一，大小通论，故有十二。”

按：十二部即十二分教，有以之悉摄于经藏者。亦有以长行、应颂、记别、讽颂、自说、方广、希法七分为经藏，因缘、譬喻、本事、本生四分为律藏，论议一分为论藏者。亦仅有判因缘一分为律藏，论议一分为论藏，其余十分均为经藏者。

十八藏——《大乘义章》云：“或分十八，小乘有九，大乘亦尔。小乘九者，十二部中，除彼授记、无问自说及以方广；大乘九者，十二部中，除彼因缘、譬喻、论议。大小各九，故有十八。”

二十四藏——《大乘义章》云：“或复分为二十四部，大乘十二，小乘亦尔。”

八万四千藏——《大乘义章》云：“或复分为八万四千，随别广论，数别难穷。”又《义林章》云：“或为八万四千法藏……乘此广说，有八俱胝四十洛叉。又《宗轮疏》，具广分别。”

八百万亿藏——《义林章》云：“八万四千，随所治惑，不增不减，乘此复成八百万亿诸法藏也。如《对法论》第十一说。”

（《威音》第 50 期）

何谓三科

我们在今年的第一期里面讲过了“三宝”，又在今年的第二期里面讲过了“三藏”，大家一定都能认清了三宝而不知所皈依，也一定都能从现前的住持三宝之中特别重视那保留着圣言量的三藏，奉做各人实地修持的标准。那么，我们在学佛的四种过程之内，实在已经可以越过那第一种过程，便是“信”的过程，从此以后，我们便要进而谈“解”的过程中几个问题了。依着我前次所拟定的那一个次序，“解”的过程中有三条：第一条是“三科”，第二条是“八不”，第三条是“二谛”。今天就从这第一条的“三科”讲起吧！

诸君请先想想，当我们最初踏进了这个“解”的过程之时，我们应当如何下手去求佛法上的正解呢？这个正当的答案是，我们下手的第一件工作，应当先要择法。何谓择法呢？就是要从现前的宇宙间一切万法之中，加以精密正确的拣择，要辨明它们何者是染？何者是净？何者是假？何者是实？何者是邪？何者是正？何者是俗？何者是真？如是拣择之后，我们才可以求得佛法上的正解。但是这个择法工作的要点，又在判法。何谓判法呢？就是要将现前的宇宙间一切万法都汇集一处，分别部类，撮成一个极统括的概念，列成一个极完整的简表，使这个宇宙的全体大用，都收于这一念一表之中，这便谓之判法。我们学佛的人必须先有这样的判法，然后才可以谈（原作臆）心谛观，然后才可以明眼抉择。如若不然，这个宇宙间的事物错综繁杂，无量无边，见了这点，忘了那点，合了这面，背了那面，又怎能去求佛法上的正解呢！

在佛教里面，自然老早地替我们安排了这下手的第一件工作。不过因为学佛的人根性很多不同，需要也就有异，所以他的判法的方式便有所谓“三科”。

三科是什么呢？就着它的总目说，就是五蕴、十二处、十八界。

甲、五蕴

“蕴”字之梵语为“塞鞞陀”(Skandha)，旧译为“阴”，又译为“众”，新译为“蕴”。阴者，积聚之义，隐覆之义，阴杀之义。众者，和聚之义。蕴者，积聚之义(盖旧译兼取“积聚有为”与“盖覆真性”二义，新译则唯取积聚一义也)。

1. 色蕴(质碍)——色
2. 受蕴(领纳)——心
3. 想蕴(取像)——心
4. 行蕴(造作)——心
5. 识蕴(了别)——心

此五蕴一科，如来为迷心不迷色，或迷心偏重者说，故合色为一，开心为四，令其细观于心。又为利根者说，故所分虽简，亦能悟入。又为乐略说者说，故所说甚略，随其意乐。

乙、十二处

“处”字之梵语为“阿野怛那”(Ayatana)，旧译为“入”，新译为“处”。入者，根与境相涉入之义。处者，根境为出生六识之门之义。

1. 眼根处——色
2. 耳根处——色
3. 鼻根处——色
4. 舌根处——色
5. 身根处——色

6. 意根处——心

以上六根为内六入。

7. 色尘处——色

8. 声尘处——色

9. 香尘处——色

10. 味尘处——色

11. 触尘处——色

12. 法尘处——心(色少分)

以上六尘为外六入。

此十二处一科,如来为迷色不迷心或迷色偏重者说,故合心为一意根及一法尘,开色为五根、五尘及法尘少分,令其细观于色。又为中根者说,故所分较详,始能悟入。又为乐广略适中之说者说,故所说适中,随其意乐。

丙、十八界

“界”字之梵语为“驮都”(Dhatu),新旧译俱为“界”。界者,界别之义,诸法性别之义,种族之义,种子之义,能持自相之义,藏之义,因之义。

1. 眼根界——色

2. 耳根界——色

3. 鼻根界——色

4. 舌根界——色

5. 身根界——色

6. 意根界——心

以上六根为内界。

7. 色尘界——色

8. 声尘界——色

9. 香尘界——色

10. 味尘界——色
11. 触尘界——色
12. 法尘界——心(色少分)

以上六尘为外界。

13. 眼识界——心
14. 耳识界——心
15. 鼻识界——心
16. 舌识界——心
17. 身识界——心
18. 意识界——心

以上六识为中界。

此十八界一科，如来为色心俱迷者说，故色心俱开，既开色为十，复开心为八，令其于色心两面并加细观。又为钝根者说，故所分极细，以便悟入。又为乐广说者说，故所说甚广，随其意乐。

以上所说三种判法的总目，就是所谓三科。这三科之所以区分，显密两教各有说法。在显教里面说，除却上面所述为着三种不同的机根而分说三科之外，尚有多义：或说蕴门唯说建立有为法相，界门广说建立能取所取及取体性，处门唯说建立能取所取。或说为显无我性义建立诸蕴，为显因缘义及显根境受用义建立诸界，为显等无间、所缘、增上三种缘义建立诸处。或说蕴是积聚义故，说蕴显无常一之我体；界是因义、持义故，说界显我非作者；处是由门义故，说处显我非受者。或说蕴门中显我无自性，界门中具显我无作受，处门中唯显我无受（此二说均对治执我之三病而立三科）。总之，三科虽同属判一切法的方式，可是用意不同，各有所显。因此之故，三科并立，不容废一，这便是显教的说法。在密教里面，却又是为着要表三部之法而有三科之异。他便是说，为迷于心法者说五蕴，乃是表“金刚部”之智；为

迷于色法者说十二处，乃是表“莲花部”之理；为色心双迷者说十八界，乃是表“佛部”之莲金不二和理智不二。因此之故，三科并立，不容废一。像这样的配法，较之显教所说，这三科便更有意义了。

但是上面所说的三科，还只是三科的总目。这个总目，仅仅可以见着它们各别的外表，而它们实在还有一个共通的内容，换句话说，便是另外还有一种细目。

提起这个细目，在佛教里面，各宗各派各有修改，颇多出入之处，与三科总目的始终固定不移殊不相同，不过传至于今，有许多宗派的说法都渐归湮灭，或已不为人所称道。现在只有两家所说，还盛传于佛徒之间，却恰恰可以代表大小两乘。那代表小乘的，便是俱舍宗所说的“七十五法”；那代表大乘的，便是法相宗所说的“百法”。今当一一述说一番。

小乘俱舍宗之七十五法

(一) 色法(十一)

1. 眼根——眼识所依净色
2. 耳根——耳识所依净色
3. 鼻根——鼻识所依净色
4. 舌根——舌识所依净色
5. 身根——身识所依净色

以上为五根。

6. 色——此有二种，谓青黄赤白四种显色，及长短方圆高下正不正八种形色；或说二十种，谓四种显色、八种形色之外，加云烟尘雾影光明暗八种；或说二十一种，谓上之二十种之外，加空一显色为第二十一。

7. 声——此有八种，谓可意不可意之二种声，各有四种：一、有执受大种为因声（手等所发）；二、无执受大种为因声（风林河等所发）；三、有情名声（有情之语言）；四、非有情名声（有情语言

以外之声),合为八种。

8. 香——此有四种,谓好香、恶香及等不等香。

9. 味——此有六种,谓甘、酸、咸、辛、苦、淡。

10. 触——此有十一种,谓地水火风四大种及滑涩重轻冷饥渴七种,合为十一。

以上为五境。

11. 无表色——谓各种表业及定所生善不善色,虽以色业为性,而非表示令他了知,故名无表。此无表色,亦大种所造(谓依有情之善恶二业而生于身内之一种无形色法,为感苦乐二果之因)。

如是诸法名曰色法者,盖变碍名“色”。此诸根境及无表色,均有变碍,故名“色法”。

(二)心法(一)

1. 心王——谓意识(小乘人虽亦说有六识,然常以意识统摄前五识,又未另开第七、第八两识,故心王唯一意识)。

此法名曰心法者,盖心能导世间,心能遍摄受,即此法也。

(三)心所有法(四十六)

1. 受——谓三种领纳苦乐及非苦非乐有差别故。

2. 想——谓于境取差别相。

3. 思——谓能令心有造作。

4. 触——谓根境识和合生能有触对。

5. 欲——谓希求所作事业。

6. 慧——谓于法能有拣择(此即无痴善根)。

7. 念——谓于缘明记不忘。

8. 作意——谓能令心警觉。

9. 胜解——谓能于境印可。

10. 三摩地——谓心一境性。

以上为“遍大地法”十。以此等法恒于一切心有故,是为五

品心所中之第一。

11. 信——谓令心澄净。或说于谛实业果中现前忍许，故名信。

12. 不放逸——谓修诸善法，离诸不善法。或说能守护心名不放逸。

13. 轻安——谓心堪任性。

14. 行舍——谓心平等性，无警觉性。

15. 惭——谓于诸功德及有德者，有敬有崇，有所忌难，有所随属，说名为惭。或说于所造罪，自观有耻，说名为惭。

16. 愧——谓于罪见怖，说名为愧。或说于所造罪，观他有耻，说名为愧。

17. 无贪——谓不贪着。

18. 无瞋——谓不瞋恚。

19. 不害——谓无损恼。

20. 勤——谓令心勇悍为性。

以上为“大善地法”十。以此等法恒于诸善心有故，是为五品心所中之第二。

21. 痴——谓愚痴，即是无明无智无显（与慧相反）。

22. 放逸——谓放逸不修诸善（与不放逸相反）。

23. 懈怠——谓懈怠心不勇悍（与勤相反）。

24. 不信——谓心不澄净（与信相反）。

25. 昏沉——谓身重性、心重性、身无堪任性、心无堪任性、身昏沉性、心昏沉性，是名昏沉（与轻安相反）。

26. 掉举——谓掉举令心不静，此是贪等流（与行舍相反）。

以上为“大烦恼地法”六。以此等法恒于染污心有故，是为五品心所中之第三。

27. 无惭——谓于诸功德及有德者，无敬无崇，无所忌难，无所随属，说名无惭。或说于所造罪，自观无耻，名曰无惭。此是

贪等流(与惭相反)。

28. 无愧——谓于诸罪恶不见怖畏,说名无愧。或说于所造罪,观他无耻,名曰无愧。此是无明等流(与愧相反)。

以上为“大不善地法”二。以此等法恒于不善心有故,是为五品心所中之第四。

29. 忿——谓除瞋及害,于情非情令心愤发。此是瞋等流。

30. 覆——谓隐藏自罪。此是贪及无明等流。

31. 悭——谓财法巧施相违,令心吝着。此是贪等流。

32. 嫉——谓于他诸兴盛事,令心不喜。此是瞋等流。

33. 恼——谓坚执诸有罪事,由此不取如理谏悔。此是见取等流。

34. 害——谓于他能为逼迫,由此能行打骂等事。此是瞋等流。

35. 恨——谓于忿所缘事中,数数寻思,结怨不舍。此是瞋等流。

36. 谄——谓心曲,由此不能如实自显,或矫非拨,或设方便,令解不明。此是诸见等流。

37. 诳——谓惑他。此是贪等流。

38. 憍——谓染着自法为先,令心傲逸,无所顾性。此是贪等流。

以上为“小烦恼地法”十。以此等法少分染污心俱故(此十法虽与恶心及有覆无记心相应而起,而唯为修道所断,不通于见道所断。又,但与意识之无明相应,不通于他识。又,此十法现行各别,而非必十法俱起。以此三义,故名小烦恼地法),是为五品心所中之第五。

39. 寻——谓心之粗性。

40. 伺——谓心之细性。

41. 睡眠——谓令心昧略为性,无有功力执持于身。此是无

明等流。

42. 恶作——谓缘恶作法，心追悔性（思念恶作之事而使心追悔之作用）。又悔先不作，亦名恶作。此是疑等流。

43. 贪——谓自见中情深爱故。

44. 瞋——谓自见中深爱恃己，于他所起违己见中，情不能忍，必憎嫌故。

45. 慢——谓自见中深爱着己，对他心自举性，称量自他德类差别，心自举恃，凌蔑于他，故名为慢。

46. 疑——谓先由无明于谛不了，致闻二途，便怀犹豫，为苦非苦。

以上为“不定地法”八。以其不定摄入前五地中之一，通于善恶无记三性故，是为五品心所之余。

如是诸法名曰“心所”者，盖彼依心而起，平等相应，故曰“心所有法”。

（四）心不相应行法（十四）

1. 得——谓于有为法自相续中，及无为法择灭、非择灭中，获有成就（此有二种：一、未得今得，是名为得；二、已得不失，亦名为得）。

2. 非得——谓于有为法自相续中，及无为法择灭、非择灭中，未获成就。

3. 众同分——谓诸有情展转类等（此有二种：一、无差别，谓一切有情各等有者；二、有差别，谓一类有情各等有者）。

4. 无想果——谓修无想定者所得之果。生于广果天中高胜处，如中间静虑，有法能令心心所灭，令暂不起，名无想天。

5. 无想定——谓诸异生在第四静虑，或执无想是真解脱，有别法能令心心所灭，名无想定。

6. 灭尽定——谓诸圣者在非想非非想处，为求静住，有别法能令心心所灭，名灭尽定。

7. 命根——谓三界中能持暖识相续住因，说名为寿，即命根也。

8. 生——谓于诸法能起，即相续之初。

9. 住——谓于诸法能安，即相续之前随转。

10. 异——谓于诸法能衰，即相续之后随转。

11. 灭——谓于诸法能坏，即相续之断。

12. 文身——谓文字合集，如总说衰阿壹伊等字。

13. 名身——谓作想合集，如总说色声香味等想。

14. 句身——谓章句合集，如总说诸行无常等章。

如是诸法，名曰心不相应行者，盖此等起时，心不相应，非色等性，而为行蕴所摄，故名“心不相应行法”。

(五)无为法(三)

1. 择灭无为——谓以离系为性，诸有漏法远离系缚，证得解脱，此由慧差别，各别简择四圣谛故，择力所得灭，名为择灭。

2. 非择灭无为——谓永碍当生，得非择灭，盖能永碍未来法生，得灭尽前，名非择灭。得不因择，但由缺缘，缘不具故，得非择灭。

3. 虚空无为——谓以无碍为性，由无障故，色于中行(虚空得通行于一切碍法之中，即本来之寂灭法)。

如是诸法名曰无为法者，盖上之色、心、心所、心不相应行四法生时，必与有为四相俱起，故称一切有为诸行。此异于彼，故名“无为法”。

七十五法之摄于三科

甲、摄于五蕴：

色蕴摄色法十一。

受蕴摄心所大地法中之一。

想蕴摄心所大地法中之一。

行蕴摄心所法四十四及不相应行法十四。

识蕴摄心法一。

唯无为法三，不摄于五蕴，以蕴息非蕴故。

乙、摄于十二处：

前五根处摄色法中之五根。

前五尘处摄色法中之五尘。

意根处摄心法一。

法尘处摄色法中之无表色及心所法四十六、不相应行法十四、无为法三。

丙、摄于十八界：

前五根界摄色法中之五根。

前五尘界摄色法中之五尘。

意根界及六识界摄心法一。

法尘界摄色法中之无表色及心所法四十六、不相应行法十四、无为法三。

大乘法相宗之百法

(一)心法八

1. 眼识——依于眼根，了别色尘。

2. 耳识——依于耳根，了别声尘。

3. 鼻识——依于鼻根，了别香尘。

4. 舌识——依于舌根，了别味尘。

5. 身识——依于身根，了别触尘。

6. 意识——依于意根，了别法尘。

7. 末那识——此即第六识所依之意根，以恒审思量为相而妄执实我实法者。

8. 阿赖耶识——此为先世引业所招之异熟果，又为世出世法之一切种，即前七识之本体。试设一喻以明之，前六识时起时

灭，喻如水波，第七识无始相续，喻如水流，而此第八识则喻如水。

如是诸法名曰心法者，盖由一心王而分，俱属于心，故名心法。

(二)心所有法五十一

1. 作意——警觉心种令起现行为性，引现起心趣所缘境为业。

2. 触——于根境识三和合之时分别变异，令心心所触境为性，受想思等所依为业。

3. 受——领纳顺违、非顺非违境相为性，能起欲合、欲离及非合非离之爱为业。

4. 想——于境取像为性，施設种种名言为业。

5. 思——令心造作为性，于善恶无记之事役心为业。

以上为“遍行法”五。以如是诸法一切心中定可得故，是为心所六位中之第一位。

6. 欲——于所乐境希求冀望为性，精勤依此而生为业。

7. 胜解——于决定非犹豫境印可任持为性，不可以他缘引诱改转为业。

8. 念——于过去曾习之境令心明记不忘为性，定依此生为业。

9. 三摩地(定)——于所观境令心专注不散为性，智依此生为业。

10. 慧——于所观境简择为性，断疑为业。

以上为“别境法”五。以如是诸法缘别别境而得生故，是为心所六位中之第二位。

11. 信——于实德能(一信实有，二信有德，三信有能)深忍乐欲心净为性，对治不信，乐善为业。

12. 精进(勤)——于断恶修善事中勇悍为性，对治懈怠，成

满善事为业。

13. 惭——依自法力崇重贤善为性，对治无惭，止息恶行为业。

14. 愧——依世间力轻拒暴恶为性，对治无愧，止息恶行为业。

15. 无贪——于有有具无所染着为性，对治贪着，能作众善为业。

16. 无瞋——于苦苦具无所憎恚为性，对治瞋恚，能作众善为业。

17. 无痴——于诸事理明解为性，对治愚痴，能作众善为业。

18. 轻安——远离粗重，调畅身心，于善法中堪任修持为性，对治昏沉，转舍染浊身心，转得清净身心为业。

19. 不放逸——即精进及无贪无瞋无痴三种善根，于所断恶防令不生、于所修善修令增长为性，对治放逸，成满一切世出世间善事为业（此即精进等四法，非别有体）。

20. 行舍——亦即精进及三善根，能令其心始而平等、继而正直、后而无功用住为性，对治掉举，能使余心心所静住为业（此亦即精进等四法，非别有体）。

21. 不害——于诸有情不为损恼为性，能对治害，悲愍有情为业（不害拔苦名悲，无瞋与乐名慈，其体是一，约用分二）。

以上为“善法”十一。以如是诸法唯善心中可得生故，是为中心所六位中之第三位。

22. 贪——于有有具染着为性，能障无贪善根为业。

23. 瞋——于苦苦具瞋恚为性，能障无瞋，不安恶行所依为业。

24. 慢——恃己所长、于他高举为性，能障不慢，生苦为业。

25. 无明（痴）——于诸理事迷暗为性，能障无痴，一切杂染所依为业。

26. 疑——于诸理事犹豫为性，能障不疑善品为业（谓犹豫即善不生，故又障善品）。

27. 不正见（恶见）——于诸谛理颠倒推度，染慧为性，能障善见，生苦为业。但恶见有五：

1) 萨迦耶见（身见）——于五蕴执我我所，一切见趣所依为业。

2) 边执见——即于身见随执断常，障出离行为业。

3) 见取——于诸见之中随执一见及所依蕴，执为最胜能保清净，一切斗争所依为业。

4) 戒禁取——于随顺诸见之戒禁及所依蕴，执为最胜能保清净，无利勤苦所依为业。

5) 邪见——谤无因果，谤无作用，谤无实事，及非前四所摄诸余邪执，皆此邪见所摄。

以上为“烦恼法”六。以如是诸法性是根本烦恼摄故，是为中心所六位中之第四位。

28. 忿——依对现前不饶益境愤发为性，能障不忿，执仗（仗谓器仗，谓怀念者多发暴恶身表业故）为业。此即瞋之一分为体。

29. 恨——由忿为先，怀恶不舍，结怨为性能障不恨，热恼为业。此亦瞋之一分为体。

30. 恼——忿恨为先，或追忿恨之往恶，或触现在之逆境，狠戾为性，能障不恼，多发凶鄙粗言蛆螫他人为业。此亦瞋之一分为体。

31. 覆——于自作罪恐失利誉，隐藏为性，能障不覆，悔恼为业。此以贪痴一分为体。

32. 诳——为获利誉矫现有德，诡诈为性，能障不诳，邪命为业。此亦贪痴一分为体。

33. 谄——为罔他故矫设异仪，谄曲为性，能障不谄，不任师

友教诲为业。此亦贪痴一分为体。

34. 憍——于自盛事深生染着，醉傲为性，能障不憍，染依为业。此以贪之一分为体。

35. 害——于诸有情心无悲愍，损恼为性，能障不害，逼恼为业。此以瞋之一分为体。

36. 嫉——殉自名利，不耐他荣，妒忌为性，能障不嫉，忧戚为业。此以瞋之一分为体。

37. 悭——耽着财法，不能惠施，秘吝为性，能障不悭，心多鄙涩，畜积财法不舍为业。此以贪之一分为体。

以上为“随烦恼法”二十中之“小随烦恼法”十。以如是诸法唯是烦恼分位差别等流性故，名曰随烦恼。又以其各别起故，名曰小随烦恼。

38. 无惭——不顾自法，轻拒贤善为性，能障于惭，生长恶行为业。

39. 无愧——不顾世间，崇重暴恶为性，能障于愧，生长恶行为业。

以上为“随烦恼法”三十中之“中随烦恼”二。以如是诸法亦唯是烦恼分位差别等流性故，名曰随烦恼。又以其遍不善故，名曰中随烦恼。

40. 不信——于实德能不忍乐欲，心秽为性，能障净信，懈怠所依为业。

41. 懈怠——于断恶修善事中懒惰为性，能障精进，增染为业（设于染事而策勤者，亦名懈怠，退善法故）。

42. 放逸——于染不防，于净不修，纵荡为性，障不放逸，增恶损善所依为业。即以懈怠及贪瞋痴四法为体。

43. 昏沉——令心于境无堪任为性，能障轻安及毗钵舍那为业（此与痴异，碍于境迷暗为相，正障无痴而非瞽重，昏沉于境，瞽重为相，正障轻安而非迷暗）。

44. 掉举——令心于境不寂静为性，能障行舍及奢摩他为业。

45. 失念——于所缘境不能明记为性，能障正念，散乱所依为业。此以念及痴一分为体。

46. 不正知——于所观境谬解为性，能障正知，毁犯为业。此以慧及痴一分为体。

47. 散乱——于诸所缘令心流荡为性，能障正定，恶慧所依为业（此与掉举异，掉举令心念念易解，散乱令心念念易缘）。

以上为“随烦恼法”二十中之“大随烦恼”八。以如是诸法亦唯是烦恼分位差别等流性故，名曰随烦恼。又以其遍染心故，名曰大随烦恼。合上三种随烦恼，是为心所六位中之第五位。

48. 睡眠——令身不自在，又令心昧略为性，障观为业。

49. 恶作（悔）——恶所作业，追悔为性，障止为业（悔先不作，亦恶作摄）。

50. 寻——令心匆遽于意言境粗转为性，身心安住分位所依或身心不安住分位所依为业。此以思及慧为体。

51. 伺——令心匆遽于意言境细转为性，身心安住分位所依或身心不安住分位所依为业。此亦以思及慧为体。

以上为“不定法”四。以如是诸法，不定是善，不定是烦恼，不定遍一切心，不定遍一切地故，是为心所六位中之第六位。

如是诸法名曰心所有法者，盖彼恒依心起，与心相应，系属于心，故名心所。

（三）色法十一

1. 眼根——眼识所依之清净色。

2. 耳根——耳识所依之清净色。

3. 鼻根——鼻识所依之清净色。

4. 舌根——舌识所依之清净色。

5. 身根——身识所依之清净色。

6. 色尘——此有三种：

- 1) 显色十三，青黄赤白影光明暗烟尘云雾空一显色是也。
- 2) 形色十，长短方圆粗细高下正与不正是也。
- 3) 表色八，取舍屈申行住坐卧是也。

7. 声尘——此有三种：

- 1) 内声，即有情语声。
- 2) 外声，即风林等声。
- 3) 内外等，即以手击鼓等声。

又有三种：

- 1) 可意声，即顺心可爱之声。
- 2) 不可意声，即违心不可爱之声。
- 3) 俱相违声，即离于顺违中容之声。

8. 香尘——此有好香、恶香、平等香、俱生香（如沉檀等与质俱起）、和合香（香和合成一香）、变异香（未熟时无香，而熟时有香）。

9. 味尘——此有六种，苦酢甘辛咸淡是也。又有六种，或可意、或不可意、或俱相违、或俱生、或和合、或变异。

10. 触尘——此有二种：一为能造，即大种，坚湿暖动是也；二为所造，即假触，滑涩轻重软缓急冷饱力劣闷痒粘病老死疲息勇是也。

11. 法处所摄色——即意识所缘之法尘是也。此又有五：

1) 极略色——此即五根、五境及四大种法处实色，析之至极微，故名极略色。

2) 极迥色——此以空界色极微为体，以其离于有碍之色，故名极迥色。

3) 受所引色——此即律仪、不律仪之无表色，以其因教、因师而领受，故名受所引色。

4) 定所生色——此由胜定力，于一切色皆得自在，所变五尘

之体，从定而生，故名定所生色，又名自在所生色。

5)遍计所起色——此由遍计所执，虚妄计度，因有境从此生，故名遍计所起色。

如是诸法名曰色法者，盖色乃质碍之义。

此之十一法，皆有色相可见可对，与心法异，故名色法。

(四)心不相应行法(二十四)

1.得——依诸有情可成诸法分位假立，亦通非情，无法无有。

2.命根——依业所引异熟住时决定，假立命根。

3.众同分——依诸人法相似分位，假立此名。

4.异生性——依未生起一切出世圣法分位，假立此名。

5.无想定——谓有异生，伏遍净贪，未伏上染，由出离想作意为先，令不恒行心心所灭，想灭为首，立无想定名。令身安和，故亦名定。

6.灭尽定——谓有无学或有学圣，已伏或离无所有处之贪，以上之贪伏否不定，由止息想作意为先，令不恒行恒行染污心心所灭，立灭尽名。令身安和，故亦名定。

7.无想定——外道修无想定既得成就，生彼天中，前六识心及彼心所长时不行，想灭为首。

8.名身——名诠诸法自性，如眼耳等种种名字。

9.句身——句诠诸法差别，如眼无常、耳无常等。

10.文身——文即是字，为名句之所依。

11.生——于众同分诸行本无今有，假立为生。

12.住——于众同分诸行相续不变坏，假立为住。

13.老——于众同分诸行相续变异，假立为老。

14.无常——于众同分诸行相续变坏，假立无常。

15.流转——于因果相续不断，假立流转。

16.定异——于因果种种差别，假立定异。

17.相应——于因果相称，假立相应。

18. 势速——于因果迅疾流转，假立势速。
19. 次第——于因果——流转，假立次第。
20. 时——于因果相续流转，假立为时。
21. 方——于东西南北四维上下因果差别，假立为方。
22. 数——于诸行——差别，假立为数。
23. 和合性——于因果众缘集会，假立和合。
24. 不和合性——翻对和合，假立不和合。

如是诸法名曰心不相应行法者，盖前之心所有法五十一，皆为与心相应之行法，此之二十四法，悉与心不相应，故名不相应行。

(五)无为法(六)

1. 虚空无为——谓此真如离诸障碍，犹如虚空，从喻得名，故名虚空。

2. 择灭无为——由无漏智简择力故，灭诸杂染，即此真如，名为择灭。

3. 非择灭无为——此之本性，不由慧能而性清净，名非择灭。

4. 不动灭无为——若离第三静虑欲时，得于一切苦乐受灭，即此真如，说名不动。

5. 想受灭无为——若离无所有处欲，想受不行，即此真如，名想受灭。

6. 真如无为——理非妄倒，故名真如。前五无为，皆依此真如而假立者，真如亦是假施假名，其实则非言诠之所能及矣。

如是诸法名曰无为法者，盖前之心法、心所法、色法、不相应行法四位，皆是世间有为之法，此之六法，是出世间之法，故名无为。

百法之摄于三科

甲、摄于五蕴：

色蕴摄色法十一。

受蕴摄心所遍行法中之一。

想蕴摄心所遍行法中之一。

行蕴摄心所法四十九及心不相应行法二十四。

识蕴摄心法八。

唯无为法六，不摄于五蕴，以无蕴义故。

乙、摄于十二处：

前五根处摄色法中之五根。

前五尘处摄色法中之五尘。

意根处摄心法八。

法尘处摄色法中之法处所摄色及心所法五十一、心不相应行法二十四、无为法六。

丙、摄于十八界：

前五根界摄色法中之五根。

前五尘界摄色法中之五尘。

意根界摄心法中之第七、第八两识。

六识界摄心法之前六识。

法尘界摄色法中之法处所摄色及心所法五十一、心不相应行法二十四、无为法六。

上来所述，一是俱舍宗的七十五法，我们借以代表小乘；一是法相宗的百法，我们借以代表大乘。在这两者之间，有两个最大不同之点，不可不格外注意：一点是小乘以色法居先，大乘以心法居先；又一点是小乘于诸法常认为“有”，大乘于诸法常认为“空”。因为有这两点，所以我们要知道这个三科的内容，实在有大小两乘的差别，不要因为他们外表的同一而笼统地看过去了。

于今为着要使诸君对于三科的内容彻底明了起见，我们须得更进一步，再加上一番详密的研究。依着上面所说，三科的内容有大小两乘的差别，可是这个差别，还不仅只这样简单。因为大小两乘相对而说，固然显有不同，而大小两乘之中，派别很多，

对于这个三科的认识,又各有很多的差别。于今且依着华严宗所说的十宗述说一番。

第一,我法俱有宗

此摄犍子部、法上部、贤胃部、正量部、密林山部,及经量部之本计。

此宗说三科诸法均为实有,但在此三科诸法“有为”、“无为”之外,别立一我,摄于“不可说”法中,非即蕴等,非离蕴等,此犍子等部所说也。唯经部本计说我非离蕴,则虽另立一我,实仍在三科之中。

第二,法有我无宗

此摄说一切有部、雪山部、多闻部,及化地部之末计。

此宗说三科诸法均为实有,不另立一我于三科诸法之外。

第三,法无去来宗

此摄大众部、制多山部、西山住部、北山住部、鸡胤部、饮光部、法藏部,及化地部之本计。

此宗说三科诸法之中,无为法是实有,有为法之现在是实有,而过去、未来则非实有。

第四,现通假实宗

此摄说假部、经量部之末计,及俱舍宗。

此宗说三科诸法之中,无为法是实有,有为法之过去、未来非实有,而现在亦不全为实有。说假部则谓十二处、十八界为假,五蕴为实;经量部末计则谓五蕴、十二处为假,十八界为实;俱舍宗则谓五蕴为假,十二处、十八界为实。

第五,俗妄真实宗

此摄说出世部。

此宗说三科诸法之中,无为法是实有,而有为法非实有。

第六,诸法但名宗

此摄一说部及成实宗。

此宗说三科诸法均非实有。但以上六宗均未出小乘分齐，其说三科诸法之假，虽亦有进于人法二空之域者，然彼所谓空，乃是析法明空，未明本性空寂；但明界内二空，未明界外并空；且但明于空，未明不空；但住于空，未明空亦不可得。由此四异，故未及大乘。

第七，一切皆空宗

此摄大乘始教，即《深密》《般若》等经，《瑜伽》《中观》等论。

此宗说三科诸法均非实有，其所说空，乃能明本性空寂，界外并空，空亦不可得者，故与前之小乘说诸法但名者异，斯盖就空而说空者。

第八，真实不空宗

此摄大乘终教，即《楞伽》《胜鬘》等经，《起信》《实性》等论。

此宗说三科诸法均非实有，但进一步言之，又当知其真实不空，其所说空，乃能兼明不空者，故与前之小乘说我法俱有者异，斯盖就不空而说空者。

第九，相想俱绝宗

此摄大乘顿教，如禅宗。

此宗说三科诸法均非实有，又当知其真实不空。但更进一步言之，此空不空，均迥绝言思者，非可以语言思虑及之也，斯盖就空而说空不空者。

第十，圆明具德宗

此摄一乘圆教，如天台、华严诸宗。

此宗说三科诸法均非实有，又当知其真实不空，此空不空，又均迥绝言思。但更进一步言之，则当相即道，即事而真，万德圆明，重重无尽，三科诸法，至此始真显其实相矣，斯盖就不空而说空不空者。

说到这里，我想听讲诸君对于三科的内容，大概都已经彻底明白了。从今以后，我们用着这件判法的工具，去完成我们择法

的工作，必能彻见这个宇宙的全体大用，并深深地勘会小乘的三科，悟入大乘的三科。那么，我们便能求得佛法上的正解，而跻于解的过程了。

（《威音》第 51 期）

何谓八不

在我前次所拟定的讲演次序中，那解的过程里面有三条，我们在上一期已经将那第一条的三科说过了，今天当依次说那第二条的“八不”。

当开讲“八不”之前，我为着提清头绪起见，应当首先告诉诸君，上期的三科是从“有”上说的，这期的“八不”是从“空”上说的。三科为说法相者所重，“八不”为说法性者所重。所以这三科与“八不”，实在是各居一面，恰恰相对。我于今在说三科之后紧紧地接着说这个“八不”，就是要使诸君双方并彻，不落一边。这点意思，希望诸君都能有相当的了解，那么对于三科与“八不”，便都能有一个明晰的概念了。

可是诸君里面或者有人要说：“上一期说那三科的时候，不是已经说过三科诸法或认为‘有’、或认为‘空’、或认为‘空不空’、或认为‘空’上之‘空不空’、或认为‘不空’上之‘空不空’吗？于今你却只认为是从‘有’上说的，显见得不完备，难道你只采用那小乘人的说法吗？”

在这中间，有一个很重大的意义是诸君所应充分明了的，我当借着这个机会一加说明。这是一个什么意义呢？简单地说，佛法里面所有名相，都是从圆满上说的，虽然有许多名相的表面，或是显然说“空”，或是显然说“有”，而他们里面的真义，一定都是远离四句、不落二边，这在经文上自然不便时常声明，乃是我们自应具有的一种佛学常识。那么，我们对于三科，或对于“八不”，乃至其他一切的教纲，都应当知道他说“空”之中实在也说着“有”，说“有”之中实在也说着“空”，那才能得着佛法的真

义。可是还有一层，这些名相既然都从圆满上说，何以又显然好像是说“空”一样，或者好像是说“有”一样呢？这便又当知道他只是因着相对而说，换句话说，便是对“有”而说“空”，对“空”而说“有”。对“空”而说“有”，那“有”仍是圆满不落二边的；对“有”而说“空”，那“空”也仍是圆满不落二边的。明了这个意义，然后才可以认清佛法，听凭他说“空”说“有”而无所惶惑；然后才可以讲述佛法，听凭你说“空”说“有”而无所乖违。所以我说这是诸君应当充分明了的一个很重大的意义。于今试将这个意义按之于上期所说的三科，我们固然可以知道这三科也是从圆满上说而不落二边的，同时我们还可以知道这三科也不妨从相对上说它是“有”，我于今说它是“有”，只是从这点上说的。若是那小乘人所认的“有”，那便是落于一边的“有”，与我所说实在有天渊之别，又怎可混为一谈呢！依此类推，就是今天所说的“八不”也是一样。话已说明，我便当正说“八不”了。

何谓“八不”呢？“八不”便是不生不灭、不常不断、不一不异、不来不出。此八者，就所证之理说，谓之“八不中道”；就能证之智说，谓之“八不中观”，又谓之“八不正观”。

欲明“八不”，先当从反面说起。它的反面，便是生、灭、断、常、一、异、来、出。此八者，谓之“八迷”，又谓之“八计”，又谓之“八病”。

- (1) 生——自无而有，是谓生相。
- (2) 灭——自有而无，是谓灭相。
- (3) 常——相续不灭，是谓常相。
- (4) 断——不相续生，是谓断相。
- (5) 一——因果全同，是谓一相。
- (6) 异——因果有异，是谓异相。
- (7) 来——果来自因，是谓来相。
- (8) 出——因内出果，是谓出相。

说到这里，我想诸君听了这“八病”的解释，或者要疑惑着说：“以上八种差别相，原是宇宙间所常见的几种现象，似乎不能称之为病。”可是我们要知道，这个宇宙本来平等一如，没有什么差别，只因一切众生无明妄起，分别横生，才有这八种差别相，论它们的来由，已经应当呼之为病，何况一切众生将这八种妄见横亘胸中，使他们神昏心昧，多至深入膏肓而不可救，这不更是几种很可怕的病吗！今且更就“八病”分类讲述一番，使诸君洞悉病情，早离病苦。不过“八病”都几乎无量无边，不容备举，现在只就着记忆所及浅近易见的种种“八病”约略地说一说吧！

第一，生病

甲、执自生者

（一）计有“神我”自生——此有十一种。本宗即迦毗罗，计诸法自生而有神我。神我名为主谛，生于法初，遍于一切。依此主谛而有二十四依谛，即万有之生起要素也。及迦毗罗支流，遂多本此旨，计此神我居于心中，为心主宰，能生诸法。唯所说神我形状不一，或说小如芥子，或说细如麦粒，或说如豆皂大，或说其长半寸，或说长一寸许，或说大如拇指。此外，又有计此神我生在最初，如像生有骨在形体先，因认为内身神我者，又有计其随身大小者，又有计其细身无色者，又有计其净色不染者，要皆计有神我自生者也，并其迦毗罗本宗，共成十一种异执。

（二）计五阴生——此有二种：

1. 计五阴总相生——即六师等，计诸法从自体五阴生，执五阴实有。

2. 计五阴别相生——此复有六：一、计自体色阴能生诸法，执色为本。二、计自体受阴能生诸法，执受为本。三、计自体想阴能生诸法，执想为本。四、计自体行阴能生诸法，执行为本。五、计自体识阴能生诸法，执识为本。六、即布吒婆楼，计血肉身

形能生诸法，执身为本。

(三)计唯性生——此即执有小乘人，计诸法各从自体性生。如梨捺等，皆唯从性大能生事大。

(四)计唯理生——此即执空小乘人，计诸法各从二空理生。如依虚空有地水火风等，皆唯从理大能生事大。

乙、执他生者

(一)计从他有情生——此有三种：

1. 计从摩醯首罗生——《自在经》言，自在天行三品苦行，生腹行虫禽兽、人天。但此中亦多异说，如摩醯首罗论师，则计从摩醯首罗一体三身生，谓彼一体三身，能生诸法：一曰摩醯首罗本身，为六道众生天地万物生灭之因，生从彼生，灭从彼灭，是为法身；二曰那罗延果身，此身生梵天，是为应身；三曰梵天造作身，此身造作一切命非命物，是为化身。又如月氏外道，则计从摩醯首罗一体二身生：一曰摩醯首罗身，此为本身；二曰毗纽身，此为迹身，即那罗延身。又如女人外道，则计从摩醯首罗所生八女人生，谓此八女人各生一类之物，遂有天人动植等等。

2. 计从那罗延生——即摩陀罗人，计那罗延自生，说一切物从彼生，还没彼处，见自在天造作万物。唯吠檀多诸师，则计从那罗延所生梵天生。

3. 计从伊赊那生——即伊赊那论师，说本尊形相不可见，而其神遍一切处，即以无形相而能生诸有命无命一切万物，故计伊赊那能生万物。

(二)计从他非有情生——此有五种：

1. 计从方生——即方论师说，谓方能生诸法，其生相如下：一、最初唯有诸方；二、从诸方生人；三、从人生天地。

2. 计从风生——即风论师说，风能生诸法，若造作，若长养，若破坏，若灭绝万物。

3. 计从火生——即吉波头说，火能生诸法，若造作长养万

物等。

4. 计从水生——即夷叔罗说，水能生诸法，天地万物，下至阿鼻，上至阿迦尼吒天，皆水所造。

5. 计从大安茶生——即安茶人说，劫初唯有大水，大安茶出世，然非水之所生。其生相如下：一、大安茶身形犹如鸡子，周匝金色；二、大安茶时熟破为二段；三、大安茶上段成天；四、下段成地；五、两段之间生梵天，为一切众生祖公，作生一切命无命物。

(三)计从他非有情非无情生——此有三种：

1. 计从时节生——即时节外道。说时熟一切大，时作一切物，时散一切物。帝释阿修罗为时节所成，是故时节能生诸法也。此是毗陀人支流。

2. 计从行生——即苦行外道。说诸法从苦行生，苦行本业尽即得道。此是迦毗罗支流。

3. 计从法生——此有六种。云何为六？一、如屠猪取鱼放鹰逐兔捕鹿杀牛等及余恶人皆从黑法生；二、如尼犍子等学道者皆从青法生；三、如梵志徒众居家者皆从黄法生；四、如释子徒众修梵行者皆从赤法生；五、如裸形苦行外道沙门等皆从白法生；六、如难陀婆蹉、乞梨舍僧乞栗垢、瞿舍庐味迦梨子等皆从微妙白法生。

丙、执自他俱生者

(一)于有情计自他生——即尼犍子人说，未有天地万物以前，唯一男一女和合，即生天地万物一切诸法。

(二)于非有情计自他生——即鞞世崽人说，天地万物从二微尘和合而生，由是彼和合体能生诸法。

丁、执非自他生者

(一)计虚空生——即口力外道说虚空是万物因，虚空生诸法。

(二)计自然生——即无因外道，执一切法无因而生。如风

起息，如河弥竭，如木荣悴，无有作者。

(三)计强伏生——即强伏论师，执随物欲生。如大水泉涌，草木枝叶堕中，聚作一抔，此是强伏。随风飘鼓，或吹向升，或复东西，如是种种，随所欲起。

(四)计无所有生——即无所有论师，执空尽无所有，有何相应，都无所有。

第二，灭病

甲、执自灭者

(一)于身计灭——如布吒婆楼，计色身四大六入，父母生育，乳哺长成，衣服庄严，无常磨灭，此灭自灭，昧缘成理，是为于身计自灭也。

(二)于阴计灭——如小乘外道，计诸受阴尽，自然坏绝，如灯火灭，种坏风止，即得涅槃。

(三)于业计灭——此有二种：

1. 现世灭——此复有二：一、计现世苦灭得乐——如鹑鸠外道，计现世并受苦尽，苦灭得道，以如是故，常以二指拾米脐食。二、计现世不灭未来必受报——如尼乾外道等，惧现世不灭而堕苦报，亦立种种苦行名目，即所谓断食、投岩、赴火、陨水等。

2. 未来灭——此复有二：一、未来八万劫灭——如删闍夜毗罗胝子，计人生诸苦，不假修道，历经生死，八万劫后，苦际自尽，即得道果。二、六百千俱胝劫灭——如优楼迦，计世间人等，各有我心，逐外尘和合，起诸非法，却后度三百千俱胝劫，中间灾满，至火灾时，复经三百千俱胝劫，世界尽灭，我心方与外尘相离而住，是时非法即灭，暂时得解脱。

乙、执他灭者

(一)计从他有情灭——此有三种：

1. 婆薮灭——如婆罗门修马祀者，取一白马放之，或百日，

或三年，迹马所在，市以黄金，用施一切，遂杀此马。唱言：婆藪杀汝，汝得生天。

2. 鳩摩罗伽灭——如鳩摩罗伽人，计鳩摩罗伽爱之，令所愿皆得，恶之则七世皆灭。此谓众生虽有罪，鳩摩罗伽不加恶必不灭，加恶乃灭，是亦为从他有情灭。

3. 摩醯首罗灭——即摩醯首罗人，计如前述。

(二) 计从他非有情灭——此有二种：

1. 境灭——如云“山羊被杀因作声，飞蛾投灯由火色，水鱼悬钩为吞饵，世人趣死以境牵”，凡夫执心外有境，故甘从境灭。

2. 风等灭——如外道执方风水火等有能灭力，与生为对待，说灭为彼等。

(三) 计从他非有情非无情灭——此有三种：

1. 咒术灭——如《吠陀外道经》说，以吠陀语咒杀羊，羊死生天。此妄执羊罪不得灭，从吠陀咒术灭。

2. 法灭——如牛行外道，计从据地啮草，伏岸饮水，效牛所为，得灭罪生天。此妄执罪不从修灭，从效牛行法得灭。

3. 时节灭——如时节外道，计如前述。

丙、执共灭者

如胜论师等，计二微和合生，乃至分分离散，如是灭为自他俱。

丁、执不共灭者

(一) 计自然灭——即无因外道，执一切法，无因而生，灭亦非自非他。

(二) 计强伏灭——即强伏论师，执随物欲生，灭亦非自非他。

(三) 计无所有灭——即无所有论师，执空尽无所有，灭亦非自非他。

第三,常病

甲、于我计常者

(一)即阴是我常——如僧佉人,计五阴中有我,说我我所皆有自体,是故为常。

(二)异阴是我常——如毗婆沙师,计异阴别有我体,以此为常。

(三)诸阴有我常——此人计诸心所法,随应所计,有我我所,是故为常。

(四)有能所二我常——如僧佉人立有二种我常:一、有知我,此我即常,我常故,此为能作,故能作常。二、无知我,此我即一切法,一切法故,此为所作,故所作常。

(五)无能所一我常——邪见外道,谓我常故,诸法亦常,二者合并,无有能所,如是为常。

(六)五阴通计是我常——此人于五阴中通计有我,而不能分别即离,但漫执故,以此为常。

(七)一阴的计是我常——此人于现世五阴中随取一阴为我,的计是我。彼有二义执为是常:一我定在现世有,二我定在一阴中有。以此二障,故于一阴中即见有我,或计色是我,或计受是我,或计想是我,或计行是我,或计识是我,均以所执一阴为常。

(八)根中人我常——此外道说根中别有人,是能执种子,不知五根等是色法摄,妄于根中执有人我,以是为常。

(九)眼中人我常——此外道如前执,说我证智所知,眼根中有我,说为四分:一、眼根之中白精是月,月是母所造。二、白精中间赤精是日,日是父所造。三、赤精中间青精是空,空是自在天所造。四、青精中间人子是我,我非因造,故我是常。

(十)我意常——此外道不知心法无我,意为八心法之一,妄

谓一切事皆可由我意得，如是意为我常。

(十一)我作意常——如摩醯首罗人，不知心所有法无我，心所有法中有五遍行，其一曰作意，彼妄执一切事皆从我意心生者，如无明体，别有作意，能生于行，如是我作意常。

(十二)我正思常——如萨婆多部，执八圣道中正思为是般若，不知彼未离偏行境，如是谬执正思为常。

(十三)思即是我常——如胜论师，亦计我从思所成，以思为常。

(十四)因思有我常——如毗婆沙师，计有我体者，思等因思有所得故，亦执思是常。

(十五)我觉成思常——如僧佉人，计有彼觉体，成一思相，我及觉体，次第不坏，思亦非无，故思是常。

(十六)影像我常——此人计有现思觉影像生，及彼觉体影像所生，随诸方分，皆有其思，所依影像，如境照面，故有我体，有我我所。此以遍行之思及所现色法执为我常。

(十七)大丈夫我常——如吠陀人，说冥初时，大丈夫神，色如日光，若人知此，能度生死，更无余道，小人则小，大人则大，住身窟中，以是为常。

(十八)离散我常——诸外道辈，通执一切法因我得生，故执我见。此我有苦乐，欲离苦得乐者，必修戒施苦定，依其功力而有正念，我乃与诸法离散而得解脱，因执我离散为常。

(十九)解脱人我常——计人我论师说，若见性得解脱者，是义不然，由人我解脱，故死活等自在，是故解脱人我常。

(二十)藏识常——相应论师立八识常，误解唯识无尘，说识定常。

(二十一)我有边常——如前述十一种神我外道，皆计神是色法有分，皆言神有边故常。

(二十二)我无边常——如有外道说，神我遍满虚空，无处不

有，得身处能觉苦乐，是为神我无边，无边故常。

乙、于法计常者

(一)计诸有见常——如外道贪着诸见，说法因集皆是实有，以诸有见为常。

(二)计诸有法常——如萨婆多人，执法有我无，如是故诸有法常。

(三)计世谛法常——如成实人，执真谛无我法，而世谛是有，执有故常。

(四)计一因具果常——如雨际外道，计因中常有果性，不待缘成，说一因常。

(五)计从缘相常——如数论师，计一切法体，因中本有果性，但须从众缘显，非缘则因果不现，故计从缘相常。

(六)计声相常——即声论师，说声相常住，无生无灭，由于宣吐，方得显了，如是执声相常。

(七)计生死法乐故常——如尼犍子等，妄于生死中起乐见，说生死真实是乐，涅槃真实是苦，如人肢体有坏即苦，若都无五阴，即是极苦，故云生死是乐，说为可常。

(八)计生死法难断故常——如不定聚人，怖生死故，见生死法难可断故，计生死常。

(九)计三世常——如萨婆若帝婆，执三世常。故云，因果异体，生死皆实。因果非转变，种子与芽各异体，果性在未来，移出至现在，现在谢过去，如是若蝉联，故三世常。

(十)计三际常——如伊师迦依静虑力，计三际常：一、计前际常；二、计现际常；三、计后际常。

(十一)计自然力常——此人执无明无力能生行，无明若在若不在，自然有行，故知无明无力生行，能生行者，乃自然力，如是说自然力常。

丙、于他有情计常者

(一)计摩醯首罗常——即摩醯首罗人，计一切诸法从摩醯首罗生，便以为常。

(二)计那罗延常——即那罗延人，计一切诸法从那罗延生，便以为常。

(三)计伊赊那常——即伊赊那人，计一切诸法从伊赊那生，便以为常。

丁、于他非有情计常者

(一)计世界常——此有五种：

1. 无终常——此人计世界无始，若有始则无因缘，如是后亦无穷，即常受身，是则无涅槃，此以无终为常（此与佛说世间无尽相似而不同）。

2. 十方无边常——此人计国土十方无边，若有边则因缘有尽，如是决定无边，无边故常（此与佛说世界无量相似而不同）。

3. 八方常——此人计国土上下无边，八方有边。如是八方有边，故八方常。

4. 上下常——此人计国土八方无边，若上至有顶，下至十八地狱，皆属有边。如是上下有边，故上下常。

5. 有始有边常——此人计世间常，初以求世间报本，不得其始，不得其始则无中后，无中后故，则无世间，是故计世间必有始，有始故即有边，有边故常。

(二)计方常——如方论师，计生灭皆由诸方，立方是常。

(三)计风常——如风论师，计风能生杀成坏万物，立风是常。

(四)计火常——如事火外道，计火为天口，能变异净不净物，立火是常。

(五)计水常——如服水外道，计水是万物根本，水能生天地，上至阿迦尼吒天，下至阿鼻地狱，皆水为主，立水是常。

(六)计虚空常——如口力论师，计虚空是万物因，立空是常。

第四，断病

甲、于三世计断者

(一)路伽耶陀人所计——此人计诸行及众生无往来者，实无他世来生此世，亦无此世复还他世。如是坚执邪见，拨无轮回，计三世断灭，堕于断见。

(二)七入论师所计——此人计有现在，无过去未来，合集诸法，共立一名，散则无有，故堕断见。

(三)世人外道所计——此人即阴计我，阴尽我尽，谓身是一物，一物是我。彼不知有三世五阴，说命尽更不再生，故亦堕断见。

乙、于七事计断者

如七断论师，计欲界人天，色四静虑，粗四大色，如病如箭，四无色处，细色如痛，若死后断灭无有(言人死后皆断灭七事)。

丙、于四大计断者

如佛涅槃时，四神所计：一、地神计地中无水火风；二、水神计水中无地火风；三、火神计火中无地水风；四、风神计风中无地水火。

丁、于涅槃计断者

如小乘外道，计诸阴尽，种坏风止，名为涅槃，计涅槃是断。

戊、于因果计断者

(一)计因缘断——如富兰那迦叶，计无因无缘，众生有垢，无因无缘，众生清净，诸法断绝，无忠孝之道，此计染净诸法等断。

(二)计果报断——如空见外道，依于寻伺，或静虑等，计无因果，无有施与，无有祠祀，定无妙行及与恶行二业果报，乃至世

间无真阿罗汉等，是为计果报断。

(三)计因果断——如鞞患计，因中无果，因灭于前，果成于后，果非因成，因果不相属，不相属故断。

第五，一病

甲、于因果计一者

如僧祇部人，计因果为一，如受种子为芽等。

乙、于神我计一者

(一)计身神一——如外道计神我即身，以分析此身，求此神我不可得故，说身神为一。

(二)计我阴一——如僧佉人，计我与阴一。说云，我觉二法是一，以我离觉，我不可得；觉离我，觉不可得；觉灭我灭，我灭觉灭，如是我觉为一，故一切因果法等亦为一。共喻有二：一、我觉，如火热本一体故；二、觉我，如白毡不相离故。

(三)计我阴一异俱之一——如尼乾子外道，计我阴为一异俱，谓一切法俱，如我觉二者不可说一，不可说非一，是二皆可通，立一异俱。如是立俱，还堕一故。

丙、于佛说计一者

(一)计总聚一——如学教人，闻佛说有补嗚，谓于一时有多法聚，随顺世间，以一性说，如身林等。彼不知佛密意故，起计一想，遂堕一见。

(二)计相续一——如学教人，闻佛说有羯罗蓝，谓于异时，因果不绝，随顺世间，以一性说。如羯罗蓝等位，名之为人；如芽等转异，名之为谷。彼不知佛密意故，起计一想，亦堕一见。

第六，异病

甲、于因果计异者

如上座部，计因果为异，说种灭于前，芽生于后，种与芽非一

体等。

乙、于神我计异者

(一)计身神异——如外道计身异神异,说神我微细,五情所不得,亦非凡夫所见,摄心清净将禅定人乃能得见。又,若身即神我者,则身灭神亦灭。如是神我身灭不灭故,执身与神异。

(二)计我阴异——如毗世师弟子迦那陀外道,计我阴异,说我与觉异。如说白毡,此是白,此是毡,是为异。我若是觉,即不名觉;觉若是我,亦不名我。如是我觉为异,故一切因果法亦异。

(三)计我阴一异不俱之异——如若提子外道,计我与阴为不俱。说云,一切法不俱,如我觉二者不可说一,不可说异,不可说一异俱。如是立不俱,还堕异故。

丙、于有边无边计异者

(一)三世异——如有等修禅那人,行阴中迷,心计生元流用不息,计过去未来名为有边,唯相续心名为无边,如是三世法各异体。

(二)初后异——如前执人,或能观八万劫,见一切众生。八万劫前,寂无闻见,无闻见处,名为无边;有众生处,名为有边,如是初后异体。

(三)彼我异——如前执人,计我遍知,得无边性,而彼一切众生皆现我遍知中。不知彼一切众生知性与我同等,如是我知无边,彼知有边,彼我知性,判然异体。

(四)生灭异——如前执人,穷生阴空,以其所见心路筹度一切众生,一身之中,计其咸皆半生半灭,明其世界一切所有,一半有边,一半无边。如是世界众生,各各兼二,为其异体。

丁、于体相计异者

如优娄迦人,计物唯自生,物不生德;德唯自生,相不生物。二者非类,非类故异。

第七, 来病

甲、于如来计来者

(一)于来者计来——如吠夜迦罗拏人言,去法能去,非物体去,物体由去者故,如是说有去法,以有去者故,以去者去故,知来亦有来者来。

(二)于来法计来——如胜论师,计物中有性,故有去者,用彼去法,动发行往方处等相,以有去法去故,知来亦有来法来。

(三)于来处计来——如玷牟留外道,计有法来故,常疑苦乐自作,或他作,或自他共作,或非自非他无因而作,妄计有苦乐从四句中来。

乙、于世间法计来者

(一)于现在计来——即现因现缘外道,计无宿作,但现在造作故,如是以果从现在来。

(二)于主宰处计来——如摩醯首罗人等,计苦乐等果,由彼主宰所定,是果无他因,从主宰处来。

(三)于诸缘计来——如成实人,计木无火性,但假缘生,但缘生故,是果无因,惟从缘来。

(四)于大力鬼神处计来——如外道计有大威力鬼神持想来,故有想念生,如是执想有来。

(五)于阿修罗王处计来——如阿修罗人,计福德从罗刹罗睺婆梨及毗摩质多罗睽婆利等处来。

(六)于所依谛计来——如优楼迦人,以地、水、火、风、空、时、方、神、意九法为主,名所依谛,计万物从彼来。

(七)于无明计来——如此方旧地论师,执八识为真实,七识为虚妄,即以无明从七识中来。

丙、于出世间法计来者

(一)于如来计来——如犍子部计,清净五阴和合,别有人

法，名为如来。

(二)于妄计净法中计来——如诸外道，或计净法从苦行中来，或计从舍身中来，或计从火中来，或计从河水沐浴中来，或计从灰水沐浴中来，或计从咒食中来，或计从断葷酪中来，或计从受持灰戒中来，或计从受持粪秽戒来，或计从受持牛戒、鹿戒、狗戒、鸡戒等来。

第八，出病

甲、于出计出者

(一)于出者计出——如吠夜迦罗拏人所说，与来为对待，见有出法。

(二)于出法计出——如胜论师，计有去法可用，即见有出法。

(三)于出处计出——如玷牟留外道，计苦乐从自他四句中出。

乙、于世间法计出者

(一)于宿生计出——如宿作外道，计苦乐之果，皆从往因，不须现缘而自增长。此执从宿生出。

(二)于我慢计出——如我慢人，计现见万法皆从我出。此执一切从我慢出。

(三)于性计出——如阿毗昙人，计木中有火性，从于火性以成事火。此计法但依性出。

(四)于想计出——如外道以想从大力鬼神持来，即计想从彼出。

(五)于福德计出——如阿修罗外道，计福德从罗刹等来，即彼能出福德。

(六)于世性计出——如迦毗罗人，计冥谛为世性，说一切法从世性出。

(七)于觉计出——如数论师,计因中有果出,亦于觉计有出法。

丙、于出世间法计出者

(一)于生死计出——如小乘人,迷于性起随诸妄见,说实有生死可出。

(二)于妄计净法中计出——如前所述种种妄计人,各执所计净法为有果出。

以上种种,便是八病。若依中道而观,八者都不能成立。所以佛说:“不生亦不灭,不常亦不断,不一亦不异,不来亦不出。”这八不的中道,实在是对治八病的良药。

可是这“八不”又如何能成立呢?在青目《中论释》里面有一段很简明的说法,今当一述。

(一)不生

“万物无生,何以故?世间现见故。世间眼见劫初谷不生,何以故?离劫初谷,今谷不可得;若离劫初谷有今谷者,则应有生,而实不尔,是故不生。”

(二)不灭

“问曰:若不生则应灭?答曰:不灭。何以故?世间现见故。世间眼见劫初谷不灭,若灭,今不应有谷,而实有谷,是故不灭。”

(三)不常

“问曰:若不灭则应常?答曰:不常。何以故?世间现见故。世间眼见万物不常,如谷芽时,种则变坏,是故不常。”

(四)不断

“问曰:若不常则应断?答曰:不断。何以故?世间现见故。世间眼见万物不断,如从谷有芽,是故不断,若断,不应相续。”

(五)不一

“问曰:若尔者,万物是一?答曰:不一。何以故?世间现见故。世间眼见万物不一,如谷不作芽,芽不作谷,若谷作芽,芽作

谷者，应是一，而实不尔，是故不一。”

(六)不异

“问曰：若不一则应异？答曰：不异。何以故？世间现见故。世间眼见万物不异，若异者，何故分别谷芽谷茎谷叶，不说树芽树茎树叶，是故不异。”

(七)不来

“问曰：若不异，应有来？答曰：不来。何以故？世间现见故。世间眼见万物不来，如谷子中芽，无所从来，若来者，芽应从余处来，如鸟来栖树，而实不尔，是故不来。”

(八)不出

“问曰：若不来，应有出？答曰：不出。何以故？世间现见故。世间眼见万物不出，若有出，应见芽从谷出，如蛇从穴出，而实不尔，是故不出。”

我们先从那反面观察“八不”，于今又从这正面观察“八不”，我想诸君对于“八不”的意义和内容，一定都已能彻底的了。可是在这“八不”的中间，还有几层很重要的意思，不可不补说出来。

第一层——“八不”实包括一切“不”

本来宇宙间的万法，都是平等一如，并没有什么差别。后来所以有“生、灭、断、常、一、异、来、出”等等差别之故，便只为了我们所起的分别妄见，由这些妄见而生出那“生、灭、断、常、一、异、来、出”等等差别，自然都是本来没有的，所以便说了这个“八不”。可是由妄见而生的差别，并不止此八种，而它们的本来没有，却是同一，都应当加上一个“不”字以示否定。譬如“不垢不净”、“不增不减”等等，依此类推，可以扩充而得到无量的不。于今所说的“八不”，只是借着这最紧要的八种而赅摄一切。所以青目论师说：“法虽无量，略说八事，则为说破一切法。”我们不要为这个“八”字而限制了那“不”字的范围，那才得着了“八不”的

真义，也才得着了“八不”的妙用。

第二层——“八不”可摄于“不生不灭”一句

“生灭”两字，实总括一切万法的始终，而一切差别，莫不依之而出；若言“不生不灭”，则一切差别自亦随之而悉无，因为它们都已经没有立足之地了。我们已经知道“八不”实能赅摄一切万法的“不”，又当知道“不生不灭”一句又实能总括“八不”。所以青目论师说：“以无生无灭故，余六事亦无。问曰：不生不灭已总破一切法，何故复说六事？答曰：为成不生不灭义故。”依此可知“八不”实只“不生不灭”一句，我们对于这一句更应有彻底的认识。若再简单地说，“不生不灭”一句，又可以包括于“不生”两字之中。因为“灭”字实从“生”字而有，若已无生何得有灭？所以，说着“不生”，便已经包括了“不灭”，说着不生的这个“不”，便已经包括了无量的不。试看那显教里面常说“无生法忍”，密教里面又常说“阿字不生”，不应恍然有所悟吗！

第三层——“八不”虽属空门而意在显中

“不”字，有破之义，又有泯之义。就情而言，便谓之破；就体而言，便谓之泯。只就着这表面上的字义看来，它本来是荡涤诸有，特显一空。但是“八不”并不是落于空的一边的，它所抱的真正的宗旨和它所负的重大的使命，却在于开显那远离“空、有”二边的中道。我们若是只看见它一切悉破、一切悉泯，以至于都无所有、都不可得，便认为“八不”只是破有显空，那实在埋没了这颗无价宝珠了。所以三论宗人说着“八不”，便称之曰“八不中道”，就是要防止人家误会。我们提到这个“八不”，便也应当记着下面的“中道”二字才是。如若不然，忘了中道而执着了一个空的“八不”，便在破“八迷”之后又得了一个“八迷”了。当日嘉祥大师曾经依着《本业经》，就真世二谛说出两种“八迷”。他说：在这个“八不”上，要破世谛的“八迷”，治凡夫的“有”病；又要破真谛的“八迷”，治大乘方广道人的“空”病。这就是我所说的这

个意思，愿一般研究“八不”的人都加以注意，始终不要离开了它所显的中道。不过有些人不免还要疑惑着说：“它要显中道，何以单单只就‘空’的方面着手呢？”在这中间自然也有一个理由，因为我们现在都落在“有”的当中，执着了一个“有见”，以致昧失了中道，于今只需要一个破“有”的空，将“有”破去，中道自然开显了。所以开显中道，只仗着“八不”这一件法宝已足。犹如人患热病，只须一帖清凉剂便能回复健康，而其余的温热之品，自无所用之了。

末了，我便还要郑重地告诉诸君，请诸君都从那三科上观察诸法之后，再用这一件“八不”的法宝，破除我们平时的一切妄见，那自然可以彻悟实相，深契真如，妙得中观，同圆种智了。窃愿十方初心菩萨，对于这件法宝，切勿轻易地看过。

（《威音》第 52 期）

何谓二谛

我们在这“解”的过程里面，已经从那“有”的方面说过了一个三科的问题，又已经从那“空”的方面说过了一个“八不”的问题。关于一空一有的观察，我们似乎已经都能充分地了解了，可是在这中间，我们发觉有一个很重大的意义，便是三科虽然说“有”，而他实在也说着“空”，并不落在有边，只是他又不妨对空而说有；“八不”虽然说“空”，而他实在也说着“有”，并不落在空边，只是他又不妨对有而说空。像这一个意义，不是已经超越了寻常的见地，为一般初学者所惊异吗！然而这还是粗浅简单的一层，由此前进，还有许多细微繁复的意义，我还没有说到，在这“解”的过程之中，须得也要明了它们的大概，才可以去求佛法上的正解，这便全仗着今天这个“二谛”问题的研究了。窃愿一般听讲诸君，对于这一次的演讲加以特别的注意。

提起了这个“二谛”，我便须先将嘉祥大师的一段话介绍于诸君，使诸君得以认清这个“二谛”在佛法中的地位 and 功用，因之知道它的重要。

《三论玄义》云：“二谛是佛法根本，如来自行化他皆由二谛。自行由二谛者，如《璎珞经·佛母品》，明二谛能生佛，故二谛是佛母，盖取二智为佛，二谛能生二智，故以二谛为母，即是如来自德圆满由于二谛。化他德由二谛者，如来有所说法，教化众生，常依二谛，故《中论》云，诸佛依二谛，为众生说法也。问：何以知自他两德并由二谛耶？答：《十二门论》云，以识二谛故，即得自利他利及以共利，即其事也，以二谛是自行化他之本，故申明二谛以为论宗，即令一切众生具得自他二利也。”

你试想想，我们学佛的人，不是都以上求佛道、下化众生为目标吗？于今依着嘉祥大师这一段话看来，如来之所以成道度生，得着自他二利，尚且全依二谛，何况我们一般凡夫，要想自利利他，又怎能离开二谛这件法宝？它的重要也就可想而知了。

可是这个二谛究竟是什么呢？说起来它的名称不一，最通行的便是“真谛”和“俗谛”。

甲、俗谛 (Samvrti-satya)

或称有谛，或称凡谛，或称世谛，或称世俗谛，或称覆谛，或称覆俗谛，或称隐显谛，或称等谛，或称三佛栗底谛。

如来顺着迷情所见世间的事相而说之法，于凡为实，普为世人所知，大都尚在可思议之中。学者得由浅显的凡夫境界而悟入，谓之“俗谛”。

乙、真谛 (Paramartha-satya)

或称空谛，或称圣谛，或称第一义谛，或称胜义谛。

如来本着圣智所见真实的理性而说之法，于圣为实，仅为圣者所知，大都入于不可思议之中。学者须由深妙的圣者境界而悟入，谓之“真谛”。

依着我这样简单的解释看来，诸君或者要说这个二谛，实在也容易领悟，只不过一浅一深、一高一下、一凡一圣、一事一理、一权一实、一可思议一不可思议而已。然而在实际上，这个二谛的意义，并不是这样的简单，我们还得加以进一步的研究。

在这进一步研究之前，我还是要紧接着上期所说的“八不中道”阐明一番。本来《璎珞经》上说过：“二谛义者，不一亦不二，不常亦不断，不来亦不去，不生亦不灭也。”根据这一段经文，我们可以知道这个二谛也就是说的“八不”，也就是显的中道。可是这中间的中道实在不容易说，好比我们现在地球之上，要测定一个固定的中，事实上殆不可能。我们虽然自己称为中国，但是从日本看来，却是西方；从欧洲看来，又是东方；从马来半岛看

来,又是北方;从西伯利亚看来,又是南方。可见这个中国的中,只不过就我们这一个环境成立的罢了,若是换着一个环境,那时的中便和这时的中要不同呢!所以《中论疏》上说着“八不中道”,也曾经说了一个“五句三中”:

第一句——实生实灭——单俗。

第二句——不生不灭——单真。

第三句——假生假灭——俗谛中道。

第四句——假不生假不灭——真谛中道。

第五句——非生灭非不生灭——二谛合明中道。

由此进一步说,《三论玄义》上又尝说有“四中”:

甲、一中

一道清净,更无二道。

乙、二中

子、俗谛中

丑、真谛中

丙、三中

子、俗谛中

丑、真谛中

寅、非真非俗中

丁、四中

子、对偏中——对常对断

丑、尽偏中——无常无断

寅、绝待中——非中非偏

卯、成假中——为化众生假说有有。

故以非有非无为中,有有为假。

依此看来,这个二谛所显的“八不中道”,也就太复杂了。然而在实际上,这个二谛的意义还不止是这样的复杂,我们若是直从二谛上加以进一步的研究,便有四位大师的二谛说:

1. 净影慧远大师说
2. 天台智者大师说
3. 嘉祥吉藏大师说
4. 慈恩窥基大师说

第一,净影慧远大师说

慧远大师《大乘义章》里面,说有四宗二谛(其后慈恩《义林章》中亦尝附及之)。

一、小乘立性宗(因缘宗)之二谛

此摄《阿毗昙》(宣说诸法各有体性,虽说有性,皆从缘生,不同外道立自然性)。

俗谛——阴、界、入等事相诸法,彼此隔碍,是其事也,事为俗谛。

真谛——苦、无常等十六圣谛通相之法,是其理也,理为真谛。

此宗二谛,随义具论,凡有七种:

1. 情理分别,谓妄情所立我众生等以为俗谛,无我之理以为真谛。
2. 假实分别,谓人天男女舍宅军众等,有名无实,说为俗谛;阴界入等事相诸法,有名有实,说为真谛。
3. 理事分别,即前所说,此在七种分别之中,实为立性宗之宗归。
4. 缚解分别,谓苦集缚法,说为俗谛;灭道解法,说为真谛。
5. 有为无为分别,谓苦集及道三谛有为,说为俗谛;灭谛无为,说为真谛(按:《义林章》说此为劣胜分别)。
6. 空有分别,谓十六行中,空与无我,理中胜故,说为真谛;余为俗谛。
7. 行教分别,谓三藏言教,说为俗谛;三十七品,说为真谛。

二、小乘破性宗(假名宗)之二谛

此摄《成实》(宣说诸法虚假无性,观因缘相,破法自性。虽说无性,不无假相,故观法假有,如土木城,虽无定性,不无假城)。

俗谛——因缘假有,说为俗谛。

真谛——无性之空,说为真谛。

此宗二谛,随义具论,亦有多种。

先说俗谛,凡有三有一无:

1. 事相有之俗谛——即初宗俗谛。
2. 法相有之俗谛——即初宗真谛中之苦无常等。
3. 假名有之俗谛——即法虚假因缘集用,世法实尔,说为理相俗谛,此初宗所未说。
4. 我人无之俗谛——谓五阴之中,无彼凡夫所立我人,俗谛法中实无此我,说为俗谛。此即初宗真谛中之空无我等,在第二宗中则义有两兼。若就五阴事法之中辨此无我,则为俗谛;若就性空第一义中显此无我,则为真谛。

次说真谛,凡有二无:

1. 自性无之真谛——因和合中无性之空法和合中无性之空以为真谛。
2. 我人无之真谛——就性空第一义中无彼凡夫所立我人以为真谛。

三、大乘破相宗(不真宗)之二谛

此摄《大品》《法华》等经(宣说诸法虚假之相亦无所有,观诸法性,破因缘相。故观法如似乾闥婆城,无城为城,城即非城)。

俗谛——一切诸法异相之有,说为俗谛。

真谛——无相之空,说为真谛。

此宗二谛,随义具论,亦有多种。

先说俗谛,凡有四有二无:

1. 事相有之俗谛——即初宗俗谛。
2. 法相有之俗谛——即初宗真谛中之苦无常等。
3. 假名有之俗谛——即第二宗理相俗谛。
4. 妄相有之俗谛——谓世法道理悉是妄相之有，如阳炎水。

此前二宗所未说。

5. 我人无之俗谛——即第二宗之第四俗谛。

6. 自性无之俗谛——谓五阴之中，无彼凡夫所取自性，俗谛法中实无此性，说为俗谛。此即第二宗之真谛，在第三宗中则义有两兼，若就五阴事法之中辨此无性，则为俗谛；若就无相第一义中显此无性，则为真谛。

次说真谛。

1. 妄相无之真谛——毕竟妄相空寂以为真谛。
2. 我人无之真谛——此空中无彼凡夫所立我人以为真谛。
3. 自性无之真谛——此空中无彼凡夫所立自性以为真谛。

四、大乘显实宗(真宗)之二谛

此摄《华严》《涅槃》《维摩》《胜鬘》等经(宣说诸法妄想故有，妄想无体，起必托真，真者所谓如来藏性)。

俗谛	就依持义以明者，妄想之法以为能依，真为所依，此中能依之妄，妄有理无，说为俗谛。
	就缘起义以明者，清净法界如来藏体缘起造作生死涅槃，此中缘起之用，说为俗谛。
真谛	就依持义以明者，妄想之法以为能依，真为所依，此中所依之真，相寂体有，说为真谛。
	就缘起义以明者，清净法界如来藏体缘起造作生死涅槃，此中真性自体，说为真谛。

此宗二谛，随义具论，亦有多种。

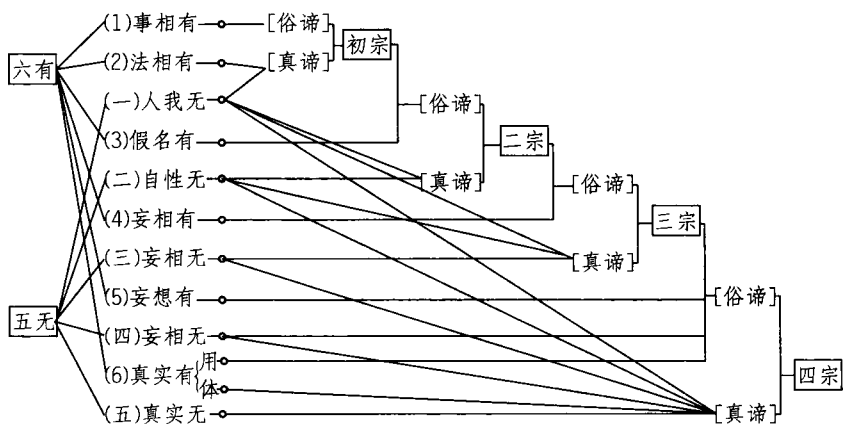
先说俗谛，凡有六有四无：

1. 事相有之俗谛——即初宗俗谛。
2. 法相有之俗谛——即初宗真谛中之苦无常等。
3. 假名有之俗谛——即第二宗特立之第三俗谛。
4. 妄相有之俗谛——即第三宗特立之第四俗谛。
5. 妄想有之俗谛——谓心外毕竟无法，但是惑心妄想所见，说为俗谛。此为前三宗所未说。
6. 真实有之俗谛——谓如来藏缘起集成生死涅槃，说为俗谛（此就真实有之用言）。此亦为前三宗所未说。
7. 我人无之俗谛——即初宗真谛中之空无我等。
8. 自性无之俗谛——即第二宗真谛。
9. 妄相无之俗谛——即第三宗真谛。
10. 妄想无之俗谛——此为前三宗所未说。

次说真谛，凡有一有五无：

1. 真实有之真谛——所谓如来藏性恒沙佛法，说为真谛（此就真实有之体言）。
2. 真实无之真谛——真实如来藏中恒沙佛法，同体缘集，无有一法别守自性，名之为无。
3. 我人无之真谛——此真中无彼凡夫所立我人。
4. 自性无之真谛——此真中无彼凡夫所立自性。
5. 妄相无之真谛——此真中无彼小乘所取因缘相。
6. 妄想无之真谛——此真中无从妄想空如来藏。

今就净影所说四宗二谛列成一表，使听讲诸君益加明了这种二谛说的界限。



第二,天台智者大师说

天台《法华玄义》里面,说有四教七重二谛。

(此中一一又开三种:一曰随情,二曰随情智,三曰随智,合为二十一种二谛,但仍以七重二谛为本,故今不具论。)

一、藏教之二谛

此摄一切小乘,是界内事教,明生灭二谛,此二谛“有”“空”对立,真俗别异,故为理外二谛中之不即二谛。

俗谛——实有(说宇宙万有为实生实灭之实有法)。

真谛——实有灭(说灭此实有归于空无)。

二、通教之二谛

此摄诸大乘中通被三乘之教,是界内理教,明无生二谛,此二谛即有即空,真俗不离,故为理外二谛中之相即二谛。

俗谛——幻有(说宇宙万有从因缘生,乃幻化之法,非实有法)。

真谛——即幻有空(说此非实有法归于空无)。

但有闻通教之说法而悟入别教者,谓之别接通;亦有闻通教之说法而悟入圆教者,谓之圆接通。其二谛亦因而有异。

1. 别接通之二谛

俗谛——幻有

真谛——即幻有空不空

2. 圆接通之二谛

俗谛——幻有

真谛——幻有即空不空，一切法趣空不空。

三、别教之二谛

此摄诸大乘中不与小共独被菩萨之教，是界外事教，明无量二谛，此二谛离“有”“空”而立“中”，真俗隔历，故为理内二谛中之不即二谛。

俗谛——幻有，幻有即空（说宇宙万有或有或空，均为俗谛）。

真谛——不有不空（说宇宙万有之真理，超绝空有之外，正显中道，圆满无量功德）。

但有闻别教之说法而悟入圆教者，谓之圆接别，其二谛亦因而有异。

俗谛——幻有，幻有即空。

真谛——不有不空，一切法趣不有不空。

四、圆教之二谛

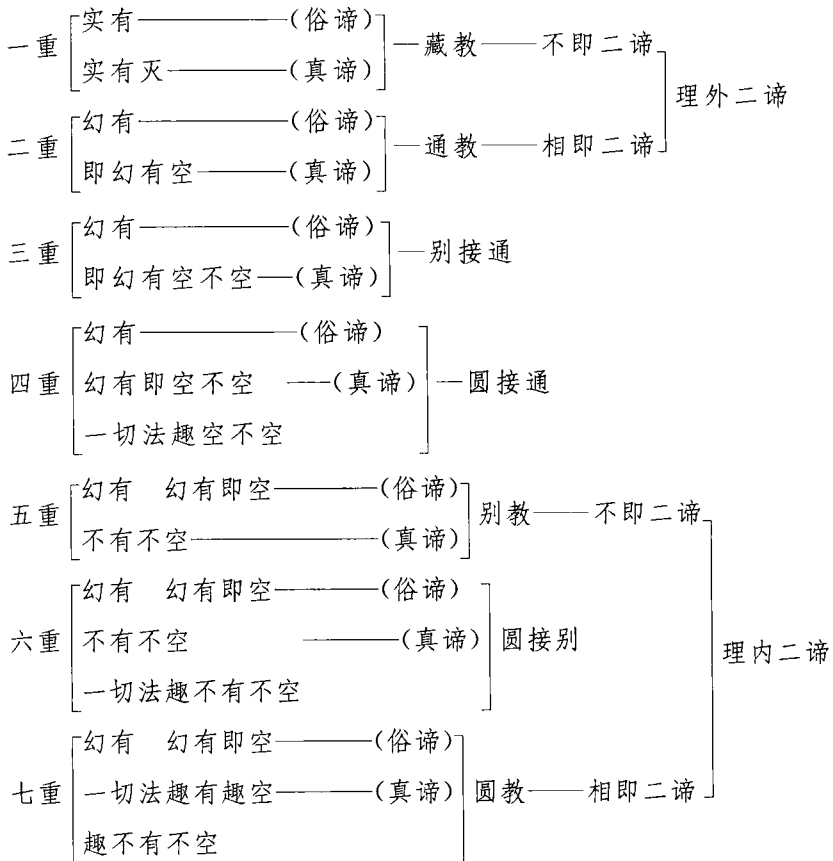
此摄诸大乘中圆融相即无碍法门，是界外理教，明无作二谛，此二谛即有空而立中，真俗不离，故为理内二谛中之相即二谛。

俗谛——幻有，幻有即空（说有空之外，别立中道三谛隔历，仍为俗谛）

真谛——一切法趣有趣空趣不有不空（说趣于有而不偏于有，趣于空而不偏于空，趣于不有不空而不偏于中，三谛相即，圆融无碍）。

今就天台所说七重二谛列成一表，使听讲诸君益加明了这

种二谛说的界限。



第三,嘉祥吉藏大师说

嘉祥《大乘玄论》里面,说有四重二谛(嘉祥《二谛章》里面说有三重二谛,即此中之前三)。

一、第一重之二谛

此为破毗昙而说。对毗昙事理二谛,明诸法“有”悉是俗谛,而“空”方为真谛(《二谛章》说此为破凡夫而说。凡夫谓诸法是有,滞于有见,所以说空以破之)。

俗谛——有

真谛——空

《二谛章》曾说《涅槃》答文殊问中开十种二谛，皆以“有”为俗谛，“空”为真谛。

二、第二重之二谛

此为破成实而说。对成实空、有二谛，明彼空、有悉是俗谛，“非有非空”方为真谛（《二谛章》说此为破小乘而说。小乘谓诸法空，滞于空见，所以说非有非空以破之）。

俗谛——有与空——二

真谛——非有非空——不二

三、第三重之二谛

此为破大乘执“三性”者而说。对大乘师依他分别二为俗谛，依他无生分别无相不二真实性为真谛。明彼若二若不二悉是俗谛，非二非不二方为真谛（《二谛章》说此为破有所得菩萨而说。有所得菩萨谓凡夫见有，小乘执空，凡夫沉生死，小乘着涅槃，我解诸法非有非空，非生死非涅槃。此亦滞于非见，所以说非非有非非空以破之）。

俗谛——“有空”之二与“非有非空”之不二

真谛——非二非不二

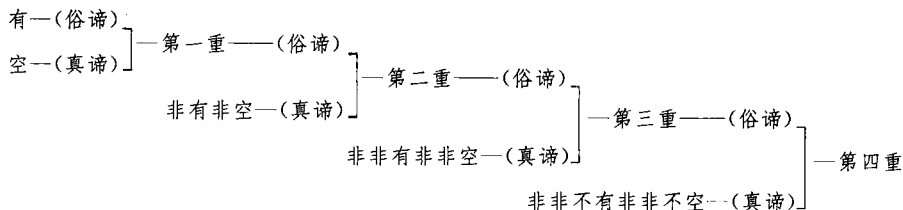
四、第四重之二谛

此为破大乘执“三无性”者而说。对大乘师三性为俗谛，三无性非安立谛为真谛。明彼依他分别之二，与真实之不二，是安立谛，非二非不二三之无性，非安立谛，悉是俗谛；言忘虑绝，方为真谛（此第四重为《二谛章》所未说）。

俗谛——前三——谓前三种二谛，皆是教门。

真谛——不三——谓如来说此三门，为令悟不三，无所依得始名为理。

今就嘉祥所说四重二谛列成一表，使听讲诸君益加明了这种二谛说的界限。



第四,慈恩窥基大师说

慈恩《大乘法苑义林章》里面,说有三乘四重二谛(后亦附说四宗二谛)。

一、世间二谛

此名事二谛也。

俗谛——此世间世俗谛,亦名有名无实谛。谓所安立瓶军林等,我有情等,有名无实。

真谛——此世间胜义谛,亦名体用显现谛。谓蕴处界等,有名有实。

此世间二谛,在三乘之中,亦有浅深不同。

1. 声闻乘之世间二谛

俗谛——谓所安立瓶军林等,我有情等,此中唯取所执实我,不取实法,设执实法,不障果故,亦不取之。

真谛——谓所安立三科等法。

2. 独觉乘之世间二谛

俗谛——谓所安立瓶军林等,我有情等,既与声闻所执无别,亦唯取彼执实我等,非执法等,不障果故。

真谛——谓所安立流转有支。

3. 菩萨乘之世间二谛

俗谛——谓所安立瓶军林等,我有情等,此中通取实执人法,障自果故。

真谛——谓所安立十善巧等(一、蕴;二、界;三、处;四、缘

起；五、处非处；六、根；七、世；八、谛；九、乘；十、有为无为善巧）。

二、道理二谛

此事理二谛也。

俗谛——此道理世俗谛，亦名随事差别谛。谓所安立蕴处界等诸法体事。

真谛——此道理胜义谛，亦名因果差别谛。谓四谛等因果体事。

此道理二谛，在三乘之中，亦有浅深不同。

1. 声闻乘之道理二谛

俗谛——谓所安立蕴处界等三科体事，声闻多为三义观故。

真谛——谓所安立四圣谛理。

2. 独觉乘之道理二谛

俗谛——谓所安立十二有支流转等法，独觉多缘此为境故。

真谛——谓所安立十二有支杂染顺逆观察，及于净品顺逆因果等七十七智、四十四智等法。

3. 菩萨乘之道理二谛

俗谛——谓所安立十善巧等。

真谛——谓所安立三性三无性等理。

三、证得二谛

此浅深二谛也。

俗谛——此证得世俗谛，亦名方便安立谛。谓所安立预流果等，及所依处，即诸圣果四谛理等，有八苦相。

真谛——此证得胜义谛，亦名依门显实谛。谓二空真如，无八苦相。

此证得二谛，在三乘之中，亦有浅深不同。

1. 声闻乘之证得二谛

俗谛——谓所安立四圣谛理，依此加行修证得故。

真谛——谓所安立生空真如。

2. 独觉乘之证得二谛

俗谛——谓所安立十二有支杂染顺逆观察，及于净品顺逆因果等七十七智、四十四智等法，依此加行修证得故。

真谛——谓所安立生空真如。

3. 菩萨乘之证得二谛

俗谛——谓所安立三性三无性唯识妙理，缘此为境而证得故。

真谛——谓二空真如，依二空门而证得故。

四、胜义二谛

此诠旨二谛也。

俗谛——此胜义世俗谛，亦名假名非安立谛。谓所安立胜义谛性，即二无我。

真谛——此胜义胜义谛，亦名废诠谈旨谛。谓非安立一真法界，唯内智证，非心变理。

此胜义二谛，在三乘之中，亦有浅深不同。

1. 声闻乘之胜义二谛

俗谛——谓所安立生空真如，依生空门，证真如故。

真谛——谓非安立生空无我废诠谈旨一真法界。

2. 独觉乘之胜义二谛

俗谛——谓所安立生空真如（不异声闻）。

真谛——谓非安立生空无我废诠谈旨一真法界（不异声闻）。

3. 菩萨乘之胜义二谛

俗谛——谓所安立二空真如，菩萨双证二空如故。

真谛——谓非安立二空无我一真法界。

今就慈恩所说三乘四重二谛列成一表，使听讲诸君益加明了这种二谛说的界限。

(声闻乘)	(独觉乘)	(菩萨乘)	
1.我执上之人法	同上	我法二执上之人法——(俗谛)	} 世间二谛
		(真谛)	
2.三科	十二支	十善巧	} 道理二谛
		(俗谛)	
		(真谛)	
3.四谛	十二支缘起观智	三性三无性妙理	} 证得二谛
		(俗谛)	
		(真谛)	
4.生空真如	同上	我法二空真如	} 胜义二谛
		(俗谛)	
		(真谛)	
5.生空无我一真法界	同上	我法二空一真法界——(真谛)	

以上所述四位大师的二谛说，便要真算是细微繁复之至，我们必须从这个细微繁复之中，仔细地认清它们的界限，悟彻了二谛这件法宝的体用，然后才可以得着佛法上的正解。如若不然，你在诵习经论的时候，便不能听凭他说“空”说“有”而无所惶惑；你在阐述法义的时候，也不能听凭你说“空”说“有”而无所乖违。你看这个二谛问题，是不是值得我们特别的注意呢？

(《威音》第 53 期)

何谓四谛

我们自从在学佛的四种过程之内，研究了“信”的过程中几个问题以后，已经又在今年的第三期里面讲过了“三科”，又在今年的第四期里面讲过了“八不”，又在今年的第五期里面讲过了“二谛”。大家一定都能从法相上所显的“有”而求得佛法上的正解，也一定都能从法性上所显的“空”而求得佛法上的正解，再进一层，更一定都能依着佛法根本的二谛，认清了重重的“空”、“有”而求得佛法上的最上正解。那么，我们在学佛的四种过程之内，实在已经又可以越过那第二种过程，便是“解”的过程，从此以后，我们便要进而谈“行”的过程中几个问题了。依着我前次所拟定的那一个次序，行的过程中有四条：第一条是四谛，第二条是十二因缘，第三条是六度，第四条是三十七道品。今天就从这第一条的四谛讲起吧！

四谛是什么呢？简单地说，四谛就是苦谛、集谛、灭谛、道谛。

甲、苦谛(Duhkha-satya)

梵名“豆佉”，此云“苦谛”。“苦”以痛恼为义。这是迷界的果，也就是苦的果。它乃指着世间的生死报而言，实摄尽三界六趣，因为三界六趣，具着二苦、三苦、八苦，无时无地，莫非痛恼，所以成立了这个苦谛。

乙、集谛(Samudaya-satya)

梵名“三牟提耶”，此云“集谛”（若详言之，则为苦集谛）。“集”以招聚为义。这是迷界的因，也就是苦的因。它乃指着世间的烦恼业而言，实摄尽二惑、十使，因为二惑、十使，便是我们

生死轮回根本，由惑起业，由业得苦，一切苦果，都由它招聚，所以成立了这个集谛。

丙、灭谛 (Nirodha-satya)

梵名“尼楼陀”，此云“灭谛”(若详言之，则为苦灭谛)。“灭”以寂灭为义。这是悟界的果，也就是乐的果。它乃指着出世间的涅槃果而言，实摄尽三乘、二涅槃，因为三乘、二涅槃，远离三界六趣诸苦而归于寂灭之乐，所以成立了这个灭谛。

丁、道谛 (Marga-satya)

梵名“末迦”，此云“道谛”(若详言之，则为苦灭道谛)。“道”以能通为义。这是悟界的因，也就是乐的因。它乃指着出世间的菩提道而言，实摄尽三学、三十七道品，因为三学、三十七道品，能使我们灭除一切烦恼，不致复生三界六趣诸苦，涅槃的乐地由此能通，所以成立了这个道谛。

总合起来说，这个四谛，只是显的两种因果：一种是迷界里面凡夫的因果。他因为有二惑、十使等等烦恼业为因，便得着了三界、六趣等等苦果。这就是前面苦、集二谛所说。我们从这两谛上面，可以认清凡夫的种种苦果实在都有一个苦因，又可以认清我们若是有了一个苦因，便一定会招得一种苦果。这便是四谛所显因果的一种。另一种是悟界里面圣者的因果。他因为有三学、三十七道品等等菩提道为因，便得了三乘、二涅槃等等乐果。这就是后面灭、道二谛所说。我们从这两谛上面，也可以认清圣者的种种乐果实在都有一个乐因，又可以认清我们若是有了一个乐因，便一定会感得一种乐果。这便是四谛所显因果的又一种。

再总合起来说，这个四谛，只是显的离苦得乐的一件事。我们第一须明了现前这个世间莫不是苦，这在平常人不大相信这一句话，因为他们总觉得这个世间实在也有乐的时候，也有不苦不乐的时候，不一定完全是苦。那么，我请就着“三苦”说说，便

会知道这个世界的乐也是苦，不苦不乐也是苦。何谓“三苦”呢？一曰“苦苦”，由我们的“苦受”而成，即指那些因一切苦事的煎逼而生苦恼的境界，这是欲界所常有的苦；二曰“坏苦”，由我们的“乐受”而成，即指那些因一切乐事的坏失而生苦恼的境界，这是欲界、色界所同有的苦；三曰“行苦”，由我们的“不苦不乐受”而成，即指那些因一切非苦非乐之事的迁流而生苦恼的境界，这是欲界、色界、无色界所同有的苦。想到了这个“三苦”，便明了现前这个世间莫不是苦。既认清了这苦的普遍于世间，自当设法去离苦得乐，于是在苦谛之外，便须明了一个苦集谛，又须明了一个苦灭谛，更须明了一个苦灭道谛。如此，便成立了所谓四谛。谛虽有四，却都是以苦为对象，只是要离苦得乐的一件事。

根据上面所说的这两层意思，因之有四谛说的组织。它的组织是很巧妙的，是很精深的，是很广大的，是很真实的，所以平常称之为“四圣谛”，或称之为“四真谛”。于今且将它的两层意思列成两个表，使听讲诸君更为明了。

其一	苦	——迷之果	】——世间凡夫——苦
		集——迷之因	
	灭	——悟之果	】——出世间圣者——乐
		道——悟之因	
其二	苦	——苦谛———所欲离之苦	
	集	——苦集谛———察苦之因而求所以离	
	灭	——苦灭谛———离苦而得乐	
	道	——苦灭道谛———所以离苦得乐之法	

说到这里，我想听讲诸君对于这个四谛一定已经有些认识了。不过诸君里面一定有人要说：“这个四谛，好像只是学佛的一种公式，又好像只是引人发心的一篇起信文，又好像只是修行人的一块指路碑。顶好将它列入‘信’的过程之中，至多也只不过充着‘解’的过程里面问题之一，于今你却怎么将它拉进了‘行’

的过程呢？”

在这中间，便当知道这个四谛并不是空空的一种见解，实在应当依着去行。怎样去行呢？便是要知苦、断集、证灭、修道。我们既认识了一个苦谛，便当去彻知这个苦；我们既认识了一个集谛，便当去除断这个集；我们既认识了一个灭谛，便当去亲证这个灭；我们既认识了一个道谛，便当去实修这个道。由此行去，一直到自知我已知苦、我已断集、我已证灭、我已修道，便算得了阿罗汉的尽智。再进一层，正自知我已知苦、不应更知，我已断集、不应更断，我已证灭、不应更证，我已修道、不应更修，便又算得了阿罗汉的无生智。可见这个四谛，实在是“行”的过程里面一种重要的法门，正应当努力地依着去行。若是把它只当作一种公式，或当作一篇起信文，或当作一块指路碑，空空的留着一种见解，那便不能算是认识了四谛了。

不过这个四谛法门，平常都只认做是小乘里面的声闻人所修，不大加以注意，况且中土多是大乘根器，自古以来那小乘的法门便不甚能流传。因此之故，现今我中土学佛的人，便都对于四谛不易有充分的认识，平常只要懂得“知苦、断集、证灭、修道”八个字的人，已经要算是认识了四谛，换句话说，就是他能知道这个四谛不在“信、解”两过程里面，而在“行”的过程里面，这自然较之那些认为是空空的一种见解的人要高明得多。可是四谛法门的行，并不能就从这八个字上面可以完全知道，这还不过是一知半解罢了，要想充分地认识四谛，还须更做进一步的研究。

在这进一步研究之先，当先说四谛里面的十六行相。

这十六行相，便是在四谛之下，各别为四，使四谛的意义更加显明，又称“十六谛”，又称“十六行”，又称“二八行”。

甲、苦谛下四行相

1. 无常(或译非常)

待缘故……非究竟故。

谓观五受阴因缘生，新新生灭，故名无常行。

2. 苦

逼迫性故……如荷重担故。

谓观五受阴若无常，即是苦，为无常之所逼，故名苦行。

3. 空

违我所见故……内离士夫故。

谓观五受阴一相异相无故空，故名空行。

4. 无我(或译非我)

违我见故……不自在故。

谓观五受阴中我我所法不可得故无相，故名无我行。

乙、集谛下四行相

1. 因

如种子故……牵引义故。

谓观六因生苦果，故名因行。

2. 集

等现理故……出现义故。

谓观烦恼有漏果和合能招苦果，故名集行。

3. 生

相续理故……滋产义故。

谓还受后有五阴，故名生行。

4. 缘

成办理故……为依义故。

谓观四缘生苦果，故名缘行。

丙、灭谛下四行相

1. 灭

诸蕴尽故……不续相续断故。

谓观涅槃诸烦恼火灭，故名灭行。

2. 尽(或译静)

三火息故……离三有为相故。

谓观涅槃种种苦尽，故名尽行。

3. 妙

无众患故……胜义善故。

谓观涅槃一切中第一，故名妙行。

4. 出(或译离)

脱众灾故……极安稳故。

谓观涅槃离世间生死法，故名出行。

丁、道谛下四行相

1. 道

通行义故……治邪道故。

谓观五不受阴三十七品等道，能通至涅槃，故名道行。

2. 正(或译如)

契正理故……治不如故。

谓观五不受阴三十七品等道非颠倒法，故名正行。

3. 迹(或译行)

正趣向故……趣入涅槃宫故。

谓观三十七品等道是一切圣人去处，故名迹行。

4. 乘(或译出)

能永超故……弃舍一切有故。

谓观三十七品等道能运行人必至三解脱，爱见等烦恼不能遮，故名乘行。

以上就是四谛里面的十六行相。这十六行相，就是将那四谛的体用各加分析，再行观察，使行人易于了彻谛理，实在是一个绝好的方法。

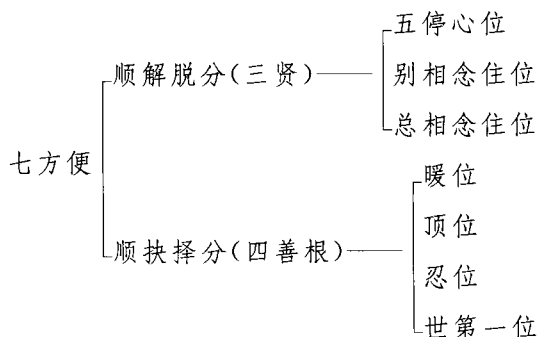
不过这十六行相，在观的时候还应当扩充为三十二行相，因为三界之中都有四谛十六行相。那欲界所有的，便称之为“下界四谛十六行相”；那色界和无色界所有的，便称之为“上界四谛十

六行相”；合起来便成了上下八谛三十二行相。只因上界、下界的境界不同，所以要分别观察，可是在实际上仍然不出那四谛十六行相的范围呢。

有了这十六行相，然后四谛法门才可以实地的次第修习，这才真正是“行”的过程里面的四谛。

但是拿着这十六行相又究竟怎样去修习呢？这便当让我一层层地说来。

在小乘的修行位次中，最初要算是七方便。而七方便又可分为两分：一曰“顺解脱分”，便是三贤，即五停心位、别相念住位、总相念住位是也；二曰“顺抉择分”，便是四善根，即暖位、顶位、忍位、世第一位是也。修行的位次如是，修行的进步亦即如是。于今也当列成一表，使诸君易于明了。



此下，我再接着说这七方便中各各位次的修行。

第一，五停心位的修行

在五停心位中，便是修“五停心观”。这时行人初修观法，观智不强，不能径观四谛十六行相，所以先用五停心观等简易观法，停止妄心，借资练习。而五停心观之首，即不净观，不净观即空观（仅观一身则为不净，遍观诸法即为空）。这一个空，就是苦谛下四行相之一。

依此，可知五停心位的修行，便是用着四谛十六行相之一；

而四谛之中，实由苦之一谛修起；苦谛四行相之中，又实由其一行相修起。

第二，别相念住位的修行

妄心既经停止，便可安住正念。这时观法虽已能修，观智仍不甚强，还不能遍修四谛十六行相，所以先就苦谛下四行相修观，渐次引入。而在这初观四行相的时候，只能各别而观，因谓之“别相念住”。

甲、自相别观

1. 身念住——观身不净。
2. 受念住——观受是苦。
3. 心念住——观心无常。
4. 法念住——观法无我。

此中以极微刹那各别观身，名“身念住满相”；乃至以极微刹那各别观法，名“法念住满相”。

乙、共相别观

1. 观身——空、苦、无常、无我。
2. 观受——苦、空、无常、无我。
3. 观心——无常、苦、空、无我。
4. 观法——无我、苦、空、无常。

此中以遍摄诸法故，易去不净之名，而直称“空”。

丙、杂缘法念住

1. 二二合缘——法身、法受、法心。
2. 三三合缘——法身受、法受心、法身心。
3. 四合缘——身受心法。

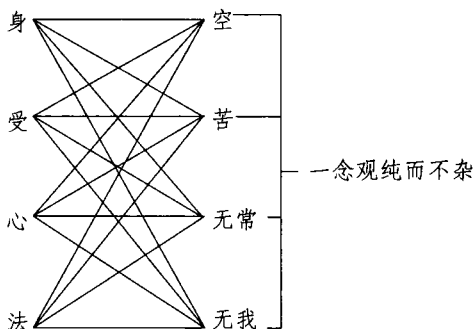
前之法念住，唯观于法，名为“不杂缘”；今则与身受心合，故名“杂缘”。

依此，可知“别相念住位”的修行，仍是用着四谛中之苦谛，

而苦谛下四行相，却已经完全运用。

第三，总相念住位的修行

由别相念住位中熟修杂缘法念住之后，便当修总相念住。前位虽有四合等杂缘，也有些近乎总相，但是杂而不纯。今则观智增进，总观四境，修四行相。



依此，可知总相念住位的修行，正是精纯的运用苦谛下四行相，以为运用四谛十六行相的基础。

第四，暖位的修行

修总相念住后，观智已经发达，可以自由运用，便由苦谛四行相而扩充，遍观四谛十六行相，生第一善根。此中分下、中、上三品，但所修无异。

依此，可知暖位的修行，正是运用十六行相的观法以修四谛法门，不过这时还是初修，观智还不锐敏。

第五，顶位的修行

修暖法上品后，观智又进，便生第二善根，虽仍如前遍观四谛十六行相，只是境界较深，转更明朗。此中亦分下、中、上三品，但所修无异。

依此，可知顶位的修行，也是运用十六行相的观法以修四谛

法门，这是已经熟修，观智较前锐敏。

第六，忍位的修行

修顶法上品后，观智更进，便生第三善根。此中亦分下、中、上三品。在下忍里面，遍观上下八谛三十二行相；在中忍里面，便有所谓减缘减行的修法。

何谓减缘减行呢？“缘”就是指着下界四谛及上界四谛，“行”就是指着下界四谛下十六行相及上界四谛下十六行相。在上忍以前所观，系将那八谛三十二行相依次观察，循环周历；到了中忍，便从三十二周之中，每一周减去一行相，以至最后只剩下一行相。这因为以前泛观上下八谛的三十二行相，观智浮漫而不甚猛利，必须渐渐狭其观境，将观智凝集一点，以养成猛利的力量，才可以显发真无漏智。在这中间，减去一行相，便谓之减行；每减去四行相，即是减去一谛，便谓之减缘。不过这减缘减行的修法，并不是一成不变的，各谛下四行相的次第可以随人更移，而最后集中观智的一行相，也可以随人的机根的适宜和惑病的对治，从各行相之中任取其一，不过大都集中于苦谛下的苦之一行相罢了。于今且试举一个例。

下界苦谛	{	苦——第三十二周仅留此行
		空——第三十一周减此行
		无常——第三十周减此行
		无我——第二十九周减此行
上界苦谛	{	苦——第二十八周减此行——第七减缘
		空——第二十七周减此行
		无常——第二十六周减此行
		无我——第二十五周减此行

- 下界集谛 { 集——第二十四周减此行——第六减缘
因——第二十三周减此行
生——第二十二周减此行
缘——第二十一周减此行
- 上界集谛 { 集——第二十周减此行——第五减缘
因——第十九周减此行
生——第十八周减此行
缘——第十七周减此行
- 下界灭谛 { 灭——第十六周减此行——第四减缘
尽——第十五周减此行
妙——第十四周减此行
出——第十三周减此行
- 上界灭谛 { 灭——第十二周减此行——第三减缘
尽——第十一周减此行
妙——第十周减此行
出——第九周减此行
- 下界道谛 { 道——第八周减此行——第二减缘
正——第七周减此行
迹——第六周减此行
乘——第五周减此行
- 上界道谛 { 道——第四周减此行——第一减缘
正——第三周减此行
迹——第二周减此行
乘——第一周减此行

以上所述减缘减行的修法，便是中忍所修。在上忍里面，不复修此，只将那中忍最后所留的一行，更用之集中观智，使更猛利。中忍观此一行须二刹那，而上忍则进为一行一刹那，所以上忍位仅一刹那。依此，可知忍位的修行，也是运用十六行相的

观法以修四谛法门，不过由博返约，使观智非常猛利。

第七，世第一位的修行

修忍法上品后，观智超绝，便生第四善根，所观与上忍同，仍是最后所留的一行，也是仅一刹那，所以没有三品的差别。由此便起八忍八智的十六心，忍可照了三界四谛的真理，即生无漏智而入于见道，上跻圣者之列。

第一心——苦法忍——（无间道）	}	下界苦谛	}	苦谛	
第二心——苦法智——（解脱道）					
第三心——苦类忍——（无间道）		上界苦谛			
第四心——苦类智——（解脱道）					
第五心——集法忍——（无间道）	}	下界集谛		}	集谛
第六心——集法智——（解脱道）					
第七心——集类忍——（无间道）		上界集谛			
第八心——集类智——（解脱道）					
第九心——灭法忍——（无间道）	}	下界灭谛	}		灭谛
第十心——灭法智——（解脱道）					
第十一心——灭类忍——（无间道）		上界灭谛			
第十二心——灭类智——（解脱道）					
第十三心——道法忍——（无间道）	}	下界道谛		}	道谛
第十四心——道法智——（解脱道）					
第十五心——道类忍——（无间道）		上界道谛			
第十六心——道类智——（解脱道）					

依此，可知世第一位的修行，只是用着一行相以修四谛法门，由观四谛而生无漏智。这实在是四谛法门的第一步成就，所以前十五心就是初果向，第十六心就是证初果。

说到这里，我想听讲诸君对于这个四谛一定已经有些深切的认识了，不过诸君里面一定还有人要说：“依着你以上所说，这

个四谛只是小乘所修的法门，我们既然都是发着大乘的愿，修着大乘的行，若是与大乘不相干的法门，似乎也不必加以探讨，你今天又何必提起这个四谛的问题来和我们研究呢？”

在这中间，又当知道这个四谛虽是声闻人所专修，却实在通于三乘佛法，而大乘人也不可不知。

就初门上说，声闻乘修四谛，便是以苦谛为初门；缘觉乘修十二因缘，便是以集谛为初门；菩萨乘修六度，便是以道谛为初门，这都是就“藏教”而言。至于“通教”的三乘法，便是同以灭谛为初门；唯有“别教”的菩萨法，却是以界外道谛为初门；“圆教”的最上佛法，却是以界外灭谛为初门。因为藏通二教的道谛，只是界外的集，藏通二教的灭谛，只是界外的苦，所以界外的别圆二教与界内的藏通二教不同。但是境界的浅深虽不同，而四教的修行却都不离四谛的方式，又怎可说大乘人便不当研究四谛呢！

就教义上说，“藏教”所诠，是生灭四谛；“通教”所诠，是无生四谛；“别教”所诠，是无量四谛；“圆教”所诠，是无作四谛。

一、“藏教”的生灭四谛：

苦则生异灭三相迁移。

集则贪瞋痴等分四心流动。

道则对治易夺。

灭则灭有还无。

二、“通教”的无生四谛：

苦无逼迫相。

集无和合相。

道不二相。

灭无生相。

三、“别教”的无量四谛：

苦有无量相，十法界不同故。

集有无量相，五住烦恼不同故。

道有无量相，恒沙佛法不同故。

灭有无量相，诸波罗蜜不同故。

四、“圆教”的无作四谛：

阴入皆如，无苦可舍。

无明尘劳即是菩提，无集可断。

边邪皆中正，无道可修。

生死即涅槃，无灭可证。

四教所诠，境界的浅深虽不同，而他们毕竟都是从四谛上显发，所以说一代时教，不出四谛，又怎可说大乘人便不当研究四谛呢？

若是再进一层说，我便要问诸君，既然都是发着大乘的愿、修着大乘的行，那么究竟是发的什么愿去修行呢？本来菩萨道以行愿为根本义，若是没有愿，便不能算是大乘中人。而这中间的所谓愿，虽然各各不同，随心而发，但是有一个共通的总愿，一定是大家都知道的，便是那四弘誓愿：

1. 誓度一切众生
2. 誓断一切烦恼
3. 誓学一切法门
4. 誓证一切佛果

这就是《心地观经》所说的一切菩萨的四愿，也就是《禅门日诵》之中所常诵的“众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断，法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成”四句话。

这四弘誓愿，便是大乘菩萨的“三聚净戒”。第一句是摄众生戒，第二句是摄律仪戒，第三四句是摄善法戒，而第四句又是三聚的圆满。我们知道学佛必以三学为本，而三学又必以戒为先，那么，这四弘誓愿既然就是三聚净戒的总纲，它的重要也就可想而知了。

可是我们应当知道这四弘誓愿，也就是从四谛上发的，那誓

度一切众生，便是缘苦谛而发；那誓断一切烦恼，便是缘集谛而发；那誓学一切法门，便是缘道谛而发；那誓证一切佛果，便是缘灭谛而发。我们若是不明四谛，又怎样能发四愿呢！我们若是已行四愿，又怎可不解四谛呢！

窃愿一般发着四弘誓愿的大乘菩萨，对于这个四谛都要有一个充分的认识，再依着大乘道去修行这个四谛，同时也就可以了解小乘声闻人的修行。

（《威音》第 54 期）

何谓十二因缘

在我前次所拟定的讲演次序中，那“行”的过程里面有四条，我们在上一期已经将那第一条的“四谛”说过了，今天当依次说那第二条的“十二因缘”。

当开讲十二因缘之前，我为着提清头绪起见，也应当首先告诉诸君，上期的四谛，是声闻乘所修的法门，这期的十二因缘，是缘觉乘所修的法门。四谛是如来所开示的正道，那声闻乘的人得闻声教，便能修道而证灭；十二因缘是世间所自显的真理，那缘觉乘的人，生不值佛，便能依缘而得觉。所以这四谛与十二因缘，正应当相对而观。我于今在说四谛之后，紧紧地接着说这个十二因缘，就是要使诸君对于这两种行门，得以互相比较，各尽其妙，然后才能了解佛法上“行”的过程的一部。

可是诸君里面一定又有人要说：“声闻缘觉都是小乘，若果然只是小乘的行门，我们学大乘的人似乎都不必加以研究，在前一期你说四谛的时候，曾说四谛通于三乘佛法，所以应当研究一番，那么这个十二因缘，难道也通于三乘佛法吗？”

在这中间，原有一个极重大的意义，前一期我还没有说到，今天当补说出来。

这是一个什么意义呢？我们要知道佛法里面，虽然大乘高于小乘，虽然我们应当学大乘而不应当学小乘，但是小乘却也是大乘的一种原始基础，不仅不当轻视，并且还要深明。譬如一座房屋，小乘是先建的下面一层，大乘是后建的上面一层，从高下看起来，自然要算上面的一层高些，可是这上面一层虽高，若是完全去掉下面的这一层，那上面一层便只有悬空了。现今谈大

乘的人，往往鄙弃小乘，不复研究，以致流于虚渺，毫无实际，就是这个道理。因此之故，我虽然希望一般听讲诸君都是大乘菩萨，想和诸君研究大乘的行门，却要从这些小乘所修的四谛、十二因缘说起，当知这四谛、十二因缘都是大乘行门的一种原始基础。如若不信，你只看上一期所说的四谛通于三乘佛法，便是一个明证，而这一期所说的十二因缘，自然也通于三乘佛法，且待我慢慢地说来。

十二因缘是什么呢？总括地说，它是说一切众生所以有轮回流转之苦，这中间自有很多的因缘，若是仔细地将这种种因缘整理起来，便可以汇为十二支，这便谓之“十二因缘”。十二因缘的梵语是 Dvadasaiga Pratityasamutpada，新译作“十二缘起”，它又可称十二有支、十二缘门、十二重城、十二率连、十二轮、十二棘围，又单名因缘观、支佛观。于今且先将它的十二支分说如下：

1. 无明(Avidya)

此谓过去世无始之烦恼也。

2. 行(Samskara)

此谓依过去世烦恼而作之善恶行业也。

3. 识(Vijnana)

此谓依过去世之业而受现世受胎之一念，凭“中有身”而结“生有身”也。

4. 名色(Namarupa)

此谓在胎中心身渐发育之位也。名者，心法。心法不能以体示之，但以名诠之，故谓为“名”。色者，即眼等之身。

5. 六处(Sadayatana)

此谓六根具足将出胎之位也。六处即六根，或称六入。

6. 触(Sparsa)

此谓初生二三岁间，根与境合，接触一切事物之位也。但此

位未识别苦乐。

7. 受(Vedana)

此谓六七岁以后，渐对事物识别苦乐而感受之之位也。但此位未起淫贪。又，此位广说有三受，即乐受、苦受、非苦非乐受是。

8. 爱(Trsna)

此谓十四五岁以后，贪妙资具，淫爱现行，生种种强盛爱欲之位也。但此位未广追求。又，此位广说有三爱，即欲爱、色爱、无色爱是。

9. 取(Upadana)

此谓成人以后，爱欲愈盛，为得种种上妙境界，周遍驰求，探取所欲之位也。又，此位广说有四取，即欲取(五妙欲)、见取(六十二见)、戒禁取、我语取是。

10. 有(Bhava)

此谓依爱取之烦恼，作种种之业，招当来之果之位也。有者，业也。业能有当来之果，故名为“有”。

11. 生(Jati)

此谓依现在之业，于未来受生之位也。此一支即相当于前之识支。

12. 老死(Jaramarana)

此谓未来受生之后，复趋于老死之位也。或于“老死”二字之下，更加“忧悲苦恼”等字。此一支即相当于前之名色、六处、触、受四支。

所谓十二支就是如此。可是它何以谓之十二因缘呢？在这中间，我当先说“因缘”两字的定义，次说十二因缘的名字上几种意义。

本来“因缘”两字，就是指着宇宙间的因果律，但是寻常对于因果律的说法颇不一定，或说因果，或说因缘，或说因缘故，或唯

说因，或唯说缘。这不是名相的杂乱，实在是因为意义的繁复。于今不暇详说，只说关于现前这个问题的几条。

第一条，因亦为果，因之前更有因故；果亦为因，果之后更有果故。故唯说因即包括因果律。

第二条，因分说名“缘起”，由此为缘能起果故；果分说名“缘已生”，由此皆从缘所生故。故唯说缘，亦即包括因果律。

第三条，因在四缘之中，原为因缘；果又为因，则亦为因缘。故说因缘亦即包括因果律。

诸君既已知道这个三条定义，便可知道“因缘”两字就是指的因果律。于今我便当进而说十二因缘的名字上几种意义。

第一种意义：

前十支是因，后二支是果。因为这十二支是说这十因、二果的因果律，所以谓之十二因缘。

第二种意义：

前七支是因，后五支是果。因为这十二支是说这七因、五果的因果律，所以谓之十二因缘。

第三种意义：

初二支是能引支，即是因；次五支是所引支，即是果。又，次三支是能生支，亦即是因；末二支是所生支，亦即是果。因为这十二支是说这五因、七果的因果律，所以谓之十二因缘。

第四种意义：

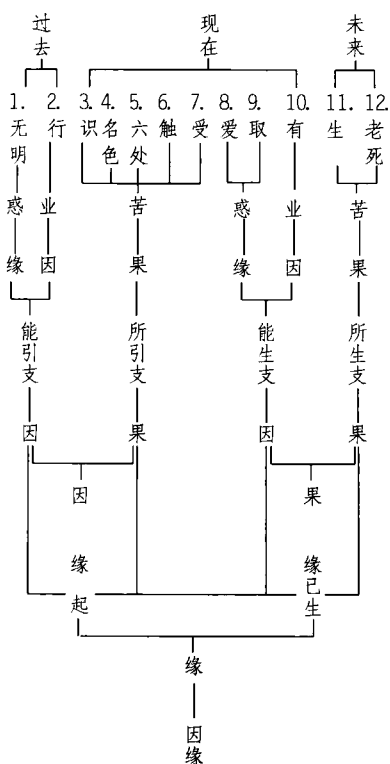
无明与爱、取三支是惑，即是缘；行、有二支是业，即是因；识等乃至生死七支是苦，即是果。因为这十二支是说这三缘、二因、七果的因果律，所以谓之十二因缘。

第五种意义：

前一支是后一支的因缘，后一支又是再后一支的因缘，乃至于互为因缘，循环不绝，其前无始，其后无终，只是一因缘的生起而已。然则十二支都是因缘，并不必分何支为因，何支为果。因

为这十二支是说这十二个因缘流转无穷的因果律，所以谓之十二因缘。

于今且将这几种意义列成一表，使诸君看了更易于明了。



以上所说几种意义，还只是就这十二因缘的名字上解说，若是详细地推阐这十二因缘本体上的意义，在俱舍宗里面曾说有四种十二因缘，在天台宗里面曾说有三种十二因缘。

甲、俱舍宗所说四种十二因缘

子、刹那十二支

此说一刹那间，即具足十二支，因缘迅速，殆即同时，不必经过长时间也。如刹那之顷，由贪行杀，此中即有十二支。

盖贪是“无明”；思欲行杀，思是“行”；了别所杀之人及其诸境之事是“识”；与其识俱之色、想、行三蕴是“名色”；名色是总，

“六处”是别；六处之根，合其余识境而生之心所是“触”；领触之心所是“受”；行杀之贪心即是“爱”；与贪相应之诸烦恼是“取”；依此所起之身语二业是“有”；如是诸法之起是“生”；其法熟变是“老”；其法终灭坏是“死”。然则于一刹那完具十二支也，是之谓“刹那十二支”。

丑、连缚十二支

此说一刹那以上，亦均由此十二支连缚而成，其时间虽由一刹那延长至无数刹那，而此十二支宛然可见。但其因缘循环，互相连缚，密合无间，殆不可分，是之谓“连缚十二支”。

寅、分位十二支

此说十二支既经过相当之时间，亦可加以分析，各于其起位而判别之，故此十二支各各具有五蕴，是之谓分位十二支。

卯、远续十二支

此说十二支之经过延长至甚长之时间，依顺后受业及不定受业等，隔越多生，因缘远续，依然不失，是之谓远续十二支。

以上四种十二因缘，由略而至广，是俱舍宗所说，乃是向外演绎的说法，因俱舍注重法相之故。

乙、天台宗所说三种十二因缘

子、三世十二支

此说十二支可约三世说。“无明”与“行”二者，是过去世所具之因；“识”与“名色、六处、触、受”五者，是现在世所具之果；“爱”与“取、有”三者，是现在世所具之因；“生”与“老死”二者，是未来世所具之果。故曰三世两重因果，是之谓“三世十二支”。

丑、二世十二支

此说十二支亦可约二世说。“无明”至“有”之十，均现在世所具之因；“生”与“老死”之二，均未来世所具之果。是之谓“二世十二支”。

寅、一念十二支

此说十二支亦可约现前一念而说，一念心起，即具足十二因缘。如因眼见色而生爱心，名为“无明”；为爱造业，名之为“行”；至心专念名“识”；识色共行，名为“名色”；六处生贪，是为“六入”；因人求爱，名之为“触”；念色至法，名之为“受”；若心贪着，名之为“爱”；求是等法，名之为“取”；此等法生，名之为“有”；次第不断，名之为“生”；次第断故，名之为“死”。此十二支，一念之中，悉皆具足，是之谓“一念十二支”。

以上三种十二因缘，由博而返约，是天台宗所说，乃是向内归纳的说法，因天台注重观心之故。

说到这里，我想听讲诸君对于这个十二因缘一定已经有些认识了，但是这个十二因缘也和四谛一样，是“行”的过程里面一种法门，我们必须看清这一个“行”字，不可认为是空空的一种见解。若是从空空的一种见解上说，这个十二因缘还只有四谛的一半，就是只有“苦、集”二谛，他说的因，便是集谛，他说的果，便是苦谛，还有“灭、道”二谛未曾说明，那么他便只能算得是学佛的半个公式。像这样的见解，不是还不如四谛的完备吗？然而从行的过程上说，这个十二因缘实在比四谛要高一层，必须中乘的人，根性较利，才可以修着这种法门而证辟支佛果，寻常的声闻反有些莫测高深呢！话已说明，我便当进而说这个十二因缘究竟是怎样的行法？

在说这个行法之先，我应当先行声明一点：便是这个十二因缘乃是缘觉乘的法门，而缘觉一乘却是无师自悟，不依声教的，所以他的行法在一切经典中多不详言。现在可考的有两说，或说“生灭”二观，或说“顺逆”二观。

甲、生灭二观

1. 生观——观“无明”缘“行”，“行”缘“识”，乃至“有”缘“生”、“生”缘“老死”，次第生起之相也，是为“流转门”，即“苦、

集”二谛。

2. 灭观——观“无明”灭则“行”灭，“行”灭则“识”灭，乃至“有”灭则“生”灭、“生”灭则“老死”灭，次第灭尽之相也，是为“还灭门”，即“灭、道”二谛。

乙、顺逆二观

1. 顺生死观——观有漏业为因，“爱”、“取”等为缘，感“识”等乃至“老死”等生死果之相也，是亦为“流转门”，亦即“苦、集”二谛。

2. 逆生死观——观无漏之正慧为因，正行为缘，感证涅槃果之相也，是亦为“还灭门”，亦即“灭、道”二谛。

这两种说法，前者见于天台《四教仪》，后者见于天台《止观》，同见天台所说，亦复各有取义。

依着这个十二因缘的两门行法而修，他的果分的利益，也有可得而言的地方，不过缘觉一乘只有一向一果，原无多种的果位，而且他这一向一果的境界，也没有人分别加以发挥，所以现在也不能详说。所可说的，便是由观十二因缘而起的四十四智和七十七智。

四十四智是怎样的呢？这便是有一般学人将这个十二因缘，约之于四谛而观，从“老死”以至“行”，各由四谛而生四智，无明无因，故不观之。综合所观十一支，共有四十四智，这四十四智乃是钝根人所起，观果由因，观易成故。

1. 无明缘行——四智
2. 行缘识——四智
3. 识缘名色——四智
4. 名色缘六处——四智
5. 六处缘触——四智
6. 触缘受——四智
7. 受缘爱——四智

8. 爱缘取——四智
9. 取缘有——四智
10. 有缘生——四智
11. 生缘老死——四智

七十七智又是怎样的呢？这便是有一般学人，将这个十二因缘，推之于三世而观，从“老死”以至“行”，各观三世之流转还灭二门，即各成六智，更各加遍知三世缘起之法住智，共成七十七智。这七十七智乃是利根人所起，观因生果，观难成故。

1. 过去世流转门之十一支——十一智
2. 现在世流转门之十一支——十一智
3. 未来世流转门之十一支——十一智
4. 过去世还灭门之十一支——十一智
5. 现在世还灭门之十一支——十一智
6. 未来世还灭门之十一支——十一智
7. 遍知三世缘起之十一支——十一智

上来所说，都只是就着小乘的十二因缘而谈，实在这个十二因缘也是通于三乘的，这中间说法很多，且举出两种显著的说法。

第一，就诸乘的机根上说，如《大涅槃经》所说四种十二因缘：

1. 下智观故，得声闻菩提。
2. 中智观故，得缘觉菩提。
3. 上智观故，得菩萨菩提。
4. 上上智观故，得佛菩提。

第二，就诸教的教义上说，如天台所说四种十二因缘：

1. “藏教”诠思议生灭十二因缘
如前所说。
2. “通教”诠思议不生灭十二因缘

无明如虚空，乃至老死如虚空；无明如幻化不可得故，乃至老死如幻化不可得。

3. “别教”诠不思議生灭十二因缘

枝末无明为分段生因，根本无明为变易生因。

4. “圆教”诠不思議不生灭十二因缘

无明、爱、取等烦恼即菩提，即净德，即了因佛性。行、有二业即解脱，即我德，即缘因佛性。识等乃至老死诸苦即法身，即乐德常德，即正因佛性。故《大经》云：“十二因缘名为佛性。”

窃愿一般上智圆机的大乘菩萨，对于这个十二因缘也都要有一个充分的认识，再依着大乘道去修行这个十二因缘，同时也可以了解小乘缘觉人的修行。

（《威音》第 55 期）

何谓六度

在我前次所拟定的讲演次序中，那“行”的过程里面有四条，我们在上两期已经将那第一条的四谛和第二条的十二因缘说过了，今天当依次说那第三条的六度。

当开讲六度之前，我为着提清头绪起见，也应当首先告诉诸君，上两期的四谛和十二因缘，是小乘声闻缘觉所修的法门，这期的六度，是大乘菩萨所修的法门。那四谛和十二因缘乃是但明“生空”而证清净果的因行，使人欣涅槃而厌生死，最后仅能得到一个自利；这六度乃是兼明“生、法”二空而证大觉果的因行，使人不住生死、不住涅槃，最后却能得到一个自他双利。像这样地论他们的高下，自然是四谛、十二因缘不及六度之高。可是从众生的机上说起来，他们本来有声闻、缘觉、菩萨三种根性，为着要接引这三种高下不同的根性，所以说出了这三种高下不同的法门。在这中间实在含着一种当机的方便，而为古今弘法利生的人所不可废，所以这四谛、十二因缘与六度，正应当依次而观。我于今在说四谛、十二因缘之后，又紧紧地接着说这个六度，就是要使诸君对于这三乘行门，得以互相比较，各尽其妙，然后才能了解佛法上“行”的过程的全部纲领。

话又要说回来了，最初我在说四谛的时候，曾经说过四谛通于三乘佛法，而大乘菩萨也都要依着大乘道去修行这个四谛；随后我在说十二因缘的时候，也曾经说过十二因缘通于三乘佛法，而大乘菩萨也都要依着大乘道去修行这个十二因缘。那么，在这个高下不同的三乘行门之间，又当知道这四谛、十二因缘和六度，都是大乘菩萨所当修学，这三种法门虽然显有高下不同，而

它们都一样地渊源于佛的无上正觉，都一样的是救济一切众生的无上甘露。

我们学大乘的人，正应当一例地依着大乘道去修行这三种法门，并不可认定四谛是声闻乘所修、十二因缘是缘觉乘所修，而六度才是菩萨乘所修，在这中间原也不必更存什么高下的观念。

不过那四谛和十二因缘，虽然通于三乘佛法，究竟不是菩萨乘正修的法门，而足称菩萨乘正修法门的，只有六度。那么，我们学大乘菩萨道的人，对于今天这一次六度的讲演，自然应当比上两期讲演四谛和十二因缘要特别加以注意了。

六度是什么呢？总括地说，他是说一切众生都流转于生死苦海之中，不能诞登彼岸，若是要想度到彼岸，必须仗着一些方便法门，于今有六种法门，是大乘菩萨道所用，能度一切众生达于彼岸，所以谓之“六度”。

“度”字的梵语是 Paramita，若论音译，只有两种：旧译曰“波罗蜜”，新译曰“波罗蜜多”。若论义译，便有五种：

1. 度彼岸
2. 彼岸到
3. 彼岸支
4. 度无极
5. 事究竟

在这五种义译中间，要算“度”字这一义最能统摄而且切实，所以普通对于这个六波罗蜜多总是译称“六度”，而那些“六到彼岸”、“六彼岸支”、“六度无极”、“六事究竟”等等名词，便不常见。

可是这个六度究竟是六种什么法门呢？我想这一问，在一般听讲诸君一定都能答复，因为诸君大都已经发着大乘的愿，修着大乘的行，对于这六种法门自然都早已拳拳服膺，明记不失。不过这六种法门的名目，虽然通常易见，而这六种法门的意义，

实在深广无边。有许多人大意地看过，就随便认着这六种法门是六度，而不知道他究竟何以度，这还不能算得是认识了六度。又有许多人也知道这六种法门里面含有种种意义，可是他没有工夫加以整理，以致对于六度的体用仍如雾里看花，这也不能算得是认识了六度。我于今便仍想将这六种法门的意义敷说一番，以为诸君慎思明辨、躬履实践之助。

所谓六种法门，便是布施、净戒、安忍、精进、静虑、般若。

甲、布施波罗蜜多 (Dana-paramita)

梵名“檀那”(或简称檀)，此云“布施”。布施波罗蜜多，常略称“施度”(或檀度)。它的行相，大略可说有三种：

- | | |
|--------------|---------|
| 1. 财施——益身 | }——积极方面 |
| 2. 法施——益心 | |
| 3. 无畏施—————— | ——消极方面 |

乙、净戒波罗蜜多 (Sila-paramita)

梵名“尸罗”，此云“净戒”(旧译则云“持戒”，但此语正翻，应云“清凉”，今翻为“戒”，乃随义傍翻也)。净戒波罗蜜多，常略称“戒度”。它的行相，大略也可说有三种：

- | | |
|---------------|-------|
| 1. 律仪戒——止恶 | }——自利 |
| 2. 摄善戒——修善 | |
| 3. 摄众生戒—————— | ——利他 |

丙、安忍波罗蜜多 (Ksanti-paramita)

梵名“羼提”，此云“安忍”(旧译则云“忍辱”)。安忍波罗蜜多，常略称“忍度”。它的行相，大略也可说有三种：

- | | |
|----------------|---------|
| 1. 他不饶益忍——忍他 | }——人——事 |
| 2. 安苦忍—————— | |
| 3. 法思惟解忍—————— | ——法——理 |

丁、精进波罗蜜多 (Virya-paramita)

梵名“毗梨耶”(或作毗离耶)，此云“精进”。精进波罗蜜多，

常略称“勤度”(或进度)。它的行相,大略也可说有三种:

1. 弘誓精进——愿
 2. 摄善精进——自利
 3. 摄众生精进——利他
- }——行

戊、静虑波罗蜜多(Dhyana-paramita)

梵名“禅那”(或简称禅),此云“静虑”(旧译则云“禅定”。此“禅那”一语,又有译为“思惟修”,或“功德丛林”者)。静虑波罗蜜多,常略称“禅度”(或“定度”)。它的行相,大略也可说有三种:

1. 现法乐住——体
 2. 出生功德——用
 3. 利益众生——利他
- }——自利

己、般若波罗蜜多(Prajna-paramita)

梵名“般若”,此云“智慧”(此依旧译,亦有译为“远离”、“明”、“清净”,或单译“智”,单译“慧”者。但般若一语,含义深广,殊非寻常智慧等所可比拟,故新译不翻,但依音译,以示尊重)。般若波罗蜜多,常略称“智度”。它的行相,大略也可说有三种:

1. 第一义谛慧——真
 2. 世谛慧——俗
 3. 利众生慧——利他
- }——自利

以上所说六种法门,就是六度。我们若是研究起来,在这个六度中间,有一个问题应先解决,便是这六种法门究竟依着何种意义而组合成为六度?即究竟依着何种意义而分立这六种法门?约略地解答出来,可举出五种意义:

第一,六度的次第生起

六度由六种法门组合的方式,可以说是由于菩萨修行过程中的次第生起。最初,菩萨舍一切世俗事物,出家学道,即是檀

波罗蜜；既出家已，受菩萨戒，即是尸罗波罗蜜；以护戒之故，虽有骂打，亦默受而不报，即是羸提波罗蜜；以安忍之故，勤修善道，精进无间，即是毗梨耶波罗蜜；以精进之故，诸根调伏，善一其心，即是禅波罗蜜；以心善一之故，得实知见，知真法界，即是般若波罗蜜。由这些修行过程中的次第生起，便组合而成为六度。

第二，六度的对治惑业

一般凡夫因有最大的恶法六种，遮蔽着固有的灵明，阻断着正当的觉路，便不能得着无上菩提。于今菩萨修行，既然是以担荷菩提为本愿，必须先坏灭这六种恶法，为欲坏灭六种恶法之故，所以成立了六度的对治法门。

1. 悭贪——布施度对治
2. 恶业(毁禁)——净戒度对治
3. 瞋恚——安忍度对治
4. 懈怠——精进度对治
5. 散乱(粗念)——静虑度对治
6. 愚痴——般若度对治

不过这六种对治法门中间，前五种只是伏断，后一种才是永断，并且般若一度能通治诸过，也可说诸过为般若所治通名愚痴。

第三，六度的自他二利

菩萨所行，乃是自他双利之道。由利他行而开为前三度，便都是菩萨的化众生力；由自利行而开为后三度，便都是菩萨的伏(原作护)烦恼力。化众生之中，先以布施，摄取众生；次以持戒，不恼不怖；后以忍辱，于彼恼害、逼迫、恐怖，堪忍摄取。伏(原作护)烦恼之中，先以精进，粗伏烦恼，修习善法，不为烦恼之所倾动；次以禅定，正伏烦恼，令其不起；后以智慧，永断烦恼。

这一层意义是依着《相续解脱经》义而说的，可是彻底地说

起来,实在也可以说这六种法门都是利他,也都是自利,自他二利同时具足。

第四,六度的福慧双修

菩萨以福慧两足为目标,所以他修的法门必定都是修福德与智慧的,由此福慧双修的法门而组合,便成为六度的法门。不过依诸经论所判六度的福慧,也有多说:

1. 依《优婆塞经》说,施、戒、勤三度是福分,忍、禅、智三度是慧分。

2. 依《相续解脱》及《地持》说,施、戒、忍三度是福分;智度是慧分;勤、禅二度,亦福亦慧,而其体性是福分。

3. 依《大品》等经说,前五度同是福分,智度独是慧分。

4. 依《涅槃经》说,前五度及随事修之智度同是福分,唯有依理修之智度是慧分。

第五,六度的三学开合

学佛的人大概都知道佛如何学,必须以三学为本,三学便是戒学、定学、慧学,菩萨学佛自然也不能离开这个原则,所以六度的法门,实在也是依着三学而组成的。不过在这中间,分配六度于三学的说法也就不一,因为净戒、静虑、般若三度虽然容易配于三学,而布施、安忍、精进三度却不容易确定位置之故。

1. 前四度是戒学,静虑度是定学,般若度是慧学。这是依《地持》说,便说布施是戒因,安忍则助成戒行,精进则持戒不息,所以并为戒学。

2. 前三度是戒学,静虑度是定学,般若度是慧学,精进度通策三学。这是依《相续解脱经》说。

3. 布施、净戒二度是戒学,安忍、精进、静虑三度是定学,般若度是慧学。

合着上面所说五种意义看来,我们对于这六种法门如何组成六度,六度如何分立六种法门,也可以有相当的了解了。

说到这里，我要提出一层新的意义，引着听讲诸君的心思深入一层，使诸君由此对于六度的内容得以愈加了解，而修行上也更有把握。

这是一层什么意义呢？诸君要知道这个六度虽然分立着六种法门，可是这六种法门实在又是相摄的，这可以分着两门说：一门是摄同义，一门是摄异义。

甲、摄同义门

这是就同义上说，六度通摄一度。于六度中，都有施舍义，便可通摄为布施度；于六度中，都有难过义，便可通摄为净戒度；于六度中，都有安忍义，便可通摄为安忍度；于六度中，都有策勤义，便可通摄为精进度；于六度中，都有不乱义，便可通摄为静虑度；于六度中，都有离着义，便可通摄为般若度。

乙、摄异义门

这是就异义上说，一度即摄六度。如行布施度时，三业清净，便摄净戒度；堪忍饶益，便摄安忍度；常施不倦，便摄精进度；施心不乱，便摄静虑度；分别善修，便摄般若度。乃至如行般若度时，能为法施，便摄布施度；观过不为，便摄净戒度；思惟不动，便摄安忍度；正观锐利，便摄精进度；一片虚凝，便摄静虑度。

知道了这两门相摄，便可知道这个六度虽然分立，却是打成一片的。这一层意义，看着好像是老生常谈，平淡无奇，可是在六度的修行上，实在极关紧要。何以故？因为我们若是不明了这一层意义，那么对于修行六度，便不免有顾此失彼、手忙脚乱之虞。譬如说，我过去已修行布施度，我现在正修行净戒度，我未来当修行安忍度。像这样做工夫，便支离破碎，割成了无数截，不能算是修行六度的菩萨。我们于今要行菩萨道，对于这一点务必首先认清，才有修行六度的正当下手办法。

上来所说，已经将这六度的分立和互摄等等本体上的意义说明了，于今当说六度的果报。

关于六度的果报，也有多种说法，于今分举三种，都是依经而说的。

第一说

依《善戒经》说，施感富，戒感具色，忍感力，进感寿，禅感安，智感辩。

第二说

依《相续解脱经》说，以布施故，得于大乐；以持戒故，生善趣中；以忍辱故，无有怨怼；以精进故，随所修善不为缘坏；以禅定故，多致喜乐，为大梵等众生之主；以智慧故，多所堪能，不为一切生死所害。

第三说

依《地持经》说，布施之行，外得大财，内得色力、寿命、安乐、辩才，合得五果。余之五度，各得一果：以持戒故，生善趣中，寿等奇特；以忍辱故，得善方便，忍他侵逼，不恼众生；以精进故，得其俱生一切方便坚固堪能；以禅定故，随所生处少诸尘秽，知义得通；以智慧故，于未来世智慧增广。

这三说虽有出入，但是也可相通，并无互相抵触之处，可知修行六度，实在可以感得种种胜妙的果报。不过菩萨修行，以成佛为最后目的地，而六度的最上果报，乃是成正等觉、证如来身。像上面所说的种种，有许多并不是菩萨所期望的，我们万不可误认菩萨是为着这些果报而修行六度，也万不可误认六度只是这些果报的因行而自己便去修行六度。

说到这里，我又要提出一层新的意义，引着听讲诸君的心思又深入一层，使诸君由此对于六度的内容得以愈加了解，而修行上也更有把握。

这又是一层什么意义呢？诸君要知道这个六度虽然就是上面所说的六种法门，可是这六种法门有时候并不得谓之六度，这可以分着三门说：一门是约时度，一门是约果度，一门是约自性

清净度。

甲、约时度门

这是就修行的时期说。因为修行的人必在最后时期，才真有度到彼岸的实际，那么“度”之一字，也一定只有那一个时期才配称呼，在那一个时期以前便不能谓之“度”了。依《地持经》义说，此之六度行，依从种性上，度三僧祇方始成满。又依《优婆塞经》义说，前二僧祇所行檀等，非波罗蜜，非时度故；第三僧祇所行，方是波罗蜜，是时度故。

乙、约果度门

这是就修行的果德说。因为修行的人必须具有四修，才真有度到彼岸的希望，那么“度”之一字，也一定只有那一种具足四修的人才配称呼，在那一种人以外便不能谓之“度”了。依《涅槃经》义说：“四心中修，能致究竟大涅槃果，是波罗蜜，是果度故。不具此四，非波罗蜜，不能究竟致大涅槃，非果度故。”可是四修是什么呢？如《地持》说：一决定修，二专心修，三常能修，四无罪修。

丙、约自性清净度门

这是就修行的智慧说。因为修行的人必须从“随事修行”而进于“依理修行”，才真有度到彼岸的力用，那么“度”之一字，也一定只有那一种依理修行的境界才配称呼，在那一种境界以外便不能谓之“度”了。依《六波罗蜜经》义说，若无智慧，修行布施乃至静虑波罗蜜多皆不成就。又依《涅槃经》义说，六度之行，各有二种：一者，随事修行，未舍有相，不到实性，非是自性清净度故，非波罗蜜；二者，依理修行，能舍有相，到法实性，是其自性清净度故，是波罗蜜。

在这三门之后，我还有一个紧要的声明，便是“度”之一字所谓到彼岸，也有两层意义：

1. 能舍生死此岸而到于涅槃彼岸，是谓之“度”。

2. 能舍生死涅槃有相此岸而到于平等无相彼岸，是谓之“度”。

诸君当知，修行六度的人一定要得到后面一种的度，才算得着六度的最上果报，也就是我们唯一期望的果报。

综上所述，我想听讲诸君对于六度的种种意义一定已经充分的了解，而在六度的修行上，也有一种强有力的把握了，不过还有两点要加补充。

一点是，六度在菩萨地上的进步变名——地前菩萨，烦恼亦行，善法亦起，不能起胜，所修六度，直名为“波罗蜜”；初地以上，乃至七地，烦恼不行，善法独起，随分平等，离染清净，所修六度，便名为“上波罗蜜”；八地以上，微细使性毕竟永灭，善行深广，所修六度，便名为“大波罗蜜”。合为三种波罗蜜，而其实仍不离根本六度。今表之如下：

地前——波罗蜜

初地 }
二地 }
三地 }
四地 }
五地 }
六地 }
七地 }

——上波罗蜜

八地 }
九地 }
十地 }

——大波罗蜜

又一点是，六度在菩萨地上的分别增上——菩萨初地，修行六度，而布施一度增上；二地修行六度，而净戒一度增上；三地修行六度，而安忍一度增上；乃至六地修行六度，而般若一度增上；七地以上，便由前六中开出“方便”、“愿”、“力”、“智”等四波罗蜜，亦各在一地中增上。合为十度，而其实仍不离根本六度。今表之如下：

初地——布施波罗蜜

- 二地——净戒波罗蜜
- 三地——安忍波罗蜜
- 四地——精进波罗蜜
- 五地——静虑波罗蜜
- 六地——般若波罗蜜
- 七地——方便波罗蜜(伴前三度)
- 八地——愿波罗蜜(伴精进)
- 九地——力波罗蜜(伴静虑)
- 十地——智波罗蜜(伴般若)

末了,我还要告诉诸君三段要紧的话:

第一段话是,六度实以般若一度为本。试看《大般若经》上说,依般若一度而圆满六度,若无般若,六度不得名度,修行六度亦不得成就。窃愿我一般发愿修行六度的同愿,大家都先从般若上安心。

第二段话是,六度又以精进一度为基。试看《六波罗蜜经》上说,修余五种波罗蜜多,皆精进力而能成就,所以精进通策诸行,为菩提因。窃愿我一般发愿修行六度的同愿,大家都先从精进上立足。

第三段话是,六度又以布施一度为门。试看《金刚经》上说,菩萨都无所住,应行布施,即是金刚般若之大用。弥勒菩萨曾于此经作颂,说六度皆名施。窃愿我一般发愿修行六度的同愿,大家都先从布施上着手。

(《威音》第 56 期)

何谓三十七道品

在我前次所拟定的讲演次序中，那“行”的过程里面有四条，我们在上三期已经将那第一条的四谛、第二条的十二因缘和第三条的六度都说过了，今天当依次说那最后第四条的三十七道品。

当开讲三十七道品之前，我为着提清头绪起见，也应当首先告诉诸君：上三期的四谛、十二因缘和六度，是声闻、缘觉、菩萨三乘各别的修因法门；这期三十七道品，是声闻、缘觉、菩萨三乘共通的趣果道路。那四谛、十二因缘和六度，乃平列三乘而横说的；这三十七道品，乃总摄三乘而竖说的。所以这四谛、十二因缘、六度与三十七道品，也正应比类而观。我于今在说四谛、十二因缘、六度之后，又紧紧地接着说这个三十七道品，就是要使诸君对于这些横说竖说的三乘行门，都得以互相比较，各尽其妙，然后才能了解佛法上“行”的过程的全部经过。

“三十七道品”是什么呢？就着它这个总名解释起来，所谓“道”，乃是行人直达涅槃城下的大道，也就是由此而成大觉之意；所谓“品”，乃是行人遵循这条大道所经过的各种境界差别，也就是能成大觉的功德支分之意。像这样大道的经历差别、大觉的功德支分，凡有三十七种，所以称之为“三十七道品”，或曰“三十七菩提分”、“三十七觉支”、“三十七助道法”、“三十七觉分”、“三十七道具”。

若是就着它的细目分述起来，便有七科：

甲、四念住 (Catvari smṛti-upasthānani)

此为三十七道品中之第一科，或称曰“四念处”。考此四念住所以发行人之观慧，故以慧为体。慧之力能使行人之念住于

所观之处，故名“念住”。此所观之处凡四：

1. 身念住(kaya-s.)

此即“观身不净”也。身，为父母所生之肉身。身之内、外，污秽充满，无些净处，故观身为不净，以破凡夫之净颠倒见。

2. 受念住(Vedana-s.)

此即“观受是苦”也。受，为苦乐及不苦不乐之感。苦固为苦，乐又有坏苦，不苦不乐亦有行苦，由此知世间无实乐，故观受为苦，以破凡夫之乐颠倒见。

3. 心念住(Citta-s.)

此即“观心无常”也。心，为眼、耳、鼻、舌、身、意等识。此识念念生灭，更无常住之时，故观心为无常，以破凡夫之常颠倒见。

4. 法念住(Dharma-s.)

此即“观法无我”也。法，为世间一切有形、无形、有为、无为之事物。诸法皆从因缘和合生，曾无自主自在之性，故观法为无我，以破凡夫之我颠倒见。

以上四者，总名曰“四念住”，为第一科之道品。但上所说修法，仅就其“自相别观”而言，尚有“共相别观”、“一念总观”等等修法，前此说四谛时曾经详述，现不复赘。要之，此四念住乃依苦谛之四行相，就身、受、心、法四者而观其不净、苦、无常、无我，所以破凡夫所计常、乐、我、净之四种颠倒也。

乙、四正断(Catvari samyak-pradhanani)

此为三十七道品中之第二科，或称曰四意断、四正胜、四正勤、四意端。考此四正断所以策行人之精进，故以勤为体。勤之力能使行人行于正道，断诸懈怠，故名“正断”。此所断之懈怠凡四：

1. 断断

此即断恶法已生时之懈怠，一心精进，对已生之恶法令其断灭。以其为断恶之断，故名“断断”(或云：断断乃断未生之恶法)。

2. 律仪断

此即断恶法未生时之懈怠，一心精进，对未生之恶法令其不生。以其坚守律仪而防恶起，故名“律仪断”（或云：律仪断乃断已生之恶法）。

3. 防护断（或曰随护断）

此即断善法已生时之懈怠，一心精进，对已生之善法令其增长。以其随顺守护而防正道之退没，故名“防护断”。

4. 修断

此即断善法未生时之懈怠，一心精进，对未生之善法令其出生。以其修行正道而助善起，故名“修断”。

以上四者，总名曰“四正断”，为第二科之道品。行人既得四念住，加以精进，便得此四，即就善恶二业之已生、未生而断其懈怠者，亦即就修四念住而断其懈怠者。

丙、四神足 (Catvrlrddhi-padah)

此为三十七道品中之第三科，或称曰“四如意足”。考此四神足所以增行人之定力，故以定为体。定之力能使行人证得世出世间殊胜之法，灵妙之德，神通如意，最胜自在，悉依此起；如人有足，能往能还，腾跃勇健，故名“神足”。此神妙之足凡四：

1. 欲神足

此以欲为主而得之定也。行人能于正道纯生乐欲，依欲之力，引发胜定，是名“欲增上力所得三摩地”，即亦名“欲三摩地”。此欲三摩地圆满成办时，即成就欲神足。

2. 勤神足

此以精进为主而得之定也。行人能于正道精勤修习，依勤之力，引发胜定，是名“勤增上力所得三摩地”，即亦名“勤三摩地”。此勤三摩地圆满成办时，即成就勤神足，或曰“精进神足”。

3. 心神足

此以心为主而得之定也。行人能于正道持心安住，依心之力，引发胜定，是名“心增上力所得三摩地”，即亦名“心三摩地”。此心三摩地圆满成办时，即成就心神足，或曰“一心神足”，或曰“念神足”。

4. 观神足

此以思惟为主而得之定也。行人能于正道观察思惟，依观之力，引发胜定，是名“观增上力所得三摩地”，即亦名“观三摩地”。此观三摩地圆满成办时，即成就观神足，或曰“思惟神足”，或曰“慧神足”。

以上四者，总名曰“四神足”，为第三科之道品。

前四念住中，正修智慧，定力甚弱；次四正断中又正修精进，定力亦弱；今得此四种之定以摄心，则定慧均等，所愿皆得矣。但此四神足之成就，于四三摩地外，尚有“八断行”，即欲、正勤、信、轻安、念、正知、思、舍是也。由四三摩地增上力故，已远诸缠，复由八断行之修习故，永断一切随眠，而后成就四种神足，故当此圆满成办三摩地时，一切总名“欲三摩地断行成就神足”、“勤三摩地断行成就神足”、“心三摩地断行成就神足”、“观三摩地断行成就神足”。

丁、五根(Panca indriyani)

此为三十七道品中之第四科。考此五根于清净法中有增上用，由此势力，伏诸烦恼，引入圣道；以其胜用增上，为出生一切善法之本，故名曰“根”。此能生之根凡五：

1. 信根(Sraddha-i.)

行人信道及助道善法，于境决定，是名“信根”。

2. 精进根(Viriya-i.)

行人行是道及助道法时，勤求不息，练心于法，精心务达，是名“精进根”。

3 念根(Smrtj-i.)

行人念道及助道法，更无他念，恒守是境，是名“念根”。

4. 定根(Samadhi-i.)

行人一心念不散，安住缘中，是名“定根”。

5. 慧根(Prajna-i.)

行人为道及助道法观无常等十六行，观慧明达，是名“慧根”。

以上五者，总名曰“五根”，为第四科之道品。行人既修前三科，定慧均等，所愿皆得，即能出生一切善法，故得此五。

戊、五力(Panca Balani)

此为三十七道品中之第五科。考此五力由五根增长，有治五障之势力，不为烦恼所坏，亦不为天魔外道所阻，故名曰“力”。此胜妙之力凡五：

1. 信力(Sraddha-b.)

行人信根增长，能破一切疑网邪信，是名“信力”。

2. 精进力(Viriya-b.)

行人精进根增长，能破一切放逸懈怠，是名“精进力”。

3. 念力(Smrti-b.)

行人念根增长，能破一切邪念失念，是名“念力”。

4. 定力(Samadhi-b.)

行人定根增长，能破一切散乱掉举，是名“定力”。

5. 慧力(Prajna-b.)

行人慧根增长，能破一切愚痴惑业，是名“慧力”。

以上五者，总名曰“五力”，为第五科之道品。行人既得五根，即能渐次增长而显发其力用，故得此五。

己、七觉支(Sapta Bodhi-angani)

此为三十七道品中之第六科，或称曰“七觉”、“七觉意”、“七觉分”、“七等觉支”、“七菩提分”。考此七觉支为无漏圣慧之所显发，已近大觉果位，此中种种，能为彼因，故名“觉支”。此与觉

作因之支分凡七：

1. 择法觉支(Dharma-Pravicaya-a.)

行人能以智慧简择一切法之真伪，是名“择法觉支”。

2. 精进觉支(Viriya-a.)

行人能以勇猛之心，离邪行，行正法，是名“精进觉支”。

3. 喜觉支(Priti-a.)

行人心得善法即生欢喜，是名“喜觉支”。

4. 轻安觉支(Prasabdhi-a.)

行人断除身心粗重，使身心轻利安适，是名“轻安觉支”，或曰“除觉支”，或曰“猗觉支”。

5. 念觉支(Smrti -bodhi-a.)

行人常明记定慧而不忘，力求使之均等，是名“念觉支”。

6. 定觉支(Samadhi-a.)

行人使心住于一境而不散乱，是名“定觉支”。

7. 行舍觉支(Upeksha-a.)

行人舍诸妄谬，舍一切法，心胸坦荡，更不惑着，即观智亦当舍，是名“行舍觉支”，或曰“舍觉支”。

以上七者，总名曰“七觉支”，为第六科之道品。行人根力具足，便以七觉调练其心。此中定慧各三：“择法”、“精进”及“喜”三支属慧，“轻安”、“行舍”及“定”三支属定，唯“念”之一支，通持定慧六分。此七支不必遍修，随用其一，得益便止，心浮动时，便用属定之三支摄之；心沉没时，便用属慧之三支起之；“念”则通缘两处，独不可废。

庚、八正道(aryastangika-margah)

此为三十七道品中之第七科，或称曰“八正”、“八道”、“八贤圣道”、“八圣道”、“八道谛”、“八道支”、“八由行”、“八游行”、“八道行”、“八直行”、“八直道”、“八正道分”、“八圣道支”。考此八正道尽离邪非，为直达涅槃城下之大道，故名“正道”。此直达之

道凡八：

1. 正见(Samyag-drsti)

行人见四谛之理而深明之，是名“正见”。此以无漏之慧为体。

2. 正思惟(Samyak-samkalpa)

行人既见四谛之理，精心思惟而使真智增长，是名“正思惟”。此以无漏之思心所为体。

3. 正语(Samyag-vaca)

行人以真智修口业，不作一切非理之语，是名“正语”。此以无漏之戒为体。

4. 正业(Samyak-karmanta)

行人以真智修身业，除身之一切邪业，住于清净之身业，是名“正业”。此以无漏之戒为体。

5. 正命(Samyag-ajiva)

行人以真智自净其身口意三业，顺于正法而活命，离四邪命及五邪命，是名“正命”。此以无漏之戒为体。

6. 正精进(Samyag-vyayama)

行人发用真智而勤修涅槃之道，是名“正精进”，或曰“正方便”。此以无漏之勤为体。

7. 正念(Samyak-smrti)

行人以真智忆念正道，曾无邪念，是名“正念”。此以无漏之念为体。

8. 正定(Samyak-samadhi)

行人以真智入于无漏清净之禅定，是名“正定”。此以无漏之定为体。

以上八者，总名曰“八正道”，为第七科之道品。

行人既以七觉调练其心，便能进入正道。此中总为无漏，不取有漏。其“正见”一支，乃是八正道之主体，故“正见”为道，亦

为道支；余七支但为道支而非道也。此八正道有三分，正语、正业、正命三支为戒分，正精进、正念、正定三支为定分，正见、正思惟二支为慧分，但亦有以正精进一支通策三学者。

综合着这七科，那三十七道品的细目便都已说尽了。我于今要郑重地告诉诸君，我们在这中间首先应当认清一点，便是三十七品犹如一条铁路，而它的七科犹如这条铁路中间的七个大站，我们因为要到涅槃城去，便由这条铁路乘车前往，行程所至，必须次第经过这七个大站，方能直达涅槃城下。那涅槃城的风景，大大的与此间不同，自不待言，就是沿途所见七大站的风景，也各有特殊的意味，耐人领略，所以我佛世尊特为分别宣说这个七科三十七品，以引一般众生同向涅槃城去。我们于今听到了这三十七道品的说法，便犹如看到了一篇游记，得到了一张地图，对于这条铁路的起点到终点，一切情形都得以预先了了于胸，我们便可以乘车前进了，这便是我们应当首先认清的一点。有许多人因为没有将这一点认清，胡乱地将这三十七道品与那些四谛、十二因缘、六度等等行门混为一谈，便只见着一些重重复复、枝枝节节的说法，弄得五花八门，莫名其妙，简直不知道这三十七品果为何物，实在是辜负了我佛世尊的一片婆心了。我于今再阐明一句吧，这三十七品若是将它比之一条铁路的图表，那些四谛、十二因缘和六度便是我们乘车前进的车票，车票和铁路图表虽然有密切的关系，但是它们的性质实在是两样的。然则我们又怎可以将这三十七道品与那些四谛、十二因缘、六度等等行门混为一谈呢！我今天在说那些四谛、十二因缘、六度之后，紧紧地接着说这三十七道品，在听讲诸君务必首先认清这一点，才可以听下去。

不过这一张铁路图表的配法，也有两说：第一说见于《俱舍论》等书，第二说见于《辨中边论》等书。今分述于下：

第一说

甲、外凡位——顺解脱分

五停心

别相念住

此位配四念住

乙、内凡位——顺决择分

暖——四正断

顶——四神足

忍——五根

世第一法——五力

此位配四正断、四神足、五根、五力

丙、见道位

预流向

此位配八正道

丁、修道位

预流果

一来向

一来果

不还向

不还果

阿罗汉向

此位配七觉支

第二说

甲、外凡位——顺解脱分

(大乘)

(小乘)

十住

五停心

十行

别相念住

十回向

总相念住

此位配四念住、四正断、四神足。

乙、内凡位——顺决择分

暖
顶 } 五根

忍
世第一法 } 五力

此位配五根、五力，大小乘同。

丙、见道位

(大乘) (小乘)

入初地 预流向

此位配七觉支。

丁、修道位

(大乘) (小乘)

初地至十地 预流果至阿罗汉向

此位配八正道。

在这两说里面，我们可以看出这三十七道品虽然是一张铁路图表，而其中各大站的配法却很多出入，并且七觉八正也居然有次序颠倒之说，这也可以使我们横生疑惑，莫知所从。

可是我们要知道佛法里面，诸乘、诸教、诸宗、诸部各有特殊的境界，也就各有不同的阶位，因此之故，仁者见仁，智者见智，对于这三十七道品的配法便有多少差异，而他们所说又都持之有故，言之成理。我们于今正不必理会这许多闲账，只就着我们最切己的大乘说法依而用之便了。那么，我们只依着那第二说来画这一张铁路图表吧！

说到这里，我却要告诉诸君一个很紧要的意义，是一个什么意义呢？便是这个三十七道品的铁路上实在有两部火车，一部是小乘的，一部是大乘的，我们虽不必去理会那些小乘的细微，但是我们必须认清这两部火车的区别。如若不然，便恐不免有

错乘了车的危险。并且古人多说,这个三十七道品只是小乘的法门,因为它乃是直趣涅槃之道,与大乘不住涅槃的精神有些悬殊,其中不说波罗蜜,也不说大悲,而他的下手工夫却是从四谛的行相修起,可见它只应属于小乘,不能援入大乘。

这种说法足以使我们一般学大乘的人对于这个三十七道品更容易引起一种误认。因此之故,我们于今必须将这个三十七道品的上面所有大小两乘的区别详细地研究一番,以期避免许多错误,这实在也是一种很紧要的工作。

依《大乘义章》所说,大小两乘的三十七道品的不同,可分举十一门。

1. 依地不同

小乘——从欲界定至非想定,所历各地于三十七道品,多不悉具。

大乘——始同《毗昙》,究竟终成,始从欲界乃至非想一切具起三十七品。

2. 体性不同

小乘——但有初门事识之观,说为道品。

大乘——初为事观,次破情相为妄识观,后息妄想为真识观。

3. 常无常不同

小乘——始终无常,生灭心识以为体故。

大乘——始修无常,终成是常,成处真心以为体故。

4. 漏无漏不同

小乘——通漏无漏,前二十二在见道前名为有漏,七觉八道在见道上名为无漏。

大乘——初始有漏,究竟所成一切无漏。

5. 缘心不同

小乘——唯有缘治之道,全无实证之道,即唯以分别之智观

境破结，而不能进证法空，深契实相。

大乘——始修缘治趣道方便，终成实证以为正道。

6. 浅深不同

小乘——《毗昙》所论，道行极浅，唯观四谛十六圣行，成实所辨，唯观四谛名用虚假无性之空。

大乘——菩萨所修，于一切法不取有相，不取无相，不取有无非有无相，于离言说平等真义如实证知。

7. 粗细不同

小乘——于诸道品，但能总观，名之为粗，如于身念处，但能粗知五根五尘无作色等，不能微细。

大乘——于诸道品，悉能别知，名之为细，如于身知如法界微尘色别，是色无量无边，非诸声闻缘觉所知。

8. 起修不同

小乘——作意别学三十七品，皆悉别起，一向前后，不得一时，或虽同时亦不具起。

大乘——始修之时，三十七品作意别起，熟修之时，三十七品同时顿起，念念具足一切助菩提法。

9. 行利不同

小乘——所修道品，偏为自利，心无广兼，名之为小。

大乘——所修道品，兼利自他，不舍众生，目之为大。

10. 治障不同

小乘——所修道品，唯断四住，不能穷尽。

大乘——所修道品，五住通断，兼息缘治，以深广故。

11. 得果不同

小乘——所修道品，得方便果，不得性净果，故唯得声闻辟支佛果。

大乘——所修道品，具得性净方便之果，故能得佛果。

看了这十一门，我们对于大小两乘三十七道品的不同也可

以认清了。不过我还觉得古来从修行上辨明这个大乘三十七道品而又说得最亲切的，莫如龙树菩萨的《大智度论》，他在第十九卷之中曾经为着这三十七道品专说了一卷，我们学大乘的人要研究这个三十七道品，最好是读这部论。我于今只引出他那最后的几句结论以正诸君的观念：

“若菩萨摩訶萨，能观是三十七品，得过声闻辟支佛地，入菩萨位中，渐渐得成一切种智。”

我们听了龙树菩萨的这几句结论，自然对于这个三十七道品之用于大乘法中，一定毫无疑问。那么，我们只认清了这部火车，赶急地跳上去，循着这条铁路前进吧，更无须乎徘徊观望越趋犹豫了。今日的演讲也就可以终结了。

在这次演讲终结的当儿，我却还要附带地补出几种古来的说法，对于这个三十七道品，更加以统摄的整理，不过这是另外一种研究的方法就是。

这几种古来的说法，可分为两大门：一是总摄门，二是置重门。

一、总摄门

这三十七道品之中，虽然依着修行的阶级而分说有三十七种，各各不同，但是若作总说，这三十七种也有总摄之点，依着古来的说法，或总摄为十，或总摄为三，或总摄为二。

(一)总摄为十者

1. 信有二

信根、信力

2. 精进有八

四正断、精进根、精进力、精进觉支、正精进

3. 念有四

念根、念力、念觉支、正念

4. 定有八

四神足、定根、定力、定觉支、正定

5. 慧有八

四念住、慧根、慧力、择法觉支、正见

6. 戒有三

正语、正业、正命

7. 寻有一(或作思)

正思惟

8. 轻安有一(或作倚)

轻安觉支

9. 喜有一

喜觉支

10. 行舍有一

行舍觉支

(二)总摄为三者

1. 戒有十一

四正断、精进根、精进力、精进觉支、正精进、正语、正业、正命

2. 定有十六

四神足、信根、念根、定根、信力、念力、定力、轻安觉支、念觉支、定觉支、行舍觉支、正念、正定

3. 慧有十

四念住、慧根、慧力、择法觉支、喜觉支、正见、正思惟

(三)总摄为二者

1. 止有十九

四神足、信根、念根、定根、信力、念力、定力、轻安觉支、念觉支、定觉支、行舍觉支、正语、正业、正命、正念、正定

2. 观有十八

四念住、四正断、慧根、精进根、慧力、精进力、择法觉支、精

进觉支、喜觉支、正见、正思惟、正精进

二、置重门

这三十七道品之中，虽然依着修行的阶级而竖说有三十七种，各各为重，但是若作横说，这三十七种也有置重点，依着古来的说法，或置重八正道，或置重前三科，或置重四念住，或置重一慧，或置重一欲，或置重一念。

(一)置重八正道者

三十七道品中，以后之八正道为重。

四念住——正见(或判属正念)

四正断——正精进

四神足——正定(或判此四者中欲勤属正精进，心属正定，观属正见)

信根、信力——正见、正定

进根、进力——正精进

念根、念力——正念

定根、定力——正定

慧根、慧力——正见

择法觉支——正见

精进觉支——正精进

喜觉力——正见、正定

轻安、定、舍三觉支——正定

念觉支——正念

此八正道实能统摄余支，而为最后之集大成者，故三十七品不外八正道。说者常以八正道释四谛中之道谛，即以此故。

(二)置重前三科者

三十七道品中，以初之三科为重。

四念住——慧

四正断——精进——戒

四神足——定

此三科摄三学，实为基本行门，谓之三要，由此约人约位而有后之四科。盖此三科，在钝根人心，名为五根；在利根人心，名为五力，此约人说也。又，此三科在见道位中，名为八正；在修道位中，名为七觉，此约位说也。

(三)置重四念住者

三十七道品中，以四念住为重。

如《智论》说，四念处能具足得道。

此四念住为下手方便，亦即彻始彻终之根本行法，故三十七品中莫重于此。

(四)置重一慧者

三十七道品中，以慧为重。

初之三要——四念住为主

五根——慧根为主

五力——慧力为主

七觉——择法觉支为主

八正——正见为主

此慧实能领导诸品，引发正觉，道品之所谓道，即指此慧。盖慧为行人之目，人若无目，便不能行也。

(五)置重一欲者

三十七道品中，以欲为重。

如《涅槃》说，三十七品，欲为根本。

行人必先有乐欲，方能摄修一切诸行，故五根、五力、七觉、八正等等道分，皆从此欲出生，实应以此欲为之根本。

(六)置重一念者

三十七道品中，以念为重。

如经中说，三十七品，用念为主。

行人必须念心坚守境界，方能得定，故以三要中之四念住为

始,五根中有念根,五力中有念力,七觉中有念觉,八正中有正念,彻始彻终,不离一念。

上来所说两门,都是古来的说法,我们借此也可以对于三十七品更有一种整理,所以我特为补出,以供诸君附带地研究。

(《威音》第 57 期)

何谓五十二位

我们自从在学佛的四种过程之内，研究了“信”的过程和“解”的过程中几个问题以后，已经又在第六期里面讲过了四谛，又在第七期里面讲过了十二因缘，又在第八期里面讲过了六度，又在第九期里面讲过了三十七道品。大家一定都能从此了解声闻乘的修行而依着大乘道去修行这个四谛，也一定都能从此了解缘觉乘的修行而依着大乘道去修行这个十二因缘，也一定都能从此了解菩萨乘的修行而依着大乘道去修行这个六度，再进一层更一定都能依着三乘共通的三十七道品，认清了大乘的趣果道路而步步向前迈进。那么，我们在学佛的四种过程之内，实在已经又可以越过那第三种过程，便是“行”的过程，从此以后，我们便又要进而谈“证”的过程中几个问题了。依着我前次所拟定的那一个次序，“证”的过程中有三条：第一条是五十二位，第二条是四涅槃，第三条是如来三十六法。今天就从这第一条的五十二位讲起吧！

五十二位是什么呢？就着它这个总名解释起来，所谓“位”，乃是学佛的人所证的果，当我们步步向前迈进的时候，便步步有一种果位可以证得。若是分别的系着名字，可以说自始至终有五十二种等级，这便谓之“五十二位”。

这五十二位当分作七科说，便是十信、十住、十行、十回向、十地、等觉、妙觉。我于今且依次说来。

第一科，十信位

佛法大海，信为能入，从凡入圣，必以信为先导，故十信乃三

贤之首，万行之先，但其位仍在外凡耳。

1. 信心

此第一位，谓心与理冥，决了无疑，妙信纯真，恒住中道。

《楞严》云：“欲习初乾，未与如来法流水接，即以此心中中流入，圆妙开敷，从真妙圆，重发真妙，妙信常住，一切妄想灭尽无余，中道纯真，名信心住。”

2. 念心

此第二位，谓真信明了，过去未来劫中，出生入死，忆念无忘。

《楞严》云：“真信明了，一切圆通，阴处界三，不能为碍，如是乃至过去未来无数劫中，舍身受身，一切习气，皆现在前，是善男子，皆能忆念，得无遗忘，名念心住。”

3. 精进心

此第三位，不杂曰“精”，无间名“进”。谓唯以念心精明，进趣真净之地。

《楞严》云：“妙圆纯真，真精发化，无始习气，通一精明，唯以精明进趣真净，名精进心。”

4. 慧心

此第四位，善入佛法造心分别为慧。谓精进之心，既已现前，则纯真之慧，自然发显。

《楞严》云：“心精现前，纯以智慧，名慧心住。”

5. 定心

此第五位，谓念虑皆亡，寂用无心，则慧性明彻，湛然不动。

《楞严》云：“执持智明，周遍寂湛，寂妙常凝，名定心住。”

6. 不退心

此第六位，谓定光显发，慧心明彻，知道不远，进修无懈。

《楞严》云：“定光发明，明性深入，唯进无退，名不退心。”

7. 护法心

此第七位，谓心进无退，则能保护任持一切佛法，而佛之气分与己相接。

《楞严》云：“心进安然，保持不失，十方如来，气分交接，名护法心。”

8. 回向心

此第八位，回即回转，向即趣向。谓以护法心微妙之力，感佛之光来照，又复回光以向于佛，犹如双镜交照，光辉互现也。

《楞严》云：“觉明保持，能以妙力，回佛慈光，向佛安住，犹如双镜，光明相对，其中妙影，重重相入，名回向心。”

9. 戒心

此第九位，谓心回向佛，则于净戒安住不失。

《楞严》云：“心光密回，获佛常凝无上妙净，安住无为，得无遗失，名戒心住。”

10. 愿心

此第十位，谓有心住净戒而得自在，故能遍游十方世界，化导众生，随其所愿，悉皆满足。

《楞严》云：“住戒自在，能游十方，所去随愿，名愿心住。”

第二科，十住位

十信既满，便能发心，渐次入道，自得己利，行成不退，决定坚固，斯有十住之位，是为三贤之第一。

1. 发心住

此第十一位，谓由前十信，相躐进修，作真方便，显发十住之心。此心真精，发本明耀，令彼十信之用，于明耀中，遍互涉入，圆成一心之德。

《楞严经》云：“是善男子，以真方便，发此十心，心精发挥，十用涉入，圆成一心，名发心住。”

《大乘义章》云：“住分之始，于大菩提，起意趣求，名初发心住。”

2. 治地住

此第十二位，谓由前所发之心，净如琉璃，所证之理，显若精金，因此妙心，契于理地。

《楞严经》云：“心中发明，如净琉璃，内现精金，以前妙心，履以成地，名治地住。”

《大乘义章》云：“善修自利利他之道，净治住处，名治地住。”

3. 修行住

此第十三位，修行者，起行造修也。谓前发心、治地二住之智，俱已明了，由明了故，遍游诸行，皆无留碍。

《楞严经》云：“心地涉知，俱得明了，游履十方，得无留碍，名修行住。”

《大乘义章》云：“修护烦恼离小乘行，名修行住。”

4. 生贵住

此第十四位，谓由前妙行冥契，妙理将生，为法王子，故曰生贵。

《楞严经》云：“行与佛同，受佛气分，如中阴身，自求父母，阴信冥通，入如来种，名生贵住。”

《大乘义章》云：“圣法中生，种性尊贵，名生贵住。”

5. 方便具足住

此第十五位，谓由前妙行，既与佛同，则自行利他，善巧方便，具足不缺。

《楞严经》云：“既游道胎，亲奉觉胤，如胎已成，人相不缺，名方便具足住。”

《大乘义章》云：“具足善巧度众生行，名方便具足住。”

6. 正心住

此第十六位，谓前行相虽与佛同，心相有异，未名正心，至此则心相不异，方名为正。

《楞严经》云：“容貌如佛，心相亦同，名正心住。”

《大乘义章》云：“得决定智，于佛法中，虽闻邪说，正见不动，名正心住。”

7. 不退住

此第十七位，谓前心行二相既与佛同，则佛身、佛心二种合成，日以滋益，渐渐增长，唯进无退。

《楞严经》云：“身心合成，日益增长，名不退住。”

《大乘义章》云：“虽闻异说，正愿不动，名不退住。”

8. 童真住

此第十八位，体微曰“童”。谓其体虽微，已具佛十身灵妙之真相矣。

《楞严经》云：“十身灵相，一时具足，名童真住。”

《大乘义章》云：“所行真实离过清净，如世童子，心无欲染，名童真住。亦可菩萨行业清净，如世童子，真净无染，名童真住。”

9. 法王子住

此第十九位，谓自发心至生贵，名入圣胎。自方便具足至童真，名长养圣胎。至此长养功成，名出圣胎。既出胎已，则为佛之真子而继绍佛种也。

《楞严经》云：“形成出胎，亲为佛子，名法王子住。”

《大乘义章》云：“于佛法王所行住处，出生正智，堪住究竟无上菩提，名法王子住。”

10. 灌顶住

此第二十位，谓表菩萨既成佛子，堪行佛事。佛以智水而灌其顶，犹如刹利转轮王之子受职，而父王以大海水灌其顶也。

《楞严经》云：“表以成人，如国大王以诸国事分委太子，彼刹利王世子长成，陈列灌顶，名灌顶住。”

《大乘义章》云：“行修上顺，佛智现前，名灌顶住，亦可菩萨学一切智，能受佛记，名灌顶住。”

第三科,十行位

十住既满,已成佛子,自得己利,而利他之行未成,由是广行饶益,随顺众生,斯有十行之位,是为三贤之第二。

1. 欢喜行

此第二十一位,谓由前十住进修功满,已成佛子,具佛妙德,能于十方刹土随顺饶益众生,自他俱喜。

《楞严经》云:“是善男子,成佛子已,具足无量如来妙德,十方随顺,名欢喜行。”

《大乘义章》云:“喜心行施,亦令他喜,名欢喜行。”

2. 饶益行

此第二十二位,谓善推妙德,饶益众生使得法利,不生厌想。

《楞严经》云:“善能利益一切众生,名饶益行。”

《大乘义章》云:“以持净戒,饶益自他,名饶益行。”

3. 无瞋恨行

此第二十三位,谓瞋恨生于违拒,既能自觉,又能觉他,自他之利兼成,则瞋恨自无也。

《楞严经》云:“自觉觉他,得无违拒,名无瞋恨行。”

《大乘义章》云:“修忍离瞋,名无恚恨行。”

4. 无尽行

此第二十四位,谓随众生之类,化现其身,转化无穷,而益物无尽,竖遍三际,横周十方,通达无碍。

《楞严经》云:“种类出生,穷未来际,三世平等,十世通达,名无尽行。”

《大乘义章》云:“勤修精进,广摄善法,名无尽行。”

5. 离痴乱行

此第二十五位,谓妙智了达一切法门,虽各不同,悉皆归于一理而无差误。

《楞严经》云：“一切合同，种种法门，得无差误，名离痴乱行。”

《大乘义章》云：“常修定慧，远离愚痴虚妄分别，名离痴乱行。”

6. 善现行

此第二十六位，谓由无痴乱行，故能于同类中显现异相，于异相中不见有异，同异圆融，互现自在。

《楞严经》云：“则于同中，显现群异，一一异相，各各见同，名善现行。”

《大乘义章》云：“知法实相，般若现前，名善现行。”

7. 无著行

此第二十七位，无著即无碍之义也。谓由善现之行，充扩圆融，以满空微尘，一一尘中，现十方界，而尘相不坏，尘界交现，小大无碍。

《楞严经》云：“如是乃至十方虚空满足微尘，一一尘中，现十方界，现尘现界，不相留碍，名无著行。”

《大乘义章》云：“以无著心，起诸所行，名无著行。”

8. 尊重行

此第二十八位，谓前无著行中，现尘现界，皆是般若观照之力，然般若于六度中称为第一，可谓至尊至重矣。

《楞严经》云：“种种现前，咸是第一波罗蜜多，名尊重行。”

《大乘义章》云：“成就种种殊胜善根，名尊重行。”

9. 善法行

此第二十九位，谓于妙观慧中，种种明现，以显圆融之德，十方诸佛，莫不依此圆融而为法则。

《楞严经》云：“如是圆融，能成十方诸佛轨则，名善法行。”

《大乘义章》云：“成就种种化他善法，名善法行。”

10. 真实行

此第三十位，谓前圆融得相，一一皆是无为真实之性。然依性起修，则所修之行，无非真实矣。

《楞严经》云：“一一皆是清净无漏，一真无为，性本然故，名真实行。”

《大乘义章》云：“成就第一诚实之语，如说能行，如行能说，名真实行。”

第四科，十回向位

十行既满，当更回转十行之善，趣向三处：一是真如实际，二是无上菩提，三是一切众生。以能回之心及所回善行，向彼万类，圆满万行，等入法界，斯有十回向之位，是为三贤之第三。

1. 离相回向

此第三十一位，谓由前修十行，神通满足，成就诸佛所行事已，又当修此回向之行。然回向之行，以悲愿之心为最，化度众生而无能度之相，回此无为之心，趣向寂灭之地。

《楞严经》云：“是善男子，满足神通成佛事已，纯洁精真，远诸留患，当度众生，灭除度相，回无为心，向涅槃路，名救护一切众生离众生相回向。”

《大乘义章》云：“救护众生离众生相者，就所回以名。菩萨修行六波罗蜜，摄取众生，令离一切烦恼业苦，安住菩提，名救众生。平等救济，不简怨亲善恶等别，名离众生相。回此善根，有所趣向，名救众生离众生相回向。”

2. 不坏回向

此第三十二位，谓前离众生相，则是可坏，今复坏前可坏，离于能离，则是不坏。坏即空，不坏即假，空假不二，正显中道而归趣于本觉矣。

《楞严经》云：“坏其可坏，远离诸篱，名不坏回向。”

《大乘义章》云：“不坏回向者，亦就所回以名，如经中说，于

佛菩萨及一切法，得不坏信，名为不坏。回此善根，有所趣向，名不坏回向。”

3. 等佛回向

此第三十三位，谓所向本觉之性，湛然常住，而能觉之智，齐于佛觉。

《楞严经》云：“本觉湛然，觉齐佛觉，名等一切佛回向。”

《大乘义章》云：“等一切佛回向者，就所学为名。经言，菩萨学过去未来现在诸佛所作回向，名等一切佛回向。于此门中，上愿诸佛具一切佛十种快乐，谓不思议三昧解脱大悲乐，广如经说。次愿菩萨满一切行，究竟佛德；下愿众生出离一切烦恼业苦，具菩萨行，备佛功德。”

4. 至处回向

此第三十四位，谓前能觉之智，无处不遍，既齐佛觉，则所证真如之理地，如佛不异。

《楞严经》云：“精真发明，地如佛地，名至一切处回向。”

《大乘义章》云：“至一切处回向者，就其所成，行益为名，如经中说，菩萨所修一切善根，用以回向，以回向力，令此善根至一切处，譬如实际，无所不至，名至一切处回向。谓至一切佛法僧处无尽供养，至一切行处具足修习，至一切果处具足成满，至一切佛刹处具足庄严，至一切众生处具足摄化，至一切法处具足解知，如是等也。”

5. 无尽回向

此第三十五位，谓前至一切处是世界，等一切佛是如来，然如来即一切世界之如来，世界即一切如来之世界，世界如来，涉入无碍，功德无尽。

《楞严经》云：“世界如来，互相涉入，得无罣碍，名无尽功德藏回向。”

《大乘义章》云：“无尽功德藏回向者，就所回向为名，如经中

说，回己所修无尽功德，有所趣向，名无尽功德藏回向。亦得从于所求所成以立其名，求佛菩萨无尽功德，能成无尽功德善根，名无尽功德藏回向。”

6. 平等回向

此第三十六位，谓于诸佛理地，起万行真因，显证一行寂灭之道，行从理起，故曰随顺平等，能生道果，故曰善根。

《楞严经》云：“于同佛地，地中各各生清净因，依因发挥，取涅槃道，名随顺平等善根回向。”

《大乘义章》云：“随顺一切坚固善根回向者，从所成彰名，回己所修施等善根，有所趣向，为佛守护，能成一切坚固善根，名随顺一切坚固善根回向。故经说言：住此回向为无量佛之所守护，得坚固法，坚固善根坚固愿。”

7. 等观回向

此第三十七位，谓既修真因，善根成就，则知十方众生，皆我本性，性既平等，故能成就一切众生善根，无有遗失，亦无高下。

《楞严经》云：“真根既成，十方众生皆我本性，性圆成就，不失众生，名随顺等观一切众生回向。”

《大乘义章》云：“等心随顺一切众生回向者，就所益彰名，菩萨增长一切善根，回以等益一切众生，名等心随顺一切众生回向。”

8. 真如回向

此第三十八位，离妄曰真，不异曰如。谓一切法性本真如，不即不离，二俱无著，则真如相现。

《楞严经》云：“即一切法，离一切相，唯即与离，二无所著，名真如相回向。”

《大乘义章》云：“如相回向者，就所依彰名，菩萨所成种种善根，同证一如，故曰如相。故经中说，种种善根，一观不二，回此善根，有所趋向，名如相回向。又复菩萨回向之心，依于种种真

如门起，是故亦名如相回向，亦可此就譬况为名，随一切法以辨真如，如义无边，如经广说。所谓性如、相如、法如、行如、境界安立如、量如、充满如、久住如等，回向善根，同彼如相，于一切法差别异求，名如相回向。故经说言：如性，如善根亦尔，回向求知一切法性；如相，如善根亦尔，回向求知一切法相，如是等也。”

9. 解脱回向

此第三十九位，谓真如之相现前，则智慧明了，十界依正等法，互摄圆融，自在无碍。

《楞严经》云：“真得所如，十方无碍，名无缚解脱回向。”

《大乘义章》云：“无缚无著解脱回向者，就回向心以立名也。于一切法，心无取执，名无缚无著，于法自在，称曰解脱。菩萨不轻一切善法，以无缚无著解脱之心，回向彼善法，求普贤行，能具普贤一切种德，名无缚无著解脱回向。”

10. 无量回向

此第四十位，谓所证性德真如之理，圆满成就，含摄遍周，其量无外，十界差别之相了不可得。

《楞严经》云：“性德圆成，法界量灭，名法界无量回向。”

《大乘义章》云：“法界无量回向者，就所求彰名，菩萨修习无尽善根，回之愿求法界差别无量功德，名为法界无量回向。”

第五科，十地位

十信既属外凡，三贤亦属内凡，均未入圣位也。今三贤既满，圣位将登，果能由此修四加行，即能进入见道位以至修道位，斯有十地之位。

1. 欢喜地

此第四十一位，谓菩萨智同佛智，理齐佛理，彻见大道，尽佛境界，而得法喜，登于初地。

《楞严经》云：“是善男子，于大菩提，善得通达，觉通如来，尽

佛境界，名欢喜地。”

《大乘义章》云：“欢喜地者，经中亦名净心地也。成就无上自利利他行，初证圣处，多生欢喜，故名欢喜。住此地时，于真如中，证心清净，名净心地。又于三宝得清净信，亦名净心。然此初地对前凡位，应名圣地。对彼凡夫取我之障，应名无我地。对前位应名证地，对后修道，应名见地。如是多义，不可并陈，且就利益名为欢喜。”

2. 离垢地

此第四十二位，谓由尽佛境界，明了诸法异性而入于同。若见有同，即非离垢，同性亦灭，斯为离垢。

《楞严经》云：“异性入同，同性亦灭，名离垢地。”

《大乘义章》云：“离垢地者，《起信论》中名具戒地，《地持》名增上戒地，离能起误心犯戒烦恼垢等，清净戒具足，名离垢地。具净戒故，名具戒地。戒行殊胜，名增上戒。”

3. 发光地

此第四十三位，谓同异情见之垢既净，则本觉之慧，光明开发。

《楞严经》云：“净极明生，名发光地。”

《大乘义章》云：“言明地者，释有三义：一、得地上地，证光明相，故名明地。《地持论》言：彼四地上无生行慧，此名光明，因彼光明，故名明地。二、此地中得禅方便，决定慧明，故名明地。故《地持》言：三昧照明，名为明地。三、随闻思修，照法显现，故名明地。故《地持》云：法照明故，名为明地。”

4. 焰慧地

此第四十四位，谓慧明既极，则佛觉圆满。觉满则慧光发焰，如大火聚，烁破一切情见。

《楞严经》云：“明极觉满，名焰慧地。”

《大乘义章》云：“言炎地者，释有两义：一、就证体释，如《地

论》说，不忘烦恼薪，智火能烧，故名炎地。前三地中分别之解，名为不忘，此为四地智火，所焚义说为薪，四地证智，对前惑薪义说为火，舍前分别，故曰能烧。此之治能，如世火炎，焚烧诸物，故名炎地。二、就用解释，如《地论》说，证智法明，摩尼宝中，放阿舍光，故名炎地。此明菩萨依证智体所起阿舍教知作用，如珠光炎，名为炎矣。”

5. 难胜地

此第四十五位，谓由前焰慧，烁破一切情见，其同异之相皆不可得，即是诸佛境界，无有能胜。

《楞严经》云：“一切同异所不能至，名难胜地。”

《大乘义章》云：“难胜地者，论释不同，若依《地持》，得决定智，难可胜过，故名难胜。若依《地论》，得出世智，方便善巧，能度难度，名难胜地。得出世智方便善巧，释其难也，能度难度，解其胜也。度名为到，到出世难，胜前三地，到彼方便善巧之难，胜第四地，以彼不能随世间故。”

6. 现前地

此第四十六位，谓由前同异之相既不可得，则真如净性，明显现前。

《楞严经》云：“无为真如，性净明露，名现前地。”

《大乘义章》云：“现前地者，般若波罗蜜有间，大智现前，名现前地。”

7. 远行地

此第四十七位，谓真如之境，广无边际，虽真如现前，分证则局，若尽其际，方为极到。

《楞严经》云：“尽真如际，名远行地。”

《大乘义章》云：“远行地者，《起信论》中名方便具足地，《地持》名为有行有开发无相住。善修无相行，功用究竟，能过世间二乘出世间道，名远行地。修道毕竟，名方便具足。功用未舍，

名有行有开。有功用行，故名有行。有功用修，共相开发，名为有开。寂用双行，离间隔相，故名无相。”

8. 不动地

此第四十八位，谓真如之理，既尽其际，全得其体，则真常凝静，无能动摇。

《楞严经》云：“一真如心，名不动地。”

《大乘义章》云：“行动地者，《起信论》中名色自在地，《地持论》中名决定地，亦名无行无开发无相住。报行纯熟，无相无间，名不动地。于此地中，修净土行，色中自在，名色自在。法流水中，决定上升，名决定地。舍离功用，名无行无开，离其间隔及功用相，故名无相。”

9. 善慧地

此第四十九位，谓既得真如之体，即发妙用，凡所照了，悉是真如。

《楞严经》云：“发真如用，名善慧地。”

《大乘义章》云：“善慧地者，《起信论》中名心自在地，《地持》名为决定行地，亦名无碍住。无碍力说法，成就利他行，慧用善巧，名善慧地。于此地中，善知物心，名心自在。依前决定上上进求，名决定行。具足此无碍辩才，名无碍住。”

10. 法云地

此第五十位，谓菩萨至此第十地，修行功满，唯务化利众生，大慈如云，普能阴覆。虽施作利润，而本寂不动。

《楞严经》云：“是诸菩萨，从此已往，修习毕功，功德圆满，亦自此地名修习位。慈阴妙云，覆涅槃海，名法云地。”

《大乘义章》云：“法云地者，《地持论》中名究竟地，亦名最上住。菩萨得大法身，具足自在，名法云地。学中穷满，名究竟地菩萨中极，名最上住。”

第六科,等觉位

等觉,此第五十一位,十地各有入、住、出三心,自初地之入心见道以后,余之二十九心均为修道,而其最后第十地之出心,又别立“等觉”之位。

《楞严经》云:“如来逆流,如是菩萨顺行而至,觉际入交,名为等觉。”

疏云:“此位将明菩萨始觉等于如来妙觉,故先举如来,而言逆流者,盖谓如来已先证入妙觉果海,无复进取,但惟不舍众生,倒驾慈航,逆流而出。而此菩萨乃言顺行而至者,谓其进取未竟,方趣果海,顺流而入也。觉际入交者,菩萨始觉与佛妙觉分齐正齐,但顺背之不同耳。”

《三藏法数》云:“等觉位者,去后妙觉佛犹有一等,胜前诸位,得称为觉。”

第七科,妙觉位

妙觉,此第五十二位,第十地之出心,既已证入等觉,由此更进一步,即能进跻佛地,是为“妙觉”之位。

《楞严经》云:“从乾慧心至等觉已,是觉始获金刚心中初乾慧地,如是重重单复十二,方尽妙觉,成无上道。”

《三藏法数》云:“妙觉者,自觉觉他,觉行圆满,智照圆明,不可思议,故名妙觉。”

综合以上七科,所谓十信、十住、十行、十回向、十地、等觉、妙觉,共有五十二位,这便是我们学佛的人自始至终所证得各种果位的等级。

在这中间,因为有三点意义,我们对于各种果位的等级应当加以注意。

第一点是,我们学佛的人既然发心学佛,使应当先对于由凡

入佛的经过详加研究，直到彻始彻终，了了于胸，然后修行中间才有一种把握，也才有一种依循，不致有暗中摸索的弊病。

第二点是，我们学佛的人步步向前迈进，便有一种果位可以证得，由此我们自己可以知道功不唐捐，愈加勇猛，并且已经循序渐进，距圣日近，成功可望，不致有半途疑怯的弊病。

第三点是，我们学佛的人虽然都以成佛为最后目的，可是有许多人得到一种境界，便以为已经登峰造极，不复前进。所以我们必先辨明各种果位，然后依次上升，除尽慢大，不致有故步自封的弊病。

不过说到各种果位的等级，并不止这个五十二位的一种说法，在各经典里面所谈果位原有种种不同，在各宗派里面所判果位也就有种种差异。譬如《华严》说四十一位，《大品》说四十二位，《仁王》说五十一位，《楞严》说五十七位，在数字上已经有很多出入之处，至于其他所谓十三住、十四忍、小乘四果、三乘十地等等说法，名称殊异，更不必说。因此之故，后来各宗派所判果位，也就不能不复杂了。于今且将各宗派中最有名的说法分别略述一番。

第一，俱舍宗所判的果位

俱舍宗所判果位，凡分三乘，其中高下迟速不同。

一、声闻乘——极速三生、极迟六十劫

(一)七方便

1. 五停心位
2. 别相念住位
3. 总相念住位

以上三贤

4. 暖位
5. 顶位

6. 忍位

7. 世第一法位

以上四善根

(二)四果

1. 预流果

2. 一来果

3. 不还果

4. 阿罗汉果

二、缘觉乘——极速四生、极迟百劫

1. 缘觉向

2. 缘觉果

三、菩萨乘——三阿僧祇劫、又百劫

1. 发菩提心——发四弘誓愿

2. 行菩提行——三祇修六度

3. 植相好业——极速九十一劫、极迟百劫

4. 六度成满

5. 一生补处

6. 上生兜率

7. 八相成道

第二,成实宗所判的果位

成实宗所判果位,凡有二十七贤圣,盖仅就声闻乘而言(俱舍宗亦尝兼言而略异)。

一、有学十八人

(一)预流向三人

1. 随信行(俱舍三贤)

2. 随法行(俱舍四善根)

3. 无相行

- (二) 预流果一人
- (三) 一来向一人
- (四) 不还向一人
- (五) 不还果十一人

- 1. 中般
- 2. 生般
- 3. 有行般
- 4. 无行般
- 5. 乐慧
- 6. 乐定
- 7. 转世
- 8. 现般
- 9. 信解
- 10. 见得
- 11. 身证

二、无学九人

- 1. 退法相阿罗汉
- 2. 守护相阿罗汉
- 3. 死相阿罗汉
- 4. 住相阿罗汉
- 5. 可进相阿罗汉
- 6. 不坏相阿罗汉
- 7. 慧解脱阿罗汉
- 8. 俱解脱阿罗汉
- 9. 不退相阿罗汉

第三,法相宗所判的果位

法相宗所判果位,凡有四十一位,必须经过三大阿僧祇劫,

遍历四十位，乃能进入佛位。

一、第一阿僧祇劫——三十位

十住——初住摄十信

十行

十回向

二、第二阿僧祇劫——七位

初地至七地

三、第三阿僧祇劫——三位

八地至十地——十地摄等觉

四、佛果——一位

妙觉

第四，三论宗所判的果位

三论宗所判果位，多说五十二位。但彼说三祇成佛，亦说一念成佛，一念不碍三祇，三祇不妨一念，一念即三祇，三祇即一念。

一、第一阿僧祇劫——四十位

十信

十住

十行

十回向

二、第二阿僧祇劫——七位

初地至七地

三、第三阿僧祇劫——四位

八地至十(原作一)地及等觉

四、佛果——一位

妙觉

第五,天台宗所判的果位

天台宗所判果位,凡分四教,其中高下迟速不同。

一、藏教——三乘贤圣

三乘贤圣——同前俱舍

二、通教——三乘共十地

1. 乾慧地——外凡

2. 性地——内凡

3. 八人地——初果向

4. 见地——初果

5. 薄地——二果

6. 离欲地——三果

7. 已办地——阿罗汉果

8. 支佛地——缘觉

9. 菩萨地——菩萨

10. 佛地——佛

三、别教——五十二位

五十二位——同前三论

四、圆教——六即八位

(一)理即

(二)名字即

(三)观行即一位——五品位

1. 随喜

2. 读诵

3. 说法

4. 兼行六度

5. 正行六度

(四)相似即一位——十信位

(五)分真即五位

1. 十住位
2. 十行位
3. 十回向位
4. 十地位
5. 等觉位

(五)究竟即一位——妙觉位

第六,华严宗所判的果位

华严宗所判果位,凡分五教,其中高下迟速不同。

一、小教

1. 俱舍——三乘贤圣
2. 成实——二十七贤圣

即小乘教。乃对小乘根机者说四谛、十二因缘等《阿含经》之教。

二、始教

1. 二乘——同前小教
2. 菩萨——此复有二
 - 1) 五十一位——据直进机
 - 2) 三乘共十地——据回心机

即大乘始教。是对小乘开始入大乘,然根机未熟者所说之教法。此教为大乘之初门。

三、终教

四十一位——同前法相宗

即大乘终教。说真如随缘而生染净诸法,其体本自清净,故谓二乘及一切有情悉当成佛。如《楞伽》、《胜鬘》等经及《大乘起信论》属之。又此教多谈法性,少谈法相,所说法相亦皆归法性。所说八识,通于如来藏,随缘成立,具生灭与不生灭二义。以其

正尽大乘至极之说，故称终教。

四、顿教

泯绝无寄，本不立位。

即不立言句，只辨真性，不设断惑证理之阶位，为顿修顿悟之教，如《维摩经》所说。

五、圆教

即说一乘而完全之教法。此教说性海圆融，随缘起成无尽法界，彼此无碍，相即相入，一位即一切位，一切位即一位，十信满心即成正觉，故称为“圆”。如《华严经》、《法华经》所说。

此教又分为“同教一乘”、“别教一乘”两种。《法华经》为开(衍)会(通)二乘，其说与三乘教相同，故称“同教一乘”，此即天台宗之圆教。另外，超越诸教而说圆融不思議法门之《华严经》，大异于三乘教，故称“别教一乘”，此即贤首所立之圆教。

1. 同教一乘——同前终教

2. 别教一乘——此复有二

1) 行布门(多劫成佛或说三生成佛)

2) 圆融门(一念成佛)

上来所述六种宗派所判的果位，实在是复杂异常，并不止五十二位。我们若是为着前面所说的三点意义而对于各种果位的等级要详细加以研究，似乎不仅研究五十二位可以了事，而且依着各宗派的说法极不一致，也似乎没有统一的途径，我们要想得到一个整个的概念，似乎是一件很不容易的事，我想大家在这中间一定都要有些迷闷了。

可是我愿告诉诸君，各种果位的说法虽然复杂，但是我们只要认清这个五十二位也就可以够了。因为从凡至圣，所经过的途径究竟有定，这许多说法的复杂，不过是名称上的开合不同和境界上的高下不同罢了。我于今且依着华严宗的教判将这个五十二位统摄各种复杂的果位，列成一表如下：

五教果位统摄表

小教	始教	终教	顿教	圆教
五停心	十信			
别相念住	十住	初信		
	十行			
总相念住	十回向	七信		
四加行	四加行	十信	初信	
须陀洹果	初地	初住	七信	初信
斯陀含果	三地			
阿那含果	五地			
阿罗汉果	七地	七住	初住	七信
辟支佛果	八地			
佛果	九地			
	十地	十住		
	等觉	初行		
	妙觉	二行	七住	九信
		十行	十住	十信
		初回向	初行	初住
		十回向	十行	十住
		四加行		
		初地	初回向	初行

续上表

小教	始教	终教	顿教	圆教
		十地	十回向	十行
			四加行	
		等觉	初地	初向
		妙觉	二地	
			十地	十回向
				四加行
			等觉	初地
			妙觉	二地
				十地
				等觉
				妙觉

我们看了这一个表，一定可以知道这个五十二位实在可以统摄各种果位的说法，所以我今天的讲题也就只标着五十二位。

不过这个五十二位在统摄之中，也显有高下之不同，在这个表上我们还应当仔细分别。我为着令大家彻底明了起见，更从各方面详细地比较一番。

甲、就不觉上说

小教的不觉——不觉偏真性。

始教的不觉——不觉二空法性。

终教的不觉——不觉如来藏性。

顿教的不觉——不觉真如性。

圆教的不觉——不觉法界性。

乙、就发心上说

小教的发心——发出界取灭心。

始教的发心——发行度利生心。

终教的发心——发慈悲深直心。

顿教的发心——发内证圣智心。

圆教的发心——发普贤广大行愿心。

丙、就断证上说

小教的断证——如木作灰，如色归空。

始教的断证——如镜离垢，如月出云。

终教的断证——如器成金，如冰即水。

顿教的断证——如狂迷歇，如睡梦觉。

圆教的断证——如拆锦花，如熔金狮。

丁、就佛果上说

小教的佛果——顿断见思烦恼习气，在染化土，成劣应佛。坐草座上，说谛缘法，令下下凡夫外道转凡成圣。

始教的佛果——顿断二障分别俱生种现尽，在净化土，成胜应佛。天衣座上，说空相法，令小乘及下根凡夫外道转小成大。

终教的佛果——断二障现种习尽，在受用土，成受用佛。坐金刚座，说藏心法，令权教三乘并中根凡夫外道转权成实。

顿教的佛果——顿断二执现种习尽，在法性土，成法性佛。坐虚空座，说一乘真性法，令渐教三乘并上根凡夫外道转渐成顿。

圆教的佛果——圆断二执无尽现种习尽，在无碍法界土，成无碍法界佛。坐普融无尽师子座，说缘起法界法，令偏教三乘并上上根凡夫外道转偏成圆。

由这种种的比较上看来，我们可以知道那表上的五十二位高下的分齐，在统摄之中也还有一个分别，所以我今天虽然只标着五十二位做讲题，却也不能不将各种果位的说法附带地讲述一下。

末了，我要总括着今天的研究而郑重地告诉诸君，大家对于

这个五十二位应当有两个最重要的认识。

第一，五十二位实随着教义而有高下

所谓五十二位虽然时常散见于各种经典里面，可是往往名称相同而境界大异，这就是因为五教教义显有高下的关系，如前面表上所说。因此，我们对于五十二位务必慎思明辨，分别周详，不可混为一谈，或迷惑自误。

第二，五十二位实随着机根而有迟速

学佛的人步步向前迈进，虽然所经过的境界有五十二位，但是在利根精进的人也可以在很短的期间乃至于一念之中完成这种种经过。

从另一方面说，这经过的境界虽然只有五十二位，但是在钝根懈怠的人也需要很长的期间乃至无量劫之后才可以完成的。因此，我们对于五十二位务必勇猛精进，力求疾证，不可妄称易得或私惧难成。

有了这两种很重要的认识，这个五十二位的研究便已经可以告一段落。窃愿一般同愿都能依着最高的教义早证最高的果位。

（《威音》第 58 期）

何谓四涅槃

在我前次所拟定的讲演次序中，那“证”的过程里面有三条，我们在上一期已经将那第一条的“五十二位”说过了，今天当依次说那第二条的“四涅槃”。

当上一期演辞发表之后，我接到了一位读者的来信，他对于各宗派所判果位的统摄有所怀疑，特为提出研究。我当先加解答，借作本期讲演的开端。同时我想怀这种疑问的人一定也不在少数，也有提出研究之必要。于今且将他的来信摘录于下：

“台贤判教，乃以藏教之等、妙仅当圆教之初住。此义怀疑已久，初以为贵刊必能开示其差别之故，乃仅云‘名称上开合不同，境界上高下不同’，则愈足以增人惑矣。夫菩萨行位有深浅，宜也；至于佛，则非遍证法身不能成佛，非觉性圆满亦不能成佛。佛身有胜劣，亦但就八相成道之变化身而言耳。至于等、妙佛性，究竟平等，一佛如是，千佛万佛亦如是，宁有胜劣之可言（《起信论》菩萨分证法身，亦能八相成道。但是菩萨位，不名为佛耳）？昔人有主有位无佛之说者，谓此但存佛之虚位，实无此佛，盖佛以权教说法，行者恒问如何始可成佛，而真正之佛果，又非可以喻之权教行者，故虚悬一鹤以为化城（即《起信》所谓恐怯弱众生畏僧祇杳远，生退堕懈怠心，故为说超位成佛。实无超位成佛也）。迨行者修至将近化城时，自然悟知此处尚非宝所而更须向前精进，此方便善巧之法门耳。但以此说质之台贤两宗子孙，大都不以为可，竟云实有一种劣身佛，亦能八相成道，亦能说法度生，但仅能在百世界作佛而不能遍一切恒河沙界云云。此说不知根据何种经论？”

像这样文义精湛的来信，自然是出于一位好学深思的人的手，值得我们倾倒。然而他在佛教的果位上，居然还没有看清，执着了一个“佛”字，致不能遍通诸教，怀疑甚久而莫能释。可见这个问题并不微细，我们一般弘扬大法的同愿，对于这一点也应当加以特别的注意。

可是我在前一期的演讲之中，也曾注意到这一点，在说那五教果位统摄表之后，已经为着令大家彻底明了起见，更从各方面详细地比较一番，举出了甲乙丙丁四点。这个四点实在就是五教果位的统摄的骨子，大家只要看清了这个四点的比较，自然就可以遍通诸教了。譬如就不觉上说，始教所认的不觉，在小教并不认为不觉，乃至圆教所认的不觉，在顿教也并不认为不觉；就发心上说，小教的发心，在始教还不算是发心，乃至圆教的发心，在顿教也还不算是发心；就断证上说，始教的断证，远超于小教的断证，乃至圆教的断证，也远超于顿教的断证；就佛果上说，小教的佛果，并不及始教的佛果，乃至圆教的佛果，也并不及圆教的佛果。这四点中间的分齐，我在上一期已经说得很详细，大家只要仔细地研究一下，对于五教果位的高下也就可以明了的。我于今再干脆地说一句吧，就是五教之所谓佛，实在有高下之不同，并且高下的程度有极相悬殊的。诸君万不可用着平等的眼光一例看过，而忘记了平等之中还有差别。

说到这里，我却还要为听讲诸君进一解，从五教的差别上说，不仅是我们理想中所希求的佛身可以说有高下不同，也是我们事修上所证得的佛身可以说有高下不同，就是那位诞生此土的释迦牟尼如来，当时巡化天竺，法会常开，而会中人所见的佛身也可以说有高下不同。彼《华严一乘教义分齐章》，曾说有五教所见佛身之异，今当一述。

(一)小教丈六金身——谓如来示现降生，出家成道，于鹿野苑说四谛生灭之法，专化二乘。而二乘但见丈六金身，故名小教

丈六金身也。

(二)始教千百亿化身——谓如来次说大乘之法，广谈法相，于千百亿世界中，示现种种色身，正化菩萨，兼化二乘。以众生所见，各各不同，故名始教千百亿化身也。

(三)终教丈六即真身——谓如来次说大乘终极之理，会一切法咸归实性，二乘、阐提悉得成佛。机缘既熟，所见如来丈六之身，即是真常之体，故名终教丈六即真身也。

(四)顿教丈六即法身——谓如来不从渐次，唯谈圆顿之理，空有两亡，色心无碍。大乘菩萨了一切法无非法身，故名顿教丈六即法身也。

(五)圆教具足十身——谓如来称性宣扬圆融法界之理，法法互融，尘尘无碍，统诸教差别之身，全法界平等之体，菩提愿智等身无不具足，故名圆教具足十身也。

由此，可知五教佛身的高下不同，不仅他们对内所见如是，就是他们对外所见亦复如是。我们对于这高下不同的一义，更应当牢记勿忘才是。

话又要说回来了，诸君既不可忘记了平等之中还有差别，却也不可忘记了差别之中还有平等。从本来的法性上说，只有一个真如，不生不灭，不垢不净，不增不减。生佛尚无差别，佛佛焉有差别！其所以显有差别之故，正有一个大大的症结隐在中间，这个症结关系重大，最宜注意。我于今请将它抉出来，是一个什么症结呢？这便因为一切众生既入流转门中，便随着业力而形成种种的机根，机根有高下的不同，所以他们理想中所希求的佛身也有高下的不同，他们事修上所证得的佛身也有高下的不同，乃至他们所见的同一释迦如来的佛身也有高下的不同。而究其实际，并不是佛身真有高下，若是彻底的说，我们从初发心便成无上正觉，尚有何高下之可言呢！再彻底地说，我们本来具足佛性，原无欠缺，更有何高下之可言呢！

像这一义，在佛教所说的“四涅槃”里面，也曾经透露一些端倪，诸君只再听我今天讲一讲这个“四涅槃”，便当为之恍然大悟了。

今且先说何谓涅槃。

涅槃的音译

音译有具有略，可分三类：

第一类

泥曰、泥洹、泥畔、涅槃、涅槃那。

以上五者，均就梵语 Nirvana 而译，是为最略译。

第二类

般泥洹、般涅槃、般涅槃那、波利匿缚唎。

以上四者，均就梵语 Pari-nirvana 而译，是为次略译。

第三类

大般泥洹、大般涅槃、摩诃般涅槃那。

以上三者，均就梵语 Mahapari-nirvana 而译，是为具译，唯“大”字非音译。

涅槃的义译

义译有正有傍，亦可分三类：

第一类

1. 灭——此竺道生所翻，时人呼生为涅槃圣，斯义自得其正。《大乘义章》及《华严疏钞》亦谓灭为正翻，余均随义傍翻。

所言灭者，灭烦恼故，灭生死故。复次，离众相故，大寂静故。

2. 寂灭——此庄严大赋所说，谓寂静无为，灭诸生死。

3. 灭度——此《肇论》开善光宅所同说，谓大患永灭，超度四流（按：此或云系就般涅槃那而翻，参阅后节）。

4. 解脱——此大宗昌所说。
5. 无累解脱——此定林柔所说。
6. 安隐——此《大乘义章》所说，谓远诸苦逼，自在安隐。
7. 安乐——此长千影所说，谓神栖真境，安隐快乐。
8. 秘藏——此白马爱所说，谓三德秘藏，含弘无尽。
9. 彼岸——此《大乘义章》所说，谓度生死流，诞登彼岸。
10. 出稠林——此《婆沙》所说，谓涅槃名稠林，槃名为出。出蕴稠林，故名涅槃。
11. 离系缚——此亦《婆沙》所说，谓槃名系缚，涅槃名为离。离系缚故，名为涅槃。
12. 超度一切生死苦难——此亦《婆沙》所说，谓槃名一切生死苦难，涅槃超度。超度一切生死苦难，名为涅槃。
13. 不生——此梁武所说。
14. 不出——此《大乘义章》所说。
15. 不织——此《涅槃经》及《婆沙》所说，谓槃名织，涅槃为不。以不织故，名为涅槃。如有缕者便有所织，无则不然。如是若有业烦恼者便织生死，无学无有业烦恼故。不织生死，故名涅槃。
16. 不覆——此亦《涅槃经》所说，谓槃又言覆，不覆之义，乃名涅槃。
17. 不取——此亦《涅槃经》所说，谓槃者言取，不取之义，乃名涅槃。
18. 不识——此《大乘义章》所说。疑系“不织”之字误。
19. 不燃——此亦《大乘义章》所说。
20. 不生不灭——此《三藏法数》所说。
21. 不去不来——此《涅槃经》所说，谓槃名去来，不去不来，乃名涅槃。
22. 无有——此《涅槃经》所说，谓槃者言有，无有之义，乃名

涅槃。

23. 无后有——此《婆沙》所说，谓槃名后有，涅名无。无后有故，名为涅槃。

24. 无不定——此亦《涅槃经》所说，谓槃言不定，定无不定，乃名涅槃。

25. 无新故——此亦《涅槃经》所说，谓槃言新故，无新故义，乃名涅槃。

26. 无障碍——此亦《涅槃经》所说，谓槃言障碍，无障碍义，乃名涅槃。

27. 无相——此亦《涅槃经》所说，谓槃者名相，无相之义，乃名涅槃。

28. 无和合——此亦《涅槃经》所说，谓槃名和合，无和合义，乃名涅槃。

29. 无苦——此亦《涅槃经》所说，谓槃者言苦，无苦之义，乃名涅槃。

30. 无作——此《大乘义章》所说。

31. 无起——此《大乘义章》所说。

32. 无为——此会稽基所说，谓虚无寂灭，绝于有为。

33. 入灭——此就涅槃那而翻，《华严疏钞》云：“那即入义，应回在上。”（按：此或云系就般涅槃而翻，参阅后节）

34. 息灭——此亦就涅槃那而翻，《大乘义章》云：“那者名息，究竟解脱永苏息故。息何等事？息烦恼故，息生死故，又息一切所行（三十七品）事故。”

以上三十四者，均就最略译之涅槃而译。

第二类

1. 入灭——此就般涅槃而翻。《大乘义章》云：“所言般者，此翻名入。”

2. 灭度——般涅槃翻为灭，槃那翻为度。如《涅槃玄义》所说。

3. 圆寂——般翻为圆，涅槃翻为寂。圆者德无不备，寂者障无不尽。义充法界，德备尘沙，是名曰圆；体穷真性，妙绝相累，是名曰寂。如《贤首》《心经略疏》《唯识述记》，及《华严疏钞》所说。以上三者，均就次略译之般涅槃而译。

第三类

1. 大灭度——此就摩诃般涅槃那而翻。摩诃为大，般涅为灭，槃那为度。大即法身，灭即解脱，度即般若。如《涅槃玄义》所说。

2. 大圆寂入——摩诃为大，般为圆，涅槃为寂，那为入。如《华严疏钞》所说。

3. 大人灭息——摩诃为大，般为入，涅槃为灭，那为息。如《大乘义章》所说。

并谓大有六义：一者常义，二者广义，三者多义，四者深义，五者高义，六者胜义。涅槃具此六者，故名为大。又，大有三种：一者体大，二者相大，三者用大。复谓入有三义：一、就实论入，息妄归真，从因趣果；二、真应相对，息化归真，故名为入；三、唯就应现，舍有为过，趣入无为，故名为入。

以上三者，均就具译之摩诃般涅槃那而译。

考一切经论所说涅槃的名数，实在也有很多的说法，我于今试略举数种。

1. 有说一涅槃者

统而摄之，一大涅槃，体含众义，备苞万物。

2. 有说二涅槃者

(1) 有余涅槃

(2) 无余涅槃

3. 又有说二涅槃者

(1) 性净涅槃

(2) 方便净涅槃

4. 又有说二涅槃者

(1) 真涅槃

(2) 应涅槃

5. 有说三涅槃者

(1) 性净涅槃

(2) 方便涅槃

(3) 应化涅槃

6. 又有说三涅槃者

(1) 性净涅槃

(2) 圆净涅槃

(3) 方便净涅槃

7. 有说四涅槃者

(1) 本来自性清净涅槃

(2) 有余依涅槃

(3) 无余依涅槃

(4) 无住处涅槃

以上许多说法之中，自当以说四涅槃者为最完备，所以我今天和大家研究涅槃，便只标出一个四涅槃做这一次的讲题。

讲到这个四涅槃，它原是法相宗所用的名数，可是它对于涅槃的意义和种类包括无遗，我们正可将它代表全部佛法的涅槃，不应当囿于门户之见。

我于今便当说何谓四涅槃。

甲、本来自性清净涅槃

此一切凡夫所共有之涅槃也。

谓一切法相真如理，虽有客染而本性净，且无量微妙功德，无生无灭，湛若虚空，一切有情平等共有，与一切法不一不异，离一切相一切分别，寻思路绝，名言道断。唯真圣者自内所证，其性本寂，故名涅槃。

此之所证，实为本来具足，遍于一切者。

乙、有余依涅槃（即有余涅槃）

此二乘圣者未入灭时所有之涅槃也。

谓即真如出烦恼障，虽有微苦所依未灭（即谓此身尚生存于世间）而障永寂，故名涅槃。

此之所证，兼具前一种。

丙、无余依涅槃（即无余涅槃）

此二乘圣者已入灭时所有之涅槃也。

谓即真如出生死苦，烦恼既尽，余依亦灭（即谓此身亦灭），众苦永寂，故名涅槃。

此之所证，兼具前二种。

丁、无住处涅槃

此大乘佛果所有之涅槃也。

谓即真如，出所知障，大悲般若常所辅翼，由斯不住生死涅槃（大智故不住生死，大悲故不住涅槃），利乐有情，穷未来际，用而常寂，故名涅槃。

此之所证，兼具前三种。

四涅槃的意义，略如上述。我们在这中间，应当有四步的研究：第一步是涅槃的简择，第二步是涅槃的分析，第三步是大乘涅槃和小乘涅槃的判别，第四步是有余涅槃和无余涅槃的异释。

第一步研究——涅槃的简择

本来“涅槃”一语，并非出于佛教，当时印度一般学派，如瑜伽派、耆那派等，都常常用着这个名字做那解脱境界的称呼。这是因为印度的解脱思想最为发达，一般人士都需求着一种理想中的解脱境界，都怀抱着一理想中的解脱境界，所以老早就产生了“涅槃”一语。不过同是一个涅槃的名字，而其中的内容却有种种不同。

甲、凡夫的涅槃

如《涅槃》说，诸凡夫人，依世俗道，六行断结，名“凡涅槃”。又如经说，得少饭食，名“涅槃”等，故凡夫亦有涅槃。

凡夫计度五种之“现涅槃”，在“六十二见”中曾列有“五现法涅槃论”：其一，有人言，我于现在五欲自恣，受于快乐，此身即是涅槃，过是更无，是指欲界为涅槃也；其二，有人入色界之初禅而指为涅槃；其三，有人入色界之二禅而指为涅槃；其四，有人入色界之三禅而指为涅槃；其五，有人入色界之四禅而指为涅槃。

乙、外道的涅槃

外道亦多说有涅槃，其名虽同，而其实各异。但彼等要皆以“神我”为其中心，与佛教之由无我而入者大相径庭，彼或称之曰“梵涅槃”(Brahmanirvana)。如《薄伽梵歌》曰：“无论何人，苟能见喜悦于自我，见神性于自我，见光明于自我者，彼即为瑜伽行者，即于此世而成为梵，遂入于梵涅槃。”

彼外道所得涅槃，不出三界。故释尊出家之初，所师事之二大导师，虽为外道中之名望显赫道行超卓者，而其所诣仍仅及无色界之高处耳。其一曰“阿罗迦罗摩”，便以无色界之无所有处为解脱果；其二曰“优陀罗罗摩子”，便以无色界之非想非非想处为解脱果。

丙、小乘的涅槃

小乘所得涅槃，远胜于凡夫、外道所入，实能超出三界，不受后有。但其身智俱灭，三德不具，唯离“分段生死”，未离“变易生死”，固犹未为登峰造极也。

小乘有二家涅槃：一是毗昙宗，谓涅槃为本来实有，断烦恼时，起所谓离系得之绳，属之于行者之身也；二是成实宗，谓涅槃为无法，生死因果之无，是涅槃也。盖毗昙计一切法有，而成实则计一切法空者。

丁、大乘的涅槃

大乘所得涅槃，又远胜于小乘，离分段、变易二种生死，有无边之身智，具足法身、般若、解脱之三事及常、乐、我、净之四德。

大乘涅槃，亦有因果之分，其修治断除无明地等，是菩萨涅槃；其证法本寂，由来不生，今亦不灭，是佛涅槃。

以上所说种种涅槃，除却外道的邪涅槃外，我们原应有一种简择，根据着许多经论所说，却有两种说法。

一种是大小的简择，凡有三门：

1. 简圣异凡——凡夫所得为小涅槃，大小两乘贤圣所得为大涅槃。

2. 简大异小——凡夫小乘所得为小涅槃，大乘所得为大涅槃。

3. 简果异因——凡夫小乘乃至大乘菩萨所得悉为小涅槃，唯佛所得为大涅槃。

一种是有无的简择，亦有三门：

1. 简圣异凡——凡夫实无涅槃，大小两乘贤圣方有涅槃。

2. 简大异小——凡夫小乘实无涅槃，大乘方有涅槃。

3. 简果异因——凡夫小乘乃至大乘菩萨实无涅槃，唯佛一人方有涅槃。

在这种种简择之中，我们应当取哪一种呢？依着我们现今的修行说，我们是行菩萨道的人，便只应当简圣异凡，简大异小，而不必简果异因。今天所说的四涅槃，也只说到简大异小为止，实在是我们最好依用的涅槃说法。

第二步研究——涅槃的分析

“涅槃”一语，既经许多的凡夫外道以及小乘诸人所共用，那么大乘的涅槃，便应当有一种特殊的界说，欲立这个界说，非先将它的内容加以详细的分析不可。分析涅槃之最精者，莫如“三事”和

“四德”。“三事”从体上说，“四德”从相上说，今当分别研究一番。

涅槃有三事

1. 法身——此翻对凡夫之“苦”而言。凡夫之苦是生死果，如来永离生死之果，净报成满，具足常乐我净四德，便为法身。言法身者，显本法性以成其身故，又以一切诸功德法而成身故。

2. 解脱——此翻对凡夫之“业”而言。凡夫之业是生死因，如来永离生死之因，福业成满，具足常乐我净四德，便为解脱。言解脱者，自体无累故，又免羁缚故。

3. 般若——此翻对凡夫之“惑”而言。凡夫之惑是生死缘，如来永离生死之缘，智慧成满，具足常乐我净四德，便为般若。言般若者，本觉妙明故，又由始觉而证究竟觉故。

涅槃有四德

1. 常——常者，不迁不变之谓。性体虚融，湛然常住，历三世而不迁，混万法而不变，故名常德。常可分三：

- 1) 常身——舍无常身，得不思议常住之身。
- 2) 常命——舍无常命，得不思议智慧之命。
- 3) 常财——舍无常财，得不思议功德之财。

2. 乐——乐者，安稳寂灭之谓。离生死逼迫之苦，证涅槃寂灭之乐，故名乐德。乐可分四：

- 1) 断受乐——既断凡夫五受，故离世间诸苦（又称无苦乐）。
- 2) 寂静乐——灭惑业生死，息一切所行（又称寂灭乐）。
- 3) 觉知乐——永断无明，于一切法悉知悉见（又称大知乐）。
- 4) 不坏乐——法身坚固，不能毁坏（又称常乐）。

3. 我——我者，自在无碍之谓。破外道凡夫之妄我，得体实在之真我，故名我德。我可分八：

- 1) 多少自在——能示一身以为多身。
- 2) 大小自在——示一尘身满大千界（又称充满自在）。
- 3) 轻举自在——大身亦能轻举远到。

4)所作自在——安住不动而能化现无量(此中有三:一、如
来心安住不动,化无量身,各令有心;二、造一事而令众生各各
异辨;三、住一界能令他土一切悉见,此又称自自在)。

5)根自在——诸根悉能互用,一根即了诸尘。

6)知法自在——得一切法,而无得想。

7)说法自在——说一偈义,旷劫不尽。虽有所说,不生
说想。

8)遍满自在——如来之身,遍一切处,犹如虚空,不可得见。

4. 净——净者,离垢无染之谓。无诸感染,湛然清静,如大
圆镜,了无纤翳,故名净德。净可分四:

1)果净——永断二十五有之果,一切境界自在(或作境界
净,谓一切境界自在无碍)。

2)业净——永离凡夫一切诸业,一切所知自在(或作智净,
谓一切所知自在无碍)。

3)身净——远离生灭,常住不变。

4)心净——绝离诸漏,功德具备。

本来涅槃之体,实备万德,并不是这三事、四德所能道尽,不
过这三事、四德的分析,已能将它的主要成分都提了出来。我们
只要认清了这三事四德,便已足了解那涅槃的内容,而对于四涅
槃中间的最高境界,也才能有正确的体会。

第三步研究——大乘涅槃和小乘涅槃的判别

我们既认定了涅槃的简择,又看清了涅槃的分析,那么,我
们研究的第三步,便应当对于大小两乘涅槃的判别有所致力。
因为我们修学大乘的人,最忌的一件事就是堕入小乘,我们万不
可误将小乘的涅槃做我们理想中的解脱果,所以我特为接着涅
槃的分析而一谈它们的判别。

1. 就三事上判大小两乘的涅槃

大乘三事得成涅槃，小乘不成。

1)有、无分别——小乘三事体是有法，小乘涅槃体是无法，有无别体，故不相成(按：此就成实言)。大乘三事体是有法，大乘涅槃亦是有法，有义相扶，故得相成。

2)常、无常分别——小乘三事体是无常，小乘涅槃体是其常，常无常异，故不相成。大乘三事体性是常，大乘涅槃体亦是常，常义相顺，故得相成。

3)同体、异体分别——小乘三事，体性各别，所以不成。大乘三事，同体义分，无别性故，得成涅槃。

4)并、不并分别——小乘三事，心心数法同时别体，别体并故，不成涅槃。大乘三事，同时同体，同一真心，不名为并，得成涅槃。

5)纵、不纵分别——小乘三事，性虽同时，用有先后，名之为纵，别体而纵，不成涅槃。大乘三事，同体同时，用无先后，所以非纵，以非纵故，得成涅槃。

2. 就四德上判大小两乘的涅槃

大乘涅槃，各具四义；小乘涅槃，四义不定。

1)据小说小——小乘涅槃，有“常、乐、净”，唯无有“我”。彼涅槃中，身智俱亡，用不自在，又以空为体，未证有性，故不名“我”。复次，声闻之人，说佛涅槃，但有“常、净”而无“我、乐”，盖彼仅见涅槃有寂灭乐而无觉知乐，故或说有乐，或说无乐。

2)据大说小——义则不定，或时全夺，四义悉无，谓声闻所得，无常、无乐、无我、无净，是故不得名大涅槃。诸佛涅槃，常、乐、我、净，故得名大。此以小乘所得少故，又得非真故。或复随别夺之，说二乘所得涅槃，但有“乐、净”而无“我、常”，以彼体不真实，用不自在，故不名“我”。所灭身智，当复更生，故不名“常”。此中全夺之者，以彼尚有“变易生死”故也，许“净、乐”之二者，就离“分段生死”上有一分“净、乐”之义故也。

以上是依着涅槃的分析而判别大小两乘的涅槃，我们看了一定已经可以有相当的认识。可是从来说大小两乘涅槃的判别的人都往往举着三义，这不过是三义中的一义罢了。于今我当标出这个三义以供听讲诸君的研究。

(1)本性寂灭、非本性寂灭异

小乘之涅槃，灭生死而涅槃也；大乘之涅槃，生死本来涅槃也。

(2)界内、界外断惑异

小乘之涅槃，唯断界内“分段生死”而止；大乘之涅槃，并断界外“变易生死”也。

(3)众德具、不具异

小乘之涅槃，无身无智，故不具众德；大乘之涅槃，具有身替，故备具法身、般若之德。

第四步研究——有余涅槃和无余涅槃的异释

在这中间，还有一个应当另为辨明的问题，便是四涅槃里面，所谓有余涅槃和无余涅槃，本来依着佛法的小乘说，只说有这两种涅槃，依着佛法的大乘法性宗说，也只说有这两种涅槃，所以这两种涅槃，实在值得注意。而这两种涅槃所含的意义，又实在很多，且让我们再来研究一下吧。

这有余、无余两种涅槃，凡有三门分别：第一门是专就小乘分别，第二门是大小二乘相对分别，第三门是专就大乘分别。

第一门——专就小乘分别

专就小乘教义分别这两种涅槃，便有毗昙、成实两说。

1. 毗昙说

毗昙法中，涅槃体一，约对不同，得二名字，言体一者。于此宗中，烦恼业思，以道力故，应起不起，数灭无为，是涅槃体，此体是一。约对身智，得二名字，身智未尽，说前涅槃以为有余，望后更有

余身智故，身智尽竟，向前涅槃转名无余，望后更无余身智故。

2. 成实说

若依成实，涅槃体二，生死因尽，是一涅槃；生死果尽，是一涅槃，故有二种。

第二门——大小二乘相对分别

这两种涅槃，不仅限于小乘教义，且可就大小二乘相对分别。

有余涅槃——小乘

无余涅槃——大乘

此之一义，如《胜鬘》说，故彼文言，生死二种，有为无为；涅槃亦二种，有余及无余。分段生死，名曰有为；变易生死，名曰无为。有为生死尽无之处，所得涅槃，名曰有余。望后更有余生死故，又亦更有余涅槃故，无为生死尽无之处，所得涅槃，名曰无余，望后更无余生死故，又亦无其余涅槃故。

第三门——专就大乘分别

这两种涅槃，又不仅可以大小二乘相对分别，且径可专就大乘教义而分别之，这中间便有四种：

1. 约生死因果分别

分段变易二种因尽，名曰有余；二种果亡，名曰无余。

2. 约分段变易分别

分段因果尽无之处，灭不究竟，说为有余；变易因果尽无之处，灭中穷极，说为无余。

3. 别约两种因果分别

分段因果及与变易因尽之处，目曰有余；变易果尽，目曰无余。

4. 偏约变易分别

变易因尽，名为有余；变易果亡，名为无余。

在四涅槃之中，这三门的异释，是都可以应用的。研究四涅

槃的人，正不可不加以注意。

说到这里，四步的研究总算已经完毕，我们对于这个四涅槃一定也就完全可以了解了。在这演讲结束的当儿，我还要回顾前面所说平等差别的意义，再说两句话。

1. 请诸君注意那本来自性清净涅槃，要从那有余、无余和无住处等等涅槃之中，悟到差别之中还有平等。我们必以这凡夫共有的涅槃为基址，而实现那发心便成正觉、佛性本来具足等等精神。

2. 请诸君注意那无住处涅槃，要从那本来自性清净和有余、无余等等涅槃之中，悟到平等之中还有差别。我们必以这大乘独有的涅槃为鹄的，而实现那大智不住生死、大悲不住涅槃等等精神。

（《威音》第 59 期）

何谓如来三十六法

在我前次所拟定的讲演次序中，那“证”的过程里面有三条，我们在上两期已经将那第一条的“五十二位”和第二条的“四涅槃”说过了，今天当依次说那第三条的“如来三十六法”。

当我说过四涅槃之后，又续说如来三十六法的时候，我想听讲诸君之中，一定有许多人要疑惑这个演讲次序有些错误，因为佛法里面以涅槃为最后的证旨，似乎应将四涅槃说在最后，既说了四涅槃，佛法的全体大用便已周备，却为何又续说如来三十六法？不等于画蛇添足吗？即令认为这个三十六法一定要说，也应当说在四涅槃之前，却为何补说于后呢？

这种疑惑自然也有一种见地，并且在听讲诸君之中或者不免很普遍的。在这中间实含着一个大大的问题，是我们学佛的人应当早为辨明的，我于今当略为阐说一番，愿听讲诸君都不要忽略地看过。

这是一个什么问题呢？诸君要知道，我们学佛既是学的大乘佛法，便应当对于大乘佛法最后的证旨先有充分的了解。譬如航海一样，各轮有各轮的目的地，各轮有各轮的航线，若是驾驶的人对于目的地的形势还有些茫然不明，便不免有错走航线的危险，那时漂流海中，不仅不能达到目的地，或者还要触礁沉没呢！然则我们对于大乘佛法最后证旨的了解，不是极端重要吗！可是这个大乘佛法最后的证旨，往往为人忽视，不加细究，因之不能充分了解，即如听讲诸君所说“涅槃为最后的证旨，不应在涅槃之后更说三十六法”，这实在是不能大乘佛法最后证旨之故。何以故呢？大乘佛法以大悲为根本，以方便为究竟，所重

在于利他，所急在于度生，所以他的最后证诣便是不住涅槃而住菩提，与小乘的“知苦、断集、修道、证灭”大有分别。因此，我们若是说“涅槃为最后的证诣，不应更说三十六法”，那么，我们所了解的，只是小乘佛法最后的证诣罢了。我们自称是学大乘佛法，却不知不觉地又根据了小乘佛法最后证诣做我们的目的地，我想，像这样航海的人不是很危险的吗！我现在要明白地告诉诸君，本演坛所以在说四涅槃之后再讲如来三十六法者，正为要显出大乘佛法不住涅槃而住菩提的精意；这个三十六法也正是大乘所住菩提的一种分析；如来所得无上正等菩提，也就在这三十六法之中显露他的全体大用。我们必须从涅槃之上了解这个三十六法，然后才能了解大乘佛法最后的证诣，然后才能认清我们所学大乘佛法的目的地而安然前进。所以诸君对于我所拟定的讲演次序无所用其疑惑，而对于这次序中的最后讲演，应当更加以特别的注意。

话又要说回来了，我虽说要在说四涅槃之后再讲如来三十六法，可是我在说四涅槃之中，不是已经说过大乘独有的“无住处涅槃”正是不住生死、不住涅槃而具有无边身智的吗？这个三十六法不也就是那“无住处涅槃”里面的无边身智吗？可见大乘佛法最后的证诣也仍然可以说是涅槃，而这个三十六法也就是涅槃里面的物事。不过我在上期已经将那“无住处涅槃”告诉诸君，而诸君却对于我今日续说三十六法横生疑惑，这便可见诸君对于那无住处涅槃还未能彻底体认，也可见单像我上期那样的说法并不能使人彻底体认。因此之故，必须有今日这样的说法，露骨地显出不住涅槃的精神，而将这大乘所住菩提上面的三十六法详细地研究一番，然后那无住处涅槃的意义才能彻底体认。所以诸君在这次最后讲演之中，又应当知道这三十六法固然是不住涅槃的妙用，同时也仍然是一种涅槃，便是“无住处涅槃”。

三十六法是什么呢？它的总目凡有四科：

(一)十力

(二)四无所畏

(三)四无碍智

(四)十八不共法

今且先说何谓十力。

此第一科，谓如来证得实相之智，了达一切，无能坏，无能胜，是之谓“力”。力有两义，如《地持》说：一就自行，于一切魔舍离得胜，故名为力；二就利他，堪能利益一切众生，故名为力。此力本来无量，约言之，则有十种。

1. 处非处智力

此为如来三十六法中之一，或作“处非处力”，或作“是处不是处智力”，或作“知是处非处智力”。

谓如来于一切因缘果报，审实能知。如作善业，即知定得乐报，名“知是处”；若作恶业，得受乐报，无有是处，名“知非处”。如是种种，皆悉遍知，是为“知是处非处智力”（《大乘义章》云：理实此力知一切法是非之义，以诸外道多迷因果，佛为化之，是故多就因果以释）。

2. 自业智力

此为如来三十六法中之二，或作“业力”，或作“业智力”，或作“业报智力”，或作“业异熟智力”，或作“知过现未来业报智力”。谓如来于一切众生过去、未来、现在三世业缘果报生处，皆悉遍知，是为知过现未来业报智力。（《大乘义章》云：“为简外道所说无因、颠倒因等业，故说为自。明善是其乐家自业，不善是其苦家自业。”又云：“此力非直知业，亦知烦恼及四法受，良以业是烦恼家果、苦乐家因。据中而举，故偏言之。寻果知因，故举其业，即知烦恼；寻因知果，故举其业，亦知四受。”又云：“初处非处，教化众生，令其远离颠倒因果。第二业力，教化众生，令其远离无因无果。”）

3. 静虑解脱等持等至智力

此为如来三十六法中之三，或作“定力”，或作“禅定解脱三昧智力”，或作“静虑解脱三摩地三摩钵底智力”，或作“静虑解脱等持等至杂染清净智力”，或作“知诸禅解脱三昧智力”。

谓如来于诸禅定，自在无碍，其浅深次第，如实遍知，是为知诸禅解脱三昧智力。（《大乘义章》云：“此之定力，非直知定，亦知不定，以定为主，故名定力。”又云：“以业力观欲界业，以定力观上二界禅定之业。”）

4. 根胜劣智力

此为如来三十六法中之四，或作“根力”，或作“上下根智力”，或作“根上下智力”，或作“知诸根胜劣智力”，或作“诸根利钝智力”。

谓如来于诸众生根性胜劣，得果大小，皆实遍知，是为知诸根胜劣智力。（《大乘义章》云：“信进念等，宿习今成，能生于后，故名为根。知根大小、利钝等别，名为根力。此力非直知于善根，亦知不善、无记根等，知为授法，经多说善。”）

5. 种种胜解智力

此为如来三十六法中之五，或作“欲力”，或作“希望力”，或作“解力”，或作“种种欲智力”，或作“知种种解智力”。

谓如来于诸众生种种欲乐，善恶不同，如实遍知，是为知种种解智力。（《大乘义章》云：“此力非直知于善欲，亦知不善、无记欲等，知为授法，经多说善。”）

6. 种种界智力

此为如来三十六法中之六，或作“性力”，或作“界智力”，或作“使智力”，或作“种种性智力”，或作“知种种界智力”。

谓如来于世间众生种种界分不同，如实遍知，是为知种种界智力。

7. 遍趣行智力

此为如来三十六法中之七，或作“至处力”，或作“至处道

力”，或作“遍行行智力”，或作“一切至处道智力”，或作“知一切至处道智力”。

谓如来于六道有漏行所至处，涅槃无漏行所至处，如实遍知，是为知一切至处道智力。（《大乘义章》云：“苦乐等报，为所至处。善恶等因，名至处道。”又云：“初力已知业果，何须此力？《成实》释言，初力总知，此力别知。又复初力知是知非，此力知因能生果义，亦复知果从因生义。有是不同，故须别说。”）

8. 宿住随念智力

此为如来三十六法中之八，或作“宿命力”，或作“宿命智力”，或作“知宿命无漏智力”。

谓如来于种种宿命，一世乃至百千万世，一劫乃至百千万劫，死此生彼，死彼生此，姓名饮食，苦乐寿命，如实遍知，是为知宿命无漏智力。

9. 死生智力

此为如来三十六法中之九，或作“天眼力”，或作“天眼智力”，或作“生死智力”，或作“知天眼无碍智力”。

谓如来证知天眼清净，见诸众生死时生时，端正丑陋，善恶业缘，皆悉无碍，是为知天眼无碍智力。（《大乘义章》云：“其宿命力，教观过去，令知现法从过因生，体性非常。其天眼力，教观未来，令知现法生后不绝，体性非断。”）

10. 漏尽智力

此为如来三十六法中之十，或作“漏尽力”，或作“知永断习气智力”。

谓如来于一切惑余习气分，永断不生，如实遍知，是为知永断习气智力。（《大乘义章》云：“此非直知于漏尽，亦知不尽，及漏尽方便已起未起，并知漏尽增上慢心有起不起，以尽为主，故偏言之。”）

此第一科之十力，略如上述。

唯小乘亦说十力，其名虽同，其义较狭，不及大乘之圆满，研究十力者不可不知。

又，此十力中，或以天眼力为第八，宿命力为第九；或以性力为第三，欲力为第四，根力为第五，至处力为第六，定力为第七。

又，此十力中，初之一力是总，彼实统摄余九力故，但彼又为余九力所不摄，故亦是别。

又，佛得无上正觉时，顿得十力，后随化用次第现前，先以“处非处力”总观一切，次以“业力”观欲界，次以“定力”观色无色界，后以“根力”至“漏尽力”教化三界众生。此中又先以“根力”辨其根之上下，次以“欲力”辨其由根所发之欲乐，次以“性力”辨其由欲所成之界分，次以“至处力”辨其由性所得之果报，于是应病与药，便教之涅槃无漏行所至处，最后便依宿命、天眼、漏尽三明之力，由理而验之于事，由修而引之于证，使众生亦得了达三世而悉获漏尽。

次说何谓四无所畏。

此第二科，谓由佛十力之智内充，明了决定故，于大众中凡有所说，则无恐惧之相，故名“无所畏”。此无所畏有四种，或简称“四无畏”。若以与十力对观，则十力为广说如来正智之妙体，而四无畏为略说如来由十力而显发之妙用。

1. 一切智无所畏

此为如来三十六法中之十一，或作“正等觉无畏”，或作“一切智无畏”。

“一切智”者，于世间出世间一切诸法尽知尽见也。“无所畏”者，如佛自言：

“我是一切正智人，若有沙门、婆罗门，若天、魔、梵，若复余众，如实言是法不知，乃至不见是微畏相。以是故，我得安稳，得无所畏，在大众中，能转法轮，诸沙门、婆罗门，若天、魔、梵，若复余众，实不能转，是为一切智无所畏。”

2. 漏尽无所畏

此为如来三十六法中之十二，或作“漏永尽无畏”，或作“漏尽无畏”。

“漏尽”者，惑业生死俱尽也。“无所畏”者，如佛自言：

“我一切漏尽，若有沙门、婆罗门，若天、魔、梵，若复余众，如实言是漏不尽，乃至不见是微畏相。以是故，我得安稳，得无所畏，在大众中，能转法轮，诸沙门、婆罗门，若天、魔、梵，若复余众，实不能转，是为漏尽无所畏。”

3. 说障道无所畏

此为如来三十六法中之十三，或作“说障法无畏”，或作“障法无畏”，或作“能说障道无畏”。

“说障道”者，说彼烦恼障蔽圣道之法也。“无所畏”者，如佛自言：

“我说障法，若有沙门、婆罗门，若天、魔、梵，若复余众，如实言受是障法不障道，乃至不见是微畏相。以是故，我得安稳，得无所畏，在大众中，能转法轮，诸沙门、婆罗门，若天、魔、梵，若复余众，实不能转，是为说障道无所畏。”

4. 说尽苦道无所畏

此为如来三十六法中之十四，或作“尽苦道无畏”，或作“说出道无畏”，或作“出苦道无畏”，或作“能说尽苦道无畏”。

“说尽苦道”者，说能尽诸苦之道法也。“无所畏”者，如佛自言：

“我所说圣道，能出世间，行是道，能尽诸苦。若有沙门、婆罗门，若天、魔、梵，若复余众，如实言，行是道，不能出世间，不能尽苦，乃至不见是微畏相。以是故，我得安稳，得无所畏，在大众中，能转法轮，诸沙门、婆罗门，若天、魔、梵，若复余众，实不能转，是为说尽苦道无所畏。”

此第二科之四无所畏，略如上述。

唯小乘亦说四无所畏，其名虽同，其义亦较狭，不及大乘之圆满，研究四无所畏者不可不知。

又，此四无畏，前二就自利说，后二就利他说。通而论之，俱是自利，自心安稳无所畏故；又，俱是利他，以一切智偏化菩萨，漏尽偏化小乘，余二通化大小故。又，约四谛说，初是说成道而无所畏，次是说证灭而无所畏，三是说断集而无所畏，四是说离苦而无所畏。

次说何谓四无碍智。

此第三科，谓有人虽得无所畏，然在大众中说法，智辩钝滞，不免有碍。佛无如是之相，故名“无碍智”。此无碍智亦有四种，或称四辩，或称四无碍，或称四无碍辩，或称四无碍解。若以与四无所畏对观，则四无所畏庄严十力，而四无碍智庄严四无所畏。

1. 法无碍智

此为如来三十六法中之十五，或作“法无碍”，或作“法无碍辩”，或作“法无碍解”。

谓用名字言语所说事物，如地水火风等一切名字，即能诠者，是名为“法”。如来智辩具足，于一切诸法名字，分别无滞，是为“法无碍智”。

2. 义无碍智

此为如来三十六法中之十六，或作“义无碍”，或作“义无碍辩”，或作“义无碍解”。

谓用名字言语所说诸法之性相，如地之坚相、水之湿相、火之热相、风之动相等一切义理，即所诠者，是名为“义”。如来智辩具足，于一切诸法义理，通达无滞，是为“义无碍智”。

3. 辞无碍智

此为如来三十六法中之十七，或作“辞无碍”，或作“词无碍”，或作“辞无碍辩”，或作“词无碍解”。

谓诸法之名字及义理，必当以诸方言辞分别庄严，方能令人通晓，是名为“辞”。如来智辩具足，于一切诸法名字义理，随顺一切众生殊方异语，为其演说，能令各各得解，化导无滞，是为“辞无碍智”。

4. 乐说无碍智

此为如来三十六法中之十八，或作“乐说无碍”，或作“辩无碍”，或作“辩无碍解”，或作“乐说无碍辩”，或作“乐说无碍解”。

谓于诸法之名字及义理，应理宣说，开演无尽，是人于诸智慧中得自在，亦于诸禅定中得自在，于一字中能说一切字，一语中能说一切语，一法中能说一切法，皆说众生所乐闻者，是名为“乐说”。如来智辩具足，于一切诸法名字义理，随顺一切众生根性所乐闻法而为说之，能令各各得益，圆融无滞，是为“乐说无碍智”。

此第三科之四无碍智，略如上述。

唯小乘亦说四无碍智，其名虽同，其义亦较狭，不及大乘之圆满，研究四无碍智者不可不知。

又，此四无碍智，或以“义无碍智”居首，而以“法无碍智”为次，盖以一切法先有体性而后有名相也。

又，此四者中，“法”是悉一切事物，“义”是解一切义理，“词”是通一切语言，“辩”是善一切开演，说法者之必备条件，悉在是矣。

次说何谓十八不共法。

此第四科，谓诸佛十力之智内充，无畏无碍之德外显，一切功德智慧，超过物表，不与凡夫二乘及诸菩萨共有，故名“不共法”。此不共法有十八种，或称“十八不共”，或称“十八佛不共法”，或称“十八不共佛法”。若以与十力、四无所畏、四无碍智对观，则前十八法，声闻、辟支、菩萨犹或有分，而此十八法，唯佛有之，余人无分。

1. 身无失

此为如来三十六法中之十九，或作“无有误失”，或作“常无误失”。

谓佛从无量劫来，常用戒定智慧慈悲以修其身，此诸功德满足，故一切烦恼俱尽，是为“身无失”。

2. 口无失

此为如来三十六法中之二十，或作“无卒暴音”。

谓佛具无量智慧辩才，所说之法，随众机宜，皆得证悟，是名“口无失”。

3. 念无失

此为如来三十六法中之二十一，或作“无忘失念”，或作“意无失”。

谓佛修诸甚深禅定，心不散乱，于诸法中，心无所着，得第一安稳处，是名“念无失”。

4. 无异想

此为如来三十六法中之二十二，或作“无种种想”。

谓佛于一切众生，平等普度，心无拣择，观一切法，常清净如涅槃，心无分别，是名“无异想”。

5. 无不定心

此为如来三十六法中之二十三。

谓佛行住坐卧，常不离甚深胜定，是名“无不定心”。

6. 无不知已舍

此为如来三十六法中之二十四，或作“无不择舍”。

谓佛于一切法，悉皆照知方舍，无有一法不了知而舍之者，是名“无不知已舍”。（按：诸书释舍字有四义：一、约苦乐舍三受说，谓佛于舍受亦皆觉知，众生不知，为痴使使。二、约止观舍三门说，谓佛善修七觉，或止或观，或则行舍，非是不知。三、约慈悲喜舍四无量说，谓佛善知众生苦乐等，当机行舍，非是不知。四、约佛舍众生而入禅定说，谓佛有

时入禅定，身口息化，但佛实以知有种种因缘故，仍为利生而暂舍之。此中前二义属自行门，后二义属化他门，如《大乘义章》所说。）

7. 欲无减

此为如来三十六法中之二十五，或作“志欲无退”。

谓佛具众善，常欲度诸众生，心无厌足，是名“欲无减”。

8. 精进无减

此为如来三十六法中之二十六，或作“精进无退”。

谓佛身心精进满足，常度一切众生，无有休息，是名“精进无减”。

9. 念无减

此为如来三十六法中之二十七，或作“念无退”。

谓佛于三世诸佛之法，一切智慧，相应满足，无有退转，是名“念无减”。

10. 慧无减

此为如来三十六法中之二十八，或作“慧无退”。

谓佛具一切智慧，无边无际，不可尽故，随慧而说，亦无有尽，是名“慧无减”。

11. 解脱无减

此为如来三十六法中之二十九，或作“解脱无退”。

谓佛远离一切执着，具二种解脱：一者，有为解脱，谓无漏智慧相应解脱；二者，无为解脱，谓一切烦恼净尽无余。是名“解脱无减”。

12. 解脱知见无减

此为如来三十六法中之三十，或作“解脱智见无退”。

谓佛于一切解脱中，知见明了，分别无碍，是名“解脱知见无减”。

13. 一切身业随智慧行

此为如来三十六法中之三十一，或作“身业随慧行”，或作“一切身业智为前导随智而转”。

谓佛现诸胜相，调伏众生，称智演说一切诸法，令其各得解悟证人，是名一切身业随智慧行。

14. 一切口业随智慧行

此为如来三十六法中之三十二，或作“口业随慧行”，或作“一切语业智为前导随智而转”。

谓佛以微妙清净之语，随智而转，化导利益一切众生，是名一切口业随智慧行。

15. 一切意业随智慧行

此为如来三十六法中之三十三，或作“意业随慧行”，或作“一切意业智为前导随智而转”。

谓佛以清净意业，随智而转，入众生心而为说法，除灭无明痴暗之膜，是名一切意业随智慧行。

16. 智慧知过去世无碍

此为如来三十六法中之三十四，或作“知过去无碍”，或作“知过去世无著无碍”，或作“于过去世所起智见无著无碍”。

谓佛以智慧，照知过去世所有一切，若众生法，若非众生法，悉能遍知无碍，是名智慧知过去世无碍。

17. 智慧知未来世无碍

此为如来三十六法中之三十五，或作“知未来无碍”，或作“知未来世无著无碍”，或作“于未来世所起智见无著无碍”。

谓佛以智慧照知未来世所有一切，若众生法，若非众生法，悉能遍知无碍，是名智慧知未来世无碍。

18. 智慧知现在世无碍

此为如来三十六法中之三十六，或作“知现在无碍”，或作“知现在世无著无碍”，或作“于现在世所起智见无著无碍”。

谓佛以智慧照知现在世所有一切，若众生法，若非众生法，悉能遍知无碍，是名智慧知现在世无碍。

此第四科之十八不共法，略如上述。唯小乘别有二说：第一

说，为迦旃延尼子所说，谓如来十力、四无所畏即为十四，大悲十五，加三念处合为十八。第二说，为声闻诸论师所说，谓一为如来具一切智，所知宽广，二为具无量功德，三为具大悲心，四为智慧自在，所知无碍，五为禅定自在，六为变化自在，七为能授人无量记别，八为所记不虚，九为言无失，十为慧无减，所知不退，十一为常行舍心，十二为知时非时，谓知众生应受化时及知众生未可化时，十三为念无失，十四为无烦恼习，十五为无能如法出其过失，十六为无能见其顶者，十七为足下柔软，众生遇者即得受乐，十八为得神通力，转众生心，令易化度。是为十八。此之二说，并为龙树所破斥，且小乘不常说十八不共法，研究十八不共法者不可不知。又，此十八法中之六种无退，或除去解脱知见而加入一“定”，即以“定无退”位于“念无退”之后与“慧无退”之前，是亦大乘所说。又，此十八不共法中，可分为三：初分六法，约当戒分，即说三业无失者，第一说身业，第二说口业，第三至第六说意业。次分六法，约当定分，即说六种无减者，第七至第十就定之行相说欲进念慧四神足，第十一及第十二就定之果报说解脱及解脱知见二分法身。后分六法，约当慧分，即说二门辨慧者，第十三至第十五就三业而作慧之横说，第十六至第十八就三世而作慧之竖说。

上来已将四科三十六法约略地说了一遍，我们在这中间也可以知道，如来具有无边身智而广度一切众生的妙用实在不可思议，若是将这如来三十六法和一般凡夫比较起来，那真是有天壤之别呢！可是我们应当知道，如来三十六法乃至其无量无边功德，却都是我们所本来具足的，不过我们现前为无明烦恼所掩蔽，便不能显出这种种妙用罢了。在这上面，只要我们一发菩提心，行菩提行，我们便可以证菩提果，那时自知这种种妙用原是自家本有之物，便随意可以运用无尽了。所以说“发心便成正觉”这一句话，实在值得玩味。在钝根的人，虽然未必真能一

蹴而几，立地成佛，然而他既发心，决定成佛，时间上的久暂自亦无关紧要。若是在利根的人，实能顿悟无上菩提，那更不待说了。说到这里，我们应当亲切地体认一个“众生即佛”和“生佛不二”的真意义出来，万不可在凡圣之间存着一个天壤之别。

现在我却还要引出一段密教大师的话，为诸君进一解。是一段什么话呢？便是那一行阿闍梨《大日经疏》中所记善无畏三藏的话，疏上说：

“阿闍梨欲明此应供养故，统论三劫始终作宝珠譬喻，犹如如意宝，在石矿之中，以世人不识故，弃在衢路之间，与瓦砾无异。然别宝者，见有微相才影彰于外，即便识之，先用利铁鑿去钝石，既近宝王，其石渐软，复以诸药食之，使磺秽消化，复不伤其质。尔时粗垢已除，尚有细垢，既洗以灰水，磨以净叠，种种方便而莹发之，既得光显，置之高幡，能随一切所求，普雨众物。尔时世人生奇特想，尊重是宝，犹如大天，以能充满所希愿故。然此宝于一时间，普应众心，随其所得，各各差别。然此众物，为于宝中先有耶？先无耶？若先有者，即此小珠，何能顿藏众物？若先无者，又何能顿雨众物？即此世间宝性已不可思议，何况众生菩提心宝耶？是故诸善知识才见众生世间八心适萌动时，即便识是真宝，知有可鉴之理，如彼相者，以曾多识名宝，是以遇便识之。诸佛菩萨亦尔，久已证知，亲从一毫之善自致大菩提道，是故鉴彼情机，即大欢喜，方便诱进，令受三归，如前已分别说。譬如收彼顽石置在家中，次以三种三心，拔业烦恼根无明种子，如利铁开凿，去其粗矿，次观无缘乘法无我性，如渐至软处以药物消化而不伤之，次生极无自性心如灰水莹拭，使极光净。尔时生于佛家，名置在高幢，雨种种宝，以此因缘故，堪受世间广大供养也。若行者直从真言门得见心宝，如仙人善咒术，以神力取之，虽巧拙难易

不同，而获宝终无异路。故此经从浅至深，广明心相，皆为开示菩提心本末因缘。若但依常途法相，则不得言诸佛大秘密我今悉开衍也。”

依着这位密教大师善无畏三藏的话看来，我们更可明了自家心中本有这样一件如意宝王，只须待利铁开凿，去其粗垢，药物消化，去其细垢，灰水莹拭，使极光净，便可置在高幢，雨种种宝，我们正应从此努力发挥自家本有的三十六法。

说到这里，我却还要借着这位善无畏三藏的话显出一个重要的意义来。是一个什么意义呢？就是我们学佛莫不希望成佛，但是各教所谓成佛实在也有种种不同，在上两期我也曾说过这一义，可是始终不大显明，于今借着这一段话便可显明了。譬如小乘教的成佛，只不过是利铁开凿，显露宝王而已；大乘方等、般若诸教的成佛，便是以药物消化，宝王更为显露；大乘华严、法华诸教的成佛，便是以灰水莹拭，宝王始完全显露。此外，尚有大乘顿教的成佛，他因为智慧殊绝，不假利铁药物，别用一种巧妙的方法，使宝王立地显露；真言秘密教的成佛，他因为善于咒术，也不假利铁药物以及顿教的巧妙方法，别以神力取之，也使宝王迅速显露。依此看来，所谓成佛有高下不同，不是很显明了吗！在这中间，我便要引申着说一说，本来所谓如来三十六法，便是那如意宝王的雨宝妙用。小乘的宝王虽已显露，可是雨宝妙用始终闷而不宣，而在他的境界之中也没有发挥这种妙用的充分力量；直到大乘而后，宝王的雨宝妙用才能发挥，不过他也只要有这个雨宝妙用便算已足；而真言秘密教却必须发挥这个妙用，雨宝利生，方算究竟。所以最高的显教，当那宝王显露能雨众宝的时候便谓之成佛，而密教则尚须待那雨种种宝的时候才谓之成佛。这也是研究如来三十六法的应当补充说明的一个意义。

今天这一次的讲演，在我前次所拟定的讲演次序中，原是最

末一次,因此我又要与诸君暂时道别了。当这个临别依依的时候,我愿诸君不要辜负了这十二期的研究,从这许多名相之中体认出一条学佛的正当道路,由信而解,由解而行,由行而证,将这十二期所说的三宝以至于如来三十六法,都实地地运用到我们的自身上来,莫单从言说文字上讨生活,那么,本演坛这个第三年的名相研究才不致等于说食数宝,对于那一位最初建议研究名相的人,我也总算交代得过去了。诸君,努力吧!愿大家最后都具足这个如来三十六法!

(《威音》第 60 期)

策划人：彭明哲 简以宁
责任编辑：简以宁 冯文丹
责任审读：李皖南 童瑜
特约编辑：李慧愿
统 筹：彭明哲
媒体联络：张 爽 010-64258083
封面设计：小 鱼
投稿邮箱：tou-gao@sohu.com

上架建议 佛教文化

淘宝店铺热搜：东方出版社 <http://dfyxcbs.tamll.com>

微博、微信、博客热搜：东方讲堂

释大愿
主编




顾净缘著述集 贰

顾净缘 著述

顾龙珠 点校

顾净缘

人民东方出版传媒

 东方出版社

[天柱文化丛书]

释大愿 主编


顾净缘著述集

(貳)

顾净缘 著述

顾龙珠 点校

人民东方出版传媒

 东方出版社

目 录

学佛演坛

人何以要学佛	3
“佛”是什么	15
学佛的过程	32
亟须认明的学佛对象	38
持戒是学佛的第一步	48
修定是学佛的第二步	56
证慧是学佛的第三步	94

净土演坛

别开一径的易行道	115
净土的胜妙	137
三辈往生	151
关于净土教的几个重大疑问	177
历代流传的种种净土法门	197

天台演坛

且来谈谈我们的天台宗	379
天台宗在佛教中地位的鸟瞰	391
三谛是天台特显的法宝	405

由三谛说到一念三千	417
由三谛说到三法无差	428
由三谛说到性具善恶	441

法相演坛

试辟一条研究法相的新捷径	455
法相宗在佛教中地位的鸟瞰	463
宇宙间究竟有些什么物事	484
真正的“造物主”是谁	504
一套神秘大魔术的揭破	518
不可不认清的“种子”	527
散土如何结成泥团	542
号称“唯识半学”的四分三类	564
法相宗对于一切法的总清算	582
如何是法相宗的修行	599
“转识成智”的若干过程	610
“法相年”最后的大结束	637

学佛演坛



THE UNIVERSITY OF CHICAGO
PRESS

人何以要学佛

今天本演坛开讲的第一次，所开讲的问题也就是本演坛开讲的第一声。在这第一次第一声里面，自然应当有一种开宗明义表示，不是寻常随便谈谈可比。因此，我对于这个讲题，几经斟酌、几经考虑才定下的。表面上看去，虽像是老生常谈，实际上说来，对于我们这一般人有着深切重要的关系。而且我的讲法特别不同，句句都要从听讲的人心坎上爬搔，处处都要就听讲的人性灵上描写，一定要使诸君一时心花开朗，一时趣味盎然，一时满腹悲哀，一时恐怖四布，一时爽然自失，一时茫然无归，而最后却是皆大欢喜。

本来我们新立这个演坛，并不是随便闹着玩的。论它的性质，我应当替它详细地声明一下，就是它不是科学的演坛，不是哲学的演坛，不是文学的演坛，不是实业的演坛，不是医学的演坛，不是体育的演坛，不是艺术的演坛，不是政治的演坛，不是经济的演坛，不是法律的演坛，不是军事的演坛，不是党义的演坛，乃至不是其余一切世法的演坛，却是一个教理的演坛。而在教理演坛之中，又不是开讲其他宗教的教理，或是基督教，或是天主教，或是伊斯兰教，或是大秦教，或是婆罗门教，或是中国固有的儒教和道教，乃是专门开讲佛教的一个演坛。这是我们在这个演坛里面说话和在这个演坛里面听讲的人，大家应当首先认清的一个要点。

那么，我们现在便从这个佛教上说吧！

可是，提起了“佛教”两个字，便犹如一位大富翁，他的家当就多了。你看，偌大的佛教，就经典上说，有所谓第一时说的《华

严》、第二时说的《阿含》、第三时说的《方等》、第四时说的《般若》、第五时说的《法华》、《涅槃》，还有许多显密权实等等的经论，我们在这许多经典里面预备说哪一部呢？就宗派上说，有所谓俱舍宗、成实宗、律宗、禅宗、净土宗、法相宗、三论宗、天台宗、华严宗、真言宗，还有许多大小本末等等的支派，我们在这许多宗派里面又预备说哪一派呢？就教义上说，有所谓业感缘起的教义、赖耶缘起的教义、真如缘起的教义、法界缘起的教义、六大缘起的教义，还有许多性相、空有等等的教义，我们在这许多教义里面又预备说哪一义呢？就修法上说，有所谓声闻乘的修法、缘觉乘的修法、菩萨乘的修法、金刚乘的修法，还有许多止观定慧等等的修法，我们在这许多修法里面又预备说哪一法呢？

我想，我们现在对于上面所举出来的这些佛教的家当，顶好都搁着不说，因为这个家当实在大得了不得，要清理起来，简直比现在世界上最大的富豪——一秒钟要进许多金镑的，还要难上几倍。既然我们没有这清理的工夫，我们顶好只听着那会计师的总报告，也就不必一一去检点，一一去彻查。你只看我在上面所举出来的那些名目，还不过是这位富翁无数账簿中间的几种分类，在没有见过他这些账簿的人，大都莫名其妙，已经要使人望着头痛，我若是把他的无数账簿一本一本本地搬了出来，大家更要闹得眼花缭胀，有些不能耐烦的人或者还要吓起跑到十五里外去。所以我现在主张，把他的这些账簿，暂时一并束之高阁。

还有一层，这位佛教大富翁，家当固然大了不得，并且宫墙万仞，不容易得其门而入；入了门的，也还要升了堂才有实际的享受；升了堂的，也还要入了室才有完备的享受。我们若还是站在墙外的人，那么他的家当无论怎样大，他里面的享受无论怎样好，我们究竟一点也不知道，便与我们丝毫无干，我们又何必枉费心思替人数宝呢！所以我现在主张，不仅他的账簿，我们不

去替他清理，就连他有些什么家当，我们也不必去说。

话又说回来了，我不是说这个演坛是专门开讲佛教的吗？于今却将这位佛教大富翁的账簿搁起，又把他的家当丢开不说，究竟要算哪一家子的账呢？

我老实告诉你们吧，这位大富翁的家当，是我们彼此都有份的，不过我们早年流落在外，许久没有回家，家里的一切情形，我们大都已经忘记，有的简直连这一份家产继承权也在不知不觉之中放弃了，就是现在听讲的诸君，恐怕也未必个个记得自己还有一份偌大的家当在这里吧？我现在已经发现了这份家当是公有的，只要是寻得了正路，回到了家里的，都可以同等地得着无穷享受。这位佛教大富翁他并不私为已有的。因此，我极愿邀着大家同去承受这份偌大的家当。但是在目前的大家，没有经过一番审查，或者还以为我是信口开河，不能相信，必须先由我把我们应当去承受这份家当的理由，原原本本说个明白，然后大家才能深信不疑。等到大家都认明了这份家当的确是自己所应有之后，自然可以升堂入室，得到一种享受，便不会痴痴呆呆地站在墙外，也自然可以高兴地搬出账簿自己清理，便不会望着头痛。所以我今天便只要说我们应当去承受这份家当的理由，换句话说，便是要说“人何以要学佛”。

有人说：“这佛教只是印度的释迦太子所创立的一种宗教，正和耶稣基督创立基督教、穆罕默德创立伊斯兰教一样，他们都不过是各人一家的私言罢了！信的人自然甘愿皈依，不信的人不妨各行其是，须知信仰自由是全世界公认的一条定律，我们又何必一定要去学佛呢！”

像上面这样的误认，是使我们抛弃这份家当的一个大原因，我们应当首先加以辨明。本来提起了“佛教”这个名词，人家大都要联想到宗教上，大都要认它是世界上几大宗教之一，但是它的本身实在不能就把宗教两字判定它。那些关于宗教的价值和

佛教是宗教、非宗教等等的话，人家说得很多，我也不必再去争辩，我只说说它的本身上两个特点，就是它一不是迷信，二不是空谈。何以说它不是迷信呢？因为它从真理上建立。何以说它不是空谈呢？因为它从实际上修行。若是直截痛快地说，它从真理上建立，便是人人应当相信的一种教；它从实际上修行，便是人人应当依从的一种教。人人应当相信，便能使人人的“心的方面”在真理的建立上，得到一种真实的境界，这就是从人人的“心的方面”说佛应当学；人人应当依从，便能使人人的“身的方面”在实际的修行上，得到一条正当的道路，这就是从人人的“身的方面”说佛应当学。既然从人人的“心的方面”和“身的方面”说都应当学佛，所以我敢说，只要他是天地间一个人，他便一定要去学佛。

话虽如此，但是卖糖的一定说糖甜，卖瓜的一定说瓜好，只凭着我口里几句空空的话，没有说出一个真实的理由，不免有人要说我是吹法螺。在这时候，我就是搬出这位富翁的账簿来，指出几笔账把他看，人家或者还要说这是他私人造的账簿，不能全信，那么，我们还是从自己的本身上说说这个“人”的问题吧！

我们大家都是人，究竟这个人是怎么一回事？这是大家切己的一个问题，似乎还值得研究，说起来不致枯涩乏味。可是我们研究这个问题，须得分做两方面去观察。哪两方面呢？便是宇宙观和人生观。

宇宙是我们这些人所依止，就是人的外境的存在。我们若是没有这个存在，便没有人存在，多亏了目前的宇宙宛然存在，才有了我们这些人。在我们的意思，纵然不认定这个宇宙永远存在，一定也要希望这个宇宙常常像目前这样的存在，就是大家要提出一个口号，喊一声“宇宙万岁”。但是宇宙究竟是一个怎样的东西呢？我们试从这个宇宙上加一番观察吧！我们先从地面观察、从地底观察、从海中观察、从天空观察，把这个宛然存在

的宇宙的体性看它一个普遍，看到底是一个怎样的东西。这种事我们虽不能由自己一身做到，可是历来做这种事的也很多，我们只集合古今中外的记载和研究，也可以知道它只是这样一个东西。我们再从现今观察、从近古观察、从中古观察、从上古观察，把这个宛然存在的宇宙的经过又看它一个普遍，看到底是一个怎样的东西。这种事我们虽也不能由自己一身做到，可是历来做这种事的也很多，我们只集合古今中外的记载和研究，也可以知道它只是这样一个东西。诸君呀，你道它是一个怎样的东西呀？原来它只是一个迁变不停的东西，它常常由出生而兴盛，它又常常由衰败而消灭。我们在一天的里面可以看出来，早上太阳出山，万物都有一种欣欣向荣的朝气；到了日中，万物大都兴盛，极力地发展；到了午后，就要慢慢地衰歇；到了日落以后，万物便都止息了。我们在一年的里面也可以看出来，当那春天，水流花放，草长莺飞，万物莫不发生；到了夏天，便都成长；到了秋天，霜寒叶落，便换了一副萧条的景象；到了冬天，就都闭藏了。仔细想来，当它那兴盛的时期，便有那衰败的命运紧随着；当它那出生的当儿，便有那消灭的定数预伏着。那么，目前的宛然存在，转眼也要变为空虚，实在便和空虚一样。所以有人说：“我看那混沌初开，犹如世界的末日；我看那春华灿烂，犹如暗淡的秋容。”这几句话，说得并不为过。

然则我们对于这个宛然存在的宇宙，不免要失望了，因为我们最后所得的宇宙观，只是一个空虚。

至于人生观呢？人生是我们这些人所表现，就是人的本体的存在。我们若是没有这个存在，便也没有人存在，多亏了目前的人生宛然存在，才有了我们这些人。在我们的意思，纵然不认定这个人生永远存在，一定也要希望这个人生常常像目前这样的存在，就是大家也要提出一个口号，喊一声“人生万岁”。但是人生究竟是一个怎样的东西呢？我们试从这个人生上也加一番

观察吧！我们先从本身观察、从社会观察、从国家观察、从世界观察，把这个宛然存在的人生的体性看它一个普遍，看到底是一个怎样的东西。这种事我们虽也不能由自己一身做到，可是历来做这种事的也很多，我们只集合古今中外的记载和研究，也可以知道它只是这样一个东西。我们再从自己观察、从父母观察、从祖先观察、从原始民族观察，把这个宛然存在的人生的经过又看它一个普遍，看到底是一个怎样的东西。这种事我们虽也不能由自己一身做到，可是历来做这种事的也很多，我们只集合古今中外的记载和研究，也可以知道它只是这样一个东西。诸君呀，你道它又是一个怎样的东西呀？原来它也只是一个迁变不停的东西，它常常由出生而兴盛，它又常常由衰败而消灭。我们在一生的里面可以看出来，自从我们呱呱堕地，逐渐长大成人，一天一天地只觉得活力充实；到了中年以后，齿摇发秃，便渐觉衰弱；衰弱之极，遂至于死。我们在一代的里面也可以看出来，当它一朝新盛，国势兴隆，蓬蓬勃勃，满眼都是时和年丰、民安物阜的气象，及至气数一尽，便渐渐衰微以至于灭亡。仔细想来，当它那兴盛的时期，也便有那衰败的命运紧随着；当它那出生的当儿，也便有那消灭的定数预伏着。那么，目前的宛然存在，转眼也要变为空虚，实在便和空虚一样。所以有人说：“我看那孩子初生，便有那送终的蜡烛燃在他的头上；我看那繁华满眼，便有那凭吊的哀歌送入我的耳中。”这几句话，说来也并不为过。

然则我们对于这个宛然存在的人生，不免也要失望了，因为我们最后所得的人生观，又只是一个空虚。

唉！我们的宇宙，只是一个空虚；我们的人生，又只是一个空虚。可怜的人们，眼前的富贵，犹如浮云；心上的经营，犹如水月；盖世的功名，犹如春梦；绝代的才华，犹如昙花。他只有在这个莫名其妙之中，匆匆忙忙，惊惊惶惶，渺渺茫茫，凄凄凉凉，度过了他这个空虚的身世，这是多么的可怜！因此有一种人，自命

为千古伤心人，他要和千古的人同声一哭。这种态度，我们不要怪他痴，且试问我们自己这个人究竟是怎么一回事？在这个空虚的身世里面，向哪里安身？又向哪里安心？不正是累累然若丧家之狗吗！诸君呀！你们有没有安身的所在呀？你们有没有安心的所在呀？我想大家都在这个莫名其妙之中，是不容易找得着的。那么，我们终于是风前的飞絮、波上的飘萍而已，岂不可怜！

上面所说，都还是单就着“人”的空虚上说说罢了，何况空虚之外，还有更难堪的在那里呢！我要继续说下去，恐怕诸君要感到板滞和沉闷，恰好我也想到我学佛的最初一个动机，正含着这个问题，我想拿着那一段事实来申述一番，斟换一个话头，使诸君脑海的印象里别开一种新的局面，似乎比较的多些兴味。

说到这个动机，在我个人的历史中，总算很早，那时还是十一二岁吧，在这个时期以前，我蒙受着法界之恩，生长在父母怀抱之下，只觉得家庭之间融融泄泄，从早到晚唯有欢乐，我因此感到人生是慈祥仁爱的，是光明活泼的。诸君呀！这种观念虽是我那时片面的误认，谁又不是这样希望着的呀！可是到了这一年，忽然有一次战事发生，打破了和平安静的空气。我们兄弟姊妹便由父母携了出去避兵。那时我眼见兵火的焚烧，耳听枪炮的轰击，心里由恐怖而起了一种疑惑，我想慈祥仁爱的人生不应有这种现象。不幸这一回避兵出外，我那第四个小弟弟，又因此得病而死了，那时我眼见尸体的僵直，耳听母亲的悲号，心里又由伤感而起了一种疑惑，我想光明活泼的人生也不应有这种现象。诸君呀！我那时虽是这样的想，然而从事实上一看，这两种不应有的现象，却实实在在是有的呀！并且，我在最初还以为偶然一时的不幸，想把它掩饰过去，后来细心地窥探，结果竟出乎我的意料之外，使我大大地吃了一惊。惊什么呢？便是这两种现象竟是人生所必有，而且是人生所常有，丝毫不加掩饰，

也就丝毫不容掩饰。于是我着了慌了，那时我便将这问题问问我的母亲，母亲道：“孩子，你不要发这种痴想吧！自古以来，就是这样，没有什么研究的，你不要放在心上呀！”可是那时的我，哪里放心得下，回头便找着父亲去问，便找着老师去问，便找着其他的旁人去问，而结果却使我大失所望，就是他们对于这些现象都仿佛是司空见惯，不以为意，既不把它当作一个问题，对于这个问题也就不能解答。我从失望之余，便想到眼前的人有限，他们纵然都不能解答，想那天下的人一定总有能解答的；再想到现今的人有限，他们纵然都不能解答，想那古来的人一定总有能解答的。幸亏那时已经认识了几个字，便跑到家庭的藏书室里，镇日地乱翻乱寻，要找到这种解答，那时也费了不少的工夫。最初我找到几种儒教的书，看了那些“性理”和“易数”等等说法，心里觉得有些头绪，却嫌它对于生死了脱没有方法。随后又找到几种道教的书，看了那些“玄理”和“丹道”等等说法，心里更觉得有些把握，却嫌它对于本源的开阐不甚详明。后来便找到几种佛教的书，才把上面两种缺点弥补了，尤其是那佛祖出家的一段因缘，与我的感想极相契合，心里便犹如得了一个归宿一般。我学佛的一点信根，便从这里暗暗地种下了。于今我请说一说这段佛祖出家的因缘，倒也很有趣味，很耐思索呢！

佛祖便是释迦牟尼，原是印度迦毗罗幡窣都国白净饭王的太子。有一天，太子出游，在树下歇息，偶然看见一个耕田的农夫，在那里赤体工作，烈日晒背，尘土满身，异常辛苦。而那条耕牛，拖着很重的犁，皮破血流，不能休息，走得稍慢，又时时受农夫的鞭打，日长天热，气喘汗流。那时人和牛都已困顿饥渴，而且身上都瘦削无肉，本来只剩着几根骨头，一种困苦可怜的样子，使人看了要起无限的感想。还有那犁头过处，土里翻出许多的虫，本已受伤，又被鸟雀争来啄食。太子见了这种情形，心里异常忧愁，觉得众生可愍，互相吞食，当时便有出家的意思，这便

是佛祖出家因缘之一种。

后来又有一天，太子出城东门，看见一个老人，头白发秃，肉少皮宽，眼赤涕流，口齿缺破，形貌丑陋，气力衰微，拄着拐杖，行动极苦。太子便问从人，这是一种什么人？从人告诉他，这名为老人。太子又问，还是单只有他一人要老，还是一切的人都会要老？从人便说，一切的人都是一样。太子听了便愁思不乐。

又有一天，太子出城南门，又看见一个病人，喘息呻吟，骨消肉尽，容貌痿黄，举身战挣，不能自持，两人搀扶，暂息路侧。太子便问从人，这又是一种什么人？从人告诉他，这名为病人。太子又问，还是单只有他一人要病，还是一切的人都会要病？从人便说，一切的人也都是样。太子听了便又愁思不乐。

又有一天，太子出城西门，又看见一个死人，躺在床上，四人抬着，又有他的亲眷号哭相送，顿足捶胸，呼天抢地，声音悲惨，听着也要伤心。太子便问从人，这又是一种什么人？从人告诉他，这名为死人。太子又问，还是单只有他一人要死，还是一切的人都会要死？从人便说，一切的人也都是样。太子听了便又愁思不乐。

又有一天，太子出城北门，又看见一个比丘，穿着法服，手持锡杖，威仪整肃，行路安详。太子便问从人，这又是一种什么人？从人告诉他，这是一位出家人。太子又问比丘，为何出家？他说，我见世间一切无常，想求解脱，所以出家。太子听了便道：善哉善哉！天人之中，这是最胜，我当决定出家学道。这时太子转生欢喜，便由此出了家。以上所说游四门的故事，也是佛祖出家因缘之一种。

我们现在且看看这两种因缘吧：他在前面观耕夫的时候所见，是世间互相残杀的现象；他在后面游四门的时候所见，是世间流转无常的现象。那互相残杀的现象，便是使我由恐怖而起一种疑惑的现象，系从人的“用”上看出，即由人与人相接所表

现；那流转无常的现象，便是使我由伤感而起一种疑惑的现象，系从人的“体”上看出，即由人与人各个所表现。总之，都是人的重要问题呢。

在这两个问题的中间，我们应当有两层的觉悟。

第一层，便当觉悟这个“人”的真实现象。在我们所感到的，只有一种恐怖和一种伤感，因为他的体上既表现出流转无常，他的用上又表现出互相残杀。人的一生，不仅会有一种自然的消灭，还会有一种非自然的消灭；不仅会有那不可见的造物加以残杀，还会有可见的同类加以残杀。因此，使我们从伤感之余，还要加上一层恐怖。前面单说他一种空虚，不是还没有尽其量么？我们看着这样的人生和宇宙，他的全体大用不过尔尔，实在令人寒心，应当如何设法跳出了这个苦海？

第二层，便当觉悟这两种现象，正是一因一果。本来世界上的事事物物，莫不有一个因果的定律存乎其间，只为他种下了互相残杀的因，所以招得了流转无常的果。可是我们现在这个流转无常的果，原是过去的因所招，从果上去说因，他的因本已不可见，然而我们可以推知他这个因一定和现在所造的因性质相同；我们现在这个互相残杀的因，原是未来的果所本，从因上去说果，他的果也还不可见，然而我们也可以推知他这个果一定和现在所受的果性质相同。何以故呢？人之所以互相残杀，只因各人都认定了有一个我，便起了许多的贪心、瞋心、痴心，由这些心表现于事实上，才有那互相残杀的现象；人之所以流转无常，一方面是互相残杀的苦报，一方面也只因各人都认定了有一个我，便从无分别上起了分别，从无生灭上起了生灭，才有这流转无常的现象。若是把这个“我”的认定打消，他自然不会互相残杀，他也自然不会流转无常。只因他们这个背景相同，所以说他们因果性质相同，所以说他们正是一因一果。

说到这里，我们应当知道，我们的面前明明的有两条道路：

一条是从这流转无常的苦果上，仍然认定有“我”，起着贪心、瞋心、痴心，又造那互相残杀的苦因，那么生生死死，果果因因，展转相寻，苦便无尽，这便是一条趣苦的道路；一条是从这流转无常的苦果上，悟出了这个因果的循环，不再造那互相残杀的苦因，也不再起那些贪心、瞋心、痴心，乃至这个“我”的认定也通通打消干净，那么他便跳出轮回，永远不受那苦的果报了，这便是一条离苦的道路。前面那条是一般迷梦未醒的人走的，后面这条是一般迷梦已觉的人走的，这两条路明明地摆在我们的面前，我们还是走哪一条路呢？

我知道诸君一定都要走后面这条路的，因为我们在恐怖和伤感里面，早已认清了宇宙和人生实在是一片苦海，我们没有不想早日离开的，哪里还肯再望着苦海里面去跳呢！然则我们可以就此断定这条路是人人所应走的一条路，我想这一定是大家所公认的呀！

我们在这里便应知道，这条路正是佛所走的。佛因着前面所说的两种因缘，找出了这条迷梦已觉的人所走的路，由这条路，得到了他的安身的所在和安心的所在。他走过之后，便把这条路怎样好走、怎样应走、怎样去走，以及一切沿路的情形，都造了一个详细的说明，指示种种的走法，想引着一般人都走上这条路，使大家都从那恐怖和伤感里面得着安身、安心的所在。他那一份额大的家当，便是走这条路的人所应得的。他既得了，便把它拿来专门供给走这条路的人享用。像他这样的用心，总算慈悲极了，而且他那说明书上所指示的走法，最是精密、最是正确，千古以来走过这条路的原不止他一人，而走法的指示却要推他为第一。我们如果认定这条路是人人所应走的，想跟着那迷梦已觉的人去走，便应当依着这部精密正确的说明书上所指示的走法，便应当认明这位佛是唯一明眼的领导者，然后我们才能够走上这条路，然后我们才能够享用这份家当，然后我们才能够得

到自己安身的所在和安心的所在。诸君呀！大家来吧！只有这条路可以安你的身，只有这条路可以安你的心。不然，这空虚的宇宙和人生，只令你那微弱的心灵充满着伤感和恐怖吧！

今天我所要说的话也快要说完了，最后我还得做一个结论，把所有已说的意思整理出一个头绪，并且补出几点未说的意思来请大家注意听听。

第一点，人之所以要学佛，便是因为我们一定要依着他的走法而走这条路，才能安稳地得到自己安身的所在，也才能安稳地得到自己安心的所在。至于学佛之所以能安身安心，便是因为他从真理上建立，不是迷信；又是从实际上修行，不是空谈。本演坛因此特为诸君开讲佛教，从积极方面说，希望诸君认识本演坛所开讲的佛教，是人人安身的所在，是人人安心的所在；从消极方面说，希望诸君认识本演坛所开讲的佛教，不是迷信，不是空谈。

第二点，佛教的家当实在大，佛教的账簿实在多，先前认为与自己不相干，谁也不愿劳神清理，现在我已经说出我们应当去承受这份家当的理由，大家一定可以相信这是自己的事了。那么，我还得劝着大家把他的这些账簿搬了出来，清理清理，才可以知道他从真理上建立的是几笔什么账，他从实际上修行又是几笔什么账，也才可以真实得着安身安心的享受。倘然诸君还肯见信，鄙人不敏，愿为诸君充当一位会计师，从下次起便帮同诸君查查这一些账吧！

（《威音》第 25 期）

“佛”是什么

鄙人总算是荣幸极了，自从今年创立这个演坛，在上月里开讲了一次，只因我素来抱着本愿，热烈烈地要报佛恩和法界众生之恩，不揣冒昧，便和那“毛遂自荐”一样，只要诸君见信，愿为诸君充当一位会计师，帮同诸君查查这位佛教大富翁的一些账。想不到诸君听了那一次讲之后，居然认为鄙人所讲的话也似乎有些见地，大家都还高兴地要来捧场，可是从此便累得鄙人忙了一个不亦乐乎。忙什么呢？就是在这半个月里头，敝社的门口常常地有邮递员来光顾，我便从他的手里接到了许许多多的信，都是要委托我充当这位会计师。本来我们这个演坛广大无边，纵不说遍周法界，只要是敝刊流通所到之处，或者是读者诸君足迹所到之处，本演坛都可以扩充到那个地方。因此，我那开讲的第一声，虽只轻轻地说了几句话，虽只站在这东海之滨说了几句话，而我那时的声浪，却早已借着文字的神通、心灵的感应，用特种巧妙的播音器放送出去，到了很远的所在，又到了很多的所在，我的听众便也多不胜数了。以这样多不胜数的听众，而几乎一致地要委托我充当这位“会计师”，寄来的委托书竟如雪片一般地飞下，鄙人的忙也就可想而知，然而也要算荣幸之极了。

不过鄙人在这个荣幸之中，受着诸君的宠命，却想到这件事情过大，办理奇难，自顾学浅才疏，实在有些不能胜任。即如这位佛教大富翁的账簿汗牛充栋，望着也有些惊人，我既不曾全部看过一回，岂可轻谈清理二字，贸然从事，何以负诸君属望之殷？因此，我所接到的委托书越多，我便越觉悚惶，越觉惭愧。

无奈，按之事实，又不容我托故推辞，一方面固然是诸君的

盛意难违，一方面也就是自己的本愿所在。于是我不得不从这兢兢业业的里面，勉竭绵薄，接受诸君的委托，执行这“会计师”的职务了。

当这受任就职的履新时期，我便要帮同诸君先查一笔根本账。这是一笔什么账呢？只因我们现在所信仰的就是“佛”，我们现在所敬礼的就是“佛”，我们现在所依止的就是“佛”，我们现在所修学的就是“佛”，我们现在所希求的也就是“佛”。究竟这个“佛”是什么？还须得详细地研究一番，这不是一笔很要紧的根本账吗！

佛是什么呢？我知道我们学佛的人，大家一定都要在家里布置一个小小的佛堂，悬一轴金容满月的画像，早晚瞻礼，做做功课，香花供养，不敢亵渎。这种画像，我们不是都称之为“佛”吗？然而假使有人说“佛就是这个画像”，我们一定都不会承认，因为我们知道这种画像的起源，是对着造成的像画出来的，不能说佛就是这个画像。

《大唐内典录》一云：“汉秦景使还，于月支国得优填王旃檀像，师第四画像样，来至洛阳，帝敕图之于西阳城门及显节陵上供养，自尔素丹流演于今。”

复次，我曾经藏了几尊藏像，都是用金属铸成的，相好圆满。中藏真言，比之画像，殊为具足。案头供奉，更令人肃然起敬。这种铸像，我们不是都称之为“佛”吗？然而假使有人说“佛就是这个铸像”，我们一定也不会承认，因为我们知道这种铸像的起源，是由于雕像而来的，不能说佛就是这个铸像。

《增一阿含经》二十八云：“波斯匿王闻优填王雕像，乃以紫磨黄金造佛像，亦高五尺。时阎浮提内始有二像。”

复次，我们如果到各寺庙里去随喜，一定要看见一种雕刻的大佛像，装于佛龕之内，供于大殿之上，金碧辉煌，庄严无量。一般佛子，膜拜唯谨，青磬红鱼，朝夕皈依。这种雕像，我们不是都

称之为“佛”吗？然而假使有人说“佛就是这个雕像”，我们一定也不会承认，因为我们知道这种雕像的起源，是为思念本师释迦牟尼佛而造的，不能说佛就是这个雕像。

《增一阿含经》二十八云：“佛一夏升忉利天为母说法，拘翼国优填王思念佛，以旃檀造如来像，高五尺。”

说到这里，假使有人说“佛就是这位本师释迦牟尼”，我想大家一定都要承认他了。然而依着我的意思说来，他还是一个糊涂汉。

诸君听了这话，或者不免要诧异起来，本来在这中间，只要是稍微有一点佛教知识的人，一定都很明白，所供奉的画像不是真佛，所供奉的铸像不是真佛，所供奉的雕像也不是真佛，真佛却是这位本师释迦牟尼，大家都是这样承认着的，却如何可以说他糊涂呢？

我想诸君大概对于他这句话还没有经过详细地审查吧，我于今把他这句话的构成仔细地和诸君研究一下，想必诸君也要说他一声糊涂，何以故呢？比方他若是说“这位本师释迦牟尼就是佛”，这句话的构成，并丝毫没有错误，于今他却说“佛就是这位本师释迦牟尼”，表面上看来，只就着前面那句话颠倒一下，殊不知这一颠倒之间，便大有天渊之别了。依前面那句话说，这位本师释迦牟尼便是一尊佛，只是佛中之一；依后面这句话说，佛便只有这位本师释迦牟尼，岂不将十方三世诸佛一概抹煞了么？所以我说他还是一个糊涂汉。

依此说来，“佛”的这个名字，并不止一人能称，只要有他的程度，便可以谓之佛，在八词里面，应当列入于普通名词。我想我们这一般学佛的人，对于“佛”字，一定都是下的这个定义，但是我还是要问一问，究竟这个佛是什么呢？

我们要研究这个问题，我想顶好只有一个方法，因为我们知道这位本师释迦牟尼的确是一尊佛，的确是佛中之一，那么，现

在顶好先从他老人家的身上，精密地下一番考察的工夫，且看他老人家何以谓之佛，然后我们对于这个“佛是什么”的问题才能解答。同时我还有一点意思，就是这位释迦牟尼既是我们的本师，对于他的历史，我们也有研究之必要。

距今二千九百五十八年，正周昭王二十六年甲寅（即公元前1027），这位释迦牟尼（Sakyamuni），降生于中印度的迦毗罗罽阇国（Kapilavastu）。这一个国，从现在考起来，当在波罗奈（Benares）的东北，普特罗（Patna）的西北，哥罗克堡（Gorakhpur）的近傍，恒河支流柯哈拉河的流域。释尊诞生之地便在这城之东蓝毗尼园，那时正是四月八日日初出时，释尊便产于这园中无忧树下。

这“释迦”两字，便是他的姓。他这一姓，另外还有四个称呼，便是瞿昙（Gautama）、甘蔗（Ikshvaku）、日种（Suryavamsa）、舍夷（Sakya），乃是刹帝利（Ksatriya）种之一族。这个种族，系从中央亚细亚移来，最先在印度中央平原的西部印度河滨居住。

释迦这一宗，便是迦毗罗的国王。今且将他的宗系表列于下：

释尊的始祖——甘蔗王（Ikshvaku）

释尊的祖父——师子颊（Simhahanu）

释尊的父亲——净饭（又称白净）（Suddodana）

释尊的叔父——白饭（Suklodana）

又——斛饭（Dronodana）

又——甘露饭（Amritodana）

释尊的母亲——摩耶夫人（Maya）

释尊的姨母——波闍波提（Prajapati）

释尊的本名——萨婆悉多（Sarvarthasiddhartha）

又——乔答摩悉达多（Gamtama Siddhartha）

释尊的兄弟——难陀（Nanda）

释尊的从兄弟——跋提利迦(Bhadrika)

又————婆娑波(Vaspa)

又————提婆达多(Devadatta)

又————阿难陀(Ananda)

又————摩诃男(Mahanaman)

又————阿菟楼陀(Anurndha)

释尊的妃子——耶输陀罗(Yasodhara)

又————摩奴陀罗(Manodhara)

又————瞿多弥(Gautami)

释尊的儿子——罗睺罗(Rahula)

释尊生后七天，不幸他的母亲死了，便由他的姨母波闍波提抚养着他。他生来便有许多瑞应，一身具足相好。到了七岁，净饭王便请了一位婆罗门，名叫跋陀罗尼(Bharani)的，充当他的教授。他本来是天生聪慧，一切学术自然精通，而且他的筋力又强，十岁的时候便能手掷大象，射穿铁鼓。因此父王欣喜，择了一个日期举行灌顶大典，便立了他做太子。

那时太子虽在童年，思想便有些与人殊异，常常对于人生的一切现象，加以深切地思惟。思惟之余，每因此引动了出家的正念。前回我为诸君说过的那一件“观耕夫”的事实，就是他这时最激动的一个因缘。净饭王听了，深为愁虑，便在他十七岁的时候，替他娶了一位端正有德的妃子，名为耶输陀罗，想要笼络太子的心，不致发生出家的异动。不料太子意志殊绝，终难挽回，后来又遇了“游四门”的一段因缘，便决意地出家学道。

这时太子年正十九，自告父王请求出家。父王不许，并敕宿卫妃嫔防护警戒。但是，不过七天，太子感得诸天扶助，乘着夜半人静的时候，带了侍者车匿，跨了白马犍陟，悄悄地出了北门，竟没有人知觉。那时正是周昭王四十二年壬申二月八日。

太子到了跋伽婆仙人(Bhargava)苦行林中，便遣车匿牵马

还宫，并脱髻中明珠奉父王，脱身上璎珞奉姨母，又脱其余庄严具与耶输陀罗。车匿悲泣，垂泪踌躇。太子又剃除须发，易服袈裟，慰劝车匿牵马转去，便至跋伽婆仙人住处，察看一般仙人所修苦行：或着草衣，或衣树皮，或但食草木花果，或一日一食、二日一食、三日一食，如是行自饿法；或事水火，或奉日月，或翘一脚，或卧尘土，或有卧于荆棘之上，或有卧于水火之侧。太子便与仙人反复问答，知彼等所修为欲生天，未断苦本，只停一宿，即便辞去。

净饭王得了车匿的报告，便遣王师大臣追劝太子。太子立志不动，又向北行，要去见那王舍城北有名的数论师阿罗逻伽兰(Aratakalama)和郁陀罗罗摩子(Udraramarutra)两位仙人。王师大臣只得留着颞陈如等五人追随侍卫，自还宫城。太子先后到了那两位仙人所住的地方，请说断生老病死之法，两位仙人为说四禅八定，太子又认为非究竟处，仍复辞去。

太子辗转不得真道，便在那尼连禅河(Noiranjana)之侧静坐思惟，决定修习一种苦行，从此净心守戒，日食一麻一米，乃至七日食一麻米。颞陈如等也随着修行。车匿又奉王命而来，便不复去。这时太子修苦行的地方，便是摩揭陀(Magadha)的槃荼婆山(Pandava)林中和那东南迦耶城(Gaya)附近的象头山(Gayasirsa)中。

太子修着苦行，匆匆六年，身形羸瘦，有如枯木。自念如此终难解脱，不如昔日“观耕夫”时在那阎浮树下所思惟法。于是断然变计，即从座起，浴于尼连禅河，受二牧牛女所献乳糜。进食之后，身体光悦，气力充足，堪受菩提。那时颞陈如等见了，都很惊怪，认为退转，各还所住，自去修习。释迦独行，往尼连禅河西南十里菩提树下结跏趺坐，便自誓言：“不成正觉，不起此座。”如是经过四十八日，于二月七日夜，降伏魔众，放大光明，初夜得“宿命明”，中夜得“天眼明”，后夜得“漏尽明”。当那八日之晨明

星出时，霍然大悟，得无上道，成正等觉。这时释迦正是三十岁。

成道之初，便往波罗奈国(Varanasi)鹿野园(Mrgadava)中，度颞陈如等五比丘成阿罗汉，是为第一次说法。自此以后，于四十九年间，巡化中天竺各地，受请说法，未尝稍息，而其中最有名的所在便是摩揭陀国王舍城(Rajagriha)的灵鹫山(Ghridrakuta)和竹林精舍(Venuvana-vihara)、颞萨罗国(Kosala)舍卫城(Sravasti)的祇园精舍(Jetavana-vihara)、毗舍离国(Vaisali)的大林精舍(Mahavana-vihara)。

最后释尊为须跋陀罗(Subhadra)说法，时在毗舍离附近地方，身已患病，腹痛下痢，便于鸠尸那伽罗(Kusinagara，或称“力士生地”)城外阿利罗跋提河(Aciravati)西岸娑罗林(alavana，或称“鹤林”)双树间(四方各二株双生)入灭。七日之后，阖维于城北天冠寺，享寿七十九岁。

这位本师释迦牟尼的历史，大略如此。我们再进而研究他的本身上异人之处，他有一些什么异人之处呢？在他的本身上，我们很容易看出来的，他的异人之处实在很多，汇集起来便有三十二大人相、八十种随形好。

今先说三十二大人相：

1. 足安平相——足里无凹处者。
2. 千辐轮相——足下有轮形者。
3. 手指纤长相——手指细长者。
4. 手足柔软相——手足之柔者。
5. 手足缦网相——手足指与指间有缦网之经纬交互连络如鹅鸭者。
6. 足跟满足相——跟是足踵，踵圆满无凹处者。
7. 足趺高好相——趺者，足背也。足背高起而圆满者。
8. 腓如鹿王相——腓为股肉，佛之股肉纤圆如鹿王者。
9. 手过膝相——手长过膝者。

10. 马阴藏相——佛之男根，密藏体内，如马阴也。
11. 身纵广相——头足之高与张两手之长相齐者。
12. 毛孔生青色相——一毛孔生青色之一毛而不杂乱者。
13. 身毛上靡相——身毛之头右旋(原作施)向上偃伏者。
14. 身金色相——身体之色如黄金也。
15. 常光一丈相——身放光明，四面各一丈者。
16. 皮肤细滑相——皮肤软滑者。
17. 七处平满相——七处为两足下、两掌、两肩并顶中，此七处皆平满无缺陷也。
18. 两腋满相——腋下充满者。
19. 身如狮子相——身体平正，威仪严肃，如狮子王者。
20. 身端直相——身形端正无伛曲者。
21. 肩圆满相——两肩圆满而丰腴者。
22. 四十齿相——具足四十齿者。
23. 齿白齐密相——四十齿皆白净而坚密者。
24. 四牙白净相——四牙最白而大者。
25. 颊车如狮子相——两颊隆满如狮子之颊者。
26. 咽中津液得上味相——佛之咽喉中常有津液，凡食物因之得上味也。
27. 广长舌相——舌广而长，柔软细薄，展之则覆面而至于发际者。
28. 梵音深远相——梵者，清净之义。佛之音声清净而远闻也。
29. 眼色如紺青相——眼睛之色如紺青者。
30. 眼睫如牛王相——眼毛殊胜如牛王也。
31. 眉间白毫相——两眉之间，有白毫右旋，常放光也。
32. 顶成肉髻相——顶上有肉隆起为髻形者，亦名无见顶相，以一切有情皆不能见故也。

次说八十随形好(随三十二形相之好也)：

1. 无见顶相。佛顶上之肉髻，仰之则愈高，遂不见其顶上。
2. 鼻高不现孔。
3. 眉如初月。
4. 耳轮垂埤。
5. 身坚实如那罗延。
6. 骨际如钩锁。
7. 身一时回旋如象王。
8. 行时足去地四寸而现印文。
9. 爪如赤铜色，薄而润泽。
10. 膝骨坚而圆好。
11. 身清洁。
12. 身柔软。
13. 身不曲。
14. 指圆而纤细。
15. 指文藏覆。
16. 脉深不现。
17. 踝不现。
18. 身润泽。
19. 身自持不透迤。
20. 身满足。
21. 八识满足。
22. 容仪满足。
23. 住处安无能动者。
24. 威振一切。
25. 一切众生见之而乐。
26. 面不长大。
27. 正容貌而色不挠。
28. 面具满足。

29. 唇如频婆果之色。
30. 言音深远。
31. 脐深而圆好。
32. 毛右旋。
33. 手足满足。
34. 手足如意。
35. 手文明直。
36. 手文长。
37. 手文不断。
38. 一切恶心之众生见者和悦。
39. 面广而殊好。
40. 面净满如月。
41. 随众生之意和悦与语。
42. 自毛孔出香气。
43. 自口出无上香。
44. 仪容如狮子。
45. 进止如象王。
46. 行相如鹅王。
47. 头如摩陀那果。
48. 一切之声分具足。
49. 四牙白利。
50. 舌色赤。
51. 舌薄。
52. 毛红色。
53. 毛软净。
54. 眼广长。
55. 孔门之相具。
56. 手足赤白如莲花之色。

57. 脐不出。
58. 腹不现。
59. 细腹。
60. 身不倾动。
61. 身持重。
62. 其身大。
63. 身长。
64. 手足软净滑泽。
65. 四边之光长一丈。
66. 光照身而行。
67. 等视众生。
68. 不轻众生。
69. 随众生之音声，不增不减。
70. 说法不着。
71. 随众生之语言而说法。
72. 发音应众生。
73. 次第以因缘说法。
74. 一切众生观相不能尽。
75. 观不厌足。
76. 发长好。
77. 发不乱。
78. 发旋好。
79. 发色如青珠。
80. 手足有德相。

上述种种，都是释尊本身上的异人之处，换句话说，就是佛的身相。凡是佛身，必定具足这三十二相、八十种好，有一不具，便不成佛。

但是《金刚经》上说：“须菩提，于意云何？可以身相见如来

不？不也，世尊！不可以身相得见如来。”又说：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。”然则我们研究这个“佛是什么”的问题，若徒然从这位本师释迦牟尼佛的三十二相、八十种好的上面着眼，那么不免还是求之于声色之间，未必算得是见了佛吧！也就未必算得是认识了这位释尊吧！

我们试再进而研究着，这位本师释迦牟尼的本身上究竟还有没有别的异人之处呢？我看他老人家本身上的确还有一样东西，不在声色之间，而是其余的人万万不能及的，这便是他的智慧。

他的智慧，超过一切凡夫的智慧，超过一切外道的智慧，超过一切声闻的智慧，超过一切独觉的智慧，超过一切菩萨的智慧，真实的要算是无上、无比、无等的智慧。由得着了这样的智慧，他才具足了五眼，他才具足了六通，他才具足了十力，他才具足了四无畏，他才具足了四无碍，他才具足了十八不共法。我们只要看看他的五眼、六通乃至十八不共法，便可以知道他的智慧实在是他唯一的异人之处。

今且说五眼：

1. 肉眼——人眼
2. 天眼——色界眼
3. 慧眼——二乘眼——见空——一切智
4. 法眼——菩萨眼——见假——道种智
5. 佛眼——见中——一切种智

次说六通：

1. 天眼智证通
2. 天耳智证通
3. 他心智证通
4. 宿命智证通
5. 神境智证通
6. 漏尽智证通

次说十力：

1. 处非处智力
2. 业异熟智力
3. 静虑解脱等持等至智力
4. 根上下智力
5. 种种胜解智力
6. 种种界智力
7. 遍趣行智力
8. 宿住随念智力——宿命明
9. 死生智力——天眼明
10. 漏尽智力——漏尽明

次说四无畏：

1. 正等觉无畏——(无生智)————自说成道而无所畏
2. 漏永尽无畏——(灭智、无生智)——自说证灭而无所畏
3. 说障法无畏——(他心智)————自说断集而无所畏
4. 说出道无畏——(尽智、无生智)——自说离苦而无所畏

次说四无碍：

1. 法无碍解——(世俗智)————悉一切事物
2. 义无碍解——(无生智、灭智)——解一切义理
3. 词无碍解——(世俗智)————通一切名言
4. 辩无碍解——(尽智)————善一切开演

次说十八不共法：

- | | | | |
|----------|-------|---|-----------|
| 1. 身无失 | ————— | 身 | } ——— 戒法身 |
| 2. 口无失 | ————— | 口 | |
| 3. 念无失 | } ——— | 意 | |
| 4. 无异想 | | | |
| 5. 无不定心 | | | |
| 6. 无不知已舍 | | | |

- 7. 欲无减
 - 8. 精进无减
 - 9. 念无减
 - 10. 慧无减
 - 11. 解脱无减
 - 12. 解脱知见无减
 - 13. 一切身业随智慧行
 - 14. 一切口业随智慧行
 - 15. 一切意业随智慧行
 - 16. 智慧知过去世无碍
 - 17. 智慧知未来世无碍
 - 18. 智慧知现在世无碍
- 四如意足——定法身
- 解脱法身
- 解脱知见法身
- 三业
- 三世
- 慧法身

上述种种，都是这位本师释迦牟尼所具足的特别异人之处，也就是他的智慧所表现。试从而精密地研究一过，便可知菩萨的智慧也不及他，菩萨如此，何论独觉！独觉如此，何论声闻！声闻如此，何论外道！外道如此，何论凡夫！若从我们凡夫的眼光中看来，简直是人间天上，不由我不赞叹这位本师释迦牟尼真是最尊最胜。

并且这也不仅这位本师释迦牟尼一人为然，十方三世诸佛，莫不具足这一样的特别异人之处，也就莫不具足这一样的智慧。

说到这里，我们对于这位本师释迦牟尼之所以成佛，已经考察分明，同时对于佛之所以为佛，也已经认识清楚。然后我再回头从这个问题发起的地方，问一声“佛是什么”？想必诸君已能还出一个相当的答案。

于今我却请和诸君研究这个“佛”字的训诂，一定要使诸君更为明了。

“佛”字是佛陀之略，梵文为 Buddha，又作休屠、浮陀、浮图、浮头、勃陀、勃驮、部陀、母陀、没驮。若译出他的意思，便是“觉者”。

觉有觉察、觉悟两义：觉察之觉，如人觉贼，这一义对烦恼障言，烦恼侵害，事等如贼，唯圣觉知，便无能为，如是之觉，谓之一切智。觉悟之觉，如人睡寤，这一义对所知障言，无明昏眠，事等如睡，圣慧一起，朗然大悟，如是之觉，谓之一切种智。以上两种之觉，还是就自觉而言，既能自觉，复能觉他，觉行穷满，乃名为佛。

自觉——异于凡夫

觉他——异于二乘

觉行穷满——异于菩萨

可是觉行的本体，就是这个智慧；觉行的妙用，也就是这个智慧。所以这个佛字，或又译为“智者”。

然则若问“佛是什么”？我便当说佛就是“智者”。可是这个“智者”不比寻常，却具足着无上、无比、无等的智慧。这种无上、无比、无等的智慧者，才真是我们所信仰的佛，才真是我们所敬礼的佛，才真是我们所依止的佛，才真是我们所修学的佛，才真是我们所希求的佛。因此之故，无论何人，只要他具足着无上、无比、无等的智慧，我们便当信仰着他、敬礼着他、依止着他、修学着他、希求着他，并不单只这位本师释迦牟尼一人。不过他老人家是眼前这—个世界、现在这—个时代里面的佛，我们都蒙受着他的教化，所以在十方三世诸佛里面，奉着他为本师。

说到这里，关于“佛是什么”这个问题，研究得总算很详尽了。然而假使我就在这里住口不谈，我还要自己骂一声“糊涂汉”。

何以故呢？按照我以上所说，这种无上、无比、无等的智慧者，竖穷三世，横遍十方，何止恒河沙数！那么，简直是一盘散沙，各个独立，不相融入。是这样的认识佛，还不能算是真的认识。

我们试再从佛的智慧上研究一下吧！古来对于佛的智慧，往往开为两种：或说“如理智”与“如量智”，或说“根本智”与“后得智”，或说“真智”与“俗智”，或说“实智”与“权智”，或说“一切智”与“一切种智”。然而这些都是从事理—双相对开出，实际上

究竟只有一种智，便是“一切智智”，或称“无上正智”，梵云“阿耨多罗三藐三菩提”(Anuttarasam-yaksambodhi)。这一种“无上正智”，便是一切诸佛之所共有，过去诸佛所得的也是它，现在诸佛所得的也是它，未来诸佛所得的也是它，乃至十方诸佛所得的也是它，乃至十方三世诸佛所得的也是它。并且此佛所得的它，不异彼佛所得的它；彼佛所得的它，不异此佛所得的它。此佛所得的它，即是彼佛所得的它；彼佛所得的它，即是此佛所得的它。所以在显教里面，从时间上、空间上的差异，分别为十方三世诸佛，而在密教里面，却归成一个“佛的总体”，便是摩诃毗卢遮那佛。然则一切诸佛实同为一尊，并不因时间、空间而起差异，不由我也要再将十方三世诸佛一概抹杀，而只说佛是一尊了。

说到这里，关于“佛是什么”这个问题，推穷得又算很详尽了。然而假使我就在这里住口不谈，我还要自己骂一声“糊涂汉”。

何以故呢？按照我以上所说，这个佛，便是得着无上正智者，而这种无上正智，外道不能及，声闻不能及，独觉不能及，乃至菩萨也不能及。那么，我们这一般凡夫，若不是历劫的修行，便莫想有分了，也莫想得着它了。是这样的认识佛，也还不能算是真的认识。

我们试再从佛的智慧上研究一下吧！在密教上，一切诸佛的总体，归成了一位摩诃毗卢遮那佛，而他所具足的“一切智智”，若把它分析起来，便有五智。本来寻常显教里面多说四智，若加上一个四智的总体“法界体性智”，便成为五智。于今且丢开总体而说四智的来源。

1. 大圆镜智——由第八识转成
2. 平等性智——由第七识转成
3. 妙观察智——由第六识转成
4. 成所作智——由前五识转成

观察上表，我们便知道佛的智慧，就是由我们的八识转成，

迷则为识，觉则为智，只要有八识，便可以说我们也有四智，不过现在迷的方面不能显露罢了。然则那无上正智，我们并都有份，我们并都可以得着它，所以古德说“人人都有佛性”。

那么，若问“佛是什么”？我便当说“佛就是我们的觉心”。

还有一层，上面所说的“转识成智”还是就显教说，若用密教的眼光看来，这位摩诃毗卢遮那佛实为六大所成，这个识还不过是六大之一。

今且说何谓六大：

- | | | |
|------|---|--------|
| 1. 地 | } | ——色——理 |
| 2. 水 | | |
| 3. 火 | | |
| 4. 风 | | |
| 5. 空 | | |
| 6. 识 | | ——心——智 |

本来五大是色，为胎藏界的理法身；识大是心，为金刚界的智法身。但是色心本不二，理智也本不二，心即色，智即理，所以五智就是五大；色即心，理即智，所以五大就是五智。

那么，若问“佛是什么”？我又当说“佛就是六大所成”。

只因“佛就是六大所成”，所以六大所成的我，与佛并无差别。六大所成的众生，与佛也并无差别。于是我们对于“心、佛、众生，三无差别”的那句话，一定可以真实地、深切地了解了。若再推而广之，那么，前此所说的那些画像不是佛，那些铸像不是佛，那些雕像也不是佛，然而它们也都是六大所成，从密教的眼光看来，它便真的是一尊佛。

说到这里，我想总不能再说糊涂了，这一笔最要紧的根本账要算查清，其余的下次再查吧！

学佛的过程

自从上次和诸君查过了那一笔最要紧的根本账——佛是什么,我们对于所信仰的佛、所敬礼的佛、所依止的佛、所修学的佛、所希求的佛,一定已经有了明确的认识和深切的了解。但是我们对于所谓自觉觉他、觉行穷满的佛,并不单只信仰着他、敬礼着他,还要依止他的胜法,修学他的正道,希求他的圣果。所以在认识和了解之后,即须进而谈学佛的过程,因为这又是一笔很要紧的切己账呢!

学佛的过程可分为四,这便仿佛是旧式账簿中的四柱清册,我们既然做着这种查账的工作,对于这一部切己账的四柱清册,不能不先有相当的明了。

这四种过程是怎样的呢?

1. 信——信乐
2. 解——了解
3. 行——修行
4. 证——证得

学佛的人,必须经过这四种过程:在最初的时候,听闻正法,欢喜信受,这便是第一过程;既已信乐正法,又从而探讨思惟,深能了解,这便是第二过程;了解之后,依着正法,精勤修行,这便是第三过程;修行的终极,万德庄严,证得佛果,这便是第四过程。

今且先说第一过程的“信”。

我们对于任何一件事,若是自己心里先就有些不相信它,那么,纵然勉强去加以研求,也就会粗心看过,不能深入,或者还要

挟着成见，任意批评，又怎有成功的可能呢！何况这个佛法，甚深微妙，不是先具信心的人，更绝对不能得着真实的利益，所以说“信”是学佛的第一过程。

譬如我们有时身上生了疾病，因为病根甚深，病势甚重，积日累月，缠绵床褥，凭着自身抗病的本能，竟不能使它痊愈，于是我们便不能不请医生诊治了。当那请医生的时候，固然要慎重选择，一经请到了一位医术精通、声名洋溢的医生，我们一定要信着这位医生的话，在他所规定的时间，吃他所配制的药水，或者听他施行其他种种疗治的方法，就是一切起居饮食也须牢牢地谨记着他的嘱咐，如法遵行，那病自然就会痊愈。并且因为相信着他，自己的精神上得到了依傍，知道他一定能够治好这病，便于不识不知之中起了一种心理作用，全身的器官顿时增加了多量的活气，足使病魔退避三舍，就是这位医生所用的疗治方法不大十分得力，也一定要见着特效的。所以我们治病，对于所选得的医生必须有充分的信仰。如若不然，纵令医生的医术高明，只因我们自己心里先对他怀疑，他的奏效一定要慢，或者要减少一半，甚而至于因为心理作用所起的变化，病势还要现得增加了一些。另外有一种人，对于医生终不深信，一定要自作聪明，强加研究，变更他所规定的时间，斟换他所配制的药水，一切起居饮食都不遵从医生的嘱咐，那么，医生的疗治方法虽极精良，也无从奏效于这等人之前。

学佛的第一过程，正同于此。我们因着无明的病根，患着三苦、八苦种种重病，凭着我们的自觉力，竟不能打破这个恶魔，于是我们便不能不借助于一般先觉的他力。在一般先觉之中，我们已经选得了这个佛家，便当发起正信，如教修行，才能离苦得乐。并且因为深信不疑，我们的身心得了依止，仗着十方三世诸佛的悲愿和威神，也能扶引着我们微弱的心灵，战胜那一些烦恼恶魔，跳出了轮回圈子。所以我们学佛第一过程就是“信”。

次说第二过程的“解”。

我们对于任何一件事，就是自己相信了它，若是对于它不能了解，也就没有办法，勉强去做也就会处处发生窒碍，甚或师心自用，倒行逆施，更会有无限的危险呢！何况这个佛法，甚深微妙，不是由信而解的人，更绝对不能得着真实的利益，所以说，“解”是学佛的第二过程。

譬如现今上海市内交通的利器，以汽车为最快便，这是我们大家都相信的。我有一位朋友，他本来精明强干，办事认真，不肯失信累人，不肯废时误事。因此，他自己备了一部汽车，往来各处，历年以来，就是北至吴淞，南至龙华，他也能按时如约而至，他的汽车的能力，是他所深信的。不料有一天，他到了吴淞某学校中坐了一会，他的汽车夫忽然得了急病，人事不知，这时他便踌躇万分了，因为他本来约了几位友人，在一点钟之内，会面于徐家汇，不能失信，而他自己却不会开汽车，虽然他已经在汽车里面消磨了很多的光阴，而汽车的构造和驾驶法，他一点也不了解，这最快便的汽车，分明地摆在眼前，却因这不了解，竟丝毫没有用处，而他终于误了这一次的约。自从经过这次事变之后，他便努力地学着开汽车，并且对于一切构造，也力求了解。于是他不但怕汽车夫再生毛病，就是这部汽车偶然出了毛病，他也能很迅速地修理完好，对于他的行的问题，便丝毫不会发生障碍，要算是无往不利了。

学佛的第二过程，正同于此，我们虽然深信佛法是断惑除苦的利器，借着它的能力，一定可以急速地离开烦恼恶魔的堡垒而直达于可欣慕的涅槃城。

但是我们在这个时候，究竟还只看见他人所表现的成绩，屡屡确实可靠，便从而深信不疑，而我们自己对于佛法里面的教理和修法，一点也不了解，若是长久的是这样下去，我们虽然做了佛教信徒，并且经过很长的时期，仍然丝毫没有受用，仍然要误了这一生。

果然是大智慧人，他既发起了正信，便当努力地进而探求，务期一切教理、一切修法，莫不有充分的了解，然后才不致中途发生障碍。所以我们学佛第二过程就是“解”。

次说第三过程的“行”。

我们对于任何一件事，就是自己相信了它，自己了解了它，若是不去实行，也就没有成效，空空地想着它的好处，终如望梅止渴、画饼充饥，因此流为清谈，驰骛虚渺，不更觉得可訾议吗！何况这个佛法，甚深微妙，不是由解而行的人，更绝对不能得着真实的利益，所以说，“行”是学佛的第三过程。

譬如有一人想学武术，他辗转寻访，拜了一位大拳术家为师，他的这位师父，本领着实不小，这些不说，只说他的纵跳工夫，他能从十来丈高的墙头，飞上飞下，异常迅速，毫无声息。这个人见了，便请求他传这门工夫。他道，这并非有别的怪术，只不过充分表现我们人的本能吧。要练习这门工夫，只须每天早晨，并两足，直两腿，用足尖撑地而跳，先掘地为坑约深五寸，立于坑中，跳出坑上，随后渐渐掘深，又系铅于两腓，渐次加重，如是用功不断，三年以上，解铅屈腿而跳，便能超跃数丈。工夫若再深进，自觉日益神妙，但究竟只是人的本能的发展而已。这个人听了这话，从那深信这件事是人所能为之后，更能了解它的原理，了解它的法则。他要算得着他的师父的真传了。但是三年之后，他不但不能追随他的师父往来于层楼复阁之上，就是四五尺高的障碍物他也不能超越。这不是他受了那位师父的骗，实在是他骗了自己了，何以故？因为他对于那种练习的方法虽然已经了解，却是因循自误，始终没有去实行呢。

学佛的第三过程，正同于此，我们虽然深信佛法能断惑除苦，虽然了解佛法如何能断惑除苦，我们为着想学一个离苦得乐的妙法，辗转寻访，皈依了本师释迦如来，我们只看了如来的三明、六通、五眼、四智，觉得他神妙莫测，却不知他并非有别的怪

术，只不过充分表现我们人的本能。若能如法修行，无论何人，他都有这种本能，渐次发展，功圆果满之后，自然也能追随本师释迦如来往来于清净庄严之佛地。倘然将无上妙法只当作口头之禅，不复求之于躬履实践上面，那就是骗了自己了，所以我们学佛第三过程就是“行”。

次说第四过程的“证”。

我们对于任何一件事，假使自己有充分的相信、充分的了解、充分的实行，那么，一定还要得着一种成效，才可以证明这事不虚。成效若是未收，办法不免有误，便宜加意审察，随时改良。何况这个佛法，甚深微妙，不是由行而证的人，更绝对不能得着真实的利益，所以说“证”是学佛的第四过程。

譬如我小时候有一位同学，他听了许多人说西湖风景最佳，又看见许多书上说西湖风景最佳，他自然很相信这西湖确是一个风景最佳之处，一心想慕，亟欲一游，但是楚尾吴头，相隔很远，光阴荏苒，迄未成行。他便找到了许多西湖的画图，许多西湖的照片，乃至在西湖所拍摄的影戏，终日把玩，深契于心，不仅时做梦游，就是偶一合眼，也俨然置身于六桥三竺之间，而山色波光，花红柳绿，历历在前，可从而一一辨认，自谓对于西湖全景虽然没有往游，但无一处不深知，无一处不了解。可是去年他得了个机会，亲自到了杭州，在西子湖头遨游了一个多月，他回来之后告诉我道：我于今才亲证了“西湖风景最佳”的这句话了，我以前所搜集的图影虽尽美，所想象的景物虽逼真，究竟和亲证的大有天渊之别，我总算不虚此一行呢！

学佛的第四过程，正同于此。我们既然听着许多人说佛法最高，又看着许多书上说佛法最高，自然很相信这佛法确是甚深微妙，至高无上。但是一凡一圣，相隔悬殊，有些因循懈怠的人，时或逡巡不进，却只搜集许多经典，揣摩许多形式，研究许多戏论，也俨然有一个佛法横亘胸中，无一处不深知，无一处不了解。

殊不知真实的佛法还须亲证，一旦明星乍现，霍然大悟，才知道前此所谈和亲证的境界大有不同，才能真正认识这个甚深微妙至高无上的佛法，才能真实地得着一种享受。所以我们学佛第四过程就是“证”。

以上对于学佛的四种过程，已经约略说过。在这里面，我们应当知道，信解属于“知”的方面，所致力在“理”上；行证属于“行”的方面，所致力在“事”上。但是不有信解，何有行证？所以信解是行证的因，行证是信解的果。若再从而细剖，证由于行，不行即不能证，是行为证因，证为行果；行又由于解，不解即不能行，是解又为行因，行又为解果；解又由于信，不信即不能解，是信又为解因，解又为信果。若再从而推论，不有最初的信，便不能解；既不能解，便不能行；既不能行，便不能证；是信又为一个总因，因此在学佛的过程之中，可以说“四满成佛”，也可以说“信满成佛”。

这一笔四柱清册的切己账，总算也查了一过。我在这里要凭着会计师的资格，还要向诸君的本身上真实切己地查一查，就是要问诸君，现在究竟站在哪一个过程上？尤其是最初的那一个信的过程是否满足？因为诸君现正极力地求解，仿佛已经进于第二过程呢！愿诸君就在这次演讲之后，有以答我。

（《威音》第 27 期）

亟须认明的学佛对象

在前回开讲的时候，鄙人不揣冒昧，曾经凭着会计师的资格，向诸君的本身，查一查诸君的切己账，就是要问诸君，在学佛的四种过程之中，现在究竟站在哪一种过程上面？尤其是那最初的信的过程是否满足？像这样的查账，实在唐突极了，可是鄙人办事素喜认真，既然辱荷垂青，受了这会计师的委托，便想为诸君忠实地服务，不愿潦草塞责，辜负了诸君的期望，所以我虽然明知这样的查账嫌于唐突，终于为着实事求是起见，竟然向诸君提出了一个冒昧的要求。多亏诸君都是一些明达而又精进的人，不仅能曲加谅解，并且还多所奖励，对于鄙人要查的账居然开诚布公、倾心吐胆地答复了鄙人，同时还要鄙人常常地执行会计师的职权，多查查各人切己的账。本会计师得了这样的东家，当然益发地感激奋兴，不敢不勉，于今我便要进一步再查一笔切己账了。

这是要查一笔什么账呢？就是我要问诸君现在孜孜学佛，究竟以何者为对象？这一笔账虽是切己，然而大家常常忽略地看过，有许多人不能认明，纵然能够回答出来，也未必能够原原本本还出它的头数。可是我们若不认明这个对象，又孜孜地学什么佛呢！因此，我一定要查查这一笔账，并且不待诸君回答，一径替诸君代为查查这一笔账。

何者是学佛的对象呢？诸君试想平日所学，法相宗的四分三类等等、三论宗的八不二谛等等、天台宗的百界千如等等、华严宗的十玄六相等、真言宗的六大四曼等等，五花八门，千言万语，究竟以何者为学佛的对象呢？我想诸君平日浮沉于一大

教海之内，波澜万重，目眩神骇，一时或者辨别不出吧！

然而在本演坛之中，一定有人要说，上次不是讲过了“人何以要学佛”吗？在那一次演讲之中，我们已经认明了。

不错，在开讲那一个问题的时候，本也包含着学佛的对象而言，但是认明了是什么呢？

或者有人要说，那空虚的宇宙和人生是学佛的对象；或者有人要说，那伤感和恐怖的充满是学佛的对象。

不错，离苦得乐，本是学佛的通常口号，苦能引道，也是学佛的真实考语。“苦”之一字，居于四谛之首，就是这个道理。那空虚的宇宙和人生，只是一个苦；那伤感和恐怖的充满，也只是一个苦，自然都可以算做学佛的对象了。但是我现在所要研究的学佛对象，是真实去学的时候的对象，不是发心去学的时候的对象，是“解”的过程以后的对象，不是“信”的过程之内的对象。

像这样的对象，在上次的演讲里面，本来也曾说到，只因那时注重在“信”的过程之内，便将这个对象简略了。究竟这个对象是什么呢？一言以蔽之，就是各人所妄认的一个“我”字。

本来四谛里面，苦谛居先，但是苦只是果，果必有因，由果溯因，便推出了一个集谛，集谛就是一切烦恼，而一切烦恼的根源，只在妄认有“我”。然则前面所说的那个对象，是以苦果为对象，后面所说的这个对象，是以苦因为对象。

可是说到这个对象，却不是三言两语可以说明的，且待我依次说来。

这个对象，就是各人所妄认的“我”，就是“我见”。若是分开说，各人所妄认的“我”，凡有两个：一个便是“人我”，一个便是“法我”。

什么叫做“人我”呢？一切凡夫迷于真如之用，对于这个人身，不了“五蕴假和合”的真义，固执“人”有常一主宰，这便叫做“人我”。什么叫做“法我”呢？一切凡夫迷于真如之体，对于这

些万法，不了“诸法因缘生”的真义，固执“法”有真实体用，这便叫做“法我”。

妄认有这个“人我”，便是“人我见”；妄认有这个“法我”，便是“法我见”。由“人我见”而起的执着，谓之“我执”；由“法我见”而起的执着，谓之“法执”。因此，平常称这两个妄认的“我”，不说两个“我”，而说为一“我”、一“法”。

于今我再将这“我”、“法”两个“我”浅显地解释一下吧。

何以谓之“我”？“我”谓“主宰”。《唯识述记》云：“我如主宰者，如国之主有自在故，及如辅宰能割断故，有自在力及割断力义同我故。或主是我体，宰是我所；或主如我体，宰如我用。”

我们平常都称自己这个人身为“我”，只因为这个人身能见能闻，能觉能知，能动能静，能取能舍，俨然实有一个主宰的“我”，平常的人便真的认这个“我”为实有，由此便成了“我执”。殊不知这个“人我”，这是一个空，仔细分析起来，它不过是诸法所假合的罢了。譬如我这一身，发毛爪齿、皮肉筋骨、髓脑垢色皆归于地，唾涕脓血、津液涎沫、痰泪精气、大小便利皆归于水，暖气归火，动转归风。四大各离，色蕴尽去，受、想、行、识四蕴，也就随着散灭。试问这一个主宰的“我”还有没有呢？可见我们妄认为实有的“我”，毕竟是空。悟了这个“我空”（或称人空，或称生空），便破了这个“我执”。

何以谓之“法”？“法”谓“轨持”。《俱舍光记》云：“释法名有二：一、能持自性，谓一切法各守自性，如色等性，常不改变；二、轨生胜解，如无常等生人无常等解。”

世间一切事物的自体和真理都是“法”，只因为这些万法有分有合，有来有去，有同有异，有成有坏，俨然实有一个轨持的“法”，平常的人便真的认这个“法”为实有，由此便成了“法执”。殊不知这个“法我”，也只是一个空，仔细考察起来，它不过是因

缘所幻生的罢了。譬如我们眼中所见的法，必须具备九缘，才能有见，就是要有色、有空、有明、有根、有作意、有分别依、有染净依、有根本依、有种子依。一缘有变，所见随变。其余耳识八缘、鼻舌身三识七缘，都同于此。诸缘尽失，诸法尽不可得，试问这一个执持的“法”还有没有呢？可见我们妄认为实有的“法”，也毕竟是空。悟了这个“法空”，便破了这个“法执”。

这“我”、“法”二执，盘据着我们的心中，使我们背觉合尘，认沤弃海，从此流转六趣，沉沦三有，影响可就大了。所以小乘“有部”称我执为“染污无知”，法执为“不染污无知”；大乘相宗称我执为“烦恼障”，法执为“所知障”（旧译为智障）。“无知”的意义，就是说他的体性昏暗，不知四谛真理。“我执”以无明为体，迷于真如之用，执着事理，性分不净，所以谓之“染污无知”。“法执”以劣慧为体，迷于真如之体，不解事理，但不执着，所以谓之“不染污无知”。“障”的意义，就是说它能覆蔽心王，碍智不起。“我执”大起烦恼，扰乱身心，能障涅槃，使诸有情流转生死，所以谓之“烦恼障”；“法执”愚痴迷暗，覆所知境，能障菩提，使诸有情不得大觉，所以谓之“所知障”。

悟了“我空”，破了“我执”，他便了知这个“人我”只是诸法所假合；但破我而得诸法，便还有一个“法我”。小乘人的修行，就止于此。悟了“法空”，破了“法执”，他便了知这个“法我”只是因缘所幻生，必破法而见缘生，才去尽两个“我见”。大乘人的修行，便能如此。

说到这里，且将“我、法”二执的总义列成一表：

{	我	人我——人我见——我执——染污无知——烦恼障
		迷于真如之用——能障涅槃……我空破之
		法我——法我见——法执——不染污无知——所知障
		迷于真如之体——能障菩提……法空破之

于今再进而说“我”、“法”二执的分类。

“我”、“法”二执，各有二种：一者，俱生；二者，分别。

先说“俱生我执”。这种“我执”可以说是先天的，它迷于事物，妄起贪爱。无始时来，六、七二识虚妄熏习内因力故，恒与身俱，不待邪教（人之邪说）及邪分别（己之邪思），任运而转，所以谓之“俱生我执”。可是它又有两种：一种是“常相续”，在第七识缘第八识，起自心相，执为实我；一种是“有间断”，在第六识缘识所变五取蕴相，或总或别，起自心相，执为实我。这两种俱生我执，因为它出于先天，体相极细，所以难断。后“修道”中，数数修习胜“生空观”，才能渐次除灭（大乘菩萨则以法空断之）。只以它是“修道”所断，又叫做“修惑”（旧译为思惑）。

次说“分别我执”。这种“我执”可以说是后天的，它迷于道理，妄起分别，亦由现在外缘力故，非与身俱，要待邪教及邪分别，然后方起，所以谓之“分别我执”。只在第六意识中有。可是它又有两种：一种缘邪教所说蕴相，起自心相，分别计度，执为实我（此乃即蕴计我）；一种缘邪教所说我相，起自心相，分别计度，执为实我（此乃离蕴计我）。这两种分别我执，因为出于后天，体相较粗，所以易断。初“见道”时，观一切法“生空”真如，即能顿时除灭（大乘菩萨亦以法空断之）。只以它是“见道”所断，又叫做“见惑”。

次说“俱生法执”。这种“法执”也可以说是先天的，它迷于事物，妄起贪爱，无始时来六、七二识虚妄熏习内因力故，恒与身俱，不待邪教及邪分别，任运而转，所以谓之“俱生法执”。可是它又有两种：一种是“常相续”，在第七识缘第八识，起自心相，执为实法；一种是“有间断”，在第六识缘识所变蕴处界相，或总或别，起自心相，执为实法。这两种俱生法执，因为它出于先天，体相极细，所以难断。后十地中（大乘修道），数数修习胜“法空观”，才能渐次除灭（小乘不能断）。只以它是“修道”所断，也叫做“修惑”。

次说“分别法执”。这种“法执”也可以说是后天的，它迷于道理，妄起分别，亦有现在外缘力故，非与身俱，要待邪教及邪分别，然后方起，所以谓之“分别法执”。只在第六意识中有。可是它又有两种：一种缘邪教所说蕴处界相，起自心相，分别计度，执为实法；一种缘邪教所说自性等相，起自心相，分别计度，执为实法。这两种分别法执，因为它出于后天，体相较粗，所以易断。入初地时（大乘见道），观一切法“法空”真如，即能顿时除灭（小乘不能断）。只以它是“见道”所断，也叫做“见惑”。

说到这里，且将“我”、“法”二执的分类列成一表：

我执	{	俱生我执	{	常相续——第七识	}—(修惑)……小乘修道渐断
				有间断——第六识	
		分别我执	{	即蕴计我	}第六识—(见惑)……小乘见道顿断
				离蕴计我	
法执	{	俱生法执	{	常相续——第七识	}—(修惑)……大乘修道渐断
				有间断——第六识	
		分别法执	{	三科计法	}第六识—(见惑)……大乘见道顿断
				自性计法	

于今再进而说“我”、“法”二执的头数。

先说“我执”。“我执”的头数，大小乘不同，它本有“俱生”、“分别”两种，就是“见”、“思”二惑。小乘说，见惑八十八，思惑十，合计九十八随眠；大乘说，见惑一百一十二，思惑十六，合计一百二十八根本烦恼（但彼等流诸随烦恼也附在内）。

次说“法执”。“法执”的头数，随所知的法而其数无穷，并且它的行相难知，不比“我执”粗显易见，所以经论里面不说它的详细头数。可是它和“我执”用异而体一，它也有见、思二惑，因此也可以说，“法执”的头数与“我执”同。

说到这里，且将“我”、“法”二执的头数列成一表：

			贪瞋痴慢疑身边邪见戒	小乘数	大乘数
见 惑	欲 界	迷苦谛理者	+++++ + + + + + + + + +	10	10
		迷集谛理者	+++++ - - + + -	7	10
		迷灭谛理者	+++++ - - + + -	7	10
		迷道谛理者	+++++ - - + + +	8	10
	色 界	迷苦谛理者	+○+++++ + + + + + + + + +	9	9
		迷集谛理者	+○++++ - - + + -	6	9
		迷灭谛理者	+○++++ - - + + -	6	9
		迷道谛理者	+○++++ - - + + +	7	9
	无色 界	迷苦谛理者	+○+++++ + + + + + + + + +	9	9
		迷集谛理者	+○++++ - - + + -	6	9
		迷灭谛理者	+○++++ - - + + -	6	9
		迷道谛理者	+○++++ - - + + +	7	9
见惑共计				88	112
思 惑	欲 界	五趣杂居地(九品)	++++○--○○○	4	6
	色 界	离生喜乐地(九品)	+○+++○--○○○	3	5
		定生喜乐地(九品)			
		离喜妙乐地(九品)			
		舍念清净地(九品)			
	无色 界	空无边处地(九品)			
		识无边处地(九品)			
无所有处地(九品) 非想非非想处地(九品)		+○+++○--○○○	3	5	
思惑共计				10	16
合 计				98	128

于今再进而说“我”、“法”二执头数的基本,就是所谓十使:

第一是贪。贪是对于世间一切幻有妄起爱着，尽力摄取，终无厌足；如世间凡夫贪色、贪食、贪名、贪利等等都是。

第二是瞋。瞋是对于世间一切逆境妄起瞋心，忿怒恼恨，便加仇害，或起杀业。

第三是痴，又称无明。痴是对于世间一切诸法昏迷暗蔽，不了自性，便起诸惑，招杂染法。

第四是慢。慢是自恃己有所长，高视阔步，目无余子，便对他人傲慢无礼。

第五是疑。疑是对于世间一切理事妄起疑心，迟徊犹豫，不能决定，便障正信，善品不生。

以上是五钝使。贪、瞋、痴、慢四使，都是迷于事物而起的惑，它的性分甚钝，所以谓之钝使；疑使虽是迷于理性而起的惑，因为它以犹豫不决为自性，性分也钝，所以也谓之钝使。但在见惑中，此五使或并后五见称为十见。

第六是身见。身见就是“我见”和“我所见”。不知我身是五蕴的假合而计度实有我身，谓之“我见”；又不知我身边诸物无一定所有主，而计度实为我所有物，谓之“我所见”。合着这两见，才成为一个身见，但是平常多略去“我所见”而只说“我见”。

第七是边见。“我见”起了之后，或计度这个“我”死后断灭，便是断见；或计度这个“我”死后不灭，便是常见。这断常两见，都偏于一边，所以谓之边见（俱舍说）。但另有一义，就是说它也是身见后边的妄见，所以谓之边见（唯识说）。

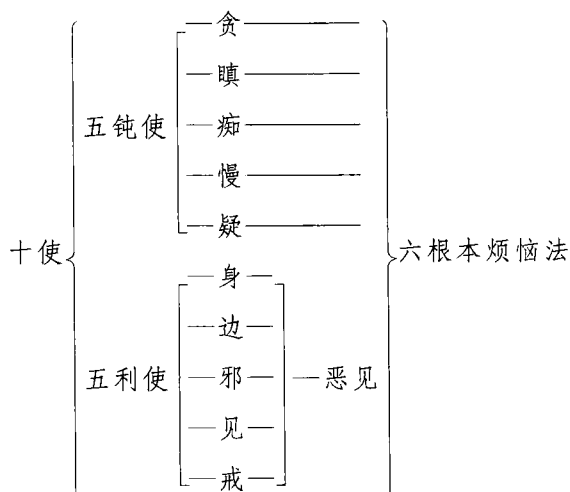
第八是邪见。邪见就是拨无因果，他以为世间没有可以招果的因，也没有由因而生的果，因此恶也无所恐，善也无所望。如此谬见，真是邪之最邪者，所以称之为邪。

第九是见取见。见取见起于劣知见，因这劣知见，取其他种种的劣事物认为胜妙，固执这个恶见，便谓之见取见。上面的那个见字，虽是指身见、边见等，但也含其他种种的事物。

第十是戒禁取见。由第九的见取见，便以非理非道的戒禁为始，取其他种种的行法，以为生天之因或涅槃之道，谓之戒禁取见。这见可分两种：那些持牛戒、鸡戒等等，以为生天之因的，便是非因计因的戒禁取见；那些修涂灰、断食等等苦行，以为涅槃之道的，便是非道计道的戒禁取见。

以上是五利使，又称五见。在六烦恼法中，总称为恶见。它是恶慧之一分，由迷于理性而起，惑性锐利，所以谓之利使。

说到这里，且将“我”、“法”二执头数的基本列为一表：



总上所说，我们对于“我”、“法”二执，要算很清楚了，同时我们对于学佛的对象，也要算很明白了，这一笔账的细数，不是已经查清了吗？但是我们还得回头总结一下。

依着前面所查出的，“我”、“法”二执的头数虽有九十八随眠或一百二十八烦恼，“我”、“法”二执的基本虽有十使，然而我们的目光不要被它这些繁琐的名相所掩蔽，我们总要记得它的根源，实在只有一个“我见”。“我见”为本，生诸烦恼；“我见”若无，烦恼随断。所以唯识说，烦恼障以遍计所执实我萨迦耶见（萨迦耶见乃五见中之身见，即我见）而为上首，所知障以遍计所执实法萨迦耶见而为上首。然则一百二十八烦恼也可以摄于一个

“我见”，九十八随眠也可以摄于一个“我见”，十使也可以摄于一个“我见”，“我”、“法”二执自然更可以摄于一个“我见”了。由此说来，我们总应当认定我们学佛的对象，只是一个“我见”。

记得这个总结，我们对于这一笔账才能通体明了。

可是还没有彻底，若要彻底，还须将这个总数用一个还原法，还出它的原数来，才不致有丝毫错误。我于今便率性彻底地查一查吧！

我们知道学佛的对象只是一个“我见”，这个“我见”，它对于真如的用上迷了生空，便障涅槃，使我们流转生死；它对于真如的体上迷了法空，便障菩提，使我们不得大觉。那么，它不是障碍我们的魔鬼吗？它不是我们唯一的敌人吗？若果然是这样认为外来的魔鬼，认为对立的敌人，那便错了。当知这个“我见”，虽然对于真如的用上迷了生空，对于真如的体上迷了法空，它仍然是从真如上起，并不是真如之外别有一个“我见”外来，别有一个“我见”对立。所以说，烦恼即菩提，生死即涅槃。其中分别，不过是一迷、一悟罢了！这便是这个总数的还原。

如此，这一笔账的细数也查清，这一笔账的总数也结明，这一笔账的原数也还出，本会计师也可以暂告休息了。不过这一笔账甚是要紧，还请诸君自己细细地核算一番才好，我将来还有一种算法呢！

持戒是学佛的第一步

我前回曾和诸君查过了一笔“四柱账”，就是学佛的四种过程。在那次演讲之中，已经说过学佛的第一过程是信，第二过程是解，第三过程是行，第四过程是证。怎么今日的讲题却又说持戒是学佛的第一步呢？想本演坛之中所有一般听众，大都是认真学佛、精勤求道的人，对于这个讲题的前后不符一定早就觉察，不待本会计师开口，便也要群加责难，说这是一笔“油饼夹账”了，因此，我在开讲这个讲题之前，不能不先将前账后账交代清白。

我们常常听得一般对于寻求正法的人的批评，说某某是“佛学者”，某某是“学佛者”，这两个名词在字面上不过一颠倒之间，而意义上却迥然有天渊之别。那“佛学者”只从理上求一些佛的学，仅仅得了少许空的知见，便觉已足；而这“学佛者”却是从事上真实地去学佛，不达到成佛的一天，终未满足他的弘愿。前一种是空谈无补，后一种是身体力行；前一种是故纸徒钻，后一种是立竿见影。这两者的差异，我们大概都早已深知，在两者中间抉择起来，自然都不愿做那前一种的人，大家都要站在后一种人的这一面。然而我们眼前寻求正法的伴侣，往往容易得着“佛学者”的头衔，而那真实的学佛道中，却终于荒凉萧瑟，难闻“学佛者”的足音。事与愿违，言与行异，这便是末法时代一种可叹的现象。可是对于这种现象，常有些人起了误认，便成了他一道绝好的护身符，那些人是怎样误认的呢？他便是从四种过程上误认了，他说：“本来学佛的过程，必须先有信解而后有行证，学佛者自然是行证过程的人，佛学者也正在信解过程之内。既不能

废信解而求行证，又怎可以舍佛学而谈学佛呢！”这种说法实在是自欺欺人，佛法之中，决无不为修行而说之法。若是单从口头上高谈虚渺，或是从笔底下骋辩幽玄，便非佛法，只是戏论。那信解行证四种过程，都是为真实学佛者而说，并不能做他们这一般纯盗虚声的护身符。因此，我前回的讲题，便显然标明是学佛的过程，意思就是怕这一般“佛学者”冒牌阑入，不能不从中设一道大防。想当时听讲诸君，或者也有些明白我的微意，早已暗中点首了。

话虽如此，但是真实学佛者信的过程和解的过程，究竟何以异于“佛学者”呢？在这中间，我们先要知道真实学佛者怎样才算去学佛？我明白地说一句吧！修三无漏学的人，才算是真实的学佛者。何谓三无漏学？第一是戒，第二是定，第三是慧。

1. 戒——止恶修善——律藏所诠——依戒而资定
2. 定——息虑静缘——经藏所诠——依定而发慧
3. 慧——破惑证真——论藏所诠——依慧而成佛

我们前回已经认明佛是什么，知道他只是智慧所成，我们既然学佛，就是要求到他一样的智慧。可是智慧生于禅定，禅定生于戒律。要求智慧，必须先修禅定；要修禅定，必须先守戒律。若是戒律有缺，禅定便无所资；禅定不成，智慧便无由发；除却智慧，将来又成什么佛，现在又学什么佛呢！所以真实学佛者，必须修三无漏学。因此我说，修三无漏学的人，才算是真实的学佛者。然则学佛的过程之中，所谓信的过程和解的过程，其所以异于佛学者的界说，我们可以明白了。我再明白地说一句吧，修三无漏学的人的过程，才算是学佛的过程。

依此说来，不修三无漏学便不能谓之学佛，便不能列入学佛过程之中。所谓信的第一过程，实在就是修三无漏学的第一过程。若是分开来说，不求智慧，不能谓之学佛，不能列入学佛过程之中，所以第一过程必有慧学。又，不修禅定，也不能谓之学

佛,也不能列入学佛过程之中,所以第一过程又必有定学。又,不守戒律,也不能谓之学佛,也不能列入学佛过程之中。所以第一过程又必有戒学,其余三种过程也是一样。而依着三无漏学的次序,又必须由戒生定,由定生慧。单从三学的本身上说,不又应当分为三步而以持戒为第一步吗?所以说,持戒是学佛的第一步。若是从四种过程上说,虽然另立了一个第一过程,而这个第一过程含有三步,仍然应当以持戒为第一步,并且因为有这第一步,才有这第一过程,第一过程实由这第一步而起,因此,我在说过四种过程之后,又说这第一步。说到这里,我想前账后账都已交代清白,一定不会有人对本会计师再下那“前后不符”的考语了。

然而人家虽看不出这一篇账有什么毛病,本会计师倒要自己举出一个大大的破绽来,诸君试想想吧,前回所说四种过程之中,不是说第一过程只是信,而第三过程才是行吗?这次所说的三无漏学,是行的方面的事,便应当到第三过程里面去修,这第一过程不过一个信罢了。然则持戒虽然可算是第一步,但只是第三过程里面的第一步,怎可以说它也是第一过程里面的第一步呢?纵然第一过程不能离三无漏学,三无漏学以戒为第一步,也只可以说信戒是第一过程的第一步,不能说那个“持”字,一说“持”字,便混到第三过程里面去了。诸君想想:这不是一个大大的破绽吗?

在这一点上,实包含着佛教里面一个重大的问题。有许多人对于这个“信”字,只认它是一个理上的信,不知道它还是一个事上的信;只认它是一个心上的信,不知道它还是一个身上的信。这从事上和身上说信,本来是佛教的特殊之点,所以显教里面说“信满成佛”,密教里面说“信即是行”。若是它只是一个理上的信,不过得了一种空的知见;若是它只是一个心上的信,不过生了一种空的希求,又怎能便有成就呢!

然则，信的过程里面，也还是要持戒吗？

不错，信的过程里面，不仅有戒无漏学，并且还是要持戒。

那么，对于行的过程，又何以说呢？

在这中间，须得用一个譬喻，才可以说明。譬如有一个学习骑术的人，他在最初的两天，依着他的教师的指导，骑在马上使用种种驾御的方法，虽然也能左右进退，可是他只是信着教师所说，依样去实习，究竟自己莫名其妙，这便是信的过程；过了两天，他便渐渐地了解马的性情，了解骑的技巧，不复像从前茫无把握、专信教师，而他的信也更深了，这便是解的过程；后来他的骑术已经练习纯熟，便实地使用起来，千里驰驱，日亲鞍辔，因此熟能生巧，便也不必再忆教师的说法，只觉得得心应手，控制入神，这时他的解也更深了，而他的信又更深了，这便是行的过程；及至他使用骑术奔过长途，很迅速地达到了他的目的地，这时他便成功了，于是他的行也圆满了，他的解也圆满了，他的信也圆满了，这便是证的过程。

修三无漏学的学佛者，也是一样。若问学佛的信的过程持戒与否，只看学骑术的信的过程之中骑马没有；若问信的过程之中持戒与行的过程何异，只看学骑术的前后两种过程的骑法是否相同。这个问题有了这个譬喻，便也不待烦言而解了。

前账后账既已交代清白，本会计师自己举出来的破绽，又已自己弥缝，这些题前的讨论总算可以结束了。可是听讲诸君，又不要怪我讲了半天，只是讲着题外的闲话，当知我在这一番讨论里面，已经说明了如何持戒是学佛的第一步，这也是题中应有之义呢！现在所要继续讲的，便只有学佛第一步的持戒了，我于今便一心敬谨地将这位题中之主人翁介绍与诸君相见吧！

这位主人翁梵名“尸罗”(Sila)，此云清凉；又名“毗尼”(Vinaya)，此云调伏；又名“波罗提木叉”(Pratimoksa)，此云别解脱；而中文的总名便是戒律。当我们的本师释迦牟尼如来入灭之

际，曾经留下遗嘱告诸弟子：如来灭后，应以波罗提木叉为师。这位“大师”自从受了这宠荣的顾命以后，一般佛家弟子自然都要皈依座前，他在佛教中地位之高，也就不待说了。然而他究竟何以能得到这样优异卓越的推崇呢？

我们必须记得我们学佛的对象，只是由一个“我见”而生出的贪瞋痴慢疑和五恶见等等烦恼，因为有这些烦恼遮掩着，使我们本来具足和佛一样的智慧无从显发，才成了一个具缚的凡夫。于今我们不甘困居凡夫境界之中，要显发本来具足的智慧，必须先将这些烦恼断却。烦恼断却一分，智慧便显发一分；烦恼全部断却，智慧便全部显发，这是修行中间一个确定不移的正比例。但是这些烦恼如何才可以断却呢？你想，我们日常的生活，无时无刻不与烦恼为生死交，习为故常，几成本性，要想猝然改变，立刻断它一个干净，那是绝对做不到的事。于是我们第一步便要借重这位戒律“大师”，先修其粗，然后再治其细；先洁其外，然后再净其内；先制其流，然后再清其源，这些烦恼才可以渐次断却。若是不先用这种法门，不经过这种阶级，便一定没有达到目的的希望，那时身心散漫，意志模糊，只有受着烦恼的包围，何能由你自己作主！所以我们学佛，非从持戒入手不可。若无戒律，便无佛法。他所以能得到一种优异卓越的推崇，即以此故。我们在这一点上，也就应当加以强烈的注意。

戒律是些什么呢？就小乘戒说，现今流传的有四种：

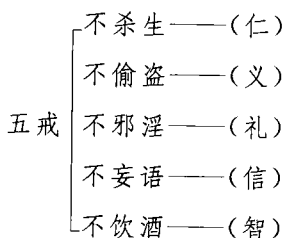
- | | |
|--------------------------------|-------------|
| 1. 五戒 | } ————— 在家戒 |
| 2. 八戒 | |
| 3. 十戒 | } 出家戒 |
| 4. 具足戒
(比丘二百五十戒，
比丘尼五百戒) | |

就大乘戒说，现今流传的也有四种：

1. 梵网戒——性宗戒
2. 菩萨戒本戒(又称瑜伽戒本戒)——相宗戒
3. 圆顿大戒——台宗戒
4. 三昧耶戒——密宗戒

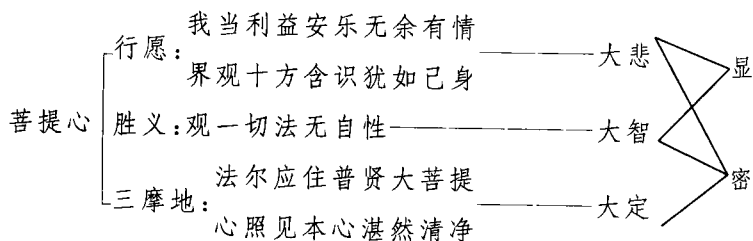
大小两乘的戒原有很多的条文,很密的意义。但本会计师素来抱着的宗旨,是先查主要总账,也就不敢烦诸君做那读账对账的呆工作,于今便抛却大小两乘的戒的细目,只谈大小两乘的戒的大纲。

小乘的戒以五戒为根本,一切戒条都依着五戒而立。何谓五戒?



只因小乘的一切戒条都依着五戒而立,所以五戒若破,则小乘戒破;五戒若在,则小乘戒在。因此,我们在学佛的第一步持戒,若立于小乘方面,必须坚守五戒。

大乘的戒以菩提心为根本,一切戒条都依着菩提心而立。何谓菩提心?



只因大乘的一切戒条都依着菩提心而立,所以菩提心存,则大乘戒存;菩提心失,则大乘戒失。因此,我们在学佛的第一步持戒,若立于大乘方面,必须不退菩提心。

说到这里，又容易起一种误认，是一种什么误认呢？便是认我们若是志求大乘，似乎就可以敝屣五戒了，因为小乘的戒好像是消极地注重止恶，大乘的戒好像是积极地注重修善，我们大乘道中人只要在修善的方面用心，便不必更在止恶的方面措意了。这种误认，又足以使学佛者陷于无戒的境域，可是我们只要一看大乘的“三聚净戒”，便知道他是错了。今且说“三聚净戒”。

1. 摄律仪戒——受持五、八、十、具等一切之戒律者
2. 摄善法戒——以修一切善法为戒者
3. 摄众生戒——以饶益一切众生为戒者

这三聚净戒，是《华严》、《梵网》、《占察》、《瓔珞》等经，《瑜伽》、《唯识》等论所说，足见大乘菩萨的戒法，不仅从积极方面修善利生，还须从消极方面防非止恶。换句话说，菩提心不违五戒，五戒也不违菩提心，菩提心即具五戒，五戒也即具菩提心，不过境界有广狭之分，以致圣道有大小之别。实则行大乘道的菩萨仍应以小乘道为基，对于五戒正应与菩提心并重，不然就失去这三聚净戒的第一聚了。

同时，我们也应当知道，大乘“以菩提心为根本”的戒，实比小乘“以五戒为根本”的戒要进一步。因为小乘的戒只求清净自己、利乐一身，而大乘的戒则愿清净众生、利乐一切。从“我空”上说，大乘的行愿菩提心实进于小乘。又因为小乘的戒必认戒法森严，时刻省念，而大乘的戒则知法无自性，执着全除。从“法空”上说，大乘的胜义菩提心又进于小乘。又因为小乘的戒但从散心用力，拂去客尘，而大乘的戒则重入定修观，照见本性。从“如实空”上说，大乘的三摩地菩提心更进于小乘。因此，我们在这一菩提心与五戒并重之中，应当有这一种的认识。

这位戒律“大师”我已经为诸君介绍过了，愿一般真实修行的同学，在这一次和“他”相见之后，立刻发菩提心，誓守五戒，以圆满这学佛的第一步。至于说“戒感具色”，乃至“五戒为人，

十善生天”等等话头,虽然也可以说明持戒得果决不唐劳,引起学人持戒的兴趣,但是我们既然学佛,便当一心上求菩提,绝对不可下慕人天的福报。因此,我也不敢再将这些话作一个耸动诸君的材料,但愿诸君为着学佛的本愿而立即持戒,进证菩提,那么我这一番的介绍,也就因诸君而功德成就了。我想本演坛之中,所有一般听众大都是认真学佛、精勤求道的人,到了下次开讲之期,一定都要变为这位戒律“大师”的弟子。鄙人敬谨在此,预祝诸君身心清净,自他无垢。

(《威音》第 31 期)

修定是学佛的第二步

我在前回提出了学佛的三步，那时已经将第一步的持戒约略说明，这回便应当进而说第二步了。第二步是什么呢？这个问题实在是学佛的莫大关键，我要请听讲诸君，大家凝神一志，以十二分的殷重心，倾听这个法门，不仅牢记勿忘，并且力行之不懈，才可算一个绍隆佛种的真佛子，万不可大意听过，或者把它看轻，以致空入宝山，自失利乐。这是我在演讲之前不能不预先声明的一点。声明之后，我敢敬告一般学佛的同愿，这第二步便是修定。

谈到修定，我便有无穷的感慨，须得先和诸君谈谈。我何以有无穷的感慨呢？我就是想到现今时代，在家学佛的人固然很多，出家学佛的人也并不少，然而耳目所及，那证大菩提、现正等觉的成佛者，终于罕见罕闻，这难道佛法是骗人的吗？不是不是！这只怪着一般学佛的人不学“三学”而空谈学佛，犹如说食求饱，无补于饥，他只是自己骗了自己吧！这层感想本是我弘扬“三学”的动机，便使我在前回演讲之中提出了“持戒是学佛第一步”的口号，以对治现今一般空谈学佛者的虚妄。但是平心地观察，现今时代出家学佛的人，固莫不持着有戒，并且很多能精严地持戒；在家学佛的人也多半持着有戒，并且也很多能精严地持戒，似乎现代佛徒之中实在已经有人循着“三学”的途径而向前进行，若说他们都是空谈学佛，未免太冤枉了。然而耳目所及，那证大菩提、现正等觉的成佛者，终于罕见罕闻，这难道我说“三学”学佛又是骗人的吗？不是不是！这就只怪着一般学佛的人，知道持戒而不知道修定，行了第一步而不行第二步，对于“三学”

只学了一学，又焉有学成之可言？犹如九仞为山，仅覆一篑，他仍是自己骗了自己吧！不过在这一个阶级里面，他究竟有一部分修持，虽然对于证大菩提、现正等觉没有迅捷的成绩表现，但是他积着持戒的功德，却也能感得人天福报，丝毫都不唐劳，和那空谈学佛的人究竟两样。本来也有人说：“当群众的机，应当以劝人持戒为重。当目前的机，更当以劝人持戒为重。果能持戒，虽不能证得菩提，也可以感得福报。果能持戒，虽未必增加一佛，也足以减少一魔。弘法的人为着当机利生起见，对于持戒功德，原只有随喜赞叹，决不容昧然加以贬辞。何况持戒的功德显明，世与出世都能实受利益，本来就值得随喜赞叹呢！”然而我在这里，却要将那些仅知持戒的人轻轻地诃责一下，因为《菩提心论》上说“所言利益者，为劝发一切有情，悉令安住无上菩提，终不以二乘之法而令得度”；又说：“行人既知一切众生毕竟成佛，故不敢轻慢。”以不退菩提心而论，我便不敢轻慢一般听讲诸君，以凡夫相视于现前，以人天相期于后世，只将那些持戒得福等等话头，劝人以二乘以下之法而持戒。同时我便要讲，那些仅知持戒的人纵然得了真实的福报，但是他本来堪任安住无上菩提，却故步自封，中道而废，失去了学佛的本旨，辜负了“三学”的初门，毕竟是自己骗了自己呢！可是我冷眼旁观，现今学佛者里面，不为自己所骗的能有几人？只说到持戒精严，已经要算是鸡群之鹤，因此，我便有无穷的感慨了。

说到这里，我还要追进一层，指出他们骗着自己的实据。试看一般持戒精严的人，杀、盗、淫等恶业不行于身，贪、瞋、痴等恶业不行于意，乃至妄言、绮语、两舌、恶口等恶业也不行于口。持戒而能达到这样的境界，真足以使人天尊重，神鬼钦依。但是，假使他仅仅知道是这样持戒，而不知道进修定、慧乃至一切善法，那么他所持的戒，无论是大乘、小乘，都只算持了一半。何以故？小乘的戒，有止持还有作持；大乘的戒，摄律仪还摄善法。

戒虽是定、慧之基，在定、慧之前，而从作持上说，定、慧法门是所当作；从摄善上说，定、慧法门又是所当摄。不到定成慧发的时候，他的戒总还没有圆满。若是仅仅持着那样一半的戒，便以为持戒精严，不求更进，他不是明明的骗着自己吗！然而戒法不彰，莫知其误，行之者，自以为奉行佛法而不知徒修人天福业；赞之者，也自以为赞扬佛法而不知徒奖人天福业。天下滔滔，不更令人感慨无穷吗！

况且戒法的不彰，并非由于现今佛徒的缺“闻”，却是由于现今佛徒的缺“思”与缺“修”。据我所见，其他的佛教教理，容或有人不得而闻，若是“三聚净戒”的大纲，就是穷乡荒寺、新僧幼尼，也都能闻之甚熟。诸君听了我这句话，一定有些不能相信，或者还要说：“这种三聚净戒的深义，非博览三藏的人，不易得闻，怎可以说人人闻过？”那么，我便要请诸君赴各寺庙里面听一听那《禅门日诵》的《蒙山施食仪》，这施食仪中，不是明明的列着四弘誓愿吗？我们知道大乘戒以菩提心为根本，又当知道那第一的行愿菩提心便是以四弘誓愿为体。何谓四弘誓愿呢？

1. 众生无边誓愿度——从苦谛上发——摄众生戒
2. 烦恼无尽誓愿断——从集谛上发——摄律仪戒
3. 法门无量誓愿学——从道谛上发——摄善法戒
4. 佛道无上誓愿成——从灭谛上发——三聚圆满

这四弘誓愿，分明就是“三聚净戒”的大纲，分明告诉我们，学佛的人不仅应当防非止恶，并且在上求下化之外，还应当从道谛上进修定、慧等等法门，这便是行愿菩提心的体，也便是大乘戒的根本义。

在《禅门日诵》之中，这四句话天天要在佛前敬诵三遍，然则“三聚净戒”的大纲，现今佛徒不是人人都闻之甚熟吗？然而说到持戒，仍然只知道有防非止恶的那一半，竟无人知道尚有定、慧等等法门是持戒者所应学。徒修福报，不脱轮回，虚度一生，

枉言学佛，这便不是他不曾闻，只能怪他自己“闻而不思”、“思而不修”了。像四弘誓愿这样的明白开示、这样的纯熟忆持，而不思不修的人仍然置若罔闻，还是形成了一个戒法不彰的现象，其他难闻的佛法更何待言！我想正法衰微，大概就在这个毛病上吧！依此说来，他们的骗着自己，并非出于一时的偶然，好像早就具有这种劣根，存心做一个骗自己的骗子。这便使我这一腔无穷的感慨，更引申于无穷了。

说了半天，只是说着一般学佛的人仅知持戒而不知进修定、慧，也就是说着一般学佛的人只见到那第一步而未尝见到再有第二步；同时便是显示这第二步的重要，显示学佛者一定要以修定为第二步。虽然也都是题中应有之义，但是这一位题中的主人翁，依然还隐在锦幕之后，没有登场，须得仍由我来介绍一下。

这位主人翁，梵名“禅那”(Dhyana, 或称禅、驮南、持阿那)，此云静虑(或译定、弃恶、功德丛林、思惟修)；又名“三昧”(Samadhi, 或称三摩、三昧地、三摩底、三摩提、三摩帝、三摩地)，此云等持(或译定、正定、正受、等念、调直定、心一境性、正心行处、息虑凝心、现法乐住)；又名“三摩呬多”(Samahita)，此云等引(等持通定散，等引唯定心)；又欲入定时名“三摩钵底”(Samapatti, 或称三摩钵提、三摩拔提)，此云等至；又正在定中名“三摩半那”(Samapanna)；而中文的总名便是禅定。

还有几个附带的名字不可不知，就是定中的止分名“奢摩他”(Samatha, 或称奢摩陀、舍摩陀)，此云止息(或译寂静、远离、能灭、能调、能清)；定中的观分名“毗婆舍那”(Vipasyana, 或称毗钵舍那)，此云观见(或译正见、遍见、次第见、别相见、种种观察)；定中的止观平等的舍分名“优毕叉”(Upeksa, 或称优毕舍)，此云舍离(或译平等、不诤、不观、不行)；又，入定初门的息道名“安般”(anapana, 或称安那般那阿那般那、阿那波那、阿那阿波那)，此云持出入息。这几个名字虽只是禅定的一部，往往也作

这位主人翁的全权代表。

前回所介绍的那一位戒律“大师”，现今一般学佛的人大概本来都有些依稀的认识，不必多费唇舌已能使大家一见如故。这回的介绍便大大的不同，大家既很少亲近这位禅定大师，他那复杂的履历又不容易背出。若是不关紧要的人物倒也不妨随意敷衍一番，无奈这位“大师”正是我们刚才认为最重要的第二步主人翁，我若是偷懒略说，必为大家所不许。何况我的本愿，要在这禅定几乎绝传的时候，使一般学佛的人都能亲切认识这位零丁寂寞的“大师”，以免空入宝山，自失利乐。因此，只得多耽搁诸君一点工夫，做一次查细账的工作了。

这笔细账，先有四大项：

甲、有漏禅

乙、亦有漏亦无漏禅

丙、无漏禅

丁、非有漏非无漏禅

且待我将这四大项的细账依次开列，报告诸君，愿诸君加意详查，仔细记取，因为这是诸君将来大获红利的一笔资本账呢！

甲、有漏禅——世间根本味禅

一切众，皆有初地味禅，若修不修，必定当得，故此乃禅之根本，一切上妙胜定，莫不依之出生。今且就凡夫外道所修得者言之，所以示禅定之本体也。

凡夫外道，亦能以六行观修得此根本味禅。其六行观，即厌下地而欣上地也：

1. 厌苦观
2. 厌粗观
3. 厌障观
4. 欣胜观

5. 欣妙观

6. 欣出观

既得此禅，亦能发有漏智，但未能生无漏智，以其暗证而无观慧，故称“隐没”；于其禅定生爱昧，故称“有垢”；所观之境界不分明，故称“无记”。

此有十二门禅，即四禅、四等、四空是也。厌欲界而欣色界者，修四禅（缘内）、四等（缘外）；厌色界而欣无色界者，修四空。此根本十二门禅中，又以四禅为根本，而四禅中之第四禅，尤为根本中之根本。

子、四禅（或称四静虑、四禅定）

1. 初禅（或称觉观俱禅、有觉有观三昧、圣说法定）

初禅之前行，有“粗住”、“细住”、“欲界定”、“未到定”。其正禅具“八触”、“十功德”。其先，行者安坐，端身摄心，气息调和，觉此心路泯然澄净，怙怙安稳，蹶蹶而入，其心在缘而不驰散，是名曰“粗住”。由此心后，怙怙胜前，名为“细住”。如是一两时或一两日或一两月，豁尔心地作一分开明，我身如云如影，爽爽空净；虽复空净，犹见身心之相，未有定内之功德，是名“欲界定”。从是心后，泯然一转，不见欲界定中之身首、衣服、床铺，犹如虚空，是名“未到定”。此时性障犹在，未入初禅也。在此未到定，身心虚寂，内不见身，外不见物，如此或经一日乃至一月一岁，定心不坏，则于此定中，即觉身心凝然，运运而动，由此次第感得“动、痒、轻、重、冷、暖、涩、滑”等相，是名“八触”。此为色界之清静四大极微，依欲界身中而发，其四大极微转换，各现其体用之二，故发此触相也。动、轻是风，痒、暖是火，冷、滑是水，重、涩是地，此乃正入初禅之相。此时有“十功德”，又谓之“十眷属”，如“空、明、定、智、善心、柔软、喜、乐、解脱、境界相应”是也（是就八触中之动触而论，余七触功德准之）。此八触、十功德，唯在初禅，二禅以上则无，以四大转换已了故，是为初禅之特相。就四

禅总体言之，则以“十八支功德法”分别，此中初禅有五支：一、觉支；二、观支；三、喜支；四、乐支；五、一心支。

入此禅者，便离欲界，居于色界之离生喜乐地，即大梵天、梵众天、梵辅天之三天。此初禅天以上，色欲均灭，不须分段食，无鼻、舌二识，唯有眼、耳、身、意四识，具觉、观二者，有喜受而与意识相应，有乐受而与眼、耳、身三识相应。其正报有天王天众，其依报有宫殿国土，仍具五蕴，但均胜妙。

此禅为治外乱之始。

2. 二禅(或称喜俱禅。又，此下三禅，或称无觉无观三昧、圣默然定)

既入初禅，又以觉观动乱，加以呵弃，初禅谢已，即发中间禅定，又入未到定；若不退失，便发二禅，混四大色成一净色，于是定心之内，益显清净，即得此禅。此禅有四支：一、内净支；二、喜支；三、乐支；四、一心支。

入此禅者，便离色界之离生喜乐地，居于色界之定生喜乐地，即少光天、无量光天、极光净天之三天。此二禅天以上，于初禅四识，又去其三，仅有意识之一，复无觉、观二者。

此禅外乱已息。

3. 三禅(或称乐俱禅)

既入二禅，又以喜受动乱，加以呵弃，二禅谢已，又入中间未到定；若不退失，便发三禅，于是定心之内，舍喜受而增正念正慧，色法转妙，身受正乐，即得此禅。此禅有五支：一、舍支；二、念支；三、慧支；四、乐支；五、一心支。

入此禅者，便离色界之定生喜乐地，居于色界之离喜妙乐地，即少净天、无量净天、遍净天之三天。此三禅天中，亦唯一意识，但有绵绵之乐，从内心而发，遍满身分，美妙无比。故三禅之乐法，易为行者味着，足碍进修，殊为危险。

此禅为治内乱之始。

4. 四禅(或称不动定、舍俱禅)

既入三禅,又以乐受动乱,加以呵弃,三禅谢已,又入中间未到;若不退失,便发四禅,于是定心之内,不为苦乐所动,色法极妙,出入息断,即得此禅。此禅有四支:一、不苦不乐支;二、舍支;三、念支;四、一心支。

入此禅者,便离色界之离喜妙乐地,居于色界之舍念清净地,即无云天、福生天、广果天、无想天及五净居天(无烦天、无热天、善见天、善现天、色究竟天)之九天。此四禅天中,亦唯一意识,但无苦乐等受,仅有舍受与之相应,且出入息至此均断。

此禅内乱亦息。

外道入此定时,不坏身色,直灭其心,入无想定,谓为涅槃。故曰:无方便外道灭心入无想定(即此),有方便凡夫外道灭心入非有想非无想定(即后有顶),佛弟子灭心入灭受想定(由有顶更进)。

以上四禅,为内色界定。以下四等,为外色界定。

丑、四等(或称四无量、四梵行)

1. 慈无量心

行者既得四禅,若由“缘内”而更“缘外”便得四无量定,彼生梵天而欲作梵天王者必修此(小乘则为自增福德易入涅槃,大乘则为欲度众生大悲为本)。

能与他乐之心,名之为慈。行者于禅定中,与慈相应,无瞋无恨,无怨无恼,善修得解,广大无量,即成慈无量定。若在前四禅中,仅能自乐而已。

2. 悲无量心

能拔他苦之心,名之为悲。行者于禅定中,与悲相应,无瞋无恨,无怨无恼,善修得解,广大无量,即成悲无量定。若在前四禅中,仅思自拔而已。

3. 喜无量心

庆他得乐之心,名之为喜。行者于禅定中,与喜相应,无瞋

无恨，无怨无恼，善修得解，广大无量，即成喜无量定。若在前四禅中，仅知自喜而已。

4. 舍无量心

于他不着之心，名之为舍。行者于禅定中，与舍相应，无瞋无恨，无怨无恼，善修得解，广大无量，即成舍无量定。若在前四禅中，仅及自舍而已。

此四无量在第四禅修之易得，但初禅修悲，二禅修喜，三禅修慈，四禅修舍，亦甚便也。

此为众生缘之四无量心，凡夫修之（小乘修法缘四无量心，大乘修无缘四无量心）。

寅、四空（或称四无色定、四空处定）

1. 空无边处定（或称空定、空处定）

行者既得四禅、四等，已进色界顶天，但厌色质为碍，不得自在，如系牢狱，仍求出离，即舍色缘空，经过中间之未到定，心与虚空之法相应，即成空处定。

自此以上，便离色界而居于无色界之四空天。其境胜妙，于五蕴无色蕴，正报唯为受想行识四蕴之假和合而无色身，又无依报之国土宫殿，并不可分为四处，但由所修境界而证。惟无色界仍在“三有”之内，故亦有微妙之细色。

2. 识无边处定（或称识定、识处定）

行者既得空定，又厌虚空无边，缘多则散，能破于定，仍求出离，以剖色得空，剖空得识，色空诸法，均以识摄，即舍空缘识，经过中间之未到定，心与识法相应，即成识处定。

3. 无所有处定（或称无想定、少处定、不用处定）

行者既得识定，又厌三世之识无边，缘多则散，能破于定，即舍一切识而缘法尘少处，经过中间之未到定，心与无所有法相应，即成少处定。

4. 非想非非想处定（或称非有想非无想定）

行者既得少处定，又厌无所有处之无想如痴如醉，识处以上之有想如痲如疮，即舍前定而缘非想非非想处，经过中间之未到定，心与非有想非无想之法相应，即成非想非非想定。

外道得此定时，断一切想，不知尚有细想，便以无想自诩，谓证涅槃。故曰：无方便外道灭心入无想天定（即前色顶），有方便凡夫外道灭心入非有想非无想定（即此），佛弟子灭心入灭受想定（由此更进）。

至此，行者已达三界之顶，但仍未出三界，故终为世间有漏禅。若由此进入灭受想定，斯超三界矣！

乙、亦有漏亦无漏禅——世间根本净禅

较根本味禅之“暗证”而加以“观慧”，破根本味禅之“味着”而成为“无垢”，治根本味禅之“无记”而出于“分明”，便有此根本净禅。

此净禅以一息道而分三种：一曰“六妙门”，为全修法，由数息而入；二曰“十六特胜”，为简修法，由随息而入；三曰“通明禅”，为速修法，由观息而入。凡夫外道之利根者，亦能任修一种息道而得净禅，即能由此发有漏智。倘得值佛闻法，亦能由此发无漏智。此中有漏、无漏之分，实以修息道时用心有异，不可不辨。

凡夫——暗心持息，唯希禅乐	}——有漏
外道——略具观慧，妄求解脱	
小乘——正观谛缘，志在入灭	}——无漏
大乘——安心般若，具足方便	

子、六妙门

此为息道之全修法，慧性多者修之。以慧多定少，虽不昏沉而多散乱，难与禅定相应，入手时尚须偏重“止”法以除其散乱，故必修其全法，方得净禅。第终以定少慧多，虽多散乱而不昏

沉，发无漏智甚速。

1. 数

修数——行者端身正坐，调和气息，不涩不滑，安详徐数，从一至十，复从一起，摄心在数，不令驰散，是名修数。

证数——与数相应者，心住息缘，任运自数，从一至十，不加功力，觉息虚微，心相渐细。尔时患数为粗，意不欲数，便应舍数修随。

2. 随

修随——舍前数法，一心依随息之出入，既与俱出，复与俱入，摄心缘息，知息入出，长短冷暖，亦须悉知，是名修随。

证随——与随相应者，心既渐细，觉息长短遍身入出，心息相依，恬然凝静。尔时觉随为粗，心厌欲舍，便应舍随修止。

3. 止

修止——息诸缘虑，不念数随，凝静其心，止于一处，眉间、鼻端、脐下均可，心既有止，息亦虚凝，是名修止。

证止——与止相应者，自觉身心泯然入定，息亦自住，若不出入，不见内外一切相貌，即如欲界、未到等定。尔时当念此少观慧，所证实浅，便应舍止修观。

4. 观

修观——于定心中，以慧分别，谛观色身微细出入息相，以及皮肉筋骨三十六物，乃至一切受想行识，罔不虚诞，其中均无常乐我净足以味着，是名修观。

证观——与观相应者，觉息入出，遍诸毛孔，心眼开明，彻见三十六物及诸虫户，内外不净，刹那变易，五阴虚诞，均无自性。观境既明，心生悲喜，得四念处，破四颠倒。尔时觉念流动，未穷真道，便应舍观修还。

5. 还

修还——既空所观之境，还观能观之心，此心依息，发为观

智，了了分明，能破诸境，然无自性，亦与境同，循息而求，虚明一片，反复破析，终不可得，于所观境，实无味着，是名修还。

证还——与还相应者，心慧开发，息息还源，能所两无，境智俱离。尔时虽离境智，但仍计有境智当离，离心未除，心随二边，便应舍还修净。

6. 净

修净——循息外观，所观既空，便离其境；循息内观，能观亦空，便离其智；能所之空，境智之离，实属本净，非从修得。行者至此应泯一切妄想分别，无离不离，即亦不得能修所修及净不净，是名修净。

证净——与净相应者，心无依倚，不住不着，豁然朗悟，真明现前，无碍方便，任运开发，如如清静，三界垢尽。此中证者有二：一、相似证，见道以前五方便“相似无漏慧”发；二、真实证，见道以后苦法忍乃至第九无碍道等三乘“真无漏慧”发也。

行者修此六妙门，即能进证诸禅。六门之中，必有一能进者，当遍试而善修之，但多能于欲界定及初禅中即发无漏智，不必至上地诸禅也。至其真实圆证之六妙门，则数门为十住，随门为十行，止门为十回向，观门为十地，还门为等觉，净门为妙觉也。

丑、十六特胜

此为息道之简修法，定性多者修之。以慧少定多，虽多昏沉而不散乱，易与禅定相应。入手时只须偏重“观”法以除其昏沉，故仅修其简法，即得净禅。第终以定多慧少，虽不散乱而多昏沉，发无漏智略迟。

1. 知息入特胜(粗住)

味禅之粗住，暗心数息，观慧不明，仅觉怙怙安稳而已。今舍数息而从随息入手，即能以观慧照息了了，于此怙怙安稳之中，已悉知息之入相，由外而内，息息相续，无不明知，是为特胜。

2. 知息出特胜(细住)

味禅之细住,亦仅觉怙怙胜前而已。今以观慧渐进,前仅知息之入相者,于此怙怙胜前之中,更兼知息之出相,一出一入,息息相续,无不明知,是为特胜。

3. 知息长短特胜(欲界定)

味禅之欲界定,亦仅觉身心空净而已。今以观慧又进,前仅知息之出入相者,于此身心空净之中,更兼知息之长短相,一出一入,或长或短,息息相续,无不明知,是为特胜。

4. 知息遍身特胜(未到定)

味禅之未到定,亦仅觉空无所见而已。今以观慧更进,前仅知息之出入、长短相者,于此空无所见之中,更兼知息之遍于全身,不出不入,不长不短,遍体微微,而从百千毛孔呼吸翕辟,息息相续,无不明知,是为特胜。

以上四种特胜是“身念处”。

5. 除诸身行特胜(初禅之觉、观二支)

6. 受喜特胜(初禅之喜支)

7. 受乐特胜(初禅之乐支)

8. 受诸心行特胜(初禅之一心支)

味禅之初禅,但能感得八触,离生喜乐而已。今有观慧,于初禅发时,以身心豁然开朗为觉支,以洞见身中三十六物及五阴四倒为观支,以无所受而受“分明”、“无垢”之喜为喜支,以无所受而受“分明”、“无垢”之乐为乐支,以众心即是一心,受诸心行,念念不忘为一心支,乃能善入此禅,是为特胜。

以上四种特胜是“受念处”。

9. 心作喜特胜(二禅之内净、喜、乐三支)

10. 心作摄特胜(二禅之一心支)

味禅之二禅,但能内净觉观,定生喜乐而已。今有观慧,于二禅发时,内净之作喜,一心之作摄,均照了而无颠倒,知此均心

之作业，乃能善入此禅，是为特胜。

11. 心作解脱特胜(三禅)

味禅之三禅，常以受“遍身乐”，不复求脱。今有观慧，于三禅发时，虽入离喜妙乐之地，得美妙无比之乐，而知其未离色法，仍须解脱，故于心终不味着，乃能善入此禅，是为特胜。

12. 观无常特胜(四禅)

味禅之四禅，常以入“不动定”，味之为常。今有观慧，于四禅发时，虽入舍念清静之地，得三灾不到之定，而知其未离色法，犹是无常，故于心终不味着，乃能善入此禅，是为特胜。

以上四种特胜是“心念处”。

13. 观出散特胜(空处定)

味禅之空处定，见色笼已出，散归一空，便味着空处，计为真实。今以观慧所照，发此定时，即知此定既出彼散色，亦当出此散空，因了达此定不实，不复生染，乃能善入此定，是为特胜。

14. 观离欲特胜(识处定)

味禅之识处定，见空法亦离，一识独存，便味着识处，计为真实。今以观慧所照，发此定时，即知此定缘散空之欲已离，而缘散识之欲亦当离，因了达此定不实，不复生染，乃能善入此定，是为特胜。

15. 观灭特胜(少处定)

味禅之少处定，见色心俱灭，仅有一无为法，便味着少处。今以观慧所照，发此定时，即知此定既灭一切有为法，亦当灭一切无为法，因了达此定不实，不复生染，乃能善入此定，是为特胜。

16. 观弃舍特胜(非想定)

味禅之非想定，见有为无为均舍，直达三界之顶，便味着非想处。今以观慧所照，发此定时，即知此定既弃舍三界之下地，亦当弃舍三界之顶地，因了达此定不实，不复生染，乃能善入此

定，是为特胜。

以上四种特胜是“法念处”。

此十六特胜，必具上地诸禅，始发无漏智，不如前后二法之速。称特胜者，对味禅言也。

寅、通明禅

此为息道之速修法，定慧性等者修之。以定慧相等，昏散俱无，最易与禅定相应，入手时即能止观并用，无病待除，故仅修其速法，亦得净禅。且以定慧双备，昏散两绝，发无漏智最迅。

此禅从初修习，即不用数息、随息诸法，但通观“息”、“色”、“心”三事无分别，观一达三，彻见无碍。此法明净，善开心眼，又能发三明六通最为疾利，故名通明禅。

修通明禅——行者欲观三事，当先观“息”，遍身出入，与心相依；次观“色身”，随息生化，以心为主；次又观心，依息为机，托身显发，如是三事不离，历历可见。乃进而观，心依于息；息无自性，息依于身；身无自性，身依于心；心无自性，四缘不起，四大各离，则此三事均不可得，如是三事无性，历历可见。又须观一事时，即达三事，达三事时，即达诸法，是为修相。

证通明禅——及至内证真谛，深入实相，三事分明，莫不通达，彻见此中“寿”、“暖”、“识”三，更互依持，得相续住（寿即身，暖即息，识即心），亦知世间天文地理乃至一切悉与此中相应，能具三界一切禅定，遍入十二门禅，而从初至后，一一诸禅，均能发无漏智。且彼又知三界之顶“非想定”中犹有细烦恼未断，乃更进入“灭尽定”，故此禅实能断尽粗细诸惑而得三乘涅槃者。又以三事观成，三事无碍，即能成就身业之神变轮（色），口业之正教轮（息），意业之记心轮（心），而三明六通无不具备，是为证相。

此禅亦可分为九定：

1. 通明初禅——通观三事而离生喜乐。

2. 通明二禅——通观三事而定生喜乐。
3. 通明三禅——通观三事而离喜妙乐。
4. 通明四禅——通观三事而舍念清净。
5. 通明空处定——三事俱灭，仍有细三事。
6. 通明识处定——破空之细色。
7. 通明少处定——破识之细心。
8. 通明非想定——破无为法之细息。
9. 通明灭尽定——三事灭尽，乃得三事无碍。

丙、无漏禅——出世间禅

由味禅而进于净禅，虽亦能发无漏智，但其观慧不出“实观”，故于分明无垢之中，倘不值佛闻法，即仍多囿于世间而不能出。今从“实观”上，更进用“得解观”，便成此出世间禅。

此出世间禅以一“不净观”而分二道，即“坏法”与“不坏法”是也。盖不净观中亦有二种观：一为不净观，一为净观。如专修其不净观，唯观白骨，且恐于此白骨有所执着，更想烧之成灰，是曰“坏法道”。如兼修其净观，不作烧灭骨人之想，转由骨人放出八色光明，乃至净光遍于一切，是曰“不坏法道”。

小乘人修此二道，均能发无漏智而得阿罗汉果。其“坏法”罗汉，即是慧解脱罗汉，性重理而不重事，但得慧障解脱，依慧而离一切障慧之烦恼障，即证涅槃。其“不坏法”罗汉，即是俱解脱（又名心解脱）罗汉，性重理亦重事，解脱慧障，亦解脱定障，既依慧而离一切障慧之烦恼障，兼依定而离一切障定之解脱障，乃证涅槃。

子、坏法道

此道为钝根人所修，于不净观中，专修其不净观。凡有三法：行者下手对治贪欲，便修“九想”；次以修时多生恐怖，便修“八念”；后即进而杀诸结使，便修“十想”。

此禅以“九想”始，以“十想”终。善修此禅，发真无漏，即成“坏法”阿罗汉。是人既坏灭欲界身相，恒于下地即证涅槃，不能具足三界诸禅三明八解，亦不得灭尽定。

九想

此为坏法观禅之初行，如外察敌情以破贼。其法即观人之尸相不净，同时心与定相应（或称九相、九想观）。

1. 膨胀想——观尸之渐渐膨胀变形。
2. 青瘀想——观尸之久经风日而色变。
3. 坏想——观尸之破坏。
4. 血涂想——观尸坏而血肉涂地。
5. 脓烂想——观尸之血肉腐败。
6. 啖想——观尸之血肉为禽虫啖食。
7. 散想——观尸被啖而裂散。
8. 骨想——观血肉既尽白骨狼藉。
9. 烧想——观火烧白骨成灰。

此虽为三法之初门，然善修“九想”，即具“十想”，故或以九想该其余。如《摩诃衍》中说，若善修“九想”，开身念处门，身念处开三念处门，四念处开三十七品门，三十七品开涅槃城门。

八念

此为“坏法”观禅之中行，如内安己心以伏贼，因修“九想”时常生恐怖，即以“八念”除之。

1. 念佛——念佛陀之威神以除恐怖。
2. 念法——念正法之胜妙以除恐怖。
3. 念僧——念圣僧之依伴以除恐怖。
4. 念戒——念持戒之功德以除恐怖。
5. 念舍——念行施之福报以除恐怖。
6. 念天——念生天之乐果以除恐怖。

7. 念出入息——念息道之安定以除恐怖。

8. 念死——念死法之常随以除恐怖。

此虽列于三法之中，但恐怖不生，即无庸修，且亦有不为坏法观禅而修之者。

十 想

此为坏法观禅之后行，如破贼伏贼后之杀贼。其法即由九想而进观法空、生空，便从见、修二道以入于无学道，能得尽智及无生智。（九想为外门，十想为内门；九想为舍摩他，十想为毗钵舍那。）

1. 无常想——总观三界一切法无常——体

2. 苦 想——总观三界一切法是苦——相

3. 无我想——总观三界一切法无我——用

以上见道（能断分别之执）。

4. 食厌想——人食种种不净，亦能生根生识，与原有四大无异——别观我身之无我

5. 一切世间不可乐想——人生欲、色、无色三界所受均苦——别观我身之苦

6. 死想——人身危脆，一切时中皆有死，乃至一息亦非可保——别观我身之无常

7. 不净想——实观此身生处、种子、自性、自相、究竟等五种不净——别观我身之不净

以上修道（能断俱生之执）。

8. 断想——二执均断——观过去——对用之无我

9. 离想——诸苦悉离——观现在——对相之苦

10. 尽想——不受后有——观未来——对体之无常

以上无学道。

丑、不坏法道

此道为利根人所修，于不净观中，兼修净不净观。凡有三

法：行者下手对治贪欲，便修“八背舍”；次以修时多生惑着，便修“八胜处”；后即进而圆满净观，便修“十遍处”。此禅以“八背舍”始，以“十遍处”终。善修此禅，发真无漏，便成“不坏法”阿罗汉。是人进观净色不坏，又从此观禅三法之上，练之以九次第定，熏之以师子奋迅三昧，修之以超越三昧，由此观练熏修四禅，进得种种神通，实能具足三界诸禅三明八解，亦能于九定极处之灭尽定出入自在。

八背舍

此为“不坏法”观禅之初行，背舍三界之贪爱者也（或称八惟无、八惟务、八解脱）。

1. 初背舍（初禅），此又名“内有色想，观外色解脱”。

行者端身正心，谛观足大拇指，想有一处胀黑如豆大，渐渐胀起，乃至见一拇指大如鸡卵；次观二指、三四五指亦然，渐次循身，悉见肿胀；复观坏烂流脓，腹破脏现，种种不净，自恶己身，甚于死狗。观外所爱男女之身亦复如是。

若离贪爱，应当进观白骨。于此种不净之中，一心谛观眉间，想皮肉裂开，见白骨如爪大，又向上裂，顶骨悉现，又向下裂至足，但见骨人端坐。乃至遍观十方皆是骨人，无复所爱男女之身，内外四大，均不净境。尔时谛观身受心法，悉知无我。如是从头至足，循身谛观深炼，乃经百千许遍，继见骨上白光煜爚，即当谛观眉间，虽亦见白光，而不取光相，但定心于此，便于眉间见八色光明旋转而出（八色者，地、水、火、风、青、黄、赤、白也。有色无质，净妙胜于常色）。其光明净，遍照十方四大不净之境。行者复当循身深炼骨人，还复摄心，身中一处，其处亦出八色光明，如是从头至足，处处放光，是为初背舍（内骨人未灭，故曰内有色想。见外八色光明及所照欲界不净境，故曰观外色）。

2. 第二背舍（二禅），此又名“内无色想，观外色解脱”。

骨人放光既遍，今欲入二禅内净，故坏灭内骨人，渐渐腐烂

碎坏，散灭归空。是时但摄心入定，缘彼八色光明及所照十方四大不净之境，于后内心豁然明净，即见八色光明从此内净中出，照明十方四大不净之境倍胜于上，是为第二背舍（内骨人已灭，故曰内无色想。仍见八色光明及所照不净境，故曰观外色）。

3. 第三背舍（四禅），此又名“净解脱、身作证、具足住”。

上二背舍为不净观，此则净观也。净不净有四种：一、不净不净，不净观中见身不净是也；二、不净净，白骨生白光是也；三、净不净，一则净光出于白骨为出处不净，二则照见十方四大不净之境为所照不净，三则光体未被炼为能照不净是也；四、净净，离此三种不净是也。前此初背舍光出白骨，未净其内；二背舍光照不净，未净其外；今则光体又经多次深炼所照之境，亦悉成一片净色，内外俱净，是为三背舍（内外俱净，故曰净解脱；此观亲证，故曰身作证；此定圆满，故曰具足住）。

4. 第四背舍（空处定），此又名“空无边处解脱”。

行者于欲界定后，已除自身皮肉不净之色；初背舍后，已灭内身白骨之色；二背舍后，已转外境不净之色，故至第三背舍中，唯余八种净色。此八种色，皆依心住，若心舍色，色即谢灭，尔时一心缘空，与空法相应，是为第四背舍（此依空定而得之解脱，故曰空无边处解脱）。

5. 第五背舍（识处定），此又名“识无边处解脱”。

行者心又舍空，进而缘识，与识法相应，是为第五背舍（此依识定而得之解脱，故曰识无边处解脱）。

6. 第六背舍（少处定），此又名“无所有处解脱”。

行者心又舍识，进而缘无为法尘，与无所有法相应，是为第六背舍（此依无所有处定而得之解脱，故曰无所有处解脱）。

7. 第七背舍（非想定），此又名“非想非非想处解脱”。

行者心又舍无为法尘，进而缘非有想非无想之法，与非有想非无想之法相应，是为第七背舍（此依非想非非想处定而得之解

脱,故曰非想非非想处解脱)。

8. 第八背舍(灭尽定),此又名“灭受想定身作证具足住”。

行者心又舍非有想非无想之法,进而灭尽一切所缘,是为第八背舍(此依灭受想定而得之解脱,故曰灭受想定;此观亲证,故曰身作证;此定圆满,故曰具足住)。

八胜处

此为“不坏法”观禅之中行,能使八背舍之观心,能观所观,两臻胜妙,不惑于所缘。如健人乘马能破贼,亦能自制其马(或称八除入)。

1. 初胜处(初禅),此又名“内有色想观外色少胜处”。

2. 第二胜处(亦初禅),此又名“内有色想观外色多胜处”。

以上二胜处,即初背舍。只以初时观道未熟,观心未细,不易摄持多色,故所观外色少。如行者观己身是骨人,亦见外所爱男女之身是骨人,但未能普及十方,及其后时观道渐熟,观心渐细,便能摄持多色,故所观外色多。如行者遍观十方,皆是骨人,于此二时,若能观而不惑,不令此心驰散,还摄缘中(舍余骨人而缘己身骨人,又从足至头,渐次舍余处而缘眉间),是为胜处。

3. 第三胜处(二禅),此又名“内无色想观外色少胜处”。

4. 第四胜处(亦二禅),此又名“内无色想观外色多胜处”。

以上二胜处,即第二背舍。只以初时观道初改,观心初转,不易摄持多色,故所观外色少。如行者灭内骨人,亦能外观欲界四大不净之境,但未能普及十方,及其后时观道久改,观心久转,便能摄持多色,故所观外色多。如行者遍观十方欲界四大之境,皆是不净,于此二时,若能观而不惑,不令此心驰散,还摄缘中,是为胜处。

5. 第五胜处(四禅),此又名“内无色想观外色青胜处”。

6. 第六胜处(亦四禅),此又名“内无色想观外色黄胜处”。

7. 第七胜处(亦四禅),此又名“内无色想观外色赤胜处”。

8. 第八胜处(亦四禅),此又名“内无色想观外色白胜处”。

以上四胜处,即第三背舍。此时内外不净四大,均已不见,惟见净四大,随心所缘,观十方皆是青色净光,或黄色净光,或赤色净光,或白色净光,但未能遍于一切处,不及十遍处之普。于此四种观时,若能观而不惑,不令此心驰散,还摄缘中,是为胜处。

十遍处

此为“不坏法”观禅之后行,观法已造其极,能使一一遍于一切处,即综合万有为一对象也(或称十一处、十禅支)。

1. 观地遍处(四禅)
2. 观水遍处(亦四禅)
3. 观火遍处(亦四禅)
4. 观风遍处(亦四禅)
5. 观青遍处(亦四禅)
6. 观黄遍处(亦四禅)
7. 观赤遍处(亦四禅)
8. 观白遍处(亦四禅)
9. 观空遍处(空处定)
10. 观识遍处(识处定)

此中前八遍处,即第三背舍,依第四禅,缘清净色蕴;后二遍处,即第四、第五背舍,依空、识二无色定,缘受想行识四蕴,过此即入无为,无遍处相可得矣!

上述“不坏法”观禅三法,在钝根人,固当先修八背舍,次修八胜处,后修十遍处;在中根人,仅修竟三背舍,即修胜处遍处;在利根人,仅修竟初背舍,即修胜处遍处。

九次第定

不坏法道,于观禅三法之后,尚须练之以九次第定,谓之“练禅”。“练”为调练之义。前之观禅,虽亦能由四禅四空而入灭

定，但出入中间，尚杂异念，非能纯熟。复加调练，顺次出入，异念尽除，无间无杂，其心自然次第而进，故称为九次第定。

1. 初禅次第定
2. 二禅次第定
3. 三禅次第定
4. 四禅次第定
5. 虚空处次第定
6. 识处次第定
7. 无所有处次第定
8. 非想非非想次第定
9. 灭受想次第定

师子奋迅三昧

不坏法道，于观禅练禅之后，尚须熏之以师子奋迅三昧，谓之“熏禅”。“熏”为熏熟自在之义。前之练禅，但能顺次出入，未能逆次出入。复加熏熟，使之顺逆无碍，进退自如，犹如师子奋迅，一则奋除尘土，二能前走却走，捷疾异于诸兽。此三昧亦如是，一则奋除障定之惑，二能出入诸禅，捷疾无间，异于余之三昧，故称为师子奋迅三昧。

1. 入禅奋迅——顺九次第定从初禅至灭定均能奋迅而入。
2. 出禅奋迅——逆九次第定从灭定至初禅均能奋迅而出。

此师子奋迅三昧，能于四禅获五神通，以神通力，上供下施，但必至佛地乃能满足。

超越三昧

不坏法道，于观禅、练禅、熏禅之后，尚须修之以超越三昧，谓之“修禅”。“修”为修治之义。前之熏禅，虽顺逆均可无碍，但能次第无间出入，未能超越自在出入。复加修治，乃益精妙，不必依其次第，任意超越远近诸地，而出入自在，故称为超越三昧。

1. 超人三昧——谓从初禅起，超人非想非非想处；非想非非

想处起，入灭定；灭定起，还入初禅；从初禅起，入灭定；灭定起，入二禅；二禅起，入灭定；灭定起，入三禅；三禅起，入灭定；灭定起，入四禅；四禅起，入灭定；灭定起，入空处；空处起，入灭定；灭定起，入识处；识处起，入灭定；灭定起，入不用处；不用处起，入灭定；灭定起，入非想非非想处；非想非非想处起，入灭定，是为诸佛菩萨超入三昧。若声闻之人，但能超入一定而不能超入二定，况能如上自在超入乎！此超入三昧又可分为三：一、顺超入，二、逆超入，三、顺逆超入。

2. 超出三昧——谓从灭定起，入散心；散心起，入灭定；灭定起，还入散心；散心起，入非想非非想处；非想非非想处起，住散心；散心起，入无所有处；无所有处起，住散心；散心起，入识处；识处起，住散心；散心起，入空处；空处起，住散心；散心起，入四禅；四禅起，住散心；散心起，入三禅；三禅起，住散心；散心起，入二禅；二禅起，住散心；散心起，入初禅；初禅起，住散心，是为诸佛菩萨超出三昧之相。若声闻之人，但能超出一定，而不能超出二定，况能如上自在超出乎！

此超出三昧又可分为三：一、顺超出；二、逆超出；三、顺逆超出。

修禅已后，不坏法道之出世间禅斯观止矣！

丁、非有漏非无漏禅——出世间上上禅

修禅定者，凡有三种摄心：一曰“出法摄心”，世间味净二禅是；二曰“灭法摄心”，出世间坏法、不坏法二禅是；三曰“非出非灭法摄心”，出世间上上禅是。出法摄心者，以观“息”为门，故世间禅重在息道；灭法摄心者，以观“色”为门，故出世间禅重在不净观；非出非灭法摄心者，以观“心”为门，故出世间上上禅重在智悲双运。然此三者体固相通，但以用心有异而有胜劣之分耳。

此出世间上上禅，并非舍离世间、出世间诸禅而别有体，不

过彼超乎世间、出世间诸禅之上，深明人、法二空，又从空而见其不空，故能于其空上运之以智，即不住生死而有以自利；又能于其不空上运之以悲，即不住涅槃而有以利他。凡此，皆大乘菩萨所修，非凡夫外道及小乘人之所共也。略辨其相，可分为九种大禅：

子、自性禅

心之真体，于外不求，本来具足，自性即禅，是之谓自性禅。心之妙用，能生万法，依心而修，禅由自性，是之谓自性禅。此有横、竖二说：若依横说，则出世间上上禅之“体”空而不空，出于自性，莫非自性禅也；若依竖说，则铁轮十信之位，闻思等慧未成以前，行世间、出世间善，一心安住，或止分，或观分，或二同类，或俱分，均名自性禅。

丑、一切禅

世间法之一切体相用，唯心所现，莫不是禅，是之谓一切禅。出世间法之一切体相用，亦唯心所现，莫不是禅，是之谓一切禅。

1. 世间之现法乐住禅——体
2. 世间之出生三昧功德禅——相
3. 世间之利益众生禅——用
4. 出世间之现法乐住禅——体
5. 出世间之出生三昧功德禅——相
6. 出世间之利益众生禅——用

此亦有横、竖二说：若依横说，则出世间上上禅之“体”，空而不空，遍于一切，莫非一切禅也；若依竖说，则铜轮十住之位，闻慧渐成，亦能止息身心而得现法乐住，修习三昧而出生功德，励行三施而利益众生，而一切悉依于禅，均名一切禅。

寅、难禅

依禅而心能运其大悲，为人所难，至以大悲而遍现化身，斯尤为难，是之谓难禅。依禅而心能运其大智，为人所难，至

以大智而越过诸乘，斯尤为难，是之谓难禅。依禅而心能智悲双运，为人所难，至以智悲双运而独趣菩提，斯尤为难，是之谓难禅。

1. 第一难禅——此禅求利他之广遍，乃至遍现二十五有种诸身，不慕灭定。

2. 第二难禅——此禅求自利之殊胜，乃至越过三乘所证一切法门，不昧浅法。

3. 第三难禅——此禅求二利之圆满，乃至念念所有功德悉趣菩提，不欣小果。

此亦有横、竖二说：若依横说，则出世间上上禅之“体”，空而不空，具此三难，莫非难禅也；若依竖说，则亦铜轮十住之位，闻慧渐成，亦能不慕灭定，不昧浅法，不欣小果，而依禅以运其智悲，均名难禅。

卯、一切门禅

心入于禅，而一切门禅莫不以次具备，是之谓一切门禅。心入于禅，而一切禅皆从此门出，是之谓一切门禅。

1. 与觉观俱禅——即欲界定及初禅

2. 与喜俱禅——即第二禅

3. 与乐俱禅——即第三禅

4. 与舍俱禅——即第四禅

此亦有横、竖二说：若依横说，则出世间上上禅之“相”，无相而有相，具足四禅，莫非一切门禅也；若依竖说，则银轮十行之位，思慧渐成，亦能依次深入四禅，均名一切门禅。

辰、善人禅

心入于禅，而此禅足成善人，是之谓善人禅。心入于禅，而此禅为大善根众生所修，是之谓善人禅。

1. 不味着禅

2. 与慈心俱禅——即慈无量心

3. 与悲心俱禅——即悲无量心

4. 与喜心俱禅——即喜无量心

5. 与舍心俱禅——即舍无量心

此亦有横、竖二说：若依横说，则出世间上上禅之“相”，无相而有相，具足四等而又不味着，莫非善人禅也；若依竖说，则亦银轮十行之位，思慧渐成，亦能依次深入四等而又不味着，均名善人禅。

巳、一切行禅

心入于禅，而以禅行一切行，是之谓一切行禅。心入于禅，而一切行皆为禅，是之谓一切行禅。

1. 善禅

2. 无记化化禅

3. 止分禅

4. 观分禅

——相上一切行皆禅

5. 自他利禅

6. 正念禅

7. 出生神通力功德禅

——用上一切行皆禅

8. 名缘禅

9. 义缘禅

10. 止相缘禅

11. 举相缘禅

12. 舍相缘禅

13. 现法乐住第一义禅

——体上一切行皆禅

此亦有横、竖二说：若依横说，则出世间上上禅之“相”，无相而有相，敷禅于一切行，即一切行皆禅，莫非一切行禅也；若依竖说，则金轮十向之位，修慧渐成，亦能敷禅于一切行，即一切行皆禅，均名一切行禅。

午、除恼禅

心入于禅，而悲心深重，能拔众生种种之苦，是之谓除恼禅。

1. 咒术所依禅。菩萨入定，除诸苦患、毒害、霜雹、寒热、鬼病。
2. 除病禅。菩萨入定，能除四大所起众病。
3. 云雨禅。菩萨入定，兴致甘雨，能销灾旱，救诸饥馑。
4. 等度禅。菩萨入定，济诸恐难一切水陆人非人怖。
5. 饶益禅。菩萨入定，能以饮食饶益旷野饥渴众生。
6. 调伏禅。菩萨入定，能以财物调伏众生。
7. 开觉禅。菩萨入定，觉诸迷醉，十方迷醉，等开觉之。
8. 等作禅。菩萨入定，众生所作，悉令成就。

此亦有横、竖二说：若依横说，则出世间上上禅之“用”，无作而有作，悲能拔苦，莫非除恼禅也；若依竖说，则琉璃轮十地之位，无相慧渐成，悲心深重，能拔众生种种之苦，均名除恼禅。

未、此世他世乐禅

心入于禅，而慈心深重，能与众生种种之乐，是之谓此世他世乐禅。

1. 神足示现调伏众生禅。谓因此定而能变现种种神足通力，调伏一切众生也。
2. 随说示现调伏众生禅。谓因此定而能随顺说法，调伏一切众生也。
3. 教诫示现调伏众生禅。谓因此定能以正法教诲诫谕，调伏一切众生也。
4. 为恶众生示恶趣禅。谓因此定能为恶业众生示现修罗、饿鬼、畜生、地狱等趣，令其改恶迁善也。
5. 失辩众生以辩饶益禅。谓因此定而于众生不能辩说正法者，即以辩才而饶益之，令其心识开悟也。
6. 失念众生以念饶益禅。谓因此定而于众生失正念者，能

以正念而饶益之，令其邪见不生也。

7. 造不颠倒论微妙赞颂摩德勒伽为令正法久住世禅。谓因此定开发妙慧，心不颠倒，能造微妙赞颂摩德勒伽之论，而令正法流通，久住于世也。

8. 世间技术义饶益聚摄取众生禅。谓因此定能以书数算计资生方法如是等种种众具，摄取饶益一切众生也。

9. 暂息恶趣放光明禅。谓因此定放大光明，暂令修罗等暂息其苦恼也。

此亦有横、竖二说：若依横说，则出世间上上禅之“用”，无作而有作，慈能与乐，莫非此世他世乐禅也；若依竖说，则琉璃轮十地之位，无相慧渐成，慈心深重，能与众生种种之乐，均名此世他世乐禅。

申、清净禅

心入于禅，断尽烦恼而得清净果，是之谓清净禅。心入于禅，得清净果，而此净相亦不可得，是之谓清净禅。

1. 世间清净净不味不染污禅。谓依此定，于一切天人所修世间禅定悉无染碍，名为清净，而此净相亦不可得。

2. 出世间清净净禅。谓依此定，于一切声闻、缘觉所修出世间禅定，悉无染碍，名为清净，而此净相亦不可得。

3. 方便清净净禅。谓依此定，于一切菩萨所修出世间禅定之前方便，即第一地轮三昧，悉无染碍，名为清净，而此净相亦不可得。

4. 得根本清净净禅。谓依此定，于第二水轮三昧中，色界根本四禅，悉无染碍，名为清净，而此净相亦不可得。

5. 根本上胜进清净净禅。谓依此定，于色界根本四禅上，进无色界四空胜定，乃至灭受想定，悉无染碍，名为清净，而此净相亦不可得。

6. 入住起力清净净禅。谓依此定，于九次第定，或入或住或

起，力用自在，悉无染碍，名为清净，而此净相亦不可得。

7. 舍复人力清净净禅。谓依此定，于师子奋迅三昧及超越三昧，入而能舍，舍而复入，力用自在，悉无染碍，名为清净，而此净相亦不可得。

以上四者均第二水轮三昧。

8. 神通所作力清净净禅。谓依此定，于第三风轮三昧，神通变现，摧破诸见，力用自在，悉无染碍，名为清净，而此净相亦不可得。

9. 离一切见清净净禅。谓依此定，于第四金沙轮三昧，见道圆满，诸见均离，悉无染碍，名为清净，而此净相亦不可得。

10. 烦恼智障断清净净禅。谓依此定，于第五金刚轮三昧，修道圆满，二障均断，悉无染碍，名为清净，而此净相亦不可得。

此亦有横、竖二说：若依横说，则出世间上上禅之“果”，空而不空，无相而有相，无作而有作，一切清净，而清净亦净，莫非清净禅也。若依竖说，则摩尼轮等觉之位，照寂慧成；水晶轮妙觉之位，寂照慧成，自能一切清净，而清净亦净，均名清净禅。

菩萨依此九种大禅，得大菩提果，具足十力、四无所畏、十八不共等一切佛法。

上来所查的细账，共四大项，下至凡夫味禅，上至圣者胜定，都已经查过了一遍。我们对于这位禅定“大师”的履历，一定已经可以得其大凡。但是我们查账的工作，并不能就此中止，下面还有两大项呢：（一）祖师禅，（二）秘密禅。

今先说祖师禅

我们知道学佛的唯一途径，就是“三学”。大乘菩萨的六度，也是由“三学”开出。在这三学、六度之中，最重要的莫过于禅定一门，而这一门的修持，又不出于上面所说的四大项。所以小乘

的俱舍、成实，大乘的法相、三论、天台、华严，虽观法各各不同，而莫不以这种禅定为体。譬如法相宗的五重唯识观、三论宗的无得正观、天台宗的一心三观、华严宗的法界观，他们都尽量铺张，各夸高妙。学者但见奇珍杂错，十色五光，往往误认为各有别体，殊不知他们弘扬宗义的著作，精神所注都只在那不同的用上发挥，而这相同的体上，便少有人说到。在这中间，当知道他们都是依定修观，并不是作观定外，谁又能在散心粗息里面成就胜妙的观智呢！因此似乎可以说，这三学、六度的禅定，实遍于大小乘诸宗；而不料那号称禅宗的这一宗独不然。

这禅宗便是由达摩祖师东来而开，他虽号称“禅宗”，但这个名字实出于他人的相称，而他自己并不能满意地承认。因此，他常常声明着：他所修学的禅，不是三学、六度里面的禅；因此，他常常分判着：那三学、六度里面的禅是“如来禅”，而他所修学的却是教外别传的“祖师禅”。

这祖师禅究竟与如来禅有什么不同呢？他们最显明的区别，就是如来禅是渐修的法门，必须循序渐进，祖师禅是顿悟的法门，却能一超直入；如来禅是对治烦恼、断惑证真，祖师禅是直指人心、见性成佛。依此而说，所以祖师禅大有超于如来禅之概。

但是这祖师禅究竟是一个怎样的修法呢？说起来倒是一件很神秘的事，有许多人不大了解的，于今且就浅显的方面说一下吧！别种禅的修法，不是观“色”，便是观“息”；不是观“息”，便是观“心”，而这种禅的修法，却只在“观心”的本身上做工夫。拿着一个极明朗、极猛利的“观心”，却并不观“色”，也不观“息”，也不观“心”，乃至于一切不观，从这一切不观之中，却要使这“观心”仍极明朗、仍极猛利，功夫到了，自然大彻大悟。说到这样“观而不观”、“不观而观”的境界，本来也有些不易说明，禅宗中人无可名之，便强名之曰“疑情”。

四明用刚软禅师云：“做工夫须要起大疑情。”

袁州雪岩钦禅师云：“参禅须是起疑情，小疑小悟，大疑大悟。”

这疑情的“疑”，却不是那六根本烦恼法中的“疑”，在这两字上面，便有界说两条。

一条是，疑情不是无心，须具着下列几个条件：

1. 不可忘形——要回光返照，如猫捕鼠。
2. 不可死心——要活泼泼地尽力挨拶。
3. 不可昏沉——要昭昭灵灵常现在前。
4. 不可散乱——要心心相顾，打成一片。
5. 不可懈怠——要猛着精采，沉沉痛切。
6. 不可间断——要孜孜不舍，日夜忘疲。

一条是，疑情不是有心，须具着下列几个条件：

1. 不许从妄缘外境上求。
2. 不许从四大五蕴上求。
3. 不许从文字言说上求。
4. 不许从见闻觉知上求。
5. 不许从心缘知解上求。
6. 不许从推详计较上求。

这便是祖师禅的修法的大概。虽然各派祖师因着接引的方便不同，为人的法门各异，而分立了五宗七派，或看话头，或专默照，或别有其他种种方法，但是他们的根本原则，不出于此。仔细推论起来，别种禅是从“观”上以求观心明朗猛利而成正遍智，这种禅是从“观而不观”、“不观而观”上以求观心明朗猛利而成正遍智；别种禅是从“用”上用功，这种禅是从“体”上用功。因此，别种禅所得的智是转识而成，这种禅所得的智是即心而成。所以这祖师禅便从前此所说四大项禅之外而独立了。

宗密禅师曾立有“五味禅”：

1. 外道禅——彼带异计，欣上厌下而修。
2. 凡夫禅——正信因果，亦以欣厌而修。
3. 小乘禅——悟我空偏真之理而修。
4. 大乘禅——悟我法二空所显真理而修。

5. 最上乘禅——顿悟自心，本来清净，元无烦恼，无漏智性本自具足，此心即佛，毕竟无异，依此而修者，是最上乘禅，亦名如来清净禅，亦名一行三昧，亦名真如三昧。此是一切三昧根本，若能念念修习，自然渐得百千三昧。达摩门下展转相传者，是此禅也。

“五味禅”的前四种即是前此所说的四大项，不过开合微有不同，后一种即是祖师禅。有许多人因为马祖道一有“一味禅”的说法，便以“一味禅”为祖师禅，而以“五味禅”为如来禅。不知五味本是一味，尤其是最后一味，实能合五味之精而为一味，所以“一味禅”就是祖师禅，而“五味禅”中之最后一味也就是祖师禅。

说到这里，又引起了我的一种感慨。本来这“一味禅”实合五味之精而为一味，并非于五味之外别有一味，学者不知，强为分作两截，以致失却根本，不得融通，而修行之中，更因之发生许多流弊，使这种顿悟法门，竟少有人得益，煞是可叹！今略举一端而说，如来禅是从观“色”、观“息”、观“心”三者之上做工夫，祖师禅是从“观心”的本身上做工夫，但是色、息、心三者既不可离，即不可废，所以祖师禅的前方便，也必须调身、调息、调心。可是这一节往往为学者所忽视，以致身体疲病，息道粗浮，心情昏散，而以三者相互的因果，使百病丛生，无由顿悟。色力强者，空自延捱；色力弱者，多因之赍志以死，这便是离开“五味禅”而别寻“一味禅”的流弊。我不能不附带说说，愿听讲诸君大大的注意。

上来说祖师禅已竟。

次当说秘密禅

总观前面所说,虽然由凡外的禅而说到圣道的禅,又由小乘的禅而说到大乘的禅,又由渐教的禅而说到顿教的禅,愈说愈高,似乎已臻极诣。但是,这些都只是显教的禅,还有那密教的禅未曾说到,须得继续地查一查。

我们知道密教之所以高于显教,最显明的一点,便是“即身成佛”,再进一层说,显教最高的地方只在空的“理”上,而密教则实有不空的“事”。那么,这一种秘密禅,自然也要高出一切显教的禅,值得我们研究了。

可是密教不比显教,未经灌顶的人不许擅闻,恕我不能尽量发挥,只就着浅略的大意说说吧!

密教所以能即身成佛而又实有不空的事,只因他是以“六大”为体,以“四曼”为相,以“三密”为用。这六大、四曼、三密,都是不空的东西,以这不空的东西做他的体相用,那自然会实有不空的事而能即身成佛。在这中间,我们更当注意他的三密之用。

密教最重要的修法,就在修供养,也就是他修定之时,试观供养之中,手结印契为身密,口诵真言为语密,心作观想为意密,便是以三密为用;而当他修供养的时候,护身、结界、庄严、劝请、献供、礼赞等等,实在就是修定的方便,不过不像显教的默坐无为罢了。然而他的身密,正与显教的观色相当;他的语密,正与显教的观息相当;他的意密,正与显教的观心相当。只是显教仅求证到这息、色、心的空的体,而密教却要显出这息、色、心的不空的用,所以在定的方便上就有一个大大的差异。

至于供养法中所入的定,虽常常因着本尊不同而有种种不同的名称,但是也可以摄万殊于一本。譬如金刚界 1461 尊,胎藏界 414 尊,各各有内证三摩地,而一切诸尊都只是大日如来的支分身,便都应为大日如来内证三摩地所摄,因此可以说,密教所入的定,只是大日如来的内证三摩地。而且一切诸尊,虽有菩

萨、明王之不同，但既然都是大日的支分身，便都是如来所显的一体，而大日即为一切如来的总体，因此又可以说，密教所入的定，直是如来的最上定。然则显教只求入因地的定，而密教却径入果地的定，所以在定的境界上也有一个大大的差异。

若是再进而问这种定的观法，一言以蔽之，他只在“生佛一致”上用力。凡分为三：

1. 入我、我入观——身业与本尊融合一致。
2. 正念诵——语业与本尊融合一致。
3. 字轮观——意业与本尊融合一致。

今再就这三条略加说明。

1. 入我、我入观者，以本尊入我身，以我入本尊身，观本尊身与我身无二无别之观法也。行者住于此观，自能发现本具之觉性。今举其一例示之：先结定印，平直其身，观胸中有“阿”字变为月轮，月轮上有“鏖”字变为法界塔婆，此法界塔婆复变为大日如来，身相白色，万德庄严，自顶上放大光明，遍照十方世界。既以自身作如来已，次观坛上亦有“阿”字，如前变月轮塔婆以成本尊，放光遍照，与己身平等无二，以本尊三密遍于法界之故，吾身本来在本尊身中，吾之三密亦遍法界之故，本尊本来在吾身中；不特我与本尊如是，并观一切众生之胸中，亦有“阿”字变为月轮以成本尊，自顶上放大光明，我身与本尊及众生之三者，平等平等，恰如明镜互相辉映，其影之融即涉入，重重无尽。一切有情，虽不知此理，以我之功德力，本尊之加持力，及法界之增上力，三力俱足故，即能转三业之罪障而为三无尽庄严，是自利利他之行，皆依此一观而得成就也。

2. 正念诵者，于念诵真言之际，作与本尊彼此涉入之观，依口密而与本尊同体无二之观法也。先以念珠入于掌内，加持发愿，次以珠当胸记数，观本尊心月轮上，有真言梵字，右旋列住，自己心月轮上亦然。本尊所诵真言之字，自本尊口出，入于我

顶，至心月轮上，右旋列住；我诵真言之字，自我口出，入于本尊之脐，亦至心月轮上，右旋列住。如是相续往来，轮转不绝，且观且诵，满真言百八遍，或千八十遍。本尊与我既已无二无别，故依我与本尊共诵真言之功德，而一切众生之语业，亦无不清净，是修法中之秘观也。

3. 字轮观者，由前身语二密与本尊一致，再观意密亦与本尊无二。此观亦结定印，想心月轮上有“阿缚罗贺佉”五梵字，右旋列住，了了分明。次就字义展转相摄观之：“阿”字诸法本不生不可得故，“缚”字自性言说不可得也；“缚”字自性言说不可得故，“罗”字尘垢不可得也；“罗”字尘垢不可得故，“贺”字因业不可得也；“贺”字因业不可得故，“佉”字等虚空不可得也。如是顺观已竟，又自“佉”字逆而观之。观想良久，言忘虑绝，惟有心月轮洁白分明，是名无分别观。

此外，密教单修的观法也很多，或广或略，但都可归并于一个“阿”字观。只因密教的法门不同显教，必须亲得传授，才可实修，我于今恕不详说。

总之，密教的观法是以三密为用而为实现“生佛一致”的无上法门，而显教的观法却以生佛相对而修，所以在定的观法上也有一个大大的差异。

因这种种的差异，于是密教便以“即身成佛”的神妙，高出于一切显教之上。说禅定而到了这个秘密禅的境界，自然应当要叹为观止了。

可是我们若是说，“这个秘密禅可以压倒一切如来禅和祖师禅，我们修定的人应当取法乎上，专来学这个秘密禅，不必更问那些五味、一味的法门”，那便错了。

何以故？我们在前面所说一切禅定之中，应当有两个重要的认识。

第一，我们要知道佛法总是一味，相依而成。大乘虽高于

小乘,却不能废除小乘,而且他所高的里面,仍然具有小乘一味;顿教虽高于渐教,却不能废除渐教,而且他所高的里面仍然具有渐教一味;密教虽高于显教,却也不能废除显教,而且他所高的里面,仍然具有显教一味。譬如世界最高的大厦,凡有45层,那第45的一层固然最高,但它之所以最高,实因为它具有下面的44层,并且它与44层都是用同等的材料构造,都是在同等的地面建筑。倘然没有下面的44层,它那第45的最高头数,便也不能成立了。因此,我们若是志在最高,便只要不留恋于下面的几层,立刻乘着电梯向那第45层而进就是,却不能去推倒那下面的几层。佛教里面的各乘各教也是一样,不能以祖师禅去推翻如来禅,也不能以秘密禅去推翻一切显教的禅。

第二,我们要知道学佛者根机不同,各有所近。小乘的根机必须由小乘而入,不能就学大乘的法门;渐教的根机必须由渐教而入,不能就学顿教的法门;显教的根机必须由显教而入,不能就学密教的法门。譬如我们要到首都去,目的地虽同,然而有些地方只有火车能通,有些地方只有轮船能通,有些地方只有飞机能通,便没有别的办法,只能各走各路,不能勉强求到一致的。就是上海地方三者都有。然而到首都去的人,有些怕乘飞机的,便只能坐火车;有些厌坐火车的,便只能坐轮船,也不能勉强求到一致的。佛教里面的各乘各教也是一样,不能以祖师禅去推翻如来禅,也不能以秘密禅去推翻一切显教的禅。

因此之故,我对于学佛的第二步的修定,便不愿仅仅介绍这位禅定“大师”的秘密禅,而仍须由世间味禅说起,并且不惜工夫和诸君细细地查账,一项一项都要彻底查明,使一般真实修行的同愿,便能各随自己性之所近,拣取一种法门,立刻下手修习。同时对于这些禅定最高和最低的境界,都能了了于胸,自然不致陷于下地的劣定而味着不进,也不致眩于上地的胜定而虚浮无

根,然后随入一门,都成正觉。这便是我介绍这位禅定“大师”的一种期望。

末了,我还要请听讲诸君熟记着宗密禅师的几句话,他就是说:

“三乘学人,欲求圣道,必须修禅,离此无门,离此无路。”

窃愿十方一切有情,依此法门,早成上定,咸归清净,同证菩提。

(《威音》第 32—35 期)

证慧是学佛的第三步

我们在学佛的三步里面，已经将那第一步和第二步的账统统查过，现在只剩下一个第三步了。说到这个第三步，我想听讲诸君一定都很记得它，因为它是学佛三步的最后一步，也就是我们学佛者共同的目的所在，大家都时常悬在心上，放在口边的，它并不是别的希奇的事情，便是要证得智慧。

这一笔账与前两笔有些不同，不仅大家都惦记不忘，并且还时常各自查算。于今还不要说这一般真实的学佛者，只就那些“佛学者”而论，哪一个不是孜孜终日、厄厄穷年，从那佛陀遗教之中仔细地寻求这个智慧！有些工夫深的，也多能忆持妙理，畅解圣言，由此用以显正破邪，也未尝不摧伏群魔，风靡一世。像这样的智慧，现前正不乏人。然则我们对于这一笔账，似乎也可以不必再查了。其实不然。现前一般学人，无论他是“佛学者”或是“学佛者”，大都要对于三藏十二部多少用点工夫，想借着文字般若的神灵，启发自己的智慧。这种方法，固然正当，而且有效，但是所得的“智慧”，绝对不能列入我们现在要查的第三步的账中。纵然他能够广析幽微，辩才无碍，不过是一些空花狂慧罢了。若不是从第一步的持戒、第二步的修定以进于第三步的证慧，又焉有智慧成就之可言呢！

然而有人说：“佛法里面，本来有三种慧，第一种是‘闻所成慧’，第二种是‘思所成慧’，第三种是‘修所成慧’。他们那些不由持戒、修定而得的智慧，不分明是闻思二慧吗？在三慧之中，要占多数，而且确是两种成就，位于‘修所成慧’之前。若是像你所说，只认了‘修所成慧’一种，便要推翻这个三慧了。”

唉！这一说，正和那些人在“信解行证”四种过程上起了误认一样，若不就学佛者地位上辨明，这个佛说的三慧几乎也要做了那一般纯盗虚声的护身符，误尽天下学人，真是醍醐变成毒药了。

假如他要从最高的境界驳斥我这一说，说一切众生本来成佛，这个智慧应当是人人具足、个个圆成，何必修行，然后才有成就？这样的驳斥倒比较的有点意思。但是，我们要知道所谓智慧，原也有两层说法：一层就悟中的本觉上说，可以说他是本来具足，不假修行；一层就迷中的始觉上说，却要说他是全仗修行，依次成就。于今我们所说的智慧，却正是后一层，又怎可以不由修行而成呢！

考这个佛说的三慧，也有两种说法：一种是“义说三慧”，一种是“别体三慧”。

甲、义说三慧

此说三慧具于一念，实无别体。但是修慧之上，以义假说闻、思二慧。谓：

1. 能取外境而寻于义，名为闻慧。
2. 能善筹度先理后文，名为思慧。
3. 于此二中能证明显，名为修慧。

乙、别体三慧

此说三慧异时而生，各有别体。即是修慧之前，先得成就闻、思二慧。谓：

1. 闻所成慧——依止于文，但如其说，未善意趣，未现在前，随顺解脱，未能领受成解脱义。
2. 思所成慧——亦依于文，不唯如说，能善意趣，未现在前，转顺解脱，未能领受成解脱义。
3. 修所成慧——亦依于文，亦不依文，亦如其说，亦不如说，能善意趣，所知事同分三摩地所行影像现前，极顺解脱，已能领

受成解脱义。

三慧的说法，只是如此。依前一说，闻思二慧即是修慧，正与我说的“智慧成就必借修行”相符，意义显然，无庸多说。依后一说，闻思二慧别在修慧之前，似乎与我所说有些矛盾。但是，上面所引的解释，完全依着《解深密经》，我们只要仔细地一读经文，便可以发见我们以前的粗忽。现在我只问一问，这一段经文所说三慧的六种差别里面，所谓“依文”、“如说”、“顺解脱”等，应作何解？难道像今之学者为人，徒然依文而为文，如说而立说，为他数宝，无半钱分？这也是我佛之所期望于我们的吗？纵然“依文”、“如说”可以是这样解，又何以解那个“顺解脱”呢？我现在明白地说一句吧，学佛的四种过程之中，各有“三学”，即各有一种慧。闻所成慧，就是“信”的过程之中第三步的慧；思所成慧，就是“解”的过程之中第三步的慧；修所成慧，就是“行”的过程之中第三步的慧；而那“证”的过程之中第三步的慧，却是“无相慧”和“照寂慧”、“寂照慧”。四种过程既是依次渐进，“三学”也都是依次转深。而其中的智慧，便也依次增胜，所以有三慧乃至六慧等等名目。在这中间，我们所应当牢记不忘的一个要点，就是四种过程莫不修行，正和学骑术的人最初即当骑马一样，这在前回已经辨明。而这回所说的三慧，又正配着四种过程，也就莫不由修行而成。所谓“依文”、“如说”等等，正是依文而修、如说而修。但因“依文”、“如说”，只是依人勉行，不能谓之正修，直到依而不依、不依而依，如而不如、不如而如，才称他是修慧。而其实闻、思二慧，便有修行。所以他们虽有浅深，而“顺解脱”则一。这是我们对于三慧必要的认识，万不可与那些佛学者从故纸堆中觅出的空花狂慧混为一谈。

说到这里，我却要附带地声明一句，就是我虽然极力地贬抑那些从故纸堆中觅出的智慧，然而我并不是主张学佛者摒绝经典、废除文字。因为我们生在末法时代，不借经典文字之力，何

由闻法？何由正信？所以文字亦为般若，经典即是法身，开卷有益，亟应尊重。所闻所思，虽不能就算三慧中的闻思二慧，但是实足以启发我们“凡夫的智慧”。并且我们若是真能依文而修，如说而修，以持戒为第一步，以修定为第二步，以证慧为第三步，那时定中光景，见色闻声尚能霍然大悟，何况这些开我道眼的经典文字，不更是我们绝好的对境吗！这层意思，愿听讲诸君注意，又不要误会才好。

这些容易误会之点，既经辨明，我便应当要依着前两回的老排场，来将这第三步的主人翁介绍与诸君一见，但是这回却有些不能相同。

这位主人翁，中文的总名虽是智慧，但他因为有两方面的应付，所以这“智慧”二字实在是两个梵名：一个是若那(Jnana，或称惹那、闍那)，此云“智”；一个是般若(Prajna，或称班若、波若、钵若、般罗若、钵刺若、般赖若、波赖若、钵罗若、波罗娘、钵罗枳娘、钵罗肾娘、钵刺娘)，此云“慧”。这两个梵名的各种分别约略如下：

智——知——照见——决断——知俗谛——照有——果位——巧用佛法

慧——见——解了——拣择——照真谛——鉴空——因位——善入佛法

可是两名究属一体，在经典中也常常相互换用，并非判然两途，于今仍当总称之曰智慧“大师”。

这位智慧“大师”比起前面所说的戒律、禅定两位“大师”来，他的权威要特别的大。假使有一位学佛者，昧昧然专奉着那位戒律“大师”，而抛弃了这位智慧“大师”，那时纵然他的戒行精严，也只能得着人天的福报；或是另有一位学佛者，昧昧然专奉着那位禅定“大师”，而疏远了这位智慧“大师”，那时纵然他的定心深妙，也只能得着凡外的味禅。因此，我们第一步皈依了戒律“大师”，第二步又皈依了禅定“大师”，却万不可忘了这两步之后，还要来皈依这位智慧“大师”的第三步。

说到这位智慧“大师”的履历，正和禅定“大师”一样，也是有无数的细账可查。不过这一回我们的目标，应当只在那最高的一层，就是那无上的智慧，不能像前两回高低并重，只拣自己性之所近为下手法门了。

这笔细账，分三大项。

甲、世间智——凡夫外道之智

子、凡夫智

1. 上智——天才卓异，生而知之。
2. 中智——巧慧博达，学而知之。
3. 下智——淬志习成，困而学之。

丑、外道智

1. 上智——入非想定，深求解脱。
2. 中智——入无想定，亦得五通。
3. 下智——悟此苦空，唯求生天。

以上诸智，不能出离世间，非学佛者所当求。

乙、出世间智——声闻缘觉之智

子、声闻十智

1. 世俗智

- 1) 生得慧——生即得之。
- 2) 闻慧——闻持圣教而发。
- 3) 思慧——如理思惟而发。
- 4) 修慧——如说修行而发。

此亦为“非有学非无学智”。

2. 法智

- 1) 苦法智

2) 集法智

3) 灭法智

4) 道法智

3. 类智

1) 苦类智

2) 集类智

3) 灭类智

4) 道类智

上四法智，观欲界之四谛；此四类智，观色、无色界之四谛；合之则为“见道位八智”。

4. 苦智——证知我生已尽。

5. 集智——证知不受后有。

6. 灭智——证知梵行已立。

7. 道智——证知所作已办。

上二智属见道位，此四智属修道位，合之则为“有学六智”。

8. 他心智——由法智、类智、道智、世俗智而成之智。

9. 尽智——自知我已知苦、已断集、已证灭、已修道，由此所有之智。

10. 无生智——自知我已知苦，不应更知，乃至我已修道，不应更修，由此所有之智。

上之尽智，与此无生智，为“无学位二智”。又，此无学智，合上之有学智及非有学非无学智为“小乘三智”。

丑、缘觉七十七智

1. 无明缘行——七智

先于闻知十二缘起时，从闻慧生一智，次从思、修慧生六智。即就三世之十二缘起各作顺、逆之二观：顺观如由“无明”而有“行”，逆观如“无明灭”则“行灭”也。

三世各二，即成思修六智。得此六智，于十二因缘，斯能缘

理如实而知，合前闻慧一智，是为七智。

2. 行缘识——七智
3. 识缘名色——七智
4. 名色缘六入——七智
5. 六入缘触——七智
6. 触缘受——七智
7. 受缘爱——七智
8. 爱缘取——七智
9. 取缘有——七智
10. 有缘生——七智
11. 生缘老死——七智

以上诸智，总名“一切智”。虽能出离世间，而落于偏空，仅成小果，亦非学佛者所当求。

丙、出世间上上智——佛菩萨之智

子、菩萨智

二智

1. 实智——实慧——道慧
2. 权智——方便慧——道种慧

四智

1. 相违识相智
2. 无所缘识智
3. 自应无倒智
4. 随三智转智

八智

1. 蕴善巧智
2. 处善巧智
3. 界善巧智

4. 谛善巧智
5. 缘起善巧智
6. 三世善巧智
7. 一切乘善巧智
8. 一切法善巧智

九慧

1. 自性慧
2. 一切慧
3. 难慧
4. 一切门慧
5. 善人慧
6. 一切行慧
7. 除恼慧
8. 此世他世乐慧
9. 清净慧

以上诸智，总名“道种智”（或称道相智）。是能直入佛乘，得大觉果，故为因地之无上智慧，乃学佛者所当求也。

丑、佛智

二智

1. 根本智——如理智——无分别智——真智——正智
2. 后得智——如量智——有分别智——俗智——遍智

五智

1. 大圆镜智
2. 平等性智
3. 妙观察智
4. 成所作智
5. 法界体性智

十智

1. 三世智
2. 佛法智
3. 法界无碍智
4. 法界无边智
5. 充满一切世间智
6. 普照一切世间智
7. 住持一切世间智
8. 知一切众生智
9. 知一切法智
10. 知无边诸佛智

十善巧智

1. 了达佛法甚深善巧智
2. 出生广大佛法善巧智
3. 宣说种种佛法善巧智
4. 证入平等佛法善巧智
5. 明了差别佛法善巧智
6. 解悟无差别佛法善巧智
7. 深入庄严佛法善巧智
8. 一方便入佛法善巧智
9. 无量方便入佛法善巧智
10. 无边佛法无差别善巧智

十广大智

1. 知一切众生心行智
2. 知一切众生业报智
3. 知一切佛法智
4. 知一切佛法深密理趣智
5. 知一切陀罗尼门智
6. 知一切文字辩才智

7. 知一切众生语言音声辞辩善巧智
8. 于一切世界中普现其身智
9. 于一切众会中普现影像智
10. 于一切受生处中具一切智

以上诸智，总名“一切种智”（或称一切智智、一切相智、如实智、正遍智）。

此“一切种智”，实兼二乘之“一切智”及菩萨之“道种智”而有之，分照空、假、中三谛，故赞佛智曰“三智圆明”，是为果地之无上智慧，实学佛者唯一之目的所在也。

我们将这笔细账约略地查过，对于这里面的轻重取舍，一定已经有了一个头绪。显明地总结一句吧，就是我们现在所应当皈依的智慧“大师”，不在世间智里面，不在出世间智里面，乃在出世间上上智里面。

然而这出世间上上智里面的智慧“大师”，究竟是一个怎样的“相貌”？可不可以介绍一见呢？我想听讲诸君听到这里，一定大家都要提出这个问题。

我当郑重地答复诸君，皈依这位智慧“大师”，原在学佛的第三步，要想见这位智慧“大师”的真面目，也要从第一、第二两步过来的人，才有亲承色笑的希望。诸君若是有意求这个最胜的依止，还是请自己去恳托那戒律、禅定两位“大师”替你引进，便可以如愿以偿。鄙人不敏，恕不能为诸君当面介绍，也不能将他的相貌形容出来做一个抽象的介绍。

诸君听了我这一段的宣告，不免要疑惑本会计师，何以忽然改变了平日办事认真的常度，也一味地敷衍，卸责他人！或者还要劝我勉竟全功，何必功亏一篑！

我在这里，便要求诸君格外原谅了。诸君要知道这位智慧“大师”，他并不是深居简出，避不见人。而诸君与他，也不是天上人间，渺不可即，只因为他的境界高妙，而诸君的目光短浅，以

致往往当面错过，交臂失之。所以诸君对于这位智慧“大师”，并不患不相见，而患在不能见。既不能见，我就当面为诸君介绍，恐怕还是要熟视无睹，何况他的本体，心言路绝，不可思议，我要介绍又从何处介绍呢？

但是我若全不介绍，却要辜负诸君的热忱，并且恐怕诸君茫无把握，认错了人，万不得已，只好将古来留下的这位“大师”几张小影介绍于诸君吧！

1. 法相宗之二种转依
2. 三论宗之四重二谛
3. 天台宗之三谛圆融
4. 华严宗之三重法界
5. 禅宗之拈花一笑
6. 真言宗之两部不二

诸君若是嫌这几张小影细微难辨，我还可以替诸君缩写一张。不过正面难于着笔，只能用那“烘云托月”的方法，从旁极力地渲染出四围的轮廓，使中间自然有一个简单的小影显现分明。诸君借此也就可以想像这位智慧“大师”的真面目了。

我于今便一层一层地渲染起来吧！

第一层的渲染，便是要离二见，才是智慧“大师”的真面目。何谓二见？

1. 有——常……不空——增益边
2. 无——断……空——损减边

因此，我们对于一切人、法的目光，若是还用着二见中之一见，便不能见着这位智慧“大师”。

第二层的渲染，便是要离四见，才是智慧“大师”的真面目。何谓四见？

1. 有句——如计“有”——增益谤
2. 无句——如计“空”——损减谤

3. 亦句——如计“亦有亦空”——相违谤

4. 非句——如计“非有非空”——戏论谤

此四见即由前二见叠成。第三句仍为有见，即“有无俱有”也；第四句仍为无见，即“有无俱无”也。

因此，我们对于一切人、法的眼光，若是还用着四见中之一见，便不能见着这位智慧“大师”。

第三层的渲染，便是要离复四见，才是智慧“大师”的真面目。何谓复四见？

1. 有有、有无

2. 无有、无无

3. 亦有亦无有、亦有亦无无

4. 非有非无有、非有非无无

此四见又由前四见叠成，实为八见。

因此，我们对于一切人、法的眼光，若是还用着复四见中之一见，便不能见着这位智慧“大师”。

第四层的渲染，便是要离具足四见，才是智慧“大师”的真面目。何谓具足四见？

1. 有有、有无、有亦有亦无、有非有非无——具足有句四见

2. 无有、无无、无亦有亦无、无非有非无——具足无句四见

3. 亦有亦无有、亦有亦无无、亦有亦无亦有亦无、亦有亦无非有非无——具足亦句四见

4. 非有非无有、非有非无无、非有非无亦有亦无、非有非无非有非无——具足非句四见

此四见又由前四见叠成，实十六见。

因此，我们对于一切人、法的眼光，若是还用着具足四见中之一见，便不能见着这位智慧“大师”。

第五层的渲染，便是要离六十二见，才是智慧“大师”的真面目。何谓六十二见？

1. 有句十五见

1) 过去色蕴有

2) 过去受蕴有

3) 过去想蕴有

4) 过去行蕴有

5) 过去识蕴有

此均于过去之五蕴计有，或称五蕴常。

6) 现在色蕴有

7) 现在受蕴有

8) 现在想蕴有

9) 现在行蕴有

10) 现在识蕴有

此均于现在之五蕴计有，或称五蕴有边。

11) 未来色蕴有

12) 未来受蕴有

13) 未来想蕴有

14) 未来行蕴有

15) 未来识蕴有

此均于未来之五蕴计有，或称五蕴如去。

2. 无句十五见

1) 过去色蕴无

2) 过去受蕴无

3) 过去想蕴无

4) 过去行蕴无

5) 过去识蕴无

此均于过去之五蕴计无，或称五蕴无常。

6) 现在色蕴无

7) 现在受蕴无

8) 现在想蕴无

9) 现在行蕴无

10) 现在识蕴无

此均于现在之五蕴计无,或称五蕴无边。

11) 未来色蕴无

12) 未来受蕴无

13) 未来想蕴无

14) 未来行蕴无

15) 未来识蕴无

此均于未来之五蕴计无,或称五蕴不如去。

3. 亦句十五见

1) 过去色蕴亦有亦无

2) 过去受蕴亦有亦无

3) 过去想蕴亦有亦无

4) 过去行蕴亦有亦无

5) 过去识蕴亦有亦无

此均于过去之五蕴计亦有亦无,或称五蕴常无常。

6) 现在色蕴亦有亦无

7) 现在受蕴亦有亦无

8) 现在想蕴亦有亦无

9) 现在行蕴亦有亦无

10) 现在识蕴亦有亦无

此均于现在之五蕴计亦有亦无,或称五蕴有边无边。

11) 未来色蕴亦有亦无

12) 未来受蕴亦有亦无

13) 未来想蕴亦有亦无

14) 未来行蕴亦有亦无

15) 未来识蕴亦有亦无

此均于未来之五蕴计亦有亦无，或称五蕴如去不如去。

4. 非句十五见

1) 过去色蕴非有非无

2) 过去受蕴非有非无

3) 过去想蕴非有非无

4) 过去行蕴非有非无

5) 过去识蕴非有非无

此均于过去之五蕴计非有非无，或称五蕴非常非无常。

6) 现在色蕴非有非无

7) 现在受蕴非有非无

8) 现在想蕴非有非无

9) 现在行蕴非有非无

10) 现在识蕴非有非无

此均于现在之五蕴计非有非无，或称五蕴非有边非无边。

11) 未来色蕴非有非无

12) 未来受蕴非有非无

13) 未来想蕴非有非无

14) 未来行蕴非有非无

15) 未来识蕴非有非无

此均于未来之五蕴计非有非无，或称五蕴非如去非不如去。

5. 根本有见

此有句十五见及亦句十五见之根本一见，或称常见。

6. 根本无见

此无句十五见及非句十五见之根本一见，或称断见。

此六十二见即又由前根本二见及四见演成。

因此，我们对于一切人、法的目光，若是还用着六十二见中之一见，便不能见着这位智慧“大师”。

第六层的渲染，便是要离百非见，才是智慧“大师”的真面

目。何谓百非见？

1. 有句二十五见

已起之过去时之具足有句——四见

已起之现在时之具足有句——四见

已起之未来时之具足有句——四见

未起之过去时之具足有句——四见

未起之现在时之具足有句——四见

未起之未来时之具足有句——四见

根本有句———————一见

2. 无句二十五见

已起之过去时之具足无句——四见

已起之现在时之具足无句——四见

已起之未来时之具足无句——四见

未起之过去时之具足无句——四见

未起之现在时之具足无句——四见

未起之未来时之具足无句——四见

根本无句———————一见

3. 亦句二十五见

已起之过去时之具足亦句——四见

已起之现在时之具足亦句——四见

已起之未来时之具足亦句——四见

未起之过去时之具足亦句——四见

未起之现在时之具足亦句——四见

未起之未来时之具足亦句——四见

根本亦句———————一见

4. 非句二十五见

已起之过去时之具足非句——四见

已起之现在时之具足非句——四见

已起之未来时之具足非句——四见

未起之过去时之具足非句——四见

未起之现在时之具足非句——四见

未起之未来时之具足非句——四见

根本非句———————一见

此百非见又由前根本四见及具足四见演成。

因此我们对于一切人、法的眼光，若是还用着百非见中之一见，便不能见着这位智慧“大师”。

渲染到了这里，我想四围的轮廓已经完具，就请在这个中间去寻智慧“大师”的面目吧！于今我还可以就着“他”的用上为诸君进一解。

试以根本四见为例。

第一，离有见的妙用

不能离有见的，要算凡夫。只因为他不离有见，执着了一个有而不能化，所以十方三世的畛域难除，五官百骸的力用有限。于今离了这个有见，便能得“无生忍”，破时间、空间的限制而获大自在，极色法、心法的变化而显大神通。这便是智慧“大师”的一种妙用。

第二，离无见的妙用

不能离无见的，要算小乘。只因为他不离无见，执着了一个无而不能生，所以厌尘劳之虚幻而绝世息缘，慕涅槃之寂灭而灰身灭智。于今离了这个无见，便能得“无灭忍”，遍游三界诸趣而不失妙乐，广度一切众生而不昧大悲。这便又是智慧“大师”的一种妙用。

第三，离亦有亦无见的妙用

不能离亦有亦无见的，要算外道。只因为他不离亦有亦无见，执着了一个亦有亦无而不能通，所以求生天之乐而修诸苦行，厌浊世之幻而计有“神我”。于今离了这个亦有亦无见，便能

得“因缘忍”，深知诸法如幻，而彻见有情生死宿命，洞明因果如环，而妙得神足随意变现。这便又是智慧“大师”的一种妙用。

第四，离非有非无见的妙用

不能离非有非无见的，要算“方广道人”。只因为他不离非有非无见，执着了一个非有非无而不能融，所以说不生不灭而同于龟毛之无，解如幻如化而行于邪人之法。于今离了这个非有非无见，便能得“无住忍”，具足方便而转三密轮，不动真际而成大佛事。这便又是智慧“大师”的一种妙用。

我们看了这四种妙用，大概对于这位智慧“大师”的认识或者会更加显明。然而我们绝对不能就是这样可以认识他。他的本体，终于不可思议，直是言语道断、心行处灭。我们要见着他的真面目，还是要请那戒律、禅定两位“大师”代为先容，不然，无论如何体认揣摩，不能脱于“开口即错，动念即乖”的原则，又怎能见着他呢！果然能见着他，便能使一介凡夫，立跻圣位；大地山河，顿现净土；十方有情，齐成佛道；三界苦趣，同获妙乐。那时所得的利益，实在无穷，愿听讲诸君都去想定主意见见他吧！

但是话要说明，我们去见这位大师，也要因四种过程而有四种见法。在那第一过程之内，我们第一步从信上持着戒，第二步从信上修着定，第三步也是从信上证着慧，虽然也是见着这位智慧“大师”，却只算见了他的四身中之等流身。这时所得的慧，便是铜轮十住的闻慧。在那第二过程之内，我们第一步从解上持着戒，第二步从解上修着定，第三步也是从解上证着慧，虽然又是见着这位智慧“大师”，却要算见了他的四身中之变化身。这时所得的慧，便是银轮十行的思慧。在那第三过程之内，我们第一步从行上持着戒，第二步从行上修着定，第三步也是从行上证着慧，虽然仍是见着这位智慧“大师”，却可算见了他的四身中之受用身。这时所得的慧，便是金轮十向的修慧。在那第四过程之内，我们第一步从证上持着戒，第二步从证上修着定，第三步

也是从证上证着慧，虽然还是见着这位智慧“大师”，却才算见了他的四身中之自性身。这时所得的慧，便是琉璃轮十地的无相慧。由此再进，即得摩尼轮等觉的照寂慧和水晶轮妙觉的寂照慧。我们必须见了这智慧“大师”的自性身，才可以说真实地见了他。

话又说回来了，我虽然费了很多的力，说明这个三步四程，但是在这中间，并没有固定的时间之限制。若是顿机菩萨，正不妨一举足而越三步，一刹那而超四程，那么这位智慧“大师”，也不是不容易见的了。果能善根宿植，慧业天成，或者这位智慧“大师”还要自现色身，枉驾相见呢！

话已说完，本会计师便要与众君告别了。在这告别的当儿，却要补出一点意思，就是要拿一本寻常的闲账，和我们现在所查的切己账做一个对照。因为有一笔账，在我们的切己账里，固然认为不切实，将它抽去不算，而在别处的闲账里，却实在也算了一笔正项的收入，若不说明，将来不免有追控本会计师之一日。这是一笔什么账呢？这就是那闻思修三慧和信解行证四程，从世俗上说来，也就不必完全属于修行方面，在修行之前，已经有闻思、信解的成就。这样的算法本来也有，不过不能列入学佛者的切己账内，这便是本会计师最后一条附带的声明。

（《威音》第 36 期）

淨土演壇



别开一径的易行道

含蓄着无限朝气的新年，居然又在我们的“生命之流”里面涌现了。一片蓬蓬勃勃革故鼎新的景象，不仅在繁荣的都市之间显然表露，就是那些穷乡僻壤，也处处有一个新春的活跃。由此，也可见人们本来都能够随着天行之健而表现出一种自强不息的精神。在这“恭贺新禧”的声中，实在也是一件值得庆贺的事。想我们一般学佛的同愿，大家都以行菩萨道自勉，而菩萨道中的通行证，却是一个精进波罗蜜多。那《六波罗蜜多经》上说，菩萨有二种心：一者精进，二者退转。若不精进，即是退转。当此一年更始的时候，大家必能益求精进，与日俱新。因此，我也要为听讲诸君道一声“恭贺新禧”！

一年是已更始了，听讲诸君也已能益求精进与日俱新了。而本刊与本会计师，在这个当儿复得与诸君相见，忆本刊自从产生以来，与诸君亲近了两年，而本会计师自从就职以来，也已经为诸君任事一年，在这两年与一年之中，总算也能贡其一得之愚，深得着诸君的信任。那么，这一次再与诸君相见，自然也应当追随着诸君之后，益求精进，与日俱新，又怎敢再摭拾前两年的陈言，敷陈前两年的旧义，潦草塞责，以致妨害诸君的精进呢？因此之故，本刊今岁的内容，全部均为之一新。而本会计师发愿创办的这个演坛，也就从去年所说的道路之外，特为掉转话头而说这个“别开一径的易行道”。诸君听了，也可以使脑海中换一种新的印象，心坎上起一种新的思潮，一定要增加无穷的兴趣，获得无穷的利乐。倘然诸君都能随喜乐许，就请来尝尝这新的甘露味吧。

何以谓之别开一径的易行道呢？这便因为去年所说的道路，虽然是学佛的正轨，但是艰远难行，约略说来，可分为四大项：

(一)行程之久

去年所说的道路，行程非常之长，不是立刻可以达到目的地的。譬如声闻得果，须经三生六十劫；缘觉得果，须经四生百劫；菩萨得果，须经三大阿僧祇劫，又加百劫，就是依着最高的《华严》说，也要三生才可以成佛。行程迂远，孰过于此？就我们这一般初发意的人，望那涅槃城的到达，真是人间天上，遥遥无期，犹如想从地球到日球去一般。从这一点上说来，去年所说的道路，实在是一条难行道。

(二)前进之苦

去年所说的道路之中，又有无数的阶级，都是要努力攀登的，便又好像登喜马拉雅山的高峰一般。譬如《唯识》说四十一位，《智度》说四十二位，《仁王》说五十一位，《华严》说五十二位，《楞严》说五十六位，层峦叠嶂，重重无尽，一峰既登，又是一峰，这样向上的行程，较之平地已经难上十倍百倍，何况它又是一些悬崖峭壁，极难立足，攀登稍懈，便要退堕。在这多生多劫的远道里面，更难免不有失足之时，从这一点上说来，去年所说的道路，实在是一条难行道。

(三)迷误之易

这条道路之中，又有很多的歧路，容易使人迷误，错过路头。譬如人天的福报，多可欣慕，若是见而欣慕，便得了人天的颠倒果。外道的神通，多可惊伏，若是见而惊伏，便得了外道的邪果。小乘的解脱，多可钦依，若是见而钦依，便得了小乘的小果。种种炫惑的景象，时起于道旁，稍或动心，即入歧路。当那迢迢远客，多生尚在途中，叠叠危峰，同伴群趋道左，又焉能独具只眼，长保一身？况复世间无顾恶人，每喜破坏他人的成就，或肆其诱

惑以相牵引，或施其攻毁以相阻挠。此中不废其行者，更有几人？从这一点上说来，去年所说的道路，实在是一条难行道。

(四)力量之单

这条道路，又须步步自行，无法可以代步。譬如八正道又称三自：正语、正业、正命属于戒无漏学，便是自调；正念、正定属于定无漏学，便是自净；正见、正思惟、正精进属于慧无漏学，便是自度。不能自调，便无所谓持戒；不能自净，便无所谓修定；不能自度，便无所谓证慧。自己有一步的力量，才可以有一步的进行；自己有一步的进行，才可以有一步的造诣。这样地去行于山高路险之中，已觉筋力易尽，况又日长途远，仆仆多生，纵能暂死前行，也会有难乎为继之恨，而那些牵引阻挠等等足以虚糜行者许多精力，尚置不论。从这一点上说来，去年所说的道路，实在是一条难行道。

像这样的难行道，又有几人能够始终不退而达到那遥远的涅槃城呢？我想一般听讲诸君，虽然学佛有年，志愿坚定，听到了这一席话，一定也要为之惊怖咨嗟。

可是诸君也不必徒抱悲观，在这难行道的附近，实另有一条易行道在那里。他那种种的易行，实足以补尽这些缺憾，就着上面所说的四大项也可得而言：

- (一)行程迅捷，不须多劫多生。
- (二)道路坦平，不论诸乘诸地。
- (三)环境清静，不虞中道迷途。
- (四)他力加持，不虑微躯薄力。

像这样的易行道，又有几人不能如愿以偿而达到那最后的目的地呢？我想一般听讲诸君，听了我一席话，一定大家都要转悲观而为乐观，欢喜踊跃，急欲一闻其详，或者还要认为是黄叶止啼，不信有这种易行的妙法吧！

说到这里，我不仅要替自己辩护，所说种种悉依诸佛的诚实

言，决非面壁虚构，并且还要怪诸君以真实学佛者自命，而粗心大意，对于这样易见易闻的易行道，竟因驰骛高远而懵然不知。唉！诸君要问这易行道是一个什么法门吗？我敢以十二分的至诚、十二分的敬意，郑重地告诉诸君道：这个法门便是念佛。

提起这个念佛的法门，我想无论何人都是知道的，并且无论何人都能修行的，不分明是一条易见易闻的易行道吗？诸君如何竟不知而不信呀！

然而诸君或者要说：“这个念佛的法门，易则诚易，但过于简陋，似乎专为接引下劣的根机而设，只好行之于愚夫愚妇、斋公斋婆之间。一句弥陀，又有多大的作用？不过借以维系他们的信心，助发他们的道念罢了。上根胜机，又焉用之？”

是这样说，便错认了这条易行道了。说也难怪，关于这条易行道，其中所有精深的教义、玄秘的修法、胜妙的身土、繁杂的流传，本来也不易完全明了，虽然易闻易见，却是难信难知。就是那些皈依净土的人，终日修着这个念佛法门，也多有修其法而实昧其法的；就是那些弘传净土的人，终日教着这个念佛法门，也多有解其法而未尽其法的。何况诸君对于这个法门，尚未及知，尚未及信呢？

我于今愿依着阿弥陀佛的本誓，承着阿弥陀佛的慈悲，仗着阿弥陀佛的护念，感着阿弥陀佛的加被，将这个法门开显出来，使一般未及知、未及信的人，和一般未尽知、未尽信的人，都能知之深而信之极，由是而同生安养，共证菩提，回入娑婆，广施接引，也可算是我对于一切恩处的小小报答。不过说来话长，并非一言两语所能穷尽。为着头绪明了阐述详备起见，关于那些精深的教义、玄秘的修法、胜妙的身土、殊异的流传，我想都留在后面分期讲演。现在只就着浅显的方面略为说说，使诸君也能略信略知，就作为是一篇起信劝修的引论吧。

这引论中间，当分四层：

(一)以圣言为依据。

(二)以菩萨为典型。

(三)以先德为楷模。

(四)以利益为标的。

今先说第一层，便是以圣言为依据。

我们既然学佛，自当一切依着圣言。若非金口亲宣，便不当贸然相信；若是慈音深许，也不当昧然相疑。现今从一大教海中涉历过来，却只见诸经所赞，多在弥陀。我们又怎可以师心自用，妄加贬抑呢？我于今且丢开这个念佛法门所正依的几部经，如：

《佛说无量寿经》

《佛说无量清净平等觉经》

《佛说阿弥陀三耶三佛萨楼佛檀过度人道经》

《佛说大乘无量寿庄严经》

《佛说大阿弥陀经》

《佛说观无量寿佛经》

《佛说阿弥陀经》

《称赞净土佛摄受经》

《阿弥陀鼓音声王陀罗尼经》

这几部经，自然都是可依据的圣言，但是它们在一代时教之中，本来都只是属于净土的经典。我还要省略不说，且说其他各教。

1. 华严教

佛初成道，三七日中，称性而谈，说出华严最高之教，如日初出，先照高山。而此时教中，亦尝称扬念佛法门，赞叹极乐净土。今略举如下：

《毗卢遮那品》中说：大威光童子，得念佛三昧，名无边海

藏门。

《光明觉品》中说：尔时光明过千世界一切处，文殊菩萨，各于佛所，同时说言，一切威仪中，常念佛功德，昼夜无暂断，如是业应作。

《贤首品》中说：见有临终劝念佛，又示尊像令瞻敬；俾于佛所深归仰，是故得成此光明。若能念佛心不动，则常睹见无量佛；若常睹见无量佛，则见如来体常住。

《十无尽藏品》中说：第八念藏，此念有十种：寂静念、清净念、不浊念、明彻念、离尘念、离种种念、离垢念、光耀念、可爱乐念、无能障碍念。

《兜率偈赞品》中说：以佛为境界，专念而不舍；此人得见佛，其数与心等。

《十回向品》中说：第十回向，以法施回向，愿得忆念与法界等无量无边世界未来现在一切诸佛。

《十地品》中说：一切所作，不离念佛，从初地至十地，地地皆然。

《佛不思议法品》中说：如来十种佛事，谓若有众生专心忆念，则得现前，心不调顺，则为说法等。

《入法界品》中说：善财五十三参，首见德云比丘。德云所示，即种种念佛门，所谓智光普照念佛门、令一切众生念佛门、令安住力念佛门、令安住法念佛门、令照耀诸方念佛门、人不可见处念佛门、住于诸劫念佛门、住一切时念佛门、住一切刹念佛门、住一切世念佛门、住一切境念佛门、住寂灭念佛门、住远离念佛门、住广大念佛门、住微细念佛门、住庄严念佛门、住能事念佛门、住自在心念佛门、住自业念佛门、住神变念佛门、住虚空念佛门。

而此经最后之结归，即普贤菩萨教善财童子发十大愿，乃云：于此大愿，受持读诵，是人临命终时，一切诸根悉皆散坏，一

切亲属悉皆舍离，一切威势悉皆退失。唯此愿王不相舍离，于一切时，引导其前，一刹那中，即得往生极乐世界。到已，即见阿弥陀佛，生莲花中，蒙佛授记，普于十方世界，以智慧力，随众生心而为利益。不久当坐菩提道场，降伏魔军，成等正觉，能于烦恼大苦海中，拔济众生，令其出离，皆得往生阿弥陀佛极乐世界。

2. 阿舍教

华严会中，二乘声闻如聋如哑，为摄小机，说四《阿舍》，如日上升，转照黑山。而此时教中，亦尝称扬念佛法门，赞叹极乐净土。今略举如下：

《增一阿舍经》中说：佛告阿难，其有众生，供养一切阎浮提人衣服饮食卧具汤药，所得功德宁为多不？阿难白佛言：世尊，甚多甚多，不可数量。佛告阿难：若有众生，善心相续，称佛名号，如一轂牛乳顷，所得功德，过上不可量，无有能量者。

《央掘摩罗经》中说：三千大千世界，地平如掌，生柔软草，如安乐国……平如澄水，柔软乐触，犹如缙纟，如安乐国，无诸五浊。

3. 方等教

小机既摄，教亦渐进，说方等经，广接中根，如日中天，转照高原。而此时教中，亦尝称扬念佛法门，赞叹极乐净土。今略举如下：

《金光明最胜王经》中说：于后夜中，获甘露法，证甘露义，我及众生，皆同证如是妙觉，犹如无量寿佛。

《思益梵天所问经》中说：我见喜乐国，及见安乐土，此中无苦恼，亦无苦恼名。

《宝积经》中说：世尊父王顶礼佛足，一心合掌而白佛言：云何修行，当得诸佛之道？佛言：一切众生皆即是佛，汝今当念西方世界阿弥陀佛，常勤精进，当得佛道。王言：一切众生云何是佛？佛言：一切法无生，无动摇，无取舍，无相貌，无自性，可于此

佛法中安住其心，勿信于他。尔时父王与七万释种闻说是法，信解欢喜，悟无生忍。佛现微笑而说偈曰：释种决定智，是故于佛法，决信心安住。人中命终已，得生安乐国，面奉阿弥陀，无畏成菩提。

《大集经·贤护品》中说：求无上菩提者，应修念佛禅三昧。偈云：若人专念弥陀佛，号曰无上深妙禅。至心想像见佛时，即是不生不灭法。

《大乘入楞伽经》中说：十方诸刹土，众生菩萨中，所有法报佛，化身及变化，皆从无量寿，极乐界中出。于方广经中，应知密意说。

《密严经》中说：此土诸宫殿，如莲备众饰。是一切如来，净智之妙相。佛及诸菩萨，常在于其中。世尊恒住禅，寂静最无上。依自难思定，现于众妙色。色相无有边，非余所能见。极乐国庄严，世尊无量寿。诸修观行者，色相亦皆然。

《维摩经》中说：气走安身，譬如一切安养国中诸菩萨也。

《楞严经》中说：大势至白佛，超日月光佛教我念佛三昧，譬如有人，一专为忆，一人专忘，如是二人，若逢不逢，或见非见，二人相忆，二忆念深，如是乃至从生至生，同于形影，不相乖异。十方如来，怜念众生，如母忆子。若子逃逝，虽忆何为？子若忆母，如母忆时，母子历生不相违远。若众生心，忆佛念佛，现前当来，必定见佛。去佛不远，不假方便，自得心开。如染香人，身有香气，此则名为香光庄严。我本因地，以念佛心，入无生忍。今于此界，摄念佛人，归于净土。佛问圆通，我无选择，都摄六根，净念相继，得三摩地，斯为第一。

4. 般若教

机教更进，遂说般若，广接上根，所说最多，如日后转，普照大地。而此时教中，亦尝称扬念佛法门，赞叹极乐净土。今略举如下：

《大般若经》中说：曼殊室利白佛言：菩萨修行何法，疾证无上菩提？佛言：菩萨能正修行一相庄严三昧，疾证菩提。修此行者，应离喧杂，不思众相，专心系念于一如来，审取名字，善想容仪，即为普观三世一切诸佛，即得诸佛一切智慧。

《文殊般若经》中说：欲入一行三昧，应处空闲，舍诸乱意，不取相貌，系心一佛，专称名字，随彼方所，端身正向，能于一佛念念相续，即是念中，能见过去未来现在诸佛。念一佛功德，与念无量佛无二。阿难闻法，犹住量数，若得一行三昧，诸经法门，一一分别，皆悉了知，昼夜宣说，智慧辩才，终不断绝，阿难多闻辩才，百千等分不及一。

《摩诃般若经》中说：菩萨摩訶萨念佛，不以色念，不以受想行识念，以诸法自性空故。不应以三十二相、八十随形好念，不应以戒、定、慧、解脱、解脱知见而念，不应以十力、四无所畏、四无碍智、十八不共法而念。何以故？是诸法自性空故。自性空则无所念，无所念故，是为念佛。菩萨行般若波罗蜜时，应念佛，能具足四念处，乃至一切种智，诸法性无所有故，菩萨知诸法无所有，是中无有性无无性。

5. 法华教

在般若后，会三归一，斯有法华，接上上根，如日已西，复照高山。而此时教中，亦尝称扬念佛法门，赞叹极乐净土。今略举如下：

《法华经》中说：闻是经典，如说修行，于此命终，即往安乐世界阿弥陀佛大菩萨众围绕住处，生莲花中宝座之上，得菩萨神通无生法忍。得是忍已，眼根清净，以是清净眼根，见七百万二千亿那由他恒河沙等诸佛如来。

又说偈云： 若人散乱心，入于塔庙中；

一称南无佛，皆已成佛道。

又说：若有因缘，独入他家，一心念佛，乞食无侣，一心念佛。

6. 涅槃教

化缘将息，示现涅槃，扶律谈常，别显深旨，如日将隐，回光特明。而此时教中，亦尝称扬念佛法门，赞叹极乐净土。今略举如下：

《涅槃经》中说：菩萨六念，念佛第一。

《寿命品》中说：地皆柔软，无有丘墟土沙砾石荆棘毒草，众宝庄严，犹如西方无量寿佛极乐世界……尔时世界广博严净，丰乐安稳，人民炽盛，无有饥渴，如安乐国诸菩萨等。

又，《一切大众所问品》中说：庄严微妙，犹如西方安乐国土。

又，《光明遍照高贵德王菩萨品》中说：其土所有庄严之事，悉皆平等，无有差别，犹如西方安乐世界。

7. 秘密教

上来所说均属显教。秘密庄严，别被一机，如日遍照，或有不见。而此时教中，亦尝称扬念佛法门，赞叹极乐净土。今略举如下：

《不空罽索神变真言经》中说：静心端坐，观置西方，极乐世界，琉璃宝地，七宝宫殿，楼阁栏楯，宝幢花盖，宝池宝岸，八功德水，诸宝行树，一切宝藏，宝师子座，殊伽俱胝那庾多等，无量无边，神通光明，一切相好，观音、势至诸大菩萨，如处净土，一切观见，若梦若觉，而悉见之。见弥陀佛，伸手摩顶而复告言：善哉善哉，大善男子，汝所修求，不空心王，母陀罗尼，神变真言，出世世间，广大解脱，秘密坛印，三昧耶者，皆已成就。汝此身后，更不重受胎卵湿化，莲花化生，从一佛土，至一佛土，乃至菩提，更不坠落。

又说：依法而坐，诵母陀罗尼真言，秘密心真言，称阿弥陀佛名，昼夜无间，每至白月十四日十五日，空服牛乳，诵念真言，如法作法。于十五夜五更时，阿弥陀佛，放大光明，坛地震动。持真言者，身上亦出光明。行者是时忏悔发愿，又诵真言二三七遍。阿弥陀佛现前，摩顶安慰，语言：汝所求愿，今当满足。是时当证清净无垢光明之身，则见西方极乐国土，宫殿楼阁，阿弥陀

佛，一切菩萨，相好光明，种种神通。一时赞言：善哉善哉，善男子，汝所受身，是最后身，舍此生已，往生我国，识知七千生宿命之智。

《陀罗尼集经》中说：若善男子善女人，诵持阿弥陀佛陀罗尼，并作印等，日日供养者，即得灭除五逆四重恒河沙数生死重罪……若人常行念佛法者，用穗子以为数珠……令行者掬是珠时，常得三宝加被护念。言三宝者，所谓佛宝、法宝、僧宝，以此证验，何虑不生西方净土……其阿弥陀佛陀罗尼印咒，有八万四千法门，于中略出此要，如如意宝。以上阿弥陀佛法竟，依法行之，福无限也。

综上所述，从这第一层里面，以圣言为依据，我们对于这个念佛法门，应当也能略信略知了。

今再说第二层，便是以菩萨为典型。

古来各大菩萨，示现一个佛的因地，实地指出学佛的道路，都是我们绝好的典型。现今从佛教的记载上看来，却只见许多菩萨皈心净土，奉行这个念佛法门。我们又怎可以妄测高深，弃而不信呢？我于今且丢开这个念佛法门所正奉的几位菩萨，如观世音菩萨、大势至菩萨。这两位菩萨，自然都是可作典型的菩萨。但是他们在一切菩萨之中，本来都只是属于净土的菩萨。我还要省略不说，且说其他各菩萨。

1. 文殊菩萨

《观佛三昧经》中说：文殊自叙宿因，谓得念佛三昧，当生净土。世尊复记之曰：汝当往生极乐世界。文殊发愿偈云：愿我命终时，灭除诸障碍；面见阿弥陀，往生安乐刹。生彼佛国已，成满诸大愿；阿弥陀如来，现前授我记（见《文殊师利发愿经》）。又，《药师经》中说：文殊菩萨为像法众生请云，四众弟子求往生西方不定者，念药师名即断疑网，临命终时，八大

菩萨示往生路。

2. 普贤菩萨

《华严经》中说：普贤发十种大愿，普为法界众生求生净土。偈云：愿我临欲命终时，尽除一切诸障碍；面见彼佛阿弥陀，即得往生安乐刹。我既往生彼国已，现前成就此大愿；一切圆满尽无余，利乐一切众生界。彼佛众会咸清净，我时于胜莲花生；亲睹如来无量光，现前授我菩提记。蒙彼如来亲授记，化身无数百千胝；智力广大遍十方，普利一切众生界。

3. 弥勒菩萨

弥勒位居补处，当来成佛，现处兜率，广摄众生，往生天宫。人或因之以轻西方，而不知在无量寿会中，弥勒曾受佛之嘱累。《大经》云：“弥勒当知，汝从无数劫来，修菩萨行，欲度众生，其已久远……乃至今世，生死不绝，与佛相值，听受经法，又复得闻无量寿佛……汝等宜各精进，求心所愿，无得疑惑中悔，自为过咎，生彼边地七宝宫殿，五百岁中受诸厄也。弥勒白言：受佛重诲，专精修学，如教奉行，不敢有疑。”

4. 马鸣菩萨

马鸣曾作《大乘起信论》，其书最后开显念佛法门，推崇备至。彼论云：应当勇猛精勤，昼夜六时，礼拜诸佛，诚心忏悔，劝请随喜，回向菩提，常不休废，得免诸障，善根增长故。又云：如来有胜方便，摄护信心，谓以专意念佛因缘，随愿得生他方佛土，常见于佛，永离恶道。如修多罗说：若人专念西方极乐世界阿弥陀佛，所修善根，回向愿求生彼世界，即得往生，常见佛故，终无有退；若观彼佛真如法身，常勤修习，毕竟得生，住正定故。

5. 龙树菩萨

龙树在《楞伽经》中，已有“得初欢喜地往生安乐国”之悬记。其所造《大智度论》，屡屡说念佛功德，而其所造《十住毗婆沙论》，尤广弘称名法门，并说念佛三昧。如论中《易行品》云：阿弥

陀等佛，及诸大菩萨，称名一心念，亦得不退转。又云：无量光明慧，身如真金山。我今身口意，合掌稽首礼……以此福因缘，所获上妙德。愿诸众生类，皆亦悉当得。又从《念佛品》至《助念佛三昧品》，凡六品，均说念佛三昧者。

6. 天亲菩萨

天亲受其兄无著之教，原为升兜率覲弥勒者，但彼曾造《无量寿经·优波提舍愿生偈》，开五念门，入一法句，即历来盛传之《往生论》也。彼偈之言云：“世尊我一心，归命尽十方，无碍光如来，愿生安乐国。”彼偈之末云：“我作论说偈，愿见弥陀佛。普共诸众生，往生安乐国。”

综上所述，从这第二层里面，以菩萨为典型，我们对于这个念佛法门，应当也能略信略知了。

今再说第三层，便是以先德为楷模。

上面就菩萨说，有许多人或者要认为是高不可攀，于今就先德说，与我们同地而生、同境而生、同事而生，并且智慧高于我们、学问高于我们、修行高于我们、证诣高于我们，而他们又大都皈心净土，奉行这个念佛法门。我们又怎可以予智自雄，漫舍妙法呢？我于今且丢开这个念佛法门所正传的几位先德，如：

东晋庐山慧远大师

后魏壁谷昙鸾大师

唐西河道绰大师

唐长安善导大师

唐千福怀感大师

唐南岳承远大师

唐慈愍慧日大师

唐云峰法照大师

唐新定少康大师

唐新罗元晓大师

唐弘法迦才大师

唐永明延寿大师

宋昭庆省常大师

宋慈觉宗蹟大师

明云栖株宏大师

这几位大师，自然都是可作楷模的先德，但是他们在许多先德之中，本来都只是属于净土的祖师。我还要省略不说，且说其他各宗的先德。

1. 法相宗

法相一宗，原主往生兜率，与往生西方者正成敌对。但奘师曾译有《称赞净土佛摄受经》，即罗什所译之小本《阿弥陀经》，是亦弘净土教也。

而慈恩大师窥基，亲承奘师，受五性宗法之付嘱，乃亦手撰《西方要诀》盛称净土，为之释疑。末云：“夫以生居像季，去圣斯遥，道预三乘，无方契悟，人天两位，躁动不安，智博情弘，能堪久处。若也识痴行浅，恐溺幽途，必须远迹娑婆，栖神净域，仰愿同缘正事，敬发深心，依此一宗，定为拒割。”其推崇净土亦至矣。说者或指为伪撰，但基师又曾撰有《阿弥陀经疏》及《阿弥陀经通赞疏》，岂得尽伪？虽其《弥勒上生经疏》中曾言：“此世界中有十胜事，谓以布施摄贫穷等，厌苦心深，有若可被，西方净土，便无是事。”然其《弥陀通赞》中亦尝说安养十胜、天宫十劣。言十胜者：一、化主所居胜，二、所化命长胜，三、国非界系胜，四、净方无欲胜，五、女人不居胜，六、修行不退胜，七、净方非秽胜，八、国土庄严胜，九、念佛摄情胜，十、十念往生胜。天宫不尔，故十皆劣也。

盖基师之意，以兜率往生期上士，以西方往生劝凡夫。故一则曰：“处秽方而修净行，实圣者之利他。居净域而严净因，非上士之弘济。”一则曰：“若生天上，慧力轻微，多不免退。”我辈同属

凡夫，慧力轻微，当无负基师兼弘净土之意也。

2. 三论宗

三论原属空宗，一切悉破，似应无净土可言。然此宗初祖罗什法师，与莲宗初祖慧远同时书问往还，以道相推重。庐山结社之前，远师尝遣昙邕入关，致书于什，前后凡举十八问，什师答之，始专志西方，大弘净土。

据《鸠摩罗什法师大义》所载：十八问中，其第十一问，正问念佛。什答之曰：见佛三昧有三种：一者，菩萨或得天眼天耳，或飞到十方佛所，见佛问难，断诸疑网；二者，虽无神通，常修念阿弥陀佛等，现在诸佛，心住一处，即得见佛，请问所疑；三者，学习念佛，或以离欲，或未离欲，或见佛像，或见生身，或见过去未来现在诸佛。是三种定，皆名念佛三昧。其实不同：上者，得神通，见十方佛。中者，虽未得神通，以般舟三昧力故，亦见十方诸佛云云（按：《出三藏记》载有慧远问罗什答送书十余篇，现中土不存，唯日本大谷大学图书馆藏有《鸠摩罗什法师大义》三卷，盖即是书，日人视为珍籍，今依用之）。可知什师于莲社之开宗极有关也。所译《禅经》及《禅法要解》等书，均说念佛三昧，而其《思惟略要法》中，尤专列有观无量寿佛法。又曾译出《佛说阿弥陀经》，至今犹盛行于世。其高足弟子僧睿，慧解天成，为什所赞。后预庐山莲社，专心念佛，竟能预知时至，告众作别，面西合掌而化。众见榻前一金莲花，倏然而隐；五色香烟，从其房出。

3. 律宗

律宗以木叉为师，以心法为体，重在自净，焉假他求！而初出《僧祇律》之佛陀跋陀罗，即入庐山莲社。初弘《四分律》之光统律师慧光，亦感化佛来迎。戒净两宗，渊源夙具。

洎乎灵芝元照大师，从会昌之后复兴律宗，蜚声百世，而皈心净土，益迈前人。尝曰：“生宏律范，死归安养，平生所得，唯二法门。”其所著《净业礼忏仪》序中自述其入净土之因缘甚详，略谓初

时曾发大愿，常生娑婆浊世提诱群生，复见《高僧传》慧布法师云：“方土虽净，非吾所愿，若使十二劫莲花中受乐，何如三途极苦处救众生也。”由是坚持所见，轻谤净业，后遭重病，色力痿羸，神识迷茫，莫知趣向；既而病瘥，顿觉前非。仍览《天台十疑论》“初心菩萨，要须常不离佛”。又引《智度论》云：“具缚凡夫，有大悲心，愿生恶世救苦众生，无有是处。譬如婴儿，不得离母；又如弱羽，只可传枝。”自是尽弃平生所学，专寻净土教门云云。一日，令弟子讽《观经》及《普贤行愿品》，趺坐而化。西湖渔人，皆闻空中乐声。

4. 禅宗

禅宗直指人心，见性成佛。所谓“唯心净土，自性弥陀”者，殆异于念佛宗矣。然而禅净双修，十人而九，自唐以后多不胜数，盖不仅永明角虎一偈有以倡之。

试观百丈大智海禅师，乃马祖传道嫡子，创立丛林，天下始有禅居；厘定清规，为禅宗万世法。其为病僧念诵，先集众同声举扬一偈，称赞阿弥陀佛，复同声称念南无阿弥陀佛，或百声，或千声，乃回向伏愿云：“诸缘未尽，早遂轻安，大命难逃，径登安养。”其津送亡僧大夜念诵，回向伏愿云：“神超净域，业谢尘劳，莲开上品之花，佛授一生之记。”至茶毗时，亦但令维那引声高唱南无西方极乐世界大慈大悲阿弥陀佛，如是十唱而大众十和。复回向云：“上来称扬十念，资助往生。”此法载于《清规》，百代共守，虽丛林老宿，道眼明白者，莫不遵之而行。故知合五家之宗派，尽天下之禅僧，悟与未悟，无有一人不归净土也。

或谓六祖《坛经》曾说“愚人念东念西”，似乎禅宗应破念佛。但此乃禅门破执语，与云门拈佛、丹霞烧佛之意正同。试更观六祖赞云：“念此一句阿弥陀佛，是万世出世之妙道，成佛作祖之正因；此句是三界人天之眼目，明心见性之慧灯；此句是十方虚空之无际，广大一性之圆明；此句是五千大藏之骨髓，八万总持之要门；此句是渡苦海之舟筏，最尊最上之法门。所有四众弟子，

若要心性明朗，时时念想弥陀名号，念满成功，径往西方极乐世界，面见彼佛，亲承授记。”因誓曰：“我若妄语诳众生，自遭拔舌尘沙劫。”禅宗历代宗师，多弘净土，盖有由也。

5. 天台宗

天台一心三观，深入一乘圆教，而极重般舟三昧，自与净土相近。观于南岳慧思禅师所撰《立誓愿文》，发愿凡二十有九，辞旨均仿无量寿之四十八愿。师尝发愿往生，梦感弥陀说法，瓶水自满。将寂，勉劝门人常修念佛三昧等，端坐唱佛来迎，合掌而逝，异香满室，颜色如生。

及于智者大师，妙悟法华，宏阐教观，为台家开宗之祖，而显弘净土，广辨十疑，疏十六观，劝归安养。将入灭时，命施床东壁，面向西方，专称阿弥陀佛，令人读《四十八愿》、《九品观章》，唱《无量寿经》及《观经》题竟，乃顾大众合掌赞曰：“四十八愿，庄严净土，花池宝树，易往无人，火车相现，一念改悔者，尚得往生，况戒慧熏修，圣行道力，功不唐捐矣。”言讫，唱三宝名，如入三昧。智者曾云：“有见释迦佛而不得道者，若修西方，见阿弥陀佛，无不得道。”盖所以倡之者至矣。其高足弟子章安灌顶，亦常称佛及二大士名，此后历代大师，殆无不念佛者。逮乎中兴台宗之四明知礼大师，其大弘净土，尤有盛名。

6. 华严宗

华严十玄缘起，教理绝高，但五十三参，结归念佛。故初祖杜顺，每游历郡国，劝念阿弥陀佛，著《五悔文》，赞咏净土。《佛祖统纪》第二十九卷《杜顺传》中曾纪之。其后各师，自亦不废净业。观于《四祖清凉国师贞元疏》，亦可知矣。

《贞元疏》云：“问曰：不求生华藏而生极乐者，何耶？答：有四意：一者，有缘故，弥陀愿重，偏接娑婆人也。二者，使众生归凭情一故，若闻十方皆妙，初心茫然无所依托，故方便引之。三者，不离华藏故，极乐去此十万亿刹，华藏佛刹皆微尘数，故不离

也。四者，即本师故。经云：或有见佛无量寿观自在等所围绕。疏云：赞本尊遮那之德也，华藏刹海，皆遮那随，十万亿刹，未出刹种之口，岂非本师境名异化也！”

清凉又曾说五种念佛门：一、称名往生念佛门；二、观像灭罪念佛门；三、摄境唯心念佛门；四、心境无碍念佛门；五、缘起圆通念佛门。后五祖圭峰书中亦弘斯旨。

7. 真言宗

真言承铁塔之秘传，以大日为教主，即身成佛，宁待往生？然弥陀一尊，体同大日，往生之义，亦未尝废。试观不空三藏，为金刚智之上足，入金刚乘，佩三密印，而手译《无量寿如来修观行供养仪轨》，盛称无量寿法。中云：“依此教法，正念修行，决定生于极乐世界，上品上生，获得福地。”又其《般若理趣经释》，亦盛赞弥陀种子讫利字之义。云：“讫利字，亦云惭义。若具惭愧，不为一切不善，即具一切无漏善法。是故莲花部亦名法部，由此字加持于极乐世界，水鸟树林，皆演法音，广如经中所说。若人持此一字真言，能除一切祸疾，命终已后，当生安乐刹土，得上品上生。”

综上所述，从这第三层里面，以先德为楷模，我们对于这个念佛法门，应当也能略信略知了。

今再说第四层，便是以利益为标的。

我们修行一种法门，若是没有利益，便会成了唐劳，人家也就不必相信它了。现今所说的这个念佛法门，从古以来，却有很多的征验，种种的往生传上说得详确可靠，我们又怎可以一概抹煞，自失利乐呢？我于今且丢开这个念佛法门所正得的几种利益，如：

化佛来迎益	往生佛土益	灭诸罪障益	离于八难益
永绝三途益	莲花化生益	真金色身益	三十二相益
形无不同益	无复女像益	那罗延力益	寿命长远益

具足六通益 衣食自然益 净土庄严益 面禀弥陀益
 常闻妙法益 大士同居益 游诸佛国益 授记一生益
 住正定聚益 永不退转益 速证菩提益 广度众生益

这几种利益，自然都是可作标的的利益。但是，它们在修行功德之中，本来都只是属于净土的功德，我还要省略不说，且说其他各种利益。

1. 念佛得雨

明代莲池大师，值岁亢旱，村民坚请祷雨。师击木鱼，循田念佛，时雨随注，如足所及，众感异之。

2. 念佛明目

宋怀宁县营田庄，有阮念三嫂，患两目，将盲，常念阿弥陀佛，遂得开明。又有梁氏女，居汾阳，两目俱盲，念阿弥陀佛三年，系念不绝，双目开明。

3. 念佛免死

昔有一老妇，双瞽，令小儿牵行，常念阿弥陀佛。一日，息于旧屋之下，屋忽倾倒，小儿走去，老妇在下，乃有二木相拄，护于老妇之下，得不压死。

4. 念佛愈疾

宋冯氏夫人，名法信，赠少师许珣之女，适承宣使陈思恭。少多疾，及嫁，疾尤甚，医者以为不可疗。慈受深禅师教以持斋诵佛，竟愈。

5. 念佛合疮

《涅槃经》云：佛言：波罗奈城，有优婆夷，患疮苦恼，即发声言，南无佛陀，南无佛陀。我在舍卫城闻其音声，起大慈心，是女寻见我持良药涂其疮上，还合如本。

6. 念佛辟症

宋李子清久症不愈，龙舒居士授之一方，教以临发之际，专志念佛，然后服药。子清信而行之，当日减半，次日痊愈。

7. 念佛却鬼

宋望江陈企，尝妄杀人，后见鬼现，企畏惧，急念阿弥陀佛，鬼不敢近，企念佛不已，鬼遂不现。后常念佛，临终坐化。

8. 念佛免难

元至正十五年，张士诚攻湖州，擒四十人，囚槛送戮。夜宿西湖鸟窠寺，大猷谋禅师教囚念佛，中有三人信受其语，念不绝口。天晓发囚易枷锁，至三人，刑具不足，惟系以绳，既而得释。

9. 念佛除怖

宋湖州刘仲慧，以夜梦多恐惧，龙舒居士劝以念阿弥陀佛，慧仲至诚声念一百八遍，遂获安寝。

10. 念佛开慧

隋南岳慧思禅师，皈心安养，梦阿弥陀佛与之说法，自是聪辩过人。

宋永明延寿禅师，笃志西方。见观音以甘露灌其口，乃获无碍辩才，下笔盈卷。

11. 念佛出狱

明崇祯间，达官贵人下狱者众，若事关封疆，罕能免死。山东抚军余集生大成，在狱首唱念佛，诸公多从之。处决届期，相聚念佛，昼夜不绝，满壁忽现佛像，光明赫烁，众悉惊礼，旋奉恩诏未减。

12. 念佛成医

宋秀州一僧，常念阿弥陀佛，为人治病。有病者请往，常得痊愈。州人敬仰如佛。

13. 念佛全儿

宋镇江有一老人，每有事，必合掌至额，念阿弥陀佛。其孙方二三岁，因随母至田野，忽失之。后数日，在溪外寻得，见足迹遍于滩上，其溪甚深，此儿乃久而无恙。人以为念佛所感。

14. 念佛转男

清杭郡府治前管米山皂隶王三官之母，孀居年老，日唯念佛。康熙元年，寝疾亡去，半日复苏，曰：我去投一男胎，时辰未到，故我转来。更憩半晌而歿。

15. 念佛荐亡

宋镇江张继祖，笃信西方，其乳母死，多为念阿弥陀佛追荐。一夜，梦母来谢。云：荷君念佛，已生善趣。

综上所述，从这第四层里面，以利益为标的，我们对于这个念佛法门，应当也能略信略知了。

上面四层都已说完，我这一篇起信劝修的引论便也就此暂为结束。诸君听了我这一席话，果然能略信略知，那自然是与弥陀有缘，善根发露，一闻便会，值得我随喜赞叹。如若不能由此而知，由此而信，便请保留这个法门，万勿因我这次的话还近乎迷信而遽尔抛弃。我当接着这次的引论，分期讲说这个念佛法门所有精深的教义、玄秘的修法、胜妙的身土、繁杂的流传，那时自然无迷信之可言，诸君一定都可以深知深信了。

末了，我便要引一点经论作一个尾声，请诸君注意两个重要之点。

一点是：当知这个念佛法门，本来是“难信法”，不要因它难信而抛弃这条易行道。

《无量寿经》说：“若闻斯经，信乐受持；难中之难，无过此难。”

《阿弥陀经》说：“为诸众生，说是一切世间难信之法。”

一点是：当知这个念佛法门，本来是“易行道”，又不要因它易行而抛弃那条难行道。

《十住毗婆沙论》说：“若诸佛所说，有易行道，疾得至阿惟越致地方便者，愿为说之。答曰：如汝所说，是伧弱怯劣，无有大心，非是丈夫志干之言也。”

又说：“行大乘者，佛如是说，发愿求佛道，重于举三千大千世界。汝言：阿惟越致地，是法甚难，久乃可得；若有易行道，疾得至阿惟越致地者，是乃怯弱下劣之言，非是大人志干之说，汝若必欲闻此方便，今当说之。”

（《威音》第 37 期）

净土的胜妙

诸君，久违了。说来惭愧，素来没有经过挫折和停顿的本刊，不幸也迟出了几期了，以致我这小小的演坛，也为之一时辍讲。我们今年所急欲研究的一条易行道，所有精深的教义、玄秘的修法、胜妙的身土、繁杂的流传，本来要想接着那第三十七期的引论而分期讲演的，也就迟至今日，没有发挥。在听讲诸君，为着修学的耽误，固然望眼欲穿；在本社同人，为着行愿的阻滞，亦复忧心如结，这是一件何等不幸的事呀！若论这个不幸的原因，自然也不待我们自己表白，大家一定都已经知道是为着那暴日寇沪的影响。当此国难孔亟的时候，百业停顿，举国枕戈，本刊就迟出了几期，本来也一定可以见谅于读者，不过本社同人，终觉得有些抱歉。并且有许多爱护本刊的读者，殷殷垂念，深恐因此打击，不能续刊，在这两个月中间，遗书慰问，已不下数百起。还有几位净土宗的学者，对于本演坛初发其端的净土法门，很怀疑地说：“他在第三十七期中，好像有些大吹大擂，连吓带哄。这次的停刊，不要是难乎为继，借此藏拙吧？我们很希望他真能将这个胜妙的净土法门开显出来才好。”本社同人，接受着各方殷重的慰问，和深切的期望，自然异常感激奋起，要共同地继续努力，同时却也感觉到一般读者对于本刊办理的精神仍然不免有些怀疑，也就不得不借此略为声明一番。记得敝编辑谢先生，在本刊的第二十四期上，曾经发表过一篇很长的文字，说明本刊创始的经过和办理的精神。读者诸君，一定也还有人记得，他这篇文字中间，有一段锋芒甚锐的话，指摘现代一般刊物的流行病，而声明本刊绝对不肯使这些不良的病菌沾染上身。

我于今且将他这一段话复述一下吧。他说：

“上海出版的短命杂志最多，往往收了人家一年的订费，出了三五期书，便销声匿迹了；或者是前两三期，大吹大擂，连吓带哄，使得人家争先购阅。两三期后，才华易尽，兴致阑珊，渐渐的就成其胡话了。那记着寅年的新闻，而标着卯年的刊期的；或是恨印刷迟钝，两三个月并作一刊的，又已是老资格的同行了。我们的刊物恰恰产生在这当中，所以我们不得不小家子气概。”

读者诸君，当知谢先生这一段话，虽然已经说了一年有余，可是本社同人，始终是本着一贯的精神来办理这个刊物。第一是，不愿沾染那些短命杂志的流行病，所以本社同人，都不辞劳顿，不肯放逸，极力地保持着本刊的寿命，决不使之夭殇。第二是，不愿沾染那些空架子杂志的流行病，所以本社同人，都不敢夸张，不容漫语，极力地充实着本刊的材料，决不使之空疏。以上两点，是本社同人始终兢兢自守的规约，诸君只要看我们这两年来成绩，一定也还相信得过。我在今日，便要代表本刊重行向诸君声明，愿诸君不要更疑本刊或有短命和空架子的流行病，而本演坛对于这个初发其端的净土法门的讲述，也决不致使这两种不良的病菌沾染上身。话已说明，便请诸君安心地一同继续研究吧！

我现在便要依着预定的计划，接着那第三十七期的引论，讲演这一条易行道，所有精深的教义、玄秘的修法、胜妙的身土、繁杂的流传，仍然是分期研究。在这第一步研究之中，今天讲演的范围，便只说“净土的胜妙”。

说到净土的胜妙，我在这次暴日寇沪的惨变当中，曾经引起了许多极亲切的欣厌心，于今先将它略略地陈述出来，借作一个反映，易于引人入胜，似乎也是一种眼前绝好的材料。

上海这个地方，在连年内战不息的情况之下，本来要算是一

个最安全最繁华的天堂乐国，有许多避兵的人，都要到上海来，而一般能够住在上海的，也俨然是天之骄子，只享受着各地罕有的享乐，丝毫也不会感觉到各地常见的兵灾，却不料这次惨祸竟然轮到他的头上了。自从1月28日以后，这最安全最繁华的上海，突然变成了一个恐怖区域。那些正当火线的地方，固然受祸最烈，弹烟散处，只见华屋成墟、伏尸满地；就是不当火线的所在，除却炮声可惊、流弹可畏之外，还有那凌空轧轧的敌机，时复光顾，不顾人道，四处投弹，轰然一声，火光四起，血肉狼籍，瓦砾纵横，乃至水灾的难民，厝室的枯骨，也惨遭轰击。当日之天堂乐国，现在究竟怎样呀！我们看到这里，自然也要厌离这个秽土的粗苦而欣慕那个净土的胜妙。因为净土里面，光寿无量，国土安稳，无有众苦，但受诸乐，决不会有这等的事。这便是当时我所起的一种欣厌心。

当战事激烈的时候，闸北地方，有许多逃走不及的人，只好潜伏屋内，不能外出。可是那时自来水管已被炸断，无水可得，纵令存有米粮，也就无法为炊；外面救济的人，也不能深入战区为之援手，以致不死于弹、不死于火，而死于饥渴之中，直到后来，才发现他们的尸身，这种情形，何等可惨！还有些已经逃出的人，虽然离开了危险地带，但是无衣无食，也不免冻馁而死，若是更加以家人失散，骨肉伤亡，那种悲惨，更非言语所能形容了。

再进一步说吧，就是他已经从战地逃出，已经得着充分的救济，但是从此失业，谋生甚难，妻啼儿号，或仍不免展转于沟壑，他们的可悲可惨正不亚于前两种人呢！据约略的统计，这次失业的人数在十六万人以上，奈何奈何！我们看到这里，自然也要厌离这个秽土的粗苦而欣慕那个净土的胜妙。因为净土里面，衣食自然，享乐如意，七宝充满，八苦远离，决不会有这等的事。这便也是当时我所起的一种欣厌心。

论这次暴日寇沪的根由，自然和他的侵略满洲是一贯的。

据他在国际间的宣传,说他的人口过剩,非移殖大陆不可,因此才不得不极力经营满蒙。这种说法,如果是真实的情形,虽然在公理上说不过去,也还应当替他原谅一些,可是他实在是一种虚伪的宣传,事实并不如此。在近数十年来,暴日朝野上下,都全力注意于满蒙,孜孜以移民满蒙为事,但是据他的“满铁会社”最近调查的统计,十年以来,移居满蒙的日人,除了服务于满铁的员役家属以外,不过九万人左右,他每年人口剩余有七十万之多,究竟是否需要满蒙去移殖,这在他的本国人也有发过这种议论的,何况那《田中奏议》上,已经显然地暴露他的利己的野心呢!可知这次暴日的入寇,无非为利而争,为己而争,不惜留着贪欲和残暴的痕迹,为人类的污点。我们不知是何业力,不幸和这样的人共生于这个世界,以致受此莫大的惨祸?我们看到这里,自然也要厌离这个秽土的粗苦而欣慕那个净土的胜妙。因为净土里面,身见悉除,贪念全绝,唯闻慈悲,互相敬爱,决不会有这等的事。这便也是当时我所起的一种欣厌心。

再从我们本身上说一说吧。我们自从学佛以来,都发着真实的愿力,要切实地去修行。但是我们知道,修行的人,若是不得着一个清净的道场,有善知识常加指导,大都要一曝十寒,十人九误,不容易有所成就。同时我们又知道,这个清净的道场,若是不设在安稳的场所,像国内这样的连年内战,也就不能容我们做一点工夫,所以本社的组织,就在这个素来鸡犬不惊的上海。果然不错,在这两年里面,居然也能够安安静静地行起愿来,满以为可以水到渠成,顺利无阻,却不料这次“一·二八”的事变发生,仍然使我们受了一次大大的扰乱。由此可知,在这个五浊恶世里面,要想清净修行,实在不是一件容易的事。我们看到这里,自然也要厌离这个秽土的粗苦而欣慕那个净土的胜妙。因为净土里面,同为菩萨,面禀弥陀,妙法常闻,尘劳不起,决不会有这等的事。这也是当时我所起的一种欣

厌心。

总观上面几段所说，我们只从这次暴日寇沪的惨变看来，不是已经可以反映出那净土的胜妙，值得人们的欣慕吗？但是这不过显出了它的一部分，还没有完全地描写出来。我于今再从这个净土的本身上，原原本本地替它做一段“风土志”，使听讲诸君对于它的种种胜妙有一个彻底的认识。

1. 净土的界说

所谓净土，就是清静的国土，其中没有五浊的垢染，或称净刹、净首、净国，或称佛国、佛界、佛地、佛土，乃是圣者所住的地方。一切诸佛各有净土，并非止有一处。只以阿弥陀佛曾摄取二百一十亿净土之行，建立四十八愿，修成这个极乐净土，庄严特胜，清净逾恒，悲愿最深，化缘独重，所以现在说到净土，往往专指着极乐而言。于今我们所研究的也只以极乐为限。

2. 净土的名称

弥陀净土，异名很多，或称极乐世界，或称安乐国，或称安养净刹，亦即华严所谓华藏世界，密教所谓密严国。历来学者，又称乐邦、莲刹、西方、金地。

3. 净土的方所

净土现在西方，去此十万亿刹。

4. 净土的地质

净土以自然七宝——金、银、琉璃、珊瑚、琥珀、砗磲、玛瑙——合成为地，光明清净，能照见十方佛土，犹如明镜。

5. 净土的地文

净土全为平地，没有须弥山和金刚围一切诸山，也没有大海小海以及溪渠井谷。但以佛神力故，欲见则见。

6. 净土的气候

净土没有四时的变化，不寒不热，常和调适，时有和风吹动，温凉柔软，不迟不疾。一触于身，皆得快乐。

7. 净土的植物

净土处处都有宝树，也是由二宝、三宝乃至七宝转共合成。枝叶花果，各用一宝，多不相同，荣色光曜，极为美观。其中也多了百千种香，香气极盛。又有阿弥陀佛的道场树，高四百万里，其本周围五千由旬，枝叶四布二十万里，也是众宝自然合成，有无量光焰，照耀无极。清风过处，吹着这些宝树，都演出无量妙法音声，譬如百千种乐，同时俱作，为十方乐声第一。这种声音，流布十方佛国，使人耳根清彻，常念三宝，无诸恼患。并以阿弥陀佛威神力故，国中天人，若见了这道树，便可以得三法忍。又宝池岸上，有旃檀树，花叶垂布，香气普熏；宝池里面，有天优钵罗花、钵昙摩花、拘牟头花、分陀利花，杂色光茂，弥覆水上。又净土之中，常有风吹散花，匀铺地上，柔软光泽，馨香芬烈。又有众宝莲花，遍满这个世界，无量光色，明曜日月。一一花中，出三十六百千亿光；一一光中，出三十六百千亿佛；一一佛又放百千光明，普为十方说微妙法。

8. 净土的动物

净土里面无三恶道，本来没有禽兽等物，但阿弥陀佛欲令法音宣流，变化出许多飞禽，作声演法。因此，净土常有种种奇妙杂色之鸟，白鹤、孔雀、鹦鹉、舍利、迦陵频伽、共命之鸟。这些化鸟，昼夜六时，出和雅音，演畅三十七道品等法，使净土众生，时时听了这种音声，不忘三宝。

9. 净土的宫室

净土里面，阿弥陀佛所居的宫殿、讲堂、精舍，都是自然七宝相间而成，严饰奇妙，胜于此世界中第六天上天帝所居百千万倍，其余菩萨声闻等所居的宫殿，亦复如是。自地以上，至于虚空，所有楼观栏楯，概由七宝庄严自然化成，以众宝妙衣遍布于地，复以真珠明月摩尼众宝以为宝网，覆盖其上。内外左右有许多浴池，或十由旬，或二十、三十乃至百千由旬，纵广深浅，皆各

一等。其中有八功德水，湛然盈满，清净香洁，味如甘露。这许多池，都是由二宝、三宝乃至七宝转共合成，多不相同。又净土里面所有宫殿浴池等物，由七宝合成之外，还和了百千种香在中间，那种香气可以普熏十方世界，增长众生道念。又净土的宫室，都能称它们的形色、高下、大小，随意所欲，并可上升虚空，游行十方。但净土边地不如是。

10. 净土的衣服

净土中人，欲得衣服，随念即至；自然在身，不必裁缝；自然鲜明，不必捣染；自然清洁，不必浣濯。

11. 净土的饮食

净土中人，若欲食时，便有种种七宝钵器随意而至；宝钵里面，百味饮食自然盈满。但是他们并不一定要像我们的进食，只是见色闻香，意以为食，自然饱足，身心柔软，无所味着；既食之后，宝钵随即化去，食时再至，又能复现。

12. 净土的器物

净土所有一切万物，莫不严净光丽，穷微极妙，无能称量，乃至莫能辨其名数，皆是无量杂宝、百千种香所合成。所有花香璎珞、缯盖幢幡、伎乐灯明，以及其他无数无量供养之具，都能随意所欲，应念即至。

13. 净土的人身

净土中人，除少数怀疑众生仍由胎生之外，其余都从莲花中化生。同是丈夫，无有男女，所以不起爱染；同一形貌，无有妍媸，所以不起分别。人人体力强硕，犹如金刚，各得那罗延力，皆悉具足三十二相，皆悉显发金色光明。他们的仪容端正，威相殊妙，就是欲界第一的第六天王，也不能及他的百千万亿分之一。

14. 净土的人寿

净土中人，都和阿弥陀佛一样，具着长远无量的寿命，除却

他们本愿修短自在的人，莫不长生久视，寿百千俱胝那由他劫。

15. 净土的人心

净土中人，不生贪念，不起身见，互相爱敬，共同修道。大家常住正定，悉得法忍，志勇精进，以上供诸佛、下施众生为同一目的。因此，净土无不善名，无三恶趣。

16. 净土的人智

净土中人，莫不慧解绝伦，诸根明利，神智洞达，威力自在，悉得天眼、天耳、他心、宿命、神足、漏尽等通。又具足无碍辩才，能为众生广说妙法，具足无量神力，能于诸佛广兴供养。

17. 净土的教化

极乐本是阿弥陀佛的净土，他自然一刻不离，常常地亲施教化。当他说法的时候，所有净土中人，大家都集会于七宝讲堂，济济锵锵，同闻妙法。听讲之后，莫不欢喜踊跃，心解得道。即时四方自然风起，吹七宝树，出五音声，无量妙花，随风四散，自然供养，如是不绝。在这时候，熙怡快乐，不可胜言。并且净土中人，还不仅在这阿弥陀佛说法之时可以闻法，就在平时，也能随着他的志愿所欲闻法，自然得闻。所以净土的教化，实在普遍而且胜妙。若再进而说，那些水鸟树林，皆演法音，香味光明，都增道念。实可谓六尘所接，莫非闻法之所，更令人叹弥陀教化的神奇了。

18. 净土的风尚

净土中人唯一的风尚，就是修行。常在清晨，运用他的神通，携着那随念即至的许多珍妙的供养具，飞往十方佛国，供养无量诸佛。借神足的迅速便能周游甚远，到了食时，才回本国，饭食经行，这是他们上供诸佛的修行。他们又常常地被弘誓铠，修菩萨行，显大辩才，说微妙法，以开化十方无量众生，而普欲度脱，这是他们下施众生的修行。至于在净土中所见的修行情形，如《大本经》所说，有在地上讲经者，有在地上诵经者，有在地上

听经思道坐禅者；又有在空中讲经者，有在空中诵经者，有在空中听经思道坐禅者；随宜修习，无非办道。

19. 净土的流品

净土中人，因为常闻妙法，共励胜行，所以往生的起初，便早得比于不退；而往生的究竟，又必至一生补处。但机根的利钝高下，终有不同，在不退之上，也有那三辈九品之分；在补处之前，也有那四果十地之别。

看了我这一部小小的“风土志”，对于这个净土的胜妙，或者已经可以全部地领略了。我想大家一定不会说“我不愿意生在这样的净土里面”吧。

不过有人要说：“这样的净土，我虽愿生，但是它离着娑婆，有十万亿刹之远，以大目犍连的神通，还不能远超多刹，况我们都是凡夫，哪有一点希望，虽然说得天花乱坠，却与我们有什么相干？”

不错，如果我们这一般秽土凡夫，没有生在这净土里面的希望，那我们也就不必研究了。诸君要知道这胜妙的净土上面，还有一种最殊绝的胜妙，我还没有说出来呢。于今我就在前面所讲述的风土志之后，再续上一段吧。

20. 净土的交通

净土去此十万亿刹，非此土人足迹所能到，但是有一个很简便的法子可以往生。这是一个什么法子呢？这便因为那净土的主人翁阿弥陀佛，他曾经自己留下了一个预约，无论何人，如果有心想生在他的净土里面，只要念着他的名字，他便会在这人临终的时候，亲来接引，往生彼国，决不有誤。

加上了这一段，我想诸君认识这胜妙的净土，一定更加胜妙了。有了那样值得欣慕的目的地，又有了这样简便不过的法门，又有谁不愿依教奉行往生乐国呢？

但是像这样的净土，未免太过于胜妙，不要是柏拉图的理想

国、莫尔的乌托邦吧？况且金地庄严，既不可得而见；宝树音声，复不可得而闻；十万亿刹之外，不能即以此身飞升；四十八愿之力，又不能即以此心思议。在这里面，要使人相信，实在是一件至难之事，所以经上也说这个净土法门是一切世间难信之法。在古德教人的时候，对于这个信字，他常常举出三条可靠的证据以使人信，是哪三条呢？

第一条，信阿弥陀佛愿力；

第二条，信释迦文佛教语；

第三条，信六方诸佛赞叹。

依理而论，世间正人君子，便无妄语，何况一切诸佛，有这三条，已经是真实可靠的证据了。不过时至今日，人情既多诈伪，学者亦复善疑，这三条均出于经文，而经文或有伪撰，殊难细辨，若没有其他可信的理由，他们又怎肯信这几句“空谈”呢？就是说，释迦文佛开显这个净土法门以后，有许多菩萨，许多先德，如教修行，得大利益，代有其人，载在典籍，可见诸佛诚言，并非空谈可比。但是他们终于贵目贱耳，对于这些事迹，一定还要认为附会无稽，只是迷信社会里面的产物，也不能使他们相信的。然则在现在这个时代，要开显这一切世间难信之法，岂不难之又难吗？

鄙人为了这个问题，很受了几次的逼迫，因为我时常劝人修这个净土法门，却往往遇着思想繁复之士，不肯相信。在最初的几次，我除却上面的三条，和那许多菩萨、先德的实践亲证而外，也还不出其他亲切可信的理由，被他们一笔抹倒之后，几于无法可以开显，不由得自己参详了一回，才想出了一个说法，从难信里面，找出一些子可信的材料。但是我觉得还不圆满，随后再追进去一层，方才彻底。我想这两层说法，对于开显这个净土法门，倒很重要，于今便请将它分述出来，证明净土的胜妙，也就是彻底抉出净土的胜妙，一方可以起诸君对于净土的正信，一方也

愿诸君用以起人的信。

我第一层的说法，就是拿着净土法门里面的两件法宝来说。是两件什么法宝呢？一件便是三无差别，一件便是一心不乱。一心不乱是“定”上的事，三无差别是“慧”上的事。慧而至于三无差别，那慧也就绝高；定而至于一心不乱，那定也就非浅。佛法最重定慧，而定慧的作用，实最胜妙。于今这个净土法门，即建立在“定慧”两字上面，所以也最胜妙。有了这一心不乱的定，自然有这个胜妙的净土；有了这三无差别的慧，自然也有这个胜妙的净土。我们只要信得“定慧”两字的胜妙，也就信得净土的胜妙了。我想“定慧”两字，亲切可知，它的胜妙，大家一定都肯相信，那么，这个净土法门，又何尝不能在现今开显呢？

这样说去，似乎也可以作为一层亲切可信的理由，但是还不圆满。何以故？净土法门，并不一定限于三无差别、一心不乱；而三无差别、一心不乱，也不一定属于净土法门。试看佛法里面，各宗法门都不离“定慧”两字，也就都不离三无差别、一心不乱，何必专修净土法门才有这个胜妙的净土？并且佛法里面，只有净土法门能够超脱那三无差别的慧和一心不乱的定，你只看颺蒙念佛，也同受益，他何尝有那三无差别的慧？又只看散心称名，也当得度，他又何尝有那一心不乱的定？不限于这个定，又不限于此个慧，这正也是净土的一种胜妙，为各宗法门所不及的地方。若是还借着“定慧”两字做它的胜妙的证明，不是极不圆满吗？

后来我寻出了第二层的说法，才算比较的圆满了。这是一个怎样的说法呢？

我要先问问诸君：你对于一切人，总认为虚实不可知，都不肯信；你对于一切事，也总认为虚实不可知，都不肯信。可是你信不信自己的本身呢？我想诸君的答案，对于自己的本身，总还算亲切可信的吧。

既然自己是大家公认为可信的，那么，我要再问问诸君：你相信你自己有一个清净的本来面目吗？据我想来，虽然我们生在这个五浊恶世里面，自从长大成人之后，便只是纷纷扰扰、糊糊涂涂、辛辛苦苦、忧忧惶惶地过着，几乎一些也没有清净的影儿。可是我们只要回顾我们那黄金的儿童时代，便能证明了我们的本来面目是清净的。试想那时天真烂漫，心地坦白，神志清明，寤寐安乐，何尝不是现在这个样子？并且成人以后，人的情况，各各不同，唯有儿童时代的情况，大家都相差不远，可见我们自己同有一个清净的本来面目。譬如大海里面，浊浪排空，但是我们知道它本来都是澄清的泉水，这是显而易见的一件事。然则这个问题，又容易得到一致的答案，就是我们对于自己实在有一个清净的本来面目，一定都能相信。

既然大家都相信自己实在有一个清净的本来面目，那么，这以下的话便好说了。我明白地告诉诸君吧，我们自己的本来面目，实在还不止像儿童时代那样清净，要明了他的清净的程度，我们须得再追进去看一看。当知我们真实的本体，一切无所欠缺、一切无所染着、一切无所障碍，一切无所苦厄。我们本来面目的清净，一定要到这样的程度，才算如理如量。我想这也是诸君应当相信的呢！

我们信到这里，我便要告诉诸君，这胜妙的净土便是我们这个最彻底的清净本来面目。你看净土里面，不分明是一切无所欠缺、一切无所染着、一切无所障碍、一切无所苦厄吗？可知这个净土，实在和我们真实的本体无二无别。说到这层上面，我们更要叹净土的胜妙了。诸君若还不肯信，便是不肯信我们自己有一个清净的本来面目。我想若不是物欲沉迷、本性汨没的人，决定不肯说这种话、作这种想。

信了这一层，便请进一步再信一层。当我们生在这个秽土的时候，一切多所欠缺，几乎忘了我们本来毫无欠缺的圆满境

界；一切多所染着，几乎忘了我们本来毫无染着的正智境界；一切多所障碍，几乎忘了我们本来毫无障碍的神通境界；一切多所苦厄，几乎忘了我们本来毫无苦厄的安乐境界。幸亏有这个净土法门，显示出我们本来毫无欠缺的圆满境界，打破那一切多所欠缺的业境；显示出我们本来毫无染着的正智境界，打破那一切多所染着的恶习；显示出我们本来毫无障碍的神通境界，打破那一切多所障碍的痴见；显示出我们本来毫无苦厄的安乐境界，打破那一切多所苦厄的迷梦。于是我们才不致忘了这清净的本来面目。谈到了这一点，大家一定要觉得这个净土益发胜妙了。我现在便请引着成时大师一段剀切有趣的话做一个结束：

要之，阿弥非有加于吾心也，吾心一念离绝，故圣凡无在；吾心万法顿融，故四土无在；吾心不属时劫，故十世刹那无在；吾心不属方隅，故微尘刹海无在。吾何歉乎哉？特仗增上因缘一显发之耳！

曾有久习神咒者，一夜重魔，见狞物持之，置巨石下。其人怖，急忙诵素所习咒，遂见狞物倒散，裂石而醒。设素未习咒，或习未纯熟，缘种不深，斯时也，欲不吃死，得乎？

然梦中真言，复是何物？倒狞裂石，谁实使之？皆即我现前一念之心也。自心神咒，唤醒自心魔人。净土法门亦如是，自心之阿弥，还度自心之生死。故知因缘之义，甚深甚深。

抑闻魔之重者，不许持光照，照即死；不许抱令起，抱多失心。唯就暗中，俾熟识者大呼其名，连声呼之，无不解者。净土法门亦如是。劫浊盛时，众生魔重，毋以持名杂参话，毋以粗心习胜观。杂参话，则浊智腾波，定起邪见，所谓照之即死者也。习胜观，则非其境界，定起魔事，所谓抱多失心者也。唯以现前一念无明业识之心，令其专称阿弥陀佛名号，无间一心，未有不亲证亲到者。

法门至此，愈卑而愈不胜仰，愈浅而愈不可俯，自呼自应，自魔自醒，一心之本元顿彰，法界之体用全揭。无庸钻仰，只么修行，倘未悟透根源，宁可颯蒙合妙。夫颯蒙念佛，至矣极矣，无复加矣。

以上便是我第二层的说法，比那第一层似乎要圆满得多了。可是从这个一切世间难信之法里面，勉强地找出了几件较为亲切可信的理由，究竟还不能用这三言两语说得圆满。不过遇着那些善根夙具、净域有缘的人，只像这样的说，一定也还可以起他们的正信，可以使他们相信这个净土的胜妙。何况弥陀的愿力、释迦的教语、诸佛的赞叹，以及历代以来许多菩萨、许多先德的实践亲证，都是绝对可信的呢！

关于净土的胜妙，已经说得详备而可信。今天这个研究的第一步，就此暂为告一段落，愿诸君早起正信。本期以后，便接着做第二步的研究。

（《威音》第 38 期）

三辈往生

我在上一期的讲演中，已经将这个极乐净土的胜妙，说了一个大概，那第一步的研究，总算已经完成，今天便当进而研究第二步了。

当上一期讲演之后，果然有许多人对于这个胜妙的净土起了正信，大家都寄了些信来，那些殷勤随喜、谬加奖掖的话头，且不必说，只说其中有几位信心迫切、注重实修的同愿，他们的来信实在值得注意。他道：

你所说种种的净土胜妙，或从境界上说，有种种胜妙的风土；或从义理上说，有种种胜妙的体性；固然是众宝纷罗，不止一种，而且说得亲切可信，详备无遗。但在我看来，其中却只有一种，是胜妙中的胜妙。这是哪一种呢？这便是你那净土“风土志”的后面，所追补的那“净土的交通”一条。何以我只取这一条呢？因为这个净土，无论如何胜妙，若没有这一条往生的道路，也就与我们风马牛不相及了。有了这胜妙的交通法门，而后净土的胜妙，才在人们当中显出了真切的价值，所以我在种种胜妙之中，只取了这一种。在你讲述的时候，固然也很注重这一条，将它提开另列，可是我还嫌所说太简，不能满足我的需求，请你以后只从这条上面着力，对于那些往生的法门，多加发挥吧。

本来一件物事，都有体用两面。不得其用，自无所贵其体；不明其体，也无从正其用。于今我们研究净土，也是一样。那胜妙的身土便是体，而这往生的法门便是用。两者并重，不可偏废。我前回所研究的第一步，正注重在净土的体上发挥，今天所研究的第二步，便当注重在净土的用上开阐。在这里面，自然有一个一定而不可移的程序。我想，今天这第二步的研究，对于这

几位同愿的需求，或者可以使他们略略地满足。不过，我以后说体说用，仍须按照自然的程序说去，当知说体也就是为着说用，并非泛泛之谈。同时我愿听讲诸君，大家都要像这几位同愿一样，信心迫切，注重实修。那么，我们以后的研究，便不会成为高谈玄理，一定处处都亲切有味了。

这第二步的研究是怎样的呢？我便是要从根本上探讨起，依着三部净土的圣典，研究这个往生的问题。而今天演讲的范围，便只说“三辈往生”。

提起“往生”这两个字，在一般净土门下的行者，自然是人人熟知。但是其中有许多人，只知道“能念佛者当往生”、“求往生者始念佛”像这样一个极简略、极笼统的概念罢了。而对于这往生中间种种差别的阶级，如所谓“三辈”等等行证，却往往不暇详辨，以致修持上的立脚处，也有些恇恍而虚浮。所以今天研究的这个三辈往生的问题，实在极其重要，而又为现代净土教中所缺乏的一种常识。

说也难怪，提到这个三辈往生的问题，本来也有些不易详辨。试看那三部净土的圣典所说，各各不同，互有出入，不仅令人茫无把握，莫知所从，或者还要引起群疑，认为是妄作假托。所以一般深心的净土家，便将这个重要的问题，极力地避开，轻轻地藏之于重幕之下，千百年来，遂没有人怀疑到这上面了。

前一种就浅而说，固然要说它是皮毛之学；后一种就深而说，也不免要说它是掩耳盗铃。这些都是现代学者所不取，我于今便请将这个问题公开研究，愿诸君特别注意。

我们先看那三部净土的根本经上对于往生是怎样说的吧，这一点是净土教的根本问题，请大家都要详细一读。

1.《无量寿经》

（经云）设我得佛，十方众生，至心信乐，欲生我国，乃至十念，若不生者，不取正觉。唯除五逆、诽谤正法。

设我得佛，十方众生，发菩提心，修诸功德，至心发愿，欲生我国，临寿终时，假令不与大众围绕现其人前者，不取正觉。

设我得佛，十方众生，闻我名号，系念我国，植众德本，至心回向，欲生我国，不果遂者，不取正觉。

（又云）诸有众生，闻其名号，信心欢喜，乃至一念，至心回向，愿生彼国，即得往生，住不退转。唯除五逆、诽谤正法。

佛告阿难：十方世界诸天人民，其有至心愿生彼国，凡有三辈。

其上辈者，舍家弃欲而作沙门，发菩提心，一向专念无量寿佛，修诸功德，愿生彼国。此等众生临寿终时，无量寿佛与诸大众现其人前，即随彼佛，往生其国，便于七宝花中自然化生，住不退转，智慧勇猛，神通自在。是故阿难，其有众生欲于今世见无量寿佛，应发无上菩提之心，修行功德，愿生彼国。

佛告阿难：其中辈者，十方世界诸天人民，其有至心愿生彼国，虽不能行作沙门，大修功德，当发无上菩提之心，一向专念无量寿佛，多少修善，奉持斋戒，起立塔像，饭食沙门，悬缯然灯，散花烧香，以此回向，愿生彼国。其人临终，无量寿佛化现其身，光明相好，具如真佛，与诸大众现其人前，即随化佛往生其国，住不退转，功德智慧次如上辈者也。

佛告阿难：其下辈者，十方世界诸天人民，其有至心欲生彼国，假使不能作诸功德，当发无上菩提之心，一向专意，乃至十念，念无量寿佛，愿生其国，若闻深法，欢喜信乐，不生疑惑，乃至一念，念于彼佛，以至诚心，愿生其国。此人临终，梦见彼佛，亦得往生，功德智慧次如中辈者也。

2. 《观无量寿佛经》

（经云）欲生彼国者，当修三福：一者，孝养父母，奉事师长，慈心不杀，修十善业。二者，受持三归，具足众戒，不犯威仪。三者，发菩提心，深信因果，读诵大乘，劝进行者。如此三事，

名为净业。佛告韦提希：汝今知不？此三种业，乃是过去、未来、现在三世诸佛净业正因。

（又云）佛告阿难及韦提希：上品上生者，若有众生愿生彼国者，发三种心，即便往生。何等为三？一者，至诚心；二者，深心；三者，回向发愿心。具三心者，必生彼国。

复有三种众生，当得往生。何等为三？一者，慈心不杀，具诸戒行；二者，读诵大乘方等经典；三者，修行六念，回向发愿，愿生彼国。具此功德，一日乃至七日，即得往生。

生彼国时，此人精进勇猛故，阿弥陀如来，与观世音、大势至，无数化佛，百千比丘声闻大众，无量诸天，七宝宫殿，观世音菩萨执金刚台，与大势至菩萨，至行者前，阿弥陀佛放大光明，照行者身，与诸菩萨授手迎接。观世音、大势至与无数菩萨赞叹行者，劝进其心。行者见已，欢喜踊跃，自见其身乘金刚台，随从佛后，如弹指顷，往生彼国。

生彼国已，见佛色身众相具足，见诸菩萨色相具足，光明宝林，演说妙法。闻已，即悟无生法忍，经须臾间，历事诸佛，遍十方界，于诸佛前，次第受记，还至本国，得无量百千陀罗尼门，是名上品上生者。

上品中生者，不必受持读诵方等经典，善解义趣，于第一义，心不惊动，深信因果，不谤大乘，以此功德回向，愿求生极乐国。行此行者命欲终时，阿弥陀佛与观世音、大势至无量大众眷属围绕，持紫金台，至行者前，赞言：法子！汝行大乘，解第一义，是故我今来迎接汝。与千化佛一时授手，行者自见坐紫金台，合掌叉手，赞叹诸佛，如一念顷，即生彼国七宝池中。此紫金台，如大宝花，经宿则开。行者身作紫磨金色，足下亦有七宝莲花。佛及菩萨俱时放光，照行者身。目即开明，因前宿习，普闻众声纯说甚深第一义谛。即下金台，礼佛合掌，赞

叹世尊。经于七日，应时即于阿耨多罗三藐三菩提得不退转。应时即能飞行，遍至十方，历事诸佛。于诸佛所，修诸三昧。经一小劫，得无生忍，现前受记，是名上品中生者。

上品下生者，亦信因果，不谤大乘，但发无上道心，以此功德回向，愿求生极乐国。行者命欲终时，阿弥陀佛及观世音、大势至与诸菩萨，持金莲花，化作五百佛，来迎此人。五百化佛一时授手，赞言：法子！汝今清净，发无上道心，我来迎汝。见此事时，即自见身坐金莲花。坐已花合，随世尊后，即得往生七宝池中。一日一夜，莲花乃开；七日之中，乃得见佛。虽见佛身，于众相好，心不明了。于三七日后，乃了了见。闻众音声，皆演妙法。游历十方，供养诸佛。于诸佛前，闻甚深法。经三小劫，得百法明门，住欢喜地，是名上品下生者。是名上辈生想，名第十四观。

佛告阿难及韦提希：中品上生者，若有众生，受持五戒，持八戒斋，修行诸戒，不造五逆，无众过患，以此善根回向，愿求生于西方极乐世界。临命终时，阿弥陀佛与诸比丘、眷属围绕，放金色光，至其所，演说苦、空、无常、无我，赞叹出家得离众苦。行者见已，心大欢喜，自见己身坐莲花台，长跪合掌，为佛作礼。未举头顷，即得往生极乐世界，莲花寻开。当花敷时，闻众音声赞叹四谛，应时即得阿罗汉道，三明六通，具八解脱，是名中品上生者。

中品中生者，若有众生，若一日一夜持八戒斋，若一日一夜持沙弥戒，若一日一夜持具足戒，威仪无缺，以此功德回向，愿求生极乐国，戒香熏修。如此行者命欲终时，见阿弥陀佛与诸眷属，放金色光，持七宝莲花，至行者前。行者自闻空中有声，赞言：善男子！如汝善人，随顺三世诸佛教故，我来迎汝。行者自见坐莲花上，莲花即合，生于西方极乐世界。在宝池中，经于七日，莲花乃敷；花既敷已，开目合掌，赞叹世尊。闻

法欢喜，得须陀洹，经半劫已，成阿罗汉，是名中品中生者。

中品下生者，若有善男子善女人，孝养父母，行世仁慈。此人命欲终时，遇善知识，为其广说阿弥陀佛国土乐事，亦说法藏比丘四十八愿，闻此事已，寻即命终，譬如壮士屈伸臂顷，即生西方极乐世界。经七日已，遇观世音及大势至。闻法欢喜，得须陀洹。过一小劫，成阿罗汉，是名中品下生者。是中辈生想，名第十五观。

佛告阿难及韦提希：下品上生者，或有众生，作众恶业，虽不诽谤方等经典，如此愚人，多造恶法，无有惭愧。命欲终时，遇善知识，为说大乘十二部经首题名字。以闻如是诸经名故，除却千劫极重恶业。智者复教合掌叉手，称南无阿弥陀佛。称佛名故，除五十亿劫生死之罪。尔时彼佛即遣化佛、化观世音、化大势至至行者前，赞言：善男子，以汝称佛名故，诸罪消灭，我来迎汝。作是语已，行者即见化佛光明遍满其室。见已欢喜，即便命终，乘宝莲花，随化佛后，生宝池中。经七七日，莲花乃敷。当花敷时，大悲观世音菩萨及大势至菩萨，放大光明，住其人前，为说甚深十二部经。闻已信解，发无上道心，经十小劫，具百法明门，得入初地，是名下品上生者。

佛告阿难及韦提希：下品中生者，或有众生，毁犯五戒、八戒及具足戒，如此愚人，偷僧祇物，盗现前僧物，不净说法，无有惭愧，以诸恶业而自庄严。如此罪人，以恶业故，应堕地狱。命欲终时，地狱众火一时俱至。遇善知识，以大慈悲，即为赞说阿弥陀佛十力威德，广赞彼佛光明神力，亦赞戒、定、慧、解脱、解脱知见。此人闻已，除八十亿劫生死之罪，地狱猛火化为清凉风，吹诸天花，花上皆有化佛菩萨迎接此人，如一念顷，即得往生七宝池中莲花之内。经于六劫，莲花乃敷。观世音、大势至以梵音声安慰彼人，为说大乘甚深经典。闻此法已，应

时即发无上道心，是名下品中生者。

佛告阿难及韦提希：下品下生者，或有众生，作不善业，五逆十恶，具诸不善。如此愚人，以恶业故，应堕恶道，经历多劫，受苦无穷。如此愚人临命终时，遇善知识，种种安慰，为说妙法，教令念佛。彼人苦逼，不遑念佛。善友告言：汝若不能念彼佛者，应称无量寿佛。如是至心，令声不绝，具足十念，称南无阿弥陀佛。称佛名故，于念念中，除八十亿劫生死之罪。命终之时，见金莲花，犹如日轮，住其人前，如一念顷，即得往生极乐世界。于莲花中，满十二大劫，莲花乃开。观世音、大势至以大悲音声为其广说诸法实相、除灭罪法。闻已欢喜，应时即发菩提之心，是名下品下生者。是名下辈生想，名第十六观。

3.《阿弥陀经》

（经云）舍利弗，不可以少善根福德因缘得生彼国。舍利弗，若有善男子、善女人，闻说阿弥陀佛，执持名号，若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日，一心不乱。其人临命终时，阿弥陀佛与诸圣众现在其前，是人终时，心不颠倒，即得往生阿弥陀佛极乐国土。舍利弗，我见是利，故说此言，若有众生闻是说者，应当发愿生彼国土。

（又云）舍利弗，若有人已发愿、今发愿、当发愿，欲生阿弥陀佛国者，是诸人等，皆得不退转于阿耨多罗三藐三菩提。于彼国土，若已生、若今生、若当生。是故舍利弗，诸善男子善女人，若有信者，应当发愿生彼国土。

三部净土的根本经上，说往生的话不过如此。而那三辈往生的说法，也就明明的在里面，阶级分明，行证各别，不单是一个极简略极笼统的概念，这是很显然的一件事。

不过在这中间，我们可以发生两个绝大的疑问：第一个是，《无量寿经》所说的三辈，何以竟与《观经》不同？第二个是，《无

量寿经》与《观经》都说有三辈的差别，何以《阿弥陀经》却一概削去不谈？有了这两个疑问，那三辈往生之说，便有些不大稳定。进一步说，这三部经在净土里面的位置，不免互相倾动，同时这个净土法门，又就为之根本震摇了。何以故？因为就经而言，不应所说不同，此是则彼非，彼正则此误。究竟哪一部经可算是净土的根本圣典呢？就教而言，所依的经文，既互有出入；所重的修证，又闪烁迷离，不要是这个净土教有些靠不住吧？然则这两个疑问，关系之大，还了得吗？

我于今既然为着报诸恩处而弘扬这个净土法门，既不愿徒袭皮毛之学，也不愿干那掩耳盗铃的勾当，便不能不对于这个重要问题，特别地开显一下。不过历来的说法纷乱不明，本人的机根又嫌太钝，要肩起这个担子，实在有些为难。可是净土根基系于此处，愿力所在，不容推辞。唯愿那称扬净土的十方诸佛护念加持，使诸有情明了此事。

在我预备开显这个问题之前，另有两层重要的意思，不可不先加声明。

第一层，是从性的平等上而论。净土法门，实为极彻底的平等，所以虽说三辈往生，而往生终于同为一辈。我们不当执着这个三辈往生的说法而忘却了最上的平等性。

第二层，是从相的差别上而论。众生机根，实有极复杂的差别，所以虽说三辈往生，而往生或可分为万辈。我们也不当执着这个三辈往生的说法而忘却了无量的差别相。

但是这两层意思，既不许前面所说的徒袭皮毛、掩耳盗铃的两种人借口，也不能就将他解决现前这两个疑问。何以故？平等自有平等，差别也自有差别。若就最上的平等性而论，我们一般众生本来成佛，自有我们的净土，又何必念佛而求往生？只因为我们自己都还站在差别上头，正要从无量的差别上去修行，以求达到最上的平等。在未达到平等之先，又岂能忘却自己所站

的地位而高谈平等？可怜现今有一般念佛的人，听说净土教中只要一句弥陀，不必更问他事，便以为自己既能念佛，即已备足净土资粮。殊不知自己机根不同，行持尚宜有别。若果然是颠蒙念佛，或是临终发心，三毒不行，一心不乱，那才可说称名即足。如若不然，口念弥陀，心计财色，岂有是处？试看东邻日本，包藏祸心，侈谈学佛，他对于净土教，妄取上根法门，说称名乃是报恩，往生只依本愿，全仗他力，不论自己的修行如何。像他这次肆毒于东省，逞凶于上海，在他一定也认为不碍往生。我想弥陀悲愿纵极宏深，他们的往生或还有待。这就是高谈平等不明差别的一个大大的流弊。至于差别虽属无量，但以少摄多，也能纳须弥于芥子。不过既谈差别，便是相上的事，不同平等，就应当从相上认真地区分。这些相既明明地在目前，不容随意乱说。并且要在实地的修行上作用，更不容随意乱说。若是所说真的各各不同，互有出入，那简直是妄加差别，岂是圣言？所以我们从最上的平等性上，从无量的差别相上，仍须求到一个正确一致的三辈往生的说法，不能就是这样模模糊糊的便算解决了这两个疑问，而那些徒袭皮毛、掩耳盗铃的人，便也不容在此藏身。这便是我不能不先加声明的一段话。

论这两个疑问，实以第一个为主，那第二个，不过因它而成立。若是第一个得到解决，第二个便简直不成问题。这正犹如这次中日交涉之中，东省事件和上海事件不能分开的一样。我们且先从第一个疑问下手研究，顺次再说那第二个疑问吧。

今先略举诸师所说：

(一)隋智者说：《观经》三辈，即是《无量寿经》三辈。至于《观经》中品言出家，而《大本》中品不出家，盖《观经》系就短时而论，《大本》系据长时始终为语（按：智者说，后为《灵芝新疏》所驳）。

(二)隋慧远说：粗分为三，细分为九。

按：彼尝以《无量寿经》发菩提心之中辈，合于《观经》中辈之小乘，谓

彼因修小乘，不能大修功德，而最后始发菩提心；又尝以《观经》下辈之恶人，合于《无量寿经》发菩提心之下辈，谓彼人过去曾修大乘，遇缘造罪，而《观经》偏彰其过。

(三)隋吉藏说：《无量寿经》之上辈是《观经》之上中品，以七宝花为证；中辈是《观经》之中上、中中两品，以有佛来迎为证；下辈是《观经》之下下品，以十念得生为证。

(四)唐璟兴说：有说《无量寿经》之三辈皆生他受用土，故不同《观经》生变化土之九品，今仍应说合彼九品为此三辈，虽中辈之出家发心等有异，但中辈之内自有多类，二经各谈其一耳。有说三辈即九品中之上中、中上、下下者，非也。

(五)唐元晓说：《无量寿经》三辈，皆标发菩提心，仅可对《观经》上三品，中下二品非所能对。况复因行与《观经》全别，均不可谓为同。

(六)宋道因说：天台以九品会同三辈者，乃约彼此位次高下相同而会，不约发心行因之相（按：此说戒度曾破之）。

(七)清彭际清说：《无量寿经》三辈皆发菩提纯是化生，别有胎生一类。《观经》上三品略与彼三辈相当，中品在胎化之间，下品即胎生所摄。

(八)清魏源说：《无量寿经》三辈，当《观经》上中二品，而无其下品，下品当属疑城边地。

以上仅略举各说，未及详述细微。我想听讲诸君，只听了这一点点的提纲，也就要觉得心烦脑闷，若是再继续替他们详细地说下去，一定都会弄得兴致索然。我想只好把他们一概抛开，还是让我们自己来寻些线索吧。

依我的主意，便要分作几层研究：

第一层——确定《无量寿经》三辈的界说

第二层——确定《观经》三辈的界说

第三层——会通两经

第四层——会通三经

第五层——会通三经说往生的余义

第六层——标出三经接引三辈的法门

第一层——确定《无量寿经》三辈的界说

本来单就现今通行的康僧铠译本而论，那《无量寿经》三辈的界说，并很容易确定。但是这一部经的译本很多，各有出入，因此又发生多少的问题。

有人说：“《无量寿经》的三辈，与《观经》最大不同点，就在那三辈都发菩提心上。但这只是康僧铠一家译本所有，其余译本并不如是。在他之前的后汉支娄迦讖和孙吴支谦，都只说上辈行菩萨道，中下均仅断爱欲瞋怒而斋戒清淨。在他之后的唐菩提流志和宋法贤，又都削去三辈的名称。现存五本之中只有他是孤立，我们又何必因为他这一句话就证明两经有些冲突呢？”

这说不然，据璟兴的《连义述文赞》所说，法护一本，也和康僧铠相同，就是唐译，虽不用三辈的名称，每条也都有发菩提心及住大乘等字样。可见三辈都发菩提心，并不是康僧铠一家的私言。我们于今为着整个的清理起见，且将各家译本所说的三辈所有不同之点，都提出来一加研究。

后汉支娄迦讖译本

1. 身心异——出家为上，在家为中下；且中下心多疑悔，上则无之。

2. 修行异——出家行菩萨道，而能斋戒清淨，永断瞋欲，发愿往生心不断绝者为上。在家多修功德，而能斋戒清淨，暂断瞋欲，发愿往生一日一夜不断绝者为中。在家不能修功德，而仅能斋戒清淨，暂断瞋欲，发愿往生昼夜十日不断绝者为下。

3. 见佛异——今世梦见圣众，临终真佛来迎者为上。今世梦见圣众，临终化佛来迎者为中。不能梦见，寿终往生者为下。

4. 受果异——作阿惟越致菩萨，宅舍在空，去佛亦近，智慧勇猛，为众所尊者为上。中、下二辈虽亦能相同，但每有中道疑悔，便路止宝城，经五百岁，乃生净土，宅舍在地，去佛大远，智慧不明，久久方得开解者。

孙吴支谦译本

与支娄迦讖译本同。

曹魏康僧铠译本

1. 身心异——出家为上，在家为中下，唯发菩提心则一。

2. 修行异——舍家弃欲，修诸功德，而又一向专念彼佛者为上。不能出家，唯修少分功德，而又一向专念彼佛者为中。不能修诸功德，仅发菩提心，一向专念，乃至十念一念念于彼佛者为下。

3. 见佛异——今世即能见佛，临终真佛来迎者为上；临终化佛来迎者为中；临终梦见彼佛者为下。

4. 受果异——住不退转，智慧勇猛，神通自在者为上。中次之，下又次之。

曹魏帛延译本

此本今佚，据唐璟兴《连义述文赞》中所说。

1. 身心异——出家发菩提心为上，在家发至诚心为中、下。

2. 修行异——备修众行，常念彼佛者为上。少分修善，念佛一日夜不绝为中。唯断瞋欲，念佛十日十夜不绝为下。

3. 见佛异——今世梦见诸圣，临终真佛来迎者为上。今世梦见诸圣，临终化佛来迎者为中。临终梦见诸圣者为下。

4. 受果异——作阿惟越致，宅舍在空，去佛亦近为上。路止宝城，舍宅在地，去佛大远为中、下（按：此或应与支娄迦讖本同）。

西晋竺法护译本

此本今亦佚，据唐璟兴《连义述文赞》中所说，与康僧铠译本同。

唐菩提流支译本

此本削去三辈之名称，其文亦分三段。

1. 身心异——在家出家不明，唯上、中称发菩提心，下称住大乘清净心。

2. 修行异——专念彼佛，恒种善根为上。念不能专，少分修善为中。住大乘者，一念净信为下。

3. 见佛异——真佛来迎为上，化佛来迎为中，梦见彼佛为下。

4. 受果异——均能得不退转乃至无上菩提。

宋法贤译本

此本亦削去三辈之名称，其文亦分三段。

1. 身心异——在家出家不明。又，上无发心之文，中称发菩提心，下称发十善心。

2. 修行异——受持此经昼夜相续为上；持戒利生，忆念彼佛为中；发十善心，昼夜念佛为下。

3. 见佛异——真佛来迎为上，自生宝刹为中、下。

4. 受果异——生已不退为上，闻法不退为中、下。

汇观诸本，虽有种种的差殊，我们从那详略轻重不同之间，仍可以确定一个界说。于今试列一表：

上 辈	中 辈	下 辈
出 家	不能出家	不能出家
修诸功德	少分修诸功德	不能修诸功德
发菩提心	发菩提心	发菩提心
专念彼佛	念不甚专	一念净信
真佛来迎	化佛来迎	梦佛来迎
功德智慧最胜	功德智慧次之	功德智慧又次之
不退乃至菩提	不退乃至菩提	不退乃至菩提

按：《频伽藏》中王龙舒会译本，称下辈不发菩提心，盖字误也。

第二层——确定《观经》三辈的界说

《观经》只存一种译本，只依经文而定界说，似乎比《无量寿经》要容易得多，但是也有种种的问题。

隋慧远大师说：“《观经》上辈三人乃是大乘圣贤生位，上上是四地至七地已来菩萨，上中是初地至四地已来菩萨，上下是种性以上至初地已来菩萨。中辈三人乃是小乘圣贤生位，中上是三果人，中中是小乘内凡位人，中下是见道以前志求出离修余世福之凡夫至罗汉果。下辈三人乃是大乘始学凡夫生位，随过轻重，分为三品。”

又智者大师说：“上辈三人，上是道种十向之位，中是性种十行之位，下是习种十住之位。中辈三人，从外凡十信以下。下辈三人，即是今时悠悠凡夫。”

这两说虽不同，但都将上、中两辈划成一种特殊阶级。像这样的说法，在《观经》里面，有极重大的关系。若果然依着他，那么，上、中二辈大都是境界很高的圣贤所生，我们一介凡夫，何能有分？这岂不是净土教中一个大大的障碍吗？幸亏善导大师出来，力加破斥，引出十条经文，证明三辈九品都是说凡夫生位，不干大小圣贤。在他的《四帖疏》中，这一段话，要算是大有功于净土教了。诸君要知其详，请照他的疏文仔细翻阅，于今恕不赘述。

又有人说：“《观经》上辈，全说大乘，并不出家。《观经》中辈，全说小乘，中上、中中，二俱出家。《观经》下辈，全说凡夫，下上、下中，均是上乘退堕。”

这说也有些不然，中上所说，举着五戒八戒；中中所述，也举着八戒斋，这都是指在家者而言，所以两人不定出家。而上上所说，有具诸戒行一语，那反是指出家者而言。所以上辈不定在家，至于下上，据经所说，尚未闻大乘经名，岂是上乘退堕？下中罪在破戒，或反是小乘退堕（按：仁山居士《观经略论》，亦作大乘退堕

之说。其书甚精，唯此欠妥）。所以他这一说也不能成立。

我们还是直依经文确定一个界说吧。于今也试列一表。

上辈往生			
	上品上生	上品中生	上品下生
根器	有大乘信(至诚心)	有大乘信(深信因果,不谤大乘)	有大乘信(亦信因果、不谤大乘,但发无上道心)
	有大乘解(深心)	有大乘解(善解义趣于第一义心不惊动)	有少分大乘解(亦信因果,不谤大乘,但发无上道心)
	有大乘行(回向发愿心及具诸戒行,读大乘经,修行六念等三种)	有少分大乘行(汝行大乘)	
	总为有大乘善(具戒读经,亦指出家而言)	总为有大乘善(不必受持经典,指在家而言)	总为有大乘善(但发道心,亦指在家而言)
因缘	平时自心发愿往生(一日乃至七日即得往生)	平时自心发愿往生	平时自心发愿往生
来迎	临终,弥陀与二菩萨无数化佛百千比丘声闻大众无量诸天来迎	临终,弥陀与二菩萨千化佛无量大众眷属来迎	临终,弥陀与二菩萨五百化佛及诸菩萨来迎

续上表

	上品上生	上品中生	上品下生
往生	行者乘金刚台，如弹指顷，往生彼国	行者坐紫金台如大宝花，坐已自合，如一念顷，往生彼国七宝池中	行者坐金莲花，坐已花合，随于佛后，即得往生彼国七宝池中
得益	生彼国已，即时见佛，自闻妙法，立登初地，须臾遍至十方，历事诸佛，次第受记，还国即得无量总持	金台经宿始开，因佛放光而见佛，自闻妙法，七日得不退转，应时飞行十方，历事诸佛，于诸佛所修诸三昧，经一小劫始登初地，现前受记	莲花一日一夜乃开，七日乃见佛，三七日后乃了了见，自闻妙法，游行十方，历事诸佛，于诸佛前闻甚深法，经三小劫始登初地

中辈往生			
	中品上生	中品中生	中品下生
根器	有久修小乘善（五戒八戒修诸戒行，不造五逆，无众过患，均就在家而言）	有暂修小乘善（一日一夜持诸种戒，威仪无缺，此以在家为主，附说临终出家者）	有世间善（孝养父母，行世仁慈）
因缘	平时自心发愿往生	平时或临终自心发愿往生	命欲终时，遇善知识广说净土之教，因信乐而往生

续上表

	中品上生	中品中生	中品下生
来迎	临终弥陀与诸比丘眷属来迎	临终自见弥陀与诸眷属来迎	(不见来迎)
往生	行者坐莲花台,坐已即合,未举头顷,往生彼国	行者坐七宝莲花上,莲花即合,往生彼国七宝池中	行者不见莲花,但如壮士屈伸臂顷,往生彼国
得益	莲花寻开,自闻妙法,即得阿罗汉道	七日莲花乃开,从佛闻法,得须陀洹,经半劫已,成阿罗汉	经七日已,遇观音、势至二菩萨而闻法,得须陀洹,过一小劫成阿罗汉

下辈往生			
	下品上生	下品中生	下品下生
根器	有世间恶(作众恶业无有惭愧,唯未谤法) (此专指在家者言)	有出世间恶(毁犯戒律,不净说法,无有惭愧) (此兼指在家、出家而言)	有出世间恶(五逆十恶具诸不善) (此亦兼指在家、出家而言)
因缘	命欲终时,遇善知识为说大乘经名,又教之称佛名,因得除罪	命欲终时,地狱众火具至,遇善知识为赞弥陀威德,并赞小乘五分法身,因得除罪	命欲终时,遇善知识为说妙法,教之念佛不能,乃教之称名,因得除罪

续上表

	下品上生	下品中生	下品下生
来迎	尔时弥陀即遣化佛化观世音化大势至来迎	尔时地狱猛火化为清凉风，吹诸天花，花上皆有化佛菩萨来迎	尔时见金莲花犹如日轮住其人前
往生	行者乘宝莲花，坐已花合，随化佛后往生彼国七宝池中	行者如一念顷，即得往生彼国七宝池中莲花之内	行者如一念顷，即得往生彼国七宝池中莲花之内
得益	经七七日莲花乃开，观音、势至二菩萨为说妙法，闻已即发无上道心，经十小劫，始登初地	经于六劫，莲花乃开，观音、势至二菩萨为说妙法，闻已，即发无上道心	满十二大劫，莲花乃开，观音、势至二菩萨为说妙法，闻已，即发菩提之心

第三层——会通两经

两经三辈的界说，既经确定，我们只要将两方合并一观，便能看出它们究竟是同是异。

一言以蔽之，就是《无量寿经》的三辈，只是《观经》的上辈三品。

试观上品上生。所谓发三种心，不分明就是发菩提心吗？所谓修三种行，不分明就是修诸功德吗？唯出家一层，未曾明言，但是具戒诵经，修行六念等行，实在就是指着出家的沙门生活。我们只要想想，这种最上的清净品位，不是出家的人，又岂

容易当得？并且无论如何，在家的人能到的境地，决不能比出家的人格外加高。怎么可以先白衣而后缙服呢？在译经的时候，殆因道俗的高下显分，未尝注意指出，据理而论，当是出家无疑。或者说：“《观经》实属大乘，故以在家为上辈，出家为中辈。我辈居士，正宜极力弘扬此义。”这种说法，未敢赞同。并且《观经》中辈之中，虽说持戒，并未尝正说具戒沙门，仅有持戒居士及临终出家之人而已，又何尝以出家为中辈呢？如说上上兼该道俗，于义或犹可通。总之，这个上品上生，正是《无量寿经》的上辈。

次观上品中生。他说未尝读经，自然也就未尝出家；又未说修三种行，自然也就未能修诸功德。但能善解义趣，于第一义，心不惊动，深信因果，不谤大乘，这自然是已发菩提心。唯有少分修善一层，未曾明言，但既深信因果，必有所修，后来彼佛赞言，汝行大乘，可见他定能少分修善，不过行终不足就是。总之，这个上品中生，正是《无量寿经》的中辈。

再观上品下生。他说：“但发无上道心。”这一个“但”字，便包括了不能出家和不能修诸功德。并且“但发无上道心”一语，正和“当发无上菩提之心”一样；而所谓“亦信因果、不谤大乘”，又正和那闻甚深法、欢喜信乐、不生疑惑相同。但《无量寿经》的下辈，依灵芝元照大师所释，实有二人：一仅发道心，是无解之信，十念方可得生；一闻法不疑，是有解之信，一念即可得生。然而有解无解，同在信上得力。纵令有解，亦复很浅，比之中辈解第一义，仍有天渊之别。所以经文虽说两人，正与一人无异。总之，这个上品下生，正是《无量寿经》的下辈。

因此，我们可以确定地会通两经，说《无量寿经》的三辈，只是《观经》的上辈三品。

但是《观经》说有三辈九品，何以《无量寿经》只说了这个上辈三品呢？

这便因为《观经》所说三辈，是总摄着净土教的全部法门而

言，而《无量寿经》所说的法门，却只是它中间的一部分，专接那上品三生，所以详略不同。

第四层——会通三经

两经既经会通，那前面所说的第一个疑问，自然已可解决。至于那第二个疑问，本来也可以“当机有异，详略不同”八个字了之，但是也得略加分别，所以又进而合《阿弥陀经》一并加以会通。

《阿弥陀经》所说的是一个什么法门呢？他便是说的那下品下生所用的“称名”法门。这个法门，正和《无量寿经》所说的上品三生的法门，一高一下，一首一尾，遥遥相对。

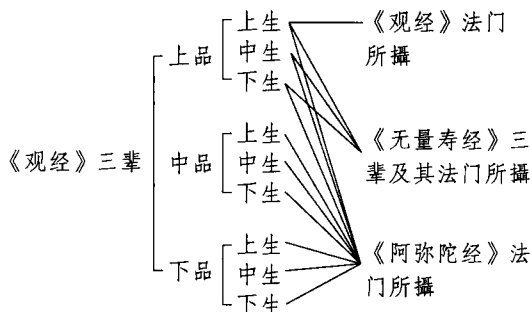
然则我们在这三部净土的根本经里面，可以说，《无量寿经》说上品法门为最高，而《阿弥陀经》说下品法门为最低吗？又可以说，《无量寿经》说上品三生故说有三辈，而《阿弥陀经》只说下品下生故不说三辈吗？又可以说，《观经》说三辈九品为总，而《无量寿经》、《阿弥陀经》为分吗？或者还可以说，依着平常列经的次第前后，便是《无量寿经》摄上辈、《观经》摄中辈、《阿弥陀经》摄下辈吗？这都不可。

第一，我们要知道《观经》虽说着三辈九品，但是他的法门乃是三福、十六观，并不能普摄三辈九品。真能普摄三辈九品的法门，却在这一部《阿弥陀经》上。因为他的法门只是称名，就是下品下生也能受益，何况那些居于他之上的呢？所以下至下下，上至上上，无不摄尽，像这样的法门还算低吗？并且他实在是以最下的法门普摄一切，直至最上，合三辈为一辈，并九品为一品，所以不复说三辈九品，并不是因为他只下下一品而不说。依此说来，又怎能说他是分说，又怎能说他只摄下辈呢？

第二，我们要知道《观经》的法门，只接那上品上生，他那散善的三福，便是上品上生的修行，上品中生都有不及（关于这一

项的考校,且留待下文详说)。至于他那定善的十六观,更非上上根器不易修证。因此之故,他的法门,实在比《无量寿经》还高。但是只摄着上上一品,依此说来,又怎能说他是总说,又怎能说他是摄中辈呢?

最后,我请列一个总表,这三经三辈的关系便容易明了。



第五层——会通三经说往生的余义

三经三辈的区分,已经确定。但在经文之内,还有几点说往生的小地方,也应当加以会通,然后才可以全体透明,毫无疑义。

第一项是,《无量寿经》里面,还有那四十八愿中的“十八”、“十九”、“二十”三条愿文,历来都说是摄三辈的。可是判的次序很多不同:有说“十八”是下辈,“十九”是上辈,“二十”是中辈的;有说“十八”是上辈,“十九”是中辈,“二十”是下辈的。他们因为要会通《观经》,所以有许多牵强的说法。若依我们研究所得,应说“十八”是下辈,“十九”是中辈,“二十”是上辈。而这三辈,仍只是《观经》的上品三生。

试看那第二十愿中说“植众德本”,不分明是出家沙门修诸功德吗?第十九愿中说“修诸功德”,不分明是未能出家而仅修诸功德吗?第十八愿中说“至心信乐”与第十九之“至心发愿”、第二十之“至心回向”互相映照,正与三辈文中都发菩提心相同。而“信乐”两字,又正是下辈文中所有的,再加上“乃至十念”一

句,也见于下辈文中,便更是下辈无疑。可是这个下辈,不是《观经》的下辈,所以《观经》下辈广度五逆谤法,而这第十八愿,却注明一句“唯除五逆,诽谤正法”。历来诸师,因为这一句是两经大冲突之点,颇费了不少的周章,还没有彻底地解决。于今我们知道这个下辈还是《观经》的上品下生,这个法门自然非五逆谤法的人所能得益,便没有问题了。

还有一层,《无量寿经》中间最大的眼目,就在这一点上,不仅第十八愿所接的下辈应除五逆谤法,并且他这部经全部法门都应除五逆谤法,所以他既在第十八愿之后加上了这“唯除五逆,诽谤正法”一句,又在那三辈往生一段之前,也特为标出了同样的一句,分明是说他所摄的三辈之中,全没有五逆谤法的人,也就是反复声明他的这个法门并不是普摄群机的法门了。学者不察,却还要硬说他的三辈同于《观经》,便不能通。在这中间,最宜看清,不是全部的净土教不摄五逆谤法,乃是他这一部法门不摄五逆谤法。我于今且试述当日强解“唯除五逆谤法”一句的种种说法,诸君听了,或者不免也要失笑。

1. 兼谤正法者除,唯造五逆者生。
2. 下根造逆后无重悔者除,上根造逆后能重悔者生。
3. 对未造者言除,对已造者说生。
4. 正五逆者除,五逆类者生。
5. 重心造者除,轻心造者生。
6. 除即第三阶造逆者,生即第二阶造逆者。
7. 除者先遮,生者后开。
8. 未发菩提心造逆者除,已发而造逆者生。
9. 五逆而业决定故除,五逆而业不定故生。
10. 宿世无道机者除,宿世发道心者生。
11. 一念念佛者除,十念念佛者生。
12. 除者具十不具十悉不得生故,生者唯具十声故。

13. 谤法者永除，具十声亦不生；造逆者非永除，具十声即得生。

14. 《大本》散善力微故除，《观经》定善力胜故生。

这些说法，现在我们都已知道他们的错误，也就无庸详辨。总之，他们都因为不明三辈之故。三辈不明，错误正多着呢。

第二项是，《观经》里面，还有那三福一段经文，历来诸师，往往将三福九品连带地说，因此有许多人，以为三福就是指着三辈。他说：“第一福是凡夫善，乃下辈凡夫人所应修。第二福是小乘善，乃中辈小乘人所应修。第三福是大乘善，乃上辈大乘人所应修。”还有一说：“下辈三品无福可言，中下一品是第一世福，中中、中上两品是第二戒福，上辈三品是第三行福。”这两说虽然也有些对的地方，但是他并没有通这部经。何以故？经上所说当修三福，就是要那修行这部《观经》法门的人，先具备这个三福的条件，不能缺一。既须有共凡夫善，又须有共小乘善，同时也须有大乘不共之善，才可以进修这个法门。若说他是三辈分修，便错会经意了。并且我们要知道《观经》的法门，只是上品上生的法门，而这个三福，也正是上品上生的行业。试将经文对照，一看便知。

三福

上上三行

- | | |
|--------------------------|---------|
| (1) 孝亲，奉师，慈心不杀——慈心不杀 | } ——(1) |
| (2) 具足众戒，不犯威仪——具诸戒行 | |
| (3) 发菩提心，读诵大乘——读诵大乘——(2) | |
| (十六观)————修行六念——(3) | |

据此看来，三福和上品上生的三行，虽是分合详略微有不同，实在就是一样。不过上品上生里面，不单只有《观经》这部法门，所以三行不必全具，只要一种，即当往生。唯有《观经》这部法门，最为殊绝，若非具备三福，或不能堪，所以三福当修，不宜有缺。我们既经知道《观经》只是上上一生的法门，便对于三福

也不会误认了。

第三项是,《阿弥陀经》里面,还有那“不可以少善根福德因缘得生彼国”的一句话。有些人看了,又疑惑他这部经自己有些矛盾,因为依着我们研究所得,他所接的机,从下下乃至上上,这中间的下上以下乃至下下一品,不要说是少善根福德,简直可以说全无善根福德。依着这句话,便应当先劝他广种善根,大修福德,才有往生彼国的希望。于今细寻经上,却没有这样的一句半句,就只一径教他称名,又说称名一日乃至七日,即得往生。岂不是个绝大的矛盾吗?或者他这部经也只是接上、中两辈?这一句话,就好比《无量寿经》说“唯除五逆,诽谤正法”吧?这说不然,我们只要一读《观经》的下品经文,便可以明白。他说:“称佛名故,于念念中,除八十亿劫生死之罪。”当知万德洪名,一称即具万德,既能除罪,即能生福。当那临终苦逼的时候,具足十念,尚成往生胜因,何况平时,健康清静,乃能执持名号,一心不乱,这种善根福德,正自不少。彻底地说一句吧,罪福性空,都无自性。迷则众罪毕集,觉则万德庄严。并且觉乃是我们的本物真常之道,不从后得;福也是我们的本来具足之物,不假他求。佛之一名,乃是我们无上正觉的果号,但闻佛名,除无量劫生死之罪,何况忆念!念佛观佛,自有一个觉在,便自有他的不思议功德,所以只要一念洪名,福德立集,即得往生彼国。经上又说,只要发愿往生彼国的人,在未生之前,已皆得不退转于无上正觉(此亦见前面所引本经文),也就是这个道理。《观经》既明说称名可接下机,我们又何疑于《阿弥陀经》呢?不过又有人要说:“《观经》称名,只要具足十声,已能往生;《阿弥陀经》却要一日乃至七日一心不乱,岂能相同?”殊不知《观经》所说,是临终苦逼之时,万念俱灰,急求解脱,心志迫切,远过平时,只要具足十声,已足往生彼国。若在平常康健之时,万念杂起,三毒不离,纵令发愿往生,往往心志松懈,所以必须一日乃至七日,勇猛精进,一心

不乱，才能破却积迷，引起正觉。一迟一速，乃是因时节而分，并非不同。

以上几点小地方又都加以会通，我们对于三经中的三辈往生义，实在已经是彻首彻尾，通明无惑了。

第六层——标出三经接引三辈的法门

三辈往生的界说既经确定，三经接引三辈的区分又经详辨，净土教的根基总算已能稳固而不摇了。但是我们最要注意的，还是在那三经接引三辈的法门。不过这些法门，义理固然无尽，流派亦复很多，我想顶好专作一期的讲演。今天我们便只就这次研究所及，标出一个大纲，也好做一个结束。我便暂列一个简表如下：

《观经》————修观——接上上一品

《无量寿经》——专念——接上辈三品

《阿弥陀经》——称名——普接三辈九品

末了，我还要郑重地告诉诸君，这个三辈往生的问题若明白了，实在不宜高谈净土法门。你试想想，以一个小学生，去上那大学的课，他能受益吗？以一个顽愚的野人，去做那国联的主席，他能堪任吗？我们在这许多净土法门之中，正宜知道他是接哪一辈哪一品的，仔细抉择，了了于胸，然后看着自己的机根所宜而加以修持，看着学者的机根所宜而加以教授，这才能真实地自利，也才能真实地利他。若是将许多法门混为一谈，或是只图驰骛高妙，自己固然迷茫而虚渺，学者也就彷徨而生疑。那时同入宝山，空手而返，不仅自失利乐，或者还要引起许多的流弊呢！我们现在既想对于许多的净土法门加以研究，便须首先彻底解决这个三辈往生的问题，才不致认错路途，贻误学者。所以我今天的演讲，不惜费这许多的力量，要将它研究得全体通明。窃愿听讲诸君，都以十二分的殷重心，详加体会，千万不可轻视。就

是那几位信心迫切注重实修的同愿,也不要因为这次的研究还没有详细说出那些往生的法门,仍然有些嫌不满足。当知这便是一个往生法门的总纲,比什么往生法门都重要些。认清这个总纲,下回我便好畅谈细目了。诸君,再会吧!

(《威音》第 39 期)

关于净土教的几个重大疑问

本演坛自从开讲以来，直到本期，已经有两个周年了。第一个周年里面，大都是谈的“难行道”，也就是所谓“圣道门”。第二个周年里面，大都是谈的“易行道”，也就是所谓“净土门”。本来在民国二十一年的年终，本刊的第四十八期应当出版，而本演坛第二个周年所谈也就应当早已完全发表，使我这一点点弘扬的小工作，也可以早日告一段落。不幸当第三十七期出版以后，突然遇着了暴日寇沪的事变，竟致停顿了三月之久，因此，本刊各期出版，都随着推后三期。后来虽经本社同人的努力，多赶出了一期，而到了最近，却因鄙人染了一种剧烈的猩红热症，缠绵甚久，又延缓了十多天，以致这个第四十八期，直到今日，才与读者相见。而本演坛第二个周年的末次讲演，也才得如愿完成。唉！像前一次的事变，可以说是外来的一种障；像这一次的病患，可以说是内生的一种障。本演坛的障既有如许之多，那么，听讲诸君的修学自然不免有些耽误，本社同人的行愿也自然不免有些阻滞，若不格外地努力攻破和排除，又焉能有所成就？在这里面，怎不令人刻刻惊心呢！

然而我要郑重地告诉一般听讲诸君，在我目前讲述这个净土教的时候，我所最为惊心而亟欲努力攻破和排除的，却不在前面的两种障，而另有一种最紧要的障。这是一种什么障呢？明白地告诉诸君吧，这一种障，正在诸君的身上，就是诸君对于净土教的怀疑。

世人每说，慧业文人，易于学佛，因为他的知识固极充足，思想也极丰富，悟性既已特强，见解自亦绝高，用这样的根器去学

佛，自然要觉得游刃有余，一日千里。反之，若是一般愚夫愚妇，知识缺乏，思想简单，悟性钝迟，见解浅陋，那么，他虽然一样地去学佛，却不免相形见绌，瞠乎其后，甚而至于会要觉得比登天还难呢。这种说法，似乎很有理由，可是在事实上考察起来，结果却往往相反。我常常看见有许多学佛的人，他实在具足那所谓慧业文人的资格，然而在他学佛的时候，往往因为他的知识充足而怀疑的材料也充足，因为他的思想丰富而怀疑的工具也丰富，因为他的悟性特强而怀疑的进步也特强，因为他的见解绝高而怀疑的程度也绝高，他虽然号称学佛，实在是终日疑佛，左疑右疑，东疑西疑，越疑越多，越疑越深。那些最坏的，简直可以翻过头来谤佛谤法；就是那好一些的，也只是因怀疑而徘徊，因怀疑而因循，因怀疑而放逸，因怀疑而自欺。像这样的人，我看到的实不在少数。而在那反一面，我又常常看见有许多知识较为缺乏，思想较为简单，悟性较为钝迟，见解较为浅陋的人，他们一去学佛，因为不善怀疑，便会躬履实践，信受奉行。虽然所证入的境界不能疾达高深，然而他们倒确有一种真实的造诣，也确有一种真实的受用，和那些徘徊因循、放逸自欺的人，却实在有天渊之别，也实在有升沉之异。试看这些事实上的结果，可以说，那知识思想悟性见解越好的人，越难于学佛；那知识思想悟性见解越欠的人，越易于学佛。这不是与前面所述的那种说法完全相反吗？而再一考察这种结果的原因，却只在一个善于怀疑、一个不善怀疑的上面。本来佛法大海，信为能入，有信才可以解，有信解才可以行，有信解行才可以证。所以说，信为道元功德母，长养一切诸善根。现在说的这个疑字，正是信字的对面，信为能入，疑便为不能入了。然而一般优秀的学佛者，却往往善于怀疑，迟迟莫入，反不及那些深信不疑的愚夫愚妇。这本来是一件值得叹惜、值得惊心的事。

若是再说到净土教，这个疑字更须避忌，而他的修证之中，

尤其是全仗着这个疑字对面的信字。你看，弥陀的普度，虽有广大无边的四十八愿，而所摄的却显明标出是至心信乐的众生；众生的往生，虽有高下不同的三辈，而最低的也显明标出是信乐不疑的根器。所以净土诸师弘扬这个法门的时候，大都要说信、愿、行三，必须圆具。诸君若果然对于净土教还有种种的怀疑，不能发起那纯洁精诚的净信，又怎能入这个佛法大海？又怎能入这个净土之门？这不是一种最紧要的障吗？因此之故，我对于前面所说的那一种外来的障和那一种内生的障，都还不十分重视，而对于这一种障，却最为惊心而亟欲努力于攻破和排除。

不过或者有人要说，“信为能入”的这一句话，只在那圣道门里面有些固定不移，丝毫不能假借。至于这个净土门却大大不同，那些深信不疑的，固然是最上的根机，那些怀疑不信的，亦复有往生彼国之分。你不闻《无量寿经》上说弥陀净土里面有所谓“疑城胎宫”吗？我们就是多所怀疑，也不过是多在那极乐边地七宝城中勾留五百年罢了，五百年后，不也是一样的可以见佛闻法吗？

这一席话虽然不错，可是也要在这中间详细辨明，所谓疑城胎宫之中，所生的究竟是一些什么人物呢？我们且试将《无量寿》经文略查一番。

后汉支娄迦讫译本和孙吴支谦译本里面，在说三辈往生的经文中，说那修中下二辈行的人，若是中途忽然疑惑不信，意志犹豫，言念无诚，当自然入恶道中。但因弥陀哀愍，临终之时，仍令见化佛或净土。此人见而悔过，便生于极乐界边七宝城中。

曹魏康僧铠译本里面，在说阿难礼佛净土显现的经文中，说那般以疑惑心修诸功德愿生彼国的众生，他不了佛智和不思议智、不可称智、大乘广智、无等无伦最上胜智，便于此诸智疑惑不信，然犹信罪福，修习善本，愿生彼国，他便生于胎生的宫殿中。（按：宋法贤译本，此段经文所说胎生乃此界事，而明言彼国无胎生，与此

译异。)

依着前一种译本而说,生于疑城胎宫的人物,应当是先信后疑的人,并且是先修后懈的人,若是一向不信,一向未修,便未必有往生之分。依着后一种译本而说,生于疑城胎宫的人物,应当是有疑有信的人,并且是有愿有行的人,若是全然未信,全然无修,也未必有往生之分。

诸君若果然是先信后疑,先修后懈,或是有疑有信,有愿有行,那么,这样的怀疑,倒还有那疑城胎宫可以托足。我只怕诸君知识充足,思想丰富,悟性特强,见解绝高,当那怀疑未信之时,未必就肯发愿修行,若不将一切疑团彻底打破,也就未必有暂时相信之一日,所谓疑城胎宫,或者还不是我们这一般慧业文人可以托足之地吧!

说也难怪,这个净土法门,本来比其他的法门格外可疑,研究这个净土法门的,自然也比研究其他的法门格外容易起疑。你只看我们本师释迦如来宣说这个净土法门的时候,一则曰:“若闻斯经,信乐受持,难中之难,无过此难。”再则曰:“为一切世间说此难信之法,是为甚难。”可见这个法门,本来易疑而难信,乃至于不可和其他的法门相提并论。因此之故,历来净土诸师,也格外注重于破疑,并且差不多专力于破疑。试看,昙鸾的《略论安乐净土义》,智者的《净土十疑论》,道绰的《安乐集》,窥基的《西方要诀释疑通规》,迦才的《净土论》,怀感的《释净土群疑论》,元晓的《游心安乐道》,善导的《观念阿弥陀佛相海三昧功德法门》,道镜、善道的《念佛镜》,乃至于天如的《净土或问》,莲池的《答净土四十八问》,悟开的《念佛百问》,这些有名的净土宏著,都是设为问答,极力破疑,在他宗的典籍中,像这样的体裁,实在少见。这不也是因为这个净土法门易疑而难信吗?依此说来,诸君的怀疑,本来也是一件不足怪的事。

说到这里,我便不由得要追随着历来净土诸师的芳躅,在弘

扬净土的工作之中，也设为问答，极力破疑，使诸君从此疑团冰释，发起那纯洁精诚的净信，以期真正地同生极乐，共禀弥陀，这想必也是诸君所乐于随喜的吧！

不过净土教中，可疑的地方实在太多，若是遍设问答，几乎是更仆难罄，于今只拣着几个最重要的疑问，分别解说于下：

这几个最重要的疑问，都是仅就信解二门上的净土教理而言，至于行门上的修持法门，证门上的往生阶位，非无疑问，但在前几回的演讲里面，大都已经解说甚明，现在便不再提了。

复次，这几个最重要的疑问，我要将它分为四大类：第一类就是执空，第二类就是执有，第三类就是执亦空亦有，第四类就是执非空非有。

第一问：《金刚经》上说：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。”今净土法门却教人观佛身相，又念佛名，既求佛不离色声，如何能见真佛？况且，依《佛藏经》所说：“若有比丘，见有佛、法、僧、戒可取者，是魔眷属，非我弟子，我非彼师，非我摄受。”那么，众生若有佛见，佛即不认为弟子。今念佛名号、观佛相好，而求生佛国，这样深固的佛见，只恐非佛所愿摄受。依此说来，用这个法门不仅不能见佛，并且不能算是佛弟子了。

答：我佛说法，本有多门，只因所当的机不同，并非所说的法相背。《金刚》所说，是竖超的法门，专就高深的说，恐人执着这“有相”的相而昧失那“无相”的体，特就“空”的一义上加以破斥。净土所说，是横超的法门，专就平易的说，劝人借着这“有相”的相而进求那“无相”的体，特就“不空”的一义上加以引导。究其实，有相不异无相，无相不异有相，有相即是无相，无相即是有相。得着佛法的，从“无相”方面可以见佛，从“有相”方面也可以见佛；背着佛法的，不离色声是行邪道，离着色声也是行邪道。所以《金刚经》上说：“若见诸相非相，即见如来。”而法眼祖师却

说：“若见诸相非相，即不见如来。”这中间不是很可寻味的吗？至于《佛藏经》所说，也只是专为破执，仅仅说了一边。若是但以不见一法可取为佛弟子，那么，方广道人说“一切法如龟毛兔角”，便不应斥为外道、呵为邪空。可知，从空的方面说，不许见有佛可取；从不空的方面说，正无妨念佛名号、观佛相好，而求生佛国。但两方面都不能执着就是。

第二问：《法句经》说：“佛告宝明菩萨言：善男子！汝且观此诸佛名字，为是有耶？为是无耶？为有实耶？为无实耶？善男子！若名字有，说食与人，应得充饱；若得充饱，一切饮食即无所用。何以故？说食寻饱，不须食故。”依这段经文所说，名字性空，实无所有，也不可得。今净土教犹教人称佛名字，谓能消灭罪障，往生西方，不也同于“说食求饱”吗？

答：一切诸法，都有“空”、“不空”二义，且常因迷悟而有不同。从迷时说，执“空”执“有”都不可谓为是；从悟时说，论“空”论“有”，都不可谓为非。《法句经》所示的“空”，只是破那一般凡夫所执着的“有”，你若对于它这个“空”又起了执着，便仍落于凡夫知见之中，仍是迷而未悟了。今试就名字上再加观察：在世法里面，呼男呼女，应声而来，索水索火，按名而得，那名字性空之中不也有不空者在吗？在佛法里面，三藏灵文，普利含识；两部密法，妙用真言，那名字性空之中不更有不空者在吗？何况这称名的法门出于佛说，又是弥陀的本愿，你还疑什么呢？

第三问：《金刚般若》言：“如来者，无所从来，亦无所去，故名如来。”《维摩经》言：“我观如来，前际不来，后际不去，今即不住。”文殊师利言：“不住亦不去，不取亦不舍，远离六入故，敬礼无所观。”依着这些大乘圣教而说，佛本不来，亦无有去。如何净土教中说见佛来迎、随佛往生？有来有去，不是与前经相违吗？

答：怀感大师《释净土群疑论》中曾释此疑。凡分三义：第

一，意谓佛从无相的“真身”显出有相的“化身”，以随机应物，接引众生，所以就“化体即真”说不来不去，而就“从真起化”说有往有还。第二，意谓由如来愿力为增上缘，众生念佛诸功德力为因缘，自心变现一有来有去之佛，所以约如来功德说无去无来，而约众生心相说有来有往。第三，意谓如来应机变现，亦实遣“化佛”来迎，但生灭迅速，不可移动：当处生、当处灭，异处生、异处灭，相似相续，假说往来。如肇法师说：“旋岚偃岳而常静，江河竞注而不流。”假说来往，而实无来往，所以从偃岳、竞注处说有往有还，从常静、不流处说不来不去。合着这三义而论，这条疑问也就可以解答了。但《释净土群疑论》中，又尝续作一问：即据《涅槃经》说，佛的三身都是常，不生不灭，不迁不变，似不应说化佛生灭不住。大师便依《摄大乘论》、《唯识论》、《般若论》等说佛有三身，常也有三种：一是凝然常，谓法身佛；二是不断常，谓受用身佛；三是相续常，谓变化身佛。虽都是“常”，却有差别。今说佛现有往来，生灭不住，实与一切大乘经义不相违。

第四问：一切经中都说“无生”之理最为尊胜，凡夫所患，只在有生，应观“无生”方获解脱。今劝人念佛色形，生因不了，又求往生净土，“生相”仍存。像这样的法门，不免嫌于陋劣。

答：对于这个问题，解释的很多。明朝传灯大师，曾撰了一部《净土生无生论》，立为十门，详加开显，从净土教的全部根柢上说起，很为周备，至今不便详述。只就“无生”二字，略为说说。所谓“无生”之理，究竟怎样呢？这在四教之中，也各有不同。藏教中说：“诸行无常，是生灭法；生灭灭已，寂灭为乐。”所谓“无生”，乃在生灭之外，这便谓之“偏真无生”。通教中说：“诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故说无生。”所谓“无生”，乃即生灭而言，这便谓之“即真无生”。别教中说：“真如法性，随缘不变，在生死而不染，证涅槃而非净。”所谓“无生”，也就迥超二边，

不即诸法，这便谓之“但中无生”。圆教中说：“如来之藏，不变随缘，随缘不变。随拈一法，无非法界；心佛众生，三无差别；在凡不减，在圣不增。”所谓“无生”，也就圆超四句，不离诸法，这便谓之“不思議之无生”。我们知道了这种种无生之理，自然知道这个净土法门所说的“往生”，即与“无生”无异。何况根器不同，修行有待，徒然高谈“无生”，岂能解脱生死？今借往生而进证无生，较为稳妥。

以上四问，是执空的一类。

第五问：古德一唤裴休之名，动其罗刹之念。今于弥陀频频呼唤，彼佛纵不加责，而事实上不也近于无礼吗？最近有人发表了一篇《辟持名》的文字，他说：人有嫌其妻每晨持观音名号者，特于一日屡呼其妻名。其妻问之，则无事也。久而其妻怒，其人因谓：汝每晨持观音名与此何异？妻无以应，遂不复持。今人日诵弥陀，独不嫌其聒耳？请问在这中间有何说法？

答：“裴休”二字是家讳，依着世俗的习惯，一称则已褻其人。弥陀却是万德尊称，依着法藏的宿誓，屡诵则弥契其愿。那么，彼虽因呼而发怒，此则因持而生喜，正不可一例而论呢！至于那一篇《辟持名》的文字所说更不足道，彼人屡呼其妻名而其妻怒，其所以怒，乃因彼人只是无事而呼！若是有事，那虽然呼着千声万声，其妻也不会怒。于今我们呼着弥陀，究竟是有事还是无事呢？若果然是无事而呼，那正是古德所呵斥的那些有行无愿的人，并不待他今日来辟，更不能因此辟持名法门。我想：我们呼着弥陀，所为的乃是大家共有的一件生死大事，断不能说是无事吧！何况我们呼着弥陀，还是弥陀要我们呼着的呢？

第六问：《弥勒问经》说：“念佛者，非凡愚念，不杂结使念，得生弥陀佛国。”然则念佛法门，必须本人已登圣位、已断烦恼，方可以成就净业。今修行的人，尚是凡愚，尚有结使，如何

得往？

答：那《弥勒问经》上它只说非凡愚念，并不是说要圣人念；它只说不杂结使念，并不是说要断尽烦恼者念。经文的本意只因修“十念”的人，深信佛法、深信因果，能舍娑婆流转之处而生极乐解脱之国，与一般凡愚众生迷恋三界流转生死，自是不同，所以说“非凡愚念”。又因修“十念”的人心专念佛，净念相继，结使烦恼自然眠伏，所以说“不杂结使念”。若是说这个念佛法门必须已离凡愚而登圣位的人才可以修习，那《观经》上却如何明说“令未来世一切凡夫欲修净业者得生西方极乐国土”呢？又若是说这个念佛法门必须已除结使而断尽烦恼者才可以修习，那《观经》上却如何又明说“为未来世一切众生为烦恼贼之所害者说清净业”呢？所以学人念佛，只求深信佛法，深信因果，便是“非凡愚念”，并不必先登圣位；只求心专念佛，净念相继，便是“不杂结使念”，并不必先断烦恼。在这中间，愿勿误会经文而横生疑惑。

第七问：经言：“业道如秤，重者先牵。”如何已造恶业的人，但以十念相续，便得往生，与三途诸苦永隔呢？果然如是，那“先牵”的一义，又怎样说？并且，一般凡夫自从旷劫以来，因造诸业，所以系属三界，不得出离。如何不断三界结惑，直以少时念阿弥陀佛，便出三界呢？果然如是，那“系业”的一义，又怎样说？

答：对于这个问题，那昙鸾大师所著的《略论安乐净土义》里面说得很好，后人往往引用，他的意思说，这个与寻常不同，只因兼有他力（他力就是佛的不思议智力，佛的智力），能以少为多，以多为少，以近为远，以远为近，以轻为重，以重为轻，以长为短，以短为长。如是等力，不可思议，所以，“先牵”的一义和“系业”的一义，便不适用于这里了。他曾经说了几个譬喻，很为显明：

（一）譬如百夫百年聚薪，积高千仞，豆许火焚半日便尽。岂

可得言百年之薪积，半日不尽乎？

(二)又如躅者寄载他船，因风帆势一日至千里，岂可得言躅者云何一日至千里乎？

(三)又如下贱贫人获一瑞物而以贡主，主庆所得加诸重赏，斯须之顷富贵盈溢。岂可得言……彼富贵无此事乎？

(四)又如劣夫以己身力掷驴不上，从转轮王行便乘虚空飞腾自然，复可以掷驴之劣夫言必不能乘空耶？

(五)又如十围之索，千夫不制，童子挥剑，瞬间两分，岂可得言一小儿力不能断索乎？

(六)又如鸬鸟入水，鱼蚌斯毙，犀角触泥死者咸起，岂可得言性命一断无可生乎？

(七)又如黄鹄呼子安，子安还活，岂可得言坟下千岁龄决无可苏乎？

这几个譬喻，后来净土诸师时常援用。其中除四七两喻或有不信之外，所余的都为人所易信。又何疑于“先牵”和“系业”两义呢？可是这昙鸾大师所说还只显明了他力，我须得再引元晓大师所著的《游心安乐道》里面一段说法，以显明那一个自力。他说有三义：“一者，若临终时正念现前者，此心能引无始以来及一生所作善业共相资助，即得往生也。二者，诸佛名号总万德成，但能一念念佛名者，即一念之中总念万德，则灭罪业……三者，无始恶业从妄心生，念佛功德从真心起，真心如日，妄心如暗，真心暂起，妄念即除，如日始出，众暗悉除。”这一段话就是显明自力的说法。于今，我当再就这自力、他力两种说法之外略加引申：所谓业力，实在是一种如幻的“有”，本无自性，本不可得，而其关键全在于心。“心生则种种法生，心灭则种种法灭”，所以罪福性空，善恶亦假，一真法界，唯有一心。他力、自力都属幻事，因为根本上我就寻不到这个“业”呢。

第八问：《弥陀经》云：“不可以少善根福德因缘得生彼

国”。依此说来，净土往生，要须大善。正宜在实际的修行上广种善根，勤修福德，方可有望。但空念佛，如何生彼？

答：本来西方净土非下劣凡夫所能往生，现以佛力加持，悲愿广摄，便开了这条易行道。这个大善所生的地方，也就不必先修大善而后能生了。若进一层说，宿世若无善根，今生不闻佛号。于今他既能念佛，自然也有善根。况且他能专志西方、心能决定，又非大善根不能。再进一层说：“佛”的这个名字众德所集、万善所归，一念洪名，自具大善。何况他所念的佛并不是空空一名，乃实在是果德已圆的真佛！念佛奉佛，功德本多，又何疑其善根微少呢？再进一层说，念佛的人果然能够念到一心不乱，他便能从这个胜定上发生不可思议的无量功德；又果然能够念到三无差别，他便能从这个胜慧上发生不可思议的无量功德。像这样的功德，还有何种大善比得上呢？再进一层说，依着密教的妙义而论，他虽是只念一个佛名，而这样口称业的神妙实已不可思议：可以灭罪、可以息灾、可以获福、可以成佛。所以，只要勤念佛名，自成大善。合着上面所说的几层看来，我们正不必虑自己的善根微少，还是努力地勤修净业吧。不过我还有一个重要的声明：我说念佛的人不必另外修善，并不是说那一般口念佛名、身行恶业的人也可以成就善根往生彼国。当知真能念佛奉佛的人，他一定能深会佛心、深体佛心，以佛之心为心，以佛之心行事。唯其如此，他才能与佛相应，蒙佛接引。所以，他虽未尝另外修善，但是决不为恶。并且善恶的事，只是一个显现于外的粗迹，善恶的心，才是一个主持于内的根本。仔细地说来，外面的修善，事为后而心为先，事为轻而心为重。外面的百端修善，全系于内面的一点存心；内面的一点存心，无异于外面的百端修善。所以他虽未尝修善，而实万善同归，这正不容那身口相违的人妄思借口呢。

第九问：《无量寿经》说：“此界一日一夜修道，胜无量寿国

及余佛土百年。”《维摩诘经》说：“娑婆国土有十事善法，诸余佛土之所无有，谓以布施摄贫穷等。”据这两点，娑婆修道却胜其他佛土，又何必舍胜取劣，别求往生，使事倍而功且不及半呢？

答：这要看修行人的机根方可决定。因为机根凡有两种：一种是已登不退的机根，法忍已成，堪居秽土，外境所触，不为所摇，才可以谈到那十事利他诸方不及。一种是未登不退的机根，具缚凡夫，自无忍力，心随境转，还沉恶趣，又怎可以谈到那修道一日胜余百年呢？

第十问：往生西方净土，何如往生兜率天宫？《慈恩上生经疏》曾说“天宫有十易生，净土有七难生”，又何必舍易求难，专归安养？

答：这个问题，古来讨论的不少，于今撮述大概，将两者一加比较：

(一) 命有长短

兜率寿命只四千年，西方寿命一百千万亿那由他阿僧祇劫。

(二) 处居内外

生兜率者凡有两类：慧业福多即生内处，亲侍弥勒；慧少礼多，即生外处，不见慈尊。净土之中一无内外，报虽优劣，俱是圣贤。

(三) 境分秽净

若生兜率内院见弥勒尊圣会之境，能发净缘；外院香花楼台音乐，皆生染想。西方树、鸟、水、网、乐音，触对六根，无非长道。

(四) 身报两殊

天中正报男女两殊，好丑各异，常起分别，更相染着，障诸道业。西方生者皆是丈夫，悉皆金色，于自他身曾无分别，清洁不染。故天宫有退，西方不退。

(五) 种现差分

兜率诸天现居欲界，种现之惑，依然俱行，断惑证真，仍非易事。但生西方，无境迎恶，虽有惑种，永无现行，如斯断惑，自然较易。

(六)三灾所及

上生兜率未离欲界，火灾若起，不免焚烧，风水二灾更可知矣。如生西方，永辞三界，水火风等，并不能害。

(七)往生难易

求生兜率，须持上品十善，更须行众三昧，深入正定，方始得生，上生经文显然如此，更无方便接引之义。不如弥陀净土，但念洪名，即能得往。

依这种种比较，可知西方实远胜于兜率。所以劝生兜率，唯有《上生经》文，并且不甚殷勤。而劝生西方，却几乎是诸经所共，并且殷勤劝赞，又何疑呢？

第十一问：经上常说十方莫不有佛，我辈念佛应当合十方诸佛而统念其全，似乎才如理如量。于今但念西方弥陀，犹如舍大海之水而辨一蠹之味，只怕所见太褊狭了吧？

答：《般舟三昧经》上本来也是说念十方佛，而其中却偏重西方；《十住毗婆沙论》上本来也是说念十方佛，而其中却也偏重西方。所以《般舟三昧》原不仅说弥陀法门，而弥陀法门却特显于《般舟三昧》。易行一道，原不仅说弥陀法门，而弥陀法门也特显于易行一道。在这中间，其所以偏重西方，难道就没有原因吗？当日天如大师曾说，独推弥陀有三种原因：一、誓愿深重；二、娑婆有缘；三、化道相关。他的意思说，弥陀因中发种种广大誓愿，遍接一切众生，一念洪名，决生彼国，这是应推者一。娑婆众生往往信口便叫弥陀，于此恶世，化缘独深，将来经道灭尽，但留四字名号，这是应推者二。两土圣人以折摄二门调伏众生，释迦折以此土之秽之苦，弥陀摄以彼土之净之乐，于是一厌一欣而化道行；释迦度未尽者，度在弥陀，这是应推者三。以

上天如大师所说总算已经详尽，有这三种原因，所以十方诸佛都曾特舒舌相赞叹西方。我们依着十方诸佛所言而修行，便无异念着十方诸佛。不过这还是就着显教教义而言。若在密教，那大日如来便是十方诸佛的总体，而弥陀又即是大日。依此说着，念着西方弥陀，也就是念着十方诸佛。谁说这个法门是舍大海而取一蠹呢？

第十二问：一切众生流转生死，推究他的原因，皆因那贪、瞋、痴三毒而起，今净土教中似亦有此三毒。何以故？娑婆本为众生理合常居之地，而特生厌舍，便是邪瞋。净土本为圣者所游，不揣下凡，发愿生彼，便是邪贪。厌此欣彼，而致起瞋起贪，皆为无明不了，便是邪痴。有此三毒，便仍当流转生死，如何可以往生诸佛净土呢？

答：这个问题，实关联于全部佛教，极可注意。试看三藏十二部里面，处处都说不当妄起分别，不当有人执、法执，而实际上一切诸经却又处处都是分别一切法。如说“苦集”二谛为苦之因果而令人厌离，说“灭道”二谛为乐之因果而令人欣慕，分明都是分别，并且处处都说有人有法。如说声闻、缘觉、菩萨、佛陀等等果人，说四谛、十二因缘、六度、万行等等圣法，又分明都是有人有法。这难道是我佛说法的矛盾吗？当知佛法本不可说，今所以说，都是借着世间言说施設。而施設之中：一面须对治着众生的惑执，一面又须随顺着众生的机根。所以，经教之中往往因众生的串习或意乐，假说一切分别，假说一切人法，以分别破分别，以人法破人法，这实在是我佛一种慈悲方便。究其实，佛法里面本无分别、本无人法，乃至本无有佛法可说。你不看我佛自说“我曾于此不说一字”吗？你若是执着了他所假说的分别、假说的人法，虽然有经教为证，还是一个“佛法未梦见在”。净土法门自当一例而观，说厌说欣、说苦说乐，都是一种施設，要成就那接引众生的方便，正所谓以毒攻毒、以楔拔楔，又怎可以执着呢？

从另一方面说，迷即都非，觉即都是，那贪、瞋、痴三件事在流转生死中固然要算是三毒，若是移过来用之于出离生死上，便也会成三种功德。所以，《维摩经》说“佛说淫、怒、痴性即是解脱”，《圆觉经》说“诸戒、定、慧及淫、怒、痴俱是梵行”，就是此意。又何疑于欣极乐而厌娑婆之为三毒呢？

以上八问，是执有的一类。

第十三问：依着大乘的菩提道，应当以大悲为先、利他为急，所以，诸佛的立愿有所谓“众生不成佛我不成佛”的誓言，菩萨的发心有所谓自未得度先度他的楷则。我辈如果志求大乘的菩提道，便只应愿生三界，于五浊三途中救度众生。如何可以求生净土，独善其身，舍离众生专为自利？竟不顾失却大悲心、障着菩提道吗？

答：要解释这个问题，我们且先看看那《智度论》里面一段最值得注意的文字，它说：“具缚凡夫，有大悲心，即愿生恶世救苦众生者，无有是处。何以故？恶世界烦恼境强，自无忍力，心随境转，声色所缚，自堕三途，焉能救众生？”它又举了一个极显明极切实的譬喻，便是“譬如二人，各有亲属为水所溺。一人情急，直入水救，为无方便力故，彼此俱没；一人有方便，往趣船筏，乘之救接，悉皆得脱水溺之难”。看了这一段文字，便知我们一般未得忍力的凡夫不当愿生三界，而只应求生净土。且等到生了净土，见了弥陀，闻了妙法，得了无生法忍之后，还来三界，乘无生忍船以救苦众生，才真能尽大悲之心，显利他之实。试看那有名的莲池《西方愿文》里面：“所谓一切功德皆悉成就，然后不违安养，回入娑婆，分身无数，遍十方刹，以不可思议自在神力，种种方便，度脱众生。”不就是此意吗？但是或者有人还要说：这究竟是先自利而后利他，与诸佛的立愿和菩萨的发心有些不合；必须先利他而后自利，才是大乘的菩提道呢。唉，像这一说实在误

解了大乘的深义。可是，一般粗心的学人，往往都作如是解，以致空谈利他，而卒之两无所利，是最值得叹息的一件事。我们要知道：大乘虽以利他为急，并非不求自利，不过他求自利仍然都为着利他，正如前面《智度论》中所说的那个譬喻。所以，它的自利也实在就是利他了。然则，他的求生净土正与愿生三界是同一的大悲心，舍离众生也正与救度众生是同一的菩提道，这与诸佛的立愿和菩萨的发心又有什么不合呢？况且，大乘实在是自、他双利，而它的自利即在利他，利他圆满，自利也就圆满，并非先利他而后自利。其所以只用“利他”为目标，便为的是要破“我执”。究其实，若果然彻底的无我，那么“我”也是众生之一，也在当度之列，我也与他无异，也在当利之列。真能使我往生净土，也就是度一众生，利一有情。只要我执净除，那不也就是利他吗？何况他的求生净土本来是为着利他呢？

第十四问：佛虽说能度一切众生，但实不能度一切众生。若使佛实能度一切众生，则应久无三界，也不应更有第二佛摄受众生，何以众生无尽佛亦无尽呢？依此说来，阿弥陀佛虽有普度一切众生的大愿，恐怕也有量吧？

答：诸法实相，实离四句：非有、非无、非亦有亦无、非非有非无。所以《金刚经》上说：“如是灭度无量无数无边众生，实无众生得灭度者。”《诸法无行经》上说：“佛不得佛道，亦不度众生。凡夫强分别，作佛度众生。”在这中间，我们要知道度生一事虽为佛法所重，但实无能度者，也无所度者，能度所度俱无，又有什么尽与未尽呢？从另一方面说，虽实无能度所度，而在这生死迷梦之中，佛仍为能度一切众生，一切众生亦当均为佛所度，只是时节因缘各有不同而已。至于第二佛的出世以及无尽诸佛，那也不足怪。因为，一方面他就是第一佛的所度的实例，一方面他也就是第一佛的能度的连绵。又怎可以因众生无尽佛亦无尽而疑佛实不能度生呢？何况弥陀悲愿广大无量，在

一切诸佛中，于一切众生因缘最深，只须一念相应，莫不得度。你又何必疑他度生有量，自遗于覆载之外呢？再进一步而言，依着那最精微的密教教义，大日如来为一切如来的总体，而弥陀即是日，可见弥陀的度生力量，实能涵盖一切诸佛，又怎可以说他有量呢？

以上二问，是执亦空亦有的一类。

第十五问：《黄帝内经》明大惑之病，谓目中无端忽有所见是也。今净土学人于本无中忽有所见，不要是成了这个大惑病吧？况且，他们并极难在壮健的时候见着，大都直到临终之时才得见弥陀圣众前来接引，在这时候，不是自己的神识昏乱，构成错觉，便是外来的魔鬼欺袭，化现身形，又如何能辨明他是真见佛呢？

答：净土行人，他所得的征验，也就在这一点。若果然是自己的神识昏乱，构成错觉，或是外来的魔鬼欺袭，化现身形，那这个净土教便早就不能成立了。你试看历代的往生传上所记，他们往生之前，很多是预知时至，安详辞众，沐浴更衣，面西念佛。不仅没有神识昏乱的情形，并且还要显着格外的清明。他们往生之后，又很多是端坐如生，容貌不变，天乐临虚，异香满室。不仅没有魔鬼欺袭的情形，并且还要显着无数的瑞应，何况左右的侍人非一，都能共见共闻。古今的记载极多，几乎一轨一辙，你还怀什么疑呢？以上所说，只是临终之时。若是那些观力宏深、功夫精到的行人，他实能随时见着金身，随地见着净土。但平常一人独见，或是同修共见，还不足以证明他们不是大惑，你只看憨山大师在栖霞寺，望见顾宝幢居士礼舍利塔，作西方观，而亲睹塔顶现五色光。这难道说憨山恰和宝幢同时得了大惑病吗？依此说来，可见净土行人所见的佛身佛土是真非妄。

不过这句话还须补充一层意思，便是诸法实相不可思议，必须远离四句，才契真如。所以净土虽借有教人，虽能真有所见，究竟能见既空，所见亦空，都无所有，都不可得。只是站在凡夫的境界上，却仍然要说他所见的佛身、佛土是真非妄罢了。

第十六问：《维摩经》说“佛以足指按地，此土悉现严净”，《法华经》说“常在灵鹫山及余诸住处”。依这两部经意，此方即有净土，何必远求于西方十万亿刹之外呢？且西方十万亿刹之外果真有这个极乐世界吗？这个极乐世界果确定在西方十万亿刹之外吗？净土诸师之中，又有极乐、娑婆折合为一的说法，那么，极乐又何尝远在西方呢？我想弥陀净土只是如来的神力变现，或只是众生的心力变现，正不宜有方所的执着。可是净土教中何以单单指定西方，致引起许多疑难呢？而净土诸师又往往因之对于西方也格外的尊重，引申触类，至于座必西向，唾必西避，不嫌于执着太过吗？

答：诸佛身土本来微妙难言，而弥陀极乐又为其最。今不暇详举一切深经名论，请就我目前言思所及的几种意思，简单地说出来。先说一切方所，问中称不宜有方所的执着，似乎对于一切方所也有一种要打破它的意味。可是，你说不宜有方所的执着，正是执着了这个方所。你当知眼前这个世界虽然有上有下、有东有西，乃至互相远隔，有无量亿刹之远，而究其真如实际，却实在同是一点。所以维摩丈室能容三万二千高广师座，韦提深宫能见十方诸佛净妙国土，只因一点即是十方、十方即是一点之故。悟到这里，便要觉得这个世界之中，并没有方所可以执着，说上说下，说东说西，都没有什么妨碍，又何不可单单指定西方呢？

况且，在一般素来执着方所的凡夫当中，更不可不单单指定西方。何以故？他的执着未破，若贸然径说那无方所的深义，他

听了之后不但不能信解，或者还要堕于空见，乃至于不信因果，诽谤正法。所以我佛尝说：宁可起有见如须弥山，不可起空见如芥子许。只因有见犹可入道，空见无法可摄之故。依此说来，净土一教指定西方，一面可以顺着他的方所的执着，由十方而标出西方，借作一种起信的善巧方便；一面也可以随着他的方所的执着，由多方而专注一方，又借作一种摄心的善巧方便；而另一面，还可以借着这个西方的指定，使一般学人不致堕于空见。这中间的深义正多着呢！因此之故，历来对于净土教有些证悟的人，一定要说西方十万亿刹之外真有这个极乐世界，一定也要真实地见到这个极乐世界确在西方十万亿刹之外。

依着差别不碍平等、平等不碍差别的妙理说，那无方所之中，又何尝没有方所呢？不过，这些方所，究竟和凡夫执着的方所不同。虽然就世法中所谓万物成就处和密法中所谓菩提妙证处等等深义，而指定一个西方，可是，他所说的西方实在就是十方，也实在就是那无分十方的一点。所以，宝池、金地也能立现目前，极乐、娑婆也能拆合为一，只要依着如来的神力和众生的心力，便能显出。在那妙获解脱的贤圣自知这并不待远求，在那未能出离的凡愚，又何妨一意远求呢？至于坐必西向、唾必西避等等，那也不过扩充那摄心的善巧方便，实行净土四修中的恭敬修，又何嫌于执着太过呢？

以上二问，是执非空非有的一类。

上来所述四大类的疑问，我们知道他们一个执空，一个执有，一个执亦空亦有，一个执非空非有。总而言之，他们都是未离四句的思想，自然都与真理不符。我愿诸君听了我这次解答之后，大家的思想都要进于离四句的境界，那时便当疑团冰释，净信圆明；极乐国土，去此非遥；七宝莲花，往生有据。当这第二个周年的末次讲演要告完毕的时候，我当面西作礼，敬祝诸君的

无量寿了。

可是我还有一个附带的声明，净土教中，“可疑”的地方实在太多，这次所举，自然不能详尽。诸君若是更有其他的疑问，不妨通函本社相质，我当就其管见所窥，尽力解答。总要使一切有情对于这个微妙的净土教都不存丝毫之疑，总要使这个净土教的利益普及于一切含识，直至大地悉成极乐，众生都是弥陀，这才圆满了我这个弘扬净土的微愿。尚冀十方三宝，随喜加被。我敬谨在此顶礼了！

（《威音》第 48 期）

历代流传的种种净土法门

我为着报诸恩处而弘扬这个净土法门，已经和诸君作了几期的研究，可是以前所讲的各节，都不过是提清头绪、引起正信、标明总纲罢了。至于那真正地切于实修的往生法门，究竟一点也还没有开阐。今天这一次的演讲，却要正从这些往生法门上加以发挥，这在我们的净土研究之中，要算是最切实、最紧要，而又最繁难、最隐晦的一节。论这种重要的研究，若非深契弥陀的悲愿，妙合弥陀的本怀，也就不容随意乱说；并且，若非洞达各派的源流，彻见各派的得失，也就不容妄事批评。就我的修学程度而言，本来不够得很，岂敢不自揣度，轻谈这种重要的问题！无奈宿愿难渝，弘扬不容稍缓，只得乘着本师的启示，邀着诸佛的加持，敬谨以十二分殷重心，勉力地从这繁难隐晦之中，企求一种正确深切的开显以报诸恩处。同时我愿听讲诸君也要特别注意，以十二分殷重心，作一种正确深切的研究。当知这一次的演讲，实比以前所讲的各节重要得多，不要轻轻地认为随意乱说或妄事批评，也不要轻轻地随便看过才好。

可是诸君听了我这一段开场白，或者不免马上要疑惑起来，疑惑些什么呢？便是要认这个净土法门的研究，实在是一件最简易不过的事。因为从全部的圣教上说，它本来就称为一条独异于众的易行道，而它的修法的骨子，又只是一句弥陀，差不多是妇孺皆知，贤愚共晓。像这样的简易，又有什么繁难隐晦之可言呢？因此之故，诸君一定要说今天的研究，只能算是最切实、最紧要，而不能算是最隐晦、最繁难，或者还要怪鄙人不该这样地盘马弯弓、小题大做吧。

这样的疑怪，本来也是人情之常，在这个净土法门未曾充分开显的时代之中，自然不免昧于一般大势。我现在便也不必自为辩护，只请诸君随着我研究一番，研究之余，对于这个法门，便会相信它实在是繁难隐晦了。

就我们研究的顺序说，在提出这条别开一径的易行道之后，既经说过了净土的胜妙，显出它的体上的大概；又经说过了三辈往生，标出它的用上的大纲。现在便应当先将历代有名的净土导师所流传的种种法门各各条举，一面可以略窥本宗传承的大势，一面也可以详察古德往生的因行。然后再将这种种法门，分类列出，加以研究，便从中抉择我们本身上最适合的法门，以便于实际的修持，这才是我们这次研究的最后收获。今天演讲的范围，便只说“历代流传的种种净土法门”。

一、六朝之有名导师

东晋慧远大师之净土法门

慧远大师，世称莲宗初祖。本姓贾氏，雁门娄烦人。少为诸生，博综六经，尤善庄老。年二十一，闻道安讲《般若经》，豁然而悟，乃叹曰：儒道九流皆糠粃耳。便与弟慧持投簪受业。既入乎道，厉然不群，年二十四，便就讲说。依安公二十五年，始与弟子数十人入庐山，率众行道，昏晓不绝。息心之士，望风遥集。东晋孝武帝太元十五年七月二十八日，师集道俗一百二十三人，于般若台精舍阿弥陀像前，建斋立誓，共期西方。佛堂东西，穿池植莲，号曰白莲花社；又制莲花漏，六时礼诵不辍。时师年五十七岁。初，经流江东，多有未备，禅法无闻，律藏残缺。远乃令弟子出国寻经，皆获梵本，得以传译，于是二学乃兴。居庐阜三十余年，影不出山，澄心观想，三睹圣像。晋义熙十二年，又见佛示期，端坐入寂，春秋八十三矣。师之净土法门，未知何自而出，《宝王论》谓出于佛陀跋陀罗，《净土晨钟》谓出于道安之师佛图

澄，近人或谓出于鸠摩罗什。然罗什与跋陀罗，均来于白莲结社以后；道安又系兜率往生者，虽于庐山教义咸有影响，究非所出。故中土此派法门，殆创于师，后人遂奉为莲宗初祖。

远祖所用法门，以白莲社著称，实为道安系之教义与禅法合成者。今举其特点如下：

(一) 思专想寂

师素重《禅经》、《般舟经》等，其修净土，实即念佛三昧，非仅礼拜持名而已。当时社中琅玕王乔之等曾作念佛三昧诗，师为之序云：

“念佛三昧者何？思专想寂之谓。思专则志一不挠，想寂则气虚神朗；气虚则智恬其照，神朗则无幽不彻。斯二乃是自然之玄符，会一而致用也。是故靖恭闲宇而感物通灵，御心唯正，动而入微。此假修以凝神，积习以移性，犹或若兹；况夫尸居坐忘，冥怀至极，智落宇宙，而暗蹈大方者哉！请言其始，菩萨初登道位，甫窥玄门，体寂无为而无弗为。及其神变也，则令人修短葺常度，巨细互相违，三光回景以移照，天地卷而入怀矣！又诸三昧，其名甚众，功高易进，念佛为先，穷玄极寂，尊号如来，神体会变，应不以方。故今入斯定者，昧然忘知，即所缘以成鉴，鉴明则内照交，交映而色象生焉，非耳目之所暨而闻见行焉。于是睹天渊凝，虚镜之体，则悟灵相湛一；清明自然，察玄音之叩心听，则尘累每消。滞情融朗，非天下之至妙，孰能与于此？以兹即观，一覩之感，乃发久习之深覆，豁昏俗之重迷。若匹夫众定之所缘，故不得语其优劣，居可知也。是以奉诚诸贤，咸思一揆之契，感寸阴之颓景，惧来储之未积。于是洗心法堂，整衿清向，夜分忘寝，夙宵惟勤。庶夫贞诣之功，以通三乘之志；临津济物，与九流而同往，仰援超步拔茆之兴，俯引约进秉策其后，以览众篇之挥翰，岂徒文咏而已哉！”

盖师之净土法门，实系修念佛三昧，非仅礼拜持名而已。故

《刘程之传》云：“入远公莲社，共修净土，坐禅注想，半载即于定中见佛。”

(二) 正依法华

庐山社中所依经典，殆非现行之净土三经，《般舟》而外，便以《法华》为主。《刘程之传》中，曾记其自知时至，请僧转《法华经》近数百遍。后时庐阜诸僧毕集，程之对像焚香再拜而祝曰：“我以释迦遗教，故知有阿弥陀佛。此香先当供养释迦牟尼如来，次供阿弥陀佛，复次供《妙法华经》，所以得生净土，由此经功德，愿令一切有情俱生净土。”由是以推，庐山之净土教，殆属于《法华经》系。故远公亦曾作《法华经序》。其后，齐之高座慧进、北周之长沙慧命、隋之南岳慧思，及天台等观、碧涧法俊等，皆依法华之净土法门也。

(三) 结社互度

白莲建社之初，刘程之曾撰《发愿文》一篇，中有云：“今幸以不谋而金心西境，叩篇开信，亮情天发，乃机象通于寢梦，忻欢百于子来。于是灵图表晖，景侔神造，功由理谐，事非人运，兹实天启其诚，冥运来萃者矣。可不克心重精叠思以凝其虑哉！然其景绩参差，功福不二，虽晨祈云同，而夕归攸隔，即我师友之眷，良可悲矣！是以慨焉胥命，整衿法堂，等施一心，亭怀幽极，誓兹同人，俱游绝域，其有惊出绝伦，首登神界，则无独善于云峤，忘兼全于幽谷，先进之与后升，勉思汇征之道。”盖诸贤结社，实欲借夫众力以要其同生也，较之离群孤修者，其法自胜矣。

(四) 六时礼诵

《莲宗宝鉴》云：“远公祖师，东林结社，僧俗同修。大智上贤，深入禅观，得念佛三昧；中流之士，六时修礼净土，回向西方。唐有诗云：远公独刻莲花漏，犹向山中礼六时。”六时者，日初时、日中时、日没时、初夜时、夜半时、夜终时也。

(五)临终秉烛

莲社中人，临终多礼佛称名，唯《昙邕传》中有云：“及在疾，远公以烛遗之曰：汝可凭此建心安养。师执烛停想，延僧讽净土经，至五更，以烛授弟子元弼随僧行道。顷之，觉自乘一烛浮空而行，见阿弥陀佛，接至于掌，遍事诸佛，须臾而觉。喜曰：吾以一夕观念，便蒙接引。”邕终时方炎熇，体三日不变，异香郁然。其往生信可征矣。

后魏昙鸾大师之净土法门

昙鸾大师，雁门人。少游五台，感灵异出家。内外经籍，具陶文理，而于四论佛性，弥所穷研，因欲注《大集经》而感疾中辍。自虑身命危浅，无由弘道，故心慕长生，于梁武帝大通年间，南来金陵，受《陶隐居仙经》十卷，欲往名山依方修治。行至洛下，遇菩提流支，乃问曰：佛法中颇有长生不死法胜此土仙经者乎？留支唾地曰：是何言欤，非相比也，此方何处有长生法？纵得长年少时不死，终更轮回三有耳。即以《观经》授之。曰：此大仙方，依之修行，当得解脱生死，其为寿也，河沙劫石莫能比焉。此吾金仙氏之长生也。鸾大喜，遂焚《仙经》而专修净业，寒暑疾痛，曾无少懈，自行化他，流靡弘广。魏主敬慕之，号为神鸾。一日，见梵僧谓曰：吾龙树也，以汝同志，故来相见。鸾自知时至，集众戒曰：地狱诸苦，不可不惧；九品净业，不可不修。令弟子高声念佛，西向稽首而终。众闻天乐自西而来，良久乃已。

昙鸾大师之净土法门，实关联于四论教系，今举其特点如下：

(一)发菩提心

师尝撰《往生论注》，于发愿之外，更以发菩提心为最要，往生与否以此为衡。尝云：“愿生彼安乐净土者，要发无上菩提心也。”又云：“若人不发无上菩提心，但闻彼国土受乐无间，为乐故愿生，亦当不得往生也。”盖彼仅从欣厌心而发愿者，为师所不

许,实纯属大乘道也,与余师多异矣。

(二)礼赞回向

师尝作《赞阿弥陀佛偈》一卷,计赞一百九十五,礼五十一拜,盖承龙树之《十二礼》、天亲之《愿生偈》而作,实开后世净土忏仪之端。但此则偏重赞叹,微露忏悔,与忏仪自有不同。偈中处处以“南无至心归命礼西方阿弥陀佛”一句引起,而以“愿共诸众生,往生安乐国”二句收之。又两称“普为师僧父母及善知识法界众生断除三障,同得往生阿弥陀佛国归命忏悔”。然则行者之归命奉赞,实均为法界众生断除三障,同得往生而修,盖即菩提心之所显也。

(三)本愿为重

师所撰《往生论注》云:“彼净土是阿弥如来清净本愿无生之生,非如三有虚妄生也。”又云:“乘佛愿力,便得往生彼清净土。”实他力与自力并重者也。

(四)十念相续

师所著《略论安乐净土义》云:“云何名为十念相续?答曰:譬如有人,空旷迥处,值遇怨贼,拔刃奋勇,直来欲杀。其人劲走,视渡一河,若得渡河,首领可全。尔时但念渡河方便:我至河岸,为着衣渡,为脱衣渡?若着衣纳,恐不得过;若脱衣纳,恐无得暇。但有此念,更无他缘,一念何当渡河?即是一念,如是不杂心,名为十念相续。行者亦尔,念阿弥陀佛,如彼念渡,径于十念,若念佛名字,若念佛相好,若念佛光明,若念佛神力,若念佛功德,若念佛智慧,若念佛本愿,无他心间杂,心心相次,乃至十念,名为十念相续。一往言十念相续,似若不难,然凡夫心犹野马,识剧猿猴,驰骋六尘,不暂停息,宜至信心,预自克念,便积习成性,善根坚固也。如佛告频婆娑罗王,人积善行,死无恶念。如树西倾,必倒随曲,若便刀风一至,百苦凑身,若习前不在怀,念何可办。又宜同志五三,共结言要,垂命终时,迭相

开晓，为称阿弥陀佛名号，愿生安乐，声声相次，使成十念也。譬如蜡印印泥，印坏文成。此命断时，即是生安乐时，一人正定聚，更何忧也。”

隋智者大师之净土法门

智者大师，讳智顓，姓陈氏，颖川人。诞灵之夕，神光照屋。七岁，闻僧诵《普门品》一遍，辄记，宛如夙习。十八出家，闻南岳思大禅师止大苏山，即往顶拜。思曰：昔日灵山同听《法华》，宿缘所追，今复来矣。因示以普贤道场，为说四安乐行。师入观三七日，身心豁然，宿通潜发。以所证白师，南岳叹曰，非汝莫证，非我莫识。此法华三昧初旋陀罗尼也。大建元年，至金陵阐化，陈宣帝创禅室居之。后隋炀帝延师授戒，赐号智者。说法天台二十余年，为台宗初祖。但台宗亦重般若三昧，亦修净土法门，故师于莲宗亦多功绩。开皇十七冬入灭，自知必生净土。后有僧求知生处，乃梦观音金容数丈，智者从后告僧曰：汝决疑否？乃验师果生西方矣。智者大师之净土法门，自为台教之一支分。今举其特点如下：

(一)欣厌二行

师所撰《净土十疑论》云：“问：决定求生西方，未知作何行业，以何为种子，得生彼国？又，俗人皆有妻子，不断淫欲，得生彼否？答：欲决定生西方者，具二种行，定得生彼：一厌离行，二欣愿行。厌离行者……常观此身……不净臭秽……唯苦无乐，深生厌离……淫欲烦恼，渐渐减少。又，十想等观，广如经说。又发愿：愿我永离三界杂食臭秽、脓血不净、耽荒五欲男女等身，愿得净土法性生身。此为厌离行。欣愿行复二种：一先明求往生之意，二观彼净土庄严等事。欣心愿求，明往生意者，所以求生净土，为欲救拔一切众生苦。即自思忖：我今无力……救苦众生，为此求生净土，亲近诸佛，若证无生忍，方能于恶世救苦众

生。故《往生论》发菩提心者，正是愿作佛心。愿佛心则是度众生心，度生心则是摄众生佛国心……悲智内融，定而常用，自在无碍，即菩提心，此是愿生之意。二明欣心愿求者，希心起想，缘弥陀佛，若法身，若报身等，金色光明，八万四千相，一一相八万四千好，一一好放八万四千光明，常照法界，摄取念佛众生。又观彼土，七宝庄严，妙乐等备，如《无量寿经》、《观经》十六观等，常行念佛三昧及施戒修等一切善行，悉以回施一切众生，同生彼国，决定得生，此欣愿门也。”

此二行仅标欣厌，似与昙鸾不同。但师固藏有菩提心于欣愿行之下者，后此诸师则多不及之矣。

(二)五方便门

师所撰《五方便念佛门》云：“一、凝心禅；二、制心禅；三、体真禅；四、方便随缘禅；五、息二边分别禅。凡住心一境，名曰凝心。且如行者念佛之时，谛观如来玉毫金相，凝然寂静，了亮洞彻，名凝心禅。次，前虽凝心，所习惯驰散，今制之令还，谛缘金相，名制心禅。复次，前虽制心得住定境，既非理观，皆属事修。今体本空谁制，无佛无念，名体真禅。复次，前虽谓体真，犹滞空寂，无量名相，昧然不知。今以无所得而为方便，从空入假，万相洞明，不为空尘之所惑乱，名方便禅。复次，体真及以方便，各据空有，不离二边。今谛观静乱本无相貌，名言路断，思想亦绝，名息二边禅。从浅至深，如是分别，原夫圆观亦无深浅，而浅深宛然。叙开念佛五门：第一，称名往生念佛三昧门。第二，观相灭罪念佛三昧门。第三，诸境唯心念佛三昧门。第四，心境俱离念佛三昧门。第五，性起圆通念佛三昧门……假如行人称南无阿弥陀佛时，心必愿生彼国土，即是称名往生门；行者想像佛身，专注不已，遂得见佛，光明赫奕，照触行者，尔时所有罪障皆悉消灭，即是观相灭罪门；又观此佛从自心起，无别境界，即是诸境唯心门；又观此心亦无自相可得，即是心境俱离门。行者尔时趣深

寂定，放舍一切心意意识，将入涅槃。蒙十方佛加被护念，兴起智门。行者尔时于一念顷，净佛国土，成就众生。如何？前四门所有功德，百千万分不及其一。何以故？无功用位，能以一身为无量身，任运修习故，佛观护故，诸佛法源尽穷底故，普贤愿因悉圆满故，本愿力故，法如是故，即是性起圆通门。以上五门竟。”

(三) 观礼画像

又云：“问曰：人多画像，而以观礼，有何圣教？答：《大宝积经》第八十九云：尔时大精进菩萨，持画佛鬘像，入于深山寂静无人禽兽之间……在画像前，结跏趺坐，正身正念，观于如来。谛观察已，作如是念：如来是希有微妙，画像尚尔，端坐微妙，况复如来正遍知身……复作是念：如是画像者，非觉非知，……但有名字，如是名字，自性空寂，本无所有……一切诸法亦复如是，如来身相亦复如是……大精进者，释迦牟尼佛是也。”此文明矣。

(四) 四教念佛

又云：“约四教者，夫心不独生，必托缘起，行者念佛之时，意为因，如来毫光为缘，亦名法尘，以对意根。故所起之念，即是所生法。观此根尘能所，三相迁动，新新生灭，念念不住。分析方空，无佛无念，藏教小乘也。即观念佛心起，能生所生，无不即空。妄谓心起，心实不起。起无自性，体之即空。所观佛相，如镜中像，如虚空花，无佛无念，通教大乘也。即观念佛心起，即假名之法，浅深洞鉴，无量名相，如观掌中。了知此心有如来藏，历劫断惑，方证真常。离边显中，无佛无念，别教大乘也。即观念佛心起，即空即（编者加）假即中。若根若尘，并是法界，起一念亦尔。尘刹诸佛，一念照明，六道众生，刹那普应。初即是后，今始觉知。如大福人，执石成宝，必无舍念别求离念，即边而中，无佛无念，圆教大乘也。”

(五) 临终念佛

《十疑论》谓人垂死时，其心猛利，一念佛名，即生净土。但

有十种命终，不克念佛，如横死等，故仍须预先修习。师将寂时，面西念佛，又令侍者助诵，并诫维那鸣磬以增正念云。

二、唐代之有名导师

唐道绰大师之净土法门

道绰大师，本姓卫，并州汶水人。十四出家，先弘《涅槃经》，晚事瓚禅师学禅。隋大业五年，师年四十八岁，偶过昙鸾所立之壁谷玄忠寺，见鸾师碑，叹曰：“相去千里悬殊，尚舍讲说，修净土业，已见往生。况我小子，所知所解，何足为多。”从是年已来，便宗净业。坐常面西，晨宵一服，鲜洁为体，六时笃敬，初不缺行，接唱承拜，生来弗绝。才有余暇，口诵佛名，日以七万为限。曾讲《观经》二百遍，劝人念弥陀佛名，或用麻豆等物而为数量，每一称名，便度一粒，如是率之，乃积数百万斛者。又年常自业穿诸木楔子以为数法，遗诸四众，教其称念。当时晋阳、太原、汶水三县道俗，望风成习，七岁以上，并解念佛。上精进者，用小豆为数，念佛得八十石或九十石；中精进者，念五十石；下精进者，念二十石。教诸有缘，各不向西方涕唾便利，不背西方坐卧。贞观十九年，自知时至，与道俗别。寂时，有白云从西方来，变为三道白光，照澈室中。

道绰大师之净土法门，实遥承昙鸾而出。今举其特点如下：

(一)持名计数

师自念佛，既日课七万，其教人亦以麻豆计数，或用木楔子，当时蔚成风气，以多为尚。盖不如是不足以程其一向专念之功也，岂真矜矜然计较其数之多寡乎？故师所撰《安乐集》中有云：“十念相续者，是圣者一数之名耳。但能积念凝思，不缘他事，使业道成办便罢，亦不劳记之头数也。”又云：“若久行人念，多应依此；若始行人念者，记数亦好，此亦依圣教。”《往生传》称隋有宋满，恒州人。念佛以小豆记数，满三十石，后见佛化身，面西坐

化。殆即受绰师之教。

(二) 尊重西方

师教人不得背西方坐卧，尤不得向西方涕唾便利。盖皈命莲邦，应崇金地，心不殷重，非所以求往生也。

(三) 二门念佛

《安乐集》云：“今劝后代学者，若欲会其二谛，但知念念不可得，即是智慧门。而能系念相续不断，即是功德门。是故经云：菩萨摩訶萨，恒以功德智慧以修其心。若始学者，未能破相，但能依相专至，无不往生，不须疑也。”

(四) 如实相应

又云：“问曰：若人但称念弥陀名号，能除十方众生无明黑暗得往生者。然有众生称名忆念，而无明犹在，不满所愿者，何意？答曰：由不如实修行，与名义不相应故也。所以者何？谓不知如来是实相身，是为物身。复有三种不相应：一者，信心不淳，若存若亡故；二者，信心不一，谓无决定故；三者，信心不相续，谓余念间故。迭相收摄，若能相续，则是一心，但能一心，即是淳心。具此三心，若不生者，无有是处。”

唐善导大师之净土法门

善导大师，世称莲宗二祖。原姓朱，泗州人。出家后，先学三论宗，好诵《法华》、《维摩》。唐太宗贞观十五年，见西河绰禅师九品道场，讲诵《观经》，大喜曰：此真入佛之津要！修余行业，迂僻难成，唯此观门，速超生死。于是勤笃精苦，昼夜礼诵。续至京师，击发四部，每入室互跪念佛，非力竭不休，虽时寒冰，亦须流汗。出则为人演说净土法门。三十余年，不暂睡卧，般舟行道，方等礼佛，护持戒品，纤毫不犯。好食送厨，粗恶自奉。乳酪醍醐，皆不经口。凡有布施，用写《弥陀经》十万卷，画净土变相三百壁，坏寺废塔，所至修营，燃烛续明，常年不绝。三衣瓶钵，不使人持。行不共众，恐

谈世事。长安道俗传授净土法门者，不可胜数，从其化者，至有诵《弥陀经》十万至五十万卷者，念佛日课万声至十万声者，或得人念佛三昧，往生净土者，莫能记述。或问：念佛生净土耶？师曰：“如汝所念，遂汝所愿。”乃自念一声，有一光明从其口出，十至于百，光亦如之。其《劝化颂》云：“渐渐鸡皮鹤发，看看行步龙钟；假饶金玉满堂，岂免衰残老病。任是千般快乐，无常终是到来；唯有径路修行，但念阿弥陀佛。”后忽谓人曰：“此身可厌，吾将西归。”乃登柳树向西，愿曰：“愿佛接我，菩萨助我，令我不失正念，得生安养。”言已，投身自绝。人称弥陀化身云。

善导大师之净土法门，实直承道绰禅师。今举其特点如下：

（一）专称名号

师之教人，多注重称名一法。其《观经疏》中有云：“上来虽说定散两门之益，望佛本愿，意在众生一向专称弥陀佛名。”又此疏之末，自述撰时结愿，日别诵《阿弥陀经》三遍，念阿弥陀佛三万遍，后更要期七日，日别诵《阿弥陀经》十遍，念阿弥陀佛三万遍。又《念佛警策》中曾引师之《净业专杂二修说》云：“问曰：何故不令作观，直遣专称名号者，有何意耶？答：众生重境细心粗，识扬神飞，观难成就，是以大圣悲怜，直劝专称名字，正由称名易故，相续即生。若能念念相续，毕命为期者，十即十生，百即百生。何以故？无外杂缘，得正念故，与佛本愿相应故，不违教故，顺佛语故。若舍专念修杂业者，百中希得一二，千中希得三四。何以故？乃由杂缘乱动，失正念故，与佛本愿不相应故，与教相违故，不顺佛语故，系念不相续故，心不相续念报佛恩故，虽作业行，常与名利相应故，乐近杂缘，自障障他往生正行故。”

《往生礼赞》中谓此乃依文殊般若之一行三昧也。

（二）三时四仪

师于寻常学人固直遣称名，但其称名亦别定种种行法。其书有四，而分三时：一、临时行法，一日或一夜，临时行之，如《法

事赞》所说。二、别时行法，一日乃至七日，或七日乃至九十日，别时行之，如《观念法门》及《般舟赞》所说。三、寻常行法，乃一期不退者，日日行之，如《往生礼赞》所说。诸行法中，可注意者，即敛心归依，礼拜唱赞，行道转经，忏悔警策等是。而其日日行法，又即为六时礼赞也。

(三) 忏悔为要

《往生礼赞》云：“忏悔有三品：上中下。上品忏悔者，身毛孔中血流，眼中血出者，名上品忏悔。中品忏悔者，遍身热汗从毛孔出，眼中血流者，名中品忏悔。下品忏悔者，遍身彻热，眼中泪出者，名下品忏悔。此等三品虽有差别，即是久种解脱分善根人，致使今生敬法重人，不惜身命，乃至小罪，若忏即能彻法彻髓。能如此忏者，不问久近，所有重障，顿皆灭尽。若不如此，纵使日夜十二时急走，终是无益。若不作者，应知虽不能流泪、流血等，但能真心彻到者，即与上同。”

(四) 厌离特甚

师所定诸行法中，莫不广示三界不净、无常、苦、空之相，即欲使一般行者如《法事赞》所云“大众同心厌三界”也。故修师之法门者，往往厌世极切。《莲宗宝鉴》称当时京华诸州，多承教法。僧尼士女，至有投身高岭，或委命深泉，或自堕高枝，或焚身供养，略闻远近百余人。诸修梵行，弃舍妻子，诵经念佛者，不可知数。盖厌离之观，已由日常熏习而深入识田，有以致之也。即师本人，登树自投，亦称“此身可厌”。说者或谓此系另一善导事，殆不然也。

(五) 睡时入观

师云：“凡修正观者，临睡时，观西方胜境，或观弥陀相好光明，不得杂语杂想，亦不得求见瑞相，但办专心，自有见时。或但称佛号而睡，行者专取一法，不得杂用，务在久远行之，必于净土功不唐捐也。”

(六)临终正念

师有《临终往生正念文》云：“凡一切人命终，欲生净土，须是不得怕死，常念此身，多苦不净，恶业种种交缠，若得舍此秽身，超生净土……乃是称意之事……凡遇有病之时，便念无常，一心待死，叮嘱家人及看病人往来问候人，凡来我前，为我念佛，不得说眼前闲杂之话……若病重将终之际，亲属不得垂泪哭泣……但一时同声念佛，待气尽了，方可哀泣。才有丝毫恋世间心，便成挂碍，不得解脱。若得明晓净土之人，频来策励，极为大幸……予多见世人于平常念佛礼赞发愿，求生西方，甚是勤拳，及至临病，却又怕死，都不说着往生解脱之事，直待气消命尽，识投冥界，方始十念鸣钟。恰如贼去关门，济何事也……若无事时，当以此法精进受持，是为临终大事。”文中亦许求医服药，但不可杀物命佐药。若祭祀神鬼，则绝不许。

唐怀感大师之净土法门

怀感大师，初与玄奘、慈恩同为法相宗人。秉持强悍，精苦从师，义不入神，未以为得。不信念佛少时径生安养，遂谒善导大师，用决疑怀。导曰：子传教度人，为信后讲，为渺茫无诣。感曰：诸佛诚言，不信不讲。导曰：若如所见，令念佛往生，岂是魔说耶？子若信之，至心念佛，当有证验。乃入道场，三七日不睹灵瑞。感自恨罪障深，欲绝食毕命。导不许，遂令精虔三年念佛。后忽感灵瑞，见佛金色玉毫，便证念佛三昧。临终见佛来迎，合掌面西而化。

师所著弘净土书，有《释净土群疑论》七卷。

怀感之净土法门，虽出于善导，但多以法相宗义说明之。今举其特点如下：

(一)愿行并重

师既由精虔三年而始证念佛三昧，故极重行，不徒重愿。

《释净土群疑论》二云：“今时念佛至心，即意业善行也；称佛名号，即语业善行也；合掌礼拜，即身业善行也。由此三业善行，能灭八十亿劫生死重罪，行愿相扶，即得往生，此岂唯是其愿哉！”

(二) 观佛为胜

善导以念佛三昧为易为胜，而以观佛三昧为难为劣。怀感则以念佛三昧为易为劣，而以观佛三昧为难为胜。

(三) 暗室念佛

感常教人暗室念佛，其《释净土群疑论》最后曾及之。彼云：“问曰：未知修此三昧之者，皆须严饰道场，安置尊像，澡浴清静，着新净衣，日唯一食，不顾形命，专心念佛，此义可然？何因处在暗中，闭诸光隙，厉声大念，斯何教哉？比见诸徒，咸生疑怪，请陈斯术有何教哉？释曰：稽其圣典，亦无至教，但修行之人，将斯暗室，绝诸视听，心舍诸缘。初学之俦，约斯注想，易得三昧。不尔，难成。凡是世间欲思难事，未得解了，乱想难成，或掩室独居，或闭目绝视。因兹恬静，思事得成，此亦如斯。乱心难住，念佛三昧无由现前，故为其暗室，行斯三昧。不学之辈，于此生疑，曾修习者，深将为要。”

(四) 大声称佛

斯论答前问又云：“《观经》言，是人苦逼不遑念佛，善友教令可称阿弥陀佛，如是至心令声不绝，岂非苦恼所逼？念想难成，令声不绝，至心便得。今此出声，学念佛定，亦复如是。令声不绝，遂得三昧，见佛圣众，皎然常在目前。故《大集·日藏分经》言：大念见大佛，小念见小佛。大念者，大声称佛也；小念者，小声称佛也。斯即圣教，有何惑哉？现见即今诸修学者，唯须励声念佛，三昧易成；小声称佛，遂多驰散。此乃学者所知，非外人之晓矣。”

(五) 两心俱胜

一、由无所得心，作无相念，念弥陀法身。一、由有所得心，

作有相念，念报化等身。此虽无相胜于有相，但当逗机而用，功德悉多。故《群疑论》七云：“法身离相，万德真体，能以无所得心，体真念佛理，然功德不可思议。如浅学之人，未能作其无相之念，但以有所得心，观如来清净色身，殊胜相好，恒沙万德，至诚称念，亦获无边殊胜功德。如下辈三人，生来造恶，垂终称念彼佛名号，岂能作彼无相念耶？信知有相心念，亦获无边胜福也。又，欲断二障，必修无相之念。今植彼因，亦修有相念佛。又，真佛权佛，理事不同；无相有相，修因亦别，理无违也。”

(六)十声灭罪

《群疑论》三云：“下品上生，下品中生，称佛念佛，不言具足十念，一念以上悉皆得生，以罪少故，不要满十。下品下生，为有逆罪，经即说言具足十念得生净土……必须满十，缺一不生。”

唐慧日大师之净土法门

慧日大师，俗姓辛，东莱人。年二十，受具足戒。时义净三藏新自印度归，日心慕之，誓游西域。乃于唐中宗嗣圣十九年，乘船赴印，往复凡经一十八年。开元七年，方达长安。住罔极寺，劝赞念佛，大布道化。玄宗赐号曰慈愍三藏。先是日在天竺时，历访善知识，问何法何行能速见佛，学者所说皆赞净土，闻已顶受。后至北印度健驮罗国，王城东北有一大山，山有观音像，志诚祈请者多得现身，日遂七日叩头，又断食毕命为期，至七日夜，观音现相摩顶，勉其劝化往生。故日生常勤修净土之业，又著《往生净土集》行于世。以天宝七年寂，报龄六十九。卒前三日，曾见莲花在前，状如日轮。

师所著《往生净土集》已久佚。近朝鲜桐华寺发现是书，全书三卷，仅存上卷，且多缺页，原题为《略诸经论念佛法门往生净土集》，一名《慈悲集》。虽全豹难窥，而大旨已见。综师之净土教义，实如元照大师所称，合教禅律而言之者也。今举其特点

如下：

(一)兼念经僧

《慈悲集》云：“若能回向愿生净土者，端身此向西方净土，系心于彼阿弥陀佛，念念相续，称彼名号，行住坐卧，常须称念，兼念观世音菩萨，诵《观无量寿佛经》及《阿弥陀经》，每日一遍。”于此一义，后章又特设问答。谓《阿弥陀经》唯言念佛得生净土，何故今者兼令诵经及念二大菩萨，则举《观经》上品上生诵经念僧之文为证。

(二)永断荤辛

又续云：“酒肉熏辛，以死为期，断而不食，药分不通。奉持斋戒，清净三业。念佛诵经，回向愿求上品上生。”后又援引经戒，详说不断酒肉熏辛，必堕三途。人身尚失，况乎净土？

(三)行道唱赞

《般舟三昧赞》，为师依《般舟三昧经》而作。梵语般舟，此翻常行道。谓于七日或九十日内，旋行不息，口唱佛名，心念净刹，即得现见诸佛之三昧也。今师此赞，每四句以“般舟三昧乐”五字为起韵，而各句下又附以“愿往生”或“无量乐”三字为尾声。实行道时所唱之赞也。

(四)助修禅定

念佛亦可为修习禅定之助，如《万善同归集》中所引慈愍三藏语云：“圣教所说正禅定者，制心一处，念念相续，离于昏掉，平等持心。若睡眠覆障，即须策勤念佛诵经礼拜行道，讲经说法，教化众生，万行无废，所修行业，回向往生西方净土。”

唐飞锡大师之净土法门

飞锡大师，初学律仪，后于天台法门一心三观，与沙门楚金栖心研习。唐玄宗天宝初，游于京师，多止终南紫阁峰草堂寺。尝作《念佛三昧宝王论》三卷，旋奉敕住千福法华道场。时不空

三藏翻译新经，以锡长于文辞，频当笔受润文之任。代宗永泰元年，又奉诏于大明宫内道场，与不空三藏等重加详定良贲等十六人所参译之《仁王经》及《密严经》，锡充证义正员。

师之净土法门，即以《宝王论》著称。昔莲池大师在日，深慕此论及妙叶禅师《念佛直指》二书，博取屡求，恨未能得。其后满益大师汇刻《净土十要》，得而收之，深以为幸。是书颇带密教意味，盖得之不空三藏者，今举其特点如下：

(一)不轻众生

师以一切凡夫，均为未来之佛，与过去之释迦，现在之弥陀，并无高下，故《宝王论》即以念三世佛分开二十门。中有云：“圆念三世佛，普观十方尊。《理趣般若》云，一切有情皆如来藏，普贤菩萨自体遍故。”此实以密教义证成者。而其念未来佛，即在不轻众生。虽现为恶行，或现受恶报者，均当作未来佛想，不可厌离。此即为信愿二种资粮也。论中又尝示一深义云：“若不念众生为当来佛，必以六尘为寇贼，则防魔军，自坏其壁垒；存敌国，常起于怨仇，金革所以未宁，鞞鼓于焉尚振，安得高枕于其间哉！能悟色声为佛，则众生皆当来佛，必不立心前之境也，或想自身为本尊也，瑜伽真言，深妙观门，不谋而会。”

(二)不可食肉

《念未来佛之第七门》，即说一切众生肉不可食。中有云：“龙树不轻鸽雀，高僧不跨虫蚁。或问其故，答曰：斯之与吾，同在生死，彼或先成正觉，安可妄轻耶？轻尚不可，岂得食其血肉哉！”

(三)断辛戒酒

此第七门中，又曾附说修行之人，应永断五辛及酒。谓五辛熟食发淫，生啖增慧，天仙远离，饿鬼舐吻，如《大佛顶经》说，酒固不待言矣。

(四)息为数珠

《念现在佛之第二门》云：“密苏阿闍佛也，密苏发心已来，行

时步步心心数法常念诸佛，今登正觉，生妙乐刹焉。吾谓经行广陌，徒步幽林，固当如密苏之见，即鸣珂人仗，动佩朝天，肃肃羽仪，駉駉车马。又安得不用心于步步间哉？夫含齿戴发，死生交际，未有无出入息者。世人多以宝玉木槌等为数珠，吾以出入息为念珠焉，称佛名号，随之于息，有大恃怙。安惧一息不还，即属后世者哉？余行住坐卧，常用此珠，纵昏寐，念佛而寝，觉即续之，必于梦中得见彼佛如钻燧烟飞，火之前相，梦之不已，三昧成焉。面睹玉毫，亲蒙授记，万无一失也。”

(五)十称助念

此门又附说一念十念，谓一念往生为正，十念则为遘疾尪羸，力微心劣，故十称以助其一念。

(六)高声念佛

《论》又云：“问：方等经修无上深妙禅定，令继想白毫，兼称佛号，以祈胜定。然默念泉澄，三昧自至，何必声喧里巷，响震山林，然后为道哉？对：声亦无爽，夫辟散之要，要存于声，声之不厉，心窃无定。有五义焉：拔茅连茹，乘策其后，毕命一对，长谢百忧，一也；声光所及，万祸冰消，功德丛林，千山松茂，二也；金容荧煌以散彩，宝花淅沥而雨空，若指诸掌，皆声致焉，三也；如牵木石，重而不前，洪音发号，飘然轻举，四也；与魔军战，旗鼓相望，用声律于戎轩，以定破于强敌，五也……然则佛声远震，开善萌芽，犹春雷之动百草，安得轻诬哉？”

(七)面向西方

《论》于高声念佛之下，又续说面向西方，谓《方等经》作如是说，其义甚弘。

(八)止观对治

《论》又云：“佛身从止观生，止观不均，其障必起。念佛之人，修止心沉，昏暗障起，障化身佛，须以观心策之，念白毫光，破昏暗障也；修观心浮，无恶不造，障报身佛，还修于止，止一切恶。

念诸佛昔因，恒沙功德，智慧圆满，酬因曰报，破恶念障也。若二边障动，诡状殊形，万相纷纶，两贼强耍，障法身佛，以中道第一义空破之。偈曰：无色无形相，无根无住处，不生不灭故，敬礼无所观。所观之理，如毗岚猛风，吹散重云，显明法身清净宝月，破逼恼障也。应病与药，不其然欤！”

(九)三业供养

《论》中又有《三业供养真实表敬门》，意谓六度万行之理供，以及一香一花之事供，均当真实表之，不得听无稽之言。推于空见之心，如献心花，点心灯，焚心香，礼心佛等，均骋猿猴之巧，守梅林之望耳。及令彼衣心衣，饭心饭，则困拒不已矣。此门于理供，曾引《理趣经》文为证；于事供，又举瑜伽事相为言。实饫含密教义趣也。余门又谓行者应以有念念佛，不同无想，然后从念而契于无念，不得以不念为无念，亦同此意。

唐承远大师之净土法门

承远大师，世称莲宗三祖。不详其所出。始学于成都唐公，次资川诜公。至荆州，进学于玉泉真公。公令居衡山设教，人从其化者万计。始居山西南岩石之下，人遗食则食，不遗则食土泥、茹草木，其取衣类是。南极海裔，北自幽都，来求厥道，或值之岩谷，羸形垢面，躬负薪樵，以为仆役而媒之，乃师也。凡化人，立中道而教之权，俾得以疾至，故示专念，书途巷，刻溪谷，丕勤诱掖以援于下，不求而道备，不言而物成。人皆负布帛，斩木石，委之岩户，师不拒不营。祠宇既具，至德宗朝，中诏褒立，是为弥陀寺。营造之余，悉施与饿疾者。先是有沙门法照者，居庐山，由正定中，趋安乐国，见蒙恶衣侍佛者，佛告曰：此衡山承远也。出而求之，肖焉。乃从之学，传教天下。嗣照于代宗时为国师，乃言其师有至德，度其道不可征。天子南向而礼焉，赐其居曰般舟道场。唐贞元十八年示寂，年九十一，为僧凡五十六年。

承远大师之净土法门，今不甚详。仅就所见，约举其特点如下：

(一)五会导源

师之弟子法照，以《五会念佛》著称，但其赞文中，尝称“零零五会出衡山”，又称“智者慈悲传五会”。盖由师导其源而法照成之也。

(二)专念法门

师尝以此法门，书之途巷，刻之溪谷。但今已无从详考，仅知其以专念为宗耳。

(三)布施回向

师既广施教化，虽途巷、溪谷之间亦及之。又以资生之具，施与饿疾，法财双施，功德无量，故能身处衡峰而神侍佛侧也。

(四)自律甚严

师居岩石之下，食土泥，茹草木，羸形垢面，躬负薪樵。虽天子不可征，其自律亦甚严矣。凡此，皆师之净土因行也。

唐法照大师之净土法门

法照大师，世称莲宗四祖。初居庐山，定中见衡山承远，乃从学于南岳。唐大历元年，师自南岳弥陀台般舟道场，始创五会念佛。二年，师止衡州云峰寺，慈忍戒定，为时所宗。尝于僧堂食钵中睹五色云，中有梵刹，师以所见访问知识。或曰：若论山川面势，乃五台耳。四年，师于郡之湖东寺，开五会念佛，感祥云弥覆，云中楼阁，睹阿弥陀佛及二菩萨，身满虚空，有数梵僧执锡行道。复见老人谓曰：汝先发愿，于金色界礼覲大僧，今何辄止？师遂远诣五台，见寺南有光，及随至佛光寺，一如钵中所见。有二青衣，一称善财，一称难陀，引师入，见文殊、普贤二菩萨，为众说法。师作礼问曰：末代凡夫，未审修何法门？文殊告曰：诸修行门，无如念佛，阿弥陀佛，愿力难思，汝当系念，决取往生。师辞退出门，举头俱失。后复于华严寺之华严院念佛道场，绝粒自

誓，一心念佛。至七日之夜，忽见梵僧谓之曰：汝花台已生，后三年花开矣。大历十二年，别众坐逝。师尝于并州行五会，教化人念佛。代宗于长安宫中，常闻东北方有念佛声，遣使寻之。至于太原，果见师劝化之盛，遂迎入禁中，教宫人念佛，亦及五会，因号五会国师。或谓师为善导后身。

法照大师之净土法门，实于庐山善导之外别成一种方便。今举其特点如下：

(一)五会念佛

师尝撰《五会念佛广法事仪赞》三卷及《五会念佛略法事仪赞》一卷。但《广赞》已不传，今依《略赞》撮述要义。师云：“今之学者，紫金之容，都拔为有相。髻珠之教，悬指为文字。语无色则舍于真色，论无声乃厌于梵声，坐号无为，行称失道，即颠坠邪山，良可悲矣。”师遂以音声语言能成佛事之旨，作此五会念佛。

五会念佛，系依《无量寿经》所记“净刹、宝树出五音声，皆念三宝。闻者得忍不退”至“成佛道”之语而作。五者是数；会者，集会，会彼五种音声，从缓至急，唯念佛法僧，更无杂念。念则无念，佛不二门也；声则无声，第一义也。故终日念佛，常顺于真性；终日愿生，常便于妙理。发心有如此者，必降天魔，击法鼓，六种震动，四花繁雨，金刚宝座，正觉可期也。

第一会，平声缓念“南无阿弥陀佛”

第二会，平上声缓念“南无阿弥陀佛”

第三会，非缓非急念“南无阿弥陀佛”

第四会，渐急念“南无阿弥陀佛”

第五会，四字转急念“阿弥陀佛”

五会念佛竟，即诵《宝鸟赞》等，凡三十九赞。至五会念佛之利益，如三十九赞中第四赞有云：

第一会时平声入，第二极妙演清音，

第三盘旋如奏乐，第四要期用力吟，

第五高声唯速念，闻此五会悟无生。

又第三十一赞有云：

第一会时除乱意，第二高声遍有缘，
第三响扬能哀雅，第四和鸣真可怜，
第五震动天魔散，能令念者入深禅。

又第三十三赞有云：

弥陀五会响雄雄，智者传来五浊中；
五苦闻声皆得乐，乘斯五会入莲宫。
智者慈悲传五会，意在将传灭五烧；
五烧既因五会灭，皆承五会出尘劳。
香风飒起触人身，唯将五会断贪瞋；
五音兼能净五蕴，闻名五趣离嚣尘。

师又曾赞此五会念佛法门，谓“即于此生，为能离五浊烦恼，除五苦，断五盖，截五趣，净五眼，具五根，成五力，得五菩提，具五解脱，速能成就五分法身”云云。

(二) 正观相应

《略赞序》文云：“普劝现在及以未来道俗，广作五会真声念佛三昧，理事双修，相无相念，即与中道实相正观相应。”可知师之五会念佛，不徒重在称名，亦重彼观想矣。

(三) 赞叹出家

《五会法事赞》中，有《出家乐赞文》称扬出家功德，此实为净土诸师所罕及者。

(四) 绝粒自誓

师在华严院念佛道场绝粒自誓，至于七日，其精诚特至可知已。

唐少康大师之净土法门

少康大师，世称莲宗五祖。俗姓周，缙云仙都山人。七岁入寺，发言自知佛名。父母舍令出家。年十有五，诵通《法华》、《楞

严》等五部，寻学《毗尼》，后又听《华严》、《瑜伽》。贞元初，至于洛京白马寺殿，见物放光，探之，乃善导之《西方化导文》也。康见而喜，遂之长安善导影堂内大陈荐献，感见遗像升空，示语劝勉。泊到睦郡，乞食得钱，诱掖小儿，念佛一声，即与一钱。月余，孩孺念佛觅钱者众，师乃曰，能念佛十声者与一钱。如此一年，无少长贵贱，见师者，皆称阿弥陀佛，念佛之声，盈满道路。十年，乃于乌龙山建净土道场，谓之“善导和尚弥陀道场”，筑坛三级，聚人午夜行道唱赞，二十四契，称扬净邦。每遇斋日，云集所化三千余人，升座后令男女弟子望康面门，即高声唱阿弥陀佛。众见一佛从口而出，连唱十声，则见十佛。师曰：汝见佛者，决得往生。时众数千，有不见者，呜呼自责，愈加精进。贞元二十一年，嘱累大众，当于净土起忻乐心，于阎浮提起厌离心，遂放异光数道而逝。时号后善导焉。少康大师之净土法门，实遥承善导大师者。今举其特点如下：

（一）郑声唱赞

师之净土法门，亦重称名唱赞，但其唱赞之法，与人微异。宋《高僧传》云：“康所述偈赞，皆附会郑卫之声，变体而作，非哀非乐，不怨不怒，得处中曲韵。譬犹善医，以饴蜜涂逆口之药，诱婴儿之入口耳。苟非大权入假，何能运此方便度无极者乎？”

（二）筑坛行道

乌龙山之道场，筑坛三级，午夜集众，行道唱赞，师升高座，佛从口出，实亦特殊之念佛地也。

三、宋代之有名导师

宋延寿大师之净土法门

延寿大师，世称莲宗六祖。先为丹阳王氏，字冲玄，号抱一子，吴越时，生于余杭。少擅文学，偶诵《法华经》，七行俱下。年二十八，为华亭镇将，以官钱放生坐罪当死。临刑，颜色不变，文

穆王异而释之，令出家。依四明翠岩禅师，于天柱峰习定，九旬功成。常礼《法华》，得大智辩。因览《智度论》，念世人恶浊，无能解脱，唯持名可以诱化，乃印《弥陀堂》四十万本，劝化念佛。后参天台韶国师，发明心要。因思宿愿未决，登智者岩，作二阍：一禅定，一净土。冥心清祷，七拈皆得净土，乃专修净业。初住雪窦山，宋太祖建隆二年，忠懿王请住永明寺。日课一百八事，至暮则往别峰行道念佛，自为难继，不欲强他，然密从之者常数百人。清宵月朗，空中时闻螺贝天乐之音。诵《法华经》，积一万三千部。居永明十五年，弟子一千七百人，常与众授菩萨戒，教施鬼神食，昼放生命，皆悉回向庄严净土。时人号为慈氏下生。开宝八年，告众加趺而化，年七十二。赐号智觉禅师。

延寿大师之净土法门，实与禅宗有密切之关联。今举其特点如下：

（一）妙在高贤

师尝撰《万善同归集》六卷，引归净土。其中法门，特重高声念佛，曾引《业报差别经》文，谓高声念佛有十种功德：一、能排睡眠，二、天魔惊怖，三、声遍十方，四、三途息苦，五、外声不入，六、令心不散，七、勇猛精进，八、诸佛欢喜，九、三昧现前，十、生于净土。

（二）特重行道

师又特重行道念佛。《万善同归集》二云：“行道一法，西天偏重，绕百千匝，方施一拜。”此卷中又谓：坐而念佛，譬如逆水张帆，亦云得往；行道念佛，更若张帆顺水，速疾可知。

（三）禅净双修

师又曾作《四料简》，称禅净双修之法，而其意实抑禅而扬净。

1. 有禅无净土，十人九错路；阴境若现前，瞥尔随他去。
2. 无禅有净土，万修万人去；但得见弥陀，何愁不开悟。

3. 有禅有净土，犹如带角虎；现世为人师，当来作佛祖。

4. 无禅无净土，铁床并铜柱；万劫与千生，没个人依怙。

(四) 定散并生

师又曾作《神栖安养赋》，中说定心散心，并得往生，云：“二八观门，修定意而冥往；四十大愿，运散心而化生。”

(五) 梦中佛事

师虽精修净业，广劝往生，但师固宗门名匠，慧眼自殊凡近，故《万善同归集》后，附有一报佛恩颂，明示所修者，不过“供养影响如来，常游如幻法门，愿生唯心净土，大作梦中佛事”耳。

(六) 放生施食

师出家前，即喜放生，至以之获罪。出家后益励行之，并施鬼神食，盖悲心夙深，亦即为净土之资粮也。

宋省常大师之净土法门

省常大师，世称莲宗七祖。字造微，颜氏子，钱唐人。十七岁出家，戒行谨严，通《大乘起信》，习天台止观。宋太宗淳化中，住杭州西湖昭庆寺，专修净业，慕庐山远公遗风，结净行社。士大夫预会者多，自称净行弟子，相国王文正公旦为社首，一时公卿伯牧百二十人，比丘千人焉。师乃自刺指血和墨书《华严经·净行品》，每书一字，三拜三围绕三称佛名，刊板印成千卷，分施千人。又以旃檀香雕造毗庐遮那佛，像成，长跪其前发誓愿云：我与一千大众，八十比丘，始从今日，发菩提心，穷未来际，行菩萨行，愿尽此报身以生安养国。真宗天禧四年，将入寂，端坐念佛有顷，厉声唱云：佛来也。泊然而化。众见地色皆金，移时方隐。年六十二。省常大师之净土法门，以净行社著称，彼实依《华严·净行品》者。今举其特点如下：

(一) 结愿遮那

师既血书《华严·净行品》文，又刻遮那像而发愿，故其所正

依者，殆与余师微有不同，观其以净行为社名，可知其正奉华严也。

(二)公卿预会

净行社以相国为社首，中多公卿伯牧，此与余师结社情形，亦大有殊。翰林承旨宋白曾为之撰碑云：“远公当衰季之时，所结者半隐沦之士。上人属升平之世，所交者多有位之贤。方前则名士且多，垂裕则津梁曷已。”且翰林学士苏易简作《净行品序》，至谓：予当布发以承其足，剃身以请其法。当时之盛，亦可概见矣。其后，仁宗朝，宰相文彦博在京师，与净严禅师，结僧俗十万人念佛，为往生净土之愿。相距约五十余年，盖净行社导之也。

宋知礼大师之净土法门

知礼大师，字约言，俗姓金氏，以宋太祖建隆元年生于四明。七岁丧母出家，初习律部，及二十岁，始入宝云义通之门。雍熙元年，遵式亦来天台，共习教观。义通逝后，师常在四明山教养子弟，并业著述。以兴隆台宗正统为己任，对破山外一派之说，实为台家中兴之名匠。大中祥符六年，始设念佛施戒会。后遂建念佛净社于明州延庆院，普结僧俗男女一万人，毕世称念阿弥陀佛，发菩提心，求生净土。每年二月十五日，于院启建道场，供养三宝。尝撰《观经疏妙宗钞》及《融心解》。又尝修法华忏，欲焚身供养，以往生净土自誓。真宗闻其行实，赐号法智大师。仁宗天圣六年元日，建光明忏，至五日，召大众说法，骤称佛号数百声，奄然坐逝，寿六十有九。

知礼大师之净土法门，以延庆念佛净社著称，且实属于天台一系者。今举其特点如下：

(一)男女结社

前此各念佛社，多仅闻道俗合修，未闻男女普摄，今延庆一

社，结僧俗男女一万人，实为四众具足，与远祖之法，有不同矣。

(二) 每岁一集

远祖莲社，六时合修，长时不辍，故不便男女聚处，今延庆社之规约固有异于彼者。师尝作《延庆募众念佛疏》云：“今结万人以为一社，心心系念，日日要期，每岁仲春，同集一处，同修供养，同听法音，会彼万心，以为一志，俾成定业，誓取往生。况报得命光，其犹风烛，一息不至，三途现前，何得自宽！不思来报，当依佛语，无顺人情，顿息攀缘，唯勤念佛。”可知斯社每岁仅一集，故男女普结无碍。且就其“心心系念，日日要期”言之，一集之外，其各自修习，正宜精专，非仅以一集了事也。

其后，师之高足弟子神照本如大师，主东山承天寺，慕庐山之风，于仁宗庆历中，与郡守章郇公等结白莲社。此殆与师之延庆社有殊。又，师之五传弟子圆辩道琛大师，主资福院，专修念佛三昧，制《唯心净土说》。于南宋高宗绍兴十二年，来主南湖，设净土系念会，每月二十三日，集道俗念佛。此又与延庆社之规约异。又，师之弟子仁岳，有弟子灵照，住华亭超果，每岁开净土会七日，道俗常二万人。此亦与延庆社之规约异。要之，皆师启之也。

(三) 称号修慈

此《疏》又云：若欲生彼，但当称彼佛号，修彼佛慈，必为彼佛本愿摄取，舍此报身，定生彼国，具如经说，实非臆谈。然则师所弘持名法门，又岂徒持名而已哉！

宋遵式大师之净土法门

遵式大师，台州人，叶姓，字知白。其母祷于古观音，生之。幼善词翰。宋太宗太平兴国七年，年二十岁，受具。学律于守初，继入国清，与四明知礼同师事义通法师，誓传台教，燃指于普贤像前。力行四三昧，尝要期般舟九十日，素苦学呕血，处道场，

两足皮裂。师以死自誓，忽如梦中，见观音垂手指其口，引出数虫。又指端出甘露，服之，觉身心清凉，宿疾遂愈。及出道场，相好异旧，众皆叹仰。宋太宗淳化元年，年二十八，众请居四明宝云，讲说无间。太宗至道二年，年三十四，结缁素专修净业，作《誓生西方记》，又刻观音像，撰十四誓愿纳其腹。真宗咸平三年，四明大旱，郡人请祈雨。师同法智异闻师，率众行请观音三昧，冥约三日不雨，当焚其躯。如期，雨大至。四年，寓慈溪大雷山，治定请观音消伏毒害忏仪，既居四明。十二年，复归天台，率众修念佛三昧。真宗祥符七年，师至昭庆，大扬讲说。八年，治定往生净土忏仪。又尝为杭守马亮述《净土决疑行愿二门》及《往生略传》。仁宗天圣六年，始于寺东建日观庵，送想西方，为往生之业。仁宗明道元年，示疾，令请弥陀像以证其终。至夜，奄然坐逝。越七日，形貌如生，寿六十九。时号慈云忏主。

遵式大师之净土法门，以《往生忏愿仪》及《决疑行愿二门》著称，自不失天台家法。今举其特点如下：

(一) 忏仪十法

师所著《往生净土忏愿仪》，依净土众经而示十种行法：第一严道场，第二方便法，第三正修意，第四烧香散花，第五礼请法，第六赞叹法，第七礼佛法，第八忏愿法，第九旋绕诵经法，第十坐禅法。此盖仿天台智者《法华三昧忏仪》之意而成者也。其修行期有三等：一为七七日，依《大集经》；一为十日十夜，依《鼓音经》及《大弥陀经》；一为七日七夜，依《观经》及《小弥陀经》。又其第三正修意，即天亲《往生论》之五念门也。其第十坐禅法，则分二种观想：一者直想往生胜事，二者直想弥陀金躯也。

(二) 二种一心

人或疑忏仪中行法既多，难得一心不乱。师则立二种一心：一为理一心，谓从初入道场乃至究竟，虽涉众事，皆是无性，不生不灭，法界一相也。一为事一心，谓礼佛之时，不念余事，唯专礼

佛，诵经之时，又专诵经，不念其他也。

(三)四门行愿

师又尝撰《净土决疑行愿二门》一书，其中行愿门有四：一、礼忏门，先净三业，如净良田。二、十念门，植往生因，如下种子。三、系缘门，爱护长养，如霪膏雨。四、众福门，助令繁茂，如灌肥腻。具修此四，最上最胜，无暇则随修一门亦可，或于六斋日修礼忏法，每日修十念法，以十念是净因要切，必不可废，后二门随力行之。

礼忏门者，日日早晨，于常供道场中，焚香礼佛，至心忏悔，旋绕称名，三归而终，或更诵经回向。

十念门者，每晨面西正立合掌，连声称阿弥陀佛，尽一气为一念，如是十气为十念，随气长短，不限佛数，声不高低、不缓急，调停得中，十气连属，令心不散，专精为功。名十念者，是借气束心也。作此念已，发愿回向便止，不必拜，不得一日暂废。

系缘门者，平时公临私养，历涉缘务，虽造次之间，亦当不忘佛及净土。若偶失念，数数摄还。久久成性，任运常忆，恶念自息，善根自成。

众福门者，即孝养父母，奉事师长等，如《观经》三福，随作一福。若心念，若口言，作意回向，方成净因。

(四)行道烧指

师常行三昧，以九十日为期。于行道四隅置铁炽炭，遇困倦则渍手于铁，十指唯存其三。或引莲大师语而评之曰：“克勤忏法，自行而垂则万世，诚古今一人欤。至燃指燃臂，乃得忍大士所为，非初心境界，甚则生身活焚，附魅着邪，贻害不小。求西方者，当学慈云笃志苦修，不必效颦燃指以炫众也。”

宋杨次公居士之净土法门

杨杰，字次公，无为郡人，别号无为子。雄才俊迈，年少登

科，官至尚书主客郎，提点两浙刑狱事。生平尊崇佛法，明悟禅宗，江西临济下棒喝之辈，犹谓常流。复阐扬弥陀教观，接诱方来。括其所谈，乃谓众生根有利钝，其近而易知、简而易行者，唯西方净土也。但能一心观念，总摄散心，仗弥陀愿力，直超安养，更无他趣，决取成功矣。龙树所谓易行之道，依他力故也。公作《天台十疑论序》、《王古直指净土决疑集序》、《法宝僧监弥陀宝阁记》、《安乐国三十赞》，备陈西方要津，诚为万世往生龟鉴矣。公有《辅道集》，专记佛乘。东坡作序，其略曰：无为子宿稟灵机，遍参知识，凡所谓具烁罗眼者，次公目击而道存焉。公尝诣双林礼大士轮藏，瞻仰之次，轮忽自转，大众叹异。晚年作监司郡守，乃画丈六弥陀尊像随行观念。至寿终时，感佛来迎，端坐而化。辞世颂曰：生亦无可恋，死亦无可舍。太虚空中，之乎者也。将错就错，西方极乐。宣和中，有荆王夫人神游净土，见公坐莲花上，则往生必矣。当时东都王古，字敏仲，曾任尚书礼部侍郎，亦深通禅宗而弘赞净土。时人每以次公与敏仲并称，赞叹备至焉。

次公居士之净土法门，亦与禅宗有密切之关联者。今举其特点如下：

（一）念一乃生

《净土十要》中载次公所作《十疑论序》，但《念佛镜》之首，亦有次公一序，其文正同，唯易书名而已。此殆后人抄袭移用，未知孰为正作。序首有二句，为净土学者所乐道，即“爱不重不生娑婆，念不一不生极乐”是也。

（二）机感相应

《次公传》中，虽称公弘净土，盛赞他力，但彼固非主纯粹之他力教者。如《念佛镜序》中有云：“所以祇桓精舍无常院，令病者面西，作往生净土想，盖弥陀光明遍照法界念佛众生，摄取不舍，圣凡一体，机感相应。诸佛心内众生，尘尘极乐；众生心中净土，念念弥陀。吾以是观之，智慧者易生，能断疑故；禅定者易

生，不散乱故；持戒者易生，远诸染故；布施者易生，不我有故；忍辱者易生，不瞋恚故；精进者易生，不退转故；不造善不作恶者易生，念纯一故；诸恶已作业报已现者易生，实惭愧故。虽有众善，若无诚信心、无深心、无回向发愿心者，则不得上上品生矣。”

(三) 画像自随

次公晚年画丈六弥陀圣像随行观念，盖彼之持名，且兼观相也。当时东坡居士南迁之日，佩画一轴，人问之，曰：此吾西方公据也。展玩之，乃弥陀圣像，是与次公同出一轨。

(四) 以事夺理

光州司士参军王仲回问无为子曰：“经典多教人念弥陀生净土，祖师则云，心即是净土，不用更求西方。其不同若此，何耶？”无为子曰：“实际理地，无佛无众生、无苦无乐、无寿无夭，又何净秽之有？岂得更以生不生为心耶？此以理夺事也。然而处此界者，是众生乎？是佛乎？若是佛境，则非众生，又何净秽苦乐之有哉？试自忖量，或未出众生之境，则安可不信教典至心念佛而求生净土哉？净则非秽，乐则非苦，寿则无夭矣。于无念中起念，无生中求生，此以事夺理也。故《维摩经》云：虽知诸佛国，及与众生空，而常修净土，教化诸群生。正为此也。”

(五) 不疑不断

司士又问：“如何得念不间断？”答曰：“一信之后，更不再疑，即是不间断也。”司士欣跃而去。后二年，无为子守丹阳郡，忽梦司士云：向蒙指示净土，今已得生，特来致谢。乃再拜而出。后数日，讣音至，言司士七日前预知时至，与乡党言别而化。正感梦时也。

(六) 随意见佛

王敏仲尝作《直指净土决疑集》三卷，次公为之序云：“大愿圣人，从净土来，来实无来；深心凡夫，往净土去，去实无去。彼不来此，此不往彼，而其圣凡会遇，两得交际者，何耶？弥陀光

明，如净满月，遍照十方，水清而静，则月现全体，月非取水而遽来；水浊而动，则月无定光，月非舍水而遽去。在水则有清浊动静，在月则无取舍去来。故华严解脱长者云：知一切佛犹如影像，自心如水。彼诸如来不来至此，我不往彼。我若欲见安乐世界阿弥陀如来，随意即见。是知众生注念，定见弥陀，弥陀来迎，极乐不远。乃称性实言，非权教也。”

宋慈觉大师之净土法门

慈觉大师，石芝晓法师亦尝立为莲宗第八祖。讳宗颐，襄阳人也。少习儒业，学问宏博。年二十九，礼真州长芦寺秀禅师出家，洞悟禅理。哲宗元佑中，迎养老母于方丈东室，劝之剪发念佛，后果无疾善逝。元佑四年，师遵庐山之规，建莲花胜会，普劝道俗同修念佛，导以观想，感普贤、普慧二大士入梦，书名预会，乃以二大士为会首。于是远近皆向化焉。尝撰《劝孝文》一百二十则，大意以劝亲修净业为出世间孝。临寂，念佛坐化。

慈觉大师之净土法门，以莲花胜会著称，亦与禅宗有关。今举其特点如下：

(一) 十字记数

师所建莲花胜会中，立有一法，预会者，日念阿弥陀佛，自百声至千声万声，各于日下以十字计之，以辨功课。

(二) 念而无念

师所撰《莲花胜会录》文云：“夫以念为念，以生为生者，常见之所失也。以无念为无念，以无生为无生者，邪见之所惑也。念而无念，生而无生者，第一义谛也。是以实际理地，不受一尘，则上无诸佛可念，下无净土可生；佛事门中，不舍一法，则总摄诸根盖有念佛三昧，还原要述示开往生一门。所以终日念佛而不乖于无念，炽然往生而不乖于无生，故能凡圣各住自位而感应道交，东西不相往来而神迁净刹，此不可得而致诘也。”

(三) 净禅听取

《莲宗宝鉴》引师语云：“念佛不碍参禅，参禅不碍念佛，法虽二门，理同一致。上智之人，凡所运为，不着二谛；下智之人，各立一边，故不和合，多起纷争。故参禅人破念佛，念佛人破参禅，皆因执实谤权、执权谤实，二皆道果未成，地狱先办。须知根器深浅，各得所宜，譬如营田人岂能开库？开库人安可营田？若教营田人开库，如跛足者登山；若教开库人营田，似厌良人为贱，终无所合也。不若营田者且自营田，开库者且自开库，各随所好，皆得如心。是故念佛参禅，各求宗旨，溪山虽异，云月是同。可谓处处绿杨堪系马，家家门首透长安。”

(四) 目想心存

师有《劝修净土颂》云：“三界炎炎如火聚，道人未是安身处；莲池胜友待多时，收拾身心好归去。目想心存望圣仪，直须念念勿生疑；他年净土花开处，记取娑婆念佛时。极乐不离真法界，弥陀即是自心王；眉间毫相无方所，露柱灯笼亦放光。恳修斋戒莫因循，千圣同开念佛门；一旦功成归净土，白毫光里奉慈尊。”盖于念而无念之中，仍须目想心存而念，故其《念佛防退方便文》云：“各于日下以十字记文，念佛之时，一心专注，不得异缘。”盖师虽谓西方即在目前，极乐不离方寸，然必须精勤修习而后可达。而修习之法，又须持名与想念并行也。

宋元照大师之净土法门

元照大师，字湛然，余杭唐氏，生于宋仁宗时。少依祥符东藏之慧鉴律师学毗尼。及见神悟谦公讲天台教观，遂抠衣出门，博究群宗，以律为本。又从广慈慧才法师受菩萨戒，戒光发见，顿渐律仪，罔不兼备。南山一宗，蔚然大振。四主郡席。晚居西湖灵芝崇福寺，凡三十年，众常数百。尝言：“化当世莫若讲说，垂将来莫若著书。”故著述颇多，自号安忍子。先是师发大誓愿，

常生娑婆提诱群生，于净土门，略无归向，见修净业，复生轻谤。后遭重病，顿觉前非，尽弃平生所学，专寻净土教门。二十余年，未尝暂舍，研详理教，披括古今，顿释群疑，愈加深信。复见善导和尚专杂二修，若专修者，百即百生；若杂修者，万千一二。自是笃意净业，念佛不辍。师尝撰《净业礼忏仪》，又疏《弥陀》及《观经》。其《观经疏》，多能正前代诸师之误，为时所重，称为新疏。徽宗政和六年秋，令弟子讽《观经》及《普贤行愿品》，趺坐而化。西湖渔人，皆闻空中乐声。寿六十九岁，僧腊五十一，谥大智。

元照大师之净土法门，自与律宗有密切之关联，又实出于台家，而不为台家所拘。今举其特点如下：

（一）不同观心

当时台宗盛行，学者往往以净宗之观佛，混于台宗之观心，唯师独说观佛法门，与观心异。其《观经义疏》中有云：“此方入道，要在观心，净土往生，义须想佛。今举此方观心一种对校今经，略为六别：一、观心则摄想归心，今经则送心他境；二、观心则不局四仪，此经则要须正坐；三、观心则不拘方所，此经则定须西向；四、观心则不简余时，此经则须除便食；五、观心则断惑证理，此经则成业感生；六、观心则魔业发现，此经则圣德护持。略明六异，则知净土观门，迥然天别。”

（二）二根异观

师说观佛之法，又因根之利钝，而有事理之殊。《观经义疏》云：“今经观法，通摄利钝，利根修者，莫非理观；钝根修者，皆归事想。利钝虽异，皆得往生，但生彼已，阶位浅深，进道迟速耳。”

（三）专持四字

师说观佛，亦说念佛，故撰《观经义疏》以弘观佛法门，又撰《弥陀义疏》以弘念佛法门。如《弥陀义疏》之首云：“一乘极唱，终归咸指于乐邦；万行圆修，最胜独推于果号。”其弘赞念佛亦至矣。《疏》中又曾阐其义云：“问：四字名号，凡下常闻，有何胜能，

超过众善？答：佛身非相，果德深高，不立嘉名，莫彰妙体。十方三世，皆有异名，况我弥陀，以名接物，是以耳闻口诵，无边圣德，揽入识心，永为佛种，顿除亿劫重罪，获证无上菩提。信知非少善根，是多功德也。”又，师于《净业礼忏仪》序中，自述发心因缘，亦称“一志专持四字名号”云。

（四）十门轨仪

师所撰《净业礼忏仪》即为其自修之念佛行法。序云：“欲常修习，须立轨仪。故集诸文，布成此法。从始至末，第列十门。并准圣言，咸遵古式。事从简要，法在精专。”仪中特重专修，盖本善导专杂二修之说而悟也。

（五）净律一致

师实中兴南山宗之名匠，故皈心净土，不忘毗尼。尝曰：“生弘律范，死归安养。平生所得，唯二法门。”又于《观经疏》中，以三心与三聚净戒对释，谓至诚心即摄律仪戒，深心即摄善法戒，回向发愿心即摄众生戒。盖师所得二法门，实二而一者，非截然两途也。

宋慈照大师之净土法门

慈照宗主，讳子元，号万事休，平江昆山茅氏子。其母梦佛入门，旦而生师，因名佛来。十九岁落发，习止观。一日，定中闻鸦声，悟道。于是利他心切，发广度愿。慕庐山远公莲社遗风，普劝念佛持戒，乃撮集大藏要言，编成《白莲晨朝忏仪》，代为法界众生礼佛忏悔，祈生安养。后往淀山湖创立白莲忏堂，同修净业。述圆融四土三观选佛图，开示莲宗眼目。四十六岁，障临江州，逆顺境中，未尝动念。乾道二年，孝宗诏至德寿殿，演说净土法门，赐号白莲导师慈照宗主。化缘已毕，自知时至，合掌辞众，奄然示寂。荼毗之时，舍利无数。

慈照大师之净土法门，以《白莲忏仪》为主。今举其特点如下：

(一)福德必修

有净业弟子问白莲慈照导师云：“弟子专修念佛三昧，可得用布施、持戒、供养、作福否？”师答曰：“汝能专念弥陀，若不持戒，则有毁犯罪；若不布施，则长慳贪业；若不供养三宝，则有我慢业；若不恭敬一切，则有轻人罪。是故毁犯即堕地狱，慳贪即堕饿鬼，我慢则常在恶道，轻人则世世贫贱，似此恶业障蔽，欲生净土，其可得乎？如此念佛之人，譬如旱田栽谷，欲望收成，不可得也。故肇法师云：有为虽伪，弃之则佛道难成；无为虽真，执之则慧性不朗。汝今欲修念佛三昧，得生净土，速成佛果菩提者，须是专以念佛为正行，更以福德为兼修，晨夕常勤供养三宝，礼拜忏悔，布施持戒，洁白三业，增助净缘，诸恶莫作，众善奉行，所修一切善根，悉皆回向净土，成就念佛功德，速证菩提，可谓顺水行船，更加橹棹矣。”

(二)佛证五戒

师常劝人皈依三宝，受持五戒：一不杀，二不盗，三不淫，四不妄，五不酒。念阿弥陀佛五声以证五戒，普结净缘。欲令世人净五根，得五力，出五浊也。

(三)高声敛念

师所撰《净土十门教诫》云：“修净土人，须是去恶取善，方得成就功德。若人虽念弥陀，嫉妒心盛，名暗尖刀。临终风刀解身，百骸疼痛。或言：我能持戒，他不能行。傲慢师僧，轻毁一切，现生折福短寿，劳病吐血而亡也。若念佛之人，尘垢未净，恶念起时，须自检点，或有慳贪心、瞋恨心、痴爱心、嫉妒心、欺诳心、吾我心、贡高心、谄曲心、邪见心、轻慢心、能所心及诸逆顺境界随染所生一切不善之心，设或起时，急须高声念佛，敛念归正，勿令恶心相续，直下打并净尽，永不复生。”

(四)发愿为急

师所撰《弥陀节要》云：“念佛之人，最急一事，不善相应。何

以故？虽云持戒念佛，不曾发心愿生净土，皆是埋头过日，自失善利。大凡念佛，先要发心，欲超生死，往生净土，须以大愿自主意。”师又尝谓邪师过谬，往往错将罚咒以为发愿，学者当发正愿，即愿生净土，愿同作佛也。但师又云：“有行无愿，其行必孤；有愿无行，其愿必虚；无行无愿，空住阎浮；有行有愿，直入无为。”固非徒重一空愿也。

(五) 贵在勤久

《弥陀节要》又云：“早晚专心礼拜弥陀，如朝帝王，两不失时，日近日亲，心口与佛相应，去佛不远，口念心想，心愿见佛，发深重愿，决信无疑。日久岁深，工夫纯熟，自然三昧成就。”

(六) 运心平等

师又云：“离相念佛三昧者，上根智人，悟此深理，常运虚空平等心，无我人众生寿者相。”

(七) 临终去障

《十门告诫》中又说，临终有三疑、四关为往生之障，急须除之。

三疑者：一疑宿业极重，修行日浅，恐不得生；二疑债愿未了，三毒未息，恐不得生；三疑我虽念佛，佛不来迎，恐不得生。

四关者：一或因病苦而谤弥陀，二或因贪生而行牲祭，三或因服药而用酒腥，四或因爱恋而系家庭。

(八) 四土选佛

师尝作《圆融四土选佛图》自序，云：“山僧因见四土混乱无伦，智转行融，致使利钝不分，因果俱失。只言净土，不知净土高低；只说唯心，不知心之深浅。故见诸家相毁，各执一边，谁知自破宗风，非魔能坏。今则略开一线，述出四图，削去迷情，顿明心地。然后河沙法界，该收一纸之中；无量法门，出乎方寸之内耳。”其图之要旨如下：

凡圣同居土——愿不退

此土皆是僧俗男女人等，但有信愿念佛，皆得往生，不断烦恼，不舍家缘，不修禅定，但念佛名，临终弥陀接引，一生净土，便获神通，入无生忍。

方便胜居土——行不退

此土皆是小乘，怕怖三界，破见思惑，沉空滞寂。

实报庄严土——智不退

此土皆是大乘，分破无明，成道度生，但未究竟。

常寂光净土——位不退

此土是最上乘境界，惑尽情忘，法身清净，究竟涅槃。

宋王龙舒居士之净土法门

王日休，字虚中，庐州人。宋高宗朝，举国学进士，弃官不就。博通群书，训传六经诸子数十万言，一旦捐之，专修西方之业。年且六十，布衣蔬食，日课千拜，夜分乃寝。面目奕奕有光。著书名《龙舒净土文》，自王公士大夫，下至屠丐僮奴皂隶优妓之属，咸以净土法门劝引皈依。其文浅说曲喻，至详至恳，览者无不信服。乾道中，庐陵李彦弼有疾，垂死，梦一人自称龙舒居士，以手按摩肢体，谓曰：汝起饮白粥，疾当瘳，且汝尚忆阙仲雅教汝修行捷径否？彦弼曰：每日念佛不辍。既觉，索粥饮之，立愈。彦弼初未识日休，既而见画像，与梦合，使诸子往受学焉。日休将卒前三日，遍别道友，勸以精修净业，云将有行，不复相见。及期，与生徒讲书毕，礼诵如常时。至三更，忽厉声称阿弥陀佛数声，唱言佛来迎我，屹然立化。邦人梦一青童引之西去。元延佑中，吕元益重梓其《净土文》，得舍利三颗。

龙舒居士之净土法门，以《龙舒净土文》著称。其中第四卷，广陈修持法门，自谓由浅及深，随人所修。今举其特点如下：

（一）十声发愿

《净土文》中《修持法门》一云：“每日早晨，合掌向西顶礼，念

南谟阿弥陀佛十声，复顶礼念《大慈菩萨发愿偈》一遍，云：愿同念佛人，共生极乐国；见佛了生死，如佛度一切。复顶礼而退。至诚如此，无不往生。但恐九品中不高耳，如不识字人，教念此偈，得大福报。”

按：此与慈云忏主之“晨朝十念”微异，彼尽十气而此仅十声，彼不必拜而此屡顶礼。

《修持法门》二云：“每日早晨，合掌向西顶礼，念南谟阿弥陀佛，南谟观世音菩萨，南谟大势至菩萨，南谟一切菩萨声闻诸上善人，各十声，复顶礼念《大慈菩萨赞佛忏罪回向发愿全偈》一遍，云：十方三世佛，阿弥陀第一；九品受众生，威德无穷极。我今大皈依，忏悔三业罪；凡有诸福善，至心用回向。愿同念佛人，感应随时现；临终西方境，分明在目前。见闻皆精进，共生极乐国；见佛了生死，如佛度一切。复顶礼而退。此偈有大威力，能灭一切罪，长一切福。凡顶礼时，烧香作拜尤佳。每日如是，必中品生。如教人念此偈，得大福报。”

按：此行法较详于前，而生位亦较高。

《修持法门》三云：“一一念诵如前，唯念佛时，心想身在净土佛前，合掌恭敬念佛。念菩萨时亦如此，念一切菩萨声闻诸上善人时，则心想身在净土，其念诵声，遍于一切菩萨声闻诸上善人前。作拜时，亦以想在净土作拜，念偈时，亦想在净土佛前合掌恭敬念偈。唯有佛菩萨像时则不须如此，然须想其像如佛与菩萨现身在此，受我礼拜，听我念诵。专志如此，其往生品第必高。”

按：此于较详之行法中，又加想念，而生位又较高。但此之想念，与后之观想又有微殊，盖此仍在散心，而彼则在定心也。

（二）菩萨修法

《净土文》中，其《修持法门》四，特题曰“大菩萨修行兼修净土法门”，有祝礼六段。其《修持法门》五，特题曰“大菩萨修净土

法门”，有祝礼五段。盖此两节，一兼修，一正修，均菩萨修法也。其略如下：

前节兼修之祝礼六段：

第一段——为尽虚空界一切众生礼一切神祇，乞先使行者现世无灾，往生证忍，以度一切众生。

第二段——为尽虚空界一切众生劝请诸圣说法度生。

第三段——为一切善人念《佛说长寿偈》七遍，愿延其寿。偈云：“我慈诸龙王，天上及世间；以我此慈心，得灭诸毒患。我以智慧聚，用心杀此毒；味毒无味毒，破灭入地去。”

第四段——至心敬礼日月光明世尊、火光如来、观世音菩萨，乞念某每日持诵如来菩萨圣号各一百八遍，令某早悟真性，增崇福力，无一切疾病灾难等事。以上三者，为救度众生故。

第五段——为南阎浮提一切众生礼一切神祇，谢其覆载照临、生成养育卫护之恩，为念南谟释迦牟尼佛一百八遍、南谟阿弥陀佛一百八遍，愿一切众生常沐洪恩，南阎浮提变为极乐。

第六段——自谢天地神灵父母君师及衣食受用等处，一切有恩力于己者，为念南谟释迦牟尼佛一百八遍，南谟阿弥陀佛一百八遍。

修此六段毕，然后面西修净土。

后节正修之祝礼五段：

第一段——为尽虚空界一切众生修“持名”行，如众生自修，乃念四圣号各十声。

第二段——为尽虚空界一切众生修“赞佛”、“忏罪”、“回向”、“发愿”、“敬礼”等行，如众生自修，乃念《大慈菩萨全偈》一遍。

第三段——为尽虚空界一切众生礼西方诸圣，请分身浊世，教化众生。

第四段——为昨日所食之肉之众生，念南谟西方极乐世界

三十六万亿一十一万九千五百同名同号阿弥陀佛七七遍，愿所为善业，与彼等共之，并资荐其身，往生极乐。此为有疾病不免食三净肉者设也。如不食肉，实为大善。此段亦可为平生所衣绵帛之蚕念诵。

第五段——为南阎浮提今日所杀所食之众生，念南谩西方极乐世界三十六万亿一十一万九千五百同名同号阿弥陀佛一百二十遍，愿所念一佛度一众生，使尽度生极乐世界。

(三)一声多佛

又，《修持法门》六云：“释迦佛在世时，有翁婆二人，用谷一斗，记数念阿弥陀佛，愿生西方。佛云：我别有方法，令汝念佛一声得多谷之数。乃教以念南谩西方极乐世界三十六万亿一十一万九千五百同名同号阿弥陀佛（出《宝王论》）。尝以粃谷校之，一合千八百粒，此数乃二千石之数。佛自以此教二老人，则其功德甚大可知矣。”

按：龙舒之前，王敏仲所撰之《直指净土决疑集》中，亦曾出此种念佛法，谓于藏经中节出，但明代大佑之《净土指归集》，则为此特加辨明，谓“经论无所出，不可遵行”云云。

(四)兼诵经咒

此节又云：“或兼持诵《小阿弥陀经》，或《大阿弥陀经》，或其他佛经，随数多少，回向愿生西方，皆可拔一切业根本。”后又举往生净土真言，谓诵此咒者，阿弥陀佛常住其顶，不令冤家为害，现世安稳，命终任意往生。若满二十万遍，即菩提芽生；三十万遍，毕竟面见阿弥陀佛。晋时远法师亦尝诵之云。又，《净土文》卷六中，龙舒尝劝童男室女每日诵四圣号十声，《大慈菩萨偈》一遍，往生真言五百遍，或千遍。成年之后，自能消灾增福。

(五)且善一业

又，《修持法门》七，谓身口意三业俱恶，为纯黑业，必堕地

狱；俱善为纯白业，必生天堂。若三业中有一业善，则为杂业，亦不入地狱。故身意虽恶，而口念佛名，亦一业善，远胜于三业俱恶，况口念佛时三业俱善乎。

(六)全持斋戒

又，《修持法门》八，谓全持斋戒，又念佛诵经，回向愿生，必登上上。斋者，不食肉，不饮酒，不淫欲，不食五辛；戒者，十善戒为备，次之则五戒，最下亦当持“不杀”一戒。

(七)默坐修观

《净土文》中《修持法门》九至十一，均说修观。第九观佛丈六身白毫相，第十观佛极大身白毫相，第十一观二菩萨相及自身往生。但此文示修观之法，首云：“斋戒洁己，清心净虑，面西安坐，闭目默然。”又谓：“此法最为上，谓心想佛时，此心即是佛，又过于口念也。”可知龙舒之修观法门，必在全持斋戒之后，实为最上之修法也。

(八)当发大心

又，《修持法门》十二，说发救度众生心，发至诚心，发坚固心，发深心，加以礼拜念佛，则现世蒙佛加佑，身后上品上生。

按：此所说四种心，即菩提心也。

(九)万善回向

又，《修持法门》十三说寻常之凡夫善，十四说殊胜之三乘善，而十五又附说请僧为西方之供以代阴府寄库之妄举，均所以回向往生者也。

(十)净浊如一

《净土文》卷十云：“造至深之理者，虽居浊世，与净土何以异哉？故此卷载至深之理，名净浊如一。然亦不可恃此而不修净土之业，恐易涉于空谈，又若参禅者之弊故也。”是卷说五蕴皆空，均真性中所现之妄缘。若能灭情归性，废心用形，岂复有净浊之辨？但此中妄想执着，实不易破，欲破之者，当修白骨观。

宋王敏仲居士之净土法门

王敏仲居士，名古，东都人，后居仪真。曾任尚书礼部侍郎。慈仁爱物，深契禅宗。游江西时，黄龙翠岩、晦堂杨歧之辈，同为禅侣。又悟净土法门之胜，博考诸经，发明佛意，著《直指净土决疑集》三卷，当时杨次公曾为之序。平生精勤念佛，数珠未尝去手，行住坐卧，悉以西方净观为佛事。有僧神游净土，见古与葛繁同在焉。往生有明验矣。当时敏仲与杨次公齐名，并蜚声海内。

敏仲居士之净土法门，以《决疑集》著称，惜其书已不传。今就各处所见，约举其特点如下：

(一) 弥陀大课

金王子成《弥陀忏法》卷六，称南无西方净土极乐世界三十六万亿一十一万九千五百同名同号大慈大悲阿弥陀佛。注云：“此上佛号，名曰弥陀大课。《宝王论》云：释迦佛在世时，有翁婆二人，用谷一斗记数，念阿弥陀佛，愿生西方。佛云：我别有方便，令汝念佛一声得多谷之数。乃教念上佛名，尝以净谷校之，六百万粟为一斗，六千万粟为一硕，六亿为十硕，六十亿为百硕，六百亿粟为千硕，六千亿粟为万硕，六万亿粟为十万硕。此佛名数，乃是六十万硕令一合九勺九抄令一百粒之数，令于一声之中可敌半劫之功。以此教二老人，则其功德甚大，能灭无量劫罪（出《决疑集》）。”（按：此与龙舒所言微有不同。）

(二) 先自审度

明道衍《净土简要录》引《决疑集》云：“寂照法师，有问：见性悟道，便超生死，何用念佛求生耶？答：通昧他心，圣凡安测？除非遍知，授记应难。真修行人，自当审察。诸仁者，汝观自己，见性悟道，得入师位，能如马鸣、龙树否？得大三昧，能如南岳、智者否？宗说俱通，能如忠国师、寿禅师否？此等诸师，皆明垂言

教，深切劝往，彼岂误人乎？况佛金口赞叹丁宁，昔贤恭禀佛诲，定不谬也。又当自度，命终得去住自在否？无始恶业不现前否？舍此报身定脱轮回否？三途险道中出没自由否？天上人间十方世界托生无碍否？若也了了自信得及，何幸如之！其或未然，切勿贡高不修净土！”

（按：此语亦为王氏《忏法》卷二所引，但文不同。）

（三）重在心悟

《乐邦文类》载敏仲居士所撰《净土宝珠集序》云：“众生心净则佛土净，法性无生而无不生……弥陀心内众生，新新摄化；众生心中净土，念念往生。质托宝莲，不离当处；神超多刹，岂出自心？如镜含万象而无有去来，似月印千江而本非升降。被圆顿机，则皆一生补处；明方便门，则有九品阶差。念本性之无量光，本来无念；生唯心之安养国，真实无生。解脱苦轮，十念亦超于宝地；会归实际，二乘终证于菩提。如大舟载石而遂免沉沦，若顺风扬帆而终无留难。悟之则甚近而不远，迷之则益远而无人……”

（按：居士固深于禅者，其所示净土法门，自亦以唯心为归也。）

宋宗坦大师之净土法门

宗坦大师，潞州黎城人，申姓。自幼于延祥院出家，礼僧道恭为师。年十六，落发受具。少通义学，为时所称。长而遍访名师，广弘知见。自尔名播讲林，垂五十年。晚于唐、邓、汝、颍之间，讲净土《观经》，劝人念佛求生乐邦，听者如云，皆禀净业。后于唐州青台镇，誓求安养，念佛观想以为常住，三业四仪，未尝暂忘。徽宗政和四年四月，梦弥陀佛告曰：汝说法止六日，当生净土。觉而白众。虽觉不豫，讲唱不辍。及六日，自知时至，乃鸣钟集众告曰：因缘聚散，固当有时。净土胜缘，唯凭时刻。幸望大众，念佛助往。言讫，坐灭。满空雷鸣，白云覆地，三日方

歇。享年七十六。师先有玛瑙数珠一串，临终盘于指上，众人竟不能取。所撰《观经甘露疏》四卷，学者宗之，故世每称师为宗坦疏主。义渊大师后撰《甘露疏记》五卷。

宗坦大师之净土法门，以《甘露疏》著称，惜此疏不常见，莲池尝称其书已不存。今就各书所引，约示其特点如下：

(一)一念七胜

元优昙大师《莲宗宝鉴》卷二，引《甘露疏》云：“一、词少易行胜，唯称一句南无阿弥陀佛，一切人可念故。二、念缘佛境胜，一心缘念佛身相好，净国为境故。三、离难获安胜，诸佛菩萨加护念佛者，无诸患难，安庆吉祥。四、称名灭罪胜，念佛一声，灭八十亿劫生死重罪。五、持念获福胜，称佛一声，胜四天下七宝供佛及阿罗汉。六、果感见佛胜，众生念佛，必定见佛。七、亲迎往生胜，化佛菩萨放光迎接行者往生净土。”

按：此虽说净土利益，而师之法门自可概见，盖以一句弥陀为主，而同时心缘弥陀依正者也。

(二)临终专念

金王子成《礼念弥陀道场忏法》卷九，引《甘露疏》云：“善言慰谕令心欢喜者，《四分律》云：为病人说法，令其欢喜。《十诵律》云：应随病者先所习学而赞叹之，不得毁訾，退本善心。《随愿往生经》云：佛告普广菩萨，四辈弟子临终之日，愿生十方佛刹者，先当洗浴身体，着鲜洁衣，烧众名香，悬缙幡盖，歌赞三宝，读诵尊经。为病人说因缘譬喻，善巧言词，微妙经义，苦空非实，四大假合，随心所愿，无不获果。言心缘佛像者，若无苦心明者，令缘真佛身相相好光明等。若为苦逼心乱者，设像令缘，口称佛号。准西域祇园寺图云：寺西北角，日光没处，为无常院。若有病者，安置在中，堂号无常，多生厌世，去者极众，尽生西方。其堂内安一弥陀佛像，金薄涂之，面向西方。当置病人在像前坐，若无力者，令病人卧，面向西方，观佛相好。其像手中系一五色

彩幡，令病人手执幡脚，作往生净土之意。像前烧香散花，供养不绝，生病人善心。言属称十念，声声相续，令高声称念，借声束心，使心不散。故《大集经·大庄严论》皆说高声念佛有十种功德：一、能排睡眠；二、天魔惊怖；三、声遍十方；四、三途息苦；五、外声不入；六、念心不散；七、勇猛精进；八、诸佛欢喜；九、三昧现前；十、往生净土。然念通四仪，约胜劣为上下，谓以行住坐为上，唯卧为下。又，沐浴新衣，盥漱焚香，息缘静坐，对佛合掌，念持为上，反此为下。又，定念为上，散念为下。又有二种：一、未终时念，或定或散，容可涉缘；二、临终时念，须屏绝诸缘，一心专注，若心境差违，别为误失。故称十念也。”

(三)五恭敬修

清德真《净土绀珠》引《甘露疏》云：“恭敬修法有五：一、敬有缘尊佛，行住坐卧及便秘等，皆护西方；二、敬有缘像教，设弥陀像及持其教；三、敬有缘师友，恭敬亲近故；四、敬同学人，即同修净业者，互相劝益故；五、常敬三宝，是彼生胜缘故。如此敬修，决定往生。”

宋江公望居士之净土法门

司谏江公望居士，严州人。智识高明，少年登第。徽宗崇宁初，直言极谏，名著当时。酷好宗门，参善知识；蔬食葛衣，砥节励行。晚年专修净业，悟入念佛三昧。有《念佛方便文》刻石流布，指导群生。宣和末，知广济军，一日不疾，面西跏趺而化。

公望居士之净土法门，以“击舌念”著称。今举其特点如下：

(一)击舌念佛

司谏《念佛方便文》云：“世出世间之法，欲得成办省力，莫若系心一缘。只如称念阿弥陀佛名号，念若出声，不唯日久耗乏脏气，齿舌击磕，心念随动，耳根承揽，分别识生，闻性内摇，随出不反。是三成劳，积久或怠。若只心念，不作声音，心机潜伏，未得

慧照，安事反闻，外机不抽，内对不出，沉浊昏住，易成废忘。有巧方便，无用动口，不出音声，微以舌根敲击前齿，心念随应，随心应量，循业发现，舌意根下，念念之中，便有阿弥陀佛四字音声，历历可陈。声不越窍，闻性内融，心应舌机，机抽念根，心窍在舌，击击窍闻，机机念复，寄窍在耳，从闻入流，闻反精元，寂闻空性。是三融会，念念圆通。肉团心现本性弥陀，五浊身游唯心净刹，久久遂成唯心识观。”

(二) 顿渐分摄

又云：“若是利根之人，念念不生，心心无所，六根杳寂，诸识消落，法法全真，门门绝待，瞥尔遂成真如实观。初机后学，唯除宾客寒温时，大小便利时，中暂停念。如或未免荤茹，睡卧未至昏瞑，乃至营办家事，种种作务，自不用舍，亦自不相妨碍。心口念念声声称诵佛号，更有甚邪思恶虑敢萌于心？自然纯一无杂。若能都摄六根，净念相继，不过旬月，便成三昧。所谓是心作佛，是心是佛，是心见佛。上根大器，一念直超；平展之流，善观方便。”

按：宗晓《乐邦文类》曾引此文而评之曰：“念佛方便，当如慈云忏主及《宝王论》所示，江公著述，亦可别收一机，盖悉檀遍被，无不可者。”

宋真歇大师之净土法门

真歇大师，讳清了，丹霞淳禅师之法嗣，本西蜀左绵安昌雍氏子。襁褓入寺见佛，喜动眉睫。十一岁，依圣果寺清俊道人出家。又七年，登讲场。寻弃讲力禅，傲然以行，道俗遮留不顾。至沔汉，扣丹霞室。一日，登钵盂峰，豁然契悟。后住杭州皋亭山光孝寺及温州江心寺，大振洞上之宗，道几半天下。又弘念佛法门，兼以自修，作《净土说》。有云：“宗门大匠，已悟不空不有之法，秉志孜孜于净业者，得非净业之见佛尤简易于宗门乎！”又云：“乃佛乃祖，在教在禅，皆修净业，同归一源。入得此门，无量

法门悉皆能入。”师故专意西方。高宗绍兴念一年，无病而化。

真歇大师之净土法门，实依曹洞宗而表出。今举其特点如下：

(一) 洞下密修

师所作《净土说》云：“洞下一宗，皆务密修，其故何也？良以念佛法门，径路修行，正按大藏，接上上根器，傍引中下之机。”

(二) 事理一心

又云：“一心不乱，兼含理事。若事一心，人皆可以行之，由持名号，心不乱故，如龙得水，似虎靠山。此即《楞严》忆佛念佛，现前当来必定见佛，去佛不远，不假方便，自得心开，连摄中下二根之义也。若理一心，亦非他法，但将阿弥陀佛四字，做个话头，二六时中，直下提撕，不以有心念，不以无心念，不以亦有亦无心念，不以非有非无心念，前后际断，一念不生，不涉阶梯，径超佛地。”此事理一心之说，为后世净土学者所乐道。

(三) 千珠遍入

问曰：“既是圆通无碍，如何定指西方？”师答曰：“只为法界圆融，故法法不离本位也。”乃作《净土宗要》云：“净土不离众生心，是三无别；极乐遍在一切处，举一全收。如帝释殿上千珠宝网：千珠光影，咸入一珠；一珠光影，遍入千珠。虽珠珠互遍，此珠不可为彼珠，彼珠不可为此珠，参而不杂，离而不分，一一遍彰，亦无方所。弥陀净土，即千珠之一。十万佛国，一佛一国土，各千珠之一。圣人善巧方便，示人专念阿弥陀佛，乃千珠直指一珠。见一佛即见十方诸佛，亦见九界众生，微尘刹海，十际古今，一印顿圆，了无余法矣。”

(四) 不舍一法

王侍制以宁，尝疑《起信论》为破有弃空一法不留之书，何以末章以念弥陀求生净土为言？晚过雪峰问真歇，歇曰：“实际理地，不受一尘；万行门中，不舍一法。子欲坏世间相，弃有着空，

然后为道也。”以宁始豁然，有得于心。

宋冯济川居士之净土法门

给事冯济川居士，名楫，蜀中遂宁人，道号不动居士。少有俊声，中太学魁选。作场屋文字，多用《圆觉经》语，明悟理性，钦伏士论。官至谏议。生平喜访道禅林，初参龙门远，次参妙喜，各有证悟。晚年笃信弥陀教法，昼夜不寐，专意净业，作《西方礼》三卷，《弥陀忏》一集。后以给事中出帅泸南，率道俗作系念会，感香炉中舍利应现，毫光亘天。尝以俸资造《大藏经》及四大部藏，各四十八分施诸山，表佛本愿。及知印州，于后厅设高座，望阙肃拜，着僧衣，登座，谢官吏，横拄杖按膝而化。

济川居士之净土法门，以造《大藏经》回向著称，虽亦如次公、敏仲辈与禅有关，但不同次公、敏仲。今举其特点如下：

(一) 结社礼忏

不动居士既撰《西方礼》及《弥陀忏》，又在乡郡建净土会，盖仍正宗莲社者也。

(二) 正受修观

《乐邦文类》载给事和渊明《归去来辞》，中有云：“顾瞻前路，归心若奔；入慈悲室，登解脱门。万境俱寂，一真独存；炉香满炷，净水盈樽。望西方以修观，祈速睹于慈颜；入念佛之三昧，觉身心之轻安。超九莲之上品，闭六趣之幽关；会精神于正受，杜耳目之泛观。俟此报之云尽，指极乐而径还；循宝树以经行，践华园而盘桓。”

(三) 施经回向

居士所撰《发愿文》云：“予之施经，一事而具二施：以资造经，是谓财施；以经传法，是谓法施。财施当得天上人间福德之报，法施当得世智辩聪盖世之报。当知二报皆轮回之因，苦报之本。我今发愿，愿回此二报，临命终时，庄严往生西方极乐世界，

普与众生，悉得成佛。”

按：今人或念佛而求后世福报，与居士之用心异矣。

宋宗晓大师之净土法门

宗晓大师，字达先，为月堂慧询之法嗣，本四明王氏子。年十八，受具。先从具庵强公，次谒云庵洪公，主昌国翠罗，后退隐西山，日课妙经。又笃修净业，尝撰《集乐邦文类》五卷，及《乐邦遗稿》二卷。莲宗名作，多赖以传，实大有功于净土教者。其自序云：“愚挺志于净业，誓欲均被有情，同归实界，故赞《集乐邦文类》行于世。外余片文集义，暨随所见闻可益扶净业者，续又纪为《乐邦遗稿》，并仿儒家典籍拾遗之说也。”宁宗嘉定七年八月，示疾，乃书偈曰：“清净本来不动，六根四大纷飞；扫却云霞雾露，一轮秋月光辉。”泊然而逝，时年六十四岁。

宗晓大师之净土法门，多附见于《乐邦文类》，亦属于台家者。今举其特点如下：

(一) 正依台教

《乐邦文类》卷一，首集诸经，而以《法华》为首；所引疏释，多属台家之书。其论修法，自不出一心三观。而《文殊般若》之常坐三昧，《般舟》《大集》之常行三昧，均为天台所宗者，亦特详焉。又其第四卷中，江公望《念佛方便》文后，亦注云：“念佛方便，当如慈云忏主及《宝王论》所示。”

(二) 惑着亦生

又所引经中，有三条特可注意者：一为《大阿弥陀经》之以疑惑心，生西方界边；二为《无量寿经》之不了佛智，胎宫受生；三为《菩萨处胎经》之生染着心，堕懈怠国。三条连引，知为师所重视也。

(三) 兼弘密轨

第一卷中，又出不空三藏所译《无量寿修观行供养仪轨》注

云：“愿依法行持者检之，今于中录其简而可行者三章于后，庶资广净业云。”其下即录出《无量寿如来拳印真言》、《无量寿如来根本印真言》、《无量寿如来心真言》。此仪轨后，又从三处出五咒：

《乌瑟膩沙最胜总持经》——并录出一咒：

无量寿如来总持法门

《不空羼索神变真言经》——并录出三咒：

一字真言

普遍解脱心真言

不空大灌顶光真言

拔一切业障根本得生净土咒

(四)骨光观佛

第一卷中，又尝出《思惟要略法》中说钝根人当先作白骨观，从白骨放光中观佛相好；利根人则先作净光，从中观佛。注云：“右法，见《大藏》图字函。详其文，非佛说，又不载菩萨所造，而是鸠摩罗什所译，必西竺教典之类也。今录于此，愿资思修云尔。”

(五)一念多佛

第一卷末，又出“南无西方极乐世界三十六万亿一十一万九千五百同名同号阿弥陀佛”。注云：“右佛尊号因缘，诸净土经，并不见出，始因唐飞锡禅师《宝王论》，以此佛号立一念多佛门（今按飞锡《宝王论》中并无此文）。次侍郎王古直指《净土决疑集》承之，后龙舒《净土文》，广劝人受持……窃缘《宝王论》不载所出经论，尤为缺典。今恐称诵者欲知，故兹录示。”盖师固不重此法门者也。

(六)观空不空

第二卷中，出待制陈瓘《宝城易记录序》而注曰：“了斋依延庆明智法师，得台教渊源，晚岁专意西方，诚为得所。其纪所行之法，拟晁公《贯心易记》之辞者。彼曰：吾即今自定日用之法，

先入空三昧，旋灭一切妄念，如空花谷响，经视听而无留碍也。又入不空三昧，安住一真法界，如额珠髻宝，常爱戴而无失坠也。此法交济，更不异时，精密久长，百法无敌。贯心易记，因系之以辞曰：心空如太空，豁然无可触；一真法界中，灵照常安住。”

(七)重无间修

第三卷中，出杨次公所撰《司士王仲回传》，而注曰：“次公此传，诚不可弃，但论事理相夺，未若台宗所谓圆观事理一念具足也。其言一信不疑，即是不间断者，司士转身，只此一则语。昔善导化人，有曰：若人欲速得往生，应起无间修。所谓恭敬礼拜，称名赞叹，忆念观察，回向发愿，心心相续，不以余业相间，故曰无间修。又若贪瞋痴来问者，但随犯随忏，不令隔念隔日隔时，常使清静，亦名无间修。若能毕命誓不中止，决定往生。”

金王子成居士之净土法门

王子成，字庆之，自号极乐居士，金时人。笃志乐邦，精修净业。尝集《礼念弥陀道场忏法》十卷，网罗群籍，蔚为巨制，文义整赡，靡所不包。千百年来，西方之教，至此又一集其大成焉。当时有闲闲居士赵秉文为之赞曰：“众生见佛，只是一心；佛度众生，不离大愿。心犹镜然，交光涉入；愿犹地然，有种即生……发心还家，须知道路；极乐居士，是汝导师。当知此忏，诸资粮具；稽首十力，为我证明。敬告佛子，当作此观。”又有李纯甫者，撰《序》一篇冠其篇首，中有云：“近读极乐居士结集《西方净土忏文法门》，乃学佛者之捷径。属予赞叹，故亦以真实语识之。”《序》后所记年时，乃崇庆二年中春望日，盖即南宋宁宗嘉定六年，居士集此忏法时，当在其前数年，惜其行实已不详矣。后明成化四年秋，宪宗皇帝为其父之丧，尝印成《弥陀忏法》转于宾侧云。

极乐居士之净土法门，以《礼念弥陀道场忏法》著称。今举其特点如下：

(一) 礼念忏法

极乐居士所集忏法，于启请三宝之后，分十三节：第一曰归依西方三宝，第二曰决疑生信，第三曰引教比证，第四曰往生传录，第五曰极乐庄严，第六曰礼忏罪障，第七曰发菩提心，第八曰发愿往生，第九曰求生行门，第十曰总为礼佛，第十一曰自庆，第十二曰普皆回向，第十三曰嘱累流通，而忏法以竟。其《自序》中，谓颇依梁武忏之规仪云。

(二) 求生行门

忏法之中，其说往生正行，实在第九，欲穷极乐居士之净土法门者，当三致意焉。第九分中，谓：“今于诸经集成众行，奉劝人人，随其广略，依经修行，尽获胜果。”此下即举龙舒之晨朝十念，天亲之修五念门，文殊之一行三昧，《观经》之第十三观。盖初为散心之简修，次为散心之全法，三为定心之持名，四为定心之作观。此四殆居士所认为根本行门者。四者之下，又分列三辈求生门、九品求生门，所以明其往生阶位之高下也。二门之后，更别有十四颂，示行门繁简次第颇详，盖依慈云之作而整理之者。今录之：

若人端坐正西向，九十日中常念佛，
能成三昧生佛前，《文殊般若》如是说。
若人专念一方佛，或行或坐七七日，
现身见佛即往生，《大集经》中如是说。
十日十夜求斋戒，悬缯幡盖然香灯，
系念不断得往生，《无量寿经》如是说。
十日十夜六时中，五体礼念不断绝，
现见彼佛即往生，《鼓音王经》如是说。
一日二日若七日，执持名号心不乱，
佛现其前即往生，《阿弥陀经》如是说。
若人闻彼阿弥陀，一日持念至二日，

系念现前即往生，《般舟经》中如是说。
 昼夜一日称佛名，殷勤精进不断绝，
 展转相劝同往生，《大悲经》中如是说。
 一日一夜悬缁盖，专念往生心不断，
 卧中梦佛即往生，《无量寿经》如是说。
 住大乘者清净心，十念念彼无量寿，
 临终梦佛定往生，《大宝积经》如是说。
 五逆地狱众火现，值善知识发猛心，
 十念称佛即往生，《十六观经》如是说。
 若有欢喜爱乐心，下至十念即往生，
 若不尔者不成佛，四十八愿如是说。
 诸有闻名生志心，一念回向即往生，
 唯除五逆谤正法，《无量寿经》如是说。
 临终不能观及念，但能生意知有佛，
 此人气绝即往生，《大法鼓经》如是说。
 若人念佛生疑惑，住在疑城五百年，
 犹胜天官无退堕，《弥陀大经》如是说。

此分之中所说行门，固特以修五念门为主。故忏法中另提之，盖忏法即修五念门也。

(三) 临终行门

求生行门，于上述十四颂后，又说临终行门。先则为病人善巧说法，次则令病人心缘佛像。若苦逼心乱，不能缘真佛身相，则设像令缘，口称佛号，务令高声。又念时以行住坐为上，卧为下。又盥沐焚香，息缘静坐，对佛合掌，念持为上，反此为下。又定念为上，散念为下。又有二种：一、未终时念，或定或散，容可涉缘；二、临终时念，须屏绝诸缘，一心专注。其所说实依宗坦大师《甘露疏》也。

(四)幽显同修

《弥陀忏法》中，常称“今日道场幽显大众”而求生行门之末，亦示新亡旧化已堕恶趣者之行门，可知极乐居士所设之道场，实幽显同修者，异于余师矣。

四、元代之有名导师

元中峰大师之净土法门

中峰大师，讳明本，姓孙，钱塘人，生于宋理宗景定四年。生有异征，为童儿，嬉戏必为佛事。稍长，阅经教，燃指臂，求佛甚切。昼夜弥励，困则首触柱以自警，期必得乃已。时天目山有师子岩高峰妙禅师居之，设死关以辨决。参学之士，多望崖而退。本公独入死关，密叩心要，遂获大悟。说法无碍，著书若干卷。元成宗大德十年，出主师子院，人称中峰和尚，道誉高一世。其后仁宗闻而招之，不至，制金纹之伽梨衣赠之，并赐号佛慈圆照广慧禅师。师固禅净双修者，尝云：“禅者净土之禅，净土者禅之净土。”有《怀净土诗》一百八首行于世。又制《报恩记》云：“秉一心为禅，照万法为观，其为心也，圆湛虚寂，涉入无碍，不可以相求，不可以言诣，舒之则万法即之而彰，卷之则万法依之而泯。”尝于佛诞之日，就观音像前发四十八愿，其一云：“从我今生，应未来际，临命终时，无诸疾苦，正念现前，心不颠倒，生极乐国，见佛闻法，即悟无生。更往兜率内院，瞻拜慈氏。然后退位，出生娑婆，广度群迷，同登彼岸。”又手定《三时系念仪范》及《三时系念佛事》。英宗至治三年八月，手书别诸外护法属，翌日即逝，年六十一，僧腊三十五。化于天目山之东冈，敕谥普应国师。

中峰大师之净土法门，以“三时系念”著称，亦与禅宗有关。莲池大师尝云：昔中峰、天如，谓禅与净土理虽一，而功不可并施。今举其特点如下：

(一) 即日行功

师尝劝人早办资粮，不宜因循片刻。其《怀净土诗》云：“便就今朝成佛去，乐邦化主已嫌迟；哪堪更欲之乎者，管取轮回没了期。”盖百年在呼吸之间，四大非坚久之质，无常迅速，多不自知，即日行功，犹恐不及。斯什实净土法门中之第一要诀也。

(二) 信非外得

既知即日行功，则信行愿三，又当深知。今先说信，中峰国师《三时系念佛事》云：“凡具信心者，皆得往生。信者，信有西方净土，信有阿弥陀佛摄取众生之事，我等众生信有往生之分。然虽谓弥陀摄取，众生往生，要信唯是随心自现，感应道交，究竟非从外得，如是信者，是为真信。”师之言信，双照空有，实最完备。

(三) 净念相继

既知即日行功，又已能具信心，便须净念不断，以励其行。中峰国师《三时系念佛事》云：“信而无行，即不成其信。行者，《楞严经》云：都摄六根，净念相继，不假方便，自得心开。《阿弥陀经》云：若有善男子、善女人，闻说阿弥陀佛，执持名号，若一日，若二日，乃至七日，一心不乱，其人临命终时，阿弥陀佛与诸圣众现在其前，是人终时，心不颠倒，即得往生阿弥陀佛极乐国土。如是行者，是名正行。”又中峰《三时系念仪范》云：“古者道：清珠投于浊水，浊水不得不清；念佛投于乱心，乱心不得不佛……此珠之入水，自寸而尺，此水随珠下处，变浊为清……以至于底……当杂识纷乱之顷，能移一念，观想慈容而称念之，才念一声，即一念之间，散乱远离，随念寂静，且一声之念既尔，移念入第二声中，譬如清珠之入水二寸也。自最初一念清净，至第二念亦清净，乃至第三第四五至于十百千万亿念，念念清洁，念念寂灭，念念纯真，念念解脱，如教中所谓净念相继者也。”（按：此亦见于《三时系念佛事》）又中峰《怀净土诗》云：“一串数珠乌律律，百千诸佛影团团；循环净念常相继，放去拈来总一般。”

(四)愿愿相应

有信有行，又须有愿。中峰《三时系念佛事》云：“行而无愿，即不成其行。愿者，要与阿弥陀佛四十八愿，愿愿相应，是为大愿也。信行愿三，如鼎三足，缺一不可。”故师尝亲于观音像前发四十八愿，而所定三时系念中，亦重忏悔发愿也。

(五)三时系念

依此真信正行大愿而修者，在中峰国师，尝定有“三时系念”之作法。此作法又分二种：一则结会自修，曰三时系念仪范；一则作法度亡，曰三时系念佛事。但均以诵经、持名、讲演、行道、忏悔、发愿、唱赞七者组成之，而仪范中又附修“斋佛仪式”及“弥陀忏仪”焉。此所谓三时系念，殆较历来所说六时为简，然此乃就集众结坛而言，若平时独修，仍当以不断为尚。故中峰《怀净土诗》中，亦有“清旦黄昏礼忏摩”、“朝参暮礼效精勤”、“六时叩问黄金父”、“昼夜六时声不断”等句。

(六)存想西方

《怀净土诗》云：“势至曾参日月光，教令存想念西方；自从亲证三摩地，不离慈尊左右旁。《观经》一卷是家书，日落之方有故居；多办资粮期早到，免教慈父日嗟吁。”盖师亦重观想者也。

(七)不用别求

《怀净土诗》云：“正念阿弥陀佛时，宝池树影日迟迟。更驰心欲归清泰，又是重栽眼上眉。万劫死生如重病，一声佛号是良医。到头药病俱忘却，不用重宣母忆儿。一句弥陀作话头，单提不用别参求。工夫彻透泥团破，铁佛通身也汗流。才要归家即到家，何须特地起咨嗟。门前大路如弦直，拟涉思惟路便差。”盖中峰固主直下念佛，立地已生，不容思惟及参究也。

(八)到头念脱

《怀净土诗》云：“念佛须期念到头，到头和念一齐收。娑婆苦海风涛静，稳泛乐邦红藕舟。念根是一串轮珠，痛策归鞭莫远

图。念到念空和念脱，不知身在白芙蕖。心中有佛将心念，念到心空佛亦忘。撒手归来重检点，花开赤白间青黄。”盖念佛功深，又当遣此佛念，究不宜有所著也。

(九)净除分别

念佛之时，务须净除分别之心，故诗中有“是非人我尽倾捐”、“但于当处忘生灭”、“回观自性离分别”、“迷悟两头俱拽脱”、“打破虚空笑满腮”及“瞥于当念存能所，又被空花翳两眸”等语，均中峰最精要之念佛口诀也。

元普度大师之净土法门

普度大师，又号优昙和尚，丹阳蒋氏子。家世事佛，弱冠出家于庐山东林寺。初参龙华宝山慧禅师，师深器之。后历叩诸方，琢磨淘汰，达心净土，见性弥陀。元成宗大德九年，居庐山东林寺白莲宗善法堂，笃修念佛三昧。元武宗至大初，诏罢莲宗，师大惧曰：吾承斯教将三十载，乃于我之世而亡我教乎？乃于佛前自誓复兴斯教，为书述念佛警要，目曰《莲宗宝鉴》，凡十卷。天童东岩圆应日禅师等尊宿均深加叹赏，遂赉赴京都，由闾宾班的答灌顶国师于武宗至大元年呈之隆福宫。降旨称美，令刊板印行。仁宗皇庆元年，板成。上书请复斯教，许之，命为教主而赐以虎溪尊者之号。

当时白莲教正盛行，广煽邪说，惑乱正宗，致净土法门，沦为魔道。《宝鉴》第十卷曰：念佛正论，尝条举而明辨之，实大有功于莲宗者。文宗至顺初，别众念佛而逝，世称优昙宗主。

普度大师之净土法门，实以《莲宗宝鉴》著称。今举其特点如下：

(一)三福为因

《莲宗宝鉴》第一卷，曰“念佛正因”。优昙白云：“谓入室必由户也。”其中所示，即《观经》三福也。

(二)十一法门

《莲宗宝鉴》第二卷，曰“念佛正教”。优昙自云：“乃示念佛法门，渐偏顿圆，使进修者随根器而归乎至道也。”其中所示凡有法门十一：

一曰离相念佛三昧无住法门。谓运虚空平等心，无我、人、众生、寿者诸相，一念无为，十方坐断。

二曰天台念佛三昧三观法门。谓依天台三观而念佛，谛观念佛心起亦是假名，即假观；更观念佛之心，体之即空，即空观；复观此心有如来藏，又生佛普应，无佛无念，即中观。

三曰空观念佛三昧无念法门。谓行者先摄心静坐，将世间一切虚妄不实境界，尽情扫荡，俱不住着，唯观于空，空亦不可得，如是顿入如来宝明空海。

四曰日观念佛三昧专想法门。谓依《观经》日想初观，于静处屏绝外缘，正坐摄心，谛观日轮现在目前，心息住定，即得三昧。

五曰参禅念佛三昧究竟法门。谓坐禅时，密密举念南无阿弥陀佛三五声，回光自看云：毕竟哪个是我本性弥陀？却又觑看，只今举的这一念从何处起？觑破这一念，复又觑破，这觑的是谁？参良久，又举念南无阿弥陀佛。念后又参，勿令间断。

六曰摄心念佛三昧调息法门。谓对治昏散之法，数息最要。先想己身在圆光中，默观鼻端，想出入息，每一息默念南无阿弥陀佛一声。方便调息，不缓不急，心息相依，随其出入，行住坐卧，皆可行之，勿令间断。

七曰一相念佛三昧专念法门。谓专心系念阿弥陀佛，不思众相，于行住坐卧系念不忘，入寐时亦系念而寝，觉即续之，不以余业间断。

八曰六时念佛功德回向法门。谓于净室安置佛像，每日日初时、日中时、日没时、初夜时、夜半时、夜终时，均仰望慈容，称念圣号千遍，礼佛四十八拜，念西方文，发愿回向。

九曰忏罪念佛功德系念法门。谓严净坛场，请一比丘及诸上善人同坛尊证，斋戒修持，系念彼佛名号一昼一夜，每佛千声，诵《弥陀经》一卷。如是三次，志心忏悔回向。

十曰晨昏念佛功德信愿法门。谓在家菩萨，未能一心修行者，须是每日早起及黄昏时，焚香礼佛，随意持名，以为常课，如因事偶间，次日当自对佛忏说。

十一曰简径念佛功德十念法门。谓依慈云忏主所定晨朝十念之法，每日清晨，面西合掌念佛，尽一口气为一念，如是十念，回向发愿。此法至简，亦不礼拜，尘务忙冗，亦得行之。

(三) 信愿合行

师固并重信愿行之三者，故《宝鉴》第五卷至第七卷，即曰正信正行正愿。而正行之中，除念佛外，亦重六度万行。

(四) 一念六度

《宝鉴》又云：“执持一句阿弥陀佛，一念之中，与理相应，诸法现前，六度具足。布施则心无染着，持戒则不起妄缘，忍辱则能所俱忘，精进则心无间断，禅定则动静俱寂，智慧则不立丝毫。”其后藕益大师亦曾阐明此义。

元天如大师之净土法门

天如禅师，名惟则，姓谭氏，吉安府庐陵人。得法于中峰本禅师。元惠宗至正初，住姑苏之狮子林，即菩提正宗寺。寺有卧云、立雪二室，师常处其间。以宗门名匠而笃志净业，一时宰官长者多往参学。屡奉诏征不赴。尝撰《楞严会解》，盛行于世，二百余年中，海内学者靡不宗之。或谓是天如之《楞严》，非如来所说之《楞严》。然当时翕然依用，至惟知有会解，而他非所尚，亦云盛矣。明太祖洪武元年入寂，寂时灵瑞不一，年七十一（《净土晨钟》云六十九）。

天如大师之净土法门，以《净土或问》著称，亦属于禅宗者。

莲池大师尝云：昔中峰天如，谓禅与净土理虽一，而功不可并施。今举其特点如下：

（一）三门随修

《净土或问》云：“净土无修，修因迷有，法无高下，高下由根。根有多殊，修分多类。摄其多类，总有三门：一曰观想，二曰忆念，三曰众行。皆依极乐弥陀为之主也。”

“观想者，《观经》谓诸佛是法界身，入一切众生心想中。是故心想佛时，是心即是三十二相、八十随形好，是心作佛，是心是佛。诸佛正遍知海从心想生，应当一心系念谛观彼佛……”

“二、忆念者，或缘相好，或持名号，皆名忆念，而有理有事……真歇曰：事一心，人皆可行，由持名号心不乱故，如龙得水，似虎靠山。若理一心，亦非他法，但将阿弥陀佛四字，二六时中，直下念去，了知能念之心，本不有念、不无念，不亦有亦无念，不非有非无念，能念既尔，所念亦然。又，诸经所说，或一生系念，三月系念，晨朝十念，七七日念，十日十夜六时中念，一日一夜不断专念，加以深信之力，净愿之力，佛加被力，皆生极乐。下至逆恶凡夫，临终十念，亦得生也。”

“三、众行者，《华严》十大愿，谓礼敬诸佛、称赞如来、广修供养、忏悔业障、随喜功德、请转法轮、请佛住世、常随佛学、恒顺众生、普皆回向……《大宝积》发十种心：一、于诸众生起于大慈，无损害心；二、起于大悲，无逼恼心；三、于佛正法，不惜身命，乐守护心；四、于一切法，发生胜忍，无执着心；五、不贪利养恭敬尊重，净意乐心；六、求佛种智，于一切时，无忘失心；七、于诸众生，尊重恭敬，无下劣心；八、不着世论，于菩提分，生决定心；九、种诸善根，无有杂染，清静之心；十、于诸如来舍离诸相，起随念心……《观经》修三福：一、孝养父母，奉事师长，慈心不杀，修十善业；二、受持三归，具足众戒，不犯威仪；三、发菩提心，深信因果，读诵大乘，劝进行者……又，《大本》三辈发菩提心，及诸经论所

明，诵经持咒，建塔造像，礼拜赞颂，斋戒，烧香散花，悬缙幡盖，凡一行一事，资之以信愿回向之力，无不生也。

“然愿行大小不等，理事不同，其所感依正，所见之佛，所闻之法，应必悬异也。”后又云：“如是三门，门门可入，或单或兼，随意所取。”

(二) 忙里偷闲

《净土或问》又云：“若是痛念无常，用心真切者，不论苦乐顺逆，静闹闲忙，一任公私干办，迎宾待客，万缘交扰，八面应酬，与他念佛两不相妨。不见道，朝也阿弥陀，暮也阿弥陀，假饶忙似箭，不离阿弥陀。”又云：“竹深不妨流水过，山高岂碍白云飞。其有世缘重、力量轻者，亦须忙里偷闲，闹中取静，每日念三万、一万、三千、一千声，定为课，不容一日放过。又，冗极顷刻无闲者，每晨必须十念，积久功成，亦不虚弃。念佛之外，念经礼佛，忏悔发愿，种种结缘作福，随力修诸善功以助之。一毫之善，皆回向西方。如此用功，非唯决定往生，亦增高品位矣。”此中所称每晨十念之法，下文尝及之，即遵式大师所定晨朝十念法也。

(三) 缘历称名

《净土或问》又云：“念佛者，或专缘三十二相，系心得定，开目闭目，常得见佛；或但称名号，执持不散，亦于现身而得见佛。此间现见多是称佛名号为上，称佛之法，须制心不令散乱，念念相续，系缘佛号，以心缘历，字字分明。称名无管多少，并须一心一意，心心相续。如此，方得一念灭八十亿劫生死之罪，若不然者，灭罪良难。”此以心缘历字字分明之称名法，为前此诸师所未详及。而称名不论多少，及称名非尽能灭罪二语，亦极可注意。

(四) 三策专修

《净土或问》又云：“问：圆观之修，唯心之念，似上器之行门；《华严》十愿，《宝积》十心，亦大根之功用。根器不对，功行难成。今吾自揣，观吾自好，唯专持名号，加礼拜忏悔而已，师为如何？”

答：善哉！汝知量矣，汝合善导专修无间之说矣。专修者，谓众生障重，境细心粗，识扬神飞，观难成就。大圣悲怜，直劝专称名号，称名易故，相续即生，念念相续，毕命为期；十即十生，百即百生……无间修者，身专礼阿弥陀佛，口专称阿弥陀佛，意专想阿弥陀佛。又，贪瞋痴来，随犯随忏，不令隔日隔夜隔时，常使清静无间也……今观其说，要紧在念念相续……当间断时，若不痛鞭，则专修无间永无成就。古人有三痛策：一报恩，二决志，三求验（报恩谓父母师长施主妻子等均有恩于我者，当成道以报之；决志谓决定不分心于参禅说教写字做诗，并决定护戒根及断憎爱；求验谓无常迅速，不可迁延，须在目前，便要见佛）。如上三策，当自痛鞭，使念不离佛，佛不离念，感应道交，现前见佛。既见乐邦佛，即见十方佛，即见自性天真佛，即得大用现前，然后推其悲愿，广化一切。此名净土禅，亦名禅净土也。”

（五）四字话头

师又云：“但将阿弥陀佛四字做个话头，二六时中，直下提撕，至于一念不生，不涉阶梯，径超佛地。”此语由真歇了禅师而来。

元楚石大师之净土法门

楚石大师，讳梵琦，宁波象山县人（见云栖《明僧辑略》。但云栖《往生传》，又称楚琦，蜀人），姓朱氏。襁褓中有僧称为佛日，因小字昙曜。九岁，依族祖晋翁洵师于湖之崇恩剃染。十六受具，阅《楞严》有省，参元叟端公于径山，未契。已而应书大藏之选，至京师。一夕，闻樵楼上鼓声，汗如雨下，豁然大悟，述偈曰：“崇天门外鼓腾腾，蓦札虚空就地崩。拾得红炉一片雪，却是黄河六月冰。”还白元叟，元叟许可。元英宗泰定中，海盐福臻、报国等寺虚席以待，师勉赴，后迁郡之天宁寺。师自幼知有西方弥陀教法，清晨十念，求生净土，未尝一日少懈。及住天宁，筑室

西偏，颜曰西斋。室中置一小床，日趺坐默观，专修净业。一日见大莲花充满世界，弥陀在中，众圣围绕。自是六时净土现前，梦中常栖金地。盖翹勤逾五十年矣。尝作《怀净土》百韵诗、七言律，并诸咏赞甚多，奇才妙悟，人称千古绝唱。其后灵峰藕益大师选辑《净土要典》，初仅得其九，弟子成时因请以《西斋净土诗》合为十要，灵峰抚掌称善。明太祖洪武元年，诏师入京。三年秋，又诏问鬼神情状，师因在天界寺，集经论制一书，方入奏，忽有疾。越四日，书偈云：“真性圆明，本无生灭，木马夜鸣，西方日出。”谓其属梦堂噩公曰：吾行矣。问何往？答曰：西方。曰：西方有佛，东方无佛耶？师厉声一喝，泊然而化。世寿七十五，僧腊六十三。有《六会语录》行世。尝赐佛日普照慧辨禅师之号，莲池曾称为明初第一流宗师。

楚石大师之净土法门，以《西斋净土诗》著称。今举其特点如下：

（一）想极情亡

《净土诗》云：“金作层楼玉作台，琉璃田地绝纤埃。唯心净土无高下，自性弥陀不去来。红日初非天外没，白莲只在意根栽。众生障重须存想，想极情亡眼豁开。”盖师固谓净土依正均我自心发之，故极重存想，即假心之妙用以去心障而开心眼也。诗中又云：“倾身送想浮云外，极目斜阳挂树梢。”然则师之存想，乃《十六观经》之法门，故师又尝作《十六观诗》二十二首。

（二）参礼佛像

《净土诗》又云：“纸画木雕泥塑成，现成真佛甚分明。皈依不是他家事，福德还从自己生。万树花开因地暖，千江月现为波清。朝参暮礼常如此，在处皆通极乐城。”此诗于参礼佛像之妙旨，发露甚至。

（三）护戒清心

师论净土真因，仍重护持戒律，息灭贪瞋。如《净土诗》云：

“一个浮泡梦幻身，如何只是纵贪瞋。好寻径直修行路，休学愚痴放逸人。护戒还同冰雪净，操心要与圣贤亲。明明指出西飞日，有识还令达本真。”又云：“土净令人道果圆，娑婆性习一时迁。鱼离密网游沧海，雁避虚弓入远天。来往轮回从此息，死生烦恼莫能缠。无心即是真清泰，有染如何望宝莲。”

(四) 事理同信

藕益大师尝作《西斋净土诗赞》，中有云：“还摄无边念佛人，永破事理分张恶。”成时大师注云：“此楚石大师赋怀净土诗宗旨，亦是灵峰老人选诗本旨。”又云：“事理分张恶者，谓舍西方功德庄严之阿弥陀佛，而别计自性弥陀；舍西方功德庄严之极乐世界，而别取唯心净土。此则事理乖张，成大邪见，自他俱贼，隳正法轮，的是恶见恶业，当来必受十方阿鼻大恶报。”

(五) 离有无念

师又尝示众云：“教中有六念：念佛、念法、念僧、念戒、念天、念施。衲僧门下念个什么？若道念佛，念着佛字，漱口三日，不可是念佛也。若道念法，法尚应舍，何况非法？不可是念法也。清静行者，不入涅槃；破戒比丘，不入地狱，不可是念僧也。持戒但束身，非身无所束，不可是念戒也。三界无安，犹如火宅，不可是念天也。施者受者并所施物，三轮空寂，俱不可得，不可是念施也。莫是无念吗？才无念便是有念，避溺投火，转见病深，直饶独脱无依，要作山僧奴子未可在。欲得会吗？千年无影树，今时没底靴。”

五、明代之有名导师

明妙叶大师之净土法门

妙叶大师，四明鄞江人。元明之际，出家为僧。尝研天台之教，深修念佛三昧，系属禅宗，而行归安养。当时学者邪见方炽，每惑于自性唯心等语，因药致病，极乐净土，不求于西方，而求之

分别缘影。师悯其唐劳无感，乃依净土诸经典，撰《宝王三昧念佛直指》二卷。时为明太祖洪武二十八年顷，海内禅净之徒，一时均获津梁焉。后二百余年，莲池大师出，犹心慕其书，顾岁久失传，竟未得见。神庙年间，古吴万融禅师，偶于乱书中，得此遗帙，与唐飞锡法师所撰《宝王论》同为一编，藕益大师因梓行之，并收于《净土十要》中。

妙叶大师之净土法门，以《宝王三昧念佛直指》著称。今举其特点如下：

（一）念佛正行

《念佛直指》凡分二十二篇，而第十三篇所说为正行，尤为妙叶大师净土法门之精要处。文云：

“行者发志，必使人于道场，先观我及尽虚空界一切众生常在生死大海……若不令其普脱，何名正行？于是等观冤亲之境，起大悲心……定不为弊魔恶党退转，如是大心既立，然后审古贤念佛正行，择自然寂静非曾秽染之地……如法建立道场，极令严净……于是三心圆发，五体投诚，观佛相好，胡跪合掌，运心普缘无边刹海一切众生及我此身，自昔至今，流浪不返，深为可痛，涕泪悲泣，求佛垂慈。不觉身如大山崩，归命三宝，手擎香花，想遍法界，敬礼投诚，剖腹洗肠，发露过罪。昼夜六时，克期练行，或障深未感，至死为期，于中不得刹那念世五欲……三昧仪轨，唯慈云得中，宜熟味之。此是第一上行，境界甚深，学者于中当竭其力，不可舍此趋彼也。

“若根机不等，胜行难全，亦必处于净室，使内外肃清，随意立行，礼佛忏悔，日定几陈，精进一心，誓不中悔。或专诵经，或专持咒，或但执持名号，若得见好相，即知罪灭缘深……

“又有未能尽断世缘，亦修世善，于极乐国，谛信不疑，念念恋慕不忘，于前行门，随意修习，四威仪内，以此为归，触境达彼渊源，临事力行方便，临命终时，必生彼也。然诸行不同，法力本

等,但存心缓速,故佛应迟疾,学者不可不知。

“又有慈云十念法门,每晨盥漱,静处面西修行,此往生初因,必不可失。”

按:师之净土法门,多宗慈云忏主。其第十五篇三昧仪式,即说此中第一上行,但于慈云忏仪所定法则之上,详加增订耳。又第一上行中,其严净道场、观佛相好,尚有种种微旨,具见第四、第五两篇。盖第四正明心佛观慧,即谓行人当以天台三观观佛相好,又依慈云先观劣应毫相而后遍观余相。第五道场尊像念佛正观,即谓道场圣像庄严供具,当与极乐依正一体而观,不可作土木胶漆金彩之见,且心境身土同一受用自在无碍,香花幡盖乃至一尘,无非三昧。此均修第一上行者所不可不知也。

(二)一心妙旨

《念佛直指》云:“或曰:如何用心得不散乱?答:能运身口之念,毋论其散,但不间断,自能一心,亦可即名一心。唯行之不休为度,固不必忧散乱矣。如母丧爱子,龙失命珠,不期心一而自一,岂制之令一也?心不可制,实在行人勤恳耳。”

(三)客途修法

《念佛直指》第十四,称有客名行一,常游湖海,未能静修,因请问旅次念佛之法。师为说客途所修三昧,谓当立不欺心,熟读净土经咒忏法,于六斋日起,每日六时行之,或克定每日若干时,随方修礼,唯除东向。又不拘佛像香灯之有无,唯依忏法节段想我身如对净土佛前跪拜瞻绕,一一明了。其礼拜也,或身礼,或想礼(端坐合掌而想);其持诵也,或口诵(轻重随宜),或默诵。皆当察境、察人以行之,而其要则在日日不断,念念不舍也。

(四)不欲人知

师又极重密修,故《直指》云:“嗟今之人,修而无效,盖信根浅薄,因地不真,未曾立行,先欲人知,内则自矜,外欲显曜,使人恭敬,冀有所得,甚至妄言得睹净境,或见小境,及梦中善相,未识是非,先欲明说。此等卑下,必为魔惑,愿行退失,随生死趣,

可不慎哉！虽有道场仪式，或被人知，盖不得已，岂可特露其迹，使观行倾败哉！还当审谛密实自行，内怀惭愧，勿露其德，中有宿障欲灭，微见好相，如不蕴德，闻人之耳，其行必覆。远公三睹圣相，平日未尝言也，但除临终时耳。”

(五)大解小行

师又极重净戒，故《直指》云：“又此三昧体性虽圆，宜尽微细条款，革诸猥弊，乃至小罪，犹怀大惧，解随大乘，行依小学，乃能合此三昧。小不自小，小随解圆；圆不离小，小即是大。小大解行，一理无分，即超世见。”

(六)一愿四义

《直指》第十九，曰“一愿四义之门”。文云：“此三昧说，既详且明，还可一句一言而尽。一言，愿也。一句，戒解行向也。一部之义，不出戒解行向；戒解行向，必从愿起。行人既修三昧，若不持戒，虽有信心，为世间恶缘杂染侵夺，尘劳难遣，毁坏法身，令解入邪，不得往生……戒根清净，若不以深慧妙解，知净秽两土东西敌立真实不谬，即此净秽两土全具我心，不离当念，从何法修，可得生彼……慧解既正，必依解立行，六时行道，三业无亏，直进不退，决期生彼……如是戒解行等所生功德，及一切时处与无始来大小善根，一一回向净土，临终乃得决生……此四法门……若失其一，三昧不成，当四义具修，乃满一愿也。”但师亦谓匹夫匹妇一心称名，自具四义而成其初愿，不过知四义而一心者，益基地坚牢，永无退转耳。又师于戒之一义，尝别立第十一篇，劝持众戒。而于众戒之中，又以戒杀为急，故又先立第十篇劝戒杀。

(七)往生新咒

《直指》第十二篇，曰“勉起精进力”。于劝行人不为世间八风所退，不为身心异见大小病缘而怠其行外，又云：“若宿业所使，愿行有亏，当一心诵“拔一切轻重业障得生净土陀罗尼”。持一遍，即

灭身中一切五逆十恶等罪；持十万，即得不废忘菩提心；持二十万，即感菩提芽生；持三十万，阿弥陀佛常住其顶，决生净土。此咒，世本音声句读多讹，近代三藏法师沙罗巴所译最详要。故宜诵之为正行直指。咒曰（咒文不录），亦名无量寿如来根本真言，诵得大精进，速生净土。”

按师所举呢，实系“十甘露明”，本名“阿弥陀如来根本陀罗尼”，与寻常所诵往生咒原不同也。

（八）十大碍行

师之净土法门中，有一极可注意者，即第十七篇所说十大碍行也。文云：“今依经立十种大碍之行，名十不求行，或不得已，障碍现前，众魔诸恶，不能侵悉。如金火同炉，火虽欺金，金必成器。十大碍行者：一、念身不求无病；二、处世不求无难；三、究心不求无障；四、立行不求无魔；五、谋事不求易成；六、交情不求益我；七、于人不求顺适；八、施德不求望报；九、见利不求沾分；十、被抑不求申明。此十摄一切碍，唯上智堪任；中下之人，不敢希冀。若照察觉悟，省身体道，持之不失，则能入诸魔界，不为群魔沮伤；循诸色声，不为色声惑乱。乃至憎爱利名之境，人我得失之场，我心先居碍中，彼碍岂能为碍？碍若无碍，道行可以直进。若非以碍为通，则于非碍反成为碍。”此十大碍行，在上求之时，固不可少，而在下化之时，尤当致力也。

明蘧庵大师之净土法门

蘧庵大佑大师，字启宗，姑苏吴县人，俗姓吴，元顺宗元统二年生。幼闻其兄诵楞严咒，即随之诵。十二岁出家。初习贤首教，次从皋声公学天台止观。明太祖洪武四年，被召入京。明年，在蒋山预广荐之法会。洪武十年，住吴郡北禅寺，讲《心经》及《金刚》、《楞严》，又为圆通寺开山。未几，隐居西山，题其室曰真如，专修念佛三昧。先是佑九岁时，天台法将玉冈蒙润入寂。

其后佑读其遗著《四教义集注》，豁然有省，故生平常祖述玉冈之教义。而玉冈实亦专修念佛三昧者也。然佑尝自称髫年即知有念佛三昧，但疑唯心净土，何以又欲往生西方。至弱冠，读妙宗，始释此疑。则佑之净土因缘实甚早矣。洪武二十六年，出为僧录司右善世。二十九年，升左善世。三十二年，告老还姑苏旧业。太宗永乐三年，复召至京，诏纂修释书，成《般若要义》一稿。俄而示疾，五年春正月二日，趺坐而逝，世寿七十有四。所撰净土教书，有《净土指归集》二卷，及《弥陀经略解》、《净土解行因》、《净土真如礼文》、《净土九莲灯科》各一卷。蓬庵大师之净土法门，以《净土指归集》著称，亦属于台宗者。今举其特点如下：

（一）正依慈云

《净土指归集》中分十门，其第五为行法门，即正说净土行法者。此门之中，以“慈云行愿四门”及“忏仪十科”为主，盖师固台宗人也。

（二）显密二修

行法门中，尝特立一节说往生神咒，中有“拔一切业障根本得生净土神咒”、“无量寿如来根本真言”、“阿弥陀心咒”，凡三咒，劝人依法诵持。

按：《净土指归集》第三法相门中，亦尝特立一节，说显密二修，云：“诸佛法藏，有显有密。显谓十二部经，三藏圣教；密谓坛场作法，诵持秘咒，决取神效，如净土法中往生神咒等是也。《大藏》衡字函有《无量寿观行仪轨》一卷，金刚手菩萨说无量寿陀罗尼坛法，依法修习者，往生上品，证入初地。并无量寿如来心咒、根本咒、拳印真言等，洎诸部秘密大悲尊胜等咒，功德甚多。如经所说，修净业人，依法诵持，皆生乐土。”

（三）乘急戒缓

《净土指归集》之第二宗旨门，师《自序》谓不了佛智，当生胎宫；解第一义，乃生上品。故知明宗得旨，乃万行之前导，修净业者所不可缓云云。其第三《法相门》中，亦云：“《大涅槃经》云，于

戒缓者，不名为缓；于乘缓者，乃名为缓。戒谓止恶行善，乘谓解第一义。缓者，怠情不精进也。祖师于此立四料简：一、戒急乘缓，以戒急故，生人天中，如箭射空，力尽还堕；以乘缓故，虽闻大法，如聋若哑。二、乘急戒缓，以戒缓故，生恶趣中；以乘急故，常闻大法，如华严会上八部鬼神是也。经云：宁受地狱苦，得闻诸佛名；不受无量乐，而不闻佛名。三、乘戒俱急，则生人天中而常闻大法。四、乘戒俱缓，则坠三恶道而永不闻法。观二部大乘之意，则知以闻法得旨为难，戒善特助道耳。故曰：宁可学提婆达多常处地狱，不愿如郁头蓝弗暂得生天。学大乘者，可不审乎？”其第五《行法门》中，亦说有《亲近善友》、《听闻正法》二节，与此意同。

（四）别立观慧

《净土指归集》中，以第五行法门为正行，观其《自序》亦可知也。但正行之中，仅说持名、礼忏、诵咒、系缘、欣厌二行、上品三心、睡时入观、临终正念、三种净业、十种信心、一心不乱等。而于观想一法，乃别开观慧一门，列于行法门之前。其中以一心三观为用，广之则修十六观，略之则修慈云忏仪二观，依五方便门为次第，依四教离念为拣择，而以般舟三昧为归，此观慧门之大概也。由是以推，蓬庵之意，观之与行，殆相对立，不欲混为一谈也。

（五）辨明圣号

第七决疑门中，有《辨明圣号》一节云：“梵语捺谟，此云归命；梵语阿弥陀，此云无量寿，亦云无量光，多含不翻也；梵语佛陀，此云觉者，谓究竟真觉也。《小弥陀经》，一日至七日，执持名号；《观经》灭八十亿劫生死之罪，皆谓此六字圣号也。佛号至简，功德无量，令五浊凡夫登不退地，所谓一切世间难信之法也。世俗相传，释迦在世日，行化至一俗舍，见翁媪二人，以谷一斗记数念佛。佛教念三十六万亿一十一万九千五百同名同号阿弥陀

佛，较之斗谷，数逾亿万。《宝王论》、《王古决疑集》、《龙舒净土文》皆载此说，劝人持念。然既是佛说，必出于《大藏》，经论既无所出，不可遵行云云。”

明空谷大师之净土法门

空谷大师，讳景隆，字祖庭，为白莲安禅师之法嗣，本苏之洞庭陈氏子，生于明太祖洪武二十六年。为童时，不茹荤，趺坐若禅定。年二十，从弁山白莲懒云和尚受学参禅，湖海禅伯如古拙和尚辈，靡不参扣，虽以家居，参究不替。年二十八，许令出家，从虎丘石庵和尚为行童。及三十五，从杭昭庆守宗师得具戒。宣宗宣德七年，往天目山礼高峰塔憩锡一载，克苦参究，忽有省会。因造懒云剖露，云印可之。英宗正统九年，师年五十二岁，老且病，因自为骨塔于钱塘，盖坟屋居之，待尽余年，名其屋曰正传塔院。生平常劝人念佛，虽身为宗门名匠，但不主参究念佛，谓只须平常念去。年七十四时，尝以明本源之问，说永明大师有禅有净之义，具见《语录》。空谷大师之净土法门，以“平常念去”著称。今举其特点如下：

(一)常念自悟

师《示圆鉴堂》云：“念佛一门，捷径修行之要也。识破此身不实，世间虚妄，是生死根，唯净土可归，念佛可恃。紧念慢念，高声低声，总无拘碍，但令身心闲淡，默念不忘，静闹闲忙，一而无二。忽然触境遇缘，打着转身一句，始知寂光净土不离此处，阿弥陀佛不越自心。”

(二)不悟亦生

又云：“虽然如是，若乃将心求悟，反成障碍。佛性是自然之物，不属心思意解，若见恁么说，你便执个无心，又成大病，但以信心为本，一切杂念都不随之。如是行去，总然不悟，没后亦生净土，阶级进修，无有退转。”

(三)平常念去

又云：“优昙和尚令提云：念佛者是谁？或云：哪个是我本性阿弥陀？谓是摄心念佛，参究念佛。汝今不必用此等法，只用平常念去。”

明毒峰大师之净土法门

毒峰大师，讳季善（或称楚峰善奇禅师），俗姓吴，凤阳人，随任生于广东之雷阳。十七岁出家，初遇源明和尚（或称东源明际和尚），授以无字公案。便发大愿，入关苦炼，一朝闻钟声，大悟。其后化行江南，每以念佛公案示人，最称直捷。一旦，集众焚香端坐，三呼佛号而逝。

毒峰大师之净土法门，自属于参究念佛一派。今举其特点如下：

(一)深下疑情

师尝开示五羊深禅人云：“若了自心本来是佛者，一切唯假名，况复诸三有！倘尔于斯直下不能领略，别无方便，但将吾所付之念佛公案，用心提撕，单单参究，以期彻悟，精进不懈，勇猛无怯，务要讨个明白而后已。欲上参时，先须拼舍世间恩爱利名等事，使身心洒落，虚融淡泊，切切以了生死大事为己重任，抖擞精神，看这念佛底是谁，要在这谁字上著到，深下疑情，疑这念佛底是谁。故谓大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟，良哉言也。你若才有切切之心，疑情重也，话头自然现前，绵绵密密，净念相继，凝定身心，回光返照，执而持之，勿令间断。一念不生，前后际断，目前空牢牢地，胸中虚碧碧地，澄澄湛湛，卓卓巍巍，到此唤作生灭灭已，寂灭为乐。正好再见真善知识，扫除悟迹，别立生涯，不受天下老和尚舌头颯。然后水边林下，保养圣胎，待时龙天推出，方可为人也。”

(二)念佛是谁

莲池大师《竹窗二笔》云：“国朝洪永间，有空谷、天奇、毒峰

三大老，其论念佛，天、毒二师，俱教人看念佛是谁；唯空谷谓只直念去，亦有悟门。此二各随机宜，皆是也……若夫以谁字逼气下行，而谓是追究念佛者，此邪谬误人，获罪无量。”考天奇禅师，讳本瑞，本南昌江氏子，为宝峰瑄禅师之法嗣。尝示修净土者云：“终日念佛，不知全是佛念。如不知，须看个念佛的是谁，眼就看定，心就举定，务要讨个下落。”此与毒峰大师所示正同。

明宗本大师之净土法门

延庆一元宗本禅师，本四明陈氏子，名静修。幼习儒，通诗礼。年十五，见族兄朽木处士弃世，惊怖忧疑，遂欲出家学道。于茶亭礼佛，遇一禅师，迎归供养，拜问修法。禅师深加赞叹，因以念佛法门教之。既出家，悟彻性宗，专修净土。穆宗隆庆中，集成《归元直指》一书，广弘弥陀之教。李卓吾尝极称之，现行于世（按：《往生集》中，宋代有圆照宗本，与师同名）。

宗本大师之净土法门，以《归元直指》著称。今举其特点如下：

（一）远离三谬

李卓吾《归元直指论》云：“此宗本一元师之书也，本欲人专修净土，故作是书，所以详引曲证，发明示人者，至矣尽矣。其间真实简便，尤诸师诸说之所未显。谓‘念佛初不问是何人’，则凡以平生恶业太多自诿而不肯念佛者，谬矣；谓‘念佛初不管是何时’，则凡以年老及临命终自推托而不肯念佛者，谬矣；谓‘念佛初不拘是何方法’，则凡立为一定规程，使千人同一律，千古同一样，使人有所妨碍，而不能周遍大地者，谬矣。”

按：《归元直指》第四节“行脚求师开示序”云：“况此法门，不拣贤愚，不择贵贱，不在贫富，不分男女，不问老幼，不拘僧俗，不论久近，皆可念佛。念佛轨则亦以不拘，或高声念、低声念、流水念、顶礼念、摄心念、参究念、观想念、轮珠念、行道念、住立念、静坐念、侧卧念、默念、明念，千念万念，皆同一念。唯要决定信心求生净土，果能如是行持，何用别寻知识！”

可谓行船尽在把梢人，达者同登安养国。”书中大旨，诚如卓吾居士所云：退离三谬。但三者之中，又以不拘方法为宗本大师净土法门之最要特点。

(二)一愿最紧

此论又续云：“唯是真心发愿，愿见彼佛阿弥陀，愿生极乐国，永脱此五浊恶世不净苦恼之身为急耳，并无如许错谬指示以眩惑退怯于人也。可知三谬皆师过咎，非干学者之事，独一愿门，最为吃紧。泛观人世，又谁不愿往生极乐，舍此苦海，而不肯发愿也耶？又谁不愿一念即至，不费心力，而委曰吾不暇发愿也耶？故知发愿最紧。一发本愿，又最易事，我知尽大地众生，无有不发大愿者矣，本师之有功德何如哉？”

按：《归元直指》第三十六节，有《礼佛发愿文》，乃宗本大师特以示学人者。文中所发四十八种不可说广大行愿，自应注意，试录如次：

信解坚固不可说，决定无疑不可说，
发菩提心不可说，持清净戒不可说，
见佛闻法不可说，礼敬称赞不可说，
承事供养不可说，忏悔随喜不可说，
勇猛精进不可说，慈悲喜舍不可说，
行无边行不可说，发广大愿不可说，
修学回向不可说，智慧明了不可说，
法身无量不可说，功德庄严不可说，
净土化生不可说，蒙佛授记不可说，
相好光明不可说，圆音善巧不可说，
总持辩才不可说，秘密三昧不可说，
寿量名号不可说，微细甚深不可说，
真如平等不可说，妙用差别不可说，
方便智见不可说，示成正觉不可说，
那伽大定不可说，师子震吼不可说，
神通无碍不可说，神力无畏不可说，

降伏众魔不可说，摧破外道不可说，
 分身变化不可说，随类示现不可说，
 转大法轮不可说，普度众生不可说，
 随顺饶益不可说，代众生苦不可说，
 究竟成熟不可说，悉令解脱不可说，
 往生佛国不可说，证悟佛乘不可说，
 具诸佛法不可说，作诸佛事不可说，
 入佛众会不可说，同佛受乐不可说。

文后注云：“学佛之人，须发此愿，不依此愿，不名发菩提心也。”

(三) 三学并修

集中附出《西方百咏》，乃宗本大师普劝念佛者，中有云：“西方根本戒为先，戒若精时定亦坚，定力不枯生妙慧，慧明心了即金仙。”

(四) 二门分入

《西方百咏》又有云：“西方佛号我同名，直下承当了不惊。若得一声亲唤醒，何劳十万八千程。西方化主度迷情，佛力加持道易成。撒手便行无异路，最初一步要分明。”盖一则利根，直从自力而入；一则钝根，便依他力而入也。

(五) 戒杀为先

《归元直指》集中，所出《戒杀文》，有十八节以上。除录颜之推、苏东坡、优昙、佛印、真歇、普庵诸人所撰者外，师所亲撰者亦多，剖析精详，慈心及千古矣。

(六) 三字资粮

《归元直指》曰：欲生净土，须办资粮。何谓资粮？信愿行三字也。三字具足，净土必生。其后庄广还居士撰《净土资粮》一书，自称即取此集之意。

明幽溪大师之净土法门

幽溪传灯大师，字无尽，别号有门，俗姓叶，衢州人。少从进贤映庵禅师剃发，尝听百松法师讲《法华》，恍有神会。因问楞严

大定之旨，百松瞪目周视，灯即契入，百松以金云紫袈裟授之。一生修法华、大悲、光明、弥陀、楞严等忏，殆无虚日。常卜居幽溪高明寺，学侣辐凑。灯每岁修四种三昧，身自先众，精进勇猛。暮年更奉慈云大师行愿门为日课。神宗万历中，常讲自所述《生无生论》，初开演于新昌石城寺，每一登座，天乐临虚，大众同闻，讲毕乃止。临终，以指画空，书“妙法莲华经”五字，并高唱经题，屹然而化，年七十五。

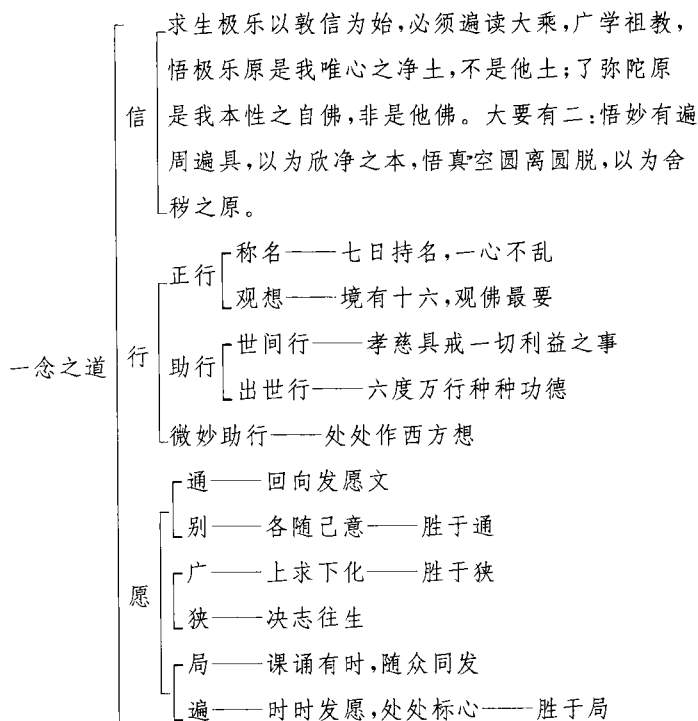
幽溪大师之净土法门以《生无生论》及《净土法语》著称，与《法华》亦有因缘。今举其特点如下：

(一) 仗三种力

幽溪无尽法师《净土法语》云：“出离生死，仗三种力：一自力，二他力，三本有功德力。”

(二) 一念之道

又云：“一念之道有三：曰信，曰行，曰愿。”今表其要义如下：



(三) 观念间修

幽溪大师又曰：“二种正行，当相须而进。凡行住睡卧时，则一心称名；凡趺坐时，则心心作观。行倦则趺坐以观佛，坐久则经行以称名，苟于四威仪中修之无间，往生西方必矣。”

(四) 四种一心

幽溪大师既以观想称名为正行，遂于此二种正行上，各说事理二种一心。其称名之事一心，即口称佛名，系心在缘，声声相续，心心不乱是也。其称名之理一心，即于事一心中，了达无念而念，无生而生，三际平等，十方互融是也。其观想之事一心，即以心系佛，以佛系心，观佛相好，从足至顶，顺逆缘之，了了分明是也。其观想之理一心，即心想佛时，是心作佛，是心是佛，微妙三观，莫不圆具是也。

按：此四种一心，前此诸师未尝显分。又师于事一心中，即已深加赞叹，谓能得此，净因即成，身无病苦，不受恶缠，预知时至，吉祥而逝，亲见弥陀，决生净土，则与余师之唯重理一心者亦异矣。

(五) 处处西想

《法语》中又云：“更有一种微妙助行，当历缘境，处处用心，如见眷属，当作西方法眷想。以净土法门而开导之，令轻爱以一其念，永作将来无生眷属。若生恩爱时，当念净土眷属无有情爱，何当得生净土，远离此爱。若生瞋恚时，当念净土眷属无有触恼，何当往生净土，得离此瞋。若受苦时，当念净土无有众苦，但受诸乐。若受乐时，当念净土之乐，无央无待。凡历缘境皆以此意而推广之，则一切时处，无非净土之助行也。”

按：此种法门，实属至妙，前此诸师，亦未详及。

(六) 全性起修

师所撰《净土生无生论》，即示全性起修，全修在性，乃净业之士所当先融会于心者。其中凡分十门，今举其颂以显其大意：

初、一真法界门——一真法界中，具足十法界，依正本融通，

生佛非殊致。

二、身土缘起门——一真法界性，不变能随缘，三身及四土，悉由心变起。

三、心土相即门——西方安乐土，去此十万亿，与我介尔心，初无彼此异。

四、生佛不二门——阿弥与凡夫，迷悟虽有殊，佛心众生心，究竟无有二。

五、法界为念门——法界圆融体，作我一念心，故我念佛心，全体是法界。

六、境观相吞门——十六等诸境，事理两种观，彼此互相吞，如因陀罗网。

七、三观法尔门——能观为三观，所观即三谛，全性以起修，故称为法尔。

八、感应任运门——我心感诸佛，弥陀即悬应，天性自相关，如磁石吸铁。

九、彼此恒一门——若人临终时，能不失正念，或见光见花，已受宝池生。

十、现未互在门——行者今念佛，功德不唐捐，因中已有果，如莲花开敷。

此十门中，初、二总明根源融具，后八别明枝流妙即。

初、二总明：第一门明理性本具，第二门明事造方融。

后八别明：第三门约依报，第四门约正报，以显性德；第五六七门约因，第八九十门约果，以显修德。

其中最切于净业行人者，即约因之三门也。所谓全性起修，亦即在此。而三门之内，又实以三观法尔一门为主，盖师固天台学者，虽弘净土，仍不离其宗也。

明紫柏大师之净土法门

紫柏大师，讳真可，为少室润禅师法嗣，本句曲沈氏子。性凶猛，慷慨激烈，不喜见妇人。年十七，剃发游方，闻诵张拙偈，至“断除妄想重增病，趣向真如亦是邪”，大疑，一日斋次忽悟。万历中，游京师，明神宗重之。恢复楞严寺等凡一十五所，刻书册《大藏》及《古尊宿语》若干。荷法刚毅，受嫉，忽妖书发，师罹难，拷讯时，神色自如，持议甚正，以衰老残躯，备尝笞楚，抵死不屈。入狱，法司定罪欲死师。师说偈曰：一笑由来别有因，哪知大块不容尘？从兹收拾娘生足，铁榷花开不待春。又曰：世法如此，久住何为？乃索浴罢，嘱侍者曰：吾去矣！端坐而逝。师生平所示念佛法门甚切至，尝谓临终正念全恃平时功深。今师来去自如，其平时所修者可知已。

紫柏大师之净土法门，亦属于禅宗者。今举其特点如下：

(一) 喜怒不动

师示众云：“念佛法门，最为简便，但如今念佛之人，都无定志，所以千百人念佛，无有一两人成就者……然念佛心真不真，勘验关头，直在欢喜烦恼两处取证，其真假之心，历然可辨。大抵真心念佛人，于欢喜烦恼中，必然念念不间断，是以烦恼也动他不得，欢喜也动他不得。二者既不能动，生死境上，自然不惊怖。今人念佛，些小喜怒到前，阿弥陀佛便撇在脑后了，如何能得念佛灵验？若依我念佛，能于憎爱关头，不昧此句阿弥陀佛，而现前日用不能受用，临终不得生西方者，我舌根必然破烂；若不依我法行，则念佛无有灵验，过在于汝，与我无干。”

(二) 梦中不断

师问僧：“汝念佛无间断否？”曰：“合眼睡时便忘了。”师震威呵曰：“合眼便忘，如此念佛，念一千年也没干。自今而后，直须睡梦中念佛不断，方有出苦分。若睡梦中不能念佛，忘记了，一

开眼时，痛哭起来，直向佛前，叩头流血，或念千声，或念万声，尽自家力量便罢。如此做了三二十番，自然大昏睡中佛声即不断矣。且世上念佛底人，或三十年，或尽形寿念佛，及到临时，却又无用，此是生前睡梦中不曾有念头故也。人生如觉，人死如梦，所以梦中念得佛的人，临死自然不乱也。”紫柏此语，较之前人“睡时入观”、“念佛而寝”者，其鞭辟尤深，而痛哭自责之法，固前人所未道也。

(三) 持偈开解

师云：“生西方之义，在平生持念，至于临命终时，一心不乱，但知娑婆是极苦之场，净土是极乐之地……厌慕纯熟，故舍命时，心中娑婆之欲，了无芥许。所以无论其罪之轻重，直往无疑耳。倘平生念佛虽久，乃至舍命，娑婆欲习不忘，净土观想不一，如此等人，亦谓念佛可以带业往生净土，以义裁之，往生必难……如先以破身心之方教之，渐习而熟，则能了知身心皆非吾有。此解若成，则身心执受虽未顿破，然较之常人，高明远矣。其方莫若毗舍浮佛传心前半偈，最为捷要（按：此偈云，假借四大以为身，心本无生因境有。前境若无心亦无，罪福如幻起亦灭）。或先持千万遍，五百万遍，三百万遍，持数完满，徐为持偈者开解之，自然身心横计便大轻了。此计既轻，即以持偈之心，持阿弥陀佛，专想西方，至舍命时，娑婆欲念，不待着力而自然空……此义亦本庐山先造《法性论》，开众生知解，次建莲社，成众生之行而来也。”

(四) 观心未生

师又有偈云：

心净佛土净，心秽此土秽；净秽既在心，如何别寻理？
但观心未生，净秽在何处？此观若透彻，众罪自消灭。
不待莲花开，香光从口生；南无阿弥陀，佛即自心觉。
觉即情不生，情生成杀佛；杀佛堕地狱，难生莲花国。

能使情不生，弥陀自来迎；莲花为胞胎，永不作众生。

念佛虽不难，难破逆顺关；逆顺关若破，始面弥陀颜。

明李卓吾居士之净土法门

李卓吾，名贲，温陵人。早习禅学，根利机捷，慧辩无碍，有声于当时。袁中郎尝师之，亦获彻悟。卓吾虽迹在宗门，而盛弘净土，尝集诸经，劝修净土之语，合为一卷，命之曰《净土决》。其《自序》中，劝诸学者，无高视禅客而轻目净土。盖谓念佛参禅，均所以自净其心耳。

卓吾居士之净土法门，以《净土决》著称。今举其特点如下：

(一) 开口便至

卓吾子曰：“能大师有云：此去西方，里数有十万八千，如人身中十恶八邪，若无邪恶，当时自至，说远谓其下根，说近谓其上智。盖以上智之人，开口念佛，便是西方极乐，既无一点尘劳可以障蔽，即是除去十万八千，非别有所谓邪念恶念为吾障蔽也。”

(二) 心念之念

又曰：“所谓念佛者，非口念之念，乃心念之念也。心之所念者，想之所注也，志之所趋也，爱之所钟也，情之所系也，思之所极而谋之所必得也，观于人世可见矣……此等终日，亦何尝口念于是，然期而至，望而企，日夜不休，鲜不副其念者，则以心念之者确也，虽或杂以他事，然终不足以易其正念，则念佛者可知矣。盖人之念头，所系最急，如水之必赴海，如火之必炎上，如利刃之必伤，如毒药之必死，无空过者。念佛之念亦如是也，则虽不念一声佛，固终日念佛也。若或将信将疑，未知的有西方与否，则虽念佛以为功课，千声以为法则，亦徒劳耳。”

(三) 实有西方

李卓吾曰：“六祖破人念佛求生西方者，恐人执相求佛而不见自性也。《金刚经》所谓‘若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不

能见如来’是也。又曰‘一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观’、‘凡所有相，皆是虚妄’是也。夫人若不见自性，而但以音声为我，执有相为佛，则亦奚止十万八千里哉？六祖大师之破也，宜也。然苟见佛性矣，则我之音声，与夫妄幻虚假之梦幻泡影露电，又曷尝一刻之不有哉！虽谓实有西方，亦可也。”

(四)欣厌宜切

卓吾书寿禅师《劝修语》后曰：“禅师自为余杭小吏时，即已勤修净业矣。以勤修故，爱惜一切生命而不忍杀……以至于监守自盗，买放生命，犯极刑亦甘之……唯厌此生故，唯恐舍之而不得；唯欣彼生故，自然见佛而不疑。若予者，谓其不知厌恶此生不可也，谓其不知感激诸佛折摄之恩亦不可也，但以禅师之心观之，予尚为贪恋而不舍者耳。师生上品，予又不知何品矣。幸而止有九品，设使却有百千万亿品，予不将为百千万亿品最下之佛乎？是可戒也。”

明袁石头居士之净土法门

袁宏道，字中郎，号荷叶庵石头道人，湖北公安人也。兄宗道，字伯修；弟中道，字小修；三人先后举进士，皆好禅宗。明神宗万历中，宏道为吴江知县，后为礼部主事，谢病归。初，宏道学禅于李卓吾，信解通利，机锋迅捷。已而自验曰：此空谈，非实际也。遂回向净土，晨夕礼诵，兼持禁戒。取龙树天台长者永明等论，细心披读，深有证悟。万历念七年，博采经教，作《西方合论》，凡二月，书成。宗道、中道同时发心，回向净土。已而宏道起故官，再迁至稽勋司郎中，复谢病归。抵家不数日，入荆州城，宿于僧寺，无疾而卒，时年四十余岁。后万历四十二年，其弟中道，定中为宏道神力摄至净土，告以生平乘急戒缓，故初生边地，后入净域，亦仅地居，因劝中道实悟实备，持戒持斋。中道曾为文纪之，见《珂雪斋外集》。自宏道撰《西方合论》后，当时有涑田

一念居士慕其事，亦于万历三十四年顷撰《西方直指》三卷，《自序》云：“袁居士撰《西方合论》，为参禅未悟者告，而予又撰《西方直指》，为未闻西方者告。”其书均辑旧说，了无新义发明，实以告未闻西方者，今不复述之矣。

石头居士之净土法门，以《西方合论》著称，满益大师曾收之于《净土十要》中。今举其特点如下：

（一）悟后求生

《西方合论》中，分叙十门，而以第九修持门，正示往生行法。但此第九门下，又开为十门，其中以净悟门为第一。盖石头居士固精于禅者，所悟甚高，而返皈净土，彼既自于悟后求生，故教人亦以悟为先也。其说净悟有十：

1. 悟能了知即秽恒净，不舍净故。
2. 闻净佛国土不可思议，不怯弱故。
3. 知毕竟空中因果不失，止一切恶不更作故。
4. 知彼土不去不来，此亦不去不来故。
5. 悟佛身遍虚空，众生身亦遍虚空故。
6. 闻阿僧祇劫无量诸行，不惊怖故。
7. 修十善三福，不住人天故。
8. 如觉忆梦事，不作有无解故。
9. 如眼见故乡，信不信不可得故。
10. 知法无我，顺性利生，直至成佛无疲厌故。

居士云：“菩萨入此门，成就白法，随意得生……论中或有言生彼求悟，此为中下人说；至言悟自己佛，不必求生，此为十地菩萨以上说。若云：悟第一义而结使未断者亦不求生，则龙树永明等为捏目生花，无事多事矣。”

（二）未悟当信

修持门之第二，为净信门。其说净信亦有十：

1. 信金口诚言，决定当生。

2. 信自心广大,具有如是清净功德。
3. 信因果如形影,决定相随。
4. 信此身形识及一切世界如阳焰空花无所有。
5. 信五浊恶世寒热苦恼,秽相熏炙,不容一刻居住。
6. 信一切法唯心,如忆梅舌酸。
7. 信念力不可思议,如业力。
8. 信莲胞不可思议,如胞胎。
9. 信佛无量身、无量寿、无量光,不可思议,如蚊子身,蜉蝣岁,萤火虫。
10. 信此身决定当死。

居士云:“若未能顿悟,当深植信根,不惊不动……若具如是信根,举足下足,无非念佛。”

(三)以观破习

修持门之第三,为净观门。其说净观亦有十:

1. 净观。观佛相好,如《十六观经》说。
2. 不净观。观身心及器世界不净,生厌离。
3. 无定观。观一切法美恶无定,因人而异。
4. 和合观。观色心诸法均和合而成,无实体。
5. 对治观。观自身何结最重,即用何法对治。
6. 惭愧观。观一切众生积劫互淫,生大愧恨。
7. 念念观。观一切时中,几许垢心及净心。
8. 平等观。观一切即一,平等而无差别。
9. 微细观。观佛念法念,何来何去。
10. 法界观。观一毛一尘皆具无量佛土。

居士云:“修净业者,当加种种观行,磨练习气……行者以第一净观为主,余九为伴。如石中觅珠,若不破石,无缘得珠。”

(四)十种念佛

修持门之第四,为净念门。其说净念亦有十:

1. 摄心念。一切处摄念不忘，纵昏寐亦系念而寝，不隔念，不异念。

2. 勇猛念。如好色人闻淫女所在，磷途虎窟必往不怯。

3. 深心念。如海深广，必穷其底，觉路遥遥不竟不休。

4. 观想念。念念中见三十二相、八十随形好。

5. 息心念。息一切名心、宦心、欲心、世间心、贪恋心、贡高心、遮护心、人我是非心，念佛。

6. 悲啼念。每一想佛，身毛竖，五内裂，如忆少背慈母及多慧亡儿。

7. 发愤念。如落第孤寒，负才寂寞，每念及殆不欲生。

8. 一切念。见闻觉知，及毛孔骨髓，无一处不念佛。

9. 参究念。念佛一声，不能晓了佛与念之分剂。

10. 实相念。了此一念，从本以来，不是有心，不是无心，不是亦有无心，不是非有无心，是为上品念佛门。

按：此门为居士正说念佛处，其中如勇猛念、悲啼念、发愤念、一切念，均昔人所未详言者，此门实至可注意也。

(五)以忏除障

修持门之第五，为净忏门。其说净忏亦有十：

1. 内忏。忏心意识不净因。

2. 外忏。忏一切色声等不净法。

3. 事忏。忏八万四千尘劳结使。

4. 理忏。忏入道以来所得狂解。

5. 过去忏。忏无始以来所作黑业。

6. 未来忏。已止一切恶法，未来永不相续。

7. 现在忏。忏现世三业一切微细业。

8. 刹那忏。一刹那九百生灭，一生灭一忏。

9. 究竟忏。等觉位一分无明，誓究竟净。

10. 法界忏。普为十方三世一切众生平等忏悔。

(六)以愿助福

修持门之第六,为净愿门。其说净愿亦有十:

1. 不为福田故愿。愿为一切众生荫,生净土故。
2. 不为眷属故愿。愿治一切如来家,生净土故。
3. 不为病故愿。愿医一切世间无明等疮,生净土故。
4. 不为转轮王故愿。愿转诸佛法轮,作大法王,生净土故。
5. 不为欲界故愿。愿离一切微妙五欲,生净土故。
6. 不为色界故愿。愿离一切禅着,生净土故。
7. 不为无色界故愿。愿尽种种微细流注,证无量相好身,生净土故。
8. 不为声闻辟支故愿。愿以福智饶益一切,生净土故。
9. 不为若干世界众生故愿。愿代无央数世界众生苦,拔一切世界众生,生净土故。
10. 不为若干阿僧祇劫众生故愿。愿代无数阿僧祇劫众生苦,拔一切劫众生,生净土故。

居士云:“福德如牛,愿如御者。问:不作愿不得福耶?答:无愿得不如有愿得,愿能助福,常念所行,福德增长,以是义故,净佛国土,当发大愿。”

(七)以戒为址

修持门之第七,为净戒门。其说净戒亦有十:一、慳贪戒,二、毁禁戒,三、瞋恚戒,四、放逸戒,五、散乱戒,六、愚痴戒,七、憍慢戒,八、覆藏戒,九、无益戒,十、不住戒(按:此第十之命名与前九异,谓持戒为生净土,饶益众生,不求闻誉及人天二乘处果)。盖居士所说戒,颇殊于余师之常谈。

(八)侣地双择

修持门之第八,为净处门;第九,为净侣门。其说净处、净侣亦各有十,均不外舍其秽者而取其净者,盖以缠缚放逸之处,与缠缚放逸之徒,均足以挠我净业,亟宜择而远之也。

(九)十种修习

修持门之第十，为不定净门。谓众生根器利钝不同，如上诸法，上根利器，方得具足。如来有异方便，开九品之门，分上中下修习。今略开十种：

1. 解义谛，未全伏惑，或不深解，但能诵读诸经。
2. 但依语生信，或因他生信，或遇贫穷折辱生信。
3. 或观金像，或随意观一相。
4. 晨朝十念，乃至百念千念。
5. 但忏粗重习气及十不善业。

6. 为怖生死，发愿往生；或遇苦难，发愿往生。但不得作人天及诸福德愿。

7. 但持八戒五戒，乃至但戒杀盗淫妄。
8. 一切喧场不能卒离，但时时生厌离心。
9. 诸世法中人不能即断，但不随顺。
10. 或但临终十念。

按：此十种中之前九，即对前所说净悟、净信、净观、净念、净忏、净愿、净戒、净处、净侣九门而言，不能修前九门者，亦可修此九种。居士云：“如上诸法，能至心受一法者，皆得往生。唯不得疑信相参，若有疑者，诸行悉不成就。”

此中不得疑信相参一语，实居士净土法门之总口诀也。

明莲池大师之净土法门

莲池大师，世称莲宗八祖，即云栖株宏大师也。本仁和沈氏子，字佛慧。幼英敏，年十七补诸生。尝感于邻媪念佛，归心净土，尝书“生死事大”四字于案头以自策。二十七后，屡遭骨肉之丧，遂于三十二，投西山性天理和尚剃度受具。历游诸方，遍访知识，参念佛者是谁，过东昌，忽有省。穆宗隆庆五年，见云栖山水幽寂，遂入影寒岩危坐，绝粒七日。土人为结茅以栖之。村多

虎，屡苦伤人，师讽经施食，虎患遂息。岁亢旱，村民请师祷雨。师曰：吾但知念佛，无他术也。众请益坚，师乃击木鱼，循田念佛，时雨随注，如足所及。众感异之，就云栖寺故址而为师新辟兰若，自是四方学徒日进。六时观念，中夜警策，名公巨卿，亦多心折归依。初，师从参究念佛得力，遂崇净土一门，著《弥陀疏钞》十万余言，更撰辑《禅关策进》一书，以示参究之诀。居常广修众善以资净业，又定水陆仪文及瑜伽焰口，以拯幽冥之苦，开放生池，著《戒杀文》，从而化者甚众。时戒坛久禁不行，师令求戒者具三衣于佛前受之，为作证明。将入寂，预别诸弟子，但云吾将他往，随示微疾，嘱弟子云：“大众老实念佛，莫捏怪，莫坏我规矩。”言訖，命移座向西，念佛趺坐而逝，世寿八十有一，僧腊五十，时万历四十三年也。

莲池大师之净土法门，虽尝得力于参究念佛，但不常以参究念佛教人。今举其特点如下：

（一）繁简随机

师《答四十八问》中有云：“问：法藏恐人之惮烦而不求往生也。曰：十念足矣。释迦恐人之惮烦而不求往生也。曰：七日足矣。见夫妇数米而念者，教以三十六万亿九千五百之号，从约也。而释迦又以闻毫相名，与一称名之效诱人，其意一耳。至远公与式公，而六时，而忏仪，备也，士攒眉去焉。夫使七日、十念而不然也，佛语诬，信然也，何为峻净国之城而拒人耶？答：大圣化人，善权自非一种，宜繁者为说繁，宜简者为说简。七日、十念，非言易以骄人，百倍之精专，七日胜乎千日，十念超乎万念也。六时礼忏，非言难以阻人，宿习之浓厚，少时则刮磨未尽，有间则三昧难成也。龙舒日礼千拜，永明昼夜万声，攒眉而去，吾末如之何也已。”

（二）内外交攻

又云：“问：总摄六根而念佛，此势至语也。念既从心与意之

所生，则凡为愿者、回向者、礼者、忏者，一念蔽之矣，世无心外之愿，与心外之回向礼忏也。夫一心念佛，而是佛所发之菩提，即愿也。专向是佛，即回向也。南无，即礼也。一念消生死之罪，即忏也。余可例知矣。念佛有何不足，而纷纷使心乱哉？答：一心清静，是为理观内明；五体翘勤，乃曰事忏外助。直观本心，非不径要，而末法众生，慧薄垢重，须假理观事忏，内外交攻，庶得定就慧成，死生速脱。但今人唯存事忏，理观全荒，何况外饰虚文，中无实悔，反令清信男女纷纷乱心，背普贤之愿王，乖慈云之本制，嗟乎伤哉！弊也久矣。”

(三)本迹互通

又云：“念佛有二：一者念佛心性，二者念佛身名。念心性者，见真佛也，不妨觐光明相好之佛于西方；念身名者，见应佛也，亦能睹自性天真之佛于象外。本迹双举，理事同原，心性良非助缘，身名岂云粗迹？今五部六册之徒，借口无为，拨空因果，障人礼像，嗤彼称名。古德有言，人人丹霞，方可劈佛；个个百丈，始可道无，其或未然，入地狱如箭射。”

按：此段所谓念佛心性，系据《观经》所云“观佛心者，大慈悲是”，谓世人放生戒杀，行施利他等等杂行也。

(四)先观毫相

又云：“问：昔人云，佛日也。状佛性者，曰如果日丽空；状佛光者，亦曰如百千日，此日观所由立也。非生盲人，无不见日，取其观心易成。而诸师舍此，遽作毫相之观，疑于故紊《观经》次序矣。或谓恐吸日精者混之，独不虑黄阙眉间之论，吴门明堂之说，混我中观耶？答：不观日轮而观毫相，越次而行，是自有说。良以观门虽广也，而标大主则言佛便周；佛相虽多也，而表中道则唯毫是统，盖为夫乐简便而惮繁剧者设也。似乎越次，实则无伤，独慨夫法立魔随，以邪混正，有不可胜举者矣。噫！不但谬解经文，兼复流成世害，吸日月而纳妖祟以亡身，守印堂而聚火

热以盲目，逼脐气而成盪满，运任督而结痈疽，祸及良民，殃遗后代，可不悲夫！”

(五)念佛会仪

《诸经日诵》载师所定“念佛会仪”，谓先诵《弥陀经》一卷，次诵《往生咒》三遍，次出声念佛五百，次默想念佛五百。

(六)三种持名

师云：“念佛有默持，有高声持，有金刚持。高声觉太费力，默念又易昏沉，只是绵绵密密，声在唇齿之间，乃谓金刚持。又不可执定，或觉费力，不妨默持，或觉昏沉，不妨高声，须句句出口入耳，声声唤醒自心。如一人浓睡，一人唤云某人，彼即醒矣。所以念佛最能摄心。”

(七)经行较胜

师答学者云：“端坐念佛，恐心难摄，不若经行。”

(八)七事自警

师云：“真为生死出家，直欲一生了办，时时以七事自警，务力守之。一、不得蓄资财，造房屋，买田地，置一切精致好物，即经像等，传自太古，出自名家，皆勿留恋，一心正念。二、不得作种种非紧要福缘事，姑俟他日大事已明，作之未晚，今且权置万行门，一心正念。三、不得于好色、好味等起贪爱心，于好言赞誉我者起贪爱心，不得于恶色、恶味等起瞋恼心，于恶言讥毁我者、骂辱我者、种种拂逆我者起瞋恼心，乃至过去未来事，或顺或违，皆悉屏绝，坚壁固守，一心正念。四、不得吟作诗文，书写真草，题帖对联，修饰尺牘，泛览外书，论议他人得失长短，乃至教凭臆见而高心著述，禅未悟彻而妄意拈评，缄口结舌，一心正念。五、不得交结亲朋，应赴请召，游山玩景，杂话闲谈，凡种种世谛中事，除理所当为，决不可已者，余悉休罢，一心正念。六、不得贪着放逸，恣纵睡眠，大事未明，捍势忍苦，一心正念。七、不得与世人竞才竞能，争名争势，未得言得，未证言证，诳称知识，妄自尊高，唯应执卑守愚，终身居学地而

自锻炼，常精常进，一心正念。”

(九) 六字从众

《云栖法汇》云：“问：经文只云执持名号，似只四字，今尽从六字，毕竟何者为是，大师自用何法？答：四字自念，六字从众。”

(十) 结社二要

《竹窗二笔》云：“结社念佛，始自庐山远师，今之人，主社者得如远师否？与社者得如十八贤否？则宜少不宜多耳。以真实修净土者，亦如僧堂中人故也。至于男女杂而同社，此则庐山所未有。女人自宜在家念佛，勿入男群，远世讥嫌，护佛正法，莫斯为要，愿与同衣共守之。”

(十一) 四种图说

师尝作《四种图说》劝人念佛，亦所以课人念佛也。今举其大旨：

1. 作福念佛图说

大旨谓处人天则作福为先，出生死则念佛第一。偈曰：“作福不念佛，福尽还沉沦；念佛不作福，入道多苦辛。无福不念佛，地狱鬼畜群；念佛兼作福，后证两足尊。”故作一图持之，一边列记作福，但作一福，福下一点，不论大小多寡；一边列记念佛，千声填一圈，白黄红青黑，可填五次。又谓无事宜时时勤念，有事则早晚课佛，遇福便作，作已回向净土。

2. 归戒图说

归谓三归，戒谓五戒。既受归戒，诸恶莫作，众善奉行，一心念佛。每日或念一千二千，三五七千，或至于万，随意多少。凡一千念，则点一圈，先白，次黄，次红，次青，四遍点过，满四十八万。持此佛前证明，乃议微细用心，参入玄境。

3. 六斋月斋图说

六斋谓每月之六斋日，月斋谓每年之三斋月。此六日及三月，当斋戒念佛，忏悔修省。其日念佛，或六百，或六千，记点一

圈，每月六圈，可用二载。若不能月斋，必守六斋，倘更日日持斋念佛修德更善。

4. 念佛荐亡图说

人死七七日內，请僧诵经之外，更加自己念佛，每日持念一千五百，有余力，或至二三四千，七日总计若干，填注每七之下，七七日满，通共若干，亦填注之七然后回向焚化，能令亡者得益。倘初丧时未知此法，亦可补念。

(十二)能治诸病

师示明字大晓云：“记数太多，束心太急，故发诸疾，但孜孜密密，无间断，无夹杂，即是工夫，不须过分苦行。”又示孙大珩云：“既高声默念金刚持皆无益而反损，今当于妄想纷飞时，只轻轻举佛一声，即住了，看他是谁念佛，久之念起，又如是举，如是看，念若不起，只看着。”又示薛广阅云：“参究不便，专持亦得，但得一心，自不随境。”师又尝云：“予见新学生，把一句佛顿在心头，闲思妄想，越觉沸腾，便谓念佛不能摄心，不知万念纷飞之际，正是做工夫时节，旋收旋散，旋散旋收，久后工夫纯熟，自然妄念不起。且汝之能觉妄念重者，亏这一句佛耳，如不念佛时，澜翻潮涌，刹那不停，自己岂能觉乎？”

(十三)净慈二要

莲池寂后二十年，鼓山涌泉寺永觉大师，名元贤，为净慈庵闻谷大师辑述《净慈要语》两卷，上卷曰净门，说念佛作福；下卷曰慈门，说戒杀放生。后三年，冯洪业跋之曰：“净慈名蓝，闻谷大师飞锡建州时所建，其接引缁素，首以净慈设化，且属永觉大师撰要语二万余言以广法乳，盖纘云栖大师之徽猷也。云栖大师，八轶正轨，范我四众，而两服首路，肇始二门，敷施激扬，多历年所。故大江以南，家喻户晓，相习成风，为益岂浅鲜哉！近年揜枪未靖，秦楚之间，烽燹昼黑，磷火宵青。而江南独荷皇仁，穷藜举安，鸣镝绝警，倘亦有法化幽赞之力欤！”

明庄复真居士之净土法门

庄复真，名广还，嘉兴桐乡人，明武宗正德十六年生。少习儒业，未几，以母疾学医，二者兼之，殆二十余载。年四十余，厌世事，弃所学而从事于玄，但未得口诀，几成奇疾。乃喟然曰：独不能为天地间一闲人乎？遂构小园，栽花垒石，日吟咏偃息于其间。每见花荣花悴，倏尔成空，因悟盈虚消息，知此身之无常，即毁园闭户，习静求禅，取《金刚》诸经而诵之。神宗万历十三年，闻人盛称莲池大师，因赴云栖谒之。莲池教以净业，授以五戒，并谓见性为其体，度生为其用。还受而归，日课佛号五万声，不遑暇食。未半期，觉此心寂然，恍若有得，自知见性无难，但度生为急，遂阅古今净土经论，掇其要语，间附己意，厘为六卷，名曰《净土资粮》，凡经三刻而后大成。万历念一年，再诣云栖，乞序于莲池，更受菩萨戒而归，时还年七十余矣。

复真居士之净土法门，以《净土资粮》著称。今举其特点如下：

(一) 资粮有三

居士自述纂辑此集大意云：“《归元直指》曰：欲生净土，须办资粮。何谓资粮？信愿行三字也。三字具足，净土必生。今此书有《往生章》、《起信章》，信也；《誓愿章》，愿也；《斋戒章》、《日课章》、《兼禅章》，行也。三者已备，故曰《净土资粮》。”

(二) 愿必有誓

复真居士于《净土资粮》之第三章中，论修净业人宜发愿，因录莲池大师《西方愿文》以示学者。又论发愿人宜发誓，因自撰《西方誓文》以示学者。此以誓助愿之义，历来诸师谈发愿者均未之详及也。

(三) 斋戒居先

《净土资粮》中第三《誓愿章》之后，不即说《日课章》，而先说

《斋戒章》。以斋戒别为一章，又说于日课之前，复真居士之重斋戒可知矣。

按：其所说持斋，有不食肉、不饮酒、不淫欲、不食五辛之四事。又附说六斋日、三斋月，其所说持戒，即十善戒。又系以《十业回向》文及《十业自考图》，并附说放生祝愿及咒。此虽与龙舒所言略同，然观其每夜以《十业自考图》焚香白佛，每朔望以《十业回向》文礼诵佛前，其所持益严矣。

(四) 日课四篇

《净土资粮》第四《日课章》，自为复真居士正说净土法门处。其中分四篇：

一曰《六时对越篇》。乃每日六时于佛前礼诵《弥陀经》、《往生真言》、《赞佛偈》(即《阿弥陀佛身金色偈》)、《回向文》(即《龙舒文》，或《莲池西方愿文》)。而于赞佛偈后，随愿念佛，五百声或三百声；回向文后，随愿礼佛，四十八拜或二十四拜。又，事冗者不必六时，二时三时亦得。

二曰《六时念佛篇》。乃说佛前念佛，与常时念佛有别。若在佛前，自当高声念，又当记数念，若默持、金刚持，及不记数持，均常时用之耳。此篇又详论事理二种一心，盖居士固承莲池之教者也。

三曰《六时观想篇》。乃说天台之一心三观，龙舒之白毫相观，《观经》之十六观(仅举十四，除中下二辈观)，华严之帝网无尽观(自云依莲池意列入)，善导之临睡入观。

四曰《六斋日加课篇》。乃说六斋日，或十斋日，于行持本课之外，加用袁氏《功课录》中“晨起焚香法”及《龙舒净土文》中“焚香三祝”。前为礼三宝，后为祈三愿。后又附说初一日、十五日斋佛，至夜蒙山施食；十五日、三十日持诵《梵网经》，礼诵《回向十业文》(即第四章所说)；余有七日，随人志愿持诵大乘经典，或《持往生真言》，右各加于行持本课之外。

(五)净土兼禅

《净土资粮》最后一章，曰《净土兼禅》。居士自称为修行第一义，亦即所谓最上乘也。此章又分四篇：

一为《豫行篇》。乃说未坐之时，当随时调心也。亦有三法：一、系缘收心；二、借事炼心；三、随处养心。

二为《正修篇》。乃说坐禅中之念佛也。亦有四法：一、摄心念佛，默念六字佛，附以数目，从一至百，均由心中计数，历历分明，一声不缺，方可作一百数，渐积至万，务令如一。二、数息念佛，先想己身在圆光中，默观鼻端，想出入息，每一息默念六字佛一声，方便调息，不缓不息，心息相依，随其出入。三、参究念佛，先密举念六字佛三五声，回光自看，要觑破举的这一念，复又觑破这觑破的是谁，参究良久，又如前举念，如前觑破。四、实相念佛，以毕竟空无所有法念佛，诸想不生，空寂无性，灭除觉观，此即一心不乱，亦即念佛三昧。

三为《调和篇》。乃说课外之止静也。其《自序》云：“每日功课之余，申酉相交之际，刻期止静，此云栖之程规也。然止静非坐不可，故以调和之法继之。”篇中所说，即天台之调五事，永嘉之六种料拣也。

四为《明宗篇》。乃说修禅之理也。其《自序》云：“前三篇论修禅之事，此二篇（分上下故）论修禅之理，事理合一，可与说禅矣。虽然，此二篇乃禅宗之玄谈，非净业之实事，似非所急者，但净业既熟，舍妄归真，则此理不可不预究也，故并录之。”

四篇之后，又附“御魔法”，以坐禅者每有魔事也。

明唐宜之居士之净土法门

唐宜之，名时，湖州人。从莲池大师受念佛法门，常诵《金刚经》及《普门品》，而其修净业，特以观门为要，禅定中所感甚多。尝过南京长干寺，礼塔念佛次，见塔顶放白光，佛为现相如黄金

色。一日，坐禅堂推窗，忽见大海，中涌一山，佛坐其上，光明四彻，墙壁林木，尽空不见。所著有《莲花世界书》、《如来香》、《频伽音》等书。世寿既终，现诸瑞相，正念而逝。

宜之居士之净土法门，以专重观门著称。今举其特点如下：

(一)口不能往

唐宜之曰：“窃见近年禅律讲之期，所在宣扬，唯净土观门，废阁不讲。夫世间口里诵佛之人不少，而生净土不多者，不修观门故，盖往生者，心能往，口不能往也。”

(二)常在观中

又曰：“使修观之人，着衣吃饭，常在观中：或神游莲海，花中礼佛；或坐瞩金容，光辉四映；或面睹弥陀，身满虚空；或静见伴侣，同临德水。净想既成，往生何待？”

按：宜之居士所修观门，不同虚想，瑞光殊应，显然可见。同时尚有顾宝幢居士，名源，金陵人，亦精修净土观门。憨山清公一日至栖霞寺，望见一道者，闲闲如孤鹤，即之，其目不瞬，脱若遗世。已而入殿门，礼舍利塔，瞻拜良久，塔顶忽现五色光，赭如宝错。清公异之，以语云谷。云谷曰：此宝幢也，作西方观耳。临终，示微疾，集众念佛，唱和相续，语人曰：我决定往生矣。人问何故？曰：我见阿弥陀佛身满虚空，世界金色，佛以袈裟覆我，我身已坐莲花之上。一众闻莲花香，诸子悲恋不已。居士曰：汝谓我往何处，何处即此处，此处若明，何处不了？乃屏人曰：毋多言，三鼓行矣。至期，怡然含笑而逝。此顾居士所修，与宜之居士正同。

(三)兼诵二经

宜之居士又常诵《金刚经》及《普门品》。盖一则为大智之所依，一则为大悲之所演，智悲双运，空有双照。无怪其净业成就，妙观现前矣。

明憨山大师之净土法门

憨山老人，德清大师晚年之别号也。一字澄印，俗姓蔡，金陵人。年十九出家，初事参究，未得其要，乃专心念佛。一夕，梦

中见弥陀身现空中，尔后圣相常炳然在目。年二十，坐禅于天界寺，审实念佛公案，参究苦至，以用心太急，不数日忽发背疽，祷于韦驮，一夜平复，三月期满，了不见有大众，亦不知有日用事，时皆以为异。年二十九，因《不迁论》“旋岚偃岳”之旨而了悟。于是去来生死之疑，从此冰释。明年，卜居北台之龙门，乃大悟。居五台八年，名满天下，遂遁迹于东海牢山，其地素不闻三宝名，师教化十二年，三岁赤子，皆知念佛。万历二十三年，神宗以惜财故，怒太后施资名山太巨，捕师拷讯，遣戍雷州，时年五十。及六十九，乃蒙恩诏还僧服，结庵于庐山五乳峰下，刹曰法云。年七十四，闭关谢事，效远公六时刻香代漏，专心净业，课佛名日至数万。天启三年，示寂于曹溪，有光烛天，年七十八。

憨山大师之净土法门，固亦与禅有关。今举其特点如下：

(一)先持净戒

时有海阳禅人，来问修净土之要，师云：“经云：若净佛土，当净自心。今修行净业，必以净心为本，要净自心，第一先要戒根净。”

(二)书经念佛

师尝刺血泥金写《华严经》一部，每下一笔念佛一声。先是师听讲《十玄门》，深契华严法界无尽之旨，慕清凉之为人，因自命其字曰澄印，盖师于华严因缘固甚深也。

(三)当断爱根

师《示念佛切要》云：“念佛求生净土一门，元是要了生死大事，故云念佛了生死。今人发心，因要了生死，方才肯念佛，只说佛可以了生死，若不知生死根株，毕竟向何处念……只望空求生西方，连‘爱’是生死之根的名字也不知，何曾有一念断着？既不知生死之根，则念佛一边念，生死根只听长，如此念佛与生死两不相关。这等任你如何念，念到临命终时，只见生死爱根现前，那时方知念佛不得力，却怨念佛无灵验，悔之迟矣。故劝今念佛

的人，先要知爱是生死根本，而今念佛，念念要断这爱根，即日用现前，在家念佛，眼中见的，儿女子孙，家缘财产，无一件不是爱的，则无一事无一念不是生死活计，如全身在火坑中一般。不知正念佛时，心中爱根，未曾一念放得下，直如不念佛时……要在生死根株上，念念斩断，则念念是了生死之时也。何必待到腊月三十日方才了得！”

(四) 以毒攻毒

师示西印净公等有云：“参禅要离想，念佛专在想，以众生久沉妄想，离之实难，若即染想而变净想，是以毒攻毒，博换之法耳。故参究难悟，念佛易成，苦果为生死心切，以参究心念佛，又何患一生不了生死乎！”

按：此所谓以参究心念佛，非“参究念”，乃谓移参究心而念佛耳。师虽曾亲拈“念佛是谁”公案，但此所示法门，实欲以净想敌过染想，不同参究之离想，殆以十旬痘发之经历，不欲更以之劝导学者耶。且师之念佛，实兼观想，故师尝又云：“一心持名，固是正行，又必资以观想，更见稳密。其法，就念佛时，心中时时默下观想，想目前生一大莲花，不拘青黄赤白，状如车轮之大，观想花状分明，乃想自身坐在花中须台之上，端然不动，想佛光明来照其身。作此想时，不拘行住坐卧，亦不计岁月日时，只要观境分明，开眼合眼，了了不昧，乃至梦中亦见阿弥陀佛与观音、势至同坐花中接引，一念之顷，即得往生西方极乐世界，居不退地，永不复受生死之苦。”

(五) 单提一句

师云：“凡念佛时，先将自己胸中杂乱念头，一齐放下，放到无可放处，单单提起一句阿弥陀佛，历历分明，心中不断，如线贯珠，又如箭筈相拄，中间无一毫空隙处。如此着力靠定，于一切处，不被境缘牵引打失，日用动静，不杂不乱，梦寂如一，念到临命终时，一心不乱，便是超生净土之时。”

(六) 二时功课

师云：“每日早起礼佛，即诵《弥陀经》一卷，或《金刚经》

一卷；即持数珠，诵阿弥陀名号，或三五千声，或一万声，完即对佛回向，发愿往生彼国。此是早功课，晚亦如是，以为定课。”

(七) 撈灭烦恼

师又云：“每日除二时功课之外，于二六时中，单将一声阿弥陀佛横在胸中，念念不忘，心心不昧，把一切世事都不思想，但只将一句佛作自己命根，咬定牙关，决不放弃，乃至饮食起居，行住坐卧，此一声佛，时时现前。若遇逆顺喜怒烦恼境界，心不安时，就将这一声佛，提起一撈，即见烦恼当下消灭。以念念烦恼是生死苦根，今以念佛消灭烦恼，便是佛度生死苦处。若念佛消得烦恼，便可了得生死，更无别法。”

明汉月大师之净土法门

邓尉山汉月法藏禅师，为天童悟禅师之法嗣。本梁溪苏氏子，年十五，依五牧山德庆庵披剃，受戒于云栖。见《高峰语录》，参“万法归一”话，会窗外有二僧，夹篱折大竹，声若迅雷，顿得心空。闻天童悟和尚，出世金粟，师策杖从之，命师为第一座。寻开法于杭之安隐，后住玄慕圣恩禅寺。

汉月大师之净土法门，以“追顶念”著称，自亦由禅宗法门化出者。今举其特点如下：

(一) 行门高下

师示众云：“求生净土，法门最广，八万四千，无不该摄。不过仗求生两字愿王所生，至于行门，则单取紧峭，无渗漏者为上。故持经次于持咒，持咒次于作观，作观次于持名，持六字不如持四字，盖于持名减省，易于成功故也。然持名之法，拨珠课诵，又涉泛漾，虽念而宽，不得成就，须是极力四字佛名，一句追一句，一声顶一声，若一日乃至七日，念至虚空粉碎，五蕴冰消，谓之一心不乱，此便是净业已成，往生自在矣。”

(二) 追顶念佛

师尝说追顶念佛法云：“大凡念佛，不可泛泛漾漾……只以一句佛名，极力追顶，猛之又猛，情识一断，则过去事思量不来，未来事卜度不着，现在境心识不揽，三心断绝，谓之前后际断。此因追极念极，一闻一见，触境遇缘，逗断心路，直得虚空粉碎，大地平沉，物我同消，一法不立，目前如大圆镜中所现森罗万象，了无一物可指拟，分别荡然，身心如云去来，此个光境，名为一心不乱，到此便无心可乱故也。见得此境之后，纵使五蕴三毒，时中出现，亦是浮云水泡。故云：五蕴浮云空去来，三毒水泡虚出没，便是六度万行体中圆境界。若不得到此境界，虽有暂时清静……动乱时便失……何况临终……如此工夫，不是穷年累月宽做得来的，亦不是做到老死方才着紧成的，只在健时一日间一做做断心识，得前光境，便可放下休歇；或随俗庸庸滚过日子，此点消息，自然打不开，触不散，每遇境缘逆顺奇特处，自然参前倚衡，不劳用工念佛抵敌，便是极快活人，现今目前，便是极乐世界，山光水声，无非佛法，所以临命终时，便无痛苦。设有痛苦，亦不碍心，到闷绝时，正与当初前后际断时一样，断根贴体，如水归水，似空合空，岂不自在？是知功夫不在佛名功德上着脚，只在追顶极力四字上成功耳。

“吾劝同门善友，依法念一日看，若一日不成，将养一日再念。或连念二日，消停再念，或连念三日、四日以至七日，或一月中猛念。一日、七日者，我佛宽约程期也。若念处不紧，以致一七不成，调养精神，七之再七，以必得一心不乱为则。若不得此，决不能一生便到净土，只好种因，以待他世成功矣。一心不乱，正是已躬征验工夫，彻头轨则也。”

(三) 结坛追念

师又说调将法云：“凡做追顶念佛工夫，不论僧尼道俗，皆可勇为，但须男女分坛，不得溷滥。入期之先，隔宿夫妇分单，小床

清卧。五更沐洗入坛，放空心识，关闭外缘，杜门绝事，作礼三拜之后，一总不须多礼，就于佛前，先受戒图，或已受者，即羯磨清净。众中推一有智者为首领，调理大众，提起阿弥陀佛四字，一追一顶，紧紧念去，不可高声伤气，不可逼气动火，不可嘿努伤血，不可轻松养识，不可沉静堕昏，坐半枝小香，立半枝小香，行半枝小香，复坐半枝小香，周而复始，均匀不断，饮食入厕更衣等事，一例是佛，不得说话。早粥小食中斋夜粥，随时腐菜小菜，勿得繁费生心，但只四字佛，如高山放水，汹涌有力，遮拦不住，放舍不得，自然意地流注，心识无从栖泊。念至二更时分，若倦极，不妨各各就单睡，一觉起来，依旧从前再念。一日或两日，若念急身心俱倦，不妨大放一日一夜，沉睡到醒。醒来，酸汤白饭，稀粥精蔬，但不可生心缘念，遽起尘劳。如觉精神抖擞，重新念起。再一日二日消息行之，念念相应，心心不换。如直念到七日，或觉厌倦，不妨出期，俟健再起。盖以做工夫法，不可受昏沉散乱打搅，若为怕昏，只管排遣，正与昏沉作对，转斗转多，不如放身一睡，昏沉自灭。若怕掉举打搅，只管排遣，正与掉举作对，转斗转多，不如亦放身一睡，身心既安，掉举便灭。极时一放，正是心境歇处，才醒转来，精神自旺，拈起话头，十分精彩，目前雪净，一声一色，正是打断心识处，妙不可言。此是山僧亲证其益者，愿生西方之士，不可不信，但不可借此贪睡耳。须知做工夫到极处，若不放歇，生起阴魔，或生病苦，皆为太执，不会调将之过，主其事者须细思之。”

(四) 斋戒行善

师又开示《念佛斋戒偈》中劝念佛者戒酒、持斋、行善、持戒，有云：“念佛不戒酒，智慧何处有？心随酒狂乱，北面向南走。念佛不吃素，业在佛难度。佛是清净王，如何染瑕污？念佛不作善，莲花生石岸。水因八德感，切勿无滋灌。”

明智旭大师之净土法门

智旭大师，清悟开师推为莲宗九祖。字藕益，号西有，俗姓钟。先世汴梁人，后迁古吴木渎。其父持大悲咒十年，梦大士送子，遂于明万历念七年生师。七岁茹素，初亦崇儒辟佛，十七岁时，阅《自知录序》及《竹窗随笔》，始悔而焚辟佛论稿。年二十二，专志念佛。后二年，从憨山门人雪岭师剃度。尝发四十八愿，寻坐禅于径山，逼拶切极，次年大悟。年二十八，掩关松陵，遇疾且殆，乃以参禅工夫求生净土，疾少间，结坛持往生咒七日，然臂香三炷，誓向西方。其后历住温陵、漳州、石城、晟溪、长水、新安，而归老于灵峰。师宏识博闻，于诸宗无所不通，初睹宗门流弊，发愿弘律，既注《梵网》，又作四阄问佛：一宗贤首，一宗天台，一宗慈恩，一自立宗。频拈得台宗阄，由是究心台部，广弘台教，而不肯为台家子孙。尝自号八不道人，谓古有儒有禅有律有教，道人既蹴然而不敢为；今亦有儒有禅有律有教，道人又艷然而不屑为，故名八不也。二十余年间，著述宏富，博涉诸宗，但终于净土。其所撰《法海观澜》中有云：戒律如春，教乘如夏，禅宗如秋，密咒如冬。只此四门，罔不以净土为归，亦犹土之寄王于四时也。时诸方禅者，多以净土为权教，遇念佛人，必令参究谁字，师独谓持名一法，即是圆顿心宗，若念念与佛无间，何劳更问阿谁。又谓念得阿弥陀佛熟，三藏十二部极则教理都在里许，千七百公案向上机关亦在里许，三千威仪、八万细行、三聚净戒亦在里许。顺治四年，四十九岁，撰《弥陀要解》，继又辑成《净土九要》。五十七岁示寂，遗命于阇维后，磨骨和粉面，分作二分：一分施鸟兽，一分施鳞介。普结法喜，同生西方。逝时趺坐向西，举手称佛，时清顺治十二年也。寂后二年，如法阇维，启龕，发长覆耳，面貌如生。门人未从遗嘱，奉骨塔于灵峰大殿之右，尊之曰始日大师。

智旭大师之净土法门，以信愿持名为主，而师固说儒佛一

贯，及禅律教密同归净土者。今举其特点如下：

(一) 信愿为先

《弥陀要解》云：“此经以信愿持名为修行之宗要，非信不足启愿，非愿不足导行，非持名妙行不足满所愿而证所信。经中先陈依正以生信，次劝发愿以导行，次示持名以径登不退。信则信自信他信因信果信事信理；愿则厌离娑婆，欣求极乐；行则执持名号，一心不乱。”故师之持名法门，必须信愿行三，声声圆具。尝谓念佛若无信愿，纵将名号持至一心不乱，风吹不入，雨打不湿，如铜墙铁壁相似，亦无得生之理。

(二) 散心亦生

《灵峰宗论》四云：“若欲速脱轮回之苦，莫如持名念佛求生极乐世界；若欲决定得生极乐世界，又莫如以信为前导，愿为后鞭。信得决，愿得切，虽散心念佛，亦必往生；信不真，愿不猛，虽一心不乱，亦不得生。”师又尝谓深信切愿念佛，而念佛时心多散乱者，即是下品下生；深信切愿念佛，而念佛时散乱渐少者，即是下品中生；深信切愿念佛，而念佛时便不散乱者，即是下品上生。念到事一心不乱，不起贪瞋痴者，即是中三品生。念到理一心不乱，任运先断见思尘沙，亦能伏断无明者，即是上三品生。

(三) 杂行回向

《灵峰宗论》云：“念佛工夫，只贵真实信心，第一要信我是未成之佛，弥陀是已成之佛，其体无二。次信娑婆的是苦，安养的可归，炽然欣厌。次信现前一举一动皆可回向西方，若不回向，虽上品善，亦不往生；若知回向，虽误作恶行，速断相续心起殷重忏悔，忏悔之力，亦能往生。况持戒修福种种胜业，岂不足庄严净土，只为信力不深，胜业沦于有漏，又欲舍此别商，误之误矣。”

(四) 三种念佛

《灵峰宗论》云：“修此三昧，凡有三种：一者唯念他佛，二者

唯念自佛，三者自他俱念。修虽有三，成功则一。一、念他佛者，托阿弥陀佛果德庄严，为我所念之境，专心注意而忆念之，或忆名号，或想相好，或缘四十八愿往昔洪因，或思力无畏等现在胜德，或观正报，或观依报，总名为念他佛。贵在历历分明，一心不乱，则三昧功成，径登净域。如东林诸上善人，即其证也。二、念自佛者，观此现前一念介尔之心，无体无性，横遍竖穷，离过绝非，不可思议，具足百界千如种种性相，与三世佛平等无二。如此观察，功深力到，圆伏五住，净于六根，豁破无明，顿入秘藏。如西天四七、东土六祖，及南岳大师、天台智者，即其证也。三、自他俱念者，了知心佛众生三无差别，众生是诸佛心内众生，诸佛是众生心内诸佛。托彼果上依正，显我自心理智，如《观经》云：是心作佛，是心是佛。由我心性本具功德不可思议，诸佛果中威力不可思议，故感应道交，自他不隔，极乐园因，称理映发。如永明寿、楚石琦，所修法门，即其证也。方便多门，归元无二，随行一辙，俱得到家。切勿疑虑，自隔要津。”

(五) 独弘持名

《弥陀要解》云：“诸经示净土行，万别千差，如观像、观想、礼拜、供养、五悔、六念等，一一行成，皆生净土。唯持名一法，收机最广，下手最易，故释迦慈尊无问自说，特向大智舍利弗拈出，可谓方便中第一方便，了义中无上了义，圆顿中最极圆顿。故云：清珠投于浊水，浊水不得不清；佛号投于乱心，乱心不得不佛也。”又云：“当知执持名号，既简易直捷，乃至顿至圆，以念念即佛故，不劳观想，不必参究，当下圆明，无余无欠，上上根不能逾其阃，下下根亦可臻其域。”师又尝谓得生与否，全由信愿之有无；品位高下，全由持名之深浅。且信愿持名，能历九品，能净四土，盖持名之时，能持即是始觉，所持即是本觉，能所不二，则始觉合乎本觉，名究竟觉。故持名亦能断无明而上生常寂光土也。

(六)七日行法

《弥陀要解》云：“有事持、理持。事持者，信有西方阿弥陀佛，而未达是心作佛，是心是佛，但以决志愿求生故，如子忆母，无时暂忘。理持者，信西方阿弥陀佛是我心具，是我心造，即以自心所具、所造洪名为系心之境，令不暂忘也。一日至七日者，克期办事也，利根一日即不乱，钝根七日方不乱，中根二三四五六日不定。又，利根能七日不乱，钝根仅一日不乱，中根六五四三二日不定。一心亦二种，不论事持、理持，持至伏除烦恼乃至见思先尽，皆事一心；不论事持理持，持至心开见本性佛，皆理一心……问：十念一念并得生，何须七日？答：若无平时七日工夫，安有临终十念一念？纵下下品逆恶之人，并是夙因成熟，故感临终遇善友，闻便信愿，此事万中无一，岂可侥幸。”

(七)先须记数

师尝谓念佛法门，别无奇特……只贵信得及，守得稳，直下念去，或昼夜十万，或五万三万，以决定不缺为准。毕此一生，誓无改变，而不得往生者，三世诸佛便为诳语……要到一心不乱境界，亦无他术，最初下手，须用数珠，记得分明，刻定课程，决定无缺，久久纯熟，不念自念，然后记数亦得，不记数亦得。若初心便要说好看话，要不着相，要学圆融自在，总是信不深，行不力，饶你讲得十二分教，下得千七百公案，皆是生死岸边事，临命终时，决然用不着。

(八)念佛六度

师尝云：“真能念佛，放下身心世界，即大布施；真能念佛，不复起贪瞋痴，即大持戒；真能念佛，不计是非人我，即大忍辱；真能念佛，不稍间断夹杂，即大精进；真能念佛，不复妄想驰逐，即大禅定；真能念佛，不为他歧所惑，即大智慧。试自简点，若于身心世界，犹未放下；贪瞋痴念，犹自现在；是非人我，犹自挂怀；间断夹杂，犹未除尽；妄想驰逐，犹未永灭；种种他歧，犹能惑志，便

不名为真念佛也。”按：此与优昙大师所说略同。

(九) 结坛持咒

师在吴江关中婴疾，始一意求生净土。疾少闲，尝结坛持《往生咒》七日，说偈自誓，中有云：“今以决定心，求生极乐土，乘我本誓船，广度沉沦众。我若不往生，不能满所愿，是故于娑婆，毕定应舍离。犹如被溺人，先求疾到岸，乃以方便力，悉拯暴流人。我以至诚心，深心回向心，然臂香三炷，结一七净坛，专持《往生咒》，唯除食睡时。以此功德力，求决生安养。我若退初心，不向西方者，宁即堕泥犁，令疾生改悔，誓不恋人天，及以无为处。仰愿大威神，力无畏不共，三宝无边德，加被智旭等，折伏使不退，摄受令增长。”

六、清代之有名导师

清张息庐居士之净土法门

张光纬，字次民，无锡人。年十四，补诸生。明亡，弃举业，家居课生徒。年五十余，妻子尽丧，孑然独处，因究心内典，自号息庐居士。奉云栖之教，所著文率以净土为归，日课佛名万计。兼观佛像，每夕礼佛，双灯结花，或如珠，或如粟，或如璎珞，如鬘云。一夕，左灯忽现莲花，有佛跏趺其上，峨峨金容，相好毕具，良久方灭。光纬拜吁，愿得再见。越三日夕，左灯之上，现佛立像，右灯之上，亦涌莲花，佛斜坐其上，家人咸见之。光纬受优婆塞戒，尤以戒杀为第一义，一蚊一蚁，咸所护念。晚而长斋，祭先祀神，悉用菜果。食饮无所择，有珍味，辄以饷人。冬夏一冠，二十年不易也。年七十三时，自为终制，不受人吊，不立木主，殡不过七七，自谓无营无恋无瞋恚，泊然待尽而已，未几卒。有《净土剩言》刻行于世。息庐居士之净土法门，以《净土剩言》著称。今举其特点如下：

(一) 反六还一

《净土剩言》中，有《念佛说》三篇，尤切于学者，略言：“经云：

执持名号，一心不乱。执持云者，若可把捉而非把捉，儒家所谓拳拳服膺，朱子训以恭敬奉持者是。下文勿失，便是不乱义，儒家又言顾諟，朱子释以常自在之，即是观佛义，亦即是不乱义。口诵佛名，眼观佛像，耳还自听，声从舌流，禅味悦心，鼻闻香气，如是念佛，反六还一，云何得乱！”

(二)如谷投瓶

又云：“吾今念佛，作一方便，自视此心，如净宝瓶，佛名如谷，逐字逐句，如谷投瓶，贯珠而下，谷既无尽，瓶亦不满，不放一粒抛向瓶外。顾念此瓶不满径寸，中藏三千大千世界百亿微尘数佛，三十六万亿一十一万九千五百同名同号阿弥陀佛，安住其中，我亦与之俱会一处，游乐宴息，方是我安身立命处也。”

(三)百声不乱

息庐居士又奉石南和尚百声不乱之法，尝云：“石南和尚偈曰：念佛切莫贪多念，且念一百心不乱，九十九声一念差，捋转数珠都不算。如是一百百至千，从千至万如珠贯，箭射不入刀不侵，百万魔军皆退窜。吾向来念佛，亦只囫囵念过，今始知须字字从心里出，还须字字入心里去。当念佛时，先要闭目端坐，凝神定虑，不可有一毫杂乱心、躁竞心、昏惰心。开口出声，务令声从心发，心借口传，息调声和，不徐不疾，字字分明，句句相续，分之则一字可作一字，贯之则百千句直如一句，绵绵密密，自一声以至千万声，自一刻以至十二时，无断无续，不缺不漏，久之纯熟，花开见佛，到时自验，决不赚人。”盖息庐居士之念佛法门，极重认真精到，与彼说“散心亦生”、“唯求多念”者，固有异也。

(四)须兼作观

息庐居士于一心持名之外，又兼重观想。尝云：“念佛之法，须兼作观，瞑目向西，端坐默想，神与形离，蓦直西去，渐见树林及诸水鸟，金绳界道，栏楯交罗。取次遡行，宝池胜莲，香台楼阁，种种在目，俨然如来现身丈六，观音侍左，势至侍右，放眉间

光，垂手接引。我及海众，同摄光中，随引而上，礼足悲恳。于时忽见金掌摩顶，甘露洒身，此心廓然，获大安稳。徐徐神返，若出定然。于彼世界中，日游一遍，往生路熟，临至不迷。愿以此告诸念佛人，须知心念，莫但口念，入此门时，去佛不远。”此与后恋西大师所说“口即是心”者又适相反。

清坚密大师之净土法门

成时大师，号坚密，姓吴，徽州歙县人也。少为诸生，年二十八出家。禅教二宗，多所参访，及见蕩益大师，遂终身依止而传其道。于净业之慧解玄证，不让于师。歙人尝延时居仰山，山中猛兽皆驯伏。自撰《斋天法仪》，感天神现身，人多见者。后往江宁，驻锡天界半峰，弘灵峰遗教。老人既逝十有二年，所选《净土九要》版毁散，时乃于康熙七年，改编重刻，颜曰《净土十要》。各加序记评点，益以自撰之《观经初心三昧门》及《弥陀经行愿仪》各一卷，表章增订，厥功至伟。师勤修净业，日有定课，虽甚寒暑不少懈。清康熙十七年十月，在江宁半峰入寂，三日前异香绕室，年六十一。

坚密大师之净土法门，以《净土十要》著称，自属于蕩益一派者。今举其特点如下：

(一)持名三要

成时大师于康熙七年戊申端阳日在华阳度云精舍之云气楼所撰《净土十要》之《总序》末，有云：“修舍沙门成时合掌稽首重为告曰：净土持名之法，有三大要焉：一者，六字弘名，念念之间，欣厌具足，如出幽狱，奔托王家，步步之间，欣厌具足。是故万缘之唾不食，众苦之忍莫回，高置身于莲花，便订盟于芬利，蛆蝇粪壤，可煞惊惭。二者，参禅必不可无净土，为防退堕，宁不寒心！净土必不可入禅机，意见稍乖，二门俱破。若夫余宗，在昔之时，不必改弦，但加善巧回向。在今之世，只可助行，必须净业专修，

冷暖自知，何容强净！三者，一句弥陀，非大彻不能全提，而最愚亦无少欠，倘有些子分别，便成大法魔殃，只贵一心受持，宁羨依稀解悟！乞儿若见小利，急须吐弃无余，棒打石人头，曝曝论实事。以上三要，颇切今时，倘能真实指迷，我愿舍身供养，十方三世，共闻此言。”

按：此之三要，一则就因上言，宜切求而不宜松泛；二则就行上言，宜专修而不宜搀杂；三则就果上言，宜实践而不宜分别。其义虽亦从灵峰而出，但师已别出机杼，非徒拾人牙慧者可比也。

(二) 观经初门

师所改订《净土十要》中，其第三乃师自撰二种行法：一为《观经初门》，一为《弥陀行仪》。今且就初门者述之，师谓《观经》之十六观法，不可妄修，亦不可概杜，彼实为利钝二性平分胜劣两门。利者修前十二观，感三辈生；钝者唯修第十三一观，亦分三辈九品。经称“先尝观于一丈六像在池水上”，盖就凡夫心力所及而言。今欲广摄群机，故依此文定为《观经》初心三昧门，先礼赞作第十三杂想观，次默坐作第十三杂想观。师自谓初门续《观经》已断之慧命，其后胡净睿居士跋之，亦称初门一出，顿释四疑，如昏夜中，落日重出。当时师之自信与见信于人者亦至矣。虽《观经》之意未必即若是，然我辈凡夫，修此初门，自较为易入，其功终不可没也。

(三) 弥陀行仪

此即师自撰二种行法中之一，名曰《受持佛说阿弥陀经行愿仪》。先依经文礼拜赞诵，次依经文端坐持名。此与《观经初门》，均为集众行法，非一人独修也。

清截流大师之净土法门

截流大师，讳行策，俗姓蒋。父全昌，宜兴老儒也，与憨山清公为友。憨山寂后三年，全昌梦憨山入室而生子，因名之曰梦

憨。及长，父母相继逝，发出世志。年二十三，投武林理安寺箬庵问公出家。胁不至席者五年，顿彻法原。问公化去，师住报恩寺，遇同参息庵瑛师劝修净业，又遇钱塘樵石法师引阅台教，乃同入净室，修法华三昧，宿慧顿通，穷彻教髓。清康熙二年，结庵于杭州法华山西溪河渚间，专修净业，因名所居曰莲裾庵。九年，住虞山普仁院，唱兴莲社，每日六时念佛，自课佛号万声，虽忙不缺，学者翕然宗之。尝著《莲藏》一集劝僧俗，又撰《劝发真信文》，现存《净土警语》一卷。师曾起三年长期念佛。十六年，又起一心精进七期念佛新规。缙素四集，精严特至。居普仁十三载，至康熙二十一年示寂（此据《净土圣贤录》，但《西归直指》云系康熙十九年），年五十五。时有孙翰臣者，病死一昼夜复苏，曰：吾为冥司勾摄，系阎罗殿下，黑暗中忽睹光明烛天，香花布空，阎罗伏地迎西归大师，审之即截公也。吾以师光所照，遂得放还。同日有吴氏子病死，逾夕复活，具言所见，亦如翰言（《西归直指》所述亦略异）。

截流大师之净土法门，以《劝发真信文》及《七期规式》著称。今举其特点如下：

（一）特重真信

《劝发真信文》云：“念佛三昧，其来尚矣，虽曰功高易进，而未世行人，罕获灵验，良由信愿不专，未能导其善行以要归净土故也。今既广邀善侣，同修净因，若非谛审发心，宁知出苦要道。凡我同人，预斯法会者，须具真实信心，苟无真信，虽念佛持斋放生修福，只是世间善人，报生善处受乐，当受乐时即造业，既造业已必堕苦。正眼观之，较他一阐提、旃陀罗辈仅差一步耳。如是信心，岂为真实？”盖师于信愿行三种资粮中，特重信之一字，以信为能入，实居最初也。

（二）三种真信

师所特重之信字，亦不同泛泛之谈，尝自加详释，至为剀切。

文云：“所谓真信者，第一要信得心佛众生三无差别，我是未成之佛，弥陀是已成之佛。觉性无二，我虽昏迷倒惑，觉性未曾失；我虽积劫轮转，觉性未曾动，故曰：一念回光，便同本得也。次要信得我是理性佛、名字佛，弥陀是究竟佛。性虽无二，位乃天渊，若不专念彼佛，求生彼国，必至随业流转，受苦无量，所谓法身，流转五道，不名为佛，名为众生矣。次要信得我虽障深业重，久居苦域，是弥陀心内之众生；弥陀虽万德庄严，远在十万亿刹之外，是我心内之佛。既是心性无二，自然感应道交，如磁石吸铁，无可疑者。所谓忆佛念佛，现前当来必定见佛，去佛不远也。”此文所说三种真信，义备且美，莲宗从上诸师所示，箴以加已。

(三)少善亦生

《劝发真信文》又云：“具如上真信者，虽一毫之善，一尘之福，皆可回向西方，庄严净土。何况持斋秉戒，放生布施，读诵大乘，供养三宝，种种善行，岂不足充净土资粮？唯其信处不真，遂乃沦于有漏，故今修行，别无要术，但于二六时中，加此三种真信，则一切行履，功不唐捐矣。”

(四)一心双较

师尝示众云：“七日持名，贵在一心不乱，无间无杂，非必以快念多念为胜也。但不缓不急，密密持去，使心中句号，历历分明，着衣吃饭，行住坐卧，一句洪名，绵密不断，如呼吸相似，既不散乱，亦不沉没，如是持名，可谓事上能一心精进者矣。若能体究万法皆如，无有二相，所谓生佛不二、自他不二、因果不二、依正不二、净秽不二、苦乐不二、忻厌不二、取舍不二、菩提烦恼不二、生死涅槃不二，是诸二法，皆同一相。一道清净，不用勉强差排，但自如实体究，体究之极，与自本心忽然契合，方知着衣吃饭，总是三昧，嬉笑怒骂，无非佛事，一心乱心，终成戏论，二六时中，觅毫发许异相不可得，如是了达，方是真正学道人一心精进持名也。前一心似难而易，后一心似易而难，但能前一心者，往

生可必；兼能后一心者，上品可阶。然此两种一心，皆是博地凡夫边事，凡有心者，皆可修学，同堂缁素，各须勤策身心，近则七日内，远则一生中，常作如是信，常修如是行，纵不克证，为因亦强，花宫托品，必不在中下矣。”此为师正说念佛行法处。所谓后一心，即前所说之真信，故其结尾，以信与行对举。所谓前一心，方是行，行之中不主快念多念，则彼追顶念、记数念等等法门，均师所不取矣。

(五) 料拣四门

《净土警语》云：“念佛一法，仍有多门，约而计之，不出四种：一者，念佛实相，即本觉理性，如《大集》等经所明是也；二者，念佛法门，即种种三昧，如诸大乘经所明是也；三者，念佛相好，即胜劣身相，如《十六观经》所明是也。此三种念佛，胜则胜矣，非异方便，盖必洞明事理，深达境观，上智犹难，钝根绝分故也。四者，念佛名号，即一心持名，如小本《阿弥陀经》所明是也。唯此一门，借彼佛胜愿力故，不论有智无智，上中下根，但执持名号，一心不乱，七日乃至一日，即是多善根福德因缘，即蒙弥陀圣众接引……是为不思议异方便，唯其异故胜也。”盖师固亦专弘持名者，其答顾兆祯居士书有云：“衲前晤时，非唯不谭妙视，并为略去多种日课，仅以六字真言相劝勉者，此是海上奇方，能疗急病，抑又标本齐治，缓急咸宜，贵在深信力行……纵有百千法门无量妙义，总置不用，唯此一味单方相赠……但持名时了达事理一心不乱，即是观境，不须别求玄妙。”可知师意唯在持名一法耳。唯于观想之法亦非一概废置者，故《净土警语》之末，有观佛毫相法，师云：“经云：但闻白毫名字，灭无量罪，何况如法系念！释迦如来金口垂示，天台智者劝令专修，近代唯幽溪大师常修此观。今净业行人，苟能一心持名，往生可保，兼修妙观则托品必高。利根上士，胡不勉而行之。”是师亦以观想一法教利根上士矣。

(六)精进七期

师于丁巳春大士圣诞，在虞山之北普仁禅院，起七日念佛新规，广集僧俗，精修净业。遭斯胜缘者，莫不称扬感涕，时有金善为文记之。师尝手定《起一心精进念佛七期规式》一卷，其法：选僧十二，分三班，每班四人，各有所司。十二人外，不论缁素多寡，亦分三班随其后。一班旋行称念，两班安坐默随，每千声换一班，周而复始。食时亦令小沙弥念佛继之，务令洪名不断，并严设罚例以警懈怠焉。

(七)长明三心

当师起三年长期时，亦尝为文示众，劝发三种心：第一，发痛惜光阴心；第二，发专求出离心；第三，发和顺守约心。此中第二发心，尤可注意。师云：“夫此三年功行，非但不求世间福报，亦并不求功德智慧辩才悟解，与夫世世为僧兴显佛法等愿，唯愿命终得生彼国，脱生死苦。”“此愿直须刻刻现前，如昔人被覆在千尺枯井中，受野狐诀，注视磨孔，一心欲出，视之既久，孔不加大，身不加小，任运飞出。念佛亦尔，专念彼佛，一心求生，念之既切，佛实不来，我实不去，自然得生”。“得此一愿，则见佛闻法，断惑证果，不假方便，自得心开，百千三昧，应念现前，不可说不可说微尘数大愿，同时具足”。要之，此三种发心，均从第二种真信而出者也。

清为霖大师之净土法门

为霖大师，讳道霈，建安丁氏子。年十四出家，十八参方，历诸讲肆。时鼓山永觉元贤禅师方大振曹洞一宗，师往参之，看庭前柏树子，三年无所入。辞别，出游两浙，复归鼓山，充维那。一日，与师问答，被呵出，一夜不安。至四鼓，卷帘出门，忽然大彻，自此商榷玄奥，无不吻合。清顺治十四年，贤年八十，付嘱大法，随寂。师遂继其席，住鼓山二十余年，海内瞻依，以为东南一大

法窟。著述甚富，首事华严，次事法华，颇推尊天台大师，自称私淑比丘。然提唱之余，极赞念佛。尝有言曰：老僧志在宗门，行在净土。康熙二十年春，为温陵龚岸斋居士答净土八问。是秋，又示之以《净土旨诀》，博引佛言，广参祖语，决定正信，词简旨深。鼓山一派，宗风之盛，实以永觉、为霖两代媲美所致。而此两大师，亦尝同弘净土，为霖之《净土旨诀》，正与永觉之《净慈要语》相辉映也。为霖大师之净土法门，以《净土旨诀》著称，亦为曹洞宗之念佛。今举其特点如下：

（一）三身念佛

《净土旨诀》云：“念佛一门，具无量法门，盖佛有三身，土有四土，净业行人，各随自力量，或念法身佛，愿生常寂光土；或念报身佛，愿生实报庄严土；或念化身佛，愿生方便、同居两土。然三身只是一身，四土原是一土，总以法界为体故，所以圆机之士，一以贯之。如善财童子，最初于妙峰山顶参见德云比丘，得普贤念佛三昧，即是其人也。”

（二）四字教诏

又云：“念化身佛者，高齐有大行和尚，宗崇念佛，云四字教诏，谓信忆二字不离心，称敬两字不离于口。谓往生净土，要须有信，信千即千生，信万即万生，信佛名字不离心口，诸佛即救，诸佛即度，心常忆佛，口常称佛，身常敬佛，始名深信，任意早晚，终无再住阎浮之理。此即约念化佛，生方便、同居土，警策初心，最为切要。”大行和尚四字之教，久无继述者，至师而弘之矣。至于念报身佛，则见三途六道一切众生尽在阿弥陀佛心腹之间，时蒙怀育摄受；念法身佛，则见众生无明颠倒以及山河大地、草木禽虫皆是阿弥陀佛真净法身，以一切法皆如也。

（三）看破身心

又云：“父母所生之身，六尘缘影之心，生住异灭，念念密移，刹那变坏，无可凭恃，所以现前身心，正当痛自看破。《般若心

经》云：照见五蕴皆空，度一切苦厄。拘留孙佛偈云：见身无实是佛身，了心如幻是佛心。了得身心本性空，斯人与佛何殊别？净业行人，当如是照，如是了，观身实相，观佛亦然，盖生佛一体，无二无别也。”

按：师提倡净业，首重厌离娑婆，书中处处可见，而其《普劝念佛文》，尤详析两土苦乐以起人欣厌之心，此固莲宗常谈也。然细绎此段生佛一体之语，当知师所谈欣厌之旨别有更进一步者在焉。

(四)念诵双修

龚岸斋居士问：“执持名号，兼读大乘经典，此法固千妥万当矣。第尘劳中人……披阅经典，则入海算沙，于持念必不精专。若但专心执持，则面墙塞兑，恐见地或难了彻。果当念诵双修，抑只单持勿辍，简要之法，伏冀开明。”师答曰：“净业行人读诵大乘经典，正使开其理性，坚其正信，何入海算沙之有？若然，则是滞于章句，不达佛心，不善读经者也。今不必执一，各随其便，乐读诵，则省片时读诵，回向西方；乐一心念佛，即一心念佛，唯务使正念纯一为得耳，不须犹豫也。”盖师固常教人念诵双修者，故居士举以问。如师示德彰禅人云：“余谓净业行人，先当看破娑婆世界上种种弊恶，无非是苦，不生贪恋之心，然后专心净土，日诵大乘，一心念佛，发愿回向，积之岁月，念佛三昧自然成就。”

(五)不管理事

师又答龚居士“念而无念，无念而念”之问云：“念佛有理念，有事念。若事念者，唯一心念去，务使字字分明，句句相续。盖不分明即是昏，不相续即是散。不昏不散，一句佛号历历现前，久之自然成就念佛三昧也。理念者，达得现前能念之心，所念之佛，因缘合成，本无所有，当体性空，是念而无念也。虽然性空，而能念之心，所念之佛，历历现前，是无念而念也。然念而无念，空观也；无念而念，假观也；空假不二，法身现前，是中道观也。若能与此观行相应，则知娑婆、净土只在一处，弥陀、自己原非两

人，如此念佛，生净土必臻上品。所谓‘生则决定生，去则实不去’是也。苟或理性未明，总在有边着倒，安知念而无念、无念而念的道理？理既未明，便欲求其相应，不亦难乎！今不犹是事是理，唯将一句佛号一心念去。白香山所云：行也阿弥陀，坐也阿弥陀，直饶忙似箭，不离阿弥陀。久之纯熟，三昧成就，自然无事之时灵照不昧，应酬之际正念不忘也。”

(六) 不应食肉

师又答龚居士“不能斋戒，带业往生”之问云：“不能斋戒，乃富贵人之通病。昔马祖答洪州廉使食肉问云：食则中丞禄，不食则中丞福。夫不食既是福，则食者得罪，明矣。东坡聪明盖世，洞晓佛理，然犹不免于食众生肉。黄山谷平生斋戒严洁，作发愿文，痛自激励。尝作偈诫东坡曰：我肉众生肉，形殊体不殊；原同一种性，只是隔形躯。苦恼从他受，肥甘为我需；莫教阎老判，自揣看何如！此偈示人最为的切，故净业行人，当念我食一块肉，众生受无量苦，以念众生苦故，不应食肉。然带业往生，教有明文，但品第不高耳。大丈夫当期乎上品，岂可以带业自画乎？”

(七) 自作对治

师又答龚居士“年老功浅，三昧难成”之问云：“世尊于三乘法门外，别开净土一门，谓之胜方便，谓之径路修行，又谓之横出三界。永明和尚所云‘万修万人去’是也。盖仗自己信行愿力，及阿弥陀佛、观音、势至、诸大圣众慈悲摄受之力，如顺风扬帆，直达彼岸，有何艰险……唯恐信力不固，娑婆念重，净土心轻，则不相应，是在仁者痛自勉励耳。昔有官人吴子才，致仕家居，专修净业，自置一棺于堂上，时卧其中，令童子扣棺而歌曰：吴子才，归去来，三界无安不可住，西方净土有莲台。正虑恶习牵缠，自作对治，庶念佛三昧易成就耳。”

(八) 填圈记数

为霖大师《普劝念佛文》云：“普劝世人，忙里偷闲，每日念

佛，或百或千或万，念讫填圈，回向净土，一年既满，然后总算，共念佛若干万，记之于册，尽形受持，渐积净业。”盖仍云栖之遗规也。

(九)念佛放生

为霖大师《普劝念佛放生文》云：“普劝世人，毋论若贵若贱、若富若贫、若男若女、若老若少，皆可回头着眼看破，偷一日之闲，念三时之佛，节浮滥之费，救危厄之命。”此盖即秉永觉大师《净慈要语》之教也。

清省庵大师之净土法门

省庵大师，且称莲宗十祖。讳实贤，字思齐，常熟时氏子，世业儒。师生于清康熙二十五年，幼即不茹荤。甫总角时，有出尘志。父早丧，母张氏，知其夙具善根，命为释氏子。七岁，礼清凉庵容选和尚为师，聪慧爽朗，经典过目不忘。十五剃染，兼通世典，能诗，善书法。性笃孝，母亡，跪佛前讽《报恩经》七七日，岁时伏腊，必设像修供。他日至普仁寺，见一僧死仆地，师瞿然悟世无常，益加鞭策。年二十四，圆尸罗于昭庆，严习毗尼，不离衣钵，日止一食，胁不帖席，率以为常。随依渠成法师听《法华》圆义，又依绍昙法师听《唯识》、《楞严》、《止观》诸部。未三夏，三观十乘之旨，性相之学，靡不通贯。年二十九，叩灵鹫和尚于崇福，参念佛者是谁。四月，恍然契悟，曰：我梦觉矣。自是应机无碍，才辩纵横。寻禁足于真寂寺，日阅三藏梵策，夕持西方佛名。三年期满，出升讲座，每河悬泉涌，沛然莫御。年三十四，诣四明阿育王山，瞻礼舍利。先后五燃指香供佛，跪佛前发四十八愿，感舍利放光。自是每年佛涅槃日，大合缙白，广修供养。讲演《弥陀》、《遗教》二经，示是心是佛之旨，三根普摄，法化洋溢。作《劝发菩提心文》，激励四众，其言最为痛切，诵者多为泪下。如是者历有十载，法筵之盛，甲于诸方。又尝应永福、普庆、海云诸禅

席，每进院，模范一新。未几，退隐杭城仙林寺，不出户庭，力修净业。清雍正七年，师年四十四，杭人请凤山梵天讲寺，于是屏绝诸缘，纯提净土，结长期莲社，严立规约，昼夜六时，领众行道，互相策励，人皆谓永明再来也。先后主刹十余载，得度弟子，洎乞戒皈依者，凡数百人。间有学诗文者，师痛诫曰：人命在呼吸间，哪有闲工夫学世谛文字？稍有错过，便成他世，欲望出离，难矣哉。清雍正十一年癸丑腊月佛成道日，谓弟子曰：我于明年四月十四日长往矣。自此掩关寸香斋，限昼夜课佛十万声。明年四月二日出关，十二日告众曰：我十日前见西方三圣降临虚空，今再见矣。书偈云：身在花中佛现前，佛光来照紫金莲。心随诸佛往生去，无去来中事宛然。书讫，曰：吾十四日定往生矣，尔等为我集众念佛。次日早断食饮，敛目危坐，五更具浴更衣。十四日将午，面西寂然，送者麇至，忽张目曰：吾去即来，生死事大，各自净心念佛可矣。言讫，合掌连称佛名而逝。少顷，鼻筋下垂，颜色明润，迄封龕色不变。世寿四十九，僧腊二十五。

省庵大师之净土法门，以《劝发菩提心文》及《劝修净土诗》著称，师固正传台教而兼通禅法者。今举其特点如下：

（一）先发大愿

《劝发菩提心文》云：“入道要门，发心为首，修行急务，立愿居先，愿立则众生可度，心发则佛道堪成。苟不发广大心，立坚固愿，则纵经尘劫，依然还在轮回，虽有修行，总是徒劳辛苦。故《华严经》云：忘失菩提心，修诸善法，是名魔业。忘失尚尔，况未发乎？故知欲学如来乘，必先具发菩萨愿，不可缓也。”盖师之劝发菩提心，即同于余师之劝发大愿，净土教中，信愿行三，实为根本。又三辈往生，均须发菩提心，此恒人所知者。然恒人于发心及发愿往往误认为二，以为发心乃体上因上事，发愿乃用上行上事，得师此文，而后历来古德所未详辨者，一旦阐露，吾人于大本三辈均发菩提心之文，益了然矣。复次，净土行人又往往以求生

西方为发愿，而昧于慈悲广大之心，故师此作，不同前此诸师以“愿”名之，而特以“菩提心”名之也。文中备举去取之八相，发起之十缘，于菩提心开阐周致，莲宗学者当取而详玩之。又师尝撰《涅槃会发愿文》，其中所发四十八愿，亦应取而对观。

(二)持名多福

文中又云：“经称少善不生，多福乃致。言多福则莫若执持名号，言多善则莫若发广大心，是以暂持圣号，胜于布施百年，一发大心，超过修行历劫。”盖前条即多善之正因，此条即多福之正修也。师之日课十万佛名，其所殖福殆无量矣。

(三)两种规约

师尝手定两种净业规约：一曰念佛规约。以三七为期，自五更起，六时念佛无间。坐香昏沉时，则行香执幡遣睡。临睡入观，称佛千声，即默念佛名而卧。每一七完，养息半日，仍默念佛名，切忌闲游杂话。一曰净业堂规约。以三年为期，每日课程，十时念佛，九时作观，一时礼忏，黑白半月，诵菩萨戒，朔望日讽《梵网经》，经毕，诵发愿文回向。每年依定期供佛，新正腊月均起念佛七，每夜黄昏施食，禁止游行应酬及一切杂务。此两规约中，均定有罚例。

(四)只要一心

师示禅者念佛偈曰：“一句弥陀，头则公案；无别商量，直下便判。如大火聚，触之则烧；如太阿剑，撻之则烂。八万四千法藏，六字全收；千七百只葛藤，一刀齐断。任他佛不喜闻，我自心心忆念；请君不必多言，只要一心不乱。”又示吕居士偈云：“念佛无难事，所难在一心；一心亦无难，难在断爱根。”

(五)将闻闻佛

省庵大师《劝修净土诗》有云：“念佛圆通摄六根，耳根谁谓独超伦；音闻既是圆常体，名字元非生灭因。以念念名名固切，将闻闻佛佛还亲；由来二圣皆昆仲，同作弥陀辅弼臣。”又云：“佛声易可除昏散，出口还收入耳来；蓦地乱茅随火尽，蔽天浓雾逐

风开。通身是佛谁为念，遍界生莲不用栽；何待临终生极乐，即今端坐玉楼台。”

(六)三事为符

又云：“借问往生何计策，须凭信行愿俱全；信根先向心田种，行足还加愿力坚。路乏资粮终不到，马无缰御孰能前？但将三事为符契，携手同登九品莲。”

(七)融妄归正

又云：“我教原开无量门，就中念佛最为尊；都融妄念归真念，总摄诸根在一根。不用三祇修福慧，但将六字出乾坤；如来金口无虚语，历历明文尚具存。”又云：“念佛休嫌妄想多，试观妄想起于何；无心收摄固成病，着意遣除亦是魔。救火抱薪添烈焰，开堤引水作长河；直须字字分明念，念极情忘有什么。”

(八)莫求玄妙

又云：“弥陀四字绝商量，只贵专持不暂忘；若厌平常终隔断，才求玄妙便乖张。粗尝橄榄宁知味？细嚼盐齏始见香；念到身心空寂处，不劳开口问西方。”

(九)精进无间

又云：“欲得工夫无间断，直须精进始相应；暂时失念云霾日，瞥尔生心蛾掩灯。小水长流终贯石，沸汤停火亦成冰；往生作佛浑闲事，只在当人念力能。”

(十)遍四威仪

又云：“行时正好念弥陀，一步还随一佛过；足下时时游净土，心头念念绝娑婆。傍花随柳须回顾，临水登山莫放他；等得阿依生极乐，十方来去任如何。住时念佛好观身，四大之中哪一真；我与弥陀非两个，影兼明月恰三人。空房渐朽应难住，腐栋将颓岂易蹲；何日如蝉新脱壳，莲花胎里独栖神。坐时观佛足趺跏，身在莲台花正敷；毫相分明随念见，金容映现与心符。事如梦幻元空寂，理到圆融非有无；何日池头捧双足，亲蒙顶上灌醍

翻。卧时念佛莫开声，鼻息之中好系名；一枕清风秋万里，半床明月夜三更。更无尘累心难断，唯有莲花梦易成；睡眼朦胧诸佛现，觉来追记尚分明。”师又有《弥陀像赞》云：“南无阿弥陀，何人不知念；虽念不相应，母子难相见。行住及坐卧，时将此心敛；念念自相续，念来成一片。如此念弥陀，弥陀自然现；西方决定生，终身无退转。”

(十一)打成一片

师又有《念佛开示》云：“楼上念弥陀，楼下弥陀念；东房鱼子响，西房佛声现；吃饭与穿衣，涕唾大小便；一句阿弥陀，打教成一片；现在即西方，何必临终见。”

(十二)寸香对客

庚戌春三月，师禁足于梵天寺之西院右偏，额其室曰寸香斋。有客相见，略叙道话数语，寸香之外，念佛而已。师有《念佛警策偈》云：“生死难脱，轮回难避，净念难纯，妄心难制。勿学虚头，勿谈杂语，奉劝诸人，切莫容易。”

(十三)过午不食

师有诗云：“为善初勤鲜克终，愿精一戒毕吾躬，从今日影过中后，粒米休将入口中。”

(十四)初心燃指

师尝撰《燃指问辨》一篇，中述燃指一法，或赞或毁，特立六种差别以辨其是非邪正。凡期心破障，刻志菩提，内修理观为正行，外假苦行为助缘，则燃指亦不失于正。且初心即可行之，非必得忍大士所为也。小乘律中，燃指犯吉罗；大乘明若不烧身臂指供养诸佛，非出家菩萨。南山依大乘而深加赞叹，义净据小乘而横生贬斥，至若荆溪、永明、慈云、法智，或辩论阐扬，或躬行履践。唯云栖独不许可，其辨盖均在六种差别中矣。

(十五)魔事三由

师又有《念佛着魔辩》，中谓念佛亦有魔事，其由有三：一者

教理未明，二者不遇善友，三者自不觉察。或有厌平坦而好奇特者；或有舍直截而求纡曲者；或两路兼行，两路俱失者；或以途中为家舍，平地为高山者；或暂得轻安，自谓已得事一心，初开浅解，自谓已得理一心者；或粗念不生，细念犹生者；或勇猛过分，精进倍常，不知心外无佛，速求取证，不达善巧方便，急欲舍身，魔鬼因之遂入其体，为风为狂者；或我见不除，自不觉察，见地高则我见俱高，工夫进则我见亦进，少有所得，便自生骄傲，讥诽他人者；均因此三者而成魔事也。三者之中，觉察之心尤为最要。

清周安士居士之净土法门

周安士居士，名梦颜，一名思仁，昆山诸生也，生于清康熙中。博通经藏，深信净土法门，自号怀西居士。尝辑《西归直指》四卷，并著《戒杀》、《戒淫》二书。乾隆四年正月，与家人诀，云将西归。家人请以香汤沐浴，却之曰：我香汤沐浴久矣。谈笑而逝，异香郁然满一室。年八十四。

安士居士之净土法门，以《西归直指》及《戒淫》、《戒杀》二书著称。今举其特点如下：

(一) 日课正规

《西归直指》中所说行法，凡分四种法门：其第一曰修持法门，乃居士所定念佛正规，余三者仅为附属而已。其法，每日清晨，焚香向西，至心奉为四恩三有法界众生顶礼，“娑婆释尊”、“十方三宝”、“西方三圣”、“清净海众”，发四弘誓愿，诵经或持咒毕，回向西方。略停，即一心念佛，以“阿弥陀佛身金色”偈引起，随念六字名号，或四字名号，或几百声，或几千声，各随其力。念完，即念观音、势至二菩萨名号，即念《回向文》一遍，回向西方。若每日所课佛号，多至几千几万声，当分作几时念，每念一时，即回向一次。其《回向文》，有详有略，各随其力，详者云栖大师所定，略者慈云忏主所定，最略者即“我今称念阿弥陀”等十六句经

偈。按：居士所定日课，最重回向。

(二)忙者十念

四种法门之第二曰十念法门。自注云：此为最忙者设，盖即慈云忏主之遗意，但行法殊不相同。慈云十念，每晨正立合掌专念四字名号，不计多少，尽十口气，诵文回向，作已便止，亦不必拜。今居士所定，则每晨焚香面西，顶礼本师释尊、西方三圣及海众，随合掌念六字圣号，要一心不乱者尽十口气，谓之十念。然不可因记数分心，宜手执数珠，心自不乱，手但记数，约念三串四串或五串十串亦可，念毕，随念十六句《回向偈》。较之慈云，繁难多矣。

(三)报恩助缘

四种法门之第三曰报恩法门。谓修净土者，当念宿世今生受恩于父母师长眷属甚深，而彼等多在三途受苦，我应代其发菩提心，称念圣号，念念中先免其八十亿劫死生重罪，俟我往生之后，回向娑婆，然后尽行度脱。又四种法门之第四曰助缘法门，谓修净土者，每晨观想大千世界中三途众生受苦无量，我应代其发菩提心，称念圣号，念念先免其八十亿劫死生重罪，俟我往生之后，回入娑婆，然后尽行度脱。而助缘法门尚有一条，即每日随力行善，如布施、放生、塑像、斋僧之类，一毫之福，即代为十方受苦众生回向极乐世界。盖居士之净土法门，极重度他，非徒自利而已也。

(四)特戒淫杀

玉峰安士先生，尝以为众生造无量罪，唯淫杀二业实居大半，不断其源，川壅则溃。因著二书，戒淫与杀。其戒杀书，名《万善先资》。言多恳切深痛，自言每过一切神祠，必祝愿云：

惟愿尊神发出世心，勿受血食，一心常念阿弥陀佛，求生净土。思仁目今二十四岁，直至寿尽，中间若杀一小鱼虾，惟愿尊神是纠是殛，迅雷击碎所著书版，乃至家中眷属伤一蚂蚁，或从

仙人言以蛤汤治病，或毒蛇啮我垂毙而听家众杀蛇，或见鱼鸟不思救度反萌杀机，或梦寐中见人杀生不能念佛救度而反赞成其事，均同此誓。其戒淫书，名《欲海回狂》。劝诸淫者，先观胎狱，了种种苦，是谓息淫原始方便；次观此身，诸虫猬集，宛转游行，食人脑髓，是为初开不净方便；次观男女，脓血洩唾，恶露中满，犹如溷厕，粪秽所都，是为息淫对治方便。次设九想：想死人仰卧，寒气彻骨，转成青紫，甚可怖畏，黄水流出，臭不可闻，遍体生虫，处处钻啮，皮肉渐尽，骨节纵横，乃至冢破骨出，人兽践踏。而我此身，终亦如是。次念《法华》所说因缘生相、灭相与不生不灭，是为断淫穷源方便。次观自身在极乐世界七宝池内莲花之中，莲花开敷，见阿弥陀佛坐宝莲花及诸种种庄严瑞相，亦见自身礼拜供养于佛。作是观时，发愿往生极乐世界，永脱淫阱，是为究竟解脱方便。盖居士之净土法门，极重律己，非徒欣厌而已也。

清彭二林居士之净土法门

彭绍升，法名际清，字允初，一字尺木，苏州长洲人，生于清乾隆初。幼聪颖，年十六为诸生，明年举于乡，又明年捷南宫，以名进士终于家。初不信佛，好世间文字，志存利济。忽自省曰，吾未明吾心，奈何？或告以道家修炼法，习之三年不效。后读佛书，爽然曰，道之所归在是矣。始信向佛乘，尤皈心净域，日面西而拜焉。慕梁溪高忠宪、庐山刘遗民之为人，故又号曰二林，以两公修学地同名东林也。性纯孝，居母丧，宿殡侧者三年。父歿，建念佛道场，又愿以平日所诵《华严经》十部、《弥陀经》一千部、《金刚经》一千部、佛号一千万声，代父回向西方。已而尽弃所习，专心竺教，好方山、永明之书，尤推莲池、憨山为净土之前导。年二十九，断肉食。又五年，从闻学定公受菩萨戒，自是不复近妇人，以知归子自称。尝言志在西方，行在梵网。有《自誓

文》，以护戒祈生安养。乾隆五十年春，闭关文星阁，修一行三昧，颜所处曰一行居。尝令画工绘《极乐世界图》，凡四易稿，阅半载乃成。著《一乘决疑论》，以通儒释之阂；著《华严念佛三昧论》，以释禅净之诤；著《净土三经新论》，以畅从上莲宗未竟之旨；其《居士传》、《善女人传》及所定《净土圣贤录》，随机接引，世多传而诵之。又尝醵金万两，权入出息，以创佛宫、刊教典、饭僧众，开近取堂以周穷乏，置润族田以赡贫族，举恤嫠会以济孀居，立放生会以全物命，各有发愿文回向净土。晚于苏杭屏居僧舍者垂十余年。日有程课，不以病辍，预为终制，俾无立后。乾隆六十年秋，下痢，仍居文星阁。入冬，精神渐耗，将诸善会资，一一囑付其侄祝华，令以后永久勿替。有僧真清问曾见瑞应否，居士曰：有何瑞应？我大事在来年开印日耳。至嘉庆元年正月二十日清晨，作《辞世偈》云：出没阎浮尘点身，流离琐尾竟何因？于今蓦直西方去，瞥眼收回万劫春。遂西向趺坐，念佛而脱，时果为署中开印日，年五十七。

二林居士之净土法门，实从《华严》悟入者，又尝修瑜伽教中供养仪轨。今举其特点如下：

（一）华严念佛

居士题《极乐庄严图偈》云：“若人欲了知，三世一切佛；应观法界性，一切唯心造；我读华严偈，信入净土门。”盖二林固以《华严》为正所依经，尝思以念佛一法统摄全部佛教者也。而其所著《华严念佛三昧论》，实为其修法之大纲，中云：“念佛法门，诸经广赞，约其总贯，略有二途：一普念，一专念。如《观佛相海经》、《佛不思议境界经》等，但明普念；《药师琉璃光如来经》、《阿閼佛经》、《无量寿经》等，特明专念。今此华严，一多相入，主伴交融，即自即他，亦专亦普。略标五义，以贯全经。”其五义如下：

一念自性，曰念佛法身，直指众生自性门。

二念功德，曰念佛功德，出生诸佛报化门。

三念名字，曰念佛名字，成就最胜方便门。

四念遮那，曰念毗卢遮那佛，顿入华严法界门。

五念弥陀，曰念极乐世界阿弥陀佛，圆满普贤大愿门。

此中门虽有五，实互相摄，故曰：弥陀全体遮那，极乐不离华藏。普念、专念亦正相即也。

(二) 日课愿王

二林居士之念佛，既以《华严》为根柢，故亦以《普贤行愿品》十大愿王为日课，尝书其卷后云：“《普贤行愿品》四十卷，即《华严经·入法界品》之后译，此卷居终，为前译所缺。李长者著论时，未见此卷，于净土一门偶生分别，读者不察，执为口实。惜哉！予自归心净土，即奉此卷为日课，持此愿王，自信临命终时，决生极乐。”但居士于十大愿王，又以愿生净土总摄之，如《无量寿经起信论》云：“唯此十愿，是曰愿王，一切菩萨从此起行，直至成佛。然其间有一总持门，能使所愿速得成就，不离念无量寿佛求生西方。普贤偈曰：愿我临欲命终时，尽除一切诸障碍，面见彼佛阿弥陀，即得往生安乐刹。我既往生彼刹已，现前成就此大愿，一切圆满尽无余，利乐一切众生界。”

(三) 四门归趣

二林居士《无量寿经起信论》中，先从自他不二、性相不二、因果不二、生佛不二四义之教体上，分四门以标经旨：一、信门，信三宝并信净土法门也；二、愿门，修普贤十大愿王并愿往生净土也；三、念门，专念阿弥陀佛，乃至十念一念念于彼佛也；四、行门，一切所行不离念佛，发十种心，具足十波罗蜜也。但此四门自有其归趣，若不发菩提心，则如上四门不成安立。发菩提心当明五义：一了知一切诸佛不离自心，一了知一切佛土不离自心，一了知众生一念念佛决定成佛，一了知众生发愿求生决生净土，一了知三无差别。众生有一不生净土不成佛者，是则我土不净我佛不成，由此起信，是无信信；由此起愿，是无愿愿；

由此起念，是无念念；由此起行，是无行行。末云：“是故本来具足，更须方便加功，都摄六根，全提一念，了得即心即佛，自知非佛非心。”

(四)入关求实

二林居士在文星阁闭关时，曾制《发愿偈》，中有云：“可怜病躄人，说得行不得。翘勤二十载，烦恼何曾休？钻木不逢烟，况乃求出火。及此年未迈，善友共提持。愿毕此期场，究竟成三昧……兹当入关初，燃臂香十二。忏悔根与识，廓然同太虚。从兹二六时，持名及观相。唯除食睡顷，一念无异缘。”时居士已早受菩萨戒，已早断肉食与淫欲，且已早发愿念佛，而犹以为说得行不得，必期逢烟出火而后已，修净业者当三致意焉。

(五)不重筌蹄

知归子重订吴门信士所集《西方公据》，而为之发凡曰：“是书多为在家二众指点津梁，故须克数持名，分图标行，俾不至为他歧所惑。若能脱去万缘，净念相继，毕命为期，人我相忘，自他普度，鱼兔在手，安用筌蹄矣！然诸师开示，言近指远，三根普被。久修行人亦未可忽，识者宝诸。”

按：此书中所说净土法门，首以三皈五戒及三斋、六斋、十斋为净业正因；次以诵经念佛为净业日课；次说持名之外，必兼观想。观想有二：一观己之往生，一观佛之金躯。次又说念佛为主，功行为助。功行有二：一读诵大乘，一勤行方便。书中于念佛绘有《九品莲台》及《大圆镜》等十图，各有四百八十圈，每诵佛名十串，以朱点一圈。于功行亦绘有《诵经》、《礼忏》、《作福》、《普度》等四图，亦各有四百八十圈，每诵经一卷，礼赞一卷，作福一件，运心代彼四恩三有回向求生一次，以朱点一圈。此念佛功行二种图，朱点满后，更以黑白青黄加点，五次点满，再易新本。其旧本或向佛前焚化，或俟临终焚化。仗此胜因，决生净土。此盖师莲池大师之遗意而作者，知归子虽视为筌蹄，然仍以为可宝。

(六)一直念去

《一行居集》中载居士与王顾庭书云：“接手书，知执事进道之勇，令人钦服。然中间所示不能自在及要他真真不来等语，此似不能深信一句阿弥陀佛，一直念去，却未免东张西望，堕于疑城。须知百千万法只是一法，日用间常提一句阿弥陀佛，莫管他是真非真、莫管他自在不自在，只管念去。久之，自能念到一心地位，所谓是真非真，自在不自在，都是识心计较，本分上都无此事。幸勿自生障碍，一念得力，万事都休，珍重珍重。”

(七)不徒摄心

又，居士与江昆来书云：“念佛人须以了生死为第一义，欲求了生死，须以直往西方为第一义。若仅以六字为摄心之法，而发愿不切，则往生无分，以与阿弥陀佛本愿不相应故……吾丈脱履世缘，归心正觉，甚为希有。然仅以念佛摄心，而早晚不加礼拜回向，恐与从上莲宗要紧关头未能合辙。幸将净土三经，反覆尽意，发决定往生之愿，早晚上殿礼拜回向，或诵慈云文，或诵云栖文，至诚恳切，日日无间，庶几莲花种子，日深日固，无忧退转矣。”

(八)当离愤闹

又，居士答王禹卿书云：“若称性而谈，但提起一句佛名，尽大地无非极乐，遍法界全体弥陀，即有即空，非空非有。从此信入，则淫坊酒肆，悉是道场；古木寒岩，依然佛国。岂可于中更生分别？但入道因缘，不无方便。经云：欲求寂灭无为安乐，当离愤闹，独处闲居。若乐众者，则受众恼。此是如来决定明诲，且不独初心而已。祖师西来，九年面壁，宗门了事人，且向水边林下，长养圣胎，但不容耽着静味耳。平生于圆顿法门，信向颇切，但三昧未成，终以住山为得计。”

(九)不祛妄想

又，居士答齐彤光书云：“承谕静中妄念不能祛除，窃意从上

佛祖圣贤，别无祛除妄想之法，只是教人正信、正愿、正念而已。果能一门深入，日久功成，豁露本明，直得大地平沉、虚空粉碎，何处更觅一毫头妄想影子？先难后获，古有明海，如急追求之，恐生退转，自失善利。”

(十) 观念无二

又，居士答邵怀粹书云：“承札商净业功程，观念本无二用，即念之时观在念，即观之时念在观，要以一心不乱为准。未到此关，或念或观，一门深入可也，交济为功亦可也。至修礼忏仪，原贵随文入观，庶克感应道交，岂无所用其心者哉？”又《观经约论》云：“经以观名，而下品中持名功德与修观等。流通分中重赞闻名功德，盖观从心起，名自佛生。以观摄心，全心是佛；以名召佛，全佛是心。直下知归，不一不异；全身拶入，无欠无余。”

(十一) 一心之要

又云：“持名之要，全在一心，一心之要，全在两头坐断。当坐断时，更无能念之人，亦无所念之佛。无所念之佛，故念即是佛；无能念之人，故佛即是念。不假方便，自得心开，其不在此乎？如未能然，且克定数珠，逐日念去，从少至多，直积力久，方有少分相应，慎勿自生退屈也。”

(十二) 末后一着

又，居士与汪大绅书云：“于海来述兄却食卧床，有舍旧图新之象。生老病死，人事之常，谅兄早已勘破。唯末后一着，切须努力，若仅抛在无事甲里，只是口头解脱，与生死了不相干，便恐随业流转，无你自由分，可惜许也。今引现成公案四则，望兄抉择去取其间，了生脱死，在此一时，万勿错过。昔东坡垂歿时，径山长老勸以西方之事。东坡云：西方不无，然个里着力不得。陆五台病亟，紫柏省之，自言念佛参禅到此俱不得力。此二老者，其平生志行卓然，直以一念之歧，依依乎如亡子无归而莫能自拔，此便是随业轮转之样子也。黄元孚，闻子与，俱游云栖之门，

元孚泣血且死，子与教之念佛。元孚曰：尔教我念自性弥陀耶？念极乐弥陀耶？子与曰：汝将谓有二耶？元孚遽有省，设佛像，请僧为剃发，授沙弥戒，屏家属，唱佛号，默转《莲华经》七日，家人皆闻莲花香。忽微笑说偈曰：一物不将来，一物不将去，高山顶上一轮秋，此是本来真实意。命家人治斋供佛，请僧唱佛号。读《云栖发愿文》，至云‘阿弥陀佛放光接引，垂手提携’，欢然起坐，谛观佛像而逝。及子与疾作，语人曰：吾当直往西方耳。已而神志瞽乱，不能自持，大惧，亟命家人请僧至，唱佛号。越一日，瞽乱如故。复瞿然曰：生死根株，非他人所能拔也。立起，盥沐着衣，对佛焚香炼臂，哀苦忏悔，彻夜无少倦。及还坐，神志安定，净土现前，乃剃发披缁，别众而逝。此二子者，其平生行事，亦无以过人，特以一念之决，遂能放下万缘，直往无碍。此便是了生脱死之样子也。望兄于彼此之间，咬定牙关，分明无惑，一心念佛，坐断去来，方不负多生善根，及从上佛祖提携之力，天地父母生成之力，可不勉哉！”

(十三) 万行回向

二林居士生平所修善福，如传中所举已甚多，但观其《一行居集》，则知居士所修，莫不回向净土，故恤嫠会有回向文，放生会有回向文，乃至受菩萨戒发愿文中，亦称“为求生净土故”，然则其西方自誓文所谓念念归依时时回向者，洵非空言，净业行人，所当奉为楷模者也。

(十四) 兼修密法

二林居士尝集瑜伽行法以供养无量寿佛，名曰上品资粮。其《自叙》中有云：“今此无量寿观行供养仪轨……于净土诸经外，别开方便，用三密加持，以成就行人观行，摄海会于毫端，觑慈尊于眉际，从凡夫地证三昧王，转娑婆成极乐，真大乘之要门，出生死之捷径也。然自不空三藏传译以来，千有余岁，莲社中人，罕有举其名目者。岂以灌顶一门，必师师相授，方免盗法之

愆乎……予昔从觉明妙行菩萨受西方斛食坛仪，习其法者有年矣。兹复于《大藏》中获此仪轨，窃谓欲求利他，先须自利……遂于闭关期内集成此本，先之以菩提心戒，当具足羯磨，继之以大轮金刚陀罗尼，持是章句。纵乏师传，不成盗法。而以此仪轨终之，名曰上品资粮。日以三时礼拜，两时唱诵。一日，方唱诵顷，随文入观，同住僧从定中见佛与菩萨、声闻圣众遍虚空界，其唱诵之声，一一与虚空界等。予闻而笑曰：嘉州牛吃草，益州马腹胀，其不谓此乎！世有与予同愿者，亦当如法行之。如以盗法为嫌，予当代任其咎。”

清彻悟大师之净土法门

彻悟大师，世称莲宗十一祖。讳际醒，一字讷堂，又号梦东，京东丰润县人，俗姓马，生于乾隆六年。幼而颖异，长喜读书，经史群籍，靡弗采览。年二十二，因大病悟幻质无常，发出世志。病已，至房山县，投三圣庵荣池老宿剃发。越明年，诣岫云寺恒实律师圆具。厥后遍历讲席，博贯性相两宗，而于《法华》三观十乘之旨，尤为心得。清乾隆三十三年冬，参广通粹如纯禅师，明向上事。师资道合，乃印心焉，是为临济三十六世，磬山七世。三十八年，纯公迁主万寿寺，师年三十三，继席广通，策励后学，津津不倦，十四年如一日，声驰南北，宗风大振。每谓永明寿禅师，乃禅门宗匠，尚归心净土，日课十万弥陀，期生安养，况今末代，尤宜遵承。于是辍参念佛，纯提净土，而禅者愿随者颇伙。日限尺香晤客，过此唯礼拜持念而已。五十七年，年五十二，迁觉生寺，住持八年，百废尽举。于净业堂外，别立三堂：曰涅槃，曰安养，曰学士。俾老病有所依托，初学便于诵习。嘉庆五年，年六十，退居红螺山资福寺。衲子依恋追随者日众，遂成丛林。师为法为人，心终无厌，但一以净土为归，每当开演如来救苦摄乐之恩，或至泪随声落，听者亦未尝不涕泗沾衣也。居红螺十

年，至嘉庆十五年二月，预知时至，辞诸外护。嘱曰：幻缘不久，虚生可惜，各宜努力念佛，他年净土好相见也。临寂半月前，示疾，命众助称佛号。见空中幢幡无数，自西而来，告众曰：净土相现，吾将西归矣。至十二月十七日申刻，复告众曰：昨见文殊、观音、势至三大士，今复蒙佛亲来接引，吾去矣。众称佛号愈厉，师面西端坐，合掌凝眸曰：称一声洪名，见一分相好。遂手结弥陀印，安详而逝。众闻异香浮空。露龕七日，貌如生，发白变黑，闾维获舍利百余粒。世寿七十，僧腊四十九，法腊四十三。有《彻悟禅师语录》行于世。

彻悟大师之净土法门，多见于《彻悟语录》。今举其特点如下：

（一）十六字纲

师示众云：“‘真为生死，发菩提心，以深信愿持佛名号’十六字，为念佛法门一大纲宗。

“若真为生死之心不发，一切开示皆为戏论。世间一切重苦，无过生死，生死不了，生死死生，生生死死，出一胞胎，入一胞胎，舍一皮袋，取一皮袋，苦已不堪，况轮回未出，难免堕落……一念之差，便入恶趣，三途易入而难出，地狱时长而苦重……是故即今痛念生死，如丧考妣，如救头然也。然我有生死，我求出离，而一切众生皆在生死，皆应出离，彼等与我，本同一体，皆是多生父母，未来诸佛，若不念普度，唯求自利，则于理有所亏，心有未安。况大心不发，则外不能感通诸佛，内不能契合本性，上不能圆成佛道，下不能广利群生，无始恩爱何以解脱？无始怨愆何以解释？积劫罪业难以忏除，积劫善根难以成就，随所修行，多诸障缘，纵有所成，终堕偏小，故须称性发大菩提心也。

“然大心既发，应修大行，而于一切行门之中，求其最易下手、最易成就、至极稳当、至极圆顿者，则无如以深信愿持佛名号矣（师说信者，信释迦无诳语、弥陀无虚愿，信我以念佛求生之因

必感见佛往生之果，又信我心具之佛必应我具佛之心。愿者，愿生彼土，以欣厌心为主）……以此信愿之心执持名号，持一声是一九莲种子，念一句是一往生正因，直须心心相续，念念无差，唯专唯勤，无杂无间，愈久愈坚，转持转切，久之久之，自成片段，入一心不乱矣。”按：师此语，以信愿摄于行中，实偏赞行字者也。

(二)十种信心

纳堂道人晚年于念佛百偈后，又书十种信心曰：

一信生必有死(普天之下，从古到今，曾无一人逃得。)

二信人命无常(出息虽存，入息难保，一息不来，即为后世。)

三信轮回路险(一念之差，便堕恶趣，得人身如爪上土，失人身者如大地土。)

四信苦趣时长(三途一报五千劫，再出头来是几时。)

五信佛语不虚(此日月轮，可令堕落，妙高山王，可使倾动，诸佛所言，无有异也。)

六信实有净土(如今娑婆无异，的的现有。)

七信愿生即生(已今当愿，已今当生，经有明文，岂欺我哉!)

八信生即不退(境胜缘强，退心不起。)

九信一生成佛(寿命无量，何事不办!)

十信法本唯心(唯心有具造二义，如上诸法，皆我心具，皆我心造。)

盖此乃师晚年所集成之《净业总要》，即从十六字纲而出者也。师又尝云：“佛法大海，信为能入，净土一门，信尤为要。”言下又引王仲回闻无为子一信不疑之语而往生事以为之证，此又偏赞信字者也。

(三)唯一愿字

师又尝云：“净土门中，以愿为最，凡有愿者，终必能满(如郁头蓝弗之八万劫后为飞狸，石佛前发愿僧之来生作大将军，深林中施食僧之二十年后开法，均愿力之不可思议。又如莹珂欲速

往生即令速往生，怀玉欲金台即易金台，刘遗民欲佛手摩衣覆即摩之覆之，均佛之满一切众生愿)……真能发愿，则信在其中，信愿既真，行不期起而自起。是故信愿行三种资粮，唯一愿字尽之矣。”此又偏赞愿字者也。

(四) 珍惜二物

师又尝云：“世之最可珍重者，莫过精神；世之最可爱惜者，莫过光阴。一念净即佛界缘起，一念染即九界生因。凡动一念即十界种子，可不珍重乎？是日已过，命亦随减，一寸时光即一寸命光，可不爱惜乎？苟知精神之可珍重，则不浪用，当念念执持佛名；苟知光阴之可爱惜，则不虚度，当刻刻熏修净业。倘置佛名而别修三乘圣行，亦是浪用精神，亦是千钧之弩为鼯鼠而发机。况造六凡生死之业乎！倘置净业而别取权乘小果，亦是虚度光阴，亦是以如意宝珠而贸一衣一食。况取人天有漏之果乎？如是珍重，如是爱惜，则心专而佛易感乎，行勤而业易精。”

(五) 培养二力

师又尝云：“吾人生死关头，唯二种力：一者，心绪多端，重处偏坠，此心力也。二者，如人负债，强者先牵，此业力也。业力最大，心力尤大，以业无自性，全依于心。心能造业，心能转业，故心力牵重。业力唯强，乃能牵生。若以重心而修净业，净业则强，心重业强，唯西方是趋，则他日报终命尽，定往西方，不生余处矣。”师又自释此处所说“重心”，盖即信深愿切，永不摇惑，虽达摩现前，教之改习禅道，释迦显身，教之别修胜法，亦不稍移其所信；虽铁轮旋顶，逼之以苦，轮王五欲，诱之以乐，亦不稍移其所愿。此种信愿，必须操之有素，临终乃能得力。古德待佛方逝，不受欲天之接引，其力强矣。

(六) 并讲八事

师又尝云：“一、真为生死发菩提心，是学道通途。二、以深信愿持佛名号为净土正宗。三、以摄心专注而念为下手方便。

四、以折伏现行烦恼为修心要务。五、以坚持四重戒法为人道根本。六、以种种苦行为修道助缘。七、以一心不乱为净行归宿。八、以种种灵瑞为往生验证。此八种事，各宜痛讲，修净业者不可不知矣。”此彻悟大师净土法门之全诀也。

(七)当念佛恩

师又尝云：“知小而不知大，见近而不见远者，此众用之常分也。如阿弥陀佛，于诸众生有大恩德，众生不知也。佛于无量劫前，对世自在王佛，普为恶世界苦众生，发四十八种大愿，依愿久经长劫，修菩萨行，舍金轮王位、国城妻子、头目脑髓，不知其几千万亿，此但万行中内外财布施一行也，如是……圆修万行……严成净土……接引众生……若以众多观之，佛则普为一切众生也；若以一人观之，佛则专为我一人也。称性大愿为我发也，长劫大行为我修也，四土为我严净也，三身为我圆满也，以致头头现身接引，处处显示瑞应，总皆为我也。我造业时，佛则警觉我；我受苦时，佛则拔济我；我归命时，佛则摄受我；我修行时，佛则加被我。佛之所以种种为我者，不过欲我念佛也，欲我往生也，欲我永脱众苦广受法乐也，欲我展转化度一切众生直至一生补佛而后已也。噫！佛之深恩重德……今而后已知之矣。唯有竭力精修，尽报归诚，拼命念佛而已，复何言哉！”以此念佛，自然信深愿切。

(八)唯佛唯土

师又尝云：“修习一切法门，贵乎明宗得旨。今人但知万法唯心，不知心唯万法；但知心外无佛，不知佛外无心；但知无量为一，不知一为无量；但知转山河大地归自己，不知转自己归山河大地。然既不知心唯万法，岂真知万法唯心？既不知佛外无心，岂真知心外无佛？所谓一个圆球，掰作两半，离之则两伤，合之则双美也。是故念佛者必以唯佛唯土为宗，若唯佛唯土之宗不明，则真唯心义不成。果透真唯心义，则唯佛唯土之宗自成，既

成此宗，则一句所念之佛、所生之土，全体大用，横遍竖穷，独体全真，包罗无外。所念既尔，能念亦然，是谓以实相心，念实相佛，以法界心，念法界佛，念念绝待，念念圆融。以绝待故，全超一切法门，无与等者；以圆融故，全收一切法门，无出其外者。此之谓法无定相，遇缘即宗，繁兴大用，举必全真，一句阿弥陀佛，须恁么信、恁么念，方是不思议中不思议也。”

(九)当生四心

师又尝云：“念佛当生四种心。云何为四？一、无始以来造业至此，当生惭愧心。二、得闻此法门，当生忻庆心。三、无始业障，此法难遭难遇，当生悲痛心。四、佛如是慈悲，当生感激心。此四种心中有一。”

清张一西居士之净土法门

张师诚，字心友，号兰渚，湖州归安人也。父梦日轮照牖，寤而生师诚。母早故，事父以孝闻。少年登科第，历任封疆，为江苏巡抚。见苏城杀业甚伙，屡出示劝戒，遇放生河等处，必严捕鱼之禁，署中不宴客不杀生。已而长斋奉佛，栖心净土，自号一西居士。嘉庆十九年，择前贤净土论说，辑《径中径又径》一卷，后附《净土歌咏》，其自作数十首，最为警切。道光八年，年六旬余，乞假归里，静居斗室，一意西驰，逾年卒。临终时，诵《弥陀经》毕，才举佛号，至第五声，寂然而逝。自《径中径又径》行世后，同治七年，有海盐乐净居士徐槐廷为之删繁增略，再于各条下申以绪论，征以故实，复加旁注警策弥切，名曰《径中径又径征义》，而一西居士之法施因之益宏矣。

一西居士净土之法門，以《径中径又径》著称。今举其特点如下：

(一)专求生西

《径中径又径·自序》云：“世之辟佛者无已，其有修行志切，

率以坐禅参究为先，高远难行，徒致一无成就，即持名不辍，未尝乏人，又皆志在求福，欲得勤勤恳恳专心求生西方者，百无一二。”

(二)起信五门

《径中径又径》一书，以信愿行三法为大纲。初曰起信法，又分五门(徐氏征义仅取其三)。

第一为醒迷门。大意谓人每误认生前为有，又每误认死后为空，不知一切皆空而业报不爽，将起其信，故先破其迷。

第二为易行门。大意谓已识迷途，欲求出世，当知念佛往生净土为易行道，又当知念阿弥陀佛往生西方净土尤为易行。

第三为疑误门。大意谓人闻易行之说，常念成道决无如是之易，往往疑而不修，或修而生疑。不知往生净土，原非即能成佛，但恃常不离佛，必能成佛而已。

第四为辨魔门。大意谓疑误虽绝，而修行之中，如邪念未竭，或邪教惑乱，又多堕入魔道，不可不辨。

第五为征验门。大意谓事无征验，或犹不信，历代往生圣贤，莫不瑞应昭著，如《莲池往生集》及彭氏《净土圣贤录》，均宜时时披览以启正信。

(三)立愿二门

中曰立愿法，又分二门：

第一为决定门。大意谓信后即宜发愿，而发愿又须决定此生即得往生，不可以年老功浅而求来世为人出家修行也。

第二为广度门。大意谓矢决定之愿者，自利复当利他，力虽未充，心无不具，但不可空言广度令自他俱溺耳。

(四)励行五门

后曰励行法，又分五门：

第一为精持门。一西居士引云：“信既笃矣，愿既坚矣，无实行以自励，则信为徒信，愿为徒愿，空言无补，何能幸获？凡事必

有苦行方可成就，况出世之大乎？今不必万行全修，只此至简至易持名之径路，犹不精心，果力可乎？持名者，须以心念，莫但口念，平时妄念纷飞，无由觉察，一经手提数珠，始觉此心之难制。余根钝障深，向用强制之法，手掐此珠，心随此手，勿使一珠空过，庶几稍有把握。”此为居士正说念佛法门处，极可注意，其意与恋西大师适相反。故恋西有“愿我早登下下品”之偈，而一西居士则有“纵居下品亦须争”之咏也。

第二为兼观门。一西居士引云：“古德为众生心杂，观想难成，是以唯劝专持名号。夫观法亦分事理二门：理观之细，如所谓一心三观，玄妙精微，诚非初心凡夫所能猝就；其事观工夫，于十六观中随取一观，时时观想，专注勿移，心境空澄，持诵更为得力。平时观想既熟，临期境乃现前，此为骑马拄杖，把稳要法，不可不兼修也。”此语亦可注意，实为前此诸师所未详及者。

第三为断爱门。一西居士引云：“执持观想之功，未尝无勤勤恳恳者，而于世缘未能割断，爱情牵曳，即妄想纷飞，有所好乐固为爱，忿懣忧患恐惧亦由爱而生，心不能正，职此之由。纵有平时觑破，而临事难免动心，以致净功无成，良可叹惜。必有坚忍之力，斫断爱绳，时时体察，由强制而至于自然，其庶几乎。”此语亦极警切。居士又尝就杨次公“爱不重不生娑婆”之语而重诠之曰：爱不除不出娑婆，意谓一爱未除，即恐难离世网，非独爱重者然也。

第四为饬终门。一西居士引云：“平日积功累行，去爱绝非，本为末后临终作预办之计。若至末后临终之时，忽又畏死彷徨，中情感乱，岂不大负初心？其时必须竭力把持，抛弃一切，正念分明，方有趋向。是功行固在平时，而吃紧尤在末后也。”此语为修净业人所当了然于胸者。

第五为助行门。一西居士引云：“既知念佛，凡居心行事，若有一毫与佛相违，漫欲往生，犹北辕而适越也，则助行可不急讲哉！助行以戒杀为首，余昔有《回生录》之刻，所载戒杀放生名言

实事，采辑甚详，当即为此书之一门，可取而互证，不复另辑。今唯补其所未备，及一切应修总行，以为助缘，皆不可缺也。”一毫与佛相违，即犹北辕而适越，从上诸师亦有语及此者，殆无此明彻痛快也。

清悟开大师之净土法门

悟开大师，字豁然，号水云道人，姓张，苏州木渎人。幼孤，读书聪慧，喜经史根柢之学，而淡于功名。家贫，弃儒为贾。一日，见僧背负警策生死文句，市中行鱼，劝人念佛，即猛省，遂受三归五戒。已而辞亲，礼祥峰文公脱白，旋兼具于高旻如鉴和尚，留住过夏结冬，穷参力究，苦不得入。一日，偶触“踏破铁鞋无觅处，得来全不费工夫”语，本参一句，廓然顿现。复阅古德淆讹公案，皆据实供通。旋开法于荆南显亲寺，未几引退。历居云间练川支硎等处，皆水边林下有所修建。檀施不足，即自罄其钵囊，不住则包裹以行，无贪恋心也。后归住灵岩之宝藏庵，所至白衣向化尤伙，一以净土指归。著有《念佛百问》，开示后学。自题偈曰：我以大悲心，阐扬念佛法；仰祈三宝尊，慈悲加护我。假此萤火光，化作智慧灯；照耀于世间，引之深入佛。念佛愿往生，还来度含识；西方不退转，直至成菩提。道光十年，入夏，疾作，寄书远道诸友，谆谆以生死事大为勸，且有“秋尽当西归”之语，常住事宜，以次了毕，绝药食。九月二十日凌晨，向西趺坐，合掌诵楞严咒竟，接佛号、观音号，良久声微，奄然而化，恰在立冬前二日。次日入龕，顶相犹温。送者数百人，咸赞叹焉。所著尚有《净业知津》一卷、《净业初学须知》一卷、《念佛警策》一卷、《十六祖古道情》一卷等。悟开大师之净土法门，以《净业知津》及《念佛百问》著称。今举其特点如下：

（一）绝尽贪求

《净业知津》云：“凡修行而不得成功者，总因不真切念佛，虽

念佛而仍有世间之贪求，不能一心一意只顾求生西方极乐世界故也。”

(二)不碍外壳

又云：“念佛的人，要把念佛为切实事，其应酬世务及料理身家，皆是外壳子事，切实不碍外壳子，外壳子不碍切实，得念佛之道矣。”

(三)收视返听

又云：“开眼念佛，心易散动，尚可闭目而念，两耳闻声，断难塞耳，既不可塞，即借他来用。如何用法？当念佛时，将此心放得空空灵灵，提起一句阿弥陀佛，即念即听，即听即念，绵绵不绝，一路盘旋，最为念佛妙诀，行之久久，必有相应时也。”

(四)不拘念法

又云：“六字念，四字念，是一样的，行念、坐念皆可，念佛越多越好，一日到夜，若忘记了，记得就念；别事打断了，事毕就念。或出声念，或不出声默念，是一样的，但要字字从念头上着实，句句从求生西方里出来。再有系念一法，在不念佛时，这一点念头，常持念在阿弥陀佛身上（自注云：每日天亮时候，就在床上坐起，清清净净，一念不生，坐到日出后下床，轻轻略转念头，无非思量修行的事，如此最能开发智慧）。心常清净，不动不摇，是修行得力处。”盖师于一切念法固不拘者也。但师在《念佛百问》中，于诸念法亦尝略加抉择，如云：“心持念佛，颇合深旨，但出声念佛者，即以佛声而为助缘。独自念佛，声默皆宜。若随众念佛，定应出声，有自他兼益之妙。”又云：“昏沉中念佛，正是口念心不念耳。切须自己警觉，勿使惯常。”又云：“念佛太缓，则散而无力，太急则失于自在，不缓不急，则安详清朗；佛声太高，恐伤气力，太低易入昏散，不高不低，则悠扬和雅。在道场大众念佛，行坐自有定香，若二三知己自在念佛，只取念佛如法，不必拘定常例，不妨通融，大约坐时宜多，行时宜少，又清朗时宜多坐，昏

散时宜多行，此其大意也。”

(五)朝暮正课

又云：“念佛人功课，一卷《弥陀经》，三遍往生咒。念佛毕，念观世音菩萨、大势至菩萨、清净大海众菩萨，各十声，念《回向文》一遍，拜阿弥陀佛、观音、势至、清净海众，各三拜，三皈依毕。朝暮总是如此，为念佛功课，纯一不杂。设或要念大乘诸经咒等，宁可另作一时，立为午课，不宜在朝暮正课内夹杂，夹杂则不专精。”

(六)一时礼拜

又云：“每日除功课外，准定一时礼拜，最好正是在佛前，恳苦虔诚，一心归命，求佛哀怜，慈光照我。”附有礼拜法，先礼释迦九拜，次礼弥陀四十八拜，次礼观音、势至及清净海众各三拜，次长跪忏悔发愿，即诵“我昔所造诸恶业”偈四句及“愿我临欲命终时”偈四句，更诵“虚空有尽，我愿无穷，情与无情，同圆种智”，三拜而退。

(七)好心助道

又云：“吾今所讲的修行，要以念佛发愿为正主，然助道因缘，必不可少。何等为助道因缘？恭敬三宝心，愿求出世心，厌离牵缠心，得知善恶报应生畏惧心、正直心、老实心、慈悲心、解脱心，不生自道好的心。以上皆好心肠，是助道因缘也。既有了好的心肠作为助道，又要得知坏心肠，防其障道，不信三宝心，自做主张修行心、名利心、贪爱世间快乐心、瞋心、愚痴妄想心、求世间福报心、机巧心、诈伪心、偏曲心、因循怠惰心、不改过心、自以为是心。以上皆坏心肠，虽是修行，决难入道，所以然者，为此等心作遮障故也。”

(八)师友引入

又云：“办修行事，必当亲近明师善友，依教奉行。不遇师友，《弥陀经》一卷，《回向文》一篇，即是师友，切忌杜撰。”

(九)调养身体

又云：“修行人身体，虽不贪恋，也须调养，到老来时，但向工夫上收拾散动，不必向老上安排身体。小病服药，大病待死。切不可大病要好，当端正归家去也。”

(十)遇苦加功

又云：“临终或遇恶疾，痛苦异常，当知这是生生世世的恶业果报，我今正应亡命地念佛，千魔百难，我心不动不摇。”又云：“修行人多从苦处里成功，你看快乐人哪得修行？到了西方，才见得苦人便宜，乐人吃亏。”

(十一)不管杂念

悟开大师念佛进一解说云：“或云：念佛时杂念多，奈何？曰：诸念本属虚妄，然亦不离自性，必经五蕴皆空，明明有个照见的在，即不杂不乱之主人翁也。必谓念头有碍念佛，知念起者又何人耶？知念即离，离念即佛。攀缘固非，止灭亦病，他起他的念，我念我的佛，始则业力胜佛力，久则佛力胜业力，纯则开口闭口单单剩一句佛，及至临末一声，戛然而止，斯时万念皆消，众响俱寂，何等清凉？何等受用？一刹那间，星移物换矣。”又《念佛百问》中所语尤详；凡有六条，颇切实修，特摘录于下：

第三十八问：此杂念从何来？

“人之一身，止有一念，念佛之念即是他，杂念之念亦即是他，只因这一念不能全分归于念佛，即有少分在念佛之外……”

第三十九问：如何得除去杂念？

“不消除得，但自抖擞精神，以此一念全提在佛上，杂念即无。”

第四十问：虽知如是，奈精力疲弱，不能使之即无，又当如何？

“道力未充，多诸散乱，收摄六根，渐归清净，不得已，姑设方便祛之。念佛时，当杂念起，不要理会他，我只是念，更加目注佛

像，或念注佛像，自无杂念矣。”

第四十一问：如此做去，始而果好，但久久又有杂念起时，如何？

“内心浑浊，外境纷拏，念佛便不得力，甚至杂念缠扰不开，此时不必焦躁，但结湛心思，令六字洪名，一一从念提起，由口出声，耳中历历听闻，又复念中流出，循环贯摄，不令间断，杂念自无。”

第四十二问：如此固妙，奈有钝根不能者，又且如何？

“智者大师开忻厌二门：初心人道，切须起忻厌心，忻厌一生，精进自发，内心浑浊渐见澄清，外境纷拏自然消散，念佛时便觉轻安适悦。若忻厌不生，竟无入路矣。如不会做工夫，念佛而多杂想者，可将南无阿弥陀佛六个字，当念佛一声，即记在南字上，第二声记在无字上，又阿又弥又陀又佛又南，连环记认不断，一切杂念无处出生矣。”

第四十三问：上根念佛，亦有杂念，如何遣法？

“《圆觉经》云：知是空花，即无轮转，亦无身心，受彼生死。而况于杂念者乎？”

（十二）必须戒杀

悟开大师念佛须戒杀说云：“念佛不拘吃荤吃素，原是佛菩萨度世苦心，开此方便法门也。世人误会此意，遂有念佛而不戒杀者，不知三业首重杀生，五戒杀为第一，若不戒杀，必致业果相续，障碍往生。袁中郎云：未有日启鸾刀而能生清泰者也，夫蠢动含灵，具有佛性，因迷造恶，流转诸趣，世尊慈悲愿力，令人无余涅槃而灭度之。佛度之而人杀之，何心哉？以奉佛之人杀之，尤颠倒违背之甚者矣……古德有言，口中肥腻腻，刀头血滴滴，如何下得口？如何下得手？愿同志者三复斯言，非但不杀之，且买放之，更发愿普度之，然后得为佛弟子也。至于物命之细微宜惜，家人之蒙蔽须防，尤在有有心人随时照察耳。”

(十三)三等次序

《念佛百问》云：“念佛工夫，有几等次序，有几时更为要紧？”“次序三：一者专心念佛，二者究心念佛，三者一心念佛。更为要紧三：一者病时，二者老时，三者死时”。盖师尝谓念佛要由体究而得明了，故必由究心而入一心也。

(十四)参究非正

师虽主念佛要体究，但并非主参究，盖体究只是理持工夫耳。《念佛百问》云：“每见古德指示，念佛之间，觑个是谁，与参话头相似。又云：自问阿哪个是本性弥陀，其法如此。”“此是后代师家变法，并非佛说净业正旨，在师家意中，欲人悟明本性。然问看谁字尚可，若自问阿哪个是本性弥陀，未免引起识情凑泊之弊，近时为师者迁就学人尤甚，作家宗师，决不如是。”

(十五)认真最要

《念佛百问》之末云：“寻常讲说净土，多曰信行愿最为紧要，据我看来，古人提出欣厌二门，此欣厌二字尤为紧要也。然犹未也，若不认真，虽欣厌亦空谈也，故知欣厌而复加之以认真，可谓紧要中之紧要，真为精要者矣。”

清幻空大师之净土法门

雪岳沙门幻空大师，讳治兆。尝于同治八年己巳之冬，集同志缙素数十人于古灵山普光寺，仿古结社，发愿念佛，期生西方，一时英俊，多预其会，名曰净愿社。次年庚午春二月，又各随根堪，分受五戒，或持十斋，每至月终，以行勤怠，各自恣陈焉。师持身严而信道笃，日课之暇，节录诸家净土要语一百二十则，汇为一书，以《清珠集》名之，示净社法侣，即用为社中规约。当时同社葆光普元撰有《结社文》，芙莲性湛撰有《发愿文》，霁云圆明撰有《募缘疏》，本如性空撰有《戒忏疏》，具附见于《清珠集》后。斯社精神，犹可想见也。幻空大师之净土法门，以净愿社著称。

今举其特点如下：

(一) 专主持名

净愿社中之日课，今已不详，但《清珠集》即为社中规约，虽集中均节录古书，自称不敢妄参己意，然其《凡例》中所语，犹可规幻空大师之遗规。其一则云：“往生方便有二门：一曰观想，二曰持名。是集专主持名而略观想者，众生心粗，观难成就，且此土根机，持名甚易，有愿必生故耳。”此集既为社中所依，则社中必亦重持名而略观想也。

(二) 不必参究

《凡例》中又云：“专说净土而简禅宗，盖取有禅无净，十人九错；有净无禅，万修万去之意。然方便多门，归元无二，则禅净何尝分歧？唯参念到源，始知其不差毫厘。”是幻空大师，虽于禅净无所歧视，而集中竟简禅宗，彼净愿社课，谅亦不用参究者也。

(三) 万日结社

《清珠集》后，附圆明大师之《募缘疏》，有云：“今于古灵山普光寺，与四方同志结社念佛，以万日为期，决定西迈。”而《清珠集》前，附赵少荷居士之《叙》，亦有云：“释治兆，竖幢于净愿之社，结夏三十年，同志缁素，勉思汇征。”可知净愿社之要期，实以万日，正约三十年也。

(四) 特重净戒

《清珠集》后，又附性空大师之《戒忏疏》，有云：“窃惟戒者，一切师也，如造宫室，先固基址，能摄一心，具足万善，建千圣而为佛母，治众病而为药王。”遂自庚午之春二月为始，发露忏悔，分受斋戒，是必亦出于社主幻空大师之意。故性湛《发愿文》中，既有“忏悔恶缘，恒住净戒”之语；圆明《募缘疏》中，亦有“严净毗尼，凜如霜雪”之言，均足证幻空大师之特重净戒也。

清妙空大师之净土法门

妙空大师，俗姓郑，名学川，字书海，一名澄德，一名迦和，一名妙空子，一名韦庵，扬州江都人，生于道光六年。少充诸生，颇邃儒术。嗣问道于红螺山瑞安法师，博通教典，尤专精净土。太平天国乱后，紫柏大师之方册经板，荡然无存。学川悲之，于同治五年丙寅，与杭州许云虚、石埭杨文会、扬州藏经院贯如法师等，同时发愿刻经。学川即于是岁出家，即号妙空。持律精严，过午不食，著述以外，专从事于刻经，故又自号刻经僧。前后十五年，凡创刻经处五所，如苏州常熟、浙江如皋，而总持其事于扬州东乡之砖桥鸡园，刻全藏近三千卷。生平著述极富，后汇刻为《楼阁丛书》，其中大都为弘赞净土之作。从而化者甚众，如蒋元亮等，均蔚为人望。而潘桂馨、周国定诸人，尤往生有据。光绪六年，学川示寂，年五十有五。寂时以《大般若经》尚未告成，手持《龙藏》全函嘱其弟子，跏趺安详而逝。寂后三年，《大般若经》告成。

妙空大师之净土法门，以鸡园道场著称，盖依华严境界而念佛者。今举其特点如下：

(一) 心镜念佛

妙空大师未出家时，曾作《心镜华严念佛图》，一名《了劫真玄》，以华严法界为体，周显心镜四十有八，每一心镜圆相中，念佛或百或千或万，而其所皈依之圣号，乃南无华严一真法界妙现十玄门中十身灵相阿弥陀佛也。此图之前，题曰：“于日月合璧、五星联珠日腹稿。”考《楼阁丛书》中，又有《华严心镜》一书，中记云：“咸丰辛酉十月十八日，予闭华严念佛关于江苏江都董家庄……乃日著书一篇……共百篇，第十日成轮图两幅。”又有云：“于鸡园之东北，闭关百日，得丹法一百篇。其年，是日月合璧、五星联珠、河清海晏之年也。越明年，同治纪元，正月二十九日

毕。逾月，于鸡园之东南，将此丹法修而补之。”此书一名《金仙大丹》，中有四十八轮之图，谓依此四十八轮字，结阍佛前，随拈一字而修习之。按谱绘图，列于圆几，四面经行，环而读谱，且观且拜，继以念佛，念佛既久，又拜又观。其法甚繁，具见其书。要之，所谓心境念佛，即从华严境界而出者也。

(二)虚空楼阁

妙空子生平又有一种弘扬最力之法门，即“虚空楼阁观”是。其《虚空楼阁说》云：“即于此全凡夫身，作圣境想，即此平地，纯是虚空，即此依正，俨然楼阁……此之楼阁，非色非空，入弥陀净土，则化成安养楼阁现前，入遮那境界，则化成华严楼阁现前，其实不离此心之一念，而华严极乐、极乐华严，出无尽虚空楼阁矣，即今日娑婆，现将来方便西方究竟法界，三种楼阁，一幅画图，无尽重重，重重无尽。”又《虚空楼阁疏》云：“……寻常与十方眷属发三重愿：第一，上上品莲花也；第二，十身灵相飞度含灵也；第三，虚空楼阁也。此三愿者，第一自利，第二利人，第三融自他而为一。第一极乐，第二华严，第三统方便究竟而为一。”至其观法，则尝演成《虚空楼阁忏》，中称行者于观中常密持《虚空楼阁颂》，自知心佛，力透虚空，无边法界，悉成楼阁。以此供佛利生，时至则现，出定从容，犹如对面。其忏且拜且观，兼诵善女天咒及功德天咒，显密祈求，思蒙感应云云。

(三)水陆普利

鸡园之修净业，又重水陆大斋普利道场。尝由郑咫观居士辑为一书，依志磐、莲池、洪源三大师之遗规而补正之。

(四)百年两事

妙空子尝撰《百年两事》一卷，中谓人生百年之中，要当勤行两事：一者念佛，二者放生。单单念佛，亦可直往西方，然生西之法，不废助缘，万种善缘，放生第一。尽力尽钱，能放便放，念佛回向，自助往生。师又附以偈云：“念佛放生，功德无二，于平等

中，分为两事。”又云：“放生为助，念佛为正，福慧融融，了然心境。”盖即莲池大师净慈二要之遗意也。且师所说放生之中，亦兼戒杀，其功过格中，显然可见。更尝别撰《求生捷径》一卷以示之。

(五)亦重持名

韦庵居士尝撰《持名四十八法》引云：“若论净土，法门广大，诸上善人，依佛教而往生者，十方纷来，数如雨点。于修行中，不专念佛，于念佛中，不专持名，而已高标姓字，稳坐金台，此盖或乘大愿，或由妙悟，或备众福，或秉戒力，或精观想，故不假方便，自得心开。以今言之，观既未易成就，戒亦未易全持，众福非旦夕可期，妙悟非钝根可得，大愿坚固，更罕有焉。若不再从老实持名上出一头地，必致长沉苦海，永受轮回，千佛慈悲，亦难救汝。故持名一法，普摄三根，速归净土，方便之胜，无过于斯，深浅合离，唯人自取。勉矣，前程幸毋自误！”

(六)净业三持

持名四十八法中，第一曰护意根持名，云：“既以此心念佛，凡一切杂善杂恶之事皆不必念，即日用应缘万不得已之务，应毕则舍，勿令缠绵，障我心念。且我心念之所以缠绵者，意地用事故也，若念到心地光明时，意地自妙于观察，当知念佛能转凡为圣，为世出世间第一了脱之方。”第二曰戒口业持名，云：“既以此口念佛，凡一切杀盗淫妄之事，不可在口头播弄。若一涉及，当自思维，念佛人不当如是，猛念佛数声，以提醒而涤荡之。”第三曰端身持名，云：“既以此身念佛，于一切行住坐卧时，务常端正，身若端正，心即清静，当人自验，诚不我欺。”

(七)过珠而持

第四曰过珠持名，云：“念佛一声，手过一珠，单念四字，勿杂六字，以四字易成片也。于四字中，或在阿字上过珠，或在陀字上过珠，划定规模，不得错乱，此借珠束心之一法也。”

(八)声默四持

第五曰高声持名，云：“若神志昏沉时，或妄想纷起时，振作精神，高声念佛，到得数百声，自换一番境界……”第六曰低声持名，云：“若精神散失时，或劳极逼迫时，不必高声，但收敛神明，低声细念，候气息完固，精神勃兴，便可高声念佛。”第七曰金刚持持名，云：“若心气不适，或人地有碍，高声低声总觉不便，则但动口唇，用金刚持法，不拘多少，总要字字从心里过。”第八曰默然持名，云：“又或高声低声都不相宜，手过珠又嫌烦碎，金刚持仍嫌着迹，古有至巧方便，无用动口，不出声音，但使缘心一缘，微以舌根敲击前齿，心念随应，音声历然，声不越窍，闻性内融，心印舌机，机抽念根，从闻入流，反闻自性，是三融会，念念圆通，久久遂成唯心识观。”

(九)调息而持

第九曰调息持名，云：“或于气静心平时，先想己身在圆光中，默观鼻端，想出入息，每一息默念阿弥陀佛一声，方便调息，不缓不急，心息相依，随其出入，行住坐卧，皆可行之，勿令间断，常自密持。摄心既久，息念两忘，即此身心与虚空等，持至纯熟，心眼开通，三昧忽尔现前，即是唯心净土矣。”

(十)方便四持

第十曰随分持名，云：“或时昏沉多，则经行以持之；或时杂乱多，则端坐以持之；即使行坐皆不合宜，或跪或立，乃至暂卧，亦广作方便持名随分而自救之，要于四字洪名，不肯一念忘却，乃降伏心魔之要术也。”

第十一曰到处持名，云：“不问净处、秽处、闲处、忙处、高兴处、失意处，但自回光返照……但誓此念佛心，至死也不断此念头……虽至大小便利时，女人生产时，只管念，越苦越念，越痛越念……”

第十二曰有定无定持名，云：“有定者，早晚二时，划定常课，

从今至死，不增不减，其余十二时中，能念一句则念一句，不论高声低声。古人云：少说一句话，多念一声佛。然哉，然哉。”

第十三曰对像离像持名，云：“对像时，即以此像为真佛，不拘一方，不问三身，但思心止一心，心止一佛，面对心念，诚敬可知，诚敬之至，必邀灵感。若无佛像时，端坐宜向西方，起心动念时，当念阿弥陀佛光明住我顶上，字字句句，自不落空，黑业亦能消灭也。”

(十一) 随缘六持

第十四曰忙中持名，第十五曰闲中持名，此以闲忙而分者。第十六曰尊贵持名，第十七曰卑贱持名，此以贵贱而分者。第十八曰静细持名，第十九曰老实持名，此以智钝而分者。

(十二) 对境五持

第二十曰喜庆持名，修之于乐境中；第二十一曰许愿持名，修之于忧境中；第二十二曰解释持名，修之于逆境中；第二十三曰愧奋持名，修之于劣境中；第二十四曰恳切持名，修之于悲境中。

(十三) 酬恩三持

第二十五曰供养持名，以持名为供养，所以报佛恩也。第二十六曰报答持名，以持名为报答，所以报父母恩也。第二十七曰布施持名，以持名为布施，所以报众生恩也。

(十四) 心镜四持

第二十八曰心念心听持名，云：“心忆而后动于舌，舌动而复返于心，舌既有声，耳还自听，是为心念心听也。心念心听，则目自不能妄视，鼻自不能妄嗅，身自不能妄动，一个主人翁，被阿弥陀佛四字请出来也。”

第二十九曰声中持名，云：“念佛之声，既已纯熟，于六尘中，唯一声尘，六根之用，全寄于耳……初或未调，久当自入。凡念佛时，取净地四五尺，右绕一匝，然后徐徐出声，渐渐声高，如是

念到三匝之后，觉自己心声透露，旋绕太空，圆裹十方，遍周法界，是安住身心世界于念佛声中也，是以此身心安住于念佛声中而念佛也。此是胜境，能灭心垢，宜勤习之。”

第三十曰光中持名，云：“声者心声也，光者亦心光也，心声旋绕之处，即心光焕发之处，安住于心声中而念佛，即安住于光明中而念佛也。此亦胜境，能灭心垢，宜勤习之。”

第三十一曰镜中持名，云：“心声旋绕，心光焕发，心体自然披露矣。夫此一真心，如大圆镜，洞达无遮，十方三世，我佛众生，浊世苦轮，净邦莲萼，皆镜中影也。声中即是光中，光中即是镜中，此是最胜境，能永灭心垢，宜加以勤习之。”

按：此四则所谈，实为韦庵居士所最尊重者。在四十八法中，当特着眼，盖即华严心镜也。又尝作《自听念佛声》一首云：“念佛音声法界融，声声旋绕太虚空。心声透处心光灿，万类声光一镜中。”亦即此旨。彼《楼阁丛书》中所收严一程居士撰《如影观》、《如影论》各一卷，均谈此种法门，与前述华严心镜一段，正可互相发明。

(十五)持名三不

第三十二曰不断持名，谓能绵绵而恒也。第三十三曰不难持名，谓能寂寂而止也。第三十四曰不住持名，谓能了了而观也。

(十六)持名三即

第三十五曰即禅即佛持名，谓宗下亦同念佛也。第三十六曰即戒即佛持名，谓律下亦同念佛也。第三十七曰即教即佛持名，谓教下亦同念佛也。

(十七)持与不持

第三十八曰不持而持，云：“一事才完，一语才罢，尚未打点念佛，而四字佛名滚滚出来，此三昧易成之象也。”

第三十九曰持而不持，云：“持名不懈，快足又快足，于念佛时，明明持此四字，念头不转，而四字忽然一停，亦非有即四字之

念，亦非有离四字之念，亦非有四字以外之念。此谓暂得胜境，非真心空也。然勤勤念佛，此境屡现，则渐渐心空……”

(十八) 群独四持

第四十曰孤身持名，云：“比丘修道，不求伴侣，念佛之境，孤寂最佳，高低有宜，缓急随分，打成一片，正在此时，当知身孤而心不孤也……若净土法门未能了了，须多购净土书读之……”

第四十一曰结期持名，云：“结期者，结七日之期也，若独自结期，可用干粮、水果、生姜、麻油四种为食物，炉香、灯油、蒲团、坐椅、棉衣、风帽、净桶、草纸八种为用物，除十二种外，一概不留，便可七日中不与人来往，畅然念佛也。若有五六人同发心结期者，则必延请护七师一位，严立条规约束在前，一切起居饮食香花灯果，护七师照应全备，则同七者亦可于七日中至心念佛也。若局于情见，不知修行利害者，未可草率为之。”

第四十二曰聚会持名，云：“四五人偶然同聚作念佛会者，务先束约而后开口，单念四字，一字一鱼，用小引磬专击陀字，不得参差错落，反致纷心。”

第四十三曰成就他人持名，云：“或静处安置，或同结念期，或告以净土之事，或借以净土之书，或破其念佛之疑，或坚其念佛之志，一切功德，此为胜矣。若于人临命终时，为之念佛，或令病人记取阿弥陀佛四字，随忆随念，得见如来，使此人气尽往生，是成就其法身慧命矣。”

(十九) 迷乱四持

第四十四曰难中持名，第四十五曰梦中持名，第四十六曰病中持名，第四十七曰临命终持名，均谓迷乱之时不可忘持名之法也。

(二十) 忏愿而持

第四十八曰发愿忏悔持名，谓念佛为了生死，愚者每求来生福报，须知人既念佛，即当心佛慈心，行佛悲行，发广大愿，济度

众生。一切罪垢冤缠，普为忏悔，一切巨细功德，回向西方。如此乃为念佛之正因也。

清恋西大师之净土法门

玉峰大师，讳古昆，一号恋西，江西广信人。年十余龄，投普宁出家。灵根宿具，初读诸大乘经，即了大意。继受具戒于天台国清，志遵《梵网》。随众参禅，力究宗旨。忽闻钟声，恍然有省。后阅幽溪《圆中钞》，密符自心，增益法喜，遂立坚固誓愿，严持戒律，一心念佛，求生净土，自行化他，唯诚唯恳。僧俗从而化者甚众。开示后学生死之苦，其言痛切，闻者流泪。复刊印大乘经律，石刻弥陀宝典，流通正法，用报佛恩，及余种种胜行，难以尽述。清光绪十五年，明州西方寺僧净果，请居西方寺，以寺名合于本愿，遂定居焉。师自发心直至临终，日持佛名六万，二时回向，寒暑无间，永为定课。光绪十八年七月六日午饭后，觉腹微胀。次日净果延医诊视，医云：脉已全无，不须用药。而师面西趺坐念佛，并无他语，精神爽健，过于平时。医者叹为希有。净果云：请众师念佛相助可否？师应诺。于是请僧八人，向西长跪，称念弥陀圣号，约一枝香，甫至申刻，见师合掌猛力念佛数百声，怡然而寂。九日入龕，面色津润，顶上犹温。次年二月望日荼毗，僧俗送者数百人。火既发，龕门先脱，见师趺坐，俨然如生。猛焰既炽，众见顶上现佛十尊，两手各现佛一尊。盖师生前尝于顶上燃香十炷，供养十方诸佛，两手各燃一指，一供释尊，一供弥陀，故于闍维之际，顶手现佛，实为真诚所致希有之瑞。恋西大师之净土法门，以《西归行仪》、《净土随学》、《净土必求》等书著称。今举其特点如下：

(一)西归行仪

西归行仪，恋西大师自称为自行之佛事，自奉之日课，特以告同心者共作往生左券。其中可分为五段：

第一段为寻诵《弥陀经》。师谓《弥陀经》乃诸佛之心要，乐邦之家书，请先熟寻节段，然后诵文，则起尽有伦，功不虚弃。如或清晨净夜，收视听以端居；口诵心游，荡神明于幽极，氛累斯涤，净境弗迷，广舌劝持，岂不然也。

第二段为长持十念法。师谓十念法本弥陀大愿，实净土指南，修净业者必不可少，此即慈云忏主所说法门也。《净土必求》中谓出家人课佛多者，亦当修之，故楚石、幽溪奉为日课，坚密亦称为必不可少之行。昆先亦轻之，后始悔悟，于癸亥年二月十九日，在佛顶山禅堂立誓为始，并劝诸友共行之。

第三段为礼想《弥陀经》。师谓从时公行仪摘出，别辑为礼想仪，即就《小本弥陀》而礼拜默想之，或加诵慈云《大忏悔文》。修此者，不观境而净境宛然，不参心而真心全露，可谓见佛之奇勋，明心之妙诀也。

接：《西归行仪》之末，又有《弥陀经礼想仪》一段，彼实为一种略仪，为不能观经文者而设，与全仪功德无异。《净土随学》中谓此礼想仪，每日随力修几时，但早晚二时决不可少。

第四段为礼诵四十八愿，即《无量寿经》文也，此礼早晚随便。

第五段为临时睡入观礼诵仪，即《观经》之杂想九品观文也。师谓同治元年，在佛顶山慧济寺，阅《宝王论》，知智者大师临终，令读四十八愿、九品观章，因此熟读，奉为日课。此二者，乃法藏之因心，弥陀之果德，依此持名，必能圆具三种资粮矣。

《净土必求》之末，师又尝云：“每日必定要修十念法，每日必定要持《弥陀经》，每日必定要念多少佛。在家人从一千起，出家人从一万起，乃至多千多万，各尽其力，总要毕命为期。”

（二）功重老实

恋西大师《净土必求》云：“昆深感净土法门之恩者实从莲池大师临终‘老实念佛’一句而入也……我想此语非但包括莲祖一生不

惜身命广度众生之说，直可以包括释迦如来四十九年剖出心肝普收万类之谈。何哉？老实者，至诚也……倘非深投佛种，久受佛恩，于此法门，安能信之？安能愿之？安能死尽偷心而力行之？死尽偷心者，即是信极一门不被诸惑也，亦即老老实实之谓也，亦即至至诚诚之谓也。当知此心能顿超苦海，能顿入乐邦，能顿见弥陀，乃至能广度众生满菩提愿。故《观经》云：欲生上品上生者，第一当发至诚心。故知三藏十二部悉不外乎一句老实念佛者矣。昆为此信极莲池大师真是弥陀化身，特来传此念佛三昧之秘诀也。”师又系以偈云：“老实之心妙莫比，以斯念佛佛愈喜。可怜一类聪明人，越学希奇越背理。”后又有二条：一为“读《要解》得持名要诀”，述偈云：“但将名号掏珠念，寿量光明全显现。欲契西来向上宗，只须老实休分辨。”一为“读《要解》幸死尽偷心”，述偈云：“持名容易死心难，幸把《弥陀要解》看。欲想一生离五浊，非凭此行必徒然。”此二条即同前条，灵峰、莲池其轨一也。

（三）燃身刺血

《净土必求》中记师于光绪二年中元日，敬燃臂香九炷，以求忏悔。而述偈云：“自惭垢重每生瞋，恼乱诸贤恨且深。为此臂燃香九炷，忏除前罪学慈心。”从此立誓，毕命为期，每月朔望，必燃臂香三炷，至心忏悔。每日六时礼想中，加读慈云忏主《大忏悔文》一遍。自谓先曾造种种罪，幸每读此文，从怖畏而生法喜，其中妙益不可思议云云。师又尝于报恩关中，敬燃臂香十炷，供养《梵网经》十重戒；又燃臂香四十八炷，供养四十八轻戒。此师为忏罪护戒而燃身也。师又尝燃顶香十炷，供养十方诸佛；又燃二指，一指供养释迦，一指供养弥陀。又尝燃臂香多炷供养诸佛、诸经、诸菩萨、诸祖师。此师为供养三宝而燃身也。而在师书中燃身以忏以供之事，尚屡见不一，见师之发心修行亦恳至矣。又，《净土随学》中载师尝刺舌血以书《弥陀经》，又刺两手血以书“四十八愿”、“九品观章”，此与燃身之精诚正同。

(四)口即是心

《净土必求》中又记《读佛偈》四则并问答云：“余题读佛轩，有学者问云：佛贵心念，诸说皆然。师从口读，请示其由……余反问曰：万法唯心，汝已知否？答曰：已知。又问：口是一法否？答曰：口是一法。余曰：既知口是一法，谅必已知口即是心。若不知口即是心，万法唯心之义便不通矣。自口唯心，尚且不知，他物唯心，岂非空说？汝今既知口是一法，即是自心，万法唯心之义，可谓的确矣。如此终日口读佛，岂非终日心念佛，何疑之有？”

(五)戒午后食

《净土必求》中又记师自癸酉春得舌病，数载不痊，自知多生贪味之报，但病久而贪味之心愈炽，因戒午后食以回向西方。师云：“《念佛镜》一书，将一切法门与念佛比较，皆差百千万倍。唯午斋一戒而极赞之，因此害少人知觉故也。经云：贪财色名食睡五欲者，必堕恶道。可不惧乎？因此立誓，毕命为期，常持午斋。若破此戒，必堕地狱；不破此戒，愿佛哀怜，必生西方。因色身不佳，夜饥难忍，故于子时之后，稍用小食。”

(六)不怕妄想

《净土必求》云：“七越打，灵峰大师之恩越显。”《秘藏指南》云：“深信切愿念佛，而念佛时心多散乱者，即是下品下生。此语真是阿伽陀药，万病总持，令我垢重心乱无救之人，得知念佛不用怕妄想，只要信深愿切，必定往生。末法亿亿人修行，罕一得道，唯依念佛，皆可度脱，此之谓也。我从此不管妄想多少，只顾持名每日几万，愿早生下品，免受轮回。想我垢重心乱，病无可救，幸得遇此活命灵丹，粉骨碎身，岂能报其深恩也哉？故于今日敬燃臂香四十八炷，供养灵峰满益大师。”此与《净土随学》中诸颂当对观之，试举其二：“散乱持名大有功，无边教海尽融通。但凭记数常专念，不必先求妄想空”。“当知妄想本真心，逐境昏

迷作祸根。信愿持名休放逸，声声能摄妄归真”。

按：师常有愿早生下品之语，与前人所不肯说，盖欲持以普摄群机，不惜自贬，慈悲照千古矣。

(七)不求开悟

《净土随学》中，师有《念佛开心颂》六段，《自序》云：“昆自学净宗以来，每见念佛之人，或执着悟门，意不开畅；或恶嫌妄想，心生忧愁。因此二种，不能死尽偷心，竭力念佛。想此二种，谈何容易……能开悟门，不起妄想，又能有几人？而且净土法门，并不如此。故彻悟禅师云：净土一门，最初省求悟门，末后不待发慧，不须忏业，不断烦恼，至极省要，至极径捷，及其证入，至极广大，至极究竟……此颂因念佛人心多烦闷而作，故名之曰念佛开心……经云：忆佛念佛，现前当来必定见佛，不假方便，自得心开。”

(八)八种不必

《净土随学》中有《专修要诀》，说专念弥陀，有八不必。除上述不必除妄想，不必求悟门外，尚有不必参是谁，不必忏宿业，不必断烦恼，不必寻方便，不必报四恩，不必多疑惑。其语甚精切，仍合前二者录之：

专念阿弥陀，不必除妄想，只要声不绝，决定生安养。

专念阿弥陀，不必参是谁，只要心不乱，决定出轮回。

专念阿弥陀，不必忏宿业，只要仗佛力，决定能消灭。

专念阿弥陀，不必断烦恼，只要佛声现，决定当时少。

专念阿弥陀，不必寻方便，只要心常忆，决定成一片。

专念阿弥陀，不必求悟门，只要到西方，决定悟无生。

专念阿弥陀，不必报四恩，只要佛不离，决定利群生。

专念阿弥陀，不必多疑惑，只要信佛语，决定生彼国。

(九)四大要诀

光绪四年春，桐乡沈善登、海盐张常惺等，结坛邓尉圣恩寺，

念佛写《弥陀经》，刻之杭州小霍山。光绪七年，摩崖工竣。时恋西大师实督其成，于圆满日白众，说及近时念佛法门之病，声泪俱下。得要语四则，陈手录之，名为《念佛四大要诀》。其后沈善登居士为之改名《一法治四病说》，录入所撰《报恩论》中。其文云：“念佛有四种病：一贪静境，二参是谁，三忧妄想，四求一心。唯以一法治之，曰出声记数而已。”此四大要诀中，除上述不必除妄想，不必参是谁外，又出不可贪静境，及不可求一心二者，曾各系一偈，其语亦精切。今仍合而录之：

称名为动，清坐为静，舍动取静，堕坑落阱。念佛为直，参谁为曲，舍直取曲，瞎人天目。带惑为横，断妄为竖，舍横取竖，弥陀叫苦。散念为易，一心为难，舍易取难，过头狂谈。

(十) 禁语慎言

恋西大师尝作《七期禁语》及《日课慎言》诗各四绝，乃师所自诫者。今各录其一。诗云：

七日为期勿外求，向西称佛令无休。
光阴易过诚堪惜，尊客临门恕应酬。

又云：

厌离生死慕华池，朝诵弥陀限六时。
人命无常真可惧，纵然对客勿多辞。

盖一则期中绝语，一则平时寡言，师之自课者亦严矣。

(十一) 径路二门

《净土随学》中有《西方径路决疑策进》一则，所说即欣厌二门。又有《慕西方乐》、《厌娑婆苦》诸诗，又有《取舍燃指文》，即愿与诸众生早舍娑婆之苦，故燃一指以供养释迦；复愿与诸众生早取西方之乐，故燃一指以供养弥陀。师又极称坚密大师六字洪名欣厌具足之语，盖师固亦极重欣厌二门者也。

(十二) 出声记数

上述《一法治四病说》中，既深赞出声记数之妙，又《净土随

学》亦云：“奉告有缘之士，于持名时，只要令音声不绝，不必着一心不乱。音声不绝是因，一心不乱是果。因行若真，果必成就，自然而然，所谓形直则影端，职和则响顺。可惜今时人，佛尚不肯常称，于句句中有销尘融滞之功德亦不知，便先想一心不乱，岂非鸟无翼而欲飞，树无根而欲茂？所以每每念弥陀，每每没滋味，念得妄想多，便向别门去，呜呼哀哉！净土法门衰败至此，可谓极矣。愿我同流，出音记数，努力努力。又当知出音是口，记数是身。故妙叶禅师云：能运身口之念，毋论其散，但不间断，自能一心，亦可即名一心，唯行之不休为度，固不必忧散乱矣。如母丧爱子，龙失命珠，不期心一而自一，岂制之令一也？心不可制，实在行人勤恳耳。”

按：恋西大师之净土法门，最重出声念佛，持珠记数。故师尝于同治八年九月十五日，在天台教观西轩，燃臂香十二炷，发愿日课佛号六万。又尝于光绪二年秋月，在法源庵之报恩关七七道场中，燃臂香九炷，发愿出声念佛。而师之著作中称扬出音记数者，处处可见，其中如《持名重口》、《持名当响》等诗，及“莲宗不必求开悟，须掬轮珠百八数。只要手中勿暂停，珠珠照彻心王路”等颂，尤为警要。

(十三) 绕佛朗念

恋西大师于出音记数之外，又重绕佛。《净土随学》中有《三业同运》一则云：“智者大师《摩诃止观》云：步步声声念念，唯在阿弥陀佛。因述四偈而为警策。”今录其末偈：“欲成微妙德，唯在阿弥陀。三业同时运，得功易且多。”盖步步为身业，声声为口业，念念为意业也。

(十四) 净宗八要

《净土随学》有《净宗八要》一则云：“同治癸酉春月佛涅槃日，余在虞东明因寺，捧读晓柔法师净土宗八首，曰欣、曰厌、曰信、曰愿、曰行、曰专、曰久、曰警。诚哉此诗，可谓净土之要关，行人之痛策，修净业者不可不读。余因此有感于怀，不觉顿忘鄙

陋，拈笔和之，愧无文理，不敢续附于后，故别录之名《净宗八要》，以为自警云尔。”

(十五)以名召德

恋西大师有高足弟子曰妙能芳慧大师，尝继师之志，撰《净土承恩集》一卷，于弘扬师之每晨十念及记数持名之法外，又阐述师所说以名召德之旨云：“同治壬申，予在虞东明因寺，蒙恋西大师屡将以名召德之旨细细剖明。愧业障深重，当时闻之，虽生踊跃，实未达深意。幸于癸酉冬，在旌教寺关内，将师指示之言细加研究，而得恍契其旨，遂呈数偈，求师印证。偈云：洪名举起德明明，何必离斯观佛身？深愧障深多妄念，虽然覩面不相亲……一称嘉号德齐彰，罪灭尘沙福莫量。暂念犹成如是益，常持定入宝莲乡。”

(十六)临终要关

《净土随学》行世以后，师之高弟妙能芳慧大师，从是书中，特采《往生要关》一段，印布千张，及刊神珠，又附于后，赞扬备至，称为破夜明灯，过河要筏。按《要关》云：“念佛之人将往生时，最怕心怀疑惑，自生退屈，谓我等生死凡夫，罪障深重，岂能一世便得往生？此皆不知弥陀愿力，特为救度苦恼众生，一生成就，而设此方便也。《观经》云：十恶五逆，临终苦逼，教称十念，即生彼国。此岂非一生成就之明证乎？十恶五逆，乃极大恶人，尚能一生成就，何况小恶，何况无恶，何况一生念佛之人，岂不决定往生？疑者云：大恶之人，临终念佛，十念往生，皆是宿世善根深厚，乃能如此。释云：大恶之人，宿世尚有善根，何况小恶，何况无恶，何况一生念佛之人，岂有无善根之理？当知但能遇善知识，闻佛名号，皆是宿世善根深厚之人，不可自生疑惑，自障其心，令一生空过，道业无成。余亲见善友，根机最利，功行高超，临终生疑，不得往生；有愚钝者，老实念佛，临命终时，即得往生。可见净土法门，不论根机大小，功行浅深，唯在深信佛语，皆得成

就。故慈照宗主云：将谓是凡夫，不得生净土；且自持斋戒，后世愿为人。展转更修行，方可生彼国；多见修行人，常作如是说。不称弥陀愿，不合净土经；邪见障覆心，毕竟难出离。非是他人障，皆是自障心；今世不得生，一蹉成百蹉。劝汝修行人，信我如来说；佛无不实语，岂是虚诞言！但当自精勤，一心求净土。”

按：此文中意，实如芳慧大师所跋。对治学人二病，即一疑障重不得生，一疑功浅不得生也。

清杨仁山居士之净土法门

石埭杨居士文会，生于清道光十七年，母梦古刹莲花而生居士。童时示现游戏，条理秩然。十岁受读，甚颖悟。十四能文，雅不喜举子业，间与知交结社赋诗为乐。性任侠，稍长，益复练习驰射击刺之术。值洪杨起事，挈家转徙徽赣江浙间，尝襄理军事。生平好读奇书，恒舁敝篋贮书以随。凡音韵、历算、天文、舆地以及黄老庄列，靡不领会。偶有老尼授以《金刚经》一卷，怀归展读，猝难获解，觉甚微妙，什袭藏之。嗣于皖省书肆中，得《大乘起信论》一卷，亦搁置案头，未暇寓目。年二十八，感时疫病久，病后检阅他书，举不惬意，读《起信论》，乃不觉卷之不能释也，赅续五遍，窥得奥旨。由是遍求佛经，尝于坊间得《楞严经》，就几讽诵，几忘身在肆中，不觉及暮。此后一心学佛，悉废向所为学。乙丑，来金陵，得经书数种。明年，移居宁。以为末法世界全赖流通经典，发心刻书本藏经，得同志十余人，分任劝募。江都郑学川发心最切，创江北刻经处于扬州。居士乃就金陵差次，擘画刻经事。日则董理工程，夜则潜心佛学，校勘刻印而外，或诵经念佛，或静坐作观，往往至漏尽就寝。时曾、李诸公，咸以国士目居士。身兼数事，弥著勤劳，苦其障碍学佛，于癸酉岁，屏绝世事，家居读诵。是岁参考造像量度及净土诸经，静坐观想，审定章法，延画家绘成《极乐世界依正庄严图》、《十一面大悲观

音像》，并搜得古时名人所绘佛菩萨像，刊布流通，以资供奉。同治十三年，历游苏浙诸古刹，以家计艰窘，复就江宁差事。数年以来，所刻之经渐次增益。光绪四年以后，两随星使赴欧，于天文、测绘、政治、制造诸学研求颇精，及归，年已五十有三。于东瀛购得小字《藏经》全部，闭户诵读，后由海外得来藏外书籍二三百种，择善刊之。光绪二十年，与英人李提摩太译《大乘起信论》为英文。居士又提倡僧学，手订课程，著《初学课本》，俾便诵读。是时日本真宗宗徒设本愿寺于金陵，居士以其宗义偏驳，遗书纠之，往复辩论，不憚万言。光绪二十三年，筑室于金陵城北延龄巷，为藏存经板及流通经典之所，会释经疏，维持法教，日无暇晷。尝语人曰：吾在世一分时，当于佛法尽一分时之力。光绪三十三年，就刻经处开佛学学堂曰祇桓精舍。宣统二年，同志创立佛学研究会，推居士为会长。月开会一次，每七日讲经一次。明年秋，示疾，自知不起，嘱其子媳曰：我之愿力，与弥陀愿力吻合，去时便去，毫无系累。唯乘急戒缓，生品必不甚高，但花开见佛较速耳。尔等勿悲惨，一心念佛，送我西去，如愿已足。逝之日上午，犹与同志详论刻经诸务；午刻，嘱家人为之濯足剪指甲；申刻，向西瞑目而逝，面色不变，肌肤细滑不冰。年七十五。

仁山居士之净土法门，以力弘自他二力著称。今举其特点如下：

（一）兼观为上

仁山先生《十宗略说》云：“此宗以观想持名兼修为上，否则专主持名，但须信愿切至亦得往生也。”盖仁山先生于净土一宗，颇重观想，故晚年尝欲撰《观经疏》，未就，仅存略稿，后人编为《观经略论》，其中于西方观法，多所发明。如云：“净土宗旨，三经为本，大经推崇本愿，此经专重观想，小经专主持名。近代诸师，以观法深微，钝根难入，即专主持名一门。若观想径可不用，何以大小二经皆详演极乐世界依正庄严耶？”论中于十六观法，

多所发明，且多属前人所未道。如云：“菩萨行门，不出二种：一者上求佛道，二者下化众生。前文见佛闻法，受菩提记，是上求功极；后文观想九品往生，是下化之行。是故前之观法，全以自心投入弥陀愿海；后之观法，全摄弥陀愿海归入自心。如是重重涉入，周遍含容，谁谓华严、极乐有二致耶？又观行者从无始时来，具有种种善恶之业，无量差别，今于一念观中九品往生而度脱之，所谓法界众生，即自性众生，无二无别，非一非异。如此妙法，非人不思议解脱境界，其孰能与于斯？”此段所释，实远迈前此诸师，于以知仁山先生之重观想，固亦真有所见也。又仁山居士评日本僧一柳《读观经眼》一文中有云：“《观经》末云：佛告阿难，汝好持是语。持是语者，即是持无量寿佛名。‘好持是语’一句，嘱其持上文所说之观法，即是持无量寿佛名一句，明观想与持名互摄也。佛恐后人视观想与持名判然两途，故作此融摄之语以晓之。善导谓望佛本愿，意在专称佛名。若执此以为定判，则佛所说观法，翻成剩语。且佛倘专重持名，而告韦提希以观想之法，是心口相违也。”

(二) 称名亦生

《十宗略说》，既称专主持名，但须信愿切至亦得往生。而《观经略论》中亦有云：“念佛与称名有异，心中忆念，名为念佛；口称名号，名为称名。极恶众生，病苦所逼，心不能念，但能口称佛名，如呼父母，痛切之声，与弥陀大悲相应，故得往生也。”又《学佛浅说》亦云：“单持弥陀名号，一心专念，亦得往生净土。”

(三) 必读经论

《学佛浅说》云：“凡夫习气最重，若令其专念佛名，日久疲懈，心逐境转，往往走入歧途而不自觉，故必以深妙经论，消去妄情，策励志气，勇锐直前，方免中途退堕也。”又与李澹缘书云：“念佛法门，普摄三根，中人以上，宜以三经一论为津梁，《无量寿经》、《十六观经》、《阿弥陀经》、《往生论》，更以《大乘起信论》为

人道之门，通达此论，则《楞严》、《楞伽》、《华严》、《法华》等经自易明了……若不如是，恐年久生疲，不见升进，必至退转。修净业者不可不知。”

(四) 二力并重

仁山先生《般若波罗蜜多会演说辞》中有云：“窃窥永明之意，深有见于净土三经宗旨，凡具信心发愿往生者，临命终时，皆仗弥陀接引之力，故能万修万人去也。然往生虽仗他力，而仍不废自力，故以修字勉之，盖生品之高低，见佛之迟速，证道之浅深，受记之先后，皆在自力修行上分别等差。后世有专重自力者，令人疑虑不决，有碍直往之机；又有专重他力者，以致俗缘不舍，空负慈尊之望。二者不可偏废，如车两轮，如鸟两翼，直趋宝所，永脱轮回矣。”仁山居士于净土法门，并重自他二力，自是莲宗正轨。故于日本真宗以纯他力教自命者，抨击不遗余力，当时且曾引起一次激烈之争辨。具见《等不等观杂录》及《阐教编》中。盖仁山居士先尝取彼宗所出《真宗教旨》及《选择集》二书加以评语，并撰《阐教刍言》一篇，邮寄东国。彼宗小栗栖因作《阳驳阴资辩》及《念佛圆通》二书，居士复逐条痛驳之。又有后藤葆真者，作《应于杨公评驳而呈卑见》一书。有龙舟者，作《阳驳阴资辩续貂》、《念佛圆通续貂》二书，居士均曾答之。此外另有《评日本僧一柳读观经眼》、《评日本僧一柳纯他力论》二篇，大旨均谓接引往生虽是他力之教，而仍不废自力，废自力则有无穷过失。彼宗所谈，多不合经意也。

(五) 图绘庄严

同治十二年癸酉，仁山居士曾延画家张益绘成《极乐世界依正庄严图》，其后自跋之云：“昔善导和尚画净土变相三百余壁，岁远年湮，不可复睹。近代彭二林居士绘极乐庄严手卷，系以诗偈，予曾见之，叹赏不置。然篇幅甚长，未便悬供也。有拙道人者，专修净业，雅尚莲宗，见南北丛林所刊极乐图未臻精妙，乃考

净土三经，参以造像量度，选择良工，绘而刊之。”

(六)现证三昧

仁山居士《评阿弥陀经衷论》云：“此论宗旨，在闭关念佛，现证三昧也。省一大师所证之定，古人往往有之，不以为奇，修般舟三昧者，更胜于此矣。盖般舟三昧以九十日为期，不坐不卧，初入关时，七日之内，必得三昧现前，以后八十余日，常在三昧中精进行道，所以不疲也。倘七日不得，必不能勉强撑持，所以今时无有能行之者。以省公所证称为根本三昧，似觉太高。夫根本三昧，必至初住地位始能称之。又以澍公所证称为究竟三昧，则更过矣。澍公以持咒之力，得一种通慧，亦精诚所感耳。若云究竟三昧，必至佛地方能称之，等觉以下所证之法，皆不能称为究竟。且澍公所证，非净土法门，若回向净土，方能往生；若不回向，仍在人天受生，或进或退，未可料也。”

(七)截断前后

仁山居士与李澹缘书云：“念佛法门，欲得心心相续，先事一心而后入理一心，非屏除万缘不可，然在俗者此境难得。前此复端甫信内，有无后心、无间心一段，用当念一句为主，截断前后际，是烦杂中念佛之捷径。”考居士与黎端甫书云：“承问念佛下手处，昙鸾法师有无后心、无间心之语，信内‘光景易移，早办前程’等语，是有后心也。人命在呼吸间，何能存此后心？无论千念万念，只用当念一句以为往生正因。前句已过，后句正出，亦在当念。如是则心不缘过去，不缘未来，专注当念一句，是谓事一心。无论何时，可以往生。久久纯熟，当念亦脱，便入理一心，生品必高。其无间心，即是无后心之纯一境界也。”

清王耕心居士之净土法门

王耕心居士，号元澍，正定人，家世业儒。其曾祖椒园居士，先以谤佛罹神谴，后遂皈佛。其世父梅叔居士，上承遗训，惜其

祖遍精教典而于净土一宗未尝致力，因求其说于红蠡瑞法师，获闻精奥，退居之暇，每以教家庭子弟。耕心传习既久，颇悉红蠡宗旨。光绪七年春，参省一大师于扬州净慧寺，具闻现证三昧。省一大师者，俗姓高氏，扬州江都人，年十九出家。尝发愿闭关念佛百二十日，求证念佛三昧，期满无所得。师大恨，规再举，誓必得乃已。又数年，复掩关于扬州，初念时，妄念纷乘如故，至五十日犹未已。师大戚，弥加恳挚，如是者二十余日后，妄念渐息，即见弥陀金容，炳然空际。又久之，心境廓然，与太虚同，欲求妄念，了不可得。神气倍充，不复卧寐，亦无饥渴，食至则食，亦无所苦。外境则光明洞彻，不别昼夜。极乐、此土拆合为一，所居之室，墙壁皆隐，诸佛菩萨充满大空。金地莲池，超胜博丽。及出关，追溯其时，盖不啻二十日，而当时心境寂然，不知其久暂也。自证三昧后，尝以此教人，每曰：认真念佛，佛不汝欺也。又曰：苟证三昧，往生乃可必。然不能闭关禁语，一心持诵，三昧无由证也。耕心既受其教，于次年春，辄依所闻于师者，闭关专念，三期乃已，颇有所证，但秘不肯宣。其后沉潜研索几三十年，乃就其世父所定《摩诃阿弥陀经》，述为《衷论》六篇，阐扬现证念佛三昧之微旨，于光绪三十年春，序而行之于世。时省一大师已于光绪十一年示寂于丹徒竹林寺，世寿凡七十有四云。

耕心居士之净土法门，以《摩诃阿弥陀经衷论》著称，即特宏现证三昧者。今举其特点如下：

（一）净宗四流

《衷论》第三以后，第六以前，为耕心居士正说净土法门之处。其第三先说四流：一曰持名，二曰观想，三曰持诵大乘陀罗尼咒回向往生，四曰持诵大乘诸经回向往生。而终以持名为第一修持正法，持名者，口诵心维阿弥陀佛是也。观想之法，详见《观经》，繁难殊甚，且其要唯在当面见佛。而持名果至一心不乱，亦必当面见佛，如省一大师是。是持名一宗，足兼观想，持咒

以下诸行门，修习者亦鲜也。

(二) 二轮先导

《衷论》三又说二轮两事云：“治净业者，必先具信愿二轮，二轮不具，必不能依解起行可知也。二轮之先导，有两事焉：一则考究典籍，一则亲师取友也。无典籍则师友无以收警策之功，无师友则典籍无以奏观感之效。盖师友乃活泼之典籍，典籍为精详之师友，二者皆不容偏废……”

(三) 四字为正

《衷论》四云：“持名念佛，亦有二法：一念四字佛，一念六字佛。念六字佛，见《观经》第十六观，所谓合掌叉手称南无阿弥陀佛是也。念四字佛，见本经及《小弥陀经》，如本经所谓一向专念阿弥陀佛，及唯余阿弥陀佛四字广度群生，又《小弥陀经》所谓执持名号是也。四字六字，虽若无别，而唯念四字，出自本经，且南无二字，终属增益之文，是修净业者，尤当以专念四字佛为持诵之正轨矣。”

(四) 净业三事

《衷论》四又云：“修净业者有三事：一曰念佛，二曰持戒，三曰修福。念佛为正行，持戒修福为助行。”

(五) 念佛三科

《衷论》四又云：“念佛之法，复有三科：一曰平居定课，二曰平居散课，三曰克期闭关专念现证三昧。”

其平居定课，见《衷论》四。先于净室供西方三圣像，每日焚香向西礼拜，诵本师释迦、十方三世诸佛、弥陀、观音、势至、清浄海众等名号，然后诵莲池《西方愿文》一遍，或《大慈菩萨回向发愿偈》一遍，文与偈虽繁简不同，而厥义无别。回向已，退坐向西，至心念佛千声，或数千声，多至万声不等，念已，复礼拜而退。其时之早晚，及念佛之多少，皆在行人自量其时其力为准。如行役于外，不能供像礼拜者，当向西合掌立礼，唯念阿弥陀佛，而诵偈回向亦不可缺。以上定课，乃为在家二众言之。若出家二众，

每日当三时上殿礼拜持诵，或直法庐山分六时礼念。

其平居散课，亦见《衷论》四。每日定课外，无论何时何地，但值无事，行住坐卧皆当念佛，或默持，或出声持，或金刚持，皆无不可，但不必持珠记数耳。此散念法，无论在家出家，皆当修习，如不能念兹在兹，往生实未敢必。至十念往生之法，虽出本经，然唯修十念辄能往生者，实未尝亲见。盖末法众生业习日厚，又非三千年前之善根可比，既未亲见，即不敢依文证实以自误误人也。

其克期闭关专念现证三昧，见《衷论》五。谓近世云栖大师，尝讥闭关念佛之法，不知现证三昧，必待闭关专念，其法有五要五戒。五要者：一曰择地，二曰择人，三曰预约，四曰刻期，五曰仪轨。五戒者：一曰禁语，二曰屏事，三曰持斋，四曰谢客，五曰防退。而无上纲要，不过一事，一事者，舍饮食、便溺、卧寐三事外，口唯诵佛，诵不得住；心唯忆佛，忆不得住；耳唯听佛，听不得住。饮食便溺时，口虽不得诵佛，心中未尝不可忆佛，既卧亦然，及寐乃已，已醒复续，此专念之定法也。关期以百二十日为定程，若先试修，不妨先克小期，少则十日，多则二三十日不等，其期当在春夏之际，或秋冬之际。入关第一日，先以黄纸庄书莲池《愿文》，焚香礼佛已，即于佛前火化。然后如平常定课之仪，诵诸圣号，复诵《愿文》一遍，即退坐念佛，坐倦不妨经行，均不必持珠记数。自此百二十日内，唯专念四字名号，一心执持，毫不不舍，直至期满之日。服役者书一简请行人出关，始焚香礼拜而退。凡念佛三昧有二等：第一曰根本三昧，第二曰究竟三昧。学者闭关念佛，必念至一尘不染，万缘俱寂，心中唯存四字佛号，虽强觅妄念亦了不可得，然后得为一心不乱，十方佛土，普现目前，宫室墙壁，悉无障碍，而极乐与此界拆合为一，是之谓根本三昧。由此进修不已，且尝预发见性之愿，然后圆觉妙心，廓然开悟，明自本心，见自本性，诸经法门靡不通解，智慧辩才终不断绝，即得

诸佛一切智慧，是之谓究竟三昧。

(六) 净土六要

《衷论》四又称净土之学有六要。六要者：一、权戒，唯持具戒，不能进修三福也；二、宝戒，既持具戒，复进修三福也；三、权定，唯依定散二课终身念佛，未证一心不乱也；四、实定，闭关专念，现证根本三昧也；五、权慧，深通净宗信解行证诸说，不为世谛所摇夺也；六、实慧，闭关专念，已证根本三昧，复进证究竟三昧也。论云：“修净业者，果能始于权戒，终于实慧，然后得收净业之全功，往生净土，必超登上品。如有权无实，如本经所陈，虽亦庶几往生，设为宿业所缚，仍不免捍格之虞。此本经未尽之蕴，所以必待弥纶也。”耕心居士所见如此，故于恋西大师古昆唯以终身念佛不倦为宗者，多所抨击矣。

(七) 旧说十误

《衷论》五又尝批评前此诸师所说法门之误。谓先哲论念佛三昧者，厥误有十：一、七日克期之误；二、不坐不睡之误；三、高声念佛之误；四、事持理持之误；五、参究念佛之误；六、集众念佛之误；七、执着观想之误；八、执着事忏之误；九、因陋就简之误；十、避难趋易之误。其一，谓经说七日，乃获定之期。若作闭关之期，决难有获。其二，谓证三昧后，自不饥疲。未证以前，又焉能不坐不睡！其三，谓紫阁赞高声念佛易得三昧，今依亲证，高声则神驰气虚，不如安详低念。其四，谓净业要在事修，无取理观，侈谈理持，转碍实证。其五，谓云栖称参究念佛所证为理一心，但先佛遗教，绝无参究念佛之说，参究亦不能现证三昧。其六，谓集众念佛，乃丛林之仪轨，非专修三昧者所尚。其七，谓闭关持名即证三昧，何必别事观想，反招邪观之惑乱！其八，谓别务事忏，反昧真修，深悉定慧渊源者，每见净土忏愿诸仪，未尝不慨然太息。其九，谓欲通念佛纲宗，必先具通禅教律密诸家，始获融会贯通，不可徒据一人一家之言。其十，谓念佛三昧为一切

三昧之冠冕，不得以避难就易之方妄希证人。

按：此十误所谈，与历来诸师多有出入，至可注意。

上来所述历代有名的净土导师，凡六十一人。他们大都对于自利有深切的修持，对于利他有重要的开示，载在典籍，照耀古今。所以，在我们研究这历代流传的种种净土法门之时，便不能不将他们依次表章、各各条举。究其实，历代的大德，笃修净业，神入金池，于净土法门能自利的，固然无量；而广弘持名、劝归安养，于净土法门能利他的，亦复无量。又何止上来所述的这六十一人呢？

于今也不说这些了，我想听讲诸君，只听了上来所述这六十一人的净土法门，也就够麻烦了。你看，他们所受持而弘扬的圣教，不都是这一条独异于众的易行道吗？他们修法的骨子，不也都是这妇孺皆知、贤愚共晓的一句弥陀吗？然而，他们所修持的法门、所开示的法门，却是十色五光、千途万径，不仅互有出入，甚且冰炭不容。于今且试举几个例。

1. 或谓高声敛念，或谓高声伤气；
2. 或谓念必求悟，或谓不必求悟；
3. 或谓贵在追顶，或谓宜求和缓；
4. 或谓宜刻定数，或谓不必计数；
5. 或谓无劳观想，或谓修观始生；
6. 或谓当兼礼忏，或谓礼忏乱心；
7. 或谓行道最佳，或谓功宜坐念；
8. 或谓结社互益，或谓人多非宜；
9. 或谓参究功高，或谓不宜参究；
10. 或谓妄念必除，或谓不管妄念；
11. 或谓贵在多声，或谓全凭一念；
12. 或谓散念亦生，或谓闭关方证；

13. 或谓欣厌宜切,或谓当离分别;

14. 或谓禁诵余经,或谓须通诸教。

我们只就这十四点而论,可以知道他们这六十一人之中,所修持、所开示的净土法门实在不仅互有出入,甚且冰炭不容。这不是一件很可怪的事吗?现在我们这一般皈心净土的学人,听了他们这一些嘉言懿行,依了这一位导师的说法,便与那一位导师相违;依了那一位导师的行门,便又与另一位导师相背。在这历代流传的种种净土法门里面,我们究竟应当何所适从呢?

说到这里,我想听讲诸君,一定都会要感觉一种迷闷。便是在我们未研究这些历代导师的嘉言懿行以前,我们对于这个净土教,或者还俨然若有把握;于今,经过了这一次的研究,倒将我们弄得眼花缭乱,如堕五里雾中了。

但是,我要请诸君少安毋躁。现在且先提出一个重要的声明,使诸君在这中间,不致引起他种错误的观念,然后才可以继续研究。

我所要先提出的是一个什么重要的声明呢?这便是要请诸君对于这些净土法门不可随意加以或是或非的批评,而对于这些历代的有名导师,也决不可贸然怀疑、上下其手。当知他们所有这许多重要的开示,大都依据着他们自己深切的修持。因为都是他们所亲信亲解的法门,所以能持之有故、言之成理,并且他们大都已经得到了自利,然后才盛为弘赞、移以利他。由此看来,又有哪一种法门不能有成,又有哪一位导师不足深信呢?

不过我这一个重要的声明既经提出之后,诸君若是因此又作下面所说的一种观念,便又错了。这又是一种什么观念呢?倘然诸君听了上面一席话,便认为我们对于无论哪一种法门都能有成,我们对于无论哪一位导师都可深信,只须在这六十一人乃至其他无量无量的导师之中,随便奉着一位导师,在这六十一人所行所行的法门乃至其他无量无量的法门之中,随便

修得一种法门，我们便都能获证一生、栖神九品，这却未必尽然。我想诸君听了我这一句话，或者不免又有些人要惶惑起来，甚至至于要怪我说话前后自相矛盾呢。我于今便要继续提出第二个重要的声明了。这第二个重要的声明，我要请诸君特别注意。在修习净土的人，若不明了这一层的道理，便多绕道迂行、面墙莫入。在弘传净土的人，若不明了这一层的道理，便多泥方治病、盲引无成。你看这个声明重要不重要呢？于今，便请诸君注意听我提出这个声明吧。说到这个声明，我在前回讲那《三辈往生》的时候，实在已经显出端倪。想听讲诸君之中，一定还有人深深地记得。不过，在这次研究里面，诸君倘然又作上面所说的一种观念，那么，显见得前回所讲尚嫌单简模糊，我便有重行郑重声明之必要了。这个我要重行郑重声明的究竟是什么呢？显明地说，一切法门，必须适合着他所当的机才有用处。若是削足适履，与机相反，不仅有窒碍难行之叹，或且徒劳而无功。所以，我们欲求自利而修习净土法门，必须明了己身的机，在无量无量的导师所说所行无量无量的法门之中，拣选一种适合于这一种机的法门而加以修习，然后才能依次证入、顺理成章。复次，我们欲求利他而弘传净土法门，也必须明了学人的机，在无量无量的导师所说所行无量无量的法门之中，拣选一种适合于这一种机的法门而加以弘传，然后才能利乐有情、引人入胜。又怎可以随便奉着一位导师、随便修着一种法门，以求自利利他呢？说到这里，我还得将一切的机略为分别陈说，以免更有单简模糊之嫌。在这中间，便应分出三大件。

甲、一人有一人的机

从身体上说，有强弱之不同，而机即不同，所以高声追顶、行道礼忏等等法门有宜有不宜，不能一例适用。从心力上说，有智愚之不同，而机即不同，所以参究修观、通教求悟等等法门也有宜有不宜，不能一例适用。从境遇上说，有荣枯之不同，而机即

不同，所以闭关结社、诵经多念等等法门也有宜有不宜，不能一例适用。此外不同之点尚多，不能备举。总之，一人有一人的机，这是欲求自利利他的净土学者应当明了的第一件。

乙、一时有一时的机

从时代上说，有学说趋向之不同，而机即不同，所以远祖多依禅经、智者援入台教、飞锡进陈密法、省常精奉华严，而所用法门也随之而有异。从年龄上说，有身心迁化之不同，而机即不同，所以衰龄不耐勤苦，盛年正可精修，老成自易一心，少壮每多妄念，而所用法门也随之而有异。从经历上说，有环境移易之不同，而机即不同，所以闲时最宜专修，忙时自难多课，乐时严防放逸，苦时切须力持，而所用法门也随之而有异。此外不同之点尚多，不能备举。总之，一时有一时的机，这是欲求自利利他的净土学者应当明了的第二件。

丙、一地有一地的机

从风土上说，有习俗好尚之不同，而机即不同，所以道绰行化河东而三县道俗数豆念佛，善导弘法京华而诸州士女委命求生，法照开教并州而五会佛声远传宫禁，少康乞食睦郡而一钱念佛、郑声引众，凡此所用法门，自必须因地制宜才能适用。从居处上说，有卜宅结邻之不同，而机即不同，所以城市不免烦嚣，山林较为清静，蜗居难辟净室，大厦或聚多人，凡此所用法门，也必须因地制宜才能适用。从游行上说，有寄寓历程之不同，而机即不同，所以舟车既多劳顿，旅舍复感喧杂，友家不便惊扰，僧寺自宜精修，凡此所用法门，也必须因地制宜才能适用。此外不同之点尚多，不能备举。总之，一地有一地的机，这是欲求自利利他的净土学者应当明了的第三件。

合着上面所说的三大件，对于一切的机，大概都可以包括了，我们便须看清这一切的机，去拣选那一切的法门。果然是适合于这一种机的法门，我们才可以修着他而获证；果然是弘阐这

个法门的导师，我们也才可以奉着他而受益。若是依着前面所述的那一种错误的观念，随便奉着一位导师，随便修着一种法门，倘然恰恰与机相反，便不免窒碍难行、徒劳无功了。这便是我第二个重要的声明。

话又要说回来了，一切的机既然各有所宜，一切的法门便也各有所用，历代无量无量的导师都各有所当的某一种机，而他们说所行的无量无量的法门自然都与某一种机适合。他们既于某一种机用这种法门，得到了自利利他的实益，那么，凡属某一种机的净土学者，自然都可以用这种法门以自利利他，所以我说，在前面所述六十一人乃至其他无量无量的导师之中，无论哪一位导师都可深信。在前面所述六十一人所说所行的法门乃至其他无量无量的法门之中，无论哪一种法门都能有成。不过，要适合着他所当的机罢了。

末了，我为着便利诸君拣选法门起见，特将前面所述六十一位导师的种种法门，所有各种差别分类撮要，做成一个总报告，使诸君对于历代流传的种种法门得以了了于心。

(一) 经教宗派之差别

- | | |
|--------|--------|
| 1. 弥陀 | 2. 大本 |
| 3. 观经 | 4. 般舟 |
| 5. 法华 | 6. 华严 |
| 7. 真言 | 8. 四论 |
| 9. 法相 | 10. 天台 |
| 11. 禅宗 | 12. 律宗 |

(二) 修行场所之差别

- | | |
|---------|---------|
| 1. 深山古寺 | 2. 临时道场 |
| 3. 家中净室 | 4. 暗室掩关 |
| 5. 随时随处 | |

(三) 约结伴侣之差别

1. 独修绝侣
2. 契友二三
3. 集众结社
4. 男女共集
5. 四众共集

(四)制定期日之差别

1. 三十年为期
2. 三年为期
3. 百二十日为期
4. 九十日为期
5. 七七日为期
6. 十日为期
7. 七日为期
8. 一日为期
9. 每七日一集
10. 每朔望一集
11. 每月一集
12. 每年一集

(五)行持时分之差别

1. 每日一时
2. 每日二时
3. 每日三时
4. 每日四时
5. 每日五时
6. 每日六时
7. 时时

(六)持诵音声之差别

1. 高声持
2. 低声持
3. 金刚持
4. 击舌持
5. 依息持
6. 追顶持
7. 和缓持
8. 五会持
9. 咏赞持
10. 郑声持
11. 默持

(七)持名多寡之差别

1. 每日十万声
2. 每日八万声
3. 每日七万声
4. 每日五万声
5. 每日三万声
6. 每日万声
7. 每日五千声
8. 每日三千声
9. 每日千声
10. 每日五百声

- | | |
|----------|------------|
| 11. 每日百声 | 12. 每日十气所诵 |
| 13. 每日十声 | 14. 一声即足往生 |
| 15. 不拘多寡 | 16. 一声多佛 |
| 17. 临终十念 | |

(八)计数方法之差别

- | | |
|-----------|-----------|
| 1. 持珠记数 | 2. 点图记数 |
| 3. 礼心镜记数 | 4. 数豆谷记数 |
| 5. 百声不乱记数 | 6. 佛名附数记数 |
| 7. 不记数 | |

(九)修持行仪之差别

- | | |
|----------|----------|
| 1. 坐念 | 2. 跪持 |
| 3. 立诵 | 4. 行道 |
| 5. 闭关 | 6. 发愿 |
| 7. 发誓 | 8. 礼拜 |
| 9. 礼忏 | 10. 参究 |
| 11. 唱赞 | 12. 十念 |
| 13. 系缘 | 14. 众福 |
| 15. 卧观 | 16. 回向 |
| 17. 临终行仪 | 18. 无定行仪 |

(十)运心观想之差别

- | | |
|-----------|--------------|
| 1. 对像作观 | 2. 《观经》十六观 |
| 3. 欣厌观 | 4. 白毫相观 |
| 5. 天台三观 | 6. 慈云二观 |
| 7. 事理二观 | 8. 骨光、净光二观 |
| 9. 空、不空观 | 10. 极乐、娑婆一体观 |
| 11. 观心未生观 | 12. 帝网无尽观 |
| 13. 虚空楼阁观 | 14. 实相观 |
| 15. 不须观想 | |

(十一)兼诵经典之差别

1. 兼诵《弥陀经》
2. 兼诵《无量寿经》
3. 兼诵《观经》
4. 兼诵《普门品》
5. 兼诵《法华经》
6. 兼诵余经
7. 不须兼诵

(十二)依用密法之差别

1. 兼诵往生咒
2. 兼诵十甘露明
3. 兼诵弥陀心咒
4. 兼诵大悲咒
5. 兼诵尊胜咒
6. 兼修无量寿供养法

上来所说历代流传净土法门的差别，大略已备。可是差别虽多，我仍是从一条水平线上提出来的，并无丝毫畸重畸轻的观念。愿听讲诸君也用那平等不碍差别而差别也不碍平等的眼光加以观察，再从而拣选一种适合于己身的机的法门，大家切实修习，或是拣选一种适合于学人的机的法门，大家分别弘传。那么，我们必能借着这种种法门的接引，相见于莲邦。诸君，我谨以十二分的至诚心盼望着呢！

(《威音》第 40—47 期)

The first part of the report deals with the general situation of the country and the progress of the work during the year. It is followed by a detailed account of the various projects and the results achieved. The report concludes with a summary of the work done and the plans for the future.

The second part of the report deals with the financial aspects of the work. It gives a detailed account of the income and expenditure for the year and shows how the work has been financed. It also gives a list of the donors and the amounts received from each.

The third part of the report deals with the personnel of the organization. It gives a list of the staff and their duties and also a list of the volunteers who have helped in the work. It also gives a list of the names of the members of the organization and the amounts paid by each.

The fourth part of the report deals with the work done during the year. It gives a list of the projects and the results achieved. It also gives a list of the names of the people who have been helped by the organization and the amounts received from each.

天合演坛



且来谈谈我们的天台宗

鄙人很是惭愧，在这个曾经被人称为“一相一味”、“精金玉”的《威音》佛刊之中，创立了这个演坛，和诸君讲演一些佛法。光阴荏苒，不觉已经过了本刊的四个周年，虽然所谈的佛法上一些问题都已经各成段落，只是鄙人所学极为肤浅，又缺乏那无碍的辩才，几年以来，徒然牺牲了诸君许多宝贵的光阴，占去了本刊许多宝贵的篇幅，并没有什么圆满美妙的讲演足以引人入胜，使一般听讲诸君都能愉快地迅捷地得到一些真实的利益。所幸诸君不弃，时常为之极力捧场，或是玉趾亲临，或是瑶函远寄，莫不加以逾分的奖饰，赐以诚意的提携，消息传来，直令鄙人喜出望外。这一个喜，并非喜着人家的恭维，只因我素来深深地感着父母、师长、如来和法界众生之恩，一心要求报称，这个演坛的创立，也正是我的行愿的一端，于今大家都还赞成，总算是机缘和合。在这上面，正可以尽着我的一点心，这是何等可喜的事呀！现在本刊又踏上了一个新的周年了，当这一个新的周年的续起，本演坛也就“欲罢不能”，只好仍旧奋其駉駉的驰驱，勉力地去学那些龙象的蹴踏。虽然自知不济，但为着要行愿，也就不能计及这些，好在爱护本演坛的人正多着呢！

问题可又来了，本演坛在以前四个周年里面所谈的一些佛法，不是都已经圆满结束了吗？那第一周年里面，谈的是“难行道”圣道门中一些根本的教义和行法；那第二周年里面，谈的是“易行道”净土门中一些根本的教义和行法；那第三周年里面，谈的是言说施設上一些名相的安立；那第四周年里面，谈的是唯识抉择上一些法相的总摄。以上所谈，都是各有起讫，各具首尾

的。到了于今这个新的周年，我们又来谈些什么呢？畏因居士说：“这个周年的本刊，当特别地在一般初机上着眼，殷重地在一般初机上用心。”那么，本演坛在这个周年所谈，自然也要拣取那些便于初机的教义和行法来做材料，既要明快易了，又要平易可行，使一般学人都能愉快地迅捷地得到一些真实的利益，才合着本刊的新计划。试问，处于这样的条件之下，我们究竟好谈些什么呢？

在这个佛法大海之中，要想寻觅这样的材料，我真有些觉得茫无把握，取舍不定，不知要从何处说起，才可以合着上面所说那样的条件而使一般学人都能愉快地迅捷地得到一些真实的利益。于是我只得去问我的善知识。善知识对我说：“你何不谈谈天台宗的教义和行法呢？有许多人，对于其他各宗的典籍，常常感着滞闷难通，而对于这个天台宗的典籍，却觉得明快易了。也有许多人，对于其他各宗的法门，常常感着扞格不入，而对于这个天台宗的法门，却觉得平易可行。所以你要使一般学人愉快地得到一些真实的利益，最好是谈谈这个天台宗。你要使一般学人迅捷地得到一些真实的利益，也最好是谈谈这个天台宗。”我听了善知识这一段话，方才有了主意。在本演坛这个新的周年之内，便预备由那“法相大讲座”改为“天台大讲座”，也可以说是由那“法相年”而转入了“天台年”。我想，像这样的改弦更张，在一般听讲诸君，一定都会欣然同意。因为天台的研究，实在比法相的研究要有興味些。我们在那枯涩烦闷的空气之中，也蛰伏得很久了，正应当换一口新鲜爽畅的空气才是。因此之故，我今天所标出的讲题，便是“且来谈谈我们的天台宗”。

诸君看了这个讲题，对于“我们的天台宗”六个字，千万不要误会，以为用着这样称呼的人，一定是天台宗的子孙，纵不然，也就是一位专精天台的学者。我在这里便要首先声明：我既不是天台子孙，也并不是专精天台的学者。所谓“我们的天台宗”，乃

是就着全中国而称我们，并非一人一家之私言。诸君呀，你们大概忘了这个天台宗是我们中国的产物吧，或者你们还压根儿不知道这个天台宗是我们中国的产物吧。关于这一点，实在是这个天台宗迥异余宗的一种可惊的特色，也实在是佛教上极堪注意的一个绝大的问题。一般听讲诸君，都应当聚精会神、平心静气地一加研究，不可轻易地放过。所以我特为在讲题之上，露出了一些端倪，引起诸君的注意。此中详细情形，且听我慢慢地道来。

我们的本师释迦牟尼如来生于印土，佛教也就起于印土。继而大法东流，我们中国欣沾法雨，当六朝隋唐之际，我们中国的佛教，产生了许多许多的宗派，如火如荼，蔚然大盛，千花竞放，多有为印土所未见的奇葩。可是这些宗派的产生，依然是渊源于印土，或则由于我方大德的西行求法，或则由于西国高贤的东来传经，其间法统的继承，大都历历可指，即或有法统不是直接的宗派，但他们也总是依据一种经典，加以发明，所立的宗义，仍是印土流行的一些说法。所以，奇葩虽放于我们中国，却依然是由印土移根或转接而来。本来印土是一切佛教宗派的外祖母家，这样的现象也自然是应当如此的。唯有这个天台宗，却是一个唯一的例外。他的创始，乃是无师自悟，并不继承印土的法统；他的宗义，乃是自成一家，也不是印土流行的说法，所以应当说他是我们中国的产物。

这个天台宗之成为一宗，乃是由于隋朝智颢大师。只因这位智颢大师居于会稽之天台山，以地立名，所以称为天台宗。可是从源头上说来，本宗的法门，并不是创始于这位天台智颢大师，乃是创始于北齐慧文禅师。由北齐慧文禅师传之于南岳慧思禅师，再由南岳慧思禅师传之于天台智颢大师。就着慧思、智颢两师而言，自依然有一个法统的继承，有一种师资的授受，但是要推到那创始的慧文禅师，却是无师自悟。

《佛祖统纪》云：师夙禀圆乘，天真独悟。因阅《大智度论》第三十卷引《大品》云：“欲以道智具足道种智，当学般若；欲以道种智具足一切智，当学般若；欲以一切智具足一切种智，当学般若；欲以一切种智断烦恼及习，当学般若。”《论》自问曰：“一心中得一切智、道种智、一切种智，断一切烦恼及习。今云何言以一切智具足一切种智，以一切种智断烦恼及习？”答曰：“实一切一时得，此中为令人信般若波罗蜜故，次第差别说。欲令众生得清净心，是故如是说。复次，虽一心中得，亦有初中后次第。如一心中有三相，生因缘住，住因缘灭。又如心心数法，不相应诸行，及身业口业。以道智具足一切智，以一切智具足一切种智，以一切种智断烦恼及习，亦如是。”师依此文以修心观，论中三智实在一心中得；且果既一心而得，因岂前后而获？故此观成时，证一心三智，双亡双照，即入初住无生忍位。师又因读《中论》（《大智度论·中观一品》）至《四谛品》，偈云：“因缘所生法，我说即是空；亦名为假名，亦名中道义。”恍然大悟，顿了诸法无非因缘所生。而此因缘，有不定有，空不定空；空有不二，名为中道。师既一依释论，是知远承龙树也。师在北齐之世，聚徒千百，专业大乘，独步河淮，时无竞化，所入法门，非世可知，学者仰之，以为履地戴天，莫知高厚。

依此说来，慧文禅师之创开本宗法门，只因读着《智论》里面“一心三智”的说法而自行修证，又读着《中论》里面“空假中道”的偈辞而自行悟入，不经师传，并无授受，寸心悬契，自成一家。宗义既非印土所流行，法统也不与印土直接，这不应当说它是我们中国的产物吗？

不过在天台宗人，也未尝不自以为继承印土的法统。其他的且不说，只说那一位有名的志磐大师，撰出一部《佛祖统纪》，成了本宗一种极重要的史乘，其中也曾立出了一个“佛祖世系表”。他所记的法统约略如下：

- (1) 教主释迦牟尼佛；
- (2) 初祖摩诃迦叶尊者；
- (3) 二祖阿难陀尊者；
- (4) 三祖商那和修尊者；

此时尚有一末田地尊者，但《佛祖统纪》谓末田地与商那同禀阿难，非正所承，今故不列。

- (5) 四祖优波鞠多尊者；
- (6) 五祖迦提多尊者；
- (7) 六祖弥遮迦尊者；
- (8) 七祖佛陀难提尊者；
- (9) 八祖佛陀蜜多尊者；
- (10) 九祖胁比丘尊者；
- (11) 十祖富那奢尊者；
- (12) 十一祖马鸣尊者；
- (13) 十二祖迦毗摩罗尊者；
- (14) 十三祖，即东土本宗高祖龙树尊者。

西土原有二十四祖，但《佛祖统纪》谓此土既尊龙树为高祖，北齐(慧文)远继龙树，位列二祖，则视十四祖以下反同旁出。

- (15) 东土二祖北齐慧文大禅师；
- (16) 东土三祖南岳慧思大禅师；
- (17) 东土四祖天台智颚大禅师；
- (18) 东土五祖章安灌顶大禅师；
- (19) 东土六祖法华智威大禅师；
- (20) 东土七祖天宫慧威大禅师；
- (21) 东土八祖左溪玄朗大禅师；
- (22) 东土九祖荆溪湛然大禅师。

《佛祖统纪》之世系表中所列，此下尚有兴道、道邃至四明法智八祖，合计共十七祖。但其前《本纪》所记，实以荆溪以上九祖

为主，且兴道后之八祖专就“山家”而立，未列“山外”，故今不备举。

根据这个世系表说起来，天台宗似乎也有一贯的法统继承，原原本本，可以依次详数。并且志磐大师还说：“佛祖之道，以心传心，尚何俟于言说？至于当机印可，则必资授受以为传道之仪，是以金口祖承二十四圣，皆亲承口诀，用显心传之妙。然则通古今，简邪正，明境智，辨宗用，其可有遗于言说者也。”又说：“传道以心不以迹，固也。至论祖祖授受之际，必使循迹而后可知心。”像这些说法，约略地看去，一定要以为本宗实在是祖祖授受，由释尊相承而来，未尝废绝，因为他很注重那“亲承口诀”、“循迹知心”的呢！可是我们若是仔细地看去，那龙树菩萨和慧文禅师之间，便有一个极大的破绽。试想龙树菩萨和慧文禅师，地域的东西远隔，时代的前后不同，既不曾覩面交谈，又何能亲承口诀？所以志磐大师也说：

“道之将行，笃生圣哲，北齐尊者（即慧文禅师），宿禀自然，不俟亲承，冥悟龙树即空即假即中之旨，立为心观以授南岳；南岳修之以净六根，复以授诸智者；智者用之以悟《法华》，乃复开拓鸿业以名一家。”

然则这个世系表上，虽俨然列着一些法统的继承，而实际上本宗的创立，终于是一个“不俟亲承”的冥悟。后来纵然奉着龙树为高祖，正好比是寄拜的儿孙，不能说是亲生的子女。单依着这样的世系表看去，结论只是如此，这是无可讳言的。

真实的天台宗祖师亲承的世系，也是有的，便是所谓“九师相承”说。这在天台章疏之中，常常散见。今且撮述大概：

(1)明师——多用七方便（《辅行》云，恐是小乘七方便。自智者以前，未曾有人立于圆家七方便）。

(2)最师——多用融心，性融相融，诸法无碍。

(3)嵩师——多用本心，三世本无来去，真性不动。

(4)就师——多用寂心。

(5)鉴师——多用了心，能观一如。

(6)慧师——多用蹈心，内外中间求心不可得，泯然清净，五处止心(顶上、发际、鼻柱、脐间、地轮)。

(7)文师——多用觉心，重观三昧，灭尽三昧，无间三昧，于一切法，心无分别。

(8)思师——多用随自意安乐行。

(9)颚师——

{	用次第观，如次第禅门。
	用不定观，如六妙门。
	用圆顿观，如大止观。

这个九师相承说，所指的都是当时实有的人，虽说相承的世系未必如此固定，或者有时转相咨禀，如《高僧传》上所说：“南岳悟法华三昧，后往鉴、最等师述己所证，皆蒙随喜。”又说：“智者受业思师，思师从道就师，就师受法最师。”其中授受的次序都有些出入，但是本宗的开祖，曾在诸师之所，亲承口诀，却是事实。不过本宗的人，说到法统的继承，并不承认那明、最、嵩、就、鉴、慧六师是本宗先河之导，他们大都要说：“九师虽云相承，而于法门改转，后多胜前，非复可论相承。至北齐已降，依论立观，自此授受，始终不异，始可论师承耳。北齐以上哲之姿，独悟中观；而当时诸师，无与竞化，非明、最、嵩、鉴所能知也。”像这样的说法，倒也要算真实而且平允。北齐虽曾亲承诸师，而他所创开的本宗法门，却是无师自悟，非诸师所及。所以本宗的人，都不承认这个法统。至于那《释门正统》上所记，硬派明、最诸师所传只是小乘的禅法，却尚待考。他说：

“慧文禅师先依慧多受学，慧多从鉴多，鉴多从就多，就多从嵩多，嵩多从神最，神最从明最，明最至师凡七世，只修小乘七方便耳。”

这样说法，原也很多，但是我看那《高僧传》上说“南岳悟法

华三昧，鉴最诸师都能随喜”，又说：“智者谒光州大苏山慧思禅师，受业心观，思又从道于就师，就又受法于最师，此三人者，皆不测其位也。”依着这几点看来，诸师境界，似乎不止小乘，不过本宗法门，绝非由诸师传出就是。

说到这里，我们所得的结论，仍然是：这个天台宗的创立，实在是无师自悟，应当说是我们中国的产物。想我们中国竟能产出这样伟大卓绝的佛教宗派，这不要算是我们中国之光吗！

然而一般学人，对于本宗的疑谤，却也就由此而起。他们大都要说，学佛的人，在现在这一个劫中，应当都以印土的释迦如来为本师，所有一切教义和行法，应当都依着那释迦如来所说，就是所谓“圣言量”。如果不是由释迦如来传下的法统，便是外道；如果不是释迦如来所说，便是邪说。于今所说的这个天台宗，师心自用，闭门造车，虽然他所说的五花八门，未尝不自圆其说，但在那些信佛专而奉道笃的人，却应当鸣鼓而攻，不能容许他在这个释迦法中妄占一个位置。我们的佛教，终宜保持着我们纯一的信仰和严峻的门庭，才可以传之久远，永不坏杂。若是你也无师自悟，我也无师自悟，弄出一些光怪陆离、不见经传的说法，却自成了佛教的一宗一派，那么，这一大教海，便会搅得杂乱不堪，不复成为一味了。

像这样的说法，原也是出于卫道之诚、护法之切，所以当时天台宗的创立，疑谤丛生，障难屡见。那慧思、智颢两位大师，禀承着北齐的遗教，广为弘扬，实在费了不少的力。尤其是慧思尊者，几于为道捐躯，他的一生，被人反对而谋害的事，竟不止三四次，而且不是在一个地方，这实在是佛教史上一种可骇的史实。试看他的纪传上说：

“东魏武定六年，年三十四，在河南兖州与众议论，为恶比丘所毒，垂死复活。”

“四年，至郢州，为刺史刘怀宝讲摩诃衍义，诸恶论师以生金

药置毒食中，师命垂尽，一心念般若波罗蜜，毒即消散。”

“七年，于城西观邑寺讲摩诃衍，有众恶论师竞欲加害。”

“八年，至南定州，为刺史讲摩诃衍，有众恶论师竞起恶心，断诸檀越，不令送食，经五十日。”

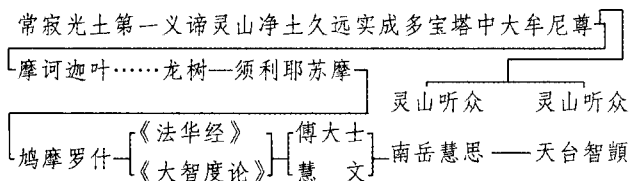
“师名行远闻，学徒日盛，众杂精粗，是非数起，乃顾徒属曰：大圣在世，不免流言，况吾无德，岂逃此债？”

你看，这个天台宗的开创，是何等的艰辛！若不是慧思、智顓两位大师，道高德重，用着那坚苦卓绝的精神奋力弘扬，恐怕我们中国这一件唯一伟大的佛教产物也要遇着那“难产”的关头而不能出生，在释迦法中且不会有这个名字，还说占什么位置呢！这种情形，是其他各宗所没有的，推究他的根源，便仍然是因为他系无师自悟，不能得着一般佛徒的容许。

由此之故，历代的本宗大德，往往对于这无师自悟的一点，饰辞巧辩，设法弥缝。如慈云大师说：

“得龙树一心三智之文，依论立观，于兹自悟，岂曰无师？”

又如日本天台宗祖最澄大师所立《内证佛法相承血脉谱》，便将译师和经论列入传承之中，并将慧思、智顓两师标为灵山听众，直隶释迦之下。



这些巧辩弥缝，都是出于本宗大德的苦心，也可见这个“无师自悟”，对于本宗的弘扬，影响实不在小。唉！这个无师自悟的一宗祖师，怎么就这样的可怜呀！

我在这里，便要提出一种极重要的意义，贡献于一般听讲诸君之前，也就是要替他这个无师自悟加以正论的。

这是一种什么极重要的意义呢？干脆地说，无师自悟，乃是大乘佛教一种精圆卓绝的精神。若是对于这个无师自悟有所疑谤，这一个人简直不解佛法，不配学佛。

诸君听了我这几句话，不免要有些骇诧，我便当详细地解释一番。

解释之中，可分三层。

第一层，就众生的本性说，应当要承认这个无师自悟。《华严经》上说：“无一众生而不具足真如智慧，但为妄想颠倒而不证得。若离妄想，一切智、自然智、无碍智，则得现前。”《楞严经》上说：“胜净明心，本周法界，不从人得，何借劬劳肯綮修证。”本来这个所悟的真如境界，原是人人具足，个个圆成，在圣不增，处凡不减，只须一转，即得显现。所以这无师自悟并不算是难能的事，并不算是可骇怪的事，并不算是邪魔非分的事，却要算是真实平等、称性而起的事。

第二层，就佛法的真体说，也应当要承认这个无师自悟。我记得最近锡兰纳罗达法师来华，曾经发表一种小册子，名叫《佛教述略》。他说：“佛亦未尝以佛法为己私。私者，天下之细行也。其立教之意，盖以为至上圆满之人格，非独一己所造诣，亦人人可臻，修持欲得其当，示之由路而已。”在大乘佛教中，所谓佛法，乃是十方三世一切诸佛共有之物，并不是释迦如来一种秘密的发明，也不是释迦如来一种专有的私产。我们自己，正是未来诸佛之一，也正具备着这些佛法。所以这无师自悟，并不算是唐突的事，并不算是应攻击的事，并不算是破坏佛教的事，却要算是如理如量诸佛共许的事。

第三层，就师传的实际说，也应当要承认这个无师自悟。我们的本师释迦如来曾经说过“我无师保”。这一句话，原也可以证明这个无师自悟之不可非毁。可是我们还要追进一步去说，释迦如来不是也曾师事然灯诸佛吗？他何以却要说我无师保

呢？这并不是他忘了师恩，妄自尊大，只因师资授受，仍仗自觉，本人的心中若是没有那觉性的蠢动，纵然遇到明师，亲承口诀，听了也就不懂，懂了也就无益。因此说，受法必须法器。老实地说一句，我们的得度，仍然是由于我们自己本有的佛性显现，绝非他人所能代办。所谓师传，不过是一种有力的增上缘而已。释迦如来为着那些执着师传争取法统的人，特说“我无师保”，以作当头棒喝。若是一定要受法必待师传，无师不能自悟，那么，佛之成佛，必以前佛为师，试问那最初的那一位威音王佛，前更无佛，又以谁为师呢？所以这无师自悟，并不算是希罕的事，并不算是可鄙视的事，并不算是轻慢佛法的事，却要算是古佛已然、众生同然的事。

依此说来，我们若是不承认这个无师自悟，便是不解自己的本性、不解佛法的真体、不解师传的实际。既不解自己的本性，便不知我们本来成佛；既不解佛法的真体，便不知我们与诸佛一如；既不解师传的实际，便不知我们全仗着自度。像这样的人，我说他不配学佛，并不为过。

说到这里，我替这个天台宗的辩护，也已经要算是理由充足，那些对于无师自悟所发生的疑谤，也就可以完全打破了。由此，我更要大胆地普遍宣传，说这个天台宗是我们中国的产物，而称之为“我们的天台宗”。

我们的天台宗既经产生于我们中国，它自然足以表现我们对于佛教有非常的根性、非常的证悟和非常的成功。我们对于这个我们的天台宗，又怎可不详细地加以研究？因此之故，我要来和诸君谈谈我们的天台宗。

不过这个我们的天台宗，典籍浩如烟海，法义多如牛毛，我既不是天台子孙，又不是专精天台的学者，要来谈谈他的教义和行法，只怕有些挂一漏万，顾此失彼，想到这里，我又有些不敢妄谈。可是为着要行愿，终于不能计及这些，只好按期依着所闻于

善知识的一些天台宗义和诸君谈一谈。

在天台研究之中,虽然问题很多,而最值得注意的问题,便是无师自悟。我们必须先明了他这个无师自悟,然后对于他的法门才可以深信不疑,才可以正解无误,才可以实行不懈,才可以亲证无讹,否则不免多所误会。所以说,这个问题实在是天台宗总门的宝钥。今天所谈虽然不多,却把这个问题谈过了,总算已经将这一枚宝钥拿到手里,下一期便可启门而入。既得了这一步的成功,便暂时休息一下吧。

(《威音》第 73 期)

天台宗在佛教中地位的鸟瞰

在上一期的讲演中间，我曾经提出了一个“我们的天台宗”，想和诸君加以研究，并且已经拿出这个天台宗总门的宝钥，交代了诸君。到了今天的这一期，我们便可以启门而入了。

不过，照平常研究各宗教义和法门的最好顺序说来，在这总门未启之前，我们须得先做一件最要紧的工作。这是一件什么工作呢？这便犹如上年研究法相一样，要先统观全部佛教的大势，分析各宗的地位而排定它们的精粗高下。且看我们所要研究的这一宗，究竟在全部佛教之中处于何种地位？本来先做这一件工作，有两种好处：

一种是，对于教义容易得到一种精确的认识。因为我们先看清了全部佛教的大势，又看清了这一宗的地位，然后进而研究，便能从那繁复的教义里面，认清这一宗的特点所在，知道它和其余各宗各有独立的门庭；又认清这一宗的极致所趋，知道它和其余各宗同有一致的归宿，在同中知其异，在异中知其同，不致在这“差别多门”、“平等一味”的佛教上面，迷失自宗的中心，迷失各宗的全体，而造成许多“似是而非”的见解，引起许多“入主出奴”的争论。这便是这一件工作所有的一种好处。

又一种是，对于法门容易得到一种适合的抉择。因为我们先看清了各宗的精粗高下分对着各种机根，又看清了这一宗的地位，然后进而研究，便能从那庞杂的法门里面，认清这一宗的当机所对，知道他和其余各宗各有相宜的机根；又认清这一宗的用意所归，知道他和其余各宗同有一样的成就，在同中知其异，在异中知其同，不致在这“平等一味”、“差别多门”的佛教上面，

错乱本人的行持，错乱他人的修学，而造成许多“削足适履”的事实，引起许多“迷闷不入”的疑谤。这便是这一件工作所有的又一种好处。

仔细地综合看起来，它所有的这两种好处，关系都不在小。因此我常说，我们要研究某一宗的教义和法门，应当先将这一件工作做第一步，这是一种最好的顺序。于今我们既然要研究这个天台宗，便也须得先站在它这张总门之外，做一次全部佛教的总观察，看看它在佛教中的地位。

在上年研究法相先做这一件工作的时候，我曾经引着诸君乘坐一架飞机，上升高空之中，对于历代大师的种种判教说法，差不多已经全体检阅一过。这一次再做这一件工作，自然可以省去许多力量，不必再像那样的费事。因为诸君在那检阅一过之后，所有这些高处低处的观察，固然已经可以一目了然，同时对于全部佛教的大势，也已能认清它的真相，这个天台宗在佛教中的地位，诸君心里一定也有些数目，只要约略地说说，便可明白了。

且说依着历代大师的种种判教说法看来，这个天台宗，究竟在全部佛教中处于何种地位呢？

我在这里，却要先补出一段重要的声明，才好说话。是一段什么声明呢？这便是我们的天台宗，虽是出于无师自悟，自成一派，不继承印土的法统，也不是印土流行的说法，可是它究竟是佛教的正法里面一个支派，自然也要依着我佛的“圣教量”。本宗所正依的经典，就是那一部《法华经》。自从南岳慧思受法于北齐慧文而证入法华三昧，天台智者又以灵山同听《法华》的宿缘，受法于南岳慧思，复证入法华三昧，本宗即由是建立。而《法华》一经，也就要算是本宗的宗骨。一切的教义，莫不依《法华》为纲维；一切的法门，莫不依《法华》为主爨。所以本宗的本名，即是“法华宗”。我们在这中间，要知道《法华》和本宗实有一种

极密切的关系，这也是研究天台的一个重要眼目，应当特为郑重地声明的呢。

依着这一段声明说来，我们对于那历代大师的种种判教说法，便应当加上一种认识，要知道那些判法华教的地位的，也就等于判本宗的地位。在本宗成立以后，有些教判，不曾明提本宗而单提《法华》，或连《法华》也不提，我们在这些中间，正可一样地判本宗的地位。就是在本宗成立以前所出的教判，也可从他提不提《法华》上探知一些消息，正不妨一并摄入，互相参证。

这样去看那历代大师的种种判教说法，便可见这个天台宗在佛教里面的地位也有多种。有的可以说它并没有显出的地位，有的可以说它处于较低的地位，有的可以说它处于中间的地位，有的可以说它处于较高的地位，有的可以说它处于特高的地位，有的可以说它与其他各宗都处于平等的地位。可是像上年研究的法相宗，有人说它处于最低的地位的却一个也没有。于今且依次地略述一下：

甲、可以说本宗并没有显出的地位的几种判教说法

1. 六朝江北某师所立二教

此说仅分“有相大乘”与“无相大乘”，所判原嫌疏略。其中殊无《法华》之适当位置，盖《法华》在当时尚不甚显也，本宗当时未出，更不必论。

2. 天竺戒贤论师所立三时教

此说出于印土，原非《法华》弘显之域，但为空、有二宗之争而判教，在大乘经中，仅注目于《般若》、《深密》诸经，余经非所计及。

3. 天竺智光论师所立三时教

此说与上一说原相对立，性质亦同。

4. 后魏光统律师所立三教

此说分“渐”、“顿”、“圆”三教，谓渐教如《深密》，顿教如《涅槃

槃》，圆教如《华严》。此中未尝明举《法华》，盖《法华》在当时尚不甚显也。本宗当时未出，更不必论。

5. 唐道宣律师所立三教

此说所判，为“性空教”、“相空教”、“唯识圆教”。于《法华》及本宗，均未明及。盖当时正值本宗第一期衰微时代也。

6. 齐大衍法师所立四宗教

此说所判，为有部等之“因缘宗”，经部、《成实》等之“假名宗”，《般若》等之“不真宗”，《涅槃》、《华严》等之“真宗”。未尝明举《法华》，盖《法华》在当时尚不甚显也。本宗当时未出，更不必论。

7. 隋笈多三藏所立四教

此说所判，为《阿含》之“四谛教”，《般若》之“无相教”，《楞伽》、《深密》之“说相教”，《华严》之“观行教”。于《法华》及本宗，均未明及。盖当时本宗初创，《法华》初弘，笈多或尚未之知也。

8. 唐慧苑法师所立四教

此说谓外道为“迷真异执教”，小乘为“真一分半教”，三乘教之大乘为“真一分满教”，一乘教之《华严》为“真具分满教”。于《法华》及本宗，均未明及。盖慧苑固华严宗人，人主出奴，故于天台不免鄙弃之也。

9. 唐海东元晓法师所立四教

此说谓《四谛》、《缘起经》等为“三乘别教”，《般若》、《深密经》等为“三乘通教”，《梵网经》等为“一乘分教”，《华严经》等为“一乘满教”。于《法华》亦未明及，虽曰涵括于一“等”字中，亦未能确定其地位。盖此亦华严家言也。

10. 六朝江北或师所立五时教

此说分“人天”、“无相”、“顿”、“渐”、“不定”五教，于《法华》亦未明及。盖此说为我国初期之教判，出时颇早，《法华》犹未盛弘。所判原亦甚疏，高下不明，今正无庸详论。

11. 齐护身寺自轨大乘师所立五教

此说谓《毗昙》为“因缘宗”，《成实》为“假名宗”，《大品》、《三论》为“不真宗”（或云诳相宗），《涅槃》为“真宗”（或云常住宗），《华严》为“法界宗”。于《法华》亦未明及，盖当时本宗未立，《法华》未弘，而自轨又为华严师，故所判唯重《华严》也。

12. 唐初波颇三藏所立五教

此说谓《阿含》为“四谛教”，《般若》为“无相教”，《华严》为“观行教”，《涅槃》为“安乐教”，《大集》为“守护教”，于《法华》亦未明及。但此说所判亦疏，高下不明，今正无庸详论。

13. 唐圭峰宗密禅师所立五宗

此说所判，“随相法执宗”即依《阿含》等经，“真空无相宗”即依《般若》等经，“唯识法相宗”即依《深密》等经，“如来藏缘起宗”即依《楞伽》等经，“圆融具德宗”即依《华严经》。此中亦未明及《法华》，盖仍是华严家言也。

14. 华严宗所立六宗

此说分“随相法执”、“唯识法相”、“真空无相”、“藏心缘起”、“真性寂灭”、“法界圆融”六宗，与上说大同而微异，亦未明及《法华》。华严家言固大都如是也。

15. 华严宗所立十宗

此说亦未明及《法华》。

16. 华严宗所立三时五教

此说虽列《法华》于“日没还照时”，而所重仍在“日出先照时”，于所判五教中，仅以《华严》代表“一乘圆教”，又称此“一乘圆教”为“法界宗”，是亦弃《法华》矣。唯吾人当知华严宗固亦认《法华》为一乘圆教者，第谓《法华》为“同教一乘”，《华严》为“别教一乘”，终抑《法华》而尊《华严》耳。

乙、可以说本宗处于较低的地位的几种判教说法

1. 唐初江南印法师所立二教

此说谓释迦所说为“屈曲教”，舍那所说为“平道教”。《法华》既为释迦所说，自应在屈曲教之中。准是以判，故可说本宗较之平道教之华严宗有所不及，而与其他屈曲教之大小乘各宗同等。

2. 龙树菩萨所立二道

此说谓净土法门为“易行道”，净土以外一切法门为“难行道”。准是以判，故可说本宗较之净土宗有所不及，而与其他大小乘各宗同等。

3. 唐道绰禅师所立二门

此说谓净土法门为“净土门”，净土以外一切法门为“圣道门”。准是以判，故可说本宗较之净土宗有所不及，而与其他大小乘各宗同等。

4. 真言宗所立二教

此说谓释迦所说为“显教”，大日所说为“密教”。准是以判，故可说本宗较之真言宗有所不及，而与其他大小乘各宗同等。

5. 禅教五派宗源述所立五宗

此宗所判五宗，前四均为“教门”，后一独为“禅门”。尝以塑佛者为喻，“慈恩教”如立佛骨上筋泥，“南山教”如裹佛细泥致密，“天台教”如安佛五脏内备，“贤首教”如装佛金彩色泽，而“禅门”则如着佛眼珠开光明。盖教门所传为佛语，禅门所传为佛心也。准是以判，故可说本宗较之禅宗有所不及，而与教门各宗同等。

丙、可以说本宗处于中间的地位的几种判教说法

1. 齐刘虬居士所立二教

此说谓华严为“顿教”，其他各宗为“渐教”。而渐教又分为五，法华居其第四。准是以判，可说本宗卑于顿教之华严宗及渐教之涅槃宗，而高于其他渐教之大小乘各宗。

2. 涅槃宗所立二教

此说略同上说，唯渐教五中之初三，开合不同。准是以判，亦可说本宗卑于顿教之华严宗及渐教之涅槃宗，而高于其他渐教之大小乘各宗。

3. 或师所立三时教

此说分“顿”、“渐”、“不定”三教。但渐教又分“半”、“满”二教。《法华》为十二年后所说，自在满字教中。准是以判，故可说本宗卑于顿教之华严宗，高于半字教之小乘各宗，而与其他各宗同等。

4. 武丘山岌法师所立三时教

此说亦分“顿”、“渐”、“不定”三教，但渐教又分“有相”、“无相”、“常住”三教。《法华》在《涅槃》前说，自在无相教中。准是以判，故可说本宗卑于顿教之华严宗及渐教之涅槃宗，高于渐教之小乘各宗，而与其他各宗同等。

5. 宋朝岌法师所立三时教

此说亦分“顿”、“渐”、“不定”三教，但渐教又分“有相”、“无相”、“同归”、“常住”四教，所加之同归教，即专指法华而言。准是以判，故可说本宗卑于顿教之华严宗及渐教之涅槃宗，而高于其他大小乘各宗。

6. 上元道场寺慧观等师所立三时教

此说亦分“顿”、“渐”、“不定”三教，但渐教又分“有相”、“无相”、“抑扬”、“同归”、“常住”五教，其同归教仍专指法华而言。准是以判，故可说本宗卑于顿教之华严宗及渐教之涅槃宗，而高于其他大小乘各宗。

7. 唐法宝大师所立五教

此说分“小乘”、“般若”、“深密”、“法华”、“涅槃”五教，法华处于第四。准是以判，故可说本宗卑于佛性教之涅槃宗，而高于小乘及般若、法相诸宗。

8. 江北耆闍寺凜法师所立六宗教

此说谓毗昙为“因缘宗”，成实为“假名宗”，三论为“诳相宗”，涅槃为“常住宗”，法华为“真宗”，华严为“圆宗”。准是以判，故可说本宗卑于华严宗，而高于小乘及三论、涅槃诸宗。

9. 唐李通玄居士所立十教

此说所判，“小乘纯有教”说《阿含》，“破有明空教”说《般若》，“不空不有教”说《深密》，“契假即真教”说《楞伽》，“即俗恒真教”说《维摩》，“分权归实教”说《法华》，“引权向实教”说《涅槃》，“圆融通该教”说《华严》。此外尚有“共不共教”、“不共共教”。准是以判，故可说本宗卑于涅槃、华严二宗，而高于小乘及三论、法相法性诸宗。但十教之判，高下亦不甚明。

10. 日本弘法大师所立十住心

此说所判十住心，初为惑业凡夫，次为人乘，三为天乘，四为声闻乘，五为缘觉乘，六为法相宗，七为三论宗，八为天台宗，九为华严宗，十为真言宗。准是以判，故可说本宗卑于华严、真言二宗，而高于其他大小乘各宗。

丁、可以说本宗处于较高的地位的几种判教说法

1. 西秦昙无讖三藏所立二教

此说谓十二年前所说声闻藏为“半字教”，十二年后所说菩萨藏为“满字教”。《法华》既属菩萨藏，自应在第二满字教之中。准是以判，故可说本宗高于半字教之小乘各宗，而与其他满字教之大乘各宗同等。

2. 隋净影寺慧远法师所立二教

此说谓三乘教为“渐教”，一乘教为“顿教”。虽未明举《法华》，而依其意义，自应在顿教之中。准是以判，故可说本宗高于渐教各宗，而与其他顿教各宗同等。

3. 隋嘉祥寺吉藏大师所立二藏

此说谓小乘为“声闻藏”，大乘为“菩萨藏”。《法华》自在菩萨藏中。准是以判，故可说本宗高于小乘各宗，而与其他大乘各

宗同等。

4. 唐三阶教信行禅师所立二教

此说谓普解普行为“一乘教”，别解别行为“三乘教”。虽未明举《法华》，《法华》自应在一乘教中。准是以判，故可说本宗高于三乘教之大小乘各宗，而与其他一乘教之大乘各宗同等。

5. 陈真谛三藏所立三法轮

此说谓七年前所说为“转法轮”，七年后三十年前所说为“转照法轮”，三十年后所说为“转照持法轮”。《法华》为三十年后所说，自在第三法轮中。准是以判，故可说本宗高于小乘各宗及大乘诸宗之依三十年前所说经教者，而与其他大乘诸宗同等。

6. 唐玄奘三藏所立三轮教

此说谓初时所说为“四谛法轮”，中时所说为“无相法轮”，后时所说为“了义法轮”。虽未明举《法华》，然《法华》为后时所说，自在第三法轮中。准是以判，故可说本宗高于小乘各宗及大乘诸宗之依中时所说经教者，而与其他大乘诸宗同等。

7. 唐圭峰宗密禅师所立三教

此说谓“法相宗”为密意依性说相教，“破相宗”为密意破相显性教，“法性宗”为显示真心即性教。虽未明举本宗，但本宗自在法性宗中。准是以判，故可说本宗高于法相、破相诸宗，而与其他法性诸宗同等。

戊、可以说本宗处于特高的地位的几种判教说法

1. 隋嘉祥寺吉藏大师所立三法轮

此说谓《华严》为“根本法轮”，余经为“枝末法轮”，《法华》为“摄末归本法轮”，此中第三法轮实有殊胜力用。准是以判，故可说本宗有特高处。

2. 梁光宅寺法云法师所立四乘教

此说分“小乘”、“中乘”、“大乘”、“一乘”四教，以前三配门外三车，悉判为权教，唯以《法华》配大白牛车，独判为实教。准是

以判，故可说本宗有特高处。

3. 隋某师所立五教

此说所分五教，与华严宗所判极似而不同。其小乘教即天台藏教，其初教即天台通教，其终教即天台别教，其顿教即天台顿教，其圆教即天台圆教。准是以判，故可说本宗有特高处。

4. 本宗所立五时四教

此说于五时中，分配五味，而以《法华》配于最上之醍醐。于四教中，分配四种二谛，而以《法华》配于最妙之不思议二谛。且就五时而言，前四或顿或渐，而后之法华、涅槃时则为非顿非渐；又就四教而言，前三为权，而后之圆教则为实。此外尚有所谓“化仪四教”者，即“顿”、“渐”、“秘密”、“不定”之四，余教悉摄于中，而法华乃为非顿非渐非秘密非不定，纯圆独妙，迥异其余。总而言之，法华之地位实为特高，于此可知本宗实以最高地位自居也。

己、可以说本宗与其他各宗同处平等地位的几种判教说法

1. 后魏菩提流支三藏所立一音教

此说谓如来一音，同时报万，大小并陈，不离一音。

简言之，即是如来由一音而分诸教。准是以判，一切佛教，均属平等，不必于中更分高下。

2. 姚秦鸠摩罗什法师所立一音教

此说谓一音无二，机闻自殊，同听异闻，随类各解。

简言之，即是众生由一音而分诸教。准是以判，一切佛教，亦悉平等，不必于中更分高下。

以上所说历代大师种种的判教说法，都是诸君上次检阅过的。关于这些高处低处的观察，自然早已一目了然，也就毋庸详论他们的得失。于今只说我们自己的观察吧。

依着我们上次那样高空之中的眼光看来，这个天台宗，究竟在全部佛教中处于何种地位呢？

在上年研究法相的时候，我曾经说过下面两段话：

“依着我们的观察，一切法的中间，原有二边，一边便是空，一边便是有。于今佛教里面的说法，虽然说是“不落二边”，然而离开二边，毕竟无开口处。为着当机施教的关系，或是从空破有，或是从有破空，而这中间不可说的中道，便得因之开显。所以我们于今在高空之上看起来，应当先看见下面只是两半，一半是空，一半是有。有的一半，便是就一切法的相用而言；空的一半，便是就一切法的体性而言。我们试看佛教各宗，在这两半之中，不是可以分出几对吗？譬如毗昙宗说有，成实宗说空，便是一对；三论宗说空，法相宗说有，也是一对……”

“可是我们若是再仔细的看起来，这两个一半，只是一个横的空有，而它的内层，实在还含着一个纵的空有。何谓纵的空有呢？因为我们凡夫，都是迷在这个有上，所以佛教便要用这个空对治它，空的境界越深，在佛教中的地位也越高。不过空到很深的境界，又必须转到不空。这个不空虽也就是有，却不是凡夫所执的有，并且就在这个不空上，最后还得归到一个空。约略地总括起来，凡有三层境界……从浅一层说，那些仅明生空的，便是小乘；那些兼明法空的，便是大乘。由此，我们知道毗昙宗说有，成实宗说空，都是为着要明生空，便谓之小乘；三论宗说空，法相宗说有，都是为着要明生法二空，便谓之大乘。这中间空的境界不同，所以说大乘高于小乘。从深一层说，始教说空，终教说不空；通教说空，别教说不空；偏教分说空不空，圆教总说空不空；显教最高说理上之不空而空，密教最高说事上之不空而空。这中间空的境界又不同，所以说一乘高于三乘，金刚乘又高于余乘……”

我们若是依着这两段话来观察天台宗，便可得着下面的一个结论：本来天台宗的根本法门，就是“一心三观”。所谓三观，就是“空观”、“假观”、“中观”。空观在空的一边，假观在有的一

边，中观在空有二边之中。约略地看来，似乎它已经超出我所说的“横的空有”之外。其实不然，我所说的“横的空有”，只是就着他们说法的出发点而言：某宗由法相上开显，便在有的一半；某宗由法性上开显，便在空的一半。于今这个天台宗，虽说一心三观，可是他多在法性上开显，便仍是以空的一半为出发点。于今我再显明地告诉诸君，我们在佛教各宗中，应当认出有几对：

第一对是毗昙宗与成实宗。因为毗昙宗从法相上开显，由“有”以明“生空”；成实宗从法性上开显，由“空”以明“生空”。一有一空，正是一对，也就是第一层“纵的空有”的代表。

第二对是法相宗与三论宗。因为法相宗从法相上开显，由“有”以明“生法二空”；三论宗从法性上开显，由“空”以明“生法二空”。一有一空，正是一对，也就是第二层“纵的空有”的代表。

第三对是华严宗与天台宗。因为华严宗从法相上开显，由“有”以明“不空而空”；天台宗从法性上开显，由“空”以明“不空而空”。一有一空，也正是一对。也就是第三层“纵的空有”的代表。

由此我们可以得着一个结论是：这个天台宗，仍在那“横的空有”的空的一半里面，不过在那“纵的空有”的第三层上。

说到这里，我们对于这个天台宗在全部佛教中的地位，总算已经考察一过。所有历代大师的种种判教说法，和我们自己的认识，都已经说了一个大概。诸君对于这个问题，心里一定也确有数目了。

不过我们还要记得那“当机施教”、“机教必须相应”的一层要义。依着那一层要义说来，这个天台宗，不产生于印度而产生于中国，在印度的佛教上，虽然没有什么地位，而在中国的佛教上，却有一种特殊的极高地位。日本岛地大等所著《天台教学史》，他的绪言中说：

“中国的天台，对佛教各宗有极大的影响。后来又跨有净土

教与禅教，经元明清而为大陆现今的佛教。普通所谓佛教教义史，它们的外形上，固然遍及佛教各宗，而它们的实质内容，却可说是以天台教学史为经。像这样的说法，并不为过。”

本来这个天台宗在中国，素为一般人所欢喜信受，只要是信佛学佛的人，没有不披读过天台宗的书籍、研究过天台宗的教理的；还有许多不甚信佛、未肯学佛的儒林士子，也往往披读研究过。它的力量，实在普及于中国历代的佛教界，深入于中国历代的人心。所以它在中国佛教上的地位之高，几乎令人不能估计。若论这中间的根本原因，也就应当说，是因为本宗出于中国人之手，与中国人之机最相当之故。详细地说：用中国人的心裁，从新创立宗制，自合于中国人的环境；用中国人的文字，直接撰成教典，自便于中国人的领解；由中国人演出的教义，自深契于中国人的思想和知识；由中国人拣出的法门，自极利于中国人的修持和证入。所以这个天台宗，与中国人之机最相当。

我们知道教有多门，只因机有多类，某一种机宜于某一种的教，某一种教当着某一种的机，这是不容推移的。在这多种的教中，只有那合着我们自己的机的，才能使我们得着实益。这能得实益的教，便是最上的良药，最美的醍醐，也就可以说，它在佛教中的地位要算最高。于今我们研究的这个天台宗，既与我们中国人的机最相当，我便要向我们中国人说，本宗在全部佛教中，实处于最高的地位。

最后，我还要告诉诸君，在这个天台宗未出以前，我们中国虽也有些判教的说法，但大都简略不完，一直到这个天台宗，才建立了一种极精密的组织。他在这判教上面，实在费去了不少的力量。判教这一件事，在天台宗手里，已成为一种最重要的工作。而他的成功，也就非常伟大，包举一代时教，分疏无量法义，若网在纲，有条不紊，使一般学人，对于全部佛教，得到一种整个的认识，得到一种有系统的认识。像这样的功绩，实在是我们所

不能忘的。后来华严宗的教判,虽说也可以媲美,可是他不过踵事增华而已;先河之导,仍在本宗。这在佛教史上,要算是光照古今的一页。今天我说种种教判来判定天台宗的地位,也就不能忘了这天台宗首集教判大成的功绩,特在这次讲演之末,郑重地为他介绍一番,愿诸君都加以尊重。或者有人要想研究本宗的教判的,我还可以介绍一部书,便是那藕益大师所著的《教观纲宗》。这一部书,简明易读,完备无遗,诸君不妨自加披寻,恕我不再详说了。

(《威音》第74期)

三谛是天台特显的法宝

我已经在本演坛这个“天台年”的开端，拿出了那天台宗总门的一枚宝钥，交代诸君，使诸君得以启门而入。只因为要依着那研究的最好顺序起见，在这总门未启之前，又做了一件最要紧的工作，便是统观全部佛教的大势而判定天台宗的地位。这件工作既经做好，今天自当正式启门，一窥门内的宗庙百官之美富了。

说到我们天台宗的美富，真是名下无虚。他的教义，犹如奇葩悦目，能包举一大教海而自出心裁。他的教典，也犹如珍馐适口，能条析无量法门而别具手眼。他总可算是美富之极了。我们于今启门一窥，不免要感到万象杂呈，有些应接不暇。鄙人在这个时候，便当权充一位向导员，从这样美富之中，将那些应当注意的几件主要东西，顺序地来介绍一下吧。

我首先要介绍的，便是“三谛”。

三谛是什么呢？今且先说“谛”字。“谛”字的意义，依着吉藏大师所释，凡有六条：

(1) 依实而说，故所说亦实，是故名谛。

(2) 如来诚谛之言，是故名谛。

(3) 说有无教，实能表道，是故名谛（外道所说，不能表道，所以不得名谛）。

(4) 说法实能利缘，是故名谛（外道说法，不能实利于缘，不得名谛）。

(5) 说不颠倒，是故名谛（外道所说，皆悉颠倒，不得名谛）。

(6) 得如实悟，如实而说，是故名谛。

总而言之，这个“谛”字，即是指着那圣者所说的一种根本真实义理。一切事物的真相，依谛而明；一切教法的基址，依谛而立；一切自行的功德，依谛而圆；一切化他的方便，依谛而满；一切殊胜的实智，依谛而生；一切微妙的佛果，依谛而证。研究佛法的人，对于这个“谛”字，原不可轻易放过。

在佛法里面，称为谛的，也有几种。如《大乘法苑义林章》所记：或说一谛，或说二谛，或说三谛，或说四谛，或说五谛，或说六谛，或说七谛，或说八谛，或说九谛，或说十谛。除却那一谛之外，其余的二谛、三谛、四谛等等，又都可分为几类几重几支。若是要完全的举出来，可以说是更仆难数，于今只就着那三谛说说。

甲、空谛

依着圣者所说的一种根本真实义理道来，一切万法，都只是一时的迷情虚妄显现，仗因托缘而生的，虽宛然具有种种假相，毕竟是空虚不实的。这一种根本真实义理，便叫做空谛（或称真谛，或称无谛，或称第一义谛）。

这个空谛，是破情的。悟了这个空谛，便知我们要会得一切万法的本然实相，应超乎妄想之域而不容执着迷情。

乙、假谛

依着圣者所说的一种根本真实义理道来，一切万法，虽说毕竟空虚不实，但它实宛然具有种种假相，仗因托缘而生，其中的因果业力却是丝毫不爽的。这一种根本真实义理，便叫做假谛（或称俗谛，或称有谛，或称世谛）。

这个假谛，是立法的。悟了这个假谛，便知我们要会得一切万法的本然实相，应明乎业力之环而不容忽视假相。

丙、中谛

依着圣者所说的一种根本真实义理道来，一切万法，一面是空，一面是假。而这空假二面，却是二而不二，归于一中，其体绝

待,不可思议。这一种根本真实义理,便叫做中谛(或称中道谛,或称中道第一义谛,或称一实谛)。

这个中谛,是绝待的。悟了这个中谛,便知我们要会得一切万法的本然实相,应契乎绝待之体而不容妄落言思。

综观上来所说,诸君对于这个三谛的名义,一定也可以得着一个大概了。现在便当进而研究这个三谛和天台宗的关系。

本来这个三谛的妙旨,并不是天台宗的祖师创说的。那些流传已久的佛教经典里面,很多露出这个三谛的端倪,其最著者有三:

1.《仁王护国般若经》(散见经中,文繁不举)。

2.《菩萨瓔珞本业经·贤圣学观品》云:“三观者,从假名入空二谛观,从空入假名平等观,是二观方便道。因是二空观,得入中道第一义谛观,双照二谛。”

3.《中观论·观四谛品》云:“因缘所生法,我说即是空;亦名为假名,亦即中道义。”

可是这些经典流传已久,而这个三谛的妙旨,却没有人发明。一直到天台宗的祖师手里,才将这件法宝搬了出来,建立了这个三谛的名字,并且广加运用,力为推阐,曲尽其妙,毫无遗憾。这实在是天台宗所放出的一种异彩,所树立的一种伟绩。

相传本宗开祖慧文禅师有过这样一段故事:他自己本来是宿禀自然,境诣超绝,当那齐高之世,已经独步河淮。有一天,他忽然想道:我虽独步河淮,究应呼谁为师?当求之《大藏》之中,若得经,则以佛为师;若得论,则以菩萨为师。于是入大经藏,烧香散花,反手探取,得着一卷,打开一看,却是龙树菩萨所造的《中观论》。他便潜心披读,深自玩索。读到那《观四谛品》中“因缘所生法”一偈,恍然悟得三谛的妙旨。后来传之南岳慧思,慧思又传之天台智者。智者既创立天台家法,这个三谛自成为天台一家的传家法宝。

有人在这中间,生出一种疑问,他觉得佛教经典里面,既然有许多地方露出了这个三谛的端倪,并且这些经典流传已久,何以天台以前的古德,竟没有一人谈到这个三谛?这个三谛果然是佛教里面一件法宝,却为何久久没有一人谈到呢?

对于这个问题,我记得日人岛地大等曾经在他所著的《天台教学史》里面解释过。他说:“这个疑问的产生,固非无理,但亦不可不谓此论者未悉当时思想界的倾向。何以故?当时学者,有一般的倾向,人苟学佛,即莫不偏重论部的研究,几乎忘却那经部的存在。这种现象,很是显明。只因为当时专好探讨罗什三论的思想之故,所以经藏虽有明文,而三谛说竟没有早日建立,这是不足怪的。”他这样的解释,显然不甚正确。因为他只记得《仁王》《璎珞》等经露出过三谛的端倪,却忘记了那北齐慧文禅师是从《中观论》上悟出这个三谛的。这部《中观论》,不就是他所认为当时学者专好探讨的思想之一吗?所以三谛的建立,毕竟不可不说是天台祖师独具只眼。

就着一切诸谛说来,那“一谛”是统摄诸谛的一个简括名词,我们可以暂时丢开不说。那“四谛”、“五谛”乃至“十谛”都是从另一种观察的方法而组成的,我们也可以暂时不去理它。唯有那“二谛”和“三谛”,它们是有很密切的关系的,我们须得说说。并且,我要告诉你们,天台以前的古德,所以没有谈到三谛这件法宝之故,就是因为有那二谛的说法可以运用。而天台建立三谛以后,也依然有些人喜谈那通用有据的二谛,其中对于三谛怀疑的,自然也大有人在。

提起这个二谛,我想诸君一定也还记得,在本演坛开讲的第三周年里面,我在《何谓二谛》中所发挥的二谛意义,很是细微繁复。当时我所举出的,有四位大师的二谛说。因为他们都说得很精详,可以囊括余家的。是哪四位大师呢?

1. 净影慧远大师(公元 592 年寂,年七十)。

2. 天台智者大师(公元 597 年寂,年六十)。
3. 嘉祥吉藏大师(公元 623 年寂,年七十五)。
4. 慈恩窥基大师(公元 682 年寂,年五十一)。

慧远的年代较智者略前,他对于三谛的说法,似乎还不曾闻知。就是闻知,或者也不大信任。所以他所说的四宗二谛,细微非凡,却不曾谈到三谛。可是,他这四宗二谛之中,实在也含着有三谛的妙旨。你看,他那初宗二谛里面,俗谛只是一有,真谛是一有一无;二宗二谛里面,俗谛是三有一无,真谛却是二无;三宗二谛里面,俗谛是四有二无,真谛却是三无;四宗二谛里面,俗谛是六有四无,真谛是一有五无。他所说的后来的真谛,实在也就等于三谛说中的中谛,而将三谛说中的空假二谛,都包括在俗谛里面了。

智者虽建立了三谛说,而对于二谛,绝没有稍加忽略,他所说的四教七重二谛,一一又开三种,合为二十一种二谛,是如何的精详呢!但是,他的别教二谛,离有空而立中;圆教二谛,即有空而立中,实在就是三谛。即此也可见二谛的说法足以包括三谛的妙旨呢!

吉藏的年代较智者略后,天台的三谛说,他似乎不能无所闻,可是他却不曾用过三谛这个名词。在他的著述里面,是常常伴着那真俗二谛而谈到中道的。所谓“五句三中”,又有所谓一中、二中、三中、四中,但是他始终不将这个中道列为一谛和那真俗二谛并立为三,却只说有俗谛中道、真谛中道、非真非俗中道。他是纯粹的三论宗说法,没有搀入天台思想,这原不足为怪,不过由此也可感到二谛里面分明是有三谛呢!

窥基后于智者,凡七八十年,那时三谛的说法自然早已流行海内。可是,他在《大乘法苑义林章》里面仅仅说有二谛,也不曾谈到三谛。当他列举诸谛名数的时候,是说有一种三谛的,但是那种三谛和这个三谛并不相同:一是相谛,二是语谛,三是用谛。

在这中间，我们要知道窥基诸师所说，是要明见于经典上的名词。若是由自心内证而建立的，他们便不欲引述。况且那时章安已逝，荆溪未作，天台宗的弘传，没有力量，所有三谛的说法并不能深入人心，一般学者殆未尝将天台置在眼里，弃而不论，也不足怪。现在我要说的，却是窥基所说的三乘四重二谛，其中实在也含有三谛的妙旨。

说到这里，大家不免又要生出一种疑问。是一种什么疑问呢？便是天台建立三谛，虽说是独具只眼、别有心得，但是历来所说的二谛之中，早已含有他这种妙旨，只说二谛也就够了，何必矜奇炫异，标出这个根据不充、运用不惯的三谛呢？

我在这里，便要郑重地告诉大家，天台建立这个三谛，实在是很有见地、很有意义、很有作用、很有价值的。佛法里面，正极期望着这样的发明。只要是悬契佛心，不违正理，并不一定要见之经传，才算雅驯。因为佛法的微妙难明，佛法的纲领待理，像三谛这样的说法，它实在可以使我们贯通不少的教义，悟彻不少的行门，不是那些徒托陈言、拾人牙慧者所能望其项背。且待我一一说来。

第一，对三惑

我们学佛，最要紧的目标，就是要破除一切颠倒妄惑。说到颠倒妄惑，应当总为三类：

1. 见思惑——如身见、边见等由邪分别道理而起，谓之见惑。如贪欲、瞋恚等由倒想世间事物而起，谓之思惑。离此见思二惑，即离三界。声闻、缘觉以之为涅槃，菩萨则更进而断后之二惑。此见思为三乘人所通断，故名通惑；后之二惑，则名别惑。

2. 尘沙惑——此惑为化道障，乃障碍菩萨化他方便之惑。菩萨化他，必通如尘如沙无量无数之法门。有此惑者，心性暗昧，不能达此尘沙法门而使教化自在，故谓之尘沙惑。非谓惑体有尘沙之数。惑体唯是劣慧之一，菩萨欲断此劣慧，必于长劫之

间学习无量法门。

3. 无明惑——此惑为中道障，乃障蔽中道实相理体之惑。与前思惑中之痴惑异，彼为障蔽空理之惑，枝末无明也；此为迷于根本理体之惑，根本无明也。此无明十二品断，即为别教之佛；四十二品断，即为圆教之佛。藏通二教之佛亦不知其名。

现在我们所研究的天台三谛，正可分对这个三惑：用空谛对见思惑，用假谛对尘沙惑，用中谛对无明惑。不多不少，恰恰分对，事理显明，令人了了。这不是以前二谛诸说所能办到的，所以我们要尊重这个三谛。

第二，立三观

我们学佛，最要紧的道路，就是修习一切胜妙观法。说到胜妙观法，也应当总为三类：

1. 空观——学人对于一切万法，大都妄执为“有”。因着这一个有，便流于贪着褊陋，不能证入无上正觉。所以我们学佛，应当观见一切万法的空性，虚妄显现，毕竟无有。体认了这个空，才可以达到一种超脱三界空灵无滞的境界。空观成就，然后对于无上正觉，方有人处。

2. 假观——学人对于一切万法，或又妄执为“空”。因着这一个空，便流于虚渺昧妄，不能证入无上正觉。所以我们学佛，应当观见一切万法的假相，因果历然，业用不爽。体认了这个假，才可以达到一种洞明万有切实不虚的境界。假观成就，然后对于无上正觉，方有人处。

3. 中观——学人对于一切万法，有时妄执为“有”，有时又妄执为“空”。纵用空假二观对治，往往仍落一边，不能证入无上正觉。所以我们学佛，应当观见一切万法的中道，亦空亦假，是双照之中；非空非假，是双遮之中。体认了这个中，才可以达到一种彻悟实相、平等一如的境界。中观成就，然后对于无上正觉，才有人处。

现在我们所研究的天台三谛，正是分立这个三观：用空谛立空观，用假谛立假观，用中谛立中观。不多不少，恰恰分立，事理显明，令人了了。这也不是以前二谛诸说所能办到的，所以我们要尊重这个三谛。

第三，证三智

我们学佛，最要紧的收获，就是证得一切超特圣智。说到超特圣智，也应当总为三类。

1. 一切智——这种圣智，能知一切万法的总相，所以称为一切智。所谓一切万法的总相，即是空相。证得了这个一切智，便能超出三有，直入涅槃。这是圣智所显的一种照空妙用。佛与菩萨、二乘，都有这一种圣智。不过二乘分内唯止于此，后面两种非彼境界，因此常说这是声闻、缘觉之智。

2. 道种智——这种圣智，能知一切万法的种种差别道相，所以称为道种智。所谓种种差别道相，即是假有之相。证得了这个道种智，便能广学诸法，济度众生。这是圣智所显的一种照有妙用。佛与菩萨，都有这一种圣智。不过菩萨分内，唯止于此，最后一种非彼境界，因此常说这是菩萨之智。

3. 一切种智——这种圣智，最是圆明，能合前两智所见，通达一切万法的总相、别相而澈见实相，所以称为一切种智。所谓通达一切总相、别相而澈见实相，即是中道之相。证得了这个一切种智，便能圆成妙觉，万德庄严。这是圣智所显的一种双照空有的妙用。唯佛一人具有这种境界，因此常说这是佛智。

现在我们所研究的天台三谛，正能分显这个三智：由空谛显一切智，由假谛显道种智，由中谛显一切种智。不多不少，恰恰分显，事理显明，令人了了。这也不是以前二谛诸说所能办到的。

第四，成三德

我们学佛，最要紧的归结，就是成就一切究竟果德。说到究

竟果德，也应当总为三类。

1. 般若德——大涅槃的秘密藏中，就其德相而显现无上之般若者，谓之般若德。成就了这种般若德，便能破时间、空间的限制而不为所拘，穷色法、心法的变化而不为所限，深知诸法如幻而彻见有情宿命，洞明实相离言而妙得无碍辩才。

2. 解脱德——大涅槃的秘密藏中，就其作用而显现无上之解脱者，谓之解脱德。成就了这种解脱德，便能遍游三界诸趣而不陷惑业，远离一切系缚而恒得自在。实无众生得度而愿其入灭无余，亦知定业难移而显其神通无碍。

3. 法身德——大涅槃的秘密藏中，就其本体而显现无上之法身者，谓之法身德。成就了这种法身德，便能不离安养而回入娑婆，不动真际而圆成功德，广度一切众生而随类可以现身，庄严无边净土而胜报自能满愿。

现在我们所研究的天台三谛，正堪分成这个三德：由空谛成般若德，由假谛成解脱德，由中谛成法身德。不多不少，恰恰分成，事理显明，令人了了。这也不是以前二谛诸说所能办到的，所以我们要尊重这个三谛。

以上四条，本来包含着学佛的始终，毫无所遗。而三谛运用其间，极为重要。所以本宗中兴名匠荆溪湛然大师，曾特地撰出了一篇《始终心要》，说明这些意义。虽只寥寥二百余字，而简括精到，贯彻始终，后世学人，莫不传诵。于今我也应当摘录一些出来：

“夫三谛者，天然之性德也……由是立乎三观，破乎三惑，证乎三智，成乎三德。空观者，破见思惑，证一切智，成般若德；假观者，破尘沙惑，证道种智，成解脱德；中观者，破无明惑，证一切种智，成法身德……然此三谛，性之自尔。迷兹三谛，转成三惑。惑破借乎三观，观成证乎三智，智成成乎三德……大纲如此，纲目可寻矣。”

依此说来，天台建立这个三谛，实在是很有见地、很有意义、很有作用、很有价值的，并不是那些师心自用、任意杜撰者可比，我们应当特别加以尊重。

况且天台一宗，虽然谈教谈观，显出的教义和行门不少，言辞如海，著作如林，而一宗的宏纲，却正在这个三谛上面。我们现在要研究天台，对于这个三谛尤其不容忽视。

这个三谛的妙旨，在我们研究天台的期间，是始终不可离的，以后期期所说，都是由它所显。它的全体大用，也就随着期期所说而日益阐明。说起来，它的意义深广，本不是三言两语所能穷尽，今天这个开端的时期，我们正不必多说。

不过天台建立这个三谛，有一层极重要极精微的意义，须得在这个开端时期加以说明。一方面可以使诸君对于这个三谛更有一种深切的认识而益加尊重，一方面也可以使诸君免除许多误会。

这是一种什么意义呢？便是天台建立这个三谛，他不重在次第三谛，而重在圆融三谛。

何谓次第三谛呢？所谓次第三谛，便是第一是空谛，第二是假谛，第三是中谛。三谛分立，隔历异时，纵有前后差别，横有彼此区分；空是空，假是假，中是中，虽不相妨，却不相混。像这样的次第三谛，也未尝不微妙难思。譬如说：

“空也者，通万法而为言者也；假也者，立万法而为言者也；中也者，妙万法而为言者也。”

“破一切惑，莫盛乎空；建一切法，莫盛乎假；究一切性，莫盛乎中。”

“中谛者，统一切法；真谛者，泯一切法；俗谛者，立一切法。”

这些说法，不是已经很微妙吗？可是，天台三谛的建立，还不止这一层意义，它所最重的，却是圆融三谛。

何谓圆融三谛呢？所谓圆融三谛，便是三谛相即，无复隔

历,举一即三,全三是一。三谛只是一法上的三种德用,各各诠释真理之一面,所以三谛是圆通的、是互融的,纵非前后差别,横非彼此区分。三谛一体具足,三谛一时具足,空不离假中,假不离空中,中也不离空假。三谛而一谛,一谛而三谛。像这样的圆融三谛,才真是充分的微妙难思呢!譬如说:

“言空,则空中已含摄假中,非离假中而为空;言假,则假中已含摄空中,非离空中而为假;言中,则中中已含摄空假,非离空假而为中。”

“即空当处假中,全假中而为空;即假当处空中,全空中而为假;即中当处空假,全空假而为中。”

“一中一切中,无真无俗而不中,则三谛皆统理而绝待也。一真一切真,无中无俗而不真,则三谛俱亡泯而无相也。一俗一切俗,无中无真而不俗,则三谛并建立而宛然也。”

“空彻底空,有中亦空;假彻底假,空中亦假;中彻底中,有空亦中。”

这些说法,实在极其微妙。天台建立三谛的意义,所重却在于此。这是研究天台三谛的人所不可不知的。

最后,我还有三点要告诉大家。

第一点是:三谛实是假立。本来真如实相,迥绝言思,既无所谓空,也无所谓假,也无所谓中。现在所立三谛,不过是一种假说,我们万不可从这上面生起执着。所以说:“心性不动,假立中名;亡泯三千,假立空称;虽亡而存,假立假号。”

第二点是:三谛实是天然性德。本来由真如实相而显现一切万法,即有一个空性可说,也有一个假相可说,也有一个中道可说。现在所立三谛,并非出于造作,我们又万不可从这上面发生误会。所以说:“夫三谛者,天然之性德也……含生本具,非造作之所得也……天然之理,具诸法故,然此三谛,性之自尔。”

第三点是:三谛实是不可思议。本来三谛是依天然性德而

假立的，它的体性也就不可思议，本不可说，但为当机施化，强为宣说。在这宣说之中也有三种说法：一是随情说，二是随情智说，三是随智说。此中第三随智之说，已经不可思议，非凡情所能测度。现在所立三谛，实含这三种说法，我们又万不可从这上面仅解凡情。所以说：“一、随情说，此为大悲方便，或约于有门，或约于空门而明之。此三谛在圆教十行已前也。二、随情智说，即随自他意语也。就情而说有空之二，就智而说中之一。此三谛当于圆教十信位。三、随智说，即随自意语也。是初住已去，非徒‘中’绝视听，‘真’、‘假’亦然。三谛玄微，唯智所照，不可示、不可思，闻者惊怪，唯佛与佛乃能穷尽，言语道断，心行处灭，不可以凡情图想也。”

上来所说三点，第一是就破情说，第二是就立法说，第三是就绝待说。这便是用三谛来观三谛，不知诸君也会得吗？

三谛的意义，实在深广。今天所说，不过揽其大纲。要穷究它的细微，还请听以后各期的讲演。现在暂时休息一下吧。

（《威音》第 75 期）

由三谛说到一念三千

在上一期这个天台讲座之中，鄙人曾经领着一般听讲诸君，拿出那一枚宝钥，开启了天台宗的总门，一窥他门内的美富。那时鄙人自忘愚陋，应着诸君的需要，冒昧地自任为一名向导员，要从那万宝纷罗、目迷五色的宝库中间，为诸君搜出他的几件主要东西，顺序地加以介绍，以免诸君顾此失彼，空入宝山。这自然是诸君所乐于嘉许的一件事情。可是这件事情也就不大容易办，只因天台的教义，虽然是出于无师自悟，产生于中国人之手，最契于我们的机根，很便于领解受持，但是它的深广幽玄，并不在其他各宗之下。要详细地深加研究，也就浩如烟海，茫无津涯。历来学者之间，也常有费去多年的光阴，还没有完全通达的。于今要想在这简短的几期讲演里面，阐明他的主要教义，纵然能逃避那见小忘大之诮，或者仍不免有挂一漏万之嫌。不过鄙人素以行愿为先，对于正法的弘扬，常是勇于任事。现在既以向导员自任，也就不敢畏难，只好默祷着本宗的历代祖师暗加佑启，依然努力地继续我这种向导的工作。

我首先所介绍的，乃是天台特显的一件法宝，便是所谓三谛。在上一期的讲演里面，我已经将它约略地介绍一过了。但是这个三谛，原是天台一宗的宏纲，天台所谈的一切教观，都要依着这个三谛而说。所以当我首先介绍这个三谛的时候，也就说过：“这个三谛的妙旨，在我们研究天台的期间，是始终不可离的，以后期期所说，都是由它所显。它的全体大用，也就随着期期所说而日益阐明。”今天我这个向导员，虽然预备要在介绍这个三谛之后，另外介绍其他的一些主要东西，可是毕竟不能离开

这个三谛。所以我今天的讲题，便是“由三谛说到一念三千”。

三谛是慧文禅师所创立，传之慧思，再传之智者。而这个一念三千，却是智者所创立。这两件法宝，若是从历史上讲来，它的产生，实有先后之别，并且相隔很远，犹如一祖一孙，可是智者乃是本宗的真正开山祖师。一宗法制，既悉依智者之手而建树；一宗教义，亦悉依智者之手而完成。那么，这个一念三千，产生虽较三谛为晚，但它实在与本宗同时产生，不仅不能谓之晚，并且还应当说，它实在是本宗的一种主要成分呢。

说到智者大师创立这个一念三千，也是一件很可玩味的事。因为这个一念三千的说法，不出于智者的初年而出于智者的晚年。那荆溪大师所撰的《止观辅行传弘决》上曾经说过：

“大师于觉意三昧观心食法及诵经法、小止观等诸心观文，但以自他等观推于三假，并未云一念三千具足。乃至《观心论》中，亦只以三十六问责于四心，亦不涉于一念三千。唯四念处中，略云观心十界而已。故至《止观》正明观法，并以三千而为指南，乃至终穷，究竟极说。故序中云：说己心中所行法门，良有以也。请寻读者，心无异缘。”

我们看了荆溪大师这一段话，也就可以知道这个一念三千是智者大师自心密证的一种法门，初年未肯轻以示人，直至晚年，开讲止观，正明观法，才将它显露出来。这自然是弥足珍贵的一件法宝。我们应当记着他这次宣说之始，正是那隋代开皇十四年（公元594）的夏季，在荆州玉泉寺所讲，距大师之入寂不过三年。那时大师的年龄，已是五十有七。

研究天台的人，自然都不会遗忘这个一念三千的。因此，有人提到本宗所有的主要教义，往往要按下其他种种不说，而先举出两件东西：一件便是三谛圆融，一件便是一念三千。论这三谛和三千，在本宗之中，本来并处于极重要的地位。三谛是理上的事，三千是境上的事；理境对立，相得益彰。于今将这两件东西

并举出来，同认为本宗最奇特的主要教义，这是并没有错的。不过我们总要记得那三谛的说法是天台一宗的宏纲，这个一念三千仍然应当隶属于三谛之下，并且由三谛而显出的妙旨和观法，也正不止这个一念三千。所以我今天来介绍这件东西，便不将它和那三谛相对并举，诸君听了，千万不要误会我是轻视它这后出的法门。

话已说明，我便当正式地对于这个一念三千加以介绍。

所谓一念三千究竟是怎样一回事呢？要说明这件法宝，应当分作三步来讲：第一步讲那三千的基本数，第二步讲三千的构成，第三步讲一念具足三千。

于今先从第一步讲起，便是讲那三千的基本数。三千的基本数，乃是十界、十如和三世间。由这三种基本数相乘而成了这个三千的巨数。我们要明了这个巨数的内容，自然对于这三种基本数必须先行研究明了。且听我一一讲来。

甲、十界

十界的说法，出于《华严经》，具云十法界。他就是说，在一切境界之中，有许多高下不同的阶级，从它的这些阶级上说来，可以分出十种，便是所谓十种法界。只因这个十种，各各有因，各各有果，界畔分明，不相混滥。一一当体，皆是法界，所以有十法界之称。这个十种的细目如下：

- | | |
|--------|---------|
| 1. 地狱界 | 2. 饿鬼界 |
| 3. 畜生界 | 4. 阿修罗界 |
| 5. 人界 | 6. 天界 |
| 7. 声闻界 | 8. 缘觉界 |
| 9. 菩萨界 | 10. 佛界 |

这十种法界里面，前六种是凡境，后四种是圣境。六凡之中，地狱、饿鬼、畜生是三恶道，修罗、人、天是三善道。四圣之中，声闻、缘觉是小乘，由空谛而得一切智；菩萨是大乘，由假谛

而得道种智；佛是究竟果位，由中谛而得一切种智。总观以上所述，这个十界的基本数，大概已经可以明了。我们用着这个十界的说法，可以包举一切境界的阶级。

乙、十如

十如的说法，出于《法华经》，具云十如是。他就是说，在一切境界之中，有这样迥绝言思的实相，从它的这些实相上说来，可以分出十种，便是所谓十种如是。只因这个十种，自然而有，本来如是，非由造作，不可拟议，如是而已。毕竟如是，所以有十如是之称。这个十种的细目如下：

- | | |
|-------|------------|
| 1. 相如 | 2. 性如 |
| 3. 体如 | 4. 力如 |
| 5. 作如 | 6. 因如 |
| 7. 缘如 | 8. 果如 |
| 9. 报如 | 10. 本末究竟等如 |

这十种如是里面，前九种是横说同时，后一种是竖说异时。

横说之中，“相”是外面的相貌，“性”是内面的自性，这两种是一系。“体”是由前相、性而发用的本体，“力”是由体而发用的能力，“作”是由力而发用的造作，这三种又是一系。“因”是前系所出的诸法生长种子，“缘”是亲因之外的诸法成熟助因，“果”是因缘所生诸法的克定收获，“报”是因缘所生诸法的后来酬应，这四种又是一系。可是三系实又相连，只就着体、相、用的种种差别而分，所以九种横说仍应认为整个的一系。

竖说之中，所谓本末究竟等，即是由最初出生而说到最后归结。但此中也可由三谛而分成三义，如《摩诃止观》说：“相为本，报为末，本末悉从缘生，缘生故空，本末皆空，这就空为等也。又，相但有字，报亦但有字，悉假施設，这就假名为等。又，本末互相表帜，览初相，表后报，睹后报，知本相，如见施知富、见富知施，初后相在，这就假论等也。又，相无相，无相而相，非相非无

相；报无报，无报而报，非报非无报，一一皆入如实之际，此就中论等也。”

总观以上所述，这个十如的基本数，大概也已经可以明了。我们用着这个十如的说法，可以包举一切境界的实相。

丙、三世间

三世间的说法，出于《智度论》。他就是说，在一切境界之中，有几种假实差别的本体，从它的这些本体上说来，可以分出三种，便是所谓三种世间。只因这个三种，悉是有为，迁流不息，过现未来，经历三世，彼此间隔，复得间名，所以有三世间之称。这个三种的细目如下：

1. 五阴世间
2. 众生世间
3. 国土世间

这三种世间里面，前一种是实法，后两种是假法。那实法的世间便是五阴，五阴即“色”、“受”、“想”、“行”、“识”五法。这五法是构成一切境界的基本因素，所以可说是实法。至于那众生和国土，只是由五阴假合而成，所以都是假法。假法之中有正报的内身，有依报的外器。说正报的，即是众生世间；说依报的，即是国土世间。总观以上所述，这个三世间的基本数，大概也已经可以明了。我们用着这个三世间的说法，可以包举一切境界的体质。

讲到这里，那三千的基本数，所谓十界、十如和三世间，都已经研究明了，第一步的工作，要算已经完毕。

于今再讲第二步，便是讲三千的构成。

三千的基本数，我们已经知道，现在便要用那三种基本数相乘，使它成为三千的巨数。先用十界乘着十界，便成了百界；再用百界乘着十如，便成了千如；后用千如乘着三世间，便成了三千诸法。且听我一讲来。

甲、十界乘十界而成百界

所谓十界，固然是界畔分明，不相混滥。但是这些法界，也是重重无尽、互相涉入的。一一界中，实皆具有其他九界的性德，这便谓之十界互具。由此应说，一一法界，各具十界。显明地说，地狱界中，不仅有人界、天界，也有菩萨界、佛界；佛界之中，不仅有天界、人界，也有饿鬼界、地狱界。其他各界，更不待言。所以我们在说着十界之后，应当用十界乘十界而成百界。

乙、百界乘十如而成千如

本来一一界中，各有十如，十如并不止有一种，那《摩诃止观》上，曾经束十界为四类而分说其中的十如，乃是各各不同的。他说：三途（地狱、饿鬼、畜生）以表苦为相，定恶聚为性，摧折色心为体，登刀入镬为力，起十不善为作，有漏恶业为因，爱取等为缘，恶习果为果，三恶趣为报，本末皆痴为等。三善（修罗、人、天）表乐为相，定善聚为性，升出色心为体，乐受为力，起五戒十善为作，白业为因，善爱取为缘，善习果为果，人天有为报，应就假名初后相在为等也。二乘（声闻、缘觉）表涅槃为相，解脱为性，五分为体，无系为力，道品为作，无漏慧行为因，行行为缘，四果为果，既后有田中不生，故无报云云。菩萨佛类者，缘因为相，了因为性，正因为体，四弘为力，六度万行为作，智慧庄严为因，福德庄严为缘，三菩提为果，大涅槃为报云云。

由此应说，一一界中各有十如；十界之中，便有百如；百界之中，便有千如。所以我们在推到百界之后，应当用百界乘十如而成千如。

丙、千如乘三世间而成三千诸法

本来一一界中，各有十如，也各有三世间。十如并不止有一种，三世间也并不止有一种。那《摩诃止观》上，也曾经就十界而分说其中的三世间，又曾经就三世间而分说其中的十如。他说：十法界通称阴入界，其实不同，三途是有漏恶阴界入，三善是有

漏善阴界入，二乘是无漏阴界入，菩萨是亦有漏亦无漏阴界入，佛是非有漏非无漏阴界入……以十种阴界入不同故，故名五阴世间也。揽五阴，通称众生。众生不同：揽三途阴，罪苦众生；揽人天阴，受乐众生；揽无漏阴，真圣众生；揽慈悲阴，大士众生；揽常住阴，尊极众生……十界众生，宁得不异，故名众生世间也。十种所居通称国土世间者，地狱依赤铁住，畜生依地水空住，修罗依海畔海底住，人依地住，天依宫殿住，六度菩萨同人依地住，通教菩萨惑未尽同人天依住、断惑尽者依方便土住，别圆菩萨惑未尽者同人天方便等住、断惑尽者依实报土住，如来依常寂光土住……土土不同，故名国土世间也。此三十种世间，悉从心造。又，十种五阴，一一各具十法，谓如是相、性、体、力、作、因、缘、果、报、本末究竟等……众生世间，既是假名无体，分别揽实法假施設耳，所谓恶道众生相、性、体、力、究竟等云云，善道众生相、性、体、力、究竟等，无漏众生相、性、体、力、究竟等，菩萨佛法界相、性、体、力、究竟等，准例皆可解。国土世间亦具十种法，所谓恶国土相、性、体、力等云云，善国土、无漏国土、佛菩萨国土相、性、体、力云云。

由此应说，一一界中，各有三世间；一一世间，又各有十如；十界之中，不仅有百如，且有三百如；百界之中，不仅有千如，且有三千如。所以我们在推到百界千如之后，应当用千如乘三世间而成三千诸法。本来由此再推，还可以推到三万、三十万乃至无穷，因为它原是重重无尽、互相涉入的，现在不过权用着这个三千的数目来代表一切呢。

讲到这里，那三千的构成，即是由十界、十如和三世间相乘而得了这个三千的巨数，都已经研究明了，第二步的工作，也要算已经完毕。

于今再讲第三步，便是讲一念具足三千。

三千的构成，我们已经知道，现在便要将这个三千的巨数，

归纳于一念之中。以前是愈演而数目愈多，而现在却要结成一个最小的数目，且听我一一讲来。

甲、一念中含有三千

在第一步所讲的一切境界之中有十界，有十如，也有三世间，这一层是最显然易解的。在第二步所讲的一界中有十界百如，十界中有百界千如，三世间中有三百界三千如，这一层已经较深，不是寻常思想了。但是，我们要由此更进，看出一一界中，各有三千诸法；一一法中也各有三千诸法。所谓一色三千、一香三千、一声三千等等，便是此意。

说到这里，我便要说那一念，本来根尘相对，一念心起，在十界中，必属一界。现在根据上面所推出的结论，它既属一界，也就含有三千诸法。换句话说，所有三千诸法，在我们一念之中，悉皆具足，并且，就是极细微的一念，只要异于无心，便都具足三千诸法。因此，本宗谈这一个一念三千便要说“介尔有心，即具三千”。并且，这个具足三千，不是由作念而具，乃是一念中任运自具。因此，本宗谈这个一念三千便也要说：“法性自尔，非作所成，如一微尘，具十方分。”

乙、三千出于一念

所谓一念三千的妙义，不仅在一念中含有三千，还要说三千出于一念。那《摩诃止观》上谈那浅显的“思议境”之时，即说：“思议法者，小乘亦说心生一切法……大乘亦明心生一切法……此之十法，迥迤浅深，皆从心出。”到了谈那深妙的“不思議境”之时，又说：“不可思議境者，如《华严》云：心如工画师，造种种五阴，一切世间中，莫不从心造……此三十种世间，悉从心造……心与缘合，则三种世间，三千相性，皆从心起。”本来一切境界，虽是宛然具有三千诸法，但都没有真实的体质，只有一种能力的显露，这在现代科学家原子、电子、量子等等实验结果之中，是大家所公认的。再进一步，便会知道这些能力的显露，只是我们心识

所变现。最后的结论，自然要说“一切唯心”。所以三千诸法，不仅具足于一念之中，还实在是由一念而出生的。认清了这一义，才能谈天台的一念三千。

丙、三千与一念不可思议

前面第一段说，一念中含有三千；第二段说，三千出于一念；像这样来解释这个一念三千，总算也完备了。但是，这个一念三千的妙义，还不止此。你只看那《摩诃止观》上，不是说过这样一段话吗？他说：“夫一心具十法界，一法界又具十法界、百法界；一界具三十种世间，百法界即具三千种世间，此三千在一念心。若无心而已，介尔有心，即具三千。亦不言一心在前，一切法在后；亦不言一切法在前，一心在后。例如八相迁物，物在相前，物不被迁；相在物前，亦不被迁；前亦不可，后亦不可，只物论相迁，只相迁论物。今心亦如是，若从一心生一切法者，此则是纵；若心一时含一切法者，此即是横。纵亦不可，横亦不可，只心是一切法，一切法是心故。非纵非横，非一非异，玄妙深绝，非识所识，非言所言，所以称为不可思议境，意在于此云云。”

我们看了这一段话，便知道这个一念三千还有这样一层不可思议的妙义，简直连我前面两段所说都要推翻的，因为我第一段便是横说，第二段便是纵说呢！

讲到这里，那一念具足三千，也都已经研究明了，第三步的工作，也要算已经完毕。

合着以上三步所讲，我们对于一念三千这件法宝，总算已经说明，鄙人这个向导师，对于这一件主要东西的介绍，也就可以塞责了。

不过我还得依着前面所说，将这个一念三千归到那三谛之下，还要用着那三谛来谈一念三千。一方面可以使我自己的言说圆满无遗，一方面也可以使诸君的观念明晰不误。

干脆地说一句，所谓三千诸法，实在只是一个假谛上的事，

它在三谛之中，要算只得着一部分。所以我说，这个三千和那个三谛，虽然有许多人常常将它们相对并举，同等重视，可是那个三谛毕竟是天台一宗的宏纲，而这个三千却应当隶属于三谛之下。

不过这个中间，还有一点，我们也得知道，便是三谛原是圆通的，原是互融的，所以又说，三谛相即，三谛不离，一即是三，三即是一。那么，这个三千诸法，虽说只是一个假谛上的事，可是假谛原不离空、中二谛，既有一谛，便具三谛。因此，也可以说“三千即是三谛”。于今我且用着那三谛来谈三千。

在三千的三种基本数中，我们可以看出那个“十如”要算是基本中之基本。所谓三千诸法，也就只是由“十如”而推出的三千如罢了。而这个“十如”，在天台的说法里面，却有三转的读法，从这三转上面，可以显出三义，便是三谛。

第一转读法

是相如，是性如，是体如，是力如，是作如，是因如，是缘如，是果如，是报如，是本末究竟等如。

这样的读法，显出一切诸法都是如如不异，一味平等，即是空谛。

第二转读法

如是相，如是性，如是体，如是力，如是作，如是因，如是缘，如是果，如是报，如是本末究竟等。

这样的读法，显出一切诸法都是名字施設，各各差别，即是假谛。

第三转读法

相如是，性如是，体如是，力如是，作如是，因如是，缘如是，果如是，报如是，本末究竟等如是。

这样的读法，显出一切诸法都是如于中道实相之是，即是中谛。

由此，我们可以知道三千诸法，莫不含有三谛的妙义，正应当依着三谛去勘透它们。于今试再分别说说：

1. 我们要依着空谛而勘透这个一念具足的三千诸法，知道它只是一时的迷情虚妄显现，仗因托缘而生的，虽宛然具有种种假相，毕竟是空虚不实的，这便得了空谛破情的妙用。

2. 我们要依着假谛而勘透这个一念具足的三千诸法，知道它虽说毕竟空虚不实，但它实宛然具有种种假相，仗因托缘而生，其中的因果业力界畔分齐却是丝毫不爽的，这便得了假谛立法的妙用。

3. 我们要依着中谛而勘透这个一念具足的三千诸法，知道它非一非异，归于一中，其体绝待，不可思议，这便得了中谛绝待的妙用。

末了，我还要告诉诸君，今天所介绍的这个一念三千，实在就是依着三谛而建立的。你只看我前面解释这个一念三千的三段话：第一段话说，一念中含有三千，那是横说，又是说一切，他乃就立法上说，便是假谛；第二段话说，三千出于一念，那是纵说，也是说一，他乃就破情上说，便是空谛；第三段话说，三千与一念不可思议，非纵非横，非一非一切，他乃就绝待上说，便是中谛。所以这个一念三千，实在就是天台运用三谛的一种妙法，使一般学人对于境上能得到一种深妙的观念，然后进而修行，不致有所迷误。这件法宝，自然价值绝高，可是我们要知道它是三谛所产生，尤其要重视三谛那件法宝。

三谛所产生的主要东西，还不止这个一念三千。今天将这个一念三千介绍过了，下期再继续介绍其他的吧。

由三谛说到三法无差

自从我担任了诸君的向导以来，顺序地介绍那天台宗的主要东西，已经由三谛说到一念三千了。那三谛和三千，是天台宗两件最有名的法宝。除此以外，还有什么主要东西值得介绍呢？我便要告诉一般听讲诸君，我们由三谛说到一念三千之后，还应当由三谛说到三法无差。

当我在上一期说那一念三千的时候，曾经为着提清头绪起见，告诉过诸君几句话，就是说：“三谛是理上的事，三千是境上的事。一理一境，虽是相对，可是三千毕竟是隶属于三谛之下的，它只是运用那三谛的理来对这些境罢了。”并且，我还告诉过诸君几句话，就是说：“三千只是指着假谛上一切诸法，不过三谛原是相即的，所以也可说三千即三谛；再从另一方面说来，这个一念三千的说法，本来也就含有三义，正是依着三谛而建立的。”以上所说的这几句话，我想诸君一定都还记得，那么，前面的头绪总算已经提清，现在便当继续提清后面的头绪。

这个三法无差，也毕竟是隶属于三谛之下的，它也只是运用那三谛的理来对这些境，所以也可说它和三千同是境上的事，不过它和三千虽同是运用那三谛的理来对这些境，而从那精密的分析上说，却也可以看出它们恰恰相对而立，也正是相得益彰。因此，我特将这个“三法无差”紧紧地接着那三千之后而加以介绍。

所谓“三法无差”是什么呢？简明地说，心是一法，佛是一法，众生是一法。这三种法，在寻常的凡夫眼光中看来，是显然有差别的。就是在较高的小乘眼光中看来，亦复是显然有差别

的。但是，我们如果用着那精深的菩萨眼光去看，却会看到它们没有一点差别。所以我们应当建立一条法义，便是三法无差。

何以用着菩萨眼光去看，便会看到它们没有一点差别呢？只因那些凡夫和小乘的眼光中，所看到的三法，有自有他、有内有外、有理有事、有色有心、有一有多、有能有所、有因有果、有圣有凡，于是他们都认为三法是显然有差别的。而这些菩萨的眼光，却一直要射到那平等一如的实相上去。他看到的境界是自他不二、内外不二、理事不二、色心不二、一多不二、能所不二、因果不二、圣凡不二。既然这些都是不二，那三法也就没有一点差别了。像这样的眼光，实超越了一般凡夫和小乘的境界。他的高妙，自不待言。所以在天台宗的主要东西之中，说过了那三谛和三千，便应当先轮到它了。

可是，这个三法无差，和前面所介绍的天台两件法宝有些不同。那三谛和三千，都是天台所创立的，也是天台所独说的。而这个三法无差，并不创立于天台，也不是天台所独说的法义。虽说它也是天台主要东西之一，却不可和那两件法宝出于无师自悟的一例而观。

说起这个三法无差的根源，实在是由《华严经》出来的。那旧译《华严经》卷十，《夜摩宫中菩萨说偈品》里面，有觉林菩萨所说十偈。这十偈之中，有两偈是他的主眼所在。他说：

心如工画师，画种种五阴，
一切世界中，无法而不造。
如心佛亦尔，如佛众生然，
心佛及众生，是三无差别。

我们读了这两偈，也就知道这个三法无差，是有很正当的来历和显明的根据的，再加之它的意义是那样的高妙，在佛法里面，自占有一种极重要的地位。因此之故，佛教大乘各宗，几乎都说到这个三法无差，正不止天台一宗才说有这条法义。

不过各宗说到这个三法无差，都是依着各各不同的宗义而说的。其中所显出的境界，自然也就有些出入，并不一致。所以天台一宗所说的三法无差，实另有他的独立性。我们应当从这一点上深深地注意，也不宜囫圇吞枣地将各宗所说混为一谈。

那法相宗说到这个三法无差，是依着“一切唯识”、“心外无境”之义而说的；那三论宗说到这个三法无差，是依着“不一不异”、“无非中道”之义而说的；那禅宗说到这个三法无差，是依着“直指人心”、“立地成佛”之义而说的；那净土宗说到这个三法无差，是依着“是心是佛”、“决定往生”之义而说的；那华严宗说到这个三法无差，是依着“诸法相即”、“同时具足”之义而说的；那真言宗说到这个三法无差，是依着“三三平等”、“即身成佛”之义而说的。至于本宗说到这个三法无差，却是依着“三谛圆融”、“一念三千”之义而说的。

既然各宗都依着各各不同的宗义而说这个三法无差，那么，他们虽同是说着这一条法义，而在这个中间所显出的境界，也就不免有些出入。严格地说，几乎各各都有一种独立性，尤其是本宗说这个三法无差，他的独立性的显明，更犹如鹤立鸡群，远过其他各宗之上。

何以见得呢？你只看其他各宗说到这个三法无差，不过在他施教立言之间附带地引来说说，只算是一种侧面的发挥，借作一种枝末的谈助，并不是他们中心的重要宗义，也并没有将它反复探讨、详细阐明。除了偶尔一时地说到了它，也就将它置之脑后了。就是那华严宗，他虽是研究华严的人，虽是研究这个三法无差的根本经典的人，而他对于这个三法无差，也并没有十分注意地探讨阐明，与他的中心宗义不曾发生什么显明的关系。干脆地说一句，这个三法无差在华严宗里面是无关宏旨的，所以华严一宗，也轻易不说到它。这个三法无差的名词，在研究华严宗的人也是很生疏的。唯有本宗的中心宗义，却和这个三法无差

发生了极密切的关系。因此，这个三法无差，也要算是本宗的一种主要成分。本宗的人，曾经将这一条法义反复探讨、详细阐明，乃至引起了一种极大的争论，这是其他各宗所没有的。然则本宗所说的三法无差，在各宗所说之中，不要算是鸡群立鹤吗？这个三法无差，不是到了本宗手里才大显神通吗？既是这样，我们现在认它是天台主要东西之一，和那三谛、三千两件法宝相提并论，并不为过。

话已说明，我们且来正式研究本宗所说的这个三法无差吧。

本宗所说的这个三法无差，是依着三谛圆融、一念三千之义而说的。它一方面是由那三谛和三千推引出来；一方面是证成那三谛和三千的妙理；而另一方面，还可以扩充那三谛和三千的内容。因此之故，它和那三谛、三千便发生了极密切的关系。于今且分两段来说，前一段是说这个三法无差和三谛圆融的关系，后一段是说这个三法无差和一念三千的关系。

前一段说这个三法无差和三谛圆融的关系

三谛圆融是我们研究过的。依着那三谛圆融的妙理说来，我们知道一切诸法，都是因缘所生，毕竟无有实体，而实体始终平等不动，便同有一个空谛。我们还知道一切诸法又都是仗因托缘，一时假现而有差别诸相，便同有一个假谛。我们更知道一切诸法又都是非有非空、非一非异，归于中道，便同有一个中谛。由此推去，我们现前的这个自心，和我们对立的这些众生，乃至我们所钦仰的那些诸佛，虽然有广狭胜劣之殊，却应当由空谛而认识它们也都是平等不动，由假谛而认识它们也都是假现差别，由中谛而认识它们也都是同归中道。这便应当说心、佛、众生三法无差了。

不过那三谛圆融，出于天台的创立，而这三法无差的意义，又超乎一般凡夫乃至小乘的思想之外，若是没有圣言量来做一个根据，是不易使人见信的。好在《华严经》上，显然有这个“三

无差别”之文，大可以证成这种三谛的妙理。同时我们也就可以依着这个三法无差的说法，而将这种三谛的妙理，切实地运用到一切境界上去，既运用到我心上去，又运用到众生上去，复运用到诸佛上去。于是无广无狭，无胜无劣，都是这个三谛妙理所能支配的境界。而我们对于这个三谛的运用，也才可以说是能尽其妙。然则这个三法无差，和那三谛圆融的关系，是何等的密切呢！

后一段说这个三法无差和一念三千的关系

一念三千也是我们研究过的。依着那一念三千的妙理说来，我们知道一一法界，除具有自界的体性之外，都具有其他各界的体性，便由一念而具百界乃至无量界。我们还知道一一法界，除具有自界的十如之外，又都具有其他各界的十如，便由一念而具千如乃至无量如。我们更知道一一法界，除具有自界的三世间之外，又都具有其他各界的三世间，便由一念而具三千诸法乃至无量诸法。由此推去，我们现前的这个自心，和我们对立的这些众生，乃至我们所钦仰的那些诸佛，虽然由人我迷悟之分而各各自成一种法界，却应当由“一心具足三千”而认识这自心也具足那众生和诸佛的体性，由“一众生具足三千”而认识这众生也具足那自心和诸佛的体性，由“一佛具足三千”而认识这佛也具足那自心和众生的体性，这便也应当说心、佛、众生三法无差了。

不过那一念三千，出于天台的创立，而这三法无差的意义，又超乎一般凡夫乃至小乘的思想之外，若是没有圣言量来做一个根据，也是不易使人见信的。好在《华严经》上，显然有这个“三无差别”之文，也可以证成这种三千的妙理。同时我们也就可以依着这个三法无差的说法，而将这种三千的妙理，切实地运用到一切境界上去，既运用到我心上去，又运用到众生上去，复运用到诸佛上去。于是无我无人，无迷无悟，都是这个三千妙理

所能支配的境界。而我们对于这个三千的运用，也才可以说是能尽其妙。然则这个三法无差，和那一念三千的关系，又是何等的密切呢！

综观上来两段所说，我们可以看出这个三法无差和那三谛、三千都发生了极密切的关系。那三谛、三千两件法宝，都是天台的中心宗义。因此，这个三法无差，自然也要算是本宗的一种主要成分。

不过在这三样东西之中，我们总要记得那个三谛是天台一宗的宏纲，而一念三千和三法无差，都是隶属于三谛之下的。三谛是一种理的安立，而一念三千和三法无差，都是运用这个理去对一切的境。那一念三千地运用三谛，我在上一期已经说过，于今试说这个三法无差地运用三谛吧。

简明地说，无差即是空谛；三法即是假谛；三法而无差，无差而三法，即是中谛。只是这样看去，它的运用三谛，应隶属于三谛之下，不已经显然可见吗！所以这个三法无差，虽然和三谛、三千都发生了极密切的关系，而它对于那两方面，好比一是父子，一是兄弟，这中间的关系并不能贸然认为同等。

在这中间，或者不免有人要发生一种疑问。便是，他要说：“寻常说起一样东西，有了一体一用，便已够了。于今说本宗运用那三谛之理去对境，已经有了一个一念三千，却何必再添上一个三法无差呢？这个三法无差，和那个一念三千，究竟有没有分别呢？若依着你上面那一段话说来，三法无差和一念三千，具有极密切的关系，几几乎同气连枝，犹如兄弟，好像没有什么差别一般。那么，你在这两者之中，只要介绍一种已足，现在却分说两期，不是嫌于重复吗？”

我便要告诉诸君，这个三法无差和那个一念三千，虽然同是运用那三谛的理来对这些境，并且各各都完全具有三谛的妙义，但是它们运用的手段，却是各各不同，在那三谛之中，正有一些

轻重。精密地看上去,可以说,那个一念三千,是从假谛上起的,是以表假谛为主的;这个三法无差,是从空谛上起的,是以表空谛为主的。因为那个一念三千,虽说它由三千而归到一念,可是它说三千的相用,历然万殊。我们在这中间,要知道它毕竟是说差别的,是说动乱的,是说幻有的,在完全具有三谛的妙义之中,它却重在假谛。至于这个三法无差,虽说它也见有三法,可是它说三法的体性,浑然一如。我们在这中间,要知道它毕竟是说平等的,是说不动的,是说空寂的,在完全具有三谛的妙义之中,它却重在空谛。若是将两者合起来,一空一假恰恰相对而立,也正是相得益彰。菩萨的行门,既常常从假入空,也常常从空出假,空假两义,都是不可偏废的。于今分说两期,正是分显空、假二谛,并不重复,而且都不可少。

上面所发生的疑问,总算也解释过了。现在我却还要对于这两件东西的相得益彰再加阐明一番。

你只看那荆溪大师,不是有这样的几句话,常为一般天台学者所称道吗?

三千在理,同名无明。

三千果成,咸称常乐。

三千无改,无明即明。

三千并常,俱体俱用。

此四句中,初、二,明因果各具三千;三,明因果三千只一三千,以无改故;四,明因果三千之体,俱能起用。则因中三千,起于染用;果上三千,起于净用。大乘因果皆是实相,三千皆实,相相宛然,实相在理,为染作因,纵具佛法,以未显故,同名无明。三千离障,八倒不生,一一法门,皆成四德,故咸常乐。三千实相,皆不变性,迷悟理一,如演若多,失头得头,头未尝异,故云无明即明。三千世间,一一常住,法性寂然,理具三千,俱名为体;法相宛然,事造三千,俱名为用。此事与理,圆融相即,是一非

二，理具无外，全指事造；事造无外，全指理具，故云俱体俱用。

他这几句话，虽是简短，但他的立言警辟，陈义新奇，思见精圆，境诣超绝，自有一种特殊的价值。他能常为一般天台学者所称道，固无怪其然。可是我们在这中间，却要知道他正是拿了这个三法无差合着那三千而说的呢！于今试约略地解说一下。

那“三千在理，同名无明”，即是说“心”、“佛”两法与“众生”并无差别。那“三千果成，咸称常乐”，即是说“众生”、“心”两法与“佛”并无差别。以上这两句，还是就着生佛两境分开来说的。至于“三千无改，无明即明。三千并常，俱体俱用”，便再将这生佛两境也合而为一，于是三法无差的义更为显出。那“三千无改”，是由有为而归于无为，由法相而归于法性，即是从假入空的三法无差。那“三千并常”，是由无为而转于有为，由法性而转于法相，即是从空出假的三法无差。总而言之，这几句话，实在是拿了这个三法无差的妙义合着那三千而说的。像这样的微妙说法，不能不说是天台一种伟大的成就。而这种成就，却是仗着一个一念三千和一个三法无差而来的。虽然再深一层说，还是要归功于他所奉为一宗宏纲的三谛，因为一念三千和三法无差都是依着三谛的。可是这个三谛，若是没有一念三千和三法无差将它运用出来，也就不能充分显出这样的妙义。并且，若是只有那一个一念三千，没有这一个三法无差，那时它运用三谛而显出的妙义，虽说已经将三千诸法归到一念上去，但是一念中的三千，依然有胜有劣，有圣有凡，差别历然，并没有彻底融成一片，必须再加上了这一个三法无差，才可以从那三千根本的十界中间，撤去它们的藩篱，混合它们的疆域，削平它们的阶级，而成了一片彻底的圆融，于是三谛的妙义也才得充分地显出。依着这一点说来，我们更可以看出它们的相得益彰。所以我在介绍三谛之后，便要来介绍这个一念三千和三法无差，而对于这个三法无差，也一定要另说一期，使它和那一念三千相对而立。

说到这里，诸君对于今天所介绍的这个三法无差，想必都起了一种相当的崇仰，想必也都成了一种固定的观念。于今我却要说出这个三法无差上面两种摇动甚大的问题。第一种是，这个三法无差的根据似乎有些不足为凭；第二种是，这个三法无差的意义也有两种不同的解释。

第一，三法无差的根据上的问题

上面说过，这个三法无差，是显有根据的，因为《华严经》上明明地有那“三无差别”的经文。不过这一段经文，在新旧两译上，却是有些出入。我上面所引为根据的两偈，只是旧译所出，若是新译，便不同了。我们且看新译经文是怎样说的呢？他说：

如心佛亦尔，如佛众生然。

应知佛与心，体性皆无尽。

在这新译上，他断然地将那“心佛及众生”是“三无差别”之文去掉，只说“佛”、“心”二法无尽，不说“心”、“佛”、“众生”三法无差。那清凉澄观大师，曾经解释这段经文，说出他所以撇开“众生”不与“佛”、“心”同说的理由是：

“佛果契心，同真无尽；妄法有极，故不言之。”

依此说来，新译的意义，似较旧译为严密，并且新译出在旧译之后，应当只有勘正旧译的讹误的，应当只有补订旧译的遗脱的，绝不致对于旧译所固有的完美意义反有漏失。那么，这个三法无差，似乎是出于一种误译，而经文的本意，却是一个两法。这个问题，足以摇动这个三法无差的根本，约略地看起来是很严重的。可是我们只要仔细地一加研究，也就会疑团冰释了。何以故呢？因为经文上“如心佛亦尔，如佛众生然”这两句，在新旧两译上是完全相同的。只要有这两句，这个三法无差的意义便已经包含在中，又何必一定要有了下面“三无差别”的明文才算根据呢？就是那清凉大师的解释，他在说那两法无尽之外，也仍然依用那旧译的三无差别而说，并没有指摘旧译之误。他说：

佛果契心，同真无尽；妄法有极，故不言之。若依旧译云：心佛与众生，是三无差别，则三皆无尽，无尽即是无别之相。应云：心佛与众生，体性皆无尽，以妄体本真，故亦无尽。是以如来不断性恶，亦犹阐提不断性善。又上三各有二义，总心二者：一染，二净；佛二者：一应机随染，二平等违染；众生二者：一随流背佛，二机熟感佛。各以初义成顺流无差，各以后义为反流无差，则无差之言含“尽”、“无尽”。又，三中二义，各全体相收，此三无差，成一缘起，上约横论。若约一人，心即总相，佛即本觉，众生即不觉，乃本觉随缘而成，此二为生灭门。下半此二体性无尽，即真如门，随缘不失自真性故，正合前文“大种无差”。若谓心佛众生三有异者，即是“虚妄取异色”也。

总之，新旧两译的经文虽有出入，而这个三法无差却是一条绝对固定可靠的法义。这在我们仔细研究之下是无可否认的，不过在一般初读《华严》的人，却极易怀疑到这上面。我们今天既来研究这个三法无差，对于这个问题，也就应当辨之早辨。

第二，三法无差的意义上的问题

这个三法无差的意义，虽很显明，可是历来也有两种不同的解释。一种说，三法之中，心为总，佛与众生为别；心为能造，佛与众生为所造。又一种说，三法互为能所总别。

本来华严宗人解释三无差别这段经文，便是用着前一种的解释，后来天台宗的“山外派”也采取了这一说，和那主张后一种解释的“山家派”争论甚烈。今且先说华严宗人的说法，以探其源。

甲、贤首法藏大师的《华严经探玄记》卷六云：

“如心佛亦尔，将凡类佛，如心造凡，作佛亦尔，皆从心起。如佛众生然，将佛类凡。下二句，会以显同，谓心作佛，心佛无别，心作凡夫，心凡无别，能所依同，故云无别也……本末有三：一唯本，谓真理，以就性净本觉名佛；二唯末，谓所变众生；三俱，

谓能变之心，以依真能变故。此三缘起，融通无碍，随一全摄，余性不异，故云无差别也。”

乙、清凉澄观大师的《华严经大疏钞》卷十九之上云：

“谓如世五蕴，从心而起造，诸佛五蕴亦然。如佛五蕴，余一切众生亦然，皆从心造。然心是总相，悟之名佛，成净缘起；迷作众生，成染缘起；缘起虽有染净，心体不殊。”

依着这样说，这号称无差的三法，并不是三样素来同等的东西，和我们理想中的三法，三样并立犹如鼎足、势均力敌、无所轻重的，正大不相同。

天台宗“山外派”之祖慈光晤恩大师，尝采取了这一说来解释三法无差。后来师资相承，依用不改，要算是“山外派”一种中坚的异义。

不过这一种“山外派”的异义，到了孤山智圆诸师手里，所说也有些改进。他们虽也说能所总别，却依然弄出三样并立的东西，像他们这样的说法，较之华严宗人要巧妙得多。他们是怎样说的呢？

孤山智圆大师《金刚铍显性录》云：

“名虽有三，义不出二。何者？以己望他，他名生佛，己从的示，故名为心。他生望己，己还名生，佛对余二，只是生佛。又复应知，各具三千者，须言己心、众生心、佛心，各具三千也。何者？自己依正及生佛依正，皆由心造故，皆由心具故……他人不解皆本于心，虽云不但心造三千，生佛亦造三千，不知皆指生佛心也。又云：国土自具三千，不知国土全是心故，此乃正同下文迷者谓草木瓦砾各一因果也。”

此外，源清大师《十不二门示珠指》、宗昱大师《注十不二门》、净觉大师《十不二门文心解》等等，都和孤山这样的解释异曲同工。

这一说，较之华严宗人所说虽似进步，其实他们依然是站在

一条战线上的。何以故呢？因为他们心里都抱着一种相同的观念，要认“色”、“心”是截然的两法，心是能造，色是所造；心是总相，色是别相。这两法的中间是有鸿沟为界的，各有体性，各有作用，绝对不容相混。所以他们无论是将众生、诸佛两法对着这个心而说，或是将自己、众生、诸佛三法对着这个心而说，都是认“色”、“心”本不同等的。

由于山外派也认色心本不同等，于是将这个三法无差合着那一念三千而说的时候，只可说心具三千，却不可说色具三千。这和那自任是天台正统的“山家派”是显有冲突了。

“山家派”说，心、佛、众生三法，实在是同一三千之法。不独心为能造能具，生、佛亦为能造能具；又不独生、佛为所造所具，心亦为所造所具。只因诸法互摄，随举一法，皆得为总，而视其余为别，所以举着心的时候，心为能造能具，佛及众生都是它的所造所具；举着佛的时候，佛为能造能具，心及众生都是他的所造所具；举着众生的时候，众生为能造能具，心、佛都是他的所造所具。总而言之，心、佛、众生三法，是互为能所总别的，依此便应说三法各具三千，也应说色心同具三千。

这两种不同的解释，在那“山家”、“山外”之争里面，曾经引起极大的论战，相持甚久，未得显明的胜负，使这一条三法无差的法义，常常有些摇动而不能得到一种固定的界说。我对于那“山家”、“山外”之争，将来是要详细地谈一谈的，于今只简略地批评他们一下，便是“山家”偏重空谛，“山外”偏重假谛。那偏重空谛的人，自然处处见着平等，所以“山家”说三法互为能所总别，而色心同具三千。那偏重假谛的人，自然处处见着差别，所以“山外”说三法显分能所总别，而色心不能同具三千。平心地说来，天台是三谛圆融的，偏重一谛，都不能算是得齐全。不过这个三法无差，原是以表空谛为主的，那么，在这两种解释之中，自应以“山家派”所说为正。我们对于这个三法无差意义上的摇

动,也就毋庸惶惑了。

以上所说,是这个三法无差上面两种摇动甚大的问题,于今都已经被我解决了。我对于介绍这一件主要东西的工作,总算也就完成了。今天便又暂时告别,下期再来履行这个向导员的职务吧。

(《威音》第 77 期)

由三谛说到性具善恶

自从我担任了诸君的向导以来，顺序地介绍那天台宗的主要东西，已经由三谛说到一念三千，又已经由三谛说到三法无差了。那三谛是天台特显的法宝，而一念三千和三法无差也都是天台所盛称的。诸君听了我前几期所说，一定也知道它们在天台的宗义里面，都具有一种绝大的价值。除此以外，还有什么主要东西值得介绍呢？我便要告诉一般听讲诸君，我们由三谛说到一念三千，又由三谛说到三法无差之后，还应当由三谛说到性具善恶。

当我在上两期说那一念三千和三法无差的时候，曾经为着提清头绪起见，告诉过诸君几句话，就是说：“三谛是理上的事，也就是天台一宗的宏纲；一念三千和三法无差是境上的事，却都是隶属于三谛之下的，它们只是运用那三谛的理来对这些境。虽说一念三千从假谛上起，以表假谛为主。三法无差从空谛上起，以表空谛为主。可是三谛原是相即的，既有一谛，便具三谛。所以说它们都是依着三谛而建立的，并且是相得益彰的。”以上所说的这几句话，我想诸君一定都还记得。那么，前面的头绪总算已经提清，现在便当继续提清后面的头绪。

这个性具善恶，也毕竟是隶属于三谛之下的，它也只是运用那三谛的理来对这些境，所以也可说它和一念三千、三法无差同是境上的事。不过它和一念三千、三法无差虽同是运用那三谛的理来对这些境，而从那精密的分析上说，却也可以看出它们各有所显，也正是相得益彰。因此，我特将这个“性具善恶”紧紧地接着那一念三千、三法无差之后而加以介绍。

所谓“性具善恶”是怎样说的呢？简明地说，天台一宗，他以为我们的本性里面，不仅具有善性，同时还具有恶性。所以他建立了一条法义，便是“性具善恶”。

说到这个性上的问题，佛教里面的其他各宗，大都专主性善，他们都说：“我们的本性，就是真如法性，这真如法性是纯真无妄、纯净无染的。换句话说，也就是纯善无恶的。所以佛说一切众生本性清净。至于众生之所以有恶，乃因众生依着那无明的妄惑，背着我们的本性而起的。我们应当顺着本性，断恶修善以求证悟真如法性。”像这样的说法，乃是佛教各宗的通谈，就是那最高的华严圆教极说，也是这样的。唯有天台一宗，独标异义，却说我们的本性不是纯善无恶的，它既具有善，也具有恶，性善是不断的，性恶也是不断的。这实在是异军突起，独树一帜，也就是天台一宗与其他各宗迥别的一点。

我提出了天台宗这一条法义，想一般听讲诸君不免都要大加诧异，并且不免都要大加反对。何以故呢？善是大家所喜的，恶是大家所恶的，纵然他是一个作恶的人，也不愿意人家批评他所作是恶。何况离开这些造作而说本性，当我们清净洁白不曾作恶之先，偏偏要预先冤诬我们，说我们的本性里面原来具有恶性，这好比骂我们是生成的恶人，就好比骂我们是生性顽劣的恶种，自然是大家都不愿听的，又怎能不大加诧异、大加反对呢？

并且在这诧异和反对之中，也不仅为着这些好恶毁誉的心情，实在还有一种绝大的关系。因为我们这些人类，灵智高于一切物类，所要求的，便是那真善美的境域。我们的标准是善，我们的趣向是善，我们的归宿是善，自然也要认定我们的本体是善。我们的原来是善，所以一定要说我们的本性是善。这个本性是善的观念，是极普遍而且极悠久的。它所以能如此，实只为它最合于我们人类的一般思想之故。于今却说我们的本性不是纯善而兼具有恶，这便犹如晴天一个霹雳，打破了历来一般思想

中那样真善美的境域，不免令人大失所望，也不免令人茫然无归。若是再进一层说，他这种说法的恶劣影响，还不堪设想呢。从世法一方面讲来，人们历来认定本性是善，于是不敢违逆本性而为恶。偶然为恶，也常常因着良心发现而中止。就是恶已作了，他未免还要受着良心上的责备，使他耿耿不安，从此悔改。于今既然说本性里面原来有恶，作恶也可以说是出于天性，大家不会任性为恶、肆无忌惮吗？从出世法一方面讲来，学人历来认定本性是善。于是仰慕那真如法性的清净胜妙，要随顺我们本有的觉性，修一切善，断一切恶，以求明心见性，乃至最后证得实性，圆成佛性。于今忽然说本性里面也兼有恶，推翻了一向的信仰，大家不会迷闷无依、趣入外道吗？你看，这两方面的影响，是何等的恶劣，我们对于这一条反常的法义，大加诧异，大加反对，不也是应当的吗？

话虽如此，可是天台宗这一条法义，也不是信口妄立的，他实在有超特的眼光，有深刻的见地，有精妙的理论，有强大的作用。这一点，他与其他各宗迥别，并不能说他无端标新立异，也正是他在诸宗之中卓然独露头角的地方。我们在诧异之余，正不宜贸然反对，还须得加以详细地研究。

本来谈到性的善恶，我国古代的贤哲也有多种说法。那位历来奉为大成至圣的孔子，他对于这个“性”字，是罕言的。所以他的弟子说：“夫子之言性与天道不可得而闻。”可是孔子也曾说过：“性相近也，习相远也，唯上智与下愚不移。”依此而言，他的说性，是犹如一张纯白的纸，而善恶乃是后来染上的色彩。人类的本体无所谓善恶，但有智愚之分，除了那些上智下愚之外，都可以随着环境塑染的。说者因称他这样的性论为“性纯可塑论”。不过也有人说，他不说性是善，而只说性相近。所谓相近，便是善多恶少。并且他说上智下愚不移，那么，性也不一定都可以塑染的，称他做“性纯可塑论”，似乎还不甚适当。真正主张

“性纯可塑论”的人，要算那一位告子。告子说：“性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也。”那时孟子出来，却极力地驳斥告子，他说：“水信无分于东西，无分于上下乎？人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。”因为孟子主张这个性一定本来是善的，只不过也随着环境而塑染，所以后来有善有恶，这便成了“性善可塑论”。自从孟子主张性善以后，一般学者大都信奉着这一说，唯有一位荀子，他却主张性恶，和孟子刚刚立于相反的地位。不过他也说这个性仍可以随着环境塑染的，这便又成了“性恶可塑论”。到了他的学生韩非子手里，却不同了。韩非子也主张性恶，而他认为这种恶性并不是可以塑染的，唯有用峻酷的刑罚去抑制他，用严明的奖赏去顺诱他，才可以止恶而扶善。至于感化，是没有什么用的。这一说，是性论之中最刻酷的，不大为人所喜。在可考的史实上，韩非之后，性恶的说法，也就没有人再出主张了。到前汉时代，董仲舒出世，他曾经融合以前各家的性论而改为“性三品论”。他认为圣人之性是善的，实为上品；庸人之性是恶的，实为下品；中人之性是可善可恶的，实为中品。同时他说：“性比于禾，善比于米，米出禾中，而禾未可全为美也，善出性中而性未可全为善也。”这种主张，是网罗各家的说法而加以修改的，其中上下两品的性不可塑染，唯有中品才可塑染。到后汉时代，王充出世，他不说三品，却又主张这个性有善有恶，同时都是可以塑染的。他这一说，比较那“性三品论”为简单，也比较那“性三品论”为融浑，后来一般学者差不多都承认他，依用他。但是那“性三品论”到了唐朝韩愈手里，又曾一度复活。韩愈除说性有三品之外，又说性涵有五种要素，即是仁、义、礼、智、信。他说：“上焉者之于五也，主于一而行之于四；中焉者之于五也，一不少有焉，则少反焉，其于四也混；下焉者之于五也，反于一而悖于四。”这种说法，对于性善性恶之间，又加了一些材料。

他大概是由孟子所说的“四端”蜕化而来的，可是孟子和董仲舒都没有像他这样的说法。后来到了宋朝，那周程张朱一般大儒，倡为性理之学。他们的说性，便分为两种，一种是天地之性，一种是气质之性。天地之性是粹然至善的，气质之性是有善有恶的。两性虽不同，却不相离，并且是可塑染的，学者应当变化气质之性以求回复天地之性。这一说的势力是很大的，一直到明清诸儒，还依用着它。上来所述的这些性论，也可谓洋洋大观了。在他们中间，主张性善的固然也有，而说性兼有善恶的亦复不少。平心而论，我们虽不愿自己原来兼具恶性，而事实上也确实有原来兼具恶性的端倪，何况天台宗这一条法义，是根据那“三谛圆融”、“一念三千”、“三法无差”等等妙旨而立的。于今且分别地解说一番吧。

先说那“三法无差”和这“性具善恶”的关系。

三法无差，是我们已经了解的，就是自心不异众生和诸佛，众生不异诸佛和自心，诸佛不异自心和众生。进一步说，自心即是众生和诸佛，众生即是诸佛和自心，诸佛即是自心和众生。依此说来，诸佛所具善性，固然是自心和众生所同具；自心和众生所具恶性，也自然是诸佛所同具。那么，无论是自心的性，或是众生的性，或是诸佛的性，都应当是一样的，一样便应当同具善恶。如若不然，那三法无差也就不能成立了。

次说那“一念三千”和这“性具善恶”的关系。

一念三千，也是我们已经了解的，就是十界之中，一一法界，都具有其余九界的种种体性。由十界、十如、三世间的互乘而成为三千诸法，这三千诸法是一界之中所全具的。进一步说，一念之中，必落一界，这一一界，自然也具有其余九界的种种体性，由十界、十如、三世间的互乘而成为三千诸法，这三千诸法又是一念之中所全具的。依此说来，四圣界所具善性，固然是六凡界所同具；六凡界所具恶性，也自然是四圣界所同具。那么，无论是

声闻、缘觉、菩萨和佛界的性，或是天、人、阿修罗界的性，或是地狱、饿鬼、畜生界的性，都应当是一样的，一样便应当同具善恶。如若不然，那一念三千也就不能成立了。

再次说那“三谛圆融”和这“性具善恶”的关系。

三谛圆融，也是我们已经了解的，就是为破情而说空谛，用空以照有，即显诸法的平等不动；为立法而说假谛，用假以照无，即显诸法的假现差别；为绝待而说中谛，用中以双照有无，即显诸法的同归中道。进一步说，一空一切空，全假中而为空；一假一切假，全空中而为假；一中一切中，全空假而为中。依此说来，由破情而融泯一切善恶，便当一空一切空；知一切善恶都出于一个平等不动的性，由立法而建立一切善恶，便当一假一切假；知一切善恶都出于一个假现差别的性，由绝待而统究一切善恶，便当一中一切中，知一切善恶都出于一个同归中道非一非异的性。那么，无论是空谛上所见的性，或是假谛上所见的性，或是中谛上所见的性，都应当是一样的，一样便应当同具善恶。如若不然，那三谛圆融也就不能成立了。

综观上来三段所说，我们可以看出这个“性具善恶”确是根据那“三谛圆融”、“一念三千”、“三法无差”等等妙旨而立的。若是用那三谛为纲而分配着它们，那么，一念三千从空谛上起，以表空谛为主；三法无差从假谛上起，以表假谛为主；性具善恶，便可以说是从中谛上起，以表中谛为主。不过我们在这样的分配之中，还要记得三谛即是一谛，一谛便具三谛，所谓“一念三千”，所谓“三法无差”，和所谓“性具善恶”，又实在各各都完全具有三谛的妙义。总而言之，这“性具善恶”的一条法义，确是有很正当的根据的，也就是天台一宗的一贯主张。我们对于它，不仅不应反对，并且也毋庸诧异。

但是，这一条法义，在天台的宗史里面，也曾经引起一种绝大的波澜，只因那诧异和反对它的历来便大有人在。我们试看

那唐宋之间天台宗盛行的时候，不仅那与他对立的“华严宗”要极力地加以破斥，就是本宗自己的支流“山外派”也曾极力地加以破斥。

反过来看，本宗的正统，却又引以为自宗的一种异彩。考这一条法义，天台智者大师始发之于《观音玄义》等书，荆溪湛然大师续弘之于《止观辅行》等作，而四明知礼大师为着对破那华严宗和山外派的异义，阐扬更力。因之本宗的人，莫不艳称。他们都说，那些主张性是纯善的各宗，自命为圆教极说，实在只算是别教的说法。若论真正的圆教，便应说性具善恶。这一条性具善恶的法义，可说是震醒群迷，超出一切。于今我们且看他们是怎样的加以赞叹吧。

《观音玄义记》云：“只一具字，弥显今宗。以性具善，他师亦知。具恶缘了（缘因、了因，亦具性恶），他皆莫测。”

《天台传佛心印记》云：“是知今宗性具之功，功在性恶。”

《妙宗钞》云：“他宗圆极，只云性起，不云性具，深可思量。”

从这些言论看上去，可见这个性具善恶，实在也是本宗的主要东西之一。所以我在介绍那“三谛圆融”、“一念三千”、“三法无差”之后，便要紧紧地接着介绍这个“性具善恶”。

当我介绍这个“性具善恶”的时候，还有几个疑问，须得依次提出，详加解答。这几个疑问，是研究这一条法义的人一定有的，在天台的典籍中原也谈得很多。于今再分别地解说一番吧。

第一问：本宗这种性具善恶的说法之中，既说性善不断，性恶也不断，那么，阐提与佛，又从何分别呢？

第一答：性有善有恶，而善恶又有性有修。性是天然的，修是人为的。性是本具不改的，修是随缘变造的。依着性善性恶而言，即是从那法性寂然边，说那些理具三千之中，本来具有一个善，也本来具有一个恶。依着修善修恶而言，即是从那法相宛然边，说那些事造三千之中，有时造出一个善，也有时造出一个

恶。于今要研究阐提与佛的分别，便当说，阐提的性善虽不断，但他的修善断尽，所以成为阐提。佛的性恶虽不断，但他的修恶断尽，所以成为佛。

第二问：性善与修善，性恶与修恶，难道是漠不相关的吗？

第二答：我虽用着性修两种善恶来分别阐提与佛，可是性与修并非漠不相关的。因为性就是理，修就是事，事理本来相即不二，性修也本来相即不二。所以本宗人也说，修外无性，性外无修。在性时，全修成性；起修时，全性成修。虽全性成修，而未尝少亏性德，以常不改故。虽全修成性，而未始暂缺修德，以常变造故。由此应说，修即是性，性即是修。不过性是本具，修是后起；性是本体，修是作用。这两件物事，毕竟有些不同，我们要容易了解它，最好是用那唯识家的种子和现行来说，阐提有性恶也有修恶，佛有性善也有修善，便是有种子又有现行。阐提不断性善而断尽修善，佛不断性恶而断尽修恶，便是只有种子而不起现行。

第三问：唯识家说，现行可断，种子也可断。如何本宗却一定要说性的善恶不断呢？

第三答：本宗所说性修，和唯识家的种子现行也毕竟有些不同，种子可断而性不可断。所以本宗人说：“性之善恶，但是善恶之法门，性不可改，历三世，无谁能坏，复不可断坏。譬如魔虽烧经，何能令性善法门尽！纵令佛烧恶谱，亦不能令恶法门尽。”

第四问：阐提不断性善，所以他将来还能使修善起，也有成佛的时候。反过来说，佛不断性恶，不是将来还能使修恶起，也有成阐提的时候吗？

第四答：本来性善不断的阐提，既能还生善根；性恶不断的佛，也能再起恶业。不过阐提原以邪痴断尽修善，虽不断性善，但不达性善本来空净，以不达故，后时还为善所染。因此修善得起，广治诸恶，最后也有成佛的时候。佛原以圣智断尽修恶，虽

不断性恶，但能达性恶本来空净，以能达故，于恶自在，不复为恶所染。因此修恶不得起，但以自在故，广用诸恶法门化度众生，终日用之，终日不染，绝没有再成阐提的时候。所以迷悟的分别，不在断不断上，却在达不达上。佛能达，阐提不能达，这是截然两途，不能相比的。如果阐提能达，也就不叫做阐提了。

第五问：本宗说性具善恶，那么，本宗对于善恶两样东西，不是完全认为同等吗？

第五答：本宗虽说我们的本性里面同等具有善恶，但是他也不认善恶完全同等，这在他说修善修恶的时候可以看出。因为他说修有两种，一种叫做顺修，一种叫做逆修。顺修是用着觉了的心，借智起修，顺自体而动，契证我法二空，由此所修便成种种净业，这便叫做顺修。逆修是用着愚迷的心，依惑起修，违自体而动，坚持我法二执，由此所修便成种种染业，这便叫做逆修。依着这个顺逆二修说来，修善修恶，虽可并称，可是修善才是顺修，修恶却是逆修。逆修之极，至于断修善尽，便是阐提。顺修之极，至于断修恶尽，便是诸佛。在这中间，一逆一顺，一智一愚，显然有高下之别。天台一宗，又何尝认善恶完全同等呢？并且从顺逆两字上看去，他虽说善恶是性所兼具，而实以善为性的自体所居，以善为性的正轨所出，和那些说性是纯善的，不也有些殊途同归吗？

第六问：善恶既不同等，而恶又与性的本体相违。那么，我们的本性，便不是那平等一如清净不动的真如法性。学佛的人，要求见性，要求证性，他所见所证的，一定只是那真如法性而不是我们的本性了。这句话对吗？

第六答：这句话是不对的。我们的本性，就是那真如法性。你不要以为有了善恶便不平等、不清净了，实则这个性是不生不灭、不垢不净、不增不减的。所以本宗人说，性善性恶只是一个法门，这个法门是可出可入的。诸佛向门而入，便使修善满足，

修恶断尽。阐提背门而出，便使修恶满足，修善断尽。人有向背，门终不改。

第七问：善恶两法究竟是一，是二？我们的本性既兼具善恶，究竟如何与那平等一如、清净不动的真如法性合一呢？你说一个向背，一个不垢不净，是不能使我们了解的，你还须详细地说一说。

第七答：善恶两字的安立，原也有两种说法：一种是约情智说的，一种是约迷悟说的。约情智说，是客观方面的事，所谓以情分别，诸法皆邪；离情分别，诸法皆正。今圆人应用佛眼种智，了达一念染情，体具十界，互融自在，则一切诸法悉皆清净。所以约情智而说善恶，那兼具善恶的性是不妨与那平等一如、清净不动的真如法性合一的。约迷悟说，是主观方面的事，所谓三千在理，同名无明，三千果成，咸称常乐。学人当知迷则十界净秽俱染，悟则十界净秽俱净。所以约迷悟而说善恶，那兼具善恶的性也是不妨与那平等一如、清净不动的真如法性合一的。上来这两种说法，还是对修门说的，若是直约那平等一如、清净不动的真如法性说来，便要非迷非悟，非净非秽，一切众生，不劳造作，本性灵明，具足十界，不受诸垢。我想，像这样的详细解说，你一定可以了解了。

第八问：真如法性，毕竟是平等一如、清净不动的。所以一切大乘经典都说一切众生本性清净，这实能使一般学人易生信解而不起疑谤。于今本宗却一定要独标异义，说性具善恶，究竟有什么好处呢？

第八答：佛法最忌执着，而真如法性却又是本来平等一如、清净不动的。寻常一般学人，习闻一切大乘经典的性善说，便执着了一个善性，便执着了有善可修，有恶可断。于是一修一断，显然有作，历劫辛勤，苦难圆满。殊不知善恶性空，同出于如，一悟无生，立地成佛。我们正应当说，性是纯善，固是清净；性兼具

恶,也是清净。所以说性具善恶,不仅等于说一切众生本性清净,还能打破这个善恶的执着。学人果能借着这一条性具善恶的法义,悟知本性灵明,非净非秽,善恶同具性中,同是一样的空净,立刻放下一切,不受诸垢,那么,三观十乘,无惑可破,无理可显,便成了一种“无作妙行”。你看,这样的好处,是何等的胜妙呢?

我们的问答到了这里,也就可以结束了。诸君对于这个性具善恶,一定也要由了解而加以赞叹了。不过我知道听讲诸君心里一定还有一个急迫的需求,就是我说性恶也是清净,须得找出一些经典来证明一下。于今我且就着眼前记得的略举一二吧:

(1)《无行经》上说:“淫欲即是道,痴恚亦复然。如是三法中,具一切佛法。”

(2)《般若理趣经》上说:“诸法及诸有,一切皆清净。欲等调世间,令得净除故。有顶及恶趣,调伏尽诸有。如莲体本净,不为垢所染。诸欲性亦然,不染利群生。”

(3)《圆觉经》上说:“一切障碍,即究竟觉。得念失念,无非解脱。成法破法,皆名涅槃。智慧愚痴,通为般若。菩萨外道所成就法,同是菩提。无明真如,无异境界。诸戒定慧及淫怒痴,俱是梵行。众生国土,同一法性。地狱天宫,皆为净土。有性无性,齐成佛道。一切烦恼,毕竟解脱。法界海慧,照了诸相,犹如虚空,此名如来随顺觉性。”

(4)《维摩诘经》上说:“若能不舍八邪,入八解脱,以邪相入正法,以一食施一切,供养诸佛及众贤圣,然后可食。如是食者,非有烦恼,非离烦恼;非入定意,非起定意;非住世间,非住涅槃。其有施者,无大福无小福,不为益不为损,是为正入佛道,不依声闻。”

(5)《维摩诘经》上又说:“若须菩提不断淫怒痴,亦不与俱,

不坏于身而随一相，不灭痴爱，起于解脱。以五逆相而得解脱，亦不解不缚，不见四谛，非不见谛，非得果，非不得果；非凡夫，非离凡夫法，非圣人，非不圣人。虽成就一切法，而离诸法相，乃可取食。”

(6)《维摩诘经》上又说：“彼罪性不在内，不在外，不在中间。如佛所说，心垢故众生垢，心净故众生净。心亦不在内，不在外，不在中间。如其心然，罪垢亦然，诸法亦然，不出于如……一切众生心相无垢。”

(7)《维摩诘经》上又说：“佛为增上慢人说离淫怒痴为解脱耳，若无增上慢者，佛说淫怒痴性即是解脱。”

(8)《维摩诘经》上又说：“若菩萨行于非道，是为通达佛道。”

(9)《维摩诘经》上又说：“六十二见及一切烦恼，皆是佛种。”

(10)《维摩诘经》上又说：“善不善为二，若不起善不善，入无相际而通达者，是为入不二法门。”

只举出以上这几条，我想也可以证明了。其余足资证明的经典虽多，也就不再举了。我对于介绍这一件主要东西的工作，总算也完成了。今天便又暂时告别，下期再来履行这个向导员的职务吧。

（《威音》第 78 期）

法相演坛



试辟一条研究法相的新捷径

今天又是民国二十四年的元旦了，在这“恭贺新年”的声中，鄙人又得和诸君欢然聚首，并且大家都仍然能够来探讨这普度众生的佛法上一些问题，足以自利而利他，没有把这个履端于始的良辰胡乱地度过，这实在比寻常一般新年的集会来得有意义，我们大家正值得互相庆慰。

不过本演坛的开讲已经几年，所谈的佛法上一些问题，也已经各成段落，当这万象更新的时候，我们又提出一些什么新的材料来供探讨呢？

我便当在这个时候报告诸君，去年我那讲演次序的拟定，原是依着几处来信上的建议，十二期中，都是讲说些佛教里面的名相。不料我将这个拟定发表以后，又接到了几处的来信，他说研究名相不如进而研究法相。那时，我因为所拟定的次序已经发表，并且名相的研究也实在是一种必要的工作，便没有接受这个后来的建议。可是近来研究法相的人还是很多，时常有些问题提出，要来和我探讨，我想这个法相的研究，似乎也是目前一种当机的急务。我们今年便依着那一个后来的建议，将这个小小的演坛暂时变作一个法相大讲座，公开地把那博大精深的法相教义弘阐一番吧！

可是提起了这个法相的研究，却要令人感觉无数的难点。

(一) 法相宗的典籍难于披读

法相一宗，典籍极多，而其中的文字为着要适合于说明法相之故，别成一种风格，既极繁琐，复极艰涩，和他宗的典籍文字几乎截然不同；初次披读的人不仅不能了解，还往往不能句读；并

且用笔谨严，陈义板滞，披读起来枯寂无味，以致有许多人披读他宗的书易感兴趣，而一见着本宗的书便觉头痛。这难于披读一层，要算是研究法相的第一难点。

（二）法相宗的名相难于记忆

本宗既以法相为名，所以他的典籍中间，到处有很多的名相。这些名相的细密和复杂，在佛教各宗之中要首屈一指。因为它不仅是细若牛毛，并且还几乎是纷如乱丝，所以在研究法相的人是很不容易记忆明晰的。如果不是精力弥满、神智特强的学者，便往往不能统摄始终、兼赅本末。这难于记忆一层，要算是研究法相的第二难点。

（三）法相宗的义理难于贯通

从那些难于披读的典籍和那些难于记忆的名相之中，要想贯通法相一宗的义理，自然是一件难而又难的事。古今来研究法相的学者，往往有用功至数十年之久，甚或竭其毕生之力，还不能得其要领，丝毫没有受用。我们不要怪他根机太钝，或是怪他用功不勤，当知这法相一宗本来不易研究，用功要久，看书要多，比之研究其他各宗格外吃力。这难于贯通一层，要算是研究法相的第三难点。

（四）法相宗的言教难于宣说

法相是最繁密、最切实的，因此本宗的言教较之他宗，格外来得谨严，而以合乎“因明”为原则，一字之下，几经斟酌，一言之立，煞费踌躇。如果稍微轻心一些，随意地更改一字，或随意地多出一言，便不免发现种种的毛病，流于堕负，不能成立，真所谓毫厘之差，千里之失。因此之故，古今来研究法相的学者，纵然幸而得其要领，他也往往不敢出之于文字言说以教人。这种现象，越是用功深久，越是如此。这难于宣说一层，要算是研究法相的第四难点。

(五)法相宗的演讲难于听受

“开口即错”的这种恐惧，不仅谈法性者有之，谈法相者亦复如是。所以法相学者纵然强为开口，也只是根据着本宗典籍上那些晦解的陈言，依样葫芦地背诵一番。在他自己以为必如是方可告无罪于听者，殊不知一般听者听了那些晦解的陈言以后，大都如聋如哑、莫明其妙。仔细研究起来，这个中间还包含着两种很大的毛病：一种是他对于许多专门术语，自己都已经当作家常便饭，便认为一般听者也都能懂；另一种是他除了用这许多专门术语之外，自己也不能另用其他显明浅近的话说出来。有了这两种毛病，所以听而能懂的人便极少了。这难于听受一层，要算是研究法相的第五难点。

合着上面所说的五个难点看来，今年本演坛如果进而研究法相，或者不是大家都欣然乐闻的事，有些在法相里面用过功的人，一定还要疾首蹙额而相告，说从今以后，我们在本演坛里面听讲，便只会增加苦闷，不复更有以前的乐趣了。并且，这个法相的研究不是三言两语所能了事，如果切实地研究起来，这个苦闷的法相大讲座，还不知道要延长到何年何月才可罢讲，恐怕至少也要十几年呢！

我便又当报告诸君，鄙人素来有一种志愿，要想从这个汪洋浩瀚、艰深繁复的法相宗中间，辟出一条简单、明显、浅近、平易的新捷径，使后来的法相学者由此前进，由此趋入，容易达到法相教义的中心境地，既不致绕着那迂回的路线而多延时日，更不致再从那歧中有歧的许多歧路里面，来回往复而迷失方所。这是我历来所抱的一种志愿，所以我不说法相则已，如果要说法相，便不愿依据那些老的排场、剿袭那些老的套头、背诵那些不易了解的典籍、运用那些不能通俗的术语，必须想出一种新的方法，理出一种新的头绪，务求一般听讲的人，不觉其难而反觉其易，不觉其苦而反觉其乐。那时，一句的纲领，或可以通得数百

卷的经论；一期的会讲，或可以抵得数十年的工夫。那么，在这个小小的演坛里面，也可以完成我们这个法相的研究了。这一段报告，我想，一定是诸君欣然乐闻的。鄙人便请在这个除旧布新的新年之中，引着诸君一同走上这一条研究法相的新捷径。

现在，我们既预备向着这一条新捷径走去，我便当在这出发的第一步，先和诸君说出一段彻首彻尾的要紧话儿，使诸君立在这个新捷径的起点地方，便能洞晓全程，辨明方向，立刻有开门见山的快感。这也可算是捷径中之捷径，同时也就是遣出一批开辟这条新捷径的先锋。

不过，我在说这一段要紧话儿之前，又须得预先郑重声明一句，便是我所要说的这一段话，并不高深，而实在是异常浅显；并不特别，而实在是异常普通；并不繁难，而实在是异常简略。诸君听了，一定大家都是已经知道的。可是在这中间，诸君还应当以十二分的深心、十二分的注意，听得明白，记得清楚，看得透彻，并且时时念诵，时时观想，然后才可以安步于法相道中，不复颠倒迷闷。这好比是一道护身的神咒，就好比是一块指路的短碑；万不可认为老生常谈，等于秋风过耳。当知一般颠倒迷闷于法相道中的人，他们大都为的是没有记清、看透这一点，然而这一点又何尝不是他们已经知道的呢？

这究竟是一段什么话呢？且听我道来：

“我们研究佛法，有一个最要之点，必须首先认清的，在佛法中间，无论是哪一宗，都是以成佛为唯一的目的地。而在未成佛以前，修行的唯一对象就是那由无始无明所起的‘我见’。因为一般凡夫的病根，全在一‘我’字上，有我则凡，无我则佛。所以各宗的教法都是要破除这个我见以成佛，不过所用的方法各各不同罢了。”

这原是研究全部佛法的第一条大纲领，也就是研究法相的第一条大纲领。我们试看，法相宗里面为什么弄到这样的汪洋

浩瀚、艰深繁复呢？他不是为了要说尽一切法的相吗！可是，他又为什么要说尽一切法的相呢？难道他是要纂成一部完备的名相大辞典？或是要发表一部特殊的自然科学吗？这自然都不是的。他的用意，实在是要说尽一切法的相以破我，由破我以成佛。

何以他的“破我”要说尽一切法的相呢？这便因为我们的“我见”非常牢固，宛然实有一个“我”在一切法的中间。于今，特将一切法的全体大用都尽量地分割出来，看这个“我”究竟在哪里？而其结果自然是没有这个“我”，这个“我见”也自然可以破除了。所以法相宗的破我，便用了这个方法。

不过，他因为用了这个方法，要说尽一切法的相以破我，便不免弄到这样的汪洋浩瀚、艰深繁复了。他不是有意要卖弄这样的汪洋浩瀚，只因一切法相的范围实在太广大，而他也不能不尽量地广大，且唯恐其广大有所不及；他也不是有意要造成这样的艰深繁复，只因一切法相的内容实在太细密，而他也不能不尽量地细密，且唯恐其细密有所不及。于是法相一宗，便犹如一片大海，而他所说的一切法相，便犹如大海里面的沙，所以古人常说，研究法相犹如入海数沙。你看，这入海数沙的工作，是何等的繁重！然而他既然用了这个方法，却也是无法避免。因此，我们也可以说，法相宗的破我，较之其他各宗所用的方法，要算是一个极难的了。

可是他为了要破我，而他的破我又为了要成佛，所以也就不辞艰苦来从事于这种繁重的数沙工作了。

我们在这中间，应当知道他在佛教各宗之中，用了一个极难的方法，实在别有一种绝大的努力。而他的这样努力，却也正和其他各宗一样，只为的是要破我以成佛，并非故作高谈、好为辩论。我们研究法相，必须体会他的这种用意，从他的这条道路上去破我，更从他的这条道路上去成佛，才不辜负了法相宗历代祖

师的苦心。所以我说，这一条全部佛法的大纲领，也就是研究法相的大纲领。

但是，这一条大纲领，在其他各宗之中，虽也有时不易为学者体会，却还处处有些端倪，唯有法相一宗，却是最难体会。有许多研究法相的人，研究到几十年，还不曾体会他的这种用意，既不了解他为的是要破我，也不了解他为的是要成佛，以致往往辜负了他的历代祖师的苦心。说也难怪，你看他们干着这种繁重的数沙工作，数来数去，无非是沙，数到几十年，还愁不能数尽。在这种茫无津涯的情形之下，他们整个的灵心都已经深深地埋到沙子下面去，自然都会被这种繁重的工作所迷惑而弄得莫明其妙。就是从前曾经闻知这法相宗破我成佛的用意，这时也就会忘记得干干净净，不容易再涌现于心头。若是本来不曾闻知的人，在这茫茫暗海之中，那更无从悟到了。所以研究法相的人，往往不能得益，却成了许多的病。总括起来便可以分作两门来说。

甲、不明法相宗的用意是在破我，便有“茫无把握”或“迷执法我”等病。

在法相宗的本意，原是要说尽一切法相以破我，其中所说，无论何种法相，都是为着破我而加以发挥，犹如项庄舞剑而其意常在沛公一般，明眼的人便可以由此破我。无奈寻常一般法相学者，大都被这种繁重的数沙工作所迷惑，不能认清这一点。于是他所说的种种法相，便变成了一盘散沙，无从贯串，好像是无的放矢，也好像是游骑无归，这便成了“茫无把握”的一种病。可是这一种病还要算是轻的，此外还有一种“迷执法我”的病，便更可惊了。他们因为法相宗对于一切法相，都要分割得明明白白，其中所有的自性差别，都实实在在地固定着，绝对不许推移，自己既不了解他的破我的用意，这许多的法相便成了许多牢固的“法我见”。像这样的“法我见”，较之寻常只有一些散漫模糊的

影像的“法我见”，还要强盛数十百倍。本来想破除我见，于今却增长了一些我见，不是适得其反吗！不是反而受了大害吗！果然如此，我们研究法相，倒不如不研究了。

乙、不明法相宗的用意是在成佛，便有“空手而返”或“高谈玄理”等病。

在法相宗的本意，原是要破我以成佛，其中所说，无论从哪一种法相上破我，都是为着成佛而加以发挥，犹如项庄欲杀沛公而其意实欲成就西楚霸业一般，用功的人便也可以由此成佛。无奈寻常一般法相学者，大都被这种繁重的数沙工作所迷惑，不能认清这一点，只注意在数沙这件事上，而忘记了他的重大的目的，以致颠来倒去，始终不能跳出沙子的范围。自己也不知道是何所为，就是幸而想到我们是要成佛，他已经是筋疲力尽，成为强弩之末，不复能更谋修证，只糊里糊涂地白费了许多气力。腊月三十日到来，丝毫不能作用，这便成了“空手而返”的一种病。可是这一种病也还要算是轻的，此外还有一种“高谈玄理”的病，便更可惊了。他们在法相宗典籍里面钻研既久，对于这些法相不觉地因相习而日亲，虽然没有摸着它的首尾，却喜欢常常地玩弄这些法相以自娱。那些钝根的人处处攀缘枝叶，时时堕入葛藤，持其误而迷其真，见其小而失其大，自然是徒劳无功；就是那些利根的人，他能得着法相的中心，但也往往只迷恋着纸上的空谈，得意于笔端舌底，抱着一些虚渺的胜解，以为即此已尽学佛的能事，不复计及我们为的是成佛，要从实际上去修证，腊月三十日到来，也丝毫不能作用。果然如此，我们又何必研究法相呢！

依此说来，我们若是不明法相宗的用意也是在破我成佛，便会弄成许多的病。而这一条破我成佛的大纲领，在法相宗之中又最不易为学者体会，以致研究法相的人往往都陷在这些病中，既不能由此成佛，或且不能由此破我，实在辜负了法相宗历代祖

师的苦心了。

因此之故，我今天在大家预备向研究法相的新捷径出发的第一步，特为郑重地先行提出这一条大纲领，看上去虽只是一些老生常谈，可是在研究法相这一宗的时候，务必特别地注意。体会得到的人才可以受着法相宗的实益，体会不到的人便反而会得着许多大病。所以我说，这是一段彻首彻尾的要紧话儿，希望诸君都能听得明白，记得清楚，看得透彻，并且在研究法相的时候，时时念诵，时时观想，然后才可以从这条道路上去破我，然后才可以从这条道路上去成佛。如若不然，我便要反劝大家不必研究法相了。

最后，我还得归纳这一段话的意思，列成一个简明的表，以便诸君记忆。

研究法相的大纲领	}	方法——由广明法相以破我(修因)——超凡
		——决不可迷执法我
		目的——由破我以成佛(证果)——入圣
		——决不可空谈玄理

(《威音》第 61 期)

法相宗在佛教中地位的鸟瞰

在上一期的讲演中间，我曾经提出了一条研究法相的新捷径，要引着诸君一同走上，并且已经遣出了一批开辟这条新捷径的先锋。到了今天的这一期，我们便应当正式出发了。

说到这一条新辟的捷径，他的走法自然和旧时的老路不同。在这正式出发的当儿，便要使诸君乘坐一架飞机，从那高空之中，一直地飞越过去。可是当我们置身高空的时候，也得分出几步的工作，而其中的第一步，便应当先放眼一观，将那下面四周的形势考察一番。这时的我们，可以看到许多的山川错杂，也可以望见许多的道路纵横，只因我们置身高空，便能认清全部的大势。那些山川错杂，既各有来龙结穴的脉络可寻；那些道路纵横，复各有同归殊途的原委可见，自然对于它们各各的地位，都得以了了于胸；而同时我们的行程，却是涵盖着这许多错杂的山川，笼罩着这许多纵横的道路，在这胸中了了之下，得以很迅速地超越一些纠纷和迷误的境域，直向那殊途同归之处进发，这实在比平常的走法要强得多呢！

你们试看，平常的走法，他们自己的立足点，既多不高，又多不空。因为不高，所以彳亍于层峦叠嶂之下，只见着各宗教义的繁复，而无由得着它们的中心；因为不空，所以迷执着自己所走的这一条道路，只见着本宗教义的优异，而无由得着它们的全体。由这两点，往往造成许多的迷误，也往往引起许多的纠纷，以致我们学佛的光阴，时常白白地送掉。这种毛病，无论研究哪一宗都是常有的，而在法相宗里面更是容易发生。有许多研究法相的人，只知有自宗，而将余宗一律地排斥。又有许多研究法

相的人，在全部佛教里面始终理不清他们的脉络，始终找不着他们的中心，就是这个毛病。所以今天我介绍的这一条新捷径，便要先将诸君的立足点，移于那最高的高处和那极空的空中，放眼一观，认清全部的大势，了知这法相宗在佛教中的地位，然后才可以做进一步的研究。

历代有名的宗匠，他们大都有这样一件很注重的工作，便是他们也都要统观全部佛教的大势，分析各宗的地位而排定他们的精粗高下，以便学者抉择。像这样的分析和排定，便谓之“判教”。说到判教的这件工作，在各宗的树立上，固然是一个绝大的基础；而在各宗的研究上，也就是一个最要的眼目。所以，那些有名的宗匠大都非常注重着它。在这中间，他们的用意正和我们今日这第一步的工作一样，可是他们多半不是从那高空之中观察，只就着他们自己所走的那一条道路，站在这条道路中间的高峰之上一加观察罢了。因此，他们的眼光各各不同，他们的说法也不免多所出入。所以历代以来的判教，倒也有不少的种类。我们于今置身高空，对于他们地面上这些高处低处的观察，便都可以一目了然。现在且先汇集他们的说法，看他们用着各种的眼光，如何统观全部佛教的大势，如何分析各宗的地位而排定他们的精粗高下。而我们现在研究的这个法相宗，又究竟处于他们的何种地位，然后再用我们高空之中的眼光，将这法相宗的地位正确地判定一下吧！

历代以来，判教的说法真是不少，于今且分做八类来说：第一类是约一门的判教，第二类是约二门的判教，第三类是约三门的判教，第四类是约四门的判教，第五类是约五门的判教，第六类是约六门的判教，第七类是约十门的判教，第八类是约通别多门的判教。

甲、约一门以判者

1. 后魏菩提流支三藏立一音教

一音教——(如来由一音而分诸教) [如来一音,同时报万
大小并陈,不离一音

依流支大师一音教说,这法相宗便在一音教之中,与其他各宗平等无二,不必分什么高下。

2. 姚秦鸠摩罗什法师立一音教

一音教——(众生由一音而分诸教) [一音无二,机闻自殊
非谓言音本陈大小

依罗什法师一音教说,这法相宗便也在一音教之中,与其他各宗平等无二,不必分什么高下。

乙、约二门以判者

1. 西秦昙无讖三藏立二教

半字教——十二年前——声闻藏

满字教——十二年后——菩萨藏

依昙无讖三藏二教说,这法相宗应在第二“满字教”之中,高于“半字教”之小乘各宗,而同于其他满字教之大乘各宗。

2. 隋慧远法师(净影,一作延法师)立二教:

渐教——说有三乘,大由小起——即《涅槃》等经

顿教——直入于大,全无小乘——即《华严经》

依远法师二教说(贤首谓系护法师等依《楞伽》等经立),这法相宗应在第一渐教之中,较之其他顿教各宗为下,而同于其他渐教各宗。

3. 唐初江南印法师(一作愍法师)立二教

屈曲教——谓释迦经——逐机性说故如《涅槃》等

平道教——谓舍那经——逐法性自在说故如《华严经》

依印法师二教说,这法相宗应在第一屈曲教之中,较之平道教之华严宗为下,而与其他屈曲教之各宗相等。

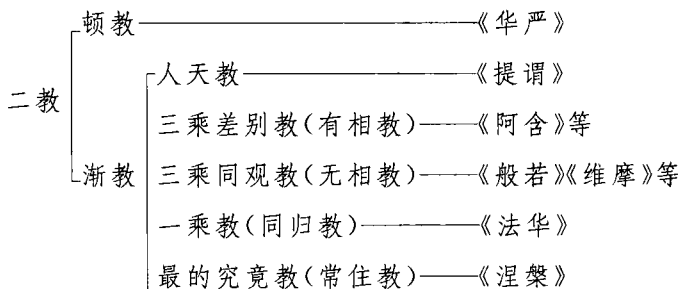
4. 六朝江北某师立二教

有相大乘——《深密》《瑜伽》等

无相大乘——《般若》《中观》等

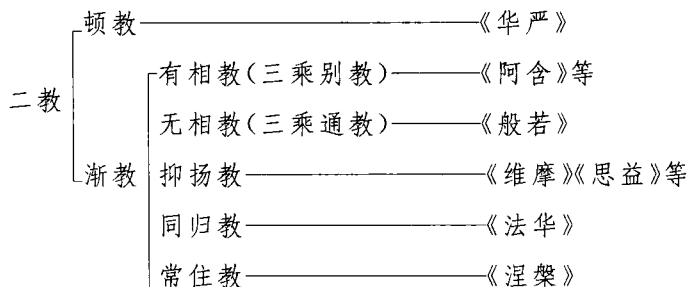
依某师二教说,这法相宗便应列于第一有相大乘之中,但此说亦可目为两者平等。

5. 齐刘虬居士立二教



依刘隐士二教说,这法相宗在佛教里面并没有显出的地位。

6. 涅槃宗立二教:



依涅槃宗二教说,这法相宗在佛教里面并没有显出的地位。

7. 隋吉藏大师立二藏

声闻藏——小乘

菩萨藏——大乘

依嘉祥大师二藏说(此依《般若》《智度》等立),这法相宗便应列于菩萨藏之中,高于小乘各宗,而与其他大乘各宗不分轩轻。

8. 龙树菩萨立二道

难行道——净土以外之一切法门

易行道——净土法门

依龙树菩萨二道说，这法相宗便应列于难行道之中，较之净土宗有所不及，而与其他各宗不分轩輊。

9. 唐道绰禅师立二门

圣道门——谓净土以外之各宗

净土门——谓净土宗

依道绰禅师二门说，这法相宗应在第一圣道门之中，较之净土门之净土宗有所不及，而与其他各宗相等。

10. 真言宗立二教

显教——谓释迦所说显了契经

密教——谓大日所说秘密咒印

依真言宗二教说，这法相宗应列于第一显教之中，卑于密教，而与其他显教各宗相等。

11. 信行禅师立二教

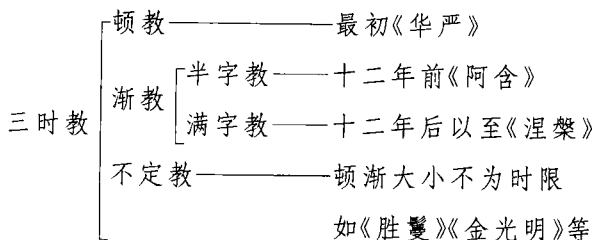
三乘教——别解别行——三乘差别——由小趣大

一乘教——普解普行——唯是一乘——直进于大

依信行禅师二教说，这法相宗便应列于三乘教之中，较之一乘教为卑，而与其他三乘教各宗相等。

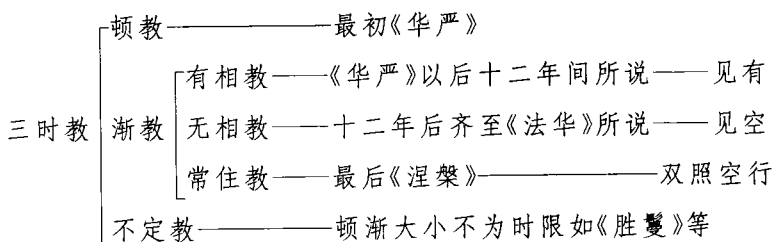
丙、约三门以判者

1. 或师立三时教



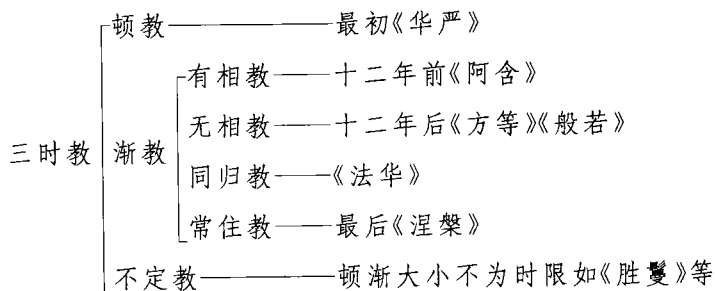
依或师三时教说（见《华严悬谈》），这法相宗应列于第二渐教之中，应属于满字教，除卑于华严、高于小乘外，与其他各宗平等。

2. 武丘山岌法师（一作虎丘山笈法师）立三时教



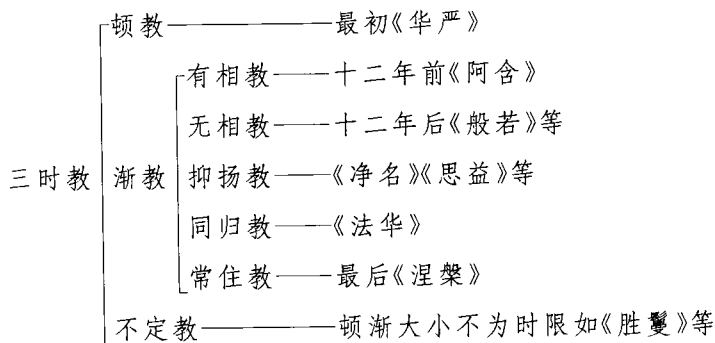
依武丘岌法师三时教说，这法相宗在佛教里面并无显出的地位。若依时判，应在第二渐教之无相教中，较之有相教小乘各宗为高，而较之顿教之《华严》、常住教之《涅槃》则为下。

3. 宋朝岌法师(一作宗爱法师)立三时教



依宋朝岌法师三时教说，这法相宗在佛教里面并无显出的地位。若依时判，应在第二渐教之无相教中，较之有相教小乘各宗为高，而较之顿教之《华严》、同归教之《法华》、常住教之《涅槃》则为下。

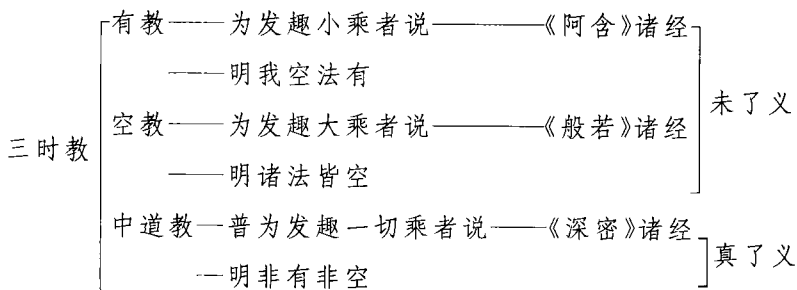
4. 上元道场寺慧观等师(一作宋僧柔、惠次、惠观等师)立三时教



依慧观诸师三时教说，这法相宗在佛教里面并无显出的地

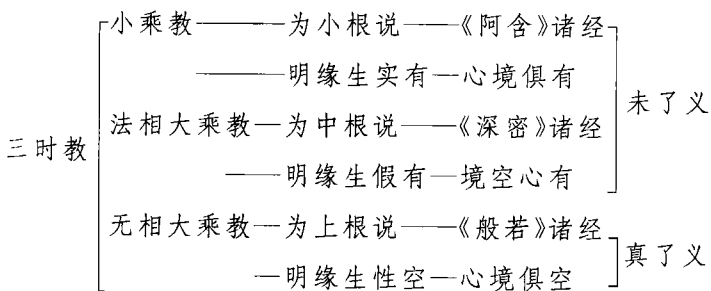
位。若依时判，应在第二渐教之无相教中，较之有相教小乘各宗为高，而较之顿教之《华严》、抑扬教之《净名》《思益》、同归教之《法华》、常住教之《涅槃》则为下。

5. 天竺戒贤论师立三时教



依戒贤论师三时教说，这法相宗应列于第三时之中道教，实处于至高无上的地位。

6. 天竺智光论师立三时教



依智光论师三时教说，这法相宗应列于第二时之法相大乘教，较之小乘教为高，而较之无相大乘教为卑。

7. 后魏光统律师立三教

渐教——初为根未熟者说(不具说)——如《深密》

顿教——为根熟之辈说(具说)——如《涅槃》

圆教——为上达及分阶佛境者说——如《华严》

依光统律师三教说，这法相宗便应列于第一渐教之中，较之顿圆诸教均有所不及(后光统门下遵统师等诸德，并亦宗承，大同此说)。

8. 陈真谛三藏立三法轮

三法轮—(依《金光明》)	[转法轮——七年前说四谛
		转照法轮——七年后说《般若》等经
		转照持法轮——三十年后说《解节》等经

依真谛三藏三法轮说,这法相宗应在第三转照持法轮之中。

9. 隋吉藏大师(嘉祥)立三法轮

三法轮—(依《法华》)	[根本法轮——《华严》
		枝末法轮——余经
		摄末归本法轮——《法华》

依嘉祥大师三法轮说,这法相宗应在第二枝末法轮之中,较之根本法轮之华严宗与摄末归本法轮之天台宗为下,而与其他枝末法轮之各宗平等。

10. 唐玄奘三藏立三轮教

四谛法轮(一作转法轮)——小乘——初时
 无相法轮(一作照法轮)——《般若》——中时
 了义法轮(一作持法轮)——《深密》《华严》——后时

依玄奘三藏三轮教说(此依《解深密》《金光明经》及《瑜伽论》立),这法相宗应在第三了义法轮之中,较之其他小乘般若各宗为高,而与华严宗平等,此即同于印土法相宗说。

11. 唐道宣律师(南山)立三教(二教)

三教	[性空教——小乘教——	[化教——经论所论	
				定慧法门	
				制教(行教)——律教所论	
					戒学法门
	[相空教——大乘浅教——	[化教——同上	
				制教——同上	
	[唯识圆教——大乘深教——	[化教——同上	
				制教——同上	

依南山律师三教说，这法相宗应在第三唯识圆教之中，较之小乘、般若各宗为高，此亦同于印土法相宗说。

12. 唐宗密禅师(圭峰)立三教(三宗)

三教(教)	[密意依性说相教—法相宗—配禅之息妄修心宗] 渐
		密意破相显性教—破相宗—配禅之泯绝无寄宗	
		显示真心即性教—法性宗—配禅之直显心性宗—顿	
三宗(禅)	[息妄修心宗——相当于教之法相宗] 渐
		泯绝无寄宗——相当于教之破相宗	
		直显心性宗——相当于教之法性宗—顿	

依圭峰大师三教说(见《禅源诸论集都序》)，这法相宗应列于第一密意依性说相教，较之破相宗及法性宗有所不及。

丁、约四门以判者

1. 齐大衍法师等立四宗教：

因缘宗教——有部等

假名宗教——经部《成实》等

不真宗教——《般若》等

真宗教——《涅槃》《华严》等

依大衍法师四宗教说，这法相宗在佛教里面并没有显出的地位。

2. 梁光宅寺云法师立四乘教

四乘教	[小乘教——羊车———声闻] 权
		中乘教——鹿车———缘觉	
		大乘教——牛车———菩萨	
		一乘教——大白牛车——法华——实	

依云法师四乘教说，这法相宗应列于第三大乘教之中，较之小乘教与中乘教为高，而较之一乘教为卑。

3. 隋笈多三藏立四教

四谛教——《阿含》

无相教——《般若》

说相教——《楞伽》《深密》

观行教——《华严》

依笈多三藏四教说，这法相宗应列于第三说相教之中，较之四谛教与无相教为高，而较之观行教为卑。

4. 唐慧苑法师立四教

迷真异执教(法性全隐)——外道

真一分半教(法性分显)——小乘

真一分满教(法性分隐)——大乘——三乘

真具分满教(法性全显)——华严——一乘

依慧苑法师四教说(依《宝性论》立)，这法相宗应列于第三真一分满教，较之小乘各宗为高，较之华严宗为卑，而与其他大乘各宗相等。

5. 唐海东元晓法师(新罗)立四教

三乘别教——《四谛》《缘起经》等

三乘通教——《般若》《深密经》等

一乘分教——《梵网经》等

一乘满教——《华严经》等

依元晓法师四教说，这法相宗便应列于三乘通教之中，高于三乘别教，而低于一乘分满二教，与空宗正相等。

戊、约五门以判者

1. 六朝江北或师立五时教

人天教——《提谓波利》

无相教——《净名》《般若》

顿教——《华严》

渐教——方等

不定教——顿渐大小不为时限，如《胜鬘》等

依或师五时教说，这法相宗应列于第四渐教之中，但此种说

法，出时必早，所判甚疏，高下不明。

2. 齐护身法师立五教

因缘宗——《毗昙》

假名宗——《成实》

不真宗——《小品》

真宗——《涅槃》

法界宗——《华严》

依护身法师五宗说，这法相宗在佛教里面并无显出的地位。

3. 隋某师立五教

小乘教——即天台藏教

初教——即天台通教

终教——即天台别教

顿教——即天台顿教

圆教——即天台圆教

依某师五教说(脱胎于天台，与华严极似而不同)，这法相宗便应列于第三终教之中，较之小乘教及初教为高，而较之顿教圆教为卑。

4. 唐初波颇三藏立五教

四谛教——《阿含》

无相教——《般若》

观行教——《华严》

安乐教——《涅槃》

守护教——《大集》

依波颇三藏五教说，这法相宗在佛教里面并没有显出的地位。

5. 唐法宝大师立五教

小乘教——小乘教

般若教——大乘教

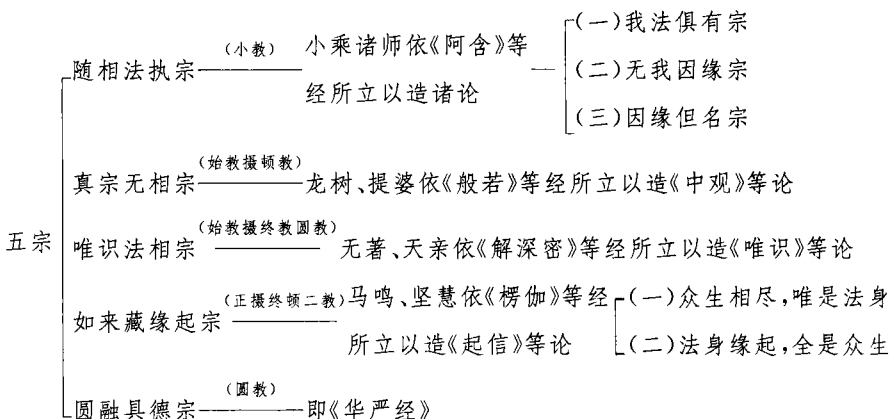
深密教——三乘教

法华教——一乘教

涅槃教——佛性教

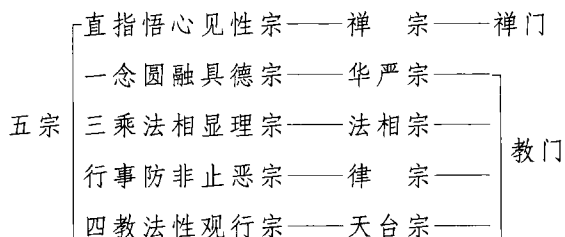
依法宝大师五教说，这法相宗应列于第三深密教，较之小乘教与般若教为高，较之法华教与涅槃教为卑。

6. 唐宗密禅师(圭峰)立五宗



依圭峰大师五宗说，这法相宗便应列于第三唯识法相宗，较之小乘及破相各宗为高，而较之藏心法界各宗为低。

7. 《禅教五派宗源述》立五宗



依《禅教五派宗源述》五宗说，这法相宗应列于第三三乘法相显理宗。但此中五宗，似未精析高下，则法相一宗，应与华严、天台、禅、律四宗并立，而其他各宗，斯自郤以下矣。

己、约六门以判者

1. 耆阇寺凜法师立六宗教

因缘宗教——《毗昙》

假名宗教——《成实》

诳相宗教——《大品》(一作不真宗,谓说诸法如幻等大乘)

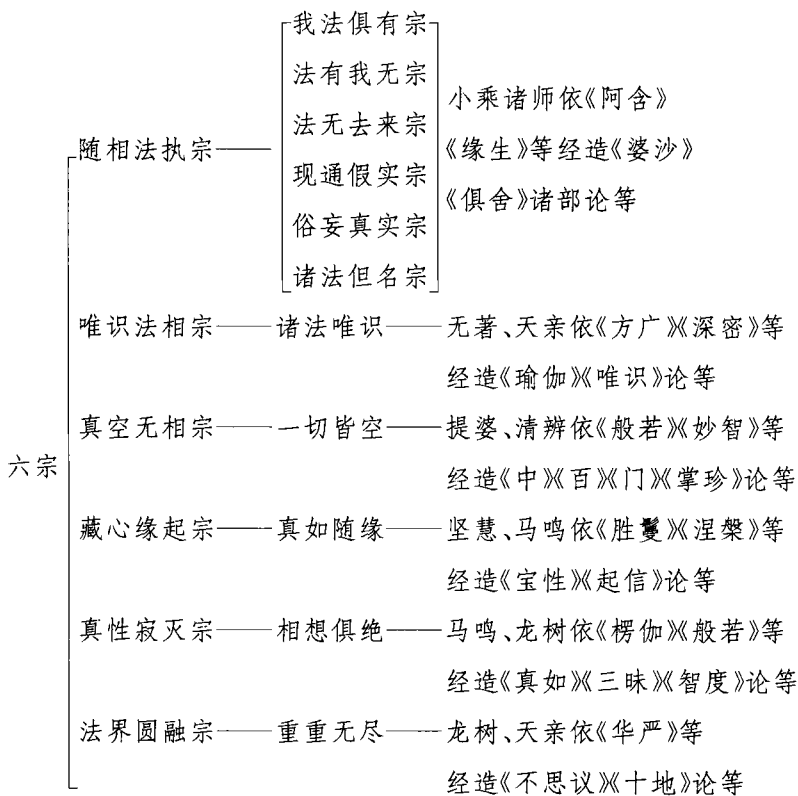
常住宗教——《涅槃》《华严》(一作真宗,谓说诸法真空理等)

真宗教——《法华》(一作常宗,谓说真理恒沙功德常恒等)

圆宗教——《大集》(一作《华严》)

依凜法师六宗教说,这法相宗在佛教中并无显出的地位。

2. 华严宗立六宗



依华严宗六宗说,这法相宗便应列于第二唯识法相宗,较之小乘各宗为高,而较之大乘各宗为卑。

庚、约十门以判者

1. 唐李通玄居士立十教

小乘纯有教——说《阿舍》

破有明空教——说《般若》

不空不有教——说《深密》

契假即真教——说《楞伽》

即俗恒真教——说《维摩》

分权归实教——说《法华》

引权向实教——说《涅槃》

圆融通赅教——说《华严》

共不共教

不共共教

依通玄居士十教说，这法相宗便应列于第三不空不有教中，较之小乘及《般若》为高，而较之《华严》《涅槃》《法华》等为卑。

2. 唐贤首大师立十宗

十宗	}	我法俱有宗	小乘教
		法有我无宗	
		法无去来宗	
		现通假实宗	
		俗妄真实宗	
	诸法但名宗		
	一切法皆空宗——大乘始教		
	真德不空宗——终教		
	相想俱绝宗——顿教		
	圆明具德宗——圆教		

依贤首大师十宗说，这法相宗并无显出的地位，但就华严五教义分配起来，应在第七宗中。

3. 日本弘法大师立十住心

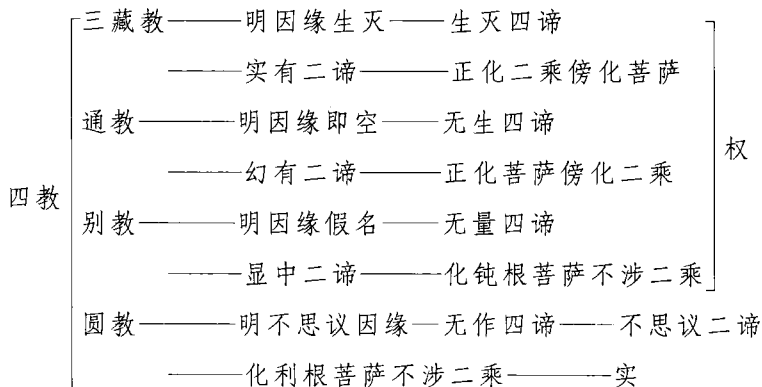
十住心	[异生羝羊心——惑业凡夫	}	人天教
		愚童持斋心——人乘		
		婴童无畏心——天乘		
	[唯蕴无我心——声闻	}	二乘教
		拔业因种心——缘觉		
	[他缘大乘心——法相宗	}	三乘教
		觉心不生心——三论宗		
	[一道无为心——天台宗	}	一乘教
		极无自性心——华严宗		
		秘密庄严心——真言宗		

依弘法大师十住心说，这法相宗应列于第六他缘大乘心，较之人天教及二乘教之五住心为高，而较之第七三论宗、第八天台宗、第九华严宗、第十真言宗则有所不及。

辛、约通别多门以判者

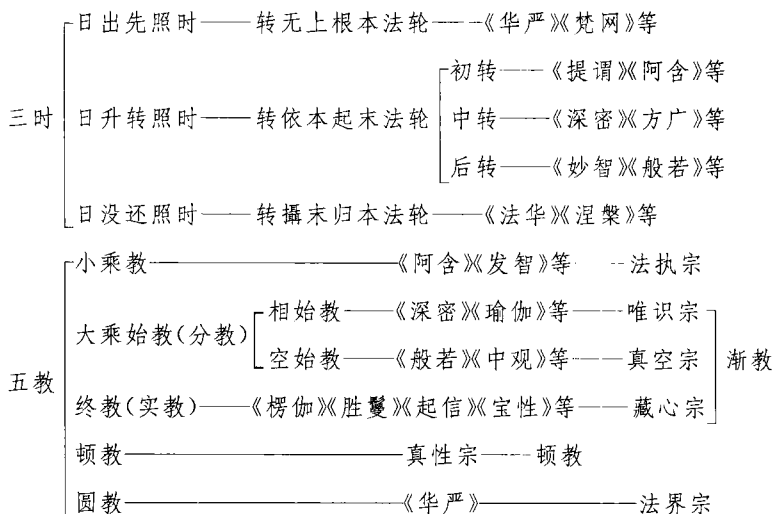
1. 天台宗立五时四教

五时	[华严时——	钝根不闻全生如乳]	
			——兼别明圆——		顿
		阿含时——	转乳成酪		
			——但明藏教——		渐初
		方等时——	转酪成生酥		
			——具闻四教然但密得通益——		渐中
		般若时——	转生酥成熟酥		
			——虽带通别正明圆教		渐后
			然但密得别益——		
		法华涅槃时——	转熟酥成醍醐		非顿非渐
	——开权显实方得圆教实益——				



依天台宗五时四教说，虽五时有通别二义，又有顿、渐、不定、秘密等四仪，而四教又不局一部。本来不可刻舟求剑，但约其大要而言，这法相宗应列于第三方等时之中，又应属于第三别教，在渐教中，得乎其中，而较之圆顿诸教，则有所不及。

2. 华严宗立三时五教



依华严宗三时五教说，虽三时也有通别二义，又有本末差别门乃至重重无尽门等十仪，而五教又不局定一部。本来也不可刻舟求剑，但约其大要而言，这法相宗便应列于第二转照时中之中转，又应属于第二大乘始教，在渐教中仅得其初，而较之终顿圆诸教，均有所不及。

依着以上所述各家判教的说法看来，这法相宗在佛教里面的地位便有多种，有的可以说他并没有显出的地位，有的可以说他处于最低的地位，有的可以说他处于中间的地位，有的可以说他处于最高的地位，有的可以说他与其他各宗都处于平等的地位。我们现在置身高空之中，应当知道我们眼前的地面，那些错杂的山川、纵横的道路，也有种种的分析方法，而我们现在研究的那一条法相宗的道路，用这种种的分析方法去观察，便有种种不同的地位。可是我们若是用着高空之中的眼光观察起来，这法相宗究竟处于何种地位呢？

我便要依次地批评一下。

第一种是可以说他并没有显出的地位。这中间所依的那些判教说法，大都是出于法相宗尚未出现以前。他们虽然站在一个高峰之上观察，但是眼中既然没有看见这件物事，自然不会提及。不过上面所述的各种说法之内，却有一种是出于法相宗出现以后的，便是贤首大师所立的十宗。他说大乘始教，只是一个“一切皆空”，也好像是遗忘了这个法相宗一般，这一点很值得注意。仔细地研究起来，实在因为贤首大师，他曾以见识不同而退出玄奘三藏的译场，他根本是一个反对法相宗的人呢。依此说来，这第一种的说法并不能认为正确，我们可以不取。

第二种是可以说他处于最低的地位，第三种是可以说他处于中间的地位。这中间所依的那些判教说法，他们大都是各各站在他所走的那条道路中间的高峰之上，眼光所及，自有高下不同，因此这法相宗的地位，也随着他们的地位而变动了。依此说来，这第二种和第三种的说法，也不能便认为正确。不过当中天台、华严的说法非常周密，除却未摄密教之外，也还可以依用。

第四种是可以说他处于最高的地位。这中间所依的那些判教说法，实在都是出于本宗人之手。他们站在自己这条道路中间的高峰之上，眼光所及，便只觉得自己最高，这样的观察正和

第二种、第三种一样，也不能便认为正确。不过这是本宗人的说法，我们应当注意。

第五种是可以说他与其他各宗都处于平等的地位。这中间所依的那些判教说法，便是一音教。他们却是站在佛教中心一个最高峰之上，眼光便和前面所说的几种不同，他们的观察已经和高空之中所见差不多，不能不谓之正确。不过他们在这一音教之中，也说有“大小并陈”的话，他们只是从那最高处笼统地观察一下，看见没有什么分别。而实际上并不是完全没有分别，因为他们只站在那最高处，眼光不及入细。我们似乎还得加以补充呢！

我们于今乘着飞机从那高空之中翱翔观察，所得的结果自然没有上面的几种毛病，应当可以正确地判定法相宗的地位。

依着我们的观察，一切法的中间，原有二边：一边便是空，一边便是有。于今佛教里面的说法，虽然说是“不落二边”，然而离开二边，毕竟无开口处。为着当机施教的关系，或是从空破有，或是从有破空，而这中间不可说的中道，便得因之开显。所以我们于今在高空之上看起来，应当先看见下面只是两半：一半是空，一半是有。有的一半，便是就一切法的相用而言；空的一半，便是就一切法的体性而言。我们试看佛教各宗，在这两半之中，不是可以分出几对吗？譬如毗昙宗说有，成实宗说空，便是一对；三论宗说空，法相宗说有，也是一对。我们若是依着这样两半的空、有去说，这个法相宗的地位，便在那“有”的一半里面了。

可是我们若是再仔细地看起来，这个两半，只是一个横的空有，而它的内层，实在还含着一个纵的空有。何谓纵的空有呢？因为我们凡夫都是迷在这个“有”上，所以佛教便要用这个空对治它，空的境界越深，在佛教中的地位也越高；不过空到很深的境界，又必须转到不空；这个不空，虽也就是有，却不是凡夫所执的有，并且就在这个不空上，最后还得归到一个空。约略地总括

起来，凡有三层境界，都是由空而分，这不是他落于一边，只因我们凡夫迷在“有”上，不得不对治以空，果然能将这些“有”都空得干净，便成佛了。我们现在应当知道佛教各宗的内容，都是以空为主，而所谓某宗说空、某宗说有，只是就着他们说法的出发点而言。某宗说空，他固然是就空以明空；某宗说有，他也是就有以明空。

所以约略地看上去，虽是空、有两半，而仔细地看起来，却都是从有而空，并且这个从有而空，也有很多浅深的境界。从浅一层说，那些仅明生空的，便是小乘；那些兼明法空的，便是大乘。由此，我们知道毗昙宗说有，成实宗说空，都是为着要明生空，便谓之小乘；三论宗说空，法相宗说有，都是为着要明生、法二空，便谓之大乘。这中间，空的境界不同，所以说大乘高于小乘。从深一层说，始教说空，终教说不空，通教说空，别教说不空，偏教分说空不空，圆教总说空不空，显教最高说理上之不空而空，密教最高说事上之不空而空。这中间，空的境界又不同，所以说一乘高于三乘，金刚乘又高于余乘。我们若是又依着这样纵的空有去说，这个法相宗的地位，便在那三层中间的第二层了。

总而言之，依着前面那一层说，法相宗只是两半中之一半，我们不应当认法相宗是最高；依着后面这一层说，法相宗只是三层中之第二层，我们也不应当认法相宗是最高。有许多学法相宗的人，只知有一个法相宗，而将其他各宗一概抹杀，实在是井蛙夏虫之见。我们现在置身高空之中，不是看得很清楚吗！

说到这里，我却要郑重地补出一层新的意思。是一层什么意思呢？便是佛教里面，所以有横的空有的两半和纵的空有的三层，实在都是为着当机施教的关系。只因有些众生迷于空，便说有以破空；又因有些众生迷于有，便说空以破有，于是有那横的空有的两半。只因有些众生迷于凡情的有，便分说生、法二空以破其有；又因有些众生复迷于圣教的空，便又说空以破其

空,于是又有那纵的空有的三层。有这多种的机,自应有这多种的教,我们在这中间,只求哪一种教能合着自己的机,便是最上的良药、最美的醍醐。换句话说,也就可以说它便处于佛教中最高地位。

依此说来,这一条法相宗的道路,有些近乎物质文明,有些含着科学精神,现今学者很多推为现代唯一当机的法门,果然如此,这法相宗在佛教中的地位便也可算最高了。况且,从历史上加以观察,在各宗产生的年代中间,可以看见这法相宗的出现,无论中土、印土,都是在后,并且几乎都可以算是最后。这中间依次递变的关系,极可注意;而那最后当机的关系,也极可注意。我们要观察法相宗在佛教中的地位,对于这一点似乎也不容忽略,于今且待我一一说来。

(一)印土之各宗出现年代

1. 小乘诸师——小乘二十部——佛灭百年至四百年
2. 马鸣——如来藏宗——佛灭六百年
3. 龙树——中观华严真言念佛诸宗——佛灭七百年
4. 诃梨跋摩——成实宗——佛灭八百年
5. 世亲——俱舍宗——佛灭九百年
6. 无著及世亲——法相宗——佛灭九百年

(二)中土之各宗出现年代

1. 净土宗——慧远——公元三九〇年
2. 毗昙宗——僧伽提婆——公元三九一年
3. 三论宗——鸠摩罗什——公元四〇四年
4. 成实宗——鸠摩罗什——公元四一一年
5. 涅槃宗——昙无讖——公元四一四年
6. 地论宗——菩提流支——公元五〇八年
7. 禅宗——菩提达摩——公元五二七年
8. 天台宗——慧文至智者——公元五五一至五九七年

9. 华严宗——杜顺至贤者——公元五五七至七一二年
10. 摄论宗——真谛——公元五六三年
11. 法相宗——玄奘——公元六四五年
12. 真言宗——善无畏——公元七一六年

我们在这中间，可以看到佛教各宗的出现，法相宗确是在后，这一点上很有耐人寻味的地方。因此，有人说：“后后胜于前前，法相宗实在是立于进化的学级上面，应当认他是后来居上。”又有人说：“无著、世亲以后，佛法由兴而衰，至于护法而法相宗成立，已非复世亲之学。这个后起的新宗，应当认他是末法的退堕。”我们听了这两样的说法，究竟应当以何者为正呢？我想听讲诸君听到这里，一定自己已经有一个正确的答复了。

最后，我还要从这历史的观察上，另外提出一点意思来，便是法相宗在佛教史上的地位，实处于显教与密教之间。你看，印土法相宗盛行不久，真言宗即随着盛行；中土法相宗盛行不久，真言宗也随着盛行。在这中间，自然也有一种关系，且留待他日再谈。今天只将这法相宗在佛教中的地位看一看，完成了这第一步的工作，便请暂时休息一下吧。

（《威音》第 62 期）

宇宙间究竟有些什么物事

本演坛开讲这个法相宗，已经有两期了，在第一期里面，我提出了这一条研究法相的新捷径，预备引着诸君一同走上，当那出发之前，先遣出了一批开辟这条新捷径的先锋。在第二期里面，我已经引着诸君一同出发，依着这一条新捷径的走法，乘坐一部飞机飞行，从那高空翱翔之中，先认清了全部的大势。我们这个法相的研究只算做到了一个泛泛的初步，自此以后，我们便当进而做正式的研究了。

话虽如此，可是诸君应当知道前两期的讲演，实在也非常重要。在那些没有研究过法相宗的人看来，前两期并没有谈到法相宗的教义和修法，自然不能算是正式的研究。若是那些已经研究过法相宗的人，尤其是那些已经深深地研究过法相宗的人，他便会认这两期的讲演，实在就是正式的研究，并且是正式研究里面的精要，或者还要说，有了这两期的研究也已经够了。何以故呢？因为第一期里面，我说出了法相宗的用意，是在广明法相以破我，也是在破我以成佛，他和其他各宗正是殊途而同归，这便是就着法相之同于各宗者说。第二期里面，我又说出了法相宗的地位，是在横的两半中之一半，也是在纵的三层中之第二层，他和其他各宗又正是同归而殊途，这便是就着法相之异于各宗者说。既知法相之同于各宗，便能以一纲而统万目，认明他也是万目之一，从殊途之中而悟其同归，自不致有支离破碎等等弊病；又既知法相之异于各宗，便能由一体而见全身，认明他只是全身之一，从同归之中而识其殊途，自不致有偏小固陋等等弊病。在寻常一般研究法相的人，他们所以不易通达之故，只在这

两种病根上面。于今一面认清了他的用意之同，一面又认清了他的地位之异，从异中明其同，从同中辨其异，自己尽研究法相之能事，不复有所惶惑，以前所研究的许多法相宗的教义和修法，觉得有些横梗胸中、食古不化的，得着这两期的研究立刻可以融通贯摄、得着受用。因此，有几位听者说，这两期的研究实在是法相学者一剂脱胎换骨的仙药，也实在是法相学者一盏烛幽破暗的明灯。这几句话虽然不免奖饰太过，但是这前两期的讲演确含有极重要的意义，诸君不要认为非正式的研究而漫然忽略了。

不过这前两期的讲演虽然重要，可是只有那些已经研究过法相宗的人，才能立刻体会着它的好处而得着受用。若是这些没有研究过法相宗的人，他并不能就是这样便可通达法相，还得对于法相宗的教义和修法加以详细的研究。所以，我开辟的这一条研究法相的新捷径，虽然乘坐飞机可以迅速地直达，但是我还是略为迟缓一些，好让诸君细细地观玩沿途的景物。在上一期里面，诸君置身高空，考察下面四周的形势，总算已经完成了那第一步的工作，今天这一期便请依次做第二步的工作吧！

第二步的工作是做些什么呢？便是要请诸君研究“宇宙间究竟有些什么物事”。

本来要求得宇宙间的根本真理，必须对于宇宙间的万象先有一次整个的考虑，这是大家所公认的一种方法。若是某一位学者，他对于这个大自然界还不曾全部地加以观察，精密地分出条理，乃至于一小部分遗漏在他的思想圈之外，那么他所求得的根本真理，多半不会完全，不堪信任。现今全世界的人所最信任的就是科学家，若问其所以信任他们的理由，就是因为他们都是先将这个宇宙间的万象，全部地加以观察，精密地分出条理，然后求出他们所需要的答案。虽然他们并不能就说已经彻底，也常常随着时代的进化而扩大他们的思想圈，可是他们总算

都已经尽着可能的范围，本着已有的经验，各各完成了一次整个的考虑，这种方法总是值得信任的。因此之故，我们研究佛法也应当有采用这种方法的必要，所以我在今天，便要先和诸君对于这个宇宙间的一切物事详加研究。

在全部佛教里面，因为他们都合乎根本真理，自然都已经经过了这种整个的考虑，并且在言说之间也常常地有些流露出来。他们都绝对的不是闭门造车、出门合辙。不过各宗之中，各有发挥，轻重详略，互有出入。若论那专门采用这种方法而说得最精详的，便要首推这个法相宗。所以有许多人说：“这个法相宗，含着现代的学者精神，合着进步的为学方法，最易得今人的信任，也就是最可信任的佛教。”便是为此，我们于今既然从事于法相的研究，那么这样去研究宇宙间的一切物事，自然更要算是一种最先最要的工作。

话已说明，且问这个宇宙间究竟有些什么物事呢？

我们若是用着寻常的眼光，从这个宇宙间加以观察，所得的物事便要多得无量无边了。于今且丢开那些无形无质的物事不说，试在这大自然界里面，只看这许多实有的物事，那时我们首先得到的大略有下列几种：

1. 日月星宿等等

这一类的物事，我们尝汇成一种天文学，将这个宇宙间所有的各种恒星、各种行星、各种卫星、各种彗星、各种流星等等，分类纪述而详加研究。

2. 风云雨雪等等

这一类的物事，我们尝汇成一种气象学，将这个宇宙间所有的各种气温、各种气压、各种风向、各种雨量、各种雪界等等，分类纪述而详加研究。

3. 山川泉石等等

这一类的物事，我们尝汇成一种地文学，将这个宇宙间所有

的各种山脉、各种河流、各种海洋、各种大陆、各种洲岛、各种沙漠等等，分类纪述而详加研究。

4. 金银煤铁等等

这一类的物事，我们尝汇成一种矿物学，将这个宇宙间所有的各种矿产、各种地层、各种结晶系等等，分类纪述而详加研究。

5. 竹木花草等等

这一类的物事，我们尝汇成一种植物学，将这个宇宙间所有的各种藻菌植物、各种苔藓植物、各种蕨类植物、各种种子植物等等，分类纪述而详加研究。

6. 禽兽虫鱼等等

这一类的物事，我们尝汇成一种动物学，将这个宇宙间所有的各种脊椎动物、各种节肢动物、各种软体动物、各种棘皮动物、各种环形动物、各种圆形动物、各种扁形动物、各种腔肠动物、各种海绵动物、各种原生动物等等，分类纪述而详加研究。

进一步说，我们若是由这些自己身外的物事而推到那自己身上的物事，那时我们所得到的便又有下列几种：

1. 感觉器官，有眼耳鼻舌等等。
2. 运动器官，有手足关节等等。
3. 呼吸器官，有口鼻肺脏等等。
4. 循环器官，有心脏脉管等等。
5. 消化器官，有齿舌胃肠等等。
6. 生殖器官，有睾丸、卵巢、外阴等等。

这一类的物事，我们尝汇成一种生理学，分类纪述而详加研究。

再进一步说，我们若是由这些天然产生的物事而推到那人力造成的物事，那时我们所得到的便又有下列几种：

1. 属于衣的，有裘葛、布帛、衣裳、冠履等等。
2. 属于食的，有饭食、乳酪、酒饮、面点等等。

3. 属于住的,有宫室、田园、村落、城市等等。
4. 属于行的,有桥梁、道路、舟车、飞机等等。
5. 属于用的,有器械、货币、工厂、商店等等。
6. 属于教的,有文学、书籍、学校、教会等等。
7. 属于政的,有法令、官府、监狱、军队等等。

这一类的物事,我们尝汇成一些政治学、军事学、教育学、文字学、经济学、机械学乃至农工商学等等,分类纪述而详加研究。

再进一步说,我们若是由这些显而易见的物事而推到那隐微难见的物事,那时我们所得到的便又有下列几种:

1. 细菌,有球形菌、杆形菌、螺旋形菌等等。
2. 细胞,有圆细胞、长细胞、多角细胞等等。
3. 气体,有氢气、氧气、氮气等等。
4. 原子,有氢原子、氮原子、铀原子等等。
5. 电子,有阳电子、阴电子、游离电子等等。

这一类的物事,我们尝汇成一些细菌学、原子学、电学、化学等等,分类纪述而详加研究。

我们用着寻常的眼光观察这个宇宙间的物事,到了这一步,在这个实有方面,已经是多得无量无边,真要说是五花八门、千头万绪了,何况此外还有许多无形无质、异于这类实有的物事呢!

并且我们若是用着寻常的眼光来分析这些物事,也往往不能明了它们的真实内容。于今我们又试看这许多物事,究竟从何而成呢?究竟哪一件物事是它们的主体呢?究竟这许多物事的构成是怎样一回事呢?

提到这个问题,便不免使我们有些感到答复的困难,就是那许多业经经过整个的考虑而最为人所信任的科学家,从往古直到于今,也还没有一个可算彻底的答案。在寻常一般学者,还不

是只在那些多元论、二元论、一元论里面乱转，有所谓唯心论、唯物论、唯生论、唯情论，又有所谓原子论、电子论、能子论、灵子论，而最优异的，又有所谓相对论。异说纷纭，令人目迷五色。究其实，并不能彻底地解决这个问题，以致现在的我们往往依然彷徨于人生大道之旁，不能打破这个宇宙之谜。

真能彻底打破这个宇宙之谜的，要算我们现在所研究的这个佛法，而佛法之中，对于这个宇宙间的物事的观察实在特别精详，和寻常我们的观察不同。现在且请诸君听听这个法相宗的说法。

法相宗说这个宇宙间究竟有些什么物事呢？他说这个宇宙间的物事，可以分做五大类，便是所谓“五位”。这五位下面所分摄的物事，约略有一百件，便是所谓“百法”。而这“五位百法”却又应当归到一个根本上去，因为它们都只是一个“识”的变化，并没有别的东西。说到这一义，便是所谓“唯识”。

我们在前面所观察的许多实有的物事，虽是多，是多得无量无边，然而在法相宗的“五位百法”里面，却算不了几件，因为他只以我们的心识所感觉的为主。如眼所感觉的色都归作一件，耳所感觉的声也归作一件，结果便不过只有几件，并且这许多实有的物事，它们的性质可以说是一样。你们试看，这些物事不都是有一种体质的存在！可以看见又都是有一种障碍的表现，可以触对的吗！像这样有质、有碍、可见、可对物事，在法相宗的五位里面，便统称之为“色法”。

但是这许多有质、有碍、可见、可对物事，都是由于我们心识的变化而来。浅一层说，它们也只是依着我们心识上的各种感觉而发现的。在近代的科学家，也极端地承认自然科学不能超出于我们的感觉范围之外，而他们所论及者，只是一个感觉的世界，此外似乎还另有一个实在的世界。若是就佛法说，并不能分什么实在世界和感觉世界，总之只是一个心识的变化而已。

所以我们在这许多有体质、有障碍的物事上，必须知道还有这个无体质、无障碍的心识是它们的主体，然后它们才有一个来历，也才有一个根源。因此之故，法相宗的五位里面，不算“色法”是第一，而以“心法”居第一。

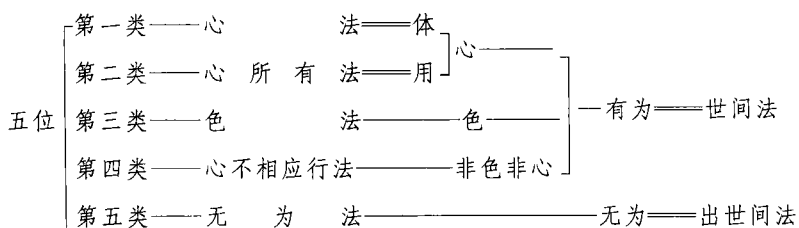
心法不过是一个“体”，而它还有一些“用”，应当另外加以观察，所以法相宗的五位里面，心法之次便有一个“心所有法”。有了心法的体，又有了心所有法的用，然后色法的来历和根源都已具备，所以“心所有法”之后，才轮到了色法。在佛教的小乘里面，所判一切法原是从这个色法算起，而以心法和心所有法居于第二第三。可是大乘里面以心识为主体，便将这个次序改换了。

上面所说的三大类，就是“物”“心”二面（心所有法亦属于心）。在近代的科学家也常常地谈到，所谓物理学和心理学等等，所谓唯物论和唯心论等等，可以说他们也有和佛法相似的观察，不过究竟不及佛法的精深罢了。至于法相宗五位里面的第四，那一种“心不相应行法”，却很少有人谈到。论这一类的物事，乃是由物、心二面之间发生关系而形成的。它和上面所说的色法不同，并没有体质的存在和障碍的表现，不能说它是物；它又和上面所说的心所有法不同，一切动作和迁变并不与心相应，也不能说它是心。所以谈心谈物都谈不到，而佛法里面却另立了这个非色非心的一类。

上面所说的心法、色法和非色非心法，共四大类。这四大类之中，前三类常常有人谈到，后一类虽很少有人谈到，却也还有人谈到。至于那第五类的“无为法”，在近代的科学家便真没有人谈到了。因为上面的四大类，都是就着这些寻常凡俗的动乱境界所表现的物事说；这个第五的一大类，却是就着那些超越凡俗的寂静境界所表现的物事说。前者有动作，有迁变，便谓之“有为法”；后者无动作，无迁变，便谓之“无为法”。在那些凡俗之中，非色非心的物事，尚且往往遗漏于我们观察范围之外，何

况这些超越凡俗的物事！于今，这个佛教里面的法相宗，却将这些物事一并网罗，合为五大类，他的观察范围不是已经远超于寻常一般学者吗！他的整个的考虑不是要比较一般学者更为彻底吗！他的为学方法和求得的根本真理不是最可信任吗！

说到这里，我且将上面所说的法相五位列成一表，以便诸君详加玩索，先对于这个五位有一个明显的概念，然后再进而研究百法。



五位既已说明，便请分说百法。所谓百法者，就是心法八、心所有法五十一、色法十一、心不相应行法二十四、无为法六。

第一类，心法（八）

什么叫做“心法”呢？浅略地说，心就是我们的心灵，也就是我们的知识。我们的知识本体原只有一个，谓之“心王”，但是依着它所表现的相貌上说，也可以分出八件来，而这八件又可以分做三部分。

我们试看日常生活里面的这个心灵，它由我们的眼而有一切色的知识，由我们的耳而有一切声的知识，由我们的鼻而有一切香的知识，由我们的舌而有一切味的知识，由我们的身而有一切触的知识，由我们的意而有一切法的知识。这不是可以分做六件吗？可是这只算是它的第一部分。前面所说这第一部分的六件，它们都是随着外面的境界而发出那辨别和认识的作用，只是一种时起时灭的物事。可是我们这个人的生活却不是这样时起时灭的，这便仗着另有一部分的心灵，它收集着这些境界的印

象，坚固保持，妄执实我实法，成为一种永久的知识。而它却是相续不断的，和前一部分的暂时兴起正不相同，这便要算是它的第二部分。

前面所说的两部分，都是就着世间法的动乱境界里面我们的知识而言，但是它们有一个共同的本体。从这个本体上说，它有一个动乱的境界，也还有一个寂静的境界。所以它不仅是这些对境执我等等有为法的本体，也就是那些无为法的本体；不仅是这些凡夫的世间法的本体，也就是那些圣者的出世间法的本体；又不仅是我们的知识的本体，也就是这个宇宙间一切物事的本体。这一部分比前两部分的范围要大得多，便要算是它的第三部分。

可是，部分虽然有三，而“心王”原只有一个。于今且举出一个譬喻以表明这个意思，譬如世间的水，有时静止不动，有时东流不息，有时因风起波，而实际只是一种水。于今心法的三部分，第一部分如水波，第二部分如水流，而第三部分便如水，它们总是一体的东西，所以总谓之“心法”。

法相宗便依着这三部分的八件而立八种心法如下：

- | | | |
|--------|---------|-------|
| 1. 眼识 | 2. 耳识 | 3. 鼻识 |
| 4. 舌识 | 5. 身识 | 6. 意识 |
| 7. 末那识 | 8. 阿赖耶识 | |

第二类，心所有法(五十一)

什么叫做“心所有法”呢？这就是我们心灵上所有的一些作用。这些作用可以分做六部分，而这六部分之下共有五十一件。

第一部分，便是我们普遍常有的现象。我们平常无论对于哪一种境界，必有一种举心动念的作意(作意)，又必有一种运用六根的触接(触)，又必有一种苦乐或不苦乐的感受(受)，又必有一种境界印象的想像(想)，又必有一种应付境界的思维(思)。

这五件便算是第一部分。

第二部分，便是我们特别发生的现象。我们有时对于某一种境界，特别有一种希求的欲望（欲），更认定它是最可取的，具着一种特胜的见解，不为外缘所摇（胜解）。于是在所历各种境界之中，特别的只有这一种境界显现在心，明记不忘（念）。又渐渐地由散乱的观念而归于纯一，以致一心专注不散，不复攀缘其他境界（定），便能发生一种智慧。在这一种境界上，特别地显着精到和优异（慧）。这五件便算是第二部分。

第三部分，便是我们好的方面的现象。我们对于应信的正理能深生净信（信），对于应修的善法能努力修持（精进）。依据内边良心上的主张而尊重贤善，于是对内有所惭耻（惭）；依据外边社会上的批评而轻鄙暴恶，于是对外有所愧惧（愧）。对可爱的境界不生贪爱（无贪），对可恶的境界不生瞋恚（无瞋），对一切的境界不生痴惑（无痴）。身心调畅而不昏沉（轻安），修断精勤而不放逸（不放逸），平等安定而不动摇（行舍），悲愍拔苦而不加害（不害）。这十一件便算是第三部分。

第四部分，便是我们不好的方面根本上的现象。我们对可爱的境界竟生贪爱（贪），对可恶的境界竟生瞋恚（瞋），恃己所长而傲慢他人（慢），暗于事理而恒生痴惑（痴），不生正信而犹豫怀疑（疑），不存正见而颠倒执着（不正见）。这六件便算是第四部分。

第五部分，便是我们不好的方面枝叶上的现象。我们由瞋恚之一分而生忿怒（忿）、怀恨（恨）、恼骂（恼）、损害（害）、嫉妒（嫉），或由贪爱之一分而生憍傲（憍）、悭吝（悭），或由贪爱及痴惑之一分而生覆藏己罪（覆）、诡诈诳人（诳）、向他谄曲（谄）。这十件要算这中间的最小的一级。我们不顾内边良心上的主张而反轻鄙贤善，以致对内不知惭耻（无惭）；不顾外边社会上的批评而反尊重暴恶，以致对外不知愧惧（无愧）。这两件要算这中间

的中等的一级。

我们对于应信的正理不能净信(不信),对于应修的善法不能精进(懈怠),放逸而不能勤修(放逸),昏沉而不能轻安(昏沉),动摇而不能安定(掉举),散乱而不能纯一(散乱),于所缘境界不能明记(失念),于所观境界不能正解(不正知)。这八件要算这中间的最大的—级。合着这三级的二十件便算是第五部分。

第六部分,便是我们不定是好、不定是不好的现象。我们身心疲倦而径入睡眠,以致不能修观(眠);先有所作而后生追悔,以致不能修止(悔)。或使此心在匆遽之间,粗转于我们的思想圈中,寻觅所求的事理(寻);或使此心在匆遽之间,细转于我们的思想圈中,伺察所求的事理(伺)。这些现象不定是好,也不定是不好,因此这四件便算是第六部分。

可是,部分虽然有六,而这些现象都是“心王”所有的作用,所以总谓之“心所有法”。

法相宗便依着这六部分的五十一件而立五十一种“心所有法”,如下:

1. 作意
2. 触
3. 受
4. 想
5. 思

以上为遍行法五

6. 欲
7. 胜解
8. 念
9. 三摩地(定)
10. 慧

以上为别境法五

11. 信
12. 精进(勤)
13. 惭
14. 愧
15. 无贪
16. 无瞋
17. 无痴
18. 轻安
19. 不放逸
20. 行舍
21. 不害

以上为善法十一

22. 贪
23. 瞋
24. 慢
25. 无明(痴)
26. 疑
27. 不正见(恶见,此有五,即身见、边见、见取见、戒禁取见、邪见也)

以上为烦恼法六

28. 忿
29. 恨
30. 恼
31. 覆
32. 逛
33. 谄
34. 憍

35. 害

36. 嫉

37. 慳

以上为随烦恼法二十中之小随烦恼法十

38. 无惭

39. 无愧

以上为随烦恼法二十中之中随烦恼法二

40. 不信

41. 懈怠

42. 放逸

43. 昏沉

44. 掉举

45. 失念

46. 不正知

47. 散乱

以上为随烦恼法二十中之大随烦恼法八

48. 睡眠

49. 恶作(悔)

50. 寻

51. 伺

以上为不定法四

第三类,色法(十一)

什么叫做“色法”呢?这就是说我们心灵上知识的对象,因为这些对象都有色相可见可对,所以称为色法。色法原来甚多,于今只以我们本身这个观察者为主,就我们所见所对的物事,可以举出十一件,而这十一件也可分做三部分。

第一部分,是我们用以对这些对象的工具。它的本身亦复

有对,也就是我们知识的对象之一,这便有那感觉一切色的眼根,感觉一切声的耳根,感觉一切香的鼻根,感觉一切味的舌根,感觉一切触的身根。这五件便算是第一部分。

第二部分,是我们五根所对的显明现实的对象,就是前面所观察的宇宙间一切物事。依着我们对的工具而分析这些所对,这便有眼根所感觉的色,耳根所感觉的声,鼻根所感觉的香,舌根所感觉的味,身根所感觉的触,此外我们也不能更有别样的感觉了。这五件便算是第二部分。

第三部分,是我们意根所对的异于现实的对象。譬如在我们见有物质的一切物事上,分析它到极微细,只成了许多电子,那时我们的五根便不能直接地感觉它,可是它仍然是有一种物事(极略色)。又譬如在我们不见有物质的寥廓的空界上,用一种器械和方法去考察,也可以发现它里面也有许多物事(极迥色)。又譬如我们受了戒之后,身心之间便会发生一种物事,常常地影响我们的行动,而感召将来的果报,可是这种物事也是不能由我们的五根感觉到的(受所引色)。又譬如我们修定,在定中所感觉的对象,往往和寻常五根所感觉的不同,便又是一种特殊的物事(定所生色)。又譬如我们由一种虚妄的观念而幻出种种虚妄的境界,认绳为蛇、认石为虎,这在一般凡夫是常有这种错觉的,便也都是我们知识上的一种对象(遍计所起色)。像这样的五件,便算是第三部分。

可是,部分虽然有三,而这些现象都是我们知识的对象。既是对象,便无论隐显真幻,都可以说它们都有色相可见可对,所以统谓之色法。

法相宗便依着这三部分的十五件而立十一种色法,如下:

1. 眼根
2. 耳根
3. 鼻根

4. 舌根

5. 身根

6. 色尘——此有三种

1) 显色十三：青、黄、赤、白、影、光、明、暗、烟、尘、云、雾、空
一显色

2) 形色十：长、短、方、圆、粗、细、高、下、正、不正

3) 表色八：取、舍、屈、伸、行、住、坐、卧

7. 声尘——此有两样分类

1) 有三种

01. 内声：即动物之语声、鸣声

02. 外声：即风林等声

03. 内外等声：即以手击鼓等声

2) 又有三种

01. 可意声：即顺心可爱之声

02. 不可意声：即违心不可爱之声

03. 俱相违声：即非可爱非不可爱之声

8. 香尘——此有两样分类

1) 有三种

01. 好香

02. 恶香

03. 平等香

2) 有三种

01. 俱生香(如沉檀等香与质俱起)

02. 和合香(诸香和合而成一香)

03. 变异香(未熟时无香而熟时有香)

9. 味尘——此有三样分类

1) 有六种

01. 苦

02. 酢

03. 甘

04. 辛

05. 咸

06. 淡

2)有三种

01. 可意

02. 不可意

03. 俱相违

3)有三种

01. 俱生

02. 和合

03. 变异

10. 触尘——此有二种

1)能造：即地水火风四大种子，坚湿暖动是也。

2)所造：即假触，滑涩轻重软暖急冷饱力劣闷痒粘病老死疲
息勇是也。

11. 法处所摄色——此有五种

1)极略色

2)极迥色

3)受所引色

4)定所生色

5)遍计所起色

第四类，心不相应行法(二十四)

什么叫做“心不相应行法”呢？这就是说，这个宇宙间色心两法有许多变化呈露的现象，往往不是我们的心灵所能左右操纵的，简直与这个心不能相应。这些现象也是很多的，于今且分

作七部分说，凡有二十四件。

第一部分，是就这些变化呈露的现象中各种基本条件而说的。这个宇宙间一切物事，无论有生无生、有为无为，它总有一个成就的获得，必由这个获得而后能成就它的体相(得)。至于有生命的物事，它必有一个命根，各各依着它的业力而决定它的寿命(命根)。但这些物事，在这寿命不同之中，却又有很多相同之点，又几乎都循着一定的轨道不可改变(众同分)。这三件便算是第一部分。

第二部分，是就这些变化呈露的现象中各种人生境界而说的。在我们一般凡夫，具有烦恼，未曾觉悟，只在欲界里面流转，便另有一种性格，不能圆满我们的心量(异生性)。有些人能修到第四禅，遂入于无想定，能令一部分的心法暂灭，便可超出欲界而直达色界之顶(无想定)。又有些人能修到第四空定，遂入于灭尽定，能令全部的心法暂灭，便可超出欲界、色界而突出无色界之外(灭尽定)。又有些人修无想定而得成就，便生于无想天中，受无想果，而令一部分的心法长时不起(无想报)。这四件便算是第二部分。

第三部分，是就这些变化呈露的现象中各种事理观念而说的。我们对于这个宇宙间一切物事，为着辨别上的便利起见，都替它们各各立了名称(名身)。又为着要说明他的相状作用和意义等，又组成了许多语句(句身)。又为着要记忆这些名称和语句，又创出了许多文字(文身)。这三件便算是第三部分。

第四部分，是就这些变化呈露的现象中的各种迁变时期而说的。最初本没有这件物事，现在才出生了，这是第一期(生)。既已出生，在相当的时期中间，相续不变坏，这是第二期(住)。过了相当的时期，它便渐渐地变异，这是第三期(老)。到了最后，它便坏灭，仍然归于无有，这是第四期(无常)。这四件便算是第四部分。

第五部分,是就这些变化呈露的现象中的各种因果状态而说的。上面所说的四期迁变,总是循环相续,周而复始,依着因果的关系而流转不断(流转)。但其中因果常有种种差别(定异),又因果必须相称(相应),往往迅疾地流转(势速),而其中亦有一一流转的次第(次第)。这五件便算是第五部分。

第六部分,是就这些变化呈露的现象中的各种认识符号而说的。我们知道这个宇宙间有一个时间,而过去、现在、未来等等以之分别(时)。又有一个方位,而东西南北等等以之分别(方)。又有一个数目,而一十百千等等以之分别(数)。这三件便算是第六部分。

第七部分,是就这些变化呈露的现象中的各种交互关系而说的。在这个宇宙间的一切物事中间,往往众缘集会,和合而有一种成就(和合性),但亦有与此相反者(不和合性)。这两件便算是第七部分。

可是,部分虽然有七,而这些现象都与我们的的心灵不能相应,又都是有动作有迁变的,所以统谓之“心不相应行法”。

法相宗便依着这七部分的二十四件而立二十四种心不相应行法,如下:

- | | | |
|--------|---------|----------|
| 1. 得 | 2. 命根 | 3. 众同分 |
| 4. 异生性 | 5. 无想定 | 6. 灭尽定 |
| 7. 无想报 | 8. 名身 | 9. 句身 |
| 10. 文身 | 11. 生 | 12. 住 |
| 13. 老 | 14. 无常 | 15. 流转 |
| 16. 定异 | 17. 相应 | 18. 势速 |
| 19. 次第 | 20. 时 | 21. 方 |
| 22. 数 | 23. 和合性 | 24. 不和合性 |

第五类,无为法(六)

什么叫做“无为法”呢?这就是说,这些色法、心法没有动作和迁变的境界,也就是它们的本来面目,也就是这个宇宙间一切物事的本体。于今也可分做四部分说,而这四部分凡有六件。

第一部分,是就那没有地水火风四大表现的虚空而说的。那虚空之中,没有色法的动作和迁变,也没有心法的动作和迁变,这是因为“没有”而无为(虚空无为)。这一件便算是第一部分。

第二部分,是就着那有动作和迁变的境界而说的。在这常常动作、常常迁变之中,也有时候由我们智慧的简择,使它停止进行(择灭无为);也有时候由它自己因缘的缺乏,使它常常地沉寂,不能有动作和迁变的表现(非择灭无为),这便是有为中的无为。这两件便算是第二部分。

第三部分,是就着那没有动作和迁变的境界而说的。我们若是由那“不相应行法”里面的无想定而真实地证得这个不动定,那时便有一种无为(不动灭无为)。我们若是由那“不相应行法”里面的灭尽定而真实地证得这个想受灭定,那时便又有一种无为(想受灭无为)。这两件便算是第三部分。

第四部分,是就着这个宇宙的本体而说的。在这个宇宙间,无论是有物质的境界和没有物质的境界,或是有动作迁变的境界和没有动作迁变的境界,它实在有一个同一的本体。这个本体,它能随缘不变、不变随缘,所以虽在有为之中而常无为(真如无为)。这一件便算是第四部分。

可是,部分虽然有四,而这些境界都是没有动作、没有迁变的,和前面四大类的有为法不同,所以统谓之“无为法”。

法相宗便依着这四部分的六件而立六种无为法,如下:

1. 虚空无为

2. 择灭无为
3. 非择灭无为
4. 不动灭无为
5. 想受灭无为
6. 真如无为

上来所说,便是法相宗五位所摄的百法,也就是法相宗对于这个宇宙的整个考虑。我们研究一过,也就可以看清这个宇宙间究竟有些什么物事了。那么,今天这个第二步的工作又算已经完成,我们又可暂时休息一下了。

可是,在今天这个休息的当儿,我却要请诸君注意地记清下面两句话,当知它就是我们今天这个第二步工作的收获,这两句话是:

“百法是万象的总纲,八识是百法的主脑”。

(《威音》第 63 期)

真正的“造物主”是谁

我们踏上了这一条研究法相的新捷径，已经做了两步的工作了，第一步是从全部的佛教上加以观察，第二步是从全部的宇宙上加以观察。这两步观察的工作都要遍及全部，本来都很困难，可是我们因为乘着飞机，置身高空，所以都能很迅速地得到一种清晰的辨认和一种丰富的收获。两步工作总算都已经完成了，但是以上的这些观察都还没有抉破这个法相宗的中心问题。到了今天这个第三步工作的推行，便要直捣鼓心、擒贼擒王了。

第三步的工作又是做些什么呢？便是要请诸君研究“真正的造物主是谁”。

提起了这一位造物主，要算是大大的有名了。在我们这一般圆颅方趾的人类之中，无论古今，无论东西，只要是有些思想的人，大概都有这一位造物主的影像在他们的脑海中憧憬着，并且常常在他们的口头上和笔尖上流露出他的名称，或谀扬着他而称造物之神，或诅咒着他而称造化小儿，或感戴着他而称造化仁慈，或怨恨着他而称造物不仁。总之，他这一个超特的异人，应当说是尽人皆知的吧！

可是这一位尽人皆知的造物主，却始终没有一个人亲眼看见过他。寻常的人都不能知道他到底是一个什么体质？到底是一个什么相貌？到底有一些什么力量？到底做一些什么工作？到底住在一个什么地方？又到底从哪里来的？所以他尽管是尽人皆知，却几乎也可以说尽人皆不认识。在人们的脑海中，大概都对于他有着上述几点的疑问，而始终都难得到一种正确的解答。

不过这一些疑问虽不能解答，而这一位造物主的影像和名称，却不曾因之消灭。因为在我们上一期的研究之中，所观察的这个宇宙间许多物事，它们必定有一个根本，必定有一个主体，也必定有一个成因，由此便自然引起了这一个造物主的观念，所以我们纵然不能解答上述几点的疑问，而脑海中却仍然常常地反映出—一个造物主的影像。

说到这里，我要问问听讲诸君：在诸君脑海之中，是不是都有这一个不可捉摸的影像？是不是都感到这一个影像的不可捉摸？我想这些一定都是大家有同样感想的。然则我们对于这一个大家公认而又不可捉摸的影像，难道大家也可以就是这样始终抱着怀疑的态度吗？这实在是不可的。我们要知道这一位造物主不比别人，他便是宇宙间一切物事的根本，他便是宇宙间一切物事的主体，他便是宇宙间一切物事的成因。我们在这个宇宙间一切物事之中，要想了解我们正当的生活，简选我们正当的信仰，审定我们正当的志愿，抉择我们正当的行为，必须先对于他有一种相当的认识。因为他是一切物事的根本，也就是我们的根本，我们若不是自愿糊糊涂涂懵懵懂懂地过着一生，那么对于这一个根本的造物主，自有彻底研究的必要，实不容囫圇吞枣、轻轻地放他过去。

因此之故，古今的思想家，乃至东西的思想家，大都曾经对于这一个不可捉摸的影像加以精密地研究，由他们研究的结果而得到一种相当的认识，于是决定了他们的宇宙观，决定了他们的人生观，而他们的生活、信仰、志愿、行为等等，便都会以他为根据而改变方向。虽然他们这一种认识未必正确，然而像他们这样根本解决的办法，却实在是很对的，也实在是我们大家所公取的。我要大胆地说一句话，若是我现在正问诸君“真正的造物主是谁”？诸君或者会大家默然，不敢置答，似乎都对于这一位造物主不曾去拜访过。可是我知道诸君的脑海中，一定仍然各

有一件物事被各人推重着，而认为他是造物主。因为诸君总是有思想的，有思想便当有一个宇宙观的中枢和人生观的中枢，在这中间，一定各人都已经崇奉着或拟定着一位造物主了。如若不然，那宇宙观的中枢和人生观的中枢便无由建立，他必定是一个糊涂懵懂的下愚了。由此，我要肯定着说，我们大家实在都已经公取了这一种根本解决的办法，而对于这一位造物主都努力地研究过，或是依仗自己的研究，或是信仰他人的研究，只可惜不能完全证明这研究所得的认识是否正确，所以往往不敢贸然拿出来。有些胆子较大、自信力较强的人，也有时将它发表出来。当他发表之后，若是在当时取得多数人的信仰，或是在后世取得多数人的信仰，由此便成了一家学说，乃至一个教派。然而无论其敢说与否，无论其取得多数人的信仰与否，无论其成一家学说乃至一个教派与否，总而言之，只要他是一个有思想的人，便一定都已经崇奉着或拟定着一位造物主了，又何尝囫囵吞枣、轻轻地放他过去呢！

但是，这中间所有造物主的认识却极不一致，或认这一件物事是造物主，或又认那一件物事是造物主，或认只有一件物事是造物主，或又认总有多件物事是造物主。我想人们若是肯将各人脑海中秘藏的造物主尽情吐露，再加上那些已经吐露的，那一定要感到千态万状、移步换形，可以成立一个丰富伟大的造物主展览会。

在这中间，便发生了我们今天要研究的问题了。试问我们假使从这个展览会里面巡礼一周，究竟要认哪一件物事是真正的造物主呢？

我于今且举出几位已经吐露出来又博得多数人信仰的造物主，以待大家抉择。但为着避免繁杂、力求明晰起见，只借着这置身高空的机会，简略地做一种泛论的介绍，不复详辨某家某派之说。

(一)无——彼见一切万物，莫不从无而有，且其终复归于无，因计“无”是万物根本，“无”是万物主体，“无”是万物成因。

(二)神——彼见万物从无而有，但此无之中必有神灵加以创造之力，或即由神之身体分化出来，因计神是万物根本，神是万物主体，神是万物成因。

(三)自性——彼见无形无质之神难起作用，在有形有质之万物中，必有一最初之自性，一切作用由之而起，因计自性也是万物根本，自性也是万物主体，自性也是万物成因。

(四)日——彼见有形有质之万物中，以日为最尊，为天空之主宰，遍照一切，而一切悉赖其光热而生，因计日是万物根本，日是万物主体，日是万物成因。

(五)地——彼见有日无地亦不能出生万物，万物悉依地而生、依地而灭，因计地是万物根本，地是万物主体，地是万物成因。

(六)水——彼见地球之上水多陆少，大地且依于水，一切万物待水而生，待水而化，因计水是万物根本，水是万物主体，水是万物成因。

(七)火——彼见此宇宙间之星球悉由火成，而地球亦然，且地与水之生万物亦全恃暖气，乃至暖气与寿命不可分离，因计火是万物根本，火是万物主体，火是万物成因。

(八)风——彼见空气流行宇宙之间，使气候得以调剂，生机得以鼓荡，而后地与水火乃能出生万物，因计风是万物根本，风是万物主体，风是万物成因。

(九)四大极微——彼见地水火风四大实合生万物，不可分举其一而言，若将此四大细加分析，便知彼等均由极微集合而成，万物生于四大之合，而四大又基于极微之合，因计极微是万物根本，极微是万物主体，极微是万物成因(细胞说、原子说等亦同此)。

(十)空——彼见一切万物虽由四大而成，而四大之外尚有一大，即是虚空，若无虚空，四大亦无由出生万物，因计空是万物根本，空是万物主体，空是万物成因。

(十一)方——彼见宇宙间由地水火风空五大所成之万物，必依于一种显有方位之空间，此中万物出生必与上下东西之空间相应，故悉受方位之一定限制，五大莫不为所拘束，因计方是万物根本，方是万物主体，方是万物成因。

(十二)时——彼见宇宙间由地水火风空五大所成之万物，其依于显有方位之空间，尚有一种显有迁流之时间随之，此中万物出生必与先后始终之时间相应，故悉受时间之一定限制，五大及方莫不为所左右，因计时是万物根本，时是万物主体，时是万物成因。

(十三)我——彼见五大时方出生万物，实以我为之中心，万物皆有一我，而实由一大我分出，因计我是万物根本，我是万物主体，我是万物成因。

(十四)呼吸——彼见我为万物之主，但必恃呼吸而生，此一阖一辟之间，实大化之生机所系，因计呼吸是万物根本，呼吸是万物主体，呼吸是万物成因。

(十五)欲爱——彼见我为万物之主，而实由欲爱而生，此一阴一阳之间，实大化之生机所系，因计欲爱是万物根本，欲爱是万物主体，欲爱是万物成因。

(十六)语——彼见我为万物之主，而三业之中语为极神秘伟大者，自心以之表显，异体以之变移，故真言能左右世间，圣教能化导无尽，因计语是万物根本，语是万物主体，语是万物成因。

(十七)意——彼见我为万物之主，而三业之中意为最普遍活动者，万象以之总摄，诸业以之开始，故诚意能感格万物，净意能解脱生死，因计意是万物根本，意是万物主体，意是万物成因。

(十八)识——彼见地水火风空五大之外，尚有一大，即是

识，由此识大而变出地水火风空五大，故一切万物均由识出生，此较上述之“意”为广，因计识是万物根本，识是万物主体，识是万物成因。

（十九）六大——彼见地水火风空识六大实合生万物，不可分举其一而言，因计六大悉是万物根本，六大悉是万物主体，六大悉是万物成因。

（二十）五蕴——彼见六大所成之万物，若另剖之则可分为色受想行识之五蕴，由此五蕴合成万物，亦不可分举其一而言，因计五蕴悉是万物根本，五蕴悉是万物主体，五蕴悉是万物成因。

（二十一）自然——彼见六大、五蕴所成之万物，悉出于自然，任运变化，不从神作，不假人为，因计自然是万物根本，自然是万物主体，自然是万物成因。

（二十二）无明——彼见六大、五蕴所成之万物实非自然生，且实非有所生，仅为一种幻妄之境界，而此境界乃由无明而生，因计无明是万物根本，无明是万物主体，无明是万物成因。

（二十三）真如——彼见六大五蕴所成之万物虽为一种幻妄之境界，但亦有其真实之本性，彼实能随缘不变、不变随缘者，不当仅认为无明，而尤当认为真如，因计真如是万物根本，真如是万物主体，真如是万物成因。

（二十四）道——彼见古来圣者悟彻真如无明六大五蕴所成之万物，中有至道，为吾人所应修，而一切万物亦莫不顺于此道，道为真常，出生一切，因计道是万物根本，道是万物主体，道是万物成因。

上来所述种种的造物主，也就可算是洋洋大观了。可是我还只就着那些重大和完备的观念而言，若是说到其余的细微的分派和粗疏的计度，那还不可胜数，现在只好从略了。

在上一期讲演中间，我曾经说过一段话，便是：“这五位百法

却又应当归到一个根本上去，因为它们都只是一个识的变化，并没有别的东西，说到这一义，便是所谓唯识。”

又在上一期讲演的末了，也曾经提出两句重要的结论，便是：“百法是万象的总纲，八识是百法的主脑。”

我想听讲诸君对于我所提出的“唯识”这一义，一定已经记在心中，那么在这许多的造物主里面，一定也已经知道这个法相宗所认定的便是那一个“识”了。

但是上一期所注重研究的，是在百法的分张，而对于统摄百法的八识，却没有详细说过。究竟这个法相宗怎样说“识”是万物根本、“识”是万物主体、“识”是万物成因呢？今天的研究便要注重在这个“识”的上面，不过这中间的意义甚繁甚深，不是这一次所能穷了，我们且按着次第去工作吧！

上一期我们已经看清了这个宇宙间究竟有些什么物事，其结果便分成了所谓五位百法。依着法相宗的说法，便有下面五条的解释而使这些物事都归到一个识上。

- (1)心法八——识自相故
- (2)心所有法五十一——识相应故
- (3)色法十一——二所变故
- (4)心不相应行法二十四——三分位故
- (5)无为法六——四实性故

他的意思就是说，第一，“心法”是识的自体，也就是识的自相，自然不离这个识。第二，“心所有法”是识的作用，也就与识相应，也自然不离这个识。第三，“色法”是上面所说的两种法所变，也就是由识所变，也自然不离这个识。第四，“心不相应行法”是上面所说的三种法的分位，也就是依识假立，也自然不离这个识。第五，“无为法”是上面所说的四种法的本来面目，也就是识的自性，也自然不离这个识。如是五位百法都不离识，所以他便建立了“唯识”这一支法幢。

话虽如此，可是仔细考究起来，我们便会寻出一个大大的疑点。这疑点在哪里呢？简明地说，就在那色法上。本来心色相对，是宇宙间两种绝不不同的物事，一面是有形有质，一面是无形无质；一面是易见易知，一面是难见难知；一面是实有而滞碍，一面是虚无而灵通；一面是形下而卑劣，一面是形上而高贵；不仅是云泥远隔，简直是劳燕分飞。所以心色两面，历来对立，而中间俨然像有一道鸿沟，不容易断流飞渡。于今法相宗的说法，却轻轻地说它是识所变，便武断地将这一道鸿沟除去，硬令这敌体对立的两件物事归并成一件。这如何能令人相信！寻常的人又何尝看见这些色是识所变的呢？这个识又究竟如何去变色呢？若是不能将这个“唯识所变”的理由交代出来，我们又怎可以就是这样被他瞒过呢！

要说明识的所变，当先说明识的能变。

我们在上一期里面，已经谈过这个识，凡有八件，而这八件又可以分做三部分，所以法相宗说这个识的里面凡有三种能变：

第一能变——第八阿赖耶识——集起作用

第二能变——第七末那识——思量作用

第三能变——前六识——了境作用

这三种能变的三部分，我曾经举出一个譬喻，便是前六识如水波，第七识如水流，而第八识如水。在这中间，自然要算这个第八识是能变的根本，所以我在今天便要暂时抛开那第二、第三的能变而专谈这个第一能变，就是要先谈这个第八识。

本来这个第八识是极不容易谈的，在法相宗的书籍里面谈得极多，可是一般学者往往要觉得他越谈越复杂，越谈越迷乱，越谈越模糊，而卒至于不知这个第八识究竟是一件什么物事。我于今来谈着它，便要单刀直入、剥肤见髓，先指出这个第八识的真实面目来，再谈它的其余许多意义，以免诸君又感迷闷。

这个第八识的真实面目是怎样的呢？一言以蔽之曰：它只

是一种能力。

单就这一层意义说，由它的这一种能力，便成了一切法的种子，而出生一切法，所以它便是第一能变。

从变的最初而言，它的这一种能力可分为四：

- (1)障碍的能力——即成地大的种子
- (2)流润的能力——即成水大的种子
- (3)温热的能力——即成火大的种子
- (4)漂动的能力——即成风大的种子

由这四大种子的四样能力而成地、水、火、风四大，由地、水、火、风四大而成世间万物，这就是由识变色的经过。

说到这里，那“唯识所变”的理由也已经约略地有点交代，我们的疑点或者也就可以打破了。

不过诸君不免还要怀疑，就是要说：“这个第八识的四样能力，虽然和四大的性格相同，可是能力究竟是能力，物质究竟是物质，怎可以说由虚无的能力变成实有的物质呢？”

这一点实在是对于“唯识所变”一义的根本疑问，若不将它彻底解决，唯识的法幢终难安稳地建立。可是这能力之变物质实不容易证明，历代的法相大师都苦于没有这样的一种善巧方便。幸亏鄙人生在现代，恰值科学昌明之时，这一般科学家为全世界的人所最信任，他们研究的方法非常切实，他们研究的结果非常可靠，而他们却已经发现这个能力之变物质，并且也要认这个能力是一切万物的根本了。像这样的成绩实在令人惊异，而由此可以阐明佛法上难信的真理，更令人欢喜赞叹而不能已。因此，我为着要使诸君彻底信解起见，愿将科学家这一种研究的经过详细地述说一番，想必也是诸君所乐闻的吧！

他们的研究经过大概可分三级：第一级是由杂乱的万物而归于有统系的原子论，第二级是由各个独立的原子论而归于统一的电子论，第三级是由实有的电子论而归于无形无质的能子

论。且让我一一说来。

第一级，由杂乱的万物而归于有统系的原子论

我们举目一看，世间万物实在非常复杂，或是动物，或是植物，或是矿物，或是固体物，或是液体物，或是气体物，千种万类，不可胜数。然而据科学家精密的分析化验，一切万物只是由若干种原子而成，这些原子便是物质的元素，也便是这个世间的基本组织。经多次研究的结果，所有原子总计凡有 92 种，世间无论何种物质都包括在内了。

第二级，由各个独立的原子论而归于统一的电子论

在最初科学家倡原子论的时候，以为各种原子都是各个独立的元素，各有特性，始终不变。可是后来的发现却打破了这个观念，各种原子的构造实在都是一样。中央有一个阳性的原子核，四周便有一种阴性的电子围着它而旋绕不息，正犹如天体中的太阳系，我们的地球和水火金木等行星围着一个太阳而旋转一般，有了这样一个体系，便成一个原子。只是四周旋绕的电子，却常有多少之分，从最少一个起，多至数十个。由四周电子数目的不同和中央电核的荷电量的差别，乃分为 92 种原子，如最小的氢原子只有一个电子，最大的铀原子便有极多的电子，而各种原子却都是由那一个电子的氢原子组合而成。

在这中间，还有一个有兴味的现象，便是电子的数目若在六个以上，便分为大小两层轨道而公转于其上；若达 17 个以上，便又分为三层轨道。例如有 13 个电子的原子，它便有两层轨道，内部轨道上当分 3 个电子，外部轨道上当分 10 个电子。因此，从它的内部轨道说，便和那由 3 个电子而成的原子有共通的性质；从它的外部轨道说，便又和那由 10 个电子而成的原子类似。所以 92 种原子便有各各不同的特性，而实际上仍然相通。由电核、电子而构成原子，从其配合如何，又有阴性、阳性、中性之别。中性原子虽单独成一个物质分子，普通却是由阴性原子和阳性

原子化合而成分子。无数分子集合，依着不同的形式而出生千种万类的物质，这便是世间万物出生的由来。并且这些由电核、电子构成的原子，它们常常因电子的增减而起蜕变，或由极简单的元素渐次化合而成极复杂的元素，或由多数的电子集团渐次放射而趋于崩溃，这便是世间万物变化的由来。

依此而言，吾人当知世间万物虽然复杂，却只是一些电子的活动，自当由各个独立的原子论而归于统一的电子论了。况且据电子论说，在原子之外，还有许多自由电子，它在物质之内常常自由运动于各种分子中间，却并没有原子的组织，这当然更要超出原子论的范围了。

第三级，由实有的电子论而归于无形无质的能子论

当科学家发现电子是万物的单位而假定一切原子都是由氢原子合成之后，却发现了一个小小的破绽，便是氢原子重 1.008，而由四个氢原子合成一个氦原子，它的重量却不是 4.032，恰整整的是 4.000，一些也没有多。那么，这中间少去的 0.032 到哪里去了呢？其他的原子也很多有这样不符的发现。于是进而研究，才知道它在造成氦原子的时候，实在消失了它的质量千分之八而变成了能力，造成其他的原子也往往是一样。像这样变成的能力也实在可惊，若是一磅氢气能够都变成氦气，如在日球及恒星中所遇见的，那么放出的热量约等于燃烧一万吨煤所发的热，足供一所小住宅温暖至一千年之久。由此研究，科学家便证明了物质和能力可以互相变换，同时那“物质不灭”和“能力守恒”的两条定律也就合而为一，也只因着合而为一才保持了这两条定律的权威。这也总算是一个重要的发现，然而这还只突破了物质的第一道防线。

进一步说，一切物体的质量，每随速度而异，在静止时最小，而在运动时便较大，并且速度愈高，质量愈大。由此，可知质量不必为物质所固有，毕竟由电磁作用而生，在加速度时，动能增

加，所以质量也增加。据研究所得，原子中间的电核运动，自光之速度约五之一增至约三之一时，它的质量约增三十分之一。然则质量且往往随能量而增减，这便又突破了物质的第二道防线了。

再进一步说，原子的质量实密集于中央的电核，而旋绕四周的电子质量却是很小。一个电子的质量约为氢原子千八百分之一，而氢原子仅有一个电子，其余的千八百分之千七百九十九都是中央电核的质量。四周的电子就是很多，而它们的质量总和也远不及中央的电核，所以一切物体的质量，几乎都在这个电核上面。可是后来科学家研究这个电核，看出它的内容并没有什么物质，只是一种振动，换句话说，只是一种能力，然则一切由原子构成的物质，实在都没有真正的质量，只有一个能量而已。从前的能子论虽然没有说得这样彻底，可是最后研究的结果，却竟将物质的第三道防线完全突破，这不是科学家一种最惊人的发现吗！

以上所述科学家由三级的研究经过而得的一种惊人的结论，便是物质实由能力变成，能力实是一切万物的根本。那么，第八识只是一种能力，而一切万物唯识所变，这一义便已经得了有力的证明，大家可以不必更怀疑了，何况“唯识所变”还有其他很多的理由呢！

然则我们若是问“真正的造物主是谁”？便可以大胆地答道“是识”。今天这个第三步的工作，也要算可以完成了，其余的留在下次再谈吧！

可是我在这里还要补出两层极重要的意义，要使诸君大吃一惊，因为我几乎要尽翻前案了，愿诸君都注意地一听。

一层是，我们今天所指出的这一位造物主，实在是根本没有的，若是我们认为真有一个他是造物主，那便错了。因为法相宗说：“如是住内心，知所取非有，次能取亦无，后触无所得。”又说：

“现前立少物，谓是唯识性，以有所得故，非实住唯识。若时于所缘，智都无所得，尔时住唯识，离二取相故。”又说：“为遣妄执心所外实有境故，说唯有识。若执唯识真实有者，如执外境，亦是法执。”所以有人要痛快地说，若见真有一识可唯，是人便仍不解唯识。这便是我们认唯识是造物主时应当知道的一层意义。

又一层是，我们今天所指出的这一位造物主，是在心的方面的，可是心色一如，反过来说色的方面是造物主也是对的。因为法相宗说：“诸法于识藏，识于法亦尔，更互为果性，亦常为因性。”又说：“识上色功能，名五根应理，功能与境色，无始互为因。”又说：“唯言遣外，不遮内境，不尔真如亦应非实，内境与识既并非虚，如何但言唯识非境。识唯内有，境亦通外，恐滥外故，但言唯识，或诸愚夫迷执于境……哀愍彼故，说唯识言，令自观心解脱生死，非谓内境如外都无。”所以有人要痛快地说，若人不于心外求法，亦可说言唯境非识。这便是我们认唯识是造物主时应当知道的另一层意义。

最后，我还要问诸君一句话，便是诸君听了鄙人这一次的讲演，有没有什么感想呢？我想诸君或者要感觉今天这个第三步的工作，和以前的两步大不相同，阐明了这“唯识所变”的精义，实在是抉破这个法相宗的中心问题了。并且诸君或者还要感觉我所借以证明识变的能子论，足以阐明佛法上难信的真理，可见科学的极致也就是佛法了。这两种感想，是不是诸君所有的呢？

若是诸君里面果然有这两种感想，那便错了。我要郑重地告诉诸君，法相宗里面的佛法中心是在那“转识成智”上，并不是在这“唯识所变”上。

若单说这个识的能变，不过说明世间一切法所由起，只算认识了这一位造物主，虽然较之前两期的泛论一切要算是直插鼓心、擒贼擒王，究竟还没有说到转识成智，依然和前两期一样没有抉破这个法相宗的中心问题。我们必须再进一步，由这“唯识

所变”而研究到那“转识成智”，那才算得了真正的佛法。如若不然，我们就是研究这个法相宗的唯识精义，也可以说等于研究世间法而并非佛法。因为它只能说明世间一切法所由起，还没有说到出世间法，所以简直可以说他不是真正的中心佛法。这一义是研究法相的人所应当早为辨明而不容忽略的，然而寻常一般法相学者却往往忽略着，以为懂得唯识所变便尽了研究法相的能事。法相宗义因之日见支离，令人慨叹。现在我们应当于此等处特意着眼，直求那法相宗里面的中心佛法，才不辜负这一番法相的研究，也才可以说真于法相有所研究。说到这里，那第一种感想的错误，自然可以明白了。

至于那第二种感想的错误，也就可以迎刃而解，因为科学家的能子论，只不过能证明识变，证明这个造物主的体用。换句话说，他也只能说明世间一切法所由起，那单说识变的法相学者尚且不能算是得着了真正的佛法，我们又怎可以说这样的科学家言就是佛法呢！近来的人往往喜说科学与佛法一致，殊不知这两者究竟有些不同，我们在这中间也应当加以注意，才不致误入歧途、忘失正法。

窃愿今天这一般听讲诸君，对于这个造物主的研究都能打破这两种感想，我们下期再继续地做进一步的工作才有入处。诸君，再会吧！

（《威音》第64期）

一套神秘大魔术的揭破

我们在上一期那个第三步的工作里面，曾经认识了这个法相宗所认定的造物主，就是这个“识”。而这个“识”所以被法相宗认为造物主的原因，便在那“一切万法唯识所变”的一句话上，这也是我曾经说过的。可是“唯识所变”的这一句话，实在不容易了解，寻常的人往往不能悟彻它的内容，因之不肯见信；就是有些信的，也往往只得着一些模糊的影像，不能完全切实地悟彻，所以这一位造物主，也可以说带有很深的神秘色彩呢！

鄙人在上一期的讲演中间，也曾举出了一些“唯识所变”的理由来加以说明，但是那时所详说的，只是一部分中之一部分，并未尝将全部的“唯识所变”的理由都详细地说出来。我知道听讲诸君对于这个“唯识所变”，大概还不能完全悟彻，到了今天这个第四步的工作，便当从这个“唯识所变”上做一个全部的研究。虽然这也还不能算是法相宗的真正中心问题，然而我们要求那中心问题的抉破，若不是先行悟彻这个“唯识所变”的意义，始终没有入处，所以鄙人今天仍然要将这个“唯识所变”的研究作我们工作的第四步。

单就这“唯识所变”四字上看来，我们也可以想像出，这一位造物主的造成宇宙，实在是玩的一套大魔术。俗语说，戏法人人会变，各有巧妙不同。像他老人家这个“唯识所变”的戏法，真可算是第一个善变的了。说到他玩这一套宇宙大魔术的时候，本领实在高强，场面实在伟大，技术实在灵巧，变化实在神奇。自古以来，也不知道有多少多少的人，看了他这一套魔术，却都被他瞒过，一点也没有看破他的机关，他始终只在那幕后暗笑着。

然而一般明眼的人，却不会瞒过的，我们的本师释迦如来成道之初，便一眼看透了他，后来为人说法，也常常拆穿他的西洋镜。到了无著、世亲两位菩萨手里，更将他这一套大魔术的原理和真相，原原本本构成了一种专门研究的系统，如悬秦镜，如燃温犀。于是这一位善玩魔术、惯会骗人的造物主，便被我们从那神秘的幕后抓了出来。而他的这一套大魔术的内容也就完全暴露、毫无所隐，亘古的绝大秘密从此彻底揭破。这实在要算是我们人类一个最可惊又最可喜的大发现。

这一套大魔术的内容究竟是怎样的呢？简明地说，他有八位演员，有三部工作，有两种手段，又有两重变化。于今一一地揭破如下。

说起这一套大魔术里面的八位演员，想必是大家都记得的，便是眼、耳、鼻、舌、身五识和第六意识、第七末那识、第八阿赖耶识。这个中间不必更烦细说，现在便当进说他的三部工作。

依着“唯识所变”说，所谓八位演员便是变的本体，而这所谓三部工作便是变的作用。

这是三种什么变的作用呢？我在上一期的讲演中间，也曾露出了一些端倪，便是所谓“三能变”。只因上一期讲演的重心不在此处，所以没有详细发挥。我想诸君那时听了，对于这个“三能变”或者都还没有什么深刻的印象，今天这一期讲演的重心却正移在这个上头。我便要郑重地告诉诸君，这个“三能变”实在就是这一套惊人的宇宙大魔术的全部基础，所有神奇伟大的现象，都不出这个三能变的作用，乃是最值得我们注意的，且待我来详细地发挥一下吧！

第一部工作，乃是集起作用。而做这第一部工作的演员，便是第八阿赖耶识。何谓集起作用呢？浅显地说，他能积集一切原料和原动力以生起一切现象，就是这个第一部工作的作用。

本来这个第八识只是一种能力，根据上一期所说“质量和能

力一体”的证明，我们应当说他就是这个宇宙间一切物事的原料，也就是这个宇宙间一切物事的原动力。当这一套大魔术还没有开演以前，这一种原料和原动力本来是有的（便是真如）。自从那第二部工作者将这一套大魔术的总机关拨动之后（便是执我），这一种原料和原动力便变成了这个宇宙间的一切物事。

在这一套大魔术开演的时候，这第八识所做的工作，一面是供给全部变的原料和原动力，一面又是储藏这些变出来的种子。那依着他而变成的物事，分开来说，凡有三类：

- (1) 种子——出生一切色心诸法的种子
- (2) 根身——我们身内的一切物事
- (3) 器界——我们身外的一切物事

在这转变之中，这一种原料和原动力并无增减，就是到了这一套大魔术收场的时候，各种变动的现象都还了原，而这一种原料和原动力也丝毫没有消耗。我们在这中间，要知道这个第八识实在是这一套大魔术的基本组织部，若是没有他，便不能成立这个魔术的场面、置备这些魔术的器械，毕竟是玩不成的。这便是这一套大魔术中第一部工作的重要性。

第二部工作，乃是思量作用。而做这第二部工作的演员，便是第七末那识。何谓思量作用呢？浅显地说，他由自己的思虑计量而转变一切现象，就是这个第二部工作的作用。

本来这个第七识就是我们的意根，他不该从那平等不动、清净一如的法界上面，起了一种分别，执着了一个我，以致这个法界也随着起了一个大变化，将本来的真相失去而现出妄起的幻影。犹如人带了一种着色眼镜，所看见的物事自然都要变色；又犹如人眼中生翳，还会从虚空之中看出一些乱起乱灭的空花来。于是，从无生灭之中现出生灭，从无彼此之中现出彼此，从无去来之中现出去来，从无垢净之中现出垢净，乃至变现这个宇宙间的一切物事。所以他在这一套大魔术里面要算是一个总机关，

只要将这总机关一拨动，那第一部工作者的原料和原动力便会一时天翻地覆，掩住了本来的真相，而变现一些妄起的幻影以迷惑观众。论这个变化的根源，却只在一个“我”字上面。分开来说，又有两类：

(1)人我——认我身为实有

(2)法我——认一切法为实有

这一个总机关力量之大，实在可惊，若是我们要打破这一套大魔术，使各种变动的现象都能还原，那么我们必须寻着这一个总机关，将它拨回原处，便是由“有我”而归于“无我”。那时一切妄起的幻影便当完全消灭，重行现出本来的真相了。我们在这中间，要知道这个第七识实在是这一套大魔术的机关总管部。若是没有他，便不能转移观众的视听，成就魔术的设计，也是玩不成的。这便是这一套大魔术中第二部工作的重要性。

第三部工作，乃是了境作用。而做这第三部工作的演员，便是第六意识和眼耳鼻舌身五识。何谓了境作用呢？浅显地说，他能了别各种境界而使我们感觉一切现象，就是这个第三部工作的作用。

本来这第六识和前五识最显而易见，是我们大家都容易了解的。可是容易了解的，只是他们的相貌，而他们的感人伎俩，却很少有人知道。当这一套大魔术开演的时候，那第二部工作者已经暗暗地将那个总机关拨向了“我”字方面，那第一部工作者的原料和原动力也已经随着掩住了本来的真相而现出妄起的幻影，于是这第三部工作里面的六位演员，也就依着这个意志，分别指点、介绍一些境界给我们。而其所介绍的却都不详不实，因为他们都要依着那第二部工作者的意志而专以感人为事。所以常常使我们只见着一部而不能见着全部，只见着小处而不能见着大处，只见着近方而不能见着远方，只见着表面而不能见着里面，只见着妄相而不能见着真相。他们并不能给予我们以聪

明，却反锢蔽了我们的聪明。可怜我们有生以来，便随着他们的播弄，依赖着他们去了别一切境界，百年之中，总是亲信他们，而认他们所介绍的真实可靠，往往至死不悟。他们这种惑人伎俩，不是也很可惊的吗！论他们的工作，前五识分掌这一套大魔术场面上的一门，第六识总掌这一套大魔术场面上的全体，所以前五识常常有休息，而第六识却很少休息。至于他们所介绍的境界，分开来说，凡有六类：

- (1) 色尘——眼识所对的一切色相
- (2) 声尘——耳识所对的一切声音
- (3) 香尘——鼻识所对的一切香气
- (4) 味尘——舌识所对的一切滋味
- (5) 触尘——身识所对的一切接触
- (6) 法尘——意识所对的一切万法

他们的工作虽然不同，但都是介绍境界给我们的，使我们对于境界得以了别，所以仍然同属一部工作，同是直接感人的机关。可是他们也并不是生性专会感人的坏东西，若是那第二部工作者将那总机关由这“有我”的方面转向那“无我”的方面，那时他们所介绍的境界，便不是妄起的幻影而是本来的真相。并且那五个分掌一门的，也因为离开了分别，不必再行分掌，往往打破历来分掌的界限而互相代劳。到了这个时候，他们六位的神通功德也就值得赞叹了。不过现前在这一套大魔术里面，却只以感人为事，各有职责，不容相代。

我们在这中间，要知道这个第六识和前五识实在是这一套大魔术的场面表演部，若是没有他们，便不能供一般观众的欣赏，显全部魔术的成绩，也是玩不成的。这便是这一套大魔术中第三部工作的重要性。

综上所述，这一套大魔术的三部工作，大概已可明白，现在便当进说他的两种手段。

依着“唯识所变”说，所谓八位演员，便是变的本体；所谓三部工作，便是变的作用；而这所谓两种手段，便是变的方法。

这是两种什么变的方法呢？法相宗说，一种是“因缘变”，一种是“分别变”。

什么叫做“因缘变”呢？譬如我们眼前所见到的一些境界：花开叶落，风动云飞，暑往寒来，昼明夜暗，火能炎而水能润，岳以峙而川以流，前方灭而后方生，新斯兴而旧斯谢。这些变化都是自然的现象，起于物理的作用，是由因缘而生的变，所以谓之“因缘变”。

什么叫做“分别变”呢？譬如我们心中所感到的一些境界：人我相对，黑白相形，高下相倾，苦乐相异，喜则万象皆春，悲则满目萧然，疑则弓影为蛇，狂则迷头却走。这些变化都是人为的现象，起于心理的作用，是由分别而生的变，所以谓之“分别变”。

上面所说的二变，仅仅就着法相宗正面的解释而言，诸君或者还不能十分明白，且待我再拿着魔术来做一个譬喻吧。

我记得魔术里面，有一种“纸人出血”的戏法，他用一张纸剪成人形，贴在壁上，用刀刺着，刺处便现红色，犹如出血一般。这是因为他在纸上预先涂着碱屑，用刀的时候，先用符水喷湿刀尖，再行刺去，那么碱遇着水自然变成红色，像这样的变，便可算是一种“因缘变”。又有一种“烧线悬钱”的戏法，他用一根线悬一个钱，用火将线燃烧一过，若不碰动这线，这线仍能依然不断，悬钱如故，试以指触，又固已全体成灰。这是因为他先用盐水将线抹过，线得了盐，火烧起来自然也可暂时联接不断，便成了这一种变态。像这样的变，也可算是一种“因缘变”。

又有一种“来去自如”的戏法，他在台上能凭空变出刀剑巾扇等物，飞腾空中，听着他的指挥，又能随时隐灭，或变成他物。这是因为他先将台下的灯全部熄灭，而台上的灯又都装在一个窄狭深长的木槽内面，使其光仅能作垂帘式的放射，又用黑布掩

护一切往来的助手和器物，观者但凭有限的目力去辨别，便成了奇妙的幻境。像这样的变，便可算是一种“分别变”。又有一种“人头唱曲”的戏法，他在台上设一张凳，凳上有一个大盆，盛着一颗人头，眉目能动，且能唱曲，俨然是一活人，但是凳下空洞可见，并不能看出他的身体。这是因为他在凳下装配了两方玻璃镜，作人字形，掩住后面，下面观众看上去，只见着空空洞洞，宛如无物，而他却将这个人的身体藏在后面了，观者但凭有限的目力去辨别，便也成了奇妙的幻境。像这样的变，也可算是一种“分别变”。

从这一套宇宙大魔术说来，那八个演员的三部工作，都是运用这两种变，以显出各种变动的现象，所以称之为两种手段。不过这中间的第八识心王，却只有一种“因缘变”而没有“分别变”，是我们应当特加辨明的一点。

综上所述，这一套大魔术的两种手段也大概已可明白，现在便当进说它的两重变化。

依着“唯识所变”说，所谓八位演员，便是变的本体；所谓三部工作，便是变的作用；所谓两种手段，便是变的方法；而这所谓两重变化，便是变的表现。

这是两种什么变的表现呢？法相宗说，一种是“因能变”，一种是“果能变”。

什么叫做“因能变”呢？依着法相家说，这所谓“因”就是第八识中两种习气：一种叫做等流习气，便是等流因；一种叫做异熟习气，便是异熟因。因为这两种习气实在是出生八识和一切法的因，所以谓之因，而这个因的本身便能变。

(1)等流习气——由七识中善、恶、无记三性的业力熏令生长，因为它将来所生的果与它相似，所以谓之“等流因”。

(2)异熟习气——由六识中善、恶二性的业力熏令生长，因为它将来所生的果，与它相异，所以谓之“异熟因”。

总而言之，出生八识和一切法的种子，由七转识的业力熏习生长而有转变，这便谓之“因能变”。

什么叫做“果能变”呢？依着法相家说，这所谓“果”就是由第八识中两种习气而出生的八个识和一切法。由等流习气而生八个识，便是等流果；由异熟习气而生其他一切法，便是异熟果。因为这八个识和一切法都是那两种习气所生的果，所以谓之果，而这个果的本身也能变。

(1)等流果——以等流习气为因缘而生八个个体相差别的识，因为这个果与因相似，所以谓之“等流果”。

(2)异熟果——以异熟习气为增上缘而生二种异熟果：一种是感第八识酬引业而恒相续者，谓之“异熟”；一种是感前六识酬满业而有间断者，谓之“异熟生”。因为这个果与因相异，所以谓之“异熟果”。

总而言之，从种子而生的八识，在现行时必从识的“自证分”而变现“见”、“相”二分，这便谓之“果能变”。

上面所说的二能变，仅仅就着法相宗正面的解释而言，诸君或者还不能十分明白，且待我再拿着魔术来做一个譬喻吧。

我记得魔术里面，有一种“生生不已”的戏法，先烧去一张白纸，由纸灰中变出一条手帕，由一条手帕变成两条手帕，由两条手帕变成几条手帕，由几条手帕变成无数小国旗，由无数小国旗又变成一面大国旗。这中间展转变现，犹如因果相生，因能生果，果又成因，因既能变，果也能变，这也便可算是二能变。

从这一套宇宙大魔术说来，那八个演员的三部工作，运用那两种手段，实在是大异寻常，变化得极端利害。在他的各种现象的起因上固然能变，而在他的各种现象的结果上亦复能变。并且，由相类的因生相类的果，这个相类的因和果固然各各能变；而由相异的因生相异的果，这个相异的因和果亦复各各能变。并且，由因自能生果，固然有很多的变；而由果又能生因，亦复有

很多的变。所以总括起来说，他实在是无时不变，无处不变。这一套大魔术所以格外地惊人，也就在此。

综上所述，这一套大魔术的两重变化也大概已可明白，关于这一套神秘大魔术的内容到此也就完全揭破了。

我想诸君听到这里，一定都要同声地惊叹，这一位造物主玩这一套宇宙大魔术，本领实在高强，场面实在伟大，技术实在灵巧，变化实在神奇。又何怪自古以来，一般人大都被他瞒过呢！今天我们这一番的研究，总算对于这一套神秘大魔术的内容真能揭破，对于这一位造物主真能抓住了。

可是上来所说，实在还没有彻底地揭破这个内容，而诸君的这一番惊叹，不免还挟着一种错误的观念。现在我还要大声疾呼地正告诸君：这一位造物主不是别人，我们自己就是；这一套大魔术也不是骗了别人，只骗了我们自己就是。玩的也是我们自己，骗的也是我们自己，世界上真有这等的奇事，自玩自骗，骗到后来连自己也不知道是如何玩出来的，这不是一个大大的笑话吗！然而这个笑话又谁能避免呢？

窃愿我们经过今天这一次的研究，大家对于这一个自玩自骗的勾当完全看破，要从这个“唯识所变”上追进到“转识成智”，将这一套大魔术所有幽暗和迷幻的场面彻底地除去，而显出我们本来光明和真实的本体。那么，今天我秉承着释迦如来及诸菩萨的遗教，揭破这一套大魔术的神秘总算不虚了。

不可不认清的“种子”

自从我们踏上这一条研究法相的新捷径以来，第一步从全部的佛教上加以观察，而认清了这个法相宗在佛教中间的地位大势；第二步从全部的宇宙上加以观察，而认清了这个法相宗在宇宙中间的整个考虑；第三步从全部的本体上加以观察，而认清了这个法相宗所指出的造物主；第四步从全部的现象上加以观察，而认清了这个法相宗所揭破的宇宙大魔术。关于这个法相宗的研究，借着这一部翱翔自在的飞机，从那高空之中一直地飞越过来，总算已经有一些相当的收获了。

到了今天，所有以前那些全部的观察，便当暂时结束，我们须得降下飞机，脚踏实地，仔细地来研究一个范围较小的重要问题。

我在上两期的讲演中间，曾经郑重地提出了一个值得注意的意义，便是“法相宗里面的佛法中心，是在那‘转识成智’上，并不是在这‘唯识所变’上”。我们这一次法相的研究，从最初第一步一直到上一期的第四步，虽然是依次渐进、愈说愈深，而最后却还只谈到一个“唯识所变”，所以对于这个法相宗的中心问题始终没有抉破。然则今天我们所要研究的重要问题，是否就是这个中心问题呢？这却还不是的。我在上一期的讲演中间，也曾经和诸君说过：“我们要求那中心问题的抉破，若不是先行悟彻这个‘唯识所变’的意义，始终没有入处。”试问我们经过上来这几期的研究，直到于今，对于这个“唯识所变”的意义究竟已否悟彻呢？仔细审查起来，上来这几期的研究因为是高空之中的观察，大都只显出一些粗枝大叶，还有许多细微的精蕴没有阐

明。我想诸君纵然慧业不凡、闻一知十，而这个最难了解的“唯识所变”一义，也不见得就是这样可以悟彻吧？不能悟彻这个“唯识所变”，又怎能谈得到那“转识成智”呢？因此之故，我们今天特地从那高空之中下来，脚踏实地来研究这些细微的精蕴。而最初第一步仍然要从这“唯识所变”的上面谈起，便是要谈那“唯识所变”的原始单位，也就是所谓“种子”。

“种子”这一件东西，是大家都知道的，只就着寻常的种子而论，已经值得惊奇赞叹。我们常常地看见一粒谷种，由发芽而长大，成了一茎稻，后来又由开花而结实，复成许多谷种，由此便可以出生许多的稻而生生不已，愈生愈多，乃至于供给世界人类的食料。我们又常常地看见一粒蚕种，由孵化而长大，成了一条蚕，后来又由化蛾而产卵，复成许多蚕种，由此便可以出生许多的蚕而生生不已，愈生愈多，乃至于供给世界人类的衣料。像这样的种子，我们不是常见的吗？只看它们那种生生不已、愈生愈多的情形，我们不是也常常地惊叹这“种子”的伟大吗？然而，真正最伟大的种子，却还要算法相宗所说的“种子”。

法相宗说，这个宇宙间的一切万法，除却那没有生灭动作的六种“无为法”之外，其余的色法、心法、善法、不善法、有覆无记法、无覆无记法、有漏法、无漏法，都是由“种子”出生的。这个“种子”便是“唯识所变”的原始单位，换句话说，也就是这个宇宙间一切万法的基本单位。

在上一期那个第四步的研究里面，我也曾提到“种子”这一个名字，说它储藏在第八识中，出生一切色心诸法。可是那时说得太简单了，而这种子的意义实在极其繁杂，今天这一期的研究便当详细地说明一番。

“种子”是什么呢？有许多人见了“种子”这一个名字，便联想到寻常的种子，涌现出一个寻常种子的形相，以为法相宗所说的“种子”，也就是这样一个小圆形的物事，从这个小圆形的生发

变成世间的一切万法。这实在是一个错误的认识，果然如此，这种子又与“极微”何异？法相宗也不必劳神澈舌去破那“极微论者”了。可是研究法相的人像这样去认识这个种子的，却也不在少数，所以我于今开首便要正告诸君，法相宗所说的种子，不能把寻常的种子去比拟它，它的本体只是一些生果的能力，并不是一种小圆形的“极微”。

说到这里，我想诸君之中一定有些深思强记的人，又要引起一个大大的疑问，便是要说：“你在前面第三步的研究里面，曾经指出那第八识的真实面目，说它只是一种能力，而现在指出这种子的本体，又说它也是一些能力，那么第八识和种子不好像就是一件东西吗？可是据法相宗所说，第八识实在是第八识，种子实在是种子，分明两样，似乎并不能说它是一物两名，难道是有两种能力吗？在这中间究竟应当如何解释呢？”

我便当告诉诸君，这个能力只是一种，而第八识和种子却又是两样。在这中间，我们应当知道那个第八识是这些能力储藏的总体，而这些种子便是这些能力生发的分类。宇宙间所有的种子都不离第八识，而第八识里面，实含藏着许多的种子。这些种子的能力就是那第八识的能力，那第八识的能力也就是这些种子的能力，所以第八识又称种子识。不过种子只是管着那分类的生发，第八识却是管着那总体的储藏，犹如一个国家和他的许多国民究竟是两样物事，并不能说他是一物两名，这不也是我们很容易认清的吗。

既经认清了这些种子的本体，次当认清这些种子的来历。这些种子的来历是怎样的呢？这个问题在法相宗里面，曾经引起许多的争论，是很值得注意的。因为古代印土诸师，关于这些种子的来历，凡有三种不同的说法：一种是护月论师的“本有”说，一种是难陀论师的“新熏”说，又一种是护法论师的“本有”、“始起”二类说。

这三种说法各有教理,但是有许多人说,前两说各执一端,理有不尽,不如后一说兼摄两义的圆满。因此,后来中土的法相宗便奉后一说为正义。我们现在要来说这些种子的来历,自然也要兼摄两义而说它有“本有”、“新熏”两种。不过前两说也并不为无见,也可以互相发明,这是我们要知道的。且待我来约略地讲述一下吧!

(一)护月论师的“本有”说——他说一切种子都是本性自有的,不是从外来和后起的熏习而生的。那外来和后起的熏习非无力量,但它的力量仅可使种子增长,并不能出生种子,所以说一切种子的来历,只有一个“本有”。

(二)难陀论师的“新熏”说——他说一切种子都是从外缘的熏习而生的,并无自性。若是没有外缘的熏习,便没有种子出生。只因无始以来,就有一些外缘的凑合,自然地起了一种熏习,犹如香气的熏染、习惯的养成,便熏成了一些种子(因此种子又称习气),以后愈熏愈多,乃至无穷无尽,并没有一个是本来就有的,所以说一切种子的来历,只有一个“新熏”。

(三)护法论师的“本有”、“始起”二类说——他说一切种子各有两类:一类是本有种子,即是依着“本有”一义而立的,乃是说无始以来,第八识中法尔而有一些出生万法的能力差别,因此又称为“本性住种”;另一类是始起种子,即是依着“新熏”一义而立的,乃是说无始以来,数数由七转识的现行熏习而有一些出生万法的能力差别,因此又称为“习所成种”。本来宇宙间的一切种子,有些本性自有的,也有些从熏习而生的,两者不可偏废,所以说一切种子的来历,兼有“本有”、“始起”二类(此说所谓熏习,范围较难陀为狭,其能熏四义中,唯七转识及其心所可是能熏,与难陀说自有异)。

既经认清了这些种子的本体和来历,次当认清这些种子的繁殖。

这些种子的繁殖又是怎样的呢？法相宗说，在这个宇宙间，本来就有一些无形的种子储藏在第八识中，若是没有遇着那些引它发生的众缘，这一些无形的种子便都安安静静地屏息而居于这个寥寂的空中，就是经过几千万年也是一样；一旦其中有一个种子遇着众缘会合，它便显出它的作用，出生一种法而形成了一种现象。譬如由五根的种子而出生五根，由五尘的种子而出生五尘，由八识的种子而出生八识，由五十一心所的种子而出生五十一心所。以上所说这种现象的形成，乃是由因生果的一重因果，即法相宗所谓“种子生现行”。

种子——现行

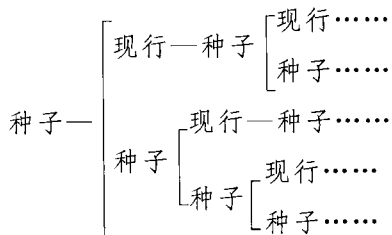
既由种子而出生了现行，在现行的时候因着境界的影响，便有种种习气落在第八识中，这些习气便又成了新的种子。譬如我们闻声而起念的时候，这一念之中必有两识的现行：一是耳识，二是意识。这两识的能缘声尘的“见分”，得着它的“自证分”所给与的力，便各留着一种能缘习气于第八识中，即熏成后来的耳识见分种子和意识见分种子。又，这两识的前面，同时又各现有一种影像声尘“相分”，而这两个影像“相分”又各留着它的习气于第八识中，于是又熏成了两类种子：一类是这两识的影像相分的声尘种子，一类是第八识的本质相分的声尘种子。这些种子就是那现行的耳识和意识所熏成。但这还是仅仅就着心王说的，若并心所而言，便更有众多的见分、相分所熏。如是一时一念所熏，即有这许多的种子，何况念念！并且这些种子一落在第八识中，除却以圣道断舍之外，他们总是相续留来，犹如瀑流，念念生灭，无有间断。

以上所说这种现象的形成，乃是由果生因的又一重因果，即法相宗所谓“现行熏种子”。

种子——现行——种子

既由种子而出生了现行，复由现行而熏成了种子，如是展转

相生,以至无穷,这两重因果的作用已经是很大了。可是这还只是一种同时的因果,还有一种异时的因果,便是由种子又可出生种子。譬如五根的种子,除了能出生五根的现行之外,还能出生后来的五根种子;五尘的种子,除了能出生五尘的现行之外,还能出生后来的五尘种子;八识的种子,除了能出生八识的现行之外,还能出生后来的八识种子;五十一心所的种子,除了能出生五十一心所的现行之外,还能出生后来的五十一心所种子。这些由种子而生的种子,和那些由现行而生的种子有些不同,那些由现行而生的种子,因着境界的影响往往变出了一些新的性质,这好比是一种进化派;而这些由种子而生的种子,只是自类的遗传,常常保持着他的固有性质,这好比是一种保守派。由这保守、进化两派的推演,而这个宇宙间的一切物事,因之生生不息。所以一个种子除了出生现行之外,还得出生后来的种子,这个后来的种子和原来的种子是完全一样、丝毫不二,要算是他的嫡传的血统。以上所说这种现象的形成,乃是由因生因的又一重因果,即法相宗所谓“种子生种子”。



既经认清了这些种子的本体、来历和繁殖,关于这一个种子问题的研究,也可以说是大概周备了。

但是,这法相宗所说的种子,还有一些界说很关重要,足以固定这个种子的名义,足以矫正我们对于这个种子的观念,足以促进我们对于这个种子的认识,是我们最应当注意的,须得继续地研究一番。

这是一些什么界说呢?这便是法相宗所说的种子六义:第

一义是“刹那灭”，第二义是“果俱有”，第三义是“恒随转”，第四义是“性决定”，第五义是“待众缘”，第六义是“引自果”。且待我一一说来。

第一义，刹那灭

有人说：“种子是出生这个宇宙间一切万法的原始单位，也就是一切万法的基本，所以它一定是常恒存在，永久不灭的。只看科学家说‘能力不灭’，也就可以证明了。”这种说法和法相宗所说的种子义是不合的，我们不可以不认清。

法相宗说种子是刹那即灭的。

《成唯识论》云：“一、刹那灭。谓体才生，无间必灭，有胜功力，方成种子。此遮常法常无转变，不可说有能生用故。”

他的意思就是说，这些种子只是一种能力，并没有什么体质常恒存在。譬如有人能举千斤重物，他的力不可谓不大，可是在未举以前，这种力并不可见，在举过以后，这种力也不可见。种子也是这样，虽具有极大的能力，也是刹那之间，倏生倏灭，或生眼前的现行，或生后来的种子，而这个能生的种子立即消失。所以我们要知道宇宙间这个原始单位的种子，并不是常恒存在的，乃是倏生倏灭、念念不停、新陈代谢、变化无尽的，否则不能算是种子。

第二义，果俱有

有人说：“种子是出生这个宇宙间一切万法的原始单位，犹如一切万法之母，可是种子是种子，现行是现行，万法只是种子的现行，与种子不是一物，如母生子，显然二体。换句话说，便是因是因、果是果，因之与果定是相离。”

这种说法和法相宗所说的种子义也是不合的，我们也不可以不清。

法相宗说种子是与果俱有的。

《成唯识论》云：“二、果俱有。谓与所生现行果法，俱现和

合，方成种子。此遮前后及定相离（前后者，谓前念种望后念现；相离者，自他相望），现种异类，互不相违，一身俱时有能生用，非如种子自类相生，前后相违，必不俱有。虽因与果有俱不俱，而现在时可有因用，未生已灭无自体故，依生现果，立种子名，不依引生自类名种，故但应说与果俱有。”

他的意思就是说，这些种子出生这个宇宙间一切万法，它必定和它的果俱时现有，一体不离。因为种子本是一种能力，而它的现行的果便是这一种能力的表现。若是拿开了这一种能力，又有什么可以表现呢？譬如力举千斤的人，他的能举千斤自然是仗着他的力。若是说，他的力和他的举千斤截然两体，定是相离，我想无论何人都不以为然的。所以我们要知道宇宙间这个原始单位的种子，并不是与果分离的，乃是亲生自果、同时俱现、和合一体、密切相关的，否则不能算是种子。

第三义，恒随转

有人说：“种子是出生这个宇宙间一切万法的原始单位，可是一切万法既已出生之后，那种子便消灭了，便没有了。譬如我们种下了一个蜜桃的种子，到了它由发芽而长大之后，那个种子早已不可得见。只在我们尝着那甘美的蜜桃的时候，又成熟了新的种子，而那旧的种子，却已经是过去的一页古史，永无复现之一日，大都被人们完全遗忘了。这在那‘刹那灭’一义上也可以证明着，正令人生无穷之感呢！”

这种说法和法相宗所说的种子义也是不合的，我们也不可以不认清。

法相宗说种子是常恒随转的。

《成唯识论》云：“三、恒随转。谓要长时一类相续，至究竟位，方成种子。此遮转识，转易间断，与种子法不相应故。此显种子自类相生。”

他的意思就是说，这些种子除了出生现行的果之外还要引

生它后来的自类种子,它虽然在出生现行的果的时候刹那灭了,可是它所引生的后来种子却紧接着它继续活动,和它一般无二,也可以说它的本性并不曾灭。像这样地继续下去,除却以圣道断舍之外,一直到几千万年之后,还是不会断绝。它的这种持续力实在可惊,便和寻常草木的种子不可同日而语了。在寻常草木的种子,仅有一种出生的方式:发芽之后只可另结种子,而种子的本身大都渐渐消灭。这个宇宙间原始单位的种子。却有两种出生的方式,一方面由现行熏习而出生新的种子,一方面又由自类相生而延续旧的种子,因此,它虽然不是常恒存在,却是常恒随转。所以我们要知道宇宙间这个原始单位的种子,不是一时断灭的,乃是亲引后种、自类相生、长时延续、永不断绝的,否则不能算是种子。

第四义,性决定

有人说:“种子是出生这个宇宙间一切万法的原始单位,而它的善、恶、无记三性却是不决定的,一切万法或属善性,或属恶性,或属有覆无记性,或属无覆无记性,都出于后天的养成,并非根于先天的种子。所以说种子无性,或是说不定性。”

这种说法和法相宗所说的种子义也是不合的,我们也不可以不认清。

法相宗说种子是具决定性的。

《成唯识论》云:“四、性决定。谓随因力生善恶等,功能决定,方成种子。此遮余部,执异性因生异性果,有因缘义。”

他的意思就是说,这些种子各有决定的性质,那善性的果一定要由善性的种子出生,所以种子里面也一定有那决定善性的种子。那恶性的果一定要由恶性的种子出生,所以种子里面也一定有那决定恶性的种子。其他一切性质莫不如此。譬如蚕种,有优有劣,在没有孵化以前,便早已决定了。依此而说,若是没有无漏种子,便不能得无漏果;若是没有佛无漏种子,便不能

得佛果。因此，法相宗有五性差别的说法：

- (1)无性——全无无漏种子不能成佛
- (2)声闻性——唯有声闻种子不能成佛
- (3)独觉性——唯有独觉种子不能成佛
- (4)菩萨性——具佛无漏种子故能成佛
- (5)不定性——含佛无漏种子亦能成佛

这五性的三无二有，便是根据这个“因果必须同性”而立的。至于那些由异性因而生异性果的现象，虽然也是常有，但是这个异性的因只可算是一种“增上缘”，不能算是“因缘”，也就不能称为种子。所以我们要知道宇宙间这个原始单位的种子，并不是无决定性的，乃是各有本性、先天自具、功能决定、不可移易的，否则不能算是种子。

第五义，待众缘

有人说：“种子是出生这个宇宙间一切万法的原始单位，一切万法都由种子出生，不待其他外缘的助力，因为种子的自力是绝大的，而且是绝对的，所以不必借助于他力。或者又说，纵然要仗其他外缘的助力，而这个外缘却是常有的，所以种子常能出生自如。”

这种说法和法相宗所说的种子义也是不合的，我们也不可以不认清。

法相宗说种子是待缘始生的。

《成唯识论》云：“五、待众缘。谓此要待自众缘合，功能殊胜，方成种子。此遮外道，执自然因，不待众缘，恒顿生果。或遮余部，缘恒非无，显所待缘非恒有性，故种子果非恒顿生。”

他的意思就是说，这些种子单仗着自己本有的能力，并不能出生现行，必须等待众缘会合，借着众缘的助力才能生长。譬如一粒谷的种子，虽然具着生谷的能力，但是它必须得着那水土风日等等助力，才可发芽成长；若是缺着水土或是缺着风日，便不

能生。这个宇宙间原始单位的种子必须借助众缘，也是一样。可是这个众缘，并不常有，所以必须等待。就缘而言，凡有四种：

(1) 因缘——两法相生的，谓之因缘。这因缘是说一切色心诸法，必有一种亲因，它能亲办自果。所谓亲因的本体有二：一即种子，二即现行。那种子出生现行和出生种子都是因缘，那现行熏生种子也是因缘，其他便不是的。

(2) 等无间缘——两法相让的，谓之等无间缘。这等无间缘是说一切心法，必须前念开导后念，才使后念得生，相续无间；若是前念不灭，后念便不得生。譬如二人同行，前人不进，后人也不能进。

(3) 所缘缘——两法相待的，谓之所缘缘。这所缘缘是说一切心法，必有一种对境，是他所缘虑所依托的。譬如我们眼根看见色尘，便起眼识。

(4) 增上缘——两法相助的，谓之增上缘。这增上缘是说一切色心诸法，必得一些他力的帮助，增加这个生长的能力。譬如风和日暖，草木莫不向荣。（前三种缘，也是增上缘，各以它的特性另开而已。）

色法的生起必待二缘，心法的生起必待四缘，所以我们要知道宇宙间这个原始单位的种子，并不是专依自力的，乃是仗因托缘、借助他力、非恒非顿、待时而生的，否则不能算是种子。

第六义，引自果

有人说：“种子是出生这个宇宙间一切万法的原始单位，而这种子只有一个，一切万法莫不由这一个种子出生。由此也可以说，色法种子能生心法，心法种子也能生色法。总之，万生于一，决无有二。”

这种说法和法相宗所说的种子义也是不合的，我们也不可以不认清。

法相宗说种子是各引自果的。

《成唯识论》云：“六、引自果。谓于别别色心等果，各各引生，方成种子。此遮外道，执唯一因生一切果；或遮余部，执色心等互为因缘。”

他的意思就是说，这些种子实有各各不同的种类，并不止一类一种，由此它们各各引生自果，也就各各不同。譬如色法的种子只生色法，决不生心法；心法的种子只生心法，也决不生色法。若是没有各各不同的种子，又怎能引生各各不同的果呢？所以我们要知道宇宙间这个原始单位的种子，并不是唯一无二的，乃是种类甚多、各各不同、引生自果、毫不相杂的，否则不能算是种子。

上来所说的六义，乃是法相宗所定的种子的界说。其中辨明这个种子非常非断、非一非异、非自非他，都是很关重要的。我们必须仔细地对于这种子六义详加玩味之后，才可算是认清了这个法相宗所说的种子。

在今天这一次研究的最后，我却要提出三个研究法相的要点告诉诸君，诸君对于这三个要点千万不可大意地听过。当知这三个要点实在是法相宗一切典籍的眼目，在我们研究法相的时候，必须寻得了它，认清了它，才可以明白许多界说，贯通许多义理，解决许多疑难，消除许多误会，否则往往锢蔽迷闷，堕入葛藤。所以这三个要点可以说是研究法相的三块指路碑，也可以说是研究法相的三面照胆镜。可是历来研究法相的人往往寻不着它，认不清它，以致颠倒终身，煞是可叹。我于今特地将这三个要点提出来，愿诸君都加以十二分的注意。

第一个要点是法相宗偏重说俗而不重说真

法相宗的说法都是以俗谛为主，而对于真谛却不多说，这因为他要显出一切法相，使一般学人易于领解之故。但因此有许多意义不能与真谛相融，学人于此往往迷闷，甚或看呆了这些俗谛的说法而不知更有真谛的说法，便成了一个大大的流弊。

我们在这中间,要知道这个法相宗并不是只认有这样的一个俗谛而不认别有一个真谛,不过他为着说法的方便,只偏重说俗而不重说真罢了。于今我们去看法相宗的典籍,便应当认清他的说法只重在俗谛一边,还有那真谛一边却隐在纸背,不常显露,那时我们也只作一边读就是,才不致听惯了这些俗谛说法而忘失了那真谛说法。这便是研究法相的第一个要点,于今且随便举出几个例来。

(1)种子与真如不同,依真谛说,不能说为实有,而法相宗却要说种子是实有。这便是依俗谛说的。

(2)“悔”“眠”两心所,以痴为体而假立,不能说为实有,而法相宗却要说“悔”“眠”是实有。这便也是依俗谛说的。

第二个要点是法相宗偏重说凡而不重说圣

法相宗的说法都是以凡夫因位的境界为主,而对于圣者果位的境界却不多说,这也只因为他要显出一切法相,使一般学人易于领解之故。但因此有许多意义又不能与圣者果位的境界相合,学人于此往往迷闷,甚或看呆了这些凡夫因位的境界,而不知更有圣者果位的境界,便也成了一个大大的流弊。我们在这中间,要知道这个法相宗并不是只认有这样的一个凡夫因位的境界,而不认别有一个圣者果位的境界,不过他为着说法的方便,只偏重说凡而不重说圣罢了。于今我们去看法相宗的典籍,便应当认清他的说法只重在凡夫一边,还有那圣者一边却隐在纸背,不常显露,那时我们也只作一边读就是,才不致听惯了这些凡夫境界而忘失了那圣者境界。这便是研究法相的第二个要点,于今也随便举出几个例来。

(1)第八识本来也可称无垢识,原应统摄无漏种子,又为善性,与二十一心所相应,遍缘一切法。就是如来,也不断舍他的。而法相宗却只说第八识是妄识,不摄无漏种子,只是无覆无记性,与五遍行心所相应,但缘种子根身器界,阿罗汉位即当舍去

他。这便是就凡夫因位的境界说的。

(2)第七识本来也缘真如及一切法，与二十一心所相应，由无我而证得平等性智，唯是善性。就是如来，也不断舍他的。而法相宗却只说第七识但缘第八识的见分，与四根本烦恼相应，由执我而成染污意识，乃是有覆无记性，阿罗汉位和灭尽定出世道中都没有他。这便也是就凡夫因位的境界说的。

(3)前六识本来也可诸根互用，由一根发识而缘一切境，悉得自在，唯善性摄，又唯乐喜舍三受相应，由此转得妙观察智及成所作智。就是如来，也不断舍他们的。而法相宗却只说前六识随境立名，各了一境，未能自在，乃善恶无记三性所摄，又于三受外兼与忧苦二受相应，由此遂成六种了别境识，前五识随缘而现，时起时灭，自是有断，第六识虽常现起，但在睡眠、闷绝、生无想天、人无心二定的时候，仍然断绝。这便也是就凡夫因位的境界说的。

第三个要点是法相宗偏重说异而不重说同

法相宗的说法都是以有分别的异义为主，而对于无分别的同义却不多说，这也只因为他要显出一切法相，使一般学人易于领解之故。但因此有许多意义又不能与无分别的同义相通，学人于此往往迷闷，甚或看呆了这些有分别的异义而不知更有无分别的同义，便也成了一个大大的流弊。我们在这中间，要知道这个法相宗并不是只认有这样的一个有分别的异义而不认别有一个无分别的同义，不过他为着说法的方便，只偏重说异而不重说同罢了。于今我们去看法相宗的典籍，便应当认清他的说法只重在异义一边，还有那同义一边却隐在纸背，不常显露，那时我们也只作一边读就是，才不致听惯了这些有分别的异义而忘记了那无分别的同义。这便是研究法相的第三个要点，于今也随便举出几个例来。

(1)八个识原只是一个心，并无二体；心所有法也只是这一

个心的作用,并不能从心外觅出一个心所来。而法相宗却要说八个识各有种子,各有体相,并且它们各有相应的心所,这些心所也是各有种子,各有体相。这便是就有分别的异义说的。

(2)心的对境就是八识的现行,在八识现行时,必从识的“自证分”变现“见”“相”二分,这“见”“相”二分都是从一个体上变现的。而法相宗却要说见相二分也各有种子。这便也是就有分别的异义说的。

(3)种子和本识以及所生的果,本来不一不异,而法相宗却要说,种子不一,并且他虽然依着第八识体,却只是这第八识的相分而不是其余的见分等等。又,异熟识唯摄有漏种子,不摄无漏种子,乃至于一切有情有五性差别。这便也是就有分别的异义说的。

(4)真如与一切法本来不一不异,而法相宗却要说真如凝然、不能随缘,几等于独立一切法之外。这便也是就有分别的异义说的。

上来所说,就是我所要提出的三个要点,虽然是就着研究法相的全部教义而言,可是对于今天所研究的这个种子,却最觉关切。我想诸君听了,一定更可以认清这个种子的一切了。

那么今天的研究便就此暂告一段落,下期再继续作其他的研究吧,不过我们须得仍然记住这三个要点才好。

散土如何结成泥团

我们从那“法相号”飞机下来之后，又已经做了一步很紧要的工作，将那不可不认清的“种子”研究过了。可是在这“种子”研究之中，还有一个问题未曾详细地加以发挥，而它的关系却又非常重大，不仅迷的方面一切世间法都依着它的支配而流转，就是悟的方面一切出世间法也莫不依着它的原则而还灭。像这样关系重大的问题，我们又怎可以轻轻地放过呢！所以今天这个第二步的工作，便要将这一个问题特为提出来做一次详细的研究。

这是一个什么问题呢？简单地说，我们根据上一期的研究已经认清这个宇宙间的原始单位只是一些种子，可是这许多散碎的种子如何会组合而成我们这些有情所感到的一切境界呢？若是用着譬喻说起来，那一些种子犹如散土，而这一切境界却犹如泥团，究竟这些散土如何结成泥团呢？

我提出了这一个问题，在听讲诸君里面或者有些人要轻视着它，以为这些种子只不过顺着它们本有的生发能力，由一生二、由二生三、由三更进，乃至千变万化。我们这些有情所感到的一切境界，也就是这样组合而成的，犹如由一颗桃实的发生而渐成一片美丽的桃林一般。这好像是一个平淡无奇的问题，并没有什么希罕，似乎不值得这样郑重地研究吧？

像这样的观念在听讲诸君里面是不是有的呢？若是果然有些人是这样说，那么我上一期的讲演，便还有一个小小的漏洞，并不能使诸君真实认清这个法相宗所说的种子，却依然抱着了一种错误的观念，在这中间我不免要负一点责任了。不过这种

观念，实在是一般人所常有的。若不是听闻正法，悟彻真理，谁又能认清这个错误呢？

说到这里，我想诸君听了，或者不免会大大的惊异，以为鄙人言语错乱、前后矛盾了。何以故呢？

在上一期的讲演里面，鄙人不是分明说过这些种子的繁殖，是由种子出生现行、复由现行熏成种子而种子又能自生种子，依这两种出生的方式展转相生以至无穷吗？不也就是说顺着它们本有的生发能力，由一生二、由二生三、由三更进，乃至千变万化吗？而现在却说这种观念是错误的，不是前后有些矛盾吗？

话便要说明白些，鄙人所以指为错误的观念，并不是说那些种子没有这样的繁殖方式，乃是说这些境界并非只是这样组合而成。若果然这些境界只是这样组合而成的，那么，它的出生只是一个“自然”，它的分配只是一个“偶然”。我们这些有情不是只在这“自然”和“偶然”里面度生活吗！于今且试由此推论一下吧，既是“自然”，便不能说有什么因行，我们一切修持正如画蛇添足，我们一切禁戒也如断鹤续凫，那些知见不正的人必将因此而放逸废任、自甘暴弃了。既是“偶然”，便不能说有什么果报，我们一切祈愿正如入水捞月，我们一切怖畏也如蛇影杯弓，那些知见不正的人必又将因此而纵欲横行、肆无忌惮了。像这样的错误观念，不是很可怕的吗？所以我要极力地破斥它。至于那些种子，顺着它们本有的生发能力，由一生二、由二生三、由三更进，乃至千变万化，这本来也是它们一种生发的基本原则，并不能说它是错误。我又何尝是言语纷乱、前后矛盾呢？

话还要说明白些，境界的组成和种子的生发，实在是密切相关的一件事，并不能分做两样。种子的生发，既然有由一而万、渐生渐广的原则，这在境界的组成上，自然也是有的，不过不能说只是这样组成。反过来说，境界不能说只是这样组成，种子也就不能说只是这样生发。我在上一期的讲演里面，固然说过这

些种子的繁殖是顺着它们本有的生发能力，由一生二、由二生三、由三更进，乃至千变万化，可是我不是也曾说过它们的生发还须等待众缘吗！诸君听了我的讲演，却忘记了这个等待众缘的意义而只留着那由一而万、渐生渐广的印象，便成了一个错误的观念。这大概还只怪得鄙人没有交代清楚吧。

话更要说明白些，这些种子的生发，虽说也有由一而万、渐生渐广的原则，但是诸君务必记清这些种子并不是一种小圆形的“极微”，和那世间草木种子的生发毕竟有些不同。所以由它所生的现行而组成一些境界，往往可以一时顿现一种很大的现象，并不必像一颗桃实一定要经过多时的发生而后渐成一片美丽的桃林。我们于今若是拿着世间种子的观念，看呆了这个由一生二、由二生三、由三更进，乃至千变万化，而认为这些境界只是由小而大渐渐的组成，犹如由一颗桃实的反复发生而渐成一片桃林，这种观念便实在是错误了。

闲言且止，试问我们这些有情所感到的一切境界究竟如何会由散碎的种子组合而成的呢？我现在便当将这个中间的原因正告诸君，可是诸君对于这个答案务必加以十二分的注意，不要轻心地听过。当知这个答案里面的这一件物事，它实在是一切世间法所以流转的根源，也实在是一切出世间法所以还灭的基本，我们这一般学佛的人是不可不了知着它的。它究竟是什么呢？它便是所谓“业力”。

“业力”这两个字，乃是不容易解释的。寻常一般学佛的人大都不注重它，就是有些感到它的重要的，而对于它的内容仍多不能彻底地明了。所以今天我们的研究，在这两个字上面也要加倍地努力。

所谓“业力”，便是由业而生的力。我们要解释这中间的“力”字，还不算十分为难，可以说它就是能力。唯有那“业”字的解释却是最不容易，从字面上说，它在梵语里面称为羯磨(Kar-

ma),若是用中文直译出来,便是所谓造作。改换着说,便是一种行动,或是一种行事,或是一种动作,或是一种作为。这一个意义实在是这个“业”字本来的正解。可是佛家说这个“业”字,往往由造作而推到那造作的各方面,所有造作的体、造作的用、造作的因、造作的果,乃至一切因果律的全部,都用这个“业”字来表示,都称之为“业”。于是这个“业”字所涵的意义,便广大极了。因此之故,“业力”这两个字也就不容易解释。

并且,“业”字所涵的意义既如此广大,而佛家各种典籍里面所说的业力,它的界说却不一定,有时说着它的全部,有时却只说着它的一部分;有时说这一部分,有时却又说那一部分。于是业力这一件物事,更觉迷离惝恍、不可捉摸。在这中间,我们要知道佛教里面,对于这个业力,本来有许多不同的观念,也本来有逐渐推广它的范围的倾向,学人正不必因此迷闷。我于今且就这一点上约略地说说。

在早期佛教之中,一般的因果律和业力是区别得很清楚的,一种果能有许多种的因,业力仅是这许多因中的一种。那先比丘(Nagasena)就是这样解释给弥兰陀王(Milinda)听过。他说,灾难虽也许是业力所招,但旁的因也能生灾难,甚至于丝毫不作恶的佛陀也有创痛和疾病的灾难,这并不是因为他过去时有恶行,乃是各种外面的因凑巧招出来的。今且引巴利文《弥兰陀问经》上一段问答以供诸君探讨:

“大王,若一土块,被掷空中,复落于地,是大地过去业行招土落否?”

“善知识,不也,非大地先有所为,受善恶果,土块复落,只由现因,与业力无与也。”

“大王乎,佛陀亦应视若大地,土块下落大地,非缘大地过去业行,片石击伤佛陀之足,亦非缘佛陀过去业行。”

由灾难而推到死亡也是一样,业力虽能令人死亡,可是死亡

并不一定由于业力。在《弥兰陀问经》中，即曾在业力之外举出其他种种外因，所以说有些死亡，只是由于自然的“寿尽”，丝毫不由于业力。还有那上座部七对法著作之中的 KathaVathu，更分明否认业力是能生物质的因。这些便是早期佛教对于业力的观念。

但是我们应该注意到后来的各宗派，常有把业力的范围推广的倾向。例如上座部七对法著作之中的 KathaVathu，虽分明否认业力是能生物质的因，但是 AbhidhammatthaSangaha 便已经说业力是物质现象的四种根源之一。四种根源是：

1. 业力
2. 心
3. 物质的改变
4. 食物

还有那“说一切有部”的著作里，屡次重复地说，世界能“灭已复生”之因，乃是过去时一切有情的共同业力。像这样的观念，那业力的地位便已经逐渐地增加得很高了。

到了后期的法相宗，业力思想已经达于最成熟的地步，因此，他对于业力的观念，实在包括着这两个字的全部意义。譬如世亲菩萨《大乘成业论》里面说业有二种：一是有情加行之业，一是诸法作用之业。由此可见这时候的“业”字，直包括着一切万法的作用。不过法相宗是说一切唯识的，他的说业，往往侧重在“有情加行之业”，但是他既然说一切唯识，那“诸法作用之业”自然也包括在一切之内。并且他既认一切万法都是由识所变，那么这个世界的最初出现乃至于一切的变化，自然都是识的作用，也自然都是这些“有情加行之业”所操纵。显明地说，除业力外，便无所谓世界，业力地位之高，殆无以复加了。所以我们要来研究这个法相宗所谈的业力，不应当用其他各派的眼光小觑着它，须要拿着那些广大的意义来解释。

不过还有一层意义要补出的，便是“业力”本来是一个中性的名词，既适用于善性方面，也适用于恶性方面，而它的本身原无所谓善恶。可是佛家往往专认为恶性，而法相宗里面也有时沿着这种惯习。推究根源，大概是出于惑、业、苦三轮等说，只因业生于惑，而苦又生于业，所以一切生死流转无非恶性，于是“业力”便成了一个恶性名词了。

综上所述，“业力”两个字的解释大概已经有几分的明了，我们便当进而说明如何由这个业力组成一切境界了。

可是要说明如何由这个业力组成一切境界，最好还须先从这个业力组成的一切境界上观察一番。犹如要说明散土如何结成泥团，我们且先看清这些泥团究竟是怎样的一件物事。

于今只就着一般凡夫所感到的境界说，从空间上观察，便有所谓“三界”；从时间上观察，便有所谓“四劫”。且待我一一说来。

甲、从空间上观察这些境界

法相宗也和其他各宗一样地说，我们这些有情所感到的一切境界，从空间上观察，可以分为三界，即所谓欲界、色界、无色界是也。

子、欲界(Kamadhatu)

这是有淫欲和食欲的有情所住的处所，所以谓之“欲界”。他的所在不仅包括全部的大地，还有大地下面的地狱和大地上面的六欲天宫。而生于其中的一切有情，又可分为五类：

(一)地狱道(Naraka)

梵语“那落迦”，此云“苦具”。义翻为“地狱”，以地下有狱故。非是正翻。地狱的种类也很多，除开这个世界限度以外的各地狱不计外，在这个世界里面的可归入以下四种：

1. 八万四千小狱，或曰孤独地狱(Lokantarika)，或曰独一地

狱。位于大地地面上各处，或在山间，或在水上，或在树上，或在旷野中。

2. 八黑地狱，或曰游增地狱。位于世界边界之外。

3. 八热地狱。位于南大洲的下面，地面下的第一层是五百逾缮那深的泥土，接着是一层又深五百逾缮那的白石质，这石层之下，便是第一热狱至第七热狱，一个挨一个地排下去，共计深一千九百逾缮那，每一狱的直径是一万逾缮那。第八狱便特大，直径和深度都是二万逾缮那，故其底层离地面四万逾缮那。或曰，诸狱不是层层相累，乃是并列在一个平面之上（又有谓八狱位于大地边界铁围山与大铁围山之间者）。八热地狱各有四门，一一门外有四游增地狱，八狱共一百二十八所，兼根本大狱一百三十六所。

八热地狱名称如下：

等活(SamJiva)地狱，或曰更活地狱。

黑绳(Kalasutra)地狱。

众合(Samghata)地狱。

号叫(Raurava)地狱。

大号叫(Maharaurava)地狱。

烧炙(Tapana)地狱，或曰烧热地狱。

大烧炙(Pralapana)地狱，或曰极烧热地狱。

阿鼻旨(Avici)地狱，或曰无间地狱。

4. 八寒地狱。位于南大洲的下面诸热狱傍，上下相累，广狭不同。以正中的第四狱为最广，最上最下之狱为最狭（或曰在此世界外圆周，即此世界与另一世界之间）。八寒地狱名称如下：

额部陀(Arbuda)地狱，或曰皸地狱，少多有孔地狱。

尼刺部陀(Nirarbuda)地狱，或曰皸裂地狱，无孔地狱。

额嘶吒(Atata)地狱，或曰嗽嘶訖地狱，阿罗罗地狱。

瞿瞿婆(Hahava)地狱，或曰郝郝凡地狱，阿婆婆地狱。

虎虎婆(Huhuva)地狱,或曰虎虎凡地狱,睺睺地狱。

嗚钵罗(Utpala)地狱,或曰青莲地狱。

钵特摩(Padma)地狱,或曰红莲地狱。

摩诃钵特摩(Mahapadma)地狱,或曰大红莲地狱,一作芬陀利(Pundarika)地狱,或曰白莲地狱。

这些地狱道乃是一个最苦的所在,它的境界只是一些寒冰烈焰、剑树刀山、冥王狱卒、毒蛇猛兽等等。生在这些地狱道中的有情自然很苦。

(二) 傍生道(Tiryaggoni)

梵语“底栗车”,此云“畜生”。以彼等常为其主人所畜养而生,故得此名。但此类中亦有不为人所畜养者,故新译不曰“畜生”,而曰“傍生”,以彼等多覆身而行,禀性愚痴,不能自立,其形傍故,其行亦傍,故名“傍生”。

傍生的种类也很多,所有羽族、毛族、鳞族、介族、两足、四足、多足、无足、胎生、卵生、湿生、化生、段食、触食、思食、识食等等,凡有三十四亿种类,今不具述。所住的处所有三:一在地面,二在空中,三在水中。

这些傍生道也是一个很苦的所在,它的境界只是一些荒林野窟、争斗侵袭、陷阱樊笼、刀俎鼎镬等等。生在这些傍生道中的有情自然也很苦。

(三) 饿鬼道(Preta)

梵语“薛荔哆”,此云“饿鬼”。以彼等多苦饥虚,恒从他人希求饮食,恐惧多畏,故得此名。但鬼类中亦有如药叉、罗刹具大威德,受诸富乐并不苦饥者,故新译但曰“鬼”,不曰“饿鬼”。

鬼的种类也很多,大分为三,细分为九。所住的处所有二:一在人中住,二在饿鬼世界住。饿鬼世界在阎浮提下五百逾缮那,纵广各五百逾缮那,名曰“琰魔王国”,乃是饿鬼所住的本处。从此本处,又散居余处(或云,阎浮提西南有五百鬼城,半受苦,

半受乐。或云，阎浮提南，二铁围间，有阎罗王宫）。

1. 无财鬼，谓不得饮食的鬼。这类鬼又可分为三种：

炬口鬼——火炬炎炽，常从口出。

针咽鬼——腹大如山，咽如针孔。

臭口鬼——口中腐臭，自恶受苦。

2. 少财鬼，谓少得饮食的鬼。这类鬼又可分为三种：

针毛鬼——毛利如针，行便自刺。

臭毛鬼——毛利而臭。

大瘿鬼——咽垂大瘿，自抉啖脓。

3. 多财鬼，谓多得饮食的鬼。这类鬼又可分为三种：

得弃鬼——或曰希祠鬼，常得祭祀所弃食物。

得失鬼——或曰希弃鬼，常得巷陌所遗食物。

势力鬼——或曰大势鬼，所受富乐类于人天。

这些饿鬼道也是一个很苦的所在，它的境界只是一些幽途冥国、脓河火炬、针毛颈瘿、饥渴恐怖等等。生在这些饿鬼道中的有情自然也很苦。

（四）人道（Manusya）

梵语“摩窣耶”，此云“人”。此人能断绝邪念，心意寂静，名之为“人”。又以多恩义故，名之为“人”。或说意多分别，故名曰“人”。人的种类也很多，就着所住的处所说有四：

1. 阎浮提（Daksina—jambu），乃是须弥山南面海中一大洲，其中人寿百岁，少出多减。

2. 弗婆提（Purvavideha），乃是须弥山东面海中一大洲，其中人寿二百岁。

3. 瞿耶尼（Apara—godhanya），乃是须弥山西面海中一大洲，其中人寿三百岁。

4. 郁单越（Uttarakuru），乃是须弥山北面海中一大洲，其中人寿千岁。

这些人道乃是一个苦乐各半的所在，比着前面所说的三恶道，却也可以说是一个很乐的所在。他的境界只是一些朱门蓬户、文绣褙褐、梁肉粢粝、玉堂草野等等。生在这些人道中的有情自然苦乐各半。

(五)天道(Deva)

梵语“提婆”，此云“天”。以彼等有光明故，名之为“天”。又，净故名“天”，天报清净，故名为“净”。又，所受自然，故名为“天”。天的种类也很多，只就欲界说，便有六天，二是地居，四是空居。

1. 四天王天(Catur Maharajakayika)，此天在须弥山腰的四面，一面各有一王。

提头赖吒(Dhrtarastra)，此云持国天王，彼居须弥东面。

毗楼勒叉(Virudhah)，此云增长天王，彼居须弥南面。

毗楼博叉(Virupaksa)，此云广目天王，彼居须弥西面。

毗沙门(Vaisravana)，此云多闻天王，彼居须弥北面。

2. 忉利天(Trayastrimsa，或云三十三天)，此天在须弥山顶，高出海面八万逾缮那，中央为帝释天，四方各有八天，合成三十三天。

3. 夜摩天(Yama，或云离诤天)，在第二天八万逾缮那之上，即海面十六万逾缮那之上。

4. 睹史多天(Tusita)，在夜摩天十六万逾缮那之上，即海面三十二万逾缮那之上。

5. 乐变化天(Nirmanarati，或云化乐天)，在睹史多天三十二万逾缮那之上，即海面六十四万逾缮那之上。

6. 他化自在天(Paranirmitavasavarti)，在乐变化天六十四万逾缮那之上，即海面一百二十八万逾缮那之上。

这些天道乃是很乐的所在，他的境界只是一些金城宝殿、玉池神树、铍衣妙食、天乐殊色等等。生在这些天道中的有情自然

很乐。

丑、色界(Rupa-dhatu)

这是无淫欲和食欲的有情所住的处所，所以不谓之欲界而谓之“色界”，以彼处有情仍有形体，亦有宫殿国土之故。他的所在，在六欲天之上。这色界也属于天道，又可分为四类：

(一)初禅天

1. 梵众天(Brahmakayika)
2. 梵辅天(Brahmapurohita)
3. 大梵天(Mahabrahma)

(二)二禅天

1. 少光天(Parittabha)
2. 无量光天(Apramanabha)
3. 极光净天(Abhasvara)

(三)三禅天

1. 少净天(Parittasubha,或曰少善天)
2. 无量净天(Apramanasubha,或云无量善天)
3. 遍净天(Subhakrtsna,或云广善天)

(四)四禅天

1. 无云天(Anabhraka)
2. 福生天(Punyaprasava,或云福爱天)
3. 广果天(Brhatphala)
4. 无想天(Avrha,此无想天为外道所居)
5. 无烦天(Abrha)
6. 无热天(Atapa)
7. 善见天(Sudrsa)
8. 善现天(Sudarsana)
9. 色究竟天(Akanistha)

上五天为五净居天，均为圣天，与前之凡天异。

寅、无色界(Arupa-dhatu)

这是无形体和宫殿国土的有情所住的处所，所以不谓之色界而谓之“无色界”，以彼处没有物质的色之故。彼处既没有物质，所以他的所在也非可指定，但可就果报转胜上说他在色界之上。这无色界也属于天道，又可分为四类：

1. 空无边处(Akasanantyaayatana)
2. 识无边处(Vijnananantyaayatana)
3. 无所有处(Akincanyaayatana)
4. 非想非非想处(Najvasamjnanasamjnyaayatana)

总而言之，三界之中或苦或乐，显然各各不同，所以分为种种界地。

进一层说，吾人现虽同生于欲界的人道中，可是有些人长居穷苦，便犹如生于地狱；有些人安享富乐，便犹如生于天宫；乃至于一日之内、一室之间而苦乐不齐。这个苦乐的分域，又正不限于这些广大的三界呢！

乙、从时间上观察这些境界

法相宗也和其他各宗一样地说，我们这些有情所感到的一切境界，从时间上观察，可以分为四大劫，即所谓成劫、住劫、坏劫、空劫是也。

(一)坏劫(Samvarta-kalpa)

这些有情所感到的一切境界，乃是由成、住、坏、空四劫展转循环相续变现的。今先说“坏劫”，便是这一切境界由住劫过了二十中劫之后，自有大三灾起，能坏一切，须经过二十中劫之久。

1. 火灾——能坏欲界至色界初禅天
2. 水灾——能坏欲界至色界二禅天
3. 风灾——能坏欲界至色界三禅天

每一坏劫，只有一灾，风灾最为稀见，火灾却是常起。火灾之

后，坏已又成，成已又坏，如是经七火灾，而后水灾方起。水灾之后，又经七火灾，始有第二水灾，如是经七水灾，又经七火灾，而后风灾方起。其间一成一坏，各各经八十中劫，即各成一大劫。

(二)空劫(Samvarta-siddha-kalpa)

坏劫之后，那三灾所坏之处，一切悉变为空虚，便称“空劫”。这个空劫，也有二十中劫之久，因为它只是坏劫最后境界的继续，所以又称“续坏劫”。

(三)成劫(Vivarta-kalpa)

空劫之后，那已坏的世界便又次第变成，谓之“成劫”。这个成劫，也有二十中劫之久，第一中劫成器世间，后十九中劫成有情世间。

(四)住劫(Vivarta-siddha-kalpa)

成劫之后，便又有二十中劫之久，住而不坏谓之“住劫”。因为它只是成劫最后境界的继续，所以又称“续成劫”。这中间所谓二十中劫，可以依着南大洲人寿计算。人寿在成劫时本来无量，后来渐渐减至八万四千万岁，便入住劫。在住劫之二十中劫之中，各有一增一减，从八万四千万岁减至十岁（百年减一岁），名曰“减劫”，算是一个小劫(Aprakarsa)；又从十岁增至八万四千万岁（百年增一岁），名曰“增劫”(Utkarsa)，也算是一个小劫。合此一增一减两个小劫，始为一个中劫。如是二十增二十减，合为二十中劫，都是住劫。以前所说的坏、空、成三劫的时量，与此正相等，所以都是二十中劫。合这四个二十中劫，便成了成、住、坏、空一个循环，始称为一个大劫。古人曾经详细推算，一个小劫，凡八百四十万年。一个中劫，凡一千六百八十万年。二十中劫，即一个成劫乃至一个空劫，凡三万三千六百万年。合成、住、坏、空四劫为一大劫，凡一十三万四千四百万年。

此外三灾不到之处，他们虽不为外缘所坏，但也有自然的寿量，寿量到了极限，他们也要死灭。色界里面最高的寿量是一万

六千劫。无色界里面，第一空无边处天是二万劫，第二识无边处天是四万劫，第三无所有处天是六万劫，第四非想非非想处天是八万劫。总而言之，三界之中莫不有生有灭，并且生灭循环不息，所以都不出轮回界。

进一层说，大如三界，固有成、住、坏、空，小如个人，也有生、老、病、死，乃至一切万法，刹那之中也，莫不有一个生、住、异、灭的四相，简直可以说是息息生灭、时时生灭。这个轮回界的流转，又并不限于这些长时间的四劫呢！

以上所说种种境界，其中苦乐等差、生灭流转，也可以说是无量无边。我们于今详细地观察一过之后，所有这些苦乐的分配，生灭的操纵，自然成了我们观察的焦点。这个问题幽微难晓，确乎值得注意地研究。譬如只就着我们自己而论，虽然同是一样流转于生老病死过程里面的人，然而在空间上，或是生于富贵的乐境界，或是生于贫贱的苦境界；在时间上，或是生于长寿的乐境界，或是生于短命的苦境界。这究竟是怎样一回事呢？

在这中间，我要先介绍一段故事，让听讲诸君先行推想一番。

记得六朝时代有一位学者，名叫范缜，他在萧齐的朝中，尝随侍那竟陵王子良。子良笃信佛教，而范缜却盛称无佛。子良因问缜道：“君不信因果，世间何得有富贵？何得有贫贱？”缜答道：“人的一生，譬如树上的花，本来同在一树开放，可是微风过处，便随风而落，在这中间自然有些花飞入帘中而落于茵席之上，也自然有些花飞去墙角而落于粪溷之侧。那落茵席的，殿下便是；那落粪溷的，下官便是。贵贱虽复殊途，因果竟在何处？”子良听了这一段话，也无法屈服他，不过心中终不谓然，深以为怪罢了。

诸君听了这一段故事，不知作何感想？还是表同意于范缜呢？还是要帮助子良屈服着他呢？还是自信有法能屈服他呢？

还是也像子良只深以为怪呢？

说到这里，我知道诸君一定不会再表同意于范缜，因为他的说法就是自然论和偶然论，我在前面已经破斥过了。并且我知道诸君一定能觅到那屈服范缜的说法，因为我已经提出了这个业力，说它是组成这些境界的根源了。

但是，我们如何可以证明那自然论和偶然论的错误？又如何可以证明这业力论的正确呢？要证明那自然论和偶然论的错误，便有两种很显明的理由，附带也可以证明这业力论的正确。

第一，不同的境界是各有一定的组织的。譬如饿鬼所生，自然都是些丑陋的形态和恶劣的环境，一切都是苦的种子聚集着；天人所生，又自然都是些美妙的形体和殊胜的环境，一切又都是乐的种子聚集着。同是一样的由种子所生发，而各种生处聚集的种子竟不同，好像是“方以类聚，物以群分”一般，这岂是自然论和偶然论所能解释的吗！或者有人要认为这个譬喻荒远无稽，不足深信，我便还可以举出一些浅近的譬喻。只看我们平常不是也往往觉得有这样一种奇异的事吗？就是在同一情势之下，有些命运亨通的，便能功成名遂、无害无灾；有些命运乖违的，便又会失意丧气、多险多阻。古语说：“卫青不败由天幸，李广无功缘数奇。”在这中间，若不是有一种东西暗暗地支配着，而只是自然和偶然的话，何致有这等的现象！

第二，同一的境界也各有不同的感觉的。譬如饿鬼见着那汪洋的水，便自然会认为脓血污流，和我们人类所见的水显然两样；天人见着那汪洋的水，便自然会认为琉璃宝地，和我们人类所见的水也显然两样。同是一样的由水的种子所生发，而各种有情所见竟不同，好像是“仁者见仁，智者见智”一般，这又岂是自然论和偶然论所能解释的吗！或者也有人要认为这个譬喻荒远无稽，不足深信，我便还可以举出一些浅近的譬喻。只看我们平常不是也往往觉得有这样一种奇异的事吗？就是在同一环境

之中，有些生性忧郁的，便只觉得红愁绿惨，雨苦风凄；有些生性爽达的，便又会觉得山明水媚，鱼跃鸢飞。古语说：“工部感时唯溅泪，谪仙对酒独高歌。”在这中间，若不是有一种东西暗暗地支配着，而只是自然和偶然的话，又何致有这等的现象！

只根据上面所说的这两种理由，也可以证明那自然论和偶然论的错误了。

要证明这业力论的正确，便也有两种很显明的理由，附带也可以证明那自然论和偶然论的错误。

第一，这些境界里面必有一个招果的因，而这个因的分量，又必能影响它的果而有所推移。譬如僧人鸣钟，大扣便大鸣，小扣便小鸣，而不扣便不能鸣。在这中间，我们可以保证决没有大扣而小鸣，小扣而大鸣，或不扣而能鸣的事。总之，要使钟能大鸣，须全仗着那大扣的力，其他也同一例。这种现象除却用那业力论来解释之外，我们可以说它是自然和偶然吗？

第二，这些境界里面必有一个酬因的果，而这个果的种类，又必须适合它的因而无所改变。譬如农人种植，种瓜便得瓜，种豆便得豆，而不种便无所得。在这中间，我们也可以保证决没有种瓜而得豆，种豆而得瓜，或不种而能得的事。总之，要使农人得瓜，须全仗着那种瓜的力，其他也同一例。这种现象除却用那业力论来解释之外，我们也可以说它是自然和偶然吗？

只根据上面所说的这两种理由，也可以证明这业力论的正确了。

用着譬喻说起来，这些散土如何结成泥团？据寻常的经验说，只因有一些胶黏的水，和在这些散土中间，便将它们吸引在一起了，这是我们大家都知道的一件事。

由此，我们应当悟到这个宇宙间原始单位的种子，本来散散碎碎，犹如散土。而我们这些有情所感到的一切境界，却分明有一定的组织，犹如泥团。在这中间，便也只因有一些业力，支配

这些散碎的种子而成为有组织的境界，这个业力便犹如黏合泥团的水。若是依着那种子六义说，它便是一个极大的增上缘，也可说它包括增上缘或四缘的全部。

业力的定义既经交代清楚，还须将业力的内容交代一下。犹如我们已经知道这些散土是由于水的胶黏而结成泥团，便当对于这个水的性质和作用等等加以分析。

业力的内容，可以分作六门来说。

一、业力的发动

从发动上说业力，便有所谓身、口、意三业。

(一)身业

就是身的动作，也就是我们的一切行为，如举手投足等。这又分二：

1. 身表业——显然动身而有所表示于外者。

2. 身无表业——表示已终报应未至之间一种隐秘之招果符契。

(二)口业(或称语业)

就是口的动作，也就是我们的一切言音，如爱语欺诳等。这又分二：

1. 语表业——显然发语而有所表示于外者。

2. 语无表业——表示已终报应未至之间一种隐秘之招果符契。

(三)意业

就是意的动作，也就是我们的一切思惟，如审虑决定等。这又分二：

1. 意表业——显然作意而有所表示于内者。

2. 意无表业——表示已终报应未至之间一种隐秘之招果符契。

进一层说，业的发动虽可分为三，而实则只是一个意业为

主。因为我们对于一件事情，必先由我们的意，审虑此事应做否，次乃决定此事应做，然后才动身发语。这便是意业的三种思：一是审虑思，二是决定思，三是动发胜思。所以身、口二业实应摄于意业之中。像这样由审虑、决定二思以至于动身发语所造的业，便谓之“故思业”，否则谓之“不故思业”。

二、业力的德性

从德性上说业力，便有所谓善、恶、无记三业。

(一)善业

就是一种善良的动作。这又分十，并且各有上中下三品。

1. 救护生命——不杀生
2. 布施资财——不偷盗
3. 勤修梵行——不邪淫

以上是三种身善业。

4. 说诚实语——不妄言
5. 作利益语——不绮语
6. 善言安慰——不恶口
7. 和合彼此——不两舌

以上是四种语善业。

8. 常怀舍心——不贪
9. 恒生慈念——不瞋
10. 正信因果——不痴

以上是三种意善业。

(二)恶业

就是一种恶劣的动作。这又分十，并且也各有上中下三品。

1. 杀害生命——杀生
2. 不与而取——偷盗
3. 非法行淫——邪淫

以上是三种身恶业。

4. 作虚诞语——妄言

5. 作杂秽语——绮语

6. 作粗恶语——恶口

7. 作离间语——两舌

以上是四种语恶业。

8. 贪欲无厌——贪

9. 时生瞋恚——瞋

10. 常怀邪见——痴

以上是三种意恶业。

(三)无记业

就是一种非善非恶的动作，不能记为善或为恶，又不能记受苦果或受乐果。除前两业之外，都属于此。

进一层说，上来所说的善、恶、无记三业，只就着平常的散心境界而言，实则还有一种定心境界，就是那些修世间禅定的人所造的业。所以散善业之外，另有一种禅定业（禅定业有八：即初禅、二禅、三禅、四禅、空无边处定、识无边处定、无所有处定、非想非非想处定是也）。

再进一层说，上来所说的禅定业等，又只就着世间的凡夫境界而言，实则还有一种贤圣境界，就是那些修出世间圣道的人所造的业。所以有漏业之外，另有一种无漏业。

三、业力的果报

从果报上说业力，便有所谓福、非福、不动三业。

(一)福业

就是由善业而招乐果。这只就着欲界说，又可分为二：

1. 人业——中品十善业所感，生于人道中，受其善报（其下品十善业，则生于阿修罗道中。但阿修罗常分摄于人天鬼畜四道之内，故法相宗不别立之）。

2. 天业——上品十善业所感，生于天道中之欲界六天，受其

善报。

（二）非福业

就是由恶业而招苦果。这只就着欲界说，又可分为三：

1. 地狱业——上品十恶业所感，生于地狱道中，受其恶报。
2. 畜生业——中品十恶业所感，生于畜生道中，受其恶报。
3. 饿鬼业——下品十恶业所感，生于饿鬼道中，受其恶报。

（三）不动业

就是由禅定业而招禅定果。这只就着色界、无色界说，即初禅天、二禅天、三禅天、四禅天、空无边处天、识无边处天、无所有处天、非想非非想处天，凡八天。这也就是天业，但胜于福业中之天业。

又，此中初禅，内有寻伺之火，同于欲界，故与欲界同被火灾。二禅内有喜水动涌，故与欲界初禅同被水灾。三禅内有乐受，出入息风摇鼓如故，故与欲界初禅二禅同被风灾。四禅以上，息风亦无，故三灾不及。

进一层说，上来所说的福、非福、不动三业，只就着世间的凡夫境界而言，实则还有一种贤圣境界，就是这些有漏业的果报之外，还有那些无漏业的果报。

四、业力的分量

从分量上说业力，便有所谓定、不定二业。

（一）定受业

这是由故思所造重业，决定受报，且受报的时分也有一定，便谓之定受业。在顺现受等四业中，可分为四：

1. 顺现受业——现生受报
2. 顺生受业——次生受报
3. 顺后受业——第三生已去受报
4. 顺不定受业——见下

（二）不定受业

这是由故思所造轻业，不定受报，或受报的时分不定，便谓之不定受业。在异熟定等四业中，可分为四：

1. 异熟定业——报定时不定
2. 时分定业——时定报不定
3. 二俱定业——见上
4. 二俱不定业——时报俱不定

进一层说，若人造业，虽是出于故意，但如果后来得到贤圣位中的解脱，便无所谓定受业了。就是未得解脱的人，若在造业后能深自追悔，或更能加以对治，那时他这些业便不能使种子增长，也不成为定受业了。

五、业力的作用

从作用上说业力，便有所谓引、满二业。

(一)引业

引生“自他同一”的总报，谓之引业。凡国土界趣根身的相同，均属引业所引。譬如画师白描一些人物的轮廓。

(二)满业

圆满“彼此各别”的别报，谓之满业。凡寿、夭、美、丑、穷、通的差别，均属满业所满。譬如画师就那些白描的人物轮廓上细施彩绘。

进一层说，出世间的圣者有一种不思議业用他的作用，便远胜于世间的引、满二业了。

六、业力的交互

从交互上说业力，便有所谓共、不共二业。

(一)共业

多人所感，共变共用。此又分二：

1. 共中共业——如山河等，有情共同受用。
2. 共中不共业——如田宅等，私人独自受用。

(二)不共业

一己所感，自变自用。此又分二：

1. 不共中共业——如身体等，他人相依受用。
2. 不共中不共业——如眼耳等，一身独自受用。

综上所述，这个业力的内容总算又已经交代清楚，犹如说散土如何结成泥团，我已经将那水的性质和作用等等都分析一过，今天所要研究的问题也就可以结束了。

可是在这结束的当儿，我却还要从今天这次研究之中，提出几个重要之点再加阐明，愿听讲诸君特别地加以注意。

（一）业力的发动主体，只是我们的“意”。就世间法说，上生天宫，下堕地狱，都是由这个“意”为主。就出世间法说，超出三界，妙证菩提，也都是由这个“意”为主。这个“意”的力量实在伟大可惊。所以说，诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是真佛教。学佛的人对于这个“意”应三致意。复次，意就是识，所以法相宗说唯识。

（二）业的力量虽是强大，可是到了贤圣位中获得解脱的境地，他便转动了、消减了，甚至就此灭失了。就是未得解脱的人，也只要能深自追悔，或更能加以对治，也就可以使它转移。所以我们要逃避那些业力所招的苦果，最好是求得解脱，其次便是追悔对治。学佛的人正从此处着眼。

（三）学佛的人又实在是依着业力的原则而修。第一步的持戒，便是限制我们身、口、意三业的发动，以免更造不良的业力而招有漏的苦果。更由意业的领导人定修观，悟彻这个业力的幻轮，而由此别积无漏业，以求超出这些苦的三界四劫。可是成佛之后，仍可应用三业，普利有情。那时三业的作用和功德便又值得惊叹了。

号称“唯识半学”的四分三类

我们从那“法相号”飞机下来之后，又已经做了两步很紧要的工作：第一步认清了这个宇宙间构成境界的各个种子，第二步说明了这个宇宙间各个种子的构成境界。这些问题本来都需要一种切实和详明的研究，我们这次降下飞机，脚踏实地，仔细地研究了一番，总算也已经有一些相当的收获了。

到了今天，所有以前那些脚踏实地的观察，便又当暂时结束，我们又须得跳上飞机，重升霄汉，依然从那高空之中自在地飞去，以免萦心琐屑、耽搁工夫。并且，我还要郑重地告诉同行诸君，今天这一期预定的行程，应当一气飞毕全程之半。由此可知这一段路线实在有些异乎寻常，愿同行诸君大家都加以十二分的努力和注意。

这“一气飞毕全程之半”的一句话，并不是鄙人故作豪语，引人入胜。古德说过：“四分三类，唯识半学。”我们今天所要研究的便是这个四分三类，依着古德所说，这次研究下来，不分明可得着一半的成就吗！

在这跳上飞机重升霄汉的当儿，我要首先指明的，便是当我们降下飞机脚踏实地的时候，所观察的物事，只是就着我们的客观而言；而现在置身高空，却须改变观察的眼光，就着我们的主观而言。

若是就着我们的主观而言，那么，以前所研究的构成境界的各个种子和各个种子的构成境界等等，即当以我们的认识为主，别立一种新组织的说法。于是在我们“能认识”的一方面，析出了所谓“四分”；在我们“所认识”的一方面，又析出了所谓“三类境”。

何谓四分呢？四分便是：

- (1)相分
- (2)见分
- (3)自证分(亦名自体分)
- (4)证自证分

这是就着我们“能认识”的心识而析出的。平常我们见到了一切物事，那时的心识自然能认识这些境界。在这个能认识的中间，仔细地分别起来，便可分作“四分”。

第一分是相分。相就是相状，平常我们的心识见到了一样物事，在外面便有这样物事显现的相状(疏所缘)，在内面便有这个相状所映出的一种影像(亲所缘)。例如，眼识缘色尘，有青黄等相状；身识缘触尘，有坚湿等相状；第七识缘第八识的见分，便带着我法的相状。总而言之，我们的心识无论见到何种物事，那真能见到的只是一种相状的影像。所以就着能认识的心识说，应当有这个第一分，便是相分。

第二分是见分。见就是照见。在我们心识里面既有那现出一切影像的相分，同时我们的心识便能照见这些影像，照见之后，才算我们见到了这些物事。所以就着能认识的心识说，应当有这个第二分，便是见分。

第三分是自证分。前面所说，见到那个相分的便是见分，而这个见分必定又有一个见到它的一分心识作用，然后才可以证知它的能见。所以就着能认识的心识说，应当有这个第三分，便是自证分(只因见分就是它自己的用，所以指见分为自用，又指它为自体，因此又称自体分)。

第四分是证自证分。前面所说，见到那个相分的便是见分，见到那个见分的便是自证分，而这个自证分也必定又有一个见到它的一分心识作用，然后才可以证知它的能证。所以就着能

证自的心识说,应当有这个第四分,便是证自证分。至于那见到这个第四分的,便又是那第三分,因为第三分是总体之故。由此,一切心识只有四分,更无第五。

以上所说的四分,乃是法相宗里面一种极重要的教义。由此分析那些能见境界的心识,使人对于唯识一义得到充分的了解,所以法相学者非常注重着它。

何谓三类境呢? 三类境便是:

- (1)性境
- (2)独影境
- (3)带质境

这是就着我们“所认识”的境界而析出的。平常我们见到了一切物事,那时的境界自然为我的心识所认识,在这个所认识的中间,仔细地分别起来,便可分作三类(或说三分)。

第一类是性境。性就是体性。凡是有实体的境界,便是性境。详细地说,这类的境界,从实种生,和那些从假种生的不同;有实体用,和那些无体假不同;能缘的心识可以得着它的自相,和那些心识能缘而不得自相的不同;是因缘变,和那些分别变不同;确有本质,和那些见分妄情的空想所产物不同。例如凡夫前五识缘色、声、香、味、触五尘(又如圣者无分别智缘真如),这些境界都是实有的。实有便具着体性,所以谓之性境。

第二类是独影境。影就是影像。独影就是仅有影像,并无体性。凡是没有实体的境界,便是独影境。这和前面所说的性境恰相反。详细地说,这类的境界,从假种生(与见分同种),和前面所说性境从实种生的不同;是无体假,和前面所说性境有实体用的不同;能缘的心识但独变相,和前面所说性境可以得着它的自相不同;是分别变,和前面所说性境是因缘变不同;无别本质,只是见分妄情的空想所产物,和前面所说性境确有本质不

同。例如我们的意识缘虚妄分别的相分，如空花兔角等；又如我们意识缘过去未来的相分（都是遍计所起色），这些境界都不是实有的。不是实有便只是独显影像，所以谓之独影境。

第三类是带质境。质就是本质，带质就是带着本质。凡是没缘着真纯的实体，只带着有本质的境界，便是带质境。这正介乎前面所说的性境和独影境之间。详细地说，这类的境界，可说从假种生，也可说从实种生，和性境从实种生、独影境从假种生都不同；不全是无体假，又没有实体用，和性境有实体用、独影境是无体假都不同；能缘的心识有所仗质，不独变相，却又不能得着它的自相，和性境能得自相、独影境但独变相都不同；不单是因缘变，也不单是分别变，和性境是因缘变、独影境是分别变都不同；带着本质，又半属见分妄情的空想所产物，和性境不出于妄情、独影境无别本质都不同。例如第七识缘第八识见分，又如第六识缘心心所法等，这些境界都是半假半实的。半假半实便只是带着本质，所以谓之带质境。

以上所说的三类境，也是法相宗里面一种极重要的教义。由此分析那些心识所见的境界，使人对于唯识一义更得到充分的了解，所以法相宗学者也非常注重着它。

说到这里，所谓四分三类的名义，总算约略地交代过了。

不过从历史上说来，对于这个四分三类，却有一点不免令人感着奇异。这一点是什么呢？便是这个四分三类，实在是一种晚出的说法，我们若是从释尊所说的经典里面，要想寻出这个四分三类的名词，那是会失望的。因为释尊一代时教之中，并没有立出什么四分，也没有立出什么三类境。这号称“唯识半学”的两件法相宗的法宝，并不出于古佛的开演，却是出于后贤的发明，不令人感着有些奇异吗？

论这个四分说的产出，乃在佛灭千年以后，印土护法论师出世，才提出了这个四分说。当这个四分说未行于法相学者之间

以前，原还有安慧论师的一分说（自证分）、难陀论师的二分说（相见二分）、陈那论师的三分说（相见二分及自证分），而护法论师却嫌他们的说法都不周备，特另立了一个“证自证分”而成为四分。如《成唯识论》上说：

“又心心所，若细分别，应有四分，三分如前，复有第四证自证分。此若无者，谁证第三？心分既同，应皆证故。又自证分应无有果，诸能量者必有果故，不应见分是第三果，见分或时非量摄故，由此见分不证第三，证自体者必现量故。”

后来法相学者奉着护法论师这一种说法为正义，只因这个“四分”善能分析那些能见境界的心识，使人对于唯识一义得到充分的了解，所以成了法相宗的一件法宝。虽属晚出的说法，却大有补于法相的研究，不仅不可因它晚出而加以轻视，反应当说它是一种进步的产物呢！

论这个三类境说的产出，乃在佛灭千一百年以后，中土玄奘法师出世，才提出了这个三类境说。当这个三类境说未行于法相学者之间以前，那时印土诸论师已早说着那个四分，可是这个三类境却没有看见他们说过。直到玄奘法师从印土求法归来，说出了一个偈颂，授之窥基大师，而后三类境的说法脱颖而出。虽然玄奘法师大概也是依据印土的传授，并且在印土诸师研究“见相二分同种别种”的问题时，似乎早应涉及这个三类境的说法。但是在教典上说这个三类境的起源，却要推这有名的三藏伽陀。如《大乘法苑义林章》上说：

性境不随心，独影唯从见，
带质通情本，性种等随应。

后来法相学者都奉着玄奘法师这一个偈颂为宗要，只因这个“三类境”善能分析那些心识所见的境界，使人对于唯识一义得到充分的了解，所以也成了法相宗的一件法宝。虽属晚出的说法，却也大有补于法相的研究，不仅不可因它晚出而加以轻

视，也反应当说它是一种进步的产物呢！

话已说明，我们便须进一步去研究这个四分三类内容的剖辨，并举出些浅近的譬喻加以说明，使我们仔细认清了这两件法宝才是。

开先仍说四分。关于剖辨这个四分的内容，说法很多，于今且约略地举出下面几条：

1. 前两分是属于外的，后两分是属于内的。不过这里所谓外，不是心外之外。

2. 第一分但是所缘，后三分便兼是能缘。第二为第三所缘，却能缘第一。第三为第四所缘，却能缘第二、第四。第四为第三所缘，却能缘第三。

3. 四分均由心、心所法的“用”开出，而第三分乃是它们的总体，所以安慧只说一分。

4. 心心所法的认识作用，必具有“能量”、“所量”、“量果”三部。犹如用尺量布，布是所量，尺是能量，了知若干尺寸的人智是量果。这三部在四分里面，便有四重：

第一重	{	—— 所量 —— 相分 —— 能量 —— 见分 —— 量果 —— 自证分
第二重	{	—— 所量 —— 见分 —— 能量 —— 自证分 —— 量果 —— 证自证分
第三重	{	—— 所量 —— 自证分 —— 能量 —— 证自证分 —— 量果 —— 自证分
第四重	{	—— 所量 —— 证自证分 —— 能量 —— 自证分 —— 量果 —— 证自证分

由此四重，而“能量”、“所量”、“量果”三部具足。只因后两分功能相同，互为量果，所以不必更立第五分。

5. 约三量说，相分不是能缘，所以不论三量，见分通于三量，后两分只是现量。此中又有一应辨之点，便是那通三量的见分，在八识中却不同一：前五识相第八识的见分，一向是现量；第七识的见分，一向是非量；唯有第六识的见分才是通于三量。

6. 后三分必同种生，自无异论，唯见相二分，却有“同种”“别种”和“兼同别种”三说。

第一，同种生说

这是亲光等所说。只因相见二分若是别种生，便是识外有境，不成唯识，所以定是同种。

第二，别种生说

这是护法所说的别义，又是佛地论一师的说法。只因相见二分常有界系不同等情形，若是同种生，不免有界系杂乱等失，所以定是别种。

第三，兼同别种说

这是护法所说的正义。只因相见二分有时实是同种，有时又实是别种，只是随其所应而已。这便应用那三类境来辨别，缘性境便是别种生，缘独影境便是同种生，缘带质境便是同种别种共生。

7. 见分所缘的相分通于三境，而自证分所缘的见分和证自证分所缘的自证分，便都是性境。

要说明这个四分，法相学者尝有两个浅近的譬喻，倒也容易了解，我于今也采述于下。

一个譬喻是：

“今有一店于此，店中货物如相分，掌柜如见分，主人如自证分，而证自证分则如其妇。见分缘相分而不可缘自证分，犹如掌柜能差排货物而不能关知主人之事。自证分得缘外之见分与内

之证自证分，如主人得管理掌柜与其妇。证自证分之缘自证分，则如妇知其夫之事。”

又一个譬喻是：

“今有一镜于此，光明朗彻，能照万像。此镜中所现之像，即是相分。此镜中能照万像之光明，即是见分。此镜之圆体，能持其明，能含万像，即是自证分。此镜之背，即是证自证分。”

听了这两个譬喻的说明，加上前面所说几层内容的剖辨，我想诸君对于这个四分大概也可以认清了。

其次便说三类境。关于剖辨这个三类境的内容说法也很多，于今也约略地举出下面几条。

1. 根据那三藏伽陀所示，三类境各有三条界说（或加异熟而为四条，或加三科而为五条）。

（1）性境的三条界说……（性境不随心）

性境是实有自性本质的境界，不是由心识见分的妄情而起的，只通本而不通情，所以有三不随心的界说：

①性不随心——性境自有善、恶、无记三性，不随心识见分的三性而分。例如前五识缘五尘时，五识见分通三性，而五尘却是无记性，并不随五识见分而改通三性。

②种不随心——性境自从实种生，不借心识见分之力，所以这时见相二分并不同种。

③系不随心——性境自守着固有的界系，与心识的三界系属并不相随。例如身在欲界，由定通力而起上界（色、无色）的心和根，缘着欲界的色，或是身在上界，缘着下界（欲色）的色，这时所缘的性境，它仍随着本质而守着自己的界系，不随见分而成为上界。

（2）独影境的三条界说……（独影唯从见）

独影境是由心识见分的妄情而起的，不是实有自性本质的

境界，只通情而不通本，所以有三随心的界说：

①性随心——独影境别无自体，并无特有的三性，只随着心识见分而分善恶无记，所以说性唯从见。

②种随心——独影境是从心识见分的假种而生，和见分同种，别无自体，不能熏种。当见分的现行熏种时，也带着熏了它，后见分生现行时，也带着生了它，这叫做“疣熏习”或“瘤熏习”，又称“宿借种”，所以说种唯从见。

③系随心——独影境既别无自体，自无固有的界系，只与那能缘的心识见分同着界系罢了，所以说系唯从见。

(3)带质境的三条界说……(带质通情本)

带质境虽也是由心识见分的妄情而起的，可是也带着实有自性本质的境界，半随心又半不随心，半通情又半通本，所以有三通情本的界说：

①性通情本——带质境的三性，与见分和本质都相通的。例如第七识缘第八识见分时，这个带质境由非我法的本质和执我法的见分相待而起。所以要判他的三性，便可通用两说，或随第八识见分而判为无覆无记，或随第七识见分而判为有覆无记。

②种通情本——带质境虽好像是别种生，但他那能熏的现行相分，固随着见分和本质而通两性，那么所熏的种子也自随着而通于见分和本质。所以说随本质便是本质种子，随见分便是见分种子，这就是所谓同别两种生。

③系通情本——带质境的界系也是随见分和本质两者而定，自无固有的界系。

2. 三类境中，性种系三样，也有同、有不同。或是性同而种系不同，如在下地缘上界天眼耳；或是系同而性种不同，如五识缘自界五尘；或是种同而系不同，如第八识聚(约聚论之即有，一法论之即无)，心所所缘与见分同种，心王所缘界系不同。如是等等，可以类推。

3. 三类境中,性境的力量最大,能熏三个种子,便是见分种子、影像(相分)种子、本质种子。带质境只熏两个种子,不熏影像种子,只因它的相从两头生,乃是假的,故无相种。独影境只熏一个种子,不熏影像和本质种子,只因它的相也是假的,故无相种,又别无本质,故无质种。

4. 三类境又有单复不同,或有唯一,或有二合,或有三合。

(1)所谓唯一的,就是各别三境。例如第八识心王缘自地散境时,只是性境;第六识缘空花等影像时,只是独影境;第七识缘第八识见分时,只是带质境。

(2)所谓二合的,例如第八识缘自地散境时,它的心王所缘是性境,而它的心所所缘却是独影境,是为性境、独影的二合。又如前五识缘自地五尘时,固然是性境,也可说是带质境(盖彼以第八识相分为本质义说亦是带质),是为性境、带质的二合。又如第六识缘过去未来的五蕴时,既可说是独影境,又可说是带质境(盖此所缘虽云过未无体,但以曾缘等境为本质,故曰带质。或云,此所缘必能熏成种子,生其本质,就此质言,故曰带质),是为带质、独影的二合。

(3)所谓三合的,例如因位的第八识缘定果色时,它的心所所缘是独影境,而它的心王所缘却是性境,又可说是带质境(盖第八识以第六识所变之定果色为本质,故亦得名带质),是为性境、独影、带质的三合。

5. 三类境又各有二类。

(1)性境的二类:

①无质性境——例如第八识缘种子根身器界,这便是无质性境。因为他只是自变自缘,不假外质(唯约器界及他人之浮尘根,既是共相识种所变,亦得说有外质耳)。又,根本智亲证真如,虽不变为相分,也名性境,也是这一类(或称第一性境)。

②有质性境——例如前五识和五俱意识缘现在五尘,和定

中独头意识缘定果色等，这便是有质性境。因为他都托第八识的相分为本质，随即变为自识相分而为所缘，犹如镜中所现群像（或称第二性境）。

(2)独影境的二类：

①无质独影境——例如第六识缘空花兔角等，又如第六识的猜测等作用，这便是无质独影境。因为他独有影像，曾无本质。

②有质独影境——例如凡夫第六识缘真如，又如第六识缘过去五尘，这便是有质独影境。因为他虽是独影，也有本质，可是质只在他，与自终隔。大凡自他相缘，或是有漏无漏相缘，或是上界下界相缘，此能所缘，彼此悬隔，这面的影像，既不从他质起，但从自见而生，所以不同带质而仍是独影。又，无漏心缘有漏法，也是这一类有质独影境。

(3)带质境的二类：

①真带质境——例如第七识缘第八识的见分，又如第六识缘一切心心所法，这便是真带质境。因为它是心缘心，中间的相分，从见分和本质两头生，乃是连带生起，这时的本质已挟带而来，同起作用。如灯照灯，两头有光，合成一相。

②似带质境——例如第六识缘五尘境，比度长短方圆美恶等相，这便是似带质境。因为它是心缘色，中间的相分，唯从见分一头生，乃是变带生起，这时只是带彼外境本质而起，并不同起作用。如灯照壁，壁本无光，唯一灯光。

6. 三类境中，性境和独影境相对而立，各有特性，一心一色，一虚一实，完全相反，绝不相混。唯有带质境立在中间，半心半色、半虚半实，并且有时心强色弱，虚多实少，便要列入独影境；有时色强心弱，实多虚少，便又要列入性境。并且，彻底地说，三境依次而分虚实，乃是一贯相联，可以依次递升，也可以依次递降。例如学人依经修观，自能在八识中间熏成一种清净色，当它

初修只是独影境，功夫渐进便成带质境，到了修成的时候，却又是性境了。

7. 约三量说，性境的能缘，只是现量；带质境的能缘，是比量，或是非量；独影境的能缘，是非量，或是比量。

要说明这个三类境，法相学者也尝有两个浅近的譬喻，倒也容易了解，我于今也采述于下。

一个譬喻是：

“西湖是一个风景最美的地方，当我们没有到过以前，听人说起她的风景，自然不免为之神往。那时在我们的脑海里面往往起了一种空中楼阁，宛然有一个西湖的小影涌现出来。可是这个虚幻的小影，和那真实的西湖正不相同，这便是所谓独影境。到了我们身游西湖的时候，六桥三竺，入我眼帘，山色湖光，亲加领略，这便是所谓性境。在我们游览之中，对于入我眼帘的景物，确认那些山色湖光的秀丽，追怀那些名士美人的遗踪，添出了许多的认识，这便是所谓带质境。有时对景生情，或怀故人，或感家国，往往又使当前明媚欢娱的景物，变成满目凄凉，这也是所谓带质境。到了游过以后，回想那游时的情景，便又成了独影境了。”

又一个譬喻是：

“今有一泓清水于此，明净湛澈，皎然可鉴。其中游鱼荇藻，即是性境。所映外边青山绿树等影，即是带质境。如遇风来水面，波浪四作，高下起伏，如阜如谷，即是独影境。”

听了这两个譬喻的说明，加上前面所说几层内容的剖辨，我想诸君对于这个三类境，大概也可以认清了。

说到这里，这个四分三类境的内容虽然也可以约略地认清，可是它既号称唯识半学，究竟它在唯识学上是如何运用的呢？我也曾见有许多人拿着了这个四分三类两件法宝，仍然不能运

用到他的唯识学上去，或者有些想运用却往往弄不十分明白。所以在我们今天的研究上，自然还有切实体认的必要。于今且举出六点来说：

第一点是，我们知道法相宗所认定的造物主便是所谓识，而这个四分乃是用以分析他所认定的这位造物主的。就这位造物主而论，他的体有八个心法，便是心王；他的用有五十一个心所有法，便是心所。心王只缘着这些境的总相，心所也缘着这些境的别相，而这些心王、心所莫不可以析作四分。换句话说，我们对于识的一切体用，各各都应运用四分去分析它，以便详细观察而认清这个识。今且将可以运用四分的八个识的心王、心所详列于下：

1. 眼识——有三十四心所相应(如下)

①遍行五——触、作意、受、想、思。

②别境五——欲、胜解、念、定、慧。

③善十一——信、精进、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、轻安、不放逸、行舍、不害。

④本惑三——贪、瞋、痴。

⑤中随惑二——无惭、无愧。

⑥大随惑八——不信、懈怠、放逸、昏沉、掉举、失念、不正知、散乱。

2. 耳识——有三十四心所相应(同上)

3. 鼻识——有三十四心所相应(同上)

4. 舌识——有三十四心所相应(同上)

5. 身识——有三十四心所相应(同上)

6. 意识——五十一个心所悉相应(见《宇宙间究竟有些什么物事》一文)

7. 末那识——有十八心所相应(如下)

①遍行五——触、作意、受、想、思。

②别境——慧。

③本惑四——我痴、我见、我慢、我爱。

④随惑八——不信、懈怠、放逸、昏沉、掉举、失念、不正知、散乱。

8. 阿赖耶识——有五心所相应(即遍行五)

第二点是，在四分里面，我们应当首先认清那个相分，因为它是最难了达的，而唯识学的基础却建筑在它的上面，我们若不能认清它，那么这许多的外境，又如何能说到唯识上去呢？本来一切心心所法各有不同的四分，便也各有不同的相分，不过心所所缘的只是心王所缘的别相，我们只要认清了心王所缘的相分也就够了。于今且说八个心王的相分：

1. 眼识的相分——色尘
2. 耳识的相分——声尘
3. 鼻识的相分——香尘
4. 舌识的相分——味尘
5. 身识的相分——触尘
6. 意识的相分——法尘(包括法相宗的百法)
7. 末那识的相分——阿赖耶识的见分
8. 阿赖耶识的相分——种子根身器界

第三点是，从那个相分上，我们又应当分判这个三类境，才可以看出这个中间“能缘”“所缘”的关系，也才可以明了这些所缘的境界，也才可以悟彻那唯识无境的真义。于今且就上面所说的那些相分来分判它们的三类境，不过第八识的心所和心王有些不同，应当特为提出罢了。总括着说，前五、第八但是性境，第七但是带质境，唯有第六通于三境，这都是就着有漏八识而言。至于无漏八识，各各都缘三境，便与此不同。试将有漏八识的三类境分述于下：

1. 眼识的相分——色尘——性境(有质)

2. 耳识的相分——声尘——性境(有质)

3. 鼻识的相分——香尘——性境(有质)

4. 舌识的相分——味尘——性境(有质)

5. 身识的相分——触尘——性境(有质)

6. 意识的相分——法尘——通三境。如下：

(1) 五俱意识(与前五识俱起，亦称明了意识)

① 同缘意识(与五俱起而缘，与五同境)——相分是五尘——性境(有质)

② 不同缘意识(与五俱起而缘，不同境)——相分是百法——通三境。如下：

缘心法——带质境(有质)

缘心所有法——带质境(有质)

缘色法中五根——带质境(有质)

缘色法中五尘(与五识不同缘)——带质境(有质)

缘色法中极略色——独影境(有质)

缘色法中极迥色——独影境(有质)

缘色法中遍计所起色——独影境(有质)

缘色法中受所引色——独影境(无质)

缘心不相应行法——独影境(无质)

缘识变无为法——独影境(无质)

缘依如无为法——独影境(义说为带质境，有质)

缘法性无为法——性境(有质)

(2) 独头意识(不与前五识俱起)

① 独散意识——相分是百法——通三境。又有四：

五后意识(于五识后犹相续缘前念境)——相分是百法——通三境(同上)

独起意识(平时独起)——相分是百法——通三境(同上)

梦中意识(于梦中独起)——独影境

散乱意识(于病中等位独起)——独影境

②定中意识(亦通五俱)——相分是定自在色——性境或独影境。如下：

凡夫小乘所变——独影境(有质)

七地已前所变——独影境(有质)

八地以上所变——性境(有质)

7. 末那识的相分——阿赖耶识的见分——带质境(有质)

8. 阿赖耶识的相分——种子根身器界——性境或独影境。

如下：

(1)心王所缘——性境。又有二：

①缘种子及自己身器时——性境(无质)

②缘他人身器时——性境(有质)

(2)心所所缘——独影境(有质。托心王所变,变相分故)

第四点是,上面所说那八个识的三类境,它的界系广狭又有不同,在三界中并不是都具备的,我们也须得加以辨别。而这个三类境里面,最关重要又最难了达的就是性境,我们也应当首先认清它。于今且单就性境说它的界系。

1. 欲界里面,上面所说那些性境,完全具备。

2. 色界里面,便不完全具备。又分两类:在初禅天,没有鼻舌二识,所以香味二尘的性境便也没有;在二禅天以上,又没有眼耳身三识,所以色声触三尘的性境便也没有。

3. 无色界里面,更不完全具备,它没有身器,只有种子,那阿赖耶识等所缘的身器的性境便也没有。

第五点是,性境不是凡夫肉眼所能尽其量,那天眼所见的性境,便比肉眼广大微妙得多。若是再加以阿罗汉辟支佛的慧眼、菩萨的法眼、如来的佛眼,自然更不可思议了。于今且将这五眼所见的性境略加辨别。

1. 肉眼所见的性境,有六种窒碍。

- ①见近不见远
- ②见此不见彼
- ③见著不见微
- ④见通不见塞
- ⑤见明不见暗
- ⑥见现在不见过去未来

2. 天眼所见的性境,对于这六种窒碍都能透彻。但有“修得”与“报得”之殊,修得天眼较之报得天眼功能更强。

- ①远近均见
- ②彼此均见
- ③微著均见
- ④通塞均见
- ⑤明暗均见
- ⑥三世均见

按:近人达庵居士冯宝瑛所著《天眼通原理》,于此等义发挥甚精,学者当披寻之。又,此处所谓三世均见之性境,在法相宗中固未尝言之,盖彼乃就俗谛说过未无体者,未就真谛说也。

3. 慧眼所见,远见大千世界,前后又能见八万劫,胜于天眼。因慧眼照空,能得一切智之故。

4. 法眼所见,远见十方佛土,前后又能见无量劫,又胜于慧眼。因法眼照假,能得道种智之故。

5. 佛眼所见,神妙难思,又远胜于法眼。因佛眼照中,能得一切种智之故。

第六点是,这些性境虽说纯是真实,但这是单单约着俗谛说的,若是约着真谛说起来,却都是如幻如梦,了无真实。在这中间,或者有人要说:“法相宗偏重说俗而不重说真,我们于今研究法相自然仍应认为真实。”可是他并非不认这个真谛,不过不肯多说罢了。并且,他说这个四分三类,就为的是要使这些迷执境

界的凡夫，悟出这些境界的不是真实，而只是心识的变现。我们便应当在这个四分三类上，打破这些境界的迷执，才不辜负那古德发明这个四分三类的苦心。

于今试再依法相宗的用意，说明这个四分三类最亲切的运用。

1. 我们所见到的一切独影境，它犹如空中花，也犹如第二月，我们应当认清它不是真实的，而只是心识的变现。

2. 我们所见到的一切带质境，它犹如镜中花，也犹如水中月，我们也应当认清它不是真实的，而只是心识的变现。

3. 我们所见到的一切性境，它虽然犹如真的灿烂的春花，也犹如真的圆明的秋月，可是它实在也是心识的变现，不过不是那些分别变而只是因缘变罢了。若是除掉了这个心识的因缘变，也就没有这个性境。

4. 我们既经认清了这个三类境都不是真实的，那时我们便也认清了那个相分，自然都不是真实的，而只是心识的变现。

5. 相分既不是真实的，而只是心识的变现，那么相分以上的见分、自证分、证自证分，分明都是心识的变现，自然更不待言。而这个中间自证分所缘的见分，证自证分所缘的自证分，也都是性境。

说到这里，我们对于这个四分三类，总算也曾切实体认一过了，今天这一次的研究也就可以告一段落。依着那“四分三类唯识半学”的古语说来，我们也可说是得了一半的成就。在我的预定行程里面，这一期高空的飞航应当一气飞毕全程之半，现在既经飞毕全程之半，我们也就可以暂时降下飞机休息一下了。

法相宗对于一切法的总清算

在上一期的研究工作中,我们已经乘着那高速度的飞机,一气飞越了全程之半,便是将那号称唯识半学的四分三类,切实地体认一过了。而最后的结果,却仍然归到那法相宗唯一的口号上去,即所谓“一切唯识”。

我们既经在上一期飞越了全程之半,到了今天这一期,是不是可以继续地飞越那未完的一半呢? 这却不行,我们现在不仅不能继续地用高速度前进,并且还要暂时停航,加上一番整理和检查的工夫,才可以向那未完的一半程途安然飞去。因此,今天所要研究的,却是法相宗对于一切法的总清算。

说到法相宗对于一切法的清算,我们不是也已经屡屡地谈过,并且归到了那“一切唯识”的口号上去吗? 可是以前所谈的,只是一些散碎的说明,而这一大篇账的总清算还是没有谈到。当知这一大篇账,在各宗的人手里大概都各有一些特殊的清算方法,法相一宗便是拿着这“一切唯识”的宗旨去清算的,和其他各宗的方法自然有些分别。我们于今既然做这个研究法相的工作,并且要从这个工作的一半程途上,加以整理和检查,那么对于这些特殊的总清算便不可不谈了。

法相宗对于一切法特殊的总清算,究竟怎样的呢? 详细地说自然也是繁复难穷,于今只拣着他的重要的总清算说来,便有六种:

- | | | | |
|--------|---------|---------|---------|
| 1. 五法 | 理体上的总清算 | 4. 四重出体 | 言教上的总清算 |
| 2. 三性 | | 5. 四重二谛 | |
| 3. 二无我 | | 6. 二重中道 | |

一、五法

我们已经认定了法相宗所说的一切唯识，可是当我们用着这个唯识的眼光去观察一切法，便有一个五法的总清算，是我们应当知道的。五法是什么呢？一是相，二是名，三是分别，四是正智，五是如如。这就是说，从总相上清算一切法，结数是得了一个五法。根据这个结数看来，其中有“能”有“所”，有“圣”有“凡”，我们正可由此直穷诸法的真相。这个五法的说法，各宗各派也多有所谈，而法相宗所谈却另成了一条道路。在这中间，正是运用唯识的一种总清算。且待我来加以说明。

（一）相

森罗万象的有为法，各从因缘而生，呈露各种不同的相状。而我们平日所见的一切法，也不过是见着它们的各种相状而已。所以这一种总清算的第一步，便统括着一切法而提出了这一个相。

（二）名

对于各种不同的相状，为着便于记忆和讲说起见，常常替它们各各安立了一个名字。而我们平日所见的一切法，也常常只有它这一个名字而已。所以这一种总清算的第二步，便又统括着一切法而提出了这一个名。

以上两法，相是所诠，名是能诠。

（三）分别

分别，又名觉想，又名妄想。我们平日所见的一切法，并不能得着它的真体，只是由我们的心识加以分别，得着一种所诠的相状，或是得着一种能诠的名字而已，相状名字都起于分别。所以这一种总清算的第三步，便又统括着一切法而提出了这一个分别。

以上三法，相、名二法是所变境，分别是能变心。

（四）正智

若能离于虚妄的分别，便得着无漏的正智。那时能变的心

既已移易，所变的境也就不同，因为它是离戏论的，所以能诠的名字、所诠的相状都不说了，只有一个正智就是。由分别而转成正智便是由虚妄而移入真实。所以这一种总清算的第四步，便又统括着一切法而提出了这一个正智。

以上四法，所变之相、名与能变之分别三法，都是有漏法，而正智则是无漏法。

（五）如如

如如，又名真如。即由上面所说的正智所证得的真体。真是实义，如是常义；不坏曰真，无异曰如；真以别妄，如以别倒；真简遍计，如简依他；真简有漏，如简有为；真实不虚，常住不变，平等不二，常如其性，谓之真如。此真如体，遍于诸法，诸法体同，彼此皆如，故称如如。由正智而证得如如，便是由妙用而归到本体。所以这一种总清算的第五步，便又统括着一切法而提出了这一个如如。而清算到这一个如如之上，我们便也可以不必再求前进了。

以上五法，有漏之相、名、分别与无漏之正智四法都是有为法，而如如则是无为法。但有宜附为声明者，本宗五法之分配，非仅一义，因此与三性相摄，亦有多说。或说相、名、分别、正智是依他摄，如如是圆成摄，而遍计不摄五事。或说相与分别是依他摄，名是遍计摄，正智、如如是圆成摄。或说相、名是遍计摄，分别是依他摄，正智、如如是圆成摄。或说相与分别是遍计摄，名是依他摄，正智、如如是圆成摄。此中有一义宜注意，即是上述五法之中，相、名、分别是有漏法，但亦可全配于无漏法。

上来所说的五法，便是法相宗对于一切法的一种总清算。而这个五法的结数，足以统括一切法相，证成一切唯识，是研究法相的人所不可不知的。其中有漏的名、相，由分别而变出，这就是我们以前所研究的“唯识所变”一义。那无漏的如如，由正智而证得，这就是我们以后所研究的“转识成智”一义。

本宗以法相为教，可是说到总相只有五法。我们在这一种总清算中间，应当认清一切法上只有两条道路：一条是由识的流转而显一种迷境，便有相、名、分别；一条是由识的还灭而显一种悟境，便有正智、如如。不悟即迷，不迷即悟，认清之后便可以不为迷境所愚，由直穷诸法的真相而进得修行的正道，所以这一种总清算是很有用处的。研究法相的人必须认得了这一个五法的结数，才算彻底明了本宗所说的“一切唯识”，也才可以运用这个“一切唯识”的妙义。

二、三性

我们已经认定了法相宗所说的一切唯识，可是当我们用着这个唯识的眼光去观察一切法，便又有一个三性的总清算，是我们应当知道的。三性是什么呢？一是遍计所执性，二是依他起性，三是圆成实性。这就是说，从自性上清算一切法，结数是得了一个三性。根据这个结数看来，其中有“虚”有“实”，有“有”有“无”，我们正可由此直穷诸法的真相。这个三性的说法，各宗各派也多有所谈，而法相宗所谈却也另成了一条道路。在这中间，正是运用唯识的又一种总清算。且待我来加以说明。

(一)遍计所执性

1. 释名——周遍计度，谓之遍计；在周遍计度之间，有所执着，谓之遍计所执。一切法上有一种自性，就是由我们凡夫心识的分别而能现一种虚妄的相，谓之遍计所执性。这在诸经典中，又名“妄想自性”，又名“分别性”，寻常学人每略称“遍计”。

2. 举譬——譬如我们在暗夜之中，看见了一条麻绳而误认为蛇，这个蛇的恐怖便是遍计所执性。因为它本不是蛇，并没有蛇的实体，只是由我们心识上一种虚妄的分别计度而起，便俨然显出了一个蛇相，所以说这个遍计所执性乃是虚妄的（详密地说，妄安立故，可说为假；无体相故，非假非实）。

3. 约法——我们一般凡夫在一切法上，常常误认有一个实

有的“人、我”和一个实有的“法、我”，于是计有计无，计一计异，计生计灭，计常计断。殊不知这一切法都是众缘假合的，无一实人（或称实我），也无一实法。我们但由妄想分别计度而迷执为人、为法，所以一切法上的实人、实法，都是遍计所执性。若就着法相宗的百法的分析而论，并不能分出几法是遍计所执性，应当说圣智所观的百法，是依他起和圆成实两性；而凡夫所执的百法，都是遍计所执性。本来三性应就一法而分，法法均可有三性，非必别体，不可不知。

4. 辨义——在这个遍计所执性上，古来谈法相的人却有三点异义，现在须得提出谈谈，使诸君易于辨认。

一点是“能遍计”上的异义。这有两说：

(1) 安慧论师说，有漏的八识通于三性，皆有所执，前五识和第八识是法执，第七识是我执，第六识通我法二执。八个识既都有执，所以八个识都是能遍计。

(2) 护法论师说，八识之中，前五识和第八识无执，唯第六、第七两识通我法二执，故仅有二执相应的六、七两识是能遍计。

上来两说，在中土的法相宗里面，都是以护法论师所说为正义。

又一点是“所遍计”上的异义。这也有两说：

(1) 难陀论师说，实我实法的无体法，是所遍计，也就是遍计所执，这所遍计和遍计所执不分为二。

(2) 护法论师说，依他起性的有体法，是所遍计，乃至圆成实性的真如，依展转说，也是所遍计（以真如为依他起诸法之体故），而遍计所执却非所遍计。因为遍计所执虽是遍计心等的一种对境，但不是所缘缘，所以非所遍计。

上来两说，在中土的法相宗里面，都是以护法论师所说为正义。

又一点是遍计所执上的异义。这也有两说：

(1)安慧论师说,三界里面的心和心所,由无始以来虚妄的熏习,虽各各本体是一,而似有二分出生,便是见相二分,也就是“能取”“所取”。如是二分,情有理无,此相说为遍计所执,而此性即是依他起。

(2)护法论师说,见相二分,是依他起,非遍计所执,唯有这二分上面妄情显现的实我实法的相,才是遍计所执。

上来两说,在中土的法相宗里面,都是以护法论师所说为正义。

5. 破执——这个遍计所执性,本是不可执着的,所以那依三性而立的三无性中,有一个“相无性”,就是对这遍计所执性而说的。因为这个遍计所执性,即是我法邪见,即是妄相显现,本来无性,犹如空花(由病目而起,毕竟无有实体),所以我们要认识这个相无性。

(二)依他起性

1. 释名——依仗他力,谓之依他。在众缘和合之间,依之生起,谓之依他起。一切法上,又有一种自性,就是由外面分别众缘的引发而能起一种实有的相(一部分也可以说是假有的),谓之依他起性。这在诸经典中,又名缘起自性,又名依他性,寻常学人每略称依他。

2. 举譬——譬如那暗夜之中,我们误认为蛇的那一条麻绳,便是依他起性。因为蛇虽没有实体,而绳却有实体,可是它虽有实体,却仍是依仗众缘而有的。试看这一条绳,它不是出于天生,乃是有人用麻做成的,当那做这一条绳的时候,要用种种方法采集了这些麻的纤维,又用种种方法编织这些纤维,而后成了这一条麻绳。其间所借外缘的助力实在不能尽举,若是没有这些外缘,也就没有它。不过它既依仗众缘而出生以后,便宛然有一个实体,和那虚妄的蛇相大不相同。所以说,这个依他起性乃是实有的(详密地说,有实有假。聚集相续分位性故,说为假有;心心所色从缘生故,说为实有)。

3. 约法——宇宙间一切有为之法，莫不依仗众缘而生，所以都是依他起性。若就着法相宗的百法的分析而论，那八个心法、五十一个心所有法、十一个色法、二十四不相行法，都是依他起性（无为法中的识变无为，也是依他起性）。不过三性仍应就一法而分，法法均可有三性，非必别体，不可不知。

4. 辨义——在这个依他起性上，古来谈法相的人也有两点异义，现在也须得提出谈谈，使诸君易于辨认。

一点是分别缘生上的异义。这有两说：

(1) 分别二字，唯局有漏，众缘所生杂染诸法，名为分别。今《三十颂》中说“依他起自性，分别缘所生”，可知只有染分依他，才是法相宗所说的依他起性；而那净分依他，却属于法相宗所说的圆成实性。

(2) 一切染净心心所法，皆名分别。所以染分、净分两种依他，仍然都属于法相宗所说的依他起性。

上来两说，法相宗特重后说。

又一点是见相二分上的异义。这也有两说：

(1) 安慧论师说，见相二分的性，是依他起，而他的相即是遍计所执。

(2) 护法论师说，见相二分是依他起，非遍计所执。

上来两说，在中土的法相宗里面，都是以护法论师所说为正义。

5. 破执——这个依他起性也是不可执着的，所以那依三性而立的三无性中，有一个“生无性”，就是对这个依他起性而说的。因为这个依他起性即是有为幻相，即是缘生假立，本来无性，犹如幻事（幻师以术起幻，虽有所托，终无自性），所以我们要认识这个生无性。但是法相宗说，这个生无性乃是假说无性，非性全无，因为他认依他是有的。

（三）圆成实性

1. 释名——圆满成就，谓之圆成。在圆满成就之间显有实

体,谓之圆成实。一切法上又有一种自性,就是由本来二空法性的真实而能显一种圆成的体,谓之圆成实性。这在诸经典中,又名成自性,又名真实性,寻常学人每略称圆成。

2. 举譬——譬如那暗夜之中,我们误认为蛇的那一条麻绳,它乃是一些麻做成的,这些做成这一条绳的麻,便是圆成实性。因为它是出于天生,并非依托人力而做成的,和那做成的绳相大不相同,并且确有实体,不是妄想上的幻相,和那误认的蛇相更大不相同,所以说,这个圆成实性乃是实有的。若以三性对观,便当说遍计是妄有,依他是假有,而圆成是实有;或是说遍计是实无,依他是似有,而圆成是真有。总而言之,遍计是情有理无,而依他、圆成是理有情无(依他是相有性无,圆成是性有相无)。所以法相宗说,遍计是空,依他、圆成是有,和其他各宗说“遍计、依他是空,圆成是有”等异。

3. 约法——一切法的本来真相,莫不是体实遍常的。遍就是圆满,常就是成就,实就是真实,合着这三个条件,所以谓之圆成实性。若就着法相宗的百法的分析而论,那六个无为法,便是圆成实性(识变无为,属依他起)。不过三性仍应就一法而分,法法均可有三性,非必别体,不可不知。

4. 辨义——在这个圆成实性上,古来谈法相的人也有两点异义,现在也须得提出谈谈,使诸君易于辨认。

一点是无漏有为上的异义。这有两说:

(1) 无漏的有为法,即是净分依他,也就是圆成实。

(2) 无漏的有为法,乃是净分依他,不属于圆成实。

上来二说,法相宗是以后说为正义的,因为他本只说真如凝然,而不许真如随缘。

又一点是依、圆二性上的异义。这也有两说:

(1) 华严宗人说性相二宗有十异,第五为三性空有即离异。法相谓三性之中,遍计是空,依、圆是有,但此二性之有,以有为、无为显

加分别,而依他非即无性之圆成,法性则谓依他无性即是圆成。

(2)《成唯识论》依《唯识三十颂》说,依他、圆成,不即不离,非一非异。

上来二说,实有出入,我们当知法相宗的真意,与华严宗人所判不尽相符。

5. 破执——这个圆成实性也是不可执着的,所以那依三性而立的三无性中,有一个“胜义无性”,就是对这个圆成实性而说的。因为这个圆成实性即是诸法胜义,即是真如实相,本来无性,犹如虚空(虽遍众色,而是众色无性所显),所以我们要认识这个胜义无性。但是法相宗说,这个胜义无性乃是假说无性,非性全无,因为他认圆成也是有的。

上来所说的三性,便是法相宗对于一切法的又一种总清算。而这个三性的结数,足以融摄一切法相,分析一切唯识,是研究法相的人所不可不知的。其中遍计即是虚妄唯识,依他即是因缘唯识(亦即识相),圆成即是真实唯识(亦即识性)。

本宗以唯识为纲,可是说到自性,却有三种唯识。我们在这一种总清算中间,应当认清一切法上实有两类的自性:一类是虚的,便是遍计出于识而非有;一类是实的,便是“有为”依他识相和“无为”圆成识性,都是有的。虚者自虚,实者自实,认清之后便可以不为妄法所诳,由直穷诸法的真相而进得修行的正道,所以这一种总清算也是很有用处的。研究法相的人必须认得了这一个三性的结数,才算彻底明了本宗所说的一切唯识,也才可以运用这个一切唯识的妙义。

三、二无我

我们已经认定了法相宗所说的一切唯识,可是当我们用着这个唯识的眼光去观察一切法,便又有一个“二无我”的总清算,是我们应当知道的。“二无我”是什么呢?一是人无我,二是法无我。这就是说,从主宰上清算一切法,结数是得了一个“二无

我”。根据这个结数看来，其中有“人”有“法”，有“见”有“修”，我们正可由此直穷诸法的真相。这个无我的说法，各宗各派也都有所谈，而法相宗所谈却也另成了一条道路。在这中间，正是运用唯识的又一种总清算。且待我来加以说明。

(一)人无我

1. 释名——人无我是对“人我”而立的。我们这一般凡夫，迷于真如之用，对于这个人身，不了“五蕴假和合”之义，固执实有一个常存自主的“我”在人体中，这便谓之“人我”，以其谓人有我故。若能借着唯识的真义，了知这个五蕴假和合，便破了这个人我，认清这个人体中实在没有这一个常存自主的我，这便谓之“人无我”。这个人无我，或称人空，或称我空，或称生空。

2. 析理——本来这个人身能见能闻，能觉能知，能动能静，能取能舍，俨然实有一个常存自主的“人我”。可是仔细分析起来，他不过是诸法所假合的罢了。譬如我这一身，发毛爪齿、皮肉筋骨、髓脑垢色，皆归于地；唾涕脓血、津液涎沫、痰泪精气、大小便利，皆归于水；暖气归火，动转归风。四大各离，色蕴尽去，受想行识四蕴，也就随着散灭。试问，这一个常存自主的“人我”还有没有呢？可见这个宇宙间，只有诸法，并无“人我”。若明唯识的真义，便知诸法都是识变，更不会妄执这个人我，因此，唯识家便建立了这一个“人无我”。

3. 断执——所谓人我，就是“我执”。我执有两种：一种是俱生我执，可以说是先天的，他迷于事物，妄起贪爱，无始时来六、七二识虚妄熏习内因力故，恒与身俱，不待邪教（人之邪说）及邪分别（己之邪思），任运而转，所以谓之俱生我执；一种是分别我执，可以说是后天的，他迷于道理，妄起分别，只在第六意识中有，亦由现在外缘力故，非与身俱，要待邪教及邪分别，然后方起，所以谓之分别我执。这两种我执称为烦恼障，能障涅槃，学佛的人必须断却它，而能断却它的，便是这个“生空观”。

4. 分位——分别我执出于后天，体相较粗，也就易断，在初时“见道位”中，观一切法“生空”真如，即能顿时除灭。至于那俱生我执却不如是，他出于先天，体相极细，也就难断，必须在后来“修道位”中，数数修习胜“生空”观，才能渐次除灭（大乘菩萨对于两种我执亦以法空断之）。

（二）法无我

1. 释名——法无我是对“法我”而立的。我们这一般凡夫（小乘人亦有之），迷于真如之体，对于这些万法不了“诸法因缘生”之义，固执着实有一些常存自主的法在宇宙间，这便谓之“法我”，以其谓法有我故。若能借着唯识的真义，了知这个诸法因缘生，便破了这个法我。认清这些万法中实在没有这一个常存自主的我，这便谓之法无我。这个法无我，或称法空。

2. 析理——本来这些万法有分有合，有来有去，有同有异，有成有坏，俨然实有一个常存自主的“法我”。可是仔细考察起来，它不过是因缘所幻生的罢了。譬如我们眼中所见的法，必须具备九缘才能有见，就是要有色、有空、有明、有眼根、有作意、有分别依的第六识、有染净依的第七识、有根本依的第八识、有能生的种子，若缺一缘，便不能见。其余耳识八缘，鼻舌身三识七缘，都同于此，诸缘尽失，诸法尽不可得。试问这一个常存自主的“法我”还有没有呢？可见这个宇宙间，只有缘生诸法，并无“法我”。若明唯识的真义，便知诸法都是识变，更不会妄执这个法我，因此，唯识家便建立了这一个“法无我”。

3. 断执——所谓法我，就是“法执”。法执也有两种：一种是俱生法执，可以说是先天的，他迷于事物，妄起贪爱，无始时来六、七二识虚妄熏习内因力故，恒与身俱，不待邪教及邪分别，任运而转，所以谓之俱生法执；一种是分别法执，可以说是后天的，他迷于道理，妄起分别，只在第六意识中有，亦由现在外缘力故，非与身俱，要待邪教及邪分别，然后方起，所以谓之分别法执。

这两种法执称为所知障，能障菩提，学佛的人必须断却它，而能断却它的，便是这个“法空观”。

4. 分位——分别法执，出于后天，体相较粗，也就易断，在人初地时（大乘见道位），观一切法“法空”真如，即能顿时除灭。至于那俱生法执却不如是，它出于先天，体相极细，也就难断，必须在后十地中（大乘修道位），数数修习胜“法空”观，才能渐次除灭（小乘人对于两种法执均未能断）。

上来所说的二无我，便是法相宗对于一切法的又一种总清算。而这个二无我的结数，足以通达一切法相，究极一切唯识，是研究法相的人所不可不知的。其中二无我义，也就是唯识的一种收获。只因一切唯识，所以这个人身只是识变，并无人我；只因一切唯识，所以这些万法也只是识变，并无法我。本宗以破我为鹄（参看《试辟一条研究法相的新捷径》），可是说到无我，实有两种。我们在这一种总清算中间，应当认清一切法上并没有那两层我见所见的我，学佛的人既经破了人我，还要进破法我。认清之后，便可以不为我见所惑，由直穷诸法的真相而进得修行的正道，所以这一种总清算也是很有用处的。研究法相的人必须认得了这一个二无我的结数，才算彻底明了本宗所说的一切唯识，也才可以运用这个一切唯识的妙义。

四、四重出体

我们已经认定了法相宗所说的一切唯识，可是当我们用着这个唯识的眼光去观察一切法，便又有一个“四重出体”的总清算，是我们应当知道的。四重出体是什么呢？一是摄相归性，二是摄境从心，三是摄假随实，四是体用别论。这就是说，从本体上清算一切法，结数是得了一个四重出体。根据这个结数看来，其中有“开”有“遮”，有“总”有“别”，我们正可由此直穷诸法的真相。这个出体的说法，各宗各派也多有所谈，而法相宗所谈却也另成了一条道路。在这中间，正是运用唯识的又一种总清算。

且待我来加以说明(为着说明的便利,逆次而说)。

(一)体用别论

1. 释名——一切诸法,依着一往所见,它的一切体用各有差别,所以就着这种差别论起来,或相或性,或心或境,或假或实,即以出诸法的本体,这便谓之体用别论。

2. 举例——例如举一管笔,问笔以何为体?答以笔为毛为竹,即是体用别论。

(二)摄假随实

1. 释名——上面一重是就差别上说的,即是不一不异中之不一门;而下面三重,却是就摄归上说的,即是不一不异中之不异门。这个摄假随实,是说一切诸法虽有假实不同,但是那些假法若是离开实法,便没有体,所以约体而论,应当说有实无假,这便谓之摄假随实。

2. 举例——例如说笔为毛为竹,是第一重的出体;若更疑这个毛与竹为何,便入了第二重。本来所谓毛、所谓竹,都是四尘上所安立的假法,而实体只是四尘,所以第二重的答,应说笔以四尘为体,即是摄假随实。

(三)摄境从心

1. 释名——这个摄境从心,是说一切诸法不过心、境两种,而外境实唯心造,离心实无有境,所以约体而论,唯有一心,并无诸境,这便谓之摄境从心。

2. 举例——例如说笔为毛为竹,是第一重的出体;说毛竹为四尘,是第二重的出体;若更疑这个四尘为何,便入了第三重。本来所谓四尘,都是八识所变的,而实体只是八识,所以第三重的答,应说笔以识为体,即是摄境从心。

(四)摄相归性

1. 释名——这个摄相归性,是说一切诸法,所有种种色心差别的相用,实在都是由那真如性上而起。诸法万殊,其体皆如,

离了这个真如性体，并不能别显相用，一如之外，更无本体，所以约体而论，应当说有性无相，这便谓之摄相归性。

2. 举例——例如说笔为毛为竹，是第一重的出体；说毛竹为四尘，是第二重的出体；说四尘为识，是第三重的出体；若更疑这个识为何，便入了第四重。本来所谓识也是由真如实性而起，而实体只是真如，所以第四重的答，应说笔以真如为体，即是摄相归性。这时不宜更问真如以何为体，因为真如是遍常之法，更无所依，所以四重出体之外，没有第五重。

上来所说的四重出体，便是法相宗对于一切法的又一种总清算。而这个四重出体的结数，足以厘定一切法义，分张一切教旨，也是研究法相的人所不可不知的。其中体用别论、摄假随实、摄境从心的三重，正是本宗所正说；而摄相归性的一重，却是本宗所附说。

本宗以说有为标，可是出体也有四重。我们在这一种总清算中间，应当认清一切法上所有本体，在本宗所说实有两类，除本宗所正说的体用别论等三重出体之外，还有一个附说的摄相归性。认清之后，便可以不为法相所缚，由直穷诸法的真相，而进得修行的正道，所以这一种总清算也是很有用处的。研究法相的人必须认得了这一个四重出体的结数，才算彻底明了本宗所说的“一切唯识”，也才可以运用这个“一切唯识”的妙义。

五、四重二谛

我们已经认定了法相宗所说的一切唯识，可是当我们用着这个唯识的眼光去观察一切法，便又有一个“四重二谛”的总清算，是我们应当知道的。四重二谛是什么呢？一是世间二谛，二是道理二谛，三是证得二谛，四是胜义二谛。这就是说，从胜义上清算一切法，结数是得了一个四重二谛。根据这个结数看来，其中有“真”有“俗”，有“劣”有“胜”，我们正可由此直穷诸法的真相。这个二谛的说法，各宗各派也多有所谈，而法相宗所谈却也

另成了一条道路。在这中间，正是运用唯识的又一种总清算。且待我来加以说明。

(一) 世间二谛

这是最浅最劣的一重，乃是就世间而说的二谛。

1. 世间世俗——瓶衣军林等

此谛又名“有名无实谛”，以其依于世间凡夫浅见，隐覆真理，故称之为曰世间世俗。

2. 世间胜义——五蕴十二处十八界等

此谛又名“体用显现谛”，以其为圣者所知，但事相粗显，犹可破坏，故称之为曰世间胜义。

(二) 道理二谛

这是较胜较深的一重，乃是就道理而说的二谛。

1. 道理世俗——五蕴十二处十八界等

此谛又名“随事差别谛”，即是世间胜义谛，以其一一法门顺于道理，但事相差别易见，故称之为曰道理世俗。

2. 道理胜义——苦集灭道四谛等

此谛又名“因果差别谛”，以其知断证修，因果差别顺于道理，又为无漏智之境界，故称之为曰道理胜义。

(三) 证得二谛

这是更深更胜的一重，乃是就证得而说的二谛。

1. 证得世俗——苦集灭道四谛等

此谛又名“方便安立谛”，即是道理胜义谛，以其为佛所方便安立行人证悟之法，但因果相状分明可知，故称之为曰证得世俗。

2. 证得胜义——二空真如

此谛又名“依门显实谛”，以其依圣智诠空门观而显理，凡愚不测，故称之为曰证得胜义。

(四) 胜义二谛

这是最胜最深的一重，乃是就胜义而说的二谛。

1. 胜义世俗——二空真如

此谛又名“假名非安立谛”，即是证得胜义谛，以其离诸相而为圣智所觉，但尚以假相安立，体非离言，故称之为胜义世俗。

2. 胜义胜义——一真法界

此谛又名“废诠谈旨谛”，以其妙体离言，超诸法相，为圣智之内证，故称之为胜义胜义。

上来所说的四重二谛，便是法相宗对于一切法的又一种总清算。而这个四重二谛的结数，足以网罗一切法义，网罗一切教旨，是研究法相的人所不可不知的。其中胜义世俗谛是二空真如，就是由唯识而证悟的二无我；胜义胜义谛是一真法界，就是识的实性。本宗以胜义为依，可是说到二谛却有四种。我们在这一种总清算中间，应当认清一切法上，唯有两种最高的胜义，即是二空真如和一真法界最深最胜。认清之后，便可以不为世俗所蔽，由直穷诸法的真相而进得修持的正道。所以这一个四重二谛的总清算也是很有用处的，研究法相的人，必须认得了这一个四重二谛的结数，才算彻底明了本宗所说的一切唯识，也才可以运用这个一切唯识的妙义。

六、二重中道

我们已经认定了法相宗所说的一切唯识，可是当我们用着这个唯识的眼光去观察一切法，便又有一个“二重中道”的总清算，是我们应当知道的。二重中道是什么呢？一是言诠中道，二是离言中道。这就是说，从中道上清算一切法，结数是得了二个二重中道。根据这个结数看来，其中有“诠”有“旨”，有“浅”有“深”，我们正可由此直穷诸法的真相。这个中道的说法，各宗各派也多有所谈，而法相宗所谈却也另成了一条道路。在这中间，正是运用唯识的又一种总清算。且待我来加以说明。

(一) 言诠中道

这一重中道是浅的，他是说一切缘生的法，它们的本体并非

是无,但在这缘生法上妄有所执的,便都是无。这缘生法中,唯有远离一切所执的空性真如而已,而这空性真如之上,又未尝无缘生法。所以说,一切法非空非不空,离有离无,中道义立,这便是言诠中道。

(二)离言中道

这一重中道是深的,他是说,一切法在言诠上,虽得如是说有说无,可是真胜义中,心言路绝,非可说有,非可说无,言说不及,中道义立,这便是离言中道。

上来所说的二重中道,便是法相宗对于一切法的又一种总清算。而这个二重中道的结数,足以指正一切法义,总领一切教旨,也是研究法相的人所不可不知的。其中言诠中道,正是本宗所显说,而离言中道,却是本宗所隐说。本宗以中道为宗,可是说到中道,却有两重。我们在这一种总清算中间,应当认清一切法上所有中道,在本宗所说也有两类,除本宗所显说的言诠中道之外,还有一个隐说的离言中道。认清之后,便可以不为言诠所囿,由直穷诸法的真相,而进得修行的正道。所以这一种总清算也是很有用处的。研究法相的人必须认得了这一个二重中道的结数,才算彻底明了本宗所说的一切唯识,也才可以运用这个一切唯识的妙义。

说到这里,所有法相宗六种重要的总清算,都已经清算一过了,我们对于那法相宗所说的一切唯识,一定都已经彻底地明了,也就可以安然地运用,在下一期我们便可以又可以起飞了。不过诸君若是对于今天所说的这六种总清算还有些模糊或是疑惑的话,那么下一期的飞行,便容易发生障碍和危险,还是请大家特别留意地加上一番整理和检查的工夫吧!

如何是法相宗的修行

我们在这“法相号”飞航的一半程途之中，既经加上了一番整理和检查的工夫，今天自然可以继续地向那未完的一半程途安然飞去了。

可是，这未完的一半程途究竟是研究些什么呢？我想诸君在这继续飞航之前，一定也很想预先知道一些吧！

我便当告诉诸君，在这次法相讲演的第四期中间，鄙人曾经郑重地发表了一段谈话，说法相宗里面的佛法中心是在那“转识成智”上，并不是在这“唯识所变”上；我们既经认清了“唯识所变”，必须再进一步去研究那“转识成智”。这一段谈话，我想诸君一定也还记得，现在鄙人便当指明，我们以前所飞过的一半程途，只是研究那“唯识所变”，而这未完的一半程途，却正是研究这“转识成智”。只因那一半的“唯识所变”的意义，太不容易了解，所以它虽然只是一半的程途，而在本演坛的这一个“法相年”之中，却占去了四分之三的研究时间，费去了我们不少的力量。到了今天，我们来研究这一半的“转识成智”，虽然时间只剩了四分之一，可是一切倒还可以迎刃而解，较之前一半的程途实在容易得多呢！

话又要说回来了，我们这一半的程途虽然容易得多，但是我们切不可因此大意地看过，以为这在全部的法相研究中间是可以不必费力的一部分。应当知道法相宗里面的佛法中心，并不在那一半的“唯识所变”上，却正在这一半的“转识成智”上。我们若是只尽力地研究那一半，而对于这一半漫不经心，自以为懂得“唯识所变”便尽了研究法相的能事，那时纵然真的有些懂得，

也可以说等于研究世间法而并非佛法。因为那一半的研究，毕竟只懂得世间一切法所由起，并没有懂得这个中间的出世间法。法相宗的历代祖师既决不能承认我们这样就是他的信徒，而我们也决不能在他的这条道路上得着真正的利益，实在是白白地费了一番研究的工夫了。因此之故，鄙人要重行郑重地向诸君声明，这一半的“转识成智”正是法相宗里面的佛法中心，我们应当加倍地努力来研究一番。

本来佛教里面，所有各宗各派莫不敷陈许多教理，建立许多宗义，谈空说有，析俗辨真。出之于口，为之舌敝唇焦；笔之于书，为之汗牛充栋。他们究竟为的什么呢？难道是好为高论、故骋玄辩吗？这实在不是的。显明地说，他们只为的要弘扬某一种修行的法门，说明某一种修行的原理，才不惜这样地殚精竭虑、穷幽极微呢！法相一宗，自然也是一样，他所以费了许多力量去说那“唯识所变”，正为的是要说这些“转识成智”的修行法门。我们一方面要知道于今若是只注意那一个“唯识所变”，而忘记了这一个“转识成智”，固然是买椟还珠，不免为智者所笑；而另一方面又要知道，那“唯识所变”的种种研究，正是研究“转识成智”的一种最重要的基础，若是我们舍弃了它，或者虽不舍弃而不能彻底地了解，那时也犹如沙中造屋，基础不固，终不能安稳地建立。所以我们虽然不应当单单地重视那“唯识所变”而轻弃这“转识成智”，可是也不应当单单地重视这“转识成智”而轻弃那“唯识所变”。在这中间，我们也可以知道本演坛的研究工作，虽然在那一半上费去了四分之三的时间，却不是白白的牺牲了诸君的光阴，正是为这未完的一半建筑基础，而以后这四分之二的研究时间中，便无时无刻不是在这基础上面工作。换句话说，便是在这一种修行的原理说明之后，进而说它究竟如何修行等等。

如何是法相宗的修行呢？提起这个问题，我们首先应当有

一种重要的认识，便是在整个的佛教里面，无论何宗何派都是同在一个原则上修行的。他们修行的主旨，只是要由“破我”以成佛；他们修行的大纲，只是要修戒定慧三学；他们修行的归宿，只是要超凡入圣。这是鄙人曾经透露过的一层重要的意义。我们万不可说法相宗别有一种修行，和其他各宗迥不相同。若是果然离开了上面所说的这个原则而和其他各宗迥不相同，那便要算是外道了。不过我们又要知道整个佛教里面的各宗各派，修行的原则虽同，而修行的方法却各各有些不同。所以同在一个“破我”的原则上，有些只破“人我”，有些兼破“法我”；同在一个修三学的原则上，有些修小乘的三学，有些修大乘的三学；同在一个超凡入圣的原则上，有些证阿罗汉和辟支佛，有些成无上正觉的佛。详细说来，其中等级如古师所判的二教、三教、四教、五教乃至十教，正多着呢！因此之故，我们研究法相宗的时候，虽不应当替他们强为分家，析法相宗于各宗各派之外，可是他在这一家的许多兄弟行中，也自有他的特性，也自有他的主张，所以也要说，实在别有一种法相宗的修行。在这中间，我们又正应当分别而观，不要囫囵吞枣、混为一谈才是。

话已说明，我便当说如何是法相宗的修行。

法相宗所说明的修行原理，只是“唯识所变”，所以他的修行方法自然是在这个识上用工夫，也自然是依着这个识的一切体性和规律去用工夫。所以，他虽然也是因为要破我成佛、超凡入圣而去修戒定慧三学，可是他的三学便和其他各宗有些不同，于今且分别地提出来说说。

一、法相宗的戒学

弥勒菩萨在《瑜伽师地论》中所说菩萨地，里面说有菩萨戒，后来法相宗人便奉着它作戒本，别成《菩萨戒本》一卷，又称《瑜伽戒本》，这便是法相宗特用的戒。

其中戒条甚多，而最重的戒有四：

1. 自叹己德，毁誉他人。
2. 惜财不施，吝法不说。
3. 恼害不解，谏谢不受。
4. 谤菩萨藏，信相似法。

又总为三聚净戒：

1. 依律仪戒。
2. 摄善法戒。
3. 饶益有情戒。

这些戒律，自然都是在寻常戒学之中，运用了这个唯识的妙义而立的。于今不暇详说，姑且略说一二。

譬如四重戒中，第一条是对治心识上根本烦恼的我慢，第二条是对治心识上根本烦恼的贪欲，第三条是对治心识上根本烦恼的瞋恚，第四条是对治心识上根本烦恼的疑惑和邪见。而综合四条都是对治心识上根本烦恼的无明，我们当知这是就着法相宗所说的六根本烦恼法而立的。又前三条是就“人我”上立的，后一条是就“法我”上立的，我们当知这又是就着法相宗所说的二无我而立的。

在这中间，六烦恼和二我，乃是识的流转的根本，于今我们要想转识成智，自然要先向这个根本上进攻，所以这个四条便成了法相宗的重戒了。凡此，均重在心而不重在境，均重在利他而不重在自利，那些杀、盗、淫、妄、饮等等境上的事和重在自利的条文，在法相宗便不特为提出了。这是充分表出大乘的精神，也是充分表出法相大乘的精神。至于依律仪戒，是伏断有漏种子；摄善法戒，是增长无漏种子；饶益有情戒，是增长大乘无漏种子，也与唯识的妙义相应，那更不必说了。

二、法相宗的定学

法相宗的修定法门，今不甚详。唯有窥基大师在所著《大乘法苑义林章》里面，曾经说出一个“五重唯识观”，而他的《心经幽

赞》，又曾经推赞这个唯识观是观行第一。这在经论里面并没有见过，大概是法相宗师师相授的一种法门。

这个五重观法，乃是从粗至细，次第显然的。

（一）遣虚存实识

这是第一重的观法，乃是就一切万法上，先认清有三类境。这三类境之中的独影境，只是那些凡夫遍计所执，犹如空花兔角，体用都无，但从虚妄分别而起。唯有依他是诸法的相用，圆成是诸法的体性，才算实有。而这两种实有皆不离识，因为依他是事即是识相，圆成是理即是识性，和那些遍计的妄境自然大不相同。所以这第一重观法的作用，便要遣除那些虚妄的遍计所执，而只留存这些实有的依他和圆成，因此谓之遣虚存实识。显明地说，这第一步便是要遣除我们所有一切误认和虚构的妄境，而只留存这些实境和对境的心。

（二）舍滥留纯识

这是第二重的观法，乃是就着上面所留存的依他和圆成，又从依他之中加以辨别。因为在这个依他的识相上，又应认清有四分，四分里面，相分只是我们所缘的境，见分和后两分才是我们能缘的心，虽说这个相分的境，不在心外而是一种内境，不是独影而是一种真境，可是它究竟是一种境，有些外滥杂乱，不是纯粹的心识作用，我们应当说见分和后两分才是纯粹的。所以这第二重观法的作用，便要舍弃那些滥杂的相分，而只留存这些纯粹的见分和后两分，因此谓之舍滥留纯识。显明地说，这第二步便是要舍弃我们眼前所见山河大地一切实境，而只留存这个对境的心。

（三）摄末归本识

这是第三重的观法，乃是就着上面所留存的见分和后两分更加辨别。因为这三分之中，又有体用本末之分，后两分可并作一个自体分，即是体是本，而见分却是用是末。所以这第三重观

法的作用,便要收摄那枝末的见分,而只归入这根本的自体分,因此谓之摄末归本识。显明地说,这第三步便是要略去我们这个对境的心上一切了别的作用,而只归入一个自体(这自体是用上之体)。

(四)隐劣显胜识

这是第四重的观法,乃是就着上面所留存的自体分更加辨别。因为这些识的自体分之中,有心王的自体分,也有心所的自体分,虽然心王、心所都能变现,但是心王才是真主,心所只是辅佐,真主的力量特胜,辅佐的力量较劣。所以这第四重观法的作用,便要隐去那劣弱的心所,而只显出这强胜的心王,因此谓之隐劣显胜识。显明地说,这第四步便是要隐去我们这个对境的心上一切了别的别相而只显出一个总体(这总体是相上之体)。

(五)遣相证性识

这是第五重的观法,乃是就着上面所留存的心王更加辨别。因为平常所说这些识的心王,还是从事上说的,也还是从识的相上说的,我们还应当从理上去观,从识的性上去观,才能真正地见着本来的真体。依着三性说,识的相就是依他,识的性就是圆成,上面从第二重观法起,都是就着依他上用工夫,而这第五重观法的作用,便要遣去那现相的依他,而只证得这本性的圆成,因此谓之遣相证性识。显明地说,这第五步便是要抛开我们这个对境的心上一切了别的总体,而只证得那没有动作、没有了别的真如本体(这本体是体上之体)。

这五重观法自然也都是在寻常定学之中,运用了这个唯识的妙义而立的。这在观法之中已很显明,不必再详说了。

三、法相宗的慧学

说到法相宗所期望的最上慧,自然是佛果上的四智。次一步说,便是见道位上的无分别根本智;再次一步说,便是加行位上的无分别加行智;再其次便自郅以下了。可是当我们最初修

着法相宗的法门之时，一步也有一步的修慧方法，一步也有一步的修慧成绩。在这中间，便可以分作三门来说。

（一）闻所成慧

这是第一门的慧。那些初发心的学人，他或从经论中闻着圣教，或从善知识处闻着圣教，由这些闻而得圣法，便能生无漏圣慧。只因这个慧是由闻而成的，所以谓之闻所成慧。这在法相宗里面很是注重，因为他一切种子之中，除少数业种子之外，都是名言种子，而业种子也就是由名言种子分出，所以应当说一切种子都是名言。至其所以称为名言种子之故，只因为它是由名言熏习而成。依此说来，名言的力量，实在异常伟大。本宗所说十因之中，以“随说因”为第一因，即以此故。我们现在要增长无漏种子，自然应当先借这些名字言说来熏习它，才可以有所成就。

所以法相宗的修慧，很注重于名相的研究、言说的推求，除亲近善知识之外，必须广寻经论，详析法义，较之他宗，特别重视，而和那不立文字的禅宗、无所言说的空宗恰恰相反。如六经十一论等，学本宗的人便都应当修习。

（二）思所成慧

这是第二门的慧。那些已经有所闻的学人，他或就经论中所闻的法义而加以思惟，或就善知识处所闻的法义而加以思惟，由这些思而得圣法，便能生无漏圣慧。只因这个慧是由思而成的，所以谓之思所成慧。这在法相宗里面也相当地注重它，因为他思种子的力量很大，一切的业莫不由思而起，三业之中意业是思业，身语二业是思已业。有漏的业固然是成于思，无漏的业也自然是成于思。所以法相宗的修慧，对于这个思也有相当地注重，如“四寻思”等，学本宗的人便都应当修习。

（三）修所成慧

这是第三门的慧。那些已经有所思的学人，他或就所思经

论中的法义而随顺修行，或就所思善知识处的法义而随顺修行，由这些修而得圣法，便能生无漏圣慧。只因这个慧是由修而成的，所以谓之修所成慧。这在法相宗里面自然也要注重它，因为他说一切差别是实有的，一切因果是不虚的，有所修便有所证，无所修便无所证。所以法相宗的修慧，对于这个修也很注重，如六度、六方便等，学本宗的人便都应当修习。

这个三慧自然也都是在寻常慧学之中，运用了那个唯识的妙义而立的。这在上面说法之中已很显明，也不必再详说了。

上来所说的三学，便是就着修行的大纲上说明这个法相宗不同他宗的修行。至于那些与他宗相同的六度万行，现在便略而不说了。

此外，还有一段应当补说的话，便是法相宗的修行方法，既然是在这个识上用工夫，又既然是依着这个识的一切体性和规律去用工夫，因此他的修行中间，便还有几个特点和各宗各派有些不同的，也须得提出来说说。

第一点，就是依着这个识的一切体性和规律说来，所有修行的根器是显然有几种等级，不能一概而论的。因为由识所变的一切法，都是先有一个种子，遇着众缘的会合才发生的，我们要修行成佛，也必须先有一个无漏种子，借着这些修行的法门去熏习培养，便可以证得妙果。可是依识而言，不应只说真谛而应先说俗谛，不应只说圣位而应先说凡位，不应只说同义而应先说异义，那么这个无漏种子，在眼前一般众生的身上便有五种不同：

1. 声闻种性——这一类众生的身上，虽有无漏种子，可是他的根性很钝，要闻佛的声教而后能得解脱。并且他只能破“人我”而不能破“法我”，只能自利而不能利他，虽然修行，只能成阿罗汉，不能成佛，这便是所谓声闻种性的一类。

2. 缘觉种性——这一类众生的身上，虽也有无漏种子，可是他这无漏种子也和上面所说的声闻种性一样，只能破“人我”而

不能破“法我”，只能自利而不能利他，虽然修行，不能成佛。不过他的根性较高，能推寻十二因缘的道理而自得觉悟，证得辟支佛的果位，这便是所谓缘觉种性的一类。

3. 菩萨种性——这一类众生的身上，既有无漏种子，而这种无漏种子又能并破人法二我，兼修自他二利，只要修行，决定成佛，这便是所谓菩萨种性的一类。

4. 不定种性——这一类众生的身上，也有无漏种子，不过他的根性可上可下，或作声闻，或作缘觉，或作菩萨，都可以的。所以他若修行，或是成阿罗汉，或是成辟支佛，或是成无上正觉的佛，并不一定，这便是所谓不定种性的一类。

5. 无性有情——这一类众生的身上，虽也有本识上本有的无漏种子，可是他现在善根断了，不能由那本有无漏种子熏成新的种子。所以他常常不能修行，就是修行，也决不能有所成就（这是就现在一时说，将来他若能续善根，便不是无种性了），这便是无性有情的一类。

由此可知，说到法相宗的修行，不是人人都可以相信的，不是人人都可以马上拿着去修的，也不是人人都可以决定由此成佛的。这和他宗说一切众生平等不二、皆能成佛的，自然有些不同，乃是说法相宗的修行上第一个特点。

第二点，就是依着这个识的一切体性和规律说来，所有修行的作用是重在因缘和熏习，而因缘的凑合、熏习的成就自须经过相当的时间，并不能一蹴而几。因为我们虽有无漏种子，却常常被那些有漏种子障碍了，使它的一切功能无从显现。譬如将草木种子埋在沙漠里面是不能生芽的，要用种种人工化学方法将这沙漠变成肥壤，这种子自然有生芽的机会了，而这个转变若是没有相当的时间，是不会达到目的的。所以法相宗说，修行要经过无数大劫。在修行人中又有二种不同：

1. 顿机——这就是菩萨种性的人。他的第八识中，唯有菩

萨法尔无漏种子，所以他不经声闻、缘觉二乘，直入菩萨行位，这便名为顿悟菩萨，又称为直往菩萨。可是他在菩萨行位之中，也必须经过三大阿僧祇劫才可成佛。

2. 渐机——这就是不定种性的人。他的第八识中，兼具三乘无漏种子，所以往往先修二乘行，证二乘果，然后回心向大，改入菩萨行位。而回心之后，又必须先经多劫修行，除去偏执，才入大乘初位。即初果圣者回心须经八万劫，二果经六万劫，三果经四万劫，四果经二万劫，辟支佛经十千劫，这便名为渐悟菩萨，又称为回入菩萨。并且他在菩萨行位之中，仍必须经过三大阿僧祇劫才可成佛。

由此可知，说到法相宗的修行，不是立刻都可以下手修习的，也不是立刻就可以成就的。这和他宗说即身成佛、一念成佛的，自然也有些不同，乃是说法相宗的修行上第二个特点。

说到这里，关于法相宗的修行也约略地交代过了。可是鄙人从前在善知识处，还听到过一段殊异的指示。这段指示发明修行的奥蕴，揭破祖师的心传，乃是研究法相宗修行的人所不可不知的，于今也提出来说说。

善知识说，在法相宗里面，常常有人分他做两派：一派是法相派，一派是唯识派。又有人说，两派实是一派，不能强为分析。这个问题有很多的学者不能解决，或一或二，不免首鼠两端。其实法相宗只是一派，不过他的修行下手方法却有二种不同，因此便隐然成了两派。

这两种不同的修行下手方法是怎样呢？在这中间，各有传承，不易详说，于今只略说大概。

一种是由外修到内，由博修到约，由三界修到一身，由万法修到一识，这便是所谓法相派。他的加行是由那外转的利他的“六善巧”以求人见道，而他的证得是先得那“无分别后得智”，而后得“无分别根本智”。

又一种是由内修出外，由约修到博，由一身修出三界，由一识修出万法，这便是所谓唯识派。他的加行是由那内转的自利的“四寻思”以求入见道，而他的证得是先得那“无分别根本智”，而后得“无分别后得智”。

像这样的两种修行方法下手的地方虽然不同，可是他们仍然是依着那“唯识所变”的原理而用工夫，最后的结果也是一样，所以并不能判然分为两派。至于这两种修行方法的起源，实因我们对于一切法的观察原有本末两端，不是由体达用、由一及万，便是由用返体、由万归一，所以一切修行也可以分出这两途。在这中间，只看各人的机根所乐、病惑所在，分别地选出一种下手方法而修习着，正不必从法相一宗之中强分彼此和优劣，这是我们研究法相的人应当早为辨明的一个问题。

善知识所说如是。关于法相宗的修行，得着这一段的指示，也可以说是完备了，我就借此结束今天这一期的飞航吧！

（《威音》第 70 期）

“转识成智”的若干过程

上一期,我们已经由那前一半的程途转上了这后一半的程途,凭着这部“法相号”飞机一阵高速度的飞行,已经将那法相宗“转识成智”的修行大体地考察一过。今天这一期的续飞,便当进而考察这种修行的若干过程。

本来这后一半的程途是要研究这个法相宗的修行法门的实际,和那前一半的程途,只空空地说明这一种修行的原理是不同的。但是上一期所说“法相宗的修行”,仍然只是一些呆板板的修行方法,还没有说到他们修行上运用这些方法的情形,对于这一种修行的实际自然还没有完全地开显。今天这一期所说“转识成智”的若干过程,即是“法相宗的阶位”,便是就着那些呆板板的修行方法上,说明那些法相宗行人运用这些方法的时候所经过的一切情形,对于这一种修行的实际,这才可算是完全的开显了。

现在且拿着交通方法来做一个譬喻吧,譬如我们于今要由上海到南京去,那些笨滞的交通方法,如用古代的舟车等等,自然是聪明人所不取的。而在现代的交通方法之中,便有用轮船、用火车、用汽车、用飞机等等。可是我们若是要实际地亲自运用某一种交通方法到南京去,便不当只知道这一种交通方法是用轮船,或是用火车等等,还须对于这轮船、火车等等所经过的程途,其中或左或右、或迟或速、或险或夷等等,都得知道,然后才算明了这一种交通方法的实际,不致有所迷误。上一期所说“法相宗的修行”,好比说他到南京,是坐一种怎样的轮船;而这一期所说“法相宗的阶位”,便是说这只轮船开行之后,必须经过吴

淞、南通、镇江等等地方而到南京，何处应左、何处应右，何处应速、何处应迟，乃至至于何处有险、何处无险等等，都在这里宣布出来。假使我们只在黄浦江边看看那到南京去的轮船，而对于这些沿途的情形全然不知，又怎可以实际地亲自运用这一种交通方法到南京去呢？所以在上一期考察之后，不可不有这一期的考察，愿大家都要继续地来努力一番。

法相宗这种“转识成智”的修行，究竟有若干过程呢？据法相宗所说，在这中间也有几种分法，有所谓五位，有所谓七地，有所谓十三住，有所谓四十一位；还有一种从时间上分的，便是所谓三祇。可是分法虽不同，而实际上的过程并无不同。于今且先说五位，其余的也就可以迎刃而解了。

何谓五位呢？第一是资粮位，第二是加行位，第三是通达位，第四是修习位，第五是究竟位。

第一，资粮位

在运用这种法相宗修行方法的第一过程，叫做资粮位。这时候的行人并不能马上便算是正式修行这种转识成智的正宗法门，因为他还没有正式修行的资格，只不过做一些预备工夫而已。譬如人要远行，必须先筹集一些资财粮食才可上路，倘若资财粮食没有筹集到手，他便不能成行。如果勉强成行，他在路上只是受着冻饿穷困，一定不能达到他的目的地。修行的人也是一样，若是没有相当的智慧和相当的福德作修行的资粮，他便没有资格去正式修行。所以法相宗修行的第一过程，便是资粮位（又称资粮道，又称顺解脱分）。

这资粮位中人，由他自己本有那菩萨种姓或是不定种姓的无漏种子（本性住种），或遇着善知识的启导（习所成种），对于唯识的妙理能深切地信解，修福智二行，伏粗分别起的二障现行。但是他还没有“无漏智”，也未能了知二取皆空，多住外门修菩萨行，且多

住散心，少能入定，止观力微，所以他还不能伏灭二障的细现行，也不能伏灭二障的种子，只不过由他研究唯识所得的思想时时熏习，启发那本有的无漏种子或是那熏习所成的无漏种子，虽然不能见着真实的唯识相性，却与真实的唯识相性日渐相近。由此常用三种事来勉励磨练自己，并除灭四种障碍，然后安住菩萨道上，所修十波罗蜜自然渐渐成熟（严格地说还不能算是波罗蜜），福智二德自然殊胜，那么这第一过程的资粮位便可以圆满了。

三种磨练

第一，要知道在这无穷尽的十方世界之中，时时刻刻有无数的有情证得菩提，由此磨练自心，便不致闻菩提难得而心生退屈。

第二，要信我今意乐修行六度，必定可以圆满，并不是难事，由此磨练自心，便不致闻诸行难修而心生退屈。

第三，要信世间人作有漏的功德，所熏成的种子尚能令将来得一切富乐，我修这圆满妙善将来决定可得一切圆满，由此磨练自心，便不致闻佛果难证而心生退屈。

四种障碍

第一是对于小乘的思想不能舍离。

第二是对于大乘的义理不能深信。

第三是对于一切教法每生相对的执着，便是有“我”和“我所”的执着。

第四是对于一切境界不能任运地进行，也常有执着和分别。

菩萨在这第一过程的资粮位中，便须经过“十住”、“十行”、“十回向”的三十个阶级，试修那相似的十波罗蜜，伏二障的粗分别起现行，积集福智二德。于今再分别地细说一下。

甲、十住

菩萨在这资粮位的初级，最初信解这个唯识的妙理，将他的心安住在这个上面，试修那些布施、持戒等行。可是这时所行未

能殊胜，但得住名。在这中间，可分为十，这便谓之十住。

(1)发心住

这一位的菩萨，由于本身具有成佛的种性，又遇着善知识的启导，便能发起十种求觉的心，所谓信心、精进心、念心、慧心、定心、施心、戒心、护心、愿心、回向心。这十种心，都是依信发起，以信为主，所以又谓之“十信”。这发心住，犹如转轮圣王之生的前生，一时起了修集福业之念（这时所试修的十波罗蜜中，布施较佳）。

(2)治地住

这一位的菩萨，在发心之后，净治身口意三业，坚持戒律，止恶防非，由此可以生长一切功德，好比耕治土地，预备培植禾稼一样。这治地住，犹如王子前生由一念而动而作修集福业之预备（这时所试修的十波罗蜜中，持戒也较佳）。

(3)修行住

这一位的菩萨，在净治三业之后，努力地试修十波罗蜜等等妙行，渐积福智二种资粮。这修行住，犹如王子前生修集福业（这时所试修的十波罗蜜中，安忍也较佳）。

(4)生贵住

这一位的菩萨，在试修诸行之后，善根渐渐地萌动，从一切贤圣正法中生，种性高贵，可说他这时已得一种自利。这生贵住，犹如王子投胎（这时所试修的十波罗蜜中，精进也较佳）。

(5)方便住

这一位的菩萨，在善根出生之后，能以一种空明凝定的心，广行方便，救度众生，可说他这时是由自利而试行利他。这方便住，犹如王子胎成，身相不缺（这时所试修的十波罗蜜中，静虑也较佳）。

(6)正心住

这一位的菩萨，在试行利他之后，正心而住，对于外人的一

切赞叹和诽谤都不动心。这正心住，犹如王子胎中身相不缺，心相亦同（这时所试修的十波罗蜜中，慧也较佳）。

（7）不退住

这一位的菩萨，在心定不动之后，对于所受持的正法心坚不转，善巧修习，不肯退失。这不退住，犹如王子胎中身心均具，日益增长（这时所试修的十波罗蜜中，方便也较佳）。

（8）童真住

这一位的菩萨，在受法不退之后，三业清净，真体渐具。这童真住，犹如王子胎中长养完足（这时所试修的十波罗蜜中，愿也较佳）。

（9）法王子住

这一位的菩萨，在真体渐具之后，进悟法王的正法，堪袭法王的尊位，可说他这时真实的能明了佛法。这法王子住，犹如王子出胎（这时所试修的十波罗蜜中，力也较佳）。

（10）灌顶住

这一位的菩萨，在堪袭法王之后，进而受法王位。可说他这时由真实的明了佛法，渐渐达到那真实的能如说修行的境地。这灌顶住，犹如王子受职行灌顶礼后，即能治理国事（这时所试修的十波罗蜜中，智也较佳）。

乙、十行

菩萨在这资粮位的中级，由那信解唯识妙理之上，试修那些十波罗蜜等行，渐渐殊胜，不仅暂时安住其心，却已可算是真能如说修行（不过严格地说，这时所修十波罗蜜，还不能算是波罗蜜），并且这时在自利之外，转重利他。在这中间，可分为十，这便谓之十行。

（1）欢喜行

这一位的菩萨，善能修行十波罗蜜中的“布施”。施波罗蜜上，有财施、无畏施、法施。而这欢喜行，也能为大施主，喜舍一

切，不求财利名誉，常自欢喜，人见了他，也莫不欢喜恭敬。

(2) 饶益行

这一位的菩萨，又善能修行十波罗蜜中的“净戒”。戒波罗蜜上，有律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒。而这饶益行也能常持三聚净戒，不染五欲，能伏众魔，并且能令一切众生也能持戒。

(3) 无恚行

这一位的菩萨，又善能修行十波罗蜜中的“安忍”。忍波罗蜜上，有耐怨害忍、安受苦忍、谛察法忍。而这无恚行也能了悟这个身的空寂，对于一切怨害都能忍受，常常谦卑恭敬，和颜爱语，不害自他。

(4) 无尽行

这一位的菩萨，又善能修行十波罗蜜中的“精进”。精进波罗蜜上，有被甲精进、摄善精进、利乐精进。而这无尽行也能精进过于寻常，无论经历若干长远的时劫，受着种种剧烈的苦痛，而他的上求下化的愿力依然念念不息。

(5) 离痴乱行

这一位的菩萨，又善能修行十波罗蜜中的“静虑”。静虑波罗蜜上，有安住静虑、引发静虑、办事静虑。而这离痴乱行也能常住正念，恒无散乱，对于世出世等一切法都没有痴乱的时候，乃至生时死时入胎出胎，都不痴乱。

(6) 善现行

这一位的菩萨，又善能修行十波罗蜜中的“慧”。慧波罗蜜上，有生空无分别慧、法空无分别慧、俱空无分别慧。而这善现行也能悟知一切人法都无性相，所以身口意三业悉归寂静，无缚无著，而复不舍那化度众生的心，能随着众生的种类，现种种身去救济他们。

(7) 无著行

这一位的菩萨，又善能修行十波罗蜜中的“方便善巧”。方

便善巧波罗蜜上，有回向方便善巧和拔济方便善巧。而这无著行也能遍历一切微尘刹土，供养诸佛，救度众生，心无厌足，却又了知一切法是寂灭相，于一切法心无所著。

(8) 尊重行

这一位的菩萨，又善能修行十波罗蜜中的“愿”。愿波罗蜜上，有求菩提愿和利乐他愿。而这尊重行也能使那可尊重的善根皆悉成就。由得着这些尊重法，更增修自利利他诸行。

(9) 善法行

这一位的菩萨，又善能修行十波罗蜜中的“力”。力波罗蜜上，有修习力和思择力。而这善法行也能成就四无碍陀罗尼门诸善慧法，能为众生作清凉池，除烦恼热，有力量守护正法，令佛种不断。

(10) 真实行

这一位的菩萨，又善能修行十波罗蜜中的“智”。智波罗蜜上，有受用法乐智和成熟有情智。而这真实行也能成就诚实的了悟，如说能行，如行能说，语行相应，身心皆顺。

丙、十回向

菩萨在这资粮位的末级，由那信解唯识妙理之上，预备修习那转识成智的法门，已从试修十波罗蜜等行，进至真能如说修行。这时已能略得自利，也能略得利他，由此进而扩充心量，使这些自利利他诸行遍于一切，广及十方三世而无有穷尽，将一切功德回向一切众生，回向无上菩提，回向真如法界。果能如此，那时功德也就不可思议，福慧二种资粮也就备足了。在这中间，又可分为十，这便谓之十回向。

(1) 救护众生离众生相回向

这一位的菩萨，由前所修布施波罗蜜，以法财无畏等施救护众生，令离生死苦，得涅槃乐；又入怨亲平等观，于一切众生不见有怨亲等相，乃至不见有众生相。由此将这布施波罗蜜的功德，

回向一切众生，回向无上菩提，回向真如法界，便是救护众生离众生相回向。

(2)不坏回向

这一位的菩萨，由前所修戒波罗蜜，于三宝所得着坚固不坏的信力，常修三聚净戒，护持不失。由此将这戒波罗蜜的功德，回向一切众生，回向无上菩提，回向真如法界，便是不坏回向。

(3)等诸佛回向

这一位的菩萨，由前所修忍波罗蜜，学三世诸佛，悲智双行，不着生死，不离菩提。由此将这忍波罗蜜的功德，回向一切众生，回向无上菩提，回向真如法界，便是等诸佛回向。

(4)至一切处回向

这一位的菩萨，由前所修精进波罗蜜，供养一切三宝，利益一切众生，无处不至。由此将这精进波罗蜜的功德，回向一切众生，回向无上菩提，回向真如法界，便是至一切处回向。

(5)无尽功德藏回向

这一位的菩萨，由前所修静虑波罗蜜，得无尽善根，离一切业障，依忏悔随喜等行，庄严诸佛净土，常做佛事，具足无尽功德。由此将这静虑波罗蜜的功德，回向一切众生，回向无上菩提，回向真如法界，便是无尽功德藏回向。

(6)随顺一切坚固善根回向

这一位的菩萨，由前所修慧波罗蜜，能舍一切，广利众生，以身代众生苦，坚固安住自性功德。由此将这慧波罗蜜的功德，回向一切众生，回向无上菩提，回向真如法界，便是随顺一切坚固善根回向。

(7)等心随顺一切众生回向

这一位的菩萨，由前所修方便波罗蜜，增长一切善根，普覆一切众生，平等利益，永离颠倒差别。由此将这方便波罗蜜的功德，回向一切众生，回向无上菩提，回向真如法界，便是等心随顺

一切众生回向。

(8)如相回向

这一位的菩萨，由前所修愿波罗蜜，成就正念正智，安住不动，不违一切平等正法，上严佛刹，下度众生，凡所行愿，都顺着真如平等的相。由此将这愿波罗蜜的功德，回向一切众生，回向无上菩提，回向真如法界，便是如相回向。

(9)无著无缚解脱回向

这一位的菩萨，由前所修力波罗蜜，得解脱心，行普贤行，饶益众生，护持佛法，既无取著，亦无缠缚。由此将这力波罗蜜的功德，回向一切众生，回向无上菩提，回向真如法界，便是无著无缚解脱回向。

(10)法界无量回向

这一位的菩萨，由前所修智波罗蜜，智光遍照，广及法界，如同虚空，无有限量，能做大法师，行大法施，严净世界，利乐有情。由此将这智波罗蜜的功德，回向一切众生，回向无上菩提，回向真如法界，便是法界无量回向。

以上所说的三十个阶级，都算是那第一过程的资粮位。在这资粮位以前是凡夫位，凡夫要经过一万大劫的修行，才能成就“十信”，入资粮位。而这个资粮位又要经过一大阿僧祇劫，才能修满上面所说的三十个阶级，并且就是这三十个阶级都修满了，还不能算是正式的修行，只不过积集了一些资粮罢了。因为他还不曾真实地见道，不能脱名言的熏习，所了知的，但与真道相似而已。不过资粮既足，便堪远行，经过了这第一过程，已有了修行的基础，正可进而正式修行了。

第二，加行位

在运用这种法相宗修行方法的第二过程，叫做加行位。这时候的行人已经在资粮位中做过了一些预备工夫，积集了许多

智慧和福德，修行已经有了基础，便可进而体会唯识真性，由见道而修道。但是道不易修，也不易见，即以见道而论，便应当在那资粮位圆满之时，就着第十回向位中，更修一些方便加行，借这些加功用行而后能入见道位，所以法相宗修行的第二过程便是加行位（又名加行道，又名顺决择分）。

这加行位中人（唯依欲界善趣身起），他先已能伏灭二障的粗分别起现行，但未能伏灭细现行和二障的种子。现在便从唯识三性上，依四种定力，修“四寻思”和“四如实智”的观法，伏灭粗细分别起二障现行和粗俱生起二障现行。但这一位中，不曾起真无漏智，他的观唯识理还是用着那有漏的有分别智，在这个能观的心前，安立少许物事，即变起真如的相状而缘着它，说它就是唯识真胜义性。这时行人虽空了那些遍计所执相，但是当心变起依他起相，观心之中，一空一有，带相而观，仍有所得。因为他仍有所得，所以他还不能实住那真唯识理，不能伏灭二障的细俱生现行和二障的种子，只不过他已经能入住定心，正式地修那唯识观法，使止观的力加速地增进，直至达于世间第一，堪起出世间道，那么这第二过程的加行位便可以圆满了。

四种寻思

一切法的分析，不出“名”、“义”、“自性”、“差别”四种。这“四寻思”便是在这四种上详细观察。要看出这四种都是假立的，都是实在没有的。

譬如牛，它是一法，我们唤它作牛，这个牛字（文）和这个牛字的声音（言）便是“名”。这个牛字和牛字的声音，即指那个二角四足一身一尾的物，便是“义”（义或称事）。那牛的实物，便是“自性”。那牛所有的一切形状作用，便是“差别”。我们观察这中间的名是假立，叫做“名寻思”。观察这中间的事是假立，叫做“事寻思”。观察这中间的自性是假立，叫做“自性假立寻思”。观察这中间的差别是假立，叫做“差别假立寻思”。由这四种寻思，便能勘破

一切的法。他在伏除二取中，要观空那“所取”的境。

四种如实智

由四种寻思的深入，可显出四种智慧。这四种智慧的观照，能常如其实性，所以谓之四如实智。那“名寻思所引如实智”便是如实了知这些名都是依识假立的，离识非有，而识亦非有。那“事寻思所引如实智”便是如实了知这些事也都是依识假立的，离识非有，而识亦非有。那“自体假立寻思所引如实智”便是如实了知这些自性也都是依识假立的，离识非有，而识亦非有。那“差别假立寻思所引如实智”便是如实了知这些差别也都是依识假立的，离识非有，而识亦非有。由这四种如实智，便能真实地勘破一切的法。他在伏除二取中，不仅观空了“所取”的境，还观空了“能取”的识。

菩萨在这个第二过程的加行位中，便须经过“暖”“顶”“忍”“世第一法”的四个阶级，依四种定，修四寻思和四如实智，伏二障的分别现行，启发那无漏的无分别智。

甲、暖位

菩萨在这加行位的初级，用着定心去修四种寻思，依我们“能取”的识，观我们“所取”的境是空，就是观一切法的名、义、自性、差别离识非有。这时寻思的工夫不深，只称做“下寻思”。可是他既用着这种寻思的工夫，自然也可以得着一些明亮，所以这时所入的定称为“明得定”。这一种明，虽然不能算是无漏慧之明，却也就是那一种明的前相，犹如钻木取火，火虽未发，已先发暖。在这位中，道火未发，先有暖相，所以谓之暖位。

乙、顶位

菩萨在这加行位的次级，仍用着定心去修四种寻思，依我们“能取”的识，观我们“所取”的境是空。这时工夫已深，寻思已能尽其妙，便称做“上寻思”。在这上寻思之中，所得的明已经较上一位增进不少，所以这时所入的定称为“明增定”。寻思的工夫

做到这里，已经达于极顶，所以谓之顶位。

丙、忍位

菩萨在这加行位的第三级，用着定心去修四如实智观，这时如实智观的工夫不深，只称做“下如实智”。但是他已能如实了知我们“所取”的境是空，决定印可前此所观而顺导后此所观，所以这时所入的定称为“印顺定”。前面二位不过明了那“一切唯识”，知道一切法离识非有，便只空了“所取”的境，还留了一个“能取”的识。于今到了忍位，便要从印可前此所观的“所取空”之上，进而观“能取空”，就是要观察这个“能取”的识究竟有没有。前此知道离识无境，现在更要知道离境也无识，境既是空，识也是空，这才伏除了二取了。由此决定认可二取是空，认识真义的少分，所以谓之忍位。在这位中，又应分为三：

- (1) 下忍位——印所取境空
- (2) 中忍位——认能取识空
- (3) 上忍位——印能取识空

丁、世第一法位

菩萨在这加行位的末级，仍用着定心去修四如实智观，这时工夫已深，如实智观已能尽其妙，便称做“上如实智”。他能如实了知我们“所取”的境是空，又能如实了知我们“能取”的识是空。在前上忍位中，虽已经在下忍印“所取空”之后，印了“能取空”，但是他的观智较弱，未能双印。到了这世第一法位中，他的观智特强，便能双印二空，从此功夫无间，必入见道，所以这时所入的定称为“无间定”。在这四加行中间，虽方便时也通诸禅，但是一定要依着第四禅才得成满，就这最后的一位而论，他在世间的凡夫法里面实为最胜，无与伦比，所以谓之世第一法位。

以上所说的四个阶段，都算是那第二过程的加行位。他就是在那“十回向”中最后的一个回向之上修的，这些都还是法相宗修行的“方便道”。由此进入见道，便可再进而入修道，那才是

法相宗正式的修行呢！

第三,通达位

在运用这种法相宗修行方法的第三过程,叫做通达位。这时候的行人,他先已经在资粮位中做过了一些预备工夫,又已经在加行位中修过了一些加功用行,虽然那些都只算是一种“方便道”,不能算是正式的无漏圣道,可是这时他的基本已经培养得很足,他的力量已经积蓄得很强,由此再进,即能入于见道。当见道时,于一切法莫不通达,所以法相宗修行的第三过程便是通达位(又名见道)。

这通达位中人,他先已能伏灭二障的粗细分别起现行,又能伏灭二障的粗俱生起现行,但未能伏灭细俱生起二障现行和二障的种子。现在功夫无间,无漏智现前,体会真如,实住唯识真胜义性上,便能伏前六识相应俱生起烦恼障现行,断舍分别起二障种子和习气。在前加行位中,虽也依着唯识三性观,可是那时未起真无漏智,但用那有漏的有分别智了知唯识相,虽能双空二取,终是带相而观,必有所得,所以不能算是实住唯识性上。到了这一位中,便发了无漏的无分别智,前此所缘的相悉归消灭,由此心无所得,然后才实住唯识性上。

菩萨在这中间,工夫大进,依着这个无分别的无漏深智亲证真理,便是得了“根本智”。此后更起一种有分别的无漏浅智,了知依他如幻的一切俗事,便是得了“后得智”。那前面得根本智的,谓之“真见道”,那后面得后得智的,谓之“相见道”。既得了二种无漏智,证了二种见道,那时生如来家,住极喜地,善达法界,得诸平等,常生诸佛大集会中,于多百门已得自在,自知不久证大菩提,能尽未来利乐一切,那么这第三过程的通达位便又可以圆满了。

二种无漏智

一种是“根本智”,它是缘真谛境的,乃是由四加行所生的体

会真如的智。这智同真如是平等的，是不相离的，没有“能取”“所取”，也没有一切名言的相状。所以这根本智只有见分，没有相分。没有相分，所以没有分别；只有见分，所以能随带真如的相状，不变而缘，且于所缘都无所得。由得了这根本智，便能证“生空”“法空”的真理，断“所知障”“烦恼障”的分别种子。他是无漏智的根本，所以谓之根本智。

又一种是“后得智”，他是缘俗谛境的，乃是从无分别上再起有分别的智。这智对于真如是变相而缘的，虽然他已经空了“能取”“所取”，可是他为着弘法利生的方便，特地起了一些名言的相状。所以这后得智既有见分，又有相分。既有相分，所以也有分别；既有见分，所以能模仿真如的相状，变相而缘。由得了这后得智，便能了知一切依他如幻的俗事，分别一切离言中道的境行，上严佛土，下化众生。他是在无分别之后得的，所以谓之后得智。

二种见道

一种是“真见道”，他是证唯识性的，乃是由无分别的根本智体会真如，实证二空所显的真理，实断二障的分别种子，真实不虚，所以谓之真见道。

又一种是“相见道”，他是证唯识相的，乃是由有分别的后得智模仿真如，变起一种类似真见道的形相，虽然类似于真，可是与真终隔一间，所以谓之相见道。

菩萨在这第三过程的通达位中，便须经过这个见道的重要阶级（这一个阶级上又可分出“真见道”、“相见道”两个阶级），断二障的分别种子，得无漏的无分别智。于今再分别地细说一下：

甲、真见道

这是由四加行最后的“世第一法”更进而得的。那时他在世第一法里面，已经修得了一种极锐利的观智，但仍是“有漏智”，也是“有分别智”。由此一旦道火忽发，顿见唯识实性，便得了无

漏的无分别智，证“生”“法”二空，断分别二障。

这真见道只有一心，虽然也须经过若干刹那，事方究竟，但是念念理智冥合，前后相等，并无二致，所以总说一心，这便是所谓“一心见道”（在这中间，也有两说，有说二空二障乃系渐证渐断的，有说二空二障乃系顿证顿断的。后一说即是上面所说的“一心见道”，前一说即是将下面所说的“三心见道”，也算是真见道）。

乙、相见道

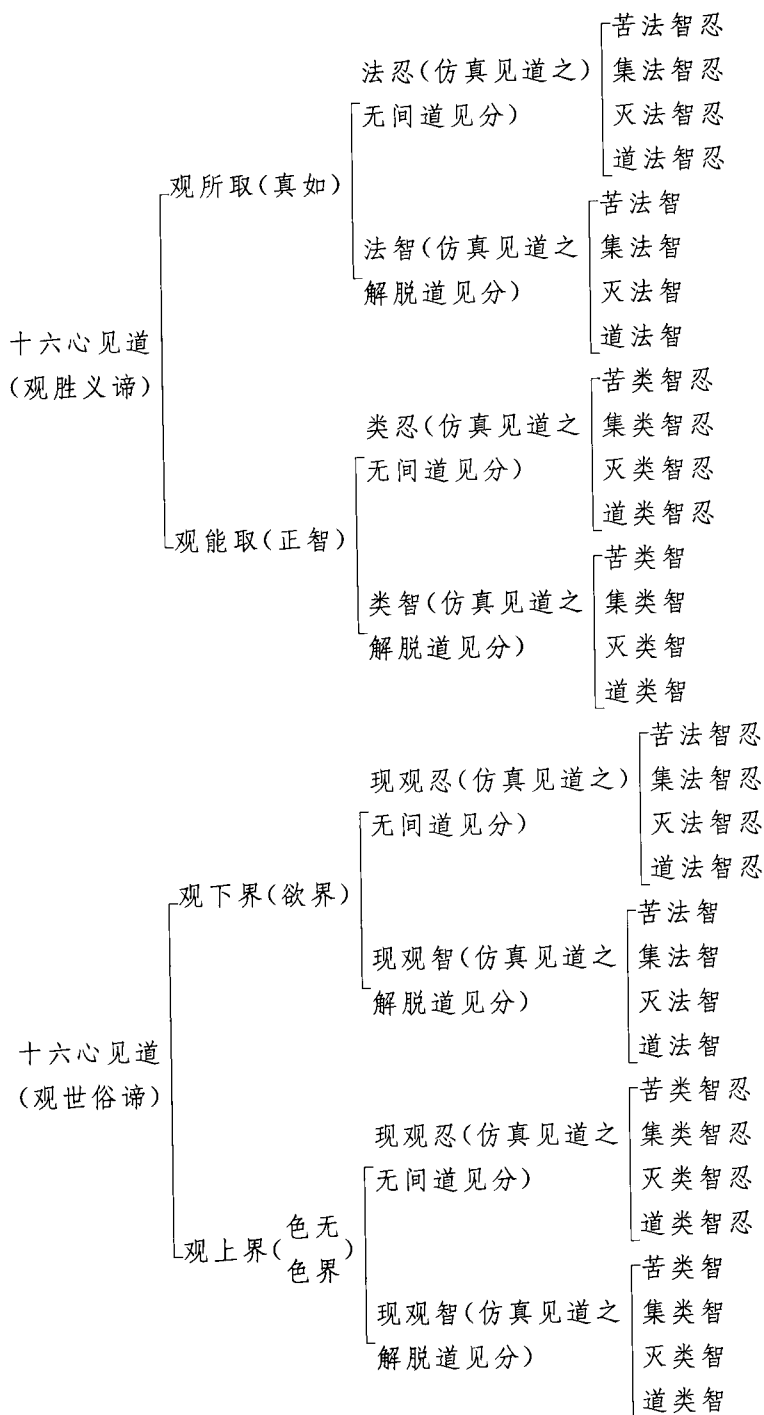
这是由真见道再进而得的。那时他在真见道里面，已经得了那无漏的根本智，这根本智是无分别的，是专缘真谛境的，他所照见的是一切皆空，平等一如。这时他由此再进，从这个无分别上更起一种有分别的无漏智，缘俗谛境，照见这些如幻的法相，差别历然，莫不了知，这便是“后得智”。

这“后得智”虽是有分别的，可是他是从无分别上起的分别，与凡夫的分别大不相同，所以也称为“无分别后得智”。这智也能断二障分别种子，但是从实际上说，这二障的分别种子已在真见道时断过了。

这相见道又有两类：一类是“观非安立谛”的，就是“三心见道”。一类是“观安立谛”的，就是“十六心见道”。而这十六心见道又有两类：一类是观能取所取的四谛而开十六心的；一类是观上界下界的四谛而开十六心的。

于今分别地列表于下：

三心见道	{	(1) 内遣有情假缘智——生空	} 法智——别缘
		——断粗分别烦恼障种子	
		(2) 内遣诸法假缘智——法空	
		——断粗分别所知障种子	
		遍遣一切有情诸	
		(3) 法假缘智	
		——俱空	
		——断细分别二障种子——类智——总缘	



以上所说的一心见道、三心见道，乃至二种十六心见道，都算是那第三过程的通达位。

这一位的期间最短，仅有若干刹那。在那修满了十住、十行、十回向之后，再修过那四加行，便入了这一位。不过这一位平常并不别立，它就是下面所说修习位中初地三心里面的“入心”，若是就着四十一位来说，它便没有显明特出的位置了。不过这一个过程实在极关重要，行人必须经过了这通达位的见道，才可算能正式修习那法相宗的法门，所以特为标出，另成一个过程，我们也不可因为它期间极短而忽略了。

第四，修习位

在运用这种法相宗修行方法的第四过程，叫做修习位。这时候的行人，他已经在资粮位中预备了充足的福慧资粮，又已经在加行位中修得了强盛的止观力量，又已经在通达位中见到了圣道，便具足了正式修行人的资格。由此，对于以前所信解的唯识妙理才算真能如法修习。

譬如菩萨所应修的十波罗蜜，在资粮位中也曾经修过，可是严格地说，那时所修布施等十行并不能算是十波罗蜜，因为他还没有具备那波罗蜜的条件，唯有这修习位中所修才是十波罗蜜。

本来这个十波罗蜜，他要有七种最胜，方可称波罗蜜，而这七种最胜，唯有这修习位才能真实地具备。因此，行人一定要到了这一位中，才算真能修习十波罗蜜，以前所有修习都不能算是正式的修习。所以法相宗修行的第四过程便是修习位（又名修道）。

这修习位中人，他先已能伏灭二障的分别种子，又已能伏灭二障的粗俱生起现行，又已能伏灭前六识相应俱生起烦恼障现行，但未能伏灭二障的俱生种子和细俱生起所知障现行。现在功夫更进，将所有二障的俱生种子也一概断尽，唯余一些习气，

至下面所说的究竟位方舍。这时他既断尽二障种子，便能具足无边功德，成就一切神通，于二转依便能证得，那么这第四过程的修习位便又可以圆满了。

七种最胜

第一是“安住最胜”，要坚久地安住菩萨种姓。

第二是“依止最胜”，要真切地依止大菩提心。

第三是“意乐最胜”，要广遍地悲愍一切有情。

第四是“事业最胜”，要圆满地具行一切事业。

第五是“巧便最胜”，要无漏的无相智所摄受。

第六是“回向最胜”，要深妙地回向无上菩提。

第七是“清净最胜”，要纯白地不为二障间杂。

十波罗蜜

这十波罗蜜的名相，前面已经说过，可是我们要知道一定要到十地上，具足那七种最胜，才算是波罗蜜（不过也有时说，初祇所修但名波罗蜜，二祇所修名近波罗蜜，三祇所修名大波罗蜜）。并且还要知道这十种胜行，它们是一贯的，又是渐进的。如布施所以求戒，持戒所以求忍，乃至于行愿所以求力，宣力所以求智，既由前前引发后后，复由后后持净前前，前前粗而后后细，前前易而后后难，所以显出十种次第。

菩萨在这第四过程的修习位中，便须经过“十地”的十个阶段，修真正的十波罗蜜，断十重障，证十真如。于今再分别地细说一下：

(一)极喜地

这一位的菩萨，初发真无漏智，舍去无始以来异生性，得着圣性，具证人法二空的真理，能利益自他，所以生大欢喜，这便谓之极喜地。

在极喜地中所修胜行，虽说广大无边，但都摄在十波罗蜜之内。而这时的十波罗蜜，又以“布施波罗蜜”为最胜，所以也可以

说,这初地是修“布施波罗蜜”的。

极喜地中,依着证入的时间前后,又可分为三心:

1. 入心,是初入这一地时。
2. 住心,是入这一地后久住于这一地时。
3. 出心,是将这一地进入后一地时。

这中间又有二道:一是无间道,是断惑位;二是解脱道,是证理位。而这个极喜地的入心,便是上面所说的通达位。

十地里面所断惑障,正是俱生起二障的种子和现行。于今只拣着那第六识相应的俱生起所知障种子来说,初地所断,乃是“异生性障”。这一种障执着我法,能障三乘圣性。断了这一种障,便证“遍行真如”,即是我法二空所显真如。这真如遍在一切法中,所以名为遍行。

(二)离垢地

这一位的菩萨,具清净戒,远离一切微细毁犯(误犯),远离那些能起微细毁犯的烦恼垢染,这便谓之离垢地。

在离垢地中所修胜行,虽说广大无边,但也都摄在十波罗蜜之内。而这时的十波罗蜜,又以“戒波罗蜜”为最胜,所以也可以说,这二地是修“戒波罗蜜”的。离垢地中,也有“入”、“住”、“出”三心,也有“无间”、“解脱”二道。

十地里面所断惑障,正是俱生起二障的种子和现行。于今只拣着那第六识相应的俱生起所知障种子来说,二地所断,乃是“邪行障”。这一种障三业违犯,能障清净禁戒。断了这一种障,便证“最胜真如”。这真如具极净戒,极净戒具无边功德,于一切法最为殊胜,所以名为最胜。

(三)发光地

这一位的菩萨,成就一种胜定及殊妙教上四种总持,能发无边深妙的慧光,这便谓之发光地。

在发光地中所修胜行,虽说广大无边,但也都摄在十波罗蜜

之内。而这时的十波罗蜜，又以“忍波罗蜜”为最胜，所以也可以说，这三地是修“忍波罗蜜”的。发光地中，也有“入”、“住”、“出”三心，也有“无间”、“解脱”二道。

十地里面所断惑障，正是俱生起二障的种子和现行。于今只拣着那第六识相应的俱生起所知障种子来说，三地所断，乃是“暗钝障”。这一种障令所闻所思所修的妙法忘失，能障胜定总持和胜定等所发三慧。断了这一种障，便证“胜流真如”。这第三地得殊胜三慧，照了真如所流大乘教法，由所流教法于余教法最为殊胜，所以三地所证的真如名为胜流。

(四)焰慧地

这一位的菩萨，安住那最胜的菩提分法妙慧殊胜，能断烦恼，犹如大火焚烧薪炭，这便谓之焰慧地。

在焰慧地中所修胜行，虽说广大无边，但也都摄在十波罗蜜之内。而这时的十波罗蜜，又以“精进波罗蜜”为最胜，所以也可以说，这四地是修“精进波罗蜜”的。焰慧地中，也有“入”、“住”、“出”三心，也有“无间”、“解脱”二道。

十地里面所断惑障，正是俱生起二障的种子和现行。于今只拣着那第六识相应的俱生起所知障种子来说，四地所断，乃是“微细烦恼现行障”。这一种障即是第六识俱身见等，行相最细，任运而生，远随现行，能障菩提分法。断了这一种障，便证“无摄受真如”。这真如不是我执等所依止处，也不是我执所取，无所系属，所以名为无摄受。

(五)极难胜地

这一位的菩萨，能令俗谛有分别智、真谛无分别智同时并起。由于他修习菩提分法经过极多的艰难，才得并起自在，这便谓之极难胜地。

在极难胜地中所修胜行，虽说广大无边，但也都摄在十波罗蜜之内。而这时的十波罗蜜，又以“禅波罗蜜”为最胜，所以也可

以说,这五地是修“禅波罗蜜”的。极难胜地中,也有“入”、“住”、“出”三心,也有“无间”、“解脱”二道。

十地里面所断惑障,正是俱生起二障的种子和现行。于今只拣着那第六识相应的俱生起所知障种子来说,五地所断,乃是“下乘般涅槃障”。这一种障,乐涅槃乐,厌生死苦,能障生死涅槃无差别道。断了这一种障,便证“类无别真如”。这第五地证生死涅槃平等无别和迷悟一如的真理,由此了知真如类无差别,所以名为类无别。

(六)现前地

这一位的菩萨,能明了十二因缘的深理,由此引发,使无分别智能现在前。二智现前,这便谓之现前地。

在现前地中所修胜行,虽说广大无边,但也都摄在十波罗蜜之内。而这时的十波罗蜜,又以“慧波罗蜜”为最胜,所以也可以说,这六地是修“慧波罗蜜”的。现前地中,也有“入”、“住”、“出”三心,也有“无间”、“解脱”二道。

十地里面所断惑障,正是俱生起二障的种子和现行。于今只拣着那第六识相应的俱生起所知障种子来说,六地所断,乃是“粗相现行障”。这一种障执有苦集的染相、道灭的净相等粗相现行,能障无染净道。断了这一种障,便证“无染净真如”。这真如体上,本无杂染,亦无清净,所以名为无染净。

(七)远行地

这一位的菩萨,善修无相行,证入无相。不起功用,远出过世间和二乘出世间道,与清净地邻接,这便谓之远行地。

在远行地中所修胜行,虽说广大无边,但也都摄在十波罗蜜之内。而这时的十波罗蜜,又以“方便波罗蜜”为最胜,所以也可以说,这七地是修“方便波罗蜜”的。远行地中,也有“入”、“住”、“出”三心,也有“无间”、“解脱”二道。

从初地至此地出心,为三大阿僧祇劫中之第二阿僧祇劫(十

波罗蜜,在此第二阿僧祇劫中所修名“近波罗蜜多”,与第三阿僧祇劫中所修名“大波罗蜜多”者微殊,而与第一阿僧祇劫中所修名“远波罗蜜多”,或但名波罗蜜多,或严格论之不名波罗蜜多者,自又不同)。

十地里面所断惑障,正是俱生起二障的种子和现行。于今只拣着那第六识相应的俱生起所知障种子来说,七地所断,乃是“细相现行障”。这一种障执有流转还灭细相现行,能障妙无相道。七地断了这一种障,便证“法无别真如”。这真如虽在许多教法之中,安立了一些胜义法界等名,而他的本体却是无二无别,所以名为法无别。

(八)不动地

这一位的菩萨,前既由于无相得无功用,因此他的无漏无分别智任运相续,在一切有相中,不为一切现行烦恼所动,这便谓之不动地。

在不动地中所修胜行,虽说广大无边,但也都摄在十波罗蜜之内。而这时的十波罗蜜,又以“愿波罗蜜”为最胜,所以也可以说,这八地是修“愿波罗蜜”的。不动地中也有“入”、“住”、“出”三心,也有“无间”、“解脱”二道。

十地里面所断惑障,正是俱生起二障的种子和现行。于今只拣着那第六识相应的俱生起所知障种子来说,八地所断,乃是“无相中作加行障”。这一种障在无相中仍然作功用行,致令那无相观不得任运而起,能障无功用道。八地断了这一种障,便证“不增减真如”,即是相土自在所依真如。这真如断染不减,得净不增,相土皆随所欲,自在现前,所以名为不增减。

(九)善慧地

这一位的菩萨,成就了微妙的四无碍解,能遍游十方刹土,随着有情的机宜自在说法,获得无碍广大智慧,这便谓之善慧地。

在善慧地中所修胜行,虽说广大无边,但也都摄在十波罗蜜

之内。而这时的十波罗蜜，又以“力波罗蜜”为最胜，所以也可以说，这九地是修“力波罗蜜”的。善慧地中，也有“入”、“住”、“出”三心，也有“无间”、“解脱”二道。

十地里面所断惑障，正是俱生起二障的种子和现行。于今只拣着那第六识相应的俱生起所知障种子来说，九地所断，乃是“利他中不欲行障”。这一种障乐修己利，不乐导人，能障四无碍解。九地断了这一种障，便证“智自在所依真如”。若证得这真如，便能运用一种殊胜的度生智慧，于四无碍皆得自在，所以名为智自在所依。

(十)法云地

这一位的菩萨，得总缘一切法智，能储藏一切定慧功德，能覆隐那广大无边犹如虚空的二障，能出生那无量殊胜功德充满的法身，恰如大云，能覆虚空，能生净水，这便谓之法云地。

在法云地中所修胜行，虽说广大无边，但也都摄在十波罗蜜之内。而这时的十波罗蜜，又以“智波罗蜜”为最胜，所以也可以说，这第十地是修“智波罗蜜”的。法云地中，也有“入”、“住”、“出”三心，也有“无间”、“解脱”二道。

这第十地的出心，名“金刚心”，或称“金刚无间道”。他的解脱道，即是佛果（亦有将金刚心二道提出别立等觉、妙觉二位者）。

十地里面所断惑障，正是俱生起二障的种子和现行。于今只拣着那第六识相应的俱生起所知障种子来说，这第十地所断，乃是“诸法中未得自在障”。这一种障，使智于诸法中不得自在，能障大法智云及所含藏所起事业。这第十地断了这一种障，便证“业自在等所依真如”。若证得这真如，便于一切神通作业总持定门，皆得自在，所以名为业自在等所依。

以上所说的十个阶段，都算是那第四过程的修习位。这一位的期间最长，须经过二大阿僧祇劫才能修满上面所说的十个

阶段,就是由初地至七地经过一大阿僧祇劫,由八地至十地又经过一大阿僧祇劫,在这中间,才算是正式修习那法相宗的法门,过此以后便堪证得佛果了。

第五,究竟位

在运用这种法相宗修行方法的第五过程,叫做究竟位。这时候的行人,他已经由积集资粮、努力加行而证得了见道,又已经由十地的修习而圆满了修道,便能达到了他的目的地,而这一种修行方法的究竟便在此处。修行这一种方法的人必须证到这一位,才算究竟。若是不能这样地竿头进步,就是位登十地也还要说是功亏一篑,所以法相宗修行的第五过程便是究竟位(又称究竟道)。

这究竟位中人,他真能运用这唯识的妙理而转识成智,在金刚无间道中断二障种子,证“生”、“法”二空。到了金刚解脱道,更舍其余的有漏(谓有漏善三、无记法全、异熟生少分)和劣无漏种(即十地中所生现行,及此种类中下品种),证“四智菩提”和“四涅槃”的妙果。这“菩提”、“涅槃”二果,正为转舍“烦恼”、“所知”二障而得,即是转烦恼障而得涅槃,转所知障而得菩提,这便谓之二种转依。得了这二种转依,便能成正等觉,证无上道,具足法身,妙得佛果。那么,这第五过程的究竟位便可以圆满了,同时那法相宗修行的过程便也就此终结了。

四智菩提

菩萨在究竟位所证的菩提不同其他,他有四种无漏智相应的心品。

第一是“大圆镜智相应心品”,乃是转那有漏的第八识聚所得,离一切分别杂染,为一切色心功德所依,又任持一切种子功德,能现生佛身、佛土、佛智的影像,无间无断,穷未来际,如大圆镜,能影现众多的色像,这便谓之大圆镜智。

第二是“平等性智相应心品”，乃是转那有漏的第七识聚所得，无我无执，观一切诸法和自他有情悉皆平等，大慈大悲等恒共相应，随诸有情所乐，示现那受用身土种种影像，这便谓之平等性智。

第三是“妙观察智相应心品”，乃是转那有漏的第六识聚所得，善观察一切诸法的自共二相，无碍自在而转，又摄观无量陀罗尼门、三摩地门及所发生种种功德，于大众会中能自在地现无边作用差别，说法利生，这便谓之妙观察智。

第四是“成所作智相应心品”，乃是转那有漏的前五识聚所得，为欲利乐一切有情，遍于十方一切世界，示现种种不可思议的变化三业，成就本愿力所应作事，这便谓之成所作智。

以上四智菩提原为一切众生所本有，但是要待熏发，才得现起。那第二的平等性智和第三的妙观察智，在那通达位菩萨也已经有一分的证得，可是具足这个四智而得着那圆满的大菩提的，唯有这究竟位的佛果。

四种涅槃

“涅槃”二字，乃是依着真如离障而施設之名。虽说真如性体无二无别，但依证得的相说，略有四种：

第一是“本来自性清净涅槃”，乃是说一切法本具的真如妙理，虽有客尘烦恼的杂染，可是本性依然清净，具足无量功德，无生无灭，犹如虚空。这本是一切有情平等共有的，但是凡夫二障未断，终于迷闷不觉，唯有圣者才能证知，这便是本来自性清净涅槃。

第二是“有余依涅槃”，这是断烦恼障后所显的真如，他虽然断了烦恼障，但是这个苦果的身体还是存在，还有那微苦的所依未灭，这便是有余依涅槃。

第三是“无余依涅槃”，这也是断烦恼障后所显的真如，烦恼既尽，所余的依身亦灭，这便是无余依涅槃。

第四是“无住处涅槃”，这是断所知障后所显的真如，常为大悲

大智所辅翼，由大智故，不住生死，由大悲故，不住涅槃，利乐有情，穷未来际，悲智二用常起，而体性依然常寂，这便是无住处涅槃。

以上四种涅槃，凡夫和二乘有学，具有初一；不定性二乘无学，具有前二；定性二乘无学，具有前三；直往菩萨，具有第一和第四。可是具足这个四种而得着那真实的大涅槃的，也唯有这究竟位的佛果。

菩萨在这第五过程的究竟位中，便踏上了这个最后的特胜阶级（这一个阶级上又可分出“金刚无间道”、“金刚解脱道”两个阶级），成就那十波罗蜜，断尽二障，得二转依，显三种佛身佛土。于今再分别地细说一下。

甲、金刚无间道

这一位的菩萨，他已经深证了那唯识的实性，入于“金刚喻定”，以前所修的十波罗蜜都已经圆满成就，二障的种子至此一切悉断，这时名为金刚心菩萨，又称等觉。他已经与佛相等，但隔一间。不过这一位在四十一位说中，仍摄于第十地。

乙、金刚解脱道

这一位的菩萨，他由那金刚心更进，已将“佛果障”断尽，便证佛果，前此所余的二障习气至此也都永舍。这时既转舍烦恼障尽而得四涅槃，又转舍所知障尽而得四智菩提，便能具足三种法身，显现三种净土：

第一种法身为“自性身”，所居为“法性土”，这种身土是就着佛的真如实体而言，身土无别，遍一切处。

第二种法身为“受用身”，所居为“受用土”，这种身土是就着佛的功德满相而言，身土显分，又有“自受用”、“他受用”二种。

第三种法身为“变化身”，所居为“变化土”，这种身土是就着佛的神变妙用而言，随类化现，利乐有情。

以上所说的金刚无间道、金刚解脱道，都算是那第五过程的究竟位，这一位便是我们行人的最后目的地。

说到这里，法相宗所分的五位过程便都已交代过了，同时那些七地、十三住、四十一位、三祇等等，也就在这里可以迎刃而解。于今且列一总表如下。



今天这一期的续飞，总算已经将那法相宗“转识成智”的修行所有若干过程，又已经考察一过了。这犹如我们知道某一种到南京去的交通方法，他是坐着一种怎样的轮船，如何经过吴淞、南通、镇江等等地方而到南京，何处应左、何处应右，何处应速、何处应迟，乃至至于何处有险、何处无险等等，通通都已经明白了，那么，我们便可以运用这一种交通方法，安然地到南京去了。这一期的续飞就此也可告一段落，诸君便请暂时休息一下，到了下一期，鄙人便当结束这“法相号”的飞航呢！

“法相年”最后的大结束

这“人生大梦”中的光阴总是如飞地过去，而鄙人引领着本演坛的听众，乘着这一部“法相号”飞机，也常常地用着高速度向前飞行，到了今天，不觉已经是我们这个“法相年”的大除夜了。

在这大除夜之中，我们检查这一年的飞航成绩，总算这一部飞机的速度很高，除去那最初第一期和今天这一期之外，只费去了十期的很少光阴，便将那需要多年研究的法相宗全部地考察一过，并且对于他这一宗里面所有主要的东西和特别应当注意的地方，都已经借着置身高空的机会，很容易地加以指点，也很容易地一目了然。比之寻常那些步行地上的人，彳亍于万山之间，往往因峰回路转、山环水复而迷失方所、杳不知其所归的，这中间的成绩自然要高超得多。我想，这在诸君看来，不是也要认为很迅速很快当吗？鄙人在那最初第一期开讲法相的时候，曾经冒昧地指出这一条研究法相的新捷径，而介绍于诸君之前，现在总算可以交代过去了。

可是，当这个“法相年”的年终，我们走到了这一条新捷径的终点的时候，鄙人还得重新地驾着这一部“法相号”飞机，携着诸君再上高空，作一次全部的回顾，更加上一些补充的说明，然后才可以使诸君都能亲切地认识这一部“法相号”最后的停止地方，而安然地降落，得到了一个真实的归宿，不致因这次取道空中而有“观察空疏”、“驰骛空虚”、“两足蹈空”、“空手而返”等等流弊。我想，这倒是一件很紧要的事，鄙人固然应当聚精会神地完成这最后的工作，同时还愿诸君也都要加以特别的注意，继

续地做这一次最后的努力。

于今便请在高空之中，先向着我们来时的路径回顾一下吧。为了法相宗义的繁复难明，我们且不厌琐细，先依次地按期看来。

第一期，鄙人最初介绍这一条研究法相的新捷径，而在这一条新捷径的起点地方提出了那研究法相的大纲领，说明了那法相宗的用意，使诸君预先都能洞晓全程，辨明方向，要算是捷径中之捷径，也要算是开辟这一条新捷径的先锋。

法相宗的用意 $\left\{ \begin{array}{l} \text{由广明法相以破我——方法} \\ \text{由破我以成佛——目的} \end{array} \right.$

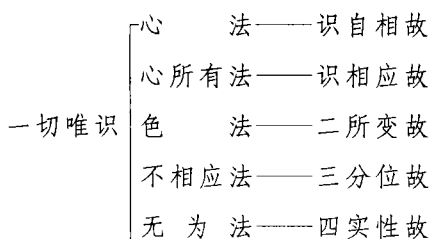
第二期，鄙人引着诸君走上了这一条新捷径，便是乘着这一部“法相号”飞机，飞上高空加以观察。而其中的第一步，乃是先看这个法相宗在全部的佛教里面所处的地位，使诸君先能认清全部的大势，超越那些纠纷和迷误的境域（前期从异中明其同，此期从同中辨其异）。

法相宗的地位 $\left\{ \begin{array}{l} \text{横的空有两半中之一半} \\ \text{纵的空有三层中之第二层} \end{array} \right.$

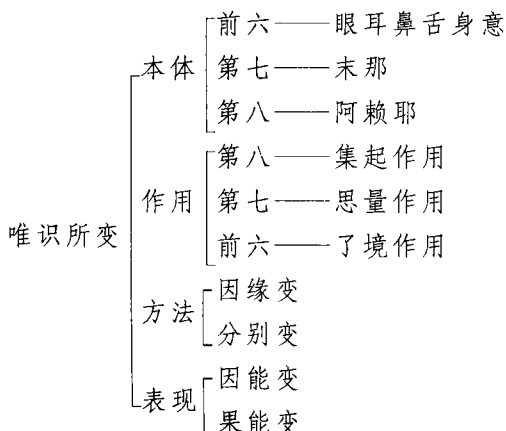
第三期，高空观察的第二步，乃是对于全部的宇宙先做一次整个的考虑，用着法相宗的眼光，看这个宇宙间究竟有些什么物事。由此便得了法相宗所谓“百法明门”的认识。

百法明门 $\left\{ \begin{array}{l} \text{(1)心 法——八} \\ \text{(2)心 所 有 法——五十一} \\ \text{(3)色 法——十一} \\ \text{(4)心 不 相 应 行 法——二十四} \\ \text{(5)无 为 法——六} \end{array} \right.$

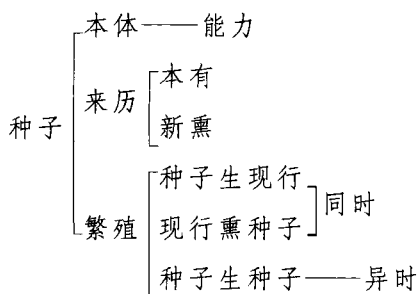
第四期，高空观察的第三步，乃是从这个宇宙间的百法上，用着法相宗的眼光，再详细地看谁是这些百法的主体。由此便得了法相宗所谓“一切唯识”的认识。



第五期，高空观察的第四步，乃是从这个“一切唯识”上，用着法相宗的眼光，再详细地看这个识究竟如何变出这些百法，由此便得了法相宗所谓“唯识所变”的认识（上期从全部的本体上观察，此期从全部的现象上观察）。



第六期，高空观察经过四步之后，我们降下飞机又作实地研究。而其中的第一步乃是从这个“唯识所变”上，用着法相宗的眼光，再详细地看这些识变的基本单位是怎样的情形，由此便得了法相宗所谓“种子”的认识。



第七期,实地研究的第二步,乃是从这个“种子”上,用着法相宗的眼光,再详细地看这些种子如何集合而显现那三界四劫的境界,由此便得了法相宗所谓“业力”的认识。

业力	发动——身口意三业
	德性——善恶无记三业
	果报——福非福不动三业
	分量——定受不定受二业
	作用——引满二业
	交互——共不共二业

第八期,实地研究经过二步之后,我们便又跳上飞机,作一次最高速度的飞航,一气飞毕全程之半,便是从那种子所显现的境界上,实施这“唯识”的观测,以我们的认识为主,用着法相宗的眼光,再详细地看这些认识中间“所认识”和“能认识”都究竟是怎样一回事。由此便得了法相宗所谓“四分”、“三类”的认识,而完成了那“唯识所变”的研究。

四分(能认识)	相分
	见分
	自证分
	证自证分
三类(所认识)	性境
	带质境
	独影境

第九期,既经飞毕全程之半,我们便暂时停航,加上一番整理和检查的工夫,便是从那四分三类的认识上,再用着法相宗的眼光,加以其他种种的清算方法,使“唯识”的妙理,更能显明、更能严密。由此便得了法相宗所谓“五法”、“三性”、“二无我”的认识,又得了法相宗所谓“四重出体”、“四重二谛”、“二重中道”的认识,而彻底地完成了那“唯识所变”的研究。

- 五法
- (1)相
 - (2)名
 - (3)分别
 - (4)正智
 - (5)如如
- 识的流转
- 识的还灭
- 三性
- (1)遍计所执性——虚妄唯识
 - (2)依他起性——因缘唯识
 - (3)圆成实性——真实唯识
- 二无我
- (1)人无我
 - (2)法无我
- 四重出体
- (1)摄相归性
 - (2)摄境从心
 - (3)摄假随实
 - (4)体用别论
- 四重二谛
- (1)世间二谛
 - (2)道理二谛
 - (3)证得二谛
 - (4)胜义二谛
- 二重中道
- (1)言诠中道
 - (2)离言中道

第十期,在一半程途之中,既经加上了一番整理和检查的工夫,我们便又继续地向那未完的一半程途飞去,便是从上面已经彻底认清的“唯识所变”这一种原理上,再用着法相宗的眼光,看如何运用这一种原理去修行。由此便得了法相宗所谓“瑜伽净戒”、“五重唯识”、“三慧”的认识,又得了法相宗所谓“五性”、“二机”和“法相、唯识二派”的认识,而约略地完成了那“转识成智”的研究。

瑜伽戒本

- 四重
 - 自叹己德毁谤他人
 - 惜财不施吝法不说
 - 恼害不解谏谢不受
 - 谤菩萨藏信相似法
- 三聚
 - 依律仪戒
 - 摄善法戒
 - 饶益有情戒

五重唯识观

- (1) 遣虚存实识
- (2) 舍滥留纯识
- (3) 摄末归本识
- (4) 隐劣显胜识
- (5) 遣相证性识

三慧

- (1) 闻所成慧
- (2) 思所成慧
- (3) 修所成慧

五性

- (1) 声闻种性
- (2) 缘觉种性
- (3) 菩萨种性
- (4) 不定种性
- (5) 无性有情

二机

- (1) 顿机——直往菩萨
- (2) 渐机——回入菩萨

二派

- (1) 法相派——由万法修到一识
- (2) 唯识派——由一识修出万法

第十一期，那未完的一半程途，既经过了第一步的高空观察，还须进而求第二步。这第二步乃是从这个“转识成智”的修行法门上，再用着法相宗的眼光，看运用这一种修行法门的时候要经过一些什么过程。由此便得了法相宗所谓“五位”、“四十一

位”、“十三住”、“七地”、“三祇”的认识而彻底地完成了那“转识成智”的研究。

五位	[(1)资粮位	四十一位]	十住	
		(2)加行位				十行
		(3)通达位				十回向
		(4)修习位				十地
		(5)究竟位				佛果

十三住	[(1)种性住
		(2)胜解行住
		(3)极欢喜住
		(4)增上戒住
		(5)增上心住
		(6)觉分相应增上慧住
		(7)诸谛相应增上慧住
		(8)缘起流转止息相应增上慧住
		(9)有加行有功用无相住
		(10)无加行无功用无相住
		(11)无碍解住
		(12)最上成满菩萨住
		(13)如来住

七地	[(1)种性地	三祇]	初祇——地前——常住散心	
		(2)胜解行地				二祇——初地至七地——定散兼住
		(3)净胜意乐地				
		(4)行正行地				
		(5)决定地				
		(6)决定行地				
		(7)到究竟地				

我们依次地按期看过一遍，便使我们来时的路径上所有一

切影像,重复涌现眼前,由此再归纳起来,当得下面所说的三层。

第一层是,我们将这十一期所经过的程途归纳起来,当知大别可分为二:前一半的程途是研究“唯识所变”,后一半的程途是研究“转识成智”。

第二层是,我们将这两半的程途再归纳起来,当知实在只为一件事,便是要说明这法相宗的修行法门,前一半的程途是说明他的原理,后一半的程途是说明他的实际。所以研究法相的人,不应当只注重那“唯识所变”,还须注重这“转识成智”。这一点乃是研究法相的人应当特别注意的地方。

第三层是,我们将这法相宗的修行法门再归纳起来,当知他的用意是在破我以成佛,而他在全部佛教许多法门之中,只是一种。这一点也是研究法相的人应当特别注意的地方。

以上所说的三层,我想诸君今天在这高空之中回顾起来一定都很容易看出的。可是这十一期的研究里面,所有应当特别注意的地方,除却上面所说的几点之外,还有几点,我须得另为提出,请诸君都注意地回溯一下。

甲、第四期所补出的两层极重要的意义

(一)若见真有一识可唯,是人便仍不解唯识,当知境固非有,识亦非有。

(二)若人不于心外求法,亦可说言唯境非识。当知心色一如,唯识亦可唯境。

乙、第六期所提出的三个要点

(一)法相宗的说法,只重在俗谛一边,还有那真谛一边却隐在纸背,不甚显露。我们不可看呆了这些俗谛的说法而忘失了那真谛说法。

(二)法相宗的说法,只重在凡夫境界一边,还有那圣者境界一边,却隐在纸背,不甚显露。我们不可看呆了这些凡夫境界,

而忘失了那圣者境界。

(三)法相宗的说法,只重在异义一边,还有那同义一边却隐在纸背,不甚显露。我们不可看呆了这些有分别的异义,而忘失了那无分别的同义。

丙、第七期所提出的三个重要之点

(一)世间法和出世间法,都是随业力而转移,其中又以意业为发动主体。意就是识,所以法相宗说唯识。

(二)业力虽是强大,可是我们若是求得解脱,或能追悔对治,也可以使它转移。所以法相宗要转识成智以求解脱。

(三)学佛的人正是依着业力的原则而修,所以法相宗的修行处处不离业力的原则。

丁、第九期所说的三种言教上的总清算

(一)法相宗说,一切言教实有四重出体。其中“体用别论”、“摄假随实”、“摄境从心”的三重,是本宗所正说的,而“摄相归性”的一重,却是本宗所附说的。

(二)法相宗说,一切言教实有四重二谛。其中“世间二谛”、“道理二谛”、“证得二谛”的三重,是本宗所涵说的,而“胜义二谛”的一重,才是本宗所标说的。

(三)法相宗说,一切言教,实有二重中道。其中“言诠中道”的一重,是本宗所显说的,而“离言中道”的一重,却是本宗所隐说的。

戊、第十期所补说的两个特点

(一)法相宗的修行,不是人人都可以相信的,不是人人都可以马上拿着去修的,也不是人人都可以决定由此成佛的。因为依着这个识的一切体性和规律说,众生应有五种种性,不是都能修证的,这和其他宗说一切众生平等不二、皆能成佛的,有些不同。

(二)法相宗的修行,不是立刻都可以下手修习的,也不是立

刻就可以成就的。因为依着这个识的一切体性和规律说，修行虽有二种机根，可是都要经过无数大劫，这和他宗说即身成佛、一念成佛的，也有些不同。

说到这里，我们这一次重上高空作一次全部的回顾，要算已经周尽了。鄙人便当再加上一些补充的说明，使诸君认识这一部“法相号”飞机最后的停止地方，安然降落，得到一个真实的归宿。

关于这些补充的说明，又可以分为二大段：第一段是法相宗因行上的重要辨明，第二段是法相宗果德上的重要辨明。

第一段，法相宗因行上的重要辨明

在上一期飞行考察之后，便有一位同愿，向我提出了一个问题。他道：“你引领着我们研究这个法相宗的唯识妙义，已经有十一期了。在前十期之中，你所说的都紧紧地扣着那唯识的妙义，可说是法相的专门研究。唯有这后一期，却有些扣得不紧了。试看，你所说的十住、十行、十回向、十地等等过程之中，虽然也有一句两句提到唯识，可是你说这些过程中所修行的法门却都是以十波罗蜜为主，并没有说起他们如何运用唯识。若是单就着那十波罗蜜来说，那么，大乘的各宗各派便没有不修这些法门的，那又如何可说是法相宗特有的修行呢？既然同是一样地修着这十波罗蜜，那又何必还要什么法相宗的修行方法呢？”

这个问题便是对于法相宗因行上所起的一种疑惑，此中自有补充说明之必要。于今且将当时的几番问答复述出来，以供诸君探讨。

那时我便答复他道：“你不要以为大乘的各宗各派大都修着这十波罗蜜，便以为他们所修全然无二。要知道各宗各派所修的十波罗蜜，实在各有一种特殊的精神。譬如，三论宗人修十波罗蜜，便是用那一切悉破的精神去修的；天台宗人修十波罗蜜，

便是用那一心三观的精神去修的；华严宗人修十波罗蜜，便是用那重重无尽的精神去修的；净土宗人修十波罗蜜，便是用那回向西方的精神去修的；真言宗人修十波罗蜜，便是用那方便究竟的精神去修的；而法相宗人修十波罗蜜，便是用那一切唯识的精神去修的。所以大乘的各宗各派虽然同修十波罗蜜，而实际上却有很多不同，并不可混为一谈呢！”

这位同愿因问道：“这个法相宗究竟如何用那一切唯识的精神去修十波罗蜜呢？”

我道：“法相宗的修行，原是依着唯识的这一种原理而建立的，所以他无时无刻不是运用那唯识的妙义。于今只就着布施波罗蜜来说吧，当那法相宗人修行布施的时候，他固然不是存着那些凡夫市侩盗名祈福求报的心，也不是存着那些小乘厌舍一切希求出离的心，也不是存着那些大乘三论乃至真言等宗的心，他乃是从那唯识的妙理上，悟知一切万法莫非这个识所变现，只因我们的这个识上执着了一个‘我’，所以沉沦于生死海中，长夜流转，不得解脱。于今我们要想解脱，必须将这个识上所有‘我’的执着，完全打破，在平日的行为上，便当时时修行布施，舍离一切。换句话说，就是尽量地牺牲一己去利乐众生，由这种种布施行为的时时熏习，自然可以使这个识上的一切种子都起变化，便能渐渐地将这个识上所执着的‘我’完全舍去，而证得那真如法界的本体。并且他既悟知一切唯识，当他修行布施以破我，同时也知道这个世间所有的一切法，只不过是这个识的变现，这个能施的身心 and 所施的财法，乃至受我所施的众生，都是识的变现的一部。一方面知道这些本来非有，一方面又知道业力上的因果始终不虚，必须有真实的修行才能变化那些种子，这乃是识的体性和规律所系，丝毫不容推移。我们若是就着那无为的真如本体而言，那能施所施和受施者，自然是不生不灭、不垢不净、不一不异、不增不减；若是就着那有为的诸识妙用而言，便非时时

行施、对治旧障、熏生新种，不足以破这些‘我’的执着而达到‘转识成智’的目的。所以要从唯识妙理上修行，便须先修这个布施波罗蜜，而当那法相宗人修这个布施波罗蜜的时候，他实在是用着这一切唯识的精神去修的。以上所说，只是举着这个布施波罗蜜来做一个例，其余的那些波罗蜜正是一样，也就不待烦言了。由此，我们要说法相宗自有法相宗的修行，虽然所修同是十波罗蜜，而实际上他的精神确有不同。”

这位同愿因又问道：“他们的精神既然不同，那又何必同修着十波罗蜜呢？”

我道：“这个十波罗蜜本来是大乘菩萨由凡至圣必经的途径，一方面是对治迷执，一方面是引发觉智；一方面是深求佛道以自利，一方面是广摄有情以利他。这乃是破我的必要法门，成佛的唯一阶梯。我在研究法相的第一期里面，不是曾经说过各宗各派都是要破我以成佛的吗？那么，他们同修着十波罗蜜，又何足怪呢？”

这位同愿因又问道：“你在第十期说‘如何是法相宗的修行’所说那些法相宗的戒、定、慧三学，井井有条，却不曾说起这十波罗蜜。而第十一期说法相宗阶位的时候，又只说这十波罗蜜，不复提起那些三学，你这两期所说不俨然是两回事吗？这个中间的修行和阶位，不也打成两截，漠不相关吗？”

我道：“关于这一点，我以为大家都会很容易地看出来，所以略而未说。于今你既提出了这一个疑问，我便当补说一番。”

本来十波罗蜜，就是由三学开出的，这中间的分配，也有三种说法。

甲、前四波罗蜜是戒学，静虑波罗蜜是定学，后五波罗蜜是慧学（后四波罗蜜，都是有分别的后得智，就是由般若波罗蜜开出的，只将那无分别的根本智算作般若，而说方便波罗蜜以伴布施、净戒、安忍，说愿波罗蜜以伴精进，说力波罗蜜以伴静虑，说

智波罗蜜以伴般若)。

乙、前三波罗蜜是戒学，静虑波罗蜜是定学，后五波罗蜜是慧学，精进波罗蜜通策三学。

丙、布施、净戒二波罗蜜是戒学，安忍、精进、静虑三波罗蜜是定学，后五波罗蜜是慧学。

以上三种说法，虽然有些出入，但是我们要知道十波罗蜜是一体的，是一贯的。三学也是一体的，一贯的。其所以分为十和分为三，只不过是内外、动静、粗细、浅深之不同罢了，那么，无论如何分配都是一样。总而言之，十波罗蜜就是三学而已。

这十波罗蜜和三学，虽然是一件事，而在平常的人看来，却很容易误认为两回事。其中最大的原因，便是因为三学之首是戒，而十波罗蜜之首是施。从表面上看去，一戒一施，分明是截然不同的两种行为，如何可说它是一件事呢？这中间的义理，是平常的人所不大了解的，亟待详辨。

在大乘法上，这个施实在就是戒的前方便，也实在就是戒，各宗各派，都是这样的看法。而就着法相宗说来，更是显明。我在前次说法相宗的戒的时候，不是说过他有四种最重的戒吗？他的第二种是“惜财不施，吝法不说”，这分明就是要修财施和法施。他的第一种是“自叹己德，毁誉他人”，他的第三种是“恼害不解，谏谢不受”，这分明就是要修无畏施。依此说来，一戒一施，却正是一件事，既辨明了这一点，也就不会再将三学和十波罗蜜误认为二了。

那时这位同愿听了我一席话，自然也就疑团冰释，欣然辞去。可是我想怀着这个疑团的人，一定还很多的，这次我们研究法相，原不是要来高谈玄理、徒托空言，乃是要求得一种适合自己机根的修行法门。那么，对于这些修行上的疑点，自然应当排除净尽。何况这个三学和十波罗蜜，正是法相宗修行的大纲所系，又怎可不详加辨明呢？因此之故，我便将这一席话作为补充

说明的第一段。

第二段，法相宗果德上的重要辨明

在上一期飞航考察之后，又有一位善知识向我提出了几个问题。他道：你这一次引领着一般听众走上了这一条研究法相的新捷径，到了今天不是已经预备结束了吗？可是，法相宗的中心问题是在‘转识成智’，你对于这个‘智’字似乎发挥得太少了吧。我于今要为着一一般听众出几个问题来问你一番。

（一）法相宗说一切唯识，那后来由识转成的智，自然也应当就是这个识。现在我们若是也说它就是识，究竟对不对呢？

（二）见道以后所得的无漏智，是出于新熏还是出于本有？

（三）无分别智是法相宗所欲得的目的物，可是它究竟是怎样的一个相貌？

（四）为什么在得了根本智之后还要那后得智？

以上几个问题，是你以前没有说得详尽的，你须得分别地加以答复，使一般听众都能彻底地明了才是。

这些问题便是对于法相宗果德上所起的一些疑惑，此中自也有补充说明之必要，于今且依次地将这几个问题答复出来，以供诸君探讨。

先说第一个问题，智是否就是识？

依着法相宗的“转识成智”说，他在见道位中能转第六识而成妙观察智，转第七识而成平等性智。他在究竟位中又能转第八识而成大圆镜智，转前五识而成所作智。这些智本来就是这些识所转成，自然也就是这一件东西。可是法相宗是重在说俗而不重说真的，重在说凡而不重说圣的，重在说异而不重说同的。所以他便要说，智不是识。

《成唯识论》云：“智虽非识，而依识转，识为主故，说转识得。又有漏位，智劣识强；无漏位中，智强识劣。为劝有情依智舍识，故说转八识而得此四智。”

在法相宗中，我们不能说智就是识。不过我们也要知道这是依着法相宗的说法条例而说的，若在他宗便不必如是。那些说唯心的，便和他这说唯识的不同；那些说九识的，便又和他这说八识的不同。我们若是被这法相宗所钁蔽，始终硬说这智和识不是一体，那也就错了。

次说第二个问题，智是新熏，还是本有。

我在说法相宗的阶位的时候，曾经说过，见道以前，没有无漏智，所以不能算是正式的无漏圣道。本来行人的智，在修行的过程中，常有变化，试就着三祇说来。

初祇——唯有漏——一行之中唯修一行

二祇——漏无漏杂——一行之中修一切行

三祇——纯无漏——一切行中修一切行

依着这些说法，若是粗心地看过去，往往要误认无漏智不是本有的，我们本有的只是一些有漏智，那便错了。就实际上说，就是佛果上的四智，在凡夫也有它的种姓，不过不得现行，就等于没有了。

《成唯识论》云：“此四种性，虽皆本有，而要熏发，方得现行，因位渐增，佛果圆满。”

由此我们要知道，智虽非识，而圣者的智也可说是凡夫所本有的。虽说由新熏而有所增，并不完全是出于新熏呢。

次说第三个问题，便是无分别智的相貌。

提起这无分别智，它本是最难说的，因为它本来没有相貌可说。不过本宗的人也曾形容过它，是从十六方面说的，倒也可以显出它的一些相貌。于今且述说一番。

(一)无分别智的“自性”是本来无法表示的，一经表示便成分别了，只可就离五种相上间接表示无分别智的自性：

1. 无分别智不是无作意，因为睡眠闷绝不是无分别智。
2. 无分别智不是无寻无伺，因为二禅以上不是无分别智。

3. 无分别智不是想受灭,因为无想天不是无分别智。

4. 无分别智不是色,因为一切四大种所成的色不是无分别智。

5. 无分别智不是对于真义有所计度,认为是真实,因为假若如此认识还是分别了。

(二)无分别智“所依”借的不是心,也不是非心,因为心是主分受的,非心又不能成智。

(三)无分别智的“因缘”,是由于语言听闻的熏习和合理的作意。

(四)无分别智的对“境”,是那不可言说一切无我的真如。

(五)无分别智的“行相”,就是无相,因为一切相是由分别起的。

(六)无分别智所“任持”的,就是诸菩萨由无分别后得智所起的一切行业。

(七)无分别智的“助伴”,就是前五波罗蜜。施戒忍进四波罗蜜是无分别智的资粮,禅波罗蜜是无分别智的依止。

(八)无分别智所感的“异熟果”,就是生在诸佛变化身受用身两种法会中。

(九)无分别智的“等流果”,就是转转的增胜。

(十)无分别智的“位次”,是从初地得无分别智,能见一切地无分别理,次第到十地方完全成办。

(十一)无分别智的“究竟”,便是佛的法身、受用身、变化身。

(十二)无分别智的“胜利”,就是如同虚空,一切过恶所不能染污的。其中“无分别加行智”因为信解无分别的道理,所以对治种种恶趣而不为恶趣所染。“无分别根本智”如同虚空,能解脱一切障,所以无染。“无分别后得智”如同虚空,常在世间而不为世法所染。

(十三)无分别智的“差别”,就是三智,那“无分别加行智”,

如同哑人或是痴人所有求望。“无分别根本智”，如同哑人或是痴人正领纳环境。“无分别后得智”，如同不哑或是聪明人领纳环境。又，“加行智”如同前五识求受，“根本智”如同前五识正受，“后得智”如同意识正受。又，“加行智”如同不明白此书而求解，“根本智”如同正研究此书，“后得智”如同已研究熟习，完全通达。又，“根本智”是照空的，“后得智”是照有的。所以“根本智”见着一切皆空，如人闭目，空无所见；“后得智”见着万法宛然，如人开目，得见一切。

(十四)无分别智是“无功用”而能成就事业的。在印度常用摩尼宝珠和天乐等来做譬喻，在中国又正可引古人两句话来做譬喻，便是“天何言哉，四时行焉，百物生焉，天何言哉”？又“日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食。帝力何有于我哉”？无功用的行事便是如此。

(十五)无分别智是“甚深”的，这无分别智所缘的，既不是依他起性的分别事，却又不是别有境界，他所缘就是遣分别事的法性。这无分别智不是智而又是智，是智他却无分别，不是智却由加行无分别智出生，这无分别与所取境是平等无差别的。一切法本来是无分别，所分别既没有，那能分别也没有，如此说来，这无分别智也没有，所以这智实在甚深。

(十六)无分别三智的种类，可举如下：

1. 对无分别加行智说，当知有三种加行：

因缘生——便是由佛性种子的力量而生。

引发生——便是由前生修习的力量而生。

数习生——便是由现在勤修的力量而生。

2. 对无分别根本智说，当知有三种无分别：

喜足无分别——便是知足，了知这无分别是究竟了（凡夫）。

无颠倒无分别——便是通达真如，心不颠倒（声闻）。

无戏论无分别——便是知一切法不可言说（菩萨）。

3. 对无分别后得智说,当知有五种思择:

通达思择——便是能如实通达一切法相。

随念思择——便是能随念忆持一切圣道。

安立思择——便是能当机安立一切教法。

和合思择——便是能善巧和合一切差别。

如意思择——便是能如意成就一切事业。

以上从十六方面来形容这个无分别智,倒也有烘云托月之妙。这个无分别智虽说本来没有相貌,我们却也可以由此得着一些相当的认识呢。

次说第四个问题,便是后得智的重要。

本来如如、正智是圆满具足、不增不减的,既经得了那根本智,这后得智便也很容易地发出来,不算什么希奇的事。不过大乘菩萨以度生为本愿,乃至成佛,无时暂忘。那根本智虽高,仅能照“空”,对于度生的用处,自然还要借重这照“有”的后得智,所以在得了根本智之后还要这后得智。

并且在法相宗还有一种特殊的精神,值得我特为开显的,便是本宗乃是以照“有”为主的。他的教法,固然是有相大乘,他的证得,也极注重这个后得智,所以后得智在法相宗里面是占着一个极重要的地位的。我们若是要研究法相宗的教义,便不应当忽视着它;我们若是要修行法相宗的法门,更不应当遗忘着它。这一点,望大家注意。

记得鄙人曾经借着那密教大师善无畏三藏的一段话,说佛教里面各宗成佛的境界有些高下不同,约略地说:“小乘的成佛,犹如那如意宝王,已经从石中显露,可是他的雨宝妙用,却始终闷而不宣,而在他的境界之中,也没有发挥这种妙用的充分力量。直到大乘,而后这宝王的雨宝妙用,才能发挥。不过他也只要有这个雨宝妙用,便算已足。而真言秘密教,却必须发挥这个妙用,雨宝利生,方算究竟。所以最高的显教,当那宝王显露能

雨众宝的时候，便谓之成佛。而密教则尚须待那雨种种宝的时候，才谓之成佛。”

现在我却要说，这个法相宗虽然不及密教能现前地真实发挥这雨宝的妙用，可是他也特别地注重这雨宝的妙用，和其他“空宗”、“性宗”的说法有些不同，本来依着中印两土各宗出现的年代而论，法相宗都几乎是出于最后，并且两土的法相宗盛行不久，而真言宗都随着盛行，这自然是佛教学者的思想都循着同一的途径而前进之故，而这个同一的途径，便是由注重照“空”而注重照“有”，由注重显“体”而注重显“用”，乃至由照“有”而进至于不空真实的六大无碍，由显“用”而进至于秘密神变的三密瑜伽，便由显而入于密了。这好像是佛教学者一种自然的趋向，颇有研究的兴味呢！

综上所述，那位善知识所提出的几个问题，我都已经分别地答复过了，这几个问题自然都是一般听众所急须了解的，所以那位善知识才代为提出来。这次我们研究法相，原不是要来高谈玄理、徒托空言，乃是要认清这一种修行法门以求修证菩提妙果。那么，对于这些果德上的疑点，自然也应当排除净尽，何况这个四智和三种无分别智，正是法相宗证入的目标所在，又怎可不详加辨明呢？因此之故，我便又将这一席话作为补充说明的第二段。

上来二大段的补充说明，又已经说过了。这一部“法相号”飞机，便有了最后的停止地方了。诸君就此可以安然地降落，在这个“法相年”的大除夕，得到这一年辛苦的归宿吧。

倘若诸君要问，这一部“法相号”飞机最后停止的地方究竟在哪里？鄙人便当再明白地告诉诸君，我们勤勤恳恳地考察了一年，不应当停止在那些空言和玄理上面，应当停止在法相宗的十波罗蜜上，而正向着那转识所成的无分别三智和四智。若是果然合着我们的机根，我们便可以从这条道路上去破我以成佛。

现今学者既多推这法相宗为现代当机的法门,那么,由此成佛的自然一定很多。鄙人很愿借着这一年的研究,做这许多法相菩萨胜解行地里面的少许资粮。这是鄙人所极端欣盼的。不过最后一句话,要请诸君务必记得今天这个最后的大结束,是停止在法相宗的十波罗蜜上,而正向着那转识所成的无分别三智和四智。

(《威音》第 72 期)

策划人：彭明哲 简以宁
责任编辑：简以宁 冯文丹
责任审读：李皖南 童瑜
特约编辑：李慧愿
统 筹：彭明哲
媒体联络：张 爽 010-64258083
封面设计：小 鱼
投稿邮箱：tou-gao@sohu.com

上架建议 佛教文化

淘宝店铺热搜：东方出版社 <http://dfyxcbs.tamll.com>

微博、微信、博客热搜：东方讲堂

释大愿
主编




顾净缘著述集 叁

顾净缘 著述

顾龙珠 点校

顾净缘

人民东方出版传媒

 东方出版社



[天柱文化丛书]

释大愿 主编


顾净缘著述集

(叁)

顾净缘 著述

顾龙珠 点校

人民东方出版传媒

 东方出版社

目 录

宗 乘

人佛指南	3
绪 论	3
本 论	6
第一章 大乘述要	9
甲 各宗的历史	9
乙 所依的经论	24
丙 判教	33
丁 主要的教义	44
戊 行证	72
己 果位	88
第二章 小乘各宗述要	97
甲 历史	97
乙 所依的经论	100
丙 主要的教义	102
丁 行证	106
戊 果位	111
第三章 述律宗	114
甲 历史	114
乙 所依的律典	116
丙 教判	116
丁 主要的教义	117

戊 行证	120
己 果位	121
结 论	122

密 乘

《大日经·住心品》讲	127
《大日经·住心品》讲余	226
《金刚顶宗发菩提心论》讲略	230
天台之密教	263
序一	263
序二	265
绪 言	266
第一编 教史	268
第一章 序说	268
第二章 印度之密教	271
第三章 从印度入中国	278
第四章 中国之密教	285
第五章 从中国入日本	302
第六章 日本之密教	319
第二编 教纲	373
第一章 序说	373
第二章 显教与密教	373
第三章 秘密之意义	374
第四章 学台密之经疏	375
第五章 显密二教之判	377
第六章 教相与事相	379
第七章 即事而真	381

第八章 即身成佛	383
第九章 六大体大	385
第十章 阿字体大说	388
第十一章 四曼相大	390
第十二章 三密用大	392
第十三章 断惑及阶位	394
第十四章 曼荼罗之意义	395
第十五章 护摩之意义	397
第十六章 祈祷之意义	399
第十七章 结语	403

杂 记

影响轩丛话	407
如厂说喻	449
学习行船喻	450
妄造高楼喻	451
衣中宝珠喻	452
三车唤子喻	453
舟行岸移喻	455
因指见月喻	457
狂人怖头喻	459
调伏劣马喻	460
应病说药喻	461
火灭字存喻	464
钻木取火喻	465
佛教群疑杂释	468
世界形状之疑	469

宇宙生灭之疑	480
物体存在之疑	492
人身组合之疑	499
一生运命之疑	513
三世因果之疑	528

译 述

秘密念佛略话	543
欧洲佛教之二种误解	546
阿育王之出世与佛教之传播	549
唐代僧侣及其活动	552
杂密说	568
象征艺术之佛像雕刻	576
解打鼓	582
本初佛与立体曼荼罗之一种重要研究	600
由生生之意欲而进于智智之自乐	620
由别识之佛教而进于常识之佛教	626
由外现性而至内含性	634

宗 乘



入佛指南

绪 论

初学佛的人，看见佛法内，有所谓大乘，有所谓小乘；有所谓法相宗，有所谓三论宗，有所谓天台宗、华严宗、禅宗、净土宗、真言宗、律宗，乃至所谓俱舍、成实等宗，已觉得歧路多歧，不知何从措足。再加想求得一位善知识，能原原本本不党不偏的，将各宗各派的概要，开示一下，真不易得。便是想求得这样解说各宗旨的一本书，也不易寻求。初学者的这种困难，实在不小。

原来佛法的目的是求“觉悟”；可是在求达到“觉悟”的目的地以前，必定有许多途径，就是求达目的的方法和历程。那么在佛教的目的上，原是一样；在途径上，自不妨有法相、三论、天台、华严、禅、净、真言、戒律、俱舍、成实等宗的不同。所以法相宗的求觉悟，有法相宗的方法和历程；三论宗求觉悟，有三论宗的方法和历程；其他各宗，亦莫不皆然。佛法既有了这许多的途径，于是佛法的上面，就有了这许多的宗派。

佛法在印度，小乘虽有部执之分，大乘虽有空有之辩，却并未立许多门户；到中国后，才宗派繁兴。隋唐以来，各宗的著述和流传的法门，大都离不了本宗的范围；及至今日，宗派划然，各宗有各宗的内容，各派有各派的本质。尤其是各宗派传来的源流，若不加以考察，决不能得根本的明白。如姚秦鸠摩罗什法师，翻译了《中论》《百论》《十二门论》，后来研究三论的，就成为三论宗；罗什法师又翻译了《成实论》，后来研究《成实论》的，就

为成实宗；慧远法师在庐山念佛，后来这一流，就为净土宗；梁代菩提达磨祖师，所传的“不立文字，直指人心，见性成佛”，就谓之禅宗；隋代智者大师，依着《法华》《智度》等经论，成立天台宗；唐代玄奘三藏，翻译《解深密经》《瑜伽》《唯识》诸论，成立法相宗；又翻译《俱舍论》，成俱舍宗；南山道宣律师，立四分律宗；贤首国师，立华严宗；善无畏、金刚智传出了真言宗；还有昙无讖所传的涅槃宗，菩提流支所传的地论宗，真谛三藏所传的摄论宗等等。最多时有十六宗派之多，其中也有不久绝响的，也有融入他宗的；到现在普通常说的，所谓教下，就是指天台宗；所谓宗下，就是指禅宗；所谓律下，就是指律宗；这三宗以外，多已授受无闻，经籍不完。要想研究各宗的概要，先求明了各宗承传的源流，盛衰的背景，然后再辨别他们的内容。

既然各宗随时兴起，各宗要发扬本身的精妙，少不得就有判教一法。现在通常所说的俱舍、成实二宗是小乘，四分律也是小乘，而南山律宗义宗唯识，就变成通大小乘了。法相是大乘的有教，三论是大乘的空教，这二宗争点最多。天台、华严自标位置在法相、三论两大乘之上，就谓之一乘圆教；华严再高些，就谓一乘；禅宗是顿教，净土是他力教，真言宗是秘密教，这三宗又别有境界，不同恒蹊。这还是粗讲大略，再详细说各宗本身内部，天台还有山内、山外之争；南山还有会正、资持之异；三论、法相，皆有新古；五家七派，皆是禅宗。若讲“宗宗皆是求觉悟的途径”的话，我们究竟走哪一条途径求觉悟呢？

我也是个初学寻不着门路的人，见着人学法相，也跟着去学法相；听人说念佛容易，也曾跟着念佛；忽然又出了几位密教大阿闍梨，一般人都惊叹着神异，我也曾跟着学诵真言，学结手印；连那些无宗无派随便谈说的比丘大德、在家菩萨，我多也曾跟着众人膜拜随喜；不是我见异思迁，老实说，我本来也并不明白这些宗派是怎样一回的事，并且我学过的这些上善知识，也没见过

有当初机的佛教概说。我学了许多时，我依然不知我到底怎样去学的是好。我看看同学的人们也有感着同样的困难，渐渐退了初心的；也有起初很勇猛，后来虽还勉强勇猛着，却勉强得有些不见兴味的。所以我大大的觉得，初学佛的人，真有先当明了各宗大概之必要。纵然你从上入手，丢开各宗，直接研究经论，然而一看注疏，各宗有各宗的说话。从好的方面说，各有发挥之独到；你若不明各宗大要，就不能领会。从坏的方面说，各有门户偏执之谈；你若不明各宗大要，也就难免误会。

所以我就展开大藏，想寻一本说明各宗大要的书，却寻不着。后来得着一本日本凝然著的《八宗纲要》，研究了些时。但是杨仁老，还是说这本书，初学不易得懂；日本的境野黄洋，讲解这本书多年，他又说这是凝然大德早年之作，在现在人，自觉不甚满足，且无甚兴味。因此我又向日本大肆寻求，日本佛学校内多有这一门功课，这一类谈佛教概略的书，那就真多了；他们又时常闹些什么佛教统一论呢、原始佛教说呢，也时引起争论不少。我自信是个钝根，一点儿新异的议论都不敢接受；遇着事实，就要查查史传；凡有疑义，就要对对经论，随时抄记的不少。现在整理一下，自己看看，很像明白我将来应当怎样修学才对。这原算不得目的地，也算不得道途车乘，只好算是旅行指南，就名为《入佛指南》吧！借此看看各种道途的远近，和各式车乘的快慢，公之于世；不知初学的人们看了，也能解除点迷闷、寻着个求觉悟的道路与否？同时我有尊重声明的：我还是个未登途径的人，我决够不上说专弘某宗，偏党某派；并且这个题目虽似不大，却有遍揽十二部教海、二千余年历史的意味。我一个初学的人，错乱必多，还望同学们指教！

本 论

我们想要在各种学佛的途径内，找一条自己修行的道路，那我们就当先明了各种途径的大概。换句话说，就是我们必须先明了各宗的大概，然后才好打定主义，从哪一宗修行的法门去修学。

要明了各宗的大概，须知各宗有各宗的历史，各宗有各宗所依的经论，各宗有各宗的判教，各宗有各宗的主义，各宗有各宗的行证，各宗有各宗的果位。我这一篇《入佛指南》，就是拿这些纲领做题目，共分大乘、小乘、戒律三章。每章将各宗的历史、依经判等等分别叙述。

为什么先述大乘后述小乘呢？一则执笔者经验，往往同人谈佛，自五比丘十大弟子、四谛十六行相、二部二十部等等顺序谈来，听者不俟谈到马鸣龙树、法性法相，便早觉索然兴尽、昏然欲睡了。若先从大乘谈起，到后来他反格外注重原始的教义了。一则现前中土，流行着的是大乘；譬如指示途径的人，就当从行者现前的脚下讲起，所以就先从大乘讲起了。

再说大乘和小乘的分别呢，自来有小乘三法印、大乘一法印之说，这必须先细谈谈。因为明了三法印与一法印，不独大小乘的分别可以明了，全部的佛教，也可略窥概要。

在经论中说三法印的，如《成实论》说：“佛法中有三法印：一切无我，诸法无常，寂静涅槃。此三法印，一切论者，所不能坏，以真实故。”

说一法印的，如《妙法莲华经》说：“我以相严身，光明照世间，无量众所尊，为说实相印。”

分别说小乘三法印、大乘一法印的，如《大智度论》说：“诸小乘经，若有无常、无我、涅槃三印，即是佛说，修之得道。无三法

印，即是魔说。大乘经但有一法印，谓诸法实相，名了义经。若无实相印，即是魔说。”

由此看来，小乘的教义，是不出无常、无我、涅槃三种法印的。大乘的无我，是不出一实相的法印的。我今依照小乘经论的教旨，试作三法印的几种解说：

第一，以万法为实有，以诸有情起惑作业，感受着老病生死的苦恼，于生灭流转的现象上，而说此无常之道，令使觉悟，趣得解脱。此种教法，就契合了无常法印。

第二，既然勘破了一切万法，生灭无常，那么七情六欲，我见我爱，皆不应有。说此教法，令使觉悟，趣得解脱的，此便契合了无我法印。

第三，令使明白了无常之理，断除了我执等惑，脱离那生死轮回的苦恼，而令得到寂静涅槃之果的，此便契合了寂静的法印。

第四，以上契合了三种法印的小乘教法，较诸其他的一切外道，实在是高出亿万不可称量；但是在佛法的里面，论教义的彻底，和化他的妙用上，这三种法印，较诸大乘的一实相印，似乎尚有些不及之处。此其所以称为小乘的法印。

我再依照大乘经论的教旨，试作一实相印的解说：

“实相”这两个字，本是表示佛法圆满的理体，所谓真实之相、无相之相。以万法为假有，以说生灭；复以万法为非无，说不生灭。说一切为虚空，以求出世的真谛；又说一切为不空，以扬世间的教化。所谓“真如”“中道”“菩提”“般若”“圆觉”“如是”“法界”“阿字”“法性”“一法句”“涅槃妙心”等等的名词，都是实相的异称。《法华经》说：“观诸法如实相。”又说：“唯佛与佛，乃能究尽诸法实相。”所以实相的境界，本是不可说、不可思议，所谓“言语道断”的便是。以不可说而强以言说，自然有许多不妥之处，还请诸同学原谅！

但是我们对于大乘的一实相印,和小乘三法印的异点,却很可以辨认。第一就是小乘说诸行为无常,大乘于说万法为不常之外,却还认它是不曾断灭。小乘说诸法无我,大乘于真谛说无我之外,却还于俗谛说化他。小乘唯以我空而说涅槃寂静,大乘却以我法二空而说涅槃无住。大乘之所以异于小乘,都是因为契着这一实相印的妙用。所以为辩证大乘的教法,而有一实相印。

从各宗的里面,根据这“三”、“一”两种法印,来印证他孰为大乘、孰为小乘的教法。那么,俱舍宗说“法有我空”入无余涅槃的;成实宗虽说“人法二空”,但只断见思惑而未断所知障,尚以一灭谛为归趣的,这就为之小乘。法相宗所说的真如菩提,三论宗所申的般若,天台宗所明的“如是”,华严宗所说的法界,真言宗所说的阿字,禅宗所证的涅槃妙心,净土宗所入的一法句,这都是实相的理体,就谓之大乘。还有戒律一宗,原以业感为缘起;从南山律师开宗以来,却以心识为戒体,所以就通于大小二乘。

如此三法印与一法印,不独大乘、小乘所由分别,便是整个的佛教,也可借此认清。所以我特地在此先行说明,下面便好详述属于大乘的七宗,属于小乘的二宗,然后再说通于大小乘的戒——律宗了。

第一章 大乘述要

甲 各宗的历史

佛法始于何时？由佛教的教理上说，当然是未有世界以前，已有佛法存在。但是我们现在所信受奉行的经教，是二千九百余年前，应化身佛释迦牟尼如来所说出。

我释迦世尊，降生阎浮提，示现八相，转正法轮，因着众生的机根不同，于是应机说法。初说华严，次说阿含，再次说般若，再次说方等，最后说法华、涅槃诸种的经教。以上一代的时教，在许多经论上，有称之为三转法轮的，有称之为五时教法的。

三转法轮	根本法轮——说《华严》
	枝末法轮——说《阿含》至《方等》
	摄末归本法轮——说《法华》
五时说教	初时 说《华严》
	第二时 说《阿含》
	第三时 说《般若》
	第四时 说《方等》
	第五时 说《法华》《涅槃》

关于以上说法的年代，传说不一，通常所传的，有偈云：

“阿含十二方等八，二十二年说般若，法华涅槃共七年，最初华严三七日。”

当佛宣说了《涅槃》以后，示现灭度。诸弟子遂结集三藏教法，垂为圣典。于是尊者摩诃迦叶，集会了五百阿罗汉，在摩揭陀国的七叶窟中，结集三藏。阿难诵经，优婆离诵律，富楼那诵论，所诵出的多属于小乘的教法，谓之界内上座部。其时界外另有数万大众，凡圣聚会，别诵出五种法藏，所谓经藏、律藏、论藏、

杂藏、禁咒藏等，多属于大乘的教法，谓之界外大众部。此次界内、界外的结集，通常称为第一次结集。

又当着佛灭一百年间，有所谓第二次结集，在毗耶离城，是匡正小乘的律部。又当着佛灭后二百余年间，有第三次结集，在波吒利弗城，是结集小乘的经典。又当着佛灭后五百年间，有第四次结集，在迦湿弥罗城，也是结集小乘有部的三藏。

此外关于大乘经典的结集，有文殊、弥勒等菩萨，与阿难尊者，在铁围山中，结集大乘的三藏，谓之菩萨藏。

以上所说的大乘教法，虽有窟外大众，和铁围山的结集，完成了大乘的法藏，但在佛灭后初五百年间，全印度所弘的，唯以小乘为盛，大乘简直是若存若亡，而未能够发扬光显。

到了佛灭后第五百年时，马鸣菩萨出世，发扬大乘圣道，并著有《大乘起信论》《大庄严经论》等，流传后世。佛灭后六百余年，龙树菩萨广造《中论》《十二门论》《智度》《十住毗婆沙》等诸论，提婆菩萨造《百论》等，宣说空宗的大乘。佛灭后九百年间，无著菩萨，诵出了弥勒菩萨所述的《瑜伽》《庄严》等五部大论，并且著作《摄大乘》《显扬》诸论。世亲菩萨广造《唯识》《佛性》《十地》《涅槃》等五百部大乘论，以宣扬有宗的大乘。于是大乘的教法，日益敷扬，所有禅密等教法，也各于时传持不绝。

从此以后，继龙树、提婆的法统，弘扬无相大乘教法的，有清辩、智光诸论师；继着无著、天亲的法统，弘扬有相大乘教法的，有护法、陈那、戒贤诸论师。直至义净三藏游学印度，他所著的《南海寄归传》内还说“此间大乘，无过二宗：一则瑜伽，二则中论”云云。此乃是佛灭后一千二百年间的事实。

佛法传入中国，当后汉、西晋时，有支谶、竺法护、支娄迦谶等传译诸经，然而尚非弘阐的时代。逮至东晋时，鸠摩罗什法师来华，始广译经律论三藏，大为弘布。嗣后佛陀跋陀罗、昙无讖、菩提流支、真谛三藏等，翻译华严、涅槃、方等、唯识诸经论，流通颇盛。

唐初的玄奘三藏，传译大小乘的三藏经典，最为宏富。此外善无畏、金刚智、不空诸师传译密教，实又难陀重译《华严》，其他传译圣典弘扬正法的三藏大德，实不胜纪述。而历来诸师，因着内证的法门，和当机的方便，于是有种种不同的教法，而形成法相、三论、天台、华严、禅、净大乘的宗派。

以上既自世尊说法、灭后结集、流布中土说明大略，今当继续各宗的经过。

法相宗

溯自本师释迦牟尼佛，在《华严》《深密》《楞伽》等六部大乘经中，宣说法相唯识之理，即是此宗的原始。

佛入灭后九百年间，弥勒菩萨应无著菩萨之请，从兜率天下降，在中天竺阿逾遮国的瑜遮那讲堂，说《瑜伽师地论》《分别瑜伽论》《大庄严论》《辩中边论》《金刚般若经论》等五部论藏，而树立此宗的法义。其中《瑜伽论》百卷，广摄诸教，又名广摄诸经论，最为此宗的要典。

无著菩萨，承着弥勒菩萨之学，而述作《显扬圣教论》《大乘阿毗达磨论》《摄大乘论》等，扩扬此了义的大乘。

无著之弟世亲菩萨，初弘小乘，造小乘论五百部，后因无著的劝勉，回心向大。入大乘后，又造《唯识二十颂》《唯识三十颂》《五蕴论》《百法明门论》等大乘论五百部。法相的法门因此大盛。后来陈那、护法、安慧、难陀、戒贤诸论师，也都继续的兴起、继续的发扬。

在佛灭后一千年间，法相的教法，已经传入中国。如六朝时代的菩提流支、勒那摩提、真谛等，先后传译出《宝性》《三无性》《大乘唯识》《转识》《摄大乘》诸论，弘阐无著、世亲的教义，并在当时成立地论、摄论两宗，为后来玄奘三藏成立法相宗的先河。

玄奘三藏，当唐太宗的贞观三年秋八月，出发长安城，单身独步，周历五印度。即从戒贤论师，受学五部大论、十支论等的

奥义,更通达因明、声明之学,又参学于智光、胜军等师。在贞观十九年正月回国后,广译经论等千数百卷;又糅合护法、难陀、安慧、亲胜、火辨、德慧、净月、胜友、最胜子、智月等十大论师所著的《唯识三十颂》的解释,而纂成《成唯识论》十卷。内中并以护法论师所说的为主体,突出菩提流支、真谛等法相学说的范围,而别开中土的法相一宗。奘师门下三千弟子、七十长者,以神昉、嘉尚、普光、窥基四人称为上足,而以基师为泻瓶弟子。

窥基大师,由奘师的口授,作《成唯识论述记》二十卷,发挥蕴奥。此外广制章疏,如《大乘法苑义林章》七卷、《唯识掌中枢要》四卷、《瑜伽略纂》十六卷等等,大成一宗的教范。

同时的有西明寺沙门圆测,讲《成唯识》,和基师所传的颇多异议。于是窥基大师的法嗣淄州慧沼大师,撰《唯识了义灯》十三卷,匡持正义;又著有《能显中边慧日论》四卷,垂传于世。

次则濮阳智周大师,承着慧沼大师的法绪,振兴此宗,著有《唯识论演秘》七卷、《大乘入道次第章》一卷。

濮阳大师以后,经安史的叛乱,和唐武宗的毁佛,唐代至此法相衰微;宋明以来,犹复不振。虽有许多的学者,出于其间,然而除著述以外,于本宗无足传者。因再表列本宗的源流如下:

释迦牟尼佛—弥勒菩萨—无著菩萨—世亲菩萨—护法论师—戒贤论师(以上印度)—玄奘三藏—窥基大师—慧沼大师—智周大师……

三论宗

三论宗的根源,在于佛说的般若经。

佛灭后七百年间,龙树菩萨阐扬大乘,依般若而造论,所谓《中论》《十二门论》是宗经论,另有《大智度论》是释经论,这都是本宗的所依,而龙树菩萨就为本宗的元祖。

继着龙树的传统,盛弘此宗法义的有提婆菩萨,破斥外道,发扬大乘,尝以数月度人百万。提婆所著有《百论》二卷,与龙树菩萨

的《中论》四卷、《十二门论》一卷，并为本宗所依的至典。

提婆菩萨以后，传法于罗睺罗；罗睺罗在当时著有《中观论》的注释等，今已散佚。

罗睺罗传法于青目，青目造《中观论释》；今所传诵的《中论》内的长行，便是青目所释。青目以后传法于清辩论师，和龟兹国沙车王子须耶利苏。

须耶利苏的法嗣鸠摩罗什法师，龟兹国人。当东晋姚秦弘始三年十二月，来到中国长安，广译经论，就中如《中论》《百论》《十二门论》以及《智度论》等，都在当时译出。中国三论一宗，即于此起源。罗什法师门下，有弟子三千，中以僧肇、道生、道融、僧睿、昙影、慧严、慧观、僧磬、道常、道标等十人，称为十哲。又以道生、僧肇、僧睿、道融四人，称为四圣。四圣之中，道生、僧睿弘化于江南，僧肇、道融传法于江北；其中弘传最远的，唯道生的一脉。

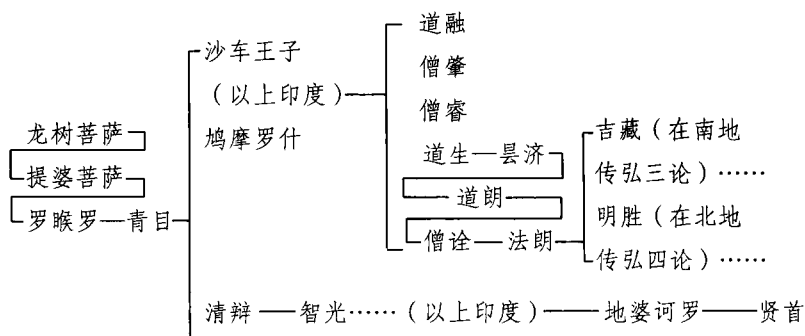
道生以后，传之河东昙济（昙济的传承，异说颇多，今从通常所说），昙济又传法于高丽道朗法师；朗师弘传颇盛，盛行江左；道朗以后，传于摄山僧诠；诠师的上足弟子多人，而以法朗为受法的正胤。朗师门下，学行最著的，一为吉藏大师，一为明胜法师。

明胜法师，在北地传弘四论，所谓三论之外，另加《大智度论》。后来昙鸾、善导诸师，曾承传之。

嘉祥寺吉藏大师，安息国人，俗姓安氏，生于金陵。童年从着真谛受学，七岁时为法朗弟子；具戒以后，声望甚高。当隋初之时，驻锡在嘉祥寺，大开讲筵，问道者常千余人。广制三论的章疏，如《三论玄义》一卷、《大乘玄论》五卷、《二谛义》二卷、《三论游意》一卷、《中论疏》二十卷、《百论疏》九卷、《十二门论疏》六卷、《小品般若经疏》十卷等，凡数十部。三论一宗，至藏师而大盛。

藏师门下，有智拔、慧朗、慧英等名哲甚多，盛弘三论，在唐贞观时代，几乎有普遍全国之势。但当时适值玄奘三藏归国，法相兴起，三论宗渐就衰微，此后的系统，遂不易详明。

以上所说，系就须耶利苏以下一系而言。此外与须耶利苏同时的清辩论师，承着青目的法统，大弘教法，并传法于智光论师。智光论师，弘传更力，破斥小乘，对抗有宗。于是空宗的法门，盛行印度。数传至于地婆诃罗三藏，当唐高宗的仪凤年间，来到中国，弘扬三论，并传法于华严宗的贤首大师。贤首著有《十二门论宗致义记》五卷，为有名的教典。其后元晓、迦才诸师，皆属此系。但此仅学问的传播，而未发扬广大，独立宗纲。本宗的源流，系列如下：



天台宗

本宗法门，称为心观正统。依《付法藏传》二十四祖之说，自释迦文佛付法于大迦叶尊者，传至第二十四祖师子尊者以下，遂以本宗东土诸师承之；观《佛祖统记》可知。

又特以本宗的成立，为嫡传龙树的法门。因以龙树为初祖，中国慧文禅师继为次祖。

慧文禅师，当着南北朝的北齐时代，学行精博。读《大智度论》“三智实在一心中得”之文，又读《中论》“因缘所生法，我说即是空，亦名为假名，亦是中道义”之偈，于是朗然顿悟一心三观之道。

文师的门下，徒众千百；将此法门，口授于南岳慧思禅师。思师受心观后，在禅定中，豁然悟得法华三昧。后入南岳，广开法门，启化徒众。著《大乘止观》四卷、《法华经安乐行义》一卷、

《诸法无净三昧法门》二卷等。

思师以后，传法于智顓大师。顓师修法华三昧，行二七日，即行大悟。一生广说教法，又立三观四教，摄尽大乘。所述有《摩诃止观》二十卷、《法华玄义》二十卷、《法华文句》二十卷，称天台三大部。《观音义疏》二卷、《观音玄义》二卷、《观经疏》二卷、《金光明经义疏》二卷、《金光明经文句》六卷等，称天台五小部。此外，尚有《四教义》十二卷、《四念处》四卷等，皆是顓师的嗣法弟子章安灌顶大师所记。顓师门下万余，入室的弟子三十二人。师说法时，不留章疏，皆是章安大师，随闻随记。至今千百年后，尚能接受着顓师的教法，不能不感谢于章安大师之赐。

章安大师以后，授法于缙云智威，智威传于东扬慧威，慧威又传于左溪玄朗，玄朗以后，则为荆溪湛然大师。

湛然大师，盛弘本宗，光显祖意，发扬教观的深旨。广制章疏，如《止观辅行》四十卷、《玄义释签》二十卷、《文句记》三十卷，以及《止观大意》一卷、《十不二门》一卷、《金铉论》一卷、《始终心要》一卷、《授菩萨戒文》一卷等数十万言。门下弟子，最为甚盛。唐代天宝、大历之间，帝室徵辟，屡辞不赴，专事讲学，教化甚广。

荆溪的门下，杰出者甚多，尤以道邃禅师为最。日本的比丘最澄，亦来从邃师求法以归，开日本天台一宗。

道邃以后，传法于广修，广修传于物外，物外传于元琇，元琇传于清竦，清竦的嗣法弟子，有螺溪义寂、慈光志因两师，并传心法。

当时天台的教迹，远从安史的变乱，近从会昌的焚毁，经教典籍，散佚不完。有吴越钱忠懿王者，因从义寂禅师之言，遣使至高丽求取教典以归；天台的法藏渐全，弘传乃盛。义寂师传法弟子百余人、外国弟子百人，而以宝云义通为嗣法的高弟。

义通禅师，高丽人，居中国四明宝云寺。义通以后，传法于四明知礼、慈云遵式两师。

知礼大师，大兴天台的教法，所谓四明之教，遍于海内。所

著有《天台五小部疏记》《观音义疏记》《观音玄义记》《观经妙宗钞》《金光明经玄义拾遗记》《金光明经文句记》三十二卷、《四明十义书》二卷、《金光明经忏仪》一卷等十余部。知师的门下，嗣法领徒者三十人，升堂者千人。

与义寂同时的慈光志因禅师，其门下有晤恩禅师，恩师门下又有洪敏、源清二师，源清门下有智圆、庆昭诸师。此与四明门下的系统既别，而传承的教义，复互有出入，互相指摘、互相非难，所谓为山家、山外之争。知礼大师之徒称为山家，而称晤恩的徒众为山外。

山家山外的传承，系脉繁多，大德名师，不绝于代。其中尤以遵式大师著作诸种忏仪，宗晓禅师著有《四明教行录》七卷，志磐大师著有《佛祖统记》五十四卷，皆为本宗的名籍。

宋末元明以来，传承缕缕，元粹、普容、怀则、大佑、一如、传灯诸德出于其间。至明智旭大师，弘通本宗，所著有《教观纲宗》一卷、《大乘止观释要》四卷等数十部。他如《法华会义》及其他经论的注疏，皆依五重玄义以解释之。实为晚近以来的本宗的耆德。本宗传承的源流，系列如次：

龙树菩萨—北齐慧文—南岳慧思—天台智顓—章安灌顶—缙云智威—
东阳慧威—左溪玄朗—荆溪湛然—兴道道邃—至行广修—止定物外—

妙说元琇—高论清竦	[净光义寂——宝云义通——	[慈云遵式……	
				四明知礼……	
		慈光志因——慈光晤恩——奉先源清		[智圆……
					庆昭……

华严宗

华严宗的根原，在于佛说的华严经。此经为如来成道之初，对着文殊、普贤等大菩萨，而说的一乘最上的法门。所谓为如来称性之谈，二乘劣机闻之，如聋如哑。佛灭后五百年间，大乘的

机根未熟，此教未弘。

至马鸣菩萨出世，造《大乘起信论》，宣倡大乘的法门，为此宗的先声。

次至佛灭后七百年间，龙树菩萨出兴，从海龙宫内传来本经，并且造《大不思想论》以解释之。相传现行于世的《十住毗婆沙论》十七卷，即是彼论的一部分。在印度诸师中，即以马鸣、龙树二大士为本宗的祖师。

至于中国，有佛陀跋陀罗的初译《华严经》，以及其他诸师的讲传疏解；但在当时，尚皆未成一宗的组织。

直至陈隋之间，有终南山杜顺禅师，悟入华严法界，始唱华严宗。著有《法界观门》一卷、《五教止观》一卷等，发扬华严的法门，此即华严开宗的中土初祖。

杜顺禅师的门下，有至相寺智俨法师，传承宗义，精极教相。著《华严经搜玄记》九卷、《华严孔目章》四卷、《十玄门》一卷、《六相章》一卷等。

俨师的法嗣，为贤首大师法藏，华严宗的教义，至此师而大成。因参与实叉难陀翻译《华严经》八十卷，并著《五教章》四卷，以立本宗的教纲。作《华严经探玄记》二十卷，以明本经的实义。此外并著《华严十重止观》一卷、《金狮子章》一卷、《华严料简》十二卷、《华严游心法界记》一卷、《华严问答》二卷等数十余部。一宗的规模，显扬备至。帝室归仰，门下弟子数万人，中以智光、宗一、慧苑、慧英、宏观、文超六人，称为六哲。

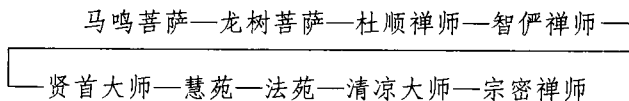
贤首入寂后，慧苑作《刊定记》，改变诸祖立教的至义，而加以己意的创作。于是历来传承的华严正义，反将湮灭。

其后清凉大师澄观，慨然作《华严大疏钞》九十卷，破斥异端，再兴宗义。并著《华严经纲要》三卷、《华严玄谈》九卷、《华严经疏》六十卷、《华严法界玄镜》一卷等，振复贤首的正统。清凉大师原从学于法洗，法洗学于慧苑。而贤首以后丕振宗风者，为

清凉大师，所以清凉继着贤首为中土的第四祖。

清凉的法嗣宗密禅师，原为禅宗学人，通《圆觉经》，后归本宗，盛弘教法。所著有《原人论》一卷、《华严合论》四十卷、《注法界观门》一卷、《华严心要注》一卷等三百余卷。

从此以下，传统不明。如上所列的西土二祖、中土五祖，是为通常所传的本宗七祖。七祖系统，如次列之：



禅宗

释迦佛在菩提树下，夜睹明星，豁然大悟，成就阿耨多罗三藐三菩提，此即禅的起源。

释迦成道以后第四十九年间，在涅槃会上，拈花示众，惟大迦叶尊者破颜微笑。世尊赞大迦叶说：“吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，付嘱于汝；汝当善为护持。”此即禅宗以心传心的起源。

大迦叶尊者受法以后，传于阿难尊者，阿难传于商那和修，以次则优婆鞠多、提婆多、弥遮迦、婆弥密、佛陀难提、伏驮密多、肋尊者、富那夜奢、马鸣、迦毗摩罗、龙树、罗睺罗、迦那提婆、僧伽难提、伽耶舍多、鸠摩罗多、闍夜多、婆修盘头、摩拏罗、鹤勒那、师子、婆舍斯多、不如密多、般若多罗、菩提达摩诸祖，次第传承，是为本宗的印度二十八祖。

第二十八祖菩提达摩，又为中土传灯初祖。当梁代的普通七年九月二十一日，来到中国南海。广州刺史上表奏闻，梁武帝遂迎师至金陵，问道之间，帝不领悟。师因机缘不契，渡江至魏，止于嵩山少林寺，面壁而坐，如是九年。直至二祖慧可，于风雪中，断臂求法，大师乃传以心法，为本宗中土的第二祖。

慧可又传法于僧璨，为第三祖。僧璨又传法于道信，为第四祖。

四祖道信以下，分了两系：一为黄梅弘忍大师，是本宗的正传，称为中土五祖。二为牛头法融禅师，乃本宗的旁系，所传的称为牛头禅。

五祖弘忍以下，也分两系：正受法的，为六祖慧能大师，化行南方，今所称为南宗禅；次则神秀大师，化行北方，今所称为北宗禅。又慧能所弘的为顿教，神秀所弘的为渐教，因之又称为南顿北渐。

从此以后，北宗虽经一度的兴盛，但是不久便渐渐衰微；而南宗的教化，却日臻弘盛。

六祖的门下，得法传心的弟子中，其最著的有南岳怀让、青原行思、荷泽神会、南阳慧忠、永嘉玄觉诸师，俱各化行一方。其中尤以怀让、行思两大师，传法最盛。其后流而为五宗七派，在全中国的佛教中，独居弘盛的位置。

所谓五宗七派，是南岳怀让传马祖道一，道一传百丈怀海。怀海下又分两家：一为黄檗希运，希运传临济义玄，是为“临济宗”。二为汾山灵佑，灵佑传仰山慧寂，是为“汾仰宗”。

青原行思传石头希迁，希迁以下有天皇道悟、药山惟俨二系。惟俨的法嗣为云岩昙晟，昙晟传洞山良价，良价传曹山本寂，是为“曹洞宗”。

道悟的法嗣为龙潭崇信，崇信传德山宣鉴，宣鉴传雪峰义存，义存下又分两家：一为云门文偃，是为“云门宗”；二为玄沙师备，师备传罗汉桂琛，桂琛传清凉文益，是为“法眼宗”。

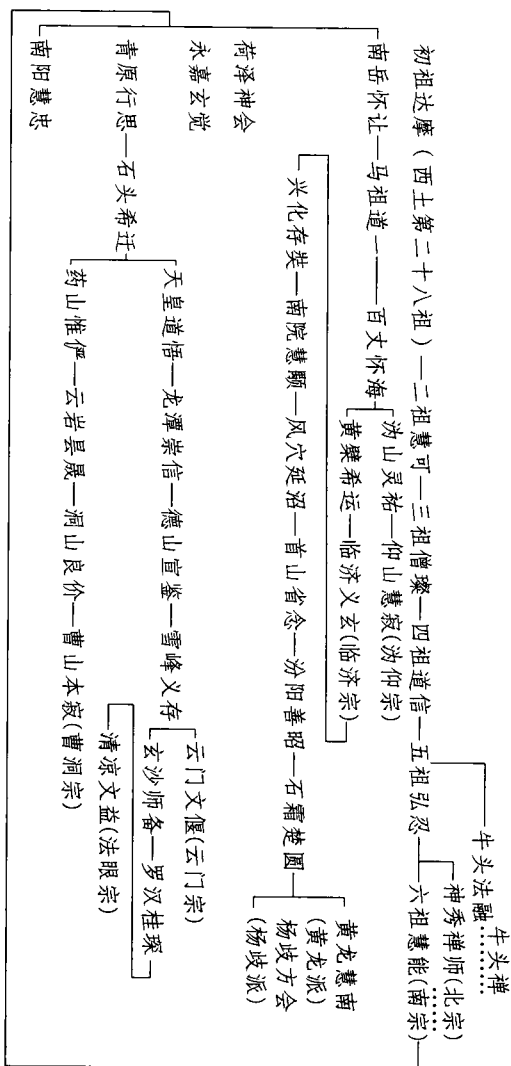
临济义玄以下，又经兴化存奘、南院慧颙、风穴延沼、首山省念、汾阳善昭五传，至宋代石霜楚圆以下，又分两系：一为黄龙慧南，所谓“黄龙派”；二为杨歧方会，所谓“杨歧派”。

以上之五宗七派，虽各有传承，而尤以临济、曹洞二宗为最盛，有“临天下”“曹半边”之称。

从此以下，系统繁多，不能尽述。欲知其详，有《五灯全书》《景德传灯录》等，最为本宗详悉巨大的纪载。

此宗不立文字，因之不重著述。但历来祖师垂传的教法，借文字以传流而最著的，有元宗宝禅师所编的《六祖大师法宝坛经》、宋延寿禅师的《宗镜录》、宋宗绍禅师的《无门关》、宋佛果圆悟禅师的《碧岩录》、宋万松老人评唱的《从容录》、唐玄觉禅师的《禅林永嘉集》，以及历来各家祖师的语录等。

此宗的源流，系图如次：



净土宗

荆溪大师说：“诸经所赞，多在弥陀。”而净土三经、《般舟》、《悲华》、《宝积》等经，言之尤切，即为此宗的起源。

马鸣菩萨在《起信论》中，劝生净土；龙树菩萨著《十二礼》《易行品》等，世亲菩萨造《往生论》等，皆是净教弘传的源流。

佛法传入中土以来，虽有净土教的传布，但是实地修行净土的，实始于庐山慧远大师。自从庐山倡导以来，望风兴起，代有名师。虽无系统的传承，而愿行的高明，实可师法。宋代四明晓法师，取异代同修净业而功德高盛的大德，立为七祖。志磐遵之而作《净土立教志》，立莲社七祖，永为后世的师承。明代学者，又奉云栖大师为八祖。八祖的名号，述之于次：

初祖庐山慧远大师 二祖光明善导大师
 三祖般舟承远大师 四祖五会法照大师
 五祖台岩少康大师 六祖永明延寿禅师
 七祖昭庆省常大师 八祖云栖株宏大师

初祖远公，姓贾氏，雁门楼烦人。幼时博通六经，尤精庄老。因闻道安讲般若，发心出家。后过浔阳，喜庐山的清峻，刺史桓伊为建立“东林寺”以居之。公尝谓：“凡诸三昧，其名甚众，功高易进，念佛为先。”因结合大德居士百二十三人，共结莲社，六时念佛。其间最有名的，远公以外，有慧永、慧持、道生、昙顺、僧献、昙恒、道昞、昙洗、道敬、佛陀耶舍、佛陀跋陀罗，居士刘程之、张野、周续之、张诠、宗炳、雷次宗等十七人。后世合称为东林十八高贤。远公居东林三十年，足不出山，倡励圣教；请佛陀跋陀罗在庐山出译《华严》、禅、数等经，请昙摩流支在关中译《十诵律》等，又留鸠摩罗什在中土译完诸经论，皆是远公之力。公三见阿弥陀佛圣像，临终时又见西土三圣来迎云。

二祖善导大师，姓氏不详，因闻道绰禅师讲诵《观经》，遂即

笃志净土。昼夜礼诵，为人演说，道俗受化的不计其数。每念佛一声，即有一道光明从口中出，百千万声，光亦如是。唐高宗仰其高明，为建立“光明寺”，世称为光明大师。所著有《观经疏》《观念法门》《法事赞》《般舟赞》《往生礼赞》等五部九卷，以及《念佛镜》二卷等，传诵于世。

三祖承远大师，世居南岳，弟子万计，盛弘念佛。唐代宗每南向礼拜，士民尊仰。

四祖法照大师，为承远大师的嫡嗣。初在衡州，开五会念佛道场，感见空中祥云楼阁，出现阿弥陀佛、二菩萨等。衡州全郭，皆焚香瞻礼。因感种种瑞应，远诣五台，居大圣竹林寺，遇文殊为说念佛法门。唐代宗在宫中闻念佛声，遣人追寻，直至并州，见师五会念佛，教化甚盛，代宗因大生感佩，尊为国师，亦教宫中五会念佛。照师的著述，有《五会念佛法事仪赞》《大圣竹林记》各一卷。

五祖少康大师，初在洛下白马寺，得善导大师西方化导文，遂专弘净土。凡男女老幼，见师皆称阿弥陀佛，念佛之声，盈满道路。遗著《二十四赞》《瑞应删传》等。

六祖延寿禅师，为法眼的嫡孙。因宿愿未决，登智者岩，作二阇：一为“一心禅定”，一为“万善庄严净土”。师七拈皆得净土阇，于是专修净业。在永明日课二百八事，日暮往别峰念佛，人皆闻螺贝天乐之音，吴越忠懿王为建立西方香岩殿。弟子千七百人。施食回向，庄严净土，道传海外。所著有《万善同归集》六卷、《宗镜录》百卷等。今世所传诵的“有禅有净土……”四偈，为师所传出。

七祖省常大师，宋代淳化年间人。慕莲社的遗风，立净行社以比莲社。当时公卿名士预会的百二十人，三十余年，皆称净行弟子。其比丘众无数，教化甚盛。

八祖云栖大师，明代仁和沈氏子，少时以学行称。年三十

一，出家受戒，遍参知识。路过云栖，见山水清幽，结茅而居。四方学者，多来相从，门下济济。师回向净土，最为深切，用参究念佛之法，开净土一门，教化甚盛，天下归宗。师所遗著有《弥陀经疏》《往生集》《劝修净土章》等数十卷。

真言宗

此宗乃是法身佛毗卢遮那，在摩醯首罗天金刚法界宫所说。即是此土应身佛释迦牟尼如来成道的初一七日，当自受法乐时，为金刚萨埵诸大菩萨说此真言，即为本宗的起源。

金刚萨埵既受法已，遂结集成《大日经》《金刚顶经》各十万颂，纳于南天铁塔。

后来龙树菩萨，开南天铁塔，亲见金刚萨埵，承受大法，并受两部大经。龙树著述甚多。

龙树以后，授法于龙智菩萨。龙智化行南天竺及师子等国，寿七百余岁，并传两部大法于善无畏、金刚智两三藏。

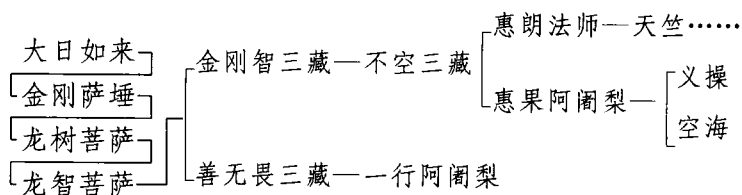
善无畏三藏，初学空宗；入密以后，化行南印度。南印度秉着龙树、提婆的教化，空宗盛行。因此善无畏本着一法界而弘密教，其后来中国，乃至翻译经轨，亦多用空宗的法语。

金刚智三藏，初学相宗；入密以后，化行中印度。中印度秉着无著、天亲的教化，法相盛行。故金刚智本着多法界而弘密教，其后来中国，乃至翻译经轨，亦多用空宗的法语。此乃当机的不同，所以教化也有差别。

当唐玄宗的开元四年，善无畏三藏来到中国。次年译《金刚顶虚空藏求闻持法》。十三年，《大日经》的略本译成，遂开两部灌顶的曼荼罗，而授之一行阿闍梨；此为密教传来的开始。一行阿闍梨，初学禅宗，后从善无畏受法；作《大日经疏》二十卷，为密教的要典。又从金刚智受金刚顶法，博学深慧，唐玄宗尊为国师。

开元八年，金刚智三藏，与其传法弟子不空三藏偕来长安，奉敕建两部曼荼罗，开灌顶坛，更翻译《略出经》等。传法于不空。不空从金刚智得法后，又从善无畏受胎藏法。后金刚智入寂，不空三藏复归印度求取经轨，在师子国又遇龙智阿闍梨，更得瑜伽十八会等法。天宝初，还归中土，传译金刚部经轨数百卷，为一代的国师。

不空三藏传法的弟子五人：一含光，二惠朗，三昙贞，四觉超，五惠果。其中惠朗法师，传于天竺，天竺传于比丘德美、慧谨，居士赵政。慧谨又传于义灌、志清等。惠果大师以下，传于义操、空海等十六人。空海师为日本国人，学法回国，大弘密教，至今传持不绝。而吾国的密教，自此反渐次衰减。本宗的源流，系列如次：



乙 所依的经论

我们试看一切的树木，它的青枝绿叶，无不以它的根上为依据的；至于佛教内各宗的教义，它的发扬光大，无不以经论上的圣言量为依据的。

各宗的教义，就譬如树木的枝叶；所有的经论，就譬如树木的根本。所以佛教各宗，莫不以经论为教义的出发点。而我们要研究各大乘宗的教义，当然就得要首先研究各大乘宗所依的经论了。

有人说：大乘各宗的经论，其说不一。有的说空，有的说有；有的说显，有的说密。他的性质既异，何以能说他是同样的了义

大乘呢？

我说：各大乘经论所以能够成立的原因，都依着一个原则而成立。这个原则，就是一实相印。《智度论》说：“诸大乘经，有一法印，名了义经，谓诸法实相。”各大乘经，以此一实相印为原则。从这个实相上，而谈空谈有，说显说密，自不妨碍，不失佛法的本体，而成立各大乘的教法。所以这些经论的说法虽不同，但是他的本体上是没有差别的。

又有人说：若说无实相印，是魔所说；各大乘的经论，因实相二字而成立。但是翻阅各大乘经中，说有实相二字的，甚为稀少。难道那些不谈实相二字的，就都是魔所说么？

我说：不然！大乘经论，莫不以一实相印为本体。至于所谈这实相法印的，也不必尽用实相二字为言说。如《法华玄义》说：

“诸经异名，或真善妙色，或毕竟空，或如来藏，或中道等，种种异名，不可具载，皆是实相别称，悉是正印，各称第一，由实相印故也。若失此意，则非佛法，故言众经同体也。”

《智度论》说：

“如、法性、实际等，皆是实相异名。”

所以一切大乘经论，莫不根据一实相印而契合成立的。

本来如来说教，为度大乘机根的众生，就根据一实相印而说大乘的经典。又因大乘的众生内，有偏空偏有等等的差别，所以如来又随宜说法，在大乘经中，有谈空谈有、说相说性等等的不同。本此一实相印，而从各方面以发挥，遂成各宗所依的各种不同的经典了。

我们要研究各大乘宗的教义，首先要研究各大乘宗所依的经论。而大乘经论的本体，在于一实相印。了解此一实相印的理体，便是证得大乘的佛法，便容易通会各宗的经论，悟解各宗的教义了。

所以我们学佛之道，应该从一切经教内，以求证于诸法实

相,不应该舍去实相的本体,而徒研究于一切的经教。所以在各宗所依的经论内,最当注意的就是诸法实相的法印。

法相宗

此宗所依的经论,是从一实相印的相上,而说种种的法义,建立种种的名相,所以此宗称为有宗,亦称为相宗。又虽说有谈相,仍归趣于诸法实相的本体,所以又称为大乘宗。

在《成唯识论》的论文内,爰引了《华严》《深密》《如来出现功德庄严》《阿毗达摩》《楞伽》《厚严》等经,《瑜伽》《显扬》《庄严》《集量》《摄论》《十地》《分别瑜伽》《观所缘缘》《二十唯识》《辨中边》《集论》等论,以证明心识的义理。于是后来的学者,就以此六经十一论,作为本宗所依的经论。

六经:

(一)《华严经》六十卷,东晋佛陀跋陀罗译

(异译的有实叉难陀译成的八十卷本,般若三藏译成的四十卷本)

(二)《解深密经》五卷,唐玄奘译

(异译的有菩提流支译成的《深密解脱经》五卷,真谛译的《解节经》一卷,求那跋摩译的《相续解脱经》一卷)

(三)《如来出现功德庄严经》(此经未传来)

(四)《阿毗达摩经》(此经未传来)

(五)《楞伽经》(《楞伽阿跋多罗宝经》)四卷,宋求那跋摩译

(异译的有菩提流支译的《入楞伽经》十卷,实叉难陀译的《大乘入楞伽经》十卷)

(六)《厚严经》,此经在玄奘的当时尚未传来,后日照三藏来华,译成三卷

十一论:

(一)《瑜伽师地论》一百卷,弥勒造,玄奘译

(二)《显扬圣教论》二十卷,无著造,玄奘译

(三)《大乘庄严论》十卷,弥勒造,无著释,波罗颇密多罗译

(四)《集量论》(此论未传来)

(五)《摄大乘论》三卷,无著造,玄奘译

(异译的有真谛译的《摄大乘论》三卷,佛陀扇多译的《摄大乘论》二卷)

(六)《十地论》十二卷,世亲造,菩提流支译

(七)《分别瑜伽论》,弥勒造(此论未传来)

(八)《观所缘缘论》一卷,陈那造,玄奘译

(九)《二十唯识论》一卷,世亲造,玄奘译

(异译的有菩提流支译的《唯识论》一卷,真谛译的《大乘唯识论》一卷)

(十)《辩中边论》三卷,弥勒颂,世亲造,玄奘译

(异译的有真谛译的《中边分别论》二卷)

(十一)《阿毗达摩杂集论》十六卷,无著颂,师子觉释,安慧糅编,玄奘译

先就前面的六部经,严格地论起来,就都是契合着一实相印的大乘经典。但是为本宗正所依用,宣说三性三无、二空中道、唯识观行等等的法相的,就只是《解深密经》。所以在这六部经中,《解深密经》就是本宗所正依的经典。

《解深密经》的内容五卷八品,在开始的《胜义谛相品》内,就废诠谈旨,直谈实相的理体。他如“真如”“圆成实性”“胜义无性”等义,随处散说,便皆是开显实相的正印。在盛谈法相的当中,不离诸法实相,便是根本着眼的所在。

次就十一部论而论,虽并为本宗的所依,但是广摄诸经、包括万象的,就惟有《瑜伽师地论》,最为本宗的要典。此论卷帙颇繁,名相众多,所谓“不废假名而建立实相”的,此论就足以当之了。

此外还有玄奘三藏糅合而成的《成唯识论》十卷，为此宗树立的纲维，所以《成唯识论》，特为本宗重要的典籍。

《成唯识论》十卷，护法等菩萨造，玄奘三藏糅合译成

三论宗

此宗以《中论》《百论》《十二门论》三部论藏为所依，因之称为三论宗。此三部论皆是依般若经而造，以直谈一实相印的本体的。

《中论》四卷(二十七品)，龙树菩萨造，梵志青目释，鸠摩罗什译

《百论》二卷(十品)，提婆菩萨造，婆薮开士释，鸠摩罗什译

《十二门论》一卷，龙树菩萨造，鸠摩罗什译

本来实相的本体，是离言离相，无说可说。此宗从实相的本体上立教，所以说一切皆空，所空的亦空，直至无空可空，方是这三部论所显的正意。

这三部论的大纲，便是破邪显正，破除一切众生的种种迷执，而归于中道实相的空义。在三部论中，《中论》是正破小乘，旁破外道，而显大乘实相的法义；《百论》是正破外道，旁破自余，而显大乘实相的法义；《十二门论》是并破小乘、外道，而正显大乘实相的甚深法义。又《中论》以二谛为宗，《百论》以二智为宗，《十二门论》以境智为宗。此是三部论差别的概观。

在这三部论以外，还有《大智度论》，亦为此宗所旁依的。《大智度论》乃是解释《大品般若经》而作，所以又简称为“释论”；网罗一切的圣教法门，而以般若波罗蜜为主。北魏明胜法师，在三论弘扬之外，加《智度论》，称为四论宗。《智论》与本宗的关系，益以显明。

《大智度论》百卷，龙树菩萨造，鸠摩罗什译

天台宗

此宗以《法华经》为正依，因之又称为法华宗。此宗的先德如慧文、慧思、智顓诸师，莫不证入法华三昧。智顓大师又依此《法华经》，而撰《法华玄义》《法华文句》各二十卷，以建立此宗的纲维，以判释一切的经教。所以《法华》一经，为此宗的根本圣典。

《妙法莲华经》七卷，鸠摩罗什译

此经七卷二十八品，直显诸法实相之道。如经中序品内说：“今佛放光明，助显实相义。”又说：“诸法实相义，已为汝等说。”都是此经直说一实相的明证。实相又名一实谛，此宗根据这一实谛，从理的方面而说即空、即假、即中，从事的方面而说百界、千如、一念三千。所谓“理事融即，直谈诸法，即是实相”的此宗教义，就都根据于这部经而成立了。

又荆溪大师说：“本宗以《法华》为宗骨，以《智论》为指南，以《大经》为扶疏，以《大品》为观法。”《法华经》已如前面所说。此外如《大智度论》《大般涅槃经》《大品般若经》，也都是此宗所旁依的经论。

《大般涅槃经》四十卷（十三品），昙无讖译

《摩诃般若波罗蜜多经》（《大品般若》）二十七卷（九十品），鸠摩罗什译

《大智度论》百卷，龙树菩萨造，鸠摩罗什译

华严宗

此宗因依据《华严经》而立名，称华严宗。本经古称有十类华严。

十类华严：

1. 略本经（中土传译的经）

2. 下本经（如后述之）
3. 中本经（如后述之）
4. 上本经（如后述之）
5. 普眼经（见一即一切的理，谓之普眼法门，此即《普眼经》）
6. 同说经（佛现身于亿万异类的世界，同说此经，名《同说经》）
7. 异说经（佛现身于亿万异类的世界，随众生的机类而说法，故有此经）
8. 主伴经（佛与十方诸佛互为主伴，皆说此经，名《主伴经》）
9. 眷属经（佛随机说此乘等法，为引入一乘的方便，名《眷属经》）
10. 圆满经（以上九经，悉融为一大经，名《圆满经》）

在三本华严中，唯下本独传于世间。译来中土的有晋佛陀跋陀罗所译的六十卷本、唐实叉难陀所译的八十卷本、唐般若三藏所译的四十卷本。此三种译本，又称为《六十华严》、《八十华严》、《四十华严》。

三本华严：

（一）《大方广佛华严经》六十卷（三十四品），晋佛陀跋陀罗译，又称旧译《华严》

（二）《大方广佛华严经》八十卷（四十一品），唐实叉难陀译，又称新译《华严》

（三）《大方广佛华严经》四十卷（《入法界》一品），唐般若译，又称后译《华严》

在这三译《华严》中，从初祖杜顺至三祖贤首以前，都依着《六十华严》而弘教化。如智俨大师所著的《搜玄记》，贤首大师所著的《探玄记》《文义纲目》等，都是依据《六十华严》而作。

自从实叉难陀翻译了《八十华严》行世以后，遂多依着《八十华严》而弘教化。如宗密禅师所著的《华严经疏》《华严大疏钞》，李通玄居士所著的《新华严经论》等，都是依据八十华严而作。

至于《四十华严》，唯是《入法界》一品，因非全经，依之而作疏释的甚少。

以上所说的三译《华严》，传译虽少差别，原本却无不同。经中法义，唯是根据实相理体的一真法界而说。所谓“事事无碍，相即相入，重重无尽，一多融通，十玄缘起，六相圆融”的妙义，莫不在此经内具说之。所以此经对于从实相上而发生的教海，可谓发挥尽致。而依据此经以成立的此宗教义，也无怪其自命为一乘圆教的了。

除了《华严经》为此宗所依外，又天亲菩萨所造的《十地经论》十二卷，为《华严经·十地品》的释论，亦是此宗所依的论典。

《十地经论》十二卷，天亲菩萨造，菩提流支译

禅宗

此宗自从迦叶付法，达摩西来，都是以心传心、不立文字，而实证于般若的体上。所以此宗，不依经论，而直契合于一实相的法印。

实相的理体，不可以言语形容，不可以思惟取着，所谓微妙甚深，不思议境。此宗不假经论的言教，而直阐实相的真体，所以又称为教外的别传，心传的正宗。

但此宗历来诸师，在不立文字的上，有时却假用文字上的教化方便，以弘教法。《金刚》《楞伽》二经，即是此宗盛所依用。

《楞伽阿跋多罗宝经》四卷，宋求那跋陀罗译

（异译：《入楞伽经》十卷，菩提流支译；《大乘入楞伽经》七卷，实叉难陀译）

《金刚般若波罗蜜经》一卷，鸠摩罗什译

其次如《维摩》《圆觉》，亦多传讲。

《维摩诘所说经》三卷，鸠摩罗什译

《大方广圆觉修多罗了义经》一卷，佛陀多罗译

其他一切经论，亦皆不废，但非此宗的正传而已。

净土宗

在经藏中，以《无量寿经》《观无量寿经》《阿弥陀经》三部，为此宗所正依。

《佛说无量寿经》二卷，曹魏康僧铠译

《佛说观无量寿经》一卷，宋曇良耶舍译

《佛说阿弥陀经》一卷，姚秦鸠摩罗什译

在论藏中，以《往生净土论》为此宗所正依。

《无量寿经优婆提舍》一卷，天亲菩萨造，菩提流支译

三经一论，虽未显明宣说诸法的实相，但所说的教法，是导引一切的众生往生成佛，入一法句，直接契合于实相的理体的。所以依此三经一论而成立的净土宗，也不外乎一实相印。

在三经一论以外，其他宣说净土教法的经论甚多，并为此宗所依用。

真言宗

此宗以《大日经》《金刚顶经》《苏悉地经》三部，为所正依的经。

《大毗卢遮那成佛神变加持经》（略称《大日经》）七卷，唐善

无畏、一行共译

《金刚顶一切如来真实摄大乘现证大教王经》(略称《金刚顶经》)三卷,唐不空译

《苏悉地羯罗经》(略称《苏悉地经》)三卷,唐输波迦罗译

此三部经,不独在教理的上面,显示实相的真理;却更就当前的实境,表显诸法的实相。所谓“六大”“四曼”“三密”等,即无不是实相上的“体”“相”“用”三大。所以若论一切经教中对于实相的解剖,就莫过于此三部经了。

在这三部经的里面,《大日经》是毗卢遮那佛在法界宫的一会,而说示阿字本不生的真理、一切众生本有的曼荼罗的。《金刚顶经》是毗卢遮那佛在天上人间十四处十八会(现存的三卷三品为十八会中的第一会)而开示鍍字实相之理、始觉智上差别的曼荼罗的。《苏悉地经》是说真言行者的庄严作法、行持、律仪等的。此便是真言三部经的要义。

此宗又以《菩提心论》《释摩诃衍论》为所依的论典。

《金刚顶瑜伽中发阿耨多罗三藐三菩提心论》(略名《菩提心论》)一卷,龙树造,不空译

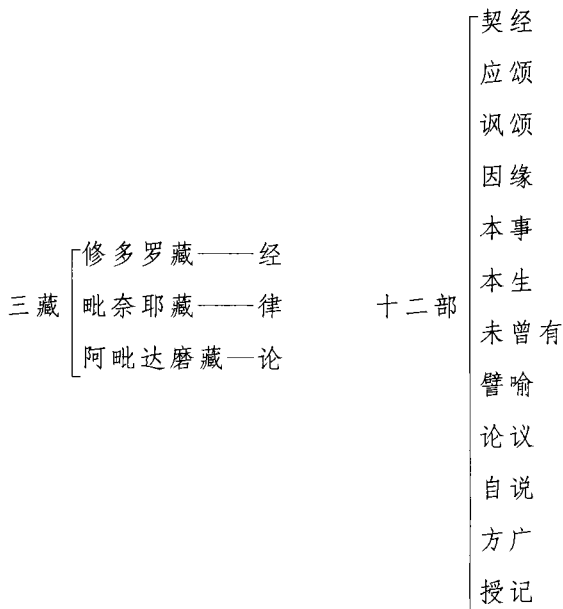
《释摩诃衍论》十卷,龙树造,姚秦筏提摩多译

此外如一切的密教经轨等,皆为此宗所依用。

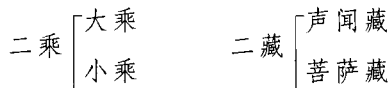
丙 判教

各大乘宗,都是根据一实相印而说空说有,各各不同。对于般若的理体,各宗有各宗的开显。而在真实道上,各宗有各宗的修行。对于如来所说的各种经教孰偏孰圆、孰渐孰顿,遂各宗有各宗的认识,各宗有各宗的批判和解释了。此之谓“教相判释”,又谓之“判教”。

本来佛法的教海，广大精深，钻仰非易，所以不能不利用这判教一法，以分别其部类，判定其次序，为应机的方便，为人佛的南针。我佛世尊在世之时，就已对于一切教典的部类，有“三藏”“十二部”的区分：



对于一切教相的分说，有“二乘”“二藏”的差别了。



佛灭度后，历代诸师，各因着当机的不同，各因着解行的各异，对于如来一代时教，各具一种眼光的观察。在如来所立的教相上面，大乘教内，又分浅深。浅深的判别，又各家歧异。如西土的戒贤、智光两师，各立一种三时教，即是后世判教的起源。

西土相宗三时教(戒贤论师所立)，见法相宗。

西土性宗三时教(智光论师所立)，见三论宗。

佛法传入中国，因为教化的弘盛，诸宗也因之而起，于是诸家的学者，亦各有其判释教相的施設。在中国六朝的时代，有所

谓“江南三家”“江北七家”之称。

(江南三家)

虎丘	{ 二渐教 三 时教 }	一 顿教——《华严经》
山笈		一 有相教——《华严》以后十一年间的说法
法师		二 无相教——十二年后至《法华经》的说法
立三		三 常住教——《涅槃经》
时教	三 不定教——顿渐以外的经典 如《胜鬘经》等	

宗爱	{ 二渐教 三 时教 }	一 顿教——如前
法师		一 有相教——如前
立三		二 无相教——十二年后至《方等》《般若》
时教		三 同归教——《法华》
	四 常住教——《涅槃》	
	三 不定教——如前	

僧柔惠	{ 二渐教 三 时教 }	一 顿教——如前
次惠观		一 有相教——如前
等师立		二 无相教——《般若》等
三时教		三 褒贬抑扬教——《净名》《思益》诸方等
		四 同归教——如前
	五 常住教——如前	
	三 不定教——如前	

(江北七家)

或师立五时教	一 人天教——《提谓波利》
	二 无相教——《净名》《般若》
	三 顿教——《华严》
	四 渐教——《方等》
	五 不定教——如前

菩提流支立二教	一 半字教——十二年前
	二 满字教——十二年后

光统律师立四宗

- 一 因缘宗——《毗昙》
- 二 假名宗——《成实》
- 三 诳相宗——《大品》《三论》
- 四 常住宗——《涅槃》《华严》

或师开五宗

- 一 因缘宗——《毗昙》
- 二 假名宗——《成实》
- 三 诳相宗——《大品》《三论》
- 四 常住宗——《涅槃》
- 五 法界宗——《华严》

耆闍寺凜法
师开六宗

- 一 因缘宗——《毗昙》
- 二 假名宗——《成实》
- 三 诳相宗——《大品》
- 四 常住宗——《涅槃》《华严》
- 五 真宗——《法华》
- 六 圆宗——《大集》

或师立二种
大乘教

- 一 有相大乘
- 二 无相大乘

或师立一音教，但一佛乘，无二无三。如来一音说法，众生随类异解

迨至中土各大乘宗，渐次开立，于是法相宗立三时教，三论宗立二藏三轮，天台宗立五时八教，华严宗立五教十宗，净土宗立二门，真言宗立二教十住心等，各有一种教相的判释。天台、华严，最为完备；真言一宗，等而上之。实则法性平等，本无差别。大乘各宗的自体，概不离乎一实相印。所以体本一味，教则各殊，虽有空有性相等区分，却并无高下浅深的差别的。

但是各宗诸师，为欲显扬其一宗的教法，应学者入道的方便，其有资于判教之功，又非浅鲜。吾人苟欲深究各宗的教义，欲明了各宗的途径，对于各种所立的教判，自不可不首先领会。故今历举大乘七宗，如次述之：

法相宗

此宗依据《解深密经·无自性相品》内的经文，而将如来一代的教法，判为三时教相：

三时教	第一时：有教
	第二时：空教
	第三时：中道教

第一时中，即是有教。如来为使一切起惑造业的众生，入于佛道，而说业感因缘诸法以解脱之，所谓“四谛”“十二因缘”的法门，令诸凡夫外道趣入小乘的教法。

第二时中，即是空教。如来更为一切虽断我执、未断法执的小乘者，宣说诸法皆空之理，令诸小乘趣入大乘的教法。

第三时中，说中道教。如来更为欲断除小乘人的偏有，和大乘人偏空的执着，而说非有非空的中道、圆融具足的至理。此乃普为发趣一切乘者的教法，所谓如来究竟的了义大乘教。

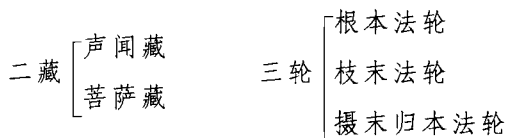
三时教内，以前二时为佛说的方便教法，是不了义。以第三时为佛说的真实教法，是真了义。本宗的教义，便是宣说三性三无性等中道的妙义，因之自立为第三时教。

三时教相的判释，始于戒贤论师。当时印度的空有两大乘宗，并相颉颃，于是戒贤论师为对抗空宗发扬己宗，而立此三时教判。后人配诸教典，即以四《阿笈摩》(四《阿含》)为第一时教，以空宗所依的诸部《般若》为第二时教，以本宗所依的《深密》《华严》为第三时教。

此三时教的次第，或说专依世尊说法的年月先后，而分别三时的，谓之年月三时；或说专依佛法教理的浅深，而分别三时的，谓之义类三时；还有所谓义类、年月兼带三时的，在《唯识了义灯》上并详明之。

三论宗

三论宗的教法，在于“无所得”的上面。因而对于如来的教法，以无相无着为宗。同时又以佛说的言教，系为众生应病与药的种种方便；在无名相之中，强以言说。于是对于佛说的教相，有二藏三轮的判释。

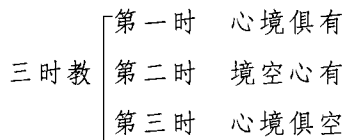


所谓二藏，是将世尊的一切经教，分判为二种法藏：一为声闻藏，是小乘的经教，四《阿含经》等属之。二为菩萨藏，是大乘的经教，阿含以后的大乘经等属之。

所称三轮，是称世尊一代的说法为三转法轮。初转根本法轮，说《华严经》。次转枝末法轮，说《阿含》至方等诸经。三转摄末归本法轮，说《法华经》。

以上二藏三轮的判教，创自本宗的吉藏大师。二藏的教相，是依《般若》《智度》等经论而立，自是本宗的千古定论。至于三轮的判法，系据《法华经》意；吉师晚年，尊仰《法华》，受学于台宗智威禅师。法华三轮之判，未足为本宗的至论。

吉藏大师以后，三论宗渐就衰微；至唐代地婆诃罗三藏，来至中国，传承印度智光论师的三论法门，并智光论师所立的三时教相。



此三时教相内，第一时中，如来为诸小根者，说小乘法，所谓心境俱有的教法。第二时中，如来为诸中根者，说法相大乘，所谓境空心有的教法。第三时中，如来为上根者，说无相大乘，所谓心境俱空的教法。

天台宗

此宗以前，虽有判教一法，不过是教义上发展的辅助。到了后来此宗的精神，几乎完全在判教的上面。所以此宗对于如来一代时教的判释，最为详备：就时的方面，说为“五时”；从教的方面，说为“八教”。此五时八教，便是天台宗对于一大藏佛教的判解。

在“五时”中：

一、华严时，说《华严经》。

二、阿含时，说《阿含经》。

三、方等时，说《维摩》《楞伽》等经。

四、般若时，说《般若经》。

五、法华涅槃时，说《法华》《涅槃》经。

又此五时，配当五味：华严为乳，阿含为酪，方等为生酥，般若为熟酥，法华为醍醐。五味之中，醍醐最上；诸经之中，遂亦以《法华》《涅槃》最为圆妙。

在“八教”中，又分为二，所谓“化仪四教”“化法四教”。就如来教化的机应而言，便谓之化仪。就如来教化的法门而言，便谓之化法。

此“化仪四教”中：

一为顿教，当大乘利根的机，说华严顿入的教法。

二为渐教，当大小乘钝根的机，说阿含、方等、般若等渐进的教法。

三秘密教，在一会中，或为此人说顿，为彼人说渐，彼此互不相知，各得利益的教法。

四不定教，在一会中，说顿说渐，彼此互知，而各得利益的教法。

在“化法四教”中：

一为藏教，即是小乘教的异称。说示生灭四谛、十二因缘、六度二谛的法门，令钝根的众生，证入二乘的小果，此又谓之界内事教。

二为通教，即是通于三乘的教法。说示无生四谛、十二因缘、六度二谛的法门，此又谓之界内理教。

三为别教，即是别于三乘，独为菩萨而说的教法。说示无量四谛、十二因缘、六度二谛的法门，此又谓之界外事教。

四为圆教，即是圆融最上的一乘教法。说示无作四谛、十二因缘、六度二谛的法门，此又谓之界外理教。

五时八教，既如上说。此宗以《法华》为本经，在五时中，为第五时，味当醍醐。在化仪中，为非顿非渐非秘密非不定，纯圆独妙。在化法中，为圆教一乘。此宗的教相，于此可见了。

在此宗所立的一代时教上，正说一切教化的法门的，便是化法四教。而在化法四教中，正说本宗的教义的，便是圆教一乘。所以圆教一乘的说法，即是此宗教义的所在。

华严宗

此宗立“五教”“十宗”，以判释如来一代的教相。

所谓五教，系将一切经教判为五类。

一、小乘教，又称愚法声闻教。被于钝根小机，但说生空，而不明法空的。如四《阿含经》、《毗昙》、《成实》等论，即是此教。

二、大乘始教，即是大乘初门的教法。如《中观论》等，说真空无相之道，谓之空始教。如《瑜伽论》等，说诸法相之义，谓之相始教。虽说大乘，而未能开显大乘微妙理性的，即是此教。

三、大乘终教，是当大乘纯熟的机根，而说的尽理之教。如《楞伽》《胜鬘》等经，《起信》《宝性》等论，立真如缘起，而谈事理融即、一切成佛之旨的，即是此教。

四、大乘顿教，即是大乘速疾顿悟的教法。所谓一切，都是

妄想；一念不生，即名为佛。不立断证的阶位，而直显法性的妙理。如禅宗所明的，即是此教。

五、一乘圆教，即是圆满最上的教法。二乘劣机，不能领解，如《华严经》，说事事无碍，极诸法的体性；谈主伴具足，明果相的圆满的，即是此教。

此一乘教，又有二种：一为同教一乘，二为别教一乘。

同教一乘，系同于三乘而显一乘义，当渐进的机根。《法华经》属之。

别教一乘，系别于三乘而直显一乘义，当顿入的机根。《华严经》属之。所谓十宗，即是将一切佛教的宗派，别为十种。

一、我法俱有宗，说我与法，俱为实有，如小乘教内“犍子”“法上”“贤胄”“正量”“密林山”“鸡胤”部等。

二、法有我无宗，说一切无我，而法体恒有，如“一切有”“雪山”“饮光”“经量”部等。

三、法无去来宗，说示现在法有，过未法无，如“化地”“法藏”“大众”“多闻”“制多山”“西山住”“北山住”部等。

四、现通假实宗，说示现在法为假有，亦为实有，如说假部。

五、俗妄真实宗，说示世间虚妄，出世真实，如说出世部。

六、诸法但名宗，说示诸法但有假名，无有实体，如一说部。以上六宗，并是小乘教。

七、一切皆空宗，说示诸法皆空，是大乘始教。

八、真实不空宗，说示真如性体，是大乘终教。

九、相想俱绝宗，绝诸言虑，直证真体，即是大乘顿教。

十、圆明具德宗，说示圆满具足法界万德，即是一乘圆教。

此宗教义的立场，在五教之中，便是一乘圆教，又是别教一乘。在十宗之中，便是圆明具德宗。

禅宗

此宗称为如来的教外别传，离言绝相，不立文字。所以佛说的一切言教，皆非此宗的正传，而在此宗，也就无所谓教相的判释。

在后来各宗诸师判教的里面，称说此宗，或为性宗，或为顿教，便是因为此宗不立教相，直阐实相本体的缘故。

净土宗

此宗以念佛的因缘，仗阿弥陀佛的本愿他力，求生净土。其修行的法门，在各宗中，较为简易。于是此宗的先德，对于如来教相的判释，立为“二道”：一难行道，二易行道。或立“二门”：一圣道门，二净土门。

“二道”的解释，在龙树菩萨的《十住毗婆沙论·易行品》内说：

“菩萨求阿毗跋致，有二种道：一者难行道，二者易行道。难行道者，谓五浊之世，于无佛时，求阿毗跋致为难。此难乃有多途，粗言其五：一者外道相善，乱菩萨法；二者声闻自利，障大慈悲；三者无顾恶人，破他胜德；四者颠倒善果，能坏梵行；五者唯是自力，无他力持。如斯等事，触目皆是；譬如陆路步行则苦。易行道者，谓但以信佛因缘，愿生净土；乘佛愿力，便得往生彼清净土；佛力住持，即入大乘正定之聚。正定即是阿毗跋致；譬如水路乘船则乐。”

“二门”的解释，在道绰禅师的《安乐集》内说：

“一切众生，轮回生死，不出火宅，良由不得二种圣道，以排生死。何者为二？一谓圣道，二谓往生净土。其圣道一门，今时难证，一由去圣遥远，二由理解深微。唯有净土一门，可通入路。”

此宗宣说净土的法门，以所依的净土经教为易行道，为净土门。而以其他的一切教法为难行道，为圣道门。此即本宗对于

如来教相的分齐。

真言宗

此宗立“二教”“十住心”，以判释一切的教法。

所谓“二教”者：

一、显教，即是释迦牟尼如来应机显说的一切大小乘的教法。

二、密教，即是大日如来法身内证的真言秘密教法。

所谓“十住心”者：

一、异生羝羊心。诸有众生，杀盗昏淫，造作罪业；有如羝羊，自投于三恶趣的，即属此心。

二、愚童持斋心。诸有众生，发行善心，持斋行善，虽可以生于人道，而不能得出世的解脱的，即属此心。

三、婴童无畏心。外道仙人，求生天道，不虑久后的退堕，不脱世间的生死的，即属此心。

四、唯蕴无我心。小乘教人，修习四谛，知一切无我，而认法体为有，证我空而不能证法空，此即声闻乘的教法。

五、拔业因种心。观十二因缘，能自断业苦种子，而不能济度众生的，此即缘觉乘的教法。

六、他缘大乘心。大乘教人，为欲自利利他，开示依他圆成法相的至理，此即法相宗的教法。

七、觉心不生心。了知诸法的实相，本来空寂，无迷无觉，不生不灭，此即三论宗的教法。

八、一道无为心。宣说三谛圆融，万法一如，所谓一切万有，皆是一道清净无为的实相，此即天台宗的教法。

九、极无自性心。说示华严法界，圆满融即，所谓十玄六相的观法，皆是就实相的因分而说。至于实相的果分，尚是离言绝虑不可思议的境界，所以称为极无自性。此即华严宗的教法。

十、秘密庄严心。开示实相的果分，所谓唯佛与佛的秘密境界，无量万德庄严的秘密曼荼罗教。此即真言宗的教法。

如上所说，即是此宗对于一切教相的判释。至于此宗教义的立场，在二教中，便是密教；在十住心中，便是显教。

丁 主要的教义

我现在要从各宗内，概括地辨说各宗的教义了。龙树菩萨说过：“各大乘经，都离不了一实相印。”所以这依大乘经而成立的各宗教义，自然也就不能离开诸法实相的基本了。

先德常说：如来藏中，恒沙诸法，同一体性。这体性是什么呢？大乘各宗，虽说有种种的名字，但是统一的论起来，就都是诸法实相的异称。各大乘宗以此实相为出发点，而从各方面以发挥，安立种种的法义，于是各宗的教义，便有各宗的不同。究竟论他的归结，是没有不同的。

譬如摄影家为你摄影，或从前方以摄你的面影，或从后方以摄你的背影，或从左右以摄你的侧面影。虽说这些影子各有不同，难道就可说不同是一个“你”么！各宗的教义也是一样，或从空的方面以发挥的。或从有的方面以发挥的，或从圆融的方面以发挥的，或从体性的方面以发挥的。虽说是各宗的教义各有不同，却不可说，不同是从佛法的实相上而出发的。

又如世界上即使认识你的人，对于从同一个你的身上而摄出的影子，或“昧此识彼”“黜此尊彼”的，难免没有。

世界上的佛教学者，对于各宗从同一的实相上而发挥的教义，“昧此识彼”“黜此尊彼”的，却很多了。已学佛者尚且如此，初学者又将何所适从呢？

我为此故，而本此一实相印，以概说各宗的教义。

法相宗

法相宗所谈的实相，就是“真如”，就是“圆成实性”，也就是对着圆成实性——“胜义无性”。

《成唯识论》说：“实相真如，谓二无我所显实性。”

又说：“二空所显圆满成就诸法实性，名圆成实。”

《解深密经》说：“复有诸法圆成实性，亦名胜义无自性。”

《唯识三十颂》说：“此诸法胜义，亦即是真如，常如其性故，即唯识实性。”

《成唯识论》说：“真如即是湛然不虚妄义，显此复有多名，谓名法界及实际等，余如论中随义广释，此性即是唯识实性。”

圆成实性就是“三性”之一，“三性”就是本宗一切法义的根本。义净三藏在《南海寄归传》内也说：“相宗以三性为宗。”

所谓“三性”，是从有的方面以立一切法义的。他的大意是说：

一切众生，用他的妄心，对于一切因缘和合所生的事物，而分别执着于他的名相，或有或无、或色或心等，遂妄认为我为法，此即谓之“遍计所执性”。

其实这些一切诸法，本无体性，不过由于因缘和合而生起的，此即谓之“依他起性”。

至于远离一切分别言说，而显证不思议的境界，圆满成就诸法的实性，此即谓之“圆成实性”。

先德对于上面所说的“三性”，有一个譬喻，甚可玩味。他说：遍计所执性，譬如见绳而误以为蛇，是情有而理无的。依他起性，譬如绳由于麻等种种因缘而生，是假有而实无的。圆成实性，譬如绳的实性为麻，是真有而无相的。

又对着以上所说的“三性”，从无的方面以建立的，就是“三无性”。胜义无性便是“三无性”之一。三无性的大意，就是说：

遍计所执的相，非是实有，所以称为“相无性”。

依他起性的法，是因缘生，无有实性的，所以称为“生无性”。

圆成实性是真空无相，不可思议的体性，所以称为“胜义无性”。

在以上所说的三性三无性之中，三无性是依着三性而立的。在三性之中，遍计所执性，是虚妄的计度。圆成实性，即是实相真如的本体，离言离相，所谓“真如凝然不作诸法”的。至于建立种种名相，乃至一切染净诸法，就都依依他起性而显。于是此宗盛谈依他，如次所说的法义，即是依他起性所摄。

此宗不谈圆成，专谈依他，暂舍实相的本体，而从依他上说一切唯识。因为依他起性是因缘而起的，阿赖耶识正是一切因缘的种子，此宗因之而立种种法相，所以又称为赖耶缘起。

阿赖耶识，又为此宗所说“八识”中的第八识，是因缘的种子；无始以来，恒不间断。由前七识的熏力而熏发种子，由第六识善恶业的熏习而起现行，或为人天，或饿鬼畜生等，展转相续，而成生死轮回的主体。不独世间如此，就是出世间的种子，也都依附阿赖耶识而存在。

阿赖耶 alaya，原是梵语，翻译云“藏”，包括有“能藏”“所藏”“执藏”三个意义。“能藏”是因为能含藏一切善恶因果的种子，“所藏”是因为他是一切生灭现行的根源，“执藏”是因为种子为我执所持，为常住不变的主宰。所以阿赖耶识又名藏识。

此阿赖耶是由凡界至于圣界的种子，所以由界分别，有“阿赖耶”“毗播迦”“阿陀那”三个异名。有“我爱执藏位”“善恶业果位”“相续执持位”三个位次。

我爱执藏现行位，是从凡夫以至小乘有学、大乘菩萨七地以前的位次。“能藏”“所藏”“执藏”三者，并皆具足。而且我爱执着，此时最盛。此即谓之阿赖耶，译云藏识。

善恶业果位，是从凡夫以至于小乘无学和大乘菩萨最后的

位次。非有我爱的执藏，唯是过去世善恶业相续的果报不断。此即谓之毗播迦，译云异熟。

相续执持位，是从凡夫以至于佛果，纯善无漏，唯保有无漏的种子的。此即谓之阿陀那，译云执持。

在以上三位之中，吾人最亲接的范围，即不出于我爱执藏位，所以在三名之中，阿赖耶识即为吾人常用的主体。

阿赖耶识合并“眼”“耳”“鼻”“舌”“身”“意”“末那识”，称为“八识”。眼耳鼻舌身五识又是前五识，意识又是第六识（以上又合称为前六识），末那识又是第七识，阿赖耶识是第八识。

又第八识的作用，是集合保持一切善恶的种子而起现行的。它的性质是恒，又称为心，又名初能变。第七识的作用，是执持第八识为自我而起思量了别的。它的性质是恒审思量，又称为意，又名二能变。前六识的作用，是了别六尘粗境的。它的性质是审，又称为识，又名三能变。

八识的名相，既已略说。对于“八识”的认识，还有四种必要之点如次：

一、所依：前五识所依的是五根，第六识所依的是意根，第七识所依的是八识，第八识所依的是七识。

二、所缘：前五识所缘的是五境，第六识所缘的是法境，第七识所缘的是第八识，第八识所缘的是种子根身器世间。

三、三世：前五识只通现在不通过去未来，第六识并通三世，第七识只通现在，第八识只通现在。

四、三量：前五识只通现量，第六识通三量，第七识通非量，第八识通现量。

以上所说的“八识”，便是唯识的自相，又合称为“心王”。与此八识相应而表现在精神的现象上的，称为“心所有法”，又简称为“心所”。心所有五十一法，分为六位：

一、遍行(五)：作意、触、受、想、思。

二、别境(五):欲、胜解、念、定、慧。

三、善(十一):信、精进、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、轻安、不放逸、行舍、不害。

四、烦恼(六):贪、瞋、痴、慢、疑、恶见(身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见)。

五、随烦恼(二十):忿、恨、覆、恼、慳、嫉、诳、谄、害、憍、无惭、无愧、悼举、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知。

六、不定(四):悔、眠、寻、伺。

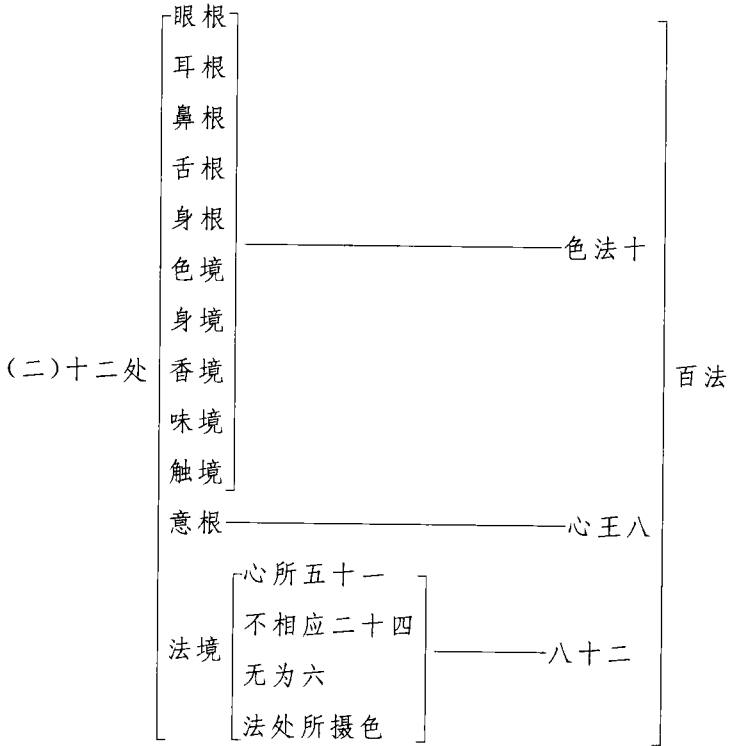
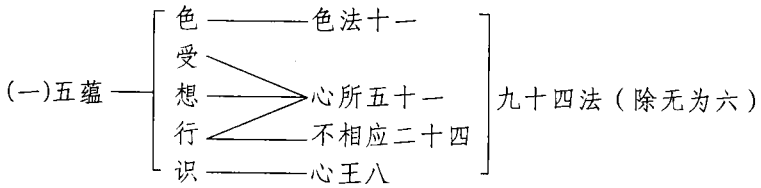
由心、心所法变而为质碍上的对象的,谓之色法。色法十一如次:眼、耳、鼻、舌、身(五根)、色、声、香、味、触(五境)、法处所摄色。

不与色、心、心所法相应,而有色、心、心所的作用的,有二十四法,谓之心不相应行法。如次:得、命根、众同分、异生性、无想定、灭尽定、无想定、名身、句身、文身、生、老、住、无常、流转、定异、相应、势速、次第、方、时、数、和合性、不和合性。

以上所说的心、心所、色、不相应行等,都是唯识所显的有为法。对待这有为法的唯识性,就是无为法。无为法有六,如次:虚空无为、择灭无为、非择灭无为、不动无为、想受灭无为、真如无为。

以上心王八、心所有法五十一、色法十一、心不相应行法二十四、无为法六,合称为“五位百法”。所有一切的万法,莫不在这“五位”“百法”的里面包括尽净。而此“五位”“百法”,又都是唯识的体相和转变而成的。所以唯识论上称这五位是:识自相(心王),识相应(心所),二所变(色法),三分位(不相应行),四实性(无为法)。

又对于以上的百法,若用五蕴、十二处、十八界,也可以相摄,因此此宗又立蕴处界三科。



此宗为欲充分地证明一切唯识，又立“四分”“三类境”，是从境界上说明唯识的。四分是说明从唯识发生的一切境界，三类境是证明一切境界都不离识。先德常说，“四分三类唯识半”，于此可见其重要。现在先说四分，次说三类境。

“四分”就是主观的心识的体相，和对于客观的作用如何。

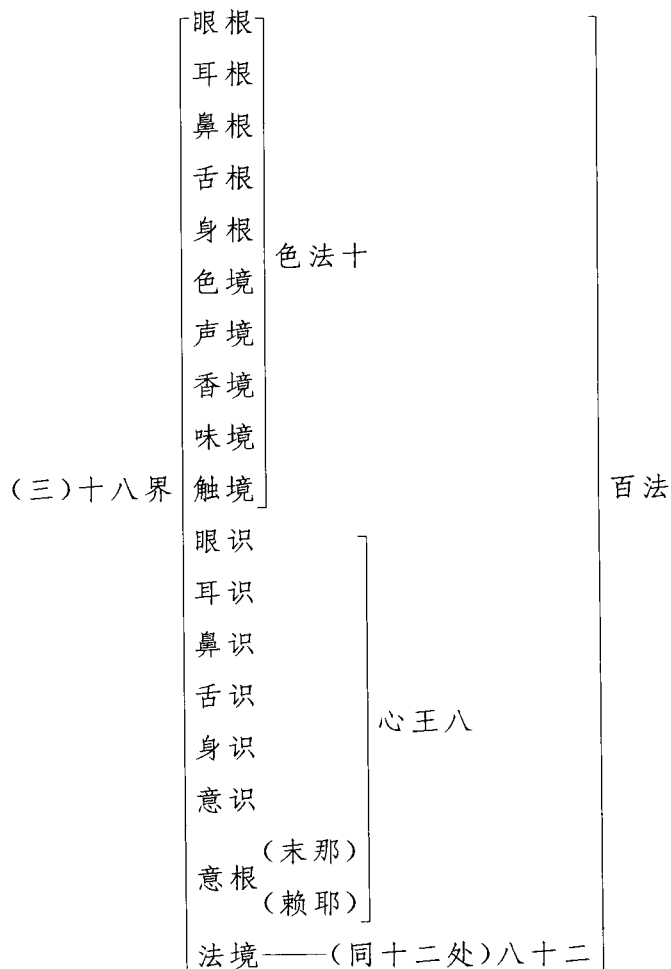
(一)相分，是客观的对象。即是吾人所认识的一切境界，非有境体，他的形相，全从八识变现而成。譬如眼耳鼻舌身五识，

以色声香味触五境为相分；第六识以法境为相分，末那识以第八识的见分为相分，阿赖耶识以种子根身器界为相分。

(二)见分，是主观的作用，就是认识八识所现的相分的。

(三)自证分，是更认识主观作用的见分的，即是识的自体。

(四)证自证分，是更返照自证分的名称，就是认识识的自体的。



所以五蕴、十二处、十八界，也都是唯识所现了。

以上“四分”，是就主观的识的方面，而谈他的体用。若就客观的境的方面而区别的，就是“三类境”。因为一切的境，都是八识所

变的相分。这相分分为三类，所以就有如次的“三类境”。

(一)性境，就是实现的境界。一切色声香味触以及种子根身器界，和法的一部分，是前五识、第八识的全部分的相分，和第六识一部分相分。

(二)独影境，就是独起的虚假相影像。如龟毛兔角等，无有本质，是第六意识所浮现的。

(三)带质境，是在性境、独影境之间。是能缘的心，缘着所缘的境，而发生种种的想像，就是此境。此即是第七识缘着第八识的见分而成的相分。

由上所说的“四分”“三类”，就可知道识外无境。一切诸法，都是由于唯识变现而成。所以此宗对于所修的观行，都不离识，而立有“五重唯识观”。

(一)遣虚存实识，是遣除遍计所执的虚妄计度，而存依他、圆成二性的实体现象，即是遣虚存实识。所谓空有相对。

(二)舍滥留纯识，舍除杂滥的外境，而存留纯粹的心识，即是舍滥留纯识。所谓心境相对。

(三)摄末归本识，在心识中，自证分是识的自体，相、见二分是从心体上变出的作用；从相、见二分的枝末作用上，摄归心识的自体，即是摄末归本识。所谓体用相对。

(四)隐劣显胜识，在识的自体中，各有心王心所；心王是主体，心所是从属；心王是胜法，心所是劣法；于此隐去心所的劣，以显心王的胜，就是隐劣显胜识。所谓王所相对。

(五)遣相证性识，虽在心识中，而具有事相和理性；事相就是说依他起性，理性就是说圆成实性；遣除依他的事相，以证圆成的理性，就是遣相证性识。所谓事理相对。

在此五重唯识的里面，前四重是遣除遍计所执性，而归于依他起性、圆成实性的观法，所以称为相唯识。后一重是舍遣依他起性，而证得圆成实性的观法，是归入于本体的实性，所以称为

性唯识。性唯识，就是说唯识的实性，就是圆成实性，就是真如，就是佛法的本体，诸法的实相。

所以本宗虽谈一切唯识，称唯识宗；至于所说的唯识的究竟呢？经论上说得很多，“圆成实性，即是唯识的实性。”圆成实性，是般若的本体，微妙甚深，离言离相。所以从假立的种种法相上，使归趣于实相的本体，即是此宗的本意。所以法相一宗，是安立在一实相印上的。

三论宗

此宗依三部论而立宗。在《三论玄义》内说：

“此之三部，同是大乘通论，故名三论。此之三部，同显不二实相，故名三论。”

不二实相，即是一实相印，亦即般若的本体。非言语所能形容，非思惟所能取着。如《中观论·观法品》内说：

“诸佛或说我，或说于无我，诸法实相中，无我无非我。诸法实相者，心行言语断，无生亦无灭，寂灭如涅槃。一切实非实，亦实亦非实，非实非非实，是名诸佛法。自知不随他，寂灭无戏论，无异无分别，是则名实相。”

又如《中观论·观涅槃品》内说：

“诸有所得皆息，戏论皆灭；戏论灭故，通达诸法实相。……分别推求诸法，有亦无、无亦无、有无亦无、非有非无亦无，是名诸法实相。”

由上面几段文义看来，就可知本宗所明的法义，在毕竟空的上面。而这个“空”字，非是空有对待的空，乃是超绝空有四句，而无相无得的空。所以这个实相空义，却很难以表示。

诸法实相，在无所得的空上；若是一有所得，便是失了空义，迷了实相。所以实相的本体，虽不可说，至若破除一切有所得的迷执，自然也就显现了实相的本体。所以此宗将欲显正，必先破

邪，破邪即所以显正。一宗的宗轨，唯是破邪显正；如《三论玄义》上说：

“论虽有三，义唯二辙：一曰破邪，二曰显正。破邪则下拯沉沦，显正则上弘大法。振领提纲，理唯斯二。”

破邪显正的原理，如《三论玄义内》说：

“源不穷，则戏论不灭；毫理不尽，则至道不显。无源不穷，故戏论斯息；无理不尽，故玄道是通。”

所谓破邪，即是总破一切有所得的见执。邪执甚多，略而言之，约有四种：

- (一)外道——实我的邪见
- (二)毗昙——实有的执见
- (三)成实——偏空的情见
- (四)大乘人——一切有所得的见解

如是，内外的迷惑，悉皆破灭；大小的见执，莫不斥除；凡有所得，无不皆遣，此即谓之破邪。

破邪已尽，无有所得；所得既无，迷执即遣；中道实相，于此显现。

虽显中道实相，而此实相无相，言论不及，非有，非无，非亦有亦无，非非有非无；言语道断，心行处灭，湛湛无寄，寥寥绝据，无以名之，强名显正而已。

以上所说，即是此宗破显的大旨，开示诸法实相的教义。然此系就体的上面言之而已，若从用的上面，建立诸法，随顺众生，而立有真俗二谛。如《中观论·观涅槃品》内说：

“诸佛依二谛，为众生说法：一以世俗谛，二第一义谛。若人不能知，分别于二谛，则于深佛法，不知真实义。”

所谓二谛者，法体本空，说名真谛；万法假有，说名俗谛。因俗谛故，不动真际建立诸法；因真谛故，不坏假名而说实相。所谓“空宛然而有，有宛然而空”，又谓“色即是空，空即是色”，即是

此意。

此宗为欲彻底破邪，以显发真空的旨趣，而立四重二谛。

第一重	有	俗谛
	空	真谛
第二重	空有	俗谛
	非有非空	真谛
第三重	前二重二谛	俗谛
	非非有非非空	真谛
第四重	前三重二谛	俗谛
	非非不有非非不空	真谛

第一重二谛，即是对治毗昙人实有实空的见执。第二重二谛，即是对治成实论师假有假空的见执。第三重二谛，即是对治大乘人以依他分别为有，依他缘生为无的见执。第四重二谛，即是对治三性三无性的见执。如上四重二谛之中，各重真谛，同是表显毕竟空义；但是破邪不同，而立四重俗谛，因此虽说四重，仍不出乎真俗二谛。又嘉祥大师说：“诸佛随众生，故说二谛。”又说：“以寄缘故有二谛，以理实故泯二谛。”

所以虽说二谛，本无二谛可得。此宗所说的究竟，即仍在不可说的“空”上。将欲显示实相空义，必先破邪；但诸迷妄，无量无数，概括言之，不出乎八，所谓“生”“灭”“常”“断”“一”“异”“来”“去”。此宗为欲破诸迷妄，而立八不的法门。如《中观论》内说：

“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出。能说是因缘，善灭诸戏论。我稽首礼佛，诸说中第一。”

所破虽八，广则无量；迷妄既除，真体自显；所以八不一义，实为此宗的根本法门。如《中论疏》内说：

“八不者，盖是正观之旨归，方等之心骨；定佛法之偏正，示得失之根源。迷之即八万法藏，冥若夜游；悟之即十二部经，如

对白日。”

如上所说，即是此宗教义的大概。至于此宗的归结，即“无所得”，所谓“无得正观”是也。根据一实相印，从体的上面，以立教化；所以四句百非，一切皆遣。因之此宗，又称为空宗。

天台宗

此宗直显诸法的实相，以空假中三谛，圆融诸法，显示实相。如《法华玄义》说：“一实谛即空、即假、即中，无二无异。”又说：“一实谛者，即是实相。实相者，即经之正体也。如是实相，即空、即假、即中。何以故？实相是诸法海故。唯此三谛，即是实相也。”

此宗建立空假中谛的名称，亦如性相宗的有所谓空有中道。但此宗因着开佛的知见，直显一切诸法，即是实相；一色一香，无非中道。虽名中道，而与空假不相超隔，即空、即假、即中，此所谓之“三谛圆融。”

本来诸法的实相，不落言诠、不可思议、离念离相、非有非无，此即谓之“空谛”。如是实相，虽超绝于空有的以外，而一切万法，森然罗列，恒沙功德，莫不具足，此即谓之“假谛”。空谛假谛，虽二而一，非一非二，不相舍离，此即谓之“中谛”。又空谛非是但空，乃是三谛相即的空。此空谛中，含有“破有”“立空”“破立绝对”三义。破有即是空谛，立空即是假谛，破立绝对即是中谛。又假谛非是但假，乃是三谛相即的假。此假谛中，含有“破空”“立有”“破立绝对”三义。破空即是空谛，立有即是假谛，破立绝对即是中谛。又中谛非是但中，乃是三谛相即的中。此中谛中，含有“双遮”“双照”“遮照绝对”三义。双遮即是空谛，双照即是假谛，遮照绝对即是中谛。

如是三谛，互具互融，而不孤起。空谛即是假谛中谛，假谛即是空谛中谛，中谛即是空谛假谛。三三相即，谛谛互具；三即

是一，一亦具三；融通无碍，无所隔历。空的里面有假中，假的里面有空中，中的里面有空假。在一念中，三谛圆融。是三谛者，即是诸法实相。而一切法法尘尘，无不圆具此三妙谛。是以观照一一诸法，皆是实相的妙境。如《法华玄义》说：

“实相即空、即假、即中。即空故名一切智，即假故名道种智，即中故名一切种智；三智实在一心中得。”

此宗的观行，即是重在这“一心三观”的上面，以求体认实相的自体。

此宗体认一切万法，皆是实相，所谓不生不灭、无染无净、非真非俗、非一非异。如是实相，又称为“如”，或称“如是”。此宗依《法华经》所说“佛所成就第一希有难解之法，唯佛与佛，乃能穷尽诸法实相。所谓诸法如是相，如是性，如是体，如是力，如是作，如是因，如是缘，如是果，如是报，如是本末究竟等”的文义，而说一一法中，皆具有十种如是。

(一)如是相，即是十法界中如实外显的形相。

(二)如是性，即是十法界中如实内具的理性。

(三)如是体，即是性相所具的质体。

(四)如是力，即是由体出生的力用。

(五)如是作，即是依业所造的作业。

(六)如是因，即是发生作用的因种。

(七)如是缘，即是助因生果的助缘。

(八)如是果，即是由因缘发生的结果。

(九)如是报，即是因缘招感的果报。

(十)如是本末究竟等，初相为本，后报为末，所归趣处，即究竟等。是皆不离于实相的至理，而各具三谛的妙义。

十法界中，一切万法，情与无情，色法心法，一一具足此十如是。所谓十法界者，即是一切差别迷悟的境界。区别为十：

(一)地狱界

(二)饿鬼界

- | | |
|--------|--------|
| (三)畜生界 | (四)修罗界 |
| (五)人界 | (六)天界 |
| (七)声闻界 | (八)缘觉界 |
| (九)菩萨界 | (十)佛界 |

此十法界，一一界中，具有十界；十界互具，乃成百界。此百法界，一一界中，具有十如；百界互具，乃成千如。此所谓之“百界千如”。如《法华玄义》说：

“广明佛法者，佛岂有别法，只百界千如。如是佛境界，唯佛与佛，究竟斯理。”

可知百界千如，实不外乎诸法的实相了。

又在一一界中，各有三种世间，所谓众生世间、国土世间、五阴世间。是百界的里面，各各三种世间；一一世间，具有十如；此又谓之“三千诸法”。为一切万法的概括。此三千诸法，具足在一心念。如《止观》说：

“夫一心具十法界，一法界又具十法界；于十法界，具百法界；一界具三十种世间，百法界即具三千种世间。此三千在一念心，介尔有心，即具三千。”

可知介尔一念，即是具足三千诸法，此又谓之“一念三千”。追溯此宗天台智者大师，从事的上面，说一念三千之义。北齐慧文禅师，从理的上面，唱一心三观的理。遂同为一宗要义的所在。

此宗直显实相，当体即觉，生死即是涅槃，烦恼即是菩提，结业即是解脱。凡圣染净，不相隔历。所以又说：“心佛众生，三无差别。”如《玄义》说：

“《涅槃》云：一切众生，具足三定。上定者，谓佛性也。能观心性，是为上定……佛境界者，上等佛法，下等众生法。又心法者，心佛及众生，是三无差别也。”

此宗虽说生佛无差，自心即佛，然而并非就眼前三毒现行的

凡夫妄心而论。须知此宗虽说三法无差，而又说六即成佛，必须对于“六即”的义理，完全明了，才可以了解自心即是的妙义。如《法华玄义》说：

“若观心人，谓即心而是，己则均佛；都不寻经论，堕增上慢。此则抱炬自烧，行于恶道；由不习闻也。欲免上慢，当明六即。世间相常住，理即也。于诸过去佛，若有闻一句，名字即也。深信随喜，观行即也。六根清净，相似即也。安住实智中，分证即也。唯佛与佛，究竟实相，究竟即也。”

此宗行者对于趣入实相的修习，有“四种三昧”，所谓常行三昧、常坐三昧、坐行半坐三昧、非行非坐三昧。在《摩诃止观》上，说之甚明。《法华玄义》亦说：

“依经修行者，略言其四，谓常行行、常坐行、半行半坐行、非行非坐行。诸行各有事相方法，勤身苦策，悉用实相正观为体，念念无间，清净如空。具论观意，如《止观》中说。”

此宗的教义，略说如上。无非从圆顿的境界，体认诸法，以显示实相，而符契于大乘的法印。

华严宗

此宗显示缘起无碍、重重无尽的法门，称为如来称性的极谈；所谓“穷理尽性，彻果该因，汪洋冲融，广大悉备”的，便是此宗教义的评语了。若要举一全收，该括此宗所说的法义，便不外乎“法界”二字。此宗依据一真法界，以宣说一切的教义，因之此宗又称为“法界宗”。如《注法界观门》说：“统唯一真法界。”《华严法界义镜》说：“如来所说一代教法，唯说法界，令物悟入。”又说：“华严一乘圆满教中，所说法义，无量无边，总通该括，其唯法界”等，便是明证。

“法界”即是“实相”的异称，如《法华玄义》说：“法界是实相之别号，实相亦是法界之别号。”《法界义镜》说：“如来一代教法，

唯说法界；然随宜缘，立种种名，所谓真如、涅槃、般若、实相……皆是法界法门异名。”《注法界观门》说：“法界者，万象之真体，万行之本源，万德之果海。”可知此宗所说的法界，即不外乎诸法实相；而此宗的教义，便契合于大乘的一实相印上。

此宗所显的一乘法界的法门，体相森罗，业用周备，总该因果，穷极理性，义海汪洋，不可思议。无以名之，强名法界。为欲显示法界的形相，又以事理二门，圆融摄入，无尽无碍，通贯收摄，便成为四种法界。所谓事法界、理法界、理事无碍法界、事事无碍法界，即为此一宗教义的所在。如《注法界观门》说：

“统唯一真法界，总该万有，即是一心；然心融万有，便成四种法界：一、事法界，界是分义，一一差别有分齐故。二、理法界，界是性义，无量事法同一性故。三、理事无碍法界，具性分义，性分无碍故。四、事事无碍法界，一切分齐事法，一一如性融通，重重无尽故。”

(一)事法界，即是一切无量的事相，于此显现。森然万象，郁然千门；总有十门，以显无尽，所谓教义、理事、境智、行位、因果、依正、体用、人法、逆顺、应感，谓之十对二十句。一切的事法，此中摄尽。如小乘所立七十五法、大乘法相所立百法等，皆属此界。

(二)理法界，体性空寂，相状湛然，超绝百非，顿遣四句；所谓摄归真实，又名真空绝相。此理界中，亦有十门；若总束之，即是四观：一、会色归空观；二、明空即色观；三、空色无碍观；四、泯绝无寄观。初二观中，各有四门；后二观中，各为一门。如是十门，即是理法界的所摄。

(三)理事无碍法界，即是理体事象，互相融即，理即是事，事即是理。于此事理法界，亦有十门，以显无碍：一、理遍于事门；二、事遍于理门；三、依理成事门；四、依事成理门；五、以理夺事门；六、事能隐理门；七、真理即事门；八、事法即理门；九、真理非

事门；十、事法非理门。如是十门，理事无碍法界摄之。

（四）事事无碍法界，即谓尘沙诸法，互摄无碍，相即相入，重重无尽；一尘一毛，具一切法，举一全收，具足相应。为欲显示此事事无碍法界，亦立有十门，又有六相，所谓“十玄缘起”“六相圆融”，即是此别教一乘不共的法门，为此宗教义极谈的所在。

事事无碍法界中所摄的十门，又称为“十玄门”。如《华严经探玄记》说：

“华严义海宏深，微言浩瀚；略举十门，撮其纲要：一、同时具足相应门；二、广狭自在无碍门；三、一多相容不同门；四、诸法相即自在门；五、隐密显了俱成门；六、微细相容安立门；七、因陀罗网法界门；八、托事显法生解门；九、十世隔法异成门；十、主伴圆明具德门。然此十门，同一缘起，无碍圆融。随有一门，即具一切，应可思之。”

所谓十门者：

一、同时具足相应门。即是一微尘中，同时具足一切万法，遍满相应，成一缘起。又此为事事无碍法界的总相，又复具足后九玄门，摄尽诸法，无碍无尽。

二、广狭自在无碍门。于一微尘，广遍法界；法界的万有，在于一尘；广狭自在，缘起无碍。

三、一多相容不同门。一微尘中，具足一切万法，摄入无碍；而此一多诸法，虽各差别，而复相容相入，不相隔历。

四、诸法相即自在门。如上所说一多相容，可知一法的以外，无一切法；一切法外，更无一法；一法即于一切法，一切法即于一法；诸法融通，相即自在。

五、隐密显了俱成门。一法即于一切法，即是一切法显而一法隐；一切法即于一法，即是一法显而一切法隐；隐显二相，俱时成就。

六、微细相容安立门。极微细中，亦得含容一切万法。所谓

“一毛孔中，无量佛刹，庄严清净，旷然安立”是。

七、因陀罗网法界门。一微尘中，现无边刹；刹海之中，亦有微尘；彼诸尘中，复有刹海；如是重重显现，无有穷尽。如帝释殿，珠网覆上；一明珠内，万象显现；珠珠皆尔，互相现影；影复现影，无有穷尽。

八、托事显法生解门。如上所说，即可知诸法缘起，重重无碍；尘尘法法，尽是事事无碍法界；如就一事一理，即足以表显诸法的无碍（如金狮子或帝网重重等）。

九、十世隔法异成门。此一尘法，不独遍满一切空间，且亦遍通一切时间；三世各三，合为九世；摄于一念，即成十世；法法融通，前后久暂，不相隔历，即为此门。

十、主伴圆明具德门。横竖万法，既成一大缘起；一尘生时，万法随生；法法交彻，互为主伴；无论何法，一法为主，余法即为伴；一切万法，亦皆如是；一法圆满一切功德，因此称为圆明具德。

如上所说的十种玄门，皆是具足在一微尘；如是一尘具足十玄，余诸微尘及一切法，各各具足十玄妙门。一一尘法，互摄无碍；相通相入，重重无尽；举一全收，圆满相应。如《华严经疏钞》说：“于此十门，圆明显了，则常人法法重重之境。”，于此可知此十玄门的重要。又《华严五教章》说“此十玄门，随一门中，即摄余门，无不皆尽。应以六相方便而会通之可准”，今复在说此“十玄缘起”之次，而继之以“六相圆融”的大意。

“六相”，即是说明法界缘起事事无碍的相状。所谓总相、别相、同相、异相、成相、坏相。如《五教章》内说明六相的教兴意说：

“此教为一乘圆教法界缘起，无尽圆融、自在相即、无碍自在，乃至因陀罗网、无穷理事等。此义现前，一切惑障，一断一切断；行德，即一成一切成；理性，即一显一切显；普别具足，始终皆

齐；初发心时，便成正觉。良由法界缘起，六相圆融，因果同时，相即自在。”

所谓六相者：

一、总相。即是一微尘中，含藏一切万法。所谓“一含多德”。譬如庐舍，为一切梁柱瓦石所集而成，即名总相。

二、别相。一切万法，有色心、理事等等的差别。所谓“多德非一”。譬如庐舍的梁柱瓦石各各不同，即名别相。

三、同相。一切万法，虽各差别，然能融即而成一体。所谓“多义不违，同成一总故”。譬如梁柱瓦石，互相和合，成一庐舍，即名同相。

四、异相。一切万法，虽能融即而成一体，但亦不失诸法差别的本质。所谓“多义相望各异故”。譬如梁柱瓦石的形类功用，各各不同，即名异相。

五、成相。一切差别的诸法，以融即故，而成一体。所谓“由此诸义缘起成故”。譬如梁柱瓦石，相集而成庐舍，即名成相。

六、坏相。一切差别的诸法，虽可融即而成一体，但诸法的本质，未尝改变。所谓“诸义各住自法，不移动故”。譬如庐舍虽一，而梁柱瓦石，各住自法，即名坏相。

如是一大法界，法法尘尘，各具六相；互各差别，互相融即。又此六相摄于二门：总相、同相、成相，是圆融门。别相、异相、坏相，是行布门。圆融行布，相即相入，融通无碍。离总相便无别相，离同相便无异相，离成相便无坏相；总即是别，同即是异，成即是坏；行布不碍圆融，圆融不碍行布；此即谓之“六相圆融”。

一切万法，各各具足六相，无不圆满相应，无碍即入。又各具足十玄妙门，缘起无碍，重重无尽，举一全收，融通自在。此即事事无碍法界的大旨，为本宗不其他教的妙义。

上来所明的四种法界，即是此宗的义海分齐；一微尘中，摄尽一切；一切万法，入于一尘；此一一尘法，又复具足四种法界，

譬如尘的体相因缘，是事法界。尘无自性，是理法界。一切尘法，同此理性，融通具足，即是理事无碍法界。一一尘法，相应即入，事事融摄，遍满无碍，即是事事无碍法界。此界中即有十玄六相，即是事事无碍的缘起相状。所以一切万法，具于一尘；于一尘中，见法无遗。如《华严经》说：“华严世界所有尘，一一尘中见法界。”又说：“一切法门无尽海，同会一法道场中。”此宗一味法界，不简彼此，随入何法，即见法界，穷理尽性，彻果该因。如《华严经疏钞》说：“圆教所说，唯是无尽法界，性海圆融，缘起无碍，相即相入，重重无尽；十十法门，各摄法界。”可见此宗教义的所在了。

华严教义，最为渊广，在一切经法中，称为教海。所谓事事无碍、十玄六相、四种法界等等法门，无非开显此一真法界。所以此宗所说的一切法义，即是显示诸法实相的妙义。

禅宗

此宗在一切经教的以外，别树一帜，不借文字的方便，以显说一切的教法；而却用实修实证的方法，以趣入实相的理体。所以此宗，称为教外别传的一宗。

此宗直指心性，不立文字，与其他各宗的教法蹊径，迥然不同，因之此宗别于教下各宗，而独称为宗下。又此宗与各宗修行的方法，虽有差别，而所趣求的究竟，则皆不外乎诸法实相，而同契于大乘的一实相印。

各宗趣证实相的途径，在各宗的教义内，已经略说。惟独此宗，不依经教；此宗从上以来的祖师，亦未尝以文字教人。因此宗所修行的，就只是禅；此宗亦因此故，而称为禅宗。

《大智度论》上说：“禅是般若波罗蜜多依止处；依是禅，般若波罗蜜多自然而生。如经中说，一心观定，能观诸法实相。”

宗密禅师说：“若顿悟自心，本来清净，元无烦恼；无漏智性，

本自具足；此心即佛，毕竟无异。依此而修者，是最上乘禅，亦名如来清净禅，亦名一行三昧，亦名真如三昧。此是一切三昧根本，若能念念修习，自然渐得百千三昧。达摩门下，展转相承者，是此禅也。”

圆悟禅师说：“禅者非意想；以意想参禅，则乖于道而绝功勋；以功勋学道则失，直须意想绝却，呼什么作禅，脚跟下廓尔；无禅之禅，谓之真禅。”

观于以上几段文意，便可知禅的意义，和禅宗的实质了。

本来诸法的实相，非空非有，非色非心；顿绝百非，横超四句；离言说相，离心缘相。所以若用言语文字，以显示实相的理体，实在有格格不入之势。大乘各宗的一切言教，无非为对治迷妄而说；使一切迷去妄除，然后真理显现。但这尚是一种间接的趣入实相的方便，非若此宗不假言思，一超顿入，当体透露，而直趣于诸法的实相。这便是此宗独特之处。

此宗不立文字，直指心源，顿同佛体，言虑无寄。所谓“唯佛与佛，乃能究竟诸法实相”。若非已于实相有所证悟，便于此宗的真相不能明了；又虽或证入于诸法的实相，而此实相无相，离言绝虑；尤不能假诸言说文字，开示众生。所以此宗自从达摩西来以至历代诸祖，皆未以经论言教为正宗的教法；唯有以心传心，实修实证。今欲于此略说此宗的教义，也只好如隔靴搔痒罢了。

此宗历来诸祖，因着当机施教的不同，虽同在那离言绝虑、不立文字的上面，对于施行教化的方便，自不免有许多派别。这其间最著名的，就有五家，所谓临济、曹洞、沩仰、云门、法眼，此又谓之五灯。各家有各家化导众生的方法，各家遂有各家的禅风不同。

各家的教化法门，虽不能在文字上表现，而各家禅风的大致，尚可以约略评说一二。如：

临济：势胜，如五逆闻雷。

曹洞：丁宁，如驰书不到家。

云门：突急，如红旗闪烁。

法眼：巧便，如巡人犯夜。

沩仰：回互，如断碑横古路。

以上五家，到了后来，临济、曹洞两家的法流，日益庞大；其余三家，数传以后，渐至绝响。所以现在国内随便哪一所丛林，若一研究他的宗派，大都不出乎禅宗，更不出乎禅宗的临济、曹洞两家。可见两家流传之盛了。

两家之中，临济的教风，便是棒喝；曹洞的教风，便是绵密。临济如将军，曹洞如土民。临济有有名的四喝（有时一喝如金刚王宝剑，有时一喝如踞地金毛狮子，有时一喝如探竿影草，有时一喝不作一喝用），更因对机施教，而立四料简。

- | | | |
|-----|---|---------------|
| 四料简 | { | 一、夺人不夺境——中下根 |
| | | 二、夺境不夺人——中上根 |
| | | 三、人境俱夺——上上根 |
| | | 四、人境俱不夺——悟后境界 |

至于曹洞，一味绵密，谆谆善诱；更因度人分机，而立五位。

- | | | |
|----|---|----------------|
| 五位 | { | 一、正中偏——当大乘三贤位 |
| | | 二、偏中正——大乘见道位 |
| | | 三、正中来——大乘初地至七地 |
| | | 四、偏中至——大乘八地至十地 |
| | | 五、兼中到——最上佛果位 |

以上所说，便是两派不同的大概，至其实证般若的旨趣，却是一样。

至于此宗修行的方便，或看话头，或专默照，直至言语道断，心行处灭，然后豁然开朗，心华发明，直透三关，顿超佛地。这便是此宗行人趣入诸法实相的实际。

此宗虽然重在实证，不立文字，但是对于一切的经教，未尝背道而驰。如先德说：“依文解义，三世佛冤；离经一字，还同魔

说。”又，圭峰禅师说：“诸宗始祖，即是释迦；经是佛经，禅是佛意，诸佛心口，必不相违；诸祖相承，根本是佛亲付。”因为大乘各宗，无论其为教为禅，修行的途径虽异，而其实质，则无不契合法印而证入实相的缘故。

净土宗

在佛教各大乘宗的里面，最能当着晚近一般众生的机根，而获得最普遍的流传的，可是无过于净土的法门了。

净土宗以观佛和念佛的方便，求生净土；修行最为简易，得果最为真切；人人可行，人人可证；乃至一称佛名，一念回向，都可得以往生。在大乘佛教中，可算是特开生面的一宗了。

但是，诸法实相，无相无念，而净土宗的教义，便不外乎从有相有念的方面，以修那观佛念佛的法门，以趣那有形有相的净土，这明明与实相的理体相违。其何以能成为大乘，而契合实相的法印呢？

若根据这一点疑问，以推求此宗的教义，却正可见此宗精神独特的所在，此宗化度众生方便的善巧。这是何以故呢？

原来此宗的立足点，仍不外乎大乘的一实相印上。唯是实相的理体，甚深微妙，非是初学劣根的众生所能信解、所能证入。为欲不分机根，广度群品，所以阿弥陀佛，在无量劫前，就发了无上的慈悲愿力，创造成一个极乐净土，引度众生。使一班未得解脱而求入正道的人，只要至心称念着彼佛的名号，或观念着彼佛和彼土的种种功德庄严殊胜的形相，借着这观念的加行，就可受着彼佛的接引，而往生彼极乐国土。在彼土受无量的增上法乐，种种胜缘的熏习，自然而然的就可以趣入实相，成就佛道。虽最极愚顽的根性，最极下劣的众生，只要一心观念，亦必蒙彼佛的摄引，往生成道。如《观无量寿经》说：

“下品下生者，或有众生，作不善业，五逆十恶，具诸不善。

如此愚人，临命终时，遇善知识，教令称佛；如是具足十念，称南无阿弥陀佛；称佛名故，命终之时，如一念顷，即得往生极乐世界，……观世音，大势至，以大悲音声，为其广说诸法实相。”

由此看来，修行净土法门的人，他能够趣入诸法的实相，乃不必在往生净土的以前，而在未得往生而欲求往生的人，只要至心一向一念，自然受彼佛的威光摄引，生入彼土。既往生已，自然内具深慧利根，外有无量的殊胜缘力，摄引行者，证入实相。所以在佛教各宗中，此宗的修行最为简易，摄机最为普遍，蹊径最为殊胜，远非其余各宗所能比拟。至若论及此宗所趣的果地，便与其他各宗一致同归，趣证实相，而没有丝毫的差别。因此，若论此宗的果德，便是实相的理体；若论此宗的行法，便是由实相而起的方便。如《群疑论》说：

“浅根之人，未能观理，为作色观。深根之人，能观实相，为说无相。”

又说：

“初学之人，创初入道，观行犹昧，未能学深，不可教令作实相观；且教观色，调练其心，后学方成，进修无相。”

所以此宗观佛念佛往生净土的有相有念的法门，无非为普度一切不分善恶的众生，而令趣证实相的方便与捷径罢了。

此宗最重要的修行，便是观佛与念佛。观佛的方法，在《观无量寿经》中有十六观门的说示：

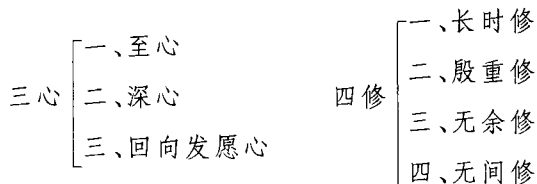
- | | | | |
|--------|--------|--------|--------|
| 一、日想观 | 二、水想观 | 三、地想观 | 四、宝树观 |
| 五、宝池观 | 六、宝楼观 | 七、花座观 | 八、像观 |
| 九、真身观 | 十、观音观 | 十一、势至观 | 十二、普观 |
| 十三、杂想观 | 十四、上辈观 | 十五、中辈观 | 十六、下辈观 |

念佛的方法，在《阿弥陀经》《无量寿经》《般舟三昧经》《鼓音声王经》等数十部经典，莫不明白演说。

若具论往生的行业，依《往生论》说，有五念门：

- 一、礼拜门：身业礼拜阿弥陀佛。
- 二、赞叹门：口业执持彼佛名号，赞叹彼佛。
- 三、作愿门：一心专念，愿毕竟往生彼佛国土。
- 四、观察门：观察彼佛、彼土三种二十九句庄严功德。
- 五、回向门：回向一切苦恼众生，毕竟令得解脱。

虽然此宗的行法，甚为简易，不必勤勇无间，便可以趣生净土，而证入诸法的实相。但是本宗的行者，根有三辈的浅深，机有九品的差别，所以真实修行的人，要不可不发三种之心，起四修之行，以求深入真实的净土，而不致堕在净土的边地疑城胎宫的里面。



至于此宗的果地，依《往生论》说，有三种二十九句庄严功德成就。

- | | | |
|-------------|---|-------------|
| (一)彼佛国土庄严功德 | [| 一、清净功德 |
| | | 二、量功德 |
| | | 三、性功德 |
| | | 四、相功德 |
| | | 五、种种事功德 |
| | | 六、妙色功德 |
| | | 七、触功德 |
| | | 八、水地虚空功德 |
| | | 九、雨功德 |
| | | 十、光明功德 |
| | | 十一、妙声功德 |
| | | 十二、主功德 |
| | | 十三、眷属功德 |
| | | 十四、受用功德 |
| | | 十五、无诸难功德 |
| | | 十六、大义门功德 |
| | | 十七、一切所求满足功德 |

- (二)彼佛庄严功德
- 一、座功德
 - 二、身业功德
 - 三、口业功德
 - 四、心业功德
 - 五、庄严大众功德
 - 六、上首功德
 - 七、主功德
 - 八、不虚作住持功德

- (三)彼菩萨庄严功德
- 一、身不动摇,应化十方,作诸佛事功德
 - 二、于一时中,教化十方,灭除众苦功德
 - 三、于一切世界,广大供养恭敬赞叹诸佛功德
 - 四、普示三宝功德大海,遍令如实解行功德

又,彼论中说:“此三种二十九句庄严功德,应知略说入一法句故。一法句者,即清净句。清净句者,谓真实智慧无为法身故。”《往生论注》说:“真实智慧者,实相智慧也。实相无相,故真智无智也。无为法身者,法性身也。法性寂灭,故法身无相也。”

又说:“广中二十九句,略中一法句,莫非实相也。”

如上所说,可知如来的净土,与诸法的实相,非一非二。又如《入楞伽经》说:

“若不生彼心,是第一义相;报相佛实体,及所化佛相,众生及菩萨,并十方国土,习气法化佛,及作于化佛,是皆一切从阿弥陀国出。”

是则一切诸法、诸法实相,皆出于阿弥陀佛的国土中。就可知净土一宗,深契于大乘的一实法印上。

真言宗

我们都知道佛教各宗的里面,有所谓大乘与小乘。又在大乘各宗的里面,有所谓显教与密教。密教既然属于大乘宗派的范围以内,当然他的教法,是不能外乎一实相印。不过他与显教不同之点,便是显教是释迦牟尼应身佛所说,密教是毗卢遮那法身佛所说。又显教大概是借诸经教以显示实相,密教却不但在教义上开示实相,而且还在事实上表显实相。又凡属于显教的,便是以前所述的各宗;属于密教的,便是此真言一宗。而且此宗所开显实相之处,较之各宗,尤为深切微妙。

此宗表现诸法实相的教法,尤能注重在事修的上。但是此宗的事相,必须经过阿闍梨的传授,又必见诸事实,而不能在纸上详尽之。所以在这篇内,也只能略说此宗的教相。

此宗的旨趣,至为高深,若欲一言以概括全部的教法,便不外乎“阿字本不生”五字。如《大日经》说:

“云何真言教法? 谓阿字门一切诸法本不生故。”

又说:

“真言行者,了知本不生故,即时人法戏论,净若虚空。”

《大日经疏》说:

“阿字本不生者,即是一实境界。一实境者,即是中道。故龙树云:因缘生法亦空、亦假、亦中,又《大论》明三智其实一心中得,此即阿字义也。”

又说:

“觉自心本不生,即是成佛。”

凡密教中的一切教法,无不从此“阿”字发生。又,《大日经疏》亦以阿字为法教之本,为众声之母,为一切字之种子。又,阿字译云无,又云真空,即是般若实相的理体。举凡一切教相事相、种种观行、无量功德,皆是依此而生,皆是直显此义。所以此

宗的法义，便是开显实相的甚深境地。

此宗直显实相深义，而且在事实上，一一表显此种不思议的境界，尤非余宗之所能及。所以此宗直谈即身成佛，就一切的众生事物上，开显法身佛的妙境，所谓“即事而真”，又谓“生佛不二”。又如《大日经疏》说：

“一切众生，色心实相，从本以来，悉是毗卢遮那平等智身；非是得菩提时，强空诸法，使成法界。”

欲知此宗直显一切诸法即是实相的妙理，须明建立此宗法义的三大元素。所谓体大，便是六大的缘起。所谓相大，便是四曼的不离。所谓用大，便是三密的瑜伽。

世间一切万事万物，无非是地、水、火、风、空、识六大的缘起；即出世间的修行，也不离这六大。一切众生，自顶至踵，由内而外，亦皆是此六大所成；而毗卢遮那如来无量佛身，亦无非此六大。所以一切诸法，不离六大；六大法性，周遍法界。又一切法性，无非大日；大日如来，周遍法界。所谓“一切众生，皆是毗卢遮那；一切诸相，无非法王境界”。佛身的六大，与众生的六大，乃至一切诸法的六大，无隔无别。所以当体而论，一切诸法，本皆实相。此即谓之六大缘起。

由此六大缘起所成世出世间一切诸法的现象，即是大三法羯之四种曼荼罗。下自众生，上至如来，悉皆具此四曼的现相，一一含藏实相的功德（即就佛菩萨而言，诸尊相好为大曼荼罗，所持的器物，如刀剑铃杵等。以表示诸尊的誓愿者，为三昧耶曼荼罗，如种子真言。以代表诸尊的记号者，为法曼荼罗。诸尊的动作威仪等，为羯摩曼荼罗。众生界亦可类推）。而此四曼之相，一一又皆无量无边；如来四曼中，亦必具足众生四曼；众生四曼中，亦必具足如来四曼；生佛一如，互相涉入，互相具足。所以当相而论，一切诸法，皆是实相。此即谓之四曼不离。

虽然诸法的当体，本皆实相；当相，皆是实相，然使不借身口意

三密瑜伽的业用，则不能成就实相的究竟。本来一切众生乃至如来，其所以为凡为圣，皆是由于身口意的三业与三密的作用使然。在凡夫，因为三业而造成轮回的业果；在如来，因为三密而成为清净的功德。所以修密教的人，主要是将自己凡夫的三业，转成如来的三密。即是借着观想的功力，将自己的意业，转成如来的意密。借着结手印的功力，将自己的身业，转成如来的身密。借着持咒的功力，将自己的口业，转成如来的口密。不独自己与佛，互相相应摄入；己与众生、众生与佛，亦互相相应摄入。借着这三密瑜伽的妙用，一切众生，皆可成佛；一切国土，可成净土。所以就着业用而论，一切诸法，皆成实相。此即谓之三密瑜伽。

人人本具如来的“六大”的体性，若能借着“三密”修持的业用，自然可立于如来“四曼”的现象上。而“即身成佛”的妙果，何难立致！“当相即道”“即事而真”的妙境，实非空谈。何况此宗一切不思议的真实境界，一一皆可在实修的事相上表现。如上所述，不过其教相的万一罢了。

还有人坛灌顶、诸尊供养、四度仪轨，种种观行、仪式、曼荼罗等，便皆在事相的范围以内，必得阿闍梨的传授方可受学；在文字的上边，有时而不能加以表示。

总之，在各大乘宗中，此宗的教法最为高深，修持最为真切。乃至华严宗所谓“果分不可说”者，而此宗乃直说实相的果分；天台宗所谓“唯佛与佛乃能究竟”者，而此宗乃显示实相的究竟。可见此宗的契合实相法印，最为深切。

戊 行证

若从法性上讲，一切诸法，无非实相；一切有情，本来是佛；本无烦恼，原是菩提。所以也就无惑可断，无行可修，无果可证。

但从众生的现象上讲，谁能免于烦恼结使？谁能立地成佛

而实证般若的实相？在这众生未悟未得解脱的中间，所以佛教内就有无量的方便，使人断惑修道以至于证入。又因在这修行的道上，并不能立刻完全证入实相，也必须经过种种的观行，断去种种的惑障，才能经历种种的阶位，而趣佛果。在这修道的过程中，而欲自了知修行的功力如何？与断惑的浅深如何？那么，对于修行证入的位次，就不可不加以认识。

大乘各宗，因为所弘的教义不同，对于行证的位次，也就各有差别。若欲概括各宗种种不同的行证的说法，而加以分析，却又可以“渐次成佛”与“顿即成佛”两途贯摄之。

先说渐次成佛的行证：

一切迷界的有情，要想趣入觉悟的境界，就非得渐次地断去一切惑障，经过种种行位不可。在各宗内说明渐次成佛的行证位次的，盖不外乎五十一位。而这五十一位，开之便为五十二位，合之便又为四十一位。或又称为三阿僧祇劫。

(十信)	十	住	
五十	十	行	(若开等觉 便成五十二位)
一位	十	回向	(若将十信摄归于十住内,便成四十一位)
	十	地(等觉)	
	佛	果	

各宗修行的位次，不出此数，这便是渐次成佛的行证。

次说顿即成佛的行证：

又一切迷界的有情，莫不具有本来的佛性，不过因为无始以来的迷妄，将本有的佛性遮蔽，致令流转生死，不得解脱。若能一旦将迷妄打破，佛性显现，可以不假渐次的修习，不历一切的行位，现身证悟，一念成道。在各宗内，所谓即身成佛，是心是佛，见性成佛，而不立诸阶位的，这便是顿即成佛的行证。

先德说：“诸大乘宗，显道无异。”各宗的教义，既同契于一实相

上,何以各宗的行证,却又有渐次成佛与顿即成佛的差别呢?

原来二者看虽不同,其实却仍是一样。

诸法,有就体而言的,有就相为言的;有说其真谛的,有说其俗谛的。若就体言,不生不灭,无凡无圣;心佛一如,迷悟不二;生死即是涅槃,烦恼即是菩提。此又谓之真谛,即是直接的显扬诸法的实相。若就相言,因缘幻现,生灭宛然;迷悟殊途,凡圣隔历;须经多种的熏修,才能遣迷证道。此又谓之俗谛,即是间接的显扬诸法的实相。从真谛上立教,所以一念成佛;从俗谛上立教,必经三祇修行。大乘各宗,都是从这实相的两方面着手。实则体不离相,相不离体;真谛不外俗谛,俗谛不外真谛;各宗的行证,都发生于此二者上,其实又皆不出一实相上。今复本此二义,以略说各宗的行证。

法相宗

在此宗的教义上,就已广说诸法的现象名数;因为此宗从法的相上立教,亦以此故而称相宗。从法的相上,以观悟界,便见如来的福智巍巍,高出三界。以观迷界,便见众生的障惑缠缚,沉沦难拔。迷悟悬殊,生佛遥隔,所以欲从凡夫以进趣于佛地,非可立致,必须经过三阿僧祇劫的修持、四十一位的行证,才能跻于大觉的果位。

又此四十一位,更区分之,则为五位:

初,资粮位:发增上心,修行“三学”“六度”等,为入道之资粮,此又名顺解脱分。十住、十行、十回向属之。

次,加行位:于十回向之满心,第十法界无量回向位上,修习暖、顶、忍、世第一法之四善根,为进趣第三通达位乃至证入真如实相的方便加行,此又名为顺抉择分。

修行至此,是为第一阿僧祇劫。

三、通达位:即是十地之初——欢喜地。于此位照见真理,

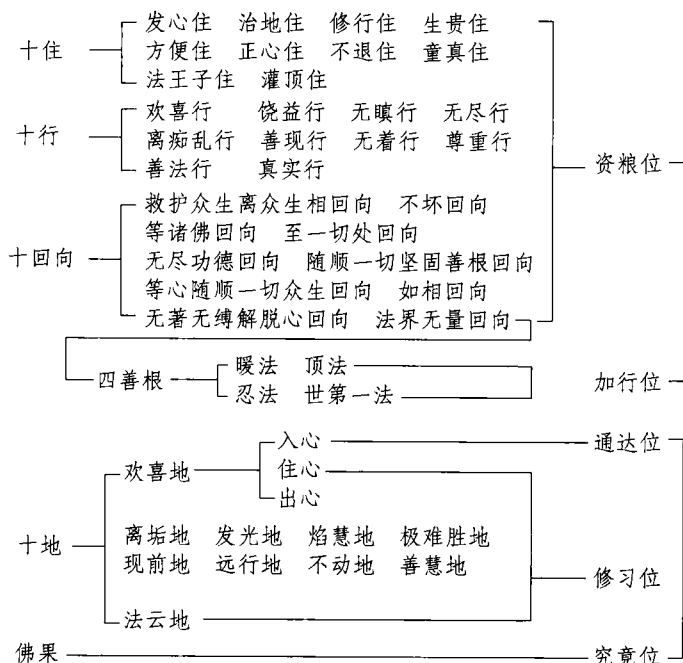
证无漏智，而体会唯识的实性，此又名为见道。

四、修习位：更以见道所见之理，而数数修习之，此又名为修道。从初地至第十地属之。

又从初地至第七地，是为第二阿僧祇劫。

五、究竟位：五智圆明，实证于真如实相，成大菩提，此又名为无学道；是为佛果妙觉之位。

至此，为第三阿僧祇劫，功行遂乃于此圆成。



又此宗所断的障惑，有烦恼、所知二障。

烦恼障，依我执为根本，而起百二十八根本烦恼，及彼等流诸随烦恼；扰恼有情身心，而使轮回生死，永障涅槃，名烦恼障。

所知障，依法执为根本；此头数亦与烦恼障同，能使有情所知颠倒，而迷失真理，永障菩提，名所知障。

又此二障，各有“分别起”与“俱生起”之二种。由邪师、邪

教、邪思惟等后天养成的障惑，谓之“分别起”。与生俱起之先天所具的障惑，与前六识或七识而俱起者，谓之“俱生起”。

又此二障，现起于外表，发而为状态者，谓之现行。二障之根本蕴藏于内者，谓之种子。虽断其种子，而障惑之气分，犹缕缕难除者，谓之习气。

此二种二障之现行、种子、习气，直至佛果，乃能断舍净尽。今复将此宗断惑的次第，列表如次：

分别起二障	[现行—地前伏(三贤渐伏 四善根顿伏)			
		种子—初地顿断			
		习气—地地渐舍 十地尽			
俱生起二障	[烦恼障	[现行— [与 前六识俱起—初地顿伏(地前渐伏)	
				与 第七识俱起—七地顿伏(初地渐伏)	
		种子—与 前六、第七识俱起—十地顿断			
		习气—与 前六、第七识俱起—佛果永舍			
		所知障	[现行	与 前六识俱起—八地永伏(地前渐伏)
					与 第七识俱起—十地之住位永伏
种子—与 前六、第七识俱起—十地永断					
习气—与 前七、第七识俱起—佛果永舍					

从迷界的凡夫，而欲进至佛界，必须经过如上的行位与断惑。这便是此宗趣入实相的行证。

三论宗

此宗直说，一切有情，本来成佛；六道众生，本自空寂；无迷无悟，无成不成；形相寂灭，言行无寄。所以自此宗的教义上说，并不能说有什么修行断惑乃至种种的阶位，因为此宗是就法的体上而立教的。

又此宗虽建立于真谛的上面，泯绝一切，但是因缘诸法，何由安立？诸有众生，何由解脱？所以此宗乃复不坏假名而说实

相，不动真际以立诸法。如《涅槃经》说：“唯一真谛，方便说二。”因之建立真俗二谛，以摄一切。

依真谛故，直说一切诸法，非有非无；一切众生，本来是佛；体性空寂，无行无证。

依俗谛故，仍然是由修行而证道，由妄尽而还源。所以此宗，也就建立五十二位的行证：

十信	伏见一处住地	
十解	断见一处住地尽	证人我解
	伏欲爱住地	
十行	伏色爱住地	
十回向	伏有爱住地	
十地	初地初心	断四住地尽
	断十重无明	
等觉		
佛果		

如《中论疏》说：

“若心无生，则无所依，离一切缚，即便得中道故。五十二贤圣，皆就无生观内分其阶级。”

如上所说，心无生则无所依，离一切缚而得中道者，即是依真谛的说法。五十二贤圣，皆就无生观内分其阶级，即是依俗谛的说法。此宗趣证实相的行证，就不外依此二谛而立教。

天台宗

天台宗将如来所说的一切教法，别为“藏”“通”“别”“圆”的四教。而以四教中的圆教，为一宗实质的所在；此外“藏”“通”“别”三教，皆是此宗对于他宗教法的称谓。所以若就此宗的行证而论，就得要撇开藏、通、别的三教，而独举圆教中的行证。

在四教中，圆教之所以不同余教的，因为藏通别三教，乃是

小乘，声、缘、菩的三乘教，大乘教的综合。唯有圆教，却是一乘教，或称为佛乘教。直说三法无差，一切皆如，诸法即是实相，众生本来成佛的妙义。而在修道的过程上，就有所谓“六即成佛”的教法。又在这六即佛位的当中，复含摄着八种位次的行证。

六即，乃是顿即成佛的说法。即谓一切众生，皆即是佛；随其阶位，说有六种即佛之义。

一、理即：一色一香，无非中道，凡夫理性，与佛均等，谓之理即。

二、名字即：或由讲习，或由经卷，闻知一实菩提之道；于诸佛法中，一切名字，通达解了，谓之名字即。

三、观行即：更进而依教修行，心观明了，理慧相应，修习五品观行（随喜、读诵、说法，兼行六度，正行六度），谓之观行即。

四、相似即：由此更进而得有六根清净之德，入十信位，发相似无漏的观行，谓之相似即。

五、分证即：更由相似的观力，启发真智，入于十住、十行、十回向、十地、等觉的位次，渐次断破无明，分证中道实相，谓之分证即。

六、究竟即：趣最胜果，成最上觉，果德圆极，名究竟即。

如上六即，又称六佛：一者理佛，六道众生具有佛性属之。二、名字佛，能解佛法名字者属之。三、观行佛，修诸佛法之观行者属之。四、相似佛，入十信位发相似无漏者属之。五、分证佛，十住乃至等觉菩萨属之。六、究竟佛，大觉佛果属之。一切有情，无非是佛；十界众生，悉具六即。因为此宗的教旨，安立于圆融无碍的上面，如是六即教义，便是无碍成佛的行证。

六种即佛，虽是此宗顿即成佛的说法，而在此六即的里面，又包含有五品、十信、十住、十行、十回向、十地、等觉、妙觉的八种位次。而此八种位次，却又是五十一位所开出，所以此宗的行证，亦未尝超越于渐次断证的事实与阶位。

通教	初地	—— 乾慧地	—— 外凡
	二地	—— 性地	—— 内凡
	三地	—— 八人地	—— 初果向
	四地	—— 见地	—— 初果
	五地	—— 薄地	—— 二果
	六地	—— 离欲地	—— 三果
	七地	—— 已办地	—— 四果
	八地	—— 支佛地	—— 缘觉
	九地	—— 菩萨地	—— 菩萨
	十地	—— 佛地	—— 佛
别教	十信	—— 伏见修	—— 外凡位
	十住	—— 断见修习气并少分尘沙	} —— 内凡位
	十行	—— 断尘沙	
	十回向	—— 伏无明	
	十地	} —— 断无明	—— 分圣位
	十等觉		
妙觉	—— 断无明	—— 极圣位	

华严宗

若将华严宗修道的行证以比况天台宗，那就颇有许多类似之处可得而言。如天台立有四教，华严亦说有五教。天台以自宗的教义安立于圆教的上面，以高出于其余的三教；亦如华严之以自宗的教义安立于圆教一乘的上面，以高出于其余的四教。故今就华严宗内，先复略说“小”“始”“终”“顿”四教中的行证，次复详举“圆教”的行证。

小始终顿四教，仍不过是小乘、三乘、大乘教的变称。各教中行证的位次，略说如次，详可类推：

小乘教——如《俱舍》《成实》等小乘论中所明

始教 { 二乘
 { 菩萨 { 三乘共十地(约回心机)
 { 五十一位(约直进机)

终教——如《楞伽经》《起信论》等所明

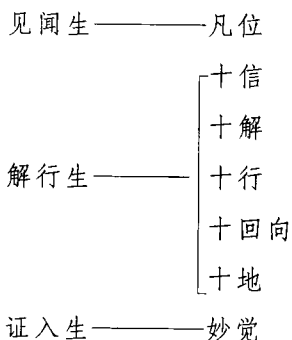
顿教——不立行位之相

至于圆教，宣说一即一切、圆融无碍、相即相入的法门。圆教的修行，便是一多无碍、久暂互融、一行一切行、一证一切证，是为此宗的根本要义。

此宗虽以圆融的教法，导诸众生，若欲正说此宗的行证，却又可分为圆融、行布的二门。

初，圆融门，即是圆融即入的行证。就其体言，便是本来自性清净法身；所谓不断而断、不证而证。就其用言，便是事事无碍，主伴具足；所谓一断一切断、一证一切证。在行位上，行行相即，位位相入，因果不二，信满成佛。在时量上，一念即多劫，多劫即一念；念即融即，长短即入。这便是由圆融门而顿即成佛的行证。

次，行布门，即是次第差别的行证。此又分为寄显说与三生说的二义：寄显于余经中所说的三乘断证的教法，是为寄显说。就“见闻”“解行”“证入”的三生，以说其断证之道，是为三生说。就中尤以三生断证的说法，为此一家不共的极谈。初，见闻生，乃是由于过去闻说一乘妙法，而种解脱善根的位次。次，解行生，于现在开圆解、修圆行，由十信以至十地满位的位次。三、证入生，于当来证入妙觉佛果的位次。又于见闻生中，未有断证；解行生中，渐次断证；证入生中，一断一切断，一证一切证。虽是无碍的证入，却还是渐次的修断。又即以此三生的位次而论，仍不外乎五十一位的行相，这便是由行布门而渐次成佛的行证。



又此宗说：“圆融不碍行布，行布不碍圆融；一念不妨三祇，三祇即是一念。”虽同说有“圆融”“行布”二门的行相，虽并举有“渐次成佛”与“顿即成佛”的行证，而其归结，却仍是圆融贯摄，无碍即入。这便是此宗对于行证说法的殊胜所在。

禅宗

假如向那些禅门的大德，而叩以本宗的行证，那所得的答案，必然是一阵呵斥，或者是一个默不置答。这是何以故呢？

在禅门这条修行的途径上，本来不可以言说表示；所谓不许你开口，开口便错；不许你动念，动念即乖。因为一切的言语思念，都不能离诸吾人的情见；而实相的理体，却又超出乎情见的以外。所以人们的言语思念，皆不能表显实相上的行证；而与般若实相，乃有格格不入之势。因此禅门历来祖师度人的教法，便是“实修实证，不立文字”。而禅宗行者修行证入的分齐，也便是“如人饮水，冷暖自知”。所以若问此宗行证的位次如何，那就有不容在言说上表示之处。

此宗行证的位次，虽不可说，至于此宗修行渐顿的程度，古德也还说过，所谓“直指人心，见性成佛”，又谓“言虑泯绝，不立阶位”。

可知此宗的修行，乃是一超直入，而不经一切的行位的。历来大德在判教的上面，称此宗的顿教，便是因为此宗的修行顿即，而直接显示诸法实相之故。

在各宗的里面，唯三论与禅，独标真谛，直显般若的理体。而在这两宗之内，三论宗的教法，尚可借诸经论说示；至此宗的行证，则必须于实际上体会。所以三论又或称为观照般若之教，而此宗又或称为实相般若之教。

净土宗

净土宗修行,虽然不拣根机,无论五逆十恶的人,闻名信受,皆可往生;在这人人可行、人人可证的法门的行证上,但也还有种种的差别,可得而言。

本来此宗的因行,便是观佛与念佛;所欲达到的,便是往生净土。而最后的果位,便是成佛。从此土修行以至于往生,是一段落;从生入彼土以至于成佛,又是一段落。因为往生之后,即有无量胜缘,使行者自然增进,至于佛地。既然往生,成佛自不成问题。所以在此宗的行者,所侧重的,却专在于净土的往生。因此之故,而称净土宗。

净土往生,原不像他宗有所谓五十一位的行证。但依经论所载,却还有三辈九品的阶位。三辈往生,开之则为九品。

(一)上品上生

生因:具三种心或复慈心不杀,具诸戒行,乃至读诵大乘方等经典,修行六念,回向发愿,具此功德往生彼国。

生相:阿弥陀佛、观世音、大势至、无数化佛菩萨、比丘声闻、诸天大众现七宝宫殿,持金刚台,放大光明,授手迎接。

既生:如弹指顷往生彼国,霎时见佛闻法,即悟无生法忍。须臾遍事十方诸佛,次第授记,得无量陀罗尼门。

(二)上品中生

生因:善解义趣,于第一义心不惊动,深信因果,不谤大乘。以此功德,回向愿生。

生相:临命终时,阿弥陀佛与观音、势至、无量大众持紫金台授手迎接。

既生:如一念顷即生彼国,经宿花开,见佛闻法,七日得不退转,遍事十方诸佛,经一小劫得无生忍,现前授记。

(三)上品下生

生因：亦信因果，不谤大乘，发无上道心，回向愿生。

生相：临命终时，彼佛、二菩萨等持金莲花，化五百化佛来迎。

既生：往生宝池，一日花开，七日见佛，三七日乃闻诸妙法，然后遍事诸佛，经三小劫住欢喜地。

(以上三品，又称上辈生者，系明大乘机根众生往生之相)

(四)中品上生

生因：受持五、八诸戒，无诸过患，以此善根回向愿生。

生相：临命终时，阿弥陀佛与诸比丘众放光说法，赞叹出家，花台迎往。

既生：未举头顷即得往生，莲花寻开，闻四谛法，即得阿罗汉道。

(五)中品中生

生因：一日一夜持八斋戒或沙弥戒，或具足戒，威仪无缺，回向愿生。

生相：临命终时，阿弥陀佛与诸眷属放光持花来迎。

既生：生彼宝池，七日花开，见佛闻法，得须陀洹，经半劫已成阿罗汉。

(六)中品下生

生因：孝养父母，行世仁慈，临终闻净土事，及彼佛本愿。

生相：命终即生彼土。

既生：生经七日，遇观音、势至，闻法欢喜，经一小劫成阿罗汉。

(以上三品，又称中辈生者，系明二乘机根众生往生之相)

(七)下品上生

生因：造众恶业，无有惭愧，临终闻赞十二部经首题名字，又遇智者教念阿弥陀佛。

生相：临终，彼佛遣化佛、化观音势至来迎。

既生：经七七日花开，观音、势至放光为说十二部经，经十小

劫得入初地。

(八)下品中生

生因：毁犯诸戒，应堕地狱，临命终时地狱众火俱至，遇善知识为说阿弥陀佛威德光明等等。

生相：于是狱火化为凉风吹诸天花，花上有化佛菩萨来迎。

既生：生经六劫莲花乃开，观音、势至为说经法，应时即发无上道心。

(九)下品下生

生因：造诸恶业，应堕恶道，临终苦逼，善友告令具足十念称南无阿弥陀佛。

生相：命终见金莲花，犹如日轮，霎时往生。

既生：生满十二大劫莲花方开，观音、势至为说妙法及灭罪法，应时即发菩提之心。

(以上三品，又称下辈生者，系明造恶众生往生之相)

虽开为九品，尚不过是略举往生的等级；若广说之，便有九九八十一品，乃至无量数品的位次。

此外尚有以疑惑心修习净业者，所生之处便是净土的边地疑城胎宫的里面。虽然也有七宝宫殿、自然衣食等等的依报，但于五百岁中不能见佛闻法。此又较诸下品往生的行位，更逊一筹。

以上所说，乃是由修行以至往生的行证，而非是由修行以至成佛的行证。由往生而成佛，其行证自是顿即。至由修行而趣求往生，也就可不经多生，而速疾趣入。所以此宗虽是间接的显示诸法实相，而实是顿即成佛的行证。

真言宗

此宗直显诸法实相，开示即身成佛之教。如说“父母所生身，速证大觉位”。建立三种成佛之义，以明一宗行证的阶段。

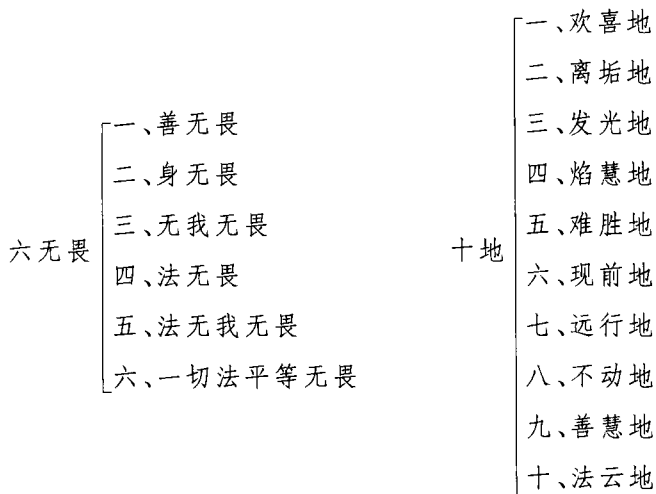
三种成佛者：

一、理具成佛，谓一切众生的身心，即是金胎两部的本体。所谓胎藏界的理体、金刚界的智德，于凡夫中，本来具足。众生与佛，同一法性，此即谓之理具成佛。

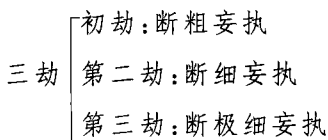
二、加持成佛，谓众生既具本觉的功德，复以修习瑜伽之故，与诸佛相互感应；而此三密加持，遂成即身成佛的妙行。依此妙行，以开显众生本有的果德，此即谓之加持成佛。

三、显得成佛，谓修行成满，证入无上的悉地，本来具足的理智万德，至此完全开显，此又谓之显得成佛。

又此三种成佛，亦可以本有、修生二门约言之：理具成佛，即谓人人具有本来之佛体，属本有门。加持成佛与显得成佛，即谓三密加持，显发真如本性的一切万德秘藏，此均属之修生门。依本有门，即是显示实相的真谛；发心即到，不历阶位。依修生门，便又是显示实相的俗谛；从本不生中，假立行位。

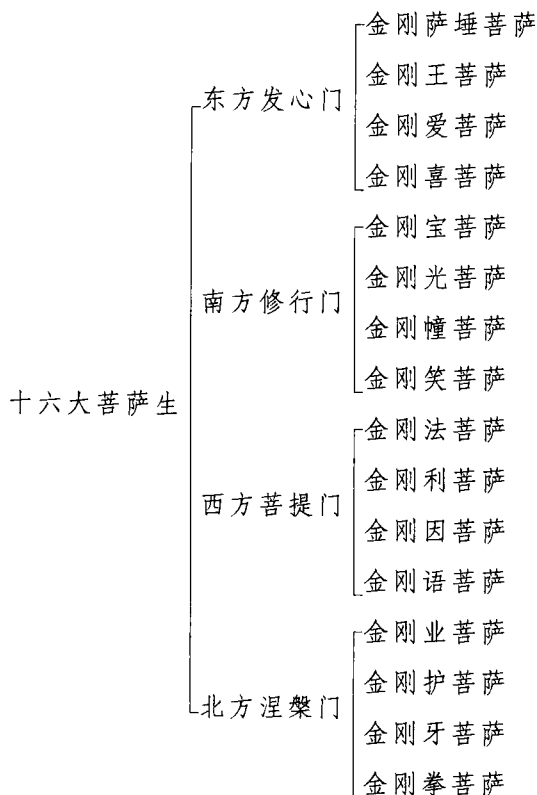


（又此十地，即是表示菩提心十转开明的功德。地地具有十波罗蜜，位位具足理智的万德而无有高下）



至说此宗的行证阶位，虽从因至果，皆不外乎显佛的境界，但表德有分满，内证有差别，不得不在无阶级上，假分阶级。故依《大日经》，说有“六无畏”“十地”“三劫”的位次，以示此宗行证的阶段。

又古德常谓“入真言门，便登初地”，故此宗修行，一超直入。如《金刚顶经》所谓“地前不立位次，地上立十六大菩萨位”。此十六大士的内证，即是吾人自心本具的佛性，亦即阿閼、宝生、弥陀、释迦之四德，亦即大日如来之德。吾人若将此十六大菩萨的秘德，完全开发，即能立即成就佛果，而现身显证于诸法的实相。



至就断惑而言，此宗所说，与显教各宗所谈，却又大大不同。显教各宗，因就众生的情见，而说有染净的分别；认一切烦恼妄惑，有断除的必要；故又称为情有断，亦称为过患断。至于此宗，

直显实相的当体，生佛一如，理本一味，而无有染净的差别；由于菩提心的开发，一切烦恼，即无不转为一切功德；此又称为理无断，亦称为功德断。显密二教断证的关键，即在此处。

己 果位

如前所述各宗的行证，虽有渐次与顿即的差别，至其趣入的果位，却同即于实相的理体。于此，若问各宗所趣的果位如何？那就有如《起信论》说：“唯佛能知。”又《法华经》说：“唯佛与佛，乃能究竟诸法实相。”《法华论》说：“谓如来能见能证真如法身，凡夫不见故。”由此看来，可知如来的果地，原是不共凡夫；各宗所显的实相境界，可就有难以说示之势了。

甚深的佛地，虽不可说，但是为欲开导一切有情，使众生知所欣趣，因此如来在一切的经论上，也就开一甚深微细的实相。而粗说有依正的二果：所谓正报，便是佛身；依报，便是佛土。大乘各宗说示如来的果地，便可以这身、土二者概括之。

佛有三身：一者法身，二者报身，三者化身。或又名为自性身、受用身、变化身。此三身者，法身为觉体，报身为觉相，化身为觉用。法身唯佛能知，又名佛所见身。报身菩萨所见，又名菩萨所见身。化身凡夫可见，又名凡夫所见身。

佛身	}	法身——自性身——佛所见身——（唯佛能知）
		报身——受用身——菩萨所见身——（菩萨见之）
		化身——变化身——凡夫所见身——（凡夫能见）

佛身之说，不出三身；但此三身的名数，颇有开合的差异，或立为二身，或又说为四身、五身，乃至十身。说虽有别，却皆以三身为本位。

因有佛身，即有佛土。法身所居的，即法性土。报身所居，即是报土。化身所居，即是化土。或又名为自性土、受用土、变

化土。

佛土	{	法性土——自性土——(法身所居)
		报土——受用土——(报身所居)
		化土——变化土——(化身所居)

佛土亦有多种开合的说法不同，而亦以三土为本位。

如上所举的三身三土，便是各宗所显的如来果地的通途。大乘各宗的行证，既然同是趣入诸法的实相，其所显示的佛地，当然也是平等一味，而没有高下优劣的差别。不过因为各宗的教义，系从实相的各方面而发挥，因之各宗所显的果位，也就有种种不同的说法。

如次，便是历举大乘各宗所显的果地。

法相宗

此宗说示唯识的教义，以进趣于转识成智的果位；转变有漏的心识，而为无漏的实智。转第八识而为大圆镜智，转第七识而为平等性智，转第六识而为妙观察智，转前五识而为成所作智，此所谓四智心品。即依此四智，以显说如来的身土果位。

此四智心品，如《成唯识论》说：

“一、大圆镜智相应心品：谓此心品性相清净，离诸杂染，纯净圆德，现种依持；能现能生身土智影，无间无断，穷未来际；如大圆镜，现众色像。

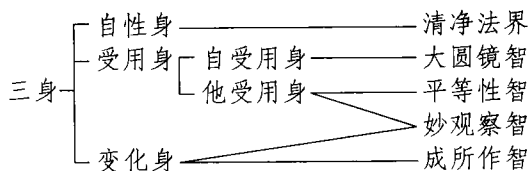
“二、平等性智相应心品：谓此心品观一切法，自他有情，悉皆平等，大慈悲等；随诸有情所乐，示现受用身土，影像差别。

“三、妙观察智相应心品：谓此心品善观诸法自相共相，无碍而转；摄持无量总持定门，及所发生功德珍宝；雨大法雨，断一切疑；令诸有情，皆获利乐。

“四、成所作智相应心品：谓此心品为欲利乐诸有情故，普于十方，示现种种变化三业，成本愿力所应作事。”

由此四智圆满，而证入涅槃的妙境。涅槃有四：一、本来自性清净涅槃；二、有余涅槃；三、无余涅槃；四、无住处涅槃。如是四种涅槃，总名清净法界；唯净无漏，微妙甚深，自内证故。

此清净法界，合以上四智心品，又称五法。此宗说示如来的三身妙果，复依此五法以为开显。如《成唯识论》举有二师的解说，而以第二师说为正义。所谓“清净法界，是自性身。大圆镜智，是自受用。平等性智，是他受用。成所作智，是变化身。妙观察智，是说法断疑智，并摄于他受用、变化二身。”



既有佛身，当有佛土。此宗说示如来的净土，亦有三类：一、法性土，为自性身的所依。即是真如的理体，非是色摄，形量大小，不可称说；譬如虚空，遍一切处。二、受用土，为受用身所依。此有二种：一为自受用身所依，是自受用土。此土乃大圆镜智相应的净识，周圆无际，众宝庄严，能依身量，遍一切处。二为他受用身所依，是他受用土。此土乃由平等性智大慈悲力所成，为利他无垢纯净的佛土，能依身量，亦无定限。三、变化土，为变化身的所依。此土乃由成事智大慈悲力所成，随诸有情，化为佛土，或净或秽，或大或小，能依身量，亦无定限。

三论宗

在此宗的教义上，便是直显如来实相的理体；一切万法，本自寂灭；何况如来的果地，更自空不可得。如《中观论·如来品》说：

“如来所有性，即是世间性；如来无有性，世间亦无性。”

如是如来亦非实有，更何有如来的身土可言！所谓“一切所有，皆是戏论”，如来的身土，亦复如是。

但在此宗为以方便说法，复立有真俗二谛。就真谛上，本来是无相无说，但为开立方便，就俗谛上，也还有如来的身土可言。所以在《智度论》中，也说有真身、应身的二身，或说有法身、生身的二身。在《大乘玄论》上，亦说有三种佛身与三种佛土。

天台宗

此宗说示三谛圆融的妙理，其所显示的如来的果地，亦复三身互融，三土相摄；三即是一，一即是三；不一不异，不相隔历。

先说此宗所立的三身：

一者，法身，乃法性本有的理体。竖穷三世，横极十方；有佛无佛，无不遍满，此又名为毗卢遮那如来。如《法华文句》所谓“有佛无佛，性相常然”，即是此身。

二者，报身，即是契合法身如来的大觉智相。法身无限，报身亦无限，此又称为卢舍那佛。所谓“以如如境，契如如智”，即是此身。

三者，应身，即是大觉的外用。应现成道，化益众生，此即释迦如来。所谓“和于功德法身，处处应现，八相成道，转妙法轮”，即是此身。

如上三身，即是理、智、悲的三德。配之三谛：法身为中谛，报身为空谛，应身为假谛。三谛圆具而融通，三身无碍而相即。此三身中，举其一身，即摄余二；举一法身，即具有报应的二身；举一应身，即具有法报的二身。如《法华经》说：

“微妙净法身，具相三十二。”

又说：

“我成佛以来，甚大久远，寿命无量阿僧祇劫，常住不灭。”

如是法身之中，具有三十二应身的相好；释迦牟尼佛，亦复

具有法报的理智。可知法身以外无报应，应身以外无法报；三身即一，可以类推。

佛身	法身—中谛—理德—毗卢遮那佛	即一佛身
	报身—空谛—智德—卢舍那佛	
	应身—假谛—悲德—释迦牟尼佛	

更由佛身而推至佛土，亦复如是。一切如来的法报应土，互相融即，无一非是实相如如的境界。

佛土	同居土	即一佛土
	方便有余土	
	实报土——报土	
	寂光土——法性土	

又此宗概括如来一切的教法，别为藏、通、别、圆的四教。而在四教的里面，所显如来的身土，便各有所不同。如藏教所说的果位，便是劣应身土；通教所说的果位，便是胜应身土；别教所说的果位，便是报身报土；圆教所说的果位，便是圆具法、报、应的三身三土。

藏教佛——劣应身、同居土

通教佛——胜应身、方便有余土

别教佛——报身、实报土

圆教佛	劣应身、同居土	应身、应土
	胜应身、方便有余土	
	报身、实报土	
	法身、寂光土	

此宗建立于四教中的圆教的上面，因之所显的果位，便是三身圆具、三土融即的一实相境。

华严宗

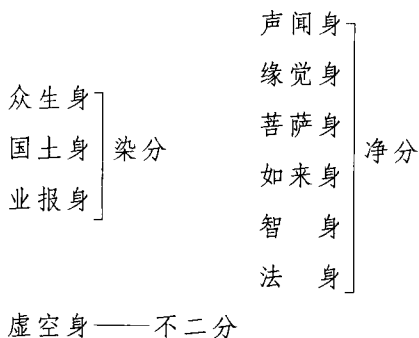
此宗与天台同立于圆教的地位；但天台说示三身融即的妙理，

此宗却开显十身圆具的极谈。从竖的方面，直说一切众生国土乃至法身虚空，无非佛身，此又谓之“融三世间的十身”，或又称为“解境十佛”。从横的方面，便说如来有菩提身、愿身等等的十身，此又谓之“佛具十身”，或又称为“行境十佛”。

解境十佛，如《华严经·十地品》说：

“此菩萨知众生身、国土身、业报身、声闻身、独觉身、菩萨身、如来身、智身、法身、虚空身。此菩萨知诸众生心之所乐，能以众生身作自身，亦作国土身、业报身，乃至虚空身。又知众生心之所乐，能以国土身作自身，亦作众生身、业报身，乃至虚空身。又知众生心之所乐，能以业报身作自身，亦作众生身、国土身，乃至虚空身。又知众生心之所乐，能以自身作众生身、国土身，乃至虚空身。随诸众生所乐不同，则于此身，现如是形。”

此宗开示如来性海如实的法门，因之对于一切山河草木、鸟兽虫鱼、迷界悟界、有情无情，无一法而非佛身；融三世间，皆是佛境，因之又称为融三世间的十身。



从解境十佛的“如来身”内，复又开立十种佛身，此又称为“佛具十身”。如《华严经·十地品》说：

“此菩萨知如来身有菩提身、愿身、化身、力持身、相好庄严身、威势身、意生身、礼德身、法身、智身。”

又《华严经·离世间品》说：

“佛子，菩萨摩訶萨说十种佛。何等为十？所谓成正觉佛、

愿佛、业报佛、住持佛、涅槃佛、法界佛、心佛、三昧佛、本性佛、随乐佛，是为十佛。”

如是十身具足的毗卢遮那，亦复摄于三种佛身。

菩提身——成正觉佛	化身
愿身——愿佛	
力持身——住持佛	
化身——涅槃佛	
意生身——随乐佛	报身
威势身——心佛	
相好身——业报佛	
福德身——三昧佛	
智身——本性佛	法身
法身——法界佛	

是则三身圆融，不出一身；通摄三种世间，圆具十种佛身，周遍法界，圆融无碍，此即本宗所显的佛身之说。

十身具足的如来境界，圆融自在，言虑无寄；若寄言显之，可分三类：

一、莲花藏世界，即是圆具十身的法佛所居。众宝庄严，重重无尽，主伴具足，无碍圆融，帝网重重，无尽的佛国，皆此界属。

二、十重世界，一切圆满无边的十重净土，皆属此界。

三、杂类世界，无量的杂类世界，尽于虚空，遍满法界，互不相碍，即为此界。

此三世界，并是毗卢遮那十身摄化的境界。在此宗三生行证的上面，见闻生所感见的，便是杂类世界。解行生所感见的，即是十重世界。证入生所见的，便是莲花藏世界。虽是随机而见有迷悟的分别，实则唯是一大法界，纯净无垢，圆满自在，所谓为华藏庄严世界。

禅宗

此宗对于一切的法义，尚不可以言语文字加以解答，何况如来的果地！苟非于般若实相有所体会，焉能明了此宗所显的半点。如《五灯会元》所载：

有人问德山和尚曰：如何是佛？德山答曰：佛是西天老比丘。彼又曰：释迦老子是干屎橛。

有人问道诠禅师：如何是佛？道诠答曰：待得雪消后，自然春到来。

有人问法华和尚：如何是佛？和尚应言：独坐五峰前。

又有人参洞山守初禅师，亦发此问。禅师应声：麻三斤。

试问以上几个话头，能否参悟？否则，还须于真实的性分上用工夫。因为此宗站在彻底真空的上面，言语道断，心行处灭，就连所谓如来的果位，也就悉归空寂，无说可说。

净土宗

此宗行者的期望，便是往生净土，而非如各宗直接期于成佛的可比。因之论各宗的果位而至于此宗，就可径说往生净土的依正，而不必去数说成佛的果位。

往生极乐有无量的果报，如《无量寿》《阿弥陀》等数十部净土经典，无不详说。在正报的上面，便有种种的神通智慧；在依报的上面，更有无量的功德庄严。概括言之，就有所谓“三种二十九句殊胜功德”，如前已述。

至于往生者所见的如来、所生的净土，古今异说颇多。或称为报身报土，或称为报化身土，或称为具足三身三土，或称为法报身土。但今彝考经论，证诸圣教，在地前往生的众生，即生变化土，见变化身；登地以上的菩萨，生他受用土，见他受用身；至于自性身土、自受用身土，便是彼佛自身的理智，非余所知。

真言宗

在各宗的里面，多就凡夫的因位，以说明一切诸法，乃至所谓显教最高的华严，亦有“因分可说，果分不可说”之叹；哪知此真言一宗，却大超出于此范围。

此宗一切的教相、事相，无一不从佛地上安立，无一不是宣说如来的果位，更无一不是显示法身佛的真实境界。

今先就此宗所说的四种法身而论：

一、自性法身。理智法性，具足常住，为法尔恒常说法的法身。

二、受用法身。此又有二：自受法乐，名自受用法身；为十地菩萨而显现，名他受用法身。

三、变化法身。为示现八相，传说内证的法身。

四、等流法身。随一切天人鬼畜、六道含灵，示现同类的身形，而随流化度，皆是法尔的作用，即名等流法身。

此外或又加立法界身，合为五种法身。法界身，即是六大的体性。法身如来，具此六大；六大的体性，周遍法界；如来的法身，亦遍法界，因之此身名法界身。

如上五种法身，悉是大日如来一大法身；十方三世诸佛菩萨、天龙鬼神、有情无情，悉是此毗卢遮那的法身所摄。

在此宗的教义上，所谓六大，即是大日法身的当体。四曼，即是大日法身的当相。三密，即是大日法身的业用。金胎两部曼荼罗尘数诸尊，悉是大日如来法身显现。此如古德所说：“一切众生，皆是毗卢遮那。”

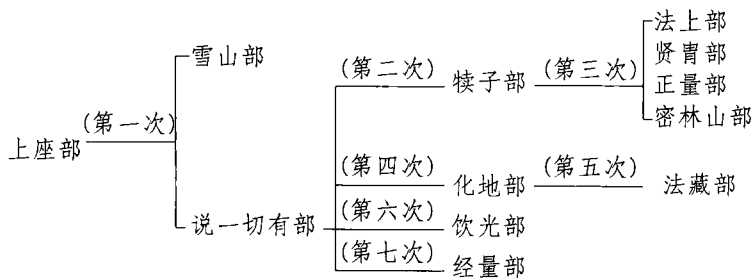
至于此宗所说的佛土，虽分有密严净土、十方净土、诸天修罗宫三类，随分显现，其实皆一大日如来的净土。此又如古德所说：“一切国土，悉是觉王境界。”

此宗所显的果地，略说如上；若广言之，便可广摄此宗一切的言教，因为此宗的教法，完全建立于如来的果地上。

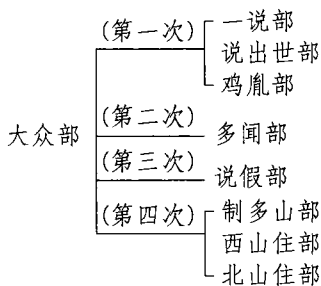
第二章 小乘各宗述要

甲 历史

大乘各宗，略如上述。我现在要转而与诸同学，研究小乘各宗的教法了。在如来一代时教的里面，第二时中所说的阿舍部的经教，那便是小乘教的根据。迨至佛灭度后，迦叶、阿难等五百尊者，在七叶窟中，结集三藏圣教；同时窟外大众，亦诵出五种法藏，是为第一次的遗教结集。小乘教典，于以成立。而上座、大众两部，亦于小乘教中，各立门庭；但在佛灭后一百年间，于教义上，仍是一味和合，未有争执。直至一百年后，因着吠舍离国的十非法事和大天五事的诤论，于是上座、大众二部，显然分裂，不复相容。自此以后，上座部又经过七次的分裂，而成为十一部；大众部又经过四次的分裂，而成为九部。至佛灭后四五百年间，就成了小乘二十部的派别。



若论当时印土佛教的状况，即为小乘教的全盛时代。考诸世友尊者的《异部宗轮论》中，便可以得当时二十部的概要。但是未几何时，此二十部又分裂而为五百部。此后更义学纷纭，渐至衰微。



直至佛灭后九百年初，世亲尊者，出自经部，造《俱舍论》。又九百年中，诃梨跋摩尊者，出自有宗，造《成实论》。因着这二部论典的传播，而形成俱舍、成实的二宗，并由印度而传至中土。小乘教中的传持最远、教理最完的，便只是这俱舍、成实的二宗了。

如次，便是略举二宗的历史。

俱舍宗

当佛灭后五百年初，世友等五百尊者，在迦湿弥罗城，结集了小乘有部三藏。所谓“初集十万颂以释经藏，次造十万颂以释律藏，后造十万颂以释论藏”。此中所谓论藏十万颂，便是《大毗婆沙论》，集《发智》《六足》等论的大成，为有部最精要的典籍。结集既成，刻石立誓，只许传于本国，而不令流出外邦。其郑重守持的情况，已可想见。

迨至九百年初，健驮罗国，有世亲尊者，初习有宗，后归经部。为欲于有宗的教旨，加以深切的研究而定取舍，于是潜名复往迦湿弥罗，时历四载，博通有部三藏；又复屡以经部的教义，难破有宗。后经彼国悟入尊者觉察，知是世亲，因告令归国，否则众将致害。世亲尊者遂乃还至本国，讲《毗婆沙》，并日造一偈，以摄尽一日所讲的义理；如是次第成六百颂，广摄《婆沙》的教义，无不周尽。如是六百偈颂，便为本宗所依的《俱舍论》的本

颂。

世亲尊者造此颂成，复使人赍往迦湿弥罗；时彼国王与诸僧众，皆认为弘扬己宗，莫不欢喜。独有悟入尊者，深知此中的义蕴，因告众人，非本宗义，如其不信，更请造释。于时世亲尊者，为造释文，成八千颂，此便为全部的《俱舍论》。

论释既成，遣使寄往，果如悟入尊者所说。于是悟入弟子众贤论师，亦因此而造成二论：一破俱舍，名《俱舍雹论》；一彰有宗，名《显宗论》。世亲见而叹赏，为改《俱舍雹》名《顺正顺论》。今此二论，尚复传存。

世亲尊者后虽因其兄无著菩萨的劝导，归向大乘，但在当时印度的学者，对于此论，亦复传持甚盛，时称为《聪明论》。如唯识十大论师中的德慧、安慧、胜友诸师，各造注释；而胜友所著的《俱舍论精义》的梵本，现尚存在。

当佛灭后一千年间，陈代真谛三藏，即将此论传入中土，译成二十二卷，名《俱舍释论》，并著有论疏五十卷。当时虽盛弘讲，渐次亡佚不传。直至唐代玄奘三藏，永嘉年中，在慈恩寺内译成三十卷本，传于门人普光、法宝二师。普光并著有《论记》三十卷，法宝亦著有《论疏》三十卷。当时研讲颇盛，号俱舍宗。以世亲为宗祖，玄奘三藏、普光法师等次第相承。

但自此以来，大乘弘盛，俱舍虽号称宗，然实不过一部论典的传持授受，而且附属于大乘法相宗内。唐代以后，更自绝响。中土有情的根机，尚未当于小乘的教法，于此可见一斑。

成实宗

当佛灭后九百年间，小乘有部的学者鸠摩罗陀，得迦旃延罗汉所造《大阿毗昙》数千偈，归而钻研诵读。其弟子诃梨跋摩，智慧深利，及观此偈，不禁失望，于是钻心方等，锐意九部，驳斥迦旃延的偏谈，释成三藏中的实义，而造为《成实论》。

此论既成，遐迩倾倒；旬日之间，声振五印；传弘讲述，颇盛于时。

鸠摩罗什三藏来朝，便将此论传入中土。当姚秦弘始年中，译成此论；且为门下僧睿、昙影等盛行讲习，蔚成一宗。入于宋齐梁陈间，此论的研究颇盛；而道亮、昙度、智藏、洪偃诸师，各造疏释，弘扬最力。

当时学者，多认此为大乘；自嘉祥天台出世，并判此为小乘教。而其时三论、天台、涅槃诸家的教义，相继发扬，此宗遂日形沉寂，不复再振。后有学者，亦不过对于此论的研究而已。

乙 所依的经论

大乘各宗的教义，既莫不以大乘部的经论为依凭；小乘各宗，亦何能外此！所以要研究各小乘宗的教义，当然也就得首先研究各小乘宗所依的经论了。

小乘各宗的经论，颇不一致，有的说空，有的说有；二十部派，诤论纷纭；俱舍、成实，亦各别致。他的性质既异，他的说理各殊；而其所以能印证他是同样的小乘之教的，便有小乘的三种法印，所谓“无常”“无我”“寂静涅槃”。

因为小乘的教法，莫不由业感的方面以求解脱。一切宇宙间的展转变幻，万事万物的生住异灭，无不是受着业力的支配，而不能自主。因此而感觉着诸行的无常，而证悟到万法为无我，乃至求得寂静涅槃的解脱。这便是小乘经论的旨趣的通途。各小乘经论的说法虽或有殊别，而其符契于以上三种法印的，便未尝有异。

如上所说，小乘各宗的教义，即根据于小乘的经论。本此三种法印以研究小乘的经论，更可得小乘各宗教义的要旨。但是小乘各宗，于东土早已绝响。其中教典尚存，可资讲述的，仅存

俱舍、成实两宗。如次所举，便是这两宗所依的经论。

俱舍宗

此宗的成立，全在一部《俱舍论》的传持；因之所依的教典，亦仅仅是一部《俱舍论》，而并无其他的经论典籍。

《俱舍论》原有二种译本：陈真谛三藏所译的，称为旧译。唐玄奘三藏所译的，称为新译。在此两种译本之内，其辞意精确、研究深凿，乃至在中土树立宗教，为学者最所依传的，可就要推玄奘三藏的译本《阿毗达磨俱舍论》。

《阿毗达磨俱舍论》三十卷，世亲尊者造，玄奘三藏译

《俱舍论》的组织，分为九品。前八品内，宣说一切万法的有漏无漏的因果，便是契合了无常、涅槃的两种法印。后一品内，阐明无我之理，便是契合了无我的法印。因为宇宙间的业力不灭，所以万法皆是实有；有漏的我亦无非由诸法的和合而成，所以我体亦是虚妄。此我空法有，便是《俱舍论》一部的旨趣。

本论以外，其他如《发智》《六足》《婆沙》等论，亦为此宗旁依的论典。

《阿毗达磨发智论》二十卷，迦多衍尼子造（佛灭后三百年间），玄奘译

《阿毗达磨集异门足论》二十卷，舍利佛造（佛在世时），玄奘三藏译

《阿毗达磨法蕴足论》十二卷，目乾连造（佛在世时），玄奘三藏译

《阿毗达磨施設足论》七卷，迦多延那造（佛在世时），玄奘三藏译

《阿毗达磨识身足论》十六卷，提婆设摩造（佛灭后一百年间），玄奘三藏译

《阿毗达磨品类足论》十八卷，世友尊者造（佛灭后三百年间），玄奘三藏译

《阿毗达磨界身足论》三卷，世友尊者造（佛灭后三百年间），玄奘三藏译

《阿毗达磨大毗婆沙论》二百卷，五百大阿罗汉等造，玄奘三藏译

成实宗

成实宗所依的，便只是一部《成实论》；因之此宗的成立，亦不过一部《成实论》的传持而已。

《成实论》十六卷，诃梨跋摩尊者造，姚秦鸠摩罗什译

《成实论》说：“佛法中有三法印：无常、无我、寂静涅槃。此三法印，一切论者，所不能坏。”此论的教义，即便建立于此三印上，而说示一切万法，皆是因缘假和合相，无有实体，显示我法二空的义理，而以涅槃的空寂为所归处。这便是《成实论》的旨趣。

丙 主要的教义

依据各小乘经论而发挥的，便是小乘各宗的教义了。各小乘经，既都离不了三种法印，而这依凭小乘经论以成立的各小乘宗义，自然也就不能外乎“无常”“无我”“寂静涅槃”的原则了。

今欲略说小乘的教义，必得先于三种法印的重要加以认识。

所谓无常，便是说一切万法，皆是无常生灭，而不常住；涤除凡夫妄执为常的观念，破斥外道自性常住的妄说，这便是第一法印。所谓无我，便是说一切有情的身心，皆由因缘的和合，而非实我；斥除凡夫的我执，破斥外道的神我，这便是第二法印。所谓寂静涅槃，便是厌离有情生死之苦，而欣求寂灭常住之乐，这便是第三法印。

如是离了三种法印，便不成佛法。小乘二十部乃至五百部，虽则各树一帜，然实莫不依此三种法印，而从各方面以发挥，遂乃成立种种不同的小乘教格。至于俱舍宗发扬诸法的有谛，成实宗发扬诸法的空谛，便皆根据此三印上，而成立其所谓小乘的教义法。

如次所说，便是这小乘两宗的教义。

俱舍宗

欲明俱舍宗的教义，就莫如根据三法印而说明。今先就无常的法印，而述此宗所显的一切无常生灭的法相。

此宗对于宇宙间一切万有的认识，别为五位：一、色法；二、心法；三、心所法；四、心不相应行法；五、无为法。又大分之，色法十一、心法一、心所法四十六、不相应行法十四、无为法三，合为七十五法。

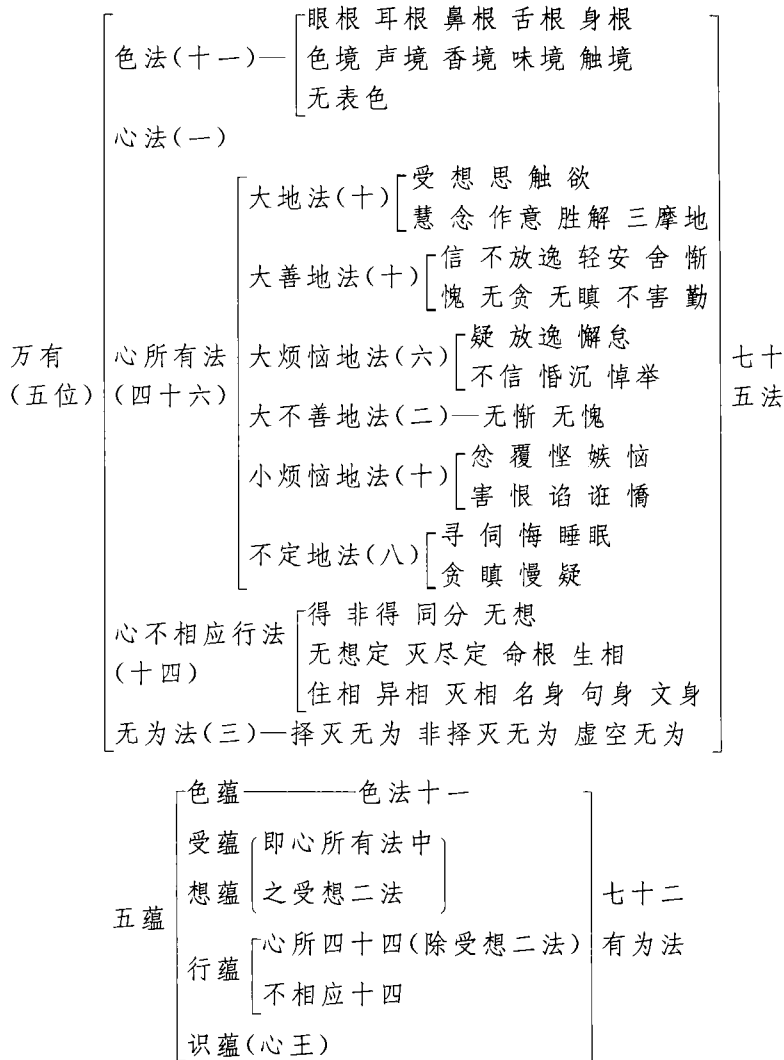
所谓一切诸法，皆由色法而生。因色法而有心法，而有与心相应的心所有法，而有非色非心的心不相应行法；这便是万有的生起，为一切因缘和合生灭无常的法相，此又称为“有为法”。至于对待以上的诸有而常住不变的，便是“无为法”。

一切有情界所发于内而接于外的万法的现象，便不出乎如上七十二有为法的生灭变化，亦即不出乎五蕴的和合生起。因为诸有为法，又可摄为五蕴，便是范围有情界的无常的万有之网。

要明白这一切万法的无常，就不可不一说业感的缘起。

业的意义，便是造作；既有造作，于是有因必有果，有感必有应；前谢必有后代，此生必有彼灭；于是乎有四相的变幻（生、住、异、灭），于是乎有四有的轮转（死有、中有、生有、本有），于是乎有十二因缘的迁流（无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死）。这便是业感的无常现象。一切万法，无不受着这无

常的支配；无不被着这轮回的驱使，而不能凝然常住；长受着这苦恼惑业的缠缚，而不能超然自立；这便是“诸行无常”的现象。



于此而深生厌离，别求解脱，这便此宗所显的“无常”的教义。

说到无常，便可以推想到无我了。所谓我者，便不外乎五蕴诸法的和合所成；五蕴之外，别无有我。但是一切有情，不明此义，执着有我；于是一切虚妄，依我而附；一切业感，依我而生；而

有轮回苦宅，生死流转。须知我非实有，唯是五蕴的生灭变化；于此而观一切诸法，毕竟无我；远离惑业，而趣解脱；这便是此宗所显的“无我”的教义。

了知一切万法的无常无我，于是乎断烦恼集，趣解脱道，而证人无为常住的涅槃境界；诸漏永尽，不受生死，这便是此宗所趣的“寂静涅槃”。

如上所说，便是此一宗教义的所在。唯明我空，不说法空，而以法体恒有、三世实有为宗要，因之又称为小乘有宗。

成实宗

此宗对于宇宙间一切万有的体认，总摄为八十四法。

万有 (八十四法)	色法(十四)	{	眼根、耳根、鼻根、舌根、身根
			色尘、声尘、香尘、味尘、触尘
	心王(一)	{	地大、水大、火大、风大
心数法 (四十九)	{	想、受、思、解、念(作意)、欲、 喜、信、勤、忆(念)、觉(寻)、观(伺)、 不放逸、不贪、不瞋、不痴、猗(轻安)、舍	
		贪、瞋、无明(痴)、憍慢、疑、身见、 边见、邪见、见取见、戒禁取见	
不相应法 (十七)	{	睡、眠、掉、悔、谄、诳、无惭、无愧、放逸、 诈、罗波那、现见、傲切、以利求利、单致利、 不喜、频申、初不调、退心、不敬肃、乐恶友	
		得、不得、无想定、灭尽定、无想处、命根、 生、灭、住、异、老、死、名众、句众、字众、 凡夫法、无作	
	无为法(三)	{	择灭无为、非择灭无为、虚空无为

如是八十四法，皆是因缘假合，变幻无常；虚妄无实，一切空寂。因为此宗从诸法的空谛上演说一切的教法，不独显示“人无我”的至义，亦复开显“法无我”的教理。如《成实论》说：

“实无我法，所以者何？如众经中，佛说，比丘，但以名字，而假施設，故名为我；但以名字等故，无有真实。”

又此论说：

“空观者，假名众生；如人见瓶，以无水故空；如是五阴之中，不见有人故空。又如瓶体非实，是假名有；如是五阴之中，不见有五阴故空。”

因之这成实一宗的归趣，便在于这空寂的灭谛上。灰身灭智，以求趣于无余的涅槃，这便是此宗契合于三法印的教义。

通常所谓小乘的教义，唯说我空，不明法空。此宗却并显二空之理，几乎突破小乘的藩篱，而跻于大乘的境界。但是此宗所显的，却是小乘，不是大乘，因为小乘所说的“空”义，与大乘的“空”义，有四种最显著的分别之点，可者而言。

第一，小乘所说的空，乃是析法的空；而大乘所说的空，却是本性空寂。第二，小乘但明三界内的人法二空，空义便狭；大乘却明三界内外人法并空，空义便广。第三，小乘但说于空，未说不空；大乘却既说空义，复辨不空。第四，小乘名为但空，谓但住于空；大乘名不可得空，空相亦不可得。

如是，大小二乘所显的空义，判然殊隔。而此宗虽说二空，却仍是根据三法印而显的小乘教义。

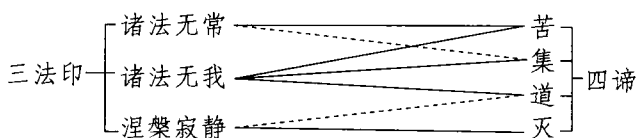
丁 行证

因为厌离三界的无常，觉知万法中无我，而求趣于寂静涅槃的境界；假使徒事空谈，不务修证，也不能够达其目的，竟其全功。所以要谈到小乘的教法，就不可忽略于小乘各宗的行证。

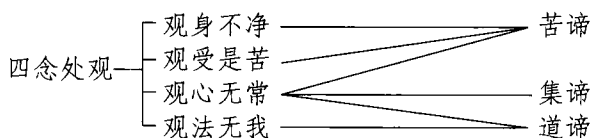
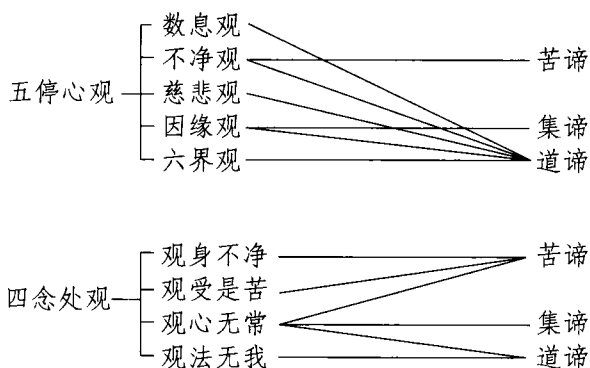
一切有为界的轮回生灭，无不由于业力的所感。因之小乘教中所谓修行，便不外乎避免这三界中的无常的业报。所谓趣证，也便不外乎趣证于不受业报而无为常住的灭谛。这便是小乘各宗的行证的大意。

要论到小乘教中如何的修行，又可从四谛的法门上加以体认。

觉知三界的一切无常苦恼而深生厌离，便是苦谛。了知一切诸有，皆是无始以来的烦恼诸业所感，便是集谛。为欲断除业苦而修习无上的圣道，便是道谛。乃至证入于一切空寂无为涅槃的境界，便是灭谛。小乘各宗的因行证入，固不外此四谛；即小乘教的一切法门，何一不从此四谛上发生。因为这四谛，便是小乘三法印的变相。



而一切小乘教中的“五停心观”“四念处观”“十六行相”等等的修行，又悉皆是四谛的变相，而悉契合于三种法印。



从修行以至证入，所观有粗细，修行有浅深，遂乃成立了小乘各宗种种的行位次第不同。今复借俱舍、成实二宗以略述之：

俱舍宗

此宗的教义，既根据于三种法印而建立，因之此宗的行证，亦自未尝离诸四谛法门而有所修习。不过因为修行功力的浅深，乃有“三贤”“四善根”，乃至“四果”的阶位差别。

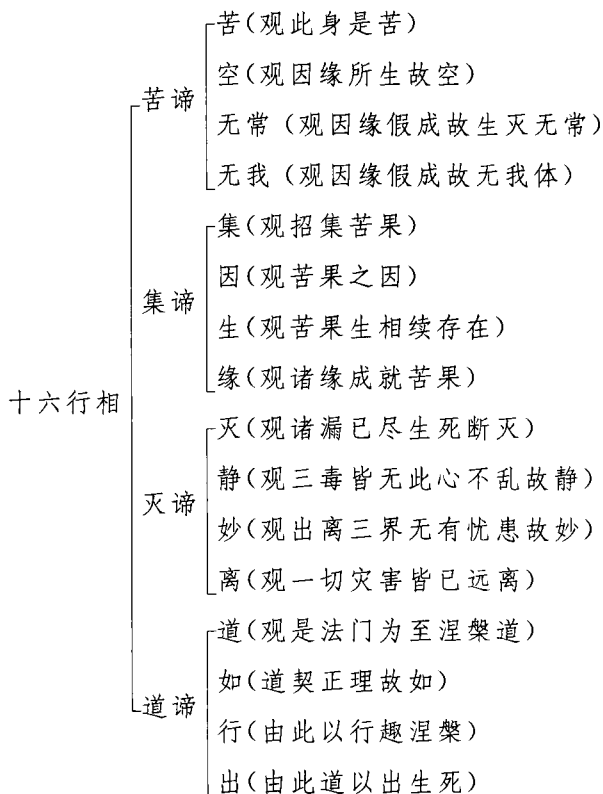
所谓三贤者，此有三位：

初为“五停心位”，修习五停心观。

再进便为“别想念处位”，至此智慧发起，别修四念处观，而一一观之，或二三四等合而观之。

更进即为“总想念处位”，合修四念处观。

修行过此，功力更胜，再进而为四善根位。



所谓四善根者，此有四位：

始为“暖位”，至此彻见四谛之真理，从四谛的十六方面，而观其十六行相，为正修四谛观之初步。

进而为“顶位”，亦复观行十六行相。

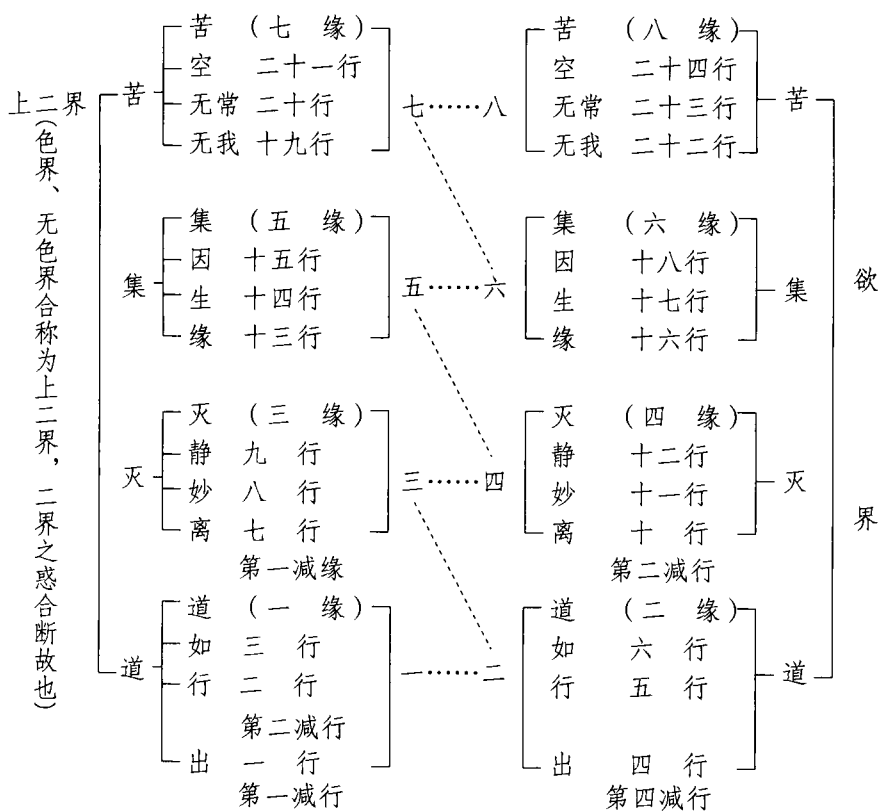
复进则为“忍位”，至此更凝集观智，于十六行相内，灭行灭缘；至最后苦谛下之一行，而集中观智以修习之。

更进即为“世第一位”，观智至此，更行猛利；于最后所留之

一行，以一刹那观之，过此见无漏道。

以上“三贤”“四善根”，又合称为“七方便”，为此宗“观行”的位次。更进而上之，便为“四果”。即为此宗“证入”的阶位。

初为“预流果”，断除八十八使见惑，而见于无漏的真理。



减行者，减十六行相也；减缘者，减十六行相所缘之四谛也。先从欲界苦谛下之“苦”，观至道谛下之“出”，更从上二界苦谛下之“苦”，观至上二界道谛下之“出”(是为第一周)。第二度复由欲界之“苦”，观至上二界道谛下之“行”，而减除最后之“出”，是为第一减行；如是修观一度，即减一行至第五度，而减去上二道谛下之“道”，是为第一减缘；同一方法，而二十四周减行、七周减缘，至最后唯留欲界苦谛下苦之一行，集中观智而观修之。

苦谛	欲界——十惑	}	八十八使见惑		
	上二界——十八惑(一界各九惑)				
集谛	欲界——七惑				
	上二界——十二惑(一界各六惑)				
灭谛	欲界——七惑				
	上二界——十二惑(一界各六惑)				
道谛	欲界——八惑				
	上二界——十四惑(一界各七惑)				
欲界——九品				}	八十一品思惑
色界	初禅天——九品				
	二禅天——九品				
	三禅天——九品				
	四禅天——九品				
无色界	空无边处天——九品				
	识无边处天——九品				
	无所有处天——九品				
	非想非非想处天——九品				

次上即为“一来果”，断除前六品修惑。

再上为“不还果”，断除欲界九品修惑。至此不复更于欲界受生。

最后为“阿罗汉果”，断除八十一品思惑。见思二惑，至此净尽，不复再于三界受生，是为小乘最后的果位。

成实宗

此宗对于从修行以至于证入的位次，别为四向、四果。

所谓四向、四果者：

一、预流向，此有三位：1. 随信行，因闻思而成慧，此当于三贤之位。2. 随法行，因修而成慧，此当于四善根位。3. 无相行，

如上随信、随法二者，断除见惑，入于见道的阶位。

二、预流果，唯是一位。

三、一来向，亦只一位。

四、一来果，亦是一位。

五、不还向，亦为一位。

六、不还果，此有十一位：

1. 中般，将由欲界而往生色界中间之般涅槃。2. 生般，由欲界而生于色界之般涅槃。3. 有行般，生于色界以修行而涅槃。4. 无行般，生于色界以无行而般涅槃。5. 乐慧，既生色界，渐至转生色界上天乃至色究竟天而般涅槃。色界天中定慧共有，此为乐慧之位。6. 乐定，由色界上生，而至无色界最上之般涅槃。无色界无慧，唯有定故。7. 转世，更转生于欲界而般涅槃。8. 现般，生于色无色界，现身不还之般涅槃。9. 信解，因信解修行而成之涅槃。10. 见得，因智力见得而成之涅槃。11. 身证，证得灭尽定之涅槃。

七、阿罗汉向，此仅一位。

八、阿罗汉果，此有九位。

1. 退法相，得罗汉果，遇少恶缘，便退失所得，而降于不还果者。2. 守护相，守护不失，以入于无余之涅槃。3. 死相，深恐退失，恒思自害，以入于无余之涅槃。4. 住相，虽过退缘，而不退失，未修加行，故亦不进。5. 可进相，练根修行，至于不退。6. 不坏相，练根修行，而不退失。7. 慧解脱，未离定障，不能入灭尽定，唯离慧障，而得解脱，名慧解脱。8. 俱解脱，定障慧障，共同解脱。9. 不退相，此为不退之罗汉位。

如是四向、四果的行证，又合称为二十七贤圣位。

戊 果位

现在要进而略述小乘各宗的果位了。小乘的果位为何？如

《婆沙论》说：“一切法中，唯有涅槃，是善是常。”所以三法印中的寂静涅槃，便是小乘各宗所趣证的果地。

因为小乘的教旨，便是要脱离烦恼恶业，超越生死苦海，而证入无为常住的境界。这种境界，即名“涅槃”。又复以过去业因断尽与否，而有两种涅槃的分别。

或有现身证得涅槃，而于过去业因，未能净尽；犹有五蕴色心，此名有余依涅槃。至于色心悉灭，惑业解脱，不复于迷界受生，此名无余依涅槃。如《婆沙论》说：

“有余依涅槃界者，谓阿罗汉诸漏永尽，寿命犹存，大种造色，相续未断，五根身心，相续展转，名有余依境界。无余依涅槃界者，谓阿罗汉诸漏永尽，寿命亦灭，色身相续既断，五根身心复灭，名无余依境界。”

至于小乘教最后的果位，却乃在于一切空寂，所谓无余依的涅槃界。如是小乘的涅槃，虽然出离三界，寂灭无为，但是他的德相，亦自不可磨灭。所谓十六行相中的“寂”“静”“妙”“离”，即便是小乘涅槃界的四德。至于各小乘宗，亦自各有其所显果德不同。

俱舍宗

依《俱舍论》的《贤圣品》，以阿罗汉为圣位的极果，入于无余涅槃；亦复说有十八不共法的智德，所谓十力、四无畏、三念住、大悲等。此皆对于业力上的修行成就，所谓契于三法印的小乘的果位。

成实宗

此宗以灰身灭智入无余涅槃为目的，其最后的成就，亦为出离三界，不受后有，唯住于一灭谛。亦复有十八不共法，五分法身（戒、定、慧、解脱、解脱知见）的果德；然亦莫非业力上的证入而已。

- 十八不共法
- 十力
 - 一、是处非处力
 - 二、业报力
 - 三、定力
 - 四、根力
 - 五、欲力
 - 六、性力
 - 七、至处道力
 - 八、宿命力
 - 九、天眼力
 - 十、漏尽力
 - 四无所畏
 - 一、一切智无所畏
 - 二、漏尽无所畏
 - 三、说障道无所畏
 - 四、说尽苦道无所畏
 - 三念住
 - 一、缘顺境不生欢喜念住
 - 二、缘违境不生忧戚念住
 - 三、缘顺违境不生欢戚念住
 - 大悲

第三章 述律宗

甲 历史

根据一实相印而发挥，便成立了大乘各宗的教法；根据三种法印而发挥，便成立了小乘各宗的教法。至于介乎这两者之间，因着业感缘起而教当小乘，更以识心为体而义弘大乘，那便是中土所传的南山律宗。

当我佛住世，四十余年，广行教化；因着种种机缘，制立种种规约，以约束其弟子，随犯随制，即为戒律的起源。

世尊灭后，迦叶等五百尊者，结集于七叶窟中。其中律藏，由优婆离尊者经八十次诵出，是为《八十诵律》，为律典传出的纪元。

自是以后，五师传持，四众遵守，纯是一味，未分异见。一百年后，上座、大众两部，因着律仪上的争执，而显然分裂。旋复更分而为昙无德等五种律部。

- | | | |
|----|---|---------------------|
| 五部 | } | 一、昙无德部——《四分律》，即法藏部 |
| | | 二、萨婆多部——《十诵律》，即一切有部 |
| | | 三、弥沙塞部——《五分律》，即化地部 |
| | | 四、迦叶遗部——《解脱戒》，即饮光部 |
| | | 五、摩诃僧祇部——《僧祇律》，即大众部 |

更以小乘教二十部的成立，解行相随，而戒律中亦遂有二十部类。

佛法东渐，戒律亦因而传至。当曹魏之世，昙摩迦罗尊者创始受戒。东晋以来，罗什与弗若多罗译出《十诵律》，佛陀耶舍与

竺佛念译出《四分律》，佛陀跋陀罗与法显译出《僧祇律》，佛陀什与竺道生译出《五分律》。于是中土的小乘律典，渐以完备。而此后学律者的趋势，于此四部并传之中，却尤以《四分》一部最为弘盛。

《四分律》的弘讲，始于元魏法聪律师。聪师初学《僧祇》，后弘《四分》。自是以来，再传而至于慧光律师，造《四分略疏》四卷。又三传而至智首律师，造《四分广疏》二十卷。对于本律的弘扬，颇盛于时。

顾当时佛教界的状况，大乘兴盛，小乘式微。学者多秉着大乘的经教，对于小乘的戒律，自不能无所扞格。次至南山道宣律师，有慨于此，于是依着《四分》，立出五义；根据大乘的教义，解释小乘的律典。并著有《四分律行事钞》十二卷、《戒疏》八卷、《业疏》八卷、《拾毗尼义钞》四卷、《比丘尼钞》六卷等五大部的疏释。于是这小乘的戒律，乃得盛行不绝于大乘根器夙多的中土。而解行相应，大小途和，学者遵循，古今依止，遂乃成立此四分律宗。

又其时有相部法砺律师、东塔怀素律师，各依《四分》，并造疏释。但其所依的法义，皆不出于小乘的论调，皆不能与中土大乘趋势相随相应，因之数传以后，即至绝响。而唯此南山一宗，灿然敷扬。

南山以后，代有传人。而尤以宋代允堪律师、元照律师，最能当机弘扬，盛造疏释，光显祖德，海内归仰。此后亦复承传不绝，以至于今。

昙无德尊者——昙摩迦罗尊者——法聪律师——道覆律师——慧光律师——道云律师——智首律师——道宣律师——周秀律师——道恒律师——省躬律师——慧正律师——法宝律师——元表律师——守言律师——元外律师——法荣律师——处云律师——择悟律师——允堪律师——择其律师——元照律师……

乙 所依的律典

大乘教典，莫不契合于一实相印；小乘教典，莫不契合于三种法印。今此律宗所依的《四分律》，为当于小乘的法印，还是契于大乘的法印呢？

原来这《四分律》，出自昙无德部，为小乘二十部之一，莫非断烦恼集的业力上的问题，所以便契合于三种法印。自从南山道宣律师，依据唯识的学说，而高唱识心为戒体之义，于小乘的戒律，发挥大乘的教义，所以也不背乎实相的法印。这便是此宗的教典，互通于大乘与小乘的宗致。

此宗正依的律典，唯是《四分律》。复依据南山律师五大部的疏释，以彰其义学，乃能得此宗的正旨。

《四分律》六十卷，佛陀耶舍、竺佛念共译

至于所广依的，那便有三律五论，及诸律典。

《十诵律》六十卷，佛若多罗、鸠摩罗什共译

《摩诃僧祇律》四十卷，佛陀跋陀罗、法显共译

《五分律》三十卷，佛陀什、竺道生共译

《毗尼母论》八卷，失译

《摩得勒迦论》十卷，僧伽跋摩译

《善见论》十八卷，僧伽跋陀罗译

《萨婆多论》九卷，失译

《明了论》一卷，真谛译

丙 教判

印度小乘，虽部派繁多，但在地位上的平衡甚少，教相上的优劣鲜分，因之也未有判教一法。中土大乘教兴，宗派繁昌，为

欲弘扬其自宗的教义,发挥于一经一论的理论,遂不免各有其教相的判释。今此律宗的成立,乃在于三论、天台、法相诸宗以后,因着时代的背景,亦有“化制二教”之判,以确定其一宗的教格。

何谓化制二教呢?一者,化教,即如来随机化益众生的教法;为经论所诠的定慧法门,如四《阿含》等大小乘经论是。二者,制教,即如来制止学人过非的规条;为律藏所诠的戒学法门,如《四分律》等大小乘律是。本宗即以此二教,广摄如来一代的圣教。或又以化教为属于理论,而制教则偏于实行,因又称化行二教。

此宗更于此二教内,判立三教三宗。

就化教中,更判而为三教,以摄如来一代的说法。

1. 性空教,为俱舍、成实等析法言空的小乘教法。
2. 相空教,为般若、三论等直谈无相的大乘权教。
3. 唯识圆教,为华严、深密等大乘中道实教。

就制教中,更分而为三宗,以摄一切戒律的戒体。

1. 实法宗,以色法为戒体,立一切法为实有。此当于小乘有部。

2. 假名宗,以非色非心为戒体,直谈诸法假名无有实体。此当于大乘空教。

3. 圆教宗,以心法为戒体,谓万法唯心转变。此当于大乘唯识圆教。

此宗以大乘的圆旨,持小乘的戒律,依唯识学而发挥其教义,所以在三教中,为唯识教。更以识心为戒体,而在三宗中,为圆教宗。这便是此宗判教的大意。

丁 主要的教义

此宗的教法,元是小乘,义当大乘。以净戒为宗,不外乎诸

恶莫作、众善奉行的两义，或简称为止恶与行善，或又名为止持与作持。四分律部即依此二持而建立。

所谓止持者，即是本律所明二部戒本。

一、比丘戒本，此有二百五十戒，束为八段：波罗夷四、僧残十三、不定二、舍堕三十、单堕九十、提舍尼四、众学百、灭净七，合为二百五十比丘具戒。

如是八段二百五十戒，随宜制定；或又可摄为五篇、六聚、七聚诸门，以广摄一切的过非无余。

五篇门 (八段摄为五编)	波罗夷	四
	僧残	十三
	波逸提	百二十(舍堕,单堕合)
	提舍尼	四
	突吉罗	百九(不定,众学,灭净合)
六聚门 (加恶作)	波罗夷	四
	僧残	十三
	偷兰遮	
	波逸提	百二十
	提舍尼	四
	突吉罗	百九
七聚门 (加恶说)	波罗夷	四
	僧残	十三
	偷兰遮	
	波逸提	百二十
	提舍尼	四
	突吉罗	百九
	吉罗	

二、比丘尼戒本，此有三百四十八戒，束为七段：波罗夷八、僧残十七、舍堕三十、单堕百七十八、提舍尼八、众学百、灭净七，

合为三百四十八比丘尼戒。此亦可摄为五篇、六聚等门；如比丘戒。

所谓作持者，即是本律所明，二十犍度。

一、受戒犍度，二、说戒犍度，三、安居犍度，四、自恣犍度，五、皮革犍度，六、衣犍度，七、药犍度，八、迦絺那衣犍度，九、拘睒弥犍度，十、瞻波犍度，十一、呵责犍度，十二、人犍度，十三、覆藏犍度，十四、遮犍度，十五、破僧犍度，十六、灭净犍度，十七、尼犍度，十八、法犍度，十九、房舍犍度，二十、杂犍度。此合而为二十犍度。

如上所说止作二持，即可概括《四分》的全部律学。止恶修善，净除业染，仍不出于业感的缘起，所以此宗的教义，元是小乘。

南山大师，依此《四分》，述五大部，所明要义，仍不出此止作二持。《戒疏》即是止持的行相，《业疏》即是作持的修行，《行事钞》中双明止作，《比丘尼钞》别明尼聚二持，《拾毗尼义钞》多解止持。又，止持有作，作持有止，此宗的教法，不外二持；虽说二持，却已深入大乘的旨趣。

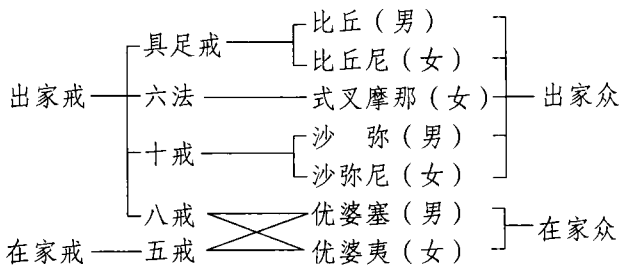
南山大师于《业疏》中，说有“沓婆回心”“施生成佛”“识了尘境”“相召佛子”“舍财用轻”的五义，以发挥其大乘的宗义。

复立有三聚净戒，以广摄一切的戒法：一、摄律仪戒，一切诸恶悉皆断舍故。二、摄善法戒，一切诸善悉皆修行故。三、摄众生戒，荷负众生遍施利乐故。此之三聚，亦圆融行；三聚互摄，诸戒融通。如不杀生，即具三聚；随持一戒，三聚全具。小乘戒律，本来唯是摄律仪戒，由是圆融三聚，会归大乘。所谓小乘的戒行，皆成三聚圆融大戒，更无别相，纯一圆极。此便是南山的教旨，而当于大乘的义趣。

如上三聚净戒，有通受与别受的二种：别受摄律仪戒，即是别受；如今丛林所行的“白四羯磨圆意戒法”是。通受三聚，即名

通受；如后受“菩萨戒”是。

僧尼所受，名具足戒。如大智律师说：“托境而言，戒则无量；且列二百五十，为持犯纲领。尼戒亦尔。”所以僧尼二众，受具戒时，并得无量无边等戒。量等虚空，境遍法界，莫不圆具，即名具戒。由具戒中，开立为五戒、八戒、十戒、六法，以渐诱浅机，为具戒的方便，使渐进于具足无愿之位。因之建立七众，所谓比丘、比丘尼、式叉摩那、沙弥、沙弥尼、优婆塞、优婆夷是。而五、八、十、具等戒，即为此七众佛弟子所持的净戒。



戒的分析，总有四科，所谓“一者戒法，如来所制法通万境故。二者戒体，受者所发心府领纳故。三者戒行，受上随持三业运造故。四者戒相，美德外彰，持相可轨故”。又此宗的戒法，即是三聚净戒。藏识种子，以为其体；禅定智慧，则为唯识妙行；止观并运，以为其相。戒即定慧，无一法而非定慧；定慧即戒，无一法而非戒。此名圆融三学的妙行，亦即此一宗宗义的所在。

戊 行证

今欲进而一谈此宗的行证了。此宗以戒为宗，戒行清净，定慧自立。故先持戒，制禁业非，然后定慧，伏断烦恼，这便是此宗的修行。

至于修行的阶位，南山律师曾立有四位，以判三祇渐次修证的次第。所谓四位者：

一、愿乐位,于此愿乐信解,自行利他,此当于十信、十住、十行、十向的四十心位,为第一阿僧祇劫。

二、见位,于此见道,此当初地。

三、修位,于此修道,此当二地乃至七地。以上为第二阿僧祇劫。

四、究竟位,于此更进至于佛地,此当于八地乃至妙觉大果。为第三阿僧祇劫。

如上,即为此宗趣证于诸法实相的行证。

己 果位

今欲更进而一谈此宗的果位了,如前所举四位中的最后极位,即为此宗果位的所在,具足法报化的三身三土,究竟诸法的实相。所以此宗的教法,仍是符契于大乘的一实相印上。

结 论

如上所述的各宗的教法，便是吾人趣向于佛道的种种途径；而且这些途径，更不出一实相印或三种法印的上面。

不过契乎三种法印的，便是小乘；契乎一实相印的，便是大乘。大乘之所以异于小乘，就是因为大乘的教法，较诸小乘更为彻底，而并不与小乘背道而驰。一法印之所以异于三法印，就是因为大乘的一实相印，较小乘的三法印更为圆满，而并不与小乘法印两两相反。

因为要脱离六道的轮转，超越外道的范围，而入于佛法的圣道，就得要勘破六道的“无常”，断除外道的“我执”，而归于佛法的清静“涅槃”。也就得以“诸行无常”、“一切无我”、“寂静涅槃”，为人佛的因行果证。契合了以上三种法印，那才是如来正法之所在。所以小乘教法，又可称为根本的佛教。

像这样的契合于三法印的小乘境界，不可谓之不高；但是我们必须知道，他只断得一个烦恼障，而对于所知障，未能彻底断除。他只证得一个我空，而对于法空，未能完全证入。于此，百尺竿头，尚进一步，遂乃有一实相印所印契的大乘佛教。

固然小乘的教法，在整个的佛教上，已有具体的发挥；但是未尽法源，未穷法性。大乘佛教，便是应着这个要点，于断除烦恼障以后，还将那所知障，一发断除。既然证得我空，还要对于法空，一并证入。小乘佛教，已经具体；具体而进一步，以达于圆满的境界上，便是大乘佛教。大乘佛教，便建立于这小乘佛教的进一步上。

至于大乘教法之内，非没有小乘教法；有了大乘佛法，也非

可不要小乘教法。一实相印之内，非没有三种法印；有了一实相印，也非可离乎三种法印。

本来小乘教法，又或称为原始的佛教；大乘教法，又或称为完全的佛教。三种法印，乃是根本的法印；一实相印，乃是究竟的法印。

譬如若要断除所知障，必定先断烦恼障；若要证入法空，必定先证我空。所以一实相印之内，必定有三种法印以为之基础；大乘教法之中，必定有小乘教法为之根元。不可弃三法印，而言一实相印；离了小乘教法，也就没有大乘教法。因为大乘并不离乎小乘，一法印也并不外乎三法印的缘故。所以三、一两印，本自会通；大小二乘，必须圆融。一大佛教，本无二致，不过发挥的方法或殊，趣证的历程有异罢了。

原来所谓实相法印上的教旨，换一句话说，就是“般若”上的旨趣。所谓无常、无我、涅槃法印上的教旨，换一句话说，就是“业力”上的修行。般若是大乘的根本要义；所以大乘的教法，便契合乎一实相印。业力是小乘的根本要义；所以小乘的教法，便契合乎三种法印。

这是何以故呢？须知所谓“无常”，便是业力流转的现象；所谓“无我”，便是业力本体的空寂；所谓“寂静涅槃”，便是业力还灭的果证。小乘契乎三种法印，便是因为在业力上的修证；因之小乘的根本要义，即在乎此业力二字。如古德常说，“小乘以业感为缘故”，所以小乘便又契乎三种法印。

又须知所谓“实相”，即是“般若”的异称。如《智度论》三十二说：“菩萨摩訶萨，欲知一切诸法如法性实际，当学般若波罗蜜。如法性实际，即是诸法实相异名。”又《智度论》四十三说：“般若波罗蜜者，是一切诸法实相；不可破，不可坏。”又《智度论》六十五说：“诸法性者，即是诸法实相；诸法实相，即是般若波罗蜜。”《法华玄论》说：“一切法皆入实相中，皆入摩訶衍中，亦皆入

般若中。”大乘契乎一实相印，便是因为在般若上的趣证；因之大乘的根本要义，即在此般若二字；也因般若是大乘根本，所以大乘也便契乎一实相印。

佛教中唯有大乘与小乘；证明其为佛法的，唯有一法印与三法印；而佛法的根本要义，亦唯有般若与业力。

明白了此诸要点，便可以博探圣教，而不至于有所迷盲，徘徊歧路。至于由此借以通达各宗的精微，循着佛教的正轨，发扬大法，饶益有情，那便是我的一个大大的期望，亦即我写这篇文章的愿力所在。

乘 密

《大日经·住心品》讲

皈命光明遍照尊，加被释成真实义。

心自证心说无说，共入大悲胎藏界。

讲曰：《大日经》者，是真言宗的根底，秘密教的泉源。在中国唐玄宗时，善无畏三藏所翻译，一行阿闍黎作疏。后来传到日本，弘扬甚盛。日本的密教，根本有两部大法：一是“胎藏界”，一是“金刚界”。金刚界依的是《金刚顶经》，胎藏界依的便是这部《大日经》。

这部经也有三本之说：法尔恒常本、分流广本、分流略本。

法尔恒常本，原不能显于纸墨。分流广本，有十万颂三百卷，亦未曾传到中国。善无畏三藏所译者，即分流略本。传这略本到中国来的人，是在善无畏三藏之前的，有一位沙门，名曰无行，不幸他归途病歿，所以到后来善无畏三藏，才于长安福光寺译出此经。当时有沙门宝月度语，一行阿闍黎笔受，译成共有七卷。

前六卷 经文

第七卷 供养法

前六卷的经文共有三十一品，《住心品第一》，说的是真言修行的教相。自第一品以下，都是说的真言修行的事相。其三十一品的目录是：

入真言门住心品第一：此品说一经之大义，以“菩提心为因”、“大悲为根”、“方便为究竟”之三句为纲。于“如实知自心”中，金刚手发为九问，毗卢遮那如来以偈答之。复说“八心”、“六十心”、“百六十心”、“三劫”、“十地”、“六无畏”、“十缘生句”等，

总明真言之教相，所谓众生自心品，即是一切智智也。

入曼荼罗具缘真言品第二(自此品以下皆谈事相)

(以上卷第一)

息障品第三

普通真言藏品第四

(以上卷第二)

世间成就品第五

悉地出现品第六

成就悉地品第七

转字轮曼荼罗行品第八

(以上卷第三)

密印品第九

(以上卷第四)

字轮品第十

秘密曼荼罗品第十一

入秘密曼荼罗法品第十二

入秘密曼荼罗位品第十三

秘密八印品第十四

持明禁戒品第十五

阿闍黎真实智品第十六

布字品第十七

(以上卷第五)

受方便学处品第十八

说百字生品第十九

百字果相应品第二十

百字位成品第二十一

百字成就持诵品第二十二

百字真言法品第二十三

说菩提性品第二十四

三三昧耶品第二十五

说如来品第二十六

世出世护摩法品第二十七

说本尊三昧品第二十八

说无相三昧品第二十九

世出世持诵品第三十

嘱累品第三十一

(以上卷第六)

(其第七卷有五品别有品目)

按：密教的事相，非入坛灌顶的人，不可得闻的，所以这次讲授，只讲教相的《住心品》，其余诸品，且俟将来。

“一行”和尚，既同翻译此经，又听善无畏详细讲说，便作成了《大日经疏》，为欲通解《大日经》者的唯一要籍。可惜中国早已失传，最近始由日本传回。当初日本传去此《疏》，有两本：一本名《大毗卢遮那成佛经疏》，有二十卷；一本名《大毗卢遮那成佛神变加持经义释》，有十四卷。传二十卷者，是日本东密的弘法大师。所以东密的人，多依用之。传十四卷者，是日本台密的慈觉大师。所以台密的人，多依用之。其实两本大致相同，皆是解释本经前六卷的经文。今讲《大日经》，当然要依据此《疏》。此《疏》的后半，因有“未会”、“未治”、“烂脱”等等的难读，唯今只讲《住心品》尚谈不到。

《住心品》的《疏》，开阐经文的奥义，博大精深，钻研不尽。学人于此，多多致力，必能得到真言密教“教相”的真实。

日本学者，有所谓“大疏”、“本疏”、“口疏”、“奥疏”的名称，其分别为：

大疏、本疏：总称《大日经疏》的全部

口疏：称《疏》第一卷至第三卷半，释《住心品》之一品者，即

教相也。

奥疏：称《疏》自《第三卷具缘》以下直至《疏》末者，即事相也。

日本对于“奥疏”作解释者，有《妙印钞》、《演奥钞》等等，既是事相，今且不谈。其对于教相的“口疏”作解释者，有《遍明钞》、《指心钞》、《口笔钞》、《大疏钞》、《除暗钞》、《住心钞》、《大疏第三重》、《宗义决释》等等，甚多甚多。他们摄属起来，可分四大宗派：东寺派、仁和派、高野派、根岭派。

今讲依据“本疏”，务求简捷地明了本经大义，对于某派某钞的话，也当择要而谈。唯有时且不及标明言说之所从出，以免支蔓。况当中国密教复兴之初，惟愿学者一心真实地修行。讲者于诸异义，自应有一种不偏不倚的抉择。学者将来，还须博览广讨，折中于群言，万不可一时浅尝，便以意为法，或则衡台衡贤，罅密乘于显网；或则宗家疏家，迷互显之寄说，致歧中以又歧，转纷扰而莫入。这又是讲者所兢兢自守、时时自惕的了。

常说学密不通教相，则一切事相，皆同儿戏。这话固然不错。然而只讲教相，不修事相，有如数宝说食，亦复何用呢？往昔的教相，并不许向外人乱说，近来日本大阿阇黎耶，多有为欲普摄群机，使未入深密的人，也得略窥玄奥，便把教相公开演讲了。在今中国，密教初启，可惜人多误会，真能了解“秘密”二字意义者甚少，正赖教相弘传，发其正信。但是讲者之意，以为教相，毕竟是“事相之教相”，古人说“教外无事，事外无教”，所以对着不修事相之人，很难言说。若说浮泛了，则此经所有的“三句义”、“九句问答”、“八心”、“三劫”、“十缘生句”等，几与显说常谈，难辨其微；若说真实了，则悉地宫中的一切“形形”、“色色”、“所寄”、“所表”，将更莫名其妙。此所以讲者之意，深愿学人，办大精诚，实修事相，使所讲的理，都成为三密瑜伽上的事，那才是真教相。不然，这讲不出的，因无从揣忖，连那所讲出的，也决懂

不着真实。讲者深惭，不能“浅略”、“深秘”说来各有所当，只得引着《疏》中所说的“修学真言者，要令先入曼荼罗”。于此将讲经文，先劝事修。

大毗卢遮那成佛神变加持经卷第一

讲曰：本经的题目，具依梵本，当作“摩诃毗卢遮那勃陀悉地
 (マホビラスロウシキリニタチシエタ)‘修多览因陀罗啰惹’，是“人”“法”“喻”具举圆备的。常途的讲经，每将一经题目，分析某几字是说经之“人”，某几字是经中之“法”，某几字是譬法之“喻”。本经的题目如上，不但“人”“法”“喻”具举，尤妙在题目一一字，皆圆备“人”“法”“喻”。弘法大师开题云：题目，一一字皆人之种子，若言“人”一一字则皆是“人”；又题目一一字皆法之智印，若言“法”，一一字则皆是“法”；又题目一一字皆以浅显深，即名为譬，若言“喻”，一一字则皆是“喻”。如是称说圆备，最契经旨。又此经若据梵本，应具题曰“大广博经因陀罗王”。因陀罗王，即帝释。盖谓此经是一切如来秘要之藏，于大乘法教，威德特尊，犹曰千目，为释天之王也。因恐经题太广，故不具存。

[释]大毗卢遮那

大毗卢遮那，常称为大日。毗卢遮那，译为“除暗遍明”，是日之别名，非谓世间之日。世间之日，梵文作“阿弥底耶”。这“毗卢遮那”是说除暗遍明的佛日，与世间日有种种不可比论。

世间日则有方分，如来慧日则不如是。

世间日若照其外不能及内，如来慧日除暗遍明。

世间日明在一边，不至一边，如来慧日除暗遍明。

世间日又唯在昼光，不照夜，如来慧日除暗遍明。

如是种种，世间之日，不可为喻，但取其少分相似。有如：世间日行阎浮提，随其性分，增长草木，能成众务。如来日光遍照法界，亦能平等开发众生善根，成办二世殊胜事业。

又如：世間日重陰昏蔽，日亦不壞；云開見日，日非始生。佛心之日，雖為無明煩惱戲論重雲之所覆障而無所減，究竟諸法實相三昧圓明無際而無所垢。

以此少分相似，所以更加“大”字，名曰大日。

“大”字梵音摩訶，大日梵音，即“摩訶毗盧遮那”。其所謂大者，弘法大師云：人中之大，法中之大，教中之大，義中之大，體中之大，相中之大，用中之大，乘中之大，因中之大，行中之大，果中之大，入中之大，理中之大，智中之大，定中之大，如是具十佛刹微塵數大。此大即絕待常住不二之大，不是相待無常之大，大日之大，如是如是。

[釋]成佛

成者，不壞、不斷、不生、不滅、無始、無終之義，這是“法爾所成”的成，不是“因緣所成”的成。

佛即是覺，梵音菩提，舊翻為知，新譯為覺。謂以如實智，知過去未來現在、眾生數非眾生數、有常無常等，一切諸法，皆了了覺知，故名為覺。

成佛，具足梵音，應云成三菩提，是正覺正知義。今就省文，但云成佛。今有以四句釋成佛者：

一、上轉成佛，此中有分、滿：十地是分證，佛果是滿位，俱約顯得之成佛而說也。

二、下轉成佛，自本地無相之法身，應現加持門與加持世界之法身也。

三、亦上亦下成佛，約多法界之極位，雖上轉至極，而不捨大悲，大悲必對機，故亦下轉也。

四、非上非下成佛，約一法界之極位，言心俱絕，何言上下！

[釋]神變加持

不測曰“神”，異常名“變”。本來心之業用，不可思議，十地聖者，尚不測其涯，三種凡夫，寧能識其妙？唯佛能知能作，故曰

“神变”。此神变无量无边，古说亦有四种：

一、下转神变，自法身如来之大定、大智、大悲三德，作化他难思之事业，即加持世界之佛身也。

二、上转神变，发心修行，于三劫十地之位，修三密之行，运运增进，是又神变也。

三、亦上亦下神变，约自证极位之多法界，于上转之极处，而因果等之一切法，历然存在，是亦上转神变。然缘过去、现在、未来等之诸法，而催起大悲，是亦下转神变。

四、非上非下神变，约极位之一法界，乃不二无相之本法。既绝名相，何言上下！

加持者：“加”以往来涉入为名，“持”以摄而不散为义，即“人我我入”也。本尊入我身，则下转加持，本尊为能加所持，行者为所加能持；我入本尊身，则上转加持，行者为能加所持，本尊为所加能持。虽然，仍当会悟一体不二，始得其实。又有“法法加持”、“法人加持”、“人法加持”、“人人加持”之四种：

一、法法加持，如理智二法相互加持等。

二、法人加持，如以法身三密加持行者等。

三、人法加持，如佛加持某时某处等。

四、人人加持，如佛加持金刚手而说某真言等。

神变加持，旧译或云“神力所持”，或云“佛所护念”，这是如来金刚之幻，缘谢则灭，机兴则生，即事而真，无有终尽的。佛所住处，出过一切心地，言语尽竟，心行亦寂，本来是十地菩萨，尚不能入的。所以世尊应化，必有这“神力加持”，众生才得蒙益也。

[释]经卷第一

“经”如常释。此第一卷有二品：一、《住心品》，一、《具缘品》未完。

入真言门住心品第一

讲曰：梵文本品，具有二题：一云“修真言行品”，二云“入真言门住心品”。翻译的时候，因为“入”、“住”两个字已经包括“修行”的义意，所以免去繁文，不具题初名，但云“入真言门住心品”。此品统论一经之大意，所谓：

众生之自心，即是一切智智——法

如实了知，名为一切智者——一人

若倒转来说，这一经所说的法，就是“一切智智”；这一切智智，就是“众生之自心”；修持这样大法的人，就名为“一切智者”。怎样修持呢？就是“如实知自心”。是故此教诸菩萨，皆真语为门，心自证心也。

本宗修行，全在身口意三密，成佛要三密具足地修行，古来辩论甚详。照此品的题目，只有“真言”的口密和“住心”的意密，何以不及身密呢？此若就望文生义的解法。“入门”二字，何尝不是身密？但是此品之中，不说手印，不说真言，依然是三密不具。此又有说，说这正是“无相三密”最微妙处。如此愈探讨前人研究的精微，愈使人赞叹本经的圆妙。不过通常所说，此品是明入真言之门如何住心，为一经之教相也。又：

此品	[入真言门	[入……能入
			真言门……所入	
		住心	[住……能住
			心……所住	

能所之义，原有多端，且就统论一经大意所说，亦可知此能入之人，即是一切智者；此所住之法，即是一切智智。所以达此一品，可悟全经；明此一题，可窥全品。

[释]入真言门

本来入密之门，略有三事：一者，身密门，便是身结“手印”；二者，语密门，便是口诵“真言”；三者，心密门，便是意作“观想”。

这一品的题目“入真言门”，单题真言一密，是以一密代表三密之义。有人引嘉祥大师的《法华玄义》说：

口业具三业	}	动舌是身业
		发声是口业
		经意是意业

身通意业	}	动作是身业
		动作必经意是意业(身业不必发声,故不具口业)

意唯意业——(有唯意业不必发声、动作者,故不具余二)

如此唯说“入真言门”，便已包括其余二门了。其实这三密平等平等，缺一不能成佛，所以谓之“三三平等”。本宗通常称为“真言宗”，也就本原于此。

真言的梵文为“漫怛罗”，即是真语、如语、不妄不异之义。古时有翻作“密号”的，有翻作“咒”的，皆不妥当。即所谓真语、如语、不妄不异，也未尽“漫怛罗”之量。依《秘藏记》说：曼荼罗是“三密圆满具足”之义。今单题真言，不过就语密一门而翻。学者当知此“入真言门”便是“入三密门”，应以此三密方便，自净三业。以自三业，即为如来三密之所加持，乃至能于此生，满足地波罗蜜，不复经历劫数，而证即身成佛之妙果也。

[释]住心品

上文“入真言门”，即是“入三密门”。今此“住心”，即是“住五转心”。住五转心者，《疏》云：

自心发菩提	}	从因至果皆以无所住而住其心
即心具万行		
见心正等觉		
证心大涅槃		
发起心方便		
严净心佛国		

这六个“心”字，便是住心的心字，这“自”字、“即”字、“见”字、“证”字、“发起”字、“严净”字，便是住心的住字。六句适成五

转,认识这五转皆是众生自心中的能求所求,相应契当。所以这个“住”,便得住于无住之大住了。

依着善无畏三藏的传授,配这五句于五方、五佛、阿字五点则为:

东	梨	自心发菩提	}	东因
南	徕	即心具万行		
西	梨	见心正等觉		
北	徕	证心大涅槃		
中	徕	发起心方便严净心佛国		

若依着不空三藏的传授,配之则为:

中	梨	因	}	中因
东	徕	行		
南	梨	证		
西	徕	入		
北	徕	方便		

这东因、中因的研究,虽理幽事蹟,但是概略地讲,可以由此看到《大疏》解释“心”字的五句,都只是阿字的说明,所以人说:“《大日经》的教相,只在阿字本不生上。”

又以“五转”配经中的“三句义”,所谓“菩提心为因,大悲为根,方便为究竟”,则为:

自心发菩提	—————	菩提心为因
即心具万行	}	大悲为根
见心正等觉		
证心大涅槃		
发起心方便严净心佛国	—————	方便为究竟

或又为:

自心发菩提	—————	菩提心为因
即心具万行	—————	大悲为根

见心正等觉
证心大涅槃
发起心方便严净心佛国

} 方便为究竟

虽二说开合不同，总是发明这五转心，确当于经中的三句义的。所以又有人说：“《大日经》的教相，只在三句义上。”

更有以五转心配当于经中的“如实知自心”一句的，所以又有人说：“《大日经》的教相，只在如实知自心一句上”

再有说“十缘生句”是一经宗极的；有说“法明道”是证理，“除盖障三昧”是断惑，二者是一经旨要的。总而言之，或从“住”字上说一经教相，或从“心”字上说一经教相，无非说，欲明一经之教相者，只在此《住心品》而已。今会通之：

阿字本不生的因根究竟——就是三句义

三句的修行——就是如实知自心

如实知自心的心字——就是阿字本不生

其余之说，亦如是融摄，则知此《住心品》者，无住之“住”，自心之“心”，一品之所说在斯，一经之教相亦在斯也。

上来释“住心”义，已略尽一二。然更有不可不知者，大乘诸宗，莫不谈“无住”，莫不谈“唯心”，乃至小乘亦有“依心垢净”之说，皆非此真言不共之谈。将来于经中“八心”、“三劫”诸文，宜熟详之。彼但明因果相生者，不知自性之因缘；彼但明缘起由来者，未说唯识之所变。而三乘教中虽说唯识，不说随缘真如理内之性德；至于一乘教中虽说随缘，亦止谓心性不思议三谛一体，犹是质多心缘虑之极际。何尝谈到此心之体性相貌功德？万不可与真言之教混为一谈。真言之住心者，无住而住，有方有所；不生之心，如月如花；秘密之境界，果分之庄严也。故宜特审知之。

此品大纲，依《大疏钞要抄》所列，甚为详细。今撮述大要如下：

一、通序——通序

二、别序——别序

三、三句问——金刚手请说“一切智智”以何为因，云何为根，云何究竟。

四、三句答——佛告金刚手，“菩提心为因”，“大悲为根”，“方便为究竟”。

五、征问——佛复自征问“云何菩提”。

六、答说——佛自答说“谓如实知自心”。

七、问答决疑——金刚手复问“谁寻求一切智”、“谁为菩提成正觉者”、“谁发起彼一切智智”。佛告秘密主“自心寻求菩提及一切智”，次约十二处、显形色、三界、六界、法体、未悟者共六段，以明心不可得。

八、法明道——佛告秘密主，此菩萨净菩提心门，名“初法明道”，不久勤苦，便得“除一切盖障三昧”。若得此者，则与诸佛菩萨同等住，成住“无为戒”，乃至无量功德皆得成就。

九、九句问——金刚手复以偈请广演其义，略有九问。

十、九句总答——佛先以偈总答，皆是开显心实相门，外道所不能识者。以下经文皆分答九句一一之问也。

十一、三十外道——佛说，三十种外道，以彼破坏内因果违理之心，不识自心实相也。

十二、世间八心——佛又说“世间八心”，是最初顺理之心也。

十三、六十心——佛因金刚手问，详说诸心相。

十四、超越三劫瑜祇行——佛说“越世间三妄执出世间心生”。若以净菩提心为出世间心，即是超越三劫瑜祇行也。后详三劫修行。

十五、六无畏——佛因金刚手问，说菩萨有六种得无畏处。此还约前三劫作差降对明也。

十六、十缘生句——佛答九句中修行句之问，而说此十缘生句，最为一经旨要。末以六句结之。

如是我闻，一时薄伽梵，住如来加持广大金刚法界宫，一切持金刚者皆悉集会。

讲曰：通常讲一部经，都要作三分说明：一、序分，二、正宗分，三、流通分。序分又说作“六种成就”：经首的“如是”是信成就，“我闻”是闻成就，“一时”是时成就，乃至说经的世尊是主成就，说经的地方是处成就，听经的大众是众成就，谓之六种成就。或者分“我”与“闻”为二，谓之七种成就。又或者合“如是我闻”四字作信成就，谓之五成就。以此五种，成就法会，成就序分。所以欲明了一会的法要，一经的大意，向来看这序分最为重要。

依《疏》说这七卷的略本，原无通序，现在的通序，是照例加上的。《疏》云：

此经梵本，阙无通序，阿闍黎云：《毗卢遮那大本》有十万偈，以浩广难持故，传法圣者，采其宗要，凡三千余颂。虽真言行法，文义略周，以非《大经》正本故。不题通序，今以例加之，于义无伤也。

此《疏》中所云“阿闍黎”者，即善无畏三藏是；所云“传法圣者”，即“龙猛菩萨”。菩萨在南天铁塔诵出十万颂大本，又愍时浇机劣，难以受持，于是采要成此三千余颂之略本耳。今将照例所加的通序，依着五成就，说明如下：

通序：

如是我闻

一时

薄伽梵

住如来加持广大金刚法界宫

及如来信解游戏生大楼阁

五成就：

信成就

时成就

教主成就

住处成就

宝王等句

一切持金刚者皆悉集会 眷属成就

及其金刚名曰虚空无

垢执金刚等句

有以“薄伽梵住如来加持广大金刚法界宫，一切持金刚者皆悉集会”通作教主成就者，谓“住如来加持”句，兼明住处，“一切持金刚”句，兼明眷属。盖《疏》中本有“其所住处是佛受用身”之文，义自可通。然《疏》于“一切持金刚者皆悉集会”句，则谓明妙眷属也。要知本宗，六大为大，住处眷属，不外六大。六大即毗卢法身，玄妙真实，迥绝恒蹊。于此序分，宜即用心。

[释]如是我闻，一时

《疏》称“经始五义，如《智度》中广明”。这五义的解释，古来颇有诤论：有说五义即是说五成就的，有说五义单指“如是我闻一时”六个字说的，通常用后一说。

如是义——佛法大海，信为能入。如是者，即是信也。

我义——佛说无我，随俗称我，非实我也。

闻义——非耳根能闻声，亦非耳识，亦非意识。

一义 }
时义 } 佛法中数、时无实，此皆随顺俗言。

如此五义，是显教常谈。然“如是我闻”一语，是结集经者之言，究竟此《大日经》是谁结集而顺俗称我耶？此却有多说：

一、有说阿难结集者——引《涅槃经》云，阿难具足八种不思議，其第八悉能了知佛秘密法，故云阿难结集密藏也。

二、有不许阿难结集者——引《六波罗蜜经》，明以第五藏付金刚手，不云阿难也。

三、有谓金刚手是主，阿难伴者——谓如文殊引阿难令结集诸大乘教，此则金刚手引阿难令结集诸秘密藏也。

此事辩论甚繁，且有以此“我”字为龙树之自称者，显与铁塔

中诵出一语不合。今则多用弘法大师之三释：

一、金刚萨埵亲从佛闻也。

二、毗卢遮那表自证境也。

三、法尔而有非人增减也。

[释]薄伽梵

《疏》云：论师所解，具有六义：

一、自在义——永除烦恼系缚故

二、炽盛义——智火猛严故

三、端严义——三十二相庄严故

四、名称义——功德圆满，得大名闻故

五、吉祥义——一切世间亲近供养故

六、尊贵义——内具一切功德，外为人天之师，利益众生故

此中初一是断德，次一是智德，后四是恩德。然今经是金刚顶宗，故于《疏》别详三义，特显尊胜：

一、能破义：薄伽梵一作婆伽婆，婆伽名破，婆名能。能破淫怒痴，故名婆伽婆。世尊以大智明，破一切识心无明烦恼；如慧日出时，暗惑自除，故名婆伽婆。

二、女人义：帝释声论，谓女人为薄伽，是欲求因缘能息烦恼义，又是所从生义。今女人即是般若佛母，无碍知见人，皆悉从是生。密教多有如是隐语也。

三、有德名声之义：婆伽言德，婆言有，是名有德；又婆伽言名声，婆言有，是名有名声。一切世间，无有德名声如佛者，即其义也。

如是三义，若配释佛、莲、金三部，则佛部者，佛之大定，具足自证化他之功德，配有德名声义；莲花部者，佛之大悲，能成众务，配女人生育义；金刚部者，佛之大智，除暗遍明，配能破义。总斯三部，即毗卢遮那之法身。故《疏》中又云：薄伽梵，即毗卢遮那本地法身也。

[释]住如来加持广大金刚法界宫

“住如来加持”五字，在日本异说多多，新义真言宗人，立加持身教主，多引用此段疏文，与弘法大师《十住心论》之身土主伴合论者，亦有出入，乃至有疏家当“有相劣慧机”、宗家当“无相胜慧机”之说，且有作会合说者。于是说“本地法身”及“如来加持”者，凡数十家，今且就此五字释之。《疏》云：

“如来是佛加持身，其所住处是佛受用身，即以此身为佛加持住处，如来心王诸佛住而住其中。”

照《疏》此说，直以佛身作佛住处矣。故《疏》又云：“即此所住，名加持处也。”

“广大金刚法界宫”者，《疏》云，释叹加持住处也。今以“广大”、“金刚”、“法界”作三句释之：“广”谓不可数量故，大谓无边际故。“金刚”喻实相智，过一切语言心行，适无所依，不示诸法，无初中后，不尽不坏，离诸过罪，不可破坏，故名金刚也。“法界”是广大金刚智体，此智体即如来实相智身，以加持故，即是真实功德所庄严处，妙住之境，心王所都，故曰“宫”也。

此“广大”、“金刚”、“法界”之三句，以六大、四曼、三密配释之，无不融会。若以配释于胎藏界三部，则“广大”者配莲花部，本性清净之真理，横遍十方，故云大；竖穷三际，故云广，亦即语密也。“金刚”者配金刚部，即金刚之智，意密也。“法界”者，配佛部，法云万有，界谓体性，即法身如来，身密也。此宫谓随如来有应之处，不独在三界之表也。

[释]一切持金刚者皆悉集会

持金刚，梵云“伐折罗陀罗”。“伐折罗”即是金刚杵，“陀罗”是执持义。故旧译云执金刚，今谓持金刚，兼得深浅二释，于义为胜。

持 { 心持——深
手持——浅

金刚杵者，诸尊所持之三摩耶形，即五钴、刀、莲花等也。此与常途显教所说“生身佛常有五百执金刚神翊从侍卫”不可混为一谈。依《疏》所说：常途显教，“五百”者，表释迦五百大愿。“执金刚神”者，唯人非法，又悉是因人。此宗密义，一切者表如来金刚智印无量无边。“持金刚”者，悉如来内证功德，差别智印。如是智印，唯佛与佛乃能持之。

可知显教，释迦唯主，执金刚神唯伴。今此密宗妙眷属，实互为主伴也。故《疏》释“集会”二字又云：由此众德，悉皆一相一味，到于实际，故名集会。若少分未等，一法未满，即不名一切集会也。

如来信解游戏生大楼阁宝王，高无中边，诸大妙宝王，种种间饰，菩萨之身为师子座。

讲曰：上文法界宫已是说法之处，今重说之者，上法界宫是所依国土，今楼阁是所住堂殿也。金刚法界宫与楼阁宝王，俱是住处成就。而中间一句曰，“一切持金刚者皆悉集会”，不似余经之例。说者曰：住处有总别，法界宫是总，楼阁是别也。其以“薄伽梵住如来加持广大金刚法界宫，一切持金刚者皆悉集会”一段，通作教主成就者，则此段经文判属住处成就。

此段明说法之住处者有二：

一、楼阁————从如来信解游戏生

二、师子座————菩萨身

[释]如来信解游戏生大楼阁宝王，高无中边

此说法之处，最尊最胜，故曰“大楼阁宝王”。此大楼阁不从他生，从如来信解游戏生。

“信解”者，梵云阿毗目底。本宗始从真正发心，乃至成佛，于其中间通名信解地。

“游戏”者，梵云吃微哩拏多。是踊跃义、游戏义、神变义。

谓从发心以来，深种善根，起种种愿行，庄严佛土，成就众生，恒殊胜进，不休息故，即是超升腾跃义。如人掉动鼓舞，能以善巧三业，普悦众生，故此腾跃即名游戏。如是游戏，即是菩萨自在神通。

《疏》云，“毗卢遮那本行菩萨道时，以一体速疾力三昧”，正是说如来信解。又云，“供养无量善知识，遍行无量诸度门，自利利他，法皆具足”，正是说如来游戏。毗卢遮那以如是如来智宝之所集成秘密庄严法界楼观，于一切实报所生，最为第一，犹如真陀摩尼，为诸宝之王，故曰如来信解游戏生大楼阁宝王也。

“高无中边”者，“高”言竖之无穷，“无中边”言横之无际。明此说法之处是遍一切处身之所住，当知此大楼阁，亦遍一切处也。

[释]诸大妙宝王，种种间饰

此言楼阁庄严之相。此大楼阁既为宝王，今复以“诸大妙宝王种种间饰”之者，《疏》有“犹如有人以种种杂色金刚严饰金刚”之喻，金刚体性，无有差别，如来功德，亦同一宝性，而必言间饰者，明此第一寂灭之相，以如来加持神力，令应度者，随诸法门表象，若可见闻触知，即以此为门而入法界也。托事显法，故《疏》又谓如善财童子入弥勒宫殿因缘。

[释]菩萨之身为师子座

《疏》云：上说金刚法界宫即是如来身，大宝楼阁，亦即是如来身，今师子座当知亦尔。故《十住心论》亦云：此楼阁宝王及师子座，亦是如来身也。

今且释“师子”：师子者，即是勇健菩提心。从初发意以来，得精进大势，无有怯弱，犹如师子，随所执缚，必获无遗，即是自在度人，无空过义也。

次释“师子座”：佛名人中师子，降伏一切外道而无畏，故其所坐处，若床若地，皆名师子座。

后释“菩萨身为师子座”，此有深秘浅略二释：浅略云者，菩萨深心敬法，乃至以身荷戴佛师子座，故曰菩萨之身为师子座。深秘云者，如来本行菩萨道时，次第修行地波罗蜜，乃至第十一地，当知后地即以前地为基，故曰如来以菩萨身为师子座也。

其金刚名曰：虚空无垢执金刚、虚空游步执金刚、虚空生执金刚、被杂色衣执金刚、善行步执金刚、住一切法平等执金刚、哀愍无量众生界执金刚、那罗延力执金刚、大那罗延力执金刚、妙执金刚、胜迅执金刚、无垢执金刚、刃执金刚、如来甲执金刚、如来句生执金刚、住无戏论执金刚、如来十力生执金刚、无垢眼执金刚、金刚手秘密主，如是上首，十佛刹微尘数等持金刚众俱，及普贤菩萨、慈氏菩萨、妙吉祥菩萨、除一切盖障菩萨等，诸大菩萨前后围绕而演说法。

所谓越三时，如来之日加持故，身语意平等句法门。

讲曰：上文已说一切持金刚者皆悉集会，今重列举金刚菩萨名数者，说者亦谓上文是总，此段是别。然住处与眷属，各有总别二重说明，而又相间成文者，何也？于是有谓经文脱乱者，有谓非关脱乱者。总之，认得此六大无碍平等法门，自无不融摄也。其以“薄伽梵住如来加持广大金刚法界宫，一切持金刚者皆悉集会”一段通作教主成就者，则此段经文，判属眷属成就。

此段说同闻之大众者有二：

一、金刚众——十九执金刚等——内眷属

二、菩萨众——四大菩萨等——大眷属

[释]执金刚众

《疏》云：“毗卢遮那内证之德，以加持故，从一一智印，各现执金刚身，形色性类，皆有表象，各随本缘性欲，引摄众生。若诸行人，殷勤修习，能令三业同本尊，从此一门入法界，即入一切法界门是。”这便是说明执金刚众的能化与所化之相。

一、能化本迹之相：诸执金刚，皆毗卢遮那一智印。

二、所化行证之相：各随本缘性欲，引度众生。

经举执金刚之名数凡十九者，依兴教大师《十九执金刚秘释》，大分三义：

初六：就阿字之五转而差别

次五：历因分之住心而设施

后八：偏寄秘密庄严而判义

如是则“次五”当地前三劫之位，“后八”当初地以上之位，而“初六”乃金刚之总体也。就初六金刚言之，有无畏、金智之两传，即中因、东因之不同也。依东因之传，第一金刚为总体，第二以下五金刚，指阿字五句。若依中因之传，则前五金刚为阿字五句，第六为总体云。故于《疏》第一第二金刚，有“正释”、“复次”之两释。然东因、中因，体自不二也。又《疏》第一金刚云：即是菩提心体。《疏》第六金刚云：上来五句，亦皆是如来真实功德，无深浅之殊，为欲分别，令易解故，作次第说耳。今依之释前六金刚：

虚空无垢执金刚

菩提心体，离一切净执戏论，如净虚空，无有障翳，无垢无染，亦无分别。如此之心，即是金刚智印，能持此印，故名虚空无垢执金刚。

虚空游步执金刚

游步是不住义、胜进义、神变义。以净菩提心于一切法都无所住，而常修进万行，起大神通，故曰虚空游步。

虚空生执金刚

菩提心如虚空不碍，念念滋长，以无得为方便，万行为缘，得真实生。真实生者，所谓大空生，故名虚空生。

被杂色衣执金刚

菩提心树王，万德开敷，如萌芽增长，茎叶花实渐次滋繁，具

种种色。又以种种法界色，染此无垢菩提心，成大悲曼荼罗，故名被杂色衣。

善行步执金刚

善字，梵云“毗质多罗”，有端严义，有种子义。譬如已得果实，复还为种子也。

依东因之传，上第四为涅槃之转，故于大寂定中普现色身。今第五正出化他门，故以端严义喻已得果实，以种子义喻果后化他。又种子义复有二：

一、已得果实之菩提之果实——生因之种子也

二、果后之方便——了因之种子也

住一切法平等执金刚

因果、自他、有为无为等一切诸法，入此如实智中，究竟平等，同一实际，能持此印，故为名也。

（以上释前六金刚竟，今释次五金刚）

哀愍无量众生界执金刚

哀愍，亦名救度。谓已住平等法性，自然于一切众生发同体悲愍之心，诸众生界无量故，如是大悲，亦无限量。此是如来一切功德，故能持者，因以为名。

那罗延力执金刚

已发哀愍之心，若具大势，则能救护，故次明也。

经中较量，六十象力，不如一香象力，乃至末后那罗力最胜。佛生身一一毛孔，皆等那罗延力，故以喻法界身那罗延力。

大那罗延力执金刚

大那罗延力者，谓持秘密神通力也。如一阐提必死之疾，二乘实际作证已死之人，诸佛医王，明见如来性故，则能必定师子吼，于救疗因缘，心不怯弱；诸菩萨尚不能尔。故复明不共一切摩诃那罗延力。

妙执金刚

妙者，更无等比、更无过上之义。如来亦尔，一切功德，无比无上，诸有所作亦唯此一事因缘，故名妙执金刚。

胜迅执金刚

胜谓大空，大空即是遍一切处，故能起速疾神通也。住此乘者初发心时即成正觉，不动生死而至涅槃，故名胜迅。

（以上释次五金刚竟，今次释后八金刚）

无垢执金刚

此即是离一切障菩提心也。譬如真金，体性纯净，若种炼冶，众宝磨莹，倍复光明。则知初质尚与微垢共住，能持此毕竟净金刚印，因以为名。

刃执金刚

此刃字，梵文是忿中之忿、利中之利，义翻犹如刀刃。持此金刚利智，一切难断处悉断，难灭处悉灭，故以为名。

如来甲执金刚

如来甲，所谓大慈，由此严身故，摄护众生施作佛事，不为一切烦恼所伤，无能降伏沮坏之者，故以为名。

如来句生执金刚

句名“住处”，即大空生也。诸佛自证之功德，从如来性生；此加持身者，从如来自证之功德生，以不离阿字门故，故名如来句生。

住无戏论执金刚

住无戏论者，住大空慧也。谓观缘起之实相，无生无灭，不断不常，亦非去来一异，是处诸戏论息法如涅槃。持如是智印，故以为名。

如来十力生执金刚

佛之方便智，从如来之十智力生。持如是印，故以为名。

无垢眼执金刚

即如来五眼，以菩提心毕竟净故，以一切种观一切法了了见

闻觉知无所挂碍。能持如是金刚印，故以为名。

金刚手秘密主

梵云播尼，即是手掌也。西方谓夜叉为秘密，以其身口意速疾隐秘，难可了知故，旧翻密迹。此金刚手秘密主，有浅略、深秘二释，浅略释是显途常说，深秘释是本宗所说也。

浅略释者，秘密主即是夜叉王，执金刚杵常侍卫佛，故曰金刚手。

深秘释者，夜叉即是如来身语意密，唯佛与佛乃能知之，乃至弥勒菩萨等，犹于如是秘密神通，力所不及。秘中最秘，所谓心密之主，故曰秘密主。能持此印，故云执金刚也。

（以上释后八金刚竟）

[释]如是上首，十佛刹微尘数等持金刚众俱

上来持金刚众，若具存梵本，于列名下，一一皆有多声，应云虚空无垢等、虚空游步等，乃至秘密主等。因此等上首执金刚，一一皆有无量眷属部类，大本当具存耳。

“十佛刹微尘数”者，如来差别智印，其数无量也。

[释]大菩萨众

前明诸执金刚，一向是如来智印。今此菩萨，义兼定慧，又兼慈悲，故别受名，亦是毗卢遮那内证功德。

今以四大菩萨为上首，如执金刚有十佛刹微尘众者，当知诸菩萨法门相对，亦有十佛刹微尘众，以加持故，各得从法界一门，为一善知识身也。

普贤菩萨

普是遍一切处义，贤是最妙善义。谓菩提心所起之愿行及身口意，悉皆平等，遍一切处，纯一妙善，备具众德，故以为名。

慈氏菩萨

佛之四无量心，慈为称首。此慈从如来种姓中生，能令一切世间不断佛家，故曰慈氏。

妙吉祥菩萨

妙谓佛无上慧，犹如醍醐，纯净第一；室利，翻为吉祥，即是具众德义，或云妙德，亦云妙音。

除一切盖障菩萨

障为众生种种之心垢，能翳如来净眼。若以无分别法灭诸戏论，如云雾消除日轮显照，故云除盖障。

以上四菩萨，普贤是自证之德；慈氏是化他之道；妙吉祥者，演妙法音；除盖障者，如来诸有所作，悉皆为此一事因缘也，故以此明之。又《疏》言此四菩萨，即是佛身四德，依《般若寺钞》云：

普贤——本有菩提心——常德

慈氏——大慈与乐——乐德

妙吉祥——大智无我——我德

除盖障——断除障惑——净德

如是有所偏阙，则不能成无上菩提，是故列为上首，以统尘沙众德也。

[释]诸大菩萨前后围绕而为说法

本宗说菩萨略有三种：

一、愚童萨埵——谓六道凡夫

二、有识萨埵——即二乘

三、菩提萨埵——即摩诃萨埵

摩诃，译“大”。谓如是人中，功业最大，堪能转授一切众生无上菩提也。“前后围绕”者，详如大曼荼罗。“而演说法”者，说如下文之法也。

[释]所谓越三时，如来之日加持故，身语意平等句法门

“越三时，如来之日加持故”者，世间时分，则有过去、现在、未来长短劫量。若以净眼观之，三际之相，了不可得，无终无始，亦无去来，故曰“越三时”。即此实相之日，圆明长住，湛若虚空，无有时分修短之异，然以佛神力故，令瑜伽者于无量劫，谓如食

顷，或演食顷，以为无量劫，延促自在，咸适众机，无定相可得，故曰“越三时，如来之日加持故”也。

如此时中，佛说何法？即是“身语意三平等句法门”。何谓“身语意平等”？谓如来种种三业，皆至第一实际妙极之境，身等于语，语等于心；犹如大海，通一切处，同一咸味，故曰“平等”。

何谓“平等句”？“句”者，梵名钵昙，正翻为足。是进行义、住处义。谓修如是道迹，次第进修得住三平等处，故名为句。本宗以身平等之密印，语平等之真言，心平等之妙观，为方便故，速见加持受用身。如是加持受用身，即是毗卢遮那遍一切身。遍一切身者，即是行者平等智身。是故住此乘者，以不行而行，以不到而到，而名为平等句也。

所谓“法门”者，即以平等身口意秘密加持为所入门。一切众生，皆入其中，而实无能入者，无所入处，是为平等法门。平等法门者，则此经之大意也。

时彼菩萨，普贤为上首，诸执金刚秘密主为上首，毗卢遮那如来加持故，奋迅示现无尽庄严藏。如是奋迅示现语意平等无尽庄严藏，非从毗卢遮那佛身或语或意生，一切处起灭边际不可得，而毗卢遮那一切身业、一切语业、一切意业、一切处、一切时，于有情界宣说真言道句法。

又现执金刚、普贤、莲花手菩萨等像貌，普于十方宣说真言道清净句法。

所谓初发心乃至十地次第此生满足，缘业生增长有情类业寿种除，复有芽种生起。

讲曰：这一段谓之别序。上来通序已毕，将说平等法门，故先以此别序说自在加持，感动大众，悉现普门境界秘密庄严不可思议未曾有事，因彼疑问而演说之，则闻者信乐倍增，深入语义也。中有一节：

一、言示现佛身充满十方一切世界，恒常宣说此清净句法。

自“时彼菩萨普贤为上首”以下，至“于有情界宣说真言道句法”止。

二、言所现金刚菩萨等身，亦复遍一切处宣说此清净句法。

自“又现执金刚”等以下，至“普于十方宣说真言道清净句法”止。

三、正释此所谓清净句者，即是顿觉成佛神通乘也。

自“所谓初发心”等以下，至“复有芽种生起”止。

[释]时彼菩萨，普贤为上首，诸执金刚秘密主为上首

按通序中说，十九金刚、菩萨四圣为上首，今又说金刚中秘密主为上首。菩萨中普贤为上首，文有简略，义无差别，故《疏》称“普贤、秘密主等上首诸仁者”，特加一“等”字，以示前后非有相违也。当知此上首诸仁者，即是毗卢遮那差别智身，于如是境界，久已通达。然此诸解脱门所现诸知识，各引无量当机众，同入法界曼荼罗也。

[释]“毗卢遮那如来加持故”至“如是奋迅示现语意平等庄严藏”

毗卢遮那如来，为饶益此初入法门实行诸菩萨故，如来加持奋迅示现大神通力。奋迅示现“身”无尽庄严藏，如是奋迅示现“语”“意”平等无尽庄严藏。

所谓“奋迅”者，如狮子王将欲震吼，必先奋迅其身，呈现材力，然后发声。如来亦尔，将欲宣说一切智门，故先奋迅示现无尽庄严藏也。

所谓“示现”者，此诸大众，但以佛威神力故，得见如是不思议境界。如来若舍加持，即不现前，非其自心限量之所能及。如行者内修“般舟三昧”，外蒙神力护持，能以父母生身，见十方佛，如晴夜无云，仰睹众星，听闻法音，了了无碍。然此境界，由行者心净故生耶？由佛加被故生耶？若由内心，即是从自性生；若由

佛力，即是从他性生。悉皆不异外道论义，以自他无故，和合亦无。又复非无因缘而得成就，何以故？内因外缘，随有所缺，即不现前故。当知如是庄严之相，显时无所从来，隐时亦无所去，毕竟平等，不出于如故。

所谓“无尽庄严藏”者，如来三业，一一差别之相，皆无边际，不可度量，故曰“无尽”。盖谓：

从一平等“身”普现一切威仪，如是威仪无非“密印”。

从一平等“语”普现一切音声，如是音声无非“真言”。

从一平等“心”普现一切本尊，如是本尊无非“三昧”。

如是毗卢遮那，普于十方一切世界，一一皆现佛加持身；是一一身，各有十佛刹微尘数等菩萨金刚大众。

此诸大众，诸根相好，亦复无边；如胡麻油遍满法界，于中无空隙处。又如国王，有大库藏，若须示人，则自在开发而陈布之，故曰“庄严藏”也。

[释]“非从毗卢遮那佛身或语或意生”至“于有情界宣说真言道句法”

这一节是转释“佛庄严藏”所以无尽无边际者，以不异如来遍一切处常住不灭之身也。

“佛庄严藏”非从毗卢遮那佛身、语、意生一切处起灭边际不可得。

而毗卢遮那佛一切身、语、意业，一切处、一切时于有情界宣说真言道句法。如是虽如来常无起灭，而能以一切三业，普于十方三世一切时处说真实道，教化群生，轨匠其心，令至佛道。

[释]“又现执金刚普贤莲花手菩萨等像貌”至“宣说真言道清净句法”

此节又广前相，言非但示现佛身充满十方一切世界，所现金刚菩萨等身，亦复遍一切处也。且如十佛刹微尘数诸执金刚、菩萨等身口心印，差别不同，如是一一本尊像类眷属，皆如毗卢遮

那，充满十方一切世界，如因陀罗网，互不相妨。今略举三圣者，以为称首也：

执金刚	对金刚智慧门	降服方便
普贤	对如如法身门	寂灾方便
观音	对莲花三昧门	增益方便

举此三点，则无量不思议妙用，皆已摄在其中，故特言之。所云“等”者，乃至诸天八部、五通神仙，以外现曼荼罗之所表示，例可知也。如是等种种因缘无数方便，普门应现，教化群生。虽深浅不同，粗细有异，然究其事实，无非秘密加持，各能开示如来清净知见。若离如是实相印，余皆爱见法生，与天魔外道作诸营侣，岂得名为清净句义耶？！

[释]所谓初发心乃至十地次第此生满足

此一节释“清净句法”，明此为顿觉成佛神通乘也。所谓“初发心乃至十地次第此生满足”者，如余乘菩萨，志求无上菩提，种种勤苦，不惜身命，经无数阿僧祇劫，或有成佛，或不成佛者。今此真言门菩萨，若能不亏法则，方便修行，乃至于此生中，速见无尽庄严加持境界，非但现前而已，若欲超升佛地，即同大日如来，亦可致也。复次，行者初发心时，得入阿字门，即是从如来金刚性生芽，当知此芽一生，运运增进，更无退义，乃至成菩提，无行可增，然后停息，故云“次第此生满足”。

此中“次第”者，梵音有不住义、精进义、遍行义，谓初发心欲入菩萨位故。以此真言法要，方便修行，得至初地，尔时以无所住，进心不息，为满第二地故。复依真言法要，方便修行，得至第三地。尔时以无所住，进心不息，为满第四地故。复依真言法要，得入第五地。如是次第，乃至满足十地，唯以一行一道而成正觉。若于异方便门开显密意，亦皆不离如是宝乘也。

[释]缘业生增长有情类业寿种除，复有芽种生起

所谓“缘业生增长有情类业寿种除”者：

缘业生——谓有情痴爱之因缘，造身口意种种虚妄不净之业，乘如是业，生六趣身。

增长有情类——增长轮回，备受诸苦。

业寿种除——今修平等三业清净慧门，一切蕴阿赖耶之业寿种子，皆悉焚灭，得至虚空无垢大菩提心。

所谓“复有芽种生起”者，既除一切蕴阿赖耶之业寿种子，则一切如来平等种子，从悲藏中生法性芽，乃至茎叶花果，遍满诸法界，成万德开敷菩提树王。然以四不生义睹之，都无所起，亦无起处，当知此生，即是大空生也。故云“有情类业寿种除，复有芽种生起”。

（以上序分竟）

尔时执金刚秘密主于彼众会中坐，白佛言：世尊，云何如来应供正遍知得一切智智？

彼得一切智智，为无量众生广演分布，随种种趣、种种性欲、种种方便道，宣说一切智智，或声闻乘道，或缘觉乘道，或大乘道，或五通智道，或愿生天，或生人中，及龙、夜叉、乾闥婆，乃至说生摩睺罗伽法。若有众生，应佛度者，即现佛身，或现声闻身，或现缘觉身，或菩萨身，或梵天身，或那罗延毗沙门身，乃至摩睺罗伽、人、非人等身，各各同彼言音，住种种威仪，而此一切智智道一味，所谓如来解脱味。

世尊，譬如虚空界离一切分别，无分别，无无分别，如是一切智智离一切分别，无分别，无无分别。世尊，譬如大地一切众生依，如是一切智智，天人阿修罗依。世尊，譬如火界，烧一切薪无厌足，如是一切智智，烧一切无智薪无厌足。世尊，譬如风界除一切尘，如是一切智智，除去一切诸烦恼尘。世尊，喻如水界一切众生依之欢乐，如是一切智智，为诸天世人利乐。

世尊，如是智慧，以何为因？云何为根？云何究竟？如是说

已。

讲曰：自此入正宗分，先以金刚手发问，文有四段，问凡三句。

第一段：问“云何如来应供正遍知得一切智智”耶？《疏》云：问意谓云何令我等逮得如是自觉之慧也——此即第四段中“以何为因”句。

第二段：问“云何得此慧已，能为无量众生，广演分布，随种种趣、种种性欲、种种方便道，宣说一切智智，各各同彼言音，住种种威仪，而此一切智智道一味，所谓如来解脱味”。《疏》云，此中问意，即是发起大悲胎藏曼荼罗也——此即第四段中“云何为根”句。

第三段：《疏》云，为欲发起大悲胎藏秘密方便故，复说五种譬喻，所谓虚空地水火风也——此即第四段中“云何究竟”句。

第四段：总上三段而问云：

以何为因

云何为根

云何究竟

上文序品，已说如来奋迅示现无尽庄严藏，然皆外用之迹耳。是诸大众，既睹如来无尽身口意，能一时普应法界众生，妙合根宜，曲成佛事，则知如来智力，必于一念普鉴群机，本末因缘，究竟无碍。然照俗之权尚尔，其契实之境界，当复云何乎？于是金刚手，观知如来独一法界加持之相，心所惟忖，必知将说如是法门，故先喻其功德，发起大会生解之机，而对佛作如是三问也。

[释]如来、应供、正遍知

“如来”，梵云“怛他揭多”。“怛他”是如义，“揭多”是来义、智解义、说义、去义。故本可译作“如来”、“如实知者”、“如实说者”、“如去”等，如诸佛乘如实道，来成正觉，今佛亦如是来，故名

如来。一切诸佛，如法实相知解；知己，亦如法实相为众生说。今佛亦如是，故名如实知者，亦名如实说者。一切诸佛，得如是安乐性，直至涅槃中，今佛亦如是去，故名如去。然古译多云如来，今且顺古题也。

“应供”，梵云“阿罗诃”。“阿罗”是烦恼，“诃”是害义、除义。《释论》谓之杀贼。佛以忍进铠甲，乘持戒之马，定弓慧箭，外破魔王军，内灭烦恼贼，故以为名。又“阿”名为不，“罗诃”名生。谓佛心种子，后世田中不生矣，无明壳皮脱故。复次，“阿罗诃”是应受供养义。以有如是功德故，应受天人最上供养，故以为名也。

“正遍知”，梵云“三藐三佛陀”。“三藐”名正，“三”名遍，“佛陀”名知。故云正遍知，以佛得正遍知慧故。“正”名诸法不动不坏相，“遍”名不为一法二法。故以悉知一切法无余，是名三藐三佛陀。然此宗中，佛陀名觉，是开敷义，谓由自然智慧，遍觉一切法；如盛开敷莲花无有污点，亦能开敷一切众生，故名佛也。

[释]一切智智

梵云“萨婆若那”，即是“一切智智”。《释论》云“萨婆若多”者，即“一切智”。“一切”谓名色等无量法门，各摄一切法，如是无量三四五六等乃至阿僧祇法门摄一切法。是一切法中，一相异相、漏相非漏相、作相非作相等一切法，各各相、各各力、各各因缘、各各果报、各各性、各各得、各各失，一切智慧力故，一切世，一切种，尽遍知解，是名萨婆若。今谓一切智智，即是智中之智也。非但以一切种遍知一切法，亦知是法究竟实际，常不坏相，不增不减，犹如金刚。如是自证之境，说者无言，观者不见。不同手中庵摩勒果，可转授他人也。今更以一切智与一切智智对明之：

萨婆若多——一切智——权智

萨婆若那——一切智智——实智

可知此一切智智者，法身之所得，自证极位绝对之智，于一切智之中，玄妙最为第一。

[释]彼得一切智智为无量众生广演分布

“彼得一切智智”一句，是牒前起后。故《疏》文作“云何得此慧已”六字也，此慧即指一切智智。“为无量众生广演分布”一句，即《疏》文所谓安立无量乘，示现无量身也。

[释]随种种趣、种种性欲、种种方便道，宣说一切智智

此中“种种趣”者，梵名娜衍，亦名为行，亦名为道。下云“大乘道”等，义同也。《毗婆沙》说有五道，摩诃衍人多说六道，如是广衍，乃至此世界中已有三十六俱胝众生趣，何况十方一切世界耶？

“性欲”者，“欲”名信喜好乐，如孙陀罗难陀好五欲、提婆达多好名闻等，乃至诸得道人，亦各有所好，大迦叶好头陀，舍利弗好智慧，离波多好坐禅，优婆离好知毗尼，阿难好多闻等，当广说之。“性”名积习相，从性生欲，随性作行，或时从欲为性，习欲成性。性名染心，染心为事，欲名随缘起，是事《释论》中具明。

“种种方便道”者，龙树云：般若与方便，本体是一，而所用有异。譬如金师，以巧方便故，以金作种种异物。虽皆是金，而各异名。今毗卢遮那亦复如是，能以遍一切处真金智体，造种种乘也。

此“宣说一切智智”者，即下文“各各同彼言音，住种种威仪，而此一切智智道一味”也。

[释]“或声闻乘道或缘觉乘道”至“而此一切智智道一味”

《疏》云：于萨婆若平等心地，画作诸佛菩萨乃至二乘八部等四重法界圆坛，此一一本尊之身语心印，皆是一种差别乘也。且如有人志求五通智道，即从大悲胎藏，现韦陀梵志形，为说瞿昙仙等真言行法，精勤不久，成此仙身，更转方便，即成毗卢遮那身也，为是或现佛身，说种种乘，乃至现非人身，说种种乘，随类形

声，悉是真言密印，或久或近，无非毒鼓因缘。故经云：皆同一味，所谓如来解脱味也。所以然者，一切众生，色心实相，从本际已来，常是毗卢遮那平等智身。非是得菩提时，强空诸法，使成法界也。佛从平等心地，开发无尽庄严藏大曼荼罗已，还开发众生平等心地无尽庄严藏大曼荼罗，妙感妙应，皆不出阿字门。当知感应因缘所生方便，亦复不出阿字门；譬如大海中波涛相激，迭为能所，然亦皆同一味，所谓咸味也。

[释]“世尊譬如虚空界”至“无无分别”

虚空无过无德，今如来智身，离一切过，万德成就。云何得相喻耶？但取其少分相似，以况大空耳。此中相况有三义：一者，虚空毕竟净故；二者，无边际故；三者，无分别故。

一切智心性亦如是，故以世间易解空，譬难解空也。初云“离一切分别”，梵云劫跋；次云“无分别”者，梵云劫跋夜帝。所以重言者，是分别之上更生分别义。例如，寻伺，略观时名寻，谛察名伺。又如眼识生时有粗分别，次意识生是细分别。旧译或云以劫跋为妄执，喻意云：犹如虚空，以无妄分别故无分别，亦无无分别也。又如虚空离种种显形色相，无所造作而能含容万像，一切草木因之生长，有情事业依之得成。佛智虚空亦复如是，虽离一切相，常无分别起作，而无量度门，种种妙业皆得成办，故以为喻也。

[释]“世尊譬如大地”至“如是一切智智天人阿修罗依”

如世间百谷、众药、卉木、丛林，随其性分无量差别，皆从大地而生根芽，乃至茎叶花果次第成就，为一切众生作依止处而养育之。亦不作是念：“我今荷负一切世间”。不念恩德，无有劳倦，增之不喜，减之不忧，深广难测，不可倾动。一切智地，亦复如是。大悲曼荼罗，一切种子之所出生，即此诸乘无量事业所依止处，于生死涅槃其心平等，世间八风不能动摇，以如是等少分相似，故以为喻也。《指心钞》就《疏》文配合法譬如下：

譬：	法：
大地	一切智地(极位)
百谷众药	大悲曼荼罗
皆从大地	一切种子(一切智地)
而生	之所出生
根芽等	即此诸乘
一切众生	无量事业
而养育之乃至劳倦	于生死乃至心平等

[释]“世尊譬如火界”至“烧一切无智薪无厌足”

譬如火种，假使积薪充满世界，皆如须弥山王，次第焚之，无有怯弱。不作是念：“我当烧尔所薪，不烧尔所薪”。炽然不息，胜进无厌，要所焚尽已，然后随灭。如来智火，亦复如是；烧一切戏论烦恼薪尽，乃至缘待皆尽，此慧光亦无所依。复次，如世间之火，贵贱所同用，能于暗夜而作照明，迷惑颠倒者咸得正路，又悉能成就一切诸物；如是一切智火，圣者异生平等有之，于无始大夜之中，令诸行人，见如实道，次第成就一切佛法，故以为喻也。《指心钞》就《疏》文配合法譬如下：

譬：	法：
世间之火	一切智火
贵贱同用	平等有之(本有本觉)
能于暗夜	于无始大夜
迷惑颠倒者	诸行人(修生始觉)
而作照明	令(字)见(字)
咸得正路	见如实道
又悉能成就	次第成就

[释]“世尊譬如风界”至“除去一切诸烦恼尘”

如大风起时，烟云尘雾，一切消除，太虚澄廓，三辰炳现，蔚蒸热恼，众生皆得其清凉，能使卉木丛林，开荣增长，亦能摧坏一

切物类。又如风性，遍无所依，自在旋转，无能挂碍。如来慧风，亦复如是，涤除一切障盖烦恼游尘，令证涅槃清凉法性；又复能令一切世出世间善法增长，摧破无明大树，拔其根本。而此无障碍力，都无所依，故以为喻也。《指心钞》就《疏》文配合法譬如下：

譬：	法：
大风	如来慧风
烟云等二句	涤除一切句
太虚等四句	令证涅槃句
能使卉木等二句	又复能令句
亦能摧坏等二句	摧坏无明句
又如风性等四句	而此无障碍句

[释]“世尊喻如水界”至“为诸天世人利乐”

如水大从高赴下，多所饶益，能润草木，能生花果；又能本性清洁，无垢无浊，悉能满足饥渴众生，洗诸滓秽，蠲除热恼，澄深难入，不可测量，于坑坎之处性皆平等。如来智水，亦复如是；从真法界，流趣世间，润诸等持，生助道法，成大果实，利益群生，体无烦恼故清洁，能离诸惑故无垢，一相非异故无浊。诸有得之，思愿悉息，获清凉定，洗除尘劳，湛寂难思，证平等性，故以为喻也。《指心钞》就《疏》文配合法譬如下：

譬：	法：
水大	如来智水
从高赴下等句	从真法乃至利益群生
又复本性等二句	体无烦恼乃至无浊
悉能满足等二句	诸有得之
洗诸滓秽等二句	获清凉定
澄深等四句	湛寂难思

[释]世尊！如是智慧，以何为因、云何为根、云何究竟？如

是说已

金刚手发为如是三句之问，实一经之大宗，然后如来印以实相，乘机演说，令动执之徒，得离疑网。譬如春阳之始，萌种甲坼，雷风鼓动，时雨润洒，得离莖壳，苗能出生。若无机之人，虽则遇际会，不能发起深益也。

毗卢遮那佛告持金刚秘密主言：善哉，善哉！执金刚！善哉！金刚手！汝问吾如是义，汝当谛听，极善作意，我今说之。金刚手言：如是，世尊，愿乐欲闻。

讲曰：如来将酬金刚手三句之问，先重言善哉，赞叹其启发功德。盖此三句义中，悉摄一切佛法秘密神力甚深之事，唯金刚手能问也。又复诫言，汝当谛听，极善作意，亦为未来弟子明此嘱耳，深心受法之仪式也。

[释]善哉！善哉！执金刚！善哉！金刚手

经文三个善哉，或云即称赞金刚手胜义、行愿、三摩地之三种菩提心者。金刚手发起大会生解，是行愿心，亦即胜义心，而二心不离三摩地心也。

佛言：菩提心为因，大悲为根，方便为究竟。

讲曰：此三句，即佛所以答金刚手之三问者：一句因，二句根，三句究竟。《疏》云：

犹如世间种子——因

藉四大众缘故得生根——根

如是次第乃至果实成熟——究竟

这是就世间种子譬说的话，却不可于微妙的法上，认有生灭断常之相，而谈因说果，当以中智观之，毕竟不生不灭。此所谓因，正“因果一如”之因也。

又，问凡三句，答亦三句，而以下大段经文，征问答说，只详

细反复说明“菩提心为因”一句者，这是因为其余二句，都在“因”的一句之内的缘故，如根如果，皆一种子所具足也。《疏》云：“此菩提心为后二句因，若望生死中所殖善根，则名为果。”这更可明了以下大段经文只详说菩提心，是当然的事。而这个因字，并且还是个果字，又更可明了这因字的正义了。

[释]菩提心为因

菩提心即是白净信心。《疏》云：

譬如有人闻善知识言，汝今宅中自有无尽宝藏，应自勤修方便而开发之，周给一国，常无匮乏。彼人闻已，自生谛信，如说而行。

这譬说中的“自有宝藏”、“自勤方便”、“自生谛信”几个“自”字，正与以下经文“云何菩提？谓如实知自心”的“自”字，同一微妙。这“自”字，便是本来清静，也便是白净。佛法大海，信为能入，由此白净信心，堪能发起殊胜加行，故菩提心即是白净信心义也。《疏》又云：

今行者观心实相亦复如是，出过一切戏论，如净虚空，于内证所行得深信力，萨婆若心坚固不动，离业受生，成就真性生，万行功习从此增长，故曰菩提心为因也。

这观心实相的“心实相”，这如净虚空的“虚空”，这萨婆若心的“心”，正与以下经文的“心、虚空界、菩提，三种无二”，同一微妙。故“云何菩提”以下大段经文，详说此“心”、此“虚空”、此“菩提”，乃至此“自知心”，即皆此第一句“菩提心为因”之释文也。

[释]大悲为根

根是执持义，犹如树根，执持茎叶花果，使不倾拔也。

梵音谓悲为“迦卢拏”，“迦”是苦义，“卢拏”是剪除义。慈如广植嘉苗，悲如耘除草秽，故此中云悲，即兼明大慈也。且如行者修供养时，若奉一花或涂香等，即以遍一切处净菩提心兴供养云，普作佛事，发起悲愿，回向群生，拔一切苦，施无量乐，由自善

根及与如来加持法界力故，所为妙业，皆得成就，即是普于一切智地，乃至无余有情界，皆悉生根也。随行者以无住心所修万行，即由大悲地界所执持故，大悲火界所温育故，大悲水界所滋润故，大悲风界所开发故，大悲虚空不障碍故，尔时无量度门，任运开发，由如芽茎枝叶，次第庄严，即是一切心法具足因缘之义也。

[释]方便为究竟

“方便为究竟”者，谓万行圆极，无可复增，应物之权，究尽能事，即醍醐妙果三密之源也。又净“菩提心”者，犹如真金，本性明洁，离诸过患；“大悲”如习学工巧，以诸药物种种炼冶，乃至镜彻柔软，屈申自在；“方便”如巧艺成就，有所造作，随意皆成，规制中权，出过众伎，故其得意之妙难以授人也。如《摩诃般若》所明六度、十八空、三昧、道品、总持门等，皆入大悲句中，即彼万行所成一切智智之果，说名方便，由内具方便故。方便之业，即是利他。是以梵音“邬波娜”，亦名发起。如从种子生果，果还成种，故以为名也。

秘密主，云何菩提？谓如实知自心。

秘密主，是阿耨多罗三藐三菩提乃至彼法少分无有可得。何以故？虚空相是菩提，无知解者亦无开晓。何以故？菩提无相故。秘密主，诸法无相谓虚空相。

讲曰：这一段经文，有两节，皆是释明菩提者。

一、菩提————谓如实知自心

二、菩提————虚空相是

文虽两节，义实一贯，从第二节讲起，诸法无相，叫作“虚空相”，这菩提一法原本无相，所以菩提就是虚空相了，“虚空相”当然是“无知解者亦无开晓”的。若问“菩提”是什么呢？所以第一节说是“如实知自心”了。合两节为一段，正是“菩提”的正释。

而由这段的正释，必然要发起以下两段经文的征问答说，因为既然“无知解者亦无开晓”，如何修证呢？所以必有以下金刚手征问如来答说的一段经文了。再就第一节讲，究竟怎样地知自心呢？所以必有以下如来自为征问“云何自知心”及答说的一段经文了。可知以下两段经文，皆此一段之转释，合成一大段，皆所以释“菩提心为因”之一句也。

[释]云何菩提？谓如实知自心

《疏》云：如人虽闻宝藏，发意勤求，若不知其所在，无由进趣，故复指言。如上所明第一甚深微妙之法，乃至非一切智人则不能解者。此法从何处得耶？即是行者自心耳！若能如实观察，了了证知，是名成菩提。其实不由他悟，不从他得。问曰：若即心是道者，何故众生轮回生死，不得成佛？答曰：以不如实知故，所谓愚童凡夫，若闻是法，少有能信。识性二乘，虽自观察，未如实知；若如实自知，即是初发心时，便成正觉。譬如长者家穷子，若自识父时，岂复是客作贱人耶！

[释]“秘密主”乃至“彼法少分无有可得”

阿耨多罗三藐三菩提，为无上正遍知义，前已说之。所谓“彼法”者，离此无相菩提外，更无一法也。所谓“少分”者，梵言“阿耨”，即是七微合成，于从缘生色，最为微小，故以为喻。今行者正知心实相故，见一切法悉皆甚深微妙，无量无数，不可思议，不动不倚不着，都无所得，毕竟如菩提相。故云：是阿耨多罗三藐三菩提，乃至彼法少分无有可得也。

[释]“何以故虚空相是菩提”至“秘密主，诸法无相谓虚空相”

“何以故？虚空相是菩提，无知解者亦无开晓”者，譬如虚空，遍一切处，毕竟净故，离一切相，无动无分别，不可变易，不可变坏。以如是等小分相似，故以喻无相菩提心。然是中复有无量无边秘密甚深之事，实非世间虚空所能遍喻，冀诸学者得意忘

筌耳。又如虚空，远离戏论分别，无知解相，无开晓相。诸佛自证三菩提当知亦尔，唯是心自证心，心自觉心，是中无知解者，非始开晓，亦无开晓之者。若分别小分能所，犹如微尘，即取法非法相，不离我人众生寿命，岂得名为金刚慧耶？

“何以故？菩提无相故”者，经自转释言也。“秘密主，诸法无相，谓虚空相”者，如《释论》云，佛智慧清净故，出诸观上，不观诸法常相、无常相、有边相、无边相、有去相、无去相、有相、无相、有漏相、无漏相、有为相、无为相、生灭相、不生灭相、空相、不空相，常清净无量如虚空，是故佛智无碍。若观生灭者不得观不生灭，若观不生灭者不得观生灭，若生灭实，不生灭不实，若不生灭实，生灭不实，如是等诸观皆尔，如如是净菩提心，出过诸观，离众相故，于一切法得无挂碍。譬如虚空之相，亦无相故。万像皆悉依空，空无所依，如是万法皆依净心，净心适无所依。即此诸法，亦复如菩提相，所谓净虚空相也。

尔时金刚手复白佛言：世尊，谁寻求一切智？谁为菩提成正觉者？谁发起彼一切智智？

佛言：秘密主，自心寻求菩提及一切智。何以故？本性清净故。何以故？心不在内，不在外及两中间，心不可得。秘密主，如来应正等觉，非青非黄，非赤非白，非红紫非水晶色，非长非短，非圆非方，非明非暗，非男非女，非不男女。秘密主，心非欲界同性，非色界同性，非无色界同性，非天、龙、夜叉、乾闥婆、阿修罗、迦楼罗、紧那罗、摩睺罗伽、人、非人趣同性。秘密主，心不住眼界，不住耳鼻舌身意界，非见非显现。何以故？虚空相心，离诸分别无分别。所以者何？性同虚空，即同于心，性同于心，即同菩提。如是，秘密主，心、虚空界、菩提三种无二，此等悲为根本，方便波罗蜜满足。是故秘密主，我说诸法如是，令彼诸菩萨众，菩提心清净，知识其心。

讲曰：此段经文，有两节：

第一节，金刚手征问谁为能求、谁为所求、谁为可觉、谁为觉者。上段经文，说“虚空相是菩提，无知解者亦无开晓”，既无知解者亦无开晓，是谁寻求一切智呢？又，谁为菩提成正觉者？又，谁发起彼一切智智呢？如是一问，俟佛开示，自可明了一切不外自心。那“如实知自心”才是菩提的微妙处所，自然显透了。

第二节，如来答说自心寻求菩提及一切智，又约十二处三界六界法体而详示之。上段经文，自佛开示，已说菩提即虚空。今答金刚手问，则唯说一切不外自心，归结到“心、虚空界、菩提三种无二”一句，而后“云何菩提谓如实知自心”的微妙，豁然全露，于是三句中第一句的“菩提心为因”，可谓反复详细说明了。

此段经文，自如来答说“自心寻求及一切智”，至于“心不在内”等，“心非欲界同性”等，“心不住眼界”等，乃至“虚空相心离诸分别无分别”、“性同虚空即同于心”、“性同于心即同于菩提”，句句不离一心字，微妙真实，不可思议。所谓“如实知自心”者如是，所谓“菩提心为因”者亦即如是，三句中第一句已层层转释矣。而根与究竟，皆具因中，第二、三句，自不烦再为转释，故直于此中云“此等悲为根本方便波罗密满足”。此段最后云“是故秘密主，我说诸法如是，令彼诸菩萨众菩提心清净，知识其心”，有说《大日经》以“如实知自心”为宗，盖本于此。

[释]“尔时金刚手复白佛言”至“谁发起彼一切智智”

时金刚手闻佛所说义，萨婆若慧，唯是自心，乃至无有小法出此心者，为未来众生断疑惑故，而问佛言：菩提心名为一向志求一切智智，若一切智智即是菩提心者，此中谁为能求？谁为所求？谁为可觉？谁为觉者？又复离心之外都无一法，谁能发起此心令至妙果者？若法无有因缘而得成者，一切众生亦应不假方便自然成佛。

[释]佛言：秘密主，自心寻求菩提及一切智。何以故？本性

清净故

如来答言：虽众生实相即是菩提，有佛无佛，常自严净，然不如实自知故，即是无明。无明颠倒取相故，生爱等诸烦恼，因烦恼故，起种种业，入种种道，获种种身，受种种苦乐。如蚕出丝，无所因，自从己出，而自缠裹，受烧煮苦；譬如人间净水，随天鬼之心，或以为宝，或以为火，自心自见，苦乐由之。当知离心之外，无有一法也。若瑜伽行人，正观三法实相，即是见心实相。心实相者，即是无相菩提，亦名一切智智。虽复离诸因缘，亦非无因而得成就也。

[释]心不在内，不在外及两中间，心不可得

如来更以方便，分别演说，如摩诃般若以无量门入诸法实相。今欲举其宗要，但观内外十二处，即摄一切法也。行者心无如来，多于内法取着心相，故先于内六处，以即离相等方便，一一谛观，心不可得，无生无相，无有处所。而作是念：此心或在外耶？复于外六处如实观之，心亦无生相，无有处所。犹恐错误，更合观之，于两中间，亦不可得，即悟此心实性，本自无生无灭，毕竟常净，戏论云披。譬如珠力故水清，水清故珠现，定不从余处来也。

[释]“秘密主如来应正等觉非青非黄”至“非不男女”

前约一切法明心实相已，今复约真我明心实相。此宗辩义，即以心为如来应正等觉，所谓内心之大我也。如有一类外道，不了自心故，而作是言：我观真我，其色正青，余人所不能见，或言正黄正赤，或言鲜白，或言如胭脂色，今义云红紫也；或言我见真我，其相极长极短，乃至如男子相等。然此等众相悉从缘生，无有自性。云何得不真实相耶？对如是种种执故。佛说如来应正等觉，非青色等，所以者何？是青相毕竟不生故，则为非青，青实相不坏，而亦非非青，当知如来应正等觉，无一定相可说，亦不离如是等相也。如有外道阿闍黎，于黑月夜，引诸弟子至大象前而

告之言：我于今者，示汝真我。时彼众人，或以目睹，或于身触，其视形者，则言我已识真我，其色甚白，抗然高大，其触牙者，则言真我如戈，触耳者则言如箕，触足者则言如柱，触尾者则言如索。各随所遇，情计不同，虽复更相是非，终不能识其真体。若瑜伽行者，开发心明道时，照见心王如来，如大明中，目睹众色，则不生如是诤论也。

〔释〕“秘密主，心非欲界同性”至“非人趣同性”

此亦是对诸妄执，言此心不与三界同性也。有诸外道计，我性同欲界，或同色界，乃至谓非想处即是涅槃；或言梵王毗纽天等生一切法。然此三界皆悉从众缘生，求其自性，都不可得。况令心性同于彼性耶？次广分别无量诸众生处，一一言之，皆不与彼同性。譬如虚空中两八功德水一味淳净，随所受之器，种种差别故，或辛或酸，或温或浊。然八功德性不与彼同，温解浊息时，清凉如故，未曾变易。又如真陀摩尼，自无定相，遇物即同其色，然其宝性不与彼同，若与彼同性者，是色随缘生灭时，宝性亦应生灭也。

复次世尊将欲开示大悲胎藏生曼荼罗故，先正开示心实相门。何以故？如行者本尊三昧中，说有显形男女等相，及普门示现六趣之身，恐诸行人不了心因缘生故，于宝王真性而生戏论，故佛说言，如来非青非黄，乃至此心不与三界六趣同性。若能如是观察，则不障菩提心也。

〔释〕“秘密主心不住眼界”至“非见非显现”

前说不住三处，已摄一切法，今为未悟者，复一一历法分别。若心不与诸趣同性，为住眼界等耶？乃至住意界耶？若心住眼界者，眼从众缘生故，性相自空，无有住处。况复心之实相，住在眼中！如眼界者，乃至阴、入诸法，皆应广说。复次，前已破种种外道，今说不住诸法，为破边见声闻故。如犍子《阿毗昙》中说，譬如四大和合有眼法，如是五象和合有人法，是人法在不可说藏

中；说一切有道人言，神入一切法门中，求不可得，如兔角龟毛常无，而阴、界、入实有自性。以如是戏论法故，不识自心。若能观心不住诸法，则心无行处，戏论皆尽也。“非见非显现”者，如有人言，一切众生，本有佛知见性，但无明翳膜除时，自能见理；或有人言，如是常理，非可造作，但除缠盖，云雾除时，日轮自现。皆以世谛言之耳。若净菩提心是可见可现之法，即为有相。凡有相者，皆是虚妄，云何能见无上菩提？！

[释]何以故？虚空相心，离诸分别无分别

经中自说因缘，“何以故？虚空相心”，离诸妄执，亦无分别，犹如虚空毕竟净法，一切色像无能污染之者。若无分别，即是离一切相也。

[释]“所以者何？性同虚空即同于心”至“此等悲为根本，方便波罗蜜满足”

如上种种入清净门，皆为发明自心求菩提义。今复结言，虚空无垢即是心，心即是菩提，本同一相而有三名耳。即此一法界心，虽因缘毕竟不生，而不坏因缘实相。以不生故，则无能所之异；以不坏故，亦得悲为根本。方便波罗蜜满足，即是究竟不思議中道义也。

[释]“是故秘密主我说诸法如是”至“知识其心”

佛已开示净菩提心，略明三句大宗竟，即统论一部始终，无量方便，皆为令“诸菩萨菩提心清净，知识其心”。如此经者，当知一切修多罗，意皆同在此。如释迦如来所说法者，当知十方三世一切如来，种种因缘，随宜演说法，无非为此三句法门，究竟同归，本无异辙。故云“我说诸法如是”，乃至“知识其心”也。

秘密主，云何自知心？谓若分段，或显色，或形色，或境界，若色，若受想行识，若我，若我所，若能执，若所执，若清净，若界，若处，乃至一切分段中求不可得。

秘密主，此菩萨净菩提心门，名初法明道。菩萨住此修学，不久勤苦，便得除一切盖障三昧。若得此者，则与诸佛菩萨同等住，当发五神通，获无量语言音陀罗尼，知众生心行，诸佛护持，虽处生死而无染着，为法界众生不辞劳倦，成就住无为戒，离于邪见，通达正见。复次，秘密主，住此除一切盖障菩萨信解力故，不久勤修，满足一切佛法。秘密主，以要言之，是善男子善女人，无量功德皆得成就。

讲曰：此一段有二节，第一节，如来自为征问答说，详明“自知心”；第二节，开示“初法明道”，详说菩提心之所以为因也。

自知心——上文“云何菩提”段中，谓如实知自心。今转自征问：“云何自知心？”知自者，简外凡而言；自知者，直显即心之印，开顿觉成佛之门也。故上来虽已广说菩提心相，以众生未能得意悬悟，此段不得不复作方便，说此顿觉成佛入心实相门，亦为决了十方三世一切佛法故，直约诸法，令识其心。如是入观，实为秘藏之要也。

初法明道——菩萨入净菩提心门，便名初法明道。菩萨住此修学，不久即得除盖障三昧，便与诸佛菩萨同等住，从此大悲度生，方便具足，乃至满足一切佛法。如是即身顿证法门，根本在以菩提心为因耳。

自“云何菩提”以来，经文凡三段：初详说菩提，次说菩提心，今第三段说初法明道，详菩提心为因。尝闻一经之教相，在《住心品》，所谓“住心”者，即住菩提心耳。

[释]“秘密主，云何自知心”至“一切分段中求不可得”

上文已约十二处、三界、六界、法体种种征心不可得，且明诸外道小乘皆不入菩提心。今则自我相以至诸法实相，“一切分段中求不可得”，所谓直约诸法，令识其心也，故如来自征问云“云何自知心”。

“若分段”者，是总举从缘生法，以法待因缘成，必有差别相

故，行者当如是观察。此分段中，何者是心，乃至分析推求，都不可得。即知此心出过众相，离诸因缘，以知心性常如是故，尔时一切诸法，自然不异于心也。

“显色”谓青黄等，“形色”谓方圆等，“境界”谓六情所对，即六尘也。为令人易解故，复历法观察，今此显、形众色中，何者是心？色本非情，无觉知相，况于是中有心得？如显、形者，当知一切色尘亦如是，如色尘者，乃至声、香、味、触、法亦如是。行者于外尘中，心不可得，复观内身五蕴，亦如聚沫泡炎蕉幻化，自求性实，尚无所有，况于其中而得有心？如是从粗至细，去广就略，乃至现在一念识，亦无住时。又复从众缘生故，即空、即假、即中，远离一切戏论，至于本不生际。本不生际者，即是自性清净心；自性清净心，即是阿字门。以心入阿字门故，当知一切法悉入阿字门也。已说观诸法实相，次明观于我相。

“若我、若我所、若能执、若所执、若清净”者，如上于诸阴中，种种方便观心而不可得，何况我、人、寿者等法，从本以来，但有假名，而于其中有心可得耶？“清净”者，即外道所计最极清净处，以为涅槃也。如长爪梵志，不受一切法，而受是见。今亦如是，取着观空智慧，而生是清净想，即于如是想中，正观自心无有生处，得入真净菩提心也。以上广对五阴，次复说十八界、十二处，乃至一切分段中，求不可得。阴、界、入义，《阿毗昙》中广明，此三法已摄一切法。复云“乃至一切分段中求不可得”者，即是《摩诃般若》等中，历法广明者是也。如于阴、界、入分析求心，心不可得，当知六度万行，乃至一切总持三昧门中，种种求心，亦不可得。以心不可得故，是心常乐我净、非常乐我净等相，亦复如是不可得也。

复次，如声闻人初观阴、界、入时，即阴求我，离阴求我，皆不可得，相在亦不可得。尔时于八直道中，远尘离垢，正法眼生；真言门菩萨亦如是，初观阴、界、入时，即阴求心，离阴求心，皆不可

得，相在亦不可得故，即时悬悟自心本不生际，于如来知见大菩提中，远尘离垢，得法眼净。若不作如是方便，先从着处观之，而但言是心遍一切处，毕竟无相，则一切众生无由悟入，当知此观最为秘要法门也。如余远离方便诸菩萨，渐次修习戒定慧，于无量劫，以种种门观人法二空，犹未能远离心之影响。今真言行者，于初发心时，直观自心实相，了知本不生故，即时人法戏论，净若虚空，成自然觉，不由他悟。当知此观，复名顿悟法门也。

[释]“秘密主此菩萨净菩提心门，名初法明道”至“便得除一切盖障三昧”

入佛智慧，有无量方便门，今此宗直以净菩提心为门，若入此门，即是初入一切如来境界。譬如弥勒开楼阁门，内善财童子，是中具见无量不思议事，难以言宣，但入者自知耳。

“法明”者，以觉心本不生际，其心净住，生大悲光明，普照无量法性，见诸佛所行之道，故云“法明道”也。菩萨住此道时，从妄想因缘所有烦恼业苦，皆悉清净除灭。譬如有人，暗中为利宝所伤，谓为毒蛇。以作毒想故，其心着执，便成毒气，遍入肢体。乘欲命终时，有良医诊之，晓其本末，即时引至伤处，以明灯照之，犹见所伤之宝，有血涂相。其人了知非毒，毒气亦除，分别玩好之具而生喜乐。行人亦复如是，因净菩提心照明诸法故，小用功力，便得除盖障三昧，见八万四千烦恼实相，成八万四千宝聚门也。

是中障有五种：一者，烦恼障。谓根本烦恼，乃至八万四千上中下品障盖净心，及由宿世偏习故，妨碍道机，不入佛法。二者，业障，谓过去及现在世造诸重罪，乃至谤方等经，是人虽有得道因缘，以先业障未除故，种种留难，不入佛法。三者，生障。谓是人若得胜上无难生处，必当悟道，然乘前业，更受无暇之身，即于报生为障，不入佛法。四者，法障。谓此人已得无障生处，又有悟道之机，以先世曾有障法等缘故，不逢善友，不得听闻正法。

五者，所知障，谓此人乃至遇善知识，得闻正法，然有种种因缘，两不和合，妨修般若波罗蜜。如《大品》《魔事品》中广明，亦是先世或曾差他道机，故喜生此障也。

[释]“若得此者则与诸佛菩萨同等住”至“无量功德皆得成就”

行者已得净除五障三昧，尔时于自心中，常见十方一切诸佛，妙相湛然，如观明镜，乃至诸威仪去来睡寤，皆不离如是佛会因缘。时诸圣者，常以胜妙方便，启悟其心，梵音慰喻，为决疑网。行者随闻随喜，悟已，网障随除，不久成就一切佛法。故云若得此三昧者，即与诸佛菩萨同等住。当知行人，则是位同大觉也。以其自觉心故，便得佛名，然非究竟妙觉大牟尼位。犹如净月，虽体无增减，然亦非渐渐增，乃至第十五日，方能动大海潮也。

又，行者由与如来共同等住，即能以方便力，起五神通，不动本心，游诸佛刹，现种种身语意，兴种种供养云海，以无尽大愿，广修诸度。复由意根净故，次得解无量语言声音诸陀罗尼，且如一世间中三十六俱胝趣，随彼上中下性，种类若干，方俗言辞，各各差别，皆晓其旨趣，应以随类之音，如一世界者，一切世界亦是也。梵本“嚧多”是大声，“啰尾多”是小声，“坚瞿衫”者是长声，又兼多声。所以具足言之，欲总持境界无所不了，对此方文字，难以具翻也。以得陀罗尼故，能知一切众生心行，谓如是众生，瞋行偏多而贪行薄，或如是众生，贪行偏多而瞋行薄，乃至通塞之相，无量差别，如《释论》道种智中广明，是菩萨非但意根能得知，乃至观听嗅触，亦皆互用无碍。又能观彼根缘，为除盖障，以种种方便，成就众生，庄严佛刹，行如来事。当知真言门行者，乃至一生可得成办也。

复次，如上所说诸功德，一切众生皆悉如其本性，等共有之，但以无明障盖，不自了知，未能起发如是秘密神通之力。今此真言门修行诸菩萨，以见法明道故，即生获除一切盖障三昧；得此

三昧故，即能与诸佛菩萨同住，发五神通；以五神通故，获一切众生语言陀罗尼；获此陀罗尼故，能知一切众生心行而作佛事；以能广作佛事不断如来种故，则于一切时一切处，常为十方诸佛之所护持。犹如婴儿始生，父母爱心偏重，常不舍离。当知如是等句，皆悉次第相释也。

复次，行者以内具如上功德，外为诸佛护持，是故处于生死而无染着；犹如莲花出水，不为淤泥之所染污。常于四摄方便，拔苦众生，乃至无量无边阿僧祇劫，常在无间狱中，身心精进，炽然不息，无有退没，不辞劳倦。何以故？净菩提心其性法尔如金刚故。如是极坚固性，即是不从师得，住无为戒，无垢无浊，不可破伤。戒者，梵云“尸罗”，是清冷义也。譬如水性常冷，虽遇薪火因缘，则能灼烂诸物，然其自性终不可迁；若除薪息火，自然清冷如本。真言行者亦复如是，获除盖障三昧时，心之本性，即是尸罗，非造作法，不由他得，故言“住无为戒”也。如声闻净戒，要由白四羯磨，众缘具足，方始得生；又须方便守护，如防利刺，一期寿尽，戒亦随亡之。此戒则不如是，世世生处，恒与俱生，不假受持，常无失犯。

又由住是戒故，实智增明，逮见不思议中道甚深缘起，制止八颠，远离二边。故经次云：远离邪见，通达正见。是中慧不正故，说名邪见。如迦叶自云：我等以前皆名邪见人，盖谓不能正知自心实相也。今此菩萨，于照见心明道故，即时无碍智生，于一切法皆悉现前通达。龙树以为如冶人以种种方便，消融矿石，然后成金。若神通者，能使土木之类，即成金体。故经复云，不久勤修，便得满足一切佛法也。

以是菩萨初发心时，即成佛故，真实功德不可度量，假使如来于无量无边阿僧祇劫分别演说，犹不能尽。故佛言：取要言之，是善男子善女人无量功德皆悉成就也。

尔时，执金刚秘密主复以偈问佛：

云何世尊说，此心菩提生？
复以云何相，知发菩提心？
愿识心心胜，自然智生说。
大勤勇几何，次第心续生？
心诸相与时，愿佛广开演。
功德聚亦然，及彼行修行。
心心有殊异，唯大牟尼说。

如是说已。

讲曰：上来佛所演说，一经之大旨、心实相，略已周备。今金刚手为令未来众生，具足方便，无复余疑故，以偈问佛，请世尊广演其义。偈中略有九问：

(一)偈第一、二句问，云何了知此心菩提发生。

(二)偈第三、四句问，菩提心生时有何相貌。

偈第五、六句是叹佛功德请为开示也。

(三)偈第七、八句问，有几心次第而得是心。

(四)(五)偈第九、十句有二问：一问心差别之相，二问几时得究竟净菩提心。

(六)偈第十一句问，是微妙功德。

(七)偈第十二句问，当以何行而能获得无上悉地。

(八)(九)偈第十三、四句亦有二问：一问众生异熟识心，二问众生殊异之心。

如是九问，若以偈第十二句“及彼行修行”，分作二问，一问当以何行，二问云何修行，则有十问也。从此以后，迄至经终，皆是如来广分别说，酬答此九句问者。然佛观当时众会，务令得意求宗，故酬答不依请问一一次序，或后问先答，文无定准，或转生疑问以尽支流。如下文佛自“心续生之相”开示起，乃至本品以后，说大悲胎藏曼荼罗等，即是答修行句；百字果等，即是答殊异

心及功德句。其余随有相应处，皆以类观之，义可知也。

前讲本经大义，总在“菩提心为因、大悲为根、方便为究竟”三句中，经文至此，金刚手忽起九问。当知此九问者，与三句义，实为一贯，不过有广略开合耳，非三句义外，别兴九问也。如问菩提生等，即“因”句摄；问功德聚等，即“究竟”句摄；问行修行等，即“根”句摄，是知此九问不外三句义也。又前讲三句义，谓实“菩提心为因”一句，贯彻一切。今讲大悲胎藏生曼荼罗者，亦有“从因向果”、“从果向因”两样之三句。若依其中“从果向因”而谈，则八叶九尊之内证，即所以表示此净心中九种之德相。而此九问者，亦可谓自“菩提心为因”一句中所开出矣。此义更深，非今所详。总之，《大日经》一部始终，皆说三句法门。今此九问，直至经终，无非广开三句义，详示菩提心也。

[释]偈文

金刚手问佛：云何了知此心菩提种子发生耶？偈云菩提生，即是菩提心生也。如《华严》诸经广叹发菩提心功德，今此中直问心之密印，若已发生，其性云何？又性成于内，必有相彰于外，故次问云“复以云何相，知发菩提心”，如《般若》中广明阿毗拔致相貌，今亦问菩提心时，有何相貌也。

次云“愿识心心胜，自然智生说”者，是如实叹佛功德，请敷衍前二问也。“识心”是心自觉之智，“心”是心之实相，“识心心胜”者，谓佛境智俱妙，无二无别，故重言之。“自然智”即如来常智，唯是心自证，心不从他悟。言佛既于识心人中最为第一，必能知此菩提发生，及其相貌，唯愿说之也。

“大勤勇几何，次第心续生”者，“大勤勇”即是佛之异名，叹德而复发问有几心次第而得心也。

“心诸相与时，愿佛广开演”者，问此诸心差别之相，及相续胜进，凡经几时而得究竟净菩提心也。“功德聚亦然”者，言是心微妙功德，亦愿世尊广开演之，故云亦然也。“及彼行修行”者，

次问当以何行、云何修行，而能获得无上悉地。亦可分为二问也。

“心心有殊异，唯大牟尼说”者，初一“心”字谓众生异熟识心，次一“心”字谓瑜伽行者殊异之心。此二者如何殊异，亦愿世尊分别广说也。“牟尼”是寂默义，言佛身语心，皆究竟寂灭，过语言地，以对二乘小寂，不可为譬，故云“大牟尼”也。

摩诃毗卢遮那世尊告金刚手言：

善哉佛真子，广大心利益。

胜上大乘句，心续生之相。

诸佛大秘密，外道不能识。

我今悉开示，一心应谛听。

越百六十心，生广大功德。

其性常坚固，知彼菩提生。

无量如虚空，不染污常住。

诸法不能动，本来寂无相。

无量智成就，正等觉显现。

供养行修行，从是初发心。

讲曰：世尊此偈，答金刚手九问者，自“心续生”第三问说起，次说“菩提生”，答第一问；次说“菩提相”，答第二问；次说“行修行”，答第七问。

偈自“善哉佛真子”至“一心应谛听”——说心续生

偈自“越百六十心”至“知彼菩提生”——说菩提生

偈自“无量如虚空”至“正等觉显现”——说菩提相

偈自“供养行修行”至“从是初发心”——说行修行

如是世尊此偈，仅略答九问中之第三问、第一问、第二问、第七问，而不及第四、五、六问与第八、九问者，何也？解者曰：第四、五、六问皆摄于第三问中，而第八、九问亦皆摄于第七问中故

也。又金刚手自第一“云何菩提生”问起，而世尊自第三问“心续生之相”开示者，何也？解者曰：第一金刚手之所问生，是不生之生，生而不生也。第二金刚手之所问相，是无相之相，相而无相也，皆自三句义中“菩提心为因”句问来，故必自此始。然不生之生，无相之相，胡可言说？故世尊必自第三问“心续生之相”开示起，明乎“心续生之相”，则进而第一、二问，所谓不生之生、无相之相者，亦不可说而可说矣。至于第七问尤为特要，盖明乎心续生之相，而求所以畅菩提之生、圆菩提之相者，则全借乎修行也。是以世尊偈答九问，独注重第三、第一、第二、第七之四，答此四问，则九问皆已全答。此偈之后，长行经文，即自心续生相，仍复详细开示，直至一经之终，无非详细酬答此九问也。

[释]偈文

“善哉佛真子，广大心利益”者，以从如来种性生，从佛身语心生，故曰“真子”。如前大日世尊现广大加持境界，今秘密主亦欲普为如是无量应度众生，使速成大行，裂大疑网，同获三平等句，无尽庄严，故佛叹言：善哉佛子！汝今能以广大心为利益无量众生故，发如是问也。

“胜上大乘句，心续生之相，诸佛大秘密，外道不能识”者，大乘立名略有七义：

一者，以法大故，谓诸佛广大甚深秘密之义，毗卢遮那遍一切处大人所乘；二者，发心大故，谓一切志求平等大悲，起无尽悲愿，誓当普授法界众生；三者，信解大故，谓初见心明道时，具足无量功德，能遍至恒沙佛刹以大事因缘成就众生；四者，以性大故，谓自性清净心金刚宝藏无有缺减，一切众生等共有之；五者，依止大故，谓如是妙乘，即法界众生大依止处，犹如百川趣海，卉木依地而生；六者，以时大故，谓寿量长远，出过三时，狮子奋迅秘密神通之用，未曾休息；七者，以智大故，谓诸法无边故，等虚空心，自然妙慧，亦复无边，穷实相原底，譬如函盖相称。

以如是七因缘故，于诸大乘法门，犹如醍醐，醇味第一，故云最胜大乘也。“乘”名进趣，“句”名止息之处，故云“大乘句”也。“心续生之相”者，虽此心毕竟常净，犹如虚空，离一切相，而亦从因缘起，有心相生，犹如大海波浪，非是常有，亦非常无。若常有者，不应风飙止息，则澄然而静；若常无者，不应风飙才起，鼓怒相续。当知是心从缘起故，即是不生而生、生而不生，无相之相、相而无相，甚深微妙，难可了知。诸佛秘密之印，不妄宣示，是故凡夫、二乘，两种外道，非但不识无生灭心，亦复不识生灭心，故云“诸佛大秘密，外道不能识，我今悉开示，一心应谛听”也。

“越百六十心，生广大功德，其性常坚固，知彼菩提生”者，是略答初问，云何即知菩提心生，今佛告言，越百六十相续心。如有人问：云何知此乳中醍醐生？答言：若乳酪生熟酥，粗浊变异之相，悉已融妙，无复滓秽，当知即是醍醐生也。行者最初开发金刚宝藏时，见是心生，如净虚空，超诸数量，尔时离因业生，佛树芽生。此芽生时，已遍法界，何况枝叶花果，故云“生广大功德”。以过心行戏论故，不可破不可转，犹若阎浮檀金，无能说其过恶，故云“其性常坚固”。若知自心有如是印，当知是菩提生也。

“无量如虚空”至“正等觉显现”，凡一偈半，略答菩提心相貌，以世间更无有法可以表示净菩提心相者，唯余太虚空喻，小分相似，故云“无量如虚空”。不为烟云尘雾之所染污，其性常住，离诸因缘，假使八方大风，吹尽世界，亦不能令其动，自本初以来，常寂灭无相，非适今也。心相亦尔，从无始已来，本自不生，以本不生故，无有一法，能令染污动摇，常住不变，永寂无相，故云“不染污常住，诸法不能动，本来寂无相”。尔时行人为此寂光所照，无量知见，自然开发，如莲花敷，故云“无量智成就”。即是毗卢遮那心佛现前，故云“正等觉显现”，梵本云三藐三佛陀现也。

“供养行修行，从是初发心”者，佛已略说如是心实相印，若行者与此相应，当知己具坚固信力。然此信力本从真言门供养仪轨行法，如说修行，得至净菩提心，故云“供养行修行，从是初发心”也。此中供养有二种：一者外供养，二者内供养。下文当广说耳。或有说言但观心性，无相无为，不应种种纷动，行菩萨道。此说非也。如以四种不生，观矿中金性，虽复在因在果，常自无增无减，若不以方便消融滓秽，则此不生之金，无由可得。行人亦复如是，若不以三种秘密方便供养行门，消融百六十心矿石之垢，何以得此净菩提心？龙树阿闍黎中道正观，正以从缘起故，无生义成，而汝谓龟毛兔角为无生，是故堕在失处。又如世人睹真金百炼不移，以为妙性穷极。若五通仙人，以诸药物种种炼冶，能化土石之类，尽为金宝，其有服食之者，住寿长远，神变无方。当知真金性中，自有如是力用，但世人无秘密方便，故不能得耳。净菩提心亦复如是，若以大悲万行种种炼冶，得成神变加持不思議业，故不应未得谓得，保初心为极果也。

秘密主，无始生死愚童凡夫，执着我名我有，分别无量我分。秘密主，若彼不观我之自性，则我我所生，余复计有时地等变化，瑜伽我、建立净、不建立无净，若自在天、若流出及时、若尊贵、若自然、若内我、若人量、若遍严、若寿者、若补特伽罗、若识者、若阿赖耶，知者见者、能执所执、内知外知、社怛梵，意生、儒童，常定生、声非声。秘密主，如是我等分，自昔以来，分别相应，希求顺理解脱。

秘密主，愚童凡夫类犹如羝羊，或时有一法想生，所谓持斋，彼思惟此少分，发起欢喜，数数修习。秘密主，是初种子善业发生。复以此为因，于六斋日，施与父母男女亲戚，是第二芽种。复以此施，授与非亲识者，是第三疱种。复以此施，与器量高德者，是第四叶种。复以此施，欢喜授与伎乐人等及献尊宿，是第

五敷花。复以此施，发亲爱心而供养之，是第六成果。复次，秘密主，彼护戒生天，是第七受用种子。复次，秘密主，以此心生死流转，于善友所，闻如是言，此是天、大天与一切乐者，若虔诚供养，一切所愿皆满，所谓自在天、梵天、那罗延天、商羯罗天、黑天、自在天、日天、月天、龙尊等，及俱吠濫、毗沙门、释迦、毗楼博叉、毗首羯磨天、阎魔、阎魔后、梵天、梵天后，世所宗奉；火天、迦楼罗子天、自在天后、波头摩、德叉迦龙、和修吉、商佉、羯句咄剑、大莲、俱里剑、摩诃泮尼、阿地提婆、萨陀、难陀等龙，或天仙、大仙、大围陀论师，各各应善供养。彼闻如是，心怀庆悦，殷重恭敬，随顺修行。秘密主，是名愚童异生，生死流转无畏依，第八婴童心。秘密主，复次，殊胜行随彼所说中，殊胜住求解脱慧生，所谓常无常空，随顺如是说。秘密主，非彼知解空、非空、常断，非有非无，俱彼分别无分别。云何分别空？不知诸空，非彼能知涅槃，是故应了知空离于断常。

讲曰：上文世尊说偈云，“心续生之相，诸佛大秘密，外道不能识，我今悉开示”，今之长行即详细开示心相续义也。此中复有二：

初破内外因果违理之心——自“秘密主，无始生死愚童凡夫，执着我名我有，分别无量我分”至“分别相应希求顺理解脱”。

次明最初顺理之心即是世间八心也——自“秘密主，愚童凡夫类犹如羝羊，或时有一法想生，所谓持斋”至“是故应了知空离于断常”。

此二者，皆未达菩提心也。世尊欲明净心最初生起之由，故先说愚童凡夫违理之心。略举三十事，皆由不观我实相故，执着我名我有也。三十事者：计有

时

地等变化

瑜伽我

建立净

不建立无净

自在天

流出

时

尊贵

自然

内我

人量

遍严

寿者

补特伽罗

识者

阿赖耶

知者

见者

能执

所执

内知

外知

社怛梵——翻译不详,与知者外道宗计大同

摩奴阇——经云意生

儒童

常定生

声显

声生

非声

皆自在天种类,此“时”与前之“时”,外道宗计小异。

经云知者见者

经云能执所执

经云内知外知

经云声非声

以经文“声非声”句作三计:计声显、计声生、计非声,则为数

三十。亦有以“执着我名我有”一句是总，“余复计有时”以下，至“声非声”句作二计，为二十九，合为三十者。然外道宗计，若随类差别，正复无量无边也。

世尊既说违理之心，次乃说明最初顺理之心。所谓“最初”者，犹是净心之基，未即是净菩提心也，故《疏》云“顺即是世间八心也”。八心者：

种子心——持斋

芽种——六斋日施六亲

疱种——施非亲识者

叶种——施与器量高德者

敷花——欢喜施与伎乐人及献尊宿

成果——发亲爱心而供养之

受用种子——护戒生天

婴童心——即世间最上心——

殊胜心
决定心

合殊胜心与决定心之二于婴童心中，即世间八心。若离分说之，凡有十心也。《疏》云：“乃至三乘一一地，皆具十心。迄第十地，亦具种子芽疱花叶果等。”今此实自最初顺理说起，故此种子心之持斋，《疏》以为犹未是佛法中之八关斋；此芽种心之六斋日，《疏》亦以为仅同上代五通仙人劝令断食法耳。然如是八心，实由种子，次第开敷。最初种子，复以何为因耶？《疏》云：“由世间自久远以来，有善恶之名，种子从是生也。”如最初种子离微尘许心垢时，即显微尘许净心势力。虽云善种子生，其实即是不生生，以是坚固性故，在众生心，终不败亡，未至自心实际大金刚轮，中间更无住处，虽果复成种，展转滋长，然亦不出阿字门，故云“最上大乘句，心续生之相，诸佛大秘密，外道不能识”也。

[释]“秘密主，无始生死愚童凡夫执着我名我有”至“则我所生”

“无始生死”者，《智度》云：世间若众生若法皆无有始，经中佛言无明覆爱所系，往来生死，始不可得，乃至菩萨，观无始亦空，而不堕有始见中。“凡夫”者，正译应云异生。谓由无明故，随业受报，不得自在，堕于种种趣中，色心像类，各各差别，故曰异生也。

无始生死愚童凡夫，其所计我，但有语言，而无实事，故云“执着我名”。“我有”者，即是我所。如是我我所执，如十六知见等，随事差别，无量不同，故名为“分”。

“秘密主，若彼不观我之自性，则我我所生”者，释虚妄分别所由也。若彼观察诸蕴，皆悉从众缘生，是中何者是我，我住何所，为即蕴、异蕴、相在耶？若能如是谛求，当得正眼。然彼不自观察，但展转相承，自久远以来，祖习此见，谓我在身中，能有所作及长养成就诸根，唯此是究竟道，余皆妄语，以是故名为“愚童”也。

[释]“余复计有时地等变化”至“分别相应希求顺理解脱”

时计外道者，计一切天地好丑，皆以时为因。如彼偈言：“时来众生熟，时至则催促，时能觉悟于人，是故时为因。”更有人言，虽一切人物非时所作，然时是不变因，是实有法，细故不可见，以花实等果故，可知有时。何以故？见果知有因故。此时法不坏，故常，亦以不观时自性故，而生如是妄计也。

“地等变化”者，谓地水火风虚空，各各有执为真实者。或言地为生物之因，以一切众生万物，依地得生故。以不观地之自性，但从众缘和合有故，而生是见，以为供养地者，当得解脱。次有计水能生万物，火风亦尔；或计万物从空而生，谓空是真解脱因，宜应供养承事等也。

“瑜伽我”者，谓学定者计此内心相应之理，以为真我，常住不动，真性湛然，唯此是究竟道。离于因果，不观心自性故，如是见生，以为真我，但住此理，即名解脱也。

“建立净，不建立无净”者，是中有二种计：前句谓有建立一切法者，依此修行，谓之为净；次句谓此建立非究竟法，若无建立，所谓无为，乃名真我。亦离前句所修之净，故云无净也。皆由不观我之自性，有如是见生耳。

“若自在天，若流出及时”者，谓一类外道计自在天是常、是自在者，能生万物。如《十二门》中难云：若众生是自在子者，唯应以乐遮苦，不应与苦，亦应但供养自在则灭苦得乐。而实不尔，但自行苦乐因缘而自受报，非自在天作。又若自在作众生者，谁复作此自在？若自在自作则不然，如物不自作；若更有作者，则不名自在。如彼论广说也。计“流出”者，与“建立”大同，建立如从心出一切法；此中流出，如从手功出一切法，譬如陶师子挺填无间，生种种差别形相。次云“时”者，与前时外道宗小异，皆自在天种类也。

“尊贵”者，此是那罗延天。外道计此天湛然常住不动，而有辅相造成万物。譬如人主无为而治，有司受命行之。以能造之主，能无有所尊贵者，故云“尊贵”。又此宗计“尊贵”者，遍一切地水火风空处。昔有论师，欲伏彼宗计者，往访天祠，于彼天像身上，坐而饮食。西方以饮食之残为极不净，皆共忿怒。论师言，如所宗，岂非遍一切处地水火风空界相？答言如是。论师言，彼即地水火风，我亦如是，以之相入，何所不可，而忿怒耶？彼众嘿然不能加报。亦由不观我之自性，故生如是妄计也。

“自然”者，谓一类外道计一切法皆自然而有，无造作之者。如莲花生而色鲜洁，谁之所染？棘刺利端，谁之所削成？故知诸法皆自尔也。有师难云：今日睹世人造作舟船室宅之类，皆从众缘而有，非自然成，云何自尔耶？若谓虽有而未明了，故须人功发之，是亦不然，既须人功发之，即是从缘，非自然有也。

“内我”者，有计身中离心之外，别有我性，能运此身，作诸事业。难者云：若如是者，我即无常。何以故？若法是因，及从因

生，皆无常故；若我无常，则罪福果报，皆悉断灭。如是等种种论义，至校量中广明。

“人量”者，谓计神我之量，等于人身，身小亦小，身大亦大。《智度》云：有计神大小随人身，死坏时神亦前出，即与此同，然彼宗以我为常住自在之法，今既随身大小，即是无常，故知不然也。

“遍严”者，谓计此神我能造诸法，然世间尊胜遍严之事，是我所为，与自在天计小异。如《论》中破自在云：自在天何故不尽作乐人，尽作苦人，而有苦者乐者？当知从爱憎生，故不自在。今遍严者既能造诸福乐，而不能以乐遮苦，何名遍常自在耶？

经云“若寿者”，谓有一种外道，计一切法乃至四大草木等皆有寿命也。如草木伐已续生，当知有命。又彼夜则卷合，当知亦有情识，以睡眠故。难者曰：若见斩伐还生，以为有命，则人断一支不复增长，岂无命耶？如合昏木有眠，则水流昼夜不息，岂是常觉？皆由不观我之自性，故生种种妄见也。

经云“补特伽罗”，谓彼宗计有数取趣者，皆是一我，但随事异名耳。若有从今世趣于后世，是则识神为常。识神为常，云何有死生？死名此处灭，生名彼处出，故不得计神常。若无常则无有我，如佛法中“犍子”道中，及“说一切有”者，此两部计有三世法。若定有过去未来现在，则同有数取趣者，失佛三种法印，西方诸菩萨作种种量破彼宗计也。

经云“若识者”，谓有一类执此识遍一切处，乃至地水火风虚空界，识皆遍满其中。此亦不然，若识神遍常，应独能见闻觉知，而今要由根尘和合方有识生，则汝识神为无所用。又若识神遍五道中，云何复有死生耶？故知不尔也。

经云“阿赖耶”者，是执持含藏义，亦是室义。此宗说有阿赖耶，能持此身，有所造作，含藏万像，摄之则无所有，舒之则满世界，不同佛法中第八识义也。然世尊密义，说如来藏为阿赖耶，若佛法中人，不观自心实相，分别执着，亦同我见也。

经云“知者见者”，谓有外道计身中有知者，能知苦乐等事，复有计能见者即是真我。《智度》云：目睹色，名为见者；五识知，名为知者。皆是我计，随事异名也。难者云：汝言能见是我，而彼能闻能触知者为是我否？若皆是者，六根境界，互不相知，一不可作六，六不可作一；若有非我者，是尔同疑。故知根尘和合，有所知见，无别我也。

经云“能执所执”，谓有外道言，身中离识心，别有能执者，即是真我，能运动身口意，作诸事业；或有说言能执者，但是识心，其所执境界，乃名真我，此我遍一切处。然内外身受心法之性，皆从缘生，无有自性，是中所执能执，尚不可得，何况我耶？亦由不觉我之自性，故作是说也。

经云“内知外知”者，亦是知者别名，分为二计：有计内知为我，谓身别有内证者，即是真我；或以外知为我，谓能知外尘境界者，即是真我也。

经云“社怛梵”者，谓与知者外道宗计大同，但党部别异，故特出耳。

“意生”者，梵云摩奴阇，《智度》翻为人，即是人执者，具译当言人生。此是自在天外道部类，计人即从人生，故以为名。唐三藏云，意生非也，末那是意。今云末奴，声转意别误耳。

“儒童”者，梵云摩纳婆，是毗纽天外道部类，正翻应言胜我，言我于身心中最为胜妙也。彼常于心中观我可一寸许，《智度》亦云：有计神在心中，微细如芥子，清净名为净色；或如豆麦，乃至一寸，初受身时，最在前受；譬如像骨，及其成身，如像已庄。唐三藏翻为儒童。非也，儒童，梵云摩拏婆，此中云纳，义别误耳。

经云“常定生”者，彼外道计我是常住，不可破坏，自然常生，无有更生，故以为名也。

经云“声非声”者，“声”即是声论外道，若声显者，计声体非

有，待缘显之，体性常住；若声生者，计声本生，待缘生之，生已常住，彼中复自分异计，如余处广释。“非声”者，与前计有异，彼计声是遍常，此宗悉拨为无，堕在无善恶法，亦无声字处，以此为实也。

经云“秘密主，如是等我分，自昔以来，分别相应，希求顺理解脱”者，经中略举三十事，若顺类差别，则有无量无边。如人坐得四禅，即计此法为真实法理；或生是念：我是得禅者。如是等皆是我分相应，例可知也，皆由不观我实相故。但从久远以来，相承祖习此见，各各自谓有大师薄伽梵，一切知见者，以善修瑜伽故，现觉此法，而为世间说之，唯此是究竟道，更无余道。如劫初时，独有一天先生梵界，而作是念：若更有众生来与我共住，岂不善哉！时有上界天命终，来生此中，先生者即谓之言：由我念力故，汝得生此，汝即我所生也。彼亦作是念：彼尊能生我等。便相随顺，计为最初有我者。从是以来，谓是梵天王能造世间，如是展转生于异见，不可胜记。“希求顺理解脱”者，顺理，梵音瑜祇。即是古昔修瑜伽行者，谓彼得真解脱，是万物之宗。今顺彼而行者，希求解脱，故云然也。

[释]“秘密主，愚童凡夫类犹如羝羊”至“是为种子善业发生”

羝羊是畜生中性最下劣者，但念水草及淫欲事，余无所知。故顺西方语法，以喻不知善恶因果愚童凡夫也。世间从久远来，展转相承，有善法之名，然以违理之心，种种推求而不能得，后时欬然自有念生：我今节食持斋，即是善法。然犹未是佛法中八关斋也。彼由节食自戒故，即觉缘务减少，令我饮食易足，不生驰求劳苦，尔时即生少分不着之心，其心欢喜而得安稳，由见此利益故，数数修习之，即是最初微识善恶因果，故名种子心也。

[释]“复以此为因于六斋日”至“是第二芽种”

此六斋日即是《智度》中上代五通仙人劝令此日断食，既顺

善法，又免鬼神灾横，如彼广说也。由见止息贪求，内获利乐故，欲修习此法，令得增长，故于持斋之日舍己财物以与六亲。自念：我无守护之忧，而令他人爱敬，获孝义之誉。以见此因果故，转生欢喜，生欢喜故，善心稍增，犹如从种子生芽也。

[释]复以此施授与非亲识者是第三疱种

谓欲成此守斋善法，修习无贪、慧舍之心，由数习故，善心渐增长，复能施与非亲识人。见此平等施心功德利益故，尔时善萌培复增广，犹如芽滋盛，未生叶时，故名疱种也。

[释]复以此施与器量高德者是第四叶种

谓已能习行慧舍，借此为由，渐能甄择所施之境：如此之人，德行高胜，我今宜应亲近而供养之。是即慧性渐开，遇善知识之由渐也。

[释]复以此施欢喜授与伎乐人等及献尊宿是第五敷花

谓慧性渐开，复甄别所施之境，见其利他之益，以“伎乐人”能化大众，令其欢喜，故赏其功。凡如此类众多，是以云“等”也。“尊宿”耆旧，多所见闻，及学行高尚，世所师范，以其多所遵利故，推诚欢喜而施与之，亦令我施时，心倍欢喜，故即是花种也。

[释]复以施发亲爱心而供养之是第六成果

谓所习醇熟，非直欢喜而已，复能以亲爱心，施于尊行之人。又由前施因缘，得闻法利，知彼内怀盛德，谓能出离欲等，狎习亲附而供养之，望初种子，即是成果心也。

[释]复次，秘密主，彼护戒生天是第七受用种子

谓已能造斋施，见其利益，即知三业不善，皆是衰恼因缘，我当舍之，护戒而往。由护戒故，现世获诸善利，有大名闻，身心安乐，倍复增广贤善，命终而得生天。譬如种果已成，受用其实，故曰“受用种子”也。又云从一种子成百千果实，是一一果实复生若干，展转滋育，不可胜数。今此受用果心，复成后心种子，亦复如是，故曰“受用种子”也。

[释]“复次,秘密主,以此心生死流转”至“第八婴童心”

谓已知尊行之人,宜应亲近供养;又见持戒,能生善利,即是渐识因果。今复闻善知识言,有此大天能与一切乐,若虔诚供养,所愿皆满,即能起归依心也。虽未闻佛法,然知此诸天因修善行,得此善报。又渐信解甄别胜田,复闻佛法殊妙,必能归依信受,故为世间最上心也。问曰:前说自在天等皆是邪计,今复云归依此等,是世间胜心,与前有何异耶?答曰:前是不识因果之心,但计诸法是自在天等所造,今由善根熟故,于生死流转中,求无畏依,欲效彼行因,冀成胜果,故不同前计也。

“商羯罗”是摩醯首罗别名。“黑天”,梵名嚧捺罗,是自在天眷属。“龙尊”是诸大龙。“俱吠啰”等,皆世所宗奉大天也。“梵天后”是世间所奉尊神,然佛法中梵王离欲,无有后妃。从“波头摩”以下,所谓德叉迦龙、和修吉龙、商佉龙、羯句倬剑龙、大莲花龙、俱里剑龙、摩诃泮尼龙、阿地提婆龙、萨陀(原作埵)龙、难陀等龙,皆是世间所奉尊神也。“天仙”谓诸五通神仙,其数无量,故不列名。《围陀》是梵王所演四种明论,“围陀论师”是受持彼经能教授者,以能开示出欲之行,故应归依也。于彼部类之中,梵王犹如佛,四《围陀》典,犹如十二部经,传此法者,犹如和合僧。时彼闻如是等世间三宝,欢喜归依,随顺修行,是第八“生死凡夫无畏依”也。

[释]“秘密主,复次殊胜行”至“随顺如是说”

谓此即第八无畏依中复有殊胜心也。既闻如上所说世间诸薄伽梵宜应供养归依,后随生心,此诸三宝,何者为胜,我当择其善者随顺修行。由前善根力故,随彼所说法中,得“殊胜住”,有“求解脱智生”。然以未知缘起法故,所有观空智慧,不离断常,故曰“常无常空”,但“随顺如是说”而勤修学。此中复有二种:若求解脱智生,名殊胜心;已于空法作证,名决定心。若离分说之,并前凡有十心也。

[释]“秘密主，非彼知解空非空”至“是故应了知空离于断常”

世尊欲对明出世间观空智慧故，次说言：秘密主，非彼知解空、非空义，了知断常，虽作非有非无平等观，绝诸戏论，然亦不能双离是见，由彼未解正因缘故。然佛法中以知因缘有故，则离无见，以观自性空故，不生有见；若离有无见者，即不堕断常。若不达如是空义，虽复不着有无离言绝相，终是以分别想，作此无分别心。犹如“长爪梵志”，观诸法实相，不受一切法，而受是见。夫真空离于分别，云何分别空耶？若不解空义者，虽复一心精进，勤求解脱，非彼能知涅槃。是故佛言，汝欲求涅槃者，应了知缘起之空，离于断常也。

尔时金刚手复请佛言：惟愿世尊说彼心。如是说已，佛告金刚手秘密主言：秘密主谛听，心相谓贪心、无贪心、瞋心、慈心、痴心、智心、决定心、疑心、暗心、明心、积聚心、斗心、诤心、无诤心、天心、阿修罗心、龙心、人心、女心、自在心、商人心、农夫心、河心、陂池心、井心、守护心、慳心、狗心、狸心、迦楼罗心、鼠心、歌咏心、舞心、击鼓心、室宅心、狮子心、鸱鹞心、乌心、罗刹心、刺心、窟心、风心、水心、火心、泥心、显色心、板心、迷心、毒药心、羂索心、械心、云心、田心、盐心、剃刀心、须弥等心、海等心、穴等心、受生心。秘密主，彼云何贪心？谓随顺染法。云何无贪心？谓随顺无染法。云何瞋心？谓随顺怒法。云何慈心？谓随顺修行慈法。云何痴心？谓随顺修不观法。云何智心？谓随顺殊胜增上法。云何决定心？谓尊教令如说奉行。云何疑心？谓常收持不定等事。云何暗心？谓于无疑虑法生疑虑解。云何明心？谓于不疑虑法无疑虑修行。云何积聚心？谓无量为一为性。云何斗心？谓互相是非为性。云何诤心？谓于自己而生是非。云何无诤心？谓是非俱舍。云何天心？谓心思随念成就。云何阿

修罗心？谓乐处生死。云何龙心？谓思虑广大资财。云何人心？谓思念利他。云何女心？谓随顺欲法。云何自在心？谓思惟欲我一切如意。云何商人心？谓顺修初收聚后分拆法。云何农夫心？谓随顺初广闻而后求法。云何河心？谓顺修依因二边法。云何陂池心？谓随顺渴无厌足法。云何井心？谓如是思惟深复甚深。云何守护心？谓唯此心实余心不实。云何慳心？谓随顺为己不与他法。云何狸心？谓顺修徐进法。云何狗心？谓得少分以为喜足。云何迦楼罗心？谓随顺朋党羽翼法。云何鼠心？谓思惟断诸系缚。云何歌咏心？（梵本缺）云何舞心？谓修行如是法，我当上升种种神变。云何击鼓心？谓修顺是法，我当击法鼓。云何室宅心？谓顺修自护身法。云何狮子心？谓修行一切无怯弱法。云何鸛鹑心？谓常暗夜思念。云何乌心，谓一切处惊怖思念。云何罗刹心？谓于善中发起不善。云何刺心？谓一切处修发起恶作为性。云何窟心？谓顺修为入窟法。云何风心？谓遍一切处发起为性。云何水心？谓洗濯一切不善法。云何火心？谓炽盛炎热为性。云何泥心？（梵本缺）云何显色心？谓类彼为性。云何板心？谓顺修随量法，舍弃余善故。云何迷心？谓所执异所思异。云何毒药心？谓顺修无生分法。云何羸索心？谓一切处住于我缚为性。云何械心？谓二足止住为性？云何云心？谓常作降雨思念。云何田心？谓如是修事自身。云何盐心？谓所思念彼复增加思念。云何剃刀心？谓唯如是依止剃除法。云何弥卢等心？谓常思惟心，高举为性。云何海等心？谓常如是受用自身而住。云何穴等心？谓先决定后复变改为性。云何受生心？谓诸有修习行业，彼生心如是同性。

讲曰：上文已说“心续生”，今详明九句问中之“心诸相”句也。中分二节：

一、金刚手请问。

二、世尊开示初列六十心名，次释其相。

按：经中止列五十九心名，其第六十心梵本缺文，阿闍黎云少一猿猴心也。又经中释相，于歌咏心下、泥心下及猿猴心三者，亦皆缺文。

此六十心者，与顺世八心前后杂起，为障见道之惑品也。故“唯蕴无我”心现前时，一时顿断净尽。与后文百六十心不同，盖百六十心为修惑头数也。然二者皆“心诸相”及“心殊异”句中事，故连类及之。

[释]“尔时金刚手复请佛言惟愿世尊说彼心”至“秘密主谛听心相”

今金刚手问“彼心”，世尊以六十心、百六十心、三劫证断答之，后文金刚手白佛“愿救世者演说心相”，世尊以六无畏、十缘生句答之，故知后文心相，就真言门中为问答，今问彼心，泛就诸心相为问答也。然统观经文，自此以后，直至《住心品》终，皆详细开示“心诸相”及“心殊异”句耳。又六十心多相对列名，故经中详说六十心相亦相对立言。

[释]贪心 无贪心

第一，“云何贪心？谓随顺染法”者，染着前境，即是染污净心。若随顺修行此法，名有贪心。以心法微细难识，但观彼所为事业，必有相彰于外。譬如鉴烟之状貌，则火性可以比知。故诸句多以“顺修”明义，以可例然也。此等皆是未得出世心以来，与善种种杂起之心，若行者善识真伪，犹如农夫，务除秽草，以辅嘉苗，则净心势力，渐渐增长。勿谓是因缘事相，轻忽至言，使心没其中，不自觉知也。

第二，“云何无贪心？谓随顺无染法”者，谓与前心相违，乃至所应进求善处亦复不生愿乐，是故不染善法，俱障善萌，与无染污心，名同事异，最须观察也。是故行者但观贪心实相，自然贪不染心，不应起如是无慧不贪之行。

[释]瞋心 慈心

第三，“云何瞋心？谓随顺怒法”者，怒谓瞋心发动，事彰于

外,以心法难识故,以“随修怒法”释之。若数起如是不寂静相,即知是瞋心相也。但于此众缘中观察,瞋心自无所住,则此障不生。

第四,“云何慈心?谓随顺修行慈法”者,此慈亦是与瞋相违,爱见心垢之慈,非善种所生也。上慈字据内心,下慈字是外相。所为事业,既觉知己,但治防道之失,转转修慈无量心,即是对治。

[释]痴心 智心

第五,“云何痴心?谓顺修不观法”者,谓不观前言善恶是非,过即信受。凡所为事业,不能先以慧心甄别筹量是非,如是等多诸误失,皆是痴心相也。

第六,“云何智心?谓顺修殊胜增上法”者,谓是人于种种所说中,皆以智简择此胜此劣、此应受此不应受,所其胜上者而后行之,即是无痴相也。然道人之法,非智力筹量所能及之,唯信者能入耳,是故观察世智辨聪难是彼对治也。

[释]决定心 疑心

第七,“云何决定心?谓尊教令如说奉行”;第八,“云何疑心?谓常收持不定等事”者,今先释疑心,令决定心相易解明了故。“疑心”者,谓此人随有所闻便生不决定心,如受戒时便自生疑心,我今定得戒为不得耶?或疑师疑法,诸事例尔。如人道行,以疑惑故不能前进。《智度》偈云,乃至“譬如观歧路”、“好利者应逐”,是彼对治。又“决定心”者,谓随闻善友等如法教命,便即不生疑虑,至心奉行。然亦当以慧观察生正决定心也。

[释]暗心 明心

第九,“云何暗心?谓于无疑虑法生疑虑解”者,谓如四谛、不净、无常等,世间智者,不应生疑。然彼闻之心怀犹豫,如夜见株杌,生种种臆度之心。若见有如是相者,当知暗心使然也。

第十,“云何明心?谓于不疑虑法无疑虑修行”者,谓于决定

法印非可疑虑之法，彼随所听闻，即能悬信，当知是明心也。然是若过若不及，即是障道之心，更处中慧，是彼对治。

[释]积聚心 斗心

第十一，“云何积聚心？谓无量为一为性”者，如人学得一三昧已，见余经教无量法门差别胜事，皆谓说此定心，离此之外，更无余法，故名积聚心也。

第十二，“云何斗心？谓互相是非为性”者，谓闻他所说言教，常好辩论是非，谓是义应尔、是事不然，假使所言合理，亦以种种方便伺求其长短，欲令堕在失处；设他来问，亦复求其长短，言此问乖僻，我不应答。有如是相现，当知是斗心也。

[释]诤心 无诤心

第十三，“云何诤心？谓于自己而生是非”者，谓内怀是非之心，如自思惟一义竟，辄复自设异端，推求其失，虽善心咨受人，既领受已，还自推求得失，谓此事合尔，此不合尔。多有如是相现，当知是诤心也。

第十四，“云何无诤心？谓是非俱舍”者，准梵本转声于六十心下，皆合有为性之字，例可知。谓其心不怀向背，虽先所宗习作如是见解，更闻异言以为合理，即受行之；或先以为是，闻他以为不是，即能改之，情无所执，是非俱舍。如有如是相，当知是无诤心也。觉知无记无诤之心，修诸法实相无诤之心，是彼对治也。

[释]天心 阿修罗心

第十五，“云何天心？谓心思随念成就”者，如诸天以先世界报故，若有所须，不加功力，随心而生，数起如是愿乐，当知是天心。亦有曾生上界，故有此习也。如真言行人，不期远大之果，但为自心所牵，能障净菩提心。当自觉知，勿贪世间悉地，是彼对治也。

第十六，“云何阿修罗心？谓乐处生死”者，“阿”名为非，“修

罗”名天。以其果报似天，而行业住处不同，故以为名也。此知有解脱之利，但深乐生死果报快乐，不能进趣。若行人有此相貌，当知名修罗心。亦由先世曾生此趣故，有此习也。观察无常苦等，是彼对治。

[释]龙心 人心

第十七，“云何龙心？谓思念广大资财”者，谓数作是念：我当以何方便，获如是广大资财胜妙珍宝。有此多贪无厌之想，是龙趣之心也。亦本从龙趣中来，故生此习。喜令行人，愿求世间悉地，障出世净心。思惟少欲知足无常等，是彼对治也。

第十八，“云何人心？谓思念利他”者，谓好追求思念，某甲于我有恩，我当以如是方便，令得大利；某甲曾于我所，有不饶益，今当报之，及种种理人利物之计，皆是人心也。当念自观心行，早求法利，不应纷纭思虑他缘，是彼对治。

[释]女心 自在心

第十九，“云何女心？谓随顺欲法”者，亦是人趣心，但以多欲为异耳。如经说言：女人多欲，百倍于男子，常念所经乐事，或想他容色姿态等，能令行者障蔽净心。亦是多生曾作女人，犹有本习也。是中以不净念处等观身实相，是彼对治。

第二十，“云何自在心？谓思惟欲我一切如意”者，自在即外道所事天神也，彼宗计自在天能随念造诸众生及苦乐等事，修此法者，亦常系念，愿得如其本尊。若真言行人，数念如是悉地，念我随念成就，当知是自在心，亦先习使然也。当观诸法，皆悉属众因缘，无有自在，是所对治。

[释]商人心 农夫心

第二十一，“云何商人心？谓顺修初收聚后分析法”者，如世商人，先务储聚货物，然后思惟分析之，此物当某处用，彼物当某处用，可得大利。若行人先务内外学问，令周备已，方复筹量，此是世典，当如是处用；此二乘法，用应接某人；此大乘资粮，是某

缘所要，是名商人心，亦由先习使然也。修捷疾智，是彼对治。谓随闻何法，即应观彼因缘事用，岂待多闻蓄聚，方求用处耶？

第二十二，“云何农夫心？谓随顺初广闻而后求法”者，如学稼者，问老农云何知地良美，云何耕植耘耨，云何候时，云何获藏，如是一一知己，方就功力。此心亦尔，先务咨承智者，广闻道品，然后行之，皆宿习使然也。以利智为所对治，如闻诸蕴无常，即知界、入、缘起等，其相例皆尔。又如毒箭入体，岂得竣三农月广问而后拔之耶？

[释]河心 陂池心

第二十三，“云何河心？谓顺修依因二边法”者，此心性双依二边，或时修常，或时修断，或复邪正兼信；如河水双依两岸，其所漂流之物，亦不定系一边。此中对治，谓行人专心一境，则能有所至到。若心不定守，能令事业俱办，无此理也。

第二十四，“云何陂池心？谓随顺渴无厌足法”者，譬如陂池，若众水流入，终无厌足。此心亦尔，若名利眷属等事，来集其身，终无厌足，乃至所法尔尔；如已得乳糜，不务速食，更复渴望余味。是中少欲知足，以为对治。

[释]井心 守护心

第二十五，“云何井心？谓如是思惟深复甚深”者，谓如俯窥井水，浅深之量难知。此心性亦如是，凡所思惟，好尚深远，所有善不善事，皆欲令人不能测量，共住同事，亦不识其心行，当知是井心也。缘起法门及善人相，皆显了易知，是彼对治。

第二十六，“云何守护心？谓唯此心实，余心不实”者，如世人为护己身财物等故，乃至周墙重阁，种种防守，不令为他所伤。此心亦尔，常守护身心，乃至如龟藏六，不令外境所伤，谓唯此为实，诸余有作之务，皆为不实。学声闻者多生此心也，以兼护他人所对治。又有人自保所解，不欲令他种种异论所伤，谓余见解悉皆不实，亦是也。

[释]慳心 狸心

第二十七，“云何慳心？谓随顺为己不与他法”者，谓此人诸有所作，皆悉为自身故，财物技艺乃至善法，皆好秘惜不以惠人。有此相者，知是慳心也。以念施及无常等，为所对治，当念财物技能，设无常时，无有随我去者。然今此身，念念不可自保，云何惜之耶？

第二十八，“云何狸心？谓顺修徐进法”者，如猫狸伺捕禽鸟，屏息静住，不务速进，望至度内，然后取之。此人亦尔，遇闻种种法要，但作心领受记持，而不进行，冀待良缘会合，则当勇健励行之。又如猫狸，蒙种种慈育，亦不识恩分。若人但受他慈惠善言，而不念报，是狸心也。以不待时处，如闻辄行，常念恩德，为所对治。

[释]狗心 迦楼罗心

第二十九，“云何狗心？谓得少分以为喜足”者，如狗以薄福因缘，所期下劣，故遇得少分粗鄙之食，便生喜足，若稍过于此者，则非所望。此心亦尔，闻少分善法，便以为行不可尽，不复更求胜事。此声闻种习所生也。以增上意乐为所对治，乃至心如大海，少亦不拒，多亦不溢。

第三十，“云何迦楼罗心？谓随顺朋党羽翼法”者，此鸟常恃两翅，挟辅其身，所往随意，以成大势，假少一羽，则无所能为。此心亦尔，常念多得朋党，与辅翼相资以成事业；又因他所作而后发心，不能独进，如见人行善，便念彼尚能行，我何不为。当念勇健菩提心，如狮子王不借助伴，为所对治。

[释]鼠心 歌咏心

第三十一，“云何鼠心？谓思惟断诸系缚”者，如鼠见他箱篋绳系等，辄好非理损坏，亦不作念，由此断故，令我得如是利，但尔无趣为之。此心亦尔，所有系属及与成事，好为间隙而殂败之。

第三十二，“歌咏心”梵本缺文不译。阿闍黎言，此喻传法音也，如世人度曲，于他得善巧已，得为他人奏之，出种种美妙之音，闻者欢喜。此心欲从他听闻正法，我当转为众生，以种种文句庄严分别演说，令此妙音处处闻知也。多是声闻宿习，亦能障净心也。当念我当得内证自然之慧，然后普现色身而演说之，是彼对治。

[释]舞心 击鼓心

第三十三，“云何舞心？谓修行如是法，我当上升种种神变”者，如世人支分散动，说名为舞，神变亦尔，现种种未曾有事，令前人心净悦眼。多是五通余习。若偏尚如是悉地、方便愿求，亦障净心也。当念除盖障三昧，心无散动，神通不起灭定，而作加持神变，勿贪世间小验，是所对治。

第三十四，“云何击鼓心？谓顺修是法，我当击法鼓”者，鼓能警诫众生令得觉悟。若行人作如是念：众生长夜昏寝，我当习种种无碍辩才，击大法鼓而警悟之。亦能妨碍净心也。当念早证无量语言陀罗尼，以天鼓妙音普告一切众，勿以世间小利妨大事因缘，是彼对治。

[释]室宅心 师子心

第三十五，“云何室宅心？谓顺修自护身法”者，如人造立舍宅，庇卫其身，得免寒热风雨盗贼恶虫等种种不饶益事。此心亦尔，我当持戒修善以自防护，令今世后世，远离恶道众苦。多是声闻习也。当念救护一切众生，非独一身，是所对治。

第三十六，“云何狮子心？谓修行一切无怯弱法”者，如狮子于诸兽中，随所至处皆胜，无有怯弱。此心亦尔，于一切事中皆欲令胜一切人，心不怯弱，自心谓无有难事，莫能与我较其优劣者。若自觉知己，当发释迦狮子心，当令一切众生遍胜，无有优劣，是所对治。

[释]鸬鹚心 乌心

第三十七，“云何鸛鹑心？谓常暗夜思念”者，此鸟于大明中无所能为，夜则六情爽利。若行者昼日虽有所闻，诵习昏愤，不得其善巧，至暗夜思忆所为之事，重复筹量，便得明了，乃至修禅观等，亦以暗处为胜。若觉知己，当念等于明暗，令所作意，无昼夜之别，是所对治。

第三十八，“云何乌心？谓一切处惊怖思念”者，如乌鸟，若人善心附近惠养，或时伺求其便，俱生猜异之心，一切时性常如是。此心亦尔，虽善友欲为饶益及陷误之者，一概猜阻而怀疑惧，乃至持戒修善时，亦于生死怀惊怖心。若觉知己，当修安定无畏心，是彼对治。

[释]罗刹心 刺心

第三十九，“云何罗刹心？谓于善中发起不善”者，如人见为善事，皆作不善意解。佛说造诸塔庙得无量福，而彼反作是言：由此故横损无量小虫，烦扰施主，将何所益？当受苦。发起谓如是等不善心生起也。是中但以观功德利益，不念彼短，为所对治。

第四十，“云何刺心？谓一切处作恶为性”者，犹如棘丛，于一切处地，多所损妨，令近者不安。此人心亦尔，若行善事，如大施等，既作已，便生追悔之心；若作恶事，竟复自思惟，亦怀惭惧，是故常怀恶作，动虑不安。此中对治法，若有犯，速务忏除，勿生掉悔；所为善事，应自思惟，生庆幸心。

[释]窟心 风心

第四十一，“云何窟心？谓顺修入窟法”者，谓诸龙、阿修罗等，皆在地下，或海底深窟中，多有神仙诸药，能得长寿自在。行者或念彼中多有美女，端正同于诸天，可无夭逝之忧，五欲自恣；或念留住彼中，可得劫寿，见未来诸佛。皆是窟心也。当念如法修行，可于此生，见法明道，乃至成佛，不应枉路稽留，念此世仙之法，是彼对治。

第四十二，“云何风心？谓遍一切处发起为性”者，风性散乱，由不住故。此人心亦尔，于一切处遍种善根，谓于世间外道种种天尊及三乘诸行中，皆令有分。而作是念：如多种子，于一切处遍之，会有成者。当知是风心也。当念石田不毛虚费种子，当求良美福田膏腴之处，专意耕耨，所获必多，是彼对治。

[释]水心 火心

第四十三，“云何水心？谓顺修洗涤一切不善法”者，如水性清洁，虽暂为诸垢所污，澄之则净，又能洗除垢秽。此人心亦尔，常欲发露垢恶，忏洗三业众罪，以见此垢此净，我如是行，则能障碍净心。但当观心实相，了从本来，垢法不生，自能除一切盖障，是彼治行也。

第四十四，“云何火心？谓炽盛炎热为性”者，如火性赫奕躁疾。此人心亦尔，若造善时，于须臾间，能成无量功德，造恶亦少时成极重业。此中治行，应思惟猛暴之心，多所败伤，以柔和慈善之水，方便令灭，而炽然善事，务令恒久，是彼对治。

[释]泥心 显色心

第四十五，“泥心”，梵本缺文不释。阿闍黎言：此是一向无明心也，乃至目前近事，亦不能分别记忆，故《律》云犹如泥团。又如泥泞，以淖弱故，难事越度，要令有所由借，谓假桥梁等，方能越之。若觉有此方便，必须归凭善友，方便开发，乃能渐去无知，还生慧性也。

第四十六，“云何显色心？谓类彼为性”者，譬如青黄赤白等染色，若素丝入之，便与同色。此人心亦如是，见闻善法，亦随彼行，见闻恶事，亦依随修学，乃至无记亦尔，对种种境界，随事而迁。行人自觉知己，当念专求自证之法，不由他悟，不为他缘所转，是彼对治。

[释]板心 迷心

第四十七，“云何板心？谓顺修随量法舍弃余善故”者，如板

在水中，随其分量受载诸物，过限则不能胜，终亦倾弃之。此人心亦尔，简择善法，随己力分。行一事已，便作是语：我承上以来，唯行此法，不知其他，乃至习行八斋，即不舍离，更不慕行余善。以发广大心学菩提行，是所对治。

第四十八，“云何迷心？谓所执异所思异”者，如人迷故，意欲向东，而更向西。此人心亦如是，意欲学不净观，而反取净相，自谓我今取不净观，若修无常无我时，反行常我倒中，谓我今修无常无我，由心散乱故使然也。当念专一其心，审谛安详，无倒观察，是彼对治。

[释]毒药心 羸索心

第四十九，“云何毒药心？谓顺修无生分法”者，毒谓龙蛇药草诸恶之毒也，如人中毒闷绝，转趣死地，无有生分。此人心亦尔，不生善心，亦不生恶心，乃至一切心不能生起，但任运而行，渐入无因无果中，故名无生分法也。行人自觉知己，应发起大悲众善，离断灭空，即是所治甘露妙药。

第五十，“云何羸索心？谓一切处住我缚为性”者，如人为羸索所缚，乃至手足肢节，不得动转。此心如是，堕于断见五缚之中，此见能缚行者心，乃至一切处，常为所拘，不能自出，最是重障也。既觉知己，应速以缘起正慧力，决除障盖，是所对治。

[释]械心 云心

第五十一，“云何械心？谓二足止住为性”者，在手曰柎，在足曰械。如人为械所持，故二足停住，不得前进。此心亦尔，常好端坐，寂然住立而修定心及观察法义，为此所拘，故名为械心。此中治行，当于一切时处思惟修习，使静乱无间，是所对治。

第五十二，“云何云心？谓常作降雨思念”者，如西方夏三月中，霖雨特甚，以常滞淫昏垫，故时俗忧乐思虑之心，蔚翳滋多，故云作降雨时思念也。觉知己，则当行舍心，离于世间忧喜，随顺法喜，是所对治。

[释]田心 盐心

第五十三，“云何田心？谓常如是修事自身”者，如人有良美之田，常修治耕种，耘除荒秽，种种方便，令得清净。此人亦尔，常好修事其身，以香花滋味等灌涂奉养，务令光洁严好。觉知己，常念回此功力，修事其心，以如是诸供养具，播植福田，资成胜果，是彼对治。

第五十四，“云何盐心？谓所思念彼复增加思念”者，如盐性咸，凡有所入处，皆增盐味。此人心亦如是，于所思事复加思念，如忆想欲色之时，适生此意，还复自推求，是心由谁而生，作何相貌；观此心未决，复念此推求之虑，有何因缘，如是则无穷尽也。既觉知己，当一向安心谛理，务使穿彻。又心性离念，非忆度能知，不于分别之上，更增心数也。

[释]剃刀心 弥卢等心

第五十五，“云何剃刀心？谓唯如是依止剃除法”者，剃除须发，是离俗出家相。谓此人心但作是念：我已剃除俗相，令恶法不得复滋，更何所求。当知此心最恶，以自作分限故，能剃除所有善根，令不得生。当念一切贤圣所应断者，所谓无明住地三毒之根，若能剃此令妄想不生，乃名真出家也。

第五十六，“云何弥卢等心？谓常思惟心高举为性”者，如须弥山高绝众峰，无能出其上者。此人心亦尔，常以高举为性，乃至师僧父母等所应尊敬处，皆不能下意，犹如高幢，不可屈挠；若欲挠之，要心当折，终不改其常操。以忍辱谦卑于一切众生作大师想，为所对治。

[释]海等心 穴等心

第五十七，“云何海等心？谓常如是受用自身而住”者，譬如大海，百川归之，吞纳无限。此心亦尔，于一切胜事，皆归之于己，谓嫌余人，无有比者，常自恃如是众多所长，自受用此而住。前心务高，此心务广，故云与海等同也。行者觉知己，当念三贤

十圣无量功德海，展转深广，自克心行曾未得其尘滞，不应起大慢之心也。

第五十八，“云何穴等心？谓先决定彼，后复变改为性”者，譬如完坚之器，后若遇缘穿穴，无所堪任。此心亦尔，初时多所受持，后稍穿漏也；或初发心受戒时，具足无缺，不久渐生漏法，同于已败之器，法水不停。凡如此类，皆名穴心也。故行者当令所为之事，皆有所终，又知性多变改，最能障碍坚固菩提心，为彼对治。

[释]受生心(第六十猿猴心于经缺文)

第五十九，“云何受生心？谓诸有修习行业，彼生心如是同性”者，如人由白黑业，受善恶报，由所作种种杂故，受彼彼无量差别身。此心亦尔，所修诸行，皆欲回向受生，当知得果亦兼善恶也。故行者当念，甄择善恶，除去不善，纯修白法，就此善中，又复以慧，更去粗矿，如是次第乃得成纯一清净醍醐妙果，是所对治也。

第六十心，梵本缺文。阿闍黎云：少一猿猴心也。猿猴之性，身心散乱，常不暂住。行人亦尔，其性躁动不安，故多攀缘，犹如猿猴，放一捉二。大略言之，众生尽然，今偏盛而言也。此中以不随动散之想，系缘一境，是所对治；犹如猿猴，若系之于柱，则不复肆情跷踞腾跃，是所治也。

秘密主，一二三四五再数，凡百六十心，越世间三妄执，出世间心生，谓如是解唯蕴无我，根、境、界淹留修行，拔业烦恼株机、无明种子，生十二因缘，离建立宗等，如是寂湛，一切外道所不能知，先佛宣说，离一切过。秘密主，彼出世间心住蕴中，有如是慧随生，若于蕴等发起离着，当观察聚沫、浮泡、芭蕉、阳焰、幻等，而得解脱，谓蕴处界、能执所执，皆离法性，如是证寂然界，是名出世间心。秘密主，彼离违顺八心相续、业烦恼网，是超越一劫

瑜祇行。复次，秘密主，大乘行发无缘乘心，法无我性，何以故？如彼往昔如是修行者，观察蕴阿赖耶，知自性如幻、阳焰、影、响、旋火轮、乾闥婆城。秘密主，彼如是舍无我，心主自在，觉自心本不生。何以故？秘密主，心前后际不可得故。如是知自心性，是超越二劫瑜祇行。复次，秘密主，真言门修行菩萨行诸菩萨，无量无数百千俱胝那庾多劫，积集无量功德智慧，具修诸行无量智慧方便，皆悉成就，天人世间之所归依，出过一切声闻辟支佛地，释提桓因等，亲近敬礼。所谓空性，离于根境，无相无境界，越诸戏论，等虚空无边一切佛法，依此相续生，离有为无为界，离诸造作，离眼耳鼻舌身意，极无自性心生。秘密主，如是初心，佛说成佛因故，于业烦恼解脱，而业烦恼具依，世间宗奉常应供养。复次，秘密主，信解行地，观察三心无量波罗蜜多慧观四摄法，信解地，无对、无量、不思議建立十心无边智生，我一切诸有所说皆依此而得，是故智者当思惟此一切智信解地，复越一劫，升住此地，此四分之一，度于信解。

讲曰：此亦是答诸心相及心殊异也。经文有二段：

一、说百六十心，经文“秘密主，一二三四五再数，凡百六十心”是。

二、说超越三劫瑜祇行，经文自“越世间三妄执出世间心生”至“此四分之一度于信解”是。

经以贪瞋痴慢疑，五次再数，成百六十心。然经文不说五见者，以承上文六十心而言，五见属见烦恼，多在六十心中也。所以再数者，表一无明心，随事离分，即成阿僧祇妄执也。

《疏》以断三妄执释三劫之文，不依时分，最为本宗要义。超一劫瑜祇之行，与小乘见道适齐；然不堕二乘地，至第二僧祇劫，乃与二乘异也。超二劫瑜祇之行，犹是对治心外之垢，尚未开此中秘密种种不思議事也；超三劫入信解行地，即是一切智信解地也。唯佛名究竟一切智地，故于三句义中，更开佛地为上上方便

心，至此第四心时，即经所谓“此四分之一度于信解”也。以此讲者，又多有四妄执之说，宗家疏家，各极其辨，实则无甚出入。今随经文，仍谓三妄执也。

[释]“秘密主，一二三四五再数”至“出世间心生”

由有无明故，生五根本烦恼心，谓贪瞋痴慢疑。此五根本烦恼初再数为十，第二再数成二十，第三再数成四十，第四再数成八十，第五再数成一百六十心，故云一二三四五再数，成百六十心也。以众生烦恼心常依二法，不得中道，故随事异名，辄分为二。就此二中复更展转细分之，其名相俱如十万偈中说；若更约上中下九品等乃至成八万尘劳，广则无量。总由一无明心随事离分，即成阿僧祇妄执也。

“越世间三妄执出世间心生”者，三妄执，《疏》说有三种：一种谓六根、六尘与六识界，后文所谓“根、境、界淹留修行”也；又谓业烦恼与株机及无明种子之三；又谓百六十心等之一重粗妄执、一重细妄执、一重极细妄执凡有三也。“越世间三妄执”，即是超越三劫瑜祇行。梵云“劫波”有二义：一者时分，二者妄执。超一劫瑜祇行，即是度百六十心等之一重粗妄执；超二劫瑜祇行，又度百六十心等之一重细妄执；真言行者复越一劫，更度百六十心等之极细妄执，得至佛慧初心，故曰三阿僧祇劫成佛也。常途多依时分义说度三阿僧祇劫得成正觉，今依妄执义说，若一生度此三妄执，即一生成佛，何论时分耶？出世间心即是净菩提心，今就第一重内最初解了“唯蕴无我”时，即名“出世间心生”也。

[释]“谓如是解唯蕴无我”至“先佛所说离一切过”

最初解了唯蕴无我时，尚留滞在根、境、界中修行，与小乘见道适齐，唯不堕二乘正位，亦稍离下地三执，能拔业烦恼根本及无明种子，生十二因缘，知如是甚深之法，有佛无佛，性相常尔，如前所说，“建立净不建立无净”等种种宗计，皆不相应，乃至长

爪梵志、诸大师等，皆亦不能图度，如是寂湛，五根本烦恼及百六十随烦恼等，皆毕竟不生。如清潭万仞，澄恬镜彻，临视之者，不测深浅，是一切外道所不能知。十方三世唯有此一法门，故曰先佛所说，种种因量诸师无能出其过者，故曰“离一切过”也。

[释]“秘密主，彼出世间心住蕴中有如是慧随生”至“是名出世间心”

然未度法障，未名真菩提心；如莲花已离浊泥，尚未出水，故经云“彼出世间心住蕴中”也。以行者于瑜伽中，湛寂之心，虽已明显，于涉事时，根、尘、识等，犹尚当心，由厌怖有为故，着无为法。然以菩提心势力，自然不由他教，亦“有如是慧随生”，能于蕴等发起其心，修离着方便，于五种譬喻，观察无性空。

初句“观察聚沫”者，如水上浮沫，虽可目睹，有种种形，推求性实，了不可得。色阴亦尔，若粗若细，无不从众缘生，缘生无性，即是色本不生也。

次句“浮泡”者，如夏时暴雨，水上浮泡，但亦属众缘，四句观之，都无起灭。受阴亦尔，诸苦乐等，皆从情尘和合生，从缘无性，即是受本不生也。

次句“阳焰”者，如春月地气日光，望之如水，迷渴者生企求心，奔趣徒勤，去之弥远。众生亦尔，不知缘起性空，有法想生；若悟实相，即想本不生也。

次“芭蕉”者，如人求芭蕉中坚实，乃至分分披拆之，至于邻虚，亦不可得。行阴亦尔，一微涉于动境，无不从缘生，缘生无性，即是行本不生也。

次“幻”事句者，如世间咒术药力，蔽惑人心，现种种未曾有事。识阴亦尔，从一念无明之心，幻出三界，究其源本，都无生灭去来。当知从众缘生，无自性故，亦复不生也。

声闻经中虽说此五喻，而意明无我，今此中五喻，意明诸蕴性空，如观五蕴者，当知十二入、十八界、六入、十二缘等，皆应广

分别说。如《大般若》中说，行者如是观察时，从无性门，达诸法即空，得离一重法倒，了知心性如是，不为蕴、界、处能执所执之所动摇，故名“证寂然界”。证此寂然界时渐过二乘境界，如莲花虽未开敷，而稍出清流之上。行者亦尔，不复心没蕴中，故名“出世间心”。若据正译，当言“上世间心”也。

[释]秘密主，彼离违顺八心相续、业烦恼网，是超越一劫瑜祇行

如前所说种子根疱等及皈依三宝，为人天乘，行斋施善法，皆名顺世八心。若三乘初发道意，迄至拔业烦恼根本、无明种子，生十二因缘，名违世八心。或可就见道、修道等诸位分之，名自有八心也。

大乘行者，了达诸蕴性空，故于一切法中，都无所取，亦无所舍，双离违顺八心、我蕴两倒，二种业烦恼网，是名“超越一劫瑜祇行”。瑜伽，译为相应。若以女声呼之，则曰“瑜祇”。所谓相应者，即是观行应理之人也。依常途解释，是菩萨从初发心以来，经一大阿僧祇劫，方证如是寂然界，今秘密宗，但度此一重妄执，即是超越一阿僧祇劫。行者未过此劫，与辟支佛位齐时，名为极无言说处，尔时心滞无为法相，若失方便，多堕二乘地，证小涅槃，然以菩提心势力，还能发起悲愿。从此以后，三乘径路始分，然所观人法俱空，与成实诸宗，未甚悬绝，犹约偏真之理，作此平等观耳。故以三乘上中下出世间心，合论一僧祇劫，至第二僧祇劫，乃与二乘异也。

[释]“复次，秘密主大乘行发无缘乘心，法无我性”至“是超越二劫瑜祇行”

此是明第二重观法无我性也。梵音“莽钵罗”，是无义，亦是它义。所谓“他缘乘”者，谓发平等大誓，为法界众生行菩萨道，乃至诸一阐提及二乘入正位者，亦当以种种方便，折伏摄受，普令同人是乘。约此无缘大悲，故名他缘乘。

又“无缘乘”者，至此僧祇，始能观察阿陀那深细之识，解了三界唯心，心外更无一法而可得者，乘此无缘而行大菩提道，故名“无缘乘”也。此“无缘乘心”，即是法无我心。以行者初劫修观行时，心没蕴中，故以五种无性空门，观法无我。然望缘生中道，犹属对治悉檀，若失般若方便，即堕于断灭，名恶取空者、滥方广道人。今大乘不可得空相，空相亦不可得，虽观诸法无所有，然亦于诸法无所空，故须离有离无道。观法无我性，为欲净除智障故，须顺古昔诸菩萨修学，观蕴阿赖耶，即《楞伽》《解深密》等经，八识、三性、三无性，皆是此意。

经言“知自心”者，即是知三界唯心也。“如幻、阳焰、影、响、旋火轮、乾闥婆城”六喻，皆是双辩有无，明“蕴阿赖耶”别缘起义，与前劫上五喻观无性空，意复有殊矣。阿赖耶，义云含藏，正翻为室。谓诸蕴于此中生，于此中灭，即是诸蕴巢窟，故以为名。然阿赖耶有三种义：一者分别义，二者因缘义，三者真实义。如《大乘庄严论》求真实偈中，以“离二及迷依，无说无戏论”故，应知三性俱真实。所云“离二”者，谓分别性真实，由能取所取毕竟无故；“迷依”者，谓依他性真实，由此起诸分别故。“无说无戏论”者，谓真实性真实，由自性无戏论故。彼《论》明“观察蕴阿赖耶”，了知自性如幻，最与此经符会。当知阳焰、影、响、旋火轮、乾闥婆城，亦应如是广说。前劫五喻，有泡、沫、芭蕉，此中所以不论者，此三事犹带析法明无性空，然此中幻、焰等喻，意明唯识无境体法难解之空，即是粗相转融，故不论也。行者解诸法唯心，即是知法自性；未了如是自性时，畏堕有所得，故不能尽理观有；畏堕断灭，故不能尽理观空，非但见有不明，亦复见空未尽。今以“如幻”等门，照有空不二，而人法二空之相，亦不当心，乃名真人法空，悟唯识性。

“秘密主，彼如是舍无我，心主自在，觉自心本不生”者，心主，即心王也。以不滞有无，心无挂碍，所为妙业，随意能成，故

云心主自在。心主自在，明即是净菩提心，更作一转开明，倍胜于前劫也。心王犹如池水，性本清净，心数净除，犹如客尘清净，是故证此性清净时，即能“自觉心本不生”也。

“心前后际不可得”者，譬如大海波浪，以从缘起故，即是先无后无；而水性不尔，波浪从缘起时，水性非是先无；波浪因缘尽时，水性非是后无。心王亦复如是，无前后际，以前后际断故，虽复遇境界风，从缘起灭，而心性常无生灭。觉此心本不生，即是渐入阿字门，尔时复离百六十心等尘沙上烦恼一重微细妄执，名第二阿僧祇劫，故经云“知自心性，是超越二劫瑜祇行”也。此中无为、生死、缘因、生坏等义，如《胜鬘》《宝性》《佛性论》中广明，今且明宗义，故不详说。然上来原始要终，自发一毫之善，以至于超度人法、有无二障，虽宗极炳著，转妙转深，犹是对治心外之垢，尚未开此中心秘密种种不思议事，从此以后，方乃说之。若不作如是对辩，则常情各玩先习，不能觉其微妙也。

[释]“复次，秘密主，真言门修行菩萨行诸菩萨”至“释提桓因等亲近敬礼”

以下欲明超第三劫之心，欲令见闻者，信乐尊重，故先叹其功德。如余教中菩萨，行于方便对治道，次第渐除心垢，经无量阿僧祇劫或有得至菩提，或不至者。今此教诸菩萨则不如是，直以真言为乘，超入净菩提心门，若见此心明道时，诸菩萨无数劫中所修福慧，自然具足。譬如有人以舟车跋涉，经险难恶道，得达五百由旬；更有一人，直乘神通，飞天而度，其所经过及至到之处，虽则无异，而所乘法有殊。又世尊所以先广说如上诸心相者，为教真言门诸观行人，若行至如是境界时，则须明识，不得未到谓到，而于中路稽留也。

复次，如轮王太子初诞育时众相备足，无所缺减，虽未能遍习众艺，统御四洲，然已能任持七宝成就圣王家业。何以故？以即是轮王具体故。真言行者初入净菩提心，亦复如是，虽未于无

数阿僧祇劫具修普贤众行，满足大悲方便，然此等如来功德，皆以成就。何以故？即是毗卢遮那具体法身故。是以经云，无量无数劫乃至智慧方便皆悉成就也。

又如王子始生，又已龙神兆庶之所宗归；初发净菩提心亦复如是，已为人天世间迷失正道者，作大归依；若常途诸论所明，证此心时，即名为佛。是故舍利弗等，一切声闻缘觉，尽其智力，不能测量，经云所谓“出过一切声闻辟支佛地”也。以行者得此心时，即知释迦牟尼净土不毁，见佛寿量长远本地之身，与上行等从地涌出诸菩萨俱会一处；修对治道者，虽迹邻补处，然不识一人，是故此事名为秘密。又此菩萨能于毕竟净心中，普集会十方世界诸佛菩萨，亦自能普诣十方供养诸善知识，询求正法。唯独自明了，诸天世人莫能知，由此因缘，复名秘密。前二劫中虽云度二乘地，虽须菩提等，犹能承佛威神，衍说人法俱空，而于此秘密一乘，心生惊疑，不知所趣，乃名直过声闻辟支佛地也。

时大威德诸天，不见菩萨心所依处，咸生敬信。故释提桓因作如是愿言：今此上人，不久成佛。若彼成佛时，我当奉吉祥草。四天王亦生此念言：若此菩萨成佛时，我当献钵。梵天主亦生此念：若此菩萨成佛时，我当请转法轮。故云“亲近敬礼”也。

[释]“所谓空性离于根境”至“极无自性心生”

上文已叹入真言门功德竟，然行者复以何法入此门耶？故经次云“所谓空性”。空性即是自心等虚空性，上文无量如虚空，乃至正等觉显现，即喻此心也。前劫悟万法唯心，心外无法，今观此心，即是如来自然智，亦是毗卢遮那遍一切身，以心如是故，诸法亦如是，根尘皆入阿字门，故曰“离于根境”。影像不出常寂灭光，故曰无相。以心实相智，觉心之实相，境、智皆是般若波罗蜜，故曰“无境界”。以此中十喻，望前十喻，复成戏论，故曰“绝诸戏论”。第三重微细百六十心烦恼业寿种除，复有佛树芽生，故曰“等虚空无边一切佛法依此相续生”。既不坏因缘，即入法

界，亦不动法界，即是缘起；当知因缘生灭，即是法界生灭，法界不生灭，即是因缘不生灭，故曰“离有为无为界”。若如来出世，若不出世，诸法法尔如是住，故曰“离诸造作”。如般若中，一切法趣眼，是趣不过，犹如百川赴海，更无去处，是故当知眼即是第一实际。第一实际中，眼尚不可得，何况趣不趣耶？耳鼻舌身意亦如是，故曰“离眼耳鼻舌身意”。行者得如是微细慧时，观一切染净诸法，乃至少分，犹如邻虚，无不从缘生者。若从缘生，则无自性。若无自性，即是本不生。本不生即是心实际，心实际亦复不可得，故曰“极无自性心生”也。

[释]“秘密主，如是初心佛说成佛因故”至“世间宗奉常应供养”

此心望前二劫，犹如莲花盛敷；若望后二心，即是果复成种，故曰“如是初心，佛说成佛因故，于业烦恼解脱而业烦恼具依”。此中云“佛说”者，世尊以十方三世佛为证，言以此一事因缘，为众生开净知见，其道玄同也。行者解脱一切业烦恼时，即知一切业烦恼，无非佛事，本自无有缚，令谁解脱耶？如良医变毒为药，用除众病；又如虚空，出过众相，而万像具依。若在此不思議解脱时，即是真阿罗汉，不着于有为无为，一切世间，应受广大供养，故经云“世间宗奉常应供养”也。

此经从浅至深，广明心相，皆为开示菩提心本末因缘。若依常途相，则不得言诸佛大秘密。我今悉开衍也。

[释]“复次，秘密主，信解行地”至“建立十心无边智生”

此经宗从净菩提心以上十住地，皆是信解中行，唯如来名究竟一切智地。如《华严》中初地菩萨，能信如来本行所入，信成就诸波罗蜜、信入诸胜地、信成就力、信具足无畏、信生长不可坏不共佛法、信不思議佛法、信出生无中边境界、信随入如来无量境界、信成就果，于如是诸事，其心毕竟不可破坏，不复随他缘转，故名“信解行地”，亦名到于修行地也。

“观察三心”，即是因、根、究竟心。若通论信解地，则是初地菩萨得此虚空无垢菩提心时，自然于十无尽界，生十大愿，乃至满足百万阿僧祇大愿，以此即是菩提心为因；从二地以去，增修大悲万行，即是无尽大愿，于十法界生根，乃至渐次生长；至第八地以去，皆名方便地。《佛性论》云：八地以上，境界皆同，但约方便为阶降耳。若观一一地，亦自有三心，如以众多十因缘得入初地，名为因缘。既安住已，以种种大悲万行净治是地，名为根。说净治地果相及方便业，名究竟。余皆准此。此经无量波罗蜜多四摄法，即是治地也。行者从此无有待对，出过心量，不思议地，有十心无边智生，即是初地果相也。

《华严》云：发十大愿已，则得利益心、柔软心、随顺心、寂静心、调伏心、寂灭心、谦下心、润泽心、不动心、不浊心。次又成就十种净诸地法，所谓信、悲、慈、舍，无有疲厌，知诸经论，善解世法，惭愧及坚固力，供养诸佛，依教修行。复次，住是地已，善知地诸障，善知地成坏，善知地相果，善知地得修，善知地法清净，善知地转行，善知地地处非处，善知地地殊胜智，善知地地不退转，善知净治一切菩萨地，乃至转入如来地，如是等有众多十心，若广分别，即有百万阿僧祇度门，故曰无边智生也。

更约前三心作十心说之，若通论信解地，则初地为种子，二地为芽，三地为疱，四地为叶，五地为花，六地为果，七地为受用种子，八地为无畏依，所谓果中之果，九地为有进求佛地慧生，是最胜心，十地诸心决定。此二心无别境界，还于第八心中，约方便转开出之耳。若一一地中亦自具此十心，且如住初地时，成就净治诸地法及知诸地相，即是先解一地竟；借此为因，智慧增长，更解二地，以十心类例，推之可知。《华严》有众多十法门，亦当准此次第广分别说也。然此经宗，从初地即得入金刚宝藏故，《华严》《十地经》一一名言。依阿闍黎所传，皆须作二种释：一者浅略释，二者深秘释。若不达如是密号，但依文说之，则因缘事

相，往涉于《十住品》；若解《金刚顶》十六大菩萨生，自当证知也。

[释]“我一切诸有所说，皆依此而得”至“复越一劫升住此地，此四分之一度于信解”

经云“我一切诸有所说，皆依此而得”者，如上一切智地无尽庄严境界，及余无量修多罗，佛所称叹一切行果，无不因此得之。是故余经如是广叹娑罗树王茎叶花果，今此经中，唯明此树王种子及生育因缘；若离此因缘，能成彼果者，无有是处。所以称《大日经》王者，非为此乎！经复举益劝修云“是故智者当思惟此一切智信解地，复越一劫，升住此地”，即是初入信解地，是复越百六十心一重细惑，名度三大阿僧祇劫也。

行者初观空性时，觉一切法皆入心之实际，下不见众生可度，上不见诸佛可求，尔时万行休息，谓为究竟。若住此者，即退不堕二乘地，进不得上菩萨地，名为法爱生，亦名无记心。然以菩提心势力及如来加持力，复能发起悲愿。尔时十方诸佛，同时现前而劝喻之，以蒙佛教授故，转生极无自性心，乃至心之实际亦不可得，虽解脱一切业烦恼，而业烦恼具存，至此不思議地，乃名真离二乘地也。就前三句义中，更开佛地为上上方便心，至此第四心时，名究竟一切智地，故曰“此四分之一，度于信解”也。

尔时执金刚秘密主白佛言：世尊，愿救世者，演说心相，菩萨有几种得无畏处？如是说已，摩诃毗卢遮那世尊告金刚手言：谛听！极善思念，秘密主，彼愚童凡夫，修诸善业害不善业，当得善无畏；若如实知我，当得身无畏；若于取蕴所集我身，舍自色像观，当得无我无畏；若害蕴住法攀缘，当得法无畏；若害法住无缘，当得法无我无畏；若复一切蕴界处、能执所执、我寿命等，及法无缘空，自性无性，此空智生，当得一切法自性平等无畏。

讲曰：此犹是答前心相句也。金刚手既闻此教诸菩萨，直乘真言门上菩萨地，故问世尊，此菩萨行道时，有几种得无畏处。

佛还复约前三劫作降差对明也。心相最广，染净该通，六十心等是所离之妄心，六无畏则能离之苏息处也。约前三劫而为言者：

善无畏	}	———初劫
身无畏		
无我无畏		
法无畏		
法无我无畏		———二劫
一切法自性平等无畏		———三劫

然此心在缠出缠，皆毕竟无相。以如来五眼谛观，尚不能得其像貌，况余生灭中人！今所以广明三劫六无畏处众多心相者，皆是拟仪外迹，以明修证之浅深耳。

[释]“尔时执金刚秘密主白佛言”至“菩萨有几种得无畏处如是说已”

“无畏处”，梵云阿湿缚娑，正译当言“苏息”也。如人为强力者所持，扼喉闭气，垂将闷绝，忽蒙放舍，还复得苏。众生亦复如是，为妄想业烦恼所缠，触缘皆闭，至此六处，如得再生，故名苏息处；亦如度险恶道时，其心泰然，无所畏惧，故名无畏处也。金刚手请世尊于心相中，演说菩萨有几种得无畏处，世尊许之。

[释]“摩诃毗卢遮那世尊告金刚手言”至“当得善无畏”

“善”义通于浅深，今此中意明十善业道。如世人以十不善道因缘，漂沉恶趣，无有穷已，后得顺世八心，亦渐受三归戒，于无量世生人天中，后至涅槃，以免离三途剧苦，名最初苏息处也。若真言行者初入三昧耶，依三密供养修行，位与此齐等也。

[释]若如实知我，当得身无畏

如修循身观时，见此身三十六物之所集成，五种不净，恶露充满，终不为此而生贪爱；次复观受心法，得离不观我性四种颠倒，于身诸扼缚得苏息处。若真言行者本尊三昧众相现前时，位与此齐也。

[释]若于取蕴所集我身,舍自色像观,当得无我无畏

谓观唯蕴无我时,于阴、界、入中,种种分析推求,我不可得。舍此“自色像”者,譬如因树则有树影现;若无树者,影何由生?今五蕴尚从缘生,都无自性,何况此积集中而有我耶!如上所说,乃至证湛寂之心,离一切过,是于我之扼缚得苏息处。若真言行者于瑜伽境界一切分段中,能观心不可得,不生爱慢,位与此齐也。

[释]若害蕴住法攀缘,当得法无畏

谓行者心住蕴中,欲令发起离着,尔时幻焰等喻,观察诸蕴即空,得离违顺八心,证寂然界;然离蕴之扼缚,于法得苏息处,法谓十缘生句也。若真言行者现觉瑜伽境界,皆如镜像水月,无性无生时,位与此齐也。

[释]若害法住无缘,当得法无我无畏

即是无缘乘心,观察法无我性,于心外有无影像,智都无所得,心王自在,觉本不生,得离法之扼缚,于法无我得苏息处。若真言行者于瑜伽道中,心得自在用时,位与此齐也。

[释]“若复一切蕴界处、能执所执、我寿命等”至“当得一切法自性平等无畏”

谓观自心毕竟空性时,我之与蕴、法及无缘,皆同一性,所谓“自性无性,此空智生”,即是时极无自性心生也。于业烦恼等都无所缚,亦无所脱,故云“得一切法自性平等”。尔时于有为无为界二种扼缚得苏息处,即是真言行者虚空无垢菩提心也。

秘密主,若真言门修菩萨行诸菩萨,深修观察十缘生句,当于真言门通达作证。云何为十?谓如幻、阳焰、梦、影、乾闥婆城、响、水月、浮泡、虚空花、旋火轮。秘密主,彼真言门修菩萨行诸菩萨,当如是观察。云何为幻?谓如咒术药力能造所造种种色像,惑自眼故,见希有事,展转相生,往来十方,然彼非去非不去,何以故?本性净故。如是真言幻持诵成就,能生一切。复

次，秘密主，阳焰性空，彼依世人妄想成立，有所谈议，如是真言相唯是假名。复次，秘密主，如梦中所见，昼日牟呼栗多，刹那岁时等住，种种异类受诸苦乐，觉已都无所见，如是梦，真言行应知亦尔。复次，秘密主，以影喻解了真言能发悉地，如面缘于镜而现面像，彼真言悉地当如是知。复次，秘密主，以乾闥婆城解了成就悉地宫。复次，秘密主，以响喻解了真言声，如缘声有响，彼真言者当如是解。复次，秘密主，如因月出故，照于净水而现月影像，如是真言水月喻，彼持明者当如是说。复次，秘密主，如天降雨生泡，彼真言悉地种种变化当知亦尔。复次，秘密主，如空中无众生、无寿命，彼作者不可得，以心迷乱故而生如是种种妄见。复次，秘密主，譬如火烬，若人执持在手而以旋转，空中有轮像生。秘密主，应如是了知大乘句、心句、无等等句、必定句、正等觉句、渐次大乘生句，当得具足法财，出生种种工巧大智，如实遍知一切心相。

讲曰：此略答前问中修行句也。万行方便，无不借此十缘生句，净除心垢，是故当知最为旨要，真言行者特宜留意思之。又经云“遍知心相”者，盖以十喻之义，观一切众生之心相，皆得了了证知也，故此答修行句中，亦实能遍知一切心相也。经文有三段：

一、出十缘生句名，自“秘密主”至“彼真言门修菩萨行诸菩萨当如是观察”。

二、分说十缘生句义，自“云何为幻”至“有轮像生”。

三、结论十缘生句功德微妙，自“秘密主应如是了知大乘句”至“如实遍知一切心相”。

统论十缘生句，略有三种：

一者，以心没蕴中。欲对治实法，故观此十缘生句，如前所说，即空之幻也。

二者，以心没法中。欲对治境界攀缘，故观此十缘生句，如

前所说蕴阿赖耶，即心之幻也。

三者，以心没心实际中。欲离有为无为界，故观此十缘生句，如前所说，解脱一切业烦恼而业烦恼具依，即不思議之幻也。

《摩诃般若》中十喻，亦具含三义，今此中云意明第三重也。又行者初修观行，境界现前时，由内因外缘力故，自然有缘起智生，亦不同常途习定功力苦至而后通彻也。

[释]“秘密主，若真言门修菩萨行诸菩萨，深修观察十缘生句”至“当如是观察”

“深修观察”者，即是意明第三重，且如行者于瑜伽中，以自心为感，佛心为应，感应因缘，即是毗卢遮那现所喜见身，说所宜闻法。然我心亦毕竟净，佛心亦毕竟净，若望我心为自，即佛心为他，今此境界为从自生耶？他生耶？共生无因生耶？以《中论》种种观之，生不可得，而形声宛然，即是法界，论幻即幻，论法界即法界，论遍一切处即遍一切处，论幻故名不可思議幻也。复次，言“深修”者，谓得净心已去，从大悲生根，乃至方便究竟，其间一一缘起，皆当以十喻观之，由所证转深，故言深观察也。且如四谛义，直示娑婆世界，已有无量无边差别别名。又况无尽法界中，逗机方便，何可穷尽！今行者于一念净心中，通达如是尘沙四谛，空则毕竟不生，有则尽其性相，中则举体皆常，以三法无定相故，名为不可思議幻。如四谛者，余一切法门例耳。是故唯有如来乃能穷此十喻，达其原底。此经所以次无垢菩提心，即明十喻者，包括始终，综该诸地，既触缘成观，不可缕说，今且依《释论》明其大归耳。

[释]“云何为幻”至“如是真言幻持诵成就，能生一切”

佛说药力不可思議，如人以药力故，升空隐形，履水蹈火。此事非诸论师等能建立因量，出其所由，亦非可生疑，谓定应尔或不应尔，过如是筹度境界，唯亲行此药执持行用者，乃证知耳。又如药术因缘，示现“能造所造种种色像”，虽于众缘中一一谛

求，都无生处，而亦五情所对，明了现前，虽展转相生，往来十方，然亦非去非不去，是事亦非筹度思量之境。

《释论》云：佛问德女，譬如幻师，幻作种种事，于汝意云何，是幻所作内有否？答言不也。又问外有不？内外有不？从先世至今世、今世至后世有不？幻所作有生者灭者不？实有一法是幻所作不？皆答言不也。佛言：汝颇见闻幻所作伎乐不？答言我亦见亦闻。佛言：若幻空欺诳无实，云何从幻能作伎乐？女言：大德，是幻相法尔，虽无根本而可闻见。佛言：无明亦如是，虽非内有乃至无生灭者，而无明因缘诸行生；若无明尽，行亦尽。乃至广说。

今此真言门，喻持诵者，亦复如是。如下文广说，依三密修行，得成一切奇特不思议事，虽一一缘“中谛”求，毕竟离于“四句”，法尔如是，不异净心，而自在神变，宛然不谬。此事亦非诸大论师等聪辨利根者所能测量，独有方便具足得成悉地者，自证知耳。

[释]“复次，秘密主，阳焰性空”至“如是真言相唯是假名”

《释论》云：以日光风动尘故，旷野中动如野马，无智人初见之为水。众生亦尔，结使烦恼日光，动诸尘邪忆念风，于生死旷野中转，无智慧者，谓一相为男，一相为女。复次，若远见之，谓以为水，近则无水相。如是远法圣者，不知无我及诸法空，于阴、界、人性空法中，生人想等；若近圣法，则知诸法实相，是时虚诳种种妄想尽除。此经意云：如世人远望旷野，远望之者，徒见炎炎之相，强立假名，求其实事，都不可得。故云“妄想成立，有所谈议”也。

如真言行者，于瑜伽中，见种种特殊境界，乃至诸佛海会，无尽庄严，尔时应作此阳焰观，了知唯是假名，离于慢着，转近心地，则悟加持神变，种种因缘，但是法界焰耳。故云“如是真言相，唯是假名”。

[释]“复次，秘密主，如梦所见”至“如是梦，真言行应知亦尔”

《释论》云：如梦中都无实事，谓之有实；觉已知无，而还自笑。人亦如是，诸结使眠中实无而着，得道觉时，乃知无，觉亦复自笑。又如以眠力故，无法而见法，无喜事而喜，无瞋事而瞋，无怖事而怖。众生亦尔，无明眠力故，不应瞋喜忧怖而生瞋喜忧怖等故。今复明此梦事不思议边，如梦中自见住寿一日二日，乃至无量寿，有种种国土及众生族类，或升天宫，或在地狱，受诸苦乐，觉时但一念间耳。于觉心眠法因缘中，“四句”求之，了不可得；而梦事昭然，忆持不谬，以一念为千万岁，以一心为无量境。此事非世间智者忆度筹量能尽其底源，亦非可疑之处，独梦者亲证知耳。

今此真言行者瑜伽之梦，亦复如是，或须臾间，修见无量加持境界，或不起于座而经多劫，或遍游诸佛国土，亲近供养，利益众生。此事诸众因缘观察，都无所起，不出一念净心，然亦分别不谬。此事谁能思议，出其所以？然实独证者自知耳。行者得如是境界，但当以梦喻观之，心不疑怪，亦不生着，即以普现色身之梦，作无尽庄严，故云深修十句也。

[释]“复次，秘密主，以影喻解了真言能发悉地”至“彼真言悉地当如是知”

此中言“影”，即是《释论》镜中像喻。彼论云：如镜中像，非镜作，非面作，非执镜者作，非自然作，亦非无因缘作，当知诸法亦复如是。

今此真言门中，以如来三密净身为镜，自身三密门，为镜中像因缘，有悉地生，犹如面像，若行者悉地成就时，乃至起五神通，住寿长远，面见十方国土，游诸佛刹，皆以此喻观察，是事从自生他生耶？若谓他三密加持能授是果，则众生未修行时，佛亦平等大悲，何故不令成就？若谓自如说行，能得是果，何用观察

三密净镜之身求加被耶？若共生则有二过，何以故？若谓我心为因，待彼众缘，方得成就者，即此因中先有悉地果耶？为先无耶？若先有之，众缘则无所用，若先无，众缘复何所用？然是悉地成就亦复非无因缘，故《智论》镜缘偈云：“非有亦非无，亦复非有无，此语亦不受，如是名中道”，不应如彼少儿妄生取着也，如作如是观故，行者心无所碍，不生戏论，故曰应“如是知”。

[释]复次，秘密主，以乾闥婆城譬解了成就悉地宫

《释论》云：日初出时，见城门楼橹宫殿行人出入，日转高转灭，此城但可眼见而无实有。有人初未尝见，意谓实乐，疾行趣之，近而逾失，日高遂灭。饥渴闷极，睹热气如野马，谓之有水，复往趣之，乃至求之，疲极而无所见。思惟自悟，渴愿心息。行者亦尔，若以智慧知无我无实法者，是时颠倒愿息。声闻经中，无此乾闥婆城喻。又以城喻身，说此众缘实有，但城是假名，为破吾我故，菩萨利根，深入诸法空中，故以乾闥婆城为喻也。

此中言“悉地宫”有上中下，上谓密严佛国，出过三界，非二乘所得见闻，中谓十方净严，下谓诸天修罗宫等。若行者成三品持明仙时，安住如是悉地宫中。当以此喻观察，如海气日光因缘，邑居严丽，层台人物，灿然可观。不应同彼愚夫，妄生贪着，求其实事。以此因缘，于种种胜妙五尘中，净心无所挂碍也。

[释]“复次，秘密主，以响喻解了真言声”至“当如是解”

《释论》云：若深山峡谷中，若深绝涧中，若空大舍中，以语言声相击故，从声有声，名为“响”。无智人谓为有实；智者心念是声无人作，但以声转故。更有响声诳人耳根，人欲语时，亦咽口中有风，名优陀那，还入至脐，响出时，触顶及断齿唇舌咽胸七处而退，是名语言。愚人不解而生三毒；智者了知，心无所著，但随诸法实相。

真言行者，若于瑜伽中，闻种种八风违顺之音，或诸圣者以无量法音现前教授，或由舌根净故，能以一音遍满世界。遇此诸

境界时，亦当以响喻观察，此但从三密众缘而有，是事非生、非灭、非有、非无，是故于中不应妄生戏论。若尔，自入音声慧法门也。

[释]“复次，秘密主，如因月出故照于净水而现月影像”至“彼持明者当如是说”

《释论》云：月在虚空中行，而影现于水；实法性月轮，在如如法性实际虚空中；而凡夫心水，有我我所相现。又如少儿见水中月，欢喜欲取；大人见之则笑。无智者亦尔，身见故见有吾我，无实智故，见种种法，见已欢喜欲取诸相；得道圣人笑之也。复次，譬静水中见月影，扰水则不见；无明心静水中，见吾我懦弱诸结使影，实智慧杖扰心水则不见，以是故说诸菩萨知法如水中月。持明行者亦如是，由三密方便自心澄净故，诸佛密严海会，悉于中现；或自以如意珠身，于一切众生心水中现。尔时应谛想观之，今此密严之相，从我净心生耶？从佛净身生耶？自他实相，尚自毕生不生，何况相违因缘而有所生！又如一切江河井水大小诸器，月亦不来，水亦不去，而净月能以一轮，普入众水之中。我今亦复如是，众生心亦不来，自心亦复不去，而见闻蒙益，皆实不虚，故当以慧杖扰之，使知无实。不得如彼婴童，欲作方便取之，以为玩好之具也。既能自静其意，复当如如不动，为人演说之，故曰“持明者当如是说”。

[释]“复次，秘密主，如天降雨生泡”至“当知亦尔”

声闻经以受譬浮泡，般若中以泡为喻，虽无实性而因缘犹是实法，故十句中有如化而不明泡喻。今此经譬，意复殊也，如夏时雨水，自雨水中，随滂之大小，生种种浮泡，形类各异。然水性一味，自为因缘，四句推求，无别所生之法。是故此泡举体从缘，泡起即水起，泡灭即水灭。故此泡即心之变化也。

如行者即以自心作佛，还蒙心佛示悟方便，转入无量法门；又以心为曼荼罗，此境与心为缘，能作种种不思議变化。是故行

者以浮泡观之，了知不离自心，故不生着也。

《释论》又云：修定者有十四种变化，天龙鬼神亦能作化，如化生先无定物，但以心生便有，心灭则灭。是法无初中后，生是无所从来，灭亦无所至，当知诸法亦如是。复次，如变化相，清净如虚空，无所染着，不为罪福所污。诸法亦尔，法性如如实际，自然常净。譬如阎浮提四大河，一一河有五百小河以为眷属，此水种种不净，入大海中，皆悉清净。与泡喻意同也。

[释]“复次，秘密主，如空中无众生、无寿命，彼作者不可得，以心迷乱故，而生种种妄见

《释论》云：如虚空者，谓但有名而无实法，远视故，眼光转见缥色。诸法亦如是，空无所有，人远无漏实智慧故，弃实相，见我男女、屋舍、城郭等种种杂物，心着如少儿仰视青天，谓有实色，有人飞上极远而无所见。又如虚空性常清净，人谓阴障为不净。诸法亦如是，性常清净，淫欲瞋恚等障故，人谓不净。

此经云“心迷乱”者，如人以疾病、非人等种种因缘，其心迷乱，妄见净虚空中有种种人物形相，或可怖畏，或可贪着。若得本心时，则知此事生时不染虚空，灭时亦非还净，本来不碍虚空，亦不异空。行者修观行时，若有种种魔事，种种业烦恼境，皆当安心此喻，如净虚空。虽于无量劫中，处于地狱，尔时意无挂碍，如得神通者，于空一显色中，自在飞行，不为人法妄想之所尘污也。

[释]复次，秘密主，譬如火烬，若人执持在手，而以旋转空中有轮像生

如人持火烬，空中旋转，作种种相，或方或圆，三角半月，大小长短，随意所为。愚少观之，以为实事而生念着；然都无法生，但手中速疾力，能运一火成无量相耳。真言行者，于瑜伽中随心所运，无不成就，乃至于一阿字门，旋转无碍，成无量法门。尔时当造斯观，但由净菩提心一体速疾力巧用使然，不应于中作种种见，计为胜妙而生戏论也。

《释论》无火轮喻，别有影喻，云如影可见而不可捉；诸法亦如是，眼睛等见闻觉知，实不可得。又如影映光则现，不映则无；诸结使烦恼遮正见光，则有我相法相。又如影，人去则去，人动则动，人住则住；善恶业影亦如是，后世去时亦去，今世住时亦住，报不断故，罪福熟时则出。然是影非有物，但是逛眼法，如旋火轮，疾转成轮，亦非实有。喻意大同也。

[释]“秘密主，应如是了知大乘句”至“如实遍知一切心相”

梵音谓“句”为钵昙，义如前释。此十喻皆是摩诃衍人甚微缘起，非声闻缘觉安足之处，故名“大乘句”。心之实性，更无一法可以显示之者，亦不可授人。但如是深观察时，障盖云披，自当证知耳，故名“心句”。如来智慧，于一切法中，无可譬喻，亦无过上，故名无等。而心之实相，与之函盖相称，间无异际，故曰“无等等”。若以十缘生了知心处，则安住其中，故曰“无等等句”。诸佛以此十缘生义，必定狮子吼，说如来性心实相印。若有能信解者，假使十方世界一切诸魔，皆化身作佛，说相似般若，亦不能变易其心，使法相不如是，故曰“必定句”。以此中道正观，离有为无为界，极无自性心生，即是心佛显现，故曰“正等觉句”。以深修观察故，如入大海，渐次转深，乃至毗卢遮那，以上上智观，方能尽其源底，故曰“渐次大乘生句”。当知如是六句，次第相释，次第相生也。毗卢遮那即以十缘生句不思议法界，作无尽庄严藏，从十世界微尘数诸法界门，常出生根、力、觉、道、禅定、解脱诸宝，遍施众生，犹尚不匮，故曰“具足法财”。一切如来智业，由此具足，故曰“出生种种工巧大智慧”。若于一念心中，明见十缘生义，则上窥无尽法界，下极无尽生界，其中一切心相，皆能了了觉知，以皆从缘起，即空即假即中故，故曰“如实遍知一切心相”也。

《大日经·住心品》讲余

上来略讲经文竟，今复消释经文，归纳众义，以明此一品之宗要。经自序分以下，金刚手发三问，世尊答之：

金刚手问一切智智	[以何为因——菩提心为因] 佛言
		云何为根——大悲为根	
		云何究竟——方便为究竟	

这是全部《大日经》的纲领，其中“菩提心为因”一句，正是这《住心品》一品的宗要。《昙寂私记》说过，“《大经》全部，不出三句，初一品是菩提心为因句，《具缘品》以下，明大悲为根及方便为究竟句”。可知这第一品的宗要，完全在“菩提心为因”一句之上。

在《住心品》中说到“根”与“究竟”的话，只有一句“此等悲为根本方便波罗蜜满足”，这一句最当着眼在“此等”二字。何谓“此等”呢？就是说“因”与“根”与“究竟”，不是三件事，却是一件东西。“因”就是种子，种子发了芽便是“根”，根长成大树开花结果便是“究竟”。这“根”与“究竟”，完全是一个种子的发育增长，如果种子是菩提，根便是菩提根本，究竟的树便是菩提树。然则“根”与“究竟”，不过是“因”的发育增长时两个阶段名称，决不是在“因”以外，又拿什么做“根”，又拿什么做“究竟”。请看金刚手三问：第一句“以何为因”问的是拿什么做种子；第二、三句问的是“云何为根、云何究竟”，两个“云何”却不是“以何”。“云何”者，问的是从这“因”的生长上，到什么阶段时名称它做“根”、名称它做“究竟”。看清金刚手这三问，一句“以何”，两句“云何”，问得何等的分明巧妙！便当认识了“因”、“根”、“究竟”只是一

体。如此，因、根、究竟既是一体，那“菩提”、“大悲”、“方便”也自当是一贯。若离了菩提心讲大悲，决不是真的大悲；若离了大悲讲方便，也决不是真的方便。当知“大悲”与“方便”，完全都是一个菩提心中的实事实修。此在稍明般若不空方面的人，都能了解，尤其是学密教教相的人，务必要从这一点上认得真切。

所以《住心品》将“菩提心为因”一句，开示得非常详尽，而对于“大悲为根，方便为究竟”二句，只用“此等”两个字包括得无量无边、无欠无缺。不是《住心品》中忽略了“根”与“究竟”二句，也不是《住心品》后，才另外提出“根”与“究竟”再讲，并且连以后诸品所明的“大悲”、“方便”，也都不过是这菩提心上的实事实修。读者能如此明了，自然会决定无疑地说：《住心品》自三句问答以后，完全是说明“菩提心为因”句。

《住心品》是怎样地说明“菩提心为因”句呢？这其中有两番说明：第一番由世尊自为问答，正说明菩提心之性相；第二番由金刚手九问，世尊答之，就外道、凡夫、小乘、大乘种种之心，以辨明菩提心之性相差异。

且就第一番中，其所以正说菩提心之性相者有二：

一、就此心不假外求而为说明。今顺经文略述之：

佛言：云何菩提？谓如实知自心。

虚空相是菩提

自心寻求菩提及一切智

心不在内外中间

心非形色男女

心非三界同性

心不住眼耳鼻舌身境界

虚空相心离诸分别无分别

心虚空界菩提三种无二

二、就此心直自内证而为说明。今顺经文略述之：

佛自征问，云何自知心？谓若分段等、若色等、若我、若我所等，乃至一切分段中求不可得。

从这两方面开示菩提心的性相，经文至此，已将菩提心说明矣。但是菩提心怎样的为因呢？下文便说这“菩萨净菩提心门，名初法明道。菩萨住此修学，不久勤苦，便得除一切盖障三昧”，又说“住此除一切盖障菩萨，信解力故，不久勤修，满足一切佛法”，此即正明菩提心之所以为“因”者，这是第一番说明也。

再就第二番中，其所以辨明菩提心之性相差异者，自金刚手以偈发为九问：

一问云何了知此心菩提发生

二问菩提生时有何相貌

三问几心次第而得是心

四问心差别之相

五问几时得究竟净菩提心

六问是心微妙功德

七问云何修行

八问众生异熟心

九问众生殊异心

世尊之偈，将第三、第四、第五、第六、第八、第九之六问，统作“心续生之相”一句，并“菩提生”、“菩提相”、“行修行”为四句答之。又偈中说“心续生之相”，亦仅“诸佛大秘密、外道不能识”二句，而所谓“我今悉开示”者，实则皆在自偈以下直至一品之终之长行中，方为说明。今顺经文略述之：（自偈以下长行）

说三十外道之心

说世间八心

说六十心

说百六十心

以上皆众生异熟心、众生殊异心，非菩提心也。偈云“越百

六十心，知彼菩提生”。

说超越三劫瑜祇行

说六无畏

说十缘生句

以上皆就菩提心，明几心次第、几时究竟、微妙功德、诸心差别之相也。

如是，可见此第二番说明，无非自凡夫外道以至“心生次第”、“究竟心生”，以辨明此菩提心之性相差异耳。直至《住心品》之终，最后一句云“如实遍知一切心相”。《疏》至本品之终，亦最后云“已释菩提心诸心相竟”。

我今既说经文，复为是讲余，统括全品，再三证明，也只为务使学者了然于一品的宗要在此。我之所以不惮烦复者，有下面几个原因：

一、不得宗要，则一品的脉络不清，研习时恐难得头绪。

二、不得宗要，不知“根”与“究竟”，皆发育于“因”中，则恐意义误于多歧，事修入于魔外。

三、今国内密教，复见萌芽，阍黎急于传法，学徒务于新奇，根本未立，种子未正，救济之道，端在此品，端在此品之宗要。

我为这些原因，又尝见学人，钻研本经不入，或看些古今的纂辑注解，依然不得要领，所以此讲，务求浅略。希望学者，先明着宗要，再行博览详讨，方得实用也。

《金刚顶宗发菩提心论》讲略

讲曰：国内密教，近有复兴之势，唯新学事修粗具，多未善安心；而未入密者，又时于“即身义”等，作牵附之谈。此非切实讲明教相，不足以启正信而端行本，故前略讲《大日经·住心品》竟，今复为此《金刚顶宗发菩提心论》之讲略。

昔人称此论为“秘藏之精要，两部之肝心”，可以概见此论在真言乘中之地位。凡真言乘人，欲得正安心者，莫不首从此论悉心探求。然此论本文，自昔难读，作者谁何，亦有多说。三心次第，似不同于胎藏，诸教不书，随文复成异解。而关于本论之著述，在中国唯有“遍满”之略记，国内久佚，承传莫考。在日本则自弘法、兴教以下，或为秘释，或为义记，除时人浅说者外，其有名著述凡数十种，有自三摩地段释成金刚顶部者，有自“九梵字题”释成两部不二者。台密诸贤，亦有发挥。通人自见其融即，新学不免于迷惑矣。今仍依前讲《住心品》例，于诸说中，自有抉择，力避支蔓，顺释论文。惟愿同学，既得正解，自能出入诸家、融会两部也。

本论具题《金刚顶瑜伽中发阿耨多罗三藐三菩提心论》，亦名《瑜伽总持教门说菩提心观行修持义》。初题正明金刚顶宗，次题并明大日经教也。

“金刚顶瑜伽中”者，示所依本经也，金刚顶部是正所依故。世间金刚，有三种义：

一、不可坏，二、宝中之宝，三、战具中胜。

今取以为喻。不可坏者，实相中道，不可变易也；宝中之宝者，实相中道，具恒沙功德也；战具中胜者，第一义空，破除一切

烦恼，无敌对也。是即阿字三义，是即三密功德之力，是即一切有情于如来藏中各具三种身口意之金刚，亦即佛、莲、金三部之诸尊也。

“顶”者，如人之身，顶最为胜，喻此金刚教法，最尊无上也。“瑜伽”，此云相应。显教中亦有此称，唯在无明分位；今金刚乘所云瑜伽者，因定立名，不二至极之谓。论中有云：“是三摩地法，于诸教中，阙而不书。”当知此金刚顶之瑜伽，乃即身成佛义中不共之谈也。本论所明菩提心，为自金刚顶瑜伽中发，故云“金刚顶瑜伽中”。

“发阿耨多罗三藐三菩提心”者，“发”有三义：一、发起义，二、开发义，三、当体是发义。“阿耨多罗三藐三菩提”，新译“无上正等正觉”。此有浅略、深秘二释：浅略者，“菩提”是当得之果，“心”是今发之因，以求菩提之心故名“菩提心”。是依主释，诸教之常谈也。深秘者，云何菩提？谓如实知自心，以菩提即心，故名“菩提心”。是持业释，如《大日经》所谈也。是则显教以始觉修生故，以凡夫第六识为能求心，以厌生死苦，求涅槃乐，为菩提心也。真言乘人以本觉本有故，以东方第八识为能求心，以如实知自心本佛为第九菩提心也。又菩提心体，显教译譬莲花，密教正译莲花体。譬莲花者，局于虑知之心；莲花体者，实指肉团八叶九尊塔院也。本论“三摩地”段，详此心相，乃至五相具备，成本尊身，即身成佛，大义圆显。故金刚乘人，当知如是菩提之心，实自金刚顶瑜伽中发，亦即当如是说云“发阿耨多罗三藐三菩提心”。

（以上讲初题竟）

“瑜伽总持教门”者，胎藏名毗卢遮那总持陀罗尼门。“瑜伽”，如前释。“总持”，谓一字中总持无量法门，及一音中总持无量理趣。胎藏为地曼荼罗，地有万法出生总持之义，故曰“瑜伽总持教门”。

“说菩提心观行修持义”者，“观行”如论中所说胜义、行愿是，“修持”如论中所说三摩地是。本论自瑜伽总持教门，为此菩提心三段之说明，故曰“说菩提心修持观行义”。

（以上讲次题竟）

古释两题，谓初题金刚，次题胎藏。后人以金刚亦有总持名，不尽遵用，唯用初题发心，次题修行之说。初题“发菩提心”，是发心也；次题“观行修持”，是修行也。

真言宗之五转成佛：一者发心，二者修行，三者菩提，四者涅槃，五者方便。发心者因，修行者行，菩提者证，涅槃者入，四字全收，即方便体。今论二题，唯因与行，因、行皆是因，证、入皆是果，举因摄果故，当知本论实具说五转成佛也。又，初题金刚顶部是金，次题瑜伽总持教门者为胎藏是莲，观行修持者为苏悉地是佛，此复合二题而为佛、莲、金三部之说也。又金刚顶者智，瑜伽教者理，观行修持者事，是又合二题为理、智、事之三点即法身、般若、解脱之三德秘藏也。详此二题，宜知真言乘事相教相之大纲大宗，具说于本论矣。

（以上合讲二题竟）

本论著者，通常谓是龙猛菩萨。本论译者，通常谓是不空三藏。然有异说，亦应略知之。其说论主非龙猛者，原因甚多：

一、谓《贞元拾遗录》云“此论不空三藏集”，故知非龙猛造。

二、论初之“大阿闍黎言”，不可指佛菩萨，故知非龙猛造。

三、论中引用《大日经疏》文，不可以印度菩萨，引用后世中土之作，故知非龙猛造。

四、论中引用《大毗卢遮那经》供养次第法，此次第法为善无畏三藏在北天竺金粟王塔下所感得，不可以祖师引用后世感得之文，故知非龙猛造。

然此四端，亦有解说：

一、《贞元目录》中《补阙拾遗录》第五载：《金刚顶瑜伽中发

阿耨多罗三藐三菩提心论》一卷，代宗朝三藏沙门大广智不空译。又依目录断此论为不空集者智证大师，而智证于他处亦称此论为龙猛造，是第一说无凭难用也，故知本论为龙猛造。

二、《大日经疏》称金刚萨埵大阿闍黎乃至毗卢遮那大阿闍黎，经见之事，何言大阿闍黎不可指佛菩萨也，故知本论为龙猛造。

三、《大日经疏文》一段，是后人抄写，误入正文，唐本略记，分明冠以“注曰”二字为明证也，故知本论为龙猛造。

四、龙猛感得《要略念诵经》与无畏感得《供养次第法》，实为同本。不空三藏译龙猛所引《要略》经文，以义用《供养次第法》，盖以无相违也，故知本论为龙猛造。

由前之说，既疑本论非龙猛造，自不许为不空所译，故疑为不空所集之外，更有以为不空以后之人所作也。由后之说，四疑皆释，故通常仍以本论为龙猛菩萨造，不空三藏奉诏译。

本论入文料简有四：

一、总标：自大阿闍黎云至三者三摩地

二、行愿：自初行愿者至方便引进

三、胜义：自二胜义者至妙用无穷其次自所以十方诸佛至为究竟是合行胜引证也

四、三摩地：自第三言三摩地至卷终

上之四段，若判三分，则有多说：或以总标为序分，余三段为正宗分，每段终之结叹为流通分；或以四段悉正宗分，无序分、流通。东密多用后说也。若以悉为正宗分，则又有广释、略释之说：从初至“阙而不书”为略释，以下为广释。广释之三段，有借三谛配说者，行愿出假，胜义入空，三摩地中道观也。有配三密为说者，或行愿口密，胜义意密，三摩地身密；或三各自具三密；或行愿胜义三摩地，如次为身口意三密也。若复以字印开显，微妙难穷，且涉事修，非今能详矣。如是略讲题目，今且顺释论文：

大阿阇黎云：若有上根上智之人，不乐外道二乘法，有大度量，勇锐无惑者，宜修佛乘。

讲曰：总标段中，凡有四节：

- 一、劝修佛乘
- 二、发菩提心
- 三、即身成佛
- 四、总标心相

此为总标中之第一节，劝修佛乘也。佛法只有小乘、大乘之阶段，中土有所谓一乘者，实即大乘也。唯显教大乘，未谈即身成佛义，今所劝修者，即身成佛三密瑜伽之大乘也。《大日经》于“超越三劫瑜伽行”文中，正说真言乘法，谓为“出过声闻辟支佛地”，与此节所谓“不乐外道二乘法者宜修佛乘”，义成一贯。学者自此劝修佛乘以下，至总标之末，所谓“唯真言法中即身成佛故”，又“是故说三摩地法于诸教中阙而不书”诸文，当再三致意。一论之总要在是，即金刚乘之总要亦在是也。

[释]大阿阇黎云

“阿阇黎”，翻为正行。《具缘品》释云：若于此曼荼罗种种支分及一切诸尊真言手印观行，皆悉通达，得传教灌顶，是名阿阇黎；若度违顺八心，证寂然界，是名阿阇黎；若已心王自在，觉自心本不生，名阿阇黎；若生极无自性心，得入如上曼荼罗海会，名阿阇黎。从此复有十重深行，乃至于解三密人中最为上首，如金刚萨埵是名阿阇黎。复次，毗卢遮那是名阿阇黎。

本论为龙树菩萨造，其所称之大阿阇黎，指属何人，古有多说，唯有二义，遵用最广：一者，法尔义，谓通指四种法身也；二者，金刚萨埵，谓龙树亲承萨埵也。

[释]“若有上根上智之人”至“宜修佛乘”

佛乘者，指此即身成佛之秘密乘也。《大日经》云：“我今正

开演，为彼大乘器。”故知此秘密乘正被上根上智之机，虽亦旁被小机，然只在未乘神通乘前，可分三根，若论此教，常是速疾神通乘耳。或又有引《大日经》文以为疑者，经云：“我成最正觉，究竟如虚空。凡愚所不知，邪妄执境界，时方相貌等，乐欲无明覆。度脱彼等故，随顺方便说。”似此真言乘为凡愚方便说。凡者凡夫，愚者二乘。今论谓“不乐外道二乘”者所宜修，虽尊密乘，而于经文若有出入矣。解者曰：不然！经所谓为劣慧众生随顺说是法者，为未来劣慧众生，不知内证，唯爱自身，除灾求福，佛以此法与彼众生，即于此门引入佛道，故说时方立坛修法等事耳。《大日经》又云：“若到修行地，授不思議果，不共声闻缘觉，亦不普为一切众生。”当知本论所谓不乐外道二乘者宜修，正合经文也。

“有大度量”者，有大智慧方便之义；“勇锐”者，精进猛利之义；“无惑”者，于佛乘而无疑惑也。

当发如是心：我今志求阿耨多罗三藐三菩提，不求余果。誓心决定故，魔宫震动，十方诸佛，皆悉证知，常在人天，受胜快乐，所生之处，忆持不忘。

讲曰：此为总标中之第二节，发菩提心也。中亦有二：自“当发如是心”至“不求余果”，是约法发心也。自“誓心决定”以下，是发心功用也。

【释】“当发如是心”至“不求余果”

今以四种释，释菩提心：

一、浅略释：若《起信论》等所说发起妄心求菩提故名菩提心者，是浅略释，以妄求真故。

二、深秘释：若《金刚顶》所说一切有情本有普贤大菩提心、一切如来大菩提心，又若《大日经》所说众生自心实相即是菩提，无量功德皆悉成就者，是深秘释，彼修性本有故。

三、秘中深秘释：若《大日经》以阿字为地轮方坛名菩提心，又若《金刚顶》上下十峰五智金刚及心月轮名菩提心者，是秘中深秘释，色心一体故。

四、秘秘中深秘释：若《十地经》云“法性本寂随缘转，由此妙慧向十地”，此则真如不变，故虽恒寂灭而真如随缘，故染净缘起者，是秘秘中深秘，寂照一如故。

此四种中，（一）自第六意识，分别善恶，厌恶求善，故以厌求妄心为菩提心体。（二）以第九净心即是一切智智，故以自性净心为菩提心体。（三）以大、三、法、羯四曼荼罗中，各有大菩提心相貌，且如五大曼荼罗中，地大金色方坛为菩提心；三昧耶曼荼罗中，五股金刚为菩提心；法曼荼罗中，最初阿字及一切字阿字转为菩提心；羯磨曼荼罗中，东方阿闍、东南普贤为菩提心，是胎藏义。如《金刚顶摄真实经》，东方青色故，金刚部青色为菩提心；又如《略出经》明净月轮为菩提心、嚧字为菩提心、东方阿闍及四菩萨为菩提心等。（四）以真如法性为菩提心体。今论所谓“我今志求阿耨多罗三藐三菩提不求余果”者，即谓当如是发心也。

[释]“誓心坚定故”至“忆持不忘”

《具缘释》云：发菩提心者，谓生决定誓愿，一向志求一切智智，必当普度法界众生，故云，誓心坚定故。“魔宫震动”者，深秘释云：自无始无明住诸惑中而得自在，曾无倾动，号之四魔宫。今发净菩提心，无明忽动转，故云魔宫震动也。“十方诸佛皆悉证知”者，深秘释云：此即唯佛与佛之境界也。“常在人天”者，深秘释云：人天断无明之义，真言发心之人，即生入初住，次第增进，是云“常在人天受胜快乐”也。“所生之处忆持不忘”者，深秘释云：十六大菩萨生间住坚固菩萨心义也。

若愿成瑜伽中诸菩萨身者，亦名发菩提心。何者？为次诸

尊，皆同大毗卢遮那佛身。如人贪名官者，发求名官心，修名官行；若贪财宝者，发求财宝心，作经营财物行；凡人欲为善之与恶，皆先标其心而后成其志。所以求菩提者，发菩提心，修菩提行。

讲曰：此为总标中之第三节，即身成佛也。中复有三：自“愿成瑜伽中诸菩萨身者”至“皆同大毗卢遮那佛身”，是正说即身成佛也；自“如人贪名官者”至“皆先标其心而后成其志”，是设喻即身成佛之道唯在发菩提心也；自“所以求菩提者”至“修菩提行”，是结合法喻以说明也。

[释]“愿成瑜伽中诸菩萨身者”至“皆同大毗卢遮那佛身”

此乃约人发心而言。上文付中台大日出之，今以五部心数诸尊之发相，令同心王大日，故云“愿成瑜伽中诸菩萨身者，亦名发菩提心”也。又《大日经义释》云：三种曼荼罗所示种种类形，皆是如来一种法门身，是故悉名为佛。又云：三重曼荼罗中，五位三昧皆是毗卢遮那秘密加持，其与相应者，皆可一生成佛，何有浅深之殊！又《礼忏》云：如上三十七尊，并是法佛现证菩提内眷属，常住三世平等毗卢遮那互体。故今论云：“为次诸尊，皆同大毗卢遮那佛身”也。

[释]“如人贪名官者”至“皆先标其心而后成其志”

即身成佛，全在发心修行。今取三事，以喻本论三门：一者，“名官”，喻胜义心，胜义舍劣得胜为行相也；二者，“财宝”，喻行愿心，以种种法宝授与众生故也；三者，“善恶”，喻三摩地，三摩地以善恶不二、凡圣一际为宗旨故也。古来于此三喻，重重解说，立有多义。若依总别而言，名官、财宝是别，善恶是总，亦正喻胜义行愿是别，三摩地是总。于总喻中，结言发心为先，如《义释》云：菩提心最是万行之初。故云“皆先标其心而后成其志”也。

[释]“所以求菩提者”至“发菩提心修菩提行”

上明譬喻，此明说法也。“发菩提心”者，白净信也。“修菩提行”者，次下胜义等三门也。发白净信心，修三摩地法，乘神通车，速证无尽庄严金刚界身，是即即身成佛之道也。

既发如是心已，须知菩提心之行相。其行相者，三门分别。诸佛菩萨，昔在因地，发是心已，胜义、行愿、三摩地为戒，乃至成佛，无时暂忘。唯真言法中，即身成佛故，是说三摩地法，于诸教中，阙而不书。一者行愿，二者胜义，三者三摩地。

讲曰：此总标中之第四段，总标心相也。中复有三：自“既发如是心已”至“其行相者三门分别”，略举行相三门也；自“诸佛菩萨昔在因地”至“无时暂忘”，明戒为根本也；自“唯真言法中即身成佛故”至“三者三摩地”，明此为诸教不共之法也。

[释]“既发如是心已”至“其行相者三门分别”

此说菩提心行相，略举三门数目，下文乃详出三门名字。唯“胜义、行愿、三摩地为戒”句，首出胜义，次出行愿，与“于诸教中阙而不书”句下，“一者行愿，二者胜义”，次序两有不同。解者曰：首出胜义，依胎藏因、根、究竟之次第也；一者行愿，依浅深次第也。

[释]“唯佛菩萨昔在因地”至“无时暂忘”

《金刚顶》云“不于久现证”，本论下文，亦云“不起于座三昧耶现前”，此秘密乘发心即到之谈也。今云“诸佛菩萨昔在因地”者，密教即身成佛，非无因义，如本论下文所谓“十六生成佛”是也。戒有清凉、调伏二义。三种菩提心中，此二义具足，故云“胜义、行愿、三摩地为戒”。此戒不同声闻净戒之一期寿尽，戒亦随忘，此戒世出世生处，恒与俱生，不假受持，常无失犯，故云“乃至成佛无时暂忘”。

[释]“唯真言法中即身成佛故”至“三者三摩地”

此段论文，多本不同，今依常用者为释。真言乘最尊胜处，

即在初心凡夫，今生始发三种菩提心，此肉身即得大日如来佛位，是与他乘不共之谈，故云“唯真言法中即身成佛故”。然《法华》龙女，速疾成道，处胎魔梵，现身成佛，似非无即身之义，唯彼为分证，非为究竟。又彼为多劫修持，遇一乘而顿显，亦非此三摩地法，速修疾证也，故曰“是故说三摩地法于诸教中阙而不书”。此三摩地法，即两部之大法，统三密五相之妙行、三部五部之秘观而言，亦即行愿、胜义、三摩地之总称。于此法中，详开行相：“一者行愿，二者胜义，三者三摩地”。下文详说。

初行愿者，为修习之人，常怀如是心：我当利益安乐无余有情界，观十方含识，犹如己身。

讲曰：上文总标竟，今讲行愿段。中分三节：

- 一、总说行愿纲领在利益安乐
- 二、详说利益
- 三、详说安乐

此行愿段之一也。中复有二：所谓“我当利益安乐无余有情界”者，示行愿之方便也；所谓“观十方含识，犹如己身”者，示同体大悲为行愿之本心也。下文详说利益及安乐，“利益”者拔苦，“安乐”者与乐也。

[释]初行愿者，为修习之人，常怀如是心

“初行愿”者，如人行远，自见种种境界，行者修习瑜伽，自证无上胜义。本论次明胜义，故“初行愿”也。《大日经》、《金刚顶》等亦以五大愿、十度等一切万行为行愿。然此教菩萨，直以真言为门心具万行，故此修习之人，正指修习三密于此生满足地波罗蜜之真言乘人也。“常怀如是心”者，外道二乘，不起此心，大乘人虽起此心，未是瑜伽修行也。

[释]我当利益安乐无余有情界

“利益安乐”，下文详说。常教佛菩萨摄化，初地菩萨摄百佛

世界，二地菩萨度千佛世界，如是依位次浅深，明化度广狭。今论谓“利益安乐无余有情界”，是不共之谈也。古有三重释义：

第一重：真言行人最初发愿位，欲度无余界，正经事作化度之时，随自分各各可度之也。

第二重：真言行人正经事度时，一切有情不论机缘来否，皆济度之。盖以三密不思议加持，恣本尊之威力，广济度于无尽也。此约佛力论度众生义。

第三重：此则约行者自力论度众生义，谓前义犹见生佛不同、迷悟差异，故假佛力度无余界，今则最初发心行者，直安住本初心地，不假修行，不依他力，轮圆万德，无所阙减。故虽初心行人以善住此理故，亦无一众生不度之也。

[释]观十方含识犹如己身

心依色中，名为“含识”。“观十方含识犹如己身”者，是即同体之大悲心也。古有理同体、事同体之说，事同体者，如《金刚顶经》云：同一莲花，同一圆光，体不异故。理同体者，如《释论》云：由明了知一切众生平等平等，唯一真如无有差别，众生身命及我身命，一味一相不相离故。

本宗实义，约六大四曼而示事理同体：一切众生，色心实相，常是毗卢遮那平等智身，故自他六大，无碍圆融，犹如己身，是理同体也；又四曼不离，自他无二，犹如己身，是事同体也。真言行人，大悲行愿，应作如是观。

所言利益者，为劝发一切有情，悉令安住无上菩提，终不以二乘之法，而令得度。今真言行人，应知一切有情，皆含如来藏性，皆堪任安住无上菩提，是故不以二乘之法，而令得度。故《华严经》云：“无一众生而不具足真如智慧，但以妄想颠倒执着而不证得。若离妄想，一切智、自然智、无碍智，即得现前。”

讲曰：此行愿段之二，详说利益也。中复有三：一、悉令安住

无上菩提；二、知皆含如来藏性故；三、引经证成。

[释]“所言利益者”至“终不以二乘之法而令得度”

真言行者，发行愿菩提心，利益众生，劝发一切有情，悉令安住无上菩提，不以二乘之法而令得度。然众生根性不同，欣乐有异，亦得以二乘之法，方便劝进，终当令发无上菩提，故曰“终不以二乘之法而令得度”也。

[释]“今真言行人”至“而令得度”

所以“劝发一切有情悉令安住无上菩提”者，真言行人，知一切有情，皆含如来藏性也。“如来藏性”，即本觉真如之佛性，亦即众生所具之佛性。为烦恼阴覆之时，名如来藏性；至出离烦恼时，即是法身。众生既同具此性，故“皆堪任住无上菩提，是故不以二乘之法而令得度”也。

[释]“故《华严经》云”至“即得现前”

此引《华严经》文，证成以上二节文字。“无一众生而不具真如智慧”者，众生身中有理与行之二佛性，“真如”为理佛性也，“智慧”为行佛性也。“但以妄想颠倒执着而不证得”者，“妄想”是一切烦恼根本，即根本无明是；“颠倒”者，所知障，即法执烦恼是；“执著”者，烦恼障，即我执烦恼是。众生虽具真如智慧而不证得者，以有妄想颠倒执着故，而妄想是一切烦恼根本，若离妄想，一切智、自然智、无碍智则得现前。“一切智”者，始觉智也；“自然智”者，本觉智也；“无碍智”，始本无二、德体无碍之智也。经文全同《八十华严》第五十一《如来出现品》。

所言安乐者，谓行人既知一切众生毕竟成佛，故不敢轻慢。又于大悲门中尤宜拯救，随众生愿而给付之，乃至身命而不吝惜，令其安存，使令悦乐。既亲近已，信任师言，因其相亲亦可教导。众生愚朦不可强度，真言行者方便引进。

讲曰：此行愿段之三，详说安乐也。中复有二：一、随愿给

与,为不敢轻慢众生故,又为大悲门中尤宜拯救故;二、方便引进,真言法门,广摄群机也。

[释]“所言安乐者”至“故不敢轻慢”

一切众生,悉有佛性,虽有迟速,毕竟成佛。如《法华》不轻菩萨礼四众云:我深敬汝等,不敢轻慢。所以者何?汝等皆行菩萨道,当得作佛。又如《理趣释》云:一切外道诸天,悉具如来藏,是未来佛。真言行人知此,故不敢轻慢。

[释]“又于大悲门中”至“而不吝惜”

真言行者,既审同体之义,故于大悲门中,无人无我,“随众生愿而给付之,乃至身命而不吝惜”。或问显教难行道,故舍身命,密教即身成佛,何身命可舍?解者曰:如《千手仪轨》云,入大曼荼罗受灌顶,住胜解行地舍身命财者是也。

[释]“令其安存使令悦乐”至“方便引进”

古以显密四摄法,配释此节论文:

令其安存,使令悦乐——布施——钩

既亲近已,信任师言——爱语——索

因其相亲,亦可教导——利行——锁

众生愚朦,不可强度——同事——铃

总上四法云,“真言行者,方便引进”。真言之身印、瑜伽等,能令行人,成大利益,入于佛位,是方便引进也。

二胜义者,观一切法无自性。

云何无自性?谓凡夫执著名闻利养资生之具,务以安身,恣行三毒五欲。真言行人,诚可厌恶,诚可弃捐。

又诸外道等,恋其身命,或助以药物,得仙宫住寿;或复生天,以为究竟。真言行人,应观彼等,业力若尽,未离三界,烦恼尚存,宿殃未殄,恶念旋起,当彼之时,沉沦苦海,难可出离。当知外道之法,亦同幻梦阳焰也。

又二乘之人，声闻执四谛法，缘觉执十二因缘，知四大五阴，毕竟磨灭，深起厌离，破众生执，劝修本法，克证其果，趣本涅槃，已为究竟。真言行者，当观二乘之人，虽破人执，犹有法执，但净意识，不知其他，久久成果位，以灰身灭智，趣其涅槃，如大虚空，湛然常寂。有定性者，难可发生，要待劫限等满，方乃发生；若不定性者，无论劫限，遇缘便回心向大，从化城起，以超三界，谓宿信佛故，乃蒙诸佛菩萨加持力，以方便力，遂发大心，乃从初十信下，遍历诸位，经三无数劫，难行苦行，然得成佛。既知声闻缘觉智慧狭劣，亦不可乐。

又有众生发大乘心，行菩萨行，于诸法门无不遍修，复经三阿僧祇劫，修六度万行，皆悉具足，然证佛果，久远而成。斯由所习法教，致有次第。今真言行人，如前观已，复发利益安乐无余众生界一切众生心，以大悲决定永超外道二乘境界，复修瑜伽胜上法人，能从凡入佛位者，亦超十地菩萨境界。

讲曰：胜义段中有三章：

初，观一切法无自性，以相说也。

二、深知一切法无自性，以旨陈也。弘法大师，依此二章，立“十住心”。于初章中，立六种住心，第六为相宗，相说之极也。于次章中，立四种住心，九、八、七依文倒列，第十为秘密庄严心也。

三、合论行愿、胜义二种菩提心。今初观一切法无自性章，中复有五：（一）总说，（二）凡夫与真言行人对说，（三）外道与真言行人对说，（四）二乘与真言行人对说，（五）大乘与真言行人对说。

[释]二胜义者，观一切法无自性

胜义心，亦名深般若心，以智慧为体。此心观念凡夫、外道、二乘等种种住心，一一弃舍，舍劣得胜，故名曰“胜”。又以诸乘为所缘境界，舍其下劣，叶其道理，故名曰“义”。“一切法无自

性”者，如《大日经》云，“是阿耨多罗三藐三菩提，乃至彼法少分无有可得”，又云“虚空相是菩提，无知解者亦无开晓，何以故？菩提无相故。秘密主，诸法无相，谓虚空相”等是也。

[释]“云何无自性？谓凡夫执着”至“诚可弃捐”

“凡夫”，正译应云异生。由无明故，从业受报，不得自在，堕于种种趣中，色心像类，各自差别，故曰异生。“三毒”者，贪、瞋、痴，能害法身慧命，故名毒也。“五欲”者，色、声、香、味、触也。“真言行人诚可厌恶，诚可弃捐”者，以此等众生，体无自性，妄自执着，轮回生死，不得自在，行人厌弃其执，然非厌弃其人不引导也。如《维摩诘》云，但除其执，不除其法。故真言行人，于第三重曼陀罗中，五乘三密，自在修行。盖外凡不达心源，真言开心实相也。

[释]“又诸外道等恋其身命”至“亦同幻梦阳焰也”

《百论》云：九十六道并不能得诸法实相。又《转字轮品》释云：凡一切不了内证秘密法者，皆是外道也。外道不观一切法无自性，故“恋其生命，或助以药物”者，如《智论》所说服四种药是。“得仙宫住寿”者，如《首楞严经》所说十种仙是。“或复生天以为究竟”者，如《心地观经》所云“或有菩萨以无色界而为恐怖，三界之中，最为寂静，犹如涅槃。有情妄执而究竟，劫尽命终，堕地狱故”者是也。真言行人，应观彼等，“亦同幻梦阳焰”者。如《心地观经》云：无想诸天八万岁，福尽还归诸恶道，犹如梦幻与泡影，亦如朝露及电光。故知外道诸法，虚妄不实也。

[释]“又二乘之人，声闻执四谛，缘觉执十二因缘”至“亦不可乐”

“声闻”者，闻四谛声教而得悟真道。“缘觉”者，具正梵音应云“彼罗地泄迦佛陀”，译为缘一觉，以观因缘一隅而得悟也。“四谛”谓苦、集、灭、道。“十二因缘”谓无明缘行、行缘识、识缘名色、名色缘六入、六入缘触、触缘受、受缘爱、爱缘取、取缘有、

有缘生、生缘老死也。“四大”者，谓地、水、火、风。“五阴”者，谓色、受、想、行、识。“本法”者，即四谛、十二因缘。“本涅槃”者，谓有余、无余二涅槃也。

真言行者，观二乘之人，有得有失。破人执，净意识，趣其涅槃，湛然常寂，是其得也；犹有法执，不知其他，是其失也。所谓“不知其他”者，或云不知七、八二识，或云不知利他也。二乘之人，定不定性，久远方成佛道，故“知声闻缘觉智慧狭劣，亦不可乐”也。

又定性成佛，各宗不同。小乘萨婆多及法相宗云，毕竟无性，定性二乘终不成佛；小乘分别部及三论宗云，五种性人皆得成佛；天台宗云，藏通二教说五种性有成不成，别圆二教说五种性皆同作佛，唯有历劫及不历别。今真言宗如《大日经义释》云，释迦入宝处三昧救度定性一阐提等，故定性亦成也。

[释]“又有众生发大乘心”至“亦超十地菩萨境界”

此以大乘与真言行人对说。大乘人“经三阿僧祇劫，修六度万行”，久远乃证佛果，以大悲决定永超外道境界。今修瑜伽胜上法人，“能从凡入佛位者”，亦超十地菩萨境界。如《金刚顶经》说：修此三昧者，现证佛菩提，诚不思议也！

又深知一切法无自性，云何无自性？前以相说，今以旨陈。

夫迷途之法，从妄想生，乃至展转，成无量无边烦恼，轮回六趣。若觉悟已，妄想止除，种种法灭，故无自性。

复次，诸佛慈悲，从真起用，救摄众生，应病与药，施诸法门，随其烦恼，对治迷津，遇筏达于彼岸，法已应舍，无自性故。

如《大毗卢遮那成佛经》云：“诸法无相，为虚空相。”作是观已，为胜义菩提心。

讲曰：此胜义段之第二章，中复有四：初、总说，二、迷途之法无自性，三、一切法无自性，四、出胜义菩提心相。

于初曰“深知一切法无自性”，“深知”二字，对前章之初，观

一切法无自性之“观”字而言。前章曰“观”者，观其法相也。今曰“深知”者，悟其法性也。又于三“一切法无自性”，并真言乘法亦将空之乎？解者曰：就教门边，亦可空之；就义门边，别有说矣。

[释]“又深知一切法无自性”至“今以旨陈”

《广大仪轨》云：观十缘生句，知蕴大不生，即复无有灭，于不生灭中次第成五轮观。又《金刚顶经》云：五相成身观前，说无识身三昧，是无自性观也。此胜义菩提心者，正是三摩地之基，特为尊要，故前以相说，今复以旨陈之。“相”者浅相，胜劣对旨，见胜空劣也；“旨”者深旨，直观从缘生之诸法无自性，展转胜进，是深旨也。

[释]“夫迷途之法”至“故无自性”

“迷途”者谓凡夫外道入觉路，即人天乘教虽佛说，然无断惑证真之理，亦迷途也。“妄想”者，元初一念之迷心，根本无明之法体也。《首楞严》云：“既称为妄，云何有因？若有所因，云何名妄？”然妄想既生，遂“展转成无量无边烦恼”，即枝末烦恼也。“轮回六趣”，即苦果也。实则种种法皆无自性，以惑业苦皆妄想展转所成故，妄想无因，“故无自性”也。

[释]“复次诸佛慈悲”至“法已应舍，无自性故”

前空迷途之法，今空筏喻之法。“复次，诸佛慈悲，从真起用，救摄众生，应病与药，施诸法门，随其烦恼，对治迷津，遇筏达于彼岸，法已应舍，无自性故”者，谓诸佛说法，应病与药，病已药除，药以病立，本无自性也。梁《摄论》云：从真如流出正体智，正体流出后得智，后得智流出大悲，大悲流出十二部经，名为胜流出故。故云“诸佛慈悲，从真起用，救摄众生”。《庄严经》云：佛道最优，其法无上，能以三事，教化众生：一者道力神通变化，二者智慧知他人之心，三者善知烦恼，应病授药。故曰：“应病与药，施诸法门，随其烦恼，对治迷津”。《金刚经》云：汝等比丘，知我说法，如筏喻者，法尚

应舍。故云“遇筏达于彼岸，法已应舍”也。此一节空一切法，乃至诸佛所说，亦不可执着，空拳黄叶，实无自性也。

[释]“如《大毗卢遮那成佛经》云”至“为胜义菩提心”

前已空一切法，今出胜义心相。《住心品疏》云：譬如虚空之相，亦无相故，万物皆悉依空，空无所依，如是万法皆依净心，净心适无所依，即此诸法，亦复如菩提相，所谓虚空相。故经云：“诸法无相，谓虚空相。”

按：《大日经》以此为初法明道位，同于《金刚顶经》无识身三昧，故曰“作是观已，为胜义菩提心”也。

当知一切法空，已悟法本无生，心体自如，不见身心，住于寂灭平等、究竟真实之智，令无退失。妄心若起，知而勿随；妄若息时，心源空寂，万德斯具，妙用无穷。所以十方诸佛以胜义、行愿为戒，但具此心者，能转法轮，自他俱利，如《华严经》云：

悲先慧为主，方便共相应
信解清净心，如来无量力。
无碍智现前，自悟不由他
具足同如来，发此最胜心。
佛子始发生，如是妙宝心
则超凡夫住，入佛所行处。
生在如来家，种族无瑕玷
与佛共平等，决成无上觉。
才生如是心，即得入初地
心乐不可动，譬如大山王。

又准《华严经》云：从初地乃至十地，于地地中，皆以大悲为主。如《无量寿观经》云：佛心者大慈悲是。又《涅槃经》云：南无纯陀，身虽人身，心同佛心。又云：

怜悯世间大医王，身及智慧俱寂静。

无我法中有真我，是故教礼无上尊。
发心毕竟二无别，如是二心先心难。
自未得度先度他，是故我礼初发心。
初发已为人天师，胜出声闻及缘觉。
如是发心过三界，是故得名最无上。

如《大毗卢遮那成佛经》云：菩提为因，大悲为根，方便为究竟。

讲曰：此胜义段中之第三章，于中有二：初、合论行愿、胜义二心，二、引经释成。

于初多明胜义，故亦可以自“所以十方诸佛”句下，始判为行愿、胜义合论。然初中“万德斯具，妙用无穷”二句，明行愿于胜义中，则自“当知一切法空”句，即为行愿、胜义合论矣。又，本论首行愿段，次胜义段，与《大日经》“菩提为因，大悲为根”，次序先后不同，自来释者，异议甚多。有云依本论所引《华严经》偈悲先慧为主句，则行门以大悲行愿为先，是本论所依；而宗义以菩提胜慧为主，是《大日经》之次第。盖行愿不离胜义，所谓先者，不过示修行之急，而菩提即是大悲；所谓主者，亦不过示一贯之本。行愿胜义，皆具足于菩提心中之一一相，论先后，则行愿自证胜义；论因根，则菩提长养大悲，非有出入主奴于其间也，以解此合论一章，最为了当。

[释]“当知一切法空”至“自他俱利”

“当知一切法空，已悟法本无生”者，承上文而言，于空相中，悟无生理。“心体自如”者，约心体性非内、非外、非二处中，自在如如也。“不见身心”者，身心即色心二法，悉如虚空，不可见也。“住于寂灭平等究竟、真实之智，令无退失”者，显所证理曰“寂灭平等”，显能证智曰“究竟真实”，理智冥合曰“住”也。“妄心若起知而勿随，妄若息时心源空寂”者，虽住真实智，然若依内外缘，妄心尚起，故必知而勿随；若妄心息时，自心源空寂，所谓念发即

觉，觉之即空，前念迷即凡，后念悟即佛也。又“心源空寂”即是胜义，自下复说行愿。

“万德斯具，妙用无穷”者，于上所说寂无相中，无量智成就，故曰“万德斯具”；正等觉显现，故曰“妙用无穷”也。如是胜义行愿，真实济度，故下文云“所以十方诸佛以胜义行愿为戒”也。本论首段行愿，次段胜义，今云“以胜义行愿为戒”，先出胜义，是顺本节文义言之，如是益见二心不离，平等具足也。又，下文“但具此心者能转法轮，自他俱利”者，“此心”指胜义、行愿不二之心，“法”指教理行果，“轮”有摧坏、运载二义，喻可降魔、度生，“自他”如次为胜义自利、行愿利他也。

〔释〕“如《华严经》云悲先慧为主”至“方便为究竟”

“如《华严经》云”者，引证《八十华严》第三十四之《十地品》中所说初地文。原文共有十一偈颂，初二颂说依何身，次四颂说为何义，次二颂说以何因，后三颂说有何相。今仅引用五颂，即以何因之二颂、有何相之三颂也。以何因者，以大悲为发心之因。经长行云：佛子，菩萨起如是心，以大悲为首，智慧增上善巧方便所摄，最上深心所持，如来力无量，善观察分别猛力智力无碍智现前，随顺自然智，能受一切佛法以智慧教化，广大如法界，究竟如虚空，尽未来际。今所引“悲先慧为主”等二偈，即其重颂也。有何相者，以超凡得圣为发心福利之相。经长行云：佛子，菩萨始发如是心即得超凡夫地，入菩萨位，生如来家，无能说其种族过失，离世间趣，入出世道，得菩萨法，住菩萨处，入三世平等，于如来种中决定当得无上菩提。菩萨住如是法，名住菩萨欢喜地，以不动相应故。今所引“佛子始发生”等三偈，即其重颂也。

“又准《华严经》云：从初地乃至十地，于地地中皆以大悲为主”者，经中无此文句，但准其意而述之耳。《华严经》十地中说大悲事者，于初地云“佛子，此菩萨以大悲为主”，于二地云“我当

于彼起大悲心”，于三地云“智慧巧方便并及慈悲心”，于四地云“大悲为首故”，于五地云“慈悲为眼智慧牙”，于六地云“大悲为首教化众生”，于七地云“念念皆以大悲为首”，于八地云“般若波罗蜜增上大悲为首”，于九地云“智慧所护广行大悲”，于十地云“大慈大悲首覆一切众生”，故曰：“从初地乃至十地，于地地中，皆以大悲为主。”或问前引偈云慧为主，今准经云悲为主，何也？解者曰：望自言悲，望他言慧，随分而言，故皆为主。盖多法界绝对门中，戒定智慧慈悲行愿一一诸法皆是主也。

“如《无量寿观经》云：佛心者大慈悲是”者，《观无量寿经》，璪良耶舍译。《贞观录》云：《观无量寿经》亦云《无量寿观经》。《疏》云，依汉语观字著上，依梵语观字下耳。经说十六相观第九真身观文云：“以观佛身故，亦见佛心，佛心者大慈悲，是以无缘慈摄诸众生。”《净土论注》云，“一者众生缘是小悲，二者法缘是中悲，三者无缘是大悲”。又云“无缘慈悲”者，住三轮清净观，以无依无得心起大悲。是佛心者，大慈悲之法体也。

“又《涅槃经》云：南无纯陀，身虽人身，心同佛心”者，此引《涅槃经》第二之文。经云：“南无纯陀，虽受人身，心如佛心。汝今纯陀，真是佛子，如罗睺罗，等无有异。”《述赞》二云：“虽受人身者以劣兼胜之言，劣者人身，胜者佛心故。如来欲开常，纯陀遂请说，心同佛心，堪继佛种，故云真佛子。以生身之子例法身之子，故云如罗睺罗也。”

“又云怜悯世间大医王”等者，此引《涅槃经》第三十八品迦叶菩萨赞佛之偈，“怜悯世间大医王”一偈礼赞无上尊。“发心毕竟二无别”一偈及“初发已为人天师”一偈皆礼赞初发心者。赞佛深悲曰“怜悯”，“世”即隐覆义，隐覆胜义故。佛如医王，故赞佛曰“怜悯世间大医王”。无我之大我名我，故曰“无我法中有真我”。“发心”者因，“毕竟”者果，因果不二，故曰“发心毕竟二无别”。《十住毗婆沙论》说菩萨发心尤难，喻如竹初节难、后节易，

故曰“如是二心先心难”。悲增菩萨，以他为先，故曰“自未得度先度他”。《四十华严经疏》云：弥伽反礼初心，若敬白月之新吐，海云惊其能发，如美青松之萌芽。故曰“是故我礼初发心”。轮王太子，初诞育时，众相备足，无所缺减，故曰“初发已为人天师”。小乘善报，荧火自照；大乘善根，如日方升，故曰“胜出声闻及缘觉”。菩萨发心，不惟胜于二乘，亦且出过三界，故曰“如是发心过三界，是故得名最无上”也。

“如《大毗卢遮那经》云：菩提为因，大悲为根，方便为究竟”者，上来引经自“悲先慧为主”偈中，明慧为主；又自《华严经》十地文中，明悲为主，以示本论首说愿与《大日经》菩提为因不相违碍；又引《观经》以明悲慧一体，则所以合论行愿、胜义者，至矣尽矣！乃复引《涅槃经》文，赞叹初心即佛，以明即身成佛宗旨，为合论之结束，亦本论之主义也。然本论依悲先而首行愿，与《大日经》明慧主而首菩提，义既一贯，相得益彰，故未复引《大日经》曰“菩提为因，大悲为根”也，所以并及“方便为究竟”者，承上启入下三摩地段故。

第三，言三摩地者，真言行人，如是观已，云何能证无上菩提？当知法尔应住普贤大菩提心。

一切众生本有萨埵，为贪瞋痴烦恼之所缚故，诸佛大悲，以善巧智，说此甚深秘密瑜伽，令修行者于内心中，观日月轮。由作此观，照见本心，湛然清净，犹如满月，光遍虚空，无所分别，亦名无觉了，亦名净法界，亦名实相般若波罗蜜海，能含种种无量珍宝三摩地，犹如满月，洁白分明。

何者为一切有情悉含普贤之心？我见自心，形同月轮。何故以月轮为喻？谓满月圆明体，则与菩提心相类。

讲曰：三摩地段中复分三章：

初、自“第三言三摩地者”至“谓满月圆明体则与菩提心相

类”，是出普贤大菩提心说月轮观也。

二、自“凡月轮有一十六分”至“当具一切智”，是详十六大菩萨义说阿字观也。

三、自“凡修习瑜伽观行人”至“父母所生身速证大觉位”，是开示三密说五相成身观也。

今初说月轮观章，中复分三：初、出普贤大菩提心，二、说月轮观，三、说月轮即菩提心也。

[释]“第三言三摩地者”至“当知法尔应住普贤大菩提心”

此一节出普贤大菩提心。梵云“三摩地”，此云“等持”，安然《菩提心义》与《金刚顶义决》皆谓唐云“等念”。显教言等持，定慧均等也；密教言等念，五部秘观也。

按：等持、等念，皆通定散，今以大乘人行住坐卧无非定，自性即定故，以外不取定相，故真言行者唯在三密相应为入定也。又《大日经》总以大空三摩地为行者修证三摩地，《金刚顶》总以阿婆颇那伽三摩地为行者，其所以初心行人亦得行大空三摩地者，如《义释》云：若行人初发心时，能观心之佛性，即名入如来定也。“真言行人如是观已”者，已如上观察行愿、胜义。

“云何能证无上菩提？当知法尔应住普贤大菩提心”者，示非本无今有，故曰“法尔”。《菩提心义》四曰：诸大乘中，第九真如理心名自性清净心。此理心中同体之智性，名为“一切众生本有萨埵”，亦名“普贤大菩提心”。又《普贤观经》云：毗卢遮那遍一切处，常乐我净波罗蜜之所摄成，皆是普贤净菩提心也。

[释]“一切众生本有萨埵”至“犹如满月，洁白分明”

此第二节说月轮观。“一切众生本有萨埵”者，出上文“普贤大菩提心”之体也，于胎为八叶，于金为日月轮；又“萨埵”即是众生，本宗所谓烦恼即烦恼、菩提即菩提，本觉所见，不动六道，不改一尘，十界宛然，即是胎藏四重圆坛，非转九界成佛界也。

“为贪瞋痴烦恼之所缚故”者，贪瞋痴三毒为迷惑之本，不如

实知为“缚”也。

“诸佛大悲，以善巧智说此甚深秘密瑜伽”者，略如五智三十七尊，广则无量，故曰“诸佛”；与众生同体故曰“大悲”；自法界体性智中流出，故曰“以善巧智”；深理无底曰“甚深”；唯佛与佛之境界曰“秘密”；“瑜伽”即两部法门也。

“令修行者于内心中观日月轮”者，第九识八分肉团处也，“日轮”者理，无增减故；“月轮”者智，有明暗故。又日观佛果，月观因位，下文偏明因位行相，故偏明月轮也。

“由作此观，照见本心湛然清净，犹如满月，光遍虚空无所分别”者，示正观成就之相曰“照见”，凝然常寂曰“湛然”。自性清净心以三义故犹如满月：一者，自性清净义，离贪欲垢故；二者，清凉义，离瞋恚热闹故；三者，光明义，离愚痴暗故。理智冥合曰“光遍虚空无所分别”。“亦名无觉了，亦名净法界，亦名实相般若波罗蜜海”者，即性得之三智，如次为一切智、道种智、一切种智；若在因中，亦名三慧，为道慧、道种慧、一切种慧。又第九识亦名阿尾冒驮，译曰“无觉了”；亦名秣梯达摩驮睹，译曰“净法界”；亦名娑底也二合攞乞史二合弩钵罗二合积攘二合波浪二合弭多娑摩密啰二合，译曰“实相般若波罗蜜海”也。

“能含种种无量珍宝三摩地，犹如满月，洁白分明”者，《大日经》总为大空三摩地，别有三种乃至无量；《金刚顶》总为阿婆颇那伽，别有五部乃至无量；皆于菩提心中显现，故曰“能含种种无量珍宝三摩地”。一如之上无有阙少，故曰“犹如满月”。识大无色，众像悉现，故曰“洁白分明”也。

[释]“何者为一切有情悉含普贤之心”至“则与菩提心相类”

此第三节说月轮观即菩提心。“为一切有情悉含普贤之心”者，“普贤之心”即菩提心，亦名性得菩提心。

“我见自心形如月轮”者，我指论主、指佛、指一切有情皆可。一切众生本有菩提心，与一切佛本心一体，法界为量，团圆皎然，

如世满月，如《略出经》云“行者既见智所成月，白言世尊，我见月轮清净性相也”。

“何故以月轮为喻？谓满月圆明体，则与菩提心相类”者，夫菩提心原不可以形形，亦不可以色色，故问曰“何故以月轮为喻”。然月体团圞，似心圆满，月体光洁，似心清净，故答曰“谓满月圆明体，则与菩提心相类”。

凡月轮有一十六分，喻瑜伽中金刚萨埵至金刚拳有十六大菩萨者。于三十七尊中，五方佛位，各表一智也。东方阿閼佛，因成大圆镜智，亦名金刚智也。南方宝生佛，由成平等性智，亦名灌顶智也。西方阿弥陀佛，由成妙观察智，亦名莲花智，亦名转法轮智也。北方不空成就佛，由成所作智，亦名羯磨智也。中央毗卢遮那佛，由成法界智为本。以上四佛智出生四波罗蜜菩萨焉，四菩萨即金、宝、法、业也，三世一切诸圣贤生成养育之母，于是印成法界体性中流出四佛也。四方如来各摄四菩萨：东方阿閼佛摄四菩萨，金刚萨埵、金刚王、金刚爱、金刚善哉为四菩萨也；南方宝生佛摄四菩萨，金刚宝、金刚光、金刚幢、金刚笑为四菩萨也；西方阿弥陀佛摄四菩萨，金刚法、金刚利、金刚因、金刚语为四菩萨也；北方不空成就佛摄四菩萨，金刚业、金刚护、金刚牙、金刚拳为四菩萨也。四方佛各四菩萨为十六大菩萨也。于三十七尊中除五佛、四波罗蜜及后四摄、八供养，但取十六大菩萨，为四方佛所摄也。

又《摩诃般若经》中内空至无性自性空，亦有十六义，一切有情于心质中有一分净性，众行皆备，其体极微妙，皎然明白，乃至轮回六趣亦不变易，如月十六分之一。凡月有其一分明相，若当合宿之际，但为日光夺其明性，所以不现。后起月初日日渐加，至十五日圆满无碍。所以观行者初以阿字发起本心之中分明，只渐令洁白分明，证无生智。

夫阿字者，一切诸法本不生义。（准《毗卢遮那经疏》，释阿字，具有五义：一者，阿字短声是菩提心；二、阿字引声是菩提行义；三、暗字短声是证菩提义；四、噫字短声是般涅槃义；五、噫字引声是具足方便智义。又将阿字，配释《法华经》中开、示、悟、入四字也；开字者，开佛知见，即双开菩提心，如初阿字，是菩提心义也；示字者，示佛知见，如第二阿字，是菩提行义也；悟字者，悟佛知见，如第三暗字，是证菩提义也；入字者，入佛知见，如第四噫字，是般涅槃义也。总而言之，具足成就。第五噫字，是方便善巧智圆满义也。）即赞阿字是菩提心义，颂曰：

八叶白莲一时间 炳现阿字素光色
禅智俱入金刚缚 召入如来寂静智

扶会阿字者，措实决定观之，当观圆明净识。若才见者，则名见真胜义谛。若常见者，则入菩萨初地。若渐渐增长，则廓周法界，量等虚空，卷舒自在，当具一切智。

讲曰：此三摩地段之二，详十六大菩萨义说阿字观也。中复有三：初、自“凡月轮有一十六分”至“但取十六大菩萨为四方佛所摄也”，详十六大菩萨义也；二、自“又《摩诃般若经》中”至“至洁白分明证无生智”说月十六分也；三、自“所以观行者初以阿字发起”至“当具一切智”，说阿字观也。

又，“夫阿字者，一切法本不生义”句下注文，多有刊入正文者。《大日经疏》，记自一行，龙猛造论，何得引用后世文字？

按：“遍满”本亦冠以“注曰”二字，故知刊入正文者误也。

〔释〕“凡月轮有一十六分”至“但取十六大菩萨为四方佛所摄也”

此三摩地段二之第一节，详十六大菩萨义也。“凡月轮有一十六分者”，下文详明。“喻瑜伽中金刚萨埵至金刚拳有十六大菩萨者”，自《金刚顶经》瑜伽中，明十六大菩萨进修功德增长月轮之次第而言；“于三十七尊中，五方佛位各表一佛智”者，依修

生义而言也。依下文列之：

东方阿閼佛，由成大圆镜智，亦名金刚智也。

自他三密无有边际曰大，具足不缺曰圆，实智高悬、万像影现曰镜，故曰“大圆镜智”。

东方阿閼佛，金刚部也，金刚界之诸尊配当五部时，大圆镜智当其部，故曰“亦名金刚智”也。

南方宝生佛，由成平等性智，亦名灌顶智也。

性净智水，不简情非情故，彼此同如故，常住不变故，曰“平等性智”。

南方宝生尊，主诸佛灌顶故，所具智故，名“灌顶”。

西方阿弥陀佛，由成妙观察智，亦名莲花智，亦名转法轮智也。

五眼高临，邪正不谬，故曰“妙观察智”。

阿弥陀佛为莲花部尊，故其智亦名“莲花智”。又阿弥主说法门，故其智亦名“转法轮智”也。

北方不空成就佛，由成成所作智，亦名羯磨智也。

二利应作，故曰所作妙业必成，故曰“成所作智”。

不空成就佛为羯磨部尊，羯磨此云作业，故亦名“羯磨智”也。

中央毗卢遮那佛，由成法界智为本。

中央佛即大日所具智，名法界体性智。三密差别，数过刹尘，故曰法界；诸法所依，故曰体；法然不坏，故曰性；决断分明，得以为智，五智中以此智为根本，故曰“为本”也。

“以上四佛智出生四波罗蜜菩萨”者，佛为心王，菩萨为心所，心所依心王势力生故，如文殊云觉母、般若云佛母也。

四菩萨即金、宝、法、业者，或本列次作宝、法、金、业，然《秘藏宝钥》及《教时义》引此论文，仍作金、宝、法、业，如次列于东、南、西、北也。

“三世一切诸圣贤生成养育之母”者，十方三世诸尊咸依此

而成道也。

“于是印成法界体性中流出四佛”者，大日尊以四佛身而为自体。上文既云三世一切圣贤自四波罗蜜生成养育，今正明四佛出生，曰“法界体性中流出四佛”，即正明大日出生四佛；而四波罗蜜，生成养育之，故曰“印成”也。

“四方如来各摄四菩萨”者，依下文列之：

东方阿閼佛摄四菩萨：

金刚萨埵、金刚王、金刚爱、金刚善哉。

南方宝生佛摄四菩萨：

金刚宝、金刚光、金刚幢、金刚笑。

西方阿弥陀佛摄四菩萨：

金刚法、金刚利、金刚因、金刚语。

北方不空成就佛摄四菩萨：

金刚业、金刚护、金刚牙、金刚拳。

此十六大菩萨，略摄余二十一尊，故云“四方佛各四菩萨为十六大菩萨”也。今详十六大菩萨义者，“于三十七尊中除五佛、四波罗蜜及后四摄、八供养，但取十六大菩萨”也。“除”者略摄义也。四波、四摄、八供，为定门之十六尊，十六大菩萨皆慧门之尊，定不离慧，故举慧可以摄定。开大日为四佛，四佛各摄四菩萨，故云“为四方佛所摄”也。

[释]“又《摩诃般若经》中”至“证无生智”

“又《摩诃般若经》中内空至无性自性空，亦有十六义”者，“摩诃”是大、多、胜义。《大般若》四百八十云：“内空、外空、内外空、空空、大空、胜义空、有为空、无为空、毕竟空、无际空、无变异空、本性空、自相空、一切法空、无性空、无性自性空，是十六空。”故云“亦有十六义”也。

“一切有情于心质中”者，干栗驮心也。“有一分净性”者，质多心也。“众行皆备，其体极微妙，皎然明白”者，示本心形体。“乃至

“轮回六趣亦不变易”者，明常恒不变也。“如月十六分之一”者，喻如白月之初，正明修生之义也。“凡月有其一分明相，若当合宿之际，但为日光夺其明性，所以不现”者，喻众生烦恼隐覆佛性也。“后起月初日日渐加，至十五日圆满无碍”者，喻十六大菩萨生也。

“所以观行者，初以阿字发起本心之中分明，只渐令洁白分明，证无生智”者，明修生不外本有，故真言行人，于本不生之阿字上起观，只渐令洁白分明，证无生智也。

[释]“夫阿字者”至“当具一切智”

“夫阿字”者，菩提心之种字，是一切法教之本。《大日经》云：阿字门一切诸法本不生故。故云“一切诸法本不生义”。注文“准《毗卢遮那经疏》”一段，后人加入也。

“即赞阿字菩提心义，颂曰：八叶白莲一肘间，炳现阿字素光色，禅智俱入金刚缚，召入如来寂静智”者，颂初二句是意密，后两句是身口二业也。“八叶白莲”者，莲花胎藏之理。“一肘”者，心月轮金界之智，智依理起，故莲上观月也；亦可“一肘”者，莲花之量也。“炳现阿字”者，不二之总体，两部含于一字，理智冥合也。“素光色”者，白色，白是众色之本，表“𑖀”是诸字之本也。第三句“金刚缚”，是身密也。第四句“召入”，是语密也。于“入”有二：一者招人，二者召入。以身业招人，以语业召入也。第三句身业结入智印，远招人佛慧；第四句语业诵“𑖀”字明，近召入本有也。此四句偈，为金刚界仪轨之文，其详具在事相矣。

“扶会阿字者，措实决定观之，当观圆明净识”者，《初心钞》释“扶会”二字云：扶者手合义，会者对向义。就此本有秘事，更问：“圆明净识”者，略则八、九、十识，广则无量心识。显乘云自性清净心，密乘云心月轮也；阿字即圆明净识之本体，故云“措实决定观之，当观圆明净识”也。如实作观，果相渐现。其次有三：初、才见，二、常见，三、转渐增长。

“若才见者，则名见真胜义谛”者，《义释》云“行者初习观时，

虽暂时相应，转如电光，倏见倏灭”。其位即理证之初，当三劫中之前二劫，六无畏中从第二至第五也。

“若常见者，则入菩萨初地”者，“常见”有二：一者，恒常，不嫌昼夜明暗，不论行住坐卧，随乐常见之；二者，无间，不间余事，皆能见之。行者观行成就时，三业之所为，无非阿字。其位净菩提心密乘之初地，三劫中之第三，六无畏中之第六也。

“若转渐增长，则廓周法界，量等虚空，卷舒自在，当具一切智”者，《义释》云“欲大便大，欲小便小，所欲观者皆现，所欲作者皆成；譬如巧工，得百练蜡，变转无碍，随意施为”。其位从第二地至佛地也。

凡修习瑜伽观行人，当须具修三密行，证悟五相成身义也。

所言三密者：一、身密者，如结契印召请圣众是也；二、语密者，如密诵真言，令文句了了分明，无谬误也；三、意密者，如住瑜伽，相应白净月圆满，观菩提心也。次五相成身者：一是通达心；二是菩提心；三是金刚心；四是金刚身；五是证无上菩提获金刚坚固身也。然此五相具备，方成本尊身也。其圆明则普贤身也，亦是普贤心也，与十方诸佛同之，亦乃三世修行证有前后，及达悟已，无去来今。凡人心如合莲花，佛心如满月，此观若成，十方国土若净若秽，六道含识三乘行位，及三世国土成坏，众生业差别，菩萨因地行相，三世诸佛，悉于中现，证本尊身，满足普贤一切行愿。故《毗卢遮那经》云：“如是真实心，故佛所宣说。”

问：前言二乘之人有法执故，不得成佛。今复令修菩提心三摩地者，云何差别？答：二乘之人有法执故，久久证理沉空滞寂，限以劫数然后发大心，又乘散善门中，经无数劫，是故足可厌离，不可依止。今真言行人，既破人法上执，虽能正见真实之智，或为无始间隔，未能证于如来一切智智。故欲求妙道，修持次第，从凡入佛位者，即此三摩地者，能达诸佛自性，悟诸佛法身，证法

界体性智，成大毗卢遮那佛自性身、受用身、变化身、等流身。为行人未证理故，理宜修之。故《大毗卢遮那经》云“悉地从心生”，如《金刚顶瑜伽经》说：一切义成就菩萨，初坐金刚座，取证无上道，遂蒙诸佛授此心地，然能证果。凡今之人，若心决定如教修行，不起于座，三摩地现前，应于是成就本尊之身。故《大毗卢遮那经供养次第法》云“若无势力广增益，住法但观菩提心。佛说此中具万行，满足清白纯净法”也。此菩提心能包藏一切诸佛功德故，若修证出现，则为一切导师。若归本则是密严国土，不起于座，能成一切佛事。赞菩提心曰：

若人求佛慧，通达菩提心，
父母所生身，速证大觉位。

讲曰：此三摩地段之三，是开示三密说五相成身观也。中复有三：初、“凡修习瑜伽观行人当须具修三密行证悟五相成身义也”，略出三密五相成身名目；二、自“所言三密者”至“故佛所宣说”，详示三密行及五相成身义也；三、自“问前言二乘之人”至“速证大觉位”，问答辨真，总劝修行也。

[释]凡修习瑜伽观行人，当须具修三密行，证悟五相成身义也

旧以三密配胎藏三部，佛、莲、金如次为身、语、意，又以五相配金刚五部，中因义则以初通达心为法界体性智，东因义则以第五配法界体性智也。然未可泥着，盖三密通两部，五相亦可引申于胎藏也。

[释]“所言三密者”至“故佛所宣说”

入真言门略有三事：一者身密门、二者语密门、三者心密门。行者以此三方便自净三业，即为如来三密所加持，乃至能于此生满足地波罗蜜，不复经历劫数备修诸对治行也。身、语二密，论文分明，意密义理甚微。“住瑜伽”者，总住三密瑜伽也。“相应”者，别相应月轮也。“白净月”等者，观白净月轮即菩提心也。论

云具修三密行，故知必三密具足可成佛也。一切众生，虽自知本具佛性，若不练修，终难得显，是以诸佛如来以神力加持，说此三密方便，为所入门也。

“五相成身”者，初、“通达心”，是本有菩提心也，通达众生烦恼身中有性德佛性义也；次、“菩提心”，是修生菩提心也，于性德菩提心中发修得菩提心也；三、“金刚心”者，成金刚心也，心月轮中观本身三摩耶身也；四、“金刚身”者，成金刚身也，观自身变成本尊三摩耶身也；五、“证无上菩提，获金刚坚固身”者，佛身圆满也。他经有三相、八相之说，不过五相开合不同耳。故云“然此五相具备，方成本尊身也”。

所谓“成本尊身”者，成何本尊乎？论云“其圆明则普贤身也，亦是普贤心也，与十方诸佛同之，亦乃三世修行证有先后，及达悟已，无去来今”，普贤即金刚萨埵，亦即大日如来之具体，“身”者理法身，“心”者智法身，凡云因圆果满者，理智二种功德圆满也；三世诸佛果德圆满，必用三密五相轨则，成普贤身心，故曰亦与诸佛同之；三世诸佛修行三密，证悟五相之事，前后不同，故曰“证有先后”；及达悟法界体性智已，其功德更无过、现、未来之差别，故曰“及达悟已，无去来今”也。

上文既详修证之事，今复重谈圆明之理。曰“凡人心如合莲花，佛心如满月”者，莲花是胎藏之喻，自因至果皆莲也；月轮是金刚之喻，自果及因皆月也；文中互举，为互显故。“此观若成”者，月观成也。下文乃谓十法界三世间，悉于中现，明十方三世，具足于一心也。“证本尊身”者，成就月轮观等则证得本尊身，满足普贤一切行愿也。

“故《毗卢遮那经》云：如是真实心，故佛所宣说”者，《大日经·成就悉地品》云：“而以观心处，当心现等引，无垢妙清净，圆镜常现前。如是真实心，故佛所宣说。”

〔释〕“问前言二乘之人”至“速证大觉位”

此节自“问前言二乘之人”至“然能证果”，问答辨真也。问：前言二乘之人有法执故不得成佛，今观三摩地菩提心时，不亦似有法执乎？答：二乘唯断我执，证单空理，犹有法执。今真言行人，第三劫分齐也，既破人法上执矣，极细云上，第三重妄执也，唯以欲证如来一切智智，故以此妙道为修行次第耳。岂可与二乘法执相提并论哉！真言行人，即凡入佛位者，皆即此三摩地法而入。此三摩地法者，能达诸佛自性，谓本地法身也；能悟诸佛法身，谓自受用身也；能证悟法界体性智，举一智摄余四智也；能成大毗卢遮那加持尊特之四种法身，顿证利他之功德也。为行人未证故，理宜修之。故《大日经·悉地出现品》云：“当知真言果，悉离于因业，乃至身证触，无相三摩地，真言者当得，悉地从心生。”又“如《金刚顶瑜伽经》说：一切义成就菩萨初坐金刚座，取证无上道，遂蒙诸佛授此心地，然能证果”也。论文自此以下，乃总劝修行。

“凡今之人，若心决定如教修行”者，无论何人，若知佛性决定本有，如圣教及依师授而修行也。“不起于座，三摩地现前，应于是成就本尊之身”者，发净菩提心者即座成佛也。座即三摩地法，“故《大毗卢遮那经供养次第法》云‘若无势力广增益，住法但观菩提心。佛说此中具万行，满足清白纯净法’也”。以上就自利劝修三摩地法，以下复就利他劝修三摩地法。云：“此菩提心，能包藏一切诸佛功德故，若修证出现，则为一切导师。若归本则是密严国土，不起于座，能成一切佛事。”前云“不起于座，三摩地现前”，今云“不起于座，能成一切佛事”，二利圆满，唯在此菩提心耳。

最后复赞菩提心曰：“若人求佛慧，通达菩提心，父母所生身，速证大觉位。”所以令人乐行，令教流传也。

天台之密教

(一名《台密概要》)

日本清水谷恭顺 原著

序一

窃惟传教大师以前，非无传三密行轨之人师，但片段耳。若其于胎金两部曼荼罗，即两部大经，妙获相承，成就两部传法大阿闍梨位而归国，为灌顶开坛最初之宗祖者，厥惟传教大师，故奉为日本最初之密教大阿闍梨焉。

大师以止观、遮那其旨一故，于一山弘两宗，并置止观、遮那两业，以胎、金两部大经，与《法华》已开显之圆教，安立同一圆教。此中国天台家之所未曾闻，实传教大师自证之法门也。日本天台之特色，即在此点，日本天台之高出中华天台，亦在此点，是即台密之所具者也。

中国广修等师，以遮那判摄方等部，此大谬见也。为破此谬见故，智证大师著《大日经指归》，曾判之曰：法华犹不及，矧余经耶！慈觉大师《金刚顶经疏》中，亦尝判为理同事胜而赞仰密教焉。故日本天台之徒众，浴传教大师之法流者，一度领洗，而遂奋励努力以弘通台密，鞠躬尽瘁以宣扬祖风，实其正当之责任也。然维新以后，台密之事相教相衰颓，掬其末流如衲等者，能不为之泫然也耶。

今者，清水谷恭顺师，著述《天台密教》一书以鼓吹台密，求序于老衲。余虽耄耄非其人，而以师能为衰颓之台密尽其宣扬，至为感激，有不可胜穷者，故仍陈愚见以为之序云尔。

时昭和四年八月

东密正宗台密三昧法曼大阿闍梨位

八十四老比丘雷斧

序二

宗祖传教大师，创说遮那、止观两业，教育各专门学生，依闻思修三慧，以妙解与妙行相并而进修者，此山家式所明示也。

然现时吾宗之徒，其通晓圆家教学者，虽不乏其人，而熟达止观行法者，殆全绝其迹。台密事相之相传，今非不行，但于教相之学，能研究者极鲜。既云解行两业，乃于其一缺如，以如斯之单轮只翼，而欲运载自他，达于彼岸之圣地，焉可得耶？宗风之不振，全在兹矣。

今恭顺闍梨，著《台密概要》一书，拟为恩师庆顺僧正十七回忌之法供。其书于台密之教史，及事教二相之大途，均经提示而无余蕴。吾宗学徒，苟能熟读而玩味焉，不仅能识得台密之纲要，且于三密行法，亦得离瞎练盲修之失，彼“智目行足兼备而到清凉地”之祖训，庶可以称乎。予与闍梨夙有法契，此书之成，深为随喜，聊述所怀，是以为序。

天台密业沙门 尧颖

绪 言

一、本书前半《教史篇》之一部，尝于《天台讲习录》中之《台密纲要》发表之。然彼《讲习录》，于大正十二年，遭遇震灾，遂尔中止，其纸型版之存否，亦不得知。原稿之中，有甚多之贵重资料，几经苦心搜集而后得之者，亦因印刷所之无责任，纷失净尽。今不得已，暂作如是终结。后半之《教纲篇》，其大部分，亦仅从天台宗务厅编纂之《布教丛书》中所出者，稍加整理焉。

二、以上述之内容，而欲公之于世，返躬自省，惭愧已极。只以本年为吾之师僧护佛院庆顺十七回忌，拟为法供养故，于师匠之忌辰，即六月二十四日，将原稿全部完成而供之灵牌前，今兹出之，亦不过为此纪念耳。

三、本书极不完全，于应论之问题或遗之，于无谓之琐事或及之，即在著者，亦认为不满足，孰补其缺，是所切盼，予固自耻其浅学鲁钝丑态百出也。

四、在《教史篇》内，于术语施以冠注，聊为读者之便利计也。至于《教纲篇》，因其大体已各各进而说明其内容，自于术语之注解，已非必要，故冠注多仅作标题之形，盖因其自然而若是也。体裁上不统一，此点亦可断言。

五、人名后之数字，示公元年数，而右侧为其人生年，左侧为其人寂年。

六、卷首恭承权田大僧正、福田大僧正两恩师赐以序文，私衷铭感无既，即先师在天之灵，亦必为之感谢也。

七、本书原为一般有意于天台学或台密之初心士女而作，决

不足供学者之高览，但能赐正，实属无上之幸。

八、就本书之校正索引等而言，应深谢峰岸齋海三井修二两君之劳。

昭和四年九月三日夜

于善龙院粗造之佛室

清水谷恭顺 志

第一编 教史

第一章 序说

本书主叙天台宗密教之历史与教理之大要，从事于天台学之研究，思有以便于初学者也。

窃思近来学者之佛教研究热，已有显著之勃兴，诚属可喜之现象。密教亦佛教之一部门，而其教义仪礼，颇为复杂，特如历史方面，不明之点甚多，若开拓之，洵极天地之丰富。现今研究者之态度，亦已渐次深刻，至于精纯之研究，发表非易。如此书者，亦仅传述大意，以备有志于斯者之一参考耳。

本书名曰《台密概要》者，此台密术语，乃对东密而立，彼称弘法大师系之密教为东密，故对之而称传教大师系之密教为台密也。

桓武天皇延历二十四年六月，天台宗祖传教大师，由唐得两部大法之相承而归国。又有同时入唐之弘法大师，从惠果阿闍梨相承两部大法，于传教大师归国之翌年，即大同元年，八月归国。其后经十六年，弘仁十三年六月四日，传教大师入灭。翌年，即弘仁十四年，正月十九日，嵯峨天皇以京都东寺附属弘法大师。

东寺在京都下京区九条町，当桓武天皇平安迁都之际，于罗城门左右，建立东寺、西寺，以为王城之镇护，国家安泰之祈愿

所。此东寺既赐与弘法大师，弘法大师遂依《仁王护国般若波罗蜜经》，改寺号为教王护国寺。更于是年十一月，以官符置五十名定额僧，从事于秘密三藏之研究。自传教大师迁化后，弘法大师受天皇之亲任日厚，实呈旭日升天之势。因此，弘法大师亦不肯失此绝好之时机，极力弘通真言密教。先是弘仁七年，弘法大师奏于朝，开创高野山。十年，金堂建就，登而居之。时嵯峨天皇之爱弘法大师，亦如桓武天皇之爱传教大师，常加亲近，时思会晤。但在高野山，往来俱远，且冬时严寒，当时弘法大师，已属老僧，居彼山上，殊可悯念，故以京都东寺赐之。

京都为政治之中心及文化之府，弘法大师既拜赐大寺于此，深为感谢，特将三国传来之法器安置此寺，以定真言宗之根据地，于是东寺在真言宗，遂成为研学之根本道场，宫中府中之连络，一宗统辖之总府矣。因此，自然从东寺而出之真言学者极多，东寺实为真言家之中心，乃至通称此东寺中心之真言密教为东密。

东密之名称，非对东寺以外之真言宗密教学而言，乃对台密而立之一学语也。但东密一语，始自何时，创自何人，予未明知。尝就东密学者问之，迄今明确答复者亦无一人，唯疑近于东寺之三宝，即赖宝、杲宝、贤宝是。或系此中之杲宝师，为批难台密之故，依台密之略称而言东密欤？但遍读杲宝师著述，亦未能明了。唯至后世，已无单言东寺中心之偏向意味，多系称弘法大师系之真言宗全体为东密，对此而称天台宗之密教为台密。

本书且就台密，聊述梗概。

日本天台宗祖传教大师，入唐求法时，曾传归圆教、密教、禅宗、戒律四宗，谓为圆密禅戒四宗同源之法。其中禅之一法，后世未能发展。又戒律者，所以示佛教徒宗教的道德的生活之基准，有各宗共通之性质，原非天台宗所独占。然则足称本宗之特色者，宜在圆密二教。以此之故，传教大师取此二教而并弘之，

正如鸟之双翼，车之两轮，而曾无些子轻重也。

传教大师所以并用圆密二教者，其意以为但依此二教，即能使国民各个之人格向上，直至绝待境，集此各个之人，即足以镇护国家也。夫判圆密二教，其理齐等者，乃汲善无畏、一行等之流，传教大师之高判也。在圆机充满之日本，以圆教及与彼一致之密教并用，诚属至当之事也。

《山家式》(传教大师所著)于天台宗徒之研究方面，分立两业，谓“止观业(显教研究科)者，于《法华经》、《金光明经》、《仁王经》、守护诸大乘等之护国众经，长转长讲”。又“遮那业(密教研究科)者，于《遮那》、《孔雀》、《不空》、佛顶诸真言等之护国真言，长念长诵”。前者称护国众经，后者称护国真言。由此，亦可见彼欲用以实现其圆密二教共同护国之理想，其意极为明了。又所谓天台宗者，止观、遮那两业之研究者，相依相待，而为传教大师创立之宗也。从圆密二教一致而言，专攻任何一方，于宗祖立教开宗之本旨，亦得通晓。若欲深穷其蕴奥，则其他一方之探讨，亦不可或息，不然，终不免于单轮只翼之讥也。

今密教普遍于天台宗徒之现象，即是皆修加行，但仅执此形式，而不知三密行法之为何物，将不免有暗禅之诮，或则徒劳身心，或则陷于迷信。苟能读诵《法华》、《大日》，兼行密观止观，斯必得佛种萌芽之初源，人格陶冶之要谛，未有不得人生活活动之力者也。非然者，漠然结印诵经，恐徒劳无功耳。然予对于近来流行之思想，谓祈祷为迷信，亦难赞同。从天台之立教开宗上而言，断不许之，本宗宗徒，若有此种思想，则不知祖意甚矣。此事拟随后详述，今且从略。

如上所述，日本天台之特长，在以密教加入，更进而论日本佛教全体之特长，非亦在密教之加味耶。夫以印度、中国、朝鲜所未尝见之真言之花，而在日本始烂熳盛开，即此思过半矣。

第二章 印度之密教

一、密教与婆罗门教

凡宗教必附有仪式，故佛教亦有种种仪礼。彼释尊以前婆罗门教之仪式，混入佛教中者，为历史上当然之事。释尊者，伟大之革命家，抱大进步主义者也。但其利用时代之潮流而开显其思想，亦可想像得之。对于当时民族的婆罗门教徒，向彼等仪式之中，巧以佛教最高理想融合而说之者，此密教也。故密教之形式，多从婆罗门教转化，其内容则与佛之教理无违，由此意味而言，仅仅形式的密教，并未触佛之血液也。要之，释尊因欲将当时众生引入其内证中，特采取一种手段方法，以此解释佛之密教之产生，可也。

故唐朝六祖荆溪大师，谓“事火婆罗门之法，一转而为护摩”。在此以前，善无畏为一行说：“外道火祠之法，与真言火祠之法，同一而有。大乘真言，以此法救一类之机，至其内容则大异。”（《义释》一四）斯言亦暗说护摩之外形，由外道之影响而成，是等均史料之一也。今日现行之密教，虽在其后从佛教徒之手次第发达以底于完成，而其起源，乃在释尊思想与婆罗门教之交涉，此实无怀疑之余地者也。

二、三部大经之成立

以释尊为密教教主而观之之时，即称之为摩诃毗卢遮那如来，译曰大日如来。此大日如来，住色界顶摩醯首罗天王宫法界心殿，为金刚手菩萨等大眷属，及远救后世之人类，说《大日》、《金刚顶》两部密经。结集之者，乃金刚萨埵也。

次则《苏悉地经》，系金刚萨埵依大日如来之命令，在须弥山顶普贤宫，以忿怒军荼利菩萨为助，示两部之秘要而说此经。

至此，密教之根本圣典三部大经备矣。

注解

色界顶摩醯首罗天王宫法界心殿：略称法界宫，此有浅略、深密二释。浅略深密云者，不外浅深之异。若依浅略释，色界第四禅最上之色究竟天，即今所谓法界宫也。若依深密释，则有二种，即自受用之法界宫与他受用之法界宫也。本来所谓自受用、他受用，乃能住之佛身上之称，因能住之身有二，故所住之处亦分为二。自受用者，智法身之义。彼大日如来内证所依之法界宫，从平等绝待之见地而望之，斯成为本地身之住处，盖即以大日如来所证之境界为自受用之法界宫也。至他受用之法界宫，则指一切加持身之住处。换言之，大日如来，对机应现，所有神变不思议之外用，其上所成万殊之影，即诸教教主之住处之称也。要之，自受他受，不过均从客观上观察大日如来之心内，姑与以住处之名称。所谓自受用之法界宫，乃指实相之理与大日如来内证之智一致冥合之处；所谓他受用之法界宫，乃指此智向他起用之处。盖自受用之法界宫者，称理智冥合之当体；他受用之法界宫者，称现于化他益物之智心。浅略释之色界第四禅天，正为其感应道交处也。总而言之，浅略释者，系从现象论上说明；深密释者，系从本体论上说明。故前者为相待的、差别的、多的；反之则为后者之绝待的、平等的、唯一的。此中消息，在《五大院教时问答》（二之五十四）中有云：“一切法界，名为诸法，不论何处，无非法界。然随法而显法界之体，故十八会中立有异名。例如《大日经》称法界宫，《金刚顶经》称尼叱天，实是一法界宫也。”此之问题，今虽稍加说明，问题不止于此。

三、胎藏界之相承

胎藏界以《大日经》为根本圣典而成立，如前所述。大日如来说此经，金刚萨埵结集之而传于印度，但因无知解者，久不行

世。偶有达磨掬多其人，发见《大日经》，遂为当时学界之中心，传之于大那兰陀寺，此即今日所通行之《大日经》前六卷也。

其后善无畏三藏，相承此法，于北印度乾陀罗国，金粟王所立之塔下，发见《大日经》之第七卷，于是《大日经》始告完备。

如斯之《大日经》，印度各地，虽无有异，但迄于掬多及善无畏，殆无研究及弘扬者。

善无畏赍完美之《大日经》等来唐，遂将《大日经》翻译，而传胎藏界法门于一行、义林、玄超、金刚智等。一行受善无畏之教，作《大日经疏》十四卷。义林之下有顺晓者，即传教大师之付法师。又玄超之下有惠果者，即弘法大师之付法师，亦即慈觉大师之法祖父也。至是印度之胎藏界法，在彼地传承之迹不明，而盛传于中国及日本。

四、金刚界之相承

金刚界之根本圣典即《金刚顶经》，金刚萨埵结集此经而藏于南天竺某铁塔内，从未流布于世。迨释尊灭后约七百年顷，龙猛（即龙树菩萨）受文殊菩萨之教入此铁塔，从金刚萨埵受金刚界五部灌顶，且披阅《金刚顶经》，此经始流布世间。其后龙猛传之龙智，龙智传之金刚智，金刚智在中国传之不空、一行、善无畏等。金刚智与不空曾共译出《金刚顶经》。不空之下有惠果、顺晓、惟象等，顺晓、惟象者，均传教大师之传法师也，于是此法亦从印度经中国而传于日本。

此金刚界法门，因发见自南天铁塔而弘传于世，故谓之塔内相承；至胎藏界法门，因与此铁塔无关，故谓之塔外相承。

注解

南天铁塔：夫南天铁塔，果实际有之耶？或为精神的妙用之象征化耶？殊不明也。抑南天铁塔之成为问题，乃据金刚智三藏所作之《金刚顶

义诀》，就此书而论，虽认为如何实在，但以印度人素为想像力非常丰富之民族，其文字固常带现实性者，故断定实难也。真言宗之硕学现任大正大学校长权田大僧正，依《华严探玄记》所述日照三藏之说，及僧祥法师之《法华传》等，主张此塔为实际之存在。是亦吾人所知者，在东密固谓两部均为塔内相承，自于铁塔认为实际之存在。然即东密家之学者，于此铁塔在否之问题，亦殊觉烦闷，曾设为种种之密释，今试举其一二例。如《大日经住心品冠解玄谈》十一页云：“彼塔白铁所成，夫铁色本白，垢生故黑。自心亦尔，其性本净，黑法熏故，即转移黑。无明之黑，真心之白，其体全一，以此应知，白净信心，亦即此义。”此文非谓铁塔为精神的，但对于以铁塔为一种象征之主张，岂全无耶？若进一步而论，予将认此文为否定事实之铁塔。昔之学者，欲断言而未敢断言，予立于著者之地位而言之，即今明认为否定，亦无违失。但杲宝亦曾断言之，师所著《阿乞叉抄》三之十三页，有如次之文云：“依大师（指弘法）之意，此塔即是法界宫殿，即《疏》（指《大日经疏》）之第一所谓“如来应处，无非此宫”之意也。龙猛菩萨蒙如来之神力，感见此塔，此塔即是周遍法界之宫殿，自性法身佛住其中，虽在南天，不限一处；虽示塔形，非人所成。但是大日如来之三昧耶形，现于龙猛菩萨之前，引菩萨以证知周遍法界之智体者也”。依此言之，所谓南天者，且准浅略释而示其处，实则周遍法界，由三昧耶形之具体化，而称为铁塔，与所谓法界宫无别。故事塔说为浅略释，而此乃深密释也。彼采摄弘法大师之旨而为东寺三宝之一之杲宝者，其所言自不得不认为东密之代表的见解。从此等处思之《义诀》、《探玄记》、《法华传》等，虽记述事塔之存在，但从历史上、地理上观察时，结果常失其归着之处，至不得已而施如斯之密释。吾辈既无事塔有力之史实，亦不得否定理塔说。

铁塔事理之问题，若在本宗，则任何方面均宜。若在东密，则有如上之明文，主张事塔，便违反先辈之说，如杲宝之文，实不能认为施于事塔上之密释，即当代第一之密教学者权田大僧正之说，亦仅有所引证，并无肯定之意，尤绝对对信仰金刚智之《义诀》，此由信仰之问题而有别耳。

吾意今后不再发见新研究时，当以理塔说为是。

今当注意者，东密则两部共，台密则金刚界之法門，由大日如来之加

持而为龙树所感见者也。今既以塔为理塔，此之所谓密教思想，岂非从龙树出发耶！

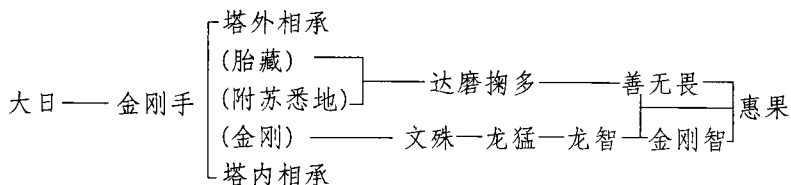
在台密一方，因认大日即释迦，金刚手即阿难，故主张密教即出发于释尊，而以龙树为流布真言教于世间之初祖，斯最善矣。

五、龙智与达磨掬多

在台密中，胎藏界之相承，以达磨掬多为初。掬多传之善无畏，善无畏传之金刚智，又善无畏从金刚智承金刚界之法门，至是始由一师而并传两界法门。

苏悉地者，原为两部之妙成就也。但若别其部属，则于两部之中属胎藏界，相承与胎藏界同。

今总括以上所说之大系，列为图表如次：



上图之中，胎藏界相承之始祖达磨掬多，与金刚界相传之第二祖龙智，因其传记颇相似，古来学者，或认为同人，或认为异人，颇令吾侪惶惑。然在台密一面，固异人说也。在东密一面，自弘法大师始，大抵均同人说也。古来谈此问题最详者杲宝是也，师所著《玉印钞》三之八页，曾标出龙智、掬多同异事，而作一度精详之研究，因是曾介绍两人之传记一斑。

先说达磨掬多，以李华撰善无畏碑文所出，为其中之代表者，其他则《宋高僧传》第二《善无畏传》中所出也。在昔往往有之，大都得之传说，难可尽信，此其缺点也。

彼谓师为中天竺大那兰陀寺之僧，其名唐云法护，乃非常禅定之达人，传如来之密印，望之如四十许之壮年，实则八百岁老

人，善无畏之师匠也。若《高僧传》，则不称禅定达人，但记玄奘三藏尝见之。

要之，以其为善无畏之师之关系，于《无畏传》中，稍有所载，并无单独之《掬多传》。此若在善无畏之著述中，或为无畏生存时所出，则实为有力之史料；若为师寂后之物，则其价值当大减。大概善无畏曾向彼撰碑文者及弟子辈，述说其事，仅称为不思议之人物而已。

次说龙智，彼亦无单独之传，仅《玄奘》及《慈恩传》中，稍有所载。近依寺本氏之研究，西藏文中，龙智之著述，现存十二部，曾以之发表于《密教》杂志。西藏者，乃世界之秘密教土，此从河口慧海师所发表者即可得知，但此均余谈耳。师之传较详者，为《慈恩传》中所出，今摘其要点录之。

龙智者，龙猛之弟子，住于南天竺砾迦国庵罗林之婆罗门也。望之如三十许人，实则已七百岁，乃吠陀学者，玄奘三藏之师匠，精通《中论》、《百论》，秘密教之传道者云云。在《付法传》，缺吠陀学者一句，其余悉同。此若为慈恩本身之著作，则亦大为有力，奈何为《慈恩传》之《附录》，遂与掬多传同无价值，殊为可惜。

依此而举两传之同异点，则其貌似壮年，实为七百岁以上之老人，玄奘之师匠，密教之弘通者，此四条均其同点也。至其异点，则掬多住于中印，龙智住于南印，仅此住所不同之一点而已。

其他《般若三藏翻经图记》与《贞元录》第十七之“般若三藏”段等，亦有与龙智相似之传说。杲宝遂以为师之传，揭举七条理由而主张同人说。其理由即：(一)同为龙猛之弟子，(二)同为玄奘所见，(三)同为善无畏之师，(四)般若三藏所示之处相同，(五)所住之国界相同，(六)长寿不老之点相同，(七)弘通密教之点相同。

上为杲宝意见之大概，但是等条件虽悉具备，亦不可谓决非异人，要亦一想像之说耳。或者(台密人)难之曰：“依海云所记

观之，其访之于印度时，并无知此事者，不仅第一住所之相违也。”杲宝则曰：“海云否定龙智之胎藏相承，认为掬多传来，以一人而判为两人，实属误谬。又高僧龙智，为弘通法门故，曾赴中天竺，亦不足怪者。况《贞元录》与《图记》等，并未记掬多住南天竺也。”吾侪于杲宝之说颇有所感焉，以伟大学者之杲宝，对彼约千二百年以前历史不明之印度名人事迹，除为此想像说外，亦无他法，其记事能带现实性固善，但小小可疑之处，亦或有之。此不仅杲宝所苦，乃研究家所同认为遗憾者也。唯其所称七百岁以上，或如日本等处，由同姓同名之人，代代相续，此种关系，未必遂无。第因印度之风习，未能深知，亦但想像而已。

台密所立之相承，因据海云之《血脉》，亦以两人为异人者也。

窃尝思之，杲宝以《图记》及《贞元录》所出之记事为龙智传，此亦疑问，因无可确定为龙智传之理由也。且所谓中天南印者，究为国境之分，龙智住于锡兰，史上曾明言之，掬多住大那兰陀寺，实为中天最北之地，国境虽同，遥遥相隔，其他两人之传记中，真与同人说不相违之可信理由，亦不之见。

今仆于此问题，窃以为彼东密一面，因立两部等叶之必要上，空海、杲宝等故主张同人说。而此之台密一面，传教大师素朴之相承说，觉遥带真实性，此仆所认者也。

注解

两部等叶：此东密之学语也。等叶者，对不等叶而言。自大日如来至弘法大师，两部相承之人数均相等之谓也。此有七代等叶与八代等叶之别。七代等叶者：

大日—金刚萨埵—龙猛—龙智—不空—惠果—空海是也。八代等叶者，龙智之次，加金刚智是也。

不等叶者，两部相承之人数不相等之谓也。即胎藏界为七代，与彼等

叶七代同；金刚界为八代，与等叶八代同。

此中以八代等叶为正义，以其为正义，故如前所言，在东密若以龙智、掬多为异人即不适宜也。彼或实为同人，亦不可知。今此宗直称不解，实最正直者也。

又从相承之义言之，亦有种种议论，今以其为余论，略之。

此外，就印度之密教而论，可志之事尚多。但在仆研究中，未获实际了解者不复书，亦不能书，或终于一生不可解，亦不可知。以下当换述移入中国之事。

第三章 从印度入中国

一、善无畏三藏之来唐

传印度密教于中国之权威者，善无畏、金刚智、不空三人是也。故今特记三人事迹之大概，欲借以供彼想像密教传来之实情者之材料。

善无畏，原名戍婆揭罗，或作输婆迦罗，具云戍婆揭罗僧诃 Subhakara Simha。戍婆揭罗者，善良之意。僧诃者，狮子之义。狮子为百兽之王，至强而无所畏，故合译之为善无畏。古人之译人名，实至郑重者，其功可忆，足感谢也。

师以公元 637 年生于印度，彼之先祖，即释尊之叔父甘露饭，因避某种困难，故君临乌荼国。其后裔有曰佛手王者，师即其子也。年十三时，父亡继位，实为贤君，广布善政，庶民悦服，德扬内外，人无间言。唯有一昆弟独心生嫉妒，起兵排师。既平定已，遂请于母，愿让王位于兄而出家。母矜其心，毅然许之。至其出家之年龄，今虽不能知其详，然依“寂年九十九，法腊八十”之语推之，则十九岁以前也。

师所生乌荼国，即今之敖内萨，乃加尔各塔市之西南方，沿印度东海岸本各尔湾之国也。师出家后，来此海岸，遇殊胜招提，得闻法门，历游海陆诸国，密修禅之观法。一日，乘商船至中印度境登陆，谒见摩诃陀国王，王之后即师之妹也。遂诣大那兰陀寺，乃当时推为佛教界之中心者，从有名之达磨掬多阿闍梨受密教奥义。自是巡礼各处佛迹，为欲宣扬所传密教于外国故，尝赴迦湿弥罗，又尝渡印度河而至乌仗那国。此等之国，均当时佛教盛行之地也。尤以乌仗那国，密教特盛，师亦尝于此研究密教焉。

克什米尔，在印度河上流一带之地，乌仗那国，即当其西北喀布尔河（印度河之支流）附近。又其北土耳其斯坦地方，则土耳其古民族最有势力，师于此民族大将所居素叶城中，有讲《大日经》之事迹。先此，玄奘三藏亦尝来此城说法，当善无畏生于印度时，玄奘方三十七岁，亦即天台大师入灭后四十年也。故师之来土耳其斯坦地方，约在七十岁前后，综合此等事迹而考之，斯时此地，殆非常开化也。

当时在土耳其斯坦地方，西藏人颇有势力，由此，善无畏通过西藏而达唐之西境，实经甚多之岁月与非常之困难，于唐玄宗皇帝开元四年（公元 716）始达长安。近河口慧海氏等，盛研西藏密教，且尝发表之。若与善无畏等事迹比较观之，当益有兴味也。

相传善无畏旅行至北印度，其名声已早达于中国帝京，故玄宗皇帝之前，睿宗皇帝尝遣僧若那及将军史献，欢迎无畏三藏云。彼携多数之梵本经论，载之骆驼，达于长安（今之西安）。亦有未达者，奉敕住兴福寺南院，更移西明寺。翌年为开元五年（公元 717），又奉敕居菩提院，从事翻译，沙门悉达为之译语，其年译《虚空藏求闻持法》（因是年日本玄昉僧正入唐）。其后阅三年，金刚智三藏来广州。开元十二年，善无畏入洛阳，止于大福先寺。十三年，为一行禅师等译《大日经》，其时译语者宝月三藏，笔受者一行禅师。十四年，译《苏婆呼童子经》三卷及《苏悉

地羯罗经》三卷，专尽瘁于人格中心布教及翻译事业，乃弘通密教之第一权威也。开元二十年，时师年九十六，难忘故乡，切愿归国。皇帝亦惜其行，不许，遂不得已而息其念。二十三年十月七日逝去，时年九十九岁。自来中国，约历三十三年（译者按：善无畏在中国仅二十年）。

三藏来中国后，尝与金刚智三藏，互以所传法门交换授受。但如前所举一二例，彼之翻译物，多以胎藏界系为主，故从密教发展上言之，以三藏为胎藏传来之初祖。

二、金刚智三藏之来唐

此人原名跋日罗菩提Vajrabodhi，译曰金刚智，南印度摩赖耶人，出于婆罗门族，公元660年生。十一岁时，例于大那兰陀寺出家。洎十五岁，留学西印度，凡阅四年。归后，研究三论之教学。又阅数年，二十八岁，师事胜贤，修瑜伽唯识之学，遂通空有两门。三十一岁，游学南印度，再归中印度。其后，故国摩赖耶患旱三年，人民大苦，国王百方救之，迄未能得。后由金刚智三藏之祈祷，立感龙神降雨，大如车轴，君民悦服，为建一寺，请留止焉。为留一年，渐得国王之许，偕僧俗八人，渡锡兰岛，入其首府阿奴尔答，又受其国王之优遇。时彼国王原信小乘佛教，蒙师教化，归向大乘。留居月余，环游岛中，费时一年，再归故国摩赖耶。以漫游经过，奏之国王，留宫中一月，更出旅行。盖师固极好旅行者，巡游所及，凡二十有余国。其间常闻中国佛教隆盛，游志勃勃，心动不已。请于国王，渐得许可，出发之际，国王托师以梵本《般若经》七宝绳床及香花等物，传献唐王。于是别诸亲友，乘船而发，一昼夜中，复渡锡兰。又留滞一月，附波斯人商船而趣中国，过爪哇岛，大受岛民欢迎。其后为风雨延滞，经过半岁，始得解缆。途中一再遇难，他船皆沉没，师船独免，得达中国南方海岸。自发摩赖耶至此，已经三年。更泛舟至广州，官

民数千，出而迎之，距前善无畏之来中国，约后三年，年龄则小于彼二十三岁（译者按：智小于善无畏二十五岁），约当师之五十九岁时也。其翌年即开元八年（公元 720）之春，意气扬扬，北入洛阳。十一年（公元 723），奉敕于资圣寺译出《金刚顶瑜伽略出念诵经》四卷、《七俱胝陀罗尼》二卷，由婆罗门伊舍罗译语，僧温古笔受。开元十八年（公元 730），于大荐福寺译出《曼殊室利五字心陀罗尼》、《观自在瑜伽法要》各一卷，由智藏译语，一行笔受。

开元二十九年（公元 741）八月十五日，于洛阳广福寺，告弟子等曰：今夜月圆之时，吾当逝矣。遂礼拜大日如来，泊然入寂。时寿七十一，法腊五十一（译者按：《宋高僧传》，智寂于开元二十年壬申，即公元 732）。

善无畏逾喜马拉雅之高岭，遵陆路而传胎藏界之法门于中国；金刚智冒波斯商船之重险，由海道而赍金刚界之法门于东土。当金刚智之翻译《金刚顶经》，适在善无畏之翻译《大日经》二年之前。来唐以后，又尝以其所传法门互相授受，是即所谓金善互授之大那也。

由善无畏、金刚智两硕学来唐，而密教发展上之两部法门，始敷花于中国，此密教史上不可或忘之恩人也。但亦以是故，印度之密教界，遂大感寂寞，盖亦无可如何之事。金刚智之晚年，亦同于善无畏，于“密典将来”之目的之下，一旦欲归天竺，既发长安，至洛阳时，不幸婴疾而入寂。今就此点观之，当时印度之密教书物甚多，并非出之想像，而彼等不惜身命之求法心，亦可得而窥之矣。在唐二十三年（译者按：金刚智在唐仅十四年），玄宗皇帝谥之曰大弘教三藏，以褒其功德。

三、不空三藏之来唐

不空三藏生于公元 705 年，《宋高僧传》谓出于北印度婆罗门族，原名阿目佉跋折罗 Amoghavajra，译曰不空金刚。虽为北

印之婆罗门族，而生于锡兰岛。少失父母，从叔父居于闍婆岛。公元718年，于前所述金刚智三藏东趣中国道经此岛时，愿为弟子，金刚智三藏遂教以梵语，其强记过人，知为他日可付嘱之法嗣，因抚育之，于是与金刚智三藏同来唐。开元八年（公元720）入洛阳，十二年（公元724），年二十岁，受具足戒于广福寺。精研梵汉两语，助成师匠翻译事业，遂为金刚智弟子中之第一人。

开元十九年（公元731），金刚智三藏因欲搜集经论，遽思归国一行，得玄宗皇帝之许可，发长安，来洛阳，不幸迁化。师深哀悼，厚其葬仪。当金刚智入灭之前，以有志未偿，遗嘱命师，续成“佛典将来”与“翻译”之大业。既有此遗嘱，又续奉玄宗皇帝之救命，遂于金刚智三藏灭后二年（译者按：不空赴竺在开元二十九年，实智灭后第十年），为研究佛教而赴印度。既发长安，直趣锡兰，时年三十九岁。自来中国，已历二十五年矣（译者按：实二十三年）。舟行一年，达锡兰岛，其国王大加优礼，居之于佛牙寺。留三年，从金刚智三藏受法之师龙智阿闍梨，受十八会金刚灌顶，胎藏之法，及经论五百余部，益以锡兰国王，以其自所获之《金刚顶经》，及梵本《大般若经》等，托师献之唐王。于玄宗皇帝天宝五年（公元746）东返中国，直入长安，奉敕居鸿胪寺。其后，入内道场，筑坛为皇帝灌顶。寻移住净影寺，皇帝皈师甚诚，特赐紫衣，并颁智藏之号。

其后，师复欲赴印度，求取经典，于返中国后四年，又得敕许，便发长安而至韶州，忽患病不能进。然病榻之间，不废翻译之业，奉敕于天宝十二年（公元753）归长安，译《金刚顶经》三卷、《菩提场经》五卷、《一字顶轮王念诵仪轨》一卷，且巡教各地。翌年，住开元寺，因河西节度使哥舒翰之请，从事翻译，且筑坛行灌顶。以天宝十四年（公元755）有安禄山之变，于翌年五月，归于京师，在大兴善寺，祈乱事之平定。然禄山竟陷长安，玄宗皇帝让位肃宗，避往蜀之成都。未几，禄山为其子所弑，肃宗复归长

安。至德二年(公元757),不空上表贺乱事平定,玄宗亦归京,而皈师益诚。

此后,思补译前此义净、善无畏未翻之书,住终南山智炬寺。公元759年,译出《宿曜经》二卷,又造佛像等,专以弘通为务。公元762年,玄宗、肃宗相继崩,代宗即位。翌年,上表请于长安大兴善寺置灌顶道场,每年奉修,代宗许之。七六五年,译出《仁王经》二卷、《文殊师利菩萨赞佛法身礼》,及《密严经》三卷。其时两经之序文,实由天子亲撰之。

是年(唐代宗永泰元年)十一月,谥金刚智为大弘教三藏,同时赐师以大广智不空三藏之号。七六九年,译出《虚空藏所问经》八卷。七七一年十月二日,际皇帝诞辰,上开元以来所译七十六部一百一卷,及目录一卷,其后又译出《文殊菩萨佛刹功德庄严经》三卷。综师之所译,历史上可明见者,凡七十七部,百零四卷。

如是尽瘁于译经弘教事业,实终其生,遂于代宗皇帝大历九年(公元774)六月十五日入寂,时年七十,法腊五十。是年七月,皇帝谥之曰大辩正广智不空三藏。次月,建塔及碑于大兴善寺。

上来善无畏、金刚智、不空三师,乃密教自印度传入中国之大功绩者,始自五部密经,凡与密教关系重要之圣典,均获完全翻译。就中至不空之时,已稍稍入隆盛期,不空以后,则移入研究时代及弘通时代矣。

三师入唐以前,属于古密教者(对所谓胎金两部成立之密教言),虽史上亦明有所传,然完全密教之传来,仍应以三师为之嚆矢。若三师不来中国而弘通于印度,则印度密教,必能保持一种深厚之势力,同时中国密教,或竟不起,亦未可知,即不然,其起亦必甚后矣。

如前所记,三师均七八两世纪出世而来唐之人,然印度佛教,以七八世纪为其末期,师等实严饰印度最后之佛教界者也。

彼见当时印度佛教界之大势，且闻中国佛教之隆盛，故欲求知已于异邦，而于印度殆唯有弃而不顾焉。三师来唐之时，约在天台宗高祖大师入灭一百年后，正中国佛教成立时代。日本僧徒，亦多渡海留学，当时实为世界佛教界之中心，其与三师接踵而来唐者，正不乏其人也。

四、无行之事迹

无行禅师，以唐太宗贞观四年（公元 630 年）生于荆州江陵，事吉藏法师之高弟大福田寺慧英法师而出家，读诵《法华》，有所感奋。尔来专访知识，历游诸方，未能满足，因欲远求梵本，思旅行印度各地。与洛阳人王玄策之甥智弘，偕来交州，留一年，乘船而行，约一月，至室利佛逝国。其国王厚遇之，赐以种种供养之具。遵王之意，乘王船行，经十五日而达末罗瑜洲，又经十五日而达羯荼国，残冬既尽，移船更进，三十日后，达那伽钵亶那，更二日间，达师子洲，获礼佛牙。复浮槎东北，约一阅月，达诃利鸡罗国，留住一年，趣东印度，于那烂陀寺研究瑜伽、中观等，或探律典，或学因明，偶得闲暇，译出《阿笈磨经》三卷。时师年五十六，已属老僧，且身体违和，虽亦若决心灭于印度者，但终倾心故国，遂遵陆路而作归计。斯时义净三藏已来，尝偕无行共礼灵鹫山佛迹，今从那烂陀寺依依遥送，直至途中，互期后会，挥泪而别。不幸无行仅至北天，终为远逝之客，其寿殆仅五十六七岁。讣音后达帝京，其所得之梵本，悉运存于西京华严寺。

此中可注意者，师在印度时寄归中国之一函，与所将梵本中，实含有重要之密典，是也。

其函文云“此地新有真言教法，举国崇仰，乘斯机会，始开此法之道”云云。由此观之，当时印度密教渐盛之情形，已可略见，此与前述善无畏、金刚智之来唐弘法等，实可联想而首肯之者。如前所述，唐玄宗皇帝开元十三年（公元 725）善无畏三藏，为沙

门一行翻译《大日经》于大福先寺，但其翻译所用之梵本，实为无行将来者。盖善无畏将来之梵本，已奉敕藏于大内，不能取而翻译，故依无行之本而译焉，但彼或较无行所将来者为完善，亦未可知。此外，尚有《苏婆呼》、《苏悉地》等密典，殆均从师所将来者译出之。

从此类史实考之，无行禅师之功绩，实可比于善无畏、金刚智而居于有力之地位，但惜其未能安然归国耳。若归国之后，克保长寿，则于佛教界，及密教发达上，所资必多矣。又其传记亦欠详细，如隔雾看山，实多遗憾。

由如斯之善无畏、金刚智、不空、无行等不惜身命之传教者，而使印度之密教，遂敷花于中国，乃至于一转而结实于日本。但其后在中国之传播情形究竟如何，当续作极简单之记述。

第四章 中国之密教

一、无行、无畏以前之概观

彼不限于纯密者，如尝出密教中阿闍、弥陀等佛名之经，其翻译实早自后汉桓帝建和元年顷之支娄迦讖始，若假定密教由此时渐渐传来，则在善无畏来唐以前约五百七十年也。即由此以前，所谓佛像、佛具、契经、陀罗尼、咒术等，其与密教，多有直接间接之关系者，就此等断片之传来而研究之，则其自古已传，亦可想像得之矣。

其后西晋竺法护，曾译《密迹金刚力士经》、《决定总持经》及诸关于神咒等书。又如安法钦、无罗叉、白远等，均曾在西晋时代，于密教有关之经典，略有所译。且当时咒术特盛，有种种之人，显其种种不思议，固然未可一概尽信，但如竺佛图澄之灵验，

不亦可惊耶。据《法苑珠林》、《高僧传》等所载，彼乃西域人，姓帛氏，幼年出家，永嘉年间（善无畏来唐前六七一年）来洛阳。善诵神咒，使鬼物，以麻油和燕脂涂于掌，则千里之远，均可从掌中知之，且洁斋清净之人，亦得同见。又能咒龙而呼水，尝取杨枝咒已死之石季龙子斌再生；又善察未然，无一不中，时以空气代食物。仍保百十七岁之高龄，以建武十四年入寂。凡此诸事，虽不免稍有夸张，未可尽信，但亦如日本之役小角、法道、泰澄等修验者所演不思维事。盖自中国之上古原始的宗教现象，渐渐组织，而臻于深妙光大之域者也。其在现今，亦偶尔有之。昔之高僧硕德，其行不思维事，往往若甚易为者，吾知不久必有以科学证明之之时矣。如胎藏之五轮观，金刚之五相成身观，若成就之，即能体验“即身成佛”乃至超越时间、超越空间，闻声于无声，见形于无形，黑漆昆仑夜里走（禅家公案之一），亦得彻见焉。是中可开拓之余地尚多，若徒震于科学之力，一概抹杀，恐非吾人应取之态度也。如佛图澄之事迹，此外尚有更奇妙者，但以其过繁，今且从略。

其他，如诃罗竭诵咒而治流行病，十中八九得活，又如耆域为因病不能起之胜永文治其两脚等，一一之例，不遑枚举。此种情形，正与日本传教、弘法两大师密教传来以前之情形酷似。

次述“成立密教”，即与两部等完全之密教尤有甚深之关系者，实惟《华严经》。

元熙二年（公元420）六月，东晋佛驮跋陀罗，始译出《六十华严》，其后异译相次而出。此经之中，有种种关于密教之教理、思想、佛菩萨、佛具、术语等，显然可见，虽曰密教根本圣典译出在后，故多依用其术语，但就思想而论，《华严》之与密教，实有密接不离之关系也。

东晋时代，陀罗尼之流布甚盛，就中如《七佛八菩萨所说大陀罗尼神咒经》四卷，殆为其代表者。所说内容，多以关于事相

者为主，例如澡浴、净衣、断食、烧香、散花供养、牛屎涂地、芥子烧火、向东诵咒等事，均彼所明。此又后世“成立密教”中事相之前提也。

东晋安帝义熙二年(公元 891)，后秦鸠摩罗什译出《法华经》七卷、《梵网经》二卷，虽与密教无直接之关系，但在本宗，固说《法华》、《大日》一致者。又《梵网》为《华严》之一部，如前所述，多少自有关系。窃尝思之，此之两经及翻译，与两部大经之已成立之密教，其思想上之连络，实非浅也。

其后历年译出种种之经及关于事相之典籍，画像造坛之法，乃至无数之佛菩萨形像等，均依经轨所示而出之。今仅须从此而附加以正确教理之背景，即能渐进而达于完全之域。

当是时，善无畏、金刚智、不空等，相继来唐，此断片之密教，遂向弘传之途，而获其所要求之内容，以三部大经等之翻译为始，其锐意弘传之结果，卒使天下靡然从风，僧俗相率沾化，不久之间，竟有压倒一般既成宗派之势。

二、无畏来唐以后之概观

世界之为物，固永久有伟大的神秘之一面者，在宗教上，有心言所及之合理的一面，亦有心言不及之神秘的一面。盖一则满足理智方面，一则满足情感方面也，真言教即明明具备此二者也。思想家能通其所说而赞咏此绝大无限之神秘，一般凡夫只管引入，而足应万人之要求，或以万人之要求为象征化之对象而崇拜之，大则愈大，小则亦与之相应，无不可行之处，实含生成发展之要素焉。

真言未来中国以前之佛教各宗派，在合理的方面，固已颇能发展，但真理与神秘，本来无别，故思想家仍极力伺其神秘之一面。但在凡夫充满之国土，如何为之，均不能得。今此真言教，即以合理与神秘二面直接万人者，是不足以深饜人心欤。

善无畏、金刚智来唐以后之中国，实达于密教发展之高潮，苟以知识阶级自任者，为大势之影响，殆皆多少于密教有研究者。其间，自一行禅师始，惠果、法润、法全、惠则、元政等英俊，锐意于研究与弘通，至忘寝食，各宗为之压倒，当时光景，唯见桃李遍开于密门焉。日本人唐八家，其中传弘教法两大师，均传本教，依之而启导国民，自此点观之，亦当为之首肯。

以如斯灿烂盛开之真言之花，惜不结实而散，其原由，即唐武宗皇帝之会昌破佛也。若无会昌破佛，则必与日本永竞其密光之照耀焉。传来日浅，地步未坚，俄然崩溃，乃至不能复起，至可惜也。

盖无畏之来长安，在公元 716 年，武宗皇帝之会昌破佛，则在公元 845 年，其间相隔不过一二九年，故不暇收其功矣。

三、善无畏之法资与一行禅师

善无畏之为人，前已记其大略，所谓学法弟子，虽未尝不多，而随身亲侍之弟子，殆不过数人。

相传宝思、妙思二人，传善无畏之奥义。

又以俗人而受教之弟子，则有李华，是人实一秀才，早入宦途，历任文武诸官，功成名遂。晚年入无畏门下，师寂后，尝为撰其行状及碑文，以其为有名之文章家，故能知之。

最后入门者，有喜无畏其人，彼从日本来而受虚空藏法之道慈律师，亦师之门下也。

传胎藏法于一行、玄超、金刚智等，授《苏悉地》于不空等，传教大师之胎藏系，即从善无畏经一行、义林而至顺晓之法系也。

此诸人中，一行最胜。

一行禅师者，中岳嵩阳寺之住僧，俗名张遂，魏州昌乐人，唐高宗弘道元年（公元 683）生，乃记忆特强之人也。自孩童时，无一经须二度读者，故能广览经史，又精天文历算、阴阳五行之学，

名声振于远近。时则天武后之侄武三思，慕其学行，欲与结交，一行禅师遁而不见。未几，遂出家，隐于嵩山，以普寂禅师为师而学禅要。又登荆州当阳山，就悟真而学律。乃至历游南北，访诸名师。开元五年（公元717），师年三十五岁，玄宗皇帝招之，问曰：“汝有何能，最为得意？”对曰：“他无所长，惟善记忆。”于是皇帝命臣下取天下珍籍示师，一行通读一过，即便精熟，如多年宿习者，皇帝不觉下榻礼拜。又能占人吉凶祸福，如指诸掌，遂奉诏撰《开元大衍历》。

从善无畏、金刚智两师，受胎金两部大法，住于兴唐寺。开元十五年（公元727）九月，在华严寺患病，至十月八日，沐浴更衣、结跏趺坐，正念怡然而寂，享年四十五，诏谥大慧禅师。

其所著书，有《大日经义释》十四卷、《理观抄》、《布字观》、《药师琉璃光如来除难仪轨》、《大毗卢遮那佛眼修行仪轨》、《宿曜仪轨》、《七曜星辰别行法》、《北斗七星护摩法》、《梵天火曜九曜》等，以是亦可察其通天文。其中《大日经义释》，乃请之善无畏，依所讲义而笔录之者，虽为初稿，实千古之珍宝也。

一行禅师之尤可注意者，彼实为天台之学者是也。故于《法华》与《大日经》之比较研究，非常努力，其结果遂创《法华》《大日》一致之说，实为圆密调和之嚆矢者，此点以《义释》为初，而师之遗著中，如《理观抄》、《布字观》等，其最明了者也。从此点言之，谓一行为台密之创始者，谁曰不宜。前途正大有为，乃以四十五之功业甚盛之年，遽尔迁化，诚可惜也。

尔时皇帝深慕其生前之功劳及高洁之人格，遂下敕为之造塔。迨其塔成，而举行葬式，已经过三七日，而已死之一行禅师，须发渐长，容貌不少变，姑无论善男善女之钦仰，即皇帝亦叹为未曾有，亲作塔铭，且书之，以彰厥德，其铭文见宗祖大师之《内证佛法血脉谱》（《全集》二之五五五）。

相传一行之同学弟义林其人者，一百三岁时，居新罗国，转

大法轮，疑系传密教于朝鲜者。此后生存几年，现已不详，仅知其克保高龄而已。

传两部法门于宗祖大师者，顺晓阿闍梨也。顺晓尝从一行并此义林和尚受胎藏法，故亦台密史上重要之人也。

玄超者，与一行、义林同门，尝以《大日》及《苏悉地》法门，传之青龙寺惠果，他无可述。

要之，善无畏之法资中，一行、义林等，实为最胜，然二人均与台密因缘甚深也。

四、金刚智之法资与慧超阿闍梨

金刚智三藏者，传金刚界之法门于中国者也。其为人也，至极温厚，深可仰信，故付法弟子甚多。

是等法资中，以不空三藏为第一人，前已述之。其外，则慧超、义福、圆照、惠恒、惠翻、惠浚、惠正、惠端、吕向、杜鸿渐、王光等，均其重要法资，而此中又以慧超为胜。

慧超师乃新罗人，尝历游印度，开元十五年（公元727）顷，已来中国。先就金刚智三藏受千臂曼殊法，且于开元二十八年（公元740）五月，在荐福寺道场，奉诏译《千臂千钵曼殊室利经》，是年十二月十五日译成。其明年八月，金刚智三藏入寂，继于大历九年（公元774），在其法兄不空三藏处，随身师事，常受法焉。

大历年中，为内道场沙门，九年正月，以天久旱，奉敕祈雨，一夕草木复活。其寂年及年寿不明，但考其活动年代，度必保七八十岁以上之高龄者也。

圆照，即为《贞元录》之著者，颇有名，享年八十有二，而以弘教与著述度其一生焉。

又上述金刚智门下诸人，观其传记，悉为读诵《法华》、《菩萨戒》等经者。本宗正所依之圣典，是等诸师均爱读而护持之。窃思当时自一行始，其为天台学研究者，或属于天台系之学者，盖

甚多也。

五、不空之法资与慧朗阿闍梨

不空者，如前所述，金刚智三藏之一高足，曾从其师并传胎金两部之法门者也。然以金刚智三藏专为金刚界系人之关系，故不空亦仅称传胎藏法而已。今宗所依海云及造玄之《血脉》，在金刚界，详记此等师资之系统，而在胎藏界，则仅留少数之名焉。不空之弟子中，载于上述之《血脉》者，于金刚界，有含光、慧朗、昙贞、觉超、惠果五人。若依不空遗书，似尚有甚多之弟子也。其遗书云：

“吾行灌顶三十余年，入坛授法之弟子颇多，于中法成学就者八人，相继命终。今唯汝等六人，后学如有所疑，汝等当代吾教之，若然，则法灯不绝，即报吾恩也。”

文中合举六人之名，是即于前五人中，除昙贞而加慧超、元皎二人。此之慧超，即前节所述之人也。

此中惠果阿闍梨，就其功绩之伟大，又与台密关系甚深之点言之，实占最重要之地位者，故别为一节以述之，今且介绍其他诸人事迹之大略。

慧朗阿闍梨者，本师不空寂后，奉诏嗣其师而董大兴善寺翻经院者也。不空遗命，令教授大众，可想像其必为有德者。自不空歿后，蒙赐紫法衣，又蒙赐敕额于大兴善寺文殊阁，实尝大获厚遇。当其师一周忌，又敕赐一千人前供养，茶二百串，得度弟子二人。又，大历十一年（公元776），诏令天下僧尼悉诵佛顶尊胜真言，尝上表谢。是年四月十五日，为先师不空三藏，奏请立碑，许之。又，行三周忌时，复赐千僧斋。十二年冬，天不雨，慧朗等五十三僧奉诏祈焉。有断食七日者，因斯诚恳之祈祷而感瑞雪大降。但从其师不空而观之，其祈验之力，实远逊矣。窃惟时至后世，行力衰退，此历史之所诏示者。浇漓之今日，缙素

俗徒，俨然博识，振其仅少之科学之力，而否定此可尊崇之事，亦未必全然无理。当知科学仅属于普通人间言思所及之范围，若超越此等者，则为宗教之一面。仆固承认实证科学之权威，而同时亦承认神秘世界之存在之权威者也。

大历十三年(公元754)四月，奉诏为大兴善寺上座，未几入灭，付法弟子，有崇福寺天竺阿闍梨一人。天竺阿闍梨之下，有惠谨、德美、居士赵政(此依造玄、若海云《血脉》则作赵梅)三人。德美之下，有雅霄一人。赵政之下，有义灌、志清、善真、制本四人，尔后之法系不明。

要之，慧朗乃以宫中为中心，张教权于贵族方面以从事弘法者，此固可得而概见之也。

含光，不知何处人，同为不空付法弟子。据飞锡所作不空碑文，则为印度人，幼入佛门，开元年中，见不空后，便师事之。金刚智灭后，不空为求法而赴其故乡锡兰时，尝为之伴，就彼地阿闍梨受五部灌顶。天宝六年(公元747)，还中国长安，又从不空重受金刚界灌顶于河西，又尝参与不空译经事业。其后住保寿寺，大历元年(公元766)，依不空上奏，造金阁寺于五台山。

不空灭后，代宗皇帝厚遇含光，如对不空。含光亦深感君恩，专修功德，弘传大法，唯日不足。

含光付法弟子有憬瑟者，尝撰《大圣欢喜双身毗那夜迦天形像品仪轨》一卷。盖此圣天法，至含光及憬瑟二人，始臻完备，是实人所共称者。夫圣天法之兴立，亦为特别，适与慧朗之发展密教于贵族方面者相反，殆致力于密教之民众化者耶。其寂年等均不明。

元皎，灵武人，信心坚固，勤拜佛天，远离俗务。肃宗皇帝，归依甚厚，尝于开元寺，偕僧二十一人修法，其法会中，忽生李树一丛，出四十九茎，帝大惊喜，以为吉兆。广德二年(公元764)，

依不空之奏而选出之大兴善寺大德四十九人中，师与前之含光、慧朗，后之觉超等，同预其选。造玄之金刚界《血脉》，以元皎为含光之弟子，殆亦为从含光而传其法者也。

觉超，住灵感寺，大历七年（公元772）五月十五日，奉敕祈雨于南山湫所，显著灵验。生平不重名利，大历十二年，与慧海等上表，辞长生殿内道场念诵之役。其拜辞之理由，即谓自从先师出入宫中，食分御膳，服赐天衣，乘马车公车者，十有五年，身有余荣，心实惶恐云云。此其勤俭持己，诚可称为僧中之轨则矣。真挚如斯，故其灵验亦显著。是年八月，天久雨，动植悉困，为祈止雨，亦获验焉。法资则传有惠德、契如二人，今谓师为不空法资中之一异彩，固人无间言者也。

昙贞，住青龙寺圣佛院，为内道场持念，赐紫沙门。大历九年一月二十九日，奉旨与慧超祈雨，二月三日，尝上表贺降雨，其灵验可知。其后十二年，亦祈雨而有验，如他诸师，乃真确之史实所示者，师于咒力固极高妙，但于教相似非所长。有欲为弟子而学法者，师答之曰：“东塔院有惠果，善通教相，可就阿阇梨学焉。”观于斯语亦可知矣。然惠果又实为师之弟子，斯不亦奇妙耶。其寂年不明，谥曰大照禅师。

以上所举诸人，莫非不空门下之英俊，此外见其名者，如惠肝、瞿那、惠晓、惠月、飞锡、惠隐、慧通、慧云、慧琳、慧珍、法雄、法满、慧璘、慧胜、慧璨、慧海、慧见、慧觉、慧晖、慧干、慧严、慧信、慧深、慧应、慧行、慧积、慧贤、慧英、神恺，其他及行者、童子、传法者等，实不遑悉举矣。

此中之飞锡，曾就楚金禅师学天台之法门，以此而可记忆其人。又我山门四部大法之一“炽盛光佛顶法”，实始于慧琳之时，慧胜则精熟“普贤一尊法”，神恺撰有《大黑天神法》一卷，此实为天部一尊独部法之滥觞者。总而观之，不空门下之弘通密教，实堪惊叹者也。

以不空为中心，而其门下，上自天皇皇后，下逮一般民众。于教相，于事相，于翻译，于布教，莫不一心协力以弘通之，其结果卒使天下靡然，呈密风广被之气象，乃中国密教史上之伟观也。窃尝思之，斯实不空阿闍梨盛德之所化耳。

是故不空之下有惠果，其下又出义操等，贤圣接踵而生，而形成密教之黄金时代。自代宗皇帝亲从不空受灌顶以后，累代沿用其例。又奉敕在兴善、青龙、保寿、崇福、醴泉诸大寺行灌顶等，皆不空之遗泽也。又，代宗永泰元年，命内道场念诵沙门，不空寂后，弟子等相嗣任之，后至敬宗皇帝太和九年（公元835），约七十年间，此法规固犹继续未废焉。及其废时，中国之密教，及一般佛教，均已渐渐有衰退之倾向矣。当时天皇之权，实大有势力者，高僧之于弘通佛教，必先及于宫中，亦理有固然者也。

六、惠果阿闍梨与其法资

惠果阿闍梨，以唐玄宗皇帝天宝五年（公元746），生于京兆府万年县归明乡。九岁时，就县贞传习佛教，从事于《维摩》、《涅槃》、《华严》、《般若》、《楞伽》、《思益》等经之研究，亦通声论。时师匠县贞常在内道场持念，往往一向不出，遂就不空阿闍梨学真言。十九岁时，受灌顶，其投花处，与不空在南天投花而得者正同，即转法轮菩萨也，不空由是大宠爱之。二十岁时，县贞奏请归院，得度惠果，于慈恩寺道场受具足戒。

惠果既为专就县贞修学得度进具者，故从师资之关系言之，实为县贞之弟子，但从法门之相承上言之，又实为不空之法资。以故，在《血脉》上，海云、造玄均以师编入金刚界不空之下，胎藏界玄超之下。不空在金善互授之后，从金刚智受两部大法，自于胎藏界法亦能通达。但其弘通也，仍绍本师金刚智之衣钵，以金刚界为主。若以两部全传之惠果，单属之不空门下，固未得其正也。然当时兴立密教之权威者，次于不空者正为此惠果阿闍梨，

故古来均宣传为不空门下之俊足，而昙贞之名转不闻焉，是亦可想像得之者也。

二十二岁时，从善无畏付法之硕德玄超大阿闍梨，受胎藏界《苏悉地》之大法及诸尊法，又从不空相承金刚界及诸尊瑜伽密印等。始感昔日所学诸大乘教不及金刚界法门等，思尽其身命钻研两部，并普及之。

二十五岁时，尝在长生殿奉答敕问。二十九岁时，遭不空阿闍梨之入灭。其明年，帝赐以东塔院一所，置毗卢遮那灌顶道场。又明年，即大历十一年，治愈帝疾，帝感之，赐以紫衣。惠果固辞不受，不得已，以褐衣赐之。窃思此实异于今之僧徒所行，而当时纶诏，遭僧徒而撤回，亦一奇也。

师又尝奉敕巡视京城诸寺，洒扫佛殿，修复佛像。

建中元年(公元780)，传胎藏法于河陵国僧辩弘。二年，传胎金苏三部及诸尊法于新罗僧惠日。四十四岁，即贞元五年(公元789)，旱，师偕七僧祈而降雨。自贞元九年至十三年间，义恒、义一、义政以下，学法者五十余人，其盛况亦可知也。

贞元十八年(公元802)，得疾渐重，上表请退，优诏不许。八月中旬，付嘱衣钵于义明等七人。

贞元二十年(公元804)，传教、弘法两大师入唐，空海遂就惠果于贞元二十一年(公元805)六月，受胎藏法，七月，受金刚法，八月，受传法阿闍梨灌顶。然是年(改元永贞)十二月十五日，竟以微疾而入寂，时年六十，法腊四十。相传送葬时，有道俗弟子千余人。当时弘法大师，若迟达半年，恐不得从惠果受法矣。今竟得令法久住，实为之欣贺之至。

从后世之密教言之，若除惠果，则将如何耶？窃恐如现今之密教者，必无有也。依此之意味言之，惠果实密教之大成者，亦为其起下者。试举一例，吾人日常所用行法，或为观音供，或为毗沙门供，或为普贤供，悉以十八契印为之基础，此吾人所尽知者。然此

十八契印，实滥觞于惠果，虽有从《苏悉地》开始者，但在长之时间、广之空间中，仍盛用此十八道之法，实惠果之遗勋也。

《阿闍梨大曼荼罗灌顶仪轨》，及《金刚界金刚密号》各一卷，相传均师所撰，金刚界诸尊密号之出始于此。

两部《大曼荼罗》，在惠果以前，盖未之有，恐当为师所造者，此古贤等所共认者也。

依是等而考之一般，师在密教史上之地位，自可会得之矣。

付法弟子亦颇多，就传来日本之诸人中，除传教大师及其弟子义真外，其他悉属于惠果之系统。由此观之，其伟功不已可知耶。

今依海云之《血脉》，在金刚界付法之资十四人，即惠应、惠则、惟尚、辩弘、惠日、空海、义满、义明、义操、义照、义愍、义政、义一、俗居士吴殷，是也。造玄则在此中缺义照、义愍、义政、吴殷四人而只为十人。次在胎藏界，海云则与金刚界略同，仅缺义照、义政、义一、吴殷四人而加法润、悟真二人，造玄则仅惟尚、辩弘、惠日、空海、义满、义操六人。

据是考之，海云、造玄所共称为惠果资中并传两部者，仅惟尚、惠日、空海、义满、义操五人而已。

惠日，前曾略及之，乃新罗国僧，建中二年，赍本国之信物而来，受胎金苏三部及诸尊瑜伽三十本，及归本国，大弘密教。

弘法大师空海之事，读者必悉能知之，乃开真言宗于日本之祖师也。与传教大师同时入唐，专门研究密教而传来日本者也。

惟尚，成都人，一作剑南惟上。义满者，建中二年（公元781）与悟真、义明、义澄等同受胎藏界及诸尊念诵者也。

真言宗之常晓者，尝受大元帅法及金刚界传法灌顶。文璨者，惠应之弟子也。法润之下，有净住寺道升、玄法寺法全及唯谨等。

惠则之下，有缘会、元政、文悟。元政之下，有造玄及圆仁。圆仁者，即慈觉大师。造玄者，即造今宗所依胎金两界之血脉者也。

此惠果之法统，亦可谓繁荣矣。距此未久，即移植于日本。

七、义操阿阇梨与其法资

义操阿阇梨者，惠果法资中之第一俊才，绍其师灌顶大阿阇梨之位者也。资性中和，志操宏远，学究三密，智达五明，诚堪称为佛家之栋梁，法海之舟楫焉。

阿阇梨所撰，有《胎藏金刚两本大教金刚名号》一卷，前记金刚界诸尊密号由惠果撰之，唯胎藏诸尊之金刚号，实由义操创始。

其他翻译上、事相上，所成颇多，尝说烧火法、乞雨止雨法、安稳法、战胜法、除毒法等，其于佛教美术及密教事相等，功绩甚大，自不待言。

法资颇多，海云、造玄之《血脉》，均于金刚界，举青龙寺之法润、义真、义舟、义圆，景公寺之深达，净住寺之海云，崇福寺之大遇，醴泉寺之从贺、文苑、均亮，青龙寺之常坚，玄法寺之法全、文秘等十三人。而于胎藏界，海云仅举东塔院之义真、深达、海云、大遇、文苑五人，造玄则更加以法润。盖其能完全从阿阇梨受两部大法者，惟义真等六人而已，其他诸人，则仅以金刚界之相传为主。窃尝思之，阿阇梨对于两部之观念，殆微有不公平者欤。

法润前为惠果弟子，今又列于义操之付法者中，窃思其故，殆系从两师受法者也。传云：博识多才，善以加持力治疾，男女尊卑，无论远近，多慕其德，仰其力而来集焉。慈觉大师入唐之时，法润尚在世，时为开成五年，年七十三，已甚老耄矣。在义操之法资中，为付法弟子甚多之一人，依造玄之胎藏界系，则法全、造玄、自怱、智满、圆仁、圆珍、圆载、遍明、宗睿等，皆其法资。但海云之胎藏界《血脉》，如图所示，则唯净住寺之道升，玄法寺之法全、唯谨三人。此中特可注目者，彼仅以胎藏界付于法资，而金刚界则唯自传，不复他付也。第如我天台宗之慈觉、智证两大师，均为其付法者，固不得不认为与台密关系浓厚之一人焉。

其所撰者，有《大随求八印法》一卷、《阿字观门》一卷等。

海云者，于唐敬宗大和八年（公元 834）八月，在净住寺，撰出《略叙金刚界大教王师资相承传法次第记》一卷。是年十月，又在五台清凉山大华严寺，撰出《略叙大毗卢遮那成佛神变加持经大教相传法次第记》一卷，及《金胎两界师资相承》一卷。使后学者，于史上得一大赐与，诚极可感谢者也。

文秘者，《秘藏记》二卷之著者也。真言宗之圆行，乃入唐八家中之一人，尝与文秘纳交焉。此书实为示两部教相发达之权舆，当时中国之密教，殆亦已愈趋整瞻。例如谈两部配于理智，三部配于三德，乃至三大、四曼、四种法身、三句、五转，及观法、行法支分之解释配当等，如现今所用之密教教理，其发达于斯时者实较多，此书盖示之矣。

义真者，绍义操为青龙寺之灌顶主，精通两部，传法于日本圆仁、圆行等，实能使大法辉于异域之人也。入寂之年不详。

并受法润及义操之法者，有法全阿闍梨，其付法弟子极多，今别为一节以记之。

八、法全阿闍梨与其法资

阿闍梨之诞生及入寂之年时，今已不能详知，但在法润之法资中，实为其白眉，观其付法弟子最多，亦可得而知之也。

师精通三部大法，会昌元年（公元 841）在玄法寺，传法于慈觉大师。又对于智证大师，则以大中九年（公元 855）六月授法于青龙寺，是年十一月，授两部大教阿闍梨位灌顶。

其所著有《大日经莲花胎藏悲生曼荼罗广大成就仪轨》二卷、《大日经莲花胎藏菩提幢标帜普通真言藏广大成就瑜伽》三卷、《供养法护世天法》一卷、《建立曼荼罗护摩仪轨》一卷及《金刚界三昧耶曼荼罗》一卷等。第一者，在玄法寺时撰。第二者，在青龙寺时撰。故一称玄法寺仪轨，一称青龙寺仪轨，均研究事相者所不可离于座右者也。

法全付法之资，在海云之金刚界《血脉》，举安国寺之敬友、文懿，永保寺之智满，兴唐寺之自恻，荐福寺之惠恻，新罗之弘印，日本之圆仁、圆载，真如亲王遍明，青龙寺之弘悦，及俗居士茂炫。其胎藏系，则加慈恩寺之操玄，日本之圆珍、宗睿，安国寺之文逸四人。而除自恻及惠恻二人，其他均同金刚界。在造玄之金刚界《血脉》，则列弘钧、自恻、圆珍、圆载、遍明、宗睿六人，胎藏界略之。依之而两部全受者，殆在十一人以上。

中国之密教，今姑认法全为最后。法全以后，有无明匠踵出，固不得而知。且法全之法资以后，其法系殆已不明。由此点观之，当时全陷于不振之大势，亦甚明也。

其主要之理由，如前所述，即唐武宗之会昌破佛是也。但会昌破佛，自其元年伊始，即会昌元年（公元 841）九月，召道士赵归真等八十一人入禁中，修金篆道场于三殿，自此信任赵归真颇厚，凡有所言，莫不用之，于是彼等渐施其暴腕。四年三月，宣言排毁佛教，同时皇帝即停止僧侣之内道场及内斋。及会昌五年（公元 845）七月，以铜佛像钟磬铸钱，以铁像作农器，以金银像付度支。八月，敕毁天下佛寺四千六百所，僧尼还俗者二十六万五百人。考其寺院数，虽较我天台宗现在寺院无多，但中国之寺，悉广大者，故其僧侣数，实超现在日本全国各宗佛徒约十万以上，则此次暴举，其使佛教受一打击者为如何，殆亦可想像得之也。

武宗皇帝，于此次暴举后，约经半年，即以六年（公元 846）三月崩。宣宗皇帝嗣立，五月，诛道士赵归真、刘玄靖、邓元超等，敕左右两街更各置八寺。大中元年（公元 847）三月，复兴天下佛寺，故直接排佛运动猛烈者，即武宗在位中五年间耳。然一旦受此大打击之佛教界，竟不能回复如初，盖此次之打击，实为最彻底者也。

密教必事理相待而后完备，单传教理而无佛像佛具，于事虽可行，但密教殊不能如此，坛既不能不筑，又佛具佛像血脉印信

书籍，均必要者，而会昌以后此等物悉归乌有，密教之不得复活者，亦必然之事耳。

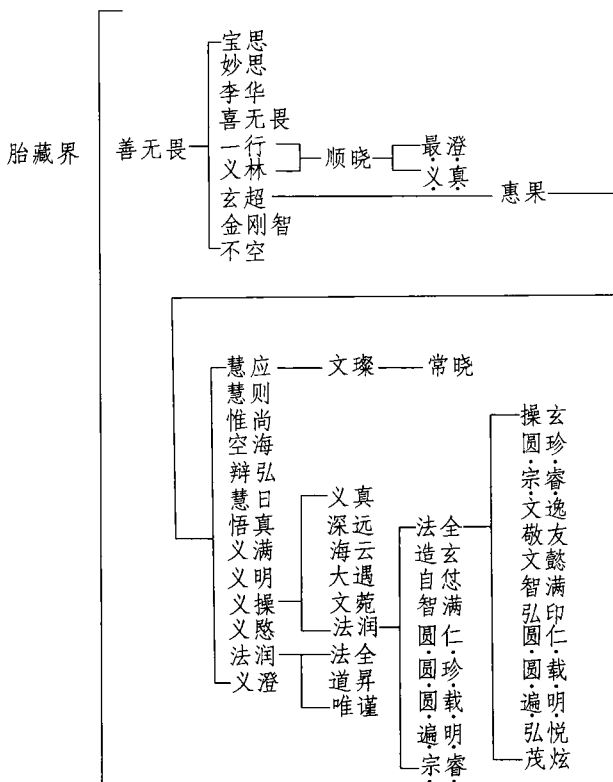
若禅宗，则所受打击自较少，是亦绝好之对照也。

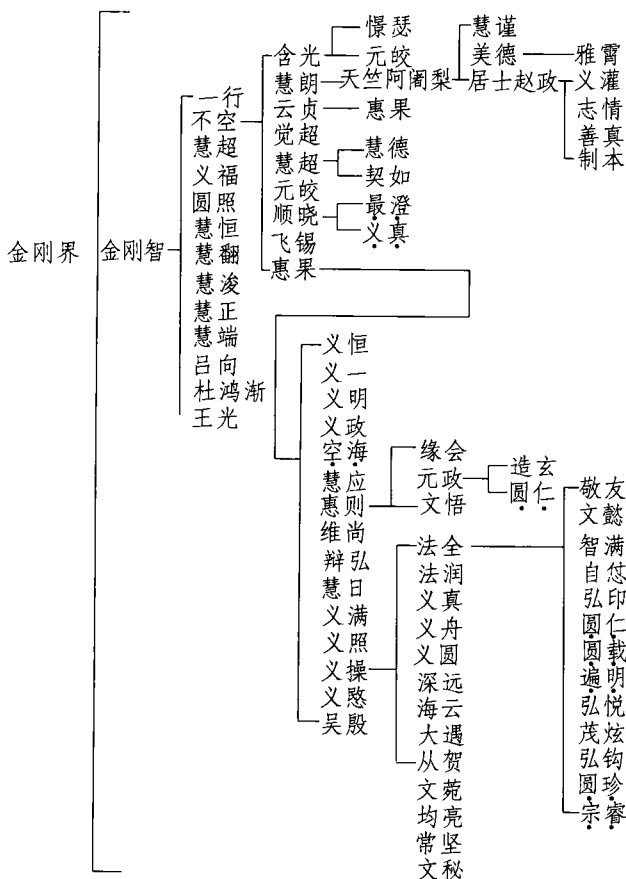
宣宗皇帝复佛以后，约经一百年，及后周世宗显德二年（公元 955）再行排佛，凡毁寺院三千三百所。中国之佛教，盖尝遭遇甚多之难关，而其中最受打击者，实密教也。

故法全以后之密教，即令仅传血脉，而在显德以后，度必全绝，此种推想，纵或不当，亦必不远。要之，密教于中国之国土人民，实为缘薄者尔。

今将从来之传承，撮为图表如下：

中国密教脉图





附言：与第二章第五节中表合看。参照本文。

同一人，若从二师受同一法者，则分入两处。此依海云、造玄之《血脉》为主。加点者为日本人（译者按：原表中有漏加者，今仍其旧）。

第五章 从中国入日本

一、善无畏与日本

窃思佛教中之密教，其曾否直接从印度传入日本，亦至可研究者也。若谓全无其事，此实不可断言者，但今欲以史实证明之，则又不能，因此之故，于此一问题，不复及之。

彼曾否从印度国而直接传入日本国，固如上述，即印度人之来日本国而传密教者，其事如何，亦极不明。但依《元享释书》等，谓善无畏三藏，尝赍《大日经》，于元正天皇之养老年间，东渡日本，先住东大寺，由是历游全国，曾建立一大宝塔于大和高市郡。著者师练，深信此事，特极论之，然不可不谓为历史上至怪之事也。此事，在传教大师当时最盛传之，即今仁忠之《睿山大师传》，虽不明言善无畏，但亦由内侍宣语之中记述此事，以此推察，盖亦颇信之。今之学者，多不欲肯定，然当时善无畏实已来中国，方尽力于翻译与转法轮，强加否定，或亦不能。若此传说果为事实，则在甚古之时，印度密教界第一权威，已尝弘法于日本矣。又当时此法之未弘通于国民间，彼《元享释书》、《传教大师传》中，亦尝有所示之矣。

第一节 传教大师与密教

一、宗祖入唐以前之日本密教概观

试考传教大师入唐以前，其弘通密教者，有何人乎？则役小角、法道仙人、泰澄法印、道慈律师、义静等是也。但此等诸师之密教，实为断片的，既乏组织，亦不统一，其为极贫弱者，自不待言。然不问其完全与不完全，于弘通密教系统之法一点，固无误也。

今且记其大略。

役小角者，舒明天皇之朝，在葛城山，修《孔雀明王咒》，彼实为修验道之开祖。尝以一种神变不思议之力，使当时人心为之风靡焉。彼之著作，亦有现存者，但无论何人，均不能无疑。其开基之鹫峰山寺，乃天武天皇白凤四年九月奉敕建立，有僧房五十八，交众二十人，承仕十三人，足见当时势力非小，其后泰澄尝于养老六年再建此寺。

修验道者，乃属于杂密之法也。

与此略同时代，约十五年之后，即孝德天皇之世，又有法道仙人，在播州法华山，修金刚摩尼法。

天武天皇之世，又有泰澄，在越知山，修十一面观世音菩萨密法。

又其后天平八年（公元736）疮疮非常流行，官民死者甚伙，圣武天皇因命泰澄为祈祷，当时仍修十一面法，不数日，恶疫竟息。其事正在传教大师入唐之前六十八年。

文武天皇之世，道慈律师，修善无畏三藏所传之求闻持法，传之于善议，善议更传之于勤操，勤操后传之于弘法大师。

又有天台系统之学者，尝从鉴真和尚研究天台之戒律，与鉴真同至日本者，即所谓义静其人也。据《招提千载传》记，此人在招提寺，建宝殿一宇，安置不动尊。其于不动尊之信仰，必尝多少弘传，亦可见也。窃思彼乃天台系人，尤应特加注意。

是等诸师之内，小角、泰澄、法道等，均修验系统之人，感得一种灵力，其行动全与中国无畏金智未来以前之状态酷似。当时果有弘通此等法之空气耶，则在其以前及其以后，殆不能见。予固不以“历史不确实”之一理由而否认之，宁视为一奇迹时代，而感觉其有研究之必要者，至少亦当认为有奇迹要求之时代，窃谓此可得而断言者也。

所可惜者，是等系统之人之著述，在中国之诸人，及日本之

诸人，殆全无之。即有之，其果为真撰与否，又均不足信。然著述虽无，亦无大碍，研究之方法原无仅俟其人之著述之必要，窃欲于异日另考之。

此外，义渊、光明皇后、良辨、实忠、孝谦天皇、鉴真等人，礼拜密教之佛菩萨，史上曾明纪其事，因而与此等诸人有特别关系，故密教佛像之出现颇多。此虽属泛泛之事，但其思想，必以前述诸人为中心，而渐次流传，是亦可想像得之者也。

前述诸人中之最古者，役小角是，彼在宗祖入唐之前，约百七八十年，即已盛显其活跃。其他诸人，则渐渐近于传教大师之时代矣。

复次，宗祖入唐以前，已有何种密教圣典传来耶？试一考之，自天平六年（公元 734）至十年，就现存者言之，有《理趣经》三部、《金刚顶经》、《大日经》等。其后，《苏悉地经》、诸陀罗尼、《大日经》等，流传国内，至今犹存。尤可注意者，玄昉僧正，于圣武天皇天平七年四月，赍经论五千余卷而归国，窃思密教之根本圣典，亦必为同时将来者也。何以故？盖玄昉之归国，在公元 735 年，前此十年，无畏金智等，从事于翻译事业方甚盛，如前所述是也。

依上来之记述，想已能明其大概，唯宗祖传密以前之日本密教，实际乃所谓杂密，并非完全之密教，即谓其时仅传密教之佛像圣典等，亦无不可。

二、入唐以前宗祖之密教研究

传教大师入唐以前，其已曾研究密教与否，是亦一大疑问所在。予则认为大师必尝稍有研究者，其理由如下：

第一，南都时势之概观，既如前述，苟谓我天资开发、神智包容、灵思致密之宗祖，于密教关系之佛像不生疑问，于密教关系之圣典不加翻阅，是实不合理者，况弘法大师不即为学密教而入唐耶！

第二，据智证大师所撰《义释目录缘起》，中记宗祖尝借阅玄昉僧正传来之《义释》，但未得钞出。后借西大寺德清之本而钞

之，留备省览云云。就此事而论，予尝加以推定，必在入唐以前。若云入唐以后，则入唐之时，当已能传来，纵未传来，则从弘法大师借览，于事已足，故谓研究《义释》在入唐以前者，窃以为实至当者也。

第三，鉴真、义静等，均于密教稍有关系，前已述之，此等天台系学者之事迹，必尝深加研究，因而从其事迹中所得，当有如何深切之暗示，故明此等诸人之事迹者，定于此特注意，自然诱发其研究心，作此见者，似亦非无理也。

第四，入唐七年以前，尝从事于一切经之书写读诵，其中明有密教圣典。故窃思宗祖当时即未能悉加研究，而其已经寓目则甚确也。

综合此等史实而反复考察之，大师入唐以前，曾稍作关于密教之研究，殆可断言。诂可谓此等事均虚，并薄弱之根底亦无之耶！

此中尚待详辨，当别为发表，大体如上，姑就此结束而移述次节。

三、宗祖之入唐学密

宗祖大师，其天禀之英资，与其依研究《法华》而获得之综合的抱负，以及其依读彼三大部等而养成之组织的才能，固早已表现于各方面者也。

大师入唐之正意，在于研究《法华》及承传其嫡流，殆无可疑者。但如前节所述情事之下，对于密教为何物，欲入唐而研究之，度亦早有此种思想。且予犹以为大师入唐之希望，已早发于青年时代焉。

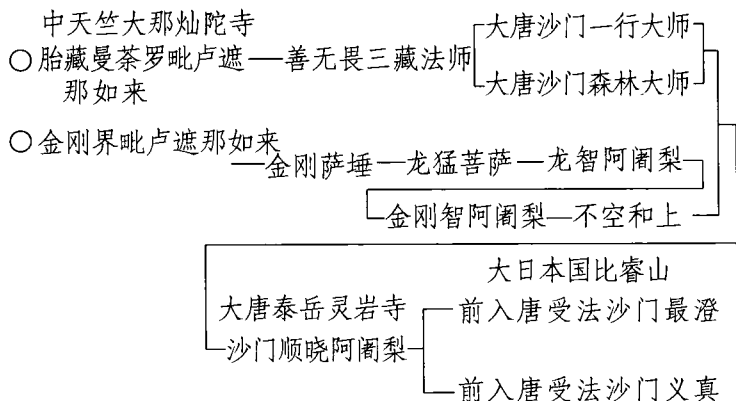
大师之于密教，实承无畏、不空之嫡流，传三部大法于日本之初祖也。关于此点，即弘法大师，亦不得不让一步也。

大师奉桓武天皇之敕，于延历二十三年（公元804）七月六

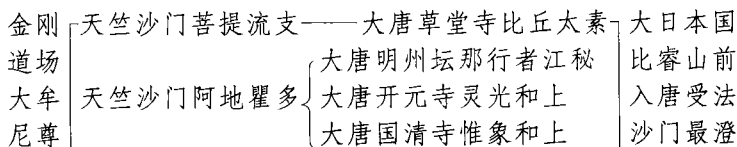
日,发于九州,九月一日,达明州鄞县,直登天台山,追仰高祖之芳躅,从修禅寺座主道邃和上,及佛陇寺座主行满和上等,受教观二门及菩萨大戒。翌年五月,方将回国,又为求真言故,赴越州龙兴寺,蒙灵岩寺顺晓大阿闍梨,授三部大法,图样、契印、法门法具等。顺晓者,即前所记,从一行、义林传胎藏法,从不空传金刚法之大阿闍梨也。

此外,于台州、明州、越州之间,从草堂寺太素,坛那行者江秘,开元寺灵光,国清寺惟象等,受杂曼荼罗法。今依宗祖手记《内证佛法相承血脉谱》(《全集》二之五五〇)示其相承如下:

胎藏金刚两曼荼罗相承师师血脉谱一首



杂曼荼罗相承师师血脉谱一首



依如斯之相承,大师遂传之于日本,时为延历二十四年。其明年,弘法大师空海上人仅专传真言之法文而归国,未几,遂开创真言宗焉。

四、宗祖之弘通

延历二十四年(公元 805)五月十九日,大师由中国出发,六

月五日，达对岛，七月十五日上表，以将来目录及法具等呈之阙下，敕令书写将来之法文，且敕朝臣弘世曰：

“真言密教等，昔未得传此土，今最澄闍梨，幸得此道，堪为国师，宜选诸寺之智行兼备者，受灌顶三昧耶。”

于是始在高雄山寺，筑法坛，设法会，是年九月一日，行灌顶，是实日本密灌之滥觞也。其时费用万端，悉出内藏。奉敕受法者，有道证、修圆、勤操、正能、正秀、广圆、圆澄、光意诸人，就中圆澄、光意二人，乃代天皇入坛者也。

其后，时或召赴宫中，修毗卢遮那法。又，上所传之镇将夜叉法，更遗书弘法大师，借览真言之法文，并请传授，而盛为密教之研究。遂于归国后八年，大师四十六岁，十一月十二日，从弘法大师，更受金胎两部大法，其求法心之炽盛，于此亦可知已。

弘仁七年(公元816)，于两毛之地，择慈觉大师等弟子十人，为行灌顶，其他弘通密教之圣迹，不遑一一枚举。

五、宗祖之密教观

天台家以《法华经》为一宗之纲格，并为一宗之生命，从此一点观之，中国与日本固无少违异者。

然中国则纯圆独立，日本则加入密禅戒。禅戒今姑不论，至我大师加入密教而新其一宗之组织，对此究取如何之态度，乃今之必要问题也。

天台家于三部之内，以胎藏为中心，实历史上有关系之事。胎藏界者，依《大日经》者也。《大日经》与《法华经》，大师判为同说真理之圣典，因而在以《法华》为中心之本宗，势非并用《大日经》不可；倘于《大日经》弃舍不顾者，彼于《法华》之价值亦绝对未能见，此定理也。依此意味，我大师尝称以《法华》为中心之研究者为止观业之学生，称以《大日》为中心之研究者为遮那业之学生，而于止观、遮那两业，视如鸟之双翼，车之两轮，实纯以同

等之价值待遇之，其间或轻或重之观念，因毫无之也。

彼善无畏所亲说，一行所笔述之《大日经义释》，其中之精神，明示《法华》、《大日》为同等价值，酌其一流之大师，其见解相同，故其态度一致。

大师尽其一生，为新宗独立运动等，至忘寝食，但其加入密教之教相判释，未曾撰出。然圆密一致之高判，实出大师之卓见，教判之组织虽未成，而其大本已于此示之。慈觉、智证、安然诸师，不过体宗祖之精神，组织而大成之者耳。

要之，大师非由《法华经》而窥密教者，乃认《法华》与《大日》为同一，因而以同等之价值待遇之者也。予之所思若是，倘不尔者，学生式之两业并置之精神，将成矛盾矣。

第二节 慈觉大师与密教

一、四祖在台密史上之地位

四祖（日本天台宗，经宗祖、义真、圆澄三代，至师为四）生于下野国，九岁从大慈寺广智学佛教，幼而英俊。师广智深爱之，且许为未来之大器。十五岁时，携之登比睿山，使侍传教大师膝下。及拜谒宗祖，则尝于梦中见之之人也，且惊且喜，遂师事之。二十三岁时，从宗祖行化东北，于两毛之间，受传法灌顶。

当日宗祖大师，分定止观、遮那两业，其弟子辈，遂各各分习专门。今我慈觉大师，实止观业之学生也。如前所述，真言、止观其旨一故，任以何者为正依，均得同见高岭之月，固毫无所异者。但止观自有止观之特色，遮那亦有遮那之特色，而立宗之大本，又为《法华》，故先研究止观业而后研究密教者，实顺序也。慈觉大师，实能循此较善之途径，由止观业入，由遮那业出，两轮双翼，名实兼备者也。

在东密一面，弘法大师于一宗之纲格，尝亲组织而大成之。

若天台宗，则因传教大师早世之故，未能如此，尤其在密教方面，几于全未开拓，其开拓之而于日本佛教史上及台密史上留一伟迹者，诚慈觉大师也。彼智证大师、安然和尚，虽亦为台密史上之伟勋者，但比之慈觉大师，犹为易易。盖慈觉大师在显密两教，教学方面，所占地位，正如真言宗之弘法大师也。

二、四祖之入唐求法

大师入唐，当仁明天皇承和五年（公元 838），四十五岁时也。其前三年及前二年，曾两次由太宰府发舟，途中为逆风所漂，未得达目的，此其第三回也。

大师入唐之动机，及其特于密教尽其研钻者，均依传教大师之梦告也。大师尝以真实情形载诸日记，如《入唐巡礼记》，亦其一例，其中亦常记见梦之事，且常依梦而支配其觉醒时之行动，大师实具有伟大之人格及巩固之信念者也。读大师之传者，能不力自振拔，痛切自悯耶！

开成三年（承和五年）六月，发九州，翌月，达中国扬州，其间凡阅二十日。翌年正月，就开元寺全雅，借写《金刚界诸尊仪轨》等数十卷，和尚乃惠果阿闍梨第三世法孙也。大师从师得曼荼罗及坛样、经疏、佛舍利等，又从宗颖学中天相承之悉昙。时大师欲赴天台山，但未得许可。窃思当时之中国，殆如封建时代之日本，国守与国守间，交际既不频繁，意志亦缺疏通。即如扬州之旅行，得扬州相公（原注云：相公者，执政宰相之意，如日本昔时之大名）之许可，固能自由。特欲更赴台州，则又非得彼地相公之许可不可，然似不与以便宜，故欲求任何处所均得自在旅行者，非奉敕许不能，但敕许非易下者，因唐朝不喜大师深入国内，唯冀其与遗唐之使速归本国耳。第为求大法不惜身命如我大师者，卒力战艰难，漫游于扬州、苏州、海州诸地之间，遂留居登州法华院八月有余，渐得求法之公验（原注云：公验者，如旅行护照

之物)。然其后大师因闻新罗僧圣琳盛称五台山，意志一变，决止天台之行而巡礼五台。在五台山，谒志远、玄鉴等，学台教，滞留约二月，复作长安之行。八月，入长安，即入大兴善寺。十月，参见元政和尚，受金刚界大法，更于翌年（公元 840）五月，拜青龙寺义真阿闍梨，入灌顶道场，受胎藏界大法及苏悉地大法。

会昌二年二月，于玄法寺法全阿闍梨处，更受胎藏大法，又从大安国寺元简阿闍梨审决《悉昙章》。五月，就青龙寺天竺僧宝月三藏，口受《悉昙正音》。此后约六年间，专在长安，叩圆密之巨匠而开其蕴奥，不幸遭遇有名之会昌破佛。

如前所述，会昌破佛，早已萌芽。会昌四年（公元 844）八月顷，武宗之母后，因夙信佛法，每谏帝之毁佛。帝怒，以毒药杀之，又射杀皇后肃氏。以是察之，武宗殆系一狂乱者，益以道士等肆其奸计，遂有敕命僧尼全部远俗之事。

大师原欲及此而止，三月三日，请还俗而归本国，但乱政之朝，不易得许，然仍作归国之准备，悉包所传之文书，所写之经论，持念之经法、曼荼罗等，唯静待出发之日。大师心中所感如何？试推察之，固亦甚多，然大师尝云：“心不忧还俗，但忧所写圣教不得随身将来耳。”此际不拘形式而唯依精神，其新生之活气横溢，亦可见矣。

相传吾人平常所用之轮袈裟，即大师遭会昌之法难而还俗时，将袈裟叠而藏入袋内以披之之遗风也。

五月，始得蒙许归国之公验，即发长安，达东都。当时中国人均极叹佛法之灭亡，郑州长吏辛久昱临别而悲曰：“此国今无佛法矣，佛法东流，自古言之，愿和上努力，早归本国，弘传佛法。我今生中，难复相见，和上成佛之晓，愿毋舍我。”此殆可认为中国佛教徒之代表言说也。予每见之，常为流泪。

盛行排佛之武宗，幸于会昌六年死矣。彼之妄冀长生，竟难如愿。

宣宗皇帝践阼，天下之佛寺随之而复。大中元年（公元 847）闰三月，大师发登州，六月，达楚州，更趣崂山，乘新罗人商船。七月，至登州，八月，再剃发着僧服。九月，发登州赤山，约十日，达肥前鹿岛。翌年三月，归于京都。大师归国时，正五十四岁。其在唐期间，实九年有二月，为会昌破佛故，中国之阿闍梨，于大师悉彻底授与，其在唐中相承密教等之大系如下：

胎藏界及苏悉地相承

惠果 $\left\{ \begin{array}{l} \text{义操—义真(胎, 苏)} \\ \text{法润—法全(胎)} \end{array} \right\}$ 圆仁

金刚界相承

惠果 $\left\{ \begin{array}{l} \text{惠则—元政(金)} \\ \text{辨弘—全雅(金)} \end{array} \right\}$ 圆仁

悉曇相承

宗睿(中天相承) $\left. \vphantom{\begin{array}{l} \text{宗睿(中天相承)} \\ \text{宝月(南天相承)} \end{array}} \right\}$ 圆仁
宝月(南天相承)

三、四祖归朝后之弘通

仁明天皇承和十四年（公元 847）九月，天师以赉来之《经轨目录》，及复命之表状呈于太宰府。翌年（原注云：承和十五年六月改元）三月与弟子性海、惟正等共归京都，此年建立常行三昧堂于睿山，弘念佛法门。嘉祥二年春造《金刚界曼荼罗》，五月始于延历寺行灌顶，以回护圣躬。其时天皇敕内藏寮行千僧供养，又敕参议左大辨善男检校法会，僧俗沾润法益者达千有余人云。

同年三月于清凉殿修七佛药师法（此为山门内四大法之一。原注云，山门四个大法者：一、炽盛光佛顶法，二、七佛药师法，三、普贤延命法，四、安镇法）。又为守护天子本命，请仿大唐青龙寺内道场之制，建立法华总持院，修炽盛光佛顶法。天皇嘉纳之，敕命于道场未建立之前即行修法。同年十二月十四日上表，

请以金刚界及苏悉地法之度者二人加入传教大师之遮那业，天皇许之。于是密教研究分为三部而愈尚专门矣。

文德天皇仁寿元年(公元 851)，就原来之《金刚顶经》著成《金刚顶经疏》七卷。金刚智三藏尝作《金刚顶义诀》二卷，惜其下卷已逸，而自古以来仅有上卷行世，即以金刚界为主之东密，亦仅有弘法大师极简单之开题，唯我大师独为详细之注释而示其密教观。是时师年五十有八岁，思想愈入于烂熟之境，学殖更达乎丰富之域，是故成此伟大之著述。欲研究大师之思想者，必精读此书也。

同年，修由五台所传来之念佛法门于睿山，九月十五日始行镇国灌顶。

文德天皇齐衡元年(公元 854)四月，补任天台座主，是为本宗任座主职之发轫也。翌年著《苏悉地经疏》七卷，此经之注释，通印度、中国、朝鲜、日本诸国，实以大师为滥觞。由是观之，大师固不独为天台史上之伟人，抑亦密教史上之第一人也。夫日本各宗派佛教中之不能除去密教思想，亦犹如日本思想界之不能除去佛教也。是故大师于日本佛教史上地位，从可知矣。

齐衡三年，授天皇两部之灌顶，九月又为东宫授灌。

清和天皇贞观二年(公元 860)，始行供佛舍利会，又著有名之《显扬大戒论》。同六年正月十三日，遗诫诸弟子，授常济密印灌顶。翌日(即十四日)入寂，享年七十有一岁。道俗哀悼，谨奉葬于华芳。

灭后第三年(公元 866)，赐传教大师号于师僧最澄，同时又赐慈觉大师谥号，是实日本最初之赐大师号者也。

四、大师之密教观

将欲述大师之密教观，势不得不述其教判论。

大师之教判论，分绝待门的教判，与相待门的教判二种。

绝待门的教判者，以一大圆教之佛教观为见地，判一代佛教，非比较对照而简判其粗妙优劣之教判也。如五大院之四一

教判，即属此种。

此绝待的判释之一大圆教论者，总合佛教教理上所显种种之思想置于绝待的观察之下者也。此种思想，从龙树出发，经龙智、金刚智、不空、一行等，而传于我朝之弘法大师，及慈觉大师者也。

相待门的教判者，先分佛教为显密二教（原注云：显密二教之事详见后《教纲篇》），以三乘教为显教，一乘教为密教。于密教中，又判理密、俱密二种。判《法华》、《涅槃》等为理秘密教，《大日》、《金刚顶》等为事理俱密之教。

五、大师在传道上的功绩

大师虽系止观业出身，然其传道上的功绩，不独限于密教，而亦涉于多方面。

先就止观业上视之，最初有《止观私记》十卷，及其他多种著述，发展于后世日本天台之惠檀两流，亦盛引大师学说而尊重之，由此亦可窥见其内容矣。

其关于圆顿戒者，当大师自唐归朝时，虽已于比睿山戒坛院，授大乘圆顿之妙戒，而外间种种之批难，与夫内部不彻底之处均待整备，于是大师著《显扬大戒论》八卷，以宣扬圆顿戒之妙旨。吾侪现代在戒坛院所受之戒，即大师之系脉也。

其他如本宗所用之朝忏法，夕例时之法，及称名念佛、悉昙、声明等，皆大师由中国所传回者也。

由斯观之，一宗之显密教学，大戒宣扬、布教、风俗习惯、法仪礼节，大自一宗教学，小至衣服末节，一一皆由大师集其大成，或发源于大师而后世昌盛之。如大师者，实信念之人，而其纯真之人格，尤足令其法孙辉荣万古，此亦宗教家之良范者矣。

第三节 智证大师与密教

一、六祖于台密史上之地位

台密史上，虽以传教大师为最先开祖，自占特别之地位，然实际上，慈觉大师整顿其大体之构造，而由智证大师修饰之，五大院至安然乃大成完美，此普通之见解也。

慈觉大师于相待门的判释，判显密教，为三乘与一乘相待，或于其一乘圆教之中，分理密、俱密二种，直包含密教于中国天台之藏通别圆化法四教之中，诚极温和之教判也。然五时中，究为何时所摄，尚属其未能决之余义。

智证大师即于此点着眼，于其所著《大日经指归》中判决之，本书为大师入唐前三十八岁时之著述，诚为有力之论文。其中破斥唐朝维觶、广修等学者以真言密教摄属第三方等时，称《大日经》为一大圆教，固不可偏重《法华》而抑真言也。又云：

“此三摩地门(原注云：三摩地Samadhi，译名等持，修定时心住于一境而不动之名也)唯此秘密教有之，自余一切修多罗中(原注云：修多罗Sutra，译称为经)阙而不书。故为大乘中之王，密中之最密。《法华》尚且不及，矧余经乎！若置此于第三时中，犹指日为萤，以海作蹄耳。”

故于第五法华涅槃时，分初中后，初善《法华》，中善《涅槃》，后善《大日》。断《法华》、《大日》均属第五时，是为前代所未闻者也。前慈觉大师，从教理上判密教为第四之圆，教今由六祖更确定其说时，于是密教已能完全入于天台纲格之中而不复如前之背道而驰矣。

关于其说时之明判，虽属些细小事，实至非易，虽谓大师于台密史上之地位由此而见重亦无不可。

从大师当时之弘通密教方面，由其信仰之立场方面，由其与

东密并立对于朝廷之关系方面，由大师为遮那业学生之学系方面，无不极力褒扬密教，此即所以与四祖及安然共称台密史上之三杰之故也。

二、六祖之入唐求法

大师俗姓和气，赞岐国那珂郡人，弘法大师之甥，后慈觉大师二十一年而出之晚辈也。十二岁时登比睿山，为座主义真之法资，而习遮那业，由二十至三十一岁十二年中居于山上。

二十五岁时，感见不动明王，即请佛画师图绘所感见之尊像。三十三岁，延历寺大众推为学头，其明年慈觉大师归朝。

大师三十七岁时，梦山王权现（原注云：天台山守护之神，传教大师因天台山国清寺有山王祠，故奉祀于比睿山小比睿，即所谓日吉祥社之官币大社也）劝请入唐。大师答以慈觉大师在唐十年，其传承兼涉显密两宗，更无往来之必要，且经会昌之大法难，教田荒废，难望多所收获云云。时山王明神，仍频频劝以履践先人之遗迹，务当一行，不必踌躇，于是遂固入唐求法之决心。

准备一年，翌年大师三十八岁，即仁寿元年（公元 851）四月十五日，离京都而赴太宰府，滞留于四王院，著《大日经心目》，及《大日经指归》等书。越二年，四十岁，即仁寿三年八月，乘唐商良暉之船，由太宰府出发，安抵福州连江县，在唐研钻五年，无后于四十五岁时归朝。

在唐时研究天台、真言、悉昙、律、俱舍、唯识、因明等，于福州开元寺从般若怛罗三藏学悉昙，及两部密印、文珠密法，受得梵策、密器等。嗣后历访台越两州，从高祖第八世法孙良谿（原注云：良谿、物外并为广修之弟子）并第九世法孙物外二人学圆教。大中九年（公元 855）五月，偕圆载（原注云：圆载者，大和人，师事传教大师，承和初入唐，奉宣宗皇帝命入居西明寺，留学四十余年，于元候元年归朝，遭海上暴风溺毙）同入长安，七月于青龙寺拜法润义操之付法高足法全

大阿闍梨，登三部三摩耶灌顶坛。其夜梦坛上诸尊之足，流出白乳入师口中，自此之后，与法全阿闍梨对话，悉得其中奥旨而无所滞。同年十一月，受传法阿闍梨位灌顶法。法全尽以所知者授之，并与以五钴杵、金刚铃等为传法信物。更从不空三藏之法孙智慧轮三藏，授两部大法，及《新译经轨》等。十二月，辞长安，再访越州而归天台，于国清寺建止观堂以为日本留学生之宿院。盖贞元年中宗祖在唐时，曾于禅林寺建一堂以便利留学生，为会昌法难所毁，大师则继其遗志而起之耳。

大师在唐，承密教于江北，承显教于江南。文德天皇天安二年，即唐大中十二年六月，辞彼地而首途归朝，同月直达太宰府，十二月还京都。

如前所言，中国密教，即认法全为最后亦可，然其法系则已由我大师，移植之于日本，故彼地愈近于终期，而大师实为入唐最后之人焉。

其在唐之相承如下：

惠果	—	〔(胎、苏)——法润 (金)——义操〕	法全	—智证大师
智慧轮三藏		(两部密要)		
般若怛罗三藏		(两部密印 文珠 悉昙)		

三、六祖归朝后之弘通

归朝之翌年，即清和天皇贞观元年（公元 859），以由唐朝赍来之典籍，藏于尚书省。但大师渡海时现显而守护大师之新罗国神，至此又化为老翁之身，谓诸典籍不宜置于此，所且告以善处。其后大师归睿山居山王院时，山王明神复现，遂从新罗山王二神之劝告，卜地于三井以藏所赍来之经书，其地势颇似唐之青龙寺，大师甚善，因奏请建立一字，号为唐院，以移藏尚书省之经书。

其后贞观五年，于园城寺为宗睿等，行传法阿闍梨位灌顶，或讲《法华》，勘治《义释》。同十年六月三日，敕命补任座主，时

年五十有五。同十五年(原注云:大师年六十),定延历寺竖义式,于总持院付三部大法于遍昭,更于翌年十一月授常济、延祚、康济、猷宪等大法,授金刚界诠晖、园敏等。

元庆二年(公元 878)(原注云:阳成天皇之年号,大师年六十五)春大旱,帝敕大师祈雨时,讲《仁王经》于仁寿殿,由此功德,于四月三十日获大雨。

仁和元年(公元 885)(原注云:光孝天皇之年号,大师年七十一),授三部灌顶于增命。翌年,天皇不豫,既陷危笃,太政大臣越前公人,请大师入侍帝疾,即下山侍于仁寿殿,一宿而帝病悉愈。天皇大悦,诏问大师有何愿望。大师答愿年度二人:一即大日业,一即一字顶轮王业。敕旨许之。

宽平三年(公元 891)春二月,告知弟子以当于今年命终,五月传授三部大法于猷宪、康济两人,而为三部阿闍梨。同年十月二十九日,一心念佛,取水漱口,右卧枕三衣,全无病痛而安然入定,时春秋七十有八,朝野悉哀悼之。

如斯,或咒验,或传法,或布教,或兴学,努力弘扬显密等事,不遑一一枚举,聊示其一端以便窥测大师鸿业之伟大,其详且载于大师之本传。

四、大师之密教观

大师为融通圆密,特尽力于《法华经》与《大日经》一致之说明。

披阅其所著讲演《法华仪》,则以《法华》之三部为曼荼罗,而开显吾人之菩提心成就。

金刚萨埵者,其于《无量义经》、《法华经》、《普贤观经》,均有显密两方面之解释前如之《大日经指归》等,大师诚不免偏重于密教,然亦为宣扬密教之方便起见。

决非如一部之学者,判显劣而密胜也。故大师遂指《大日》、

《法华》二经而言曰：

“彼此同体，更无别理，彼经显实相之莲花，而此经则显芬陀利之体（原注云：芬陀利Pundarika，译称白莲花，即莲花也）。”

大师之思想，往往易认为显劣密胜，然就其全体观察之，则大师之真意固为圆密一致也。其教判与慈觉大师同，分绝待、相待二门，绝待门即为一大圆教，相待门则判为五时四教。

其本尊观亦与慈觉大师同，判大日、释迦二佛为一体。

第四节 入唐八家

所谓入唐八家者，由中国传密教于日本之人也。

其中，台密三家，即前所列举之传教、慈觉、智范三大师。其他悉属东密之人，即空海、宗睿、常晓、圆行、惠运五人。

弘法大师与宗祖同时入唐，彼仅传来真言一门，以东寺为宣扬之中心，故称之为东密。传教大师系统之密教，因与天台之教学相调和而成为天台家之密教，故称之为台密。

今所讲为台密纲要，东密当在讨论之外，但由中国传真言宗而来日本之权威者，已述之如前所记之诸人，其详细则暂略焉。要之当时文明自以中华为发祥地，而为我国上下之所羡慕而愿游学者也。各人既极学问之蕴奥，更沐文明之风，且努力于彻底与进步之宗教宣传，未几真言之教风靡于日本全土矣。就中如弘法大师之学之德之才，其为稀有之伟僧，已无待于论述。而经千百年以迄于今日，不独日本人，即凡世界之有识者，亦无不承认，则其思想与功绩亦可想见矣。然八家亦各有其特长，固不第于弘法大师为然也。

此则真言之花，亡于中国而盛开于日本之故也。

第六章 日本之密教

概 说^①

宗祖以后之台密史，大概分为四期：第一期教相大成时代，第二期事相大成时代，第三期事相传承时代，第四期台密复兴时代。其前为台密输入时代，即以宗祖、四祖、六祖为代表而总括其入唐求法移植时代，因已揭载于前章，兹不复赘。第一期自宗祖创置两业，经四祖、六祖迄于安然，至平安朝之初期，约一百年，以安然为最后。

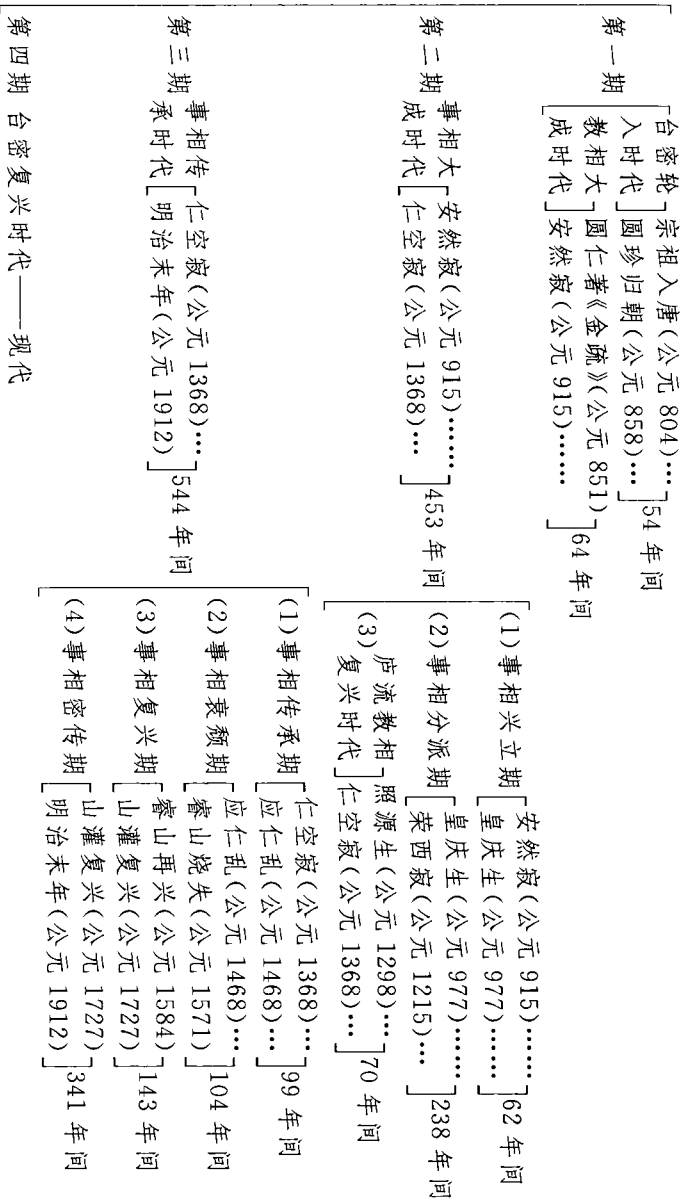
第二期，自安然寂后至仁空圆寂，凡四百五十三年。此中又分三期：第一，事相兴立期，此中虽亦包括慈觉、智证、安然，然以安然以后至皇候生年，约六十二年之顷为主。第二，事相分派期，自皇候生年迄荣西寂年，凡二百三十八年。第三，庐山寺流教复兴时代，自照源之生年至仁空寂年，约七十年。

第三期，自仁空寂年至明治末年，约共五百四十四年，更于其中分为四期：第一，事相传承期，自仁空寂至应仁乱，凡九十九年。第二，事教衰颓期，应仁乱后至睿山烧失，凡百零四年。第三，事相复兴期，自睿山再兴至享保十二年之山灌复兴，凡百四十三年。第四，事密相传期，即其后以迄于明治末年，凡三百四十一年。

第四期，台密复兴时代，即现代也。现代事相虽不甚盛，然教相之研究者普及于自他宗与夫内外僧俗之间，其研究之结果，则今后之宣教法，或能开展为与前此之宣教法大异之天地，亦未可知，即认此为一种复兴时代亦可。如此区分或犹有来备之点，然自问尚无大过耳。今表之如下：

^① “概说”前有“第一节”三字已删去。

台湾史略图



第一期 教相大成时代

第一节 概观

本宗之遮那、止观两业，如鸟之双翼，密教之事相（原注云：事相者，对于教相而言者也。凡择地、造坛、灌顶、修法、印契、真言等威仪行法之事象，皆称之为事相。密教托因缘之事相以显深旨，故尤重之，密教之分派多以事相之相异而成。教相对事相而言，即阿字门等之根本原理也。显阿字体大、四曼相大、三密用大等本体的教理，则谓之教相）与教相之关系，亦如车之两轮。仅从事于教相之研究者，而怠于事相之研钻，甚或反对之者，决不可称为密教之阿闍梨。故教相之研究者必出于事相，方为真正之教相家，虽事相家不必即为教相家，而真正之事相家则概由教相家而出者也。

由是言之，则今之所谓教相大成时代，决非闲却事相者，即称之为事教相大成时代亦可，然事相之大成，且让之于次期焉。

集教相大成之权威者，慈觉、智证两大师与安然，亦皆事相大成之人。其中慈觉、智证两大师其大体已略述如上，今则约举当代其余之诸师。

第二节 当代之名匠

当代之宣扬密教而具功绩者，有安慧、宗睿、遍昭、猷宪、康济、长意、安然、增命、玄昭、玄鉴、尊意等。

[一]安慧（公元795～868），原籍下野，幼时从大慈寺（原注云：大慈寺之所在地与栃木县下都贺郡小野寺村字小野寺相近，系别格寺）广智学道，后踵慈觉大师而为传教大师之弟子，时年十三。随

传教大师修行约十六年，传教大师入灭，随慈觉大师十年之间修三部念诵、四种三昧等，解行大进。承和十一年（公元 844）被派为出羽之讲师，专布天台之教风。贞观六年（公元 684），逢慈觉大师入寂，遂补其席为第四世座主。同八年畿内旱魃，请师祈祷有验，虽敕赐僧正而固辞不受，因此特赐年分度者十二人，且赐御衣并砂金千两。

同年六月，依太政官之令，决任两业兼精之学者为座主，以为永式，师首当其选。同十年四月三日，以七十四岁之龄入灭。遗著有《显法华义钞》十卷、《即身成佛义》一卷。师之得有今日，实由于广智之达识，故能共慈觉同为天台座主，传名后世，自此下野续出天台之高僧，而为关东之盛事也。

[二]宗睿（公元 809～884），原系台宗之人，但僧籍则属于真言宗。生于京都，为弘法大师弟子真绍之甥[原注云：真绍（公元 797～873）者，禅林寺之开山，而宗睿之付法师也]。十四岁时登睿山，从载镇得度。又就座主义真研究教学，从智证大师受两部密法。足征原为天台宗之人。贞观四年，随真如法亲王[原注云：真如者，平城天皇之第三皇子，幼名高岳，从弘法大师受两部灌顶，贞观四年（八六二），与宗睿、念禅一同入唐，更赴天竺，寂于罗越国。生寂年不明，仅知其为八十岁之长寿而已]入唐，专从法全、造玄、智慧轮等研究真言。归朝后，以真绍之因缘，转入真言宗派。元庆三年（公元 879），任东寺长者。同八年，入灭之时则住于叔父真绍所居之禅林寺也。其后半生全为真言宗之人，为入唐八家之一，其著书亦复不少，虽不全关于台密之问题，但亦不可不承认其为有劳绩之人也。

[三]遍昭（公元 817～890），俗名藤原宗贞，为桓武天皇之外孙，出仕于仁明天皇朝而为北面之武士。嘉祥三年（公元 850），天皇崩，难抑其追慕之情，遂出家而依慈觉大师以回向先帝之菩提，诚美意也。其后从安慧禀承三部大法悉昙及诸尊别仪等，又从智证大师受三部灌顶。

元庆年中于城华山创元庆寺(元庆寺之所在地为山城宇治郡山科村字北花山,本尊药师佛花山帝落发之地,初为天台宗,今改为真言宗)。仁和元年(公元885),任元庆寺座主。请置年分度者三人,且以传灯大法师位惟首与安然为大阿闍梨,而大弘密教,付法于惟首、安然、最圆、玄鉴等。宽平二年(公元890),七十四岁入寂,有名之五大院安然即师之弟子也。师尝自怡曰:“师有慈觉,徒有安然。”师之温情可掬,而此语则弥觉其为生平之温味矣,实高德之圣也。

[四]猷宪(公元827~894),下野盐屋郡人,幼时赴京都,从智证大师及圆德,研究显密教学,功绩甚盛。宽平五年三月任第七世座主,其翌年八月二十五日,寿六十八岁入寂。

[五]康济(公元828~899),越前人,从光定研磨两业,后从智证大师受传法阿闍梨位灌顶。宽平六年秋,绍猷宪之后,任第八世座主,在职三年,敕任园城寺长吏。昌泰二年(公元899),七十二岁入灭。

[六]长意(公元836~906),大和大鸟人,早随慈觉往来于显密之间,于安慧座主处受灌顶,二十岁拜圆澄受圆顿大戒及传法灌顶,从慈觉大师受胎藏界法,从安慧受金刚界法,传法于清凉房玄昭。昌泰二年十月依内宣补任第五世座主,延喜六年(公元906)七月三日,七十一岁远逝。

[七]安然之事迹及其功绩

安然(公元841~915),今之山形县人,早登比睿山为遍昭僧正之弟子,悉以慈觉大师密教之奥旨传之。以其活达之气概而确立一家五时教之判释,而成为与中国天台全别之日本天台教判。

慈觉大师与智证大师以密教摄入于藏通别圆四教判之圆教中,称中国天台之圆教为理密,而谓密教为俱密,分同一圆教为二方面。

安然则别立其俱密而为藏通别圆密,分一代佛教为此五教,

当天台大师时虽因真言未传来而立四教，然实有五教之意味也。其五教之判释，出于师之《教时问答》，殊及《菩提心义略问答抄》，二大著述之中。

夫日本天台既已加入密教，则此密教于一代佛教中，究宜如何安置，诚一家先哲之大问题也。自五教立，始脱中国天台之羁绊，此五教为前人之所未道及，今安然则决然作此明判，故古人赞叹其功德，比之于中国之荆溪，而称前之二大著述为北岭（原注云：北岭者，对南都南山而言，即比睿山也。因其位于南都奈良，南山高野山之北，故又称为北岭）之玄义云。

元庆八年（公元 884），三十八岁时，敕令补任元庆寺传法大阿闍梨，后于祖山构五大院，以著述毕其一生。既老，隐栖于古乡羽前时泽，于七十有五岁入定，其一生之著述达五十余部。

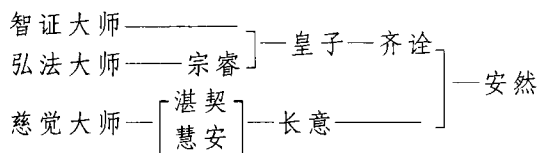
东密之学者，为该通密教之研究起见，势不得弃台密于不顾；而从事于台密之研究者，不得不依凭安然而优遇之。就中如世称东寺三宝之一之杲宝师，特于安然深表敬意，由此其内容亦可知矣。

安然不仅于圆密一致作彻底的叙述，以示后进，而又广研东密，以图台东两密之融会，实自由思想家之权威也。

师不独精通真言门，圆教更不待论，而且通达大戒，著有《普通广释》，具示其该博之卓见。于禅亦有所会，虽日莲上人曾有“慈觉、智证堕于真言，安然则堕于禅”之语（《撰时钞》），而安然之堕于禅，乃日莲之独断，不过据极薄弱之根底而言者也。

师又为悉昙学者，诚属古今稀有之博士，从国语学上，亦占重要之地位。彼之《悉昙藏》八卷乃奉清和天皇之敕而撰述者也。

要之，即断言日本佛教之学宗及天台千百有余年间之学者与思想家，无一人能出安然之右，亦无不可，此又不得不惊叹其为不世出之硕学也。其悉昙学系图示如下：



[八]增命(公元 843~927),京都人,早年登睿山,入延最之门,学天台之教观于慈觉大师。仁和元年(公元 885),从智证大师受三部顶灌,又从康济学三部大法。昌泰二年(公元 899),任园城寺长吏。延喜二年(公元 902),斋宫公主病,虽请无动寺之相应和尚加持至十日,仍无效验,故以命师,未几即愈。延喜五年(公元 905)四月,宇多上皇行幸睿山,就师受戒灌顶,其翌年任第十世座主。

延喜十五年疮疮大流行,天皇又不豫,依然诏师持念于宫中。又延长三年(公元 925),不豫之时,亦由师祈祷而愈,诚奇迹灵验之人也。未发得三昧而论灵验之有无,诚属现代之通病,然余则独信此一人也。

延长五年十二月初旬得病,十日入寂,寿八十五岁。因师先有奏请,故此年赐圆珍智证大师号,又依师之遗意,谥之曰静观。

[九]玄昭(公元 844~915),从慈觉大师习《金刚顶经》及显密章疏,从露地房座主长意学三部密法,精通密轨及梵学,称护摩王,住西塔院。阳成上皇集天下学者讲论诸宗妙旨之时,师与奈良之势范,论因明之义,遂使势范不能答辩,故醍醐寺座主圣宝,称师为因明王。延喜十五年(公元 915)三月三日寂,寿七十二。

[一〇]玄鉴(公元 861~925),摄津守高阶义范之子,仕于清和天皇朝。元庆三年(公元 879)夏,天皇落发,师亦出家,时年十九。翌年登比睿山,拜智证大师受大戒,后从遍昭、良勇二师,究显密之学,依玄昭受灌顶。后年登大和多武峰,勤修法华三昧,屡感灵验。延喜三年四月主持元庆寺,延长元年任第十二世座主,同四年三月十一日入寂,寿六十五。

[一一]尊意(公元 861~940),京都人,十一岁时从所谓贤一

者得度，三年不出寺，日夜暗诵千手陀罗尼，十四岁时方登比睿山，二十一岁登坛受戒，由此大学天台教观，从增全大阿闍梨禀承两部大法及诸尊护摩等，后重就清凉房玄昭大阿闍梨研钻先所学之诸法门，兼受苏悉地法，尔后屡感灵验。延喜十九年八月七日补传法阿闍梨位。延长三年夏，大旱，人民困苦，天皇闻师灵力，于七月十四日敕令祈雨，限自十六日起三日中求获。师率僧六人，一心不乱，修佛顶尊胜法，大雨沛然而降，万民惊喜。盖尊胜之密法，自此始兴焉。

延长四年六十一岁，任第十三世座主。同年五月中宫忧产，师又修不动供三日，皇子平安诞生。

延长七年三月，恶疫流行于京畿内外，官民染疾者不可胜数，奉敕命与僧三十人，修不动法一七日于丰乐院，灵验显著。因此赐度者三十人，时师年六十四。又延长八年(公元 930)六月及天庆二年(公元 939)七月，两次祈雨均验，因又赐度者二十三人。

天庆三年二月二十三日，剃发沐浴，及至夕刻，召弟子恒昭，译《千手陀罗尼》，且嘱曰：

“我愿永生极乐，今更思上生兜率(原注云：兜率，梵音 Tusita，译为妙足、止足、知足等，欲界六天之第四天，距须弥山顶十二万由旬。弥勒于此说法以待下生。此界人寿五十七亿六百万岁，生此天者，谓之兜率上生)，火葬勿留骸骨，建石柱于墓所，盖欲使见者结兜率上生之因缘也。”

乘輿结定印诵真言，赴习禅房，于次日二十四上生，寿七十有五。

本宗名僧愿兜率上生者较少，晚年或有因梦或灵感，而结兜率上生之因缘者。师之著作有《法性别记》四卷等。

以上所记之诸人，皆系事教相之达人。就中教相完成之第一人，虽为安然，而其余诸人，于其所蕴蓄，亦堂堂之大家也。

自安然受慈觉、智证两大师之说，而后组织方始大成，故本期之代表者，先后共有三人。

第三节 当代之台东两密

在于东密方面，虽弘法大师有所谓十大弟子者（原注云：弘法大师之十大弟子为：真济、真雅、实慧、道雄、圆明、真如、果邻、泰范、智泉、忠延），俱通晓事教相，而凌驾弘法大师之人物，本期之中可云未见。盖弘法大师大体上开拓各方面已尽，使绍其迹者无所措手足，殆其一因，然此因仅限于真言一门也。反之天台以圆密禅戒四门而成立，门户较广，而宗祖于新兴宗派最关紧要之教判尚未大成之时，即已入寂，故其后继者异常努力，因而台密史上之第一期，于事相教相之中，尤不得不大成教相，此实带时代之使命者也，此际不世出之英才相继辈出，实可见佛天之祝福于我宗也。

因弘法大师既已完全致教相于大成，故此时代之东密明匠，宁于事相开拓生面，此点正与台密相异，要亦由彼宗时代之要求所使然也。

第四节 为贵族的佛教之密教

天台、真言两宗，概可谓为贵族的佛教，而平安朝之初期及中期，此两宗新兴，受先朝之甚深信仰，又因高僧硕德辈出，故益趣于隆盛。当时天台虽作《法华》中心之宣传，殆亦为密教之势所风靡，如前记之一端，国家之平安，玉体之安稳等，悉委于密教之修法，天灾、地变、疾病、风雨、寒热、丰作等事亦每依于祈祷，然东寺不及睿山。除宫中真言院之后七日御修法外（原注云：每年自正月八日至十四日，七日之间，行真言之祈祷，适与同日间太极殿之显教御斋会相对），又有内道场之十禅师，以睿山三人、三井七人，补

之，专任镇护国家、玉体安稳之祈祷。受其影响而感化者，有天皇、皇子、摄关等出家人道之举，又有造寺供养等事，诚日本佛教界空前之盛运也。

于是清和天皇(五六代)三十岁时即退位从宗睿受灌，法讳素实，纯然为一比丘，亲任采果汲水之劳。其后，宇多法皇(五九代)，改法讳为空理，其研究之精深至加于东密传法之历代，自第六十代醍醐天皇以后，代代均由密教入道。又如真如法亲王，以皇族之尊贵而有入唐人竺之大举，传言施身于彼地之饿虎而示寂，然实日本之最初有志入竺者也。其弟子恒寂法亲王，乃仁明天皇之皇太子，为大觉寺之初祖。他如第二十世座主余庆僧正之法资悟圆法亲王者，乃村上天皇之皇子，为三井圆满院门迹之祖，堀河天皇之皇子最云法亲王为山门梶井门迹之祖，鸟羽天皇之皇子觉快法亲王为青莲院门迹之祖，第七十七代后白河天皇法讳行真为妙法院门迹之祖，其在真言宗方面者亦甚多。其余法亲王、皇族、摄关等之出家，更不遑一一枚举。藤原师辅之子寻禅权僧正者，慈惠大师之资，睿山妙香院门迹之祖也。然摄关之子出家时，依宣旨称之为一身阿闍梨，至授传法灌顶之职位后，始为传法阿闍梨。最初之一身阿闍梨为寻禅阿闍梨，系于天录四年(公元973)三月十九日补任。其他皇子之出家者，同时赐法亲王之宣旨，皇孙受权少僧都之任，摄关之子又任法眼，任权少僧都者，其例正甚多耳。

日本古来即以皇室为中心，而平安朝时代皇室之威令为尤盛，然受皇室皈依之天台、真言两宗，因与皇室密切之关系代代相续，由是两宗遂代表当时之日本佛教，而完全为贵族的佛教。就中真言宗曾由弘法大师致力于民间布教，而天台宗则鲜为之，故终愈成其为贵族的佛教。夫远经千有余年以迄于德川期之长时相续，吾辈天台宗徒至今犹存贵族的因袭遗风。此贫乏之癖，诚有内省之必要者也。

第五节 三圣门下之四系统

慈觉大师者，传教大师之弟子也。因智证大师为宗祖弟子义真之法资，故当称之为宗祖之法孙，因而三圣出自一本之根（原注云：三圣者，传教、慈觉、智证三大师也），而有亲干与枝之关系，其间异说分解亦当然也。是故亲干与枝异，右枝与左枝亦自相违，如一母所生，十人十色，容貌性质，决难绝对相同。实言之，某人之思想，倘严审判之，则随其人而亡。后继者仅能绍继其少分，而只传承其大体之骨髓与组织之形式而已。

由是言之，以严密之观察，则分流分派可以无限，但此乃由所谓大体思想的骨髓组织等而言者也。兹就后世之分流时代逆观之，则三圣门下有四系统。

[一]宗祖系。宗祖之密教传于后世者两系：其一为广智及德圆之法系，余一则为四祖之法系。前者乃大同五年（公元810）五月于祖山文殊堂传于广智，又弘仁八年（公元817）三月于下野国大慈寺授于德圆，德圆更从广智再传，承和九年（公元842）五月于祖山转法轮堂传于智证大师，自六祖经华山系而移于东密，自景云而迄于皇庆，皇庆传付于双严房赖昭之系统也。

后者乃弘仁七年，选慈觉大师等俊秀弟子二十人，修行传法灌顶于两毛之间，四祖传于长意，更由玄昭、玄鉴等次第相承，八传而至良佑之系统也。

复次，慈觉大师相承尚有别一系统，即依两部合坛之作法，乃宗祖受之于顺晓阿闍梨，而授之于慈觉大师，经安慧、玄昭，至尊意。尊意则依两部各坛之作法授于智渊，智渊以之授于明靖，又以合坛之作法授于平灯、静真受其两传而授之于皇庆，尔后遂以合坛之作法传于后世。虽永相承于书写山，而分瓶于坂本生源寺，再兴山家灌顶，以及于今日。

[二]四祖系。四祖付法弟子之十一人中,长意从四祖受胎藏法,又由四祖之付法弟子安慧受金刚法,以此传之于玄昭,玄昭付于智渊、尊意,智渊付于明靖,尊意授于平灯、圆贺,静真并从明靖平灯两师相承,圆贺之后为庆圆,经庆命而至觉空,皇庆则受静真觉空之两传,此后之系统则称为四祖系。

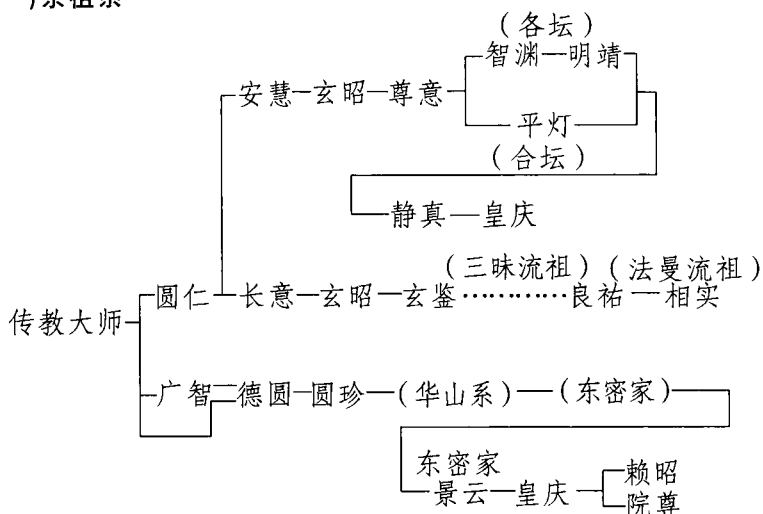
[三]华山系。即华山僧正遍昭之系统,遍昭从四祖、六祖,及安慧受法,而授之于惟首、最圆、安然等,自最圆而玄昭、玄鉴、觉慧等之相承法系也。

[四]六祖系。六祖付法于宗睿、遍昭、猷宪、康济等,悉如前记。其中康济付增命,增命付湛誉、良勇[原注云:良勇(公元865~923)为第十一世座主,学于静观遍昭等,延长元年三月六日寂,寿五十九]、京意等,自京意经敬一、运昭、行誉,至余庆,余庆传智观,智观传明尊,由明尊经良朝,相承于觉猷。以三井为中心,弘通愈盛,此法系称之为智证大师流。

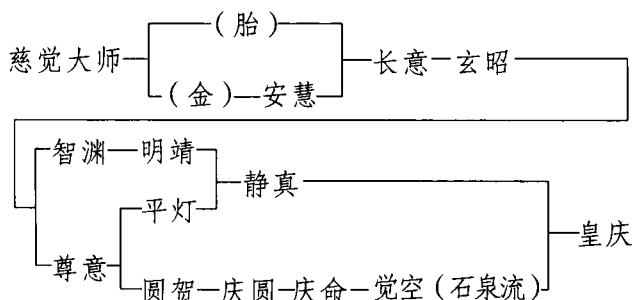
如上所记之大系,则睿山佛教,事实上以密教为中心而渐次进展。就中以教相为大体大成于当代者,当不有誤也。

今图表四系统如次(依福田师之《台密纲要》):

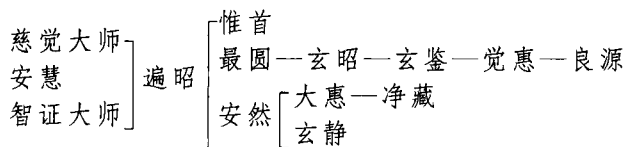
(一)宗祖系



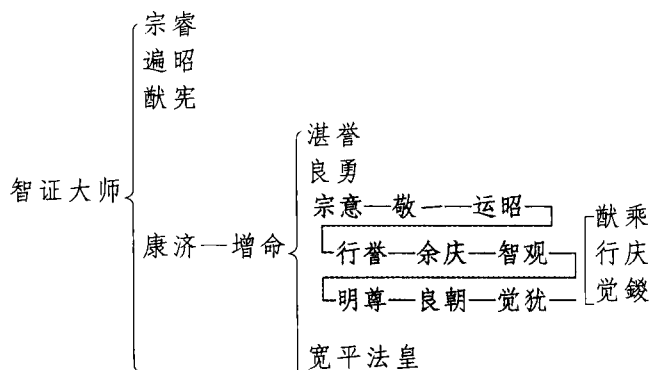
(二) 四祖系



(三) 华山系



(四) 六祖系



第二期 事相大成时代

第一节 概观

教相既已完备于前期，故本期之名匠多于事相开拓新天地，此亦因时代而不得不然者也。

在最前代大体上关于事相之著述，慈觉大师有十二部二十六卷，智证大师有九部十一卷，五大院有五百五十部百零八卷，颇称完善，故此期称为事相大成时代，亦不过聊示其特点而已。

事相昌盛之结果，则有诸流之分派，因此遂分为所谓十三流。就其现象言之，谓为并受教相隆盛影响之自然归趋，固大可祝贺者。然亦可认为就一印一明等末节而各执自说，窃谓此决非可简单加以赞美者也。

自安然之灭后，事相兴立之机运渐次酝酿，盛行护摩祈祷，及大法、准大法之密修（原注云：准大法者，即法华法，如法尊胜法，如法佛眼法，如法北斗法，叶衣观音法，一字金轮法），其复杂之形式即身成佛之仪礼，与宫中府中及各方，希求神秘奇迹，或欲离脱真面目之要求相呼应，得外护而开拓得意之境之当代人师，兴味与真诚相俟，因此遂致事相之盛运，皇庆与觉超尤为其中着实于事相之大阿闍梨。若谓台密教相之大成者为安然，则事相之大成者当属皇庆，此二人诚可称之为事教二相之日月。故今以安然寂后至皇庆出生之六十二年间为事相兴立期。

前期虽渐见事相之勃兴，但山家瓶水仍得一味传承，然自兴盛之后，伟大之人物辈出，遂各建立其自说。其人物若仅为一，则成统一之形，倘为多数人，则必招分裂，此亦天地间自然之大势也。其出于本期之伟大人物，最初则有皇庆、觉超二师。

当三条后一条之两帝长和宽仁之间，皇庆师事静真，为四祖之七世法孙，而传四祖系，称之为谷流。觉超自慈惠及庆有传华山系之正统，称之为川流。祖山之密园，遂以此两派为中心，而竞樱桃梅李之美。厥后川流衰微，谷流则益盛大，且更生几多之支流，极三密传法之隆盛。在祖山有敕延历寺最初灌顶之法华总持院，及井之房、法曼院、行光坊、总持房、正觉院、鸡足院等开灌室，传授三昧、穴太、法曼、西山诸流。在山外则青莲院传三昧流，三千院传梨本流，出云寺（毗沙门堂之旧称）传法曼流。又于备州金山寺行叶上流灌顶，于播州圆教寺行穴太叶上二流并写岳灌顶。其他则于最胜寺、尊胜寺两寺，奉堀河、鸟羽两帝之御愿，行结缘灌顶。复于浪花四天王寺中五智光院，奉后白河帝之御愿，而行天王寺之结缘灌顶。

如斯上有皇帝之归依，而高僧簇出示其密法之灵验，其盛况当可想见也。

川谷二流分派以后，虽事相之发展愈盛，而益盛行分裂。然以荣西禅师入灭之时，为事相分派之终局。

荣西寂后约经百年，以庐山寺为中心，有明道照源、实道仁空两星并出，而完成所谓庐山寺流之教相。其间凡七十年，若全体通算，约四百五十年，先则教相之研究者燎燎然，但大势仍为事相偏重之时代。

第二节 事相兴立期

第一项 事相兴立期之人师与概观

法不自弘，必依人而弘，故当代事相兴立之真实原因，乃由于慈觉、智证、安然等诸师之积功累德研钻之影响。因密教乃即事而真之法门，故于事相之必重，不言可知。然何故必重事相耶？此问题由教相研究之结果方能最明了，当代依前记三师等

之内面的彻底的教导，而理解必重事相之故，但以代表此种之著述只只少数，其要谛未可以一言尽之。

代表当代之人师，除前章所述之玄鉴、尊意等外，尚有相应、良勇、平忍、平灯、义海、延昌、喜庆、良源、暹贺、余庆、觉庆[原注云：觉庆(公元927~1014)，二十三世座主，慈惠大师之弟子，长保三年任大僧正，长和三年十一月十二日寂，寿八十八]、寻禅、庆祚、觉超等。

此中相应和尚，虽当人之于前期，因遗漏之故，今人之于此期，盖编入本期亦无碍也。又良勇除上章所注录者外，别无可记之事，故略之。今就其他诸师而辑录其略传，俾明其弘通之一般焉。

[一]相应(公元831~918)者，近江浅井郡人，天长八年(公元831)母感灵梦而生师。十五岁从镇操和尚登比睿山，读《法华经》至《常不轻菩萨品》，遂发大心，自是决心行常不轻菩萨之难行苦行。

如其德行渐为慈觉大师所知，且由大纳言良相之斡旋，遂于齐衡二年(公元856)从大师受戒，时年二十五岁。自此居山十二年，修不动明王法及别尊仪轨护摩法等，祈祷不息，为天下万众消除罪障转祸为福。或召至殿中而治愈皇妃之疾病；或三年间断绝粒食，以草根树皮保全躯命，专意锻炼身心，遂梦普贤菩萨授以智慧之种子。因斯苦学故得悟圣教之深旨，其后或治天皇乃至皇女之病，其灵验不遑一一枚举，故其声誉高于一时。贞观七年(公元865)，建立佛堂，安置上前年自造之不动尊像，号为无动寺。贞观八年之传教大师及慈觉大师之谥号，闻多系师斡旋之功。其他又致力于睿山之兴隆，写经度人，造像建寺，而专弘通法门。醍醐天皇延喜十八年(公元918)，寿八十八岁入寂，无有著述，唯传灵验修行之法，诚所谓当代的色彩浓厚之阿闍梨也。

[二]平忍及平灯，其传俱不详，唯知其为延历寺之学僧。前

者从尊意座主研究台密,后者为就尊意及智渊学密教之阿闍梨。前者为法华行者,天庆元年(公元839),八十余岁迁化。后者行脚诸国,不知所终。

[三]义海(公元871~946),生于丰前,拜清凉房玄昭而得度,就学显密二法,由尊意座主受两部之密灌。延长四年(公元926),由尊意之执奏而为比睿山之阿闍梨。承平六年(公元936),祈验朱雀天皇之病。元庆三年(公元879),七十岁补第十四世之天台座主,际旱天而修孔雀法,或修大威德、炽盛光等法,专为事相密教之传通。于七十六岁入寂。

[四]延昌(公元880~964),出身加贺,幼时私自离家人寺学经论,十三岁时始归家,父怒不许,遂登睿山,从玄昭及长意等闻法修学,又投仁观、惠亮等之室传灌顶法研究密部。承平五年为法性寺之阿闍梨,天庆九年就第十五世座主职。

师与前之相应和尚,同具阿弥陀佛之信仰,每月十五,招同门之众,唱《阿弥陀赞》,又讲《法华》之深义,为朱雀村上二帝之师,于宫中行加持祈祷。康保元年(公元964)正月八十五岁入灭,赐谥慈念,无著述,亦专注事相之阿闍梨也。

[五]喜庆(公元889~966),生于近江,为相应和尚之弟子,研究密教,由尊意座主传瑜伽法,从长意座主受菩萨戒。天庆年间为睿山之阿闍梨。应和元年(公元961)冬,于承香殿修安镇国家不动法,盖为最初修此法者也。康保元年为法性寺之座主,次补延历第十七世座主。天皇不豫,辄尔祈验。虽有修法传密之功而无著述。康保三年七十八岁入灭。

[六]良源中兴之功绩

良源(公元913~985),为当代唯一之名匠,俗姓木津氏,近江浅井郡人,延喜十二年(公元912)九月三日生。十二岁时登比睿山,行于宝幢院日灯之房,师事理灯和尚,十七岁得度。因未几其师理仙迁化,故从尊意座主登坛受戒。其后厌世间之名闻,

入祖山楞严院修三百日之长护摩，四十岁补阿阇梨。

师论议卓越，早年从兴福寺维摩会之讲师基增而入其寺，与奈良之义昭论法，大举其博识能辩之名。应和三年，与法藏和尚于宫中论辩《法华经》之教理，彼既好论议，故常以论议为中心而弘通显教，较在密教上之功绩遥居上位，亦甚易见。彼虽研钻密教而弘通之，要亦当代特有之事相阿阇梨而非专门之教相家也。

康保二年，以权律师任天台座主，时年五十五岁。如斯一身担负一山之輿望，常塔伽蓝之改造与新建者颇多，其于形式的方面亦大施改造，增总持院之阿阇梨十三人为十六人。其于一宗教学之振兴，如奖励三千门徒之有论议识见者，仿传教大师之霜月会而发起六月会，分立兴学、坚义，坚义专论宗乘，兴学则兼研讨余乘，今仅存坚义。盖欲以此统一一切宗也。天延元年（公元973）十一月，为众授戒之第二日，告众曰：“仅明日一日停止授戒。”人皆怪之，翌日戒坛天井坠落，急速命工修缮，越日继行。其神通灵验之非凡，由此亦可知矣。以二次祈愈天皇之病之功任大僧正，于比睿山建惠心院，盖天皇为酬愿而然者也。永观二年（公元984）冬，患风痹疾，明年正月三日，七十四岁永逝。宽和三年（公元987），赐谥慈惠大师。

大师之学，实通显密二教，而事业方面，则造寺造塔以致祖山于美观，起兴学、坚义以振兴本山中心之宗风，依于论议而使青年僧侣发愤，由加持祈祷而受宫中府中天皇摄关之归依，且开发惠心、檀那两流之源泉，永为日本佛教界全般之中心，其功德当不胜赞叹。当睿山渐濒衰运之时，因大师一出故复挽回，此时虽际南部以奈良朝期全盛之余，彼亦有学者出现，然其实质则不及以慈惠大师为中心之新天台之英气，因彼既多养门弟子，虽亦有良匠多人，而他一方面则不良僧徒群集而有所谓僧兵跋扈之事实，盖亦当时所不得已者也。念佛之权威者慧心僧都亦为大师之门下，故大师信仰之一方面亦可由此窥见。其包容之广泛

思想发展于各方面,不单为一学者德者思想家、事业家而已,且兼此种种而为一大宗教家,实传教大师再来之中兴英主,其功绩固不仅限于台密史上也。

是故古来之学者,以“广施五教而普及之于天下”赞师。师于学界虽不及三圣安然等,而由其使睿山见重于中外之一点观之,实彼唯一之功而堪与之颉颃者也。

大师于密教非单属事相家,其著作有《胎金念诵行记》六卷、《百五十尊口诀》十卷、《金刚界念诵赋》一卷等,其他关于显教之论议亦复不少。其德及于末代,今以之为如意轮观音之化身元三大师祀于诸所,其利益亦甚显著,故得庶民之尊崇及僧俗之信仰。即如吾师僧庆顺之归依大师,视之与佛全等,临终之时犹念大师。

[七]暹贺(公元914~998),骏河人,早岁与弟圣救,共登睿山,入慈惠大僧正之门而受戒,传二教之奥旨。正历元年(公元990)七十七岁,为第三十二世之天台座主。在职八年辞卸,隐栖于正觉院。长德四年(公元998)八十五岁入寂。

[八]余庆(公元919~991),筑州早良人,学天台于明仙,受密灌于行誉。天元二年(公元979)补园城寺长吏,同四年任法性寺座主,更于永祚元年(公元989)秋补延历寺第二十世座主,同年十二月为僧正,大兴密教。智证大师流之密教,自师之后方昌盛。师之学德高出一世,尝咒空也上人之病而著灵验。人皆叹曰:“阿弥陀佛之病,明王治之。”师虽为高德圣者,然以由寺门而为山门之座主,致四祖门徒起大不平,遂起永祚宣命之扰乱,拒敕使排座主任势威而行暴举。虽奉六祖之遗诫隐忍自重之门徒,亦愤慨达于极点。于是随师遗迹,去永年研磨之本处山王院,而连袂走园城寺,自是遂隔琵琶湖水而永与山门相对峙,争论乱斗而不息。此虽山门慈觉门徒之恶,要亦因积久之郁愤,由永祚宣命一事破裂而至于此也。

余庆付法于智观，智观传明尊大僧正，而密教之隆盛渐次以三井为中心矣。其人师均列于前期之《血脉》。

[九]寻禅(公元943~990)，为藤原师辅之第十子，登睿山学于慈惠大师之门，灵验亦多，以出自名门，故器量亦胜也。冷泉帝不豫之时，尝以师之加持而使平愈。天延二年(公元974)，为一身阿闍梨(原注云：一身阿闍梨者，当时名门贵族为僧者之法位也，为别于大阿闍梨之一种尊称。寻禅时三十岁，盖所谓一身者，乃不拘于规定之阿闍梨员数而任之，而又不破员数之先例之意也)，而为此职之元祖。天台之特开此种新例，亦可想见当时之宗势。永观三年(公元985)，继慈惠大僧正之后，而为十九世之天台座主。正历元年二月，寿四十八入灭，后赐谥慈忍。

[一〇]庆祚(公元955~1019)，园城寺之学僧，余庆僧正法资中之最良者也。师学兼显密，任大阿闍梨，化度甚广。如前所记，因与慈觉门徒相争，故率弟子移于岩藏之大云寺而远俗僧，但后又出而为园城寺之主。宽仁三年(公元1019)，寿六十五入寂。

寺门之中，初有余庆僧正，其次明尊、觉猷，乃至师等诸高德相继辈出，卧薪尝胆，备忍诸苦，均为有蕴蓄有内容之人师，较之山门多数之僧其优劣当可知矣。

如上所记之人师，均属事相家，即谓教相家殆无一人亦无不可。当代虽尚有其他高僧如光胜、增贺、性空、觉运、源信、安海等相继辈出，而彼等于密教上兼事教相之功劳则未之见。然此等诸人之不列于密教亦有理由，盖由圆密一致已渐趋于具体化也。

第二项 念佛门之兴起与密教

如前所记，当代弘通密教之善知识，与朝廷摄关公卿等无交涉者甚少，因日本乃以皇室为中心之帝国，君民一体。亦犹如密

教曼荼罗之以大日为中心，诸佛菩萨为别体而为大日如来所一体统收，故为最与国体相合之教。然教化天皇之时，即不可不化导与其君一体之臣民，然以天皇即国家，国家之中即包含万民，故仅为在上者说法，日夜执行加持祈祷，而下对万民布教之事则不顾也。

皇家与贵族，虽有相当之教化，但生活之不安与逆境之打击本较民众为少，对于万姓言之在人数则不成问题，虽于其少数与以满足示其安心，而大多数之幸福仍不可期。唯上之治下于被治之臣民，因其能住于佛法之大慈心而布善政，亦得分与少分幸福，但大多数则仍不得沐宗教之法雨，此决非宗教之目的。故贵族佛教之天台、真言两密教，不能不与民众面接，不然则新兴宗教起而代之，亦理之所当然也。

是故当代僧俗渐有真宗教之要求，于是即密教之大阿闍梨，亦因弥陀之信仰而愿生极乐，或欲兜率上生者亦多。

念佛法门决非始于当代，远自圣德太子，传教、慈觉等大师，即可见此法门弘通之迹。而专唱念佛一门以之指导民众，致引起镰仓期以法然、亲鸾为中心之净土法门，实源于当代之空也上人光胜，及惠心僧都源信。

光胜(公元893~972)，于密教受圆珍、良勇、延昌之次第系脉，为由贵族而出之高僧。彼于师事延昌座主之前，既行化东北，负佛像而吹法螺，其布教法多变化之行动，或于道途感化盗贼，使令人道。园城寺高德千观，问出离之要道，答以“唯有舍身”。且行且叩钵念佛，或穿井沟，开道路，奖励火葬。至市井则市客群集围之，踊跃舞蹈，高声唱佛，并谓市井较山林尤为寂静。其感化及于都鄙中边，人皆敬仰其德，称之为“阿弥陀圣”。

此种教化方法，适与贵族中心之密教全然相反，故一般民众，皆认当时之密教，并无何等宗教之意义。

光胜虽于延喜至天禄间，开念佛法门民众化之先驱于日本，

而续出之念佛门之大圣，则为横川之源信。

源信(公元 942~1017)之事迹人多知晓，虽是布教民间，不及空也上人之广，而其及于后世之影响实甚伟大。而惠心僧都念佛法门之导火线，盖由慈惠大师、法然上人依惠心僧都之《往生要集》而开拓净土法门，亲鸾上人开发僧都之处亦多，镰仓之念佛，实因惠心僧都之播种而茁芽而开花者也。变为现今念佛门之形而流通之者，于意义方面虽为法然与亲鸾之系统，但吾人就今日思想界，通吾人之心，通吾人之血管，均可见惠心僧都之伟功。如斯起源于当代而勃兴之念佛门，亦可见对于一面贵族中心之密教，在民众佛教方面作自然的反拨运动。

第三项 止观门之兴起与密教

于密教之兴隆中，教相研究达于高潮渐呈衰兆之时，止观门即以《法华》为中心研究之布教代之而起。当平安朝初中期之天台宗，实为遮那业之全盛时代，日莲之奋起良以是也。

传教大师主《大日》、《法华》一致之说，谓真言、止观如车之两轮、鸟之双翼，有史实可以证明。然本宗之中心虽亦明《法华》，而于《法华》之研钻每多怠忽，或耽于加持祈祷，或耽于念佛三昧，故日莲因是慨然而起。

久不免于片轮只翼之讥之本宗，因慈惠大师之出兴，而恢复宗祖之原状，大师诚具卓识者也。故大师门下，除寻禅、暹贺、觉庆、圣救、觉超等真言诸大阿阇梨外，同时又有显教止观业学徒之二大统领源信、觉运二人出现，此固由于大师之伟大，而弟子之具有英才，亦其原因之一也。

源信者后慧心流显教学派之祖也，觉运为檀那流一派之祖，是由时代要求之倾向而与密教相对之分流分派，所谓慧檀八流者因是以形成。前之念佛门以信仰为中心，此则以学究为中心，此两流之下，英俊辈出，系统远续至德川期，因此中心而有学山

之名，成为养育各宗之摇篮，因此派之勃兴有可代密教教相研究之性质故也。

此时密教，一方有念佛门之兴隆，一方有显教研究热烈之进展，于是事相方面遂有不得不退隐之倾向，因此而有次期之十三流分派，而酿成空前绝后之时代。

然当时之显教与念佛门不得谓为与密教相离，盖慈惠大师信仰之一面虽有念佛法门，其论议虽宣扬显教，但实为密教之大阿阇梨，出于其门下之觉运、源信亦皆已达之阿阇梨，毕竟无脱离密教而独立之思想。与密教相离而独立之天台，除中国天台系以外别无有焉。因此虽有如德川期以安乐派为中心之显教，其思想全离密教，然同时即有传教大师之别派天台。是故日莲上人依唯一《法华经》之天台，决非日本天台之正统。上人虽称为正统天台，但其内容已因日本天台而受密教之影响，其外形可认为将天台大师之中国流天台使之立于日本，因其既为全离密教而独立之天台，故不可谓为日本天台之正统。

第三节 事相分派期

第一项 川谷二流之分派

当三条后一条两帝交互践祚之时，祖山横川有觉超僧都，同时祖山东塔南谷有皇庆阿阇梨。前者为慈惠之门下，由大师及井上庆有传华山系。后者为四祖之流，道誉并高，传法并盛。

因觉超住于横川，故时人称其密教为川流。皇庆因住东塔南谷，故呼其密教为谷流。要之华山系与四祖系，异人异处而同时，旗帜鲜明，势相匹敌，为十三流分派之源，一家密教于此始有流派之称。

华山系已见于前期之第五节，承四祖六祖之两系以至于今，至觉超弟子严范之时虽极煊盛，然其时因二门徒之争斗剧烈，渐

次影响法门以至于衰微。然皇庆之门下因俊足并出，故更生几许之支流，法流益趣盛大。现今横川鸡足院所传之离作业灌顶（原注云：离作业灌顶者，无仪式作业之灌顶也。如印法灌顶之以心灌顶，前者为行于贫困者之灌顶法，后者乃当大机而行者也），及法曼流之合行灌顶（原注云：合两部而行之灌顶，略称合灌，金胎不二之灌顶也。东密于两部之外，别无此种灌顶，仅修两部合行之法），即川流之遗法也。

川流虽有觉超，而其继承者则无分派之势力。反之，谷流于次第分裂之十三流中，除山家流、川流、三井流外，余悉由此流而出，故称十三流为皇庆系之发展史。

第二项 觉超与皇庆及其法资

[一]觉超(公元955~1037)，俗姓巨势，和泉国人(一说摄津住吉有武之子)。十三岁丧其两亲，虽为播摩府主之所养，然因养母虐待，遂偕妹逃至室津，托妹于伊豫太守，己则随京都商人入都。途中经宿鸟羽之时，彻夜为亡父母读诵《法华经》。适其夜惠心僧都因施主请而来鸟羽，闻诵经之声，知为大器，因乞诸商人而携入睿山，实可谓不思议之因缘也。既抵祖山，惠心僧都以彼托付于师匠慈惠大师，大师睹其异表，大为爱抚。天元年(公元978)中，因试验而得度，研究圆密二教，就井上庆有受三部灌顶，通达密教之奥义，为当代唯一稀有之教相兼事相家。彼之所以为教相学者，则因彼于显教占惠心流第二祖之地位而知之，师以其前半生作显教之钻研，而以其教理之头脑，于后半生投身密教界，因此遂兼事教之两轮，故比于当代并立之事相大家皇庆，则更进一步而兼学究与理智之态度也。对皇庆之密教，有信仰中心之倾向，此则以教学为中心，但其事相亦殊灵验。盖尝值皇后难产，因祈祷有验而补任僧都，故尔知之。师之性质深厌世事，专事述作，故其著述颇多。尝立三誓云：一不出场所，二不问世事，三临终正念。不诚令人肃然起敬乎！古之高僧硕德，远离

名利，深刻自省，虽不作一时的宣传，然亦逐步渐张教纲，良由开发自己之真实所使然耳。至于自己之真实未开，即从事于宣传，盖非真正扩张宗教之法也。

师晚年于京都因幡寺落庆供养为导师而临席之时，与久别之妹相逢。

师之著述在三十九部五十五卷以上，就中以《胎藏金刚三密钞》、《同料简》、《东西曼荼罗》等为最著，以其组织之精良，可得推知其一般也。长元十年（公元 1037）正月，八十三岁入寂。师虽研究教相，而仍属事相家，台密自古迄今，实以师与皇庆二人为事相之巨星焉。

[二]皇庆（公元 977～1049），俗姓橘，赠中纳言广相之裔，播州书写山开基性空上人（公元 1570～1667）之甥。七岁发祖山，待后之阿弥陀房静真（原注云：静真之师明靖称阿弥陀房，故静真对之称后），学三部大教，别尊密法，瑜伽护摩、悉昙等，悉究其中奥义。后访景云阿闍梨于镇西而传东密，得弘法大师传来之宝瓶。因此皇庆及其后之十余流，混入东密已不可否认，同事师之台东调和事迹亦可研究。长德年中游伊豫，为国守知章之朝臣，修普贤延命法，初住阿弥陀房，嗣转井之房，更于万治年中住丹波池上之大日寺，因此称为池上阿闍梨。使佛师定朝作大日寺之弥陀尊像，招请宽印内供奉为像开眼，其表白中赞皇庆之德曰：“君达三密，为睿山之黄金，而又持戒清净，无时暂毁。我坐瓦砾于一乘之流，破戒无惭，诚哉耻也。”实则两人俱为高德，此则其谦让之语也。又于同寺因刺史章任之请而修十臂毗沙门法。檀那僧正觉运与皇庆共学于静真之门，虽年已老，而因受师遗诫师事皇庆，因此可知檀那流亦受密教影响不少。永承四年（公元 1049）七月二十六日，寂于东塔井之房，寿七十三。著作有《随要记》二卷、《胎藏道场观私记》一卷及《四十帖诀》等。其学虽或不及觉超，然彼实为成就甚深悉地而具奇特灵感之大德，乙护法常随侍

于其左右，有门下三十余人。

三十余弟子之中，以安庆、长宴、赖昭、院尊、永意五人为尤显，受皇庆、安庆、长宴三师之法者，有梨本流流祖明快。赖昭为双严房流流祖，院尊为院尊流流祖，长宴为大原流流祖，永意为莲花流流祖。长宴之后之良佑为三昧流之祖，其弟子相实为法曼流之祖。又赖昭之后，觉范为智泉院流，行严为佛顶流。行严之下，圣昭为穴太流，且叶上、小川西山、味冈诸流均为其末裔。如此尔后之分派，悉为皇庆门下之繁荣，同系一师门下，出自一瓶之水如是分流，诚不思议也。何故弟子一同相集会而不统一耶？已达之大阿阇梨唯佛与佛之间，无秘之必要，互吐意见，交示法乳，以求融合，又何至招后世之分裂乎？此则事相隆盛，决非简单之言词所能毕述者矣。

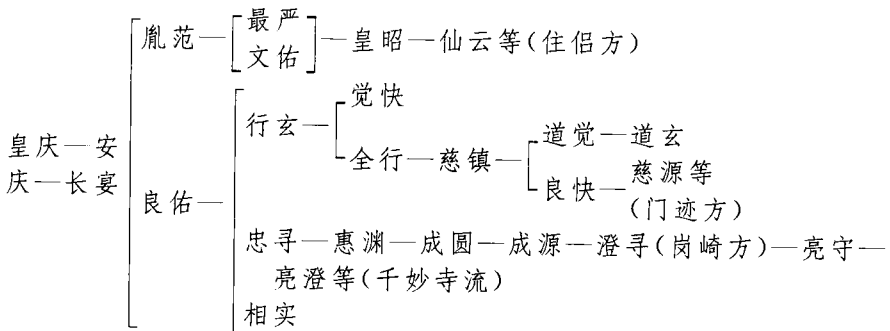
第三项 谷流之分派

[一]三昧流并大原流。受皇庆及安庆之法之长宴(公元1016~1081)，京都人，世称大原僧都，初师事庆命宽圆，后侍皇庆而传事相之秘奥，承保三年任少僧都。虽为大原流一派，而其历史上之功绩则移于其法资良佑，故其大源流之名未传于后。永保元年(公元1081)，六十六岁入寂。其于随侍皇庆时，以皇庆所口授者著为《笔录》十五卷，著名之《四十帖诀》即此是也。其他尚有《胎金灌问受集》八卷等著作。

三昧阿阇梨良佑(公元1159~1231)，初师事皇庆，后受法于安庆与长宴，往东塔北谷桂林房，开三昧一流。因师多在常行三昧堂修持，故人呼之为三昧阿阇梨，因此而成此流之名。

长宴之下，与良佑并出者，有范胤次第至仙云等，此系称为住侣方，本称大原流，而亦称之为三昧流，因其同承皇庆长宴之法系故也。由此良佑亦可称之为大原流而不必名为三昧流。又自三昧流以后，虽仍存大原流之名，然以后不存为佳也。

良佑之下凡三传：第一传，由青莲院门迹之祖第四十八世座主大僧正行玄，传觉快法亲王及全玄，以至于慈源之系统，称为青莲院门迹方因其传自皇庆以后师资相承之二九一密篋（二九一十八，加一，为十九箱之密语），故称为谷之嫡流。第二传，由第四十六世座主东阳房忠寻，经惠渊、成圆、成源，而相承于澄寻之系统称为冈崎方，盖相传于京洛冈崎之实乘院门迹者也。更由澄寻经亮守而传亮澄，而有相承于茨城千妙寺之系统，其中亮守，通台东二密，苦修炼行为当代之明星。观应年间，游于黑子，中兴慈觉大师之开基东睿山大恩寺，改千妙寺为传法灌顶之道场，因此法流运绵至今，遂使三昧一流流传于关东，故关东之人，由此流而修加行者颇多。第三传，为实相和尚之系统，彼即法曼流之开祖也。



[二]法曼流。三昧阿阇梨良佑法资中之第一人即相实法印，法曼一流则自同师流出之一派也。

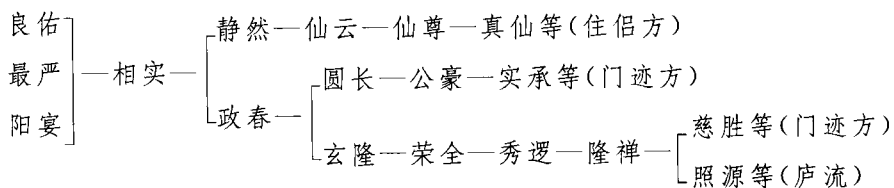
其师良佑既开创一流，而其弟子又为一流之祖，此中不无理由，然总而言之，前者以口传为本，后者则以经轨为本；又前者为有温厚德者之倾向，后者为有理智研究之倾向。因此根本相违性之基础，两者之间缺圆满之融洽，于是相实遂不得不别立一流，但师之生涯则波澜较多。

相实(公元 1081~1164)，生于白河天皇永保元年，入良佑之室而出家。二十四岁时发十二年不出门外之誓，专亲台密章疏，

因其兼究东密诸流，故自少时即有通晓台东二密之志。此种志望之发达于早年，虽具种种理由，然于此亦可见因师之研究的态度使然也。三十六岁时从良佑入坛受两部灌顶，更于翌年于圆阳房阳冥受苏悉地大法及合行，又于最严受苏悉地法。于是其学德闻于朝廷而得显绅之归依，屡为天皇、皇后、皇子等祈病愈，甚著灵验。其传法上足有戒光房静然、出云寺法印政春等。

当时台东两密稍有混入之形，相实则从东密家之学匠惠什研钻甚久，得广泽诸流之灌顶，傍亦禀承小野诸流之密契，而受密轨口诀，三部大经等之秘奥，故关于东密，造诣极深，为台密中稀有之俊材。若谓其于台密之良佑为精神的，则可称于东密之惠什为私淑的。永万元年以八十又五之高龄入寂。窃以法曼流与东密既有如此甚深之关系，当有充分研究之必要也。

相实之下有静然、政春二人，当流之法永分为二派：静然、仙云、仙尊、真仙等次第相承者称住侣方。政春之下，传于圆长之系统称门迹方，传于玄隆之法系四传而至于隆禅，隆禅之下更分慈胜等为门迹方，照源等为庐山寺流。略示其系统如次：



该流后世传于东睿灌室，依轮王寺之宫与德川氏之势力，通德川家时代而扩张其伟大之势力，其余势且及于今日。尝于学生中，寻其加行之流仪，其为法曼流者约占半数，因此亦可见该派流行之广矣。

[三]梨本流。为大原传于三千院门迹之一流，门迹之始祖明快[原注云：明快(公元 987~1070)]为天台第三十二世座主，专受法于皇庆而为谷流之正统，二祖良真[原注云：良真(公元 1022~1096)]初学于座主庆命，后受法于明快，为第三十六世天台座主。

两师皆出自名家，得谷流之嫡传，以此传于门室，故自成一派。然如前所记（参阅三昧流），青莲院门迹亦传谷之嫡流而且不离密篋，因此起正嫡之争，其争自贞应迄嘉历而不休。

[四]双严房流并佛顶、智泉二流。双严房流流祖赖昭，与院尊明快等俱为皇庆弟子中之白眉，皇庆寂后，受法于大原之长宴，长宴之《四十帖口诀》，此即长宴面受于皇庆之口诀，而为三昧、法曼、穴太三流所共视为指南者也。赖昭住于祖山东塔东谷双严房，因此而成为流名。

赖昭之下有智泉流流祖觉范，佛顶流流传行严，均各立一流之名，行严亦自觉范而传法。

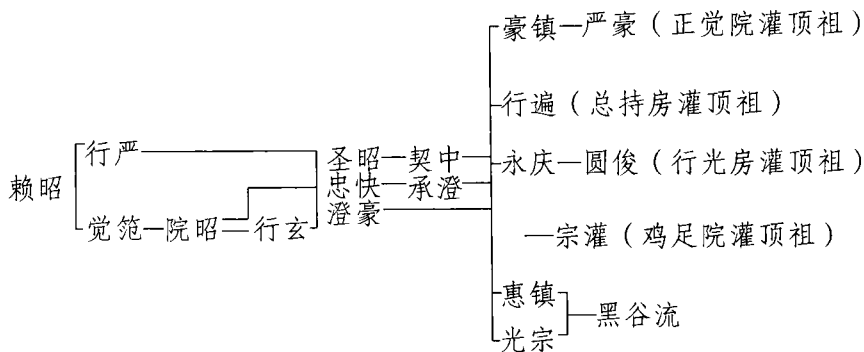
[五]穴太流及院尊流。行严之弟子大慈房圣昭，由师而受佛顶流，更由觉范之弟子院昭及其弟子行玄传智泉流，兼两流而住于睿麓穴太，又成穴太一流。其著作有《十八道口诀》四卷、《西圆钞二十帖口诀》等。此流亦有长久之生命，今之修此流密行者亦有相当之人数。

然院尊流，与赖昭等共由皇庆付法，而别成一派，但不在十三流之内，其后已不可知。

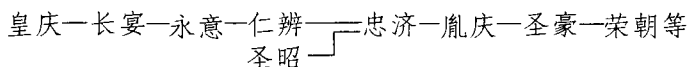
[六]小川、西山、黑谷流。自穴太之圣昭，经常寂房契中，至于小川法印忠快，得小川流之名。其弟子小川僧正承澄[原注云：承澄(公元1205~1282)]，于十一岁时出家而师事忠快，从觉审受法曼流。师巧于绘画，博览强记，遂通诸流。其著作有《阿婆缚钞》二百二十八卷、《明匠略传》三卷，画有韦驮、天马等。弘安五年(公元1282)寿七十八入寂。

传法和尚澄豪[原注云：澄豪(公元1259~1350)]为承澄之弟子，一称为法圆上人，十九岁出家师事承澄，悉传其法。四十九岁为大阿闍梨，住洛西宝菩提院，盛传密教，称之为西山流。观应元年(公元1350)以九十二岁之高龄入寂。祖山之正觉院、总持房、行光房、鸡足院等灌室，皆自澄豪之门叶而起者也。

法胜寺惠镇上人，金光院光宗等，承传祖山黑谷之戒与密，更由澄豪传受穴太之密轨，而传于京部冈崎之法胜寺元应寺等，故此流别称为黑谷流。



[七]莲花流。此流起自莲花院永意，故名。师受法于皇庆、长宴，以之传于仁辨，仁辨授忠济，忠济更从穴太之圣昭受法，以此传于胤庆，经圣豪而至荣朝，因荣朝又为叶上房荣西之法资，是故叶上莲花两流合传。又忠济之时，该流之密轨虽已大备，而因忠济兼莲花、穴太两流之阿阇梨，已非纯一，故别开一流，如后所记。如斯者虽有种种流派，而诸流并传之形式渐次浓厚当可想见。除传诸流之名以外，其宗教之意味果何在乎。



[八]味冈流。本流即以前项所言之莲花院忠济为流祖，忠济与荣朝同为叶上房荣西之弟子，更传仁辨、圣昭两人之法，而为叶上、莲花、穴太三流之阿阇梨，因师住于尾州春日井郡味冈地方，故以地名名流。又考师流之所以称味冈流者，乃因其地原系叶上传弘密之处，该处之密藏院即叶上流之灌室，味冈旧为庄名，今以小牧町岩崎村之本庄二重崛田中边，名味冈村。

[九]功德流。该流与前之味冈流，后世均无传承，其确实之事迹已不可考。唯流祖则知其为快雅，师出自三昧良佑阿阇梨

旁系忠寻、惠渊等之后，开此一流。流名指忠寻之高弟皇觉及皇圆所住之功德院而言，而快雅亦多住此院中，故以院名而作流名也。

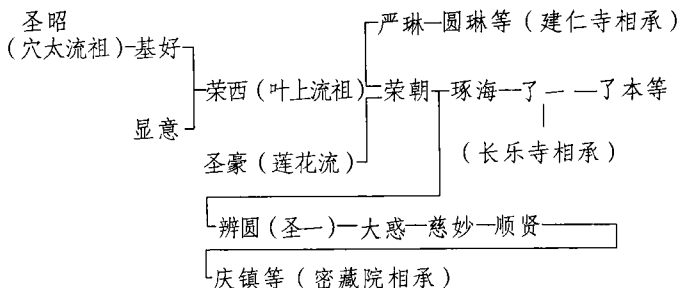
[一〇]叶上流。流祖为临济宗建仁寺派之祖荣西禅师[原注云：荣西(公元1162~1213)]，师始就学于故乡备中之安养寺静心，次登比睿山得度受戒，随睿山之有辨、显意、基好等，究显密之学，室居山中八年，专事披阅大藏，有感，遇欲访天台之芳躅。仁安三年(公元1168)四月入唐，同年九月归朝，再登比睿，益研经论，就中尤倾意于密教，住东塔东谷之叶上房而开一流，故称为叶上流。

自唐归国之途中，曾留锡于备前国金山寺行叶上之灌顶，付法于观海，归山后因熟知、传教、慈觉、智证、安然等宗祖列祖，对于禅门均有相当注心之事迹，因欲究其蕴奥，即以研究天台之禅为目的。于文治三年(公元1187)再行入唐，虽更图入竺，然以事未果，登天台山谒虚庵怀敞，留止数年，于建久二年(公元1191)归朝。师之行动因此渐成禅宗化，即于九州宣教禅门，建圣福寺于博多，为我国最初之禅寺。以故触山门之忌讳，而遇不良之境，师最初之思想，原欲显扬宗祖列祖之禅门，而决无新宗开创之意志，但以少数山僧妨碍过甚，遂促成新宗开立之机运。

建仁二年(公元1202)，依幕府之布施，开建仁寺于京都，为圆密禅三宗之道场，而严琳、圆琳等弟子，均在建仁寺传法于后，如前记之荣朝，兼莲花流而传于上州世良田长乐寺，由荣朝经荣宋至琛海，分乐长寺之瓶水于播州书写山圆教寺，因此写山传此法及于现今。荣朝传本流于临济宗东福寺派派祖圣一国师。国师深穷密藏，付法于大惠等。大惠之三世法孙慈妙居于祖山，通达圆密二教，元应年中，参见伊势大庙，依神告而游化于浓尾之间，嘉历三年(公元1328)于尾张东春日井创密藏院，以之为该流

之灌室。于是叶上流遂以长乐寺为中心而传播于关东，以密藏院为中心而传播于浓尾一带，以金山寺书写山为中心而传播于国中地方。

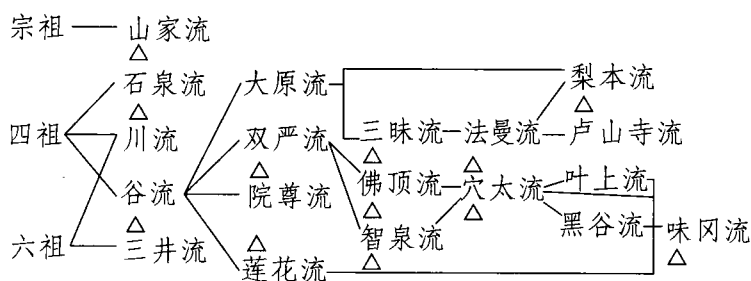
但长乐寺于其后德川时代，置法曼流之灌室。



荣西迁化于建保三年(公元 1215)六月，寿七十五。

师为台密最后之分派，自此遂无分流之事迹，此为台东两家略谓相似之点。平安朝期实如其名之平安，因风气之影响，故宗教亦失其向外发展之力，专事分流分派于内轮，而生台家十余流，东密三十余流之分裂，因此后世史家颇不知其真意之所在。然由平安末期至于镰仓期，因政界之动摇，与武权之变迁，而感生死朝暮之人士，不满足于前此之微温的贵族的佛教。在此种空气之中，僧侣亦因刺戟而紧张，遂不得安住于内轮之分流龟裂，荣西之所以为台密最后之分派者，盖亦自然之大势，因时代而不得不如此也。故分派盛时即为密教隆盛之时，此乃时代使然，非因其教法之深入人心也。在镰仓新兴诸宗之间，密教虽亦有相当之势力，但所谓念佛、密教、戒律，其教法皆带共通性，故无论何宗，皆有得共同之可能性。对于他宗有此意味，在宗内则有堕势，尔后只作相当之流传焉。

上来已略明台密分流之大系，今表如次：



(附△者在十三流之内,余如前记,加功德流称为台密十三流)

第四项 东密分流之概观

上来已略叙以台密事相为中心之分流,兹为证实当时此种运动之流行,则东密分裂之概要亦所当知也。此果为真面目之宗教运动乎?抑为不得已之理由而产生之现象乎?研究者当注意及之。

东密单以真言一门为宗旨,故本宗虽无以法华与禅与念佛为中心之分裂运动,但其盛行分流,且较台密更甚,能达三十六流之多。但论其根本,则小野、广泽而流是矣。

弘法大师之下,有实惠僧都及真雅僧正,实惠之弟子有宗睿,真雅之弟子有源仁,源仁更承宗睿之法,以之传圣宝与益信。然益信则本为宗睿之弟子,故圣宝、益信,虽为同系之阿闍梨,而此后各为两流起源之人。故若更溯其宗源,则弘法大师之下,高弟实惠与胞弟真雅,已早种两流分派之根本。

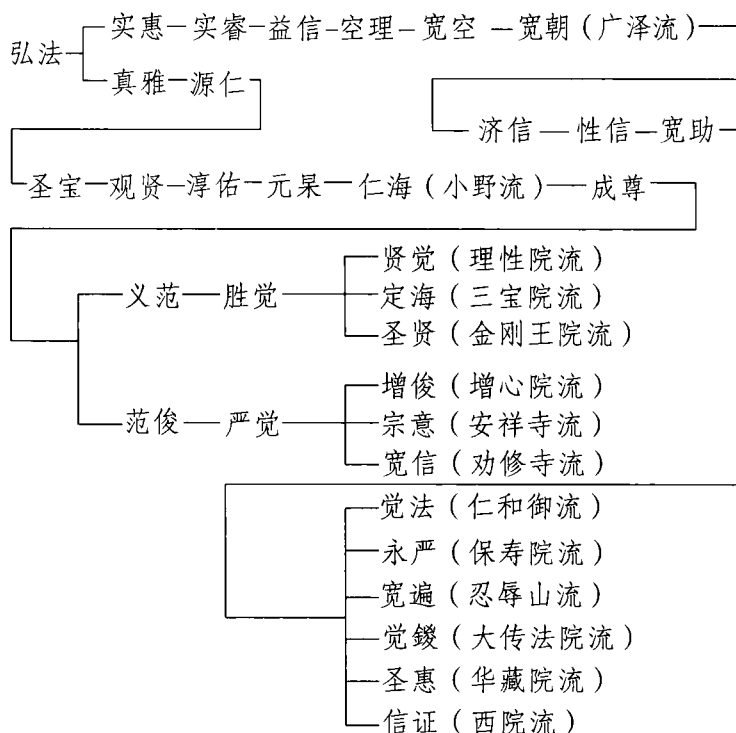
小野流起于醍醐之理源大师圣宝[原注云:圣宝(公元1492~1569)],经般若寺僧正观贤、石山其供淳佑、延命院僧都元杲,至五祖小野之曼荼罗寺僧正仁海,出其流名而成一派。

广泽流发源于圆城之本觉大师益信[原注云:益信(公元1487~1566)],空理(宇多法皇)承之,经莲台寺僧正觉空,而至于四祖广泽之遍照寺大僧正宽朝之法系,因此而生流名而另成一派。

此后由此根本两流各分为六流,即所谓之野泽十二流也。

更至其末则有三十六流之多,大概当以赖瑜僧正之中性院流为最后之一流。因此当可以自益信出生至赖瑜入灭之三百八十年间,为东密之分流时代,其分裂最盛之时代适与台密相合。

今仅图示野泽十二流如下:



此广泽流中之大传法院流流祖觉鏊,称兴教大师,为崇德天皇时人,受灌于仁和寺宽助大僧正,究诸流之奥义。考当时之时弊而统一事相之分流,欲复于弘法大师之古。然以鸟羽法皇之御愿而建立之高野传法院,密严院成,故于该处起传法会,其势力渐次加大。因金刚峰寺僧侣嫉妒之结果,本末两派之间遂起争斗。大师因此退隐根来,此即真言宗新义派之起源。后约经百年,由其法系而出之中性院流流祖赖瑜,复兴野山大传法院之传法会,而西行法师重兴莲花乘院,与传法会相对立,后者之中心为觉海法印。而其下则有称为野山八杰之学者八人(原注云:

道范、法性、信坚、信三、尚祚、真辨、觉和、玄海),就中道范受觉海及禅林寺静遍二人之学统,著述颇多,为当时台东两家中唯一之学者。然赖瑜则实为是等学者中特出之英俊,其著述达四十余部之多。僧正因恐发生两派之竞争,故与大传法院及密严院之大众,全数去野山而移往根来,于是觉鑊之新义真言宗遂全与古义真言相分离。于此本末争斗之间,亦因混入种种之感情问题,故产生极激烈之结果,莲花乘院一派之学者,被处远流者,达三十余人。

东密虽如斯分流,而其以教理上之异见及势力上之争斗,故稍呈诸流竞争之活气,较之台密有隆盛之形势。然觉鑊上人统一诸流之思想,实为最富于真面目之宗教意义者。

第四节 庐山教相复兴时代

自事相分流之后,而为教相研究之权威者,则有庐山寺之明导上人照源,及实导上人仁空,更有惠镇光宗等以黑谷为中心之一派学者。前者之系统称为庐山寺流,后者称为黑谷流,俱兼学圆密净戒四宗,而振兴一家教风于南北朝时代。前者以经轨为本,后者以口传为本。然照源、仁宗等,开其稳健之说,而为一家密乘之教判,为后世学密者之指南。

庐山寺流,见于前之法曼流系谱中。自实相五传而至遍照光院隆禅,师通达事教二相,名声甚高,陪讲于龟山天皇之宫。著述有《住心品义释七帖抄》、《菩提心论五帖抄》等。付法于净土寺僧正慈胜、遍照光院僧正仲圆。仲圆之下有照源、仁空两师,如次列于庐山寺之第三世、第四世法统而阐扬密教,由是而得流名。

明导上人照源(公元 1298~1368),为六条内大臣源有之第六子,幼时登祖山而师事仲圆时名房云,因闻诸师之讲义,遂通

显密之学。又因净土宗之示导上人康空亦为仲圆之门徒，故受西山流之净教，改名照源。后因醍醐天皇之敕，屡讲法门于宫中，赐御衣等，为天皇开明安心之师。历应年间，移于庐山寺最初完备书藏，其后宣传圆密净戒四门之法，学徒云集，盛名高显。尝于本院讲天台之三大部，门徒笔录之为《猪熊抄》，或称《庐谈百卷》。而于遍照光师资相承，付菩提藏之圣教于仁空。

应安元年(公元1368)五月入定，如斯精通三大部，于净土法门亦有蕴蓄，以其学识而亦研钻密教，遂使已濒于衰微之台密教相，因此而复兴，更继其后者则为仁空。

实导上人仁空(公元1309~1388)，与照圆等共受法曼法之三部大法于庐山寺僧正仲圆，又由同寺二世禅月上人心善传瑜祇灌顶，又从禅也上人受大原流之圆戒，从示导康空受学净土。自此遂离睿山而游学四方，研究圆密净戒四门，住洛外三钴寺。更继照源之后而绍庐山寺第四世之法统。自此遂以深远之学识讲教于四方，其功绩不让于照源。其所讲说，门人笔录者甚多，有《义释搜决抄》十二卷、《遮那业案立》一部、《三部大法立印钞》三卷、《息心立印钞》十卷、《传法要决钞》五卷、《十八道覆审钞》一卷等。其中如《搜决抄》，该博稳健，为讲《义释》者所不可离之物。其中对于善无畏、一行、慈觉、智证、安然等诸师之思想史，亦加剖判，裨益学密者甚大。又如遮那业案立，亲切叮咛，亦为机上不可缺之指南。嘉庆二年(公元1388)十二月，八十岁寂，敕谥圆应。师一代所传之圣教，自成一藏，此即所谓金刚藏也。

出于照源、仁空二师系统之明空志玉为庐山之第八世，应永年间承仁空上人之指南而努力弘扬密教。又一说则谓彼时入唐歿于船中，其侍者照珍独传其法而归朝，为庐山寺之第十二世长老云。

关于此事，狮子王圆信师所发表之《密教研究》第三十三号中之论文，亦应参考。

又长享延德之时，惠笃上人等，于近畿地方宣传本流，张布相当之教网，其间约及二百年。就中之最隆盛期，则为照源、仁空二师及其门下之时代，其后稍稍衰替。此二师及其门弟子等之谈义，通常称为庐谈，或又称之为庐流。

(法曼流流祖)
相实—政春—玄隆—荣全—秀暹—隆禅

[慈胜]	庐流祖
	仲圆		
	康空 照圆 仁空		

第五节 黑谷流之勃兴

本流与庐山寺流同持圆密净戒四个合传之祖风，以教山黑谷为中心而成立之一派，故称为黑谷流。其台密上之教系属穴太流，即小川僧正承澄之下，澄豪之付法弟子惠镇、光宗二人，此盖本流之二明星也。二师之先为建长时祖山黑谷之求道房惠寻，此师不独该通圆密两教，而且亦传净土之法门及圆戒之正脉，付法于素月房惠顛，惠顛以之传传信和尚兴圆，兴圆以之传惠镇及光宗。二师俱为圆密戒净四门之达识，以冈崎之元应寺及法胜寺为中心而弘扬之，因此该流，亦称为元应寺流、法胜寺流。

惠镇上人号圆观，气慨甚伟。传言当后醍醐天皇讨北条高时，使师等明德之阿闍梨咀咒。上人与净土寺忠圆、小野、文观，共假祈祷中宫安产之名，而行降伏祈祷。而以高时恶运强盛，事遂败露，由六波罗送往镰仓。师于拷问之时，人不动三昧，现明王身。役人大惊且恐，故遂流师奥州。乱平定后，乃归京师。光宗初名金山院道光，博览强记，其所著之《溪岚摘叶集》三百卷，为师于文保年间于黑谷慈眼房编纂之祖山之《显密戒记》四部之录。然现所存者不过百余卷，诚遗憾之甚者也。

(黑谷相承)

惠寻—惠顛—兴圆(圆净戒)

(穴太流)

圣昭—契中—忠快—承澄—澄豪(密)

惠镇

光宗

黑谷流,镇、宗二师以后,鲜有明识。虽遇元龟之法难,安然无事,但亦未可见有大发展也。

台密之教相,仅有庐山寺、黑谷两流未百年之一时复兴,然至今无大发展。其理由除如前章所记者外,则不可不数应仁之乱及元龟法难。其后约五百五十年间,大体以事相之传承而持继其教命。

以上自安然以后,凡四百五十年间,统括事相之研究、分流、大成时代,名之为事相大成时代。

第三期 事相传承时代

第一节 事相传承期

庐山寺之仁空逝后八十年,应仁元年(公元1467)正月乱起,此即称为“应仁之乱”。如照源、仁空、惠镇、光宗等诸人师,出于南北朝世乱如麻、人心不安之时,而能超越现代,且为指导现代之英迈人物,此点实可惊叹。

以藤原氏为中心之公卿之政权失坠,武家跋扈,源平争霸之结果,镰仓幕府遂因之而开创。其次源氏灭而北条氏代兴,北条氏失势则足利氏起,自吉野室町时代,经织田、丰臣二氏,而至德川氏之时代,举日本之上下俱卷入不安之旋涡中,殆无宁日。

如天台、真言两宗,从来以天皇摄关公卿等为外护之大檀越,而拓张其势力之宗派。今则政权委于武家之手,朝廷日忧缺乏,京洛之伽蓝殆为兵燹所烧毁,寺院之财产俱为武臣所强夺,

巨蓝名刹之废绝者极多，奈良、平安之旧佛教，殆濒于无所措其手足之状态，就中密教所蒙之打击最甚。仁空寂后至“应仁之乱”之间，教相仅有庐山、黑谷两流，事相概止传承，以待恢复之期。内因发展之力消磨，外因战乱而失拥护之力，唯净土、禅、日莲、真宗等，勃然兴起，此乃运命之当然，本无足怪。即如战争自尊一人而变为尊多数之力，民众之力既已勃兴，则佛教亦自贵族而向民众，自少数而向多数，自天上而向地上，或自理想而转换于现实以生成发展，此诚自然之大势也。

第二节 事相教相衰颓期

自“应仁之乱”至睿山烧失百余年间，为天台宗之暗黑时代，如前述所遭遇之时运，为宗运极濒于危机之时。睿山中永年镇护国家祈念道场之圣事，今亦现实化，不仅祈祷护摩，且以干戈护卫而呈杀伐之风气，绝无内面修养之僧，多数受时代之影响，而成为富于俗家意味之僧众。就中因兵乱受伤而败走逃亡者，与离主君而来者，互相团结而成所谓僧兵，其势有不可侮者。织田氏有平定天下之志，欲降服近江之浅井、朝仓两氏，上京都以请天皇之下知。然睿山以师檀之情谊上助浅井、朝仓，信长遂不能降服二氏。信长忿恨之余，常有击碎睿山之心。数年之后，遂于元龟二年（公元 1571）伪称入京，率兵发安土，乘暗夜渡琵琶湖，同月十二日昧爽，大举而入睿麓坂本，纵火于日吉神祠。不听使僧之言，不纳臣下之谏，纵火于三塔之伽蓝，一举而灭绝祖山。山徒大惊，竭力防战，然以火急，且乏统一，战遂不利，向之者悉遭杀戮。狂暴之信长，分兵烧毁全山残余之堂塔，且覆其故墟，至使不能重建。

国宝归于灰烬，古贤列圣之遗著一物无存，僧侣大部亦死，睿山自宗祖开辟以来七百七十九年之历史，因此消毁无余。誓

为王法、佛法两轮双翼之镇国道场，亦因信长之私愤而一朝归于灭亡，斯诚暴戾无比文化之大贼也。卒之天眼分明，虽有雄才而大事不成，为臣下所刺，盖亦自作自受也。

信长自灭睿山之后，深感宗教之伟力，而又嫌恶佛教，故输入基督教而建南蛮寺，更自高野山以至全国同时派兵杀戮僧侣千数百人。野山僧侣因此之激愤，且为国家、为佛法，又为信长之自身而修调伏法，未几得信长为光秀所弑之报，遂破坏调伏之坛而回向信长之菩提。次后丰臣氏掌握天下，惮于主君信长之灵，不许睿山再兴之请愿。然正觉院豪盛、药树院全宗、正教房詮舜、南光房佑能等，不惜身命屡次请求。就中全宗长于医术，与秀吉接近而得其信任，詮舜又有胆略，遂于天正十二年五月渐以再兴之下知状，给与豪盛及全宗。因此前记诸师以外之三十二人，开始访故山废墟之遗迹，诸师见之无不暗中垂泪。是年十一月下山门再兴之敕，秀吉亦赠二千石，以作再兴之资。于是山徒协力一致，募助缘于诸国，渐建堂塔，建长年间，稍复旧观。然犹不足与前相比，其内容之天壤悬绝，则更不待言矣。

应仁以后，教运衰微，全灭于元龟兵祸之祖山，不仅密教为然，戒圆两系亦殆绝其迹。故前记诸师，不得不求显密两教之再兴。

第三节 事相复兴期

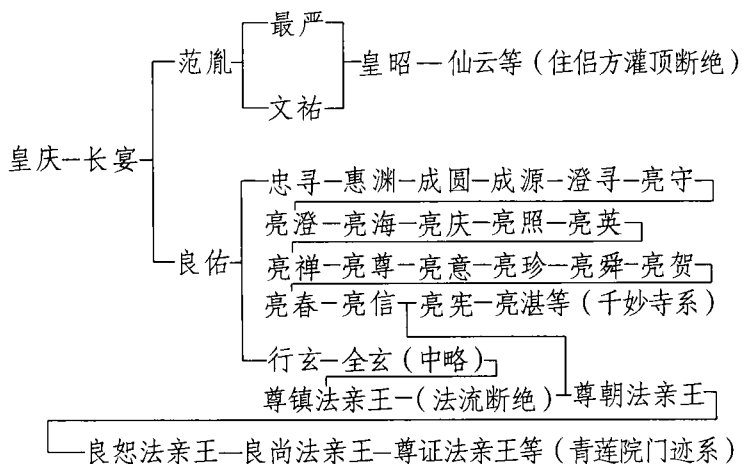
因豪盛、全宗、詮舜等之力，稍稍复兴祖山之外观，而法流则以京都等处长时兵乱，殆已枯竭。

关于显教之慧心、檀那两流，以祖山为中心之山方，以京都为中心之都方，亦俱衰灭，仅存关东之田舍方，是又日本天台之特长，所谓尊重口传之结果也。至于必要之典籍多仅存于关东，于是不得不由贫弱之田舍天台逆输而入矣。

密教最重相承，今祖山之灌室，一旦灭亡，而欲复活之，则传法之大阿阇梨，舍召自田舍外，别无他道矣。

[一]青莲院法流之再兴。常陆黑子之千妙寺亮信，始住于祖山横川之满藏院，该通显密，天正三年八月入千妙寺，为三昧传法之阿阇梨。今以祖山及京都内外法流断绝，故于天正十二年九月，依青莲院尊朝法亲王之命入京，且传法于彼。尔后与全宗、诠舜、豪盛等，努力谋祖山之复兴，对于图横川之再兴尤为努力。秀吉亦施青铜一万贯，使再建横川之诸堂，后家康又重建四季讲堂以祈武运。此亦可谓由亮信之力而成，全宗等再兴祖山时，所不可少之力也。文禄元年(公元1592)十月五十八岁迁化。

是故三昧流为自田舍逆输而入之法统，现今传该流者皆千妙寺之法流。其血脉如次：



[二]行光坊灌室之再兴。行光坊灌室，从开祖圆俊第十四世法孙尊贤受法，依行光坊雄盛，于天正十三年七月再兴。

[三]总持坊灌室之再兴。总持坊灌室，自总持坊心盛受法于开祖行遍之第十一世法孙玄盛，于天正十一年归山，同年再兴之。

[四]鸡足院灌室之再兴。鸡足院灌室，由开祖宗澄第八世

法孙良贤相承至鸡足院兼秀，于天正十二年六月再兴。

前记之三室俱为穴太流之灌室。

[五]西山流灌室之再兴。该流之灌室，乃正觉院再兴第二世权僧正豪圆，于庆长六年(公元1601)依德川幕府之命，再兴于洛西寺户村宝菩提院。

行光坊血脉：

开祖圆俊—清觉—静镇—俊佑—贤忠—昌庆—俊全—有俊—庆宣—
暹严—圣存—亮忠—暹海—尊贤—雄盛(再兴第一世)—贤佑—实圆等

总持坊血脉：

开祖行遍—真觉—觉源—源真—实源—贤耀—睿全—源睿—尧全—
幸圆—玄盛—心盛(再兴第一世)—荣盛—行幸等

鸡足院血脉：

开祖宗澄—暹有—玄澄—暹舜—济秀—幸誉—庆济—良贤—兼秀
(再兴第一世)—荣源—良俊等

[六]法曼流灌室之再兴。祖山再兴以后，约阅六十年，承应三年(公元1654)五月，京都大佛养源院之庆算，从毗沙门堂大僧正公海，受法曼流之密轨及秘密灌顶，兼董祖山法曼院之灌室。复于宽文二年(公元1662)二月补大阿闍梨，请祖山东塔南谷吉祥院实隆为教授阿闍梨，行初次之法曼流传法灌顶。翌年于流祖相实之遗址再建法曼院，自为中兴第一世。更传本流于东睿日光及信州户隐山等，使该流永冠于诸流者，良以庆算之功为多也。

[七]正观院灌室之再兴。法曼灌室再兴以后，经四十年之顷，元禄六年(公元1693)九月，依祖山西塔大众之请，移江州柏原成菩提院之灌室于祖山正观院而为西山流之灌室，盖成菩提院，经小川承澄之资澄豪，及其弟子豪镇而至严豪，为正觉院灌顶之祖。自严豪授法于弟子庆舜，自庆舜承传此流密轨，以该灌室为西山流，再兴之第一世为秀算。师永宽时人，为正观院之第八世，住于西塔宝园院，由书写山快纯传受山家灌顶。元禄五

年，兼领成菩提院，翌年遂移灌室于正观院。师于元禄十三年因事窜于东边，宝永三年（公元 1706）四月十一日寿八十二终于贬所。本来总持坊、行光坊、鸡足院等，俱起自西山流澄豪之法资及法孙，亦应为西山流，但为穴太流之灌室。

[八]三昧流灌室。先是天正年中，青莲院门主尊朝法亲王，自千妙寺亮信承当流于同门室，同师住于横川而努力于其再兴。师为横川当流之相承，原无可疑之余地，然犹未再兴祖山之灌室。

祖山南谷吉祥院实灵，为尊朝法亲王九代之法系，宝历十二年（公元 1762）十月，由轮王寺宫公启亲王相承三昧之密轨口诀，始修传法灌顶于南光坊，于是该流灌室再兴于祖山。师在德川期中为稀见之密门泰斗，其手泽之密轨类，闻现多存于祖山南溪藏。

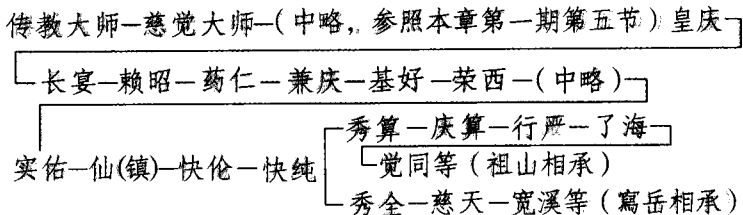
[九]安乐律院灌室。安乐院第一世慈山妙立和尚，入祖山行光坊灌室，受穴太之密灌。第二世光谦灵空和尚，又从行光坊再兴第九世传法阿闍梨慧润受两部之许可，以此传法于同院第三世智幽玄门和尚。于是玄门于享保年中在安乐院，始修穴太流之传法灌顶，因是增设一新灌室，此后世世行当流之灌顶于该院。于四明系之天台道场，行日本天台特有之秘密灌顶，亦一有兴味之历史也。

[十]梶井宫法曼流相承。梶井门迹（太原三千院门迹），原为梨本流之本据，然本流兼传大原流，与三昧、法曼两流而混然成为一流。然庆长十二年十一月，最胤法亲王，尽法曼流灌顶之秘奥，以之传于慈眼大师，可知梶井之宫法系连绵，传承法曼流，为近几之大刹，亦珍闻也。

[十一]山家灌顶之再兴。山家流之密教，为经四祖等而传于皇庆之系统（见本章第一期第五节），而复兴之于坂本生源寺者，则为大僧都觉同。此法初出于书写山圆教寺月船琛海法印，慕临济之教，当时在关东弘传圆密禅三宗，行于天台与临济之间，留锡于长乐寺院豪之下，传其奥源。其后数年间，随侍辨圆

圣一国师而受其法。国师为叶上流之阿闍梨，又为临济宗东福寺派之祖，因此其道誉渐闻于四邻。弘安六年(公元 1283)北条时宗，劝请师于长乐寺，师以禅密导大众，且为报剃度修学之旧恩，以叶上流及山家灌顶之秘密法具，赠于书写山，更于正安三年(公元 1301)三月，登书写山修灌顶，使书写增位两山大众受法。其后德治二年(公元 1307)，关白藤原师教迎之嗣东福寺第八世之法席。延庆元年(公元 1308)六月入寂，敕赐谥法照禅师。

现存之山家灌顶，出发于月船琛海禅师而连绵至今之法流已明。然犹有多少之疑云，更经几年研究之后，当可得其确史。元龟法难一旦废绝之山灌，正觉院豪盛欲传而未果，其后宽永、正保之间，祖山西塔宝园院秀算，虽由书写山圆教寺快纯，得其传受，犹未为事业灌顶。数传而至觉同，始再兴之于生源寺，实为享保十二年(公元 1727)九月也。其脉系如次：



以上略记，乃述睿山及京洛内外之灌室之复活及其传承者也。

第四节 事密相传期

一、本期之概观

元龟法难使平安朝以来之天台宗势力，根本的崩坏。然如前述，元龟以前之百有多年间，实为我宗之暗黑时代，而立于自灭或复活之分歧点。故一宗之有志者，遭遇法难，俄然自长夜之

梦中而醒。此不必观古记录等，试登比睿山，观彼根本中堂等堂塔伽蓝之雄大庄严，亦不难窥见此种心理。

及慈眼大师天海大僧正出世，开东睿、日光两山，因此遂移宗运之中心势力于关东。但此非仅由慈眼大师之力，盖亦由于时代之影响，因佛教之中心常与政治之中心势力共转。例如奈良朝时代，佛教以奈良为中心而扩张于日本中；又如桓武天皇迁都于平安，佛教之中心亦至京都，为尔来千年之佛都，倘一涉入西京，追怀往古，则其遗迹，随处充满。然政权后更落于武门之手，故政权与佛教之中心离天子之都而迁于别所。武家多蟠居于关东，开幕府于源家一门之镰仓，频振武家佛教之禅风。于是镰仓佛教，遂于日本佛教史上发挥其崭然之特色，其余势且及于今日。其后德川氏创幕府于江户，佛教中心又移于江户，三百年间实以江户为天下之重望也。

因此种情形，慈眼大师之开东睿、创日光，乃全受政治之影响，已不待论。大师得天皇上皇并德川家康及其一门之极深归依崇敬，本宗骤呈生气，故台密诸流之灌室复兴，而各各行其传法。其中法曼流，为上野东睿山轮王寺之宫样法流，最为隆盛，所谓御流者即指此也。因此今日之关东以法曼流为尤盛，如余虽幸得诸流之传，亦原依法曼流而行加行，入坛及开坛并行法曼及三昧，于法曼一流有法祖已来之深缘。如先师护佛院庆顺僧正，即东睿灌室法曼一流之教授阿闍梨也。

慈眼大师兼通显密而复兴一宗，然其后自元禄享保之时，赵宋天台（即四明一派之中国天台）盛行，安乐骚动等起（原注云：安乐骚动者，江州坂本之安乐律院，灵空开基，以其师妙立为第一祖，是为大小兼学之寺。对此之真流一派，反对以一向大乘寺为台宗之正意，因兹而起纷争，是以安乐律院为中心之纷乱，故世称为安乐骚动），专研究中国天台之热度勃兴，自然怠于密教之研钻，因此移入次之时代。

二、慈眼大师之传通

慈眼大师，讳天海(公元 1536~1643)，天文五年生于陆奥国会津郡高田村，十一岁时登比睿山，见实全阿闍梨受教观之深旨，赴寺门三井拜尊实权僧正，究俱舍性相之学，更转锡南都习法相、三论等论家之教法，又从成重穷神道之奥义而来关东，至足利学校涉猎孔老之书，研钻《周易》，往上州善昌寺窥临济之禅风。又天文二十三年(公元 1554)八月，至河中岛之阵，厚礼信玄而请法益。虽抑留至切，而去彼归于会津，从大宁禅师重传禅门之法流，从上弼世良田长乐寺真言院之春豪，受传叶上一流之密灌。又从天宁寺善恕和尚承传灌顶，究尽秘密一乘之源底。

如是通其青年、壮年时代，所谓为兼学八宗而求道于东西，实通内典外典而涉显密两教之伟哲也。因此其名未早显于时，自六七十岁时始渐为世知。大师如此之雄大气宇，由于天稟固不待言，然亦多由于山门正觉院豪盛之感化。豪盛为元龟法难之后倾注全力而图比睿再兴之豪僧。大师在住于山门时，及同师赴关东时，与多数之硕学相共讲论。天海当时虽属壮年，然与一代之杰僧，谈论于咫尺之间，其人格之影响，盖可知矣。此时豪盛尽以天台学之玄旨付嘱于大师。

天正年中住常陆江户崎不动院，宣扬台密禅三宗一致之教风，又为檀越芦名氏祈祷有验，其后庆长四年入寺于武彘川越喜多院，同八年十二月移野州长沼宗光寺，遂受三昧流之灌顶。同十二年因家康公之命，住比睿山南光坊，调停山徒之争执，得一山大众之崇敬。同年十一月从梶井宫最胤法亲王受法曼流之灌顶，此后尽力于一山之兴隆，其得家康公之归依，依公之命再归东国，以喜多院为本据而转法轮。尔后大师尽力于东国之开发，依于德川公而希天下之人心安堵焉。

同十四年于睿山修法华大会时，被选为探题(原注云：探题

者，天台宗于法华会论议时，定论题之人名曰探题，又名题者，统御论场之最重职位也。昔依敕补任，现今有此重职者，梅谷座主之外，仅菊冈大僧正一人。同十七年后阳成上皇召大师，咨天台之法要，圣眷优渥，任权僧正，赐智乐院之号，命住毗沙门堂门迹。其翌年家康公为大师新建喜多院。

庆长十八年(公元1613)家康以日光山付嘱于大师，是山于神护景云元年，即宗祖传教大师之生年，为胜道上人所最初开创，其后四祖慈觉大师亦于此处建立净刹，为天台之有缘地，然其后仅修验道兴盛而佛法衰微。今大师再兴之，尽七堂伽蓝之善美。

家康归依大师极厚，就大师传《法华》、《止观》之深义及山王神道之玄旨。自家康歿后，二代秀忠、三代家光等，尊崇愈深。其中三代将军崇佛尤著，遂仿比睿山，开创东睿山为江户城之镇护而使大师住之。大师传一心三观之血脉于家光(原注云：一心三观之血脉者，因天台之安心为一心三观一念三千，即传一心三观之要旨，作师资传授之证明)，将军之势力与天台之法门同宣布于宇内，因此黑衣宰相之名遂轰传天下。

宽永三年(公元1626)十二月，开密坛于东睿山，从正觉院豪海传受穴太流之三部，使东睿山成为台密诸流兼学之道场。

大师关于神道造诣甚深，尝从后水尾天皇，受宗祖所传之一实神道(原注云：一实神道者，传教大师，由山王权现之神授，基于法华一实之旨，詮显神佛同体之义，称为一实神道。真言宗由金胎两部之玄理，而立神佛同体之义，称为两部神道)，大破当时之邪论而詮显大乘之真义。元和三年，秀忠公创立东照庙于日光山时，大师依家康公之遗意，依一实神道之密轨祀之。

大师之法资颇多，其中公海大僧正、毗沙门堂门迹晃海大僧正、幸海权僧正、尧海大僧都等，尤为著名。

大师手创滋贺院门迹，又上彗世良田长乐寺，虽系台密禅三

宗弘通之梵刹，新田德川坟墓之邦，而以凡僧久住归于荒废，师以将军之命入寺，兴该寺之法流叶上一流之密灌，而焕然一新。

如斯以比睿、东睿、日光三山，喜多院宗光寺长乐寺等为中心，而振兴教风于天下，使已濒于衰颓之台宗，立于巩固之基础上，实为本宗中兴之英主。大师芳躅之旧迹，连绵至今不衰。

大师为英迈之士，不仅偏于台密，其关于各方面之功绩，难尽笔录，我宗之有今日全系大师之遗勋。如黑衣宰相之名，仅传大师之一面，实则于学究方面亦非仅显密两教，在神儒佛三道方面，亦以识见之优秀望重于天下。就中造活字翻刻一切经，故天海藏之名喧传至今，其多方面之功劳实不遑枚举。

宽永二十年(公元1643)十月二日寂，寿一百八岁。灭后六年即庆安元年，敕赐慈眼大师之谥。

三、管领宫时代之教运

慈眼大师迁化后，高弟公海大僧正绍其师席，领东睿山，兼董比睿、日光两山。庆安二年滋贺院宫守澄法亲王，承公海大僧正之后，而为三山之管领统辖一宗。亲王为后水尾天皇之第三皇子，下关东而住于东睿山，由此遂成天皇都于西京，法王住于东都之形势，故管领宫之称自亲王始。自此以后至明治维新，约二百二十年间，一宗之宗政悉出于轮王寺，上野之宫之势力大可惊异。故天台座主虽依然住于比睿山，然不过存在而已。

日光山自建东照庙及三代将军之大猷庙后，年修传法灌顶。后以幕府之奏请，敕定东睿、日光两山为传法灌顶之道场，尔后各于定期严修灌顶。现今东睿山虽尚于每五年修行之，而日光山则久未行之矣。最近山内有志之士，望此复兴，恐将实现，昔之日光、东睿灌顶，称两山灌顶。其初两山虽俱兼传诸流，然享保元年，依大明院之宫令，定法曼流为其法流，自此遂限于此之一流而不兼学他流。

四、代表本期止观业之学匠

元龟二年(公元 1571)九月十二日,烧尽之比睿山,自宗祖开创(公元 793)以来,实有七百七十九年,从来重传统之密教固无待论,即注重口传相承之日本天台惠檀两流,亦大受打击。以祖山为中心而发展之两流均已灭亡。而祖山复兴之后时,仅余都方及田舍天台,就中由以关东地方为中心而发展之田舍方输入法门,概如前述。

当代表关东之学者,有常陆羽黑月山寺之尊舜,同小野逢善寺之定珍等,尔后止观业(即惠檀两流)遂以关东为中心而发展。关于此事拟另行发表。

教学虽可开发时代,同时亦受时代之影响,德川时代以锁国主义统一天下,其治国平天下之方针决非积极的。我天台宗当时之流行者,为中国四明一派之唱导始觉门所立之法门,又成为以三大五小部为中心之注释学问。其学风虽坚实,然唯努力钻研而少修观上之效果。

代表德川时代之止观业学匠,自宽文延宝年间至元禄享保年间,有妙立、灵空、玄门三大和尚。

慈山妙立,居睿麓坂本,唱四明之学,奉南山之戒律。其弟子光谦灵空,亦绍师之后,持律严正,于祖山开创安乐律院,学通圆密戒禅而立一家之学说。其弟子智幽玄门亦努力于其遗风之彰显。

此等三师所持之戒,系传教大师所舍弃之小乘律,其学风偏于四明一派,殆已全忘祖风。真流等山家大师御流之学者,蹶然而起,反对灵空等。因此宝历年间,禁安乐一派之兼学,使改为大乘戒,其党徒有被放逐者,然以轮王寺宫公遵法亲王与幕府皆袒护兼学派,遂重挽回其势力,真流遂不知其所终。此即称为安乐骚动。关于安乐骚动,近代福田尧颖师之《圆戒纲要》三十六

页以下，言之甚详。其后三师系统中，有慧澄律师，笃学闻于宗之内，明治时净土之福田行诚上人、天台宗大学长樱木谷慈熏大僧正，皆出其门下。樱木僧正门下，有村上专精、末广照启、福田尧颖等诸师，绵延至今。

又三井寺有妙立之门人义随师，与灵空同一时代，盛讲四明之学。然敬长、敬光等，思念宗祖之遗风，建圆密一致之大幢而图复古。但以妙立、灵空、玄门、慧澄等诸师，学德高尚，法统连绵，故难相抗。

然至明治大正间，外有前田慧云、村上专精、岛地大等、上杉文秀诸师，内有末广照启、菊冈义衷、福田尧颖、田村德海等诸师，盛行赵宋天台与日本天台之研究。今司宗内之教界者，概受其影响，与现代思潮适应之本觉法门日见盛行（原注云：本觉法门者，对于始觉法门之语，谓众生之心体本来清静，离一切之妄想，有觉知之德，是为本觉法门），而始觉法门之四明派教学，即将衰微，是亦可哀之现象也。

五、代表本期遮那业之学匠

如前所述，德川时代，慈眼大师之师弟转法轮以后，宗运虽大恢弘，但未出硕学巨匠。就中四明一派之中国天台勃兴，日本天台遂趋于颓势。日本天台独特法门之密教本宗亦致衰微，亦理之所当然者，如安乐律三大和尚中之灵空，即曾作歌以批难密修炼行而排斥密教。

当此之时，三井法明院，有敬光和上。

敬光（公元1740～1795），樱町天皇元文五年生，受台密于定玉大僧正，学东密及悉昙于慈云律师，达圆密戒禅四宗。于安永宽政之间，欲复山家大师之古，盛宣扬五时五教之教风，著《台宗学则》、《幼学显密仪》、《教时要义》等。又如后之《教纲篇》中所书，撰定秘密五小部等，摘示学密者之针路，终始一贯献身于复

古运动。宽政七年八月二十二日寿五十六岁寂。如师者，实为赵宋天台隆盛时代复古运动者之先驱也。

亮雄(公元1740~1802)，与敬光律师同年生，彼则五十六岁迁化，此则活至六十三岁。再兴京洛元庆寺，号称惠宅，仿法祖遍昭僧正之芳躅，以遮那、止观两业复兴寺门，精通事教二相，讲传仪轨至三回之多，为当代唯一之学匠。著书有《山灌疑问》、《一乘戒仪》等，享保二年十月十七日寂。

觉千(公元1756~1806)，后于惠宅亮雄十余年出世，从亮雄传台密之奥义，其著述有《自在金刚集》九卷。宽政九年自祖山转东睿山修禅院，为东睿山灌室之助教授，时年四十有四。光格天皇之文化三年五月五十一岁迁化，师以《自在金刚集》而著名。

豪潮(公元1749~1835)，桃园天皇之宽延二年，豪潮律师生。师于青年时自肥后出，登比睿山，投正觉院探题豪怒大僧正，住山修学凡十数年。明和五年(公元1768)入三部之灌顶坛，宽政三年(公元1791)六月，于惠宅亮雄受仪轨之讲传，时师四十三岁。是时密教渐盛，觉千三十六岁，敬光睿雄俱五十二岁，各事研究讲传，抽丹精，倾蕴畜，以努力于宗运之挽回。就中豪潮律师，持律严正，恒修佛母准提之密法，得成悉地，甚著咒验。以光格天皇之救命，居住于京都东之森积善院，加持病人而治愈之，因其功德赐号宽海大师。甚得尾张侯之归依，屡祈其病屡效。文政六年四月，因侯之命，于西春日井郡柳原建长荣寺为祈愿所。天保六年七月，以八十七之高龄入寂。

宗渊(公元1786~1859)，光格天皇之天明六年，宗渊生，虽为后豪潮三十八年之晚辈，而以豪潮克保长寿。当其在京师盛润法益之时，宗渊师已达壮年，始住于鱼山，后住睿麓求法寺，就豪观律师，承台密诸流之密印口诀，涉猎圆禅戒等诸书，为悉昙声明显密诸教之阿闍梨，受内外之信奉。师又精于书诗绘画，见列祖之像而自摹写之，其博识多才，实堪惊异。大震灾以前，大

森真应师传承宗渊师所搜集之列祖尊像甚多，吾等亦甚珍重之。本书初版之插绘，虽已使用，今则全部归于乌有，至可惜也。

文政八年(公元 1825)，应诸人之恳请而入伊势西来寺，为第三十一世，号真阿上人。师由此大张戒禅二门之教纲，道俗群参，悉浴其益。领主藤堂侯亦怪而调查之，师亦有所感，是年让法席于弟子观海，退于寺寮而专从事于述作。其著书之存于世者，除《法华考异》、《阿叉罗帖》、《三宝物具抄》、《显扬大戒缘起》、《血脉谱续私记》、《寻海抄》、《宝印集》等外，尚有不公刊之记录，为后学之指南者实伙。安政六年八月迁化，寿七十四。

豪潮之弟子洞松实戒律师(公元 1800~1882)，从祖山西塔金光院豪照剃发，后于京师智积院修性相之学，又登金峰、金刚等山而修密观，后访豪潮律师而为其弟子。天保六年，绍师之迹而董长源寺。明治十年，为大阪四天王寺住职。师持律坚固，曾修护摩六万座，修胎金诸会一万座，四个大法十余度，授密灌及圆戒者三万余人，授融通念佛者六万人，授三部大法者百余人。明治十五年三月，以八十三之高龄迁化。

大相觉宝(公元 1808~1890)，唯我韶舜皆其弟子。大相大僧正于明治十七年八月，任第二百三十五代之天台座主。实近世之高德，为台密诸流皆传之阿闍梨，现今诸流之幸得传承者，盖全仗师等之功绩。师之记录等存于山门寿量院，颇思探其芳躅。唯我韶舜大僧正，维新后，为浅草寺初代之住持，德誉高于一时。浅草寺行法曼流灌顶，亦系师之时代，其时自东睿山而来作教授阿闍梨者，即吾师庆顺僧正。大僧正倾全力于浅草寺之开拓，今日存于传法院之贵重什宝，殆大僧正节衣食之资而购之者。当时寺之经济穷乏达于极点，本堂之赛钱箱至为债权者所封印，不过不凌雨露，略具衣食而已。浅草寺之有今日，盖全由大师之余德。其于密教虽无特殊之功绩，然亦为可载于近世台密史上之一人也。

六、明治以后之概观

明治戊辰之役，德川家瓦解，王政复古。同时东睿一山亦濒于衰灭，管领宫亦废，因废佛毁释之运动，而称为两轮双翼之佛法，遂委于地。此时，久住豪海、赤松光映、修多罗亮荣、唯我韶舜、松山德门、村田寂顺等诸师，力图一宗之恢复，备尝辛酸，遂渐与他宗复活。因此诸流之灌室，亦渐行恒规之传法。就中明治十九年五月，分祖山横川鸡足院之瓶水于盛门西教寺开穴太流之灌室。大正元年九月，分祖山东塔南谷之瓶水于浅草寺兴三昧流之灌室。又昭和二年九月，分东睿山灌室之瓶水于山形市外立石寺再兴法曼流之灌室。山形立石寺为慈觉大师之开基，自应永八年(公元1401)至承应二年(公元1653)，隔二百五十二年而修行传法灌顶，其法流为叶上流，由上州世良田长乐寺分瓶而来者也，此次则为法曼流。

明治以后，事相之传承者，亦有相当之人师，盖即各座主殿下，及园光辙大僧正、修多罗亮延大僧正、救护荣海大僧正、先师清水谷庆顺等，各为一流之传授阿闍梨。然教相方面之硕匠，则寥若晨星。但如近日之菊冈义衷大僧正、福田尧颖大僧正、堀惠庆僧正、大森真应僧正，皆为现代通达事教二相之阿闍梨。就中福田大僧正，著《台密纲要》，对于台密组织体系，日夜努力于研钻与弘通，为当代唯一之学匠。又大森真应师，永讨于诸师而传台密诸流，昭和二年二月中，于东都郊外真盛寺道场，对于盛门西来寺西村大僧正等二十余人，行台密诸流即所谓十三流之传法。又昭和三年四月于浅草寺，对东睿山主大多喜大僧正等二十余人，谓十三流行百余尊法之讲传。盖诸尊法之讲传为台门稀有之事，明治以后仅大相大僧正行之，且其内容亦有百余尊法、百二十尊法、百二十五尊法、百三十尊法、百五十尊法等差别，是全依一流传授之阿闍梨意乐而定。于古书中则见于戒光

坊静然之《行林钞》，小川承澄之《阿娑婆钞》等。然大森真应阿阇梨，初以三昧一流之《灌顶私记》，行百六十八尊法之传授讲传，其尊数盖前代之所未闻也。

今台密已稍稍入于复兴之途，俊材叠出，由此法灯将辉照于无穷。

七、其他之诸流并灌室

通常称台密十三流，实则十三流之外，尚有大原、双严、庐山寺、叶上、黑谷、小川、西山、冈崎、冈部、三光、华山、井房、小山、山本、持明房、兜率等，盖有垂三十流之多数流派也。

诸流之灌室涉于全国，遍开于各所，但因时而异，或行传法，或行结缘，故无庸详细申述。今欲明暂时与永久之别，举其行灌顶而有历史之寺院，则关西地方，有山门五个灌室（即总持房、行光坊、鸡足院、正觉院、法曼院）、南光坊、生源寺、宝菩提院、金山寺、书写山、密藏院、鳄渊寺、西教寺、安乐律院、五智光院、大原寺、功德院、成菩提院等，关东则有逢善寺、长乐寺、千妙寺、中院、圆通寺（栢木）、光严寺、荒泽寺、日光山、宽永寺、浅草寺、行元寺、立石寺、户隐山、圆通寺（高月）、泉福寺、慈光寺等灌室散在各地。

以上之诸流历史，及各灌室史，因目今正在调查中，将来当继续发表。

第二编 教纲

第一章 序说

于《教纲篇》，倘欲详加叙述，则问题无限，其中当分教相与事相而各记述其重要事项。兹则欲将关于事相者别述，今仅就教理上数个重要问题略一言之，不涉于研究的穿凿，略记问题之精神，以作对于密教及台密有兴味之初心入门之引导。

第二章 显教与密教

天台宗分大圣释尊之教为显教与密教(原注云:此为显密二教同一教主之说),谓显密二教为同一教主之所说法故无差别,仅有浅深高低之不同。恰如(原注云:此譬喻示显密二教)此处有一万尺之高山,山顶虽可眺望四方,倘在途中则不可能,但必由低而次第成为高山,若仅有顶则不成山。又登山之人,亦当考其体力如何,虽或有人得极其顶,然亦有止于中途者。

今谓密教为高程度之教,犹如高山之顶,而显教则为低程度之教,无论何人虽皆得行于低程度处,而高处则非可容易到达矣。

但无论何事皆有所谓机根,如能书者未必能画,故于密教亦有密教之机根。此虽高教,不仅依于学问与教育,然亦有不依学问与教育而直达密教之人,则称之为密教之顿机。反是,即有由学问与修养而渐渐入密教者,则称之为渐机。

显教为“明显之教”,密教则为“秘密之教”;明显故易知,秘

密故难晓。

第三章 秘密之意义

名真言教为秘密教之意义，《五大院之教时问答》卷四曾引《义释》之四说而释之（原注云：由《义释》而明秘密之四义）。今略述其意如次。

第一，诸佛所秘之义，即佛所秘，故名秘密。故非顿悟之机，则难入此法门，佛不认为此机，则不为说。此易误解为秘惜之意，但此亦犹如与小儿以利刀，甚为危险，故弗与之，实仍由于大慈悲心而然者也。

第二，众生所秘之义，所有一切语言音声，皆系大日如来之真言。众生之心尚未开发之时，因隔物事（即我执），而不能闻如来常恒所说之法之谓也。

第三，言说隐密之义，诸佛之所言，意味深藏，若仅于文上求了解，则失佛意。例如《无行经》所说：“淫欲即是道，恚痴亦复然。”若以为奖励三毒（原注云：三毒，即贪欲、瞋恚、愚痴）以之为道，则将陷于邪道，佛之戒律亦不必要矣。盖人倘认定三毒非道，仅执三德（原注云：三德：法身、般若、解脱，即理智用三，称为三德）为道，则堕我执，犹隔真俗二谛。故为破此，而言三毒亦不违道，但虽亦称为道，而其中深义则不可不深长思矣。故古歌曰：“梁鼠之道亦为道，诚之道为人之道。”

第四，法体秘密之义，诸佛所证为清净无漏之境界，与吾等有漏杂染烦恼业苦之心境有别，从佛之绝对清净力，救取烦恼业苦众生，因此起大誓愿（即清净业力），加被众生，众生感之而感应道交。若不依加持之力，则虽十地菩萨，亦难知解诸佛自证之境界，何况我等生死流转之众生乎？因此之故称之为秘密。

以上为真言教称为秘密教之四义。

五大院于《菩提心义》卷二末(日本藏五〇二页),以六义明秘密之意义。

彼谓“《义释》诸处释秘密之义,不出六义”。其典据仍与前之四义同,不出于《义释》。今试记六义之大要。

第一,法体微细,故名秘密。诸佛身口意三密,与众生之三密,本来一体,微妙微密,如别所记。行者为佛全体中之一分,则行者之三密为佛之一分,故以不思议细密而为一体,是为法体微密之义。明此义则可知称秘密之意矣。

第二,诸佛内证,故名秘密。此内容与前之第四义法体秘密全同。

第三,非机不授,故名秘密。此与前四义秘密中之第一相当。

第四,众生不觉,故名秘密。此当于前四义中之第二义。

第五,不许为未入三昧耶者说并使之闻持,故名秘密。密教依如来之誓愿,有传法之次第制规,顺其制规而履修,则称之为入三昧耶,修此之人则称为入三昧耶之人,此等之人许说密教,许其闻持。故对未入三昧耶之人,名为秘密。

第六,行人深密,不得显露,故名秘密。五大院更说明之曰:“西方作印时,甚秘之,不使人见,又诵真言,亦密诵不令他闻。”今日东密,较之台密尤为秘密其印与真言,契印结于衣袖之下,此因密教尊重相承,而不示于未相承之人之意也,由此点亦称为秘密。

以上六种秘密,只将始终二义加于四义之上。四义、六义虽有不同,以其共依《义释》,无论何者皆可为正义也。

第四章 学台密之经疏

《大日经》(七卷)、《金刚顶经》(三卷)、《苏悉地经》(三卷)、

《一字顶轮王经》(五卷)、《瑜祇经》(一卷),称五部密经。更加《菩提心论》(一卷),即为所依之经论。拜读此五部密经之指南,则有所谓五大疏,即:

《大日经义释》	十四卷	一行禅师撰
《金刚顶经疏》	七卷	慈觉大师撰
《苏悉地经疏》	七卷	慈觉大师撰
《菩提场一字经义释》	五卷	智证大师撰
《瑜祇经行法记》	三卷	五大院先德撰

上五大疏为常不离台密研究者之座右之根本疏释,而五部中之三部大经(《大日》、《金刚》、《苏悉》)必日日轮读,以求精通其经意。

但举台密教相之当先读者,则有秘密五小部。所谓秘密五小部者:一、《菩提心论》(一卷,不空译);二、《大日经指归》(一卷,智证大师撰);三、《讲演法华仪》(二卷,智证大师撰);四、秘密即身义(一卷,五大院安然撰);五、《理趣释》(二卷,不空译)。此五小部之内,闻任何二三部之讲义,次熟读《五大院之教时问答》(四卷)及《菩提心义抄》(十卷)等,知一家之所立,其后方宜熟览《曼荼罗抄》等。

以上记于三井敬光阿闍梨之《遮那业学则》,实为一家学密者之心得,故录于此。然一家之密教,乃以凡一乘教皆为密教者,拜读祖师之疏释,于《法华》一乘之旨自明,然圆教之圣典,亦不可不常诵读,因此慈觉大师于《苏悉地经疏》中判曰:

“《华严》、《维摩》、《法华》等诸大乘教,皆是密教。”

故讨究一家之密教教相者,依然当读是等圣典,玩味祖师先德之圆密一致精神,而知其异于东密之所由,如车之两轮、鸟之双翼,究遮那、止观两业,能言能行,为国之宝,使宗运如宗祖之所思而发扬之,实吾等之责也。

第五章 显密二教之判

最初分判释尊之教为显密二教之人，为龙树菩萨。菩萨之名著《大智度论》(四之一)曰：“佛法有二种：一者秘密，二者显示。”试读慈觉大师之著述，其于二教判，依然受龙树菩萨之影响，可知实为显密判之滥觞。此与后世尤完美之二教判对照，虽甚粗朴，但既称“佛法有二种”，则谓相当于今家化仪、化法中化法之一种教判，亦无妨碍。

传教大师，无明了之二教教判，当五大院作藏通别圆密之五教教判时，曾引用传教大师之判释。盖大师对二教之高判，乃弘仁九年五月十三日，在奉上嵯峨天皇之六条式中，立止观、遮那两业，以完成两轮双翼，为指示守护国家，发扬宗宝之大方针。止观、遮那两业，即《法华》《大日》之所谓圆密二教。故今家虽不称显密两教，但东密即弘法大师之真言宗，则以之配显密两教，因而大师所制定之两业即为圆密二教之判定，亦可视为一种二教判。然若直谓为显密二教判，则非是矣。

弘法大师之二教判，为纯然之教判，为大师以前印度、中国、日本未尝先有者。总而言之，即显劣密胜判，以真言密教宗为最上，其下置华严宗，更于其下置天台，顺次以配各宗，而谓天台之圆教为显教，乃高抬自宗，低抑他宗之教判也。

对此而说天台之圆教，与真言之密教，内容全然一致，无有胜劣，判《法华》、《大日》二经同值，而立一家独特之二教判者，慈觉大师也。

慈觉大师著述中，详述二教判者，有《苏悉地经疏》七卷，其中谓秘密行法，使修行者，速得大成就，胜于诸种显教，以判二教之差别。今记其大要：

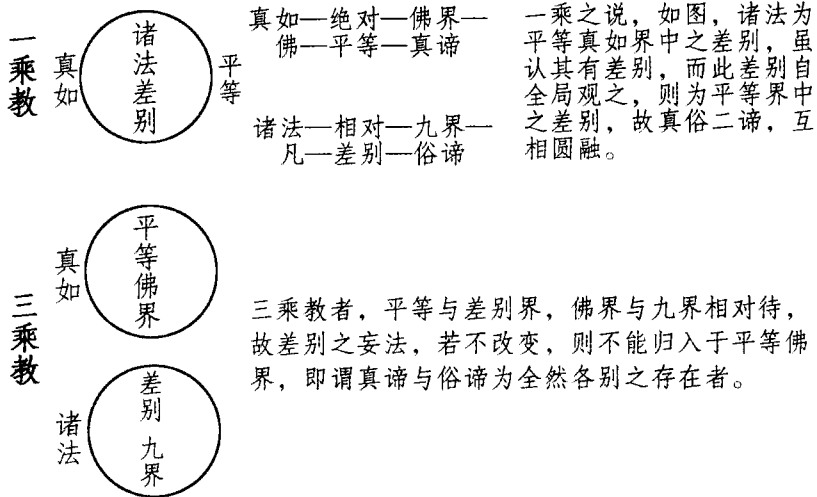
第一，乃三乘一乘相对而判显密者，诸三乘教不说真俗二谛

之圆融故为显教。反之，一乘教因说二谛之圆融而成密教。

真谛即真理，即中道之真理，十界中之佛界。俗谛者，显为诸法之世界，为对佛界之九界妄法。谓真理与诸法九界与佛界有别之法门，因真俗二谛相对待，人与佛为各别之存在，人不得即为佛。

然一乘之法门，为真俗二谛不二之教，虽系凡夫，然即具佛之本性本质，九界即佛界，妄法即真如，即说差别之妄法即为平等绝对之真如。故即以差别之事法，教平等之真如，因此一乘之法门，于理可说为即事而真。

假为图示如下：



对勘以上之一乘教与三乘教，则诸一乘教，说世俗胜义即真俗二谛之圆融不二，此即谓之密教；诸三乘教则不如此申说，故为显教。此慈觉大师之判释也。依此，诸味圆教皆系一乘教，故均为密教；而藏通别三教则为显教。

第二，于一乘教中，依说三密，与不说三密，而判为二密。

因一乘教对三乘教而说二谛之融通，故谓之密教。然其中尚有不说三密者，故慈觉大师，称之为理密。

反之，《大日》、《金刚顶》等经，更于二谛圆融之理密上，说三

密之结要，此则称为事理俱密，其所说之理与《法华经》等相同，仅以其说事密叮咛反复，故与圆教区别，而称之为俱密之教。盖所说之理，圆密二教全同，但不说事密则为圆教，说事密则为密教，而其根底原无二教之别，此今家之圆密二教观也。

此在一乘教中，由其说三密与不说三密之区别，而自前之三一相对，为更进一步之一种二教判，但谓之为理密俱密，固亦密教中之差别，圆教中之差别，自一家言之，则无所谓显密之判。

第三，单说有相三密者判为密教，不说者判为显教。由此言之，则《法华经》仍为显教。

一家第一之三一相待(原注云：三一相对者，三谓三乘教，即藏通别三教；一谓一乘教，即圆教。谓由三乘教与一乘教相对而判为二教之教判也)，以一乘教为密教者，是为正义，且为其特长。何则？因传教大师，未立一家之教判，即已入灭，其弟子慈觉大师之判释，当可为一家之正义，大师之意颇倾于此之第一义也。而如此之判释为今家所特有，尔后列祖皆依用之。然由此言之，则本宗为法华一乘宗，又可谓真言一乘宗。

第六章 教相与事相

于密教中，有所谓教相与事相之术语。教相者，《大日经·入曼荼罗具缘真言品第二之余》云：“云何真言教法？谓阿字门，一切诸法本不生故。”善无畏三藏于《义释》中(卷五三十三页左)解之曰：“是真言教相。”此其根本也。其玄意如无畏三藏之说，凡诸法之相与本体无别，现象即实在，实在即现象，故曰：“相不异体，体不异相。”又诸相非人与佛之造作，亦非修成，而由人间之声与文字而显，其一音声文字为入法界之门，因此而成真言法教。其原理为二元，理为胎藏界，智为金刚界；色法为胎藏界，心法为金刚界，而明物心一体，理智不二之妙理，是为密教之教

理，称之曰教相。教理又有台东两密之别，而台家各人又各有其特长，因有异说而调查其究竟，即为密教玄义之研究。进一步又为教理史之研究，教理史之研究法，在追究各时代之各别人师，横则研究各人种种之思想，竖则就教主义比较研究各先德之异说，盖非容易之事也。

台密有慈觉大师、智证大师、五大院安然等教相大家，此三师兼及事相教相两方，无待论述，盖亦当然者也。如仅教相而不顾事相，则不免片轮只翼之讥，而研究教相之人称为教相家。事相之研究在比较的老年尚得为之；教相之研究，必于青年时代，完成至于某点。

所谓事相者，《大日经·具缘品》之《义释》（卷六，二十五页右）中云：“凡秘密宗中，皆托因缘事相，以喻深旨，故作如此传授。”此处入坛灌顶之时，阿闍梨对于弟子，授与金钵、明镜、法轮、宝螺、商佉等，使其心身清净，感大菩提，终于转法轮而摄化众生，行教示之样式。如斯之作法，虽为因缘之事相，然在即事而真之密教，则因缘之事相即真如界之表现，因其为表德之法门，故最尊事相，虽一印一具，悉含深妙之玄旨，因此口传与相承，极其紧要。事相不可离教相，一印之表现虽为事相，然其内容不离教义，单只事相则难逃单轮只脚之弊。但事相中亦复杂多端，研究此种之人师称事相家。台家十三流之流祖，虽皆为教相家，然以事相家为主，就中皇庆、觉超、相实、良佑等，皆为事相之大家。

密教之所以分为诸流，其重要原因实基于事相。今家因传教、慈觉、智证三大师入唐，其相承各异，故此三系统，为根本之流派。其后自皇庆阿闍梨之下，次第相传而生三昧、穴太、法曼三流，合其他诸流，而成所谓台密十三流之分派。其一之流名及大要，览《教史篇》则可知矣。

上十三流之中，现今行者，为三井一流与山门五流，合称寺

山六流，即穴太流、法曼流、三昧流、西山流、叶上流，以上山门五流，及三井流是。上之诸流皆行四度加行，其四度之次第，东台两密均以十八道为先，后之三度，山门则以胎金护摩为次第，三井流则以胎护摩金为次第，东台则以金胎护摩为次第而授与焉。加行之日数近亦多半不同，又因青年僧侣，多长续于学校生活，不复能如昔时之长年月加行。据敬光师之学则，台密加行极略之日数，为百二十日。其日期之分配，初五十日为十八道前行，次二十一日为十八道正行（其中之后七日充胎之前行），次二十一日为胎之正行（其中之后七日充金之前行），次二十一日为金之正行（内之后七日护摩前行），次七日为护摩正行，合计百二十日。如此者在昔则为极略，若叮咛行之则诸流加行之日数均为千日。

台密事相，自十三流始，如准大法。大法乃至诸尊之法，一一相传之事，甚非容易，因须甚多之日数与经费。若先于诸流之中，受流义大异之三流，则得自由行法，于诸流中，自然解诸疑惑，便利修法。此敬光和尚之说也。又云：“亦有欲遍学诸流，受一一传授之人，虽无甚不善，然其暇宜研钻教相。”诚哉，是言也。但密教之根本仪轨，自他宗均不相异，然至其末，则因种种物名之异，分别某某流义，使彼此不相混同，最宜注意，古人与书籍均戒吾等矣。

第七章 即事而真

密教特色之一，即即事而真。今就即事而真，少事解释。

“即事而真”者，其甚深之哲理今不具论，聊举例以明之。即事实较一切为尊，夫能忘自己而为他人计者，固为大慈悲大善根，然若口言之而不实行，则无足贵。盖忘自己而为人之事，虽信为真实善事，然不实行，则非真实也。不与枵腹者以食物，

不与裸体者以衣服，虽口说高远之真理，然究之于社会人类，实无丝毫之利益。

所谓即事而真者，口说忘自救他，则有三件衣者即脱其一以与无衣之人，食三碗饭者即减其一以与空腹之人，此即佛之世界，佛之行事，道之显现者也。

换而言之，现象即实在，即一切皆真如表现之意，眼见之色，耳闻之声，鼻嗅之香，舌得之一切味，身触之冷暖快意不快意，意所思之一切法界，此等一切现象界即事之世界，皆真如法界真理之显现。

此说不独为真言之特色，天台圆教亦如是。因此天台宗立圆密一致之说，中国天台之六祖荆溪大师，于其所著《金刚铉论》（科解二十一页）亦云：

万法是真如，由不变故。

真如是万法，由随缘故。

虽现森罗诸法之万象，而不改真如之自性，故云万法是真如；随缘而现万法，故云真如是万法。是故万法即真如，真如即万法，非从本体之真如而出生万法，亦非由万法而出生真如（即非由吾人之开悟而得真如），即此真如是万法，即此万法是真如也。故天台云：“终日随缘，终日不变。”

开播州书写山之大德性空上人，为平安朝初期之人，德誉高远，华山天皇切召之而不应，作歌曰：

闲亭隐士贫而亦贱，不羨富贵以之为乐。

四壁虽疏八风难侵，一瓢底空三昧自浓。

我不知人无恨无喜，人不知我无毁无誉。

曲肘为枕乐有其中，依何更求浮云荣耀。

因此天皇亲临书写受法，上人尝言有闻诸游女之歌，其歌表此“即事而真”即“现象即本体”之意。其歌词曰“有趣哉，实相无漏之大海，五尘六欲之风亦不吹，随缘真如之波，亦无兴起之日”

云云。

此歌所咏，无风而兴波之海为世所无，以喻不借外界之缘而真如即成现象者。上人谓此乃闻之于游女者，游女由何人学得此文句耶？抑其自所发明耶？皆不可知，但其意味深长，表即事而真之意已尽。由是言之，此世界悉为一大真如界，鬼与佛俱是真如，真如亦佛亦鬼，此即表示自由自在之俗谚所谓：“魔术师头顶小箱中出鬼亦出佛。”宇宙亦如是，宇宙之缩图即吾人刹那刹那之心，大自然即佛之相，亦即真如。此种意味即称为即事而真，亦即真言密教之面目，是故密教注重事相。

重事相之理由，以自身成佛为主眼，自身不成佛，则无结局。吾人本来是佛，若不能真为佛事，则即事而真，依然只是一理，为纸上之空谈。此点乃真言研究者所应熟虑者也。

第八章 即身成佛

即身成佛之意义，与即事而真同。

昔日本有白拍子，名佛御前。白拍子者，即今日所谓艺者，在昔此类女性中，多有学问甚博者，且有大悟之人物，对于佛教，尝有意外之理解，故能咏性空上人所闻之歌，又能言感动后世之事也。佛御前尝曰：“我佛在昔，亦是凡夫，是故我等亦当成佛，何人之身不具佛性，仅隔一间，殊可哀也。”《平家物语》其言岂非表佛教之骨髓者乎！其意谓释尊亦原是凡夫，虽系女子，悟则为佛与释尊同也。

即身成佛云者，即以吾人之肉身成佛之意也。天台圆教与真言密教，悉谓吾人即佛，其意已明示于前之即事而真章。真如与现象之关系，亦如水之与波，众生之与佛，离水则无波，众生之外别无佛，虽分千万之波而不失水之本性，虽显亿兆之众生而不离佛之本性，此点与显教有别。故《菩提心论》中云：

“唯真言法中，即身成佛故，是说三摩地法，余教中阙而不书。”

东密以说三密与否而对判显密，故天台、华严亦判为显教。然我天台宗，以三乘一乘相待而判显密为正意，《法华经》之说相固为密教，《法华经》之教理，亦说即身成佛。盖《法华经》说诸法实相，即说现象诸法之当相圆融无碍之真实相。换言之，即尝说即身成佛与即事而真也，彼真言宗徒执己宗而拒绝他宗所说之真理，非所宜也。斯论又云：

“若人求佛慧，通达菩提心，
父母所生身，即证大觉位。”

又《转轮王经》云：

“不转肉身，得无漏法，
得证佛身，无有变易。”

此等皆谓，父母所生之肉体，即证佛果者也。

关于即身成佛，五大院先德安然之《秘密即身义》中，说三种即身成佛义（此《秘密即身义》，弘法大师亦有之，究系何人所亲撰，则学界未决之问题也），即理具之即身成佛，加持之即身成佛，显得之即身成佛是。

第一，理具之即身成佛云者，吾人之身心，本来是两部之体。何则？盖身体为五大所造之体，当于色法胎藏界，识心则当于心法金刚界，即吾人之肉体与精神为胎金两部。换言之，即本有之理与智也。凡夫肉体之外，无本觉之体性，故即此身是佛。此说盖亦从即事而真中推出之思想也。

第二，加持之即身成佛云者，依佛之加被任持力，而显现本有之佛力也。对于天地之大道，即道之本体之自身，有明白自觉者，自觉之下生道之人称为觉者。天地之大道何以生？倘不依佛之加持力则不可能，此言众生与佛感应道交也。明认此加持功德之人，则为真开信仰之眼之人。如吾人每日修密供中所云：“以我功德力，如来加持力，及以法界力，普供养而住。”依我等修

法之力，与佛之加持力，及法界自然之力，而功力显现，万物生成发展。若仅依我等之力，决不能成就任何事件。此适如母胎内之小孩，小孩虽无自觉，而常依母力以养育。吾人所以生活者，依佛之加持力，是故佛加持之应力，与众生之感力忽然相应时，吾人身心本有之功德速得显现，成办一切佛事。此则谓之加持之即身成佛。

第三，显得之即身成佛云者，与前加持成佛，有因果关系，以佛加持之因，而众生显现佛果，即吾人本有之万德，依加持力而显发为佛德，渐次圆满具足，遂至发挥佛之力用也。

是故，理具为因，加持为缘，显得为果。由是观之，若仅执其任何一种皆不可。吾人佛性乃本具者，即是理具；因佛力而显现，即是加持；显现之结果，即是显得。如此虽说三种即身成佛，然实非即身成佛有三种，不过为三段之说明而已。但于此点亦有种种之议论，特在东密学匠之间，于此中以何者为正意，实尝大加论究者。余以为各方皆属偏见，悉无真实之意义。

第九章 六大体大

与四曼相大，三密用大，同为三大之一。

密教谓万法之体性即此世界之一切现象，皆由六大所成立，东密特立六大体大。

六大云者，地大、水大、火大、风大、空大及识大之谓也。此六大遍于有情非情，而为其本体本性，上自佛界，下至地狱界，皆由此六大而成立。

其六大各各之德性，则地大有坚性，水大有湿润之性，火大有暖热性，风大有动摇性，空大有无碍自在性，识大有了别性。此特性，互相调和融合，以形成一切之事象。

就人类之身体以说明之。吾人身体之骨肉，有坚持性，即为

地大使然。又此身体之大部分为水，手指割破即出血，血即水；又，水之性为湿润，是故自目所出之泪，自鼻所出之鼻汁，自口所出之痰唾，自前后穴所出之大小便，自全身毛孔所出之汗，皆属水分。而吾人之身体依水分而保存，倘人不吃饭而饮水，可支持生命至五十日。

又人身常保持三十七度内外之温度，所谓三十七度者，即近华氏九十度之热，是即身体内有火之暖热性也。次风大，吾人身体之血液常循环动摇，倘一寸之血液不动，则人必死，是即风大之所以支配身体也。又身体细胞与细胞之间，充满空气，人类身体中若取出空气与水分，则成木乃伊。

如斯吾人之身体，即完全具足五大，故以之配于色法胎藏界，则五大当于胎之五佛，其说明揭示如后图。

此五大之上有识大，吾人分别种种之事物，皆依智识之作用，其智识与前五大之间，完全调和，无境可分。是故吾人依色心二法而成身体，其心法分庵摩罗识（原注云：庵摩罗识，梵音阿摩罗 Amara，译为无垢、白净、清净，旧译家以之为第九识，新译家以之为第八识之净分，称为无烦恼杂染之识）、前五识（原注云：前五识，谓即知觉色、声、香、味、触五境之眼识、耳识、鼻识、舌识、身识）、意识，末那识（原注云：末那识，梵音 Mana，译为意，即第七识。恒不间断以思量胜于他识，以第八识为所依，常与我痴、我慢、我见、我爱四烦恼相应）、阿赖耶（原注云：阿赖耶识，梵音 Araya，译称藏识，即第八识，有情之根本识也）等九识，当于金刚界五智之如来。

人类之身体，尤为六大完全调和之标本。今密教谓一切诸法，皆由此六大成立，即石炭与水等，盖仍由是六大而成者。

即如石炭，虽坚如石，而其中仍含有水分，投之火中则化为火，化火时则生风；又其构成之分子与分子之间，亦有空气。吾人名之曰石炭，即识大也。

又水若集合而活动，则能漂流房屋，发生电气，是为水之坚

实性。水为酸素一与水素二之化合物，有湿润性，是以水大胜也。又起电气而动汽车、汽船，或为电灯而有热，是水中所以有火大也。水由甲处而流向乙处，故有风大。水素与水素之间，含有酸素，因此鱼介类得以栖息，此即其所以有空大。由水而有种种发明，故亦有识大。

不独石炭与水为然，万象无一不由此六大而成。此六大常完全调和，故《即身成佛义》中云：“六大无碍常瑜伽。”无碍云者，即自由自在之义；瑜伽云者，谓相应也。此即谓六大自在相应之意。说明六大无碍相应者，应分为同类无碍与异类无碍二种。同类无碍者，水与水，火与火之无碍也；异类无碍，谓火与水互无碍相应。何则？盖如依火而化水为汤，由电力而变为火之谓也。

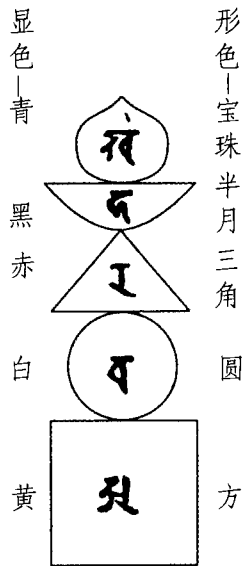
今表示六大之特性乃至其五佛之配释如下：

六大	物—色法—	六大	显色	形色	德性	作用	九识	五智	五佛
		地大	黄	方	坚	持			宝幢
		水大	白	圆	湿	摄			花开敷
		火大	赤	三角	暖	热			无量寿
		风大	黑	半月	动	长养			天鼓雷音
	心—心法—	空大	青	宝珠	无碍	不障			大日
							阿赖耶识	大圆镜智	阿闍
							末那识	平等性智	宝生
		识大	杂色	杂形	了别	决断	意识	妙观察智	阿弥陀
							前五识	成所作智	不空成就
					庵摩罗识	法界体性智	大日		

因一切皆由此六大成立，故以表示六大之率塔婆，为大日如来之三摩耶形。

塔婆与五轮塔，所以表示五大者也，因识大遍于五大，故塔婆与五轮塔，亦示六大体大，其显色、形色、德性、作用等项之配合，视前自明。今以其说明甚为繁琐，故略之。如上之六大体大说，台密五大院等，虽亦用之，然台密先德多依阿字体大说，而与东密家之六大体大说相对。

五轮塔与六大



第十章 阿字体大说

台密虽亦说六大体大，然本宗列祖之高判，则有阿字体大说。

举其典据，则第一，慈觉大师注其心血于其一代名著之《金刚顶经疏》中，辨经之体章，即依五重玄义（原注云：五重玄义者，高祖天台大师，用以释经之创说也。即释名、辨体、明宗、论用、判教相五

章),而释经之第二辨体章云:

总体者是即本有阿字,一部之指归众义之都会也。

以本有之阿字为经体,为示此释非出自大师之胸臆,故其次举其由来。

故《大毗卢遮那经》第二云:云何真言教法?谓阿字门。

又《大日经义释》(五之三四)曾释之云:

阿字是一切法教之本。

依是等根本圣典并所依之疏释,我慈觉大师,决判密教之根本教体为“阿字”。因此确立今家之阿字体大说,是故五大院安然亦于《教时问答》第三,就密教而设五重玄释,于第二“辨体章”下,述阿字经体说,与四祖同。六祖智证大师,于《菩提场经略义释》中,亦谓其经体为阿字门。

今家如斯立阿字体大说,故与东密之六大体大说相异。

阿字者,本不生义,纵贯三世,横遍十方,周遍法界之大真理,是为阿字门。此一大真理,不生不灭,无始无终,因其为法尔常然之本体,故称之为本不生。

今家对此阿字门,与《法华经》经体之真如实相无别,此即说圆密一致之根本原理者也。同是密教,何以东密立六大体大而天台立阿字体大耶?就此处一考之,则东密仅依密教而立教开宗,比较的单纯,然我天台则于天台圆宗之家中,加入真言秘密之法门,努力于先前之圆教与新来密教之调和。此不独日本天台为然,试观中国一行阿闍梨之《义释》,留意此点即可明了。例如《义释》(五之二十五)云:“阿字自有三义,空义、有义、不生义也。”即欲与天台之三谛相调和,六大体大说则不能明示天台三谛三观之原理,此盖即台东两家六大体大说与阿字体大说各别之根本理由。

今稍就阿字之三义而示其意。所谓空者,因现象界之一切诸法,皆由真如缘起,故诸法无一定之自性,无自性故,其本性平

等绝待，因而其平等绝待之一理亦不能认，此即无相不可得。当于天台圆教之空谛，照此空谛之观，谓之空观，此即阿字妙空之义。

次所谓有者，如上之平等绝待之一理，不守本来之自性，故于平等绝待之中，显现森罗诸法。此相当于天台圆教之假谛，从主观则为假观，一切诸法无非大日自性界之所显，此即阿字妙有之义。

次所谓不生者，即空有不二之中道，既不偏空又不偏有之实相真如也，虽即真空，亦即妙有。《般若心经》有“色即是空，空即是色”句，即谓现象之色法即空，空理即现象之诸法之意。

空即有、有即空之真理，聊以譬喻明之。譬喻原仅显一分之真理，执之固不佳，舍之亦不可也。吾人当身体康健时，决不注意于身体之有，心中觉有目者，眼不安也；心中觉有胃者，胃不安也；注意于臀部者，有痔患也。斯时其目、其胃、其臀部必不完全，是故不注意于目之有无时，即目空时，乃真有其目者，不知其臀部之有时，即臀部健康，乃真有其臀部者也。岂唯肉体为然，寺中无住持，我乃住持，若有住持，不能再有，唯空故有也。此即本不生之中道也。此种譬喻，虽嫌拙劣，然空、有、不生三义，已可大略得之矣。

法界之一尘一法，悉由此三义成立，此三义即阿字之本体，故云阿字体大。阿字体大者，以圆教之空假中三观自密教上说之者也。

阿字为总体，六大为别体，别体中之阿字体大，与今之总体之阿字有别，此事今不论列。

第十一章 四曼相大

四曼者，大曼荼罗、三摩耶曼荼罗、法曼荼罗、羯磨曼荼罗四

种是也。此四者说万法之相，故谓之相大。

第一，大曼荼罗者，称以六大而成立之佛菩萨相好，十界依正之二报，乃至万象之相，画此者称为大曼荼罗，是故如金胎两部之曼荼罗均属于此。两部曼荼罗之中，上自佛界下至地狱之十界众生乃至草木等皆彩画之，世间一般所谓曼荼罗者，即此大曼荼罗。

第二，三摩耶者，含平等、本誓、除障、惊觉四义，十界之依报（谓国土、山川、道具等，与其他共通所得之果报）、正报（不与他共通之果报，如吾人之身体、目鼻口等），各各表示其本誓，而以彩画之印契、莲花、轮宝、刀剑等表示诸佛之本誓。例如表示三摩耶形者，观世音用未敷莲花，药师如来用药壶，地藏菩萨用宝珠，文殊菩萨用理剑，不动明王用智剑，皆各表示其三摩耶形者也。

第三，法曼荼罗云者，因吾人之言语，各国之文字，诸尊之种子真言等皆显法者，故称之为法曼荼罗。故不用绘画仅用诸尊之种子表示之曼荼罗，称为法曼荼罗。

第四，羯磨曼荼罗，羯磨译云作业，即谓凡现象界之活动作业，彩画刻铸诸尊之威仪，手足之屈伸，动作之迹等，称为羯磨曼荼罗。

上四曼之中，大曼为总体，余三曼为其别相。

《即身义》云：“四种曼荼各不离。”因此四曼有各各不离之关系，故与众生之四曼不相离，无二无别，而完全圆融无碍，佛为遍法界之总体，吾等为其别体。然吾人亦全具四曼，即我身为大曼荼罗，我有我受佛使命之本誓，我之肖像世界无二（凡人皆然），故为三摩耶曼荼罗，又我之姓名为法曼，我之活动为羯曼，此四曼吾人皆具之。然此即法界之本质、形相、音韵、动作之四方面，而缘起之当相，悉由此四曼该摄。

第十二章 三密用大

三密者，密教之要义，而由身口意三方面，示众生与佛为一体，且依此三方面修行而体达生佛一如之原旨。以父母所生之此身，直作与佛座于同位之用，故称之为三密用大。

三密有有相之三密，与无相之三密二种。关于有相之三密，《菩提心论》言：

“一、身密者，如结契印，召请圣众是也。二、语密者，如密诵真言，令文句了了分明，无谬误也。三、意密者，如住瑜珈，相应白净月圆满，观菩提心也。”

又修观音供时，坐观音像之前，手结观音之密印，口唱观音之真言，意念观音，自吾等行者之口所唱出之真言，入于本尊之头，更由本尊之足而出，入于行者之脐，自脐至口，由口传于本尊，如是本尊与行者互相涉入，本尊之身口意三业，与行者之三业，至于二而不二之妙境界，观己身即本尊。

又五大院之《秘密即身义》云：

“以手作印契，为如来之事业时，自身本有之佛部诸尊，以身业为门，速疾开显。口诵真言时，自身本有之莲花部诸尊，以口业为门，速疾开显。又以意观满月轮时，自身本有之金刚部诸尊，以意业为门，速疾开显。”（《天台宗丛书》安然撰集第二卷一六八页）

此即谓依三业之行，凡夫本有之三部诸尊显现，而速证三密之菩提。

《秘密即身义》，即解释即身成佛之颂者，其颂文云：

“三密加持速疾显。”

世间常言加持，加持云者，加被任持之义。弘法大师之即身成佛义释（《弘法大师全集》五〇六页）之云：

“加持者，表如来之大悲，与众生之信心，佛日之影现于众生之心水，谓之为加；行者之心水能感佛日，名之曰持。行者若能观念此理趣，则三密相应，现身速疾显现证得本有之三身，故名速疾显。”

是故，佛之加护一切众生之大悲愿力，映于行者之心，行者之信心感受之则名加持，即佛与众生感应道交而为一之境界，名曰加持。吾等依日夜之修行三业相应而体得，于是此身与佛一体，故云即身成佛，显现法报应本有之三身者也（原注云：法报应三身。法身者理佛也，理者真如法界之理，即依智慧而证之法性之理而以此为体之佛身也。报身者，由因位之万善万行而显果地之万德之佛身。应身者，开悟之佛，应众生之愿求而应现之佛身也）。如上所言为有相三密。所谓无相三密者，《义释》（一之十七）云：

“谓从一平等身，普现一切威仪，如是威仪，无非密印。从一平等语，普现一切音声，如是音声，无非真言。从一平等心，普现一切本尊，如是本尊，无非三昧。”

所谓一平等之身者，即一法界，言此法界之一切现象威仪，即密印也。故映于吾人眼前之一切，悉是密印。又存在于法界之音声，皆是真言，故领纳于吾人耳中之一切音声界，皆一平等之语，是大日如来所说之法，故即是真言。又自法界平等心现出之所观境本尊，为心与法界寂照一致之境界，故其一—皆是三昧耶。

所谓三昧耶之定义，盖即注心一境而成办所愿之谓也。

如上所说，非一印一明一本尊等有差别之所谓事三密，乃在法界全体无相平等之一理上而论之三密，称为无相三密。密书中云：“举手动足，皆成密印；开口发声，悉是真言；念念作作，自成定慧。”此等皆说明无相三密者也。

《法华经》与《华严经》中，虽未说有相三密，而随处皆说无相三密。故慈觉大师，判《法华》与《华严》等为密教。今以大师之意判三密，则无相三密为理密，有相三密为事密。

第十三章 断惑及阶位

密教分烦恼为粗妄执、细妄执、极细妄执，即烦恼之粗细之别也。而与圆教所谓之见思（原注云：见思者，见思二惑也。见惑者，迷天地真理之烦恼；思惑者，迷实际之烦恼，皆以自己为主之迷惑也）、尘沙（原注云：尘沙者，谓菩萨化导之障惑。化导他则磨练知识，是进趣的，然因吾人之怠惰，而不得知之惑体如尘沙之无数，是乃以他为主之烦恼）、无明（原注云：无明者，称为不了。法界之惑，不得了解此法界为唯一佛界，盖即迷自他彼此之根本烦恼也）三惑同。

圆密二教对于烦恼，俱说不断之断，是即对于人生之修养，对于道之修行法，故说一转烦恼立即开悟，盖非由断烦恼而开悟也。例如涩柿亦有甘味，经其涩后则成甘柿，或愈涩愈有甘味亦未可知；亦犹猿以百合之瓣为皮，瓣瓣皆舍，终无所得。若人通断一切烦恼，则无由开悟。

欲往西南者，误以其足向东北，乃咎其足之不善而断之，其可乎？是东北固不能往而西南亦不能去矣。又如舍纸之里则无表，烦恼犹如纸之里，反之则为表。是即菩提之开悟，如斯烦恼与悟也，其体全一，唯异其用而已。甘柿与涩柿全同（一体），人所食之甘柿原即涩柿也。

因是之故，故天台有性恶不断之说（原注云：性恶不断者，与天地之大道共存之理性之恶，谓之性恶。此虽佛亦同为本体所具，而不能断，故曰性恶不断），性即本体，因烦恼之本体不能断，故云不断烦恼。要而言之，一转烦恼之用即成开悟。

然吾人常处于迷，心不依真理而行。例如常乐我净之此世界，或有人以之为苦，或有人以之为秽，是皆由无始以来因主观上之迷妄而然者也。转正此根本主观上之观察，则所见之物，悉成美玉，于是即显烦恼即菩提、生死即涅槃之妙境界。

是故体达烦恼之本性，则烦恼之全体即本有之净菩提心，乃至于烦恼亦不可见，此点在天台圆教与真言之密教，盖无丝毫相异。

不断本性之惑体而转惑之用，其意味亦有似于断惑，故其修行亦有阶位。

密教说四曼不离三密加持，乃生佛一如即身成佛之法门，原无有阶位之道理。然依附傍教道，故且于无差别中，假设差别，而立三劫、六无畏等名，使与不断惑中论断惑相对。即于第一劫断粗妄执即断见思惑，于第二劫断细妄执即断尘沙惑，于第三劫断极细妄执即断无明惑。以此配于六无畏，即善无畏、身无畏、无我无畏、法无畏、法无我无畏、一切自在平等无畏。要之，表示因吾人无始以来之烦恼，本有之净菩提心，尚未出芽，至此六无畏位始出芽而渐次成长者。烦恼与菩提之关系，恰如明之与暗，暗室之中，最初以一烛光之电灯燃之，则全室皆明，次燃十烛光，则暗更损而明更增，乃至燃百烛，则明愈增而暗愈减。吾人渐渐培养精神内之净菩提心，因此而人生之见解愈明，遂达到完全圆满之人格，至了悟诸法之本不生平等之本源时，方为究竟。圆教分三惑，密教有三妄执之差别，然其为烦恼之体则一。所谓见思、尘沙、无明者，非谓别体之烦恼，盖指其由粗用而渐至细用也。倘为一烛光之电灯，则仅能分室中之大体，其中本有之细物如文字等，尚不能分别，烛光逐渐加大，则细物亦渐至明显。烦恼之本体亦然，精神界开显之次第阶级，即六无畏之位阶，而其本体则毫无差别。

第十四章 曼荼罗之意义

现图曼荼罗之作者等，有种种说法。大体谓惠果阿闍梨参酌相承之曼荼罗与经轨所说而制作之，以之传授于弘法大师与我慈觉大师、智证大师等，而成今之曼荼罗，此为最妥当之说。在此以前亦有曼荼罗，不独智证大师相传之旧图样曼荼罗等，经

轨亦有曼荼罗之语。其内容,当与现图有别,且不止一种,可以想像而知。但以三武一宗之法难等,缺乏历史的材料,殊属遗憾,惠果以后以至现代之图略见一定。

所谓曼荼罗者,盖梵语也。旧译为坛,新译(唐玄奘三藏以前之梵语译者,即罗什、真谛等,称为旧译之三藏,称玄奘以后为新译三藏)则翻为轮圆具足,又译为无比味无过上味。轮者如轴与辐,色色圆满具足而回转,圆满具足十界之依报正报,无有缺减之义,谓之为轮圆具足。含此意义之原语曰曼荼罗,图绘而示之者,即胎金两部之现图曼荼罗。所谓多含不翻,故译者保存曼荼罗之原语。古人翻译如何苦心,及此语中仍有不可以言语形容之意味,与不翻此语,可以自由宣教,即此一事皆可窥见矣。

如斯圆满具足十界依正,故览现图曼荼罗,则自大日如来,诸佛菩萨始,乃至修罗畜生,种种道具及草木等,悉皆显示,盖完全图示十界者也。

然其中之一切,悉归一于大日一佛,离大日如来无有一尊一物。盖即如前所述,佛(大日)与凡夫(众生)虽各有差别,而平等不二。若由吾人上转进趣之一面而说,则日进月步,精进于佛道修行。就胎藏曼荼罗而言,由外重而至内重,渐近于大日如来。此盖自众生说之,由浅入深,自外向内而成三重坛也。

但自佛方而言,若如来仅住于自证之法,则无度他之事,故向众生之方而下,由中台而至第一重,更降于第二重、第三重,以摄化众生,是则由深入浅,自内向外而成三重坛也。

虽有如上之次第浅深,然离大日佛身即无九界,大日为总体之佛,吾人为个体之佛;大日为综合迷悟因果之一大果佛,吾人为迷悟因果相待上之因佛,亦即迷佛,盖虽迷而本性本体固不异于佛也。

吾人深深自觉本体本性与觉佛无二无别,而开发其本具之佛性,以期其佛之本体尽量活动活现,故有密教行者之修行。因在此父母所生之身,而得显发本具之佛性佛德,此即即身成佛。又在某

种程度以前，必须由修行而显发。夫吾等之智情意，岂非本具佛性之显现乎？吾等之信仰，亦岂非本具佛性之花之开放乎？

显现其本具佛德之圆满者，即曼荼罗。拜曼荼罗时，常以之为镜悬而自心于镜中，所以激发本具佛性之显现也。

要之，曼荼罗者，表示包于大日如来胎内之众生界，恰如母腹内之胎儿，故图而示之。故吾人之生死，皆在佛之怀抱中，依曼荼罗，则更易了解。吾人向上进步，则菩提心花开放，而成为佛。此犹母胎中之小儿，岁月既满，则如飞而出，以达其本来之目的地之世界中。吾人抱于佛之慈怀中，其修行渐次进步，能自觉此难得之境者，称为密教机根，不然则为远于密教之机根。但其不自觉者，恰如母胎内之小儿，虽养育于母胎中，而自己则不知觉，然母之慈爱，则与此无关也。佛之慈悲护念我等，亦复如是，此则称为佛之无缘慈悲，是即任运无作之佛功德力，为自然天然之佛之善业活用，故吾人深感谢之，欢喜踊跃而愿努力于人生第一义菩提之开显。

所谓胎藏界曼荼罗者，盖有如上之意。此即本然之理，全其本然之理，则能摧破一切障碍，犹如金刚，无有不破，是故显现本有智德之圆满而具自利利他之功德，则名为金刚界曼荼罗。

又，关于两界曼荼罗，近有权田大僧正之《曼荼罗通解》，或《曼荼罗抄》等可阅，访阿闍梨而学之尤佳。就中不独曼荼罗，凡关于台密事相，当以访菊冈义衷、福田尧颖、堀惠庆、大森真应等诸师为最宜。予不日当著书畅论事相方面之事，故此际不复详焉。

第十五章 护摩之意义

护摩行法，脍炙人口，盖一般之所通知也。

言护摩则联想及火，盖此全为依火之行法，其火表示能烧尽其灾之业火，及灭烦恼之薪之义。是故《护摩品义释》云（卷十四

之二六)：

“故凡护摩义者，谓以慧火烧烦恼薪，令尽无余之义也。”

关于护摩，《大日经世出世护摩法品》第二十七，并其《义释》曾详说之，此法原系释尊顺应佛教以前之印度宗教，即婆罗门之作法，而加入佛教之深义者，盖即由事火婆罗门之仪式所转化者也。如前所述中国天台之六祖荆溪大师亦曾言之。《义释》(卷十四之十九)亦云，佛自证以前之护摩，不名护摩。其说曰：

“佛所以作此说者，欲伏诸外道，分别邪正，令彼知有真护摩。”

是明知佛以前，有护摩法，而为六祖以前之说作注解者也。

真护摩者，即佛之护摩法，此有内护摩与外护摩之别。

外护摩者，即普通之护摩也。先祀供养之对象本尊，次设炉，其炉之前设行者之座处，右之三位当正。此三又是清行者身口意三业之义，净三业以成办息灾、增益、调伏三事。炉则观为本尊之口，供养五谷香等于其中。

护摩乃梵语，盖即供养之义。供养本尊，依本尊之加被力，清净自身之三业。本尊与自身成为一体，以行者供养之功德力，与如来之加持力，及以法界力，消除诸种苦危，增长利益，或祈怨敌降伏。而世各有其冥道，倘与佛之誓愿力一致，则吾人之五官，虽不得直接见闻，然其道既开，则使所愿必得成办，此则称为外护摩。

内护摩者，第一，谓火与本尊与自身三业和合，即观炉中之火为火天，此火天即本尊，观本尊即自身，本尊为大日如来。此大日如来亦不异自然发生之慧火，此火亦不异行者之身，是故吾人行者之智慧火与大日同一自性，故其三业亦自和合，此则称为内护摩。

第二，称灭除业障为内护摩(《义释》同二十八)。吾人之业，常依烦恼而起，故不免于流转，为欲止之，则以本尊之光焰灭烦恼，而以智之风火烧之，因此灭除妄执而得净菩提心。依于此义，则可不入供物于炉中，于吾人心内之智火炉中，焚尽心内发

生之烦恼，由是而增长心内发生之净菩提。但表现此之形式，即外护摩之作法。

要之，外护摩为世间之作法事业，内护摩为出世之要法，乃行者之心得。而行护摩时，行者常与本尊三密相应，依此而祈愿三事成办，烧尽内心之烦恼业，注心于使菩提智火增盛，即得护摩法之要义。近来有对护摩与祈祷怀疑之僧，皆以其心散乱粗动之故。吾人一心，使其三业清净而祈祷，则所谓感应者，自必易得也。

第十六章 祈祷之意义

无论何国，无论何种宗教，其不行祈祷者盖鲜。日本各宗各派之中，以净土宗及真宗，大体不行祈祷。然所谓祈祷者，乃吾人诚心之表现。于真挚之场合，与自己以上之力结合，即自己之力，依佛陀加被力成为自己以上之力者，此则决非迷信也。

前此明治天皇病重，举国国民祈帝疾速愈之时，唯真宗未出祈祷，仅表其谨慎之意而已。若最爱之一子，彷徨于生死之境时，其时欲祈治此疾病，非人类之诚心，发于自然者乎！况祈祷非单单祈疾病平愈富贵安乐而已，且其中含有甚深意义，不可不知。倘只谓祈祷为迷信而排斥之，殊不合理。

祈祷虽亦涉于显密两教，复杂多端，然今仅述密教之祈祷法及其心得。

一、身密入我、我入观。三密之事如前所记，所谓身密者，即三密之一，手结佛菩萨之印，与绝待本尊相对修行时，本尊入于我之身中，我入于本尊之身中，本尊与自身，如两镜相映，成为一体，此则谓为入我、我入观，又称之为身密不二。

二、口密正念诵。即口唱本尊之真言，自己所唱之真言，入于本尊之头，其真言更由本尊之足出而入于行者之脐，斯时坛上与座上，我等之口与本尊之间，虽隔空间，而脉络关联，本尊与自

己之口密于焉不二，此种修行为正念诵。

三、意密字轮观。即于月轮上观字轮是，盖本尊与自己精神的一致之修行也。今且就念不动尊而言，则住于法界定印，自己胸前有八叶莲花，其上为心月轮，月轮之上有唵字，字变成智剑，其剑渐舒渐大，遍满虚空界，复渐次缩小，与自身等量，一变而成不动明王，想此本尊与自身为一体，因此如实表现即身成佛。出定之后，亦仍持佛心，行佛之行。

此虽就身口意三方面分别述之，然此三非各别者，身口意三盖即一焉。行者与本尊一体不二之行法，为真言行者之修行，此即有相三密之修行。然修行练达之阿闍梨，虽不用如上之有相行法，亦有无相三密之修行。有相无相虽亦有别，然由三密之修行而成凡圣一体，即入于与佛相同之境界，行佛之行。此种修行，即密教祈祷之根本义。

四、所谓无相三密之修行者，即不假事相之行法也。凡吾人之生活，皆为三密之修行，即古人所谓舌相言语，皆是真言；身相举动，皆是密印（《教时问答》）也。然依此无相三密而行之祈祷，虽净土宗亦行之。何则？盖彼虽无筑坛结印之祈祷，然其唱佛，以佛本尊之力，使吾人之烦恼业障无作用，是仍为广义之祈祷，即彼虽不灭除烦恼业之体，而除其用，以求往生净土，是亦祈祷也。如真宗者，其果全不祈祷乎！

吾人修一座之祈祷时，先修光明供，则自西方极乐净土劝请本尊阿弥陀如来，然此本尊不离吾人之心，其外虽亦有本尊，然此本尊即吾人心中本尊之影像，因佛教以三界唯心，吾心以外无有余法。故观今所劝请之本尊，亦即我心中所居之本尊，因此入于本尊即自己之三昧，是虽入于凡圣不二之三摩地，亦犹是密教之祈祷也。至于我即本尊，本尊即我之境地，为初步之祈祷成就，其后更当有悉地成就。

复次，此祈祷之作法，即就事相而论其概略，则有四种法。

一、息灾法，止息苦难之法也。梵云扇底迦，译为寂灾，又译息灾。即大之消除国家人类之灾难，小之消除个人之病难、水难、火难等之祈祷也。因吾人之灾难，皆依前世、今世之烦恼所生之结果，无论何等灾难，无不有其当然之原因，是故吾人依息灾法，先灭烦恼而消除恶业，于此行者悟入一切善恶皆平等，皆不外阿字本不生之随缘显现，深达世无恶业亦无其报，灾难之用自无。大阿闍梨住此三昧而修息灾法，则必灵验，此则谓为息灾法之祈祷。至其作法与坛形心持等，统括四种法，表示于后。

二、增益法，使物增长之法也。祈福德繁昌时修之。梵云补瑟底迦，兹译增益。即大之祈人类国家之福利增进，小之祈吾人个人之幸福，得授官位，或家内安全，商业繁昌等。吾人生活，以贫乏为最困，然当吾人初生之时，无亲自选择之权利与能力，因而生而为贫乏人之子者，有生而为天皇之子者，其贫乏人之子生而贫乏苦恼，佛则谓之为前世恶业之报，然以佛原为阿字本不生之本体，福德圆满，故祈佛天，授予福德，此特征亦表示于后。

三、调伏法，又云降伏法、折伏法。梵云阿毗遮噜迦，兹翻调伏法。降伏怨敌恶人之密法也。佛世界虽无敌人，然娑婆世界，则恶人敌人皆有，故大之有折伏邦家民人之敌，小之有折伏个人怨敌之必要。然此法对于敌人殊属危险，是故古来深戒此法，即金刚智、不空师弟协力所著之《金刚顶义诀》中亦云：“诸佛菩萨为智者说此法，非为愚人。然以佛灭度后，多有恶人，恃大势力，信邪道而不信正法，破三宝住持之相，使诸众生失涅槃眼，悲哉可愍。以此法治菩萨心，行此法为法益故，有大功德。若不审观，非为法益，起恶心以损害众生，则得大重罪，佛之制此，所以使勿辄作也。”是乃警戒行者使其深慎者也。修是法时，敌方必死。昔战国时代，某大将信基督教，压迫佛教，遂不用臣下之谏，全灭天台宗总本山比睿山，更捕高野山所派遣于全国之僧侣千有余人而杀之。此时高野山全山大忿，速即严修此调伏法，故彼

忽为臣下所弑。山中闻报，即破坛而为大将修法回向菩提。此时颇有不解僧侣之行为者，夫大将烧比睿山，杀害僧侣数千人而为佛敌，此种恶逆无道之人若使永久生活则恶逆愈甚，其未来当永堕于无间地狱，殊属可悯，故杀之而回向其菩提。修此法时之布置见后。但修此法时，古来必奉敕命方行，盖不能私行也。然大阿闍梨常住大慈悲三昧，森严修行此法，不许有一片邪心。以上乃承于丰山派管长加藤精神师者。

四、敬爱法，乃敬爱之法。此与前之调伏法反对而为极温和之修法。梵云伐施迦罗奴。世中交相敬爱则平和，有敬无爱，又有爱无敬，为人心之常，而不能真正平和，故祈敬爱之法称为敬爱法。

以上称为四种法，为保我身佛果菩提向上增进而修此法，是故祈祷之最后，必唱回施法界回向无上大菩提，此乃祈祷之紧要处。以今修祈祷之行力回向于大菩提，以化现世为密严净土，为现身显现佛果成满之功德而修祈祷，是何迷信之有！上来所述祈祷之事相，统以图表之如下：

四种法 (梵名)	息灾法 (扇底迦)	增益法 (补瑟底迦)	敬爱法 (伐施迦罗奴)	调伏法 (阿毗遮噜迦)
心	愴泊	悦乐	喜怒	忿怒
坛形	圆	方	莲花	三角
色	白	黄	赤	青黑
涂香	白檀	白檀(加少郁金)	郁金	柏木
方角	北	东	西	南
念诵	默	不出声	出声	大声
眼	慈悲	法	炽盛	忿怒
真言加句	初唵终莎诃	初后共纳么	初唵后吽发	初后吽发

其他略。

第十七章 结语

宗祖传教大师，以遮那、止观两业，决定为一宗宗徒之两轮双翼者，乃弘仁九年大师五十二岁时之事，即密教之研究相当圆熟已后之事也。大师关于密教著述所以不多者，一因与法相宗论一三权实问题，一因一乘戒坛建立之问题而与南都六统对阵，不遑对于密教发表意见，此为第一理由。然第二理由则以此方面让于弘法大师亦为其最大原因，因弘法大师为此道之唯一人物，又因大师亦是传法阿闍梨，故以此方面让彼，盖亦当然之礼也。又真言密教之研究，在弘法大师以前，由实力上言之，亦有未便发表者。然观其并置两业而认为同值之态度，则不独认圆密一致，且已十分了解密教之特长矣。

大师之圆顿戒，乃弘通圆之三聚净戒者已无待论，但其中之摄众生戒，即以化他为主眼，于《山家式》、《显戒论》等中，盖可真切认识之。

大师欲以一乘菩萨，使国家充满，且欲依此镇守国家而拥护之，所谓菩萨即以化他为生命者。故学生式中云：

“有道心佛子，西称菩萨，东号君子。好事与他，恶事向己，忘己利他，慈悲之极。”

吾人能忘自己而为他计，事之可尊无逾于此者。又《显戒论》云：

“菩萨凡无自利，以利他为自利故。”

因利他即是自利，故菩萨全无自利的生活，如斯而言，可知三聚净戒中之摄律仪戒（防非止恶之行仪）、摄善法戒（进励善行努力修养，完成自己之戒），以外而尤以摄众生戒（化他益物之戒）为重。

如斯之态度，固因于大师之个性，及宗教的自觉。但其宗教

的自觉,由于密教即事而真之思想,本觉思想之影响甚大也。密教说即身成佛,说即事而真,此即宗教的实际主义。若单视为思想的游戏,则成纸上之空谈,而不悟密教之本意矣。密教盖完全立于实际主义之立场,而有活泼的宗教生命者也。

天台圆教为唯一之哲理,因使之实际化,宗教运动化,于依实修止观以求开悟颠迷之外,当别用此圆顿戒与密教,就此立论虽要相当之论证。然我天台宗,依圆戒之弘通与密教之宣扬,以新民众之生命为宗旨,尤属重要,此盖即宗祖列祖之遗意也。

其余之诸种问题,更当发表,以俟江湖之高教。今因为老师之法供养,诸多急就,颇有不满足者,爰搁笔于此。

杂 记



影响轩丛话

暗然公居东海之滨、北山之麓，万松环其室。而临窗远瞩，汪洋万顷。沙鸥番舶，如在几下。夜或风起，则松涛海涛。并浮枕上，入梦益清。公固非逃世者，尘俗自不相接也。公尝自谓，其身如影，其言如响，取《净名经》如影如响句义，遂名其轩为影响轩。日课念佛百遍、趺坐二时外，杂陈诸经论，于窗前诵之。有钵池山僧者，时来窗下，相与商榷疑义，每噱谈至终宵，偶笔记之，虽无关弘旨，亦义有足存者。日久成册，题曰《影响轩丛话》云。

法智慈云，皆云“朱陵四择”。四择者，《南岳愿文》云：“世间道俗，殷勤请讲。或强令讲者，皆恶知识。初似好心，后即忿怒。所有学士，如怨诈亲，亦不可信。诸王刹利，亦复如是。择择择择。”盖谓道俗劝讲者、强劝令解者、学士诈亲者、诸王刹利者，如是四类，皆须择之也。当时思师，名行远闻，学徒日盛。众杂精粗，是非数起，乃有是说耳。暗然问：“使举世滔滔，舍诽谤不信者外，要不出此四种人，将于何择之耶？”山僧曰：亦唯造金字般若，以回向之。但得一智者，其化大行。故天台一宗，南岳虽仅提义纲，而一心三观法门，终利济天下后世无穷尽也。

梁武帝与娄约法师、昭明太子，持论二谛。立真谛以明非有，俗谛以明非无，真俗不二，是圣谛第一义。达摩西来，梁武即问如何是圣谛第一义，彼不知有所谓圣者，犹是葛藤也。故师直与一刀截断。答云：“廓然无圣。”一日问山僧曰：“如何是廓然无圣？”僧哑然。

不空和尚诸弟子，得诵咒之法者，慧朗为最。故东夏以金刚

智为始祖，不空为二祖，慧朗为三祖。然日本空海，学于不空之弟子慧果，于是东密八祖，有慧果而不立慧朗，亦尊其所从学耳。空海依十住心，判一代教。华严且不及真言，天台又等而下之。中国判教虽盛，以密教晚出，各宗亦且就微，遂无判密教之地位者。唯天台铠庵曰“华严顿施别圆，则无俟乎密。鹿苑专说小乘，则未易用密。唯方等、般若二时，欲转小成大，及被接入别圆，则如来于此时有显密二轮之用。若夫《法华》开显，无小无大，俱入一乘，殆犹日轮当午，罄无旻影。所谓密者，尚可施耶”云云。当铠庵之时，金刚智、不空之传早绝。铠庵其人，亦何尝研求三密瑜伽之学？其所谓“无俟乎密”、“未易用密”、“密尚何施”，殊难素解。然自后大藏立方等密部，以汇一切真言经典，有若东夏遂判密教于方等时矣。

自来帝王崇信三宝者，纵谓兴福护国，然认识正法治世者，实不多觐。唯赵太宗谓佛氏之教，有裨政理，普利群生。达者自悟渊源，愚者妄生诬谤。又谓凡为君而正心无私，即自利行也。凡行一善以安天下，即利他行也。大有现帝王身，行菩萨道之意。赵普对以尧舜之道治世，如来之行修心。于太宗融彻二世处，莫能会入，诚可谓高远非所能知矣。此所以太祖诵《金刚经》，不欲甲冑之士知之，但言读兵书也欤。

近年学佛者之谋结合，县有会，省有会，乃至国有会，世界有会，意甚盛也。东亚佛教大会，一再开于日本、朝鲜，虽事在草创，难期速效。然必人各以诚，渐乃有益。若先存猜忌，或藐此方无人，或疑彼有作用，已非弘护本衷，未免可惜。山僧自净法寺来，出示日本文学博士常盘大定所立鉴真和尚碑拓本。净法寺即唐之大明寺，鉴真和尚住之。后往日本，传戒律，朝野归仰，遂为日域戒律初祖。奈良招提寺戒坛院，皆其遗迹，至今巍然犹存。前年常盘来中国，遍历各省，访佛史遗迹，过净法寺，遂立此碑。文中述三藏功德，称“该三藏”云云。有文士笑其该字不驯，

山僧以为不可。谓我道场灵迹，遍于宇内。国人不知尊重表扬，胡乃于微末处笑人。书载乾道间，日本遣使，致书四明郡庭，问佛法大意。乞集名僧，对使发函。郡将大集，缁衣皆畏缩莫敢应命。栖心维那，忻然而出，谓日本之书，与中国同文，何足为疑。即揖太守，褰封疾读，以爪掏其纸七处。读毕，语使人曰：日本虽欲学文，不无疏谬，遂一一为析之，使惭愧而退。守踊跃大喜曰：天下维那也。不谓千百年来两国人之习气，不改于今。又圣德太子谓系南岳思转生，自著《维摩》、《胜鬘》、《法华》三经之疏，开日本佛教之先河，弘护事迹，彪炳史册。相传其摄政时，尝遣使人隋，称“日出处天子致书日没处天子”云云。此种风气，不亦愈古而愈可笑耶？

《禅教五派宗源述》云：“佛语者，祖祖密传，直指心性，乃云门、临济、曹洞、法眼诸禅门宗师之所提倡也。佛语者，则师师演说，以论净戒定慧，乃贤首、慈恩、天台、南山诸教门法师之所阐扬也。传道传教，宗源可述。直指悟心见性宗，乃禅门也。一念圆融具德宗，乃贤首教也。三乘法相显理宗，乃慈恩教也。行事防非止恶宗，乃南山教也。四教法性观行宗，乃天台教也。教分五宗，道本一贯。今以塑佛者为喻，若慈恩教者，如立佛骨上筋泥也。南山教者，如裹佛细泥致密也。天台教者，如安佛五脏内备也。贤首教者，如装佛金彩色泽也。禅门者，如着佛眼珠开光明也。”暗公谓此亦可谓禅门之判教，山僧辄然。

夏日多蚊，客来坐窗下，蚊止其颊，吮血果腹，客若弗知。暗然告曰：“蚊止君颊。”客曰：“然。吾布施。”暗然曰：“何不扑去之？”客曰：“吾持戒。”暗然问痛否？客曰：“吾忍辱。”暗然谓客奈何不痛？客曰：“吾精进。”暗然请稍行动，客曰：“吾方行禅那。”暗然作色曰：“君有心耶？”客不答。明日举告山僧，山僧拍掌曰：“好个不答，一开口蚊子早飞了。”暗然亦大笑。

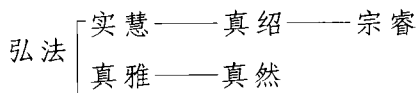
日本河口慧海著书曰《在家佛教》，讥现代僧伽，为十无二

有。其言曰：

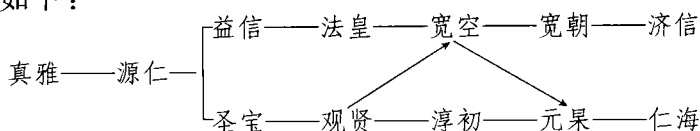
世界无僧，无佛法；
 天台无根，律无行；
 真言无真，日无戒；
 念佛无教，禅无灯；
 皆无教化，无实效。
 徒有迷信虚伪生活，
 并有害他流毒国家。

自注云：“世界无一真比丘，故亦无佛法。天台教义无根据，律无真实修行。真言音读无真，日莲宗饮酒无戒。念佛往生，佛无此语。禅祇妄作，无实传灯。故一切无教化，社会无实效，是谓十无。唯有在家之迷信，出家之虚伪，及贻害他人、流毒国家二者，是谓二有。”书凡百万言，可谓极慢骂能事。然慧海善藏文，于藏译《法华》、《胜鬘》等经，发见汉译之遗误不少。

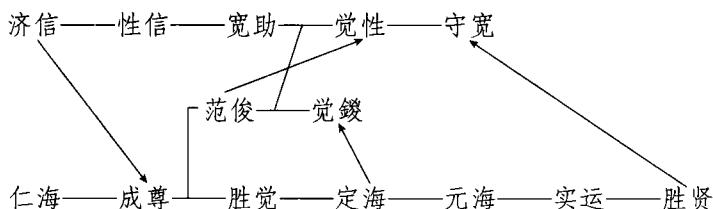
日本真言宗小野、广泽，为东密事相之根本两法流。其源出于金刚界系、胎藏界系之异，弘法大师本融合两部为一。后宗睿自唐归来，鼓吹新义，与其时高野山真然不无冲突，遂各以东寺及高野为中心，而开异流之发端。其相承如下：



其后醍醐山观贤，传仁和寺宽空，宽空传小野元杲。而宽空之弟子有宽朝者，学德共秀，居广泽遍照寺，弟子众多，呈仁和寺系事相大成之观。元杲之弟子有仁海者，稍后宽朝，祈雨得验，门下遂亦济济。此两雄之弟子，各自谓我汲广泽宽朝之流也、我奉小野仁海之系也。于是遂成分流，然亦不如后世之划然区别。其相承如下：



仁海之弟子成尊，又受灌顶于宽朝之弟子济信。济信之后，觉法亲王，又受灌顶于成尊之弟子范俊。与觉法同时之觉鏊，又受法于与范俊同流之定海。至觉法再传之守觉，企各流之大成，又受法于定海三传之胜贤。如是流通，要未如后世之相隔绝也。其相承如下：



划然分派者，在北条以后。流例各别，标示全异。广泽修金刚界立之法，小野行十八道立之法。广泽持独钻，小野持三钻。广泽结印于左袖，小野结印于右袖。呈顺逆表里之趣，于是承大师正统者小野，依经轨为本者广泽，门户各别矣。

江淮间居人，多于中堂供观音画像。虽茅茨窳陋，家无长物，亦必有观音像，高悬壁上，奉祀甚虔。像又画一童子，云系善财，此犹可说。有时画大士怀中，抱一婴儿，谓为送子观音，则俗不可稽矣。又有像上并画二侍者，闻老僧云，皆观音弟子，一名慧岸，一名木叉，然亦不知出何典籍。小说《西游记》、《封神传》，皆谓观音有弟子慧岸木叉，依小说而为崇祀，恐未必然。且小说亦必有本也。

《神僧传卷第七·僧伽大师传》云，大师昔在长安，驸马都尉武攸暨有疾，以澡罐水，喂之而愈，声震天邑。后有疾者告之，或以柳枝拂着，或令洗石狮子而瘳，或掷水瓶，或令谢过，验非虚设。福不唐捐，却彼身灾则求马，警其风厄则索扇。或认盗夫之钱，或咋黑绳之颈，或寻罗汉之井，或悟裴氏之溺，或预知大雪，或救旱飞雨，神变无方，莫测恒度。后中宗问万回师曰：僧伽大师何人耶？回曰：是观音化身也。

又《宋高僧传》载“释僧伽者，葱岭北人。始至西凉府，次历江淮。当龙朔初年，隶名于山阳龙兴寺，自此始露神异。中宗诏上京师，别敕度慧俨、慧岸、木叉三人，各赐衣钵。木叉，梵名，华言解脱。幼从伽学，多显灵异。中和四年，刺史刘让厥父中丞，以伽师示梦。启木叉坐函，茶毗得舍利八百余颗。表进上僖宗皇帝，敕以其所焚之灰塑像，仍赐谥曰真相大师。于今侍立僧伽大师之左，若配飨焉。又弟子慧俨，恒随师执持瓶锡”云云。据此，则僧伽为观音化身，又有弟子曰慧岸木叉，殆今江淮间所供观音像，即僧伽像耳，而所以独盛于江淮间者。

龙兴寺既在山阳，所谓或认盗夫之钱者，亦在山阳时事。又大历中州将勒寺知十驿，俾出财供乘传者。至十五年七月甲夜，大师现形于内殿，乞免邮亭之役。代宗敕中官马奉诚宣放，乃赍舍绢三百匹，杂彩千段，金澡罐，皇太子衣一袭，令写貌入内供养。又大师灭后，分形于燕师所，求毡罽，自称泗洲寺僧。燕使赍所求物到，认塔中形，知是大师也，遂图貌而归。于是燕蓟，展转传写，无不遍焉。据此，则内廷入供，外方传写，流于江淮，至今犹盛，似可信其为僧伽像矣。密教造像，必遵仪轨，流俗所传，每难考信，如今指洞僧道明闵长老，称地藏菩萨像者，亦一例也。

《坚瓠秘集》载：湖海搜奇，淮阴龙兴寺素雄丽。正德六年，湖水泛滥，民避水于寺中。半月许，污秽殊甚。僧虽苦之，而不能禁。月余，一青巾白袍者至，年可三十余，周行廊殿。入室，僧不为礼；坐定，亦不奉茶。乃问云：此地有饥民住否？曰：有之。又问：禅堂曾居否？曰：唯禅堂无有。遂告去，僧亦不送。其夕居民，见群僧荷担，自寺中出，其状或髯或发，或妍或丑，老少非一，皆向西而行。人疑寺中，安得有僧如许，且形状怪异可疑。入寺问之，皆云不知。明日雷雨大作，火自后殿起，至山门，俱成煨烬，唯禅堂岿如鲁灵光然。乃知青巾者，火部神将，而群僧则罗汉云云。龙兴寺至今犹存，为竺法护译《正法华经》处。有铜

佛像三，高皆逾丈。殿宇颓废，荆棘没踝。逊清季年，有熊和尚者，发愿募修，誓不完工，不剃须发。见人则叩首至地，称是敦煌菩萨道场，僧伽大师游处，理宜兴复，即为人说《法华》故事，及《太平广记》、李白《僧伽歌》等所记，僧伽神异事，娓娓言之。十余年来，发结须虬，叭虱盈把，亦既得新屋数椽，又时为人占住，而熊志不稍衰，为人啐经。得一文布施，皆付工值。亦时自担泥削木，未尝稍息。嗟夫，末法浇漓，乃有兴福如熊者。

听某法师讲经，持念珠，升高座，直身闭目，半晌一语，语既啾啾，音复微细。座下百余人，渐昏然欲睡，数日开一经题未竟。入文科判琐碎，则又俯首躬身，目注抄本，一经大义，讲演既半，人都不了了，而听席日廓矣。又听某居士说法，而比丘则谓白衣上坐，佛法衰相也。其敷陈浅略，言音嘹亮，亦善形容，颇能动人。然有时转目灼灼，暴筋似虬，身摇手舞，亦失威仪。昔法云观长乐寺法调讲论，出谓人曰：“震旦大国，衣冠之富，动静威仪，弗易为也。前后法师，或有词无义，或有义无词，或俱有词义，而过无威仪。今日法坐，俱已缺矣。皆由习学不优，未应讲也。”不审今之法师，何如法调。

衡州能仁寺，为唐庞居士道场。其旁有刘氏园池，池水清漪，广植芰荷。池禁网罟，游鱼翳然。池上有大佛堂，城中居士，时来礼忏。钟鸣鱼跃，声远益清。尝见四白鼠，游行佛前。人来，渐驰墙四隅而隐。经多言白鼠祥瑞，闻者异之。佛堂左，回廊毗连，有一小阁，中奉阿弥陀佛，净信八九人，时共坐念佛于此。前年池荷盛开，乃生一花九台，中台独高而大，余八台绕列甚整，恰如胎藏界八叶院形。主人不欲宣扬，摄影藏之。

《宝积经》云：有四种真实菩萨福德：

能信解空，亦信业报。

知一切法无有吾我，而于众生起大悲心。

深乐涅槃，而游生死。

所作行施，皆为众生，不求果报。

今人学佛，信解空者多，信业报者少。知一切法无有吾我者多，而于众生起大悲心者少。愿生净土者多，愿游生死者少。至于行施，则印施善书，放生水陆，不少经见；若稍涉难施之施，则先见有难色矣。盖其实亦未能真信解空，真知一切法无有吾我，真个深乐涅槃也。

《中国时报》载，江西万载，有巨刹，寺产殷富，附近居民，将没收之。住持某遂自行改革寺额，改称“中山祠”，撤去“大雄宝殿”四字，另题曰“三民宝殿”。殿内三尊大佛，及四大金刚、五百罗汉之像，尽行撤去。于原供大佛处，悬孙总理遗像，其左右配以革命之伟人：黄克强氏、蔡松坡氏。于原供四大金刚处，则悬陆皓东、史坚如、宋教仁、陈英士四烈士遗像。于五百罗汉原址，则悬黄花岗七十二烈士之像。以白纸一一横书烈士之名。更于寺门外，张贴标语，如“信教自由，总理遗训”、“愿吾辈僧众，遵守总理之遗训，信教自由”等。寺内大藏经束之高阁。僧徒则朝夕课诵《三民主义》、《建国方略》、《建国大纲》等诸中山遗著。袈裟僧服，悉易作中山装。更于寺内广贴楹联，如大门则书“愿率释迦子弟，尽成总理信徒”，大殿则书“昔日曾遵三戒，此时笃信五权”，僧房则书“既信三民，复遵三戒，虽空五蕴，仍重五权”，僧堂则书“愿尔等实行革命，作僧人亦是国民”，于禅房则书“誓守中山教，静参上乘禅”等，于是面目一新。而乡民没收之议，亦以中止云云。滑稽突梯，至于此极。昔有画孔子像于释迦旁者，后逢儒释兴争，尊儒绌释，大毁寺庙，此寺以有孔子像故，竟得不毁。方诸万载某刹，不足奇矣。

佛书：无明对智慧，是痴暗义，故无明亦作痴。《大乘义章》云：“言无明者，痴暗之心。体无慧明，故曰无明。”忿怒起于瞋恚，虽亦无明为本，然经书常义，皆以无明为痴暗。无照了故，今俗每见人动怒，谓动无明。亦若无明，即作怒字用者。此则于唐

大历间，有一甚趣故事：代宗在便殿，指宦者鱼朝恩，谓忠国师曰：朝恩亦解佛法。朝恩进问师曰：何谓无明？从何而起？师曰：衰相现前，奴也解问佛法。朝恩大怒。师曰：即此是无明，无明从此起。

日本所传佛经，皆系汉译。以故其国僧徒，向必精研汉文。其古德重要著作，亦多用汉文。晚近僧徒，多人学校，功课既多，汉文一门，自不如向之专诣。于是书局遂多就汉文经典，颠倒字句，加入假名，译为和文。如和文之《国译一切经》、《国译大藏经》等，风行一时。此不可以为皆书局谋利所为，于普及教佛，使人人皆能读佛书，功德不小。暗公尝谓汉译经籍，有当时译笔艰涩者，有名相繁博、词句高古者，虽自来不少注疏，而注疏多依科判，傍门户，往往使初学，益增昏瞶，莫名所以，实佛法不能普及之一大原因。安得深心博学之士，简取藏中切要之经，其词句艰深者，训诂之；其大义深入者，显出之，勿矜辨博，务取浅略。吾知亦必风行一时，有益后学不浅也。

今人喜谈佛史，又喜于残缺之佛史中，比较推测，以立论断。此实一困难事，亦一极危险事。世人皆知印度，为一极不重历史之国家。佛入中国，二千年来，为有统系之纪载者，虽有一二私人著述，又多偏私，甚难取信。列史朝官，知佛者尤少。有唐一代，佛法最盛，而《新唐书》于玄奘、神秀诸传及方技传，乃至贞观为战士建寺荐福之文，并削去之。司马光曰：永叔不喜佛，旧唐史有涉及其事者，必去之。尝取二本对校，去之者千余条，可叹已。

报载上海一埠，已巳一年，有百余万猪，死于刀尖下，令人骇叹。若牛羊鸡鸭鱼虾，年必杀千万不止。合之全国为口腹伤生命者，岁不知几千万万矣。屠者岂不曰：吾聊以自活，罪唯归食肉之人。肉食者又岂不曰：吾仅货死肉，罪当在操刀之屠。而不知是为共业。屠者食者，共负其罪。合天下人之杀生共业，安得

不酿而为刀兵天横之浩劫？其苦恼亦唯天下人受之。或谓己已一年，杀人亦多。有自战场来者，动称杀人几千，或且盈万，或称伤亡无算。呜呼！更何忍言。

经多言食肉过失，《入楞伽经》尤为痛切。谓：“我观众生，轮回五道，同在生死，共相生育，递为父母，兄弟姊妹，若男若女，中表内外，六亲眷属，以是因缘。我观众生，更相啖肉，无非亲者，由食肉味，递互相啖，常生害心，增长苦业，流转生死，不得出离。”又彼经言：“食肉之人，众生闻气，悉皆惊怖，逃走远离。是故菩萨，修如实行，为化众生，不应食肉。”又彼经言：“若食肉者，众生即失一切信心，便言世间无可信者，断于信根。是故菩萨为护众生信心，一切诸肉，悉不应食。”又彼经言：“菩萨为求出离生死，应当专念慈悲之行，少欲知足，厌世间苦，速求解脱。见诸饮食，如脓血想。受诸饮食，如涂痈疮想。趣得存命，系念圣道，不为贪味，酒肉葱韭蒜薤臭味，悉舍不食。若如是者，是真修行。”又彼经言：“诸有众生，见食肉者，欢喜亲近，入诸城邑聚落塔寺，饮酒食肉，以为欢乐。诸天观之，犹如罗刹，争啖死尸，等无有异。而不自知已失我众，成罗刹眷属。”又彼经言：“世间邪见诸咒术师，若其食肉，咒术不成，为成邪术，尚不食肉。况我弟子，为求如来无上圣道，出世解脱，修大慈悲，精勤苦行，犹恐不得，故不应食肉也。”又彼经言：“死为大苦，是可畏法。自身畏死，云何当得而食他肉？是故欲食肉者，先念自身，次观众生，不应食肉也。”又彼经言：“夫食肉者，诸天远离，何况圣人。是故菩萨，为见圣人，当修慈悲，不应食肉。”又彼经言：“我说凡夫为求净命，啖于净食，尚应生心如子肉想，何况听食非圣人食？圣人离著，以肉能生无量诸过故，失于出世一切功德。”又彼经言：“食肉之人，依于过去食肉重故，多生罗刹、师子、虎狼、豺豹、猫狸、鸱枭、雕鹫、鹰鹞等中。有命之类，各自护身，不令得便。受饥饿苦，常生恶心，念食他肉，命终复堕恶道受生。人身难得，何况当

有得涅槃道，当知食肉有如是等无量诸过。是故行者，不食肉者，即是无量功德之聚也。”

相传清末，涿江之滨，有蓝仙人者，得净眼，精通甲，事母至孝。母病思得肉食，蓝至市中，见诸肉皆人身所转，不忍割。乃于一小时中，通行二千余里，历诸城镇，所过之屠门，莫不于净眼中，见其悬人肉以市。欲空手归，又念母病，趋访乡阒，得肉少许，犹谓其三世之前，固亦人身，于心滋恻恻也。方出屠门，遇乡人某，略道寒暄，匆匆而别。既返家门，时日方午，于是说肉食报，劝人戒杀。有不信者，数月之后，所遇乡人，自远地归。述其于某月日，遇蓝于二千里外某地屠门。而邻里戚好，固日日与蓝游，未尝见其远出也。以是人益神蓝之术，而断肉食。《鸯掘魔经》、《尼罗浮陀地狱经》、《贤愚经》等，多言生死轮回，犹如伎儿，变易无常。自肉他肉，互相食啖，怨怨相酬，未可得脱。于蓝所见，岂不信然。

日本高田见道，设通俗佛教馆，以浅显文字，说佛教辅益治功。又恣人问难，发行刊物，随问必答。时彼政府，提倡桑蚕，奖励补助，不遗余力。有函问高田者，曰佛教之戒杀，与国家之治生，不相为谋也。今国家盛倡丝业，一锅熬煎，生命千万，以戒杀论，则当罢除。然而内绌衣帛，外妨贸易，理财之道，未见其可。大德所谓佛教畅行，于国有益，惴惴之愚，不胜其惑。于是高田氏广引经论，冀破其惑，辞愈纷而义愈歧，其惑卒不易破。

印度人食以指，不用箸，又气候燠热，亦无履制。奘师西游，携箸及履，西方人尊之，呼为大乘天，绘其箸及履于寺壁以为敬。其后流俗相传，遂以箸及履，为中国僧之神物矣。近古佛教神话，多有极感兴趣者。东邻之人，推尊弘法大师，无所不用其极。于师文章翰墨，道俗赞仰，固无待言。然亦有一神话，至为风趣。谓师曾以两足趾夹笔二管，两手握二管，口含一管，于唐宫壁上题诗。五管齐飞，五诗一时，同挥而就。此事不知信否，信或有

之。当师五体执笔时，一身岂不拘攀，如何坐立？而又手舞足爬，头点身直，此时果何景象耶！试拟想之，能无失笑。

天台宗自会昌而后，已渐衰失。宋自高丽传回，宗风一振。然与其旧，固有间矣。最澄融合三密瑜伽圆顿大戒，开日本天台宗。考睿山所传，《止观》仅其一业。故日本之天台，更非中国之天台也。原中国各宗兴起，天台最为孤特，山外之传，不久旋绝，可谓无能承祖宗之善创者。日本不然，净土日莲，皆自天台出，净土之别，复有“镇西”、“西山”及“真宗”、“时宗”等流。日莲之下，派衍更繁，各有徒众若干万人，虽云多歧，不亦盛观哉。

张大，亦有呼以张阿大者，本只一人，名亦同义。今有不识其人者，忽谓张大是兄，阿大是弟，且谓其兄如何硕大多力，其弟如何瘦弱无能，岂非笑话。大方广与大方等，同译自梵文之一字，义非有二。今台人判教，忽谓大方广如何高尚，大方等如何下劣，以不知梵文故，正与不识张大者，同一滑稽也。此义雪山道人言之。

一宗兴起，必立教判。今人讥之，谓无非高上筑高。华天教判，国人习闻。日本之“镇西”、“西山”、“真宗”、“时宗”，乃至日莲等宗，亦皆判教，有足述者。

净土宗镇西派，自圣净二门，设二顿三轮之教判。于一代经中，先分声闻、菩萨二藏，菩萨藏中，分顿渐二教。渐教又分“初分教”与“后分教”。初分教即通教，后分教即别教。顿教又分“性顿教”与“相顿教”，即所谓二顿也。性顿亦云理顿，如佛心、天台、真言是，为圣道自力之顿教。非有事证，唯谈理耳。相顿亦云事顿，事实顿极，速证佛果，即弥陀易行之法也。其三轮以《华严》为根本法轮，以《阿含》《般若》及其他大小权实之教为枝末法轮，以《法华》为摄末归本法轮，而净土同之。《法华》会三归一，《净土》齐五乘摄入一报国，故《净土》亦摄末归本法轮云云。

净土宗西山派，有“五祖同辙”、“五祖异辙”之教判。同辙

者,难异之废立,即“龙树”、“天亲”、“昙鸾”、“道绰”、“善导”之五祖,同唱圣道难行,净土易行也。异辙者,通别之废立,谓善导所证之法门。依《观经疏》,有所谓“通所求”、“通去行”、“通答”、“别所求”、“别去行”也。

净土真宗立“二双四重”之教判,即“竖出”、“竖超”、“横出”、“横超”是。单就大乘而言,以小乘不得佛果故。竖出者,难行道自力圣道门中之渐教也。竖超者,难行道自力圣道门中之顿教也。横出者,易行道他力净土门中之渐教,期边地懈怠之往生,要门方便之教也。横超者,易行道他力净土门中之顿教,期往生即成佛之证果,本愿真实之教也。

时宗于圣净难易之分,同诸净土,唯更立“教门”与“实义”之别。教门者,如指月之指,随自随他,不出断惑证理之境也。实义者,如所指之月,出离要义,斯即他力念佛之法也。故时宗判释迦一代之教为前方便,而弥陀念佛之法为正宗真实云。

日莲宗之教判,有“宗教五纲”:一教纲、二机纲、三时纲、四国纲、五序纲。依《法华经·神力品》中(于如来灭后知佛所说因缘及次第随义如实说)之文,依“如来灭后”四字而立时纲。依《佛所说经》而立教纲。依“因缘”而立机纲与国纲。依“次第”而立序纲。又依经文“知”字,亦称五知纲。其教纲亦用天台之“三种教相”、“五时八教”而特立“四重兴废”、“五重相对”、“四种三段”之说。要以《法华经》为一代真实之教,一切经中之王也。其机纲谓正像之机,本已有善;末法之机,本未有善。时人愈恶,教法益胜,当今之机,非法华大法,难成佛道也。其时纲谓今末法,已在第五之五百岁,正弘通法华本门之时也。其国纲有善国、恶国、小乘国、大乘国之别,谓日本一向与法华为有缘之国土也。其序纲以先小乘,次权大乘,次实大乘,为弘教之顺序。既弘大乘,即不复徒劳小教。今日本已有天台宗,弘通法华迹门之教;次之,唯应日莲宗,大弘法华本门之教也云云。

自外日本兴起之宗，正复不少，莫不有其判教之说。如融念佛宗，以华严念佛，遂取华严之五教，合始终二教为一渐教，而加人天乘，亦曰五教。自“大通融观”之圆门章唱之，本非其开祖所创，盖不判教，一宗之樊篱不固也。如是更仆难数，试研究之，颇饶兴趣。

《摭言》曰，有一白衣问天竺长老云：“僧舍皆悬木鱼，何也？”答曰：“用以警众。”白衣曰：“必刻鱼何因？”长老不能答。以问悟卞师，师曰“鱼昼夜忘寐，以至于道”云云。《敕修清规·法器章》亦谓相传云：“鱼昼夜常醒，刻木象形击之，所以警昏惰也。”今寺院通称曰梆。悬庠堂前，集众则击之。山僧与客，游于寺，适斋时击梆。客笑曰：大鱼何辜？日受捶槌。山僧亦笑曰：鱼有罪，汝自不知耳。翌日，客造山僧，愿闻鱼罪。山僧乃出宋人小说之《大唐三藏取经诗话》示之，其第十七“到陕西王长者妻杀儿处”中云：

长者在路中，早见人说痴那落水去了，行行啼哭。才入到门，举身自扑。遂乃择日解还无遮法会，广设大斋。三藏法师从王舍城取经回次，僧行七人，皆赴长者斋筵。法师与猴行者，全不吃食。长者问曰：师等今日既到，何不吃斋？法师曰：今日中酒，心内只忆鱼羹，其他皆不欲食。长者闻言，无得功果，岂可不从？便令人寻买。法师曰：小鱼不吃，须要一百斤大鱼，方可充食。仆方寻到渔父舡家，果得买大鱼一头，约重百斤。当时扛回家内，启白长者：鱼已买回。长者遂问法师作何修治，法师曰：借刀，我自修事。长者取刀度与法师，法师咨白斋众、长者：今日设无得大斋，缘此一头大鱼，作甚罪过？长者曰：有甚罪过？法师曰：此鱼前日吞却长子痴那，现在肚中不死。众人闻语，起立围定。被法师将刀一劈，鱼分二段，痴那起来。依前言语，长者抱儿，敬喜倍常，合掌拜谢法师：今日不得法师到此，父子无相见面。大众欢喜，长者谢恩，乃成诗曰：经商外国近三年，孟氏家中

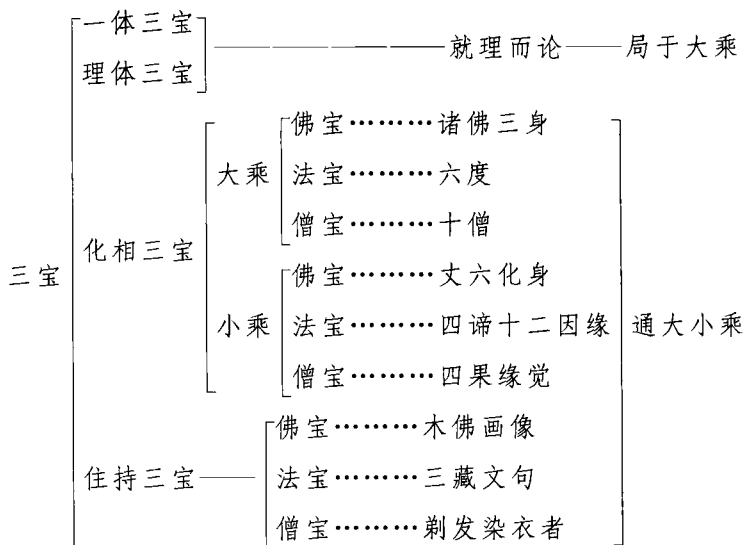
恶意偏。遂把痴那推下来，大鱼吞入腹中全。却因今日斋中坐，和尚沉吟醉不鲜。索讨大鱼亲手煮，爷儿再睹信前缘。法师曰：此鱼归东土，置僧院，却造木鱼，常住斋时，将捶打肚。

客阅竟，大笑，谓小说《西游记》，敷衍道家法要，借三藏求经事，以为寄托。此之平话，实为其蓝本，大抵优人滑稽之谈耳。山僧曰：子自不遇悟一子。此佛家小说之《西游记》中，宁无寄托？客复请其说，山僧不答。

木鱼之形圆者，像鱼之一鳞，或大或小，用节梵呗，音亦各有所合。暗公雅善咏赞，又尝居太原山下二年，听其松吟泉咽，散花对扬，皆唐之律吕。太原山者，彼邦固拟于中国之鱼山也。今公所居，虽非东阿，土人亦旧称鱼山。每山僧来礼佛，亦必引吭击鱼，与公唱和。接足影静，念佛声清。影响轩中之影响，有不可得而形容者。一日，山僧谓近闻美国以输入木鱼征税事，致起大讼。经其平政院调查判决云：“验得木鱼系木块雕成，中空，外涂金漆，颇为美观。用槌击之，续续发声。其用于庙中，足以惊醒鬼神，受人崇拜。其用于新大陆，作为饭钟，亦属心裁别出。唯此物单击之，不能成调。查莎士比亚云：甜美音乐之效力，足以使人听之沉酣欲睡，或激昂起舞。但此种庙宇用物，声音笃笃，殊不能令人睡眠。即兽类闻之，亦不能兴奋，触发其野性。故木鱼一物，碍难视作乐器。”沪汉报纸，均详其事，卒以征税百分之三十定讞。彼不识是笃笃者，唯知金钱耳。彼仍乐用是笃笃者，亦唯知吃饭耳。若自吾人闻是笃笃，则得睡眠之安静，而无睡眠之昏沉，且能得和悦之奋兴，而无兴奋之犷野。吾佛家清净圆满之音，岂在触发兽性、惊动鬼神哉？暗公谓山僧毋用哓哓。新大陆人，殆未闻大鱼吞却痴那耳。子尝语客以有寄托者，庶几在此，山僧亦轩渠。

今在家人多有未皈三宝者，径自涉历经典，既以为得文字般若，更不屑向诸俗僧执礼，遂自跻于皈依大乘三宝之流。不知化

相一种，局据佛世；住持一位，通被三时，仍以归依现前染剃者为正也。依《行事钞资持记》，详说四种三宝如下：



谈三学者，靡不知定能生慧一语。第厥旨隐微，初学者每苦不解，或且引以为异。暗然尝举世间法晓之曰：耳之于声也，有同听焉。然子之聆其言而得其解者，非耳之力，非言之力，端赖夫子之凝心倾听也。目之于色也，有同见焉。然子之览其文而明其义者，非目之力，非文之力，端赖夫子之潜心体认也。同一言也，倘曾无少分定心契于是言，则人已悉得其解，而子乃充耳不闻，岂真其智不足以闻耶？实无定以生慧耳。同一文也，倘曾无少分定心契于是文，则人已悉明其义，而子乃熟视无睹，岂真其智不足以见耶？实无定以生慧耳。之二事者，固吾人之所习知也。虽世俗之慧，亦未尝不假定以生，于三学又何异焉。

里之人有善弈者，黑白一枰，攻守万变。其术既精，常集里中弈者相与弈，竟无敌，渐闻于远近。工斯道者，多就与角，顾莫能胜，其名遂大噪。后有数人，操术不亚于彼，心嫉之，相约一校，则仍败焉。或叩其术，其人曰：吾亦无他谬巧，唯能沉机观变，以静制动而已。彼数子之术非不高，或且有过我者，第无以

持其志。稍有变，或用心过久，辄躁驰而不知所归。躁则散，散则乱，乱则多失；驰则劳，劳则昏，昏则易败。故非吾之术能胜数子，胜数子者乃吾心耳。叩之者闻而叹曰：有是哉！技而进乎道矣。退而告之暗然，适有以定慧之疑质暗然者，闻而意解，不复问。

修定者，世不乏人。顾心华发明，妙证无生者，不数数觐。在家之士，斗室篝灯，一榻趺坐，或因俗缘牵扰，心意散驰。其未能断惑证真，犹不足怪。至若大丛林中，严整威仪，习定不懈，常集数十人或数百人于一堂，竟日修焉，宜若可以有所获。而缁衣之流旅进旅退，除少分有真实受用者外，往往有蒲团坐破，而不明此一大事因缘者。说者或谓定不足修，固不值一辩。闻金山有僧于值巡禅堂时，香板堕地，豁然有悟，身放光明，照彻一室。今此僧尚存，当时见其光者犹津津道其事。可知修定之功，亦不必在低眉枯坐间也。

密宗首重瑜伽，瑜伽即定。唯其所谓瑜伽，非仅修法人定时为然，殆无时无事不当然也。瑜伽行者三昧耶戒中，不当远离菩提心，以大乘菩萨道必以菩提心为因、大悲为根本、方便为究竟故。但菩提心之行相，三门分别：一者行愿，二者胜义，三者三摩地。三者缺其一，菩提心即失。然则瑜伽行者，不能一时或失菩提心，即不能一时不入三摩地。三摩地者，即此方所谓定也。

有友自湘中来，为言湘人易某，初负笈西欧，娴哲学。既返国，念东方文化未必遂逊于西，先哲之遗有足探者，因就图书馆浏览古籍。晨往夕返，凡八阅月不辍。所读既广，于东方文化颇有所窥。一日，思佛主修定，道主守静，儒主知止，入手之功，悉在静止一面，与西人所循途径适相背驰。而泛观诸家之书，于静止赞扬备至。是静止之境象与功用究何若，必一试而后可。时已夜深，万籁俱寂，一灯相对，湛然无扰。因偃卧沙发上，一观静中景象，以性习于静，外驰夙鲜。静观未久，心水已澄，旋觉所历

异境甚伙，但百体安适，愉悦无似。益益坚守之，迄不为动。无何，东方已白，乃起盥漱，则神完气充，竟异恒日。易素短视。御眼镜，自是亦不复短视。且具奇能若天眼通者，无论何物，目才及，辄知其数，百试不爽。尝赴友朋宴会，席次，客闻其异，请试言盘中虾仁数。易不假思考，率尔而对。析而数之，竟如所言。呜呼！用志不纷，乃凝于神，易固未解修定者，其所显已若是，又况其具微妙法门者欤。

佛有六通，又有三明。三明之名，与六通之三同，即宿命、天眼、漏尽是也。说者疑其复，不知“明”与“通”异。《智论》云，直知过去宿命事，是名通；知过去因缘行业，是名明。直知死此生彼，是名通；知行因缘际会不失，是名明。直尽结使，不知更生不生，是名通；若知漏尽更不复生，是名明。盖三明虽与六通之三同名，实有远迈于彼者。若以浅显语判之，则通者仅知其然，而明者且知其所以然也。是三明，大阿罗汉、大辟支佛亦能得之。特明不满足，能满足者唯佛，故佛又号明行足。

西藏拉萨归客云：其地附近，有一巨大之石佛，高约丈许，名曰情佛。相传本系肉身，不知经几千百年，渐化为石。情佛甚著灵感，男女求者，但与情佛一吻，皆得满愿。近有哑男子向情人乞婚，百计献媚，彼情人曰：“君能言，当委以终身焉。”哑男子竟不远千里，诣石佛礼拜，抱佛大吻，再三不已。忽而能言，婚约遂成。情佛之名，于是益噪。噫！石而佛也，可证非情成佛；佛而情也，不如其还为石矣。

有携佛像数事求售者，暗公视之，设色殊鲜，金容亦端正，第多不合法度处。因叹谓山僧曰：造像之不讲也久矣。公斯事虽细，所关至巨，能造像者，其于佛法，所得必已过半。自来金刚乘人，殆莫不工于造像，非莹心于绳墨，即致力于丹青。如日本弘法、传教诸大师，均有手迹留于东土，日人宝之，珍护备至。后之学者，犹可得而见也。中土古德，亦不多让，载记所传，班班可

考。惜珍护无方，流传甚鲜耳。造像法度，至严且密，关系于灾祥者，经论每重言之，有时国家且设官监理。昔杭州、衡岳，皆曾有造像提举司一官。居是官者，大都一时名匠，深通释典，精究法度，非常人所可任。流风未泯，至今衡岳、钱塘之间，犹有精造像术者，无如法运未昌，蒙懂者多。供佛者既不必务求合法，造像者自不妨与俗浮沉。此道堕落，不堪设想，可慨也。

暗公问：“今之天台子孙，皆自谓山家。又每称理具三千，似多未辨当日山家、山外之立异者，请详言之。”山僧曰：“昔日天台山外，立理总、事别之义，山家则唱事理两重总别之说，皆约心佛众生之三法而言之。山外谓心是理，为能造之总体；佛与众生，是缘起之事，为所造之别相，故云理具三千而不云事具三千也。山家谓理既非总，有理中别故；事亦非别，有事中总故，是以事理，各有总别。理总理别之三千，谓之理具之三千；事总事别之三千，谓之事造之三千，是为事理两重总别也。山家之言理具，诚不同于山外矣。”

寺门左右，多有塑金刚大像者，高恒逾丈，相好威严。日本呼为仁王，中国有误以道家小说中哼哈二将目之者。按《毗奈耶杂事》，佛许给孤长者，于门两颊，应作执杖药叉。是知二大护法金刚耳，或又以为密迹金刚。然《大宝积经》谓勇群王二子，兄为法意，曰吾自誓当诸人成得佛时，为金刚力士亲近于前。闻一切诸佛秘要密迹之事，信乐不怀疑结。弟为法念，曰愿诸仁成佛道则当劝助法轮使转。又谓，其法意太子，即今之金刚力士，名为密迹者是也；其法念太子，即今之梵王是也。依此则金刚力士唯为一人。于是知礼大师又谓“据经唯一人，今状于伽蓝之门为二像者，夫应变无方，多亦无咎”云。

彭际清，初不信佛，好世间文字。后入道，慕梁溪高忠宪、庐山刘遗民，以两公修学地同名东林也，遂自号二林居士。著述甚富，有《二林居集》。其自叙云：予读佛经，而得为文之旨焉。旋

乾转坤，沐日浴月，《华严经》之文也；万斛源泉，千寻飞瀑，《般若经》之文也；空山鹤唳，静夜钟声，《四十二章》《遗教经》之文也。虽然有本焉，大智心所出生故，大悲心所成就故。前二者予志焉未之逮也，或仿佛其影响者，其后之文乎！闻山僧近忽为三数比丘所强，教之作文。以其闲散之性，苦弗获辞。暗公笑之，问曰：师近教人，乾耶坤耶？日耶月耶？为泉为瀑，为鹤为钟耶？山僧蹙然曰：吾亦大悲心所成就故，仿佛其影响耳。

日本高津正道，著书曰《无产阶级与宗教》，未及两月，印行六板。盖日本之无产者运动与宗教为正面之冲突。宗教家之剑拔弩张，谋所以制无产阶级之运动者亦不遗余力。此书则以旁观之态度，论无产阶级之运动者，既不认识宗教，宗教者亦不了解无产者运动之意义。以平淡之随笔，作双方之批评，宜其风行一时也。其中记最近之“童话运动”云：

寺内的僧侣们是说教的强盗啊，人死了就吸取人的金钱，
有了法事又吸取人的金钱，房屋坏了又吸取人的金钱。
他们每天只顾围棋嬉游啊，他们广室内只顾饮酒啊。
像这样的“说教之奴”，快将他缚而投之啊！

又云：对宗教持此种反感之人，即从事无产阶级之运动者，所谓“小作人组合”、“劳动组合”、“水平社”、“无产政党”等。盖彼等于宗教的观念，皆极薄弱，故其批评宗教也，无非如列宁之所谓“宗教者，对于阶级冲突现实改革之问题，皆是背道而驰”；或如马克思之所谓“宗教者，人民之阿片也”。无产运动者，以此等之言论为金科玉律，遂尔于宗教之反感益固，乃至有“说教强盗”之称矣。宗教家对此谩骂，势不得不奋怒而起。如西本愿寺箕浦教海师，以社会主义者为“思想犯人”分之三种：甲、殉主义者，乙、被煽动而为思想犯者，丙、由不良性而为思想犯者，且设为教诲之法。然而无产阶级者，已直认宗教家为资本阶级之羽翼，或且直斥曰：宗教家者，为资本阶级精神的兵士也。劳资

之斗争愈近，无产者与宗教之冲突，遂亦愈烈矣，云云。著者又谓：“夫人类之斗争，即是缺欠宗教上之信仰而起。苟能尊重宗教家之言论，则一切斗争，皆可立即消灭。然宗教家对于无数之劳动大众，将何以处之乎？此不可不深考之也。”此语亦深堪玩味。全书既为随笔体裁，颇嫌泛滥。乃至述思想之反动，亦历举多端，确有见地。暗公读之，不觉怦然心动。夫日本之佛徒，有学问，有组织，能进取，能奋斗，而与此业力遇也，亦竟无所措手足。回忆国内内容共之时，湘鄂僧寺之横被摧残而仅赖以保存者，其间诚不可思议也。高津氏所谓宗教家将何以处劳动之大众者，慈悲之士，必于平等义中，以消业力，乃不独卫教，且真救世矣。国内不乏大德，申酹其义，当不让日人专负其责也。

宋濂《护教编》述宋以后佛教之内诤，于当时各派水火之状况，使人不难想见。其叙教与禅诤曰：教则讥禅，滞乎空寂；禅则讥教，泥乎名相。是果何为者耶？又叙禅之内诤曰：慧能与神秀，同受法于弘忍。能则为顿宗，秀则别为渐宗。荆吴秦洛行其教，道一与神会，又同出于能者也。道一则密受心印，神会则复流于知解，一去弗返。而末流若大珠、明教、慈受辈，尚何以议为哉！又叙教之内诤曰：自教之一宗言之，慈恩立三教，天台则分四教，贤首则又分五教，粗妙各见，渐圆互指，终不能归之一致，可胜叹哉。又叙律之内诤曰：律学均以南山为宗，真悟智圆律师允堪著《会正记》等文。识者谓其超出六十家释义之外，何不可者！至大智律师元照，复别以《法华》开显圆意，作《资持记》，又与《会正》之师殊指矣。又叙天台之内诤曰：不特此也，四明法智尊者知礼、孤山法慧大师智圆，同祖天台，同学心观，真妄之异观，三谛之异说，既已抵牾之甚。霄川仁岳，以礼之弟子，又操戈入室，略不相容。谤书辨谤之作，逮今犹使人凜然也。其他尚可以一二数之哉。各家记载佛教内诤者虽多，要以宋氏此篇为详。而灭诤之意，自见于言表。噫！诤之愈纷，机之愈劣，亦道之所

以愈衰也夫。

欧洲自大战后，学者不得不别求有理性之真实哲学，以决解人生问题。而佛教适合此之需要，故近年佛教于西方，甚见发达。大概西人谓“佛教为以哲学根据、名学公式，所演成之宗教，摈斥神权，注重研究。其教义之高尚精湛，微特各少数教主，莫能与京，即地球有史以来，任何人均未能为此伟大之发明”云云。

罗斯福于伦敦佛学会年会中演说，谓“我师默达衍，乃一上智之士，亦实一真科学家。彼曾为一特殊试验，我亲见之。彼以高等数理及物理，试验人心思想之性质，证明思想实为以太间一种放射。彼又制成一仪器，人用此器，能自见其思想。虽彼以费绌，未能继续精进试验，而业因此证明，近代科学与佛教实为一致，科学与佛教乃属一物。吾人愈深研究，愈能确信”云云。默达衍，印度人。暗公每谓科学愈发达，佛法愈昌明，于此益信。

日本东北大学印哲部，近乃有惊动全佛教界之奇闻。盖彼印哲部，自巴利语之《唯识论》研究结果，谓《三十颂》全无原典，殆为后人之附加物。因之赖耶缘起，根据亦坏云。此之研究，行将公表。果尔，则不独震撼唯识学，即全佛教界，亦将起非常之狂澜。今已有人，驳斥其说，谓纵然巴利语《唯识论》中，无《三十颂》，亦不足以为断定《三十颂》后加之明证。巴利语中无《三十颂》，与《三十颂》之造自何人，本不成问题。且《三十颂》于梵语原典有之，若谓巴利语所无，即后人伪作。譬如今高楠博士《新修大正大藏经》，为露西亚语所无，亦将谓之后人伪作耶？可笑已甚。暗公闻之，深幸国人，不擅梵文，亦鲜通巴利语者，虽无新之发明，亦免无谓之诤。近年日人，爬梳名相，整理教典，功有足多。而思出其位，辨入荒渺者，亦颇足为后学病。自《大乘起信论》非马鸣造之说起，波澜所及，国人拾其牙慧，亦致教界之扭捏不安者数载，今则无闻矣。而又以《唯识三十颂》非世亲造闻，噫！

影响轩前有老松，龙钟万态，荫可半亩，四时苍翠，已不知几千百年。暗公时踞其盘根，指谓山僧曰：斯殆不入轮回者欤？山僧笑曰：印度学者，自昔以四生分有情发生之状，曰胎生、曰卵生、曰湿生、曰种生。唯佛教不以种生之植物，入轮回之范围。故佛经之四生，不言种生，而曰化生。化生者，天人之类，如以神通力入变化身是。《金刚经》屡言“若胎生、若卵生、若湿生、若化生”，而未尝言“若种生”，君言其在斯。

《阿闍婆吠陀》，崇拜地母、崇拜朝曦，尚近人情。地厚能载，日光普照，犹可说也。乃至崇拜牡牛，真奇怪矣。其赞歌曰：

牡牛担天地，牡牛担广空。

牡牛担六方，弥漫于苍穹。

又歌曰：

牡牛，天也。牡牛，地也。

“乌以秀”也，生之主也，

凡神与圣，自彼生也。

真不知其胡然而天也、胡然而地也矣。或谓自《梨俱吠陀》时代，以牛为财产之主，渐至神圣视牛，遂为后世“牛神圣说”之起源云。

学必有本师传尚矣，独于学佛不然。自世尊唱言“我无师保”，乃至俗叹非常之士，辄称善根所发，道不远人。理固如是。汉晋之世，圣教初来，典籍未备，先哲有暗与道合者二事，最不思议。一则道安之首唱释氏，一则远公之创谈法性也。四河归海，犹识其小；佛性常住，发明者大。远公《本传》云：“先是中土未有泥洹常住之说，但言寿命长远而已。远乃叹曰：佛是至极，至极则无变。无变之理，岂有穷耶？因著《法性论》曰：至极以不变为性，得性以体极为宗。罗什见而叹曰：边国人未有经，便暗与理合，岂不妙哉。”至于远公与什，文书往复，交相赞美，远公比什以满愿龙树，什拟远公以护法菩萨。两贤会心之处，诚有足为千古

美谈者也。

经云：爱欲为轮回根本，故小乘人莫不绝欲。大乘则不然，如《般若理趣经》云：欲等调世间，令得净除故。又云：如莲体本净，不为垢所染。诸欲性亦然，不染利群生。此菩萨所以处生死而无畏也。世俗之人，每疑出家之道，谓人尽比丘，种族将绝，不谓世间真有其事。

《伦敦通信》云：有男儿国，又名“和尚共和国”。Monks Republic. 在希腊之雅莎山上，(Mount Athos) 已有十五世纪之历史。其地国民，均为和尚。换言之，即均为男性，向不许女子涉足其间也。英国有二女名伶，一曰蓓醉，一曰罗宝琳。最近假扮为男子，曾至该处，作一度之探险。其地对于来往游客，检查极严，见为女人，必加驱逐。而此二女伶，则终以化妆神妙，未遭窥破，遂得尽悉其地内容。盖其地国民，以妇女为万恶之源，为世界上最龌龊之物，故恶女性如仇也。两女伶与其人语，问以何故厌恶女人如是。其人答曰：“妇女三倍龌龊于世界上最龌龊之物，而足以妨碍吾人之静修及苦功也。”其国之人，每日有一定之时，集于山顶，为极虔诚之祷。告以求重返清净之乐土。然此和尚之国，创立于十五世纪以前，其拒绝女人入境，则在一千零四十五年。其国民之不近女色者，至今已将八百余年。故其人口，日见减少，而无增加，已行将绝种矣。查欧战时，该处人口为一万五千人，战后至今，骤减至二千人。此二千人者，恐十余年后，亦将无存矣。

此非佛教信徒，和尚之称亦不当。然不惜绝欲亡种，冀生净土，亦云异矣。山僧笑谓：小说女人之国，照井成胎，以延其族。男人不能生产，和尚之国，果何法以存其种耶？暗公曰：不知彼所谓净土，真实何如。使果清净者，正嫌照井为多事耳。

日本有所谓日莲宗者，始于日莲上人，亦出自天台宗。其教义行持，迥别恒蹊，我国人鲜有注意之者。盖彼依《法华经·寿

量品》，立一念三千之事观，说事上之成佛也。其要义在三大秘法：一曰本门之本尊，二曰本门之题目，三曰本门之戒坛。所谓本门之本尊者，即三身无作，久远实成之释迦牟尼佛，以为是无始之本觉。十界三千之妙法，其尊容则十界曼荼罗也。所谓本门之题目者，即“妙法莲华经”五字。以此一经要旨，尽摄十界十如、三谛圆融、一念三千之妙理，放之则弥法界森罗，收之则归著于一心。故是宗之行，唱“南无妙法莲华经”，意在归依此之五字，不啻以妙法之心，还归妙法也。所谓本门之戒坛者，即受本门无作之圆顿大戒，其戒体仍为“妙法莲华经”之题目。谓受持此题目，一切诸戒，悉皆具足，由是而断三惑成三德焉。盖此之五字，该摄三世诸佛之因行，包括万戒之功德。持此妙戒者，无不能破，故名金刚宝戒也。其《万法一念钞》云“善恶不二之南无《妙法莲华经》，恶人亦得成佛。邪正一如之南无《妙法莲华经》，不待二生三生。唯是一生直入妙觉之大法也”云云。是等法义，国人罕闻，其于日域，传习甚广。乃至南洋群岛、法京巴黎，亦行此宗。

按：日本佛教，以真言、天台、真宗，三家称盛。真言宗以大日如来为本尊，高出应身佛释迦世尊之上。今此宗对之，则立释迦牟尼佛为本尊。日本天台，并传止观圆戒禅密，尤以圆顿大戒，即梵网行持，以最证之争。假天皇之力，至于圆寂之日，始得允筑戒坛，其难得可贵，最为尊重。今此宗对之，则立经题为戒体。又真宗舍弃一切，倡称名往生，但念阿弥陀佛，西方为所专仰。今此宗对之，则立唱题成佛。如是抗三宗而标异，摄万法于一题，信徒之众，超出三宗之上；梵宇之立，远及南洋西欧。日莲之伟，于其创行此宗时，崛强坚绝，已足觐之矣。

五十一心所中之无惭、无愧，为中随烦恼，以其遍不善故。然印度外道竟有以无惭无愧为修行者，尼犍子是也。尼犍子，正翻无惭，即露形外道。其人不着衣服，无所贮蓄，谓人作罪，不生惭愧，不堕恶道；若惭愧者，则入地狱，故称无惭外道云。今有野

人，肆行劫夺；女子于众中演说，有时去衣及裤，自谓解放。或有笑者，则必斥为腐朽，斥为时代落伍之人。入其中者，先打破一切礼教，而后得肆行无忌焉。一言蔽之，使人以无惭无愧为中主，而无恶不作耳。虽其观念主于唯物，不同尼犍子之邪计清静，而无惭无愧，何相同乃尔！彼岂尼犍子之所转欤？宜其自外于佛已。

梁僧佑《弘明集·后序》，辩明六疑，可以见当时怀疑佛教之心理。一疑经说迂诞，大而无征。二疑人死神灭，无有三世。三疑莫见真佛，无益国治。四疑古无法教，近出汉世。五疑教在戎方，化非华俗。六疑汉魏法微，近代始兴。其后三疑，非今人所计，以最近科学，亦自外国传译，有大势力故也。其前三疑，可谓亘数千年迄今而不化，《弘明》之难，有如此焉。

石虎敬事佛图澄，苻坚敬事道安。虎下书曰：和尚国之大宝，荣爵不加，高禄不受。荣禄匪及，何以旌德！从此已往，宜衣以绫锦，乘以雕辇。朝会之日，和尚升殿，常侍已下，悉助辇与太子诸公扶翼而上。主者唱大和尚，众座皆起，以彰其尊。安尝与坚同辇，有谏者，坚勃然作色曰：安公道德可尊，朕以天下不易，舆辇之荣，未称其德。夫石赵、苻秦，前后并吞中原，五胡之中，最杰出者也。石氏无学，澄以神异，制其残暴耳。非如苻坚之好学，道安之正诸经义大申法旨也。安之门有远公，戒珠义海，龙姿凤章，设教庐山，纲纪大备。然不逾虎溪，操持夙绝。其于澄、安二师，依中原之胡主，作政治之顾问者，有间然矣。昔慧皎论曰：“远公既限以虎溪，安师乃更同辇舆。夫高尚之道，如有忒焉。然而语默动静，所适唯时。四翁赴汉，用之则行也；三闾辞楚，舍之则藏也。”世以为知言。远公当东晋之末，君昏世乱，不深藏岩穴复何为？然译经念佛，利济无穷，公固未尝逃世也。当石虎之时，著作郎王度奏曰：“佛方国之神，非诸华所应祠奉。汉代初传其道，唯听西域人，得立寺都邑以奉其神，汉人皆不出家。

魏承汉制，亦循前轨。今可断赵人，悉不听诣寺烧香礼拜，以遵典礼。其百辟卿士远众隶，例皆禁之。其有犯者，与淫祀同罪。其赵人为沙门者，还复同姓。”中书令王波等诸朝士，多同度所奏，可谓满朝一致排佛矣。然而季龙以佛图澄故，下书曰：“朕出自边戎，忝君诸夏，至于飨祀，应从本俗。佛是戎神，所应兼奉。其夷赵百姓，有乐事佛者特听之。”然则澄之功德，尚可思议哉！

山僧言农夫张有义，娶黄氏女，艳而悍。与里中屠牛者私，为张所见，愤然舍家去。有知之者，谓已厌弃尘俗，遁迹空门矣。黄氏遂嫁屠儿。越十年，屠经商远出，黄患病甚苦，呻吟床褥，数月知不起，自备衾椁甚丰，嘱托戚友，奄然而没。时当盛暑，入殓之后，秽恶流露，棺无罅隙，涓滴不止，俗谓之漏棺。裹麻加漆，设诸厌禳，而秽恶不止，四邻至空室以避。忽一比丘，举止安闲，徐步至棺前，作问讯已，绕棺三匝。入棺后作跏趺坐，口中念诵不辍，亦不知是何经咒，秽恶顿息。比丘诵持，历三昼夜。屠儿闻丧奔回，戚好逆于里门而告之，且曰：此比丘，即黄之前夫。屠闻已，木立良久，忽径趋棺前，放声号哭。观者渐众，屠儿哭已，乃尽出所藏，分俵观者，而自数其罪。谓某事奸媾，某事杀害，某事偷盗，某事欺罔，数责未终，号哭更哀，举身自扑，投比丘前，愿言救拔，声嘶而泪以血。比丘不答，屠乃长跪，以头捣地，至于千百，观者不忍。比丘起，屠亦起，比丘飘然去，屠亦随去，观众亦尾之。行十余里，荒烟既渺，竟不知二人所终。

《楼阁丛书》载，巢江水暴涨，寻复故道，有巨鱼重万斤。合郡食之，一姬独不食。有叟告曰：此吾子也，汝不食其肉，甚善。若东门石龟目赤，汝急出，城将陷矣。姬因日往视龟，有稚子讶之，姬以实告，稚子戏以朱传龟目。姬见，急出城，遇一青衣童，引姬登山，城遂陷为湖。近年国内多水火刀兵，暗公闻诸异事甚多，然为人劝善生信，辄遭迷信之讥。有李生者，闻巢江事，遽问曰：老媪见龟目赤则逃，城亦随陷，人皆遭劫。谁为言龟目之赤，

由于童戏者？暗公不能答。然李生亦竟不食鱼，家蓄池鱼，悉皆放生。未几，李以党祸，侦骑四至，李急匿池中，露首水面。而侦者十余人，过池边者数四，竟无一人见之者。既脱险，走告暗公曰：人言不善作伪者，藏头露尾。吾今藏尾露头，亦竟免难。可知天下最难信事，亦最难言之。龟目之赤，奚必假手童子之戏哉！又数年，匪入李村，村百余家，尽遭洗劫。李一家人，环跪地上，念阿弥陀佛。匪来击门三四，闻喧呶中，一人高呼曰：是闭门可恶，且赴别家，回来当尽焚杀之。人声渐远，亦竟无事。盖匪至村尾，劫掠既饱，已不忆回来语，呼哮散去矣。李又以告暗公，问是何神异，暗公益不能答。

光绪末年，军校林立，英俊之士，且多赴日本欧美学海陆军，莫不以尚武救国自命。绝不闻有一人自谓，他日学成，可以争名利，造劫数，祸乱国家，残杀种族也。有陆军学生李某，与同学数人，于假中寻胜金焦栖霞。闻某寺有一老比丘，能前知。咸不信，因往观其异。至则见老比丘，趺坐一茅屋中。众年少意气，呼诘之不应，继以笑谑，亦不应。久之，众兴尽散去，李行独后，见老比丘，目若半启，神光奕奕，颜色熙怡，似非终绝人者。亟前请曰：同学冒触，乞赐宽恕。彼数人者，皆发愿躬环甲冑，护国救民者也。老比丘又似失聪者曰：甲冑耶？贫衲二十年前，皆已见江河中鱼虾，转生为人去矣。李不解所谓，又问曰：闻上人能前知，小子愿安受教。老比丘曰：寿数耶？汝一行人中，浮燥最多言者，寿数不过半年。李知不可谈，亦辞去。未半载，其浮燥最多言者，果以横夭。至今国内，战乱频仍，李亦饱经沧桑。每为人述老比丘语，若有深慨者。暗公闻之，喟然叹曰：世谓生物之智慧藏于脑，人脑鬘积最多，故唯人最灵；鱼脑鬘积最简，故亦唯鱼最蠢。若夫虾，虽身甲冑而手戈矛，而其无心肝、无血气，似更出鱼下。鱼虾为人，非吾所能见矣。然往年龙潭之役，万千征夫，迫于炮火而葬身江中者，腐秽成疫。方今河洛淮济，两军之

殇，飘流水中者，亦不可数计。是谓人为鱼虾，或且为鱼虾之不若者，则天下所共闻熟睹也，哀哉。

暗公有小印，文曰：“但从龙树通消息。”用紫柏语也。龙树，古有千部论师之称，其著述传译中国者，有数十部。公写置案头，朝夕研学，且为之序曰：

《中观论》四卷，罗什译。是论正破小乘，兼破外道等，显中道义。

《十二门论》一卷，罗什译。是论并破小乘外道，显中道义。

上二者自消极方面，说诸法之实相。

《大智度论》百卷，罗什译。是论为《摩诃般若波罗蜜经》之释论，富有大小诸经论之解释，内外诸教理之异执，乃至天文地理诸世间学，网罗甚备。

上一论不但自消极方面，说诸法实相，且自积极方面说明之。

《十住毗婆沙论》十七卷，罗什译。是论释《华严经》之《十地品》，说菩萨修行之十地。其《易行品》说念佛称名，为净土教之起源。

上一论自积极方面，说明诸法实相。

《十八空论》一卷，真谛译。是论真伪未决，说内空、外空、内外空、有为空、无为空、毕竟空、性空、相空、一切法空等。以十八门说一切皆空之理。

《大乘破有论》一卷，施护译。是论破诸法实有之迷执。

以上六论，可以窥龙树说空之教义。

《菩提资粮论》六卷，达磨笈多译。是论说大乘菩萨行之十波罗蜜及四无量心等。

《菩提心离相论》一卷，施护译。是论说菩提心，以大悲为体，以空无相为至极。

以上二论，可以窥龙树说菩萨之修行。

《回诤论》一卷，瞿昙流支译。

《方便心论》一卷，吉迦夜等译。

以上二论，可以窥龙树破斥外道之论法。

《福盖正行所集经》十二卷，日称等译。真伪未决。

《龙树菩萨以劝诫王颂》一卷，义净译。

《赞法界颂》一卷，施护译。

《广大发愿颂》一卷，施护译。

以上四种，为龙树杂著。

山僧每来，公必刺刺谈龙树。谓菩萨著述，中土译传者，不及百一。以菩提二论，为最切要，悲为根本，一切修行所由起，一切功德所由生。悲，同体也。迩来公忽寡言，山僧知其畏暑，谓公曰：悲，同体也。汝何不念赤地炮火中战卒？汝何不念负贩烈日下苦佣？汝何不念机器锅炉间火夫？山僧言譬未终，暗公顿觉清凉。曰：从知般若清凉地，唯大悲者能入。

高丽真觉国师，得法于佛日普照，集述《禅门拈颂》，三成十卷。海东尊之，以为与《景德传灯录》并美，然不过采集前人之著述而已。其自作有《寓转物庵》一篇，尤可见师境界。

寓转物庵

五峰山前古岩窟，中有一庵名转物。我栖此庵作活计，只可呵呵难吐出。缺唇坑，折脚铛，煮粥煮茶聊遣日。疏慵不扫复不芟，庭草如云深没膝。晚起不知平旦寅，早眠不待黄昏戌。不洗面，不剃头，不看经，不持律，不烧香，不坐禅，不礼祖，不礼佛。人来怪问解何宗，一二三四五六七。莫莫莫，密密密，家丑不得外扬，摩诃般若（原作各）波罗蜜。

又其示湛灵上人求六箴云：

眼 箴

尘中有大经，如何看不了。
速拔律陀眼，早开迦叶笑。
郁郁涧边松，青青原上草。
咄、咄、咄，漏逗也不少。

耳 箴

莫逐五音去，五音令汝聋。
观世音安在，圆通门不封。
磬摇明月响，砧隐白云春。
噫、噫、噫，好与三十棒。

鼻 箴

香处勿妄开，臭中休强塞。
不作佛香天，况为尸注国。
铛中煎绿茗，炉上烧安息。
呵、呵、呵，甚处求知识。

舌 箴

不贪法喜羞，况嗜无明酒。
莫说野狐禅，终日虚开口。
默入狮子窟，语出狮子吼。
须知语默外，更有哪一句？

身 箴

莫咬一粒米，莫挂一条丝。
恐失家常饭，复染娘生衣。
壶中一天地，劫外四威仪。
汝若不如是，何名出家儿！

意 箴

忘怀堕鬼窟，看意纵猿情。
更拟除二病，未免野狐精。
水任方圆器，镜随胡汉形。
真饶伊么去，犹较患聋盲。

德国医学家哈德门教授，从事人生长寿之研究，已十余年，以最微细之动物“阿米伯”为标准。“阿米伯”之全身组织，仅一细胞，然此细胞，富有生殖之能力，能分裂细胞，以生长新的“阿米伯”一以分二，二以分四，以至于无量。若割去一个“阿米伯”细胞中生殖之原素，不使其自由分裂生殖，其结果竟延长寿命。

按：“阿米伯”之寿命仅二日，哈氏以此试验，竟延其寿命至四阅月犹存。若以此原理，应用于人类，姑以八十岁之人计之，亦可寿至四千八百岁不死。今尚须继续研究者，人体组织，不若“阿米伯”之简单耳。佛家不生不灭之说，似有足相发明者。禅定有道，去其生殖之分化，奚必假以割治。世人徒见僧尼绝欲，未尝不死，而不知今出家人，眼漏、耳漏、鼻漏、舌漏、意漏，乃至于身，更有难言者。此不仅禅那失学，直可谓自昔此道，震旦无传。僧传所载，几见成阿罗汉道者，不得借口小乘，以为遁饰也。果能此道矣，虽不为长寿而寿自长。则龙树、龙智住世数百年，信而有征。其所弘扬，宁非最上一乘哉！此暗公所以屡谓：科学愈发明，佛法愈证实，且切望之耳。

《指月录》谓元晓入唐，将访道名山。跋涉间关，夜宿冢间，渴甚引水，掬取穴中，得泉甘凉。黎明视之，乃髑髅也，大恶吐之。忽猛省，叹曰：心生则种种法生，心灭则髑髅不二。如来大师曰：三界惟心，岂欺我哉！遂不复求师，即还本国，疏《华严经》，大弘圆顿之教云云。朝鲜史传，每称晓学不求师，盖有由也。

自来宗教常不离医术。基督教流布中国，其教义及人者甚微，其所至必设医院，施医药，济贫病，影响甚大。佛法五明，医

方其一，盖可知矣。佛告耆婆：汝先往治身病，我后往治心病。身病心病，经论详说。《大智度论》谓病有内病、外病二种，内病起于五脏不调，外病起于奔车逸马兵刃等。乃至地水火风，四大不调，有四百四病，如《佛说医经》《修行道地经》等所详，皆身病之说也。《涅槃经》说，一切众生，有四毒箭：贪欲瞋恚，愚痴骄慢，是为病因。又《仁王经》说，佛知众生，有三种病，曰贪瞋痴。乃至如《大智度论》所说八万四千病，皆由四病起。贪瞋痴及三毒等分，谓之四病，唯般若波罗蜜多根本治之。皆心病之说也。虽然，身心不相离，身病者心必病；心清净者，身亦无从病，此固不可偏废者。世人见参苓草木，治身病并已心病，而独不信安心作观。治心病并可以了吾身生死之大病者，何也？《止观》有云：坐禅之法，若能用心，则四百四病自然除差。智者大师，尝以息法治脚气，又说禅波罗蜜次第法门，为震旦谈禅唯一之书。相传智者，尝从印度禅师，受学禅法也。自祖师禅盛，此道大坏，至今殆成绝响。时闻东南禅堂，有愤悻过切者，每发病狂，甚至夭折。心病未愈身先亡，医王所传，固如是乎！

有嗜阿芙蓉者，好冥思，亦涉猎佛书。尝将暗公，作深夜谈，刺刺不休。问曰：密教有所谓六大、四曼、三密者，何谓也？暗公曰：遍处皆六大、四曼，无人不入三密，义甚广博。其人曰：请以当相为喻。暗公曰：可。鸦片烟土，地也。以油燃灯，水也，火也。吸之呼呼，风也。入诸孔窍，空也。而精神焕发焉，识也。是谓六大。总一榻之所陈，若枕、若衾、若烟灯、若烟枪、若盛烟之盒、若烧烟之焊，乃至于子，横卧之身，举其全体大用，则大曼荼罗也。就其主要者，举烟枪以为标帜，则三昧耶曼荼罗也。如是即名吸鸦片烟，则法曼荼罗也。而即举枪于口，呼呼吸之，正作斯事时，则羯摩曼荼罗也。其人闻之，乐甚。曰：愿闻三密。暗公曰：若身之卧，若手之搓，何以卧则疏适，搓则纯熟哉？不可说也。而必卧必搓焉，是为身密。若深夜谈，刺刺不休，何以入

夜神旺谈锋转健哉？不可说也。而竟谈不休焉，是为语密。若冥然假寐，幽然长思，何以吸之数斗，奇想横生哉？不可说也。而竟非非入幻焉，是为意密。如是之谓三密。其人闻之，大乐，矍然而起曰：有是哉！吾不入灌顶道场，乃日加行于曼荼罗中。暗公曰：然。子日加行于此雅片曼荼罗中，结果乃为雅片烟鬼。其人复喑然。

新学读经，每苦艰涩，尤其于法相诸籍，往往有不能终卷者。新译谨严，自是可贵；旧译能顺此方文义，亦未可厚非也。试观新学，多有于什师诸译，望文生解，渐以入道者。《维摩结经》、《金刚经》等，今仍通行旧译，可思也。译述之难，自昔道安，有五失本、三不易之说。其言曰：“译胡为秦，有五失本也：一者胡语尽例而使从秦，一失本也。二者胡经尚质，秦人好文，传可众心，非文不合，斯二失本也。三者胡经委悉，至于叹咏，叮咛反覆，或三或四，不嫌其烦，而今裁斥，三失本也。四者胡有义记，正似乱辞，寻说向语，文无以异，或千五百，刈而不存，四失本也。五者事已全成，将更傍及，反腾前辞已，乃后说而悉除，此五失本也。然般若经，三达之心覆面所演，圣必因时，时俗有易，而删雅古，以适今时，一不易也。愚智天隔，圣人巨阶，乃欲以千岁之上微言，传使合百王之下末俗，二不易也。阿难出经，去佛未久，尊大迦叶，令五百六通，迭察迭书，今离千年，而以近意量截。彼阿罗汉乃兢兢若此，此生死人而平平若此，岂将不知法者勇乎？斯三不易也。涉莫五失，经三不易，译胡为秦，詎可不慎乎！”隋之彦琮，唱八备十条。唐之玄奘，唱五种不翻。乃至宋之赞宁，有六例之说。译事之难，既如是矣。而往昔交通不便，传持经典，尤为难事。西城来者，多自暗记诵出，挟梵本者，亦时前后异文。自中土人竺求法者，唯法显、宋云、玄奘、义净诸师，炳彪史册。实则为法亡身涉沙河而不归者，不知几千百人也。古人诗曰：晋宋齐梁唐代间，高僧求法离长安。去人成百归无十，后者安知前

者难。路远碧天唯冷结，沙河遮日力疲瘵。后贤如未谙斯旨，往往将经容易看。然则今之新学读经，稍觉困难，即抛卷不顾者，不可不诵此诗也。

中国密教，久已失传，唯瑜伽施食一法，流演不绝。其仪文繁重，在金焦宝华行之，每需时五六句钟，唱赞之美，为世所称。说者又谓历时太久，自表面视之，已见力竭神疲，况内观诸事相，多失研究，幽冥利乐，未可知也。若诸商埠都邑应赴之僧，借谋口食，并外观诸事，亦草率为之，甚至杂以俗乐，唱诸小曲，斯更下矣。然施食一法，自是不空所传瑜伽大道。其现行仪轨，自启告十方以下，与藏中译本，殆无少异，可以对勘。而日本大阿闍梨，乃有指斥此法为中国西藏所传，甚非正道者。彼岂未见不空译本，或并未见中国汉地现行之瑜伽施食仪轨耶？抑以现行仪轨，所增前行诸法而致疑耶？施食一法，重在后半，诸方行者，每于初登宝座，着力唱赞，以博人间之观听，入后反不见精采，是失在行者。不明后半精要，不能以其有前行诸法，遂没明载藏中之全轨而斥以藏密也，且藏密又何可尽斥？日域近多斥藏密者，在东密人唯一尊崇弘法大师，台密人唯一尊崇传教大师。又此一法，日域行之，极其简略。其斥之也，不独并以斥藏密，且以见开元三大士之传，中国绝灭至于丝毫不可见。而巨细悉传其真者，日本也。虽然吾人试于北方，请喇嘛施食，将见其所作，大号呜呜，绝不类汉僧之铃鼓。西藏之传，岂其然乎！

日本真常，集诸仪轨，至于焰口施食，亦多发明。其论行者虽观修微劣，亦能利益，曰：

今施饿鬼法，大日所说秘密法。假令行者观修微劣，法力胜故，救济其苦非难。如大虚空藏功能，譬如上手雕印板，或贵人印之，又下贱人印之，更无违。如今新书移，本书样明，雕样明故。今密法亦如此，大日如来常恒法界加持故，修此法时，无凡圣隔，无古今别。如说成就，信心决定当修，勿生疑惑。疑惑不

信，法力难成。又喻如干将莫邪，不依能持人，谁持皆能破怨敌。密教亦如此，法力胜故。

此论可称透辟。以大日所说秘密法，喻如雕成印板；以贵人、贱人印之皆成，喻如圣凡修之皆得利益。可以使请僧施食者，不疑博地凡夫，自未得度，如何度他，盖法力胜也。然就此喻，当进一解。印人虽无分贵贱，印法则不可不知。使持印板，不知上下；使运印刷，不知轻重；使调印色，不知浓淡，其必印有成也几希。喻如施食之人，即不妨在缠，使印咒不熟，观想不纯，或诵持多缺，则法力虽胜，奈其不如法何！进此一解，可以使施食者不敢放逸也。真常又以水边施食，即“流灌顶”。梁武水陆，即水边施食，引《佛祖统纪》中水陆斋一段云：

梁武帝梦神僧告之曰：六道四生，受苦无量，何不作水陆大斋以拔济之？帝以问诸沙门，无知之者。唯志公劝帝广寻经论，必有因缘。帝即遣使，迎大藏积日披览，创立仪文，三年而后成。乃建道场，于夜分时，亲捧仪文，悉停灯烛，而白佛曰：若此仪文，理协圣法，愿拜起灯烛自明。或体式未详，烛暗如故。言讫一礼，灯烛明皆；再拜，宫殿震动；三礼，天上雨花。天监四年二月十五日，就金山寺，依仪修设，帝亲临地席，诏佑律师宣文。当时灵验，不能备录。

真常复曰：“此中仪文，恐指今仪轨文乎？更须详之。”彼误以梁武水陆，即今施食仪轨，盖不知水陆另有仪文，非今施食仪轨也。古人于其所不知，则曰：“更须详之。”今人于其所不知，直曰：是西藏之传，非大唐之遗。古今人之相去如此。

山僧言：近有法师，每施食必划台前方丈地，为饿鬼受度处，不许人入。谓人不见鬼，鬼能见人，若遇宿冤，必相烧害。人问法师，亲与鬼接，独无宿冤，不虞烧害耶？答曰：行者仗佛加被，自鬼见之，皆为菩萨，莫辨冤亲。某年，盂兰会中施食，观者拥挤，不听约束，不惟践踏方丈，甚至戏弄花灯。中有一人，忽焉触

电，刹那僵仆。众复惊吼，灯亦旋灭，汹汹不已。先是法师将拜台前，凄惶于色，若有重忧。又戒同修者，凡作法事，虽遇水火危险，生死迫于眉睫，亦惟当尽命修法，可以转危为安，不应惊惶辍业，转增罪戾也。是时众忽忆师语，于恐怖中，竟皆不动。约一小时，死者竟复活，施食亦安然修持圆满。

按：触电遇救得活，事或有之。法师借以神其说耶？抑果于此道，有不思议境界也？

日本园田宗蕙，说“日本佛教之特色”，中有涉及中国者，甚有趣，其言曰：

若是谈到中国佛教，可以叫做“南船北马”。这种意味，日本没有的，只有中国才有的。就是说他们，北部的地方多山岳，南部的地方富水流。北方往来乘马，南方往来乘船，所以有“南船北马”这一句话，来说明中国南北地势的不同，同时又表现出中国的南北统一，是常常感着困难的。因为南北的情形各异，北方的思想，重“实际的”；南方的思想，重“理想的”。只在“北画”“南画”上，就可以看出：北方的画，倾向于“实写派”；南方的画，倾向于“理想派”。那么在道德上，也是如此。至于佛教，也不免受这种势力的影响所支配。即如南方，很盛行三论宗的“消极的说明”，在北方便不行了。南方的三论宗，依着《中论》《百论》《十二门论》，彻头彻尾地主张一个“消极的空”。北方人看了不满意，便掺入些“积极的元素”，来改变他，于是加入一部《智度论》，就成了北方的“四论宗”了。又如禅宗，南方叫南禅，北方叫北禅。南禅只是个空空寂寂，北方人又是不喜欢的。南禅的心，空空的“本来无一物”；北禅的心，说是如“明镜台”，还会惹尘埃、还要勤拂拭呢。像日本则不然。自从佛教输入，能自然的发达，包含日本在来的宗教而调和之，乃至“本地垂迹论”起，成功了日本调和的新佛教，其发展是很容易有望的。

山僧听了，笑说：乘船也能行，乘马也能行。若是一只脚踏

在马背上，又一只脚立在船头上，那是怎么一会事呢？或是船底上再装四个马蹄，马尾上再系一只小舟，那又是怎么一会事呢？况且日本特创的佛教宗派也不少，既非中国南方之船，亦非中国北方之马，可以使后起的欧美佛教，到印度去也寻不出根据。若就各国特创的乘物中来设譬，我们不要比他做“东洋车”吗？

俗云：“通宗不通教，开口便乱道。通教不通宗，恰如钻竹筒。”此即禅家“宗通”“说通”之谓也。《楞伽阿跋多罗宝经·一切佛语心品》云：“大慧，宗通者，谓缘自得胜近相，远离言说文字妄想。趣无漏界自觉地自相，远离一切虚妄觉想，降伏一切外道众魔，缘自觉趣，光明辉发，是名宗通相。云何说通相？谓说九部种种教法，离异不异有无等相，以巧方便，随顺众生，如应说法，令得度脱，是名说通相。”斯经初于不立文字之禅宗中，盛为依用，殆亦“宗通”“说通”之说所由昉欤？

今比丘多有吸纸烟者。或问戒律制酒，未尝禁烟，何以绳之？山僧曰：是有“随方毗尼”之说。“随方毗尼”者，梵云僧泣多毗奈耶。凡佛未禁止之事，或佛未开许之事，得随其时、其处之宜而开废之也。《有部百一羯磨》十曰：“尔时佛在拘尸那城壮士生池娑罗双树间，临欲涅槃，告诸苾刍曰：我先为汝等广已开阐毗奈耶教，而未略说。汝等今时宜听略教，且如有事，我于先来非许非听。若于此事顺不清净违清净者，此是不净，即不应行。若事顺清净违不净者，此即是净，应可顺行。”纸烟伤身耗财，俗人且不宜吸，若夫清净比丘，益应远讥嫌矣。《梁僧传》设经师一科，即能梵呗者，调音声而讽诵经文。原为婆罗门之法，佛亦许比丘行之也。《象器笺》载，每月有两回六度之讽经，自初二日至初七日，又自十六日至二十一日，顺序为土地堂、火德神、韦天将军、普庵禅师、镇守堂，讽经报恩。又每日有三时讽经，又有半斋讽经、临经讽经、结缘讽经等。结缘讽经者，祖师忌日或僧俗葬

时，僧众来举经咒。疑即应付僧之滥觞也。

《涅槃经·圣行品》有偈云：“诸行无常，是生灭法。生灭灭已，寂灭为乐。”为一大佛教之纲骨。日本《伊吕波歌》即本此意而作，歌凡四十八字，译以汉文，会诸经偈，大意如下：

色者虽艳而落——（诸行无常）

我世谁常住——（是生灭法）

有为之奥山今度越——（生灭灭已）

浅梦不见，醉亦不为——（寂灭为乐）

此歌或谓初一句护命作，后三句空海作，或谓勤操、空海合作，或又谓空海一人所作。建高野寺时，以教工匠等，使不识字之民，于以识字，即入佛法。且使女童歌之，广播流俗，发人深省。遂致千百年来，赖以宣传佛化，不绝于今云。此歌最妙处，即其四十八字，悉运用日本之字母构成。又日本中古以来，通常以此歌为习字手本，恰如中国小儿写“上大人孔乙己”之八句者。童而习之，老死难忘。其歌调则如僧家之唱赞，据《和字大观抄》云：此歌五七言迭互，喉唇音别读，诚为深妙之作也。人皆曰，日本为东方佛教国，政教风俗，莫不根柢于佛。而不知其古先哲人，大悲之深，方便之巧，有如此者。自昔马鸣作歌，举国人佛。弘扬之士，宜于通俗利生之道，三致意矣。

诸菩萨中，观音主大悲，不舍生死，普门示现，故造像中亦唯观音像最为繁赜。自胎藏界三十三尊及余经轨所说外，世俗流传诸像，尤不易识别。中国最流行之鱼篮观音，即其一也。考宋濂《鱼篮观音像赞序》曰：

予按《观音感应传》，唐元和十二年，陕西金沙滩上，有一美艳女子，挈篮鬻鱼。人竞欲室之，女曰：妾能授经，一夕能诵《普门品》者事焉。黎明能者二十，女辞曰：一身岂堪配众夫耶？请易《金刚经》。如前期，能者复居其半，女又辞，请易《法华经》。期以三日，唯马氏子能，女令具礼成婚。入门，女即死，死即糜烂

立尽，遽瘞之。他日有僧同马氏子，启冢观之，唯黄金锁子骨存焉。僧曰：此观音示现，以化汝耳。言訖，飞而去。自是陕西多诵经者。

此则混马郎妇观音与鱼篮观音为一也。又考《夷坚志》载：

海州煦山有贺氏，世画观音，不茹葷。画甚工，价亦甚贵。有丐者，病疮癩，脓血渍出，臭不可近。携鲤鱼一篮遗之，求画。贺氏曰：吾家累世绝葷，何以此见污耶？其人曰：君画不逼真。我虽贫乞人，却收得一好本，君欲之乎？贺喜，洒扫净室，丐者入，忽化为观音之真相。贺即自称弟子，烧香礼敬，遽失所在，室满异香，岁月不散，由是画名益彰。

此则别为鱼篮缘起矣，二说各有风趣。山僧、暗公，皆好佛像。唯暗公一色一相，必求合规矩，若者为藏，若者为梵，若者依经，若者依轨；十卷百卷之抄，古曼现曼之别，斤斤然不可毫发差。而山僧不然，为寒山、为拾得、为济公活佛、为布袋和尚，不论俗画恶笔，得意为贵。二人用心既异，一日共论鱼篮观音，暗公谓宋濂、洪迈之说，鱼篮终无所表，吾以为仍是三十三尊之一耳。山僧则谓鱼篮表法，莫妙于《西游》所记：猴子到了紫竹林，观世音菩萨已在编竹作篮。同临海上时，篮子向空中一晃，便网得金鱼，解唐僧之厄，所以才得画师写照，使世人认取法相也。二人舌战复开，于是影响轩中，影响益繁，侈陈像画，博引典籍。最后山僧莞尔曰：纵然空中炳现，塔内承传，亦只游戏耳。暗公遽以掌抵案曰：以法契法，以心证心，是不可以不认真。案上适有瓷鱼篮观音，为善思童女五年前，圆寂时遗暗公者，不意触掌堕地，粉碎虚空。于是暗公重有所感，泣然泪下。

梵文𑖀字，是男声，汉读如阿，顺鸦亚之音。为本来有而不生不灭之义也。梵文𑖂字，是女声，汉读如痾，带可我之韵。为流注转变、生灭无常之义也。“阿弥陀佛”之阿字，梵文为𑖀，故当读如阿，顺鸦亚之音，始协阿字本不生义。此事《悉昙三密钞》详

论之。且曰：“中国风俗，末季变更。真言音韵，与梵大乖。”又谓“如彼呼阿弥陀，阿字作女声，则以法身常住无量寿命，抑为凡夫无常有限短寿，何其谬哉！”又论陀字音亦念错。

按：中土声律，难协梵音，口传乖失，自古所嗟。是以清初有《大藏全咒》校正音韵之作，《同文韵统》亦发“以汉协梵，尚不如满字为正”之论。夫念佛要义，存于口密。诸经论莫不谓声字稍不如法，悉地决难成就。今中国念“阿弥陀佛”四字名号，已错二三，而自昔念佛往生之人，传记所载，又其踵相接，岂悉不足征信耶？抑经论不足凭，声字不必拘耶？今遍中国以净土为宗者，莫不如是错教、如是错念，亦莫不时闻有人如是往生，彼念アシドブツ者，闻或往生，亦不过如是如是，何以见声字实相之妙？斯疑不剖，吾将安归！

拈花微笑一事，不见经传，荆公所记，亦难凭证。山僧尝云：纵是事实，那佛祖动手，也只静静地拈花，不会像后人动起手来，拳打脚踢。那迦叶开口，也只默默地微笑，不会像后人开起口来，毒骂狂喝。暗公曰：诚然。这一脉的授受，只好断自达磨作俑。山僧曰：此又不然。我只见达磨，面对着壁，呆坐了九年，何尝见他与人，打降斗口？暗公曰：然则以江西马，承磨镜衣钵，打人、画地、吹耳、踢着，其流始大乎？山僧曰：这更不奇。暗公曰：等而下之，那吐舌的、拍手的、作舞的、玩月的、卷起拜席的、举起镢头大笑的、招呼大众回头的、掀禅床的、从东步西的、拈鞋倒覆的、振锡而立的、画一圆相的、放身作卧的、翘一足的、敲柱子的、竖一指的、拈带子的、举手作势的、以锄镢蛇的、弹指的、举拳的、斩猫的、打地的、挽弓披剑的，皆马之所踏杀者也，何言不奇？山僧亦但摇头，不以为然。暗公曰：然则师如何说？山僧扑地立起，以手直指暗公之鼻曰：你你你。逼得暗公连连倒退三步，问山僧曰：师这不也是动手开口耶？山僧始走向禅床边说：饶不住鼻子，痛杀你这笨牛。说罢便默然坐了。时已深夜，窗外狂风飞沙，怒涛吼天。暗公独自一人，笑一会，静默一会，又急急寻出

那把鼻的公案一看，只见上写道：

慧藏禅师问西堂：你还懂“捉得虚空”么？西堂道：捉得。师说：怎样的捉？西堂便以手撮虚空。师说：为何这样的捉？西堂便问：依师兄该怎样捉呢？当时禅师便一把抓着西堂的鼻孔，直往前拖。西堂忍痛不了，大声叫道：要拖死了人哪！鼻孔要拖脱去哪！师说：直须这样，才捉得虚空。

暗公又笑一会，静默一会，又伸纸吮墨，曲曲记下。忽闻鸡声，天已大明，乃不觉投笔而起。举首窗外，只见五色祥云，捧着一轮赤日，照耀得东海，万道金光。从那景和的朝气内，扑面而来，使人领略不尽的又是一番声色。

如厂说喻

如厂居士素喜以喻谈佛法，人亦多喜聆之，舌本莲敷，春生四座，天花乱落，闻者心开。予尝赞其方便，居士因语予曰：“是非仆之所创为也。古之人因喻以成神用者，不既多乎？夫淳于、优孟之流，以喻肆其谐讽，因得批逆鳞而回人主之心；苏秦、张仪之俦，以喻骋其捭阖，因得玩群雄而遂游说之志。儒冠缝掖之士，罕譬曲喻，即借之以明教；因明论理之徒，取喻合宗，即据之以证理。事有于势未便直言者，不妨以喻言之；事有于理未易明示者，亦不妨以喻示之。要之，出之以喻，则枯涩者斯转为生动；出之以喻，则平淡者斯转为隽永；出之以喻，则艰深者斯转为浅显。妙哉喻乎，其用之神又焉可穷乎？昔者我佛以无碍辩才为大众说法，亦恒借重于喻，诸经典中，处处可见。如《金光明经》中佛寿四喻，《金刚经》中有为法六喻，《观佛三昧海经》中佛三昧六喻，《法华经》中火宅等七喻，《仁王经》中般若八喻，《如来藏经》中如来藏性九喻，《般若经》中空性十喻，《维摩经》中人身十喻等等，设喻之文，多不胜数。况夫譬喻一经，列为十二分教之一。而《涅槃经》中亦尝说八种喻法，所谓顺喻、逆喻、现喻、非喻、先喻、后喻、先后喻、遍喻，于喻法阐释綦详，足征我佛固一极善用喻者，亦足征说法之不可不有假夫喻也。吾侪以‘续佛慧命’、‘弘法利生’为愿，正宜于此三致意焉。”予闻居士之言，深叹其别有会心，能于人之所忽者得其神用。《维摩经》云：“有以梦、幻、影、响、镜中像、水中月、热时焰如是等喻而作佛事。”居士殆即其人矣。兹特杂记其所谈而表之于本刊。其亦初心之所喜聆，并将因以开心者乎。编者谨识。

学习行船喻

有一位大长者的儿子，同许多商人入海采宝，当他没有入海之前，早就请了一位船师在家，殷勤地学习那入海行船的方法。那船师便告诉他，入海之后，应当如何行船，乃至到了狂流旋转、恶浪急激之处，应当如何捉舵，如何辨向，如何安住，如何前进等等，都有极扼要的歌诀，尽量地传授于他。他倒也聪明善记，听了船师所教，尽能读得烂熟，有人考问起来，他也能应对如流。因对众人说：“入海行船的方法，我已经完全学到了。”众人听着，也都深信着他。后来他们的船到了海中，不幸那位船师忽然的病死了，便由这位高足代理他的船师职务。可是这位高足，虽然对于那入海行船的方法，尽能读得烂熟，却并没有跟着船师实地地使用过。因此，到了狂流旋转、恶浪急激之处，他口中虽能念出那船师的歌诀，应当如何捉舵、如何辨向、如何安住、如何前进，但是他终于不能把这些方法使用出来，那只船只随着那狂流恶浪盘旋左右，于是满船的商人便都没水而死了。（出《百喻经》）

如广居士说，这个譬喻，可以使我们悟出一些道理：第一，我们学佛，应当从实地修行上去亲证一切，才是真有所得，如若不然，单向那经典之中研求，讲坛之前听取，钻他故纸，拾人牙慧，那毕竟是没有用处的。第二，善知识的领导，也是要紧，如果学佛的人，没有良师益友，时时从旁指点护持，他虽然遍读三藏灵文，广闻三学妙旨，除非是聪明绝顶、智慧过人的再来菩萨，总不免有些“把握不住”、“使用不来”。第三，我们要去寻觅那些良师益友，一定要拣那曾经实地修证的人，时加亲近，他才可以从旁指点护持，使我们真有所得，否则只有同归于尽而已。

妄造高楼喻

从前有一位富家子，他虽然受着祖父的余荫，过着优越的生活，可是他也因为这个缘故，既少智慧，复缺学问，只优游于园林房闼之间，对于世间一切常识，自然都不充足。有一天，他到了一位亲友家中，那一家也是很富的，家里造了一座三层的高楼，便将他带到楼上，加以款待。像这样三层的高楼，在那个地方本是少有的，因此，他一上了这座楼，觉得心胸为之一畅，凭栏四望，乐不可支。自己想道：我有钱财，不少于他，何不自己也造一座这样的楼呢？回到家里，便唤来一个木匠，问他能否造这样的高楼。木匠道：那家的楼，正是我手造的。这位富家子便也委托他来造楼。第二天以后，那木匠便招集许多工人，修好地基，建造房舍。过了几日，富家子来看他的工程，只见他所造的，仍是平常一样高的房舍，便很惊怪地问道：“你预备替我造怎样的房子呀？”木匠道：“是三层的高楼呀。”富家子便道：“我所要造的，只是那最高的三层，下面的两层并不稀罕，我并不不要，你不必再造这些，只替我造那最高的一层就是。”木匠道：“这是办不到的事，不造第一层，便不能造第二层，不造第二层，便不能造第三层。”富家子听了这话，终不相信，以为木匠是想多赚工钱，一定要他专造上层，决不要下面的两层。这件事情传了出去，当时的人，莫不怪笑。（出《百喻经》）

如厂居士说，这个譬喻，可以使我们悟出一些道理：第一，我们学佛，原有“信”、“解”、“行”、“证”四个阶段，若是我们舍去那前面三个阶段，不具净信，不得正解，不修真行，却专门来谈那最后证的阶段，那是办不到的。所以我们学佛，一定要由信而解，由解而行，由行而证，切切实实，一步步地做去才是，如有一个阶段的工夫做得不好，终是不配上进的。第二，我们学佛，不可专

望着那些高深微妙的玄理，专修着那些庄严伟大的胜行，而对于一切低级的修持，认为平凡容易，不值一顾。有许多人专重智慧，却于智慧所由生的禅定绝不注重，也有许多人专重禅定，却于禅定所由生的戒律绝不注重，其结果只是流于狂慧和邪定，决不能得到佛法上的圣慧和正定的。这是我们要力戒的一件事。可是这也是一般佛徒最易犯着的一种通病。

衣中宝珠喻

某处有一位富翁，他本来广有家财，衣食丰足，不幸那年遭逢战乱，使他所有的房舍田地园林仓库，都变成了炮火下的劫灰，剩了他孑然一身。虽然逃出命来，可是赤手空拳，一无所有。身上的寒冷，倒还有一件破旧的絮袍，略可抵挡，唯有腹中的饥饿，无法解决，而又不能不解决。于是他只得忍着十二分的耻辱，做了一位吹箫乞食的花子，终日伸着手儿向人乞讨，有时遇着了幸运，也可以讨得一些冷饭残羹，权充了一个半饱。但是这样的幸运并不能常常的遇着，忍饥挨饿，却是他的家常便饭。再加以衣裳单薄，栖身无所，他只是幕天席地，沐雨栉风，这样的生涯，自然是够苦的了。他也常常想设法解除这些痛苦，每日穿州过县，东奔西走，希望遇着一个机会，弄到一些衣食，而结果却常常使他失望。有一天，他在街头乞食，从大清早直到日落西山，还没有讨到一点东西下肚，饥肠辘辘，实在难堪。不觉仰天叹道：“天也绝我这个无路之人么？”这时旁边却惊动了一位善于望气的异人，他将这花子一看，便道：“你一身的宝气，如何说是无路之人。”这花子因将自己的遭逢不幸和自己的谋望无成等等经过都告诉了他。他道：“据我看来，你正不必向外面去乞讨和希求，只在你自己的本身上便有一件无价之宝，你自己只向本身上寻他出来便了不得了。”花子听了，还以为他是取笑，这人便动手

在他身上搜检，果然从那破旧的絮袍里面，寻到了一颗如意宝珠。原来是他从前自己酒醉的时候藏在衣中的，事隔多年，却将这一颗宝珠忘却了。于今将他寻出，他便立时又成了富翁。（出《法华经》）

如厂居士说，这个譬喻，可以使我们悟出一些道理：第一，我们本来都具足那真如智慧，具足那无上正觉，但被这些无明烦恼掩住了。于今我们学佛，要求那真如智慧，要求那无上正觉，正不是分外的贪求，只求复我本来便得。第二，我们迷失了自己的真如智慧、无上正觉，却想在外面去从人家乞讨，或是向外面去寻求，这结果一定都要失望的。当知这颗宝珠原在我们自己的身上，还是自己破除那些无明烦恼的遮掩，将自己的无价宝珠拿出来，才有真实受用。第三，当我们迷失了这个无价宝珠的时候，若不经人指点，自己一定不会知道。眼前一般众生，大都衣藏宝珠而身为饿莩，我佛见了，深加怜愍，特为指出，使我们不致冻馁而死，所以我们应当感谢佛恩，除佛之外，我们应当感谢师友之恩也是一样。

三车唤子喻

有一位年高多财的大长者，他的眷属极多，儿子都有二三十个，连着僮仆计算，约略有五百人。因此，他所住的房屋，极其广大，为着要易于防守，四围都是高墙，只留着一张大门出入，这自然很是谨慎。不过他这所房屋，建筑的年代实在太久了一些，梁柱多已朽败，墙壁多已圯圻，并且藏垢纳污，杂秽充满，要算已经不堪居住了。可是那大长者的许多儿子，年幼无知，因为从小生长在这所房屋之中，便都欢喜在这里面嬉戏，很有些恋恋不舍之意。有一天，这所房屋的后边，忽然火起，又值大风，一霎时，延烧四面，同时着火。大长者逃出门外，眼见这所陈旧朽秽的房屋

立刻便要化成灰烬，倒也无甚顾惜，只无奈他的许多儿子，还懵懵懂懂地在里面嬉戏，不肯出来。他只好亲自跑进火宅之中，大声地告知他这许多儿子。他说：“现在这所房屋已经起火，马上就要烧一个干净，人在中间，便会烧死，你们赶快地逃出去吧。”他虽是这样的大声疾呼，他的许多儿子却一个也不相信，依然贪恋嬉戏，四处奔驰。因为他们根本就不知道什么是起火，什么是烧死，只知道贪恋着这块故土，不肯离开。这时大长者可真急了，在这性命俄顷之间，情急智生，便诳着许多儿子道：“我在大门外面装好了三部珍玩的宝车，一部是羊车，一部是鹿车，一部是牛车，随着你们所喜，我都给与你们，现在你们自己出去拣取吧。”那许多儿子听了这话，对于这羊车、鹿车、牛车本来各有所喜，便与前大不相同，大家都争先恐后地要挤出这个大门去，只一会儿，已经都到了门外的空地上。这时大长者同他的许多儿子都在这空地上露坐，心里非常欢喜。他这许多儿子便向他索要那门外的三车，大长者心里想道：“我的财物是无穷尽的，不应把那些羊鹿等等下劣的小车赐与我的儿子，并且他们都是我的儿子，爱无偏党，我应当赐与一样的大车，不宜有大小的差别。”于是大长者赐与这些儿子各各一部大车，这一种车，又高又广，装饰富丽，都是拿珍宝造成的，用那肥壮多力的大白牛拖着，快捷如风，安稳第一，还有很多的仆从侍卫着。从此这些儿子坐了这一种大车，游于四方，嬉戏快乐，自在无碍。（出《法华经》）

如厂居士说，这个譬喻可以使我们悟出一些道理：第一，我们这些无智的凡夫，往往顾恋着这个世间，不肯出离。其实这个世间正犹如火宅一般，既有痛苦逼身，并且转眼便成空虚，我们应当赶紧地逃出这所火宅。第二，我们这些无智的凡夫，也有时听到一些导师的说法，也知道这个世间犹如火宅，可是我们往往视为老生常谈，不肯放在心上，依然糊糊涂涂、颠颠倒倒地去做我们的迷梦，图一时的享乐，忘无边的痛苦，使一些慈悲的导师

看了,加倍的发急,这是我们要切戒的。第三,我佛怜愍一切众生,特为说法四十九年,在这所说之中,有三乘的教法,有一乘的教法,只从表面上看去,似觉他说法的前后有些不同,其实都是当机施教,内中含着有一些方便,结果却都应归到一个佛乘上来,犹如门外三车,只是诱导那些儿子逃离火宅,我们正不必再去研究那羊鹿等车的差别,只求到了门外,大家一同踏上那大白牛车便好了。

舟行岸移喻

有一个不常出门的小孩子,每天依着他的父母,日出而作,日入而息,饥则食,渴则饮,度着一种刻板的生活。有一天的早上,他从睡梦中醒来,睁开眼睛一望,忽然觉得他四周的物事,都改了一个样子,要不是他的父母也还坐在旁边,他不免要惊骇得哭起来了。这时他便问着他的父母道:“怎么我们到了这样一个地方呀?”他的父母便告诉他的道:“这是船上,我们现在急于要回到乡下去,所以昨天连夜地搬上了船,你睡着了,还不知道呢。”这个小孩子听了这话,他那怀疑的心里,仿佛已经得了一个解答,他的惊骇也就立刻退去了。可是他并没有真的明白这回事,他并不知道为什么要坐船,也并不知道船是一件什么东西。在这时候,他便四处观望,审察他四周的物事,他觉得这些物事,虽和平时所用的样子有些不同,但是,床依然也是床,桌子依然是桌子,椅子依然也是椅子,他们住在这个房间里面,行住坐卧,饮食言笑,也依然和平时一样。只偶然的一眼望到窗外,却被他发现了一个奇迹,是一个什么奇迹呢?原来他望见窗外有一些房屋树林,都正在向一面移动,都渐渐的从窗外走过去了。他心里想道:“平常我总以为这些东西是不能移动的,哪里知道他们也有全体动员的这一天,也许是我们现在要回到乡下去,特为使

出一种移山倒海、旋乾转坤的法子吧。”这时他便又问着父母道：“为什么今天这些房屋树林会动的呢？”他的父母便告诉他的道：“他们并没有动，只是我们自己在动。”他听了这话，倒不免更加诧异起来，心想我们好好地坐在房间里，何尝动着一丝一毫，怎么反说是我们的动呢？便又追问他的父母，他的父母便又告诉他的道：“我们于今正坐在船上，这个船正在不住地向前进行，所以觉得两岸的房屋树林向后退走。”但是这个小孩子坐在舱里仔细地考察，总看不出这个船的动，毕竟只看见那两岸房屋树林的动。因此，他对于父母的话，依然怀疑，反复诘难，还是不能彻底的了解。幸亏不久这个船到了埠头，他的父母把他带到岸上，回头指点这个船给他看，又教他看那些正在行动的船，于是他才恍然大悟，真心相信了。（出《圆觉经》）

如厂居士说，这个譬喻，可以使我们悟出一些道理：第一，我们所见世间一切的动，都是从相对上认定的，只因我们站在某一种立场上面，便得了某一种认定，若是换了一种立场，所认定的便会不同。所以无论哪一件动的物事，究竟他是怎样动法，动的速度实际如何，我们都不能确切地测定，或者他简直没有动而我们却认以为动。这种理论，也正和现代所最崇拜的“相对论”相同。在二十世纪之初，由有名的学者爱因斯坦发明了“相对论”，使世人对于空间、时间的观念都为之根本改变，一般论者莫不叹为石破天惊的一个伟迹。其实这种理论，在二千年前的佛教，也早就有了（我国儒道两家亦早有其说）。第二，《圆觉经》举出这个譬喻，还不仅像现代的“相对论”所说，只从后天的相对上否定一切动相，他却是从先天的相对上否定一切动相，因为他要说明的是，我们一般未出轮回的众生，都是用着一颗轮回心来观察一切，便妄见一切的动转，这乃是根本上解决那动的问题，较之现代的“相对论”所说还要深一层。所谓“旋风偃岳而常静，江河竞注而不流”。又所谓“不关幡动，不关风动，而只是居士的心动”。

这些妙理，都可在这点上面见到。第三，《圆觉经》举出这个譬喻，还不仅像现代的“相对论”所说，只从一切物体的动相上运用这个相对原理，他却是从我们心里一切事理的认定上运用这个相对原理，因为他要说明的是，我们一般未出轮回的众生，都是用着一颗轮回心来观察一切，不能推知我佛的圆觉，这乃是普遍地运用那相对原理，不限于物体的动相。现代说相对论，往往只运用于动的一种观念上，未免运用不广。第四，一切的认定，虽由相对而起，可是我们只站在本来的这一种立场上去观察，终不容易看出他的破绽。就是有人告诉我们，我们一定还不肯相信。在这中间，初心学人应当特别留意，不要被自己的成见所蔽。第五，果能达到真如彼岸，离开生死轮回，那时对于从前明眼人所指示的一些法义，自然可以全部了解，群疑冰释。我们要想跳出这个相对的圈子，还是去求早登彼岸吧，不必再向明眼人疑三问四，虚费口舌。

因指见月喻

有甲乙丙三人在一块儿，他们的知识程度，显然的分有三个阶段。甲最聪明，耳目极为灵敏，心思极为迅捷。丙最愚蠢，耳目既极迟钝，心思亦复笨滞。而那一位乙，却介乎甲丙两人之间，既不及甲的聪明，也没有丙的愚蠢。这一天，正是太阴历的初三日，天色虽已向晚，但是夕阳初下，返照犹强，云影如鳞，余霞散绮，妆点得这一片太空，倒也并不冷落。这时那一位最聪明的甲，一眼看见那些云影霞光之中，有一线蛾眉的新月。他便告诉乙丙两人道：“新月初生，弯弯如眉，怪有趣的，你们不看么？”乙丙两人听了，赶忙地向天边去望，可是云影霞光，遮满了一天，四方乱找了一阵，哪里能找到这一丝微微的月影。他们便问甲道：“现在哪里有什么新月呢？你不要骗我们吧？假如你果然看

见，你就告诉我们，他究竟在哪里吧？”那一位最聪明的甲，便用手指着那一丝月影给他们看。这时那一位半聪明的乙，随着他的手指指处一望，也就看见了。唯有那一位最愚蠢的丙，看见他举起手来，伸出了一个指头，却以为他可以把那一弯新月拿给他看。他反复地在他指头上详加观测，并不曾见有什么别的东西，始终只见着一个指头。于是他便细细地看他的指纹如何，看他的指甲如何、看他指上的皮肤如何、形式如何、颜色如何，要从这个指头上找出新月来，却忘了新月是在天边的。甲看了这种情形，很是奇怪，问他为何老是看着这个指头。他道：“我在这里找新月呢。”甲听了这话，笑不可抑。乙便告诉丙道：“他伸出这个指头，乃是指出那新月的地位，你须得顺着他这指头所指的方向，从那天边去找，便可见到那一弯新月。我不是已经看见了么，你怎可呆呆地抓住他这指头去观测呢。”经乙这样的说明，丙也就果然看到了那一线蛾眉的新月。（出《楞伽经》）

如广居士说，这个譬喻，可以使我们悟出一些道理：第一，我佛成道之后，自己证得那无上正等菩提，却悲悯一切流转未息的众生，还受着轮回之苦，便为他们大转法轮，说法四十九年，将那无上正等菩提尽量地开示，要使他们共证菩提。可是菩提本不可以言说去求，他这四十九年所出的言说，也不过是一个指月的指头，教人顺着他去见到新月而已。我们若是执着了他这许多言说，反复推求，以为菩提即在这里，那便是看指而不看月了。第二，人家不见新月，我们不能不伸出这个指头指给他看。一般迷闷的凡夫，不识菩提，不明佛法，我们也须得强立一些言说去指导他们，所以佛教讲演是不可少的，佛教刊物也是不可少的。第三，这种看指而不看月的人，你不要以为是少有的，现前的佛教学者，实在有很多只在言说上用力，或是苦苦诵读，或是孜孜考校，或是细细分析，或是断断辩论，这些便都是看指的一类。我们既然因指而见过一些月影，便当极力地将这一个意义说明，

使他们及早回头，直望那天边的新月。

狂人怖(原作布)头喻

有一个名叫演若达多的人，他从小就没有看见过镜子，不仅不知道镜子是做什么用的，而且连镜子的形状，也从没有听见人家说过。某一天的早晨，在他家里的壁上，忽然发现一件明晃晃的东西，他为好奇心所驱使，不知不觉的已经走上前去，仔细一瞧，原来里面有一个面目端正的人，亭亭地站在那里。他心里想着说道：“这个人真可爱，我何不和他结交互相做一个朋友呢。”继而他又想着说道：“这个人的面目既如此的端正，可不知道我自己的面目，能不能够赶得上他，究竟有没有资格和他做朋友呢。”于是他极力地运用他的眼光向遍身的各部分上寻觅他的面目，然而寻之又寻，觅之又觅，终究找不出他自己的面目来。因此他就断定，他自己是一个没有面目的怪物而因之恐怖狂走。一直过了好久，他忽然想起了他所用以寻觅他自己的面目的，就是他自己的面目，于是狂病顿失，复如常人。（出《楞严经》）

如厂居士说，这个譬喻，可以使我们悟出一些道理：第一，我们在三藏十二部里面，常常可以遇着一些不容易使我们立即相信的圣教，但是我们万不可因为那些圣教所说的事实不能为我们亲眼所见而武断地否认他，以致造成谤法的大罪过。第二，我们凡夫也和十方诸佛一样的同具真如法性，不可因为自己未尝觉证而自甘暴弃。第三，我们之所以在圆满真如法性上忽然生起迷惑，实在是没有什么缘因，而在这迷惑既生之后，尤不应向外寻求以致愈驰而愈远。第四，当我们观察诸法的时候，不仅不要在法相上忘记了他们的法性本体，而且还要了知这些法相，都不过是由法性本体所显现的影像而已，万不可执之为实有。

调伏劣马喻

从前有甲乙两个朋友，都是喜欢蓄马的，他们常常并辔地骑着高头骏马驰逐于荒郊原野之间，有时纵马奔腾，兔起鹘落，有时勒缰徐步，款段而归，倒也很能自得其乐。某一次，甲购得了一匹阿拉伯的名驹，满心欢喜，以为这一定会逸群绝伦，日行千里的了。哪知道这马，外面固然神骏非常，然而性情则十分恶劣不堪，在没有人骑它的时候，倒也不见得有什么特异之点，但是只要有人跨上了它的鞍背，它就立刻使出极凶恶的行为来，或是狂啃狂跳，或是乱滚乱奔，一直要等到乘在它背上的人，跌下来受了伤而后止。甲试了好几次，都是如此，以为这匹马之所以不听控御，大约是因为饲养没有得法之故。于是加意洗刷，殷勤刍豢，为驱蚊虻，为洁厩舍，指望它能渐渐的驯善起来。然而日复一日，它主人的爱护愈加周到，它嚣张的程度愈加凶猛，逼得甲没有了办法，只好把它关在厩房里不去理会它。有一天，乙到甲的家里来，看见了这匹马，问知了前后的原因，他就笑着对甲说道：“甲兄，你这饲马的办法，原是很对的，但是对于这匹外国马，却不宜用这种办法。倘若你肯将它借给我的话，我想我一定可以把它调教得很好。”甲听了他的老朋友如此说着，也就慨然首肯。过不了几天，乙乘了甲的这匹阿拉伯马回到甲家里来，并约他一同到郊外去试骑。果然这匹马已经被乙调教得很好了，有人骑了上去，它不仅不复现出那些桀骜不驯的样子，而并且善伺人意，所有奔驻行骤左右东西，都能任人控骋而不爽分毫。甲欢喜极了，问乙道：“我费了很多的时日、很多的心神而竟不能教好的马，怎么到了你的手上，不需几天的工夫，就如此的驯良了呢？”乙回复他道：“这里面并没有什么了不起的稀奇，只不过因为我知道这种马实在太愚劣了，不是一些优美的环境和和善的

态度所能感化的，唯有使用一种粗暴的手段和恶劣的待遇，方足以降伏它。所以当它不服乘骑的时候，我立刻就用长鞭鞭策猛力地鞭打它，一直使它就范而后已，因此它也就不得不服从我所有的命令了，这又有什么稀奇呢。”甲听了这一说，于是才爽然自失，若有所悟。（出《维摩经》）

如厂居士说，这个譬喻，可以使我们悟出一些道理：第一，诸佛菩萨对于众生，原是很慈悲的，但是有时因为众生不受教化而施用种种逼迫，这实在是因为不得然而出于无可奈何，犹之乎父母之责罚不肖的儿女一样，他们的动机是纯洁的，他们的目的是光明的，他们的方法是有效的。所以在受逼迫和责罚的一方面，他不但不应当怨恨他们，而并且应当感激他们这种深厚的恩德和善巧的方便才对。第二，释迦牟尼佛的国土，原本是清净极乐的，只因为这个娑婆世界的众生，实在刚强难化，所以才示现出这种五浊秽土来，逼迫一切众生，使之回心向善，这也就是释迦世尊的方便善巧之一。我们万不可因为西方极乐世界之胜妙，而以为释迦世尊和阿弥陀佛，显然有优劣之分。第三，我们既已发心学佛，则应如教奉行，始终勿懈，决不可因循坐怠，恃强不顾，使一些慈悲的导师们看见了，分外的发急而不得不使用这种最后的逼迫手段。第四，我们学佛修菩萨行的人，在行愿度生的时候，遇着了刚强难化的机根，也应当采取种种逼迫的方法，以引其踏上解脱的大道。倘若因为顾虑着世俗的讥嫌和受者的恶意报复而专做好好先生，那就不是真实的菩萨了。

应病说药喻

以前有一位极著名的良医，他的医术，确实高明，凡是经他诊治的病人，没有不药到病除，霍然全愈的。因此，遐迩的病家，为着祛遣病魔，令患病的人早日脱离苦海起见，往往争先地迎请他而求

他施以诊察。某一次，这位良医，应了一家人家之请，为他家治疗一个小儿。他看这个小儿之病，不过是略感风寒，积食不化，倒也不很厉害。于是他就开了一剂药方，交给这个小儿的父母说：“你这孩子的病，原是由平常对于饮食衣服太没有留心而起的，这回总算还好，并不十分难治，只要服了我这一帖药，到了明天，就可以完全恢复他的健康和活泼了。但是以后，你们对于这孩子的饮食衣服，应当特别的照料，不要任他的性才好，不然的话，小孩子无知无识，乱穿衣服，乱吃东西，像这种毛病，是很容易再犯的呢。”到了第二天，那家病家，又来请了这位良医去，仍然是看那个小儿的病，他看那个孩子的病象，不独没有减轻，而并且反比昨天更沉重了许多。因此，他自己疑惑起来了，他以为昨日所开的药方没有十分妥善，于是更用心的诊察，然后拿出原来的药方再仔细地研究。然而研究的结果，仍只觉得这药方和那病状完全相合，其间并没有丝毫的差误，但是为什么药病相投而病不能治愈呢？他想不出一个道理来，只得问这小儿的父母道：“昨天的药，是在什么时候服的呢？他这病象的转重，是在服药之前还是在服药之后呢？”那小儿的父母答道：“你昨天去了之后，我们立刻就依照药方配了一剂药给他服，但是他觉得这种药太苦，毕竟不肯服，我们因为他已经病得这样的可怜，所以也不愿意勉强他吃这种苦药，现在请你另外开一剂好吃一点的药，救救这孩子吧。”这位良医回复他们道：“我昨日所开的药方，原是恰恰对治这个孩子的病状的，他所患的病症既是这样，所以我开的药方，也就只能这样。若是另斟一种方药，那就不会与病情恰相符合了，服了之后，不徒无益，而又有害，这又怎么可以呢？至于这孩子病势的增加，不过是因为没有依照我的药方服药的原故。我的药方，治他这种病症，原是很可靠的，但是你们不叫他服我的药，这又怎样能够见效呢？治病的药，有些本来很苦，然而这些苦性，实正是治病的因素，所以病家为求病愈起见，也就不能嫌它的味苦而不去服食它。你们怜惜孩子的心思，原也为一

般父母所同具，然而处在目今的这种情形之下，只好从大处着想，希望他的病患克日就痊而设法使他服药，这方是拔除苦根一劳永逸之计，又何必因为他厌恶这种苦药而有所顾虑呢？所以我劝你们还是把昨日的药，勉强地使他服下吧。”那孩子的父母依言而行，果然他的疾病，也就不日痊可了。（出《遗教经》）

如厂居士说，这个譬喻，可以使我们悟出一些道理：第一，我们一般凡夫之流转于生死苦海，正和那些患病的人一样，他们的病苦虽有种种不同，但是他们的起因都不外乎偶尔不慎之所致。这种偶尔不慎的病原，虽然微隐难知，然而由它所发生的种种病状，却也历历可考，只要根据这种种的病状而施以相当的疗治，也就不难恢复他原来的健康。我们一般凡夫，无始以来，由一念无明而起种种执着，于是轮回流转，了无出期，但是我们倘若肯对于所有的执着，一一施以相当的对治，那也就不难望到解脱的彼岸了。第二，我们凡夫的执着，并非人人相同，其中，或者执有，或者执空，或者执常，或者执断，如是等等，也正如病人所患的病，有所谓寒热燥湿种种不同。如来出现于世，为大医王，应病与药，为执有的人说空，为执空的人说有，这种对症下药的办法，原是诸佛世尊的一种智慧和方便，我们万不可以因为看见他所说的前后相反而疑惑他自己互相矛盾。第三，某一种病，只能用某一种药治疗，能治疗这一种病的药，未必也能治疗那一种病，甚至反而增加那一种病也未可知。所以用药的人，应当知道药以对病为宜，而极力地研求药性，体察病情，方足以施而有当，除疾救苦。如来的八万四千法门，也如同疗病的药一般，某一种法门，对治某一种执着，决不可随便地移易。所以弘法的人，也应当知道法门以当机为尚，而不可固执其一以应一切的机根。第四，如来所开显的种种对治法门，原是使我们依之修习而得解脱的，我们如若仅只数说而不实行，那么，仍然是得不到解脱，而只有像不肯服药的人，永远地沉沦于痛苦之中了。第五，在我们修习对治法门的时候，往往会因为以前种种不良

积习的原故，很容易感觉厌倦，以致懈怠放逸，不得精进，无所成就。这是一种极大的毛病，我们应当极力地克服它，不要像小儿之畏苦而不肯服药才好。

火灭字存喻

以前有一个老农，他耕种着几亩薄田，克勤克俭地日出而作，日入而息，倒颇能仰事俯蓄，过度着一种极安稳的生活。有一年，因为天时亢旱的原故，他虽用尽种种人力施以灌溉，但是他田中的收获，还只得一二成。因此，他这一年的经济，遂发生了极度的恐慌而不得不向有钱的亲戚告贷。他这个阔亲戚的所在，离他的家很远，倘若亲自跑去，虽则只有几天的途程，然而田里的工作，一定都会因此而荒废，所以他为了解除这种困难起见，于是在力田之后，特地请了一个能写信的读书人来，替他委婉地写一封信给他这个阔亲戚。这时，天已黑下来了，普通乡下人家，在晚上都以不点灯的居多，这个老农，自然也不能例外，不过这一晚，他既然要请人替他写信，于是只好向邻家讨得一个火把，高高地捧着，让这个写信的人，慢慢地挥写。到了刚正写完的时候，突然一阵大风刮来，把火把顿时吹熄，房中黑得像漆一般。这个老农，急得什么也似的，急急忙忙地各处寻找火种，但是哪里能够寻得到呢？那个写信的客向他说道：“火虽熄了，但是我们的信，恰巧已经写好了，你还急些什么呢？”老农回答他道：“信虽已经写好，但是火把又熄灭了，这信上的字，不是也随同灭掉了么，怎么不使我发急呢？”那客道：“火与字是没有关系的，火虽熄了，但是字还依然存在，请你放心吧。”老农道：“火与字怎么没有关系呢？方才你不是由火把的照见，然后才能写出字来的么？现在火既熄了，字怎能不随之而灭呢？”那客争他不赢，只得说道：“你的理由虽不错，然而事实确是这样的，倘若我

所写的字,真已随火而灭,那我明日再替你写过一封好了,现在时候已经不早,暂且少陪吧。”到了次晨,老农起来展视昨夜所写的信,看见上面的字迹仍赫然存在,于是方信那个读书的人没有欺他。(出《仁王经》)

如厂居士说,这个譬喻,可以使我们悟出一些道理:第一,当我们生前造种种善业恶业的时候,虽说不久命光迁谢,好像这些善恶业都已随之消失,然而这种种善恶业所感受的种种善恶报,还是依然存在,在他以后的生死轮回中,仍会应时发现。所以我们万不可以存着一种断灭之见,只图目前的享受,为恶无忌,而忽略了后来恶报所引起的极大痛苦。第二,善恶的果报,虽不随善恶业而俱灭,然而他们的显发,仍是有待于诸缘,有时诸缘未凑,隐而不彰。这时若以为他是毕竟没有了,那和这个愚陋的农夫,又有什么差别呢?

钻木取火喻

上古的时候,大家都已经知道火的用途了。但因取之不易,一般人家,往往各藏着一个长年不熄的火种,以免临用匮乏不及生取。有一回,甲乙两个同伴,一道入山行猎,纵意追驰,贪求不厌,不知不觉,迷失于大树林中而莫知归家之路。这时,太阳已经接着西边的山头,人影和树影都拖得长长的,所有山中的鸟兽,俱已匿迹销声,伏居巢穴。同时疲乏的增长,更足以消损他们的猎兴而有余。当此日暮途远,归家既复不能,前进又复不可的当儿,他们两个人只好商量着在树林中过夜了。高山上的晚风和黑夜里的狼群,在在都需要一堆炽盛的火焰方足以防御。因此他们急急忙忙扫拾一些枯枝败叶,拿着木头,用力钻擦,以冀火星的出现、火聚的引燃。如是经过良久的辰光,他们实在感觉过度疲劳,无力为继,只得时作时息,甚至停止进行。正在这

无可奈何的时候，忽然隔峰发现了一起熊熊的火光，他们大喜过望，连忙呼唤起来，请求援助。那时，火光渐行渐近，彼此一看，原来就是同村的丙，也因行猎而滞留于山中过夜的。甲看真了就问丙道：“你本是预备到这山中来过夜的吗？为什么还带了一个火种来了呢？”丙答复他道：“我并不知道今晚会在这个山里过夜，所以没有带火种出来。至于我这个火，乃是刚才由木头里面取出来的。”乙听了这番答复，便很惊奇地问道：“我们两个人取火，怎么还不及你一个人来得有效呢？难道你另外还有一种特别巧妙的方法吗？请你告诉我们吧。”丙道：“取火的方法，原没有什么巧妙，只不过使木头因摩擦而生热，由热而发火自焚罢了。你们之所以未曾成功，大约是因为摩擦之力不够，因此而不能生热发火吧。”甲和乙齐声道：“我们两人，为了这几块木头，已经把我们的力气通通用尽了，怎么还说摩擦之力不够呢？”丙问他们道：“你们两个人是一齐用力呢，还是轮流用力呢？”乙道：“起初是两个人轮替工作，后来都支持不住了，只得时辍时作。但是我们只要有少许的力量，我们仍然是尽量地做去，并没有懈怠啊。”丙道：“像这样说来，你们的力量纵然再多花些，也不能算数的，为什么呢？因为前半截你们费力太过，到了后面最吃紧的关头，你们的力量已经耗损无余，不能继续，等待休息之后，重新工作时，那前面所做的功绩，又复退回原处了。所以欲图事成功就，必需继续勿懈，打成一片，万不可中途辍止。与其妄费于前，不如蓄力以支持其后。”如是谈论竟夜，东方发白，他们又都兴匆匆地携着猎获品觅路而归。（出《遗教经》）

如厂居士说，这个譬喻，可以使我们悟出一些道理：第一，我们学佛，原是以自他成佛为目的的。此种目的，一日不达，则我们的誓愿和精进，都不能一日稍懈。如若不然的话，那么，就会像故事中的甲乙因中途休息而永远不能达到目的了。第二，我们学佛修行，固然应当以精进为主，发勇猛心，不可放逸懈怠。但

是这种勇猛精进，应当以永久保持不退为原则，不应逞快一时，率尔妄动，浪费气力，而不计及自己身体之是否能够支持。所以经中以“小水长流”来譬喻精进，实在也就是为了要防止一般人像故事中的甲乙误解用力为片断的、过分用力，而误会勇猛精进为一时的积极进行啊。

佛教群疑杂释

畏因居士曰：佛法大海，信为能入。就“易行道”之信、愿、行三要而言，信固居其首；就“难行道”之信、解、行、证四分而言，信亦位于先。故曰：“信为道源功德母，长养一切诸善根。”吾侪学佛，自当先起正信，于三宝所，绝对信而不疑，乃不愧为佛教之真信徒，亦必由是而后能真有所学也。虽然，佛法大海，深广靡涯，正多有滋吾人之疑者，初心之俦，览经不多，闻义亦寡，于彼未尝习知习见之典章仪则、文字名言，且恒未能通解，况教义之深，每异乎世俗之所见，超乎凡愚之所知，疑网重重，自所难免。久行之士，虽于初心所疑，多已冰释，但一峰既过，复有一峰，所趣日深，所疑亦随之而进，如剥芭蕉，如抽茧丝，其疑刺之难除，益倍于前。前者以浅尝而疑，愈浅而疑愈多；后者以深入而疑，愈深而疑亦愈甚。然则学佛固不能无疑，于彼能入之信，不迺相妨耶？吾尝见一般同愿，虽心中已见有可疑之法义，顾以既信三宝故，多不敢宣之于口，乃至不敢思之以心，惧招疑佛疑法之愆，但将此端倪微露之疑团力加掩抑，使深藏于灵府之黝暗处，唯恐人知，亦唯恐己更忆及之。噫！若是者，直掩耳盗铃而已，非所以语夫决定之正信也。善学佛者，当知疑是惑本，亦是解津，解由疑生，无疑亦不能彻解；彼决定之正信，常因彻解而愈坚；是疑并不与信相妨，且转而相成矣。若可疑而不知疑，当疑而不敢疑，反以正信自矜，无有是处。吾今特就佛教中足滋吾人之疑者，随事搜辑而加以解释，以助一般同愿坚其正信。特浅深杂举，浅者多、深者鲜，亦将以先摄初机云尔。

世界形状之疑

问：佛是一切智人否？

答：自然是的。这不仅人家是这样称赞他，他自己也就是这样承认的。

问：既是一切智人，那么，他对于世间一切的事物，是否都能知道？

答：也自然都能知道。并且这个知道世间一切物事，还不必要到佛的一切智境界，只要得了“天眼通”的人，他已经可以做得得到，若是五通都能具足，那更不必说了。可是这种具足五通的境界，并不很高，就是凡夫外道，也常能得，所以这个知道世间一切物事，并不算一回事，并不是佛的特长，只不过佛所知道的要比别人格外的清楚罢了。

问：佛所知道的世间一切物事，既要比别人格外的清楚，可是他所知道的究竟是实地的形状，还是理想的形状呢？

答：是实地的形状。我们要知道那“天眼通”所见，已经只是现量，何况佛的一切智呢！既是现量，自然都是实地的形状，绝对不是“面壁虚构”，也绝对不是推理而得。

问：现量之中，所见的一切物事，既然是实地的形状，那么，我们一般凡夫现前所见的这些实地的形状，他自然都能知道。在这中间，究竟他所知道的也应当有些和我们凡夫不同的么？

答：从观智的境界说，应当说不同；从实地的形状说，却应当说同。因为我们只要用“天眼通”来观察世间一切物事，已经要打破我们凡夫所有“远近”、“彼此”、“微著”、“通塞”、“明暗”和“现在、过去、未来”等等窒碍境界。何况佛的一切智，他所见的，自然要比我们凡夫深若干若干层。不过就浅的表面而言，我们凡夫所见的实地形状，他也一样的普遍见到，而且亲切见到，却

并没有不同,也就不会不同。

问:说到这里,我便要提出一个大大的疑问了。佛教中说,世界的中心,是一座极高大的山,叫做“须弥山”,高广各八万由旬,一由旬合我国二三十里左右,山外四周是香水海,也宽八万由旬,海外有一层金山环绕着,比须弥山低一半,山外又是一层海环绕着,比第一层海也窄一半。如是,一层金山,一层香水海,凡有七层山,七层海,海的宽和山的高广,都是一层比一层减一半。第七层山外便是咸水海,宽三十二万由旬,在这海外也有一层山,叫做“铁围山”,高广各三百十二由旬,这山便是这一个世界的边际,山外便是虚空了。在这咸水海中,就须弥山说,东西南北各有一大洲,南洲形如车箱,南狭北广;东洲形如半月,东狭西广;西洲形圆;北洲形方。日月绕着须弥山转,被须弥山遮住的一面,便是黑夜;其他三面,便是平坦、日中及傍晚。那须弥山住在金轮之上,金轮依于水轮,水轮依于风轮,而风轮便依于虚空。总合以上所说,却只是一个世界。一千个这样的世界,叫做小千世界;一千个小千世界,叫做中千世界;一千个中千世界,叫做大千世界。而虚空之中,却还有无量无边的大千世界,这便是佛教的世界观。像这样的说法,与我们现前所实测的世界形状,并不相同,实在可怪之至。若是依着我们前面所推论出来的结果说,我们凡夫所见的实地形状,在佛的一切智上,应当也都可以普遍地见到,也都可以亲切地见到。那么,像这样不合实际的世界观,便与我们推论的结果不合,难道那一切智所见的原应当与我们凡夫所见的不同么?如若不然,我们便不免要对于佛自认已得一切智上有些怀疑了。在这中间,究竟应当怎样说呢?

答:这一点,本来是一般人对于佛教所常有的一个极大的疑问,怀疑的人,正不知有多多少少。由于这一个疑问不易解决,妨害了许许多多人正信的发生,这实在是佛教上一个大大的障碍,也实在是我们弘扬工作上一块大大的暗礁,我们须得努力地

先除去它，然后才有自利利他的办法。近人王季同、边无住诸居士，都曾经在这种工作上用过力，我于今便当汇集这些说法，加以私衷的思考，举出八条的解释，将这—个疑问完全打破。

问：你的第一条解释是怎样的呢？

答：我佛说法，只为的是要教人“知苦”、“断集”、“修道”、“证灭”，并不是要教人学那些天文地理，所以他在四十九年之中，说来说去，总不离夫行持的法门。我们要知道他只为着这一大事因缘而出世，所要做的，只是一位纯粹的传教师，却不是一位普通的大学教授；他虽然具有大学教授的资格，对于一切事物都有很深很深的见解，可是他始终以传教为重，也无暇再去当教授，于是他的满腹精深的学问，也就始终没有发扬出来。他对于世界的形状，自然都在现量上有普遍和亲切的认识，无奈他并没有开这个天文地理的讲座，也就没有原原本本、彻首彻尾和人家谈一回，偶尔谈话中间说着一句两句，并不能就此认为他是正式来说这个世界的形状，也就不能就此认做他的世界观。因为他的主旨在传教，偶尔谈天说地，也无非是传教中之一种小点缀，这好比文学家的作诗，艺术家的绘画，不妨一回儿用现前的实事做材料，一回儿又用幻想的神话做材料，他们根本没有这个“实事”的需要。在这上面，自然也就看得很轻，随意取舍，我们又怎可以教那些作诗、绘画的人负着那“神话实有”的责任？佛原教人依了义经。不依不了义经，因此之故，我们也不能说佛的世界观只在这些只鳞片爪的流露上。这便是我第一条的解释。

问：你的第二条解释又是怎样的呢？

答：“须弥山为世界中心”的这—种说法，并非出之于佛，在印度婆罗门教中，早就有了，到了我佛出世的时候，这—种说法已经成熟而握有很大的权威。一般人的世界观，几乎完全都为它所支配，这在有名的《摩诃婆罗多纪事诗》中可以想见。我佛对着当时群众说法，自然不能不理睬当时群众的知识，因为说法

若与当时群众的知识不合，一方面既难使群众领会，一方面还易使群众惊疑。所以我佛说法，常常故意地用着当时习用的名词，又常常故意地顺着大家共有的思想，只要无关宏旨，不碍真宗，也就可以暂时沿袭，不加深论。譬如依着我们现在所认定的世界形状说：这块大地，好像一个橘子，浮在太虚之中，上下周围都有人住。这种说法，若是由古代的人听来，他既没有“离心力”、“地心吸力”等等知识，一定不肯相信，如果要他相信，那便当先将那些“离心力”、“地心吸力”等等知识灌输给他，还要加以详确的证明，这不是太麻烦了么。我佛说法的主旨既不在此，也不暇做这些劳神而不切于行道的事，只为着便于群众信解起见，便也权宜地沿袭了那“须弥中心”的说法。因此之故，我们也不能说佛的世界观就是如此。这便是我第二条的解释。

问：你的第三条解释又是怎样的呢？

答：佛教的世界观，最详的是出于《俱舍》、《瑜伽》等论，这些“论”自然不是佛说的，只凭着那些造论的人，根据我佛一两句权宜的言教，采取当时的思想，折衷于他本人的意见，构成一种具体的观念，于是这些说法成立。由这样成立的说法，自然与佛无关，也自然与佛的一切智无关。我们只看那《俱舍论》中说器世间，杂举诸师异说，却甚少引佛说的地方。再看那时大乘说金轮在下，小乘说金轮在上，乃至于此部与彼部说异，此论与彼论说异等等，也就知道他们大都不是受之金口了。所以这一些说法应当完全除开，但论“经”中所有的说法。本来“经”是佛说，应当比“论”可信，可是我们也要知道我佛说法的时候，并没有人在旁速记，大众只听在耳朵里，各由着自己的机根去领解受持。直到佛灭之后，大众恐怕忘失，特开法会，结集这些圣教。那时已经有“所闻不同”的诤论，如富楼那主除八事，婆师波别诵三藏等等，他们只凭着各人所闻，本难怪有多少不同的地方。而他们所结集的，又并不像现今编辑成书，既没有刊本，也没有写本，只由

各人心中暗记。印度人暗记的力量，自是可惊，但是颠倒错脱之处，亦复常有，有时还会被人妄改，甚至于造伪经搀进去。我们只看中土译过几次的经，往往几种译本大有出入，可见原经一定常有错乱搀改的地方。并且依着印度佛教上的史实看来，佛灭不过二十年，而阿难尊者即闻比丘误诵“生灭法”一偈，“生灭法”三字竟变成“水鹄鸛”三字。后来所以又有二次以上的结集，也就是因为传诵渐失其真之故。其他不说，只说后来连最初第一结集究竟有些什么经典也弄不清楚，他们的暗记实在也有些靠不住，那么，由他们这样暗记出来的经典，也就未必处处可信吧。在这中间，或者我佛所说的世界观，本来只说了一两句“不违俗见”、“不使人惊”的话，而他们却听成了他们心中的思想，记成了他们心中的思想，乃至于是搀改成了他们心中的思想，这也是难免的事。因此之故，我们也不能说这些经论所说的世界观全部都出于佛，这便是我第三条的解释。

问：你的第四条解释又是怎样的呢？

答：依第一条的解释说，这个“须弥中心”的世界观，是由我佛偶尔谈论而借用的一种神话点缀；依第二条的解释说，这个“须弥中心”的世界观，是由听众易于信解而权设的一种当机说法；依第三条的解释说，这个“须弥中心”的世界观，是由后人多所搀乱而窜入的一种流俗思想。这些都是对于这样的世界观完全否认而特加的一些解释，究其实，这样的世界观，也不能说我们只应当完全否认。我们只要明白上面三条的解释，不把它太看呆了，其中有些地方，不是也可以说得过去么？我曾经听见有一位善友说，假使我们把须弥山当地球，须弥山顶当北极，须弥山腰当赤道，铁围山当南极讲来，那所谓日月绕行须弥山腰，被须弥山遮便成黑夜，和那所谓南洲的西是西洲的东，西洲的西是北洲的东，北洲的西是东洲的东，东洲的西是南洲的东等等，不正和我们现前所见的有些相合么？又假使我们把现在住的一点

算做地的上面，经过地心到地球对面的一点算做地的下面，那么，地球就好像安放在对面的海水上面，海水又安放在对面的空气层上面，空气层安放在真空中，依着这样讲来，那所谓金轮依于水轮，水轮依于风轮，风轮依于虚空等等，不也正和我们现前所见的有些相合么？在这中间，或者我佛所说的，本来都是和我们现前所见相合的，而听的人、记的人，他不明白实地的形状，却混到了他们平常固有的思想中去，以为我佛所说，就是那一回事。其实我佛所说的世界观，不过约略的有一些和他们相同罢了。说也难怪，这样缠夹的误认，也实在由于那时听众的知识程度有限。譬如向那些没有知道飞机的人，说我在某处乘飞机作空中旅行，他听了这话，不以为这个飞机是高架铁道，便会以为是悬空电车，如果我不向他说明飞机的真相，而他却将我的话记下来，那一定要弄错的，这便也不能怪他。依此说来，佛教的世界观，只由于从前一般佛徒缠夹的误认，使我佛所说的实地形状，混乱不明。可是我们在这缠夹中间也可以见到多少和实地形状相合的。足征佛所说的原是不错。这便是我第四条的解释。

问：你的第五条解释又是怎样的呢？

答：依第四条的解释说，佛教的世界观，由缠夹的误认而混乱不明，实则其中也有多少和实地形状相合的。于今我却还要进一步说，证明佛的一切智所见实在不会有错。且听我道来。我们在上面几条的解释里面，要知道我佛说法，虽说有些是一时借用的点缀，却自然也有宣扬正意的地方；虽说有些是随顺众生的机根而权宜地沿袭旧说，却自然也有显示实相的地方；虽说有些是后人错乱搀改而窜入一些世俗思想，却自然也有未经错乱的地方；虽说有些是从前一般佛徒缠夹的误认，却自然也有不致误认的地方。我于今只举出两点来说，这两点便足以惊人了。

一点是，佛教说日月绕行须弥山腰，附有一句说明，便是“因

众生业力持日等令不坠”；佛教又说水轮依于风轮，也附有一句说明，便是“众生业力持令不流散”。本来世间的自然定律，都是佛教所认的众生“共业”，所以第一句说明可以作“离心力”讲，第二句说明可以作“地心吸力”讲。在这中间，实在含有极深妙的意义，不仅和我们现今所见的完全相合，并且比我们现今所见的还要深妙。我佛生在数千年前，若不是真实地得到一切智，又何能见到这一点呢？

又一点是，佛教说我们这个世界，只是无量无边世界之一，一千个这样的世界，叫做小千世界；一千个小千世界，叫做中千世界；一千个中千世界，叫做三千大千世界。我们这个三千大千世界，叫做娑婆世界。娑婆世界之外，还有无量无边的三千大千世界。现在天文家说，一颗颗恒星都是太阳，都被行星围绕；一颗颗行星都是地球，地球是一个世界，太阳系就差不多是一个小千世界，那天河里面许多恒星系便是三千大千世界；此外许多星云，还有我们观测力所不能到的天空，星云不知其数，便是无量无边的三千大千世界。在这中间，实在含有极伟大的认识，不仅和我们现今所见的完全相合，并且比我们现今所见的还要伟大。我佛生在数千年前，若不是真实地得到一切智，又何能见到这一点呢？

上来所说的这两点，它丝毫不与从前一般佛徒的思想相混，绝对不是当时的世俗思想，正是“显示实相”、“宣扬正意”的所在。我们如果说佛的世界观，一定要像这两点，才真是他的带性之谈，才真是他的一切智所见呢。这便是我第五条的解释。

问：你的第六条解释又是怎样的呢？

答：上来五条的解释，都是就着经典上所见的佛教世界观，和我们现今所见的比较起来，从那合与不合之中，做些解释的说法，虽然也很有理由，可是那些解释，都是从执着上起的，我们在这中间，对于经典上的佛说，和我们现今的知识，不免都太认真了。由于这个太认真了，于是佛说也是丝毫没有错的，我们的

知识也是丝毫没有错的，所求得解释，一定要使两方都没有错，都要相合，这样执着而说，不出寻常的凡夫思想境界，于今我却还要超出这些寻常境界来解释一下。本来世间的一切法，唯心所造，依缘而起，所以它们都是不可太认真的，其中一切言说，都是戏论；一切知识，都是假定。由一切言说都是戏论而言，就是我佛所说，也只是从戏论之中隐约地显出一个无戏论来，而实际仍可谓之戏论；由一切知识都是假定而言，就是现今科学家所说，也只是从假定之中暂时地指出一个确定来，而实际仍可谓之假定。我们只要看清了这两点，便可以根本打破这个问题。这几句话，或者有人不大相信，我便当再详细地说一番。

何以说我佛所说也是戏论呢？我们要知道我佛的无上正觉所证的真如实相，乃是不生不灭、不垢不净、不增不减、不常不断、不一不异、不来不出的。换句话说，便是不可思议的。不可思是心思所不能及，不可议是言说所不能及。心思尚且不能及，何况言说呢？我佛成道以后，本来无言无说，后来为着哀悯一切众生，说法四十九年，虽然横说竖说，说了许多圣法，可是他所说的，无非是“黄叶止啼”，要使一切众生“因指见月”，实则对于他所证的真如实相始终说不上。所以说：“从初得道，乃至泥洹，于其中间，不说一字。”又说：“若人言如来有所说法，即为谤佛。”又说：“非汝历劫辛勤修证，虽复忆持十方如来十二部经，清净妙理如恒河沙，只益戏论。”这些说法，都是说我佛所留的经教，无非引导众生使人正道的一种方便。横说竖说，只是当机施設，我们虽然借着它做人道的指路碑，应当尊重敬礼，同时也要认清它只是一种权宜的假说，若不能借它入道，它便也和寻常的戏论一般无二。所以我们对于一切经教，只当领取大义，因指见月，上穷我佛言外之意，不当执着那些糟粕，从那故纸堆中咬文嚼字，争是论非。至于所谓佛教的世界观，更是不成问题，佛教中原来说“世界如幻”，而“佛说法如响”，响中说幻，又有什么是非可言呢？

以上所说，便是由“我佛所说也是戏论”一点上来解释这个问题，已经可以将它打破。何况还有“现今科学家所说也是假定”一点，那自然更可以根本地打破了。

何以说现今科学家所说也是假定呢？我们要知道现今科学家虽然方法精确，思想严密，很是可信，可是他们的所得，都是由我们凡夫有限的感官得来的，他们的工具既很陋劣，他们的能力也很贫弱，犹如柏拉图所说：“我们好比被禁在洞穴里面，后背向着光，只能看见那照在墙上的阴影。”因此之故，他们不能直接地一眼看清一件物事，都是先设着许多假定，然后才渐次证明的，而且直到现在，他们还是远远地彳亍于进步的途中，这途中一时的知识，是常常被推翻而改进的，所以在他们没有登峰造极以前，一切知识依然还是一种假定。譬如哥白尼以前的人，都以为地是不动的，日月是绕地运行的；自从哥白尼创出了地球绕太阳的新说，后来的人就说地是动的，太阳才是不动的；再后来又有人发现太阳和其他恒星彼此的地位关系也有变更，又说太阳也是动的；可是到了爱因斯坦出来，创立“相对论”的新义，说明动静只是相对的。比方岸上的人看见船动，说船动，虽然不错，而船里的人看见岸动，也要说岸动。于是地球、太阳动静之说，又起了一重变化了。一切科学的知识，都不免有时代性，这也是无可掩饰的事。远古所认为对的，近古却认为不对；近古认为对的，现今却认为不对，这种事实在很多。然则现今所认为对的，安知将来不会也认为不对呢？所以我们对于一切科学家言，万不可一味迷信，奉为金科玉律，以为一切事情合着他们所说的才对，不合的便不对。当知他们本身仍然是一种假定，也未必一定就对。至于那科学家所测定的世界形状，更是不成问题，科学家原说古来地形便和现今不同，像我国新疆等地，古来便是大海，陵谷变迁，沧桑转换，复纳之于假定的知识中，又有什么对不可言呢？以上所说，便是由“现今科学家所说也是假定”一点上

来解释。这个问题，已经可以将它打破，何况还有“我佛所说也是戏论”一点，那自然更可以根本地打破了。说到这里，我想这个佛教的世界观，当不会再成疑问吧。这便是我第六条的解释。

问：你的第七条解释又是怎样的呢？

答：上面第六条的解释，从那一切毫不执着上说，自然可以一切悉破，使这一个问题根本不复成立。但是只说着那空的方面，还没有说到那不空的方面。单就着空的方面说，不免有些空空洞洞，令人茫然，于今须得再就着不空的方面说说。这中间的第一点是，我前面虽然说过“我佛所说也是戏论，响中说幻，没有什么是非可言”，可是这样的戏论，究竟与那些童騃村氓的无意义的戏论不同，它是有意义的，其中是非，仍然有一个交代的。要说明这一个交代，请先举出一个譬喻。譬如有一个大琉璃球在这里，它本来是透明无色的，偶然被日光照着，因为光线的反射，现出五光十色的彩霞，于是有些人见着红色的，便说这是一个红琉璃球；有些人见着绿色的，便说这是一个绿琉璃球；其余或黄或紫，各有所见，各执一辞，纷争不已。在这时候，有一位明白人，知道这个球本是透明无色，不可形容；又知道这个球的五光十色，是由光和各人不同的眼识幻成，无论红绿黄紫，都是妄见，便起了大慈悲心，用着善巧方便来教诲这些人，向着那些见红色的人说：“这虽是红琉璃球，但系汝目和日光幻成，并非实有。虽非实有，而这个球的实体也不离此，虽是不离这个球的实体，而这红色却不是本来实体所有。总而言之，这一个球，本是透明无色，不可形容的。”至于向着那些见绿色的和见黄紫等色的，却又随着他说是绿琉璃球，或是黄紫等色的琉璃球，都是起先权加认可，而后逐步破除。我佛说法，正是这样，当时一般凡夫的世界观是“须弥中心”等等，我佛向之说法，自然也要随着他们说起，权加认可，而后逐步破除。若是我佛生于今日，便当改从我们今日的世界观说起。这正是说法上一种必然的现象，并

不是由我佛偶尔谈论而借用的一种神话点缀，也不是由听众易于信解而权设的一种当机说法，也不是由后人多所搀乱而窜入的一种流俗思想，也不是由佛徒知识有限而引起的一种缠夹误认。依此说来，这中间的是非，不是显然的有一个交代么？这便是我第七条的解释。

问：你的第八条解释又是怎样的呢？

答：上一条就着不空的方面说，只说了一点，还有一点是，我前面虽然说过“一切知识都是假定，现今科学家也还是远远地行于进步的途中”，可是我们要知道这个进步的途中，和我们寻常行路未达终点的情形有些不同。所谓进步，只是一些变化，并不一定就是向上的好现象。而一切假定的知识，也就往往形成一种现实，既能支配我们的心灵，复能支配我们的世界。只看《楞严经》上说：“随众生心，应所知量，循业发现。”可知这个世界，本来没有固定的形态，但随着众生心量所及，依着业力而发现。我佛出世之时，人的心识，都以为日月绕须弥，那么，当时世界的形态，应当也和当时人的心量相同，便真的是日月绕须弥。现今我们的心识，都以为地球旋转于太阳系中，那么，现今世界的形态，应当也和现今人的心量相同，便真的是地球旋转于太阳系中。总而言之，一切唯心，万法唯识，这个世界，本出于我们心识的变现，所有形态，自然都依着我们的心量而成立。然则所谓假定，也就正是现实的根基。所谓被推翻而改进的一切知识，也只不过因人们的心量变化而换过了一个场面，并不一定是“今是昨非”。依此说来，“须弥中心”的世界观，又何尝不是错误的呢？这层意思，实在是佛法上一种甚深的妙理，也仅可用于这个世界观上，若是追进一步说，我们见佛闻法，也是随着我们的心量而发现的，我们的心量有广狭，所见的佛、所闻的法，也就有大小权实种种不同，所谓“同听异闻”，就是此理。由此当知佛所说的，尽是圆音，并无不了不尽之处。若有不了不尽，也只应当怪

着我们众生的心量不广，不应当对佛怀疑。这便是我第八条的解释。

宇宙生灭之疑

问：关于世界形状之疑，你举出了八条的解释，总算已经将那一个疑问完全打破了。可是，我却还要进一步提出一个疑问，请你再加解释。你说“这个世界，本出于我们心识的变现，并没有固定的形态，非是实有，不可执着”，这话自然是通极了，本来我佛所证的真如实相，乃是不生不灭的。于今说这个世界非是实有，也就是说宇宙并无生灭，正合着那真如实相的本来。但是这只是一种空的理论，就着实际上说，我们现前所见的这个宇宙，却显然是有生有灭的，并且这个生灭，遍于这个宇宙的一切，无论何处，无论何时，无论何事，无论何物，都有这个生灭的现象，又如何可以说它并无生灭呢？试看，那春天的花，有开的时候，便有谢的时候；那秋天的虫，有生的时候，便有死的时候；就是我们这些号称万物灵长的人类，也免不了有一个生死，这在宇宙的局部中，已经处处可见。若是再论宇宙的全体，我佛也就说过它有成住坏空四劫。当这个宇宙变成的时期，须经过二十中劫之久，这二十中劫，便叫做“成劫”；变成之后，有二十中劫之久，住而不坏，这二十中劫，便叫做“住劫”；住劫既过，自有“大三灾”起，能坏一切，也须经过二十中劫之久，这二十中劫，便叫做“坏劫”；既坏之后，再有二十中劫之久，一切悉空，这二十中劫，便叫做“空劫”。如此由成而空，共经八十中劫，即是一个大劫。这一个大劫既尽，又来一个大劫，循环相续，无有已时。在这个宇宙之中，虽然也有形体微妙或全无形体的境界，它们不为三灾所坏，但也有自然一定的寿量，色界里面最高的寿量是一万六千劫；无色界里面，第一空无边处是二万劫，第二识无边处是四万

劫,第三无所有处是六万劫,第四非想非非想处是八万劫,寿量到了这些极限,它们也就死灭了。总而言之,这个宇宙的一切,实在是生灭不息的,怎么说它并无生灭呢?本有生灭而强说它并无生灭,那不是掩耳盗铃、自欺欺人么?

答:所谓不生不灭,乃是就悟时所见说的,而你所说的这些生灭的现象,却只是迷时所见,一迷一悟,自然有些不同。总而言之,这些生灭,都是一时虚假的现象,而它的本体,并丝毫没有变动。所以这个宇宙,虽表面上宛然有生有灭,而实际上依然无生无灭。我们要认明这些生灭,正好比是病眼的人看见空中有一些五色的花乱起乱灭一般。在病眼的人看来,本有五色的花在空中起灭,可是空中实在没有这个起灭的花,是明眼的人可以证明的,又如何可以信着病眼人的话,反说明眼人不对呢?

问:依你所说,说生灭的是迷,说不生不灭的是悟,佛是既悟的人,为什么也说宇宙有成有坏呢?并且他本来也常说不生不灭,为什么又说有生有灭呢?这虽然也可以引出你上次所说的八条来解释,但是似乎不能尽解,因为他所说的,实在太详尽,太切实,俨然若有那样一回事。这个宇宙的寿命,我们可以确切地算出,由成而住而坏而空,凡一十三亿四千四百万年,其中一个成劫,一个住劫,乃至一个空劫,不过三亿三千六百万年,就是那些三灾不到之处,也是一样的可以算出一个实数来。并且,关于这个宇宙如何成,如何坏,在佛教的经典上都有很详细的说明,显然有一定的次序,显然有一定的界地,显然有一定的情景。若果然只是一些虚假的现象,犹如那病眼人所看见的空花一般,那便不应当有这样的切实,那些乱起乱灭的空花,又哪里有什么一定的次序、一定的界地、一定的情景和一定的寿量呢?

答:在这中间,有一个重要的意义,似乎你还没有看到,我上次也不曾谈及,于今且待我约略地说来。本来我佛说法,也有两种立场:一种是站在一切法的“性”上说的,一种是站在一切法的“相”上

说的。“性”就是本体，站在这个本体方面说来，一切法只是一个凝然的真如，所说的只是“一切平等”、“如如不动”，这自然只有一个不生不灭的说法。“相”就是现象，站在这个现象方面说来，一切法也有一个宛然的生灭，所说的只是“一切差别”、“念念相续”，这自然也有一些生灭的说法。因此之故，我佛所以有时说着生灭，有时又说着不生不灭，立场既有不同，说法自然有异。可是一性一相，原是一切法的两方面，立场虽有二种，而实际仍是一体。所以说生灭的时候，便有一个不生不灭含在后面；说不生不灭的时候，也有一个生灭摆在眼前，这两种立场不同的说法原是要互相发明，也就是相得益彰的。我们正不可因着这些说法的表面若有不同而妄生疑惑。这是读佛经的一个最要的口诀。

说到这里，令我引起无穷的感慨，自从印度那烂陀寺分出性相两宗以来，东西两方的佛徒，不是站在法性的立场上而诋毁法相，便是站在法相的立场上而排斥法性，求其圆融性相、深达我佛本怀的，几几乎不可多得，这就是因为不明这一个重要的意义之故。现在我特将这意义开显出来，愿你在这中间不要再生疑惑。

问：这一个意义，承你的指示，我自然是明白了。可是我的疑惑，还是不能除掉。你且说这些生灭的本体，既然仍是不生不灭，而这些生灭的现象，也只犹如病眼人所看见的空花一般，却为何又有一定的次序、一定的界地、一定的情景，和一定的寿量呢？

答：我在这一个问题上，要郑重地告诉你一件物事，这件物事，既极伟大，又极神秘；既极普遍，又极细密，包涵一切物事而为一大帡幪，运转一切物事而为一大主宰，我们都应当特别地记着它。它是一件什么物事呢？它便是所谓“业力”。业就是造作，业力就是由造作而生的力用。这个由造作而生的力用，实具有一种一定的“因果律”。譬如种瓜得瓜，种豆得豆，因果分明，丝毫不爽。而这

种力用显现于因果之间，范围或广或狭，期间或长或短，都随着它的本量而有一定。现在我们所研究的这个宇宙生灭现象，便是由这个业力支配的，所以它便有一定的次序、一定的界地、一定的情景，和一定的寿量。虽说这些生灭的本体仍是不生不灭，这些生灭的现象犹如病眼所见的空花，但是，既到了这个生灭之中，受着那业力的支配，便不能不顺从因果的定律而形成一定的因果。我们应当说，宇宙的生灭，在那虚假之中，实含着有它的真实性。这种现象，粗疏地看来，和那空花的乱起乱灭，自然有些不同，可是我们若是就着那空花精密地看去，也可以看出一些业力支配的样子。试看，那些因火盛而病眼的人，所见的总是一些带着红色的花；那些因肾虚而病眼的人，所见的总是一些带着黑色的花。病浅的人，所见的花少；病重的人，所见的花多；还有因着生翳的部位不同而所见的花的方所也不同，因着受光的刺激不同而所见的花的形态也不同，这些情形，都是我们体认得到的。然则空花不是也有些一定的支配么？并且，我所郑重提出的这个业力，虽然具有一定的支配力量，含着有它的真实性，可是它始终不过是一时的显现，毕竟是空，毕竟无常，依然只是那病眼人所见的空花，我们正不可在这中间太认真了。

问：这个业力，又是从何而来的呢？

答：业力既是由造作而生的力用，它的来源，自然是那造作者。平常能造作的本有三种：一是我们的身，二是我们的口，三是我们的意。这便谓之三业。但是，身的一举一动，口的一言一音，都要受着那“意”的命令，所以真能造作的，还只有一个业。换句话说，只是由我们的心识变现这个宇宙的一切，所谓“心生则种种法生，心灭则种种法灭”，便是此意。本来那站在“法性”方面所说的“一切平等”、“如如不动”，乃是“心真如门”；那站在“法相”方面所说的“一切差别”、“念念相续”，乃是“心生灭门”。依一心法而有二种门，一切都不出于我们这一个心，这是我们应

当要首先认清的。

不过这中间，还有一点应当补充说明，便是心识的变现范围，不限于某一个人的意志，无始以来，从整个的心识而分成无量无数的心识，各各变现，世界也就一天天地愈加庄严了。到了现前的我们手里，已经不能由我们任意地操纵一切。业力的作用，也就遍及于有情与非情，好像别有它的特殊组织和力量。就着全宇宙的业力而论，并不是单出于某一个人的心识，不过某一个人的心识，也正可生出这种业力而使整个的宇宙发生影响。我们一定要认清这点，才可以谈业力。

问：我们的心识，站在那真如门中，一切平等，如如不动，不是很好么？为什么要跑到这生灭门中变现这个宇宙呢？

答：这只因我们本来清净灵明、不动不摇的心识，忽然地起了一种迷乱，从那真如无相之中，妄见有一切法相；从那不生不灭之中，妄见有一切生灭，既起惑而造业，即循业而得苦。宇宙的一切，便是这样变现出来的。所以我说，这个世界，本出于我们心识的变现。

问：我们本来清净灵明、不动不摇的心识，如何会起这一种迷乱呢？

答：这一种迷乱，便是所谓“无明”。我佛常说“无明无始”，现在要穷究这一种迷乱的产生之初，那是绝对不可能的。不过我们对于它的起源却还可以看到。它的起源是怎样的呢？简明地说，他只是不该在那平等一如之中，妄认有一个“我”，由这一个我见，便有彼此、有一异、有远近、有前后、有大小、有高下、有美恶、有生灭，乃至于一切的差别。这一种迷乱的起源，就在这里。学佛的人，要跳出这个生灭的圈子而归于不生不灭，唯一的目标，便是要破无明；可是我们要知道这一种迷乱的起源，又只在那我见上，还应当抓住这个无明的根本去做工夫才是。所以学佛人的第一件事，即在破我。

问：说到无明无始，便当说宇宙无始，何以我佛又显然说有成、住、坏、空四劫，那一十三万四千四百万年之最初一日，不就是宇宙之始么？不也就是无明之始么？

答：不然。佛说成、住、坏、空四劫，乃是循环无已的，成劫之前，还有成劫，那最初的成劫，依然是算不出的，又如何可以纪这个始呢？本来时间无始，亦复无终，生灭相续，循环不绝，这是一种最优秀的宇宙观。我国古来元会之说，也就是用着这一样的眼光。若是像基督教《旧约》的《创世纪》所谈，只说上帝创造天地在耶稣降生前四千年，没有说到这个生灭的循环，却呆呆地纪了一个始，便不免有浅陋之嫌。而他所纪的这一个始，也显然和史实不对。像这样的宗教，到了后世科学昌明，根据着实验和推理所得，加以驳难，他们便有些捉襟见肘、无法应付了。

问：佛教的宇宙观，又何尝不是科学家所采用的呢？

答：佛教的宇宙生灭等等说法，虽然不经科学家采用，可是那科学家研究所得的结果，却与佛教的宇宙观，不仅并无冲突，还可以借作证明。

问：这恐怕未必吧？科学家重在实际，而佛教却只是空理。我只听见科学家说，地球的年龄现有若干，却不曾听说有成、住、坏、空四劫的循环；我只听见科学家说，这个地球是从太阳里面迸出来的，却不曾听说是出于我们心识的变现。就实际上说，那成、住、坏、空四劫的循环，并无一人见过，既不宜贸然相信，而说这个宇宙的一切是出于心识的变现，也就与事实不合。试问，当我们贫困或饥饿的时候，我们心里非常迫切地想得到一些钱财使用，想得到一些饮食充饥，何以不能由我们的心识变现一些钱财、饮食呢？又试问，当我们和心爱的亲属或密友生离死别的时候，我们心里非常不愿有这种悲惨的环境的，何以我们的心识却往往有这样矛盾的行为，不变现他所愿的环境而变现他所不愿的环境呢？这些都是在实际上有些说不过去的，又岂能说它和

科学家并无冲突？

答：我上次解释世界形状之疑，已经说过：“科学家也还是远远地彳亍于进步的途中，他们所说的本身也只是一种假定，一切的知识常常被推翻而改进，我们万不可一味迷信，奉为金科玉律。”这是我们要首先认清的。譬如他们说地球的年龄，虽然不会像那“创世纪”所说的显然和史实不对，可是他们始终也还是不能一致地肯定。英国天文家卢拔保罗氏，据地球的半径观察，说地球成立已达十八亿年。地质学家，以由河川流向海洋的盐分为基础，计算地球年龄至少有七千万年。英人雷莱教授，说由近世新发现，可断定地球上生命的年限至少有一千兆年，而地球本身的年龄，更要加上一倍。英人罗素，以研究铀之结果，说地球成立约在三十亿至四十亿年之间。美国科学研究会曾发表报告，说地球的年龄，实比各学者所说为短，约为十六亿年。爱沙尼亚国塔尔支大学天文台欧毕克博士，研究宇宙的年龄是三十亿年。总而言之，各说纷歧，殊不一致。且问现今科学家究竟能否断定地球的年龄实有若干呢？不过科学家也自有他的价值，他们处处重在实践，总要从实验上去求证明，因此取得一般人的殷重信仰。若是我佛所说，果然和他们显有冲突，那自然也是一个很大的缺点。于今据我所知，不仅并无冲突，并且根据后来进步的科学家所说，还可以借作证明。只是说来话长，非一时所能备述，你若愿听，我可以约略地说说。可是我们总要记得，科学家还是远远地彳亍于进步的途中呢。

问：你就约略地说说吧。我且问你，究竟哪些科学家所说，何以证明成、住、坏、空四劫的循环呢？

答：你所问的这一点，自然不是疑那生后何以有灭，乃是疑那灭后何以有生。这个灭后再生，本来有些不易取信，但根据科学家所说，却可以证明了。因为科学家原有“物质蜕变”的说法，也原有“新陈代谢”的说法，而在这蜕变和代谢之中，却有一个

“物质不灭”的定律，又有一个“能力不灭”的定律，虽然这两个定律有一个时候几几乎被人推倒，只因在双方都得到了一些显著的例外，可是物质的灭，便是变成能力，能力的灭，便是变成物质，所以后来将两个定律合而为一，也就仍然奠定了它们“不灭”的基础了。既然物质和能力是不灭的，而又有蜕变和代谢等现象，那么，由成而坏，由坏而成，生后有灭，灭后有生，自然都是应有的事。那四劫的循环，又有什么可疑呢？

问：我再问你，究竟哪些科学家所说，何以证明这个宇宙是出于我们心识的变现呢？

答：这一点，比上一点要重要些，也比上一点要难于说明些，况且科学家所说，大都主张“唯物”，而佛教所说，又极像是主张“唯心”，两者之间，本来有些背道而驰，如何可以借那“唯物”的实验来证明“唯心”呢？可是进步的科学家，实在已经摧破了那唯物论的壁垒而建立了唯心论的主龠了。试一步步地说来，从前牛顿(Newton)一辈的科学家，以为物质是实有的，因为物质有“质量”和“运动”，这绝对的质量，占有着绝对的“空间”和“时间”；这绝对的运动，包含着绝对的“因果律”。宇宙的一切，都是物质的集聚，无论把它分析得怎样细微，它总有质量，它总依着“因果律”而运动。但是我们且看什么是物质的质量呢？那新物理学从“量子论”到“波动力学”，曾经逐渐献给我们一幅清晰的图画，所谓宇宙基本元素的“原子”，只是“电子”围绕着“原子核”而运行，像太阳系一样的一个运动体系，原子的质量就是电子运行的一种影响力量的范围，运动的速度增高，它的质量增大，反之，速度减低，质量也随之变小。所以它并没有一个固定的质量，也并没有一种确实的本质。有人说：“原子质量的极大部分，在原子核上，原子核的直径，虽然比整个原子的直径小十万倍，但是它的质量，却比四周环绕的电子要大过一千八百倍乃至七千倍，所以它几乎占着原子质量的全部，那么，原子核不就是物

质的质量么？”然而新物理学已告诉我们，所谓原子核，也好像原子一样，有电子围绕着“质子”而运行，那么，原子核的质量，也只是一种运动所发生的影响范围而已，无所谓内容，无所谓本质。因此，物质的质量，在实际上是不存在的，于是物质只剩下了一种极细微的“粒子”极速度的运动。在另一方面，柏乐吉利（Broglie）、海森堡（Heisenberg）、戴拉克（Dirac）等的波动力学，又报告我们，所谓电子，只是一种波动似的振动，于是物质又似乎成了波粒相混的活动现象。说到这里，我们自然要问，这种波粒子活动，是物质的本质么？它们有独立的存在么？那些唯物论者，以为无论如何，新科学对于这一点是不能否认的。其实，我们就找不到一位新物理学家是承认波粒子有存在的本质的，如柏乐吉利说“我们和鲍尔（Niels Bohr）一样，不再把这些粒子绘影绘形地视为一件有空间的，有速度的，有抛物线的小东西，……波浪不过是某些或然性的纯粹符号而已。”爱丁顿（A. S. Eddington）也说：“有人问我，到底电子是什么？我就说电子是物理学中的字母之一。”在新物理学中，并没有实质的存在，所谓电子，所谓粒子，所谓波动，都只是一种“力能活动的场面”的名称，并不是指着一种占有空间的东西。由此，牛顿一辈的科学家，说“物质实有一种质量的存在”，这一说是打破了，还有他们所说“物质实有一种运动的定律”，也会一同打破。那海森堡（Heisenberg）的“不定原理”，证明了我们无从决定原子未来的变化。鲍尔（Niels Bohr）、商美费德（Sommerfield）两人，也告诉过我们：“电子的绕行，以及它在各轨道间的跳跃，我们是没法去预测其行踪的。”从新物理学看来，“因果律”在细微宇宙间完全失其效力，已成为不可否认的事实。我们知道戴拉克也说过“在同一条件之下，将此实验重复若干次，必发生各种不同的结果”。因此，新物理学已抛弃了“因果律”而利用了“或然律”，废除了“决定论”而代以“统计法”。物理活动之不可绝对预测，宇宙运动自有其相

当的主动动力，这是最近科学的贡献。

总合以上所谈而言，既没有质量的存在，又没有运动的定律，唯物论的壁垒，已经是摧毁无余了。再加上那爱因斯坦(Einstein)的“相对论”，使从前一般人都肯定的“空间”和“时间”，也都换了一种新的观念，凡是我们所认识的“空间”和“时间”，都不是绝对的，都没有绝对的标准，它只是出于一种相对的认识。换句话说，便是由我们的主观决定的。假使两个物体运动的速度不同，那时由两方的主观去认定这个“空间”和“时间”，也就不同了。空间和时间既然都是由我们的主观决定的，那么，这个宇宙，不只是我们心识的变现么。因为宇就是空间，宙就是时间，除了空时，也就没有宇宙了。

问：依你所说，虽然我所问的两点，可以由科学证明，但是那佛教所认为绝对不可移易的因果律，不是显然为新科学家所抛弃了么？

答：我原说过“科学家还是远远地彳亍于进步的途中，一切的知识，常常被推翻而改进的”。他们所说，未必一定都对。你只看那爱因斯坦的相对论，他不是极端的精确深邃，具有极大的权威么？可是他说空间乃球形或圆管形之弯曲式，有限而无边。到了最近，斯里帕(Slipher)在洛威尔天文台，发现星云有大速度的扩张，几冲过爱因斯坦空间的限制而至于无穷尽之境。德国哥亭根大学天文学教授海克门(Otto Heckmann)也证明，这扩张的宇宙物质能通过而不必为非欧几里得的宇宙。所以相对论空间曲度的说法，也已经发生了很大的动摇。那福烈德曼和里麦特利(Friedmann and Lemaitre)的“空间膨胀说”，渐有起而代之之势，那么空间便仍是无限的了。依此说来，这爱因斯坦的空间有限说，既可一变而仍是无限的了，又安知那海森堡的不定原理，不也会一变而仍为有定么？他只是自己的智力不及，不能彻底地看出那些细微的因果罢了。若是智力殊胜，像佛一样，自然仍会肯定这因果律

呢。并且我还要告诉你一个极重要的意义，愿你特别注意地听着。这又是一个什么意义呢？便是佛教虽说有因果律，也极重视这因果律，可是他只是对着那些“邪因邪果”、“无因无果”、“有因无果”、“有果无因”等等说法而加以矫正的。若是称性而谈，并无所谓因果律。因为这因果律，只是这些生灭的虚假现象所有的，在那不生不灭的真实本体上，本是没有的。所以龙树菩萨的《中论》里面，有《观因缘品》，又有《观因果品》，都是破这个因果的。而《楞严经》里面，我佛也有否定因果的说法，试看经中，虽也说“因缘和合，虚妄有生；因缘别离，虚妄名灭”，却随即说“殊不能知，生灭去来，本如来藏，常住妙明，不动周圆，妙真如性。性真常中，求于去来、迷悟、生死，了无所得”……接着便分别地说着那些五阴、六入、十二处、十八界的虚妄，都总结两句，说他们“本非因缘，非自然性”。这时阿难尊者曾经请问：“云何如来‘因缘’‘自然’二俱排摈？”就是疑着我佛如何破那“无因果论”，又破这“有因果论”。那时我佛告诉他，破无因果而说有因果的，只是“世俗谛”，两面俱破的，才是“胜义谛”。随又就着七大分别阐释，却总结着说，那地、水、火、风、空、见六大，都是随着众生的心识，应着所知的分量，而循业发现的，就是第七的识大，也是循业发现的，因说“世间无知，惑为‘因缘’及‘自然’性，皆是识心分别计度，但有言说，都无实义”。我们看了这一段经文，应当对于佛教所说的因果律，有一层更深的认识。可是在这中间，不要误认是无因果，若认为是无因果，便又陷于“自然论”的感境。当知我佛这一段说法乃是两面俱破的，这一点又最宜注意。

问：这些我都明白了，我也承认这个宇宙是我们心识所变现，可是我始终还不明白，它何以不因我们贫困或饥饿的需要而变现一些钱财饮食呢？他何以不专门变现他所愿的快乐环境而往往变现他所不愿的痛苦环境呢？

答：这在上面所引的《楞严经》文之中，便可以知道，因为这

个宇宙的一切，都是“循业发现”的，既要循着这个业力而后能显发，便不能立刻从心所欲，也就不能随时随地如心所愿。我们若是要从心所欲，如心所愿，那便当握住这个业力的枢纽，依着因果律去做，自然可以达到目的。譬如行施可以感得大富，持戒可以感得具色，修十善可以生天，修三学可以成佛，这些都犹如那能耕种便能得五谷，能炊爨便能得一饭一般。若是再进一层说，我们能彻透这个业力，跳出它的范围，便也可以左右它，要生便生，要灭便灭，那时才真能从心所欲，如心所愿，这个宇宙，便在我们的手中了。像这样的大自在，到了佛的境界，才能圆满，可是未成佛以前，也有时可以得到一部分，那些外道凡夫的五通，不也可以变更一些寻常的业力么？但是这样的大自在，也叫做“不思議业相”，也仍然可以说是一种业力。我们研究这个宇宙的生灭，对于这业力是应当特别注意的。它不仅对于世间的凡夫法，是一个重要的枢机，就是对于出世间的佛法，也是一个重要的关键，我们这些学佛的人，尤其不要大意地看过。

最后，我还要郑重地声明一层意义，这个宇宙的一切生灭，都是循业发现的，也都是随着众生的心量而变化的，佛经所说的一定的次序、一定的界地、一定的情景、一定的寿量，都是按着当时人的心量和业力而说的，也正和说世界形状一样。若是心量有变，业力有变，这宇宙的生灭现象，自然也会有变，我们在这中间，也正不应刻舟求剑。就是我佛所说的劫，虽然有人算出它是若干万年，可是它实在是一个超乎算数的名词，佛教经典中，多仅举芥子微尘等做它的譬喻，并没有固定的年数。现在算出它的年数的，是依着小乘经典所说人寿增减之数，其实，这样算出的结数，据我所见，也有几种，有人说是十二亿七千九百八十四万年，有人说是九亿四千三百八十四万年，并不仅你所说的十三亿四千四百万年。总而言之，佛教也是没有绝对的时间和空间的，一切都只是就着相对上说，所谓“随众生心，应所知量，循业

发现”，也正和爱因斯坦的相对论所说相似。不过佛教说相对的，只是“心生灭门”的法相，而那“心真如门”的法性，却还可以说有一个绝对的在，这是科学家所未及的。关于这一层意义，我们应当彻底地认明，然后才可以站在佛教上说宇宙的生灭。

物体存在之疑

问：我第一次所问，对于世界形状之疑，你所解答的最大主旨是“本无形状而由我们的心识变现一些形状”；我第二次所问，对于宇宙生灭之疑，你所解答的最大主旨是“本无生灭而由我们的心识变现一些生灭”。像你这样的解答，固然可说是前后一贯，微妙玄通，但是在平常习惯的眼光中观察起来，毕竟还有些地方不能彻底的了解。于今我要再问一问，依着这个“变现的世界形状”和“变现的宇宙生灭”而言，我们眼前所见的这些物体不是都要说它没有真实的存在么？

答：这句话自然是对的，依着佛法说，我们眼前所见的这些物体，毕竟没有真实的存在。

问：可是，我们现在张开眼睛一望，所见的这些物体，分明都有一种真实的存在。譬如我们案头这一座时钟，它有它的形状，它有它的颜色，它有它的存在，它有它的位置，它能作有规律的摆动而指示时辰，它能作有限定的鸣声而报告钟点，怎么可说它没有真实的存在呢？又譬如我们案头这一盏台灯，它也有它的形状，它也有它的颜色，它也有它的体质，它也有它的位置，它能随着电钮的开启而发出光明，它能随着电线的延长而移照他处，又怎么可说它没有真实的存在呢？我们以前所研究的，只是世界的形状，和宇宙的生灭，那些问题，范围太大了，离我们太远了，有些地方是我们见闻所不能及的，你凭着一些不易实证不甚普及的空理来加以解答，我们也就有些莫测高深，弄得半信半

疑,半明半昧。于今且请你从这些切近的物体上,提出一些浅近易解的理由,指出这个心识变现的痕迹,证明它们都没有真实的存在吧。

答:心识变现的这一义,本来出于寻常一般人的思想之外,有些不易了解,也就有些不易说明。我既然从佛得闻,自然要想出法子,使一般人都能了解这一层妙旨,唇焦舌敝,也是在所不辞的。于今你要我从这些切近的物体上,提出一些浅近易解的理由,指出这个心识变现的痕迹,证明它们都没有真实的存在,我自然是乐于从事的。不过我要先问你,你们认这些物体分明都有一种真实的存在,究竟根据什么理由呢?

问:我们所根据的理由,最显明的有两点:一点便是“同一”,一点便是“恒常”。所谓“同一”是怎样的呢?譬如我们案头这一座钟和这一盏灯,我看见,人家也看见,我认得它是钟和灯,人家也认得它是钟和灯。我能用这一座钟记时,用这一盏灯照物,人家也能一样的用,乃至我将这钟和灯卖给人家,或是人家将我这钟和灯偷去,虽然它是换了主人,换了环境,但是钟毕竟是原来一样的一座钟,这灯也毕竟是原来一样的一盏灯,除了它是损坏了、毁灭了,它总是保持着它原来的样子。这是无论何人都能证明的,决没有一座钟或一盏灯,我看见大些,人家看见小些,我看见是红色,人家看见是绿色;也决没有我看见是一座钟而人家看见是灯,我看见是一盏灯而人家看见是钟;更决没有我看见一座钟或一盏灯,人家会得看不见。其他的物体,也就一样。从这个“同一”的一点上,我们要认这些物体都有一种真实的存在。所谓“恒常”又是怎样的呢?譬如我们案头这一座钟和这一盏灯,今天是这样大小,明天也是这样大小;今天是钟和灯,明天也是钟和灯;今天能用这一座钟记时,用这一盏灯照物,明天也能一样的用,乃至我将这钟和灯包藏若干年后再用,或是传给我的子孙,虽然它是换了年龄、换了时代,但是这钟永久是原来一

样的一座钟，这灯也永久是原来一样的一盏灯，除了它是损坏了、毁灭了，它总是保持着它原来的样子。这是无论何时都可证明的，决没有一座钟或一盏灯，今天大些，明天小些，今天红色，明天绿色；也决没有一座钟有时会变一盏灯，一盏灯有时会变一座钟；更决没有今天看见一座钟或一盏灯，明天会得看不见。其他的物体，也就一样。从这个“恒常”的一点上，我们也要认这些物体都有一种真实的存在。像以上所说的这两点理由，是不是可以成立呢？

答：你提出这两点理由，自然是你们所根据的最显明的理由，依着寻常一般人的思想看来，似乎很可以成立。其实不然，我们眼前所见的这些物体并不同一，也并不恒常，所谓同一和恒常，只是一种局部的、片段的、错误的认识。

问：何以见得这些物体并不同一呢？

答：佛教的经典上说过，那恒河里面的水，鱼、龙认为窟宅，天人认为琉璃，人类认为波流，饿鬼认为猛焰。同是一样的水，所见却是不同，又怎可以说这些物体是同一的呢？有人说“你所举的这个例子是我们不能证明的，我们不能相信”，那么，我再举出几个可以证明的例子吧。譬如近视的人所见的物体，常较明眼人为小，且色彩不甚鲜明；色盲的人，所见的物体，会少去几种颜色；一桶温热的水，在那向火的人看来觉得很冷，而在那握冰的人看来却觉很热；一条镔铁的棍，在那文弱的人看来觉得很重，而在那武勇的人看来却觉很轻；南人多嗜辣椒而北人闻之皱眉，北人多嗜葱蒜而南人闻之掩鼻；喜乐的人对于万物觉得天地皆春，而忧苦的人对于万物便觉红愁绿惨；庸愚的人对于万物觉得一筹莫展，而慧黠的人对于万物便觉运用自如；情人眼里可出西施，庖丁目中竟无全牛；心若能细，可以遍见无遗，心不在焉，可以视而不见。像这样的例子，不是也可以证明这些物体并不同一么？只可惜我们同是人类，眼前所见的这些物体，又都是我

们的“共业”所生，因之所见，自然大都同一，不能举出像前面所说恒河之水的例子。不过，由此也可以相信前面的例子吧。总而言之，我们所见这些物体，如果有真实的存在，便应当具有绝对同一的这一个条件，无论何人所见，不容有异。而据我们精密的观察，各人所见并不尽同，若推至人类以外，简直相差甚远。既是所见各各不同，所以说它并没有真实的存在。

问：何以见得这些物体并不恒常呢？

答：《诗经》上说：“高岸为谷，深谷为陵。”大地山河，本来常有那沧桑之变，其他的一切物体，也都是不能常存的。所以说有生住异灭，说有生老病死，不过寻常的人对于这一点，总以为是长期间的变化。若是截取那已生未灭的中间一段而言，似乎还可以说是恒常，而实则一切物体都是息息变动、不曾稍停的。于今且举出我们最亲切的这个身体来说，在我们一生之中，这个身体分明是恒常存在。可是今年的我并不是去年的我，本月的我并不是上月的我，今日的我并不是昨日的我，乃至看我鼻中的出入息，这一息的我也就不是前一息的我，后一息的我也就不是这一息的我。因为在这一息中间，我的这个身体里面已经起了无数的变化，最显而易见的，就是我周身的血液已经因这一呼一吸的关系变了性质、变了成分、变了位置、变了工作了。再精密地说，还不仅止一息中间有这许多变化，差不多刹那刹那都是变化不停的，一切物体莫不如此。总而言之，我们所见这些物体，如果有真实的存在，便应当具有绝对恒常的这一个条件，无论何时所见，不容无常。而据我们精密的观察，各时所见莫不有变，若推至一期以外，简直相差甚远。既是所见息息变迁，所以说它并没有真实的存在。

问：你这两段话，虽然说得比寻常人所见要深一层，但是我们并不能就是这样承认一切物体没有真实的存在。何以故呢？因为你说它没有具备那绝对的同一，我却要说他不同一的只是

它的表相，而它的本体并没有不同一。譬如恒河之水，从鱼、龙、天人、人类、饿鬼等等眼光中看来虽各有所见，但它实在有这样一件物体在那里，不能便说它没有真实的存在。你又说它没有具备那绝对的恒常，我却要说它不恒常的只是它的表相，而它的本体并没有不恒常。譬如大地山河，虽然有时沧海变为桑田，桑田变为沧海，但这只是一些物质的移易，而物质毕竟不灭，也不能便说它没有真实的存在。

答：本来除开一切虚妄的表相而说到真如的本体，自然不能也是这样说它没有真实的存在。不过你现在所问的，还没有说到真如的本体，仍只是虚妄的本体，我还得想法子剖说一番。于今我要先问问你，你说恒河之水实在有一件物体在那里，可是你对于这件物体如何能觉察的呢？你说沧桑之变毕竟只是物质的移易，可是你对于这些物质又如何能证知的呢？在这中间，我要替你作答便是，我们对于一切物体，都只是凭着我们的感官去觉察它，证知它。详细地说，要由我们的眼看到它的形色，由我们的耳听到它的音声，由我们的鼻闻到它的香气，由我们的舌尝到它的滋味，由我们的身体手足触到它的体质，于是我们实认有这一种物体。在这五种感官之中，眼、耳与身，更为重要，像这样凭感官来认物体，是无论何人都得承认的，就是现代的科学家的，虽然常用器械加以补助，而实际上仍须以感官为凭，这是无可否认的事实。可是说到我们的感官，便要觉得可怜了，我们知道眼所能见的色，只是那光波的长短能和我们的眼力相应，其余的过长过短的光波，我们的眼便看不见了；耳所能闻的声，也只是那声浪的大小能和我们的耳力相应，其余的过大过小的声浪，我们的耳便听不到了；其他的感官，也是一样。这好比一架无线电收音机，它所收的声音，一定是那电波和它相合的，若是不合，纵令空中充满着无数的电波，它也是丝毫收不到的。说到这里，我便要郑重地告诉大家，我们眼前所见的这些物体，只不过是我們自

己这个小我的心量,和外边那个大我的表现能力相应而现出的,不相应的,便不现出,相应的程度稍有推移,现出的物体也就随之转变。一个人有一个人的心量,一个人有一个人的相应,所以说一个人有一个人的世界,一个时期有一个时期的心量,一个时期有一个时期的相应,所以也要说一个时期有一个时期的世界。你先说的同一和恒常,实在是不能成立的,你所见的物体,何尝是我所见的物体?现在所见的物体,又何尝是过去未来所见的物体?所谓外貌不同的恒河之水,所谓物质移易的沧桑之变,它们又有什么真实的本体?只不过一种能力的表现而已,说它们没有真实的存在,并不为过,唯有真如本体才有真实的存在呢。

问:你先告诉我们,依着佛法说,我们眼前所见的这些物体,毕竟没有真实的存在,现在听了你所发挥的各种意义,我们也很相信这句话。可是,我听得说,小乘里面的犍子部、法上部、贤胄部、正量部、密林山部和经量部之本计,都认“我”是实有,三世一切“法”也是实有。又,说一切有部、雪山部、多闻部和化地部之末计,都认“我”虽不是实有,而三世一切“法”却是实有。又,大众部、鸡胤部、制多山部、西山住部、北山住部、法藏部、饮光部并化地部之本计,都认过去未来之“法”虽不是实有,而现在之“法”却是实有。又,说假部认“法”之在十二处、十八界者为假而在五蕴者为实,经量部之末计认“法”之在五蕴、十二处者为假而在十八界者为实,俱舍宗认“法”之在五蕴者为假而在十二处、十八界者为实,这些便都是认一切“法”中毕竟有一部分是实有。于今我要问你,小乘诸宗不是佛法么?何以他们大都说一切物体总有一种真实的存在呢?或者说:“小乘诸宗,是没有进步的佛法,佛法进步至于大乘,才认一切物体没有真实的存在。”这句话对不对呢?

答:你这一问,很有价值。这本来是佛教里面一个易于着迷

之点，初学的人往往辨别不清，弄得糊里糊涂，如堕五里雾中，我于今须得阐明一下。本来印度的法相宗人曾经判小乘是“有教”，印度的法性宗人也曾经判小乘是“心境俱有教”。似乎小乘说有，和大乘说空，正是一对。可是我们学佛，第一要记得佛法的根本在般若，而般若却是说空，若是离了这个空，便非佛法。换句话说，若有人认一切物体确有真实的存在，便非佛法。小乘之所谓有，实在只是指着那因果业力之不虚，一方面是说种了苦因，必有苦果，种了乐因，也必有乐果；一方面又是说一切物体，各有各的种性，各有各的形相，各有各的作用，各有各的周期，各有各的定律，各有各的寿量。这些的有，都不是像那无凭的幻梦，乱起乱灭，所以说它是实有。而这个实有，却是断章取义，从一部分上安立的，并非指着一切物体的全部而认为确有真实的存在，我们万不可因他说有而以为他认全部是有。于今我还要举出几个反证来，从前中土判教的祖师，曾经判小乘为“三藏教”。三藏教说：诸行无常，是生灭法，生灭灭已，寂灭为乐。因灭会真，灭非真谛，灭尚非真，况苦集道。真谛在因果事相之外，所以小乘但见于空，不见大乘的不空，最后只证得偏真，归于灰断。因此，也有些人讥小乘是顽空，赞大乘是妙有，这和前面所说的恰恰相反。并且小乘的教义，必契合那三法印。三法印就是“诸行无常”、“诸法无我”、“涅槃寂静”，这也就是三种空义。小乘的修行，必运用那三解脱。三解脱就是“空解脱”、“无相解脱”、“无愿解脱”，这也就是三种空法（亦称三空）。依此说来，小乘也是一样的说空，虽然空的程度有些不及大乘，毕竟没有违背佛法。你说他认一切物体确有真实的存在，是没有进步的佛法，那实在是一种误会呢。

问：小乘说有，不是认一切物体确有真实的存在，你已经说明了。可是，大乘说不空，不是又有一些嫌疑么？还望你一并说明。

答：你这一问，也很有价值。简单地说，大乘所说的不空，也就是小乘所说的有，不过其中认识的境界有些不同罢了。关于这个“空”“有”和“不空”等等说法，所含的意义实在太多，不是三言两语所能说明，在《般若与业力》第四篇第二章第四节，说得很是详细，大家不妨参看，恕我于今不再详说。我只告诉大家，小乘的有，是未空以前的有；空了以后，却是非有。大乘的不空，是既空以后的有；空了以后，仍然是有。所以他们认识的境界大大不同，不过无论他说有也好，说不空也好，总没有认一切物体确有真实的存在。因此，我要告诉大家，依着佛法说，我们眼前所见的这些物体，毕竟没有真实的存在。

问：佛教的经典上，不是也曾说过这样一句话么，所谓：“宁起有见如须弥山，不起空见如芥子许。”这是一种何等殷重的训诫。你于今说这些物体毕竟没有真实的存在，是不是有专起空见之嫌呢？

答：你不问到这里，我也不便说，于今老实地告诉你，佛法对于一切的说法，都应当要离四句。四句是什么呢？第一句是“有”，第二句是“空”，第三句是“亦有亦空”，第四句是“非有非空”。可是离了四句并无可说，为着当机施教，应病与药，便依然在四句中横说竖说。于今你的病正在执着了一个有上，所以我要将这空来对治，并且你这种病，不止你一个人患着，一般凡夫莫不患着，所以我更要努力地将这一种空义发挥出来。当初我佛出世垂教，以空为根本，也正是为此。你若果然悟了，我所告诉你的，自然也就不同，或是你正执着了一个空，我还得与此相反地告诉你，说一切物体确有真实的存在。你会么？

人身组合之疑

问：依着你前几次所解答的最大主旨说来，世界的形状，是

由我们的心识变现的；宇宙的生灭，也是由我们的心识变现的；物体的存在，也是由我们的心识变现的。那么，这些大问题的中心，便都落在我们这些人的身上了，我们对于自己这个人身，自然有深加研究之必要。古语说：“人身一小天地。”又说：“万物皆备于我。”我们以前大都只在身外研究，很嫌远泛，说什么世界，说什么宇宙，说什么物体，却没有说到这个人身上来。不过在上一期的释疑之中，已经从那远泛的方面说到了一些切近的方面，于今我想再进一步，专说这个最切近的人身，要从这个“小天地”里面透出那“大天地”的真消息，要从这个“返求诸身”里面显明那“万物皆备”的真意义。由此，我们也不必再说什么世界形状，也不必再说什么宇宙生灭，也不必再说什么物体存在，只就着这个人身的问题来说，便已可以全部解决，也才可以彻底地解决。像这样的研究，由博而约，由大而小，由远而近，由外而内，由难而易，由末而本，实在是一种循序渐进的最好说法，也实在是一种擒贼擒王的最好说法。话已说明，我便当就着这个人身来问你一问。你且说说，我们这个人身，究竟是怎样组合而成的呢？

答：说到这个人身，也不是容易研究的事，我们虽然人人都有这么一个东西，可是真能了解它的，却是少而又少，说起来，要算是一件可耻的事，也就是一件可悲的事。这难道是我们太轻视它了么？或者是我们平常不大肯研究它么？不然，我们都很重视着它，并且时常研究着它，不过在这个重视和研究中间，很少能彻底地了解它的。于今试从通衢大路之上，牵住一人而问着他道：“我们这个人身，究竟是怎样组合而成的呢？”他便会答道：“这还不知道么，这个人身，自然是由一些皮肉筋骨、精髓血液组合而成的。”精密一点说，我们从那生理解剖学上，可以知道这个人身之中，某处是感觉器官，某处是循环器官，某处是呼吸器官，某处是消化器官，某处是生殖器官，乃至某处尚有其他某某几种器官。再精密一点说，我们从那物理化学上，又可以知道

这个人身之中，氧元素若干，氮元素若干，炭元素若干，铁元素若干，钙元素若干，乃至其他尚有某某几种元素若干。这在寻常稍微研究过科学的人，大家都知道的，像这样的答案，是不是可以算得圆满呢？我便要说，这是不大圆满的。因为他只见到“物”的方面，没有顾及“心”的方面。我们这个人身，实在是由“物”“心”两方面合组而成，能兼顾到这两方面的，才可以算得圆满的答案。佛家的说法，自然是圆满的，所以他说到人身的分析，便要说“五蕴”，或是说“六大”。五蕴是就这“体中之用”说的，六大是就这“体中之体”说的。说五蕴，便在“物”的方面的“色蕴”之外，说到那“心”的方面“受”“想”“行”“识”四蕴；说六大，便在“物”的方面“地”“水”“火”“风”“空”五大之外，说到那“心”的方面的“识大”。两方面都顾到了，这种答案的圆满，自无待言。

问：佛家所说的五蕴是怎样呢？

答：五蕴是就“体中之用”说的，或称五阴或称五众，或称五聚。蕴是积聚之义，只因这个宇宙间的一切诸法，都是由因缘和合，虚妄而生的。在这和合之中，有几种积聚的能力，可以分别指认，这便谓之蕴。蕴有五种：

1. 色蕴

色是质碍之义。色蕴即是指着一切有物质和阻碍的外境。

色蕴可说有十一种，即是眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、色尘（色尘有三种：一是显色，即一切色彩；二是形色，即一切体相；三是表色，即一切动态）、声尘、香尘、味尘、触尘、法处所摄色（法处所摄色有五：即极略色、极迥色、受所引色、定所生色、遍计所起色）。

这本来是就着一切诸法说的，若是单就我们这个人身说，那么，所谓皮肉筋骨、精髓血液，和生理解剖学上所见的各种器官，物理化学上所见的各种元素，便都是我们这个人身上的色蕴。

2. 受蕴

受是领纳之义。受蕴即是指着一切对于外境“苦”“乐”和

“不苦不乐”的各种感受。

受蕴可说有六种，即是眼触所生的受、耳触所生的受、鼻触所生的受、舌触所生的受、身触所生的受、意触所生的受。

3. 想蕴

想是取像之义。想蕴即是指着一切取着感受的印象而生的思想。

想蕴也可说有六种，即是眼触所生的想、耳触所生的想、鼻触所生的想、舌触所生的想、身触所生的想、意触所生的想。

4. 行蕴

行是造作之义。行蕴即是指着一切对于外境的动作。

行蕴本来甚多，除却其余的四蕴，这个宇宙间一切的有为法，都是属于行蕴的。

5. 识蕴

识是了别之义。识蕴即是指着那了别外境而变出外境的本体。

识蕴可说有八种，即是眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识。

这五种积聚的能力，都是很可惊的；一切诸法，不出此五，一说五蕴便包括了一切诸法。我们这个人身，也是诸法之一，分析起来，也正是由这五蕴合组而成。前一蕴是“物”，后四蕴是“心”，物心相依，五蕴假合，才有这个人身出现。所以说到这个人身，不应当单就物的方面说。

问：佛家所说的六大又是怎样的呢？

答：六大是就“体中之体”而说的，或称六大种，或称六界。“大”是广遍之义，只因这个宇宙间的一切诸法，都是由因缘和合，虚妄而生的。在这和合之中，有几种特显的体性，实能广遍分布，这便谓之“大”。大有六种：

1. 地大

地大是坚性，有支持万物的作用。

地大不是单指着现前所见的这个大地，这个大地只是由地大而成，并不能包括一切地大，因为在一切万法之中，凡是坚性而具有支持作用的，全是地大。

就人身说，所谓发毛爪齿、皮肉筋骨、髓脑垢色，皆归于地，这些便都是人身的地大。

2. 水大

水大是湿性，有收摄万物的作用。

水大不是单指着现前所见的这些流水，这些流水只是由水大而成，并不能包括一切水大，因为在一切万法之中，凡是湿性而具有收摄作用的，全是水大。

就人身说，所谓唾涕脓血、津液涎沫、痰泪精气、大小便利，皆归于水，这些便都是人身的水大。

3. 火大

火大是暖性，有调熟万物的作用。

火大不是单指着现前所见的这些烈火，这些烈火只是由火大而成，并不能包括一切火大，因为在一切万法之中，凡是暖性而具有调熟作用的全是火大。

就人身说，所谓暖气归火，我们四肢百骸、五脏六腑所有的暖气，都是人身的火大。

4. 风大

风大是动性，有生长万物的作用。

风大不是单指着现前所见的这些清风，这些清风只是由风大而成，并不能包括一切风大，因为在一切万法之中，凡是动性而具有生长作用的，全是风大。

就人身说，所谓动转归风，我们四肢百骸、五脏六腑所有的动转，都是人身的风大。

5. 空大

空大是非坚非湿非暖非动的一种无碍性，有容受万物的作

用。

空大不是单指着现前所见的这个太空，这个太空只是由空大而成，并不能包括一切空大，因为在一切万法之中，凡是无碍性而具有容受作用的，全是空大。

就人身说，我们四肢百骸、五脏六腑所有的窍穴、孔道、空隙，都是人身的空大。

6. 识大

识大是灵性，有了别万物的作用。

识大不是单指着我们现前的这些知识，这些知识只是由识大而成，并不能包括一切识大，因为在一切万法之中，凡是灵性而具有了别作用的，全是识大。

就人身说，我们所有知觉感情意志思想，都是人身的识大。

这六种特显的体性，都是有作用的；一切诸法，不出此六，一说六大便也包括了一切诸法。我们这个人身，也是诸法之一，分析起来，也正是由这六大合组而成。前五大是“物”，后一大是“心”，物心相依，六大假合，才有这个人身出现。所以说到这个人身，不应当单就物的方面说。

问：如何可以证明“不应当单就物的方面说”呢？

答：单就物的方面说，不能显出一个整个人身，这是很容易证明的。你只看一个人死了之后，在物的方面，他未尝不依然具足一个人的四肢百骸、五脏六腑；可是他既无知觉，也不能动作，完全失去了那人身的许多功用，这自然不能算是完全的人。所以，单就物的方面说是不圆满的。在这个证明中间，你或者还要说“死人身上的器官多已毁损无用，死人身上的元素多已欠缺不充，他所以不能为完全的人，似乎仍然是物的方面的关系”。我便要再举出几个证明来。你只看那些科学家，他可以制出各种器官而成为一个机器人，宛然能做“人”的工作，却不能制出一个与人一样的人。他又可以配合人身上所有各种元素，与人一

样的齐全,却不能使这些元素便成为人。如果一个完全人的生活只在物的方面的关系上,那么,这些科学家也早就制出了一些“人造的人”了。依此看来,说到这个人身,自然不应当单就物的方面说。我记得有人曾经计算过一个人身上所有的各种原质,总计不过值洋二元有余;若是单就物的方面说,我们这个人身的价值,也未免太低了。

问:你说不应当单就物的方面说人身,我也承认,佛家五蕴、六大的说法,自然也要算最圆满。不过在佛家说法之中,所说五蕴,始终没有增减和改变,固然无可疑议。至于所说六大,却不然了,他有许多时候说人身只是四大假合,又有许多时候仅说五大。四大是地水火风,五大是地水火风空,都是物的方面的,他这两种说法不是不圆满么?

答:这一问虽是平淡,并且似乎很容易解答,可是,有很多精深的义理暗藏在这中间,值得我们深深地探讨。我将借着这一问开显一些出来,也许是一般人所不易了解的。所以我要说,这一问很有意思,并且很不容易解答。依着寻常粗疏的眼光来解答这一问,便可以说,佛家说四大五大的时候,本来只就着物的方面说,因为那时只需要这样说,这不过是断章取义、微露端倪、随俗立言、当机施教,一种不详不尽的说法罢了。佛家的经典里面,原有所谓“不了义经”,而四大五大的说法,又是当时一般外道凡夫所常谈的,在随俗当机之间,自不妨也说四大五大。我们应当知道佛家的圆满说法,乃是六大,不必提及这个四大五大了。像这样的解答,不是很容易么。

问:这样的解答,果然容易。且问这中间难说的精深义理又是怎样呢?

答:我现在爽快地告诉你,佛家说四大五大的时候,实无异乎说六大。

问:你这句话不是很奇怪么?刚才你自己说过,说到这个人

身,不应当单就物的方面说,并且又说过,地水火风空五大是物的方面,识大是心的方面,于今四大五大的说法,都缺少了心的方面的识大,都是单就物的方面说的,而你却说它们与说六大无异。姑无论“四”“五”“六”这三个显然不同的数字不能混说是一样的数目,就是你自己前后的话,不是也大相矛盾么?

答:在这中间,自有道理,于今我要先和你讨论那“物”与“心”的问题。且看古今中外的一般学者,对于物心两方面,究竟抱着一些什么观念。当我们观察的第一步,应当首先见到哲学里面本来有两个对立的壁垒,一个是“唯物论”,一个是“唯心论”。那唯物论的学者说,这个世界里面的一切,都只是一些物质的显露,物质是万有的基本,由物质的变化而万有生灭不息,心灵也只是物质的一种作用,所以应当说只有一个物质,不必再说心灵,这便谓之唯物。那唯心论的学者又说,这个世界里面的一切,都出于我们心灵的认识,心灵是万有的根源,由心灵的活动而万有纷然杂呈,物质也只是心灵的一种变现,所以应当说只有一个心灵,不必再说物质,这便谓之唯心。像这样的唯心、唯物两个壁垒,在哲学里面常相对立,古今中外的一般学者,大都困在这两个壁垒中间,不说唯心,便说唯物,说唯物者攻击唯心,说唯心者攻击唯物,旗鼓相当,势不相下。这种现象,是我们观察的第一步很容易见到的。

其次,我们又应当见到有一些学者,认为宇宙里面的一切,是由物心两方面合组而成,单见有心,或是单见有物,都只是一种偏见,我们应当合取其全,不说唯物、唯心而说物心二元。

再其次,我们又应当见到有一些学者,认为物心两方面实是同一,心不离物,物不离心。心物之分,只在作用之精粗而已。那物心二元之说,以为物是物,心是心,两者各有迥然不同的实体。他将心物分成两家,忘失了两者的交互的影响,是不对的,我们应当从二元而复归于一元。

综合着以上这几步的观察，我们知道一般学者对于物心两方面的观念，也有种种不同，而在他们种种观念之中，自然要算那物心同一之说为最圆满。说到这里，我们再来研究佛家六大等说法。本来佛家所说的六大，虽然前五大是从物的方面说的，后一大是从心的方面说的，可是后面的那个识，并不离前面的那些地水火风空；前面的地水火风空，也不离后面的那个识。所以说到一个识大，应当知道它已经包含那地水火风空五大在中；而说到地水火风空五大，也就已经包含一个识大在内。这个意义，我们只要看那些哲学家物心同一之说也可以领会得到，不必在这中间更生疑惑的。

问：前五大是物，后一大是心，只因心物不离，所以说这物的方面的五大，即已经将那心的方面的一大影射出来，隐隐地透露纸背，这是根据那些哲学家物心同一之说可以领会一些的。可是，他为什么有些时候在那物的五大之中又只说四大呢？

答：你提到这个问题，我便当再将佛家六大的一些深义彻底地开显出来。本来佛家所说的六大，不是六种分离独立的东西，它们乃是互具的，在这互具之中，某一种性特别强盛，便成了某一种大，于是有所谓六大。这六种大，宛然各各不同，而实际上却仍然属于一体。于今试详细地剖说一番，譬如上面所说，地水火风空五大是物，识大是心，宛然是不同的两类，可是，识不离地水火风空，地水火风空也不离识，所以说五大也就等于说六大。于今再进一步说五大，地水火风四大是有形相的，空大是无形相的，宛然也是不同的两类，可是，地水火风不离空，空也不离地水火风，所以说四大也就等于说五大。若是再进一步说四大，地大是坚性，水大是湿性，火大是暖性，风大是动性，宛然是不同的四类，可是，地中有水火风，水中有地火风，火中有地水风，风中有地水火，它们是由一而分的，也是复归于一的，所以说四大也就等于说一大。由此上推，说五大六大也就等于说一大。说到这

里,我们对于四、五、六这三个不同的数字正不必呆呆地计较了。

问:既然说四大、五大、六大都等于说一大,那么,佛家只说一大好了,何必说出这些不同的数目,反增加学人的迷闷呢?并且,你现在解答我的疑问,也只说一大好了,何必说出什么六大,反增加我的迷闷呢?

答:佛家说一大的时候,也是有的,譬如说“一切唯识”,那便是将地水火风空五大完全抹煞而只显出一个识大。不过在当机施教上也有许多方便,有时要用归纳法,有时也要用演绎法,有时宜于略说,有时又宜于详说,所以佛家的说法,便有多种。并且,就显教的禅定说,欲色两界在前四大上有工夫做,而无色界却在后二大上做工夫;就密教的法轨说,胎藏界在前五大上有工夫做,而金刚界却在后一大上做工夫。若要分别说明,便不能单说一大或四大、五大、六大,法门无量,教义繁复,这本来是无法避免的。至于我现在解答你的疑问,说六大而不说一大,也是有用意的。大凡对于一种义理的最好说法,必须分条析缕,务求其显明,包端举末,务求其周备,然后学人不致有所误解,也不致有所遗漏,所以我说到人身的分析,便要举出那六大的说法来做一个圆满的答案,而包括那一大、四大、五大在其中。只因这六大的说法最是显明周备,用着它来解答,听的人可以得到一个完整的概念,才不致看到了有形相的而遗忘了无形相的,也才不致看到了物的方面而遗忘了心的方面。我这一点用意,希望大家都能了解,不要怪我好弄玄虚,自生迷闷。

问:你的用意既经说明,我们自然可以了解了。不过现在我还有一层疑问便是:你在前面极力地攻击那“单就物的方面说人身”的说法,而后面却说物心同一,说四大五大等于说六大。换句话说,说物也就等于说心,再换句话说,单就物的方面说人身,也就等于合说心物方面,那么,你自己前后的话不仍然大相矛盾么?

答：不然，我所攻击的，是遗忘了心的方面而单就物的方面说人身的说法，至于已经认识了物心同一，会得了真如实相，那便横说竖说，多说少说，都是没有妨碍的呢。说到这里，我还要告诉你一层意思，你须得注意地一听。这是一层什么意思呢？本来我所以攻击那些遗忘了心的方面而只知有物的方面的说法，是因为他们认一切都是物质作用，以为我们这个人身，不过是元子集合而成的，由这些元子起一些物质作用，便成了我们一生的生活，我们死后，元子分散，什么也没有了。他们在这中间，摧坏了一切业力，推卸了一切责任，打破了一切律仪，解放了一切邪欲，而其结果是，放纵自恣，敢于为恶，沦于万劫难复的苦海。这样的流弊，还了得么？所以我要极力地攻击它，极力地说明这个人身是由物心两方面合组而成。可是，反过来说，另一方面，也有许多人认一切都是心灵作用，而遗忘了那一个物，以为我们这个人身，不过是心灵所显的一种幻影，虚妄不实，毫无价值，弃之亦可，毁之亦可，他们的结果，也就流于虚渺，失却实际，眷慕那空中楼阁的庄严，而荒废了现前地上的园苑，腊月三十日到来，终于落了一个空。这样的流弊，也是极可悲悯的，所以我在极力地说明“这个人身不应单就物的方面说”之后，还要极力地说明“那心的方面并不离这物的方面”。再明白一点说，我前面是说心的重要，叫人不要遗忘了它，而现在却又要说物的重要，也叫人不要遗忘了它。

这叫人不要遗忘了那个物，便是我所怀抱的一层深重的意思。希望大家听了这一层意思之后，对于我们这个人身的物的方面，也加一些深切的注意。就是我们学佛，似乎应当悟到四大皆空，不宜再向这个臭皮囊上作活计。可是我们要知道心物不离，物的方面若是不满足，若是没有适当的安排，若是没有切实的修养，你那心的方面的修行，是有些做不到的。于今，我再举出一个实例告诉大家，就是鄙人自己，自从学佛以来，受着善

知识的教导，便发愿弘法度生，朝夕孜孜，不敢少懈。这一部《威音》佛刊，也就是我的一种行愿所在。可是鄙人好几次患着重病，竟使这个刊物延了几次的期，并且病愈之后，还有许多时候，因为身体上物质的欠缺和损伤，使我脑力减退、精神不充，对于编撰稿件的工作，竟觉得有些不能胜任，而这时心里的万分热烈，只转成了万分懊丧。我曾经对着一些同学说过，认为是学佛人的一种很大的恐怖。所以，我们对于这个人身的物的方面也是要特别注意的。当初我们本师释迦如来修苦行六年，日食一麻一米，或复二日乃至七日食一麻米，身形消瘦，有若枯木，喘息甚弱，全无气力。心自念言：我今若是，不得解脱，仍当受食。乃受牧牛女乳糜，渐觉体力充实，堪任菩提，于是趣象头山，在毕波罗树下，入定四十八日，明星出时，霍然大悟，得无上道，成正等觉。假使当时不是物的方面有所补充，释尊的成道，恐怕也还要有所待吧。今天谈到这个人身问题，我亟愿将这一层深重的意思贡献于一般同愿之前，愿大家千万不要忽视。

问：你是这样的殷重告诫，我们大家自然不肯忽视。不过你从前不是说过一切都出于我们心识的变现么，现在从心的对面立了一个物，并且还劝人注重这个物的方面，前后的话，不免仍然有些矛盾，不像前几次的解答可以前后一贯了。在这中间，你怎么说呢？

答：我不是也说过物心同一，说物也就等于说心么？我不是也说过六大可以摄于一大，说一大即是万法唯识吗？现在我劝人注重的这个物的方面，实在也就是心识变现的一个方面。不过就本体说，唯有心识；就现象说，便有物心两方面。就深义说，唯有心识；就近状说，便有物心两方面。就总合说，唯有心识；就分析说，便有物心两方面。只因说法的立场不同，所以前几次但说心识而现在却说物心两方面，实际上仍然是前后一贯的。并且，我还要告诉你，佛教里面的唯识宗，专说一切唯识，可是他也

说过：“唯言遣外，不遮内境。不尔，真如亦应非实。内境与识并非虚，如何但言唯识非境？识唯内有，境亦通外。恐滥外故，但言唯识。或诸愚夫迷执于境，……哀愍彼故，说唯识言，令自观心，解脱生死，非谓内境如外都无。”由此可见，说唯有心识的，只是对那些心外求法的愚夫而言，而实则境与识都是有的。再痛快一点便也可以说：“若人不于心外求法，亦可说言唯境非识。”境就是物，识就是心，果然悟到心外无物，也就不妨说唯物了。

问：你上来所说的，虽然都很有理，可是，佛家毕竟重在心识，他毕竟只说了一个唯识，没有说到唯境，也毕竟只在心识上做工夫，他的一切教法之中，恐怕没有注重到这个物的方面的吧。

答：何尝没有呢。菩萨有十种具足，佛也有三十二相八十种好，一切果德上的依正二报，是经典里面常常盛称的。而因行上受戒修定的时候，必须具诸根，必须具诸缘，必须净身器，必须居兰若，必须调眠食，必须修息道，这些都是物的方面的事，又是大小两乘所同说的。况且，就显教的精义说，青青翠竹，总是真如，郁郁黄花，无非般若，物的价值，正不亚于心，何尝看轻了它。而就密教的精义说，当相即道，即事而真，一切物，莫非大日如来的真体，他们要从物上实际修习瑜伽，他们也要从物上实际证得悉地，所以他们能即身成佛。换句话说，他们能从物上成佛，不单是心上一种空空的解悟。依此说来，物的方面，在佛家又何尝不注重呢。

问：在这物心两方面之中，究竟是两者一样的重呢？还是心更重于物，或是物更重于心呢？我想，似乎应当说物更重于心，因为说唯心的常常蹈空，而说唯物的却处处踏实。我们这一般学佛的人，如果他的重物更重于他的重心，那时一定都能从实际上修行，从实际上证入，成佛的人也就可以常见，不致像现在这样的难得。于今我想极力地赞叹那物的方面，告诉大家说，物的

力量是何等的伟大,物的体性是何等的真实,物的关系是何等的亲切,它是显然可见、确然有凭的,和那隐微难见、虚渺无凭的心正大不相同,由此劝着大家重物重于他的重心,你说对么?

答:心物两者,应当并重。若是为着当机对治的关系,也未尝不可说物更重于心。不过,你要知道有时也要说心更重于物,并且,你在赞叹那物的方面的时候,应当记得这个宇宙间所有的物,毕竟都是没有的。我前回解答那宇宙生灭之疑,曾经引出科学家原子、电子等等实验,证明一切的物体都没有真正的质量,也就是证明它们的没有。于今我再告诉你一句话,科学家曾经计算过,我们若是把组织一个人身的原子中所有原子核、电子堆积起来,除去其间的空隙,那时所剩的,仅有一个小点,而这个小点之小,直小到人眼看不见,要用放大镜才能看见它,这已经可以说是没有了。同时这个小点里面所堆积的元核、电子,它们也只是一些电力的集合点,只有力能,并无物质,所以就是我们能用放大镜看见的这个点,也是没有的。说到这里,我们这个人身所有的物的方面,不是完全没有了么?于今你对于这个物的方面,想加以赞叹,说起来,它自然也有一些值得赞叹的地方,可是你不要忘了它是没有的才好。

问:你今天解答这个人身组合之疑,所说的实在太繁杂、太错乱了,有时说一大,有时又说四大、五大、六大,有时说物心两方面合组,有时又说物心同一,有时说物是有,有时又说物是没有,像这样的繁杂和错乱,似乎不是佛法中所应有的吧?

答:你这样说,便还没有会得佛法的真精神,可是,这也是一般初心学人大家都不易会得的,我于今须得阐明一下。在上一次的释疑之中,我不是告诉过你,佛法对于一切的说法都应当要离四句么,现在我又要告诉你,迷则四句俱非,悟则四句俱是。所谓“离四句”,也就是“即四句”。这个四句的公式,到处可以应用,而在那应用之中,便可悟出许多的真理。譬如说一

大,或是说物心同一,便是说“一”;说四大、五大、六大,或是说物心两方面合组,便是说“异”。这一异两个字,应当离四句。第一句是非一,第二句是非异,第三句是非亦一亦异,第四句是非非一非异。离了这四句,才是佛法所认可的真理。你看,佛家的说法,是何等的精深超脱,其他的一切思想,自然都出其下。就是那物心同一之说,虽然较为圆满,我也曾引来说明佛法,可是他依然未离四句,并未能与佛法相契,这个说一说异等等说法,仍然要算佛法为最高。果然离了四句而与佛法相契,那时说一也好,说异也好,说亦一亦异也好,说非一非异也好,说非非一非异也好,在这中间,又何嫌乎繁杂和错乱呢?至于说有说空,我在上一次释疑之中已经谈过,也正可由说一说异而隅反,不必赘言了。

在今天这次谈话的结尾,我要郑重地告诫大家,佛法的真精神,是立在那离四句的境界上的。而这个境界的根本原则,便是迷则俱非,悟则俱是。我们于今要充分地了解佛家对于物与心的观念以求解决这个人身问题,再从这个人身问题上进求解决天地万物的问题,必须会得这种佛法的真精神,才是对的。否则你开口即错,动念即乖,佛教的圆满说法,你毕竟是得不着的。这一点,我希望大家都特别地加以注意。

一生运命之疑

问:我们在上一期的研究之中,已经由那些远泛的世界形状问题、宇宙生灭问题、物体存在问题,进而说到这个切近的人身组合问题了。不过当时所说,对于这个切近的人身,只研究了他的组合上一些问题,没有遍及全部。换句话说,当时只在这个人身“静”的本体上研究,还有那“动”的现象上一些问题没有研究,也只在这个人身“横”的空间上研究,还有那“竖”的时间上一些

问题没有研究。于今我想再进一步，从静而说到动，从横而说到竖，使我们的研究能遍及于这个人身的全部，这大概也是你所赞成的吧。我现在便要问你，这个人身，是我们这些人类所同有的，它的本体的组合，自然是大家一样。可是，它所有的现象，却为何各各不同呢？你看这些人身之中，有强健的，也有衰弱的；有壮硕的，也有瘦小的；有美丽的，也有丑陋的；有完足的，也有缺残的；有清贵的，也有下贱的；有聪慧的，也有愚痴的；有安乐的，也有困苦的；有长寿的，也有短命的。我们虽然同有一个人身，虽然这个人身同是一样的组合，而我们的一生经过，却是千差万别，有些简直可说是天壤悬殊。这在寻常一般人的眼光中看来，便要说这个中间实有一种不可测知的命运。但不知在佛法里面，有没有所谓命运的说法。

答：佛家虽没有明说命运两个字，可是，他也说有一种“命根”，是维持这个人身的一生的，并且依着他的教义说，也宛然含有这个命运的意味，所以说到这个命运，在佛法里面，也得承认的。

问：佛法里面，果然也承认所谓命运么？可是，我对于这个命运问题，却是怀疑甚久而未能解决，因为命运这样东西，究竟是怎样的一个面目，我很有些感到不易捉摸。说起来，这个命运说之所以成立，是站在那“不可测知”四个字上，那么，这个命运，便是没有线索可寻的，没有道理可说的，没有因果可推的。再痛快一点说，它只是偶然的，它只是自然的，并且它也是无定的。像这样的解释这个命运，倒也空灵超脱，安闲自在，丝毫不着边际，丝毫不加粉饰，丝毫不受束缚，丝毫不容忧虑。那六朝时代的范缜，便是这样说的。因此之故，我平常也很爱他所说的那一段话。他曾对着竟陵王说：“人之生，譬如一树花同发，一枝俱开，一蒂随风而堕，自有拂帘幌坠于茵席之上，自有关篱墙落于粪溷之侧。坠茵席者，殿下是也；落粪溷者，下官是也。”

他这一段话，是何等的空灵超脱，何等的安闲自在呢。不过这一位范缜，他是反对佛教而盛称无佛的人，这一段话，也正是对着那精信佛教的竟陵王而发，当时那竟陵王听了，竟无法折服他。现在你说佛法里面也得承认这个不可测知的运命，难道那范缜所说也正和佛教一致么？

答：不然。佛法里面所承认的这个运命，它不是偶然的而是有规律的，它不是自然的而是有因果的。换句话说，运命实在是有的。那范缜所说，正是佛教所破斥的“自然外道”。只可惜那一位竟陵王，虽然精信佛教，却不曾畅解因果妙理，以致听他谬说，无法折服。千百年后，还留着这一种外道的邪见，深入人心。据我所知，像你这样的人正复不少，这实在是一般凡夫一种极大的不幸，愿你不要再作是说。

问：我虽然很爱范缜那样的说法，可是，我也知道他并不彻底，不能解决这个运命问题。因为我从历史上看来，觉得一般人的运命，好像有一个定数存乎其间。我并不是贸然相信那些“天之历数在尔躬”一类含有愚民意昧的话，也不是贸然相信那些术士算命、占卦等类十九荒渺的话，却是看着历来人类之中，有些例子只可以说它是数定的。譬如孔子名闻列国，道终不行；庆封以罪出亡，淫人又富；原壤老而不死，叩胫贻讥；颜渊贤而短命，古今同叹；江淹采薪养母，预得貂蝉；邓通受赐铜山，卒成饿莩；乃至卫青不败，说者称为天幸；李广无功，武帝亦知数奇。这样的例子，实在太多了，我在这个中间，本来也就觉得所谓运命，不能说它无定而似乎应当说是有的。于今你说佛法里面承认的运命实在是有的，那么，我这种观念便没有错了。

答：你先前那样说运命无定，固然错了；你现在这样说运命有定，亦复错了。难怪你对于这个运命问题，怀疑甚久而未能解决呢。

问：我这样说运命有定，也错了么？那么，依着佛法说，所谓

运命有定，究竟应当怎样说呢？

答：你先前说运命无定，认定这个运命是没有线索可寻的，是没有道理可说的，是没有因果可推的，这是你的大大的错处。现在呢，你虽然由无定而转于有定，但是你所认定的这个有定的运命，却依然没有线索可寻，依然没有道理可说，依然没有因果可推，所以也就错了。佛教说这个运命有定，便和你所说的不同，它是有线索可寻的，有道理可说的，有因果可推的。他是怎样说的呢？他说，我们造了善因，一定要感得善果；我们造了恶因，一定要感得恶果。反过来说，我们所受的善果，一定是由我们所造的善因而来；我们所受的恶果，一定是由我们所造的恶因而来，所以运命实在是定有定的。这个有定，便不是你所说的有定，简明地说，他是说有因果的，你是说没有因果的。说有因果便不错，说没有因果便错了。你明白么？

问：你的意思，我是明白了。但是，我想在这些运命之上，都加上这个因果的观念，却有很多地方说不通。譬如我上面所说的两层，第一层，我说运命无定，以为人生如一树花随风而堕，这些呱呱赤子，正是随缘散生各处，他的运命或善或恶，纯系出于偶然的遭际，也只能听其自然的陶镕。若说他这中间有因果关系，试问他未生以前，又怎能造什么善因恶因呢？第二层，我说运命有定，以为人生都有一个定数，定数中的运命是善的，虽是庸愚昏暴的人，也可以享着富贵寿考；定数中的运命是恶的，虽是聪智仁哲的人，也不免陷于贫贱夭折。若说他这中间有因果关系，试问那造善因的人如何有些会得着恶果？那造恶因的人如何又有些会得着善果呢？我只因这些地方说不上因果，所以不说因果，也只因说不上因果，所以才说运命。运命乃是一种不可测知的东西，若有因果，便可测知，还说什么运命呢？

答：在这中间，你忘了佛教有所谓“三世”的说法。我们实在不止这一生，这一生只是“现在世”，在这一生以前还有“过去

世”，在这一生以后还有“未来世”，并且过去之前还有过去，乃至无量的过去，未来之后还有未来，乃至无量的未来。统括而言，便是三世。单就现在世的这一生而言，自然有些说不上因果，若是合着三世而言，便完全说得通了。譬如依着你的第一层便应当说，由过去世的善因感得现在世的善果，由过去世的恶因感得现在世的恶果；又由现在世的善因感得未来世的善果，由现在世的恶因感得未来世的恶果，所以说：“欲知前世因，今生受者是；欲知后世果，今生作者是。”然则这些呱呱赤子，随缘散生各处，在他这一生未生以前，原已造有善因恶因，现在正分别受着善果恶果，此中因果厘然具备，还有什么说不上呢？又譬如依着你的第二层，便应当说，由过去世的善因感得现在世的善果，因此现在世虽造着恶因，他的恶果却在未来世，而现在世却依然要得善果；由过去世的恶因感得现在世的恶果，因此现在世虽造着善因，他的善果却在未来世，而现在世却依然要得恶果。然则那些造善因而得恶果，造恶因而得善果的人，他们都仍然是善因善果，恶因恶果，此中因果亦复厘然具备，还有什么说不上呢？至于你说既有因果，便可测知，不能再说运命，可是因果的意趣深玄，条理繁密，横则关联万有，竖则牵涉多生，也不是寻常人所能测知的，所以在这中间仍然要说运命。况且运命这两个字，一定要加上这样的界说，才算是得着他的正确的解释。也一定要得着这种正确解释的人，才够得上说运命。

问：说到因果，似乎也很简单，可以一言蔽之，便是造何等的因得着何等的果。譬如善因便有善果，恶因便有恶果，这中间的事理不难了知，而你却说它意趣深玄，条理繁密，横则关联万有，竖则牵涉多生，这究竟怎么说呢？

答：你不要太小觑了这个因果了。我于今明白地告诉你吧，本来操纵我们一生的运命的，乃是所谓“业力”，而这个业力之上，便具有这种一定的因果律。所以佛家说因果，常常称之为

“业”。你只看佛家所说的“业”是何等的深玄细密，也就可以知道这个因果不是简单的了。

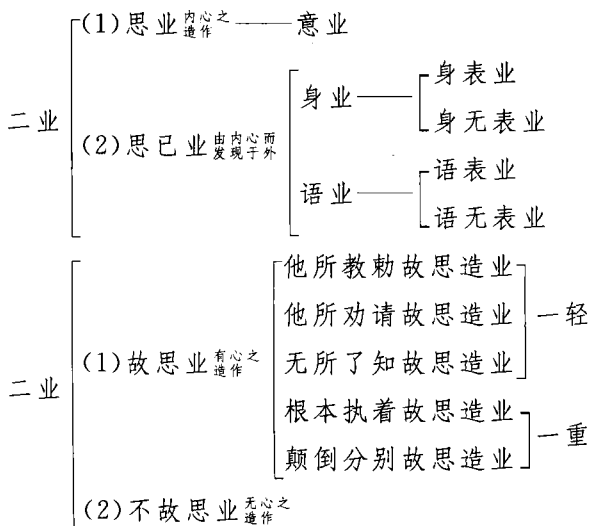
问：你且说它何以意趣深玄呢？

答：佛家所说因果业力的意趣深玄，非片语所能穷尽，简略地说，可以分出两层：一层是浅的，一层是深的。从浅一层而言，有两点是它的深玄所在：一点是，因果业力是极其广大的，竖尽万古，横遍十方，无一物，无一事，不受这个因果业力的支配，因此要说，宇宙的一切都在这个“业力之网”里面，也都在这个“因果之环”里面，我们的一切，自然更不待说。你看它是何等的广大呢！因为它是极其广大的，所以我说它的意趣深玄。又一点是，因果业力是极其幽微的，业力的根本，只在一心，由一心而有一切万法的动机，由一心而有一切万法的变现，由一心而有一切万法的质料，由一心而有一切万法的迁流。一切万法唯心所造，因果业力由此而显，一心以外更无其他，可是心极幽微，因果业力自然也极幽微。因为它是极其幽微的，所以我说它的意趣深玄。这两点，还都是浅一层的。若是从深一层而言，所谓因果业力，只是这些生灭的假象所有的，至于不生不灭的真体，却没有什么因果业力。我们现在说因果业力，正应当知道它虽是实有而又不是实有，虽不是实有而又是实有。像这一种深玄的意趣，是说因果业力的人所不可不知的，较之前面所说的两点，更为重要。说到这里，我想你也可以承认它的意趣深玄了，其他难于穷尽的，也就不必多说了。

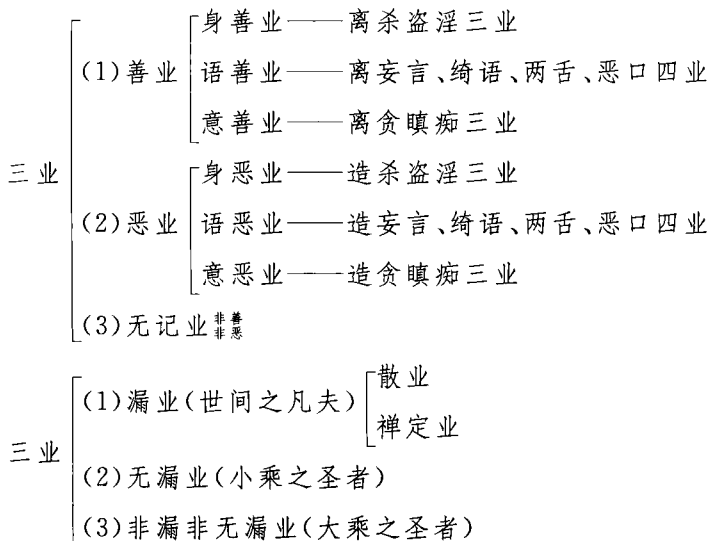
问：你且说它何以条理繁密呢？

答：佛家所说因果业力的条理繁密，也非片语所能穷尽，于今且约略地举出几种来说：

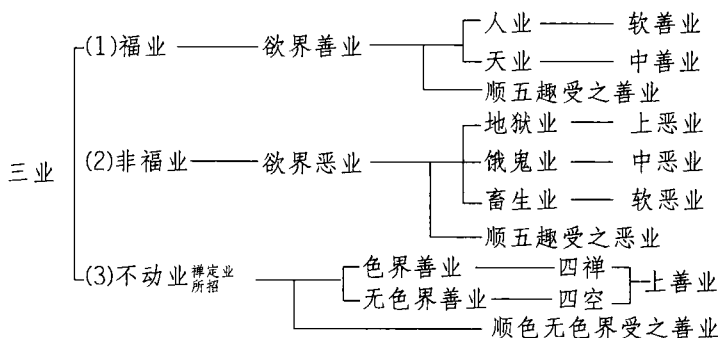
(甲)业力的来源分类



(乙)业力的德性分类



(丙)业力的果报分类



- 四业
- (1) 黑黑业——恶业必感恶果(非福业)
 - (2) 白白业——善业必感善果(不动业)
 - (3) 黑白黑白业——善恶杂业必感杂果(福业)
 - (4) 非黑非白业——无漏业必感无漏果

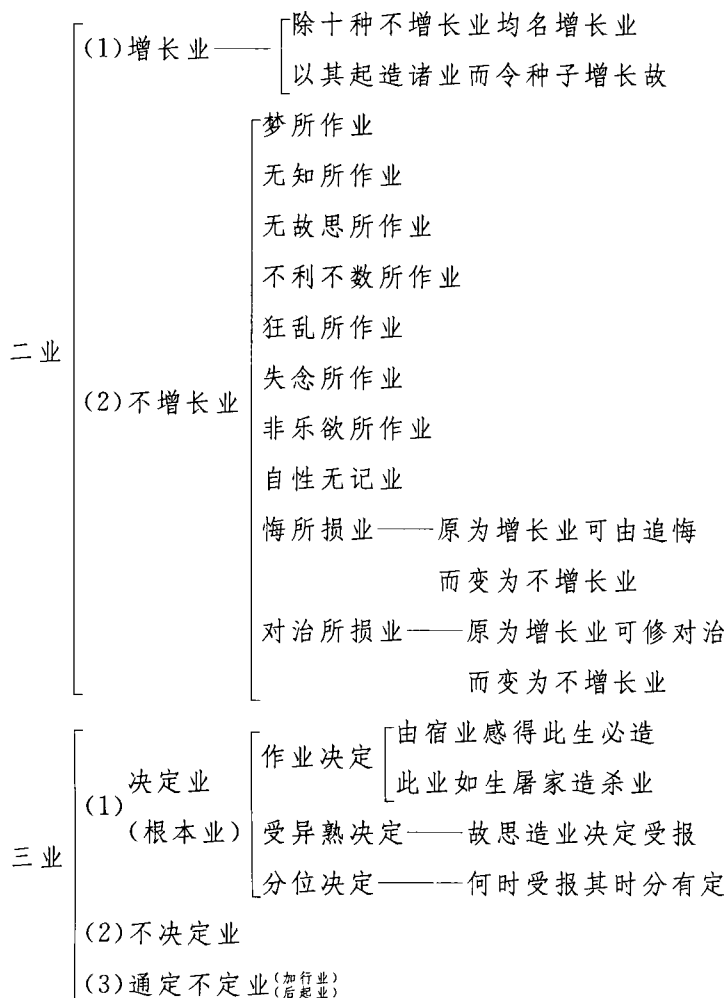
(丁)业力的作用分类

- 二业
- (1) 引业——引生“自他同一”的总报
如果趣根身之相同均彼所引
 - (2) 满业——圆满“彼此各别”的别报
如形相命运之差别均彼所满
- 四业
- (1) 能生业——能造生果之业遥招果报
 - (2) 能持业——能助现前之业获得稳固
 - (3) 能消业——能使隐积之业一旦消泯
 - (4) 能毁业——能将显报之业当前拔除

(戊)业力的感受分类

- 二业
- (1) 心受业——与第六意识相应之受谓之心
受此类业所感唯心受之异熟果
 - (2) 身受业——与前五识相应之受谓之身
受此类业所感唯身受之异熟果
- 三业
- (1) 顺乐受业————欲界至色界第三禅
 - (2) 顺苦受业————欲界
 - (3) 顺不苦不乐受业——色界第四禅以上至于无色界顶

(己)业力的力量分类



我们只看以上这几种分类的说法，也就可以知道佛家所说因果业力的条理繁密了。其他难于穷尽的，也就不必多说了。

问：你且说它何以横则关联万有呢？

答：佛家所说的因果业力之内，有所谓共不共四业。共业便是多人所感的一些业，这些业乃是共变共用的；不共业便是一己所感的一些业，这些业乃是自变自用的。不过共变之中，也有些是自用的；自变之中，也有些是共用的，所以分为四业：

1. 共中共业——在我们的依正二报之中，有许多是众生共同变出又为众生共同受用的。如山河为大众所同见，便是一种共中共业。

2. 共中不共业——在我们的依正二报之中，有许多是众生共同变出而为个人独自受用的。如田宅为私人所独有，便是一种共中不共业。

3. 不共中共业——在我们的依正二报之中，有许多是个人独自变出而为众生共同受用的。如自身常与群众周旋，便是一种不共中共业。

4. 不共中不共业——在我们的依正二报之中，有许多是个人独自变出又为个人独自受用的。如五根只为一己服务，便是一种不共中不共业。

由此说来，因果业力，并不只是一个人的事，有很多是与大众关联的。佛家常说：“诸法从缘起。”又说：“法不孤起，仗境乃生。”本来这些共业的万有，都是我们的增上缘，息息相关，光光交映。一人的盛衰祸福，成败得失，都要随着外境的诸缘而有所进退，所以我们一生的运命，与我们的一切环境都有极重大极密切的关系的。这不应当说横则关联万有么？

问：你且说它何以竖则牵涉多生呢？

答：佛家所说的因果业力之内，有所谓定受、不定受四业。定受业便是由故思所造重业，受报是决定的；不定受业便是由故思所造轻业，受报是不定的。不过定受业之中，受报的时分也有多种，所以分为四业：

1. 顺现受业——这一种是重业，他的受报是决定的，并且受报的时期很近，就在现生，他一定要受一种一定的报。

2. 顺生受业——这一种也是重业，他的受报也是决定的，不过受报的时期较远，要到第二生，他才受一种一定的报。

3. 顺后受业——这一种也是重业，他的受报也是决定的，不

过受报的时期更远,要到第三生,乃至第三生以后,他才受一种一定的报。

4. 顺不定受业——这一种是轻业,他的受报是不一定的,或是报定、时不定,或是时定、报不定,或是时、报俱不定,这些都要看着他的业力而有出入的。

由此说来,因果业力,并不只是一生的事,有很多是与多生牵涉的。佛家常说:“无量劫来生死本。”又说:“不思議业力,虽远必相牵。”本来那些过去的多生,都是我们的前因,流转无穷,报施不爽;现前的盛衰祸福,成败得失,都要依着历劫的宿业而有所安排。所以我们一生的运命,与我们的无量生死都有极重大极密切的关系的。这不应当说竖则牵涉多生么?

问:经你这样的解说,我对于这操纵我们一生运命的因果业力,自然也很明白了。可是,你先告诉我,佛法里面所承认的这个运命是有定的,于今你说这个因果业力之中,却有所谓不定业,这不是有一点矛盾么?

答:我也知道你在这一点上还没有明白,不免要怀疑的,可是我还没有来得及说明,于今你既然问起,我便当明白地告诉你。本来我说佛法里面所承认的这个运命是有定的,是因为佛家说因果业力丝毫不爽,而这个运命乃是因果业力所操纵的,所以说它是有定。这个有定,是就它的原则上说的,是就它的定律上说的;至于它的现象,它的流转,它的经过,那是不能说一定有定的。在这一点上若是没有明白,却认为一切都一定有定,那便成了一种邪见,要由此趋入邪途的。有一种邪思想说:“罪福苦乐,都由前世预定的,犹如旧债,必当如数偿还,所以今生虽修德行善,终不能灭除罪苦。”又有一种邪思想说:“一切众生,都有一定的运命,经过八万劫之后,那生死的轮回自然得脱,正不必焦心劳形急急地去求出世。”又有一种邪思想说:“我们由生至死,或穷或通,或得或失,这一出戏的脚本是早已排好了的,命里有

时终须有，命里无时莫强求，我们只闭上眼睛过日子，听天由命好了。”又有一种邪思想说：“一饮一啄，莫非前定，一举一止，也就莫非前定。佛家也说过有一种作业定，他说，由宿业力，感决定身，于此生中，必造此业，如生屠家，作杀生等，期限决定，终不违越，佛等神力亦不能制。我说，这一义应当推及一切，我们的一生都是前定的，作善作恶，我们都不负什么责任的，所以我们尽可以任意地放纵起来。”你看，像这种种的邪思想，还了得么！佛家常说要破“宿命论”，也就是为此。

问：那些不能说一定有定的，究竟怎么说呢？

答：这也有种种的情形。一种是现生善恶的重业，应当现生受报的，他便能转移现生应得的、前生预定的果报，果报已熟而现前的，可以当时改换，果报未熟而隐伏的，可以预先摧灭，只看他的力量的大小吧。其他第二生、第三生以上受报的，自然也是一样。一种是小善小恶，它们的业力很是轻微，若是不被其他的业力扰乱和掩盖，自然也可以显出一种果报，可是旁边的强大业力正多，后起的强大业力也多，所以这一种果报是不定能显出的。一种是已经由一种重业而预定的果报，若是那造业的人忽然殷重地追悔起来，也可以将这种果报拔除。一种是修道的人，用种种对治的法门，对治他以前所造的种种恶业，那时的业力也可以渐次消失，不复显出果报。至于真得解脱，实证菩提的时候，那更不待说了。由以上所说种种情形看来，我们说到这个运命，应当在它的有定之中，还要知道它的无定。并且，这个无定，它并不与那有定冲突，因为它仍然是依着那善因善果、恶因恶果的种种原则，依着那因重果重、因轻果轻的种种定律。我们最好是这样说，这个有定与无定，正是一体一用，体则常而用则变，体则呆而用则活。犹如我们做事之先，预定一种章程，而做事的时候，却有很多的经过，虽然处处依着章程，可是后来的变化是不能预测的。明白了这一点，对于这个运命问题，才算有了一种正

确的认识。

问：我在这里，也真有了一种正确的认识了，是一种什么认识呢？简明地说，我觉得我们一生的运命，都操在我们自己的手里，也就是操在我们这个心识的手里，因为从那有定的体上说，因果业力的来源，是由于我们心识的“思”；因果业力的感报，是由于我们心识的变现。从那无定的用上说，预定的果报，可以由我们心识另造新业而转移；已有的业力，可以由我们心识的追悔和对治而消失，这不分明都操在我们这个心识的手里么。换句话说，不都是操在我们自己的手里么。由此，我才知道古代的贤哲是确有见地，所谓大人有造命之学，君子有立命之道，这些说法都值得我们注意。再推而上之，我国最古的典籍，要算《书经》，他这书中，虽然常常说到天命，但是也常常说这个运命由我们自己作主。譬如《大禹谟》说：“惠迪吉，从逆凶，惟影响。”《汤诰》说：“天道福善祸淫。”《伊训》说：“作善降之百祥，作不善降之百殃。”像这样的说法也多不胜数，这在世间法里面，是一种极其重要亟待认清的义理，认清了它，我们才可以做人。而在出世间法里面，也正有同样的重要，我们由此才可以知道修行的真实作用，才可以发精进心而急迫地求道，才可以认真行持而不肯丝毫自欺。今天我听了你这几段话，犹如拨云雾而见青天，喜慰得手舞足蹈起来，因为我觉得我自己从今天起才有了命了，我这个命也从今天起明明地在我自己的手里了。你说我这样的认识是对的么？

答：自然是对的。我从前说过，世界的形状是我们心识的变现，宇宙的生灭是我们心识的变现，物体的存在是我们心识的变现，人身的组合是我们心识的变现，当然，这个一生的运命也是我们心识的变现。

问：我这一种认识既然是对的，我便还有一种意思，因为我想佛家劝人修道断惑，离苦得乐，对于这个运命，应当注重那无

定一义。我们现在从佛法上来谈运命问题，似乎只应当说它是无定的，只是我们心识所变现的，也是操在我们自己的手里的，根据那一切唯心、万法唯识的圣教说，这样自然要算是一种正当的说法。而你今天所说的，却将有定、无定两义并举，不是反令人忘记了运命操在自己手里么？

答：你在这个中间又有一点迷惑了，你只知道这个运命的发动和变更都由我们自己作主，却不知道发动之后，变更之前，这个运命它只依着因果业力而进行，并不由我们自己作主的。佛教在唯心唯识之中，也就要兼谈业力。业力虽由心识而造，可是在它造成以后，它便有一种不可侮不可夺的力量，就是心识也轻易奈何它不得。所以“业力说”也是佛教的一种根本，它必须建立那有定一义。你如不信，我还可以在佛的本身上透露出这个运命有定的消息。本来佛有三不能，如唐朝嵩岳元圭禅师说：“佛能空一切相，成万法智，而不能即灭定业。佛能知群有性，穷亿劫事，而不能化导无缘。佛能度无量有情，而不能尽众生界。”因这不能即灭定业，是佛的三不能之一，所以佛在世时，也曾身受十种宿业的苦难而无法避免：

1. 孙陀利谤佛
2. 奢弥跋谤佛
3. 佛患头痛(为琉璃王灭释种)
4. 佛患骨节烦疼(为提婆达多所害)
5. 佛患背痛(为提婆达多所害)
6. 佛被木枪刺足(为提婆达多所害)
7. 佛被掷石出血(为提婆达多所害)
8. 旃沙系孟诬佛
9. 佛食马麦九十日
10. 佛受六年苦行

此中有一件极大的事，即是第三条，为琉璃王灭释种而患头

痛。释种即是我佛的亲族，原聚居于迦毗罗城，不幸那憍萨罗国波斯匿王之子琉璃王，因修旧怨，兴兵攻灭释种，使迦毗罗竟成空城，演成一幕绝大的惨剧。那时正在佛灭前数年，大目犍连曾请于我佛，愿以神力往救。我佛却说，这是出于宿因，业报已熟，莫能减免。大目犍连原是神通第一的大弟子，后来也因一种宿业被外道所杀。你看，我佛眼见那至亲的族众全灭，至爱的高弟被戕，而无法去加以挽救，不要说是运命有定么？你如果只记得运命都操在我们自己手里，却忘了这个业力的可怕，也就不能从佛法上来谈这个运命问题了。

问：佛家所说“命根”，是不是就是这样说运命的呢？

答：自然是的。你看，如果没有这个有定的业力而运命完全是操在我们自己手里的话，又有什么命根呢？不过佛家所说命根，是重在寿命方面的，它只以一期寿命的长短为主，而其他的美恶苦乐等等运命却不曾显然合说，但是我们也可说它都包括了。说到这个命根，也有两种说法：一种是小乘有部之义，一种是大乘唯识之义。小乘有部说，命根这件东西，别有一种非色非心的实体，由过去的宿业而生，因而在这一期生死之间，保持住那“暖”与“识”，使这一个人能够生活下去，所以名之为命根。大乘唯识说，第八识的种子有住识的功能，过去的种子既熟，因而在这一期生死之间，使色心相续，保持住这一个人的生活，这只是假名为命根，并非别有一个命根的实体。这两种说法，虽然有一假一实之分，可是都在那有定方面，却是显然的。此外，我还要告诉你一件东西，便是佛家所常说的“五浊”里面，有一个“命浊”。这个五浊，是说那住劫之中，人寿二万岁以后，一般众生，自然地盛起种种烦恼，如身见边见等等见惑，贪瞋痴慢等等修惑，那时都渐次盛起，由此果报渐衰，心钝体弱，苦多福少，而寿命也随之渐渐缩短，由二万岁递减至十岁，这便谓之命浊。你要从佛法上谈运命，也须得附带地记住这一件东西呢。

问：我们对于这一件东西，又究竟应当怎么说呢？

答：我在上一次解答宇宙生灭之疑的时候，曾经将这个中间超出寻常思想的一种真义告诉过你，本来这个人身是小我，宇宙是大我，他们的运命是息息相关的，也是同一规律的。现在便请你将我前次所说的话再详细地复玩一下，恕我不多说了。

三世因果之疑

问：上一期，你解答那一生运命之疑，本来是紧接着前几期的研究，由那些远泛的“世界”、“宇宙”、“物体”等问题，说到这个切近的“人身”问题，再由这个人身“静”的本体上一些问题，说到那“动”的现象上一些问题，也就是由这个人身“横”的空间上一些问题，说到那“竖”的时间上一些问题。总算我们的研究一天天地进步了。不过，我在你所解答之中，还有一点不能十分相信，是哪一点呢？便是，你因为我在人的一辈子里面说因果，有很多地方说不通，于是举出了佛教所有的三世说法。依着三世而说，这一生只是“现在世”，在这一生以前，还有“过去世”，在这一生以后，还有“未来世”；并且过去之前还有过去，乃至至于无量的过去；未来之后还有未来，乃至至于无量的未来。只因有这样无量的三世，然后这一生所受的“意外得来”的善果或恶果，可以在无量的过去世里面寻出它的善因或恶因，以完成因果的规律。同时这一生所造的“未显果报”的善因或恶因，也可以在无量的未来世里面找还它的善果或恶果，以完成因果的规律。像这样去说因果，因果自然不致说不通。但是这中间的关键，全在那三世的说法上。我对于三世的说法，根本就有些怀疑。那么，因果规律之能否完成，似乎还要待我们更加讨论吧。

答：三世的说法，原是谈因果者所不可少。在佛教里面，本占有一种极重要的地位。可是这种说法，也是极易使人怀疑的。现前不信有三世的人，实在也不在少数。我于今倒也十分愿意

对于这个三世问题更加以详细地讨论。且请你说，在这中间，究竟怎样怀疑的呢？

问：我所怀疑的是，那过去、未来两世的许多生，都不像现在世的这一生显而易见、亲切可知，似乎有些靠不住吧。于今且丢开那些未来世的许多生不说，因为那许多生都还没有来，我们自然不能先知先见，至于那过去世的许多生，是我们曾经亲历的，不应当说是我们已知已见的么？可是随你问着哪一个人，对于过去世许多生的一些情形，并没有一个人能记得的。那些相隔太远的过去世许多生，还可以说是事久遗忘了，若是那紧接着这一生的过去世，应当总有些记得。而事实上也不然，我们毕竟也没有人能够记得一些，这何能使人相信呢？过去之于现在，既是这样靠不住，那么，未来之于现在，不也是一样的么？因此之故，我想真是实有的，还只有现在世的这一生。那过去、未来两世的许多生，好像都是理想中的一种虚构，借以完成因果的规律而自圆其说，不见得一定是有的吧？

答：历来的史传纪录之中，不是也有很多人记着前生的事么？不是也有很多人预言后世投生某处么？像这样的事实，搜集起来，倒也着实不少，可以成为一种哀然巨制，你如何还不相信呢。

问：古人好说神话，而这些史传纪录的执笔人，也多好弄玄虚，好炫灵异。因此，这一些追记前生、预言后世等等奇谈，也就流行于口头笔底，渐渐深入于人们脑海之内，异口同声，以为这是常有之事，而实则只是一些篝火狐鸣的骗人把戏而已。就是有些不是出于无端捏造的，他也只是一种思想上的幻像，一种精神上的错觉，一种心理上的变态，一种事迹上的巧合。由此种种靠不住的原动力微露其端，再加以传说的人的引申附会，记载的人的渲染补充，这些事实，便俨然像是真有的了。我只知道眼前的人都没有这些追记前生、预言后世的本领，我又如何能够相信那些纸上空谈呢。

答：你这一段话，固然也有一种深刻的见地，可是，也未免抹杀一切了。历来这些史传纪录之中，骗人的地方本来也所在多有，被他骗着的人，也实在太多而可怜，于今被你这样举发出来，确是一件快事。但是在它的各种记载里面，也未必一概都是虚伪的，你若是不分皂白，一概不肯相信，那自然要嫌太过了。不过鱼目混珠，砒砒乱玉，于今要想从这许多记载中间，辨出它们的谁实谁虚、谁真谁伪，那自然也很费事。所以关于这些史传纪录，我也不想勉强要你相信。且从你相信的地方来说，再使你相信吧。我且问你：你相信我们以前有古人、我们以后有后人么？我想这一定是你可以相信的。那么，古人便是过去世，后人便是未来世。我们现在虽然不能看见古人和后人，然而古人、后人一定是有的。同样的推去，我们现在虽然不能看见过去和未来，然而过去、未来也一定是有的，这样的说，你不是也应当相信这个三世么？

问：你这个古人、后人的比例，虽然也有些像三世，但是，三世的说法是就着一个人说的。而古人、后人和我对立，都不是一个人，如何可以取来做这个比例而使我相信呢？你且就一个人身上另举一个比例吧！

答：就一个人身上举出这个三世的比例，也是可以的。我且问你，你相信今年以前有去年、今年以后有明年么？你相信本月以前有上月、本月以后有下月么？你相信今日以前有昨日、今日以后有明日么？我想这些也一定是你可以相信的。那么，去年便是过去世，明年便是未来世；上月便是过去世，下月便是未来世；昨日便是过去世，明日便是未来世。我们现在虽然不能看见去年明年、上月下月、昨日明日的事，然而去年明年、上月下月、昨日明日一定是有的，同样的推去，我们现在虽然不能看见过去和未来，然而过去未来也一定是有的。这样的说，你不是也应当相信这个三世么？

问：听了你这个比例，那三世的一定是有，我自然应当相信

了。因为我们有一个今日，便有一个昨日和一个明日；我们有一个本月，便有一个上月和一个下月；我们有一个今年，便有一个去年和一个明年。这本来是无可否认的事实，不过依我想来，我们由这个现在而推向前去，虽然也有所谓昨日、上月、去年等等过去，可是这些过去，应当以胎中一个赤子为最初，不能再推向前去而至于此身未有以前。我们由这个现在而推向后去，虽然也有所谓明日、下月、明年等等未来，可是这些未来应当以冢中一堆枯骨为最后，也不能再推向后去而至于此身已灭之后。若是依着佛家的说法，此身未有以前，还有着我的过去世，此身已灭之后，还有着我的未来世，似乎还不是这个比例所能证明的吧？

答：你以为我这个比例之中，今年的我还是去年的我，明年的我也还是今年的我。说起来三世都是这一个依然的故我，没有经过生灭，所以不能证明这个一期生死之外的过去、未来两世么？我记得上次解答物体存在之疑的时候，曾经告诉过你一段话，想必你还记得。是一段什么话呢？便是今年的我并不是去年的我，本月的我并不是上月的我，今日的我并不是昨日的我，乃至看我鼻中的出入息，这一息的我也就不是前一息的我，后一息的我也就不是这一息的我。我们这个人身，乃是刹那刹那生灭不停的，几个刹那之间，我们业已经过了几度生灭和那几期生死。正堪一例而推，你不要错认了这个我是常常不变的才好。

问：话虽如此，可是刹那生灭毕竟和一期生死有些不同，因为刹那生灭对于前一生灭和后一生灭都有极密切而可记忆连续性。至于一期生死，便和前后的生死漠不相关，似乎并没有连续性，这个比例不是也还有些不大相合么？你还得再举出一种确切有力的证明，才能使我彻底的相信。

答：我想，在现代这些思想之中，一般人都认为可以相信的，应当要首推那些根据实验研究精确的科学家。于今我便举出那些科学家所说的话来做一个证明，大家想必都要说是确切有力

吧。

问：科学家所说，自然是大家都认为可以相信的，可是，在那些科学家根据实验的精确研究之中，又何尝说到什么三世呢？

答：科学家虽不曾明说什么三世，但是我前次不是告诉过你，他们有一个“物质不灭”的定律，还有一个“能力不灭”的定律么？既然物质和能力确是不灭的，那么，现在之后，必有未来，并且有无量的未来，这一定是科学家所承认的。再由这种方式向前推去，现在之前，必有过去，并且有无量的过去，也一定是科学家所承认的。依着这两个不灭的定律说来，这个三世的说法，也就可以说它显然有科学上的根据，你应当可以彻底地相信了。

问：单是这样说，我还是不能彻底的相信。因为科学家所说的不灭，虽然一定也具有三世的经过，可是，他是就着整个宇宙中间的物质和能力而言，不是就着我们个人而言；至于佛家所说的三世，却是就着我们个人而言的。这两者中间的意义和事实，相差很远，怎么可以混为一谈，以彼例此呢？

答：你且详细地说说这两者中间的意义和事实如何相差很远，我再来告诉你吧。

问：科学家说，我们可以把一吨炭烧毁而使它完全消失，但是将它的四周封闭，收集它所变出来的一些气体，便仍可找出这些炭物质，重量还是不变，这叫做物质不灭的定律。科学家又说，我们可以把一部发电机所发出来的电能，变为电灯的光，或变为电炉的热，以及其他，但是它的能量并丝毫没有增减，这叫做能力不灭的定律。这两个定律，本来也曾经发现了几种显著的例外而形成一种极大的动摇，后来却因为知道物质有时变成能力，能力有时也变成物质，于是将两个定律合为一个，重新奠定了这个不灭的基础。在这些科学家种种说法中间，我们要知道科学家所谓不灭的物质和能力，是散乱的，是错杂的。从这个散乱错杂之上而说三世，便不能固定说是某一个单位的三世。于今再举一个例来说，根据科学家的不灭定律说来，三世虽是有

的,但是那个三世,不能固定是一个单位。比方说我们吃了的蔬谷是过去世,变出了一些肥料是现在世,培养一些蔬谷出来是未来世。这个三世中间,第一世的那一个整个的单位,到了第二世,便当分散成许多单位;到了第三世,更当分散成无数单位。同时它在分散之中,还要常常和其他系统里面的许多单位和合起来,造成许多新的单位。像这样散乱错杂的现象,真是不可穷诘。我们要想常常寻出某一个完整的单位,那是办不到的。于今佛家所说的三世,却是将我们个人做一个永久的单位的,过去世是这个我的,现在世也是这个我的,未来世仍是这个我的,三世虽有迁流,故我依然未改。这中间的意义和事实,与那些科学家所说,不是相差很远么?

答:你提出这一层疑问,并将这一层疑问的内容详细地阐发出来,实在有一种很大的裨益。因为一般人对于佛教所说的三世因果,无论他已学佛或未学佛,都不免抱着一种错误的观念。这一种观念,和佛教的根本精神大相矛盾,简直可以说是离经叛道,不能算是佛法。然而一般人大都习焉不察,众口一辞,千百年来,莫知其谬,这实在是令人浩叹、令人焦急的一件大事。于今在你这次提出和阐发之中,却恰恰的可以将这一种错误的观念显露出来,使我借此得以指出它、矫正它,这个裨益不是很大的么?话已说明,我便当将这一种错误的观念指出而加以矫正。是一种什么错误的观念呢?便是你刚才告诉我道:“佛家所说的三世,却是将我们个人做一个永久的单位的,过去世是这个我的,现在世也是这个我的,未来世仍是这个我的,三世虽有迁流,故我依然未改。”依着你这一段话说去,我们个人的这一个我,因为那因果业力的关系,常常在三世中间流转而受着一些或苦或乐的果报,过去世的那一生已经死了,这一个我便投入了现在世的这一生,将来这一生又死了,这一个我便又投入未来世的那一生。干脆地说,这就是“灵魂转生说”。我于今要问问大家,我们对于佛教所说的三世因果,是不是都认为是这样的现象呢?我

想大家一定都是这样想像的吧，还有谁的想像不是这样的呢？现在我要郑重地声明，这一种观念，实在大大的错误了。

问：你这几句话，不是太奇怪么？我们既然要承认三世因果，便当承认灵魂转生。若是不承认灵魂转生，便不当承认三世因果。我本来是不相信三世多生的，而你却一心要劝我相信，你既要劝人信有三世因果，而又不承认灵魂转生。请问你的三世因果又究竟怎样说呢？

答：灵魂转生，是外道说的，佛教并没有这样的灵魂说。三世因果，自依着业力而建立，并不一定要有灵魂转生才可以建立。

问：灵魂转生，如何判为外道的说法，佛教为什么没有这样的灵魂说呢？

答：佛教有一种根本精神，想我们这一般学佛的人是不会忘记的。这一种根本精神是什么呢？便是：“佛教是无我的，他的唯一目的，即是要破我以成佛。”由此之故，我们学佛的人有一条辨别邪正的金科玉律，这就是我们常说的“有我即是外道，无我才是佛法”。于今这个灵魂转生说，显然有一个常一主宰的我，这不是外道的说法是什么呢？佛教里面还容得着这样的说法么？你只看佛教的经典上，虽然没有明明指斥“灵魂”这个名词的地方，可是，他对于那些“神我”、“意生”、“儒童”、“士夫”乃至“补特伽罗”等等，都破斥不遗余力，也就可想见他一定不会承认这样的灵魂说了，何况佛教里面本来就没有这样的灵魂说呢。

问：佛教里面，不是也有所谓“中阴身”么？凡人此生已死，后生未生，在这两生中间，有一个一定的五阴形态，便谓之“中阴身”。这中阴身又称“中有”，因为他一定是有而非无之故。佛教的经典上，关于这个“中有”，是说得很详细的。或说，“中有”之形，如其所趣，“本有”之形，即是将来托生某趣之形。或说，欲界“中有”之量，如小儿年五六岁，无衣而诸根明利；色界“中有”之量，圆满如色界天人，衣服与体俱生。或说，欲界之“中有”，以香

为食，因而称之为乾闥婆。或说，人类之“中有”，以七日为一期而生于当生处，若于七日之终，未得生缘，则更续七日，最长者至第七期，七七之终，必生一处。或说，“中有”虽住远方，然由业力所起之眼根，能见生处父母之交会而起倒心。若为男，则缘母而起男欲，同时于父起瞋。若为女，则缘父而起女欲，同时于母起瞋。由起此二种倒见，便谓己身与所爱合，入于胎中，遂为“生有”。这些说法，不也就是灵魂转生说么？

答：“中有”的说法，极像灵魂转生，但和寻常的灵魂转生说毕竟不同，其中根本不同之点，自然仍在那“有我”、“无我”上面。灵魂是有我的，他的投胎，如我们租屋一般，我们租了一间屋子，进去住着，自为主人，常在其中，任意行动，直到屋子坏了，不堪再住，于是这位主人搬走，另租新屋。所以这个灵魂，永远有这样一个固定的我，不随转生而灭没。至于“中有”，却是无我的。本来所谓“中有”，乃是三有之一，或是四有之一。

三有：

本有——现生之身心

当有——未来之身心

中有——本有与当有中间所受之身心

四有：

生有——于诸趣结生之一刹那

本有——生有一刹那后，死有一刹那前均属本有

死有——为最后之一刹那

中有——死有与生有中间生起之身心

依三有而说，“本有”未灭之前，“当有”已生之后，并没有这个“中有”。依四有而说，“死有”未过之前，“生有”已起之后，也并没有这个“中有”。所以中有说和灵魂说毕竟不同。还有一层，依着灵魂的说法，灵魂是人人都有的。无论上生天宫，下堕地狱，净而成圣，染而处凡，一样都有一个灵魂。而中有却不如此。三界之中，只有欲色两界的有情，才有中有，无色界便没有

他，那界外更不待说了。所以中有说和灵魂说毕竟不同，在这中间，仍希望你注意到那“有我”、“无我”的分别。

问：既然无我，如何又有这个“中有”呢？

答：我刚才告诉过你，所谓“中有”，乃是三有之一，或是四有之一。你今问我，既然无我，如何又有这个“中有”。我且问你，我们现前这个“本有”，又究竟有我、无我呢？我想，只要是学佛的人，或是思想较优的人，一定会承认是无我的。你既然在本有上承认了无我，承认无我而有那个“本有”，为何在“中有”上又这样的怀疑呢？

问：我因学佛而承认了无我，但是机根素来钝滞，思想不能融会，对于无我而又有这些三有、四有等等问题，实在不曾加以思考，就是加以思考，想来也就不易贯通，还请你将这中间的真义明以告我。

答：要将这中间的真义告你，还须借着科学家的说法来做一个例证，科学家不是说“物质不灭”么？可是，他所认为不灭的这些物质，只是由一些阴阳电子组合而成。而这些电子，又并没有实在的质量，只是一种振动。彻底地说，它只是电场中间一些电能的集合点而已。所以宇宙间一切物质，都只是由这些电能的集合点而成，这是现代科学家的结论。佛家所说三有、四有，也正是这样，他们也本来没有实在的质量，只是那些三世因果业力的几种集合点而已。因此之故，在无我上面，又说有这些三有、四有，你不要因为“有无”两字有些冲突而怀疑。我还要告诉你，佛教中间，对于这个中有问题，也有“有”、“无”两说，大众部本计无“中有”，末计有“中有”；化地部本计无“中有”，末计也有“中有”；唯说一切有部便说定有“中有”。后来俱舍宗说有“中有”，成实宗又说无“中有”。我们在这中间，要知道佛教所谓“中有”，并不像那“灵魂说”实有一个灵魂。就着它的业力不虚而言，可以说它是有；就着它的空幻无我而言，也可以说他是无。这个一有一无，各有所显，并无冲突。在我们这一般研究佛教的人，首

宜认清这点,然后才不致颠倒于各部各宗之间而迷闷不入。

问:你举科学家所说来做一个例证,虽然也很相像,但是,科学家认那电能的集合为万有的基本,佛家却认这业力的集合为万有的基本,两者显然不同。你这个例证,不恰恰是自加攻击么?

答:不然,科学家所谓电能,也正是佛家所谓业力的一种显现,我们要知道最进步的科学家,一定与佛家所说不相违背的。

问:我们现在用着科学家的眼光,从事实上来观察这个三世因果,所见不免与佛家所说有些违背。譬如说,一个人死了,他的现在这一生是已经没有了,可是物质是不灭的,他这一个人身上所有物质,都仍然在这里,一定还要显现作用于未来。那么,第二生,第三生,乃至无量生,自然都是有的。不过他身上这些物质,有些化了气,有些入了土,有些变了矿石,有些变了草木,并不能马上转生为人,就是说这些物质刻刻转变,将来一定有机会再变成一个人身,那时正不知在何年何月,距离他这一生的死,总得有几十年,几百年,几千年,几万年,或者还要在无量年之后吧,佛家所说的三世,难道也是这样的吗?

答:你这样的观察,是不对的。你又忘记了我前次解答那“人身组合之疑”所说的一些话了。我们这个人身究竟是怎样组合而成的呢?不是物之外还有一个心么?虽说物心同一,并且物心不离,但是它们毕竟是不一不异的。说它们两方各各独立固不可,说它们两方就是一方也不可。于今你所观察的,只是物的一方,还有心的一方未曾顾到。并且你对于物的一方的观察,也忘记了它是心识变现的,而只依着寻常凡夫的见地,呆呆地执为实有,犹如刻舟求剑一般,那又如何能谈佛家的三世因果呢?

问:对于佛家的三世因果,应当怎样才能谈呢?

答:要谈佛家的三世因果,应当先知道它是建立在业力上的。业力的定律,一个人造了一种什么因,便一定要得一种什么果。只因前一世的造作有善恶之分,所以后一世的趣生有苦乐之别。这个中间,便有一种业力的结晶,它积聚着以前所造的一

些善恶种子，具备一种感报的性量，于是由业力的相应而投生某处。这时他投生的地方有高有下，他投生的种族有优有劣，以及身躯有完有缺，形貌有美有丑，体力有强有弱，心思有智有愚，运命有穷有通，寿量有修有短，这些都要受着过去世的业力支配的。不过那一种业力的结晶并不是永久固定的，在我们现在世的这一生，与所遇的诸缘和合，常受着一些外来的业力牵引，同时自身复造一些善恶行业，又受着一些现生的业力推移。因此，以前那一种业力的结晶，随时也可以转换它的性量，就是性量不曾转换，它也要随着时间的进行而变异的。因为业力的定律，它的显现，一定循着那生住异灭四相，由生而住，由住而异，由异而灭，是息息不停的。综合着说来，这一种主持三世因果的业力结晶，实在是变动不居，并无主宰的。何尝像我们理想中所想像的灵魂呢？何尝像我们理想中所想像的我呢？

问：像这样的说三世因果，自然是圆通极了。对于无我而又有这些三有、四有，我才明白了。

答：你果然明白了么？我现在便当翻转来告诉你一段话，这一段话又是怎样的呢？我便要说，这个三世因果，在无我之中，又实在有我，并且他这个有我，还有两层：一层是迷中的妄我，一层是悟中的真我。何谓迷中的妄我呢？这就是说，一般愚痴的凡夫，从无始来妄执有我，造成许多业力，当他由这个业力的结晶而投生，他这个“我”的观念，牢不可破，乃至由生而住，由住而异，由异而灭，他终是死死地执着这一个我。除非他听闻圣教，思想超卓，将这个我见破了，才可以跳出这一条迷途。此外的人，毕竟不能离开这个我，于是或苦或乐的果报，都由这个我受着，这也要算是一种业力上的自然报应。如若不然，他老早将这个我破了之后，苦报乐报，又有谁受？因果的制裁也就穷了。这一种我，应当说是实在有的。不过这是凡夫所执，所以说他是迷中的妄我。何谓悟中的真我呢？这就是说，我们现前这些生灭的背后，实在是一个“一真法界”。这个一真法界，乃是如如不动、无生无灭的。所以从现象上

说,虽有生灭,而从本体上说,却无生灭。有生灭的现象,固然应当说无我,而无生灭的本体,却也可以说有我。佛法里面,以执“常”、“乐”、“我”、“净”为凡夫四倒,以执“非常”、“非乐”、“非我”、“非净”为二乘四倒。而如来的大涅槃境界之中,却以“常”、“乐”、“我”、“净”为四德。依此说来,这个三世因果,在无我之中,仍然有一个真我在后面。这一个我,也应当说是实在有的,不过这是圣者所见,所以说他是悟中的真我。

问:你说的话,真是周到,我现在总算认清了这个三世因果的一切了。

答:不然。我还有许多话未说呢。现在我且问你,你认这个三世因果是实有的吗?

问:你不是劝我认这个三世因果是实有的么?为何又作此问,难道认这个三世因果是实有的又错了么?

答:你不要诧异。先前你不相信有三世因果,所以我劝你认这个三世因果是实有的。现在你相信有三世因果了,假使你又呆呆地执着这个三世因果是实有的,那也要成了一种毛病。因此,我又要说这个三世因果不是实有的了。

问:这个三世因果如何又不是实有的呢?

答:关于因果的是实有与不是实有,我在解答那“宇宙生灭之疑”的时候,已经说过,现在便不重说,只说那三世吧。本来三世的实有与否,在原始佛教时代,已经有种种不同的学说。当时的说一切有部、雪山部、多闻部、犍子部、法上部、贤胃部、正量部、密林山部和经量部的本计,化地部的末计,都是说三世实有的。但是,那时的饮光部便说,唯有“现在世”和“过去世的未与果业”是实有,而“未来世”和“过去世的已与果业”,都非实有。此外的大众部、鸡胤部、制多山部、西山住部、北山住部、法藏部并化地部的本计,都说唯现在世是实有,而过去世和未来世都非实有,后来的法相宗所说也是如此。至于说假部和经量部的末计,却说就是现在世里面,也有些不是实有。说假部说十二处、

十八界是假，唯五蕴是实；经量部的末计便说五蕴、十二处是假，唯十八界是实。后来的俱舍宗却说十二处、十八界是实，唯五蕴是假。总而言之，他们对于这个现在世，也认为有一部分不是实有了。再进一步，到了说出世部，他便说这些三世迁流，是世间法，是俗谛，都不是实有的，唯有出世间法的真谛，才是实有的。再进一步，到了一说部，他便又说，世间法也好，出世间法也好，都只有一个假名，都不是实有的。以上这些说法，并不是他们教义的根本上有冲突，只因他们里面，有些就法相上依业力而说有，有些就法性上依般若而说空，或空或有，各随所取而发挥，实则性相不离，空有不异，貌似相反，而转能相成。在佛法中间，关于这些空有问题，单说一面，毕竟不算圆满。我们于今既然相信这个三世因果是实有，便应当进一步再相信这一个三世因果不是实有。试看《维摩诘经》上说：“若过去生，过去生已灭。若未来生，未来生未至。若现在生，现在生无住。”《金刚经》上说：“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。”像这样的说法，经上是很多的，不是显然的说三世不是实有么？你今天听了我这番解答，如果呆呆地相信这个三世因果是实有的，却不知道这个实有的后面还有一个不是实有的深义，那便是我误了你了，希望你在这一点上再加注意。

译 述



秘密念佛略话

日本丰山法住僧正原著

序 言

最近有人说：“无论愚夫愚妇，乃至天台、贤首之一乘，而皆群趋于他力之净土。净土原是菩萨易行道，然而苟非具有大智慧、大悲愿，既易落于二乘。且甘自委屈，专右他力，恐亦未合于我阿弥陀佛之本怀。故志求生极乐世界者，尤莫妙于悟生佛不二之旨、运三密加持之力也。”

这段话，很值得一般修净土者注意的。向来在净土教义上，天台有台台的谈净土，华严有华严的谈净土，三论、法相也有三论、法相的谈净土。现在所流行的几句净土话头，大概就是禅之净土的绪余了。唯有运三密之加持而谈净土的，实不多觐，何况密教久已失传。虽然，若论净土修行的法门，实是在秘密瑜伽的境界内，才探讨出实在。此话甚长，亦不易谈。日本净土宗派之多，殆不可究诘，各有其教义。而日本密教亦盛，当然说秘密念佛的必不乏其人。

本编为丰山法住僧正之作，就是悟生佛不二、运三密加持而谈念佛的。他还有篇《秘密念佛广话》，多至五六万言。他说《略话》是为诱发在家之信男信女及出家之新发意者，教以易行之念佛、称名之大义，然未详深旨；《广话》才深入无相，是助阿闍黎之教化的。如果广略兼运，实足荡除街谈巷说之秽云云。我不知这两篇说话，果已发挥着秘密念佛的精要了没有；但是，我觉得国内对于净土的街谈巷说之秽，也有不少；所以，就将这两篇介绍了来，以发秘密念佛之端绪，且要借他荡除街谈巷说之秽。不过，原文在日本，已有草书难读之叹，加之译者陋拙，恐不得僧正本旨耳。

译者附记

本初不生(阿)自在无碍(弥)

如如帝网(陀)秘密念佛(佛)

此依阿弥陀佛之梵文字义,诵成四句之一颂,而皈敬此三大、三谛、三身、三宝、三成佛等之一尊也。末世愚痴众生,为妻子眷属所系,与世浮沉,其妄虑如海,其作罪如山,未来之报,诚可恐惧。惟借多数之善根,乃得归佛,而奉持阿弥陀佛之一尊。阿弥陀佛者,义翻无量寿,亦云甘露王,亦称观自在王如来。见可愍之众生,兴无缘之大悲,于是不离无相甚深之法门,三密加持之妙行,而示以但信易行之念佛之道。使我等无福者,逢此难有之法,凭此悲愿之绳,一心不乱,唯唱阿弥陀佛,则不独入于本初之不生,免于三途之苦恼,而上品之莲顿开,甘露之法常闻。斯惟借无量寿援引之力,故一心不乱之唱名者,实秘密念佛之肝要也。虽深山樵子、海滨盐妇,苟能一心,称念南无阿弥陀佛,如念慈母然,昨日亦一心不乱,今日亦无人无我,念念相续,不必其明了本不生之理也,自成本不生之念佛。如是心行所至,忘其身躯,至于念念皆无,斯则一念即为往生之正因。若十念具足,决定往生无疑。论十念本横具于初之一念,则一念即可成佛,今一念竖开而为十念,须知亦究竟之事。此由行者机欲之顿渐,深信之厚薄,所谓初地即极十地究竟之说也,到则一无所隔,此乃总别横竖,重重无尽,前后同异,正助和合等。

秘密念佛之深事,其原出于十甘露陀罗尼,因秘密教不许轻说故,欲明是等之旨趣者,须访求阿阇黎,不远山海,亲受此一念十念之法。又当于阿阇黎诵秘密念佛一颂之内,字义、句义,随分思惟,其不动于言心俱绝之极处而说法断疑,即百光遍照重重无尽而示一念十念使受学者。于甚深无相之中,竟获上品上生之果,于秘密神通之法,如得弥陀悲愿之助,师资授受,自当严重。学者于师,如赖母然,不可自逞私意。盖我等凡夫,每每思惟求知,实已难入正道,故惟当以惭愧之心而念佛,乃不背于佛心。专一唱佛名号,使或有知,亦可免于有所得之范围,而不知者,亦可专念纯一,不图善巧也。抑秘密

念佛者，为因缘和合之三力成就，遂得上品往生，而犹有顿渐极不极者，原于修行之人，信与行有强弱耳。是故行人宜深信凝思，勇猛精进，夜以继日，不稍懈怠，专一励行唱名，庶得被如来之威光、触大悲之法水也，可不勉哉。

彼自限自弃之人，信之不坚，行之不笃，譬如贱民，怠于其业，饥而不勤，虽仁如尧舜临其上，无能为也。且众生无边誓愿度，为诸佛之通愿，本尊无量光，摄取一心不乱之众生，使永出生死之海，亦在行者于三部契经，自励其力，平等一切，施于法界。今以密眼观之，法身如语之所流，无量法门皆然，实无非三句三力之因缘也。如《十八印契供养法本经》之《无量寿如来仪轨》者，其中伽陀有云：“以我功德力，如来加持力，及以法界力，愿生安乐刹。”其长行又谓：“临命终时，心不散动，三昧现前，刹那迅速，则生彼土，莲花化生，证菩萨位。”故知如来加持力，如皓月之当空，事理法界力，如虚空之无碍。而行者之信念，则如盛水于器，易倾易浊，假使定慧微劣，但得信进念之水澄清，则大悲之影，亦自不移。然则加持与法界之二大力，为大事之缘，而自善之根力，实一大事之正因也。有往生之种子，必得加持与法界之力为雨露水土之缘，而后乃明往生之芽，精进灌溉不已，乃结往生之果。此自然之理也。因缘和合，诸法乃成。因缘者，佛家之大宗，大小显密，皆所不废。若背之，则堕于自他共无因之外计，深不可也。此三力不思议之念佛者，道理原于经说，可不信哉。若发愿往生者，不独依赖于所念之悲愿，而亦能一心不乱，励行于能念之深信，则法界众生，将俱乘于神通法辂。发意之间，速即上品上生于芬陀利清净之佛国。此不可小有疑惑，诚安心之义也。

欧洲佛教之二种误解

日本森川智德原著

欧洲佛教界之现状，自我日本佛教界观之，有二种之误解。

第一误解，谓以佛教之研究，即作为佛教之信仰。

就欧洲佛教研究之兴起言之，自“德意志”哲人摄取印度思想，高唱意志否定之哲学以来，后“法兰西”又译成法译《法华经》，英国继又刊行《东方圣书》，至于今日，关于佛教之研究，经若干学者之从事，其事绩亦甚可惊叹。例如：以一九一六年行世之《德意志佛教书目录》观之，其时德文之佛教上之著书论文等，已有二千五百四十四篇，目录中凡“书名”、“论文之题目”、“著者之姓名”等，并皆列举。由此以观，德国一国，尚有如是多数之学者，对于佛教研究，如是精进，其外各国，亦可窥见其一斑矣。

观以上之事实，亦可知佛教于欧洲大陆，发生甚大势力之枝蔓。若此枝蔓不速断除，必致发生种种误解。何则？盖即欧洲大多数之佛教学者，咸谓佛教为文化现象也。彼从文化各方面以研究之，其所称为有名之佛教者，实则仅从事于佛教之研究，加以佛教学者之称呼则可，盖彼等决非学佛者也。又如“大英佛教会”，或时会员数达三百名以上，此等会员中，多为英国知名之学者，或其他立于优等社会之地位者。但此等会员，大多数皆欲知佛教文化为何如者，以此而轻率判断彼等为佛教之信者则不可。此与今日散在世界各国之无数神智学会会员，不守宗教之信仰，而唯事神智学之研究者无异。要之关于欧洲之佛教，可分为研究与信仰之二部门观察之。若徒见其研究之颇盛，而直妄断其信仰之盛，则不可也。

然谓研究往往为信仰之引导，此亦不能加以否定，佛教学者

同时亦为学佛者，事实上亦属可能。又见闻佛教之结果发表，亦为佛教信仰之导入。如柏林郊外建立一种佛教寺院，且发行一种机关杂志，从事于佛教之宣传，即其一例。如是研究为信仰之引导，佛教学者同时为学佛者，似亦成事实也。兹尚有应注意者，即由我佛教界之观察，彼欧洲之佛教，尚有第二之误解在焉。

所谓第二之误解者，欧洲于佛教之研究，犹未认识其全体。

盖欧洲学者，从来对于佛教研究之主观，为南方之佛教，其北方佛教与东方佛教（此从鹫尾顺敬氏等之用语）之研究，犹不十分尽力。至若法译《法华经》，及《东方圣书》中所包含若干之大乘经典，乃至最近亦有编纂《佛教辞典》，又德意志大学，且有开设佛教讲座之提倡，是则彼等关于北方佛教、东方佛教，中国及日本发达之大乘佛教，亦非茫然无知。彼等关于大乘佛教，今后且可知其将益益努力。不过在今日欧洲学者，关于大乘佛教之理解甚为贫弱，实亦非过言，今当概略述之。

欧洲人偏于原始之佛教，不知南方佛教与北方及东方佛教之联络，即所谓原始佛教与大乘佛教如何联络之问题。盖由彼等之见解，欲明此两者的联络，不独异常困难，且彼等或至以原始佛教为真正佛教，而大乘佛教，为原始佛教之堕落者之感想。例如：彼等固守原始佛教，以无神论为立脚地，而大乘佛教，反说诸佛诸菩萨之存在，以推论其为多神论之立脚地，此一征也。如其所言，亦非无一分相似之理由，要之彼等持幼稚见解之研究，以启导信仰。彼其信仰，即至原始佛教而止，可断言也。如此之信仰，其与大乘佛教之信仰，相距远矣。

更有言者，如斯持极端见解之人，欲望其于原始佛教，如何开展至于大乘佛教，固实为极难事。然即我佛教学者，从事于此，亦决非可云容易。不过我国学者，由语言文字之关系上观之，较诸欧洲之学者，对于解决此问题，遥占有利之位置。

然则我佛教学者，当如何措置？先欲解决此问题，即应明原

始佛教与大乘佛教的史之联络。换言之，即须明白由原始佛教开展至于大乘佛教以来历史的径路。若至不可能之场合，亦当明原始佛教与大乘佛教论理的关系。例如原始佛教中之某甲思想，发展而为大乘佛教中之某乙思想，并明其可论理的必然性，此不可不加以最大的努力者也。

先年木村泰贤氏所作之《原始佛教思想论》，盖染指于此问题之一者。概评之，尚无不当。予尚愿我国之佛教学者，续续于此种研究之方面。当知木村之着手原非易易，惟念此系必要之事业，不可不精进努力者也。

阿育王之出世与佛教之传播

日本羽溪了谛原著

依后世之传说，每谓佛在世时，佛日之辉，不独照被于全印度，而且遍及中亚乃至锡兰等处。实则非也，盖佛住世时乃至佛灭后二百五十年间，佛教流布之范围，仅恒河流域之一部耳。以踟躇于如斯一小范围之佛教，一飞跃而普及于全印度，更同时扩张其教势于印土以外之各国而发展之，斯则皆阿育王出世之所赐也。

阿育王者，当公元前 272 年，继承孔雀王统，为摩揭陀国王，统辖全印，而建设印度史上未曾有之大王国者也。先是王为婆罗门教徒，固常以腥血之牲物，供奉湿婆之神者。及其即位之第九年，以征服迦饶迦国，目击剧烈之争杀，惨淡之情景，于是五衷悲痛，忏悔不胜。复受高僧尼瞿陀之教化，而心机一转，其年即归依佛门。自是以来，弃其游猎等乐，专事正信，从诸僧迦，听闻正法，且日供养多数沙门，讲求佛道。迨至即位第十一年之末期，益益努力，举其全国之力，以弘佛法，如建立塔寺也，于四方派遣传教师也，置所谓大法官者，任以监理宗教弘通正法之事也。于王之直辖地每五年一次，于领地每三年一次，开大集会，为各地方官讲习佛法也。敕令各属领土刻建石碑石柱，普及一般庶民以佛教的教化也。时或巡拜佛迹，建筑纪念等物也，努力整刷僧风也。于华氏城中之阿育寺院内，集上座目连子帝须等高僧千人，结集圣典，世所称为第三结集是也。斯时正法之兴隆，可谓无古无今，达于极点，而佛教之传播于世界各国，亦自此始，乃阿育王则以在位之第三十七年，于公元前 232 年入歿焉。

于以上略说阿育王之佛教经营中，其于后世佛教史上发生

重大之影响者，即布教师之派遣是也。阿育王之传道师派遣，实占人文史上第一重要之事实，而在世界史上传道事业中，尤莫不推为最极广大之计划，不独其计划之广大可惊，而其成功之效果，使佛教之势力，通过于印度、锡兰，而传播于缅甸、暹罗、柬埔寨、东印度诸岛、中国、朝鲜、日本、蒙古，乃至其他亚细亚诸国，无不远及，可谓空前绝后之大传道事业矣。

在此回之大传道事业中，其所传及者何处，其所派遣者何人，今虽未能一一考证，然即就南方所传而言，则入于罽宾、犍陀罗国者，未阐提也。赴醯安慢陀罗国者，摩诃迦叶也。入婆那婆（原作娑）私国者，勒叶多也。至阿波兰多迦国，昙无德也。入摩诃勒陀国者，摩诃昙无德也。入舆那国者，摩诃勒叶多也。入于雪山者，未示摩、迦叶等也。入金地国者，须那郁多罗也。入师子国者，摩呬陀、一心夷郁帝夜、参婆楼、拔陀沙罗也。以上各国之地名，其当于现在何处，虽未确知，然亦可得其大略。其罽宾国及犍陀罗国，在今印度之西北境，毫无可疑。醯安慢陀罗国，在克斯特那河边。婆那婆私国，殆为接近中印度荒地之处。河波兰多迦国，即在印度之西方。摩诃勒陀国，在其东北。舆那国，在印度之西北境。雪山，即雪山下之尼波罗。金地国，即谓缅甸，或马来半岛。师子国，即锡兰岛是也。阿育王之经营此布教事业，不独普及于恒河流域，不独普及于全印度，而且东及缅甸、马来半岛，南及锡兰，西北越印度国境而达于阿富汗斯坦，是皆可证之事实者也。

关于传道派遣之锡兰传说，可依 Cunningham 氏于 Sanchi 附近发见之 Bhilsa 塔而证其确实。此塔中记云，“雪山地方之传道师 Kasapa gota”，又于其旁之纳骨壶等见之，至少亦锡兰所传之一部之事实可知。但依锡兰之传说，此传道事业，为帝须一人所成之功。帝须之成斯大业，阿育王全然不知，彼亦未得王之赞助指挥者，盖帝须之所以有此计划，殆全为阿育王努力宣扬佛法

以为天职之热诚所感动耳。实则阿育王以弘布正法，为其主要之国家事业，结果王之到处弘法胜利。如石碑第十三云“王惟以弘法胜利为最上之胜利，王复于其领土并相距六百由旬之邻国——希腊王 Antiochos 住处，其北方 Ptolmy、Antigonos、Mogas、Alexander 四王之住处，又于南方 Chola 王国及 Pandya 王国，乃至锡兰，弘法得胜。更于王之领地 Yona 人，Kamloja 人，Nabhapamti 人，Bhoja 人，Bitinika 人，Andhra 人，Pulinda 人之间得法胜，到处皆由王之宣示，归顺正法。虽王使臣未到之处，亦如王之教敕，闻说皆行”云云。

在上敕令中之 Antiochos 者，公元前 261 年至 246 年，领有 Syria 及西亚细亚者也。Ptolmy 王者，公元前 285 年至 247 年在位之 Egypt 国王也。Antigonos 王者，公元前 278 年至 239 年在位之 Macedonia 国王也。Mogas 王者，公元前 278 年歿之 Cyrene 国王也。Alexander 王者，公元前 272 年至 258 年在位之 Epirus 国王也。次则 Chola 王国者，在 Frichinoply 附近之国也。Pandya 王国者，即 Finnevelly 地方也。而 Yona 人，则在印度之西北境。Kamloja 人者，印度北方雪山地方之居民，或又谓为中国西藏人也。Bhoja 人者，Barar 之居民也。Pitinika 人者，Poithan 之居民也。Andhra 人者，恒河流域之土民也。Pulinda 人，即住于 Vindhya 山及 Satpnra 山之凶猛种族也。如上所述，可知阿育王尽力于佛教之弘布，其成效之地域，可谓广矣。不独此也，此外如波斯、希腊、埃及等国，亦皆派遣使臣，弘布佛教。又当公元前 243 及 217 年间，有梵本经文来至中国传教之西域沙门室(释)利防等十八人，或云即是阿育王派遣来者，然由年代上考之，则亦殊符合而可信焉。

如上所说佛教之传播，远及于全世界者，则阿育王传播之功也。就中如印度西北境之迦湿弥罗国、犍陀(原作驮)罗国之布教，为佛化发扬光大于东方之端绪，此事当另详之，今不具论焉。

唐代僧侣及其活动

日本小笠原宣秀原著

(一) 序言

唐代为中国文化最荣盛之时代，又在世界方面最具特征之时代，只就宗教言之，当时所行之佛教与道教之外，西方之宗教：袄教、景教、摩尼教、回教等，各来华而张其教阵，呈未曾有之盛观。德宗朝，北天竺三藏般若与叙里亚之景教僧景净，自梵本翻译《六波罗蜜经》七卷，此种故事，亦深感兴趣者也。宗教中为当时之人心所依者，为佛教与道教已不待言，斯时新从外来之宗教，在中国内地，虽亦布其教法，然以言确立其教权，发挥其宗旨，实乏肯定之资料，殆托于相反对之佛道而宣其教义者甚多。又舒元舆之《唐鄂州永兴县重岩寺碑》云：“杂夷来者，有摩尼，大秦袄神合天下三夷寺，不足当吾释氏一小邑之数。”盖非夸张之言也。

唐代有力之宗教，实唯佛教及道教，而其中佛教最占优势，就其如何耕当时之心田而研究之，颇饶兴味。余今就其在社会史上有名之佛教徒及其宗教的乃至社会的行动之迹，鲜明表示唐代僧侣活动之一端。

(二) 僧侣之教

在唐代社会史上为佛教势力之根柢者，在佛教徒之人数及素质上之价值。

以下先就此二点研究之。

唐代僧侣之数究有若干，则先宜求僧侣所止住寺庙之数字。按《大唐六典》卷四“尚书省礼部中祠部”之条云：

“凡天下寺总五千三百五十八所。”

又谓其中三千二百四十五所为僧寺，二千一百一十二所为尼寺，盛唐时代之数字，于此可见。唐代给寺额者，据《旧唐书》卷四十三《职官志》“祠部”之条云：

“凡天下寺有定数。”

所示者为同样之数字，然据会昌五年（公元 845）之“祠部”之检括，寺为四千六百，较定数约减少七百五十余。此不独寺数为然，盛唐时代与晚唐时代天下之户数亦有同样之倾向。天宝元年（公元 742）天下之户八百五十余万，会昌之末（公元？～846）只四百九十余万，成二与一之比例，户数如此，寺数较最盛时，约减百分之十二，可见其趋势矣。至道教之观数，道士观一千一百三十七，女冠观五百五十，总共一千六百八十七所，与佛寺比较为三与一之比例。

以上正式寺庙之外，尚有招提、兰若，此为私设之小道场，或僧侣止住之小庵等。会昌五年破佛处分之时：

“拆招提、兰若，四万余所。”

见《旧唐书·武宗本纪》，亦甚多矣。

再考初唐僧侣及尼之数，高祖武德年间（公元 618～626）傅奕之《排佛疏》中言及僧尼数之多云：

“天下僧尼数盈十万。”

此实不可为初唐僧尼确为十万之证。相传隋代所度僧尼有二十三万六千二百，隋末唐初之乱，流散不已，武德四年（公元 621）秦王世民（太宗）淘汰僧侣，一州留三十人，则僧数较前朝已大减少。于此应注意者，《广弘明集》卷七《辩惑篇》二之二《列代王臣滞惑解上》著者道宣，因傅奕所上减省寺塔僧尼益国利民事十一条中，谓“大唐丁壮僧尼二十万众，共结胡心，可不备豫之哉，请一配之，则年产十万。”乃驳之曰：

“大唐寺籍，佛道二众，不满七万，如何面欺上帝二十万众乎？”

即初唐合僧侣道士不足七万也。

贞观九年，诏许度僧三千人，贞观二十二年（公元648），从玄奘之请，亦有度僧之事。当时寺三千七百一十六所，所度之僧一万八千五百余人。据《法苑珠林》卷百《兴福部》五，高宗时，寺四千余所，僧尼六万余人，是初唐三代僧尼之数，约六七万内外耳。

自武周佛教盛时至玄宗朝，为唐朝最荣华之时代，僧数大见增加。《唐会要》卷四十八“僧籍”之条，揭僧尼之数云：“僧七万五千五百二十四，尼五万五百七十六，合计十二万六千一百人。”此可视为中唐之数字。玄宗天宝以后（公元755～），社会大变动，佛教事情亦一变，僧侣与唐室相结，地位极高，他一方面，僧侣之活动，亦极堪注目，成为僧侣的世界，于是其中生冒滥者。文宗太和四年（公元830），使私度者报名，给以度牒，是时报名者，达七十万人。而武宗之会昌四年，僧尼合二十六万四千人，至于道士女冠数，据《唐书》卷四十八《百官志》“崇玄署令”条，僧尼合有二十二万六千一百人，道士七百七十六，女冠九百八十八，共一千七百六十四，与僧尼数为七对一之比例。就以上之数字观之，唐代寺庙及僧侣之数，颇属可观，以道教之数字比之，寺为道观之三倍，僧尼为道士女冠之七倍。

此种数字，殆可认为确实。据《魏书·佛老志》，当佛教极盛之北魏时代，僧数有二百万，遂有不安定之感，此时代佛教殷盛之余弊。事实上即现于此点，因免除赋役，国家经济上生大破绽，冒滥僧多，污及社会秩序，佛教王国因此崩坏。至若唐代，则王室之权力甚强，时时实行淘汰，或制作僧籍，给付度牒，对此方面常行监视，故其数字未至有二百万之多。再参照隋代之二十三万六千二百，则唐代二十许万之数字，殆可认为妥当。

（三）僧侣之素质

唐代僧侣之数，既经考定，兹再考其素质之如何。中国僧尼

之出家，有公度、私度二种统系。公度者，在普通承认之戒坛，依法规受戒，得官许而出家者。反此，则称私度。确立戒坛之制度者，初唐之律师道宣也。自此之后，戒坛法规，似颇被重视，地方亦普行登坛度僧。唐代除上法以外，尚有试经度僧之制，即考试志望者之学业程度而使得度也，此法似自中宗时行之。

中国古来，一经得度为释氏，则不负对于国家之义务，即免除租税徭役等，唐代亦然，其流弊遂为生私度者之根源。私度者，似正式之僧侣而非，亦称为伪滥者，唐代最初曾讲肃正方策，至玄宗开元十七年（公元729），乃作僧尼之簿籍，存于官署，以确立僧政之方针。及天宝六载（公元747），又实行给付度牒之制。此种给付度牒制度，为是时初起之制度，由中央之礼部中之祠部发出，形式与官吏之告身同样。此种给付度牒，实国家表示否认私度之意向也。然无论何物，皆有附随而起之弊害，不能断绝。天宝末岁，安史乱起，唐朝财政迫时，乃卖度牒而得利金，于是没却度牒本来之意义。继以唐朝权力失坠，度权低下，地方藩镇等亦行戒坛度僧而贮私财，度僧权因低下而紊乱，私度僧增加，伪滥僧尼杂出之现象，益行显著。

关于伪滥僧尼之行动，武德九年（公元629）所发之《沙汰僧道诏》中，略谓“有剃发形如沙门，为贪婪无厌之日常生活，潜逃法网”云云。又开元三年（公元715）所出之《禁断妖讹》等敕云：

“比有白衣长发，假托弥勒下生，因为妖讹，广集徒侣，称解禅观，妄说灾祥，或别作小经，诈云佛说，或辄蓄弟子，号为和尚，多不婚娶，眩惑闾阎，触类实繁，蠹政为甚。”

此实表露唐代伪滥僧尼之日常行动最明显者。

中唐以后，其倾向愈激，文宗朝，私度者至七十万，即此一事，亦足以想见其情形矣。

自唐初以来，僧尼之中，不住山间而坐于街头者多，净土教徒出入民间，且乞食且劝人念佛，又有三阶僧者，以在街头为本

义,于是僧侣大得民间之归仰,在社会中握有势力。太宗即位之始,禁立妖神设淫祀,停断龟易五兆以外诸杂占卜,此专为对于道教之停断,但僧侣中亦未尝无为此事者。玄宗对于兰若,立有禁制,盖为隐居山林,私结朋党,紊乱秩序者设也。

唐代僧侣,多有引一般民众入迷信者,例如《旧唐书》卷百七十四《李德裕传》,谓亳州(河南省)有圣水一案,即今日世俗往往信有一种仙水之类。宝历二年(公元826),相传有圣水出于亳州,饮之可以愈疾,李德裕推究之而上奏,此事乃妖僧为敛钱计逛惑愚民者,一时大流行,每斗价三贯,加以他水卖之,求者甚多,渡江而赴其地者,日三五十人云。

唐代僧尼破戒非法之事例,多见于《法苑珠林》、《般若验记》,及其他各种佛教著作之中。此外,据《旧唐书》卷五十七《裴寂传》,太宗贞观三年(公元639),沙门法雅以出妖言被诛,司空裴寂亦坐罪,又有名信行者谓裴寂有天分而唆使之,信行殆亦僧侣也。

据《资治通鉴》,代宗永泰元年(公元765)七月,寿州崇善寺尼广澄,诈称太子母。按验之,为故小阳院乳母,鞭杀之。德宗贞元三年(公元787)十月,妖僧李软奴诈言本为皇族,见岳渎神,受命当为天子云。伪滥僧尼之扰乱官方,于此可见。

以上乃就伪滥僧尼而言者,然唐代多数僧侣之中,亦多有名僧巨匠,固不待言,今试就此一考之。

初唐之佛教史家道宣,继梁慧皎之《高僧传》,撰《续高僧传》,乃自梁至唐贞观十九年一百四十四年间,高僧传记也。立正传者三百四十人,附见一百六十人。宋赞宁又承其后,撰《宋高僧传》。自贞观末年至宋太宗端拱元年(公元688),约三百年,正传五百三十三,附见百三十,合计六百六十三人。此二书中,年代属于唐者,僧数在前者中,正传百八十九,附见五十六——此中有一正传传文全缺——后者中,正传四百九,附见百

四,合计达七百五十八。《高僧传》以外,载在诸种史传记录中之名僧巨匠,尚不知几倍于此,此外尚有史传所未载者,以此等加入而合考之,名僧巨匠之数,通唐代将有一万之数,亦未可知也。此等高僧之行迹,在《续高僧传》、《宋高僧传》中,分诸僧为译经、义解、习禅、明律、护法、感通、遗身、读诵、兴福、杂科十部门。其数如次表:

	《续高僧传》		《宋高僧传》		计
	正传	附见	正传	附见	
译经	5	0	32	12	49
义解	58	21	52	29	150
习禅	49	10	88	14	171
明律	17	6	51	8	82
护法	10	5	16	1	32
感通	22	2	71	18	113
遗身	6	0	9	2	17
读诵	10	8	33	5	56
兴福	9	4	34	5	52
杂科	3	0	23	10	36
计	189	56	409	104	758

试一翻其传,则见其行迹斐然,有应接不暇之势。先有被崇为国宝之玄奘,后有沙门封爵最高之不空;先有垂念佛之化使人欣慕净土之道绰、善导,后有以念佛唱赞之谐调引导民众之法照、少康。我敢断言,唐代僧侣上动天子、下得一般民众归仰而无踌躇也。以上考僧侣之素质已终,次即述其如何活动之情形。

(四)教化

无论何种时代，佛教界内可认为有二种潮流：一止于理，一趋于事。即专念所谓教学之一派，与以实现佛教之理想为目标而接触于实社会之一派也。教学固为紧要，然若无就此实现其理想者，而惟事超脱，则失佛教家存立之意义；然而佛教之接触实社会，从事教化事业等，若无深奥教学之庄严，则堕于盲目的而远离佛教之理想矣，故二者皆不能缺其一。然而影响及于社会全体之效果，则后者优于前者数倍。

唐代僧侣之从事教化者，以净土教系统为第一，先宜注意。盖教化者从自觉内省而显发真挚热心之态度，与以一般民众为教化对机之事实，均甚显著也。自南北朝至唐初，末法思想出现，使中国佛教界起大波纹。北齐天统二年(公元566)译出之《大集月藏经》十卷中，有正像末三时说，及法灭尽之文，佛教徒据此而数，正法五百年，像法一千年，而此世正入末法，遂以为教法灭尽之悲运将至。适值北周建德三年(公元574)，周武帝断行大破佛，则法灭尽之相已经实现，其经文因水火之体验而亲历，于是为末法之感，深铭于肺肝。当此时有一人焉，知仅净土一门为可通入之路。此何人乎？即初学涅槃，后入净土之僧道绰是也。

彼少年时，适北齐，见破坏佛寺，迫害沙门之惨变，深触其心，因此遂于隋末唐初，作热烈之净土教化。试一观彼所著之《安乐集》，则可知其末法思想如何痛切，劝净土之如何热烈矣。彼每日为七万遍之称名，讲《观无量寿经》二百余遍，教化并州(山西省)之晋阳、太原、汶水三县之道俗，使之念佛，遂大流通于士女之间。

道绰就称念佛号，发明计数便法，即以麻豆样之物，每一称名，则下一粒。相传其时，一般念佛者，积至数百万斛云。此为

有名之数量念佛，岂非以一般民众为对机之明证乎！

道绰之弟子善导，将念佛之法门，自并州之山奥，赍于长安之都市，热心教化，其思想中之末法思想，流传不尽。如一闻法者，自柳树舍身而往生，长安屠儿翻逆心而归依，皆足证明其民众教化之热烈。彼曾写《弥陀经》数万卷，画《净土变》三百余幅以示道俗，即以显极乐庄严之经，自欣彼土，并借描写净土庄严之图，使民众亦慕彼土。

代宗朝之法照、少康，呼为后善导，亦热心劝念佛之教化者。法照起五会念佛，以念佛声音之谐调引民众入法门。又少康为从小儿教化者，引诱小儿念佛，每称名与以一钱，后以此法施于睦郡（浙江省）之大人。又在乌龙山开净土道场，斋日集人，行道唱赞。其民众教化之事迹，极为明了。

近于净土教之教化者，有三阶教之教化，自南北朝末至唐初，有末法思想，以为时当佛教界之受难期，于是三阶教勃兴，此亦可以特笔记载之一事也。

隋代僧信行，分全佛教为三阶，谓今正末法之第三阶时，应从普佛法而解脱。三阶教义，据近时矢吹博士之精密研究，与人以极大之启发，其普敬认恶将药破病之宗旨，实充满宗教之意味，正属末法佛教，诚可谓为时机相应之法门。此法门之起，亦出发于教化者之自觉内省，至唐代虽被禁断，但其受一般民众之归仰，士女之崇奉颇厚，亦理所当然也。唐代僧侣之民众教化事例，亦不限于净土教与三阶教系统，其他尚有许多史实，道俗团结会于一处，而修净业之结社法集，唐代亦行于各处。武德七年（公元624），苏州（江苏省）东寺僧智琰，与檀越五百余人，愿生净土，每月集会一回，行建斋讲观而修道事，见《续高僧传》卷十四。死于贞元六年（公元790）十二月之僧神皓，曾在吴郡结西方法社，事见《宋高僧传》卷十五。

其次死于贞观八年（公元634）益州福寿寺僧宝琼，曾作大品

诵经社，诵《大品》者，一邑结三十人，一人读诵一卷，合为三十卷，使全社员蒙其功德，结社亘千邑之广云。杭州龙兴寺僧南操作华严经社，白居易所撰《社记》云：

“劝黑白十万人，持《华严经》一部，十万人复劝千人，讽《华严经》一卷，每岁四季，众会具斋。”

诚极广大之发愿也。于是风气稍变，有所谓米社者出现。《续高僧传》卷二十，扬州栖霞寺僧《智聪传》云：

“聪以山林幽远，粮粒难供，乃合率扬州三百清信，以为米社，人别一石，年别送之。由此山粮供给道俗，乃至禽兽，通皆济给。”

智聪寂于贞观二十三年（公元649），结社之时，当在初唐。又有一事，属于隋代，俗人作法集而闻佛法，亦为有兴味之事。《续高僧传》卷三十《释立身传》云：

“时江左文士，多兴法会，每集名僧，连宵法集。”

并言立身赴此处上座，声韵如雷，诸人正襟云。

唐代文人武人，信佛教者极多，此等人之生活，极谨严，不食荤肉，不着文采之人，散见于各处，彼等崇奉佛教之事例，不胜枚举。又一般民众亦受佛教之教化，祭祀不捧膻肉，售肉者至于绝迹事，亦载在诸史籍。由此诸事推之，可知唐代僧侣之教化及于全人心之效力矣。

（五）社会事业

唐代僧侣尽力于社会事业之事实，亦堪注目，不可不认为有充分之价值。

中国自古即富于福田之思想，原来因佛陀之教诫，谓供养福田，为释氏之本怀也，故僧侣之社会事业显现于实行。

唐代自经隋末之战乱以来，天下虽归于安静，仔细观之，贵族社会与庶民社会之径庭，京都与地方生活状态之悬隔实甚，此

可谓为中国历代之通弊。地方官吏之奸谄，亦盛行于唐代，地方官吏，欺瞒上司，盗窃田地租庸而满其私欲者极多。中央政府，督促虽严，官吏只极力诛求庶民，乡村民众，常怀战惧。柳宗元之《捕蛇者说》，即为此点而作者。又，中国为饥馑之国，虽唐代亦不得免，太宗贞观二年（公元 628）六月，京畿旱蝗，吞蝗之故事，原所以示太宗之为名君者，亦可以见旱蝗之害之甚，以农业立国之唐，遭旱蝗之灾厄，加以诛求之甚，庶民最后之手段，则为逃散。《唐会要》卷八十五“逃户”之条，宝应元年（公元 762）四月之诏云：

“近日以来，百姓逃散，至于户口十不半存。”

此种情形，实不限于宝应年间也。

此时僧侣之福田事业，实似医民众之饥渴，即因福田事业，能拯贫穷，救病人故也。当隋末唐初战乱时，能慰民众之望者，佛寺耳，僧侣耳。《续高僧传》卷十四《释道宗传》云：

“大业季历，荐饘相寻，丘壑填骸，人民相食。惟宗偏广四恩，开化氓隶，施物所及，并充其供。故蒲州道悬，同州道宗，住隔关河，途经即日，情同拯济，胜实广焉。”

同书卷十九《释法喜传》，武德四年（公元 621），右仆射萧璃，建津梁寺于蓝田，使法喜住之。时方荐饥，四方之人，相集而来寺门，法喜撤衣资以给之，为众所宗云。《长安志》卷十云：“光德坊慈悲寺者，高祖因武德初年僧昙献给粥于贫民而建之寺也。”

初唐营此种救济事业者甚多，唐末乱时亦同。《宋高僧传》卷二十《释清观传》云：“大中中（公元 847～859）荐饥，曾给庶民以粮食。”但此为非常时之事，平常时僧侣经营福田事业，亦不待言。唐代一般行无遮斋，例如《旧唐书》卷七《中宗本纪》云：景龙三年（公元 709）七月，设无遮斋于安福门外，三品以上行香。又，四年（公元 710）正月，设无遮大斋于化度寺门。此无遮斋为圣贤道俗贵贱上下平等无遮而行财法二施之法会，不问贵贱阶级之

别，会于一处。最宜注意，唐代之无遮斋，有何等关系乎，即一般庶民，恃此以得衣食也。

据日本入唐僧圆仁之《入唐求法巡礼行记》，“开成五年（公元840）七月二日”条云：五台山大华严寺开平等供养，道俗男女童子皆与焉，此为仿无遮精神之斋会，亦不待言矣。

以上为一时的救济，此因平民之胃袋常不饱故也。无论何时，贫民不能绝，于是有常设救济机关之必要，唐代此等设置，大半由僧侣之手为之，是宜注意。《资治通鉴》卷二百十四“开元二十二年（公元734）条”云：

“禁京城丐者，置病坊以廩之。”

胡三省注云：

“时病坊分置于诸寺，以悲田养病本于释教也。”

此即唐代常设的救济机关也。此事由佛教之思想而起，因由僧侣经营，故唐代置于诸寺内。

《唐会要》卷四十九“病坊”之条，引开元五年（公元717）宋璟之上奏文云：

“悲田养病，从长安以来，置使专知。”

盖从则天武后时，政府置使以监督之，且因宋璟之奏，指摘其弊害，遂有相当之发达。综合文字而考之，病坊者，养病坊之略称，又悲田坊，亦为同性质的事业。其设官者曰养病坊，僧侣经营者曰悲田坊。更据《唐会要》卷四十九“病坊”条，会昌五年（公元845），从李德裕之奏而废佛，移其事业为全部官营，以悲田坊为佛语，故统一于养病坊名下，据此更确知其为僧侣事业矣。又据奏文之内容，知当时亦普及于各地方，其事业为收容贫病人，给医药及粥，又收容乞儿。以上诸点，详见《史学杂志》第三十四编第五号（大正十二年五月发行）所载玉井是博士之《唐代之社会史的考察》（第二回）。其起原似当在南北朝时，《续高僧传》卷二《那连提黎耶舍传》云：

“收养痲疾，男女别坊，四事供承，务令周给。”

殆亦不外此机关也。唐代虽有设官者，但僧侣经营者多。据胡三省之注，可以推测。

又，《续高僧传》卷二十《释智岩传》云：

“后往石头城痲人坊住，吮脓洗濯，无所不为。”

智岩于永徽五年(公元654)二月命终于痲所，可知唐初有痲人坊矣。此救济事业可断定为始于僧侣，至此益证明矣。

又，唐代佛寺必有讲堂与僧房，多数学僧蝟集，又兼作外客寓所之性质，亦自然而发达。例如隋恭帝禅位后，住于长安宣阳坊净域寺，薨于其处。又使伪滥者恐惧之姚崇，亦于开元四年(公元716)十一月顷，因无居第，寓居于罔极寺。此固因佛寺广大，便于为此，亦福田思想有以助长之者，此均可入于社会事业中。而其最堪注目者，为在偏僻地方可作旅行者疲乏身体休息之宿舍，据圆仁之《纪行》，彼到处皆宿于佛寺，继续旅行，当时又有名佛寺而已，非佛寺作为旅馆经营者。例如，“开成五年(公元840)三月十六日”条云：

“到壹(大日本佛教全书本编者考壹字或台字之误)村法云寺宿，知馆人了事台馆本是佛寺，向后为馆，时人唤之伪件台馆。”

又据圆仁之《纪行》，近五台山，见有普通院者，因宿焉。同年“四月二十三日”之条，又说明云：

“长有饭粥，不论僧俗来集，便僧宿，有饭即与，无饭不与，不妨僧俗赴宿，故曰普通院。”

是为僧俗一般可以寄宿之合宿所，其中规模极大者，僧尼可共住百余人云。通五台山东西各三百余里间，沿要路处，每约半日行程，建设一所，故登山者，乃至旅行者，皆宿其中。此种普通院不必为五台山所独有，唐代其他名山，亦必有此等之普通院，固容易想像者，不过其事情不详于今日而已。

唐代都市原设有客舍，至于人迹希少之所，兰若山房，供旅人一夜之宿者，想亦甚多。《宋高僧传》卷十七《释神邕传》云：

“以县南路通衢婺，其中百余里殊无伽蓝，释侣往来宴所无所，邕愿布法桥，接憩行旅，遂于焦山可以为梵场也。得邑人骑都尉陈绍钦等，率群信构净刹，一纪方乃集事焉。”

当时之特因兼作旅社而建者，则全为福田事业，已不待言。

社会事业，范围广博，所含极多，兹仅就慈善、救济与宿舍之一端而言，其他且暂置之，次述僧侣金融营利事业。

(六) 金融营利事业

唐代由僧侣之手，行金融营利事业，其繁荣之点，殊有兴味，兹先就所谓“质”者考之。

“质”与银庄、钱庄不同之点，在用担保物而行借贷关系，非单据信用而借贷者。中国有“当”“质”“典”“押”等文字，“当”之规模最大，“质”“典”“押”各各次之，“押”之规模最小，专为应贫民之急需者，故取高利者多被禁止。而此质业原为自由之营业，隋唐以后，成为官许之营业，必为法律所承认，稟请于所属官厅，纳一定之税金，领有执照，方许营业。

佛教有“无尽财”、“长生钱”等语，北宋道诚之《释氏要览》卷下云：

“寺院长生钱，律云无尽财，盖母子展转无尽故。（中略）《十诵律》云：以佛塔物出息，佛听之。《僧祇》云：供养佛花，多听买卖，香油犹多者，卖入佛无尽财中。”

即宋代称为长生钱者，与所谓无尽财同义，因子母展转无尽，故名无尽财，亦名曰长生钱。此盖为古佛教中一种殖利法，与今之所谓“质”者，是否相同，原难确定，但即作如是观，似无不可。按南宋陆游之《老学庵笔记》云：

“今寺僧辄作库质钱取利，谓之长生库，至为鄙恶。”

庸僧之所为，古今一揆，谓宜设法严禁，可知与今日之“质”性质相同矣。唐代佛寺之无尽财，由僧侣经营之事例，据《宋高僧传》卷十五《释道标传》云：

“凡度人戒计六坛，为众纠绳，经一十二载，置田亩，岁收万斛，置无尽财，与众共之。”

可知彼在杭州天竺寺经营无尽财矣。同书卷二十《释圆观传》，述圆观之忘形友李源之父李愷之事云：

“天宝末，陷于贼中，遂将家业舍入洛城北慧林寺，即之别墅也。以为公用无尽财也，但日给一器，随僧众饮食而已。”

即谓舍全财产入慧林寺为无尽财，自日给一器与一般僧众作同样之生活也。由此可知慧林寺无尽财之来由。又同书卷五《释礼宗传》谓，有张思议者，假贷大平寺中之钱及油面云。《山右石刻丛编》卷九《福田寺常俨碑文》中，亦有造店铺及收质钱屋舍而得资金之语。

关于质之得利，《大唐六典》卷六云：

“凡质举之利，收子不得逾五分，出息债过其倍，若回利充本，官不理。”

盖为僧侣得利最大之营业也。

以上乃专就质而言者，关于此事之宜注意者，即唐代属三阶教徒之寺，设有无尽藏也。武德中，僧信义于化度寺设无尽藏，贞观以来，信徒施入之钱帛金玉，不可胜数，于是三分其财，一备增修天下伽蓝，一施天下饥馁之民，一供养无碍，即所谓无遮之施也。

则天武后之时，净域寺法藏得其信任，武后以母杨氏之宫建大福先寺于洛阳，移化度寺之无尽藏于此寺，而使法藏监理之，因成绩不佳，复归之于化度寺。此后无尽藏大盛，士女之舍净财者甚伙，玄宗因此下诏禁止士女施钱佛寺，并命分散化度寺无尽藏财物。

关于以上诸点，矢吹景辉博士有《三阶教之研究》一文，叙述无遗。此种三阶教徒之无尽藏，是否与“质”相同以担保贷钱则不明，或有若干异点，亦未可知。

要之，以金钱贷付而得利息之方法，其起源甚古，上述之“质”，想系不用担保物方法而贷附金钱者。

唐代僧侣之营利事业，除此之外，尚有出租碾硃及店铺等，亦堪注目。碾硃者，利用水力，回转石硃，而制米制粉者也。为当时一般富豪之财产，多出租以取利，僧侣亦以之而获利焉。例如《续高僧传》卷二十九《释慧胄传》：彼住长安清禅寺四十余年，一意致力于寺门之经营，水陆庄田仓廩碾硃等甚富，寺库充满云。此寺尝有隋朝晋王（晋王广即炀帝？）施入水硃及碾上下六具，永为寺之基本财产。见同书卷十七《释昙崇传》：又崇山小林寺亦有唐朝施入之水碾，如此因租物而收得之利，似属甚多。店铺者，建于街市之商店也，出租收利与碾硃同。《金石萃编》卷百三十《重修大像寺记》云：“其寺之不动产，东市善和坊，有店舍共六间半。”前述之《福田寺常俨碑文》亦云“造立店馆”，盖亦收利者。

唐代一般富豪，所有庄田或庄园，有甚广大者，自家奴婢耕作之外，给与佃户，名为寄庄户，或庄客者，种之而征收其田租，僧侣所行亦同。长安清禅寺所有之水陆庄田等，为初唐京师之第一富裕者，依道宣之见闻，可确定之。虽属佛寺，而由唐初施入之庄园，与自力所得之庄园，似甚丰富，因当武周时代，所在之私田宅多为僧有故也。开元、天宝以后，因社会变动而流行之田地所有策，僧侣亦不落人后。会昌破佛之际，中央政府没收寺田，至数千万顷云。唐代僧侣所有田地既多，用寺奴婢耕作之外，亦置客户使之耕种，而征收田租，亦不待言矣。但所有之地，虽僧侣亦不许免税。故元和六年（公元811）正月稟请免税而未遭许可，事见《唐会要》卷八十“碾硃”条，其地税与佃户所纳租费

之数,据《陆宣公奏议》,其时京畿富豪等,每田一亩,纳税五升,而向佃户征收者,则五斗乃至一石,即收十倍至二十倍于地税之田租也。由此可见地主之横暴行为,总之此比于租税有多额之所得,僧侣亦同。

(七) 结论

以上所谈唐代僧侣及其活动,原属极驳杂之叙述,然就此亦能见其如何与唐代社会之色心二方面有大影响矣。因思此东渐之佛教,包容于唐代所有世界特征之中,而占思想上不拔的地位,自得有社会的牢固之地盘。从唐至宋,遂放出纯熟之中国佛教光彩,此即《唐代僧侣及其活动》最后附加之结语也。

杂密说

日本吉祥真雄原著

这一篇文字，是从日本吉祥真雄所著的《印度支那密教史》中译略而出，在他原书中，这一章名为《杂部密经之成立》。这“杂密”与“纯密”的分别，在日本是界说很严，若在中国，不用说现前的密教式微，谈不到此，连在唐朝密教盛旺之时，这杂密、纯密的分界，也少见确说。因为日本东密，唯一尊崇的是弘法大师，自然也要唯一尊崇着弘法的一脉禀承，推原到铁塔授受，自然只有两部大经大法，算得最尊最胜。但是最近有人倡“密教由渐发达”之说，几乎动摇了铁塔，忤触了空海。若依着这种人的说话，那所谓杂密者，正是纯密的先河，却能引起不少的人，向杂密中注意。然而宗门的老宿，为了宗祖和铁塔，又自不能不兴警议了。我译这一篇文字，既不作《密教发达志》的和声，也不是要牢牢地将宗祖安在铁塔内。我是眼看着国内有些人，传印传咒，自称秘密，追穷了他的来源，少不得还有经论上的“般舟三昧”一说。也有些崇奉他的人，神乎其神，既然有了这个密教，还管他两部大经大法又是些什么呢？是这样的密教复兴，若教那东邻的纯密信徒听着，纵然很客气地来批评，又该怎样说呢？所以我才想把他们的杂密之说，来介绍一下。再有法相宗的朋友，多不信仰密教，依着这篇文字说，从玄奘三藏他已对于密教不曾领略着多大的兴趣，正是一段出奇的因缘呢。因此谈杂密的文字尽多，我若来介绍，就得介绍这一篇，并不嫌他说得疏漏，我说明了我的意见，下面便是吉祥真雄杂密的说话了。

从密教经典的内容教义上,古来有杂部与纯部的分类。纯部是大日如来自受法乐共自眷属说纯粹的身语意三秘密法门,为会座之上首金刚萨埵所结集,即《金刚顶经》与《大日经》,所谓两部大经是也。杂部是大日如来变化身之释迦如来及等流身之诸菩萨、声闻、天仙等所说,与纯粹说三秘密法门的纯部不同,盖杂于显教中散说一密二密等,自初顿《华严》,至最后《涅槃》,大小乘一切经典,皆释迦所说,杂部之密,同此立场而已。

如是则纯部者密教之根本,杂部者自其中抽出少分耳。即以显教言之,大乘既有非佛说之论,小乘经典为纯粹佛说者亦无多,自历史上研究之,真可认为释迦牟尼佛所说经典极少,大部分成于后人之手。所谓杂部密经非纯粹佛说,亦有为等流身之诸菩萨、声闻、天仙等所说者,自历史事实上观之,不得不谓有几分相近也。

经典大部分既非佛说,为后人作,作者不一,或止就原始佛教之思想进步改造,或取婆罗门教之哲学等多量摄入。杂部密经,殆属后者,取婆罗门教之思想与仪式,融化于佛教之精神,是密教之特色也。

元来释迦牟尼佛,禁止弟子咒术祭祀,惟为护身故,听许诵治毒之咒。又为随顺世俗故,亦承认咒术祭祀之价值。如是既许为护身而诵咒,则于诵咒之功力,非全否定也明矣。然则所谓禁诵咒者固不彻底也,盖生于婆罗门至上之时代,居于咒术万能之社会,蒙其影响,不得不然。故小乘教中,亦有咒术,乃至二十部中之犍子部,于经律论三藏之外,说“明咒藏”,又法藏部以三藏与咒藏、菩萨藏共立五藏,则密咒亦法藏之一,与经律论对立矣。

如是密咒之说,小乘亦有,则以说密咒与否,为显教密教之区别者不成矣。又密教经典,未说密咒、印契、观想之三密者亦甚多,其以三密说不说为显密之区别者,亦难为基准也。然而以

为杂部密经与显经之区别者，则谓显教经典，不外戒定慧三学，于说修行定慧中，杂说密咒，使修行定慧时，得除种种障碍。换言之，密咒者，对于经典负警备之责任者也。虽然，为尊重修行定慧者有障碍，乃有此强力的防御障碍之密咒者，结局此显教定慧之法门，亦成为强有力之物，于是密咒竟独立的成为经典之中心，代几多之定慧法门而修之，简单念诵密咒，亦等同于几多修行之功力，如是密咒占主位者为密经云。

概言之，杂部密经之成立，基于佛教之精神及意义，而摄入婆罗门教之密咒及祭祀法或制定密咒及供养法而已。然欲就一经典详述之，则非易易，惟鉴于翻译年代之前后，可将多数杂部密经一一成立之次第，推知大体。今就杂部密经翻译于支那者，顺其年代可窥见之。

吴支谦，大月氏人，后汉灵帝时，祖父归化中国。支谦自吴黄武二年至建兴二年，三十一年间，从事译经。其中有《持句神咒经》、《华积陀罗尼神咒经》、《无量门微密持经》等秘密经典，是为最古之秘密部经典，恐亦为秘经之成立最早者，又译《八吉祥神咒经》属方等部。

西晋竺法护，其先月氏人，代居敦煌，八岁出家，随师游历西域诸国，能通三十六国之语，多赍梵本，复来长安，又游洛阳，旅行中亦常译经。自太始元年至建兴元年，亘四十八年间之长年，译有《密迹金刚力士经》、《舍头谏太子二十八宿经》、《海龙王经》、《八阳神咒经》等，多说神咒。惟是诸经典，多属小乘及方等部，不入秘密部。其《舍头谏经》即《摩登伽经》之异译，有外道之护摩法及二十八宿等之详细说明。

当此之时，通咒术者多，佛图澄自西域来洛阳，诵神咒，役使鬼神，涂油于掌能知千里外事，以铁钵盛水生青莲花，咒龙使城濠满水，死人能使复苏，又能察未然之事，种种神幻，不可思议。未读儒书，与诸学者论辨，若合符契，无能屈者。受业门徒七千

余人，立寺八百九十三所，诵出经数百万言，其为当时推重，可想而知，于永和四年以百十七岁之高龄入寂。此外少早于佛图澄来洛阳者，有诃罗竭，及惠帝末年之耆域等，行咒术，其真实不能详。又，是等咒术，虽其兼学婆罗门教之法，及其既入佛法中，遂不易审辨。惟当时印度西域之佛教徒中，能咒术者多，可推知也。龙树菩萨出世，略当此时，当时之人，就有名之咒术者察之，龙树通药术、咒术，最为首肯。于是密教者，龙树菩萨之开塔，弘传此世界矣。同样的杂部密经，亦自龙树前后，渐次作出，可想见也。

东晋帛尸利密多罗，西域之王子，永嘉年间来中国，翻译《大孔雀王神咒经》、《孔雀王杂神咒经》，此经今不传。又有密多罗者，通秘密法，为传密支那最初之人，咸康年间，八十余岁入寂。又昙无兰，西域人，自太元六年至二十年，译经于扬都，有《陀邻尼钵经》、《咒时气病经》、《咒齿经》、《咒目经》、《咒小儿经》、《孔雀王咒经》等近三十部之神咒经译出，元熙年中八十三岁入寂。

佛陀跋陀罗，中印度迦维罗卫国人，释尊伯父甘露饭王之后裔，出家后，游罽宾国，共支那僧智俨东征，访罗什三藏于长安。自晋隆安二年至宋永初二年，译经于扬都及庐山，又入白莲社，为十八贤之一，元嘉六年七十一岁示寂。所译有《六十华严经》，又有《观佛三昧海经》、《出世无量门持经》等。《观佛经》属方等部，与密教教义有甚深关系，《无量门持经》与支谦译之《无量门微密持经》同本。

西域居士竺难提，义熙元年来晋，译《请观世音消伏毒害陀罗尼经》，此经恐为密教诸尊法之最古者。又东晋失译之经，尚有《师子奋迅菩萨所问经》、《华聚陀罗尼经》、《善法方便陀罗尼经》、《六字咒王经》、《七佛八菩萨所说陀罗尼经》、《陀罗尼章句经》等。

弗若多罗，罽宾人，姚秦弘始六年，翻经于长安，译《虚空藏

菩萨闻(原作问)持经》、《佛心总持经》、《陀罗尼法门六种动经》等。又,佛陀耶舍,罽宾人,译《虚空藏菩萨经》。此经与弗若多罗之《虚空藏闻持经》,共为求闻持法之起原。又,西秦之圣坚,亦名法坚,太初年间于河南译《罗摩伽经》、《无崖际持法门经》等,均与密咒甚有关系。

北凉沙门法众,高昌郡人,永安年中来张掖,为河西王沮渠蒙逊译《大方等陀罗尼经》。

昙无忏,中印度婆罗门种人,兼习五明,通达大小乘教,又能使龙役鬼、咒病攘灾等法,其翻译中,未见神咒经之类。但如《大集经》高谈陀罗尼之功德,实说一百余之陀罗尼,又如《金光明经》说四方四佛说烧香散花供养及说辨才天地天等,皆密法也,又译《大方等大云经》为请雨法之根原。

北魏昙耀,出身未明,和平年中,文成帝命为北台僧统,颇得僧众之意。住魏帝造立之恒安石窟通乐寺,对天竺沙门,译《大吉义神咒经》、《净度三昧经》。《吉义经》说“结咒界法”、“诸成就法”、“图像法”、“造坛法”,其成就法随所求而咒殊。此经本尊多变,如龙王、毗沙门天、魔王等,所谓天部等多祈愿供养。此诸尊法渐次成立,从可知也。又仪轨亦于此时见形成之迹,又恒安西北三十里有武周山,镌其北面石崖,造寺名灵严寺,为大龕高二十余丈,中容三千人,石面多镌神像。此等神像,为从来外道所崇拜之湿婆毗纽奴等,甚奇异云。然《大吉义经》,既说诸天之崇拜,是等外道神像,即其信仰之对象也。

魏菩提流支,北天竺人,永平元年来中国。天平二年,翻译经论,有《护诸童子陀罗尼经》、《谤佛经》等。《谤佛经》与西晋法护之《决定总持经》同本。又,北印度佛陀扇多,自正光六年至元象二年之间,译《阿难陀目佉尼诃离陀邻尼经》,与支谦译之《无量门微密持经》同本及《金刚上味陀罗尼经》等。

先是元嘉年间罽宾国昙摩密多,译《虚空藏菩萨神咒经》、

《观虚空藏菩萨经》等，又西域之罽良耶舍译《观无量寿佛经》、《观药王药上二菩萨经》。自前《般舟三昧经》、《观佛三昧海经》出，观佛菩萨法，已渐渐行，是等显教之观佛法，殆即后之密教观想所由来欤！

求那跋陀罗于元嘉末年出《拔一切业障根本得生净土神咒》，初传阿弥陀佛之咒法，又译《阿难陀伽目尼诃离陀经》、《八吉祥经》、《无崖际持法门经》等。又有惠简者，大明元年译《药师琉璃光经》，药师法始出。又功德直及玄畅共译之《破魔陀罗尼经》，说画八鬼神像于帛而供养之，又玄畅自画十六神像，天部渐次加多，于此可见矣。

《灌顶经》相传为晋帛尸利密多译，实则译自刘宋时代为真事实。此经中说灌顶仪式，以五色之纛作为幡盖，又说安宅法、安墓法、除病法、卜筮法、往生净土法等，而洗浴、净衣、涂坛、画幡、烧香、印法等等事相，亦至此经而大备矣。

梁天监年间，曼荼罗仙与僧伽婆罗，共译《宝云经》。中有“宝光”、“宝掌”、“宝印手”、“宝幢”等菩萨之名，若十六贤士，若贤劫千菩萨等之说，类于密教两部诸尊之名者甚多。又梁时失译经典，有《摩利支天经》、《六字神咒王经》、《虚空藏菩萨问七佛陀罗尼经》、《牟梨曼荼罗经》、《阿吒婆拘上佛陀罗尼经》、《大普贤陀罗尼经》、《大七宝陀罗尼经》、《陀罗尼杂集》等，此诸经典中，说观音法、请雨法、求闻持法，自昔已传，兹为重出，其说画像法、护摩法等事相，则为初见。且如摩利支天、摩尼跋陀尼乾陀天、尚衢梨等，皆外道之神，取入佛教，于是多面多臂之尊，威猛忿怒之像，渐渐发达矣。又于真言分根本咒、心咒、心中心咒，及印契、造坛等，皆自此时代之经典中说之，密教之色彩，比诸从来，大不同矣。

天部、明王等部，渐渐发达，菩萨部、如来部亦于以渐衰。其中观世音菩萨，以早得信仰之关系，其变化身，与婆罗门教之神

混，而现多种多样之本尊。现今事相上，观音部别立于菩萨部外，关于其变化身，经中最古者，有十一面观音，后周武帝时，耶舍崛多译《十一面观音神咒经》，为十一面观世音之像容坛法等最初出世者。

隋之智通，清修律行，兼明经论。大业年中出家，住大总持寺，学梵书于洛京之翻经馆，早得精通。贞观年中，共北天竺译《千眼千臂观世音陀罗尼神咒经》。先是武德年中，中天竺婆罗门僧瞿多提婆，以千眼千臂观音之画像，献唐高祖，今之经出，说大身咒、二十五印咒、择地法、坛法、画像法，于是千手观音法乃臻完备。此外又译《千转陀罗尼观世音菩萨咒经》、《观自在菩萨随心咒经》、《清净观世音普贤陀罗尼经》等。《随心咒经》可谓为《观自在菩萨怛嚩多唎随心陀罗尼经》之类本。《千眼千臂神咒经》为千手法传来支那之最初者，此两经说曼荼罗坛法。智通如法造坛后，方事翻译，正造坛受法者，于支那此其最初矣。《怛嚩多利经》有说如今日之行法，所谓真言之音声，自本尊之口出，入行者之身中者。又说观“睹龙”字变青莲花乃至变多利菩萨，如斯即今行法中“道场观”、“念诵观”、“字轮观”也。

玄奘三藏为佛教中最大之印度旅行家，亦支那第一之翻译家也。关于密教翻译亦不少，曾译《六门陀罗尼经》、《诸佛心陀罗尼经》、《大乘大集地藏十轮经》、《拔济苦难陀罗尼经》、《八名普密陀罗尼经》、《胜幢臂印陀罗尼经》、《持世陀罗尼经》、《十一面神咒心经》、《不空羼索神咒心经》等。然此等经多为中国古昔所传而重译者，且说咒一首或二三首，简单之至，于杂部密经之成立上，无足参考。元来玄奘于密教不感多大趣味，故不注意及之，试以玄奘所译经与同本他译者比，往往见玄奘所译者，密教之色彩稀薄。此可想见，弘法大师传密教于日本时，有玄奘门流法相宗之德一者，排斥密教，最为努力，亦一奇因缘也。

阿地瞿多，中印度人，精通三藏五明，志切弘教，逾雪山、涉

流沙，永徽三年正月，到着长安，敕住慈恩寺。沙门大乘琮等十六人，英公李勣、鄂公尉迟敬德等十二人，请于慧日寺浮图院，建陀罗尼普集会坛。修法成满之日，得种种灵验，京中道俗，悉叹奇瑞。沙门玄楷等，固请翻译，乃自四年至五年于慧日寺，抄译《金刚大道场经》，题曰《陀罗尼集经》，成十二卷。此中佛顶部、如来部、观音部、菩萨部、金刚部、天部等等之法皆说，即杂部密经之中，此实都部法也。其后五十一年至神龙元年，般刺密帝三藏，译《大佛顶首楞严经》，经题之下一名《中印度那兰陀大道场经》于灌顶部录出别行云，其第七卷《神咒》，亦名《中印度那兰陀曼荼罗灌顶金刚大道场神咒》。如是，若《陀罗尼集经》原本之《金刚大道场经》，果与《首楞严经》之原本为同本者，则以杂部密教之法，成立于中印度者，不为未见也。

以上所说，杂部密经之成立，顺年代而列举，惟译经三藏，时出新本，年月前后，不及详耳。又《陀罗尼集经》以后，翻译亦不少，因此时杂部密经各方面大概具备。且《陀罗尼集经》，既为都部法，杂部密经至此已告完成，以后翻译，无复述之必要矣。

上来都是吉祥真雄的说话，从历史上研究出这样的一个杂密原本。但是我介绍这篇的意思，只不过要初学的人，晓得有“杂密”这一句话，至于杂密的原本，连我还得再去研究呢，这是我不得不再声明一句的。

象征艺术之佛像雕刻

日本岛村民藏原著

佛教艺术象征之内，最具体的、最明确的、对于观照者迫力极强者，为佛像雕刻。

此佛像雕刻之象征，可用二种方法研究之。第一方法，将佛像雕刻之全体作一个特殊的象征艺术而观察之，如雕刻为物之本质与佛像雕刻之关系，即雕刻特有之法则与佛像雕刻之关系，为此方法研究之问题。

第二方法，抽出组织佛像雕刻之象征的要素而观察之，即以像容、手印、持物、光背，及其他佛像雕刻之象征的要素，表现之一般形式、内容及效果等，为此方法研究之问题。

兹先就所谓特殊象征艺术之佛像雕刻方面研究之。

雕刻是如何艺术乎？福尔克门在《艺术之眼界》中，谓“在空间中形成物体的艺术”。立普斯在《美术》第二卷中，谓“其自身有三方面，即将所以成物体者，十分的在物体的性质中再现之之艺术”。须马尔珠在《艺术学之基础概念》中，谓“使我等有机的身体及类似的有机的创造物从艺术的表现其最高价值”。

此中第一定义，嫌其过简且泛，第三定义，宁作为第二次之研究，立普斯所下之定义最为妥当。

从立普斯之说，所谓雕刻艺术，具有所谓长宽厚三方面，在空间再现向此三方面延长之形体，而在某意味中，有所谓现实的艺术之特征。如是，故仅就此艺术而言，在其所表现之中，可认为一切物中所有各方面之扩张者，即可认为物之完全的空间的本质者。

故所谓雕刻者，表现物体与其所充之空间者也。然非表现

物体所在之空间，即围绕物体而与相关连之空间亦毫无关系，就充此空间者言之，凡对此空间给以生气之光及氛围气，及一切附属物，又立于其间之物，与物体间之相互关系，一切无干。

故雕刻实只表现其物体者，此外并无何物。

雕刻者，乃于物体性中十分表现对象之艺术也。在物体性中所以能十分表现者，不可不有其价值，又离开其自身周围之空气，并离开属于空间之他物连络，而能表现者，其自身不可不有最高之意义。此等物，第一为人类，人类以外，即居其下之生物。

故雕刻之第一对象，即为人类。须马尔珠所以谓雕刻为表现我等身体实在之最高价值者，即此意也。

普通所谓雕刻者，指全体雕刻而言，浮雕亦为重要雕刻之一，但浮雕为介于雕刻与绘画之中间者，其表现关于平面之点，与绘画通，然实际则非平面的而为立体的，故与雕刻通，此即其特点也。试观金铜压出之佛像与板佛及石刻佛像等，欲求其细部完全精细表现，在浮雕中，则多困难，是以象征艺术之佛像雕刻问题中，浮雕除外也。

据须马尔珠之《雕刻论》，雕刻中有个性、典型及象征三类。其中所谓个性者，即将适合于现实之姿态，精密地再现之雕刻也。在西洋古代之肖像雕刻中，相当于“意可立克”式。此类杰作中，罗马发地康宫中嘉斯他斯帝之肖像颇有名，日本国奈良东大寺良辨僧正木像，冈寺义渊僧正之干漆像，镰仓明月院之上杉重房木像等，亦个性描写中之优胜者，实有数之作品也。

典型介于个性与象征之中间，典型又谓之理想，乃将人类抬高至人类水准以上而表现之者也。罗马之有名武将亚格帕，造为近于神之裸体像，为此种之代表作品。佛教之高僧、宗派之开祖等之雕像，其为个性、为典型，则甚难区别。圣德太子之肖像，入于典型之部类，果属至当可否，亦一疑问也。最后之象征，即象征之形式是，即抽象之具象化，无形之有形化，行于雕刻者也，

即借雕刻第一对象之人类及类于人类之形态，以造现佛菩萨诸尊之佛像雕刻，属于此象征之种类，亦不待言。将此种佛像雕刻作为象征艺术而研究之，我等即联想于古代希腊之神像，希腊人因装饰神殿与祭坛，因具现其所尊崇之神祇正体，制为中庸典雅均齐统一明晰等大理石像，成为彼等理想美的观念之权化。例如：充满梦想情趣之布拿克西泰列斯作品中，贸易之神海尔迈斯，抱年幼酒神第澳尼沙斯之像是也。

然希腊神像，果与佛像为同样意味之象征艺术乎？此则有甚深之疑问也。

由希腊神话之眼光观之，凡一切希腊之神，皆不外乎象征，其持物亦悉带象征的意义。按其开始，希腊之神，或为自然力与自然现象之拟人，或为某一定之伦理的概念之人格化者。若干神像，有保持一定之象征的价值者，有新受其影响者。例如：原始时代之神中，军神阿列斯，为军事熟练之象征；女神阿太赖，为学艺之象征；女神阿夫罗第泰，则为爱娇之象征，然其中受民间信仰与诗歌影响之结果。此种神等，希腊人早已不觉其为象征矣。于是乎神等之雕刻的表现，又早已不以之为象征，故民族意识之中，已下确实的坚固之根。

在我等后代之异国人，有丰富之空想创造之思者观之，愈以为希腊为尊重现实者，结果神等之持物，渐失其象征的价值，不可不谓非自然之势也。如为神与人之王及父之知奥依司电神，则为现实之电光；军神阿列斯之枪，为真实刺人之武器；火神海龙司脱司所挥之锤，为普通希腊职工锻冶之物；海神伯塞以顿之三叉戟，亦非象征的持物；所谓巨大海兽所爱好者，不过原始的渔具，其始原非现实的表现，而已化为现实的表象矣。

因此希腊之神像，宁可谓为近似于日本之神体。药师寺之比丘尼八幡，德岛八铎神社之大已贵命，吉野分水神社之玉依姬命，石清水八幡宫之男神女神等之神体，元来虽为象征的性质，

而在我等之眼中，则无非现实的肖像。如近江小津神社之宇迦乃御魂命像，作唐式装束，载珠宝于掌上之容，是为异例，此盖受密教造像法影响者。

至于佛像，则为彻骨彻髓之象征，就其全体或部分观之，皆为纯一之象征，而非现实的表现。东洋人无论何时代，皆不似希腊人以知奥依司大神现实的存在之思想，加于阿弥陀如来，如作印度贱奴之姿势之不动明王，若谓如火神海非司脱司，信为实际从事于劳动，佛徒中殆无一人也。

最后，佛像在佛寺安置之地位，与雕刻独特之法则之关系，亦有考察之必要。本尊左右立胁侍，胁侍之外，更列立眷属神，例如以释迦如来为本尊，日光菩萨、月光菩萨为胁侍，四天王为眷属神，药师十二神将，观音二十八部众，皆眷属神也，而此等胁侍眷属神，不过回绕本尊一个雕像之多数雕像耳。据我之狭见，佛菩萨成群像者，天部之欢喜天以外无有焉，多数佛像雕刻，只以单独之作品，安置于相列相对之地位而已。佛像雕刻之无群像，由雕刻之本质上观之，可谓憾事，盖若有群像之形式，则佛菩萨象征的价值更高，象征的表现更完备也。

此何故欤？欲答此种问题，不可不先知所谓“统一的限划”，与“得目堵之集块连续性”，二种雕刻之法则。凡如雕刻绘画造形于空间之艺术，常由围绕其作品之物理的现实世界，作统一的限划，此即谓之统一的限画法则。绘画之四缘，与雕刻之台，其中或其上，有支持一个理念的世界者存焉，而此理念的世界自身中，成为完结之世界，如是之理念世界，与自身以外一切隔离，同时又与围绕其作品物质的现实隔离，更与展开于他项艺术作品中理念的世界亦隔离，是故本尊胁侍眷属神，就雕刻的作品视之，无非支持一一互相隔离之理念的世界者。

雕刻与绘画等艺术，非于空间再现其物为目的，乃以存在于空间之生活之表现为目的者，即非空间之连络，而以生活之连络

为其目标者，是故雕刻异于绘画，不以介在中间之空间为媒介物，始能表现生活之连络也，故得目睹之集块连续性之法则由是而生。

雕刻之能表现生活之连络者，唯表现人物直接作身体接触之处所，此种处所，不用何等空间为媒介，惟形造直接的生活之连络，如二人之生活，乃从一方移向他一方之唯一的生活之潮与生命之流也。斯样直接的接触，从一人之身直接地移向他一人之身，所谓统一的生活之奔流之印像，又所谓直接的生活之连络之印像，为我等赢得矣。

古代希腊名作之例，如代拜王妃尼奥拜，见其子多人被泼奴与阿尔太密斯之矢射毙，现怨叹之状，乃有名之群像也。中心之立像，以袖掩获年幼末子，以绝望之眼观他子等续续被杀，其母于拥抱幼儿间作紧急生活之连络，一方面现悔色，自知陷于不可逃遁之命运，一方现亲子间沉痛之苦恼焉。又德国瓦以马地方，有盖代、西拿两诗圣之铜像并立，二人持一月桂冠，双方之手温和触合。斯种群像，给与我等之印像，为一人之全生活，由其手直接移于他人之手，间接地表现一方内面的态度流向他方。

其与此相反者，人物等互为身体的接触，而不为集块的连续，雕像与雕像之间，存有空间，有现实的空间存在，此等雕像，通过空虚的空间而相对立，互相眺望，互相微笑，而各自完全独立，其自身为完结之理念的世界，其间无何等之连络，生所谓没理的现象。

我等在佛寺常接（疑为见）之现象，为雕像与雕像并列，多数雕像围绕一像或少数雕像之关系。例如：被甲冑、提利剑、握三叉戟之四天王，守护本尊，事实上不过四个雕像，安置于一个雕像之周围耳。制作之年代与手法与原料互异，大小亦不同，而将此多数佛像杂然罗列，各成全没交涉的理念的世界，只并存对立对向而已，其间毫无生活之连络，亦无生命之交流。

其佛殿内部所现净土之相，不过与我等以美术展览场之印像耳。

以上乃指摘群像之缺乏，为象征艺术之佛像雕刻之短处。然我每见千手观世音与爱染明王等佛像中的异像，乃不得不叹制定仪轨者与造像家，被丰富之空想所驱使，欲补此短处，乃作此种像容也。

盖我等在绘画及雕刻中，所受异形像之印象，不得不归着于压榨于个像上之群像，一头八臂之军荼利夜叉，及头上着九面、顶上更加一观音、具四臂之十一面观世音，不作八头八足，或十一头四足。由此事实中观之，即从省略的手法，强表群像的内容，且以个像的印象，作一个统一的结合，殆欲以其中一切部分为同一目的而动之结合，以深印于观照者之脑也。

要之，佛像雕刻之表现，佛像与佛像间生活之连络，与生命之交流之点，较之曼荼罗，及变相之佛画，殆有逊色也。

绘画为平面之艺术，将物体三方面之延长，改为平面的延长，即长与宽之延长，是故所谓绘画的表现之特殊对象，即形造其中人与物之存在、生活、呼吸等相互的关系，所活跃之空间也。因表现空间，同时存在其中之物体，并其物体之外，充此空间，而加以生气者，例如表现大气等为绘画之特色，又此艺术之重要的性质，在描出空间、光线、空气，空间等所存之情调，及空间之中，或通过空间之人与物间之相互的关系。此时所谓空间，为一般的空间，即自然界之空间，或被闭锁的内部空间。又，空间人与物之表现，非只其人物之自身，而能表现生于空间之活动的人物，是亦绘画之长处也。

是故绘画表现空气与氛围气之象征之点，优于雕刻，雕刻表现个个物体之象征之点，则甚于绘画。至于佛画之象征，他日再论之。

解打鼓

日本铃木大拙原著

禾山垂语曰：习学谓之闻，绝学谓之邻，过此二者，是为真过。僧出问：如何是真过？山云：解打鼓。又问：如何是真谛？山云：解打鼓。又问：即心即佛即不问，如何是非心非佛？山云：解打鼓。又问：向上人来时如何接？山云：解打鼓。

（《碧岩集》）

（一）见性

见性云者，究以何者为性耶？世人每谓譬如骨中有髓，果中有核，吾人身体中有一种凝结之物，若得见之，则为见性。且以为所谓坐禅修行者，即追寻此凝然一物之在处，可于此达成佛之本怀云。然若抱此种观念以修禅学，则如欲东行而西向也。禅之本旨，在此种之修上，将愈趋愈远矣。若从他种意义言之，天下难于捕捉之物，原无如禅，但一度通其消息之后，亦无如禅之明白，历历如指诸掌者，然此固非一朝一夕之事也。

见性之“见”字大有力，若为有心眼者，则此心眼直下之所见，即性也。但并无所见之性，亦无能见之眼，盖禅本非踟躇于分别的对境之中者也。故如谓为空漠，则人或无异言。吾等日常之思想，悉在智识之分际，智识中，有能所，有主客，有对境，离此则不无漠然之感，其实皆因平日常拘于分别的巢窟之故。要须一度翻身，打破此窟，则人间以外，别有天地，明白白地，显然可见。尔时即无漠然之可言，转认为截然有条理矣。

以故，禅家常好用似非实是之逆说（Paradox），实出于不得已者。如云“桥流水不流”，此决非故作险怪之言，按其真理，犹

云有桥架于流水之上也。此等语一见似颇矛盾，如谓雪为白，又以为非白也，然稍通此中消息者，则矛盾之中自有一贯之脉络可见焉。

虽然，此犹为分别上之事也，若脱离分别而入于自由自在之境，则非凡夫之所及，皆属实地之修行，有不许我辈未熟之人喋喋者矣。

(二) 俱胝一指禅

《碧岩集》第十九则，为俱胝一指禅，实有名之故事也。斯人也，凡遇有人来问，皆竖一指以示之，谓佛法的大意，及祖师西来意等，莫不可以此一指答尽云。其随侍小僧亦效之，无论何事，亦竖一指。一日和尚呼小僧问之，小僧以实告，和尚乃命小僧再竖一指，小僧从之，和尚即以刀断其指，小僧负痛逃去。和尚复从后呼小僧之名，小僧回顾，和尚又竖一指示之，小僧乃无指可竖，彼当时始彻悟和尚一指禅云。

昔之禅僧，尝用极暴乱之教育法，然察其中心，则有极恳切而使人极易断念之处，极堪感谢者。俱胝禅师，临终自谓：吾得天龙一指头禅，平生用之不尽云。原来所谓禅之得悟者，乃离知的分别，而彻悟万物存在之真原因也。故在宇宙存在之范围内，此得力处用之不尽，而此真原因者，既现于一指之上，复隐于一毛之里。若由其微处言之，则非无穷，然由其最显处观之，则虽太阳全系统之运行，亦未充分施用其力。若于知解分别外，知有一条消息，当能遇着“一斩一切斩，一染一切染”之妙趣。

然此不可与泛神论之宗旨同一视之，禅非泛神，非一神，亦非有神，非无神，唯是如如。所谓“一尘举而大地收，一花开而世界起”。此一指上，有尽天地之观，但禅之着眼处，又不在此，因此等皆是分别事上之妄想也。要须截断葛藤，别具只眼，而后见之。然究如何得此只眼乎？

“俱胝和尚，凡有所问，只竖一指。”

(三)知活动之机即是禅

禅宗之所谓悟道者，盖悟万物之存在及活动之理之义也。此理言语道断，以心传心。若称之为理，则此中似已有一个概念，似可依吾人之意识以觉知。然禅宗所悟之理，全为直觉的，非有许多葛藤者。花开时，钟鸣时，蛙跃时，一念起时，吾人心中忽然随此一刹那之活动，闪出一条之理，若更潜思，而欲捕出此理以示人，则早已断来时之路，所谓欲言而忘言者也。非一度捉得此机微之处，不可以语禅。

既如电光石火，可一见而不可再，则此间无何等分别，亦不容有分别也可知。至于谓禅为入于绝对之境之意，为与神冥合之意，为离彼我之差别之意，此等语皆属妄执，与禅全没交涉。因悟道之实际中，彼可得而言说及可得而思念之物，均丝毫无之也。故禅家常用诗的语句以明此中消息，而此等诗句，既非比喻，亦非赞美其境界，实乃直说其实境者也。例如：云“电光影里斩春风”，似将提取一种虚空之状，然曾经实地之境者，则知此一句有千钧之力，而不解者，则欲于此处，寻觅往来送迎无时或止之迹矣。但使能触此消息，则与电光之闪和合，与春风之吹和合，而首肯无疑，且觉此内在之理，灼烁于此间，而觉其眩目也。又如：云“竹影拂阶尘不动，月影穿潭水无痕”，在臆测者，虽以之为传虚无空洞之消息，然在实参之人，则将向此臆测者，大喝“错错”。其故无他，臆测者，常对于实际之境地，起分别上之思索，而欲于未曾经验之所，以智虑推之也。智虑之性质，本分为自己与对境二者，以彼照此，而欲直入彼之生涯，不从内面之存在而悟得其活动之所以，愈出愈差，盖亦自然之理也。发挥智虑之特性，而见其光彩若，非修禅上事也。

(四) 见内在的生命

禅宗义理，极其简单，其初本无何等之葛藤及荆棘，俱抵一指之禅，终身用之不尽。虽似有何等神秘，而难明其奥妙者，然禅实非神秘之物，其神秘皆由未悟者之智虑上自己造出，而测度之者也，天下殆无有如禅理之显露者矣。何以故？吾庭前有菊一株，其一一枝，一一花瓣，一一滴露，皆是说其存在生活之理由者，此处虽未必现有神秘而呈露佛性之光辉，然一株菊花，直是天地万物生生不息也。若云生生不息之理，则犹有语病，在不息句中，不添一字，便能悟禅之妙处，此妙处亦即其真处。

禅之意义，乃明万物之“内的生涯”之意义也。曰动、曰止、曰死、曰生者，皆迹也。要宜不见其迹，而直入物之内在的生命。换言之，即观照自己心中一念动处，若会得此一念忽然而起之处，则一理通而万理通，直可知天地万物生生之消息矣。但此犹就理路言之也。其一念忽然生起时，无我、无人、无天、无万物，只有此消息耳。但虽无彼我、无万物，而不可云无，盖此消息仍了了有之，故当说禅时，决不可以言有无。

(五) 绝有无

既云不可言有无，则有人将寻此非有非无之物，果在何处耶？此亦不可不反复说明之也。所谓有无者，分别上之事也。禅则离此分别，而别有一生涯，盖所谓观想思念等“智的作用”以外，别有一条活路故也。故所谓绝有无者，即非“分别上”“智虑的”“所得的”之事之义。若在智虑之范围内，而云离有无，决不可能也。盖智虑之性质，乃使两边分立，非彼则此，非此则彼，所谓 A 等于 A 而非 B 者，乃智的分别所成立之规则，而一旦离此规则，则智性失其存立之理由。故在分别智上而言离有无，则天下无如禅之矛盾者矣。只以禅在分别智外别占一境，故虽有矛

盾之言语，而无矛盾之事实。

(六) 吾等久被分别智所束缚

因吾人自无始以来，久为分别智之俘虏，故无论作何事，无论言何事，常不得不须此分别智上之言说，故苟有一言而欲了解之，则必以此诉诸分别智，不如此则不能求得其意义。反之，则离此无何等行为，无所觉知，无所晤会，此世人之所知而常习者也。然佛家则谓之为迷，何也？盖非有分别智而后有天地、有万物、有存在、有活动也，乃先有此等多数之事实，而后分别智亦得而有也。颠倒此理者，不知花自红柳自绿，而谓云红云绿之观念，先在于吾，而后柳得云绿，花得云红，此非迷而何？虽然，吾等业习既久，以为分别智以外另无天地，而毫不自悟，禅宗言此消息时，若视之为荒唐无稽之言，或以之为说虚无，而强言灭空者，皆浅肤之言，与实际相远者也。

(七) 事实一而说明多

禅宗经验之事实，为穷极之事实，无毫末之差异。然若以此示于各个人之特别意识上，而欲加以说明，即因各人以其特有之教育及智识为本，而谋统一调和，故各不相同，且时有彼此相冲突者。例如禅家谓为“此一物”、“此灵灵的”、“惺惺着”，乃至任何言论，皆系对此经验之事实而言。基督教徒则谓之为创造天地之神，或谓神格之来降，而于此上作一神的解释，然在禅家之中此之解释，亦决不一样。此何故欤？因一度经验实地之消息，而欲以言说诠之，则不仅不得受分别智之制约，而且各个人之性格、情操、境遇等，悉会为一，故禅家每云不立文字，当其面壁九年时，本无何等言说之矛盾，无有分别智之误解，一旦开口，则胶着于前后左右，而有矛盾矣。如云“我有一颗明珠”，是分别而成为智的，已有一步之误。问狗子有无佛性，则错过了。“本来

无一物”、“说似一物即不中”，是亦一场懨懨。如此出于言语之上，不仅已堕于分别，反有使学者愈迷其途之嫌。是故孔子谓余等曰：“予欲无言。”然明眼之士，有实地之见解者，虽在千差万别之言语中，仍能察其归着而无误也。

(八) 眼横鼻直

禅家口头话，所谓眼横鼻直，所谓花红柳绿，闻之者只作普通的看法，而不悟其真意之何在。又如云鸢飞戾天、鱼跃于渊，亦似只言自然之状况者，但禅家之真意，非言其迹，乃在传此等诸现象之内的生涯、主观的消息，是不可不知者也。若只观其外，而忘此间有机微之可捉，则禅学何其迂耶！于此有石一块，使之落地，触于竹根而铿尔作响，由其现于外者，在分别上可得之处观之，则为寻常一种现象，似难云这里有何等之禅。然使吾人不为此顽石以外之看者，而自为其石，则离我等之手，过几许空处，于是遇所谓竹根之一击，是时当可使吾等领会顽石之生涯为如何矣。分自己与对境者，分别智之事也，在有此分别之范围内，有见者、有被见者，有镜、有照镜者，在能所未消时，则不能体会所谓内在之生涯为何义，因而不能透彻禅之妙处。分别者，物之外也、表面也、眼所见者也。若不踏翻之以别营生涯，则所谓眼横鼻直，何等滑稽耶。

(九) 断命根

白隐禅师之手书曰（远罗天釜《答念佛与公案优劣如何之书》）“纵能养勇猛之颖气，进至打成一片，修至统一无杂，而命根若不截断，则因地一下欢喜无论如何不能有之。所谓命根者何耶？无量劫来相续来的无明一念子也。化出天堂地狱、秽土净刹，现成三途六趣，皆彼之力也”云云。此按当时文字解之，即谓离智的分别之束缚，而不入于纯粹经验之境，则断彼命根，见性

得悟因地一下之欢喜，为不可有之事矣。命根者，分别性也。分别性者，意识之始，即无明之所由起者也。然此无明，非必即为恶也，世间科学之进步，器械之精巧，皆有待于此无明。虽然，若以此为能尽人之内心所经验之全分，则错过了，无明之一念子，即是纯粹经验之始处，若使无明非忽然生起，则失禅修之归着，向此忽然生起之处，即得内的经验，故名见性，名悟道，名成佛。所谓一超直入之处，皆不外内的经验，而此经验，无分别，无知的分子，而为命根全截断之所。

(十) 事实与概念

知的分别之本性，不在感受事实，而在分离此感受与事实，别于意识之上作概念也。故分别智之入处，并非事实之本身，不过为对此事实之概念，此概念去事实虽必不远，但既为其影像，则不能传事实之真面目也明矣。故只逐影像者，不惟远于事实，抑且误其真像，固不待言也。知解与事实，可譬以几何学上之形式与自然界之实体，几何学上所谓三角，所谓圆，所谓点与线，实际世间无一有之，盖点为示地位者，无宽无长无厚，吾等五官界中，无此物也。线亦然，此不过吾等纯粹概念上所造之形式，事实之世界，决不如是单纯也。科学上之定率，概念上之形式，在实地上所以有效用者，只在概括地记述其通理之处，及思想运用上省力之处耳。若只知此，而不踏着实地，则将墨守成规以律万事，必将错误百出，而无所底止。此过之最显著者，即在人事界，古来所谓哲学家，有几人实际能为明哲之士哉！因束缚于理智，而不知高洁其感情，不知涵养其品性，即令说得纵横自在，而于人人肺腑之事，一毫未曾梦见，所谓虽有千言万语，不敌一行之力者，即谓建于概念上之房屋，终被事实之风一扫而去之之义也。故禅家要顶门有一只眼而得力于事实之里。

(十一) 转辘轳地

泽庵禅师与柳生但马守之书《论不动明王》，如下：

“是故所谓不动明王者，指人之一心不动之所，即言不动转我身也。不动转则不住于每物，见物而不住其心，名为不动。例如十人各持一刀向我，我防御其刀，而不住心于其迹，舍迹而捨迹，则十人无如我何。十人以十度之心向我，我只一人，不住其心，次第应付，则彼无可动作。若住心于一人，一人之刀，虽可应付，若有二人，则将顾此失彼矣。”

所谓“不住于每物”，所谓“不住其心”，所谓“舍迹而捨迹”，皆言禅之修养，不被分别思虑所系缚也。所谓住心者，换言之，即于此有一事之经验，由此经验所得之印象，尚存于心（即分别智），虽经验已去，然就把住之而不舍，其次之经验既已相逼而来，而此心仍只逐既去者之影像。故其意识，对于现前之经验，不能以全力工作，自失其度而左右抵牾，遂不得不感受一种苦闷，是所谓住心之结果也。此乃指示禅学实际的生涯之境致之一端，故禅学所谓悟者，毕竟不置其心于分别思虑上，任其往来，胡来则现胡，汉来则现汉，捕其间机微之消息之谓也。《金刚经》曰“应无所住而生其心”，即舍迹而捨迹之义，非这里分别之境。

(十二) 慧与定

看话与禅定，非必同一物也。看话易偏于智，禅定易倾于意，若求圆满发达，不可不图两者之融合。洪川禅师《无字歌》，谓当由定生慧，在修行禅定时，要以慧力之光照之。慧者，眼也；定者，足也。有足无眼、有眼无足之不合，固不待言矣。

(十三) “诸人不知”

良遂始见麻谷，谷入方丈而闭其门，良遂不知何意，深起疑

念。继又见谷，谷趋入菜园，此时良遂，忽彻见麻谷之用意，乃谓谷曰：“和尚莫谩良遂，我若不来见和尚，将被十二本经论赚过一生，亦未可知。”良遂何所见而作如此高言乎？曰：“诸人所知，良遂尽知，良遂所知，诸人不知。”匆卒看来，似良遂和尚之博学，天下无比矣，以此等博学，而一次被麻谷闭诸门外，一次逃入菜园避之，良遂之言，岂不似方外耶！然良遂离知解之诠索，而于直下有所领得，故其言真能道破其境涯。此不独良遂一人以为然，苟有进入于这里一步者，皆能云“汝等所知，我尽知之，我之所知，非汝所知。”因其所知者，非智的分别，而有会于内的故也。以此处为发足点而观之，则当有“天上天下，唯我独尊”之趣。虽云独尊，非必自立于高处，而鄙视他人也，亦非统合一切智慧分别，而得根本的智识，成一大哲学家也，唯为此脚一度踏着实地之意耳。若不然者，只认古人之榜样，而以之为分别上之事，在分别上言绝对，言直觉，言凡神，只是刻舟求剑，到底无传这理之消息之一日也。

(十四) 绝许多心行

圆悟禅师手书中，有“要用便用，要行即行，无如许般心行，纯熟顿放着所在便得休歇安乐，终日饱齰齰地，不妨真正”等语，所谓“要用便用，要行即（原作则）行”，所谓“着所在便得休歇安乐”云云，皆充分修养以后之事。此中吾人所欲言者，只“无如许般心行”一句耳。无心行者，离分别上之知识也。分别智之性质，非吾人能自为之，乃表现之于意识之上，而以此表现之心象，批判彼此，故此种智，常与实地实事没交涉，其有交涉处，仅其一部分，且为不甚割切之一部分，此于全般之事实，不过认得其仿佛。若捉此仿佛之幻影，而以之为事实，施许多心行于其上，遂以此为分别智之本分，故执分别智愈固，则去事实愈远。世人每谓哲学家为迂于实际世事者，盖因过被分别智所拘束故也。修

禅者必当一度入于无分别智之境，见得实地光景为要。

(十五) 净保保

“要脱却贴肉汗衫子，到得净保保的田地”云云，此禅语乃 Expressive(达意的)也，又 Graphic(描画的)也。若以他语解之，即云汝舍弃千差万别之知得的，专检汝直下之经验如何，是也。如是言之，似亦无甚难处，然吾人之智慧分别，自意识始分化时，已被落于心上之万般动作所缠缚，若思脱却之，又添思之之心，而千重万重，不易有出离之期。虽欲解贴肉之汗衫，而希望胸次虚豁，先不知由何处下手，而转入迷境，原来分别智之生也。乃吾等统制万般之经验，而于其中觅得一条可行之理路，于是立一种秩序，以求心力之节约，又欲对于人生之行路，与以一点光明者也。犹之欲救物品贸易之不便，而设金钱，又以此金钱代表吾等之劳力。然金钱行之既久，世人只以为金钱有实力而贵重之，而不知彼伏在其背后者，遂倡黄金万能主义矣。若稍思之，原能悟其大误，若因用之而觉便利，又见其有力，便忘金钱之本来性质，而觉只此可贵矣。吾等日常受分别智之利便既大，故忘却分别智无究极之力，只推重之，而欲由此会得物理之出处，于是恶知、恶觉、妄想、计较，纷起而不知所底止，殆亦有所不得已耶。

(十六) 破钟无声

分别智为分析的而非综合的，故其知之所达，为部分的而不涉于全般，又其所知，为静止的，死灭的，而与活泼泼地之人生无交涉，因而为器械的，其中无有生命。盖分别智不入于人生活动之真生涯中，且彼非不入，实不得入，故欲知活动者，不得不暂置之于底止之情态。但人生一入于底止之境，则生命已亡矣。在有生命之范围内，虽一刻亦不能静止，盖生命与活动，异名同体也。分别智只解析已死之事实，虽取得其一部分，照于显微镜之

下,反复检点,而绵绵一条命脉,早已辞去这里而不复在矣。故分别智之所抱,不过死尸耳,无论如何鞭之,如何施以皮下注射,能有何等反应耶!而禅学所教,在捉吾等生命于活跃之中,随鱼在渊而跃处,鸢戾天而飞处,看破天地之活生涯,至于所谓天地,所谓宇宙,则无与我事,不过概念中之一项耳。就飞处、跃处观之,则分别上之一切,有尽于这里之想,但到底不可以言语形容,亦不能向无此经验者通其意,手方指而箭已过,“不离当处常湛然,不见即知,君不可见”。吾人生命之事实,虽常脱露其全体而活跃,然若使住于分别智之下,则破钟无声,本来面目,全不可认矣。

(十七)死尸解剖

分别智之为物,如解剖死尸,枯其生命之本源,夺其生命之全体而自入冷灰堆里,故虽能知吾人已死之过去之几分,而尚活之现在与将来,则绝不能解也。盖分别智常居后方,只能探已过之痕迹耳。亭亭凌云之乔木,俨然立于吾前,分别智不能直入此树之生涯中,而窥其存在之理由,及其生长之消息也。于已烧之原野中,掘出一系驴橛之余烬,欲在这里寻“远山无限碧层层”之境涯,何处来耶,斯时只知木质之中,有可燃性之炭素耳,但树木之生命,与所谓炭素水素果有何等关涉乎!庭前柏树子不自知伸根于土中,下取窒素,不自知由氛围气中吸炭酸素,而枝枝相交,绿叶层层,又不自知由太阳光线得光并得势力,只屹立于此而生息,只是个无事人。此处无所谓过去,无所谓未来,只有现在,有永远之现在。而分别智中,只有已死之过去耳,只有生命之迹耳,只有枯毙之古木耳,此即分别智之性质也。特其咎不在分别智,而在欲据此以解生命事实之迂阔论理家。故圆悟禅师曰:“依无住本,立一切法。”到底非出入于分别智者,所能窥知也。

(十八)事实之为物

人生者，事实也，非分别智上之概念，故以概念为本，而欲领会此事实，则事实愈远矣。盖欲领会事实，必当入事实之里，而由其内面认得之也。所谓由内面认得之者，即在自为其事实，事实之为物，以其存在为体，其生涯正活时始得通这里消息。若不然者，漫欲由概念上知之，则有耳目手足之土偶，终非活人，终无领会其生活之实际之时。异哉，吾人欲自知生涯之事实，而不归于其事实之中心，乃出于外，欲由分别智上解剖之，故愈出愈远，沉于自救不了之渊，尚不自觉，矛盾又矛盾，结果将至自放弃耳。虽然，此种悲剧之出发点，首在以事实为分别智之作用，即不解分别智之本分，而欲以之加于事实之上也。例如云此纸为木之纤维所作，其色白，而纸之实在，未曾会得也，此不过只就所谓纸者作一种说话耳。此种说话，为分别上之外事，盖由纸之为物之实在观之，为外边之事也。今若欲真知此一实在，则当自为其物，而由内面感得之，若无此感得，则无得此般若之关捩之期。所谓纸、所谓笔之存在者尚如此，况欲会得人生之活事实耶！

(十九)同情智

人生者，又即活动也，故若欲领会人生，则不可不彻底于活动之事实。若云其途径如何，则不在分别智上。何以故？因此分别智，乃只由外面观其活动而满足者故也。活动之为物，动手、动足，或怒、或喜、或泣、或笑也。若只观此等活动之迹，谓为心理学、生理学而讲释之，终不能有所得。盖此等学问，去活动之事实，远而又远也。至如谓心中有所谓智情意之动作，智则从论理法则之作用。或，其谓注意之强弱连续，与兴味之多少为比例，或谓反射运动所要之时间为若干秒，迟速视反射神经中枢之所在而异，或谓心意作用之最复杂而有意者生于头脑外皮灰

白质细胞中云云。以及其他依近世心理学，以多数器械及数学所记述者，无论如何精密，皆是分别上之事，至我等生活之事实，活动之真际，则未尝有所会得也。心理学、生理学，虽亦各有其用，然若欲领会生活之真理，要当出于是等学术圈外，而认得别有天地，从来各事皆赖分别智以会得之思想，全当弃去，而当由可称为同情智之立脚地以发足。此同情智，即佛教所谓平等智，将此心身，入于生活事实之中，由内边感得手足之动作、心意情绪之动作之力之谓也。若分别彼此，而辨识酌量者，无论如何，不能得此同情智。同情智与分别智，殆可判为事实之内外表里，亦可判为本末始终，以同情智为本，而分别智之用，乃益有力因有此理由。故欲彻见人生之事实，而知吾人生涯之真面目，必不可以不修禅。

(二十)他力亦禅

真宗之安心，与禅宗之安心，似亦无异。所谓他力宗，虽似与极端标榜自力宗之禅宗相冲突，但两极本有相近之理。又无论何事，至究竟处，有归于同一心理状态之理，尤以宗教上之事，入其究竟之境涯为然。就予所见观之，可谓为真宗之极意者，禅宗也。《叹异钞》云：“念佛果为生于净土之种，抑为入于地狱之业，总不知之。”又云：“本愿中具无善恶、净秽之趣。”又云：“善恶二者，总不知之。”由此观之，所谓真宗究竟之安心，非于截断善恶二边、是非两头之上，别开一生面者耶！所谓撞着弥陀誓愿中不思议之光明，一念发起时，庆快以了平生之汉，非即一向宗之信者耶！此汉非欲依自家之修行，积诸善事，植种子于极乐者，又非赖念佛唱名之力，塞邪念，镇烦恼，以作往生之因者，只管信弥陀本愿不思议之力，而欲一度彻透南无阿弥陀佛之真生涯者也。一旦入此生涯，彼非必期望断五欲之根本，而获于此生成清静之圣者，唯任运腾腾，胡来则胡，汉来则汉，悉照而无不自在，

至死后往地狱，抑往极乐，实非所关心，只各事依赖弥陀之大悲大愿，毫不加以自力，悠然任其所为耳。而起如是之绝对的信仰，亦非吾自力所为，乃弥陀本愿之大光明，触着五蕴假成之吾身，无端而有此信心决定之一事者也。若将此中消息，以神学术语明之，则可曰：“至道无难，唯嫌拣择，但莫憎爱，洞然明白。”又可曰：“欲得现前，莫存顺逆。”又可曰：“绝学无为闲道人，不除妄想不求真。”然若一旦入之于智之炉火，而现于言语之上，则喜空哲学者，欲以空理说明之；倾向信仰的态度者，欲以由此态度而来之见解辨释之，至此等两者之心的经验，殆可谓自始本不相异也。此“一段风光描不成”的消息，若强欲传于他人，除赖人人相应之技俩外，无他法。真宗之机，得真宗之信，禅宗之机，得禅宗之悟，由其异者观之，似枘凿之不相容，至一度皈其同处，则将执手相笑矣。

(二十一)他力难透

真宗之安心，似乎易入，然极难到。禅宗似亦难到，却有可悟之道。言及信弥陀之本愿而无他念，似乎无再易者，但欲得此信，则非寻常之事。言及教外别传、直指人心，诚为不思议之法门，欲入此途，似属极难。然谓“不离当处常湛然”，则又了无难事也。“获得他力信心一定往生”之不易，试观莲如上人《一代记闻书》亦可知矣。彼书中有云：“莲如上人时，有志之众，多集其前。其中得信心者，当有几人，一人乎？二人乎？”又云“承其一流而能领解者甚稀”云云。故欲得真宗所谓“绝对的安心”，决非万人之所能，虽似易行道，其实难得难解，虽曰顿而实渐也。然所以谓为顿者，只言得之之时之为顿耳，而欲至其时，则非一朝一夕之故。虽此亦因人而异，亦有上上根机，闻弥陀本愿，而直下安心决定，如六祖闻“应无所住而生其心”之时者。但在一般大众，则虽闻本愿之不思议，有几人顿弃自力之念，而一切委之

弥陀，获得百不知百不会之境者耶？犹之禅宗虽常喝破由汝之面门出入，然其机未到，则依然如聋如哑。真宗之安心，虽非难行道，确为难到道。况夫近代为只重分别智之时代，真宗安心，为绝对的，其难得难到，更可知矣。

(二十二)看脚下

凡所谓禅宗、所谓真宗之宗旨，即从彼超越善恶、是非两边之处，蔑视事物，而求最后之安心于无分别处之宗旨，但其中亦有危险，不可不知。盖充宗旨之极致而无我物之人，往往陷此危险，反读宗旨之德。所谓危险者何耶？即当彼称超越善恶而无差别之境，时将此无差别，用于差别界，便不顾善恶是非，而以我欲为神圣，以劣情为美德是也。彼真宗有言曰：“弥陀本愿中，不论老少善恶之人，但当知信心为要，以彼乃欲助罪恶深重、烦恼炽盛之众生之愿也。所谓信本愿则不要他善者，因无再优于念佛之善故；谓罪亦不必惧者，因绝无能妨弥陀本愿之恶故。”又曰：“善人尚利夫往生，况恶人耶。”若由皮相观之，无论犯何罪恶，绝无能妨弥陀之大悲大愿而使不得成就者，有何恶之可惮耶？又无论如何为善，而欲依赖其善以分露自力，则往生极乐之因，由此生一分败缺，又何必惟善是行耶？只管唱南无阿弥陀佛即可矣。又禅宗亦云：烦恼即菩提，行住坐卧，屙屎送尿，何莫非禅。如是则必有人以为所谓禅者，吾人一切行为，不问善恶无记，皆能净化矣，岂不大危险乎？

宗教之极致，在分别以上，原非如伦理家之所言，故宗教乃居绝对之地观之者，苟在吾等日常千差万别境涯上以言宗教，则善恶是非，固最宜选择者。要之，会得宗旨皈着之所，方能悟其当如何活用，若无这一只心眼，则毫厘千里，将认贼为子矣。

此种善恶混淆之弊，当各教宗旨瓦解时，所谓神秘教者，常至横溢，此乃东西一致者也。印度之婆罗门教，波斯之斯非兹

蒙派(Sufism),已不待言,基督教亦曾陷此弊。据某学者之说,此破伦的倾向,在基督教历史第一世纪中已有之,其后至罗斯迭西兹蒙而得大势力,十三世纪之初,法国阿马儿利克亦倡之,最甚者为十三世纪之末,所谓“精灵自由徒”者,达于极点。此种破伦的神秘教,概称为非法派,其始现之形式,为过于不顾物质界,至其极,则以灵为本来自在者,罪恶情欲等,不过附随于物质上之偶然现象,灵决不因此被秽,灵既为自在,为清净,则神秘即在此。肉之一面,无论作何罪恶,无论如何破伦,皆不能障碍灵之救济。故一度入于宗教的生涯,神格依然显于吾等之灵上,悟得此灵之常乐我净,此身直是神体,无论何等烦恼尘欲,皆难污渎,酒肆娼寮,亦有神现前,神德赞美之殿堂,亦有最上存在之来降云云。彼禅宗、真宗等大乘教之误行唱道,且欲实行者,亦此类也。

《叹异钞》云:“念佛者,无碍之一道也。所以者何?信心行者,天神地祇亦悉敬伏,魔界外道亦无障碍,罪恶业报亦不能感,诸善亦无所及,故为无碍之一道。”(第七节)

又曰:“念佛者乃使行者非行、非善也。不以吾等计划行之,故云非行;非吾人计划所造之善,故云非善。例如依他力而离自力,故使行者非行非善。”(第八节)

只知所谓皆是他力,皆是业缘(参照第十三节),而未曾经过一念发起,信心决定,欢喜踊跃之妙境,则天地悬绝,其入地狱,如箭射。

(二十三)放身舍命

试读禅宗之书,常记修行者往往在立于生死岸头时,忽然有省悟处,从来疑团,一时尽释。例如白隐禅师之《远罗天釜》中,叙蒙山异禅师之事云:此禅师,患痲疾,昼夜多次,身体疲极,斯时只见前面有死,忽发大誓,愿与苦痛战而死坐。少时肠中鸣动

数次，其病顿愈，而大省悟云。又谓大圆宝鉴国师，于盛暑之日，寸丝不挂，入竹林枯座，夜来蚊军数千，竞围其身，刺其肌肤。师于是与痾痒战，切齿固拳而痴坐，失其正气而将绝息者数次，不料豁然契悟云。白隐禅师实鼓吹此种勇猛蓦进的禅道之人，先使修行者之心地，作六尺身躯，由千仞崖头投下之想。彼云：“当如勇士被大敌围困时，匹马单枪，震大勇猛之精神，左冲右突之心境，正念工夫不绝，而又非强致，时时有四面空洞、身心消失之景象，此时能毫无恐怖，而一心励进，则一旦得力，忽觉豁然矣。”又，铃木正三之《反故集》云：当强守生死，咬牙瞪眼，以必死之心，猛进一阵。又云：当存直向敌人枪头冲锋之心云。又有一禅师，在道场里掘一穴，宣言至期尚不省悟，当即活埋云云。以激励行者，此例甚多，不遑枚举。今由心理学上观之，禅宗之悟，不论偶然开发，与自动的促进，在入此情态之先，皆必通过所谓打成一片之境涯。所谓打成一片者，即吾等意识上杂念不起时，即意识成为没意识时。更换言之，平日千波万浪内外往复之无数思想感觉忆念等心理现象，一时屏息，使意识宛如新拭明镜，此种情态，称为打成一片，此时又可谓 Trance，又可谓 Ecstasy，又可谓 Unconscious。当离生死之念，一意蓦进时，吾人平生所有许多思念，悉行除去，胸中觉分外清静，此时无何等分别，无智解，无臆度，无计较，无企图，无情欲。此在宗教的方面，谓为无我之心地，亦可谓为未发之中。由这里一旦忽然觉醒，始为禅宗之所谓悟，即由没意识归于意识，由无分别入于分别，由 Trance 移于醒觉，一刹那之消息，有不可思议不可解说之自觉，而豁然者也。而至此贯通之处，必一度经过所谓银山铁壁回绝来往之境，而入此境之捷径中之最有力之捷径，则在排千难万苦，一念而至生死极处。所以禅宗老作家，常以无人情的恶辣手段，逐参学者至于穷地也。由是观之，禅宗修行之能陶冶吾人品性可知，又真堪修行禅宗之人，当有如何资格，亦可知矣。

(二十四) 当入其境涯

英国文学家纳斯钦 John Rushin《说达人之言之难遽解》曰：“其言非一旦可以领会者，欲解其全意，无论如何，不可不费长久之日月。此非因彼未尽言其所思之故，亦非因彼未以痛快之文字说之之故，彼实不能说尽一切耳。又非必不能，实有不欲者，可谓奇矣。彼盖欲以有含蓄之言语，或借譬喻，而说其所见，由此确定读者之果否要求也。予殊不明彼达人何故不能充分阐明彼理，又何故不将其胸中深藏之秘奥思想，赤裸裸地吐出，使人对其沉默苦难分析。窃尝思之，盖达人之立言也，非欲助汝起者，实将酬汝之劳者，彼在使汝到此之先，必欲知汝力之能否堪受也。”（诸王宝库）禅语亦大致如此，若为分别智上之文字，虽不踏着其实地，未始不可领解也。分别智之特色，即对于未曾一一踏其实地者，亦可依之而得其利益。是故就此点上言之，吾人虽非不能会得古圣贤或哲学家之思想，但彼等胸中秘藏之境涯，终非我等凡夫所能悉窥。彼等原亦遗留若干语录，但此语录，非分析理路者，乃由其胸中，用诗或譬喻之语，即用纳斯钦所谓“含蓄之言语”流出者也。故吾人必积修行之功，至与彼等同一境涯时，始得知其言语中含蓄何等意义，是之谓悟得。禅语非好用譬喻，亦非好取隐语也，只恐分别智上之言语，反误后人，乃由达人所见之境涯，依样道出也。故由分别上观之，此等文字之皮相亦不可得，却被无用之葛藤所缠缚，而七颠八倒，不自伤不已。达人岂好涩晦其意耶！只欲吾等亦入其境，亲接“云在岭头闲不彻”之风景耳。

本初佛与立体曼荼罗 之一种重要研究

日本梅尾祥云原著

一、序

此宇宙之根源，各个生命之基本，无始无终之普门本体之金刚萨埵，即寻常称为普贤金刚或普贤法身等者也。但在第六会《金刚顶经》广本之《般若理趣经》等，则称之为最上根本佛(Paramadya buddha)，在《文殊说名义经》(Namasamgiti)等，则称之为本初佛(adi buddha)。依吾人之所信，由此本初佛普贤金刚萨埵之性海，以大日、阿閼、宝生、弥陀、不空成就之五佛为始，而将其示现种种色身，广作种种说法，启示种种意慧之妙用以造为立体曼荼罗者，彼爪哇(Java)岛之佛迹波罗布佐尔(Boroboedoer)即是也。

此波罗布佐尔之佛迹，位于兰领东印度爪哇岛喀多(Kedoe)县马格刺拏(magelana)郡波罗布佐尔村，乃一雄大伟观、号称世界无匹之石造九层之特种建筑物也。公元1814年，即此爪哇岛一时归入英国之领土而拉弗尔斯(S. Raffles)为其总督之时，始发掘此佛迹而显其雄姿于地上。自此以后，已依世界之学者而作种种之介绍，日本亦有三浦秀之助氏者，尝亲探其地而将此佛迹摄成照片，巨细靡遗，并附以说明书。大正十四年，此极庞大之刊物曰《闍婆佛迹波罗布佐尔》者，遂公刊于世。

在此说明书中，曾揭载大村西崖氏手著一文而列为一章，谓“此波罗布佐尔之佛迹，决非如西欧学者所指称之塔婆，乃一种羯磨曼荼罗也”。此虽系一种新说，但其谓“此但为不嫌于两部密教过重大日之一阿闍黎，欲求显密二教之融合，特位释迦于大

日之上，而造为立体曼荼罗”。吾人对此主张，不能立即承服，同时对于“此为曼荼罗故非制底亦非塔婆”之说，亦不能同意。故大村氏外，吾人管见之所能信者，尚未之知，此波罗布佐尔之究为何物，似尚无为其证明者也。

今吾人方由此《般若理趣经》而从事于“以本觉思想为基本之金刚乘”之研究，得知此波罗布佐尔之佛迹实为制底，亦为塔婆，又为曼荼罗，但非如大村氏所谓融合显密二教而以释迦为中心之曼荼罗，乃属于本初佛普贤金刚萨埵者。窃愿略举其内容而加以考证与说明如下。

二、波罗布佐尔与本初佛制底

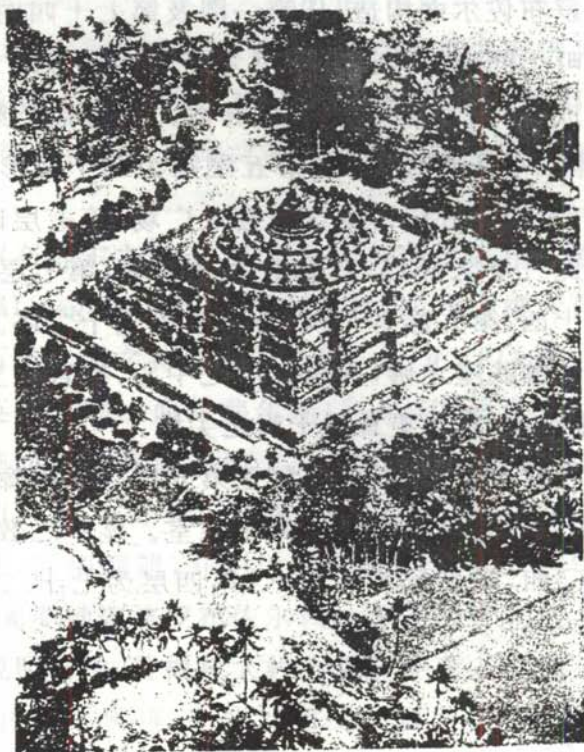
佛迹波罗布佐尔之构造，从第一图及第七十四图可以见之，彼由直径一町十间余又略近正方形之三十六面形或二十凸多角形之基础而成立，为九层之石造建筑物。自基础至第四层为三十六面形，即二十凸多角形，至第五层则为二十面形，即十二凸多角形，第六层则为方坛与圆坛交会之广场，第七层以上则为三层之圆坛。此三层之圆坛，有少数之钟形塔，第七层有三十二，第八层有二十四，第九层有十六，合计并列七十二塔。塔内各安有住轮相印结跏趺座之佛，而第九层之中心，有直径五十呎之大覆盖，作土馒头形，其上更耸立十呎之尖塔。

此佛迹波罗布佐尔，自第一层至第五层之各回廊，有高一丈余之前壁，其上部有少数安置佛像之龕室。龕室之数，第一层与第二层为百〇四，第三层为八十八，第四层为七十二，第五层为六十四。

波罗布佐尔之平面图



(原书第七十四图)



爪哇波罗布佐尔之本初佛塔原书第一图

自第一层至第四层，东方各龕均安置阿閼佛(Aksobhya)，南方各龕均安置宝生佛(Ratna-sambhava)，西方各龕均安置阿弥陀佛(Amitabha)，北方各龕均安置不空成就佛(Amoghasiddhi)，第五层之四方六十四龕则均安置毗卢遮那佛(Vairocana)。而此第一至第五各层周匝之前壁，各为其上层之后壁，于其前壁后壁之壁面，施以浮雕，其浮雕之数，实达二千一百四十有一云。人若自东门入，右绕各层，于此等浮雕面，凡佛传、本生物语，及《华严经·入法界品》中善财童子五十三参之各种场面，将逐步依次展开于前。

其中第一回廊前壁之浮雕面，虽现今深埋于地下而不得见，但相传所刻者，乃地狱等状态，第二回廊前壁之上部为佛传，其下部及后壁则为佛之本生物语，自第三至第五之各壁面为《华严经·入法界品》善财童子访五十余善知识而究菩萨道之形状。凡此种种，皆所以表示普贤之行愿者，此即佛迹波罗布佐尔之大观也。

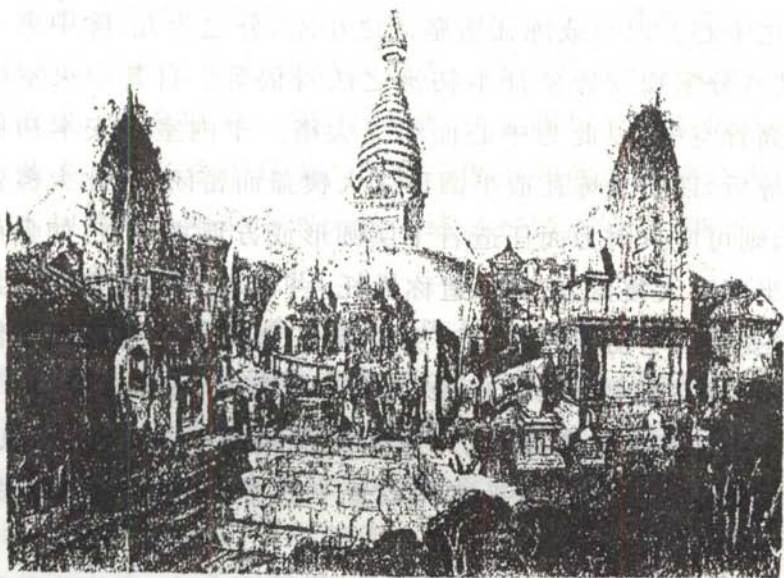
此爪哇最大之建筑物，自其技术方面观之，非在彼超人的大天才之设计之下，役使数十万之劳力者，历不可数之年月，不能成功。但其费如许之人力及岁月而果于建筑此物者，究为何种之目的耶？欲明其目的，则不可不先知其果为何种建筑。唯此佛迹，建于何时，谁人所建，如何建成，为何而建，求之于历史记录中竟无一存者，故唯有寻求类此之建筑物比较而对照之，乃可推断其为何种佛迹及其建造之目的，此外殆别无他策。与此波罗布佐尔最相似者，为现存于尼泊尔及中国西藏之本初佛(Adibuddha)之制底(caitya)。

今以第七十五、七十六、七十七三图(此三图今略)之本初佛制底与波罗布佐尔之形(第一图)相比较，大小虽异，而其式样则极为类似。详言之，即不拘于波罗布佐尔方坛之为三十六面形(即二十凸多角形)而成本初佛制底之二十面形(即十二凸多角

形),此二虽不能谓为全同,然俱以奇格查格(Zig-zag)线构成,自极类似,又其坛之层数,亦不拘于前者之方坛五层,而成后者之方坛四层,亦不一定。然此方坛之要,不过为礼敬中央佛塔而右绕(Pradaksina)之绕道,恒应其财力,或作三层,或作四层,或作五层,固不必一定也。窃思此波罗布佐尔大建筑,恐非当时爪哇王之力不能成就,至其建筑者之所以特辟绕道之故,盖《右绕佛塔功德经》中说:“远离于八难……往来天人中,或作正法王,自在王阎浮,率土咸归化,斯由右绕塔。”彼殆基于此等信念而然也。其所以于绕道回廊壁上或壁面安多数佛像及施无数浮雕之故,盖不外乎使敬礼此佛塔而右绕之人起置身于佛世界之思也。于此绕道之壁上安置佛像者,想不必限于波罗布佐尔,彼尼泊尔之Kathamandhu市中之本初佛Kathinsambhu制底(第七十八图,此图今略)即其一例,此制底乃仅具三层正方形之方坛,颇形荒废,然安置于绕道壁上之残存佛像固犹可得而见也。

无论为波罗布佐尔佛迹,或为尼泊尔等本初佛之制底,此种建筑物之最为主要者,均非其用为绕道之方坛,乃位于其上之圆坛也。窃思于本初佛制底圆坛之构造能加以说明,则波罗布佐尔之圆坛当自能明了,故今特依于尼泊尔称为最古之香拔拉(Sambhunath)制底(第七十九图)而略述之。

此所云香拔拉(Sambhunath)者,乃本初佛异名之自然生尊(Svayambhunatha)梵语之略。据于传说,称此制底为二千年前尼泊尔王所建,而正确之年代则不可知。此制底在尼泊尔Kathamandhu市西方,约隔一哩半之丘陵上,其形状为一半圆形称为胎藏(garbha)之大覆盖,由直径六十呎、高三十呎之土与炼瓦造成。其上有尖塔,此尖塔之底部成四方形,即于其上画佛眼以象征本初佛之一切智智。此佛眼上耸立高四呎之尖塔,凡十三级,虽时有石造者,然大抵多木造。其形除如香拔拉之圆锥形外,作梯方形者(第八十图)亦不少。此尖塔之上有伞盖,其上更



香拔拉本初佛塔(原书第七十九图)

有宝瓶或宝珠之形,更于其顶上附火焰或光焰,以象征本初佛之圣光。



制底之种种相(原书第八十图)

建造此种制底，先从事于基础工事，后即定彼称为胎藏之半圆形之中心。以石或炼瓦造坚固之小室，分之为九，除中央一室外，其八分室均安置象征本初佛之法身偈等。自其中央室建一大柱高耸空中，以此为中心而组立尖塔。于内室奉安本初佛之象征等后，以石及炼瓦造半圆形之大覆盖而密闭之，此大覆盖之周围，则可应其财力而任造若干层圆形或方形之绕道，如是而成立之半圆形大覆盖之四方，造称为托兰(Toran)之龕室。于其室中，奉安彼由本初佛显现之五佛或四佛，其中东方安置阿閼佛之形像，南方安置宝生佛之形像，西方安置阿弥陀佛之形像，北方安置不空成就佛之形像，毗卢遮那则常略而不安，倘若奉安，则于东方阿閼龕之右方造一龕而安置于其中。彼香拔拉制底(第七十九图)即如是也。

试以尼泊尔制底之构造与波罗布佐尔者相对比，则波罗布佐尔上方之三层圆坛，与尼泊尔制底之胎藏半圆形大覆盖相当，最顶部之覆盖尖塔，亦与尼泊尔制底之尖塔相当。唯波罗布佐尔之制底，造三层并列之钟形塔，以代彼一大覆盖之一胎藏，而分之为七十二或七十三(加中央)之小胎藏。此虽亦有建筑者技术上之关系，然其所以分为七十三小胎藏者，尚有如后所说之特种意义在内也。又，尼泊尔制底之大覆盖之四方奉安四佛或五佛，亦相当于波罗布佐尔之方坛第五层之四方安置毗卢遮那，自第四层至第一层东方安阿閼、南方安宝生、西方安阿弥陀、北方安不空成就也。总而言之，此波罗布佐尔之佛迹与尼泊尔之制底可称为属于同一之系统而俱为本初佛之制底也。

三、本初佛之思想与金刚乘

依据其类型而言，此波罗布佐尔之佛迹可以判为本初佛之制底，然此本初佛果为何佛耶？又此本初佛之思想，果如何传播于爪哇，而养成如此绝大势力，至建造此夸为世界无匹之大建

筑？此均有研究之必要。

普通于所谓本初佛，殆仅认为尼泊尔及中国西藏特有之思想，且于其兴起之年代，亦认为极新。然此乃未研究金刚乘为何物之故也。此金刚乘，兴起于印度，由金刚智与不空传入中国，更由弘法大师弘之于日本。倘能一度了知此金刚乘之为何物，则此本初佛即金刚乘所谓无始无终之普贤法身，当能于彼最上根本佛之金刚萨埵见之也。

尼泊尔之本初佛，在何其松(B. H. Hodgson)氏，《关于尼泊尔及西藏之论集》，与阿底非儿德(H. A. Oldfield)氏之《尼泊尔概要》等中，已经详述，今略言其思想之梗概。本初佛者，乃心的最高之原理，亦即物的最高之本源，指此色心不二、物心一如、永远不灭之本体而名之曰本初佛。此为宇宙万象之源泉，而宇宙即依此而出生，由此而开展，盖是宇宙之一大生命体，自住于离生灭、绝言语之境地，而同时又能为一切之源泉，并主持一切者。《文殊菩萨最胜名义经》云：

“大生无生义，远离于言相，音声殊胜因，能显诸言相。”

又云：

“正觉无始终，最初佛无因。”

故此本初佛亦名自然生(Svayambhu)，彼在一切之初，在一切之上，非为被创造者，而为能创造一切者。

在片马卡颇(Padmadkarpo)之佛教史《Choshbyung》中，曾说有一学者(pandita)名曰岂鲁(Tsilu)，初至中印度之那烂陀(Nalanda)宣传此本初佛之思想。依此史所说，岂鲁学者尝画十大护之神像，而于其上书一种宣传文，张之于那烂陀之门。其文曰：

“不知本初佛(Adi buddha)者不知时轮教(Kalacakra)，不知时轮教者不知正说标帜，不知正说标帜者不知持金刚(Vajradhara)之智身(Jnanakaya)，不知持金刚之智身者不知真言乘(man-

tra-yana),彼一切不知真言乘者,实为迷者,远离世尊持金刚之道。是故此最上根本佛(Paramadya-buddha),真实诸师不可不教之,而欲得解脱之真实诸弟子不可不谛听之。”

那烂陀之五百学者,见所张纸,曾与此岂鲁学者广为论难,但靡不被破而归伏于彼之足下,自是以后,此本初佛之思想乃弘通于中印度之一般矣。

依却玛(A. Csoma)氏之说,谓“此以本初佛思想为基本之时轮教,乃在第十世纪之后半期,自中央亚细亚,经迦湿弥罗(kacmira)国而输入中印度者”。此盖基于误解所谓时轮教之发祥地香拔拉(Cambhala)国为中央亚细亚之故,此香拔拉一地,乃七世纪至八世纪因陀罗部底王(Indrabhuti)所统辖之乌帝耶那(Uddiyana)国之首府。此乌帝耶那(Uddiyana)国,虽从来以之为北印度之乌仗那(udyana)国,然据最近之研究则为在东印度边之国,不然,则与西藏历史家所说“此香拔拉国之月贤,在南印度阿马那瓦欺(Amaravati)从佛世尊,听时轮教,总称此等为金刚乘”者,即不能相合。又以此本初佛宣传于中印度之年月考之,虽却玛(A. Csoma)氏判定为第十世纪之后半期,然并无何种确实之资料,氏所自述之理由,仅谓印度未尝发现第十世纪以前说时轮教之记录而已。但此时轮教之一名金刚乘,已于第八世纪之初叶由金刚智及不空传来中国,恐此本初佛思想之宣传于中印度,殆为七世纪之末或八世纪之初,此亦可想像而得之者也。

此本初佛思想之渊源极远,在《法华经》中之本门思想即与彼同,此本初佛之异名自然生(Svayambhu)一语常为《法华经》梵本之所用。又《大日经·转字轮曼荼罗行品第八》云:“我一切本初号名世所依。”句中亦有本初之语,现虽无存在之梵本,不能确切断定,然自西藏译等推之,殆即是称本初佛为阿帝(adi)一语。至于自称金刚乘之《金刚顶经》,更明示其全部经典成立于此本初佛之普贤法身或普贤金刚萨埵之思想上。《金刚顶略出念诵

经》第四等云：

“普贤法身遍一切，能为世间自在主，无始无终无生灭，性相常住等虚空。”

又第六会《金刚顶经》广本之《理趣经》等，称普贤金刚萨埵曰“大乐金刚不空真实三昧耶”，尝以最高本初佛，即最上根本佛（Paramadya-buddha）之名呼之。

金刚智三藏为欲使此以本初佛思想为基本之金刚乘广传于海外，故先由南印度经锡兰，来往于爪哇岛，于此处得不空为弟子，闻支那佛教之盛，乃偕不空于大唐开元八年始至中国，传来此金刚乘。此事《宋高僧传》第一曾记之云：

“游师子国，登楞伽山，东行佛誓鞞人等二十余国，闻脂那佛法崇盛，泛舶而来。”

又《贞元释教录》第五尝说不空年甫十四，于阁婆（Java）师事金刚智，据此可知金刚乘传来中国之先，早已流传于爪哇。此后金刚乘树立极强之根本，传播于此爪哇岛之事，不仅今日犹残留金刚萨埵与阿闍、宝生等佛像，尚有从此地发现之《爪哇古语之大乘教理问答》（记本初佛与大乐乘即金刚乘之灌顶等）等书，亦可依而推知之也。

此爪哇波罗布佐尔之佛迹，其建于何时及因何人而建造之记录虽无有，然依其所刻佛像之式样等推之，其属于第八世纪之后半，则为东西学者所一致公认者也。若果如此，则此一时代，不仅印度，即在中国，亦正依不空三藏及其弟子惠果阿闍黎之力而成为金刚乘全盛之时，故此波罗布佐尔佛迹之属于金刚乘，实不难想像得之，而其所奉安之毗卢遮那及阿闍等五禅那佛（Pancadhyanibuddha），更足明证其为本初佛制底也。

四、本初佛之制底与曼荼罗

此波罗布佐尔佛迹之成一种特别建筑式样，既如上述，故大

村西崖氏，遂称彼非制底，非窣堵婆(Stupa)，但为一种羯磨曼荼罗(即立体曼荼罗)而已。然吾人已依据种种类型之考证，知此不过为本初佛之制底，第吾人亦不否认此为立体曼荼罗之说，吾人主张之归宿点，即此为制底，亦为窣堵婆，而又为立体曼荼罗。

今于制底(Caitya)一语之用例有先说明之必要。《摩诃僧祇律》第三十三云：“有舍利者名塔，无舍利者名支提。”最初之时，塔与支提(即制底)之间殆有区别。然随时代之变迁，此舍利(Carira)遂分为身骨舍利与法身舍利之二种，即舍利不仅为身骨之舍利，尚有所谓法身舍利者，此法身舍利即《缘起法身偈》。换言之，即书写此《法身舍利偈》而纳之者，亦称为塔，即塔婆(Thupa)，或称窣堵婆(Stupa)，纳此法身舍利之塔(即窣堵婆)亦即与本初佛之制底相同，乃至称为塔或称为制底，并无何等之异，纯以同一之义使用之。是故尼泊尔等处之本初佛制底，实可谓即法身塔之进化也。

此法身塔之根本《缘起法身偈》即所谓《法身舍利偈》者，其文普通如下：

“诸法从缘起，如来说是因，彼法因缘尽，是大沙门说。”

如彼《智度论》第十八等所说，此偈颂举苦集灭三谛而摄道谛于其中，谓佛一代说法之根干之四谛原理，即包含于此一偈之中也。佛之肉身虽灭，而此大法则亘古今而不灭，佛不过为悟此法者，此法即真佛身、真舍利。由此等立场言之，说此真理之偈颂，即为法舍利，亦即法身，遂为人所崇拜。

此义依《增一阿含》第四十四所说：“我释迦文佛，寿命极长，所以然者，肉身虽取灭度，法身存在，此是其义。”亦可明也。

自小乘佛教言之，彼谓如来常说，诸法由因缘而生，若问其生之根本原因为何？则为无明(Avidya)。斯义即此《法身偈》之旨趣也。然在大乘佛教，则其内容有甚多之进步，即自诸法之现象言之，虽由因缘而生灭转变无有穷尽，然此在作本体观时，则即为不

生不灭、体性空寂之真体，此体即是法身，说此义者，即是此《法身偈》之内容也。日照译之《造塔功德经》说明此《法身偈》云：

“善男子，如是偈义，名佛法身，汝当书写，置彼塔内。何以故？一切因缘及所生法，性空寂故，是故我说，名为法身。若有众生解了如是因缘之义，当知是人，即为见佛。”

又善无畏三藏，于其《大日经疏》第六云：

“若法界体有生灭之相，则有因有缘可得宣说。而今法从缘生，则无自性。若无自性，则是本来不生。因缘和合时，亦无所起；因缘离散时，亦无有尽。是故如净虚空，常不变易。”

由此更进一步，说诸法能生之根本原因，为如来，即本初佛(Adibuddha)。据何其松(B. H. Hodgson)氏所说，在尼泊尔等处常将此四句《法身偈》摄略于其前一句中，且其第二句亦稍加改订，即为：

“诸法从缘起，如来即是因。”

彼等固常如是用之也。

又依阿提菲儿德(H. A. Oldfield)氏所说，在尼泊尔，以此法身舍利为基本之塔，即本初佛之制底，又称法界曼荼罗(Dharmadhatu-mandala)。在《时轮根本仪轨》中，亦明指此本初佛之制底而呼之为法界曼荼罗，其文曰：

“于灵鹫大峰，为诸菩萨，说无上大乘之般若波罗蜜道。次于春月中日在大制底法界曼荼罗会中，说妙最胜第一之仪轨。”

《时轮经》之根本释，谓此大制底，在南方印度驮那羯砾迦(Dhanya-kataka)国，即是阿马拉瓦欺(Amaravati)塔。然无论如何，此塔即以制底而称为法界曼荼罗者，斯固事实。盖此塔为遍一切处之本初佛之住处，其住处之塔(即制底)不可不又称之为法界曼荼罗世界也。因是，如善无畏三藏亦于其《大日经疏》第六说明此制底云：

“此制底极广，莲花台达磨驮都(dharmadhatu 即法界)，所谓

法身舍利也。”

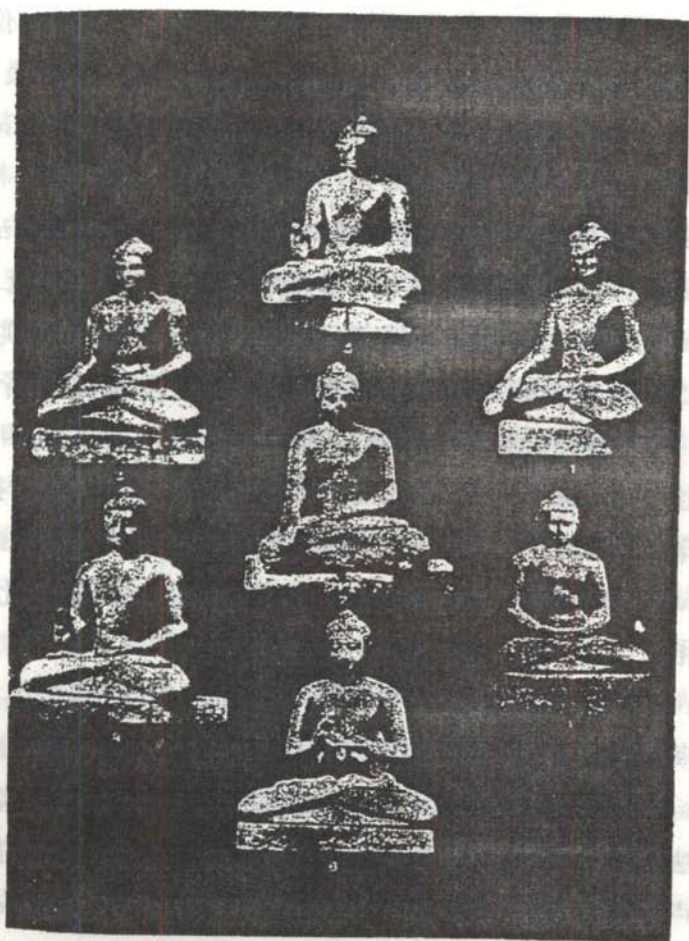
由是考之，法身塔即本初佛之制底，于真言乘，或金刚乘，亦明称之为法界曼荼罗。

又在以象征法界之普贤与标帜金刚智之金刚萨埵为不二合一普贤金刚萨埵一体之金刚乘教，常指此法界曼荼罗而直称之为金刚界曼荼罗。是故阿提菲儿德(H. A. Oldfield)氏谓在尼泊尔所称法界曼荼罗，与所称金刚界曼荼罗，其样式并无何等之相异云。不仅如此也，不空译之《分别圣位经》亦指金刚界曼荼罗为窣堵婆法界空殿，又有“毗卢遮那之圣众集会即是现证窣堵婆”等说。

据《初会之金刚顶经》等，金刚界曼荼罗为模拟须弥山顶切利天之金刚摩尼宝峰楼阁者，然其实际乃是模拟南印度边之王城宫殿，甚为明显。其样式为四方四门之回廊，有时为二重，有时为三重，其回廊所围绕之中央，有王之住所，为一圆盖之楼阁。此等屋宇，若自平面图上言之，则酷似波罗布佐尔式样之塔（即制底）。故至少在不空三藏时代即以此金刚界曼荼罗与本初佛制底（即法界窣堵婆）同一视之，不空在其《三十七尊出生义》中，说明金刚界曼荼罗诸尊之地位，曾使用塔之中、方塔之中、方之东之南等语。然则彼与不空三藏殆为同一时代之波罗布佐尔建造之时，谓此即制底，亦即塔婆，又为本初佛住所之法界曼荼罗，或金刚界曼荼罗，此种思想，盖不难想像而得之也。

五、普贤金刚萨埵与七十三塔佛

如上所说，本初佛在金刚乘教，即普贤金刚手，又称为普贤金刚萨埵等，因此普贤金刚萨埵为遍一切处非色非心之绝对体故。如彼法身塔及本初佛之制底，以此为胎藏，作半圆形之盖而纳《缘起法身偈》于其中，此当认为最合理者。然波罗布佐尔之塔，乃分彼一大胎藏为七十三小胎藏塔，其中悉安有佛像，此种旨趣若何，即今此所欲研究之问题也。



波罗布佐尔之佛像(原书第八一图)

1. 阿闍 2. 宝生 3. 阿弥陀 4. 不空成就 5. 方壇最上层之
大日 6. 七十二胎藏佛 7. 中央胎藏佛

波罗布佐尔最高顶上中央塔内之佛像，现已搬出，即任其中空而密闭之。当十九世纪之初，荷兰官宪发掘此中央塔之时，此塔之内部有大小两重之空室，一佛像与种种之物共同安置其中，现今在此遗迹之西北树下有住降魔印结跏趺座之佛像，相传即是此中之像。此像可依第八十一图见之，纯为未完成之物。但依东西学者之考察，则已认为降魔成道之释迦牟尼佛，又，胸边二手各结轮相之七十二塔佛，亦为转法轮之释迦像。因在他处亦有

住如此印相之释迦像，故仅就印相而观察，以之为释迦像，亦不为无理。然以金刚乘之教理为背景而言之之时，则中央者乃是阿閼佛(Aksobhya)，七十二塔佛皆是毗卢遮那如来(Vairocana)也。

阿閼如来与降魔成道之释迦同住于触地之印(Bhumi-sparcanamudra)，此不待另加说明，即为人所共知者，惟毗卢遮那(Vairocana)如来亦同住于说法之印相，则知者少，然在实际上如第八十二图所示(此图今略)，尼泊尔边之毗卢遮那佛皆住如此之印相。据《初会金刚顶经》及《金轮时处仪轨》等，毗卢遮那如来住觉胜之印(Bodh-yagrimudra)，即以右拳握左拳之头指，谓之结智拳印，而尼泊尔之毗卢遮那何以结此轮相印耶？彼《不二金刚》(Advayavajra)之《五相》(Pancakarah)一书曾说明此毗卢遮那之印相云：

“由唵字所生之白色毗卢遮那，持象征白金刚轮之觉支印。”

此所谓觉支之印(Bodhyangi-mudra)，或恐系觉胜之印(Bodhyagri-mudra)之误写。但检查其他梵本，则《分别说摩利支天念诵法》(Kalpokta-marici-sadhana)中亦云，戴于摩利支天头上之毗卢遮那(Vairocana)住觉支之印(Bodhyangi-mudra)，是故此所谓觉支之印，尚有他处之例证，决非误写，固已判然。同时又因觉胜印(Bodhyagri-mudra)之智拳印，亦不能如《不二金刚》所云，视之为金刚轮之象征。故此觉胜、觉支二者，当为二种全不相同之手印。加之，于根据此《摩利支天念诵法》之仪轨而雕刻之像上亦可见之，彼三面八臂之立像摩利支天，现犹藏于印度加尔各答之博物馆中，刻于此摩利支天像头上之毗卢遮那，与尼泊尔之毗卢遮那同一式样，亦住于轮相之印，故此轮相印名为觉支之印(Bodhyangi-mudra)甚为明显。而毗卢遮那亦可谓有住于觉胜印与住于觉支印之二种，其中住于智拳印(即觉胜印)者，乃住于与本初佛匹敌之菩提总德之毗卢遮那；住于觉支印者，乃

代表本初佛菩提一方面之毗卢遮那，是殆可想像而得之也。

由是言之，此住于觉支印(Bodhy-angi)之波罗布佐尔七十二塔佛，其所象征果为何耶？如《分别圣位经》云：

“佛德三十六，皆同自性身，并法界身，总成三十七也。”

此中除其中央法界身，即为表彼相当于金刚界曼荼罗三十六尊之三十六德，或三十六智者，固甚为显明也。但二倍之而成七十二则又何耶？是盖以智有能观所观，或含观照实相二德之故。在不空之《三十七尊心要》中有云：“能观是心，所观是境，八供养及四大护菩萨等，各具能所。虽具能所，能所之体本空，空有之理本无，中道之心斯契。”依此亦可知斯义矣。

以彼住觉支印之七十二毗卢遮那表三十六智能所观之功德已经明了，然何故以阿闍佛(Aksobhya)之形像示中央法界身之德耶？意者，此不外以毗卢遮那与阿闍之形像示色心不二胎藏之当相，是即以五佛配五蕴时，毗卢遮那为色蕴，阿闍为识蕴之故。但何故以阿闍表此识蕴而安之于中央耶？此乃所以示蕴虽有五，而三界事物不出唯识之外，此义在《不二金刚》(Advayavajra)之《五如来标相注解》(Panca tathagatamudra Vivaranam)中，曾说之如下：

“五蕴即五如来，于此如欲说明其中四者仅为一唯识智，则将如何？曰可以阿闍为表象。”

此与善无畏三藏之《大日经疏》第六所云：“梵音制底(Caitya)，与质多(Citta)体同。此中秘密，谓心为佛塔也。”可称一致。

是故在波罗布佐尔之制底(Caitya)，有标帜心识之阿闍佛为象征形色之七十二毗卢遮那所围绕之象，此乃欲示本初佛普贤金刚萨埵之当体，超越色心，而为色心之所依，遍一切处而为诸法能生之根源也。此与《大日经疏》第五所云“制底(Caitia)，翻为福聚，谓诸佛一切功德，聚在其中”全同一揆。如此聚集无量无边之功德者，即彼以制底为象征之本初佛普贤金刚萨埵也。

然以其全非凡眼之所能见，故以胎藏(Garbha)覆之，或安置之于塔中焉。

六、金刚乘之教义与波罗布佐尔

波罗布佐尔之制底，分为七十三塔佛，已如上述，其所表现之旨趣，不外为表示普贤金刚萨埵之性海之一胎藏。由此普贤金刚之性海而有示现种种色身，广作种种说法，启示种种佛意之三密妙用。为欲具体地表示此妙用之故，在波罗布佐尔制底更于其方坛第一层至第五层绕道之壁上，安置毗卢遮那、阿閼、宝生等数百佛像于龕中，又于其壁面作佛传、本生物语、善财童子五十三参等场面之种种浮雕。

根据尼泊尔之密教，名此普贤金刚性海之本初佛为“五智之我性”(Panca jnanat mika)，由此五智与禅那(Dhyana)合一相应，而显现毗卢遮那、阿閼、宝生、无量寿、不空成就之五佛，故此五佛又称为五禅那佛(Pancadhyanī buddha)。由金刚智与不空传来中国之金刚乘教中，虽不见五禅那佛之名，但其思想则已完全成立。此事在不空之《三十七尊出生义》中曾说，由此本初佛之普贤金刚性海，先出生四佛，次第示现四波罗蜜十六尊等诸尊。其文曰：

“从普贤金刚性海，出尘数加持色身，乃至由大圆镜智，厥有金刚平等现等觉身，则塔中方东阿閼如来也。由平等性智，厥有义平等现等觉身，即塔中方之南宝生如来也。由妙观察智，厥有法平等现等觉身，即塔中方之西阿弥陀如来也。由成所作智，厥有业平等现等觉身，即塔中方之北不空成就如来也。”

吾人观于此文，亦可明也。

此《三十七尊出生义》之中，虽说自普贤性海出生阿閼等四佛，而不说示现毗卢遮那，其故何耶？此盖以毗卢遮那摄于普贤性海而不别开之故。在尼泊尔之密教，亦有不别开此毗卢遮那

者，如彼本初佛制底之四方仅造阿闍、宝生等四佛龕，而不奉安毗卢遮那于胎藏外，即是此例。有时亦有别开之者，则仅为毗卢遮那(Vairocana)而非大毗卢遮那(Mahavairocana)。

据公元第七世纪生于印度之释迦弥怛罗(Cakay mitra)及第十世纪之印度人庆喜藏(Anandagarbha)等说，大毗卢遮那与毗卢遮那，不必同一。大毗卢遮那为五智之本质而示现一切佛，谓之智法身；毗卢遮那为具三十二相、八十种好之色身及报身。此色身、报身之毗卢遮那，即尼泊尔普通之所称者。此大毗卢遮那在尼泊尔之密教，与五智之我性(Panca jnanat mika)之本初佛相当，是即与普贤性海实为同一之物。在彼《初会金刚顶经》之《别序》中，以“时婆伽梵大毗卢遮那如来”冒头，说明其属性之后，又结之曰：“婆伽梵大菩提心普贤大菩萨住一切如来心。”吾人观之，亦可明也。又由印相上观察之，可说其住于智拳印(即觉胜印)者，即大毗卢遮那；其住于觉支印者，即为报身、色身之毗卢遮那。在金刚界曼荼罗等，直以普贤性海为大毗卢遮那，住智拳印(即觉胜印)，画于中央。此智身中殆即摄报身、色身之毗卢遮那，恐彼《三十七尊出生义》所说亦本于此。然有时亦有别开报身毗卢遮那者，如《初会金刚顶经·别序》中之大毗卢遮那，与本初佛之普贤性海相当，而在《通序》中之大悲毗卢遮那，则为住于色究竟天之报身，即其一例。

今此波罗布佐尔之制底，由普贤性海七十三塔佛，别开毗卢遮那，安置于方坛第五层绕道四方之六十四龕中，又自第四层至第一层，东方则安置阿闍，南方则安置宝生，西方则安置阿弥陀，北方则安置不空成就，本来在真言乘或金刚乘教，其所以施設此等佛像者，不过为一种象征，而于彼以空及菩提心等语加以说明之普贤金刚性海之妙用作具体的开示而已。彼已引用之《不二金刚》(Advayavajra)之《大乐开说》(Mahasukha prakaoa)中曾云：由空性而施設种字，由种字而施設内的形像，由内的形像而

施設外的形像。又第十五会《金刚顶经》之《秘密集会经》中亦云：

“一菩提空性，二种字所集，三影像出生，第四文字相。”

为抽象地约略说明此空性与菩提之境地故，斯有种字(Bija)；为具体地表现其种字故，斯有佛菩萨之形像(Bimba)；为由此尚有不能明了之时故，又以种种文字与言语说明之。

因是《不二金刚》(Advayavajra)之《五相》(Pancakarah)书云：由唵(om)字生毗卢遮那，白色，住觉支之印。由吽(hum)字生阿閼佛，青色，住触地之印(Bhumi sparcamudra)。由怛唵(tram)生宝生佛，黄色，住与愿印(Uaradamudra)。由纒哩(hrih)生阿弥陀佛，赤色，住三摩地印(Samadhimudra)。由佉(Kham)字生不空成就佛，住施无畏印。是与波罗布佐尔之五佛印相可谓全然相合。但在波罗布佐尔之制底，有二种毗卢遮那：一为二手俱在胸前各各住轮相印之七十二塔中之毗卢遮那，一为仅右手结轮形之方坛第五层之毗卢遮那。然其印相俱不外为象征菩提境地金刚轮之觉支印，其中之方坛第五层者，为由本初佛普贤金刚定力所生之禅那佛，故以其左手结定印，殆特示其定力耳。

波罗布佐尔之方坛五层壁上，不仅奉安五佛，其壁面尚施种种之浮雕，是皆表示由普贤金刚性海显现之种种妙用。释迦牟尼佛之一生已不待言，即如其本生，自金刚乘之立场言之，亦皆不过此普贤金刚萨埵之一活动。故不空之《十八会指归》云：“释迦牟尼佛，降于阎浮提，变化身八相成道，皆是普贤菩萨幻化。”又，波罗布佐尔之方坛第三层至第五层之壁面作《华严经·入法界品》善财童子为究菩萨正当生活，访五十余位善知识推求而旅行之场面之种种浮雕，亦是即此现象世界而体现实相活动之金刚萨埵生活。换言之，即种种表示住无住处涅槃，不住生死，不入涅槃，所谓金刚乘理想生活之普贤愿海者也。又，第一回廊壁

面有地狱之浮雕，亦不外表示普贤色身之相。

如上所说，在波罗布佐尔方坛五层绕道之佛像及其浮雕，乃表示由本初佛之金刚萨埵（即普贤金刚性海）所显现之妙用。此妙用由本性上而分别之，则有四种：彼金刚不坏之菩提心，换言之，即妙开心眼而与宇宙本体之大生命合一者，是为金刚部之妙用。彼由此发现宇宙之宝而公正使用之，是为宝部之妙用。彼如实观察宇宙有情之本性，了知其自性情净恰如莲花之出污泥而不染，而以种种方法救济之，是为莲花部之妙用。彼自悟为宇宙大生命之活动体，同时虽遇何等艰难迫害，不屈不挠，继续精进，是为羯磨部之妙用。此若依六波罗蜜言之，金刚部之妙用，以菩提心为戒，即为尸罗波罗蜜而兼忍辱波罗蜜，宝部即为檀波罗蜜，莲花部即为般若波罗蜜而摄禅那波罗蜜，羯磨部即为精进波罗蜜。此若更依现代之新名词新术语言之，则为金刚不坏之生命之世界、宝之世界、爱之世界、自由活动之世界。主此四世界者，即阿閼、宝生、阿弥陀、不空成就四佛顺次主之。故波罗布佐尔之制底，安置之于方坛第一层至第四层之四方，更以统辖此四佛四世界为一者，乃是如来部主之毗卢遮那，故奉安之于其上层之四方，而象征此五佛五部五世界之妙用，悉由圆坛三层之普贤性海所显现者，即此波罗布佐尔制底之构造也。

是故此堪夸世界无比之爪哇波罗布佐尔遗迹，自金刚乘之立场言之，全不外为表示本初佛普贤金刚萨埵之妙用之立体曼荼罗。第当建造此塔之时，其所以竟用如前所说方一町以上之石造大工程者，盖以彼《略出念诵经》第三等有云：“若为阎浮提自在王，或为转轮王，应画坛场，周围过一由旬（Yojana）。”当时殆为欲实现此种曼荼罗之理想而然者，斯固可想像得之，且其对于金刚乘信仰之如何热烈，亦可由此观之矣。

（该文自日本高野山大学教授所著《理趣经之研究》中摘译）

由生生之意欲而进于智智之自乐

日本高楠顺次郎原著

生存欲，乃通生物界共有之本能，此在人类，则名之曰生生之意欲。无论任何单纯之动物，未有无此生生之意欲者，此生生之意欲盖即生类本然之生命欲也。彼附名于生物中之植物，于此生命欲，当亦具有之，第以其唯具止性而无动性，是以即令一旦濒于生命危险之关头，亦不能有所逃隐为可悲耳。然而方其受有伤害之时，树皮即竭力护养其刀痕，此与我等受外物损伤时，细胞之竭力护养伤所，盖无所异也。彼植物之由其伤口流出树液，与我等流血之状态，实亦无丝毫之差异，此不独不动性之植物为然，即在不动性之矿物，其间或有若何之意志，亦未可知。爵宾荷鲁氏之言曰：陨石由星世界而落来人世界，其百年一度自定方向而落于人世界者，殆亦发表其意志欤？印度之数论哲学，曾主张人类轮回于一切万有之中，凡动物、植物、矿物，皆我等轮回之世界，而万有悉依意志而生生者也。至于佛教，则其轮回界，唯限于得发表其自情意之动物，而名此得发表其自情意之动物曰有情。此有情二字之意义，约略与“动物”相等，是即指有生生之意欲，依是意欲而动且甚显明者，方谓之为有情也。于此有情，可分为二类：一者兽类，二者人类。兽类又可分为二足、四足、多足、无足之四类，且彼又有胎、卵、湿、化之四生。但在人类，则唯一生。彼婆罗门教之分人类为四阶级，以令与异生同，此实非理之甚者。故数论与佛教之主张，其所以排斥婆罗门教之差别主义者，实以此为其要点也。

虽则人类唯一生，兽类通有四生，然而人兽二者之间，盖有一共通之点。此点为何？即上所谓生生之意欲是也。换言

之，是即求生之本能，实遍亘于人兽，再质言之，即动物亦依其生命欲而生也。曰：然则人兽之差别，果何在乎？曰：兽类者，纯依其生生之意欲而动者也。人类则不然，盖其生生之意欲，尝为他物之所变换，而依之以动者也。人之所以异于兽者，于此盖可见之矣。曰：然则人类果如何变换其生生之意欲耶？

曰：人类除生存欲之外，更有求知欲。此求知欲，即所谓知识欲是也。此知识欲与生命欲，实同是生类之二大本能，彼求知欲之通存于各种生类，实甚明显，无待繁言。然今且更推而论之，则彼实亦遍布于生物界之全体也。夫人类之有知识欲，事实昭彰，未有不承认之者，彼兽类在多种场合中，亦得想像其有求知欲，至于彼微生物知识欲之有无，虽亦间有不能判知者，然其能判断者，亦复甚多。夏夜虫类，飞向灯光，盖以彼等原有向光之本能故耳。虫类之所以不耐黑暗界之生存而趣向于光明界者，是即生类知识欲之变形也。所谓智者，即我等之知性。此知性不能于黑暗界达到其目的而必于光明界方克达到之，故本此经验而自然趣向于光明也。在佛教中，即以此光明，正表智慧，而视光明与智慧为同一之物。微生物之趋向光明，既系其知识欲之表现，则不动物之向光，亦不可不谓为知识欲之表现，植物之趋向光明，实系一鲜明之事实。如向日葵之随日光而转其方向，睡莲之当日出时而浮于水面，当日入时而沉于水中，柳絮之繁荣于南方，皆不妨谓之为因慕光之本能而产生之举动也。心理学者蒔种子于有玻璃窗之箱中，其萌芽之滋长，必向于有光之玻璃窗，因是故知任何植物，靡不有潜在之知性，第以其无眼识故，致令此知性不能与感性相区别，而我等遂不能判其果为向光或向热耳。在自然界中，光与热不能互相分离，此与佛教究竟位之智慧与慈悲毕竟不可分离，正复相同。在于佛教之大觉位中，无慈悲则非真智慧，无智慧则非真慈悲，盖以此慈悲与智慧，实系自觉之两方面也。

生类之生存欲，恒为求知欲之所调节。换言之，即生命欲，恒因知识欲而有所节制。再质言之，即生生之意欲依知识之意欲而发展，最后且依智智之自乐而完成。盖以人类在达到其圆满位时，并非舍其生命欲而为知识欲之所净化，实则知识欲一旦完成，则生命欲亦因是而满足，此时即达于智智自乐之境地，而生生之意欲亦因是而成满，乃至获得永远而自由之大生命。

此知识本能，既遍亘于天人蠕动诸生类，则当其跃动之时，究如何调节人类之生生之意欲耶？曰：此不能一概论之。盖以生命欲之发展，知识欲之活动，均依其先天的过去而演为一种命运。因是其人格与境遇，遂各个不同而生个性的差别故也。兹姑就普通的一般而言，则以兽类唯以生生之意欲而生生，故彼逸居无教之人，与此兽类最为近似，而不可不谓之为兽性之人也。（一）由此较进一步，则其求知欲渐次发动，得生活上之知识，而未得享受专门教育，唯依常识而经营一切，故虽达于人类之智识阶段，仍只得称为最低级之人格也。此种人，既于其人类生生之意欲中，纯掺以常识而活动，故其生生之意欲，已经调节不少，若其调节之程度极为稀微，则多成为物质的人格。（二）由是而更进一步，彼知识欲发达之人，进而研究学术，于各科之中，唯偏重于科学，则常有固执科学万能之病。若果有此种倾陷之时，则是此种人于其人类生生之意欲中，掺以科学的知识而活动，其分析智渐次进展而偏重于自然科学之一方面，由是亦成为物质的人格，而与选择精神方面之学术以调节其生生之意欲者，有以异也。（三）由是再更进一步，则有知识发达之人，以综合智于理想本位进行其思索，此种人即是于其人类生生之意欲中，掺以哲学而调节之。此调节得宜之人，乃得成为伦理的实践人格，但此中因其已得自己建设之理想而生慢心致失其方向者，间亦有之。

科学的分析智，依实验而进行；哲学的综合智，依思索而进行。在佛教之自觉智，虽亦有依于实验及依于思索者，而彼尤特

重于冥想。此以冥想为主之自觉智，自亦有两种路径：其一为禁抑人类生生之意欲，而取其压制之方向。其一为调节人类生生之意欲，而取其启发之方向。禁抑生生之意欲者，斯为小乘；调节生生之意欲者，斯为大乘。小乘践履断惑证理之正道，而大乘则取不断烦恼而得涅槃之逆路；小乘虽亦以一切智为其目标，然以程度相差之故，与大乘之以一切智智为目标者，仍全异其趣也。彼与科学之分观智相对者，有哲学之达观智；与此相类而与彼小乘独觉智相对者，亦有大乘之自觉智。此大乘佛教之所谓自觉，实系伴有觉他之自觉，盖即自觉、觉他、觉行圆满之大自觉智也。此即达观中之达观，一切智中之智，至此一切智智之境地，方能达到自受法乐之自乐位。

若渐近于智智之自乐，则生生之意欲，亦渐渐净化，由是愈向前进，愈趋近于智智之自乐时，则我等生生之意欲，其净化亦必终至于满足而获得永远之大生命，斯时我等之生命欲与知识欲，即合为一位。当其达到此种合一之位时，则意遵智之命令而活动，智随意之自由而观照。当其在迷界时，虽意与智恒异其方向，而在悟界，则意与智，恒同其方向也。彼生生之意欲，虽系迷者之本色，然今则已进化为生生之自由，遂一跃而为圣者之本色。至于智智之自乐，以其原系圣者之本色，故必得生生之自由，而后方能进至此种境地也。

生生之意欲，即迷界之现实；智智之自乐，即悟界之理想。苦集二谛，是由生生之意欲而生之现实；灭道二谛，是能进于智智之自乐之理想。迷情之四句，四句皆非者，以系生生之意欲所活动而成之现实故也；悟情之四句，四句皆是者，以系智智之自乐所显现之理想故也。

生生之意欲，乃是自己创造之原理，自身即因是而造成，以依不灭之业力故，非独自身因是而创成，即为自身所依止之宇宙万有，亦系生类所共同造成，此则名为共业所感。由是单独及共同二

种创造故，我等之依正二报，遂因以造成。由此言之，自身既支配自己之命运，故所有自业，均自得其结果，而一切均由自己主宰，自己之所有行为，即由自己审判之，而不待于他人之审判方与以善恶之果也。此善因善果、恶因恶果即是自然之法则。若依哲学主义，则可谓之为意志哲学。但此并非佛所发现，亦非佛之哲学，盖以人生之现实，实即如是也。一言以蔽之，此即生生之意欲外现之力也。自身固因是而显现，宇宙亦因是而显现，盖以一切皆是由此生存欲之力而显现者也。

至于彼求知欲，则适与是相反而为一种内观之力。换言之，求知欲者，即是内观自身、内观人生、内观宇宙之根本动力也。此内省之力，渐渐进展而至于自内证智，始能达到于智智之自乐位。总而言之，依意而现者，斯为现实；依智而现者，斯为理想。十二因缘之业感缘起者，意之所现也；与是相反之八正道中道实相者，智之所现也。若以八正道视为纯系伦理道德之条目，则其知见实为不足，佛在世五十年之说法，其内容无非八正道者，此八正道中之正见，乃是一代哲学的知见之总体。此中正行，乃是一代戒律的训练之总体。此中正定，乃是一代冥想的禅观之总体。意之所现者，即是自然界生生之现象；智之所现者，即是个性界独特之佛身智智之实相。所云凡夫者，谓住生生此岸之生类也；所云佛者，谓住智智彼岸之圣者也。介乎佛与凡夫两界之间者，则为菩萨，此菩萨即是居于能为佛凡两界连锁之圣地而司上求菩提、下化众生之大业者也。

今试就已达于智智彼岸之觉者而一探其内容，则彼亦不过生类生命欲与知识欲之扩充与延长而已。生命欲已成满之觉者，则具有永远之寿命而获得无量寿位；知识欲已成满之觉者，则具有无限之光明而获得无量光位，至此二欲俱成满时，则名为悲智圆满之大觉位。其所以如是立名者，则以佛教以成全生类之生命欲为最上之慈悲，以毋杀生、毋伤害为根本之教义，故径

可以慈悲与生命视为同等，而以无量寿表无限之慈悲也。至于以光明表智慧一事，则前曾已一再申述，是故此无量光即所以表无限之智慧也。综合言之，故称究竟位为悲智圆满之大觉位也。

由佛智所显之慈悲，以救济为主眼，然此之所谓救济，并非盲目的救济，亦非拣择的救济。盖与以自觉而救济之者，方是佛教之救济也。此依自觉之救济，唯在佛教方具说之。即如真宗，虽若改变佛教全体之宗旨，犹且教人以他力之信念，教人以自佛方回向之大信心为根柢，而以佛之理想为理想。如斯佛教，实系以自觉为中心之宗教，实系以伴有觉他力之自觉为其中心教义也。是故佛教，无论在何时观之，均非生之宗教而系觉之宗教，均非希望之宗教而系觉悟之宗教，非是依祈祷而系生命之宗教，乃是依觉悟而迎慧命之禅定宗教，此种宗教为过去已有长久历史之宗教，但亦是极合乎现代且能支配未来之宗教。在哲学的宗教的波动顶点之印度，此佛教既尝征服之，则在今日哲学的宗教的破灭时代，此佛教实负有救济之使命也。处今缚于生生之意欲之物质世界，谋所以救济而与以智智之自乐，在目前之斗争时代而谋和平之实现，其具有此种目的及切实办法者，其唯佛教乎！

由别识之佛教而进于常识之佛教

日本高楠顺次郎原著

所谓常识者，虽是卑泛之智识，然世人多以之为通行于一般世间之通常意识，此与彼由学而得之智识迥异其趣，因此常识既指人类之通常意识。故与此相反之非常识，即是人类之非常意识，亦可称之为病的意识。本文题中之所谓别识，非指非常意识，乃指我等特殊之智识，斯即由学而得且由此而能至究竟处之特别智识也。兹名此特殊智识及通常意识为别识与常识，而一述余对于佛教研究之希望。

日本对于佛教之研究，占世界之头等地位，凡稍染指于此方者，莫不公认之。但在日本竟不能以此甚深之研究如实公诸世界，斯诚遗憾之极。推原其故，盖以未尝熟知此种宣示之方法故耳。所以如是言者，谓其过进于佛教之别识，而较缺佛教之常识故也。日本学者于别相之佛教，虽已穷其蕴奥，而于通相之佛教，却未能尽其源底，是以世界研究佛教者所尽知之初步学问，而在日本研究佛教之士未曾知之者，亦复甚多。例如日本研究佛教之士，辄以为大乘佛教，是所应学应信而信学之，至与此相反之巴利语佛教，则以其为小乘佛教，唯具褊狭之教义与低劣之说相而排斥之。但在西洋学者，则称此巴利语佛教为原始佛教，或竟称之为根本佛教而极端重视之。日本学者开口辄笑西洋学者未曾深入堂奥，然其所以笑之真相，则未尝明示彼等。设令于佛教之全体一旦加以真实研究，则何者为原始佛教，何者为进化佛教，何者为根本佛教，何者为枝叶佛教，决不致任意武断。若诚欲判定之，则必待佛教研究之全部完成以后，方能得其评价，倘仅读少分之巴利语佛书，少分之梵文佛书，少分之支那佛书，

而骤下以判语，则断不能得其正鹄也。例如读巴利《涅槃经》及支那《涅槃经》而对勘之，则任何人均将觉其前者为原始的、后者为进化的；又若以之与梵文《方广大庄严经》相比较，则可感觉其一为神话的，而其余一则为史话的。以此本不可对勘之别相佛教与通相佛教强相对勘，遂发生如此之差异；若以别识之佛教与常识之佛教互相对勘，则其相去之远，更不待论。若诚如是比较者，则仍不可得其真相也。

若以巴利语佛音三藏(纪元四百年时代)所注释之《善见律注》与支那同时代所翻之诸派汉译总律相比较而观之，则其间不见若何特殊之差异，此即所以示印度同一时代之佛教律藏常识并无甚大之差点。又若以佛音三藏所注释之四《阿含》与支那同时代所翻之汉译四《阿含》相比较而观之，则其间亦无甚大之差点。不独此也，大凡出现于同时代之巴利语而为佛音三藏所注释之论藏注释或《净道论》之调子，若以之与彼时依梵语而译成汉语之《俱舍论》及其同类论书相比较而观之，则可见彼等确具同一之气息。在此二者之间，虽其大体上《俱舍》与《唯识》具哲学的组织的倾向，佛音所著之书则用丛书的说明的方法，然以彼等一则为注释家，一则为思索家，是故此种差别，终所不免。但此二类书，现虽有如此差异，而其同在一氛围中，则吾人至今就能感觉之也。彼说一切有部之论藏《发智论》与《六足论》等七书，与上座部之论藏七书，其内容虽不尽同，然但由其题名视之，则每易使人误之为一。即出世较此时代更远之《瑜伽论》，自其所谓《菩萨地经》而观之，则其不破律藏之原型而作题目章目，尤足使人注目。总而言之，在印度同一时代之佛教，其各方面盖有同一水准之常识遍行于其间，彼时别识之佛教虽亦非常发达，然而常识之佛教遍亘于佛教之各方面而具有强度之制裁力，斯固可深信而不疑者也。

日本现已由常识之佛教而至于别识之佛教，此种情形，诚足

为日本佛教界生色。但其弱点，则如先所说，太进于佛教之别识。日本之佛教趣味，既渐次由常识而进于别识，而其大乘信仰之中心又悉在于别识之佛教，是以佛教之全体，遂终化为别识之佛教，而常识之佛教乃竟束于高阁，此洵可谓为我日本佛教研究界之弱点也。

日本之佛教中，有（一）研究之佛教，（二）律法之佛教，（三）思索之佛教，（四）冥想之佛教，及（五）信念之佛教。凡佛教之各方面，日本悉足以代表之。

（一）关于研究之佛教，当首举《俱舍》与《唯识》，《俱舍》乃佛教实在论之结晶，《唯识》乃佛教理想主义之标帜，此二即是日本佛教学之基础，亦可谓之日本佛教学之常识。日本佛教在其初步研究时，即已较印度佛教占高一层之地步，故当时佛教常识之水平线，亦已较高。日本之佛教既以《俱舍》与《唯识》为其根柢，故其结果遂不得不流为别相之佛教，而彼别相之佛教即正建立于此种常识之基础上也。

（二）律法之佛教，大体虽应与印度相同，然而其间固仍有非常之差异，日本律法佛教虽大体为有部之新律，而彼于南山之旧律曾未忘之，彼既以小乘派与实行派之戒律为其本质，是故形式与意见相违而招分裂之结果，此律法佛教之带纯一大乘色彩而完全大乘化，实亦日本佛教之特色也。若以一般密教派之真言律，尤其如慈云尊者之正法律，净严律师之如法律等，与行于印度戒律本位之律师派对照而观之，则可觉其精神之相去，有若云泥之隔。

（三）思索之佛教，包含三论学、华严学，及天台学。此种佛教，在大体上可视之为佛教哲学之根柢，我日本发达之诸门组织，多由是而产生。（四）冥想之佛教，虽应以禅宗为主，然而密教亦应跻宗于此列。盖以心传心之禅风，与瑜伽三密之观法，均以冥想为其初步而后方能达到其目的也。冥想为印度宗教所独

具之观想法，彼土任何宗派均置重之而以之为人格修养之根柢。但其诸派之中如婆罗门教与佛教，虽俱置重此种冥想，然亦微有不同。婆罗门教以苦行与冥想合一而认之为实行进修之最先条件，其后渐偏重于苦行而陷于形式，故遂得“病的宗教”之名。至于佛教之十二头陀，虽亦有似乎轻度之苦行，然就大体言之，则彼固全废苦行而唯以冥想为进修之方便者也。苦行重外修，冥想重内观；苦行重体修，冥想重心修。而佛教之所重者乃内观心修，至于外面之体修身行则视之较轻，是故佛教实以苦行所伴之冥想为中心，而实行其身心之锻炼以图达到其人格向上之目的。因此专修明心见性之禅宗，如曹洞、临济、黄檗等专门宗，均为冥想之佛教。至于此外台密与东密所包含之真言秘密佛教，余何以亦称之为冥想佛教耶？此盖因其事相与教相合一，故瑜伽三密之观法由本尊观、华座观、阿字观，乃至双圆性海，重如心殿，入我我入，此等二而不二之法门，正悉以冥想之结果为其基础而后方得进入故也。天台止观之一念三千法门，虽亦属于冥想之佛教，然若以其本质为思索之佛教，则其光彩更为明显，故今置于思索之佛教中。

(五)信念之佛教，并非全为信仰而无其他诸原素，盖以此种佛教，实以一切思索、一切冥想为背景而后完成其别相教义，但其所置重点则唯在于信仰耳。净土门之佛教，多属于此。

上述之研究佛教、律法佛教、思索佛教、冥想佛教，及信念佛教，均是色彩互异之别相佛教，各自定其方隅而张其专修的门户，此种光景，盖别识佛教进展中所特有者也。今若以中国佛教与日本佛教相比而观之，则其一切均缺专修的行持且乏鲜明的色彩，是以不得不谓彼之佛教较之日本确有一段之落后也。目今支那对于佛教之研究，顿显长足之进步，但若于其各方面研究之学风与热度作精密之比较，则见日本与支那之间至少有四十年之间隔。此所谓日本超出支那四十年者，其努力之最胜点，果

何在耶？

第一，日本自开国以来，因热心欢迎欧洲风语之结果，遂使欧语普及而能善用运用欧美所研究之成绩，因此遂令支那感觉日本与欧洲之学界，唯有距离之差，故遣其数千学生来日留学。

第二，欧美学界所通行之历史研究之效果，日本深能体会之，而且以之应用于佛教研究，故佛教骤呈长足之进步。

第三，日本幸有南条、笠原两大家率先雄飞于海外学界，因此遂知研究原典与佛教研究之莫大关系，而原典研究亦因兹而逐渐进步，佛教研究之步伐亦随此而整齐。时至今日，竟使支那学者兴望尘莫及之叹，致令彼此学界之相隔达四十年之大距离，斯诚可为遗憾者也。日本佛教界在此四十年之长岁月中，其所进行之步骤，约计如下：最初十年中，方埋首于西欧风语之研究。其次十年，则努力于历史之研究。再次十年，则潜心于原典之研究。最近之末后十年，则渐以原典之研究为中心而遍进于哲学的历史的研究之步武。至于支那佛教界，则因其不经以上之三四两阶段而欲顿跻于佛教研究之最胜地步，故其努力虽有足多，然而常有不易达到其目的之遗憾。

日本学界迥与支那不同，其他方面姑不具论，兹唯就佛教学界言之，则其所行，俱系循序渐进，故积至今日，已可谓为到达百尺竿头。但此种辛勤之收获竟无法显示于他人，此种研究之效果竟不能公布于世界，斯犹不免为其最大之弱点。但此亦不足忧，盖我日本最高学府帝国学士院，今岁亦已开始创设宣传学术于世界之机关，虽佛教界至今犹无此种组织，然而大谷大学《依斯坦布铁士》与樱井义肇君之遗业《雅古依斯铎》二英文杂志之发行，亦聊足以自慰。但此二英文杂志，若竟以之为真正的学术发表机关，则仍不足相称，欧美各处既皆有此种发表学术之机关，是则日本之所以无之者，实缘缺乏发表意志之弱点而起，甚无谓也。我日本研究者之眼界至狭，其视线不出一定之水准，其

努力唯局于国门之内，故其学术虽足自豪，终不免夜郎自大之诮，而无论何时皆不得不步趋于西洋学者之尘后也。有时日本虽亦有佛教书籍之翻译用以公诸世界，然而彼等皆是别相而又最甚别相之佛教，此种最极别识之佛教，与欧洲人所期待者全不相容，因此常使欧洲人士不得不疑虑日本学界之是否健在也。

如上所述之弱点，不仅关系于佛教研究之一方面，其亦关系于佛教宣布之一方面，亦甚显然。海外宣教之口号虽已甚嚣尘上，然而海外宣法院或海外传道会社之组织，则至今犹付缺如，以西洋人视之，将必疑日本殆未必真有传布佛教之志向也。此种遣送人员于海外之一法，纵令尚未及知，然无论如何至少当有一专司翻译适当教书之经典翻译会，而此种组织今犹未置之心头，是以余谓日本并无海外佛教宣传机关之存在，诚非过论，尚望佛教者于此方面多致力焉。

余所盼望者，向外而言，则希讲求足以发表佛教研究全部所得之方法；向内而言，则希于现今佛教哲学研究、佛教历史研究、佛教原典研究之上，更进一步，而致力于大乘与小乘，梵文佛教与巴利语佛教连络点之研究，其术语与术语、史实与史实、教相与教相、事相与事相、说话与说话之间，均一一精密对照，以图于小乘之内部抽出大乘之全分。例如：王德喜博士，即以降魔段之史实对勘巴利语及梵文而仔细研究之。此外，全部佛传亦望能如是细细推寻，兹更举一例以明之，如八正道之内容，若仔细寻究之，则或谓之仅为佛教伦理之德目，或视之为小乘三业之训育。然若将此八正道一术语依广义而释之，则此八正道实为佛在世五十年说法之总体，佛一代之随缘摄化，实唯以此八正道为内容。此中正见者，其初唯正其见地，后渐以研究之佛教为能入而完成其哲学的知见，遂一变而为思索之佛教。此中正定者，其初唯正其定意，后渐因我等禅观之内省完成，遂一变而为冥想之佛教。此中正念者，其初唯正其忆念，后由至心信乐之结果，遂

一变而为信念之佛教。此中正意、正语、正业者，其初唯训练我等之身语意三业，后因三密庄严之结果，遂至预于密严自乐之大觉位。此中正勤、正命者，其初唯于全部人类生活中正其努力、正其生活，彼律法之佛教，即以此二为主以实行其人格之陶冶而图踏上解脱之大道。此八正道之解释，各随其浅深高下而不同，可以任人取舍，要在不失佛意而已。

总之，我日本之佛教者，太置重于佛教之别识而将佛教之常识忘却，以前虽极力由常识而趋进于别识，此后则当反其道而行之，务由别识以复归于常识也。再后八年即释迦降诞之二千五百年，余甚盼我日本佛教界以此八年之岁月尽其全力以图常识之养成。我日本研究佛教之士尚多有不知佛教圣地为何物者，最近出版之《印度佛迹实写》，洵可以之作为佛迹方面之常识。我日本研究佛教之士尚多有不知佛传之纲概者，曩时《释迦八相记》能由老妪口中作为故事以听闻之，今则不知佛传之片段者亦复甚多，近时佛教女子青年会所出版之《佛传》读本，诚可以之作为佛传方面之常识。前佛教者所制作之太古音乐犹保存至今，其努力虽足感谢，然而近代之音乐则尚不脱幼稚状态，目今“伦毗尼合唱团”于养成佛教音乐常识之一方面，洵足居上乘地步，此后八年中当努力以图获得佛教歌咏一百篇也。佛教文艺方面之常识，现犹不易获得，至于佛教戏曲方面之常识，则更不待言，佛教美术虽曾于别相方面迈进，而显现于常识方面者，则未之见。现时佛教之研究过进于别识，故此后当归还于一千五百年前佛音三藏时代之巴利佛教常识。佛教之社会事业，已忘其当年之进步，故此后当归还于圣德太子时代之四院组织。佛教之会议法，曾盛行于二千四百年前，故此后当发展佛教会议之常识以图恢复佛时代之议事法及投票法。在兹佛教昌盛之世而犹缺乏佛教史及佛教教理史之标范，是故亟应恢复《善见律》、《岛史》、《大统史》时代关于佛教史方面之常识。灌输佛教纲领于人

人之书至今就未齐备，现虽有“理智之泉”足以应此方面之需要，然而仍不可谓为满足也。在佛教读本缺乏之今日，初山半三郎君之所著，诚美善矣。然而果能普遍风行否乎？我日本佛教界今犹在斯浑沌状态之下，关于佛教之常识，概付缺如，由别识而趋于常识诚为当前之急务，岂尚有暇以笑印度为“无历史之印度”哉！

译者按：此文刊于公元一九二六年之《现代佛教》杂志，其所论日本佛教界缺乏佛教之常识，排斥巴利语佛教，不能传布佛教于世界，均为当年陈迹。现之所以顿然改观者，此文殆与有力焉，故今特译之，以为我国目前佛教界之借镜。至文中所谓四十年之大距离，仅着眼于历史考据，彼等所引以自豪者，原唯在此等方面。但历史考据之学，虽于佛教之研究不无小补，然究系舍本逐末，买椟还珠，用功既勤，若唯囿于此隅，则将愈驰愈远。自学佛之本分上观之，正应以其相去四十年为可悯耳。

由外现性而至内含性

日本高楠顺次郎原著

末法之第五五百年，今后八年即将满其数矣。原夫正法五百年，依佛言教，如实奉行，而以行证为固，故曰解脱坚固时代。及夫像法千年，则正法之残余犹有存者，在此千年之中，前五百年以冥想为固，故曰禅定坚固时代。后五百年以修学为固，故曰多闻坚固时代。至于末法万年，其以何行而得成就，不甚明显，但知其初五百年以堂塔庄严为固，故曰塔寺坚固时代。以上四种五百年均已过去，再次之五百年则以战争为固，故曰斗争坚固时代。是即今之第五五百年再过八年即满其数者也。

此正、像、末三期之算法，正式言之，当由佛灭之时算起，故第五五百年数之满足犹在今后八十八年。纵或不然，最少亦当自佛初转法轮时算起，故距今亦尚有五十八年之多。依此两者而言，在现今吾人之时代，均未届此时机之降临，今特稍加变通，以第五之五百年，自佛之诞生日算起，盖欲借今后第八年佛降世二千五百年之满数以大为祝贺也。此次世界大战所予世界各国之苦涩经验，与夫日京大震灾所促成日本民族之之极大反省，均足令此第五五百年之斗争坚固时代及早成为过去而葬送之，此后世界人类方将由力之世界而转入爱之世界。故我等遂欲以佛降世二千五百年之庆贺，转而向和平坚固之前途祝福也。

如上所述，我等固不应昧然不觉而唯送此第五五百年之行而已，我等且当深自省察以推究此后所应进行之方向。以余私意忖之，此后八年中，当在佛教全盘方面养成吾人之常识。所谓

养成常识者，即所以提高吾辈佛教者佛教意识之水准线也。我辈佛教者之常识，或高或低，或余或缺，大小参差，无一定之标准，前曾有文述之。盖以关于佛教之别识虽高而关于佛教之通识则甚欠缺也，是故建立平等之常识，臻于一定之水准，此固可信为弥补日本佛教缺陷之最善努力也。

养成常识，提高水准，在佛教各方面，均属切要之举。盖以欲图佛教之研究，佛教之宣布，佛教教义之民众化，佛教艺术之民众化，佛教教史读本之完成，男女佛教教育之完成，均非有普遍之常识及较高之水准不可。第此中尤以佛教艺术常识之完成为最感困难。本文所谓佛教艺术，包含有四方面：第一为画之美术，即绘画雕刻等艺术是。第二为文之艺术，即文章小说等艺术是。第三为剧之美术，即舞蹈演剧等艺术是。第四为音之美术，即声乐器乐等艺术是。于此四类艺术上，欲图佛教常识之养成，殊非易事，尤其当佛教艺术一旦达于日本最高之水平线时，则其与现代之新文化不可不合其步调，是故我等若不巩固此常识之壁垒，则殆难免落伍之讥，此固当特别留意者也。

“画之美术”为纯正艺术之第一殿堂，在诸般艺术中尤堪注目，艺术之本色在“借物以彰我”，而“画之美术”则于此诸美术中为最有现实性且最有永远性者也。所谓“画之美术”即是绘画及雕刻，绘画则借色彩以彰显自己之理想，雕刻则借剞劂以彰显自己之理想。凡所画所刻诸物，不论其物为何，靡不可借之以彰显自己之理想。换言之，是即以自己之理想而使事物理想化，此亦即自己出离而与彼物同化，所谓“借物以彰我”，即是之谓也。又“画之美术”，因其彰显理想较其他诸艺术更为明白，其所彰之理想更能传之永远，又以其轻便更易显示于世人，故尤堪宝贵。至于“文之美术”，虽亦能托事显意，然彼实系间接而以玩文之妙味为主。“剧之美术”，较文为直接，较画为确实，其实演于眼前之艺能，殊足

令人具妙味之感，但缺永远性，且趣味量亦少。“音之美术”中，如声乐之类，虽最为直接性之艺术，然而应念消灭，不能使此美声留之永远。如是“音之美术”缺永远性，“文之美术”缺现实性，“画之美术”则兼有之，彼不仅于时间具有永远性，且于空间亦因其轻便易于搬运而具有移动性，此“画之美术”与“文之美术”之所同者也。至于其所异者，则“画之美术”且能揭示于各处壁面或陈列于庭间而展览之，彼表现一国文化之博物馆与美术馆，实多为“画之美术”之所占领，是故以之置于艺术之第一殿堂当无异议也。至于雕刻一方面，则埋藏于地下至千万年，后人犹得凭之以考见古代之文明，故亦最堪推重也。

除自古为日本美术中枢之绘画雕刻外，而欲于我日本艺术之新倾向以养成佛教美术之常识，作为一定之水准，实属至难。以日本美术之新倾向，其中实多我等所不能满足之点故也。盖此日本美术之新倾向，自其形式及内容观之，均不可谓为由日本美术蜕化而来。彼西洋美术原富于外现性，而日本美术则富于内含性，虽美术之全倾向不足以一言概之，然而大凡具向外显现之美者，率为西洋美术之通向。反之，具向内含蓄之美者，率为日本美术之通向。鹿子木员信君云：“西洋之美术乃令人见之艺术，有求他见之风趣。日本之美术乃令自乐之艺术，有不满足自己喜悦不止之风趣。”西洋之美术堂堂可见，日本之美术渊渊难测。牛津之马翁曾评日本之美术云：“狭幅之中，着笔不多而具十分趣味，恰如观萨卡列氏小说之心境。”印度太戈尔翁，曾见日本画云：“于绘绢广余空白而不画，此即示空间无限之意，能得印度人佛传不画佛之初味。”今之满书于绘绢全面之新倾向，实属以自己满足为主之日本画所未曾有者也。日本画而至于带有中古之禅味时，愈由外现性而趋于内含性之推重，彼同为宗教画之

耶稣教画虽亦有渊渊深趣者，然以堂堂明显者为多，实与讴歌信仰之表现之基督教相应。反之，佛教画虽亦有堂堂庄严尽美者，然大体以渊渊深趣者为多，亦实与恒以内观之充实为标的之佛教相应。若此倾向是为真实，则谓耶稣教画与佛教画同是宗教画而一同视之即将成为错觉，今既云于佛教养成“画之美术”之常识，故十二分心仪于佛教古来之倾向而于近来之新倾向亦非全然无睹，盖不过希望致力于佛教独创境地之开拓而已，其大体之倾向则当企图由外现性而进入内含性。

在密教中有名为曼荼罗者，此所谓曼荼罗即“团圆”之义，彼于灵界之现相，或作全部之描出，或作部分之描出，以一佛为中心，而将其所属之一切尊影描绘于其周围，此种图式即名为曼荼罗。言四曼者，谓曼荼罗有四种形式也：一者，“大曼荼罗”，以绘画表一切尊之平面图坛也。二者，“三摩耶曼荼罗”，以标帜表一切尊之持物图坛也。“三摩耶”者，“标帜”之义，盖以各尊所持之器物而作全图故也。三者，“法曼荼罗”，所谓法者，即文字显法之义。各尊之“种子”即文字之表征，今以之制为全图，此图坛因其全体仅由文字组成，故不识各尊种子之文字即不能分辨各尊。四者，“羯磨曼荼罗”，羯磨者，工巧之义。此种系雕刻曼荼罗，是即以雕像作为全坛之立体图坛也。此种图坛未曾传来日本，彼南洋爪哇之波罗布佐尔千佛坛，即是羯磨曼荼罗。此中第一之画像曼荼罗与第四之雕像曼荼罗，名虽有别，然平面与立体之间实无不同，若于立体无心得，则于平面亦然，标相绘相亦均不可错误，盖此四相显同一之尊容者，不得不悉归之于一相也。特其所描出者，任以何者描绘之，俱无分毫相异也。立体像为全面而平面画则为半面，标帜为象征而种子则为符征。

又，关于佛教美术之绘画与雕刻，亦与此同，当具知佛教要

件，方不致发生错误。标帜之全相是即教相的要件，种子之全相是即史实的要件，若雕画已具备此等要件，则可谓为已完成画相、雕相、标相、字相四相之全体。

完成佛教“画之美术”，当具备教相的要件及史实的要件，此事望似极难，然事实则与此适反，唯稍留意勿怠即可得之。例如作达磨大师之像时，若为画像则当有画法，若为雕像则当有雕法，此任何人之所周知者。达磨大师所传之教相及其史实，约略注意之即可得与学画法雕法相同之心得，充分了知其为不立文字、以心传心之禅家祖师，是即为教相之知识。了知其为印度香至国人，梁武帝时东来，是即为史实之知识。画双目圆开之祖师，而示其为冥想观心之圣者，其所开之目，非注视客观界，乃内观主观界，此种面目之描绘，是为其第一要件也。若画读经之达磨，则非不立文字，即与教相相反。若画达磨着中国服装，则非是印度人，即与史实相违。但此教相与史实，其为架空之谈与否不能知，亦不必用事实之考证，唯与古来传说不相违背，即谓此二要件业已具备矣。

现时流行于日本之达磨像，其画样实中国之所无，此日本之作品，不论其为画像、雕像、塑像乃至陶像，均能善存印度人之风貌，是故不可不谓其时代实较为浅近也。此像非梁武帝时代东来一花五叶之祖师肖像，其为元晋宗时来中国之印度指空禅师之肖像，则殊无疑义。指空亦为香至国王之亲族，自那烂陀大学出而巡南印度师子洲，经南道而出印度河流域，由西雪山入西藏经四川而见晋宗皇帝于北京，今北京尚存其所创立之法源寺。由彼应聘更至朝鲜，创立华藏寺、楞严寺，其墓碑立于朝鲜。禅师之遗德，永为人所纪念，朝鲜正祖宣皇帝（宽政四年）更赠以谥号：迦叶百八传提纳薄陀（Dhyana-bhadra）尊者禅贤号指空。加赠：开宗演教万行圆融大度严净西天三昧东土一祖大法师。

朝鲜禅门，殆以指空为祖，近于朝鲜所发见之珍书中，即有

指空之译。指空于朝鲜教梵语时所用之绘人读本，兹已发现于东寺。朝鲜华藏寺又曾出现多数贝叶梵文《般若经》，此盖即指空自言书于云南之梵本及其自所将来之梵本也。朝鲜现尚存有指空付与其弟子懒翁之戒牒。此指空禅师殆即日本达磨之原型也。中国亦往往见有以西洋宣教师为本型之达磨像，闻神户川崎男爵家称之为牧溪达磨，此殆非与日本达磨为同型者欤？

在所谓佛教画之史实中，虽曰由佛教史研究上言之，或者全非史实亦未可知，但既有今时一般所承认之传说，若欲画与彼相反之事迹，则非有明白之根据不可，因彼反其时代之宗教意识也。是故画佛画时，当十二分注意使不与教相及史实相违。例如：东大寺《大佛开眼供养图》，无当时供养法会之大导师南天竺婆罗门僧正菩提犀那，是为缺乏史实，同时指挥演奏太平乐之大乐师马来印度人林色之佛彻亦当列座。此种史实既不知晓，则其佛画终非完善之品也。

关于题材之撰定，佛教艺术与佛教美术同具困难，但此种困难并非因材料之缺乏，乃因材料过多而艰于选择故也。又关于绘卷物之好题材，随处可以见之，予尝广涉经论，集诸题材内容之精炼者凡百种，分为绘卷物之题材，壁画之题材，挂物之题材，造像之题材，以资我美术界先觉之参考。若有能文之士，以此话题使成文艺化，则画界之题材固可广用于剧界及乐界也。

“释尊成道之晓”，加以任何一种技巧，即可成为别基翁托，或班托马依姆，或绘卷物之题材，或舞蹈剧之题材。若以文辞写之，则其成为优美之文字固不待言，但恨笔难副意耳。

成道之晓

(大菩提树下, 菩萨结趺坐金刚宝座)

(微暗) 月落伽耶山, 菩提场静寂,
法界定无波, 金刚座不摇。

(怪光) 微风骤吹动, 怪光漏树间,
石栏绕大树, 上刻奇莲纹。

(魔王波旬之三女舞蹈入道场)

[魔女之歌舞]

(女一) 金铃银铃振天上, 百千小鸟歌春歌。

(女二) 春行暂止梦之国, 遨游歌国为斯人。

(女三) 圣者岂曾为梦恼, 此心冷静竟如何。

[牧谣]

(村人一) 此山可异天女舞, 魔女打时打大鼓。

(村人二) 此山可笑魔魔舞, 狮子掘芋掘大根。

(村人三) 菩萨可爱此山烧, 夜叉吹火吹大风。

(三女舞蹈, 骤向菩萨放射花矢。菩萨唯徐张其冥想之目, 三女化为老媪, 又化为白骨。魔王怒叱风云, 招集魔军, 雷霆霹雳之音, 震天撼地)

[魔军进行] 龙头鬼吐云, 象头鬼卷沙,
牛头先驱肆咆哮, 马头后军齐奋迅。
剑光闪, 矢石鸣, 世界化为修罗巷。

(菩萨湛然自若, 魔王放射强弩, 将至菩萨头上, 忽化天花, 散敷宝座。魔王怒拔长剑进拟菩萨, 菩萨伸定印手, 下垂右膝而指大地)

[降魔] 宝手指地放光明, 下及地心呼地神。
应时大地六震动, 地神随响而出现。

魔军恐怖遂退散，道场因此绝魔踪。

[成道] 明星遥遥耀太空，光芒四落照宝座。

三有生死暗云破，一如法界真心显。

观树经行步步移，莲花开敷现奇瑞。

自受法身成内观，一切智智此自乐。

无上上

无明长夜得灯炬，智眼暗昧无复悲。

生死大海得船筏，罪业深重无复叹。

无等等

神力如斯大自在，毕竟非可测量者。

功德广集不思议，愿共归命无上尊。

（此《成道之晓》，不暇别作歌词，即借他人之作，以成全篇，今暂录此而止）

策 划 人: 彭明哲 简以宁
责任编辑: 简以宁 冯文丹
责任审读: 李皖南 童 瑜
特约编辑: 李慧愿
统 筹: 彭明哲
媒体联络: 张 爽 010-64258083
封面设计: 小 鱼
投稿邮箱: tou-gao@sohu.com

上架建议 佛教文化

淘宝店铺热搜：东方出版社 <http://dfyxcbs.tmall.com>

微博、微信、博客热搜：东方讲堂

释大愿
主编



顾净缘著述集 肆

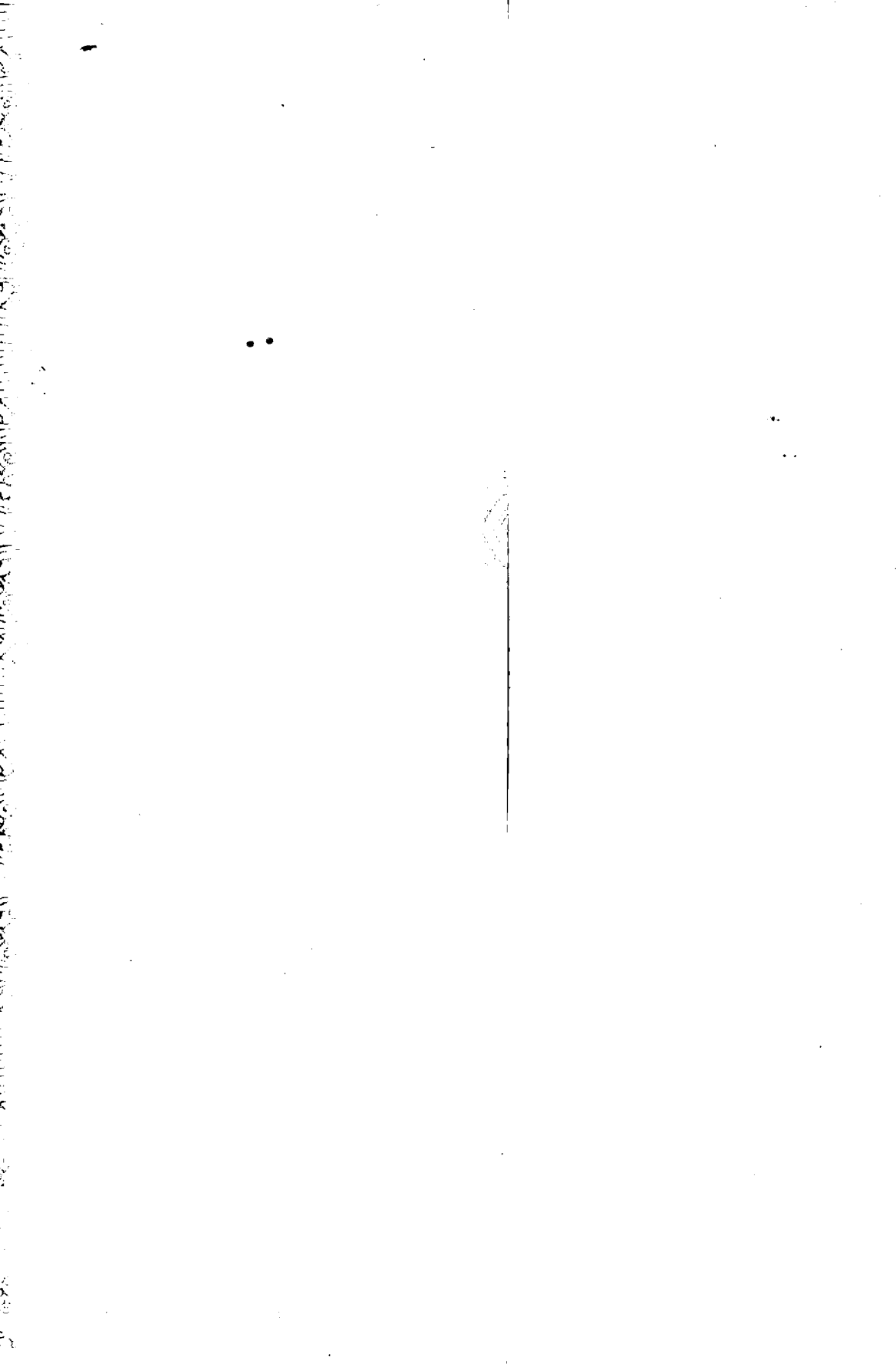
顾净缘 著述

顾龙珠 点校

顾净缘

人民东方出版传媒

 东方出版社



[天柱文化丛书]

释大愿 主编

顾净缘著述集

(肆)

顾净缘 著述

顾龙珠 点校

人民东方出版传媒

 东方出版社

目 录

般若与业力

绪 言	3
第一编 总论	8
第一章 大小二乘分裂的大势	8
第一节 研究的顺序	8
第二节 大小二乘分裂的由来	8
第三节 印度大小二乘的派别	9
第二章 大小二乘教义上的区别	12
第一节 区别的范围	12
第二节 区别的探源	13
第三节 大小二乘的比较表	14
第四节 大小二乘的根本要义	14
第五节 关于区别上的破执	15
第二编 般若论	16
第一章 由般若而起的大乘教义	16
第一节 般若的解释	16
第二节 般若的重要	21
第三节 般若的体用	25
第四节 般若的修行	32

第五节 般若的证入	36
第二章 大乘诸宗与般若	41
第一节 印土空宗与般若	41
第二节 印土有宗与般若	42
第三节 中土三论宗与般若	46
第四节 中土法相宗与般若	49
第五节 中土禅宗与般若	52
第六节 中土净土宗与般若	55
第七节 中土天台宗与般若	58
第八节 中土华严宗与般若	62
第九节 中土真言宗与般若	67
第十节 中土律宗与般若	73
第三编 业力论	77
第一章 由业力而起的小乘教义	77
第一节 业力的解释	77
第二节 业力的重要	83
第三节 业力的体用	87
第四节 业力的修行	97
第五节 业力的证入	107
第二章 小乘诸宗与业力	116
第一节 印土大众部与业力	116
第三节 印土说出世部与业力	139
第四节 印土鸡胤部与业力	148
第五节 印土多闻部与业力	154

第六节	印土说假部与业力	160
第七节	印土制多山部、西山住部、北山住部与 业力	165
第八节	印土说一切有部与业力	171
第九节	印土雪山部与业力	184
第十节	印土犍子部与业力	192
第十一节	印土法上部、贤胄部、正量部、密林山 部与业力	204
第十二节	印土化地部与业力	216
第十三节	印土法藏部与业力	229
第十四节	印土饮光部与业力	238
第十五节	印土经量部与业力	245
第十六节	中土俱舍宗与业力	276
第十七节	中土成实宗与业力	285
第四编	合 论	295
第一章	般若与业力的对观	295
第一节	研究的结果	295
第二节	般若与业力对立的形势	297
第三节	构成对立形势的冲突之点	302
第四节	对立中两方的功罪得失	306
第二章	般若与业力的相合	311
第一节	般若与业力两条总线的同源	311
第二节	般若与业力两条总线的相辅	315
第三节	般若与业力两条总线的一致	319

第四节 两条线之等于一条线	322
第五节 一条线之等于零	333
自 跋	340

教海观澜录

弁 言	347
例 言	351
帙第一	353
原始佛教观	353
主录一	353
媵录一	362
主录二	369
媵录二	377
主录三	397
媵录三	423
帙第二	571
佛灭后五百年之佛教观	571
主录一	571
媵录一	580
主录二	593
媵录二	642

帙第二	571
佛灭后五百年之佛教观	571
主录一	571
媵录一	580
主录二	593
媵录二	642

般若与业力

沈行如 记述

绪 言

我常常想把佛教的根本要义，用显明的文字、简洁的笔墨，把它分条析缕地表示出来，使一般认着佛教有相当的价值和对于佛教有相当的信仰的人，明白洞晓，不致从那模糊的认识和空虚的影像下面去讨生活。同时也可以使一般没有研究过佛教的人，因此认着佛教有相当的价值，因此对于佛教有相当的信仰，这是我一个大大的愿力。不过我自己根性本来极钝，学问尤觉不够，对于这种大问题，贸然饶舌，未免太不自量。可是我为着弘法的本愿所在，不敢藏拙，敬谨顶礼皈命十方三世诸佛菩萨，愿得加被，使我成就如是功德。

在我现在初与读者相见的时候，我要先和读者说一段极可玩味的故事，借以唤起读者研究的兴趣，借以引出读者灵府中的妙绪，更借以声明这篇文字的大旨。

记得那时我还是初学佛吧，有一位善知识，道行高深，境诣超绝，且能当机说法，辩才无碍。我那时皈依了他，承他常常开示，自然得益非浅。只有一件可怪的事，就是和我同去亲近他的，还有一位画师，这位画师，他天性很聪颖，学问也有根底，求法的心思也异常迫切，无奈那位善知识，却不大肯和他多谈，以致我已渐渐入室升堂，他还在宫墙之外。这时他自然非常惶急，便邀着我同去婉请开示。那天善知识正和我说那“圆满”的妙理，他说：

竖穷三世，莫不具足相应，才谓之圆满；

横遍十方，莫不具足相应，才谓之圆满；

细入微尘，莫不具足相应，才谓之圆满；
巨逾须弥，莫不具足相应，才谓之圆满；
在圣不增，莫不具足相应，才谓之圆满；
处凡不减，莫不具足相应，才谓之圆满；
本来无生，莫不具足相应，才谓之圆满；
本来不灭，莫不具足相应，才谓之圆满；
一切即一，莫不具足相应，才谓之圆满；
一即一切，莫不具足相应，才谓之圆满；
真空即有，莫不具足相应，才谓之圆满；
妙有即空，莫不具足相应，才谓之圆满。

佛法正是这样一个圆满的，所以非常难说。学佛的人，务必体认这种圆满的意味，寻求这种圆满的真体，悟入这种圆满的境界，证到这种圆满的果地，才算是正法眼藏的佛法。

那时善知识已知道那画师的意思，因向他说：“闻你妙擅丹青，能为我画出这个圆满的圆吗？”那画师听了，便说：“能。”随即归家，用精美的厚纸，借着两脚规的功能，使出他的技术的巧妙，画出一个正圆的大圈，仔细量测，处处停匀，一些也不歪斜，便喜孜孜地捧呈善知识。不料那善知识见了，却说：“你这画的不对，我要画的，是一个圆满的圆，不单是一个圆圈的圆。你画的这个圈，只能表示外廓的圆满，不能表示中间的圆满，和空心的铁环，并无分别。你能进一步吗？”那画师听了，便又说：“能。”随即归家，用着他那精深的技术，从那圆圈中间，添了许多点线，分出阴阳，远远望去，宛如一个圆球凸起，脱离纸面，处处饱满匀称，竟仿佛可以旋转，自以为很不错，便又喜孜孜地捧呈善知识。不料那善知识见了，却又说：“你这画的还是不对，我要画的，是一个圆满的圆，不单是一个圆球的圆。你画的这个球，只能表示表面的圆满，不能表示内心的圆满，和空腹的皮球，并无分别。你能更进一步吗？”那画师听了，不免有些难色，这次却不敢再说“能”

字，只说：“待我回去想想方法。”可是自从那天以后，画师终日苦心思索，想画出这个圆满的圆来，却至今还没有交卷。

本来要说明一个圆的东西，是不容易的，譬如是一个四方的，我可以用“四边等长”等话说明它上面一切位置；若是一个立方的，我可以用“长宽高相等”等话说明它上面一切位置；若是一个三角的，我又可以用“勾股弦”等话说明它上面一切位置；就是不规则的形式，也有方法可以说明，只有圆的不好从哪里说起。且拿着地球来做一个例吧：现在有一只海船，航行于大洋之内，四面汪洋，一望无际，如果这时我要说明它在地球上什么地方，要怎样说才好呢？

我想，你若不是用一种方法去说，你一定开不得口吧！聪明的地理学家，他因为要说明各地的形势，固定各地的位置，他就在这净裸裸的地球上，画出许多经纬线：直的就分为东经若干度，西经若干度；横的就分为南纬若干度，北纬若干度。于是我要说出这海船的位置，就可以说：在某经若干度、某纬若干度。用这种方法，虽然很正确很便利，可是地球上却并没有经线和纬线这样东西。你若想在某经某纬经过的地方，找出这条经线或纬线，就会闹出一个大大的笑话，因为这经纬线不过是一种“假施設”，只借着它说明地球，万不可就认它是地球上的一件实物。须知地球是地球，经纬线是经纬线，经纬线不是地球，地球不是经纬线。这实体和假设中间，应当辨明。

佛教既是一个圆满的，那么，我现在要说明它的根本要义，似乎比说明一个圆的东西还难，也就不能不采取这地理学家用经纬线的方法。本来我佛垂教，他自己就说是“不可说”，就是说了，也没有能说可说。所以他说法四十九年，临入涅槃，却说：“我何尝说法。”难道是他自相矛盾吗？这实因为佛法是一个圆满的，本来无处开口，为着利益有情，大开方便，采取“假施設”的方法，施設种种名相，演为一代时教。然则佛所说的三藏十二

部,也不过是几条经纬线而已。虽然说了许多,却依然一字不能说到法的实体上。可是法的实体虽然说不道,而学人借着这几条经纬线,也可以测出一个实体的面目来,这就是“因指见月”的道理。我现在要说明佛教的根本要义,当然也是一样,只好说说经纬线罢了。

不过我有一点意思,就是从我佛垂教以来,东西的圣贤辈出,在我佛所说的经纬线上,又屡屡地加着细密的经纬线,以致浑圆清净的佛法上,平空添上了许多的花纹,千头万绪,令人目迷五色。在他们想把说明的方法更加周密,不惜苦心体认,细加测量,使浑然难见的佛法易于显露,固然不为无功,但同时因为头绪太多,刻画过细,以致学人目光或辄蔽于一隅而不易得着全体,这也是一种大大的弊病。我于今却找出了两条线:一经一纬,是千经万纬所共依,是千经万纬所自起。拿着这两条线,就可以贯通其余无数的经纬线而不致为所辄蔽。我愿将这两条线贡献于同学,使这个圆满的佛法实体容易测出,也使这些测佛法的千经万纬整理出一个头绪。这是两条什么线呢?这就是般若与业力。

有人说:“你原说要将佛教的根本要义表示出来,而现在却说般若与业力,难道般若与业力,就是佛教的根本要义吗?”

我说:不错,佛教的根本要义,就在这般若与业力上。离开这五字,是没有佛教可谈的。

又有人说:“既是根本要义,应当只有一件,或是般若,就以般若为宗;或是业力,就以业力为主,为何兼说两件?若是两件,似乎还不能算根本要义吧。”

我说:也不错,本来只有一件才算根本要义,可是佛教不是有大小两乘吗?大乘以般若为根本,小乘以业力为根本,所以佛教的根本要义有两件。

这篇文字,即说“般若”“业力”两件。说般若就是说大乘的

根本要义，说业力就是说小乘的根本要义。知道大乘的根本是般若，才可以谈大乘；知道小乘的根本是业力，才可以谈小乘；知道大小乘的根本是般若与业力，才可以谈佛教。现在用浅显的文字抉出这重要的根本，使佛教昌明，有情受益，是这篇文章所负的一种使命。

同时还负着一种使命，就是要圆融大小乘，使他们成一个整个的佛教。本来一个根本是般若，一个根本是业力，由般若而高张大乘的旗鼓，由业力而弘开小乘的门庭，修持的因地既有不同，证入的果位亦复有异，流传渐久，意趣更殊。但是若论本原，皆是我佛如来，一音圆演。从业力上证般若，才更觉道体坚实；从般若上谈业力，也弥见妙用恢弘。大小两乘，是应当圆融的，是本来圆融的。若能圆融，才得着一个整个的佛教，才可以发抒佛教的真精神以利乐一切有情。不然，空谈大乘，不免玄邈难即；徒慕小乘，又不免空疏无味。且大小乘不相融通，便两乘皆见不着真实了，所以这篇文章又负着这圆融大小乘的使命。

第一编 总论

第一章 大小二乘分裂的大势

第一节 研究的顺序

我现在要开始从佛法的千经万纬中将我所提出的“般若与业力”两条总线介绍于读者了。但是在研究的顺序上，必须先将头绪理清。这两条线——一条是大乘的根本，一条是小乘的根本。预备说般若与业力，须得先说大小二乘，若不将大小二乘原原本本地说明，也就不能显出般若与业力的意义，也就不能表示般若与业力的重要。本来般若与业力，是这两条总线的精髓，而大小二乘，却是这两条总线的骨骼；般若与业力，是这两条总线的灵魂，而大小二乘，却是这两条总线的躯体。所以我现在先从大小二乘说起，使读者对于佛法的千经万纬，有一个简括的印象，而同时对于这两条总线，有一个显明的认识。

第二节 大小二乘分裂的由来

佛法原来是一个圆满的，本无分别，本不可说。自从我们本师释迦如来降生以来，用着种种方便法门，把它正确地剖解、切实地描写，才使这个微妙玄通深不可识的佛法，有一个“呼之欲出”的小影，跃现于人们心目中，因此才能信解，因此才能证入，所以我佛降生，实在是一切有情莫大的福音。可是这个浑圆清静佛法，不免从此露出许多破碎的痕迹，仿佛受了一次大大的创伤。当日赵州禅师，谈及我佛降生，他却大胆地说：“当时若有

我在，便当一棒搥杀与狗子吃。”这也就是因为佛法本不可说的原故。但是，如果始终不说，或有人说了而不能正确地剖解、切实地描写，那一般根性猛利自能觉悟的人，固然也可以得意忘言，拈花微笑，只可怜这一般根性钝劣未能觉悟的人，他一定浑浑噩噩，颠颠倒倒，度着他那神秘的一生，始终做那痴迷的大梦。所以我佛不惜凿开混沌，施設种种经纬线以说明这个圆满难说的佛法，这实在是他的大大的慈悲。

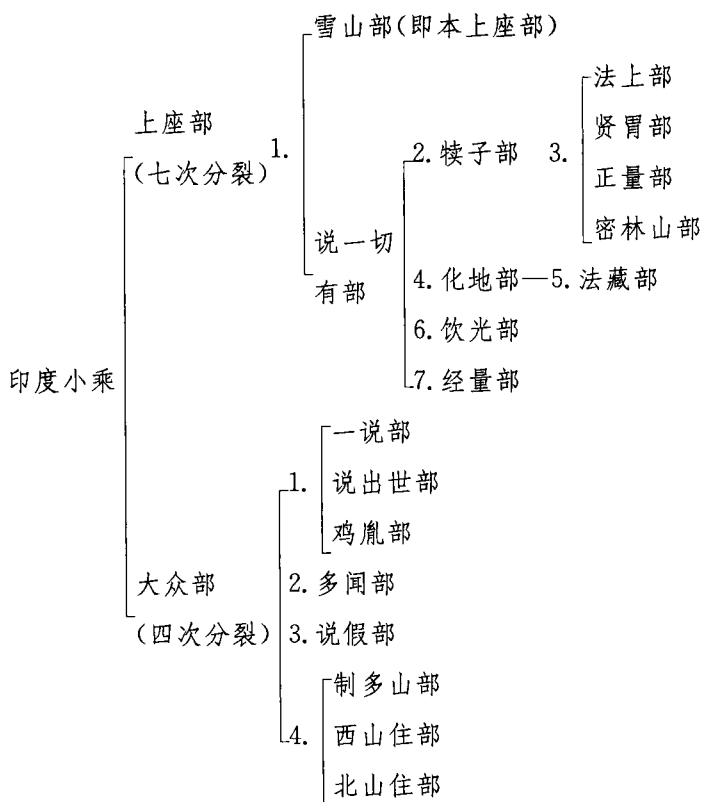
他那时因为要正确地剖解、切实地描写，在“不可说”的上头，说的就很多了。所谓《华严》、《阿含》、《方等》、《般若》、《法华》、《涅槃》等部经典，就因着他五时的说法由诸弟子结集而成，经纬万千，部类众多。可是他所说的条条经纬，都是一贯都可相通，纬不异经，经不异纬，并无分歧的意思。

不过自从他这次饶舌以后，因为佛法上有了破碎的痕迹，果然引起了不少的葛藤，所谓“一音演说，随类各解，群机普被，同听异闻”，便有人因为得着了它那千经万纬中的一条经线或一条纬线，就执着了这一条而排斥余经余纬，佛法到此，便真弄得四分五裂，破碎不完。同时又因为有人从佛说的大经大纬上添了许多细密的经纬，更有人在这细密的经纬中执着一条经线或纬线而排斥其余，那么破碎的程度，就更入于琐屑了。在这破碎的佛法中，若就其荦荦大端而言，可分为两大派。这两大派，便是大乘和小乘。

第三节 印度大小二乘的派别

当结集遗教的第一期，就有了“上座”“大众”二部。但是在佛灭后一百年中，仍是一味和合，五师瓶泻，并没有派别的争论。直至一百年后，吠舍离国十非法事的争论和大天五事的争论相继而起，于是上座、大众二部显然分裂，不复相容，这是印度佛教分裂的纪元。自此以后，上座部又经过七次的分裂，大

众部又经过四次的分裂，至佛灭后四、五百年时，就成了小乘二十部。

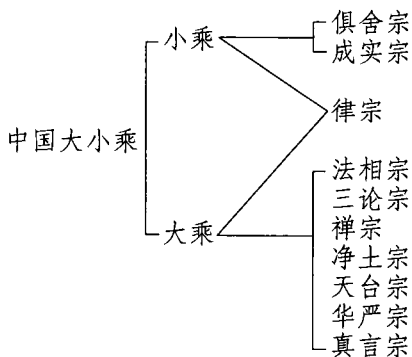


至佛灭后六百年，马鸣菩萨出世，著了一部《大乘起信论》，突破了小乘历来巩固的阵势，显然竖起了大乘的标帜。自此以后，大乘的教义，遂从大众部所集经典中蝉蜕而出，脱离小乘的窠臼而宣布独立，且骏骏驾而上之。七百年时，龙树菩萨继起；九百年时，无著、世亲二菩萨又出，遂成了大乘全盛的局面。但是后来也因着“空”与“有”的诤论起了分裂。在印度大乘佛教史上，最有名的就是“空宗”和“有宗”，空宗谈无相大乘，有宗谈有相大乘，各有师承，并传于世。

印度大乘 { 无相大乘的系统—龙树—提婆—清辨—智光……中论宗
 { 有相大乘的系统—无著—世亲—护法—戒贤……瑜伽宗

第四节 传到中国的大小二乘

东土有情的机缘成熟，而甚深微妙的佛法，仗着历代大师的努力，幸得渐次地传来。其中教义曾经弘扬、流传较为兴盛的，可分十宗，也就有大小二乘的派别。不过中国向多大乘根器，所以小乘仅剩虚名，而大乘却格外发达。



第二章 大小二乘教义上的区别

第一节 区别的范围

本来所谓某宗某派为大乘，某宗某派为小乘，差不多都含着有“入主出奴”和“黜人尊己”的意味，是大乘人用以排斥余宗余派的口头禅，不能就算为定论。试看中国大乘各宗：天台自立为“一乘圆教”以高于余宗的大乘，华严又自立为“别教一乘”以高于天台的一乘。那么，小乘二字的名称，也不过是随人安立，犹如一乘所对的大乘，又如“别教一乘”所对的“同教一乘”，是大乘人一种排斥异己的表现罢了。况且大乘人所指为小乘的某宗某派，往往对于大乘，也有一种强烈的排斥，他就是说：“大乘非佛说”，同时他并能原原本本举出许多的证明。他这一说的利害，简直要根本地破坏大乘，使他无存在的余地，和大乘人的高上筑高，同不免排斥异己，自尊其是，有时过分地攻击起来，经论也往往抹杀。真如人带着颜色眼镜，日月山河，皆自其所带眼镜的颜色而变幻。其中是非优劣，我们且不必为之细辨。

我现在所要区别的，并不是某宗某派的大小乘，却是泛论佛法中的大小乘，因为佛法中本有所谓声闻法、缘觉法、菩萨法。声闻缘觉所修，就是小乘法。菩萨所修，就是大乘法。修声闻缘觉法的，就是小乘人。修菩萨法的，就是大乘人。我并不愿在这中间，对于某宗某派，加以轩轻而上下其手。

况且我们所以要区别大小二乘的主因，原是为着研究大小二乘的教义，凡关于大小二乘的教理如何不同、大小二乘的修行如何不同、大小二乘的证入又如何不同，都是我们愿意细加区别的。至于借此判宗判教，区别某宗某派为大乘，某宗某派为小乘，那我们却没有这个意思。虽然我在下文研究般若与业力的时候，预备借着各宗各派的教义证实我的管见，可是我始终是研

宗研教，不是判宗判教，望读者千万不要误会。

第二节 区别的来源

从整个的佛教上而分为大小二乘，从圆满的教义上而谈大小二乘的区别，说起来似乎有些不合，但是我佛说法的时候，却明明地说着大小二乘，在一代时教的教义上，也就明明地有大小二乘的区别，这是何以故呢？

在这中间实含着一个极重要的理由。本来这个圆满的佛法极是难说，能说这个圆满的佛法的人极是难得。可是说法尚不算难，最难的莫如当机，说法而能当机，才是真正的说法。如若不然，那就无论他说的什么高深的教理，无论他说到怎样微妙的境界，纵然满口都是佛法，却不能谓之说法。因为一时代有一时代的机，一地方有一地方的机，一法会有一法会的机，乃至于一人，也因着“时”与“地”的关系，有各不相同的机。说法的人，必先默察当前的机，认清当前的机，才可以开口说法。所当的机不同，所说的法也就不同。譬如当大乘的机，就应当说大乘法，若是逆机而说小乘，他们就不能契合。当小乘的机，就应当说小乘法，若是逆机而说大乘，他们就不能领会。并且如果追进一层说，或者他们因为不能契合的原故，还要引起许多鄙视和疑谤；因为不能领会的原故，还要引起许多误解和堕落，这才真是醍醐变了毒药呢！大乘菩萨所受三昧耶戒中，有极可注意的两条：一条是，不得向大心，说法令退堕；一条是，不得向小根，辄说微妙法。就是为此，所以当机是说法的唯一的方便，是说法的必备的条件。

我佛说法，当然具足这种当机的方便，因此当大乘的机，说出了大乘法；当小乘的机，说出了小乘法。大小二乘的区别，就是从这机上生的。所以有人说：研究一部经的时候，只要看他序分中所列的听众是小乘还是大乘，就可以知道这部经所说的是

什么法。因为向大乘人所说的，一定是大乘法；向小乘人所说的，一定是小乘法。

第三节 大小二乘的比较表

因着不同的机，而说出不同的法，于是有大小二乘的区别。但是这大小二乘的区别，究竟在哪几点上呢？

说到这个问题，却非三言两语可以解释，好在我下文对于大小二乘有详细的研究，于今暂不多说，只列一个简明的表，将大小二乘区别的要点约略提出，以便读者比较。

	小 乘	大 乘
(1)缘起	业感	赖耶 真如 法界 六大 等缘起
(2)皈依	皈依佛—丈六金身 皈依法—如来一代时教 皈依僧—师	皈依十方三世佛 皈依方广大乘法 皈依十方菩萨僧
(3)受戒	止持—诸恶莫作 作持—众善奉行	不失菩提心则方便可开
(4)修行	四谛 十二因缘	六度
(5)见道	见无漏智	见无分别智
(6)破执	但破我执	兼破法执
(7)断障	但断烦恼障	兼断所知障
(8)明空	但明生空	兼明法空
(9)离苦	离分段生死之苦	离变易生死之苦
(10)证果	证清净果(阿罗汉、辟支佛)	证大觉果(佛)
(11)得益	自利	自他双利

第四节 大小二乘的根本要义

大小二乘的区别，从上列的比较表上可以得其大凡，但是他们究竟为什么有这种种不同的表现呢？

须知在这中间一定有一个根本要义，因为根本不同，以致所

发出的教义也就不同。我们既研究大小二乘，若不将这根本要义抉出，还是不能谈到亲切的认识。这根本要义究竟在哪里呢？在大乘里就是般若，在小乘里就是业力。

大乘以般若为根本，所以他的教理莫不依着般若，他的修行莫不依着般若，他的证入也莫不依着般若。小乘以业力为根本，所以他的教理莫不依着业力，他的修行莫不依着业力，他的证入也莫不依着业力。因为一个依着般若，一个依着业力，各有一种趣向，各有一种努力，各有一种成功，以致教义上有种种不同之点。表中所列的十一条，不过“举其大者言之”罢了。所以研究大小二乘的人，必须着眼于般若与业力两点，明了他们的根本，而后才能亲切地认识大小二乘。

第五节 关于区别上的破执

吾人依着以上研究的结果，往往要引起一种感想，就是觉得大乘的证入深而利益广，小乘的证入浅而利益狭，大都会崇拜大乘而轻弃小乘，这种意思，却是大大的错误了。须知大小二乘，虽说是证入的浅深不同，利益的广狭不同，至于修行的地位，实堪并驾齐驱，并不可取大而弃小。比如我说：我学大乘，我不学小乘，我断所知障，我不断烦恼障而成佛，这不是笑话吗？所以大乘人总说兼断烦恼、所知二障，然则说断烦恼障的小乘，不也是大乘人所当并重吗？这一个从业力出发，若不深入般若，就证入浅而利益狭。然而那一个从般若证入，若不修归业力，岂非空花狂慧吗？从何处见出他的作用呢？所以大小二乘，实在并驾齐驱的地位。吾人于此，万不可有崇拜大乘而轻弃小乘的意思。愿一般研究大小二乘区别的人，在此等处特为着眼。

第二编 般若论

第一章 由般若而起的大乘教义

第一节 般若的解释

我现在要暂时抛却业力而专说般若了。般若是大乘的根本，在总论里已经提出了这一条大纲，可是这般若究竟是什么呢？

般若本是一个译音的字，在梵音上原为 Prajna。我国据音译的，除般若外，还有班若、波若、钵若、般罗若、钵刺若、钵罗枳娘、般赖若、波赖若、钵肾襁、波罗娘等等，都是这一字的异译，但是最通行的，却只有般若两字。

大凡梵字而以音译的，多半在“五种不翻”之列。般若两字，含意深远，本不易翻，历来翻出来的，就有六说：

- (一) 远离——出《放光经》
- (二) 明——出《六度集经》(如明度)
- (三) 清净——出《大品》
- (四) 慧——此说甚多
- (五) 智——此说较少(如智度)
- (六) 智慧——此说亦多

在这中间，有许多的论辩，于今也不暇详述，取其中意义较为普遍的，就是第六说的智慧。虽然《释论》上说：“智慧轻薄，不能称于般若”，可是除掉了这两字，也就难找一个相当的解释，所以现在要解释般若，只好仍用着智慧罢了。

不过在这两字上面，应当加一些界说，就是要拣去了下面所

列的几种：

(一)凡夫的俗智俗慧：凡夫之中，或擅技巧，或矜博雅，或工策划，或善词辩，也是一种智慧。但这是俗智俗慧，不是般若。

(二)外道的邪智邪慧：外道之中，或得天眼，或知宿命，或通他心，或显神足，也是一种智慧。但这是邪智邪慧，不是般若。

(三)二乘的小智小慧：二乘之中，或具三明，或获五通，或成十智，或证四果，也是一种智慧。但这是小智小慧，不是般若。

拣去了凡夫的俗智俗慧、外道的邪智邪慧、二乘的小智小慧，才是般若的大智大慧。须知般若在一切诸智慧中最为第一，无上无比无等，更无胜者，而同时更须记着，以智慧两字解释般若，仍尚不能满足显示般若的甚深广大。

综上所述，对于般若的解释，在寻常已经可以满足。可是我现在要说大乘根本的般若，就不能不再有几条郑重的声明。

第一，我所说的上乘根本的般若，是包括菩萨六度的般若，不是和“布施”、“净戒”、“安忍”、“精进”、“静虑”对立的般若。本来大乘菩萨的修行，不离六度。他为着求证无上菩提，先须降伏四相，泯除四倒，所以对治悭贪而修布施，对治恶业而修净戒，对治瞋恚而修安忍，对治懈怠而修精进，对治散乱而修静虑，对治愚痴而修般若。修般若即所以修慧，修余五度即所以修福。般若是法身的因，余五度是报身、化身的因。六度圆满，三身具足，这时菩萨才证了无上菩提。依此说来，这般若还是和余五度对立，单说般若，意义似乎还不圆满。

但是我所说的般若，却是包括菩萨六度而言。因为五度如盲，般若如导，若无般若，五度都不得称度。菩萨修行五度的时候，必以般若引导着，使心无所得，三轮清净，才能不住三界，不堕二乘，而直趣佛道。况且经上多说般若实为五度根本，五度均系般若所生。这包括菩萨六度的般若，才是大乘根本的般若。

《大般若经·较量功德品》云：“由此般若波罗蜜多威神力

故，布施等五亦得名为波罗蜜多。何以故？若无般若波罗蜜多，施等不能到彼岸故。”

《大乘理趣六波罗蜜多经》云：“若诸菩萨修行布施波罗蜜多，乃至静虑波罗蜜多，皆从般若波罗蜜多本母所生而为根本……于生死海，以五波罗蜜多而为舟船，载功德宝，要因般若波罗蜜多无上船师，至于彼岸。”

第二，我所说的上乘根本的般若，是包括菩萨二道的般若，不是和“方便”对立的般若。

本来菩萨道有二种：一是般若道，即华言智慧；一是方便道，即梵言沕和。经上所谓“智度菩萨母，方便以为父”，可见这二道实同为菩萨所从生。若分别对勘起来，可以说：一则照空，一则涉有；一则内静鉴，一则外变动；一则为空解，一则为有行；一则于有不着，一则于空不证。简单地说，般若就是照，方便就是巧。因为有般若道，不坏假名而观入实相，不著于有，即免凡夫地；因为有方便道，不动真际而建立诸法，不滞于空，即离二乘地。菩萨必须兼具二慧，才能二边俱寂，直入中道。依此说来，这般若还是和方便对立，单说般若，意义似乎还不圆满。

但是我所说的般若，却又是包括菩萨二道而言，因为方便虽和般若对立，仍是从般若上开出。般若是体，方便是用；般若是实慧，方便是权慧，不二而二，二而不二，这包括菩萨二道的般若，才是大乘根本的般若。

《大般若经》云：“菩萨摩訶萨所有方便善巧，皆从如是甚深般若波罗蜜多而得生长。”

《大智度论》云：“般若与方便，本体是一，以所用小乘异故别说。譬如金师，以巧方便故，以金作种种异物，虽皆是金，而各异名。”

第三，我所说的上乘根本的般若，是包括果地权实二智的般若，不是和“一切智”、“一切种智”对待的般若。

本来般若但属菩萨，不属凡夫，不属声闻，不属辟支，也不属佛。这般若波罗蜜，在六地时名为般若，即是实慧。在七地时变名沕和，即是方便慧。八地以上，二慧俱巧。若至佛地，二慧同变，实慧变为一切智（梵云萨婆若），方便慧变为一切种智，一切智照一切空境皆尽，一切种智照一切有境皆尽，果地的智，实远胜于因地的慧。依此说来，这般若还是和一切智、一切种智对立，单说般若，意义似乎还不圆满。

但是我所说的般若，却又是包括果地权实二智而言，因为一因一果，并非二体，般若是一切智的因，一切智是般若的果，论果固可以胜因，举因即可以赅果，所以《大品》以般若为因、萨婆若为果。什公说“萨婆若即是老般若”，就是此意。于今再说方便和一切种智，一因一果，当然也是一样。又因方便原系由般若开出，所以一切种智，也可以说是般若的果。如《大智度论》卷四十三说：“是般若波罗蜜，菩萨成佛时，转名一切种智。”这包括果地权实二智的般若，才是大乘根本的般若。

《大般若经》云：“如来所得一切智智，甚深般若波罗蜜多为因故起……一切智智及相好身，并设利罗，皆以般若波罗蜜多为根本故。”

又云：“欲得诸佛一切智智，当求般若波罗蜜多，欲得般若波罗蜜多，当求诸佛一切智智。何以故？诸佛所得一切智智，皆从般若波罗蜜多而得生故，如是般若波罗蜜多皆从诸佛一切智智而得生故。所以者何？诸佛所得一切智智不异般若波罗蜜多，如是般若波罗蜜多不异诸佛一切智智，诸佛所得一切智智与此般若波罗蜜多，当知无二亦无二分，是故般若波罗蜜多功德威神，甚为希有。”

第四，我所说的上乘根本的般若，是包括果地涅槃三德的般若，不是和“解脱”、“法身”对立的般若。

本来大乘的涅槃，具足三德，一为般若，二为解脱，三为法

身。菩萨既断所知障而入佛地，觉心微妙，无境不照，是为般若。菩萨既脱变易生死而入佛地，真体超绝，无累不尽，是为解脱。菩萨既为一切功德依而入佛地，自性清净，无漏不除，是为法身。大乘的涅槃，必须三德具足，在这一点，可以辨别他和小乘的不同。依此说来，这般若还是和解脱、法身对立，单说般若，意义似乎还不圆满。

但是我所说的般若，却又是包括果地涅槃三德而言。因为般若若是因行，涅槃是果德，因果不二，正和上条相同。若依着吉藏大师的《大乘玄论》说来，无为般若有二种：一者，以实相境，名无为般若；所生观智，名有为般若。二者，以佛果法身，名无为般若；菩萨因慧，名有为般若。《大品》正明因行，以“境智为无为”为正；《涅槃》盛明果德，以“因果为无为”为正。据此，可知涅槃就是无为般若，而且三德之中，解脱、法身也都不离般若。若离般若，解脱就不能究竟。若离般若，法身就不能圆满。换句话说，法身必以般若为因，解脱即是般若之用。这包括果地涅槃三德的般若，才是大乘根本的般若。

《大乘理趣六波罗蜜多经》云：“如来妙体即法身，清净解脱同真谛，如日与光不相离，如来功德即涅槃……”

《大乘玄论》云：“问：般若之大，与涅槃大何异？答：通而而言，即无有异，是故论云：若如法观佛、般若及涅槃，是三即一相，涅槃之照，即是般若；般若之灭，即是涅槃。涅槃无累不尽名解脱，无境不照名般若，真极可轨称法身。故具于三德，名为涅槃。般若即是涅槃，故亦具三德。般若但是智慧，既名为别，涅槃亦但是果，果亦别也。问：般若是涅槃三德中一德，亦应涅槃是般若三德中一德耶？答：亦得为例，以般若之别，即成涅槃，亦取涅槃之别成般若。”

最后我还有几句总括的声明，就是我说的大乘根本的般若，实通因及果，而摄一切智。所谓一智、二智、三智、四智、五

智、十一智、四十四智，乃至七十七智，莫不摄尽。以此解释我所说的般若，才算满足。

第二节 般若的重要

有一位初心菩萨，他听了我的解释般若之后，便很惊异地说道：“原来佛法里面有这样一件奇特的东西，可是它对于大乘教义，究竟是怎样一回事呢？请更为我一说。”

我说：这件东西，在大乘的教义中，实占着最重要的位置。如《大般若经·魔事品》中说：“余经犹如枝叶，般若犹如树根。”又《嘱累品》中说：“余经悉忘失，其罪小少，失般若波罗蜜一句，其罪大多。”你看这般若是多么的重要！

初心菩萨听了便道：“原来这件东西，不仅那样的奇特，还有这样的重要，怪来一般学佛的人，常常称道般若。我于今在八万四千法门中，也有所皈依了。”

我说：我只是这样一说，你便愿意皈依了么？若是这样皈依，就真在那“颯预佛性”和“笼统真如”下面作活计了，可叹落在这条路上的人正多着呢！

须知你所知道的，还不过是它的重要的虚名，至于它的重要的实际，我还没有说及呢！要说它的重要的实际，我只引两部重要的经文说说便可以知道。一部是显教的肝心，就是《心经》；一部是密教的精髓，就是《般若理趣经》。

《心经》云：“般若波罗蜜多，是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒，能除一切苦，真实不虚。”

《般若理趣经》云：“般若波罗蜜多无量故，一切如来无量；般若波罗蜜多无边故，一切如来无边；一切法一性故，般若波罗蜜多一性；一切法究竟故，般若波罗蜜多究竟。”

初心菩萨听了便道：“原来这件东西，有这样广大的体量，这样玄微的本性，这样神妙的威力，怪不得要占着重要的位置呢！”

我说：你在般若重要的实际之中，所知道的，还不过是它的重要的外表，至于它的重要内容，我还没有说及呢！要说它的重要内容，我想顶好引用专门研究般若的《大般若经》和《大智度论》。在《大般若》初会中，我佛最初告舍利子的几句话，当然是开宗明义的所在，多么值得我们注意。他是怎样说的呢？

“若菩萨摩訶萨，欲于一切法等觉一切相，当学般若波罗蜜多。”

又《大智度论》一书原为解释般若的唯一大著作，他对于般若所下的定义，又是怎样呢？

“问曰：云何名般若波罗蜜？答曰：诸菩萨从初发心求一切种智，于其中间知诸法实相慧，是般若波罗蜜。”

初心菩萨听了便道：“我知道了，般若所以重要，实因为它能以诸法实相示菩萨而使菩萨证人诸法实相之故，这真是我所应当皈依的了。”

我说：你在般若重要的内容之中，所知道的，还不过是它的重要的结果，至于它的重要的真因，我还没有说及呢！

说到这里，我却有些不敢说了，因为般若的精深微妙，唯佛能知，非余所测，我是一介凡夫，又怎敢开口呢！

《大般若经·巧便学品》云：“今天帝释赞深般若波罗蜜多希有功德，当知皆是如来神力，非自辩才。何以故？甚深般若波罗蜜多希有功德，非人天等所能知故。”

但是我为着自觉觉他起见，又不能不说一下。虽然自己辩才不够，我当依着圣言，随世俗言说施設，说出这个重要的真因来，使读者由此信受而深入般若的大海。

记得经上形容般若的妙用，恐人领会为难，往往借用譬喻，引人入胜。我于今只引着《大般若经·多问不二品》内两个譬喻，借以显明正意，或者较之直说正意还要显明吧。

如日月轮周行照烛四大洲界，作大事业，其中所有，若情非

情，随彼光明势力而转，各成己事。

如善御者，驾四马车，令避险路，行于正道，随本意欲，能往所至。

这两个譬喻所比的意思，就是说，般若是大智慧，有智慧观照着，有智慧领导着，我们才能由信而解，由解而行，由行而证，循着修行的正路，以证入诸法实相，诸法实相实因着这大智慧而显示。

初心菩萨听了，便欣然道：“这才抉出‘般若的重要’的真因了，我才真实知道般若的重要了。”

我说：这样说法，还是很浅的，试为深一层说。

可怜的一切有情，因为一时的无明妄起，现出种种的境界相，以致由眼根而领受色尘，由耳根而领受声尘，由鼻根而领受香尘，由舌根而领受味尘，由身根而领受触尘，由意根而领受法尘。在这领受中间，我们又能辨出三种性质：一种是苦的，就是苦受；一种是乐的，就是乐受；一种是不苦不乐的，就是舍受。因这种种的领受，又起种种的思想；因这种种的思想，又起种种的行为；因这种种的行为，造业受报，轮转而不息。于是从这个本来清净的实相上，变出了轮转不息的万法。本来不生不灭的，居然有了生灭；本来不垢不净的，居然有了垢净；本来不增不减的，居然有了增减。万法森然，分明地摆在我们的面前，成了一件不可遮掩的事实。

若是从头推究起来，究应谁负其责？责种种的行为吧，它实从思想而生，不能负这个责；责种种的思想吧，它实从领受而生，也不能负这个责；责种种的领受吧，它实从根尘而生，也不能负这个责，乃至种种的外尘和内根，它都是从无明而生，都不能负这个责。负这个责的，当然是那妄起的无明。

这无明是什么呢？就是昏迷颠倒，妄认有我而起种种的分别心。这个妄认有我的分别心，就是我们生死轮回的根本。若

再仔细推究，却恰恰是般若的反面。失却觉性，便是无明；回复本心，便是般若，也就是因无明而失却觉性，因般若而回复本心，要想对治无明，正非般若不可。所以般若能示菩萨以诸法实相，诸法实相必由般若而证入，又何怪乎般若在大乘教义上占着重要的位置呢！

初心菩萨听了，更欢然道：“这才抉出‘般若的重要’的真因了，我才真实知道般若的重要了。”

我说：这样说法，还是很浅的，试再深一层说。

以般若的妙用，为对治无明的利器，固然是“般若的重要”的真因。但是我们更要知道般若就是万法的本体，也就是我们的本体，不过由它的反面，妄起无明而变成万法，实则无明之相，不离觉性，本来的不生不灭的真际，就是般若。

《楞严经》云：“色心诸缘，及心所使诸所缘法，唯心所现。汝身汝心，皆是妙明真精妙心中所现物……不知色身，外洎山河虚空大地，咸是妙明真心中物。”

《唯识颂》云：“由假说我法，有种种相转，彼依识所变……是诸识转变，分别所分别，由此彼皆无，故一切唯识。由一切种识，如是如是变，以展转力故，彼彼分别生。”

这“唯心所现”的心，是从般若的静上说的，就是本来常住真如门中的般若。这“唯识所变”的识，是从般若的动上说的，就是现今落在生灭门中的般若。然则万法都从般若而生，般若实为万法之体。

因此之故，古德说般若的时候，多分为两种：一种是“实相般若”，就是体；一种是“观照般若”，就是用。由体而显用，便由实相般若而发为观照般若；由用而明体，便由观照般若而证入实相般若。用不离体，所以观照不离实相；体不离用，所以实相不离观照。你看上文，只说观照的妙用，已有那样的重要，今更推及实相的妙体，又应当若何的重要！

初心菩萨听了，便大喜道：“说到这里，我真实知道般若的重要，并且真实知道般若所以重要了。”

我说：你是这样知道般若的重要，还不是真实知道它的重要，因为你不过在言语上会得，在思想上会得，却没有真实依着它去做工夫。不从真履实践上、身体力行上经历过来，总还不知道它的真实重要。比方有人在言语上会得，在思想上会得，不肯依着去做，却只借着这种空洞的知解，拿它当口头禅去骗骗一般初学佛的人，同时也就骗了自己。这人的罪过，我丢开不说，可是这种空洞的般若，又何尝重要呢？

玉琳国师当晚参时云：“去圣时遥，言高志下，欲明格外旨，须尽域中情。”顾左右云：“大众，看脚下。”

须知般若真实的重要，不在别处，正在我们的脚下。

初心菩萨听了，默然不语，似有所悟，打一问讯，拔脚便去。

第三节 般若的体用

在上节里面，我借着如来的神力，总算将般若的希有功德多少透露了一些儿。现在正应当进一步，和我这一般真实修行的同学，研究般若的体用。

谈到这个问题，我真不敢随意乱说，窃恐随意乱说，或致扰乱法界，破坏法性，只好将当日所闻于师的一席话追述出来，请同学一参。

当日我问师道：如何是般若体？

师道：实相般若，就是般若体。般若体不可说，且说那龙树菩萨所谈的《智论》十喻：

- | | |
|------------|--------------|
| 1. 一切业如幻 | 2. 一切法如焰 |
| 3. 一切性如水中月 | 4. 妙色如空 |
| 5. 妙音如响 | 6. 诸佛国土如乾闥婆城 |
| 7. 佛事如梦 | 8. 佛身如影 |

9. 报身如像

10. 法身如化

实相般若，就是如此，你会得么？若会得了，当知般若体即是空。

我又问师道：如何是般若用？

师道：观照般若，就是般若用。般若用不可说，且说那无著菩萨所谈的《金刚》九喻：

1. 观见如星

2. 观相如翳

3. 观识如灯

4. 观居处如幻

5. 观身如露

6. 观所受用如泡

7. 观过去如梦

8. 观现在如电

9. 观未来如云

观照般若，就是如此，你会得么？若会得了，当知般若用即是空。

我听了便大疑道：如何般若的体用全是空呢？

师道：你知道一切诸法之所以有么？你试用心观察。所谓色法、心法、善法、非善法、有记法、无记法、有漏法、无漏法、有为法、无为法、世间法、出世间法，如是诸法，虽宛然而有，究其实，都生于我们的分别心。若能离了这分别心，一切诸法，立即泯然无相。所谓心生则种种法生，心灭则种种法灭，就是此意。

般若的体，当然远离这分别心；分别心既远离，一切诸法也就无所有，所以说般若体即是空。般若的用，当然照破这分别心；分别心既照破，一切诸法也就不可得，所以说般若用也是空。

你若不信，我还可以举出几个浅显的证明来。譬如我那时若是没有爱憎心，自然对于一切人都一视同仁，不会有恩仇的事情发现。我那时若是没有忧喜心，自然对于一切境都静观自得，不会有哀乐的景象感觉。只要你一加分别，于是或爱或憎，或恩或仇，或忧或喜，或哀或乐，樊然淆乱，就演出种种法。由此也可以证明心生法生、心灭法灭的原则。

所以般若这件东西，无生灭相，无垢净相，无增减相，无常断相，无一异相，无来出相，因此我说它的体用全是空。

僧问洛浦：“供养百千诸佛，不如供养一无心道人，百千诸佛有何过？无心道人有何德？”浦云：“一片白云横谷口，几多归鸟尽迷巢。”丹霞颂云：“拾得疏慵非觉晓，寒山懒惰不知归，声前一句圆音美，物外三山片月辉。”

你问般若的体用如何全是空，且试从声前物外体认出一个无心道人来，莫被洛浦白云迷住。

我听了这话，便道：我得着般若了，原来般若只是一个空。

师听了却顿足道：不是不是，你又执着这个空相了。

般若的空，不是偏空，不是断灭的空，不是离开有的空，不是对有而立的空。须知这个空虽说是空，却可以说就在这个有上，你须在“即有而空”上、“不空而空”上，寻出这个本来面目，才知道烦恼即菩提，生死即涅槃，众生即佛，才不致怖畏烦恼，厌离生死，舍弃众生，而后能乘着般若的法船，航行于大乘的教海，以求一切智智的如意宝。不然，就会堕入二乘了。

所以般若这件东西，又即在生灭相、垢净相、增减相、常断相、一异相、来出相等等相中，并非你所说的这个空相。

天童举经云：“若见诸相非相，即见如来。”法眼云：“若见诸相非相，即不见如来。”拈云：“世尊说如来禅，法眼说祖师禅，会得甚奇特，不会也相许。”万松自赞其像云：“凡所有相，皆是虚妄，若见诸相非相，即见眉毛眼上，不费半星气力，向释迦法眼分疆列界处，方便讲和，一统天下，岂非好事。”

你若说般若只是一个空，便是不见如来，且仍从眉毛眼上看取。

我听了这话，便道：我得着般若了，原来般若仍是一个有。

师听了又顿足道：不是不是，你又执着这个有相了。

般若的空，是包括空有二边的空，不能说它只是一个空，也

不能说它仍是一个有。在般若的真境界，有不异空，空不异有，有即是空，空即是有。究其极，行空而不证于空，涉有而不著于有，你会么？

佛鉴和尚示众，举僧问赵州如何是不迁义。州以手作流水势，其僧有省。又僧问法眼：“不取于相，如如不动，如何不取于相见于不动去？”法眼云：“日出东方夜落西。”其僧亦有省。若也于此见得，方知道旋岚偃岳，本来常静，江河竞注，元自不流，如或未然，不免更为饶舌。天左旋，地右转，古往今来经几遍。金乌飞，玉兔走，才方出海门，又落青山后。江河波渺渺，淮济浪悠悠，直入沧溟昼夜流。遂高声云：“诸禅德，还见如如不动么？”

你若说般若仍是一个有，必须认取“旋岚偃岳而常静，江河竞注而不流”的这种境界，于中寻究一个道理出来，才能不滞于空，不著于有。不然，那滔滔的水徒然日日东流，那皎皎的日徒然夜夜西落。

我听了这话，便道：我得着般若了，原来般若却在空有的中间。

师听了又摇头道：也不是，你又执着一个亦有亦空相了。

般若的空，是离开空有二边的空，说它只是一个空也不对，说它仍是一个有也不对，说它在空有的中间，也还是不对。在般若的真境界，有可以泯空，空可以泯有，空不见其为空，有不见其为有。究其极，直无所谓空，也无所谓有，你会么？

僧问同安：“依经解义，三世佛冤；离经一字，即同魔说。此理如何？”安云：“孤峰回秀，不挂烟萝；片月横空，白云自异。”丹霞颂云：“云自高飞水自流，海天空阔漾虚舟。夜深不向芦湾宿，迥出中间与两头。”

你若说般若却在空有的中间，便仍是芦湾宿客，那孤峰回秀、片月横空的景象还未梦见在。

我听了这话，便道：我得着般若了，原来般若却在空有之外。

师听了仍摇头道：也不是，你又执着一个非有非空相了。

般若的空，虽说是空，却非空相；虽说是不空，却非有相；虽说包括空有二边，却非亦有亦空相；虽说离开空有二边，却非非有非空相。在般若的真境界，空宛然空，有宛然有，空不碍其为空，有不碍其为有。究其极，有亦不碍空，空亦不碍有，你会么？

德山至澧阳，路上见一婆子卖饼，因息肩买饼点心。婆指担曰：“这个是什么文字？”山曰：“《青龙疏钞》。”婆曰：“讲何经？”山曰：“《金刚经》。”婆曰：“我有一问，你若答得，施与点心；若答不得，且别处去。《金刚经》道：‘过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得’，未审上座点哪个心？”山无语，遂往龙潭，发明已事，将《疏钞》堆法堂前，举火炬曰：“穷诸玄辨，若一毫置于太虚；竭世枢机，似一滴投于巨壑。”遂焚之。

你若说般若却在空有之外，正宜“且别处去”。须知穷诸玄辨，竭世枢机，却不知上座点哪个心，都没有分毫受用。般若的真境界，离文字相，离言语相，离心缘相。你还没有离这些相，岂是般若？

我听了这话，心里觉有所悟，便道：如此，我真得着般若了，可是这种境界却说不出。

师道：“有少分相像了，但仍不是，你得着般若，便有一个般若见在；有一个般若见在，就没有空得净尽。这种境界，岂是般若？”

我听了又有所悟，便道我得着了。这次我却没说般若二字。

师道：“又近了一点了，但仍不是，你虽离开了般若见，却又有一个离见在，况且般若是不可得的，你得着了，便非般若，你可知道‘开口便错’么？”

我听了又有所悟，但口里不敢作声，心里不免拟议。

师道：“更近了一点了，但仍不是真实的般若境界，不仅不许

你开口，乃至不许你举心动念，必须言语道断，心行处灭，才有真实体认处，你可知道‘动念即乖’么？”

我听了更有所悟，当时言忘虑绝，百体轻安，可是心中荡然，茫无把握。

师已知道我的情形，便道：你尚不悟么？我且引你一引。你看，眼前的山河大地，动植飞潜，暑往寒来，鸟飞兔走，何一不是实相般若表现处？眼前的行住坐卧，谈笑警效，吃饭穿衣，扬眉瞬目，何一不是观照般若显发处？须知一色一香，无非中道；一草一木，同证菩提；而且语默动静，尽是佛事，这才真实契着般若的妙谛。

所以然者，以前妄心生灭，所以一切皆空；以后真心显露，所以一切不空。换句话说，就是迷即都非，觉即都是。因此我尝说：人在迷中，就是礼塔供佛也少功德，就是吃饭穿衣也应惭愧，若一旦悟了，如临济“祖佛俱不礼”也无罪过，才可以安心吃饭穿衣呢！你会么？

龙潭信禅师问天皇曰：“某自到来，不蒙指示心要。”皇曰：“自汝到来，吾未尝不指汝心要。”信曰：“何处指示？”皇曰：“汝擎茶来，吾为汝接；汝行食来，吾为汝受；汝和南时，吾便低首，何处不指示心要？”信低头良久。皇曰：“见则直下便见，拟思即差。”信当下开解，复问如何保任。皇曰：“任性逍遥，随缘放旷，但尽凡心，别无圣解。”

僧问赵州：“学人乍入丛林，乞师指示。”州云：“吃粥了也未？”僧云：“吃了。”州云：“洗钵盂去。”其僧因此契悟。天童颂云：“粥罢令教洗钵盂，豁然心地自相符。而今参饱丛林客，且道其间有悟无。”

你若凡心已尽，何不洗钵盂去？

我听了这一席话，欢喜踊跃，谢师启示。

师道：你谢什么，莫非谢我说般若么？你须知在这中间，我

并无所说，你也无所闻，因为般若本不可说，只因一时的方便，随着世俗言说施設，才说了一大篇。虽然说了千言万语，却等于一字未说，所谓“虽说亦无能说可说”就是此意。由此可悟佛说《般若》六百卷，而《诸天子品》中说：“我曾于此不说一字，汝亦不闻。”然则你谢什么？

况且言说有穷，般若无尽，无言无说之中，实有深般若在。我今未离言说，浅陋可知。善说般若者，当在无言无说上开演；善听般若者，也当在无言无说上体认。

须菩提尊者在岩中宴坐，诸天雨花赞叹。尊者曰：“空中雨花赞叹，复是何人？云何赞叹？”天曰：“我是梵天，敬重尊者善说般若。”尊者曰：“我于般若未尝说一字，汝云何赞叹。”天曰：“如是，尊者无说，我乃无闻，无说无闻，是真说般若。”

梁武帝请傅大士讲《金刚经》，士才升座，以尺挥案一下，便下座，帝愕然。志公曰：“陛下还会么？”帝曰：“不会。”志公曰：“大士讲经竟。”

你若想得我真实的启示，当循着我有言有说处而求之于无言无说处，不要辜负了我的一番意思。

我听到这里，自然笑逐颜开，默然心契。

最后我忽有所触，便请师示一般若总义，以便受持。

师正端坐闭目，闻之不答，只徐徐诵《金刚经》中一语：

“应无所住而生其心。”

随后又诵《心经》咒一遍：

“揭谛，揭谛，波罗揭谛，波罗僧揭谛，菩提萨婆诃。”

半晌，张目问我道：“你会么？我还说一段公案给你听听，你直须竖起脊梁骨、提起吹毛利，仔细地参一参，才不致迷执我所说的一席话。

僧问智门：“如何是般若体？”门云：“蚌含明月。”僧云：“如何是般若用？”门云：“兔子怀胎。”雪窦颂云：“一片虚凝绝谓情，人

天从此见空生。蚌含玄兔深深意，曾与禅家作战争。”

第四节 般若的修行

《大般若经·趣智品》云：“如是般若波罗蜜多，最为甚深，无能修者，无所修法，亦无修处，亦无由此而得修习。所以者何？非此般若波罗蜜多甚深义中而有少分实法可得，名能修者及所修法、若修习处、若由此修。”

这段经文，意义深玄，极可玩味。我第一次读诵一过，觉得心里立时得了一种把握。这把握是什么呢？就是我自从学佛以来，听受了许多师友的指导 and 许多经典的开示，知道各宗有各宗的教义，即各宗有各宗的修行。约略说来，如法相宗的五重唯识观、三论宗的无得正观、天台宗的一心三观、华严宗的法界观，乃至禅宗的参话头、净土宗的念佛、律宗的持戒、密宗的修法，千途万径，莫知所从。因之所学越多，越觉茫无把握，就是勉强从那茫无把握之中，随意拣出一种，作为我修行的方法。但无论是哪一种，都是仰之弥高、钻之弥坚，若非勇往直前，精进不懈，终不能有所得，要想成就，决非咄嗟立办的事。我自觉对于自己学佛的本愿，时常有一个笨重的担子在我肩上，时常有一条艰远的程途在我面前，因之所学越久，又越觉茫无把握。自从读了《趣智品》一段经文之后，我才有了把握了。原来我们的般若本体，本是不生不灭、不垢不净、不增不减的一件东西，无能修者，无所修法，也无修处，也无由此而得修习。发心便成正觉，当体即是菩提，我又何必妄欲有修、妄有所修，反为自增迷闷、平添苦恼呢？因此，我立时得了一大解脱，如释重负，身心轻安，俨然有立地成佛之概。

可是这种见解，究竟是对与不对呢？若说不对，却的确是依着圣言，由般若而起。若说对么，又实在有大大的不对之处。你试看一看吧，我那天读了这段经文之后，自信立地成佛，不待修

行,那时也仿佛确有把握。但是我假如就是那样悠悠忽忽、空空洞洞,放任下去,我想就是经过三阿僧祇劫,一定还是一介凡夫,四倒二执,依然不能伏断;三明六通,依然不能显发。像这样的境界,就可以算成了佛么?我想无论何人都不会认可的。然则我那时的那种见解,岂不是实在有大大的不对之处?

谈到这里,难道说般若不对么?难道般若是自欺欺人的野狐禅么?难道我那时所依的经文不是般若却是伪造或误传的么?

不是!不是!这只怪我那时不善读经,更不善读般若的经;不堪读经,更不堪读般若的经。我现在要郑重声明一句:这个问题,实在是学般若的一个紧要关头,最容易走入歧路的所在,请大众注意!

要解释这个问题,我想先借着《楞严经》说说,较为明显。

记得我有一次读《楞严经》的时候,看见了佛告富楼那的一席话,就是:

“胜净明心,本周法界,不从人得,何借劬劳,肯綮修证!”

这段话的意思,正和《趣智品》所说的差不多,当然与我很相契合,见了之后,欢喜踊跃,赞叹不已。可是他的下文紧紧地接着一段告阿难的话,所说的却恰恰与此相反,你看他又是怎样说的呢?他说:

“菩提涅槃,尚在遥远,非汝历劫辛勤修证,虽复忆持十方如来十二部经,清净妙理如恒河沙,只益戏论。……汝虽历劫忆持如来秘密妙严,不如一日修无漏业。”

我读了这两段相连而相反的经文,不由得恍然大悟,原来佛法里面,可以说无修,也可以说有修,并且我们必须知道无修,才可以说有修;知道有修,才可以说无修。不然,说有修也不对,说无修也不对。何以故呢?从我们本来的觉体上说,当然要说无修,因为本来的觉体,实在是圆满具足,不增不减的,这圆满具足

之上，固无待夫修。从我们目前的迷妄上说，又当然要说有修，因为目前的迷妄，实在是颠倒缠缚，有生有灭的，这颠倒缠缚之中，正有待夫修。我们必须知道说无修的，是单从觉的方面说，而迷的方面，却不能也说无修。我们必须知道说有修的，是单从迷的方面说，而觉的方面，却不能也说有修。我们若是从迷的方面也说无修，就无异替目前的迷妄加了一道护身符，其结果是沉沦业海，不得解脱。我们若是从觉的方面也说有修，就无异使本来的觉体受了一下致命伤，其结果是破坏法性，不得圆证。进一步说，我们又须知道从迷的方面说有修，而本来的觉体固无待夫修，然后虽有修而不异无修。我们又须知道从觉的方面说无修，而目前的迷妄正有待夫修，然后虽无修而不碍有修。谈到这里，这才真是般若的圆妙境界。

假如我们要问自己应当有修无修，直须问问自己，究竟是立在觉的方面，还是迷的方面？若是觉的方面，我们便可以大胆地说，不待修行。不然，只要有一念之迷，便当修这一念，如果漫然不修，却引着觉的方面种种话头作为口实，那才真是自欺欺人呢！我现在要说一句不客气的话，我们大概还都是立在迷的方面吧，既在迷的方面，那我们还得谈谈般若的修行。

般若的修行是怎么一回事呢？简单地说，就是为着我们显现了一种迷的病态，须借一味良药对治着，才可以回复觉的健康。要觅这味良药，就莫如释迦大药房的般若，因为般若对治迷的病态，有很神妙的作用，而和其他的药品大大的不同。当他这病颠倒狂妄，有如热症，般若便化为犀羚以解其热；当他这病昏沉暗滞，有如寒症，般若便化为桂附以祛其寒；当他这病失却本来圆满具足的真体，有如虚症，般若便化为参苓以补其虚；当他这病从清净的本体上妄生我法二执，有如实症，般若便化为硝黄以泻其实。所以般若确是对治迷妄的唯一良药，并且这剂药，不是外来的金石草木之药，却就是人们本身所有的抵抗病菌力。

换句话说,也就是人身的元气,所以比任何药品来得灵验。人身只为元气亏损,抗菌力弱,于是乎有病态发生。一旦元气回复,抗菌力强,病魔也就会消归乌有。这般若与迷妄也是一样,人们的本体即是般若,而迷妄的起因,实因与般若不相应,般若一经显发,迷妄自然立除。学般若者,当知这一味良药,并不须求之于外。

然则般若的修行细目,究竟怎样呢?

要说细目,不外六度:

- | | |
|-------------|-------------|
| (一)布施,对治悭贪。 | (二)净戒,对治邪恶。 |
| (三)安忍,对治瞋恚。 | (四)精进,对治懈怠。 |
| (五)静虑,对治散乱。 | (六)般若,对治愚痴。 |

我们一生在迷的方面,病态虽多,但最大的莫如悭贪等六病。今以六度一一对治,自然可以渐次就痊,回复我们本来的觉体。

复次,度虽分六,仍旧是一个般若。般若对治的愚痴,就是无明,就是迷的方面的根本,其余五病,都是由无明分殖。对治愚痴的般若,就是智慧,就是觉的方面的真体,其余五度,又都是由般若出生,而且五度虽分立五名,若离般若便不得名度。所以我说,六度即是一度。

复次,依般若而修六度,才是真正的菩萨道。可是他与不依般若而修的,究竟有什么差别呢?我请单就布施一度为例:当我修布施的时候,如果心有所著,作是念言:这是我布施,这是受我布施者,这是我所布施者,这是修布施,这是布施的果报。如是布施,不与般若相应,以有所著故。须知我们修行布施,全为断我们心中的悭贪而设,悭贪起于分别执着,决非分别执着的布施所能断。若依般若而修布施,便无分别执着,不见有我布施,不见有受我布施者,不见有所布施者,不见有修布施,不见有布施的果报,如是布施,悭贪自断,悭贪若断,施也是施,不施也是

施,这才是依般若而修的布施。其余五度,亦复如是。

复次,六度为般若的修行,在《大般若经》中,当然占重要的地位。如《净道》等品,关于六度,很多详密的细说。又在最后六会,特为六度宣说六分,文义过繁,不便悉举。今且举初会《学观品》中,我佛开始宣说般若时所说的一段话,话虽较为简单,却也可以看出他的精意。我就将他作为这一节的结论,以补充文中未尽的意义。

诸菩萨摩訶萨,应以无住而为方便,安住般若波罗蜜多,所住能住不可得故。

诸菩萨摩訶萨,应以无舍而为方便,圆满布施波罗蜜多,施者受者及所施物不可得故。

诸菩萨摩訶萨,应以无护而为方便,圆满净戒波罗蜜多,犯无犯相不可得故。

诸菩萨摩訶萨,应以无取而为方便,圆满安忍波罗蜜多,动不动相不可得故。

诸菩萨摩訶萨,应以无勤而为方便,圆满精进波罗蜜多,身心懈怠不可得故。

诸菩萨摩訶萨,应以无思而为方便,圆满静虑波罗蜜多,有味无味不可得故。

诸菩萨摩訶萨,应以无著而为方便,圆满般若波罗蜜多,诸法性相不可得故。

第五节 般若的证入

我自从发心和读者研究般若,不觉越谈越深,现在更要谈到实际上去了。实际上是要谈什么呢?就是要谈般若的证入。谈到这里,由不得我万分惭愧,万分惶悚,觉得我学般若有年,直至于今,还没有少分的证入,不是自己机根钝劣,便是自己修行懈怠,应当十二分诚恳地向诸佛菩萨和读者的面前深自忏悔呢!

可是我既未能证入般若，又怎可以谈这证入的问题？论证入这件事，除非个中的过来人，曾经身历其境，才能洞晓无遗。如若不然，面壁虚构，师心拟议，终如隔靴搔痒、盲人摸象一般，然则谈到这个问题，我只好敬谢不敏了。

但是我若抛却证入这一节不谈，关于般若的研究便不圆满。仔细想来，我虽未能证入，我还有一个证入的标准在，这个标准，是从我的一位善知识边得来。我深信他是个经过了近不得的大火聚、入了清凉地的人。那么，我请依据着他的谈话意思说一说吧！

今有大圆镜一面，久久无人照用，却被尘垢蔽满，因此它那晶莹朗澈的本体无由发露，它那光明遍照的本能无由显出。有人见了却说，这镜已经无用，或者本来就是无用。如此轻心地武断着，这才真是一个大大的不白之冤。现在我想替它昭雪一番，特地取来一块净布，细细将它揩拭，要由我这双揩拭的妙手，回复它的本来。果然，揩一下，就显发了一道光明，揩十下，就显发了十道光明，乃至于是揩完一半，就使一半的光明显发，揩完全部，就使全部的光明显发。经过我几许的努力，它的光明，居然随着我的妙手而出，而后它的全体大用，才显然呈露于人们的面前。于是当初那一位武断的先生，也由不得要自悔孟浪。

我们的本体，就是般若，它犹如这面大圆镜，本来具备着晶莹朗澈的美德和光明遍照的功能，只因无明妄起，衍出许多尘劳烦恼，遂使这大圆镜的上面，蔽满尘垢，不能显发它的光明。这就是我们由觉入迷的现象。

现在我们明白过来，知道这种无明的现象，与我们本体的般若，判然地不相应，特用种种对治的方便法门，修行六度，想回复般若的本体，就犹如我用净布去揩拭圆镜上面的尘垢一般。及至六度圆满，六病消除，无明已不知何往，般若便显然呈露。又犹如尘垢蔽满的圆镜，借着揩拭的妙手，复显无量的光明一般。

这就是我们从迷返觉的经过。

在这经过中间，因这揩拭的手续非一下可了，光明的回复也非一下可办，于是可分为无数时期：有揩一下的时期，有揩十下的时期，有揩完一半的时期，有揩完全部的时期。一时期有一时期的努力，一时期有一时期的成绩，即一时期有一时期的过程，这是揩拭的妙手所共认。般若的证入，也是一样，当他依着般若去修行，并不能立刻完全证入般若，也必须经过种种的阶级。如法相宗的四十一位、三论宗的五十二位、天台宗的六即、华严宗的三生，都是由这里分出来。

可是实际上并不一定要这样分，而且他们就是这样分，并不能完全显明地分出，也不能完全固定地分出。比方揩拭尘垢的时候，这一下或与那一下相连，那一下或与这一下相混，并不能完全显明分出是几下。又比方揩拭尘垢的时候，我有特殊的努力，一下或可以当十下，我有宽大的净布，一下或可以及全部，也不能完全固定分出要几下。所以泯绝无寄的禅宗，关于证入，就不立位，并非他与上述几宗有根本的不同，也并非他就没有修行的经过，实际上本来可以不必分什么位次。

但是证入的位次虽不必分，而证入的境界究竟怎样，似乎总可以说一说。

要谈证入的境界，我请先谈般若的分析。

般若是怎样分析的呢？般若一物，可分为三：

(一)空……………即其体而言

(二)无相……………即其相而言

(三)无愿……………即其用而言

(亦称无作。

因作起于思，

故舍作称愿)

试举经文作证：

《大般若经·坚等赞品》云：“如是住空、无相、无愿，即为安

住甚深般若波罗蜜多。”

又，《诸法平等品》云：“菩萨摩訶萨，除空、无相、无愿解脱门，更无余要所应学法。”

据此，可知这三解脱门就是般若的分析，即前节所说的依般若而修六度所表现的，也就是这三解脱门。有三解脱门，然后三轮清净、六度圆满，这是学般若者所不可不知的一个重要原则。

既知般若的分析为三解脱门，便可谈证入的境界。

吾人试闭目一思，当尚未证入之前，是一种什么境界呢？我知道所得的结论一定刚刚和三解脱门相反。三解脱门的体是空，我们却恰是一个幻有；三解脱门的相是无相，我们却恰是一个有相；三解脱门的用是无愿，我们却恰是一个有愿。这种境界，就显然与般若不相应。

然则当我们最初证入的时候，是一种什么境界呢？因为我们修行的唯一目的，就是要使那些与般若不相应的短处转而与般若相应，所以我们最初证入的时候，一定要将我们平日幻有的体，代以三解脱门的空；一定要将我们平日有相的相，代以三解脱门的无相；一定要将我们平日有愿的用，代以三解脱门的无愿。这时他所证入的境界就是，心契真如，志除众苦。四大已知其非有，五蕴亦悟其皆空。死生得丧，可以无容于心；喜怒哀乐，可以立释其意。担子正当卸下，化城即在目前。

复次，由此进步，又是一种什么境界呢？修行既久，工夫渐渐纯熟，自然行所无事，那体上的幻有，已纯粹变为三解脱门的空；相上的有相，已纯粹变为三解脱门的无相；用上的有愿，已纯粹变为三解脱门的无愿。这时他所证入的境界就是，一片虚凝，十方粉碎。风幡既了无动相，山河亦不入见分。死生得丧，曾不忆其名；喜怒哀乐，更无由以发。息肩并无担子，举足即是化城。

工夫到此，百尺竿头尚宜再进一步，就是在三解脱门之上，还须加上一重。前此的体是空，现在就是空空；前此的相是无

相，现在就是无相无相；前此的用是无愿，现在就是无愿无愿。但这又是一种什么境界呢？说起来就似乎与前此完全相反了，这时他所证入的境界就是，实相清静，观照圆明。真空自显其不空，大苦且转为大乐。死生得丧，随机示现而非迷；喜怒哀乐，任运显发而无碍。担子无庸卸下，化城早获安居。

谈到这里，证入的境界总算很高了，后此虽有更高的，我也不能再说下去了。只是我还有两段要紧的话，不可不说。

一段是：般若的证入，实无证入。求证入者当细玩下列的经文：

《圆觉经》云：“此菩萨及末世众生修习此心得成就者，于此无修亦无成就，圆觉普照，寂灭无二，于中百千万亿阿僧祇不可说恒河沙诸佛世界，犹如空华乱起乱灭，不即不离，无缚无脱，始知众生本来成佛，生死涅槃犹如昨梦。善男子，如昨梦故，当知生死及与涅槃无起无灭、无来无去。其所证者，无得无失，无取无舍。其能证者，无作无止，无任无灭。于此证中，无能无所，毕竟无证，亦无证者，一切法性，平等不坏。”

一段是：般若的证入，非易证入。求证入者更当常诵下列的经文：

《大般若经·多问不二品》云：“如是法门，非懈怠者、劣精进者、失正念者、散乱心者、习恶慧者之所能入。”

第二章 大乘诸宗与般若

第一节 印土空宗与般若

我们本师释迦如来，为着行愿度生，自兜率天下降，诞生于有缘的印土，成道以后，说法四十九年，机教虽有变更，所说无非般若，不惜借着种种方便，为诸众生宣说法要，使开道眼。想那有缘的印土，深沾法雨，亲听慈音，当如何敬谨受持，不遗巨细。

无奈印土夙奉婆罗门等外道教，流风所播，深入人心。一时修行的人，多是行着苦行，牺牲色身，厌离尘世，他的目的只求自了而已。这种风气，几几乎遍于全印，因此小乘的根器极多，小乘的思想极盛。我佛垂教，虽也曾将大乘的妙旨和小乘一并宣扬，但印土于此多不契合。在马鸣菩萨未出世以前，六百年间所流行于印土的佛教，大概都是小乘。彼辈既自安于声闻、缘觉之中，只企求那阿罗汉、辟支佛的小果，关于大乘的菩萨道，如这甚深微妙的般若，也并没有如理如量地发扬而光大之。

佛灭后六百年，当公元第二世纪，中国后汉时代，马鸣菩萨造《大乘起信论》，而后印土才知重视大乘。但马鸣所唱的教义却系性相合一，与后来专弘般若法性的空宗不同。

至公元第二世纪的末叶，南天竺毗达婆的地方有一龙树菩萨，居于黑峰山，受《般若经》的教义，唱诸法皆空的妙理，遂开印土的空宗。他曾依着般若而造出《中论》和《十二门论》，又曾解释《大品般若》而造出《大智度论》，可知他的宗义确系从般若而出，实在是专弘般若法性的唯一嫡派，所以又称“般若宗”。

但在龙树时代，并没有自立宗名，独开一派，中间经过提婆、罗睺罗、青目诸人，也是如此。直至清辩论师，造出了一部《掌珍论》，为欲极显“毕竟空”的妙义，破斥兼及于“有宗”的护法诸师，于是印土的大乘形成一大裂痕。他的弟子智光遂承传他的学

说，成立了有名的空宗，而奉龙树为初祖。

实则龙树所以唱诸法皆空的妙理，专弘大乘的毕竟空义，其中却另有一个原故。那是一个什么原故呢？他因为当时一般学者都着了“有”见，犯了一种增益执，特地取着般若的空义，针对他们的病根，一施其回春妙手。这原是他一时对治的方便，所以专弘了般若的空的一边，后来诸师却因此只认定了这无相大乘为了义，更进而破斥法相，似乎和龙树的本旨未免有些出入的地方，而于整个的般若，仿佛只得了一半。

自从本宗成立以来，那久隐山林的般若才崭然露头角，握得无上的权威，其有功于般若实不在小。

本宗与般若的关系如何，自不待烦言而解。试看他所依的经也是般若，他所造的论也是般若，他所立的宗义也是般若，他所得的宗名也是般若。总括着说起来，他实在是以般若为根本。

本宗是大乘，又以般若为根本，所以说，般若是大乘的根本要义。

第二节 印土有宗与般若

印土既习于小乘的教法，又多小乘的根器。当时诸部，正求诸法的决定相，执为实有，闻说般若诸法毕竟空的义理，如刀伤心，皆说“决定之法，今云何言无”，于般若波罗蜜多无得无著相中，作得作著相故，因此毁訾破坏，说它不是佛教，虽闻妙旨，竟不能信。

同时又有一种人，深信大乘，广弘般若的教理，但他不免又受着龙树诸大士一时方便的影响，只看见了般若的空的一边，虽舍了那种增益执，却又犯了一种减损执，也是一个大大的病根。

当这样的机而起的，就是无著菩萨。其时佛灭已九百年，当公元纪元约四百年的时代，无著菩萨生于健陀罗国，承《解深密经》的旨趣，唱赖耶缘起论，专弘法相大乘。曾夜升兜率，请弥勒

菩萨降于瑜遮那讲堂，说《瑜伽师地论》百卷。自己又广造论颂，也说着“有”，于一时学者的病根加以对治。而印土大乘的“有宗”由此滥觞。

由无著而世亲，由世亲而护法，相传不失。护法当公元第六世纪的时代，阐扬法相大乘，不遗余力，因与清辩论师相抗，对于“空宗”，也加以破斥。他的弟子戒贤，也与清辨的弟子智光对峙而立“有宗”，遂成印土大乘的两大派。

唐日照三藏语贤首大师曰：“近代中天竺那烂陀寺，同时有两大德论师，一名戒贤，一名智光，并神解超伦，声高五印，六师稽颡，异部归依。大乘学人，仰之如日月，天竺独步，轨范成规，各守一宗，互为矛盾。”

又，唐义净三藏《南海寄归传》云：“此间大乘，无过二宗，一者中论，二者瑜伽。”

可是无著菩萨专弘法相大乘的始意，却未必是有心和空宗作对，也不过是当一时的机所采取的一种方便罢了。

但是这旗帜鲜明的“有宗”，实俨然和“空宗”宣过了一次战，并且战后的结果，还是各树一帜，胜负不分。那么，它的力量一定和“空宗”相同，它的主张一定和“空宗”相反。“空宗”既弘般若，难道般若之外，还有一个力量与它相同、主张与它相反的奇异物事么？

这却不然，须知“空宗”和“有宗”仍只是弘着一个般若，不过“空宗”专弘着般若的空的一面，“有宗”专弘着般若的不空的一面。般若的空的一面，便是法性；般若的不空的一面，便是法相。专谈法性，所以只见他处处谈空；专说法相，所以又只见他处处说有。实际上说起来，法性的法，就是法相的法，当知谈空即是说有；法相的法，也就是法性的法，当知说有即是谈空。只因为从法的性上说，本来是空，便说了般若的空的一面；从法的相上说，分明是有，便说了般若的不空的一面。所以“空宗”和“有

宗”，实在是一而二、二而一。

并且，那说空的一面的，必须能发挥到不空的一面去，他才不致落于小乘所执的空；而这说不空的一面的，又必须能归结到空的一面来，他才不致堕于小乘所执的有。试观有宗的成立，和印人的小乘思想虽有深切的关联，但是他所说的有，比着小乘却大大不同。如小乘的《俱舍论》所谈法相，大乘的《瑜伽师地论》中几乎全有。不过小乘所谓法，均认为心外实有，心能缘物；大乘所谓法，均认为唯识所变，心外无物。虽同说有，而归结乃是两样，所以小乘仅断我执，大乘兼断法执。小乘的有，才于般若有些支离，若是说唯识所变，心外无物，又何尝不是般若呢！

话虽如此，但何以证明这有宗也是弘般若呢？

说起这类的证明倒也不少，只是一时不便翫举，使读者感着烦闷。我请将旧时一段笔记抄了出来作为答案，或者较有兴趣，并且较为扼要。

性、相对立，空、有互诤，振古如兹，学者惑焉。予转《大般若》初毕，继以《唯识三十颂》，寻绎一过，乃深知二者固翕然出于一源也。此颂为印土有宗要典，精密简括，蔑有加者，瑜伽师罔不尊奉之。爰就所忆，摘颂中肯綮五处，以《般若经》文勘之，颇思握唯识之枢要而抉其微，抑般若之波流而弘其旨，虽未能至，或亦足以息千古之诤而释学人之疑乎！

(一)颂云：“由假说我法，有种种相转，彼依识所变。”

此《三十颂》中开宗明义处也，试勘以般若。

《学观品》云：“但随世俗假立客名。”

《学般若品》云：“如佛所说，诸所有法，无非假名。”

《巧便学品》云：“有情颠倒烦恼因缘，造作种种身语意业，由此感得欲为根本业异熟果，依此施設地狱、傍生、鬼界、人、天五趣差别。”

《多问不二品》云：“若随实义，波罗蜜多及一切法，皆无此彼

胜劣差别。”

(二)颂云：“是诸识转变，分别所分别，由此彼皆无，故一切唯识。”

此《三十颂》中正明唯识处也，试勤以般若。

《无性自性品》云：“无性法中，不可施设有诸法异，无业无果，亦无作用……愚夫异生，愚痴颠倒，于无相法，虚妄分别。”

《成熟有情品》云：“为实有一切法，如诸愚夫异生执不？舍利子言：不也，世尊，但由颠倒愚夫异生有如是执。”

《佛母品》云：“善现白佛言：云何不见一切法故名示一切法相？佛言：由不缘一切法而生于识，是为不见一切法故名示一切法相。”

《实说品》云：“是菩萨摩訶萨，虽作如是大饶益事，而都不见真实有情得涅槃者，唯见妄想众苦寂灭。”

(三)颂云：“即依此三性，立彼三无性，故佛密意说，一切法无性。”

此《三十颂》中说三性三无性之总关键也，试勤以般若。

《般若行相品》云：“无性是一切法自性。”

《遍学道品》云：“诸法自性即是无性。”

《三渐次品》云：“于一切法皆以无性为自性中，有性无性俱不可得，不应于此执有无性。”

(四)颂云：“此诸法胜义，亦即是真如，常如其性故，即唯识实性。”

此一颂，乃《三十颂》之心也。此前明唯识相，此后明唯识行位，而此则明唯识性，深密之旨趣归焉，试亦勤以般若。

《真如品》云：“如是真如，常真如相，无时非真如相……诸法真如法界法性乃至不思議界，皆最甚深。”

《实说品》云：“以一切法，一切有情，皆以真如为定量故。”

《法性品》云：“是性寂静，过诸名相，性是真实，远离颠倒，性

不变异，故称真如，是圣智境，故名胜义。”

(五)颂云：“若时于所缘，智都无所得，尔时住唯识，离二取相故。”

此一颂，乃《三十颂》之喉也。此前二颂明资粮位及加行位，此后二颂明修习位及究竟位，而此则明通达位，圣凡之枢纽系焉，试亦勤以般若。

《无尽品》云：“当知菩萨摩訶萨，于一切法都无所得而为方便，应行如是甚深般若波罗蜜多。”

《胜义瑜伽品》云：“若依胜义，能得所得，俱不可得。若谓此人得如是法便有所得，有所得者，便执有二，不能得果，亦无现观。”

《般若行相品》云：“若菩萨摩訶萨修行般若波罗蜜多时，不见般若波罗蜜多，乃至不见一切相智，是学般若波罗蜜多，则能成办一切智智。何以故？以无所得为方便故。”

这段笔记，虽说不详不备，倒也可以作一个相当的证明，可知有宗也是弘着般若，并且和空宗根本一致。

本宗是大乘，又以般若为根本，所以说，般若是大乘的根本要义。

第三节 中土三论宗与般若

自从金人入梦、白马驮经以来，中土的亿万含灵，才算和这位大慈大悲的释迦文佛，显然结下了一些香火因缘。但是那时佛法初来此方，一般朝野人士何能就有深刻的认识。若论从这个萌芽时期转入后来佛法大兴的局面，实不能不归功于那最初广译经论、盛施法乳的几位大师。他们对于这一方无量的有情，发蒙启聩，实在有一番伟大的贡献，值得我们深深地感激。我于今要在其中提出一位大师来说说，便是东晋时代那位三藏法师鸠摩罗什。

什公少在西域，即为诸国敬重。苻坚僭号关中，特遣吕光率兵七万伐龟兹以求什公，总算什公于此土有缘，便由此而来中国，与弟子道融、僧睿、道生、僧肇等三千余人，译出经论约四百卷，于如来所说清净妙理，甚深旨趣，广为弘宣。而后大乘经论才大行于震旦，使那时中土的肤浅脆弱的佛教，受着丰富有力的培养，顿时得了一种新的生命，而有旭日东升、春花盛开的气象。

惟什公于般若一部传译为多，而当时对于般若宗的《中论》《百论》《十二门论》等弘讲极盛，因此遂有三论宗产生于中土。

本宗既以什公为开山祖师，若再循流溯源，一寻他的传承系统，则什公实受法于莎车王子，莎车王子受法于青目，青目受法于罗睺罗，罗睺罗受法于提婆，提婆受法于龙树，实系印土空宗的嫡传。然则本宗以般若为根本，自不待言。

去什公不久而至萧齐时代，那时佛教的趋势又变，江南盛弘《成实》，河北偏尚《毗昙》，而本宗遂一时中微。后来幸有什么公的三传弟子高丽道朗大师，弘教江南，复兴三论，这时本宗虽经一次衰落，宗义并无变更。

又三传而有嘉祥寺的吉藏大师继起，时在隋初，正台宗新起的时代，一心三观的法门风靡海内，而嘉祥却能将陈旧的本宗发扬光大，与之并驾齐驱。说者谓本宗宗义，实至嘉祥才灿然大备，所以本宗又称为嘉祥宗。嘉祥之于本宗，妙集大成，功不可没，正和那时智者之于台宗一般。

不过又有人说，嘉祥立论，每趋重于空的一面，决不可遂认为什公正统，仅可谓什公教义南来，自成一派。所以嘉祥以前称“古三论”，又称“北地三论”；嘉祥以后称“新三论”，又称“南地三论”。

那时还有一位明胜法师，与嘉祥原属同门，于弘传三论之外，又加上那部《大智度论》，称为四论宗，曾盛行于北地，和这些仅以三论为主的正传嫡派，似乎也有些不同。

又考印土空宗的法统，青目以下，另有一支，就是由青目传于清辨，由清辨传于智光。这一支，曾在印土大弘空宗，空宗即因之建立，实可称为本宗的克家令子，较之什公传来的一支，还觉出色。而他的教义，随后也曾传入中国，就是由智光的弟子日照传于华严宗的三祖贤首，他也弘着三论，其时正当唐高宗仪凤年间，而嘉祥入寂，即在高祖武德六年，相隔约五十余年。

自此以后，因法相盛行，而本宗日渐衰微，又以禅宗和性宗继起，遂无形归纳于他们旗帜之下，直到于今，竟没有专治三论的学者。

统观三论宗兴衰的经过，可研究的，就是嘉祥、明胜、贤首三师，于三论宗中各开一派，约略看来，似乎都和本来的三论宗有些不同之点。如嘉祥专务说空，阐扬不同；明胜兼弘释论，宗依不同；贤首传自清辨，承传不同。但所不同的都是小处，若从大处说来，仍然是同属空宗，同弘般若，这却是无可疑议的事实。

试总括本宗的宗义说说。我记得日本凝然大师所著《八宗纲要》中说三论宗的一段话，最是扼要，于今把他摘录下面，以供读者研究。

就三论中，《中论》正破小乘，兼破外道等，显大乘义；《百论》正破外道，傍破自余，显大乘义；《十二门论》并破小乘外道，正显大乘深义。三论所明，不过二谛。

凡此宗大意，破邪显正二门为轨，论虽有三，义唯二辙，破邪则下救沉沦，显正则上弘大法，振领提纲，唯此二辙，顿成大宗。

问：其破邪者何等耶？答：总破一切有所得见，略而明之，不出四见：一、破外道实我之邪见，二、破毗昙实有之执见，三、折成实偏空之情见，四、摧有所得大乘见解。内外尽破，大小遍折，啻有所得，通皆遣破，故无不被破，莫不被责，此谓是宗破邪义也。

问：其显正者显何等正？答：破邪之外，无别显正，破邪已尽，无有所得，所得既无，言虑无寄，然对破邪故，亦有显正……

问：若尔，其显正之义如何？答：至道玄极，言论不及，言有则返愚，语无则非智，善吉所呵，身子被责；非有非无，非亦有亦无，非非有非无，言语道断，心行处灭，湛湛无寄，寥寥绝据，不知何以而名，强名显正而已。

这一段话，最能得三论宗的神髓，而本宗的宗义，实已囊括无遗。若仔细一加研究，便可知他处处都是般若境界，所以本宗以般若为根本，正和印土的空宗一样。

本宗是大乘，又以般若为根本，所以说，般若是大乘的根本要义。

第四节 中土法相宗与般若

在最近数十年，为中土一般学佛者所推重，几乎有同一的趋向，以为近乎物质文明、含着科学精神，足为现代唯一当机的教法的，这便是法相宗。

法相为无著、世亲所阐扬，他的教义，传来东土，总算很早。那时大约在佛灭后一千年间，印土的“有宗”开创也还未久，而菩提流支、勒那摩提、佛陀扇多、真谛诸大师，在中国的六朝时代已经译出《宝性》、《三无性》、《大乘唯识》、《转识》、《摄大乘》等论。当时弘扬甚盛，且曾产出了两宗：一是地论宗，一是摄论宗。

有名的玄奘三藏，从印土亲受戒贤论师的嫡传，并且满载着西方的无上荣誉而归国，广译经论，盛弘法相，并纂成一部《成唯识论》，是中土谈法相的唯一要典。法相一宗，由此开创，而他的宗义，更突出了前此菩提流支、真谛等法相学说的范围。

法相宗义成立后，虽有盗听唯识的圆测略标异义，而他的正统所传，宗义绝少变更，和余宗的随时变化分裂不同，这大约是因为他的教典严密之故。

但是自从贤首大师以见识不同而退出玄奘三藏的译场，转而盛谈法性，本宗实受着很大的打击。会昌难后，华天禅净诸宗

犹能再兴，本宗却日就湮没。到了胡元时代，简直并重要的教典都尽失掉，那时的法相宗，几乎要绝传于中国，煞是可叹。幸而前清末年杨仁山居士从日本访得本宗的重要著述多种，携归中土，极力弘扬，才将这香火久虚的法相宗重新地大启山门，庄严殿宇。又因一时机教适合，一般学佛者都对于这条道路特别地欢喜向往，遂成了一个全盛的局面。

本宗的教义源出印土的“有宗”，“有宗”和般若的关系前已详言，然则本宗一定也是以般若为根本了。

可是本宗有一很可研究之点，一般学佛而未能圆融的人，往往就在这个上面替他和般若分起家来，我们还得讨论一下。这一点是什么呢？就是他和地论、摄论两宗的差异。本来地论、摄论两宗也是无著、世亲所弘的法门，而本宗竟和他们有些不合，推究起来，却由于他们对于第八识的意见不同。

地论宗说：此第八识，与真如同一意义，不过一转而现为妄境界，故仍谓为清净识。又，即在差别迷妄中，不没失真如本性，故译阿梨耶为无没识。此宗谓世间差别诸法即一心之实相，与下二宗谓为妄识上所浮之假相不同。

摄论宗说：此第八识为真妄和合之识，一方为真如识，一方可为妄识。盖谓现象妄境，乃由真如识所造成，既现为妄境界，即失清净本性，《起信论》呼为和合识者以此。又，此识为迷妄根本，误认为我体不没失，故译阿梨耶为无没识。

本宗说：此第八识，已失真如本性，单就妄境开发之原理而得阿赖耶之名，故此识全为妄识，应与真如分离。又，以为生出迷妄根本之力隐藏于此，故释阿赖耶为藏识。

观上所述，似乎地论、摄论二宗都说真如，和般若倒还相近。

若是本宗，他的根本的赖耶，就应与真如分离，不是简直与般若有些风马牛不相及么？

这却不然，他们所争的只在这个赖耶的假名上，要从这个假

名上,分出那真如和妄境的分际,或说这假名全说真如,或说这假名全说妄境,或说这假名兼说真妄。须知假名随人安立,而真如自有个真如,妄境也自有个妄境,在这真妄中间说法,不能单说真如而说不说妄境,也不能单说妄境而说不说真如。所以说赖耶是说真如的假名,它一定还有一个妄境在;说赖耶是说妄境的假名,它一定还有一个真如在。最后的结论,当仍然是一样。然则本宗和地论、摄论两宗,不过对于赖耶这个假名的界说有些出入,实际上又何尝不同呢!

再换句话说,他们谈法相的,都是从相上说,有相必有性,性便是般若。说性而不承认有相,那性便毫无作用;说相而不承认有性,那相又从何出生!所以地论宗所说,就是说相即是性;摄论宗所说,就是说相乃性之又一面;唯有本宗,单说着相,但终不能不承认有性,这是一定不移的道理。所以本宗推为唯一要典的《成唯识论》所释的就是世亲菩萨的《三十颂》,而《三十颂》里面,便明明说着真如是唯识性。

况且本宗根本的修法,即在“五重唯识观”,这“五重唯识观”的第五重,便是遣相证性,可知证性为本宗最后的目的。所谓性者,不就是般若么!

又况本宗根本的证人,即在“二转”、“四智”。当初地见道位,转第六识成妙观察智,转第七识成平等性智,这谓之一转。经此一转,便得着“无分别智”。当十地究竟位,转第八识成大圆镜智,转前五识成所作智,这谓之二转。经此一转,便得着“后得智”。所谓智者,不也就是般若么!

然则本宗的根本,仍然是般若,又何尝与般若相离呢!

试观本宗的开山祖师玄奘三藏,他在印土也曾参学于般若宗的智光论师,回国译经的时期,更有一件最大的工作,费了许多光阴,耗了许多心血,就是在玉华殿译成《大般若经》六百卷,般若的经典,至此才集其大成。奘师当日曾叹曰:“此经东土有

缘,传译乃能成事。”可见奘师也尊重般若,若不是般若在教义上关系重要,何至如此?

本宗是大乘,又以般若为根本,所以说,般若是大乘的根本要义。

第五节 中土禅宗与般若

吾人偶然步入一所丛林,随喜之余,若是一问其中的僧侣,所奉行修持的是哪一宗的法门,那时我们所得的答案,往往不容易听到其他各宗的名字,而大都说的是“禅宗”。你看这禅宗,在中土佛教中,不是握着很高的权威,占着很大的势力么!

谈起禅宗,也真值得研究。他的开山祖师虽说是印土的菩提达摩,但在印土,这一宗的法门简直是若存若亡,并没有开宗立派,显然和其余各宗分庭抗礼。而自从达摩祖师在萧梁时代将他传入中国,却是风起云涌,自成一宗,盛行于南北各地。乃至佛教衰微的今日,而中土各大古刹,犹有流风未泯,遗教堪寻,这实在是一件可怪的事。

当达摩祖师未到中国以前,中土已早有禅学传入。后汉时代,就有一位安世高长于禅,所译禅数经典在十种以上。其余如后汉的支娄迦讖,孙吴的(原作为)支谦、康僧会,西晋的竺法护,东晋的竺昙无兰、觉贤,姚秦的罗什,乃至后凉的沮渠京声,刘宋的昙摩密多、求那跋(原作跋)陀罗,陈代的真谛等,他们都译了不少的禅经。同时,一般学者也多修习禅业,其中师承可考知名于时的人,实已更仆难数,而系统不明不甚著名的人,更属多不可稽。然则中土的禅学,达摩以前已早传入,何以本宗却奉达摩为开山祖师呢?

在这中间,当知这个“禅”字,实有几种界说。我于今为避免芜杂起见,且借着宗密大师的一段话,作为解答。

宗密禅师《禅源诸论集都序》曰:“……故三乘学人,欲求圣

道，必须修禅，离此无门，离此无路……又，真性则不垢不净，凡圣无差，禅则有浅有深，阶级殊等，谓带异计，欣上厌下而修者，是外道禅；正信因果，亦以欣厌而修者，是凡夫禅；悟我空偏真之理而修者，是小乘禅；悟我法二空所显真理而修者，是大乘禅。若顿悟自心，本来清净，元无烦恼，无漏智性，本自具足，此心即佛，毕竟无异，依此而修者，是最上乘禅，亦名如来清净禅，亦名一行三昧，亦名真如三昧。此是一切三昧根本，若能念念修习，自然渐得百千三昧。达摩门下，展转相传者，是此禅也。”

大抵安世高所传入的禅，多属于小乘，罗什所传入的禅，多属于大乘，其余诸家，也都在前列几种之内。唯有达摩所传，直指心源，不立文字，顿同佛体，言虑亡寄，才是最上乘的禅，才是中土禅宗所传的祖师的西来意，所以达摩实为本宗的开山祖师。

若从达摩祖师而上，更推求他的授受由来，则在印土凡有二十八传，而最初的一传，即在大迦叶尊者涅槃会上的一笑。那时我佛拈花示众，会中大众均未能解，独有大迦叶破颜微笑。佛因说：“吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，付嘱于汝，汝当善为护持。”这便是本宗得法的起源。可知达摩祖师实在是传的佛的心印。

本宗以心传心，不立文字，迥绝言思，这便是般若的最高境界。所以五祖劝人读《金刚般若》，而六祖因闻“应无所住而生其心”一语而大悟。当知佛的心印就是般若，更无别法。本宗所以能超出前列几种的禅，也就是般若，更无别法。

自达摩开宗以来，因着当机施教的方便不同，在那不立文字、迥绝言思的教法上，也分出许多的派别。由五祖弘忍的同门，曾分出“牛头”一系，及其弟子，又分出“南顿”、“北渐”两宗。而南宗因为传承独盛的缘故，又流为五，即所谓临济、曹洞、沩仰、云门、法眼等五宗是。临济之下，后又裂为两派：一为黄龙派，一为杨歧派。这便是有名的五家七派。可是各派至晚明多

失传，唯有临济、曹洞两宗，迄今继承不绝。

上述各派，禅风各有不同，如曹洞丁宁、临济势胜、云门突急、法眼巧便、沩仰回互等，又如曹洞究心地、临济战机锋、云门择言句、沩仰明作用、法眼先利济等，但均在发挥的手段上说，至于他们的宗义，却仍然不能离开般若，不过所说有深有浅罢了。宗密禅师曾有一段批评，谓禅宗可分为三：

一、息妄修心宗

二、泯绝无寄宗

三、直显心性宗

今将他在《禅源诸诠集都序》中所发表的一段意思摘录于下：

息妄修心宗者，说众生虽本有佛性，而无始无明，覆之不见，故轮回生死。诸佛已断妄想，故见性了了，出离生死，神通自在。当知凡圣功用不同，外境内心，各有分限，故须依师言教，背境观心，息灭妄念，念尽即觉悟，无所不知。如镜昏尘，须勤勤拂拭，尘尽明现，即无所不照。又须明解趣入禅境方便，远离愤闹，住闲静处，调身调息，跏趺晏默，舌柱上颚，心注一境。南侏、北秀、保唐、宣什等门下，皆此类也。牛头、天台、慧稠、求那等，进趣方便，迹即大同，见解即别。

泯绝无寄宗者，说凡圣等法，皆如梦幻，都无所有，本来空寂，非今始无，即此达无之智，亦不可得。平等法界，无佛无众生，法界亦是假名，心既不有，谁言法界？无修不修，无佛不佛。设有一法胜过涅槃，我说亦如梦幻，无法可拘，无佛可作，凡有所作，皆是迷妄。如此了达，本来无事，心无所寄，方免颠倒，始名解脱。石头、牛头，下至径山，皆示此理，便令心行与此相应，不令滞情于一法上，日久功至，尘习自亡，则于怨亲苦乐，一切无碍。因此便有一类道士、儒生闲汎参禅理者，皆说此言便为臻极，不知此宗不但以此言为法。菏泽、江西、天台等门下，亦说此

理，然非所宗。

直显心性宗者，说一切诸法，若有若空，皆唯真性，真性无相无为，体非一切，谓非凡非圣、非因非果、非善非恶等。然即体之用而能造作种种，谓能凡能圣、现色现相等，于中指示心性。

总观宗密禅师所说，禅宗各派的宗义，不出此三。说者或谓：第一为有的禅宗，第二为空的禅宗，第三为中道的禅宗。而我说即是“般若的证人”中的三种境界，所说虽有浅深，究竟不离般若。

本宗的宗义，既是依着般若，本宗的行证，当然也依着般若，所以他说顿悟成佛，一超直入，即佛也不立，更无位次可言，这便是从般若的本体上立足。至于修行方法，或看话头，或专默照，但令疑情真切，却不许于文字言说上求，不许于见闻觉知上求，乃至不许于心缘知解上求。若果工夫精纯，疑情不断，一旦磕着撞着，因地一声，自然打破漆桶，心华发明，由是而破初参，由是而透重关，由是而透末后一关，一经彻悟，天下太平。这种修法，就是使人契着般若的实相，以求证人实相般若。学者于此，必须深解般若理趣，方有人处。不然，蒲团坐破，还愁堕入葛藤，遇着明眼宗师，正当放子三十棒。

本宗是大乘，又以般若为根本，所以说，般若是大乘的根本要义。

第六节 中土净土宗与般若

在中土十宗里面，有一宗，摄机最广，施教最低，修行最易，得益最稳，而他实能取得最多数的信仰，获得最普遍的流传，为其他各宗所不及。这是哪一宗呢？这便是以念佛为修法的净土。

本来诸经所赞，多在弥陀，净土一宗所修的法门，实为诸佛菩萨所共尊重，以为度生的善巧方便，无过于此，乃至于说“末法

佛法灭尽，唯留弥陀一号，为佛法种”。本宗在十宗中，或将如硕果仅存，也未可知。

这是何以故呢？当知本宗的修法，处处可以合着修行人的意思。你恐自己的力量不及，他使用他力度你，并且用阿弥陀佛的无量威力度你；你恐自己的业力太重，他便使你带业往生，到那清净的极乐国，再行修持以求解脱；你恐自己的修行不易，他使用一极简便的法门，只要一句弥陀，一念回向，便可得度；你恐自己的得益不稳，他使用阿弥陀佛的本愿作保证，一念洪名，必蒙接引，弘誓所在，决不能违，使你可以安心信受。像这样的法门，又有谁不愿皈依着他呢！

礼拜持名，本学佛者所不可废。想自从佛法传入中国以来，净土法门，必早已为人所信受，但其中结社专修、大弘净土的，当以慧远大师为第一人。慧远大师在中土佛教中原有伟大的贡献，为学者所推重。他曾结一念佛社于庐山般若台精舍，以白莲为号，入社者凡百二十三人，有僧有俗，有道安弟子，有罗什门徒，皆闻风仰慕而来。其中尤贤者十八人，世称庐山十八贤，可谓极一时之盛。当时慧远大师并没有开宗立派的用意，但期同愿，无取传承。千百年来，本宗虽流布日弘，却没有师资授受的系统，直到宋代四明晓法师，才取异代同修净业而功德高盛的几位大师立为七祖，即慧远、善导、承远、法照、少康、延寿、省常等七人。志磐依着他这一说，作了一部《净土立教志》，后来明代云栖弟子又奉莲池大师为八祖，于是本宗遂有八祖的名称。可是系统的传承，终非本宗所重。

本宗以念佛为修法，极为简便，古今缙素，多能信受，易行一门，每每乐道。但其中有两要点，不可不知。

(一) 三无差别

念佛法门，本以普接群机，愚夫愚妇也应受益。但净土的最上乘，必须心佛众生“三无差别”，不见有我念佛，不见有佛为我

所念,才是大乘菩萨的念佛。并且因“三无差别”而后净土即在目前,因“三无差别”而后众生同生净土。所以道安造《净土论》,说净土秽土的异同,他说“不可谓一,不可谓异”,而世亲菩萨《往生论》上所说的五念门,于礼拜、赞叹、作愿、观察四门之后,还有一回向门,愿自他同获往生,就是此意。如若不然,徒然厌娑婆、忻极乐、了一己、忘众生,那么,本宗就应列入小乘,不是大乘菩萨道了。所以“三无差别”是本宗的根本原则。

(二)一心不乱

念佛法门,本以易行为上,随缘称名,也当得度。但净土的最上乘,必须达到一心不乱的境界,一切放下,观想俱绝,绵绵历历,无缚无脱,霎时虚空粉碎,大地平沉,方知众生本来成佛,才是大乘菩萨的念佛。本来念佛也有种种的念法,如觉性念、观相念、持名念等,又如和缓念、追顶念、禅定念、参究念等,均各有妙用。但无论何法,不外摄散念而归一念,转染念而为净念,念到一心不乱,自知决定往生。《阿弥陀经》上面说:“执持名号,若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日,一心不乱。”这几句话实明示此种法门的秘要,所以一心不乱也是本宗的根本原则。

说到这里,我当进而谈本宗与般若的关系如何。有人说:以本宗这样的浅近勾当,固无须夫般若。我说:他又何尝离了般若?我今试以般若勘着他,他所念的佛和他所愿生的净土,不就是实相般若么!他于佛而能念,于净土而愿往生,不就是观照般若么!进一步说,会得实相般若,而后能三无差别;会得观照般若,而后能一心不乱,然则本宗不也是以般若为根本么!

本宗是大乘,又以般若为根本,所以说,般若是大乘的根本要义。

第七节 中土天台宗与般若

吾人研究中土的佛教，也曾觉得各宗之中，有一宗来历特异、精神殊绝么？我将郑重地为他介绍，这便是天台宗。

怎么说天台宗的来历特异呢？他这一宗，实开于慧文禅师。

慧文生于北齐，因读《智论》“三智皆从一心中得”一段论文，和《中论》“因缘所生法”一偈，顿悟一心三观的妙理，一传而有南岳慧思，再传而有天台智者，遂开天台一宗，教义绝高，古今共仰。但慧文禅师实系无师独悟，所以称为心传正统。可是佛教起于印土，中土各宗，莫不以印土为渊源，唯有本宗既无印土法统的传承，也非印土流行的宗义，因此不免引起了许多的疑谤。几经艰苦，几经奋斗，才将这一宗的基址建筑巩固而不复动摇。所以在各宗中，他实在是唯一的创自中土的宗派，足以表现我中土的人对于佛教有非常的根性、非常的证悟和非常的成功，值得我们郑重地注意。

怎么说天台宗的精神殊绝呢？他这一宗，以无师独悟的法门，在那风雨飘摇之中居然树立门庭，臻于极盛，那一种艰难缔造的精神，已可惊叹。同时还有一种特别的精神表现，就是他的宗义不仅纯圆独妙，且适能当中土的机根。试看我们读其他各宗的书，每苦难于了悟，每感缺乏兴味，独有本宗的书，尽人能读，而且尽人喜读，常有“于他宗格格不入而于本宗方获入处”的人。他对于接引中土的机根，实具有特别神妙的作用，这不是一件很奇异的事么！仔细研究起来却也并不足怪，只因为以中土的人开宗于中土，他的教理，自合于中土的机根，而他的著述，又都是直接用中土的文字撰成，毫无晦昧隔阂的弊病。所以天台的教典人人可通，天台的法门人人可入，在各宗中，唯有他最便于中土，这也值得我们郑重地注意。

但是学者于本宗，或不免有一个很大的疑问，就是说，本宗

似乎不以般若为根本。何以故？因为本宗所正依的经是《法华》，所以又称“法华宗”，在他的判教里面，显然把般若抑居法华之下，以法华为醍醐，而般若仅为熟酥。他俨然有超过般若的境界，而根本要义似乎不在般若，这或者因为他是无师独悟，所以和其他大乘各宗有些不同吧！

在这中间，我又当郑重为他辨明一下，他虽无师独悟，却正当从而赞扬，万不可因此妄加贬抑。当知我们本师释迦如来也尝说“我无师保”，菩萨化度众生，也恃着众生的自觉，只须所证者实、所悟者真，何必出之师传才称胜法？若谓法统之外无法可求，试问威音以前从何授受？况天台一宗，固屡获西天诸佛感应赞许，怎可以说他和其他大乘各宗有些不同呢！

且本宗的宗义虽由中土的人开显，而他的博大精深、玄通微妙、囊括万有、包举余宗，在佛法中直入圆教一乘，实居无上甚深的境界。我今且引荆溪大师的一段话，略示他的宗义。

《始终心要》云：“……于是大觉慈尊喟然叹曰：真如界内，绝生佛之假名；平等慧中，无自他之形相。但以众生妄想，不自证得，莫之能返也，由是立乎三观，破乎三惑，证乎三智，成乎三德。空观者，破见思惑，证一切智，成般若德；假观者，破尘沙惑，证道种智，成解脱德；中观者，破无明惑，证一切种智，成法身德。然兹三惑、三观、三智、三德，非各别也，非异时也，天然之理，具诸法故……”

天台著作，汗牛充栋，教理繁密，一时何能尽述！唯有荆溪这一篇《始终心要》，寥寥二百余言，实能赅括全部的台教，素为本宗学者所推重。若是就他所说的研究起来，我只处处见着是般若。你看，三观由般若而起，三惑由般若而破，三智由般若而分，三德由般若而显，而所谓绝“生佛之假名”、“无自他之形相”，更属本宗根本的境界，也就是般若的甚深境界，所以称之为“真如界”、“平等慧”。然则天台一宗，实处处依着般若的妙旨，又怎

可以说他不以般若为根本呢？

我说这一段话，有人疑我近于附会。

我再从天台开宗的祖师研究一下吧。当日慧文禅师，不是因读《智论》、《中论》而悟入的么？这两部论，都是说的般若，可知慧文禅师所悟，必系般若无疑。所以他的弟子南岳禅师所作《立誓愿文》中，于般若备致尊重，他说：

“我为是等及一切众生，誓造金字《摩诃衍般若波罗蜜》一部。”

“我当十方六道，普现无量色身，不计劫数，至成菩提，当为十方一切众生，讲说《般若波罗蜜》。”

“愿一切十方国土，若有四众比丘、比丘尼及余智者，受持读诵《摩诃般若波罗蜜经》。”

然则从开宗的祖师说起来，天台实在是以般若为根本。

我再从天台所依的经典研究一下吧。本宗以《法华》为正依，而此经七卷二十八品，都是开显诸法的实相义。经上说：“今佛放光明，助显实相义”，又说：“诸法实相义，已为汝等说。”可知这一部经，就是为实相义而说。所谓实相义，不也就是般若的实相么？他虽然判着法华为醍醐，而般若为熟酥，当知五味终是一味所显，所以《大乘玄论》上，述成论师以五味相生配五时教一段，有云：

“一乘之中，般若最胜，故《法华经》名般若波罗蜜。”

况且荆溪大师说：“本宗以《法华》为宗骨，以《智论》为指南，以《大经》为扶疏，以《大品》为观法。”除《法华》为正依外，还以《智论》《大经》《大品》为旁依，可是《大品》不就是般若部的经么？《智论》不就是般若部的论么？

然则从所依的经典说起来，天台又实在是以般若为根本。

说到这里，先前的那一个疑问，想必已经可以解释了。但是在本宗里面，还有一件重大的事情，就是那“山家山外之争”。本

宗既以般若为根本，且试将般若一判这重公案。

考本宗所独有的教义，即慧文、慧思所传的“三谛圆融”的妙理，和智者所创的“一念三千”的观法。自章安结集智者遗教以后，宗义灿然大备，又经荆溪诸师广为阐扬，本宗遂弘传日盛。不幸遇着安史之乱和会昌之厄，以致教典残缺，并最重要的三大部也遗失无存。直至螺溪义寂，始劝吴越王钱俶从高丽求得诸部教典，本宗才得复兴。但从义寂以来，却起了一大变化，就是由他的同门志因别开一支，遂成两系，乃至三谛三千的宗义也大有出入。到那中兴天台的四明知礼的时代，互相指摘，互相非难，一本同出，几成水火，即所谓“山家山外之争”。

两派所争，因为经过很长的年代，又有很多的人数，议论纷歧，殊难尽述，于今且拣着主要的所在略为说说。

甲、山家派

在教理方面：山家以为平等即是差别，差别即是平等，故森罗万有，即为不可思议之本体。一切诸法，互融无碍，所谓色心生佛，皆是三谛圆融，互具三千之法。就心具三千而言，则色等亦应具三千。由此，迷悟善恶，不过由各方面观点不同，加以种种之名，而其性本来无二。

在观法方面：山家既谓一切万有皆具三千，任何观境，皆同此三谛圆融之理。但就实际上言，则以观我心为较近便，故即观此妄心为三千三谛。盖真妄亦是同一之物，除妄心外，无真可求，是之谓妄心观。

乙、山外派

在教理方面：山外先分理事，空、中二谛属理，即是平等；假谛属事，即是差别。三千诸法，即指此假谛，而此三千差别之相，依无明而起，皆一心所现，故心为本，色为末，色心不可谓为共具三千。三千诸法共由心出，故得谓为一心具三千。若谓色具三千，则无是理。

在观法方面：山外必区别真妄，分论理事，观妄心中之理，平等之真如而行之，举凡生佛色心，皆为三千三谛，任观何法皆同。但与山家就便宜上观心之说异，谓能造能具者，独有此心，心外别无具三千三谛之理者，故观心外，别无观法之道，是之谓真心观。

山家山外之诤，即在“三谛圆融”和“一念三千”上，诤论虽烈，却始终没有分出高下，千百年来还是一件悬案。

若是用般若判着他，他们既然都依着“三谛圆融”的妙理，和“一念三千”的观法，当然都不离般若，因为三谛三千都出于般若之故。不过山家偏重空观，山外偏重假观。偏重空观的人，自然处处见着平等，真妄之间也就不起差别；偏重假观的人，自然处处见着差别，色心之间也就不能平等，这就是山家山外的病根所在。不知空观即般若的空的一面，假观即般若的不空的一面，而整个的般若，必合空与不空两面而成，偏重一边，终属不合。所以他们两家都有毛病，都受攻击，这实因他们于根本的般若未能体认明了，以致嘴里说着三谛圆融，而实际上偏重一边，才因此起诤。若将般若仔细体认一过，见着三谛三千的根本，立足在整个的般若上，我可以保着他永远不会有起诤的事发生。

本宗是大乘，又以般若为根本，所以说，般若是大乘的根本要义。

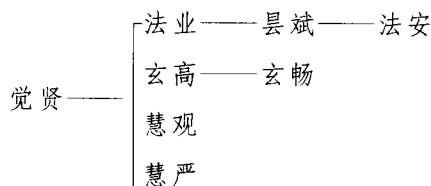
第八节 中土华严宗与般若

如来一代时教之中，最初所说、称性而谈、妙显一乘、正明圆旨的《华严》一经，自东晋庐山远公遣梵僧觉贤往天竺求经，得本经前分三万六千偈，译成六十卷，才将他那殊妙超绝的教义传来中土。但本经也经过三次翻译，除此次所译《六十华严》本（凡六处八会）以外，还有唐朝的两种译本：一本是贞元时代般若三藏所译的《四十华严》（凡一处一会），一本是武后时代实叉难陀所译的《八十华严》（凡七处九会）。

本经和余经不同，当佛说时，不能使会中大众普获利益，唯被菩萨机根，致二乘声闻如聋如哑，且多退席而去，这是说法的奇异。本经凡有三本，不由上座部结集，不由大众部结集，品偈繁多，非常人所能读，秘藏于龙宫中，待缘而显，这是结集的奇异。龙树菩萨生于佛灭后七百年，不由师传，不从人得，直从龙宫展读一过，便将略本记出，传于世间，这是传承的奇异。它的来历本来就大不思议，而它的教义正如日照高山，无尽教海都从此流出，实为诸经之王。谈大乘教义而不及本经，他所说的甚深佛法，一定还不能算做登峰造极。

本经初来中土，一时也未能广得，直到唐朝贤首大师法藏妙为开演，海内学者多闻风信受，居然成了华严一宗。因为他由贤首而弘，所以又称贤首宗。

但是由贤首而上溯，本来还有两代负着盛名的祖师，便是帝心杜顺和云华智俨。杜顺生于陈武帝永定中，当时《华严》译出二百余年，独能深通奥旨，所师何人却不得而知，尝著有《五教止观》和《法界观门》等书，而本宗五时判教、十玄缘起等妙义，都由此发出了它的新芽，是为本宗的初祖。智俨受《华严》于杜顺，又受《华严》于终南至相寺智正，相传年二十七时别遇异僧，教寻《华严》十地中六相义，因之豁尔贯通，所著有《搜玄记》等书，于十玄缘起之外，又发明六相圆融的妙理。其后传于贤首，遂集大成，是为本宗的二祖。可是贤首一系之外，杜顺初祖以前，固非无弘传《华严》的学者。自觉贤译出《六十华严》后，他的弟子也能续加阐扬，自成一系。今且举其中几位知名于时的大师列为一表。



表中诸人，又以法业、玄畅二人为最。

(一)法业。《华严传》云：“沙门昙斌等数百人，伏膺北面，钦承雅训。大教滥觞，业之始也。”

(二)玄畅。《高僧传》云：“初，《华严》大部，文旨浩博，终古以来，未有宣释，畅乃竭思研寻，提章比句。传讲迄今，畅其始也。”

此外，如南北朝时的刘虬、刘谦之、灵辩、灵源，均于《华严》弘宣甚力，各有精心的撰述，似乎华严一宗，不当专属于贤首一系。不过贤首一系，对于华严教义实别有发明，开显尽致，为觉贤系及其他诸人所不能及，所以华严正统竟归贤首。

本宗所独有的教义，就是以法界为缘起而演为十玄六相。换句话说，即从般若的不空一面，说一切法的性相，而归于般若。

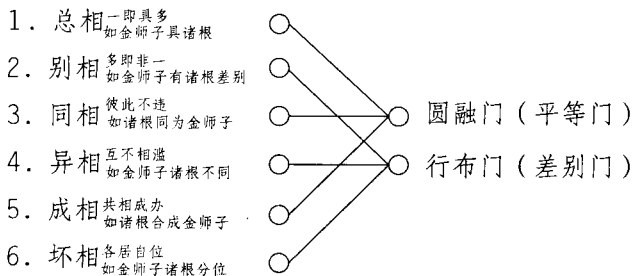
今先说十玄：

1. 同时具足相应门。此约相应无先后说，总说诸法相即相入。
2. 因陀罗网境界门。此约譬说，彼此相即，彼此相入。
3. 秘密隐显俱成门。此约缘说，隐显相即，隐显相入。
4. 微细相容安立门。此约相说，巨细相即，巨细相入。
5. 十世隔法异成门。此约世说，先后相即，先后相入。
6. 诸藏纯杂具德门。此约行说，纯杂相即，纯杂相入。
7. 一多相容不同门。此约理说，一多相即，一多相入。
8. 诸法相即自在门。此约用说，因果相即，因果相入。
9. 唯心回转善成门。此约心说，染净相即，染净相入。
10. 托事显法生解门。此约智说，理事相即，理事相入。

十玄是说一切法的性，上面所列，系据智俨所撰《十玄门》，和贤首在《探玄记》中所谈的有两个名字不同，前后的次序也不一样。因此有人说，智俨所谈的是古十玄，贤首所谈的是新十玄。但是仔细研究起来，他不过是教义上的改进，并不是教义上的变更，而且十玄虽列十门，都是由第一门分出，第一门既相同，

其余也就不成问题了。至于十玄门的大意，就是示一切差别的现象，本无差别可得。就其体言，莫不“相即”；就其用言，莫不“相入”。因其相即相入，所以空间上的差别应当打破，于是处处只见着“具足”；因其相即相入，所以时间空间上的差别也应当打破，于是时时只见着“同时”。这“具足”和“同时”，还只是从“静”的方面看出，若更从“动”的方面一看，就会要觉得无时无处莫不相应，这便是“同时具足相应门”的妙理，也便是十玄门的总义，也便是般若的甚深境界。

次说六相：



六相是说一切法的相，一切法相互的关系，不出六相。但就六相而观，也可见一切法的不二。吾人日常所见的别相、异相、坏相，俨然若有差别，不知这只在行布门中观察。所谓别相、异相、坏相，还有那总相、同相、成相在对面，若就圆融门说起来，不仍是一个平等的么？况且圆融可流为行布，行布可归于圆融；行布不碍圆融，圆融不碍行布。换句话说，差别之中，能见平等；平等之中，也能见差别。这便是圆融、行布二门的微旨，也便是六相的精义，也便是般若的甚深境界。

总括着说起来，十玄依般若而说一切法的性，开显净尽；六相依般若而说一切法的相，也开显净尽。这实在是前此觉贤系和其他诸人所未能及的地方，所以贤首一系，便独衍成华严宗派。在贤首宗盛行时，唐朝宗室有一李通玄，世称方山长者，又

称枣柏大士，著了一部《华严合论》，和贤首宗义趣不同，实为华严别派。长者道行卓绝，神异莫测，他的著作，也很为一时所重，但后此并未广传，即不赘论。

贤首入灭后，他的弟子慧苑造了一部《华严刊定记》，意旨也多和贤首相反。如谓贤首不应就天台的四教而加顿教为五教，应别由《宝性论》立四种教，又就十玄缘起而立两重十玄，均属他的创说。四种教且不论，请论两重十玄。

两重十玄者，就万有而分德相、业用二种，各有十玄。德相十玄，即“同时具足相应”、“相即”、“相在”、“隐显”、“主伴”、“同体成即”、“具足无尽”、“纯杂”、“微细”，加“因陀罗”为十德是也。业用十玄，除去“同体成即”、“具足无尽”二种，外加“相入”、“相作”二德为十德是也。

慧苑这种说法，本与其师有异，清凉大师曾力加排斥。但同时具足相应一门，固犹存在，然则他仍然是改进，并非变更，他那改进的优劣是非，今不具辨。总之，他依然是以般若为根本。

有许多眼光锐利的大德，觉本宗宗义，屡因时代的背景而发生了许多的变化，譬如当法相宗盛行的时候，便有“性相和合”的倡言；当禅宗盛行的时候，便有“教禅一致”的倾向。在流传的过程中，感受着环境的影响，不免随之转移，使精纯的华严教海，搀入了他宗的杂流，非复前此的本来面目。因此有人批评着它，以为本宗这一般宗徒不善于保守师传，并且近于浮滑，只知以迎合时代潮流为能事，煞是可叹。

在这中间，我却有一点意思贡献。本来佛法是一个圆满的，即是一个整个的，不应当在这圆满的整个的上头，立出什么宗，分出什么派，根本上就没有宗派之可言。而且大乘各宗，一定都是以般若为根本的，就是立了许多的宗，分了许多的派，也还是离不了这个般若。表面上看着，某宗的教理如何，某宗的修行如何，某宗的证入如何，某派的教理如何，某派的修行如何，某派的

证人如何,实际上说来,终是“换汤不换药”,仍然是这一套本钱做出来的。所谓性,也是以般若为根本;所谓相,也是以般若为根本;所谓教,也是以般若为根本;所谓禅,也是以般若为根本。既然同时以般若为根本,那么,他们便本来是和合的,本来是一致的。再进一步说,那天台宗在本宗盛行的时候,也曾有“华天一致”的表示,这所谓华,所谓天,也就不妨说是一致。又如那法眼一宗,也曾采取华严的教义,这也不能就说它不合。然则本宗所谓“性相和合”和“教禅一致”,实在是从根本上见出,若从而批评着它,不免反迷失了根本吧!

本宗是大乘,又以般若为根本,所以说,般若是大乘的根本要义。

第九节 中土真言宗与般若

谈大乘诸宗而至于秘密庄严的“真言”,要算高极了。试看,以前所谈的各宗,对于一切烦恼,都认为是一种过患,孜孜矻矻,必断却而后已,唯有本宗却转一切烦恼为功德。又试看,以前所谈的各宗,陈义虽高,而于如来果地的境界,都以为非言思所及,因有“果分不可说”的论调,唯有本宗,却正开说如来果地的境界。又试看,以前所谈的各宗,他们修行的成就,必须经过多生多劫,就是号称顿教的禅宗,也不过证到佛性而已,唯有本宗,却能即身成就万德庄严的真佛。然则本宗在大乘各宗中,不俨如芙蓉拔地、俯视群峰一般么!

我们研究大乘诸宗与般若,对于至高的本宗,又怎可以舍却不谈?

不过要谈本宗,却不是容易的事,不比以前所谈的各宗。何以故呢?因为以前所谈的各宗都是显教,教义显明,易于讲说;本宗却是密教,教义深密,非常人所得知。又因为以前所谈的各宗,教义为重,多所推阐;本宗却注重事修,教义虽高,还是居于

其次，推阐所及不过只鳞片爪。只看了这两点，便知本宗不容易谈。

话虽如此，但是我仍须从这个不容易谈的里面为诸君一谈，以完成我研究般若的工作。况且上述两点的不容易，我现在总算仗着诸佛的加被开显，也可以打破它了。第一点，本宗的深秘的教义，我已经从我师慈悲灌顶之后，约略也知道一些了。第二点，本宗教相原与事相并传，近来日本人却将一部分的教相提出，另为讲授，因此本宗的教义，推阐所及的也就不少了。这两点既经打破，我请为诸君一谈这秘密庄严的真言宗。

自善无畏、金刚智二人，于唐朝开元年间，先后来中国，一传金刚界的密，一传胎藏界的密，而后那位龙猛菩萨所得的两部大法，传于东方，便成立了中土的真言宗。在善无畏、金刚智二人之前，虽也有传译少数的仪轨和印明者，但大法所传，正统所系，仍在二人。

说到真言宗，却有几点令人怀疑的地方。

先说本宗开显的起源吧，本宗究竟由何人开显的呢？便是那位龙猛菩萨。他当释迦灭后八百年的时代，应佛的悬记而生，曾用白芥子七粒，打开南天铁塔，亲见金刚萨埵，得传两部大法，这便是本宗开显的起源。说起来，和古代的神话有些相近，令人不免怀疑。

再说本宗传授的起源吧，本宗究竟由何人传授的呢？便是那位不可求之于历史记载的大日如来。他老人家因为自受法乐之故，对于从心流出的无量眷属，说法于光明心殿和自性法界宫中，金刚萨埵受而结集着，便以传于龙猛，这便是本宗传授的起源。说起来，和释迦的显教有些相异，令人也不免怀疑。

关于这两点，是本宗的基础所在，自然为一般学者所同注目。假使基础有所动摇，纵然在这上面，造就了伟大宏丽的建筑物，也不免要随着倾倒。从基础上注目，这是学者应有的态度，

可是本宗的基础,为何有许多令人怀疑之点呢?

在这两点上头,却可以看出本宗根本的要义。看出本宗的根本要义,也才可以解释这两个问题。本宗的根本要义是什么呢?那自然仍离不了那甚深微妙的般若。

因为本宗的根本要义在般若,所以开显的起源,便由那深解般若理趣的龙猛菩萨,用那含着般若理趣的白芥子,打开那含着般若理趣的南天铁塔,亲见般若理趣会的本尊金刚萨埵,传着那由般若理趣演出的两部大法。依此说去,可知本宗开显的起源,即在般若。般若是一件活泼泼地、不落空有二边的奇异宝物,像本宗开显的起源这样奇异,对于般若的开阐,才算充类至尽。你看这座南天铁塔吧,若说它是实有的么,它却有些近乎神话,令人怀疑;若说它不是实有的么,在密教中,却真真确实确实有其物,这是瑜伽行者所共认的。这里面的深秘义,非可妄说,我且就浅近地为诸君进一解。就浅近地说,这铁塔便是我们的六大所成的身,那金刚萨埵,便是我们的菩提心,我们用着般若加持的白芥子,打开了自身的宝藏,亲证了自己的菩提心,便可以得着理智不二的两部大法。这便是由般若的体而得着般若的用,这便是本宗开显的起源。

又因为本宗的根本要义在般若,所以传授的起源,便由那般若结晶的大日如来,对于般若显现的无量的眷属,说般若理趣于甚深般若境界的光明心殿和自性法界宫中,而由那般若理趣会的本尊金刚萨埵结集,便以传于深解般若理趣的龙猛菩萨。依此说去,可知本宗传授的起源,也在般若。般若是一件活泼泼地、不落空有二边的奇异宝物,像本宗传授的起源这样奇异,对于般若的开阐,也才算充类至尽。你看这位大日如来吧,若说他是实有的么,他却不可求之于历史记载,令人怀疑;若说他不是实有的么,在密教中,却真真确实确实有其人,这也是瑜伽行者所共认的。这里面的深秘义,也非可妄说,我仍就浅近的为诸君进

一解。就浅近的说，这位大日如来，便是十方三世诸佛的总体，便是五方五智的结晶。那由般若理趣演出的两部大法，何等空灵圆妙，自然不当由那着于形迹限于局部的释迦如来宣说，必由这位空灵圆妙的大日如来传出，才足以尽般若之量。这便是由般若的体而发出般若的用，这便是本宗传授的起源。

于今再进而说本宗的教义吧。

本宗有两部大法：一为善无畏所传的胎藏界，一为金刚智所传的金刚界。善无畏深于空宗，本着一法界而弘密法，所以从理的平等上，横说“五大”的色法，以为本有之理。众生悉有佛智，而以大悲为归，即所谓胎藏界。因此胎藏界的曼荼罗，又称“本有曼荼罗”、“理曼荼罗”、“因曼荼罗”。金刚智精于有宗，本着多法界而弘密法，所以从智的差别上，竖说“识大”的心法，以为修生之智。如来悉契真理，而以大智为归，即所谓金刚界。因此金刚界的曼荼罗，又称“修生曼荼罗”、“智曼荼罗”、“果曼荼罗”。这两部大法，若从般若上说，胎藏界即实相般若，金刚界即观照般若，所以是二而不二。

本宗有两部大经：一为善无畏所译的《大日经》，一为金刚智所译的《金刚顶经》。《大日经》为胎藏界所依，说明本有的自心，为理平等的法门；《金刚顶经》为金刚界所依，说明修生的佛智，为智差别的法门。这两部大经，若从般若上说，《大日经》即是说实相般若，《金刚顶经》即是说观照般若，所以也是二而不二。

本宗的两部大法、两部大经，本来有一不二之点，便是都以菩提心为主。这菩提心，实在神奇微妙，得之则感应道交，速证大觉；失之则精神全丧，终堕凡途。所以《大日经》的精蕴，只在三句，而所谓三句，即是从因菩提心而至于究竟的顺序。《金刚顶经》的妙旨，只在五智，而所谓五智，即是从发菩提心而至于成就的分析。这神奇微妙的菩提心，实在是本宗的灵魂，也实在是本宗的精髓。

但是这菩提心究竟是什么呢？菩提即觉，从因地上说，即是始觉，若进一层讲去，即所谓“发心便成正觉”；从果地上说，即是究竟觉，若也进一层讲去，即所谓“一切如来妙圆觉心，本无菩提及与涅槃”。

但是这个觉又究竟觉些什么呢？《大日经》说“如实知自心”谓之菩提，《大疏》曾解释这句话：

“若见本不生际者，即是如实知自心；如实知自心，即是一切智智；觉自心本来不生，即是成佛。”

然则所谓觉，就是觉自心，就是觉自心本不生，换句话说，便是以观照般若去观照实相般若而证得般若的实相。说到这里，菩提心的意义，大概已可见了。

不过菩提心的行相，尚须说说。

据龙猛菩萨的《菩提心论》上说，菩提心的行相，可分三门：

- (1) 行愿菩提心。
- (2) 胜义菩提心。
- (3) 三摩地菩提心。

先说行愿菩提心。

行愿是菩提心的第一行相，系由菩提心中的大悲开出。在这行相上，他观一切有情，犹如自己，行种种资生施，使有情的身的方面，得到安乐；又行种种法施，使有情的心的方面，得到利益，这便谓之行愿菩提心。

本宗里面，有所谓四种修法，即息灾法、增益法、敬爱法、降伏法是。又有所谓四种法身，即自性身、受用身、变化身、等流身是。以上种种，大部属于行愿菩提心。

次说胜义菩提心。

胜义是菩提心的第二行相，系由菩提心中的大智开出。在这行相上，他观一切诸法，都无自性，而能精密抉择，舍劣取胜，于是舍种种凡夫法，舍种种外道法，舍种种二乘法，舍种种余大

乘法，而独修瑜伽胜上法。他又深知一切诸法，都无自性，而能心源空寂，妙用无穷，于是舍种种世间法，舍种种出世间法，乃至舍瑜伽胜上法，而住于寂灭平等究竟真实之智，这便谓之胜义菩提心。

本宗里面，有所谓十住心，即异生羝羊心、愚童持斋心、婴童无畏心、唯蕴无我心、拔业因种心、他缘大乘心、觉心不生心、一道无为心、极无自性心、秘密庄严心是。又有所谓十缘生句，即如幻、如阳焰、如梦、如影、如乾闥婆城、如响、如水月、如浮泡、如虚空花、如旋火轮是。又有所谓四种秘释，即浅略释、秘密释、秘密中秘释、秘秘中秘释是。以上种种，大都属于胜义菩提心。

次说三摩地菩提心。

上述行愿、胜义两种菩提心，犹通于余宗，唯有这三摩地菩提心，为本宗所独有，更宜着眼。

三摩地是菩提心的第三行相，系由菩提心中的大定开出。在这行相上，他知本有的佛智，为烦恼所缚，特修甚深秘密瑜伽，借三密相应的法门，作五相成身的观法，照见本心，深达实相，使被缚的佛智，渐次显露而进于圆明，这便谓之三摩地菩提心。

本宗里面，有所谓六大无碍、四曼不离、三密加持等，是三摩地菩提心的原则。又有所谓两部曼荼、四度加行、各种灌顶、一尊供养、多尊供养等，是三摩地菩提心的修法。又有所谓阿字不生、入我我入、生佛一如等，是三摩地菩提心的秘诀。又有所谓三劫、八心、十地、六无畏、十六大菩萨生等，是三摩地菩提心的阶级。又有所谓三品悉地、三种成佛、五智圆满等，是三摩地菩提心的成就。以上种种，大都属于三摩地菩提心。

菩提心的行相，凡分三门，上述已竟。若从般若上看来，这大悲便是般若的母，这大智便是般若的德，这大定便是般若的基。若无般若，悲心便不深广，那行愿心即不成就；若无般若，智心便不超绝，那胜义心即不成就；若无般若，定心便不圆明，那三

摩地心即不成就。总括着说来，菩提心的行相，莫不成就于般若，而实则因为菩提心即是般若之故。

本宗以菩提为主，而菩提心即是般若，所以入坛献经，必诵那卷《般若心经》，而密经精要，又要推那卷《般若理趣经》。可知本宗的根本，实在般若了。

本宗是大乘，又以般若为根本，所以说，般若是大乘的根本要义。

第十节 中土律宗与般若

当我佛入灭之际，双树风凄，十方星暗，人天百万，失所依止。那时阿难尊者曾预为启问：世尊灭后，诸弟子等以何为师？世尊答言：汝等当以波罗提木叉为师。依此说来，这波罗提木叉，实在是我们本师入灭后的导师所在，何等的值得我们学佛的人注意。

这波罗提木叉是什么呢？梵云波罗提木叉，此云别解脱，又云处处解脱，又云随顺解脱。显明地说，便是戒律。因为戒律实为解脱之因，能得解脱之果，所以称之为波罗提木叉。

在以前所谈各宗之中，他们既然都是秉承着善逝的遗训，又都以解脱为唯一的目标，自然也少不得这一个戒律。不过在他们的经典里面，因为注重信解的原故，以致对于行证上的戒律，未能充分阐明。欲于戒律有所研求，就不得不推重以前所谈各宗之外，那专弘戒律的律宗。

佛法初来中土的时代，虽然朝野人士，信受的颇不乏人，但是那时不过翻译了几部经论，以供学者诵习，并无戒律。曹魏时，有一位昙摩迦罗（此云法时）尊者，始创受戒，但是那时律本仍未东来。晋朝的道安大师，因僧伽缺律仪，还常常引以为忧。可知由汉至晋，中土的佛教学者并没有见过戒律。

直至罗什与弗若多罗等译出《十诵律》、佛陀耶舍译出《四分

律》、佛陀跋陀罗与法显译出《僧祇律》、佛陀什与竺道生等译出《五分律》，而后中土始有广律。那时学律者的趋势，于四部并传之中，却以《四分》一部为最盛。

但是这传来中土的四部，都是小乘律本，一般学律者所受持的戒法，也就脱不了小乘的范围。古德曾说：“大乘律不能传之于中土，有携大乘戒本来者，辄遭波涛，弃之海中始已。”这种说法，未必就可依据，何以故呢？中土本多大乘根器，所以在经教方面，所弘多属大乘，小乘仅有俱舍、成实二宗，且不久便归湮灭，中土既可传大乘的经教，何独于大乘的戒律而不可传？不过从事实上说来，中土所盛传的戒律，实在是小乘的四部，因此便形成了“戒律与经教不一致”的现象。

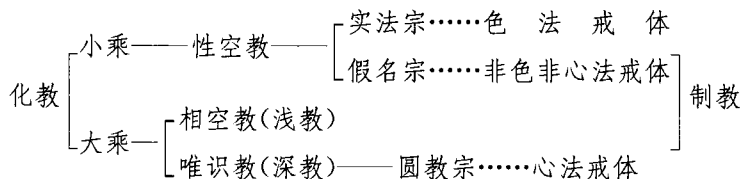
幸而隋唐之间，产生了一位南山道宣律师，他才依着《四分》，立出五义，以为这部律本，虽说元被小乘，却是义当大乘。关于这点意思，他曾经充分地阐明，所得的最后的结论，便是被小乘故，小乘无不兼含，通大乘故，大乘无不摄尽。这位南山律师，他对于本宗，要算是推崇备至、发挥无余了。由此，这陈旧褊狭的小乘律，才辟出了一条光明坦荡的新途径，而后在大乘根器夙多的中土，得以不绝地弘传。同时一般学律者，也才能受随相称、行相备足、大小途和、解行相应，不复徘徊于“戒律与经教不一致”的歧路。自从南山建此殊勋以后，诸家便废绝不行，而南山一派独传中土，因此本宗的学者，遂奉南山为正统，所以本宗又谓之南山宗。

本宗既判为义通大乘，那么，我研究大乘诸宗与般若，自然也不能使他有“沧海遗珠”之憾，现在我当依着南山律祖所阐扬的宗义为诸君一谈。

南山曾说二教，何谓二教呢？一曰化教，即经论所诠“定”“慧”法门，如四《阿含》等大小乘经论是。二曰制教（又名行教），即律教所诠“戒”学法门，如《四分律》等大小乘律教是。本宗以此二教摄佛一代时教，分诠三学，实足以启学人眼目。何以故

呢？因为大乘菩萨道，重在般若，而般若只是三学中的一个“慧”，依着三学的次序，必须由“戒”而生“定”，由“定”而生“慧”。若是定力不足，那智慧便不能精圆；若是戒行不完，那定力便不能充实。然则修般若者，当先修禅定；修禅定者，又当先修净戒。由此可知佛法里面，实为道而制戒，当持戒以入道，那甚深微妙的般若，实从这清净精严的净戒而得，这清净精严的净戒，实为那甚深微妙的般若而设。大智律师云：“戒有四位，五八十具戒。若约钝根，通为世善，若论上智，俱作道基。”依此说来，所以本宗通于大乘，本宗也以般若为根本。

南山曾说四科，何谓四科呢？一者戒法，如来所制，法通万境故；二者戒体，受者所发，心府领纳故；三者戒行，受者随持，三业运造故；四者戒相，美德外彰，持相可轨故。四科之中，以戒体为最要。当时律下三派，东塔宗据有部的宗义，主张戒体为色法；相部宗据成实的宗义，主张戒体为非色非心。而南山宗则以为《四分》是小乘的性空教中之一分，固当以非色非心为戒体。但《四分》又是唯识圆教，便当以心法为戒体。



唯识是以般若为根本的大乘，心法是般若妙用中的观照般若，所以本宗通于大乘，本宗也以般若为根本。

南山曾说三聚净戒，何谓三聚净戒呢？一、摄律仪戒，一切诸恶皆悉断故；二、摄善法戒，一切诸善皆悉修行故；三、摄众生戒，荷负众生遍施利益故。此之三聚，亦圆融行，故三聚互摄，诸戒融通。如不杀生，即具三聚，乃至一切诸戒皆尔。随持一戒，三聚全具，虽是一行，广摄万行，故虽一念，顿经三祇，不坏三祇而立一念，不退一念而经三祇，长短无碍，生佛平等，诸法互遍，相即无尽。这些说法，何一而非般若！若无般若，焉有三聚？若

无般若，焉有互摄？若无般若，焉有一念三祇？若无般若，焉有生佛平等？所以本宗通于大乘，本宗也是以般若为根本。

以上所谈，关于南山融小归大的精义，约略已尽。但是大乘并非全无律法，不过他的律法，杂在方等诸经论中，不同小乘别部独行。因此自来谈律法的大德，多疏小乘律义，竟无弘大乘律者。今请从方等诸经论中，一举大乘的律法。

梵网经——性宗——梵网戒

菩萨善戒经^{即《瑜伽师地论》中之菩萨地}——相宗——菩萨戒本戒^{又称瑜伽戒本戒}

菩萨缨络经——台宗——圆顿大戒^{此戒由素}

菩提心论^{尚有《苏悉地经》、《瑜悉耶经》、《文殊师利问经》}——密宗——三昧耶戒

一切大乘的律法，都有一种特殊的精神，如杀、盗、淫、妄等等，在小乘视为极恶大罪，所当极力遮止，而大乘则方便可开。试以杀戒为例，使杀一人而能活多人，是杀亦变为功德。这中间的枢机，全在一菩提心，应开应遮，应止应作，都应以菩提心为准。所以说，菩提心存则大乘戒存，菩提心失则大乘戒失。他这种精神的由来，就是因为他能从观照上证到般若。

一切大乘的律法，还有一种特殊的精神，如《文殊师利问经》中，论食肉的一节，他说：对肉先诵一咒，取食也就无妨。他那咒文的意思，便是“破…破…本来无有…破”。他这种精神的由来，就是因为他能从实相上证到般若。

一切大乘的律法，更有一种特殊的精神，便是大乘律的条文，多供化他之用，多为利他而设。他实能破尽我执，拔除惑本，获得广大的心量，趋入平等的境域，和那些徒制一己的身心、仅断一己的烦恼，以求感人天报、得清净果的小乘人，自是不同。他这种精神的由来，就是因为他能从观照上和实相上证到般若。

上述各种律法，本属大乘，自然不离般若。至于南山宗所依的《四分》，实出小乘，而以其通于大乘，却也不离般若，所以说，般若是大乘的根本要义。

第三编 业力论

第一章 由业力而起的小乘教义

第一节 业力的解释

我现在又要暂时抛却般若而专说业力了。业力是小乘的根本,在总论里也已经提出了这一条大纲。可是这业力究竟是什么呢?所谓业力,便是由业而生的力。这个名词的主体就是“业”,所以我们要明了这业力的意义,只须先从业字上下一番研究的工夫。

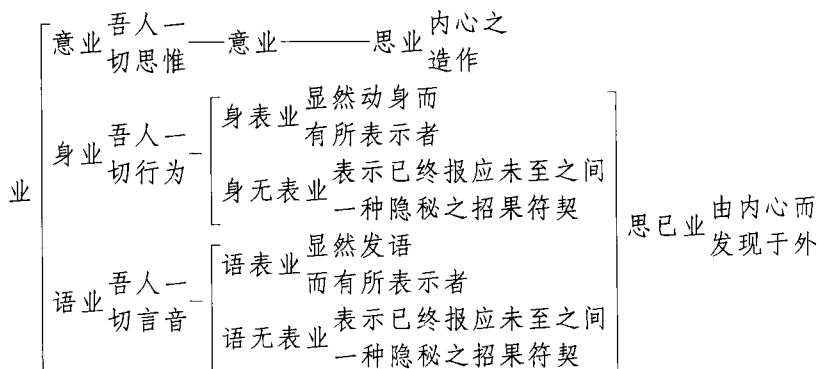
“业”字在梵语里面,即是“羯磨”(Karma),若是按着这字的意义直译出来,那便是中土所谓“造作”。《俱舍光记》十三云:“造作名业。”

照这样地解释“业”字,固然不能不谓之正确,但是我们对于它所有的是些什么内容,它所含的是些什么物事,究竟还没有得到一个详尽的概念。本来这个“业”字,在佛法里面,涵义甚多,并不是这样简单的解释所能穷尽,我们还得进一步去探求。可是我现在所要研究的,只是那由业力而起的小乘教义,因此我探求的目标,也就以小乘经典所说的为主。

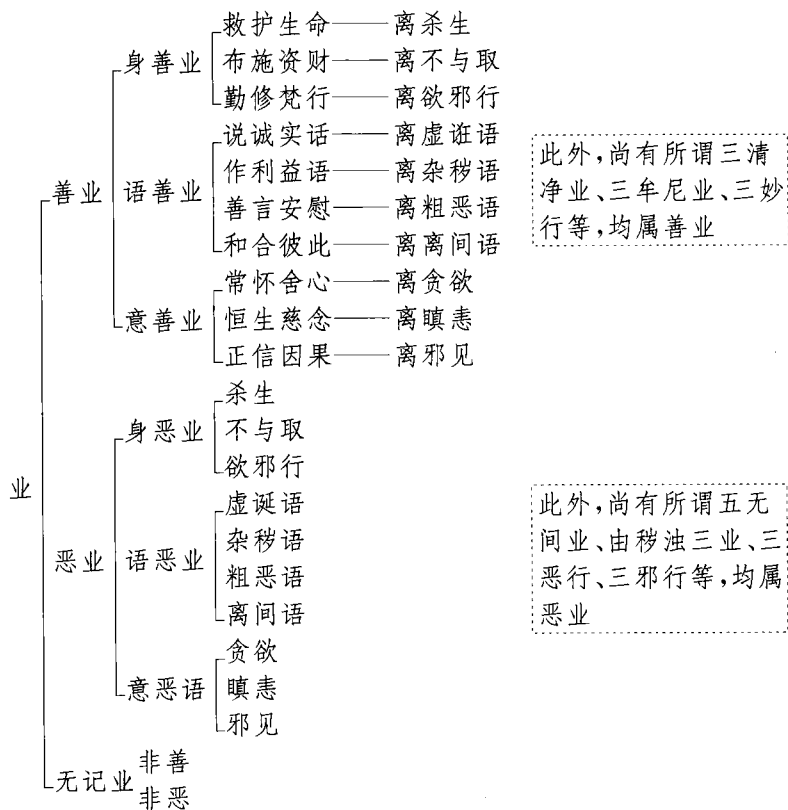
在小乘经典里面,对于这个“业”字,曾有许多详细的分析,有了这样的分析,而后我们才能明白地看出它所有的是些什么内容,它所含的是些什么物事。所以我现在就从他们这些分析的中间,引着我们的目光深入而窥,以探求一个正确而又详尽的解释。

第一,对于这个“业”字,有从它的基本上分析起来的,便有下列

的几种,因此它的解释,应当包括它的基本上一切意义而言。



第二,对于这个“业”字,有从它的行相上分析起来的,便有下列的几种,因此它的解释,应当包括它的行相上一切意义而言。



第三,对于这个“业”字,有从它的德性上分析起来的,便有下列的几种,因此它的解释,应当包括它的德性上一切意义而言。

业 { 福业——益有情而招善果之欲界，善业也
 非福业——损有情而招恶果之欲界，不善业也
 不动业——业果不转动之色无色界，善业也

第四，对于这个“业”字，有从它的原则上分析起来的，便有下列的几种，因此它的解释，应当包括它的原则上一切意义而言。

业 { 黑业——不善业，必感恶果也。 { 其性染污，故云黑，又所感异熟果，不可意，故重云黑，以因果俱黑故。
 白业——善业，必感善果也。 { 其性不染污，故云白，又所感异熟果，可意，故重云白，以因果俱白故。
 黑白业——善不善杂业，必感杂果也。 { 善业为恶所杂，故云黑白，又所感之异熟亦杂，非爱之果，故重云黑白，以因果俱杂故。
 非黑非白业——无漏业，必感无漏果也。 { 其性不染污，故云非黑，又不招白之异熟，故又云非白。

第五，对于这个“业”字，有从它的体量上分析起来的，便有下列的几种，因此它的解释，应当包括它的体量上一切意义而言。

业 { 共业 { 多人所感 { 共中共业——如山河等 { 有情共同受用
 共中不共业——如田宅等 { 私人独自受用
 不共业 { 自变 { 不共中不共业——如身体等 { 他人相依受用
 自用 { 不共中共业——如眼耳等 { 一身独自受用

第六，对于这个“业”字，有从它的能力上分析起来的，便有下列的几种，因此它的解释，应当包括它的能力上一切意义而言。

- 业 { 能生业——能造生果之业，遥招果报
- 业 { 能持业——能助现前之业，获得稳固
- 业 { 能消业——能使隐积之业，一旦消泯
- 业 { 能毁业——能将显报之业，当前拔除

第七，对于这个“业”字，有从它的趣生上分析起来的，便有下列的几种，因此它的解释，应当包括它的趣生上一切意义而言。

- 业 { 极重业 { 业力极强能制余业，
故为趣生之定向。
- 业 { 近死业 { 若缺极重业，则死时最先
现前之业，亦决定其来生。
- 业 { 习惯业 { 同一之身语意业，屡屡惯
习，则亦其有趣生之力。
- 业 { 累积业 { 有情苟无新业发动，则其趣
生必出无始累积旧业之中。

第八，对于这个“业”字，有从它的效用分析起来的，便有下列的几种，因此它的解释，应当包括它的效用上一切意义而言。

- 业 { 引业 { 引生“自他同一”之总报，谓之引业。
如国土界趣之相同，均彼所引。
- 业 { 满业 { 圆满“彼此各别”之别报，谓之满业。
如形相命运之差别，均彼所满。

第九，对于这个“业”字，有从它的领受上分析起来的，便有下列的几种，因此它的解释，应当包括它的领受上一切意义而言。

- 业 { 心受业 { 与第六意识相应之受，谓之心受。
此业所感，唯心受之异熟果。
- 业 { 身受业 { 与前五识相应之受，谓之身受。
此业所感，唯身受之异熟果。

第十,对于这个“业”字,有从它的感报上分析起来的,便有下列的几种,因此它的解释,应当包括它的感报上一切意义而言。

业	{	顺乐受——从欲界至色界第三禅之四地
		顺苦受——欲界
		顺不苦不乐受——色界第四禅以上,至于有顶

第十一,对于这个“业”字,有从它的时期上分析起来的,便有下列的几种,因此它的解释,应当包括它的时期上一切意义而言。

业	{	定业	{	顺现法受业	现生	{	报定——时报俱定
				受报	受报		报不定——时定报不定
		顺次生受业	{	次生	{	报定——时报俱定	
				受报		受报	报不定——时定报不定
		顺后次受业	{	他生	{	报定——时报俱定	
				受报		受报	报不定——时定报不定
不定业	{	顺不定受业	{	时节	{	报定——报定时不定	
				不定		不定	报不定——时报俱不定

第十二,对于这个“业”字,有从它的果地上分析起来的,便有下列的几种,因此它的解释,应当包括它的果地上一切意义而言。

业	{	地狱业——十恶业之上品
		畜生业——十恶业之中品
		饿鬼业——十恶业之下品
		人业——散善之下者
		天业——散善之上者
		不定业——微善下恶受业不定

此外,还有一些不关重要的分析,暂且略而不说。可是我们只就着上面所说的探求一下,这个业字涵义之多,也就着实可惊了。在佛法里面,用着这个名词的地方,实在应当分别地解释,因为它有时指着基本,就应当作基本上的“身口意”等解释;它有

时指着行相，就应当作行相上的“善恶无记”等解释；乃至它有时指着果地，就应当作果地上的“人天鬼畜”等解释。换句话说，这个“业”字的意义，不仅包举着它的全体大用，并且通因及果，所以直译出来，虽只是“造作名业”，而这造作之体、造作之用、造作之因、造作之果，实在都可以用这个字表示。这应当是这条译文的一个重要的说明。

像这样地解释这个“业”字，总算正确而又详尽。至于由它而生的力便谓之业力，也就不待烦言而解。何以故呢？因为“业”字是它的主体，它只能随着“业”字表示。“业”字可以表示造作之体、造作之用、造作之因、造作之果，它便是那持其体、显其用、种其因、产其果者。因它具有这种力用，所以谓之力。力字在梵语里面，即是么摆(Bola)。

“业”字涵义既多，“力”字又有这样的力用，那么业力二字的意义，实在也太广了。因此有人听了我这解释，不免说我故意夸大其词。

我说，我所说的，实在还不能尽其量呢！若是尽其量说一说，那“业”字便是宇宙间一切因果现象中的一切事物，“力”字便是宇宙间一切事物的一切因果现象，业力二字，便是指着宇宙间一切事物和一切因果现象而言。我们必须这样地解释，才算满足。

不过说到这里，我却有应当声明的一点，便是在早期和上座部佛教之中，他对于业力和因果现象曾有一种区别，他以为一种果必由多种因而成，业力不过是因中之一。这种说法，他对于业力的意义，只用着一种狭义的解释，没有上面所说的满足。可是像他这样的解释，在佛教中实居最少分，后来的各宗各派便不如此。所以我们现今仍当依照上面所说的意义，包举着宇宙间一切事物和一切因果现象，以满足地解释业力二字。

第二节 业力的重要

我为了解释业力二字，颇费了不少的力，搜材集料，旁征博引，才算把它解释满足。同时我却有一位时常过从的友人，他学佛在我之前，博览群经，深明净理，实不愧是一位先进，但是他这次见了我撰述上一节的文字，却有些不以为然。他曾含笑地向我道：“你也太精勤了，这业力二字算什么呢！你又何必为它费着这样的力去解释呢？”那时他虽是轻轻地说了这两句话，可是我知道他的心里，却还有许多意思，未曾显明地说出来，就是他一方面正在暗暗笑我，一方面又正在暗暗怜我。他笑我什么呢？他一定要笑我学佛多年，却不能辨出轻重高下，那三藏十二部里面的清净妙理，如恒河沙，不去研求，却把这细微末节的业力，尽量地发挥推阐，不是一个傻子么！复次，他又怜我什么呢？他一定要怜我十年旧友，费了这许多的力，解释了这两个字，可是这两个字，关系太小，价值太轻，不能对于佛法有多大的影响，这许多的力，不是白费了么！这两层意思，他一定是有的，并且不是我的推测，只在他所说的两句话里，多少也可以看得出来。

但是那时我听了他这两句话，会悟了他的意思，也不由得暗暗地道：你还笑我，你自己倒真可笑呢，你还怜我，你自己倒真可怜呢。可是这许多意思，我也不便显明地说出，只得答道：“我所以费这样的力去解释它，实在因为它太重要了。”

我友听了诧异道：“重要么？我想这重要两字，在佛法里面，似乎还轮不到那业力上吧？你不要走错了路途，看错了方向吧。”

我道：我所以说它重要，自然有一个重要的道理，你且稍安毋躁，待我慢慢道来。

上下千古之中，纵横六合之内，凡属聪明睿智的人类，莫不有一共同的疑问，便是我们所共处的这个宇宙，究竟从何而生，

究竟依何而立？这个疑问，万不可把它当作杞人忧天一样看过，它实在有绝大的价值。何以故呢？因为我们的一生，所依的就是这个宇宙，这个宇宙，便与我们息息相关，我们的生死存亡都在他这个圈子之内。你看，我们的一苦一乐、一祸一福、一消一长、一盛一衰，何一不是连乎他的本体？我们的一呼一吸、一屈一伸、一往一来、一举一止，何一不须合乎他的原则？然则他究竟从何而生？究竟依何而立？我们又怎可以不加以研究呢？

但是这个宇宙，他那悠久的年龄，超过于我们的百年之寿，何止数千万倍！他那庞大的体量，超过于我们的七尺之躯，又何止数千万倍！因此，我们虽想竖穷三世，却未必能揣着他的根源；我们虽想横遍十方，却未必能摸着他的边际。然则他究竟从何而生？究竟依何而立？虽说是人类共同的疑问，然而用尽了古今人类的心思，费尽了东西人类的才力，要想得一个相当的解决，毕竟不是一件容易的事，所以称之为“宇宙之谜”。

千古以来，能够圆满解决这个疑问的，佛教要首屈一指。佛教里面，对于这个疑问，是怎样解决的呢？他就是说，宇宙从业力而生，宇宙依业力而立。

《俱舍论·业品》云：“世别由业生……论曰：非由一主先觉而生，但由有情业差别起。”

《成实论·业因品》云：“业是受身因缘。”又云：“万物从业因生。”

这个疑问，既属重要，而又难于解决，那么，能够解决这个疑问的，自然更加重要了。所以我对于业力二字，不惜详加解释，并非见小，也不唐劳。

那时这位友人，知道我看出他的心理，便笑道：“像你这样的人，又何至于见小？像你这样的人的著作，又何至于唐劳？不过我对于业力二字，素来没有重视，只觉得它含义褊浅，无关弘旨，所以常常忽略看过。它在佛教里面的重要，我实在还没有见到，

就是你所说的‘宇宙从它而生，依它而立’，我也未能透彻地了解，还请你详细说说吧。”

我道：对于业力二字，忽略看过，这是一般学佛的人最容易得着的一种通病，今既愿闻，请为一说。

你试想想，你自从呱呱堕地以来，阑入了这个宇宙圈子，便有一切的环境。这环境之中，日升而昼，星见而夜，春来则温，秋至则凉，何一不是一种业力？这环境之中，水曰润下，火曰炎上，川岳以分，动植以敷，何一不是一种业力？这环境之中，妍容堪喜，媿貌堪憎，衰者癯残，盛者健硕，又何一不是一种业力？这是一些什么业力呢？这便是引满二业、共不共二业等等。

你再想想，你自从呱呱堕地以来，阑入了这个宇宙圈子，便有一切的运用。这运用之中，举手投足，经世秉国，仁则救拔，暴则侵损，何一不是一种业力？这运用之中，言为心声，文为语影，善则正语，恶则妄言，何一不是一种业力？这运用之中，一念三千，三世一念，身于以动，语于以发，又何一不是一种业力？这是一些什么业力呢？这便是身语意三业、善恶无记三业等等。

你更想想，你自从呱呱堕地以来，阑入了这个宇宙圈子，便有一切的感受。这感受之中，轻安之身，愉悦之心，所求者遂，所遇者顺，何一不是一种业力？这感受之中，身或衰病，心或忧戚，求有不遂，遇有不顺，何一不是一种业力？这感受之中，身如浮云，心如止水，既无所求，亦无所遇，又何一不是一种业力？这是一些什么业力呢？这便是顺乐受、顺苦受、顺不苦不乐受三业，福、非福、不动三业等等。

总括着说起来，你在这个宇宙圈子之内所度的一生，还有什么呢？不是只有一个业力么！

这还是单就你的外表而言，若从你的根本上说，你之所以有你，也和那“外表的你”一样，便也是从业力而起。

这还是单就你的个人而言，若从你的相对上说，人之所以有

人，也和那“个人的你”一样，便也是从业力而起。

这还是单就你的狭义而言，若从你的推广、人的推广上说，众生之所以有众生，乃至空间上的一切，也和那“狭义的你”一样，便也是从业力而起。

这还是单就你的一时而言，若从你的永久、人的永久、众生的永久上说，寿者之所以有寿者，乃至时间上的一切，也和那“一时的你”一样，便也是从业力而起。

然则我们竖穷三世，所揣着的只是一个业力；我们横遍十方，所摸着的也只是一个业力。我现在要总成一个结论，就是这个神秘的宇宙，他那悠久的年龄，他那庞大的体质，只是一个“业力之网”。

我那友人听了便道：“不错不错，业力的重要，我已经了解很多了。可是据你上面所说它的重要，似乎都只在世法上，若是从出世法说，或者未必有这样的重吧。”

我道：你如果学着外道，修着苦行，以求出世，那我便不敢赞一词。如果你所谓出世法，还是依着本师释迦如来之教去修，那就离不了这个业力，并且这个业力更加重要。

你看出世法中所修的四谛吧，所谓苦、集、灭、道四项，本来说的流转、还灭二门。在流转门中，因有烦恼的“集”，便受生死的“苦”，这分明就是黑黑业。在还灭门中，因修菩提的“道”，便证涅槃的“灭”，这分明就是非黑非白业。于此我们须知所谓流转，便是业力的流转；所谓还灭，便是业力的还灭。

你再看出世法中所修的十二因缘吧，所谓无明、行、识、名色、六入、触、受、爱、取、有、生、老死十二支，本来也说的流转、还灭二门。在流转门中，无明缘行、行缘识……乃至生缘老死，便是说，有无明的因，便有生死的苦，这分明也就是黑黑业。在还灭门中，无明灭故行灭，行灭故识灭……乃至生灭故老死灭，便是说，灭无明的因，便灭生死的苦，这分明也就是非黑非白

业。于此我们也须知所谓流转，便是业力的流转；所谓还灭，便是业力的还灭。

再进而说，出世法的产生，就在业力上；出世法的基础，也就在业力上。出世法的能修者，也就在业力上；出世法的所修者，也就在业力上。除业力外，焉有所修？除业力外，焉有能修？除业力外，焉有出世法的基础？除业力外，又焉有出世法的产生？然则业力在出世法中，不也是占着很重要的地位么！

说到这里正引起我平日一点感慨，如骨在喉，不得不吐。并且我说出来同时或者也可以使一般同愿学佛者辨明路途，认清方向，不致走入歧路上去，似乎也不为无益，所以我就此附带地说一说。我有一点点什么感慨呢？就是我觉得有许多学佛的人，对于业力二字，忽略看过，只顾驰骛高深，萦心虚渺。问他所学，真是清净妙理，如恒河沙；问他所证，却如为他数宝，丝毫无分。这不是一件最可叹的事么？所以我这次对于业力二字，务求尽量地发挥推阐，以期引起一般学者的注意。

我友听到这里，大为感动，深自悔恨，因道：“像我这样的人，倒真可笑，像我这样的人，又真可怜。而一般学者之中，像我这样的人，却又着实的不少，我现在对于你的大作，所有从前反对的观念，都要转而随喜了。”

我道：我不过依着圣言开阐而已，君如赞同，愿共勉力。

我友乃欣然点首而去。

第三节 业力的体用

我想一般真实修行的同学，听了我在上节里面所说的一席话，从此对于业力二字，一定也不肯忽略看过了。但是在这不肯忽略看过里头，各人的心理方面又一定有一种急迫的需要，便是要知道究竟如何是业力的体用？

我也极愿意将这业力的体用开显出来，以完成我的本愿。

可是我当那未说的时侯，也宛然觉得这业力的一切，显而易见，了了于胸，一到了要说的当儿，却又如对着那大地的广博、苍昊的穹窿，不知从何处说起，提起了这枝笔，居然使我踌躇起来。这种情形，并非我头脑颠预、茫然失据，只无奈这业力问题过大，一经开显，既关联一切世法的根源，复牵动一切出世法的轨则。所说的若是正确亲切，固然可以利乐一切有情，使世出世法都得纳入于正道，假令所说有些偏倚，或者有些肤陋，那必然引起人们的误认。信业力的，或因之引入邪途，不信业力的，更因之妄加訛谤。于是出世法中的学者，不流于苦行外道，便陷于玄理空谈；世法中的凡夫，不流于妄作矫情，便陷于纵恶无忌。这是何等的危险呢！所以我在说这不思议的业力之前，也唯恐扰乱法界、破坏法性，不由得审顾迟徊而不敢轻易下笔。

幸亏上节里面所说的那位朋友，他自从相信业力的重要之后，因为我说业力是小乘的根本要义，便找到了许多小乘的经典，终日孜孜地翻阅研寻。这时他对于业力，也已经有很深的认识了，便向我道：“关于业力的体用，让我来先说一点，请你看对不对？我想至少也可以替你引一个端吧。”

你从前不是说过一句话，所谓宇宙的组成，只是一个“业力之网”么？我现在却和你觅得了一对了，便是我要说，所谓业力的体用，只是一个“因果之环”。

何以说业力的体用只是一个因果之环呢？欲明因果之环，当看业力之网。你看，佛家对于这个业力之网的迁变原委，分析得最详尽的，便是“十二因缘”。我于今把它做一个表列出来，那因果之环，便会分明地显现。

- | | | |
|--------|---------|----------|
| (1) 无明 | 谓贪瞋痴等烦恼 | } 过去所作之因 |
| (2) 行 | 谓造作诸业 | |

- | | |
|---------------------|----------|
| (3) 识 谓起妄念初托母胎 | } 现在所受之果 |
| (4) 名色 谓从托胎后生诸根形 | |
| (5) 六入 谓于胎中而成六根 | |
| (6) 触 谓出胎后六根对六尘 | |
| (7) 受 谓领纳世间好恶等事 | |
| (8) 爱 谓贪染五欲等事 | } 现在所作之因 |
| (9) 取 谓于诸境生取著心 | |
| (10) 有 谓作有漏之因能招未来之果 | |
| (11) 生 谓受未来五蕴之身 | } 未来所受之果 |
| (12) 老死 谓未来之身渐老而死 | |

这十二因缘，便是业力之网的迁变原委的一个分光镜，像它这样所分出的十二条光线，是很显明的，并且是很完足的。

试从世间法中看看吧！我们在过去的时候，因着无明烦恼，造作诸业，种下生死的苦因，于是起着妄念，投入母胎，从投胎后，生成这个躯壳，便具着眼耳等六根，出胎后，眼见色，耳闻声，六根对着六尘，领纳世间好恶的事，这是现在所受的果。同时不免又贪染五欲之乐，于一切境界生了取着心，执为实有，又种下生死的苦因，于是又受未来的身，又是一番生死。如此流转不息，便是十二因缘的流转门。

试再从出世法中看看吧！我们既因觉悟诸苦而修行，必先断无明烦恼。无明既灭，自不会造业；业既不造，自不会起妄念而投胎，既不投胎，何有名色六入？既无六入，何有触受？既无触受，爱取也无从生，自不致作有漏之因，再招未来的生死。生死了脱，即是由菩提的乐因，而得涅槃的乐果。如此相依还灭，便是十二因缘的还灭门。

从上两方面看来，这业力之网的分析，不已经是很显明很完足的么？此外还有什么呢？说到这里，我们应当承认这十二因缘可以赅括宇宙间全部业力的迁变原委。

可是这十二因缘的内容，并无其他，只是几重因果。你看过去为现在之因，现在为过去之果，同时现在又为未来之因，未来又为现在之果，并且过去还有过去，未来也还有未来。果既从因而生，因又从果而起，因亦为果，果亦为因，果必有因，因必有果，因果相续，如环无端，是之谓因果之环。

这因果之环，便是业力的体用所在。同时我们应当注意，这个环的体是坚固不破的，这个环的用，是连续不绝的。

《有部毗奈耶》四十六云：“不思议业力，虽远必相牵，果报成熟时，求避终难脱。”

我们既在这个环中，便当拔去烦恼的苦因，免受生死的苦果，种下菩提的乐因，求得涅槃的乐果。不然，那茫茫苦海，沉沦者正不知其几千万人！彼既决不见饶，君亦无可逃避。我今研究业力的体用至此，窃愿十方一切有情，及早注意这个坚固不破、连续不绝的因果之环，大众因而离苦得乐。

我那位朋友说到这里，他所有的意思大概发挥已尽，便问我道：“这对么？”

我听了欣然道：君研究业力未久，已能及此，我当随喜而为君进一解。

君所说的因果之环，似仅限于善恶苦乐的区域，即对于业力，只用着那狭义的解释，正如巴利文《弥兰陀问经》中那先比丘对弥兰陀王所说的一样。

大王，若一土块，被掷空中，复落于地，是大地过去业行招土落否？

善知识，不也，非大地先有所为，受善恶果，土块复落，只由现因，与业力无与也。

大王乎，佛陀亦应视若大地，一如土块下落大地，非缘大地业行，片石击佛陀之足，亦非缘佛陀昔日之业行。

但是业力的满足的解释，与此不同，所谓土块落地、片石击

足，虽无恶因，究非无因而致。须知土块的被掷、片石的飞来，此中有因，即为业力。我们研究业力的体用，而发见这个因果之环，但必须推求到此，才算满足。

复次，君所说的因果之环，虽为业力的体用所在，并且知道它有坚固不破的体和连续不绝的用，但是它究竟以何者为体，以何者为用呢？我们又必须推求到此，才算满足。

记得我从前为着研究业力的体用，曾经对于这个现实的宇宙加以精密的观察，因为我已经认定宇宙是一个业力之网的缘故。

现在我愿将我那时观察的经过说一说，便借以开显业力的体用。

我先从空间上的“宇”去观察，我也知道若是从小而至大，研究那些三界九居，那是难穷难尽的。我当从大而至小，才可以看出它的根源。那时所观察的是：

佛家
 一逾缮那——八俱卢舍
 一里
 一俱卢舍——五百弓竖积
 合六英尽
 一弓——四肘竖积
 或一海尺
 一肘——二十四指横布
 一指——三节
 约计英寸
 一指节——七麩麦——一九七五二二六七四三极微
 四分之三
 一麩麦——七虱——二八二一七五二四九极微
 一虱——七虻——四〇三五三六〇七极微
 一虻——七隙游尘——五七六四八〇一极微
 一隙游尘——七牛毛尘——八二三四三极微
 一牛毛尘——七羊毛尘——一一七六四九极微

一羊毛尘——七兔毛尘——一六八〇七极微

一兔毛尘——七水尘——二四〇一极微

一水尘——七金尘——三四三极微

一金尘——七微——四九极微

一微——七极微

一极微——色极少

我分析空间而至于一个极微，要算是得着“空间的单位”了。这个单位，便是那些三界九居的代表，也便是这个业力之网的一个根源。

我再从时间上的“宙”去观察，我也知道若是从小而至大，研究那些三祇四劫，那也是难穷难尽的。我仍当从大而至小，可以看出它的根源。那时所观察的是：

一昼夜——六迦楞

佛家一
一迦楞——五牟呼栗多
小时

合四十
一牟呼栗多——三十腊缚
八分钟

一腊缚——六十怛刹那

一怛刹那——百二十刹那

一刹那——时极少

我分析时间而至于一个刹那，要算是得着“时间的单位”了。这个单位，便是那些三祇四劫的代表，也便是这个业力之网的一个根源。

我那时得了这两个单位，便再从它的身上仔细观察，将它的一切都看了一个明白之后，便得了一种觉悟。这种觉悟，便是我知道这两个单位，它的产生和变化，不是自然，不是偶然，也不是神使之然，而实另有一种神秘的背景。

巴利文《增一集经》云：“比丘乎，诸外道有三种邪见，若信

受之，必败其德。此三邪见为何？即有人谓今生所有苦乐以及非苦非乐，纯由于命运前定，有人谓由于大神意旨，有人谓由于机缘偶致。比丘乎，我遇此等人时，尝问彼是否真信，彼如自谓真信，我当诘之曰：若尔，汝将不能不认彼犯杀盗淫妄等罪者亦为命运前定、大神意旨或机缘偶致矣！然则行为之矫正，善恶之判别，岂非无谓之举，而有罪者之克盖前愆，亦属不可致之事？彼等闻此，亦应哑然。”

据此，可知对于空间的宇和时间的宙，认为自然、偶然或神使之然者，都属邪见，并没有得着业力的体用所在，也就并没有得着这个因果之环。

我尝从业力之网的两个单位看出业力的体用，即看出这个因果之环的体用。它的体是什么呢？它的体便是四大四相。它的用是什么呢？它的用便是六因五果。

今先说业力的体上的“四大”。

1. 地大——性“坚”——支“持”万物
2. 水大——性“湿”——收“摄”万物
3. 火大——性“暖”——调“熟”万物
4. 风大——性“动”——生“长”万物

空间的单位，因有四种性，便成四大种元子，但非四种独立，其性亦复互具，只以坚性最增盛者名为地，乃至动性最增盛者名为风。一说：元子原有十四种，即于四大种外，加五根五尘是，但根尘元子，必依四大种元子而生，故仍以四大种元子为主。又一说：四大种实由色香味触之四尘和合而成，但既成之后，即为四大种元子，故举四大种元子已足，且今固就发用之体而言者。

次说业力的体上的“四相”。

1. 生相，一切之色心作用由先无而为今有。
2. 住相，其作用暂时安住引其自果。
3. 异相，引其自果之作用转变衰退。

4. 灭相，其作用遂灭坏而复归于无。

四大种之元子，并非常住，其自身均永远在此周而复始之四相过程之中。生住二者导于前，异灭二者随其后，既自无而生有，复自有而归无，一定不移，悉由法尔。

次说业力的用上的“六因”。

1. 能作因

谓诸法之所从生者，此中又分为五：

甲	生因	四大种能生所造之色。 此总说四大能生余色，如母能生子。
乙	依因	所造之色生已，而随逐大种以转变。 此说火大为余色所依，如弟子依师。
丙	立因	任持四大种所造之色。 此说地大为余色所以立，如大地负载万物。
丁	持因	使所造之色相续不断。 此说水大能持余色，如食物之持命。
戊	养因	增长四大种所造之色。 此说风大能养余色，如水之滋润树根。

一切有为之法，除自体不能自生外，当以一切法为能作因，虽有法未尝于其生时与以胜力，但不障害其生，即亦为能作因之一。故能作因有二：一为有力能作因，一为无力能作因。

2. 俱有因

谓二个以上之法相依而生，互为其果，如一鼎之三足相支，及二个以上之法同时引生一果，如三足之共支一鼎。盖地水火风之四大种，生住异灭之四相，必互相依倚，或共同引果，始生诸法，若缺其一，即不能生，是为同时俱有之法，故均谓之俱有因。而实则俱有因亦有二：一为互为果俱有因，一为共一果俱有因。

3. 同类因

谓同类之法，以同类之法为因，如善法为善法之因，恶业为

恶法之因，无记法为无记法之因。此同类之名，盖就善恶之性而立，非就色心等之事相，故善之色蕴，与善之识蕴相望，犹同类因。

4. 相应因

心与心所之法，必同时相应而生，故名相应法。就此一聚之心、心所，以一望他，名为相应因。

相应有五义：一、所依平等，二、所缘平等，三、行相平等，四、时平等，五、事平等。

此盖于俱有因中，别开心、心所之法而立者。每一相应因，即为一俱有因，但俱有因仅为共同动作，而其中诸法各保其独立作用，相应因则诸法组合密切，几达于互相溶化之度。

此与同类因异，同类因之生果，必待因灭，而此因则与其果为同时。

5. 遍行因

在见惑、苦谛下之五见及疑与无明，集谛下之邪见、见取二见及疑与无明，遍生一切之惑，故名遍行因。

此盖于同类因中，别开烦恼法而立者。每一随眠，不但是同类不善法相续生起之因，亦为其余一切染污法之因。

6. 异熟因

凡果必具二义，方得熟名：一、由相续转变差别之三种经过，其体得生，是体上之变异而熟也；二、由随因之势力胜劣而时之长短有分限，是时上之变异而熟也。故果有异类而熟者，如由善业而招人天果，人天非善性而为无记性；由恶业而招地狱果，地狱非恶性而为无记性。又有异时而熟者，如一念之业，历多念而异熟，一世之业，历多世而异熟，招此异熟果者，名异熟因。

此与俱有、同类、遍行、相应等因异，俱有等因之因果同性，而此因则与其果异类而熟。

此与能作因异，能作因之果兼同异二性而熟，而此因则限于

异类而熟。

次说业力的用上的“五果”。

1. 异熟果

或曰异性果。异熟二字，义如前释，以其果由于变异而熟，故曰异熟果。

此果自六因中之异熟因而来。

2. 等流果

或曰同分相续果。依前之善心而转生后之善心，依前之恶心而转生后之恶心，依前之无记而转生后之无记，果性等于因性而流来者。

此果自六因中之同类因与遍行因而来。

3. 士用果

或曰同时果。如农夫之于米麦，如行力之于道果，总依人之造作力用而得，故谓之士用果。更有一义，如人画狮子，一方努力抚写，一方狮子之图影随之次第而成，故谓之士用果。

此果自六因中之俱有因与相应因而来。

4. 增上果

或曰共果。以一有为法，望其余一切之有为法，为增上果。其余一切法，或与之以力，或不与力亦不障碍之，以其与力及不障之增上力而生此果，故曰增上果。如喜马拉雅山之雪能影响气候，而气候之影响又能及于全世界各处之衣食以及生活情形，即此果也。

此果与士用果异，士用果局于对有力之因体，此则通于无力。

复有一种区别，如某甲一人劳力所造成之任何物质之物件，对于某甲为士用果，对于余人为增上果。

此果自六因中之能作因而来。

5. 离系果

或曰解脱果。依涅槃之道力而证之者，涅槃离一切之系缚，

故云离系。佛家以此果特胜，必畀以特异之点，遂谓此法常住。非自六因而生，唯以道力而证显，故虽与以果之名，而非对于六因之因体。但此果亦出于无为之能作因，故或谓彼由能作因来；又为异熟果之一特类，故或谓彼由异熟因来。

综上所述，业力的体用，大概已经分析明了。吾尝从空间的单位一极微起，推而至于三界九居，以印证这一说，而最后的结论所得，它们固然莫不是一个因果之环，并且它们莫不是以四大四相为体，以六因五果为用。吾又尝从时间的单位一刹那起，推而至于三祇四劫，以印证这一说，而最后的结论所得，它们固然莫不是一个因果之环，并且它们莫不是以四大四相为体，以六因五果为用。

业力的体用推阐至此，我当声明一句，便是我现今所说的仍以小乘教义为限，而那些小乘宗派中谈业力的所谓南方的二十四缘说、北方的四缘说以“缘生”包括因果律的种种教义，都不能出这个范围。望研究这个问题的同学注意！

第四节 业力的修行

小乘教义既由业力而起，他对于这个巧妙的因果之环，一定看得很仔细，认得很清楚，这是我们可以相信的一件事。同时我们便当知道，他一定依傍着这个因果之环而修行。

依傍着这个因果之环而修行，就应有三种特点。

第一，这个因果之环的体，是起于“不空”这一面的。所以他就应有一种特点，便是他一定先从“不空”的体上去修行，而后入于“空”解脱门。

我们不是已经知道这个因果之环，就是四大、四相、六因、五果所构成的么？你看，在这个环的里面，四大宛然显其和合之体，四相宛然显其迁变之体，六因宛然显其生起之体，五果宛然显其异熟之体，可知这个因果之环的体，实在是一个“不空”。换

句话说，身业必由不空的身而起，离却不空的身，便无身业可修；口业必由不空的口而起，离却不空的口，也无口业可修；意业必由不空的意而起，离却不空的意，也无意业可修。所以我们若不从“不空”上去修行，终无离苦得乐的希望。因此，小乘教的修行，最注重在“不空”的体上。

第二，这个因果之环的相，是起于“有相”这一面的。所以他应有一种特点，便是他一定先从“有相”的相上去修行，而后入于“无相”解脱门。

我们不是已经知道这个因果之环就是四大、四相、六因、五果所构成的么？你看，在这个环的里面，四大宛然显其和合之相，四相宛然显其迁变之相，六因宛然显其生起之相，五果宛然显其异熟之相，可知这个因果之环的相，实在是一个“有相”。换句话说，有动身之相才成了身业，修身业者，当在动身的时候用心；有发语之相才成了口业，修口业者，当在发语的时候用心；有起念之相才成了意业，修意业者，当在起念的时候用心。所以我们若不从“有相”上去修行，也终无离苦得乐的希望。因此，小乘教的修行，又最注重在“有相”的相上。

第三，这个因果之环的用，是起于“有作”这一面的。所以他应有一种特点，便是他一定先从“有作”的用上去修行，而后入于“无作”解脱门。

我们不是已经知道这个因果之环就是四大、四相、六因、五果所构成的么？你看，在这个环的里面，四大宛然显其和合之用，四相宛然显其迁变之用，六因宛然显其生起之用，五果宛然显其异熟之用，可知这个因果之环的用，实在是一个“有作”。换句话说，一动身即有一动身的功能，亦唯一动身才有一动身的功能，是身业必待有作；一发语即有一发语的功能，亦唯一发语才有一发语的功能，是口业亦待有作；一起念即有一起念的功能，亦唯一起念才有一起念的功能，是意业亦待有作。所以我们若

不从“有作”上去修行，也终无离苦得乐的希望。因此，小乘教的修行，又最注重在“有作”的用上。

总括着说，这些从“不空”上修行、从“有相”上修行、从“有作”上修行的法门，便是业力的修行。

但是这业力的修行的法门，究竟怎样的呢？

论小乘教的修行，因着声闻、缘觉的机根不同，法门也就分为二种：声闻修的便是四谛，缘觉修的便是十二因缘。

可是我现在要说修行的法门，却想以四谛为主。因为十二因缘的流转门，即是四谛中的前二谛，十二因缘的还灭门，即是四谛中的后二谛，只说四谛，也可以包括十二因缘。而且这十二因缘，是无师自悟的缘觉所修，即是一种特殊的机根所修，又在上一节内已经有很详细的说明，所以我现在便决意舍却十二因缘而专谈四谛。

何谓四谛？谛就是圣者对于这个因果之环所见的真理，凡有四种，苦乐分明，因果显露。这可以说是从业力大道中建立的一块离苦得乐的指路碑。

- (1) 苦谛——生死——迷之果——苦之果
- (2) 集谛——烦恼——迷之因——苦之因
- (3) 灭谛——涅槃——悟之果——乐之果
- (4) 道谛——菩提——悟之因——乐之因

我在前两节中，也曾略略说过这四谛，但是以前只说了它的理，现在却要说它的事。

这依业力而立的四谛，是小乘教中修行的原则，也就是小乘教中修行的工具。怎样是小乘教中修行的原则呢？

因为小乘教义起于业力，他完全着眼在“不空”的体、“有相”的相、“有作”的用上，所以他首先便提出了一个苦谛。本来我们生在这个世间，所感受的也有三种，就是苦受、乐受和那不苦不乐的舍受。可是这三种受便是三种苦。苦受自然是苦，谓之苦

苦；乐受终有去时，谓之坏苦；舍受迁流无常，谓之行苦。我们只要仔细地观察一番，便可以看出世间只有一个苦，并且是在不空的、有相的、有作的上面看出世间只有一个苦。

他既然在不空的、有相的、有作的上面看出这个苦，便进而研究这个苦的来源，就由此找出了一个集谛。因为世间由业而生，而三业又以意业为主，所以意业实一切造作的领导者。意业所起的烦恼有十种，就是贪瞋痴慢疑，和身见、边见、邪见、见取、戒禁取。这十种烦恼配于三界，便成了八十八种见惑和十种思惑。这见思二惑，实一切苦所以集，也可以在不空的、有相的、有作的上面看出来的。

见思二惑既为一切苦的来源，那么，我们若是断了这两样东西，一定可以离苦得乐。求这样离苦得乐的，便是小乘教从那不空的、有相的、有作的上面，修行所求的空、无相、无作三解脱门。若真能从这三门离苦得乐，便是涅槃。论这个涅槃，它虽然是一个寂灭的无为的境界，但是这样的离苦得乐，并非徒托空言，并非徒存幻想，我们也可以从不空的、有相的、有作的上面看出来的，这便是小乘教所谓灭谛。

但是，我们如何才可以断了那见思二惑呢？这便全仗着一种道力。道有两种相：一种是见道，一种是修道。见道就可以断见惑，修道就可以断思惑。这趣道断惑的经过中间，见道以十六心顿断八十八使的见惑，修道以预流后三向三果渐断八十一品的思惑，如拾级而登山，如立竿而见影，不仅从不空的、有相的、有作的上面可以看出，并且完全就用这不空的体、有相的相、有作的用而修行。

总观上面所说，小乘教中，用着这个依业力而立的四谛做他的修行的原则，已约略可知。可是他还用着这个依业力而立的四谛做他的修行的工具，又是怎样的呢？

在这中间，便有多层的步骤，待我将他这种业力的修行依次

说来。

第一步，先安住清净尸罗

这便是持戒。戒有五戒、八戒、十戒、二百五十戒、五百戒等，七众各殊，今不备举。总而言之，他的意思，就是“诸恶莫作，众善奉行”。

持戒便是以身口意三业为主，防止他的恶业以远离非福业，勤修他的善业以引起福业，务求合乎因果之环的定律而能离苦得乐。这也就是在不空的、有相的、有作的上面去修行，这也就是业力的修行（导流）。

第二步，净身器

这便是具缘。凡人欲求身器清净，略有三因：

1. 身心远离。身远离者，离恶友之杂住；心远离者，离不善之寻思。

2. 喜足少欲。于所已得之物，不嫌其不妙不多，是为喜足；于所未得之物，不复求妙求多，是为少欲。

3. 住四圣种：一、衣服喜足圣种，二、饮食喜足圣种，三、卧具喜足圣种，四、乐断修圣种。

具缘仍是以身口意三业为主，即先行安顿三业，使他的黑黑业不起，白白业易生，以免违乎因果之环的定律而不能离苦得乐。这也就是在不空的、有相的、有作的上面去修行，这也就是业力的修行（清源）。

第三步，修五停心观

这便是停止妄心。以“定”为鹄，为“止”而修，是为奢摩他。

1. 不净，停止贪爱。2. 慈悲，停止瞋恚。3. 缘起，停止愚痴。4. 六界，停止我见。5. 持息，停止散乱。

这五停心观，意在对治，不必全修，其中又以不净、持息为二要门，今当略说。

甲、不净观 { 缘青瘀等——治显色贪
缘被食等——治形色贪
缘虫蛆等——治妙触贪
缘尸不动——治供奉贪
缘骨锁——通治四贪

这不净观，是观色身的坏灭，或观所现青瘀，或观被狼等食，或观虫蛆生出，或观尸体不动，而以修骨锁观为最圆满，其修法如下：

《俱舍论》二十二云：“瑜伽师修骨锁观，总三位：一、初习业，二、已熟修，三、超作意。”

谓观行者欲修如是不净观时，应先系心于自身分，或于足指、或额或余，随所乐处，心得住已，依胜解力，于自身分，假想思惟，皮肉烂堕，渐令骨净，乃至具观全身骨锁，见一具已。复观第二，如是渐次，广至一房一寺一园一村一国，乃至遍地，以海为边，于其中间，骨锁充满。为令胜解得增长故，于所广事，渐略而观，乃至唯观一具骨锁。齐此渐略不净观成，名瑜伽师初习业位。

为令略观胜解力增，于一具中，先除足骨，思惟余骨，系心而住，渐次乃至除头半骨，思惟半骨，系心而住。齐此转略不净观成，名瑜伽师已熟修位。

为令略观胜解自在，除半头骨，系心眉间，专注一缘，湛然而住。齐此极略不净观成，名瑜伽师超作意位。

乙、持息念 { 1 数
2 随
3 止
4 观
5 转
6 净

这持息念，是就色身上的呼吸而修，因为呼吸能运行气血，

左右精神，他的支配力不仅及于全身，且由身业而及于意业，实为修行上一种最要的枢纽。其修法如下：

《俱舍论》二十二云：“此相圆满，由具六因：一、数，二、随，三、止，四、观，五、转，六、净。”

数：谓系心缘入出息，不作加行，放舍身心，唯念忆持入出息数，从一至十，不减不增，恣心于境，极聚散故。然于此中，容有三失：一、数减失，于二谓一；二、数增失，于一谓二；三、杂乱失，于入谓出，于出谓入。若离如是三种过失，名为正数。若十中间，心散乱者，复应从一次第数之，终而复始，乃至得定。

随：谓系心缘入出息，不作加行，随息而行。念息入出时，各远至何所？谓念息入，为行遍身，为行一分，随彼息入，行至喉心脐髁髀胫，乃至足指，念恒随逐。若念息出，离身为至一磔一寻，随所至方，念恒随逐。有余师说，息出极远，乃至风轮，或吠岚婆，此不应理，此念真实作意俱故。

止：谓系念唯在鼻端，或在眉间，乃至足指。随所乐处，安止其心。观息住身，如珠中缕。为冷为暖，为损为益。

观：谓观察此息风已，更观息俱大种造色，及依色住心及心所，具观五蕴以为境界。

转：谓移转，缘息风觉，安置后后胜善根中，乃至世间第一法位。

净：谓升进，入见道等。有余师说，念住为初，金刚喻定为后，名转尽智等方名净。

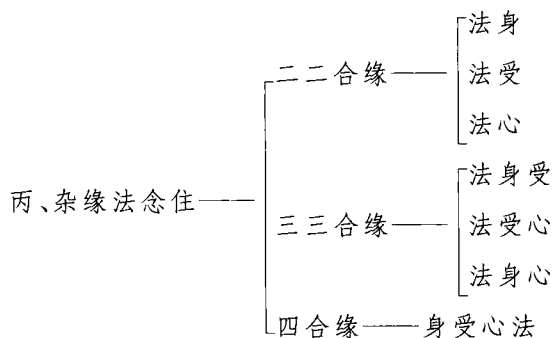
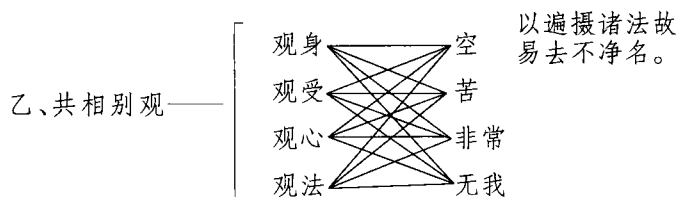
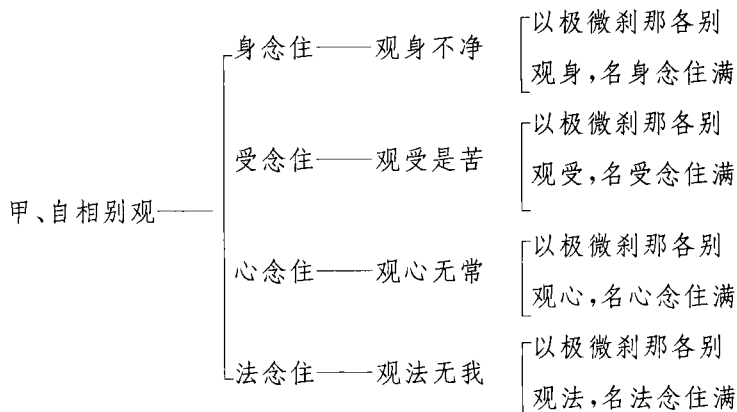
这五停心，便是以意业为主，从那不空的、有相的、有作的上面去修行，也就是业力的修行。他所修的不净观，就是四念住中的一行相，就是修苦谛四行相的初步。复次，不净观便是借境以成智，持息念便是依身以定心。穷究其源，莫不为业力而修，也莫不依业力而修。何以故？业力为根本故。

第四步，修四念住

这便是安住正念，以“慧”为体，为“观”而修，是为毗婆舍那。

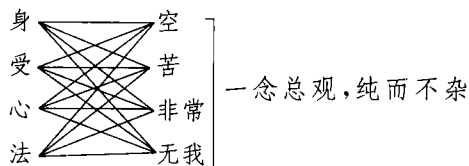
1. 别相念住

由入修二门(不净、持息),心便得定,心得定已,便当修四念住,先须各别而观,故谓之别相念住。



2. 总相念住

如是熟修杂缘法念住已,便当修总相念住,前位虽有四合等杂缘近乎总相,但杂而非纯,今则观智增进,总观四境,修四行相。



这四念住，也是以意业为主，从那不空的、有相的、有作的上面去修行，也就是业力的修行。他所修的苦、空、非常、无我，就是苦谛下的四行相，就是修四谛十六行相的初步。复次，他由持戒具缘而修五停心，便是从戒而求定，由五停心而修四念住，便是从定而求慧，求慧即以对治无明烦恼，使这个因果之环，改变那趣苦的方向，却向着乐的一面而转。穷究其源，莫不为业力而修，也莫不依业力而修。何以故？业力为根本故。

第五步，生四善根

这便是正修四谛的时期。

1. 暖法

修总相念住后所生之善根也。此时观智增进，乃由苦谛四行相扩充而具观四谛十六行相，凡分下中上三品，但所修无异。

苦谛四行相——苦、空、无常、无我

集谛四行相——集、因、生、缘

灭谛四行相——灭、静、妙、离

道谛四行相——道、如、行、出

2. 顶法

暖法上品后所生之善根也。观智又进，亦分下中上三品，但所修仍无异，即仍具观四谛十六行相。

3. 忍法

顶法上品后所生之善根也。观智更进，亦分下中上三品。

下忍——具观四谛十六行相，如前无异。

中忍——此位更将观智凝集，于所观四谛十六行相，在三十一周之中，渐次减去，最后集中观智于一行相，使更猛利。其减

去一谛之时，名为减缘；其减去一行相之时，名为减行。其最后所留之一行，可随根器而异，但多为苦谛下“苦”之一行相。

上忍——由一行二刹那，进为一行一刹那，故此位仅一刹那。

4. 世第一法

上忍后所生之善根也。观智超绝，所观与上忍同，仍为最后所留之一行，且亦仅一刹那，故无三品之分。由此起八忍八智之十六心，忍可照了三界四谛之理，顿断三界见惑八十八使，便生无漏智而入于见道，即为圣者。

这四善根，也是以意业为主，从那不空的、有相的、有作的上面去修行，也就是业力的修行。他所修的十六行相，就是四谛，就是用全部的四谛做修行工具的时期。这个时期最为重要，它是由凡入圣的阶梯，它是离苦得乐的桥梁，它是修行的最上方便。而那四谛的妙用，也就在这个时期之内，开显无余。

可是成实宗的四善根，微有不同。他不别观四谛，直以“无常观”观察五蕴，并且四者所修无异。这是应当附带声明的一条。

说到这里，小乘教的修行，略已周备，我须得下一结论，以总结上文，提清头绪。

我的结论是：小乘教的修行，完全是在不空的、有相的、有作的上面致力，从不空、有相、有作入于空、无相、无作三解脱门，所以除却缘觉修十二因缘之外，一般声闻，都是以四谛做修行的原则，同时即以四谛做修行的工具。

十二因缘同于四谛，都是不空的、有相的、有作的，都是依着因果之环而立。因果之环，实为业力所形成。

所以小乘教的修行，莫不为业力而修，也莫不依业力而修，这便是业力的修行。

第五节 业力的证入

论修行的结果，自然是得一个证入；论修行的目的，又当然是求一个证入。我现在既将“业力的修行”交代清楚，须得还将“业力的证入”再略谈谈。

我不是已经说过“小乘教的修行，完全是在不空的、有相的、有作的上面致力”么？假使诸君认我所说的没有错，那么，修行是为证入而造因，证入是依修行而结果。因以招果，果必应因，种瓜得瓜，种豆得豆。我们按着因果之环的定律，也可以测出一个下落来，便是他的证入，也是在不空的、有相的、有作的上面。

可是我不是又说过“小乘教的修行，从不空、有相、有作入于空、无相、无作三解脱门”么？假使诸君认我所说的又没有错，那么，他一定是在不空的、有相的、有作的上面修行，而又一定是在空的、无相的、无作的上面证入。那致力于不空、有相、有作的时候，不过是他的手段，而归根于空、无相、无作的境界，才算是他的目的。他尽管在不空的、有相的、有作的上面去修，而后来却并不能就在不空的、有相的、有作的上面去证；他虽说在空的、无相的、无作的上面去证，而起初却并不能就在空的、无相的、无作的上面去修。我们依着四谛中的灭谛而论，又可以推出一个下落来，便是他的证入还是在空的、无相的、无作的上面。

然则前一说错了么？

不然，小乘教的证入，实在是不空的、有相的、有作的。我们试看，他最初所证入的“见道”，第一、第二两心断十惑，第三、第四两心断十八惑，第五、第六两心断七惑，乃至第十五、第十六两心断十四惑，不都是在不空的、有相的、有作的上面可以显出来的么？再看他中间所证入的“修道”，预流果须度七生，一来向须度三二生，一来果须度一生，不还向亦须度一生，不还果始不复还生欲界，不又是在不空的、有相的、有作的上面可以显出来

的么？又再看，他最后所证入的“无学道”，成六种阿罗汉身，得十智，具三明，获五神通，显十八变，不又是在不空的、有相的、有作的上面可以显出来的么？据此，可知前一说并没有错。

然则后一说错了么？

又不然，小乘教的证入，实在是空的、无相的、无作的。我们试看，他最初所证入的“见道”，断却三界的见惑八十八使，脱离了见惑所生诸苦，不就是从从不空、有相、有作之中归于空、无相、无作么？再看他中间所证入的“修道”，断却三界的思惑八十一品，又脱离了思惑所生诸苦，不又是从不空、有相、有作之中归于空、无相、无作么？又再看他最后所证入的“无学道”，悉断诸惑，永离诸苦，超出三界，进入灭定，不又是从不空、有相、有作之中归于空、无相、无作么？据此，可知后一说又没有错。

说到这里，我想读者诸君或者要迷离惝恍，如堕五里雾中了。前说既没有错，后说又没有错，两说并存，又相矛盾，诸君其如之何？

我又想诸君之中，一定有别出心裁调和两说的，便是说：“两说就是一说，因为他所证入的空、无相、无作的境界，可以在不空、有相、有作的上面显出来。就着能显的一方面说，他的证入，是不空的、有相的、有作的，便成了前一说。就着所显的一方面说，他的证入，是空的、无相的、无作的，便成了后一说。而前后两说，并无冲突之点。”像这样的调和两说，究竟错不错呢？

我又要说“他这一说又没有错”了，但是，在这中间又会发生一个问题，就是一定又有人要说“小乘教的修行，可以说是业力的修行，而小乘教的证入却不能说是业力的证入”，同时他就要说“只有业力的修行，并无业力的证入”了。他是怎样说的呢？他说：“那业力所形成的因果之环，它的体是不空的，它的相是有相的，它的用是有作的，这是我们所公认的一个定义。论小乘教的修行，完全是在不空的、有相的、有作的上面致力，所以说它是

业力的修行。若说到他的证入，虽然也能在不空、有相、有作的上面显出来，而实际上归根于空、无相、无作。空、无相、无作，与不空、有相、有作相反，即异于因果之环的体相用，即不能谓之业力。若是修行者的证入，都归根于空、无相、无作，那么可以说，只有业力的修行，并无业力的证入。”这个问题一来，几乎使我这一席话有些说不下去了，这不是我们研究业力的航线中一块很大的暗礁么？

自从我和读者研究业力以来，自觉所开显的义理已经粗备，现在触了这块暗礁，我才知道是这样的说业力容易使人误会，实在还有一重根本的义理没有开显出来。

这没有开显出来的是一重什么根本的义理呢？便是我说业力的体相用是不空的、有相的、有作的，只是就着它那“动”的方面说，只是就着它那“生起以后”的时期说，假使转过来说它那“静”的方面，说它那“生起以前”的时期，那么它便不是不空、有相、有作，却是空、无相、无作了。我们要知道这业力实由无明妄起集诸惑而生诸苦，才显出种种不空、有相、有作的境界，实则业力本来无有，它那不空的体即是一个空，它那有相的相即是一个无相，它那有作的用即是一个无作。不过我们现正站在他那“动”的方面，处于它生起以后的时期，所以从空、无相、无作上只看见它的不空、有相、有作了。

依此说来，我们一方面应当看出这个业力的生起是不空的、有相的、有作的，兢兢然谨依这个因果之环而修行，以求离苦得乐，万不可误认为空。同时，一方面又应当认清这个业力的本来是空的、无相的、无作的，瞿瞿然反转这个因果之环而证入，以期离苦得乐，又万不可妄执为有。如是，我们才算认识了业力；如是，我们才明了那由业力而起的小乘教义；如是，我们才不致触着上面所说的那块暗礁。

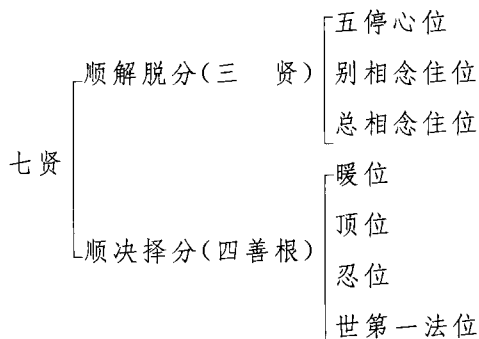
现在暗礁既已远离，我们还是按着原定的航程扬帆而进吧，

就是我还得原原本本地说一说业力的证入。

关于业力的证入，在小乘教原分有二乘：一为缘觉乘，一为声闻乘。但是那缘觉乘所证的辟支佛果，它只是利根人所修，并且无有多阶，仅只一向一果，于我们的研究影响甚微，所以我现在也就略而不谈，只说声闻乘的证入。

声闻乘的证入，也有多说，如俱舍宗便举七贤七圣，成实宗便举二十七贤圣，所说名相，各各有殊，约略看来，颇感迷闷。但是按之实际，不过开合之不同，并非证人之互异。于今我为着避免繁杂起见，拣其中常见而易解者，仅举一说，不附余宗。

在上节所述的业力的修行里面，当那修五停心、四念住、四善根的时候，他便也有所证入。他所证入的是什么呢？便是七贤。



但是，这究竟还是修的七方便，虽有所证，却非果位。一直过了世第一法位，入于见道，才算真实一种证入。而且这种证入，步步有功夫，步步有作用，步步有效验，步步有证明，不容滥等，也不容躐等，于今把它分作四层依次阐述。

第一层证入——预流(梵云须陀洹)

凡修七方便后，从世第一法，起十六心，以十六刹那，顿断三界见惑，谓之预流。其前十五心为预流向，最后一心为预流果。

甲、预流向——见道

第一心——苦法忍

由苦谛而断欲界十惑之无间道也。

第二心——苦法智

由苦谛而断欲界十惑之解脱道也。

（此两心所断均为欲界之惑，凡十：贪、瞋、痴、慢、疑、身、边、邪、见、戒。）

第三心——苦类忍

由苦谛而断色、无色界十八惑之无间道也。

第四心——苦类智

由苦谛而断色、无色界十八惑之解脱道也。

（此两心所断均为色、无色界之惑，二界各九：贪、○、痴、慢、疑、身、边、邪、见、戒。）

第五心——集法忍

由集谛而断欲界七惑之无间道也。

第六心——集法智

由集谛而断欲界七惑之解脱道也。

（此两心所断之惑均为欲界之惑，凡七：贪、瞋、痴、慢、疑、○、○、邪、见、○。）

第七心——集类忍

由集谛而断色、无色界十二惑之无间道也。

第八心——集类智

由集谛而断色、无色界十二惑之解脱道也。

（此两心所断均为色、无色界之惑，二界各六：贪、○、痴、慢、疑、○、○、邪、见、○。）

第九心——灭法忍

由灭谛而断欲界七惑之无间道也。

第十心——灭法智

由灭谛而断欲界七惑之解脱道也。

（此两心所断均为欲界之惑，凡七：贪、瞋、痴、慢、疑、○、○、

邪、见、○。)

第十一心——灭类忍

由灭谛而断色、无色界十二惑之无间道也。

第十二心——灭类智

由灭谛而断色、无色界十二惑之解脱道也。

(此两心所断均为色、无色界之惑，二界各六：贪、○、痴、慢、疑、○、○、邪、见、○。)

第十三心——道法忍

由道谛而断欲界八惑之无间道也。

第十四心——道法智

由道谛而断欲界八惑之解脱道也。

(此两心所断均为欲界之惑，凡八：贪、瞋、痴、慢、疑、○、○、邪、见、戒。)

第十五心——道类忍

由道谛而断色、无色界十四惑之无间道也。

(此与下一心所断均为色、无色界之惑，二界各七：贪、○、痴、慢、疑、○、○、邪、见、戒。)

乙、预流果——修道

第十六心——道法智

由道谛而断色、无色界十四惑之解脱道也。

至此，三界八十八见惑悉断。

第二层证入——一来(梵云斯陀含)

由第十六心入修道后，进而渐断欲界思惑，初从九品中断六品，谓之一来。其断一品至五品为一来向，断六品已为一来果。

甲、一来向——修道

第一品——下下品道断欲界上上品思惑

第二品——下中品道断欲界上中品思惑

第三品——下上品道断欲界上下品思惑

第四品——中下品道断欲界中上品思惑

第五品——中中品道断欲界中中品思惑

(此与下一品所断均为欲界思惑,凡四:贪、瞋、痴、慢、○、○、○、○、○、○。)

乙、一来果——修道

第六品——中上品道断欲界中下品思惑

第三层证入——不还(梵云阿那含)

证一来果后,因欲界之惑未能断尽,尚须一来,由此进步,断所余三品之惑,始不复还生欲界,谓之不还。其断七八品为不还向,断九品已为不还果。

甲、不还向——修道

第七品——上下品道断欲界下上品思惑

第八品——上中品道断欲界下中品思惑

(此与下一品所断亦均为欲界思惑,凡四:贪、瞋、痴、慢、○、○、○、○、○、○。)

乙、不还果——修道

第九品——上上品道断欲界下下品思惑

至此,欲界九品思惑悉断。

此果有七种:

1. 中般:谓往色界,住中有位,便般涅槃。

2. 生般:谓往色界,生已不久,便般涅槃。

3. 有行般:生色界而勤修,便般涅槃。

4. 无行般:生色界不勤修,便般涅槃。

5. 上流般:转生色究竟或有顶天方般涅槃。

此五种行色界

6. 无色般: 谓在欲界离色界贪, 从此命终生于无色。] —— 此一种行无色界

7. 现般:即住于此,能般涅槃。 —— 此一种不行色、无色界

第四层证入——阿罗汉

断欲界九品思惑后，进而断色、无色界之思惑，直至三界见思二惑断尽，谓之阿罗汉。其断初定一品至有顶八品为阿罗汉向，断诸惑已为阿罗汉果。

甲、阿罗汉向——修道

初定九品 色 界—离生喜乐地	断此地一品至九品思惑
二定九品 色 界—定生喜乐地	断此地一品至九品思惑
三定九品 色 界—离喜妙乐地	断此地一品至九品思惑
四定九品 色 界—舍念清净地	断此地一品至九品思惑
五定九品 无色界—空无边处地	断此地一品至九品思惑
六定九品 无色界—识无边处地	断此地一品至九品思惑
七定九品 无色界—无所有处地	断此地一品至九品思惑
八定九品 无色界—非想非非想处地	断此地一品至八品思惑唯余一品

(此七十二品所断均为色、无色界思惑，二界各三：贪、○、痴、慢、○、○、○、○、○、○、○、○。)

乙、阿罗汉果——无学道

金刚喻定：断无色界有顶第九品思惑之无间道也。

尽智：断无色界有顶第九品思惑之解脱道也。

至此，三界八十一品思惑悉断，亦即见思二惑断尽之时。

如上所述，小乘教的证入，已可略见梗概。在他这几层证入中间，实在步步有功夫，步步有作用，步步有效验，步步有证明，不容滥竽，也不容躐等，我们一定已经可以看出来。试再加仔细的考察，可以说，他种种的证入，都是以“断集离苦修道证灭”八个字为根源。换句话说，他就是依着四谛而证入，他就是依着因果之环而证入，他就是业力的证入。

在这节文字结尾的当儿，我还有两段要紧的话，不可不说。

一段是指出业力的证入的缺点。本来小乘教还有一件紧要的法宝，我应当介绍于诸君，就是所谓三法印。何谓三法印？便

是诸行无常、诸法无我、涅槃寂静。分析着说，涅槃寂静，即说体上的空；诸法无我，即说相上的无相；诸行无常，即说用上的无作。所以他由预流而一来而不还而阿罗汉，这种种的业力的证人，实在是从不空、有相、有作入于空、无相、无作三解脱门，离不开他的三法印。像这样的境界，也不能谓之不高。但是我们必须知道，他只证得一个生空，而对于法空，还没有真实证得。百尺竿头，尚须进步。

一段是表扬业力的证人的特点。业力的证人，完全由不空、有相、有作上修行而来，即可以在不空、有相、有作上显出。实在是脚踏实地，信而有征。譬如我们听说美国的繁华，动了往游之念，即不徒作空想，立刻由上海乘船东行，那么抵美之期，自可预计。复次，业力的证人，又是与修行不相离的，有一步的修行，即有一步的证人，实在是计因得果，决不唐劳。譬如我们的航程，原定为由上海至美国。美国虽远，只要我们的船开行一步，他便近了一步。而且我们启碇之后，虽不能马上到美国，而路上所经过的地带，或到了日本，或到了檀香山，我们都可以举其名，足以证明我们行程之不虚。只这几层意思，那业力的证人，非真有价值值得我们表扬之点么？我愿一般发着大心的同学，注意这业力的证人的特点，从此应当抛却空想，而直求证入。又应当只顾修行，而不问证人。果能如是，决定成佛。除此之外，恐成画饼。

第二章 小乘诸宗与业力

第一节 印土大众部与业力

光辉奕奕的佛教史里面,有一页最值得注意,便是我们本师释迦如来入灭后第一百一十六年,这时中印度地方,恒河南岸,摩竭陀国,俱苏摩城,孔雀王朝的第三主阿育王在位,统摄瞻部,护持正法。在这一时期之内,那有名的鸡园寺(梵云尼屈吒阿滥摩僧伽蓝,在俱苏摩城东南,阿育王所造,当时为佛教教学之中心),忽然有一大变化发生,而百年以来五师瓶泻、一味和合的佛徒,竟因之一旦分裂。本来在第一结集的时候,便预伏了一个分裂的前兆。那时佛初入灭,诸圣弟子,特就七叶岩中,结集遗教。迦叶原为上座,领有五百罗汉(《智论》云有千人),前入界内,从事结集。但界外尚有万数无学,不获参预,因另自结集,以婆师波罗汉为主。于是称迦叶所领为上座部,婆师波所主为大众部。上座部多耆年,大众部多年少。年龄既异,意趣自殊。可是那时仅有两部名称,人无异诤,法无异说,只可算预伏了一个分裂的前兆。

其次,在第二结集的时候,又微露了一个分裂的端倪。那时去佛百年,慧日久隐,僧徒之内,长老多主“保守”,少年或崇“自由”。两派并行,不免多所出入。便有耶舍尊者,集合四方主要长老,会于毗舍离,评议当时十事非法,纷争喧扰,震动一时,两阵相持,俨成敌对。可是那时仅有两派意见,未立异宗,未树异帜,只可算微露了一个分裂的端倪。

分裂的前兆既已预伏,分裂的端倪又已微露,到了那佛灭后百一十六年,因四众共议“大天五事”不同,便显然分裂为两部:一即为上座部,一即为大众部。这便是我现在所要说的大众部的由来。在未说大众部的教义之先,我们对于这分裂的爆发点,所谓“大天五事”还须先加一番的研究。

论大天的本人，古来就有毁誉两说。《大毗婆沙论》说他曾犯三逆罪并虚构五事，《分别功德论》却说“唯大天一人是大士”。即以慈恩大师一人的著述而论，他的《异部宗轮论述记》里面，历举大天造三无间、起五恶见等事实，而在《瑜伽略纂》里面却说“大天名高德大，果证年早，王贵钦风，僧徒仰道，既而卓犖无侣，遂为时俗所嫉”。平心而论，誉之者固非可遽信为真，毁之者也未必尽有其实。至于他所说的五事，也有是非两说。今且依诸论举其名，依《异部宗轮论述记》说其事。

甲、大天第一事

《异部宗轮论》——余所诱

《部执异论》——余人染污衣

《十八部论》——从他饶益

《发智论》——有阿罗汉天魔所娆，漏失不净

大天聪慧，出家未久，便能诵持三藏文义，言词清巧，善能化导，波吒厘城，无不归仰。时无忧王闻已，召请数入内宫，恭敬供养而请说法。彼后既出，在僧伽蓝，不正思惟，梦失不净，然彼先称是阿罗汉，而令弟子浣所污衣。弟子白言：“阿罗汉者，诸漏已尽，师今何容犹有斯事？”大天告曰：“天魔所娆，汝不应怪。然所漏失，略有二种：一者烦恼，二者不净。烦恼漏失，阿罗汉无。犹未能免不净漏失，所以者何？诸阿罗汉，烦恼虽尽，岂无便利涕唾等事？然诸天魔，常于佛法而生憎嫉，见修善者，便往坏之。纵阿罗汉，亦为其娆。故我漏失是彼所为，汝今不应有所疑怪。”

乙、大天第二事

《异部宗轮论》——无知

《部执异论》——无明

《十八部论》——无知

《发智论》——有阿罗汉于自解脱犹有无智

大天欲令弟子欢喜亲附，矫设方便，次第记别四沙门果。时

彼弟子稽首白言：“阿罗汉等应有证智，如何我等都不自知？”彼遂告言：“诸阿罗汉亦有无知，汝今不应于己不信。谓诸无知略有二种：一者染污，阿罗汉已无；二者不染污，阿罗汉犹有。由此汝辈不能自知。”

丙、大天第三事

《异部宗轮论》——犹豫

《部执异论》——疑

《十八部论》——有疑

《发智论》——有阿罗汉于自解脱犹有疑惑

时诸弟子复白彼言：“曾闻圣者已度疑惑，如何我等于谛实中犹怀疑惑？”彼复告言：“诸阿罗汉亦有。疑有二种：一者随眠性疑，阿罗汉已断；二者处非处疑，阿罗汉未断。独觉于此而犹成就，况汝声闻，于诸谛实，能无疑惑，而自轻耶？”

丁、大天第四事

《异部宗轮论》——他令人

《部执异论》——他度

《十八部论》——由他观察

《发智论》——有阿罗汉但由他度

后彼弟子披读诸经，说阿罗汉有圣慧眼，于自解脱能自证知，因白师言：“我等若是阿罗汉者，应自证知，如何但由师之令入，都无现智能自证知？”彼即答言：“有阿罗汉但由他入，不能自知，如舍利子智慧第一，大目犍连神通第一，佛若未记，彼不自知，况汝钝根，不由他入而能自了？故汝于此不应穷诘。”

戊、大天第五事

《异部宗轮论》——道因声故起

《部执异论》——圣道言所显

《十八部论》——言说得道

《发智论》——道及道支苦言所召

大天虽造众恶，而不断灭诸善根故，后于中夜自惟罪重，当于何处受诸剧苦，忧惶所逼，数唱苦哉。近住弟子闻之惊怪，晨朝参问起居安不？大天答言：“吾甚安乐。”弟子寻白：“若尔，昨夜何唱苦哉？”彼遂告言：“我呼圣道，汝不应怪。谓诸圣道，若不至诚称苦召命，终不现起。故我昨夜数唱苦哉。”

上述五事，若果如《婆沙》等论所说，纯出虚构，欺诳弟子，自是恶见，应加呵斥，但或说这些事实不真，多出于反对者恶口。我们若就五事的义理而论，应当因虚实两途而是非不同，又应当因大小二乘而是非不同。

真谛《部执异论疏》云：“大天所说五事，亦有虚实，故共思择。一、魔王天女实能以不净染罗汉衣。二、罗汉不断习气，不具一切智，即为无明所覆。三、须陀洹人，于三解脱门无不自证，乃无复疑，于余事中犹有疑惑。四、钝根初果，不定知自得与不得，问善知识，得须陀洹，知识为说有不坏信，谓若于四谛无疑，于戒无失，于三宝得不坏信者，此人既证初果，因便自观察，自审知得。五、圣道亦有因言显者，如舍利弗等，当口诵偈时，即得圣道。若不如此说者，即名为虚。”

慧沼《唯识了义灯》云：“准《部执宗轮疏》说其五事，与慈恩法师《瑜伽抄》中说少有别，应大小乘，说之各异，此具如彼三处所说。”

依此说来，大天的五事，也未可遽以为非。有人说：“大天是由小乘而进入大乘的先驱，他的前四事，都是对于阿罗汉的小果，施以痛切的批评，而抉出其不足之处。第五事，即说圣道的现起，欲令人舍去小果的阿罗汉，而由此求入圣道以证佛果。那时印土大乘未行，这种论调，入于小乘人耳中，正同听说般若的毕竟空，如刀伤心，因而肆意诬谤。”这一说，或者是大天五事的定讞。

说到这里，我们便可以从这个分裂的爆发点上，看出小乘分裂的大势，同时便可以知道我们所要说的大众部，他是大天一

派,实在带了几分大乘的色彩。

今且正说大众部,此当分四:一者,传译异称;二者,立名略释;三者,判宗摄旨;四者,集文标义。

一者,传译异称

- 1 大众部(见《异部宗轮论》等)
- 2 摩诃僧祇部(见《十八部论》等)
- 3 摩诃僧耆柯部(见《部执异论》)
- 4 阿离耶莫诃僧祇尼迦耶(见《南海寄归传》)
- 5 圣大众部(见《南海寄归传》)

二者,立名略释

《宗轮论述记》云:“昔时界外少年之僧,门人苗裔,共为一朋,名大众部,取昔为名。”

《文殊问经注》云:“摩诃僧祇,此言大众,老少同会,共集律部也。”

《南海寄归传》云:“阿离耶莫诃僧祇尼迦耶,周云圣大众部。”

三者,判宗摄旨

依慈恩大师之《法华玄赞》,贤首大师之《华严五教章》,弘法大师之《十住心论》,在小乘六宗之内,判大众部为“法无去来宗”。

小乘六宗	第一,我法俱有宗	——大众部属此
	第二,法有我无宗	
	第三,法无去来宗	
	第四,现通假实宗	
	第五,俗妄真实宗	
	第六,诸法但名宗	

同宗者,尚有化地部、法藏部、鸡胤部、制多山部、西山住部、北山住部,并此部凡七。

此宗说“我”非实有,“法”之过去未来亦非实有,唯现在之

“法”为实有。《异部宗轮论》曾举大众部义曰：“过去未来，非实有体。”故属于此宗，而此之一义，乃大众部对于一切法之总观念也。

四者，集文标义

此中当分两条：一条是，大众部对于世间一切法的观念；一条是，大众部对于出世间一切法的观念。

甲、大众部对于世间一切法的观念

世间一切法，是依着业力的因果之环，从流转门而流转的。只因这依次的流转，便由那空、无相、无作的真体上显现了这不空、有相、有作的妄境。然则我们虽宛然见有世间一切法，究竟本非实有，不过在不空、有相、有作的一段上，也可以认为实有。今此部所计是“法无去来”，他对于世间一切法，便只在这一段的实有上认了“现在”的一小段，而其余的都归于寂灭无为。

试依着他对于一切法的总观念而分论世间一切法的缘起，就诸书所见，便有下列几点可举：

《婆沙论》卷三十八：“分别论者（大众部）说，有为性羸劣故，不能生法乃至灭法；无为性强盛故，便能生法、灭法。”

据此，可知此部实以“无为法”为缘起。盖彼计“法无去来”，“过去”便非实有体，故世间一切法，定从无为而生。此无为缘起，乃从业力的真体上建立，实为此部特色。其他种种缘起，多属有为。

《异部宗轮论》：“无为法有九种：一、择灭，二、非择灭，三、虚空，四、空无边处，五、识无边处，六、无所有处，七、非想非非想处，八、缘起支性，九、圣道支性。”

据此，可知此部认为缘起之无为法，凡有九种。九种之中，前三种是一物，即欲色两界之无为；次四种别有无为，即无色界之无为；最后两种，一即为业力之流转性，一即为业力之还灭性。此与一说、说出世、鸡胤等部所立相同，而与化地部之九无为有

异，余部多立三无为，大乘则立六无为，与此尤殊。

《异部宗轮论述记》：“此四无色所依之处，别有无为，是灭所摄，要得此灭，依之生彼。能依细五蕴，自是无常，所依四无色，自是常住。”

据此，可知无色界之无为，亦有细五蕴为能依。盖无为缘起，本依业力，而现在之法，又此部所认为实有者。故无色界，亦有业果之细色，亦有业果之六识身。此中无为，固非无力用也。斯义与“有部”大异。

《异部宗轮论》：“无无记法。”

据此，可知无为之性，实以真善而为一元之理体。盖无为法亦必有性可辨，但寻常辨之者多认为“无记”，如“有部”义，即谓“择灭”为善性，“非择灭”及“虚空”为无记性。今此部既不认无记法，故知无为之性，实属真善。此与大乘所称之真如相近。或谓真如缘起，即由此部之无为缘起演进，其信然欤！

又试依着他对于一切法的总观念而分论世间一切法的变现，就诸书所见，便有下列几点可举：

《部执异论》：“五根即是肉团。”

据此，可知此部对于色法之“根”，实以四大种所造之肉团为体。盖业力之体，原为四大，根非离业，故即肉团，并无“有部”所谓“胜义根”，即非别有如珠宝光之净色为所依体。

《唯识了义灯》：“识见根非见，大众、一说、说出世、鸡胤等说。”

据此，可知此部认色法非见，而能见者为心法。关于此一问题，原有四大论师之异说。法救持“识见说”，世友持“根见说”，妙音持“根识相应之慧见说”，譬喻者持“和合见说”。今此部既不认有取境发识之“胜义根”，故根不能见，见之者唯识，即为法救一派之识见家。《宗轮论》曾举其宗义云：“眼不见色，耳不闻声，鼻不嗅香，舌不尝味，身不觉触。”即此义也。

《宗轮论述记》：“三界之中，许皆有色。微细根大，于彼得有。故无色界具六识身。”

据此，可知五根四大，三界遍有，盖业力所感，莫能异也。

《唯识述记》：“大众法密部别立无表色，谓身勇身精进。”《义蕴》释之云：“彼计别立无表色（实有）在内身中，令身有勤勇进发。”

据此，可知此部对于身语二业之无表业亦认为实有。

以上论色法。

《异部宗轮论》：“心性本净，客尘随烦恼之所杂染，说为不净。”

据此，可知此部认一切心法，亦由真善之无为性出生，即由业力之真体出生。出生以后，因客尘而杂染。此实混沌迄今之总评。其中所谓杂染，所谓客尘，正为业力。

此部心性本净之义，《成唯识论》曾难破之，但普寂《唯识略疏》又尝为之辩护曰：“心性本净之义，是大乘终教之说，即如《华严》、《楞伽》、《胜鬘》、《无垢称》、《法华》、《涅槃》等所说，并皆以此理建立宗猷，岂可谓之非哉？”

《俱舍论光记》十九：“大众部等，烦恼力强，无始久习，熏成种子，别有体性，心不相应。”

据此，可知业力之不空、有相、有作，已与其空、无相、无作之真体，若不相应。本来烦恼属于心所，与心相应，是各宗所共认。唯此宗独谓：“随眠（即根本烦恼）非心，非心所法，亦无所缘。随眠异缠（缠者现起诸随烦恼），缠异随眠。应说随眠与心不相应，缠与心相应。”而以十种烦恼摄于“不相应法”，即认烦恼能熏成别有体性之种子，此之种子，且相续无间。彼盖已见此业力实有坚固不破之体及连续不绝之用也。故《宗轮论述记》云：“但由随眠恒在身故。”

《异部宗轮论》：“眼等五识身，有染有离染。”

据此，可知此部认一切心法，均能作业受果。

说五识无染者，唯犍子一部，余皆说有染，且通大小乘。但于有染之中，认为有能对治之力用者，又有异说。大乘唯以第六识为断道，“有部”亦说五识无此力用，而此部则说五识并能离染，即与第六识同能对治，同能作业，同能受果。故《唯识了义灯》云：“大众部等同说六识并能作业受果。”其于六识心王，实一例视之。

《异部宗轮论》：“色无色界，具六识身。”

据此，可知此部认一切心法，遍于三界。

“有部”谓鼻舌两识，一界一地；眼耳身识，二界二地；二禅以上，五识皆无。今此部则谓三界均有业力所感之色，又均有业力所集之识，因三界原自业力而有也。

《唯识了义灯》：“大众部师，六识俱转，言如束芦。”

据此，可知心法虽六，而和合俱起，以出于一故。《宗轮论》曾引其义曰：“有于一时二心俱起。”《部执异论》更曰：“一时中有多心和合。”

此与大乘之诸识俱转说相似。

《成唯识论》卷第三：“余部经中，亦密意说，阿赖耶识有别自性，谓大众部《阿笈摩》中，密意说此名根本识，是眼识等所依止故。譬如树根，是茎等本，非眼等识有如是义。”

据此，可知心法中之六识共依一根本识。此根本识，盖即《宗轮论》所举“心遍于身”之义，《述记》之所释为细意识者也。且论中又续说“心随根境，卷舒可得”，更可知此根本识之神妙。此说异于诸部，但尤与大乘之赖耶缘起说相近。

《俱舍论》卷二十二：“有余部师（经部大众等）作如是执，定无实乐，受唯是苦。云何知然？由教理故。云何由教？如世尊言‘诸所有受无非是苦’。”

据此，可知心所有法中之受唯是苦，即彼依业力而立之四谛

所由起。

以上论心法。

《异部宗轮论》：“业与异熟，有俱时转，种即为芽。”

据此，可知此部于业力所显“因果之环”，认识极为亲切。盖因必有果，虽为人所共知，但果后因先，多认为必有一期之间隔，故“有部”谓芽之生时种即已灭。而不知以严密之眼光观之，因虽新造，果已随起，种即为芽，不待芽苗，此又仿佛大乘“因果同时”之思想矣。

又，此部既认因果无间，故不复认有“中有”之存在。《宗轮论》曾举其义，但《唯识义灯》有曰：“《枢要》云：大众部本计无中有，末计有中有。”

《异部宗轮论》：“有少法是自所作，有少法是他所作，有少法是俱所作，有少法从众缘生。”

据此，可知此部对于因果之根源，分析甚详。在大乘中，原不许“自生”“他生”“俱生”而仅许“缘生”，此说似异于彼。但四缘可开为六因，六因之中，同类因与遍行因即自所作也，能作因与异熟因即他所作也，俱有因与相应因即俱所作也。

《异部宗轮论》：“色根大种有转变义，心心所法无转变义。”

据此，可知色法有转变而心法无转变。

但此之转变，非指生灭，心法之转变虽无，而生灭固仍有。故《述记》释云：“色法长时，乃有起尽，故许乳体转变为酪。心心所法，刹那生灭，故不转前以为后法。”此条亦业力流转上所附之界说。

以上论色心二法之因果现象。

已论世间一切法的缘起，又已论世间一切法的变现，我们必能知道大众部对于世间一切法的观念，未尝离了业力。

乙、大众部对于出世间一切法的观念

出世间一切法，是依着业力的因果之环，从还灭门而还灭

的，只因这依次的还灭，便由这不空、无相、无作的妄境，证入了那空、无相、无作的真体。然则我们虽宛然见有出世间一切法，究竟也本非实有，不过在不空、有相、有作的一段上，也可以认为实有。今此部所计是“法无去来”，他对于出世间一切法，便只在这一段的实有上认了“现在”的一小段，而其余的都归于寂灭无为。

试依着他对于一切法的总观念而分论出世间一切法的因行，就诸书所见，便有下列几点可举：

《异部宗轮论》：“苦能引道，苦言能助。”

据此，可知此部实深契大天“道因声起”之义，又实依业力所显之四谛而修。盖苦受乃引生圣道之源，苦言能助满圣道所作，圣道即所以离苦得乐之法门也。

《异部宗轮论》：“慧为加行，能灭众苦，亦能引乐。”

据此，可知此部之修行，以慧为重。《述记》释此云：“谓戒定等不能为加行能灭众苦，又亦不能引得涅槃菩提胜果乐，唯慧能故。”

此与大乘教义极相融合。

《部执异论》：“若人入正定，一切结灭。”

据此，可知此部之修行虽以慧为重，而并非舍定不修，故《十八部论》举其义曰：“须陀洹得禅定。”盖此部既依四谛而修，即当依道圣谛而兼修定慧也。

《十八部论》：“禅定中间，亦有言说，亦调伏心，亦摄受思惟。”

据此，可知此部虽非舍定不修，而仍以慧为重，盖在定中仍运用其慧也。彼目连尊者定中闻声识体，足以为证。此与“有部”之出定闻声说大异，亦“定中说法”之说之滥觞也。

《异部宗轮论》：“道与烦恼，各俱现前。”

据此，可知世间法与出世间法，实同一体，非有二法。《十八

部论》举此曰“道即烦恼”，语意更明。盖迷即都非，觉即都是。吾人虽修道谛，万不可遂谓别有道体也。

《异部宗轮论述记》：“一切圣道，性能离染，理是常一。其八差别，自是生灭，理是无为。”

据此，可知出世间法，虽有种种差别，亦属无为。盖此部所立九无为，以圣道支性，与缘起支性并立。无论世出世法，虽宛然见其不空、有相、有作，而实则均为空、无相、无作。特标出之，将以戒执着也。

《俱舍论》卷三：“余部（大众部）有作是言，于诸谛中，唯顿现观。”

据此，可知此部以慧为加行，修四谛法，观智殊胜。《宗轮论》曾举其本宗同义曰：“以一刹那现观边智，遍知四谛诸相差别。”又举其末宗异义曰：“如如圣谛诸相差别，如是如是，有别现观。”盖本宗所言，总观四谛；末宗所言，别观十六行相。一为现观智，一为现观边智，俱属顿观，与“有部”之渐观异。

《异部宗轮论》：“一切法处，非所知，非所识，是所通达。”

据此，可知观智成就后，所通达之境，非俗智散识所及。《述记》释此曰：“此非汎尔世俗智所知，亦非有漏散识所知，要于六通随分得者及见真理者之所通达。”得此观智，斯能断集离苦，修道证灭矣。

又试依着他对于一切法的总观念而分论出世间一切法的果德，就诸书所见，便有下列几点可举：

《异部宗轮论》：“第八地中亦得久住，乃至性地法，皆可说有退。预流者有退义，阿罗汉无退义。”

据此，可知此部不重一切小果，以其均有退故。若依《十八部论》所举，则阿罗汉亦有退法。斯译虽疑有误，但此部原属大天一派，五事之中，指摘阿罗汉果亦至矣！阿罗汉且非所重，余果尚何论乎？且彼又谓“诸预流者造一切恶，唯除无间”。余惑

未除，不免造恶，直抉其隐，毫不回护，他部所鲜见也。但预流固非全无造诣者，《宗轮论》曾举其义曰：“诸预流者亦得静虑。”又曰：“诸预流者心心所法能了自性。”

《异部宗轮论》：“所作已办，无容受法。”

据此，可知阿罗汉果，虽非所重，并非不能断诸烦恼。《婆沙论》六十曾阐其义曰：“如瓶破已，唯有余瓦，不复作瓶。诸阿罗汉亦应如是，金刚喻定破烦恼已，不应复起诸烦恼。如烧木已，唯有余灰，不还为木。诸阿罗汉亦应如是，无漏智火烧诸烦恼已，不应起诸烦恼。”

以上论四沙门果。

《异部宗轮论》：“一切菩萨入母胎中，皆不执受羯刺蓝、頞部昙、闭尸、键南为自体。一切菩萨入母胎时，作白象形。一切菩萨出母胎时，皆从右胁生。一切菩萨不起欲想、恚想、害想。”

据此，可知菩萨之胜妙为此部所称，与彼“有部”所计“菩萨犹是异生，诸结未断”大异其趣矣。

《十八部论》：“为众生故，愿生恶趣，成就一切烦恼众生。”

据此，可知此部之所以重菩萨者，实以其度生悲愿无尽故。盖此部直越大乘之藩篱，已契大乘之旨趣，乃知赞扬菩萨，妙显悲愿。彼安于声闻小果，徒知自利者，又焉足以语此！

以上论菩萨。

《异部宗轮论》：“诸佛世尊皆是出世，一切如来无有漏法。”

据此，可知此部实计佛身无漏，又异于彼持“佛身有漏说”之“有部”矣。故《俱舍论宝疏》卷十四尝曰：“大众部等，佛无有漏，与大乘同。”

《部执异论》：“如来所出语皆为转法轮，如来一音能说一切法，如来语无不如意。”

据此，可知此部于佛之言音，亦认为胜妙而无不信受。《宗轮论》曾别举其义曰：“佛所说经皆是了义。”故此部于如来一代

教法，囊括无遗。如《义林章》说彼有四藏，《西域记》说彼有五藏，而《菩萨处胎经》所说八藏，亦有为彼所依之说。其最令人惊异者，即其中有《杂集藏》，广收大乘经典，又有《禁咒藏》，兼传真言法门。孰谓此部为三藏教乎？

《部执异论》：“如来色身无边，如来威德势力无减，如来寿量无边，如来教化众生，令生乐信，无厌足心。如来常无睡眠，如来答问无思惟，如来所出语皆令众生生爱乐心，如来心恒在观，寂静不动。如来一心能通一切境界，如来一刹那相应般若，能解一切法。如来尽智无生智恒平等随心而行，乃至无余涅槃。”

据此，可知如来之胜妙亦为此部所称。而此部之所认为如来者，其威德智慧之分析，均可于此见之。其中教化众生，心无厌足一条，非亦大乘教义耶？

以上论佛果。

已论出世间一切法的因行，又已论出世间一切法的果德，我们必能知道大众部对于出世间一切法的观念，也未尝离了业力。

上述两条已竟，大众部与业力的关系，也可以得其大凡了。

最后，我还请一诵那《异部宗轮论》开首的几句偈子：

等观诸世间，种种见漂转，
分破牟尼语，彼彼宗当说。
应审观佛教，圣谛说为依，
如采沙中金，择取其真实。

这偈子的意思，便是说，诸部虽宗义各殊，但仍同依四圣谛教。

四圣谛教便是为业力而修，依业力而修。然则现所说的大众部，不是与其余小乘诸部一律都是以业力为根本么？所以说，业力是小乘的根本要义。

第二节 印土一说部与业力

自从大天五事起了佛教上空前的大诤论，上座部的贤圣众，毅然离了中天竺而别居于北方的迦湿弥罗，于是那夙称佛教中心的鸡园寺，遂为大众部所独有。那时孔雀王朝的阿育王，既失了那一般贤圣众，便悉全力供奉这留住鸡园的大天一朋。大众部在这个时期之中，威势亘当，也可算踌躇满志。

不料息诤未久，异执又渐次续生。他与上座部分裂于佛灭百年，还没有到第二百年，这整个的大众部，已不复如上座部之保持原态，早又流出了三部：一为“一说部”，二为“说出世部”，三为“鸡胤部”。据说那时的大众部，已因大天移度住央崛多罗国。此国在王舍城北。

若如《宗轮论述记》所说：“大众部中，凡多圣少，所以二百年内犹有乖诤；上座部则圣者相继，所以二百年前，殊无异诤。”那么，大众部之所以随即分裂的原因，似乎只为他的分子复杂，不及上座部的淳正。这一说若果然属实，我们对于他的本身，也应当要减少几分信仰。

但是据我的管见所及，这一说，或者也是出于那一般反对者之口中。依着事实说来，大众部固然分裂甚速，不如上座部之“经尔所时，一味和合，二百年前，殊无异诤”，可是上座部在二百年后，也就随即分裂，并且分裂的部数比大众部还要多。分裂的迟速虽不同，也不过是五十步之笑百步吧。

复次，大众部之所以分裂甚速，也有一种原因，本来他这一部的组织，多是年富力强的僧徒，而他这一部的精神，便是自由进步主义，思想既日求发展，精力又孜孜不疲，当时分裂的形成，正可见他们进步之速。至于上座部众，他们的年事已高，思想多归于纯静，本是保守一派，自然不易变移。然而岁月不居，耆宿渐多凋谢，一般后进，不能全属老成，所以后来也就起了分裂。

这也可以替大众部分裂甚速的原因作一个反证。

然则我们看到大众部的分裂甚速，不仅不当减少对他的信仰，或者还要增加几分崇拜的心思呢！

今且正说他所分裂的第一部，便是一说部。此亦分四：一者，传译异称；二者，立名略释；三者，判宗摄旨；四者，集文标义。

一者，传译异称

1. 一说部（见《异部宗轮论》等）
2. 执一语言部（见《文殊问经》）
3. 猗柯毗与婆诃利柯部（见《部执异论》）
4. 鞞婆诃罗部（见《舍利弗问经》。此尚待考）

二者，立名略释

《文殊问经》：“执一语言。”注云：“所执与僧祇同，故言一也。”

《部执异论疏》云：“一说部执世出世法悉是假名，故言一切法无有实体，同是一名，名即是说，故言一说部。”

《三论玄义》云：“此部执生死涅槃皆是假名，故云一说。”

《宗轮论述记》云：“此部说世出世法皆无实体，但有假名，名即是说。意谓诸法唯一假名，无体可得，即乖本旨（指大众部），所以别分，名一说部，从所立为名也。真谛师论，名与此同。《文殊问经》云：“执一语言部，名虽相似，然注解云：‘所执与僧祇同，故言一说’，此释非也。”

《部执异论》云：“一说部，天竺本名猗柯毗与婆诃利柯部。”（摘录）

三者，判宗摄旨

依慈恩大师之《法华玄赞》，贤首大师之《华严五教章》，弘法大师之《十住心论》，在小乘六宗之内，判一说部为“诸法但名宗”。

- 小乘六宗
- 第一，我法俱有宗
 - 第二，法有我无宗
 - 第三，法无去来宗——一说部之母部“大众部”属此
 - 第四，现通假实宗
 - 第五，俗妄真实宗
 - 第六，诸法但名宗——一说部属此

此宗唯“一说”一部，无同宗者。

此宗说“我”非实有，过未之“法”非实有，现在之“法”亦非实有，即由此世间之“法”而进于出世间之“法”亦非实有，即说一切法但有假名，此通初教之始。

《宗轮论述记》曾举一说部义曰“诸法唯一假名，无体可得”，故属于此宗。而此之一义，乃一说部对于一切法之总观念也。

四者，集文标义

此中当分两条：一条是，一说部对于世间一切法的观念；一条是，一说部对于出世间一切法的观念。

甲、一说部对于世间一切法的观念

如前所说，世间一切法，是依着业力的因果之环，从流转门而流转的，只因这依次的流转，便由那空、无相、无作的真体上显现了这不空、有相、有作的妄境。然则我们虽宛然见有世间一切法，究竟本非实有，不过在不空、有相、有作的一段上，也可以认为实有。今此部所计是“诸法但名”，他对于世间一切法，便认为本非实有。这种观念，系从大众部所计的“法无去来”孕出，他的母部对于世间一切法在那实有的一段上只认了“现在”一小段，而他却将这小段一并弃去，进而立足于“本非实有”的这一段上。因此他对于世间一切法所标示的教义，虽与大众部仍若相同，而实则相去甚远，不可作同一看过。

试依着他对于一切法的总观念而分论世间一切法的缘起，就诸书所见，便有下列几点可举：

《婆沙论》卷三十八：“分别论者说，有为性羸劣故，不能生法乃至灭法；无为性强盛故，便能生法、灭法。”

据此，可知此部亦以“无为法”为缘起，论中所称“分别论者”，据《唯识述记》、《唯识义灯》、《俱舍光记》等书所释，谓大众、一说、说出世、鸡胤、化地、正量、说假、饮光等部，皆为“分别论者”，一说部固其一也。盖彼计诸法但名，均非实有，此非实有之缘起，必在无为。故亦从业力的真体上建立无为缘起论，与彼因“过去非有”而说无为缘起之大众部自有出入。

《异部宗轮论》：“无为法有九种：一、择灭，二、非择灭，三、虚空，四、空无边处，五、识无边处，六、无所有处，七、非想非非想处，八、缘起支性，九、圣道支性。”

据此，可知此部认为缘起之无为法，亦有九种，与大众部同。前已详言，今不赘述。惟吾人当知此部所立九无为，亦但有名。

《异部宗轮论述记》：“此四无色所依之处，别有无为，是灭所摄，要得此灭，依之生彼，能依细五蕴，自是无常，所依四无色，自是常住。”

据此，可知此部认无色界之无为，亦有细五蕴为能依，与大众部同。业因所招，业果实显，三界之中固同一律，特此亦但有假名耳。

《异部宗轮论》：“无无记法。”

据此，可知此部认无为之性，亦以真善而为一元之理体，与大众部同，但性之善恶，亦名而已。

又试依着他对于一切法的总观念而分论世间一切法的变现，就诸书所见，便有下列几点可举：

《义林章》：“一说部说，根唯有名，都无色体。”

据此，可知此部对于色法之“根”，实认为有名无体，或者曰：依《宗轮论》所称大众、一说、说出世、鸡胤四部同说“五种色根，肉团为体”，非与此说相违乎？曰：不然，肉团为体者，业力所显

现“不空”之体，即为假名之体，非实有之体也。且《义林章》所谓“都无色体”，非谓根都无色，乃谓此中无色之实有体，是亦不可不辨者。观于此，足见此部虽说诸法都非实有，并未尝因之摧破业力。

《唯识了义灯》：“识见根非见，大众、一说、说出世、鸡胤等说。”

据此，可知此部亦认色法非见，而能见者为心法，与大众部同，但根非实有，识亦非实有。

《宗轮论述记》：“三界之中，许皆有色，微细根大，于彼得有，故无色界，具六识身。”

据此，可知此部计五根四大，三界遍有，亦与大众部同，虽曰假名，而业力所感，非无异熟。

以上论色法。

《异部宗轮论》：“心性本净，客尘随烦恼之所杂染，说为不净。”

据此，可知此部亦认一切心法实因业力而有净不净之名，与大众部同而微异。

《异部宗轮论》：“随眠非心，非心所法，亦无所缘。随眠异缠，缠异随眠。应说随眠与心不相应，缠与心相应。”

据此，可知此部亦说烦恼力强，别成种子，常恒在身，心不相应，与大众部同。所异者，与心相应之缠，及与心不相应之随眠，均假名耳。惟《唯识义灯》有云：“一说部者，既诸法但有能诠，无实所诠一切法体，故亦不立不相应行。”与《宗轮论述记》所谓“十随眠不相应摄”，似有参差。但此部计诸法但名，名都非实，则立与不立，无关弘旨，即不具辨。

《异部宗轮论》：“眼等五识身，有染有离染。”

据此，可知此部虽说诸法但名，亦认六识心王均能作业受果，与大众部同。《唯识枢要》云：“小乘中一说部执一切法唯有

假名，都无心境，外道空见，亦复如是。”说者或据之讹此部，失其实矣。

《十八部论》：“色无色界，具六识身。”

据此，可知此部亦于假名中与大众部同认一切心法，遍于三界，以业力所及故。

《异部宗轮论》：“苦亦是食。”

据此，可知此部亦认心所有法中之受唯是苦，正同大众部。盖《述记》释此语云：“地狱有情，得热铁团，亦持寿命，故苦是食，如是总许三受名食。”三受既总许名食，故三受亦总许是苦。《俱舍论》卷二十二，曾谓余部师执受唯是苦，一说部当亦在内。

以上论心法。

关于世间一切法之变现，于前说大众部教义时，曾另述“色心二法之因果现象”一段中，所引《宗轮论》文数条，均系大众部末宗异义，《部执异论》且谓此数条为大众部执义异余三部，则一说部教义是否相同，有待考者。惟此部似亦认因果无间，故亦不认“中有”之存在，《宗轮论》曾举其义曰“都无中有”。

复次，此部所认因果现象，于上二段中，亦可约略见之，兹不赘。

以上论色心二法之因果现象。

已论世间一切法的缘起，又已论世间一切法的变现，我们必能知道一说部对于世间一切法的观念，未尝离了业力。

乙、一说部对于出世间一切法的观念

如前所说，出世间一切法，是依着业力的因果之环，从还灭门而还灭的。只因这依次的还灭，便由这不空、无相、无作的妄境证入了那空、无相、无作的真体。然则我们虽宛然见有出世间一切法，究竟也本非实有，不过在不空、有相、有作的一段上，也可以认为实有。今此部所计是“诸法但名”，他对于出世间一切法，便也认为本非实有。这种观念，亦系从大众部所计的“法无

去来”孕出。他的母部，对于出世间一切法，在那实有的一段上只认了“现在”一小段，而他却将这小段一并弃去，进而立足于“本非实有”的这一段上。因此他对于出世间一切法所标示的教义，虽与大众部仍若相同，而实则相去甚远，也不可作同一看过。

试依着他对于一切法的总观念而分论出世间一切法的因行，就诸书所见，便有下列几点可举：

《异部宗轮论》：“苦能引道，苦言能助。”

据此，可知此部亦深契大天“道因声起”之义，又实依业力所显之四谛而修，与大众部同，不因“诸法但名”而废此也。

《异部宗轮论》：“慧为加行，能灭众苦，亦能引乐。”

据此，可知此部之修行，亦如大众部以慧为重。盖不假此慧，无由如实知此诸法但名也。故假名之众苦，唯慧能灭，假名之大乐，唯慧能引。而此部所以能超出其母部，并超出其余诸友部者，亦即以慧故。

《部执异论》：“若人入正定，一切结灭。”

据此，可知此部虽计诸法但名，亦非舍定不修，故《十八部论》曾与大众部合举其义曰“须陀洹得禅定”。盖此部亦依四谛而修，亦依道圣谛而兼修定慧。论者或谓彼否定一切世出世法，即因之不重一切修行，第为一极端之破坏论者。斯言果信，此部早已不厕于小乘之列矣！

《十八部论》：“禅定中间，亦有言说，亦调伏心，亦摄受思惟。”

据此，可知此部亦定慧双行，如大众部，虽曰假名，显有力用，虽有力用，实是假名。

《异部宗轮述记》：“一切圣道，性能离染，理是常一；其八差别，自是生灭，理是无为。”

据此，可知此部亦认出世间法为“无为”，其所立九无为，正同大众部，以出世间之圣道支性，与世间之缘起支性并列于无为

中，非徒由“无为缘起”演出，抑亦“诸法但名”之教义所阶也。

《十八部论》：“一切闻知，观生圣谛。”

据此，可知此部观智殊胜，应用无方，能如《宗轮论》所举“以一刹那现观边智，遍知四谛诸相差别”。即能使业力中之迷悟因果，了了分明，便因此慧而灭苦引乐也。

《异部宗轮论》：“一切法处，非所知，非所识，是所通达。”

据此，可知此部观智成就后，其所通达之境界，亦非俗智散识所及。正如大众部所说，盖行者必由“见道”而入通达位，方能通达一切法处。且具此见道之智而后有真实坚定之正见，具此见道之智而后有真实坚定之信根，斯能断集离苦，修道证灭矣！故《部执异论》曾举此部与大众等部合执义曰“世间无正见，世间无信根”。

又试依着他对于一切法的总观念而分论出世间一切法的果德，就诸书所见，便有下列几点可举：

《异部宗轮论》：“第八地中亦得久住，乃至性地法，皆可说有退，预流者有退义，阿罗汉无退义。”

据此，可知此部与大众部同不重一切小果，大天五事，亦所信受。且彼亦称“预流造恶”及“预流得定”、“预流自了”，如大众部。

《异部宗轮论》：“所作已办，无容受法。”

据此，可知此部认阿罗汉果实能断诸烦恼，亦如大众部计，未尝因诸法但名而虚其力用也。

以上论四沙门果

《异部宗轮论》：“一切菩萨入母胎中，皆不执受羯刺蓝、頞部昙、闭尸、键南为自体。一切菩萨入母胎时，作白象形。一切菩萨出母胎时，皆从右胁生。一切菩萨不起欲想、恚想、害想。”

据此，可知此部虽说诸法但名，亦称菩萨之胜妙，与大众部同。

《十八部论》：“为众生故，愿生恶趣，成就一切烦恼众生。”

据此，可知此部虽说诸法但名，亦以度生悲愿无尽而重菩萨，与大众部同。

以上论菩萨。

《异部宗轮论》：“诸佛世尊皆是出世，一切如来无有漏法。”

据此，可知此部与大众部同计佛身无漏。

《部执异论》：“如来所出语皆为转法轮，如来一音能说一切法，如来语无不如义。”

据此，可知此部又与大众部同计“佛所说经皆是了义”，故亦将诸大乘经杂三藏中说之。

《部执异论》：“如来色身无边，如来威德势力无减，如来寿量无边，如来教化众生，令生乐信，无厌足心。如来常无睡眠，如来答问无思惟，如来所出语皆令众生爱乐心，如来心恒在观，寂静不动。如来一心能通一切境界，如来一刹那相应般若，能解一切法。如来尽智无生智恒平等随心而行，乃至无余涅槃。”

据此，可知如来之胜妙亦为此部所称，而教化众生心无厌足一条亦具，此亦足与大众部并加赞扬者。特吾人仍当谨识嘉祥大师之语，即“此部执生死涅槃皆是假名”也。

以上论佛果。

已论出世间一切法的因行，又已论出世间一切法的果德，我们必能知道一说部对于出世间一切法的观念，也未尝离了业力。

上述两条已竟，一说部与业力的关系，也可以得其大凡了。

最后，我还要重申前说，愿读者不要忘了那《异部宗轮论》开首的几句偈子。当知现所说的一说部，也与其余小乘诸部一律，同依四圣谛教，都是为业力而修，依业力而修，所以说业力是小乘的根本要义。

第三节 印土说出世部与业力

佛灭后二百年中，那持自由进步主义的大众部，因大天移度住央崛多罗国的时期，形成了第一次的分裂，计流出“一说”、“说出世”、“鸡胤”三部。这三部虽同出一本，而所持的教义各各有殊，不过青胜于蓝，终带几分蓝色，从外貌上看去，几乎和他的母部一般。在这中间，我们应当认清这三个小孩儿，虽然面貌都酷肖着他的母亲，而他们各有心思，各有作为，并不和他的母亲一样，也并不和他的兄弟一样。

三部之中，最高超的要算“一说部”。他的思想，不仅超过他的母部，并且超过他的友部；不仅超过大众部下各部，并且超过上座部下各部。在印土小乘诸宗里面，犹如一个塔尖。塔尖之下，便要推“说出世部”，他虽没有登峰造极，不能与“一说部”平肩，但仍不失为塔顶。其余的各宗，又哪一个不被他盖住？比起“一说部”来，总算不愧是难兄难弟吧。

上节已将“一说部”说过，今当依次续说“说出世部”。此亦分四：一者，传译异称；二者，立名略释；三者，判宗摄旨；四者，集文标义。

一者，传译异称

1. 说出世部（见《异部宗轮论》）
2. 出世说部（见《部执异论》等）
3. 出世间说部（见《十八部论》）
4. 出世间语言部（见《文殊问经》）
5. 出世部（见《大乘玄论》）
6. 卢俱多罗婆拖部（见《部执异论》）
7. 卢迦尉多罗部（见《舍利弗问经》。此尚待考）

二者，立名略释

《文殊问经》“出世间语言”。注云：“称赞辞也。”

《部执异论疏》云：“出世部与前一说部所执有异，一说部明一切法皆是假名，此部明世间法非实有，出世法是实有，所执既异，故成异部。”（摘录）

《三论玄义》云：“出世说部，此部言世间法从颠倒生业，业生果，故是不实。出世法不从颠倒生，故是真实。”

《宗轮论述记》云：“出世之法，非颠倒起，道及道果，皆是实有，唯此是实，世间皆假，从所立为名，既乖本旨（指大众部），所以别分，名‘说出世部’。《文殊问经》注可称赞者，此犹非也。真谛法师云，出世说者，随顺梵语，于此便倒。”

《部执异论》云：“出世说部，天竺本名卢俱多罗婆拖部。”（摘录）

三者，判宗摄旨

依慈恩大师之《法华玄赞》，贤首大师之《华严五教章》，弘法大师之《十住心论》，在小乘六宗之内，判说出世部为“俗妄真实宗”。

- 小乘六宗
- 第一，我法俱有宗
 - 第二，法有我无宗
 - 第三，法无去来宗——说出世部之母部“大众部”属此
 - 第四，现通假实宗
 - 第五，俗妄真实宗——说出世部属此
 - 第六，诸法但名宗

此宗唯“说出世”一部，无同宗者。

此宗说“我”非实有，“法”之过去未来非实有，“法”之在十二处、十八界者亦非实有，乃至俗谛中一切世间法均非实有，唯真谛中一切出世间法为实有。

《异部宗轮论述记》曾举“说出世部”义曰：“此部明世间烦恼从颠倒起，此复生业，从业生果。世间之法既颠倒生，颠倒不实，故世间法但有假名，都无实体。出世之法，非颠倒起，道及道果，

皆是实有。”故属于此宗。而此之一义，乃说出世部对于一切法之总观念也。

四者，集文标义

此中亦分两条：一条是，说出世部对于世间一切法的观念；一条是，说出世部对于出世间一切法的观念。

甲、说出世部对于世间一切法的观念

如前所说，世间一切法，是依着业力的因果之环，从流转门而流转的，只因这依次的流转，便由那空、无相、无作的真体上显现了这不空、有相、有作的妄境。然则我们虽宛然见有世间一切法，究竟本非实有，不过在不空、有相、有作的一段上，也可以认为实有。这是我以前所说的话。可是我们在这中间，还应当看出一层道理，就是这不空、有相、有作的境毕竟是妄，而那空、无相、无作的体倒反是真。今此部所计是“俗妄真实”，他对于世间一切法，便认为本非实有，与他对于出世间法认为实有的观念恰恰相反，这便因为越是空、无相、无作的体，越见其真，越是不空、有相、有作的境，越见其妄。这种观念，系从大众部的“法无去来”流出，他的母部，对于一切法，只从那实有的一段上，认了“现在”一小段，而他却将一切世间法，都从那本非实有的一段上认取，即所谓俗谛是妄。

试依着他对于一切法的总观念而分论世间一切法的缘起，就诸书所见，便有下列几点可举：

《婆沙论》卷三十八：“分别论者说，有为性羸劣故，不能生法乃至灭法；无为性强盛故，便能生法灭法。”

据此，可知此部亦以“无为法”为缘起，与上述之“大众”、“一说”两部同。但大众部以“法无去来”而认世间一切法从无为而生，一说部以“诸法但名”而认世间一切法从无为而生，此部则以“俗妄真实”而认世间一切法从无为而生。各有一种眼光，各有一种认定，所计虽同，并非完全如一，惟其建立于业力之真体上

则无异耳！

《异部宗轮论》：“无为法有九种；一、择灭，二、非择灭，三、虚空，四、空无边处，五、识无边处，六、无所有处，七、非想非非想处，八、缘起支性，九、圣道支性。”

据此，可知此部认为缘起之无为法，亦有九种，与上述之“大众”、“一说”两部同。但此九种法，在彼计法无去来之大众部，固认为有一种相当之实有，而在彼计诸法但名之一说部，则认为非实有体，两说名相虽合，实已大相径庭。若以此部衡之，则又有异。盖彼计俗妄真实而认为实有，与“一说”固迥别，与“大众”亦微殊。

《宗轮论述记》：“此四无色所依之处，别有无为，是灭所摄。要得此灭，依之生彼。能依细五蕴，自是无常，所依四无色，自是常住。”

据此，可知此部认无色界之无为，亦有细五蕴为能依，与上述之“大众”、“一说”两部同，其于业力不虚之理，实所共认，特此部又当以俗妄真实之眼光观察之耳。

《异部宗轮论》：“无无记法。”

据此，可知此部亦认无为之性，实以真善而为一元之理体，与上述之“大众”、“一说”两部同。但此中有应辨者，论文所载，仅谓无无记法，依而推之，自当有有记法，然在俗则妄，在真则实，非谓善恶均实有体也。

又试依着他对于一切法的总观念而分论世间一切法的变现，就诸书所见，便有下列几点可举：

《异部宗轮论》：“五种色根，肉团为体。”

据此，可知此部亦认色法之“根”，以四大种所造之肉团为体。但其所谓体，乃妄境上业力所显现“不空”之体，非实有之体也。此与一说部义相似，而与大众部有殊，然自表面观之，上述三部固同执此一义。

《唯识了义灯》：“识见根非见，大众一说、说出世、鸡胤等说。”

据此，可知此部亦认色法非见，而认能见者为心法，实与上述之“大众”、“一说”两部同执“识见说”。但以俗妄真实之公式勘之，仍不免近“一说”而远“大众”耳。

《宗轮论述记》：“三界之中，许皆有色，微细根大，于彼得有，故无色界具六识身。”

据此，可知此部亦认五根四大，三界遍有，与上述之“大众”、“一说”两部同。世间法虽非实有，而业力所感，非无异熟。谈诸法但名者当知此义，谈俗妄真实者亦当知此义。

以上论色法。

《异部宗轮论》：“心性本净，客尘随烦恼之所杂染，说为不净。”

据此，可知此部亦认一切心法实因业力而有净不净之名，如“大众”、“一说”部执。但此净不净，正属虚妄耳。

《异部宗轮论》：“随眠非心，非心所法，亦无所缘。随眠异缠，缠异随眠。应说随眠与心不相应，缠与心相应。”

据此，可知此部亦同“大众”、“一说”两部，说烦恼力强，别成种子，常恒在身，心不相应。但此与心不相应之根本烦恼（随眠），及与心相应之随烦恼缠，均非实有，仅有业力之表现而已，义同“一说”，而与“大众”又有异。

《异部宗轮论》：“眼等五识身，有染有离染。”

据此，可知此部亦如“一说部”，虽计世间法非实有，仍认六识心王均能作业受果，不失其母部“大众部”旧义。

《十八部论》：“色无色界，具六识身。”

据此，可知此部亦以业力所及故，认一切心法遍于三界，如“大众”、“一说”两部所计，不以世间法非实有而否认之也。

《异部宗轮论》：“苦亦是食。”

据此，可知此部又与“大众”、“一说”两部同，认心所有法中之受唯是苦，因彼亦总许三受名食也。

以上论心法。

关于世间一切法之变现，于前说大众部教义时，曾另述“色心二法之因果现象”一段中所引《宗轮论》文数条，均系大众部末宗异义，《部执异论》且谓此数条为大众部执义，异余三部，则说出世部教义是否相同，亦如一说部，有待考者。

惟此部似亦认因果无间，故亦不认“中有”之存在。《宗轮论》曾举其义曰“都无中有”，此与上述之“大众”、“一说”两部同。复次，此部所认因果现象，于上二段中，亦可约略见之。此外可举者，有真谛三藏之《部执异论疏》，所说虽亦见嘉祥大师之《三论玄义》、慈恩大师之《宗轮论述记》，但以疏文为最详明，故举之。

《部执异论疏》：“此部（指出世部）明世间法从颠倒生，颠倒生烦恼，烦恼生业，业生果报。既从颠倒生，皆是虚妄，虚妄故非实有，悉是假名也。”

据此，可知此部对于色心二法之因果现象，认识甚明，即对于业力，认识甚明。特从业力而分为四，前有颠倒烦恼，后有果报，实则均业耳。

以上论色心二法之因果现象。

已论世间一切法的缘起，又已论世间一切法的变现，我们必能知道说出世部对于世间一切法的观念，未尝离了业力。

乙、说出世部对于出世间一切法的观念

如前所说，出世间一切法，是依着业力的因果之环，从还灭门而还灭的。只因这依次的还灭，便由这不空、无相、无作的妄境证入了那空、无相、无作的真体。然则我们虽宛然见有出世间一切法，究竟也本非实有，不过在不空、有相、有作的一段上，也可以认为实有。这是我以前所说的话。可是我们在这中间，还

应当看出一层道理，就是这不空、有相、有作的境毕竟是妄，而那空、无相、无作的体倒反是真。

今此部所计是“俗妄真实”，他对于出世间一切法，便认为实有，与他对于世间法认为本非实有恰恰相反，这便因为越是空、无相、无作的体，越见其真，越是不空、有相、有作的境，越见其妄。这种观念，系从大众部的“法无去来”流出，他的母部，对于一切法，只从那实有的一段上，认了“现在”一小段，而他却将一切出世间法，都从那实有的一段上认取，即所谓真谛是实。

试依着他对于一切法的总观念而分论出世间一切法的因行，就诸书所见，便有下列几点可举：

《异部宗轮论》：“苦能引道，苦言能助。”

据此，可知此部计出世真实中，亦深契大天“道因声起”之义，又实依业力所显之四谛而修。此义虽与上述之“大众”、“一说”两部同执，但与“大众”小同，与“一说”大异。

《异部宗轮论》：“慧为加行，能灭众苦，亦能引乐。”

据此，可知此部计出世真实中，以慧为重。盖慧由“实相”而出，慧为“观照”所起，在凡则名“识”，在圣则名“智”，一切法中，最为真实。此与上述之“大众”、“一说”两部同执而异解矣。

《部执异论》：“若人入正定，一切结灭。”

据此，可知此部计出世真实中，亦重修定，故亦有“须陀洹得禅定”之义。盖道圣谛中，定慧双修，而慧实生于定，彼既重慧，自不能舍定而他求。况彼固依四谛而修者乎！故于慧之外，又认定为真实。此与一说部大异，亦与大众部小异，但仍与上述二部同计，以修定为所同重也。

《十八部论》：“禅定中间，亦有言说，亦调伏心，亦摄受思惟。”

据此，可知此部计出世真实中，亦定慧双行，以两俱真实也。此与上述之“大众”、“一说”两部所执固一而二，亦如上举诸

义。

《异部宗轮论述记》：“一切圣道，性能离染，理是常一；其八差别，自是生灭，理是无为。”

据此，可知此部计出世真实中，亦以一切出世法均属于无为，如上述之“大众”、“一说”两部。但彼等因无为而明其空，此则因无为而显其实，是为异耳。

《十八部论》：“一切闻知，观生圣谛。”

据此，可知此部计出世真实中，观智殊胜，应用无方，能如《宗轮论》所举“以一刹那现观边智，遍知四谛诸相差别”。即与上述之“大众”、“一说”两部相同，但此部固认慧为真实者。

《异部宗轮论》：“一切法处，非所知，非所识，是所通达。”

据此，可知此部计出世真实中，观智成就后，所通达之境，亦非俗智散识所及，与上述之“大众”、“一说”两部所说亦同。但其认为真实则有异，且行者必由“见道”而入通达位，方能通达一切法处，其真实之正见信根，均由“见道”而起，故此部亦计“世间无正见，世间无信根”。

又试依着他对于一切法的总观念而分论出世间一切法的果德，就诸书所见，便有下列几点可举：

《异部宗轮论》：“第八地中亦得久住，乃至性地法，皆可说有退。预流者有退义，阿罗汉无退义。”

据此，可知此部计出世真实中，又与上述之“大众”、“一说”两部同，不重一切小果，大天五事，亦所信受，预流造恶，亦所指议。然则彼在出世法中，固亦有所抉择也。但一切小果既属出世，即非不真实者，故彼亦称“预流得定”及“预流自了”，仍同上述两部。

《异部宗轮论》：“所作已办，无容受法。”

据此，可知此部计出世真实中，亦认阿罗汉果实能断诸烦恼。虽小果不为所重，究有真实者在，此与上述之“大众”、“一

说”两部所执仅有微殊。

以上论四沙门果。

《异部宗轮论》：“一切菩萨入母胎中，皆不执受羯刺蓝、颈部昙、闭尸、键南为自体。一切菩萨入母胎时，作白象形。一切菩萨出母胎时，皆从右胁生。一切菩萨不起欲想、恚想、害想。”

据此，可知此部计出世真实中，关于菩萨之胜妙，实所称叹，与上述之“大众”、“一说”两部同。但俗妄真实，不可不辨。

《十八部论》：“为众生故，愿生恶趣，成就一切烦恼众生。”

据此，可知此部计出世真实中，亦以度生悲愿无尽而重菩萨，与上述之“大众”、“一说”两部同。但俗妄真实，亦不可不辨。

以上论菩萨。

《异部宗轮论》：“诸佛世尊皆是出世，一切如来无有漏法。”

据此，可知此部计出世真实中，亦持“佛身无漏说”，正同上述之“大众”、“一说”两部。

《部执异论》：“如来所出语皆为转法轮，如来一音能说一切法，如来语无不如意。”

据此，可知此部计出世真实中，又与上述之“大众”、“一说”两部同计“佛所说经皆是了义”，故亦将诸大乘经杂三藏中说之。

《部执异论》：“如来色身无边，如来威德势力无减，如来寿量无边，如来教化众生，令生乐信，无厌足心，如来常无睡眠，如来答问无思惟，如来所出语皆令众生生爱乐心，如来心恒在观，寂静不动，如来一心能通一切境界，如来一刹那相应般若，能解一切法，如来尽智无生智恒平等随心而行，乃至无余涅槃。”

据此，可知此部计出世真实中，关于如来之胜妙，亦所称叹，而教化众生，心无厌足一条亦具，此又当与上述之“大众”、“一说”两部并加赞扬者。特大众认为过未非实，一说认为皆是假名，而此部则认出世法均真实也。

《部执异论疏》：“出世之法，不从颠倒起，有道及道果，二空

是道果，能通达二空智是道，二空之理，既是真实有，所执既异，故成异部。”

据此，可知此部计出世真实中，有通达二空之智，即为道，有证得二空之理，即为道果。《发轫》曾释之曰：“道者，指有为无漏道谛。道果者，正是涉有为、无为二果。其有为果者，指果德所摄无漏道谛；无为果者，指彼所谈择灭无为也。”有谓道者，指道谛；道果者，指灭谛。此部计为真实之出世法，盖即灭道二谛。灭道二谛，即真实法，而苦集二谛，属于世法，即非真实法。此部固夙观四谛者。

以上论佛果。

已论出世间一切法的因行，又已论出世间一切法的果德，我们必能知道说出世部对于出世间一切法的观念，也未尝离了业力。

上述两条已竟，说出世部与业力的关系，也可以得其大凡了。

最后，我还要重申前说，愿读者不要忘了那《异部宗轮论》开首的几句偈子。当知现所说的说出世部，也与其余小乘诸部一律，同依四圣谛教，都是为业力而修，依业力而修，所以说，业力是小乘的根本要义。

第四节 印土鸡胤部与业力

在印土小乘诸宗的黎明时期，而由大众部流出了这一个鸡胤部，总算是异军突起，生面别开。他简直轶出余部的常途，跳出前人的旧垒，独树一帜，别有会心，实为值得注意的一部。

何以故呢？因为当时印土的佛教，自释尊示灭扶律谈常以后，向以戒律为中心。那一次七百圣众会于毗舍离，合东西两方而加以评议，不惜唇焦舌敝，形悴神劳，所为的就是这个戒律。其后由上座、大众两部流出诸部，乃至成为五百部，他们的戒律，

便也有五百部之不同。所以《文殊师利问经注》称诸部部主为“律主”，又称为“出律主”，可知印土小乘的分部，所重的也就是这个戒律。戒律在当时的佛教，实处于至高无上的地位，实握有神圣不可侵犯的权威。谁也不料大众部中，流出了鸡胤这一部，居然把它轻视起来，从经律论三藏之中，舍去经律，却偏偏地弘着论藏，这不是异军突起、生面别开么？

今且征集各处记载，以资研讨。

真谛《部执异论疏》云：“此部云，经律二藏是佛方便教，非真实教，唯此阿毗昙藏是真实教，故不弘经律两藏，唯弘阿毗昙藏。乃引偈云‘随宜覆身，随宜住处，随宜满腹，疾断烦恼’。有三衣覆身，佛亦许，无三衣覆身，佛亦许，故言随宜覆身。是伽蓝处住，佛亦许，非伽蓝处住，佛亦许，故言随宜住处。是时食，佛亦许，非时食，佛亦许，故言随宜满腹。律中制三衣等，佛自拔此事，故知律非真实说。佛正令依正理勤修学断烦恼耳，故言疾断烦恼也。乃至阿毗昙解诸义趣故，知毗昙即是佛真说。故此部多精进，修道坐禅之时立誓，宁使此身破坏如尘，若不得道，终不起定也。”

嘉祥《三论玄义》云：“执毗昙是实教，经律为权说。故彼引经偈云：‘随宜覆身，随宜饮食，随宜住处，疾断烦恼。’随宜覆身者，有三衣，佛亦许，无三衣，佛亦许。随宜饮食者，时食，佛亦许，非时食，亦许。随宜住处者，结界住，亦许，不结界，亦许。疾断烦恼者，佛意但令疾断烦恼。此部甚精进，过余人也。”

慈恩《异部宗轮论述记》云：“此部唯弘对法，不弘经律，是佛世尊方便教故。如颂云：‘随宜覆身，随宜住处，随宜饮食，疾断烦恼。’有三衣覆身，佛亦开许，无三衣覆身，佛亦许之。僧伽蓝内住，佛亦开许，界外亦许。时食，佛随许，非时食，佛亦许。故衣处食，皆名随宜，唯言疾断烦恼。故阿毗达磨独是正说，律为方便也。又颂言：‘出家为说法，聪敏必懦弱。须舍为说心，正理

正修行。’若为讲经而出家者，讲经必起僇慢，僇慢起故，不得解脱。须舍为说心，应依正理正勤修行断烦恼也。故知经是方便，不许说故，唯有对法是正理也。故此部师多闻精进，速得出离。”

观上面三大师所传述的话，鸡胤部的舍经律而弘论藏，我们已能得着翔实的证明。可是在这中间，不免有人要起一个疑问，就是他要说：“在偏重戒律的时代，独能舍律而他求，打破了百年的成见，固然很可赞美。但是他何以不弘经而弘论呢？经是世尊所说，论乃菩萨所造，取法乎上，仅得其中，取法乎中，何可为上？”

要解决这个疑问，须得先从论的本身上一加辨明。本来有许多人说，第一结集之中，并无论藏，便因为经是世尊所说，论乃菩萨所造之故。但是《义林章》等书说当时富娄那结集论藏，《西域记》、《阿育王传》等书说当时迦叶结集论藏，《十诵律》、《四分律》、《智度论》等书又说当时阿难结集论藏。可见当时三藏必为同时结集无疑，即此部以专弘论藏自鸣，也就是一个明证。我们须知世尊在世所说，经律二藏之外，原有论藏，并不可注定说菩萨所造才谓之论。

《婆沙论》云：“世尊在世，于处处方邑，为诸有情，以种种论道，分别演说阿毗达磨。佛涅槃后，或在世时，诸圣弟子，以妙愿智，随顺纂集，别为部类。”

《俱舍论》云：“若离择法，无胜方便能灭诸惑，诸惑能令世间轮转生死大海，因此传佛说彼对法，欲令世间得择法故。离说对法，弟子不能于诸法相如理拣择。然佛世尊处处散说阿毗达磨，大德迦多衍尼子等，诸大声闻，结集安置。”

据此，可知论藏亦集世尊所说。

《三论玄义》云：“如来自说法相毗昙，盛行天竺，不传震旦。”

《天台文句》云：“佛在毗舍离弥猴池，最初为跋耆子说阿毗昙藏。”

据此，可知世尊亦自说有论藏。

然则三藏中的论藏，也就是世尊所说，此部专弘论藏，和那弘经藏的人，不是同立于一条水平线上么？

说到这里，一定还有人要起一个疑问，就是他又要说：“经与论既同为世尊所说，弘论即等于弘经，那么，弘经也就等于弘论，究竟他何以不弘经而弘论呢？”

要解决这个疑问，又须得先从三藏的本身上一加辨明。本来释尊一代时教，结为三藏，三藏各有所显，而论藏尤为修行的眼目。

三藏	{	经——梵云素怛览——此云契经——定
		律——梵云毗奈耶——此云调伏——戒
		论——梵云阿毗达磨——此云对法——慧

今试以航海为喻，经是船上的指南针，律是船上的转舵器，而论却是这指南针和转舵器的使用法。倘然没有这使用法，那指南针和转舵器也就等于虚设，丝毫不能显出它的功能。你看这论藏是多么的重要呢！此部所计，原说慧为加行，能灭苦引乐，而戒定等不能，所以他便专弘论藏。若单将论藏和经藏相比，那么，经只是举一个体，论才是显他的用；经只是提一个纲，论才是理他的目。此部注重修行，以用为急，所以他便不弘经而弘论。

说到这里，我们再回顾前面三大师所传述的话，仔细地研究一番，对于鸡胤部的舍经律而弘论藏，我们必能见着他的用心。他是怎样用心的呢？我们须从他所引偈颂之中，看出他的唯一信条，就是“疾断烦恼”。本来我佛垂教，并无别事，只是要断烦恼。学人修行，并无别事，也只是要断烦恼，而这断字之上，又应当加一疾字。我们既然知道烦恼当断，必须做一个刚烈丈夫，勇猛地仗着智剑，用极迅捷的手段，立刻将它断却，若有一些子因循苟且、审顾迟徊，他便不是成佛种子。此部以“疾断烦恼”为唯一信条，实在大有见地。论藏说“疾断烦恼”的法门最密，对“疾断烦恼”的裨益最多，因此他便专弘了论藏。果能如理“疾断烦

恼”，固无须那“因指见月”的经，也无须那“系足驯鹰”的律。这种说法，可算剥肤见髓、弃椽持珠，实在是印土佛教中一大革新，足以惊破历来佛徒的迷梦。而他的成绩卓绝，突过余人，也自是吾人意中的事。

关于此点，可研究的义理很多，因恐纷繁，姑止于此。

今当依次紧接着“一说”、“说出世”两部而正说由大众部第一次分裂所流出的第三部，便是鸡胤部。此亦分四：一者，传译异称；二者，立名略释；三者，判宗摄旨；四者，集文标义。

一者，传译异称

1. 鸡胤部(见《异部宗轮论》等)
2. 灰山住部(见《部执异论》等)
3. 窟居部(见《十八部论》等)
4. 高拘梨柯部(见《文殊问经》)
5. 僑矩胝部(见《宗轮论述记》)
6. 高俱梨柯部(见《部执异论》)
7. 高俱胝柯部(见《部执异论》)
8. 高拘梨部(见《十八部论》前所引《文殊问经》)
9. 拘拘罗部(见《舍利弗问经》。此尚待考)
10. 维迹部(见《出三藏记》。此尚待考)

二者，立名略释

《文殊问经》“高拘梨柯”，注云：“是出律主姓也。”

《三论玄义》云：“灰山住部，前二(指一说、说出世)从执义受名，此因住处为因，此山有石堪作灰，此部住彼山中修道，故以为名。”

《部执异论》云：“灰山住部，天竺本名高俱梨柯部，亦言高俱胝柯部。”(摘录)

《宗轮论述记》云：“僑矩胝部，此婆罗门姓也，此云鸡胤。上古有仙，贪欲所逼，遂染一鸡，后所生族，因名鸡胤，婆罗门中仙

人种姓。《文殊问经》注云‘律主姓也’，是释名同。真谛法师云‘灰山住部’，此言非也。本音及义皆无此说，此从律主之姓以立部名。”

日本榊博士云：“真谛所译之灰山住部，其梵语果为如何，无由得知。秦译之窟居部，或为 Kukkutika 之音译，或为 Gokulika 之义译。按：巴利语之 Gokulika，明明由 Go-kula‘果窟那’而来，印度地名之中，名‘果窟那’者，不止二三，而其最有名者，为阎牟那河畔以窟利修那事蹟著称之‘果窟那’。此部名称，或即因此地而得欤？”

三者，判宗摄旨

依慈恩大师之《法华玄赞》，贤首大师之《华严五教章》，弘法大师之《十住心论》，在小乘六宗之内，应判鸡胤部为“法无去来宗”。

小乘六宗	第一，我法俱有宗	
	第二，法有我无宗	
	第三，法无去来宗	—— 说鸡胤部与其母部 “大众部”同属此
	第四，现通假实宗	
	第五，俗妄真实宗	
	第六，诸法但名宗	

同宗者，除其母部“大众部”外，尚有饮光部、法藏部、制多山部、西山住部、北山住部，及化地部之本计，合计七全一少分。（前说大众部时，依弘法大师列七部，中无饮光，又未分化地之本计未计，当改从此说。）

此宗说“我”非实有，“法”之过去未来亦非实有，唯现在之“法”为实有。

《异部宗轮论》曾举鸡胤部义曰“过去未来，非实有体”，故属于此宗。而此之一义，乃鸡胤部对于一切法之总观念也。

此部对于一切法之总观念，原与其母部“大众部”同，未尝加

以改进。而其所以亦随“一说”、“说出世”两部一旦分裂另成一部者，只在专弘论藏一端，方之两兄，似觉减色。但彼不重理而重事，不尚言而尚行，教义虽无所发明，精进实压倒余子。修行之真实不苟，成就之安稳可期，诚千古学者之楷模，正无愧于两兄也。

四者，集文标义

此部所计，既然同他的母部“大众部”一样，也是认着“法无去来”，他对于世间一切法，和出世间一切法的观念，自然也同大众部一样。关于这两条，可集之文，可标之义，均已见前，即不复述。

但有应郑重重加声明的一点，就是前此所说大众部对于世间一切法，和出世间一切法的观念，都未尝离了业力，那么，此部自然也就不离业力了。

最后，我还要重申前说，愿读者不要忘了那《异部宗轮论》开首的几句偈子。当知现所说的鸡胤部，也与其余小乘诸部一律，同依四圣谛教，都是为业力而修，依业力而修，所以说，业力是小乘的根本要义。

第五节 印土多闻部与业力

这持自由进步主义的大众部，既于佛灭百年和上座部分裂，又在后来这百余年间流出了三个新部，总算是斐然可观。然而他那英爽的精神、灵敏的心思，终于不肯故步自封，依然要开拓他的思想界的新领土，而且他知道自己一人一家的发明终是有限，他常常地广开门户，接受新的潮流，吸收新的学说，既不自满，又善于采人之长，他的进步，自然日新而月异。在这三个新部流出之后，不久便又有一个新部产生，这个新部，就是“多闻部”。

依着《异部宗轮论》等书所载，多闻部的产生，是大众部的第二次分裂，而前此流出的三个新部，是大众部的第一次分裂。在

一般研究小乘诸宗历史的人，大概都采用了这一说。但是这一说之外，还有一说，却也不可不知。他说：“从大众部出一说部，从一说部出说出世部，从说出世部出鸡胤部，从鸡胤部出多闻部，此外的各部也都是蝉联而生的。”依着他说，这多闻部的母部，乃是鸡胤部，而不是大众部，大众部却要算是他的高祖母了。这一说，出于《文殊师利问经》。

说到多闻部的产生，不可把他和前此流出的三个新部一例看过，中间实有一段新颖的历史。前此产生三部，都是由于自动的蜕变，而求得了一些新的生活，这次产生多闻部，却是由于他力的转移，而加入了一些新的成分。我于今先将这一段历史说说。

当我佛在世的时候，有一位阿罗汉，名“祀皮衣”，因为他从前做外道仙人的时候，常常披着树皮衣去祀天，故得此名（或曰此名当译为通晓祭祀者之苗裔，彼之祖先为弥絺罗地方王者之辅相，主祭祀，故其子孙以其职名为姓）。后来皈依释尊，幡然出家，便证了无学果位，神通智慧都很高深，往往随着释尊，赴他方及天上听法。释尊入灭，他正在雪山坐禅，入定不觉，一直过了二百年之久，他才从雪山出来，到央崛多罗国，寻觅诸同行者，见大众部所弘三藏唯弘浅义，不弘深义，心甚惊怪，便于大众部中具足诵出浅义深义，深义之中有大乘义。当时信受他这一说的，较之原来的大众部，自有不同，因此，便别成多闻一部。

考这位祀皮衣仙人，他实为屡见于《优波尼沙土》中有名的哲学者。《优波尼沙土》乃是印土古代的哲学书，也就是印土六派哲学的渊源。因此，有人说，这多闻部之所以称为博学多闻，不仅广摄佛教教理，并且兼含一般外道学说，所谓大乘的深义，或即指《优波尼沙土》的精华而言，所以此部在小乘诸宗之中，实混入了一些外道的思想。这一说，日本《国译大藏》论部里面曾经采用。但是据我的意思却不大以为然，何以故呢？因为这位祀皮衣仙人，他本来是一个外道，那么，只要他学问高深，他在哲

学书里面，自然要占一个位置，可是这都是他出家以前的事，决不能因那《优波尼沙土》中有他的名字，便认为他将外道思想混入佛法。即令他后来还舍不了外道思想，曾经真地将它混入，但还得从教义上加以辨认，也不能就把这一点来证明。比方那世亲菩萨，初学小乘，后入大乘，却没有人看见了他所造的《俱舍论》，便说他后来所弘的大乘混入了小乘的思想。可见这一说近乎武断，未可贸然相信。

此外还有一说，也是模糊影响，尚待考查的，便是说这个多闻部，是庆喜系，是由多闻众而成，是说一切有部的别派。本来在小乘诸部未分裂以前，那时便有四众：一、龙象众，二、边鄙众，三、多闻众，四、大德众。关于多闻众的解释，慈恩大师曾经举出三说：

(一) 凡夫学者，随顺圣人，妙达幽微，广闲三藏，助善朋党，称曰多闻。即是持戒广学凡夫党援圣众者也。

(二) 若凡若圣，广诵众经，善持佛语，诸经师等，名多闻众。尊者庆喜之学徒也。

(三) 凡夫具戒依闻而行，名多闻众。

三说之中，第二说最有研究兴味，因为庆喜原为多闻第一，庆喜之徒，便称多闻众。准此以推，由多闻众而成一部，便称多闻部，在历史上似乎很有根据。而且那自称我以庆喜为师的经量部，是由说一切有部分出来的，而这由庆喜之徒结合的多闻部，据《异部宗轮论》所载，又说“所执多同说一切有部”，可见他是说一切有部的别派（依正量部之传，且以多闻部为说一切有部之末派），而他们这几部，实另外成为一系，就是庆喜系。

今且正说多闻部，此亦分四：一者，传译异称；二者，立名略释；三者，判宗摄旨；四者，集文标义。

一者，传译异称

1. 多闻部（见《异部宗轮论》等）。

2. 得多闻部（见《部执异论》）。

3. 婆吼输底柯部(见《部执异论》)。

4. 婆收姿多诃部(见《舍利弗问经》。此尚待考)。

二者,立名略释

《部执异论疏》云:“名多闻部,以所部过先所习故。”

《宗轮论述记》云:“广学三藏,深悟佛言,从德为名,名多闻部。当时律主,具多闻德也。又有释言,佛在世时,有一无学,名祀皮衣,为仙人时,恒被树皮为衣以祀天故。先住雪山,佛入涅槃,其祀皮衣入定不觉,至二百年已,从雪山来,于大众部中弘其三藏,唯见大众部弘其浅义,不能弘深,此师具足更诵深义。时有弘其说者,有不弘者,所以乖竞。所弘之教,深于大众,过旧所闻者,故名多闻也。”

《部执异论》云:“得多闻部,天竺本名婆吼输底柯部。”(摘录)

三者,判宗摄旨

依慈恩大师之《法华玄赞》,贤首大师之《华严五教章》,弘法大师之《十住心论》,在小乘六宗之内,应判多闻部为“法有我无宗”。

小乘六宗	第一,我法俱有宗	
	第二,法有我无宗	——多闻部属此
	第三,法无去来宗	——说多闻部之母部 “大众部”属此
	第四,现通假实宗	
	第五,俗妄真实宗	
	第六,诸法但名宗	

同宗者,尚有说一切有部、雪山部,及化地部之末计,并此部凡三全一少分(《十住心论》则以此宗摄说一切有、多闻、雪山、饮光四部)。

此宗说我非实有,法为实有。

《异部宗轮论》曾举多闻部义曰:“谓佛五音是出世教:一无常,二苦,三空,四无我,五涅槃寂静,此五能引出离道故。”此计

我无，又曰“余所执多同说一切有部”，此计法有，故属于此宗。而此之一义，乃多闻部对于一切法之总观念也。

四者，集文标义

此部所计，依《异部宗轮论》所载，仅举数条，而称其余均同说一切有部。盖说一切有部亦为“法有我无宗”，其对于世间一切法与出世间一切法之观念，自多与此部相同。本篇所谈，系依《宗轮论》之编次。此部大部分之教义，当于后节说一切有部中谈之，此节但谈其一小部分而已。或疑《宗轮论》文，何以在未说说一切有部之先，而说此同于彼？又何以将产生于二百年中之多闻部比之产生于三百年初之说一切有部，而说前同于后？衡之文理，宁非颠倒？不知斯论论主，乃世友菩萨，原为说一切有部中之名匠，自宗教义，如珠在胸，故所造论文，即立足于说一切有部之上以观察余部，不复计及其前后之失序矣。

今当就此部教义之一小部分谈之。

《十八部论》：“佛说五种出世间法：无常，苦，空，无我，寂灭涅槃。”

据此，可知此部实正依四谛而修行，即以业力为根本要义。盖无常苦空无我，即苦谛，寂灭涅槃，即灭谛。苦谛乃修四谛之起点，灭谛乃修四谛之终极，举其两端，即赅其全。又，苦谛乃迷之果，灭谛乃悟之果，举其两果，亦赅其因，故知此部实正依四谛也。

《部执异论》：“此五鸣（即无常、苦、空、无我、寂静涅槃）是正出世道，如来余鸣是世间道。”

据此，可知此部计如来所语，兼世出世，非皆为利益。前此所说四部，均谓“佛世尊一切出世间，无有如来是世间法，如来一切说皆是转法轮”（见《十八部论》），异乎此矣。

《异部宗轮论》：“有阿罗汉为余所诱，总有无知，亦有犹豫，他令悟入，道因声起，余所执多同说一切有部。”

据此,可知此部所计,为上座、大众两大系中之折衷思想。彼与大众等部同认大天五事,固未失其母部一派之精神,而所执多同彼上座部所流出之说一切有部,又饱含其敌部一派之色彩。日本学者遂谓此部反抗近于大乘之一说等部,而表同意于上座部之方,不免嫌于神经过敏矣。盖两系末流,原多出入,如《义林章》所说:“其多闻部、萨婆多部、雪转部、犍子部、法上部、贤胄部、正量部、密林山部、化地部、经量部十部同说非诸佛语皆为利益……其大众部、一说部、说出世部、鸡胤部、说假部、制多山部、西山住部、北山住部、法藏部、饮光部十部同说佛一切语皆为利益。”

其中多闻部固以大众系而同于上座系,而法藏、饮光二部亦以上座系而同于大众系,枝末相错,根本无关。试观彼于大天五事,信受不违,可证彼仍富于大乘思想,与欣求小果之上座系,固迥然各出一途也。

《三论玄义》:“深义中有大乘义,《成实论》即从此部出。”

据此,可知此部所计,不仅近于大乘,且实具有大乘义。惜文献失征,无由详考。然《成实论》既从此部出,则其精义必有存者,欲研此部,固不可舍此论。吾观此论在中土蔚然成宗,古德以之摄于大乘初门,亦可觐此部之鳞爪矣。

以上所述,仅此部教义之一小部分,欲窥其全,请观后节。

但即以此一小部分而论,实已包举此部之根本要义。盖如来之五音,大天之五事,于修行之原则,及修行之目的,所关至重,所判甚明。此部精神,已悉在此,后节所说,其余绪耳。

总而言之,此部之根本要义,仍如上述之“大众”、“一说”、“说出世”、“鸡胤”四部,未尝离了业力。

最后,我还要重申前说,愿读者不要忘了那《异部宗轮论》开首的几句偈子。当知现所说的多闻部,也与其余小乘诸部一律,同依四圣谛教,都是为业力而修,依业力而修,所以说,业力是小

乘的根本要义。

第六节 印土说假部与业力

大众部既因着外来的祀皮衣罗汉而起了第二次的分裂,随后又因着一个外来的人而起了第三次的分裂,并那第一次的分裂,共成五部。而分裂的时期,却都在佛灭后二百年之中,也可以证明这持自由进步主义的大众部进步之速。

要说这第三次的分裂,先要说这一个外来的人。这一个人是谁呢?他便是大迦旃延。大迦旃延乃是释尊十大弟子之一,于鹿苑闻法而出家,以“论议第一”著称,佛在世时,曾造论解佛《阿含经》。《部执异论疏》说,彼所造论即是《施設足论》,但《大智度论》曾说摩诃迦旃延,佛在世时,解佛语,作蜚勒。蜚勒此言篋藏,乃三种阿毗昙之一。这位大迦旃延,也和那祀皮衣罗汉一样,寿命很长。他先住阿耨达池(此云无热池)侧,当那佛灭后二百年,才从那一个地方出来,到了摩竭陀国,至大众部中,分别三藏圣教,明此是佛假名说,此是佛真实说,此是真谛,此是俗谛,此是因果。当时经过两次分裂的大众部,新从祀皮衣罗汉所闻的三藏深义,至此又加以分别,众中有信有不信。信他这一说的,既不同于根本的大众部,又不同于第一次分裂的一说等三部,复不同于第二次分裂的多闻部,遂别成一个说假部,这便是大众部的第三次分裂。

今且正说说假部,此亦分四:一者,传译异称;二者,立名略释;三者,判宗摄旨;四者,集文标义。

一者,传译异称

1. 说假部(见《异部宗轮论》等)
2. 分别说部(见《部执异论》)
3. 施設部(《十八部论》等)
4. 施設论部(见《大乘玄论》等)

5. 多闻分别部(见《三论玄义》)
6. 波罗若底婆拖部(见《部执异论》)
7. 钵蜡若帝婆耶那部(见《舍利弗问经》)

二者,立名略释

《宗轮论述记》云:“此部所说,世出世法中,皆有少假,至下当知。非一向假故,不同一说部。非出世法一切皆实故,不同说出世部。既世出世法皆有假有实,故从所立以标部名。”

《三论玄义》云:“更分别前多闻部中义,故云多闻分别部。”(摘录)

《成唯识论述记》云:“分别论者,旧名分别说部,今说假部。”

《俱舍论光记》云:“半是半非,更须分别,故名分别说部。”

《部执异论》云:“分别说部,天竺本名波罗若底婆拖部。”(摘录)

三者,判宗摄旨

依慈恩大师之《法华玄赞》,贤首大师之《华严五教章》,弘法大师之《十住心论》,在小乘六宗之内,判说假部为现通假实宗。

小乘六宗	第一——我法俱有宗
	第二——法有我无宗
	第三——法无去来宗——说假部之母部“大众部”同属此
	第四——现通假实宗——说假部属此
	第五——俗妄真实宗
	第六——诸法但名宗

同宗者,尚有经量部之末计,合计一全一少分(《十住心论》唯举说假一部)。

此宗说“我”非实有,“法”之过去未来非实有。“法”之现在亦分为二:一非实有,即法之在十二处、十八界者(十二处、十八界以能缘所缘对立根境相对而说故,谓为假设而非实法);一是有实有,即法之在五蕴者(五蕴不分根境、能缘所缘,不对立,直就法之自性而分类故,以之为实)。(经量部末计则谓五蕴、十二处

为粗分别，故立为假，十八界为细分别，故立为实。）

《异部宗轮论》曾举说假部义曰：“十二处非真实。”《述记》释之曰：“以依积聚，缘亦积聚，积聚之法，皆是假故，虽积聚假，义释于蕴，蕴体非假，无依缘故……问：十八界等若为假实？答：亦有依缘积聚假义，故此亦非实。”故属于此宗。而此之一义，乃说假部对于一切法之总观念也。

四者，集文标义

此中亦分两条：一条是，说假部对于世间一切法的观念；一条是，说假部对于出世间一切法的观念。

甲、说假部对于世间一切法的观念

如前所说，世间一切法，是依着业力的因果之环，从流转门而流转的，只因这依次的流转，便由那空、无相、无作的真体上显现了这不空、有相、有作的妄境。然则我们虽宛然见有世间一切法，究竟本非实有，不过在不空、有相、有作的一段上，也可以认为实有，而且再进一步，从它的真体上说，自然也有一个实有。今此部所计是“现通假实”，他对于世间一切法，便认为有一部是实有，有一部非实有。这种观念，系从大众部所计的“法无去来”流出，他的母部，对于世间一切法，只认了“现在”一小段是实有，而他却从这一小段上，又只认了一小部分是实有。

试依着他对于一切法的总观念而分论世间一切法的缘起及变现，就诸书所见，便有下列几点可举：

《婆沙论》卷三十八：“分别论者说，有为性羸劣故，不能生法乃至灭法；无为性强盛故，便能生法灭法。”

据此，可知此部亦以“无为法”为缘起，与上述之“大众”、“一说”、“说出世”、“鸡胤”四部同，但此部从“现通假实”上认之耳。

《五教章》：“彼说无去来世，现在世中诸法，在蕴可实，在界处假，随应诸法，假实不定。”

据此，可知此部计界处中之六根六尘六识均非实有体，与大

众、鸡胤二部之“法无去来”异，与多闻部之“法有我无”异。但在蕴之法，又为实有，非一向假，则又与一说部之“诸法但名”异，与说出世部之“俗妄真实”异。本来三科假实，古有多说：说一切有部说三科皆实，经量部别师说“蕴”、“处”皆假，唯“界”为实，世亲菩萨说“处”、“界”皆实，唯“蕴”为假。而此部则说“处”、“界”皆假，唯“蕴”为实，实为判三科假实者之第一人。

《成唯识论》：“上座部经，分别论者，俱密说此，名有分识，有谓三有，分是因义，唯此恒遍，为三有因。”

据此，可知此部亦认六识共依一根本识，与其母部“大众部”同。慈恩《唯识述记》曾释此曰：“今说假部，说有分识，体恒不断，周遍三界，为三有因，其余六识，时间断故，有不遍故，非有分。”此部对于心法之观念，于此已见梗概。而业果不断，周遍三界之义，实为此种观念之中心，亦足觐此部之重视业力矣。

《部执异论》：“增长因果能生业，一切诸苦从业生。”

据此，可知此部之对于业力，实有深切之了解。《宗轮论》述此义曰：“业增长为因，有异熟果转。”于色心二法之因果现象，盖已握其枢纽矣。

《异部宗轮论》：“无非时死，先业所得。”

据此，可知此部认业力之因果现象，不限于一世。《述记》释之曰：“诸非时死，皆先业得，无由横缘有非时死，过去曾行此横缘故，今方横死。”业力不灭，报及多生，三世所通，又不仅周遍三界也。

《异部宗轮论》：“诸行相待，展转和合，假名为苦，无士夫用。”

据此，可知此部认苦非实有。本来苦为“受蕴”之一，此部固认五蕴之法为实有者，但于苦独以为假名，故《宗轮论》另有“谓苦非蕴”一义。而《述记》释此曰：“此释苦者，现在之缘，二种行法相待名苦，非由现在士夫用作用方有苦也。或有解言，欲界劣

上界，欲界名苦，乃至有顶劣无漏，有顶名苦，故言相待，无由士夫乃有苦也。”盖此部之谈业力，已由不空、有相、有作之妄境上，悟入空、无相、无作之真体，故其所计为“现通假实”也。

《异部宗轮论》：“余义多同大众部执。”

据此，可知此部对于世间一切法之观念，多同于大众部，盖未失其母部之教义，即亦以业力为所依也。今不复赘，请参阅大众部一节。

已论世间一切法的缘起及变现，我们必能知道这说假部对于世间一切法的观念，未尝离了业力。

乙、说假部对于出世间一切法的观念

如前所说，出世间一切法，是依着业力的因果之环，从还灭门而还灭的，只因这依次的还灭，便由这不空、有相、有作的妄境上证入了那空、无相、无作的真体。然则我们虽宛然见有出世间一切法，究竟也本非实有，不过在不空、有相、有作的一段上，也可以认为实有，而且再进一步，从他的真体上说，自然也有一个实有。今此部所计是“现通假实”，他对于出世间一切法，便认为有一部是实有，有一部非实有。这种观念，系从大众部所计的“法无去来”流出，他的母部，对于出世间一切法，只认了“现在”一小段是实有，而他却从这一小段上，又只认了一小部分是实有。

试依着他对于一切法的总观念而分论出世间一切法的因行及果德，就诸书所见，便有下列几点可举：

《部执异论》：“圣道由福德得，圣道非修得。”

据此，可知此部重福不重慧。《宗轮论述记》曾阐其义曰：“现见修道不能得圣，故知圣道不可修成，但由持戒布施等福，得圣时具，便成圣果，故不可修慧力得圣。”此与大众等部异趣，而于业力之信赖益显明。

《异部宗轮论》：“道不可修，道不可坏。”

据此，可知此部于空、无相、无作之真体，所证已深，既无增益之过，复无损减之过，无修之修，非常而常，其论果德因行，均俨然大乘之门庭矣。

《异部宗轮论》：“余义多同大众部执。”

据此，可知此部对于出世间一切法之观念，多同于大众部，盖亦未失其母部之教义，即亦以业力为所依也。今亦不复赘，仍请参阅大众部一节。

已论出世间一切法的因行及果德，我们必能知道这说假部对于出世间一切法的观念，也未尝离了业力。

上述两条已竟，说假部与业力的关系，也可以得其大凡了。

最后，我还要重申前说，愿读者不要忘了那《异部宗轮论》开首的几句偈子。当知现所说的说假部，也与其余小乘诸部一律，同依四圣谛教，都是为业力而修，依业力而修，所以说，业力是小乘的根本要义。

第七节 印土制多山部、西山住部、北山住部与业力

大众部总算是进步很速了，自从佛灭百年与上座部分裂之后，便占了当时佛教中心的摩竭陀国，安居有名的鸡园僧伽蓝，凭着阿育王的供奉以自存，同时即仗着阿育王的威力以发展。在这百年之内，他不仅日兴月盛，并且日新月异，先因教义的变化而起了一次分裂，便流出了三个新部；后因外来的影响而起了两次分裂，又流出了两个新部。这都是佛灭后二百年以内的事，前面已经依次述明。但是大众部的进步固犹未尽，到了第二百年满时，他又起了第四次的分裂，又流出了三个新部。这次分裂的因缘，却又与前三次不同，今当先述这一段事实。

相传当时有一外道，名为大天，与佛灭百年大众部主同名。外道之中，原有出家在家二种，他便是行的出家外道，后来舍邪归正，崇奉佛法，在大众部中出家受具，广学优思，精进不懈，常

居于喀斯托拉河畔、苾克思瓦答市的对岸一座山中间。这一座山，便是制多山(Caitya-giri)，或译支提山。后来因为他与大众部的僧徒，重将部主大天所说五事详加论议，虽说五事是所公认，而旁枝小节，不免所见有差，便别起了一种乖诤，而形成第四次的分裂。

关于这一段事实，还有一种更详细的记载，和上面所说的略有出入，似乎较为翔实，须得补述一番。他是怎样说的呢？他说：当时摩揭陀国出了一位好云王，大弘佛法，所在供养，诸大圣者多集于这一国中。这一国中的人，上自王公，下及黎庶，都只奉事沙门，不复崇信外道。外道之徒便感贫困，为利养故，大都私自剃发出家，因有所谓“贼住比丘”。在“贼住比丘”之中，也有些人天性聪明，受持三藏，能善说法，竟使真伪混杂、凡圣同流。那时好云王得知此事，便令区别圣凡，严行沙汰。外道贼住，多归本宗。但犹有数百人，圣明博达，深解佛法，随所诘问，都能酬答无讹，乃至穷极幽玄，并能通达。因此，沙汰虽严，并未能尽。王问圣者：“贼住外道还有否？”圣者因说：“还有数百，但彼等朋党极盛，倘然更加剪除，恐其破坏佛法。”于是好云王别造伽蓝，安置了那一般僧众。那一般僧众之主，便是大天。大天多闻博学，但也是身自出家，并未如法受戒，而所度弟子，依大天众出家受戒。在分居之前，曾为着这个问题引起了大众的诤论。或说，师虽破戒，弟子得戒；或说，师若破戒，弟子便不得戒；或说，纵无和上，弟子也能得戒；或说，如无和上，弟子不能得戒。如是诸部诤论纷纭，贼住比丘和信从大天的徒众，都不容于大众部，遂遵王命，别住一处，由此分居于制多山中，而产生了制多山部的新组织。

可是这一个制多山部刚刚独竖一帜于制多山，同时在此山间执义又异，于是有一派又分居于制多山的西面一山，便别立一个西山住部；有一派又分居于制多山的北面一山，便别立一个北

山住部。而这一座灵庙所安佛光所被的制多山，由此矗立三峰，居然成了一个鼎足之势。

话虽如此，但是这个三部究竟同出于贼住大天，所执仅有微殊，大旨仍然一致。所以我说印土小乘诸部，便将这个三部合为一谈。

还有一点应当声明，便是这个三部，在《部执异论》上，缺着西山住部，在《文殊问经》上，又换西山为东山。慈恩大师说，这都是译家谬误。我们本来也可以不必管他，但是仔细考起来，现在所依的，都只是北方所传，若在南方所传，却本有“东山”、“西山”、“王山”、“西王山”、“义成”等等部派，总称为“安达卡派”，并未必如慈恩所说“新旧部执皆无东山之名”。在这中间，似乎还很值得研究，不过非本篇所重，只得略露端倪，仍然暂时搁起。

今且正说这由大众部第四次分裂所流出的三个新部，便是制多山部、西山住部、北山住部。此亦分四：一者，传译异称；二者，立名略释；三者，判宗摄旨；四者，集文标义。

一者，传译异称

1. 制多山部、西山住部、北山住部(见《异部宗轮论》等)
2. 支提山部(缺一部)、北山部(见《部执异论》等)
3. 支底与世罗部(缺一部)、郁多罗世罗部(见《部执异论》)
4. 支提加部、佛婆罗部、郁多罗施罗部(见《十八部论》)
5. 游迦部、阿罗说部、郁多罗施罗部(见《十八部论》)
6. 只底舸部、东山部、北山部(见《文殊问经》)
7. 枝提部、阿婆罗部、郁他罗部(见《大乘玄论》)
8. 摩诃提婆部、质多罗部、末多利部(见《舍利弗问经》。此尚待考)
9. 毗陀部、施罗部、上施罗部(见《出三藏记》。此尚待考)

二者，立名略释

《文殊问经》“只底舸”。注云：“此山名，出律主居之也。”又，“东山”、“北山”注并云：“亦律主居也。”

《三论玄义》云：“大天徒众，别住山间，于此山间，执义又异，故有支提山部及北山部。佛得道及转法轮处、大众处，名支提。此处有山，名支提山，于彼山北，别有山，名北山部也。”（摘录）

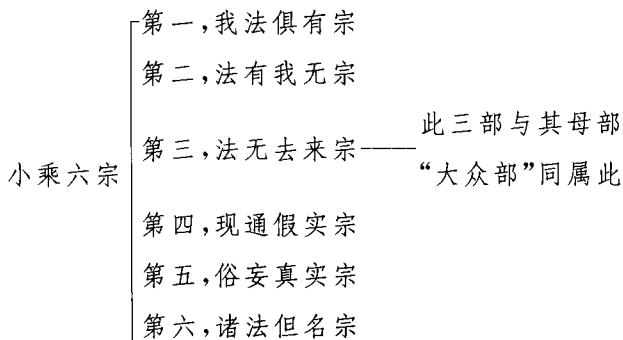
《宗轮论述记》云：“大天所住，名制多山，因以立名，义如前释（前云：制多者，即先云支提，讹也。此云灵庙，即安置圣灵庙之处也，此山多有诸制多，故因此立名）。制多山西，称曰西山，既与大天不和，因此别住；北山亦尔，制多山北之一山也。此三并从所住立名。”

日本小山师曾述释其义云：“制多旧云支提，《探玄》十五（四十）：制多此归宗，即塔之类（文）。《僧祇律》三十三（二十）：有舍利者名塔，无舍利者称支提（安佛像等）。《地持》六（初纸）：莫问舍利有无，皆名支提（文）。《南海传》三（十三）亦同旨。《名义集》七（五左）：支提，此云可供养处，或云灭恶生善处（文）。《麟记》一（二十二）：于佛之初生、成道、转法轮、般涅槃四处，皆有灵庙供养（文）。此即其一处也。”

《部执异论》云：“支提山部、北山部，天竺本名支底与世罗部、郁多罗世罗部。”（摘录）

三者，判宗摄旨

依慈恩大师之《法华玄赞》、贤首大师之《华严五教章》、弘法大师之《十住心论》，在小乘六宗之内，应判制多山部、西山住部、北山住部为“法无去来宗”。



同宗者，除其母部“大众部”外，尚有鸡胤部、饮光部、法藏部，及化地部之本计，合计七全一少分。

此宗说“我”非实有，“法”之过去未来亦非实有，唯现在之法为实有。

《异部宗轮论》曾举此三部义曰“所执多同大众部说”，故亦属于此宗。而此之一义，乃此三部对于一切法之总观念也。

此部对于一切法之总观念，原亦与其母部“大众部”同，未尝加以改进，而其所以踵彼说假部之后形成第四次之分裂者，只以贼住大天别净余事故。嘉祥曾谓大众部所分部，前五因内执起，后二（彼未说西山部）因外道起。但以鄙意见之，其所以指此三部为外道者，因其为贼住众也；其所谓别净余事者，因大天身自出家未尝从师受戒也。由斯别开三部，此乃当时僧阀排斥异己之恶习有以致之也。实则彼已舍邪归正，即不得更以外道目之；彼已行洁高清，亦不得更以无戒毁之。入道虽后，岂计前非？得戒在心，何重仪式？若必如当时僧阀加以排斥者，则释尊亦尝先修外道苦行，亦未尝从师受戒，不亦当在排斥之列乎！试观此三部所执多同大众部说，可知彼于母部教义，实能信受无违。而其重实际不重虚文，重精神不重形式，重慧悟不重固执，重自度不重依人，在小乘诸部之中，尤为卓异。玩其旨趣，殆已深契大乘，自非多闻精进之大天不能创立。然而曲高寡和，以素持自由进步主义之大众部，亦訑訑然不能容之，竟致别处山间，暗然无色，可慨也夫。

四者，集文标义

此三部所计，既然也同他的母部大众部一样，也是认着“法无去来”，他对于世间一切法和出世间一切法的观念，自然也同大众部一样。关于这两条，可集之文，可标之义，均已见前，即不复述。但另有两点，是此三部所增益，足以见此三部益复深进的精神，不可不加以补说。

《异部宗轮论》：“谓诸菩萨不脱恶趣。”

据此，可知此三部认菩萨励行悲愿永远无尽，益深入大乘堂奥。前举大众部义有云：“菩萨为欲饶益有情，愿生恶趣，随意能往。”《述记》释之云：“诸部所说，得忍已去，不生恶道。今此部说，得圣已去，愿生恶趣，犹能生彼。”此其度生悲愿，已可赞叹。而今此三部，尤贵乎有愿必行，故菩萨愿生恶趣，即常生恶趣而不脱。此之菩萨，非因惑业系缚而受此恶趣之生，实为四摄法中，原须“同事”，现身说法，信受自易。况复菩萨一生彼趣，彼趣自然苦少，亦犹轮王出世，众生皆乐，凡此皆所以利乐有情。故菩萨秉大悲心，发大愿力，具大无畏，作大饶益，不因艰苦而为之馁怯，不因下劣而为之疲厌，虚空有尽，我愿无穷，地狱不空，誓不成佛，此“不脱恶趣”之真相也。慈恩《述记》谓“未得忍位，犹是异生。此诸菩萨，不能脱离生恶趣故，犹生于彼。”又谓菩萨愿生恶趣，于利乐救济之外，为增厌怖心，又为坚固忍辱，似均失其旨矣。

《十八部论》：“供养偷婆，无大果报。”

据此，可知此三部专尚饶益有情，不取形式上之崇奉。偷婆即塔，亦即制多，固为此三部所居山中最多之物。《大日经疏》五曰：“制底，翻为福聚，谓诸佛一切功德聚在其中。是故世人为求福故，悉皆供养恭敬。”又，《大日经疏》六曰：“梵音制底，与质多体同，此中秘密谓心为佛塔也。”如斯两义，乃密教中浅略深秘之二释，孰谓供养塔婆不得大果乎？但此非所以语夫显教，尤非所以语夫显教中之小乘也。在小乘之常途，闻佛说塔婆安置圣灵，兴供养业，必能获福，彼便供养唯谨耳。不知施此无情，不如施彼有情，且供养之中，当以“法供养”为上，以法供养，斯得大果，故曰：能修行者，真供养佛。若心有所着于塔婆，复有所执于供养，孜孜焉作此功德以自利，虽未尝无少福可得，究非菩萨之用心也。古德有祖佛俱不礼，或以佛像作薪者，盖同此旨。《述记》曾释此义云：“以无情法不能受施利益施主生欢喜心，故无大果，少福可成。由此准知，以物

“施法，亦无大果，是此宗义。”观乎此，此宗重实际不重虚文，重精神不重形式，重慧悟不重固执，重自度不重依人，益可征信。又何病乎贼住大天身自出家未尝从师受戒乎！

补说两点已毕，还有一点，仍然应当郑重地重加声明，就是前此所说大众部对于世间一切法和出世间一切法的观念，都未尝离了业力，那么，现今所说三部，所执多同大众部说，只更加深入了一些，他自然也就不离业力了。

最后，我还要重申前说，愿读者不要忘了那《异部宗轮论》开首的几句偈子。当知现所说的制多山部、西山住部、北山住部，也与其余小乘诸部一律，同依四圣谛教，都是为业力而修，依业力而修。所以说，业力是小乘的根本要义。

第八节 印土说一切有部与业力

我说小乘诸宗与业力，已经说过了九部，但是这还只说着大众部一边，现在应当掉过话头，说一说那一边的上座部。好在这个时候，大众部的全盛时期已过，那唯一的大护法阿育王也因无常迅速，与世长辞，于是他那炙手可热的权威，和那如火如荼的兴盛与蕃衍，便从此顿尔衰歇。在以上所说四次分裂之后，不免失却前此自由进步的精神，也就碌碌无足纪述，好比那强弩之末了。而这个时候的上座部，却才显露头角，乘时代兴，他乃是久屈而伸，久蛰而动，便如黄河之水，一出龙门，滚滚东下，莫之能御。因此，他的支派之繁，宗徒之盛，竟驾大众部而上之，百余年来抑郁不平之气，至此大吐，这时的上座部，也总算是踌躇满志了。只可怜那当年盛极一时的大众部，却如秋后残蝉，销声匿迹，不免有陵谷变迁之感呢。要说上座部，还得旧事重提，说一说最初分裂的情形，才可穷源竟委。当那佛灭百一十六年某次十五日夜布洒陀时，鸡园寺中，因上坐苾刍多已渐次灭没，次当由名震一时的大天升座说戒。大天便自诵所造五事伽陀，即是：

“余所诱无知，犹豫他令入，道因声故起，是名真佛教。”

那时众中有学无学多闻持戒修静虑者，听他所说，莫不奇怪，诃斥着他道：“咄哉愚人！宁作是说，此于三藏曾所未闻。”便将他的伽陀翻了过来，改为：

“余所诱无知，犹豫他令入，道因声故起，汝言非佛教。”

这便是上座部和大众部宣战的第一声。自从战衅一开，终夜斗争，纷然莫解，乃至次晨，朋党转盛，城中士庶乃至大臣相次来和，都不能息，居然成了一个势不两立的情形。

后来阿育王知道了，便亲自出城，到了那鸡园寺，想来调解，但是他们这两派人各执一个伽陀，是非终于莫辨，就连阿育王自己也没有主见，怀疑不决。这时阿育王本来最敬礼大天，因问大天谁非谁是，大天白王：“戒经中说，若欲灭诤，依多人语。”这一句话便是上座部战败的主因，他这一个弱点便为大众部所攻破。那时阿育王信了大天的话，将鸡园寺中所有僧众分两朋别住，再计算人数的多寡，而其结果，贤圣朋内耆年虽多而僧数少，大天朋内耆年虽少而众数多。阿育王便从多数，依大天众诃伏余众。处理事毕，便自还宫。可是鸡园寺中诤犹未息，这时一般贤圣众便舍鸡园，欲往他处。阿育王听了，勃然大怒，命人引着他们到菟伽河边，用破船装着，使他们中流坠溺，借此验试他们究竟是圣是凡。及至他们到了河中，一般贤圣众各起神通，犹如雁王陵空而上，复以神力摄取船中同舍鸡园而未得通者，现出种种神变，化作种种异形，相次腾空，向西北去。阿育王听了，深生愧悔，闷绝仆地，用水洒面，才渐苏醒，速即遣人寻访他们所到之处，知在迦湿弥罗（在今印度之西北方），再三固请他们回去，他们都婉辞拒绝。阿育王便总舍迦湿弥罗国造僧伽蓝安置他们，随先所变种种形相，即用以标题僧伽蓝的名号，如鸽园寺（或曰浮鸠寺）等，共有五百之数。复遣人多赍珍宝，营办什物，以为供养。这时的上座部虽然仍得着这种崇礼，但是远处北方，积久便

为之衰歇，何能及那出入宫廷追随辇毂的大天一朋呢。

上来所述，便是上座部与大众部分裂的详细情形。岁月如流，匆匆地又到了佛灭后二百年以外，离着他们分裂的时代已经过了一百年。在这一百年之中，上座部因为力量不充，没有多大的发展。又因为当时部中多系耆年硕德，实行为先，理论为后，老成持重，固守师承，炉火纯青，不喜标新立异，所以大众部已经流出了无数的新部，而上座部依然一味和合，绝少变更，因此这上座部的初期便也无可纪述。可是在这一百年之后，却大大的不同了。那时一般耆宿渐次凋亡，后进宗徒少年好事，正不亚于大众部。同时大众部方臻全盛，他的教义实挟有无上的权威，这远在北天竺的迦湿弥罗，本来也就受了中天竺佛教的影响，于是百年以来一味和合的上座部，不免起了动摇，便改变了他历来所持的保守主义，也走上了自由进步的这一条道路。不徒在实行上致力，过着枯寂的生活，却也从理论方面穷玄极妙，和大众部争雄。而这最初革命的第一健儿便是迦多衍尼子。

迦多衍尼子，生于佛灭后三百年中（《世亲传》作五百年，盖传写之误），其母姓迦多衍尼（或译迦旃延），从母为名，所以称迦多衍尼子。他在上座部中出家，智慧利根，尽读三藏内外经书，后证大阿罗汉，三明六通，殆悉具足，实不愧为上座部中一位贤圣。只因他有一种意见与上座部的本旨不同，就是要先弘毗昙，后弘经律，便由此起了一番小小的诤论。本来上座部系由释尊的上座弟子流衍而出，释尊灭度之后，迦叶以三藏付三师：以修多罗付阿难，以毗昙付富楼那，以律付优婆离。阿难去世，以修多罗付末田地，末田地付舍那婆斯，舍那婆斯付优婆掘多，优婆掘多付富楼那，富楼那付寐者柯，寐者柯付迦旃延尼子。依着上座部的正传宗旨，在三藏之中，当正弘经，他的意思便是说“律有开遮，随缘不定。毗昙广释经义，虽与经相应，有过根本者。盖此二藏皆是末，唯经是根本，无开遮增减之过”。因此，他虽不舍

弃二藏，但主弘本摄末，便以弘经为正，事事依经以为规矩，经中所明，教正无曲，所以此部道德素来胜于余部。不过从富楼那以降，即已稍稍弃本弘末，渐弘毗昙，及至这迦多衍尼子出来，便正式地先弘毗昙，后弘经律。根本上座部的僧众见他有乖本旨，再三加以纠正，但他深闲义理，执意不回，竟使根本上座部为之折伏无语，于是创立了一个鼎鼎有名的说一切有部，据住了根本上座部的旧住处，夷然以上座部正统自居。而根本上座部却从此移入雪山，远远避去。这迦多衍尼子本是天竺人，后往罽宾国（罽宾在天竺西北），与五百阿罗汉、五百菩萨共撰《发智论》《八犍度》，为说一切有部根本圣典之一。这与说假部部主造《施設足论》的迦旃延，实系两人，不可不辨。又，这迦多衍尼子先弘毗昙，后弘经律，非是不弘经律，这与鸡胤部专弘毗昙不弘经律的教旨，实系两途，也不可不辨。

今且正说由上座部分裂的第一部，便是说一切有部。此亦分四：一者，传译异称；二者，立名略释；三者，判宗摄旨；四者，集文标义。

一者，传译异称

1. 说一切有部（见《异部宗轮论》等）
2. 萨婆多部（见《十八部论》等）
3. 一切语言部（见《文殊问经》）
4. 说因部（见《异部宗轮论》等）
5. 因论部（见《十八部论》）
6. 有部（说一切有略文）
7. 萨婆若帝婆部（见《大集经》）
8. 萨婆阿私底拖部（见《部执异论》）
9. 醯兜婆拖部（见《部执异论》）

二者，立名略释

《文殊师利问经》“一切语言”，注云：“律主执三世有，故一切

可厝语言也。”

《部执异论疏》云：“此部明一切所知不过六种，即是三有为（即三世）、三无为（即虚空、思择灭、非思择灭），铭此六种为一切，此六皆是有，故言一切有。其说一切有义故，用标部名，故曰也。亦名说因部者，此部立义出所因故也。”

《宗轮论述记》云：“说一切有者，一切有二：一有为，二无为。有为三世，无为离世，其体皆有，名一切有。因言所以，此部说义，皆出所以，广分别之，从所立为名，称说一切有部也。”

《俱舍论》云：“以说三世皆定实有，故许是说一切有宗。”日本小山师据此谓有部说一切有，乃少分一切，非一切一切，而评真谛、慈恩语（即上二段）云：“此释非有部正说。”小山盖未忆及俱舍非纯有部义也。

《部执异论》云：“说一切有部，亦名说因部，天竺本名萨婆阿私底婆拖部，亦名醯兜婆拖部。”（摘录）

三者，判宗撮旨

依慈恩大师之《法华玄赞》、贤首大师之《华严五教章》、弘法大师之《十住心论》，在小乘六宗之内，应判说一切有部为“法有我无宗”。

- | | | |
|------|----------|-----------|
| 小乘六宗 | 第一，我法俱有宗 | |
| | 第二，法有我无宗 | ——说一切有部属此 |
| | 第三，法无去来宗 | |
| | 第四，现通假实宗 | |
| | 第五，俗妄真实宗 | |
| | 第六，诸法但名宗 | |

同宗者，尚有雪山部、多闻部及化地部之末计，并此部凡三全一少分（《十住心论》则以此宗撮说一切有、多闻、雪山、饮光四部）。

此宗说“我”非实有，“法”为实有。

《异部宗轮论》曾举说一切有部义曰：“诸法有者，皆二所摄，一名，二色。过去未来，体亦实有。”此计法有。又曰：“定无少法能从前世转至后世。”此计我无，故属于此宗。而此之一义，乃说一切有部对于一切法之总观念也。

四者，集文标义

此中当分两条：一条是说一切有部对于世间一切法的观念，一条是说一切有部对于出世间一切法的观念。

甲、说一切有部对于世间一切法的观念

如前所说，世间一切法是依着业力的因果之环，从流转门而流转的，只因这依次的流转，便由那空、无相、无作的真体上显现了这不空、有相、有作的妄境。然则我们虽宛然见有世间一切法，究竟本非实有，不过在不空、有相、有作的一段上也可以认为实有。今此部所计是“法有我无”，他除了“我”之外，对于世间一切法便都认为实有。

试依着他对于一切法的总观念而分论世间一切法的缘起，就诸书所见，便有下列几点可举：

《异部宗轮论》：“缘起支性，定是有为。”

据此，可知此部实以“有为法”为缘起。盖论缘起者，常因其所定缘起之起点而有异。彼大众等部所认之“无为缘起”，乃从不空、有相、有作之妄境上溯空、无相、无作之真体，而以妄境未生之前为起点也。今此部所认之“有为缘起”乃从空、无相、无作之真体下循不空、有相、有作之妄境，而以妄境初生之始为起点也。实则有为就妄境言，无为就真体言，真体即妄境之本来，妄境即真体之变现，又何尝有异乎？若论十二缘起支，所显三世二重因果，原从业力之不空、有相、有作一方面立说，定为有为，弥见业力之真实，亦此部说一切有之基础所安也。

《异部宗轮论》：“亦有缘起支随阿罗汉转。”

据此，可知此部计“有为缘起”之因果律，遍于一切。彼阿罗

汉虽能出世，但未般涅槃，终在三界，仍当受世间法之裁判，业力之力亦溥矣。

《异部宗轮论》：“诸法有者，皆二所摄：一名，二色。过去未来，体亦实有。”

据此，可知此部计缘起不仅有为，且均系实有体。慈恩释之曰：“名色摄一切法。色相粗者，易知其体，称之为色。四蕴无为，其体细隐，难知相貌，以名显之，故称为名。”今以名色摄现在一切法，说其体为实有；从名色之现在而推及过去未来，亦说其体为实有。既遍一切法，又遍一切时，竖穷三世，横遍十方，莫非实有，此说一切有之大纲也。若就缘起支而论，则名色为十二支之一，既摄现在一切法而实有体，名色以前无明行识等支，即是过去，名色以后六入触受等支，即是未来，此过去未来，亦实有体，是十二缘起支体均实有也。

《异部宗轮论》：“有为事有三种，无为事亦有三种，三有为相，别有实体。”

据此，可知此部认为缘起之有为法凡有三种，《述记》谓三有为为三世，《十八部论》谓三有为为生住灭，义虽微异，实则相通，盖均从业力之时间上析出也。此与前条可互相发明。至其所立三无为，即择灭、非择灭及虚空，与大众、一说、说出世、鸡胤及化地等部立九无为者异，又与大乘立六无为者异。《唯识述记》说无为法之数量曰：“萨婆多部亦立三种，然是实有，乃至虚空，或说唯一，或说为多。”盖余部说此三种，体皆一物，但以分位之异而有三名。此部则谓“非择灭如有为法数量，择灭但如有漏法数量”，是有多体矣。然此部自有两释，如《婆娑论》：“三无为体，一云各一，一云各多，以初为正。”又，《唯识述记》曰：“萨婆多许三无为非六因所得，故言无因；非得五果，故言无果。而此无为，体即因果，是能作因解脱果故。”此破有部“无为无因果”之计，只以彼计无为无因果，故不以无为为缘起也。

《异部宗轮论》：“有无记法。”

据此，可知此部对于大众等部所计“无为之性实以真善而为一元之理体”观念有殊。盖彼等说“无记法”，而此部则说“有无记法”，且判“择灭”为善性，“非择灭”及“虚空”为无记性，无为法既具二性，有为法更具三性，则缘起不必为一元之真善，亦可见矣。但此部非不许善法为缘起，《宗轮论》曾别举其义曰：“有善是有因。”有因者，欲、色、无色三有之因，即世间法之缘起也。

又试依着他对于一切法的总观念而分论世间一切法的变现，就诸书所见，便有下列几点可举：

《成唯识论述记》：“萨婆多云：外境若无，何缘生心？”

据此，可知此部认一切色法为实有。盖色法者，即业力所变现之妄境，不空、有相、有作者也。就不空、有相、有作而言，固为实有。故《十八部论》曾举此部义曰：“说一切有性二种摄一切法，谓名及色。”色实为一切有中之一也。又，《宗轮论》曾举此部义曰：“心及心所，定有所缘。”色即为心及心所之所缘也。

《宗轮论述记》：“谓一切有者有二：一，法一切，谓五法，即心、心所、色、不相应行、无为；二，时一切，谓去来今，各对诸部。”

据此，可知此部之所以判一切法者，至为详密。五法之分，说者谓创于有部，其后大乘亦因用之，最可注意。而色法实居五者之中，与心法平列，盖此部执心外境如心实有也。

以上论色法。

《异部宗轮论》：“心心所法，体各实有。”

据此，可知此部认一切心法为实有，且体各实有。盖从“空”上而言，则一切悉皆平等；从“有”上而言，则一切悉有差别。此部计“有”，宜各有体，故彼复有一义，曰：“自性与自性不相应，心与心不相应。”

《异部宗轮论》：“眼等五识身，有染无离染，但取自相，唯无分别。”

据此，可知此部于心法中之六识，颇有轩轻，并非一例而视如大众等部。盖离染云者，即于有染之余，具对治之力用，唯第六识能然，前五识则未能也。故大乘教义，仅以第六识为断道，此部盖近之矣。

《异部宗轮论》：“一切法处皆是所知，亦是所识及所通达。”

据此，可知此部认一切心法之所及，不以凡圣而殊。盖法处即是意所对观，在五法中，总括心所法、心不相应行法、无为法。如大众等部说：“此非泛尔世俗智‘所知’，亦非有漏散识‘所识’，要于六通随分得者及见真理者之‘所通达’；三无为等，要穷断结道等所知识；心所法等，他心智等所知识故。”今此部则说一切法处，皆许世俗智知，有漏识识，得六通达真理者之所通达。

《异部宗轮论》：“一切随眠，皆是心所，与心相应，有所缘境，一切随眠，皆缠所摄，非一切缠皆随眠摄。”

据此，可知此部认业力之不空、有相、有作，仍与其空、无相、无作之真体相应，而一切随眠（根本烦恼）之杂染，仍与本来清净之心相应。此与大众等部所计又殊，彼说“随眠（根本烦恼）与心不相应，缠（随烦恼）与心相应”，认随眠与缠实为二类。此部则摄之为一，不过仅许以缠摄随眠耳。《述记》释之曰：“随眠但有七，缠通一切惑。”

《成唯识论》：“说一切有部《增一经》中，亦密意说此名阿赖耶。”

据此，可知此部亦说阿赖耶识，邻于大乘。盖业力之极，必归一致，但此部未显说耳。

以上论心法。

《异部宗轮论》：“生老住无常相，心不相应，行蕴所摄。”

据此，可知此部于心法之外，认有与心不相应之行蕴，故彼判法为五，开佛学史上之新纪元。且其以生老住无常四者归于不相应行法，亦同大乘之说，小乘不然也。

《异部宗轮论》：“有诸异生，住善心死，在等引位，必不命终。”

据此，可知此部计业力之力，别有作用，心不相应，色亦可移。如彼前业当死，虽住善心，不能挽也。又如彼寿命已尽，若入正定，尚可延也。由此，更当叹业力之广大。

《异部宗轮论》：“有情但依现有执受相续假立。”

据此，可知此部虽从业力之不空、有相、有作上计“有”，但仍以此“有”为假立。盖空、无相、无作之真体，不因计“有”而灭没也。谈说一切有部之教义者，最宜明辨。

《异部宗轮论》：“说一切行皆刹那灭，定无少法能从前世转至后世，但有世俗补特伽罗说有移转，活时行摄，即无余灭，无转变诸蕴。”

据此，可知此部破我净尽。《十八部论》所译，意较明显，彼曰：“无法从此世至他世，世俗数说言，有此世至他世，命未终，诸行取已尽，无有法转变。”但《宗轮论》曾另举一义曰：“唯欲色界，定有中有。”盖亦依现有执受之相续而假立之也。

以上论色心二法之因果现象。

已论世间一切法的缘起，又已论世间一切法的变现，我们必能知道说一切有部对于世间一切法的观念，未尝离了业力。

乙、说一切有部对于出世间一切法的观念

如前所说，出世间一切法是依着业力的因果之环，从还灭门而还灭的，只因这依次的还灭，便由这不空、无相、无作的妄境上证入了那空、无相、无作的真体。然则我们虽宛然见有出世间一切法，究竟也本非实有，不过在不空、有相、有作的一段上也可以认为实有。今此部所计是“法有我无”，他除了“我”之外，对于出世间一切法，便也认为实有。

试依着他对于一切法的总观念而分论出世间一切法的因行，就诸书所见，便有下列几点可举：

《部执异论》：“四谛次第观，若人欲入正定，必缘空解脱门、无愿解脱门得入正定。若观欲界相应诸行，得入正定。”

据此，可知此部根本修法在观四谛，即是依业力而修。《宗轮论述记》释此义曰：“空、无愿入正性离生者，此二在苦谛四行相故，得入正性，空摄“空”，无我、无愿摄“苦”、“无常”，故见行依空，爱行依无愿。”故缘二解脱门者，亦即修四谛，且二解脱门即摄三解脱门。盖三解脱门中，空言其体，无相言其相，无愿言其用，举其体用，相自备焉。试观《十八部论》译此文为“四谛次第无间，等空无相无愿，超升离生”，可悟修四谛即所以入三解脱门而达于涅槃城中也。至其观欲界相应诸行，亦即修四谛，意义更明，无俟赘语。

《部执异论》：“于七定有觉分，余定则无，一切诸定，无不是四念处所摄。若不依禅定，得入正定，亦得阿罗汉。”

据此，可知此部以慧摄定，亦依四谛。盖四念处者，即观身受心法之苦空无常无我，即观四谛十六行相之初步。此部原有“四念住能摄一切法”之义，今说一切诸定无不摄于四念处，以四谛足摄一切耳。且四念处为“观”而修，以“慧”为体，足知彼实以慧摄定者。夫唯以慧摄定，故不依禅定而得入正性离生，亦能得阿罗汉果也。其辨七定觉分，则以别余部故。慈恩曾释之曰：“七等至有觉支，谓四禅定、三无色，略不言未至、中间，但别诸部非想欲界有觉支故。”

《十八部论》：“禅定中无言说。”

据此，可知此部计禅定之中，非可发语。此与大众部所计又违，彼谓人在定中，仍能运用其慧，发语调心，便开“定中说法”之端，而此部不许也。

《异部宗轮论》：“有出世静虑，寻亦有无漏。”

据此，可知此部认定慧止观，均有世出世之二，静虑与寻，非无成就，但当辨其发心所在耳。

《部执异论》：“四谛中，三谛有为，一谛无为。”

据此，可知此部对于业力所显之四谛，亦曾详加分析其性相。其修学之认真，行持之切实，余部有所不及也。

《异部宗轮论》：“四圣谛渐现观。”

据此，可知此部之修四圣谛，实属渐观。若大众等部之义，则曰“以一刹那现观边智，遍知四谛诸相差别”，盖彼等乃顿观也。

《异部宗轮论》：“异生能断欲贪瞋恚，有诸外道能得五通。”

据此，可知此部于出世间正道之外，亦认外凡有所成就。盖凡夫智慧虽微劣，不能断痴，但以修持不懈，亦能断贪与瞋。外道知见虽偏邪，不能得漏尽，但以修持不懈，亦能得五种神通，况出世间正道乎？此与雪山、化地、法藏等部异，与犍子等部同，而“有世间正见，有世间信根”诸义，亦于此可见矣。

《异部宗轮论》：“亦有天中住梵行者。”

据此，可知此部认诸天亦得修梵行。若如雪山、化地等说，诸天多乐，天女乐具，悉皆增胜，若生彼者，无住梵行，不免阻进修之路矣。但此部亦说“北俱卢州无离染者，圣不生彼及无想天”，仍以纯乐无苦难得圣道故。由此当悟乐之可惧，而苦之能助道也。

又试依着他对于一切法的总观念而分论出世间一切法的果德，就诸书所见，便有下列几点可举：

《部执异论》：“若人已入正定，在十五心中，名须毘多阿半那向（预流向）。若至第十六心，名须毘多阿半那（预流果）。世第一法，一刹那心，三方便有退义，世第一法无退义，须毘多阿半那无退义，阿罗汉多有退义。”

据此，可知此部颇重预流。预流前之世第一法，原系从“暖”“顶”“忍”三方便而进，由一刹那心而起十六心，便入预流。此为见圣谛之始，故修四谛者，极为重视。但此部以十五心为预流

向，第十六心为预流果，与犍子部异。又其预流无退，阿罗汉有退，亦与大众、一说、说出世、鸡胤、化地等部异。

《异部宗轮论》：“四沙门果，非定渐得，若先已入正性离生，依世俗道，有证一来及不还果。”

据此，可知此部认果位可以超证，唯须先入正定耳。《十八部论》举此义曰“不必次第得四沙门果”，语意更明。

《部执异论》：“一切阿罗汉多，不尽得无生智。”“阿罗汉多亦有福德增长”，“阿罗汉多无有学法，一切阿罗汉多皆得定，一切阿罗汉多不皆证定，阿罗汉多有宿业犹得报”。

据此，可知此部对于阿罗汉果之体用所下之界说，而其中“福德增长”与“宿业得报”二条，纯以业力为原则。彼因果之环，固有不可破者在焉，故此部原有一义，“亦有缘起支随阿罗汉转”。观此，虽阿罗汉位证无学，而罪福之报犹不除。有学以下，宜如何乾惕乎！

《异部宗轮论》：“若依色界无色界身，虽能证得阿罗汉果，而不能入正性离生。依欲界身，非但能入正性离生，亦能证得阿罗汉果。”

据此，可知此部认阿罗汉之能入正定与否，实以三界之身而分，亦即以业力而分。此乃修行上最深密之问题，非浅识凡夫所能梦见，而有部明标斯义，盖上座部夙尚实行之所致耳。又，此部说无色界无色，与大众等部说无色界尚有细色者不同，亦不可不辨。

此上论四沙门果。

《异部宗轮论》：“应言菩萨犹是异生，诸结未断。若未已入正性离生，于异生地未名超越。”

据此，可知此部计菩萨不舍众生，利他心切，不急自利，虽未超凡夫之地，终当以菩萨奉之也。

以上论菩萨。

《异部宗轮论》：“佛慈悲等不缘有情，执有有情，不得解脱。”

据此，可知此部从业力之不空、有相、有作上计“有”，而最后之成就，仍破“有”净尽，力除其执。计“有”者当知之。

《异部宗轮论》：“八支圣道是正法轮，非如来语皆为转法轮，非佛一音能说一切法，世尊亦有不如义言，佛所说经非皆了义，佛自说有不了义经。”

据此，可知此部从业力之不空、有相、有作上计“有”，即不复作颛预笼统之见，虽佛所语，亦差别之。盖依法不依人，依智不依识，依义不依语，依了义不依未了义，有部有之矣。

《异部宗轮论》：“佛与二乘，解脱无异，三乘圣道，各有差别。”

据此，可知此部不轻二乘，与佛并论。但从业力之不空、有相、有作上观之，终不能泯其差别耳。

以上论佛果。

已论出世间一切法的因行，又已论出世间一切法的果德，我们必能知道说一切有部对于出世间一切法的观念，也未尝离了业力。

上述两条已竟，说一切有部与业力的关系也可以得其大凡了。

最后，我还要重申前说，愿读者不要忘了那《异部宗轮论》开首的几句偈子。当知现所说的说一切有部，也与其余小乘诸部一律，同依四圣谛教，都是为业力而修，依业力而修。所以说，业力是小乘的根本要义。

第九节 印土雪山部与业力

在上节里面，我说了上座部中一个变化的起点，就是说一切有部。这一个说一切有部，虽然住着上座部的原址，顶着上座部的正统，但是他并不是根本上座部，而真正的根本上座部，却在

他产生的时候，禁不住他的折伏，敌不过他的锋芒，远远地避入雪山去了。于今既然要讨论上座部的教义，对于这一个根本上座部，须得在这一节里面紧接着补述一番。

可是那远远地避入雪山的一部，后来就称雪山部，究竟他是否就是根本上座部，在这中间并不能无问题。如《文殊师利问经》所说，上座部为根本二部之一，雪山部为十八分部之一，显然为二，绝不混同。而且他说从体毗履（即上座部）出一切语言（即说一切有部），从一切语言出雪山。然则这个雪山部不仅不是根本上座部，并且不是直接从根本上座部产出，论着他的产出，要算已经是第二次的蜕变了。这是根据着《文殊师利问经》而言，还有那《异部宗轮论》的两部异译，也都不认雪山部就是根本上座部。今先说《部执异论》，他的译文上虽说过“雪山部亦名上座弟子部”，然而有人说“亦名”两个字的书法与“即是”不同，试看他的大众七部，未将根本大众部列入，可知他说上座十一部，也未将根本上座部列入，不过这十一部中的雪山，也有人唤他做上座弟子部而已。次说《十八部论》，他的译文上更显明地分雪山与根本上座为两部，他说“上座部中分为十二部，一名上座部，二名雪山，三名萨婆多……”是雪山之与根本上座部，绝对不可混而为一。

根据上面所说，这一个雪山部若说他就是根本上座部，似乎还有问题呢！可是我在这里为着避免繁杂起见，还得依着玄奘三藏的译本。慈恩大师的《述记》，仍然认这一个雪山部是根本上座部的转名，因为在那《宗轮论述记》里头，曾经将上面几说加以驳斥，并且极力地说，新旧部执皆言上座亦名雪山，不可离雪山部外别有上座部。所以我现在也就不别再说根本上座部而只说雪山部。

话虽如此，但是我们若从教义上一加考查，还是要起一种反对的感想，就是与其说雪山部是根本上座部，毋宁说“有部”是根

本上座部。何以故？“有部”虽先弘对法，后弘经律，与原来的上座部不同，而教义上并无多大的改变；雪山部虽未失旧日的规模，仍以弘经为正，而教义上却有极大的相违。仔细考查起来，雪山部的教义，简直有许多地方同化于上座部的敌派大众部，乃至当日鸡园寺中拼命与大众部抗争的五事伽陀，他居然也诵起来，然则他要算是上座部的叛徒、大众部的俘虏了。因此，《宗轮论述记》上面也说：

“说一切有得本宗，故无五事。旧上座弟子失本所宗，乃立五事，是知年淹日久，圣隐凡生，新与旧殊，复何怪也。”

可是我又看见许多的书上，所举的上座部教义，往往饱含着大众部的色彩，他一定就是说的雪山部，这大概是依着慈恩的一说，所以我现在也就说上座转名雪山。

至于这一部所住的雪山，究竟在什么地方？据近今学者的考证，是在印度的北方尼波罗一带之地，不过还不能确实证明呢。

今且正说雪山部，此亦分四：一者，传译异称；二者，立名略释；三者，判宗摄旨；四者，集文标义。

一者，传译异称

1. 雪山部（见《异部宗轮论》等）
2. 雪山住部（见《部执异论》等）
3. 本上座部（见《异部宗轮论》）
4. 上座弟子部（见《部执异论》等）
5. 雪转部（见《法苑义林章》）
6. 醯摩跋多部（见《部执异论》）
7. 他毗梨与部（见《部执异论》）

附：上座部诸名

1. 上座部（见《异部宗轮论》等）
2. 上座弟子部（见《部执异论》等）
3. 体毗履部（见《文殊问经》）

4. 他鞞罗部(见《十八部论》)
5. 多羯罗部(见《大乘玄论》)
6. 他俾罗部(见《舍利弗问经》)
7. 他毗梨与部(见《部执异论》)
8. 铜鑠部(见《一切经音义》)

二者,立名略释

《文殊问经》“雪山”,注云:“亦律主居也。”

《部执异论疏》云:“雪山部者,此部见前纷诤不除,不欲与同处,遂相随入雪山住避之,因所住处作名,故曰也,即是上座部转名雪山部也。”

《三论玄义》云:“上座弟子部移往雪山避之,因名雪山住部。”

《宗轮论述记》云:“从所住处为名,称雪山部;若从远所袭,以名上座部。又,西域之言,呼冬分时为雪风,雪山中风,流行于世,号为冬分,故言雪风。今此上座贤圣渐少,宗义微弱,人不流通。说一切有圣者转多,理趣强盛,人皆学习。上座废之不行,如雪风相似,言其微弱也。”又前此释上座部云:“往昔界内耆旧之僧,共为一徒,名上座部。取结集时迦叶是也。”

《部执异论》云:“雪山住部,亦名上座弟子部。天竺本名醯摩跋多部,亦名他毗梨与部。”(摘录)

三者,判宗摄旨

依慈恩大师之《法华玄赞》、贤首大师之《华严五教章》、弘法大师之《十住心论》,在小乘六宗之内,应判雪山部为“法有我无宗。”

- | | |
|------|-----------------|
| 小乘六宗 | 第一:我法俱有宗 |
| | 第二,法有我无宗——雪山部属此 |
| | 第三,法无去来宗 |
| | 第四,现通假实宗 |
| | 第五,俗妄真实宗 |
| | 第六,诸法但名宗 |

同宗者，尚有说一切有部、多闻部，及化地部之末计，并此部凡三全一少分（《十住心论》则以此宗摄说一切有、多闻、雪山、饮光四部）。

此宗说“我”非实有，“法”为实有。

《异部宗轮论》曾举雪山部义曰：“所执多同说一切有部”，说一切有部属于此宗，故雪山部亦属于此宗。而此之一义，乃雪山部对于一切法之总观念也。

四者，集文标义

此部所计，依《异部宗轮论》所载，亦如前此说多闻部之例，仅举数条，而称其余均同说一切有部。盖此部与多闻部与说一切有部均属“法有我无宗”，其对于世间一切法与出世间一切法之观念，自多相同，故此部一部分之教义已见于前节说一切有部，但尚有一部分不同者，当分谈之。

甲、关于世间一切法者

《成唯识论》：“有余部（《述记》谓指上座部）说，虽无去来，而有因果恒相续义。谓现在法极迅速者，犹有初后生灭二时，生时酬因，灭时引果，时虽有二，而体是一。前因正灭，后果正生，体相虽殊，而俱是有。如是因果，非假施設，然离断常，又无前难，谁有智者舍此信余。”

据此，可知此部于计“法有我无”之中，已阑入“法无去来”范围，而接受其敌部大众部“过未无体”之说，此与“三世实有”之说一切有部大异其趣矣。其中是非，姑置不论，但观其所持教义，所谓生酬因而灭引果，因正灭而果正生，彼于业力所显因果之环，固已知之审而信之笃矣。《成唯识论》又云：“有执色心自类无间，前为后种，因果义立。”亦上座部义，所计略同。

《俱舍论疏》十三：“有执灯焰灭以住无为因，此是上座师计，谓住相若有，法无客灭，以住无故，方能灭法，故彼灯焰灭以住无为因。”

据此，可知此部计无住相，惟有生灭二时合成现在之法，故《唯识枢要》云“上座部立二相”。此实为此部特具之精神，亦异于“法体恒有”之说一切有部。但依《唯识述记》所说，则二相之说，仅以心法为限，与《俱舍论疏》似有出入。《述记》云：“上座等云：色法迟钝，有三相用，时经一世，谓生住灭，更无异时；心法迅速，但有二时，谓生及灭，此二相即法辨离法无别体，然俱现在，彼无过未故。”

《无性摄论》：“上座部中，以有分声，亦说此识，阿赖耶识是有因故。”

据此，可知此部所计之有分识，即等于大乘之阿赖耶识，此与说一切有部《增一经》中密意说阿赖耶相侔，亦业力之极归于一致耳。但此部说有分识，曾立有九心轮，详密胜于有部，殊堪注意。《唯识枢要》云：“上座部师立九心轮：一有分，二能引发，三见，四等寻求，五等贯彻，六安立，七势用，八返缘，九有分。然实八心，以周匝而言，总说有九，故成九心轮。且如初受生时，未能分别，心但任运，缘于境转，名有分心。若有境至，心欲缘时，便生惊觉，名能引发。其心既于此境上转，见照瞩彼。既见彼已，便等寻求，察其善恶。既察彼已，遂等贯彻，识其善恶，而安立心，起语分别，说其善恶。随其善恶，便有动作势用心生。动作既兴，将欲休废，遂复返缘前所作事。既返缘已，遂归有分，任运缘境，名为九心，方成轮义。其中见心，通于六识，余唯意识，有分心通死生，返缘心唯得死。若离欲者，死唯有分心，既无我爱，无所返缘，不生顾恋。未离欲者，以返缘心而死，有恋爱故，若有境至，则心可生，若无异境，恒作有分，任运相续。然见与寻求，前后不定。”说者谓由此有分识展开之途径，即孕出《起信论》三细六粗之思想，似亦不无蛛丝马迹可言。要之，彼终以业力之十二因缘为所依耳。

《成唯识论》：“有余部(上座部)执，生死等位，别有一类微细

意识，行相所缘俱不可了。”

据此，可知此部计有一类微细意识，但亦有本末二计不同。《唯识述记》谓“上座部师说，有根本计，有末所计。根本计粗细二意许得并生，末计不然，必别时起”。《唯识义灯》又谓“上座部中，有本末计。无覆受生是本计，细染意生是末计”。其末计虽主粗细别起，而以细意识为染污性。然其本计则主粗细并生，而以受生刹那之有分心为无覆性，此与大乘以阿赖耶识摄于无覆无记者正同。至其所谓流转于生死等位者，大乘“恒转如洪流”义也。其所谓行相、所缘俱不可了者，大乘“不可知”义也。较之余部说阿赖耶者，益逼近大乘矣。

《唯识述记》：“上座部、法藏部等，许同聚心相应之法，亦互能缘。”

据此，可知此部计心法互缘，又与大众部相似。人多谓大众部之教义有“心心所法能了自性”一条，此种“心自缘”之思想，实已显露大乘的心作用。今此部所计，盖亦有之。若如说一切有部义，则心及心所虽有所缘，而各有实体，互不相应，异于大乘矣。

《俱舍论》六：“余部（《光记》谓指上座部）师说，由慧功能，睡眠不生，名为择灭。睡眠缘缺，后苦不生，不由慧功能，名非择灭。”

据此，可知此部于无为法，所计有与经量部大异，又与大众部微异者，即非择灭是也。经量部曾破此义曰：“离拣择力，此灭不成，故此不生，即择灭摄。”盖不认有非择灭者也。大众部曾说此义曰：“诸法生已后无，自然灭故，名非择灭。”盖另认有非择灭者也。凡此种种，均异大乘。大乘之言曰：“此之本性，不由慧能而性清净，名非择灭。或有为法缘阙不生，不生之灭，显真理故，名非择灭。离无漏慧而自灭故。”其立义精圆，诸部均有所未及，但此部得其半耳。

《大乘掌珍论》：“铜鑠部师复作是说：诸间隙色，说名虚空。”

据此，可知此部于三无为法中之虚空，计为间隙之色，以空为色，旨趣深玄。盖彼固计“法有我无”者，法既悉有，故虚空一法，亦间隙色，正如有部所立之“空色显界”也。

乙、关于出世间一切法者

《异部宗轮论》：“谓诸菩萨犹是异生，菩萨入胎不起贪爱。”

据此，可知此部计菩萨虽是凡夫，而入胎不起贪爱，固有异于凡夫者。此与说一切有部所说“一切菩萨定是凡夫”之义，大相径庭。盖彼谓一切菩萨，诸结未断，亦同凡夫也。故《述记》释之曰：“不起贪爱，即异说一切有，为利益故，知生受生，故无贪爱。”

《异部宗轮论》：“无诸外道能得五通。”

据此，可知此部于出世间正道之外，不认外道有所成就，但亦许凡夫得通。《述记》阐其旨曰：“无外道得五通，以邪教故，无得通理；若内异生，依内教故，有得通理。”其崇正抑邪之意，过于有部矣。

《异部宗轮论》：“亦无天中住梵行者。”

据此，可知此部认诸天实不得修梵行，以天女乐具，悉皆增胜故。此与有部虽若相违，但有部亦以纯乐无苦难得圣道，曾别立一义曰：“北俱卢州无离染者，圣不生彼及无想天。”其意正与此同。至彼所以说天中亦有住梵行者，盖以经中说有比丘生天更增厌欲一事也。

《异部宗轮论》：“有阿罗汉为余所引，犹有无知，亦有犹豫，他令悟入，道因声起。”

据此，可知此部对于大天五事，亦能信受，即亦具有舍小趋大之心。此在大众诸部，秉其历代祖师之遗训，其能显然标示此种观念，并不为难。独有本属上座一朋，百年以来，其历代祖师均反对此种观念，且因之与大众部立于敌对之地位，抗争甚苦，

而其宗徒并不因习闻遗训而有人主出奴、黜人尊己之见，毅然出幽而迁乔，弃劣而就胜。如雪山部者，虽若有悖于本宗，亦自有难能可贵者在也。

以上所述，仅此部教义之一部分，即其与说一切有部不同者，此外相同各条请观前节。

但有一点，仍然应当郑重地重加声明，就是他的教义与说一切有部相同者，固未尝离了业力，即与说一切有部不同者，也未尝离了业力，想一般读者都已能得其大凡。

最后，我还要重申前说，愿读者不要忘了那《异部宗轮论》开首的几句偈子。当知现所说的雪山部，也与其余小乘诸部一律，同依四圣谛教，都是为业力而修，依业力而修。所以说，业力是小乘的根本要义。

第十节 印土犍子部与业力

依着历来的传说，佛法里面有一种奇特的旁支，他的名称最易使人惊异，这就是所谓“附佛法外道”。

佛法与外道，本是对立的两种法门，本是背驰的两条道路。佛法是正，外道是邪；外道不是佛法，佛法不是外道；是外道即非佛法，是佛法即非外道，邪正之间，自然应当有一个确定不移的界限。而这个“附佛法外道”，却混佛法外道为一谈，邪正同流，岂不可怪。

再看这个“附佛法外道”旗帜之下是一些什么人物？在大乘里面便是方广道人，在小乘里面便是犍子等部（清凉大师曾称“我法俱有宗”所摄六部均为附佛法外道）。

方广道人迷于正空而执邪空，所以称为附佛法外道；犍子等部昧于无我而计有我，所以也称为附佛法外道，这是历来的传说。

可是我自从听了“附佛法外道”这个名字，便有些不以为然，随后仔细地一加推求，更使我疑云叠起。何以故？因为他若是

弃外道而奉佛法，纵然先是外道，此后仍当称为佛法；他若是悖佛法而顺外道，纵然先是佛法，此后便当称为外道。方广道人在大乘里面还没有成宗立派，占着相当的地位，暂且搁住不说，只有犍子等部，在小乘里面分明列于二十部之中，若是外道，便不当如此。并且犍子等部出于小乘全盛的时期，新部如林，思想日进，岂容外道混入其间？何况从教义上考察起来，犍子等部虽计有我，却与外道的有我不同，与佛法的无我无悖，外道两字从何而加？这个名称实在有些不足信。后来读了普寂大师的《五教章衍秘钞》，我便恍然大悟了，于今且将他所说的这一段话摘录出来：

“玄谈以犍子等部为附佛法外道，是依《摩诃止观》第十等而言之，此是传‘有部’学者之诬言者耳……第五不可说藏，仿佛乎大乘如来藏，正量部亦同此计。又，经部一师立胜义补特伽罗，亦似此计。五天之间，相似此宗者颇多，岂皆附佛法外道耶？后代‘有部’学人，为党自宗，动作无根之谤，大误于人，如诽谤大士大天，不可不辨。”

然则说犍子部是“附佛法外道”，只是“有部”学者的诬言，我们正不当再将这个奇特的名称加之于犍子部了。

论犍子部的成立，乃在佛灭后第三百年中。据《异部宗轮论》说，他是从“有部”流出来的第一个新部，“有部”出于根本上座部而为上座部诸派之母。但此说只是北方所传，若依南方所传，便大相差异。他说：“根本上座部同时分出两部：一是犍子部，一是化地部。后来从犍子部分出四部，从化地部分出有部。”依着这一说，犍子部应直接以根本上座部为母，而有部反不能以根本上座部为母。试再从教义的承传上加以观察，也觉得他们两部似乎是两个系统。那有部传承的系统前面已经说过，今且说犍子部传承的系统。

《三论玄义》云：

“舍利弗是罗睺罗和上，罗睺罗是可住子和上，此部复是可住子之弟子。舍利弗释佛九分毗昙，名法相毗昙，罗睺罗弘舍利弗毗昙，可住子弘罗睺罗所说，此部复弘可住子所说也。”

《宗轮论述记》云：“真谛法师云：可住子弟子部，谓罗睺罗是舍利子弟子，蟠雌子是罗睺罗弟子，宏舍利子所说。”

若将这个传承的系统 and “有部”传承的系统比较，我们可以列成两个绝无关系的系统表。

迦叶——阿难——末田地——舍那婆斯——优婆掘多——富楼那——寐者柯——迦旃延尼子……有部

舍利弗——罗睺罗——可住子——可住子弟子……犍子部

不过犍子部所称的犍子，系指何人，并无定说。日本榊博士曾经研究这个名称的由来，反复考求，终难断定，最后仍只留下几个疑问。

(一)或系指佛在世时皈依佛门之犍子外道

(二)或系指结集佛典时之犍子比丘

(三)或系另有一人因其母生于伐蹉(此云犍子)种族之僑赏弥国而得名

(四)或系另有一人因其祖先为犍子仙种而得名

(五)或系此派比丘从伐蹉种族出身

当日慈恩大师在《异部宗轮论述记》里面，曾经有所主张，他便是合着第一、第四两说来解释，用第一说解释犍子部的得名，用第四说解释犍子外道的得名。但他又广举余说，而以“此理难解，幸愿详之”八个字作结，也未尝明判是非，加以审定。可知这个名称的由来，终于是扑朔迷离，不易辨认。若果然依着他前面所主张的说法，那么，上面所列的系统表或者还要修改呢！

但是犍子部之弘《舍利弗毗昙》，龙树菩萨也曾谈过，可说是一件绝无可疑的事。试看《智度论》上不是说过一段话么：

“佛在时，舍利弗解佛语故，作阿毗昙。后犍子道人等读诵，

乃至今名为《舍利弗阿毗昙》。”

如此说来，这犍子部所称的犍子，无论指着何人，都不能将上面所列的系统表完全打破。那么，他的教义的传承，似乎和“有部”并没有什么关系。那北方所传的话，说他是“有部”所流出，或者也有些不可信吧。

然而年代既远，文献又无可征，异说纷纭，莫衷一是，本篇素以《异部宗轮论》为主，只得仍依着北方所传，列他在有部之后了。

今且正说犍子部，此亦分四：一者，传译异称；二者，立名略释；三者，判宗摄旨；四者，集文标义。

一者，传译异称

1. 犍子部(见《异部宗轮论》等)
2. 可住子弟子部(见《部执异论》等)
3. 可住子部(见《玄应音义》)
4. 跋私弗底梨与部(见《部执异论》)
5. 婆蹉富罗部(见《大集经》等)
6. 幡雌子部(见《唯识述记》)
7. 跋私弗多罗部(见《玄应音义》)

二者，立名略释

《文殊师利问经》“犍子”，注云：“律主姓也。”

《三论玄义》云：“可住子弟子部，即是旧犍子部也。言可住子弟子部者，有仙人名可住，有女人是此仙人种，故名可住子。有阿罗汉是可住女人之子，故名可住子。此部是此罗汉之弟子，故名可住子弟子也。”

《宗轮论述记》云：“犍子者，律主姓也。上古有仙，居山静处，贪欲起已，不知所止，近有母牛，因染生子，自后仙种，皆言犍子，则婆罗门姓也。佛在之日，有犍子外道归佛出家，如《涅槃经》说，此后门徒相传不绝，至此分部，从远袭为名，言犍子部。《文殊问经》云犍子部，注云律主姓，是也。真谛法师云：‘可住子’

弟子部……弘舍利子所说，因以部分，名为可住。可住仍言上古有仙名可住，今此律主母是彼种，从母为姓，名可住子。’此理难解，幸愿详之。”

《部执异论》云：“可住子弟子部，天竺本名跋私弗底梨与部。”(摘录)

《唯识述记》云：“筏蹉氏外道，名犍子外道。男声中呼，归佛出家。幡雌子部，女声中呼，即是一也。上古有仙，居山寂处，贪心不止，遂染母牛，因遂生男，流诸苗裔。此后种类，皆言犍子，即婆罗门之一姓也。《涅槃经》说犍子外道归佛出家，此后门徒相传不绝，今时此部是彼苗裔，远袭为名，名犍子部。”

《玄应音义》云：“犍子部，梵言跋私弗多罗，此云可住子部。旧言犍子者，犹不了梵音长短故也。长音呼跋私，则是可住，若短音呼，则言犍。从上座部中一切有部出也。”

三者，判宗撮旨

依慈恩大师之《法华玄赞》、贤首大师之《华严五教章》、弘法大师之《十住心论》，在小乘六宗之内，应判犍子部为“我法俱有宗”。

- 小乘六宗
- 第一，我法俱有宗——犍子部属此
 - 第二，法有我无宗——犍子部之母部“说一切有部”属此
 - 第三，法无去来宗
 - 第四，现通假实宗
 - 第五，俗妄真实宗
 - 第六，诸法但名宗

同宗者，尚有法上部、贤胄部、正量部、密林山部及经量部之本计，并此部凡五全一少分(《十住心论》则摄经量部之全)。

此宗说“我”为实有，“法”亦实有。

《异部宗轮论》曾举犍子部义曰：“诸法若离补特伽罗，无从前世转至后世，依补特伽罗可说有移转。”故属于此宗。而此之

一义，乃犍子部对于一切法之总观念也。

四者，集文标义

此中当分两条：一条是犍子部对于世间一切法的观念，一条是犍子部对于出世间一切法的观念。

甲、犍子部对于世间一切法的观念

如前所说，世间一切法是依着业力的因果之环，从流转门而流转的，只因这依次的流转，便由那空、无相、无作的真体上显现了这不空、有相、有作的妄境。然则我们虽宛然见有世间一切法，究竟本非实有，不过从妄境的有上，也可以认为实有，从真体的有上，也可以认为实有。今此部所计是“我法俱有”，他对于世间一切法便都认为实有。

试依着他对于一切法的总观念而分论世间一切法的缘起，就诸书所见，便有下列几点可举：

《成唯识论述记》：“彼（指犍子部）立五法藏，三世无为及不可说。”

据此，可知此部实以“不可说藏”为缘起，其所立五藏之中，三世即有为法，三世所对即无为法，超乎有为无为即不可说藏。以小乘诸部所计缘起而论，说一切有部以有为法为缘起，此部之前三藏所摄也；大众等部以无为法为缘起，此部之第四藏所摄也。二者均未能超乎有为无为，即于第五藏之不可说尚未梦见。今此部独立一不可说藏为缘起，迈乎诸部矣。试更就五法藏一细究之。

法宝《俱舍论疏》云：“此五法藏，同《大般若》五种法海，谓三世无为及不可说，不可说者是胜义谛。”

普寂《五教章衍秘钞》云：“犍子所立五藏者，与《般若》五种法海相似，所谓第五不可说藏，仿佛乎大乘如来藏。”

盖以《大般若经》第四百九十卷之末有云：“三乘圣众，能度五种所知彼岸。何等为五？一者过去，二者未来，三者现在，四

者无为，五者不可说。”

今此五藏，与彼正同，谓非从般若流出耶？夫犍子部固弘《舍利弗毗昙》者，舍利弗智慧第一，尝为般若会中对扬之主，宜乎此部之富于般若思想矣。说者或谓不可说藏缘起即大乘之如来藏缘起，似亦信然。

《十八部论》：“离人无有法从此世至他世，当说人至彼。”

据此，可知此部计缘起中有一“人我”。《智度论》有云：“佛法中亦有犍子比丘说，如四大和合有眼法，如是五众（即五蕴）和合有人法。犍子《阿毗昙》中说，五众不离人，人不离五众，不可说五众是人，离五众是人，人是第五不可说法藏中所摄。”彼既计“不可说藏”为缘起，即计有一“人我”为缘起，此一“人我”，至足研究。佛法原以“无我”为唯一之目标，今此部乃说有我，骤聆其说，不免骇而呵之。故《俱舍论·破我品》破之，《唯识论》第一卷斥之，法相宗之慈恩、智周诸师难之，华严宗之贤首、清凉诸师贬之。千百年来，此部常不利于人口，即以计有我故。尝观《西域记》所载“提婆设摩阿罗汉于此造《识身论》，说无我人。瞿波阿罗汉作《圣教要实论》，说有我人。因此法执，遂深诤论”，有我说之不容于佛法也久矣，佛法中之有有我说也亦久矣，谈小乘者，又乌可遽以此轻犍子耶？况此部所说之我，亦殊空灵圆妙，非顺于外凡，非悖于佛法。《宗轮论述记》曾言之矣。

“其犍子部谓补特伽罗（此云人）非即蕴离蕴，谓实有我，非有为无为，然与蕴不即不离。佛说无我，但无即蕴离蕴，如外道等所计之我，悉皆是无，非无‘不可说’非即蕴离蕴我。既不可说，亦不可言形量大小等，乃至成佛，此我常在。”

“依蕴处界假施設名者，谓我非即离蕴，处界亦尔。然世说言色是我，乃至法亦是我，但依蕴等假施設此我名，我实非蕴等。”

更观《部执异论》所举此部义，益明此部所说“人我”原系假

说。

“摄阴界入故，立人等假名，有三种假：一、摄一切假，二、摄一分假，三、摄灭度假。”

由“非即离蕴”而说，此部之说有我不同于外凡，由“安立假名”而说，此部之说有不违于佛法。若更从而深究之，则所谓我者，实业力之中心，一面为空、无相、无作，一面又为不空、有相、有作，故或谓之有，或谓之无，均无不可。说者或谓此部不可说藏中之人我，即大乘之赖耶缘起，以赖耶亦业力之中心也。《智度论》曰：“阿罗汉比丘，诸漏已永尽，于最后边身，能言有吾我，世界法中说我，非第一义，以是故，诸法空无我而说我无咎。”又曰：“佛处处说有我，处处说无我者，若人解佛法义，知假名者，说言有我；若人不解佛法义，不知假名者，说无我……佛说有我无我，有二因缘：一者，用世俗说故有我，二者，用第一实相说故无我，如是等说有我无我无咎。”准是言之，彼犍子部之说有我，纵不能比于前之无咎，或犹能附于后之无咎乎？今更附录《婆沙论》所述此部“人我”之义数条，借以观此部之所谓人我者。

“或复有执补特伽罗能了诸法，如犍子部，彼作是说：补特伽罗能知非智。”

“或复有执补特伽罗自体实有，如犍子部，彼作是说：我许有我，可能忆念本所作事，先自领纳，令自忆故。若无我者，何缘能忆本所作事？”

“或复有执随眠唯于补特伽罗有随增义，如犍子部，彼作是说：补特伽罗，名有随眠，及无随眠，非心等法，补特伽罗有缚解故。”

“犍子部说，所系事是实，能系结亦实，补特伽罗亦是实。”

又试依着他对于一切法的总观念而分论世间一切法的变现，就诸书所见，便有下列几点可举：

《异部宗轮论》：“诸行有暂住，亦有刹那灭。”

据此,可知此部计一切有为法均为流转无常者。《述记》曾释此曰:“即正量部计,从此流出,心心所法,灯焰铃声,念念灭。色法中,如大地经劫,命根等皆随一生长,犹有生灭等。”盖一切有为之法,当其从生而住,其住甚暂,从异而灭,其灭甚速,业力之迁变本来如是。此部于业力之体用,认识甚明,由此胚胎,及正量部而放一异彩,其中精义,后当广说,但即此亦足知此部对于色心诸法之观念若何矣。至于《婆沙》《俱舍》等论所举“音声是异熟果”及“两眼互见即成一眼见色说”诸义,均此部之绪余,固无讥焉。

《异部宗轮论》:“五识无染,亦非离染。”

据此,可知此部计心法中之前五识,与第六识不同。此一问题,向多异说,而在佛法中又甚重要,当略言之。盖佛法重在断障,染为所断,离染为能断,但此中所断在何识,能断又在何识,实为学人所亟应知者。大众部等说,五识有染,亦能离染,同于第六识,是能断所断六识俱有也。犍子部等说,五识无染,亦非离染,异于第六识,是能断所断唯第六识也。说一切有部等说,五识有染,同于第六识,五识不能离染,异于第六识,是所断六识俱有,能断唯第六识也。综上数说,惟于前五识所见有殊,而第六识之为能断所断则无异。惟成实论师说非六识,识是无记,但依第四末后行心智慧正断,则异于前数说矣。小乘诸宗,所说如是,若衡以大乘“五八无执”“唯第六断”之义,则犍子部说似较近耳。

《部执异论》:“一切众生有二种失:一意失,二事失。生死有二种因最上:一烦恼,二业。”“烦恼根本有二种,恒随一切众生行,谓无明有爱”。

据此,可知此部对于四圣谛中之集谛有深切之观察,即已洞见因果之环之起点,深知业力之网之权威。在世友菩萨所造《部执论》中,说此最详者,惟犍子一部而已。第此数语仅见于真谛

译本，唐秦二译均缺，未知何故。

已论世间一切法的缘起，又已论世间一切法的变现，我们必能知道犍子部对于世间一切法的观念，未尝离了业力。

乙、犍子部对于出世间一切法的观念

如前所说，出世间一切法是依着业力的因果之环，从还灭门而还灭的，只因这依次的还灭，便由这不空、有相、有作的妄境上证入了那空、无相、无作的真体。然则我们虽宛然见有出世间一切法，究竟也本非实有，不过从妄境的有上，也可以认为实有，从真体的有上，也可以认为实有。今此部所计是“我法俱有”，他对于出世间一切法，便也认为实有。

试依着他对于一切法的总观念而分论出世间一切法的因行，就诸书所见，便有下列几点可举：

《部执异论》：“二种法是解脱最上因，谓毗钵舍那、奢摩他。”

据此，可知此部修行重在止观双运，定慧均等。盖奢摩他，止也；毗钵舍那，观也。中土台宗盛弘止观法门，自列于一乘圆教，不图于小乘之中乃见此部。但此条唐秦二译均缺之。

《异部宗轮论》：“若断欲界修所断结，名为离欲，非见所断。”

据此，可知此部认凡夫修有漏六行，亦能出离三界，但不能断见惑，与有部之由有漏六行观而许五部合断者有间矣，与化地部之不许凡夫能断欲贪瞋恚者亦有间矣。《述记》释之曰：“若断欲界修所断惑等者，以修惑唯迷事有，不障理有，有漏六行，既非证理，故唯伏修，非见所断，见所断法，迷理起故，要见理时，方能永断。凡圣六行皆尔，离色界等亦尔，此中且举欲界。”又，《婆沙论》亦曾举此部义曰：“有执异生不能断见所断随眠。”以此文与《宗轮论》对观，其意益显。夫此部之所以不许凡夫能断见惑者，盖以凡夫未见圣谛故，圣谛是彼所崇，故有所不许也。

《异部宗轮论》：“即忍、名、相、世第一法，名能趣入正性离生。”

据此,可知此部于四善根之行位,别立名称,异于余部。《述记》释其义曰:“初观四谛,但总忍可,名忍;亦观四谛,名名;次观四谛所诠体,名相;世第一法可知。此根本所诵,但说此四而为善根。”盖此部易常途之暖位而为忍位,于四谛中,能诠之言教,所诠之理体,总观而得忍可,故谓之忍。又易常途之顶位而为名位,于四谛中,别观能诠之言教,故谓之名。又易常途之忍位而为相位,于四谛中,别观所诠之理体,故谓之相。仅有世第一法,如常未改,此亦犍子部之特点也。

《婆沙论》第二:“彼部(指犍子部)执世第一法唯以信等五根为性。”

据此,可知此部所计世第一法之自性,亦与人异。彼法救论师以“思心所”为世第一法之自性,觉天尊者以“心”为世第一法之自性,今此部则以信等五根为世第一法之自性,是又一特点也。

《部执异论》:“若不依自体增上缘惭羞,正法则不属此人。”“有七种清净处,佛智于戒等不相应,诸境以依正所了缘,悉能通达一切法,若以灭摄之,凡有六种。”

此数条均为唐秦二译所缺,意义不明,尚待考证。

又试依着他对于一切法的总观念而分论出世间一切法的果德,就诸书所见,便有下列几点可举:

《异部宗轮论》:“若已得入正性离生,十二心顷,说名行向。第十三心,说名住果。”

据此,可知此部于见道十六心,又有所更易,亦为一特点。常途立十六心于世第一法之上,分之则为八忍八智,有部以十五心见道,成实论师以十六心见道,今犍子部则立十三心,以十二心见道,但有二释。

《宗轮论述记》云:“此中谛别有三心:一、苦法智,即观欲界苦;二、苦法忍,后观欲界苦谛惑断未断,以犹有上界惑故,重观断等;

三、苦类智，即合观色、无色界苦。以苦谛三界尽故，不复重观，故合十二心。第十三心，或说即道类智第二念相续心，或总观四谛心，次第超越，得果皆尔，次第得第二、三果如常。”

《义林章》云：“其犍子部说有十三心，苦谛有三：一、苦法忍，观欲界苦；二、苦法见，重观欲苦，审尽未尽；三、苦类智，合观上二（色、无色界）。以无后苦，不须重观，四谛各三，故成十二。前十二心，说名行向，第十三心，说名住果。”

二释之中，说者谓应以忍、见、智三心为正，然二释大旨固同，即不具论。至第十三心，《述记》亦举二释。若依《随相论》所说，十二心皆断烦恼是尽智，第十三心是无生智，则第十三心，或当以总观四谛心释之也。又，《述记》所谓次第证者，第十三心住预流果是也。所谓超越证者，能断六品，则第十三心住一来果；能断九品，则第十三心住不还果是也。

《部执异论》：“色无色界，无入正定菩萨于中恒生。”

据此，可知此部亦具利他思想，其意谓菩萨虽生上界，亦不恒生，仍当还来欲界，以欲界众生惑重苦盛亟待拔度故。此条唐秦二译均缺。

《部执异论》：“若已生尽智、无生智，得名为佛。”

据此，可知此部计二智成佛。所谓尽智者，谓无学位自知我已知苦，已断集，已证灭，已修道，由此所有智见等，名尽智；所谓无生智者，谓正自知我已知苦，不应更知，乃至我已修道，不应更修，由此所有智见等，名无生智。此二智均阿罗汉果所有，而此部便认为佛，犹未脱小乘本色也。但此条唐秦二译亦缺。

《婆沙论》第三十三：“有作是说，有学，有无学，有非学非无学，如犍子部。彼作是说，涅槃自性有三种相：一学，二无学，三非学非无学。云何学？谓学得诸结断得获触证。云何无学？谓无学得诸结断得获触证。云何非学非无学？谓有漏得诸结断得获触证。”

据此,可知此部于究竟之涅槃,亦另有分判,异于余人。分判涅槃者,在“有部”立有二种:一有余依涅槃,二无余依涅槃;在大乘立有四种:一本来自性清净涅槃,二有余涅槃,三无余涅槃,四无住处涅槃。今此部则立三种涅槃,盖駸駸焉进乎大乘矣。若据“有部”而论,凡夫有学所得离系之果,不名涅槃,涅槃唯无学所得。若据大乘而论,则第一涅槃亦通于凡夫,第四涅槃且超于二乘。今此部所立虽未超于二乘,但其非学非无学涅槃亦已通于凡夫,其于涅槃之内容已能扩大,即于涅槃之思想已能进步也。

《部执异论》:“如来说经有三义:一显生死过失,二显解脱功德,三无所显。”

据此,可知此部于佛所说法,实能深穷密意,不落二边。但此条唐秦二译亦缺。尝观《义林章》有云:“犍子部中亦说四藏:一经,二律,三对法,四明咒,此藏之中集诸咒故,其三世无为不可说等五种法藏,彼说所诠,非此能诠。”彼于如来一大教海之中,收罗及于明咒,此与大众部所立禁咒藏,同堪注意,盖均释尊之秘密思想所寄也。

已论出世间一切法的因行,又已论出世间一切法的果德,我们必能知道犍子部对于出世间一切法的观念,也未尝离了业力。

上述两条已竟,犍子部与业力的关系,也可以得其大凡了。

最后,我还要重申前说,愿读者不要忘了那《异部宗轮论》开首的几句偈子。当知现所说的犍子部,也与其余小乘诸部一律,同依四圣谛教,都是为业力而修,依业力而修。所以说,业力是小乘的根本要义。

第十一节 印土法上部、贤胄部、正量部、密林山 部与业力

依着《异部宗轮论》所载小乘诸部的系统,说到上节的犍子部,那鸽园显异的上座一派,要算早有了一位克绳祖武的文孙,

这在大众一派之中，已经是未曾见过的事。却不料椒聊之实，蕃衍盈升，这位文孙居然又生了四位丈夫子：一名法上，二名贤胄，三名正量，四名密林山。兰玉森森，流泽孔远。回顾那宗支衰落的大众一派，更不能不令人有枯菀相悬之感了。

当佛灭后第三百年，犍子部的教义盛行，门徒日众，思想既杂，旨趣渐殊，便有人对于本宗所特别崇奉的《舍利弗阿毗昙》，发现有许多不足之处。因此又各各造论，采取许多经义，加以补足，犹如增订一次一般，虽说较为精详，但已非本来面目。后来因释一颂，执义不同，终不免于分裂的形成，以致同时产生了四个新部。

他们所释的是一个什么颂子呢？

《异部宗轮论》译

已解脱更堕

堕由贪复还

获安喜所乐

随乐行至乐

《部执异论》译

已得解脱更退堕

堕由贪着而复还

已至安处游可爱

随乐行故至乐所

有些人释这个颂子，说这四句是说阿罗汉中有“退”、“住”、“进”三种。前两句说退，第三句说住，第四句说进。

又有些人释这个颂子，说这四句是说三乘无学。前两句说阿罗汉，第三句说独觉，第四句说佛。

又有些人释这个颂子，说这四句是说四果中的六种人。首句中已解脱，说第一解脱人，即预流；首句中更堕，说第二家家人，即一来向；次句中复还，说第三一来果人；次句中堕由贪，说第四一间人；第三句，说第五不还人；第四句，说第六阿罗汉果人。

又有些人释这个颂子，说这四句是说六种无学。首句中更堕，说第一退法罗汉；首句中已解脱，说第二思法罗汉；次句中堕由贪，说第三护法罗汉；次句中复还，说第四住法罗汉；第三句，说第五堪达法罗汉；第四句，说第六不动罗汉。

因有这四种不同的释法，遂产生了四个不同的新部。有人说，那持第一释的便是法上部，那持第二释的便是贤胄部，那持第三释的便是正量部，那持第四释的便是密林山部。像这样的均匀分配，固然熨贴而明了，但是文献不足以征，未可遽执以为定论。

不过四种释法，必为四个新部所分持，各执一隅，互不相下。这也就是他们兄弟析居的一条导火线。而所释的那个颂子，又是《舍利弗阿毗昙》中所无，说者谓，这四句便是他们采经补义最显著的一端，突破了犍子部的宗范，修改了犍子部的教条。这也就是他们母子分裂的一条导火线。

说到这里，我们也不必过事推敲，径可以判定这件案子，就是犍子部之所以分裂，实以门徒采经补义为其主因，而分裂之所以成为四部，又以解脱一颂四种释法为其主因。其余琐屑的地方，历来的人虽有许多的说法，我们也就可以存而不论了。

可是在这四个新部之中，还有一个可异的问题，仍须提出而加以讨论，并不能就是这样简单的结案。这是一个什么问题呢？这个问题便发生在义净三藏的《南海寄归传》上。

《南海寄归传》云：“诸部流派，生起不同，西国相承，大纲唯四。”注云：“一、阿离耶莫诃僧祇尼迦耶，周云圣大众部，分出七部，三藏各有十万颂，合三十万颂，周译可成千卷；二、阿离耶悉地陞楞尼迦耶，周云圣上座部，分出三部，三藏多少同前；三、阿离耶慕楞萨婆悉底婆拖尼迦耶，周云圣根本说一切有部，分出四部，三藏多少同前；四、阿离耶三密栗底尼迦耶，周云圣正量部，分出四部，三藏二十万颂。然而部执所传，多有同异，且依现事，言共十八，分为五部，不闻于西国耳。”

若依着义净三藏这种说法，这四个新部里面的正量部，简直与大众部、上座部和有部立于一条水平线上，同为诸部流派的大纲，这便要将《异部宗轮论》的系统打破了。在义净三藏，身游西国，亲见亲闻，明明地举出四个大纲，难道还不可信么？

然而他究竟生在世友尊者之后，所说又系得之传闻，去古日遥，浮言失实，东西各国，莫不皆然，何况又在那素无历史的印土呢！所以我现在说小乘诸部，不能尽信诸说，终于毅然地斩去这些葛藤，只依着《异部宗轮论》的系统，说有部是上座部的亢宗之子，说正量部和他的三个小兄弟同为上座部的曾孙。

但是这个正量部，在他的兄弟行中独能崭然露出头角，他的教义流传甚广，影响甚深，在小乘诸部里头卓然有特殊之贡献。因此，研究小乘部执的人，常常提到正量一派，我们打开佛家典籍，也容易发见正量部的名字，而他的三个小兄弟却阒焉无闻。然则他们的出生虽系雁行平列，而他们的造就，乃是一骑居先。这是我们说犍子部的四位公子之前，不可不有的认识，若因为他们只是同气连枝，便以难弟难兄相许，那便错了。

今且正说这四个新部，此亦分四：一者，传译异称；二者，立名略释；三者，判宗摄旨；四者，集文标义。

一者，传译异称

甲、法上部

1. 法上部（见《异部宗轮论》等）
2. 法尚部（见《三论玄义》）
3. 法胜部（见《文殊问经》）
4. 法盛部（见《出三藏记》）
5. 达谟多梨与部（见《部执异论》）
6. 达摩郁多梨部（见《十八部论》）
7. 达摩郁多部（见《大乘玄论》）
8. 昙摩尉多利迦部（见《舍利弗问经》。此尚待考）

乙、贤胄部

1. 贤胄部（见《异部宗轮论》）
2. 贤乘部（见《部执异论》等）
3. 贤部（见《文殊问经》等）

4. 跋陀与尼与部(见《部执异论》)
5. 跋陀罗耶尼部(见《十八部论》等)
6. 跋陀耶尼部(见《大乘玄论》)

丙、正量部

1. 正量部(见《异部宗轮论》)
2. 正量弟子部(见《部执异论》等)
3. 一切所贵部(见《文殊问经》)
4. 圣正量部(见《南海寄归传》)
5. 三弥底部(见《大乘玄论》等)
6. 三眉底与部(见《部执异论》)
7. 弥离部(见《十八部论》)
8. 弥离底部(见《十八部论》)
9. 沙摩帝部(见《舍利弗问经》。此尚待考)
10. 阿离耶三蜜栗底尼迦耶(见《南海寄归传》)
11. 阿槃提伽部(见日本《国译大藏经》论部附录)

丁、密林山部

1. 密林山部(见《异部宗轮论》)
2. 密林部(见《三论玄义》)
3. 密林住部(见《部执异论》)
4. 苻山部(见《文殊问经》)
5. 六城部(见《大乘玄论》)
6. 六成部(见《出三藏记》)
7. 山拖伽梨柯部(见《部执异论》)
8. 沙那利迦部(见《舍利弗问经》。此尚待考)

二者,立名略释

《异部宗轮论述记》云:“法上者,律主名,有法可上,名为法上。或有法出世,众人之上,名为法上。贤胄者,贤者部主之名,胄者苗裔之义,是贤阿罗汉之苗裔,故言贤胄,从所袭部主为名

也。正量部者，权衡刊定，名之为量；量无邪谬，故言正也。此部所立甚深法义，刊定无邪，目称正量，从所立法以彰部名。密林山者，近山林木蓊郁繁密，部主居此，名密林山，从所居为名也。《文殊问经》名苻山部。”

《三论玄义》云：“一法尚部，即旧昙无德部也；二贤乘部；三正量弟子部，有大正量罗汉，其是弟子，故名正量弟子部。此三从人作名。四名密林部，从住处作名也。”

《文殊师利问经》注云：“法胜，律主名也；贤，律主名也；一切所贵，律主为通人所重也；苻山，律主居也。”（合录）

《部执异论》云：“法上部、贤乘部、正量弟子部、密林住部，天竺本名达谟多梨与部、跋陀与尼与部、三眉底与部、山拖伽梨柯部。”（摘录）

三者，判宗撮旨

依慈恩大师之《法华玄赞》、贤首大师之《华严五教章》、弘法大师之《十住心论》，在小乘六宗之内，应判法上部、贤胄部、正量部、密林山部为“我法俱有宗”。

小乘六宗	第一，我法俱有宗	——此四部与其母部 “犍子部”同属此
	第二，法有我无宗	
	第三，法无去来宗	
	第四，现通假实宗	
	第五，俗妄真实宗	
	第六，诸法但名宗	

同宗者，除其母部“犍子部”外，尚有经量部之本计，并此四部，凡五全一少分（《十住心论》则撮经量部之全）。

此宗说“我”为实有，“法”亦实有。

《异部宗轮论》说此四部从犍子部流出，仅以释解脱一颂执义不同，未举余义，可知余义仍同犍子。犍子属于此宗，故此四

部亦属于此宗。而此之一义，亦此四部对于一切法之总观念也。

四者，集文标义

此四部中，可集之文，可标之义，唯正量一部尚有多条。其余法上、贤胄、密林山三部，诸书鲜见，今仅得一条耳。

甲、仅关于正量一部者

《三弥底部论》：“以是故，无人者，成上诸过，后过亦生。若有人有我者，上所说无过，如佛说修多罗，真应当知，是故实有我。”

据此，可知正量部亦有我论者。此《三弥底部论》，凡三卷，失译人名，盖即当时采经补义者所造也。其中于“我”之问题，推阐详尽，而其结论悉归于有我。但其有我思想，亦如其母部犍子部所说，均系建立于无我之上，又均系业力之中心，正堪为大乘之大我思想之萌芽，未可遽斥为外道也。欲知其详，请读《三弥底部论》。

《唯识枢要》：“正量部立四相，色法一期多时生灭；心心所法，灯焰铃声，刹那刹那生灭。”

据此，可知正量部计色法亦有暂住，与有部之说一概刹那生灭者迥然不同。此种思想，实为正量部之特色，但亦尝胚胎于上座部，萌芽于犍子部。正量部盖能继承其先人之遗绪，发扬而光大之者也。如《唯识述记》所举上座部义，与正量部颇相近。

“上座等云，色法迟钝，有三相用，时经一世，谓生住灭，更无异时。心法迅速，但有二时，谓生及灭。此二相即法辨离法无别体，然俱现在，彼无过未故。”

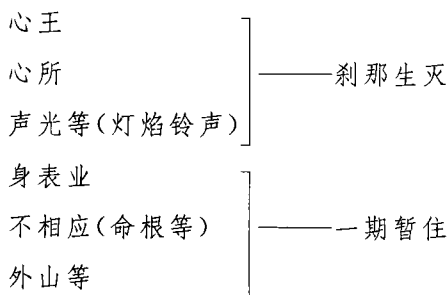
又如《俱舍论光记》所举上座部义，与正量部正相同。

“有执灯焰灭，以住无为因，此是上座部、正量部计。住谓住相，住相若在，法无灭；以住无故，方能灭法。故彼灯焰灭以住无为因。”

又如《宗轮论述记》所举犍子部义，与正量部尤相联。

“诸行有暂住，亦有刹那灭者，即正量部计，从此流出，心心所法，灯焰铃声，念念灭。色法中，如大地经劫，命根等皆随一生长，犹有生灭等。”

然则此种思想，虽及正量部而昌明，终上座一派之嫡传耳。不过在大众末派，所计亦有相似者，如彼计色根大种有转变义，心心所法无转变义。《宗轮论述记》释之曰：“色法长时乃有起尽，故许乳体转变为酪；心心所法刹那生灭，故不转前以为后法。”此其所计已仿佛乎此，然彼仅微引其端，未及上座部之详明，更未及正量部之周备也。但此种思想究系如何，今当表以明之。



又，正量部亦非墨守成规者，其于先人旧说，实多所改进。如上座部说二相三相，而正量部则说四相，此犹不过增益之一端。若其论生灭迟速，则竟与上座部相违焉。

《对法抄》云：“上座，命速，次心，次色，命十六心一，心十六色一念，即命当二百五十六念也。”

《大乘阿毗达磨杂集论述记》云：“正量部：命迟，色次，心速，三法，命一，色三，心经十六念。”

此色心生灭之迟速定率，及此益趋于明了。吾侪于正量部之集此种思想之大成，固足以引起相当之注意，同时即当知彼等之于业力流转现象，用心深矣。

《俱舍论光记》：“若依正量部，诸法生难，由主客二因。诸法灭时，通难及易。若心心所法及声光等，但由主因，不由客因；若

不相应法及余色薪等，由主客二因。”

据此，可知正量部计灭必待因。依有部说，诸法难生，以待主客二因故；诸法易灭，以但依主因而灭，不待客因故。今正量部则仅许诸法之难生，而不许诸法之一概易灭。盖彼计心心所法及声光等，但依主因而灭，而不相应法及余色薪等，尚待客因而灭也。

如《二十唯识论疏》所说：“心心所法，灯焰铃声，唯灭相灭，念念生灭。色等法灭，亦待外缘，即随此事，长短一期，后方有灭。”

又如《俱舍论记》所说：“正量部计，薪等性多时住，薪等灭时，由二缘灭：一、内灭相，二、外火等住灭别时。若心心所等，唯由内灭相，非由外缘故。”

此灭必待因之思想，实为色法暂住思想之根源，在正量部义中所关至重。然《俱舍论》破之曰：“无有因令诸法灭，法自然灭，是坏性故。”《成唯识论》亦破之曰：“有为法灭不待因，灭若待因应非灭。”说者因谓正量部灭必待因之思想，实至幼稚，尚不及有部之唯依主因，更何论夫灭不待因之经部及大乘乎？然而因果之律，实为业力之弘纲，生灭既由业力而形成，因果必依业力而显现。正量一派所计仍系以业力为中心，亦未可厚非也。

《成唯识论述记》：“彼计身业，以动为体。”

据此，可知正量部于身表业之说明，尝立“行动为体说”。关于此一问题亦有多计，说一切有部则说形色为体，经量部则说动身思为体，今此部则说行动为体。《俱舍论》曾举其义曰：“有余部说，动名身表，以身动时，由业动故。”

《光记》又详之曰：“正量部说，别有动色从此至彼，名身表业。以聚色身动转之时，由此业色能动彼故。正量部计，有为法中，心心所法及声光等，刹那灭故，必无行动；不相应、身表业、色身、山薪等，非刹那灭，多时久住，随其所应，初时有生，后时有

灭，中有住异，不经生灭，可容从此转至余，方有行动差别。”

此在《成唯识论述记》，亦曾立量以破之。曰：“诸法无实动义，才生即灭故，如心心所。”然立此量者，必先更立一量，即“身表业应刹那灭，有为法摄故，如心心所声光等”是也。然则此之问题，仍与色法之能否暂住相关联，如不许身表业之刹那灭，此义即未可破。且正量部所计，纯系从现实的实际上立论，即于业力体认甚至也。

《俱舍论光记》：“若依正量部，心心所法亦直缘前境，无别行相现心等上。”

据此，可知正量部于心作用之说明，尝立“直取前境说”。《成唯识论述记》曾阐其意曰：“有见无相，谓正量部师，不作相分而缘境也。”又曰：“正量部识不立似相，直取前境，即名为缘。”

此种心作用说，与胜论人“眼舒光至境缘余尘至根方缘”之思想相仿佛。说者又讥其幼稚，盖以大乘唯识之义衡之，心外无境，焉有直缘？故在大乘尝立“见分行相说”，即在有部亦尝立“相分行相说”。今此部计直取前境，犹是凡外浅见，殆可代表心作用之原始思想也。然彼固出于有部之后，相分行相之说当已早有所闻，而犹以直缘前境为言，度必别有见地，惜典籍缺略，无可考矣。

《成唯识论述记》：“正量部说，十三唯善，此十一外，更加欣厌。”

据此，可知正量部于善法之名数，所计微异于人。说善法者，小乘俱舍尝立大善地法十，大乘法相尝立善法十一，其中均无欣厌之二。以欣与厌列入善法，此正量部之所特有者，盖厌离火宅，欣慕净土，实为人道之基，堪居善法之列也。

《成唯识论述记》：“有余部（正量部）执，不失增长，为不相应，是得异名。”

据此，可知正量部于不相应法中，尝认“得”之实有。盖彼既

许有生住异灭四相，不相应行有一期之暂住，故亦立“得”为一实法。“得”者，有情所得之法，即由善恶业而得诸业道，由无漏业而得诸圣道也。此法与业力关系密切，有部亦立为一实法，最宜注意。

《俱舍论光记》：“正量部，彼计有一命寿实体，经多时住。”

据此，可知正量部于不相应法中，亦认命根之实有。盖彼既许有生住异灭四相，不相应法有一期之暂住，故亦立命根为一实法。命根者，别有非色非心之体，由过去之业而生，因而一期之间维持其寿命者也。此法与业力亦关系密切，有部亦立为一实法，亦宜注意。

《俱舍论光记》：“若依正量部、大众部，阿素洛是第六趣。”

据此，可知正量部与大众部同计阿素洛为第六趣。经中多言五趣，无阿素洛，故或言阿素洛是鬼趣，或言阿素洛是畜趣，或言阿素洛是鬼畜二趣，或言阿素洛是鬼畜天三趣，各有经论为据。但亦有言阿素洛为第六趣者，即此部与大众部计也。

《二十唯识论疏》：“诸部中，大众正量，说狱卒等，是实有情。”

据此，可知正量部又与大众部同计狱卒等是实有情。彼原计我法俱有者，狱卒为众生恶业所感，其为实有，固为说业力者所许。但此部本属上座法嗣，而屡与大众部同计，斯可异耳。

《俱舍论冠导》：“若小乘，则光宝各云，发毛爪等，乃至色根形相满位，总为第五位。若正量部，发等以去为第六位。”

据此，可知正量部计胎藏之位，差别凡六。在大乘中，有情入胎，计有八位：

- 一、羯逻蓝位——若已结凝前肉稀名此
- 二、遏部昙位——若表里如酪未至肉位名此
- 三、闭尸位——若已成肉仍极柔软名此
- 四、键南位——若已坚厚稍堪摩触名此

五、钵罗賒佉位——即此肉转增长支分相现名此

六、发毛爪位——发毛爪现名此

七、根位——眼等根生名此

八、形位——彼所依处分明显现名此

俱舍仅分五位，以后三位摄入第五；正量则分六位，以后二位摄入第六。其数虽殊，其实无异。

《成唯识论述记》：“正量及譬喻师，立三无为，无有体性。”

据此，可知正量部于无为法，凡立三种。无为之法，在大乘中多说六种，然亦有说二种、四种、八种者；在小乘中多说三种，然亦有说九种者。且此中所说三种、九种，又自有别，如大众等部与化地部均说九种，而名称不同。正量部、经量部与有部均说三种，而体性不同。盖此部计无为无有体性，而有部则认为实有也，且此部固亦认无为为缘起者。

《俱舍论宝疏》：“正量部计，一切有漏法，同一择灭择灭。”

据此，可知正量部于无为法中，计择灭唯一，此与计择灭多体之有部正相抗也。

乙、四部合见者

《义林章》：“其多闻部、萨婆多部、雪转部、犍子部、法上部、贤胄部、正量部、密林山部、化地部、经量部，十部同说，非诸佛语皆为利益。”

据此，可知此四部同计如来所语，兼世出世，非皆为利益。此与大众诸部说“诸如来语，皆转法轮”、“世尊所说无不如义”者，异其趣矣。盖此之一义，乃上座系与大众系根本相违之一点，虽上座系中之法藏、饮光二部亦说佛一切语皆为利益，大众系中之多闻一部亦说非诸佛语皆为利益，然不过少数末宗之出入耳。今此四部所计，不违上座系所传，亦可谓善继人之志，善述人之事也软！

总而言之，此四部实能守其先人之旧业，未尝违失，亦即仍

以我法俱有为宗。故此四部之根本要义，仍如上座、犍子等部，未尝离了业力。

最后，我还要重申前说，愿读者不要忘了那《异部宗轮论》开首的几句偈子。当知现所说的法上、贤胄、正量、密林山四部，也与其余小乘诸部一律，同依四圣谛教，都是为业力而修，依业力而修。所以说，业力是小乘根本的要义。

第十二节 印土化地部与业力

当那法上、贤胄、正量、密林山四部从犍子部流出的时候，犍子部的母部说一切有部，他固然欢然地抱了孙，同时他还欢然地生了子。于是犍子部便又添了一个新兄弟，这个新兄弟便名为化地部。

依着南传的说法，这个化地部是直接从上座部分出的。依着《文殊问经》的说法，这个化地部又是展转从密林山部产生的（《文殊问经》说上座出有部，有部出雪山，雪山出犍子，犍子出法上，法上出贤胄，贤胄出正量，正量出密林山，密林山出化地）。可是我已抱定宗旨，只依着《异部宗轮论》而谈小乘诸部的系统，不复兼顾其余。

但是关于化地部产生的事实，传到中国凡有三说，究竟真相如何，却无从加以判断。

第一说，就是梁朝僧伽婆罗三藏的《文殊问经注》。他说这个化地部的部主名为“能射”，或称“不可弃”。当他初生时候，他的母亲不愿抚养，私自抱他出去投入井中，幸亏他的父亲得知，立刻又将他救出，后来长大成人，出家修道，便创立了这个化地部。

第二说，就是陈朝真谛三藏的《部执异论疏》。他说当时有一位婆罗门，名为“正地”。智慧绝伦，善解《四韦陀论》及外道诸义，因此他便为一国之师，后来厌世出家，得了阿罗汉果。他读佛经，遇着缺略之处，便将《韦陀论》、《毗伽罗论》中好语，私自增

补,加以庄严,如佛口说,义皆具足。那时信受他所说的别成一部,便称为正地部。

第三说,就是唐朝窥基三藏的《宗轮论述记》。他说这个部主本是一位国王,后来舍国出家,弘宣佛法,便别开了一个新部。因为他原是一国之王,能化地上之人庶,所以从本立名,名为化地部。

三说之内,《述记》也曾举出前面二说而加以批评,但是他虽然明说《文殊问经》之非,而对于真谛三藏所言,却说“亦稍相近”,可见窥基三藏也并无十分确定的成说,现在只好存着疑吧。

据日本学者的研究,这个化地部实产生于莫醯(mahi)河边。莫醯河曾见于《大唐西域记》,在印度的西方,阿槃提(avanti)之西,从北方流来,注入于康培湾(Gulf of Cambay)。当时那位国王或国师,便在这莫醯河一带广施教化。因为化地的地字,在印度的原文即是莫醯,足以证明他是教化莫醯的一个小乘部。并且他们又考“大不可弃”的原文,即是阿槃提伽(avantaka),这阿槃提伽便是说阿槃提地方的一派徒众。当时的阿槃提即印度西部摩腊婆(malava)的首都邬闍衍那(ujjain),正量部曾以此为中心而盛传他的教义。《西域记》第十一卷曾记摩腊婆地方的佛教情形如下:

“伽蓝数百所,僧徒二万人,习学小乘正量部法。”

因此,正量部又称为阿槃提伽部,或说正量部的末派称为阿槃提伽部。今化地部的别名“大不可弃”,即是阿槃提伽,是化地部也有阿槃提伽部的称号。两部一名,恐无此理。日本学者便说正量部与化地部本来同一部,所以同名,或说正量部与化地部盛行于同一地域,所以同名。这种种的说法,也只好备着参考吧。

今且正说化地部,此亦分四:一者,传译异称;二者,立名略释;三者,判宗摄旨;四者,集文标义。

一者,传译异称

1. 化地部(见《异部宗轮论》等)

2. 正地部(见《部执异论》等)
3. 大不可弃部(见《文殊问经》)
4. 弥沙部(见《十八部论》)
5. 弥沙塞部(见《大集经》等)
6. 弥嬉舍婆柯部(见《部执异论》)

二者,立名略释

《三论玄义》云:“有婆罗门,是国师,名正地。善解《四韦陀》,出家得罗汉,取《四韦陀》好语庄严佛经,执义又异,时人有信其所说,故别为一部。”

《文殊问经》注云:“律主初生,母弃之于井,父追寻之,虽坠不死,故云不可弃也,又名能射。”

《宗轮论述记》云:“此部之主,本是国王,王所统摄国界,地也,化地上之人庶,故言化地。舍国出家,弘宣佛法,从本为名,名化地部。真谛法师云正地部,本是王师,匡正土境,舍而弘法,故言正地,亦稍相近。《文殊问经》言大不可弃,非也。”

《部执异论》云:“正地部,天竺本名弥嬉舍婆柯部。”(摘录)

三者,判宗撮旨

依慈恩大师之《法华玄赞》、贤首大师之《华严五教章》、弘法大师之《十住心论》,在小乘六宗之内,应判化地部本计为“法无去来宗”,化地部末计为“法有我无宗。”

- | | | |
|------|----------|---------------------|
| 小乘六宗 | 第一,我法俱有宗 | |
| | 第二,法有我无宗 | —— 化地部之末计及其母部“有部”属此 |
| | 第三,法无去来宗 | —— 化地部之本计属此 |
| | 第四,现通假实宗 | |
| | 第五,俗妄真实宗 | |
| | 第六,诸法但名宗 | |

本计同宗者,尚有大众部、鸡胤部、制多山部、西山住部、北

山住部、法藏部、饮光部，并此部之本计，凡七全一少分（《十住心论》则以此宗摄化地部之全，同宗又无饮光，故合计七部）。

末计同宗者，除其母部“说一切有部”外，尚有雪山部、多闻部，并此部之末计，凡三全一少分（《十住心论》则以此宗摄说一切有、多闻、雪山、饮光四部）。

本计之法无去来宗，说“我”非实有，“法”之过去未来亦非实有，唯现在之“法”为实有。

《异部宗轮论》曾举化地部本宗义曰：“过去未来是无，现在无为是有”，故属于此宗。而此之一义，乃化地部本计对于一切法之总观念也。

末计之法有我无宗，说“我”非实有，“法”为实有（与前异者即过去未来之法均为实有）。

《异部宗轮论》曾举化地部末宗义曰：“实有过去未来”，故属于此宗。而此之一义，乃化地部末计对于一切法之总观念也。

四者，集文标义

先说本计

此中当分两条：一条是化地部本计对于世间一切法的观念，一条是化地部本计对于出世间一切法的观念。

甲、化地部本计对于世间一切法的观念

如前所说，世间一切法是依着业力的因果之环，从流转门而流转的，只因这依次的流转，便由那空、无相、无作的真体上显现了这不空、有相、有作的妄境。然则我们虽宛然见有世间一切法，究竟本非实有，不过在不空、有相、有作的一段上，也可以认为实有。今此部本计是“法无去来”，他对于世间一切法，便只在这一段的实有上认了“现在”的一小段，而其余的都归于寂灭无为。

试依着化地部本计对于一切法的总观念而分论世间一切法的缘起，就诸书所见，便有下列几点可举：

《婆沙论》卷三十八：“分别论者（《摄论》释分别论者是化地部）说，有为性羸劣故，不能生法乃至灭法；无为性强盛故，便能生法灭法。”

据此，可知此部本计亦以“无为法”为缘起，盖彼计“法无去来”，“过去”之法，非实有体，故世间一切法定从无为而生。此无为缘起，乃从业力之真体上建立，与大众、一说、说出世、鸡胤、正量、说假、饮光等部同计。而“现在无为是有”及“定无中有”之义，亦从此生焉。

《异部宗轮论》：“无为法有九种：一择灭，二非择灭，三虚空，四不动，五善法真如，六不善法真如，七无记法真如，八道支真如，九缘起真如。”

据此，可知此部认为缘起之无为法凡有九种，与其余说无为法者均不同。本来小乘诸部多立三无为，即择灭、非择灭、虚空是也。大众、一说、说出世、鸡胤及此部，虽立九无为，然仍以此三无为居首，即大乘之六无为中，亦不能舍之。然则择、非择、空之三，实为固定之无为法矣。但诸部于此三者亦有异见。如大众、一说、说出世、鸡胤四部，说此三无为体皆一物，显有分位而立三名，非有多体。有部则说此三无为各有多体（如谓非择灭如有为法数量，择灭但如有漏法数量）。正量、经量二部，则说此三无为无有体性，即不能说一体多体。今此部则说此三无为各有一体，《宗轮论述记》曾举其义曰：“择、非择、空，三体各一。”可知九中前三，名同余部，而实有不同者在。余六无为，如《述记》释：

“不动但是断定障得，定障名动，是散动故，今断得此，故名不动。善恶无记如，三体各一，但名一理，性皆是善。道支缘起，义同大众，然各一理，今据胜者，但言道支缘起。”

于中有应辨者，《述记》谓无为虽列三性，而性皆是善，是此部亦以真善为一元之理体，但此部实计“善非有因”者。又，道支即业力之还灭性，缘起即业力之流转性，此与善恶无记三如，均

依业力立者也。

又试依化地部本计对于一切法的总观念而分论世间一切法的变现,就诸书所见,便有下列几点可举:

《异部宗轮论》:“说一切行皆刹那灭,定无少法能从前世转至后世。”

据此,可知此部所计“刹那生灭不容转变”诸义,与其母部“有部”正同。但亦有相异者,有部于“刹那生灭不容转变”之中,虽说“但有世俗补特伽罗说有移转”,然终说“无转变诸蕴”,而此部则于“刹那生灭不容转变”之中,又说“入胎为始,命终为后,色根大种皆有转变,心心所法亦有转变”,即无异说“有转变诸蕴”,违其母部矣。且既说刹那生灭不容转变,又说从入胎至命终,色心皆有转变,不亦自相矛盾乎!《宗轮论述记》于此,因出二说,其第一说显其矛盾,其第二说巧为解释。

第一说:“入胎为初至心心所法亦有转变,此中意说一期初后之中,色等有转变,如乳变为酪等,性非刹那生灭,故有转变。心心所法亦尔,然即非一切行皆刹那灭。”

第二说:“又解,色等虽性亦念念灭,然无去来世,不同萨婆多前法灭已,后于未来法生至现在。今言前法于现在灭已,无别有法从未来来,但由前法为因力故,引后法起,后法即是前法为因转作,虽刹那灭,转变义成。”

日本小山宪荣师就此二释因立一论,谓计刹那生灭不容转变者,为此部本计;计一期暂住色心转变者,为此部末计。此亦未足为定论也。盖此部末计,固计大地劫住,非刹那灭,然刹那生灭与色心转变二义,在《异部宗轮论》上,实明明并列于此部本计之中,其矛盾终不可解也。因此,有人谓转变思想为数论外道所盛谈,化地部主尝采外道经典庄严佛教,致成此矛盾之说。此语亦属悬揣无稽。又有人谓一生之间,色心均转变不息,此种思想即建立于生灭无常之上,与刹那生灭之旨趣正出一途,并无矛

盾。此语亦属附会强解。

尝读《无性摄论》而知之矣！此部本计，实兼容此近乎矛盾之二义，固无庸强合之也。《摄论》卷第二云：

“化地部等者，于彼部中有三种蕴：一者，一念顷蕴，谓一刹那有生灭法；二者，一期生蕴，谓乃至死恒随转法；三者，穷生死蕴，谓乃至得金刚喻定恒随转法。”

然则此部于诸法之生灭转变，不仅兼容相违之二义，抑且兼容相异之三义。其说刹那生灭不容转变者，是说第一之一念顷蕴也；其说一期暂住色心转变者，是说第二之一期生蕴也；若再进而说第三之穷生死蕴，则意义更纷，学者益将骇而却走矣。

《成唯识论》：“化地部说此名穷生死蕴，离第八识，无别蕴法穷生死际无间断时，谓无色界，诸识间断，无想定等，余心等灭，不相应行，离色心等无别自体，已极成故，唯此识名穷生死蕴。”

据此，可知此部已具大乘之赖耶思想。赖耶者，以业力为中心而形成者也。此部思想及此，不仅近乎大乘，且亦深明业力矣。夫业力之形成，又不仅穷生死蕴为然也，即彼一念顷蕴与一期生蕴，何莫非业力所起之差别相乎！业力之差别相不能无，此化地部之所以兼容相异之三义也。

《异部宗轮论》：“五识有染，亦有离染。”

据此，可知此部计心法中之前五识，与第六识相同，第六识固群认其有染亦能离染者也。《述记》释此义曰：“五识有离染，以见佛等，为近无间引生圣道，非如萨婆多，远无间亦不得。又言，五识亦在修道位，如见佛即得圣，亦能断结离染，非无分别。”本来化地部之母部“有部”，于此问题说五识有染，同第六识，五识不能离染，异第六识，而化地部所计已半改。又，化地部之兄部“犍子部”于此问题，说五识无染，异第六识，五识亦非离染，亦异第六识，而化地部所计竟全违。且核其所计，实与其敌派大众一系相合，异矣！夫化地部之本计对于一切法之总观念，即为

“法无去来”，盖原与大众部同宗焉。

《异部宗轮论》：“六识皆与寻伺相应。”

据此，可知此部计六识心王与寻伺心所相应。此中又有多说，今且立一简表。

寻伺	唯意识相应——	大众			
		经部 俱舍 大乘			
	六识皆相应——	有部			
		化地本末两计			
俱起——	有部				
	化地末计				
不俱起——	化地本计				
	经部				

《婆沙论》：“或复有执心心所法，能了俱有，如化地部。彼作是说：慧有二种俱时而生，一相应，二不相应。相应慧知不相应者，不相应慧知相应者。”

据此，可知此部于心心所法之作用，所计有特异者。《唯识述记》二云：“化地部说缘共有法，西方师说慧俱五蕴，名俱有法。”足为此文参证。

《成唯识论述记》：“不相应行体无。”

据此，可知此部于不相应行法认为无体，此与有部认不相应行亦为实有者异其趣，而与大乘认不相应行实为假法者同其旨。如《成唯识论》卷三所述化地一派之义，于不相应行之假法，所说固甚详也。

《异部宗轮论》：“随眠非心，亦非心所，亦无所缘，与缠异。随眠自性，心不相应；缠自性，心相应。”

据此，可知此部于诸烦恼与心之关联，所计全同大众部。如《宗轮论》前举大众部义曰：“随眠非心，非心所法，亦无所缘。随眠异缠，缠异随眠，应言随眠与心不相应，缠与心相应。”而说一

切有部则谓“一切随眠皆是心所，与心相应，有所缘境。一切随眠皆缠所摄，非一切缠皆随眠摄。”与此异矣。夫诸部于此殷勤研讨者，以烦恼为业力之发轫，未敢忽也。

已论世间一切法的缘起，又已论世间一切法的变现，我们必能知道化地部本计对于世间一切法的观念，未尝离了业力。

乙、化地部本计对于出世间一切法的观念

如前所说，出世间一切法是依着业力的因果之环，从还灭门而还灭的，只因这依次的还灭，便由这不空、有相、有作的妄境上证入了那空、无相、无作的真体。然则我们虽宛然见有出世间一切法，究竟也本非实有，不过在不空、有相、有作的一段上，也可以认为实有。今此部本计是“法无去来”，他对于出世间一切法便也只在这一段的实有上认了“现在”的一小段，而其余的都归于寂灭无为。

试依着化地部本计对于一切法的总观念而分论出世间一切法的因行，就诸书所见，便有下列几点可举：

《异部宗轮论》：“有世间正见，无世间信根。”

据此，可知此部计世出世法实有出入。《述记》释之曰：“有世间正见，不邪推求故。无世间信根，世间信等不坚固易转改，非增上不名根。”然《部执异论》与《十八部论》译此文，于正见信根，均译无之，未知孰是。按：此一问题，诸部亦有异说。大众部计，即谓无世间正见，无世间信根（《十八部论》则译有世俗信根）。《述记》曾释其义曰：“世间虽有慧及信，体无胜用，故不说为根。”说一切有部计，即谓有世间正见，有世间信根。

《异部宗轮论》：“于四圣谛，一时现观，见苦谛时，能见诸谛，要已见者，能如是见。”

据此，可知此部实依四谛而修行。《述记》详其意曰：“化地部于四圣谛一时现观，此是见道。作共相空无我观，入空无我，遍观四谛，见苦谛时至能如是见，此是修道。若别观四谛相于修

道中，见苦谛时，能观余三谛，如一意识，总缘五蕴十种色，一时之中，能差别知，此非见道。要已总观见谛理者，方能如是，故修道中能如是见。”此与大众部计顿观者相同，而与有部计渐观者有别。

《异部宗轮论》：“道支皆是念住所摄。”

据此，可知此部之修行，亦以慧为重。在三十七道品中，四念住为首，八圣道支为终。今以道支摄于念住，足见初后如一。《述记》详其意曰：“念住谓取慧相应心所，并名念住，故摄道支。”

《异部宗轮论》云：“异生不断欲贪瞋恚，无诸外道能得五通，亦无天中住梵行者。”

据此，可知此部于出世间正道之外，不认人天凡外有所成就。其说“异生不断欲贪瞋恚”者，以有漏六行，但伏烦恼，不能断故。此与有部、经部所计异。其说“无诸外道能得五通”者，以能飞等是咒药，神鬼等知宿住，邪教非通，不能无壅故。此与有部、犍子部所计异，而与法藏部、雪山部所计同。其说“亦无天中住梵行者”者，以天女乐具，悉皆增胜，不易住梵行故。此与有部所计异，而与雪山部所计同。

《异部宗轮论》：“无出世静虑，亦无无漏寻。”

据此，可知此部计出世无漏之法，有细无粗。《述记》释之曰：“无出世静虑者，静虑者是粗，外道异生多皆能得，故唯有漏。此通色界六地，无色界如何？如静虑亦有漏，别有无漏九地，不名静虑，无漏故。此且举色界为定，然圣者别起六地无漏，入见道等，不名静虑，但名为定。无无漏寻，寻是粗，故唯有漏；伺是细，通无漏。八道支正思惟，唯有漏，助道支名道支，实非是道。”此与有部所说全反。

又试依着化地部本计对于一切法的总观念而分论出世间一切法的果德，就诸书所见，便有下列几点可举：

《异部宗轮论》：“预流有退，诸阿罗汉定无退者。”

据此,可知此部于四沙门果中唯崇阿罗汉,前说大众、一说、说出世、鸡胤等部所计,与此正同。但《十八部论》,前后均译为“阿罗汉亦有退法”,尚待详考。至有部所计则与此全反,以彼说预流者无退,阿罗汉有退也。

《部执异论》:“阿罗汉多,福德无增长。”

据此,可知此部计阿罗汉超出业力之网,既无“非福业”增长,亦无福业增长者。有部则谓“有阿罗汉增长福业。”

《异部宗轮论》:“亦有齐首补特伽罗。”

据此,可知此部计不还果人不起圣道亦成阿罗汉。《述记》详其意曰:“有齐首补特伽罗,即不还者,生有顶地,不能起下无漏圣道取无学果,至命欲终,其结自尽,得阿罗汉,乃般涅槃。名为齐首,谓生死之首,即有顶地以至极处,更无生处,虽不起圣道,亦成无学。”

《异部宗轮论》:“僧中有佛,故施僧者便获大果,非别施佛。”

据此,可知此部摄佛于僧中,而提倡僧伽中心思想。《成实论》第三卷云,“若言佛在声闻众中,是则有咎”,是佛不在僧中也。然《俱舍论》称佛为上首僧,《十轮经》称佛为胜义僧,以僧摄佛,固大小二乘之所共许者。盖佛为果地之僧,僧即因地之佛也。至布施果报之大小,其理详见《婆沙论》。

“若唯施佛,但佛应受,僧众不受,故福为劣。若施僧众,僧众与佛俱应纳受,故福为胜。”

窃谓此尚未尽其义,应言施佛仅及一人,慈悲未溥,且有佛见,不如普施大众。但此计与法藏部不同。

《异部宗轮论》:“佛与二乘,皆同一道,同一解脱。”

据此,可知此部于出世法无三乘差别之见。盖世间一切法,是依因果之环,从业力之流转门而流转者;出世间一切法,是依因果之环,从业力之还灭门而还灭者。佛与二乘,均系为业力而修行。依业力而修行,故就因行而言,同一圣道;就果德而言,同

一解脱也。若有部及法藏部人，虽亦说同一解脱，但不许同一圣道，其他益多计三乘差别矣。

已论出世间一切法的因行，又已论出世间一切法的果德，我们必能知道化地部本计对于出世间一切法的观念，也未尝离了业力。

上述两条已竟，化地部本计与业力的关系，也可以得其大凡了。

次说末计

末计虽与本计有殊，但并非全违本计，他究竟仍依着本计而建立，不过有许多地方加以修改而已。因此，他所执的教义，仍多同于本计，前已详举，即不复赘。今仅就他所增加或改变的几条说说吧。可是我们应当记清他对于一切法的总观念是“法有我无”，即是“三世实有”。

甲、增加的几条

《异部宗轮论》：“业实是思，无身语业。”

据此，可知此部末计于业力研讨更精。本来三业之中，应以思业为主，虽平列三业，然身业起于动身思，语业起于发语思，故尝称意业为“思业”，而称身语二业为“思已业”，即显此旨。

《异部宗轮论》：“一切法处，皆是所知，亦是所识。”

据此，可知此部末计认一切法处为所知所识，不待通达。今且举诸部义以衡之。大众、一说、说出世、鸡胤四部说“一切法处，非所知，非所识，是所通达”；说一切有部说“一切法处，皆是所知，亦是所识及所通达”。今此部末计所说，异诸部矣。

《十八部论》：“大地住劫。”

据此，可知此部末计于一期暂住之中，不仅认命根能住一生，且认大地能以劫住，业力之延长于此益明。

《异部宗轮论》：“于宰堵波，兴供养业，所获果少。”

据此，可知此部末计不尚布施非情，而尚布施有情。《述记》

详其意曰：“供养窳堵波果少，不问有舍利、无舍利皆尔，无摄受欢喜利益故，乃至佛像法等并然。”此与制多山部、西山住部、北山住部相同，而与法藏部相反。

《异部宗轮论》：“随眠自性恒居现在，诸蕴处界亦恒现在。”

据此，可知此部末计虽计三世实有，而一切烦恼，一切诸法，恒居现在。盖随眠恒现在，恒居现为因，生诸法故。虽有过未，现在不断。诸蕴处界亦恒现在者，云即种子。三科恒现在，唯能生诸法，此《述记》所释也。于此当知一切烦恼即种子，一切诸法即现行，种现相望，恰似《唯识》中护法同时因果之说。前述大众部义已有种子潜在之思想，今此部末计乃进而发见种子生现行之法相，业力之观察益密矣。

乙、改变的几条

《异部宗轮论》：“此部末宗，因释一颂，执义有异。如彼颂言：五法定能缚，诸苦从此生，谓无明贪爱，五见及诸业。”

据此，可知此部末计已自“无为缘起”而改为“有为缘起”。有为缘起，即业感缘起也。此部末计于能生诸苦之法，凡分为五，其义《述记》详之矣。

“五法定能缚，系缚有情不出生死。诸苦从此生，从五法起。谓无明等者，列五法名：一、无明，三界无明也；二、欲贪；三、色无色爱；四、五见，有身见等；五、诸业，谓三业。所以唯说此五。又，诸业有几？前说善非有因，无福不动业故。见道用胜，五见障理为首；修道用胜，贪爱缘事为首。五见缘内理，诸界行相同，但总言五见。贪爱缘事，行相各别，欲界缘外门，上二界缘内，故分贪爱。然此二种，见修用异，然通二道用胜为根本者，谓无明，故略余惑，此中不叙。又，无明即无明支，贪爱即爱支，五见即取支，以用增故，业即行有，故此五法常能缚得令识等七生。又，上二界但不善业生，由微薄不善业，善法资助，令感上生，亦非上二界有善业感故。言诸业，谓身语意。”

《异部宗轮论》：“实有过去未来，亦有中有。”

据此，可知此部末计已由“法无去来”“定无中有”而改为“三世实有”“亦有中有”。关于中有之有无，诸部原分两说，大众部本计无中有，末计有中有，与化地部正同。说一切有部则说“唯欲色界定有中有。”

《异部宗轮论》：“寻伺相应。”

据此，可知此部末计于认寻伺相应之中，实认寻伺俱起，详见前表。《述记》因曰：“寻伺相应，同萨婆多解。”有部即认寻伺俱起者也。

上述增加和改变的几条已竟，化地部末计与业力的关系，也可以得其大凡了。

最后，我还要重申前说，愿读者不要忘了那《异部宗轮论》开首的几句偈子。当知现所说的化地部，也与其他小乘诸部一律，同依四圣谛教，都是为业力而修，依业力而修。所以说，业力是小乘的根本要义。

第十三节 印土法藏部与业力

谈到小乘的法藏部，便令我脑海中突然引起了两个深刻的印象。

一个印象是，中土佛教学者说：受持戒律的人都是法藏部的法裔，因为中土自古传来的戒本，全出小乘，小乘之中虽经译出四部广律，却只有一部《四分律》最为盛行，及至南山律祖出而大加发明，更使《四分》独传，余部废绝。而这部《四分律》，便是出于印土的法藏部。然则学者一经受持戒律，不应当说就是法藏部的法裔么！

又一个印象是，日本佛教学者说：修习密法的人也都是法藏部的法裔，因为法藏部的部主达磨掬多，就是玄奘三藏在北天竺磔迦之庵罗林中所遇、善无畏三藏在那烂陀寺所见，就是龙智菩

萨的别名。龙智盛弘密教，手创此部，真言行法，由是而传。观此部所立五藏之中，实分明有一咒藏，即亦足为显证。然则学者一经修习密法，不又应当说就是法藏部的法裔么！

合着上面这两个印象，不由我对于这个法藏部要特别注意了。于今且先研究它的产生的由来。

自从释尊入灭以后，便有所谓付法五师继弘正法，由迦叶而阿难、而末田地、而舍那婆斯、而优婆掘多，五师瓶泻，一味和合。前者不说，只说最后的第五师，这第五师优婆掘多，又名目连子帝须，出于佛灭后二百年阿育王时代，虽未具相好，而功德与佛齐，因此，人家都上他一个尊号，就是“无相好佛”。阿育王奉他为师，他有五大弟子，五人之中有一位梵名昙无德，此云法藏（又作昙摩鞞、昙摩德、暨摩屈多迦、昙无鞞多、达摩鞞多，译曰法正、法镜、法藏、法护、法密）。当阿育王派遣高僧四出布教的时候，曾经派他到阿波兰多迦地方去做弘扬的工作。那时化地部正盛，而他却敢倡一种异说，分辑释尊遗教为五藏：一是经藏，二是律藏，三是阿毗达磨藏，四是咒藏，五是菩萨藏。其律藏中便另出了一部《四分律》。化地部的徒众里面，也有些人相信着他，因为本旨不同，便别开了一个法藏部。

但《部执异论》说：“此部自说勿伽罗（即目连）是我大师。”真谛三藏《疏》上因说：

“法护是人名，此罗汉是目连弟子，恒随目连往天上人中。六欲天子见目连，必共谈说佛法，我曾说如此咒供养如来，或言如来如是说菩萨修行法门。法护既随师游行，随所闻者无不诵持。目连灭后，法护习为五藏：一经藏，二律藏，三论藏，四咒藏，五菩萨藏。菩萨本因，即名菩萨藏也。于正地中，复有信其所说者，故别为一部。”

吉藏大师在《三论玄义》上也用了这一说。可是法藏部产生于佛灭后第三百年，目连乃是佛的弟子，年代相离，未免过远，所

以《异部宗轮论》便译为“自称我袭采菽氏(即目连)师”。而慈恩《述记》也只说“他不信之,遂引目连为证”。这就只认他是私淑目连,或祖述目连,便不认他是目连的亲传弟子,似乎比较的妥贴。

在这中间,又有两说,巧为弥缝,可供参考。

一说是,所称目连,不是指着佛弟子的大目犍连,乃是指着阿育王师的目连子帝须。那么,便也不必说他是私淑目连、是祖述目连,仍可以说他们是直接的师弟关系,足以免去许多周折。并且《舍利弗问经》上说,“目犍罗优波提舍(即目乾连帝须)起昙无屈多迦部(即法藏部)、苏婆利师部”,这也可以证明法藏部所崇依的大师一定是这个目连。如此一说,有许多缺点可以弥缝过去。

另一说是,所称目连,仍是指着佛弟子的大目犍连,只因阿育王师的目连子帝须,本名优婆屈多,他因为仰慕着大目犍连的神通第一和舍利弗的智慧第一,便将目乾连的姓与舍利弗的名,拼成一个名字,就成为目连子帝须。他既仰慕着目连,自然多用目连的学说,那目连便仍是法藏部的大师了。如此一说,更有许多缺点可以弥缝过去。

然而世远年湮,纪载有缺,谁非谁是,究竟还不能断定呢!

今且正说法藏部,此亦分四:一者,传译异称;二者,立名略释;三者,判宗撮旨;四者,集文标义。

一者,传译异称

1. 法藏部(见《异部宗轮论》等)
2. 法密部(见《西域记》等)
3. 法护部(见《部执异论》等)
4. 昙无德部(见《十八部论》等)
5. 达摩及多部(见《部执异论》)
6. 昙无邈多部(见《大集经》)

7. 昙无崛多部(见《摩诃僧祇律》)

8. 昙无屈多迦部(见《舍利弗问经》)

二者,立名略释

《文殊师利问经》“法护”,注云:“律主名也。”

《宗轮论述记》云:“法藏者,部主名,亦名法密,密之与藏,义意大同,法藏法密,二义皆得。此师含容正法,如藏之密,故言法密,从人以立部名。”

《部执异论》云:“法护部,天竺本名达摩及多部。”(摘录)

《可洪音义》云:“昙摩耄,律部师宗名。昙摩耄多,亦云昙无德,此云法镜,亦云法藏,即四分律部也。”

《戒本疏》云:“昙摩耄多,此云法正,律名四分。”

又云:“梵音昙无德、昙摩德,与耄多传有讹僻,唐言度之,同云法正。谓法正律主,明慧卓朗,除邪倒也。又言法护者,能兴建正法,不堕于时,即十八部中法护部是也。又言法镜者,能照达万法也。”

《大集经》云:“我涅槃后,有诸弟子受持如来十二部经,书写读诵,颠倒解义,颠倒宣说,以例解说,覆隐法藏,故名昙摩耄多。”

三者,判宗撮旨

依慈恩大师之《法华玄赞》、贤首大师之《华严五教章》、弘法大师之《十住心论》,在小乘六宗之内,应判法藏部为“法无去来宗”。

小乘六宗	第一,我法俱有宗	
	第二,法有我无宗	—— 法藏部之母部化地部末计属此
	第三,法无去来宗	—— 法藏部与其母部化地部本计属此
	第四,现通假实宗	
	第五,俗妄真实宗	
	第六,诸法但名宗	

同宗者，除其母部“化地部本计”外，尚有大众部、鸡胤部、制多山部、西山住部、北山住部、饮光部，并此部凡七全一少分（《十住心论》则以此宗摄化地部之全，同宗又无饮光，故合计七部）。

此宗说“我”非实有，“法”之过去、未来亦非实有，唯现在之“法”为实有。

《异部宗轮论》曾举法藏部义云“余义多同大众部执”。大众部属于此宗，故法藏部亦属于此宗。而此之一义，乃法藏部对于一切法之总观念也。

四者，集文标义

此中当分两条：一条是法藏部对于世间一切法的观念，一条是法藏部对于出世间一切法的观念。

甲、法藏部对于世间一切法的观念

如前所说，世间一切法是依着业力的因果之环，从流转门而流转的，只因这依次的流转，便由那空、无相、无作的真体上显现了这不空、有相、有作的妄境。然则我们虽宛然见有世间一切法，究竟本非实有，不过在空、有相、有作的一段上，也可以认为实有。今此部所计是“法无去来”，他对于世间一切法，便只在这一段的实有上认了“现在”的一小段，而其余的都归于寂灭无为。

试依着法藏部对于一切法的总观念而分论世间一切法的缘起及变现，就诸书所见，便有下列几点可举：

《成唯识论述记》：“若大众法密部，别立无表色，谓身勇身精进。若心勇等，心所摄。”

据此，可知此部计内身中别有一种实有之无表色，令此身勤勇进发，而非心识作用。夫无表色者，以强盛之表业为缘，由满身四大制成之一种色体也。其体外相不显，亦无质碍，故名无表。又为由身内地水火风之色法而生，故名为色。此无表色有善恶，善性之无表色有感招乐果之功能，又有防止恶业之功能；

恶性之无表色有感招苦果之功能，又有防止善业之功能。盖此虽色法，而作用常显于心法。常途之说无表色者止此。今此部所计，别有无表色显作用于色身，此义惟大众部亦言之，他部未之闻也。然于业力问题，固极有关者。

《成唯识论述记》：“上座部、法藏部等，许同聚心相应之法，亦互能缘。”

据此，可知此部许同聚心相应法之互缘，又与上座部同计。《大毗婆沙论》有云“法密部彼作是说，慧等能了相应受等”，正谓此也。

《大毗婆沙论》：“或复有执三相是有为，灭相是无为，如法密部。”

据此，可知此部于业力上之四相，所计与余部有特殊者。余部多计有为法必具生住异灭四相，而无为法必离生住异灭四相。今此部独计灭相即是无为，实为四相说中之异军突起。彼意谓有为既入灭相，则有为之作用已失，即归于无为，且有为无为正同一体，非可划分为二者。若如余部计以四相之有无分有为、无为，颇易令人误认为绝不相同之二法。今以四相分属之，足祛此病，于业力之体用阐发益明。其说虽未尝无功，但无为终当在灭后，仍应说为远离诸相耳。

《异部宗轮论》：“余义多同大众部执。”

据此，可知此部对于世间一切法之观念，多同于大众部。盖大众部对于一切法之总观念为“法无去来”，与此部正同，且均以业力为所依也。今不复赘，请参阅大众部一节。

已论世间一切法的缘起及变现，我们必能知道这法藏部对于世间一切法的观念，未尝离了业力。

乙、法藏部对于出世间一切法的观念

如前所说，出世间一切法是依着业力的因果之环，从还灭门而还灭的，只因这依次的还灭，便由这不空、有相、有作的妄境上

证入了那空、无相、无作的真体。然则我们虽宛然见有出世间一切法，究竟也本非实有，不过在不空、有相、有作的一段上，也可以认为实有。今此部所计是“法无去来”，他对于出世间一切法，便也只在这一段的实有上认了“现在”的一小段，而其余的都归于寂灭无为。

试依着法藏部对于一切法的总观念而分论出世间一切法的因行及果德，就诸书所见，便有下列几点可举：

《大毗婆沙论》：“若法密部，世第一法，通三界系及不系。所以者何？彼谓如是世第一法，既名世故，通三界系；名第一故，亦通不系。即彼部中，复有别执，世第一法，非三界系，亦非不系。所以者何？彼谓如是世第一法，名第一故，非三界系；以名世故，亦非不系。”

据此，可知此部于世第一法之摄于三界与否，尝有两计。此一问题，在小乘中亦有多说。大众部说，通欲色界系；犍子部说，通色、无色界系；化地部说，通三界系。今此部两计，一说通三界系及不系，一说非三界系及不系，均与诸部殊矣。

《杂阿毗昙心论》：“诸师说谛无间等各各异，萨婆多及婆蹉部说次第谛无间等，昙无德等说一无间等。”

据此，可知此部计四谛一时现观。小乘诸部根本修法原同在观四谛，即均依业力而修者，但亦有“顿观”“渐观”二说。如大众部等说“以一刹那现观边智，遍知四谛诸相差别”，是为顿观；如说一切有部等说“四谛次第无间”，是为渐观。今此部即顿观也。

《大毗婆沙论》：“或复有说，唯无相三摩地能入正性离生，如达磨穗多部说。”

据此，可知此部于三三摩地中，唯许无相三摩地，能入正定。《异部宗轮论》曾举说一切有部义云：“依空、无愿二三摩地，俱容得入正性离生。”而此部则唯许依无相，与有部适相反。然三三

摩地，仅由体相用而分，举一亦可赅三，正无庸多辨也。

《毗婆沙论》：“或复有执身力自体，即是精进；身劣自体，即是懈怠，如法密部。”

据此，可知此部修行之中最重精进。小乘于身力身劣之有无自体，亦有有无两说。分别论者说别无自体，惟心有力之时即为身力，心无力之时即为身劣；譬喻者亦说别无自体。今此部则说身力身劣均有自体，而以精进为身力之自体，懈怠为身劣之自体。在业力之网中，“思业”为“思己业”之主，于此益信，一力一劣，吾人当知所取舍矣。

《异部宗轮论》：“阿罗汉身皆是无漏。”

据此，可知此部于阿罗汉果认为无漏。若如有部说，佛陀之身，虽为无漏，前十五界，犹为有漏。且彼固计阿罗汉有退义者，其不许阿罗汉无漏必矣。若如大众部说，佛陀之色心均为无漏，而阿罗汉亦无退义，但未尝说阿罗汉之无漏。今此部确然认为无漏，其于阿罗汉果之尊重，自亦可知。或又谓此部仅认阿罗汉之身无漏，而譬喻师则兼认阿罗汉之外境无漏，亦复相异。此中无漏有二义，《述记》释之曰：“阿罗汉身皆无漏者，此有二义：一、非漏依故，无学蕴不起漏故。二、非漏境故，虽生他漏，不增长故。如灭道谛，烦恼虽生，不增长故。”

《异部宗轮论》：“佛虽在僧中所摄，然别施佛，果大，非僧。”

据此，可知此部虽亦如化地部摄佛于僧中，但计施佛胜于施僧，与化地部义异。盖彼意谓佛已大觉，福慧两足，施之得果，自胜于学佛未成之僧也。

《异部宗轮论》：“于窣堵波，兴供养业，获广大果。”

据此，可知此部不仅计施佛能得大果，且亦计供塔能得大果，与化地部及制多山、西山住、北山住三部义均异。《述记》释之曰：“于窣堵波供养得大果者，以佛舍利安住其中，见此处时，如见于佛，其心既重，故得大果。以佛亦许，供养舍利如佛无异，

故果极大。法等亦然，不为无摄受便无大果，佛自开许，摄受施故。”

《异部宗轮论》：“佛与二乘，解脱虽一，而圣道异。”

据此，可知此部计佛与二乘非同一道，视佛乘有胜于二乘者。此与有部义同，而与化地部义又异。化地部计佛与二乘皆同一道，故施佛尤贵施僧，此部计佛与二乘非同一道，故施僧尤贵施佛。盖三乘圣道，虽同为业力而修，依业力而修，然发趣有殊，证入各别，以业力之定律衡之，正不容混为一谈也。

《异部宗轮论》：“无诸外道能得五通。”

据此，可知此部于出世间正道之外，亦不认外道有所成就。此与有部、犍子部所计异，而与化地部、雪山部所计同。

《俱舍论》：“有余部（指法密部）言，由正法灭，亦能令舍别解律仪，以法灭时，一切学处，结界羯磨，皆止息故。”

据此，可知此部计别解律仪不仅由五缘而舍。毗婆沙宗说别解律仪，由五缘舍：一、由意乐对有解人发有表业舍学处故，二、由弃舍众同分故，三、由二形俱时生故，四、由所因善根断故，五、由夜尽及前四缘舍近住戒。今此部则谓法灭亦舍。

《异部宗轮论》：“余义多同大众部执。”

据此，可知此部对于出世间一切法之观念，亦多同于大众部。盖大众部对于一切法之总观念为“法无去来”，与此部正同，且均以业力为所依也。今不复赘，仍请参阅大众部一节。

已论出世间一切法的因行及果德，我们必能知道这法藏部对于出世间一切法的观念，也未尝离了业力。

上述两条已竟，法藏部与业力的关系，也可以得其大凡了。

最后，我还要重申前说，愿读者不要忘了那《异部宗轮论》开首的几句偈子。当知现所说的法藏部，也与其余小乘诸部一律，同依四圣谛教，都是为业力而修，依业力而修。所以说，业力是小乘的根本要义。

第十四节 印土饮光部与业力

有名的“无相好佛”优婆掘多(又名目连子帝须)出世以来,承着释尊第五代的法统,身为阿育王的国师,派遣门徒,四出布教,表现出一个伟大无比的弘扬成绩,这是大家都知道的一页光荣的佛教史。

在他的门徒之中,前回已经说过有一位曾经布教于阿波兰多迦地方的昙无德,创立了一个小乘新部,就是法藏部。可是昙无德以外还有四人,也曾各弘一部,并盛行于一时。因此,世人合称五大弟子,又称同世五师,又称律藏五部。

- (1) 昙无德部(即法藏部)——《四分律》
- (2) 萨婆多部(即说一切有部)——《十诵律》
- (3) 弥沙塞部(即化地部)——《五分律》
- (4) 迦叶遗部(即饮光部)——《解脱戒经》
- (5) 婆粗富罗部(即犍子部)——律本未传

除法藏部已说过外,内中还有一个新部,是五大弟子中之一人所创立,其余三人却都是弘着当时固有的旧部。旧部如前已说,且说这第二新部,就是饮光部。

本来他们同学里面,有人弘着化地部,却又有人从化地部分出了那一个法藏部,也有人弘着说一切有部,却又有人从说一切有部分出了这一个饮光部,这分出饮光部的人,便是迦叶遗。

迦叶遗是他的梵音的姓名,若用义译,姓翻为饮光,名翻为善岁。出于佛灭后三百年之末,在阿育王朝,曾奉命布教于雪山地方,精进勇决,救护众生,善观重空,转诸烦恼,常着木兰袈裟。他生于印土婆罗门中的饮光名族,故以饮光为姓;也有人说,因他本人身有金光,余光至侧,均为之饮蔽不现,故称饮光;又因其少有贤行,故又称善岁。后来他创立了一个新部,便名为饮光部或善岁部。

但是另有一说，释尊在世的时候，有一位姓饮光名善岁的童子，迦留陀夷是其父，及多比丘尼是其母。迦留陀夷乃是释尊为太子时之师，后出家为比丘，得了阿罗汉道。这饮光童子，他更在幼年出家，七岁便得了阿罗汉道，常在佛前听佛说法，都能诵持不忘，因撰集佛语，次第相对，破外道为一类，对治众生烦恼又为一类，有部中人有信奉着他的，便成了这个饮光部。对于这一说，慈恩大师曾经加以非难，以为事隔三百年之久，不应犹有此人。但据日本榊博士说：“饮光部的梵名为迦叶遗(Kacyapiya)，这名的意义，乃是迦叶波(kacyapa，此云饮光)的徒众，他或者只是私淑这位饮光罗汉，祖述这位饮光罗汉，和法藏部之于目连一样，也未可知。”按之《部执异论》，也翻作饮光弟子部，迦叶波与迦叶遗，本来有些不同。不过并不能就此证明后一说的确当，若将他移在前一说上，说那位迦叶遗大师因私淑饮光、祖述饮光而用这个姓名，似乎一样也可以说得过去呢。

又据日本前田博士说：“迦叶波乃是上座部的第一代祖师，于今取着他的姓以自称，可见他不忘本来的意向。”然则这同世五师中的迦叶遗，或者是景仰那异世五师中迦叶波祖师而自称饮光弟子，那么，较之说饮光童子，似乎更为妥贴。

然而这都是些揣测之词，文献不足以征，还只好存着疑吧。

今且正说饮光部，此亦分四：一者，传译异称；二者，立名略释；三者，判宗摄旨；四者，集文标义。

一者，传译异称

1. 饮光部(见《异部宗轮论》等)
2. 善岁部(见《三论玄义》等)
3. 饮光弟子部(见《部执异论》)
4. 迦叶遗部(见《拾毗尼义钞》)
5. 迦叶比部(见《文殊问经》)
6. 迦叶维部(见《舍利弗问经》等。维字，《大乘玄论》作唯，

《十八部论》作惟)

7. 迦叶毗部(见《大集经》等)
8. 优梨沙部(见《十八部论》)
9. 柯尸悲与部(见《部执异论》)
10. 苏跋梨沙柯部(见《部执异论》)

二者,立名略释

《异部宗轮论述记》云:“饮光者,婆罗门姓也,则迦叶波姓是。上古有仙,身有金光,余光至侧,皆不复现,饮蔽余光,故言饮光。此部教主,是彼苗族,故言饮光。又此部主,身有金光,能饮余光,故言饮光。此师少岁,性贤有德,因以立名,故言善岁,嘉其少有贤行故也。从其姓云饮光,从其名云善岁。或云:此是佛在之日,迦留陀夷儿,姓饮光也,少即归佛,出家受道,故名善岁。何故三百年末此人犹有也?”

《文殊问经》“迦叶比”,注云:“律主姓也。”

《慧苑音义》云:“迦叶,具云迦摄波,此曰饮光,斯则一家之姓氏。”

《可洪音义》云:“迦叶毗,亦云迦叶维,亦云迦叶波,亦云柯尸悲与,此云饮光。此部律,此土无文。”

《戒本疏》云:“迦叶毗,此云重空观,法名解脱。此有戒本,相同《五分》。”

《法华文句》云:“摩诃迦叶,此翻大龟氏,其先代学道,灵龟负仙图而应,从德命族,故言龟氏。真谛三藏翻光波,古仙人身光炎涌,能映余光使不现,故言光波,亦云饮光。迦叶身光,亦能映物。”

《法华义疏》云:“摩诃迦叶者,《文殊问经》翻为大龟,摩伽陀国之姓也,从姓立名(中略)。《十八部论疏》云,具足应云迦叶波,迦叶此云光,波此云饮,合而言之,故云饮光。饮光是其姓。上古仙人,名为饮光,以此仙人身有光明,能饮诸光,令不复现。

今此迦叶，是饮光仙人种，即以饮光为姓，从姓立名，称饮光也。又此罗汉，亦自有饮光事，其人身有金色光明（中略）。此金犹不及迦叶金色，是故亦名饮光。”

《部执异论》云：“善岁部，亦名饮光弟子部，天竺本名苏跋梨沙柯部，亦名柯尸悲与部。”（摘录）

《大集经》云：“我涅槃后，我诸弟子，受持如来十二部经，书写读诵，说无有我及以受者，转诸烦恼，犹如死尸，是故名为迦叶毗部。”

三者，判宗摄旨

依慈恩大师之《法华玄赞》、贤首大师之《华严五教章》、弘法大师之《十住心论》，在小乘六宗之内，应判饮光部为“法无去来宗”或“法有我无宗”。

小乘六宗	第一，我法俱有宗	
	第二，法有我无宗	弘法判饮光部属此 与其母部有部同
	第三，法无去来宗	贤首判饮光部属此
	第四，现通假实宗	
	第五，俗妄真实宗	
	第六，诸法但名宗	

依弘法判，同宗者，除其母部“有部”外，尚有多闻部、雪山部，并此部凡四部（贤首则以法有我无宗摄有部、雪山、多闻及化地未计，凡三全一少分）。

此宗说“我”非实有，“法”为实有。

依贤首判，同宗者，尚有大众部、鸡胤部、制多山部、西山住部、北山住部、法藏部及化地部之本计，并此部凡七全一少分（弘法则以法无去来宗摄化地部之全，除饮光部，凡七全部）。

此宗说“我”非实有，“法”之过去未来亦非实有，唯现在之“法”为实有。

判此部者，何以独有二说耶？

盖严格论之，此部实在二宗之间，故似法有我无宗，而又有不当入法有我无宗者；似法无去来宗，而又有不当入法无去来宗者。如《异部宗轮论》所举饮光部义云，“若法，未断未遍知则有”，此固同于计“法有我无”者，然彼实又说“已断已遍知则无”，则实计俗有真无，与法有我无宗实有不同。又如《异部宗轮论》所举饮光部义云，“余义多同法藏部执”，此固同于计“法无去来”者，然彼实又说“有诸行以过去为因，无诸行以未来为因”，则仅计法无未来，与法无去来宗亦有不同。故此部实在二宗之间，或判于前，或判于后，均非能十分切合。但今既仅以六宗分摄诸部，亦惟有就此二宗以摄之，而或前或后，遂成二说，固非可漫于此中是贤首而非弘法，或是弘法而非贤首也。

或曰：此部当别为“法无未来宗”，然当未断未遍知之前，一切法皆为有，且彼实计有未来之异熟也，故与其另立一法无未来宗，不如附之于法有我无宗。或又曰：此部当别为“俗有真无宗”，然当未断未遍知之前，果已熟之业均为无，不待证真而始无也，故与其另立一俗有真无宗，又不如附之于法无去来宗。

要之，此部对于一切法之总观念，实只认法之业力为实有，此力之外，均归于无，故在出世法，断惑以后，此力已破，即自有而无；在世间法，办果以后，此力已尽，亦自有而无。而当其果尚未熟之前，此力实常恒活跃，感报不虚，则非无而实有；又当其惑尚未断之前，此力实相续引生，轮转不灭，则亦非无而实有。凡此，皆从业力以计一切法之有无也，是即饮光部对于一切法之总观念也。

四者，集文标义

此部所计，依《异部宗轮论》所载，仅举数条，而称其余均同法藏部。盖法藏部之部主昙无德，与饮光部之部主迦叶遗，固同出于优婆掘多祖师之门者，其对于世间一切法与出世间一切法

之观念，自多相同。但《宗轮论》所记法藏部义，亦仅举数条，而称“余义多同大众部执”，然则此部所计，必亦多同于大众部者矣。盖大众部与法藏部均属法无去来宗，此部实与之相近，故多相同之点。然只就《宗轮论》所举数条而言，自有其迥然特殊者在，上已略述，今当更表而出之。

《异部宗轮论》：“若法，已断已遍知则无，未断未遍知则有。”

据此，可知此部计“真无俗有”，异于大众、法藏二部，亦异于余部。如一说部为诸法但名宗，则计真俗两无；说出世部为俗妄真实宗，则计俗无真有；说一切有部为法有我无宗，则计真俗俱有，均与此部之计真无俗有者有殊。然彼真俗两无及俗无真有二计，仅言说之变易，非意义之径庭，固与此部同计惑法无体者。惟有部一宗不然，在有部计，以为法体恒有，惑体亦恒有。断惑云者，仅能断其惑得，非能断其惑体，是与惑法无体诸计全然相反矣，故《述记》中及之。此条所谓“已断”，乃无间道；所谓“已遍知”，乃解脱道，亦见《述记》。

《异部宗轮论》：“若业，果已熟则无，果未熟则有。”

据此，可知此部计“果熟因灭”，异于大众、法藏二部，亦异于余部。此与前条为一对，前条通论一切之法，以惑断而无，此条别论一切之业，以果熟而无，前由出世法而无，此即世间法而无，均所以示业力之本体乃空、无相、无作，使人知所勘破也。然由其反面言之，则前者以惑未断而有，后者以果未熟而有，轮转不灭，感报不虚，又所以示业力之现象乃不空、有相、有作，使人知所凛惧也。《婆沙论》云：

“饮光部，彼作是说：犹如种子，芽若未生，其体恒有。芽生便坏，诸异熟因，亦复如是。”

“饮光部，彼作是说：诸异熟因，果未熟位，其体犹有，果若熟已，其体便无。”

即此条义也，考大众部说，种子之体即转为芽，非是种灭，故

计色法有一期暂住。说一切有部说芽之生时，种即已灭，非能暂住，故计一概均刹那生灭。今此部所计，似与有部相同，但有部法体恒有，不说其体便无，其意实有出入也。

《异部宗轮论》：“有诸行以过去为因，无诸行以未来为因。”

据此，可知此部计“有去无来”，异于大众、法藏二部，亦异于余部。《述记》曰：“此简萨婆多，现在以未来为能作因，未来以未来为异熟，后相应位有能作因故。”是此条又正与有部相反矣。但说者谓此部之计有去无来或亦计无去无来、有去有来，如《述记》之释前二条曰：

“法谓烦恼，未断之时，过去有体，名有烦恼。若为无间已断，解脱遍知，过去烦恼，体即非有，不同萨婆多等其体独有。”

“既唯办果名业，若果未熟，过去有体，若果已熟，业于过去，其体即无，然唯果法生，已念念灭，不待已断遍知等故。解云：此中唯于过现，不认未来，以无体故，今准文意，无法以未来为因，以未来无故，然因后果前，故无以未来为因。又，法已断知，言不简别故，许通未来，于理无爽。”

盖障于业则有去来，离于业则无去来；业之起则有去来，业之灭则无去来。故凡夫以果已熟而过去之惑体即无，圣者以觉未圆而未来之异熟仍有，《述记》特充其意而言之耳。至此部自标之教条，当如《俱舍论》所说：“若人唯说有现在世及过去世未与果业，说无未来及过去世已与果业，彼可许为分别说部。”（《光记》指为饮光部计）即谓现在为有，未来为无，而过去之未与果业为有，过去之已与果业为无也。

《异部宗轮论》：“一切行皆刹那灭。”

据此，可知此部计“一切刹那生灭”，异于大众、法藏二部，亦异于余部。余部有说“一切行皆刹那灭”者二：一为有部，一为化地部。然有部于“三世实有”、“法体恒有”上说一切刹那灭，化地部于“一念顷蕴”、“一期生蕴”、“穷生死蕴”上说一切刹那灭，均

与此部不同。

《异部宗轮论》：“诸有学法有异熟果。”

据此，可知此部计“有学未离因果”，异于大众、法藏二部，亦异于余部。《述记》释之曰：“此有二解：一、即无漏不招有漏果，但前引后‘等流果’等，变异而熟，名有异熟果。此异熟果，体实无漏，萨婆多等不许名异熟故。二云，即感有果，如初二果，未离欲界，所有无漏，感欲界果，不还感上界。类此应知，以烦恼未尽，无漏未圆故。”盖此部固认业力为实有者，其对于世间一切法之观念，既以业力为之中心，而其对于出世间一切法之观念，即亦以业力为之中心，非至已断之无间道，已遍知之解脱道，终不能脱于业力之因果之环也。此义余部亦有及之者，但广狭为异。又《俱舍论》曾举此部说有学中之预流果受生一义，附录于此，以见此部注意于有学异熟之一端。

“饮光部经，分明别说，于人天处，各受七生。”

以上所述，即《宗轮论》所举数条，其余均同法藏部，欲窥其全，请观前节。

但此数条均迥然异于余部者，陈义虽简，而实为最重要之问题，此部精神已悉在此，亦不劳别求余绪也。

总而言之，此部之根本要义仍如“法藏”、“大众”等部，未尝离开了业力。

最后，我还要重申前说，愿读者不要忘了那《异部宗轮论》开首的几句偈子。当知现所说的饮光部，也与其余小乘诸部一律，同依四圣谛教，都是为业力而修，依业力而修。所以说，业力是小乘的根本要义。

第十五节 印土经量部与业力

我依着《异部宗轮论》而说印土小乘诸宗，现在已经到了最后的一部，这一部便是经量部。他在二十部中，产生最晚，然而

后来居上,思想特精。当日世亲菩萨造《俱舍论》时,以“有部”为宗,而意朋“经部”,若不是他的教义有独到之处,决不会受这位聪明论师的采用,因此,我们对于这一部,还应当特别的注意。

这经量部原有本末二计,本计出于鸠摩罗多论师。末计出于室利逻多论师。在这中间,原有很多的争论和考证,于今不暇详说,只说那较为可信的几件事实。

甲、鸠摩罗多

年代——佛灭后一百年中

国土——北天竺咀叉始罗国

异名——Kumaralabdha 或作矩摩逻多、拘摩罗罗多、拘摩罗逻多、鸠摩罗陀、鸠摩罗驮。

译云:童受、童首、豪童、童子。

又称日出论者、譬喻师,《俱舍论》称为经部先代轨范师。

遗闻——尊者幼而颖悟,早离俗尘,游心典籍,栖神玄旨,日诵三万二千言,兼书三万二千字,故能冠时彦,名高当世,立正法,摧邪见,高论清举,无难不酬,五印度咸见推高。其所制论凡数十部(《唯识述记》云造《九百论》,《俱舍光记》云造《喻鬘论》、《痴鬘论》、《显了论》等),并盛宣行,莫不玩习。当时阿育王闻尊者盛德,兴兵动众,伐咀叉始罗国,胁而得之。以其故宫,为尊者建僧伽蓝,台阁高广,佛像威严。其后玄奘三藏西游之顷,犹见尊者制论之所,即在咀叉始罗国都城北十二三里,阿育王所建窣堵波侧,当时犹有一僧伽蓝,但已底宇荒凉,僧徒减少矣。五天竺中,尝以东有马鸣,南有提婆,西有龙猛,北有童受,号为四日照世,或加室利罗多而称五大论师云(诸人殆非同时)。

乙、室利逻多

年代——佛灭后四百年中

国土——中天竺阿逾陀国

异名——Srilabdha 或作室利罗多

译云：胜受

《顺正理论》称为上座

遗闻——此师事迹不详，仅相传为天竺五大论师之一，曾布教于迦湿弥罗。玄奘三藏西游之顷，所过阿逾陀国城北附近，有佛陀之圣迹，即发爪塔。此宰堵波北有伽蓝余址，闻昔经部室利逻多论师，于此制造经部《毗婆娑论》云。

据历来的传说，那位鸠摩罗多，虽是经量部的本师，但是他并不曾创立经量部，只因他所造的论，流传数百年之久，依然盛行，为经量部人所宗，便成了经量部的先代。而经量部实产生于佛灭后第四百年之初，但似乎也不是创立于室利罗多论师之手。

总之，印土没有详确的历史，南传北传，又多出入，即如佛灭的年代，和阿育王出世的年代，都是异说纷纭，今虽约略考定阿育王出世在公元纪元前二百七十年前后，尚不知距佛灭若干年。因此，对于这些大乘诸宗的产生，只能发见些马迹蛛丝，毕竟莫明真相。

于今试再从这暗中摸索的情形之下，一探那创立经量部的部主吧。《异部宗轮论》上说，此部自称以庆喜为师，这显然是他们的私淑庆喜和祖述庆喜，而庆喜并非他们的创立者。《十八部论》却译出了一个“大师郁多罗”，似乎应当就是部主的名字。可是又有人说，梵云郁多罗，此云上人，就是庆喜的尊称，并非另有他人。又有人说，“藏译”称经量部之师为法上，即达磨郁多罗，与法上部的部主同名，或即为一。又有人说，塔那拉他的《佛教史》上，说经量部与红衣部为同一的教派，而红衣部的部主，乃是称为红衣的一位上座僧。又有人说，《十八部论》所称的郁多罗，并非庆喜，就是藏译的法上，也就是《佛教史》所说的红衣。在这几说里面，究竟是哪一说正确，也就无从详辨。不过我们可以约略地推定，有一位大师，在佛灭后四百年初，从“有部”中，盛弘鸠摩罗多论师的学说，遥奉庆喜为师，创立了这个经量部，便

是本计。后来室利逻多出来，于教义多所变更，便是末计。这经量部的创立和经过，大概是如此吧。

至于他何以称经量部，何以奉庆喜为师，这中间又另有一个重大的问题，不可不提出来研究一下。

本来小乘诸宗，都以绍隆佛种自命，自然都要依着圣言。圣言之中，凡分三藏，经藏诠着定学，律藏诠着戒学，论藏诠着慧学。就整个的体上说，戒定慧既不可缺一，经律论便应当同弘；就一时的用上说，戒定慧既有所偏赞，经律论便因之畸重。所以小乘里面，所依圣言的分际，也有种种的不同，今略举于下。

(1)大众部——弘三藏浅义，并另有杂集、禁咒二藏。

(2)鸡胤部——专弘对法，不弘经律。

(3)多闻部——弘三藏深义。

(4)说假部——于三藏教，明此是世尊假说，此是世尊实说。

(5)上座部——正弘经藏，后弘律论。

(6)说一切有部——先弘对法，后弘经论。

(7)犍子部——依《舍利弗阿毗昙》以解四藏，三藏之外，别有明咒藏。

(8)正量等四部——嫌《舍利弗阿毗昙》义不足，各各造论，取经中义足之。

(9)化地部——取《韦陀论》《毗伽罗论》等外道义庄严佛经之省略。

(10)法藏部——于三藏外，别有咒藏及菩萨藏。

(11)饮光部——撰集佛语，次第相对，破外道为一类，断烦恼为一类。

(12)经量部——唯依经藏，不依律及对法。

依此说来，我们知道这个经量部，正是偏赞定学、专弘经藏的一部，只因依经为量，所以称为经量部。又因庆喜弘经，所以他以庆喜为师。像这样的以专依经藏自鸣，在小乘诸宗之内，也

可算异军突起、生面别开。然而殊途同归，他们究竟都是以圣言为所依，只不过所依的分际略有出入罢了。

此外，还有一个问题，也得附带说说，就是那《异部宗轮论》上说，经量部从说一切有部出，亦名说转部；而依着南传，却要说经量部从说转部出；或依着《文殊问经》，却又要说经量部从饮光部出，现在都只好存而不论了。

今且正说经量部，此亦分四：一者，传译异称；二者，立名略释；三者，判宗摄旨；四者，集文标义。

一者，传译异称

- 1 经量部(见《异部宗轮论》等)
- 2 说经部(见《部执异论》)
- 3 说度部(见《三论玄义》等)
- 4 说转部(见《异部宗轮论》)
- 5 红衣部(见《塔那拉他佛教史》)
- 6 经部(见《经量略文》)
- 7 修多罗论部(见《大乘玄论》等)
- 8 修妒路句部(见《文殊问经》)
- 9 僧伽兰多部(见《十八部论》)
- 10 僧千兰底婆拖部(见《部执异论》)
- 11 修丹阑多婆拖部(见《部执异论》)
- 12 修多兰婆提那部(见《舍利弗问经》)

二者，立名略释

《宗轮论述记》云：“此师唯依经为正量，不依律及对法，凡所援据，以经为证，即经部师，从所立为名。经量部亦名说转部者，此师说有种子，唯一种子，现在相续，转至后世，故言说转。至下当知，旧云说度部。”

《三论玄义》云：“说度部，谓五阴从此世度至后世，得治道乃灭。亦名说经部，谓唯经藏为正，余二皆成经耳。”

《俱舍论光记》云：“以经为量，名经部。”

《文殊问经》“修妒路句”，注云：“律主执修妒路义也。”

《部执异论》云：“说度部，亦名说经部，天竺本名僧千兰底婆拖部，亦名修丹阑多婆拖部。”

《唯识述记》云：“譬喻师是经部异师，即日出论者，是名经部。此有三种：一、根本鸠摩罗多；二、室利逻多，造经部《毗婆沙》，正量所言上座是；三、但名经部，以根本师造《结鬘论》，广说譬喻，名譬喻师，从所说为名也，其实总是一种经部。”

三者，判宗摄旨

依慈恩大师之《法华玄赞》、贤首大师之《华严五教章》、弘法大师之《十住心论》，在小乘六宗之内，应判经量部本计为“我法俱有宗”，经量部末计为“现通假实宗”。

- 小乘六宗
- 第一，我法俱有宗——经量部之本计属此
 - 第二，法有我无宗——经量部之母部“有部”属此
 - 第三，法无去来宗
 - 第四，现通假实宗——经量部之末计属此
 - 第五，俗妄真实宗
 - 第六，诸法但名宗

本计同宗者，尚有犍子部、法上部、贤胄部、正量部、密林山部，并此部之本计，凡五全一少分（《十住心论》则摄经量部之全，不分末计）。

末计同宗者，尚有说假部，并此部之末计，凡一全一少分。

本计之我法俱有宗，说“我”为实有，“法”亦实有。

《异部宗轮论》曾举经量部义曰“执有胜义补特伽罗”，故属于此宗。而此之一义，乃经量部本计对于一切法之总观念也。

末计之现通假实宗，说“我”非实有，“法”之过去未来非实有。

“法”之现在亦分为二：一非实有，即法之在五蕴十二处者

(此为粗分别,故立为假)。一是实有,即法之在十八界者(此为细分别,故立为实)。

(说假部则以十二处、十八界为假,以五蕴为实。)

《俱舍论光记》曾举经量部义曰“经部所立,蕴处是假,惟界是实”,故属于此宗。而此之一义,乃经量部末计对于一切法之总观念也。

但经量部义,变化甚多,如《唯识述记》卷四说经部凡有三种,又说经部四次转计,《唯识演秘》卷三又说经部计有四类,《判定记》卷一又说经部三易其说。当知此部并不止本末二计,而本末二计其大别耳。故于集文标义之中,不复以本末二计分述。

四者,集文标义

此中当分两条:一条是经量部对于世间一切法的观念,一条是经量部对于出世间一切法的观念。

甲、经量部对于世间一切法的观念

如前所说,世间一切法,是依着业力的因果之环,从流转门而流转的,只因这依次的流转,便由那空、无相、无作的真体上显现了这不空、有相、有作的妄境。然则我们虽宛然见有世间一切法,究竟本非实有,不过从妄境的有上,也可以认为实有,从真体的有上,也可以认为实有。今此部本计是“我法俱有”,他对于世间一切法,便都认为实有。末计是“现通假实”,他对于世间一切法,便只有一部分的认为实有。

试依着经量部本末二计对于一切法的总观念而分论世间一切法的缘起,就诸书所见,便有下列几点可举:

《俱舍论》:“经部师说,无为非因,无经说因是无为故。”

据此,可知此部不认“无为法”为缘起,以“无为法”非实有故。《俱舍论》曾举此部说无为法之义曰:“经部师说,一切无为,皆非实有,如色受等,别有实物,此所无故。若尔,何故名虚空等?惟无所触,说名虚空,谓于暗中所触对,便作是说,此是虚

空。已起随眠生种灭位，由拣择力，余不更生，说名择灭。离拣择力，由缺缘故，余不更生，名非择灭。”盖此部固不认有“无为法”者，如《婆沙论》所称，亦可参证。

“有执择灭、非择灭、无常灭，非实有体，如譬喻者。”

“譬喻者不许有‘非择灭法’等。”

但据西明寺圆测《解深密经疏》，说此部有十九法，中仍有三无为，此则末宗转计也。

《宗轮论述记》：“此师说有种子，唯一种子，现在相续，转至后世，故言说转。”

据此，可知此部实以“种子”为缘起，乃小乘业感缘起之正宗，亦大乘赖耶缘起之滥觞。而吾人尤当注意者，彼实依于业力而建立者也。

《俱舍论》：“此中何法名为种子？谓名与色，于生自果，所有展转邻近功能，此由相续转变差别。何名转变？谓相续中前后异性；何名相续？谓因果性三世诸行；何名差别？谓有无间生果功能。”

据此，可知此部认为缘起之种子，即以“不摄无为”之五蕴为体。色蕴是色，受想行识四蕴是名，色即“色法”，名即“心法”，故此部所谓种子，即由色心二法受熏而成。《俱舍颂疏》曾明之曰：“依大乘宗，熏第八识。若经部宗，熏色心，即色心持种子，于色心上，有生果功能，假立种子，离色心外，更无别体。”此颇似二元论，说者或因以二元论者称此部，实误。

《俱舍论》：“有余师言，如生无色，色久时断，如何于后色复得生？彼生定应由心非色，如是出定，心亦应然，由有根身，非由心起。故彼先代诸轨范师咸言，二法互为种子。二法者，谓心有根身。”

据此，可知此部计色心二法又互为种子，即色能生心、心能生色是也。《唯识演秘》曾明之曰：“诸色根及自大种非心心所种

子所随逐者，人灭尽定，人无想定，生无想定，后时，不应识等更生，然必更生，是故当知心心所法种子随逐色根，以此为缘，彼得更生。复次，若诸识非色种子，所随逐者，生无色界异生，从彼寿尽，业尽没已，还生下时，色无种子，应不更生，然必更生，是故当知诸色种子随逐于识，以此为缘，色法更生。”此则又似合二元论而为一元论矣。

但此部又有二说：一、不许色能生色，如《光记》云“譬喻者不许色法与色法为同类因”；二、色心均能相续生，如《无性摄论》云：“经部师作如是执，色心无间生者，谓诸色心，前后次第相续而生。是诸法种子者，是诸有为能生因性，谓彼执言，从前刹那色、后刹那色无间而生，从前刹那心、后刹那心及相应法无间而生，此中因果道理成就。”

《唯识演秘》：“准诸教，经部师计，总有四类：一、本经部许内六根是所熏性，如《瑜伽论》五十一末，言色持种，随彼言也，如前引矣。又《顺正理论》第十八云，此旧随界，体不可说，但可说言是业烦恼所熏六处感余生果。释曰：一、随界即是种子异名，新旧师别，名旧随界，二、六识展转而互相熏，三、前念熏后，四、类受熏故。”

据此，可知此部所计互为种子之色心二法，其受熏持种亦有多说，试作一表以明之。

- | | | |
|-----------------------|---------|----|
| (1)色法亦同心法受熏持种(五蕴均能受熏) | ————— | 本计 |
| (2)心法之六识互熏(同时) | } ————— | 末计 |
| (3)心法之前念熏后(异时) | | |
| (4)心法之识类受熏(如细意识) | | |

又《刊定记》亦举三说，可供参证。

“经部师计，以现在色心等为染因，然有三说：一、根本经部计，六识及色不相应并心法受熏持种。二、末经部计，识类受熏持种。三、复有末计，双重事类，具如《顺正理论》第八卷等。”

更观之《俱舍论》所述，则彼又计有自他相望之熏，如施者受者相望，以受者之德益差别，能令施者熏习转变而感多果。《论》云：“经所说福增长言，先轨范师作如是释，由法尔力，福业增长，如如施主，所施财物，如是如是，受者受用，由诸受者受用施物功德摄益有差别故。于后施主，心虽异缘，而前缘施思所熏习，微细相续，渐渐转变，差别而生，由此当来能感多果。故密意说，恒时相续，福业渐增，福业续起。”

《宗轮论述记》：“经量部说，诸蕴从前世转至后，有实法我，能从前世转至后世。问：此为常故转，为体无常，多相续住，名转，内法外法耶？”

据此，可知此部计色心诸蕴互为种子，即有实法我能从前世转至后世，故此部本计为“我法俱有宗”也。

《异部宗轮论》：“有根边蕴，有一味蕴。”

据此，可知此部所计从前转后之种子诸蕴，实有两种。《述记》释之曰：“一味者，即无始来展转和合一味而转，即细意识，曾不间断，此具四蕴（无色）。有根边蕴者，根谓向前细意识住，生死根本，故说为根。由此根故，有五蕴起，即同诸宗所说五蕴。然一味蕴是根本故，不说言边，其余间断五蕴之法，是未起故，名根边蕴。”此中一味蕴，虽云无色，然此部固计心能生色、色能生心者，故亦可曰仍具五蕴。

《异部宗轮论》：“执有胜义补特伽罗。”

据此，可知此部于计“种子缘起”中，执有一“胜义我”。《述记》释之曰：“执有胜义补特伽罗，但是微细难可施設，即实我也，不同正量等非即蕴离蕴，蕴外调然有别体故也。”又证之以《唯识述记》所称“经部本计我亦非离蕴”，当明此部之所谓胜义我，乃是“即蕴我”，即从互为种子从前转后之诸蕴而出，而此胜义我之心法，即细意识也。此均本计。

《婆沙论》：“譬喻者说，从无间地狱乃至有顶，皆有三聚。彼

说般涅槃法，名正性定聚；不般涅槃法，名邪性定聚；不决定者，名不定聚。”

据此，可知此部于计“种子缘起”及“胜义我”中，又执有一“法尔种”。此法尔种，凡分三聚，与大乘法相家所说“五性”相仿佛。《宗轮论》曾举此部义曰“异生位中，亦有圣法”，《述记》释之曰“即无漏种法尔成就”，正谓此也。

《婆沙论》：“有执唯爱与恚令有相续，如譬喻者。问：彼何故作此执？答：依契经故。谓契经说，三事合故，得入母胎：一者，父母交爱和合，二者，母身是时调达，三者，健达缚正现前。时健达缚，二心互起，谓爱恚俱，由此故知唯爱与恚令有相续。”

据此，可知此部认“爱恚”二心为缘起。盖此部所计“种子缘起”，虽认色心互为种子，然实认色心不二。今之爱恚二心，正是种子之发起相也。计种子缘起而推及此二心，足以使畏因菩萨知所畏矣。又，爱起于顺境，恚起于违境，仍为一心二面，非有二体也。

又试依着经量部本末二计对于一切法的总观念而分论世间一切法的变现，就诸书所见，便有下列几点可举：

《俱舍论光记》：“觉天论师及譬喻者云，四大外无别造色。室利逻多说，于触中无所造触，许余造色。诸经部师，许有色聚无四大种。”

据此，可知此部于色法中之能造所造，凡有三计。本计唯许有能造之地水火风四大种，而无所造之色香味触等造色。末计则兼许有造色，唯色香味触等中，独有一触仍仅以四大为体，无别实体。如《光记》云“若依经部，触中但有四大种，无别所造触”，又云“经部许身轻安，是触中轻安触，用风为体”，故仅为少分实有。复有异计，则许有所造之造色，竟离能造之四大而别存。

《俱舍论光记》：“譬喻师作如是说，诸所造色，非异大种。”

据此,可知此部本计认色法唯有四大种,以四大种摄一切色法竟。故《婆沙论》亦举此部义云“色唯大种”,又云“造色即是大种差别”。盖此部所判色法,仅有四种,异于余宗。如余宗之色法中列有“五根”、“五境”,而此部无有。《唯识述记》云:“经部十处,粗假细实;大乘世俗,粗实细假;萨婆多等,粗细俱实;一说部等,粗细俱假”(按:此中粗指粗色,细指四大极微)。又如小乘俱舍之色法中列有“无表色”,而此部亦无有。《婆沙论》云:“譬喻者说,表无表业,无实体性。所以者何?若表业是实,可得依之令无表有。然表业无实,云何能发无表令有?且表业尚无,无表云何有?而言有者,是对法诸师矫妄言耳。”又如大乘法相之色法中列有“法处所摄色”,而此部亦无有。《婆沙论》云:“譬喻者说,无法处所摄诸色。”

但此均本计义,末计殊多不同,如《解深密经》圆测《疏》中所举经部十九法,殆纯系末计,则色法有十四矣。《疏》云:“彼说有十九法,谓色中有十四;谓五根五境及四大种;心唯是一,无心所故;不相应法唯一,谓诸无作;无为有三,虚空、择灭、非择灭,如是有十九种法。”盖本计以能造大种摄尽一切所造色法,通三世而实有;末计则认法无去来,于现在所造色法之中,又从而辨其假实。如《俱舍论光记》云:“经部意说,若假若实,若当如其所有而说有言,非皆实有。犹如现在,过去曾有,未来当有,现是实有,现十二处,八处实有(眼耳鼻舌身意香味),四处少分实有、少分实无(色声触法)。如色处中,显色实有,形色实无;声处中,无记刹那声实有,相续语业善恶等声实无;触处中,四大实有,余触实无;法处中,定境界色受想思实有,余心所法思上假立实无,及不相应法,三无为,亦是实无。”此中于色法之五根及香味二境均认为实有,于色法之色声触三境及法处所摄色亦认为少分实有,异于本计矣。且彼亦许有无表色,但别立于不相应法中。

《俱舍论》:“经部说,形非实有,谓显色聚,一面多生,即于其

中，假立长色；待其长色于余色聚一面少中，假立短色；于四方面并多生中，假立方色；于一切处遍满生中，假立圆色。所余形色，随应当知。如见火轮，于一方面，无间速运，便谓为长，见彼周旋，谓为圆色，故形无实别类色体。”

据此，可知此部末计认“显色实有，形色实无”，其破形色，至可玩味。火轮一喻，启人慧解，盖业力虽曰不空、有相、有作，而实一妄境也。

《俱舍论光记》：“随其所应，于此偏增现行色聚中，现行者有体，余不现行，但有种子，未有体相。故契经说，于木聚中，有种种界。界谓种子，即是火等种。又解，随其所应，于此地水火风偏增现行聚中，现行者有体，余三大不现行者，但有种子功能，未有体相，释经如前。”

据此，可知此部于色法中之大种造色，认为偏增而有现行之体，虽仅现其一体，而实全含其余。盖造色虽有万殊，而一即具万，万即如一；大种虽有四分，而一即具四，四即如一。今见其四、见其万者，只以偏增而别显现行之体耳。若进而说，则业力之网，因果之环，实为其偏增之枢机，然使不先明大种造色之为一，于业力终难解也。故此部之用心于业力者深矣。

《俱舍论光记》：“若依经部宗，俱生有二：一、种子俱生，二、现行俱生。种子俱生者，谓体未现行，但有能生因种功能，据此义边说种子俱生。如诸色聚，若遇缘时，随其所应，即有地水火风色香味触等现行，明知彼聚先有种子。现行俱生者，谓体现行，事相显了，据此义边说现行俱生。如色聚中地水火风色香味触等，随其所应，或一现行，或二俱起，乃至具八，多少不定。以彼宗许有所造色离诸四大，如日光等，及孤游香、独行溺等；又许四大或具不具，所以得作斯解；又许一具四大，容造多所造色，于俱生中，同处不相离，乃至析至一极微处。四大造色，随其多少，同一处所，更相涉入，不相障碍。如众灯光，同于一室，同于一

处，不相碍。大种造色，展转相望，若异性相望，即未相碍；若同性相望，即未相碍。如国无二主，天唯一日。应知此中，若有种子，不必有彼现行；若有现行，定有种子。”

据此，可知此部对于色法之观念亦归结于种子思想，但本计唯许种子能生，以彼计四大外无别造色故。末计或许造色亦能生，以彼计有离四大之造色故。故《光记》又云“譬喻者不许色法与色法为同类因”，即专指本计而言也。

《成唯识论述记》：“萨婆多师、经部等计，皆说极微是实有故，皆是碍性，三有对中，障碍有对。”

据此，可知此部认四大种之极微是实有。《义林章》亦云：“经部师说，能造所造，虽并有碍，皆通假实，极微是实，粗色是假。”又云：“根虽所造，然通假实，极微是实，粗是假故。”此说极微实有，与有部同，但其说方分之有无，又异于有部。如《唯识义灯》云：“一、经部实极微有方分。二、萨婆多实极微无方分。三、大乘假极微，亦有方分，亦无方分。”

《婆沙论》：“彼说无有有情而无色者。”

据此，可知此部计“色遍三界”，即地地皆有大种。此当与“心遍三界”对勘，盖彼计“色心互为种子”也。

以上论色法。

《唯识论演秘》：“若经部师，自有二释：一、譬喻师，唯心无所，同觉天计；二、有心所，四释不同。故《顺正理论》第十一云，谓执别有心所论者，于心所中，多兴诤论，或唯说三大地法，或唯说四，或说有十，或说十四。解云，如次说受想思，说四加触，说十即是十大地法，十四加贪及瞋痴慢。”

据此，可知此部于心法中之心王心所，凡有五计。本计唯有六识心王，更无心所；次计则于心王之外，许有“受”、“想”、“思”三心所；第三计则于心王之外，许有“受”、“想”、“思”、“触”四心所；第四计则于心王之外，许有“受”、“想”、“思”、“触”、“欲”、

“慧”、“念”、“作意”、“胜解”、“三摩地”十心所；第五计则于心王之外，许有第四计之十大地法，并许有“贪”、“瞋”、“痴”、“慢”四烦恼法，共有十四心所。

《俱舍论光记》：“此叙鸠摩罗多门徒释，彼宗所执，唯一心王，随用差别，立种种名，无别心所。但心缘境第一刹那初了名识，第二刹那取像名想，第三刹那领纳名受，第四已去造作名思。诸余心所，皆思差别，识受想三，唯无记性，思心已去，方始通三。”

据此，可知此部本计认心法唯一心王，无别心所。盖彼虽计“我法俱有”，而于一切有为法，仅认为实有二自性：一即色法之大种，一即心法之心王。离大种无色法，离心王无心法，因计此二实有，故有实我实法。此与犍子等部所计“我法俱有”实有不同，不可不辨。

《俱舍论光记》：“经部但由心身中有思种子，相续转变差别，能生未来果故，非由别有无表能生。”

据此，可知此部于心王缘境第四刹那之思，计为种子。《婆沙论》亦曾举此部义云“离思无异熟因”。盖思为行蕴之首，即是意业；由思而动身，即是身业；由思而发语，即是语业。故意业即称思业，身语二业即称思已业，可见诸业莫不由思而起。此经部义，《俱舍论》中曾详言之，《婆沙论》亦云“譬喻者说，身语意皆是一思”。

更观《俱舍颂疏》有云：“略明经部思种之义，且如受戒，誓断七非，于加行位，熏成加行七思种子。后至受戒第三羯磨，遇胜缘已，从此加行思种子上，复更熏成根本思种，与前加行思种并起，初念七支种子，第二念二七支种子，乃至未遇舍缘，念念七支增长。若遇舍缘，即不增长，恶戒亦尔。又解，于一思种，刹那刹那，七支功能增长。大乘亦尔，然依大乘宗熏第八识，若经部宗熏色心，即色心持种子，于色心上，有生果功能，假立种子，离色

心外，更无别体。”亦可明此部“思种子”之情状矣。

但此“思种子”即是“思心所”，本计“心所即是心之差别”，故此思种子即是心王，无别实体。如《婆沙论》云：“有执思虑是心，如譬喻者，彼说思虑是心差别，无别有体。”

《婆沙论》：“问：何缘生在后三静虑而得现起初静虑眼识耶？譬喻者说，谁说生在后三静虑而能现起初静虑地眼等诸识？然后三静虑自有眼等识，依自地根，了自下境。若不尔者，云何生上？作巧方便，引初静虑，眼等诸识，令现在前。”

据此，可知此部计“心遍三界”，即地地皆有六识。故《婆沙论》又有二条：“譬喻者分别论师，执无想定细心不灭。彼作是说：若无想定都无有心，命根便断，应名为死，不名在定”。“譬喻者分别论师，执灭尽定细心不灭。彼说：无有有情而无色者，亦无有定而无心者。若定无心，命根应断，便名为死，非谓在定。”

彼无想定尚有细心细色，则色界之有心识可知；彼灭尽定尚有细心细色，则无色界之有心识又可知。此本计也。《唯识义灯》谓：“未经部师许有细意识，羯刺蓝时粗识为名，中识细识为识，故如束芦。”盖基于本计而光大之者也。

《婆沙论》：“譬喻者作如是说，眼等六识身，所缘境各别。彼说意识别有所缘，不缘眼等五识所缘。又说，六识唯缘外境，不缘内根，亦不缘识。”

据此，可知此部计六识不互缘，又不缘内根。故《顺正理论》曾述此部义，谓前五识无染污，唯第六识有之。又《唯识义灯》曾述此部义，谓前五识不能作业受果，唯第六识能之。盖即以其各有所缘也。又，《俱舍论光记》云：“若依经部，五识唯缘过去。故《正理》第八云，有执五识境唯过去。”然则彼计前五识固与通缘三世，非世之第六识迥殊矣。

《唯识述记》：“经部，六识不俱时有。”

据此，可知此部不许二心并起。如《婆沙论》所述：“有执心

心所法前后而生，非一时起。如譬喻者，彼作是说，心心所法，依诸因缘，前后而生。譬如商侣，涉险隘路，一一而度，无二并行。心心所法亦复如是，众缘和合，一一而生，所待众缘各有异故。”盖此部本计，原认“心惟是一”，即亦不许二心并起。若大众等部，则谓一时中有多心和合，与此不同。《婆沙论》又云：“譬喻者说，若心有智则无无知，若心有疑则无决定，若心有粗则无有细。”亦计心法不俱生者也。此虽本计，而末计亦同。

《婆沙论》：“有说心与心为等无间缘，非心所、心所与心所为等无间缘非心，如譬喻者。”

据此，可知此部不许王所相望而为等无间缘。

《婆沙论》：“有执和合见色，如譬喻者。”

据此，可知此部计见起于和合，此中原有多说。如《俱舍论光记》所述：“尊者世友眼见，尊者法救眼识见，尊者妙音眼识相应慧见，譬喻者眼识同时心心所法和合见。”但譬喻者本计有心无所，又不许二心并起。《光记》所谓王所和合云云，殊有可疑。且《光记》又有云：“经部诸师，有作是说，见用本无，如何浪执？或说眼见，或说识见，犹如共聚揶掣虚空。眼色等缘，生于眼识，此等于见，谁为能所？诸法生时，前因后果，相引而起，实无作用。”此与前说显有不同，说者或判为本末二计，未知然否。更考之《唯识义灯》有云：“经部，根境识和合生法，名之为现。根识为能量，境为所量，境还以根识为量果。”然则所谓和合见者，殆即根境识三和合而成之见欤？

《俱舍论》：“如是追忆过去为有……如是逆观未来为有。若如现有，应成现世。若体现无，则应许有缘‘无境’识，其理自成。”

据此，可知此部计心法亦缘无境，此条出于末计，以计法无去来故。但本计亦许心法缘无，如《婆沙论》云：“有执有缘无智。如譬喻者，彼作是说，若缘幻事，健达缚城，及旋火轮，鹿爱等智，

皆缘无境。”

《婆沙论》：“譬喻者说，触非实有。所以者何？契经说故。如契经说，眼及色为缘，生眼色三和合触等，离眼色识外，实触体不可得。”

据此，可知此部本计认“触心所”非别有体，此触心所，即由根境识三和合而成，离三即无，故不许其有。迨后转计，其说三心所者，仍无此触，四心所说以后，乃始有之。

《婆沙论》：“有执寻伺是心，粗细相故。”

据此，可知此部本计认“寻伺二心所”亦非别有体，此寻心所即是心之粗相，伺心所即是心之细相，均心之差别耳。《婆沙论》曾详其义云：“有执从欲界乃至有顶皆有寻伺，如譬喻者，彼何故作此执？依契经故。谓契经说，心粗性名寻，心细性名伺。然粗细性，从欲界乃至有顶皆可得，故知三界皆有寻伺。”又云：“譬喻者言，始从欲界乃至有顶，皆有善、染、无记三性，一切地染法，皆名有寻有伺等。”此义未计未更。

《俱舍论光记》：“若依经部，许有心轻安而无别体，即思差别，唯定心有，于散即无，五识相应，理即非有。”

据此，可知此部本计认“轻安心所”，亦非别有体，轻安即是思之差别，思即是心之差别，故仍当由一心摄。此义未计未更。

《婆沙论》：“有执梦非实有。如譬喻者，彼作是说，梦中自见饮食饱满，诸根充悦，觉已，饥渴，身力虚羸；梦中自见眷属围绕，奏五乐音，欢娱受乐，觉已，皆无，独处愁悴；梦中自见四兵围绕，东西驰走，觉已，安然。由此应知梦非实有。”

据此，可知此部本计认“梦”亦非别有体。《俱舍论》述此部思种子义中，曾云：“亦由数习缘彼思故，乃至梦中亦恒随转。”

《俱舍论》：“经部师所说最善。经部于此所说如何？彼说欲贪之睡眠义。然睡眠体，非心相应，非不相应，无别物故。烦恼睡位，说名睡眠，于觉位中，即名缠故。何名为睡？谓不现行，种

子随逐。何名为觉？谓诸烦恼现起缠心。何等名为烦恼种子？谓自体上差别功能，从烦恼生，能生烦恼。”

据此，可知此部本计认“烦恼法诸心所”非别有体。但烦恼亦有种子，在现行时，即名为缠；未现行时，即名随眠。此与余部异。

大众部——随眠非心非心所法，亦无所缘。

随眠异缠，缠异随眠（种子名随眠，现行名缠）。

随眠与心不相应，缠与心相应。

此说随眠与缠均为实法，分摄于相应法与不相应法中。

有部——一切随眠皆是心所，有所缘境。

一切随眠皆缠所摄，非一切缠皆随眠摄（均为现行）。

一切随眠与心相应。

此说随眠与缠均为实法，合摄于相应法中。

化地部——随眠非心，亦非心所，亦无所缘。

随眠与缠异，随眠自性，恒居现在（种现相望，因果同时）。

随眠自性，心不相应，缠自性，心相应。

此说同大众部。

经量部——唯心无所。

睡位名随眠（种子），觉位名缠（现行）。

随眠非心相应，非不相应。

此说烦恼与缠均为假法，不摄于相应法与不相应法中。

以认烦恼为假法故，亦不许有“所缘缚”、“相应缚”之二种力用。如《婆沙论》云：“有执随眠不于所缘随增，亦不于相应法有随增义。如譬喻者，彼作是说，若随眠于所缘随增者，于他界地及无漏法，亦应随增，是所缘故，如自界地。若于相应法有随增义者，则应未断已断一切时随增，相应毕竟不相离故，犹如自

性。”

但譬喻者虽认烦恼为假法，然亦认为不善性。如《婆沙论》云：“有执一切烦恼皆是不善。如譬喻者，彼作是说，一切烦恼，不巧便慧所摄持故，皆是不善。”

又，《俱舍论光记》云：“经部意许爱慢二种亦是遍行，以能遍缘五部法故。”此义实自爱恚缘起而生，或系十四心所计所说。

更观《光记》所举此部义曰：“经部答正理释云，此释意言，过去烦恼所生随眠现在有故，说有过去能系烦恼；未来烦恼所因随眠现在有故，说有未来能系烦恼；缘过未事烦恼随眠现在有故，说有去来所系缚事。若现随眠种子断时，彼过未事，得离系名。若断现果随眠，即断过因烦恼。若断现因随眠，即断未来果烦恼。应知过未说能所系及离系，并据曾当。”

盖此部末计亦同本计，认烦恼法诸心所非别有体。但本计固计三世实有者，于现在烦恼种子，过去从烦恼生，未来能生烦恼，均就实有之三世而言。末计则计法无去来者，于现在烦恼种子，为过去所生，为未来所因，均就过去曾有，未来当有，现在实有而言，此中盖有间矣。又此部复有异计，即说十四心所者，说有贪瞋痴慢四烦恼法。

《婆沙论》：“譬喻者作如是说，萨迦耶见无所缘。彼作是言，萨迦耶见，计我我所，于胜义中，无我我所。如人见绳谓是蛇，见杌谓是人等，此亦如是，故无所缘。”

据此，可知此部本计认“身见心所”非别有体。此萨迦耶见，在有部谓之“有身见”，在经部谓之“虚伪身见”，在大乘谓之“不实移转身见”。盖有部认为实有，经部认为非实有，大乘则既非实有，亦非非实有。《唯识述记》卷六曾详辨之。

更观《俱舍论光记》所述云：“经部先代轨范师作如是说，俱生身见是无记性，如禽兽等，身见现行，与身俱生，故名俱生，修道所断。若分别生，依教起者，此不善性，见道所断。立二身见，

同大乘经说。”

以上论心法。

《婆沙论》：“如譬喻者、分别论师，彼作是说，世体是常，行体无常，行行世时，如器中果，从此器出，转入彼器；亦如多人，从此舍出，转入彼舍；诸行亦尔，从未来世入现在世，从现在世入过去世。”

据此，可知此部本计认三世为实有，而有为法之生住异灭诸行非实有。盖就时而言，则为世体，过去为前，未来为后；就法而言，则为行体，未来（生）为前，过去（灭）为后。其意殆谓变迁之体为实有，而变迁之相非实有。此本计也。若在末计，则认法无去来，于三世之中，唯计现在为实有。如《俱舍论》云：“若说实有过去未来，于圣教中，非为善说。若欲善说一切有者，应如契经所说而说。经如何说？如契经言，梵志当知，一切有者，唯十二处，或唯三世，如其所有而说有言。”此“如其所有而说有言”者，即谓过去曾有，未来当有，现在实有也。故彼计行体非实有，世体之过去未来亦非实有，唯现在为实有耳。但此部另有异计，即有过去未来而无现在。如《婆沙论》云：“有执无正生时及正灭时。如譬喻者，彼说时分，但有二种：一已生，二未生。复有二种：一已灭，二未灭。除此更无正生正灭。”此计未知转于何时，以论中称譬喻者推之，岂本计所谓世体实有者，乃二世而非三世耶？

《婆沙论》：“有执诸有为相非实有体。如譬喻者，彼作是说，诸有为相，是不相应行蕴所摄，不相应行蕴无有实体，故诸有为相非实有体。”

据此，可知此部计生住异灭等诸有为相非实有。但彼于诸有为相之名数又有异说，或说三相，如《婆沙论》云：“有执三有为相非一刹那，如譬喻者，彼作是说，若一刹那有三相者，则应一法一时亦生亦老亦灭。然无此理，更相违故，应说诸法初起名生，

后尽名灭，中熟名老。”

或说四相，如《婆沙论》云：“若复有执色等五蕴，出胎时名生，相续时名住，衰变时名异，命终时名灭，如经部师。”

或说合四相为三相，如《俱舍论》云：“诸行相续，初起名生；终尽位中，说名为灭；中间相续随转，名住；此前后别，名为住异。”

或说分二相为四相，如《婆沙论》云：“彼说时分，但有二种：一已生，二未生；复有二种：一已灭，二未灭。”

异说虽多，然其认诸有为相，均由相续而显，非具于一刹那，固无有异。故此部实计诸行暂住者，不计刹那生灭也。

《婆沙论》：“不相应行蕴，无有实体。”

据此，可知此部本计认“心不相应行法”，非别有体，故“得”“非得”非实有。如《婆沙论》云：“有执无实成就、不成就性。如譬喻者，彼说：有情不离诸法，说名成就；离诸法时，名不成就。俱假施設，如五指合，假说为拳，离即非拳，此亦如是。”又，《俱舍论》云：“如是成就遍一切种，唯假非实，唯遮于此，名不成就，亦假非实。”

复次，“同分”亦非实有。如《俱舍论》云：“即如是类诸行生时，于中假立人同分等。”

复次，“无想果”、“无想定”、“灭尽定”亦非实有。如《俱舍论》云：“唯不转位，假立为定，无别实体，乃至无想，亦复如是。”

复次，“命根”亦非实有。如《俱舍论》云：“今亦不言全无寿体，但说寿体非别实物等。”

复次，“名身”、“住身”、“文身”亦非实有。如《婆沙论》云：“有执名句文身非实有法，如譬喻者。”

复次，“生”、“住”、“异”、“灭”亦非实有，此义已见前条。

但如《解深密经》圆测《疏》中所称此部十九法，则另立一“无作”为不相应法，盖末计也。“无作”即是“无表色”，《俱舍》七十

五法中列于色法十一之内，《成实》八十四法中列于不相应法十七之内。

《婆沙论》：“或复有执诸法生时，虽由因生；而诸法灭时，不由因灭，如譬喻者。”

据此，可知此部计“灭不待因”，但此中亦有异说。如《俱舍论光记》云：“若依经部，诸法生时，由客因生；诸法灭时，非由客因灭，主因无体，不可言因。又解，经部生灭虽无实体，然假说有，诸法生时，由主客因生；诸法灭时，不由因灭。如掷物在空，去由人力，下即不由。又解，经部同说一切有部，诸法生时，由主客因生；诸法灭时，由主因灭。由客因、主因虽无别体，可假说由。”

《婆沙论》：“或有执诸法生时，渐次非顿，如譬喻者。”

据此，可知此部不认“刹那生灭”，不仅由生至灭，必须经过相续诸有为相，非一刹那所能灭，即其由未生而至生，亦须有渐次之经过，非一刹那所能生也。

《婆沙论》：“问：诸顺现法受业，定于现法受耶？顺生顺后，为问亦尔。譬喻者说，此不决定，以一切业皆可转故，乃至无间业亦可令转。问：若尔，云何说名顺现法受业等耶？彼作是说，诸顺现法受业，不定于现法中受异熟果。若受者，定于现法非余，故名顺现法受业。顺生顺后，所说亦尔。”

据此，可知此部计“定业可转”，故虽有三聚之法尔种，未尝无推移也。《婆沙论》及《俱舍论》均曾述此部所说八业，足以见其详矣。今表如下：

顺 现 业	{	报 定——时报俱定
	{	报 不定——时定报不定
顺 生 业	{	报 定——时报俱定
	{	报 不定——时定报不定

顺 后 业	[报 定——时报俱定
		报 不定——时定报不定
顺 不定 业	[报 定——极定时不定
		报 不定——时报俱不定

此外,关于“定业可转”之义,尚有二条,附录以供参证。

《婆沙论》云:“譬喻者说,中有可转,以一切业皆可转故。彼说,所造五无间业,尚可移转,况中有业!若无无间业不可转者,应无有能出过有顶,有顶善业最为胜故。既许有能过有顶者,故无间业亦可移转。”

又云:“譬喻者说,此(指无想)有退转,以一切业皆可转故。”然所谓“定业可转”者,必有其能转之力,始可言也。若其不然,则定业自有定报。试观《婆沙论》所别举之一义云:“譬喻者不许非时命终,所以者何?如契经说,寿终不可救,由此故知无非时死。”亦可见业力之感报终不虚也。

《俱舍论光记》:“依经部宗,许有一业能感多生。”

据此,可知此部于引满二业中,计一业亦引多生。如《俱舍》说,一业引一生,多业能圆满。但此中原多异说,或谓多业引一生,或谓一业引多生,或谓多业引多生。今此部则亦许一业引多生者也。

《俱舍论》:“经部诸师作如是白……且前所说分位缘起十二五蕴为十二支违背契经。”

据此,可知此部于十二因缘之义,所说异于有部。《俱舍论》曾详其义云:“云何无明缘行?广说乃至生缘老死。我今略显,符顺经义。谓诸愚夫,于缘生法,不知唯行,妄起我见及我慢执,为自受乐非苦乐故,造作身等各三种业。谓为自身受当乐故,造诸福业;受当来乐非苦乐故,造不动业;受现乐故,造非福业,如是名为无明缘行。由引业力,识相续流,如火焰行,往彼彼趣,凭附中有,驰赴所生,结生有身,名行缘识……于此趣中,有名色

生，具足五蕴，展转相续，遍一期生……如是名色，渐成熟时，具眼等根，说为六处。次与境合，便有识生，三和故有顺乐等触，依此便生乐等三受。从此三受，引生三爱，谓由苦逼，有于乐受，发生欲爱；或有于乐非苦乐受，发生色爱；或有唯于非苦乐受，生无色爱，从欣受爱，起欲等取（取有四种，欲谓五欲，见谓六十二见，戒禁谓远离恶戒无义苦行，我语谓我见我慢）。由取为缘，积集种种招后有业，说名为有……有为缘故，识相续流，趣未来生。如前道理，具足五蕴，说名为生，以生为缘，便有老死。”

又，关于十二因缘中“无明”及“识”二支，此部所计，尚有应述者。先说无明支，如《顺正理论》云：“此中上座作是释言，余经中说，非理作意为无明因。”《俱舍论》曾详其义云：“余复释言，余契经说，非理作意为无明因，无明复生非理作意。非理作意，说在触时（十二缘起中第六支），故余经说，眼色为缘，生痴所生染浊作意，此于受位（第七支），必引无明。故余经言，由无明触所生诸受为缘生爱，是故触时非理作意，与受俱转无明为缘。由此，无明无‘无因’过，亦不须立余缘起支。又缘起支，无‘无穷’失，非理作意从痴生故。”

次说识支，如《唯识演秘》云：“问：经部识支，克体取何？答：依二摄论相传三释：一云，三业所熏能持种识以为识支；二云，所持业种以为识支；三云，能持种识及所持业种皆为识支。”

《婆沙论》：“有执离思无异熟因，离受无异熟果，如譬喻者。”

据此，可知此部计“因果俱在心法”，与大乘之“一切唯心”、“万法唯识”诸旨最近。而吾人于此，尤当注意于业力。盖思业为三业之主，业莫不起于思，或生乐国，或沦苦趣，胥系乎此思之一转，学者于思当凛凛矣！

《俱舍论光记》：“经部意说，此三杖住，但由前念因缘力住，非由同时，彼计前因后果。”

据此，可知此部计“因果不同时”。盖彼既计诸法生时，渐次非顿，又计前念熏后念，故不许同时因果也。

《婆沙论》：“有作是说，有执因缘非实有物，如譬喻者。”

据此，可知此部计“因果非实有”。盖彼既计行体无常，诸有为相均非实有，故不许因果实有也。但彼非谓无因果，亦非谓因果无功能。如《俱舍论光记》云：“经部诸师，有作是说……诸法生时，前因后果，相引而起，实无作用……若言实有作用，应同胜论业句义也。问：经部宗中，无作用耶？解云：诸法但有功能，实无作用。世尊为顺世情，假说见闻，皆俗谛摄，不应封着。”于中当知业力之为用，固有一不空、有相、有作之妄境，功能自在，勿漫谓无因果也。

以上论色心二法之因果现象。

已论世间一切法的缘起，又已论世间一切法的变现，我们必能知道经量部于世间一切法的观念，未尝离了业力。

乙、经量部对于出世间一切法的观念

如前所说，出世间一切法，是依着业力的因果之环，从还灭门而还灭的。只因这依次的还灭，便由这不空、有相、有作的妄境上证入了那空、无相、无作的真体。

然则我们虽宛然见有出世间一切法，究竟也本非实有，不过从妄境的有上，也可以认为实有，从真体的有上，也可以认为实有。今此部本计是“我法俱有”，他对于出世间一切法，便都认为实有；末计是“现通假实”，他对于出世间一切法，便只有一部分的认为实有。

试依着经量部本末二计对于一切法的总观念而分论出世间一切法的因行，就诸书所见，便有下列几点可举：

《异部宗轮论》：“非离圣道，有蕴永灭。”

据此，可知此部尊重出世道，彼仅依世俗道而修者，终不能断烦恼。《述记》释之曰：“有漏六行，不能断烦恼，但名伏故。”

《婆沙论》亦曰：“譬喻者说，无有世俗道能断烦恼。彼大德曰，异生无有断睡眠者，但能伏缠，亦非世俗道有永断意，由契经言，圣慧见已方能断故。”此与说一切有及犍子等部异，而与化地等部同。彼《宗轮论》中所举“异生位中亦有圣法”一义，殆以法尔种之自然成就故，非世俗道之所能也。故《俱舍论》云：“经部所说，其义云何？谓曾未生圣法相续分位差别，名异生性。”但譬喻者亦说“唯伏烦恼，亦得上生”，《婆沙论》曾举之。

《婆沙论》：“有执一切烦恼皆是不善，如譬喻者，彼作是说，一切烦恼，不巧便慧所摄持故，皆是不善。”

据此，可知此部实主疾断烦恼者。

《俱舍论》：“经部诸师作如是说，随所期限，支具不具，及全分一分，皆得不律仪。律仪亦然，唯除八戒。”

据此，可知此部戒律观念有异余部。律仪之得，除八戒外，不论其期限之长短，戒支之具不具，及全受分受之殊，均能得之。

《俱舍论》：“有余部说，于四极重感堕罪中，若随犯一，亦舍勤策苾刍律仪。”

据此，可知此部极重杀盗淫妄四戒。

《婆沙论》：“有说意识相应善有漏慧，非皆是见。如譬喻者，彼作是说，五识所引能发表业，及命终时意地善慧，皆非见性。所以者何？见有分别，五识所引，意地善慧，如五识身，不能分别，故非见性；见内门起，能发表业意地善慧，依外门转，故非见性；见用强猛，命终善慧，势用微劣，故非见性。”

据此，可知此部计慧与见异。

《婆沙论》：“有说现观边忍，亦是智性。如譬喻者，彼作是说，无漏智眼，初堕境时，说名为忍；后安住境，说名为智。如涉路者，于平坦处，初念止息，后便安住。大德亦说，下智名忍，上智名智。”

据此，可知此部计忍亦是智。

《俱舍论光记》：“依余经部师，四唯见断，八通见修。”

据此，可知此部计常乐我净等十二颠倒，分断于见修二道。又《顺正理论》云：“上座执，于四倒中，乐净二倒，邪见为体。”盖均末计也。

《婆沙论》：“譬喻者说，诸名色是苦谛，业烦恼是集谛，业烦恼尽是灭谛，奢摩他、毗钵舍那是道谛。”

据此，可知此部于修行所依之四谛，其解释与余说有出入。彼阿毗达磨诸论师说四谛之自性，谓五取蕴是苦谛，有漏因是集谛，彼择灭是灭谛，学无学法是道谛。分别论者说四谛之自性，谓若有八苦相，是苦，是苦谛；余有漏法，是苦，非苦谛。招后有爱，是集，是集谛；余爱及余有漏因，是集，非集谛。招后有爱尽，是灭，是灭谛；余爱尽及余有漏因尽，是灭，非灭谛。学八支圣道，是道，是道谛；余学法及一切无学法，是道，非道谛。今此部说四谛之自性，则谓诸名色是苦谛，名色即色心二法，即摄五蕴而言，彼固计“受唯是苦，无别乐舍”者（《婆沙》、《俱舍》均曾举之），故此条与对法论师同而与分别论者异。谓业烦恼是集谛，业烦恼即一切有漏因，其中即赅彼招后有之爱，故此条亦与对法论师同而与分别论者异。谓业烦恼尽是灭谛，有“妄尽即是真如”、“涅槃不待别求”之意，彼固计“择灭非实有”者，故此条与对法论师、分别论者均异。谓奢摩他、毗钵舍那是道谛，彼切于实修，因计止观双运、定慧均等，非空谈二学八道者，故此条亦与对法论师、分别论者均异。

且《伦记》又曾举此部义云“苦谛下有十烦恼，余三谛各八”，则其断惑头数，与小乘有部之九十八使，大乘相宗之百二十八烦恼，均有殊矣。

但此均就本计而言，末计似有更变。如《俱舍论》所举经部说爱为集之义，则其说集谛之自性，转同于分别论者矣。或且说经部以四爱为集谛：一、现有爱，贪现在果；二、后有爱，贪未来

果；三、与喜俱行爱，即已得物上转；四、彼彼随乐爱，即未得物上转。前二缘内身起，后二缘外境生。

《俱舍论》：“有余师说，二唯圣谛，余二通是圣非圣谛。”

据此，可知此部计四谛不必全由圣慧通达。其必由圣慧通达者，唯灭道二谛耳，故灭道二谛唯是胜义，苦集二谛兼通世俗。彼世友尊者谓四谛唯圣慧通达，婆沙评家谓四谛均兼通世俗，与此异矣。

但此亦就本计而论，末计又有不同，如《顺正理论》云：“上座作如是言，三谛皆通世俗胜义，谓一苦是世俗谛假，所依实物，名为胜义。集谛道谛，例亦应然，灭唯谛体，不可说故，间诸无记，不可说有等。”

至此部所说世俗、胜义二谛之分际，亦不可不辨，如《俱舍论》云：“先轨范师作如是说，如出世智，及此后得世间正智，所取诸法，名胜义谛。如此余智，所取诸法，名世俗谛。”

《婆沙论》：“经部师亦为遮遣分别论者如前所执故，作如是说，世第一法五根为性，非唯尔所。”

据此，可知此部计四善根之最后加行位“世第一法”，实以五根为性。五根者，信根、精进根、念根、定根、慧根是也。

《顺正理论》：“譬喻论者作如是言，灭尽定中，唯灭想受，以定无有无心有情，灭定命终有差别故，经说入灭定不离身故，又言寿暖识互不相离故。”

据此，可知此部于九次第定中最高之定，认识最真，远胜说一切有等部。《光记》曾详述之曰：“入灭定者，灭想受心（即心缘境之第二刹那之取像，及第三刹那之领纳），由此二粗，是所厌故。识（即心缘境第一刹那之初了）虽非所厌，定中亦不得起，是无记故，于行位中思（即心缘境第四刹那已去之造作）之差别，为灭定体。以实言之，即是心，就用言之，是心所。故彼定中必有心体，但无受想之位。”此义依《顺正理论》，盖为本计。但《唯识

述记》云：“《俱舍》云尊者世友问论中说此即经部异师，二法为种，灭定无心，色为种子，心后依生。经部本计灭定无心，次复转计灭定有心，次有心所，今更转计彼无心所，即末转计。”

《俱舍论》：“谓在行位，先于色等种种境中，取可爱憎二种相故。后在住位，由先为因，便起欲贪、瞋恚二盖。以二能障将入定心，由此后时正入定位，于止及观，不能正习。由此便起昏眠掉悔，如其次第，障舍摩他、毗钵舍那，令不得起。由此于后出定位中，思择法时，疑复为障，故建立盖唯有此五。”

据此，可知此部于修定之五盖，解释较当。彼有部说，此五盖之建立，以障无漏五蕴故。其所分配，非能适合，不如此说，切于实修，故世亲菩萨意朋经部。

又试依着经量部本末二计对于一切法的总观念而分论出世间一切法的果德，就诸书所见，便有下列几点可举：

《俱舍论》：“契经中，先说无行，后说有行，般涅槃者，如是次第，与理相应，有速进道，无速进道，无行有行而成办故，不由功用得，由功用得故。”

据此，可知此部于不还果中之无行般与有行般，其解释甚当。彼谓有行为“有为道”，无行为“无为道”者，实属非理。今此部意，盖谓有行般者，加行不息，由多功用，方般涅槃，唯有勤修，无速进道者也；无行般者，加行懈怠，不多功用，便般涅槃，虽缺勤修，有速进道者也。

《俱舍论光记》：“经部意说，预流罗汉，唯圣慧断，必无有退。一来不还，世俗道得，亦容有退。无漏道断，亦不退也。”

据此，可知此部于四沙门果，均认为无退。关于此一问题，诸宗原多异说，如大众、化地等部，谓罗汉无退，前三果有退；说一切有部，谓预流无退，后三果有退；此部则谓唯有漏道之一来、不还两果有退，若无漏道之四果，实无退者，此与大乘义同。然阿罗汉亦有退失其定之时，但其果终不退。故《俱舍论》曾云“不

说退阿罗汉，但说退失现法乐住”。

《俱舍论颂疏》：“依经部宗，阿罗汉果有六种者，约现法乐住，有退不退，非约退果。若得果姓，皆名不动，无六种。”

据此，可知此部认阿罗汉果，均名不动，无六种之别。寻常所称六种罗汉，盖约定而言耳。

《俱舍论》：“有余师言，无学身色，及诸外色，皆是无漏。”

据此，可知此部认阿罗汉之内身外境，同时转成无漏，故彼亦许十八界均通有漏无漏。若有部则计“前十五界唯名有漏”也。

以上论四沙门果。

《俱舍论》：“如经部诸师所言，世尊举意遍知诸法，非比非占，此说为善。如世尊说，诸佛德用，诸佛境界，不可思议。”

据此，可知此部认佛之德用境界不可思议，而计其能遍知。昔之诸师，于佛之能知未来，立有二说：一、比类而知，由佛比类过去现在之法，要其因果次第历然，便知未来；二、占相而知，由有情身内有未来之果因先兆，佛唯观此，便知未来。如上二说，是可思议，未解佛果之胜妙也。此部则谓非比非占，举意遍知，不可思议，故世亲菩萨善之。

《俱舍论光记》：“经部有两解：一云，如来无不定心，举意遍知者，皆由定故能知等；又解，经部亦许如来有散心等。”

据此，可知此部于佛心之定散，亦有二计：一则常定，一则兼散。常定之说，同大众等部；兼散之说，同说一切有等部。

《婆沙论》：“佛说有四补特伽罗能生梵福。云何为四？谓有一类补特伽罗，于未曾立宰堵波处，为佛舍利起宰堵波，是名第一补特伽罗，能生梵福；复有一类补特伽罗，于未曾立僧伽蓝处，为佛弟子起僧伽蓝，是名第二补特伽罗，能生梵福；复有一类补特伽罗，佛弟子众既破坏已，还令和合，是名第三补特伽罗，能生梵福；复有一类补特伽罗，修四梵住，是名第四补特伽罗，能生梵

福。譬喻者说，如是契经，非皆佛说，此中前三，亦非一切皆梵福……四梵住经，是佛所说，此四梵住皆是梵福。”

据此，可知此部不尽信一切经中之佛说，并认真修行胜于供佛舍利。盖此部虽以经为正量，然于其中亦有抉择，故《义林章》谓此部与多闻、萨婆多、雪转、犍子、法上、贤胄、正量、密林山、化地等十部同说“非诸佛语皆为利益”。至所谓修四梵住，能生梵福者，实以此四梵住，在因中则为慈无量、悲无量、喜无量、舍无量，在果中则为大慈、大悲、大喜、大舍，倘能因满果满，即是广大之法供养。佛子之所以报佛恩者在此，不当徒萦心于佛之生身舍利也。综而论之，此部实依法不依人者。

以上论佛果。

已论出世间一切法的因行，又已论出世间一切法的果德，我们必能知道经量部对于出世间一切法的观念，也未尝离了业力。

上述两条已竟，经量部与业力的关系，也可以得其大凡了。

又，《宗轮论》云：“余所执多同说一切有部”，是又当参看有部。但有部亦不离业力，如前已言。

最后，我还要重申前说，愿读者不要忘了那《异部宗轮论》开首的几句偈子。当知现所说的经量部，也与其余小乘诸部一律，同依四圣谛教，都是为业力而修，依业力而修。所以说，业力是小乘的根本要义。

第十六节 中土俱舍宗与业力

在佛灭后四五百年之间，印土的佛教，要算是一个小乘全盛的时代。如前所说，他们时常有新的进展，时常有新的发明，因之产生了许多的新部。上述的二十部小乘教，还不过是举其大者而言，若再推求他们的细枝末流，古来曾有“小乘五百部”的说法，只是义微名隐，在印土已非可悉考，在中土更无由详闻，我于

今也只好略而不谈了。

可是在这个小乘全盛时代之中，我们要知道当时印土的佛教，虽然是新芽怒茁，蔚成大观，然而各守一宗，各持一义，使一味和合的圣道变成了百味纷呈，一音圆演的圣言变成了异音杂奏，以致后来一般学佛者，不免为之目迷五色，茫然而无所适从。这实在是一个大大的流弊，于是引起了那值得注意的第四次结集。

这第四次结集的主人翁，便是那一位与阿育王齐名的迦腻色伽王，他恰恰产生于这个时代（王出世时代亦不明，或云佛灭后四百年顷，或云佛灭后六百年顷。近人考证，亦彷徨于纪元前一世纪至后一世纪之间）。当他皈佛之后，日请一僧入宫说法。诸师各随部执，所说不同，王甚疑怪，便以问于胁尊者。

王问：“佛教同源，理无异趣，诸德宣唱，奚有异乎？”

胁尊者答：“何说皆正，随修得果，佛既悬记，如折金杖。”

王又问：“诸部立范，孰最善乎？我欲修行，愿尊者说。”

胁尊者答：“诸部之中，莫越有宗，王欲修行，宜遵此矣。”

胁尊者既独推有部，王即欢喜信受，令结集有部三藏，于是精选五百圣众，以世友菩萨为上首，又因人地之宜，别赴迦湿弥罗，特建伽蓝，从事结集，便欲作《毗婆沙论》。先造十万颂以释素怛览藏，名《邬波第钵论》；次造十万颂以释毗奈耶藏，名《毗奈耶毗婆沙论》；后造十万颂以释阿毗达磨藏，名《阿毗达磨毗婆沙论》。造论既成，王极尊重，便以赤铜为鑿，镂写论文，石函缄封，建一塔而藏于其中，命药叉神周卫其国，不令异学持此论出。自从有部部主迦多衍尼子集《六足论》之大成而造出一部《发智论》（旧译为《八犍度论》）以后，这《大毗婆沙论》又集《发智论》之大成，遂成为有部的圣典，遂由此确立有部的宗义，而有部也就因之握得小乘教中一种无上的权威。

如此经过了四五百年，中间虽有马鸣、龙树诸菩萨出来，弘

扬着大乘教。但是小乘教并未尝因之衰微，而迦湿弥罗的有部，挟着这一部《毗婆沙论》，依然有雄视诸部之概。一直到了佛灭后九百年顷，诃梨跋摩尊者（Harivarman，译曰师子铠、师子铍）生于中天竺，于学有部之后，嫌他的见解太浅，转学大众部及大乘教，造出了一部《成实论》，才使印土的小乘教起了一个很大的变化。随后又有世亲尊者（梵云婆薮槃豆 Vasubandhu，旧译天亲），生于健驮罗国布路沙富罗城（即今之 Pesawar），于学有部之后，也嫌他的义理有失，转学经部（其学大乘在后），造出了一部《阿毗达磨俱舍论》，又使印土的小乘教起了一个很大的变化。后来这两部论传到中国，便成立了成实宗和俱舍宗。于今且舍成实而谈俱舍。

试先述这一部《俱舍论》制作的经过：

世亲尊者，旧习有宗，后学经部，将为当理。于有宗义，怀取舍之心，欲定是非，恐畏彼师情怀忌惮，潜名重往，时经四岁，屡以自宗频破有部。时有罗汉，被诘莫通，即众贤师悟入是也。悟入怪异，遂入定观，知是世亲，私告之曰：此部众中未离欲者，知长老破，必相致害，长老可速归还本国。于时世亲至本国已，讲《毗婆沙》，若一日讲，便造一偈，撮一日中所讲之义，刻赤铜铈，书写此偈。如是次第成六百颂，撮《毗婆沙》，其义周尽。标颂香象，击鼓宣令曰：谁能破者，吾当谢之。竟无一人能破斯偈。将此偈颂，使人赏往迦湿弥罗。时彼国王及诸僧众，闻皆欢喜，严幢幡盖，出境来迎标颂香象。至国寻读，谓弘己宗。悟入知非，告众人曰：此颂非是专弘我宗，颂置传说之言，似相调耳，如其不信，请释即知。于是国王及诸僧众，发使往请，奉百斤金以申敬请。论主受请，为释本文，凡八千颂，寄往，果如悟入所言。于时悟入尊者弟子众贤论师，深愤世亲之非道，覃思研究十二年，遂造论破俱舍，名《俱舍论》，又造论显自宗，名《显宗论》。率门下英俊三五，往访世亲。世亲闻而避诤，飘然去之中天竺。

众贤追之，至秣底补罗国而病。将死，遗书世亲，自谓智小谋大，愿为存遗文。世亲览之，亦赞其论深契有部义，遂改《俱舍论》之名为《顺正理论》。

本论的论主世亲尊者，世称千部论师，曾造有小乘论五百部，大乘论五百部。在如许弘富的著作中，某一部为学者所最推重，倒很有许多不同的见解。譬如华严宗人，便以《十地论》为世亲的尽理说；净土宗人，便以《往生论》为世亲的尽理说；真谛三藏所传，便以《摄大乘论》为世亲最上之说；玄奘三藏所传，便以《唯识论》为世亲最上之说。而这一部《俱舍论》，虽是小乘，却也曾为印土学者所推重，称之为“聪明论”。

我们只要看当年印土诸大论师，对于这一部《俱舍论》，都不惜殚精竭思，为之造释，也可以想见这一部论的价值，也可以想见当时弘传之盛。

德慧(梵名瞿那末底 Gunamati)《俱舍注释》——不传

安慧(梵名悉耻罗末底 Stitamati)《俱舍注释》——不传

世友《俱舍注释》——不传

称友(梵名耶输密多罗 Yasomitra)《俱舍释论》——梵本现存

称友《俱舍摘要》——西藏本现存

称友《俱舍摘要精释》——西藏本现存

陈那《俱舍注释心随灯》——西藏本现存

戒贤《俱舍论颂精释》——西藏本现存

母儿(梵名摩唎制吒 Matrçeta)《俱舍释广疏》——西藏本现存

富楼那波尔提吒《俱舍注释名义随顺》——西藏本现存

禅定天《俱舍注释紧要本经较义》——西藏本现存

这一部论传来中土，凡有两译，前译出于陈朝的真谛，后译出于唐朝的玄奘，因此有“新俱舍”与“旧俱舍”之别。

旧俱舍——真谛译《阿毗达磨俱舍释论》二十二卷（陈天嘉四年至光大元年）

新俱舍——玄奘译《阿毗达磨俱舍论》三十卷（唐永徽二年至五年）

真谛三藏之译“旧俱舍”，实紧接着《摄论》之后继续翻成，是他的最经意之作，曾自作疏五十卷（或云六十卷），惜此疏现已亡佚。他的弟子智恺，即笔受此论者，应僧宗的请求在智慧寺讲《俱舍论》，这便是中土佛徒弘讲《俱舍》的第一人，不幸讲到疏的第九品《业品》，便患病而死。因由其师真谛续讲，不料讲到《惑品》，他也因病而中辍，次年也就入寂。相传智恺歿时，真谛极为悲恻，聚弟子十余人焚香共誓，永弘《摄》、《舍》二论，令无断绝。由此以后传真谛之法者，必学《俱舍》，而《俱舍》的弘传因之甚盛。

《续高僧传》称唐代又有慧净著《俱舍论文疏》三十余卷。相传慧净乃是无师独悟，自出机杼而成此疏。又歿于玄奘归国后第二年，彼固未见新译，是于真谛一派之外，别成一支者。

“新俱舍”出于玄奘，但当玄奘未游天竺之前，也曾从真谛一派的道岳受过“旧俱舍”。道岳受教于智恺的弟子道尼，著有《俱舍论疏》二十二卷，今不传。

自“新俱舍”出后，“旧俱舍”便废而不行，而真谛一派所传也就随之湮没。

玄奘门下著名的“新俱舍”学者有三大家：一、普光，有《俱舍论记》三十卷；二、法宝，有《俱舍论疏》三十卷；三、神泰，有《俱舍论疏》三十卷。此外，窥基大师也有《俱舍论抄》四卷，怀素律师也有《俱舍论疏》十五卷，但今不传。

三大家之后，又有一家最可注目，就是圆晖的《俱舍论颂疏》。这一部疏不疏本论而专释颂文，文义简明，较本论为易入。此疏一出，学者多舍本论而就《颂疏》，相习成风，盛行中土，实为

后来俱舍学者的证券。因此又有许多解释圆晖《颂疏》的著作，其中有名的如遁麟的《俱舍论颂疏记》、慧晖的《俱舍论颂疏抄》，世称为《颂疏》的两大释家。

其余见于纪载的疏家，还有与圆晖同时的崇廩，著《金华抄》十卷；梓州慧义寺的神清，撰《俱舍义钞》若干卷；绛州龙兴寺的玄约，作《俱舍论金华抄》二十卷；后唐会稽大善寺的虚受，抄解圆晖《俱舍论疏》若干卷。而这几人之中，玄约又曾讲《俱舍论》四十余遍，尤为弘传本宗的健将。

本宗自昔列于中土诸宗之中，为十宗之一。但以中土根器，多趣大乘，虽有宗名，实不过是摄论、法相两宗的附庸而已。因此之故，当时学者多仅视俱舍为一门附带的功课，已很少专攻本宗的人。及至会昌之难以还，本宗遂一蹶而不复振。

谈到本宗的教义，大家一定都有一个最易引起的印象，就是说它是小乘的有宗，它是属于小乘的有部。殊不知这一部《俱舍论》，虽是周摄《婆沙》、正述有部之义，但世亲尊者意朋经部，常常采彼而正此，实在不是有部的弘传者。于今只举出一个最要之点，便可知它与有部迥然两途。

是一个什么最要之点呢？我们在前几节里面已经知道，那慈恩大师的《法华玄赞》，贤首大师的《华严五教章》，弘法大师的《十住心论》，所判有部和经部的差异，只在他们对于一切法的总观念所认三世实有与非实有上，说三世都是实有的，便是有部；说三世之中唯有现在是实有，而过去未来非实有的，便是经部。且看这一部《俱舍论》是怎样说的呢？他说：

“是故此说一切有部，若说实有过去未来，于圣教中，非为善说。”

然则这一部论对于一切法的总观念，实同于经部而异于有部，与其说它属于有部，不如说它属于经部，还较为相近一些。并且我们如果再进一步而论现在一切法的三科假实，又可知它

不仅与有部迥然两途，也与经部迥然两途。

有部——三科皆实

经部——界实蕴处假

本宗——蕴假处界实

依此说来，我们对于本宗正确的评判，应当说他实在是小乘教中一个改进的新宗，既非有部，也非经部。因为他的教义以理为衡，理长为宗，无所偏党，于小乘诸宗多所取舍，即于小乘诸宗多所出入，既不全许某一家，也不尽同某一派，他又未尝自立为一部，所以他乃是印土小乘教的结晶，为当时诸宗所共习。我们若说它只是属于小乘的有部，未免有些失实，它不过用着有部的《婆沙》做一个背景罢了。

可是小乘六宗之内，除却“诸法但名”一宗，其余的都认有一种“实有”，不过那“实有”的界说广狭略有不同。今本宗对于“诸法但名”的教义所阐既少，因此若将他与成实对观，说他是小乘的有宗，倒还可以说得过去。

然而我们要知道他这个有宗所认的这个“实有”，并非他物，就是我常常称为小乘根本要义的业力。只因业力的体上实有一个不空，业力的相上实有一个有相，业力的用上实有一个有作，于是才有这个“实有”。你若不信，请再一读《俱舍论》。

《俱舍论》的结构，周摄《婆沙》，足称巨制。但是它也有几种蓝本，用意相仿，旨趣略同，颇可研究，于今且依次一述。

(1) 法胜之《阿毗昙心论》

法胜，梵名达磨尸利(Dharmasri)，吐火罗国缚蠲人，生于佛灭后七百年(或云五百年)。嫌《婆沙》太博，略述要义，名《阿毗昙心论》，于《婆沙》之义颇多订正。东晋时，由僧伽提婆译传中土。

此论凡十品，以简单之长行附于颂后。

- | | | | | | |
|----|-----------|-------------|----|-----|--------|
| 第一 | 界品(十四颂) | 与《俱舍·界品》相当 | —— | 苦谛 | |
| 第二 | 行品(十八颂) | 与《俱舍·根品》相当 | } | —集谛 | |
| 第三 | 业品(三十一颂) | 与《俱舍·业品》相当 | | | |
| 第四 | 使品(三十二颂) | 与《俱舍·随眠品》相当 | | | |
| 第五 | 贤圣品(二十六颂) | 与《俱舍·贤圣品》相当 | - | 灭谛 | |
| 第六 | 智品(二十六颂) | 与《俱舍·智品》相当 | } | —道谛 | |
| 第七 | 定品(二十七颂) | 与《俱舍·定品》相当 | | | |
| 第八 | 契经品(三十九颂) | } | | | |
| 第九 | 杂品(二十二颂) | | | | 前七品之补遗 |
| 第十 | 论品(十颂) | | | | |

(2) 优波扇多之《释阿毗昙心论经》

法胜《毗昙》盛行之后，有无数论师更从而疏释之或增订之，现唯存优波扇多之《阿毗昙心论经》。此经殆出于佛灭后八百年顷，于法胜《毗昙》之义略有增补。高齐时，由那连提耶舍译传中土。

此经凡十品，与法胜《毗昙》同，唯颂数略增，长行亦稍繁。

- | | | | | | |
|----|-----------|-------------|----|-----|--------|
| 第一 | 界品(十四颂) | 与《俱舍·界品》相当 | —— | 苦谛 | |
| 第二 | 行品(十八颂) | 与《俱舍·根品》相当 | } | —集谛 | |
| 第三 | 业品(三十一颂) | 与《俱舍·业品》相当 | | | |
| 第四 | 使品(三十二颂) | 与《俱舍·随眠品》相当 | | | |
| 第五 | 贤圣品(二十六颂) | 与《俱舍·贤圣品》相当 | - | 灭谛 | |
| 第六 | 智品(二十六颂) | 与《俱舍·智品》相当 | } | —道谛 | |
| 第七 | 定品(二十八颂) | 与《俱舍·定品》相当 | | | |
| 第八 | 修多罗品(四十颂) | } | | | |
| 第九 | 杂品(二十六颂) | | | | 前七品之补遗 |
| 第十 | 问论品(十颂) | | | | |

(3) 法救之《杂阿毗昙心论》

法救，梵名达摩多罗(Dharmatrata)，生于佛灭后八百五十年

顷。在犍陀罗国布色羯罗城附近，造出《杂阿毗昙心论》，以《婆沙》太博，法胜《毗昙》太略，更撰三百五十偈，合法胜二百五十偈，凡六百偈。其传于中土，计有三种译本：其一，晋安帝时，由法显与佛陀跋陀罗共译；其二，宋元嘉三年，由伊叶波罗译出，八年，求那跋陀罗完成之；其三，宋元嘉十一年，由僧伽跋摩译成，现唯存第三译本。

此论凡十二品，颂文长行均较繁，约为《阿毗昙心论》之四倍，《阿毗昙心论经》之三倍。

论首 序品(七颂半)

第一 界品(五十五颂) 与《俱舍·界品》相当——苦谛

第二 行品(四十二颂) 与《俱舍·根品》相当

第三 业品(七十五颂半) 与《俱舍·业品》相当 }——集谛

第四 使品(六十颂) 与《俱舍·随眠品》相当 }

第五 贤圣品(五十三颂) 与《俱舍·贤圣品》相当——灭谛

第六 智品(五十颂半) 与《俱舍·智品》相当

第七 定品(四十三颂) 与《俱舍·定品》相当 }——道谛

第八 修多罗品(六十八颂)

第九 杂品(五十颂)

第十 择品(七十一颂)

第十一 论品(三十颂半)

} 前七品之补遗

于今依次一看《俱舍论》的结构，便知它实在是由此再就着这《杂阿毗昙心论》加了一次精心的改订，删去繁芜，缩原有的六百颂约为三百余颂，增补遗漏，又加新造的二百余颂合为六百颂，而其中的长行，益为完备，于是严密精当，远迈于前。它的品目如下：

第一 分别界品(四十四颂) 总明诸法之体——苦谛

第二 分别根品(七十四颂) 总明诸法之用——集谛

第三 分别世品(九十九颂) 别明迷之结果——苦谛

- | | | | |
|----|-------------|-----------|--------|
| 第四 | 分别业品(百三十一颂) | 别明迷之亲因 | } 集谛 |
| 第五 | 分别睡眠品(六十九颂) | 别明迷之疏缘 | |
| 第六 | 分别贤圣品(八十三颂) | 别明悟之结果—灭谛 | } ——道谛 |
| 第七 | 分别智品(六十一颂) | 别明悟之亲因 | |
| 第八 | 分别定品(三十九颂) | 别明悟之疏缘 | |
| 第九 | 破执我品(无颂) | ————别明无我 | |

然则这一部《俱舍论》的结构，只是由四谛而成。四谛之中，苦、集两谛就是业力的流转门，灭、道两谛就是业力的还灭门。本论不出两门，可知本宗的教义未尝离了业力。

况且小乘诸宗，莫不罩心业力，空有假实，各有发明。而本宗由世亲尊者而开，龙象蹴踏，自然不同凡近，既已折衷群说，即成为小乘教中业力论的合尖。所以说业力的体，便于四大四相等等等详举无遗；说业力的用，便于六因五果等等明辨无惑，条目井井，悉求当理。本宗谈业力的精备，且实胜于前此所说的各部。

就是退一步说，说本宗正述有部，应属于有部一宗，但我们已经知道有部也是以业力为根本。或是退一步说，说本宗意朋经部，应属于经部一宗，但我们也已经知道经部也是以业力为根本。

本宗是小乘，又以业力为根本，所以说业力是小乘的根本要义。

第十七节 中土成实宗与业力

在上节里面，我曾经提出了俱舍、成实两宗，现今既将俱舍说完，便当继续二说成实。

论印土的撰述，这《成实论》的制作，原在那《俱舍论》之前；论中土的弘传，那俱舍宗的肇兴，又在这成实宗之后。依着前后的次序，本来应当以成实居先，但因为这一宗与其他的小乘有

异，有人且将他判入大乘，所以我便先说俱舍而后说成实。

这《成实论》的制作是什么时代呢？在嘉祥大师著作之中，凡有两说：一说出于佛灭后七百年，见《大乘玄论》；一说出于佛灭后八百九十年，见《三论玄义》。两说不同，这便因为佛灭年代不定之故。考这部论译传中土的时代，约在姚秦弘始八年至十四年之间，即是公元纪元四百零六年至四百十二年。若依众圣点记而定佛灭年代在纪元前四百八十六年，那么，这部论的制作必在佛灭后八百九十年以前，而它出于《俱舍》之先，实无疑议。

当时成实论主诃梨跋摩（Harivarman，此云狮子铠、狮子钾），生于中天竺婆罗门家。初学数论外道，后就萨婆多部鸠摩罗陀论师闻《发智论》，嫌所说近在名相，转赴大众部。又因那时龙树菩萨已承马鸣之后而盛弘大乘，便又去学大乘教义。于是钻仰九经，澄汰五部，正论三藏实义，力矫有部偏谈，而有《成实论》的制作。说既精巧，归众若林，旬日之间，声振五印。有些人说，这位诃梨跋摩论师就是经部的室利逻多，因为他是鸠摩罗陀的弟子，而这鸠摩罗陀便是经部本师。这一说近乎牵强附会，窃以为不足信。

自从鸠摩罗什译出了这一部《成实论》以后，中土学人才接触着这位诃梨论师的风采，一时气味胥合，大家都欢喜亲近着他。及至南朝宋齐之间，几使江南半壁成为一种风气，弘传讲习，势掩余宗，乃至罗什所开的三论正传，也有“玄纲殆绝”之叹。如《法华玄义·释签》所说：

“自宋朝已来，三论相承，其师非一，并禀罗什。但年代淹久，文疏零落，至齐朝已来，玄纲殆绝。江南盛弘成实，河北偏尚毗昙。于时高丽朗公，自齐建武来至江南，难成实师，结舌无对，因兹朗公自弘三论。”

这时与成实对峙的河北毗昙，并不是俱舍宗，乃是《舍利弗阿毗昙》、《迦旃延阿毗昙》、《阿毗昙毗婆沙》、法胜《阿毗昙心》、

达磨多罗《杂阿毗昙心》等论。而“旧俱舍”的译出，却在《成实论》后一百五十余年；“新俱舍”的译出，更在《成实论》后二百四十余年，所以这时中土学人还没有见过那一部《俱舍论》，而《成实论》却早已风行。若不是高丽朗公飞锡南来，摧坏了他的壁垒，实在可以说他对于江南一面的佛教，当时实握着唯一无上的权威。就是这一次败于朗公，受了一个大大的打击，但因他势力深固，并未尝由此而便至于衰亡。后来天台、嘉祥两大师出来，盛弘三观、八不的大乘法门，便直判他是小乘教，从那大受打击之后，又受了一下致命伤。而有名的南山、灵芝两师，在大乘诸宗盛行中土的时代，还极力为他辩护，说他“义通大乘”。他在那些如火如荼的新宗勃兴之中，居然还能保留着一席之地，和那四分三类的法相宗、八不二谛的三论宗、一心三观的天台宗、十玄六相的华严宗、四曼三密的真言宗，乃至直指人心的禅宗、他力往生的净土宗，并辔而驰，未尝让步。同时小乘有宗的毗昙宗，又进而为俱舍宗。这一枝新加扩充的生力军，正正和他作对，而他却能不动声色，应付自如。在安史之乱、会昌之难以前，这位诃梨跋摩论师的门下，并不曾一日冷落。不过天台嘉祥名高当世，他们的言论的力量，足以左右一般学者，因此，成实虽未衰灭，究永远地划归小乘一边。中土素来轻视小乘，所以安史之乱、会昌之难以后，这成实一宗，遂成绝响。乃至以前历代的法匠，也几于无人能知，我于今且将他们略略地表彰出来。

(1) 晋代的成实学者

僧睿为什门高足，什出《成实论》，令睿讲之。什谓睿曰：“此论中有七处文破毗昙，而在言小隐。若能不问而解，可谓英才。”至睿启发幽微，果不咨什而契然悬会。什叹曰：“吾传译经论，得与子相值，直无所恨矣。”

说者因谓此宗初祖为什公，二祖为睿公。但什公门下，尚有昙影以通《成实》著名，且当时讲习者甚盛，非能备举。

(2) 宋代的成实学者

道亮住京师多宝寺，大明中，还止京兆，盛开法席，著《成实论义疏》。

道猛停止寿春，力精勤学，三藏九部，思入渊微，而成实一宗，最为独步。于是大化江西，学人成列，刘宋太宗极重之。

慧隆无师自悟，宋明帝请于湘宫开讲《成实》，负帙问道八百余人。周顒目之曰：萧散森疏，若霜下之松竹。

此外，尚有僧导、僧音、昙济、法申、慧命诸人。

(3) 齐代的成实学者

永明七年，文宣王集名僧五百人，使僧柔、慧次二师讲《成实论》于普弘寺。二师受命之后，撮《成实论》要旨，撰《抄成实论》九卷。周顒为之制序，有曰：“删除探要，取效本根，则方等之助无亏，学者之烦半遣。得使功归至典，其道弥传，波若诸经，无坠于地矣。”

当时视《成实》为方等、般若，于兹可见。

僧渊初游徐邦，止白塔寺，从僧嵩受《成实论》，学未三年，功逾十载，慧解之声，驰于遐迩。

昙度游学京师，备贯众典，因脚疾西游，乃造徐州，从渊法师更受《成实论》，遂精通此部，独步当时。魏主元弘，闻风餐挹，遣使征请，既达平城，大开讲习，学徒自远而至，千有余人。撰《成实论大义疏》八卷，盛传北土。

此外，尚有慧记、道登、僧钟、法安诸人。

(4) 梁代的成实学者

梁有三大法师：一、光宅寺法云法师，二、开善寺智藏法师，三、庄严寺僧旻法师。此三法师，名高一代，并弘《成实》，谓是大乘。

慧球往彭城，从僧渊受《成实论》，还荆土，专当法匠。

智顺独步《成实》，宝亮讲《成实》十四遍，皆为北齐文宣王所

礼。

此外，尚有昙济、法宠、慧韶诸人。

(5)陈代的成实学者

陈有洪偃、宝琼、警韶、慧布诸人。

(6)隋代的成实学者

隋有慧暉、灵裕、智脱、道庄诸人。

(7)唐代的成实学者

唐有道宗、保恭、道庆、慧因诸人，而南山、灵芝两律师，亦崇《成实》。至于本宗的著作，也大都失传，今试将可举的书名，汇述一二。

《成实论疏》十卷	道藏撰
《成实论疏》十卷	明彦撰
《成实论义章》二十卷	慧影撰
《成实论义林》二卷	
《成实论义疏》八卷	道亮撰
《成实论大义疏》八卷	昙度撰
《抄成实论》九卷	僧柔、慧次撰
《成实论疏》	僧导撰
《成实论玄义》二十卷	宝琼撰
《成实论疏》十六卷	宝琼撰
《成实义章》二十二卷	怀素撰
《成实玄记》四卷	宗法师撰
《成实疏》十六卷	元瑜撰

于今再进而一究本宗属于何乘何部的问题。

第一说，本宗是大乘

这一说的根据，凡有三点。

(1)论主曾学大乘……诃梨跋摩，由外道而转入佛教，由小乘而进习大乘，他深受着龙树空宗的影响而造此论，所以本宗应

属于大乘。

(2)译师盛弘大乘……鸠摩罗什，广弘龙树空宗的妙义，倡大乘的活泼精神，反小乘的拘谨习气。如受秦主所赠妓女十人，带妻而居，从事俗家生活等等行为，大为小乘学者所攻讦。本论既为什公弘译之一，必因他也是龙树空宗之一系无疑。在什公既决不出于小乘之途，所以本宗应属于大乘。

(3)教义极似大乘……这一部《成实论》，在他的“四谛建章、五聚明义”之中，所宣说的就是二空观：一者空观，如瓶中无水，谓之空瓶，五蕴之中无人我故，是为“人空观”；二者无我观，如瓶体相无实，五蕴诸法皆假名故，是为“法空观”。本来小乘但明人空，大乘才兼明法空，本论既能二空双明，所以本宗应属于大乘。

可是这一说，实在是浅尝的人一种肤见，未可据为定论。中土自天台、嘉祥以后，便无人复作此说，惟现今日本学者仍多认本宗为大乘。

第二说，本宗是小乘

这一说的根据，正可破前说的三点。

(1)论主虽曾学大乘而自说此是小乘……论主在篇首自云：“诸比丘异论，种种佛皆听，故我欲正论三藏内实义。”所谓三藏，实是小乘。故本论十六卷二百二品之中，唯引《阿含》四经，竟无方等一语，所以本宗应属于小乘。

(2)译师虽盛弘大乘而尝认此是小乘……睿公讲《成实》，为什师所赞。什师歿后，睿公录其遗言，制论序云：

“《成实论》者，佛灭度后八百九十年罽宾小乘学者之匠鸠摩罗陀上足弟子诃梨跋摩之所造也。其论云，色香味触，实也；地水火风，假也。精巧有余，明实不足。推而究之，小乘内之实耳，比于大乘，虽复龙烛之于萤耀，未足喻其愚矣。或有人言，此论明于灭谛，与大乘均致。罗什闻而叹曰：秦人之无深识，何乃至此乎！吾每疑其普信大乘者，当知悟不由中，而迷可识矣。”

什公既有此言，所以本宗应属于小乘。

(3)教义虽极似大乘而当知此是小乘……论中盛明人法二空，实与单明人空之小乘有异。但四阿含教，内有二空，身子毗昙，亦明二空，而均是小非大。大小二空不同，略有四种可辨：一者，小乘析法明空，大乘本性空寂。二者，小乘但明三界内人法二空，空义即短；大乘明三界内外人法并空，空义即长。三者，小乘但明于空，未说不空，不知空有相即；大乘明空，亦辨不空，实能空有相即。四者，小乘名为但空，谓但住于空；大乘名不可得空，空亦不可得。由此四异，故知小乘二空为浅，大乘二空为深；小乘二空有自伤解行之虞，大乘二空无破戒邪见之弊。龙树有云，善吉观生法二空，欲比菩萨二空，譬如毛孔之空比十方空。今成实所明二空，尚限于小乘之域，所以本宗应属于小乘。

这一说，实在具着深刻的眼光，评判至为得当，因此之故，中土学者都承认成实为小乘。

第三说，本宗兼大小乘

这有前后两说：

前说在天台、嘉祥以前，说成实是探大释小。如《三论玄义》云：“有人言，探大乘意以释小乘，具含大小。”

后说在天台、嘉祥以后，说成实是义通大乘。如南山道宣律师《业疏济缘记》云：“由此宗中，分通大乘。”又如灵芝元照律师《行事钞资持记》云：“教虽是小，义乖小道；虽通大乘，非全大乘。”

这两说，都出于折衷的思想，然无异承认成实以小乘为基本，即仍应判成实为小乘。

总而言之，大乘以般若为根本，小乘以业力为根本。盛明业力的便是小乘，盛明般若的便是大乘。成实兼明二空，而二空之义未圆，即于般若有所不足，便不能跻于大乘之席。又，成实正说四谛，而四谛之理特胜，即于业力有所深造，便仍应列于小乘

之林，于是我们可以决定说，本宗是小乘。

但在小乘之中，本宗又居于何种地位，也是一个极可研究的问题。这在历代以来，便有许多说法。

(1)本宗属于多闻部

真谛《部执异论疏》云：“多闻部，以所闻过先所习故曰也。《成实论》即从此部出，故参涉大乘意也。”《饰宗记》亦云。

(2)本宗属于法藏部

吉藏《三论玄义》云：“有人言，虽复斥排群异，正用昙无德部。”《大乘义章》亦云。

(3)本宗属于化地部

日本凝然《八宗纲要》云：“或云依化地部。”此说他书未见。

(4)本宗属于经量部本计

吉藏《三论玄义》云：“有人言，偏斥毗昙，专同譬喻。真谛三藏云：用经部义也。检《俱舍论》经部之义，多同《成实》。”

(5)本宗属于经量部末计

窥基《法华玄赞》云：“成实论义，经部师宗，即当第四现通假实。”

(6)本宗不属何部而兼取小乘诸部之长

吉藏《三论玄义》云：“有人言，择善而从，有能必录，弃众师之短，取诸部之长。”

(7)本宗不属何部而为小乘之最胜者

吉藏《三论玄义》云：“于小乘内分三品：一者，俱不得二空，如犍子部云：四大和合，有于眼法，五阴和合，别有人法，此下根人也；二者，萨卫之流，但得人空，不得法空，为次根人也；三者，譬喻诃梨之流，具得二空，为上根人也。约空义浅深，则毗昙为小乘之劣，成实为小内之胜也。”

七说之中，前五说都是说他属于小乘的某一部，这只就《成实论》首那几句偈子一看，就可以知道他们不是笃论。那几句偈

子，即是论主的述怀，他说：

欲令法久住，不为名闻故。

广习诸异论，遍知智者意。

欲造斯实论，唯一切智知。

诸比丘异论，种种佛皆听。

故我欲正论，三藏中实义。

看了这几句偈子，论主的用意，已昭然若揭。所以他实在曾经广学诸宗，不仅前五说里面多闻法藏、化地、经量等部，都是他所遍知，还有一个有部和一个大众部，有部是他最初受业之处，大众部是他后来转学之处，因此，也有人说他这部论中间很带着有部和大众部的色彩。并且，不仅以上所说的小乘诸部都是他所遍知，还有一个数论和一个大乘，数论是他学小乘之前所学，大乘是他学小乘之后所学，因此，也有人说他这部论中间也含着数论和大乘的成分。然而我们要知道论主的精神实在是独来独往，无党无偏，只因为他广习遍知之故，便能兼收并蓄，备用无遗，若说他只属于某一部，不能算是论主的知己。

然则第六说应当契合着论主的心了，但是也不尽然，依第六说的说法，可以加之于俱舍，而不能加之于成实。何以故？俱舍之不属于某一部而别成新宗，实不过合小乘诸部之长，并未尝出于小乘诸部之外。成实之不属于某一部而别成新宗，却不仅合小乘诸部之长，且实能超于小乘诸部之上。只以二空而论，小乘诸部，多不能具明，身子《毗昙》虽明二空，而那以身子《毗昙》为正依的犍子部，仍计有非即蕴非离蕴之我，并未能具得二空；四《阿含经》虽明二空，而那以四《阿含经》为正依的譬喻师，仍计有即蕴而非离蕴之我，亦徒称具得二空。这便因为小乘诸部都是以业力为根本，所以只注全力于四谛的发挥，而忽视这些二空的深义。就是到了《俱舍》，虽可称为小乘业力论的合尖，也曾破犍子、经量等部所计之我，但是他仍是以四谛为主，不离一般业力

论的排场，所以他只到了小乘诸部之顶而未能从二空上明小乘诸部所未明，这实在只显示了业力的妄用而未及显示业力的真体。至于《成实》则不然，他以四谛建章，广为显示业力的妄用，又以二空立观，广为显示业力的真体，而他的说法胜妙，且驾乎最高的一说部，实能明小乘诸部所未明，有以超于小乘诸部之上。我们若是要判定成实的地位，似乎应当舍第六说而取第七说吧。

不过在这说中间，有些扬成实而抑俱舍，上下其手，岂得为平？当知小乘诸部以业力为根本，有显示业力的妄用的人，也有显示业力的真体的人。如上座、说一切有等部所计，充其极而至于我法俱有，便是纯然显示业力的妄用；又如大众、一说等部所计，充其极而至于诸法但名，便是纯然显示业力的真体。俱舍论主，初学有宗，后习经部，便从上座一派，就显示业力的妄用上而集其大成，即成为小乘的“有宗”；成实论主，初皈有部，后转僧祇，便从大众一派，就显示业力的真体上而集其大成，即成为小乘的“空宗”。所以《俱舍》为大乘法相家所兼学，实与大乘“有宗”相通；《成实》为大乘三论家所共研，又实与大乘“空宗”相通。这两部论同为小乘两派有力的代表，势均力敌，不容歧视。这便是第七说上应当附加的一层意思。

然而无论哪一说，这《成实论》究竟也是阐明业力的一家，因为小乘诸宗无论他是显示业力的妄用，或是显示业力的真体，都总不出业力论的范围，由此，我们知道成实一宗也未尝离了业力。

本宗是小乘，又以业力为根本，所以说业力是小乘的根本要义。

第四编 合 论

第一章 般若与业力的对观

第一节 研究的结果

自从我发愿要从佛法的千经万纬中将我所找出的“般若与业力”两条总线介绍于读者以来，已经在第二篇里面，说过了那由般若而起的大乘教义，和那些大乘诸宗以般若为根本的证明，将那第一条总线的“般若”研究了许久的时日；又已经在第三篇里面，说过了那由业力而起的小乘教义，和那些小乘诸宗以业力为根本的证明，将那第二条总线的“业力”又研究了许久的时日。现在呢，我想读者诸君对于我所介绍的这两条总线，也已经有一种相当的认识了。

当那第三篇发表之后，果然接到各处不少的来缄，谬加奖饰，认为非常满意，有人还要说是一种伟大的著作。我听了这些话，固然万分惭愧，因为自己虽然找到了这两条总线，并且知道绝对没有错误，可是根性既钝，学力又薄，开演已乏辩才，文字复不畅达，以这样恶劣的工具，勉强去到那法义如海、宗派若林的佛教里面，做这个范围广大的工作，自然不免要挂一漏万，顾此失彼，字里行间亟待订正和补充之处正多，怎可以就认为满意呢？同时，我又万分惶惧，还要答谢读者诸君的盛意，郑重地为诸君进一解。

我现在要先问一问诸君：“我们研究了许久的时日，究竟得了一个怎样的结果呢？”我想诸君一定要说：“我们研究的结果，实在值得欣喜，便是我们已经真实地能从千经万纬的佛法中看

清了有两条总线：一条是般若，一条是业力。由前一条开出了大乘的许多经纬，由后一条开出了小乘的许多经纬。佛法里面的经纬虽多，却分明只有两条总线对立着，我们现在看清了这两条总线，便不会被那些千经万纬所迷误，这不是我们一般学佛者莫大的利益么？”

唉！若果然只是这样说，那便是我的莫大的罪过了。何以故？诸君在以前没有看出这两条总线的时候，虽然颠倒是于千经万纬的葛藤之中，模模糊糊，不能透彻，可是从那模模糊糊里面，还要认佛教是一个浑圆的整体。于今看清了这千经万纬中有两条总线，便生生地把这一个浑圆的整体，认为两个对立的敌体。犹如将一尊圆满庄严的佛像，硬劈为两半，而诸君却能从旁证明这两半的质料本来不同。这何尝是学佛者莫大的利益，简直是学佛者莫大的邪魔！我这几篇文章，便不仅是戏论，而实在是谤法，罪过之大，还了得么！

说到这里，诸君或者还要转出一个念头，就是要说：“世界上的物事，并不一定只有一个浑圆的整体，如果它本来是两个，又何必勉强说成一个？我看你那第二、第三两篇里面所说的话，显然有两个对立的敌体，各有各的分际，各有各的作用，绝不重复，绝不雷同，恐怕本来是两个吧。你现在所说，或者是因为两个不及一个的绝对尊高，要想勉强将它合而为一。譬如文殊、普贤原是两尊像，大智大行，各有所表，你却要打破两尊，合做一像，那又何必呢？”

我这时便要明白地正告诸君：我那第二、第三两篇还只说出了我的意思的一半，另有一半却要在这个第四篇里面发挥。比较起来，前两篇是从“分”的方面说，这一篇是从“合”的方面说。从“分”的方面说，自然绝不肯重复，绝不肯雷同，要说出各有各的分际，各有各的作用；从“合”的方面说，便不会如此了。诸君现在只看了前两篇，一切都只是从“分”的方面说，自然要见着它

分明是两个，这本来也不能怪诸君。而在作者撰述这篇文字的时候，为着头绪明了起见，在“分”的方面，也就不能不按着分的说法，俨然地说成两个，这便也不能怪作者。不过作者的思想，亟待充分地表明，而读者的眼光，也须全部地照到。总之，庄严殿里，不妨罗列千尊，常寂光中，究竟只有一佛，又何疑于合两为一呢？

于是我要说，我们在千经万纬中看清了有两条总线，还不能算是我们研究的结果，我们必须由此再进一步，看清这两条总线仍是从一个圆满的实体上画出来的。换句话说，我们必须看清这两条线就等于一条线，而这一条线又究竟等于零，那才是我们最圆满的研究的结果。

第二节 般若与业力对立的形势

在这进一步的研究入手之先，我们须得紧接着前一步的研究，从那分作两截说的前两篇里面，将这俨然对立的两个敌体都提了出来并在一处，作一次联合比较的观察。一来要看它们对立的形势之表现，究竟有没有强弱高下之分；一来要看它们对立的形势之构成，究竟为着哪一个最大的异点。

我们已经知道由般若而起的有大乘教，由业力而起的有小乘教，所以大乘教的盛衰，就是般若这一条总线的盛衰；小乘教的兴废，就是业力这一条总线的兴废。因此，我们只要看中印两土大小二乘的盛衰兴废的经过，便可以看出般若与业力对立的形势。

今先说印土

依着一代时教说，我们的本师释迦牟尼如来，在印土最初所说的《华严》，实在是称性而谈，最高之教，而《华严》所说即是大乘；到了最后所说的《涅槃》，扶律谈常，付嘱弟子，自然也是圆极之教，而《涅槃》所说又是大乘。可见释尊最初的本意便要说法大

乘，而最后的归结终于在大乘。况且小乘一教，在五时五味之中仅居其一，虽说三车并列，羊车却是最少，也可见释尊专重大乘而不重小乘。依这样说来，似乎在根本的佛教上，大小二乘已经有一个强弱高下之分，显明地说，就是小乘不如大乘罢了。

但是也有人说，羊鹿之多少，决不能由教典之广略而分；大小之重轻，也决不能因说法之初后而判。何以故呢？大乘的长处，全在“理”的胜妙方面，小乘的长处，全在“事”的真实方面。理的胜妙，亟待推阐，所以大乘的经教因之日广；事的真实，专重修持，所以小乘的圣道不在多谈。因此可以说，羊鹿之多少，决不能由教典之广略而分。又，最初所说，或者犹如序分，仅广陈胜妙的空理以引人入胜，不如序分之后的正宗分，显出真实的事修，才是五官四体的肝心；最后所说，或者犹如推论，仅充极胜妙的空理以耐人寻味，不如推论之前的本论，显出真实的事修，才是千枝万叶的根本。因此也可以说，大小之重轻，也决不能因说法之初后而判。

总而言之，大小二乘在根本的佛教上，实在是当机施教，并没有强弱高下之分。所以圆音亲演的圣言，明明地具着二藏：一是声闻藏，就是小乘的教；一是菩萨藏，就是大乘的教。金身亲侍的圣众，也明明地具着二众：一是声闻众，就是小乘的机；一是菩萨众，就是大乘的机。在那时候，实在是旗鼓相当地保持着一个对立的形势。

后来到了佛灭以后，便有些不同了。虽然从遗教结集看上去，声闻、菩萨二藏都各有所结集，然而小乘的机竟多于大乘的机，小乘的教竟盛于大乘的教。在佛灭后五六百年里面，实在只有一个小乘占据了全部的佛教，虽说宗派时有繁衍，教义时有演进，当时的佛教徒也曾经由二十部而分成各不相同的五百部，然而所谓各部、所谓佛教，完全在那小乘的独裁政治之下，形成了一个歧形的发达。到了最后，那销声匿迹的大乘不仅没有人相

信，简直有许多人不知道佛教里面还有一个他了。在这时候，他们对立的形势，便有了一个强弱高下之分，显明地说，就是大乘不如小乘罢了。

但是这时的大乘并没有消灭，在大众部里面，固然有“杂集藏”，将《华严》、《般若》等大乘经杂三藏中而说；在上座部里面，也有法藏部的“菩萨藏”，于菩萨修行法门与原有三藏一并诵持。不过这时大乘经典大都闭藏深密，多不公开，以致灵文虽在人间，却是难闻难见，这种现象可以说有两种原因：

(1)印土多小乘人，大乘常遭非毁。寻常一般学者因大乘经典出于阿难等三师所诵三藏之外，多直认为后人伪造，非佛所说。在当初我佛说法的时候，圆音一演，原可随类得解，同听异闻。而四十九年之中，说法于机多小乘之印土，自然金口所说，要一例地听成小乘。因此之故，“大乘非佛说”的谬言，居然确凿可信，一片反对大乘的声浪震于全印，有许多保存着大乘经典的所在，便不敢轻出示人，只好藏之深秘，以待来哲。

(2)超于寻常的一般学者，外面虽然也是小乘的宗师，实际已经深入大乘的境界，对于大乘自然信受不疑，但是他认为大乘只是一种高深神秘的内证法门，不能普及于一般低级的学者。犹如禅宗的付法，那教外别传的正法眼藏只好秘密授受一般。所以这时的大乘，实在仍然暗行于小乘诸部之内，而他们的态度，正和释尊在世圣弟子中“内秘菩萨外显声闻”的用意相同。

有这两种原因，于是大乘的经典便渐渐地为人所不知，宛然不在人间，而在那灵奇的龙宫、高远的天上了。到了佛灭后六百年，马鸣菩萨出来，有意地打破这种封锁政策，要将这少数优秀分子所享用的无上甘露遍洒人间，使一切有情同沾惠泽，便造出了一部《大乘起信论》。随后又有龙树菩萨，本着这个意思，拿出许多久经封锁的大乘经典，广弘那神秘幕中的大乘教义。从此以后，大乘才从那低头草莽的悲运之中，出而扬眉庙堂，几几乎

有压倒小乘的气概。在这时候，他们对立的形势便大大地有所转变。

然而印土机多小乘，小乘诸宗又有五六百年的历史，根基稳固，究竟不易动摇。大乘各大祖师努力地恢复了这对峙的阵地，已经是艰苦卓绝、惨淡经营。试观那实现马鸣思想广出大乘经典的龙树菩萨和他的高足弟子提婆，都是立于大乘的最前线，躬冒矢石，和小乘短兵接战的先锋，同时还要和外道相抗，而他们师徒两人遂为一般小乘外道所嫉恶，都有为道舍身的传说。由此，也可见印土的大小二乘保持着他们对立的形势，实在并不容易，而他们的势不两立乃至血肉相搏，也是无可讳言。在这中间，小乘因为得着地利的关系，比较地要占到一些优势。

不幸到了佛灭后一千三百年以后，佛教受着印度教和伊斯兰教的打击而日见衰颓，大小二乘，均不复振，奄奄一息。又过了六七百年，竟至同归于尽。这便是印土大小二乘对立的形势的终结。

次说中土

佛灭后五百五十余年，即中土后汉明帝永平七年，迦叶摩腾、竺法兰二师东来，造寺翻经，中土始具着佛教的形式。但二师所弘译的经典，都属于小乘一方，当时与中土固有的道教相争，在白马寺焚经为验，而获得最后之胜利，使中土佛教从此兴隆，实在都只是小乘的力量，并没有一个大乘与之对立。

后来安世高到了洛阳，所译经典里面，才见有大乘经。自此以后，各大译师，大小杂出，一般信徒也就大小兼受。那时教义未备，经典不多，大小二乘虽然并行，而大小二乘并未对立。

中土大乘三论宗的肇兴，应当崇奉那一位罗什三藏，但罗什三藏也曾弘着小乘的《成实》和《十诵律》；中土大乘净土宗的专修，应当崇奉那一位慧远三藏，但慧远三藏也曾弘着小乘的《毗昙》和律仪；中土大乘华严宗的滥觞，应当崇奉那一位觉贤三藏，

但觉贤三藏也曾弘着小乘的《僧祇律》；中土大乘摄论宗的昌明，应当崇奉那一位真谛三藏，但真谛三藏也曾弘着小乘的《俱舍》和戒律；中土大乘法相宗的隆盛，应当崇奉那一位玄奘三藏，但玄奘三藏也曾弘着小乘的《俱舍》和《毗昙》。这便是中土大小二乘并行的形势。

不过中土夙多大乘根器，闻小则轻，闻大则喜，历代以来，所有佛教都以大乘为中心，一般学人莫不立于大乘旗帜之下。虽然小乘的经典也经弘译，但往往将它通入大乘，如《成实》原属小乘，却说它分通大乘；《四分》原属小乘，也说它义通大乘，即此，可见中土重大轻小的形势。这种形势正和印土相反。大乘在这中间，也就因为得着地利的关系，不仅比较地要占到一些优势，简直可以说纯粹地占着优势，乃至小乘并无对立的地位。

然而中土也有一个时期，小乘教义非常盛行，竟致大乘为所掩抑，不绝如缕，这是中土佛教史上值得注意的一种现象。如《法华玄义·释签》所说：“齐朝已来，玄纲殆绝，江南盛弘成实，河北偏尚毗昙。”在这齐朝的时候，中土的佛教不是也曾形成了一个全盛的局面么？

还有一层，历来中土的佛教，虽弘着大乘的教义，而奉着小乘的律法，纵令《四分律》宗义通大乘，究竟它所依的是印土小乘法藏部的《四分律》本，一直到最近的现在，中土的僧侣仍莫不从《四分律》上严净毗尼。这不是小乘也有一种极大的潜势力行于中土么？依此说来，小乘之在中土，虽然没有和大乘显然对立，却不能因此就将他抹杀，实在仍然有一种特殊的对立的形势，这是谈中土大小二乘的最易忽视而最应着眼的一点。

总而言之，印土是小乘盛行的所在，中土是大乘盛行的所在，而那小乘盛行之中并不是没有大乘，那大乘盛行之中也不是没有小乘。虽然不免一时一地有强弱高下之分，若是联合比较，终于要得一个势均力敌的相等的结数。由此便可见般若与业力

对立的形势，实在相等。

第三节 构成对立形势的冲突之点

我们在前一节里面，研究那般若与业力对立的形势，已经知道他们终于得了一个相等的结数，可以说并没有强弱高下之分，但是他们虽然旗鼓相当，势均力敌，对立的结果竟等于零。然而千百年来，这种对立的痕迹始终不能消泯，双方相见，总觉有些格格不入，依然要各树一帜，逐鹿中原，并且交恶甚深，乃至有“居止区别”、“分河饮水”的事实。这是何以故呢？我想这个中间，若不是有一个大大的冲突之点，或者也不会如此。于今我们有心想替他们两方加以调解，便不能不先将这个冲突之点查考出来。

究竟这个般若与业力两方冲突之点在哪里呢？为着从实际上查考起见，我们还得依着前一节的办法，以大乘教代表般若，以小乘教代表业力。小乘教不能容大乘教的所在，便是因为那般若有些与业力冲突；大乘教不能容小乘教的所在，便是因为那业力有些与般若冲突。因此，我们也只要看中印两土大小二乘互相攻击之点，便可以看出般若与业力冲突之点。

查考这个大小二乘互相攻击之点，倒不比前一节查考那大小二乘盛衰兴废的经过有那样的繁难，因为千百年来中印两土的大小二乘，他们的互相攻击都同在一点上面，稍为有些研究的人，只要一两句话就可以和盘托出。不过在这中间却含了一个很有趣的问题。我常见一般粗心的学者，人云亦云，不加思索，往往陷在一个矛盾当中而不自知，一旦经人指出而加以诘难，便彷徨无主，瞠目而不知所答。且待我一一地说来。

我们常常听得说，当印土初弘大乘的时候，小乘诸部方求诸法决定相，闻说般若毕竟空义，如刀伤心，皆言决定之法，今云何言无！因此，毁誉破坏，谓非佛教。后来印土大乘判教，也以

“空”字高自位置，而以“有”字斥小乘。如法相宗的祖师曾判小乘为最低的有教，法性宗的祖师也曾判小乘为最低的心境俱有教。可见印土大小二乘互相攻击之点，只在“空”、“有”两字上面，而其中大乘为“空”，小乘为“有”。

我们又常常听得说，中土谈教观的祖师判小乘为三藏教。三藏教说，诸行无常，是生灭法，生灭灭已，寂灭为乐。因灭会真，灭非真谛，灭尚非真，况苦集道？真谛在因果事相之外。所以小乘但见于空，不见大乘的不空，最后只证得偏真，归于灰断。此外的人，也往往讥小乘是顽空，赞大乘是妙有。可见中土大小二乘互相攻击之点，也只在“空”、“有”两字上面，而其中大乘为“有”，小乘为“空”。

这两段话，我们本来都不会加以否认，但是一则说大乘空而小乘有，一则说大乘有而小乘空，不分明是一个绝大的矛盾么？难道说印土的小乘是有而大乘是空，中土的小乘是空而大乘是有么？这一定不然。可是我们谈着大小二乘的时候，往往只记得这两段中之一段，贸然加以批评，究竟对不对呢？并且有时候今天记得这一段，说他是空，明天记得那一段，又说他是有，究竟哪一说是可信的呢？

我想这个问题，倒很有趣，待我来大胆地下一个断语吧。我的断语是：说“大乘攻击小乘的空，而小乘攻击大乘的有”是对的，说“大乘攻击小乘的有，而小乘攻击大乘的空”也是对的。我这个断语一下，不免有些人要失笑，因为这样显然的矛盾，而我居然肯站在当中。比较那些今天记得这一段便这么说，明天记得那一段便那么说的人，不还要可笑么？

我于今便明白地解释一番吧。我们要知道大小二乘互相攻击之点，只在“空”、“有”两字上面，这一句话，是确定不移的铁案。但是说小乘攻击大乘的空，而大乘攻击小乘的有，同时也就应当说小乘攻击大乘的有，而大乘攻击小乘的空。何以故呢？

因为空不是大乘所独有，也不是小乘所独有，大乘有大乘的空，小乘也有小乘的空；有不是小乘所独有，也不是大乘所独有，小乘有小乘的有，大乘也有大乘的有。总之，大乘的有，不是小乘的有，大乘的空，也不是小乘的空；小乘的空，不是大乘的空，小乘的有，也不是大乘的有。所以小乘便要攻击大乘的有，也便要攻击大乘的空；大乘便要攻击小乘的空，也便要攻击小乘的有。依此说来，前面的两段话，虽觉得有些矛盾，又何尝不可站在当中呢？

不过又有人要说：“依你的话，也只应当把前面两段话合为一段，就是说，大乘攻击小乘的空有，小乘攻击大乘的空有，却依然不应站在当中，说那两面都对的话。因为仅仅说他是“有”，便没有包住那个“空”；仅仅说他是“空”，也没有包住那个“有”，他只见到一面，还遗漏了一面，又何尝是对的呢？”

我便要再将这个有趣的问题的真正症结所在都抉出来了。原来这里的“空”“有”两字，实在不比寻常，有可以包住那个空，空也可以包住那个有。他说小乘攻击大乘的空，也就无异乎说小乘攻击大乘的有；他说大乘攻击小乘的有，也就无异乎说大乘攻击小乘的空。因为小乘的空，不离小乘的有；小乘的有，也不离小乘的空。大乘的有，不离大乘的空；大乘的空，也不离大乘的有。所以攻击他的有，就是攻击他的空；攻击他的空，就是攻击他的有。然则前面的话，不是两面都对么？

可是这里的“空”“有”两字，究竟应当作何解释？如何不比寻常呢？如何有可以包住空，空可以包住有呢？并且怎样才是大乘的空和大乘的有？怎样才是小乘的空和小乘的有呢？还有一层，若说那两面都对的话，那么，我便将两面混杂起来说，小乘的有攻击大乘的有，大乘的有也攻击小乘的有，或是说，大乘的空攻击小乘的空，小乘的空也攻击大乘的空。这话又对不对呢？

对于这些问题，我还得有一个详明的答复，今分述于下。

我们何以说小乘是有呢？是因为小乘对于一切万法的现象都认为有。虽然他们里面，宗派不一，所认的“有”程度不同，或说我、法俱是实有，或说唯有法是实有，或说唯有现在之法是实有，或说唯有现在里面一部分之法是实有，或说唯有出世间法是实有，乃至或说唯有假名之有，有些几几乎要入于“空”。但他们都未能进于大乘完美的“空”义，仍然是在“有”的这一面，所以我们可以说小乘是有。

我们何以说大乘是空呢？是因为大乘对于一切万法的现象都认为空。虽然他们里面，宗派也不一，所认的“空”程度也不同，或说十缘生句之空，或说十玄六相之空，或说一心三观之空，或说八不二谛之空，乃至或说万法唯识之空，有些几几乎要类于“有”。但他们都未尝陷于小乘浅陋的“有”义，仍然是在“空”的这一面，所以我们可以说大乘是空。

我们何以又讥小乘是顽空呢？是因为小乘虽对于一切万法的现象，都认为有，而对于一切万法的本体却都认为空。他们从现象上，只见着因果不虚的苦境，深生厌离，要去求那超出三界涅槃寂静的本体，因此，他便灰身泯智，得清净果，所有的行证都是由有而修出于空。但这个“空”没有大乘的完美，仅得归于断灭，所以我们讥小乘是顽空。

我们何以又赞大乘是妙有呢？是因为大乘虽对于一切万法的现象，都认为空，而对于一切万法的本体却都认为不空。他们从现象上，只见着因缘所生的幻境，深起慈悲，要去求那平等相应万德庄严的本体，因此，他便上供下施，得大觉果，所有的行证都是由空而修出于有。但这个“有”不同小乘的浅陋，实已进于超圆，所以我们赞大乘是妙有。

他们又何以互相攻击呢？是因为小乘方面，志在清净之果，唯恐所见的苦境不真，所生的厌离不切，或致不能超出三界而归于寂静涅槃，所以对于大乘所说的幻境全空等等义理，觉得与他

们的行证有根本的妨碍，便不得不加以攻击。而大乘方面，又志在大觉之果，唯恐所见的幻境不空，所起的慈悲不普，或致不能平等相应而进于万德庄严，所以对于小乘所说的苦境实有等等义理，也觉得与他们的行证有重大的差殊，便也不得不加以攻击。

说到这里，前面那些问题也就不解决而自解决了。

总而言之，小乘是由有而修出于空，大乘是由空而修出于有。“由于有”与“由于空”，自然有些冲突；“出于空”与“出于有”，也自然有些冲突。所以说大小二乘互相攻击之点，只在“空”、“有”两字上面。由此便也可见般若与业力对立形势之构成，也就是为的这个“空”、“有”的冲突。

第四节 对立中两方的功罪得失

合着我们前面两节研究所得的成绩看来，我们对于般若与业力对立的形势和这种对立形势之构成，总算已经有一个彻底的认识。认识些什么呢？就是我们知道般若与业力对立的形势实在并没有强弱高下之分，而他们这种对立形势之构成却只为的是“空”、“有”两字的冲突。既经认识得这样的清楚，我便要引着读者诸君再进一步，从他们对立的形势和冲突的构成上面，关于两方的功罪得失试下一种批评。而这次的批评，便仍以大小两乘为代表。

在未下批评之前，我们须得先将那构成他们这种对立形势的“空”“有”两字仔细地研究一番。

何以谓之“空”呢？我想一般人都会一致地答道：“就是没有。”何以谓之“有”呢？我想一般人也都会一致地答道：“就是不空。”显明地说一句吧，这“空”“有”两字，不仅是背道而驰，简直是绝对的相反，犹如熏莸异器，冰炭不容，空就是空，有就是有，空的不能说有，有的不能说空，空就是有的反面，有就是空的反

面。所以既是“有”便不是“空”，既是“空”也便不是“有”。这两个字，实在有一个势不两立的意味，便也有一个很明了的界说，就是五尺之童也能辨别得很清楚呢。

像这样的答案，本来是一点儿也不错的，不过我们若是要从事实上来证明一下，便会觉得有些儿困难。如若不信，且请答我下面所举的两个问题，便是宇宙间的物事，何者是“空”？请举一件出来做这个“空”的代表；又，宇宙间的物事，何者是“有”？也请举一件出来做这个“有”的代表。

我想诸君若是不加思索，或者也不会觉得有什么困难，便能就眼前最近的物事举出两个代表，很容易地答道：“我与君两人便是‘有’，两人相隔之中，这没有物件的空间便是‘空’。”

但是事实上又何能代表出前面所说那样的空有呢？你说你我两人是“有”，不过有些像有罢了，何尝就是那绝对不空的有？你看，数十年以前，既本来没有你我，数十年以后，又究竟没有你我？就是这数十年之中，宛然若有你我，然而你我两人息息迁变，一点也捉不住。以我而论，我只觉得我这一身如梦如化，全然虚幻，不仅今年的我不是去年的我，乃至于此一息的我已非复前一息的我。从身上看，气血流行，一刻不停的变化莫测；从心上看，念头起伏，也一刻不停的变化莫测。以这样一点也捉不住的东西，在我殊不敢自认为有，你若仔细想想，便也应表同情。依此说来，可见你将你我两人做那个“有”的代表，实在有些不大稳当了。你又说你我两人相隔之中，这没有物件的空间便是“空”，也不过有些像空罢了，何尝就是那绝对没有的空？你看，这个空间虽然没有可见可触的物件，但是他中间有尘埃，便有地大；有湿气，便有水大；有温度，便有火大；有流动，便有风大。既有四大，又怎能谓之空？你我两人，不也是四大所成的么？你我两人既是有，它便应当也是有，又怎能单独说它是空呢？依此说来，可见你将这个空间做那个空的代表，实在也有些不大稳当了。

并且除你这一说之外,其他一切宇宙间的物事,也并没有能够代表出一个绝对的“空”、“有”的东西,这便因为这“空”、“有”两个字,本来只是从相对里面产生,也就只是在相对里面适用,并不能单独存在。那绝对的“空”、“有”,仅只有人们脑海中一个幻影,和名言上一个假定而已,又怎能举出它们的代表来呢?你只看那有名的爱因斯坦的相对论,依着现代科学的进步,曾经用数学的公式,确实证明空间的总量就等于物质的总量。若是没有物质,空间也就等于零。可见“空”、“有”两字,实在是相对而立,没有单独的存在。这不是现代学者所应当公认为可信的一个结论么?

谈到这个“空”与“有”的问题,本来有许多甚深微妙的义理亟待开显,不过在这一段文字里面,依着我们研究的顺序,暂时不便多谈,只好俟诸异日。现在我们唯一的需要,便是要说明这“空”、“有”两个字,虽然在名言的假定和思想的幻影上好像有些势不两立的意味,而就事实上观察,却只是相对而立,并没有单独的存在。由此证明,那大小两乘从这两个字上面起了冲突而构成一个很严重的对立形势,实在是一个大大的误认。

当日我们本师释迦如来垂教的时候,常常地劝诫学人不要落于二种边见。所谓二种边见,便是一“空”一“有”。这空有二边何以不能落呢?你试想想,本来是“空”不离“有”的,而你却只见到这一个“空”,硬不承认那一个“有”,岂是真理?本来是“有”不离“空”的,而你却只见到这一个“有”,硬不承认那一个“空”,又岂是真理?这就理境而言,不能落于二边。你再想想,从这个不能离有之“空”上去修,你却一意要打破那个“有”以成就这个“空”,岂是正道?从这个不能离空之“有”上去修,你却又一意要打破那个“空”以成就这个“有”,又岂是正道?这就行持而言,也不能落于二边。所以从真理上说,我们知道一定要不落二边,归于中道,才是微妙精圆的真理;从实修上说,我们知道一定也要

不落二边，归于中道，才是正当稳确的实修。于今大小两乘，一个站在空的这一边，一个站在有的这一边，又从而互相冲突，他们便都昧却了中道，既未能得到那彻底的微妙精圆的真理，也未能得到那全部的正当稳确的实修。所以理境上便有些破碎不完，行持上更有些褊固不足。因此之故，佛灭以来，大小两乘的徒众不知其几千亿万人，而其中成道的圣贤竟如凤毛麟角，不可多得。这便又是他们由误认而引起的一个大大的流弊。

再详细地一加研核吧，在大乘方面，对于一切万法的现象，断然地都认为“空”，而不为小乘所说的“有”所束缚，他实能深切地看透这个因缘所生的幻境，因此而深起慈悲，要去求那平等相应、万德庄严的自体。像他这种“空”的体认，实有一种超脱无碍、空灵无滞的境界，这不能不算是他的长处。但是他若全然落于这“空”的一边，而破斥那一个“有”，便会流入于空花狂慧，修持不真，侈谈本来成佛，而不知目前实未成佛，画饼充饥，不觉一生只在这个虚渺的“空”中过去。这不又是他的一个大大的短处么？在小乘方面，对于一切万法的现象，断然地都认为“有”，而不为大乘所说的“空”所动摇，他实能深切地看透这个因果不虚的苦境，因此而深生厌离，要去求那超出三界涅槃寂静的自体。像他这种“有”的体认，实又有一种切实不虚、精严不染的境界，这也不能不算是他的长处。但是他若全然落于这“有”的一边，而破斥那一个“空”，便会流入于枯木死灰，证悟不彻，固执有佛可成，而不知众生本来成佛，坐井观天，不觉一生只在这个褊陋的“有”中过去。这不又是他的一个大大的短处么？

换句话说，我们若是落在“空”的一边的大乘，便往往健于眼而病于足；我们若是落在“有”的一边的小乘，便又往往健于足而病于眼。有足无眼，固有所失；有眼无足，又岂为得？

所以我要断定说，大乘若对治小乘而开显那空灵超脱的证悟，便是他的功；若极端破斥小乘，陷学者于修持不真的魔窟，却

是他的罪。小乘若对治大乘而推重那精严切实的修持，便是他的功；若极端破斥大乘，陷学者于证悟不彻的幽谷，却是他的罪。

总而言之，“空”离了“有”，“空”义也就不圆；“有”离了“空”，“有”义也就不足。所以大小两乘互相冲突，形成对立，便也互有所失，都应为罪。由此便也可见般若与业力分离而对立，实属不当。

第二章 般若与业力的相合

第一节 般若与业力两条总线的同源

我们总算也费了一些工夫，才将这个般若与业力的对观，研究得很清楚了。我方以为所得的几个结论似乎都很正确而不可移，却不料因此也受了一次小小的责难。

昨天有一位不速之客突如其来，相见欢然，乃是多年不见的老友，他挟着一副急遽的神情，不暇互倾离悃，便率尔问道：“老友，你谈佛学本来极为慎重，怎么到了近来却谤起佛来，谤起法来呢？”

我听了这句话，愕然不解，忙问道：老友，你从何处见我谤过佛来，并谤过法来？

他道：“我因自己功课甚忙，一向原少相见，今天却有人将你的最近的大作送与我看，和我商榷，我才知道你误犯了谤佛谤法的大罪了。在你所著的《般若与业力》最近一节里面，最后的结论是怎样的呢？你不是说‘大小两乘的对立都应罪，而般若与业力的对立实属不当么’？你试想想，这大小两乘的对立乃是金口亲宣，而你判为有罪，不是谤佛么？这般若与业力的对立也是圣教正显，而你也判为不当，不是谤法么？”

我忙辩道：你弄错了。我这一节的文字里面所判为有罪和不当的，何尝不是这些金口亲宣、圣教正显的对立？我不是明明地指摘那些党同伐异、入主出奴的佛徒，由空有两字的冲突而对立么？你大概是没有留心细看吧。

他笑道：“我何尝没有留心细看呢？我又何尝不知道你的本意呢？可是你的大作里面，并没有将这些金口亲宣、圣教正显的对立，与那些党同伐异、入主出奴的对立，分成两截，或撇去一边，而只说他们这种对立形势之构成，纯然为的是空有两字的冲

突。本来你这个断论是一点也不错的，从这个断论上说，对于两种对立，原有共通性质，本不必分成两截或撇去一边。我于今试替你充类至尽，大胆地在你的大作里面再加上几句道，那金口亲宣、圣教正显的对立，也是为的空有两字的冲突，你说对么？”

我道：对是对的，若是没有这个冲突，也就不会有这个对极了。但是在这中间，应当有一个重要的声明，便是这些金口亲宣、圣教正显的对立，是为的他人心上空有两字的冲突；而那些党同伐异、入主出奴的对立，是为的自己心上空有两字的冲突。换句话说，前一种对立，是当机的对立；后一种对立，是执着的对立。这两种对立虽同因空有两字的冲突而构成，可是中间却有一个天渊之别。

他道：“可不是吗！你的大作里面，关于这个天渊之别，是没有郑重声明的，而你却只说他们由空有两字的冲突而对立，如何有罪，如何不当，便易使人将两种对立混为一谈而引起误会。这不是你一时疏忽而误犯了谤佛谤法的大罪么？”

我听到这里，方才恍然明白他的意思，便笑道：老友，这只怪得你我多年不见而你现在却只看见我最近的拙作，便引起一个意外的误会了。我在这篇文字第一篇总论里面，曾经特地撰了两节，说明那大小两乘分裂的由来和区别的探源，对于这中间主要的意义，即所谓“当机的对立”和“执着的对立”等，实在都已经老早地透露出来，因此，这一节里面便不复重说，这并不是我一时疏忽呢。

当时我便打开那第一篇的总论，翻出那第一章的第二节和那第二章的第二节，给他看了一遍，他才释然意解，相与一笑而吧。

这位老友去后，我仔细一想，那总论里面虽然已经透露了这些意思，但是那两节与这一节相隔太远，若不重说一番，终恐有人误会。并且那两节只是分开各说，没有像这样合拢对说来得

显明，不如就将这一席话记了出来，贡之读者，一方可以防止读者的误会，一方也可以增进读者的兴趣，同时也就可以做我这个合论第二章的开端。

在这个合论第二章里面，本来也要紧接着这般若与业力两条总线的对观，而说这般若与业力两条总线的相合。其中最初的一步，便须先说这两条总线的同源。当我们从对观而说到同源之先，这中间承上启下，也正需要上面这一席话的说明。因为第一章研究所得的结论，对于这两条总线的起源只说了一点，便是他们对立形势的构成只在那空有两字的冲突上，而实际上还应当分作两点：一点是从他人心中空有两字的冲突而形成一个当机的对立，一点是从自己心中空有两字的冲突而形成一个执着的对立。这两点在上面这一席话里面是很显明的，并且是很引人注意的。有了这一席话，总算这个承上启下的说明已经满足，于今便当直入正文。

依上面这一席话而论这两条总线的同源，我们便要说明有两个源都是同的。然而两个中间，那一个执着的对立，只是后来的一个谬妄的源；而这一个当机的对立，才是本来的一个真正的源。所以我们这一节正文所说的同源，便须抛弃那一个执着的同源，而只阐明这一个当机的同源。

现在我便要下一个简明的定义，以便提清头绪，便是：“这般若与业力两条总线，虽是俨然对立，却都是为着当机而产生，从这最初的同源一点上看来，可以知道这两条总线本来相合。”

定义既立，我再从这两条总线当机对立上略加发挥，借以证明它们的同源吧。

本来这个圆满清净的佛法是没有什么可说的，可是我们本师释迦如来，却曾经在五天之中说出八万四千法藏。而我们现在所研究的两条总线，即由此而显然成立。这究竟从何处说起呢？

我敢显明地答道，这便是我佛莫大的慈悲，为着要勉强地度一切众生，才有这样“应病与药”的善巧方便。譬如平常的人，一点也没有疾病，他便只是那样的平平常常过去，自然也很安乐，也不觉得自己享着健康的幸福，又有什么可说呢？若是一旦患了疾病，便处处不自在起来，于是才知道健康之可宝贵。可是要想回复健康，必须求医服药，加以种种的调治，所谓虚者补之、实者泻之、寒者温之、热者凉之等等，这中间的法门便多了。

所以佛法虽本不可说，而卒之广施法教，普利有情，其中最要的关键，便在那依着世俗言说施設，对治世间一切烦恼，执空即破其空，执有即破其有，因此才有这样慈悲广大的圣教。这便是般若与业力两条总线当机对立的真因。

本来我们本师释迦如来，在成道之初，因为自己所得的法门甚深难解，恐众生不能信解而反生诽谤，即欲默然入灭，不转法轮，可是后来却仍然受了诸天劝请，说法四十九年之久。而我们现在所研究的两条总线，也由此而显然运用。这究竟又从何处说起呢？

我敢显明地答道，这也是我佛莫大的慈悲，为着要普遍地度一切众生，才有这样“因人用药”的善巧方便。譬如这一种病，虽然应当用这一种药，然而体质各人不同，嗜好也各人有异，药味既苦涩难服，药性或峻烈非常，便须加以补虚之品，或佐以和胃之剂。若病的是一个小孩，更当加些糖料，或做成糖衣，合着他的胃口，他才可以安然服下。如若不然，不仅他不愿服下，就是勉强服下，他一定还要难受，或者还要作变呢。

所以佛法虽本难信解，而卒之法轮大转，闻者莫不欢喜信受，其中最要的关键，便在那圆音所演，各应其机，小机得小，大机得大，因此才有这样慈悲广大的圣教。这便是般若与业力两条总线当机对立的根本。

本来我佛遗教，凡有三藏十二部，千古佛徒莫不奉为鸿宝。

可是释尊入灭之际，却尝自言“我何尝说法”，一言之下，将数十年所说一概夺去。而我们现在所研究的两条总线，也由此而显然拆穿。这究竟又从何处说起呢？

我敢显明地答道，这也是我佛莫大的慈悲，为着要彻底地度一切众生，才有这样“病去夺药”的善巧方便。譬如一个人病了，自然离不了药，一旦病已痊愈，便可不必再服，因为健康的人本不需药之故。若是因为这一种药见了大效，自己始终依仗着它，便总总认为有益，仍然继续地服下去，不知药是对治病的，病已去了，无可对治，便会弄出别的病来，这是万万不可的。再深一层说，病是假的，一时而显现它的痛苦；药也是假的，一时而显现它的效力。有病方才用药，无病也就无药，又怎可妄加执着呢？

所以佛法虽随类得益，而卒之双林入灭，一概夺去。其中最要的关键，便在那真如实相，迥绝言思，虽说亦无能说可说，谈空说有只是因指见月，接大引小也只是黄叶止啼，因此才有这样慈悲广大的圣教。这便是般若与业力两条总线当机对立的究竟。

综上所述，我们可以知道这两条总线，它们当机对立的真因相同，它们当机对立的根本也相同，它们当机对立的究竟也相同。由此便可以证明，它们实在都是为着当机而产生了。所以说，这两条总线实在同源，所以说，这两条总线本来相合。

第二节 般若与业力两条总线的相辅

关于般若与业力的相合，我们已经先从那最初的一步，显出了这两条总线的同源一点，作为它们本来相合的一个证明。但只是这一个证明，并不能就可以断定它们的相合。譬如一母所生的兄弟，面貌既多各别，性情亦复不同，而才能、事业等等更是显然迥殊，并不能同出一辙。可见那同出一源的物事，也常常有不能相合的情形。然则我们只看了这般若与业力两条总线的同源，就承认了它们的相合，若是再没有其它证明之点，便不能算

是有充分的理由。我们于今须得再进一步，从这两条总线的同源之上，更显出这两条总线的相辅。

现在我便又要先下一个简明的定义，以便提清头绪，便是：“这般若与业力两条总线，虽是俨然对立，却都是为着当机而产生。虽然它们的产生，为的是各当一种相反的机，却仍然是相辅而行，有相济相成之妙。从那最初的同源一点上，和这进一步的相辅一点上看来，可以知道这两条总线本来相合。”

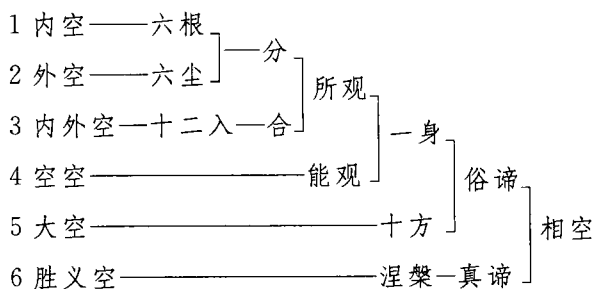
定义既立，我再从这两条总线相济相成上略加发挥，借以证明它们的相辅吧。

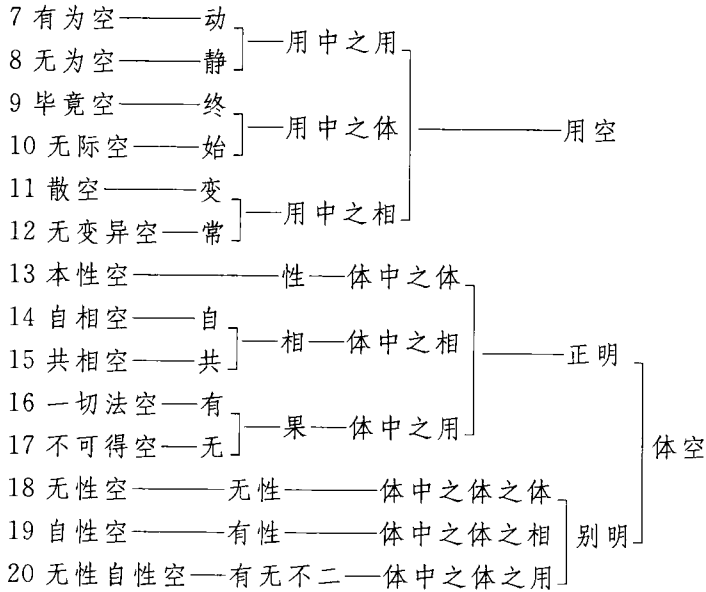
记得我在前一章第四节里面，以大小两乘为代表，对于般若与业力对立中的功罪得失，下了一种批评。当时关于这两条总线的相济相成，也曾经隐约地透露了一些消息，但是那时只就着大小两乘的对立说，仅仅显出了它们不能相济相成的过失。所以实际上它们相济相成的真相，要算并没有阐明，我们于今还得作一次正面的研究。

欲作正面的研究，必须先就吾人日常生活所及的境界，将这两条总线按诸实用，然后才可以从实际上明了它们相济相成的真相。

今试就吾人日常生活所及的境界，取那第一条总线的般若而按诸实用，且看那时我们所感觉的是一种什么对象呢？

我可以断然地答道，那时我们所感觉的对象，一定只有一个“二十空”，乃至吾人日常生活所及的一切境界，到处都不能离开这个二十空的原则。今且一说二十空。

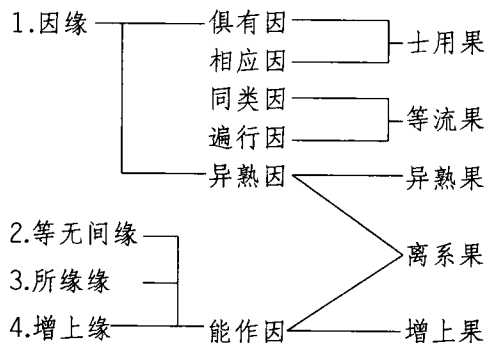




由这个二十空的运用，使一切境界既空其相，复空其用，更空其体。这原是那第一条总线的般若在实用上所显现。因此，我们若是从般若一面看去，一定要感觉一切境界之中，只有一个“二十空”的“空”的对象。

又试就吾人日常生活所及的境界，取那第二条总线的业力而按诸实用，且看那时我们所感觉的又是一种什么对象呢？

我也可以断然地答道，那时我们所感觉的对象，一定只有一个“四缘”，乃至吾人日常生活所及的一切境界，到处都不能离开这个四缘的原则。今且一说四缘。



由这个四缘的支配，使一切境界既有其因，即有其缘，必有其果。这原是那第二条总线的业力在实用上所显现。因此，我们若是从业力一面看去，一定要感觉一切境界之中，只有一个“四缘”的“有”的对象。

我们再将上面这两种对象的感觉，反映到我们自己的身上，去从一切境界之中求一个安身立命之所吧！那么，我们若是从第一条总线的二十空看来，既空其相，复空其用，更空其体，那时我们便当然会要从这个“空”上安身立命。换一面说，我们若是从第二条总线的四缘看来，既有其因，即有其缘，必有其果，那时我们便当然又会要从这个“有”上安身立命。试问，这两种安身立命的结果是怎样的呢？

我又可以断然地答道，依第一条总线的般若而安身立命于二十空的空上，他的修持的极致，可以破时间、空间的限制而不为所拘，穷色法、心法的变化而不为所障。但是不善修持的人，便往往有驰于虚渺的流弊。依第二条总线的业力而安身立命于四缘的有上，他的修持的极致，可以遍游三界诸趣而不陷于惑业，广度一切众生而不昧于因缘。但是不善修持的人，便往往又有堕于褊陋的流弊。

欲求毫无流弊而得一真实的安身立命之所，还须于悟二十空之后更悟四缘，或于悟四缘之后更悟二十空。那么，知其有而复知其空，便不会堕于褊陋的有；知其空而复知其有，也不会驰于虚渺的空。以有济空，以空济有，然后可以深知诸法如幻，而彻见有情生死宿命，洞明因果如环，而妙得神足，随意变现。所谓“不住生死，不住涅槃”的微妙境界，不正是真实的安身立命之所么？这是从何而得的呢？这便是般若与业力两条总线的相济。

复次，欲求毫无流弊而得一真实的安身立命之所，还须于二十空之上悟到四缘，或于四缘之上悟到二十空。那么，即有而空，才能圆满地证得一个妙有；即空而有，也才能圆满地证得一

个真空。以有成空，以空成有，然后可以不离安养而回入娑婆，不动真际而圆成功德。所谓“生死即涅槃”的微妙境界，不又正是真实的安身立命之所么？这又是从何而得的呢？这便是般若与业力两条总线的相成。

综上所述，我们可以知道这两条总线，它们既能以有济空，以空济有，有相济之妙以各救其病；它们复能以有成空，以空成有，有相成之妙以共全其真。由此便可以证明，它们实在是相辅而行的了。所以说，这两条总线不仅同源，而且相辅，所以说，这两条总线本来相合。

第三节 般若与业力两条总线的一致

关于般若与业力的相合，我们既从这两条总线的同源一点上，得了一个最初一步的证明，又从这两条总线的相辅一点上，得了一个进一步的证明，总算也有些可信了。但只是这两个证明，还不能就可以断定它们的相合，因为它们这两条总线，虽然的确是都为着当机而产生，却是为着各当一种相反的机而产生，所以在那同源一点上，并不见得一定相合，或者还可以反证它们的本不相合。并且它们这两条总线，虽然的确是相辅而行，有相济相成之妙，却是各有一种特殊的精神，各有一种畸形的发达，才需要着互相调剂，也才有互相调剂之可能。所以在那相辅一点上，也不见得一定相合，或者也还可以反证它们的本不相合。然则我们只看了这般若与业力两条总线的同源和相辅，就承认了它们的相合，若是再没有其他证明之点，仍不能算是有充分的理由。我们于今须得再进一步，从这两条总线的同源和相辅之上，更显出这两条总线的一致。

现在我便又要先下一个简明的定义，以便提清头绪，便是：“这般若与业力两条总线，虽是俨然对立，却都是为着当机而产生。虽然它们的产生为的是各当一种相反的机，却仍然是相辅

而行，有相济相成之妙。虽然它们的相辅又为的是各有一种特殊的精神和畸形的发达，却仍然是出于一致，归于一致，实所谓貌异而体同。从那最初的同源一点上，进一步的相辅一点上，和这再进一步的一致一点上看来，可以知道这两条总线本来相合。”

定义既立，我再从这两条总线貌异体同上略加发挥，借以证明它们的一致吧。

依着前两节所说，那第一条总线的般若，为着当大乘的机而产生，而它的最大的效力，在于破人们所执着的“有”。所以取着这第一条总线而按诸实用，便只觉得一切境界到处都只是一个“二十空”的空。本来般若这一条总线，它常常专在这一个“空”字上显神通，宛然与那一个“有”字上的法门不一致。那第二条总线的业力，为着当小乘的机而产生，而它的最大的效力，在于破人们所执着的“空”。所以取着这第二条总线而按诸实用，便只觉得一切境界到处都只是一个“四缘”的有。本来业力这一条总线，它常常专在这一个“有”字上显神通，又宛然与那一个“空”字上法门不一致。可是我们试一回溯从前对于这两条总线分开研究的时候，所研究而得的结果是怎样的呢？

于今请先打开第二篇的《般若论》来回味一下吧，那时所认识的第一条总线的般若，可以撮集成下面的一个简明的概论。

“般若‘空’、‘不空’二面，论它的空，固然是悉如梦幻，迥绝言思；而论它的不空却不是，一色一香，无非中道，一动一静，尽作佛事。所以者何？从妄心生灭处说般若，便处处只见着它的空；从真心显露处说般若，便处处只见着它的不空。所以我们依着般若而修行，一方面应当知道它的空，要证到那‘一片虚凝，十方粉碎，风幡既了无动相，山河亦不入见分’的境界，万不可误执那个有；一方面又应当知道它的不空，要证到那‘实相清净，观照圆明，真空自显其不空，大苦且转为大乐’的境界，又万不可误

执那个空。总而言之，合着这空、不空二面，才是般若的全体大用。”

然则我们若是说，这第一条总线的般若，它实专在这一个空字上显神通，与那一个有字上的法门断不一致，这不是只认识了般若的一半么？只认识了般若的一半，便可以说认识了般若么？

于今请再打开第三篇的《业力论》来回味一下吧，那时所认识的第二条总线的业力，也可以撮集成下面的一个简明概论。

“业力有‘有’、‘非有’二面，论它的有，固然是因果不虚，苦乐迥异；而论它的非有，却又是旋岚偃岳，本来常静，江河竞注，元自不流。所以者何？从迷时流转处说业力，便处处只见着它的有；从悟时还源处说业力，便处处只见着它的非有。所以我们依着业力而修行，一方面应当知道它的有，要证到那‘诸苦永离，四果实证，具三明而得一切智，成六通而显十八变’的境界，万不可误执那个空；一方面又应当知道它的非有，要证到那‘我生已尽，不受后有，九八随眠伏断而无余，十二因缘还灭而不起’的境界，又万不可误执那个有。总而言之，合着这有、非有二面，才是业力的全体大用。”

然则我们若是说，这第二条总线的业力，它实专在这一个有字上显神通，与那一个空字上的法门断不一致，这不也是只认识了业力的一半么？只认识了业力的一半，便可以说认识了业力么？

依着上面这两段概论说来，般若既有“空”、“不空”二面，业力又有“有”、“非有”二面，断不能硬派这两条总线一个是有，一个是空，而说它们不一致。我想这只要回溯我们从前研究这两条总线的结果，已经不致在这中间有所误认了。

然而还有人要说：“般若虽有‘空’、‘不空’二面，但似乎与业力的‘有’、‘非有’二面不同，你看它的起源和归结，不是由人们所执着的有上，归之于空，又由这个空而进于不空么？仿佛看来，它好像是以不空为体而以空为用。业力虽有‘有’、‘非有’二面，但似乎与般若的“空”、“不空”二面不同，你看它的起源和归

结，不是由人们所执着的空上，归之于有，又由这个有而进于非有么？仿佛看来，它又好像是以非有为体而以有有用。然则这般若与业力两条总线虽各有‘空’、‘有’二面，实际上还是不能一致，你能说般若的空、不空二面，就是业力的有非有二面么？”

我便要说，说这样话的人，他还是误认了般若，也还是误认了业力了。他就着普通的眼光看来，好像一个以空为体而以有有用，一个又以有为体而以空有用，似乎不能说般若的空、不空二面，就是业力的有、非有二面。殊不知在这里面，不仅可以说般若的空就是业力的非有，业力的有就是般若的不空，还可以说般若的空就是业力的有，业力的非有就是般若的不空，像这样的彻底的一致，又谁说还不能一致呢？

可是说到这里，理境稍为高些，若不详加说明，一定有人要惊疑不信。我当将它分做两层续为剖释，前一层说般若的空就是业力的非有，业力的有就是般若的不空；后一层说般若的空就是业力的有，业力的非有就是般若的不空。不过这两层意思很关重要，我原来预备专作一节详加说明，现在只好就此略示端倪罢了。

综上所述，我们可以知道这两条总线，它们虽是一个从空字上显神通，一个从有字上显神通，而空字上有“不空”“空”二面，却仍与有字上的法门一致；有字上也有“有”“非有”二面，却仍与空字上的法门一致。由此便可以证明，它们实在是貌异体同的了。所以说，这两条总线，不仅同源，不仅相辅，而且一致；所以说，这两条总线本来相合。

第四节 两条线之等于一条线

关于般若与业力的相合，我们所得的第一步的证明，便是这两条线的同源；进一步的证明，便是这两条线的相辅；再进一步的证明，便是这两条线的一致。但是同源一点上，既如一母所生的两儿，相合之中似乎还含有不相合；相辅一点上，又如共营一

业的两友，相合之中似乎也含有不相合；乃至于一致一点上，又如性质相似的两物，相合之中似乎仍含有不相合。所以我们现在须得从这三步之后再做一个彻底的研究，证明这两条线之等于一条线，然后这个般若与业力相合的问题，才得到了充分的解决，便不致再引起误认而形成一个对立的冲突。

这层意思，在前一节里面，我已经略示端倪，可是并没有详加阐发。本来这两条线之等于一条线，也可以说就是彻底的“一致”，应当也可以列入前一节论“一致”的所在。不过这层意思较之寻常所说的“一致”，实在来得深些，原不仅是“一致”两个字所能包括，并且它的关系重要，远胜于前面三步所说，因此，我便不得不特为提出，另加说明。

如何可以证明这两条线之等于一条线呢？前一节里面曾说，我当将这两条线的一致一点上，所说般若的空不空和业力的有非有，分做两层，续为剖释。

1. 般若的空就是业力的非有，业力的有就是般若的不空。
2. 般若的空就是业力的有，业力的非有就是般若的不空。

果然能将这两层深义开显出来，不是便可以证明这两条线之等于一条线么？我于今便依着这两层的区分试为剖释一下吧！

先说第一层。

何以说般若的空就是业力的非有，业力的有就是般若的不空呢？于今且先举两喻，一则就天然的现象上说，一则就人为的现象上说。

譬如世界上的气候，在我们目前所居的温带里面，一年有两度寒暑的代谢。当那太阳渐渐直射北回归线的时候，它的斜射强光也渐渐地越过北纬六十六度半，北半球便觉昼长而炎热，这时便是我们的夏季。及至太阳渐渐直射南回归线的时候，它的斜射强光也渐渐地移退至北回归线附近，北半球便觉昼短而寒冷，这时便是我们的冬季。而一年里面，由冬而夏，便渐渐地由

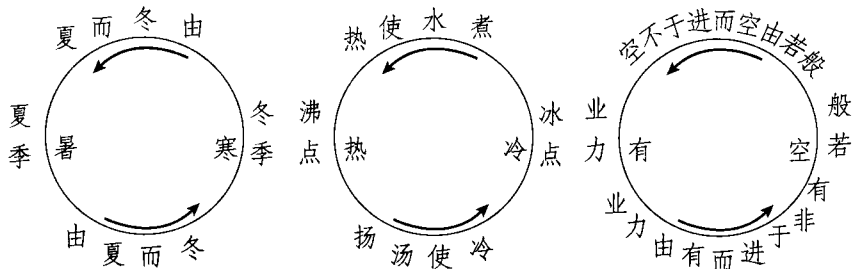
寒转暑；由夏而冬，便渐渐地由暑转寒。这样的两度代谢，自古就成了一年的定例。在这中间，那由寒转出的暑，和那由彼转寒的暑，实在就是这一个夏季；那由暑转出的寒，和那由彼转暑的寒，也实在就是这一个冬季，这不是人人都知道的么？

又譬如有凉水一盆在此，本来清冷无温，但是我们如果需用热水，将它移置火上，它便当渐渐地加热乃至至于沸腾，这时便可以使它达到沸点以上。反之，我们若是要它冷却，将它扇扬搅动，放散它的温度，甚或置之冰雪之中，那时它便当渐渐地加冷乃至至于冻结，这时便又可以使它达到冰点以下。然而无论它是本来的冷，或是加热之后再行放散的冷，总之同是一个冷水；无论它是本来的热，或是由冷水移置火上而加的热，总之同是一个热水。只看我们的需要怎样，需要热的，不妨由冷而加热，需要冷的，又不妨由热而使冷，而这一盆水，或使之热，或使之冷，都可以随意应用的。可是在这个一冷一热的当中，不可说先冷与后冷的冰点不同，也不可说先热与后热的沸点有异。

般若与业力的空有，亦复如是。说般若的时候，我们是从一切法的本体上着眼，根据那未生以前的本来面目，将那般若的空的妙义，去对治人们所执着的有。那时我们的眼光，便从有上而移于空，有了这一个空，才能将先前那一切有的障惑除了净尽，得到那超脱无碍、空灵无滞的境界而获大解脱。所以这一个空，在这一个时期里面，实在是换骨的金丹，而我们对于它，也就都要认为是无上的至宝。但是这不过是一时对治的妙用，而那最高的真理，决不落于一边，决不仅只这一个空所能代表。所以般若的妙义，既将一切人们所执着的有归之于空，用这个空破除了一切有的障惑以后，便又须由这个空而进于不空，换句话说，也就是由空而移于有。这样的过程，我们要认识清楚，它是从一切法的先天时代说起，在那一切有的障惑甚深之时，可以显出它的对治妙用，这是说般若的人应当知道的一个原则。说业力的时

候，我们是从一切法的现象上着眼，根据那既生以后的自然因果，将那业力的有的妙义，去对治人们所执着的空。那时我们的眼光，便从空上而移于有。有了这一个有，才能将先前那一切空的弊害除了净尽，得到那切实不虚、精严不染的境界而获大成就。所以这一个有，在这一个时期里面，又实在是返魂的仙草，而我们对于它，也就都要认为是稀世的奇珍。但是这也不不过是一时对治的妙用，而那最高的真理，决不落于一边，也决不仅只这一个有所能代表。所以业力的妙义，既将一切人们所执着的空归之于有，用这个有破除了一切空的弊害以后，便又须由这个有而进于非有，换句话说，也就是由有而移于空。这样的过程，我们也要认识清楚，它是从一切法的后天时代说起，在那一切空的弊害甚烈之时，可以显出它的对治妙用，这又是说业力的人应当知道的一个原则。

合着上面这两个原则看来，我们可以认识这般若与业力两条线，实在是一条循环无端的线，不过在这条循环无端的线上，有两个相对的起点，便有两种不同的说法罢了。它这两个起点，一个是有，一个是空。当它由有而说到空，正犹如由夏而冬，寒来代暑；又犹如沸汤难饮，扬之使凉。当它由空而说到有，也犹如由冬而夏，暑来代寒；又犹如冷水难尝，煮之使热。而先说的空即是后说的非有，先说的有即是后说的不空，也犹如寒暑代谢，而冬季、夏季轮转不休；汤水求宜，而冰点、沸点初无有异。今更作一图，借以说明。



看了这一个图，我想大家对于般若与业力两条线的空有，一定有一个更为显明的认识，自然会知道般若的空就是业力的非有，业力的有就是般若的不空。这第一层的深义，也就不必再为剖释了。

次说第二层。

何以说般若的空就是业力的有、业力的非有就是般若的不空呢？于今也先举两喻，一则仍就天然的现象上说，一则仍就人为的现象上说。

譬如世界上的气候，由冬而夏，便觉由寒转暑；由夏而冬，便觉由暑转寒。但是我们在这中间，感觉每有差异，当那由寒转暑之时，我们往往习于严冬的积威，若是遇到了（华氏）八九十度间的温度，便会觉得天气燥热不适；若是遇到了（华氏）六七十度间的温度，却会觉得天气和暖宜人。而当那由暑转寒之时，我们又往往习于酷暑的余烈，若是遇到了六七十度间的温度，便会觉得天气寒冷不适；若是遇到了八九十度间的温度，却会觉得天气凉爽宜人。这前后的气候，在寒暑表上看来，度数虽是一样，而我们所感觉的凉热却显然有些不同。试问由冬而夏的六七十度，是不是就是由夏而冬的六七十度呢？又试问由夏而冬的八九十度，是不是就是由冬而夏的八九十度呢？

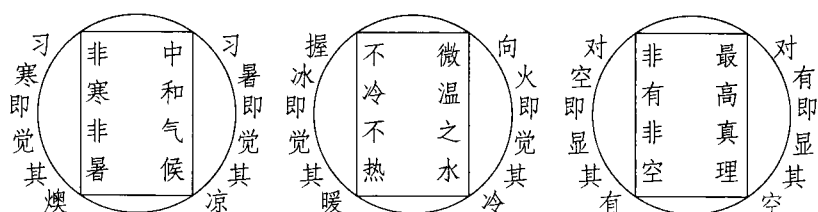
又譬如有微温水一盆在此，本来不冷不热，我们大家用手探试，自然都会觉得它不冷不热，这本来是寻常一般人应当相同的感觉。但是我们如果用一只手握着冰，一只手向着火，片刻之后，再同时将两只手浸入这盆水里面，那时我们对于这盆水的感觉便会有两种不同，那握冰的手一定要觉得它的温度加高，认为是热水，而那向火的手又一定要觉得它的温度减低，认为是冷水了。然而这一盆水，不依然是不冷不热的微温水么？

般若与业力的空有，亦复如是。说般若的时候，固然为着对治人们所执着的有，先从空上尽力发挥，使人们的目光都从有上而移

于空,然后再从这个视同换骨金丹的空而进于不空,以免落于一边而圆满那最高的真理。在这中间,好像含有两步的变化,第一步只是一个空,第二步只是一个有,必须有这样的两步,而后那不落一边的最高真理才得圆满,这便又误认了这个般若了。我们当知最高真理既然不落一边,落于一边便不是最高真理。如果我们第一步只是一个空,第二步只是一个有,那么,我们便是先落于空,后落于有,虽说后面的有也可以救前面的空,可是前后究竟成了两截,都不圆满,我们所说的般若便与最高的真理有些不相契了。于今我当再郑重地声明,般若虽是由空而进于不空,然而它的空并不离不空,它的不空也不离空。现今所说的以空破有、以有救空,只不过就一般学者说法,实则它的空、不空两面,是同时具足的,也是平等具足的,这又是说般若的人应当知道的一个原则。说业力的时候,固然为着对治人们所执着的空,先从有上尽力发挥,使人们的目光都从空上而移于有,然后再从这个视同返魂仙草的有而进于非有,以免落于一边而圆满那最高的真理。在这中间,也好像含有两步的变化,第一步只是一个有,第二步只是一个空,必须有这样的两步,而后那不落一边的最高真理才得圆满,这便又误认了这个业力了。我们当知最高真理既然不落一边,落于一边便不是最高真理。如果我们第一步只是一个有,第二步只是一个空,那么,我们便是先落于有,后落于空,虽说后面的空也可以救前面的有,可是前后究竟成了两截,都不圆满,我们所说的业力便也与最高的真理有些不相契了。于今我也当再郑重地声明,业力虽是由有而进于非有,然而它的有并不离非有,它的非有也不离有。现今所说的以有破空、以空救有,也只不过就一般学者说法,实则它的有、非有两面,是同时具足的,也是平等具足的,这又是说业力的人应当知道的一个原则。

合着上面这两个原则看来,我们可以认识这般若与业力两条线,实在是一条同体不二的线,不过在这条同体不二的线上,

有两种相异的对象，便有两种不同的说法罢了。它这两个对象，一个是人们所执着的空，一个是人们所执着的有。当它对空而说有，正犹如习于严寒，稍暖即觉燥热；又犹如手握冰块，入水即觉甚温。当对有而说空，正犹如习于酷暑，稍冷即觉寒凉；又犹如手向红炉，入水即觉甚冷。而先说的有即同时是先说的空，后说的不空即同时是后说的非有，也犹如凉燠异感，而表上的度数并无差殊；冷暖两知，而盆中的温水毕竟唯一。今更作一图，借以说明。



看了这一个图，我想大家对于般若与业力两条线的空有，一定又有一个更为显明的认识，自然会知道般若的空就是业力的有，业力的非有就是般若的不空。这第二层的深义，也就不必再为剖释了。

说到这里，刚巧有一位学佛的先进走来，为了这两层的剖释，向我发表了一段很可玩味的谈话。我便将他述在下面，借以补充我这一节文中未尽的意义，也借以转换读者沉闷不舒的心思。

他发表了一段什么谈话呢？他道：“我常说佛经最不易读，其中最应注意的有两点：一点是要综合三藏十二部成一个整个的佛教，一点是要认清三藏十二部是一个一味的佛教。这两点的说法原是大家所赞成，可是我说了二三十年，却不曾见着一个真能悟彻这两点的学者，并且也不容易将这两点的深义阐扬出来。于今得了你这两层的剖释，倒使我历年郁而未伸的思想，为之发露无道，随喜之余，且将我的管见略为申说。”

关于前一点的，有许多人误认三藏十二部中间有两个互相

对敌的教义,就是你所说的一个以般若为根本的大乘教,一个以业力为根本的小乘教。他们往往认这两个教义,虽是同一佛教,却是冰炭不容。于今有了你这第一层的剖释,说明了般若的空就是业力的非有,业力的有就是般若的不空,然后一般读佛经的人,才能契合了我所说的第一点,综合三藏十二部成一个整个的佛教,这是值得我随喜赞叹的。不过我还要引申此意,更显明地切实地说几句。

一切小乘的经典,虽是以业力为根本,然而他所说的,实在就是般若的不空一部分,最后由业力的有而说到非有,更是由般若的空而显。所以小乘的经典也常常说着三空(即三解脱门),小乘的法门也常常用着三空,上自《阿含》等经,下至大众部、上座部一切宗派,在说业力之中往往都说到这个三空的妙旨,尤其是那义摄诸部的《俱舍》,更特详三重等持,也就是以这个三空为用。这个三空,不就是般若的原质么?

一切大乘的经典,虽是以般若为根本,然而他所说的实在就是业力的非有一部分,最后由般若的空而说到不空,更是由业力的有而显。所以大乘的经典,也常常说着三业,大乘的法门也常常用着三业,上自《华严》、《方等》、《般若》、《法华》、《涅槃》等经,下至空宗、有宗一切宗派,在说般若之中往往都说到这个三业的玄义,尤其是那势掩余宗的真言,更特重三密瑜伽,也就是以这个三业为用。这个三业,不就是业力的本体么?

因此之故,我要明告读者,大家当知一切佛经里面,说般若的空的,就是说业力的非有,说业力的有的地方也就是说般若的不空,不过随机施教,有些详略不同罢了。我们要从那详说业力的有的经文上去领会那略说的般若不空,也要从那详说般若的空的经文上去领会那略说的业力非有。另一面,我们要从那详说业力非有的经文上去领会那略说的般若的空,也要从那详说般若不空的经文上去领会那略说的业力的有,才算是善读

佛经，详略都能照到，千万不可因它的详略不同便认作两个互相对敌的教义，我们必须综合三藏十二部成一个整个的佛教。

关于后一点的，又有许多人误认三藏十二部中间有两个各趋一端的教义，就是你所说的一个由空而进于不空的般若，一个由有而进于非有的业力。他们往往认这两个教义，虽非互相对敌，却是黑白各显。于今有了你这第二层的剖释，说明了般若的空就是业力的有，业力的非有就是般若的不空，然后一般读佛经的人，才能契合了我所说的第二点，认清三藏十二部是一个一味的佛教，这更是值得我随喜赞叹的。不过我也还要引申此意，更显明地切实地说几句。

一切小乘的经典，虽是以业力为根本，然而他所说的业力实在并不能离开般若，若是离开了般若，那一切业力的说法，便会流于执着迷滞，而趋入那些留恋人天、贪求福报的外道。那么，这些小乘的经典还能算是佛教么？所以小乘经典里面所说的业力，实同时具有两种意思，一方固然是因果不虚，一方却又是诸法但名。我们必须明了这两种意思的同时兼具，才可以读那说业力的小乘经，这就是因为小乘经所说的业力一定兼含着般若思想。干脆地说一句，说那兼含般若的业力，不就等于说般若么？

一切大乘的经典，虽是以般若为根本，然而他所说的般若也实在并不能离开业力，若是离开了业力，那一切般若的说法，便会流于虚无缥缈，而趋入那些空无所有、放纵自恣的外道。那么，这些大乘的经典，也还能算是佛教么？所以大乘经典里面所说的般若，实同时具有两种意思，一方固然是彻底唯空，一方却又是因果历然。我们又必须明了这两种意思的同时兼具，才可以读那说般若的大乘经，这就是因为大乘经所说的般若又一定兼含着业力思想。干脆地说一句，说那兼含业力的般若，不也就等于说业力么？

因此之故，我又要明告读者，大家当知一切佛经里面，说般

若的空的地方,就是说业力的有;说业力的非有的地方,也就是说般若的不空,不过随机施教,有些隐显不同罢了。我们要从那显说业力的有的经文上去领会那隐说的般若的空,也要从那显说般若的空的经文上去领会那隐说的业力的有。另一面,我们要从那显说业力非有的经文上去领会那隐说的般若不空,也要从那显说般若不空的经文上去领会那隐说的业力非有,才算是善读佛经,隐显都能照到,千万不可因它的隐显不同便认作两个各趋一端的教义,我们必须认清三藏十二部是一个一味的佛教。

上面所说的两点,乃是我二三十年来所欲阐扬而至今未能充分阐扬的一个读经要诀。现在得了你这两层的剖释,才使我略得阐扬,窃愿一般读者,对于你所说的这一节,殷勤玩索,不可随便看过,同时并愿一般读者,因此悟彻我所说的两点,善读佛经,齐成佛道。

这位学佛先进所说的一席话,大略如此,再合着我前面所说,我想大家一定可以彻底认清这般若与业力两条线,也一定可以彻底证明这两条线之等于一条线了。

末了,我还有几句话要附带地说一说,刚才这位学佛先进,不是说过“说业力而离开般若,便会趋入那些留恋人天、贪求福报的外道;说般若而离开业力,便会趋入那些空无所有、放纵自恣的外道”么?读者诸君,请注意这“外道”两个字,我想自从我提出这般若与业力两条总线以来,在第二篇里面,极力地阐明那般若的妙旨,在第三篇里面,又极力地阐明那业力的玄义,说得这一个般若既好像是换骨的金丹,那一个业力又好像是返魂的仙草,诸君一定都要认着这般若与业力是佛教之中两件法宝,也就要认着这两件法宝是我们本师释迦如来亲手提出而赐与我们的了。殊不知这两件物事,实在起源于外道,在释尊以前,印度固有之婆罗门教及诸学派之中,便早有业力的名词及说法,也早有般若的名词及说法。关于《吠陀》《梵书》等等古籍,中土原无

译本，姑不详举，且举释尊初出家时所闻于二位仙人的两段话做一个代表吧：

阿罗逻仙人云：“众生之始，始于冥初，从于冥初起于我慢，从于我慢生于痴心，从于痴心生于染爱，从于染爱生五微尘气，从五微尘气生于五大，从于五大生贪欲瞋恚等诸烦恼，于是流转生老病死忧悲苦恼。”

优陀罗仙人云：“凡取于相及非相者，此是大患大痛大疮大痴大暗……于此非想非非想处，过去之世，无胜寂定，现在既无，当来亦无，此行最胜最妙最上，我行此行。”

然则释尊所闻于阿罗逻仙人的一段话，不就是一种外道的业力思想么？所闻于优陀罗仙人的一段话，不也就是一种外道的般若思想么？然而这些般若与业力的思想，究竟都是外道，不是佛教，这是一个什么理由呢？

简单地说，他们虽约略地见着了业力，却不能由业力的有而悟到业力的非有；他们虽约略地见着了般若，却不能由般若的空而悟到般若的不空。所以他们徒然知道业力的重要而不能得到那真正的解脱，徒然知道般若的高深而不能得到那胜妙的方便。换句话说，便是他们不能将般若思想运用于业力思想之上，也不能将业力思想运用于般若思想之上，分成两截，那思想便不能圆，便终于是一个外道了。

到了释迦如来手里，才将这两个思想统一完成，般若既具足那空、不空两面，业力也具足那有、非有两面。进而言之，般若的空就是业力的非有，业力的有就是般若的不空。再进而言之，般若的空也就是业力的有，业力的非有也就是般若的不空。而后这般若与业力两件物事，虽然名称上仍与婆罗门教及诸学派相同，而实际上却大大地超绝，便成了佛教之中两件法宝了。

因此，我要请读者诸君特别地注意“外道”这两个字，当知这般若与业力两条线，若是不能等于一条线，那便是外道，不是佛

教,这个流弊又不仅只在佛教里面引起误认而形成一个对立的冲突了。所以我说,这两条线之等于一条线的意思关系重要,远胜于前面三步所说,才将它特为提出,另加说明呢。

第五节 一条线之等于零

关于般若与业力的相合,我们的研究总算是十分彻底了。当我们研究的最初第一步,固然已经从这两条线的同源上得到了一个相合的证明,可是因为它不见得十分彻底,于是有进一步的研究。当我们研究的进一步,固然已经从这两条线的相辅上又得到了一个相合的证明,可是因为它也不见得十分彻底,于是又有再进一步的研究。当我们研究的再进一步,固然已经从这两条线的一致上又得到了一个相合的证明,可是因为它还不见得十分彻底,于是更有最后一步的研究。到了这个最后一步,我们所得的这两条线相合的证明,实在与前面三步所得的大大不同,从那宛然对立的两条线上,直显出这两条线之等于一条线,相合的程度到了这样,我想大家都要认为是“无以复加”。这个般若与业力相合的问题,便已经得到了充分的解决,我们的研究不要算是十分彻底了么?

但是我于今在这个十分彻底的上面,还要再作一个彻底而又彻底的研究,这便不仅显出这宛然对立的两条线之等于一条线,并且还要显出这两条线合成的一条线也等于零。

不过当我还没有正式发表这个研究之前,我要先将最近接到两位读者的来信介绍于诸君,请诸君先加一番考虑,在这两封信里面倒也很富于兴趣呢!

一位读者的来信上说:

“你这一部专著,累数十万言,真可谓煌煌大文了,我从最初的绪言读起,一直读到最近的第四篇第二章第四节,我在钦佩的里面,不免又要觉得你白白地多费了一番力了。何以故?你为

着提出了这般若与业力两条线，于是先从它们宛然对立的上面做了两篇分论，接着又从它们究竟相合的上面做了一篇合论。在这一分一合之间，广引一切经论，详谈一切宗派，实在已经搅遍了全部教海。像这样的努力固然令人钦佩，可是你为何如此吃力呢？不是因为你提出的是这可分可合的两条线么？倘然不是两条线而是一条线，我想一定要省力得多呢！然而你在费了绝大的力之后，居然又说到这两条线之等于一条线，如最近这个第四节所说，实在是持之有故，言之成理，使一般读者一时将你前面所说的两条线立刻透体融化而成为一条线，祛疑破执，颇有引人入胜之妙。但是你何不早说呢？你若是早说只有一条线，那么，什么分论、什么合论，都可以不必费力去做了，又何必多说那些朝四暮三的空话呢？况且佛教里面，本来也应当说只有一条线，这一条线就是般若，你看佛经上不是常常地尽力推崇于这个般若并且常常地一体归结于这个般若么？所以说，般若为诸佛之母，般若为诸经之根，所以说，从初得道，乃至泥洹，于其中间，常说般若，所以说，佛无一法与人，唯有般若，有般若则为佛说，无般若则为外道。从这种种的说法上看来，不明明可见佛教里面只有般若这一条线么？就是你那分论里面所说的大小二乘，也不过是一个只证得生空般若，一个兼证得法空般若罢了。何必另生枝节，加上一个业力而说成两条线呢？若果然是天经地义、铁案不移的一定是两条线，倒也罢了，而你却也又说这两条线等于一条线，和我说只有般若一条线一样，你这不是舍近求远、舍易求难么？因此之故，我读到你最近的这个第四节，不免在钦佩的里面，要觉得你白白地多费了一番力了。你以为如何呢？”

另一位读者的来信上说：

“我对于你的大著，觉得有一点意思，想要和你商榷一下。说起这点意思，实在是因为读了你所发表的‘两条线之等于一条线’

那一节妙文而引起的。你不是说过‘般若的空就是业力的非有，业力的有就是般若的不空’么？你不是又说过‘般若的空也就是业力的有，业力的非有也就是般若的不空’么？依此说来，我们可以干脆地说一句，般若就是业力，业力也就是般若，这实在是一个无可非难的结论。不过业力从事上说，般若从理上说，业力犹如人体的活动而般若恰是一部生理学，业力犹如机械的运用而般若恰是一部机械学，虽说离开生理学上的种种原则便没有人体的活动，而离开人体的活动也没有生理学；离开机械学上的种种原则便没有机械的运用，而离开机械的运用也没有机械学。但是它们究竟有些差别。显明地说，一个是具体的，一个是抽象的，这不也是无可非难的一个结论么？我既由你那一节妙文而推出了这两个结论，便引起了我一点意思了。是一点什么意思呢？我觉得我们这一般有心灵佛种的人，对于弘扬正法的工作，最宜注重当机。目前正当科学昌明、偏重物质的时代，在这个机上，自然应当重在实事求是，而不当重在高谈玄理。复次，目前又正当人心浮薄、纯盗虚声的时代，在这个机上，又自然应当重在躬履实践，而不当重在驰骛幽玄。那么，我可以这样说，要当目前的机而弘扬正法，最好专谈业力，而于般若一面，便宜极力避开不谈，这才可以适合时代的趋向而不致格格不入，也才可以针对时代的症结而不致梦梦无成。我想你的大著里头，将般若与业力两条线相对提出，虽然说得深入显出，详尽无遗，但是我总觉有些与目前的机不甚相合，不如径用业力二字，别撰一部专书，专从具体的事上立言，将那说抽象的理的般若暂时搁起。那么，你的大著的吸引力，一定要比现在这一部《般若与业力》格外的强大而普遍，你的弘扬正法的工作，一定也要比现在著这一部《般若与业力》格外的容易而切实了。我想这一点意思，你大概也是赞同的，因为你原已说过两条线本来就等于一条线呢。”

我对于惠寄这两封信的读者，心想他们都是抱着十二分的深心厚意，本着十二分的弘见卓识，殷殷地不吝金玉，要匡助我

这弘扬正法的工作，实在非常感谢。可是我撰述这一部《般若与业力》，原也不是轻心漫意，率尔操觚，非不知这次撰述中间，专说般若一条线，或专说业力一条线，比较的要省力得多，而终于不避麻烦，必须先从分的两条线说起，一直到万分翻缕之后，才说到两条线等于一条线。在这里面，自然也有我的一种抉择。诸君且试加考虑一番，究竟我兼说般若与业力，和这两位读者的主张，或是专说般若，或是专说业力，哪一种较为完善？我想这倒也是一个很富于兴趣的问题呢！

于今我且按下这个问题，暂不作答，且说我从佛法的千经万纬之中，寻出了两条总线，使一般学佛的同愿，得以提纲挈领，不致为那千经万纬所迷，并且我又从这两条总线之上，显出了两条线之等于一条线，使一般学佛的同愿，又得以融会贯通，不致为这两条总线所惑。像这样的祛疑破执，在我的弘扬正法的工作里面，似乎已经有了一种相当的成功。然而驿使远来，瑶緘叠至，从前面所述的两封信内，可以看到一般读者的疑并未能悉祛，一般读者的执也未能悉破。何以故？若果然一般读者已经如我所愿，祛尽了一切的疑，破尽了一切的执，那么，十方粉碎，一片虚凝，从此看着全部佛教上所说的种种方便法门，便应当都只见着它们浑圆清静，一相一味。于今却依然未离分别，从我最后所显出的一条线上，又见有专说般若或专说业力之不同，虽所见都极精深，而究竟我这祛疑破执的力量，还没有充分地发展，未能使一般读者，大家都心胸朗彻，相对忘言。仔细想来，这不是因为我最后所显出的还有一条线在么？有这一条线在，便留下了一线的疑执，或说般若，或说业力。倘然并这一条线也销融净尽，那时般若、业力都无从说起，才真可以达到十方粉碎、一片虚凝的境界呢！况且从这两封信上再进一步而言，更不能不使著者对于自己弘扬正法的工作有些栗栗危惧，因为自己这样祛疑破执的努力，不仅难有相当的成功，或者还有相当的罪过呢！

你看，像这两封信上所说，还不过是在般若的一条线上，在业力的一条线上，在般若与业力合成的一条线上，起了一种分别而隐隐地成了一种无大妨碍的执着，自然还不十分要紧，若是由此再进一步，昧昧然执着了般若的一条线，或是业力的一条线，或是般若与业力合成的一条线，而认定这浑圆清净的佛法上面，实有这一条线的存在，便始终不能见着真正的佛法，这不都是我说这一条线的罪过么？因此之故，我要紧接着前面那一节文字，从这两条线之等于一条线上，再进而说这一条线之等于零。

说到这一条线之等于零，我想一般智慧甚深、心思甚细的读者，或者有人早已领悟，因为我在这篇文字里面，从《绪言》起，直到现在这个第四篇，处处都流露着这种意思，已经是很显明了。譬如《绪言》里说：“佛法是一个圆满的，本来无处开口，为着利益有情，大开方便，采取‘假施設’的方法，施設种种名相，演为一代时教。然则佛所说的三藏十二部，也不过是几条经纬线而已，虽然说了许多，却依然一字不能说到法的实体上。”第一编里面说：“佛法原来是一个圆满的，本无分别，本不可说，自从我们本师释迦如来降生以来，用着种种方便法门，把它正确地剖解，切实地描写，才使这个微妙玄通、深不可识的佛法，有一个呼之欲出的小影，跃现于人们心目中。”第二编里面说：“般若本不可说，只因一时的方便，随着世俗言说施設，才说了一大篇，虽然说了千言万语，却等于一字未说，所谓‘虽说亦无能说可说’就是此意。由此可悟佛说《般若》六百卷，而《诸天子品》中说‘我曾于此不说一字，汝亦不闻’，然则你谢什么？”第三编里面说：“我们要知道这业力实由无明妄起，集诸惑而生诸苦，才显出种种不空、有相、有作的境界。实则业力本来无有，它那不空的体即是一个空，它那有相的相即是一个无相，它那有作的用即是一个无作。”第四编里面说：“佛法虽随类得益，而卒之双林入灭，一概夺去，其中重要的关键，便在那真如实相，迥绝言思，虽说亦无能说可

说，谈空说有只是因指见月，接大引小也只是黄叶止啼，因此才有这样慈悲广大的圣教，这便是般若与业力两条总线当机对立的究竟。”合着上面这几段所说，不是已经可以推知这一条线之等于零么？然而从我们研究的顺序上说，若不另作一节，特加说明，便终嫌意义不完，易生疑执。虽说前此屡经阐发，但那些时候所说，都未尝特意地提清头绪，读者大都不会加以强力的注意，不见得个个都能领悟这层意思。所以在这篇文字最后的一节里头，对于这一条线之等于零的最后的深义，有特为提出重加阐发之必要。

论这中间的意思，原不出乎前此那些时候所说，而前此各处流露的这个深义实在已经很显明，只要我这样地提出一下，自然头绪厘然，大家都会加以强力的注意，并且大家都会领悟到这一条线之等于零，也就无庸著者再为饶舌了。

但是大家领悟之中，一定还有人要起一种疑执，却不可不辨。这又是一种什么疑执呢？便是他或者要说：“你先前在佛法的千经万纬之中，提出了两条总线，那自然就是说全部佛法只是这两条线，你随后又说这两条线等于一条线，也自然就是说全部佛法只是这一条线，你于今又说这一条线等于零，也自然就是说全部佛法等于零，那么，我们这一般学佛者所奉为天经地义的三藏十二部，所依为泰山磐石的圣言量，也就都可以视同戏论。虽然在迷的方面，要算是一种胜妙的方便，有‘因指见月’和‘黄叶止啼’的妙用，可是他究竟是指而非月，是叶而非金，那真实的真如实际，一点也说不到，果然说得到的，便不是那迥绝言思的宇宙本体了。所以你说全部佛法都等于零，并不为过，因为那迥绝言思的宇宙本体，仍复然独立于全部佛法之外，正别有他的真实的存在呢！”

这种疑执，便又对于我所提出的这个最后的深义大大地误会了。何以故？我们所崇奉的全部佛法，虽限于言思境界，不能

直显那迥绝言思的宇宙本体，但是它并非面壁虚构，实紧依着这个宇宙本体而立言，或从这个宇宙本体的理体上发挥，便显出了般若这一条线，或从这个宇宙本体的事用上开阐，便显出了业力这一条线。所以全部佛法的千经万纬，以及摄千经万纬而归于两条线，以及摄两条线而归于一条线，以及摄一条线而归于零，他们都决不与这个宇宙本体相离，也决不与这个宇宙本体有异。若说全部佛法不能涵契宇宙本体，宇宙本体仍复然独立于全部佛法之外，全部佛法等于零，而宇宙本体却别有真实的存在，那便可以说他依然未解佛法，依然未能领悟这个最后的深义了。读者当知全部佛法等于零，而宇宙本体也一样地等于零，然后才真能领悟这一条线之等于零。

在这真能领悟之后，我便要回转头去答复前面那个问题了。依着那两位读者的来信所说，固然要觉得我从两条线说到一条线，不如直说般若一条线，或是直说业力一条线，然而我却以为这次撰述，一定要兼说般若与业力，才能理事双彰，空有并显，抉露前此诸宗对立的症结，对治历来学者偏见的弊病。因此，便不惜多费了一些力，先从两条线说起，然后才说到两条线之等于一条线，一条线之等于零。我想，我这一种抉择，不是较为完善么？但是我们既然已经研究到这一条线之等于零，又已经真能领悟这一条线之等于零，那么，对于这等于零的一条线，自然不当更有所执着，所以专说般若也好，专说业力也好，乃至兼说般若与业力也好，总之，都是说明我佛借着一种“假施設”的方便以涵契那迥绝言思的本体而已。这三种主张虽不同，又有什么高下之分呢？

进而言之，那迥绝言思的本体等于零，而涵契这个本体的全部佛法的千经万纬也等于零，那全部佛法的千经万纬等于零，而从这千经万纬之中提出这两条线或一条线以统摄说明的自然也等于零。说到这里，我这篇文章也只好就此搁笔。

自跋

在这篇文字宣告搁笔的当儿，我所依止的善知识，却恰恰地来了。他从头至尾约略地翻阅了一遍，便和我谈了一席话，言近旨远，极宜玩味。于今我便将当时的几番问答，择要地记述出来，附跋于这篇文字之尾。

当时善知识问我道：你的这篇文字，总算已经在这一个相当的范围以内，得了个圆满的结束了。当这圆满结束的时候，你心里可有些什么感想么？

我道：我对于这篇文字的结束，自然不免有许多的感想，约略地分析起来，可以说有两种心，一种是欣庆心，一种是惭惧心。

善知识便问道：你的欣庆心是怎样的呢？

我道：我自从依师学佛以来，常常感于四恩的深重，又常常感于一切皆我恩处，因而常常想成就我的弘法利生的本愿以报诸恩，耿耿于心，无时或释。而在我的本愿之中，却有一件工作，对于人最急最要，而对于我极繁极难，乃是应当尽先完成而又不易完成的一件事。这是一件什么事呢？这便因为我感觉着人人都会愿意学佛，而人人都会遇到一种学佛的困难以至于不能学，这个困难就是佛教的经典非常之多，而文义又复深晦，千经万纬，令人目眩神迷，无从得着那真实的根本要义。因此之故，上焉者只从那模糊的认识和空虚的影像下面去讨生活；下焉者便往往师心曲解，沦于邪见，甚且由此谤佛谤法。我们于今要想弘法利生，必须先将佛教的根本要义显明地扶出，使人人得以了了于胸，然后才可以使佛教昌明，有情受益。可是这一件事谈何容

易呢？若不研遍诸经诸典，探遍诸派诸宗，又何能从那千经万纬之中，抉出这个素来隐晦不明的根本要义？何况像我这样的人，根性本来极钝，学问尤觉不够，不是更要觉得繁难么？却不料这一次撰述这篇文字，仰仗着诸佛菩萨的加被，和明师善友的启示，居然得了一个相当的成就，并且不为一切魔障之所阻挠而竟告结束。这在我的弘法利生的本愿中，完成了一件应当尽先完成而又不易完成的事，同时也就使我得以略报诸恩于万一，这便是我的欣庆心的内容。

善知识又问道：你的惭惧心又是怎样的呢？

我道：这篇文字，虽然已经在这一个相当的范围以内，得了一个圆满的结束。但是实际上又何尝可以算得圆满呢？本来这篇文字是不容易撰述的，只要下一下笔，便须搅遍一大教海，若非诸佛菩萨的加被，明师善友的启示，我又何能道着一字？可是我的笔墨既极恶劣，我的文义又复粗疏，虽感诸佛菩萨的加被，并未能尽其加被之量而弘扬，虽承明师善友的启示，也并未能尽其启示之量而开阐。我对于加被者和启示者，固然觉得有所辜负而不免私怀惭惧，同时我对于这篇未尽诸佛菩萨加被之量和未尽明师善友启示之量的文字，流传世间，也要负起那昌明佛教、利乐有情的使命，而一切有情并不能得到真实的利乐，这也不免也使我惭惧不遑。我今私衷切祷，唯望现前硕德加以匡赞，方来贤哲加以引申，庶乎这篇文字真有圆满之一日，而这个素来隐晦不明的佛教根本要义也得着充分的开显，使一般学人都能灼然洞见而无所疑，那时才完足了我的本愿。若单就目前所撰述的这篇文字而论，似乎还有些谈不到，这便是我的惭惧心的内容。

善知识听了我这两段话，微微地点了点头。却又问道：就学佛者的用心说，应当四相全除，八风不动，所以说，供养百千诸佛不如供养一无心道人。你随着我学佛多年，却不想你还有这许

多心，像你这样一面欣庆，一面惭惧，方寸之中樊然淆乱，如何才能有清净的那一天呢？

我当时骤然听了这一问，茫无头绪，一时未解应如何置答。

善知识便笑道：你虽然撰成了这一部专著，开显那般若与业力的旨趣，累数十万言，若是不能答出我这一问，那么，可以说你依然不曾会得般若与业力，你究竟能答么？

我听了这一提，才得着了一些头绪，便道：我这许多心，只是依业力而有，同时也就依般若而空，在这淆乱之中，正不碍其清净呢！

善知识又笑道：你现在虽然答了出来，可是迟了一些，纵不能说你依然不曾会得般若与业力，但是由此也可以证明你的用功还有些不大切实呢！

说到这里，我也只得默然承认，内怀惭疚，深自忏悔。

善知识便继续加以开示道：我早知道你不是不会般若与业力，也不是不肯切实用功，可是一时一定不能答出我这一问。何以故？因为你所解所行的，虽然一定都依着般若与业力，无奈你对于般若与业力的观念，正在力求演绎，而不免缺少归纳。若要你在此时将般若与业力的应用实际一语道尽，你一定还要经过一番思索，自己平日既没有这样一种简明亲切的标准，虽然极力要依着般若与业力的旨趣去修行，也就不免顾此失彼，这实在是你的解行上一个重大的缺点。我何以知道你有这个缺点呢？我就从你这篇文章上看出来的。试看你这次的撰述，虽然纲举目张，深入显出，并且极力地劝实行而呵空解；可是在全篇文字之内，要找出一句统括般若与业力的旨趣而应用于修行上的总诀，却还是没有，由此可以证明你自己还没有一种简明亲切的标准，这也就不能望读者都能切实用功，真有享受了。你如果要切实用功，必须先将这个总诀找出，你如果要弘法利生，也必须先将这个总诀找出，这个总诀的重要真是不容忽视呢！我于今且为你指出来吧！这个总诀，便是我时常说起而你大概还没有十分

注意的一句话：

安心于般若上而各尽其应尽之责任！

这一句话，看起来好像平淡无奇，实则含义甚深，用之不尽，乃是学佛的人一个最简括、最切实的修行总诀，也就是学佛的人一个最有力量、最有受用的修行总诀，万不可轻易地看过了。

试分析着说，上半句是心，下半句是色；上半句是智，下半句是境；上半句是立体，下半句是显用；上半句是安心，下半句是起行；上半句是见道，下半句是修道；上半句是对内，下半句是对外；上半句是依理，下半句是依事；上半句是空义，下半句是有义；上半句是真谛，下半句是俗谛。而这一句总诀的最妙处，尤在于当中的那一个“而”字，有那一个“而”字，而后色心一如，理事无碍，空有不二，真俗双融，才不致落于二边，也不致打成两截。若以天台的三观配着，安心于般若上便是空观，各尽其应尽之责任便是假观，而当中那一个“而”字便是中观；若以真言的三部配着，安心于般若上便是金刚界，各尽其应尽之责任便是胎藏界，而当中那一个“而”字便是苏悉地。显明地说一句吧，上半句便是说般若，下半句便是说业力，而当中那一个“而”字便是说般若与业力。

再就实际上说，人人能安心于般若上，便不会有争夺名利、迷恋声色、醉生梦死、互相残杀等等现象发生；人人能各尽其应尽之责任，便不会有怠忽业务、放弃职责、游手好闲、放逸自恣等等现象发生。这在世间法中，也已经可以算是一个万善的标准。若就出世间法而论，人人能安心于般若上，那一切上求下化的行法，自是不空而空，便都是依着文殊菩萨的法门而修，一定都会得到智慧具足；人人能各尽其应尽之责任，那一切上求下化的行法，自是空而不空，便都是依着普贤菩萨的法门而修，一定都会得到福德具足。所谓智悲双运、福慧两足，正当求之于这一句话里面，果能双运不息、两足不虚，也就直入诸佛菩萨的境地了。

这不分明是我们学佛的人达到目的地的唯一径路么？

更就当前的事而论，你对于这篇文字的结束，起了一种欣庆心，又起了一种惭愧心，这许多心，究竟应当起呢？还是不应当起呢？这便应当说，这许多心都应当起。何以故？安心于般若上而各尽其应尽之责任故。只因为是安心于般若上而各尽其应尽之责任，所以无人我相，而必须弘法利生；无圣凡相，而必须引人学佛；无恩怨相，而必须报诸恩处；无心缘相，而必须坚守本愿；无文字相，而必须操觚撰述；无成坏相，而必须圆满结束；无胜劣相，而必须求补不足。同时也就是，虽弘法利生而无人我相，虽引人学佛而无圣凡相，虽报诸恩处而无恩怨相，虽坚守本愿而无心缘相，虽操觚撰述而无文字相，虽圆满结束而无成坏相，虽求补不足而无胜劣相。那么，你这许多心的起，又有何过？却正是菩萨的用心呢！

总而言之，你愿行菩萨道以求佛果，必须有这一句简明亲切的总诀做自己修行的标准，你才能切实用功，真可享受；你愿人家都行菩萨道以求佛果，也必须有这一句简明亲切的总诀做人家修行的标准，人家也才能切实用功，真可享受。如若不然，你纵能撰成了这一部专著，开显那般若与业力的旨趣，累教十万言，说得顽石点头、天花乱坠，并且大声疾呼，劝人依着这般若与业力的旨趣去实地修行，不可徒矜空解，乃至唇焦舌敝、力竭声嘶，那也是没有多大的用处。愿你对于这个总诀，加意地记着吧！

善知识说罢，我自然是欢喜信受，因敬谨记述于这篇文字之尾，借以弥补这一个重大的缺点，使一切有情同沾法雨、共证菩提，而这篇文字，或者才算真能负起那昌明佛教、利乐有情的使命。

同时，我还是本着我的欣庆心和惭愧心，在这篇文字结束之后，敬谨礼谢诸佛菩萨的加被，和明师善友的启示，并敬谨切祷着现前硕德的匡赞，方来贤哲的引伸，使我本愿圆成，报诸恩处。

教海观澜录



弁言

录者曰：生丁末法，幸闻圣教，从剧苦之途，获趣乐之道，离兹火宅，入彼化城，此本师释尊慈悲之所遗，一切有情福利之最上者也。然蒙学佛亦既有年矣，徘徊大小之林，揭来显密之域，耳目所及，唯觉其弥天际地，千途万径，峰峦杂沓，风云百变，浩兮渺兮，若不可穷者，窃尝惑焉。

夫至道之极，必在无言，今强言之，卑已。强言之道，易简为尚，今广说之，抑又卑矣。广说之中，应归于一，今宗派纷歧，各立门户，樊然交诤，竟不相下，于道不更卑乎！然而圣教必非卑者，以不卑而形若入于卑，乃至于卑之更卑，则将何说之辞？蒙尝反复思之而不得其故。

一日，过友人斋中，遇一海外归客，方抵掌为予友纵谈海上事。曰：“昔人有言：观于海者难为水，信然，吾今始知夫水也。间者，往来海上三年矣，三年之中，所观于水者，且迥异于寻常长江广湖之观，彼溪涧陂池益无讥耳。请得为子言之，当夫海天日曙，晴光万重，碧波如鳞，上接遥空，天风浪浪，豁人心胸，此非寻常江湖之水所能有也。其或风雨晦冥，蛟鼉怒号，浊浪如山，沃日干霄，怵心骇目，神为之逃，此亦非寻常江湖之水所能有也。及夫宵深月黑，寒潮暗作，一舸茫然，中流起落，浩浩长飙，四顾渺漠，此亦非寻常江湖之水所能有也。若乃皓月临空，星光在水，银涛昱爚，摇碧千里，万点寒芒，人居其里，此亦非寻常江湖之水所能有也。而吾也皆幸获一观焉，故今也吾之知水，殆已深异于恒人之知水矣。”言时状若甚自负者。

予友闻而笑曰：“诚然，登东山而小鲁，登泰山而小天下，不观于海，又焉足以语夫水哉。虽然，仆闻之矣，子舆氏有言曰：观水有术，必观其澜。盖以水也者，静时之体也；澜也者，动时之用也。其体既静，澄渊万顷，力用不见，无所施其观。其用既动，寒波千叠，力用现前，斯观则得之。故善观水者，不观于水而观于澜，观澜乃克观水也。吾子既云知水，自当有所得于澜，夫亦可得而言之乎。”

客闻而茫然曰：“予病未能也，愿得而闻其说。”

予友曰：“仆生也陋，未尝航远海，然尝观于澜而略有所知，故仆也或可谓真能观水，且亦真能观海者也。夫澜之为物也，其色或玄或黄，其形或凹或隆，其质或轻或重，其声或微或洪，其流或寒或暖，其力或弱或雄，其势或缓或急，其动或倡或从，其发或广或狭，其腾或卑或崇，其时或潮或汐，其方或西或东，其候或弦或望，其令或春或冬，其吸或日或月，其助或雨或风，其源或高或下，其委或塞或通，其功或破或成，其象或祥或凶。然而一覘其本来纯静之体，固同为一水，只以外缘之杂袭，而其用若有不同也。

“今且舍寻常江湖之澜而言海之澜，又舍海中寻常之澜而言其异于寻常之澜。仆尝僦屋青岛，就海滨而作海水浴，其所见者，清波如镜，一碧涟漪，细浪轻击，可亲可嬉。若是者，殆澜之最平者也。斯澜也，不同为海之水乎！其所以异于寻常者，只以两山环抱，浴场内辟，巨浪不入，狂飙无袭，遂于诸澜之中而独显其平，非其体之异，其缘异也。仆又尝观潮于海宁矣，其所见者，怒涛汹涌，吞天撼地，万马奔腾，可喜可悸。若是者，殆澜之最狂者也。斯澜也，不亦同为海之水乎！其所以又异于寻常者，只以日月合吸，高潮时作，龛赭相束，江水迎搏，遂于诸澜之中而特显其狂，非其体之异，其缘异也。然则吾人于澜可以知己，其平也，其狂也，其非平非狂也，殆均以所遇之外缘而异，初非有异于水

也。故移青岛之水于海宁，平者亦将转而为狂；移海宁之水于青岛，狂者亦将转而为平，外缘之所驱，不得不然也。

“循是以推，吾人观一衣带水，亦可以知水尔，彼其因风动而成文，因岸转而回旋，因山高而飞瀑，因源低而喷泉。其澜之兴也，亦何莫由于外缘？持此以语夫海，实已能得其全，又奚待乘风破浪往来于海上三年也耶！进而论之，观澜可以知水，固无待于观海。若观海而不观澜，又安得谓之知水者哉！”

“吾子果欲知水，尚其进观于澜，观澜为观水之术，而于观海为尤急。子习于海者，何可于此术而昧之。”

予友言既，客为之惭谢至再。

时蒙侧聆其言而恍然别有所悟焉。夫释尊遗教，浩瀚靡涯，古德每况之于海，而其宗派纷歧，各立门户，樊然交诤，竟不相下，又深有类乎澜者。若以“缘异而体不异”之义衡之，则知其“不卑而卑”之故，盖卑者其澜，不卑者其水也，又何疑焉！

虽然，此诸澜之兴，果由于何者之外缘耶？曰：是非可备举也。约言之，则机之大小，根之顿渐，世之治乱，教之盛衰，地之南北，时之古今，以及大师之出没，经典之隐显，国主之崇抑，时尚之趣背，宗徒之邪正，人心之公私等等，莫非其外缘也。若充其极，则亦有弥天际地，千途万径，峰峦杂沓，风云百变，浩兮渺兮，若不可穷者。以如许之外缘，时袭于此广大之教海，又焉得不蔚成诸澜之大观耶！

明乎此，然后徘徊大小之林，揭来显密之域，于彼弥天际地、千途万径、峰峦杂沓、风云百变、浩兮渺兮、若不可穷者，乃洞然而无所惑，亦知彼宗派纷歧、各立门户、樊然交诤、竟不相下者之终归于一，且广说亦无异于易简，有言亦无异于无言也。由是而真能从剧昔之途，获趣乐之道，离兹火宅，入彼化城，是岂非游于教海者之要术哉。蒙得其术，而愿与世之学佛者共之。故依斯术而为书，以贡其一蠡之测，即命之曰“教海观澜录”焉。

抑蒙又闻之，昔灵峰蕩益大师，曾著有《法海观澜》一书，于蒙此作，殆亦所谓先得我心者欤。但此中殊有不同者，盖观澜之道，亦有二焉：其一观者，仅取其常相而不及其变相，如以寻常摄影之机，摄出海中一时之影，其所见之澜，亦复前浪隆然，后浪跃然，凸处如阜，凹处如谷，但未能穷其变相耳。其又一观者，进穷其变相而不滞其常相，如以活动摄影之机，摄出海中百变之影，其所见之澜，则为隆然者逝于前，跃然者蹶于后，如阜者转而凹，如谷者翻而凸，已不徒取其常相矣。灵峰盖专取其常相者也，故其书中以五门之澜为观法海之术。何谓五门？一曰戒，二曰教，三曰禅，四曰密，五曰净土。之五者，在一大教海中，其隆然跃然如阜如谷者也。而此隆然者若何而逝于前，跃然者若何而蹶于后，如阜者若何而转为凹，如谷者若何而翻为凸，非灵峰书中所及，故其所观之澜，惟常相而已矣。若蒙之书，则于其变相三致意焉，此其所以异也。或者闻而随喜曰：“君之书，殆迈于灵峰，所观之澜，非灵峰所及也。”是又不然。蒙之书如治史，灵峰之书如治经；蒙所观得其奇，灵峰所观得其正，故彼曰法海，蒙曰教海，孰高孰下，又焉用其断断为！且蒙与灵峰，亦均为外缘之所驱而成书，殆有不得不然者，是亦法海、教海之边之一微澜耳，噫。

例 言

本录名曰教海观澜，即就全部佛教之源流而观其变化之缘者也。但所以欲观其变化之缘者，实欲以明其不变之本体。本体难见，故借其变化而观之，本体因变化而益难见，故指陈其变化之缘而观之。知其变化之缘，乃能知其变化，知其变化，乃能知其本体。本录之作，意在乎此，盖观澜乃所以观水也。后之览者，若徒观其银涛叠叠，碧浪重重，极天下之大观，遂为之悠然移情于其间，而忘其为观水之术，或则进而究夫涛之所以兴，浪之所以作，侈谈高论，博引旁征，乃至广陈是非，互争琐屑，而亦忘其为观水之术，均非录者之所敢望也。

欲就教海而观其澜，当先穷其澜之始。佛教始于印度，故本录之作必首之。第印土夙乏史籍，于释尊生灭年代，自古即无定说，其他事迹，亦复众说纷纭，莫衷一是。兹唯就现代学者认为可信之说，择要录之，即不详辨。

既穷其澜之始，自当进而穷其澜之所及，其所及甚早而为澜最巨者，莫如我国。汉晋以来，迄于今兹，贤哲辈出，著作如林，洪波洋洋，蔚成大观，斯则文献可征者也。但在昔弘扬之士，每多重教义而不重史实，传记虽繁，整理有待。况一澜之起，众缘所驱，当其起时，大都彰明易见，而其驱者每多潜伏难知，爝火微明，亦不免多所遗照，惟大体或无误耳。

澜之所及，非独我国，东邻日本，亦曾形成巨澜，维新以来，犹有可观。他如朝鲜、暹罗诸邦，乃至近代之欧美，教之所播，澜亦随之。纵目旷观，正无涯际，穷澜之致，原应备陈，但教海无

边，澜亦非可尽者，闻见既有所隘，关系亦复各殊。本录之中，除日本外，其他各邦，仅就所见，择其重且大者，附录一二，未能悉详。

本录所观，虽曰重在史实，而实重在教义。盖从史实上征其教之进退者，徒验其外貌，而从教义上辨其教之出入者，乃探其内心，不过内心之探，借外貌而验耳。若作佛教史读之，非录者意也。

本录中分“主录”“媵录”二门，主录正纪教史，媵录别撮参考。二门之下，就录者所见，随事陈之。

就全部佛教之源流而言其史实，已觉其采集綦难，若更就全部佛教之源流而谈其教义，益知其发挥不易。录者自顾谫陋，于此广大教海，未审亦能测及一蠡否，顾敢议及此乎。第以代易时移，根殊机变，长风扇海，新澜欲来，斯于佛教之内心，及其不变之本体，不得不早加发明，以祛并世学者之惑，斯实弘扬圣教者当务之急也。录者既沐甘露之濡，又夙具微愿，故勉竭其力，草成斯录以报佛恩。虽疏谬实多，尚有待于海内大德之赐正。然初稿甫脱，遽付枣梨，耿耿此心，其犹得为读者所共谅欤。

录者识

帙第一

原始佛教观

主录一

【教祖释尊诞生之年代】佛生年代，古无定说，由佛灭年代诸说推之，凡有五十余种。依最近学者所考定，应在公元前 566 年，即为我国周灵王六年乙未岁，在民国纪元前 2477 年。

【教祖释尊诞生之地址】佛生之处，在中印度之迦毗罗卫城。此城梵云 Kapilavastu，或作迦维、迦毗罗、迦夷罗、迦维罗阅、迦维罗越、迦维罗卫、迦随罗卫、迦毗罗婆、迦比罗幡窣都、迦毗罗幡窣都、迦比罗婆修斗、迦尾攞缚娑多、劫比罗伐窣睹、迦毗罗婆苏都。此云妙德，又云赤泽国，又云黄头居处，即黄发仙人住处，即今之毕拍啰婆(Piprava)之地，在波罗奈(即班拿勒斯，Benares)之东北，普特罗(即巴特拿，Patna)之西北，哥罗克堡(Gorakhpur)之近傍，尼波罗(即尼泊尔，Nepal)之南境，恒河支流柯哈拉(Kohana，古称卢咄尼 Rohini)河之流域。

公元 1898 年 1 月，佩毗 W. C Peppe 曾在此地掘得释迦族人及其妻子奉安释尊灵骨之石篋，当北纬二十七度三十七分，东经八十三度八分，正与当日法显三藏所述迦毗罗卫城之位置相合。

【教祖释尊之氏族】佛出于释迦族，乃憍萨罗族(Kosala)之一支派。但古有五称，亦多异说。

1. 日种——梵云 Suryavamsa。
2. 甘蔗——梵云 Iksvaku。
3. 释迦——梵云 Sakya, 此云能, 或谓为树名。
4. 舍夷——梵云 Saki, 即释迦之女声。

5. 瞿昙——梵云 Gautama, 或译俱谭、具谭、乔答摩, 此云纯淑、最胜, 又译日炙种、泥土种, 或称因星名而为姓, 或称即是甘蔗梵语。

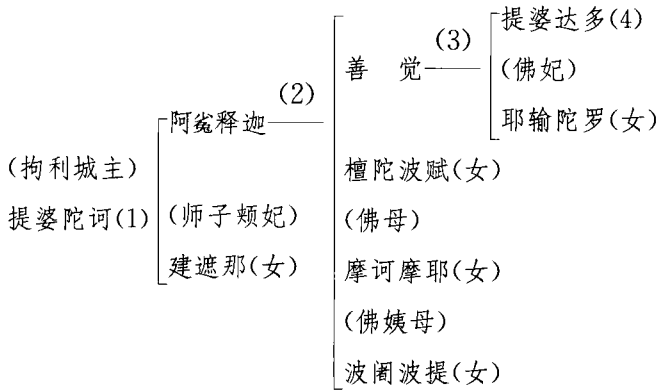
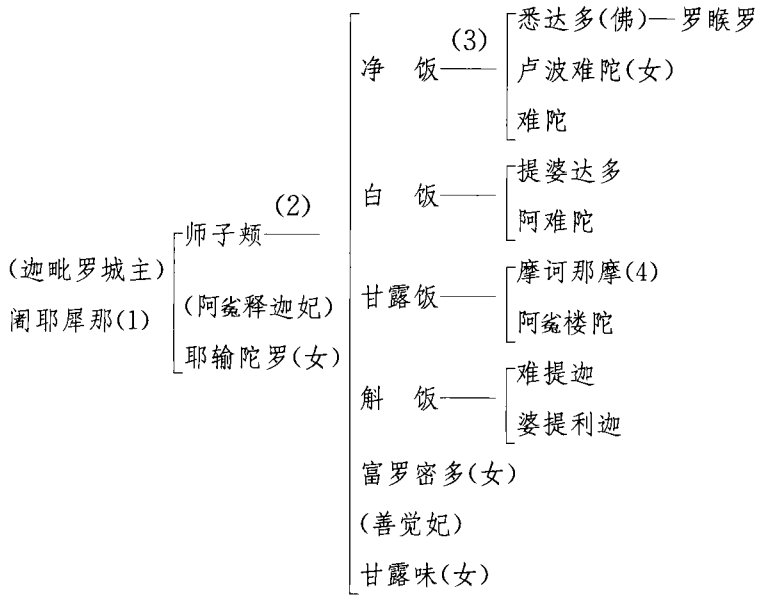
相传古有王仙, 误为猎者射杀, 血滴于地, 生甘蔗二本, 受日光之炙而生一男一女, 男名善生, 女名善贤, 即印度有名之甘蔗王族所自出也。甘蔗王有四子被放逐于国外, 在雪山之南建国, 即是迦毗罗城, 因别以释迦为姓, 又号舍夷。其后有王名师子颊 (Simhahanu), 即释尊之祖父也。

或称甘蔗王族出于瞿昙仙, 谓古有梵志瞿昙之弟子, 人称小瞿昙, 居甘蔗园中, 为人误杀, 大瞿昙敛其尸, 取血泥团之, 分置两器, 化为男女, 因名瞿昙氏, 又名舍夷。

近代学者有云: 释迦族者, 即所谓 Indoskythen 人, 实属于蒙古种, 居于印度之罗泊提 (Rapti) 河东北, 东西十六里, 南北二十里, 面积约三百二十方里, 卢呬尼 (Rohini。今名柯哈拉, Kohana) 河贯其间。由一族而分十家, 各为一小城之主。其中以位于卢呬尼河西之迦毗罗城为最有势力, 释尊诞焉。

释尊实姓乔答摩, 为上古《吠陀》赞颂之作者瞿答摩之裔。至谓释尊出于阿利安人种中有名之甘蔗王族, 则实为阿利安族中佛教徒所假托, 欲以尊教祖耳。

【教祖释尊之血统】释迦族为刹帝利阶级中之一, 系统甚为华贵。当时迦毗罗城位于卢呬尼河之西。而是河之东有拘利 (Koli) 城, 亦属同族。故两城时通婚嫁, 不欲乱其血统也。今表其世系如下:



【教祖释尊之诞生】当佛父净饭王(梵名 Suddhodana, 或译白净)五十余岁时,佛母摩耶夫人(梵名 Mahamaya, 此云大术大幻)方四十五岁,始妊,从土俗归宁而分娩,遂产于蓝毗尼(Lumbini)园中。此园在迦毗罗城之东约四十里,已属拘利之领土,摩耶之兄善觉(Suprabuddha)为其妃(Lukmini)所造,即今尼波罗境内, Tarai 之一部兰冥帝(Rummindei)之地也。时为四月八日,日初出时,释尊诞生于是园无忧树(Asoka)下(或称沙罗树 Sala, 或称

钵罗叉树 Plaksa)。其后樊师西行，犹及见此树，但已枯悴矣。公元 1897 年 Dr. A. Fuhrer 曾于其地掘得阿育王石柱，即所以志释尊诞生之处者也。

【教祖释尊之名字】世人常称佛曰释迦牟尼(Sakyamuni)，但并非释尊本名。考释迦为佛之氏族之姓；牟尼亦作文尼，或略云文，译云寂默，又译仁、忍、满、儒、仙等。释尊之得此名，凡有二义：一就事，一就理。就事云者，谓释尊始入迦毗罗城时，忽使诸释子寂默无言，故净饭王为立此名，如《毗奈耶杂事》所记。或谓释尊行于道中时，常寂默无言，故当时人民为立此名，如《佛本行集经》所记，均是也。就理云者，谓阿罗汉是实牟尼，亦可通称三乘圣果，以离言离过故，如《唯识述记》所释。或谓牟尼是佛都号，常寂之士，唯佛一人能究竟故，如《〈大日经〉疏》所释，均是也。总之，释迦牟尼一名，意即谓释迦族中之圣哲，乃所以称其德者，并非释尊本名。释尊本名为悉达多(Siddhartha)，此云一切义成，亦云顿吉，或称萨婆悉达(Sarvartha-siddhartha)。若合其姓称之，则实为乔答摩·悉达多。

【教祖释尊天赋之优异】释尊生后七日，其母命终，乃由姨母摩诃波阇波提(Mahaprajapati，此云大爱道、大生主，或称瞿昙弥)抚育之。以彼产自华胄，天赋特厚，初生之时，神彩即殊，诸根具足，百骸端正，体力充实，相好圆满。净饭王尝召五百相师相之，莫不惊异赞叹，咸谓如此相好之身，在家必为转轮圣王，出家必成一切种智。

【教祖释尊所受之教育】生后七年，净饭王令之就傅，先访得文学最优之梵志一人，梵名毗奢密多罗(Visvamitra)，此云选友(或谓此人名跋陀罗尼，Bhorani)延为文学之师。特为辟一大学堂，备诸书物，以五百童女侍读，教以《五明论》及《吠陀》诸经。

又访得武术最精之释种一人，梵名孺提提婆(Ksantidiva)，此云忍天，延为武术之师。复为造一广苑，名曰勒劬，以五百释子随习，教以兵戎法式及二十九种武术。如是修学不过数年，所有天文、地理、典籍、议论、祭祠、占察、声论、咒术、书数、乐舞、文章、图画，乃至一切杂艺方术，罔不通达，益以技击精擅，筋力过人，实为文武兼全，智勇兼备。净饭王遂举行灌顶大典，立之为太子，时方十五岁。

【教祖释尊入道之第一动机】一日，净饭王携太子出外野游，观看田种。时彼地内所有作人，赤体辛勤而事耕垦，以牛縻系彼犁耩端，牛若行迟，时时捶击，日长天热，喘呷汗流，人牛并皆困乏饥渴。又复身体羸瘦连骸，而彼犁场土堡之下，皆有虫出，人犁过后，时诸鸟雀竞飞下来食此虫豸。太子观兹犁牛疲顿，兼被鞭挞，犁耩研领，鞅绳勒咽，血出下流，伤破皮肉。复见犁人，被日炙背，裸露赤体，尘土全身，乌鸟飞来，争拾虫食。太子见已，起大忧愁，即在阎浮树下，端坐思惟，慈愍心深，便入禅定。自是遂有厌患世间、希求解脱之意。

【教祖释尊入道之第二动机】净饭王惧太子厌世，遂于十七岁时令之完婚，曾为娶夫人三：

1. 瞿毗耶 Gopika(或称娱闭迦、瞿夷、俱夷)
2. 耶输陀罗 Yasodhara
3. 鹿野 Mrganika(或称密里譏惹)

又为建“三时殿”，三时寒燠，各有所宜，七宝庄严，穷极靡丽，池阁花鸟，不可称计。五百彩女，歌舞随侍，娱乐众具，莫不俱备，五欲之乐，亦云极矣。久之，太子欲赴郊园游观，方出东门，逢一老人，头自背伛，拄杖羸步，身体皱赭，肉少皮宽，眼赤涕流，口齿缺破。太子睹此衰恶之相，又深有感，于此世间，复生厌患。即回车还，愁思不乐。

【教祖释尊入道之第三动机】净饭王闻之，更增妓乐以娱太子。未几，太子出游，道经南门，遇一病人，腹大如釜，喘息呻吟，骨消肉竭，颜貌萎黄，举身战挣，不能自持，两人扶掖，在于路侧。太子见已，又深有感，于此世间，益生厌患。又回车还，愁思不乐。

【教祖释尊入道之第四动机】净饭王以妃嫔彩女，识浅辞短，不能劝慰太子，乃更选一婆罗门子，名优陀夷(Udayin)，聪明智慧，极有辩才，令给侍太子侧，冀回其意。复经少时，太子出游，在城西门，见一死人，卧在床上，众人举行。复以种种妙色白衣张施其上，作于斗帐。别有无量无数姻亲，左右前后，围绕哭泣，散发捶胸，泪下如雨，大叫号恸，酸哽难闻。太子见已，又深有感，于此世间，更生厌患，仍欲回车。御者答言：“前出二门，未到园所，致令大王深见瞋责，今者岂敢复如此也。”遂至园中，太子止园树间，除其侍卫，端坐思惟。优陀夷因劝太子，虽竭辩才，迄不能解。

【教祖释尊入道之第五动机】净饭王仍日遣人慰诱太子，又令严饰北郊园林，备太子游。未几，太子果往。既出北门，到彼园所，止息树下，除去侍卫，端坐思惟。忽见有一比丘，法服持钵，手执锡杖，威仪整肃，行步徐详，直视一寻，不观左右。太子便问：“汝是何人？”答言：“比丘。”又问：“何谓比丘？”答曰：“能破结贼，不受后身，故曰比丘。我见一切世间皆悉无常危脆，我所修学，无漏圣道，不著色声香味触法，永得无为，到解脱岸。”作是语已，于太子前，现神通力，腾空而去。当尔之时，诸从官属，皆悉睹见。太子既已见此比丘，又闻广说出家功德，会其宿怀厌欲之情，便自唱言：“善哉善哉！天人之中，唯此为胜，我当决定修学是道。”于是太子心生欢庆，不复愁思，即便还宫，筹思出家。

【教祖释尊之出家】太子既见比丘，得解脱路，遂请于父王，即欲出家。父王不许，并敕内外官属严加守卫，于城四门，各置千人以为防护。然太子卒于夜半人静之时，偕侍者车匿，逾城而出，时为十二月八日，太子方二十九岁（或云十九岁，或云二十五岁）。既至东方蓝摩国境（即罗摩村），遂自剃发出家，遣车匿归报。

【教祖释尊初出家时第一次之访道】释尊剃发之处，即在跋伽仙人苦行林中。跋伽仙人，梵名原为 Bharnaua，音译或称跋伽婆，义译则为瓦师。太子既遣车匿归家，遂前至跋伽仙人所住之处，跋伽仙人遥来相迎。释尊察彼诸仙人之行，或有以草为衣者，或有以树皮树叶为服者，或有唯食草木花果，或有一日一食，或二日一食，或三日一食，如是行于自饿之法。或事水火，或奉日月，或翘一脚，或卧尘土，或有卧于荆棘之上，或有卧于水火之侧。太子便问跋伽诸仙：“汝等今者修此苦行，皆欲求于何等果报？”仙人答言：“为欲生天，或求帝释，即欲生欲界之忉利天；或求梵王，即欲生色界之梵天；或求魔界之身，即欲生欲色界顶天。”太子又问：“诸天虽乐，福尽则穷，轮回六道，终为苦聚。云何修诸苦因以求苦报？”遂与仙人言语往复，乃至日暮，便停一宿，明旦辞去。诸仙人以为失于威仪，太子曰：“汝等宾主之仪，亦无所少。但汝所修增长苦因，我今学道，为断苦本，是故去耳。”诸仙人因劝之往阿罗逻仙人处，太子从之，遂向南行。

【教祖释尊初出家时第二次之访道】车匿归报，王遣王师大臣追劝太子，太子立志不移，仍复南行。王师大臣因留憍陈如等五人，密侍太子，自还宫城。太子渐进，将近毗舍离城，于其北郊，得至阿罗逻仙人住处。阿罗逻仙人，梵名原为 Aradakalama，音译或作阿兰、阿蓝、阿罗罗、阿兰迦兰、阿罗逻迦蓝、阿罗逻迦兰、阿罗逻迦罗摩、阿罗荼迦罗摩、阿罗拏迦罗摩，义译则为懈怠。此人乃数论派之名师也。太子因请为说修行方便，阿罗逻曰：“凡欲修行，应

依出家仪，乞食活命，发弘大誓，修持戒行，住于知足，随所堪办衣食卧具，闲静住处，独使独坐，远离三毒，厌恶诸欲，调伏诸根，入于禅定。先得初禅，次得二禅，次得三禅，次得四禅，次得空定，次得识定，次得不用处定，即是解脱之处。所谓求生无想之处，是我自证之解脱法也。”尔时太子受持其法，皆悉证已，即便更前至阿罗逻边请益，谓：“我已证此法，若有智者知行境界，亦应不舍如此之法。但我所见，此法虽妙，未尽究竟。”阿罗逻曰：“我今所有自证之法，仁者今亦自证。如我今日作此众师，仁者亦堪如是之师，今可共我领此大众。”是时阿罗逻自以半座分与太子，供养特胜。太子念非究竟之道，辞之而行。

【教祖释尊初出家时第三次之访道】尔时五印之地，原别有一大导师，名曰罗摩，其命已终，彼徒众主，即摩长子，名曰优陀罗摩子，梵名原为 Udraka Ramaputra，音译或作郁陀伽、郁头蓝佛、嘞达洛迦、郁陀罗伽、优陀罗罗摩、郁陀罗罗摩，义译则为猛喜、极喜。太子遥闻其人名在阿罗逻仙人之上，便渡恒河，至王舍城边一阿兰若林中，访优陀罗，请受其教。优陀罗曰：“凡取于相及非相者，此是大患，大痲大疮，大痴大暗。若细思惟，即得受彼微妙有体，能作如是次第解者，此名寂定微妙最胜最上解脱。其解脱果，谓至非想非非想处，我行于此最胜妙法。”尔时太子闻此法已，思惟不久，即证此法，复白优陀罗，更欲求胜。优陀罗曰：“我父昔证此法，仁与我父无异，可如我父领此大众。”时优陀罗殷勤供养，欢喜不胜。太子又告之曰：“仁者此法，仍非究竟。”优陀罗未能信，太子又辞之而行。

【教祖释尊之修苦行】太子历访诸师，不得究竟之道，遂暂止于槃荼婆山。以常人王舍城乞食，为城主频婆娑罗王所见，惊异敬仰，力劝返俗，愿让王位。太子谢之，王因请曰：“若道成者，愿先见度。”太子别去，又至尼连禅河（Nairanjana，今之 Phalgu）之侧，象头

山(即伽耶山,详见后)之南,优娄频螺(Uruvela,或称郁鞞罗)聚落之苦行林中,静坐思惟,便修苦行,净心守戒。或日食一麻,或日食一米,或复二日乃至七日食一麻米。时憍陈如等五人,随侍在侧,亦修苦行,但遣一人还国以告。净饭王及波闍波提、耶输多罗又遣车匿领车千乘,载致资粮,送与太子。太子不受,车匿乃亦留侍,别遣人领车归。太子居此山中,修行苦行者凡六年。

【教祖释尊之成道】太子既修苦行六年,身形消瘦,有若枯木,喘息甚弱,全无气力。心自念言:“我今若是,不得解脱,仍当受食。”时优娄频螺聚落附近,有一斯那耶那聚落,其聚落主有二女:一名难陀(此云喜),一名婆罗(此云力),夙慕太子,闻而进食,并献酥油,涂摩其身,别将暖水以用澡浴。太子渐复本身饰相,时憍陈如等五人见之,谓为退堕,心生诽谤,共舍太子,去之波罗奈国,入鹿野园,自修苦行。但太子此时仅进粗食,少得气力,复欲得一美食,然后堪受菩提。适优娄频螺聚落中有一自喜村,梵云难提迦,村主有一女名善生,梵云须闍多,前见太子,乳汁自流,此时乃备足十六分妙好乳糜以献。太子受已,自念已得封疮之药,应须强发精进之行,以证甘露正法。遂从优娄频螺聚落正念而出,渐至尼连禅河,解衣入浴,食彼乳糜,身体相好,平复如旧。便趣象头山,在毕波罗树(Pippala)下,结跏趺坐,且自誓言:“不成正觉,不起此座。”凡阅四十八日,于二月七日夜,降伏魔众,放大光明,初夜得宿命明,中夜得天眼明,后夜得漏尽明,遂于明星出时,霍然大悟,得无上道,成正等觉。时释尊方三十五岁(或云三十岁)。今印度之巴特拿(Patna)城南七十哩,有伽耶城(Gaya),距伽耶城八哩有佛陀伽耶(Buddha-gaya),即为释尊成道之地,居佛教四大灵地之一。此山梵名 Gajasirsa,旧译称伽耶山、伽闍山、伽种山,新译称羯闍尸利沙山、揭闍尸利沙山,义译则云象头山、象顶山,以山顶似象头故。释尊既成道于此,后人遂称之曰佛陀伽耶。其毕波罗树,亦称

之曰菩提树，或觉树。现该地菩提树尚存，并有宏伟之高塔一座。

滕录一

【印度地理概观】古印度(原无古)亦称印特伽,梵名 Sindhu,波斯名 Hindhu,希腊名 India,旧译称身笃、身毒、贤豆、天竺。印度人尝自称婆罗门国,亦称中国,亦称阎浮提。近世亦称温都斯坦 Hioduslhan。位于亚细亚洲之西南部,与我国新疆、西藏接壤,当东半球之中心,为一不正四角形之巨大半岛,全面积为 1087204 方哩。前临印度洋,故左有孟加拉海,右有阿刺伯海,后倚帕米尔高原,故左有喀喇昆仑山脉及喜马拉雅山脉,右有兴都库什山脉及苏里曼山脉。海既特广,山亦特高,以此大海大山环绕四境,与其他国土几于完全隔绝。此点在印度文明之演进上,极可注意。其地原分为东西南北中五部,故称为五印,或曰五天,均就其方所而言。若论地势,当另分四部:第一部,为印度河(Indus)流域,在西北部,地接帕米尔高原之麓,为伊朗高原之尾间,地势极高,印度河从西藏境内流入,汇本土五支流而注于阿拉伯海,故又称五河地方(Panjab)。河之西北,既为峰峦丛聚之山地,河之东南,又有萨尔大沙漠(Thar Desert),而其极西部俾路支(Baleuchistan)一带,亦多沙漠,雨泽稀少,寒暑均烈。故此流域之内,大部为赤山砂砾,颇多不毛之地。惟河流所经一带,尚称气候温和,无酷暑严寒之袭,如克什米尔(Kashmir)等处,四时如春,极适人体,风景复佳,为避暑胜地。且滨河之区,以众流所贯,富于水利,土地肥沃,颇适农牧,计其灌域,广达三十二万二千方哩,故其地势,实亦便于开拓文明。当日雅里安(Aryan)民族据之,遂成为印度文明之最初发源地。第二部为恒河(Ganga)流域,在东北及中部,除东北边境,如尼泊尔(Nepal)不丹(Bhutan)等处,密接喜马拉雅山脉之小区域,略有山地之外,其余均为广阔之平原,是曰印度平原(Hindustan)。恒河

贯其中，或称旻伽河，此云天堂来，发源于喜马拉雅山之南麓，即印土有名之大雪山边，合大小无数之支河而东南流，又与布拉马普特拉河(Brahmaputra，即我国雅鲁藏布江之下游)汇而注于孟加拉湾，灌域广达四十五万三千七百方哩，土壤膏腴，物产丰富，森林遍地，禽兽蕃滋，原野坦阔，都市棋布。人烟既稠，交通复便，其运输灌溉之利，殆罕其匹，故有印度宝库之称。惟其地渐入热带，气候炎热，雨量极多，每年分干湿二季，往往有疫气流行，不如印度河流域。但其沃野千里，气象开展，地势特胜，合于开发大文明之条件，故婆罗门文明，与佛教文明，莫不开拓于此。第三部为德干高原(Dekhan)，在南部及中部，以频阇耶(Vindhya)山脉，北与恒河平原分界，南至海滨，有东西两高止山脉(Ghats)，分沿两岸。其间纯为山岳，多熔岩地，惟高止山麓，滨海略有平地耳。以故其地交通不便，文化难于开发，但亦尝因之而产出特有之文明，且全属热带之地，草木畅茂，人民多隐遁山林，以果实为饵，不烦谋衣食，而暑热亦不甚酷，较恒河平原为佳，既便于修静禅思，故亦能孕伟大之思想，往往卓然自成一系。第四部为锡兰岛，在印度半岛之东南海中，面积约二万五千方哩，中南部多山，沿海为平原。气候则沿海苦热，且多飓风淫雨，不宜于人。而内部三千尺以上之高地，则温和宜人，长年如春，且山川秀丽，物产丰饶，又当世界交通之冲，农工商业均称极盛，此文化最易开拓之地也，故为南方佛教之大本营。

【印度之民族概观】古印度(原无古)半岛之居民，分三大族：一曰达罗维荼人。系黑种，来自俾路支，居德干高原。一曰印度阿利安人。来自中亚，肤色棕黑，多居于平原。一曰土著民族。分毕尔人、考尔人等派，多居中印度之森林内。此就现时情状而言之也。若追溯从前，则此印度半岛，原悉为土著民族所有物，但在太古时，即已有数种民族侵入其地，如达罗维荼(Dravidia)人种、柯那利亚(

Kelaria)人种等等,均有遗迹可征者。印度初期之文明及南部之文明,未尝不自彼等开拓之,但其后印度全境,渐为阿利安人种所占,彼等乃不得不屈服于其下,而印度之大文明,乃开拓于阿利安人种之手。据近代学者之推测,此人种原居于中央亚细亚之一地,约在距今四千余年之前,乘世界人种移动之风潮而分向东西推进,西向者入欧洲,即欧洲人大部分之祖先。东向者在印度边境又分为二部:一部直趋东南,进据印度之五河地方,为阿利安人种。一部转趋西南,进据波斯之伊朗高原(Iran),为伊朗人种。故阿利安人种,曾与欧洲人种及伊朗人种共住,而其文明亦与欧洲文明、波斯文明有远古之关联。此在比较言语学、比较神话学、人类学、考古学等等证明上显然可见者也。惟阿利安人种之入印度,凡分三期:第一期,进占印度河流域。第二期,进占恒河流域。第三期,进占德干高原及锡兰岛。其进甚缓,历时凡千有余年,始奄有印度全境焉。

【印度之历史概观】古印度(原无古)为世界上无历史之国,其古代事迹颇不明,近代学者据四《吠陀》及其他文献考之,亦得窥其大概。

当阿利安族入居印度河流域之时,有唯一之史料《梨俱吠陀》(Rgveda)十卷传于世。当时哈姆族已建国于埃及,塞姆族已建国于巴比伦,汉族已建国于中华,而阿利安族,尚未脱其游牧时代之生活,虽占有五河地方,但并无政治上之统一组织,仍分为各个小种族,如《梨俱吠陀》所称之五种族等是,各立部落,各设堡垒。其社会之根抵,实由家族而成,常合一大家族而同居同食,以族中之长者主之,多数家族之间,亦有所谓王,多为族中之最勇者,或由世袭而立,或由选举而立,但无专政权,重要之事,决于会议。亦无征税制,以自己财产及人民随意之献纳充用,仅保持一种威严,任战争时之统率者,战争既过,或即解职。其时最大之努力,即在征服

其地原住之民族,但各种小种族之间,亦常有同种相争之事,故当时风气,勇敢好斗,谓为己族战死者当生天。至平时生活,仍以牧畜占第一位,就中以牛为主要之财产而视为圣兽。牧畜之次为农业,以种大麦为主,未知种稻之法。此外工业如木工、陶器、锻冶、织物等亦具,商业唯以货物交易,尚无金银货币。此时社会组织,虽亦间有分业者,但均平等,并无后来四姓阶级之分。惟其时因战争中之祈求加佑,及对于自然界之惊奇崇拜,故神之信仰极为普遍。各家族均奉有神,由家长主祭,置牺牲于屋外之石坛,以火焚之,即呼神而祈焉。仪式单简,无司祭之僧侣。惟国王之侧置有帝师(Purohita),以便战争时之代祷,虽参帷幄,并无特权。其祭神之赞歌,人人能之,与后世由婆罗门专掌者异。然宗教及僧侣,已在阿利安民族之日常生活中早树深远之根基矣。且其时阿利安民族,由寒威酷烈之地而迁居于温暖肥沃之乡,自然生气活跃,精力充满,勇敢而好进取,一切均抱乐天思想,以探求并享受其当前之幸福。唯觉此世界庄严而灿烂,往往形之歌咏以赞美之,故其时所产生的文化如《梨俱吠陀》者,实为印度文化之源泉。但其乐天思想,与后出之三《吠陀》异其趣。以上乃第一期印度河流域开拓时代之略史也。

及其由印度河流域而渐次东进,先占有恒河支流阎牟那河(Yamuna)之上流俱虑地方(Kuruksetra),即婆罗门所谓中国(Madhyadesa),乃婆罗门文明之根源地。由此再进,沿恒河而下,遂奄有恒河平原,既接雄大之恒河,又获得沃野千里之地,眼界既广,生活亦变,始脱游牧时代之风气,渐有定居而以农业为主,耕稼之道亦进,常食已能用米。工商之业,亦渐次进步,臻于完备,其余一切制度文物,均由此整顿而建设之。其中最可异者,即为四姓之阶级,将所有人民分为四族,世袭不改,贵贱显分,不复如旧时之平等。最贵者曰婆罗门族(Brahmana),僧侣也;次曰刹帝利族(Ksatriya),王种也;次曰吠舍族(Vaisya),平民也;最下者曰戌陀罗族

(Sudra),农奴也。盖其时祭神之仪式及义理,渐趋于繁杂,非恒人所能通。《夜柔吠陀》(Yajurveda)、《娑摩吠陀》(Samaveda)、《阿闍婆吠陀》(Atharvaveda)以及《梵书》(Brahmana)、《奥义书》(Upanisad),即在此期中次第继《梨俱吠陀》而成立。于是天才卓越、学识优秀之僧侣,世传其学,遂伴宗教之发达而跃居第一位。次则国王之权力,渐次增大,已非复选举可得,世袭之外,即须兵力夺取,所居筑有坚固之城郭。又从人民征取税金,普通六分税一,豢养吏卒,威容渐整,遂亦成一特殊之阶级。再次则阿利安族一般平民也。上之三姓,虽贵贱各别,但均有研诵《吠陀》及祭神之权利,至相当之年龄,悉能从宗教生活而得新生命,故称之为曰再生族(Dvijā),盖均阿利安族也。至最下之戍陀罗族,则无此种权利,仅能从俗文学上稍稍得宗教之余味,故称之为曰一生族(Ekajati),盖多为所征服之异族也。四姓之外,尚有曰波利阿(Pariāhs)者,则又为未入级之土著民族也。由此四姓观之,可知当时僧侣之权力实至伟大,在国王之上。彼亦能开拓文化,发展学术,故由婆罗门教之确立而成为一种婆罗门文明。但其时阿利安族仍无统一之国家,仅由前期之部落扩大而为无数小国。其所谓国,仍由各个小种族而分,即以其小种族之名名之,实以种族为本位,非以土地为本位,此点与他方异。至公元前十二世纪,迦勒森陀族,始建立一较大之摩揭陀国(Magadha)于恒河南岸。又,其时由温和之印度河流域,进而居于酷热之恒河流域,民性亦由勇敢而流于缓和,由进取而流于疏懈,乃至由乐天而流于厌世,故多好退隐山林,坐禅守静,出世之念既盛,一时之风气随之。其可称者,则玄理之辩论,布施之流行,殆遍于全境。其可惜者,则外道之修习,邪说之横行,亦遍于全境。以上乃第二期恒河流域开拓时代之略史也。

自摩揭陀国兴,印度始有大国出现,至公元前六百年顷,即距今二千五百年以前,有悉苏那伽(Sisunaga)王朝起而代之,建立摩揭陀新王国。

此时阿利安民族之足迹，已次第由北印而展及南印，乃至于奄有全境，并渡海而据锡兰。王者之权力，又渐次扩大，驾乎婆罗门之上，四姓次序，改以刹帝利居首。而其时之婆罗门教，亦入于中衰时期，虽亦尝编纂关于仪式法规之经书(Sutra)，并作成诸《吠陀》支分(Vedanga)，但一般人民，已多不受其束缚而别立诸教派。其甚者，且持非婆罗门教主义，于是宗教之演进一变而显出哲学之演进，有名之数论派、瑜伽派、胜论派、正理派等等，即于此时各露头角。考印度哲学之演进，实亦由刹帝利族倡其始，故或称为刹帝利文明。斯时印土之王国仍无数，其著名者，除摩揭陀外，尚有十五，故《仁王经》曾合举十六国如下：

- 毗舍离国 Vasiali
- 憍萨罗国 Kosala
- 室罗筏国 Sravasti
- 摩伽陀国 Magadha
- 波罗痾斯国 Baranas
- 迦毗罗国 Kapilavastu
- 拘尸那国 Kusinsgara
- 憍睒弥国 Kausambi
- 般遮罗国 Pancala
- 波陀罗国 Pataliputra
- 末吐罗国 Mathura
- 乌尸国 Usa
- 奔陀跋多国 Puogavardhana
- 提婆跋多国 Devatara
- 迦尸国 Kasi
- 瞻波国 Campa

当此之时，群雄分立，逐鹿中原，各具野心，时或争战，但大势仍以摩揭陀国为之中心。此摩揭陀国悉苏那伽王朝之第四传，频

毗娑罗王(Bimbisara)在位时,即释尊诞生之时代也。以上乃第三期德干高原及锡兰岛开拓时代之最初之略史也。

录者曰:观澜者必穷其澜之始,今之所观,乃教海之源也。不揣其本,固不足以齐其末;不明其源,又焉足以语其流哉。本录之作,固不得不托始于此也。教祖释尊之一生,原有极多之神异事迹,其意义本极重大,均属不思议之业用所显者,但灵奇罔测,微妙难思,非境诣殊绝之人,类皆不易信解。以信解不易故,夫妇之愚,往往沦于神话式之迷信,夫妇之不肖,又往往从而加以诽谤。于迷信与诽谤之外,或又以教祖释尊仅传此极多之神异事迹,而年代则恍恍迷离,多疑此无上正觉万德庄严之人,实为入之理想与神话所构成,借作为一种修行之标准而加以钦仰,并无历史上之存在,此与疑耶教之基督者相类,固不值一辨者。本录为护机起见,仅就今人之易于观者观之,于一切不思议业用所显之种种神异事迹,姑略不录。

在一切佛教典籍中,又不仅于释尊一生,传有极多之神异事迹,且往往盛称其降诞以前,即具有种种殊胜因缘,或谓释尊为应运而出之贤劫第四佛,或谓释尊为补处菩萨之最后一生,或谓释尊为久远已成之佛之应化身。且本生部中,所说释尊过去之因行,多至五百五十以上,所以示万劫修因,其来有自,非可轻视也。以观教海之源而论,此固亦为源中之源,但与本录关系尚微,且其意义亦极重大,当另作专门之研究,故本录亦不及之。

教祖生于印度之地,而教海之初澜,亦即以印度为中心,今观其地理之结构、民族之分化、历史之演进,实有与余方特异者。唯能深明此类背景,而后能于教祖释尊获得亲切之认识。亦唯能深明此类背景,而后能于印度之教海初澜获得亲切之认识,愿观者三致意焉。

主录二

【教祖释尊之最初默受劝请】释尊成道之初，于七日中一心思惟：“我在此处，尽一切漏，所作已竟，本愿成满。我所得法，甚深难解，唯佛与佛，乃能知之。一切众生，于五浊世，为贪欲、瞋恚、愚痴、邪见、憍慢、谄曲之所覆障，薄福钝根，无有智慧，云何能解我所得法？今我若为转法轮者，彼必迷惑，不能信受而生诽谤，当堕恶道，受诸苦痛。我宁默然入般涅槃。”尔时大梵天王、释提桓因，乃至他化自在天，均来劝请，至于再三，释尊始默然受之。

【教祖释尊之最初说法】释尊既受诸天劝请，便念：“当为谁先说法？彼阿罗逻、优陀罗二仙人，聪慧易悟，惟近适命终。次则憍陈如等五人，频年侍卫，多历勤苦，今当为之先开法门。”即从座起，赴波罗奈国，觅五人于鹿野苑中。

途遇五百商人，二人为主，一名提谓，一名波利（或云一名跋陀罗斯那，一名跋陀罗梨），以麦蜜献佛，实为最初设供者。佛即授商人三归：一归依佛，二归依法，三归依僧，复为说五戒。

次到阿阁婆罗水侧，日暮止宿而便入定，感彼水中龙王拥护七日，佛亦授龙王三归。

既见五人，以彼等于弃舍苦行，疑为退堕，心犹未释，乃告之曰：“形在苦者，心则恼乱；身在乐者，情则乐著。是以苦乐两非道因。”便为说“四圣谛”，度五人成阿罗汉。于是世间始有六阿罗汉，亦由此而具足三宝。佛阿罗汉，是为佛宝；四谛法轮，是为法宝；五阿罗汉，是为僧宝。

【教祖释尊之度耶舍比丘】时波罗奈城有长者子，名曰耶舍，聪明利根，极大巨富。一夜，忽悟世间不净，深生厌离，度于波罗那（隋言“断除”）河，趣鹿野苑。既见世尊，获闻四谛，遂出家为沙门。

其父追至，亦受三归五戒为优婆塞，其母及妻，亦受三归五戒为优婆夷。耶舍既得阿罗汉果，于是世间始有七阿罗汉。

时波罗奈城有四大长者：一名毗摩罗，此云无垢；二名修婆睺，此云善臂；三名富兰那迦，此云满足；四名伽婆跋帝，此云牛主。闻之偕来，见佛闻法，成阿罗汉。于是世间始有十一阿罗汉。又有耶舍五十友人，各是别国最大长者，闻之亦偕来，见佛闻法，成阿罗汉。于是世间始有六十一阿罗汉。

【教祖释尊之度富楼那】时憍萨罗国，去迦毗罗城不远，有一大婆罗门，为净饭王之国师，其家巨富。有一子，名富楼那弥多罗尼子，此云满足慈者，与释尊同时而生，端正聪慧，辩解绝伦，而本性厌离世间，志求解脱。当释尊出家之时，彼亦共其朋友，足三十人，径至波梨婆遮迦法之中，请乞出家，居在雪山，苦行求道，一时成就，获得四禅五通。以天眼观见释尊在鹿野苑中说法，便共从雪山下，飞诣佛边，乞求出家。时节不久，悉成罗汉。于是世间始有九十一阿罗汉。

【教祖释尊之度大迦旃延】时南天竺阿槃提国有一大婆罗门，姓大迦旃延，为严炽王之国师，其家亦巨富。有第二子，名那罗陀，此云“不叫”，慧解胜兄，为兄所嫉。其父因令彼诣频陀山中阿私陀仙人处为弟子，不久获得四禅五通，旋与师出山，在波罗奈城外草庵居住。其师命终，那罗陀为摩伽陀国人民作导师，贪著利养名闻，更不作想求胜。后以不解龙王二偈，往叩释尊，始知佛出世，便与龙王共来皈依。众称那罗陀为大迦旃延，以本姓故。大迦旃延既得阿罗汉果，于是世间始有九十二阿罗汉。

【教祖释尊之度娑毗耶】时南天竺海边，有一外道，名娑毗耶，承其父母之传，已获四禅五通。一夕，忽闻其生天之母言：“佛在鹿野苑中说法。”即诣佛所，出家闻法，得罗汉果，于是世间始有九十

三阿罗汉。

世尊成道之后，在波罗奈鹿野苑内，六月十六日安居，至九月十五日，合九十三人解夏。

【教祖释尊之度三迦叶】时来求出家者日多，声响喧闹，不得闲静。释尊乃遣诸比丘游方教化，既各散去，遂独趣摩伽陀国。渐至优楼（原作娄）频螺聚落，即昔行苦行处，于兵将村（即斯那耶那聚落），度三十长老，六十云种姓人，及一恒河船师，皆成罗汉。又度昔时进食二女，及提婆夫妇，皆得初果。念优楼（原作娄）频螺聚落中，有事火梵志优楼（原作娄）频螺迦叶兄弟三人，其声遍满摩伽陀国，王臣黎庶，莫不归信。又其聪明利根易悟，然其我慢亦难摧伏，当先往度之。即过优楼频螺迦叶住处，叠显神变，凡十有八，始获调伏。迦叶与五百弟子，俱出家听法，佛为广说四谛，并渐得阿罗汉果。尔时迦叶及其弟子以其事火种种之具，悉皆捐弃尼连禅河，师徒相与随佛而去。迦叶二弟，一名那提迦叶，二名伽闍迦叶，各有二百五十弟子，住尼连禅河侧，忽见事火诸具，随流而来，心大惊愕，便驰往兄所。迦叶为具说释迦神变妙法，皆率弟子同来皈依，佛又为说四谛，皆得阿罗汉果。于是释尊之侧，又有千比丘。

【教祖释尊之开教王舍城】成道第二年中，佛念：“往昔频婆娑罗王有约誓言：若道成者，愿先见度。今当往彼，满其本愿。”即与迦叶兄弟及千比丘进至王舍城。王及群臣万民见迦叶亦为佛弟子，莫不深生敬信，佛为说法，悉得法眼净。王即于城旁迦陵长者之竹园建立伽蓝，迎佛入居。是为国王归佛之首，亦为诸僧伽蓝之首。

【教祖释尊之度舍利弗、目犍连】成道四年，于时王舍城北那罗村中有一婆罗门，原有弟子二百五十人，临终，以付之二高足弟子，一曰舍利弗（Sariputra，姓拘栗，名优婆室沙，或曰优波替、优波底

沙,母名舍利,故世称舍利弗),二曰目犍连(Mahamaudgalya-yana, 姓目犍连,名目犍罗夜那,或曰俱利多、拘律陀)。聪明利根,有大智慧,普为国人之所宗仰。二人极相爱重,咸共誓言,若得妙法,要相开悟。一日,舍利弗于途见阿耆比丘(asvajit,或曰安陆、頰鞞、阿说示、阿湿缚恃、阿舍婆耆、阿输波逾祇多,此云马胜、马师、马星,乃五比丘之一),殊特威仪,询知其师释迦,并闻所述四句偈,即得法眼净。归为目犍连述之,彼亦得法眼净。遂共将其弟子往诣竹园,并请出家。佛告诸比丘:舍利弗智慧第一,目犍连神通第一。即为广说四谛,悉成阿罗汉果。于是释尊之侧合有一千二百五十比丘,皆大阿罗汉。

【教祖释尊之度金色大迦叶】此第四年中,尔时偷罗厥叉国有一婆罗门,名曰迦叶(Mahakasyapa),有三十二相,聪明智慧,一切通达,极为巨富,善能布施。其妇端正,举国无双。二人自然无有欲想,久于往昔种善根故,不乐在家,入于山林,自剃须发。空中诸天语令见佛,即趣竹园,佛知而往迎,为之说法,得阿罗汉果。此迦叶有大威德,故名为大迦叶,乃至佛灭住持法化被于来世六万岁者,此人之力。

【教祖释尊之初还迦毗罗城】净饭王闻佛成道,遣优陀夷请佛还国一见,并于尼拘律林(或云你也誡嚕驮林),建立释氏精舍以待之。释尊乃自王舍城还迦毗罗国,日说经法,所度无量,净饭王得道证,宫人大小,咸受戒法,月六岁三,奉斋弗懈。惟以度异母弟难陀及儿罗睺罗出家,致净饭王悲感不胜。自后父母不许者,不得出家。既留七日,欲还竹园,方至末罗族之阿菴比耶村,释迦族中,阿菴楼陀、阿难陀、提婆达多、金毗罗等,追踪而至,请为弟子。而释迦族所役之理发人优婆离,原为首陀贱姓,亦于此时出家。佛常以四姓平等教诸弟子。

【教祖释尊之施化毗舍离城】时毗舍离有大疫，死亡甚众，六师外道无如之何，频婆娑罗王因请佛往。佛率僧众至彼，力为救治，疫患始已，随还王舍城。佛成道后第二、第三、第四之夏安居，均在竹林精舍。

【教祖释尊之开教舍卫城】时恒河西北憍萨罗国舍卫城，有长者曰须达多(Sudatta)，为波斯匿王之大臣，家富好施济，人因称“给孤独长者”。尝诣王舍城视其妹，因得见佛，闻四谛而得初果，乞佛施化舍卫，佛谓彼无精舍，须达请还国立之，乃与太子祇陀，共立“祇园精舍”，即所谓“祇树给孤独园”是。盖园地由须达以黄金布地购之太子，而树林仍属太子自施也。园中有十二浮图、七十二讲堂、三千六百房舍、五百楼阁，自是释尊多在此处说法，而波斯匿王亦皈依焉。

【教祖释尊之再还迦毗罗城】成道之第五年，迦毗罗、拘利两城之间，农民因天旱而争水甚剧，佛闻之，急发舍卫城而至迦毗罗，力为和解，并施教化，两城之刹利种二百五十人皈佛出家，佛遂赴毗舍离城大林精舍。后又闻净饭王病笃，匆遽归省，王随崩（或云寿七十九岁），既葬，佛仍返大林精舍。其姨母大爱道及耶输陀罗等释族女，悲愁不堪，多请出家，佛不许。后以阿难为姨母固请，不得已许之，乃授以八敬戒，是为有比丘尼之始，而四众始具足。

【教祖释尊之始制戒律】是年，佛在毗舍离国，有须提那子比丘归家与其故二（即其旧妻）淫，诸比丘举过白佛，即集众诃责，为制淫戒，是为制戒之始。自是而后，见弟子有所犯，即从而制之，经十二年，现行之具足戒乃备。

【教祖释尊成道六年后之巡化略史】当时事迹，不尽可考，今识其略。

第六年——佛发舍卫城，至王舍城竹林精舍，化频婆娑罗王

之妃韦提希。

第七年——在舍卫城祇园精舍结夏安居。

第十二年——佛至摩醯湿伐罗补罗，寻行化于波罗奈、毗舍离诸都邑，而归舍卫城。

第十五年——在迦毗罗城尼拘律林结夏安居。时迦毗罗城自净饭王歿后，有跋提梨迦继为城主，佛之从弟摩诃男又起而代之。摩诃男闻佛来游，迎入城而皈依之。耶输陀罗之父善觉王，愤佛舍其女而出家，尝乘佛托钵时而加以妨害焉。

第十七年——佛在王舍城竹林精舍，时至频婆娑罗王之庶子时缚迦家中，为众说法。

第十九年——佛自舍卫城还，留于王舍城竹林精舍，尝在林中度一猎师。

第二十年——佛年已五十五岁，渐向老境，欲得一常随弟子，舍利弗、目犍连等共推举阿难任之。时舍卫城外林中有凶贼曰鸯屈摩罗，杀害众庶，极为横暴，佛往劝化使为弟子。

第三十九年——提婆达多心怀愤慨，图害释尊，先谋断其外护，诱摩陀国太子阿阇世，幽闭其父王频婆娑罗，并禁其母韦提希。佛因为韦提希说《观无量寿佛经》。提婆达多又放醉象要佛于途，又落大石以击佛，佛为伤足而出血，但终不能逞。乃还伽耶山之精舍，受阿阇世王之护持以自立而已。然阿阇世王后亦悔悟，从时缚迦之言，赴竹园自忏，仍为僧众之外护。

【教祖释尊之有名弟子】佛弟子中有名者，有所谓十大弟子：智慧第一之舍利弗，神通第一之目犍连，修定第一之大迦叶，论议第一之迦旃延，此出于婆罗门族者也。多闻第一之阿难陀，天眼第一之阿菴楼陀，密行第一之罗睺罗，此出于刹帝利族者也。解空第一之须菩提，辩才第一之富楼那，此出于吠舍族者也。持律第一之优婆离，此出于戌陀罗族者也。余如三迦叶、难陀、憍陈如、阿湿缚恃

等长老，亦均有名。以上悉比丘也。若比丘尼之有名者，则有大爱道、耶输陀罗、莲花色、旷野等。优婆塞之有名者，则有摩伽陀国王频婆娑罗及其子阿闍世、憍萨罗国王波斯匿、频王之侍医耆婆、舍卫城之豪商须达多等。优婆夷之有名者，则有频王之妃韦提希、匿王之妃末利及其女胜鬘、须达多之妻善生、舍卫城富豪之妻毗舍佉、毗舍离城之贱业妇庵摩罗等。

【教祖释尊巡化之地域】佛成道后，无日不以巡化为事，四十五年之中，足迹所及，东至瞻波，西至憍睒弥及摩偷罗(Mathura)，南至摩伽陀，北至迦毗罗。其中说法之地最著者如下：

(一)波罗奈城

鹿野苑(Mrgadava)

(二)王舍城

竹林精舍(Venuvana-vihara)

灵鹫山(Grdhrakuta)

温泉林(Tapodrama)

(三)舍卫城(即憍萨罗国)

祇园精舍(Jetavana)

(四)毗舍离城

大林重阁讲堂(Mahavana Kutagara-sala)

庵罗树园(Amrapali)

猕猴河畔之牛角林(Gosrngā)

(五)迦毗罗城

尼拘律林(Nyagrodha)

(六)憍睒弥城(或作憍赏弥)

瞿史罗园(Ghosilarama)

(七)拘尸城(或作拘尸那揭罗)

娑(原作婆)罗林(Sala)

【教祖释尊巡化时之内讧外害】佛之施化区域日广，教团势力亦日增，但因之内部或生纷讧，外部尤多迫害。即佛弟子中，有互相诤论，不依佛之训诫者，亦有心怀不平，紊品行，行不德，而无暇制止之者。至于外道，则屡屡利用妇女以伤佛之人格德望，或煽动俗众，以减杀教团之势力，或用暴力以强迫佛弟子，甚者加以杀害。凡此种种，均当时释尊施化之障碍也，而尤以提婆达多为最烈。提婆达多为佛从弟，常嫉佛之胜己，先请出家，佛以其本性不淳，宿因又恶，劝其在家分檀惠施，不令出家，彼即瞋恨。自从他处出家，亦得世间禅定神通，阴谋害佛，欲以阿闍世为新王，己为新佛，而别成一教。但卒不得逞，徒犯五逆而堕地狱耳。终佛之世，内讧外害虽多，以佛德高大，亦未尝成甚大之障碍也。

【教祖释尊之入灭】佛成道四十五年，在毗舍离城外之竹芳村（Beluvana）过夏安居，自知年已八十，化缘周毕，预告大众，于三月后将般涅槃。时佛居毗舍离国之波梨婆村，忽患背痛，然犹入城乞食，集众说法。翌日，强向拘尸城而行，途中受金工纯陀（Cunda）之供养。背痛益甚，至不能行，即命阿难敷座而坐。旋渐起身，浴于拘孙河，宿于拘尸城外，阿利罗跋提河（Acirvati）西岸之娑（原作婆）罗树林（Salavana，或称鹤林）。夜半，末罗族一老梵志须跋陀罗（Subhadra）来，请谒佛。阿难以佛病笃拒之，彼仍固请，佛怜而见之，为略说四谛法。彼即出家，是为释尊之最后弟子。于时大众仰佛将灭，莫不悲泣。佛乃起而作最后教诲，听质所疑，至于再三。阿窣楼陀代众白言：“已无疑者。”佛遂从容入寂。时为二月十五日，在公元前 486 年，享寿八十有一。

先是目犍连为外道所杀害，舍利弗又病歿，大迦叶亦出游未还。阿难与阿窣楼陀乃共诸弟子修法要一七日，奉佛棺自拘尸城东门入，出北门而至天冠寺，依法荼毗，大迦叶亦至。当时波婆城之末罗族，从拘尸城之末罗族求佛舍利，拘尸城拒之，继而遮罗颇、

罗摩迦、毗留提、迦毗罗、毗舍离、摩伽陀等国，均争求舍利，几启兵戎。香姓婆罗门乃调停之，均分为八，各持还国，建塔供养，合瓶塔、炭塔而为十塔。

滕录二

【印度古代之宗教典籍】印度古代之宗教，即婆罗门教也。其典籍所出甚古，叠经繁衍，今可分为四类。

第一，《吠陀》本集(Veda-samhita)

“吠陀”(Veda)者，乃智识之义。从婆罗门之所信而言，古之圣人，受神之启示而诵出，悉神智圣智之所发露者，故锡此嘉名也。中土音译，又称毗陀、皮陀、韦陀、围陀、违陀、鞞陀、辟陀，义译则为智论，或明论。《吠陀》集录，凡分四部，故常称之曰四《吠陀》(Caturveda)。

- 1.《梨俱吠陀》(Rg-veda)——赞诵明论——集录古代之赞诵。
- 2.《沙磨吠陀》(Sama-veda)——歌咏明论——集录古代之歌咏。
- 3.《夜柔吠陀》(Yajur-veda)——祭祀明论——集录供牺式之祭文。
- 4.《阿闳婆吠陀》(Atharva-veda)——禳灾明论——集录禳灾之咒文。

盖印度古代主要祭官有四：一为劝请者(Hotr)，先诵一定之赞歌(rc)，劝请所祭之神降其祭坛；二为咏歌者(Udgatr)，招神既来，则唱咏美妙之歌(Samam)，赞叹神德以悦神心；三为祭供者(Adhvaryu)，歌咏之后，乃献其供物，并低声唱其祭词(Yajus)；四为祈祷者(Brahman)，供养已竟，祈念已申，而祭典已成，此乃统监全部之仪式者也。四《吠陀》之分，与此四祭官所司，大概相当，但非成于一时。今将其派别及制作之年代略述于下：

一、《梨俱吠陀》

此书制作最古，乃在阿利安人入居印度之第一期，即在印度河流域，距今约三千余年至四千年。

本集凡十卷，有一千十七种诗篇，全为韵文，计一万五百八十颂。前八卷成立较早，均为古代祭事赞歌；第九卷，纯为苏摩祭(Soma)之赞歌，殆出于前八卷之后；第十卷，乃关于种种人事之赞歌，疑系阿利安人已达阎牟那河附近所作。

此《吠陀》之传承，古说有二十一派，现所知者，唯五派耳。

1. 夏卡拉派(Sakala)——传本如上所述
2. 筏西卡拉派(Vaskala)——传本多八篇追加赞歌
3. 阿修瓦拉亚罗派(Asvalayana)——传本多十一篇补遗歌
4. 夏恩卡亚罗派(Sankhayana)——传本亦多十一篇补遗歌
5. 马恩多喀亚派(Mandukeya)——传本已佚

二、《沙磨吠陀》

此书制作，次于《梨俱吠陀》。

本集凡二卷，亦全为韵文，有一千五百四十九颂，纯属祭典用之诗篇，亦可作仪式书。

此《吠陀》之传承，古说约有百派，现所知者，唯二派耳。

1. 卡吐马派(Kauthuma)——传本无大差异
2. 罗拉尼亚派(Rananiya)——传本无大差异

三、《夜柔吠陀》

此书制作，殆已属于第二期之产物，阿利安人已由五河地方，进居俱虑地方，约在公元前千年至八百年顷。

本集现有五种，大别为二：一为《黑夜柔吠陀》(Krsna-yajus)，一为《白夜柔吠陀》(Sukla-yajus)。《黑夜柔》者，乃《吠陀》本文与其附属之《梵书》混合之集录。《白夜柔》者，经大神学者亚爵尼亚瓦罗喀亚(Yajnavalkya)之整理而本文与《梵书》显然厘分者也。现存本集，计《黑夜柔》四种，《白夜柔》一种，均为韵文与散文合用，与

《梨俱》、《沙磨》二吠陀不同。

(甲)《黑夜柔吠陀》

《卡塔卡本集》(Kathaka samhita)

《卡披希塔拉卡塔卡本集》(Kapisthala kathaka samhita)——零本

《马伊脱拉亚那本集》(Maitrayaniya samhita)——四卷五十四诗

《塔伊铁利亚本集》(Taittiriya samhita)——七卷四十七诗

(乙)《白夜柔吠陀》

《瓦加沙连亚本集》(Vajasaneya samhita)——散文韵文合四十章

《夜柔》本文，当以后一种《白夜柔》为最明显，但其四十章中，前二十五章为原始本集，后十五章殆后所加。

此《吠陀》之传承，古说有一百九派，现所知者，唯五派耳。

(1)卡塔卡派(Kathaka samhita)

(2)卡披希塔拉塔卡派(Kapisthala kathaka samhita)

(3)马伊脱拉亚那派(Maitrayaniya samhita)

(4)塔伊铁里亚派(Taittiriya samhita)

(5)瓦夹沙连亚派——此派尝分为二：一马迭亚恩帝罗派(Madhyandina)、一卡罗瓦派(Kanva)

四、《阿闍婆吠陀》

此书制作，殆与《夜柔吠陀》同时，但其初不名《吠陀》，不与前三《吠陀》并列。故印度古时，称三《吠陀》为三明(Trayividya)，为祭师者必通此三，有如三位一体。其后阿闍婆渐显势力，乃与三《吠陀》并称，且一跃而居于第一位。至谓“婆罗门不通《阿闍婆》即不得称师及帝师”，并谓“王家若无熟达《阿闍婆》修法之师，则天神祖先不享其祭祀”。盖前三《吠陀》，均以祭式为主，而《阿闍婆吠

陀》特以咒法为主。此中既有息灾、开运、通神、祈福、降伏怨敌、镇护国家之灵力，自较彼空洞之祭式，益为人所崇奉，是即宗教之进步也。

本集凡二十卷，七百三十诗，六千颂，其中约六分之一为散文，余为韵文。又二十卷中，采自《梨俱吠陀》者，亦占六分之一，而其第十二卷尤多，几十九与《梨俱吠陀》雷同。殆此书跃居第一位时，祭师特加采入以便诵持也。

此《吠陀》之传承，古说有五十派，现所知者，唯二派耳。

1. 拍伊拍拉达派(Paippalada)
2. 修罗吠派(Saunaka)——传本如上所述

以上就四《吠陀》而言。但通常称《吠陀》者，或兼含其附属之末书及经书。

第二，《吠陀》之末书

末书有三，相继而作，其时代约在公元前一千年至六百年，仍作于俱虑地方。

1. 《梵书》(Brahmana)——此即《吠陀》之说明，释一切适用于祭式之方法。
2. 《森林书》(Aranyaka)——此即《梵书》之后分，与本典及祭式以理论根据。
3. 《奥义书》(Upanisad)——此即《森书》之演进，形成一种哲学。

(一)《梵书》

《梵书》原为《吠陀》之注释，最初婆罗门授子弟时，不过附于《吠陀》，略为神学之说明而已。其后亦渐尊为圣典。若如《黑夜柔》，且以《梵书》与本集混合。《吠陀》之传承，既有多派，故《梵书》亦随其分派而日多。当其盛时，殆亦汗牛充栋。然各派渐亡，其书亦佚。现所存者，亦寥寥可数矣。

(甲)属于《梨俱吠陀》者二部：

《阿伊塔连亚》(Aitareya, Asvalayana)

《夏恩卡亚罗》(Sankhayana, Kausitoki)

(乙)属于《沙磨吠陀》者九部:

《塔恩多亚》(Tandya, Pancavimsa, Praudha)

《夏多温夏》(Sadvimsa)

《恰恩多迦》(Chandogya)

《塔拉瓦卡那》(Talavakara)

《王恩夏》(Vamsa)

《沙马未答罗》(Samavidhana, Samavidhi)

《铁瓦塔多亚亚》(Devatadhyaya)

《沙恩喜托拍利夏多》(Samhitopanisad)

《阿尔写雅》(Arseya)

(丙)属于《黑夜柔吠陀》者四部:

《塔伊铁利亚》(Taitirya)

《卡塔卡》(Kathaka)

《卡披希塔拉卡塔卡》(Kapisthala, Kathaka)

《马伊脱拉亚那》(Maitrayaniya)

(丁)属于《白夜柔吠陀》者一部:

《夏搭拍达》(百道梵书, Satapatha)

(戊)属于《阿闍婆吠陀》者一部:

《果拍达》(Gopatha)

《梵书》内容之组织,约分三项:

一为仪规(Vidhi),乃祭式之规定也;二为释义(Arthavada),乃经典之解释也;三为极意(Vedanta),乃哲学之阐明也。

(二)森林书

《森林书》即《梵书》最后之一章,除《沙磨吠陀》之《梵书》外,各种《梵书》多有之,音译即称《阿兰若书》。至其得名之由,或谓此书于森林生活有所指导,故称《森林书》,或谓此书必秘传于森林之

间,故称《森林书》。

(三)奥义书

由《森林书》而更进,则为《奥义书》。故《森林书》为《梵书》之后分,较《梵书》义理为玄秘,而《奥义书》又为《森林书》之最后分,较《森林书》义理又玄秘也。

《奥义书》之音译,即称“优婆尼沙昙”。此字有二义:一为“近坐”,一为“近灭”。前义谓此书义理,非近侍于师不可得闻;后义谓此书义理,能破灭人之欲情迷妄而使之近于梵之智识。但此书固有秘密性质,或称之为秘密教义,或称之为最上秘密,故学者多主前说。

《奥义书》之数极伙,印度有二种全集:一集收五十二部,为印度学者公认之定数;一集收百零八部,存于南印,似非可全信者。且此外《奥义书》之数尚多,法之巴尔(Barth)氏曾合与二百五十种,德之韦伯(Weber)氏曾合与二百三十五种。但多属后人假托,敷衍不足信,且与《吠陀》丝毫不关。其中称为《吠陀》之末书者,惟五十种。此五十种中,有十一种属于前三《吠陀》,称为《古奥义书》;有三十九种属于《阿闍婆吠陀》,称为《新奥义书》。但《新奥义书》已多与《古奥义书》大异其趣,彼实非纯由《梵书》、《森林书》产出,乃各种新起之思想,自托于三明以外含义较杂之《阿闍婆》,称《奥义书》以自重耳。

(甲)属于《梨俱吠陀》者二部:

《阿伊塔连亚》(Aitareya, Asvalayana)

《卡乌西塔克》

(乙)属于《沙磨吠陀》者二部:

《恰恩多迦》(Chandogya),《歌者奥义书》

《喀那》

(丙)属于《黑夜柔吠陀》者五部:

《塔伊铁利亚》(Tqitirya)

《摩诃罗那亚拉》

《卡塔卡》(Kathaka)

《修阅塔修瓦塔那》

《马伊脱拉亚那》(Maitrayaniya)

(丁)属于《白夜柔吠陀》者二部：

《布利哈达刺亚卡》

《伊夏》

以上均《古奥义书》。

(戊)属于《阿闍婆吠陀》者三十九部：

1.《纯吠檀多主义》(九部)——属于《吠陀》正统者

2.《瑜伽主义》(十一部)——主张修定即得解脱者

3.《遁世主义》(七部)——主张遁世即得解脱者

4.《湿婆主义》(五部)——以湿婆神为真宰信之即得解脱者

5.《毗湿笈主义》(七部)——以毗湿笈神为真宰信之即得解脱者

以上均《新奥义书》。

第三，《吠陀》支分 Vedanga

本集、末书之外，尚有六种补助书，与《吠陀》相辅而行，谓之六《吠陀》支分(古称《吠陀》六论)。而其中之《劫波经》，且为人所尊重，直跻于圣典之列，即其余者，亦均有相当之价值，不仅为学《吠陀》者所不可缺，故均能渐次成为独立之学科也。

(甲)《劫波经》(Kalpa sutra 古译称《柯拉波论》)

由《吠陀》本集而至《梵书》，又由《梵书》而至最后分之《奥义书》，实由仪式而渐趋于义理，殆已舍形式而重精神矣。但婆罗门教徒，为维持其地位计，终必保守其一切制度，且当时新起之学派，已如风起云涌，尤非确定正统之法规不可，故在《奥义书》产出以后，复有专谈仪式之经书继之而兴。

经书梵名“修多罗”(Sutra),其义为“线”,谓以精简之语句,撮教义之大纲,正如以线贯花,使之不散也。经书之出,略早于释尊出世时,亦有成于释尊之后者,大概制作于公元前六七百年至四五百年。

经书凡有三类,总称之曰《劫波经》。

1.《法经》(Dharma sutra)——说明四姓各殊之社会法规

2.《天启经》(Srauta sutra)——说明祭官所司之大祭仪式

3.《家庭经》(Grhya sutra)——说明家长所司之小祭仪式

各《吠陀》之支派,原各有一种《劫波经》,但现多散佚。今所存者,唯十三四派之经书,亦不全矣。

《法经》之后,又有《法论》(Dharm asastra),均基于《法经》而作,其著名者有四:

《瓦西修塔法论》(Vasistha dharmasastra)

《摩奴法论》(Manava dharmasastra)

《韦修奴法典》(Visnu smṛti)

《雅基拉瓦路迦法典》(Yajñavalkya smṛti)

此中《摩奴法典》,于辑述法规外,亦谈哲理,制作在释尊之后,约在公元前一二世纪顷。其在印土,极有权威。迄今英国之印度政厅,于印度律之制定,犹须参照此典云。

(乙)《式叉论》(Śikṣā)

此论说明各《吠陀》中之发音法、连声法等,成为一种声音学。

《森林书》中,原有此学之名,渐次发达而成独立之学科。先有《分别语集》(Padapatha)略引其端绪,后有《派别声音经》(Pratishakhya sutra)始集其大成。

1. 属于《梨俱吠陀》之《派别声音经》一部

2. 属于《夜柔吠陀》之《派别声音经》二部

3. 属于《阿闍婆吠陀》之《派别声音经》一部

(丙)《毗迦罗论》(Vyākaraṇa)

此论说明各《吠陀》中之文法、语法等，成为一种语法学。《梵书》、《奥义》中，均已示其萌芽，渐次发达而成独立之学科，始于亚世迦(Yoska)，而成于波你尼(Panini)。

(丁)《尼鹿多论》(Nirukta)

此论说明各《吠陀》中难解之语，成为一种辞典学。先有五部盛典，名曰利厄托(Nighantu)。前三部，释《吠陀》中一切文异意同之散语。第四部，释一切难解之语。第五部，说《吠陀》中一切神之分类。后由亚世迦基之而作《尼鹿多》十二卷。

(戊)《阐陀论》(Chandas)

此论说明各《吠陀》中颂偈之韵律及其作法，成为一种韵律学。《梵书》、《奥义书》中，常散见之，而《梨俱吠陀》之《派别经》，及《夏卡亚擎天启经》，说之最详。至于平家拉(Pingala)所作之《阐陀经》，实为后人拟作。

(己)《竖底沙论》(Jyotisa)

此论说明各《吠陀》中天文算数等，成为一种星算学。

《吠陀》祭式中，如新满月祭、季节祭，多有关于星算者，非有此项补助之学不为功，但印度之天文学，由希腊之星学输入而大为发达。现存之天文书，概为后世之作物。又纯粹之数学，另有《数经》(Sulva sutra)，摄于《劫波经》中。

六支分外，另有《吠陀》之索引书(Anukramani)，及《劫波》之补遗书(Parisista)，各有多种，亦当属于支分之末。

第四，副吠陀(Upaveda)

四《吠陀》外，别有四《吠陀》，均属附带之学术，故谓之副《吠陀》。

(甲)《阿由吠陀》(Ayur veda, 或称《可输论》、或称《寿论》)

此副《吠陀》乃说疗病养寿之书也。

(乙)《陀菟吠陀》(Dhunur veda, 或称《陀菟论》)

此副《吠陀》乃说兵杖军事之书也。

(丙)《乾闥婆吠陀》(或称《犍闥婆论》)

此副《吠陀》乃说音乐舞蹈之书也。

(丁)《事论》(Artha snstra)

此副《吠陀》乃说处世应用之书也。

【印度古代之宗教生活】婆罗门之在印度,实有悠远之历史与厚深之根底,盖与印度一般之日常生活有密切之关联也。今试述之。

第一,四姓制度

此为婆罗门教所制定之社会全体之生活也。分国中人为四姓,贵贱有次,不容或紊,阶级之严,罕有其比,且属世袭不改者,如前所述。

1. 婆罗门姓(Brahmana)——僧侣国师——最贵
2. 刹帝利姓(Ksatriya)——王种武士——次贵
3. 吠奢姓(Vaisya)——商贾平民——略贱
4. 戌陀罗姓(Sudra)——农奴贱役——最贱

第二,四期生活

此为婆罗门教所制定之个人一生之生活也。唯除一生族之戌陀罗,其余三姓之再生族,均可依此规定而行之。

1. 梵志期(Brahmacarin,即净行期)

是即少年时代之学生生活。凡人七岁至十一岁,出家就师,学习《吠陀》,达一定之年龄,学业成就,仍归家中。

2. 家居期(Grhastha)

是即成年时代之在家生活。娶妻生子以绵宗支,并执行家长之义务,即祭祀也。

3. 森居期(Vanaprastha)

是即壮年时代之出家生活。家居之义务已尽,即入森林修习苦行,或禅定思惟。

4. 游行期(Parivrajaka)

是即老年时代之游行生活。修行完备,身心清净,游行各地以送晚年。此期之人谓之乞士(Bhiksu,即比丘),又曰离者(Samnyasin),又曰行者 yati。

第三,二类祭典

此为婆罗门教所制定之祭式万能之生活也。上自国王,下及平民,日常生活,莫不定有祭式。唯戍陀罗姓无祀神之权利,其余三姓之祭典,大别为二类:一为家庭祭典,一为天启祭典。

(甲)家庭祭典

家庭祭典,由家长自为司祭者而行之,仅用一火,总称之为净法(Samskaba)。净法约有三类:一为成人之十二净法,二为日常之五大祭,三为定期之七调理祭。

(子)成人之十二净法

1. 受胎式(Garbhadana)——印人最重子嗣,不仅为传统计,且信死后灵魂能因子之供养而得救,故于受胎亦定有种种祈神之仪轨,受胎四月,尚有举行护胎式者。

2. 成男式(Pumsavana)——受胎之后,又须祝其为男,故已妊三月,即举行此种仪轨。

3. 分发式(Simantonnayana)——成男式后一月,又有分发式,盖为胎儿祝其命运之顺利也。

4. 出胎式(Jataprman)——儿出胎时,又有四种仪轨:一为安产式,二为授命式,三为授智式,四为授乳式。均出胎时之祝福者也。

5. 命名式(Namadheyakarana)——生后十日,为之命名,亦有种种仪轨。或称印人于公名之外,另有秘密之名,亦于此时命之,不使人知,防咒诅也。

6. 出游式(Nisknamanaman)——生后四月,父母始挈之出游,亦有祈神仪轨。但各种《家庭经》,于此式多不详说。

7. 养哺式(Annaprasara)——生后六月,始进食物,亦须举行祈祷。

8. 结发式(Cudaka)——婆罗门族人生一年或三年,刹帝利族人生五年,吠舍族人生七年,即举行此式,示婴孩期终而入童子期也。

9. 剃发式(Kesanta, Godanakarinan)——婆罗门年十六,刹帝利年二十二,吠舍年二十四,即举行此式,示童子期终而达成年期也。

10. 入法式(Upanayana)——婆罗门八岁至十六岁,刹帝利十一岁至二十二岁,吠舍十二岁至二十四岁,在此期内,均能入法。行此式后,朝夕从师学习《吠陀》及种种圣行,即成四期制中第一之梵行者,亦即为三种再生族依宗教而得新生命之最重之大典也。如期内不入法,则为“失权者”。

11. 归家式(Samavartana)——入法以后,依师而居。梵行期终,乃复归家。归家之前,亦有种种仪轨。但往往有一生梵行不复归家者。

12. 结婚式(Vivaha)——归家以后,即当举行结婚。法典中所举印土结婚法有八种:

一曰梵婚,由女父以宗教仪式而成婚者也。

二曰神婚,由女父于祭式举行中,嫁与僧侣者也。

三曰生主婚,由新夫妇以宗教仪式而成婚者也。

四曰圣婚,由新郎以牝牡两牛纳聘于女父而成婚者也。

五曰乾闥婆婚,即纯用爱情之自由结婚也。

六曰阿修罗婚,即利用金钱之买卖结婚也。

七曰卑舍茶婚,即乘间盗去之诱惑结婚也。

八曰罗刹婚,即杀害家族之掠夺结婚也。但修多罗作者,对于再生族,仅认前四者为正。

(丑)日常之五大祭(Panca maha yajnah)

1. 神祭(Deva yajna)——供养诸神。
2. 梵祭(Brahma yajna)——研诵《吠陀》
3. 祖先祭(Pitr yajna)——祭祀祖先
4. 万灵祭(Bhutayajna)——祷事鬼畜
5. 人祭(Nr yajna)——广行布施。

(寅)定期之七调理祭(Pakayajna)

1. 新满月祭(Parvana)——每月新月满月之日,即朔望二日,由家长自行之,以祈家门繁荣,子孙长久者也。

2. 室罗伐拏祭(Sravani)——每年雨时之初,即于室罗伐拏月之望日,举行此祭,以雨期之中,蛇害渐繁,故禳之也。

3. 额湿缚庾阇祭(Asvayuji)——每年雨期既过,即于额湿缚庾阇月之望日,举行此祭,以祈家畜之繁荣者也。

4. 额古拉哈雅那祭(Agrahayani)——每年末加始罗月之望日之夜,举行此祭,谓之岁祭。以祈四时调顺,寿祚永保者也。

5. 制咀罗祭(Caitri)——每年制咀罗月之满月之日,举行此祭,以食物造动物之像而祭诸神。

6. 阿修塔迦祭(Astaka)——每年岁祭之后,在冬季中,常举行三次或四次,以此时及一年之休息期,故屡祭以酬神也。

7. 祖先祭(Sraddha)——每月新满月之时,举行此祭,须招学德兼备之婆罗门数人,为祖先之代表而供养之。

(乙)天启祭典

天启祭典,由祭官行之,须用三火,家长仅为祭主。此祭典约有三类:一为七种供养祭,二为苏摩祭,三为葬仪。

(子)七种供养祭(Havir yajna)

1. 置火式(Agnyadheya)——常人结婚之后,即已跻于家长之位,当自司祭事。而祭式中最重要之家火(Avasthyagni)及三火舍等,均须新设,故必由祭官先行此式。

2. 火祭(Agnihotra)——朝夕二次,投诸供物于三火,亦由祭

官行之。

3. 新满月祭(Darsapurnamasan)——此与家庭之新满月祭不同,而可与之并行,乃祭典中之最大者,其他祭典多以此为模范,又往往随之附修。以印度祭典,多在新满之日举行也。新满之日有诸异说,但以夏历一日及十六日为正。此祭又分二日:一为预备祭,谓之布萨(Upavasatha),于新满之前一日行之;一为正祭,即于新满之日,先行移火式,次行置薪式,乃诵咒文,行作法,以献供物。满月祭以因陀罗神为主,新月祭以祖先为主。入夜更行火祭而此式以终。惟新月祭之午后,亦行一种祖先奉饼祭(Pindapitryajna),与家庭私式之祖先祭相应而别成一种公式之祭。

4. 初穗祭(Agrayanesti)——以新产物供诸神及祖先,实为“尝新祭”,每岁三次,秋期有奉米祭,夏期有奉竹实祭,春期有奉麦祭。

5. 四月祭(Caturmasya)——分一岁为三期,每期四月,各于期初满月之日,举行一次之祭。春期则在颇勒婆拏月,行一切神祭(Vaisvadeva)。雨期则在额沙荼月,行吠陀拏祭(Varuna praghasa)。秋期则在迦拉底迦月,行“沙迦祭”(Sakamedha)。均祈农作物之繁荣者也。惟吠罗拏祭之终,附有一种主妇忏悔式,如有外遇,当言其数,隐则受神罚。此外尚有一种农具祭(Sunasiriyā),亦如上述之三祭祈农作物之繁荣,但举行之期日不明。

6. 供兽祭(Ninudhapasubandha)——以兽为牺牲,供神于郊外。亦有“布萨之预备祭”及“本祭”之两日,但仅行本祭一日而成亦可,此乃一种临时之祈愿祭也。

7. 苏托刺末利祭(Sautramani)——于三日间,以牛乳米酒分供三神。此祭又分二类:一为迦乌喀利祭(Kaukili),乃独立之祭式,亦为一种临时之祈愿祭。一为恰拉迦祭(Caraka),乃附属于“即位式”者。

(丑)八种苏摩祭(Somayajna)

(但供养祭以外之大祭亦悉称苏摩祭,今举其主要者八种。)

1. 赞火祭(Agnistoma)——此苏摩祭之最单纯之根本式也。举行之先,祭主夫妇须修加行三日或四日或十二日乃至一年间,其苦行愈严峻,则其效果愈伟大,故以修至一息奄奄为加行之极致。余之祭式,招聘祭官不过五六人,而此祭式则须十六祭官全部招聘,行之于郊外,历时两日之久。所事即在制苏摩之酒以奉神,但其意不在此,盖意在锻炼身心也。苏摩祭凡有七,谓之七会。此祭为第一,尚有阿替阿古利修托末祭(Atyagnistoma)、十六祭(Scdasin)、力饮祭(Vajapeya)、阿替刺托拏祭(Atiratra)、阿泊托利亚末祭(Aptoryama)、乌克替亚祭(Vkthya),但多为此祭之变形。

2. 力饮祭(Vojapeya)——此即苏摩七会之一。祈得最大之势力,为天上天下统一之主。祭之最后即受灌顶。式中一切用具均须合十七之数。此祭古代人人可行,后乃限于国王。

3. 即位式(Rajasuya)——此乃国王即位时所行之祭典也。先经数日之加行而后行本式,略同赞火祭。国王于祭时受灌顶,并祈威势炽盛。

4. 马祠(Asvamedha)——此祭创始甚古。原为人人可行,后亦限于国王。行此式时,以马为牺牲,须经一年之预备,然后于三日间行苏摩祭,以祈征服世界。

5. 奉乳祭(Pravargya)——此以羊乳、牛乳奉神。常附属于苏摩祭,而于其朝夕行之。但亦有为独立祭者。

6. 火坛祭(Agnicayana)——此祭式延长至一年,常自颇勒婆拏月黑分之初日启建,直至翌年此日始圆满。以五种牺牲供神,行苏摩祭,而最要者,即须日日勤行拜火。此盖受火教之影响而起,所谓事火婆罗门也。

7. 人祠(Purusa medha)——人祠之式,全同马祠,但以人代马。此供牺牲之人,或云自投于火,或云于式后隐居不复出世,今已不明。

8. 一切祠(Sarva medha)——以一切财产妻子眷属,奉神及人,

而自隐居于山，此遁世者应有之祭式也。行此祭者，可得最上位。

(寅)葬仪

1. 焚骨式(Antyesti)——印人自古即重葬仪，诸典籍中可见者，有火葬、土葬、水葬、野葬四种。但实以火葬为标准之正葬。婆罗门教，即于火葬明定种种仪式，行时须用祭官，又须用三火。会葬者须断盐三日。当其焚时，往往有贞妇同殉。

2. 拾骨式(Asthi-sancayana)——焚后十日，亲戚故旧集而拾骨，盛之以瓶而瘞于土。

3. 供饼祭(Sapindikarana)——经三月后，以亡者合享于祖先而行供饼祭。谓三月之内，亡者之魂尚留此世间，必越三月，始达祖先之位也。

【印度宗教生活中之历候】印度之气候，虽各地微有不同，但多属热带性质。因分一岁为六时，其历法颇合吾国古历，然亦略异。月盈至满，谓之白分；月亏至晦，谓之黑分。黑前白后，合为一月，此与吾国相反。白月当十五日，黑月则十四日、十五日不等，以月有大小故。今表之如下：

(一)渐热时	Vasanta	制哩罗月 (Caitya) —— 角月 (卯)	自夏历正月十六 日至四月十五日
		吠舍佉月 (Vaisakha) —— 氏月 (辰)	
(二)盛热时	Grisma	逝瑟咤月 (Jyaistpa) —— 心月 (巳)	自夏历四月十六 日至七月十五日
		额沙茶月 (Asadha) —— 箕月 (午)	
(三)雨时	Varsa	室罗伐拏月 (Sravana) —— 女月 (未)	自夏历七月十六 日至十月十五日
		婆达罗钵陀月 (Bhadrapada) —— 室月 (申)	
(四)茂时	Sarad	额湿缚庚阗月 (Asvayuja) —— 娄月 (酉)	自夏历十月十六 日至正月十五日
		迦刺底迦月 (Karttika) —— 昴月 (戌)	
(五)渐寒时	Hemanta	末加始罗月 (Margasirsa) —— 觜月 (亥)	自夏历正月十六 日至四月十五日
		报沙月 (Pausa) —— 鬼月 (子)	
(六)盛寒时	Sisira	磨佉月 (Magha) —— 星月 (卯)	自夏历四月十六 日至七月十五日
		颇勒婆拏月 (Phalgun) —— 翼月 (寅)	

又分三期：一自颇勒婆拏月起为春期，二自额沙茶月起为雨期，三自迦刺底迦月起为秋期，每期均四阅月。

印度婆罗门教，于黑白月之首，行新满月祭。又均于先一日行布萨，于雨期中则有安居之制。安居梵名 Varsa，或称坐夏、坐腊、夏坐、雨安居，因雨期中，草木昆虫，繁殖特甚，不欲外出有所伤害，且利用此时，禁足坐禅，各自修养，故制此安居之法。安居之始曰结夏，安居之终曰解夏，但古制亦有异说。旧译家分三安居，始于四月十六日者为前安居，始于五月十六日者为后安居，始于其中间者为中安居，其日数则均九十日，见《行事钞资持记》。新译家分二安居，始于五月十六日者为前安居，始于六月十六日者为后安居，并无中安居，其日数亦均九十日，见《西域记》及《寄归传》。

【印度古代婆罗门教衰时之诸教派】自《吠陀》演为《梵书》《奥义书》等，而婆罗门教之藩篱渐次抉破，遂有各种教派崛起。就佛教言之，则初期之佛典中，尝举“六师外道”之名，后期之佛典中，又举“六十二见”、“九十五种”之目。就婆罗门教言之，则近代学者，有“正统六派”“异流三派”之说。今且述六师及九派之大概。

先述佛典所说之六师

(1)富兰那迦叶波(Purana kasyapa)

说诸法如虚空，不生不灭，无善恶业报。

(2)末塞羯梨瞿舍梨子(Maskari gosaliputra)

说众生之苦乐，非从因生，实为自然。

(3)阿耆多翅舍钦婆罗(Ajitakesa kamebala)

说现世受苦则来世乐。

(4)迦罗鸠驮迦多衍那(Karakuda katyayana)

说众生为自在天(即摩醯首罗)所造，自在天喜则得安乐，瞋

则受苦恼，罪福等均自在天所作，非人所作。犯罪不惭愧者不堕恶道，惭愧则堕地狱。此师又好弄诡辩，无有定见。

(5) 珊阁那毗罗胝(Samajya vairatti)

说求道不可得，经八万劫生死，苦尽自得。例如从高山转缕丸，缚尽自止。

(6) 尼乾陀若提子(Nirgrantha jnatiputra)

说苦乐罪福，均依前世之因，纵令修道，亦不能断。此师唱“修道无用论”以非“苦行主义”，究为拨无因果之邪见也。

次述近代学者所说之九派。

(甲) 正统六派

1. 弭曼萨派(Mimamsa, 前思惟派)

以闕伊弭尼(Jaimini)为祖，立“声常住论”，拥护《吠陀》之神权。

2. 尼夜耶派(Nyaya, 正理派)

以乔答摩(Gotama)为祖，组织因明论理，驳“声常住论”。

3. 吠檀多派(Vedanta, 后思惟派)

以婆达罗耶那(Badarayana)为祖，继承《奥义书》中心思想，主张绝对一元论，即唯心一元论。

4. 僧企耶派(Samkhya, 数论派)

以迦毗罗(Kanada)为祖，唱绝对二元论，一为心的实在之神我，一为物的实在之自性。

5. 卫世师迦派(Vaisesika, 胜论派)

以迦那陀(kanada)为祖，立机械的多元论。

6. 瑜伽派(Yoga)

以钵咀阁梨(Patanjali)为祖，采用有神论。

(乙) 异流三派

1. 顺世外道(Lokayata, 路迦耶他派)

以斫婆迦(Sarvakn)为祖，唱极端之现实主义、快乐主义，为

印度全般之异端。

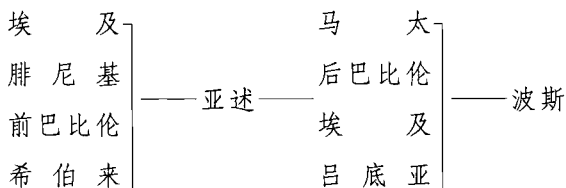
2. 耆那教(Jaina)

以伐弹摩那(Vadhamana)为祖,重道德之实行,严修苦行,所谓裸形外道者是。不认《吠陀》之教权,否定四姓之区别,主张物心二元论,谓心的实在之“有生”,为物的实在之“无生”所束缚,故生诸苦,必须脱其束缚,依一切智而得“常满精神”,斯为解脱。其说颇近似佛教,但主张“我之常住”与佛教根本相违,且其产生仅略前于佛教,尝与佛教数数冲突而加以迫害。

3. 佛教

此即教祖释迦牟尼所开之教也。

【释尊在世时印度之外寇】阿利安族既创建印度之文明,而其一本同出之伊朗族,亦创建波斯之文明,当公元前 558 年,波斯王居鲁士(Cyrus)灭马太,遂开波斯帝国之基,时释尊初诞数龄耳。自是波斯国势日强,尽吞西亚诸国,实为古代西亚诸国之一大结束。试表以明之。



公元前 518 年,波斯王大流士一世(Darius I.)遂东侵印度,至 506 年,既经数度攻寇,悉取印度西北之地,时在释尊入灭前二十余年。

【释尊在世时印度之内争】在释尊七十三岁以前,印土未闻有内战,时为诸国之中心者,即摩伽陀新王国悉苏那伽王朝,其王为频婆娑罗,实为佛教之外护名王,次之则憍萨罗国之波斯匿王(此云胜军、胜光,乃梵授王之子)。至于释尊诞灵之迦毗罗国,则自释尊成道五年净饭王歿后,由跋提梨伽嗣位,后又由佛

之徒弟摩诃男代之，数十年中，诸国尚称安谧。直至佛灭前八年，摩伽陀国太子阿闍世（此云未生怨）幽死其父王频婆娑罗而自立，征服恒河流域，又并吞憍萨罗国。先是佛成道未久，说法鹿野苑时，憍萨罗国波斯匿王新即位，国力甚强，求婚于迦毗罗国，释氏遵旧典，不与异姓为婚姻，又惮其暴恶，乃以摩诃男家中婢所生女与之，即末利夫人也（或称胜鬘，其女亦名胜鬘夫人），生一子名毗琉璃（Virudhaka），即恶生太子。既长，就舅氏受业，寓居迦毗罗时，诸释以其婢子，偶因事辱之，愤而归。波斯匿王始悉前事，思屏逐其母子，以佛言而止。于是恶生有逆害自立之心，长行大臣谏阻之。一日，王将长行大臣至佛所听法，久不出，长行意变，窃引车马还城，策立恶生为王。王便令末利还城，自与行雨夫人趣王舍城，至城外，王憩于一园中，令行雨报阿闍世王。阿闍世王闻之大喜，严驾自出迎之。时波斯匿王久不得食，乞于园主，得萝菔五颗食之，往水边过量饮之，因成霍乱，遂仆死。阿闍世王后来，厚葬之。恶生太子既绍王位，因修旧怨，尽灭迦毗罗城释种，竟成空城。时大目犍连请佛以神力往救，佛谓出于宿因，业报已熟，莫能免也。恶生王还国，复杀祇陀太子，七日后，王及诸兵众在阿脂罗河侧，尽为大水漂没。阿闍王闻之，遂领有其地，而憍萨罗国以亡。当阿闍世王即位之第八年，释尊入灭。将灭之前，王尝遣雨舍大臣问佛：因越祇怨已，阴谋加害，欲攻越祇（或云跋耆，即毗舍离国，乃韦提希之母家）。佛为说七事止之，乃筑巴连弗城（Pataliputra，或云波咤厘子、波罗利弗多罗，原称拘苏摩补罗）以为之防，其后此城遂为摩伽陀国之新都。

录者曰：释尊成道以后，当机施教四十五年，而此一大教海始出现于世。今之所观，乃教海之成也，欲观其澜者，仍当由此渐进矣。

夷考当时印土之情状，此一大教海殆亦适应时势之需要而产生者。试观婆罗门教，虽挟其悠远之历史，稳固之根柢，而握

得一种无上之权威，但其教义不完，修行多缺，假四姓之阶级，而肆其专横，崇万能之祭式而薄于道德。从社会之现象言之，惟见不平之气充溢，从个人之修行言之，又惟觉茫然无所适从。故当时诸派繁兴，各为新说，欲以弥补其缺。然浅智薄识，焉能有见？真能适应此时势之需要者，其唯佛教乎！

一教新兴，殊非易易，观于释尊巡化中，所感受之内讧外害，亦不为不烈。以教祖之辩才无碍，广摄群机，尚不能免，后此诸师，续佛慧命，力弘大法，其艰苦卓绝，形成种种之澜，自亦有不足怪者。噫！道之与魔，常相对立，非有降魔之力，岂能成弘道之功！此亦观澜者所不可不知也。

主录三

【教祖释尊所说之五时教法】释尊成道以来，于四十五年中，大转法轮，普利含识。综其一代所说教法，凡分五时：

第一时——华严时

佛初成道三七日中，在寂灭道场说法。

所说教法——《华严经》。

或称此为“日出先照时”——先照高山。

或称“此为转无上根本法轮”。

或称此如从牛出“乳”。

第二时——阿含时

佛起于菩提树下而趣鹿苑，为憍陈如等说法（或云凡十二年）。

所说教法——四《阿含经》。

或称此为“日升转照时”之初转——次照黑山。

或称此为“转依本起末法轮”之初。

或称此如从乳出“酪”。

第三时——方等时

佛离鹿苑而巡化各地，广为说法（或云凡八年）。

所说教法——《维摩》、《思益》、《楞伽》、《楞严》等经。

或称此为“日升转照时”之中转——次照高原。

或称此为“转依本起末法轮”之中。

或称此如从酪出“生酥”。

第四时——般若时

佛巡化各地时，续于方等而说（或云凡二十二年）。

所说教法——“十六会”《般若》及《仁王般若》等经。

或称此为“日升转照时”之后转——普照大地

或称此为“转依本起末法轮”之后

或称此如从生酥出“熟酥”

第五时——法华涅槃时

化缘将毕，会启法华，后于双林入灭，亦尝说法（或云共七年）。

所说教法——《法华》、《涅槃》等经。

或称此为“日没还照时”——还照高山。

或称此为“转摄末归本法轮”。

或称此如从熟酥出“醍醐”。

此之五时，亦不过略示其时节之先后而已。实则佛之说法，一音圆演，初后不殊，岂得区分为五？故《华严》并不悉说于三七日中，《法华》亦非全说于般若之后，况释尊一代所说教法，更有神妙之点二：一则随机施教，并无墨守之成规；一则同听异闻，亦无一定之利益，斯益非五时之所能区分矣。今仅以五时示其所说法教之时节先后之大略，即当续出其所说法教之根本。根本既得，再略举其数种之分类，以显其支分，而后释尊一代所说教法，可得其大凡矣。

【教祖释尊所说教法之根本一】五时教法，浩如烟海。今所传者，具在三藏，文繁旨奥，更仆难穷，提要钩玄，良非易事。但周览覃思，其教法之根本，亦有可得而举之者，即所谓“四真谛”是也。

“四真谛”在梵语原为“Catvari aryasatyani”，或译“四真谛”。谛者，谛审所见，亦即真实不虚之义也。圣谛者，圣者所见之真理，又以凡夫由此能生无漏圣解而得名也。圣谛有四：一曰苦谛，二曰集谛，三曰灭谛，四曰道谛。

今当先出此四真谛之总表以明其大旨。

- | | |
|---------------------|---------------|
| (1)苦谛——生死——迷之果——苦之果 | }——世间因果——流转门 |
| (2)集谛——烦恼——迷之因——苦之因 | |
| (3)灭谛——涅槃——悟之果——乐之果 | }——出世间因果——还灭门 |
| (4)道谛——菩提——悟之因——乐之因 | |

夫释尊出家之初，原以见人生诸苦而修道，及其成道之夕，又以人生之十二因缘，依流转、还灭二门观之，遂破无明而成一切种智。此均释尊之所亲历者，故鹿苑开教，初转法轮，即说四谛。盖佛教之基址，实建于此四者之上矣。

何以故？从教义上言之，佛教所依之原理，不出此四；从行持上言之，佛教所用之修法，亦不出此四。故曰：一代圣教，唯此四谛。虽其后四十五年中，分演多门，究未有离于此四者。或称之曰：四谛乃佛教之根本原则，亦即为佛教之主要成分，不其然乎！

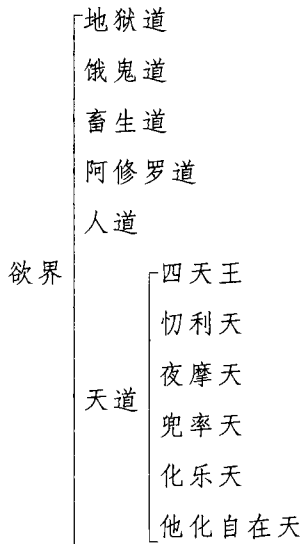
今当续出此四真谛之“分说”以显其内容。

(1)苦谛

苦谛，梵名豆佉(Duhkha-aryasutya)，苦以痛恼为义，其所指即“生死报”也。释尊一代所说苦谛，由浅近之八苦而渐次演为深远之三苦。今试就三苦而述之。

(甲)苦苦

此由吾人之“苦受”而成，即因一切苦事之煎逼而生苦恼者，是欲界所常有之苦也。其所及之处如下：



欲界者，有淫欲、食欲二者之有情住所也。恶则以次而下堕地狱，善则以次而上生天宫。故前三者为三恶道，为上中下三品恶业者所分趣；后三者为三善道，为上中下三品善业者所分赴。

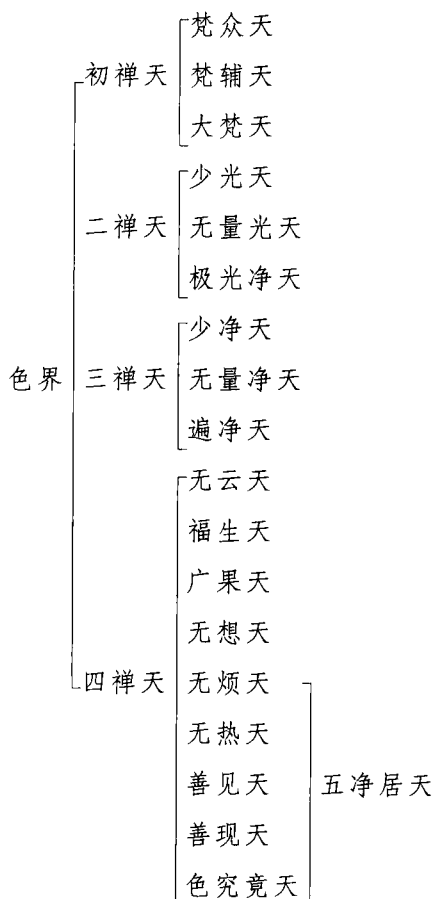
此界成于五蕴之假和合，而其色蕴中之四大，为粗浊之四大；其识蕴中之六识，为全备之六识。

此界之苦最盛，三苦俱备，而苦苦尤为所常有。即以人道而论，有四百四病等为身苦，有忧愁嫉妒等为心苦，合此二者，谓之内苦。有恶贼虎狼等害，有风雨寒热等灾，合此二者，谓之外苦。佛尝总为八苦：一生苦，二老苦，三病苦，四死苦，五爱别离苦，六怨憎会苦，七求不得苦，八五阴盛苦。要之，人道之苦苦亦既甚矣，况人道以下，乃至地狱乎！况更有后之坏苦与行苦乎！

(乙)坏苦

此由吾人之“乐受”而成，即因一切乐事之坏失而生苦恼者，是欲界、色界所同有之苦也。其所及之处如下：

欲界——五趣六天——见前表



欲界见前。

色界者，离淫食二欲而具殊妙身土之有情住所也。由禅定境界之高下而分四级。

此界亦成于五蕴之假和合，但其色蕴中之四大，已非粗浊之四大，而为清静之四大；其识蕴中之六识，已非全备之六识，而仅有一意识。唯初禅尚多眼耳身三识。

此界以禅定而得乐，其苦苦已离，但乐既可得，亦复可失，非能常也。故五衰相现，报尽堪悲，三灾轮起，劫至亦坏，斯虽免于苦苦，而不能免于坏苦与行苦也。欲界之乐，亦复如是。

(丙)行苦

此由吾人之“不苦不乐受”而成，即因一切非苦非乐之事之迁流而生苦恼者，是欲界、色界、无色界所同有之苦也。其所及之处如下：

欲界——五趣六天——见前表

色界——四禅天——见前表

无色界 { 空无边处天
识无边处天
无所有处天
非想非非想处天

欲界、色界均见前。

无色界者，唯以心识住于深妙之禅定而无有形质之身土之有情住所也，亦由禅定境界之高下而分四级。

此界无有色蕴，唯成于四蕴之假和合，但也有极微细之色蕴；又，其识蕴仍仅有一意识。

此界禅定境界甚高，已入不苦不乐之域，但三界之中，有成有坏，其迁流无常，终可忧恼。斯虽免于苦苦与坏苦，而仍不能免于行苦也。欲界色界之非苦非乐者，亦复如是。

合斯三苦，苦谛以成。此一苦谛，摄世间尽。故吾人所居，上自三界之顶，下至九幽之底，莫非苦也。前自无始之过去，后至无尽之未来，亦莫非苦也。具缚凡夫，又孰能离此诸苦者？吾人当知此苦谛之广大而真实矣。

(2)集谛

集谛，梵名三牟提耶(Samadya-aryasatya)，集以“招聚”为义，其所指即“烦恼业”也。释尊一代所说集谛，由简略之一无明而渐次演为繁复之百二十八根本烦恼。今试就百二十八根本烦恼而述之。

(甲)见惑百一十二

此为见道时顿断之分别我法二执也。分别我法二执者，彼之执有实我实法唯在第六意识中有，亦由现在外缘力故，非与身俱，要待邪教及邪分别，然后方起，故名分别。此分别我法二执，粗故易断，初见道时，观一切法生法二空真如，即能除灭。以其为见道时所断，故名见惑。见惑之头数，凡百一十二。

一、“贪”有十二：欲界迷四谛理者各一，色界迷四谛理者各一，无色界迷四谛理者各一。

二、“瞋”有四：欲界迷四谛理者各一。

三、“痴”有十二：欲界迷四谛理者各一，色界迷四谛理者各一，无色界迷四谛理者各一。

四、“慢”有十二：欲界迷四谛理者各一，色界迷四谛理者各一，无色界迷四谛理者各一。

五、“疑”有十二：欲界迷四谛理者各一，色界迷四谛理者各一，无色界迷四谛理者各一。

以上为“五钝使”。

六、“身见”有十二：欲界迷四谛理者各一，色界迷四谛理者各一，无色界迷四谛理者各一。

七、“边见”有十二：欲界迷四谛理者各一，色界迷四谛理者各一，无色界迷四谛理者各一。

八、“邪见”有十二：欲界迷四谛理者各一，色界迷四谛理者各一，无色界迷四谛理者各一。

九、“见取见”有十二：欲界迷四谛理者各一，色界迷四谛理者各一，无色界迷四谛理者各一。

十、“戒禁取见”有十二：欲界迷四谛理者各一，色界迷四谛理者各一，无色界迷四谛理者各一。

以上为“五利使”。

(乙)修惑十六

此为修道时渐断之俱生我法二执也。俱生我法二执者，彼

之执有实我实法，均由无始时来六七二识虚妄熏习内因力故，恒与身俱，不待邪教及邪分别，任运而转，故名俱生。此俱生我法二执，细故难断，后修道中，数数修习胜生法二空观，方能除灭。以其为修道时所断，故名修惑。修惑之头数，凡一十六。

一、“贪”有三：欲界一，色界一，无色界一。

二、“瞋”有一：欲界一。

三、“痴”有三：欲界一，色界一，无色界一。

四、“慢”有三：欲界一，色界一，无色界一。

以上为五钝使中之四。

五、“身见”有三：欲界一，色界一，无色界一。

六、“边见”有三：欲界一，色界一，无色界一。

以上为“五利使”中之二。

合见修二惑而为百二十八根本烦恼，约之则为十使，再约之则以“身见”为上首。所谓“身见”，即“我见”也。由此“我见”，集谛以成。此一集谛，为佛教修行所致力处，必须断此百二十八根本烦恼，而后可断三界诸苦。即必须断此“我见”，而后可断三界诸苦。同愿之士，尚其三致意焉！

(3) 灭谛

灭谛，梵名尼楼陀(Nirodha-aryasatya)，灭以“寂灭”为义，其所指即“涅槃果”也。释尊一代所说灭谛，由基本之二种涅槃而渐次演为完备之四种涅槃。今试就四种涅槃而述之。

(甲) 本来自性清净涅槃

一切有情，在生死中，虽有客尘烦恼，但本来自性清净，具无量微妙功德，无生无灭，湛如虚空，离一切分别之相，言语道断，心行处灭。此一切有情平等共有，与一切法不一不异者也。唯真圣者自内所证，其性本寂，故名涅槃。

(乙) 有余依涅槃

三乘圣者，虽已能断烦恼诸障，但在命终以前，尚余此有漏

之依身未灭，生死之因虽尽，生死之果未尽。然此时之烦恼诸障，固已永寂，故名涅槃。

(丙)无余依涅槃

三乘圣者，既已能断烦恼诸障，又临命终之时，此有漏之依身，遂亦灭尽无余，生死之因既尽，生死之果亦尽。此时众苦永寂，故名涅槃。

(丁)无住处涅槃

大乘菩萨，既能断烦恼障，复能断所知障。故知生死即涅槃，不复以生死为可厌，涅槃为可欣，便以大智故，不住生死，以大悲故，不住涅槃。利乐有情，穷未来际，用而常寂，故名涅槃。

此四涅槃之极致，必具般若、解脱、法身之三德，及常、乐、我、净之四德。其般若、解脱、法身三者，即对苦集二谛之惑业苦而显。其常、乐、我、净四者，即对苦谛四行相之无常、苦、空、无我而显。斯乃为转迷开悟之遥津，离苦得乐之彼岸，亦即佛教之唯一目的地也。

(4)道谛

道谛，梵名末迦(Marga-aryasatya)，道以“能通”为义，其所指即“菩提道”也。释尊一代所说道谛，由单独之八正道而渐次演为递进之三十七道品。今试就三十七道品而述之。

(甲)四念处(又称四念住)

初入道时，先用念持是法，是名念处。此犹如播种也。

1. 身念处——观身不净。
2. 受念处——观受是苦。
3. 心念处——观心无常。
4. 法念处——观法无我。

(乙)四正勤(又称四正断)

既修念处，便勤精进，破邪履正，是名正勤。此犹如耘植也。

1. 断断——对已生之恶使之除断而勤精进。

2. 律仪断——对未生之恶使之不生而勤精进。

3. 随护断——对已生之善使之增长而勤精进。

4. 修断——对未生之善使之得生而勤精进。

(丙)四如意足(又称四神足)

多精进故,慧多定少,心小散乱,以定摄心,使之调柔,是名如意足。此犹如茁芽也。

1. 欲如意足——欲为主得定。

2. 精进如意足——精进为主得定。

3. 念如意足——心为主得定。

4. 慧如意足——思惟为主得定。

(丁)五根

心调柔已,便立道根,其中软智心得,是名根。此犹如生根也。

1. 信根——信道及助道诸善法。

2. 精进根——行道及助道时勤求不息。

3. 念根——常念道不念余事。

4. 定根——常摄心在道一心念不散。

5. 慧根——观四谛实相。

(戊)五力

道根增长,便显其力,其中利智心得,是名力。此犹如抽茎也。

1. 信力——信根增长,破诸邪疑。

2. 精进力——精进根增长,破诸懈怠。

3. 念力——念根增长,破诸邪想。

4. 定力——定根增长,破诸散乱。

5. 慧力——慧根增长,破诸妄惑。

(己)七觉支(又称七菩提分)

道力显发,便得七觉,菩提支分,是名觉支。此犹如敷花也。

- | | |
|-----------------------------|-----------|
| 1. 择法觉支——以智慧简择诸法真伪 | } 心昏沉时可用之 |
| 2. 精进觉支——以精进修诸道法 | |
| 3. 喜觉支——心住法喜而不颠倒 | |
| 4. 除觉支——断除身心粗重而得轻安 | } 心散乱时可用之 |
| 5. 舍觉支——舍离谬妄执着而更不追忆 | |
| 6. 定觉支——心住一境而不散乱 | |
| 7. 念觉支——善能思念使定慧均等——此支常用不可废退 | |
- (庚)八正道(又称八圣道支)

觉支具足，欲入涅槃无为城故，行于斯道，尽离邪非，是名正道。此犹如结实也。

1. 正见——以无漏慧为体，见四谛之理。
2. 正思惟——以无漏心所为体，思四谛之理。
3. 正语——以无漏戒为体，常摄口业。
4. 正业——以无漏戒为体，常摄身业。
5. 正命——以无漏戒为体，离五邪命，顺正法而活命。
6. 正精进——以无漏勤为体，一心专精无有间歇。
7. 正念——以无漏慧为体，忆念正道。
8. 正定——以无漏定为体，身心寂静，入无漏清净之禅定。

修此三十七道品，而一切佛道，悉摄其中。故《智论》云：“是三十七品，众药和合，足疗一切众生病，是故不用多说。”又谓是三十七品，十法为根本。何等为十？信、戒、思惟、精进、念、定、慧、除、喜、舍。信者，信根、信力；戒者，正语、正业、正命；思惟者，正思惟；精进者，四正勤、精进根、精进力、精进觉、正精进；念者，念根、念力、念觉、正念；定者，四如意足、定根、定力、定觉、正定；慧者，四念处、慧根、慧力、择法觉、正见；除者，除觉；喜者，喜觉；舍者，舍觉。但更约之，则实为戒、定、慧之三学耳。盖除、舍二者，可摄于定；喜、思惟、精进三者，可摄于慧；而念则通定慧；信则通三学。故三十七道品者，即由三学而开者也。吾人欲求

佛教之所谓道谛，盖舍三学末由。

上来所述四圣谛，实教祖释尊所说教法之根本。一代圣教，莫不依之为根本原则，亦莫不用之为主要成分。研究佛教者当知之。或疑此仅为小乘所修法门，则请观天台宗《涅槃经·圣行品》所说，安立四种四谛，以配“藏通别圆”之四教，当为之了然矣。附表如下：

1. 生灭四谛——藏教所说。
2. 无生四谛——通教所说。
3. 无量四谛——别教所说。
4. 无作四谛——圆教所说。

【教祖释尊所说教法之根本二】如上所述，释尊所说教法之根本，为四圣谛。然根本之中，又有根本，彼四圣谛中，为悟之因者，实为道谛。惟有此道谛，而后四谛始能运用；亦惟有此道谛，而后四谛始能利益。故道谛者，四谛之宝钥，学人之所当特加重视者也。但道谛之种种，非悉摄于三学乎？然则吾人若从四谛而更求其根本，则三学尚已。今当先出此三学之“总表”以明其大旨。

- (1) 戒学——禁戒——止恶修善——摄心为戒
- (2) 定学——禅定——息虑静缘——因戒生定
- (3) 慧学——智慧——破惑证真——因定发慧

夫释尊入灭之时，扶律谈常，令弟子以波罗提木叉为师。其推重戒学为何如耶！然佛教之持戒，固非持戒即止者，实欲摄其动时之身心以成其静时之定，更藉此静时之定以发无上之智慧耳。智慧既备，圣道斯成。三学悉圆，四谛乃证。盖四谛之秘奥，又实系于此三者之上矣。

何以故？无戒则不能生定，无定则不能发慧，无慧则不能成道，无道则不能断集离苦而证灭。故此三者 in 佛教中，称为三无

漏学。学佛之士，当依此三学而学。三学以外，非所以学佛也。

今当续出此三学之“分说”以显其内容。

(一) 戒学

戒学即指佛教中所说戒律而言。但戒律在梵文，凡有三名：

一、尸罗(Sila)——此云“清凉”。

二、毗尼(Uinaya)——此云“调伏”。

三、波罗提木叉(Pratimoksa)——此云“别解脱”。

释尊一代所说戒律，凡分二大类：一为小乘戒，二为大乘戒。

(甲)小乘戒——此有七众之分，实以五戒为主。

(子)比丘之二百五十戒

- | | |
|------------------|---------------------------|
| 1. 四波罗夷(此云“极恶”)。 | 2. 十三僧残。 |
| 3. 二不定。 | 4. 三十尼萨耆波逸提
(此云“尽舍堕”)。 |
| 5. 九十波逸提(此云“堕”)。 | 6. 四提舍尼(此云“向彼
悔”)。 |
| 7. 百众学。 | 8. 七灭净。 |

(丑)比丘尼之五百戒(实惟三百四十八戒)

- | | |
|----------|-------------|
| 1. 八波罗夷。 | 2. 十七僧残。 |
| 3. 三十舍堕。 | 4. 百七十八波逸提。 |
| 5. 八提舍尼。 | 6. 百众学。 |
| 7. 七灭净。 | |

以上二部为具足戒。未受戒者，不许先知。佛有明制，故今但举其数。

(寅)沙弥及沙弥尼之十戒

- | | |
|-----------------|--------------|
| 1. 不杀生。 | 2. 不偷盗。 |
| 3. 不淫。 | 4. 不妄语。 |
| 5. 不饮酒。 | 6. 不着华鬘好香涂身。 |
| 7. 不歌舞倡伎，亦不往观听。 | 8. 不得坐高广大床上。 |

9. 不得非时食。

10. 不得蓄钱金银宝物。

(卯)学法女之六法

1. 不得染心相触。

2. 不得盗人四钱。

3. 不得断畜生命。

4. 不得小妄语。

5. 不得非时食。

6. 不得饮酒。

以上为出家五众之戒。

(辰)优婆塞及优婆夷之五戒

1. 不杀生。

2. 不偷盗。

3. 不邪淫。

4. 不妄语。

5. 不饮酒。

(巳)优婆塞及优婆夷之八戒(于六斋日或十斋日一日一夜中受持之。)

1. 不得杀生。

2. 不得不与取。

3. 不得非梵行。

4. 不得虚诳语。

5. 不得饮诸酒。

6. 不得涂饰香鬘歌舞观听。

7. 不得眠坐高广严丽床座。

8. 不得食非时食。

以上为在家二众之戒。

(乙)大乘戒——此亦有多种,今举通行之《梵网》戒,实以三聚净戒为主。

(子)十重戒

1. 杀戒。

2. 盗戒。

3. 淫戒。

4. 妄语戒。

5. 酤酒戒。

6. 说四众过戒。

7. 自赞毁他戒。

8. 悭惜加毁戒。

9. 瞋心不受悔戒。

10. 谤三宝戒。

(丑)四十八轻戒

1. 不轻师友戒。

2. 饮酒戒。

3. 食肉戒。

4. 食五辛戒。

- | | |
|-----------------|-------------|
| 5. 不教悔罪戒。 | 6. 不供给请法戒。 |
| 7. 懈怠不听法戒(原作界)。 | 8. 背大向小戒。 |
| 9. 不看病戒。 | 10. 畜杀众生具戒。 |
| 11. 国使戒。 | 12. 贩卖戒。 |
| 13. 谤毁戒。 | 14. 放火焚烧戒。 |
| 15. 僻教戒。 | 16. 为利倒说戒。 |
| 17. 恃势乞求戒。 | 18. 无解作师戒。 |
| 19. 两舌戒。 | 20. 不行放救戒。 |
| 21. 瞋打报仇戒。 | 22. 憍慢不请法戒。 |
| 23. 憍慢僻说戒。 | 24. 不习学佛戒。 |
| 25. 不善知众戒。 | 26. 独受利养戒。 |
| 27. 受别请戒。 | 28. 别请僧戒。 |
| 29. 邪命自活戒。 | 30. 不敬好时戒。 |
| 31. 不行救赎戒。 | 32. 损害众生戒。 |
| 33. 邪业觉观戒。 | 34. 暂念小乘戒。 |
| 35. 不发愿戒。 | 36. 不发誓戒。 |
| 37. 冒难游行戒。 | 38. 乖尊卑次序戒。 |
| 39. 不修福慧戒。 | 40. 拣择授戒戒。 |
| 41. 为利作师戒。 | 42. 为恶人说戒戒。 |
| 43. 无惭受施戒。 | 44. 不供养经典戒。 |
| 45. 不化众生戒。 | 46. 说法不如法戒。 |
| 47. 非法制限戒。 | 48. 破法戒。 |

此十重四十八轻,为无上菩提之真因。有三聚之别:一为“摄律仪戒”,谓恶无不离,因中谓之断德,果上证法身佛;二为“摄善法戒”,谓善无不修,因中谓之智德,果上证报身佛;三为“饶益有情戒”,谓无一众生不度,因中谓之恩德,果上证应身佛。此三聚之所依,又即一“菩提心”也。

(二)、定学

定学即指佛教中所说禅定而言。但禅定在梵文,亦有多名:

一、禅那(Dhyana,或称禅馱演那那)——此云“静虑”(或译定、弃恶、功德丛林、思惟修)。

二、三昧(Samadhi,或称三摩、三摩提、三摩地)——此云“等持”(或译定、正定、正受、等念、现法乐住)。

三、三摩呬多(Samahita)——此云“等引”(等持通定散,唯是有心定;等引唯定心,通有无心)。

四、质多翳迦阿羯罗多(Cittaekagrata)——此云“心一境性”(即等持之异名)。

五、三摩钵底(Samapatti,或称三摩钵提)——此云“等至”(欲入定时之名)。

六、三摩半那(Samapanna)——华言未详(正在定中之名)。

七、奢摩他(Samatta,或称奢摩陀、舍摩陀)——此云“止息”(定中之止分也。或译寂静、远离、能灭、能调、能清)。

八、毗婆舍那(Uipasyana,或称毗钵舍那)——此云“观见”(定中之观分也。或译正见、遍见、次第见、别相见)。

九、优毕叉(Vpekṣa,或称优毕舍)——此云“舍离”(定中之止观平等之舍分也。或译平等、不净、不观)。

十、安般(Anapana,或称安那般那、阿那阿波那)——此云“持出入息”(入定初门之息道也)。

释尊一代所说禅定,亦分两大类:一为小乘定,二为大乘定。

(甲)小乘定

小乘之定,原有“九想”、“八念”、“十想”之坏法道,及“八背舍”、“八胜处”、“十遍处”之不坏法道,均谓之“观禅”。“观禅”之上,又有“练禅”、“熏禅”、“修禅”等。但九次第定,实为其体。

- | | | |
|----------------------|--------|---------|
| 1. 初禅次第定——离生喜乐—— | —色界定— | } 共凡外之定 |
| 2. 二禅次第定——定生喜乐—— | | |
| 3. 三禅次第定——离喜妙乐—— | | |
| 4. 四禅次第定——舍念清净—— | | |
| 5. 空处次第定——空无边处—— | —无色界定— | |
| 6. 识处次第定——识无边处—— | | |
| 7. 少处次第定——无所有处—— | | |
| 8. 非想处次第定——非有想非无想处—— | | |
| 9. 灭受想次第定——超出三界—— | | 不共凡外之定 |

(乙)大乘定

大乘之定，原有“法华三昧”、“般若三昧”、“觉意三昧”、“楞严三昧”、“无诤三昧”、“愿知顶禅”等等。但九种大禅，实为其体。

1. 自性禅

心之真体，于外不求，本来具足，自性即禅，是之谓自性禅。心之妙用，能生万法，依心而修，禅由自性，是之谓自性禅。

2. 一切禅

世间法之一切体相用，唯心所现，莫不是禅，是之谓一切禅。出世间法之一切体相用，亦唯心所现，莫不是禅，是之谓一切禅。

3. 难禅

求利他之广遍而遍现化身，为人所难，是之谓难禅。求自利之殊胜，而越过诸乘，为人所难，是之谓难禅。求二利之圆满而悉趣菩提，为人所难，是之谓难禅。

4. 一切门禅

心入于禅，而一切门禅莫不以次具备，是之谓一切门禅。心入于禅，而一切禅皆从此门出，是之谓一切门禅。

5. 善人禅

心入于禅，而此禅足成善人，是之谓善人禅。心入于禅，而

此禅即善人而成，是之谓善人禅。

6. 一切行禅

心入于禅，而以禅行一切行，是之谓一切行禅。心入于禅，而一切行皆为禅，是之谓一切行禅。

7. 除恼禅

心入于禅，而悲心深重，能拔众生种种之苦，是之谓除恼禅。

8. 此世他世乐禅

心入于禅，而慈心深重，能与众生种种之乐，是之谓此世他世乐禅。

9. 清净禅

心入于禅，断尽烦恼而得清净果，是之谓清净禅。心入于禅，得清净果而此净相亦不可得，是之谓清净禅。

三、慧学

慧学即指佛教中所说智慧而言。但智慧在梵文，原为二名：

一、若那(Tnana，或称惹那、阁那)——此云智(果位之名)。

二、般若(Prajna，或称波若、钵罗若)——此云慧(因位之名)。

释尊一代所说智慧，亦分二大类：一为小乘慧，二为大乘慧。

(甲)小乘慧——所说种类甚多，今姑举小乘十智以概括之。

1. 世俗智，此为非有学非无学智。

2. 法智(苦法智、集法智、灭法智、道法智)。

3. 类智(苦类智、集类智、灭类智、道类智)。

四法智观欲界之四谛，四类智观色、无色界之四谛，合之则为见道位八智。

4. 苦智(证知我生已尽)。

5. 集智(证知不受后有)。

6. 灭智(证知梵行已立)。

7. 道智(证知所作已办)。

上二智属见道位，此四智属修道位，合之则为有学六智。

8. 他心智（由法智、类智、道智、世俗智而成之智）。

9. 尽智（自知我已知苦、已断集、已证灭、已修道，由此所有之智）。

10. 无生智（自知我已知苦，不应更知，乃至我已修道，不应更修，由此所有之智）。

尽智与无生智，为无学位二智。此无学智，合有学智及非有学非无学智，又称小乘三智。

（乙）大乘慧——所说种类亦甚多，今姑举大乘四智以概括之。

1. 大圆镜智

此智离诸分别，所缘行相，微细难知，不忘不愚一切境相，性相清净，离诸杂染，纯净圆德，现种依持，能现能生身土智影，无间无断，穷未来际，如大圆镜现众色相，是之谓大圆镜智。

此菩萨于“十地修道位”后转第八识而成者也。

2. 平等性智

此智观一切法自他有情悉皆平等，大慈悲等，恒共相应，随诸有情所乐示现受用身土影像差别，妙观察智不共所依，无住涅槃之所建立，一味相续，穷未来际，是之谓平等性智。

此菩萨于“初地见道位”中转第七识而成者也。

3. 妙观察智

此智善观诸法自相共相无碍而转，摄观无量总持定门，及所发生功德珍宝，于大众会，能现无边作用差别，皆得自在，雨大法雨，断一切疑，令诸有情皆获利乐，是之谓妙观察智。

此菩萨于“初地见道位”中转第六识而成者也。

4. 成所作智

此智为欲利乐诸有情故，普于十方，示现种种变化三业，成本愿力所应作事，亦能遍缘三世诸法，随意乐力，或缘一法，或二

或多，随作意生，缘事相境起化业故，是之谓成所作智。

此菩萨于“十地修道位”后转前五识而成者也。

上来所述三学，实教祖释尊所说教法第二重之根本。盖一代圣教，莫不依四谛为根本；而四谛之根本，又在三学。研究佛教者又当知之。

【教祖释尊所说教法之根本三】如上所述，释尊所说教法之根本，为四圣谛；而四圣谛之根本，又为三无漏学。然根本之中，既有根本，此第二重之根本中，复有第三重之根本，彼三无漏学中，由戒生定，由定发慧，其最后之希求，唯在于慧。前之戒定，不过为企于慧之方便耳。然则吾人若从三无漏学而更求其根本，则“慧”尚已。换言之，即所谓“般若波罗蜜多”也。

释尊成道以来，说法四十五年，虽随机敷演，广开八万四千法藏，然穷其根本，实惟一般若而已。故曰，从初得道，乃至泥洹，于其中间，常说般若。即佛亦尝自云：“余经犹如枝叶，般若犹如树根。”盖佛于一代时教中，所以与人者，唯此般若。故外道之名词，不妨袭用，但范之以般若，即佛教矣。外道之仪式，亦不妨袭用，但范之以般若，即佛教矣。明眼之士，常以般若之有无，为佛教与外道之分。倘遗般若而谈佛教，虽所谈原为佛教所有，已非佛教，直外道矣。大哉般若，其佛教惟一之真髓乎！

虽然，般若云者，果何所谓？若欲从而举以示人，殆戛戛乎其难之矣。何以故？般若之为物，名言道断，寻思路绝，实不可从文字、言说、心缘、知解等等之中求之者也。古德有云，“开口即错，动念即乖”，将从何处举以示人乎？然而释尊尝说之四十五年矣，其不可说者，亦尝从而强说之矣。今且依圣言而略说之。

(一) 总说

般若者，空也。

然此“空”字，为对“现处有中”、“方执其有”者而言，实则兼含空有二面，不落空见，且不落四句乃至百非也。试略表之：

般若(空)	{	空	[非有……………乃至“有句”二十五见
			[非亦有亦空……………乃至“亦句”二十五见
	}	有	[非空……………乃至“空句”二十五见
			[非非有非空……………乃至“非句”二十五见

盖诸法实相，只是一如，非有、非空、非亦有亦空、非非有空。若云有，是增益谤；若云空，是损减谤；若云亦有亦空，是相违谤；若云非有非空，是戏论谤。般若既为直显一如实相者，故必离此四句。若能离此四句而谈空有，更合此离四句之空有而谈般若之空，乃不失于般若矣。

然此犹仅就根本四句而言之耳，若由此四句而更推之，则今之离四句者，又当更离此四句重叠而成之复四句及具足四句乃至百非，然后其义乃备。此谈般若之空所不可不知者一。

复次，若由此离四句而更推之，则今之离四句者，又当更离此离，离而又离，直无所离，乃至百非，然后其义乃备。此谈般若之空所不可不知者二。

此中最宜熟记勿忘者，即《大般若经》中《般若行相品》所云“不取有，不取非有，不取亦有亦非有，不取非有非非有，于不取亦不取。”斯言也，微妙甚深，蔑以加已。般若之空，实如是尔。

(二) 别说

从不可说而强说之，则般若又分为二：一为实相般若，二为观照般若。当更分别敷陈以明其义。

(甲) 实相般若

实相般若者，就般若之体言之。夫般若之体，亦空也。故佛说“无性”，又说“无所有”。然此空字固亦兼含空有二面，不落四句乃至百非者，故十二真如与六大并为般若之体。

空——十二真如——真如、法界、法性、不虚妄性、不变异

性、平等性、离生性、法定、法住、实际、虚空界、不思議界。

有——六大——地、水、火、风、空、识。

谈实相般若者，不当从未离四句之空中求此般若之体。须知此般若之体，固为“空”之十二真如，亦即为“有”之六大。即六大之有，不碍十二真如之空；即十二真如之空，不碍六大之有。由此而究其极，则一色一香，无非中道；一草一木，同证菩提，斯契乎实相般若矣。

(乙)观照般若

观照般若者，就般若之用言之。夫般若之用，亦空也。故佛说“无住”，又说“无所得”。然此空字固亦兼含空有二面，不落四句乃至百非者，故十喻与三智并为般若之用。

空——十喻——如幻、如阳焰、如梦、如水月、如响、如空花、如像、如光影、如变化事、如寻香城。

有——三智——一切智(声闻智)、道相智(菩萨智)、一切相智(佛智)。

谈观照般若者，不当从未离四句之空中求此般若之用。须知此般若之用，固为“空”之十喻，亦即为“有”之三智。即三智之有，不碍十喻之空；即十喻之空，不碍三智之有。由此而究其极，则扬眉瞬目，无非是道；威仪进止，悉作佛事，斯契乎观照般若矣。

要之，般若固不可说者，释尊虽尝说之四十五年，亦不过方便权说，欲使一切众生因指见月，实未尝道着般若一字。故般若会中，佛尝曰：“我曾于此不说一字，汝亦不闻。”复次，诸法实相固不可说者，善说法人，必不立一法，不破一法，虽说而实无所说。佛之说法，悉依般若，实能深契诸法实相。故涅槃会中，佛又尝曰：“我何尝说法？”呜呼！此般若之所以甚深而微妙也欤！此佛教之所以至高而无上也欤！

上来所说般若，实教祖释尊所说教法第三重之根本。盖一

代圣教，莫不依四谛为根本，四谛又以三学为根本，而三学之根本，复在般若。研究佛教者尤当知之。

【教祖释尊所说教法之分类一】释尊四十五年之中，所说教法，虽同出一根本，而分演甚繁。其第一种之分类，则有所谓化制二教。

分类一——

{	化教——一代所说诸经
}	制教——一代所制诸律

盖释尊所说教法，原有二类：一曰化教，即经论所诠定慧法门，如四《阿含》等经是也；二曰制教（或称行教），即律教所诠戒学法门，如《四分》等律是也。

但化教诸经，即诠三学中由定生慧之法门，以求契于般若；制教诸律，即诠三学中由戒生定之法门，以求契于般若，仍出于一根本也。

【教祖释尊所说教法之分类二】释尊四十五年之中，所说教法，虽同出一根本，而分演甚繁。其第二种之分类，则有所谓大小二乘。

分类二——

{	小乘——四《阿含》等	半字教
}	大乘——《华严》、《方等》、《般若》 《法华》、《涅槃》等	满字教

盖世间一切众生，原有二种机根：一者小机，智慧较浅，心量较狭，但求自利，未遑及他，故佛为之说小乘之法；二者大机，智慧较深，心量较广，不贪自利，先求利他，故佛为之说大乘之法。

小乘之法，但破我执，但明生空，亦得离分段生死之苦而证清净果，即成阿罗汉道，其益唯在自利而已。说此法者，谓之声闻藏。大乘之法，于我执之外兼破法执，于生空之外兼明法空，遂得离变易生死之苦而证大觉果，即成佛道，其益乃得自他双利。说此法者，谓之菩萨藏。声闻藏中诸小乘经，以三法印为佛

说之证，即“一切行无常”、“一切法无我”、“涅槃寂静”是也。菩萨藏中诸大乘经，以一法印为佛说之证，即“实相”是也。以三法印印者，其所说实以业力为主；以一法印印者，其所说实以般若为主。

但以业力为主，明生空以破我执者，即生空般若；以般若为主，明法空以破法执者，即法空般若，仍出于一根本也。

【教祖释尊所说教法之分类三】释尊四十五年之中，所说教法，虽同出一根本，而分演甚繁。其第三种之分类，则有所谓空有二教。

分类三——

[有教——一切说法相之经教
	空教——一切说法性之经教

盖一切万法，原有二面：一曰性，一曰相。从其相之一面而言，则惟见一切法之现象，宛然万有，莫非差别，于是所说即为有教；从其性之一面而言，则惟见一切法之本体，湛然一空，莫非平等，于是所说即为空教。

小乘有说法性或说法相者，故小乘有空有二教；大乘亦有说法性或说法相者，故大乘亦有空有二教。

但有教所说，即般若中有之一面；空教所说，即般若中空之一面，仍出于一根本也。

【教祖释尊所说教法之分类四】释尊四十五年之中，所说教法，虽同出一根本，而分演甚繁。其第四种之分类，则有所谓权实二教。

分类四——

[权教——小乘之《阿含》及大乘之《方等》《般若》
	实教——大乘之《华严》、《法华》

盖施教之时机，亦有二种：一者权说，初心闻法，非能解深，必须方便权说，诱掖化导，故有权教；二者实说，久行菩萨，所解已深，便能称性而谈，直显秘蕴，故有实教。

以大小二乘相对，则小乘为权，大乘为实；以大乘之《方等》、《般若》与《华严》、《法华》相对，则《方等》、《般若》亦为权，《华严》、《法华》始为实。此外亦有以禅为实，或以密为实，或以他力教为实，而以其余为权者。

但权教所说，即般若之不可说而强说之；实教所说，即般若之强说而最近于不可说者，仍出于一根本也。

【教祖释尊所说教法之分类五】释尊四十五年之中，所说教法，虽同出一根本，而分演甚繁。其第五种之分类，则有所谓顿渐二教。

分类五——	[渐教——《阿含》《方等》《般若》《法华》《涅槃》等经
		顿教——《华严》等经（此依涅槃宗及晋刘虬等所判，非天台华严说）

盖受法之器，又有二类：一者渐机，障深智短，不能顿悟，必须由渐而进，始证无生，故佛即为之说渐教；二者顿机，障薄智强，不待渐修，只须一闻大法，立获解脱，故佛即为之说顿教。

但渐教所说，即借修生之观照般若以渐契实相般若者；顿教所说，即依本有之观照般若而顿悟实相般若者，仍出于一根本也。

【教祖释尊所说教法之分类六】释尊四十五年之中，所说教法，虽同出一根本，而分演甚繁。其第六种之分类，则有所谓难易二道。

分类六——	[难行道——净土以外专恃自力之一切经教——圣道门
		易行道——得仗他力带业往生之净土诸经——净土门

盖修行之道，亦有二途：一则全仗自力，勤求无漏圣慧，渐断无始无明，然后能超出轮回，诞登彼岸。若是者，犹如陆路步行则苦，况须经历多劫，复多退缘，故往往中途退失，是之谓难行道。一则借助他力，遥承弥陀悲愿，仅持四字洪名，便即能带业

往生，见佛闻法。若是者，犹如水路乘船则乐，况复命终即往，净土安居，故人人均不退转，是之谓易行道。

但难行之道，由观照般若而开；易行之道，由实相般若而显，仍出于一根本也。

【教祖释尊所说教法之分类七】释尊四十五年之中，所说教法，虽同出一根本，而分演甚繁。其第七种之分类，则有所谓显密二教。

分类七——

{	显教——显说法义之一切经教
	密教——密说禁咒之密部经教

盖入道之门，亦分为二：从其可思议者而入，谓之显教，乃应身佛所说之当机法门也；从其不可思议者而入，谓之密教，乃法身佛所说之内证法门也。可思议者，著之言说，显露可解；不可思议者，传之禁咒，深秘难穷。显露可解者，力微功缓，故成道常在多生；深秘难穷者，力伟功速，故即身便可成佛。

但显教所说，均以观照般若为用；密教所说，均以实相般若为用，仍出于一根本也。

【教祖释尊所说教法之分类八】释尊四十五年之中，所说教法，虽同出一根本，而分演甚繁。其第八种之分类，则有所谓教禅二传。

分类八——

{	教内之传——一切有文字言说之经教
	教外之传(禅)——拈花微笑时所传正法眼藏

盖妙法之授受，亦有二类：一者口传，借文字言说之假施設，方便开示微妙法门，使人因指见月，是即教内之传也；一者心传，以心传心，心心相印，不假文字言说，而直超悟于文字言说所不及处，是即教外之传也。

但教内之传，即就般若之可强说处以显其不可说之妙旨；教外之传，即就般若之不可说处以显其不可说之妙旨，仍出于一根

本也。

滕录三

【印度古代之思想一】印度最古之典籍，为四《吠陀》，前已详述其源流，今当更述其思想。

(一)宇宙之区分

在《梨俱吠陀》之时代，其诗人尝分宇宙为三界，即天界、空界、地界是也。至《阿闍婆吠陀》诗人，则或于三界之上，更置一光界，是为四界说。有时又立六界说，即于三界各分二部。有时又立九界说，即于三界又各分三部。虽有种种异说，但悉以三界说为基。故仍可谓三界说为《吠陀》全体宇宙观之标准也。今且一述三界说。

(甲)天界(Div)

天界乃光明之世界，即天国也。位于苍穹之上，非肉眼所能见。此界又有大虚(Vyoman)、光明(Rocana)、顶上(Sanu)、高处(Vistap)、背部(Prstha)等名称。在分为三部时，又呼为三光明界(Trirocana)，而以上中下区分之。凡日月星宿等物，均属于此界。其与地界之距离，《梨俱吠陀》诗人仅说毗纽簸天宫鸟飞不达，《阿闍婆吠陀》诗人则说金鸟(日)冲天须历程千日。自后《阿伊塔连亚神学书》(Aitareya brahmana)遂断言天地之间有历程千日之隔焉。

(乙)空界(Antariksa)

空界在天界之下，地界之上，即肉眼所及之空气界，云雾集散之所也。此界又有冥暗(Rajas)、含润(Aptya)、暗黑(Krsna)等名称，或呼为中间界(Antariks)。通常分为二部，近天者曰天分(Divya)，近地者曰地分(Parthiva)。又常喻空界如海，喻空界中之云如峰、如岩石、如牝牛。此界与天界之间，有一横隔之物

曰穹窿(Naka)者,为上下之分界。又,天界、地界均以柱支之,惟此界独无。

(丙)地界(Prthivi)

地界即吾人所居之地。其体为圆形,与天界相对,犹如两钵相向,又如两轮相对。斯时尚无后世四围皆海之海州说。此界又有菩弥(Bhumi)、窟夏蒙(Ksam)、窟夏(Ksa)、古马(Gma)等名称,更有洪大(Mahi)、广阔(Urvi)、无边际(Apara)等名称,或又呼为此土(Idam)。至若方位之区别判,则东为前方(Purastat),西为后方(Pascat),北为上方(Uttarat),南为下方(Adharat),此四方谓之极(Pradis),故或又呼大地为四极界(Caturbhrsti)。此外,亦有合四方及中心而称五方,合四方及上下而称六方者。

(二)神力之崇拜

婆罗门教,原属有神教。其所崇拜之神,多属天然现象之神格化者,盖根源于古代民族渴仰畏怖等心理而成者也。然仅就《吠陀》而论,其神亦有三期之殊:一为《梨俱吠陀》初期之分立神;二为《梨俱吠陀》后期之统一神;三为《阿闳婆吠陀》之表征神。

当《梨俱吠陀》之初期,其所说神,名相繁杂,极无统系,神之职司既无连络,神之个性亦不明了,往往纯依信仰者之主观而任奉某一神于至高无上之位置。如光明、智慧、威力、慈悲等语,于诸神均适用之。而最大最上等形容词,亦可同时加之诸神。乃至世界之创造及支配力,亦尝归于无数之神焉。故当时《吠陀》之教,就研究者客观而言,固为多神教;就信仰者主观而言,亦似一神教。因此,学者每称之曰“交换神教”。

但此种思想,非可代表全部之婆罗门教,不过初期之产物耳。其思想之根基,究不稳定。当时于此等依信仰而尊奉为最上之多头神治,即多有对之怀疑而欲求其统一者,故尝有二种思想阑入其间:

1. 二神合一之思想,如呼“婆楼那弥托罗”、“因陀罗婆楼

那”、“因陀罗阿耆尼”等是也。

2. 一神辖多之思想,如说“阿提致为母而生阿迭多诸神”、“阿耆尼为本体而其他诸神为垂迹”、“诗人于唯一之有而加以种种之名”等是也。

在《梨俱吠陀》初期中,此二种思想,即时有只鳞片爪之流露,及乎《梨俱吠陀》之末期,统一之思想遂大成熟。彼在一般自然神之上,立有最上惟一之原理,而以此抽象之名为统一之神。又舍历来宇宙创造说,所谓由各个之神创造各个之部分者,而以此抽象神为宇宙创造之统一本体。故此期之中,彼已由多神教而进于一神教,由交换神教而进于万有神教,即以万有之全体归于一神也。此统一之神,在太初无有时,称之为曰“惟一之彼”(Tadckam);在混沌欲分时,称之为曰“生主”(Prajapatya);在万有呈形时,称之为曰“造一切主”(Visvakarman);在祭式中神格化时,称之为曰“祈祷主”(Brahmanaspati);在综合中人格化时,称之为曰“原人”(Purusa)。是之谓《梨俱吠陀》后期之统一神。

第其后《阿闍婆吠陀》时代,又有异于是者,彼时最重咒法,每取一物为其表征,即此种不可见之统一神,亦往往以一可见之事物为之代表,如地、如红曦、如牛、如呼吸、如欲爱、如时、如残馘、如梵行者、如支柱,均是也。是之谓《阿闍婆吠陀》之表征神。

虽然,此中之分立神,实为《吠陀》之神之基础,即亦为婆罗门教之基础。其后之统一神及表征神,均不过就此基础而加于其上耳。今当一述分立神。

就《吠陀》之分立神而言,三界莫不为神所创造及支配。故三界之中,无处不有神。《梨俱吠陀》及《阿闍婆吠陀》,虽屡屡称三十三天,或三叠十一天,但此三十三之数,并不可拘,神之数实无量无量者也。今以其于佛教多有足供参考者,特判为二大类而分述之。惟所述之分立神,亦有成熟于《梨俱吠陀》以后者,第其时已另有统一者在耳。

(甲)三界之主要神

(子)天界之神

1. 陀若斯(Dyaus)

此《吠陀》诸神中之最古者，即天也。或称天父(Dyaus-pitar)。而乌舍(Usas)、阿修云(Asvin)、苏利耶(Surya)、阿地迭耶(Aditya)、马露兹(Maruts)等神，为其子女。亦有名之曰牡牛者。但在《梨俱吠陀》时代，似于此神热烈之信仰已退失，仅泛泛加以赞美而已。

2. 婆楼那(Varuna)

《吠陀》诸神中之最有力者，莫如天界之婆楼那，空界之因陀罗，地界之阿耆尼、苏摩。其中出于因陀罗之前而为司法神，曾得非常之畏信者，婆楼那也。此神以天为座，着金色衣，火神阿耆尼为面，日神苏利耶为眼，风神婆由为呼吸，星为使者，时乘马车回旋于大空，有全知之智慧及伟大之支配力，故为宇宙之统王(Samraj)，为规律之保护者(Rtasya gopa)。在自然界，司三界之支持，四时之运行；在人事界，司祭事之裁制，道德之维持。其命令极严，有违之者，以可怖之绳索(Pasa)缚之，以病(水肿病为主)与死罚之，毫无假借也。然于悔罪而归依之者，亦能与以长寿福德，又富于恩惠焉。惟此神对于弥托罗之昼神而言，则奉为夜神。又在《阿闳婆吠陀》中，由《梨俱吠陀》屡屡说此神支配降雨及水流，则又奉为水神，及于《摩诃巴拉塔》，则纯然奉为水界之大王。更经佛教之密教，遂为现今日本所奉之水天官矣。

3. 弥托罗(Mitra)

此神表太阳之恩惠，即司昼之神也。其伟力与智慧，均与婆楼那同，而“宇宙之统王”、“规律之保护者”等尊号亦有之。然在《梨俱吠陀》时代，即已失其独立性，全为婆楼那所吸收，若仅为其同伴者，时或以弥托罗婆楼那之号呼之。

4. 苏利耶(Surya)

此神即太阳也，或称为天之眼，或称为弥托罗婆楼那之眼。能监视下界众生之行动，以其光明拂去夜之暗黑者也。《吠陀》诗人尝称为飞空之鸟，又称为乘七马之车者，又称为晓神乌舍(Vsas)之子，又称为晓神乌舍之夫。且《梨俱吠陀》常说其制造者，如第二卷说因陀罗作苏利耶，第四卷说弥托罗婆楼那举苏利耶于天，第十卷又说达托利神(Dhatr)作苏利耶与月。盖苏利耶者，乃太阳之体也。

5. 沙卫托利(Savitr)

此神即太阳之用也。其名即“鼓舞者”、“冲动者”之意。其神全体金色，披金色之发，乘金色之车，二马引之，巡行于上下界。主要之工作，即举其金色之腕，起人人于睡乡而使之活动，至夕乃再令就眠也。彼之恩惠及伟力颇广大，能赐与不死于神及人，祛逐恶鬼魔物，除人人之恶梦，导亡灵于天上，具有因陀罗、婆楼那等强神不能抵抗之力。故今日正统派之婆罗门，每晨必诵其赞歌。

6. 卜夏恩(Pusan)

此神亦太阳之用也。其名即“营养者”之意。盖指太阳之养物而言，与前之使物活动者异。其神披瓣发，携金枪与刺铭，乘羊车而行，常作远游，熟知道程。《吠陀》所说此神之工作，颇与太阳之养物无关，仅说彼为道路神，能护行旅，除猛兽盗贼之害，并导亡灵而达天国。又说彼为牧畜之保护神，能使牧场畜类不迷道路，不陷深坑，而常获安全之繁荣。

7. 毗纽笈(Visnu)

此神在后世之印度教，与湿婆神(Siva)并为神之中心。但在《梨俱吠陀》时代，其地位固甚微。此神能以三步而遍游全世界，而其所居，乃最高之中天，为诸神及祖先共处享乐之所。彼处有甘露(Amrta, 阿弥利哆)之泉涌出，实即天上之乐国。故《梨俱吠

陀》时代，多愿命终之后，往生彼处也。至《阿闍婆吠陀》、《夜柔吠陀》，其地位渐高，至《梵书》则更显矣。

8. 阿提致、阿迭多(Aditi, Aditya)

阿提致者，无限无缚之意，殆即大空之神格化也。此神为女神，其自身功德固无限无缚，亦能与人以无限无缚。

阿迭多者，阿提致之眷属之意，即彼女神之子也。然其名数均不定，大都为出于母神之前者，伴阿提致思想之发达而摄取之也。《梨俱吠陀》第二卷，尝举弥托罗、阿利亚莽(Aryaman)、跋伽(Bhaga)、婆楼那、大克夏(Daksa)、阿恩夏(Amsa)，凡六神。第九卷举八神，于前六神之外，加一马露坦答(Martanda)，及阿提致之本身。《阿闍婆吠陀》第八卷，则别举弥托那、阿利亚莽、阿恩夏、跋伽、大托利(Dhatr)、因陀罗、婆楼那、遍照者(Vivasvat)，凡八神。说者谓阿迭多者，即日(弥托罗)月(婆楼那)木火土金水七曜之神格化耳。

要之，此阿提致及阿迭多之思想，殆欲于杂乱之《吠陀》神界，加以一种之统制。及于后世，颇尊重之。提婆菩萨《外道小乘涅槃论》中，有所谓女人眷属论师，即由此种思想变化而出者也。

9. 乌舍(Vsas)

此神即晓神也。就其身分言，乃天父陀若斯之女，夜之女神那托利(Ratri)之妹，日神苏利耶之母或恋人。常衣灰色之服，而露胸如舞姬，于东方显其娇态，龄甚古而常若少女。所乘美丽之车，以栗色之马，赤色之牡牛或牝牛曳之。至其工作，则启天之门户，去夜之黑幕，逐恶魔与暗黑，惊起众生而示以可行之道。惟《梨俱吠陀》于此神之赞歌，独带有厌世之意，如说彼女消费众生之生命，并叹此神缩短吾人之寿命。此印度后期思想之萌芽，与《梨俱吠陀》中其他各赞歌异其趣，亦可注意者也。

10. 阿修云(Asvin)

此神盖即朝之光明现象而加以神格化者也。其父为遍照者，即阿提致之子，旭日之神格化者也。阿修云为双生子，身有金色，辉光美丽，披莲花之冠，有甚多之形，常出现于暗黑或赤色之云中，乘车而追乌舍女神。此神之工作，多致力于救济众生，如与旷夫以妇，与怨女以夫，盲目者与之眼，折胫者与之足，乃以一切众生之困苦，莫不加以救济。《吠陀》中且称昔有男子曰“善救”(Bhujyu)者，覆舟坠海，抱木漂流，专念此神，即感一船来救，故此神又为海路之神，又为医药之神。此神之作用，影响于后世佛教，生甚多救济之传说，如观世音菩萨等，颇相仿佛也。

(丑)空界之神

1. 因陀罗(Indra)

《吠陀》神界中，最雄大、最有名，几占有印度国民保护神之地位者，因陀罗也。古代原为恶神，但在佛教则为释提桓因(Sakra Devanam Indra)，乃归依佛教之神。在印度教则为喜见城(Sudarsana)之主，实一豪奢之天部，乃永久崇拜之神。盖此神本来为雷霆之神格化，经甚长之年月，其性质渐变，殆即一伟大之勇者也。其母为牝牛，即云彼破母肋而生。初生即具勇力，便自振舞，天地为之震动。全身茶褐色，须发亦同。怒时须发竖立，常持金刚杵(Vajra, 电戟)，故一名“金刚手”(Vajrahasta)。所乘车以二茶褐色马曳之，风伯马露兹(Maruts)，及风神婆由(Vayu)，为其从者，飞驰空中以从事战争，故一名“车战者”(Rathस्था)。性好饮苏摩酒，故一名“饮苏摩者”(Somapa)。彼身大于天地，天地为彼之带亦不足。彼握天地二界不过一握耳。因陀罗之功能甚多，要以降魔为主。而征服恶龙乌利托罗(Vrtra)，其最有名者也，故一名“杀乌利托罗者”(Vrtrahan)。此神威力既盛，遂奉为印度之军神，渐取婆楼那之地位而代之，亦称宇宙之统王(Samraj)，目为诸神之第一。然因陀罗仅为勇力之发达，而道德颇多欠缺，其放纵自恣，如杀父、虐友、酗酒、破车

等,适为一凶莽灭裂之武夫行径,不如婆楼那之重道德,故终不能为一教之主神也。

2. 鲁陀罗(Rudra)

此神之自然界基础,即是山岚之神格化。在《梨俱吠陀》时代,无显著之地位,经《阿闍婆吠陀》、《夜柔吠陀》而渐次发达,后遂成为有名之湿婆神(Siva)。时或为群神,称有十一鲁陀罗,但通常仍为一神。《梨俱吠陀》谓其身褐色,着金色装,披辫发,手持弓矢。后之《吠陀》又谓身有千眼,腹黑背赤,青颈而住于山。此神亦为恶神,一旦发怒,则以其霹雳矢普杀人畜乃至草木,故人人均祈不近其身,而常修所谓 Niravada 之敬远供养以远之。然此神亦具有恩惠,能治人畜之病,故又尊之曰治疗者(Jalasa-bhesja)。且此神之成为湿婆神,《梨俱吠陀》已早举其名。“湿婆”者,吉祥恩惠也。至《夜柔吠陀》,又尝举三母(Tryambaka)、兽主(Pasupati)、有(Bhava)杀者(Sarva)、司配者(Isana)、大天(Mahadeva)、荒神(Ugradeva),均后之湿婆神特有之称号也。

3. 马露兹(Maruts)

此神之自然界基础,即是暴风之神格化。彼为群神,其数或称二十一,或称百八十,鲁陀罗为其父,牝牛(Prsni,即云)为其母。彼等之色赤如火,肩荷有枪(电光),以金色之饰蔽胸,披金色之甲,乘金色之车。其进军也,如猛兽之狂暴,如狮子之怒号,天地山岳亦为之震。及其止也,尘埃悉去,平和可亲。彼之工作最著者,除为因陀罗之从者以从事降魔外,即关于降雨之事,故一名“雨滴充满者”(Durudrapsah, Drapsinah)。

4. 婆由、婆塔(Vayu, Vata)

此二神亦为风之神格化。婆由之行速为诸神第一,又为因陀罗之同盟者,亦好饮苏摩酒,故亦称“饮苏摩者”(Soma-pa)。能与人以名誉及子孙福德等。此神虽非甚有名,然举三界之代表神时,常称天之苏利耶、地之阿耆尼、空之因陀罗及

婆由焉。婆塔为物质之风，其赞歌均形容风者，彼能为人治病而与以长生。

5. 拔尔嗟奴耶(Parjanya)

此神为雨云之神格化，乃降雨神也。彼具哮吼牝牛之形，以桶(Kosa)及水囊(Drti)降雨于下界，灌溉草木而育成之，同时显其可怖之威力以破魔军。

6. 托利塔阿卜托耶(Trita aptya)

此为属于空界之一小神，其性格与因陀罗相似，可称为小因陀罗。彼原为古代武勇神，亦即因陀罗之典型，后为因陀罗吞并，仅为其伴神矣。此神于“罪”深有关系，《阿闍婆吠陀》谓诸神负其罪于托利塔，托利塔又负其罪于人类。

7. 阿拔蒙那拔特(Apam napat)

此神之名为“水之子”，其出甚古，身有光辉，无薪而能燃于水中，能与礼拜者以食。说者谓此神原为水灵，后与水中之火即电火合，亦属于空界之一小神也。

8. 马塔利修王(Mataniśvan)

此为从天上持火而降于地上之神，时或为阿耆尼之异名，盖天火下降之神格化者也。

(寅)地界之神

1. 阿耆尼(Agni)

此神乃火之神格化。《吠陀》之教，原重事火。盖火有不思议力，而于日常生活关系密切。又印人常以火运供物于神，信为神人之媒介者，凡祭均不可缺，故其地位亦甚高。此神之降诞说极可注意，《梨俱吠陀》尝说彼从天、空、地三处而生。其生于地也，乃以二木片摩擦而作火者，时称之为曰“力之子”(Sahasas putra)，彼生时即烧杀两亲。其生于空也，由前所述水之子为其亲，彼以水为胎(盖指云中电火)。其生于天也，即太阳在其本处。彼于最高天生，亦潜伏于最高天。彼马塔利修王即持此火而来

人间也。此神虽从三处生，但本性非有别，仅座所异耳，故阿耆尼又名“三座”(Trisadhastha)。此即《梨俱吠陀》最初所表三位一体之思想。其后祭火分设三处，及印度教立梵天、毗纽笈、湿婆三神一体，殆均自此始也。

阿耆尼之形相，光耀如日，有酪色之面，三头七光，七舌千眼。或又说彼十方皆面，或又说彼无足无头。彼之主要工作，即照破暗黑，烧尽不净，故又为降魔神而称之曰“杀罗刹”(Raksahan)。其在家庭，又为灶之主神，故往往称之曰“家主”(Grhapati)。其在祭式，以之焚供物，即由彼运于神，故又称之曰“运供物神”(Havyavahana)，或曰“使者”(Duta)，亦有以“四祭官”之名呼之者。彼尝降恩惠于崇拜者，并救其危难。亦能如因陀罗之强力，为宇宙之统王(Samraj)而支配吾人，并以其“规律”规定天地，故又有知一切者(Visvevada)、知生者(Jatayeda)、遍在者(Vaisvanara)等名称。

2. 祈祷主(Brhaspati)

此即地上祭坛之神。头锐带角，七光七口，有美舌，其色清静光明，手持铁斧及弓，常立于车上。彼乃家僧，即祈祷者。若无此神，则一切祭事不得成就。此点与阿耆尼颇相似。但此神与因陀罗关系甚深，《吠陀》中常与因陀罗同一赞歌。又善战无敌，常降恶魔，殆同于因陀罗。又此神与后期统一神中之祈祷主，名实均有不同，盖此为具体之分立神，彼则抽象之统一神也。

3. 苏摩(Soma)

此为酒神，其出亦早。如阿耆尼，而其自身为神，又为神人之媒介。亦如阿耆尼，祭坛之重要神也。苏摩原为一种植物名，摘取其茎，榨之以石，得黄色之液，盛于三瓶或壶，又以羊毛筛漉之，以十指去其糟，更加牛乳、酪、麦粉，使之发酵，是为苏摩酒。苏摩原产于天界，由一鹰(Syena)赍来地界。此酒为诸神及祖先

所喜饮，且彼等之“不死”，即以饮苏摩故，故一名不死，即甘露（Amrta，阿弥利哆）。此酒能与神人以勇气，特为因陀罗、婆由之神酒，尝因之征服恶龙乌利托罗者，故又称之曰“杀乌利托罗者”。此神手持百穿武器，降伏恶魔，常乘日神苏利耶之车以监视下界而与以光明。

又此神亦为月神。《梨俱吠陀》中，有苏摩与苏利耶结婚之说，即日月之配合也。《阿闳婆吠陀》以后，尤明认为月。

4. 沙罗斯瓦迭(Sarasvati)

上述祭坛三大神之外，属于地界诸神中，其最著名者，即河川之神，而沙罗斯瓦迭，尤为其佼佼者也。《梨俱吠陀》赞美河川之数甚多，如第十卷所举凡二十一，但常以沙罗斯瓦迭为其中心。彼为女神，能袪人之秽，又能与人以富，与人以勇气及子孙。至《梵书》时代，则为语神（Vac），即雄辩智慧之保护神。其后梵天之妻吉祥天女，及辩才天，均由此神而发达者也。

（乙）一切杂神

（子）庶类神

1. 马神

动物中最尊崇者，马也。三界诸神之车，均曳以马。阿耆尼、乌舍之祭式，以马为其表号。用马为牺牲之马祠，实为重要祭典之一。至《吠陀》中马神之名，有大帝喀罗（Dadhikra）、塔尔喀夏（Tarksya）、派多瓦（Paidva）、爱塔夏（Etasa）等。

2. 牛神

牛之尊崇，不亚于马。《梨俱吠陀》谓陀若斯为牝牛之形。《阿闳婆吠陀》直呼因陀罗为牡牛。且牝牛尤尊，《梨俱吠陀》常称云为牝牛，即为因陀罗之母、马露兹之母。《夜柔吠陀》又名牝牛为不可杀者（Aghnya），《阿闳婆吠陀》且有牝牛之礼拜。后世印度教认牛为毗纽箴化身（Avatara）之一而礼拜之，盖渊源于此。

3. 野羊神

野羊亦为神圣之动物，尤以一足野羊(Aja ekapad)之神为最。彼能支配河流及海洋，且为支持两界者。

4. 犬神

犬神之最著者，为死界统王耶摩(Yama)之使者。凡二犬，名曰沙罗弥耶(Sarameya)，均四眼，一灰色，一带褐色，常共守死之道路，又徘徊人间，探知应死之人而导之于耶摩界。

5. 野猪神

野猪在《梨俱吠陀》中，尝为马露兹、鲁陀罗之喻。在《梵书》中，又为生主 Prajapati 之化身。至印度教，则为毗纽笈之一权化。

6. 鸟类神

鸟类在《吠陀》中，常为神或神之使者。苏摩之草，为鹰所将来。日轮之行，亦比于飞空之鸟。而梟(Uluka)与鸽(Kapota)则为耶摩之使者，其出现即为凶兆。

7. 蛇类神

《梨俱吠陀》于蛇类亦神格化，形成龙(Ahi budhnya)之一类神。《夜柔吠陀》则以蛇类与乾闥婆等并视，认为半神。

8. 植物神

前述之苏摩草，即植物神。此外又有药草(Osadhi)，因其治疗之力而神格化，即为女神，或奉为母。《阿闥婆吠陀》中多利用之。又有大木，为森林之主(Vanaspati)，亦崇拜之。又有森女(Aranyani)，则就森林之全体而神格化之者。

9. 庶物神

庶物中之神格化者，最多为祭式用之器具，而其中祭柱(Svaru, yupa)、祭筵(Barhis)及苏摩之石(Adri)，其最神圣者也。此外，则农具中之犁头及犁，战具中之甲冑弓矢等，均尝神格化而祭之。是固为祝五谷丰熟、武运长久之故，但其根柢即认器具自身实有神秘力也。

10. 语言神

由语言而神格化，此在《梨俱吠陀》已微发其端，至《阿闍婆吠陀》、《夜柔吠陀》而甚盛，不仅有所谓语神(Vac)，且将种种抽象的语言，亦具体化而神之，如丰满(Purandhi)、神灵(Asuniti)、死(Mrtyu)、信心(Aramati)、信仰(Sraddha)、贫乏(Arati)、爱(Kama)、灭亡(Nirrti)等，均一一呼之为神而申其祈愿，与寻常之神无所异。

11. 物精之神

《阿闍婆吠陀》又说有无数之物精(Bhuti)，即所谓生气说(Animism)之信仰也。此诸物精，或寄寓物体，或独立游离，能呈种种之作用。虽《吠陀》所说多为恶者，但亦非无善者，盖即万物力用之具体化也。至于后世，则用塔奴(Tanu)之名，而以为人之饥渴之感，由于塔奴；虎之具大威力，亦由于塔奴。彼固继《阿闍婆》一流之信仰而成者也。

(丑)魔神

1. 阿修罗(Asura)

阿修罗在《梨俱吠陀》中，最初并无独立之神格，不过为一种有力之神之称号。如弥托罗、婆楼那、阿耆尼、因陀罗等，亦有时以阿修罗呼之。但其用此称号时，常为赞叹其可怖之魔力耳。故此语自始即具有魔力之意义，后遂成为魔神。《梨俱吠陀》第十卷亦尝号因陀罗、阿耆尼曰“杀阿修罗”(Asurahan)，即指阿修罗为恶魔也。及《阿闍婆吠陀》、《夜柔吠陀》，则纯认为一种与天反对之魔群，谓阿修罗军，常与天军争战云。

2. 罗刹 Raksas

此为恶鬼之一种。自《梨俱吠陀》始，至《阿闍婆吠陀》愈盛。彼阿修罗攻袭天部，而罗刹则攻袭人类。常变作种种形相，或为犬形，或为秃鹫形，或为枭形，或其他种种鸟形，夜间暗中飞跃。有时又为兄弟之形，爱人之形，丈夫之形，接近妇人而害其子女。又，罗刹之一种曰亚土答那(Yatudhana)者，喜食人肉、马

肉而吞牛乳，故时常袭害人畜。彼常隐附饮食物共入腹中，自内而食其肉，使之发病。夜间常徘徊人家之周围，发异声如驴鸣。此外恶业恶戏尚多，人多畏之，或诵咒文，或依阿耆尼，或备武器，以防其接近。

3. 毕舍遮(Pisaca)

此为一种幽鬼。《梨俱吠陀》仅一见其名，《阿闍婆吠陀》、《夜柔吠陀》则屡屡言之。一名“喰尸者”(Kraavyad)。盖阿修罗与天对抗，罗刹与人对抗，而毕舍遮则与祖先对抗者也。后此所谓饿鬼，殆即由此而来。

(寅)低级群神

1. 利菩斯(Rbhus)

此等神颇具技巧，能造车行于空中而不用马。又尝再造衰朽之两亲而使之还少，又尝与托瓦修托利(Tvastr)为造杯之竞争而获胜利。彼等挟其可惊之技巧，蒙诸神之宠，遂得跻于神位。但彼等亦为人类祖先摩奴(Manu)之子孙，因其自身之努力而得不死。此点即当时“人类亦可为神”之思想之表现也。

2. 乾闥婆(Gamdharva)

乾闥婆之名，在《梨俱吠陀》中，尝用单复两数呼之。《夜柔吠陀》说其数有二十七，《阿闍婆吠陀》说其数有六千三百三十三。彼与祖先及阿修罗，均不属于天属。其住所，或说在天上，或说与水中天女阿菩沙罗斯共住水中。其形卷发多毛，半兽半人，持一有光之武器，所着衣服有香气。彼之工作，最原始者，为护养苏摩。《梨俱吠陀》谓彼与雨神拔尔嗟奴耶抚育苏摩。《夜柔吠陀》谓彼为诸神保管苏摩而自盗之，被罚不能复饮云云。又，乾闥婆为好色者，除水中天女为其恋人外，人类未婚之处女，亦属于乾闥婆。结婚之夕，为新郎之竞争者。故《吠陀》时代，新夫妇结婚之夕，不即同衾，置一棒以隔之。至于后世称蜃气楼为乾闥婆城，或以乾闥婆为天之乐师，在《吠陀》中，均未见其义。

3. 阿菩沙罗斯(Apsaras)

此为水中天女，在《梨俱吠陀》中不甚显明，经《夜柔吠陀》、《阿闳婆吠陀》而至《梵书》，始成为神话界之一有名女神。常住于河沼中，但亦常游于榕树、菩提树等大木之下。性极爽快，喜吹笛唱歌，舞蹈嬉戏。又嗜赌博，能与赌博者以好运，然亦常惑乱人心。彼为乾闳婆之妻，常相携戏笑。其夫妇之间，有堪为模范者。但乾闳婆与人间之妇女有关系，彼等亦与人间之男子有关系。《吠陀》中尝举其在人间生子之事。

4. 小守护神

《吠陀》之神中，附有守护神(Pati, 即主也)之名称者，实甚多。如住家主(Vastospati), 乃守护一家之神，能去病而与人间以幸福者。又如地主(Ksetrasypati), 乃守护一地之神，能授人以家畜，赋与甘味于水及植物者。又如悉塔(Sita), 乃守护谷物之神，即田地中畛畦之神格化者。

上来所述，均《吠陀》之分立神中较显著者，其余尚不遑枚举也。

(三) 宇宙之规律

《吠陀》中常称某神为规律之保护者，某神为有规律者，此之规律意义实极重大也。规律原名曰“利塔”(Rta), 本为一抽象语，谓契于物之次第顺序而行者，由此遂移用于“真理”、“正义”、“相应”等义。综观《吠陀》所说，利塔之范围甚广，如河流之日夜不绝，晓光之迎晨呈露，黑牛之乳仍常白等，均利塔之显现处也。且其义尚不止此，所谓利塔者，不仅显现于天然界之秩序，即人事界之秩序亦属之。盖天然界之秩序，自有其“自然律”；人事界之秩序，亦自有其“道德律”，此自然律与道德律，虽俨若两途，实为同一利塔之异作用，二而一者也。人类若破坏其道德律，则世间之自然律亦为所破坏。此种反对规律之行为，谓之不相应(Anrta), 所当严重惩诫者也，《吠陀》中尊重规律之义，大概如

是。

但《吠陀》固重祭式者，其说此规律，于祭式之举行中尤著。彼谓如法而行祭式，即为规律，不失规律者，斯契于规律保护神之意，天地之运行亦因以顺调，否则招神之怒，必有不祥之事。至《梵书》时代之思想，又进于是，彼谓祭坛即代表大宇宙者，能如法而行祭式，则自身立即正大宇宙之秩序，此利塔之妙用也。

惟《吠陀》以后，规律之思想，渐生分化。于正义一面，别名之曰“达磨”(Dharma)；于仪式一面，始名之曰“利塔”。及于佛教，则达磨一语，尤为尊重，即所谓“法”是也。而“利塔”一语几无人措意及之矣。

(四) 神人之关系

《吠陀》中所说神人之关系，与他教之视神为主而人为仆者不同，乃以亲属视之者也。彼常呼神为我等之父(Pitanaḥ)，亦有称我等之戚友者。又说人类之祖先曰摩窳(Manu)，乃阿迭多神属中之一人名“遍照者”(Vivasvat)之子，为最初之行祭者，彼有兄妹曰耶摩(Yama)、耶弥(Yami)，为最初之死者，此三人均谓之“遍照属”(Vivasvata)。盖人类生界之祖先及死界之祖先，均神之子，而人类实即神之子孙也。且依《梨俱吠陀》之《原人歌》(Purusasukta)所语，则人类从原人而发展，诸神亦从原人而发展，天地亦从原人而发展，其同出一源益明矣。故神人之间，常相交通。古代有名之七圣，即能直接受神之启示者。说者谓《吠陀》此种思想之流衍，其一面，以神之不远于人，致有利用诸神于战争政略间者，而宗教思想因之堕落，其又一面，以人之不异于神，遂为信一切众生皆有佛性之基，于佛教又深有关系也。

(五) 祭式之万能

以人为之方法，而能与神交通者，即祭式耳。依《吠陀》所说，诸神之中，虽有如阿修云等以广大之慈悲救济众生者，然大都因供养而与以恩惠。若无供养，则不能冀恩惠之加。一献一

施，一投一报，必相应焉。说者谓《吠陀》神人之间，含有功利主义及利益交换主义，殆亦信然。且也，《梨俱吠陀》之初期，于祭式之仪式外，尚重严正之道德，至心之信仰，并谓无信念则供养无效。及乎《夜柔吠陀》以至于《梵书》，则此种精神上之要素渐失，纯以仪式为主，谓人但能依此仪式，即得利用诸神，并可左右大宇宙之秩序。此殆成为一种机械式之作用矣。

(六) 咒法之使用

以人为之方法，而能与神交通者，祭式之外，尚有咒法。但祭式多对于高级神，用之以乞其恩惠；咒法多对于恶神、魔神、物精，用之以运其魔力。故祭式显行于社会之表面，咒法隐行于社会之下层。四《吠陀》中，唯《阿闍婆吠陀》为咒法之中心，其他仅《夜柔吠陀》略及之耳。

当时咒法，可分三种：

(甲) 息灾法(Santi)

此为自防毁害之法。其法于恶魔、恶神、恶物精，取敬远主义，奉之以供物，甘言买其欢心，又劝其离己他往，或令赴首陀罗女所，或令赴摩迦陀、健陀罗等远国，并以布片拭身而弃之于十字路中。另有一法，即依赖高级神以退治之，并假种种表征物以防之驱之。或置少许“水”、“火”、“石”而视为大障壁，或以梵志所携之圣笏(Sphya)为金刚杵，或焚香以逐之，或作大声以怖之，或以魔物畏惧之、数种草木为防御物。

(乙) 咒咀法(Abhicara, Yatu)

此为毁害他人之法。其法即息灾法逆而行之，利用魔神以侵损己之所怨者，或用接触魔神之物以接触彼人，或以不吉祥之物为表征，或用药草及菩提树等以咀敌，或作敌之肖像而埋之，或以敌之“发”、“栉”、“杨枝”等与不吉之胎盘等物并埋。

(丙) 开运法(Paustika)

此为自身祝福及代人祝福之法。其法亦诵咒文，用表征之

物，与上二法相仿，但不利用恶神、恶物精，而利用善神、善物精，以祈福寿长久、室家安全、事业成就、利益增进、赌博得胜、夫妇和合等。

此三种咒法，殆与后世真言教相似。盖真言教有四法：一曰息灾，二曰调伏，三曰增益，四曰敬爱。此即相当于其前三种也。又《吠陀》咒法中，尚有幻术、占相术、疗病术、合仙药术等等，在《阿闍婆吠陀》时代，几无不假咒法之力焉。

又，咒法之中有二要：其一即为咒文，以一定之成句，如法持诵，即能显其神秘力，此咒文自身即具此神秘力也。其二即为表征，以某种之物代表其咒法之对象，或以大表小，或以小表大，其咒法之神秘力即能依此表征物而显也。此在后世佛教中亦犹有其遗意存焉。

(七) 灵魂之来去

《吠陀》于人身之主体，亦同于世界原始信仰之通途，谓身体内部，有一独立之实体，因其去来而定生死。此之实体名曰“呼吸”(Prana)，亦曰“自我”(Atman，呼吸)，亦曰“生气”(Asu)，亦曰“灵魂”(Manas)，而生气、灵魂二名，尤所常用。但生气仅代表无意识之生活力，故通于他物；灵魂则代表有意识之生活力，故不通于他物也。在《梨俱吠陀》时代，即谓灵魂居于心脏之内，气搏微少，而其动颇迅速，人之睡眠与闷绝，乃其灵魂暂时游于心脏之外之现象，若其死，则生气与灵魂永离身体之现象也。

(八) 死后之归趣

在《梨俱吠陀》时代，一般人多抱现世主义及乐天主义，于未来之死，未尝多加考虑，故《梨俱吠陀》仅说送葬式中为亡者祈幸运，而其谈死后情状，殊欠精密。至《阿闍婆吠陀》时代，始渐详焉，但仍未及后世业说、轮回说之完备。

《梨俱吠陀》中说亡灵之着落处有十二：

1. 耶摩天(Yamamvaivasvatam)

2. 天、地(Divam, Prthivim)
3. 四方界(Bhumim cat rbhrstim)
4. 四极(Catasrah Pradisah)
5. 大海(Smudram arnavam)
6. 高处之光明(Mariehah pr vatah)
7. 水与植物界(Apo, Osadhah)
8. 苏利耶·乌舍(Suryam, Usasam)
9. 大高处(Paravatan brhatah)
10. 现生界(Visvamidam jagat)
11. 远方(Parah paravatah)
12. 既生界与未生界(Bhutam, Bhavyam)

又说已得着落处之亡灵，住于“空”、“地”、“美村落”、“毗纽斂之最高所”、“日天之中央”等处。《阿闍婆吠陀》亦说天、空、地三界，均有住者。由此等处推之，彼亦信死后之归趣不定，已具业说、轮回说之萌芽矣。

然《吠陀》中，于死者之着落处，均想像为最高最善之所，而流于恶趣之说尚未之闻，且彼亦有一种统一之思想，即说亡灵常归于耶摩之天国。耶摩为最初之死者，即为死界之王，彼之国在最高之天，有不尽之光明充满，中有急流之水，乃不死不坏之正义世界。亡灵初以细身(Suksma sarira)乘天车，生羽翼，由马露兹吹之而上，扇以微风，润以骤雨，遂至天国而藉前世之死骸以成一有情，即复受粗身(Sthula sarira)，于是与祖先相会，是名曰归乡(Punar astam ehi)。其时保护及引导之者，为卜夏恩、沙卫托利，而火神阿耆尼，尤为重要。盖彼能烧亡者之死骸而后安置之于正义之世界也。及耶摩认之为己属，即与之以乐所(Avasanam)为其领域。彼天上之星宿，即一般已入天国之圣者之光明，故有名之七圣即为七星，亡灵一旦得入，即与此等圣者同，一切愿望莫不满足，舍老衰之苦，无病及不具之身，不论贵贱贫富均

同受一样之安乐。生彼国后，时闻天乐妙歌，有父母妻子团聚之乐，百味之饮食，自然涌出，而流之于池。又有如意牛(Kamadughah)能随意满足人之欲望，诸神以耶摩为中心，常在菩提树下开盛大之宴会。此种思想，殆与佛教之极乐世界极相似，颇可注意(《吠陀》中又尝称诸神祖先居毗纽笈最高处，说者谓即同处)。

但在《梨俱吠陀》，亦有一处于耶摩天国之往生附有数种条件，即谓对神而行苦行之圣者，授命疆场之勇士，及不惜资财而修祭式之供养者，死后必生天国也。然则此最高最善之果地，亦必有待于因行，《吠陀》固已有言之者，惟反面之地狱思想，当时似未成熟。鲁托氏谓：“《吠陀》诗人，信恶人死则灭亡，故不说地狱。”何伊托尼氏且谓“《奥义书》以前，印度无地狱之思想。”殆不尽然也。考《梨俱吠陀》亦有曰：“此之深所，乃为暴恶虚伪不信之人而造。”又曰：“因陀罗及苏摩，排恶人于深渊，使彼在无底之暗黑中不能复出。”又曰：“魔隐其如泉之身而入无底之渊。”又曰：“怨敌与盗贼，当沉于三大地之下底。”《阿闍婆吠陀》亦有“妖魔巫女当住地下之家(Adharagrha)，与婆罗门争者当趣血池”之说。又对耶摩之天界而称地下之世界曰那落(Narakaloka)，并有“最低之暗黑”、“暗黑界”、“盲暗黑”等称，且有地狱拷问之记载，可知地狱思想，发端亦甚早也。特其详述地狱之苦，及彼置罪人于天秤而问其罪之重轻等思想之生，实在《梵书》时代。而以耶摩为地狱之主，称之曰阎摩大王，则又起于叙事诗时代也。迨于佛教时代，则耶摩天与地狱之主阎摩为分身，与《吠陀》之仅为天上乐土之主者异矣。

(九)万有之本原

关于万有之本原一问题，在《吠陀》中颇多异说，约略分之，可判为三：一为《梨俱吠陀》初期之分立神，二为《梨俱吠陀》后期之统一神，三为《阿闍婆吠陀》之表征神。今分述之：

第一，《梨俱吠陀》初期之分立神为万有之本原说

此说即认万有之本原，以神为动力因，乃依神之工巧而创造者，犹如工人之制成器物也。但其为动力因之神，至不统一，前已言之。今略举数例，未遑遍及。

(甲)因陀罗

《梨俱吠陀》说，因陀罗测量六方而造地之广及天之高。

(乙)毗纽箴

《梨俱吠陀》又说，毗纽箴测定地界，固定天之住所。

(丙)婆楼那

《梨俱吠陀》又说，婆楼那以日神苏利耶为尺度测量地界，从东至西。

(丁)沙卫托利、毗纽箴及祈祷主

《梨俱吠陀》又说，地界由沙卫托利系之以绳，由毗纽箴曳之以橛，而由祈祷主支其端焉。

(戊)托瓦修托利(Tvastr)

《梨俱吠陀》又说，托瓦修托利，增长胎中之精子，形成人畜，赋与万物以形。

要之，此均说分立之神依其工巧而创造，是为万有之本原，此《梨俱吠陀》初期之思想也。

第二，《梨俱吠陀》后期之统一神为万有之本原说

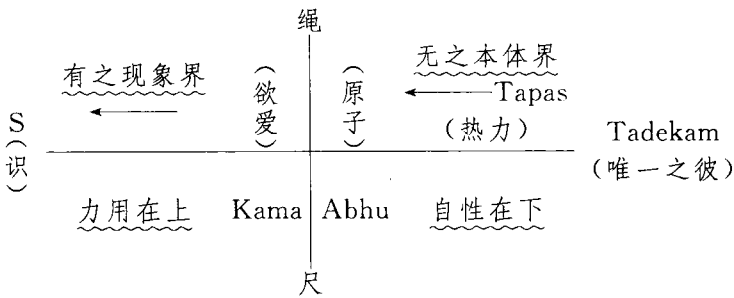
此说即认万有之本原，以神为动力因，亦即为质料因，乃从神之本体而分殖者，犹如慈母之养育子女也。在《梨俱吠陀》中，有极精深极重要之创造赞歌五十，试撮述其意。

(甲)《无有歌》(Nasadasiya sukta)

此示万有之最初第一步本原也，有似于吾国易理中所说太极以前之无极。

歌中说万有生起以前，无“有”可名，亦无“无”可名。其时无死无不死，无昼无夜，乃至无一切名色，实为一混沌未分之暗黑

状态。此中有一孕育万有之原子(Adhu),即所谓太原也。此之原子,又从“唯一之彼”而生,所谓唯一之彼者,在此无光之“波动界”中,无息而自呼吸,彼之外,别无一物存在,故呼之曰“唯一之彼”,或曰“彼之一”(Tad ekam),盖不可得而名者,今强名之也。从“唯一之彼”之热力(Tapas)而生原子,依之开展,即有爱欲(Kama)。此之爱欲,即识(Manas)之最初种子(Retas),亦即从无入有之连锁也。在此有无之间,有一绳尺(Rasmi)之界限,绳尺之下为自性(Svadha),即含藏种子者(Retodhah);绳尺之上为力用(Prayati),即保持势力者(Mahimanah)。试图以明之:



但此歌之最后,又说此实不可知者,即诸神亦出其后,殆亦不能知之。盖此本原之本原,固非可究诘者也。

此歌中可注意者,凡有四点:(一)以无有中之太原为万有之质料因,亦即为其动力因,且太原虽生起万有,而其本体初不失其自相,此印度缘起论思想之典型也。其后《梵书》、《奥义书》之创造观,固均由此种思想而进者,即数论之开展说,所谓由非变异之根本自性而发展,遂有觉、我慢……乃至五大、十一根之现象界,亦即此种思想之继承。(二)以万有之本原归于“唯一之彼”,此“唯一”之思想,实常支配印度之思想界。及于《奥义书》,则有“唯一不二”之语;及于佛教,则有“一如实相”、“无二无二

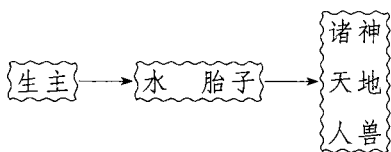
分”等语，均滥觞于此歌也。（三）谓“唯一之有”开展而有欲爱，即为识之最初种子，其后佛教亦说欲爱为轮回根本，如十二因缘，所谓无明缘行，殆即由“唯一之彼”而生欲爱；所谓“行缘识”，殆即由欲爱而生识。又《起信》尝说三细，所谓业识，殆即为“唯一之彼”之初动；所谓转识，殆即为此歌中所称欲爱；所谓现识，殆即为此歌中所称识，则此歌之影响于后世者大矣。（四）说万有之本原而归于不可知，不仅非人所能知，亦非神所能知，所以示其超越也。其后佛教之“不可说不可说”等思想，亦与此有关也。

（乙）《生主歌》(Prajapatya sukta)

此示万有之第二步本原也，有似于吾国易理中所说无极以后之太极。

此歌一名《金胎歌》(Hiranyagarbha)，一名《卡斯马伊歌》(Kasmai)。

歌中说有金胎出现于太初，实为万有之独一主宰，彼支于大水之中而生光，安立天地，产生诸神以及人兽，而司之者即生主，能与万有以灵，又能与万有以力，不死为彼之影，而死亦为彼之影。彼之威神力，及于一切，故位于诸神之上，诸神莫不奉其命令，即敌对之两军，亦同仰之。彼能以赏罚加之人，故人当奉祭于彼，祭之者能满愿而得富。试图以明之：



此神名在初期不过用为沙卫托利及苏摩之尊号，即“生物之主”之意，后乃为独立之神，经《阿闍婆吠陀》、《夜柔吠陀》而至《梵书》，则万人公认之创造主也。

此歌中可注意者凡有四点：

(一)金胎自太初产于大水中，在前《无有歌》中之第一颂，亦尝举水之名，盖谓太初为洪水横流之时代也。其后《梵书》中说大水中生金色卵，破为二分，其中生创造主，即原于此。或曰：此歌中金胎，即日之人格化。或曰：此天地未分时之宇宙全体也。

(二)生主之影为不死而亦为死，盖生与死虽相对立，而有生必有死，生且为死之源，故死与不死，并为其影也。

(三)两军敌对而于生主同怀战栗，盖生主之力至普亦至公，其赏罚所加，固无有遗也。

(四)生主既总摄万有，人能祭之，即亦能如其所求而有，斯为富之主。此则婆罗门教祭神求福之思想，与聪明正直之神有间矣。

(丙)《造一切歌》(Visvakarman sukta)

此示万有之第三步本原也，有似于吾国易理中所说由太极而生之两仪。

此歌有二篇：一篇说造一切主为万有之父，而潜于万有之间。彼四方有眼，四方有面，四方有臂，四方有足，以其双腕及翼锻冶天地，实独以自力造地辟天者，故彼管领三界，支撑万有，常摄祭物以自养，亦即以养天地，盖天地即其自身也。至对于祭之者之酬报，则彼为博施之主，能以财富与人；又为言说之主，能以智辩与人。故为造一切者、观一切者、爱一切者云。

又一篇说天地以前，由水受持初胎，诸神均从胎中现出，而其最初划定境域开辟天地者即造一切主。彼能造作，又能排置，又为最高之示现者，虽常在七圣星中，而能由祭以悦之。故今之低诵赞歌者，即为养其生命故。试图以明之：

水——受持初胎——造一切主

初胎——托于无生之脐上而生万有诸神——造一切主

此神名在初期不过用为因陀罗及苏利耶之尊号，即“造作一切”之意，后乃为独立之神，音译即为“毗首羯磨”。其后佛教中说毗首羯磨为帝释之臣，能化作种种工巧物，又司建筑之神也。

此歌中可注意者凡有五点：

(一)彼生万有而潜于万有之间，且彼之自身即天地。盖谓能生所生，常不相离。其后《梵书》时代，说造一切神即生主之一名，则彼又与其母不相离也。

(二)彼之构成天地，用何材木，当从“识”而寻求。盖《无有歌》之主神，为“唯一之彼”。《生主歌》之主神，即相当于“欲爱”。而此《造一切歌》之主神，即相当于“识”也。以其与“识”相当，故歌中所用尊号，于“造一切者”之外，又称之为“观一切者”。且比之于司祭者，比之于圣者，又谓彼能以智辩与人，不仅财富，殆均就“识”之最上者言之耳。

(三)彼为造作者，又为排置者，盖不仅构成天地，且于构成之后，又从事于支配与管理之任务。盖所谓造一切者，固极于无尽时者，初未尝有所息也。

(四)彼于暗澹与光明二种境象相合之空中形成万有。盖于形成万有之初，即有暗澹与光明之二种境象，后此或虚或实，或净或染，或高或下，或明或暗，均已于此兆其端焉。

(五)于祭式之举行中，富于供物，低诵赞歌，既养自身，亦养天地。此婆罗门教祭式万能主义所依之根本原理也。

(丁)《祈祷主歌》(Brahmanaspati sukta)

此就万有之本原而奉之于祭式者，亦即由抽象之名词而移于神格化者也。

歌中说太古从无生有，次说从神母(Uttanapad)生空间，而

空间又从地生，地又从神母生。次又说大克夏(势力)从阿提致(无限)生，阿提致亦从大克夏生。次又说阿提致为大克夏之女，出生诸神，诸神皆立于彼之波上。次又说阿提致有八子，皆从彼之身生出，彼将七子入于神界，唯遗弃其第八之鸟(Marttanda, 即太阳)。试图以明之：

第一时——祈祷主——无十大克夏(本地的)…唯一之彼

第二时——天母阿提致——有——神母——波………水 胎子

第三时——诸神 地 空间——大克夏(现象的)…………万有

此歌中可注意者凡有三点：

(一)此歌首说“吾等今示诸神之起原，于赞歌讽吟之间能见诸神”，盖此祈祷主为婆罗门教祭坛三大神之一，即就万有之本原，而进于诸神之本原者。后世所崇奉之梵(Brahman)，亦即由此祈祷主而发达者，而赞歌讽吟之间能见诸神，又祭式万能主义之一种秘奥也。

(二)大克夏从阿提致生，而阿提致又为大克夏之女，盖势力能生无限，无限亦能生势力，体用不离，亦互相生也。

(三)阿提致由自身生出八子，率七子入于神界而遗其一子于下界，盖不死界之伟大，实远胜于生死界也。

(戊)《原人》(Purusa)

此就万有之本原而比之于人类，由神格化而移于人格化者也。

歌中说原人之体至伟大，千头千眼千足，万有即为彼之四分之一，而其四分之三，则为天上不死界，故原人即既生未生之物之全体。次说从原人生“遍照者”(Viraj)，亦从“遍照”者生原人。次又说万神以原人为牺牲而行祭，从此牺牲之身流出汁液，生物皆从之而生。故剖分此原人，即生三界万有，是为太初第一之祭礼。试图以明之：

原人之头胸部——从头生天界		从耳生方位
		从眼生苏利耶(日)
		从口生因陀罗、阿耆尼、婆罗门族
		从息生婆由(风)
		从心脏生战达罗(月)

原人之脐腹部——从脐生空界

原人之四肢部——从足生地界		从双臂生刹帝利族
		从腿部生吠舍族
		从两足生戌陀罗族

“原人”一名，本为“人类”之意，初期无以为神者，后亦为独立之神，或译曰“神我”。

此歌中可注意者凡有四点：

(一)原人生遍照，而遍照亦生原人，盖谓万有由一如而变现，一如亦由万有而发展也。

(二)原人遍行养不养之两界，而彼不死性之主，由食而养。盖谓人赖于食，神赖于祭，故有万能之祭式；食禱于人，祭禱于神，故有莫大之威力也。

(三)万有仅为彼之四分之一，而其四分之三为不死。盖谓“无”之本体界之伟大，实远胜于“有”之现象界也。

(四)万神以原人为牺牲而为太初第一之祭礼，又称神由于祭而奉祭。盖谓果以因为生长之资，故因于果为牺牲，亦如今人之供养原人也。

要之，此均说统一之神从其本体而分殖，是为万有之本原，此《梨俱吠陀》后期之思想也。

第三，《阿闍婆吠陀》之表征神为万有之本原说

此说即以种种之物表征万有之本原，遂谓万有即由此表征之神出生，此盖伴其咒法之发达而起，特其表征之物亦非一。试举其说：

(甲)地母(Bhuni)

在《梨俱吠陀》中，地母原为一女神，为诸神之母。至《阿闍婆吠陀》，遂跻于最高神，为既生未来之主，而真理、伟大、规律、力、祭式、苦行、祈祷、牺牲，皆为彼所支持。其后佛教典籍中所说外道，谓或言地为万物因，供养地者当得解脱，殆即此也。

(乙)红曦(Rohita)

此即太阳中之神，至《梵书》时代奉为创造神，盖彼即金胎之异名，又称“一足野羊”。在《阿闍婆吠陀》，谓红曦出生天地，划定天地，光明与穹窿均由彼建设之，虚空与方位均由彼测量之，时与生主均由彼造作之，而诸神的不死亦由彼给与之。又谓彼十方有面，十方有手，以地为祭坛，以天为布施，以热为祭火，而造天地有情焉。

(丙)牡牛(Anadvan)与牝牛(Vasa)

印度古代最重牛，以牛为主要之财产。故于万有之本原，亦以牛拟之。《阿闍婆吠陀》谓牡牛担天地，牡牛担广空，牡牛担极与六方，故彼实遍满宇内。又谓牡牛即天，牝牛即地，牝牛即毗纽笈，牝牛即生主，故规律、祈祷、苦行等莫不备于其中。

(丁)呼吸(Prana)

呼吸在梵语曰“婆罗那”，原为“人类之生气”之义。后移于万有之生气，及于《梵书》而告大成。《阿闍婆吠陀》谓全宇宙属于呼吸，彼为万有之主，万有均由彼而支持。又谓彼即死，即热气，即日，即月，即生主。

(戊)欲爱(Kama)

《梨俱吠陀》常以心之状态为神，如愤怒(Manya)、信仰(Sraddha)等，不乏其例。尤以欲爱为有无之连锁，居于创造原理之一，自亦神之。至《阿闍婆吠陀》，遂与以最高神之资格，谓欲热生于最初，诸神祖先人类无及之者，其伟大远胜此等，故能降伏怨敌，除去恶神、恶梦。后之魔王欲天(Kamadeva)，实由此

而发达者也。

(己)时(Kala)

《阿闍婆吠陀》谓时为万有之主、生主之父，心与呼吸与名均从时而定，苦行与最高者(生主)亦均从时而定。在《梵书》中，尝以“岁”与生主同视，即属此种思想。其后佛教典籍中所说外道，谓有“时论师”，计一切物时生，一切物时熟，一切物时灭，时不可过，殆即指此。但婆罗门教中人，于此说意见亦不一，故《奥义书》中，有驳斥之者，亦有采用之者。

(庚)残馘(Ucchista)

《梨俱吠陀》虽以祭式与创造同视，但微露其端而已。及乎《夜柔吠陀》与《梵书》，遂渐充类至尽，而《阿闍婆吠陀》更进一步，以祭式终了后之余膳，为万有本原之表征物，而奉之以最尊之地位，谓一切名色存于残馘，一切世界亦存于残馘，因陀罗、阿耆尼及其他一切神亦存于残馘，大洋、风、日及三《吠陀》等亦存于残馘，故残馘为母胎，为宇宙之支配者，为生主之父。

(辛)梵行者(Brahmacsrin)

梵行者原为学《吠陀》而修苦行者之称，《阿闍婆吠陀》遂以之为创造神之代表。谓梵行者先于梵，从苦行而生，而婆罗门、最高梵、诸神及甘露(Amrta，即不死)均从彼而生。又谓梵行者生梵、生水、生世界、生生主、生遍照者，为不死胎内之原子。

(壬)支柱(Skarnbha)

《阿闍婆吠陀》以种种之物为万有本原之表征，其中最高远者，即为支柱。在《梨俱吠陀》中，原有天地两界均以柱支之说，至此遂谓支柱即最上者，即生主，即最上梵。又谓俗人信“金胎”为不可说，为最上，实则太初时，由支柱注出此金于世界，乃至于世界、诸神、圣人、三《吠陀》、苦行、信仰等等，均此支柱之一部分耳。

要之，此均说表征之神因其表征创造分殖者而自身遂成创造分殖者，是为万有之本原，此《阿闍婆吠陀》时代之思想也。

【印度古代之思想二】《吠陀》之后，印度典籍之续出者为《梵书》，故今即以《梵书》为印度古代第二期思想之代表者，较之上述第一期之《吠陀》思想自多不同。

(一)神格之变化

《梵书》之神观，乃萌芽于《梨俱吠陀》之终期，而成熟于《夜柔吠陀》时代者。凡古代占有神界中枢之天然神，多渐失其天然之色彩，而隶属于新出之抽象神之下。同时，彼古代素不著名之下层神，又往往地位增高，在抽象神之下，一同隶属，故生主、祈祷主、造一切者，均跻于第一流之地位，而魔神阿修罗、恶鬼罗刹、幽鬼毕舍遮等，亦获容许其跳梁。又立蛇神、供具神、语言神，多采用《阿闍婆吠陀》之信仰。

且其中诸神，比之《梨俱吠陀》时代，均渐带人格的色彩，构成甚多之神话故事。同时其品格多堕落而变动，如婆楼那之司法神，竟亦公行贿赂，阿耆尼之清净神，竟亦犯非梵行。又如昔认为赐予光热之恩神之太阳，而今则以死之所存在，半视为死神而厌怖之。昔认为天国之主之耶摩，而今则渐为死之表号，亦视为死神而厌怖之。在此时代有一特征，即诸神之废立，显属于人为方面，彷徨于堕落与向上之中间。其对于诸神，亦大改旧时态度，非复如前此之畏敬，但努力于讲究诸神之效用、由来及地位等。而表征主义，尤为当时所嗜，故分判诸神，以之配于诸种事象，一时风行，莫知所止。例如以苏利耶、婆由、阿耆尼，依次配于天、空、地之三界，而为其代表神；以祈祷主、因陀罗、婆楼那一切神，依次配于婆罗门、刹帝利、吠舍之三族，而为其保护神（戍陀罗族独无保护神）。又如时令之分配，则春夏雨期为神期，秋冬露期为祖先期；昼夜之分配，则昼为神时，夜为祖先时；日间之分配，则午前为神时，午后为祖先时；方所之分配，则东方为神处，西方为蛇处，南方为死者处，北方为人处。至其祭式之次第，

亦分配于万有，尤繁不胜举。其极乃至以祭供仪轨之顺序，与宇宙创造之顺序同视。

印度自古即有异物同视之思想，至《梵书》时代而特盛，甚且及于诸神之神格。例如谓阿耆尼即地神(Prthivi)，亦即营养神卜夏恩，其理由即以地为普遍者，阿耆尼亦普遍者，故阿耆尼即地神。又以地为养物者，卜夏恩亦养物者，故地神亦即卜夏恩。此等异神同视之思想，虽尊为主神之生主，亦适用及之。彼《梵书》中之释义一部分，即为此等思想之说明者也。

(二)教义之确立

印度婆罗门教虽渊源于四《吠陀》，而其最重要之制度，实多成立于《梵书》时代。如婆罗门之特权，修学司祭之制，主要之祭仪等，均在此时定之。故婆罗门教之实际的方面，当以《梵书》为依据，且《梵书》于《吠陀》以来最重之祭式，尝精心加以整理，既致密规定其作法，复深邃阐发其原理，乃至行祭之时，一举手、一投足，皆一一附以意义。究其极，竟认神与人与世界，均为祭而动，为祭而存在，于是举人生观、宇宙观等，全吸收于祭仪中，无能越出一步者，而婆罗门教之特殊精神，始由此开显，同时其深固之基础亦由此安立。故欲研究婆罗门教者，于《梵书》尤宜三致意焉。盖婆罗门教有所谓三大纲领：一为“吠陀”天启主义，二为祭式万能主义，三为婆罗门至上主义。

此三者，实树立于此时，故后世学者呼之为婆罗门教确立时代。

(三)最高之原理

在《梨俱吠陀》时代，其认为最高之主要原理，而奉之为创造神或主宰神者，即生主、造一切者、祈祷主、原人，四者是也。洎于《阿闍婆吠陀》，其主神思想虽有动摇，而其根柢则为生主与梵(Brahman)。再进而至于《奥义书》，则以“梵”与“我”(Atman)之同一为其主要原理。此中生主与梵与我，实由《梨俱吠陀》进于

《奥义书》之中间思想推移之特征也。而居其中间，承前启后者厥惟《梵书》。故《梵书》所标示之最高原理，凡有三期之蜕变：

初期——依《梨俱吠陀》中之生主，直接继承，奉为最高原理，故曰“太初唯有生主”。此期或称为神话期，以生主为中心。

中期——生主渐去其位，而由《梨俱吠陀》中之祈祷主(Brahmanaspati)涌出一梵(Brahman)，代居最高之地，故曰“太初唯有一梵”。此期或称为神学期，以梵为中心。

后期——梵又别出异名，即由《梨俱吠陀》中之原人而发达为一自我(Atman)，以之处于最高位，渐露“梵我同一说”之芽，故曰“太初唯有神我”。此期或称为哲学期，以神我为中心。

惟此三期之分，仅就其大体而言，实则《梵书》之思想，亦颇复杂，且其中堪称为印度古代第二期思想之代表者，唯应推生主以后自我以前之梵。盖生主思想，应划入第一期，而自我思想，又应划入第三期，本期所正显者，一梵而已。梵由祈祷之义而出，《梵书》既致力说明祭式，则其最高原理，必与之相关联也。

(四) 生主之发展

“生主”一名，至《梨俱吠陀》第十卷始出现。彼乃作水而自现为金胎，生万物而赋以生命，且管领之之一种最高神也。《梵书》初期，即继承此思想，而将其创造及支配之神力，更充分发展之，加以具体之详说，附以高尚之理解，遂拔出于一般主神之中，而占得唯一之最高地位。

关于创造一面，诸《梵书》中所说颇多，其大体虽多袭用《梨俱吠陀》之思想，惟因时势之推进，益见详密。且或有用《梨俱吠陀》中所无之术语以表之者耳。此中可注意者：

第一，即彼说创造之动机，乃因生主谓我欲数多，我今将繁殖，遂依此意向而作此世界也。

第二，即彼说创造之方法，乃因生主欲繁殖而自起塔帕斯(Tapas, 热)，遂依此热而成此世界也。

第三，即彼说创造之材料，殆即生主之身。如《夏搭拍达梵书》（即《百段梵书》）谓生主现存于世而作一切，又谓彼即一切是也。

第四，即彼说创造之范围，实统括现象界之名色。如《塔伊铁利亚梵书》，谓生主为色（Rupa）而入于彼等，故人皆云生主为色；又谓生主以名（Naman）入于彼等，故人皆云生主为名是也。

关于支配一面，诸《梵书》中所说亦多，其支配所及之境地，较之《梨俱吠陀》，已充分扩大。此中可注意者：

第一，即生主既握有管领世间之权，故亦显有人格，位于最高之处。在《梵书》中，尝谓生主位于三十三天之上而为第三十四位之主，又谓生主位于三界（天、空、地）之上而为第四界之主。

第二，即生主既统器世间及有情世间而管领之，故不独为天然界之支持者，亦为掌管神类、魔类、人类、兽类等一切规律者。在《梵书》中，常有生主干涉有情之争论而加以裁判之神话，又有一切有情乞生主规定其各各生活法之神话。

以上所说生主创造、支配二种神力，均已比之《梨俱吠陀》大有进步。而此外尤有可惊者，即生主有两方面之说也。如《百段梵书》有云：“生主有两方面：一为可以言诠筹量之生主，一为无表无量之生主。”此种思想，已由可思议而进于不可思议，即《奥义书》时代之“言诠梵”、“离言梵”之前驱。

惟《梵书》之思想，亦颇复杂。其初期以生主为中心之外，尚有其他种种说法，今附述其大概。

1. 原水（Apas）

《梨俱吠陀·生主歌》云：“大水生光（火）漂胎子，诸神生命由此生。”此中之水，亦可为宇宙万有之原。及至《梵书》，遂成二说。其一如《塔伊铁利亚本集》有云：“太初此世为水，生主为风，而战于莲叶之上，然不能得其居所，因见水窝，遂起火于其上，其火转而为大地以支其身。”此说生主与水同时并存者。其二如

《百段梵书》有云：“太初此世为水，水自思曰：‘如何得繁殖乎？’方自思惟，乃行塔帕斯(Tapas)，行时生一金色卵。斯时‘岁’(Samvatsara)尚未生于世，此卵游泳于水中，凡历一岁。一岁之间，卵中生一人(Purusa)，是即生主也。因生主生于一岁之中，故妇人、牝马、牝牛，皆于一岁中产子。彼破此金卵而无可据之所，故其卵伴之游泳，一岁后，自欲语，唱曰‘布尔’(Bhur)，而地自生；唱曰‘布瓦尔’Bhuvavar，而空忽生；唱曰‘斯瓦尔’(Svar)，而天始生。故幼儿至一岁自欲语，如生主。”此说生主且生于水之后者。

要之，此两说均基于《梨俱吠陀》大水金胎之思想而起，更加以详密之敷演而完成之者也。但以水为宇宙万有之原，而推尊于第一位，本非婆罗门正统思想，故亦非一般学者共同承认之教理。第其后《奥义书》中，亦有原水说。佛教中，亦尝举服水论师之外道名，可知此种思想直至后世仍有相当势力。彼外道《小乘涅槃论》中所述本生安荼论之说，谓由水生金卵(Anda，音译云“安荼”，即卵也)，由此生梵天祖公，实明明根据上说者，即《摩奴法典》中大成之创造观也。

2. 无(Asat)

《梨俱吠陀·无有歌》云：“太初无无亦无有。”《祈祷主歌》云：“有由无而生。”无者，未开展之意。立此为宇宙万有之原而推尊之于第一位，且直超于生主以上者。如《塔伊铁利亚梵书》及《百段梵书》等所说是也。据《塔伊铁利亚梵书》称，天地之先，只唯一之“无”，此“无”不绝行热(Tapas)，顺次生烟火、光、焰、光波、霞、云、大海，终生第十劝请者(Dasahotr，即生主)而生成万有。

3. 意(Manas)

《梨俱吠陀·无有歌》中，由爱欲(Kama)而生之现象界，即“意”也。其后地位渐高，先与“语”(Vac)争而得胜利，渐与生主

及梵同格,或且有跻于同格以上者。如《塔伊铁利亚梵书》云“意者,梵也”,《夏恩卡亚罗梵书》云“意者,生主也”。此等思想,已有求太原于“心”中之倾向,亦至可注意者也。

4. 语(Vac)

《梨俱吠陀·造一切歌》中,称造一切者曰“语主”,殆亦已明认“语”之力矣。及至《梵书》,更以“语”为宇宙万有之原。“语”与“意”争虽败,但只一方面之事,在他方面,仍开拓其独立之地步。或谓生主介绍“意”(Manas)与“语”结婚而生诸神(如《百段梵书》所说)。或谓“语”为生主之自体,又为第二体(如《塔恩多亚梵书》所说)。又有更进一步而直谓“语”为全宇宙者(如《百段梵书》所说)。盖“语”为祈祷之大要素,而其支配力又极伟大,故推尊之。其后文法派与弥曼萨派之声常住论,亦渊源于此。

5. 岁(Samvatsara)

《梵书》原说生主作岁,然其后竟以岁为生主之异名。如《百段梵书》云“我作岁为我之肖像,故人皆称生主为岁”云。盖一岁之中,例行种种祭式,因之岁时与祭有密切之关联。又以岁时之生产力,与生主之生产力,视为同一,故以岁为生主之异名也。此与《阿闍婆吠陀》中之“时”(Kala)为同一思想。

6. 祭(Yajna)

生主在《梨俱吠陀》中,原为祭之主神,在祭式万能时代,两者视为同一,本无足怪。《百段梵书》有云:“生主自曰:我以祭与于诸神而为我之影像,故人皆以生主为祭。”此与《阿闍婆吠陀》中之残馘思想相同。

7. 红曦(Rohita)

在《阿闍婆吠陀》中,尝以红曦为万有本原之表征神,因谓生主亦由彼造作。至《梵书》时代,遂有径奉之为创造神者,如《塔伊铁利亚梵书》等所说。

凡此种说法,在《梵书》中亦多有之,且有保持至后世而获

发展者。虽其思想不免纷歧，但《梵书》初期之大体究以生主为中心也。

(五)大梵之代兴

由《梵书》初期而转入中期，有种种思想竞起，欲取生主而代以他神，其中最有权力者，即梵(Brahman)也。梵之意即祈祷，祈祷为结合天意、人意之通路，故在《梨俱吠陀》时代，已认其伟力，而以祈祷主为宇宙万有之本原。及《梵书》时代，遂由“依祭式祈祷而支配诸神”之信仰，直以祈祷自身为宇宙万有之本原矣。从历史方面言之，可谓为《梨俱吠陀》时代祈祷主(Brahmanaspati)之再现者，但去其字尾之“主”(Pati)字，渐脱除其神话之色彩耳。其后《奥义书》中，此梵遂充分发其光辉。但《梵书》时代，正为其乡土，且属其培养期也。

此梵与生主相关联，及夺其地位之经过，亦颇复杂，试循其迹而求之，约可分为三步：第一，梵隶属于生主。第二，梵与生主同格。第三，梵出生主之上。

第一之例，《百段梵书》云：“布尔夏(原人)，即生主，自欲繁殖而行塔帕斯(Tapas,热)，由是彼乃作‘初生之子’之梵。梵者，三智(Trayividya,三《吠陀》)也，一切之根柢也，故人皆云梵为此世界之根柢。”

此第一步思想，生主之势力尚盛，梵虽为此世界之根柢，而仍隶属于生主。

第二之例，《百段梵书》云：“生主者，梵也。”

此第二步思想，生主之势力未衰，惟梵之地位已大进步，直与生主抗衡。

第三之例，《百段梵书》云“梵者，最高耆宿也。无超于彼之耆宿，无先于彼之人，无高于彼者”；“梵者全世界之主也”；“天地依梵而保护”。

《塔伊铁利亚梵书》云“梵生诸神，作此世界。刹帝利种，亦

由梵生。特婆罗门种由彼自身而生”；“此世界由彼而存，此世界由彼而息。诸有之初生者（太原之意），梵也。谁是与彼对比者”；“三十三天亦在于彼，因陀罗生主亦在于彼，世之生类，如乘一只之船，趋于梵而安住”。此第三步思想，梵已占有生主之最高位，代握其创造支配之权，其势力且超于生主之上。

梵之为万有之本原，大体与生主无异。然此中思想，颇近于《奥义书》，其高深之观察，有为生主思想中所未曾见者。

今先说关于创造一面之思想。

《百段梵书》云：“自存梵（Brahma Svaysmbhu）行塔帕斯（Tapas，热），而以为不能依塔帕斯而得无穷，因而以我自身（Atman）奉于万有，以万有奉于我自身。唯其以自身奉于万有，以万有奉于自身，而梵得最上位，至超万有而占优先主宰之地位。”

此中可注意者，即不满从来塔帕斯之说也。自《梨俱吠陀》以来，说创造世界之方法，多称塔帕斯。及于《梵书》初期，说生主创造世界，亦称塔帕斯。塔帕斯者，热也，亦苦行也。其初之考察，盖因吾人日常经验，万物每赖热力而生成，故以此热力推及于万有之本原。其后又因苦行即热，渐次成为祭之加行而见重。遂将个人之苦行，与万有之本原，视为同一，而塔帕斯之说乃益盛矣。今此期于塔帕斯之说独不满，其于万有本原之思想，固异于前，即其于个人苦行之信仰，殆亦有所动摇也。

又有可注意者，即已提起自我（Atman）说之端绪也。其说自身与万有交互相奉，在形式上，固即足为祭式之说明，在精神上，则亦可显万有由梵而发展，及其终灭时复归于梵之意。此较初期之生主思想中，仅说彼即一切者，又进一步。

次说关于支配一面之思想。

《百段梵书》云：“太初唯有梵（中略）……彼曾作诸神，作之之时，以阿耆尼（火）配此世界，以婆由（风）配空界，以苏利耶（日）配天界。然宇宙中有较现界更高者，配之之时，亦用较现神

更高之神。彼世界显现于彼方以彼诸神支配之，恰如此世界显现于此处，以此诸神支配之也。而梵自身则隐于彼方之半界中，自言：如何我能达于此世界乎？彼乃成两部而入此世界，即色 Rupa 与名 Naman 也。万物恒有名，此为其名；而无名者，人依其形而认识之，指曰：此乃此形，此即彼之色也。故在此世界之有之范围内，以名与色充满之。此二者，梵之二大变化 (Abhva, 怪物) 也。知此变化者，自当为大怪物。此二者，梵之二大魔力 (Yaksa) 也。知此魔力者，自当为大魔力。”

此中可注意者，即三界之外，别有更高之界也。《吠陀》时代，分宇宙为三界；惟《阿闍婆吠陀》诗人，或于三界之上，更置一光界。今《梵书》则谓三界之外，别有更高者，彼界无名无色，而梵隐于其中，盖即《梨俱吠陀·无有歌》中绳尺以下之无也。此为生主思想所未及者，惟彼说有“无表无量之生主”殆亦近之，而《奥义书》所说之“离言梵”，自亦由此而出。又有可注意者，即名与色为梵之二大变化与魔力也。生主思想中亦尝谓生主为色而入于彼等，故人皆云生主为色；又生主以名入于彼等，故人皆云生主为名，但其思想未及此之详密耳。名与色二者，即“有”之分析，彼既认“有”为梵之变化与魔力，则其万有之缘起观亦可知矣。

以上所说梵之创造、支配二种神力，其思想颇近于《奥义书》，有为生主思想中所未曾见者，实印度古代第二期思想之中心也。

(六)自我之渐显

《梵书》以梵为最高原理之教，直至现今，仍支配印度之思想界，而形成伟大之发达。然此非仅保存神学上余习之梵，实发挥祈祷之精髓而与自身本性之真我 (Atman) 相结合者也。换言之，即宇宙之本原与个人之本原，实为同一，故梵与自我相通，而得其稳固不摇之地位。若印度之思想界，不更于神学上余习之梵以外，下自我之考察，则梵之教义终不能如《奥义书》及吠檀多派

放灿烂之光彩也。故自我之思想，在印度思想史上实至重要。

关于自我之考察，在《吠陀》时代已开其端，但直至《梵书》始渐成为具体之研究。今探其考察之顺序，实由外而内、由粗而细、由浅而深者，在《吠陀》中，殆已经过三层之阶段：

1. 以身体为自我——如《吠陀》中之布尔夏(Purusa, 原人)。
2. 以气息为自我——如《吠陀》中之婆罗那(Prana, 呼吸)、阿特曼(Atman, 自我及呼吸)、阿斯(Asu, 生气)。
3. 以心意为自我——如《吠陀》中之马拉斯(Manas, 心意及灵魂)。

当时虽已经过三层阶段，然自我思想，尚不甚见重，故所说亦未精详。洎于《梵书》，始推重之，既详察此三层阶段而成为有系统之研究，又从此三层阶段之上，更进而显出自我之另一阶段，如《百段梵书》，谓阿特曼乃不可说之生气，又谓阿特曼比小者尤小，同时比大者尤大，宛然有超乎寻常、易知、易见之三层阶段者。虽所说尚未及《奥义书》之美备，然自我思想，实从此崭露头角矣。且如《奥义书》中所盛倡之梵我同一说，在《梵书》中殆亦已有此种意味。试更引《百段梵书》为例：

“宜归命于实有之梵，人依意向(Kratu)而赋形，依去此世时之意向而受未来之生，宜归命于阿特曼(Atman)。灵气者，彼之质也；生命者，彼之身也；光明者，彼之形也；空(无限)者，彼之性也。如意以赋形于自己，其速如思想，思择俱正。有一切香，遍布一切处，贯通一切世，曾无语言，曾无动乱。此人(Purusa)微细如粟粒，如麦子，如黍种，又如黍之核子，其金色光，恰如无烟之焰，而其广大，较天为大，较空与地为大，亦较万有为大。彼为生命之灵，我由此向彼，死时归入此灵。”

此等思想，实逼近《奥义书》矣。虽然自我思想之发达，终当让之《奥义书》。在《梵书》时代，不过如奇花之初胎耳。

(七)洪水之古劫

太古洪水之传说，几为各地民族所共有，而印度《梵书》中亦有之，如《百段梵书》中，尝说有一段故事云：某日，摩奴(Manu)将洗其身。水中有一小鱼，入于其手，恳之曰：“救我，我亦当救汝。”摩奴先取此小鱼，置瓶中养之，及其成长，放之于池，更放之于海，此即嘉夏(Jhasa)大鱼也。临别，告摩奴曰：“此夏有大洪水来，将灭一切有情，余当救汝，可作船以待余。”及夏，果有洪水，摩奴如其教，作船以待。彼鱼果来，缚船于角，引往北方之高山，系船于山上之树。及大洪水减，摩奴徐徐下山，后称其路为摩奴下山之道。是时一切生类，皆为洪水所灭。摩奴欲再得子孙，得祭与苦业者一年。由水中出生一妇，名曰伊罗(Ila, Ida)，谓摩奴曰：“余幸福也。用余以祭，则得子孙与家畜，其身即为幸福者。”摩奴如其教，遂于此世得多数子孙。彼称人类为摩奴之子者，正为此也。观乎此，亦可知当时印度对于鸿蒙开辟时之观念矣。此故事，入于《摩诃婆罗多》(Mahabharata)，则谓此鱼为梵天之化身；入于《巴加瓦塔卜拉那》(Bhagavatapurana)，则谓此鱼为毗纽笈之化身。

(八)轮回之起源

轮回说为人生一大问题，而其最初实产生于印度，乃印度之共通信仰，亦即其各派宗教哲学所依之一种基本见解，此不仅婆罗门教为然，即耆那教、佛教等，亦莫不然，故此一种思想最足注意。西人或谓轮回说早起于《梨俱吠陀》时代，或谓此乃数论学派特有之信仰，或谓此乃印度原始土人之信仰，但均属臆测之词，不足据也。今依印度古代典籍考之，则轮回说之起源，实在《梵书》。

在彼《吠陀》时代，其于死后之归趣，仅说有一种着落处，而未尝说及轮转无穷之转生。洎于《梵书》，始渐有死后转生之说，其所述故事中，有求死神免其再生者；又尝谓人若非依正确之智

识而行神事，则死后必再生于此世，屡屡为死之饵食，此实为轮回说之始见于典籍者也。且在《梨俱吠陀》中，天神与已死之祖父，同居一境，初未尝加以区别，而《梵书》则有天道(Devayana)与祖道(Pitryana)之分。说者谓此盖为天道无轮回，而祖道有轮回耳。然《梵书》究不过为轮回说之起源，其中关于轮回之种类及轮回之情形等等问题，固未尝有详细之阐明也。阐明之者，仍在《奥义书》以后。盖轮回思想，实伴自我思想而发达者。

(九)业说之大备

与轮回说有密切之关联而几于不可离者，即为业说。西人或谓此亦出于印度原始土人之信仰，亦未足据。今更依印度古代典籍考之，则业说之大备，亦在《梵书》。

在《阿闍婆吠陀》中，尝谓有意或无意而犯之罪必来相当之罚，因而有去之之咒文。此实已具备业说之二条件，即：一则业有一种相当之果报，一则业有一种潜在之存留也。但彼仅说及恶之一面，而善之一面未尝及之，且所说极简单，未有具体之研究。故其时业说，仅露萌芽，实未成熟。直至《梵书》，始兼说善恶二面，宛然具有统绪，而业说乃渐次完成。

《梵书》中谓“为善者当受善生，为恶者当受恶生，由净行而得净，由污行而得污”。又谓“死者离此世后，即行于二道火焰之间，恶人即时被烧，善人乃得通过而达于祖先或日神之所”。又谓“善人则登天国(Svarga)而受妙乐，恶人则堕那落(Naraka)而受诸苦”。又谓“死后灵魂悬于天秤，量其善恶之业，依之而赏罚分焉”。又谓“凡欲得不死者，非由智与行不可”。盖就流转者言之，其不能脱于轮回而有善生恶生，莫不由于业力；就解脱者言之，其独能脱于轮回而得不死，亦莫不由于业力，至是而业说始大备矣。

依此业说之开显，而天国、地狱之思想亦随之进步。前此说天国之往生，多不附若何条件，而今则唯善人能登矣；前此说地

狱之受苦，多系极简陋之观念，而今则规模渐具矣。

(十)不死之智行

在《吠陀》时代，其最终目的，即在生天以入于不死界。而求生天者，悉致力于修祭式及行苦行二途。徒有神话之流传，殊鲜理智之认识，此殆为盲目之修行耳。洎于《梵书》，思考既较精深，遂渐以“智”与“行”并重，而于昧然修祭式行、苦行者，颇露不满之意，但尚未及《奥义书》之鲜明而已。如《百段梵书》有云：

“诸神畏死，欲避之，而奉祭于他神，但无何等灵验，于是生主教彼等以一种祭祀。祭时，以祭坛之石，表种种象征之形而行祭。由是诸神皆得不死。然死神怨曰：若如是，则一切人亦皆不死，以何为我之领分耶？诸神谅其意，对彼曰：尔后，惟脱身相者，可入不死。凡欲得不死者，非由智与行不可。”

此段言外之意，即谓彼徒昧然修祭式者，殊不能有所得也。又如《百段梵书》有云：

“自存梵行塔帕斯(Tapas,此云热,亦云苦行)而以为不能由塔帕斯而得无穷。因而以我自身奉于万有,以万有奉于我自身。唯其以自身奉万有,以万有奉自身,而梵得最上位,至超万有而占优先主宰之地位。”

此段言外之意，即谓彼徒昧然行苦行者，亦不能有所得也。

且《百段梵书》中更有一显然之结论，尤足资印证，彼云：

“不依正确之智识而行神事，则死后必再生于此世屡屡为死之饵食。”

据此，可知《梵书》之于修行，已渐重智慧，实启《奥义书》之先河矣。惟《梵书》固非欲废弃祭式与苦行者，第欲依正确之智识而修行之耳。且其所谓正确之智识，仍不离于《吠陀》，故当时所定制度，终以祭式与苦行为修行要法，而以《吠陀》为所依，固犹未足与《奥义书》比也。

(十一)密语之神力

梵乃离于言说之物，然有秘密之语，能唱之而直达于梵之神境，此即所谓“唵”(Om)之一字也。“唵”之一字，据后之《摩奴法典》所记，是为“言语之言语”，包含韦驮天(Veda)之本性及实体于其中，而韦驮天又即“因陀罗”、“婆楼那”、“阿耆尼”三大主神之合体。此一秘密语，具有神力，故人唱此一字，即能上契于梵也。今欲究此“唵”字之本源，则莫详于《阿伊塔连亚梵书》所说。彼书云：

“生主谓我今将繁殖，我将成多数，自起塔帕斯(Tapas,热)，依其热，以作此世，由是成天、空、地三界。彼乃温此世界，由其温而显三光：火(Agni,阿耆尼)由地生，风(Vayu,婆由)由空生，日(Aditya,阿迭多)由天生。彼更温此光，由此生三《吠陀》：《梨俱吠陀》由火出，《夜柔吠陀》由风出，《沙磨吠陀》由日出。更温此《吠陀》而三光明现：布尔 Bhur,由《梨俱吠陀》出；布瓦尔 Bhuv-
var,由《夜柔吠陀》出；斯瓦尔(Svar)由《沙磨吠陀》出。更温此光明而现三字(Varna),即阿(a)、乌(u)、摩(m)也。彼结合此三字而得“唵”(Om)。故人皆唱唵云：唵乃住于天之主也”。

此殆为密咒之滥觞。彼《阿闍婆吠陀》中尝盛弘密咒，但《阿闍婆吠陀》之制作，实与《梵书》同时，其所崇奉之密咒，殆犹出于“唵”字之后也。

又此“唵”字，实为印度古代修禅定者所常用，于调身、调息、调心之中，即唱此一字，以期借此密语之神力，与梵潜通，自达于清净胜妙之梵境。此种修法，乃当时最重要之瑜伽行法，且几可认为唯一之瑜伽行法，至堪注意。彼《奥义书》中尝称乘梵船而得越怖畏之流，其所谓梵船，即此“唵”字也。

【印度古代之思想三】《梵书》之后，印度典籍之续出者，为《森林书》及《奥义书》，但《森林书》不过为《奥义书》之媒介，而

《奥义书》则在印度宗教哲学中，实尝特享盛名而握得无上之权威。故今即以《奥义书》为印度古代第三期思想之代表者，较之第一期之《吠陀》思想、第二期之《梵书》思想，自又多不同。

(一) 梵我之同一

《奥义书》之基本思想，即“梵我同一论”，乃由《梵书》之终期所茁之新芽而成熟之者也。当《梵书》之终期，已由梵为中心思想更进，别从《梨俱吠陀》中之“原人”而发达为一“自我”(Atman)，并已露梵我同一之端倪。但其时究属初创，未臻美备，洎于《奥义书》时代，始灿然扬其奇葩焉。所谓梵我同一者，即谓从来认为宇宙本原之梵，与吾人身体本原之自我，在本性上实为同一。换言之，即谓宇宙之原理，亦可求之于自我也。

第《奥义书》中关于梵我同一之思想，依近代学者之判析，亦有二种说法：一为梵我无别之同一论，一为梵我有别之同一论。

甲、梵我无别之同一论

此说乃认身体本原之自我即为宇宙本原之梵，初无分别。所谓梵者，全为空名，实则只一个人之我。其根本立足地，殆纯为观念论，且为主观的观念论。诸《奥义书》中，可解作此种思想者颇多。例如《布利哈达刺亚卡奥义书》尝有曰：“认识之主体(Vijnana Purusa)如蜘蛛之出丝，火之散火花，而作诸神及世界及生类。”又曰“我”住于心脏空处(Akasa)，为宇宙之主，且为命令者，未尝为善恶业所染污。又述雅基拉瓦路迦(Yajnavalkya)语其妻之言曰：“世界与人，皆可于‘我’求得之。”又有著名之格言曰：“全宇宙即此我也。”似此之例，未遑悉举。

总之，此乃认梵我无别，由此体同于梵之自我，造成宇宙万有，更从而支配之。若据此种思想而推穷其结论，即当成宇宙迷妄说(Maya)。由其真谛言之，我以如，世界与他人与神，均非实在。惟《奥义书》中，此义尚不甚明。其后如商羯罗(Sankaracarya)，如孤达帕答(Gaudapada)之门多恺耶偈(Mandukya Kari-

ka),遂大胆导出其结论,以发挥《奥义书》之真意。

乙、梵我有别之同一论

此说乃将“个人我”之本性,扩大其影像,而另立“大我”之“梵”。认宇宙万有为此大我之发展或显现,即吾人身体亦在其中。故宇宙之“大我”,及吾人之“个人我”,其本性同一。若能通达“个人我”之真相,则亦能通达“大我”。但对于“个人我”,非可径与以“大我”之梵之名,因两者虽本性融合无间,而在某种程度以前,仍有区别。即在迷之范围内,一一之“个人我”,一方同具梵性,一方各各有其独立性,及一旦悟本性,始融合于唯一“大我”。故梵我虽云同一,而有时仍有“个人我”立于“大我”之外。在较后之《奥义书》中,遂显然将“自我”(Atman)判为“个人我”(Jivatman)及“大我”(Paramatman)矣。其后商羯罗谓此为《奥义书》之俗谛门说而非真谛门说。但此俗谛门说,在《奥义书》中,实居多数。且由其思想发达之倾向言之,亦应以此为自然之趋势。盖《梵书》终期之思想,既明由个人原理以类推之而别立与之相当之世界原理。《奥义书》正继此思想而起,自亦与此相应也。

以上依近代学者之判析,分《奥义书》中梵我同一之思想为二种。其前一种仅能统括《奥义书》之小部分,且见于古书者较多;其后一种则为《奥义书》所常见,几可代表全体思想焉。虽然此二种说法,究亦二而不二,不二而二者也。试以佛教比之,则前一种与法性宗相类,泯差别而谈平等;后一种与法相宗相类,依平等而显差别。在佛教上,法性、法相二宗,固同属一味之佛教而不相违;在《奥义书》上,前一种与后一种之说法,正亦可认为一贯也。

(二)本体之性质

《奥义书》既盛阐梵我同一论,故其谈本体时,或称为梵,或称为我,而实则同一。换言之,宇宙万有,均共此唯一之本体也。

但此本体之性质究如何乎？此在《奥义书》中，有消极、积极二种说明。

甲、消极方面之说明

本体之为物，原迥出言思之表，故吾人所言所思者，皆不过摸索而已，终不能契其真相。唯有将吾人言思所及之境，一切皆否定之，则本体自跃然于言外，此《奥义书》所以有消极方面之说明也。例如《布利哈达刺亚卡奥义书》有曰：“一切由‘我’而认识，谁能认识此‘我’乎？谁能认识此‘认识之主’乎？”又曰：“汝不能知觉‘知觉之知觉者’，不能认识‘认识之认识者’。”又曰：“圣者之所名为‘不坏者’(Aksara, 即本体)非粗非细、非短非长、非赤非湿、无影无暗、非风非空、不粘着、无味无臭、无眼无耳、无语无觉、无生力、无生气、无口无度、无内无外，彼不灭何物，亦无何物灭之。”此均从不可言不可思上，说明此本体之性质。而其说明之重要方法，即集一切言思所及之境而加以否定也。唯言思所及之境，亦复无限，本不可一一并立而否定之，故《奥义书》中，耶鸠略瓦尔格耶乃进一步，常用一种简而能赅之成语以表其意，即“Neti Noti”(Naiti, 曰非，曰非)是也。彼以非非为说明，则一切言思所及之境悉加否定矣。后世佛教中所说“百非”，实滥觞于此。

乙、积极方面之说明

仅从消极方面以说明本体，人每认为不满足，常思从积极方面设法说明之。盖本体虽迥绝言思，究非远离吾人者，正不妨就言思所及之境拟议之也。例如《布利哈达刺亚卡奥义书》说本体之梵曰：“智(Vijnana)也、妙乐(Ananda)也。”又说梵之六相曰：“智识(Prajna)、爱乐(Priyam)、实有(Satyam)、无终(Anantam)、妙乐(Anandam)、安固(Sthiti)也。”又如《塔伊铁利亚奥义书》则曰：“实有、智识、无终也。”凡此种种说法，均从积极方面说明本体者也。而此种积极方面之说明中，其通用于各种《奥义书》，且

为后之吠檀(原作擅)多学者所明认者,乃实有(Satyam)与智识(Jnanam)与妙乐(Anandam)之三相,其后较新之《奥义书》且合此三相为一成语,即“Saccidanandam”,乃沙达难陀之《吠檀(原作擅)多要义》所取为梵之定义者也。此中有当注意者,即不可以此解作梵之三性质。盖据《奥义书》之精神,“有”以外无“知”无“妙乐”,“知”以外亦无“有”无“妙乐”,“妙乐”以外亦无“有”无“知”,故此三相实不可分者也。今以三相于本体性质之说明,至关重要,故更详述于下。

先且说“有”(Sat)。《奥义书》之所谓有,虽有时对于非变异状态之“无”而称此现象界,但通例多指本体之根本有而言。如云“太初只有‘有’(Sat)、“彼即‘实有’(Satyam)也”、“实有者梵也”、“我者实有之实有也”,此类之语,不可胜举。在《奥义书》中,一切言思所及之境,虽悉加否定,唯此所谓实有之一事,不可否定。

然此中所谓“有”,非寻常之相对有而实为绝对有。盖《奥义书》说本体之存在,乃超越数量之存在,故称彼为“唯一”,为一、为千、为多数、为无边,而一与多并不当有别。复次,本体之存在,乃超越方所之存在,故称彼细入无间,大绝方所,故为微之极微,大之极大,虽潜于有情之胸中,而遍满一切。复次,本体之存在,乃超越时间之存在,故称彼无始无终,常住不变,不死不朽,常恒无限。复次,本体之存在,乃超越因果之存在,故称彼不生不灭,不自他出,不成为他,在身中而无身,在动中而不动,无缚而大自在,无垢而常清静。如是超越一切之存在,方为绝对之有。《奥义书》所说梵之三相中之“有”,即此是也。

次说知(Cit)。凡言及“有”,皆似有“客观的存在”之意味,其实《奥义书》之所谓本体,乃求于主观方面者,故其“有”实为精神之实在,即认识之主体是也。诸《奥义书》,或谓梵为认识(Vijnana),或谓梵为识(Jnana),或谓梵为智(Prajna),或谓梵为知

(Cit),均即此意。

又以“知”为观照作用,联想上每与“光明”结合,故或称真实之光,或称最高之光,或称常住之光,或称光中之光,或称此为一切内部之“内导者”,或称此为潜于六感内部之“识者”,而为心脏内之光明,或称惟彼独明,一切皆受彼之光。凡此,均由“知”之一义联想而成也。

次说妙乐(Ananda)。《奥义书》之寻究本体,非仅欲满足“知”之要求,实欲依此而显出吾人最高之归趣所,因而以妙乐为梵之一相。彼欲表示梵界之妙乐无上,尝历举人间、祖先、乾闥婆、天界、神、生主、梵等之乐,而顺次递加数倍,终乃言梵之妙乐,为世间最上之乐之千亿倍。故彼即认梵为最高之归趣、最上之妙乐也。但在最初之《奥义书》中,如《恰恩多迦》,竟无一言及于妙乐者。首唱此妙乐一义者,殆为《奥义书》初期之哲学家雅基拉瓦路迦,自彼以后,此种思想,始渐达于充分成熟之期焉。故说我之四位中,有最上妙乐之位;说我之五藏中,有妙乐所成之我;而又谓一切有情界住于此妙乐之一部分。其重视此妙乐一义亦可知矣。

然此中又有当注意者,此妙乐不可解为苦乐相对之乐,乃离于苦乐之绝对乐。但绝对之乐,不易显示,故彼诸《奥义书》常从消极方面说此妙乐,曰无欲(Akama)、曰无忧(Asoka)、曰无畏(Abhaya)、曰寂静(Santi)、曰不可不得(Agrhya)、曰不朽(Asirya)、曰无着(Asanga)、曰无缚(Asita)、曰不能恼(Na Vyathate)、曰不能害(Na Risyate),而其最精警者,即所谓离善恶、绝苦乐、自足完了(Aptakama)等语也。言妙乐而至此,盖深妙矣。故《塔伊铁利亚奥义书》有云:“由是言语亦不能转归,心亦不能到达,知梵之妙乐者,不畏何物。”其后佛教说涅槃,亦以“乐”(Sukham)列于四德之一;而真言门中,尤重大乐不空之理趣,与此正宜对观。

(三)梵天之人格

本体之性质，虽从消极、积极二方面加以说明，均达于言思不及之境。然在《奥义书》中，亦有一种副产物，即继承《梨俱吠陀》生主观之思想，藉为宗教上信仰之对象，乃亦将此言思不及之本体之梵，视为人格神而奉之。其初尚为中性，微带人格之意味，及其步步发达，遂致男性化而成为梵天。如《阿闍婆吠陀》所属之《湿婆奥义书》(Siva)及《毗纽箴奥义书》(Visnu)，乃梵之男性化之最显著者。

此梵为世界之创进者，又为其支配者，又为司人间之运命者，又为满足众人愿望者。彼能作一切，亦能知一切，固显然为一人格神矣，故或称之曰“大人”(Mahapurusa)。但此种人格之拟说，非于宇宙万有之外别具身体。盖梵之身体，实即宇宙万有也。是以《奥义书》中，亦有如《梨俱吠陀·原人歌》所说者。如《恰恩多迦奥义书》说“普遍我”(Uaisvonara atma)曰：

“天为其头，太阳为其眼，风为其呼吸，虚空为其躯干，水为其液汁，地为其足，祭坛为其乳，祭筵为其发，家主火为其胸，祖先祭火为其意，供养火为其口。”

惟依《奥义书》之真意，此梵又仍须与宇宙万有对立，宛如父子之关系，子固由父而生，受父之支配，但两人之间，仍各有其独立性。故《布利哈达刺亚卡奥义书》有云：

“住于地而与地异，地不知之，而以地为身体，由内部支配地者，是即汝之我也，不死之内导者也。住于水而与水异，水不知之，而以水为身体，由内部支配水者，是即汝之我也，不死之内导者也……(乃至)住于精子而与精子异，精子不知之，而以精子为身体，由内部支配精子者，是即汝之我也，不死之内导者也。”

准是言之，此人格的创造神，固别有异于宇宙万有之体，与前说若有出入。然若明梵我同一论中之二种说法，亦当了知其二而不二，不二而二也。

(四)自我之分析

当《梵书》之终期，其于自我之寻究，亦渐已由外而内，由粗而细，由浅而深，直穷至生理活动之原动力之“生气”(Prana)，及心理活动之原动力之“心”(Manas)。然生气固息息转移，心亦念念生灭，究不足以当于自我之本体。泊于《奥义书》，乃由此更进，认自我之本体，实超脱身体之束缚，远离情欲之缠著，别有一种常住不变之实在焉。盖“我”即“梵”也，故其分析自我，有“我之五藏说”及“我之四位说”。

甲、我之五藏说——此从体上寻究自我

梵既入于自造之身体中而为个人我，即为重重之生理心理机关所包藏，隐蔽而不可见。实则身体中我所在处，为心脏(Hrd)内之小空处(Akasa)，由名为“舍他”(Hita)或“斯休摩那”(Susumna)之无数血管并种种组织围绕而成者。故《奥义书》之作者，谓身体中，心脏最贵，名之曰“梵城”(Brahmapura)，又比之于白莲而认为圣处焉。今从重重之包藏中析而观之，可分为五藏，即食味所成我、生气所成我、现识所成我、认识所成我、妙乐所成我是也。今分别述之：

第一，食味所成我(Annarasamayatan)

包藏我之机关之最粗者，即所谓四大所成之肉团身，乃依生死而有得失之部分，《塔伊铁利亚奥义书》称之曰食味所成我。盖谓此身依食物而养，彼认肉体为我体者，当知其为最粗之食味所成我也。

第二，生气所成我(Pranamayatman)

此粗身之内部，由后世之术语言之，有可名为“细身”之微细组织，在未解脱之范围内，为永久包藏我而不相离之机关，《奥义书》所称之生气(Prana)、根(Indriya)、意(Manas)等即指此。今且说“生气”，生气一字，原指呼吸，但其后次第推广，几包含种种生理作用之全部于其中。初《森林书》中，分呼吸为出息“Prana”

(即“生气”一字)、入息 Apana 二种。及至《奥义书》，更立“介风”(Vyana)，即调整出入息之机关，加“上风”(Udana，死风)、“等风”(Samana，消化风)二种而成五风，同呼为婆罗那(Prana，即“生气”一字)。盖此中之生理观，初以呼吸为主，次第扩张其观察之范围，遂成此五风说，但亦有以出息(Prana)总五风而呼为首风(Mukhyaprana)者。《塔伊铁利亚奥义书》所称之生气所成我，即指此机关所包藏之我也。

第三，现识所成我(意所成我，Manomayatman)

上述五风为生理机关，又有更入于内部而名为“根”(Indriya)之心理机关。此心理机关可分三类：一为眼、耳、鼻、舌、皮五者，称之曰“知根”(Jnanendriya)，即认识机关；二为手、足、舌、排泄器、生殖器五者，称之曰“作根”(Karmendriya)，即意志机关；三为统辖此知根、作根，而于认识作用、意志作用附以联络者，为“意”(Manas)，亦根之一种也。此“根”在《梵书》中，尝为梵之表示，原跻于大原理之列。在《奥义书》中，则屡作“我”之表示，但终分化而为机关之一种。《塔伊铁利亚奥义书》所称之“意所成我”，盖即以意为上首之知根、作根所包藏之我之意。《马伊脱拉亚那奥义书》说“大我”所以为“有我”(Bhutatman，生活我)之原因，在于五风三德。五风如前所述，三德即喜、忧、暗三者，乃心情变化之原理也。按此即就五藏中第二第三而言。

第四，认识所成我(Vijnanamayatman)

我为种种机关所包藏，而成为现实之有情，虽现有系缚而不自由之相状，但其本性，依然不失其纯净无垢本体，犹如莲上之露，虽在污泥中而不为污泥所染。此本性为何？即潜于现识(即上述之心理机关)之内部之认识主体。简言之，即我体为识是也。此为《奥义书》之正义。故《布利哈达刺亚卡奥义书》称阿阇世王教巴拿克以梵之真相，谓即“认识之主”(Vijnana Purusa)。《恰恩多迦奥义书》亦有以“识我”(Prajnatman)为实我之说。《雅

基刺瓦路迦》亦谓始终“我”由认识(Vijnana)而成。盖此认识所成我,实已为《奥义书》所谓真性实我之体,原不必由此再进,但以分析之趋势所驱,复有第五之妙乐所成我。

第五,妙乐所成我(Anandamayatman)

彼认识所成我,虽即真性实我之体,但含有客观之意味,犹滞于相对之境。故由此更进一步,而以不可思议、不变常住之绝对实在为真性实我。此绝对之境,无以名之,乃强名之曰“妙乐”(Ananda)。《塔伊铁利亚奥义书》尝说明此妙乐所成我曰:“其头为爱,右肋为喜,左肋为乐,其体(Atman)为妙乐。”此虽较第四为进,但于第四之我体为识说,并不遮破。且此第四、第五之二我,均为包藏于身体各种机关中而未受习气之梵性,此即安住于心脏内之认识主体,不可见、不可闻之有情本体也。

总之,《奥义书》说梵我同一,梵入于身体而为我,即常为种种生理、心理作用所包藏,使真性实我为之隐蔽不显,故必揭破上述四重之复被,而后能得绝对实在之我,而后我始回复梵之最初本体。此我之五藏,实与梵之五相相合。梵之五相,亦即为食、为生气、为现识、为认识、为妙乐也。

乙、我之四位——此从用上寻究自我

从我之五藏之体进而观察其用,则此个人我之状态,可分为四位,即醒位、梦位、熟眠位、觉位是也。

第一,醒位(Buddhanta)

人当醒时,五风、十一根全部活动,自我即为重重之机关所包藏,谓之醒位。此时主观、客观相对,心受外物之制限,乃最不自由之境也。此位最粗,亦在最外。

第二,梦位(Svapnanta)

人在梦中,十根休止,唯五风与意(Manas)活动,谓之梦位。此时虽以心为主宰而作万象,但其材料仍用醒时之经验,仍未出于相对之境也。此位较细,亦较入内。

第三,熟眠位(Samprasada)

人当熟眠,意亦休止,唯五风活动而已,谓之熟眠位。此时精神毫不受外物之影响,入于绝对之境,正自我呈露其本体之位。此位甚细,亦甚入内。在最后所出之古奥义书《马伊脱拉亚那》以前,因当时所立第四位为死位(Mrta),不切于现实生活,故于四位之中,多特重熟眠位,称以自主、自照等名,认为最终理想之境,尝赞之曰:“此实最上之归趣、最上之安乐、最上之世界、最上之欢喜也。”唯《阿伊塔连亚奥义书》,亦尝悉称前三位为眠位耳。

第四,大觉位(Turya Turiya)

人当大觉,则“我”打破重重之包藏机关,豁然显露,谓之大觉位。此时所入绝对之境,较之熟眠位,益为神妙。彼五藏中之妙乐所成我,于斯充分发挥其自相。此位极细,亦为极内。但此大觉位之名,实出于《马伊脱拉亚那奥义书》,实最后所出之古《奥义书》也。在此以前,第四位均名为“死位”,不甚重视,盖人既死,则平时重重机关之包藏,亦悉打破,而入于绝对之境也,此义未圆,故后易之。

总之,《奥义书》乃说梵我同一者,彼真性实我之隐显,亦即梵之隐显也。

醒位以外物之制限,而真性实我几不可见,梦位则真性实我较显,熟眠位则真性实我更显,迨入第四之觉位,斯充分显其绝对实在之我,而梵之本体亦始于此充分显焉。在新《奥义书》中,有曰“门多恺耶”者,尝改四位之名为普遍位(Vaisvanara)、光照位(Tajasa)、慧位(Prajna)、第四位(Caturtha),此亦可参玩者也。

(五)宇宙之成坏

由《奥义书》之立场观之,宇宙万有,莫不由梵生起,即莫不由实我生起。唯其生起之次第如何,《奥义书》对此之说明,甚为

贫弱，仅采《梨俱吠陀》以来之开展说，袭其古型，而说由梵发展为种种现象之状，绝少新组织之说明。盖《奥义书》之第一目的，在明自我之本性，至现象之生起一面，殊非所重，故说者谓其对此之说明，多不出《梵书》以外，但其中究亦含有重大意义，不可忽视。

《奥义书》说宇宙之生起，谓太初唯“我”(Atman)独存，唯一而无第二。彼自思云：“我欲多，我欲繁殖，我欲造世界。”彼即行塔帕斯(Tapas, 此云热力，又云苦行)，先作火，由火作水，由水作地，彼入此三原素，开展名(Naman)色(Iupa)，由名与色而世界开展。此“我”即隐于名色之中而遍满一切。其所创造之世界，上下两边，有水围之，中央之上部有光界，而其下部有地界。此世界之守护神，有日、月、火、风、木、方、死七神，更依此七神之要求，作个人界，七神安住于此，而为眼、耳、鼻、舌、身、意、脐七官，“我”为总括此七官计，自从生类之顶门入于个人界而安住焉。

此中三原素说，为《奥义书》中最古之原素论，据《吠檀多精义》(Vedanta Sara)之解释，本非现实的物质，三者只为元原素，由相混而组成现实的物质。如现实之地，即由元原素之地二、水一、火一等四分而成；现实之水，即由元原素之水二、地一、火一等四分而成；现实之火，即由元原素之火二、水一、地一等四分而成。说者谓此为混合说之起原，其后佛教有部宗等所谓由坚、湿、暖、动四要素成地、水、火、风四大之说，即承此系统云。

由此三原素说而更进一步，则有五原素说，即《塔伊铁利亚奥义书》初表之教理也。彼云，世界开展之第一步，由梵生空(Akasa)，由空生风(Vaya)，由风生火(Tejas)，由火生水(Apas)，由水生地(Prthivi)，于是物器世界完成云。此种见解，谓上位之原素实顺次包含下位原素之全部，故对于前之“混合说”而别名为“分化说”。

视此等原素之若何配合，而一切物质由此成立。但《奥义

书》对此中组织方法，未加考究，故详细之点不明。又由此成立之世界形状地位等，亦仅如上所述者，无特别详细之说。但其大体，为从《梨俱吠陀》以来之信仰，认天、空、地三界者，则无疑焉。

第《奥义书》亦尝说宇宙之坏灭，实为劫说(Kalpa Vada)之萌芽，至可注意。彼谓世界于某时期，由梵而发展，经一定时期之后，再归入于梵，且常以此同样之顺序而循环不息焉。盖在《白夜柔吠陀》中，《瓦加沙连亚本集》即有云：“此宇宙由神发生，亦于此消融。”而《修闍塔修瓦塔那奥义书》遂云：“彼保护神造化万有，终再摄收之。”此实万有生住异灭之大原理之所显也。但《奥义书》中，似未有如《摩诃婆罗多》诗篇及《摩奴法典》所言之四期说，即亦未有如佛教所言之四期说。

(六)万有之缘起

由寂静纯一之本体，忽变而为动乱繁杂之现象，此中缘起为何，在《奥义书》中殆有五(原作三)说。

第一，唯心说

此说基于主观的观念论，认宇宙间一切万有，莫不由心而造，依识而成，故世界实为我之表象，殆如形之与影。此中颇有现象迷妄论之倾向。《阿伊塔连亚奥义书》有云：

“识所成我者，梵也，因陀罗也，生主也，一切诸神也，地风空水火五大也。一切微细者、混合者，彼此之种子，卵生、胎生、热生、芽生、马、牛、人、象，其他一切息者、飞者、走者、不动者(植物)，是等皆依识而支配，依识而建立，世界依识而支配，识为一切之因，识者梵也。”

其后商羯罗所主张，即由此而发展者。至于佛教，华严有唯心之义，瑜伽有唯识之宗，与此亦可对观。

第二，两面说 此说由万有神教之见地而出，谓一切即梵。而梵原有两面：一曰真相，即本体也；一曰显相，即现象也。此两面之关系，殆如水之于波。梵既本具显相，故现象之生起并不足怪。

《布利哈达刺亚卡奥义书》说梵之两面如下：

显相：

具体 (Murtam)

应死 (Martyam)

固定 (Sthitam)

此有 (Sat)

真相：

无体 (amurtam)

不死 (amrtam)

游离 (Yat)

彼有 (Tyat)

又《塔伊铁利亚奥义书》说梵之两面如下：

显相：

此有 (Sat = Vyakta)

有表 (Niruktam)

有住 (Nilayanam)

有识 (Vijnanam)

存有 (Satyam)

真相：

彼有 (Tyat = Avyakta)

无表 (Aniruktam)

无住 (Anilayanam)

无识 (Avijnanam)

非有 (Anrtam)

此两面说，与佛教中《起信论》分一心为二门者相类，亦可对观。

第三，游戏说

此说本梵天创造宇宙之思想，而说明其创造之动机，在于游戏。

据《奥义书》之思想，现象界为有窘束之所、苦痛不绝之所，乃由理想标的之梵，生如是之物，甚属难解。《巴达刺亚那》(Badarayana)之梵经(Brahmasutra)，解作因游戏而起(Lilahaivalyam)。《奥义书》中，可以认为此种说明者亦不少，例如谓太初有梵一人，感寂寞而行塔帕斯(Tapas, 热)，乃作世界。此与人类因无聊而思游戏之意相同。

第四，无明说

此说因游戏说不甚圆满，复加以深远之探索，而以“无明”为万有之缘起。在较新之《奥义书》，所说与旧有殊，谓此乃由于梵之固有“无明”(Avidya)之力而起者。盖梵原有二方面：一为明

(Vidya)之方面,即悟之方面也;一为无明之方面,即迷之方面也。《修阅塔修瓦塔那奥义书》有云:

“明与无明,为无始无终之存在,是最高梵之所有也。”

凡人当悟时,一切平等而无差别,自契于寂静统一之本体界;而当其迷时,则差别纷呈,不复见其平等,自沦于动乱繁杂之现象界。彼由梵而出生宇宙万有,即亦由此。此几同于佛教中之无明缘起说。说者谓,依此立说,梵亦本有善恶二方面,与前此所谓理想我之梵原为清净无垢者已大异,实一可惊之结论也。

第五,魔力说

此说乃调和无明说与游戏说而别成一种动力因说,可称为幻力或魔力(Maya)说。谓梵以其魔力变作现象界也。其施用魔力之起因,虽亦含有游戏之意味,或仍同于游戏说。但既谓为魔力,则至少亦有几分涉于恶之方面,故与无明说相似。唯此魔力,在《梨俱吠陀》时代,已认为神之伟力,则非只强取作虚幻之意味者。《布利哈达刺亚卡奥义书》,尝引《梨俱吠陀》所说“因陀罗以其魔力将一身分为种种而游行”之语,以说明由唯一之“梵”生杂多现象之理由。《修阅塔修瓦塔那奥义书》遂明言自然界为魔力,梵为其魔术师(Mayin)矣。此种思想,经《阿闍婆》诸《奥义书》,终成为商羯罗哲学之大教理。

(七)轮回之确立

印度轮回(Sanisara)思想之起源,在于《梵书》之终期,与彼初盛之自我论相应。然其真成为不可动摇之教理,为一般所容许者,则自《奥义书》时代始。彼轮回思想之基础观念,实为“业说”,而业说之哲学化,全系《奥义书》初期哲学家雅基刺瓦路迦(Yajnavalkya)之力。当时业说,在婆罗门社会中,尚未公开,唯两人间可传,不得在众人中谈之。殆认为极新之秘密教理。从另一方面言,从来刹帝利种学者所抱持之善恶业习力之信仰,至是始被婆罗门哲学家秘密采用而使之哲学化。盖轮回思想,实

倡于刹帝利族，非婆罗门所夙重，故《恰恩多迦奥义书》及《布利哈达刺亚卡奥义书》说，布拉瓦哈那嘉瓦利王(Pravahana Jaivali)曾教婆罗门阿尔尼以轮回教义，最后告之曰：“此教义，直至今日婆罗门社会未曾知之，故世界政治之权，遂归刹帝利族。”雅基刺瓦路迦之说曰：

“(死时)心脏尖端发光，因其光，而‘我’或由眼、或由脑天、或由身中他部分脱去。彼去时，生命亦续去，由是一切生活机关亦去。彼为意识的，而其为意识者亦从彼而去。其时，我被智与业与前生智(Purvaprajna, 前生经验)所捕。”

“宛如尺蠖达于一叶之端，更捕他叶之端而涉之。如是，我亦摆脱身体，离无智(经验世界)而捕他端(其他身体与世界)而涉之。”

“宛如冶金工，由一雕物中取材料，而作其他新且美之形。如是，我脱身体与无智(世界)而造其他新且美之形，此‘我’或为祖先，或为乾闥婆，或为诸神，或为生天，或为梵天，或其他有情。”

“人随言动而得种种地位，亦依言动而得未来之生，诚以善业之人则善，恶业之人则恶，依净行而净，依黑业而黑。故曰：人从欲爱(Kama)而成。以从欲爱而有意向(Kratu)，从意向而有业，从业而有果也。”

此说即以业力为轮回之根本，而推业力之始，极于最初之欲爱，从欲爱而有意向，从意向而有行为，从行为而有果报，此正《奥义书》之主意(Voluntarism)说也。

(八) 诸趣之区分

《奥义书》说轮回之范围，遍于人天、鬼、神及一般生类，而大体多判为三道，即天道、祖道、第三道是也。

甲、天道(Devayana)

天道即《梨俱吠陀》以来认为诸神所居者。在《梵书》中，其

地位已大见低落，而《奥义书》乃益加甚。至谓诸神亦缺真性实我之智识，仍同为迷界之有情，故虽生主、梵天，亦入于轮回范围，下此之神更无论矣。唯《奥义书》中，亦有时视天道为光明中之光明，即昔人所称之最上界，并认为不死常恒之位者，但以摄于轮回界者为通例。

乙、祖道(Pitryana)

祖道乃正以人类为中心之境。人类死后，与祖先同居，或再返此世，或进而达于天道。此祖道与天道，均为行善业者之所往。

丙、第三道(Tritiyam)

第三道专为恶人所行之道，通例解作“兽道”，但《巴达拿耶那梵经》则解作“地狱”之意。其真义虽不甚明，要视为人天以外之恶道可也。《奥义书》中，或又并祖道与第三道为一类，以与天道相对；其第三道之种类，有仅举动物，如蚊蚋蝇虫鱼鸟猪蛇狮虎者，有包含植物如米麦草木胡麻菽豆者。

三道之中，除天部外，又有就其出生状况判为四生者，如《爱陀列耶奥义书》之胎、卵、湿、芽四生说。

甲、胎生(Jaruja)，此类由母胎而生，如人兽是。

乙、卵生(Andaja)，此类由产卵而生，如鱼鸟是。

丙、湿生(Svedaja)，此类由湿气而生，如蚊蚋是(或称热生)。

丁、芽生(Udbhija)，此类由种子而生，如草木是。

此三道四生之说，实佛家所称六道四生之滥觞也。

(九)解脱之行法

《奥义书》之最终目的，在于解脱，彼其发为种种思辨，设为种种言说，无非欲开显此解脱之道。昔之所谓最终目的，即在生天，但其观念甚为模糊，至《奥义书》，始鲜明焉。

《奥义书》所希求之解脱，非离此而往从来未有之处，乃在显发本来具足之真性。详言之，即使此迷妄所掩之我，离一切假现

之束缚，而得充分发挥人人本具之“Saccidanandam”（即梵之三相）面目，别无其他妙处也。至其达到解脱之方法，由第一义谛言之，亦不须奇异之修行，唯直下悟了吾人唯一不二之梵足矣。故《蒙答卡奥义书》有曰：

“知彼最高之梵者，彼当即为梵。”

《奥义书》既以“知梵”为解脱之道，因重其知，故亦极重智慧（Vidya），以智慧为知梵之工具也。然有当注意者，所谓智慧，非关于现象界之经验的智识，乃离言语、绝思虑，称为“我智”（Atma Vidya）、“梵智”（Brahma Vidya）之绝对智也。故《卡塔卡奥义书》又有曰：

“我者，不能由言语、思虑、视觉得之，但可由‘彼也’一语得之，此外无他道。”

盖《奥义书》所谓“知梵”，与禅宗之大悟绝似，必须从言思之表，豁然彻了，直下承当，认明“我即彼也”，方可谓之知梵，非寻常智慧所能及也。

《奥义书》关于解脱之见地如此，故对于历来婆罗门教，已起一大革命。昔之最神圣最尊重者，莫如《吠陀》，而彼则谓“知梵”必迥绝言思，不可依《吠陀》与智解与学问而得之，故无论如何通达《吠陀》诸学，从梵智观之，只名称耳，不惟无何等效果，反往往有成为邪魔者。故《奥义书》所重之智慧，较之《梵书》所重依于《吠陀》之智慧，已大有进步，不可同日而语。又如宗教上之祭祀，及世间道德，亦为相对之善，同属轮回界事，而非解脱之正道，即由第一义谛言之。《奥义书》中，无说道德祭祀之余地，亦几尽破婆罗门教之藩篱。

唯当达到知梵境域之前，必经相当之顺序之修行，必积相当之身心之修养，故《奥义书》亦不将道德祭祀度外视之。况雅基刺瓦路迦等，谓人由“意向”（Kratu）而得其境，故“意向”直接与解脱有关，则彼更决不能不顾实际上之修行也。

但诸《奥义书》所表之修行德目不一。

1.《恰恩多迦奥义书》，以苦行(Tapas)、慈善(Dana)、正行(Arjava)、不杀生(Ahimsa)、实语(Satyavacana)，为行者五大义务。

2.《布利哈达刺亚卡奥义书》，以制欲(Damyata)、慈善(Datta)、同情(Dayadhva)三者为神之声。

3.《塔伊铁利亚奥义书》，其于通则，教之以实言(Satyavada)，自修不退(Svadhyayam Ma Pramadah)。其于在家之法，教之以不断宗系，不害健康，守家产，对神与祖先不怠祭祀，敬礼父母师客如神，以己所欲之神致于人。

4.《摩诃罗那亚拉奥义书》，谓人类道德宗教生活有十二要素，即真实(Satya)、苦行(Tapas)、自制(Dama)、寂静(Sama)、慈善(Dana)、义务(Dharma)、生殖(Prajana)、火(Agni)、火祭(Agnihotra)、祭式(Yajna)、思念(Manasa)、遁世(Nyasa)，此十二者中，又特重遁世。

统辖各类修行法而组织之制度，有所谓学苑(Asrama)之规定，即四期生活(见前)是也。四期生活之归结，即在于遁世。

遁世之中，其所用以直接达于梵我真体之正修行法，即禅那(Dhyana，此云“正定”)、瑜伽(Yoga，此云“相应”)也。此两语，时或结合为一语(Dhyanayoga)，时或各别分用，要皆将身心凝合于一处，使离一切动摇而静行内观之方法也。此为《奥义书》中期以降最重之修行法，乃基于《梨俱吠陀》以来苦行之行法而发明者。其法之大概，在远离市井之森林、河边、洞穴等处，端坐调整呼吸，将其心集中于一境，念梵之表征之“唵”(Om)字秘语，达于恍惚之状态，遂信为近于梵矣。盖此时离名色、离彼此，唯同一大我之显现而已。

如是作种种修行，念念不怠，则垢腻烦恼渐薄，真智自然开发，征服前世遗留之善恶业力，净除未来世当受果报之业种，终至无明之根株全绝而得解脱之果。故《蒙达卡奥义书》有云：

“人若见此高深者(我),则胸中之缚绝,一切之疑去,其业(Karma)遂灭。”

此中又有宜注意者,《奥义书》种种修行之对象实以灭除爱欲烦恼为主。故《蒙达卡奥义书》又云:

“思爱欲而追之者,依爱欲而生于彼此各处。若抑爱欲而扩张自我(atman),则虽在此世,已灭除一切爱欲烦恼矣。”

是与佛教所谓“当断无始轮回根本”,而此根本即是爱欲,如《圆觉》等经所说者,殆相同也。

至解脱之后,此一有情,即已消融于大我之内,不复见有现象界之差别。故《蒙达卡奥义书》有云“如河水之注于海而失其名色,圣者亦离名色而入于最高我。”是《奥义书》解脱观之真意也。但在《奥义书》中,亦尝称解脱者之灵魂,经种种之程途而达于天国,宛尚有个性之存在焉。如《布利哈达刺亚卡奥义书》说,死者在彼世,经风与日与月,然后入于无寒暑之世界,无限年月,止住其间。《阿伊塔达亚奥义书》又说,死者去此世而达天国,充一切之欲,而入于不死。此种思想,实继承《梨俱吠陀》以来天国思想而成者。在理论上,殆不及前者一切消融之高,而在流传上,后者反较为通俗。故天国思想,直至后世吠檀多派中,仍保持有相当之势力焉。

今综合而观之,《奥义书》所说解脱之行法,颇具佛教三学之雏形,其首重智慧,从言思之表以知梵,是慧学之意也;遁世之正修行法,由禅那、瑜伽以契合于梵,是定学之意也;积身心之修养,从实际上现定种种修行德目,是戒学之意也。然则《奥义书》所具之思想,殆已甚高,无怪其特享盛名而握得无上之权威矣。

虽然,《奥义书》究未能出婆罗门教之窠臼,虽特重彼迥出言思之智慧,于历来所重之祭式与苦行若可摧破,而修行之德目中,仍列入祭式与苦行,殆亦以当时婆罗门教深入人心,而致狙于积习,不能遽返欤。

(十)旧教之动摇

《梵书》时代，婆罗门教尝树立三大纲领，即《吠陀》天启主义、祭式万能主义、婆罗门至上主义是也。洎于《奥义书》，虽大体尚承认之，但其思想达于高潮，进而说“我”之真相时，于此三者，颇有否定之倾向。今试分举其例：

第一，否定《吠陀》天启主义

《恰恩多迦奥义书》云：阿尔尼(Aruni)之子修阅塔恺托(Svetaketn)，在师处十二年，学尽一切《吠陀》，但关于“自我”(Atman)，仍一无所知。又云：婆罗门那罗达(Narada)尝于军神沙那托苦马拉(Sanat Kumara)之前，举自己所学习之知识，自四《吠陀》以下凡十六种。军神谓此等皆名目之学问，非真实梵我之学，竟排拒之。

《卡塔卡奥义书》云：不能从《吠陀》智解学问而得“自我”(Atman)。

第二，否定祭式万能主义

《布利哈达刺亚卡奥义书》云：依祭入祖先界(轮回界)，依智识达天界(不死界)。又云：由祭祀与苦行与布施而入祖先界，由信心与真实而入天界(不死界)。

《恰恩多迦奥义书》云：学《吠陀》，行祭祀及苦行者，入天界(此指轮回界)，唯住于梵者得不死。

第三，否定婆罗门至上主义

《恰恩多迦奥义书》云：昔有婆罗门五人，以“普遍我”问于《吠陀》学者乌答那卡阿尔尼(Uddalaka Aruni)，阿尔尼亦不知之，于是六人相携至阿修瓦帕提卡伊恺耶王(Asvapatikaikeya)所而受其教。《布利哈达刺亚卡奥义书》云：《吠陀》学者加尔格耶巴那格(Gagya Balaki)访卡西国王阿闍世，问“梵”之教义。王曰：“婆罗门乞教于刹帝利，虽反于古习，特余欲教汝。”乃授以“梵”之义。

《恰恩多迦》及《布利哈达刺亚卡》两《奥义书》均云：布拉瓦

哈那嘉瓦利王(Pravahana Jaivoli),曾教婆罗门阿尔尼以轮回教义,最后告之曰:“此教义,直至今日,婆罗门社会未曾知之,故世界政治之权,遂归刹帝利族。”

如上诸例,于婆罗门教之三大纲领,几全然摧破之,唯表面上仍听其苟延残喘,未加废除耳。斯时之婆罗门教,殆已如朽索之馭六马,岌岌焉不可终日矣。

【印度古代之思想四】《奥义书》之后,印度之思想界,突呈一极端复杂之现象,种类之多,不可悉考。前此所举六师外道及正统六派、异流三派,犹仅就其荦荦大者而言之耳。加以印度素乏史籍,文献每不足以征,今欲详考当时一般思想之情形,殆不能无所省略,只就其可考者一汇述之而已。

(一)教义之转变

前此所述印度古代之思想,悉属于婆罗门教一流,以当时思想尽为婆罗门所把持,亦即尽为婆罗门所领导也。及于此期,则情形为之一变,彼婆罗门以外之思想,及反于婆罗门之思想,风起云涌。约略分之,此期思想凡有四流:一为护持旧教之支分流,二为神格变化之俗信流,三为旧教演出之哲学流,四为否定旧教之新兴流。

第一,护持旧教之支分流

婆罗门教之教义,至《奥义书》而大动摇,但以其根柢甚深,惰性亦重,故当时所谓三纲领,依然在社会上占有一大部分之势力。若谓《奥义书》兴起后,婆罗门教生根本之变革,佛教兴起后,婆罗门教遂至闭息者,乃误解也。考之当时,且因对抗新教派之必要,反编成甚多有组织之教典,即前此所述之六《吠陀》支分是,此流思想之大本营,仍在俱虑地方。盖婆罗门教,虽尝随民族之膨胀而遍及四方,但其势力之中心,实在其发祥地之俱虑,即彼所谓中国,《摩奴法典》又称之曰梵转国(Brahmavarta)。

第二,神格变化之俗信流

当经书产出时,《吠陀》神权之思想,虽已衰颓如强弩之末,但仍认古昔诸神而崇拜之,特在民众之信仰上。因时移世异,各神格亦大有变化,且有《吠陀》时代未有名称之新神格产生,而此时代民众信仰之特色,乃在极具体之人格神,非复重前此之抽象神矣。在新《奥义书》中,毗纽笈、湿婆、梵天三神尝大显其声威。及此时代,遂奉为三大中心神,实开印度教诸派之基者。至代表此流思想之书,则叙事诗《摩诃婆罗多》(Mahabharata)足以当之,其中尤以《薄伽梵歌》为达于顶点。

第三,旧教演出之哲学流

远承《梨俱吠陀》之哲学遗绪,近受《奥义书》之哲学新潮,而别成各各有力之学派者,当时盖亦甚伙。虽其精神上或已远出于婆罗门教宫墙之外,但其表面上仍与婆罗门教不失连络,且多隐然以婆罗门正统自居。殆亦狃于远古以来习俗之尊崇,人人至深,且先入为主,或兼欲引以自重耳。其中最有名者,即前此所述之正统六派是。

第四,否定旧教之新兴流

在《奥义书》中,已有否定婆罗门教三大纲领之意,在哲学流之数论一派中,亦饱含否定旧教之色彩,但均未完全脱离旧教之羈縻,其显然否定旧教而别开新宗者,则有前此所述之异流三派等。此等诸流,多以恒河东岸及下游摩揭陀地方为中心,以此地离俱虑地方较远,婆罗门之势力早呈鞭长莫及之概,而王者之权威又日益强大,故其思想得以自由发展,不必屈于婆罗门也。

(二)智识之定量

关于形而上学之探讨,必须先就吾人智识之源泉上,定有种种之量,以显吾人智识之标准。此在各学派中,颇多不同之说法,亦因其教义之各有出入也。今就可考者一述之。

第一,弭曼萨派所立之量

弭曼萨派,原以《吠陀》为唯一之所依而弘传其祭仪者,其所研究之“法”(Dharma),殆即专指祭仪而言。视祭为人类唯一之义务,亦为人类唯一之目的。但祭仪非人所能定,实定于天启之《吠陀》,故以《吠陀》为智识之源泉与标准,而立圣教量之一量。圣教量之梵语为“Aptavacana”,又称声量(Sabda)。谓由圣者之言教而获得智识,亦即由此言教之声而获得智识也。此量之名,各派亦多用之,但其所指之圣教,实各有异。在弭曼萨派,乃专指《吠陀》为圣教者,彼为笃信《吠陀》及祭仪之故,尝持“声常住论”。谓声为常,此即其声量之根柢,亦即为弭曼萨派之特点,故本派又称声论派。

综上所述,更以按之本派典籍,当知本派实唯以圣教量为其彻首彻尾之量,但其典籍中尚有五种散见各处之量名,即现量(Pratyaksa)、比量(Anumana)、比喻量(Upamana)、义准量(Arthapatti)、无体量(Abhava)五者是,虽有其名,究非所重也。

第二,数论派所立之量

数论派立有三量,即现量、比量、圣教量是也。

甲、现量(Pratyaksa)

此量谓由五知根缘其种种之对象,而此诸对象遂获影现于心中,即直接依感觉与事实而得之智识也。

乙、比量(Anumana)

此量谓以现量之智识为基础,而推知其他未知之事物,即间接依推理比知而得之智识也。惟数论派与正理派,尝分比量为三种:一曰“有前比量”(Purvavat),谓由原因而推知结果者也;二曰“有余比量”(Visesavat),谓由结果而推知原因者也;三曰“平等比量”(Samanyatodrsta),谓由同等而推知同等者也。

丙、圣教量(Apta-agama)

此量如前所说,即基于圣者言教之智识也。但数论派之所指为圣教者,与弭曼萨派不同,彼仅以《奥义书》为所依,而排斥

《吠陀》集录、《梵书》、经书等说。

第三,瑜伽派所立之量

瑜伽派尝分智识作用为五种:一曰正智(Pramana),二曰似智(Viparyaya),三曰分别(Vikalpa),四曰睡眠(Nidra),五曰记忆(Smrti)。而其中之正智,实由现量、比量、圣教量三者而生,盖瑜伽派亦立三量者也。

第四,胜论派所立之量

胜论派唯立二量,即现量、比量是也。其义均同他派所说,惟其说此二量之出生,尝为之分类详判,实为胜论一流之特色。

甲、现量

现量智之出生,可分为三:一曰四和合生,此即寻常之认识外界,乃由根、境、我、意四者和合而起者;二曰三和合生,此并无对象之境,仅由根、我、意三者和合而起者;三曰二和合生,此如纯粹主观直接经验之苦乐等,仅由我、意二者和合而起者。

乙、比量

比量智之出生,可分为五:一、由结果而推知原因,如见烟而知有火。二、由原因而推知结果,如见击鼓而知有音出。三、于有联结关系者,现知其一而推知其他,如见新奇动物而知其必有触官。四、于有矛盾关系者,现知其一而推知其他,如见蛇之横行而知食蛇鼯之隐去。五、于有和合关系者,现知其一而推知其他,如见热汤而知有火之传热。

《十句义论》又尝整理之而约为二类:一曰见同比量,即推知彼有一致关系者也。二曰不见同比量,即推知彼有矛盾关系者也。

第五,尼夜耶派(即正理派)所立之量

正理派十六句义中,以量为第一句义。尝立有四量,即现量、比量、譬喻量、声量是也。

甲、现量(Pratyaksa)

正理派所说之现量，较为严密。彼谓真现量乃由根与境之接触而生之直觉，未曾混入思惟之杂质，离于动乱，不可得而说明者，此严密之现量说也。然通常则以从见闻觉知而得之实际经验为现量智。故《塔尔卡散古拉哈书》中，更分现量为二类：一曰无思惟之现量(Nirvikalpa)，即严密之现量也；二曰有思惟之现量(Savikalpa)，即广指一般之经验智也。

乙、比量(Anumana)

正理派所说之比量与数论派相类，亦分为三，即有前比量、有余比量、平等比量是也。

丙、譬喻量(Upamana)

此量为数论、胜论诸派所不说，盖易摄于比量或现量中者，凡于所欲说明之事件，依既知之事件之类似而推定之，名曰譬喻量。例如未见野牛者，以曾闻其形似家牛，故后于森林中遇之，即识为野牛，是即譬喻量之知识作用也。此量与平等比量相似而不同，平等比量乃依现量之事实而推知彼未知之事实，譬喻量则确定某一已知之事实与某现量之事实一致也。但此量仍易摄入比量或现量中，故诸派均不认之。在佛教中，龙树之《方便心论》亦尝说及此量，第无著以后，大都略而不论。

丁、声量(Sabda)

声量，即依可信赖者之言教而得之知识，故又名传承量(Ap-tavacana)，又名圣教量(Aptasruti)。此分二种：一曰可见者(Drstartha)，谓关于经验可得之事件，如现世之苦乐因果等；二曰不可见者(Adrstartha)，谓关于超出经验之事件，如未来之天国、极乐等。在佛教中，陈那以后，尝以声量摄于比量及现量中，而在本派典籍之中，亦已提出此种思想，但仍主分立耳。

以上四量，乃正理派明认为智识之源泉与标准者。惟其典籍中，于此四量之外，尚别说有四量，即世传量、义准量、多分量、无体量是也。

子、世传量

此与声量相类，但声量依圣者之言教，当以极可尊崇者为主，世传量则依世间之评判，不必为有权威之说。

丑、义准量

由一事件之推定，准其义理而推知其他之事件，谓之义准量。如已明“万法无我”之义，则准之而知为“无常”，即其例也。说者谓此与泰西论理之“假言的推理”相当。

寅、多分量

此即所谓盖然推理(Probable inference)也。例如以“无云之时无雨”为基础，逆从雨之不降上，判其多分天亦无云，是之谓多分量。

卯、无体量

以某种特征之“无”为理由，判知其他之有无，谓之无体量。如入一室中，见其无主，而知所住之处，即其例也。

正理派虽附说有此四量之名，但以世传量并入于声量之中，其余三量并入于比量之中，遂不复认为独立之量矣。

第六，吠檀多派(即后思惟派)所立之量

吠檀多派原与弭曼萨派为一系，故一称前思惟派，一称后思惟派。其所认为智识之源泉与标准者，实均仰奉彼天启之《吠陀》，即同为特重声量者也。但弭曼萨派以法之研究为主，所说多属祭仪；吠檀多派以梵之研究为主，所说多属哲理。虽同以《吠陀》为唯一之所依，然弭曼萨派实以说祭仪之《梵书》为中心，而认彼说哲理之《奥义书》所言为祭仪说明中之一法式。

吠檀多派实以说哲理之《奥义书》为中心，而认彼说祭仪之《梵书》所言为哲理实践中之一条件。故此二派虽同重声量，而其声量之内容亦微有不同也。又，吠檀多派亦说现、比二量，但其解释现、比二量与他派异，亦名同而实不同者，试分述之。

甲、现量

吠檀多派所称之为现量，乃指《奥义书》而言。谓《奥义书》出于天启，所说同一真理，毫不可疑，与吾人见闻觉知之不可疑正同，故特名之曰现量。

乙、比量

吠檀多派所称之为比量，乃指《摩奴法典》及《薄伽梵歌》等而言，谓此等为第二之智识源泉，均与《奥义书》之精神不反，与吾人推理比知之不反于事实正同，故特名之曰比量。

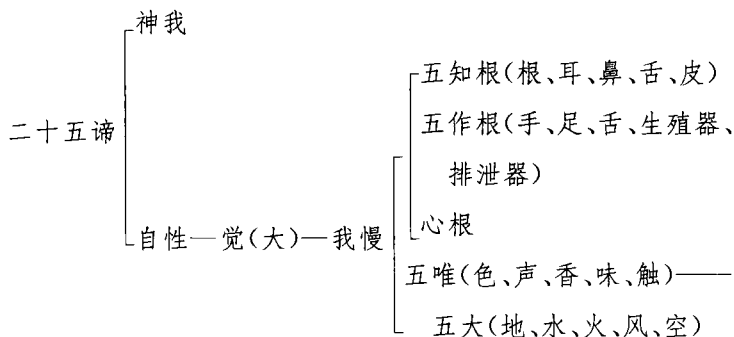
要之，吠檀多之特点，即纯以《奥义书》及《摩奴法典》等书为智识之源泉与标准，毫不顾及经验之事实及比知之推理，此实异于他派者，故虽说有现、比二量，仍等于仅说一声量也。

(三) 法体之分析

思想之出发点，常在一切法之分析上，盖必综合宇宙万有而加以观察，判其体性，穷其相用，然后能契于真理也。但各派之分析思想亦多不同，今亦就可考者一述之。

第一，数论派之分析法体

数论派之开祖迦毗罗，轻视祭式之功德，不信人格神之存在，全依思辨之知见而求解脱，遂创立数论一派。此派纯为二元论，在心之方面立一神我(Purusa)，在物之方面立一自性(Prakrti, Pradhana)。神我为多，自性为一，当两者结合时，神我为其动力因，自性为其质料因，而万有于是成立。就其出生之顺序言之，先由自性生觉(Buddhi, 又名大)，次由觉生我慢(Ahankara)，次由我慢生二十一谛。其中一方生心理机关之五知根(Pancajnanendriyani)、五作根(Pancakarmendriyani)、心根(Manas)，凡十一根，又一方则生微细物质之五唯(Pancatanmatrani)，更由五唯生粗物质之五大(Pancamahabhutani)。此二十一谛既生，遂成千差万别之现象界。是即数论派之二十五谛说也。



此二十五谛中，自性为万有发展之大根元，而其本身非变异，自觉以下，乃为变异者。神我则本来中立于局外，既非变异者，亦非万有发展之根元。故数论之二十五谛，尝用四句分别而厘为四大类：一曰非本性非变异，即神我是；二曰唯本性非变异，即自性是。三曰亦本性亦变异，即大、我慢、五唯等七谛是；四曰唯变异非本性，即五大、十一根等十六谛是。

(甲)非本性非变异之神我一谛

神我，乃精神方面之本原，与物质方面之本原之“自性”对立，其性质适相反。彼非一切物之本性，而为独存之灵体。彼无三德等之变异，而为常恒清静之一种存在。彼非发展万有之作者，但为身体之支配者与享受者。彼无活动，但有知觉。彼虽与自性结合而有人生种种现象，但仍卓然特立，无缚无脱。显言之，神我即二元论中与物相对之心，而以常住不变为其特质者也。

数论之我，非如《奥义书》及吠檀多派说我之本质唯一，乃说有多我者也。此与彼所说唯一之自性，亦适相反。

数论说有多我，各居一身之内，故其我实极微细。诸书记迦毗罗支流，有计神我小如芥子者，有计神我细如麦粒者，有计神我如豆皂大者，有计其长半寸者，有计长一寸许者，有计大如拇指者，有计其随身大小者，有计其细身无色者，有计其具清静色

身者，要皆从一身以内言之耳。但数论亦说我遍一切处，名之曰能遍满者(Uyapaka)，仅依制限(Upadhi)而异其受报之时处位等，此则又计我为无边大，且多我亦归于一我矣。说者或谓此系受吠檀多派之影响而有所转变，然数论所说多我之一一本体，原系超于时间、空间以上者，此中或大或小，或一或多，尚宜另眼观之。

(乙)唯本性非变异之自性一谛

自性，或称世性，或称冥谛，或称胜因，或称众持，或称梵，或称冥性，或称胜性，乃物质方面之本原，与精神方面之本原之“神我”对立，其性质适相反。彼为一切物之本性，而非独存之灵体。彼有三德之平均状态，而非常恒清静之一种存在。彼为发展万有之作者，而非身体之支配者与享受者。彼为活动之原动力而无知觉。彼虽与神我结合而有人生种种现象，但仍各有界域，并不混融。显言之，自性即二元论中与心相对之物，而以变化活动为其特质者也。

数论之自性，亦承《梨俱吠陀》至《奥义书》以来之思想，说万有之自性唯一，此与彼所说多数之神我，亦适相反。

数论说自性为三德之平均状态，而一切变异之生，即在此三德失其平均。故三德实为一极重大之问题。所谓三德者，乃物之三态，亦即原质组成之三要素，亦即心情变化之三分，亦即宇宙发生之三经过，亦即万有活动之三种原动力也。三德之名，起于《阿闍婆吠陀》，而其思想之开展，殆在《奥义书》时代，及数论而集其大成焉。

萨埵(Sattva) 罗阇(Rajas) 多摩(Tamas)

三德之根本特征	{	喜(Priti).....忧(Apriti).....暗(Visada).....——体——就心而言
		照(Prakasa).....造(Pravrtti).....缚(Niyama).....——用——就物而言
		轻光.....持动.....重覆————相——心物共通

三德适用 之例	理性(觉)·····意(我慢)·····物质(五唯)——宇宙开展之原	
	最后之明白态·····中间之动态·····最初之暗态——宇宙发生之序	
	天界·····空界·····地界——世界	
	天道·····人道·····兽道——众生	
	名·····业·····色——梵我	
	轻快·····不快·····沉钝——感情	
	乐·····苦·····舍——领受	
	善·····杂(非无记)·····不善——道德	
	贪·····瞋·····痴——烦恼	
	上·····中·····下——等差	
	黄(染)·····赤(粗)·····黑——颜色	
	三德之浅 显说法	精神·····力·····物质——体
		轻快照明·····动摇不安·····沉重隐覆——相
智慧慈悲·····贪瞋痴慢·····疑怠悔眠——用		

此之三德，如不失其平均，则为非变异之自性，一旦失其平均，则变异之觉等二十三谛出矣。此中变异与非变异之分有九：

1. 有因，谓觉等均有生因，自性则无因，其自身即最终原因。
2. 无常，谓觉等转变无常，自性则常住不变。
3. 不遍，谓觉等有空间之制限，自性则遍在。
4. 有事，谓觉等有一定之作用，自性则无作用。
5. 多，谓觉等杂多，自性则唯一。
6. 依，谓觉等依他而存，自性则独立无伴。
7. 没，谓觉等次第还没于上位，自性则无还没。
8. 有分，谓觉等均可分析，自性则不可分。
9. 属他，谓觉等均各隶属于上位，自性则为无主之独立体。

(丙)亦本性亦变异之七谛

上述二谛，为数论派之根本二元。此下二十三谛，则从自性一元所出者。此之所出，又可分为二类，其第一类乃亦本性亦变异，凡有七谛。

(一)觉

自性之第一级发展曰“觉”，或称曰“大”(Mahat)。此“大”原为金胎神之名号，数论否定创造神，但仍留此一名为觉之代用语，或名为想，或名遍满，或名为智，或名为慧，此即从自性而失其三德平均之始。惟数论说觉亦有二种意味：一就宇宙而言，一就个人而言。据《僧佉耶经》注者云：前者谓之总觉(Samasthi buddhi)，后者谓之别觉(Vyasti buddhi)。

就个人而言，此觉即为心理机关之最上者，统辖精神全体，司其一切理性之判断，而传达于神我，如群臣中之宰相。故凡流转之业，及解脱之正智，皆此觉所司者也。

(二)我慢

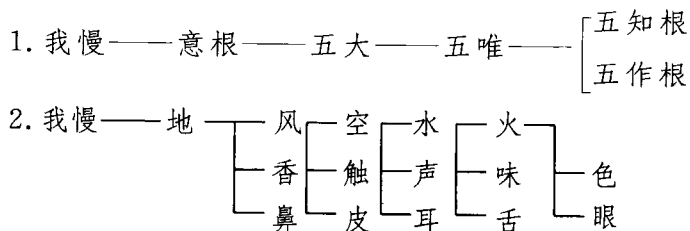
自性之第二级发展曰“我慢”，即由觉而出者，亦有宇宙与个人之二种意味。此之一谛乃从觉之三德而生我慢之三态也。

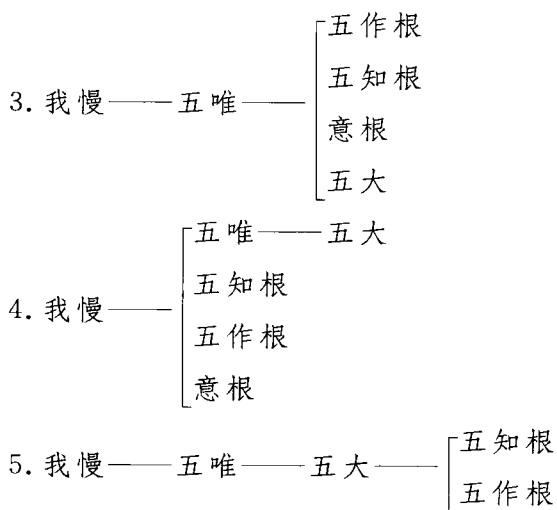
1. 变异我慢(Vaikrta ahankara)——从觉之喜德生。
2. 大初我慢(Bhutady ahankara)——从觉之暗德生。
3. 炽焰我慢(Taijasa ahankara)——从觉之忧德生。

就个人而言，此我慢即为我执之机关，有苦乐之自我意识而渐生爱憎，遂引起种种之行动，均以此机关为之中枢。盖与佛教所说之第七识极相似。

(三)五唯

五唯者，声触色味香是也。此五者由大初我慢之暗德而生，又能生五大，故居于亦本亦变之列。惟相传此中发展次序亦有多说。





(丁)唯变异非本性之十六谛

从自性一元所出之第二类，乃唯变异非本性，凡有十六谛。

(子)十一根

十一根又分三类：一曰五知根，即眼、耳、鼻、舌、皮是也。二曰五作根，即手、足、舌、排泄器、生殖器是也。三曰意根即心是也。此十一者由变异我慢之喜德而生，亦即由炽焰我慢之忧德相助而生。

数论之所谓根，均指佛教所说之胜义根而言，而对于吾人内体上之眼耳手足等扶尘根，则称之为根依处(Adhithana)。

又，五知根中之舌曰“Jihva”，为对味境之机关；五作根中之舌曰“Vac”，为发言语之机关。

又，数论以五知根、五作根为外具(Bahya karana)，而以意根合之觉与我慢为内具(Antah karana)，合为十三具，即有情之十三机关也。

(丑)五大

五大者，即地、水、火、风、空是也。此五者由大初我慢之暗德所生之五唯而生，亦即由焰炽我慢之忧德相助而生。惟五唯之生五大，亦有两说：一说，声唯生空大，触唯生风大，色唯生火

大,味唯生水大,香唯生地大。又一说,声唯生空大,声触二合生风大,声触色三合生火大,声触色味四合生水大,五唯全合生地大。

此四大类中,仍以自性与神我为主,此两者原属相对而立,各不相涉,只以神我于局外中立之际,忽起无明(Avidya 又称无分别智 Aviveka),误认两者为一,因起无始之业,无端为觉、我慢、十一根、五唯等组成之细身所囚,便视为自己,遂有人生之种种苦痛。若能明二十五谛之真相,求得神我本居局外之真智以去其误认,并将两者之结合解除,使神我显其本来之形态,若是者谓之独存(Kaivalya)。

此种思想,亦非数论派所特创,实亦由《吠陀》以至《奥义书》中蜕化而出者。但彼推翻历来奉为万有根元之人格神而别立二元,指摘《吠陀》之过失而否认绝对之权证,又特重物质之原理而分析其间之因果关系,是为异耳。

说者谓佛教中十二因缘,与数论之二十五谛,亦极类似。西人克伦(Kern)氏尝分配之如下:

佛教	数论
无明(Avidya)	自性(Pradhana)
行(Samskara)	觉(Buddhi)
识(Vijnana)	我慢(Ahankara)
名色(Namarupa)	五唯(Tanmatra)
六入(Sadayatana)	十一根(Indriyani)

又,佛教所说八识及九识,与数论之二十五谛,亦有类似之点。试亦分配如下:

佛教	数论
第九识	自性
第八识	觉
第七识	我慢

意识	心根
前五识	五知根

第二,胜论派之分析法体

胜论派之开祖迦那陀,于万有之成立,建立六句义,乃极端之实在论者。此派纯为多元论,从婆罗门教之正统流出,仍以《吠陀》为权证而采用其祭式。但彼说声无常,又重自然之研究,遂创立胜论一派。此派纯为多元论,认万有之成立由诸原理复合而成,因将此种原理详加分析而建立六句义:

第一曰实句义(Dravya padartha),即说万有之实体。

第二曰德句义(Guna padartha),即说万有之性质。

第三曰业句义(Karma padartha),即说万有之运动。

以上三句义,乃各各独立之静的原理。以下三句义,则为三者协同之关系上之动的原理。

第四曰同句义(Samanya padartha),即说万有之共通关系。

第五曰异句义(Visesa padartha),即说万有之差别关系。

第六曰和合句义(Samavaya padartha),即说万有和合而不可分离之关系。

是即胜论之六句义说也。此六句义,为胜论之根本教理,但此六者均就“有”之一面而言,故其反面实尚有“非有”一句义,是曰无说句义(Abhava),合前六者为七句义。其后慧月一派兴起,又加三句义而为十句义:其一曰有能句义(Sakti),即说实、德、业三者各生自果;其二曰无能句义(Asakti),即说实、德、业三者不生他果;其三曰俱分句义(Sadrsya),即说万有之跨于同异二句义间之关系。惟此三者究乏独立之意义,不如其根本七句义之精当,而七句义中之真体,又在于实、德、业三,及彼无说。今且就此四句义一述之。

(甲)实句义(Dravya padartha)

此句义或译曰主谛,或译曰所依谛,又音译则曰陀罗驃。实

者，谓宇宙万有之本质实体，即就其一切体而言者也。此实句义中，凡有九实：

(1)地(Prthivi)

(2)水(Ap)

(3)火(Tejas)

(4)风(Vayu)

此地、水、火、风四种物质，实由极微(Paramanu)而成。此极微实为物质最小之单位。言其性质，则常住不变，体无生灭，无始无终，独立无伴，为作他之因而非为他所作。劫坏之时，散在各处，毕竟不灭。言其形量，则为常住之圆体，与佛教有部说极微无形相者异。此圆体中，有色、香、味、触四性质者为地之极微，有色、味、触三性质者为水之极微，有色、触二性质者为火之极微，有触之一性质者为风之极微。此点又与佛教有部所说同。至极微之集合方法，则两两相合而生一子微，此三微又与其他之三微相合而生第七微，此七微又与其他之七微相合而生第十五微。凡所生之子微，均与其本生父母之量相等，如是展转集合出生，遂成万有。此点又与佛教有部所说异。有部说以六方及中心之七极微为起点，顺次七倍而集合，不说两两相合而生也。又，胜论说极微为常，而说极微之集合为无常，盖以集合则不免离散也。

(5)空(Akasa)

于地、水、火、风之外而认为空，此《奥义书》以来之通规也。但各派所见，亦非彻底一致。如胜论派，即谓空为声之主体，以声之起原，未可属于地、水、火、风，亦未可属于时、方、我、意，而其本身又非独立之物体，故认声为空之属性。胜论又说空之本质，乃常住不变，唯一而不分割，无限而普遍之实体，但彼不涉于何种活动，又为无作用者。

(6)时(Kala)

此即指时间而言，即过去、现在、迟速等等概念及语言之因也。但胜论又谓时间之体，为唯一而不分割者，虽为一切生住灭之原因，而其自身，仍为常住、不变、遍在、无作用之一种实体，盖胜论乃认绝对时间者也。至同一时间而有过去、现在等区别者，仅依一种暂定之制限而生之结果耳。

(7)方(Dis)

此即指空间而言，即东、西、南、北等等概念及语言之因也。但胜论亦谓方为唯一、常住、遍在、无活动之实体，盖亦认绝对空间者。至同一空间而有东西南北等区别者，亦仅依一种暂定之制限而生之结果耳。

(8)我(Atman)

上之七实体，为客观界构成之要素，此我与意之二实体，则为主观界构成之要素。胜论所计之我，谓入息出息、开目闭目、寿命、意动，其他之根之变化，有苦乐、欲瞋、勤勇等，均我体存在之征。彼说我为苦乐欲等之主体，与吠檀多派、数论派等说“我之本性为不苦不乐而无活动者”实大有异，斯乃胜论之一特点，名之曰“有执受说”。

又，胜论之实句义，均指离于属性之纯实体而言，故其九实中之我，亦系与地水火风相等之实体，是与吠檀多派、数论派等说我之本质为“知”(Jna, cinmatra)者，又大有异。惟其说我之数是多，许各个我之存在，则与数论派同。但至后世，又分我为二，即最高我(Paramatman)与小我(Jivatman)是，此则又阑入吠檀多派所说“大我唯一、小我为多”之教义矣。

(9)意(Manas)

以意为心理现象之主体，此自《奥义书》以来所常说者，如数论，如佛教，均用此义。但在胜论，则微有异，彼殆视此意为同于物质之一机关，司“根”与“我”之连络，由根缘境而传奏于我，由

我发令而指挥于根，均此意为之使者。此意之质量极微少，一身仅有一意，彼有触体，常以非常之速度回转身中，宛如充满全身者。胜论列之于实句义，殆亦认意为一种实体，与认为精神上之存在者不同。

(乙)德句义(Guna padartha)

此句义或译曰依谛，又音译则曰求那。德者，谓宇宙万有之功能标帜，即就其一切相而言者也。此德句义中，凡有二十四德：

(1)色(Rupa)，谓眼根所对之境，有白、青、黄、赤、绿、褐色、杂色七种。

(2)味(Rasa)，谓舌根所对之境，有甘、酸、咸、辛、涩、苦六种。

(3)香(Gandha)，谓鼻根所对之境，有好香、恶香二种。

(4)触(Sparsa)，谓皮根所对之境，有冷、热、不冷不热三种。

(5)数(Sankhya)，谓吾人对于事物而抱有数之观念之原因。此有无量，即从一至于无数，乃通于九实全部之德。

(6)量(Parimana)，谓吾人对于事物而抱有量之观念之原因。此有微细、大、短、长、圆五种，其中圆之意义说明最可注意，彼谓圆乃包括极微与极大而言，极微量为极微之德，极大量为空时方我之德。

(7)别体(Prthaktva)，谓吾人对于事物而抱有各别观念之原因，此亦通于九实全部之德。

(8)合(Samyoga)，谓吾人所抱由离而合之观念之原因。此有三态：一曰随一业生者，即由一运动之物与静止之物相合而生者也；二曰由俱业生者，即由两运动之物相合而生者也；三曰由合而生者，即不由运动而与空时方等合而生者也。

(9)离(Vibhaga)，谓吾人所抱由合而离之观念之原因。此亦有三态：一曰随一业生者，即由一运动之物与静止之物相离而

生者也；二曰由俱业生者，即由两运动之物相离而生者也；三曰由离而生者，即不由于运动而与空时方等离而生者也。

(10) 彼体 (Paratva)

(11) 此体 (Aparatva)，此与彼体二者，谓吾人所抱彼此观念之原因也。彼此观念，在空间则为彼物此物，在时间则为彼时此时。

(12) 重体 (Gurutva)，谓沉坠之因，此乃限于地水之德。

(13) 液体 (Dravatva)，谓流动之因，此属于地水火之德，尤为水之特性。

(14) 润 (Sneha)，谓沾着之因，此水之特有之德。

(15) 声 (Sabda)，谓耳根所对之境，有由物所发音、人为言语音二种，此空之特有之德。

以上十五德，乃为主者，均关于客观之现象者也。以下九德，乃我之属性，均关于主观之现象者也。

(16) 觉 (Buddhi)，谓一切智识作用之因，此有现量、比量二种。

(17) 乐 (Sukha)

(18) 苦 (Duhkha)，此与乐二者，谓一切快适与不快之心态。胜论说此与智识作用之区别有三：一、智识有正不正之区别，而苦乐则无此区别；二、智识有忆念过去之作用，而苦乐则限于现在；三、智识必关系于对象，而苦乐则不必如是。

(19) 欲 (Iccha)，谓希求之心。

(20) 瞋 (Dvesa)，谓损恼之心。

(21) 勤勇 (Prayatna)，谓于欲瞋二者之动机而策励之者。

(22) 法 (Dharma)，谓应行之正业，于人有益者。

(23) 非法 (Adharma)，谓不应行之不正业，于人无益者。

(24) 行 (Samskara)，谓一切行动，或谓为一切惰性之势力。此有念因、作因二种：在心理上则为念因 (Smrti hetu)，谓依思念

而生之行，或谓如过去之入忆，显一种记忆作用之势力者也；在物理上则为作因(Krtihetu)，谓依作业而生之行，或谓如屈竹之复直，显一种弹力作用之势力者也。

(丙)业句义(Karma padartha)

此句义或译曰作谛，又音译则曰羯磨。业者，谓宇宙万有之作用运动，即就其一切用而言者也。此业句义中，凡有五业：

(1)取(Utksepāna)，谓一切取上之运动。

(2)舍(Avaksepāna)，谓一切舍下之运动。

(3)屈(Akuncāna)，谓一切近屈之运动。

(4)伸(Praisarāna)，谓一切远伸之运动。

(5)行(Gamāna)，谓一切行走之平直运动，此摄上四业以外之一切运动。

(丁)无说句义(Abhava padartha)

此句义即非有句义，乃对于实、德、业等有句义而说无者也。此无说句义中，凡有四无：

(1)未生无(Pragabhava)，谓未生以前，固无有也。

(2)既灭无(Pradhvamsabhava)，谓既灭以后，亦无有也。

(3)更互无(Anyonyabhava)，谓两种存在之物，各有所无也。

(4)究竟无(Atyartabhava)，谓本来无有，毕竟是无也。

惟十句义论，则加一“不会无”而为“五无”。所谓“不会无”者，即谓根本六句义虽本来恒存，但使缺其和合，则不能成为现实。此与佛教所说之“非择灭无为”颇相似。

第三，正理派之分析法体

正理派与胜论派有姊妹关系，但胜论派注重万有之解释，故其所立六句义以至十句义，均就事实方面而言。正理派则注重智识之获得，故其所立十六句义，均就论理方面而言。盖此派之开祖乔答摩，又称足目仙人，为印度因明论理之始创者，其所立之句义，自与胜论不同。惟彼亦为多元论者，亦为声无常论者，

亦为因中无果论者，与胜论仍一致。至其分析法体，则见于十六句义中之第二句义，即所量句义(Prameya)是也。其第一句义之量谛，即为能量，而其对象之法体即为所量。此所量谛中，说有十二要素，前六者直与胜论之思想连络，乃说人生之组成要素；后六者又与佛教之思想参和，乃说人生之运命要素。试述其略：

(1)我(Atman)，《尼夜耶经》说“欲、瞋、勤勇、乐、苦、智，为我之特相”。此与数论所说无异。

(2)身(Sarira)，《尼夜耶经》说“活动、根、感觉之所依处，名为身体”。而此身体由地大而成一点，亦与数论同。

(3)根(Indriya)，《尼夜耶经》说“鼻舌眼皮耳名根，是等悉由诸大而成”。即谓鼻根由地大成，舌根由水大成，眼根由火大成，皮根由风大成，耳根由空大成。此点亦同胜论。

(4)境(Artha)，《尼夜耶经》说“地水火风空为大，而是等之德，即香味色触声，名之曰境”。盖境中兼含五大五境，除空之外，是等物质悉由极微而成。又说，地有五德，水有四德，火有三德，风有二德，空有一德。此亦与胜论无异。

(5)觉(Buddhi)，《尼夜耶经》说“觉与知觉(Upalabधि)非别物”。盖总括全部认识作用，名之为觉，又说此觉在心脏内，念念生灭，如灯火之连续而识别事物之定相。

(6)意(Manas)，《尼夜耶经》说“不与智识同时俱起者，为意之特相”。此亦胜论全同，即认此意为我与根之连络机关也。

以上六要素，乃从静之方面，说明人生之组成也。

(7)作业(Pravṛtti)，《尼夜耶经》说“语意身之所造作，是名作业”。此作业之原因，即为烦恼。

(8)烦恼(Dosa)，《尼夜耶经》说“引起作业，为烦恼之特相”。又谓烦恼之主有三，即贪(Raga)、瞋(Dvesa)、痴(Moha)是。注者谓此三者更细分之，则总计有二十种。此说与佛教极似。

(9)彼有(Pṛetyabhava)，《尼夜耶经》说“再生(Punarutpatti)

名为彼有”。即依烦恼作业而轮回之义也。

(10)果(Phala),《尼夜耶经》说“由作业烦恼而引起之境(Artha),名之曰果”。盖于轮回中成一定之境界者也。

(11)苦(Duhkha),《尼夜耶经》说“苦之特相,为有障碍(Badhana)”。谓有情生活,必有障碍,故知生之为苦,非谓生必无乐也。以障碍为苦之定义,亦为正理派之特见。

(12)解脱(Apavarga),《尼夜耶经》说“从此苦而究竟解脱,名为解脱”。

以上六要素,乃从动之方面,说明人生之运命也。

(四)修行之实践

印度思想之一特质,即在于知行合一。无论何种教义,悉与实际上之修行有关,不同空谈玄理也。学派时代,各派竞相发明殊特之修行法,但其中共通之规定亦多,如各派修行之主旨,悉在离肉体上及感觉上之束缚,清静其心,以期灵性之次第发展。为此之故,先设种种之规律,而其中有所谓五戒,乃各派所并重者。《摩奴法典》曰:“勿杀生物,勿妄语,勿窃盗,勿行非梵行(邪淫),制贪瞋,此乃四姓共通之法规。”《婆达亚那法典》曰:“遁世者当守五戒:一、不害生物之命,二、言语真实,三、不盗他人财物,四、忍耐,五、离欲。概以寂静无为为主,不可动乱其心。”又称“耆那圣典”之《瑜伽论》(Yogasastra)亦曰:“无论何人,有当行之五种正行,即不杀生、实语、不盗、梵行、离欲是也。”数论派及瑜伽派之夜摩(Yama)规定,亦与此全同。即佛教之五戒,亦不过改第五为不饮酒耳。盖此原为婆罗门所定之社会规律,其后亦被各派采用,渐成为一种极有力之教条焉。由此更进之修行法,则有禅定之观法,即瑜伽行法,亦为各派所并重。此瑜伽行法,《奥义书》中曾盛言之,殆视为解脱之唯一手段,各派遂无不采用此法者,固不徒一瑜伽派所专有也。今且更就各派修行上之异点略为分述,但以可考者为限。

第一, 弭曼萨派之修行法

弭曼萨派(声论派)直承《吠陀》之正统,谓人类所有之目的,均由行祭而得达,故极重祭式,而以行祭为唯一最重之义务。且其所用之祭式,必悉依天启之《吠陀》所定。彼有名之《弭曼萨经》,其庞然巨册中,即悉解说《吠陀》之祭式者也。

第二, 数论派之修行法

数论派为否定《吠陀》之教权者,其修行者之资格,即不论四姓之别,而其修行之方法,自亦与婆罗门大异。其根本之大方针,即在得彼彻见自性与神我本为二物之分别智(Vivekajna),而实现之于实际上。至于此外之行善济物等等行法,实为数论所不取,甚且视为修行之邪魔,以其徒得果报不脱系缚也。此种不许世间道德之思想,与吠檀多派同,以此比之佛教,斯大劣矣。要之,数论之修行,纯属自利,其法有八成就:

- (甲)思量(Uha),思量二十五谛真实之义。
- (乙)闻(Sabda),就正师而闻道,盖数论乃最重师传者也。
- (丙)读诵(Adhyayana),依圣教(数论者)而研究之。
- (丁)离依内苦,究悉依内苦而发愿解脱之。
- (戊)离依外苦,究悉依外苦而发愿解脱之。
- (己)离依天苦,究悉依天苦而发愿解脱之。
- (庚)得友(Suhrtp्राप्ति),得善友而为修行及研究之助。
- (辛)布施(Dana),施资财于师友以求道。

最后则依禅定之修行,而渐次获得分别智之实现。其禅定之观法,则有所谓六行观,即将二十五谛分为六位,由下渐进而达于自性之观察也。

1. 思量位,观五大之过失而远离之。
2. 持位,观十一根之过失而远离之。
3. 如位,观五唯之过失而远离之。
4. 至位,观我慢及八自在之过失而远离之。

5. 缩位, 观觉之过失而远离之。

6. 独存位, 观自性之过失而远离之。

此中大旨, 即在渐次远离肉体之习气而入于纯粹之精神生活, 迨至独存之位, 则分别智已圆明无碍, 唯一神我活跃矣。

第三, 瑜伽派之修行法

瑜伽派虽为六派之一, 然在六派中, 乃最乏独立之意义者。其所奉之修行法, 殆为《奥义书》以降, 印度全般所通行, 殊无瑜伽派之特质也。自钵坦阁黎出, 从数论之见解下, 将从前之诸式, 结束整理而作成一部《瑜伽经》, 始现一独立派之面目。以其富于神秘之要素, 最为印度学者所喜, 但往往堕于狂信, 徒慕神通妙用而淹没其真意义。今考《瑜伽经》中, 第一曰《三昧品》, 说修行之境诣; 第二曰《方法品》, 说修行之手段。

(甲)《三昧品》中所说

三昧之意义颇不一定, 殆同于佛教。经中分三昧为四种:

(子)有心三昧(Samprajnata samadhi)

此种三昧, 尚有种种之念虑, 尚能引起余业, 故称有心三昧, 亦称为有种三昧(Sabija samadhi)。此中又分四种三昧, 四种等至:

(一)四种三昧

1. 有寻三昧(Vitarka samadhi), 钵加王(Bhojaraja)之注谓以五大、五作根等粗杂之物为对象而观念之者, 是为有寻定。

2. 有伺三昧(Vicara Samadhi), 钵加注谓以五唯、五知根等微细之物为对象而观念之者, 是为有伺定。

3. 欢喜三昧(Ananda samadhi), 钵加注谓念彼混有忧暗二德之喜德时, 因起欢喜之情, 是为欢喜定。

4. 自存三昧(Asmita samadhi), 钵加注谓斥彼忧暗二德而专念纯粹之喜德时, 即欢喜之情亦灭, 仅有“我存”之感, 是为自存定。

(二)四种等至

1. 有寻等至(Savitarka samapatti),同上有寻三昧。

2. 有伺等至(Savicara samapatti),同上有伺三昧。

3. 无寻等至(Nirvitarka samapatti),谓离脱从前之忆念等,而仅有对象辉映之位。

4. 无伺等至(Nirvicara samapatti),谓此心已还其本源自性之位。

说者或合此两种分类而为六种有心定,以配于数论之六行观,似尚待考。惟此中以寻伺喜乐之有无而判三昧之高下,当与佛教对勘。

(丑)无心三昧(Asamprajnata samadhi)

此种三昧,已无种种之念虑,已不复引起余业,故称无心三昧,亦称无种三昧(Nirbija samadhi)。

此品又说三昧之障碍有十四种:

- | | | |
|-------|--------|--------|
| (1)疾病 | (2)沉钝 | (3)疑惑 |
| (4)放逸 | (5)懈怠 | (6)爱着 |
| (7)妄见 | (8)不得地 | (9)不确立 |

以上九者为主。

- | | | |
|-------------------|--------|--------|
| (10)苦痛 | (11)动乱 | (12)战栗 |
| (13)(14)不规则之入息、出息 | | |

以上五者附随于上九者。

除此等障碍之法,或从二十五谛中,任观一谛,或行慈、悲、喜、舍之四。此四与佛教所谓四无量心相似。彼谓对人之幸福而生增盛之念曰慈,对人之不幸而生救助之念曰悲,对人之有德者而生随喜之念曰喜,对人之不德者而生无关之念曰舍,其结果均足以使此心沉静者也。

此品又说有五种修行:

- (1)信(Sraddha),谓信瑜伽之功德。

(2)勤(Virya),谓精进不怠。

(3)念(Smrti),谓忆念不忘。

(4)定(Samadhi),谓集心一处。

(5)慧(Prajna),谓使观智锐敏。

是与佛教三十七道品中五根、五力相同。

(乙)《方法品》中所说

自《阿伊托拉亚那奥义书》说有六分瑜伽,即调息(Pranayama)、制感(Pratyahama)、静虑(Dhyana)、执持(Dharana)、观慧(Tarka)、等持(Samadhi)六者是也。今《瑜伽经》中更整理之,去其观慧一支,而加夜摩、尼夜摩、坐法三支,是为瑜伽八支(Astavangani)。

(1)禁制(Yama,音译曰夜摩)

修行者应守五种禁戒,即不杀生(Ahimsa)、不妄语(Satya)、不偷盗(Asteya)、不邪淫(Brahmacarya)、不贪(Aparigraha)是也。

(2)劝制(Niyama,音译曰尼夜摩)

夜摩为止持,尼夜摩则为作持。此亦有五,即清静(Sauca)、满足(Samtosa)、苦行(Tapas)、学诵(Svadhyaya)、念神(Isvara pranidhana)是也。此中念神至可注意,其法即念唵字秘语,以期与神相接而获其佑助以达于解脱。

(3)坐法(Asana)

《瑜伽经》中所说坐法,尚不甚详,据其注疏家及后世之瑜伽书所称,则瑜伽坐法之种类,多至不可胜举,或说八十四种,或说八十四万种。今且依钵加注而举其十四种:

一、莲坐(Padmasana)

二、勇士坐(Virasana)

三、贤坐(Bhadrasana)

四、幸坐(Svastikasana)

五、杖坐(Dandasana)

六、狮子坐(Simhasana)

七、牛口坐(Gomukhasana)

八、龟坐(Kurumasana)

九、鸡坐(Kukkutasana) 十、背龟坐(Uttanasana)

十一、弓坐(Dhanurasana)

十二、鱼主坐(Matsyanathasana)

十三、孔雀坐(Mayurasana)

十四、自在坐(Siddhasana)

坐法以腰部以下之态度为主，腰部以上，则颇重手之态度，谓之契印 Mudra。又《摩诃婆罗多》中述瑜伽坐法，谓有如蛙之踞坐法，有如蛇之横卧法，有常立法等等。而最尊者为结跏坐，即英雄坐(Virasana)。

(4)调息(Pranayama)

坐法既定，则调出入息。息有三种相：

一、内，谓吸入之作用，后世谓之满相。

二、外，谓吐出之作用，后世谓之虚相。

三、充，谓不吸不吐贮于胸腹之作用，后世谓之瓶相。

调此息时，凡有四种要件：

第一，注意于处。当念此息入时达于胸腹何处，出时达于宇宙何处。

第二，注意于时。当令内、外、充三种息之时间归于一定。

第三，注意于数。当明定其呼吸之回数，惟求缓细而忌喘急。

第四，一心专注。当令此心系于内境或外境之一点而不可驰散，心若驰散。则呼吸即不调整。

(5)制感(Pratyahara)

制御五根，而使其感觉从一切对象而分离，即制止根与境之结合，如龟藏其五体于壳中，则五根均摄于心，斯时自契于心之本性矣。

以上五支，均属于身体上之修练，实为外支，即所谓有德瑜伽(Saguna yoga)、作法瑜伽(Kriya yoga)、努力瑜伽(Hatha yo-

ga)等也。《摩诃婆罗多》说作法瑜伽尚有数条可注意者：一为禁肉食；二为禁多食，故或定日中一食，或隔日一食，或一周一食，或一月一食，乃至绝食；三为修行之地，宜在山林旷野神殿及离人处；四为生活必须适宜，彼过度之食，或强不食，过度之眠，或强不眠等，均不堪瑜伽之任者。

(6) 执持(Dharana)

上支虽已制止五根之动乱，而心之动乱尚未制止，制止此心者，谓之执持。其法即在使此心专注一境，如鼻端、丹田等处。

(7) 静虑(Dhyana, 音译曰禅那)

由执持而使此心专注一境。此心与境渐成一片而至于一致融合之状态，谓之禅那。在佛教中，尝分此为四阶级，而《瑜伽经》则仅一位。

(8) 等持(Samadhi, 音译曰三摩地、三昧)

在静虑之位，此心与境虽已渐成一片，但尚有几分能所之别。由此更进，既不见所观之境，复不见能观之心，心如空虚，而对境自明，便入于八支中最上位，谓之等持。

以上三支，名曰内支(Antaranga)。乃进于心法上之精练者，实为瑜伽行之根干，神通由此而得，解脱亦以此为基，《瑜伽经》尝总括之而称曰总制(Samyama)，或称曰王瑜伽(Raja yoga)，亦即所谓无德瑜伽(Nirguna yoga)。

以上所述，为《瑜伽经》中所说之修行法，亦即就各派通行之瑜伽行而加以精密之整理者。吾人欲研究外道各派之修行，于此最宜着眼。

第四，胜论派之修行法

胜论派虽陈义甚精密，有过于婆罗门教者，但于实践之修行上，仍未脱婆罗门教之故型，故极奖励婆罗门之行持，而以生天为目的。《吠世师迦经》说得善业之方法，即为梵志期之修行、森居期之修行，以及行祭、诵咒、断食、梵行、灌顶（此谓国王即位

式)、布施、持律(此如瑜伽派所说之尼夜摩)等等。此等即为《天启经》、《家庭经》、《法经》等所规定者,依之而积善业,则得生天之果报。胜论殆即弭曼萨派之一支流也。惟彼说人之犯罪,如出于不得已,则不为罪,虽犯杀盗等重戒亦然。此点实至可注意。盖胜论派乃最重现实者,为生命之保存,不得已而犯杀盗,便不应构成其罪。如斯之现实主义,与其求生天之快乐,正同为胜论派思想之特色。然在另一方面,胜论亦以解脱为最后之理想,而其所以求解脱者,仍贵禅定之修行以期真智之获得,其方法正与他派相同也。

第五,正理派之修行法

正理派之分析万法,既尝说有十二要素,其修行之要旨亦即在其中。盖依十二要素以观,则知人生之苦,由于作业;作业之因,由于烦恼。欲脱此苦,非灭其烦恼之因不为功。而《尼夜耶经》又尝说,烦恼实以无知(Mithyajnana)为根,倘能灭此无知,则无烦恼,无烦恼则无作业,无作业则无苦果,斯得解脱矣。故修行者必以此义为之标准。此与佛教之四谛、十二因缘及其他说惑业苦三循环流转者殆极相同。惟其说灭此无知之法,则贵于师友相会,互为议论,以精密之推理方式而获得正确之智识,故正理派之“十六句义”,在因明上之发明,实具极高之权威。其后佛教学者陈那、商羯罗主、法称、法上诸人新因明之大成,即因袭于此派学说。

此以知灭无知之方法,实为正理派之特点。但其实际之修行,亦奉祭式,亦重禅定,与胜论派仍不失其姊妹关系也。

第六,吠檀多派之修行法

《吠檀多经》说修行有二种:一曰预备修行,一曰本修行。

预备修行者,乃发生真智之助因,即依《吠陀》之业品所说,行祭、布施、修苦行、履行四姓之义务等,婆罗门教之行持也。

本修行者,乃正入解脱之要道,即与他派相同之禅定之修行

也。惟吠檀多之修行目标，乃在于求梵之实现。

又，《吠檀多经》所说之禅定之修行，其实际方面不甚详，多仅说其观念法。彼谓《奥义书》示梵以种种名称，又假托以种种之物，悉为示观法之某一种方式者，本经名是等曰“公案”（Vidya），而于种种公案之选择法及调和法加以整理。盖公案中有直接说梵者，有托事而说者，因而有普遍适用者，有仅限一时者。例如说梵为“实有”、“智”、“无终”，依此而观，毫无不合，是即普遍之公案也。若如说梵为住于太阳内者而与以“日”（Ahar）之秘名，或说梵为住于人之右眼内者而与以“余”（Aham）之秘名，此两者在托事观中，仅能择用其一，不便合用，是即有限之公案也。本经所说，诸公案中，或为共通者，或为独立者，或为相反者，或为相成者，凡十数项。要之，吠檀多派之本修行，即在用某一种公案而一心思念于梵，又特以念“唵”（Om）字之秘音为捷径。

此中有可注意者，即托事观中，如念梵为“意”与“名”时，非将梵引下于“意”与“名”而观之，乃将“意”与“名”引上于梵而观之也。故本经尝屡诫曰：“修观法时，不得执着标号之物。”无论何种公案，倘能依之而修，其结果均同一，即均能获梵智而得解脱也。

五世纪后，门多恺耶颂出，彼说修行法之最重者，为无触瑜伽（Asparsayoga），此与瑜伽派中之无心三昧相当，抑制其心，离于昏掉，常磨莹其智慧之光，不着于繁杂与变化，是即足以使梵实现。其后八世纪顷，商羯罗之《吠檀多经注》出，谓吠檀多之修行，有四条件：

(1) 求常住，即对于无常之现实界，不以为满足，而别求常住不变之实在界。

(2) 无所得，即为真理而探求真理，不顾世间之名闻利养。

(3) 行六法，即修寂静（Santa）、节制（Danta）、离欲（Upara-

ta)、忍持(Titiksa)、定心(Samahita)、信仰(Upasana)六者。

(4)希解脱,即于种种之思惟修行中,均以最后之解脱为念。

先依此立四种誓愿,乃得入吠檀多派之修学。以后即行祭式、励苦行、礼拜人格神等,经过其预备修行之阶段,遂由瑜伽而使最高实在(即梵)实现于自己。而其解脱之因,实为真智,即正遍智。

又其后十一世纪,拉马路迦(Ramanuja)出,以梵与人格神毗纽笈(Visnu)视为一致而奉为最高神。人类之运命,悉依神之支配,而解脱亦非有神之加护力不可。故其说解脱之因,虽亦称为真智,同于商羯罗,但其中意味实异,有求爱于神之行持之义。盖商羯罗所说乃自力,而拉马路迦所说则他力也。彼常言曰:

“由论议、观智及书物之研究,不能得我(即梵),唯由我之所择取者得之。我自开示其本性于彼也。”

“常归依我,常礼拜我,常呈爱于我,我当赋与以达于我之力。”

由此,故彼谓解脱之正道,首在得神之喜,神喜则能依其加护而灭业种。至如何方可得神之喜,亦有种种之行持,其经之注疏家尝举七种:

1. 分别(Viveka),谓取净食而避不净食。
2. 离脱(Vimoksa),谓离贪瞋痴。
3. 精进(Abhyasa)。
4. 作业(Kriya),谓履行四姓之义务,尤以关于祭式者为重。
5. 善根(Kalyana),谓行正直、慈善、布施等。
6. 不怯(Anavasada),谓勇猛精进。
7. 不放逸(Anuddharsa),谓达于寂静。

更依一切见集所说,彼有五种礼拜法:

(1)亲近(Abhigamana),谓亲近神之殿堂。

(2)将来(Upadana),谓谨持香花等来。

(3) 捧祭(Jya), 谓捧香花等以祭。

(4) 学习(Svadhyaya), 谓学习那罗延之名号、咒文、赞歌。

(5) 禅定(Yoga), 谓观想于神。

虽有如斯种种行持, 而其要则在舍去自己, 将此身心全听之于神, 此实为其根本条件, 即以《薄伽梵歌》所谓专念瑜伽(Bh kti yoga)为中心也。

又其后十六世纪以下, 萨达难陀(Sadananda)之《吠檀多精要》(Vedantasara)出, 谓现象与本体, 实不增不减者, 故常说我即是梵。然由迷之方面言之, 仍有繁杂变化之现象, 必待一度解脱而归于本地, 然后不增不减之意义始实现。《精要》中曾列举种种获得解脱之修行法, 而汇之为四: 一曰闻(Sravana), 二曰思(Manas), 三曰修(Nididhyasana), 四曰三昧(Samadhi)。谓闻《奥义书》之义理, 思惟之, 修习之, 遂入于禅定三昧, 而念梵我不二之公案也。

以上所举各说, 虽同隶于吠檀多派, 但时代相隔既远, 陈义亦多有出入, 学者当分别观之。

第七, 不修行之异派

当时诸派中, 亦有认修行为无用者, 然彼固亦知行合一, 其所行即依此邪知而不修行, 如诸书所见。或称尼犍陀若提子说:

“无施无善, 无父无母, 无今世后世, 无阿罗汉, 无修无道。一切众生经八万劫, 于生死轮自然得脱。有罪无罪, 悉亦如是。如四大河, 所谓辛头、恒河、博叉、私陀, 悉入大海, 无有差别。一切众生亦复如是, 得解脱时, 悉无差别。”

“罪福苦乐, 尽由前世, 要当必偿, 今虽行道, 不能中断。”

或称顺世外道(此属常见外道):

“四大极微生一切有情, 一切有情禀此而有, 更无余物。后死灭时, 还归四大。故唯当求现世受乐, 无冀后果, 不劳修行。”

或称断见外道说:

“我有粗色四大所造之身，任持未坏，尔时有病有痛有箭，若我死已，断坏无有。犹如瓦石，若一破已，不可还合。故人死后，更不受生，心识永灭，纵令修行，亦无有果。”

或称空见外道说：

“无有施与，无有爱养，无有祠祀，广说乃至世间无有真阿罗汉，定无妙行及与恶行二业果报。”

第八，盛行当时之一切邪修行法

婆罗门教，原有祭式与苦行等一切邪修行法，在弭曼萨、吠檀多、胜论诸派中，多崇奉其祭式，于其他一切邪修行法尚不甚重视。然当时依而修之者，固亦实繁有徒。益以新起之邪法，尤属多不胜举，其势力之流衍，殆且普及全印。今亦略举其可考者，其祀神、祠天、礼星者即不复及之。

(1)河水沐浴，有等外道，说在某一灵河水中沐浴，能除宿罪，道从彼来。如下五者：

甲、菟伽河中沐浴。

乙、孙陀利迦河中沐浴。

丙、婆湖陀河中沐浴。

丁、伽耶河中沐浴。

戊、萨伐底河中沐浴。

(2)事火，有等外道，说火能烧净一切，能通于神，人能祀火，即能除罪障，道从彼来。

(3)咒食，有等外道，说净洗浴后，以《吠陀》语咒饮食而得清净，道从彼来。

(4)但断荤酪，有等外道，说但断荤辛酥酪，不假余修，道从彼来。

(5)邪法布施，有等外道，杀马四千，除去内脏，内以七宝，施婆罗门，计道从彼来。杀人纳宝，亦复如是。

(6)害为正法，有等外道，说若于彼祠中，咒术为先，害诸生

命。若能祀者，若所害者，若诸助伴，彼一切皆得生天，计道从彼来。

(7)受持畜生戒，有等外道，见某一类畜生死得生天，即仿某一类畜生居处饮食之法，计道从彼来。如四者：甲、牛戒，乙、鹿戒，丙、狗戒，丁、乌鸡戒。

(8)舍身，有等外道，说此身为苦之本，舍身自杀，即得解脱，道从彼来，如三者：甲、投渊，乙、赴火，丙、自堕高岩。

(9)修诸苦行，有等外道，说现受苦尽，乐法自出，故励修苦行，道从彼来。如下十三者：

- 一、拔发都尽，即离系外道。
- 二、五热炙身，即尼犍子外道。
- 三、寒冰冻肌，即尼犍子外道。
- 四、卧棘刺上，即尼犍子外道。
- 五、绝食自饿，即自饿外道。
- 六、翘足常立，即尼犍子外道。
- 七、倒悬林间，即尼犍子外道。
- 八、裸形露坐，即离系外道、自坐外道。
- 九、寂默不语，即寂默外道。
- 十、披服粪衣，即征伽外道。
- 十一、髅骨为鬘，即髅鬘外道。
- 十二、以灰涂体，即铺多外道、涂灰外道。
- 十三、饮啖便秘，即征伽外道。

(五)解脱之风光

学派时代，轮回观与善恶业观，既普及于一切，故人均力求远离此种苦趣，超出此种流转。在各派中，除顺世外道之外，莫不以解脱为最后目的。然其解脱之风光，必与其本体观相应，因本体观不同，各派之立说亦异，或谓解脱乃加入人格神之摄理，或谓解脱乃生存意志之否定，谓解脱乃个人精神之独存，或谓解

脱乃将宇宙之“唯一实在”实现于自己。其说明之法，种种不同，但各派皆谓此为不生不灭之处，绝对安稳之处，常恒不变之处，无时间空间限制之处。一言以蔽之，即言思不及之妙乐境，此点实各派所同也。至其种种不同之说法，则亦请就其可考者一言之。

第一，弭曼萨派之解脱

弭曼萨派既承婆罗门教之正统，而以奉行祭式为主，谓人类能由奉行祭式而达其一切所有之目的。故其解脱之风光，亦不出昔时之生天思想。惟《弭曼萨经》于此，亦视为一种奉行祭式之果报。与其得现世利益者一例而观，殆非特重解脱者，但以离苦得乐为一切目的耳。

第二，数论派之解脱

数论之解脱分二类：一曰有身解脱(Jivanmukti)，二曰究竟解脱(Atyantakaivalya)。此与佛教所谓有余涅槃、无余涅槃相当。至其解脱之境，则远离自性所开展之肉体习气，唯一神我独存，无苦无乐，无动无变，永恒寂静，为时间空间以上之存在。各个解脱之我，相互间无制限，亦无交涉，各为独立无伴之自存体。盖数论乃欲脱离物质之束缚而成为纯粹精神生活之独立者也。

第三，瑜伽派之解脱

瑜伽派最重不思议神力，实为其修行成熟之表征。在《瑜伽经》中，尝特设《神通品》以说明之。彼谓由总制之功用而得神通，其种类甚多。如洞见过去未来、解了禽音兽语、知宿命、通他心、得大力、除饥渴、水上可立、空中可飞、知日星之运行、晓宇宙之变化等，均不可思议之自在力也。《摩诃婆罗多》又尝举其八种自在，即微细、轻妙、遍满、远到、随所欲、支配、尊胜、通贯八种神通也，与数论派所述同。然此中有可注意者，即《瑜伽经》虽重神通，但不以为瑜伽行者之目的。若于神通有所执，则反碍其修行。故彼经有云：“神通者，于活动固得自在，于三昧则殊为障

碍。”此与佛教说五神通而诫人执之者正同。但由此更进，如漏尽通者，则达其究竟之解脱，自较其他神通为胜。

瑜伽派尝名其解脱曰涅槃(Nirvana)，或曰梵涅槃(Brahma-nirvana)。此涅槃一语，佛教、耆那教等均盛用之，殆为当时宗教社会中通用语。但在古《奥义书》中，竟未尝一用之。《薄伽梵歌》曰：

“无论何人，苟能见喜悦于自我，见神性于自我，见光明于自我者，彼即为瑜伽行者，即于此世而成为梵，遂入于梵涅槃。此梵涅槃者，圣人灭宿罪，离二见，制自己，而怜悯一切有情之所达也。”

盖瑜伽派之解脱，不仅为明自我之本性而与梵融合，且直为梵之实现之境界。自我消融于梵而即成为梵，故谓之梵涅槃。又《瑜伽经》中，所说之解脱观，颇同于数论派。彼经以正智(Samyagdarsana)即分别智(Vivekajaprajna)为解脱之正因，以神我之独存为究竟。尝说分别智有七位：(1)一切悉知，(2)更无可知，(3)烦恼退治，(4)达于分别。由上之四智而得肉身之解脱，故得此智者名曰“身解脱”(Kaya vimukti)。(5)达觉之目的，(6)征服自性之三德，(7)三昧成就。由上之三智而得心灵之解脱，故得此智者名曰“心解脱”(Citta vimukti)。

前之四智，颇与佛教之尽智、无生智相似，而所谓身解脱、心解脱，亦为佛教常用语，殆为当时社会通行之瑜伽思想与名称耳。又《瑜伽经》称正入解脱之位曰“法云三昧”(Dharmamegha samadhi)，此与大乘佛教菩萨十地之最上位名称相同，亦至可注意。

第四，胜论派之解脱

胜论派承婆罗门教之正统，依其祭式等之行持而达其生天(Abhyudaya)之目的。其所求之解脱，即当以生天充之，此与数论派、吠檀多派等异，而与弭曼萨派则同。但胜论依其哲理考察之结果，亦不以此为满足，遂于最后之理想上说有最上界(Nih-

sreyasa)之解脱,且曰:“依真智而有最上界。”欲达此最上界,亦须仗禅定之修行而使“意之活动”中止,则不可见之业力自灭而苦痛自无。斯时离苦离乐,离觉离欲,是即解脱。此种消极主义之解脱观,颇与小乘佛教及正理派相近。但至其后世,则立一大自在天为大我,而以解脱认为归入于此神之摄理,与前之思想大异矣。

第五,正理派之解脱

正理派与胜论派有姊妹关系,其解脱观亦大致相同。惟彼所说十二要素中,其前六者从静之方面示人生之组成要素,固与胜论之思想深符,而其后六者从动之方面示人生之命运要素,则与佛教之思想隐接。故其说解脱也,曰:“现世乃‘苦’(Duhkha)所充满,苦之因由于有生(Janma),生之因由于作业(Pravrtti),而作业则以烦恼(Dosa)为基,烦恼又以无知(Mithyajnana)为根。故人若欲离苦,不可不灭无知,灭无知后,苦之因果悉灭,便可得最上界(Nihisreyasa)。”盖正理派之所谓解脱,即在离苦而得最上界,此解脱实居十二要素之最后。《尼夜耶经》曰:“从彼苦而究竟解脱者,是名解脱。”注者曰:解脱乃不苦不乐之境也。

第六,吠檀多派之解脱

吠檀多派虽有种种公案之修行,而其结果则为同一,即悉获真智而得解脱也。据《吠檀多经注》,当修行精进时,发生梵智,已伏过去之业力,对未来之行动,不复惹起新业,是即名为现身解脱(Jivanmukti)。此后因缘渐熟,直至过去之业悉酬而现身灭尽时,即舍一切之业果而归入于梵,是即名为最终解脱(Atyanta Mukti)。惟此“解脱我”归入于梵之际,须由诸神引导,中间更须经过各各不同之旅程,《吠檀多经》尝综合而定为十三种:

- | | |
|------------------|-------------|
| (1)烟(Arcis) | (2)昼日(Ahar) |
| (3)前半月 | (4)前半年 |
| (5)年(Samvatsara) | (6)风(Vayu) |

- (7) 太阳 (Aditya) (8) 月 (Camdra)
(9) 电 (Vyut) (10) 婆楼那世界 (Varunaloka)
(11) 因陀罗界 (Indraloka) (12) 生主界 (Prajapatiloka)
(13) 梵界 (Brahmaloka)

但在《吠檀多经》中诸论师间，亦有异说，巴达利论师谓梵遍于一切处，无经过旅程之必要，故诸神所引导而达之梵界，非最高梵，乃初生梵之梵天也。嗟弥尼论师谓圣者所达之梵界，必为最高梵，盖决无以初生梵为究竟者，而境界必依其心之所念而开也。惟婆达罗耶那论师所说，则调和而会通之，谓上之两说均无过失焉。至此“解脱我”既达于梵界之后，其时之情形，亦有多说。一方谓此时自身与梵融合而无差别，一方又因讨论“解脱我”之有身无身而起争论。巴达利谓解脱我仅有意而无身，嗟弥尼谓亦备身体，而婆达罗耶那则谓原无身体，但能随心而有。要之，解脱之后，尚有个性之持续，实为三论师所共认者也。盖吠檀多派之解脱，即在发挥梵之真性，使我之自由灵妙与梵无异，虽脱离物质之系缚而仅存心性，但仍能随意现身而显神通妙用。换言之，彼在有限之中感得无限，即此小我而实现大我之活动，其绝对自由之精神生活，斯谓之解脱也。

(六) 因果之观察

因果为业力说上一种最重要之定律，在业力说已渐次成熟时，原应对于因果悉有精详之观察，又当渐次归于一致。然印土古代因果思想，直至《奥义书》以后，仍极复杂，或说无因无果，或说无因有果，或说有因无果，或说邪因邪果，或说因中无果（即因果异），或说因中有果（即因果一），或说因中亦有果亦无果（即因果亦一亦异），或说因中非有果非无果（即因果非一非异）。今亦就其可考者一述之。

第一，无因无果说

此说既不认有能生果之因在前，复不认有为因生之果在后。

以此邪见，不修善业，恣意为恶，肆无忌惮，终堕恶趣。实为诸外道中最可悯念者。

如自然外道说：

“刺针头尖是谁磨，鸟兽杂色复谁画，各随其业展转变，世间无有造作人。”

又如富兰那迦叶说：

“无有黑业，无黑业报；无有白业，无白业报；无黑白业，无黑白业报；无有上业及以下业。”

“若以利剑齧割一切众生，以为肉聚，弥满世间，此非为恶，亦无罪报。于恒水南齧割众生，亦无有恶报；于恒水北岸为大施会，施一切众，利人等利，亦无福报。”

第二，无因有果说

此说不认有造作一切之因，而认有现前苦乐之果。以此邪见，不解正因正果，终堕外道。如末伽黎拘捺黎子说：

“众生虽有苦乐，无有因缘，自然而尔。”

又如无因外道说：

“一切法无因而生，如风起息，如河弥竭，如木荣頽，无有作者。”

又如常见外道说

“诸法有果无因，以无因故，自性常有。”

第三，有因无果说

此说认有造作一切之因，而不认有业力残留之果。以此邪见，不解正因正果，或且恣意为恶，肆无忌惮，与第一说之可悯念正相同。如断见外道说：

“唯有现在，更无后世，类如草木，尽在一期。”

又如阿闍多翅舍钦婆罗说（但此仅据《长阿含·沙门果经》说）：

“受四大人取命终者，地大还归地，水还归水，火还归火，风

还归风，皆悉坏败，诸根归空。若人死时，床舆举身，置于冢间，火烧其骨如鸽色，或变为灰土。若愚若智，取命终者，皆悉坏败，为断灭法。”

第四，邪因邪果说

此说虽认有因有果，但于非因计因，非果汁果。以此邪见，不解正因正果，妄有所为，终堕外道。如自在天外道说：

“大自在天能生万物，万物若灭，还归本天。”

又如迦罗鸠驮迦旃延说：

“一切众生，悉是自在天之所作。自在天喜，众生安乐；自在天瞋，众生苦恼。一切众生若罪若福，乃是自在之所为作，云何当言人有罪福？”

按《中论疏》云，言邪因者，略明三种：

一者，即一因外道，谓自在天等之一因缘，能生万类之果。

二者，宿作外道，谓万法之果，但由往业，无有现缘。

三者，现缘外道，谓四大和合能生万法，男女交会能生众生。

第五，因中有果说

此说即计因与果一，常称因中有果论(Satkarya vada)，又称因果无别论(Karana-karya-abheda)。谓一切法均由因生果，其因中即有果。彼数论派、瑜伽派、吠檀多派等，均为此因中有果论者，而数论派尤为此说中之健将。今试举其说之大意：

因之中必已隐备果相，一旦发生，即成其特定之果。如鸡卵之内，实已有鸡雏潜在其中，故因能生果，果与因同，因中自即有果也。其理由有五：

(1) 无则不可作故，如砂中不能出油。

(2) 必取素因(Upadana)故，如求油者，必求于油种而不求于砂。

(3) 一切不可生故，如一切之物，实不能为其他一切之因。

(4) 能成所作故，如麦种仅能生麦，稻种仅能生稻。

(5)从因有果故,如麦之生从麦种,稻之生从稻种。

综此五种理由,自当谓因中有果。

盖数论派等原计宇宙万有均由唯一之自性开展而成,谓之发展说(*parinama vada*),基于此种发展说之宇宙观,自当得一因中有果之结论。与彼积聚说之宇宙观正相反。惟为此因中有果论者,每取天然之有机物为证,与彼由积聚说而生之因中无果论者不同,彼则常取人为之制作物为证也。

佛教中僧祇部计因果为一,说种子为芽,种与芽自为一体,正宜与此对观。

第六,因中无果说

此说即计因与果异,当称因中无果论(*Asatkarya vada*),又称因果差别论(*Karana-karya-bheda*)。谓一切法虽有因有果,然因与果固各为一物,不可谓因中即有果也。彼胜论派、正理派等,均为此因中无果论者,而胜论派尤为此说中之健将。今试举其说之大意:

无原因即无结果,然无结果则未必无原因。

一切法有二因:一曰和合因(*Samavayi-karana*),谓实与德、业结合不离者;二曰不和合因(*Asamavayi-karana*),谓由实而生别种之德、业者[但胜论派注释家及《纲要》书均说有三因,其三曰助因(*Nimitta*),谓借外物之助者,此亦可摄于不和合因中]。惟此等诸因,虽能生诸果,而果与因异,非即在因中也。其理由有七:

(1)因与果之观念异,盖无人认土块为瓶或认茧丝为绸也。

(2)因与果之名称异,盖土块不得名之为瓶,瓶亦不得名之为土块(胜论谓物之名称,均由无始以前神之所定,乃不变者,故与上条观念有殊)。

(3)能由同一之因而生相异之果,例如同一土块,或烧之为瓶,或筑之为井栏,若因中已有果,不应有此相异之现象。

(4)因与果之间,有时间之差异。

(5)因与果之间,有形状之差异。

(6)因与果之间,有数量之差异,例如以多数之丝织成一绸。

(7)若因果同一,则制造材料之作者可不需要,但今从土块而造瓶,何以必待陶器师耶?

综此七种理由,自当谓因中无果。

盖胜论派等,原计宇宙万有均由众多之原理组合而成,谓之积聚说(Ara mbha vada)。基于此种积聚说之宇宙观,自当得一因中无果之结论。与彼发展说之宇宙观正相反,惟为此因中无果论者,每取人为之制造物为证,与彼由发展说而生之因中有果论者不同,彼则常取天然之有机物为证也。

佛教中上座部计因果为异,说种灭于前,芽生于后,种与芽非一体,正宜与此对观。

第七,因中亦有果亦无果说

此说即计因与果亦一亦异,谓一切法虽由因生果,但其果并不必即在因中,亦并不必不在因中。观其由因而出,则知其必为因中本具;观其别成一体,则知其又为因中所无。此盖为避免前之因中有果及因中无果两说之失而言之者也。为此说者,当以勒沙婆为代表。《止观辅行》云:

“勒沙婆,此云苦行,未知出时节,以算数为圣法,造经亦有十万偈,名尼乾子。此人断结,用六障四浊为法,计因中亦有果亦无果,亦一亦异为宗。”

又提婆《破四宗论》云:

“问曰:云何尼乾子说一切法俱?答曰:言一切法俱者,如我与觉不可说一,不可说异;复有异义,可说一,可说异故。”

第八,因中非有果非无果说

此说即计因与果非一非异,谓一切法由因生果,其果不必即在因中,但果非与因异;又其果不必不在因中,但果非与因一。

观其由因而出，不可即指为因中本具，仅可谓为非异；观其别成一体，亦不可即指为因中所无，仅可谓为非一。此盖为避免前之因中有果、因中无果及因中亦有果亦无果三说之失而言之者也。为此说者，当以若提子为代表。《止观辅行》云：

“若提子，未知出世时节及所造经多少，计因中非有果非无果，非一非异为宗。”

又提婆《破四宗论》云：

“问曰：云何若提子外道说一切法不俱？答曰：不俱者，谓一切法不可说一，不可说异，以二边见过故，以说一异俱论师等皆有过失故，智者不立如是三法。”

(七) 诸神之地位

印度古代思想，多以神为宇宙万有之因，尊之以最高地位，此邪因一计，固有极大势力者。但及于学派时代，神之地位已大见动摇，而他种因果之说，始风起云涌。今当先就神之地位一加考察。

观于学派时代，各派皆以种种之神，列于有情之一类，此实最堪注意者。在《布利哈达刺亚卡奥义书》中，即尝以祖先、乾闥婆、诸神、生主、梵天，与一切有情，并摄于轮回之范围以内。此种思想，及于学派时代，殆成为共通之信条。寻常虽称数论、耆那教、佛教为无神论，然彼等只不立统治宇宙之神，至一般民众所信之神，固依然认之。谓为较人类地位略高之有情，而不否定其存在。此于佛教尤显然可见，不仅梵天、帝释、忉利天、毗沙门天等，均为归佛护法者，即山神、树神、鬼神等，亦与其列。故由此种意义言之，除极端之唯物论者如顺世外道，及极端之空无论者如富兰那、末伽梨诸师外，印度诸派，皆可认为有神论者，但不认神为究竟之地位，果报尽时，亦同有退转。且无论何人，皆得依其善业而达于神之地位，此则与古代思想大异之点也。今且就其可考者而一述各派之神观。

第一，弭曼萨派之神观

弭曼萨派直承《吠陀》之传，认其一切诸神，而以奉祭为人类之唯一义务。其信神与崇神，固显而易见者，惟此派之重祭式，实甚于神。谓由祭式之举行，可随意而得所求之果报，故祭式有无限之威力，能左右诸神而要其福利。依此而论，诸神有时且处于无权之地位，殆能由人操纵之，此点实至可注意者也。

第二，数论派之神观

数论派素以无神论著称，大胆推翻历来蒂固根深之神为主宰说。其驳论甚伙，约可厘为四条：

(1) 比量上之可疑

通例有神论者之所主张，谓一切物必有制作者，故大宇宙亦非有制作之神不可，此寻常之论证也。数论师则谓此论据缺遍通之法，即彼所谓一切物必有制作者，并非一般之事实。例如房屋器具之类，虽赖制作者而成，但草木鸟兽之类，实毫无制作者在旁使之生长。故有神论者之论据，其比量上实有缺点也。

(2) 神之性质上之可疑

数论师说，若有神者，此神为解脱者耶？抑为未解脱者耶？如为未解脱者，则彼且不能自由，焉有创造万有之能力？如为已解脱者，则彼当无欲望，又焉有创造万有之欲求？故谓有神创造万有，实至误也。且此中所谓未解脱者不自由，已解脱者无欲望，均有神论者所共认，矛盾之见，尤不待辩。

(3) 创造动机上之可疑

《僧佉耶颂》注者谓，假如有神创造万有，试问其创造之动机安在？谓为利己，则神已为自足圆满之实在，何待夫他求？谓为利他，则未有宇宙以前尚无此等有情，无所用其悲悯。且今所创造者，实为诸苦充满之世界，亦决非慈悲普利者所为。此中创造之动机既无，故创造之神亦非有也。

(4) 因中有果论上之可疑

就因中有果论而言，彼创造之神，仅有精神上之存在，而今之物器世界，固非如彼，不徒非精神上之存在，且无知觉，则果之与因，全不相似，又焉能合于因中有果之原理？盖此因中有果论，不仅为无神论之数论派所主张，亦即为有神论之吠檀多派所主张也。但数论所推翻者，仅彼立于最高地位之创造神耳。其所说有情类中，有天道八分，固仍有神列于其间。换言之，彼惟将神之无上威权剥夺，不复崇重而已。

第三，瑜伽派之神观

瑜伽派虽与数论派为姊妹派，但不同数论派之轻神。在《瑜伽经》中，有所谓念神(Isvarapranidhana)之事，即五种尼夜摩行之一，散见于各处经文，彼盖在某种意义上立有人格神也。其最著者有七类，略译如下：

“或从念神而达三昧。”

“神也者，烦恼、业、异熟果、余业等所不能触，特别之神我也。”

“在此境地，一切智之种子，开展于无限。”

“彼无时间之制限，故对于先圣，彼亦为师。”

“彼之表语，乃是咒语‘Pranava’，即‘唵’字也。”

“诵此咒语，念其意义。”

“从此返照知生，障碍绝灭。”

盖瑜伽派谓神之身分，亦为神我之一种，但彼自始即未尝与自性结合，与普通之神我异。普通之神我，必须打破烦恼而后达于独存。而此特别之神我，则自始即为脱然无羁者，故彼能实现一切智之开展，超越时间以上，而为人天之师。人能念其“唵”字之表语，即能现证三昧，实为达于独存之一种方便法门。此之一点，乃瑜伽派之主要特质。其与数论派分裂，即以此为起因。故后世注释家，称数论派为无神数论(Nirisvarasankhya)，称瑜伽派为有神数论(Sesvarasankhya)。

又《摩诃婆罗多》尝述瑜伽派之言曰：

“摄诸根于意，摄意于我慢，摄我慢于觉，摄觉于自性，如是念彼绝对、无垢、无限、无终、清静、不动之神我，念彼无分、不老、不死、常住、不坏之神之梵。”

彼盖从数论思想之上，换入梵之思想，且所谓无分不老不死常住不坏之神，固已一变数论之轻神态度而为崇神矣。

惟瑜伽派之崇神，仍与余派有异。余派之崇神者，在宇宙观上，则以之为万有创造之本源；在人生观上，则以之为人生最后之归趣。而瑜伽派所说，仍同于数论，宇宙之本源既为自性之发展，人生之归趣又为神我之独存。初不重此神也，其念神者，不过为修行上之一种方便，视彼如先辈之楷模而自促其独存，并非认为万有之本原，亦非认为神我之统一体，亦非认为我将与此最上神融合。因瑜伽派固亦如数论计有多数之神我各各独立也，故说者谓瑜伽派之神观，与其称为有神主义，毋宁称为自然神教。

其后瑜伽思想之分化中，有所谓信仰瑜伽(Bhakti yoga)者，即由此有神数论之念神观法而发展，先有《薄伽梵歌》，后有印度教，均无此潮流之产物。此与佛教中之《观无量寿佛经》及《般舟三昧经》等所说法门，亦堪对观。

第四，胜论派之神观

胜论派为机械论的多元主义，说万有之成立，由于极微之集合，而极微集合之因，由于“特种之法”(Dharmavisesat)。又极微之最初运动，由于“不可见”(Adrsta)。此所谓“特种之法”与所谓“不可见”，即他派之所谓业也。

胜论以极微与业力为万有之因，殆与佛教中之有部全似。然其所说之“不可见”，因其所含之意义，不仅及于善恶之业，且并一切自然力而统摄之。如磁石之向北，地震之起因等等，均依此不可见而说明之。于是“不可见”之为物，极富于神秘之色彩，

几成为一种不可思议之天意。以故后世之胜论，亦采用有神说。在八世纪顷，已显然立唯一神为其宗义。当时商羯罗释《梵经》，尝举胜论之说而评之，谓迦那陀以人格神(Isvara)为动力因，以极微为材料因，而谈世界之成立云云。至十五世纪，湿婆迭托耶(Sivaditya)之《七句义论》遂明立大自在天(Mahasvara)为唯一、普遍、常住之大我(Paramatman)。此神实遍摄六句义之材料，造作万有，且支配之。胜论至此，乃纯变为湿婆主义之二元论矣。

又据诸注疏家说，胜论所说四种世界中，有婆由神所主宰之风界(Vayuloka)，又有水神婆楼那所主宰之婆楼那界(Varunaloka)，又有神及圣者所居之日界(Adityaloka)，是其神之势力所及固犹甚广也。且胜论固亦奉祭式，求生天者，其于神殆早重之矣。

第五，正理派之神观

正理派与胜论派有姊妹关系，亦为机械论的多元主义，彼亦行祭式，谈生天之解脱，固亦属于有神论者，但其说今不明。说者并称之为自然神教。嘉祥《百论疏》中，曾称此派所奉之“十六谛义”，乃摩醯首罗天说，彼既托始于自在，则其依神而立，已不待辨。

第六，吠檀多派之神观

吠檀多派以《奥义书》为基而发挥婆罗门哲学之精髓，原应属于婆罗门有神教之正统。但彼对于神之观念，已渐异于古，且以其教义之流衍至为复杂，致于神亦有种种说法。

在最初之巴达刺亚那所著之《吠檀多经》中(著于五世纪至八世纪之间)，以梵居于历来最高神之地位。此梵若以神格视之，虽当为有神派，但彼又似纯然为精神上之存在，与前此婆罗门所说之神不同。说者谓此派只可称之为观念论。然此亦仅就最高神之有无而言之耳。实则除最高神外，《吠檀多经》固认有神者，如彼说死后之灵魂，由此界而趣于烟界，继进于夜界，继进于后半月界，继进于后半年界，遂入于祖界。此中经过之程途，

悉由支配其境之神导之前进。且由祖界而更进，经空界而至月界，则始得其安住地而与诸神共乐焉。又如彼说解脱者之解脱我，由此界而趣于烟界，继进于昼日界，继进于前半月界，继进于前半年界，继进于年界、风界、太阳界、月界、电界、婆楼那界、因陀罗界、生主界，遂入于梵界。此中经过之程途，亦悉由支配其境之神导之前进。观此，可知《吠檀多经》实认有神，且为一切有情所不可离者。无论为流转之凡夫，或为解脱之圣者，均有赖于神，则神之威力亦大矣。

及于十一世纪拉马路迦(Ramanuja)出世，则谓此梵即为人格神毗纽笈(Visnu)。毗纽笈一名那罗延(Narayana)，一名世天(Vasudeva)。此世界之开展，即毗纽笈之垂迹也。彼具无量之妙德，秉无限之慈悲，由其无名无色之因态而入于果态，遂有此世界之开展。于是吠檀多派之最高神，亦显然为人格神矣。且据一切见集所述，彼尝说垂迹有五相：

(1)微细相(Suksma)，谓神自保持其最高之本体，而为创造万有、支配万有之大原理。

(2)内导者(Antaryamin)，谓神自运用其无限之德能，而为支配世界、支配有情之大主宰。

(3)四分身(Vyuha)，谓神之身非一，尝有四分身。此盖用薄伽梵派之教义，彼派谓窟利休那(Krsna)为世天，其兄弟散卡尔夏那(Samkarsana)，其子卜拉地由蒙那(Pradyumna)，其甥阿利尔达(Aniruddha)，合为毗纽笈之四分身。

(4)权现(Vibhava)，谓神亦常权现于此世而为人，以从事于众生之救济，故世间之英雄神，亦当崇奉。

(5)偶像，谓各殿堂所安置之木像或石像等，依众生之崇拜而示灵验，亦由神之所显，故于偶像亦应敬礼。

依此五相而言，彼之神观，所包至广，上自哲学之原理，下至俗信之群神，莫不兼收于梵之垂迹中矣。复次，此垂迹之神，不

仅为万有之创造者及支配者，且即为万有之质料因，此点亦堪注意。观其奉神有五种礼拜法，并修种种之行持以博神之喜，而解脱又必赖神之加护始得，彼之重神殆有甚于弭曼萨等派者矣。

第七，俗信流之神观

印土民间有神论之思想，及于经书产出之时代，虽已显然衰颓，但神权固犹未泯灭也。只以时移世异，在民众信仰上之各神格，不免多有变化，今试举数例：

(1) 因陀罗，此神已不似古昔之为雷霆神，而成所谓帝释天(Sakradevendra)，乃武勇之神，又为有大多数妻妾之天神。

(2) 生主，此神已非原理之神，而实成一人格神。

(3) 苏摩，此神已不单为酒神，而为纯然月神。

(4) 造一切神，此神竟成为工巧者之神。

凡此皆神格上之变化者也。

其次，又有若干新神格产生于此时代，乃《吠陀》以来未有名称者，今亦举一二例：

(甲) 财富神库拜罗，即毗沙门天(Vaisravana)。

(乙) 女神吉祥天(Laksmi)。

总之，此时代民众之信仰，仍为一种多神教，但不复重此前之抽象神，乃重极具体之人格神，实为其特色也。

在此民众信仰之多神教中，亦尝于诸神之间认有一种中心神，具创造支配之作用。其时中心神之最有力者有三：

一曰毗纽笈(Visnu)，即那罗延天(Narayama)。

二曰湿婆(Siva)，即大自在天(Mahasvasa)。

三曰梵天(Brahma)，即中性梵之男性化。

此流思想，实结合古代婆罗门教，更采用新发达之种种要素，遂开印度教诸派之基，有极隆盛之气运。不过神之地位，已经过一度强有力之震撼，自不复如往古《吠陀》时代之牢笼一切矣。

(八)万有之出生

神之地位既已大见动摇，邪因一计，不复能遍摄大众之思想。故在此学派时代中，尝持他种因果之说，以谈万有之出生。其说之复杂亦不待言，且邪因一计固仍厕身其间，亦未尝根本摧灭也。今且杂举其可考者。

(1)计从那罗延(即毗纽笈天)生，即毗纽笈论师所执。谓一切物从毗纽天生，还没彼处。

或云尊贵论师所执，谓尊贵者即那罗延天，遍一切地水火风空处。此天湛然常住不动，而有辅相造成万物。譬如人主无为而治，有司受命行之。以能造之主，更无有所尊贵者，故云尊贵。

或云《摩诃婆罗多》之瑜伽派说所执，谓毗纽笈以无限蛇(Ananta)为坐所而行瑜伽，应用其瑜伽力以创造一切法。

或云拉马路迦之吠檀多派说所执，谓万有本体之梵，即毗纽笈神。最初唯有彼，具无量德用，以其慈悲而开展自身为现实世界，是为毗纽笈之垂迹。

(2)计从梵天生，即围陀论师所执。谓从那罗延天脐中生大莲花，从莲花生梵天祖公，从梵天作一切命、无命物。从梵天口中生婆罗门，两臂中生刹帝利，两髀中生毗舍(即吠奢)，从两脚跟生首陀(即戌陀罗)。一切大地，是修福德戒场，生一切花草以为供养，化作山禽野兽，人中猪羊驴马等，于界场中杀害，供养梵天，得生彼处，名涅槃。故说梵天是常，生一切物，是涅槃因。

或云巴达拉亚那之吠檀多派说所执，谓万有实从梵而生，依梵而住，归梵而灭。梵为唯一不二之实在，为常恒自在之妙乐体，由彼发展而为万有。如乳之变酪，但彼自身原无分裂。最初从梵生空，从空生风，从风生火，从火生水，从水生地，从此五要素而形成万象。若劫灭时至，则地回入于水，水回入于火，火回入于风，风回入于空，空回入于梵(此最初之吠檀多派说，后此诸师所述，虽亦说梵，但其义多有出入)。

(3)计从摩醯首罗(即大自在天)生,即摩醯首罗论师所执。谓果是那罗延所作,梵天是因。摩醯首罗一体三分,所谓梵天、那罗延、摩醯首罗。地是依处,地主是摩醯首罗天,于三界中所有一切命、非命物,皆是摩醯首罗天生。摩醯首罗身者,虚空是头,地是身,水是尿,山是粪,一切众生是腹中虫,风是命,火是暖,罪福是业,是八种是摩醯首罗身。自在天是生灭因,一切从自在天生,从自在天灭,名为涅槃。故说自在天是常,生一切物,是涅槃因。或说自在天变化造作万法,万法若灭,还归彼天。自在天三品苦行,下品苦行生腹行虫,中品苦行生飞鸟,上品苦行生人天。故生六道,故有三种苦行。

或云月氏论师所执,谓摩醯首罗一体二身,能生诸法。云何一体二身?一曰摩醯首罗身,此即湿婆,三目八臂,称为一切众生慈父,是为本身,亦即真身;二曰毗纽笈身,此即那罗延,称为一切众生悲母,是为迹身,亦即应身。

或云涂灰外道论师所执,谓自在天是万物因,有是四德:一体实,二遍,三常,四能生诸法。此天有三身:一者法身,体常周遍,量同虚空,能生万物;二受用身,居色界之顶,是第四禅天王名毗遮舍摩醯首罗;三变化身,随形六道,教化众生,名嚧达罗,多住雪山北面,或在南海未刺耶山顶(按:嚧达罗,一作嚧捺罗。即初禅天主商羯罗天之忿怒身)。

或云迦罗鸠陀迦旃延论师所执,谓一切众生悉是自在天之所化。自在天喜,众生安乐;自在天瞋,众生苦恼。一切众生若罪若福,乃是自在之所为作。

或云伊捺那论师眷属所执,谓伊捺那论师尊者形相不可见,遍一切处,以无形相而能生诸有命、无命一切万物,名为涅槃。故说伊捺那是常,生一切物,名涅槃因(按:伊捺那,一作伊舍那,即欲界第六天王,实为魔醯首罗之化身,亦名嚧捺罗。此天黑青色,三目二臂,忿怒形)。

(4)计从八女人生,即女人眷属论师所执,谓摩醯首罗作八女人:一名阿提致,二名提致,三名苏罗婆,四名毗那多,五名迦毗罗,六名摩窳,七名伊罗,八名歌头。阿提致生诸天,提致作阿修罗,苏罗婆生诸龙,毗那多生诸鸟,迦毗罗生四足,摩窳生人,伊罗生一切谷子,歌头生一切蛇蝎蚊虻蝇蚤蚰蜒百足等。如是知者,名为涅槃。故说女人是常,生一切物,名涅槃因。

(5)计从大安荼生,即本生安荼论师(又称本际论师)所执,谓本无日月星辰虚空及地,唯有大水,时大安荼生,如鸡子,周匝金色,时熟破为二段:一段在上作天,一段在下作地。彼二中间生梵天,名一切众生祖公,作一切有命、无命物。如是有命无命等物散没彼处名涅槃。故说大安荼出梵天是常,生一切物,名涅槃因。

(6)计从自性生,即数论派论师所执。谓实在之本体有二:一为精神方面无数之神我,一为物质方面唯一之自性。此宇宙万有乃由唯一之自性发展而成,神我则本来超然居于局外,只以无明忽起,误入其中。此一切法从自性生,还入自性,故说自性是常,生一切物,名涅槃因。

或云瑜伽派论师所执,谓一切法有八微,即地、水、火、风、空、意、明、无明是也。然最初仍由自性生觉,由觉生我慢,由我慢生诸根诸大(此派与数论均为发展说,故均说因中有果)。

(7)计从地生,即地论师所执。谓地为生物之因,以一切众生万物依地得生故,地为真实者,供养地者,当得解脱。

(8)计从水生,即服水论师所执。谓水是万物根本,水能生天地,生有命、无命一切物,下至阿鼻地狱,上至阿迦尼吒天,皆水为主。水能生物,水能坏物,名为涅槃,故说水是常,名涅槃因。

(9)计从火生,即吉波头论师所执。谓火能生诸法,若造作长养万物等。

(10)计从风生,即风仙论师所执。谓风能生长命物,能杀命物,风造万物,能坏万物。故说风为常,是涅槃因。

(11)计从空生,即口力论师所执。谓虚空是万物因,最初生虚空,从虚空生风,从风生火,从火生暖,暖生水,水即冻凌坚作地,从地生种种药草,从种种药草生五谷,从五谷生命,命者是食,后时还没虚空名涅槃。故说虚空是常,名涅槃因。

(12)计从时生,即时散论师所执。谓时熟一切大,时作一切物,时散一切物。如被百箭射,时不到不死,时到则小草触即死。一切物时生,一切物时熟,一切物时灭,时不可过。故说时是常,生一切物,名涅槃因。

(13)计从方生,即方论师所执。谓最初生诸方,从诸方生世间人,从人生天地,天地灭没,还入彼处,名为涅槃。故说方是常,名涅槃因。

(14)计从极微和合生,即顺世派论师所执。谓存在于世间之生物与无生物,悉从地水火风四大极微和合而成。若分析之,则复归于极微(即今所谓原子)。即人之精神作用,亦不过为其和合上之一种状态,故四大极微之外,别无有物,实由此四大极微和合而有一切物心等现象(此外胜论派、正理派、瑜伽派亦说极微。但胜论立六句义,不仅四大;正理以无知为生因,亦与顺世之唯物异;瑜伽说有八微,而其教义仍同数论)。

(15)计从男女和合生,即尼犍子论师所执。谓初生一男共一女,彼二和合,能生一切有命、无命等物。后时离散,还没彼处,名为涅槃。故说男女和合,生一切物,名涅槃因。

(16)计从五阴生,即六师所执。谓诸法从自体五阴生,五阴实有(亦有计其中一阴能生诸法者,或执色为本,或执受为本,或执想为本,或执行为本,或执识为本)。

(17)计从诸句义业力和合生,即胜论派论师所执。谓宇宙万有之构成,由于六句义中之业力,即所谓实、德、业、同、异、和

合是也。因此六句义之复合，而有特种之法，依其不可见之业力，而使极微运动，由运动而和合，始得形成宇宙（此派与正理派均为积聚说，故均说因中无果）。

(18)计从自然生，即无因论师（或称自然论师）所执。谓无因无缘生一切物，无染因，无净因，如棘刺针无人作，孔雀等种种画色皆无人作，自然而有，不从因生，名为涅槃。故说自然是常，生一切物，名涅槃因。

(19)计从幻妄生，即商羯罗之吠檀多派说所执。谓此世界万有不过为吾人自身迷妄之产物，乃无明熏习之结果，而实在之本体，并无世界万有之显现。彼说因中有果，或说因中无果，均无当也。实则世界万有悉是心识所变，心识动时，万象杂呈；心识不动，一切皆空，故世界如幻、如梦、如阳焰、如第二月。若究其本体，则梵原有“明”(Vidya)与“无明”(Avidya)之二分。此世界即从其无明一分而起，依神之魔力而幻作者也（此为商羯罗之真谛门说。但彼亦另有俗谛门说，谓最初唯有梵，经一定之时期，依其意志而显现其含藏之种子力，遂成现实世界，再经一定之时期，梵复摄归于己，盖即巴达拉亚那之吠檀多派说也）。

(20)计从无知生，即正理派论师所执。谓生之因为作业，作业之因为烦恼，烦恼之因为无知。故欲离生之苦，必当先灭无知（此与佛教所说无明妄起之义极相近。但正理派亦说有四大极微，与胜论派、顺世派同，故说者亦尝以之隶于积聚说，此中正宜细辨）。

(21)计从无明生，即萨达难陀之吠檀多派说所执。谓宇宙之太原为梵，但宇宙之出生，实由于无明之附于其上。所谓无明者，不可言有，不可言无，以三德为性而有二种力：一曰隐蔽力(Avaranasakti)，即其隐蔽梵之真相之作用；二曰开展力(Viksepasakti)，即其开展现实界之作用。隐蔽力愈强，则开展力亦愈强。其开展凡分三步：第一步即由绝对无属性之梵而稍稍人格

化，成为全智全能之神；第二步即由梵而生空风火水地之五要素（此派亦称之为曰五唯，即与数论五唯相当之细物质），更发展而为五知根、五作根、五风，遂组成所谓细身（Suksmasarira）；第三步即由五要素之细物质而生五大之粗物质，遂组成器世界及有情之肉身。由有无明附于梵上，经此三步开展而宇宙出生。第此中一切现象，不离实在，一色一香，悉是梵之显现，不可徒以幻妄视之，故曰“梵我不二”（此与佛教所说无明与真如之义，亦堪对观）。

以上略举二十一说，以见此时代中关于万有出生之思想，实至复杂。其中亦有计及无明者，多出于佛教之后，盖受佛教之影响而然也。此外，尚有计从我生者。以“我”之一问题，关系至大，别述于后。

（九）世界之形态

印度诸学派中，于万有之出生，虽多异说，但于世界之形态，所语颇多一致。盖此等形而下之问题，非彼等所重视，初未尝发表一种专门之研究，群书所见，多仅其有关于形而上者，此中只鳞片爪之流露，大都极相近似。今就其可考者分述之。

第一，世界存在之意义

依万有出生之种种思想而言，此现前之世界，或则认为虚幻，或则认为真实，或则认为唯心，或则认为唯物，或则认为一元，或则认为多元，或则认为神力造作，或则认为神体化成，或则认为神之慈悲，或则认为神之游戏，或则认为无明开展，或则认为魔力变现，或则认为无因而有，或则认为诸缘所生，或则认为三德之不平均，或则认为两性之能和合，其说虽不一，但对于世界存在之意义，则大都认为一业力舞台，即应一切有情之业力而供其轮回者。此种思想，殆为各学派所同具，盖自《梵书》出世以来，业力思想已普及于一般学者，因之所有人生观与宇宙观，莫不以此业说为之中心，此不能不谓为印度古代思想之进步。特

当时业说虽极盛行，究未至充分成熟之境域，故各学派所见，亦多毫厘千里，而业力思想之大成，仍不能不推佛教也。

各学派中所说世界存在之意义，其最堪注意者，唯数论派说。彼谓世界乃由自性而发展者，其存在之意义，纯为应有情业力而供其轮回之舞台。彼尝称有情为食者(Bhoktr)，即能验者，故亦称世界为被食者(Bhogya)，即被验者。又以有情能从此处而得解脱，实为一大道场，故又名此世界曰“恩惠世间”(Anugraha Sarga)。但此世界亦依人而变，若得解脱者，此世界即次第还灭于自性而消失，但在未解脱者，则依然持续，不改其苦。此种世界观，亦应与佛教对观。

第二，世界构成之元素

世界之构成，虽有种种出生说法，但就其有形有质之一面观之，彼必有一种构成之元素。而此构成世界之元素，在当时各学派中，所认又大都一致，即多取《塔伊铁利亚奥义书》以来之地、水、火、风、空五大说，或除空而取四大说，故可谓当时一般思想，均认此世界之形质由四大或五大构成，即佛教亦然。不过各学派中所说四大、五大之性质形态亦多有出入耳。其中应为提述者有二：一数论派说，二胜论派说。

数论派说，此五大为粗物质，尚有出生五大之微细物质曰“五唯”，即色、声、香、味、触是也（按：或谓五大生五唯）。五大有区别，五唯无区别，五大各有种种之性质，五唯仅有独特之性质，由此五大、五唯二类元素而构成天、空、地三界。其中，天界之构成以五唯为主，地界之构成以五大为主（按：萨达难陀之吠檀多派所说略同，惟其五唯之名，亦称空风火水地，又确定五唯生五大）。

胜论派说，五大之中，地、水、火、风四大各有极微，惟空大无之。此世界即由四大极微集合而成，但极微本身，固无十方分者（按：《百论疏》说，胜论极微无十方分，毗昙明亦有十方分亦无十方分，经部明有十方分，凡有八种异说）。先由风之极微两两相

合而生子微、孙微以集成一风大，次由水之极微集成水大，又次由地之极微集成地大，最后由火之极微集成火大，而此有形有质之世界于焉成立（按：正理派所说略同，顺世派则唯说四大极微，要无余物）。

第三，世界之种类及形状

自《梨俱吠陀》以来，关于此世界之种类及形状，即尝流露几许言说，但多属附带所语，零星混杂，殊未易彻见其整个观念也。其中最显明者，为“三界说”，即谓此世界可分三部：一天界、二空界、三地界，如《塔伊铁利亚奥义书》所称，此世界上下皆围以水，其中有三界，傍有日月等守护神。及学派时代，各派仍保存此三界之名目，而加以种种说法，于是三界说之内容，日益充实。迨佛教出，而此三界说遂被改造，将此天、空、地三界悉摄于欲界之中，又别将天界扩充，更立色、无色二界。因之三界之名目既异，三界之范围亦殊。佛教之所见，其广于各学派亦既多矣。但亦有一说，创始于学派时代，而为后世所长信，即佛教亦尝袭用之者，即以须弥山（Sumeru，或作苏迷卢山，此云妙高山）为世界中心之说。据《摩诃婆罗多》所述，此世界为一种莲花，其中有上达于天之神山，名曰迷卢，梵天居其上而作万有焉。盖当时印度一般人士，多谓世界之中心为须弥山，日月绕其左右，顶上有神住处，四方围之以海，海中有若干洲岛，而我辈所居，乃在须弥山之南方云。及于佛教，亦尝沿用其说，谓须弥山为中心，绕以七海七山（再与须弥山自身及铁围山、须弥海合称九山八海），中有东西南北四洲，各为人类之住处。可知此说在印度当时固极有权威也。说者谓此说之起原，实因印度北方有极高之喜马拉雅山，此山既高，昔人即信为诸神净土，由此渐次发达，遂认为世界中轴焉。惟佛教又尝说此以须弥为中轴之世界，名曰一须弥世界，如是一须弥世界实有无数，其数满一千者，即称之曰小千世界；小千世界之千倍，即称之曰中千世

界；中千世界之千倍，即称之为大千世界，合而称之，即所谓三千大千世界者也。而此三千大千世界更有无数，故常称十方微尘世界，或称十方恒沙世界，是之谓世界无边。此义在各学派中殆犹未之闻也。

此外，各学派中所说，应为提述者有二：一胜论派说，二萨达难陀之吠檀多派说。

胜论派说，此世界有四种类，即依四大而分者：

1. 风界(Vayuloka)，婆由(Vayu)神所司。
2. 婆楼那界(Varunaloka，龙宫)，水神婆楼那(Varuna)所司。
3. 地界(Prthiviloka)，人类与一切动物所居。
4. 日界(Adityaloka)，神与圣者所居。

萨达难陀之《吠檀多精要》说，此世界为一梵卵(Brahmanda)，其中有十四界：

(1) 布尔(Bhur) (2) 布婆尔(Bhuvar) (3) 斯婆尔(Svar) (4) 摩诃尔(Mahar) (5) 伽拉斯(Janas) (6) 塔拍斯(Tapas) (7) 萨迭耶(Satya)	———— 上界	(8) 阿塔那(Atala) (9) 卫塔那(Vitala) (10) 斯塔那(Sutala) (11) 拉萨塔那(Rasatala) (12) 塔那塔那(Talatala) (13) 摩诃塔那(Mahatala) (14) 巴塔那(Patala)	———— 下界
--	---------	--	---------

第四，世界之寿命

关于世界之寿命，在印度各学派中，或谓无始无终，或谓有始有终。虽有种种说法，然大都谓此世界构成于某一时期之后，经一定之时期而破坏，破坏于某一时期之后，更经一定之时期而复成，如是由成而坏，由坏而成，流转不已，成一种循环说。此则各学派之所共认者，即所谓“劫波说”(Kalpavada)是也。考“劫波说”在古《奥义书》中，原已有其萌芽，但尚无名目，至学派时代，始成熟焉。说者谓此说之由来，乃欲调和创造说与业说。盖自

《梨俱吠陀》以来，即有世界创造之思想，有创造即是有始，然由业说言之，轮回无始无终，则世界亦应无始无终，与创造说殊有矛盾，因欲调和两说，故说创造以前，已有世界，彼原始之创造，实非可胜穷者，如是两说乃得会通焉。

劫波之说，各派虽亦互有出入之处，然大抵分为四时期(Yuga)，如《摩奴法典》及《摩诃婆罗多》所述，有四点、三点、二点、一点之名称。

(甲)四点时代

此时代最古，梵名曰窟利塔(Krta)。凡持续四千年，其中人寿四百岁，道德完备。

(乙)三点时代

此时代次古，梵名曰托列塔(Treta)。凡持续三千年，其中人寿三百岁，道德亦减四分之一。

(丙)二点时代

此时代在近古，梵名曰多瓦拍那(Dvapala)。凡持续二千年，其中人寿二百岁，道德又减。

(丁)一点时代

此时代即现今(谓《摩奴法典》及《摩诃婆罗多》时代)，梵名曰卡利(Kali)。凡持续一千年，其中人寿一百岁，道德颓废。

此四时期依次而来，每况愈下，但四期终后，世界非即破坏，一点时代既尽，又逆进而再达于四点时代，如是顺逆循环，凡四千回。此四千回时间之总数，相当于世界之主“梵神”之一日；一日既终，遂达于梵之睡眠时期，一切皆融合于梵中而去，仅呈空空漠漠之光景，此即世界之破坏。迨梵于翌日觉醒，世界乃再度成立云。

征之佛教方面，亦有与此类似之说法。佛教虽不立创造主之梵神，但以一切有情之业力为主，亦立有“四劫说”，谓世界成立之期间曰“成劫”，存续之期间曰“住劫”，破坏之期间曰“坏

劫”，破坏以后与第二次成立以前之期间曰“空劫”。其中人类寿命、道德之增减循环，较之上说益为致密。此四劫谓之中劫；一中劫中，各有二十小劫；合四中劫，即八十小劫，斯成为一大劫；而大劫之数亦复无量，故常称僧祇劫、恒沙劫、芥子劫、拂石劫。此亦可谓集劫波说之大成矣。

第此劫波说，实成立于学派时代，且为各派之所共认者。后世有《婆罗那书》(Purana)于世界之成坏及其间人类之情况，尝详加说明，蔚成具体之研究，其中所用材料，固即取之于此学派时代之初也。

各学派劫波说中，应为提述者亦有二：一数论派说，二胜论派说。

数论派说，由三德之不平均而有世界之发生(Srsti)，亦即由三德之平均而有世界之劫灭(Pralapa)，彼乃依其三德说以解释当时通行之劫波说者也。说者或谓印度劫灭思想起于数论。实属误认，盖劫波之说，原与数论思想不甚契合，数论谓自性无知，何以必经一定之时期而收回此世界于己？此中殊无确当之理由可资解释。且劫灭之后，一切变异均消融于自性，则其时神我可自然达于独存之状态，不必更假修行，此即流于“八万劫后自然得脱”之说，而为数论之所不许，故知数论必非创为劫波说者，且亟欲依三德说以调和之也。

胜论派说，此世界成立后，经梵之一百年而破坏，唯梵之一日，与诸神之一万二千年相当，若以有情之日数换算之，则此世界之寿命，凡一千一百二十三亿六千三百二万年（按：说者或谓印度古说梵之一日为人类四亿三千二百万年，又佛教所说一大劫，约十二亿七千九百八十四万年）。在此期间，一切有情，各依其不可见（即业力）而受苦乐之果，轮转不绝，过此则入于休息时期，世界即悉破坏。其破坏之顺序，与其出生殆全相反，当其出生时，因众生之不可见（即业力）之潜动，而风之极微先应之而显

动，两两相合而生子微、孙微以成一风大，次于风大之上，由水之极微同样集合而成一水大，又次于水大之上，由地之极微同样集合而成一地大，最后由火之极微同样集合而成一火大，四大既成，于是世界成立。及其破坏，则地融于水，水融于火，火融于风，其四大极微，亦反其集合之顺序，孙微分子子微，子微分子父母二微，遂使一切粗色悉坏，仅有无数极微散在无限之空间，各各别住，如此又经梵之一百年，乃再入于活动时期而又有世界成立。

(十)有情之种类

自《奥义书》说轮回之范围遍于人天鬼神及一般生类，并有三道(天道、祖道、第三道)、四生(胎生、卵生、湿生、芽生)之判，于是印人对于有情种类之观念，大抵以此为依据，因之彼等考察人生，亦常与其他生物相关联，故其人生观当作有情观，此点亦至堪着眼。当时各学派区分有情之种类，亦多袭用此三道、四生之说，兹不赘述，仅述其异于此者。

第一，数论派所说有情种类之差别

数论说有情之种类，凡有三道、十四生。三道者，天道、人道、兽道也。由此三道而细分之，则天道有八，兽道有五，人道唯一，合之则为十四生。试表于下：

(甲)天道八分

1. 梵天(Brahma)
2. 世主(Prajapati, 即生主)
3. 天帝(Indra, 即因陀罗)
4. 乾闥婆(Gandharva)
5. 阿修罗(Asura)
6. 夜叉(Yaksa)
7. 罗刹(Raksa)
8. 鬼神(Pisaca)

(乙)人道一分(不说四姓区别,暗示平等主义。此点至可注意)。

(丙)兽道五分

1. 四足生(兽类)
2. 飞行生(鸟类、昆虫类)
3. 胸行生(蛇类)
4. 傍行生(蟹类)
5. 不行生(草木类)

又就发生之情状而说有情之种类,凡有六生:

(1)热生[Usmaja,即通例之湿生(Svedaja)之义]

(2)卵生(Andaja)

(3)胎生(Jarayaja)

(4)种子生(Udbhijaja,即芽生)

(5)分别生(Samkalpika,依意欲而生之神话上人物)

(6)化生(Samsiddhika,由神通而变化之生物)

数论又说同为有情而有种类之差别者,要由三德之异,概言之,高等生物大都喜德胜,下等生物大都忧、暗二德胜。

数论所说,较详于《奥义书》,仍列草木于有情之内。及于佛教,所说六道四生,独屏草木,异于诸派。而其四生之中,所举化生,则渊源于数论也。

第二,胜论派所说有情种类之差别

胜论派说有情之种类,尝依世界之种类而分为四:

1. 风界(Vayuloka)
2. 水界(Varunaloka)
3. 日界(Adityaloka)
4. 地界(Prthiviloka)

又就发生之情状而说有情之种类,凡有二生:

(子)胎生(Yonija),属于地界

(丑)非胎生(Ayonija),属于其他三界

(十一)本体之有我

吾人最切己之物事,莫如一“我”,故一切思辨之中枢,实在于一“我”字上。当时印度诸派论师,说世界、说有情、说轮回、说解脱、说智识之定量、说法体之分析,固莫不为考察此“我”而发,即莫不以我为其目光所专注处。故学派时代,虽异说蜂起,万象杂呈,而其中却有一共通之根本问题,即有我也。释尊生丁斯时,悯其妄执“有我”,尝力阐无我之妙旨以破之,因之此“无我”一义,适成为佛教与外道之一鸿沟。解“无我”者方是佛徒,执“有我”者终为外道,此一问题之重要亦可知矣。惟当时诸派论师所执之我,亦有无数异说。欲述此中异说,当先述其一致之身心观念。

盖当时诸派,对于身心间之观念,大抵承袭《奥义书》之思想。其认身之组织有二:

1. 粗身(Sthula sarira):此即肉体,乃由地水火风等粗物质构成,依生死而取得之部分也。

2. 细身(Suksma sarira):此即灵魂,乃轮回主体之微细身也。

其认心之机关有六:(1)眼(Caksus),(2)耳(Srotra),(3)鼻(Ghrana),(4)舌(Jihva),(5)皮(Tvac,或身)。此五者为分立之机关。(6)意(Manas,或心),此一者为统辖之机关。

此种思想,在当时诸派颇多一致,即佛教所说亦不相远,如在此身之外立“中有身”,又立眼、耳、鼻、舌、身、意之六识,固与此略同也。然佛教说此,不认有我之存在,而当时诸派论师,则于此中执有我焉。且其对于身心间之观念虽若一致,而其所执之我,亦纷如乱丝,莫衷一是。今日汇述其可考者。

第一,从神上说

在万有之出生中,既仍有邪因一计,谓一切出生于神。故其计我,亦有所谓“外我”,即以神为吾人之大我也(参阅“万有之出生”条)。

(1)那罗延天(即毗纽笈天)

此人计有外我,即那罗延天。谓此天常住自在,遍一切地水火风空处,为万物能造之主,故为吾人之大我(此即尊贵外道等所执)。

(2)梵天

此人计有外我,即梵天。谓吾人从梵而生,依梵而住,归梵而灭,一切悉出于梵,而梵体复常住自在,故为吾人之大我(此即吠檀多外道等所执)。

(3)摩醯首罗天(即大自在天)

此人计有外我,即大自在天。谓一切法从自在天生,此天体实遍常,造作万物,变化自在,故为吾人之大我(此即自在天外道等所执)。

(4)流出

此人亦计有外我,即大自在天,但其所计与上略异,而与建立外道大同。彼建立如从心出一切法,而此流出则如从手功出一切法。譬如陶师子,埏植无间,生种种差别形相。此计亦属自在天种类,其所譬陶师子,即自在天也。

(5)时

此人所计不详,据《大日经疏》,谓与时散外道宗小异,亦属自在天种类。

(6)遍严

此人所计,与自在天计小异,彼自在天计谓众生苦乐祸福皆是自在天所作,而此计则谓此“神我”能造诸法,但仅世间尊胜遍严之事是我所为,即唯造诸福乐,而众生之祸与苦非我造也。此盖为当时人于自在天兼造苦乐祸福颇多不满,故为此说以救之。

(7)意生

此人计人即从人生,动物即从动物生,故人兽虫鱼,皆常有定,不乱其分。梵名曰“摩奴阁”,《智度》翻为“人”,即是人执也。

唐三藏翻为“意生”，然依正义具译当言“人生”。此能生之人，微妙清静，难可见闻，亦即不可思议，如自在天之类，故亦为自在天外道部类。彼谓我体是人身，能生一切人，诸罪福、果报、草木、国土皆从此人生。或云，此人于名色阴入界等法中，妄计我是行人，异于非行之人，亦计我生人道，异于余道，故名为人（此即意生外道、常见外道、人见外道等所执）。

第二，从身上说

“外我”之说，以神之地位已日见动摇，且与身似相远，自不为人所满，于是复有所谓“内我”，即谓吾人此身即为神我；或谓吾人身中，离心之外，别有一神我，能运此身，作诸事业也。

(1) 丈夫我

此人计吾人此身实有士夫之用，能作一切营务，即是神我。士夫，梵名“逋沙”，或“布尔夏”（Purusa），即原人，或曰人，或曰丈夫（此即士夫外道所执）。

(2) 人量我

此人计神我之量等于人身，身小亦小，身大亦大，我虽为常住自在之法，然仍随身大小而有卷舒，故其体虽常而量不定。人死坏时，此我亦前出（此即人量外道、无惭外道等所执）。

(3) 等量我

此人计神我之量，不问人身之大小而其量一等。

(4) 蛛缕我

此人计有神我在于心中，如蛛母中缕，引之弥长，殆不可尽，由此遍达全身，作诸事业。

(5) 尺蛇我

此人计有神我在于心中，如一尺蛇，流走极迅，由此周运全身，作诸事业。

(6) 寸灯我

此人计有神我在于心中，初受身时，最在前受，譬如像骨，及

其成身，如像已庄。此我梵名曰“摩纳婆”，旧翻为“儒童”，正翻应言“胜我”。言我于身心中最为胜妙也。彼常于心中观我可一寸许，荧荧如灯，其质清静，名净色身。能生诸法，实为主宰（此即摩纳婆外道等所执，乃是毗纽天外道部类）。

(7)半寸我

此人计有神我在于心中，如上所计，但谓其长半寸。能生诸法，实为主宰。

(8)拇指我

此人计有神我在于心中，如上所计，但谓大如拇指。能生诸法，实为主宰。

(9)枣实我

此人计有神我在于心中，如上所计，但谓其大如枣。能生诸法，实为主宰。

(10)豆皂我

此人计有神我在于心中，如上所计，但谓大如豆皂。能生诸法，实为主宰。

(11)麦粒我

此人计有神我在于心中，如上所计，但谓细如麦粒，亦如麻、如黍、如米。能生诸法，实为主宰。

(12)芥子我

此人计有神我在于心中，如上所计，但谓细如芥子，亦如稗子。能生诸法，实为主宰。

(13)极微我

此人计有神我住于身内，形量至细，如一极微不可分析，体常无变，而有自在用，潜转身中，作诸事业，如旋火轮，周巡甚速。故其体虽小而其力至大，动虑动身，能作能受（此即兽主外道、遍出外道等所执）。

(14)无色我

此人计有神我住于身内，其体微妙无色，非凡情所能见，名为细身。能生诸法，实为主宰。

第三，从大上说

外我既有神话之嫌，内我复有孤立之感，依当时学者研究之进步，对于五大渐有深切之认识，于是即以体实遍常之五大为我（参阅“万有之出生”条）。

（1）地

此人计地是万物根本，体实遍常，为一切主，斯为大我（此即地论外道等所执）。

（2）水

此人计水是万物根本，体实遍常，为一切主，斯为大我（此即服水外道等所执）。

（3）火

此人计火是万物根本，体实遍常，为一切主，斯为大我（此即吉波头外道等所执）。

（4）风

此人计风是万物根本，体实遍常，为一切主，斯为大我（此即风仙外道等所执）。

（5）空

此人计空是万物根本，体实遍常，为一切主，斯为大我（此即口力外道等所执）。

（6）四大种

此人计诸法及我均以四大种（即四大极微）为性，四大种外，无别有物，即四大种和合为我及身心等（此即顺世外道等所执）。

第四，从声上说

依《大日经·住心品》所说“我”分三十事，最后曰“声非声”，是从声上计我者。盖彼等既认声与声性是遍常，即有我在其内也，此乃由五大之色上，推而至于声者。但声论外道中，或说唯

有《吠陀》声是常，或说《吠陀》亦其声常之一。此系另一问题，今不具论。

(1) 声显

此人计声体本有，待缘显之，体性常住。盖彼谓声本常住，从缘所显，今方可闻，缘响若息，遂不可闻。此中声体，无始无终，如宫商等声，体本恒有，然必待四大相击，缘合方显，是之谓显常。此就声之体而计常者，于声之用即不计常，故许缘显而不许缘生（此即声显外道所执）。此计复有四种：

1. 计缘显内声是常，其体是一（外声是无常）。
2. 计缘显内声是常，其体是多（外声是无常）。
3. 计缘显内外声皆是常，其体是一。
4. 计缘显内外声皆是常，其体是多。

(2) 声生

此人计声本生，待缘生之，生已常住。盖彼谓声从缘生，即常不灭，缘息不闻，缘在故闻。此中声体，有始无终，如善恶等声，待缘生之，既生之后，尽未来际，永不坏灭，是之谓生常。此就声之用而计常者，于声之体即不计常，故许缘生而不许缘显（此即声生外道所执）。此计复有四种：

1. 计缘生内声是常，其体是一（外声是无常）。
2. 计缘生内声是常，其体是多（外声是无常）。
3. 计缘生内外声皆是常，其体是一。
4. 计缘生内外声皆是常，其体是多。

(3) 非声

此人所计，与上二计相反，上二计认声是遍常，于中分别我分，而此计则认无声为实，于中别执我体。盖彼谓声体本无，其用亦无，唯无相离言之处，始为宗极。故彼于一切声相，悉拨为无，堕在无善恶法亦无声字处，既离所诠，亦离能诠，于是声性乃见，此之声性，体实遍常，是之谓声常住。其所谓声，乃非声也。

第五,从宇宙上说

以由五大计我,更推而至于声,于是复有推而至于全宇宙者,全宇宙即是我,我即是全宇宙。方之以上诸说,自较广大圆满(参阅“万有之出生”条)。

(1)时

此人计时是万物根本,体实遍常,为一切主,斯为大我(此即时散外道等所执)。

(2)方

此人计方是万物根本,体实遍常,为一切主,斯为大我(此即方论外道等所执)。

(3)量同虚空

此人计我体常住周遍,量同虚空,随处造业,感受苦乐(此即数论外道、胜论外道等所执)。

(4)自然而有

此人计宇宙间一切法皆自然而有,无造作之者,故此自然即为真我(此即自然外道等所执)。

第六,从万法上说

宇宙由万法组合而成,故于宇宙计我,亦即于万法计我,惟此种万法之观察,较之宇宙之观察,自进一步。

(1)众数(或译曰“咒主”)

此人于名色、阴、入、界等法中,妄计我有名色、五阴、十二入、十八界等诸因缘,是众法有数,故名众数。

(2)众生

此人于名色、阴、入、界等法和合中,妄计众共而生,故名众生。梵名曰萨埵,或译有情。萨埵,一作萨多婆,一作禅豆,一作禅兜。谓意及意识一切众染合集而生,又众缘和合而生,故名众生。

(3)我法对立而为二我

此人计有二种我：一曰有知我，此为能作，此我即常，我常故，立能作常。二曰无知我，此为所作，此我即一切法，一切法常故，立所作常（此即数论外道所执）。

(4) 我法合并而为一我

此人谓我常故，诸法亦常，二者合并，无有能所，如是为常。

第七，从生存上说

万法之范围甚广，而我之为物，似应自其活动方面言之，故于万法计我之中，又有偏重生存一义者。

(1) 寿者

此人于名色、阴、入、界等法中，妄计有我受一期果报，寿有长短，各得相续，中不断绝，故认此寿者为我。此寿者通于一切法乃至四大、草木等，如草木伐已续生，当知有命；又彼夜则卷合，当知亦有情识，以睡眠故。

(2) 命者

此人于名色、阴、入、界等法中，妄计有我命根成就，连持不断，故认此命者为我。此命者亦通于一切法乃至四大草木等，与寿者外道同，常与寿者外道合称曰“寿命”。又有以寿者摄命者者，盖寿为其体，命为其用，一期曰寿，连持曰命，二者固不相远也。

(3) 生者

此人于名色、阴、入、界等法中，妄计有我能生起诸法，亦计我来人中受生，故认此生者为我。

(4) 养者（亦称养育、养育者）

此人于名色、阴、入、界等法中，妄计有我能养育于他，亦计我从生以来为父母养育，假借衣食而得增长，故认此养者为我。

(5) 常定生

此人计我是常住，不可破坏，自然常生，无有更生，故名常定生。由此彼计我体常恒生起，无始无终，旋转无穷，能生一切法。

第八，从作用上说

生存一义，于我之活动方面，尚未能尽，由此更进，遂又从一切作用上计我。

(1)作者

此人于名色、阴、入、界等法中，妄计我有身力手足，能有所作，故名作者。

(2)使作者

此人于名色、阴、入、界等法中，妄计我能役他，使有所作，故名使作者。

(3)起者

此人于名色、阴、入、界等法中，妄计我能起后世罪福业，故名起者。

(4)使起者

此人于名色、阴、入、界等法中，妄计我能令他起后世罪福业，故名使起者。

(5)受者

此人于名色、阴、入、界等法中，妄计我当后身受苦乐果报，故名受者。

(6)使受者

此人于名色、阴、入、界等法中，妄计我当令他受苦乐果报，故名使受者。

(7)知者

此人于名色、阴、入、界等法中，妄计我有五根，能知五尘，故名知者。彼谓身中有一知者，总以五识而知一切境界，并知苦乐等事，此即是我。

(8)使知者

此人于名色、阴、入、界等法中，妄计我能令他由五根而知五尘，故名使知者。彼谓吾人身中有一使知者，使吾人以五识而知一切境界，并知苦乐等事，此即是我。

(9)见者

此人于名色、阴、入、界等法中，妄计我有眼根，能见一切色相，亦计我有意根，能起诸邪见正见，故名见者。彼谓吾人身中有一见者，能以眼识缘色尘而有所见，亦能以意识缘法尘而有所见，此即是我。

(10)使见者

此人于名色、阴、入、界等法中，妄计我能令他由眼根而见一切色相，亦计我能令他由意根而起诸邪见正见，故名使见者。彼谓吾人身中有一使见者，使吾人以眼识缘色尘而有所见，亦使吾人以意识缘法尘而有所见，此即是我。

第九，从知识上说

一切作用，虽于我之活动方面，包举净尽，但一切作用又必有其主体，即知识是。此知识实为我之活动之中心，故又有进而从知识计我者。

(1)外知

此人计外知为我，谓能知外尘境界者，即是真我。盖以心识虽在内，而其功用常缘外尘，故曰外知。此执外知为我者，殆即认意识为我也(或曰此亦是知者外道别名，或曰此与知者外道微异)。

(2)内知

此人计内知为我，谓吾人身中，别有一内证者，即是真我。盖以意识之上，有别实物，能知心内事，故曰内知。此执内知为我者，殆即认末那识为我也(或曰此亦是知者外道别名，或曰此与知者外道微异，或曰此即使知者外道)。

(3)社怛梵

此人所计不详，据《大日经疏》，谓与知者外道宗计大同，但部党别异，故特出之耳。

(4)能执

此人计吾人身中，离识心别有能执者，即是真我。能运动身

口意，作诸事业，此与知者外道异，彼直指能缘心为我，而此则于心外立微细分位为我，彼显而此隐，彼粗而此细，是故不同。

(5) 所执

此人计能执者但是识心，其所执境界，乃名真我。此我遍一切处，由此更进，遂成识遍一切之说。

(6) 识者

此人计此识遍一切处，乃至地水火风虚空界，识皆遍满其中，故吾人识神亦遍于五道。此识遍一切之说，亦佛教中实大乘义。《大日经》云：“我即同心位，一切处自在，普遍于种种，有情及非情。”而真言教中，常说识大遍于地水火风空五大，与此识者外道所说，殆极相似。然佛教所说识遍一切，乃从正智所照上，依真如绝对之识大而谈普遍无碍之义；外道所说识遍一切，乃从遍计所执上，依生灭相对之识神而谈普遍常住之义，其中最显明之区别，即一则执我，一则无我也。

(7) 阿赖耶

此人计有阿赖耶，能持此身，有所造作，含藏万象，摄之则无所有，舒之则满世界。此阿赖耶者，是执持含藏义，正翻即是室义，谓诸蕴于此中生，于此中灭，即是诸蕴巢窟，故以为名。此名与佛教中第八识同，但其义实异，其中最显明之区别，亦即一则执我，一则无我也。《解深密经》云：“阿陀那识甚深细，一切种子如暴流。我为凡愚不开演，恐彼分别执为我。”此所谓阿陀那即是阿赖耶，凡愚最易执之为我也。

(8) 补特伽罗（亦称“数取趣”）

此人计有补特伽罗，此云“数取趣”，谓数数往来诸趣也。或作弗伽罗、福伽罗、富伽罗、富特伽耶，译者旧翻为“人”，实误。彼谓人频造业而往诸趣，数数不休，其从今世而趣于后世，虽随趣异名，而人我之体依然是一，故于五蕴和合上，别执人体以为我。此外道与识者外道可对观，彼从空间上计我之横遍十方，而

此则从时间上计我之竖通三世。说者或以识者外道配第六识，补特伽罗外道配第七识，阿赖耶外道配第八识。

第十，从死灭上说

自活动方面计我，进而至于知识，实已无可复进，惟既有活动，当有死灭。若就死灭方面说，则我之为物，亦有种种异计。

(1)十六有想论

此人计我死于此后，仍有想念。但此中亦有十六种异执：

1. 计我死后有色身有想念。
2. 计我死后无色身唯有想念。
3. 计我死后亦有色有想亦无色有想。
4. 计我死后非有色有想非无色有想。

以上为以有想对色身之四句。

5. 计我死后有边际有想念。
6. 计我死后无边际有想念。
7. 计我死后亦有边有想亦无边有想。
8. 计我死后非有边有想非无边有想。

以上为以有想对边无边之四句。

9. 计我死后有苦有想。
10. 计我死后有乐有想。
11. 计我死后亦有苦有想亦有乐有想。
12. 计我死后非有苦有想非有乐有想。

以上为以有想对苦乐之四句。

13. 计我死后有一想。
14. 计我死后有若干想。
15. 计我死后有少想。
16. 计我死后有无量想。

以上为以有想对数量多少之四句。

(2)八无想论

此人计我死于此后，全无想念。但此中亦有八种异执：

1. 计我死后有色身而无想念。
2. 计我死后无色身亦无想念。
3. 计我死后亦有色无想亦无色无想。
4. 计我死后非有色无想非无色无想。

以上为以无想对色身之四句。

5. 计我死后有边际而无想念。
6. 计我死后无边际亦无想念。
7. 计我死后亦有边无想亦无边无想。
8. 计我死后非有边无想非无边无想。

以上为以无想对边无边之四句。

(3) 八非有想非无想论

此人计我死于此后，非有想念非无想念，但此中亦有八种异执。

1. 计我死后有色身而非有想非无想。
2. 计我死后无色身而非有想非无想。
3. 计我死后亦有色亦无色而非有想非无想。
4. 计我死后非有色非无色而非有想非无想。

以上为以非有想非无想对色身之四句。

5. 计我死后有边际而非有想非无想。
6. 计我死后无边际而非有想非无想。
7. 计我死后亦有边亦无边而非有想非无想。
8. 计我死后非有边非无边而非有想非无想。

以上为以非有想非无想对边无边之四句。

(4) 七断灭论

此人计我终归断灭。但此中亦有七种异执：

1. 计我今此身寿命尽时，即断灭无余。
2. 计我今此身不得灭尽，生于欲界天乃终断灭无余。

3. 计欲界天之我亦不得灭尽，生于色界天乃终断灭无余。

4. 计色界天之我亦不得灭尽，生于无色界之空无边处天乃终断灭无余。

5. 计空无边处天之我亦不得灭尽，生于无色界之识无边处天乃终断灭无余。

6. 计识无边处天之我亦不得灭尽，生于无色界之无所有处天乃终断灭无余。

7. 计无所有处天之我亦不得灭尽，生于无色界之非想非非想处天乃终断灭无余。

(5) 五现法涅槃论

此人计我现在即是涅槃。但此中亦有五种异执：

1. 计我现在居欲界即是涅槃，谓我于现在，五欲自恣，受于快乐，是故此身即是涅槃，过是更无。

2. 计我现在入色界初禅即是涅槃，谓此现在欲界身非是涅槃，更有涅槃，微妙第一，我独知之，余人不达。如我断灭欲恶不善，有觉有观，离生喜乐，入初禅行，齐是名为现在涅槃，过是更无。

3. 计我现在入色界第二禅即是涅槃，谓入初禅非是涅槃，更有涅槃，微妙第一，我独知之，余人不达。如我现在灭离觉观，内净一心，无觉无观，定生喜乐，入二禅行，齐是名为现在涅槃，过是更无。

4. 计我现在入色界第三禅即是涅槃，谓入二禅非是涅槃，更有涅槃，微妙第一，我独知之，余人不达。如我除喜行舍忆念，安慧受乐，入三禅行，齐是名为现在涅槃，过是更无。

5. 计我现在入色界第四禅即是涅槃，谓入三禅非是涅槃，更有涅槃，微妙第一，我独知之，余人不达。如我现在断苦断乐，先灭忧喜，不苦不乐，舍念清净，入第四禅，齐是名为现在涅槃，过是更无（按：四禅以上，尚有计无色界四空定为涅槃者，寻常多略

而不说,依此亦可类推)。

第十一,从修生上说

依本有与修生二者言之,则上述种种所计之我,均仅就本有方面说者,若更就修生方面说,便别有数种我计。印人素重修持,我之与修,殆常不离,我计之中,自当有以修为对象者,况行人若不解正因缘义而修证诸禅,亦必当从其修证境界中计一种我也。

(1) 瑜伽我

此人因修学禅定而计此内心相应之理以为真我,常住不动,真性湛然,唯此是究竟道,离于因果。彼由不观心自性故,有如是见生,以为真我,但住此理,即名解脱也(此即瑜伽外道等所执,彼亦名相应外道,尝计有八微,即地、水、火、风、空、意、明、无明。又计有八自在,即能小、为大、轻举、远到、随所欲、分身、尊胜、隐没,均此瑜伽我之体用也)。

(2) 建立净

此人计吾人于世间建立一切法,依之修行,谓之为净。彼由不观我之自性故,有如是见生。所谓建立,即是有为法;所谓净,即是有所修。彼盖就有为法而计我之体,就有所修而计我之用者也。

(3) 不建立无净

此人与建立净计相反,计彼建立非究竟法,若无建立,即所谓无为,乃名真我。亦离前计所修之净,故云无净。彼亦由不观我之自性故,有如是见生。所谓不建立,即是为无为法;所谓无净,即是无所修。彼盖就无为法而计我之体,就无所修而计我之用者也。

第十二,从五蕴上说

综上述种种我计,或计外我,或计内我,或计活动,或计死灭,或计本有,或计修生,要皆不出于色心二法,唯就色法或心法上分别执着而起一种误认而已。若从而总摄之,则可以五蕴为其我之对象而言之,五蕴即总摄色心二法之全者也。

(1) 即蕴是我

此人计五蕴中有我，以诸蕴皆有蕴性，即此蕴性以为实我。说我、我所皆有自体，是故为常。此中亦摄身与神一之计。身与神一者，彼计身即是神，以分析此身，更别求神，不可得故。又，受苦乐皆是其身，是故得知身与神一（此即数论外道等所执，或云殊征伽外道所执）。

(2) 离蕴是我

此人计五蕴外有我，离蕴别有我体，以此为常。此中亦摄身与神异之计。身与神异者，彼计身相粗现，神即微细，五情不得，散心凡夫不能得见，摄清净禅定之人乃能见之，故知是异。若不异者，身死之时，神即随灭；以其异故，身灭神在（此即内我外道等所执，或云裸形迦叶所执）。

(3) 我与蕴非即非离

此人计有我虽住蕴中，或住蕴外，或不住蕴亦非蕴外（此即兽主外道等所执）。

(4) 通计五蕴是我

此人于五蕴中，通计有我，而不能分别即离，但漫执故，以此为常。

(5) 的计一蕴是我

此人于五蕴中，随取一蕴为我，的计是我，其余四蕴则是我所。彼有二义执为是常：一谓我定在现世有，二谓我定在一蕴中有。以此二障，故于一蕴中即见有我。

1. 有人计色蕴是我，忽于定中得光明相，见身中神，如净珠中缕，即说此色为我，以是为常。

2. 有人粗思惟者，计受蕴是我，说木石等中无受故，可知受即是我，以是为常。

3. 有人中思惟者，计想蕴是我，以苦乐受虽过，犹有想，想即我心故，以是为常。

4. 有人细思惟者，计行蕴是我，以瓶等想虽过，犹有思流行，

行即我心故，以是为常。

5. 有人深思惟者，计识蕴是我，知思亦粗，以思虽过，犹有识，识即我心故，以是为常。

(6) 我在蕴中

此人计色大我小，我在色中；或受大我小，我在受中；或想大我小，我在想中；或行大我小，我在行中；或识大我小，我在识中。总之，我小于蕴，故我为蕴所包也。

(7) 蕴在我中

此人计我大色小，色在我中；或我大受小，受在我中；或我大想小，想在我中；或我大行小，行在我中；或我大识小，识在我中。总之，我大于蕴，故蕴为我所包也。

第十三，从三世上说

以五蕴为对象，固足以总摄种种我计，但尚须历过去、现在、未来三世，而后诸见乃尽。盖依凡夫之一切见而论，常从过去世而推出常、无常等四句，又从现在世而推出边、无边等四句，更从未来世而推出如去、不如去等四句，计我之见，亦当如是也。

(1) 我常

此人计神我是常，谓过去世之我，即是今世之我，相续不断，执之为常，即堕常见。彼计常故，苦乐不变，以无罪福，多起邪见。此乃就过去五蕴而计我，执我及五蕴是常者，是为由过去世而生之第一见，由此亦通于现在、未来二世。

(2) 我无常

此人计神我无常，谓我今世始生，不从过去之因，执为无常，即堕断见。彼计无常故，为今世乐，多起放逸。此乃就过去五蕴而计我，执我及五蕴是无常者，是为依过去世而生之第二见，由此亦通于现在、未来二世。

(3) 我亦常亦无常

此人计神我有二：一细一粗。细者是常，身死神在；粗者无

常，身死神灭（或云此人见上二执皆有过失，便计我是常，身是无常。若尔，离身则无有我，此亦成过）。此乃就过去五蕴而计我，执我及五蕴亦常亦无常者，是为依过去世而生之第三见，由此亦通于现在、未来二世。

(4)我非常非无常

此人见彼常与无常二俱有过，故说神我非常亦非无常（或云此人计身有异故非常，我不异故非无常。若尔，离身亦无有我，此亦成过）。此乃就过去五蕴而计我，执我及五蕴非常非无常者，是为依过去世而生之第四见，由此亦通于现在、未来二世。

(5)我有边

此人计神我有边，如说神我犹如微尘，或如芥子、麻、麦、黍、豆，或如枣等，寸灯尺蛇，蛛母中缕，或有说言，小人神小，大人神大，或云一等，如是一切，名为有边。此乃就现在五蕴而计我，执我及五蕴为有边者，是为依现在世而生之第一见，由此亦通于过去、未来二世。

(6)我无边

此人计神我无边，如言神遍虚空，无处不有，身所至处，能觉苦乐，若无身处，则不能觉，觉虽不遍，神实周普。此乃就现在五蕴而计我，执我及五蕴为无边者，是为依现在世而生之第二见，由此亦通于过去、未来二世。

(7)我亦有边亦无边

此人计神我有粗有细，粗者作身，细者常身，作身有边，常身无边。此乃就现在五蕴而计我，执我及五蕴亦有边亦无边者，是为依现在世而生之第三见，由此亦通于过去、未来二世。

(8)我非有边非无边

此人见彼边与无边二俱有过，故说非有边非无边。此乃就现在五蕴而计我，执我及五蕴非有边非无边者，是为依现在世而生之第四见，由此亦通于过去、未来二世。

(9)我如去

此人计我从前世来生此间，去向后世，亦复如是。此乃就未来五蕴而计我，执我及五蕴如去者，是为依未来世而生之第一见，由此亦通于过去、现在二世。

(10)我不如去

此人计我从前世来生此间，死后断灭，不如前去（或云彼谓我及五蕴，过去无所从来，未来亦无所去）。此乃就未来五蕴而计我，执我及五蕴不如去者，是为依未来世而生之第二见，由此亦通于过去、现在二世。

(11)我亦如去亦不如去

此人计身与神我合而为人，如从前来，死后神去，身不如去。此乃就未来五蕴而计我，执我及五蕴如去不如去者，是为依未来世而生之第三见，由此亦通于过去、现在二世。

(12)我非如去非不如去

此人见彼去与不去二俱有过，故说非去亦非不去。此乃就未来五蕴而计我，执我及五蕴非如去非不如去者，是为依未来世而生之第四见，由此亦通于过去、现在二世。

(十二)厌世之倾向

在《梨俱吠陀》时代，一切多显有乐天之意味，殆无厌世思想。至《夜柔吠陀》时代，处处有隐遁者之记事，可知其一部分思想家，已渐萌厌世之心。至《梵书》时代，四期生活之规定，竟有林栖与遁世二期，可知厌世思想已渐普遍。至《奥义书》时代，思考既较精深，而厌世思想之根柢日益强固。初期尚未全露，中期则显然言之，盖当时轮回说及业说渐次成熟，亦渐次深感人生之苦，因惧轮转、恶业报，故其厌世思想，亦随之而渐次深刻也。至学派时代，则已成为一般思想家之共通思想，唯一顺世外道独异耳。试观当时诸派，莫不厌离此轮回界而欣求彼解脱境，虽厌此欣彼之观念不同，舍此求彼之方法不同，离此达彼之目的亦不

同，但其以厌世思想为其出发点则一。此厌世思想之主要成分，即是苦观，在佛法中，亦居四谛之首，故苦之一义，至宜着眼。今且就各派苦观之特堪注意者略述一二。

第一，数论派之苦观

数论派谓神我本来卓然特立，无缚无脱，常恒清静，并无所苦，及其与自性结合而有人生种种现象，遂堕于苦趣中矣。综计人生之苦，可分为三：

甲、依内苦(Adhyatmika)，此谓由内部发生之疾病忧闷等。

乙、依外苦(Adhibkautika)，此谓外来之人兽伤害等。

丙、依天苦(Adhidaiviksa)，此谓天灾宿命之困厄等。

以上三苦，犹仅及佛教三苦中之苦苦而已。更观《僧怯耶经》曰：“在有情界中，快乐为极稀有之现象，而又即为苦之因，故一切皆苦。”则佛教三苦中之坏苦亦有之矣。

第二，胜论派之苦观

胜论说我，谓我以苦等九法和合因缘所起之智为相，其与苦并列名于此九法中者，尚有觉、乐、欲、瞋、勤勇、行、法、非法。九法之中，固显然有乐在，然此论寻常之我也。及其解脱，则须并此苦乐欲瞋之九而悉离之，乃达于灭苦之状态。盖胜论固亦认人生之苦乐悉为一苦也。彼所希求之解脱境地，浅之则称道生天之乐，深之则标示最上界(Nihśreyasa)之乐，斯乐正与人生之苦相对而言也。

第三，正理派之苦观

正理派尝于其所量谛中，说人生之组成与运命，凡有十二要素。此十二要素中之第十一，即是苦。并释之曰：“苦之特相，为有障碍。”谓有情生活，非必无乐，然彼必有障碍，故知生悉是苦，能离此苦，斯为解脱。

(十三) 学科之发达

印度之地，以气候暖热，物产丰饶，人民无衣食之忧，均致力

于思想之开展，故自古各种学科即多早茁其芽，由《吠陀》时代、《梵书》时代、《奥义书》时代，渐次及于学派时代，大都已各吐灿烂之蕊，分别发达，蔚成大观。

但文献未可尽征，其详固无由悉，请述其略，如《布利哈达刺亚卡奥义书》所说，当时学业之主要者如下：

1. 《梨俱吠陀》(Re)
2. 《夜柔吠陀》(Yajus)
3. 《沙磨吠陀》(Saman)
4. 《阿闍婆耆罗》(Atharvangiras)
5. 史传(Itihasa puiana)
6. 学艺(Vidya)
7. 哲学《奥义书》(Upanisad)
8. 韵文(Sloka)
9. 略诠经(Sutra)
10. 字书(Anuvyakhyana)
11. 释论(Vyakhyana)

又如《恰恩多迦奥义书》所说，当时行人所习之学科如下：

1. 《梨俱》
2. 《夜柔》
3. 《沙磨》
4. 《阿闍婆》
5. 史传
6. 《吠陀》中之《吠陀》(文法)
7. 祖先祭法(Pitrya)
8. 数学(Rasi)
9. 占学(Daiva)
10. 历学(Nidhi)
11. 辩证法(Vakovakya)

12. 政治伦理学(Ekayana)
13. 神学(Devavidya)
14. 祈祷学(Brahmavidya)
15. 妖怪学(Bhutavidya)
16. 军学(Ksatraavidya)
17. 星学(Naksatraavidya)
18. 蛇学(Sarpavidya)
19. 仙学(Devajanavidya)

据上所述,仅就其见于《奥义书》者言之,已有如是种种之学科;其为《奥义书》所未及载者,正不知凡几;其渐进而繁衍于学派时代者,又正不知凡几。观于《吠陀》之六支、四副亦可觐之矣。

(一)六支

1. 柯刺波论——政治法律学及祈祷学
2. 式叉论——声音学
3. 毗迦罗论——语法学
4. 尼鹿多论——辞典学
5. 阐陀论——韵律学
6. 竖底沙论——天文算数学

(二)四副

1. 寿论——医疗养生学
2. 陀菟论——军事兵器学
- 3 犍闳婆论——音乐舞蹈学
4. 事论——处世应用学

且当时学者有一种必修之功课,即所谓五明是。五明或称五明处、五明轮、五明大论。史传所载,西土硕德,无不通五明者,即教祖释尊亦尝习之,其重要及兴盛可知。

(一)声明(Sabdavidya)

此明言语文字之学。《西域记》释之云:“释诂训字,詮目疏

别。”

(二)工巧明(Silpakarmasthanavidya)

此明工艺、技术、历算之学。《西域记》释之云：“伎术机关，阴阳历数。”

(三)医方明(Cikitsavida)

此明医药之学。《西域记》释之云：“禁咒闲邪，药石针艾。”

(四)因明

此明论理之学。《西域记》释之云：“考定正邪，研核真伪。”

(五)内明

此明形而上学，惟西土内外学者之内明不同，各明自家之宗旨。婆罗门教以四《吠陀》为内明，佛教以三藏十二部经为内明。《西域记》释之云：“究畅五乘因果妙理，其婆罗门，学四《吠陀》论。”

录者曰：在前此二录中，吾人于此一大教海既观其成，又欲进而观其澜，则必当于其澜未起之先，一观此海之本来形态，辨其色，察其声，审其味，观之了了。然后微澜徐动，即能观其几；宏澜大作，即能观其委，浮游于一大教海之间，斯不复有所迷瞽矣。今此第三录，于释尊所说教法，特详为阐述。从归纳法言之，则提出教法之根本三重；从演绎法言之，则标示教法之分类八种。凡此，皆所以就四海安澜之秋，先辨其本来之色，察其本来之声，审其本来之味，以备观澜之来也。愿有志观澜者先于此一致力焉。

细观此一大教海之本来形态，更勘之以其时其地之背景，吾人当能获得亲切之认识。于此有足注意者，即此一大教海不仅为适应时势之需要而产生者，且亦为因袭固有之文化而进步者。盖佛教之中，其仪式戒律之沿于外道者正繁不胜举，即其教义上之种种名词，亦多为外道所已道及者。今仅就其根本要义言之，如苦集灭道四谛，为释尊教法之第一重根本，但外道中固亦多说

知苦、断集、修道、证灭也。又如戒定慧三学，为释尊教法之第二重根本，但外道中固亦多说持戒、修定、证慧也。又如般若，为释尊教法之第三重根本，但外道中固亦多说般若也。第名称相似，而境诣不同，其最要之总关键，即在佛教般若之妙旨，已由无我而进至于离四句。此无我及离四句之境诣，非外道所能梦见，故同说般若而有升沉之殊。此第三重根本之般若既不同，则第二重根本之三学自亦不同。故佛教之戒，与彼外道志求生天之邪戒异；佛教之定，与彼外道不出三界之邪定异；佛教之慧，与彼外道神我显现之邪慧异。此第二重根本之三学既不同，则第一重根本之四谛自亦不同。故佛教之知苦，与彼外道仅知人生之苦者异；佛教之断集，与彼外道不断我见者异；佛教之修道，与彼外道妄修苦行者异；佛教之证灭，与彼外道神我独存者异。凡此种名称相似，而境诣不同，学者固不可不辨之早辨。同时此中因袭及进步之迹，亦即显然可见，是不独此数种根本要义为然，其他教义之出于因袭及显有进步者，殊未可更仆数，背景之所关，正多有耐人寻味者在也。

吾人既明辨佛教与外道之异，必能于般若上洞见佛教之真精神所在，是即于此一大教海之本来形态，已能谛观而无所遗矣。自此以往，便请进而观其澜。

帙第二

佛灭后五百年之佛教观

主录一

【第一世祖大迦叶之嗣法】释尊诸弟子中，大迦叶实为上座。当其初至竹林谒佛也，释尊尝分座命之坐，大众莫不惊异，释尊为说其夙缘。且曰：“如来灭后，住持法化，被于来世六万岁者，此人之力。”寻为之说法，而大迦叶即座成道，以其积修胜德，智慧高远。故释尊尝曰：“我今所有大慈大悲，四禅三昧，无量功德，以自庄严，而迦叶比丘亦复如是。”一日，大梵天王以金色波罗花持献释尊，释尊拈花示众，众皆未悟，独大迦叶破颜微笑。释尊谓之曰：“吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，今付于汝。”复授金缕袈裟，命之转付弥勒。及释尊双林示寂，迦叶方在耆闍崛山。而涅槃会中，释尊尝告诸比丘曰：“我今所有无上正法，悉已付嘱摩诃迦叶。是迦叶者，当为汝等作大依止。”又曰：“迦叶来时，可令宣扬正法眼藏。”尔时迦叶睹佛灭时光明变异，即入三昧，以净天眼观见之，乃谓众曰：“佛涅槃矣。”即与其徒趋拘尸城，既至双林之间，悲恋号泣。佛于金棺内现双足，以慰其哀慕。

【第一次之遗教结集】佛既入灭，诸圣弟子，得无学道者，亦多随佛而般涅槃。诸学人等，嘿然不乐。时有痴比丘须跋陀罗摩诃罗言：“大沙门在时，是净是不净，是应作是不应作，我等恒为所困。今者得自在，可适我等意，欲作而作，不作而止。”大迦

叶闻而忧之，乃告诸比丘言：“佛已荼毗，金刚舍利非我等事，我等宜当结集法藏，无令断绝。”迦叶便遣诸比丘分赴四方召集诸圣弟子，更以神力往须弥山顶，挝铜捷椎，说此偈言：“佛诸弟子，若念于佛，当报佛恩，莫入涅槃。”于是诸圣弟子闻声来集，迦叶告言：“佛法欲灭，众生可愍，待结集竟，随汝入灭。”诸来圣众皆受教住，时为摩伽陀国阿闍世王即位之第八年。王自悔过归佛后，常为有力之外护，圣众既欲结集法藏，念唯往依王，可得众事具足，不复乞食他行，以免外道问难，废阙法事。于佛灭半月后，大迦叶遂与阿菴楼陀分率圣众五百人赴王舍城，尔时十八大寺均以佛灭而一时颓毁，诸比丘衣笕诸物纵横弃散而去。迦叶乃请阿闍世王相助修治，一月而毕，复请王于王舍城北倍诃罗山(Vaihara)之七叶窟(Saptaparna-gaha)特建一新精舍，以供结集之用。既成，大迦叶遂率圣众五百人往居之，由王日设饭食。当是年夏安之始，初十五日说戒时，集和合僧，大迦叶入禅定，以天眼观察圣众，见余人均尽诸漏，唯有阿难一人未尽，乃于众中手牵阿难出，言：“今清净众中结集经藏，汝结未尽，不应住此。”

是时阿难惭耻悲泣，白大迦叶言：“我能有力，久可得道，但诸佛法，阿罗汉者不得供给左右使令，我以侍佛，故留残结不断耳。”大迦叶言：“断汝漏尽，然后来入。残结未尽，汝勿来也。”语竟，便自闭门。其夜，阿难坐禅经行，殷勤求道，后夜欲过，疲极偃息，头未至枕，廓然得悟，如是入金刚定，破一切烦恼，得三明六通，做大力阿罗汉，即夜扣门以告迦叶。迦叶曰：“若然，汝可从门钥孔中来。”阿难即以神力腾身而入，礼拜僧足，复其本坐。于是五百圣众，共集遗教。先推持律第一之优波离登高座，诵出释尊一代所说之毗奈耶(律)，乃由大众合诵，审定不谬。继推多闻第一之阿难登高座，诵出释尊一代所说之曇磨(法)，亦由大众合诵，审定不谬。既毕，迦叶复入愿智三昧，观其所集，果无谬者。是时阿难告大众言：“佛将入灭时曾告我，大众若欲弃小

小戒，可随意弃。”大众即问何小小戒，阿难曰：“我亦不闻于佛语。”诸比丘于是或谓除四波罗夷皆小小戒，或谓除四波罗夷乃至四波胝提舍尼耶，余皆小小戒，异说纷纷，莫衷一是。迦叶乃曰：“世人既知释子沙门所当护持之戒矣，今若弃小小戒，人不将谓沙门瞿昙所设戒法以师逝而与烟俱消。为免此讥，佛所未制，今不别制；佛所已制，不可少改。”众然其说。于时富娄那方引比丘五百人行乞南山，闻迦叶结集，来至其处，大众告言：“昙磨毗奈耶结集已了，宜共许此。”富娄那曰：“诸德结集佛法自是，然我从佛得闻之法，亦当受持。”迦叶乃更对此比丘等如上结集。斯时圣众，合为千人，此第一次之结集，凡七月而毕事。第当时所谓结集者，并非纂集成书，仅合诵暗记而已，故其内容今不能详，北传说有三藏，南传说唯二藏，其他异说尚多，莫可究诘。兹唯就南传所记一述其内容，更略附以考较如后。

(甲)戒律(律藏 Vinaya-Pitaka)

(一)大别解脱戒(波罗提木叉 Pratimoksa)

(子)不共住(波罗夷 Parajika)——四戒

(丑)僧残(僧伽婆尸沙 Samghavasesa)——十三戒

(寅)不定(阿尼耶多 Aniyata)——二戒

(卯)舍堕(尼萨耆波逸提 Naisargika-papattikah)——三十

戒

(辰)堕(波逸提 Papattikah)——九十戒或云九十二戒

(巳)说罪(提舍尼 Desana)——四戒

(午)众学(Sata-saiksa)——七十五戒或云百戒

(未)灭净(Adhikarana-samatha)——七戒

(二)比丘尼别解脱戒(比丘尼波罗提木叉)

(子)不共住(波罗夷)——八戒

(丑)僧残(僧伽尸婆沙)——十七戒

(寅)舍堕(尼萨耆波逸提)——三十戒

(卯)堕(波逸提)——六十六戒或云百七十八戒

(辰)说罪(波罗提提舍尼)——八戒

(巳)众学——七十五戒或云百戒

(午)灭净法——七戒或云除之

现存三藏中,于二波罗提木叉,别立二部:

(1)波罗夷

(2)波逸提

(三)杂事(蹉陀 Khandaka),或称聚,或称二十三蹉陀。

现存三藏中,分二部如下:

(子)大品(Mahavagga)

(丑)小品(Cullavagga)

(四)三摈四羯磨(波利婆罗 Parivara)

或称附属

(乙)教法(经藏 Sutra-Pitaka)

(一)《长阿含经》(Digha-agama)

或称长部(Digha-nikaya)

此以《梵网经》(Rjahma-jala-sutra)为初,现存三十四经。

(二)《中阿含经》(Majjhima-agama)

或称中部(Majjhima-nikaya)

现存《根本说经》(Mula-Pariyana-sutra)等百五十二经。

(三)《相应经》(僧述多 Samyutta)

或称《杂阿含经》(Samyutta-nikaya)

或称杂部(Samyutta-nikaya)

现存天杂(Deva-samyutta)等二千八百八十九经。

(四)《增一经》(鸯崛多罗 Aanguttara)

或称《增一阿含经》(Anguttara-gama)

或称增一部(Anguttara-nikaya)

现存一集(Eka-Nipata)等二千二百九十二经。

(五)《杂经》(屈陀迦 Khuddaka)

或称《小阿含经》(Khuddaka-agama)

或称小部(Khuddaka-nikaya)

前四名四《阿含》，此一乃杂集四《阿含》外之教法，现存三藏中之杂经，含十五部如下：

(1)《小诵》(Khuddaka-patha)

(2)《法句》(Dhammapada)

(3)《无问自说》(偈陀那 Udana)

(4)《如是语》(伊谛佛多迦 Itivuttaka)

(5)《经集》(尼波多)(Sutta-nipata)

(6)《天宫事》(毗摩那)(Vimana-vatthu)

(7)《饿鬼事》(卑多)(Peta-vatthn)

(8)《长老偈》(涕罗伽陀 Thera-gatha)

(9)《长老尼偈》(涕利伽陀 Theri-gatha)

(10)《本生》(Jataka)

(11)《解释》(尼涕婆 Niddesa)

(12)《无障碍道》(波致参毗陀)(Patisambhidamagga)

(13)《譬喻》(Apadana)

(14)《佛种姓经》(Buddhavamsa)

(15)《行藏》(用藏)(Cariya-pitaka)

今考之现存三藏，其律藏五部中(一波罗夷，二波逸提，三大品，四小品，五附属)，既多有后时增损之痕，而其经藏五《阿含》中，复多述佛灭以后之事，故说者谓此等经律亦均非第一结集之原产物，至彼谓现存三藏中之论藏亦出于第一结集者，则更不足信。兹且附举现存论藏之目于后以备参考。

论藏(Abhidhamma-Pitaka)

(一)《法聚论》(法僧伽 Dhammasangani)

- (二)《分别论》(毗崩伽 Vibhanga)
- (三)《说事论》(迦他跋偷 Kathavatthu)
- (四)《人施設论》(逼伽罗逼那抵 Puggalannatti)
- (五)《界说论》(陀兜迦他 Dhatukatha)
- (六)《双对论》(耶摩迦 Yamaka)
- (七)《发趣论》(钵叉 Patthana)

【第一世祖大迦叶之入灭】结集既毕，迦叶自念衰老，当遵佛教，思入定于鸡足山以待弥勒，乃召阿难言：“昔如来将般涅槃，预以正法眼付嘱于我，我将隐矣，此复付汝，汝善传持，无使断绝。”乃说偈曰：“法法本来法，无法无非法，何于一法中，有法有不法。”阿难作礼奉命。迦叶乃凌虚遍礼如来诸塔，复往辞阿闍世王，适值王寝，遂杳然入鸡足山，席草而坐。自念今我被粪扫服，持僧伽黎，必经五十七俱胝六十百千岁，至于弥勒出世，终不致坏。乃语山曰：若阿闍世王及阿难来，汝当为开，去已复合。时阿闍世王梦屋梁折，觉已，知迦叶已入鸡足山，乃请阿难同往。山果为开，见迦叶入定俨然，王发声哀哭，礼拜讫，欲以香薪茶毗，阿难曰：未可燔也。大迦叶方以禅定持身，俟慈氏下生，乃般涅槃。王闻惊叹，与阿难礼辞，山合如故。

【第二世祖阿难之嗣法】释尊从弟阿难，多闻第一，初以侍佛未尽诸漏，佛灭始尽。当结集遗教时，承上座迦叶之命，升座诵出昙磨，未发言间，以尊者相好如佛，致大众疑佛重起焉。一日，问上座迦叶曰：“佛传金缕袈裟外，别传个什么？”迦叶即呼阿难，阿难应诺。迦叶曰：“倒却门前刹竿着。”迦叶灭后，阿难续弘正法，游行宣化不息。

【阿难尊者之入灭】（按：上期稿中，称迦叶为第一世祖，阿难为第二世祖，此系根据《付法藏传》及禅宗、台宗所说。今著者考

此说错乱不足信，原已决定削去，不意上期排印时仍误入之，特此更正)阿难宣化既久，年已衰老，时去佛渐远，正法亦多惑乱。阿难尝至竹林中，闻比丘诵偈曰：“若人生百岁，不见水鹄鸛；不如生一日，得见水鹄鸛。”阿难因为正之曰：“此非佛偈，佛云：若人生百岁，不解生灭法；不如生一日，得解生灭法。”又语之曰：“有二种人谤佛，何等为二？一者，多闻不解义理，空无果报，彼不信而瞋恚，故谤。二者，颠倒解义，是名为毒，彼虽信而不如法受持修多罗义，亦名谤佛。梭底、阿票多，此二人不能善受修多罗义，亦如是。”于是比丘以白其师。其师曰：“阿难已老，其念无力。”复说偈言：“若人老至，失其念力，智慧身力，一切皆老。”复语弟子：“依汝所诵，莫从彼语。”异日，阿难复经竹林，闻比丘诵偈如前，阿难诘知其故，深感愚痴难化，躬自为说，终不信受。乃入三昧，观有余人能为说不，亦复无有能使改者，因自念言：若佛在世，我当白佛及舍利弗、目犍连、迦叶等，今佛等悉入涅槃，当向谁说？况复身已衰老，岂堪长久，我今但当随入涅槃，以佛力故，法住千年。先是阿闍世王曾白阿难言：“如来、迦叶尊胜二师，皆已涅槃，而我多故，悉不能睹。仁者般涅槃时，愿垂告别。”阿难许之，至是，阿难乃诣王宫，告门者曰：“吾欲入涅槃，故来辞耳。”门者曰：“王寝，不可以闻。”阿难曰：“俟王觉时，当为我说。”时王梦中见一宝盖，七宝严饰，千万亿众，围绕瞻仰；俄而风雨暴至，吹折其柄，珍宝瓔珞，悉坠于地，心甚惊异。既寤，门者具白上事，王闻大恟，问何所在？答云：已向毗舍离国。即严四兵，追至恒河。阿难乘船在河中流，踟躇而坐。王乃作礼哀恳莫般涅槃，时毗舍离王亦在河侧，复申劝请。阿难乃说偈言：“二王善严住，勿为苦悲恋。涅槃当我净，而无诸有故。”是时阿难心念：我若向一国而般涅槃，诸国争竞，无有是处，应以平等度诸有情。遂决于恒河中流入灭。将灭之顷，山河大地，六种震动。时雪山中有一仙人，名曰末田地迦(Madhyantika，或作末田地、摩田

提),五通具足,睹兹瑞应,乃共五百弟子,飞空而至,礼足求度。阿难默然受请,心念:我诸贤圣弟子今当来集。生是念时,五百罗汉自然从空而下,阿难即以神力化彼河水悉为金地,令五百罗汉为诸仙人出家受具。彼仙人等,于第一羯磨得须陀洹果,于第二羯磨得斯陀含果,于第三羯磨得阿那含果,于第四羯磨得阿罗汉果。末田底迦乃白阿难言:“佛最后弟子须拔陀先佛涅槃,我今亦是和上最后弟子,不忍见和上涅槃,和上亦当听我前入涅槃。”阿难语末田底迦言:“世尊付摩诃迦叶法藏入涅槃,摩诃迦叶付我入涅槃,我今欲涅槃,此法藏汝应受持,佛已悬记‘我入灭百年后,当有比丘名末田底迦,应持法藏在罽宾国’,是故汝应将法藏入彼国。”阿难以法付嘱末田底迦竟,踊身虚空,现十八变,令诸檀越作喜乐心已,以智慧金刚破其身山,半与摩伽陀国,半与毗舍离国。于是二国各供养半身,因有二塔:一在王舍城,一在毗舍离。惟当时佛教,渐趋衰败,相传阿难灭后,诸比丘多废讽诵。又十二年,优多罗比丘复灭,幸有优之弟子名善觉者,犹受诵《增一阿含》云。

【优婆离尊者之传持律藏】优婆离出于戍陀罗族,在四姓制度中,实居最贱,尝为释迦族之理发人。释尊成道后,初还迦毗罗城时,释迦族人多随佛出家,而优婆离亦与。其初众耻与为礼,释尊为说平等胜义始已。在诸圣弟子中,优婆离实为持律第一。迨释尊涅槃后,大迦叶主持之第一结集,即由优婆离首登高座,诵出毗尼。后此律藏之中,多奉优婆离为第一师。佛灭后三十年满,当摩伽陀国郁陀耶跋多罗王即位之六年,优婆离入灭,法腊七十有四。

【大象拘尊者之传持律藏】律藏中之第二师曰大象拘(Dasa-ka,或作驮写迦、陀写俱),当第一结集之终,毗舍离国娑自托族有一婆罗门,名大象拘,年甫十二,得大圣智,领弟子三百人,共

游四方。于符阿尔迦罗摩寺，遇优婆离，得闻正法，即便出家。佛灭后十六年满，即阿闍世王二十四年（锡兰毗迦耶王十六年），从优婆离受具足戒，时优婆离法腊已六十矣。后十四年，优婆离寂，遂代为戒律之长（Pamakkhvinaye），约五十年。其入灭时，法腊凡六十有四，乃摩伽陀国修修佛那伽王即位之七年，时佛灭已八十年矣。

【苏那拘尊者之传持律藏】律藏中之第三师曰苏那拘（Sona-ka，或作须那拘、须俱），乃迦尸国一长者贾人子，从其父母及五十五人之婆罗门信徒来王舍城，年甫十五，至符阿尔符那寺，得识上座大象拘及其弟子，即便出家。时大象拘法腊已三十有七，后大象拘法腊四十有三时，正那伽速写迦王在位之十年（锡兰半头婆修王之二十年），苏那拘从之受具足戒，时年二十有一。迨佛灭后八十年，大象拘寂，苏那拘代为戒律之长，年已四十有二矣。其后传持律藏约四十六年，法腊六十有六。

【末田底迦尊者之传持法藏】在传持律藏之系统外，据后世学者说，尚隐然别有一传持法藏之系统，惟当时真相究不甚明耳。传持法藏之系统中，以迦叶为第一师，阿难为第二师，而第三师则为末田底迦。末田底迦既受阿难付嘱，乃遵敕往罽宾国，时为佛灭后五十年顷。但是时罽宾国虚无居人，方为一大龙所据，末田底迦以神力降之，乃将无量人来入此国，自安村落城邑。复以神力将诸白衣人香醉山中，掘取郁金香，还罽宾种之，以资诸人生活。然后广布法藏，现种种神力，与诸檀越共学佛法，令其解悟。作佛事竟，乃入涅槃，其弟子以牛头旃檀种种香木阁维其身，收其舍利，为之起塔。

【商那和修尊者之传持法藏】据后世学者说，传持法藏之第四师曰商那和修（Sanakavasa，或作舍那婆私、舍那婆斯）。当佛

在世时，王舍城有一长者生一男儿，合衣而出，衣名商那，即名此儿为商那和修。既长，发意入海求宝，安稳得还，便为佛及僧作般遮于瑟（此云三年大会）。其后果大获珍宝而归，便诣竹林，求见释尊，不意释尊及迦叶等悉已涅槃，唯阿难在。乃白阿难，设大施会。先是迦叶灭时，曾语阿难言：“和修作会已，汝当度令出家，以法付嘱。”至是，阿难告和修曰：“汝今已作财施，复当作于法施，出家学道，利益众生。”和修即发心出家，受具足戒，即得总持阿难所持八万四千法藏，悉能受持，得阿罗汉，三明六通，罔不具足。阿难入灭，和修赴摩突罗国，途中宿于一寺，名曰贫陀婆那（或作毗多，此云丛林），闻二老比丘言：“我昔闻商那和修作是言：若有比丘，小戒不犯，是名胜戒。闻事都尽，更无异闻，名为多闻。”和修因正之曰：“商那和修不作是语，其所说云‘见清净者，名净持戒，净持戒者，名第一戒。如闻而行，名为多闻’，不如汝言。”二老比丘询其名，乃知即和修也。和修既至摩突罗国，于优留曼荼山（即大醍醐山）降二火龙，欲于此山中起寺，乃入摩突罗城，见长者那罗拔利（或作那哆婆哆）兄弟，告以释尊悬记，乞钱作阿练若，长者即为建精舍于是山，便名为那罗拔利精舍。

滕录一

【佛灭百年中之印度王统】释尊出世之时，为印度新摩伽陀国悉苏那伽王朝（此王朝约自公元前六百年起至三四六年灭），其时乃第四传频婆娑罗王在位。迨佛灭前八年，太子阿闍世（Ajstasattu）幽死其父王而自立，在位三十二年，其薨时距佛灭已二十四年矣。此后史实，多不甚明，依《善见律》等书考之，在佛灭百年中，其王统约略如下：

1. 阿闍世王（Ajatasattu），在位三十二年（佛灭后第八年）

2. 郁多耶跋陀罗王(Ubayabhadda),在位十六年
 3. 阿菴楼陀王(Anuruddha)
 4. 闵蹶王(Munda)
- } 在位合八年
《善见律》作各八年,
盖合字之误)
5. 那迦逮写迦王(Nagadasa),在位二十四年
 6. 修修佛那迦王(Susunaga),在位十八年
 7. 迦罗阿育王(Kalasoka),在位二十八年
- (《善见律》作十四
年,盖脱二字)
- (其第九年为佛灭
百年)

【佛灭百年中之锡兰王统】锡兰为佛教上之要地,而于佛教史之考证所关亦多。但其上古王统,亦不甚明。今亦依《善见律》等书考之,纪其百年中大概如下:

第一王——师子童子

佛灭之年,即阿闍世王之第八年,师子童子于彼洲初立作王,但不久即为第二王所夺。

第二王——毗闍耶(Vijaya)

佛灭之年,即阿闍世王之第八年,毗闍耶往师子洲中,安立人民住止处竟。在位三十八年(自佛灭次年算起)。

第三王——半头婆修提婆(Pandduvasa)

佛灭后满三十八年,即郁多耶跋陀罗王之第十四年,毗闍耶王命终,次年,半头婆修提婆登王位。在位三十一年(相传仅三十年,其前空位一年)。

第四王——阿婆耶(Abhaya)

佛灭后满六十九年,即那迦逮写迦王之第二十一年(《善见律》作二十年,盖脱一字),半头婆修提婆王命终,阿婆耶即代为王,在位二十年。

第五王——波君荼迦婆耶(Pakundaka)

佛灭后满八十九年,即修修佛那迦王之第十七年,阿婆耶王

即位二十年，波君荼迦婆耶起兵伐阿婆耶王，即代之为王。在位八十七年（相传仅七十年，其前空位十七年）。

【佛灭百年中之印度外道】当佛在世时，印度之婆罗门教及六师等外道，固仍流传，未尝废绝。佛灭以后，外道自益转盛，但在此百年中，初无特显之史实，其可纪者，惟耆那教祖之死耳。在阿闍世王之世，距佛灭约十年左右，耆那教祖伐弹摩那入寂。考伐弹摩那，译云增。彼系刹帝利族，生于旃伽河下流之北岸，毗舍离城近傍之一市曰拈荼补罗(Kundapura)。三十岁出家，修诸难行，越二年，会哥萨那(Gosala)于那兰陀，共住偕修，凡历六载，嗣以教理上之意见不合，始分居两地。其后二年，哥萨那大悟而成“胜者”(Jina，即耆那)，施化十六年而寂，伐弹摩那在分居后四年，始成“胜者”，施化三十年而寂。哥萨那之寂，乃在舍卫城，是年，伐弹摩那曾来其处，与之一晤，时为伐弹摩那成胜者后十四年，阿闍世王方与其外祖父毗舍离国旃陀迦王(Gedaga = Cetata)战。依此推之，当为闍王即位之后，去佛灭不远，盖闍王母后韦提希夫人之母家，即居于毗舍离城及其以北之跋耆族，闍王既将父王幽死，其兄弟逃出，往依其外祖父旃陀迦王。旃陀迦王愤闍王之横暴，常欲渡恒河讨之，闍王甚怖，第其后竟用反间之策，使生内讧，伐而降之，旃陀迦王即于是役战死。此战究在何年，固不能明，然可知伐弹摩那之晤哥萨那，最早亦不出佛灭前八年也。此后十六年，伐弹摩那始寂，享寿七十有二。《阿含经》中尝称佛在世时，尼乾子外道之师亲子死于波婆(Pava)，其徒斗争不息，竟至分裂。说者因谓伐弹摩那死于佛灭以前，以时考之，殆指哥萨那之死也。伐弹摩那，在彼教中人除尊之曰胜者(耆那 Jina)之外，或尊之曰如来(多他伽多 Tathagata)，或尊之曰大勇者(摩诃毗罗 Mahavira)，或尊之曰觉者(佛陀 Buddha)。彼修诸难行凡十二年，游化于毗舍离、摩伽陀等国，徒众甚盛，直至

今日,其教犹存。

【佛灭百年中之世界大事纪年】佛灭于民国纪元前二三九七年,即公元前四八六年。今就灭后百年述之,以公历论,即由纪元前四八六年至三八七年。

佛灭后第 1 年(前 486 年)

周敬王在位第三十四年,吴王与鲁谋伐齐,楚伐陈。

希腊雅典人讲海战法,罗马发布土地均分法。

印度阿闍世王在位第八年,师子童子初于师子洲作王,毗闍耶王继之,在位凡三十八年。

佛灭后第 2 年(前 485)

齐弑其君悼公以说于吴,鲁伐陈,孔子由陈至卫。

波斯王薛西斯立。

佛灭后第 3 年(前 484)

孔子自卫返鲁,删诗书、定礼乐,齐简公立,田恒为政。

埃及人不堪虐政作乱,泰西历史之父赫罗陀斯生,四三〇年死。

佛灭后第 4 年(前 483)

孔鲤、颜回卒,宋伐郑。

雅典政治家亚理斯泰得被逐。

佛灭后第 5 年(前 482)

晋吴会于黄池争长。

罗马设收税官。

佛灭后第 6 年(前 481)

鲁西狩获麟,孔子作《春秋》,齐田恒弑其君。

希腊各邦会于科林斯,谋抗波斯。

佛灭后第 7 年(前 480)

齐与鲁和,卫蒯聩逐其君自立,仲由死之。

希腊大败波斯水军,陆军亦败之。

佛灭后第 8 年(前 479)

孔子卒于鲁,年七十四。

希腊败波斯军于布拉的。

佛灭后第 9 年(前 478)

楚灭陈,越败吴,卫逐蒯聩。

佛灭后第 10 年(前 477)

齐田恒专政,封邑大于公室。

希腊造海塘,高六十尺。

佛灭后第 11 年(前 476)

晋公室卑,齐鲁谋伐之,越侵楚。

希腊更建雅典城,埃德纳山破裂。

佛灭后第 12 年(前 475)

周元王立,在位七年,越围吴,晋荀瑶伐郑。

佛灭后第 13 年(前 474)

佛灭后第 14 年(前 473)

越灭吴,吴王夫差自杀,范蠡去越。

佛灭后第 15 年(前 472)

晋荀瑶伐齐。

佛灭后第 16 年(前 471)

鲁哀公将娶于越,季孙厚赂乃止。

罗马定议员选举法。

佛灭后第 17 年(前 470)

卫出公辄复出奔。

希腊设公库于各处以备波斯。

优婆离法腊六十,授大象拘具足戒。

佛灭后第 18 年(前 469)

越及宋鲁伐卫。

希腊哲学家苏格拉底生。

佛灭后第 19 年(前 468)

周贞定王立,在位二十八年,鲁侯将以越去三桓,不克,出奔。

罗马富民贫民相争作乱。

佛灭后第 20 年(前 467)

《列子》十篇成。

波斯多地震。

佛灭后第 21 年(前 466)

波斯王又伐希腊,败绩,民不堪虐政。

佛灭后第 22 年(前 465)

越王勾践薨。

波斯王为亲卫所弑,弟阿达薛西斯立。

佛灭后第 23 年(前 464)

晋荀瑶伐郑,齐田恒救之。

希腊大地震。

佛灭后第 24 年(前 463)

晋楚聘于秦。

埃及叛波斯。

佛灭后第 25 年(前 462)

郑襄公立。

罗马民请颁条律。

阿阇世王薨(在位凡三十二年)。

佛灭后第 26 年(前 461)

秦伐西戎,灭大荔。

贝理克握雅典主权。

印度郁多耶跋陀罗王立,在位十六年。

佛灭后第 27 年(前 460)

埃及叛波斯,希腊人助埃及。

佛灭后第 28 年(前 459)

佛灭后第 29 年(前 458)

晋出公奔齐。

罗马以星星拿的为统帅。

佛灭后第 30 年(前 457)

晋赵无恤灭代。

波斯与雅典战。

佛灭后第 31 年(前 456)

罗马始修百年祭,尔后每百年为例。

律藏第一师优婆离入灭,法腊七十四,第二师大象拘继为律长。

佛灭后第 32 年(前 455)

晋智伯与韩魏攻赵,无恤奔晋阳。

雅典平埃基纳。

佛灭后第 33 年(前 454)

晋智伯与韩魏围晋阳。

佛灭后第 34 年(前 453)

赵无恤与韩魏灭智伯,遂成三晋。

斯巴达雅典约休战五年。

佛灭后第 35 年(前 452)

晋智开奔秦。

以士拉著《历代志略》二卷。

佛灭后第 36 年(前 451)

秦城南郑。

罗马置法官十员。

佛灭后第 37 年(前 450)

蔡侯齐立。

罗马行律法十二条,勒于铜表。

佛灭后第 38 年(前 449)

越子朱句迎女于秦。

希腊与波斯讲和。

佛灭后第 39 年(前 448)

罗马废十法官。

师子洲毗闍耶王薨。

佛灭后第 40 年(前 447)

楚灭蔡。

雅典破斯巴达。

师子洲半头婆修王立,在位三十一年(或云前有空位一年)。

佛灭后第 41 年(前 446)

印度郁多耶跋陀罗王薨,阿窳楼陀王及闵蹇王相继在位,合八年。

佛灭后第 42 年(前 445)

楚灭杞而与秦平。

雅典斯巴达约休战三十年。

佛灭后第 43 年(前 444)

秦伐义渠,执其君,晋灭伊洛阴戎。

罗马置军务长官。

佛灭后第 44 年(前 443)

佛灭后第 45 年(前 442)

佛灭后第 46 年(前 441)

周贞定王崩,子哀王去疾立,弟思王叔弑王自立,考王又弑兄,思王叔自立,在位十五年。

佛灭后第 47 年(前 440)

罗马大饥。

佛灭后第 48 年(前 439)

佛灭后第 49 年(前 438)

晋幽公立。

佛灭后第 50 年(前 437)

晋幽公朝赵韩魏氏。

罗马置司户长官。

印度那迦速写迦王立,在位二十四年,末田底迦开化罽宾。

佛灭后第 51 年(前 436)

佛灭后第 52 年(前 435)

佛灭后第 53 年(前 434)

佛灭后第 54 年(前 433)

希腊诸邦会盟于雅典。

佛灭后第 55 年(前 432)

卫属于赵为小侯。

佛灭后第 56 年(前 431)

楚灭莒。

希腊比罗奔尼苏之战起,共立同盟军。

佛灭后第 57 年(前 430)

义渠叛秦,侵渭阳。

雅典大疫。

佛灭后第 58 年(前 429)

秦怀公立。

雅典贝理克卒。

佛灭后第 59 年(前 428)

斯巴达围布拉的。

大象拘法腊四十五,授苏那拘具足戒。

佛灭后第 60 年(前 427)

晋幽公鲁元公会于楚丘。

斯巴达陷布拉的。

佛灭后第 61 年(前 426)

卫怀公立。

雅典大地震。

佛灭后第 62 年(前 425)

周威烈王立,在位二十四年,赵襄子、韩康子、魏桓子俱卒。

雅典兵入美赛尼。

佛灭后第 63 年(前 424)

斯巴达略答拉西。

佛灭后第 64 年(前 423)

韩武子伐郑,杀幽公。

佛灭后第 65 年(前 422)

秦作两时,上时祭黄帝,下时祭炎帝。

雅典大将克勒恩战死。

佛灭后第 66 年(前 421)

雅典与斯巴达和。

佛灭后第 67 年(前 420)

盗弑晋幽公,魏斯立烈公。

佛灭后第 68 年(前 419)

魏斯城少梁,韩武子定都平阳。

佛灭后第 69 年(前 418)

越灭郟,秦与魏战于少梁。

斯巴达复攻雅典。

佛灭后第 70 年(前 417)

师子洲半头婆修王薨,阿婆耶立,在位二十年。

佛灭后第 71 年(前 416)

佛灭后第 72 年(前 415)

卫公孙颓弑怀公自立,秦灵公薨,国人废其子,立季父简公。

雅典攻叙拉古。

佛灭后第 73 年(前 414)

佛灭后第 74 年(前 413)

齐田白伐晋,秦与晋战而败。

斯巴达败雅典兵于叙拉古。

印度修修佛那迦王立,在位十八年。

佛灭后第 75 年(前 412)

齐田白伐鲁,魏斯始行平余法。

雅典水师败斯巴达水师于米列都。

佛灭后第 76 年(前 411)

齐田白伐鲁。

雅典革政。

佛灭后第 77 年(前 410)

韩赵伐齐,齐太公田和立。

雅典将亚基比得大破斯巴达水师。

佛灭后第 78 年(前 409)

韩景侯虔立,赵烈侯籍立,鲁礼孔伋,以公仪休为相。

亚基比得取拜占廷。

佛灭后第 79 年(前 408)

晋魏斯取中山。

亚基比得为雅典执政。

佛灭后第 80 年(前 407)

魏斯以吴起为西河守,礼段干木,受经与子夏。

斯巴达败雅典兵,亚基比得褫职。

律藏第二师大象拘入灭,法腊六十有四,第三师苏那拘继为律长。

佛灭后第 81 年(前 406)

子思著《中庸》。

雅典水师覆没。

佛灭后第 82 年(前 405)

魏以魏成为相,吴起为将。

斯巴达灭雅典水师。

佛灭后第 83 年(前 404)

雅典降于斯巴达,废民政。

佛灭后第 84 年(前 403)

周王命晋大夫魏斯、赵籍、韩虔为诸侯,战国时代于此开始。

雅典恢复民政。

佛灭后第 85 年(前 402)

盗杀楚声王,国人立悼王。

佛灭后第 86 年(前 401)

周安王立,在位二十六年,秦伐魏。

波斯王子居鲁士谋反,求援于斯巴达。

佛灭后第 87 年(前 400)

三晋伐楚,韩景侯、赵烈侯俱薨。

波斯遣将伐希腊。

佛灭后第 88 年(前 399)

秦惠公立。

马基顿王被弑,雅典杀苏格拉底。

佛灭后第 89 年(前 398)

楚围郑,郑杀其相驷子阳。

波斯希腊罢兵,寻又战。

佛灭后第 90 年(前 397)

盗杀韩相侠累。

师子洲阿婆耶王第二十年,波君荼迦起兵伐而代之,在位八十七年(或云前有空位十七年)。

佛灭后第 91 年(前 396)

郑弑君繻公。

佛灭后第 92 年(前 395)

底比斯雅典合兵破斯巴达。

印度迦罗阿育王立，在位二十八年。

佛灭后第 93 年(前 394)

齐伐鲁。

雅典及波斯水师破斯巴达水师。

佛灭后第 94 年(前 393)

魏伐郑。

马基顿逐其王阿明。

佛灭后第 95 年(前 392)

齐田和迁其君康公于海上。

佛灭后第 96 年(前 391)

齐伐韩。

佛灭后第 97 年(前 390)

高卢人侵罗马，大肆焚掠。

佛灭后第 98 年(前 389)

齐田和会魏楚卫求为诸侯。

佛灭后第 99 年(前 388)

罗马人建罗马府。

佛灭后第 100 年(前 387)

魏文侯斯薨。

斯巴达与波斯讲和。

录者曰：此就佛灭百年而观其教海之澜也。当时去佛不远，声教弥淳，诸圣弟子既勉为弘扬，大众之中亦多面稟释尊者，故百年之中，泻瓶一味，初无部党之分，斯时之教海，固犹庆安澜也。然其间回风徐动，亦未尝无微澜可观，且察其大势所趋，殆已伏有巨澜之根矣。

此第一百年中之最大工作，即第一结集，我辈生于数千载后，犹得闻佛遗教，进证菩提，端赖此一结集为之先路之导，否则

圆音淹没，坠绪不可复拾矣。惟此结集之发起，亦有诸缘，彼痴比丘须跋陀罗摩诃罗之一言，实为其缘之最有力者。痴言乍吐，遽惊上座，而西天龙藏，永播人间，此痴比丘之功，正复无量。

但从另一面观之，佛灭未几，而比丘即有吐此痴言者，且十八大寺，一时颓毁，均足令人心惊。至于富楼那在第一结集中即传异闻，水鸚鵡一偈不以阿难一言而改，梭底阿票多不能善受修多罗义，商那和修所说亦竟以讹传讹，此中正隐伏他日分裂之根，观者尚宜究心焉。

主录二

【第二次之圣教结集】在第一结集之终，富楼那尊者即尝申异议，谓“所集毗尼中余事我尽忍可，唯我亲从佛闻数事应除。”

《四分律》谓应除八事，文云：“佛听内宿、内煮、自煮、自取食、早起受食、从彼持食来、若杂果、若池水所出可食者，如是皆听不作余食法得食。”

《五分律》谓应除七条，文云“我亲从佛闻，内宿、内熟、自熟、自持食、从人受、自取果食、就池水受无净人净果，除核食之。”

其时迦叶尊者谓之曰：“此乃因世饥馑而权听，后还丰熟，仍制不听。”富楼那尊者终不以为然，迦叶乃于僧中唱言：“佛所不制，不应妄制。佛所已制，不得有违。”

当时诸比丘间，虽能共同遵守，和合无诤，然戒律甚繁，所闻亦多出入，历时既久，渐显异见。及于佛灭百年，遂有毗舍离国十非法事起。时有长老迦乾陀子耶舍(Kakandaputta yasa，《善见律》作耶须拘迦，又作耶须拘迦乾陀子，又作耶斯那，又作耶须婆那，又作须那拘，盖即第三师。《四分律》作耶舍迦那子，《十诵律》作耶舍陀迦兰提子，又作耶输陀)，巡化至毗舍离国，于大林精舍中住，当布萨之日，毗舍离国跋耆族之比丘众，以金钵盛水，

置大众前，于诸白衣来时，辄唤曰：“诸贤其施大众以钱，半钱亦可，四分一钱亦可，大众将以此购易所需。”

白衣闻言，有投以钱者，亦有不与者。耶舍见之大惊，乃诫大众及诸白衣曰：“非法受施者，与应非法之求而行施者，同为罪恶。”意欲促大众之反省，而大众不悟，仍共分白衣所施钱，复将一分畀之耶舍，耶舍不受，且明斥为不净物。于是大众以耶舍不应于白衣之前作是语，致白衣之心不安，令依例作下意羯磨以申忏悔，既行此忏悔仪式，复须偕一比丘赴聚落中诸白衣处谢其罪。耶舍当谢罪时，仍附申正义，闻者多信受之，且谓毗舍离国中真僧侣唯耶舍一人，群请留受供养。其偕行之比丘返告大众，大众共愤，指耶舍诋毁僧侣，乃犯单堕之罪，遂由众议摈逐之。耶舍乃出毗舍离国，思有以正其非法。其时跋耆比丘所行非法，凡有十事，而受蓄金钱，仅为其一。此十非法之名称及解释，各书传说略有出入，今且撮而述之。

(1)角盐净(Kappatisingi-lona-kappo)

谓蓄盐于角器中，后时取着食中食，亦得听许，净字即听许之意，此犯波逸提罪。比丘原以乞食为生，余食悉以施人，不应贮藏一切食物也。一说谓以盐合姜而贮之，留待他日取食。

《四分律》作得与盐共宿(得用共宿盐着食中食)。

《五分律》作盐姜合共宿净(无解释语)。

《十诵律》作盐净(盐举残宿着净食中啖亦称盐共宿)。

《善见律》作盐净(未详)。

《有部毗奈耶杂事》作盐事净法(诸苾刍以筒盛盐，自手捉触，守持而用，和合时药啖食随情)。

(2)二指净(K. dvangula-k.)

谓一度食后，更得余物，不以施人，而以两指攫食之，此犯波逸提罪。比丘原应一食而止也。一说谓正午之后，日影虽已过中，至于横布二指之长，亦得进食(日人依巴利原本译)。

《四分律》作得二指抄食，又作二指净（前义）。

《五分律》作两指抄食食净（前义）。

《十诵律》作二指净，又作指净（前义）。

《善见律》作二指净（未详）。

《有部毗奈耶杂事》作二指净法（诸苾刍不作余食法，而以二指啖食）。

(3) 他聚落净 (K. gamantara-k.)

谓一度食后，到他聚落，亦得更食，此犯波逸提罪。比丘原应一食而止也。

《四分律》作得聚落间，又作得村间。

《五分律》作越聚落食净。

《十诵律》作近聚落净。

《善见律》作聚落间净。

《有部毗奈耶杂事》作道行净法（诸苾刍或行一驿半驿，便别众食）。

(4) 住处净 (K. avasa-k.)

谓同一教区之僧众，不必于一定之处布萨作羯磨，得随所住处各别作羯磨，此犯突吉罗罪。比丘原应一处布萨共作羯磨也。一说谓一度食后，若入异座，亦得更食。

《四分律》作得寺内（前义）。

《五分律》作复座食净（后义）。

《十诵律》作如是净（前义）。

《善见律》作住处净（未详）。

《有部毗奈耶杂事》作随喜净法（诸苾刍作非法不和羯磨，又作非法和羯磨，又作法不和羯磨，而大众见时悉皆随喜）。

(5) 赞同净 (K. anumati-k.)

谓有事取决于众议时，虽与议者不充定数，而其决议亦得有效，故得先别作羯磨，后白诸僧证知，此犯突吉罗罪。比丘原应

先白诸僧共作羯磨也。一说谓此名随意净，乃于随意之处各别布萨，而释前之住处净为异座更食（日人尝作是说）。

《四分律》作得后听可（前义）。

《五分律》作求听净（前义）。

《十诵律》作证知净（前义）。

《善见律》作随意净（未详）。

《有部毗奈耶杂事》作高声共许净法，又作共许净法（诸苾刍作非法不和羯磨，又作非法和羯磨，又作法不和羯磨，而大众高声共许此事为法）。

（6）所习净（K. acinna-k.）

谓习未出家时所作，言是本来所习，已为常行，不可移改，此虽有可作，有不可作，或为罪，或不为罪，然比丘均应依经律而作，不应习先所作也。

《四分律》作得常法。

《五分律》作习先所习净。

《十诵律》作行法净。

《善见律》作久住净。

《有部毗奈耶杂事》作旧事净法（诸苾刍自手掘地，或教人掘）。

（7）不攢摇净（K. amathita-k.）

谓日已过午，食时已过，得饮未经攢摇之乳酪，以酥油石蜜等混和其中而食之，此犯波逸提罪。比丘不应饮此代食也。

《四分律》作得和。

《五分律》作酥油蜜石蜜和酪净。

《十诵律》作生和合净。

《善见律》作生和合净。

《有部毗奈耶杂事》作酪浆净法（诸苾刍以乳酪一升和水搅之，非时饮用）。

(8) 饮阁楼噉净(K. jalogi patum)

谓未发酵或半发酵之椰子酒,亦得饮之,(阁楼噉即椰子酒未熟者之名),此犯波逸提罪。比丘不应饮酒也。

《四分律》作得饮阁楼罗酒。

《五分律》作饮阁楼伽酒净。

《十诵律》作贫住处净(言我等住处贫作酒饮)。

《善见律》作水净。

《有部毗奈耶杂事》作治病净法(诸苾刍以水和酒,搅而饮用)。

(9) 无缘坐具净(K. adasakam nisidanam)

谓造坐具可无边缘,随意大小,即越规定之尺度亦可,此犯波逸提罪。比丘不应越制造坐具也。

《四分律》作得畜不截坐具,又作得畜不割截坐具。

《五分律》作作坐具随意大小净。

《十诵律》作缕边不益尼师檀净,又作不益缕边尼师檀净。

《善见律》作不益缕尼师坛净。

《有部毗奈耶杂事》作坐具净法(诸苾刍作新坐具,不以故者佛一张手重帖,而自受用)。

(10) 金银净(K. jatarupa-rajatam)

谓白衣可施僧众金银宝物,僧众得受畜之,此犯尼萨耆波逸提罪。比丘不应受畜金银也。

《四分律》作得受金银,亦作得受取金银。

《五分律》作受畜金银钱净。

《十诵律》作金银宝物净。

《善见律》作金银净。

《有部毗奈耶杂事》作金宝净法(诸苾刍庄饰妙钵,持以巡门,乞诸金宝贝齿之类,众共分张)。

耶舍慨跋耆比丘之非法,欲会合诸方长老以正之,先赴西方

僑赏弥国(kosambi, 即今之 kosam)安居度夏,乃招集摩偷罗(Mathura)及阿槃提(Avanti, 即今之 Malwa)等地长老,亲赴阿呼恒伽山(ahoganga, 在摩偷罗附近)晤三浮陀商那和修(Sambhuta Sanavasi),又赴沙河阍底(Sahajati)晤离婆多(Revata),告以此事,均获赞同。乃偕诸方长老七百人,同趋毗舍离城,与跋耆比丘共议十事。但众口纷呶,末由取决,乃由两方各推代表四人会于婆利迦园(Valikarama)以判之。

(甲)跋耆一方——东部……跋耆派

(1)一切去(Sabbakami),一作萨婆迦,一作萨婆伽眉,一作萨婆迦摩,一作萨婆迦罗婆梨婆罗。《有部毗奈耶杂事》译其名曰乐欲。彼是阿难尊者之弟子,年事已高,为毗舍离之最上座。当离婆多等来毗舍离时,即宿于一切去上座屋中。是夜一切去以客比丘来,久坐不寐,离婆多亦因之坐禅竟夜,天已向晓,一切去问离婆多思惟何法,答言:“我性多慈,今夜多人慈三昧。”一切去言:“此是粗定。”离婆多因同一切去思惟何法,答言:“我性好空观,今夜多人空三昧。”离婆多言:“此是大人所行,何以故?空三昧是大人法。”

(2)沙留(Salha),一切沙兰,一切沙罗,一切苏寐,彼亦是阿难尊者之弟子,原为毗舍离之僧,但《十诵律》谓彼尝在林间坐观,知跋耆十事之非法,而有神天赞印之。《五分律》亦谓彼为跋耆比丘往賂离婆多时之一伴,同在船中,彼依经律而察知其非法,遂得空中神之赞印,此殆均上座部人之言也。《有部毗奈耶杂事》中译其名曰善见(梵云苏跌里舍那),云住大惠城。

(3)婆搜村(Vasabhagami),一作婆沙蓝,一作婆弃伽弥,一作萨波摩伽罗摩,一作婆婆迦眉,一作婆嗟,一作筏嗟,一作婆飒婆,彼亦是阿难尊者之弟子。惟《善见律》云是阿菴楼陀尊者之弟子,《有部毗奈耶杂事》云住僧羯世城,《增一阿含》尝称婆嗟比丘苦行第一。又,西藏相传谓当时有上座婆婆波自僑萨罗城受纳

金钵，夜遣比丘持赴市中收集金宝施物，殆即此人。或云，相传第一结集时，别有界外结集，以婆师波为主，亦即此人。后因大众部欲自托于甚古，故移第二结集之事于第一结集也。《四分律》谓婆搜村尝检校法律，亦知跋耆十事之非法，而得天人赞印，殆亦其后上座部人之言也。

(4)不阇苏摩(Khujjasobbita)，一作不阇宗，一作屈阇须毗多，一作级阇苏弥罗。《有部毗奈耶杂事》译曰曲安，彼亦是阿难尊者之弟子。在波吒离子城住，喜用天眼，当耶舍走告诸方时，彼方住灭尽定，及从定起，遥见毗舍离之大集会，始以神足驰赴。

(乙)耶舍一方——西部……波利派

(1)离婆多(Revata)，一作离波多，一作梨婆多，一作梨离多，一作离曰，一作离越，一作颡隶伐多，此翻星宿，或室宿，或假和合。《有部毗奈耶杂事》译曰妙星，彼亦是阿难尊者之弟子。住萨寒若国，或云拘舍弥城，或云僧伽捺国，或云俱生城。彼为当时通达三藏(阿含、昙磨、毗奈、耶磨底迦等)之有名长老，为世所尊。耶舍及三浮陀特往请之同来，跋耆比丘闻之大惊，遣人赂之使助己，离婆多拒之，又赂其弟子使说离婆多，离婆多亦斥之，《增一阿含》尝称离婆多比丘坐禅第一。

(2)三浮陀(Samdhuta)，一作参复多，一作三菩伽。《有部毗奈耶杂事》译曰奢佗，此云谄曲，彼亦是阿难尊者之弟子，盖即商那和修也。住摩偷罗附近之阿呼恒伽山上，或云摩偷罗国僧伽遮僧伽蓝阿波大罗林中，或云安住聚落。

(3)苏曼那(Sumana)，一作修摩那，一作修摩窠，一作苏摩那，一作苏末那，一作须摩那。《有部毗奈耶杂事》译曰善意，亦住波吒离子城，《善见律》云彼是阿窠楼陀尊者之弟子。

(4)耶舍(Yasa)，异名见前，彼亦是阿难尊者之弟子。惟《有部毗奈耶杂事》云是一切去之弟子，住婆飒婆聚落，又译其名曰名称。

此中八人之分任代表，或东或西，诸书殊不一致。又，此八人外，别有一比丘居其间，为诸上座敷坐具于林中，兼任调和，亦备咨访，其名曰阿夷头(Ajita)，一作阿嗜多，此云无胜，亦云天胜，亦云难胜。《有部毗奈耶杂事》云难胜住流转城，并以之与前八人并列，合为九人(惟《五分律》则云离婆多使弟子达磨往彼敷座，上座至便避去。又于上述八人外，别出一人曰长发，为西部代表之一，而代表数中无耶舍之名)。

两方代表在彼园中详论十事，复按律文，最后均被判为非法。既判定后，乃还毗舍离，集诸比丘而公布之。尔时上座耶舍与七百长老，鉴于正法之久而惑乱，为惩前毖后计，乃举行第二结集，合诵经律，重加刊定，凡八月而毕事。对彼第一结集之五百集法而言，亦称七百集法。但当时跋耆比丘不服此非法之判，恃其人数之众，遂合比丘万人，别在一处结集，而名曰大结集(Mahasamgiti)，即大等诵、大合诵，又名曰大众结集。其所结集，与诸上座所结集者大有出入，惟其内容今亦不详。

试观《锡兰岛史》第五章有云：

“大众之徒，违背佛教，破坏根本结集，而别为结集，往往将甲处之交移于乙处，坏乱五部(五《阿舍》)之法义。彼不知有异门说、无异门说、了义、未了义及密意说，乃变更其义而施以附会之解释，不仅舍甚深之经律一分，而依用其他疑似之经律，甚且弃波利婆罗(即律藏最后分)、六分阿毗昙(即六部论)、波致参毗陀、尼涕婆及本生(此三即《小阿舍经》十五部中之三部)之一分而别造新典以代之。又，彼等复异其名字，异其服装，异其集会。”

据此，亦可见当时两方结集，实有迥然不同者。且结集之后，竟如冰炭之不复相容，乃至异其名字，异其服装，异其集会，由是印土一味和合之佛教徒始分为两部：一曰上座部(Thera-Vada)，即依用上座结集之经律而隶于耶舍一方之系统者，一曰

大众部(Mahasamghika),即依用大众结集之经律而隶于跋耆一方之系统者。当时摩伽陀国修佛那迦王之子迦罗阿育在位,颇党跋耆比丘,故诸方长老亦无如之何,相偕避往迦湿弥罗(Kasmira,即罽宾)等地,其时正佛灭后一百十年顷也。且平情论之,跋耆一方,亦有未可厚非者。盖耶舍一方为保守派,跋耆一方则为自由进步派,故前者重依其旧,后者喜创其新;前者拘滞而谨严,后者疏阔而圆活;前者不失小乘正宗,后者遥接大乘深旨。两方固亦各有得失,彼《岛史》等书所言,均属上座部一面之辞耳。自此次结集以后,上座、大众两部遂并行于印土,旗鼓相当,殊无轩轻之分也。

【悉伽符尊者之传持律藏】律藏中之第四师曰悉伽符(Sig-gava,或作悉伽婆、和伽婆),乃巴沓利城主之子,年甫十八,资性贤明,彼有三殿,逐时移居。一日,偕宰相之子旃陀跋闍(Candavojji),率从者五百人,至库慈库塔那摩寺,见上座苏那拘入定,发心出家,当佛灭一百零一年,即摩伽陀国迦罗阿育王之第十年(锡兰波君荼迦婆耶王起兵后十二年)。苏那拘授悉伽符及旃陀跋闍具足戒,其时苏那拘法腊方越四十,此后悉伽符与师共住凡二十五年,而苏那拘寂,遂代为戒律之长,时年四十有六,即阿育十子在位之六年。逮旃陀掘多王十四年(锡兰闻荼私婆王元年),悉伽符寂,法腊凡七十有六,其传持律藏凡五十二年。

【目犍连子帝须尊者之传持律藏】律藏中之第五师曰目犍连子帝须(Moggaliputta Tissa),以生于目犍连婆罗门家,故称目犍连子(《阿育王传》等称之曰耶舍)。年始十六,已学婆罗门法三《吠陀》书,但由其师有所不解,故帝须不能一切通达。时悉伽符常往其家乞食,帝须因举以问,悉伽符尽答之,帝须大喜,悉伽符便告以此外更有佛《吠陀》,须出家乃可得,帝须即发心出家。先学三十二禅定法,得须陀洹道。悉伽符不欲其遽得阿罗汉,乃遣

诣旃陀跋闍所，学一切佛法及义，唯除律藏。及年二十，教学已竟，受具足戒于悉伽符，其时悉伽符方越六十四岁，乃旃陀掘多王二年（锡兰波君荼迦婆耶王七十六年，若除空位十七年，则为满五十八年）。迨佛灭后一百七十七年，即旃陀掘多王十四年，悉伽符寂，帝须代为戒律之长。其后传持律藏凡六十七年，以阿育王二十六年寂，法腊八十（《岛史》作八十六）。

【优波鞠多尊者之传持法藏】上述之帝须，为传持律藏之第五师，而传持法藏之第五师则曰优波鞠多（Upagupta，一作优波掘多，一作优波笈多，一作因陀鞠多），乃摩突罗国卖香商主鞠多长者之第三子，端正殊特，出过于人，貌如诸天，于市卖香，极大得利。时商那和修至其肆中，教鞠多念佛及不净观，自观其心，以黑白石分记其善恶，最后乃至纯白无黑。此城中有淫女婆须达多（此云天主与），心爱鞠多，屡招不往。后以罪被截耳鼻手足，鞠多乃往见之，为说四谛法轮，达多即得须陀洹，命终即生忉利天。鞠多亦以观察淫女不净实相，得阿那含。先是商那和修尝化鞠多之父归佛，其父许以一子出家随侍，至是和修因请度鞠多出家，受戒于大醜翻山那罗拔利精舍，至第四羯磨，即得阿罗汉果。和修谓之曰：“如佛所记，我入涅槃百年后，有比丘名优波鞠多无相佛，当作佛事。如是再说，佛弟子中，教化第一，汝当作佛法饶益。”鞠多敬受教，常为大众说法，摩突罗国人往听者，日益增多，且多得四果。于大醜翻山有一大石窟，长十八肘，广十二肘，有证阿罗汉者，取四寸筹置石窟中，乃至一月之中，得万八千筹。是时海边大地，广闻名声，知摩突罗国有鞠多教化第一、佛之所记、和修见鞠多化行。自念摄受正法已竟，乃往罽宾国，入最胜山中石窟，受三昧乐。久之，有一比丘，善通三藏，率弟子多人，至鞠多处。鞠多知彼曾犯弑母重罪，竟不与语，彼比丘便去。鞠多有五百凡夫弟子，不解其故，心生讥嫌，作是思惟：“和

上少智，见老比丘，其心暗钝，而为说法。今此比丘，聪明智慧，善通三藏，眷属随从，而不为说。”毘多观见是五百弟子于己起瞋，又知彼等应为和上和修教化降伏，即便生心念其和上。和修在罽宾国亦观见之，乃以神通力来至那罗拔利精舍，至毘多房中，毘多不在，便于毘多坐处而坐。诸弟子见和修着粗弊衣，须发皆长，嗤其老钝，又见坐其师座，瞋而曳之，竟不能动，欲出恶语，舌不能转，便往白毘多。毘多还，见和修，恭敬供养，备极尊重，而诸弟子仍念言：此比丘虽是我和上师，而其智慧犹不及我和上师。和修欲除其懦弱，手指虚空，便下香乳，如高山泉注。问毘多言：“是何三昧相？”毘多不晓，还问和修。和修答言：“此是龙奋迅三昧。”如是次第五百三昧，都不了知，一一为说。又语毘多：“诸佛三昧，缘觉不识；缘觉三昧，声闻不识；舍利弗三昧，其余声闻不识；目犍连三昧，其余声闻亦不识；我和上阿难三昧，我亦不识；我之三昧，汝亦不识。我入涅槃，如此三昧亦随我灭，七万七千本生经亦随我灭，一万阿毗昙亦随我灭。”时诸弟子方自责悔，和修复为说法，皆得阿罗汉果。和修复以法藏付嘱毘多，即飞空作十八变而入涅槃，毘多将万八千阿罗汉收取舍利，为作塔庙而供养之。

【上座部之分立】自第二结集以后，印土之佛教徒，分为两部，其中为一般耆宿所组成而以正统自居者，曰上座部。上座部之梵名为 Theravada，或为 Sthaviravada，此土除译作“上座部”外，或称“上座说部”、“上座弟子部”、“体毗履部”、“他稗罗部”、“多羯罗部”、“他俾罗部”、“他毗梨与部”、“阿离耶悉他陞撈尼迦耶”、“圣上座部”。此外又有所谓“铜鑠部”，据《惠琳音义》云，即上座部。但据西藏所传，铜鑠部为上座部第四次分裂所起之部，此部以当时迦罗阿育王偏袒大众部，遂避往迦湿弥罗等地，其力仅及于印土之西北两方，而不能及于中天竺。今且先撮述上座

部教义之大纲，次杂集诸书所见上座部之零星教义。

(甲)上座部教义之撮述

(1)万法论

上座部执“去来无体，现在实有”说。第其意重在有，故又执“有为缘起”说，彼谓万法之中，其属于过去或未来者，虽非实有，但其属于现在者确为实有，且万法虽无去来，而有因果恒相续义，故色心诸法，生时酬因，灭时引果，前因正灭，后果正生，以致相续无间，流转不息。此中因果，实是一体，且俱是有，是知缘起支性定是有为。此上座部对于一切万法之总观念也。在小乘六宗之中，应判此上座部为第三“法无去来宗”。此宗为小乘思想之初桃，大众部亦属此。但大众部执“无为缘起”说，其末派由此而益趋于空。上座部执“有为缘起”说，其末派由此而益趋于有，是为异耳。考提婆设摩之《识身足论》有云：“沙门目连作如是说，过去未来无，现在为无有。”在目犍连之《法蕴足论》中，原亦有“本无而有，有已还无”之语，盖此“法无去来”之思想，由来已久，殆可谓小乘之正宗也。

(2)圣教论

上座部依“法相差别”义，谓如来所语非皆为转法轮，非皆为利益，且诸经非皆了义，应加决择。故此部仅依小乘三藏，只以上座迦叶前所结集者为正，不容别摄异闻，稍有移易。当结集时，彼诸大乘经义，原已为上座所简除，是以此部所依经教，亦绝无大乘思想，实小乘之正宗也。此与大众部之依“法性平等”义及兼摄大乘者正相反。或云：大乘思想，为当时诸师所内秘者，非其器不授，以大乘过于宽大，难契其真，又易蹈于虚，恐滋流弊，故不以广行也。

(3)修行论

上座部持戒律主义，在三学之中，常以戒律为重，而定慧次之，故其动静语默，一切必须依律，凡佛所已制者，不容稍有推

移，终身兢兢，唯戒是守。盖秉承释尊临终遗教，以波罗提木叉为唯一之依止大师者也。其谨严固可嘉，而其拘滞亦足病，且彼以实行为先，理论为后，既重戒而轻慧，往往健于足而短于目，故在此第二百年中，大众部已演出数部，进步甚速，而上座部则仍依然故我，阒尔无闻。亦只以当时大众部人，悉属少年英俊，思想奔逸，故持智慧主义，亦即自由进步主义，不受旧时仪式之羁勒。而上座部人，则多属耆年硕德，思想纯静，故持戒律主义，亦即保守主义，不敢稍越固有之矩范也。

(4) 果地论

上座部为小乘正宗，故以阿罗汉果为最后之目标，而于大乘之菩萨则加以轻视，谓菩萨入胎虽不起贪爱，但犹是凡夫，不能列之圣贤之数。盖崇小黜大者，亦小乘之常态也。此与大众部之崇大黜小者亦相反。

(乙) 上座部教义之杂集

(1)《成唯识论》卷三云：“有余部(《述记》谓指上座部)说，虽无去来，而有因果恒相续义，谓现在法极迅速者，犹有初后生灭二时，生时酬因，灭时引果，时虽有二，而体是一。前因正灭，后果正生，体相虽殊，而俱是有。如是因果，非假施設，然离断常，又无前难，谁有智者舍此信余。”

(2)《唯识枢要》上末云：“上座部立二相(谓生灭二相)。”

(3)《俱舍论疏》卷十三云：“有执灯焰灭以‘住’无为因，此是上座师计，谓住相若有，法无客灭，以‘住’无故，方能灭法，故彼灯焰灭以‘住’无为因。”

(4)《唯识述记》卷三云：“上座等云，色法迟钝，有三相用，时经一世，谓生、住、灭，更无异时。心法迅速，但有二时，谓生及灭。此二相即法辨离法无别体，然俱现在，彼无过未故。”

(5)《成唯识论》卷三云：“有执色心自类无间，前为后种，因果义立故。”

(6)无性《摄论》卷二云：“上座部中，以有分声，亦说此识，阿赖耶识是有因故。如说六识不死不生，或由‘有分’，或由‘反缘’而死，由异熟意识界而生，如是等‘引发’者，唯是意识。故作是言：五识于法无所了知，唯所引发，异界亦尔，唯‘等寻求’，‘见’唯照瞩，‘等贯彻’者，得决定智，‘安立’是能起语分别，六识唯能随起威仪，不能受善不善业道，不能入定，不能出定，‘势用’一切皆能起作，由‘能引发’，从睡而觉，由‘势用’故，观所梦事。如是等，分别说部，亦说此识名有分识。”

(7)《唯识枢要》云：“上座部师立九心轮：一有分，二能引发，三见，四等寻求，五等贯彻，六安立，七势用，八返缘，九有分。然实八心，以周匝而言，总说有九，故成九心轮。且如初受生时，未能分别，心但任运缘于境转，名有分心。若有境至，心欲缘时，便生惊觉，名能引发。其心既于此境上转，见照瞩彼，既见彼己，便等寻求，察其善恶。既察彼己，遂等贯彻，识其善恶。而安立心，起语分别，说其善恶。随其善恶，便有动作势用心生。动作既兴，将欲休废，遂复返缘前所作事。既返缘已，遂归有分。任运缘境，名为九心，方成轮义。其中见心，通于六识，余唯意识，有分心通死生，返缘心唯得死。若离欲者，死唯有分心，既无我爱，无所返缘，不生顾恋。未离欲者，以返缘心而死，有恋爱故。若有境至，则心可生；若无异境，恒作有分，任运相续。然见与寻求，前后不定。”

(8)《成唯识论》卷三云：“有余部(上座部)执，生死等位，别有一类微细意识，一行相所缘俱不可了。”

(9)《唯识述记》四云：“上座部师说，有根本计，有末所计。根本计粗细二意，许得并生；末计不然，必别时起。”

(10)《唯识义灯》五云：“上座部中，有本末计，无覆受生是本计，细染意生是末计。”

(11)《唯识述记》二云：“上座部、法藏部等，许同聚心相应之

法，亦互能缘。”

(12)《俱舍论》卷六云：“余部(《光记》谓指上座部等)师说，由慧功能，随眠不生，名为择灭。随眠缘缺，后苦不生，不由慧功能，名非择灭。”

(13)《唯识枢要》下云：“上座部勘有‘中有’无何得说言‘中有’必起润生烦恼耶，本计无‘中有’，末计有。”

(14)《唯识述记》五云：“上座部救，胸中色物为其意根。”

(15)《成唯识论》卷六云：“上座部释信心所，谓爱乐为相。”

(16)《俱舍光记》二云：“上座部说二眼前后生一识。”

(17)《大乘掌珍论》云：“铜鑠部师，复作是说，诸间隙色，说名虚空。”

【大众部之分立】此根本之分裂中，与上座部对立者，曰大众部。大众部之梵名，为 Mahasamghika，此土除译作“大众部”外，或称“摩诃僧祇部”、“摩诃僧耆柯部”、“阿离耶莫诃僧祇尼迦耶”、“圣大众部”。此部依迦罗阿育王之力，握当时中天竺佛教之权威，其大本营在王舍城北央崛多罗(Angottara，即北央伽国)。今且先撮述大众部教义之大纲，次杂集诸书所见大众部之零星教义。

(甲)大众部教义之撮述

(1)万法论

大众部执“去来无体，现在实有”说。第其意重在空，故又执“无为缘起”说，彼谓万法之中，其属于过去或未来者，均非实有体，惟现在法为实有耳。既无去来，故一切万法定从无为而生，盖有为性羸劣故，不能生法灭法，无为性强盛故，乃能生法灭法，是知一切凡圣，并以“空”为其本，众生皆从“空”出，空是佛性，佛性者大涅槃。此大众部对于一切万法之总观念也。在小乘六宗之中，应判此大众部为第三“法无去来宗”，此宗为小乘思想之初

栳,上座部亦属此,但上座部于此宗执有为缘起说,其末派由此而益趋于有;大众部于此宗执无为缘起说,其末派由此而益趋于空,是为异耳。

(2) 圣教论

大众部依法性平等义,谓如来所语皆为转法轮,皆为利益,且诸经皆是了义,不劳决择,故此部不拘守上座迦叶前所结集之经教,而广摄异闻,别集诸藏,取彼上座所简除之大乘经义,杂三藏中说之,是以此部所依经教,实富有大乘思想,与彼依法相差别义之上座部唯取小乘者异矣。第当时所集藏数,相传亦有四说。

甲、大众部有三藏,即经律论三藏,但与上座部有殊,即以其杂有大乘教义也。

乙、大众部有四藏,即三藏之外,别有杂藏,杂藏即杂有大乘诸经也。

丙、大众部有五藏,即三藏之外,别有杂集藏及禁咒藏,亦摄大乘思想者。

丁、大众部有八藏,即经律论杂四藏,菩萨声闻各具此四也。

菩萨四藏即正明大乘深旨者。

要之,此部于小乘经教之外,亦依大乘经教。据真谛三藏所传,此部经中有《华严》《涅槃》《胜鬘》《维摩》《金光明》《般若》等诸大乘经云。

(3) 修行论

大众部持智慧主义,在三学之中,常以智慧为重,而戒定次之,故其修持,特以慧为加行,谓唯慧能灭生死烦恼之众苦,亦唯慧能引涅槃菩提之胜乐,而戒定不能也。且彼又谓一切圣道,亦是无为,其所立九无为中,以“圣道支性无为”与“缘起支性无为”并立。盖流转还灭二者均以空为其本,虽有所修,而实无所修,能明此义,则戒定等一切圣道,始不致更生他病,否则买椟而还

珠，见指而忘月，其弊固数见不鲜也。是非以智慧为前导者，其孰能语之哉！惟此部计现在法为实有，虽曰实无所修，而仍有所修，此义亦不可不知也。又，大众部所说五事中，有所谓“道因声起”者，乃谓圣道亦常因言说而得，即离戒定而独以慧证入也。彼持戒律主义之上座部，自不以此等意义为然。

(4) 果地论

大众部富有大乘思想，故极赞菩萨之胜妙，显其示现之清净，悲愿之弘深；又极赞来之胜妙，显其法身之超特，方便之广大，而于小乘四果则多不满之辞，谓其智慧多不甚高，且均可说有退也。其最惊人之说，有当时所称之五事，除其中“道因声起”一条外，余四条均于阿罗汉之小果施以深刻之批评也。其一曰：有阿罗汉，为余所诱，漏失不净。其二曰：有阿罗汉，于自解脱，犹有无知。其三曰：有阿罗汉，于诸谛实，犹怀疑惑。其四曰：有阿罗汉，但由他度，不能自知。此种崇大黜小之精神，自与彼崇小黜大之上座部不合。

(乙) 大众部教义之杂集

(1)《异部宗轮论》云：“此中大众部、一说部、说出世部、鸡胤部本宗同义者，谓四部同说，诸佛世尊皆是出世，一切如来无有漏法，诸如来语皆转法轮，佛以一音说一切法，世尊所说无不如意，如来色身实无边际，如来威力亦无边际，诸佛寿量亦无边际，佛化有情令生净信无厌足心，佛无睡梦，如来答问不待思惟，佛一切时不说名等（即说法）常在定故。然诸有情谓说名等，欢喜踊跃。一刹那心了一切法，一刹那心相应般若知一切法，诸佛世尊尽智、无生智恒常随转乃至般涅槃。”

(2)又云：“一切菩萨入母胎中，皆不执受羯刺蓝、頞部昙、闭尸、键南为自体（按：《十八部论》译此文云：菩萨不爱母胎），一切菩萨入母胎时作白象形，一切菩萨出母胎时皆从右肋生，一切菩萨不起欲想、恚想、害想，菩萨为欲饶益有情愿生恶趣随意能往。”

(3)又云：“以一刹那现观边智，遍知四谛诸相差别。”（按：《部执异论》译此文云：一心正对观四圣谛，一智通四圣谛及四圣谛相。）

(4)又云：“眼等五识身，有染有离染。”

(5)又云：“色无色界具六识身。”

(6)又云：“五种色根，肉团为体。”

(7)又云：“眼不见色，耳不闻声，鼻不嗅香，舌不尝味，身不觉触。”

(8)又云：“在等引位，有发语言，亦有调伏心，亦有净作意。”（按：《十八部论》译此文云：禅定中间，亦有言说，亦调伏心，亦摄受思惟。）

(9)又云：“所作已办，无容受法。”

(10)又云：“诸预流者心心所法能了自性。”

(11)又云：“有阿罗汉为余所诱，犹有无知，亦有犹豫，他令悟入，道因声起。”

(12)又云：“苦能引道，苦言能助。”（按：此即是上文道因声起之说明，故《十八部论》缺此文。又《部执异论》译此文云：说苦亦是道，说苦亦是因。）

(13)又云：“慧为加行，能灭众苦，亦能引乐。”（按：《宗轮述记》释之云：谓戒定等不能为加行能灭众苦，又亦不能引得涅槃菩提胜果乐，唯慧能故。）

(14)又云：“苦亦是食。”（按：《宗轮述记》释之云：地狱有情，得热铁围，亦持寿命，故苦是食，如是总许三受名食。）

(15)又云：“第八地中亦得久住，乃至性地法皆可说有退，预流者有退义，阿罗汉无退义。”（按：《十八部论》则译此文云：从第八退，乃至种性法亦说有退，须陀洹退法，阿罗汉亦有退法。）

(16)又云：“无世间正见，无世间信根。”（按：《十八部论》则译此文云：无世俗正见，有世俗信根。）

(17)又云：“无无记法。”（按：《十八部论》则译此文云：无有记法。）

(18)又云：“入正性离生时，可说断一切结（按：《十八部论》则译此文云：超升离生，不一断一切结）。诸预流者造一切恶，唯除无间。”

(19)又云：“佛所说经皆是了义。”

(20)又云：“无为法有九种：一、择灭，二、非择灭，三、虚空，四、空无边处，五、识无边处，六、无所有处，七、非想非非想处，八、缘起支性，九、圣道支性。”

(21)又云：“心性本净，客尘随烦恼之所杂染，说为不净。”

(22)又云：“随眠非心，非心所法，亦无所缘，随眠异缠，缠异随眠，应说随眠与心不相应，缠与心相应。”

(23)又云：“过去未来非实有体。”（按：《部执异论》译此文云：过去未来是无，现在是有。）

(24)又云：“一切法处，非所知，非所识，是所通达。”（按：《宗轮述记》释之云：此非泛尔世俗智所知，亦非有漏散识所识，要于六通随分得者及见真理者之所通达。）

(25)又云：“都无中有。”

(26)又云：“诸预流者亦得静虑。”（按：已上均属大众、一说、说出世、鸡胤四部，同说之本宗同义。）

(27)又云：“此四部（即大众、一说、说出世、鸡胤四部）末宗异义者：‘如如圣谛，诸相差别，如是如是，有别现观’。‘有少法是自所作，有少法是他所作，有少法是俱所作，有少法从众缘生’（按：《部执异论》译此文云：有苦是自所作，有苦是他所作，有苦是两所作，有苦非两所作，有苦依因缘生，有不依因缘生）。‘有于一时二心俱起’（按：《部执异论》译此文云：一时中有多心和合）。‘道与烦恼各俱现前’（按：《十八部论》译此文云：道即烦恼）。‘业与异熟有俱时转’（按：《部执异论》译此文云：业与果并起）。‘种即为芽’。‘色根大种有转变义，心心所法无转变义’。‘心遍于身，心随依境，卷舒可得’。诸如是等，末宗所执，展转差别，有无量门。”按：《部执异论》译此文

云：执义异者，大众部执义，异余三部……应知有如是诸义，诸部信乐不同，各有所执，是名执义异。

(28)《大乘法苑义林章》卷一之本云：“其大众部、一说部、说出世部、鸡胤部、说假部、制多山部、西山住部、北山住部、法藏部、饮光部，十部同说，佛一切语，皆为利益，如来所言，无不如意，非唯八圣道是正法轮，一切功德，能摧诸惑，并名法轮。……故佛所说一切三藏，皆转法轮，咸为利益，悉皆如意，无有虚言。”

(29)又云：“大众部等十部同说，佛所说经，皆是了义，契当道理，皆法轮故。”

(30)又云：“其大众部、说出世部、鸡胤部，三部同说，佛一切法，皆是无漏，皆是出世，佛所出言，无不如意，佛一切语，皆转法轮，佛一切时，不说名等，常在定故。然诸有情谓说名等，即是无思成自事义，以其无漏，体是实有，声名句等，为其教体。”

(31)《唯识义灯》五末云：“《枢要》云：大众部本计无中有，未计有中有。”

(32)《唯识述记》二本云：“大众法密部，别立无表色，谓身勇身精进。”[按《义蕴》释之云：彼计别立无表色(实有)在内身中，令身有勤勇进发。]

(33)《唯识述记》四本云：“叙大众部，彼计有六转识，俱无熏习，设有熏义。”

(34)《唯识义灯》四本云：“大众部师，六识俱转，言如束芦。”

(35)《宗轮论述记》云：“本计诸识各别念生，未执一时二心俱起。”

(36)《唯识义灯》二本云：“识见根非见，大众、一说、说世、鸡胤等说。”

(37)《婆沙论》卷三十八云：“如分别论者(大众部为其中之一)，彼作是说，若有为相体是有为，性羸劣故，不能生法乃至灭法；以有为相体是无为，性强盛故，便能生法灭法。”

(38)《唯识义灯》二本云：“大众部等，同说六识并能作业受果。”

(39)《成唯识论》第三卷云：“余部经中，亦密意说阿赖耶识有别自性，谓大众部《阿笈摩》中，密意说此，名根本识，是眼识等所依止故，譬如树根，是茎等本，非眼等识有如是义。”

(40)《佛性论》一云：“若依分别部说，一切凡圣，并以空为其本，所以凡圣众生者皆从空出，故空是佛性，佛性者大涅槃。”

(41)《成唯识论》第六卷云：“有执‘信’者随顺为相，应通三性，即‘胜解’‘欲’，若印顺者，即胜解故，若乐顺者，即是欲故，离彼二体，无顺相故，由此应知心净是信。”

(42)《俱舍论》第二十二卷云：“有余部师(经部、大众等)，作如是执，定无实乐，受唯是苦。云何知然？由教理故。云何由教？如世尊言，诸所有受，无非是苦。”

(43)《俱舍论光记》十九云：“大众部等，烦恼力强，无始久习，熏成种子，别有体性，心不相应。”

(44)《唯识述记》四本云：“大众有‘不相应’，然无熏习。”(按：此与《光记》不合。)

(45)《婆沙论》云：“或有执心心所法能了自性，如大众部，彼作是说，智等能了为自性故，能了自他，如灯能照为自性故，能照自他。”

(46)《俱舍论》五云：“有余部执，第四静虑亦有灭定。”(按：《光记》释之云：彼谓凡夫得第四定，当能入无想定，况圣人得第四定而不能入灭尽耶。)

(47)《俱舍论》三云：“余部有作是言，于诸谛中，唯顿现观。”

(48)《婆沙论》卷六十云：“如瓶破已，唯有余瓦，不复作瓶。诸阿罗汉亦应如是，金刚喻定破烦恼已，不应复起诸烦恼。如烧木已，唯有余灰，不还为木，诸阿罗汉亦应如是，无漏智火烧诸烦恼已，不应起诸烦恼。”

(49)《成唯识论》第二卷云：“有执随眠，异心心所，是不相应行蕴所摄，彼亦非理，名贪等故，如现贪等，非不相应。”

(50)《宗轮论述记》云：“本计虽许别有随眠，然道起时不言同念，今说随眠既计恒有，故圣道起，各俱现前，如烦恼得与道俱故。”

(51)《大乘法苑义林章》卷二之末云：“大众等四部及化地部，六识皆能为断障道，说五识身有离染故。”

(52)又，卷三之本云：“大众部说，四大为能造，四尘为所造，无别五根，即四尘故，俱通有漏及以无漏，许佛有故。”

(53)又，卷三之本云：“大众部等，体（指五根之体）即四尘，肉团为性，无别净色，不能取境，稍胜余色，故名清净。”

【一说部之分立】印土之佛教徒既分为两部，其上座一部，因多属耆老及思想纯静之人，故保持其固有之精神，历久而无所迁变。若大众一部，则多属少年好事思想横逸之人，而人数又远超于上座部，既持自由进步主义，故其宗义亦日益新异，驯至时起分裂。在佛灭第二百年中，上座仍为一部，大众则已分出五部，而一说部乃其所产之长子也。一说部之梵名，为 Ekabboharika，或为 Ekavyavaharika，此土除译作“一说部”外，或称“执一语言部”、“猗柯毗与婆诃利诃部”、“稗婆诃罗部”。此部与说出世、鸡胤二部，同出于大众部之第一次分裂，但前前胜于后后，此部竟一跃而据小乘思想之首席，殊堪惊异。今且先撮述一说部教义之大纲，次杂集诸书所见一说部之零星教义。

(甲)一说部教义之撮述

(1)万法论

一说部由其母部大众部“去来无体，现在实有”说，加以引伸而改变之，乃执“三世无体，诸法皆假”说。彼谓万法之中，不仅其属于过去未来者非实有体，即其属于现在者亦非实有体。盖

我亦假名，法亦假名，生死亦假名，涅槃亦假名，过未法亦假名，现在法亦假名，有为法亦假名，无为法亦假名，世间法亦假名，出世间法亦假名，由是与其母部认“现在”“无为”为实有者，遂不能相容而别成一部。在小乘六宗之中，应判此一说部为第六“诸法但名宗”。此宗直逼大乘，为小乘思想之绝顶，其在小乘亦唯此一部，无同宗者，已非寻常小乘人所行境界也。

(2) 圣教论

一说部传袭其母部大众部“法性平等，悉是法轮”之义，所依经教，与其母部大众部同，即亦依八藏、五藏、四藏乃至别集之三藏者，故亦富有大乘思想也。惟此部说诸法但名，其视诸藏，亦等于空花谷响，较之大众部之认为实有者，自又不同。

(3) 修行论

一说部之修行，亦持智慧主义，与其母部大众部同。惟彼所见之空，益为深至，其智慧固较高，其境诣自亦较胜，即其修行之时，与大众部之认现在实有者亦不同，所谓梦中作佛事者，殆正可形容此部之修行态度也。

(4) 果地论

一说部于果地，自亦崇大黜小。惟彼说诸法但名，即出世间法亦非实有，故虽极赞菩萨及如来之胜妙，与其母部大众部同，但此之胜妙，大众部仍认为实有，而一说部则悉视同幻影耳。

(乙) 一说部教义之杂集

(1)《异部宗轮论》云：“此中大众部、一说部、说出世部、鸡胤部本宗同义者，谓四部同说，诸佛世尊皆是出世，一切如来无有漏法，诸如来语皆转法轮，佛以一音说一切法，世尊所说无不如意，如来色身实无边际，如来威力亦无边际，诸佛寿量亦无边际，佛化有情令生净信无厌足心，佛无睡梦，如来答问不待思惟，佛一切时不说名等（即说法）常在定故。然诸有情谓说名等，欢喜踊跃。一刹那心了一切法，一刹那心相应般若知一切法，诸佛世

尊尽智、无生智恒常随转乃至般涅槃。”

(2)又云：“一切菩萨入母胎中，皆不执受羯刺蓝、頞部昙、闭尸、键南为自体(按：《十八部论》译此文云：菩萨不爱母胎)，一切菩萨入母胎时作白象形，一切菩萨出母胎时皆从右肋生，一切菩萨不起欲想、恚想、害想，菩萨为欲饶益有情愿生恶趣随意能往。”

(3)又云：“以一刹那现观边智，遍知四谛诸相差别。”(按：《部执异论》译此文云：一心正对观四圣谛，一智通四圣谛及四圣谛相。)

(4)又云：“眼等五识身，有染有离染。”

(5)又云：“色无色界具六识身。”

(6)又云：“五种色根，肉团为体。”

(7)又云：“眼不见色，耳不闻声，鼻不嗅香，舌不尝味，身不觉触。”

(8)又云：“在等引位，有发语言，亦有调伏心，亦有诤作意。”(按：《十八部论》译此文云：禅定中间，亦有言说，亦调伏心，亦摄受思惟。)

(9)又云：“所作已办，无容受法。”

(10)又云：“诸预流者心心所法能了自性。”

(11)又云：“有阿罗汉为余所诱，犹有无知，亦有犹豫，他令悟入，道因声起。”

(12)又云：“苦能引道，苦言能助。”(按：此即是上文道因声起之说明，故《十八部论》缺此文。又，《部执异论》译此文云：说苦亦是道，说苦亦是因。)

(13)又云：“慧为加行，能灭众苦，亦能引乐。”(按：《宗轮述记》释之云：谓戒定等不能为加行能灭众苦，又亦不能引得涅槃菩提胜果乐，唯慧能故。)

(14)又云：“苦亦是食。”(按：《宗轮述记》释之云：地狱有情，得热铁围，亦持寿命，故苦是食，如是总许三受名食。)

(15)又云：“第八地中亦得久住，乃至性地法皆可说有退，预流者有退义，阿罗汉无退义。”(按：《十八部论》则译此文云：从第八

退,乃至种性法亦说有退,须陀洹退法,阿罗汉亦有退法。)

(16)又云:“无世间正见,无世间信根。”(按:《十八部论》则译此文云:无世俗正见,有世俗信根。)

(17)又云:“无无记法。”(按:《十八部论》则译此文云:无有记法。)

(18)又云:“入正性离生时,可说断一切结(按:《十八部论》则译此文云:超升离生,不一断一切结)。诸预流者造一切恶,唯除无间。”

(19)又云:“佛所说经皆是了义。”

(20)又云:“无为法有九种:一择灭、二非择灭、三虚空、四空无边处、五识无边处、六无所有处、七非想非非想处、八缘起支性、九圣道支性。”

(21)又云:“心性本净,客尘随烦恼之所杂染,说为不净。”

(22)又云:“随眠非心,非心所法,亦无所缘,随眠异缠,缠异随眠,应说随眠与心不相应,缠与心相应。”(按:一说部不立不相应行,与大众部异,当参阅后文。)

(23)又云:“过去未来非实有体。”(按:《部执异论》译此文云:过去未来是无,现在是有。此不及《宗轮论》所译之洽当,盖一说部计诸法但名,即不认现在是有者也。)

(24)又云:“一切法处,非所知,非所识,是所通达。”(按:《宗轮述记》释之云:此非泛尔世俗智所知,亦非有漏散识所识,要于六通随分得者及见真理者之所通达。)

(25)又云:“都无中有。”

(26)又云:“诸预流者亦得静虑。”

按:已上二十六条,均属大众、一说、说出世、鸡胤四部同说之本宗同义。但一说部说诸法但名,所有一切法义,概属假立,则此中所说,其外貌虽同,而其内容自与大众、鸡胤二部之说法无去来,及说出世部之说俗妄真实者仍不同也。

(27)又云:“此四部(即大众、一说、说出世、鸡胤四部)末宗

异义者：‘如如圣谛诸相差别，如是如是，有别现观’。‘有少法是自所作，有少法是他所作，有少法是俱所作，有少法从众缘生’（按：《部执异论》译此文云：有苦是自所作，有苦是他所作，有苦是两所作，有苦非两所作，有苦依因缘生，有不依因缘生）。‘有于一时二心俱起’（按：《部执异论》译此文云：一时中有多心和合）。‘道与烦恼各俱现前’（按：《十八部论》译此文云：道即烦恼）。‘业与异熟有俱时转’（按：《部执异论》译此文云：业与果并起）。‘种即为芽’。‘色根大种有转变义，心心所法无转变义’。‘心遍于身，心随依境，卷舒可得’。诸如是等，末宗所执，展转差别，有无量门。”

按：《部执异论》译此文云：执义异者，大众部执义，异余三部。……应知有如是诸义，诸部信乐不同，各有所执，是名执义异。据此，所谓末宗异义各条，是否为一说部所取，尚待详考也。

(28)《大乘法苑义林章》卷一之本云：“其大众部、一说部、说出世部、鸡胤部、说假部、制多山部、西山住部、北山住部、法藏部、饮光部，十部同说，佛一切语，皆为利益，如来所言，无不如义，非唯八圣道是正法轮，一切功德，能摧诸惑，并名法轮。……故佛所说一切三藏，皆转法轮，咸为利益，悉皆如义，无有虚言。”

(29)又云：“大众部等十部（见上）同说，佛所说经，皆是了义，契当道理，皆法轮故。”

(30)又云：“其一说部，说一切法，体非实有，唯有假名，今取无漏假声名等以为教体。”

按：此为小乘六种教体说之一，与其母部大众部及其同出之说出世、鸡胤二部之以无漏实有声名等为教体者异。

(31)《唯识义灯》二本云：“识见根非见，大众、一说、说出世、鸡胤等说。”

(32)《婆沙论》卷三十八云：“如分别论者（《唯识述记》谓分别论者即大众、一说、说出世、鸡胤四部等），彼作是说，若有为相，体是有为，性羸劣故，不能生法（乃至）灭法；以有为相体是无

为，性强盛故，便能生法灭法。”

(33)《佛性论》一云：“若依分别部说，一切凡圣，并以空为其本，所以凡圣众生者皆从空出，故空是佛性，佛性者大涅槃。”

(34)《大乘法苑义林章》卷二之末云：“大众等四部及化地部，六识皆能为断障道，说五识身有离染故。”

(35)又，卷三之本云：“一说部说，能造所造，唯有一名，都无实体。”

按：此为辨大种造色说之一，与其母部大众部及其同出之鸡胤部说现在大种造色为实有者异，又与其同出之说出世部说大种造色有漏是假、无漏是实者异，但同以四大为能造，四尘为所造耳。

(36)又，卷三之本云：“一说部说，根唯有名，都无色体。”

按：此为辨五根体性说之一，与其母部大众部及其同出之鸡胤部说现在五根有实体者异，又与其同出之说出世部说有漏根假、无漏根实者异，但同谓根即肉团，无别净色，故识见根非见耳。

(37)《唯识义灯》二末云：“一说部者，既诸法但有能诠，无实所诠一切法体，故亦不立不相应行。”

按：此与其母部大众部异，大众部有不相应行，且以十随眠属之。

(38)《唯识义灯》二本云：“一说部师，一切诸法，但有其名，都无其体，不说假实漏与无漏。”

(39)《唯识枢要》上本云：“小乘中一说部，执一切法唯有假名，都无心境，外道空见亦复如是。”

(40)《三论玄义》云：“此部执生死涅槃皆是假名，故云一说。”

(41)《部执异论疏》云：“一说部执，世出世法悉是假名，故言一切法无有实体同是一名，名即是说，故言一说部。”

(42)《五教章》云：“诸法但名宗，谓一说部，一切我法，唯有假名，都无体故，此通初教之始。”

(43)《宗轮述记》云：“此部说世出世法皆无实体，但有假名，

名即是说，意谓诸法唯一假名，无体可得，即乖本旨（指大众部），所以别分，名一说部，从所立为名也。真谛师论，名与此同。《文殊问经》云：执一语言部，名虽相似。然注解云：‘所执与僧祇同，故言一也。’此释非也。”

按：已上六条，均谓一说部计诸法但名，此与其母部大众部及其同出之鸡胤部计法无去来、现在实有者异，又与其同出之说出世部计俗妄真实者异。

【说出世部之分立】大众部所产之次子，曰说出世部，说出世部之梵名，为 Lokottaravadin，此土除译作“说出世部”外，或称“出世说部”、“出世间说部”、“出世间语言部”、“出世部”、“说世部”、“卢俱多罗婆拖部”、“卢迦尉多罗部”。此部与一说、鸡胤二部，同出于大众部之第一次分裂，其思想虽逊于一说部一筹，但亦非其余小乘诸宗所及，不愧为难弟难兄也。今且先撮述说出世部教义之大纲，次杂集诸书所见说出世部之零星教义。

（甲）说出世部教义之撮述

（1）万法论

说出世部由其母部大众部“去来无体，现在实有”说，加以引伸而改变之，乃执“三世无体，出世实有”说。彼谓万法之中，不仅其属于过去未来者非实有体，即其属于现在者亦非实有体，故三世诸法悉是假名，此与“一说部”相似，惟此部谓出世间法独为实有，不能与世间法并论，故可指生死为假名，而不可指涅槃为假名也。由是与大众部之认现在实有及一说部之认诸法皆假者，均不能相容而别成一部。在小乘六宗之中，应判此说出世部为第五“俗妄真实宗”。此宗分辨二谛之假实，亦已近于大乘，仅较一说部之“诸法但名宗”，略卑一级。其在小乘亦唯此一部，无同宗者，亦非寻常小乘人所行境界也。

（2）圣教论

说出世部传袭其母部大众部“法性平等，悉是法轮”之义，所依经教，与其母部大众部及一说部同，即亦依八藏、五藏、四藏乃至别集之三藏者，故亦富有大乘思想也。此部虽认现在亦假，而认出世实有。其视诸藏，殆不同于一说部之等于空花谷响，而与其母部大众部之眼光或反相近也。

(3) 修行论

说出世部之修行，亦持智慧主义，与其母部大众部及一说部同。惟彼认出世间法独为实有，其专一精勤，勇猛迫切，诚恳真实，殆有过于大众部者，而与梦中作佛事之一说部，大异其趣矣。

(4) 果地论

说出世部于果地，自亦崇大黜小，惟彼说俗妄真实，与一说部之计诸法但名者固有不同。其赞菩萨及如来之胜妙，均为实有，且迥异一切世间法，较其母部大众部之所认者，殆亦微殊。

(乙) 说出世部教义之杂集

(1)《异部宗轮论》云：“此中大众部、一说部、说出世部、鸡胤部本宗同义者，谓四部同说，诸佛世尊皆是出世，一切如来无有漏法，诸如来语皆转法轮，佛以一音说一切法，世尊所说无不如意，如来色身实无边际，如来威力亦无边际，诸佛寿量亦无边际，佛化有情令生净信无厌足心，佛无睡梦，如来答问不待思惟，佛一切时不说名等(即说法)，常在定故。然诸有情谓说名等，欢喜踊跃。一刹那心了一切法，一刹那心相应般若知一切法，诸佛世尊尽智、无生智恒常随转乃至般涅槃。”

(2)又云：“一切菩萨入母胎中，皆不执受羯刺蓝、頞部昙、闭尸、键南为自体(按：《十八部论》译此文云：菩萨不爱母胎)，一切菩萨入母胎时作白象形，一切菩萨出母胎时皆从右肋生，一切菩萨不起欲想、恚想、害想，菩萨为欲饶益有情愿生恶趣随意能往。”

(3)又云：“以一刹那现观边智，遍知四谛诸相差别。”(按：《部执异论》译此文云：一心正对现观四圣谛，一智通四圣谛及四圣谛相。)

(4)又云：“眼等五识身，有染有离染。”

(5)又云：“色无色界具六识身。”

(6)又云：“五种色根，肉团为体。”

(7)又云：“眼不见色，耳不闻声，鼻不嗅香，舌不尝味，身不觉触。”

(8)又云：“在等引位，有发语言，亦有调伏心，亦有净作意。”

(按：《十八部论》译此文云：禅定中间，亦有言说，亦调伏心，亦摄受思惟。)

(9)又云：“所作已办，无容受法。”

(10)又云：“诸预流者心心所法能了自性。”

(11)又云：“有阿罗汉为余所诱，犹有无知，亦有犹豫，他令悟入，道因声起。”

(12)又云：“苦能引道，苦言能助。”(按：此即是上文道因声起之说明，故《十八部论》缺此文。又，《部执异论》译此文云：说苦亦是道，说苦亦是因。)

(13)又云：“慧为加行，能灭众苦，亦能引乐。”(按：《宗轮述记》释之云：谓戒定等不能为加行能灭众生苦，又亦不能引得涅槃菩提胜果乐，唯慧能故。)

(14)又云：“苦亦是食。”(按：《宗轮述记》释之云：地狱有情，得热铁围，亦持寿命，故苦是食，如是总许三受名食。)

(15)又云：“第八地中亦得久住，乃至性地法皆可说有退，预流者有退义，阿罗汉无退义。”(按：《十八部论》则译此文云：从第八退，乃至种性法亦说有退，须陀洹退法，阿罗汉亦有退法。)

(16)又云：“无世间正见，无世间信根。”(按：《十八部论》则译此文云：无世俗正见，有世俗信根。)

(17)又云：“无无记法。”(按：《十八部论》则译此文云：无有记法。)

(18)又云：“入正性离生时，可说断一切结”(按：《十八部论》则译此文云：超升离生，不一断一切结)。诸预流者造一切恶，唯除无

间。”

(19)又云：“佛所说经皆是了义。”

(20)又云：“无为法有九种：一择灭、二非择灭、三虚空、四空无边处、五识无边处、六无所有处、七非想非非想处、八缘起支性、九圣道支性。”

(21)又云：“心性本净，客尘随烦恼之所杂染，说为不净。”

(22)又云：“随眠非心，非心所法，亦无所缘，随眠异缠，缠异随眠，应说随眠与心不相应，缠与心相应。”

(23)又云：“过去未来非实有体。”(按：《部执异论》译此文云：过去未来是无，现在是有。此不及《宗轮论》所译之洽当，盖说出世部计俗妄真实，即亦不认现在是有者也。)

(24)又云：“一切法处，非所知，非所识，是所通达。”(按：《宗轮述记》释之云：此非泛尔世俗智所知，亦非有漏散识所识，要于六通随分得者及见真理者之所通达。)

(25)又云：“都无中有。”

(26)又云：“诸预流者亦得静虑。”

按：已上二十六条，均属大众、一说、说出世、鸡胤四部同说之本宗同义。但说出世部说俗妄真实，所有一切世间法，悉非实有，则此中所说，其外貌虽同，而其内容自与大众、鸡胤二部之说法无去来，及一说部之说诸法但名者仍不同也。

(27)又云：“此四部(即大众、一说、说出世、鸡胤四部)，末宗异义者：‘如如圣谛，诸相差别，如是如是，有别现观’。‘有少法是自所作，有少法是他所作，有少法是俱所作，有少法从众缘生’(按：《部执异论》译此文云：有苦是自所作，有苦是他所作，有苦是两所作，有苦非两所作，有苦依因缘生，有不依因缘生)。”

‘有于一时二心俱起’(按：《部执异论》译此文云：一时中有多心和合)。

‘道与烦恼各俱现前’(按：《十八部论》译此文云：道即烦恼)。

‘业与异熟有俱时转’(按：《部执异论》译此文云：业与果并起)。

‘种即为芽’。

‘色根大种有转’

变义，心心所法无转变义’。‘心遍于身，心随依境，卷舒可得’。诸如是等，末宗所执，展转差别，有无量门（按：《部执异论》译此文云：执义异者，大众部执义，异余三部。……应知有如是诸义，诸部信乐不同，各有所执，是名执义异。）”据此，所谓末宗异义各条，是否为说出世部所取，尚待详考也。

（28）《大乘法苑义林章》卷一之本云：“其大众部、一说部、说出世部、鸡胤部、说假部、制多山部、西山住部、北山住部、法藏部、饮光部，十部同说，佛一切语，皆为利益，如来所言，无不如义，非唯八圣道是正法轮，一切功德，能摧诸惑，并名法轮。……故佛所说一切三藏，皆转法轮，咸为利益，悉皆如义，无有虚言。”

（29）又云：“大众部等十部（见上）同说，佛所说经，皆是了义，契当道理，皆法轮故。”

（30）又云：“共大众部、说出世部、鸡胤部，三部同说，佛一切法皆是无漏、皆是出世，佛所出言无不如义，佛一切语皆转法轮，佛一切时不说名等，常在定故。然诸有情谓说名等，即是无思成自事义。以其无漏，体是实有，声名句等，为其教体。”

按：此为小乘六种教体说之一，在大众最初四部中，惟一说部以无漏假声名等为教体，而说出世部则仍与其母部大众部及其同出之鸡胤部同以无漏、实有声名等为教体。

（31）《唯识义灯》二本云：“识见根非见，大众、一说、说世、鸡胤等说。”

（32）《婆沙论》卷三十八云：“如分别论者（《唯识述记》谓分别论者，即大众、一说、说出世、鸡胤四部等），彼作是说，若有为相，体是有为，性羸劣故，不能生法乃至灭法；以有为相体是无为，性强盛故，便能生法灭法。”

（33）《佛性论》一云：“若依分别部说，一切凡圣，并以空为其本，所以凡圣众生者皆从空出，故空是佛性，佛性者大涅槃。”

（34）《大乘法苑义林章》卷二之末云：“大众等四部及化地

部，六识皆能为断障道，说五识身有离染故。”

(35)又，卷三之本云：“说出世部说，能造所造，若有漏者，并皆是假，从颠倒起故；诸无漏者，并皆是实，非倒生故。”

按：此为辨大种造色说之一，与其母部大众部及其同出之鸡胤部说现在大种造色为实有者异，又与其同出之一说部说能造所造都无实体者异，但同以四大为能造，四尘为所造耳。

(36)又，卷三之本云：“说出世部说，有漏根假，无漏根实。”

按：此为辨五根体性说之一，与其母部大众部及其同出之鸡胤部说现在五根有四尘之实体（无别五根，即四尘故）者异，又与其同出之一说部说根唯有名都无色体者异，但同谓根即肉团，无别净色，故识见根非见耳。

(37)《部执异论疏》云：“出世部，与前一说部所执有异，一说部明一切法皆是假名，此部明世间法从颠倒生，颠倒生烦恼，烦恼生业，业生果报。既从颠倒生，皆是虚妄，虚妄故非实有，悉是假名也。出世之法，不从颠倒起，有道及道果，二空是道果，能通达二空智是道，二空之理既是真实有，所执既异，故成异部。”

(38)《三论玄义》云：“出世说部，此部言世间法从颠倒生业，业生果，故是不实。出世法不从颠倒生，故是真实。”

(39)《宗轮述记》云：“此部明世间烦恼从颠倒起，此复生业，从业生果，世间之法既颠倒生，颠倒不实，故世间法但有假名，都无实体。出世之法，非颠倒起，道及道果，皆是实有，唯此是实。世间皆假，从所立为名，既乖本旨（大众部），所以别分，名‘说出世部’。《文殊问经注》‘可称赞’者，此犹非也。真谛法师云‘出世说’者，随顺梵语，于此便倒。”

(40)《五教章》云：“俗妄真实宗，谓说出世部等，世俗皆假，以虚妄故。出世法实，非虚妄故。”

(41)《通路记》云：“彼文（指《五教章》）云：谓说出世部等者，此‘等’中论也。清凉云：少似中论，一半向前已上。……问：此宗真俗二谛，真妄二法者，其相云何？答：见解释意，世间有漏诸

法名俗，出世无漏诸法名真，虚伪杂染名妄，正实真妙名真，烦恼漏业苦报三道，皆是世谛虚妄之法，二空之智，二空之理，皆是无漏真谛法，亦名第一义谛，虚妄真实，如次可知，是名此宗二谛真妄。”

按：已上五条，均谓说出世部计俗妄真实，此与其母部大众部及其同出之鸡胤部计法无去来现在实有者异，又与其同出之一说部计诸法但名者异。

【鸡胤部之分立】大众部所产之第三子，曰鸡胤部。鸡胤部之梵名，为 Gokulika，或为 Kaukkuttika，此土除译作“鸡胤部”外，或称“灰山住部”、“窟居部”、“高拘梨柯部”、“僑矩胝部”、“高俱梨柯部”、“高俱胝柯部”、“高拘梨部”、“拘拘罗部”、“拘拘罗部”、“究究罗部”、“鳩鳩吒部”、“牛家部”（或云《大庄严经论》中之牛王部、《出三藏记》中之维迹部，均即此部）。此部与一说、说出世二部，同出于大众部之第一次分裂，其思想虽仍袭其母部之旧，囿于法无去来宗中，未能如一说、说出世二部之各标新义，直逼大乘。然彼亦有一轶出常途，别开生面，推翻成案，震撼时俗之特点，即在当时以戒律为中心之风习中，彼竟舍律藏不弘而别弘论藏。又，经藏之地位素高于论藏，彼竟亦舍经藏不弘别而偏弘论藏，故如异军突起，一帜独树。此新部之成立，实有足以洗庸鄙之耳目而牖英哲之灵智者。从佛教史上言之，亦可谓为一大革新，至堪惊异。且此部以弘论故，多闻精进，疾断烦恼，突过余人，莫之与京，尤常为学者所称叹，方之一说、说出世两部之优秀卓绝，正不多让也。今且先撮述鸡胤部教义之大纲，次杂集诸书所见鸡胤部之零星教义。

（甲）鸡胤部教义之撮述

（1）万法论

鸡胤部传袭其母部大众部“去来无体，现在实有”说，亦执

“无为缘起”说。在小乘六宗之中，应判此鸡胤部亦为第三“法无去来宗”。同宗者，除其母部大众部外，尚有其同派之制多山部、西山住部、北山住部，与敌派之上座部、饮光部、法藏部及化地部之本计，但敌派持有为缘起耳。

(2) 圣教论

鸡胤部虽亦传袭其母部大众部“法性平等，悉是法轮”之义，但此部于所依经教，曾根据一种特异之见解，发表一种惊人之言论，而形成佛教史上一绝大变态，即彼在三藏之中，竟舍经律二藏而独弘论藏也。言三藏者，必以经律为主而论副之，其在当时，印土尤极重戒律，故常首律藏而以经居其次，经藏之地位纵可动摇，而律藏则实处于神圣不可侵犯之地位者。不意鸡胤部出，乃并经律而弃之，独取彼地位最低之论藏，其事至怪，虽素持自由进步主义之大众部，亦不免骇而却走。此鸡胤部之所以离其母部而分立，即以此故。然彼亦不过追随跋耆比丘之遗踪，依其母部大众部之智慧主义，更扩而充之耳。彼云：经律二藏是佛方便教，非真实教，以不能疾断烦恼故。唯此阿毗昙藏是真实教，以彼广明行法，正诠慧学，解诸义趣，能令学人疾断烦恼故。由是不弘经律二藏，唯弘阿毗昙藏。阿毗昙藏虽不必出于释尊金口，但此部固认法性平等悉是法轮者，此中正富有大乘思想也。

(3) 修行论

鸡胤部传袭其母部大众部之智慧主义，轻视戒律，但亦颇重禅定，彼尝引偈云：“随宜覆身，随宜住处，随宜满腹，疾断烦恼。”盖有三衣覆身，佛亦许，无三衣覆身，佛亦许，故言随宜覆身。是伽蓝处住，佛亦许，非伽蓝处住，佛亦许，故言随宜住处。是时食，佛亦许，非时食，佛亦许，故言随宜满腹（律中制比丘必有三衣、必住伽蓝、必以时食，今佛自拨此事，故知律非真实教，可不弘也）。比丘唯一之目标，乃在疾断烦恼，不必在此等仪式上斤

斤计较也。又引偈云：“出家为说法，聪敏必懦弱。须舍为说心，正理正修行。”盖比丘若致力于讲经说法，则所习愈深，懦弱愈甚，徒益多闻，不得解脱，故不许讲说经法（由此亦知经是方便，可不弘也）。比丘唯一之目标，乃在疾断烦恼，不必在此等义理上孜孜探讨也。此部既以疾断烦恼为唯一之目标，于断烦恼又求其疾，故其精进恒过余人，修道坐禅之时，往往立誓，宁使此身破坏如尘，若不得道，终不起定也。惟其衣食住等，一切随宜，轻弃经律，大异于一般僧侣，殊令人惊怪耳。然当时学人，多有拘守经律而忘其学佛之本怀者，或兢兢于威仪细行，或断断于教义玄理，徒殚其精力，不克疾断烦恼。故此部特明斯义，毅然加以革新，不啻向佛教界投一巨弹，足以惊破一般学人之迷梦。其不讲经，不持律，正与文殊杀佛相似，非别具只眼者不能，在小乘诸部中，最堪注意。

(4) 果地论

鸡胤部传袭其母部大众部崇大黜小之思想，其于果地之见解，全与大众部同，与一说部之认诸法但名，及说出世部之认俗妄真实者，均不免略异。

(乙) 鸡胤部教义之杂集

(1)《异部宗轮论》云：“此中大众部、一说部、说出世部、鸡胤部本宗同义者，谓四部同说，诸佛世尊皆是出世，一切如来无有漏法，诸如来语皆转法轮，佛以一音说一切法，世尊所说无不如意，如来色身实无边际，如来威力亦无边际，诸佛寿量亦无边际，佛化有情令生净信无厌足心，佛无睡梦，如来答问不待思惟，佛一切时不说名等（即说法），常在定故。然诸有情谓说名等，欢喜踊跃，一刹那心了一切法，一刹那心相应般若知一切法。诸佛世尊尽智、无生智恒常随转乃至般涅槃。”

(2)又云：“一切菩萨入母胎中，皆不执受羯刺蓝、頞部昙、闭尸、键南为自体（按：《十八部论》译此文云：菩萨不受母胎），一切菩萨

入母胎时作白象形，一切菩萨出母胎时皆从右肋生，一切菩萨不起欲想、恚想、害想，菩萨为欲饶益有情愿生恶趣随意能往。”

(3)又云：“以一刹那现观边智，遍知四谛诸相差别。”（按：《部执异论》译此文云：一心正对观四圣谛，一智通四圣谛及四圣谛相。）

(4)又云：“眼等五识身，有染有离染。”

(5)又云：“色无色界具六识身。”

(6)又云：“五种色根，肉团为体。”

(7)又云：“眼不见色，耳不闻声，鼻不嗅香，舌不尝味，身不觉触。”

(8)又云：“在等引位，有发语言，亦有调伏心，亦有净作意。”（按：《十八部论》译此文云：禅定中间，亦有言说，亦调伏心，亦摄受思惟。）

(9)又云：“所作已办，无容受法。”

(10)又云：“诸预流者心心所法能了自性。”

(11)又云：“有阿罗汉为余所诱，犹有无知，亦有犹豫，他令悟入，道因声起。”

(12)又云：“苦能引道，苦言能助。”（按：此即是上文道因声起之说明，故《十八部论》缺此文。又，《部执异论》译此文云：说苦亦是道，说苦亦是因。）

(13)又云：“慧为加行，能灭众苦，亦能引乐。”（按：《宗轮述记》释之云：谓戒定等不能为加行能灭众苦，又亦不能引得涅槃菩提胜果乐，唯慧能故。）

(14)又云：“苦亦是食。”（按：《宗轮述记》释之云：地狱有情，得热铁围，亦持寿命，故苦是食，如是总许三受名食。）

(15)又云：“第八地中亦得久住，乃至性地法皆可说有退，预流者有退义，阿罗汉无退义。”（按：《十八部论》则译此文云：从第八退，乃至种性法，亦说有退，须陀洹退法，阿罗汉亦有退法。）

(16)又云：“无世间正见，无世间信根。”（按：《十八部论》则译此文云：无世俗正见，有世俗信根。）

(17)又云：“无无记法。”(按：《十八部论》则译此文云：无有记法。)

(18)又云：“入正性离生时，可说断一切结(按：《十八部论》则译此文云：超升离生，不一断一切结)。诸预流者造一切恶，唯除无间。”

(19)又云：“佛所说经皆是了义。”

(20)又云：“无为法有九种：一择灭、二非择灭、三虚空、四空无边处、五识无边处、六无所有处、七非想非非想处、八缘起支性、九圣道支性。”

(21)又云：“心性本净，客尘随烦恼之所杂染，说为不净。”

(22)又云：“随眠非心，非心所法，亦无所缘，随眠异缠，缠异随眠，应说随眠与心不相应，缠与心相应。”

(23)又云：“过去未来非实有体。”(按：《部执异论》译此文云：过去未来是无、现在是有。)

(24)又云：“一切法处，非所知，非所识，是所通达。”(按：《宗轮述记》释之云：此非泛尔世俗智所知，亦非有漏散识所知，要于六通随分得者及见真理者之所通达。)

(25)又云：“都无中有。”

(26)又云：“诸预流者亦得静虑。”

按：已上二十六条，均属大众、一说、说出世、鸡胤四部同说之本宗同义。但一说部说诸法但名，说出世部说俗妄真实，实与其母部大众部说法无去来者不同，唯此鸡胤部亦说法无去来，乃真为同义也。

(27)又云：“此四部(即大众、一说、说出世、鸡胤四部)末宗异义者：‘如如圣谛诸相差别，如是如是，有别现观’。‘有少法是自所作，有少法是他所作，有少法是俱所作，有少法从众缘生’(按：《部执异论》译此文云：有苦是自所作，有苦是他所作，有苦是两所作，有苦非两所作，有苦依因缘生，有不依因缘生)。“有于一时二心俱起”(按：《部执异论》译此文云：一时中有多心和合)。“道与烦恼各俱现

前’(按:《十八部论》译此文云:道即烦恼)。(‘业与异熟有俱时转’(按:《部执异论》译此文云:业与果并起)。(‘种即为芽’。(‘色根大种有转变义,心心所法无转变义’。(‘心遍于身,心随依境,卷舒可得’。诸如是等,末宗所执,展转差别,有无量门。”(按:《部执异论》译此文云:执义异者,大众部执义,异余三部。……应知有如是诸义,诸部信乐不同,各有所执,是名执义异。)据此,所谓末宗异义各条,是否为鸡胤部所取,尚待详考也。

(28)《大乘法苑义林章》卷一之本云:“其大众部、一说部、说出世部、鸡胤部、说假部、制多山部、西山住部、北山住部、法藏部、饮光部,十部同说,佛一切语,皆为利益,如来所言,无不如意,非唯八圣道是正法轮,一切功德,能摧诸惑,并名法轮。……故佛所说一切三藏,皆转法轮,咸为利益,悉皆如意,无有虚言。”

(29)又云:“大众部等十部(见上)同说,佛所说经,皆是了义,契当道理,皆法轮故。”

(30)又云:“其大众部、说出世部、鸡胤部,三部同说,佛一切法,皆是无漏,皆是出世,佛所说言,无不如意,佛一切语,皆转法轮,佛一切时,不说名等,常在定故。然诸有情谓说名等,即是无思成自事义,以其无漏,体是实有,声名句等,为其教体。”

按:此为小乘六种教体说之一,鸡胤部与其母部大众部及其同出之说出世部同以无漏实有声名等为教体,惟其同出之一说部则以无漏假声名等为教体。

(31)《唯识义灯》二本云:“识见根非见,大众、一说、说世、鸡胤等说。”

(32)《婆沙论》卷三十八云:“如分别论者(《唯识述记》谓:分别论者即大众、一说、说出世、鸡胤四部等),彼作是说,若有为相,体是有为,性羸劣故,不能生法乃至灭法;以有为相体是无为,性强盛故,便能生法灭法。”

(33)《佛性论》一云:“若依分别部说,一切凡圣,并以空为其

本，所以凡圣众生者皆从空出，故空是佛性，佛性者大涅槃。”

(34)《大乘法苑义林章》卷二之末云：“大众等四部及化地部，六识皆能为断障道，说五识身有离染故。”

(35)《部执异论疏》云：“此部云：‘经律二藏是佛方便教，非真实教，惟此阿毗昙藏是真实教。’故不弘经律两藏，唯弘阿毗昙藏。乃引偈云：‘随宜覆身，随宜住处，随宜满腹，疾断烦恼。’有三衣覆身，佛亦许，无三衣覆身，佛亦许，故言随宜覆身。是伽蓝处住，佛亦许，非伽蓝处住，佛亦许，故言随宜住处。是时食，佛亦许，非时食，佛亦许，故言随宜满腹。律中制三衣等，佛自拔此事，故知律非真实说，佛正令依正理勤修学断烦恼耳，故言疾断烦恼也。乃至《阿毗昙》解诸义趣故，知《毗昙》即是佛真说。故此部多精进，修道坐禅之时立誓，宁使此身破坏如尘，若不得道，终不起定也。”

(36)《三论玄义》云：“执毗昙是实教，经律为权说。故彼引经偈云：‘随宜覆身，随宜饮食，随宜住处，疾断烦恼。’随宜覆身者，有三衣，佛亦许，无三衣，佛亦许。随宜饮食者，时食，佛亦许，非时食，亦许。随宜住处者，结界住，亦许，不结界，亦许。疾断烦恼者，佛意但令疾断烦恼。此部甚精进，过余人也。”

(37)《异部宗轮论述记》云：“此部唯弘对法，不宏经律，是佛世尊方便教故。如颂云：‘随宜覆身，随宜住处，随宜饮食，疾断烦恼。’有三衣覆身，佛亦开许，无三衣覆身，佛亦许之。僧伽蓝内住，佛亦开许，界外亦许。时食，佛随许，非时食，佛亦许。故衣处食，皆名随宜。唯言疾断烦恼，故《阿毗达磨》独是正说，律为方便也。又颂言：‘出家为说法，聪敏必憍慢。须舍为说心，正理正修行。’若为讲经而出家者，讲经必起憍慢，憍慢起故，不得解脱，须舍为说心，应依正理正勤修行断烦恼也。故知经是方便，不许说故，唯有对法是正理也。故此部师多闻精进，速得出离。”

按已上三条,均说鸡胤部舍经律而弘论,此与其母部大众部及其同出之一说、说出世两部异。

【多闻部之分立】佛在世时,有一外道仙人,名曰祀皮衣(Yajnavalkya),彼常被树皮衣以祀天,故得此名。其后值佛闻法,幡然出家,得阿罗汉,恒随佛往他方及天上听法,悉能诵持。佛涅槃时,彼方在雪山坐禅,竟不之觉。至佛灭后二百年中,从雪山出,觅诸同行,至央崛多罗国,见大众部唯弘三藏中浅义,不知深法,心甚惊怪,便于大众部中具足诵出三藏中浅义及深义,其深义中有大乘义。相传后之《成实论》即从此部出,时人有信其所说者,有不信其所说者。其信之者,因与旧大众部异,遂别成一部,而名曰多闻部。多闻部之梵名,为 Bahussutika,或为 Bahusrutiya,此土除译作“多闻部”外,或称“得多闻部”、“婆吼输底柯部”、“婆收娄多诃部”。或曰:“以其所弘之教,深于大众,过旧所闻者,故名多闻部。”或曰:“据《宗轮论》等称,初时佛徒原有四众之分:一龙象众,二边鄙众,三多闻众,四大德众。此部殆从多闻众出也。相传多闻众为阿难之徒,乃奉持经藏者,以阿难诵出经藏,且以‘多闻第一’著称也。”此祀皮衣仙人,出于北方之雪山,其地为上座部之布教区域,彼含濡于上座部之思想,必已深且久,故其所开之多闻部中,多采取上座部之教义而成一折衷派。又,此祀皮衣仙人之名,常见于《奥义书》中,乃婆罗门教一有名之哲学者。说者因谓多闻部必混有外道教义,但无以证明,未足信也。今且先撮述多闻部教义之大纲,次杂集诸书所见多闻部之零星教义。

(甲)多闻部教义之撮述

(1)万法论

多闻部于其母部大众部“去来无体,现在实有”说,加以引伸而改变之,乃执“三世实有,法体恒有”说,与上座部一系中之说

一切有等部同。彼谓万法之中,不仅其属于现在者为实有,即其属于过去或未来者亦为实有。在小乘六宗之中,应判此多闻部为第二“法有我无宗”。同宗者,均为敌派,即说一切有部、雪山部及化地部未计,而饮光部亦有相近者(弘法大师尝判饮光部为此宗)。

(2) 圣教论

多闻部不信其母部大众部“法性平等,悉是法轮”之义,乃依法相差别义,谓如来所语非皆为转法轮,非皆为利益。故唯有五鸣是正出世道:一无常、二苦、三空、四无我、五涅槃寂静。此五是转法轮,堪为利益。如来余鸣是世间道,非转法轮,不为利益。或云:唯有八圣道是正法轮,堪为利益,其余虽名圣教,不名法轮。此非皆法轮之义,与前述大众诸部相反,而与上座部相同。易言之,彼殆以小乘思想为主者也。虽然,多闻部固非囿于小乘思想而全倾于上座一系者,虽其所依经教,或同于大众部,或同于上座部,现不能详。但此部部主尝以兼弘三藏深义自鸣,其深义中有大乘义,为小乘最胜之《成实论》所自出,且所弘深于大众,过旧所闻,此在诸书中固已明记之矣。或曰:“多闻众为阿难之徒,奉持阿难诵出之经藏,故名多闻。”此则文献未足以征,固未可遽信也。

(3) 修行论

多闻部之修行,原亦不详,惟彼尝称“唯有五鸣是正出世道”、“唯有八圣道堪为利益”,亦可略见其梗概。盖此部所修,必即以五鸣、八圣道为主。五鸣之中,所谓无常、苦、空、无我,即苦谛之行相;所谓涅槃寂静,即灭谛之终极。举此五者,而四谛备焉。八圣道中,所谓正语、正业、正命,即戒学之分摄;所谓正勤、正念、正定,即定学之次第;所谓正见、正思,即慧学之标准。举此八者,而三学备焉。彼之所修,殆即声闻之正行。又以认三世实有、法体恒有及依法相差别义之故,于此五鸣及八圣道,自须

切实用功，循序渐进，四谛既宜依次精修，三学亦当同等重视，不容稍流虚渺，不容漫言顿悟，既得自度，乃堪进而度他。此部虽弘有大乘义，然彼大乘之所谓自未得度、先度他者，殆此部之所不取，故不列之正出世道也。或谓此部以多闻名，可知其修行亦持智慧主义，与其母部大众部等仍同立于一条阵线也。

(4) 果地论

多闻部传袭其母部大众部崇大黜小之思想，于小乘极果，亦认为有缺点，故彼亦说，有阿罗汉为余所诱，犹有无知，亦有犹豫，他令悟入，此与大众部及一说部、说出世部、鸡胤部并同，而与上座部相反。

(乙) 多闻部教义之杂集

(1)《异部宗轮论》云：“其多闻部本宗同义，谓佛五音是出世教：一无常、二苦、三空、四无我、五涅槃寂静。此五能引出离道故，如来余音是世间教。”

(2)又云：“有阿罗汉为余所诱，犹有无知，亦有犹豫，他令悟入，道因声起。”

(3)又云：“余所执多同说一切有部。”

按：多闻部以出于雪山，多摄上座部义，故其所执多同于上座部系中之有部。第依《宗轮论》说，有部实出于多闻部之后，则应说多闻部实为有部先河之导。若依《塔那拉他佛教史》所举正量部之传说，则直称此多闻部为有部之末派，且以之转隶于上座部一系矣。

(4)《大乘法苑义林章》卷一之本云：“其多闻部、萨婆多部、雪转部、犍子部、法上部、贤胄部、正量部、密林山部、化地部、经量部，十部同说，非诸佛语皆为利益，要逗物机，务令人道，名利益故。唯八圣道是正法轮，毂辘辐圆，摧破烦恼，名为轮故。故世友说，非如来语皆为转法轮，世尊所言，亦有不如意，诠八正道教，八道境故，亦名法轮。所余功德及所余教，虽名圣教，不名法轮。如问庆喜，天雨不耶？问诸比丘，汝等乞食，易可得不？气

力安不？此何利益，转何法轮！故诸经中，虽叙佛语，有非利益而非法轮。如说逆害于父母等，此教所言，何必如义？故佛亦有不如义言。此等十部，总说诸经有不如义而说虚言，有非法轮而无利益。”

(5)又云：“萨婆多等十部(见上)同说，佛所说经，非皆了义，佛自说有不了义经，如契经说：‘不信不知恩，断密无容处。恒食人所吐，是最上丈夫。’此即名为不了义也，故一切经有不了义。”

(6)又云：“多闻部说，如来五音是出世教：一、无常，二、苦，三、空，四、无我，五、涅槃寂静。以此五种决定能引出离道故，如来余音是世间教，与五俱起，亦是出世。设引出离道，不与五相应，不决定故，非出世教。论说言音，音即音声，故但取声，不说名等。故佛诸教，通以有漏、无漏之声而为其体，以佛五音是无漏故。”

按：此为小乘六种教体说之一，与其母部大众部及其同出之说出世、鸡胤二部以无漏实有声名等为教体者异，与其同出之一说部以无漏假声名等为教体者亦异。

(7)《部执异论疏》云：“其罗汉便于大众部具足诵出浅义及以深义，深义中有大乘义也。……《成实论》即从此部出，故参涉大乘意也。”

(8)《三论玄义》云：“深义中有大乘义，《成实论》即从此部出。”

按：以上二条，均谓多闻部中有大乘义，为《成实论》所自出，惟未详所指大乘义为何。第观《成实》义通大乘，古德或判为大乘，或摄于大乘初门，亦可观其渊源有自。且《成实论》中，必含有此部之深义，惜末由辨之耳。

【说假部之分立】以面禀释尊之圣弟子，经百余年，复出于世，而别开新部者，除上述之祀皮衣尊者外，尚有一大迦旃延。大迦旃延乃释尊十大弟子之一，于鹿苑闻法出家，得阿罗汉，以

“论议第一”著称。佛在世时，曾造论解佛所说《阿舍经》义。或云：此论即是《蛄勒》，乃三种阿毗昙之一。或云：此论即是《施設足论》，乃六足论之一。当佛灭时，彼住阿耨达池（此云无热池）侧，至佛灭后二百年中，从阿耨达池出，至摩伽陀国。时大众部中新出有多闻部，于旧时所弘三藏圣教，谓为仅有浅义，即便具足更诵深义。大迦旃延既出，因又在大众部中分别三藏圣教，明此是佛假名说，此是佛真实说，此是真谛，此是俗谛，此是因果，于是新起之多闻部义，又从而加以分别。时人有信其所说者，有不信其所说者。其信之者遂别成一部，以其所说，世出世法，皆有少假，故名说假部。说假部之梵名，为 Pannattivads，或为 Prajnaptivadin，此土除译作“说假部”外，或称“分别说部”、“施設部”、“施設论部”、“多闻分别部”、“波罗若底婆拖部”、“钵蜡若帝婆耶那部”，亦有时称为“分别论者”。此部之产生，与多闻部绝相似，大迦旃延尊者，既与祀皮衣尊者同为释尊弟子，同于佛灭百余年后复出，而大迦旃延所住之阿耨达池，又与祀皮衣所住之雪山，同在印土北方之一地，同出于上座部之布教区域，但多闻部以含濡于上座部之思想已深久故，多采取敌派之教义，而说假部则不然，虽亦立有新计，然所执仍多同其母部。今且先撮述说假部教义之大纲，次杂集诸书所见说假部之零星教义。

（甲）说假部教义之撮述

（1）万法论

说假部于其母部大众部“去来无体，现在实有”说，加以引伸而改变之，乃执“去来无体，现兼有无”说，亦执“无为缘起”说。彼谓万法之中，不仅其属于过去未来者非实有，即其属于现在者，有一部为实有，亦有一部非实有。盖现在法在五蕴中，固可为实，而在十二处、十八界中，则均为假。何以故？五蕴不分根境，能缘所缘不对立，直就法之自性而分类，故以之为实。十二处、十八界则以能缘所缘对立，根境相对而说，故谓为假设，而非

实法。浅言之，彼殆以体为实而用为假，以性为实而相为假也。由是彼谓现在之法亦兼通有无，此与大众、鸡胤二部之“法无去来”异，与一说部之“诸法但名”异，与说出世部之“俗妄真实”异，与多闻部之“法有我无”异，便与诸部不能相容而别成一部。在小乘六宗之中，应判此说假部为第四“现通假实宗”。同宗者，有敌派之经量部未计及后世之俱舍宗。惟经量部未计说五蕴、十二处皆假，唯十八界为实，与此部亦略异；而俱舍宗说十二处、十八界皆实，唯五蕴为假，与此部尤相反。

(2) 圣教论

说假部传袭其母部大众部“法性平等，悉是法轮”之义，所依经教，与其母部大众部及一说部、说出世部同。惟此部于大迦旃延尊者所造之《施設论》，必奉为最要之典，故亦名施設论部，此与鸡胤部之弘论精神亦颇相近。又，大迦旃延尊者尝在三藏中，明此是世尊假说，此是世尊实说，加以精详之分别，是则前此诸部所未之及者。盖自多闻部主具足诵出三藏中浅深诸义以来，大众部之三藏，已非复其旧，今又从而分别其假实，则其圣教之崇依，实与旧时诸部均有殊矣。又考《施設论》中，尝举“空空”、“大空”、“内外空”等十空，说者认为大乘空宗之先驱，而此部依之，可知其思想亦有邻于大乘者已。

(3) 修行论

说假部不用其母部大众部之“智慧主义”，而别持“福德主义”。彼谓：“现见修道不能得圣，故知圣道不可修成。但由持戒、布施等福，得圣时具，便成圣果，故不可修慧力得圣。”故彼尝立有定义曰：“道不可修，道不可坏。”或曰：“圣道由福德得，圣道非修得。”或曰：“福德生圣道，道不修亦不失。”此福德主义，实为大乘菩萨道中一至要之义，而说假部竟及之，至堪注意。其说不可修慧力得圣，乃与其母部显有冲突者，亦其别成一部之一主因也。

(4)果地论

说假部所计果地，今亦不详，惟《宗轮论》等书均称此部所执多同大众部，亦可略见其梗概。盖彼必亦崇大黜小，盛称如来及菩萨之胜妙也。

(乙)说假部教义之杂集

(1)《异部宗轮论》云：“其说假部本宗同义，谓苦非蕴。”（按：此部说蕴实处界假，苦乃由诸行相待而立之假名，故不认为实有之蕴也。《宗轮述记》释之云：色等诸法，有义名苦，其实非苦。如无间果，体实非苦，所感诸蕴，有苦相合，说名苦蕴，其体非苦。生灭等法，并非行苦，其蕴等上，业皆实有。）

(2)又云：“十二处非真实。”（按：此部说蕴实处界假，故不认十二处为真实，即亦不认十八界为真实也。《宗轮述记》释之云：以依积聚，缘亦积聚，积聚之法，皆是假故，虽积聚假，义释于蕴，蕴体非假，无依缘故，现在世之识，不名为意，入过去时，方名意处，依止义成，体非现在，亦非实有。问：十八界等，若为假实？答：亦有依缘积聚假义故，此亦非实。）

(3)又云：“诸行相待，展转和合，假名为苦，无士夫用。”

(4)又云：“无非时死，先业所得。”（按：《十八部论》译此文云：无横死，由本业所得。）

按：后之有部，说有非时死，而王山部、义成部，则并说阿罗汉无非时死。

(5)又云：“业增长为因，有异熟果转。”（按：《宗轮述记》释之云：唯业殊胜，方能感果，得等余法，不招异熟。要业功能得果时具，相用增长，为异熟因，方感果故，余即不尔。）

(6)又云：“由福故得圣道，道不可修，道不可坏。”（按：《宗轮述记》释之云：现见修道不能得圣，故知圣道不可修成。但由持戒、布施等福，得圣时具，便成圣果，故不可修慧力得圣。……一得以去，性相常住，无刹那灭，故不可坏。又按：《十八部论》译此文云：福德生圣道，道不修亦不失。）

(7)又云：“余义多同大众部执。”

按：说假部与多闻部异，多闻部所执多同敌派之有部，而说假部所执仍多同其母部，即与其同出之一说、说出世、鸡胤三部亦相近似。究此部之教义者，当参阅大众部条。惟一则计去来无体、现在实有，一则计现在法中亦通假实，外若相同，内实有异，正如一说部之计诸法但名，说出世部之计俗妄真实，终与母部有殊，不若鸡胤部之真能恪遵母教也。

(8)《大乘法苑义林章》卷一之本云：“其大众部、一说部、说出世部、鸡胤部、说假部、制多山部、西山住部、北山住部、法藏部、饮光部，十部同说，佛一切语，皆为利益，如来所言，无不如意，非唯八圣道是正法轮，一切功德，能摧诸惑，并名法轮。……故佛所说一切三藏，皆转法轮，咸为利益，悉皆如意，无有虚言。”

(9)又云：“大众部等十部(见上)同说，佛所说经，皆是了义，契当道理，皆法轮故。”

(10)又云：“其说假部，声名句等，若在处等，体非实有，以说依缘有积聚故。若在蕴等，声等便实，虽有积聚，不说依缘，以名蕴故，声名句等既通蕴等。故通有漏无漏假实以为教体。”

按：此为小乘六种教体说之一，在上述诸部中，已别有三种：一为大众、说出世、鸡胤三部，以无漏实有声名句等为教体，二为一说部，以无漏假声名句等为教体，三为多闻部，以有漏无漏之声为教体，并此为四。

(11)又，卷三之本云：“说假部说，能造所造，若粗若细，在蕴门中，体皆是实，义积聚故，体非积聚。在界处门，并皆是假，依缘并皆体积聚故，通有无漏。”

按：此为辨大种造色说之一，与其母部大众部及其同出之鸡胤部说现在之大种(能造)造色(所造)悉为实有者异，又与其同出之一说部说能造所造都无实体者异，又与其同出之说出世部说能造所造有漏是假、无漏是实者异，又与其同出之多闻部说三世(不仅现在)有漏无漏之大种造色悉为实有者异。

(12)又云：“眼等五根，……说假部说，亦通假实，在蕴门实，

界处假故。”

按：此为辨五根体性说之一，与其母部大众部及其同出之鸡胤部说现在（简去来）五根有四尘之实体者异，又与其同出之一说部说根唯有名都无色体者异，又与其同出之说出世部说有漏根假、无漏根实者异，又与其同出之多闻部说三世五根悉有实体者异。

(13)《成唯识论》卷三云：“上座部经分别论者，俱密说此（指赖耶），名有分识。有谓三有，分是因义，唯此恒遍为三有因。”（按：《唯识述记》释之云：分别论者，旧名分别说部，今说假部。说有分识，体恒不断，周遍三界，为三有因，其余六识，时间断故，有不遍故，故非有分。世亲《摄论》无文，唯无性释有九心轮，此是阿赖耶识。九心者：一有分，二能引发，三见，四等寻求，五等观彻，六安立，七势用，八反缘，九有分心。余如《枢要》说。）

(14)无性《摄论》卷二云：“上座部中，以有分声，亦说此识，阿赖耶识是有因故，如说六识不死不生，或由有分，或由反缘而死，由异熟意识界而生，乃至分别说部，亦说此识，名有分识。”

按：此义为说假部同于上座部者，非大众部所说，盖自北天竺携来者也。

(15)《佛性论》一云：“若依分别部说，一切凡圣，并以空为其本，所以凡圣众生者皆从空出。故空是佛性，佛性者大涅槃。”

按：说假部所依之《施設论》中，尝阐明十空之义，即所谓“空空”、“大空”、“内外空”等。其于空义之契会，自亦有深至者。然与大众、一说、说出世、鸡胤四部所见，自有等差，各如其计。

(16)《贤首五教章》云：“现通假实宗，谓说假部等，彼说无去来世，现在世中诸法，在蕴可实，在界处假，随应诸法假实不定。”

(17)《宗轮论述记》云：“此部所说世出世法中皆有少假，至下当知，非一向假故。不同一说部，非出世法一切皆实故；不同说出世部，既世出世法皆有假有实，故从所立以标部名。”

按：已上二条，均谓说假部计现通假实，非一切皆假，亦非一切皆实，而其部名之立，亦由于此。但此部尝说三藏中有假名说与真实说之分。

说假之名，其能大显于印土者，似当在彼而不在此，然彼假名真实之分，亦必正依蕴实处界假之定率，二者固二而一也。

滕录二

【佛灭第二百年中之印度王统】当佛灭之第一百年满时，适为印度新摩伽陀国悉苏那伽王朝迦罗阿育王在位之第九年，此王薨后，有十儿并登为王，国势日衰。逮佛灭后一四一年（公元前346年），悉苏那伽王朝（Sisunaga）遂灭，难陀王朝（Nanda）代兴。不幸此时马基顿国有名之亚历山大大王方征服希腊、雅典、波斯、埃及等国，欲融合西亚、东欧、北非之文明而建一大帝国，遂以坦叉斯罗（Taxila）王之请，引兵侵入印土，先渡印度斯河，至遮拉尔浦尔（Jalalpur）之地，其地位于海达泗披河（Hydaspes），或现称吉拉木河（Jhelum）上。其国王曰波勒斯（Porus），闻亚历山大大来，即率战车数百乘，战象二百头，迎战于河上，不幸大败。但波勒斯与亚历山大立即握手言欢，结为至交。亚历山大因又向东南进袭，欲往觐恒河之神伟，雄师所经，莫之能敌，其时为公元前三二七年，即佛灭一六〇年。难陀王朝之名王舍利窟多，曾在业弗阿基斯与亚历山大大王对战，卒致败绩。时有旃陀掘多（Candra gupta，此云月护）者，乃一弃儿，自幼为一婆罗门僧所收养，此僧见辱于难陀王而死，掘多常引以为恨。及长，遂揭竿谋叛，但屡战失利，后通款于亚历山大，始获胜，陷华氏城（即波吒厘子城，阿育迁都于此），杀难陀王。是时亚历山大以将士不愿东进而旋师，不久即薨，其部下诸将纷纷割据，于是掘多亦驰归印土，逐马基顿守兵，统一中、西、北三印度，再建立摩伽陀国，是为孔雀王朝（Maurya，音译曰摩利耶），为印度有大帝国之始。是时国势强盛，政教修明，典章制度，灿然可观。邻邦亦遣使臣驻华氏城以谋亲和。此王力护佛教，佛教因之大宏，及其子宾头沙罗

(Bindusara)王嗣立,亦能继其大业,善治其国,与希腊、埃及诸国益能修好。

自亚历山大入印以来,印人获与希腊文明相接,互得一绝大之影响,其时风气为之大变。今且更依《善见律》等书,将佛灭第二百年中之王统,分纪于下:

1. 迦罗阿育王(Kalasoka),在位二十八年(其第九年为佛灭百年)。
2. 迦王十儿,在位合二十二年。
3. 难陀王(Nanda),在位合二十二年。
4. 旃陀掘多王(Candragupta),在位二十四年。
5. 宾头沙罗王(Bindusara),在位二十八年(其第十三年为佛灭第二百年)。

【佛灭第二百年中之锡兰王统】当佛灭之第一百年满时,适为锡兰波君荼迦婆耶王起兵后之第十一年,此王寿命甚长,又越七十余年始命终,其后闻荼私婆代之,寿命亦长,故此百年中,锡兰仅一易王耳。

第五王——波君荼迦婆耶

波君荼迦婆耶起兵于佛灭后满八十九年,即修修佛那迦王之第十七年,其后越十一年,即为佛灭后满一百年。在位八十七年(相传仅七十年,其前空位十七年)。

第六王——闻荼私婆

佛灭后满一七六年,即旃陀掘多王之第十四年,波君荼迦婆耶王命终,是年闻荼私婆即代之为王。在位五十九年(其第二十四年,即佛灭第二百年)。

【佛灭第二百年中之印度外道】佛灭以后,印度外道复盛,而其中仍以婆罗门教为最。盖其渊源既古,根柢亦固,深入人心,牢不可破,故直至今日,仍流行于印土也。然世易时移,亦常受

佛教及他教之影响，而思想为之蜕变，及佛灭二百年时，婆罗门教正统之弭曼萨派，已渐由前弭曼萨派（或称业弭曼萨派），而移入后弭曼萨派（或称梵弭曼萨派，即吠檀多派），其旁支之数论派，亦已渐由无神数论派而移入有神数论派，此时一面既渐由数论派下流出瑜伽派，一面又渐由弭曼萨派下流出胜论派及正理派。瑜伽派说各种行法，计八微，集八支瑜伽，为印度震炫一世之神秘修法大集团。胜论派说六句义，主多元论，采极微说，为印度组织精密之最大自然哲学。正理派说十六句义，立四量，出因明五支作法，为印度艰难缔造之前期论理学。此等诸派，各有所立，蔚然成家，名播异域，在印度思想中，至足注意。惟彼等于当时流行之佛教、耆那教，及顺世外道等之教义，殆均有所融摄，而当其盛行之时，各教派又常转受其影响，即佛教诸部中，亦在所不免也。

【佛灭第二百年中之世界大事纪年】佛灭于民国纪元前二二九七年，即公元前四八六年。今就灭后第二百年述之，以公历论，即由公元前三八六年至二八七年。

佛灭后第 101 年（前 386 年）

周安王在位第十六年，命齐大夫田和为齐侯，是曰田齐。

印度迦罗阿育王在位第十年，锡兰波君荼迦婆耶王在位第十二年，苏那拘授悉伽符及旃陀跋闍具足戒。

佛灭后第 102 年（前 385）

秦弑其君出公，立献公，秦衰。

佛灭后第 103 年（前 384）

楚悼王举吴起为相，国富兵强。

柏拉图之弟子亚里士多德生，寿六十三，曾继柏氏之观念论而立中庸说，创演绎论理，又研究理学，称为理科学之祖。

佛灭后第 104 年（前 383）

魏破赵师于兔台。

马其顿王阿明第二立。

佛灭后第 105 年(前 382)

斯巴达占领底比斯之内城,敷专制政治。

佛灭后第 106 年(前 381)

楚悼王薨,宗室大臣杀吴起。

佛灭后第 107 年(前 380)

楚肃王立,齐伐燕,魏韩赵共伐齐。

希腊人始论圆锥形算术。

佛灭后第 108 年(前 379)

齐康公卒,无子,田和遂并齐,齐亡。

底比斯始与斯巴达战以求恢复自由。

佛灭后第 109 年(前 378)

齐威王立,狄败魏师,魏韩赵共伐齐。

雅典复定海盟,与底比斯合敌斯巴达,底比斯大将伊巴农编神圣军。

佛灭后第 110 年(前 377)

晋靖公立,蜀伐楚。

上座耶舍举行第二结集于毗舍离。

佛灭后第 111 年(前 376)

周安王崩,三晋废其君而分其地,晋亡。

佛灭后第 112 年(前 375)

周烈王立,在位凡七年,韩灭郑。

佛灭后第 113 年(前 374)

赵成侯立。

波斯又伐埃及,波斯王薨。

佛灭后第 114 年(前 373)

燕桓公立,破齐师于林狐,鲁魏共伐齐。

波斯三王子争立,阿克斯杀二弟自立。

佛灭后第 115 年(前 372)

孟子生,赵伐卫,魏破赵师。

佛灭后第 116 年(前 371)

韩严遂弑其君哀侯,魏武侯薨,诸公子争立。

底比斯破斯巴达军于留克特拉,由是底比斯代斯巴达握希腊之霸权。

佛灭后第 117 年(前 370)

齐侯入朝,魏破赵师。

马基顿王亚历山大第二立。

佛灭后第 118 年(前 369)

周烈王崩,韩赵伐魏,定其内乱。

斯巴达与雅典同盟以敌底比斯。

佛灭后第 119 年(前 368)

周显王立,在位凡四十八年,齐伐魏,赵侵齐。

迦太基攻叙拉古。

佛灭后第 120 年(前 367)

罗马颁布《李锡尼法典》,亚里士多德赴雅典,约留居二十年。

印度迦罗阿育王薨,十儿并登为王,合二十二年。

佛灭后第 121 年(前 366)

秦破韩魏之师于洛阳。

罗马始由平民选出统领一人。

佛灭后第 122 年(前 365)

魏伐宋。

佛灭后第 123 年(前 364)

秦献公破三晋之师于石门,王赐以黼黻之服。

马基顿王别路基卡斯三世立。

佛灭后第 124 年(前 363)

越王无颢立。

佛灭后第 125 年(前 362)

秦孝公燕文公立,魏破韩赵,秦破魏师于少梁。

底比斯攻入比罗奔尼苏半岛,大将伊巴农于孟铁尼亚之役战歿,底比斯之霸权遂落。

律藏第三师苏那拘入灭,法腊六十有六,第四师悉伽符继为律长。

佛灭后第 126 年(前 361)

卫鞅入秦,说孝公以富国强兵之策。

波斯与希腊各国议和。

佛灭后第 127 年(前 360)

秦举卫鞅为左庶长。

佛灭后第 128 年(前 359)

秦定变法之令,务耕织,尊战士。

马基顿王腓力第二立,由是国势勃兴。

佛灭后第 129 年(前 358)

秦破韩师于西山。

雅典始与雅典同盟国战,凡四年,雅典由是衰微。

佛灭后第 130 年(前 357)

马基顿取安非波里。

佛灭后第 131 年(前 356)

魏惠王称王。

亚历山大王生于马基顿。

佛灭后第 132 年(前 355)

齐威王魏惠王会田于郊。

第二次神圣战争开始,直至公元前 346 年乃终,马基顿王腓力援神社同盟国,讨弗喀斯人,腓力始干涉希腊。

佛灭后第 133 年(前 354)

秦破魏,取少梁,魏伐赵,围邯郸,赵告急于齐。

列翁之战,破弗喀斯人。

佛灭后第 134 年(前 353)

齐用孙臧策攻魏以救赵,邯郸降于魏,桂陵之战,魏师大败。

佛灭后第 135 年(前 352)

齐威王称王,秦伐魏,诸侯围魏之襄陵。

马基顿王腓力征服德沙利,狄摩西尼第一次作攻击腓力之演说,迦利亚王马乌所路斯卒,其坟墓为世界七不思議之一。

佛灭后第 136 年(前 351)

韩以申不害为相,秦伐魏,魏归邯郸于赵,共盟于漳水之上。

罗马平民得被举为检察官。

佛灭后第 137 年(前 350)

秦孝公徙都咸阳,大筑冀阙,废井田,并都邑为县,更赋税法。

埃及犹太复属于波斯。

佛灭后第 138 年(前 349)

韩姬杀其君悼公。

佛灭后第 139 年(前 348)

秦又更赋税法。

罗马始与迦太基通商,柏拉图卒。

佛灭后第 140 年(前 347)

腓力破坏阿林斯,柏拉图之弟子旧亚克特美派哲学家斯坡西帕士生(公元前 339 年卒)。

佛灭后第 141 年(前 346)

卫自贬号曰侯,属于三晋,子思已在卫。

雅典与马基顿和,腓力占领弗喀斯,第二次神圣战争于是告终。

佛灭后第 142 年(前 345)

印度悉苏那伽王朝亡,难陀王朝代兴,是朝有九王,历祚凡二十二年,其时诸国纷争不息。

佛灭后第 143 年(前 344)

秦孝公会诸侯于京师。

科林斯取叙拉古,狄摩西尼第二次作攻击腓力之演说。

佛灭后第 144 年(前 343)

秦益强,天子致伯,诸侯毕贺。

罗马第一次与逊尼人战,至公元前 341 年乃终。

佛灭后第 145 年(前 342)

齐宣王立,秦会诸侯于逢泽,朝天子。

伊壁鸠鲁学派之祖伊壁鸠鲁生(公元前 270 年卒),斯多噶学派之祖芝诺生(公元前 270 年卒)。伊壁鸠鲁唱快乐说,芝诺唱克己说。

佛灭后第 146 年(前 341)

魏伐韩,齐用孙臆之谋伐魏以救韩,魏师大败,其将庞涓战歿。

罗马造军舰,狄摩西尼第三次作攻击腓力之演说,波斯王征服埃及,第一次逊尼战争告终。

佛灭后第 147 年(前 340)

秦伐魏,魏迁都大梁,献河西之地于秦,齐赵共伐魏。

雅典始听狄摩西尼之言伐马基顿,底比斯亦从之,罗马人与拉丁人战,阅二年,罗马人终征服拉丁诸市。

佛灭后第 148 年(前 339)

楚威王立。

第三次神圣战争开始,翌年乃终,马基顿王腓力援神社同盟国。柏拉图之弟子旧亚克特美派哲学家色诺格拉底生(公元前 313 年卒)。

佛灭后第 149 年(前 338)

秦孝公薨，惠文王立，杀卫鞅。

马基顿破希腊联军(雅典及底比斯)于喀罗尼亚，由是霸权全归马基顿，腓力在科林斯召集希腊城代表大会，议定成立希腊各邦总同盟，讨伐波斯，但此会未许斯巴达参加。

佛灭后第 150 年(前 337)

韩申不害卒。

希腊各邦总同盟成立，总同盟与马基顿联盟而许其统率希腊海陆军，腓力自为希腊大元帅。

佛灭后第 151 年(前 336)

魏惠王招贤者，孟轲至魏，语以尧舜之道，惠王不能用。

马基顿王腓力为其下所杀，子亚历山大立，时年二十，亚里士多德曾为其教师，波斯王大流士三世立。

佛灭后第 152 年(前 335)

秦陷韩宜阳。

亚历山大王平希腊之乱，灭底比斯，降雅典。

佛灭后第 153 年(前 334)

齐魏并称王，楚灭越，苏秦唱合纵(原作从)拒秦之说。

亚历山大王伐波斯，败之于格拉尼河。

佛灭后第 154 年(前 333)

秦大破魏师，燕赵韩魏齐楚六国用苏秦之策合纵(原作从)拒秦，苏秦为纵约长。

亚历山大王伐犹太，犹太人迎之，立约而旋，又在小亚细亚之格刺奈卡斯河及伊索斯大败波斯兵，波斯王大流士三世奔苏撒。

佛灭后第 155 年(前 332)

秦欺齐魏伐赵，苏秦去赵，纵约皆解。

亚历山大王征服埃及，筑大城，即名亚历山大。

佛灭后第 156 年(前 331)

亚历山大大王大败波斯兵于亚卑拉,波斯王大流士三世北遁,大王陷巴比伦、苏撒、波塞颇利斯等地。斯多噶派哲学家克列安底生(公元前 251 年卒)。

佛灭后第 157 年(前 330)

秦伐魏,魏献少梁河西之地于秦。

波斯王大流士三世为巴克特里亚之知事所弑,亚历山大大王更进而征服波斯东部,波斯遂亡,至公元前 327 年,其地悉为马基顿所有。

佛灭后第 158 年(前 329)

宋偃逐其君自立,秦伐魏,取汾阴皮氏等地。

亚历山大大王征服里海之南希尔卡尼亚及帕提亚等地。

佛灭后第 159 年(前 328)

秦张仪取魏蒲阳,复归之,秦以张仪为相。

亚历山大大王越兴都库什山脉,征服巴克特里亚,以马拉坎达为中心,略所姑加那东北西三方之全土。

佛灭后第 160 年(前 327)

秦以焦及曲沃归魏。

亚历山大大王渡印度斯河,进入旁遮普(五河地方)。

佛灭后第 161 年(前 326)

罗马第二次与逊尼人战,至公元前 304 年乃终,亚历山大大王伐印度,欲进至恒河,未果。

佛灭后第 162 年(前 325)

秦惠文王称王。

罗马大败逊尼,亚历山大大王移师西返。

佛灭后第 163 年(前 324)

苏秦自燕奔齐,秦张仪伐魏,取陕。

亚历山大大王还波斯,谋浑一东西文化而建一新帝国。

佛灭后第 164 年(前 323)

秦齐楚会于啮桑,秦张仪出相于魏,燕易王称王。

亚历山大王薨于巴比伦,年三十三,遗将相争,属地分裂。

印度旃陀掘多再建摩伽陀国,是为孔雀王朝,在位二十四年。

佛灭后第 165 年(前 322)

韩宣惠王称王,时诸国皆称王,赵独不称,秦伐魏,取曲沃平周。

亚里士多德卒,年六十三,亚历山大王遗将托勒密据埃及,称埃及王。

目连子帝须受具足戒于悉伽符。

佛灭后第 166 年(前 321)

周显王崩,齐田文号孟尝君。

亚历山大王之继承者间战争开始。

印度旁遮普地方之一王波勒斯(即曾与亚历山大王对战者),为希腊之将谋杀,亚历山大王所占领印度之地,悉属于叙里亚,大王遗将塞流卡斯据之。

佛灭后第 167 年(前 320)

周慎靓王立,在位凡六年,卫更贬侯号曰君,燕王哙立。

佛灭后第 168 年(前 319)

孟子去魏适齐。

佛灭后第 169 年(前 318)

楚赵韩魏燕又纵(原作从)约伐秦,大战于函谷关,败绩,宋称王。

本都王独立。

佛灭后第 170 年(前 317)

秦大破韩师于修鱼,齐杀苏秦,魏请成于秦,张仪复为秦相。

亚历山大王遗将格山达征服雅典,握马基顿希腊之主权,迦太基与西西利之希腊人战,直至公元前 275 年乃止。

佛灭后第 171 年(前 316)

秦伐蜀，取之，燕王哙让国于其相子之。

叙里亚王塞流卡斯为其下所逐，白烈自立。亚历山大王遗将安提峨那握西方阿迦之主权，称霸于西亚细亚。

佛灭后第 172 年(前 315)

孟子在齐，周慎靓王崩。

格山达谋底比斯市之再兴，中亚克特美派哲学家亚尔克西诺生(公元前 241 年卒)。

佛灭后第 173 年(前 314)

周赧王立，在位凡五十九年，燕乱，齐宣王伐而取之。孟子去齐，作《孟子》七篇。秦侵义渠，得二十五城。

亚力山大王遗将格山达、托勒密、塞流卡斯、利西马卡斯等，与安提峨那战，直至公元前 301 年乃终。

佛灭后第 174 年(前 313)

秦患齐楚纵(原作从)亲，张仪欺楚绝齐，秦伐赵，楚屈丐伐秦。

柏拉图之弟子旧亚克特美派哲学家蒲列门生(公元前 270 年卒)。

佛灭后第 175 年(前 312)

秦大破楚师于丹阳，取汉中，又破楚师于蓝田，秦楚言和。

叙里亚王塞流卡斯(亚历山大王遗将)逐白烈复位，建叙里亚王国(即条支)，是为塞流卡斯王朝，塞流卡斯与印度旃陀掘多王战。

佛灭后第 176 年(前 311)

燕人立昭王，谋恢复，蜀相杀蜀侯，张仪唱连横之策，诸侯复合纵。

罗马开大路，造引水沟，亚历山大王之后及王子为遗将格山达所杀。

佛灭后第 177 年(前 310)

张仪复相魏，寻卒。

锡兰闻荼私婆王立，在位凡五十九年。律藏第四师悉伽符人灭，法腊七十有六，第五师目连子帝须继为律长。

佛灭后第 178 年(前 309)

秦始置左右丞相。

佛灭后第 179 年(前 308)

秦甘茂伐韩宜阳，明年拔之。

佛灭后第 180 年(前 307)

赵武灵王变胡服习骑射以伐胡，秦以魏冉为将军。

塞隆立斯托亚学派之学院。

佛灭后第 181 年(前 306)

秦昭襄王立，赵武灵王略中山及胡地，楚齐韩合纵。

安提峨那自称阿伽王，托勒密、利西马卡斯、塞流卡斯皆自称王，格山达亦由臣民奉以王号。

佛灭后第 182 年(前 305)

秦魏冉定内乱，封穰侯，赵伐中山，中山献四邑以和。

罗马占领逊尼之首府，叙利亚王塞流卡斯与印度旃陀掘多王战，大败，旋言和，塞流卡斯还印度北陲之地，遣使臣美加斯迭累斯驻波吒厘子城。

佛灭后第 183 年(前 304)

秦楚盟于河南之黄棘。

第二次逊尼战争告终，罗马胜。

佛灭后第 184 年(前 303)

秦取韩之武遂及魏之蒲阪等，齐韩魏伐楚，秦救之。

希腊诸国复旧自主。

佛灭后第 185 年(前 302)

秦魏韩会于临晋，楚太子质于秦，亡归。

托勒密征服菲尼基及叙里亚。

佛灭后第 186 年(前 301)

秦会韩魏齐伐楚，赵伐中山，中山君奔齐。

伊勃士斯之战，安提峨那败死，利西马卡斯及塞流卡斯分其地。

佛灭后第 187 年(前 300)

秦公子悝质于齐，秦复伐楚，破楚师，楚王使太子为质于齐以请和。

叙里亚王塞流卡斯并安提阿等地，迁首府于此，希腊数学者欧几里得创几何学，是时声名大振。

佛灭后第 188 年(前 299)

秦执楚怀王，屈原投于汨罗，赵王传位于少子何，齐孟尝君为秦相。

印度宾头沙罗王立，在位二十八年。

佛灭后第 189 年(前 298)

齐孟尝君自秦逃归，楚立襄王，齐韩魏共破楚军于函谷关。

罗马第三次与逊尼人战，至公元前 290 年乃终。

佛灭后第 190 年(前 297)

赵封公子胜为平原君，楚怀王自秦奔赵，赵不纳。

安提峨那之子狄麦多取马其顿。

佛灭后第 191 年(前 296)

楚怀王死于秦。

埃及设文数星医四学，格山达卒。

叙里亚遣达伊马可斯为印度使臣，以代美加斯迭累斯。

佛灭后第 192 年(前 295)

赵灭中山，李兑围武灵王，弑之。

森乞卢蒙之役，罗马与逊尼等四国同盟军战，破之。

佛灭后第 193 年(前 294)

秦破魏师于解。

叙里亚王授小亚细亚于子安提阿，安提峨那之子狄麦多为马其顿及希腊之主。

佛灭后第 194 年(前 293)

韩魏攻秦,秦将白起败之,拔韩魏五城,斩首二十四万。

罗马大凶荒。

佛灭后第 195 年(前 292)

楚顷襄王迎妇于秦。

佛灭后第 196 年(前 291)

秦伐韩,拔宛。

希腊喜剧作家米兰迭尔卒。

佛灭后第 197 年(前 290)

东周君武公如秦,秦魏冉伐魏,魏割河东地于秦。

第三次逊尼战争告终,逊尼降于罗马。

佛灭后第 198 年(前 289)

秦白起伐魏,夺六十一城。

佛灭后第 199 年(前 288)

秦昭襄王称西帝,以齐为东帝,寻共去帝号。

伊庇鲁斯王取马其顿,逐狄麦多。

佛灭后第 200 年(前 287)

秦攻魏,拔新垣、曲阳二城。

雅典叛狄麦多,伊庇鲁斯王庇鲁斯与托拉克亚王利西马卡斯同盟而与狄麦多战,狄麦多废位,二王分据马其顿。

录者曰:此就佛灭第二百年而观其教海之澜也。当时金容久掩,正法云遥,复逢乱离,民亦劳止,内则有悉苏那伽王朝之崩溃,经阿育十子,难陀九王,而争战不息,外则有亚历山大王之侵袭,率步兵十三万五千,骑兵一万五千,而横行无忌,民生之不宁,人心之浮动,固已非复佛灭百年之旧。而佛教之中,亦于斯时顿告分裂,向之久庆安澜之教海,由此巨浪屡兴,观澜者始真有所观矣。

此第二百年中之最大工作，即第二结集。而就观澜者言之，则实为教海之初澜也。观此第二结集之外貌，虽与第一结集相次而称，一若第一结集之重演者，然苟一察其内容，即知其迥不相同，彼十事之互诤，两处之各诵，固非第一结集之所有。而由此分为根本二部，又由此分为枝末若干部，亦遂不复如前之泻瓶一味。去圣时遥，群机善变，觉花分灿，道树多稊，波涛万重，弥足观已。

在本录所述诸部中，以祀皮衣尊者之开多闻部，及大迦旃延尊者之开说假部，最足令人惊异，因彼二人均属面禀释尊之圣弟子，经百余年而复出于世，其事甚怪。而彼等所弘，一则具足诵出三藏中浅深义，其深义中含有大乘义；一则更从此浅深义中，分别其假实，乃至说十空而为大乘空宗之先驱，均未尝自封于声闻之窠臼，与小乘之正宗有殊，亦至可讶。虽然，时势之所趋，机缘之所会，固有以致之也。盖当时大众部既独树一帜，彼原以自由进步之精神鸣于时，其继起者，如一说部之计诸法但名，说出世部之计俗妄真实，以及鸡胤部之舍经律而独弘论藏，均足使耳目一新，灵智四启。斯时佛教学者之思想，突飞孟晋，奔轶绝尘，殊堪惊叹，彼多闻、说假二部之继出，正无足怪。

或有疑者曰：当时佛教学者之思想，既如斯突飞孟晋，奔轶绝尘，然未能立跻于大乘之域，而大乘之弘，仍有赖于后之马鸣、龙树，何也？此当答之曰：战乱之间，心思奔放，虽能顿越恒蹊，终嫌空疏不实，如我国当五胡乱华之际，江左清谈，徒矜玄妙也。

或又有疑者曰：彼等虽有空疏不实之嫌，然如一说等部，颇多突破小乘之藩篱，阑入大乘之边地，虽未能一时立跻于大乘之域，当亦可由此阶而升焉。顾后出诸部，转重小乘，而马鸣、龙树其人，竟不克因之早诞于印土，此其故何耶？说者于此，每责印人多小乘根器，以受法众之偏宜小乘，故弘法人亦因之偏重小乘，此在印人固亦难辞其咎。抑吾闻之，叙里

亚之使臣美加斯迭累斯尝著有《印地卡》(Indika)一书,中纪孔雀王朝旃陀掘多王时代之事,曾称当时印土婆罗门教盛于佛教,可知佛教之在斯时,弘扬者实甚少,而外道之力且转胜之,虽有少数名师,亦正如晨星之寥落,茫茫坠绪,不免犹待夫异世英贤之速绍耳,噫。

当此初澜入眼之始,有一至要之义,为一般观者所不可不知,亟应早为辨明于此。是义为何?曰:吾人于此一大教海,当知其本来圆满具足,无欠无余,虽所见之微波巨浪,形态万殊,但亦仅因时而显其变化,于其固有之体相,非有所增益也。佛法无边,既美且备,惟视机缘之奚若而隐显分焉。机缘既至,隐者以显,机缘已移,显者亦隐,且此时之机缘,宜于此而不宜于彼,则此显而彼隐,宜于彼而不宜于此,则彼显而此隐。而此中所谓机缘,又当从二方面观之:一为弘法人之机缘,一为受法众之机缘。二者相待,而法之隐显系焉。即以此佛灭第二百年言之,大乘已有“呼之欲出”之势,而寻即被沮,仍为小乘所掩,此其迹虽若佛法之欲进而又退,实则佛法初无进退,乃当时之弘法人与受法众之机缘若是也。洎后之马鸣、龙树出,而大乘乃盛弘于世,此其迹虽若佛法之忽有进步,实则佛法仍无进退,亦当时之弘法人与受法众之机缘若是也。若由此推而上之,前此三录中,所观此一大教海之本来形态,虽亦有“因袭固有之文化而进步”之迹,实则仅佛之说法方便上,为便于众生领解,契于众生知识计,不得不因袭固有之文化而显有一种进步。若佛法之本体,乃系圣智自证境界,并不能指为因袭之进步也。特吾人在观澜之时,既观其澜,自仍当着眼于其一进一退之迹,将由其变化以证知其本体。故此之所录,不免仍盛称进退耳,愿观澜者悉知之。

策划人：彭明哲 简以宁
责任编辑：简以宁 冯文丹
责任审读：李皖南 童瑜
特约编辑：李慧愿
统 筹：彭明哲
媒体联络：张 爽 010-64258083
封面设计：小 鱼
投稿邮箱：tou-gao@sohu.com

上架建议 佛教文化

淘宝店铺热搜：东方出版社 <http://dfyxcbs.tamll.com>

微博、微信、博客热搜：东方讲堂

释大愿
主编



顾净缘著述集 伍

顾净缘 著述

顾龙珠 点校

顾净缘

人民东方出版传媒

 东方出版社

[天柱文化丛书]

释大愿 主编


顾净缘著述集

(伍)

顾净缘 著述

顾龙珠 点校

人民东方出版传媒

 东方出版社

目 录

释 经

《心经》释义	3
《大般若波罗蜜多经》述要	17
大般若波罗蜜多经述要别帙	107
《大般若经第九会能断金刚分》释要	108
《大般若经第十会般若理趣分》释要	143
《大乘理趣六波罗蜜多经》述要	200
《维摩诘所说经》解题	241
《法华经》述要	259
《解深密经》述要	274
《楞伽经》述要	284
《圆觉经》述要	338
《大般涅槃经》述要	407
《梵网经》述要	426
《优婆塞戒经》述要	433
《无量寿经》述要	466
《观无量寿佛经》述要	506
《阿弥陀经》述要	519

《鼓音声王经》述要	539
《无量印法门经》述要	545
《般舟三昧经》述要	564
《宝星陀罗尼经》述要	581
《金光明最胜王经》述要	601
《地藏本愿经》略释	658
《净行品》释义	683
普贤十大愿王略讲	736

释 经



《心经》释义

《般若波罗蜜多心经》

(唐三藏法师玄奘奉诏译)

此经总有五分：

第一分，是全经的总纲。

第二分，说明般若的妙义。

第三分，说明般若的妙用。

第四分，赞显了般若而引入秘密般若。

第五分，说秘密般若而加持显了般若。

第一分

【经文】观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄。

此第一分，是全经总纲。

此分标出般若的境、行、果。观自在菩萨，是行般若的人。行深般若波罗蜜多，是行般若的行。照见五蕴皆空，是行般若的境。度一切苦厄，是行般若的果。

【释】观自在菩萨

观自在菩萨，本是阿弥陀佛的左辅，即观世音的别名。但凡是能行深般若的人，得着“观自在”三字妙用的，也都可称为观自在菩萨。“观自在”三字有两种解释：一种就菩萨的智上说，是观理事无碍的境而了达自在，是自利的妙用；一种就菩萨的悲上说，是观一切众生的机而化度自在，是利他的妙用。菩萨原是“智悲双运”以自利利他的，所以得着“观自在”三字的称号。

“菩萨”二字，是“菩提萨埵”的省文。“菩提”的意义，就是觉。“萨埵”的意义，就是有情。因为菩萨以“智”上求佛法，以“悲”下化众生，所以称为“菩提萨埵”。

【释】行深般若波罗蜜多时

“般若”的意思，就是智慧，是“照见五蕴皆空，能除一切苦，真实不虚”的大智慧。“波罗蜜多”的意思，就是到彼岸。我们众生现正在生死苦海之中，要借着这大智慧的力量，才可以度到彼岸。因为智慧是度离苦海的舟筏。有了这般若舟，才能离苦得乐，所以称为般若波罗蜜多。

般若波罗蜜多有二种：一种浅的，是“人空”般若，是二乘人入的；一种深的，是“法空”般若，是菩萨入的。但是菩萨也有时入“人空”般若，所以在行深般若下加一“时”字。

“深般若”大概是怎样的呢？《大般若经·相应品》云：“修行般若波罗蜜多菩萨，不作是念：我行般若波罗蜜多；不作是念：我不行般若波罗蜜多；不作是念：我亦行亦不行般若波罗蜜多；不作是念：我非行非不行般若波罗蜜多。”必如是行般若，方为行“法空”般若，方为行深般若。

【释】照见五蕴皆空

世间一切万法，形形色色，一时也数不尽。但是我们要研究高深的哲理和正当的人生观，必须先对于万法，有整个的认识，有统一的概念。佛法既含有高深的哲理和正当的人生观，自然也是一样，这“五蕴”就是佛家用以总括世间一切万法的。我们为避免繁杂计，为归纳思想计，只须研究五蕴，就无异乎研究一切万法。

“五蕴”是什么呢？蕴就是积聚的意思。诸法和合，略为一聚，故称为蕴。这蕴凡有五种：

- | | | |
|-----------|--|------|
| 1. 色蕴(质碍) | { 即一切有物质和阻碍的外境
有十一——眼、耳、鼻、舌、身、色、声、香、
味、触、无表色 } | 外境 |
| 2. 受蕴(领纳) | { 即对于外境苦乐及不苦不乐的感受
有六——眼触所生受及耳、鼻、舌、身、意
触所生受 } | } 内心 |
| 3. 想蕴(取像) | { 即取着感受的印像而思想
有六——眼触所生想及耳、鼻、舌、身、意
触所生想 } | |
| 4. 行蕴(造作) | { 即对于外境的动作
除余四蕴一切行为均属此 } | |
| 5. 识蕴(了别) | { 即了别外境变出外境的本体
有八——眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿赖耶 } | |

你看，我们平常由外境的色而感着种种的受，由种种的受而引起种种的想，由种种的想而发出种种的行，由种种的行而熏习内心的识，由内心的识而变成外境的色。由此轮回生死，循环无穷。我们的一生不就是如此吗？世间一切万法，这五蕴不都包括尽了吗？但是五蕴何以空的呢？这种空的真理和境界，要行“深般若”的时候，才可以亲见实证，才可以“照见五蕴皆空”，现在只就可能的范围说说吧。

五蕴中间，最难下这个“空”字的，就是色蕴。因为它有物质，有阻碍，显然非空。一般凡夫，往往迷在这上面，认它是实有的东西，起着种种分别。殊不知这色蕴完全是不可凭的，完全是空的。其中的理由很多，于今且拣那容易了解的说一两条。

一、就是无常。如果是真实不空的东西，就应当常恒不变。而现在我们外境的色蕴，却是息息变动。山河大地，固然有沧海桑田之感，就是我们最亲切的自己的身，也就一样。今年的我，不是去年的我；本月的我，不是上月的我；今日的我，不是昨日的

我。乃至看我的鼻中出入息，这一息我，也就不是前一息的我；后一息的我，也就不是这一息的我。因为在这一息中间，我的身已经起了无数的变化。最显而易见的，就是我周身的血，已经因这一呼吸的关系，变了性质，变了成分，变了位置，变了工作了。再精密地说，还不仅止一息中间有这许多变化，差不多刹那刹那，都是变化不停的。一切色蕴，莫不如此。既是时常变化，所以知道它是空。

二、就是不同。如果是真实不空的东西，就应当无论何时，无论何人，所看见都是相同的。而现在我们外境的色蕴，却是依时依人而不同。譬如恒河之水，鱼龙认为窟宅，天人认为琉璃，人间世认为波流，饿鬼认为猛焰，都随着他自己的识而所见不同。然则所谓外境的色，不过是我们的“识”的虚妄的认识，何尝不是真实不空的呢？有人疑我所举的譬喻有些惆怅难凭，我还可举一些亲切可见的例子。当你们在喜乐的时候，不是常常觉得天地皆春吗？当你们在忧苦的时候，不是常常觉得景物愁惨吗？同在一个境界之中，一人喜乐，一人忧苦，你只问问他们对于这境界的批评，就会使你得到两个相反的答案。一切色蕴，莫不如此。既是所见各各不同，所以知道它是空。

略说这两点理由，实在不能详尽。因为有许多地方，必须亲证。凭空说起来，很难了解，很难相信。但是我们只照这两点看着，至少也可以知道色蕴有些不足为凭。将这最难说空的“色”看空了，那几样无物质无阻碍的受、想、行、识，本来有些空空洞洞的，自不必说了。

【释】度一切苦厄

“苦”是指生死苦果，“厄”是指厄缚众生的一切烦恼苦因。这两件，都是由五蕴不空而起的。因为妄认五蕴不空，就发生了贪瞋痴等等烦恼。有了烦恼，就种下苦因。种了苦因，就难逃苦果，不免常常受着生死了。现在能照见五蕴皆空，自然可以解脱一切苦

厄。能空五蕴的果，则能度一切生死苦果，而得“无余依”涅槃；能空五蕴的因，则能度一切烦恼苦因，而得“有余依”涅槃。

苦因苦果，最应注意，是世间法的总相，是凡夫的日常生活。我佛出家之前，最有名的“游四门”一段故事，就是见着人世间生老病死的苦而急着出家。四圣谛中，第一谛就是苦谛。我们必须洞见世间的苦，不要永远堕在这苦里面。我佛教人，就是使人离苦得乐。菩萨度生，也是使人离苦得乐。我们学佛，也是为着离苦得乐。般若能度一切苦厄，即是能达到我们的目的地，所以说它包含全部的佛法。

照见五蕴皆空，便是观自在的观；度一切苦厄，便是观自在的自在。我们想要度一切苦厄，必须照见五蕴皆空；想求自在，必须求着能观的智慧。要之，照见五蕴皆空的是般若，能观的智慧也是般若。能行般若，自然度一切苦厄而得自在。此分是全经的纲领，其妙用全在“照见五蕴皆空”一句，而“观自在”三字，又都包括着，最宜着眼。

第二分

【经文】舍利子，色不异空，空不异色，色即是空，空即是色。受想行识，亦复如是。

舍利子，是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减。

是故空中无色，无受、想、行、识，无眼、耳、鼻、舌、身、意，无色、声、香、味、触、法。无眼界乃至无意识界。

无无明，亦无无明尽；乃至无老死，亦无老死尽。无苦、集、灭、道。

无智亦无得，以无所得故。

此第二分，说明般若的妙义。

“色不异空”六句，讲五蕴皆空，也就是说观自在的所以观。

“是诸法空相”四句，讲度一切苦厄，也就是说观自在的所以自在。

“是故空中无色”十二句，广为开演五蕴皆空的意义，即是再

说观字。其中又分三层：一层，空凡夫法，从“空中无色”起至“无意识界”。二层，空二乘法，从“无无明”起至“无苦集灭道”。三层，空大乘法，即“无智亦无得”一句。

【释】舍利子

舍利子是佛十大弟子之一，智慧第一。

据施护译本，世尊在灵鹫山中，入甚深光明，宣说正法三摩提。舍利子白观自在菩萨言：“若有人欲修学甚深般若法门者，当云何修学？”而观自在遂说此经。所以经中常呼舍利子。

【释】“色不异空”至“亦复如是”

此即前段所说五蕴皆空的真理。将五蕴与空相对而观，以显明何以皆空。

所谓“不异”，与所谓“即是”，是两层道理：一层是粗浅的，就是“不异”。在粗浅处看时，有一个色，有一个空，把这个色比这个空，又把这个空比这个色，不过这个色不异这个空，这个空不异这个色罢了。还明明是两件东西。譬如说，孔子的相貌“不异”阳虎。一层是深密的，就是“即是”。在深密处看时，这个色，即是空；这个空，即是色。空即在这个色上，色即在这个空上，不是色外有空，不是空外有色，却原来是一件东西。譬如说，老子“即是”老聃。

“受想行识，亦复如是。”就是说，受想行识不异空，空不异受想行识。受想行识即是空，空即是受想行识。平常的人，多将这几句话忽略了。

照这“不异”和“即是”两层道理看来，这五蕴就根本的空了，就彻底的空了。但是由此又当知佛说的“空”，不是偏空，不是断灭的空，不是离开“有”的空，不是和“有”对立的空，乃是即有即空，当下即空。更不必另外寻出一个空来。所以万象宛然，不碍其为空。然后方认着真空，是离开“空”、“有”二边的空，是不空而空的空。这层意思，应当也从“不异”和“即是”上看出，不要只看着一边，才是善学般若的人。

能知“色不异空”，则无声色货利可贪，也无五欲尘劳可恋，即得顿出凡夫境界。能知“空不异色”，则不起灭定而现诸威仪，不入涅槃而化度众生，即得顿出外道、二乘境界。

【释】“是诸法空相”至“不增不减”

此一段，讲明“度一切苦厄”，也就是说观自在的所以自在。

前言五蕴，此言诸法，当知五蕴即包括一切法而立，即与诸法二字无异。

空相不是空空洞洞中的相，是即诸法的“有”上所显的空相，是离开“空”、“有”二边的空相，最宜认清。又，上一段，是说诸法空的性。此一段，是说诸法空的相。宜在“相”字上着眼。

世间一切诸法，从凡夫的眼光中，即是从五蕴不空的眼光中看来，宛然有出生、有消灭、有垢染、有清净、有增加、有减少，而菩萨仗着般若的妙用，照见五蕴皆空以后，却并无生灭、垢净、增减等相，所以不生不灭、不垢不净、不增不减等等是诸法空相。

何以诸法空相，没有生灭、垢净、增减等等呢？因为一切生灭、一切垢净、一切增减，都是由于分别心而起。

这分别心，又是由于执着“人我”、“法我”而起。这执着我见，便是由于五蕴不空而起。只为五蕴不空，便生执着而起分别，于是有生灭、垢净、增减等相。现今既空五蕴，自不执着我见，自不再起分别，所以“诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减”。

《大般若经·教诫教授品》云：“菩萨修行般若波罗蜜多时，于一切法不起分别，无异分别，住无分别修一切法，唯正勤修一切智智。”又《学般若品》云：“是菩萨行般若波罗蜜多时，于一切法，不见若生若灭，若取若舍，若染若净，若集若散。”又《譬喻品》云：“若菩萨欲证无上正等菩提，修学般若波罗蜜多时，当如幻士修学般若波罗蜜多，于一切事无所分别。”诸品所说，即是此一段意。

总之，一切生灭等等，都是诸法虚妄的有相，而它的真实的空相，却是不生不灭等等。这一空一有的相，都在乎我们的心。

所以说“心生则种种法生，心灭则种种法灭”。又说，不关幡动，不关风动，而只是居士的心动，就是这个意思。悟到这里，然后知“生死即涅槃，烦恼即菩提”，众生即佛，而不致厌离生死、怖惧烦恼、舍弃众生，则真能证得不生不灭、不垢不净、不增不减的境界，如是才是菩萨，如是才是般若，如是才是自在。

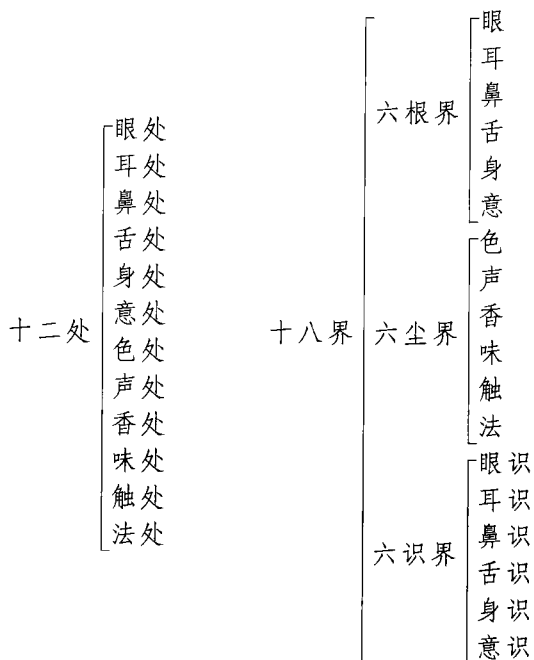
【释】“是故空中无色”至“以无所得故”

此一段，广为开演“五蕴皆空”的意义，即是再说观字，其中分三层：

一、空凡夫法

仍从五蕴皆空说起，进说十二处空、十八界空。这“蕴”、“处”、“界”三种说法，名为三科。虽分为三，却都是总括一切法而说。不过因为学者根器不同而中间的开合不同，即是为迷“心”重者说五蕴，为迷“色”重者说十二处，为“色”、“心”俱迷者说十八界。实际上，但修一科，即能悟入。

在般若中，这五蕴、十二处、十八界都是空的，所以说，空中无色，乃至无意识界。



二、空二乘法

缘觉乘的人，常常因着花飞叶落，观十二因缘而悟入。声闻乘的人，常常因着闻佛声教，观四谛而悟入。这是二乘的修法。

在般若中，这十二因缘和四谛也是空的。所以说，“无无明，亦无无明尽；乃至无老死，亦无老死尽。无苦、集、灭、道”。于今且将十二因缘和四谛略为说说。

十二 因 缘	无明——谓贪瞋痴等等烦恼	} 过去所作之因
	行——谓造作诸业	
	识——谓起妄念初托母胎	} 现在所受之果
	名色——谓从托胎后生诸根形	
	六入——谓于胎中而成六根	
	触——谓出胎后六根对六尘	
	受——谓领纳世间好恶等事	
	爱——谓贪染五欲等事	
	取——谓于诸境生取着心	} 现在所作之因
	有——谓作有漏之因能招未来之果	
	生——谓受未来五蕴之身	} 未来所受之果
	老死——谓未来之身既老而死	

这十二因缘，就是说人生的生死苦果的起源和次序，借流转、还灭二门，以显示世间法和出世间法。

(一)从流转门说：无明缘行，行缘识，乃至生缘老死。就是说，我们在过去的时候，因着无明烦恼，造作诸业，种下生死苦因，于是起着妄念，投入母胎。从投胎后，生成这个躯壳，便具着眼耳等六根。出胎后，眼见色，耳闻声，六根对着六尘，领纳世间好恶的事。这是现在所受的果。同时不免又贪染五欲之乐，于一切境界生了取着心，执为实有，又种下生死的苦因。于是又受未来的身，又是一番生死。如此流转不息，是为世间法。

(二)从还灭门说：无明灭故行灭，行灭故识灭，乃至生灭故老死灭。就是说我们修行，先断无明烦恼；无明既灭，自不会造业；业既不造，自不会起妄念而投胎；既不投胎，何有名色六

人？既无六入，何有触受？既无触受，爱取也无从而生，自不致作有漏之因，再招未来的生死。如此相依还灭，是为出世间法。

在般若中，世间法空，所以说，无无明乃至无老死。出世间法也空，所以说，无无明尽，乃至无老死尽。无无明乃至无老死，就流转门而说。无无明尽乃至无老死尽，就还灭门而说。

四 谛	苦 谛	—— 生死报 ——	世间苦果
	集 谛	—— 烦恼业 ——	世间苦因
	灭 谛	—— 涅槃果 ——	出世间乐果
	道 谛	—— 菩提道 ——	出世间乐因

这四谛，也是说人生的生死苦果的流转、还灭二门：由集而苦，就是流转；由道而灭，就是还灭。

本来人生苦是极多的，有三苦，有八苦，一时也说不尽。这苦究竟是从何而来的呢？这便是我们一切无明烦恼所积集的。我们要免掉“苦”的果，必须先除去“集”的因。除去了“集”的因，才可以离生死而入涅槃，才可以离苦而得乐。但是，这“集”的因，怎样才可以除去呢？这便是要靠着修菩提道。四谛的用意，就是使人知苦断集、慕灭修道。前二谛是世间法的因果，后二谛是出世间法的因果。在般若中，世出世法皆空。所以说，无苦、集、灭、道。

三、空大乘法

在大乘的菩萨，不厌生死，不慕涅槃，惟求一切智、道相智、一切相智、一切有情心行相智、一切相微妙智，乃至一切智智，以期证得无上正等菩提。这种境界，本来超出声闻、缘觉二乘。但是所谓“智”，所谓“得”，都不当执着。若执着有智可求，有菩提可得，便是分别，便是着相，他便不能得一切智智，他便不能得无上正等菩提。

本来“智”以破迷，在迷时说有智，在不迷时自然无智。“得”也是对未得者而说，既得之后，便知这东西本来具足，在圣不增，处凡不减，也无所谓得。悟到这里，即菩萨也无，即佛也无。在

般若中，本是一个这样境界，所以说，无智亦无得。

这一段最后一句，却是画龙点睛的所在，万不可大意看过的，因为上文所说的凡夫法空、声闻法空、缘觉法空、大乘法空等等，究竟是根据一种什么理由呢？这便是“以无所得故”。这“无所得”三字，就是“空”的证明。就是说，一切法不可得。一切法何以不可得？就是因为一切法本性皆空。说到这里，“照见五蕴皆空”一句，总算开演净尽了。般若的妙义，也就发挥无余了。

在这段总结的地方，我要声明一句，就是经文中这几个“无”字，不可以寻常的有无之无看过。当知这是“即在有上”的无，和那“空”字一样。譬如“无所得”三字，若用寻常眼光看，认为无所得，则真有一个“无所得”在，就有一个“无所得”可得，不是真正的“无所得”了。真正的无所得，或者即是有所得。不信，请看下文菩萨与佛的所得。

第三分

【经文】菩提萨埵，依般若波罗蜜多故，心无挂碍。无挂碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃。三世诸佛，依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。

此第三分，说明般若的妙用。又广为开演“度一切苦厄”的实证，即是再说那“自在”二字。

“菩提萨埵”七句，是说“菩萨乘”依般若而得益。“三世诸佛”三句，是说“佛乘”依般若而得益。

【释】菩提萨埵至究竟涅槃

菩提萨埵，就是菩萨。挂碍、恐怖、颠倒梦想，就是指贪瞋痴慢一切烦恼。不过菩萨的境界，纵有烦恼，也很轻微，所以不列贪瞋痴慢等名，而说挂碍、恐怖、颠倒梦想。

涅槃的意义，就是寂灭，是修行人离苦得乐的目的地。这涅

槃城有三门：(一)空解脱门，(二)无相解脱门，(三)无愿解脱门。菩萨依着般若的乐因，除去烦恼的苦因，自然离苦得乐而达到究竟涅槃。当他心无挂碍，即入空解脱门；当他心无恐怖，即入无相解脱门；当他远离颠倒梦想，即入无愿解脱门。既入三门，即已居涅槃城中。

【释】三世诸佛至三菩提

三世，就是过去、未来、现在。现在诸佛如是依着般若，过去诸佛也如是依着般若，未来诸佛也如是依着般若，并不是一时一佛如是。说三世，即表非一时；说诸佛，即表非一佛。般若是诸佛之母，出生诸佛，当然是三世诸佛所依。若无般若，也就无佛。

“阿耨多罗”的意义，就是无上。“三藐三菩提”的意义，就是正等正觉。正觉之上，又加着无上正等，表示诸佛所得，最为卓异。得此菩提，苦已度尽，也就得着无上的自在。至问他何以得着这菩提的，却只是依着般若波罗蜜多。

第四分

【经文】故知般若波罗蜜多，是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒，能除一切苦，真实不虚。

此第四分，赞显了般若而引入秘密般若。

【释】故知般若至无等等咒

此经是经，而此处称咒，所以极言效验的神速。

第一，是大神咒，称其能破烦恼，神妙难测，是声闻真言。

第二，是大明咒，称其能破无明，照灭痴暗，是缘觉真言。

第三，是无上咒，称其令因行满，至理无加，是大乘真言。

第四，是无等等咒，称其令果德圆，妙觉无等，是秘藏真言。

【释】能除一切苦，真实不虚

真实不虚，指般若的体；能除一切苦，指般若的用。即反应

前文“照见五蕴皆空，度一切苦厄”二句。当知五蕴皆空，而般若却有真实不虚的在。如是，然后可得观自在菩萨的大自在。

第二分已将般若的妙义详加说明，第三分又将般若的妙用广为开演。显了的般若，是无庸再说的了。但是意味深长，终嫌未尽，又经文简短，或不免为人所忽。所以此分反复赞叹，神韵悠然，耐人寻味。同时又反应前文，作一总结，结构虽小，却丝毫不漏。

第五分

【经文】故说般若波罗蜜多咒，即说咒曰：揭谛，揭谛，波罗揭谛，波罗僧揭谛，菩提萨婆诃。

此第五分，说秘密般若而加持显了般若。

【释】故说般若波罗蜜多咒

我佛说法，常说密咒加持。此经由上文引入，也说一咒。般若的妙义和妙用，前文虽都说过，但是还有离于言说思想的，不得不借密咒说着，而后此经才得一部完全的般若。

前文显说，使人依义而生慧。此分密说，使人持明而生定。定慧均等，修行自然圆满。

【释】揭谛至萨婆诃

第一揭谛，说声闻行果。第二揭谛，说缘觉行果。第三波罗揭谛，说大乘行果。第四波罗僧揭谛，说真言行果。第五“菩提萨婆诃”，总说以上诸乘究竟菩提证入义。

咒文是诸佛密语，非凡夫因位所解，但当诵持，除障增福，不须强为解释。若欲强为解释，约有二说：一说，“揭谛”的意义，是去，又是度，即是说般若的功能。重言揭谛，是自度度他。“波罗”即是彼岸，“波罗揭谛”即度彼岸。“僧”的意义即是总，又是普。“波罗僧揭谛”，即是说自他普度，总到彼岸。“萨婆诃”的意义是速疾。“菩提萨婆诃”，就是说疾速成就正觉。一说，“揭谛”

的意义是行如，即是如理如量而行。“如”为体，“行”为用，如如而行，行于如如，是真般若的境界，是真自在的气象。此中妙义，含藏无限。只这“揭谛”一语，已足以包括全部般若。

（《威音》第 1—3 期）

《大般若波罗蜜多经》述要

稽首智度无子佛，稽首智度佛母法，
稽首智度菩萨僧。为念法界诸恩处，
我今愿依佛付嘱，开显大经甚深义。
令诸有情启道眼，共超业海达彼岸。
非人天等所能知，唯愿威神垂加被。

引曰：

我佛说法，阅年七七，教乘虽广，唯一般若。依之而谈诸法幻有，则为小教；依之而谈彻底唯空，则为始教；依之而谈空有双存，则为终教；依之而谈空有双泯，则为顿教；依之而谈体用自在，则为圆教。古德有言：从初得道，乃至泥洹，于其中间，常说般若。斯诚笃论。大哉般若！圆音所演，有之则佛，无之则魔，舍此而外，更无圣法。为令遗教不失宗趣，今于大经应述其要。愿弘法者，于斯般若，殷勤尊重。

般若一度，诸佛之母，能示实相，能成正觉。善根宿植，乃可得闻。我侪归佛，既解而行。或依净土，一心称名；或依毗尼，坚持禁戒；或依宗门，坐禅求悟；或依显教，习定修观；或依密乘，勤行供养。如是诸法，若离般若，能证菩提，无有是处。职是之故，初业菩萨，趣一切智，上求佛道，下化有情，入修方便，任持何法，终当以此般若为本。为令行持有所依循，今于大经应述其要。愿修行者，于斯般若，殷勤尊重。

欲探教海，必览全藏。全藏之中，部类纷繁，驰心以游，琳琅满目。初成顿演，则称《华严》；渐诱钝根，则名《阿含》；对半明满，则属《方等》；开权显实，则让《法华》；扶律谈常，则推《涅槃》。

槃》。即兹般若，亦列其间。瑰宝杂陈，孰为之主？不得其钥，终莫能入。于中当知，一切诸经，悉是般若之所流出，悉是般若之所统摄，余经如枝，般若如根，得此一经，乃通其余。为令全藏振其纲领，今于大经应述其要。愿阅藏者，于斯般若，殷勤尊重。

受持读诵，功德已多，流布讲说，尤难称量。唯兹般若，卷帙最繁，自余诸经，无与伦比。文义浩瀚，如泛溟渤；目眩神骇，迷厥涯涘。千古以来，讲诵者寡，注疏既绝，寻绎殊艰。宋有惟白，《纲目指要》；又有王古，《法宝标目》；明有藕益，《阅藏知津》；清有葛艮，《般若纲要》。虽于大经，悉曾探讨，然此诸书，仅约其文，未明其旨，骊纵可探，珠非易得。洎乎晚近，欧阳宜黄，亦尝致力，提要钩玄，犹嫌未畅。为令圣典易于通解，今于大经应述其要。愿研经者，于斯般若，殷勤尊重。

述曰：

《大般若波罗蜜多经》，凡六百卷，唐玄奘三藏译。

此实囊括我佛所说般若，包举中土诸家译本之唯一巨制也。

欲述其要，当分六聚：

一、探源，二、寻流，三、提纲，四、析目，五、释名，六、阐义。

第一聚 探源

佛成道后，迄于涅槃，受请说法，未尝少息。唯兹般若，历时最长。法会所集，亦非一地。今分纪之，并及缘起。

【述】宣说般若之缘起

《智论》有云：“须弥山王，不以无事及小因缘而自摇动。诸佛说法，不以无事及小因缘而自发言。”准是以推，佛说般若，必有缘起，彼举其因，凡二十二。但彼自云：“摩诃般若，无量无边，说彼因缘，亦与相等。是事广故，仅可略说。”此二十二，固未能尽，且依彼论，撮述梗概。

1. 继声闻法说菩萨道
此谓时机已熟方说实相也。
2. 增益菩萨念佛三昧
此谓示现殊妙令他饶益也。
3. 念本所愿说甚深法
此谓八相成道自满所愿也。
4. 断众生疑显一切智
此断凡夫之疑也。
5. 拔度众生除其邪惑
此破邪师之惑也。
6. 止彼嫉谤自说神德
此弭恶人之谤也。
7. 欲令众生信受大法
此所以令其信也。
8. 令众欢喜开藏恣取
此所以令其解也。
9. 治结使病作大医王
此所以令其行也。
10. 显示佛身不可思议
此所以令其证也。
11. 拔彼二边令人中道
此以佛道与外道较也。
12. 生身法身供同报别
此以法身与生身较也。
13. 欲说阿鞞跋致体相
此示其真也。
14. 欲说魔幻魔伪魔事
此示其魔也。

15. 供养因缘授三乘记

此功德之胜也。

16. 说第一义悉檀深义

此义理之胜也。

17. 欲诸论师于法生信

此摄伏之胜也。

18. 二种说法今说实相

此辨其所说法门异乎寻常之一也。

19. 二种说法说无净处

此辨其所说法门异乎寻常之二也。

20. 三门说法说非三门

此辨其所说法门异乎寻常之三也。

21. 以异法门说念住等

此辨其所说法门异乎寻常之四也。

22. 以异法门说五众等

此辨其所说法门异乎寻常之五也。

述宣说般若之缘起竟。

【述】宣说般若之年时

一代时教，可分五时，正明般若，实居第四，故或称曰“般若之夕”。

第一时——成道后三七日——说《华严》

第二时——十二年——说《阿含》

第三时——八年——说《方等》

第四时——二十二年——说《般若》

第五时——七年——说《法华》、《涅槃》

说般若时，盖距今二千三百余年前，即公元前五世纪顷，释尊五十岁后也。

述宣说般若之年时竟。

【述】宣说般若之处所

佛转法轮，巡化印土，诸城之中，多住二处：一、室罗筏，一、王舍城。说此般若，即在二土，唯第十会，独在天宫。

第一会——王舍城鹞峰山

第二会——同上

第三会——同上

第四会——同上

第五会——同上

第六会——同上

第七会——室罗筏之逝多林给孤独园

第八会——同上

第九会——同上

第十会——他化自在天宫

第十一会——室罗筏之逝多林给孤独园

第十二会——同上

第十三会——同上

第十四会——同上

第十五会——王舍城之竹林园中白鹭池侧

第十六会——同上

王舍城在中印度摩伽陀国，频婆娑罗王之新都也，梵名曷罗阇姑利呬城 Rajagrha。是城有五山，各有精舍，最高大者为鹞峰山，梵名著阇崛，此翻鹞头，亦称灵鹞山，其竹林精舍则在平地。佛多住此城者，以报法身地恩故。

室罗筏在中印度憍萨罗国，波斯匿王之都也，梵名室罗筏悉底 Sravasti，别名舍婆提、尸罗跋提、舍罗婆悉帝夜城，亦称舍卫国，其地即今印度西北部拉普的 Rahti 河南岸之 Rapetmapet，在乌德之东，尼泊尔之南。是城内有祇园精舍，即逝多林给孤独园。佛多住此城者，以报生身地恩故。

他化自在天在欲界之顶，梵名婆舍跋提 Parānirmitavasavartina，此天为欲界之主，为害正法之魔王，即四魔中之天魔也。其中五欲之乐最盛，极易沦溺，故佛说实相般若于其宫中。

述宣说般若之处所竟。

第二聚 寻流

慈音既发，弘韵斯留，东西流传，万古不泯。惟是结集传译之中，亦有部党当加汇述，以明同异。先别圣教，次考梵籥，后区译本。

【述】圣教中之般若品类

甲、五部般若

第一部——《摩诃般若》

即罗什译之《摩诃般若波罗蜜经》(一名《大品般若》)。

西晋无罗叉译之《放光般若》及竺法护译之《光赞般若》(经文未尽)，均为同本。

《大般若》之第二会也。

第二部——《金刚般若》

即罗什译之《金刚般若经》。

元魏菩提留支、陈真谛、隋达摩笈多、唐义净等，所译《金刚般若》，均为同本。

《大般若》之第九会也(玄奘先译有《能断金刚般若》一卷，亦其同本)。

第三部——《天王问般若》

即月婆首那译之《胜天王般若波罗蜜经》。

《大般若》之第六会也。

第四部——《光赞般若》

梵本未渡。

在今藏中之《光赞般若》，实为《大般若》之第二会，属第一部。

第五部——《仁王般若》

即罗什译之《仁王般若波罗蜜经》。

《大般若》之别部也。

上说据《仁王经》。

乙、八部般若

第一部——十万偈

即《大品般若》是。

第二部——二万五千偈

即《放光般若》是。

第三部——一万八千偈

即《光赞般若》是。

第四部——八千偈

即《道行般若》是。

第五部——四千偈

即《小品般若》是。

第六部——二千五百偈

即《天王般若》是。

第七部——六百偈

即《文殊般若》是。

第八部——三百偈

即《金刚般若》是。

上说据《金刚仙论》(此世亲弟子金刚仙菩萨所造)。

按：《大品》、《放光》、《光赞》，在今藏中，实为同本异译，不当配于三部，故天台嘉祥，皆以为八部中第一、第二之经本未渡。

又第四、第五，亦为同本异译。

述圣教中之般若品类竟。

【述】梵本中之般若品类

现存梵本，计有五种：

1. 《十万颂般若》(Satasahasrika Prajnaparamita)

十一万三千六百七十七颂，四分，七十二品。

与《大般若》之初会相类，但其中详略颇有出入。

2. 《二万五千颂般若》(Pancavimsati Sahasrika Prajnaparami-

ta)

二万四十五颂，八品。

与《大般若》之第二会大纲一致。

3. 《八千颂般若》(Astasahasrika Prajnaparamita)

三十二品。

与《大般若》之第四会可比。

4. 《金刚般若》(Vajracchedika Prajna Paramita)

此即《金刚能断般若》之梵本。

5. 《般若心经》(Prajna Paramita Hrdaya Sutra)

此梵本有大小二种。

述梵本中之般若品类竟。

【述】译本中之般若品类

中土译本，计有十种：

甲、《小品般若》

经名	译时	译人	卷	品	存缺
1. 道行经	汉灵 熹平元(172)	竺佛朔	1	1	缺
2. 般若道行 品经	汉灵 光和二(179)	支娄迦讖	10(或 8)	30	存
3. 大明度无 极经	吴权 黄武(223~228)	支谦	6(或 4)	30	存
4. 小品经	吴权 太元元(251)	康僧会	5	10	缺
5. 小品经	晋武 泰始八(272)	竺法护	10		缺
6. 摩诃般若波 罗蜜道行经	晋惠 (290~306)	卫士度	2		缺

经名	译时	译人	卷	品	存缺
7. 大智度经	东晋 (317~420)	祇多密	4		缺
8. 摩诃般若波罗蜜钞经	苻秦 建元十八(382)	昙摩蜚、竺佛念	5(或4)	13	存
9. 小品般若波罗蜜经	姚秦 弘始十(408)	鸠摩罗什	10	29	存
10. 大明度经	北凉 (397~418)	道龚	4		缺
11. 大般若第四会	唐显庆五—龙朔三(660~663)	玄奘	18	29	存
12. 佛说佛母出生三法藏般若波罗蜜多经	宋太宗(980~1000)	施护	25	32	存

按：此外尚有《佛说佛母宝德藏般若波罗蜜经》三卷，宋法贤译，乃《佛母般若》三十二品之摄颂也。

乙、《大品般若》

经名	译时	译人	卷	品	存缺
1. 光赞般若波罗蜜经	西晋泰康七(286)	竺法护	10 或 15	21 或 27	存
2. 放光般若波罗蜜经	西晋元康元(291)	无罗叉、竺叔兰	20 或 30	90	存
3. 摩诃般若波罗蜜经	姚秦弘始五(403)	罗什	27 或 30	90	存
4. 大般若第二会	唐显庆五—龙朔三(660~663)	玄奘	78	85	密

丙、《仁王般若》

经名	译时	译人	卷	品	存缺
1. 仁王般若波罗蜜经	晋永嘉年(307~312)	法护	2		
2. 佛说仁王般若波罗蜜经	姚秦弘始三(401)	罗什	2	8	存
3. 仁王般若波罗蜜经	梁大同年(535~545)	真谛	1		
4. 大唐新翻护国仁王般若经	唐永泰元(765)	不空	2	8	存

丁、《金刚般若》

经名	译时	译人	卷	品	存缺
1. 金刚般若波罗蜜经	姚秦弘始四(102)	罗什	1		存
2. 金刚般若波罗蜜经	北魏永平二(509)	菩提流支	1		存
3. 金刚般若波罗蜜经	陈天嘉三(562)	真谛	1		存
4. 金刚能断般若波罗蜜经	隋大业(605~616)	达摩笈多	1		存
5. 能断金刚般若波罗蜜多经	唐贞观二十二(648)	玄奘	1		存
6. 大般若第九会	唐龙朔三(663)	玄奘	1		存
7. 佛说能断金刚般若波罗蜜多经	唐长安三(703)	义净	1		存

按：嘉祥疏引《大悲比丘本愿经》之末记，谓经本八卷，今唯《校量功德》一品。

戊、《般若心经》

经名	译时	译者	卷	品	存缺
1. 摩诃般若波罗蜜大明咒经	秦弘始四——十五(402~413)	罗什	1		存
2. 般若波罗蜜多心经	唐贞观二十三(649)	玄奘	1		存
3. 般若波罗蜜多心经	唐长寿二(693)	菩提流志	1		缺
4. 摩诃般若随心经	唐中宗时(695~710)	实叉难陀	1		缺
5. 普遍智藏般若波罗蜜多心经	唐开元二十六(738)	法月	1		存
6. 般若波罗蜜多心经	唐贞元六(790)	般若、利言	1		存
7. 般若波罗蜜多心经	唐大中年(847~859)	智慧轮	1		存
8. 圣佛母般若波罗蜜多心经	宋太宗时(980~1000)	施护	1		存

己、《濡首般若》

经名	译时	译者	卷	品	存缺
1. 佛说濡首菩萨无上清净分卫经	汉灵帝中平五(188)	严佛调	2		缺
2. 佛说濡首菩萨无上清净分卫经	宋(420~478)	翔公	2		存
3. 大般若第八会	唐龙朔三(663)	玄奘	1		存

庚、《文殊般若》

经名	译时	译人	卷	品	存缺
1. 文殊师利所说摩訶般若波罗蜜经	梁天监中(506~611)	曼陀罗仙	2		存
2. 文殊师利所说般若波罗蜜经	梁天监普通(512~520)	僧伽婆罗	1		存
3. 大般若第七会	唐龙朔三(663)	玄奘	2		存

按：此部曾混入宝积部中。

辛、《胜天王般若》

经名	译时	译人	卷	品	存缺
1. 胜天王般若波罗蜜经	陈天嘉六(565)	月婆首那	7	16	存
2. 大般若第六会	唐龙朔三(663)	玄奘	8	17	存

壬、《理趣般若》

经名	译时	译人	卷	品	存缺
1. 大般若第十会	唐龙朔三(663)	玄奘	1		存
2. 实相般若波罗蜜经	唐长寿二(693)	菩提流志	1		存
3. 金刚顶瑜伽理趣般若经	唐开元七——二十(719~732)	金刚智	1		存
4. 大乐金刚不空真实三昧耶经般若波罗蜜多理趣品	唐开元八——大历九(720~774)	不空	1		存

经名	译时	译人	卷	品	存缺
5. 佛说遍照般若波罗蜜经	宋太宗时(980~1000)	施护	1	存	

按：此经为《佛说最上根本大乐金刚不空三昧大教王经》中之第一分至第十四分，原经凡二十五分，由宋法贤译出。

癸、《大般若》

1. 译名——大般若波罗蜜多经
2. 译人——玄奘(沙门大乘光、大乘钦、嘉尚等笔受)
3. 译时——唐显庆五年正月一日至龙朔三年十月二十日(660~663)
4. 译地——玉华寺、玉华殿(原为玉华宫，为译《大般若》特舍为寺)
5. 译本——凡六百卷，一万三百三十一纸，十六分，二百六十五品，六十亿四十万字，二十万偈，一千二百五十七法门，三百九十九义。

述译本中之般若品类竟。

第三聚 提纲

猗与大经！金声玉振，义广如海，辞盛如泉。奘师译时，将顺众意，加以删略，即感梦警，还依广翻。尝潜玩之，渐获端绪，条理宛具，绝异繁芜，乃知此经，非骋词辩。今当分述，先振其纲。

【述】《大般若》之品帙

全藏之中，《般若》最大，翻经事业，于斯为艰。考之史籍，般若东来，肇自汉季，《小品》初译(此时为佛灭后六百五十年顷，佛教来中土后一百五年)，次及其余，诸本杂出，各宏一分。迄于奘师，乃成巨制，群流赴海，众华成台。惟除《仁王》，罔不包纳。当师翻此，恒虑无常，谓诸僧曰：“玄奘今年六十有五，必当卒命于此伽蓝，经部甚大，每惧不终，人加勤恳，勿辞劳苦。”四载译成，合掌欢喜，告徒众曰：“此经盖于汉地有缘，今得终讫，并是诸佛冥加，龙天拥佑。此乃镇国之典，人天大宝，徒众宜各踊跃欣庆。”观斯所纪，奘师于兹，功莫大焉。

分数	卷数	卷次	品数	异译	梵本颂数	西蕃本颂数
1. 初分	400	1~400	79	无	十三万二千六百颂	十万颂
2. 第二分	78	401~478	85	小品般若 (三种)	二万五千颂	二万五千颂
3. 第三分	59	479~537	31	无	一万八千颂	一万八千颂
4. 第四分	18	538~555	29	小品般若 (十一种)	八千颂	八千颂
5. 第五分	10	556~565	24	无	四千颂	八千颂(缺四品)
6. 第六分	8	566~573	17	胜天王般若 (一种)	二千五百颂	缺
7. 曼殊室利分	2	574~575	1	文殊般若 (二种)	八百颂	七百颂
8. 那伽室利分	1	576	1	濡首般若 (二种)	四百颂	缺
9. 能断金刚分	1	577	1	金刚般若 (六种)	三百颂	三百颂
10. 般若理趣分	1	578	1	理趣般若 (四种)	三百颂	百五十颂
11. 布施波罗蜜多分	5	579~583	1	无	二千颂	以下五品一千八百颂
12. 净戒波罗蜜多分	5	584~588	1	无	二千颂	
13. 安忍波罗蜜多分	1	589	1	无	四百颂	
14. 精进波罗蜜多分	1	590	1	无	八百颂	

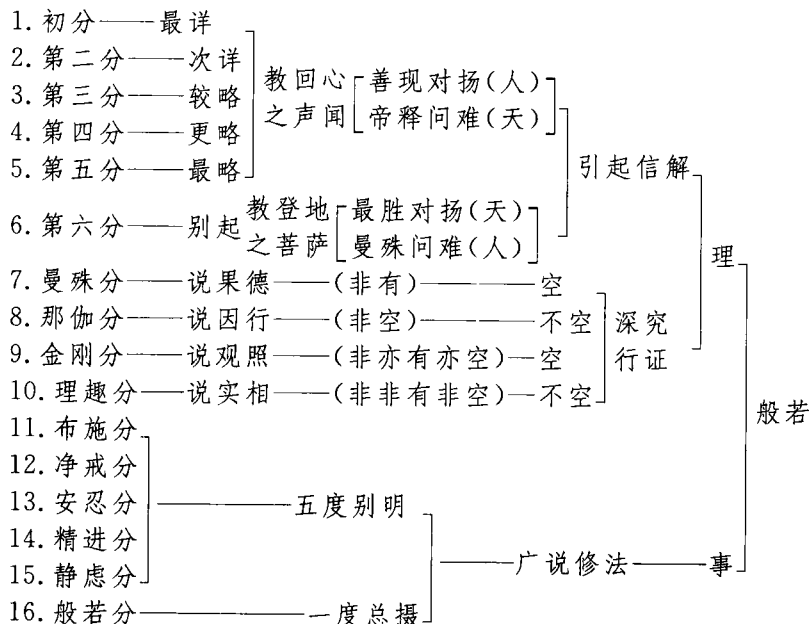
分数	卷数	卷次	品数	异译	梵本颂数	西蕃本颂数
15. 静虑波罗蜜多分	2	591~592	1	无	八百颂	
16. 般若波罗蜜多分	8	593~600	1	无	二千五百颂	二千一百颂
合计	600		275		二十万四百颂	十六万四千五十颂

述《大般若》之品帙竟。

【述】《大般若》之要领

昔有大隐，创为《关法》，妙摄大经，竟能背诵，虽获要领，即便转读。今之所求，盖异于是。

大经所析，凡十六分。初分最长，有三之二。其次四分，旨同于初，惟文渐略。广略之异，所以应机。此五分中，善现实为对扬之主，帝释副焉。及第六分，最胜天王继而对扬，曼殊室利又为之副。此后诸分，各立分名：先有四分，广明其理，即离四句；终有六分，广明其事，即修六度。



述《大般若》之要领竟。

【述】《大般若》之显轨

依显教义，全部《般若》，均为菩萨说菩萨道，前之十分，各当地，就“人”而说；后之六分，各当地，就“法”而说。

初分

此为入初地“极喜地”之菩萨说也。

此时初入大乘，最难信解，故不惜反复详说，诱掖多方，卷数独繁，实具深意。盖入圣之基，不容忽也。

又为接回心二乘故，令善现出而宣说。

又于最后特说常啼菩萨求法故事以为之劝。

（或以配三乘共十地中之异生地，即外凡之三贤；或以配十住心中之异生羝羊心。）

第二分

此为入第二地“离垢地”之菩萨说也。

此时已登初地，慧炬渐明，无俟烦言，自能信解。故此分卷数，较之初分，仅五之一。

（或以配三乘共十地中之种性地，即内凡之四善根；或以配十住心中之愚童持斋心。）

第三分

此为入第三地“发光地”之菩萨说也。

此时二地又超，观智更胜，信解之易，又进于前。故此分所谈，亦为递减，于第二分，四又去一。

（或以配三乘共十地中之第八地，即见道之前十五心；或以配十住心中之婴童无畏心。）

第四分

此为入第四地“焰慧地”之菩萨说也。

此时进证三地，慧光已发，知见既正，启迪非难。故此分卷数又寡，于第三分，三又去二。

(或以配三乘共十地中之见地,即见道之第十六心,即预流果;或以配十住心中之唯蕴无我心。)

第五分

此为入第五地“极难胜地”之菩萨说也。

此时四地既跻,觉心猛利,略举其一,能通其十。故此分所说最为简略,比之初分,四十分之一耳。

(或以配三乘共十地中之薄地,即一来果;或以配十住心中之拔业因种心。)

第六分

此为入第六地“现前地”之菩萨说也。

此时已越五地,进趣六地。据不空三藏《般若理趣释》所说,菩萨证得第六地位,住般若波罗蜜观,多作天王,故此分以最胜天王为对扬之主。

(或以配三乘共十地中之离欲地,即不还果;或以配十住心中之他缘大乘心。)

第七分

此为入第七地“远行地”之菩萨说也。

此时菩萨方居第六地位。般若波罗蜜在六地时,即为实慧,故此分由显教如来长子文殊说不可得之果德以引入之。

(或以配三乘共十地中之已办地,即阿罗汉果;或以配十住心中之觉心不生心。)

第八分

此为入第八地“不动地”之菩萨说也。

此时菩萨方居第七地位。般若波罗蜜在七地时,即为方便慧,故此分亦由显教如来长子文殊说无所得之因行以引入之。

(或以配三乘共十地中之独觉地;或以配十住心中之一道无为心。)

第九分

此为入第九地“善慧地”之菩萨说也。

此时菩萨方居第八地位。第八地为菩萨坑，每住此而不复进，故名住地菩萨。此分特示以“应无所住”，正所以超此地也。

又，善现本东方青龙陀佛，现声闻身，入释迦会，多生解空，但证偏空，及闻宝明空海，始证空而不空。是大阿罗汉，住于八地，故此分以之对扬。（或以配三乘共十地中之菩萨地；或以配十住心中之极无自性心。）

第十分

此为入第十地“法云地”之菩萨说也。

此时菩萨十地已将圆满，二慧渐变为二智，实慧变为一切智，方便慧变为一切种智。一切智照一切空境皆尽，一切种智照一切有境皆尽。故前分从空上说，此分从不空上说，二智既圆，即入佛地。

又，此时已由显入密，故对扬之主，为密教如来长子金刚萨埵。又，九地菩萨所见，犹为佛之报身，十地菩萨所见，则为佛之法身，故此分说法之主与前异，说法之处亦与前异。

（或以配三乘共十地中之如来地；或以配十住心中之秘密庄严心。）

第十一分

此说菩萨六度中之第一度“布施波罗蜜多”也。

第十二分

此说菩萨六度中之第二度“净戒波罗蜜多”也。

第十三分

此说菩萨六度中之第三度“安忍波罗蜜多”也。

第十四分

此说菩萨六度中之第四度“精进波罗蜜多”也。

第十五分

此说菩萨六度中之第五度“静虑波罗蜜多”也。

第十六分

此说菩萨六度中之第六度“般若波罗蜜多”也。

述《大般若》之显轨竟。

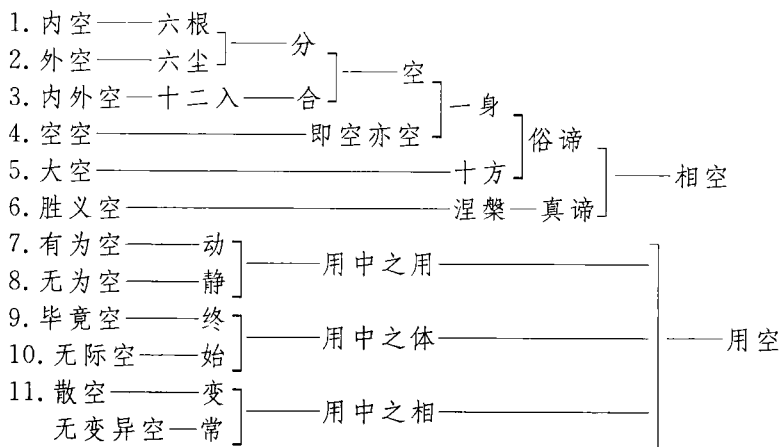
【述】《大般若》之密门

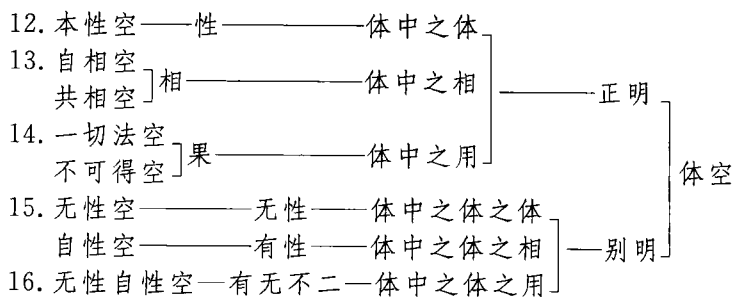
依密教义，大日如来内证法门，即为般若。此十六分，即当分配十六菩萨，十六菩萨合为大日，其所内证，即十六空。此十六空合为般若。按弘法大师《金刚般若经开题》云：“十六会则金刚界十六大菩萨三摩地法门也，故龙猛菩萨《菩提心论》云：从内空乃至无性自性空，十六空门，皆是萨宝等十六大菩萨之三摩地门。”

又有一义，守护般若，善神十六。此十六神，配十六会。内证本誓，即十六空，合十六空，原为般若。若人格化，则十六神，故十六神，摄般若体。因于般若守护不离，奘师西行，曾感“深沙大将”随护，即此十六善神显现。持般若者，当虔奉之。

甲、以十六分配十六空门

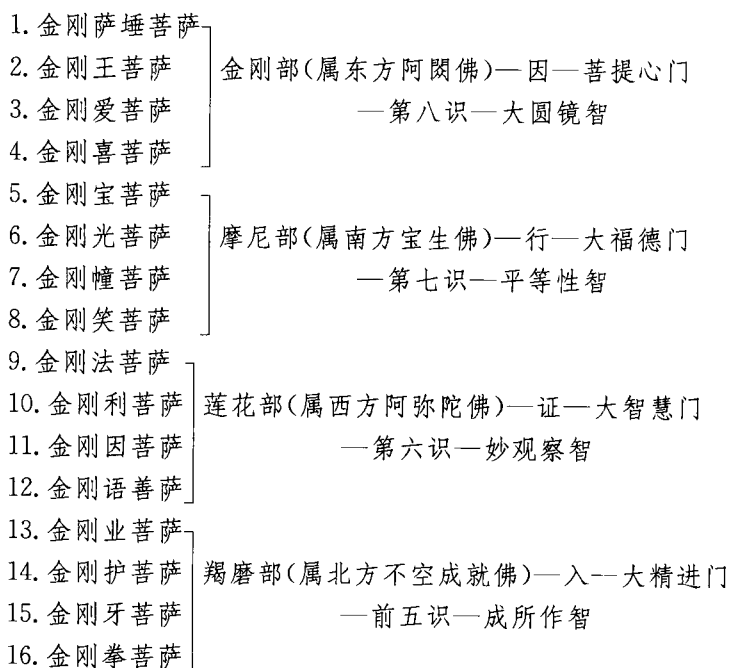
《般若经》中说十三空、十六空、十八空、二十空，今说十六空，实摄二十空。





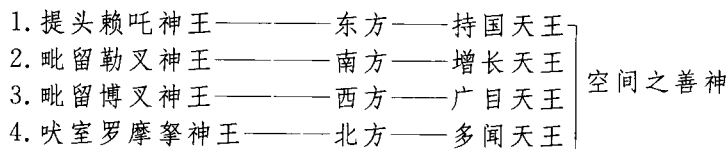
乙、以十六分配十六大菩萨

十六菩萨合成四佛即成四智，四佛又合成大日即成五智。



丙、以十六分配十六善神

帝释天之守护四方之四天王，与药师如来之司十二时之十二神将，合为十六善神。



- | | | | | |
|-----------|----|----|----|-------|
| 5. 禁毗鲁神王 | —— | 丁亥 | —— | 官毗罗大将 |
| 6. 跋折鲁神王 | —— | 甲戌 | —— | 伐折罗大将 |
| 7. 咩闍鲁神王 | —— | 丁酉 | —— | 迷企罗大将 |
| 8. 钝徒毗神王 | —— | 甲申 | —— | 安底罗大将 |
| 9. 阿你鲁神王 | —— | 丁未 | —— | 额你罗大将 |
| 10. 婆你鲁神王 | —— | 甲午 | —— | 珊底罗大将 |
| 11. 印陀鲁神王 | —— | 丁巳 | —— | 因达罗大将 |
| 12. 婆姨鲁神王 | —— | 甲辰 | —— | 波夷罗大将 |
| 13. 摩休鲁神王 | —— | 丁卯 | —— | 摩虎罗大将 |
| 14. 真陀鲁神王 | —— | 甲寅 | —— | 真达罗大将 |
| 15. 提徒鲁神王 | —— | 丁丑 | —— | 招杜罗大将 |
| 16. 毗迦鲁神王 | —— | 甲子 | —— | 毗羯罗大将 |

时间之善神

述《大般若》之密门竟。

第四聚 析目

一代圣言，不离般若，而十二部各有所明。一部大经，正明般若，而十六分各有所阐。宏纲既振，细目宜治，先陈事实，次及言教。

【述】十六会中之事实

师子座上，舌相流光，十方圣众，群临胜会。时节既至，妙法爰敷，般若甚深，于焉正显。当年盛况，定多乐闻，同听前因，或犹可忆。

初分

1. 如是我闻，一时，薄伽梵，住王舍城鹞峰山顶，与大苾刍众千二百五十人俱，皆阿罗汉，除阿难陀独居学地（预流），大迦叶波而为上首。复有五百苾刍尼众，皆阿罗汉，大胜生主而为上首。复有无量邬波索迦、邬波斯迦，皆见圣谛（预流）。复有无量无数菩萨摩訶萨众，其名曰：贤守、宝性、宝藏、宝授、导师、仁授、星授、神授、帝授、广慧、胜慧、上慧、增长慧、无边慧、不虚见、无障慧、善发趣、善勇猛、极精进、常精进、常加行、不舍辘、日藏、月藏、无比慧、观自在、得大势、妙吉祥、宝印手、摧魔力、金刚慧、金

刚藏、常举手、大悲心、大庄严、庄严王、山峰、宝峰、德王、慈氏，如是等菩萨，皆法王子，堪绍尊位而为上首。

2. 世尊入等持王妙三摩地（诸三摩地皆摄入此三摩地中，是所流故）。

3. 从定而起，以净天眼观察十方世界，举身放光，展转遍照。又出广长舌相，遍覆三千大千世界，复从舌相流出无量色光，一一光中，现宝莲花，各有化佛说法，展转周流十方世界。

4. 世尊复现神通力，令十方世界六种变动，一切有情，获大利益，同诣佛所。

5. 世尊在师子座，现本色身，令一切有情皆见，自净居天以下至人、非人等，各持珍宝花鬘奉散佛上，以佛神力，旋转上踊，合成花台，量等三千大千世界。

6. 世尊复从面门放光，令十方世界一切有情彼此互能普见。

7. 十方世界，各有无量菩萨，来此观礼供养。

8. 时此三千大千世界，众宝充满，周遍庄严，甚可爱乐。

9. 世尊知诸有缘众皆来集会，便举般若波罗蜜多告舍利子，复因其请，广为宣说。

10. 会中无量大苾刍众，复有六十百千诸天子众，皆发无上正等觉心，无量有情，亦发愿往生诸佛国土，佛均微笑放光为之授记。

11. 会众同声赞叹般若波罗蜜多。

12. 世尊又现广长舌相。

13. 十方世界无量菩萨，及欲色二界诸天，各献珍宝花鬘供养。以佛神力，所献种种，上踊空中，合成台盖，遍覆三千大千世界，种种庄严，甚可爱乐。

14. 会中百千俱胝那庾多有情，愿得作佛，佛又微笑放光为之授记。

以上自《缘起品》第一至现《舌相品》第六，凡六品。

此第一段，为初分之顶。

15. 尔时佛命善现为诸菩萨宣说般若波罗蜜多。

16. 善现承佛神力，殷勤宣说，舍利子间参问答，满慈子亦略有所语。

17. 佛赞善现，善能为诸菩萨宣说般若波罗蜜多。

18. 时此三千大千世界六种变动，世尊即便微笑，谓我今于此世界宣说般若，十方世界诸佛今亦宣说般若。今此世界有十二那庾多诸天等得无生忍，十方世界今亦各有无量有情发无上正等觉心。

以上自《教诫教授品》第七至《净道品》第二十一，凡十五品。

此第二段，为初分之头。

19. 尔时于此三千大千世界所有欲色诸天王，各偕无量天众来会。

20. 天帝释请善现为欲色诸天宣说般若波罗蜜多。

21. 善现受请，为诸天宣说。

22. 欲色诸天散花供养，充满三千大千世界，以佛神力，于虚空中合成花台，遍覆三千大千世界。

23. 帝释诸天赞善现及所说般若，佛因为说摄受般若之功德。欲色诸天曾白帝释，应受持般若。

24. 时有众多外道梵志，为求佛过，来诣佛所。帝释便诵甚深般若波罗蜜多，于是外道梵志遥现敬相，右绕世尊，退还本所。

25. 复有恶魔欲作留难，化作四兵，奋威勇锐，来诣佛所。帝释又诵甚深般若波罗蜜多，于是恶魔退还本所。

26. 欲色诸天各化种种花鬘，踊身空中而散佛上，愿此般若波罗蜜多在人中久住，佛因续说般若功德。

以上自《天帝品》第二十二至《较量功德品》第三十，凡九品。

此第三段，为初分之胸。

27. 尔时弥勒菩萨引善现说菩萨随喜回向功德。

28. 佛赞善现。

29. 欲色诸天各献供具，信受佛说。

30. 善现又继舍利子、帝释而赞般若，佛亦间有所示。

31. 时以佛神力故，此三千大千世界欲色诸天，来诣佛所，于十方界各见千佛宣说般若，义品名字皆同于此，请说上首皆名善现，问难上首皆名帝释。

32. 佛告善现，当来弥勒诸佛，亦均如是宣说。

33. 善现又与佛对扬，广说般若功德。

34. 时无量百千天子，住虚空中，欢喜踊跃，奉散香花，互相庆慰，谓今见佛第二转妙法轮，并同证无生法忍。

35. 佛告善现：如是法轮，非第一转，非第二转。

36. 善现又赞般若。

以上自《随喜回向品》第三十一至《波罗蜜多品》第三十八，凡八品。

此第四段，为初分之腰。

37. 尔时帝释心念般若难闻，佛与舍利子为广说诸义。

38. 善现又从而对扬。

39. 欲色诸天遥散香花供养，请佛说般若相。

40. 佛为善现说般若与不可思议等法，众中有五百苾刍、二千苾刍尼，心得解脱。复有六万邬波索迦、三万七千邬波斯迦，生净法眼。复有二万菩萨，得无生忍，当受佛记。

41. 欲色诸天子同赞般若，深生信乐，顶礼佛足，右绕三匝，辞佛还宫，去会未远，俱时不现。

42. 善现复与佛对扬，续说般若。

43. 欲色诸天复来奉散香花，赞般若及善现，善现为说真如相。

44. 时此三千大千世界六种变动。

45. 欲色诸天复以香花奉散如来及善现上。

46. 佛因为舍利子说真如相。

47. 众中万二千苾刍成阿罗汉,五百苾刍尼生净法眼,五千菩萨得无生忍,六万菩萨成阿罗汉。

48. 善现仍与对扬,续有所说。中有万二千菩萨得无生忍。

以上自《难闻功德品》第三十九至《愿行品》第五十一,凡十三品。

此第五段,为初分之腹。

49. 尔时会中有一菟伽天女,起而白佛,发愿修行六度,取种种花及金色衣,奉散佛上,以佛神力,上踊虚空,于佛顶上变成宝台,绮饰庄严,甚可爱乐。佛便微笑放光,为之授记。

50. 善现与佛对扬,续说般若。

51. 帝释承佛神力,为一苾刍广说般若功德,又闻佛为阿难善现宣说,因于菩萨功德善根深生随喜,散花发愿。

52. 善现又有所宣说,帝释赞之。

53. 会中无量无数三十三天,欢喜踊跃,各取天上香花奉散如来及苾刍众。于时众内六千苾刍从座而起,白佛发愿,愿常安住甚深般若波罗蜜多。佛又微笑放光,为之授记。

54. 佛便以般若波罗蜜多甚深经典付嘱庆喜。

55. 佛于会前现神通力,令众皆见不动如来为海会众宣说妙法,并彼佛土众相庄严。佛摄神力,忽不复见。

56. 佛又出广长舌,遍覆面轮,以示所语不虚。

以上自《菟伽天品》第五十二至《嘱累品》第五十八,凡七品。

此第六段,为初分之足。

57. 尔时善现心念般若甚深,复请佛说般若无尽诸义,佛如所请。

58. 佛于最后别说常啼菩萨求般若故事,为初业菩萨作则。

59. 佛复以甚深般若波罗蜜多付嘱庆喜。

60. 时薄伽梵说是经已,无量菩萨摩诃萨众,慈氏菩萨而为

上首，大迦叶波及舍利子、阿难陀等诸大声闻，及余天、龙、人、非人等，一切大众，闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。

以上自《无尽品》第五十九至《结劝品》第七十九，凡二十一品。

此第七段，为初分之踵。

第二分

1. 如是我闻，一时，薄伽梵，住王舍城鹫峰山中，与大苾刍众五千人俱，皆阿罗汉，除阿难陀独居学地，具寿善现而为上首。复有五百苾刍尼众，皆阿罗汉，尊者持誉而为上首。复有无量邬波索迦、邬波斯迦，皆已见谛。复有无量无数菩萨摩訶萨众，其名曰：贤护、宝性、导师、仁授、星授、常授、德藏、上慧、宝藏、胜慧、增长慧、不虚见、善发趣、善勇猛、常精进、常加行、不舍轭、日藏、无比慧、观自在、得大势、妙吉祥、金刚慧、宝印手、常举手、慈氏，如是等菩萨，皆法王子，堪绍尊位而为上首。

2—9. (同初分)

10. 众中有三百苾刍，复有六万天子，皆发无上正等觉心，一万有情亦发愿往生诸佛国土。佛均微笑放光，为之授记。

11—14. (同初分)

以上自《缘起品》第一至《舌根相品》第五，凡五品。

此第一段，为第二分之顶。

15—18. (同初分)

以上自《善现品》第六至《远离品》第二十四，凡十八品。

此第二段，为第二分之头。

19—26. (同初分)

以上自《帝释品》第二十五至《经文品》第三十六，凡十二品。

此第三段，为第二分之胸。

27—36. (同初分)

以上自《随喜回向品》第三十七至《不可得品》第四十二，凡

六品。

此第四段，为第二分之腰。

37—39. (同初分)

40. 佛为善现说般若与不可思议等法，众中有五百苾刍、二百苾刍尼，心得解脱。复有六百邬波索迦、三百邬波斯迦，生净法眼。复有二千菩萨，得无生忍，当受佛记。

41—46. (同初分)

47. 众中二百苾刍成阿罗汉，五百苾刍尼生净法眼，五千菩萨得无生忍，六千菩萨成阿罗汉。

48. 善现仍与佛对扬，续有所说，中有二千菩萨得无生忍。

以上自《东北方品》第四十三至《愿行品》第五十七，凡十五品。

此第五段，为第二分之腹。

49—52. (同初分)

53. 会中有无量无数三十三天，欢喜踊跃，各取天上香花奉散如来及苾刍众。于时众内六百苾刍从座而起，白佛发愿，愿常安住甚深般若波罗蜜多。佛又微笑放光，为之授记。

54—56. (同初分)

以上自《殑伽天品》第五十八至《实语品》第六十五，凡八品。

此第六段，为第二分之足。

57. (同初分)

58—59. (此分缺)

60. 时薄伽梵说是经已，无量菩萨摩诃萨众，慈氏菩萨而为上首，具寿善现及舍利子、大采菽氏、大迦叶波、阿难陀等诸大声闻，及诸天、龙、阿素洛等，一切大众，闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。

以上自《无尽品》第六十六至《空性品》第八十五，凡二十品。

此第七段，为第二分之踵。

第三分

1. 如是我闻，一时，薄伽梵，住王舍城鹫峰山中，与大苾刍众五亿人俱，皆阿罗汉，除阿难陀独居学地，舍利子等而为上首。复有五百苾刍尼众，皆阿罗汉，耶输达罗而为上首。复有多千邬波索迦、邬波斯迦，皆已见法。复有无量无数不可称不可量不可说无等等大菩萨僧，其名曰：贤守、宝性、导师、仁授、星授、水天、帝授、上慧、观自在、得大势、妙吉祥、金刚慧、宝印手、常举手、慈氏，如是等菩萨摩訶萨而为上首。

2—9. (同初分)

10. 会中多百苾刍，发无上正等觉心，复有六万天子信受般若，十千众生，亦发愿往生诸佛国土。佛均微笑放光，为之授记。

11—14. (同初分)

以上自《缘起品》第一至《舍利子品》第二，凡二品。

此第一段，为第三分之顶。

15—18. (同初分)

以上《善现品》第三，凡一品。

此第二段，为第三分之头。

19—26. (同初分)

以上自《天帝品》第四至《福聚品》第八，凡五品。

此第三段，为第三分之胸。

27—36. (同初分)

以上自《随喜回向品》第九至《赞德品》第十二，凡四品。

此第四段，为第三分之腰。

37—39. (同初分)

40. 佛为善现说般若及不可思议等法，众中有五百苾刍、二千苾刍尼，心得解脱。复有六万邬波索迦、三万邬波斯迦，生净法眼。复有二十菩萨，得无生忍，当受佛记。

41—46. (同初分)

47. 众中二百苾刍成阿罗汉，五百苾刍尼得净法眼，五千菩萨得无生忍，六千菩萨成阿罗汉。

48. 善现仍与佛对扬，续有所说，中有二千菩萨得无生忍。

以上自《陀罗尼品》第十三至《空相品》第二十一，凡九品。

此第五段，为第三分之腹。

49—52.（同初分）

53. 会中无量无数三十三天，欢喜踊跃，各取天上香花奉散如来及诸弟子。是时众内八百苾刍从座而起，白佛发愿，愿常安住甚深般若波罗蜜多。佛又微笑放光，为之授记。

54—56.（同初分）

以上自《菟伽天品》第二十二至《见不动品》第二十五，凡四品。

此第六段，为第三分之足。

57.（同初分）

58—59.（此分缺）

60. 时薄伽梵说是经已，无量菩萨摩訶萨众，及诸声闻、人、非人等，一切大众，闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。

以上自《方便善巧品》第二十六至《宣化品》第三十一，凡六品。

此第七段，为第三分之踵。

第四分

1. 如是我闻，一时，薄伽梵，住王舍城鹫峰山中，与大苾刍众千二百五十人俱，皆阿罗汉，除阿难陀独居学地，具寿善现而为上首。

2—14.（此分缺）

15—17.（同初分）

18.（此分缺）

以上《妙行品》第一，凡一品。

此第一段,为第四分之头,其前缺顶段。

19—26.(同初分)

以上自《帝释品》第二至《福门品》第五,凡四品。

此第二段,为第四分之胸。

27—36.(同初分)

以上自《随喜回向品》第六至《赞叹品》第九,凡四品。

此第三段,为第四分之腰。

37—39.(同初分)

40. 佛为善现说般若与不可思议等法,众中有五百苾刍、二千苾刍尼,心得解脱。复有六十邬波索迦、三十邬波斯迦,生净法眼。复有二万菩萨,得无生忍,受不退记。

41—42.(同初分)

43. 欲色诸天复来(未散香花),赞般若及善现,善现为说真如相。

44. 时此三千大千世界六种变动(仅于善现语中附见)。

45.(此分缺)

46.(同初分)

47. 三百苾刍成阿罗汉,五百苾刍尼得净法眼,五千天子得无生忍,六十菩萨心得解脱。

48. 善现仍与佛对扬,续有所说(未记菩萨得忍)。

以上自《总持品》第十至《深功德品》第十九,凡十品。

此第四段,为第四分之腹。

49. 尔时会中有一菟伽天女,白佛发愿,取妙金花散如来上,佛神力故,令此金花上踊空中,缤纷而住。于时佛便微笑放光,为之授记(发愿有异,又未献金色衣)。

50—55.(同初分)

56.(此分缺)

57. 尔时善现心念般若甚深,复请佛说般若无尽诸义,佛如

所请。

58—59. (此分缺)

60. 时薄伽梵说是经已,无量菩萨摩诃萨众,慈氏菩萨而为上首,具寿善现及舍利子、阿难陀等,诸大声闻,并诸天、龙、阿素洛等,一切大众,闻佛所说,皆大欢喜,信受奉行。

以上自《菟伽天品》第二十至《随顺品》第二十九,凡十品。

此第五段,为第四分之足,其踵段亦略。

第五分

1. 如是我闻,一时,薄伽梵,住王舍城鹫峰山顶,与大苾刍众万二千人俱,皆阿罗汉,具寿善现、舍利子等而为上首,除阿难陀独居学地。复有无量无数菩萨摩诃萨,得无碍辩,慈氏菩萨、妙吉祥菩萨等而为上首。

2—14. (此分缺)

15—16. (同初分)

17—18. (此分缺)

以上《善现品》第一,凡一品。

此第一段,为第五分之头,其前亦缺顶段。

19—26. (同初分)

以上自《天帝品》第二至《经典品》第六,凡五品。

此第二段,为第五分之胸。

27—36. (同初分)

以上自《回向品》第七至《清净品》第九,凡三品。

此第三段,为第五分之腰。

37—39. (同初分,唯诸天未散香花)

40. 佛为善现说般若与不可思议等法,会中有五百苾刍、二十苾刍尼心得解脱。复有六万邬波索迦、三万邬波斯迦生净法眼。复有二十菩萨,得无生忍,当受佛记。

41—43. (同初分,唯诸天未散香花)

44—45. (此分缺)

46. (同初分)

47. 三千苾刍成阿罗汉,五百苾刍尼生净法眼,五千天人得无生忍,六十菩萨心得解脱。

48. 善现仍与佛对扬,续有所说(未记菩萨得忍)。

以上自《不思议品》第十至《贪行品》第十七,凡八品。

此第四段,为第五分之腹。

49. 尔时会中有一天女(无名),白佛发愿,取妙金花散如来上,佛神力故,令此金花上踊虚空,缤纷而住。于时佛便微笑放光,为之授记(发愿异于初分,又未献金色衣)。

50—52. (同初分)

53. 众中无量无数三十三天,闻法欢喜,各取天上香花奉散世尊及诸菩萨。六百苾刍俱从座起,白佛发愿,愿常安住甚深般若波罗蜜多。佛又微笑放光,为之授记。

54—55. (同初分)

56. (此分缺)

57. (同初分)

58—59. (此分缺)

60. 时薄伽梵说是经已,无量菩萨摩诃萨众,慈氏菩萨而为上首,具寿善现、舍利子等,诸大声闻,并诸天、龙、健达缚等,一切大众,闻佛所说,皆大欢喜,信受奉行。

以上自《姊妹品》第十八至《见不动佛》品第二十四,凡七品。

此第五段,为第五分之足,其踵段亦略。

第六分

1. 如是我闻,一时,薄伽梵,住王舍城鹞峰山顶,与大苾刍众四万二千人俱,皆阿罗汉,除阿难陀独居学地,所谓具寿解僦陈那、大迦叶波、笈防钵底、褐丽筏多、大采菽氏、大迦多衍那、毕菴陀筏蹉、舍利子、满慈子、薄俱罗、邬波离、罗怙罗、无灭、善现而

为上首。复有七万二千菩萨摩诃萨，所谓宝相菩萨、宝手菩萨、宝印菩萨、宝髻菩萨、宝冠菩萨、宝峰菩萨、宝海菩萨、宝焰菩萨、宝幢菩萨、宝藏菩萨、金藏菩萨、净藏菩萨、德藏菩萨、定藏菩萨、智藏菩萨、日藏菩萨、月藏菩萨、如来藏菩萨、莲花藏菩萨、金刚藏菩萨、解脱月菩萨、普贤菩萨、普音菩萨、普戒菩萨、普行菩萨、普眼菩萨、广眼菩萨、莲花眼菩萨、智慧菩萨、上慧菩萨、胜慧菩萨、莲花慧菩萨、金刚慧菩萨、日光菩萨、月光菩萨、智光菩萨、智德菩萨、贤德菩萨、华德菩萨、日观菩萨、月观菩萨、无染菩萨、妙音菩萨、大音王菩萨、师子吼菩萨、师子游戏菩萨、贤首菩萨等十六贤菩萨、慈氏菩萨等贤劫诸菩萨，观自在菩萨、妙吉祥菩萨而为上首。复有无量欲色诸天、无量阿素洛王、无量大力龙王、无量药叉大神、人、非人等，并诸眷属，为听法故，来诣佛所。

2. 佛从面门出种种色光，普照十方世界，现希有事，还至佛所，右绕三匝，归于面门。

3. 十方世界，各有菩萨来此观礼供养。

4. 时有最胜天王白佛决疑。

5. 佛为宣说甚深般若波罗蜜多。

6. 时此三千大千世界六种变动，妙高山王等皆悉震动，无量百千菩萨皆脱上服为佛敷座，无量百千天王散众妙花，无量天子住虚空中奏诸天乐，无量百千龙王，降澍香雨，无量龙女合掌赞叹，无量健达缚献妙乐音，诸药叉众散诸妙花，阿素洛等供养恭敬，十方如来眉间放光，无量百千婆罗门众，及刹帝利、长者居士，各献供养。

7. 会中七十二亿菩萨得无生忍，无量有情生净法眼，发无上正等觉心。

8. 佛复为最胜天王续说，便复有八万四千菩萨得无生忍，无量有情生净法眼，发无上正等觉心。

9. 佛复为最胜天王续说，便复有八万四千天人发无上正等

觉心，三万二千菩萨得无生忍，八万四千有情生净法眼，一万二千苾刍诸漏永尽。

10. 佛复为最胜天王续说，便复有二万天子生净法眼，三万菩萨得无生忍，八万四千诸天及人发无上正等觉心，无量百千诸健达缚及紧捺洛欢喜合掌，无量百千药叉散花供养，十方菩萨来集赞叹，无量鹫峰山中旧住天神及余集者，均于空中称赞今此所说与过去诸佛所说无异。

11. 佛因光德天子之疑，以神通力，令此三千大千世界即成净土。

12. 佛复为最胜天王续说，便复有三万天人发无上正等觉心，五千菩萨得无生忍。

13. 佛便微笑放光，为最胜天王授记。五万天人发无上正等觉心，愿于未来生彼佛土。最胜天王欢喜踊跃，上升虚空。时三千界六种变动，诸天伎乐不鼓自鸣，散众天花以供养佛及最胜。最胜从空而下，礼佛双足，退坐一面。

14. 最胜天王因舍利子请，说菩萨示现诸相，又与善思菩萨论授记，时有五千苾刍生净法眼，一万二千菩萨得无生忍，无量有情发无上正等觉心。

15. 佛为最胜天王说三世诸佛护法陀罗尼，时有五百菩萨得无生忍，八千天子得不退转，一万二千天子生净法眼，四万天人发无上正等觉心。

16. 佛为最胜天王说往昔治世轮王求法故事及行深般若所现形相，时有五万菩萨得不退转，一万五千天子得无生忍，一万二千天人生净法眼，菟伽沙等有情发无上正等觉心，无量天、龙乃至人、非人等散花供养，合掌赞叹。

17. 佛因曼殊室利之问，详说最胜天王之宿因。

18. 佛为最胜天王续说，便复有二万五千菩萨得无生忍，四万五千人天发无上正等觉心，一万二千天子生净法眼。

19. 善思菩萨复与最胜天王问答。

20. 佛又为贤德天子说无分别法,时有十千苾刍心得解脱,一千天子生净法眼。

21. 善思最胜贤德又互问答,佛因说贤德天子已于无量劫修习希有陀罗尼门故辩才无尽,时有六万四千菩萨得不退转,三万菩萨得无生忍,二万天人生净法眼,无量人天发无上正等觉心。

22. 曼殊室利赞此陀罗尼门,又为寂静慧菩萨说胜义谛中无法可赞。

23. 寂静慧复说菩萨应勤修学,佛赞之。时有八千菩萨得此陀罗尼门,一万二千菩萨得不退转,五千菩萨得无生忍,一万六千天子生净法眼,无量有情发无上正等觉心。

24. 佛为寂静慧说此陀罗尼功德,时此三千大千世界一切大海山王皆悉震动,天雨香花,空中作乐,佛便说寂静慧之宿因。

25. 珊睹史多天王于曼殊室利、功德花王二菩萨说颂后,即从座起,顶礼赞叹,并以香花供养如来,佛为说“法供养”。

26. 佛为曼殊室利说信受获福及毁谤获罪,又说菩萨自他双利。

27. 曼殊室利及诸天以颂赞佛。

28. 大梵天王请令此般若久住世间,佛印许之,因说最胜与曼殊之宿因。

29. 佛以此经付嘱阿难,大众同声伤叹。

30. 时众中有一万二千菩萨、五百天子、天帝释、持髻梵王、毗沙门王、执金刚神,均说颂发愿,护持此法。

31. 佛为诸天说护持功德,又以此经付嘱帝释。

32. 时薄伽梵说是经已,最胜天王及十方界诸大菩萨,一切声闻、天、龙、药叉、健达缚、阿素洛、揭路荼、紧捺洛、莫呼洛伽、人、非人等,闻佛所说,皆大欢喜,信受奉行。

第七分——曼殊室利分

1. 如是我闻，一时，薄伽梵，在室罗筏，住誓多林给孤独园，与大苾刍众百千人俱，皆阿罗汉，唯阿难陀独居学地，舍利子等而为上首。复与菩萨摩訶萨众十千人俱，皆不退转，慈氏菩萨、妙吉祥菩萨、无碍辩菩萨、不舍善轭菩萨而为上首。

2. 曼殊室利童子菩萨，明相现时，出自住处，诣如来所，在外而立。舍利子等大声闻僧，亦诣如来所，在外而立。

3. 世尊从住处出，敷座而坐，问舍利子来意。舍利子称曼殊先来。

4. 曼殊便言，来此观礼如来，专为利乐有情。因与佛问答，与舍利子问答，宣说甚深般若波罗蜜多。

5. 舍利子、慈氏、曼殊室利，又有女人名无缘虑，赞于甚深般若不惊怖者，佛印许之。

6. 曼殊又与佛及舍利子问答。

7. 尔时大地六种变动，会中有十六亿苾刍心得解脱，七百苾刍尼、三千邬波索迦、四万邬波斯迦、六十俱胝那庾多数欲界天众，生净法眼。

8. 曼殊又与佛及舍利子问答。

9. 佛为饮光说信受曼殊所说般若者之状相，又为曼殊宣说诸义。

10. 时天帝释即与无量三十三天诸天子等，各取香花，供养般若，奉散如来、曼殊菩萨、声闻等，奏诸音乐，歌赞妙法，愿常闻般若，愿护持般若。

11. 佛复因曼殊之请，现神通力，护持般若，令此三千大千世界六反震动。复现微笑，放大光明，普照三千大千世界。

12. 时薄伽梵说是经已，一切菩萨摩訶萨众，曼殊室利而为上首，及苾刍等四部大众、天、龙、药叉、阿素洛等一切众会，闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。

第八分——那伽室利分

1. 如是我闻，一时，薄伽梵，在室罗筏，住誓多林给孤独园，为诸大众宣扬正法。

2. 尔时妙吉祥菩萨，于日初分，着衣持钵，渐次将入室罗筏城。

3. 时有菩萨名龙吉祥，问言何往。妙吉祥言，欲入城乞食以利乐天人。

4. 龙吉祥因于乞食引入问难，妙吉祥为说甚深般若。

5. 复有无能胜菩萨求至其所，赞二大士，妙吉祥又为说法。

6. 龙吉祥复起问难，妙吉祥均答之，又还诘彼。

7. 龙吉祥闻语有悟，欢喜踊跃，亦欲入城乞食。妙吉祥又有所示，龙吉祥便入海喻定。时有善思菩萨欲令出定，设大加行触动其身，虽令大地六反变动，彼终安住无动。后从定起，雨花礼佛，更与妙吉祥问答。

8. 时善现来至其所，问何所谈。妙吉祥诘之，善现因入无所得三摩地，须臾还从定起，与妙吉祥问答，便入灭定。

9. 时舍利子来至其处，与妙吉祥论善现入何等定。

10. 善现便从定起，妙吉祥曰：食时将至，宜速入城乞食。善现对曰：我今不复入城乞食，已远离诸想故。妙吉祥赞之。

11. 妙吉祥因言：我欲入城乞食，饮食事讫，诣如来所，我当为诸大德设希有食。舍利子因请说此食，便与善现均入灭定。妙吉祥告善思菩萨言：此二尊者食无漏食，不复食三界食。

12. 善现、舍利子俱从定起，与妙吉祥及诸菩萨声闻等众，互相庆慰，入城乞食。善现于此时曾化一近事女，令得初果。

13. 时妙吉祥与诸菩萨、声闻等众，各饭食已，俱诣佛所，以如上事具白世尊。世尊赞之。

14. 佛又于妙吉祥语后说一颂。

15. 时薄伽梵说是经已，一切菩萨及诸苾刍、世间天、人、阿

素洛等，一切众会，闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。

第九分——能断金刚分

1. 如是我闻，一时，薄伽梵，在室罗筏，住誓多林给孤独园，与大苾刍众千二百五十人俱。

2. 世尊于日初分，着衣持钵，入城乞食，出还本处，饭食已，敷座而坐。诸苾刍来，顶礼双足，右绕三匝，退坐一面。

3. 善现请佛说法。

4. 佛如所请，宣说般若。

5. 时薄伽梵说是经已，尊者善现，及诸苾刍、苾刍尼、邬波索迦、邬波斯迦，并诸世间天、人、阿素洛、健达缚等，闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。

第十分——般若理趣分

1. 如是我闻，一时，薄伽梵（此分于此下别加九句叹德），住欲界顶他化自在天王宫中，与八十亿大菩萨俱，其名曰：金刚手菩萨、观自在菩萨、虚空藏菩萨、金刚拳菩萨、妙吉祥菩萨、大空藏菩萨、发心即转法轮菩萨、摧伏一切魔怨菩萨，如是上首，有八百万大菩萨众，前后围绕，宣说正法（此分于此下曾加教法十德）。

2. 世尊为诸菩萨说一切法般若理趣清净法门，又以此法门功德告金刚手等。

3. 世尊依遍照如来之相说法，又依释迦如来之相说法，又依性净如来之相说法，又依三界胜主如来之相说法，又依持一切佛秘密法门如来之相说法，又依一切无戏论法如来之相说法，又依一切如来轮摄如来之相说法，又依一切广受供养如来之相说法，又依一切能善调伏如来之相说法，又依一切建立平等如来之相说法，又依一切住持藏法如来之相说法，又依究竟无边际法如来之相说法，均以其功德告金刚手等。

4. 世尊复依遍照如来之相，说甚深理趣无上法门，即说三神

咒，又以其功德告金刚手等。

5. 时薄伽梵说是经已，金刚手等诸大菩萨，及余天众，闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。

第十一分——布施波罗蜜多分

1. 如是我闻，一时，薄伽梵，在室罗筏，住誓多林给孤独园，与大苾刍众千三百人俱。

2. 世尊告舍利子：菩萨修行布施，时经久如方得圆满。

3. 舍利子请佛开示。

4. 佛因命舍利子宣说。

5. 舍利子承佛神力，为诸菩萨宣说布施波罗蜜多，满慈子与之问答。

6. 佛告阿难陀言：舍利子所说，皆佛神力，汝应受持流布。

7. 满慈子请佛开示，佛又令舍利子及大众见十方无数殑伽沙数世界无量菩萨修行布施。

8. 舍利子与佛对扬，又与满慈子问答。

9. 佛以舍利子所说付嘱阿难。

10. 时薄伽梵说是经已，舍利子、满慈子、阿难陀及余声闻、诸菩萨众，并余世间天、龙、药叉、健达缚、阿素洛、揭路荼、紧捺洛、莫呼洛伽、人、非人等，一切大众，闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。

第十二分——净戒波罗蜜多分

1. 如是我闻，一时，薄伽梵，在室罗筏，住誓多林给孤独园，与大苾刍众千二百五十人俱。

2. 佛命舍利子为诸菩萨宣说净戒波罗蜜多。

3. 舍利子承佛神力，为诸菩萨宣说，满慈子与之问答。

4. 佛告阿难陀：应受持舍利子与满慈子共所演说。

5. 佛神力故，舍利子遥见东方有一佛土，名曰明灯，其中月光如来弟子，为尊菩萨戒故，令妙高山王住空不下以为之证。

6. 满慈子仍与舍利子问答。

7. 舍利子又与佛对扬。

8. 佛以舍利子所说付嘱阿难。

9. 时薄伽梵说是经已，舍利子、满慈子、阿难陀及余声闻、诸菩萨众，并余一切天、龙、药叉、人、非人等，闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。

第十三分——安忍波罗蜜多分

1. 如是我闻，一时，薄伽梵，在室罗筏，住誓多林给孤独园，与大苾刍众千二百五十人俱。

2. 佛命满慈子为诸菩萨宣说安忍波罗蜜多。

3. 满慈子承佛神力，为诸菩萨宣说，舍利子与之问答。

4. 佛告阿难陀言：应受持满慈子所说。

5. 时薄伽梵说是经已，满慈子、舍利子、阿难陀及余声闻、诸菩萨众，并余一切天、龙、药叉、阿素洛等，闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。

第十四分——精进波罗蜜多分

1. 如是我闻，一时，薄伽梵，在室罗筏，住誓多林给孤独园，与大苾刍众千二百五十人俱。

2. 满慈子以精进波罗蜜多问佛。

3. 佛为满慈子宣说精进波罗蜜多。

4. 佛以所说付嘱阿难。

5. 时薄伽梵说是经已，满慈子、舍利子、阿难陀及余声闻、诸菩萨众，并余一切天、龙、药叉、阿素洛等，闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。

第十五分——静虑波罗蜜多分

1. 如是我闻，一时，薄伽梵，住王舍城鹫峰山中，与大苾刍众千二百五十人俱。

2. 舍利子以静虑波罗蜜多问佛。

3. 佛为舍利子宣说静虑波罗蜜多。

4. 满慈子亦参问答。

5. 佛以所说付嘱阿难。

6. 时薄伽梵说是经已，舍利子、满慈子、阿难陀，及余声闻、诸菩萨众，并余一切天、龙、药叉、健达缚、阿素洛、揭路荼、紧捺洛、莫呼洛伽、人、非人等，一切大众，闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。

第十六分——般若波罗蜜多分

1. 如是我闻，一时，薄伽梵，住王舍城竹林园中白鹭池侧，与大苾刍众千二百五十人俱，菩萨摩訶萨无量无数，从种种佛土俱来集会，皆是一生所系菩萨。

2. 佛说法时，众中有善勇猛菩萨，以般若波罗蜜多问佛。

3. 佛为善勇猛宣说般若波罗蜜多。

4. 庆喜疑有人怖佛所说，舍利子为之开解，又赞此胜会。

5. 佛又为善勇猛宣说，舍利子曾从中对扬。

6. 佛以《大般若经》付嘱贤守导师等五百上首菩萨及善勇猛，便现神力，护持般若，微笑放光，普照三千大千世界，会中天、龙、神众奉散香花，发声赞咏。

7. 时有无量菩萨得无生忍，无边有情发无上正等觉心而受佛记。

8. 时薄伽梵说是经已，善勇猛等诸大菩萨，及余四众，天、龙、药叉、健达缚、阿素洛、揭路荼、紧捺洛、莫呼洛伽、人、非人等，一切大众，闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。

述十六会中之事实竟。

【述】十六会中之言教

惟昔世尊，以大悲力，本乎般若，广说妙法，因时应机，各有所当。斯十六会，实握其枢，故经有云：如是法轮，非第一转，非第二转。细寻言教，应为穆然。

初分

此分重在引起信解，先由善现对扬，即以教回心之声闻，以在入门之初，故所说最详。

《缘起品》第一

此品全属序分，此下始入正宗分。

《学观品》第二

佛说：“若菩萨摩诃萨，欲于一切法，等觉一切相，当学般若波罗蜜多。”

此一经之大旨，全轴之总纲。在此说法之初，由佛金口亲宣，且系无问自说，最宜着眼，尤宜用心。试略阐之：般若波罗蜜多者，其法；菩萨摩诃萨者，其人也；学般若波罗蜜多者，其因行；于一切法等觉一切相者，其果德也。又，一切法即其体，一切相即其相，而平等正觉即用也。如斯诸义，广大精圆，由此一言，演为教海，开宗明义，其在兹乎！

在此顶段，由舍利子出而对扬，以显般若之用，即从“智”上说。

此段由舍利子对扬，故所显多属般若之用，以舍利子智慧第一也。下段由善现对扬，故所显多属般若之体，以善现解空第一也。于此当知空为般若之体，智为般若之用。但又宜认明此经前五分均以善现为对扬之主，重在说其理体而智用非所急，则此段中舍利子，直对扬之宾耳。

此品说菩萨修学般若（以无所得为方便）以观一切法（但有假名），自获无量智慧福德，乃说“用中之体”，即菩萨境。

《相应品》第三

此品说菩萨如何始与般若相应（与空相应最为第一），乃说“用中之相”，即菩萨行。

《转生品》第四

此品说安住般若菩萨前后转生所得智慧福德（转增转胜乃

至无上正等菩提常无退转),乃说“用中之用”,即菩萨果。

《赞胜德品》第五

上来说般若之智用已竟,故赞叹之。

《现舌相品》第六

佛复示现舌相,以证所说真实,而顶段以终。

以上六品,为初分之顶。

《教诫教授品》第七

佛命善现出说般若,以显般若之体,即从“理”上说。

至此,始入正宗分之主文,对扬之主从此而出,广显般若之理体。盖本经最初数分,重在引起学人之信解,信解所依,斯在理体,先为广显,乃有入处。善现解空第一,于般若之理体,证悟实深,故足当斯任也。此在第四、第五两分,开门见山,即从兹起。惟前三分别出一对扬之宾,于理体之外,略显智用,殆以一经之首,不得不统示玄纲,包举全旨,并先由佛亲说,以为善现代说之基,惧人或小之轻之耳。

善现先为总说。

此品说般若体不可说(一切法不可得),今此教诫教授之“人”及“法”,均从不可说上假说(一切法,名假、法假及教授假),乃总说中超绝之前论,“体”且不见,何论“相”、“用”?

在正宗分主文之首,即说般若不可说,可知大经六百,未说一字。若斤斤从文字言说间求之,失般若之真体矣。

《劝学品》第八

今先从般若体中之“法”上说,便说“体中之体”。

此品说般若体虽不可说,然假说中自有真体,便以其体归之于心(如心无变异分别,一切法亦无变异分别),仍劝菩萨修学般若,乃从“体中之体”上再析其体。

此经说是心本性清静,非烦恼相应,非不相应,盖与寻常说心者异焉。若能于一切法无变异、无分别,是名“心非心性”。变异从

时间言,分别从空间言,无变异、无分别,斯超越时间空间矣。

《无住品》第九

此品说般若体,从不可说上施設假名,皆无所住,亦非不住(于一切法,心无行处)。

此经说我、我所执所缠扰故,心便住一切法,于一切法作加行,不能圆满般若而成办一切相智,于此当知我、我所执之贼心,且病般若矣。即以“学”而论,亦必以无所住方便而住,然后闻以如是相状说般若,心不沉没,亦不忧悔,其心不惊不恐不怖。

《般若行相品》第十

此品说由般若体所显发之一切行相(离五取、住百五十七三摩地、见二十空)。

乃从“体中之体”上再析其相。

所谓离五取者:不取有,不取非有,不取亦有亦非有,不取非有非非有,于不取亦不取。如是于一切法都无所取,是名菩萨摩訶萨于一切法无所取着三摩地,为百五十七三摩地中最殊胜者。但何故于一切法都无所取?以内空故,外空故,内外空故,空空故,大空故,胜义空故,有为空故,无为空故,毕竟空故,无际空故,散空故,无变异空故,本性空故,自相空故,共相空故,一切法空故,不可得空故,无性空故,自性空故,无性自性空故。

《譬喻品》第十一

此品于说般若“体中之体”上已,再析其体相用之后,特举九喻,使学人于此“体中之体”,体认益明。

九喻者,如幻、如梦、如响、如光影、如像、如空花、如阳焰、如寻香城、如变化事。学人必须于此细加体认,乃真能契悟般若体中之体。此与第七品均为般若要旨,凡夫得此,犹如仙丹换骨,顷刻飞升。

《菩萨品》第十二

今改从般若体中之“人”上说,便说“体中之相”。

此品说菩萨是何句义(于一切法无二无动是菩萨句义,以是故,无句义是菩萨句义),乃从“体中之相”上再析其体。

《摩诃萨品》第十三

此品说菩萨何缘复名摩诃萨(以无所得为方便,住一切圣法,于大有情众中定当为上首)。

《大乘铠品》第十四

此品说菩萨为欲利乐有情,擐大乘铠(自住一切圣法,亦劝有情住之,均名为擐大乘铠,但悉如幻,虽有所为而无一实),乃从“体中之相”上再析其用。

《辨大乘品》第十五

此品说菩萨趣乘大乘之行相(六波罗蜜多、二十空、百五十七三摩地、三十七道品、三解脱门、十一智及其余一切圣法),乃从“体中之相”上再析其相。

《赞大乘品》第十六

此品于说般若“体中之相”上已,再析其体相用之后,加以赞叹。

《随顺品》第十七

今又由“人”而合于“法”,便说“体中之用”。

此品说菩萨所乘大乘,悉皆随顺般若(一切圣法,无不摄入般若故),乃总领起“体中之用”,以便再析其体相用。

《无所得品》第十八

此品说菩萨般若均毕竟不生,都无所得(离毕竟不生,亦无菩萨能行无上菩提),亦从“体中之用”上再析其体。

《观行品》第十九

此品说菩萨修行般若而观诸法,能从现象之“幻有”上以显其无所得(以一切法性空,无生灭故),乃从“体中之用”上再析其用。

《无生品》第二十

此品说菩萨修行般若而观诸法,能从本体之“无生”上以显其

无所得(一切法无生,毕竟净故),亦从“体中之用”上再析其用。

《净道品》第二十一

此品说菩萨修行六波罗蜜多时净菩提道(如是功德,皆由般若波罗蜜多势力所致),乃从“体中之用”上再析其相。

至此,般若体中之体相用,已各再析其体相用,即说般若之理体又已竟。

以上十五品,为初分之头。

《天帝品》第二十二

上来总说已毕,复为分说,即说其中信、解、行、证之四。

今先说由受而信。

此品为帝释诸天说般若之名义,欲令学人由受而信。

《诸天子品》第二十三

此品为诸天子说般若无说无听亦无解者,欲令学人由受而信。

《受教品》第二十四

此品说信受般若及教授般若,欲令学人由受而信。

《散花品》第二十五

此品因诸天散花说不生法离诸戏论,欲令学人由受而信。

《学般若品》第二十六

此品说菩萨知一切法但有假名,应学般若,又应以无所学为方便,欲令学人由受而信。

《求般若品》第二十七

此品说般若不应于一切法求,不应离一切法求,欲令学人由受而信。

《叹众德品》第二十八

此品说般若之众德,反复称叹,欲令学人由受而信。

《摄受品》第二十九

此品说摄受般若之功德,亦反复称叹,欲令学人由受而信。

《较量功德品》第三十

此品说般若功德超于一切,并反复较量,欲令学人由受而信。
以上九品,为初分之胸。

《随喜回向品》第三十一

今续说由信而解。

此品说菩萨于一切有情功德善根,发生随喜,回向菩提,欲令学人由信而解。

《赞般若品》第三十二

此品说般若为大波罗蜜多,应加赞叹,欲令学人由信而解。

《谤般若品》第三十三

此品由信解般若之因果说及谤毁般若之因果,欲令学人由信而解。

《难信解品》第三十四

此品说般若之难信解,以一切法与般若咸清净故,欲令学人由信而解。

《赞清净品》第三十五

此品赞如是清净,欲令学人由信而解。

《着不着相品》第三十六

此品为住菩萨乘者,于般若波罗蜜多开示分别着不着相,欲令学人由信而解。

《说般若相品》第三十七

此品说十方千佛及当来诸佛宣说般若之相皆同此会,欲令学人由信而解。

《波罗蜜多品》第三十八

此品说般若之波罗蜜多,欲令学人由信而解。

以上八品,为初分之腰。

《难闻功德品》第三十九

今续说由解而行。

此品说般若甚深，非宿植善根功德纯净者，难于闻持，欲令学人由解而行。

《魔事品》第四十

此品说修行般若菩萨之魔事，欲令学人由解而行。

《佛母品》第四十一

此品说般若为诸佛之母，当报母恩，欲令学人由解而行。

《不思议等品》第四十二

此品说般若为一切法不思议等事而现于世，欲令学人由解而行。

《办事品》第四十三

此品说般若能成办一切事业，欲令学人由解而行。

《众喻品》第四十四

此品举船等众喻，以喻摄受般若之利益，欲令学人由解而行。

《真善友品》第四十五

此品说初业菩萨应先亲近真善友，方能趣无上菩提，欲令学人由解而行。

《趣智品》第四十六

此品说菩萨信解般若，当趣一切智智，欲令学人由解而行。

《真如品》第四十七

此品说真如实相，进而说真如不可得，欲令学人由解而行。

《菩萨住品》第四十八

此品说菩萨以无所作为方便，应自住一切圣法，亦劝他住一切圣法，欲令学人由解而行。

《不退转品》第四十九

此品说不退转菩萨之诸行状相，欲令学人由解而行。

《巧方便品》第五十

此品说不退转菩萨之巧方便，欲令学人由解而行。

《愿行品》第五十一

此品说菩萨修行六波罗蜜多之发愿，欲令学人由解而行。

以上十三品，为初分之腹。

《殒伽天品》第五十二

今续说由行而证。

此品举殒伽天女发愿修行六波罗蜜多而得受记事，以为之劝，欲令学人由行而证。

《善学品》第五十三

此品说菩萨住诸法空而不作证，为善学诸法空，欲令学人由行而证。

《断分别品》第五十四

此品说般若断诸分别，无所证、能证、证法、证者、证处、证时及由此证，欲令学人由行而证。

《巧便学品》第五十五

此品说修学般若，贵在善巧方便，欲令学人由行而证。

《愿喻品》第五十六

此品说菩萨所证般若不可得，因举虚空、幻士、影像三喻以喻菩萨之心愿，欲令学人由行而证。

《坚等赞品》第五十七

此品说菩萨行般若，为行无坚实法，又一切法皆空，亦不应赞，欲令学人由行而证。

《嘱累品》第五十八

此品殿于分说信、解、行、证之后，佛以般若嘱累庆喜，盖正宗分至此已竟，便入流通分矣。

以上七品，为初分之足。

《无尽品》第五十九

上品已属流通分，此下因恐初机信解尚不真实，复于流通分中详为开说余义。

此品说般若之无尽。

《相引摄品》第六十

此品说六波罗蜜多互相引摄。

《多问不二品》第六十一

此品说六波罗蜜多及一切法均无二义，曾兴多问。

《实说品》第六十二

此品说诸所有说，均随世俗施設，并无真实可说。

《巧便行品》第六十三

此品说菩萨行须具方便善巧，乃能证得一切智智。

《遍学道品》第六十四

此品说菩萨于一切法无自性亦无戏论可得中，应起道相智，先遍学一切道，用菩萨道而证入。

《三渐次品》第六十五

此品说菩萨于一切法以无性为自性中，作渐次业，修渐次学，行渐次行。

《无相无得品》第六十六

此品说菩萨由离诸相无漏心力，能于一切无相、无觉、无得、无影、无作法中，圆满六波罗蜜多及余功德。

《无杂法义品》第六十七

此品说一切法应离诸虚妄分别，本无杂故，菩萨于此中圆满六波罗蜜多。

《诸功德相品》第六十八

此品说诸法都无实事，皆以无性为自性，自相皆空，而可安立诸功德相，安立圣果差别。

《诸法平等品》第六十九

此品说菩萨善达诸法实相，知诸法平等，无所分别。

《不可动品》第七十

此品说菩萨依本性空，以实际为量而修行般若，故不可动。

《成熟有情品》第七十一

此品说菩萨成熟有情，而于有情都无所得。

《严净佛土品》第七十二

此品说菩萨常自清净自他之身语意三粗重，发自利利他之弘誓，行自利利他之大愿，则能严净所求佛土。

《净土方便品》第七十三

此品说菩萨虽成就一切白净圣无漏法，而为饶益诸有情故，或以善巧方便，受傍生身。

《无性自性品》第七十四

此品说诸佛无上菩提及一切法，皆以无性而为自性。

《胜义瑜伽品》第七十五

此品说菩萨行般若时，不动胜义而行菩萨行，成熟有情，严净佛土，能证无上菩提。

《无动法性品》第七十六

此品说一切世出世法无非是化，惟有涅槃非化，但亦非二。盖平等法性，无能动者，无二可得，无有少法非自性空。此自性空，即为涅槃。

《常啼菩萨品》第七十七

此品复举常啼菩萨求般若故事，为初业菩萨作则。

《法涌菩萨品》第七十八

此品续述法涌菩萨所以开示常啼菩萨之般若妙旨。

《结劝品》第七十九

上来开说余义已竟，故复广为奖劝，以此经付嘱庆喜，而全经于以结穴。

以上二十一品，为初分之踵。

第二分至第五分

此四分亦重在引起信解，仍由善现对扬，均以教回心之声闻。以入门渐久渐深，故所说亦依次转略。

其中言教，略同初分。二三两分，仅无常啼、法涌故事。四五两分，顶、踵兼缺。随顺一品，又第四分所独有者。为避其繁，表以明之：

初分	第二分	第三分	第四分	第五分
(1)缘起	(1)缘起	(1)缘起	(1)妙行	(1)善现
(2)学观	(2)欢喜	(2)舍利子	缺	缺
○	(3)观照	○	缺	缺
(3)相应	○	○	缺	缺
(4)转生	○	○	缺	缺
(5)赞胜德	(4)无等等	○	缺	缺
(6)现舌相	(5)舌根相	○	缺	缺
(7)教诫教授	(6)善现	(3)善现	○	○
(8)劝学	(7)入离生	○	○	○
(9)无住	(8)胜军	○	○	○
(10)般若行相	(9)行相	○	○	○
(11)譬喻	(10)幻喻	○	○	○
(12)菩萨	(11)譬喻	○	○	○
(13)摩诃萨	(12)断诸见	○	○	○
○	(13)到彼岸	○	○	○
○	(14)乘大乘	○	○	○
(14)大乘铠	(15)无缚解	○	○	○
(15)辨大乘	(16)三摩地	○	○	○
○	(17)念住等	○	○	○
○	(18)修治地	○	○	○

初分	第二分	第三分	第四分	第五分
○	(19) 出住	○	○	○
(16) 赞大乘	(20) 超胜	○	○	○
○	(21) 无所有	○	○	○
(17) 随顺	(22) 随顺	○	○	○
(18) 无所得	(23) 无边际	○	○	○
(19) 观行	○	○	○	○
(20) 无生	(24) 远离	○	○	○
(21) 净道	○	○	○	○
(22) 天帝	(25) 帝释	(4) 天帝	(2) 帝释	(2) 天帝
(23) 诸天子	○	○	○	○
(24) 受教	(26) 信受	○	○	○
(25) 散花	(27) 散花	○	○	○
(26) 学般若	○	○	○	○
(27) 求般若	○	○	○	○
(28) 叹众德	○	○	○	○
(29) 摄受	(28) 授记	(5) 现 宰 堵波	○	(3) 宰堵波
○	○	○	(3) 供养 宰 堵波	○
○	(29) 摄受	○	○	○
○	(30) 宰堵波	○	○	○
(30) 较量功德	(31) 福生	(6) 称 扬 功德	○	○
○	(32) 功德	○	○	(4) 神咒
○	(33) 外道	○	○	○
○	(34) 天来	○	○	○

初分	第二分	第三分	第四分	第五分
○	(35)设利罗	(7)设利罗	(4)称扬功德	(5)设利罗
○	○	(8)福聚	(5)福门	○
○	(36)经文	○	○	(6)经典
(31)随喜回向	(37)随喜回向	(9)随喜回向	(6)随喜回向	(7)回向
(32)赞般若	(38)大师	(10)地狱	(7)地狱	(8)地狱
(33)谤般若	(39)地狱	○	○	○
(34)难信解	○	○	○	○
○	○	○	(8)清净	○
(35)赞清净	(40)清净	(11)叹净	○	(9)清净
(36)着不着相	○	○	○	○
(37)说般若相	(41)无标帜	○	○	○
○	○	(12)赞德	(9)赞叹	○
(38)波罗蜜多	(42)不可得	○	○	○
(39)难闻功德	(43)东北方	(13)陀罗尼	(10)总持	(10)不思議
(40)魔事	(44)魔事	(14)魔事	(11)魔事	(11)魔事
○	(45)不和合	○	○	○
(41)佛母	(46)佛母	(15)现世	(12)现世间	(12)真如
(42)不思議等	(47)示相	○	○	(13)甚深相
○	○	(16)不可思议等	(13)不思議等	○
(43)办事	(48)成办	(17)譬喻	(14)譬喻	○
(44)众喻	(49)船等喻	○	○	(14)船等喻
(45)真善友	(50)初业	(18)善友	(15)天赞	(15)如来
(46)趣智	(51)调伏贪等	○	○	○

初分	第二分	第三分	第四分	第五分
(47)真如 ○	(52)真如 ○	(19)真如 ○	○ (16)真如	○ ○
(48)菩萨住	○	○		○
(49)不退转 ○	(53)不退转 (54)转不转	(20)不退相 ○	(17)不退相 ○	(16)不退 ○
(50)巧方便 ○ ○	(55)甚深义 ○	(21)空相 ○	(18)空相 (19)深功德	(17)贪行 ○
(51)愿行	(56)梦行 (57)愿行	○ ○	○ ○	○ ○
(52)殒伽天	(58)殒伽天	(22)殒伽天	(20)殒伽天	(18)姊妹
(53)善学	(59)习近	(23)巧便	(21)觉魔事	○
(54)断分别 ○	(60)增上慢 ○	○ ○	○ (22)善友	(19)梦行 (20)胜意乐
(55)巧便学 ○ ○	(61)同学 ○	○	(23)天主 (24)无杂 无异	○ (21)修学
(56)愿喻	(62)同性	(24)学时	(25)迅速	(22)根栽
(57)坚等赞 ○	(63)无分别 (64)坚非坚	(25)见不动 ○	(26)幻喻 (27)坚固	○ ○
(58)嘱累 ○ ○	(65)实语 ○	○ ○	○ (28)散花	(23)付嘱 ○ ○
○	○	○	○	(24)见不动佛

初分	第二分	第三分	第四分	第五分
(59) 无尽 *	(66) 无尽 *	(26) 方便 善巧 *	○ (29) 随顺	○
(60) 相引摄	(67) 相摄	○	缺	缺
(61) 多问不二	(68) 巧便	○	缺	缺
(62) 实说	(69) 树喻	○	缺	缺
(63) 功便行 ○	(70) 菩萨行 (71) 亲近	○ ○	缺 缺	缺 缺
(64) 遍学道	(72) 遍学	(27) 慧到 彼岸	缺	缺
(65) 三渐次	(73) 渐次	(28) 妙相	缺	缺
(66) 无相无得	(74) 无相	○	缺	缺
(67) 无杂法义	(75) 无杂	○	缺	缺
(68) 诸功德相	(76) 众德	○	缺	缺
(69) 诸法平等	(77) 善达	(29) 施等	缺	缺
(70) 不可动	(78) 实际	○	缺	缺
(71) 成熟有情	(79) 无阙	○	缺	缺
(72) 严净佛土	(80) 道士	(30) 佛国	缺	缺
(73) 净土方便	(81) 正定	(31) 宣化	缺	缺
(74) 无性自性 ○	(82) 佛法 (83) 无事	○ ○	缺 缺	缺 缺
(75) 胜义瑜伽	(84) 实说	○	缺	缺
(76) 无动法性	(85) 空性	○	缺	缺
(77) 常啼菩萨	缺	缺	缺	缺
(78) 法涌菩萨	缺	缺	缺	缺
(79) 结劝	缺	缺	缺	缺

第六分

此分亦重在引起信解，别由最胜对扬，即以教登地之菩萨，故所说别成一系。

《缘起品》第一

此品全属序分，此下始入正宗分。

《通达品》第二

此品说般若通达六波罗蜜多及一切法。

《显相品》第三

此品说般若相即如五大等相。

《法界品》第四

此品说菩萨学般若能通达法界。

《念住品》第五

此品说菩萨行般若善修四念住。

《法性品》第六

此品说菩萨行般若能证如来法性。

《平等品》第七

此品说法性平等，菩萨自在。

《现相品》第八

此品说菩萨示现苦行、降魔等相之胜妙。

《无所得品》第九

此品说受记而实无所得。

《证劝品》第十

此品举治世轮王求法故事以为证劝。

《显德品》第十一

此品说最胜天王之宿因以显其德。

《现化品》第十二

此品说佛所化身及所说法不起不尽、无生无灭。

《陀罗尼品》第十三

此品赞上品所说能生辩才之希有陀罗尼门，又说胜义谛中无法可赞，而菩萨仍应修学，彼法供养最为第一。

《劝诫品》第十四

此品说受持功德，劝诫当来。

《二行品》第十五

此品说菩萨有自利、利他之二种行，成就般若，化导有情。

《赞叹品》第十六

此品因说般若已竟，赞叹佛法。

《付嘱品》第十七

正宗分至此已竟，便入流通分，佛嘱阿难受持此经，诸天拥护是法。

前五分多说空之一面，此分多说不空之一面，如前五分举空之九喻以明般若，此分则举不空之五大以明般若，即可见也。盖前教声闻，今教菩萨，机根既进，言教亦深，迨第十分，尤胜于前。但即此以五大说般若，已突入六大缘起之密乘矣。

以上六分，重在引起信解，均谈其理。

第七分——曼殊室利分

此分重在深究行证，先说果德，多说空之一面，即明“非有”。

此分说如来体相不可见，无上菩提亦不可得。

吾人学佛，莫不欲成就如来体相，证得无上菩提，此唯一之目的所在，亦唯一之发心所在，若不于此先加明辨，去其执着，则心之所发，果即随之，幻有未除，终堕邪网。今于深究行证之始，先详阐之，所以正本清源也。

第八分——那伽室利分

此分亦重在深究行证，续说因行，多说不空之一面，即明“非空”。

此分说菩萨一切无所得行。

一切法无所得，而菩萨之行不废。故食想虽空，而妙吉祥仍

入城乞食，以成就自他双利之功德。盖般若妙旨，空而不空，不空而空。若闻说一切皆空，便懈怠不修，或纵恣无忌，则醍醐成毒药矣。此分最后一颂，特显空于不空，极可玩味，颂曰：“如星翳灯幻，露泡梦电云，于一切有为，应作如是观。”

第九分——能断金刚分

此分亦重在深究行证，续说观照之妙用，又多说空之一面，即明“非亦有亦空”。

此分说菩萨住无所住而生其心。

谈观照般若而至于能断金刚分，盖观止矣。彼持般若智炬，照破一切无明昏暗，莫不净尽。经文中常有云：所言某法者，即非某法，是名某法。以此谈空，空斯彻底。而最后一颂，与前分相应，别显不空之空，亦可玩味，颂曰：“诸和合所为，如星翳灯幻，露泡梦电云，应作如是观。”

第十分——般若理趣分

此分亦重在深究行证，续说实相之妙体，又多说不空之一面，即明“非非有非空”。

此分说般若理趣遍于一切。

第六分说般若相即如五大等相，显空于不空之中，其于引起信解，陈义已觉甚高。此分则从深究行证而探其微、穷其极，且说般若理趣遍于一切，乃至贪等烦恼亦能得最胜成就，然后知烦恼即菩提，生死即涅槃，众生即佛，固无二也。悟此无二者，斯能一切清净，自在无碍。设作重罪，消灭不难；设害三界一切有情，不堕恶趣。此中消息，非凡所测，般若甚深，宁有加哉！

以上四分，重在深究行证，仍谈其理。

第十一分——布施波罗蜜多分

此分重在广说修法，先说六度中之布施。

此分说布施波罗蜜多之修法，即依般若分流。

第十二分——净戒波罗蜜多分

此分亦重在广说修法，续说六度中之净戒。

此分说净戒波罗蜜多之修法，即依般若分流。

第十三分——安忍波罗蜜多分

此分亦重在广说修法，续说六度中之安忍。

此分说安忍波罗蜜多之修法，即依般若分流。

第十四分——精进波罗蜜多分

此分亦重在广说修法，续说六度中之精进。

此分说精进波罗蜜多之修法，即依般若分流。

第十五分——静虑波罗蜜多分

此分亦重在广说修法，续说六度中之静虑。

此分说静虑波罗蜜多之修法，即依般若分流。

第十六分——般若波罗蜜多分

此分亦重在广说修法，续说六度中之般若。

此分说般若波罗蜜多之修法，即总摄前五度。

以上六分，重在广说修法，乃谈其事。

述十六会中之言教竟。

第五聚 释名

唯此大经，厥名般若。此之一名，全经摄焉，于名能通，于经自达。名且未解，经于何有？故今此聚，先释其名。虽释一名，如释全经，学般若者，当加之意。释名之序，先述不翻，次述音译，次述训释，次述正解。

【述】般若一名之不翻

“般若”一名，纯依梵音，不翻其义，自昔已然，迄今不改，非有因由，当不尔也。今集群言，凡得四说：

(一)般若一名，实舍多义，故不翻。

(二)般若深重，无能称者，故不翻。

(三)梵音神秘,易生信念,故不翻。

(四)故不示人,免增取着,故不翻。

附录诸说以供参证:

周敦义《翻译名义集序》云:“唐奘法师论五种不翻:一、秘密故,如陀罗尼。二、含多义故,如薄伽梵具六义。三、此无故,如阎浮树,中夏实无此木。四、顺古故,如阿耨菩提,非不可翻,而摩腾以来,常存梵音。五、生善故,如般若尊重,智慧轻浅。”

孙念劬《心经汇纂》云:“梵语般若,华言智慧,即人之本心,超情离见、湛寂圆明之称。寻珠云:不翻智慧者,即五不翻中尊重不翻。《大论》云:般若不可称,甚深极重,智慧轻薄,不足以当之,慧乃别境五所之一也。般若无二无分,无别无断,体用清净,如如圆满,一味真常,故云第一波罗蜜。若翻智慧,是杂染,非清净;是有二,非如如;是可分,非圆满;是有别,非真一;是有断,非真常矣。故仍般若,则无比无俦、独尊独贵之义始具。”

善月《仁王经疏·神宝记》云:“般若具言般若波罗蜜,即一经能护之法也。良以般若智力,能使国王安隐,政化宣流,其言本不可翻。经论凡明五不翻义,此当尊重,乃其一也。不翻之旨,理不可尽。”

吉藏《大品经游意》云:“此经初云:波若非愚非智。论云:波若深重,智慧轻薄,故不可翻。故正法波若,不得以一义翻译,而三代法师说此文者,一者云:不得以下地智慧翻上地般若也。一云:此说无文,不足为依,所依成论世谛品说。何者?彼品云:缘世谛心浅,缘第一义谛深,故不得以浅智慧翻深般若也。今解:正法波若,非愚非智,慧智等法,是其末用,故不得以其末翻彼本体。正法是其源,仍授波若称,智慧是末,故与浅名多。长安睿法师与什法师对翻大品,其序云:胡音失者,正之天竺,秦音谬者,定之字义。不得翻者,即而书之,以异名灿然,胡汉殆半,应述其言也。而经论此云智、此云慧者,欲举一义,令生信乐,非是

正翻也。”

吉藏《金刚经义疏》云：“般若是外国语，《释论》有二文：一者，般若，秦言智慧，开善用之。次文云：般若深重，智慧轻薄，不可以轻薄智慧称量深重般若。庄严法师云：般若名含五义，智慧但是一条，非正翻译……问：经论何故言语或出或没、乍合乍开，不分明一途示人，令分明得解耶？答：圣人非不能一途分明示人，而今有出没言者，此有深意。以众生本来有取着之心，以是因缘，系属于魔，生死不绝，若轮常转，不悟中道佛性正观般若。今若复作一途实说，则更增其依着之心，所以不定出没，动其生死根识，令回悟正法，故不定之说，为益深矣。若学者定执经论一文，以成一家之义者，皆是系属魔人耳。又，众生非一国土、一根性、一善知识，是故诸佛种种说法也。”

善月《金刚经会解》云：“般若本智慧之称，此不翻者，彰其体尊胜故。若曰智慧，凡世出世莫非智也，故不足显今般若之智。”

吉藏《大乘玄论》云：“有人言：般若名含五义，不可正翻，宜以慧当其名。如《释论》七十一卷云：般若定实相，甚深极重，智慧轻薄，故不能称于般若，此招提用之。今谓不然，《释论》乃明不可称义，非不可翻也。问：称与翻何异？答：称则天竺已明，翻则来于震旦，变彼为此，前后不同，义门各异。又《论》云：般若定实相，故不可称，不言多含故不可称，故此释为谬矣。”

智颢《金刚经科释》云：“问：有翻无翻？答：翻为智慧。问：《大论》云：智慧轻薄，般若深重，云何相翻。《释论》七十卷，释须菩提五叹，不可称、不可量、无等等、无有边、如虚空。解不可称句云：称名智慧，此是称量檀度，非智慧不能准量，故称名智慧。般若定实相，此释不可量。何意不可量？欲明佛所得般若，明鉴实相甚深，穷边极底，菩萨因中智慧，不能称量佛果地般若，此是因中智慧轻薄，不能称量果地般若，何得妄引无翻耶？”

述般若一名之不翻竟。

【述】般若一名之音译

“般若”一名，具云“般若波罗蜜多”，更有于上加“摩诃”者，今称“般若”，乃是略辞；“摩诃”之义，即“大”、“多”、“胜”，本经译“大”，亦赅“多”、“胜”，此叹德语，且置不谈，但说般若波罗蜜多，历代以来，诸师所翻，同属译音，亦有出入。

甲、般若 Prajna 之音译

1. 般若
2. 班若
3. 波若
4. 钵若
5. 般罗若
6. 钵刺若
7. 般赖若
8. 波赖若
9. 钵罗若
10. 波罗娘
11. 钵罗枳娘
12. 钵罗肾襁

附录诸说以供参证：

吉藏《大品经游意》云：“波若名义，经论不同，今略出六种：一者波若，二者班若，三者钵若，四者钵罗若，五者蔓多罗，六者摩何曼多罗，或云毗昙，此云无比法也。”

吉藏《大品经义疏》云：“只初般字，若依《涅槃经》题，则作钵音，此经则作波音，若依三昧取则云般（密祥音），又作钵音。只是一字，四音不同。然人读此波若经，是宗熙令法师云般（钵音）若，复有人读云般（答祥音）若，复有人云班若，是灵根令正及招提所用云波若，只是一字，作四种音，则为难解也。今明，若依《涅槃经》题，则应作钵音，又若依此经作波音者，一题中有两波

字，下则作水波字，既两波同一音，何不同一字？既有两字，故应作钵音。又，真谛三藏亦作钵音读，故彼释《金刚般若》云：“跋闍罗侈履迦钵若波罗蜜修多罗也。”

智俨《金刚经略疏》云：“般若，般本梵音云钵罗（二合），啰取罗字上声，兼转舌，其二合者，两字各取半音，合为一声。古云般若者，讹略也，若（而者反）正梵音枳（音鸡以反）娘（取上声二合），合为一声，古云若，略也。”

窥基《金刚经赞述》云：“经云般刺若者，因中慧；言萨筏若者，此云一切智，是果中智也。言般刺慎若者，断惑慧，即此中所标，故云能断也。”

智颢《金刚经科释》云：“大经云：慧有三种，般若、毗婆舍那、闍那，同一气类，随名而辨。约人，般若属众生，毗婆舍那一切圣人，闍那诸佛菩萨。就法者，毗婆舍那总相，般若别相，闍那破相。毗婆舍那翻正知见，此即是总相知见，离出慧即是般若，属众生，众生有慧数故，闍那诸佛十地菩萨，有决断义，故共为一位耳。”

慧苑《音义》云：“西域慧有二名：一名般若，二名末底。智唯一名，谓之诺般，即是第十智度名也。”

《瑜伽论记》云：“梵云般若，此名为慧，当知第六度；梵云若那，此名为智，当知第十度。”

吉藏《大乘玄论》云：“问：旧云实慧方便慧，并皆称慧，何故二道不得俱名般若？答：外国名般若，此方翻为慧，梵本名沕和，此土云方便，译经之人，欲定彼此方言，故分于二道，若并云般若，即两名相滥。”

乙、般若波罗蜜多 Prajnaparamita 之音译

1. 般若波罗蜜（旧译）
2. 般若波罗蜜多（新译）

附录诸说以供参证：

吉藏《大品经义疏》云：“次释波罗蜜，彼有三音：一者，论释婆伽多种号，其中云：波罗伽，此云度彼岸。二者，释檀波罗蜜云：波罗蜜，此云彼岸到。三者，论释《无生品》中云：阿罗蜜，此云远离。虽有三文，余二但有一翻。若是波罗蜜，有三翻：一云彼岸到，如前。二云事究竟，亦出论释《无生品》。三者，《贤劫经》翻为度无极也。”

智俨《金刚经略疏》云：“波罗蜜，波正梵音应云播（波个反，引声），罗正梵音应云啰（取罗上声，转舌呼之），密多正云弭多（弭，迷以反）。”

述般若一名之音译竟。

【述】般若一名之训释

“般若”不翻，已成常轨，强为训释，以示学人。于其中间，乃有多说，聚讼纷纭，由来久矣。

甲、般若之训释

1. 远离
2. 明
3. 清净
4. 慧
5. 智
6. 智慧

附录诸说以供参证：

吉藏《大乘玄论》云：“翻般若不同，或言智慧。如睿法师云：秦言智慧，或翻为远离，出《放光经》，则释道安用，或翻明度，出《六度集经》，或翻清净，亦出《大品》，睿法师用之。但般若具含智慧、明净、远离等义，译经之人，随取其一以用翻之。般若以断众惑，远离生死名相之法，故云远离。明了无暗，故称为明。体绝秽染，名为清净。达照解知，名为智慧。虽有诸义，多用智慧。智慧单复又各不同，或单名为智，如《释论》及此经称为智度，或

但名为慧，如《释论》云：般若秦言慧，或俱翻智慧，众经多尔。今详会此意，义各有由。通而言之，则智为慧，指慧为智，虽广略不同，体无异也……问：既具三名，以何翻为正？答：慧为正翻，余皆义立，所以知然，从多论也……问：若以慧为正翻，何故经中多云智慧？答：经中多说六度，故多云智慧，少说十度，故少明慧也。又，六度之名，皆有复翻，如布施等不单名施，般若亦尔，虽复是慧，欲对上五，亦存复名，故云智慧也。”

吉藏《大品经游意》云：“此翻译不同，《释论》第十八卷云：波若是智慧。第四十三卷云：波若是智慧。又《六波罗蜜经》云：波若是智慧也。道安法师造《折疑论》，以经《无间品》云：般若觉远离。睿法师云：波若是清净也。而开善述者云：远离、清净等，皆是波若中用，非正波若义也。如空慧中，有忌与导等多用故，第十八卷云：波若是慧者，正翻波若，余皆义训也。今解不然……正法般若，不得以一义翻译……而经论此云智、此云慧者，欲举一义，令生信乐，非是正翻也。”

吉藏《大品经义疏》云：“此土翻者不同，若是道安法师云：波若此云清净，出《放光经》第二十二卷。次，敷法师云：远离，出《大品》第六卷《无生品》。次有师云：《六度集经》中翻波若为明度也。第四解，依《大论》十八卷云：波若者秦言慧。第五解，依《大论》四十三卷云：波若者秦言智慧。第六是招提解……波若不可翻……如前五释……是波若所含，不得以一义翻也……今须次第喷六家，翻波若为清净，此出何处？《大论》从初至后，都无此文，但经中云：波若波罗蜜是清净聚，此是叹般若清净，非翻也。次喷第二家云：远离者，此是身子作三问云：何为波若？云何为菩萨？云何为观？须菩提答：波若波罗蜜者，名为远离，此远离自翻阿罗密，非翻波若。此师但见经文，不读论，故尔。《论》云：阿罗密云远离，波罗蜜云到彼岸也。第三家云：《六度集经》翻为明度者，未见彼经，故不论也。后三家左右自相破，后一

若言波若深重不可翻者，前何得云秦言慧、秦言智慧耶？若用前两文者，复何得云深重不可翻耶？又前两文自相破，若言翻为慧者，复何得云翻为智慧，若言翻为智慧，复那得翻为慧也……前来说翻不翻竟，今翻为智慧。”

法云《翻译名义集》云：“末底，秦言慧。若那，秦言智。智与于慧，有异有同。言其异者，如肇师云：决定审理谓之智，造心分别谓之慧，分别则从因立名，决定乃从果立号。故《大论》以道慧、道种慧是因中总别，一切智、一切种智是果上总别。《辅行》云：言总别者，直语道慧一切智故，故名为总；各加种故，故名为别。天台云：善入佛法名慧，巧用佛法名智。《肇论钞》云：智则知也，慧则见也。此约义异，若通途说，智只是慧，俱通权实及以因果，故梵语般若，此翻智慧，合为一名，不分二别。”

智颢《仁王经疏》云：“般若者，此云智慧，即《智论》四十二卷中释也。开善藏法师并用此说，《论》第七十又有一解云：般若不可称，般若甚深极重，智慧轻薄，是故不能称。庄严旻师以此文说，般若名含众义，智慧唯是一门，非正翻译，详二师说，各成净竟，今为通之。夫般若者，自有二种，一实二权，权即可翻，实则不可。实则圆教，权则前三。又，权不可翻，即三藏实色，不可令色即是空，实即可翻，即三智也。通教一切智，别教道种智，圆教一切种智，岂可各固一见以局大方？火炎不可取，实当有在也。”

通理《金刚新眼疏》云：“般若正翻为慧，《智度论》云：因位名般若，果位名智，是则慧为智之因，智为慧之果。《纂要疏》云：若依大品经，若字通智、慧二义，故智与慧，名义少殊，体性无别。《刊定记释》云：此明字界字缘，若字是字界，般那都为缘。若以般为缘，助于若字，则名为慧；若以那为缘，助于若字，则名为智。常途亦有不分，以智即是慧，慧即是智，故般若二字，一往翻为智慧。如《法华》云：我所得智慧，微妙最第一，是果中亦名为慧。又云：色力及智慧，斯等皆减少，是因中亦名为智。既有教可凭，

今亦不分，然译主不翻，仍存梵言者，以尊重故。”

吉藏《仁王经疏》云：“般若有二种：一、方便门，二、实相门。所言翻者，约方便门翻为智慧；言不可翻者，般若非愚非智，故云不可翻也。”

窥基《心经幽赞》云：“般若慧义，古释有三：一实相，谓真理，二观照，谓真慧，三文字，谓真教。今释有五：第四眷属，谓万行，第五境界，谓诸法。福智俱修，有空齐照，寻诠会旨，究理解生，慧性慧资，皆名般若。能除障习，证法真理，众德之首，万行之导，虽独名慧，摄一切法。”

净源《仁王经疏》云：“梵语般若，此方云智慧，因果合辨也。在因为三慧，所谓闻思修也；在果成三德，所谓智恩断也。”

续法《心经事观解》云：“梵语般若，此云智慧。智，决断义，妙证真源，但唯决定，朗然独照故，般也；慧，拣择义，明了诸法，必须拣择，修行断惑故，若也。”

元晓《大慧度经宗要》云：“问：若彼般若之名，此土译言慧者，何故论说此二不称？如下文云：不可称者，称名智慧，般若之实相，甚深极重，智慧轻薄，是故不能称。又，般若多，智慧少，故不能称。又，般若利益处广，未成，能与世间果报；成已，与道果报。又，究竟尽知，故名称，般若波罗蜜，无能称知，若常若无常，若实若虚，若有若无，如是等不可称义应知。答：此论文意，正明智慧之名不称般若之体，非谓般若之称不当智慧之名。何者？文称名智慧者，是举能称名为智慧，般若甚深极重者，是显般若之体离言绝虑。智慧轻薄者，是明智慧之名不离言虑，是故此名不能称体。又，般若多，智慧少者，般若之体，无量无边，所知所证无限量故，智慧之名，有限有量，能称能知唯一名故，是故少名不称多体。次言般若利益处广者，是明般若之体利益处广，智慧之名所不能诠，是故言不可称。次言究竟尽知故名称者，是明智慧之体名称于尽知，而般若体都无所知，谓常无常、虚实、有无如

是一切不可得故，是故言不可称。又释尽知体相，故得以名称其体相，而般若相无能知者，常无常等不可得故。由是道理，故不可称。以是四义，释不可称，是显名体不得相称也。”

乙、般若波罗蜜多之训释

“般若”义如前释，“波罗蜜多”之义如下：

1. 度彼岸
2. 彼岸到
3. 度无极
4. 事究竟

附录诸说以供参证：

智顓《金刚经科释》云：“波罗蜜，亦阿罗密，波罗伽等，翻度彼岸，亦彼岸到，亦度无极，此假名无度为度耳。佛已度，智慧度名一切智，菩萨未度亦不名度，度时亦不名度，不离已度未度故，而今言度，此乃假名说度。一行度，二时度，三果度。六度善修满足为行度，三僧祇满为时度，得大菩提为果度。彼岸者，生死为此岸，涅槃为彼岸，烦恼为中流，八正为船筏。又，慳贪为此岸，佛果为彼岸，布施为河中，正勤为船筏。又，取相为此岸，无相为彼岸，智慧为河中，精进为船筏。又，即生死、涅槃俱为此，非生死、涅槃俱为彼。故云：远离彼此岸，乃名波罗蜜。又，前生死、涅槃双非中道为二，非生死、涅槃中道为不二。二不二俱为此，非二非不二俱为彼，故远离二边及以中道，名波罗蜜。”

仙游翁《集英金刚经注解》云：“此岸者，乃众生作业受苦生死轮回之地；彼岸者，谓诸佛菩萨究竟超脱清净安乐之地。凡夫即此岸，佛道即彼岸。一念恶即此岸，一念善即彼岸。六道如苦海，无舟而不渡，以般若六度为舟航，渡六道之苦海。又，西土俗语，凡作事了办，皆言到彼岸。”

吉藏《金刚经义疏》云：“波罗蜜，此云彼岸到，外国风俗法，凡作一事究竟，名波罗蜜。今悟道之人，虽复积功累劫，若不得

般若，为行不成，若悟般若，万行周毕，故名波罗蜜。问：既有彼岸，云何为此岸及中流耶？答：圣人直假名说彼岸，令其因此悟入，何必须作此岸、彼岸、中流耶？《大经》云：虽无此岸而有彼岸，即其事也，必须作者。《大智论》云：有无见为此岸，破有无见智慧为彼岸，檀为中流。”

元晓《大慧度经宗要》云：“到彼岸义，乃有众多，依此经论，略出四义：一者，从生死此岸，到涅槃彼岸，故名到彼岸。如《论释》言：三乘之人，以是般若，到彼岸涅槃，灭一切忧苦，以是义故，名波罗蜜。二者，从有相此岸，到无相彼岸，故名到彼岸。如《论释》言：是般若波罗蜜等，以色心二法，推求破坏，不得坚实，以是义故，名波罗蜜。三者，从未满智此岸，到究竟智彼岸，故名到彼岸。如《论释》言：彼岸名尽一切智慧边，智名不可破坏相，不可破坏相者，即是如法性实际，以其实故，不可破坏，是三事摄入般若中，故名波罗蜜。四者，从有此彼岸，到无彼此岸，无所到故，名到彼岸。如下文言：此彼岸不度，故名般若波罗蜜。《金鼓经》云：生死涅槃皆妄见，能度无余，故名波罗蜜。此四义中，第一第三，因中说果，是有财释；第二第四，说其已到，是持业释也。若以此《大慧度》之名目能诠者，是依主释也。”

慧能《金刚经解义》云：“到彼岸者，离生灭义。只缘世人性无坚固，于一切法上有生灭相，流浪诸趣，未到真如之地，并是此岸。要具大智慧，于一切法圆满，离生灭相，即是到彼岸也。亦云：心迷则此岸，心悟则彼岸；心邪则此岸，心正则彼岸。口说心行，即自法身有波罗蜜；口说心不行，即无波罗蜜也。”

吉藏《大品经游意》云：“波罗者，亦名波伽也。波罗此云彼岸，密者言度。又，《贤劫经》云：波言岸，密者言究竟也。《释论》中广说此彼两岸及度也。今略举三，以示其相。第一者，小乘为此岸，大乘为彼岸。何者？为小乘人委曲授教，未及广远，名为此岸，为大根人说大乘满教，名彼岸，檀波罗蜜为中流，此行至

果，名为度。而龙树云：在海中为度，已至彼岸为到，亦眼目之异名。第二者，魔为此岸，佛为彼岸，中流如前也。第三双者，世间为此岸，涅槃为彼岸，受是生死河，八正华为中流也。成论师，有相为此岸，无相为彼岸；生死为此岸，涅槃为彼岸；众惑为此岸，种智为彼岸，此即三同前释，而实硕异也。赖殍假舍此经彼，必为度彼岸也。今则不然，无有一法以此到彼，唯远我、无我不二名为度。”

吉藏《大品经义疏》云：“度彼岸者，若为是此彼岸中流等，若是从来解约二约。约涅槃所明，生死为此岸，涅槃为彼岸，烦恼为中流，八圣为筏也。波若则以有相为此岸，无相为彼岸，似解滞相惑为中流，滞相似解为筏也。言有相者正是外凡，无相即是发地，似解即三十心，似解滞相义即是中流，滞相似解即是筏义，此是开善解也。若庄严解，有数种彼此岸：一者，二乘为此岸，佛道为彼岸。二者，生死为此岸，涅槃为彼岸。三者，因为此岸，果为彼岸。四者，约二谛浮虚则为此岸，无生为彼岸也。今明此解并无出处，故不用。今《大论》释波罗蜜中，有两复次。初云：慳贪为此岸，佛道为彼岸，施为河中。后复次云：有无见为此岸，破有无见为彼岸，勤修布施为河中。此之两释，同是释善法河义，同以布施为河中也。复有文云：此六波罗蜜，能令人度慳贪等大海，即是恶法河义。故一家具有善法、恶法二河也。……恶法河以重恶为此岸，轻恶为中流；善法河以轻善为中流，重善为彼岸也。……于其有彼此颠倒为此岸，不颠倒为彼岸，只此颠倒深广即是大河，以漂深义即是中流也。恶法既尔，善法亦尔，取善法深广义即是河，能流转行人到佛道善即是流义也。问：既得以生死为此岸、涅槃为彼岸者，亦得以涅槃为此岸、生死为彼岸不？解云：只得约凡圣二人相望，作凡夫以生死为此岸、涅槃为彼岸，圣人以涅槃为此岸、生死为彼岸，如江两岸，人互相望。”

法云《翻译名义集》云：“(波罗蜜)《大论》又云：阿罗密，秦言

远离，波罗蜜，秦言度彼岸。此二，音相近，义相会，故以阿罗密释波罗蜜。天台禅门云：一者，诸经论中多翻到彼岸，生死为此岸，涅槃为彼岸，烦恼为中流，菩萨以无相智慧，乘禅定舟航，从生死此岸，到涅槃彼岸，故知约理定以明波罗蜜。二者，《大论》别翻事究竟，即是菩萨大悲，为众生遍修一切事行满足故。三，《瑞应经》翻度无极，通论事理，悉有幽远之义，合而言之，故云度无极。此约事理行满说《波罗蜜（波罗伽）大论》，秦言度彼岸。《华严》云：以波罗蜜船，于生死流中，不依此岸，不着彼岸，不住中流，而度众生无有休息。”

曾凤仪《金刚经宗通》云：“梵语波罗蜜，此云到彼岸，谓离众生生死此岸，度烦恼大河中流，到诸佛涅槃彼岸。然达生死本空，烦恼本无，即到彼岸，非真有彼此之异，特到彼岸不无顿渐耳。顿则慧才发时，见五蕴空，一刹那间，便到彼岸，以不历多时，乃名为顿。渐则虽能顿照法空，由有多生习性，任运计执，未得念念相应，故须听闻正法，思惟其义，策彼顿悟之慧，觉察妄情，损之又损以至于无，毕竟到于彼岸，但以经历多时，故名为渐。迟速虽殊，一种得名到彼岸慧也。”

广伸《金刚经镜》云：“是名金刚般若，而曰金刚般若波罗蜜者，即此般若，坏迷悟圣凡之此岸，到非迷非悟、廓然无圣之彼岸；坏空有中道之此岸，到非空非有、中亦不安之彼岸；坏生死涅槃之此岸，到生死涅槃如梦、众生本来成佛、诸法如义之彼岸。如经谓般若波罗蜜，远有所离，远有所到，是也。然即此即彼，非离此有彼，即离即到，非离后有到也。其说到者，从毕竟空中，建立一切言说，正说之时，非有说，非无说，非可说，非不可说，无有定法可说。如尊者不见一法，名为转教；如来说一法，名为转轮，是也。其用到者，于绝思议内，得心应手，左右逢源，提得便行，不存轨则。如德山用棒，临济行拳，道吾舞笏，石巩张弓，是也。说不到，不可以为教；用不到，不可以为宗。”

通理《金刚新眼疏》云：“到之一字，义兼事理，若于因中信知本有实相般若，依之而起观照般若，观照功极，当下执空，顿悟实相般若，即是到于彼岸，此理到也。若于既悟之后，自觉习气难除，虽曰执空，任运还起，对境逢缘，力不自由，由是重起观照，抵对妄习，加以六度万行，渐次磨砺，果到妄尽理圆，始称究竟彼岸，此事到也。学般若者，切忌以悟为证，自滞中途。”

益证《心经一贯疏》云：“按诸经论注疏，有数十翻，解释般若之义，无非圣人摄化、假立名言也。故曰：但以假名字，引导于众生。若胶乎度义而释者，且生死即涅槃，烦恼即菩提，智慧即无明，无明即解脱，又作么生说度？是故今按本经而推之，即是深行、观行用力之名也。盖大乘用力之际，离意识心，绝凡圣解，不落念虑，非假思惟，故无可名而名之，强名谓之般若也。波罗蜜多者，即觉悟之号也。觉悟即到彼岸，欲达觉悟之理，要在单提空印，直趣直入，忽然踢脱五蕴牢关，拂散色空幻翳，直得虚空粉碎，大地平沉，两眼打开，不见奚真奚妄、孰圣孰凡，固无生灭可得，无垢净可分，无四谛可修，无无明可尽，无智得可得，得涅槃之证，斯时也。佛亦不知名字，而何强名唤作波罗蜜多。到这田地，唤般若作无明也得，唤波罗蜜作生死也得，唤生死作涅槃也得，唤此岸作彼岸也得。无适无莫，随处安名，故曰：佛说般若波罗蜜，即非般若波罗蜜，是名般若波罗蜜也。”

道霈《心经请益说》云：“波罗蜜多，此翻彼岸到，西方语倒，若顺此方文势，应云到彼岸。此乃般若功能，谓由智慧故到彼岸也。彼岸对此岸而言，所云到者，但照见此岸本空，此岸即是彼岸，非别有彼岸可到也。然般若又有二种：一共，二不共。若依共般若，声闻以苦集二谛为此岸，道谛为舟航，灭谛为彼岸，是声闻智慧到彼岸也。缘觉以十二因缘三世流转、循环无尽为此岸，观智为舟航，缘生性空、即寂灭相为彼岸，是缘觉智慧到彼岸也。菩萨以六蔽为此岸，六度为舟航，佛果为彼岸，是权乘菩萨智慧

到彼岸也。若依不共般若，总以凡夫蕴处界及三乘圣贤所修所证为此岸，以观照般若为舟航，实相真空为彼岸，此经智慧到彼岸，即不共般若，谓不共三乘人所说，唯令大心凡夫，于五蕴中，直下顿见，即蕴即空，即空即蕴，一空一切空，而真空体上，本无蕴处界及谛缘度等诸法，是谓究竟智慧到彼岸也。”

窥基《心经幽赞》云：“波罗者，彼岸义，古说有二，谓菩提、涅槃。今释有五：一所知，二教，三理，四行，五果。蜜多者，离义，到义，由行般若，离诸障染，境尽有无，解穷六藏，义洞真俗，业备二因，觉满寂圆，斯升彼岸，体用兼举，故立此名。然所修行，具七最胜，方可得名波罗蜜多。一、安住菩萨种姓，二、依大菩提心，三、悲愍有情，四、具行事业，五、无相智所摄，六、回向菩提，七、不为二障间杂。若行慧等一切善业，随缺此一，非到彼岸。此在初劫，名波罗蜜多；在第二劫，名近波罗蜜多；在第三劫，名大波罗蜜多。佛果位中，更无异称，今包因果，故举通名。”

净源《仁王经疏》云：“波罗蜜多，此译到彼岸，谓离生死涂炭此岸，到涅槃富寿彼岸，故经文有离七难之苦，到五忍之乐焉。”

提婆《心经注》云：“此地翻般若为智慧，波罗蜜为彼岸，密多言支，都合即云智慧彼岸支。……支者，此观门也。若无正观要门，不知究竟安心之处，是故依行合于正道，故言支也。”

慧忠《心经注》云：“第三，波罗是梵语，此云清净。为破凡夫不悟自心，认六根觉，唯览六尘，随尘杂乱，堕于不净，欲令众生背境合觉，觉本清净，故名波罗也。第四，密多是梵语，亦名和多，此云诸法。为破凡夫妄心求法，执着名相，差别不同，欲令反照自心，本含万法，和合无二，本来具足，无所欠少，故名密多也。”

续法《心经事观解》云：“梵语波罗，此云彼岸，即大涅槃，翻大灭度。大即法身，灭即解脱，度即般若，三德秘藏也。梵语密多，此云到，影含三义：一离，二度，三到。谓离生死此岸，度过烦

恼中流，竟到涅槃彼岸也。上（指般若，下同）约因，此约果。又，《大论》云：阿罗密，秦言远离。波罗蜜，秦言度过。波罗伽，秦言到至。《华严》云：以波罗蜜船，不依此岸，不着彼岸，不住中流，而度众生无有休息。上约智，此约悲。”

续法《心经理性解》云：“梵语般若，此云智慧，本来灵知照了也。因中慧心所，果上择灭无为无漏智也。梵语波罗蜜多，此云到彼岸，究竟事理底源也。因中定心所，果上非择灭无为一真法界也。”

智颢《仁王经疏》云：“波罗蜜者，此云事究竟，亦云到彼岸。生死为此，涅槃为彼，烦恼为中流，六度为船筏，此因缘释也。三藏实有为此，实有灭为彼，见思为中流，八正为船。通教以色为此，即空为彼，见思为中流，六度为船。别教以色空为此，空即是色为彼，无明为中流，无量行为船。圆教以色空、空色不二而二为此，二而无二为彼，无明为中流，一行无量行、无量行一行为船。随前诸教而度，云到彼岸，此约教释也。空观观色即空及色灭空，虽有巧拙，同断见思，而论彼此，假观观三假得理论彼此，中观十信已前十住已后论彼此，此观心释也。”

述般若一名之训释竟。

【述】般若一名之正解

释“般若”者，首推龙树，慧日已颓，能令再曜；功格十地，道侔补处。欲穷深旨，舍此安归？爰依《智论》，明定正解。

甲、般若之正解

《大智度论》卷四十三云：“般若者，秦言智慧，一切诸智慧中，最为第一，无上、无比、无等，更无胜者。”

最为第一	[赅佛果之一切种智 赅菩萨之道种智]	一切诸 智慧中 —— 般若 最为第一
无上—(上)—简二乘之无学智		
无比—(中)—简二乘之学智		
无等—(下)—简二乘之非学非无学智		
更无胜者	[简凡夫之俗智 简外道之邪智]	

《大智度论》卷八十四释三慧品所说三智：(一)一切智，即了知一切诸法总相之智。总相即空相。此智乃声闻、缘觉之智。(二)道种智，即了知一切诸法别相之智。别相即种种差别之道法。此智乃菩萨之智。(三)一切种智，即通达总相与别相之智，即佛智。

乙、般若波罗蜜多之正解

《大智度论》卷十八云：“问曰：云何名般若波罗蜜？答曰：诸菩萨从初发心求一切种智。于其中间，知诸法实相慧，是般若波罗蜜。”

般若波罗蜜多	此岸—— 中流—— 彼岸——	诸菩萨从初发心求一切种智	知诸法实相慧是般若波罗蜜
		于其中间诸菩萨求一切种智	知诸法实相慧是般若波罗蜜
		诸菩萨求得一切种智	是般若波罗蜜菩萨成佛时转名一切种智

述般若一名之正解竟。

第六聚 阐义

一经宗极，端在般若，奇峰千叠，结穴于斯，经义虽广，无逾此已。顾兹般若，无上甚深，唯佛能知，非凡所测。欲阐厥义，洵匪易易。大悲世尊，护念无尽，愿承神力，探示玄津。先撮萌芽，次谈拟议，次陈开显，末举归纳。

【述】萌芽中之般若义

般若思想，非自佛始，在昔天竺。《吠陀》书中，即已有之，距佛之生，约五百年。然彼所说，率皆浅陋，新芽初茁，弱干四倾，微露芬芳，讫未成熟。成熟之者，斯在佛陀，计其所经，约五时代。

1. 吠陀本集书——最古之神话时代
2. 梵书——吠陀之演进时代
3. 奥义书——优婆尼沙土之哲学考察时代
4. 经书——婆罗门教之宗教固成时代
5. 释尊三藏——佛教之成熟时代

外道所说,与佛所说,差别甚繁,约可举四:

一、有我无我之别

外道所说,虽亦以人天世相差别之我为假妄,不认其独立常住自在,但假我去后,另有唯一之最上我,则为真实。没人真我,是谓解脱般若。

佛教反是,真如法性,虽为实法,并不别存,正如颠倒妄我之非有。夫真妄俱无我者,是佛教异于外道之一点也。

二、有性无性之别

外道所说,以有真我之故,亦计自性之大有实在。若然,则诸法各各别存,当亦同之。

佛教反是,虽说自性,而以无性为自性,真如实际及诸法差别,其自性均为无性。夫无性为自性者,亦佛教异于外道之一点也。

三、因果缘起之别

外道所说,有拨无因果者,有邪因邪果者,即其进于此而论因果,亦不过于“因之常有”上求果法之生起,盖从“最上我、大有性”而明之者也。

佛教反是,于拨无因果及邪因邪果者,固为之说正因正果,但以色心为因而有果法,终不免于三界之流转,因果可得善道而不得解脱之正道,解脱必依于正慧正观。正慧者,绝因果,离有无四句,知万法皆为众缘所生而非一因二因多因之所生也。多因与众缘奚别乎?盖于果亲者为因,于果疏者为缘,此犹仅就因与缘对比而说。实则多因者,因与缘为万法之自他而别存。众

缘者，缘之外实无所谓因。且缘无亲疏，虽或别为有力无力，然缘之能生诸法，并无“相应不相应”、“障碍不障碍”、“与力不与力”之分，故众缘平等，非如因性之有差别。况因有现实之存在，而缘不然，以“现实之诸法”表缘，正如以“名言”表法之假设，众缘和合而有诸法，法只如各众缘之焦点中心，此所以说“法从缘起，空而非有”也。缘起明时，因果灭尽，即达诸法如如之实相，此之谓无生法忍，此之谓解脱正慧。夫诸法从缘起者，亦佛教异于外道之一点也。

四、观照方便之别

外道所说，仅有观照，别无方便。单从冷静方面观察之，其知见似亦相近，然运用中之善巧，非彼所能穷也。故彼书中，徒夸观照真实，而沉酣于梵我合一之梦。

佛教反是，般若妙用固在观照，而由此观照，即成为善巧方便，故曰：般若即方便。彼谓菩萨抱大悲之愿力，不长居于观照之静座，而常于动中成度生之方便者，斯言犹未尽其义也。当知愿力亦法如之相，若依不如之愿，强转其静而动，是则有作有愿而不合于空，三解脱门俱背，宁为菩萨之真门耶？盖般若即方便者，亦依诸法缘起之义，亦无我无性者也。一法之生，非能依自因自力而存，必赖夫他缘他力之加持，故法界为“恩处”。当等诸怨亲，悉见其为恩，而殷勤荷负之，不为自己解脱之故而救济在缠之迷妄，实知自己之无自己，献浑身于法界之恩处，此乃“无所得”、“无缘”之真实大悲愿力也。由此般若即方便故，观空而不证空，住菩提而不住实际，以度生为事而不着于有，作诸福善而无所作，勤修六度而不见有施戒等法，此菩萨之般若波罗蜜也。即如释尊，不止于树下之观照，乃转法轮四十余年，孜孜度生，未尝稍息，非即以方便为究竟乎！夫般若即方便者，亦佛教异于外道之一点也。

述萌芽中之般若义竟。

【述】拟议中之般若义

虽有精金，不遇干将，不成名剑；虽有般若，不逢佛陀，不成妙法。以是之故，般若属佛；以是之故，般若难解。闻佛说者，有如摸象，随类所得，各各不同。当先述之，借以抉择。

甲、印土八家

在昔龙树未出以前，慧日既没，正法欲隐，于兹般若，竞相拟议。当时说者，可分为八，而彼大乘方广道人，执于邪空，有违佛法，尚舍不计。

第一家——以“无漏”为般若

此有二释如下：

小乘取四善根之慧为般若，大乘取地前三十心之慧为般若。是以“相似无漏”言之也。

小乘取四善根后十六心至成佛之慧为般若，大乘取登地至成佛之慧为般若。是以“真无漏”言之也。

第二家——以“有漏”为般若

此位如下：

小乘从初发心至得四善根之慧为般若，大乘从初发心至地前之慧为般若。

第三家——以“有漏”、“无漏”合为般若

此位如下：

小乘从初发心至得四善根之慧，虽是有漏，但心缘涅槃无漏之境，故谓有漏无漏合为般若。大乘从初发心至地前之慧，虽是有漏，但心缘佛果无漏之境，故谓有漏无漏合为般若。

第四家——以“有为”为般若

此位如下：

大小乘从初发心直至成佛之前，因中之慧，均为般若。

第五家——并取“有漏”、“无漏”、“有为”、“无为”为般若

此位如下：

大小乘从初发心直至成佛以后，因中之慧，并果中之智，均为般若。

第六家——以离有无四句为般若

此家无位。

以非“有漏”、“无漏”，亦非“有为”、“无为”故。

第七家——前六家所说并是般若

第八家——前六家中唯第六家所说是般若

吉藏《大品经游意》云：“龙树菩萨唯出八家而已，不复简是非也。”今解，若如前五家所执，只是般若中一片，是非般若正义。第七家合取为般若者，此举时用。第六家云正是般若体也。

吉藏《大品经义疏》云：“虽有此六解（指前六家），今大判者，初四解是有为，第五解通为无为，第六一解但是无为也。次意，前五解则是四句内，第六一解四句外也。次解，前四是小乘，后二则是大乘也。问：此六解云何？何者为是？今明具四句，一者并非，二者并是，三者初是后非，四者后是初非。言并非者，若作定解者，则并非，并须破。如三论破外人，引经亦破，引论亦破，一切不留，以其心有所依着故也。言并是者，若识此皆是如来方便教门赴缘之说法者，则能得道，此则皆是，不可破也。初是后非者，如来昔教小根缘说小乘教为是，大乘则非也。后是初非者，后说大乘，是法不可示，言辞相寂灭，即是为说大乘云云。”

乙、中土十家

般若东来，群流竞仰，于中拟议，亦有多歧。晋称四师，宋传七义，齐判三宗，悉于空义各有所见，合而述之，凡得十家。

第一家——道安法师本无义

此家谓无在万化之前，空为众形之始，故一切诸法，本性空寂，虽现似有，而本无实。夫人之所滞，滞在本有；若宅心本无，则异想便息。此与佛教空宗之理相同。

竺法汰所说，亦类此义，彼固与道安同学于佛图澄者也。

第二家——琛法师本无义

此家谓未有色法，先有于无，故从无出有，即无在有先，有在无后，故称本无。此释为肇公《不真空论》之所破，亦经论之所未明也。若云无在有前，则非有本性是无，只是从无出有，从有还无而已。经云：“若法前有后无，即诸佛菩萨便有过罪；若前无后有，亦有过罪。”故此义与佛教有违也。

第三家——关内即色义

此家谓即色是空，但不言即色是本性空，只明色之为色，仅有假名，都无自性，故言即色是空。此义亦为肇公所呵，肇公云：“此乃悟色不自色，未领色之非色也。”盖假名之外，实别有色，彼固未尝悉空之也。

周顒《三宗论》中，称之为“不空假名”。不空假名者，谓经云色空，只以色无自性，唯有假名，空无实性，故言空耳，不空于现前之假色也。以空无实性，故名为空，即是真谛；不空于假，即是世谛。晚人名此为鼠搯栗义（凡鼠食栗，必取其实，全其皮壳，穿内而不损外，以喻法性虽空而世谛不空）。

第四家——支道林即色义

此家谓即色是空，以本性空故，色不过为因缘所成假法之存在。即此假法，是本性空。此与道安法师所说，同契于空宗之正义。其所著《即色游玄论》，颇能不坏假名而说实相也。

第五家——温法师心无义

此家谓经中说诸法空者，非外境、内心一切皆空，唯欲令此心于法不执，先空其心，无心于物，不为物迷，故一切皆空。由心而无，万物未尝无也。肇公评云：“此得在于神静，而失在于物虚。”以其知心空而犹存物有，故有得有失也。

道恒在荆州盛倡此说，竺法汰别道安，自襄阳来荆州时，见道恒之说风行，斥为邪说，因负病，使弟子昙壹难之，不能屈。适

慧远奉道安命，来省竺法汰之病，代昙壹难之。道恒辞穷，不能置答，心无之义，自此渐衰。

第六家——于法开识含义

此家谓三界为长夜之宅，心识为大梦之主，今之所见群有，皆于梦中所见，及其大梦既觉，长夜获晓，即倒惑识灭，三界都空。难之者曰：若尔，大觉之时，便不见万物，即失世谛。如来五眼，何所见耶？

于法开为于法兰之弟子，居剡之石城山元华寺，后移住白山之灵鹫寺，常与支道林论即色空义，有所辩争。

第七家——壹法师幻化义

此家谓世谛之法，皆如幻化，是故经云：从本已来，未始有也。难之者曰：幻化所作，无有罪福因果，若一切法全同幻化者，我辈实人，与彼化人，有异否耶？经所说空，乃借空以破有，有破而执空，未得经意也。

第八家——于道邃缘会义

此家谓一切诸法，众缘所成。缘会故有，名为世谛；缘散即无，名为第一义谛。难之者曰：经不坏假名而说实相，岂待推散方是真无？推散方无，只是俗中之事无耳。

周顒《三宗论》中，称之为“空假名”。空假名者，一切诸法，众缘所成，是故有体，名为世谛；析缘求之，都不可得，名为真谛。故作有观之，举体是世谛；作无观之，举体是真谛。晚人名之为按瓜二谛，瓜沉为真，瓜浮为俗（水中按瓜，手举瓜令体出，是世谛；手按瓜令体没，是真谛）。《大乘玄论》谓开善法师等用此义。

第九家——肇法师不真空义

此家谓一切诸法，虽有而无，虽无而有。虽有而无，所谓非有；虽无而有，所谓非无。如此，即非无物也，物非真物也。物非真物，于何而物？肇公意谓物非真物，即是假物，假物故即是空也。

第十家——周颙假名空义

此家谓假名宛然，即是空也。一切诸法，虽空而宛然假，虽假而宛然空，故空有无碍。周氏之说，原出肇公《不真空论》，大朗法师，从关内得此义，授之周氏，周氏因著《三宗论》以弘之。

吉藏《中论疏》云：

“今总详之（指上述诸家），若封执上来，心有所得，皆须破之；若心无所寄无所得，适缘取悟，皆得用之。但其符经论者，释道安本无、支公即色、周氏假名空、肇公不真空，其原犹一，但方言为异，斯可用之。”

述拟议中之般若义竟。

【述】开显中之般若义

般若玄珠，久藏衣中，智者出之，其光始发。煌煌大经，照彻大千，除暗遍明，于焉是赖。惟所开显，浩瀚难穷，为困其繁，特摄于简。简之又简，撮为一表，虽云戏论，颇便忆持，六百灵章，不出此矣。

一、般若空

般若为何，一言蔽之，即一空字。然所谓空，亟须明辨。在昔印土，方广道人，自以聪明解佛说义，言一切法，不生不灭，空无所有，譬如兔角、龟毛常无，以此解空，便乖佛旨。

般若之空，必离四句。何谓四句：一者有，二者空，三者亦有亦空，四者非有非空。诸法实相，只是一如，非有、非空、非亦有亦空、非非有非空。若云有，是增益谤；若云无，是损减谤；若云亦有亦无，是相违谤；若云非有非无，是戏论谤。般若离此四句，诸谤悉除，便能直显一如实相。

般若体——(空)——
无性——无所有

(空)	非有——(空)……非非有——(有)	一切法以无性自性——(空)	空解脱门——(空)
	非空——(有)……非非空——(空)		
	非亦有非空——(有)……非非亦有非空——(有)		
	非非有非空——(有)……非非非有非空——(空)		
	即有——(有)……即非非有——(空)		
	即空——(空)……即非非空——(有)		
	即亦有非空——(有)……即非非亦有非空——(有)		
	即非有非空——(空)……即非非非有非空——(空)		
	即非非有非空——(有)……即非非非有非空——(有)		

般若相——(空)——
无相——无所待

(空)	非有——(空)……非非有——(有)	咸同一相所谓无相——(空)	无相解脱门——(空)
	非空——(有)……非非空——(空)		
	非亦有非空——(有)……非非亦有非空——(有)		
	非非有非空——(有)……非非非有非空——(空)		
	即有——(有)……即非非有——(空)		
	即空——(空)……即非非空——(有)		
	即亦有非空——(有)……即非非亦有非空——(有)		
	即非有非空——(空)……即非非非有非空——(有)		
	即非非有非空——(有)……即非非非有非空——(有)		

般若用——(空)——
无住——无所有

(空)	非有——(空)……非非有——(有)	都无所取于不取亦不取——(空)	无愿解脱门——(空)
	非空——(有)……非非空——(空)		
	非亦有非空——(有)……非非亦有非空——(有)		
	非非有非空——(有)……非非非有非空——(空)		
	即有——(有)……即非非有——(空)		
	即空——(空)……即非非空——(有)		
	即亦有非空——(有)……即非非亦有非空——(有)		
	即非有非空——(空)……即非非非有非空——(空)		
	即非非有非空——(有)……即非非非有非空——(有)		

般若

四句之中，有应知者：其一非有，固为一空；其二非空，即为一有。故离四句，亦即四句。若仅言离，未解四句，仍同方广强解空义。由此言之，即有而空，乃名为空；不空而空，乃名为空；有即是空，乃名为空；并空亦空，乃名为空。般若之空，超空有矣。

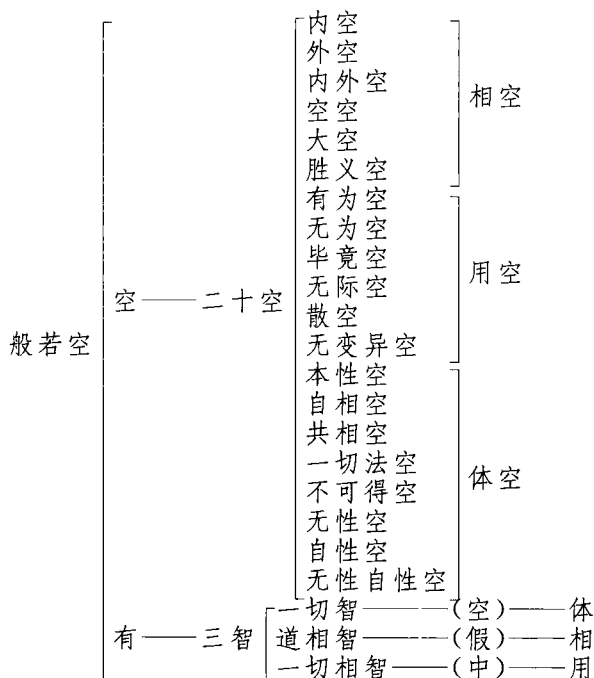
或难之曰：超于空有而谈于空，此胜义空，诚属最上，然依此理，超于空有而谈于有，则胜义有亦将相类，云何般若舍胜义有独标空义？

窃释之曰：现处有中，方执其有，以空混有，故今般若独标空义。若处空中，方执其空，则此般若为胜义有，亦复同之。

况夫如来，受请说法，随机施教，宛然有也；般若之教，载之文字，积成卷轴，宛然有也。则启口处，惟有空义，堪无语病。若当拈花微笑之顷，其所示者，定知为有。

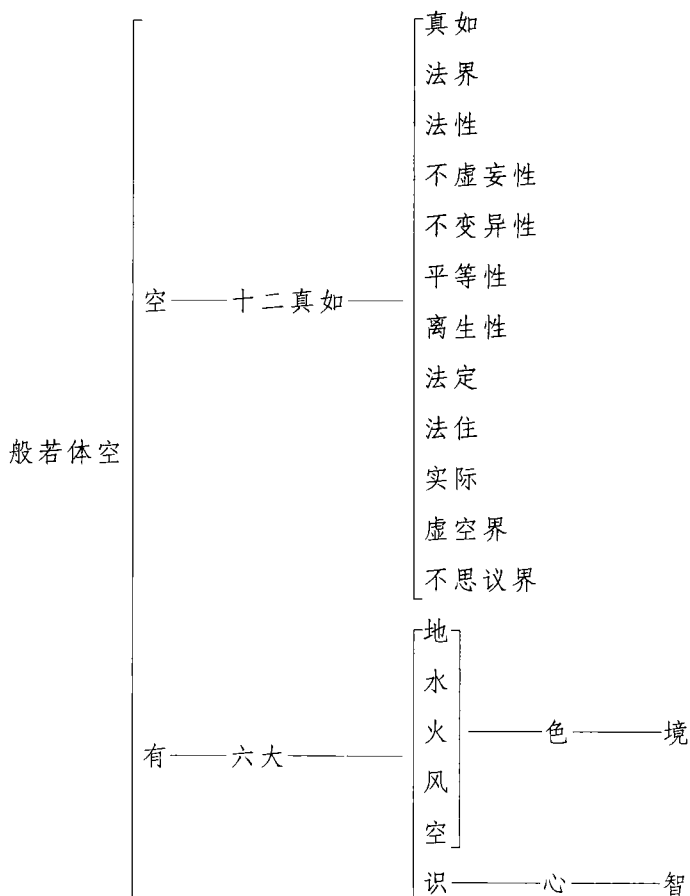
综上所述，般若之教，虽仅谈空，而其妙理，圆满具足，无欠无缺，无上无比，故此一经，摄全教海。彼判教者，或称渐教，或称始教，或称空教，扬己抑人，非为定论。

般若之空，并含空有。其空其有，义详上表，为求简明，更为权说。



二、般若体空

持此空义，谈般若体。此体之空，即为无性；无性所显，即无所有；体无所有，是曰体空。然此空中，并含空有。其空其有，义详上表，为求简明，更为权说。

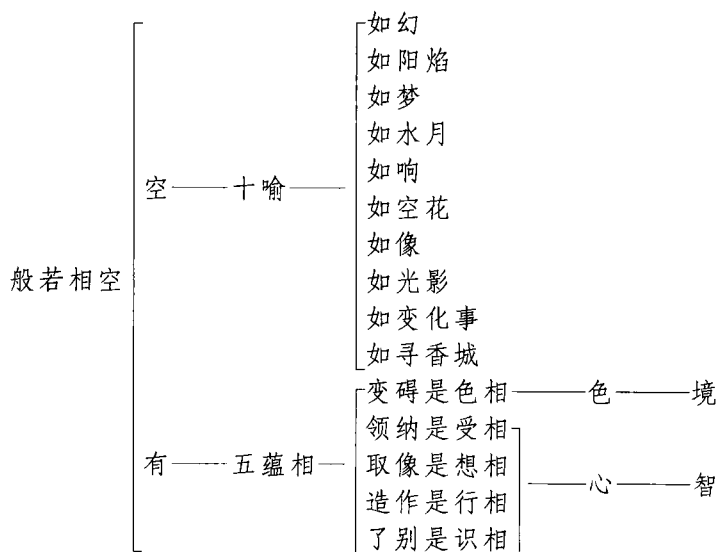


体空之空，虽非易证，尚称易解；体空之有，与空相反，人或难悟。然使解空而不悟有，则此空体与般若违。学者当知，一色一香，无非中道；一草一木，同证菩提，乃堪语此般若体空。

三、般若相空

持此空义，谈般若相。此相之空，即为无相；无相所显，即无

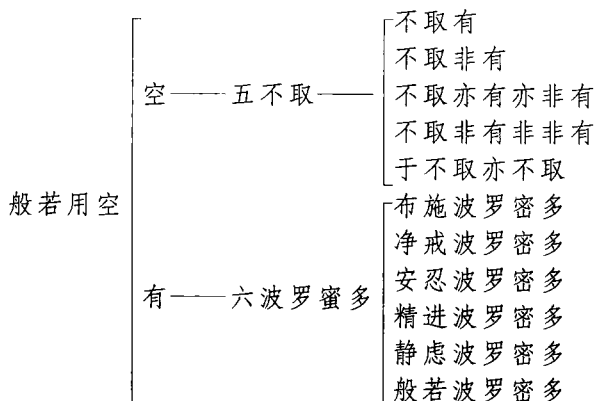
所得；相无所得，是曰相空。然此空中，并含空有。其空其有，义详上表，为求简明，更为权说。



相空之空，虽非易证，尚称易解；相空之有，与空相反，人或难悟。然使解空而不悟有，则此空相与般若违。学者当知，青青翠竹，总是真如；郁郁黄花，无非般若，乃堪语此般若相空。

四、般若用空

持此空义，谈般若用。此用之空，即为无住；无住所显，即无所取；用无所取，是曰用空。然此空中，并含空有。其空其有，义详上表，为求简明，更为权说。



用空之空，虽非易证，尚称易解；用空之有，与空相反，人或难悟。然使解空而不悟有，则此空用与般若违。学者当知，扬眉瞬目，无非是道；威仪进止，悉作佛事，乃堪语此般若用空。

述开显中之般若义竟。

【述】归纳中之般若义

般若真义，上来所述，亦已周备。大经过广，不复征引。第有一经，为般若心，即大经心，常所诵习，当以归纳。斯经为何？即《心经》是。

观自在菩萨（此可作般若之人格化说），行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄。

以上总说般若空。

此段合明空有：其五蕴皆空，即前表中二十空之空也；般若照见，度诸苦厄，即前表中三智之有也。

舍利子，色不异空，空不异色，色即是空，空即是色。受想行识，亦复如是。

以上别说般若体空。

此段亦合明空有：其即蕴之空，即前表中十二真如之空也；色为六大中之前五大，受想行识为六大中之识大，即前表中六大之有也。

舍利子，是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减。是故空中无色，无受、想、行、识，无眼、耳、鼻、舌、身、意，无色、声、香、味、触、法。无眼界乃至无意识界（此说凡夫法空）。无无明，亦无无明尽；乃至无老死，亦无老死尽。无苦、集、灭、道（此说二乘法空）。无智亦无得（此说大乘法空），以无所得故。

以上别说般若相空。

此段于并含空有之相空中，专明于“空”。以所有诸相现在“有”中，“有”不必示，故仅即其“有”以示其“空”。于所示“空”，当知其“有”，盖前段已言“空”即是“有”也。此中之空相，由前表中五蕴相而推及一切相。

菩提萨埵，依般若波罗蜜多故，心无挂碍。无挂碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃。三世诸佛，依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。故知般若波罗蜜多，是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒，能除一切苦，真实不虚。

以上别说般若用空。

此段于并含空有之用空中，专明于“有”。以所有诸用既依“空”起，“空”不必示，故仅依其“空”以示其“有”。于所示“有”，当知其“空”，盖前段已言“有”即是“空”也。此中之空用，以般若波罗蜜多摄前表中六波罗蜜多。

故说般若波罗蜜多咒，即说咒曰：揭谛，揭谛，波罗揭谛，波罗僧揭谛，菩提萨婆訶。

以上密说般若空。

般若无尽，显说难穷，唯借真言，为之总持。此之一咒，备摄大经二十万偈。而二十万偈，尚不能开阐此咒之万一也。般若之义，归纳及此，亦观止矣。

述归纳中之般若义竟。

六章既周，述要已备，此心殷殷，复为跋焉。跋曰：

玉毫闕色，象王云逝，法音久寂，何可复闻？幸诸圣者，殷勤结集，遗教不坠，犹在三藏，般若玄纲，竟无所失。于中当知，所贵有此，能导吾行，若其不行，又焉用之？人或有言：甚深般若，观一切法，不生不灭，不垢不净，不增不减，何必修行，然后成佛？如斯邪说，实昧般若。大经之中，广明空义，仍重修行，非同彼计。见实相者，彼原可云：本来成佛，并无修证。此修证后，乃可言也。具缚凡夫，焉能语此？遇斯经者，当依般若，勉于修行，毋徒执之，以为空解。

三乘圣教，云何有修？只以凡夫，执有实我，妄起无明，流

转生死，不假修持，无由解脱。今之般若，所修非他，正以智慧，对彼无明，断其我见，生死失根，流转便息。故此般若，为大医王，能疗痼疾，所投妙药，对症而发，功效显著，莫能加之。我济病夫，于此良医，必须熟识，于己病根，尤宜深知。药病兼明，斯能信赖，沉痾之起，计日可期。抑于此中，有应辨者：般若无明，非出二体，凡夫迷之，即此般若，而名无明。圣者悟之，即转无明，而成般若。若认为二，一病一药，便失真旨。

于惟我佛，善为开演，一一法音，皆说般若、波罗蜜多，相应之法，有情闻者，必得无上、正等菩提。然此般若，非可思议，文字言说，必皆远离。彼大智者，具无碍辩，虽说诸法，而无所说。故经中言：我曾于此，不说一字，汝亦不闻，无说无闻，乃真般若。予以异生，诸结未断，于兹般若，焉能有见？蒙师启示，仗佛加持，勉成微愿，纂斯六聚。群言杂陈，岂无所说，此于般若，宁有是处。诸善知识，幸依吾言，于无说中，善自求之。言忘虑绝，必能有得，倘泥言思，终成戏论。

甚深微妙，厥惟般若，空一切法，离一切相。人必谓此，无上之宝，超诸世间，殆在世外。彼殊不知，般若一法，不远于人，日用常行，莫不可见。试观大经，《金刚分》中，明般若用，而经首称，世尊食时，着衣持钵，入城乞食，次第乞已，还至本处，饭食既讫，收钵洗足，敷座而坐，于当时事，记述綦详。凡此即示，真如般若。上根利智，于此等处，即能闻法；于此等处，即能见道。故知般若，随处显发，非在世外，应持此宝，须臾不离。古德有言：任性逍遥，随缘放旷，但尽凡心，别无圣解。真实受用，端在于此，妙旨虽广，不饶舌矣。

大经要义已略述，一心回向诸恩处。

愿与十方有情类，共成一切智智者。

（《威音》第 25—30 期）

大般若波罗蜜多经述要别帙

我于般若波罗蜜，上来述要亦已竟。
重义轻文或为病，大经片语未曾释。
在昔十六胜会中，九十两会斯最要。
九会金刚明观照，般若空从不空显。
十会理趣明实相，般若不空从空显。
观照实相既穷极，空与不空亦俱深。
得此二分真实义，余十四分均堪掇。
犹如画龙破壁飞，双睛点处端在此。
如斯要旨前未详，二分灵文我当说。
愿诸菩萨勤奉此，即同广转六百轴。

《大般若经第九会能断金刚分》释要^①

序

唐西明寺沙门玄则撰

窃寻浩瀚其源者，必总灵怪之储；纷纠其峰者，自动郁冥之观。况冲照倬存，逸韵遐举，规真附体，纽玄立极。根大衍于初会，革小成于后心，蓄灵蕴福，信哉宜矣。故其承闲语要，三问桀其标；节理情途，两如肃其致。穷非想以布想，弘不济之大勋，摄众度以檀度，励无行之广德。愿侔皎日，格虚空而未量；信异随风，泛声香而不住。忘法身于相好，岂见如来；分刹土于微尘，谁为世界？河沙数非多之多福，山王比非大之大身。法性绝言，谓有说而便谤；菩提离取，知无授而乃成。皆所以拂靄疑津，剪萌心径，赏触类而不极，恪缘情而必尽。然金刚之锐，偿二物之可销；对除之猛，虽一念其无罣。词必举凡，故率言每约；理好钩躒，故属意多迷。前圣由之著论，后贤所以殷学，非直有缘震旦，实亦见重昌期。广略二本，前后五译，无新无故，逾炼逾明。然经卷所在，则为有佛，故受持之迹，其验若神，传之物听，具如别录。尔其刷荡二边，彰明九观，云飘丝鬓，愁舍变灭之影；电转珠目，荣迁倏忽之光。星夜遍而晓落，则邪见难保；露阴泫而阳晞，则色蕴方促。以有为之若此，加无相之如彼，宁不荷付嘱之遥恩，躬受行之美证矣。

^① 该标题为编者所加

【释】此分自云：“今此法门，名为能断金刚般若波罗蜜多。”盖此分诠观照般若之极致，即以般若之用为纲宗，故名为“能断金刚”也。金刚原具极坚、极利二义。何谓极坚？无物可能坏之。何谓极利？以能碎坏诸物也。若有一物能坏，即非极坚；一物不碎，即非极利。如银铁虽坚，遇火则融；刀剑虽利，斫石则缺。非极坚利也。般若亦具坚利之义：坚则实相般若，以其虽经多劫流进六道，而觉性无坏，未尝生灭，未尝亏缺，故云坚也；利则观照般若，谓此慧显时，照诸法空，烦恼诸结，无明惑暗，无不断坏，故云利也。由斯二义似彼金刚，故举金刚之坚，喻般若体；金刚之利，喻般若用。但此分别诠观照，于般若之用特重，故不徒以金刚为名，而更以“能断”二字冠之于首。

此分专为发趣菩萨乘者而说，自分首善现所问，直至分末如来所示，均以发趣菩萨乘为言。故如是法门，不可思议，不可称量，非彼声闻、缘觉诸乘所能及也。试以能断言之，彼声闻缘觉诸乘，既有所断，亦有能断，但所断者较粗，则能断者自较劣耳。若发趣菩萨乘者，其在资粮位、加行位，已证三空，得无生法忍，至通达位，初地菩萨，得分证真如，尚余俱生我执，至八地舍藏，尚余俱生法执。此二种执，各有微细所知愚。极微细所知愚，至等觉位方断。所以断之者，唯有甚深金刚如幻三昧，足为对治之法。初地所得，二地破之；二地所得，三地破之。地地增进，至等觉位，即无可破。所谓金刚道后异熟空者，即此义也。明乎此，于此分能断金刚之名，当益知其深妙而切要矣。分中善现尊者，闻法威力，至于悲泣堕泪，叹未曾闻。我辈初心，幸亦遇此，宜如何尊重信受乎？

【经】如是我闻，一时，薄伽梵在室罗筏，住瞿多林给孤独园，与大苾刍众千二百五十人俱。

【释】此通序也。于此序中有六种成就：如是，信成就也；我闻，闻成就也；一时，时成就也；薄伽梵，主成就也；在室罗筏，住誓多林给孤独园，处成就也；与大苾刍众千二百五十人俱，众成就也。

【经】尔时世尊，于日初分，整理裳服，执持衣钵，入室罗筏大城乞食。时薄伽梵，于其城中行乞食已，出还本处，饭食讫，收衣钵，洗足已，于食后时，敷如常座，结跏趺坐，端身正愿，住对面念。时诸苾刍来诣佛所，到已，顶礼世尊双足，右绕三匝，退坐一面。具寿善现亦于如是众会中坐。

【释】此别序也。我佛说法，常先放光，今说此经甚深微妙，乃无放光之举，何哉？盖佛显平等智故，即于平等放光而众不察也。自其整理裳服，执持衣钵，至于端身正愿，住对面念，一一威仪，一一进止，即其一一身分悉在放光也。

于此序中示六度无相法门，即示甚深般若。入城乞食，首彰布施一度，所以作人天福田，亦所以教众生布施。着衣持钵以彰其戒。次第行乞以彰其忍。足不染尘而又洗足以彰精进。还至本处敷座而坐以彰禅定。食时乞食，乞已还园，饭讫收钵，食后端坐，随缘放旷，不住于相，又莫非真如般若之所彰也。夫度虽有六，实摄于一，此六度无相法门，即一甚深般若也。然则于此序中，已示甚深般若竟，固无庸更假言说，有上根利智者，当于此暗明心要，即得金刚如幻三昧而登彼岸矣。盖此乃真般若用也，乃真观照般若之显发处也。此分所示，以此段为最亲切，学者宜三致意焉。

【经】尔时众中，具寿善现从座而起，偏袒一肩，右膝着地，合掌恭敬，而白佛言：“希有！世尊，乃至如来应正等觉，能以最胜摄受，摄受诸菩萨摩訶萨；乃至如来应正等觉，能以最胜付嘱，付嘱诸菩萨摩訶萨。世尊，诸有发趣菩萨乘者，应云何住？云何修

行？云何摄伏其心？”作是语已。

尔时世尊，告具寿善现曰：“善哉善哉！善现，如是如是，如汝所说。乃至如来应正等觉，能以最胜摄受，摄受诸菩萨摩訶萨；乃至如来应正等觉，能以最胜付嘱，付嘱诸菩萨摩訶萨。是故善现，汝应谛听，极善作意，吾当为汝分别解说。诸有发趣菩萨乘者，应如是住，如是修行，如是摄伏其心。”

具寿善现白佛言：“如是，世尊，愿乐欲闻。”

【释】自此以下乃正宗分也。此段善现启请，世尊许说，原属开端，无关宏旨，然当注意善现所问，盖全分总纲，实系于此。所问为何？乃般若用，用中分三，即“诸有发趣菩萨乘者，应云何住？云何修行？云何摄伏其心”是也。试表以明之：

云何住————用中之体

云何修行————用中之相

云何摄伏其心——用中之用

【经】佛言：“善现，诸有发趣菩萨乘者，应当发起如是之心，所有诸有情，有情摄所摄，若卵生、若胎生、若湿生、若化生，若有色、若无色，若有想、若无想、若非有想非无想，乃至有情界施設所施設，如是一切，我当皆令于无余依妙涅槃界而般涅槃。虽度如是无量有情，令灭度已，而无有情得灭度者。何以故？善现，若诸菩萨摩訶萨有情想转，不应说名菩萨摩訶萨。所以者何？善现，若诸菩萨摩訶萨，不应说言有情想转，如是命者想、士夫想、补特伽罗想、意生想、摩纳婆想、作者想、受者想转，当知亦尔。何以故？善现，无有少法名为发趣菩萨乘者。”

“复次，善现，菩萨摩訶萨不住于事，应行布施；都无所住，应行布施；不住于色，应行布施；不住声香味触法，应行布施。善现，如是菩萨摩訶萨如不住相想，应行布施。何以故？善现，若菩萨摩訶萨都无所住而行布施，其福德聚不可取量。”

佛告善现：“于汝意云何，东方虚空可取量不？”

善现答言：“不也，世尊。”

“善现，如是南西北方，四维上下，周遍十方，一切世界虚空，可取量不？”

善现答言：“不也，世尊。”

佛言：“善现，如是如是，若菩萨摩訶萨都无所住而行布施，其福德聚不可取量，亦复如是。善现，菩萨如是如不住相想，应行布施。”

佛告善现：“于汝意云何，可以诸相具足观如来不？”

善现答言：“不也，世尊。不应以诸相具足观于如来。何以故？如来说诸相具足，即非诸相具足。”说是语已。

佛复告具寿善现言：“善现，乃至诸相具足，皆是虚妄；乃至非相具足，皆非虚妄。如是以相非相应观如来。”说是语已。

【释】此段世尊正答善现所问。自此以下，文义重复，次第莫辨。昔无著菩萨分之十八住，世亲菩萨又析之为二十七断疑，当时所说，即有不同，循彼分析，意亦不显，泥而执之，徒掩经旨，今惟述其梗概而已。

甲、无著菩萨十八住说

第一住——发心——配十住、发心等位

经言“诸有发趣菩萨乘者，应当发起如是之心”等。

第二住——波罗蜜相应行——配十行位中前六行位

经言“菩萨摩訶萨不住于事，应行布施”等。

第三住——欲得色身——配七行位

经言“可以诸相具足观如来不”等。

第四住——欲得法身——配八行、九行、十行位

经言“颇有有情，于当来世，闻说是经，生实想不”等。

第五住——于修道得胜中无慢——配初回向位

经言“诸预流者颇作是念，我能证得预流果不”等。

第六住——不离佛出时——配二回向位

经言“如来昔在然灯佛所，颇于少法有所取不”等。

第七住——愿净佛土——配三回向位

经言“若有菩萨作如是言，我当成办佛土庄严”等。

第八住——成熟众生——配四回向位

经言“如有士夫具身大身”等。

第九住——远离随顺外论散乱——配五回向位

经言“乃至殑伽河中所有沙数”等。

第十住——色及众生身搏取中观破相应行——配六回向位

经言“乃至三千大千世界大地微尘宁为多不”等。

第十一住——供养给侍如来——配七回向位

经言“应以三十二相观如来不”等。

第十二住——远离利养及疲乏热恼，故不起精进及退失等——配八回向位

经言“若有善男子、善女人，舍施殑伽河沙等自体”等。

第十三住——忍苦——配九回向位

经言“如来说忍辱波罗蜜多”等。

第十四住——离寂静味——配十回向位

经言“若善男子或善女人，于此法门受持读诵”等。

第十五住——于证道时远离喜动——配四加行位

经言“诸有发趣菩萨乘者应云何住”等。

第十六住——求教授——配世第一地

经言“如来昔于然灯佛所颇有少法”等。

第十七住——证道——配初地

经言“譬如士夫具身大身”等。

第十八住——上求佛地——配二地至佛位

经言“若诸菩萨作如是言，我当成办佛土庄严”等至经末。

乙、世亲菩萨二十七断疑说

(一)断求佛行施住相疑

经言“可以诸相具足观如来不”等。

(二)断因果俱深无信疑

经言“颇有有情于当来世，闻说是经，生实想不”等。

(三)断无相云何得说疑

经言“颇有少法如来证得阿耨多罗三藐三菩提耶”等。

(四)断声闻得果是取疑

经言“诸预流者颇作是念，我能证得预流果不”等。

(五)断释迦然灯取说疑

经言“如来昔在然灯佛所，颇于少法有所取不”等。

(六)断严土违于不取疑

经言“若有菩萨作如是言，我当成办佛土庄严”等。

(七)断受得报身有败疑

经言“如有士夫具身大身”等。

(八)断持说未脱苦果疑

经言“如来说忍辱波罗蜜多”等。

(九)断能证无体非因疑

经言“如来是实语者、谛语者、如语者、不异语者”等。

(十)断真如有得无得疑

经言“譬如士夫，入于暗室，都无所见”等。

(十一)断住修降伏是我疑

经言“诸有发趣菩萨乘者，应云何住，云何修行，云何摄伏其心”等。

(十二)断佛因是有菩萨疑

经言“如来昔于然灯佛所，颇有少法能证菩提不”等。

(十三)断无因则无佛法疑

经言“如来者即是真实真如增语”等。

(十四)断无人度生严土疑

经言“若诸菩萨作如是言，我当灭度无量有情”等。

(十五)断诸佛不见诸法疑

经言“如来等现有肉眼不”等。

(十六)断福德例心颠倒疑

经言“若善男子或善女人，以七宝奉施如来”等。

(十七)断无为何有相好疑

经言“可以色身圆实观如来不”等。

(十八)断无身何以说法疑

经言“如来颇作是念，我当有所说法耶”等。

(十九)断无法如何修证疑

经言“颇有少法如来现证菩提耶”等。

(二十)断所说无记非因疑

经言“若善男子或善女人，集七宝聚持用布施”等。

(二十一)断平等云何度生疑

经言“如来颇作是念，我当度脱诸有情耶”等。

(二十二)断以相比知真佛疑

经言“可以诸相具足观如来不”等。

(二十三)断佛果非关福相疑

经言“如来以诸相具足现证无上正等觉耶”等。

(二十四)断化身出现受福疑

经言“若有说言如来若去、若来、若住、若坐、若卧”等。

(二十五)断法身化身一异疑

经言“若善男子或善女人，以无数世界色像为墨如极微聚”等。

(二十六)断化身说法无福疑

经言“若菩萨以无量无数世界盛满七宝，奉施如来”等。

(二十七)断入寂如何说法疑

经言“诸和合所为，如星翳灯幻，露泡梦电云，应作如是

观”等。

如上二菩萨所说，虽云见仁见智，各有所阐，然于初机浅识，转增晦昧，故今所释，悉屏不用。

世尊所答，即般若用也。般若之用，兼空不空，必合此二，乃成观照。今就善现三问，分系世尊答辞，并因以明空不空焉。

甲、空

1. 用中之体——云何住——应无所住。
2. 用中之相——云何修行——虽度无量有情而无有情得度。
3. 用中之用——云何摄伏其心——不应有人我、法我等相。

乙、不空

1. 用中之体——云何住——发趣菩萨乘。
2. 用中之相——云何修行——应行布施（灭度一切有情为最上施）。
3. 用中之用——云何摄伏其心——应发起灭度一切有情之心。

合斯二者，方得般若用空，观照之妙，无逾此矣。

若更就因行果德而明般若之用，则其空不空之旨益显。

因行	空——	无有少法名为发趣菩萨乘者
	不空——	虽度无量有情而无有情得灭度者 诸有发趣菩萨乘者应当行最上施 灭度一切有情
果德	空——	不应以诸相具足观于如来
	不空——	其福德聚不可取量

试更从而总摄之，金刚所示般若之用，唯在破除人我、法我等相耳。此段经文，“复次”以前，意在破除人我诸相；“复次”以后，意在破除法我诸相。

此分所译，于人我诸相，译为九想（此段缺一我想，盖以我想

为总体故),其他诸译多译四相。何谓九想?

1. 我想
2. 有情想
3. 命者想
4. 士夫想
5. 补特伽罗(此云人)想
6. 意生想
7. 摩纳婆(此云儒童)想
8. 作者想
9. 受者想

此九想者,在《大般若》中,凡举十九名字,而《智度论》释其十六。谓此诸名皆是一“我”。又云,略说则十六,广说则无量。然则此分译为九,与余译译为四,均属一我,或广或略,正相等耳。但四相之译,广略适宜,能挈其要,又最通行,故今用之。何谓四相?

1. 我相(即我想并其余诸想)
2. 人相(即补特伽罗想)
3. 众生相(即有情想)
4. 寿者相(即命者想)

如何方可破除人我诸相乎?曰:诸相之起,由于执着,欲破除之,唯有布施。故诸有发趣菩萨乘者,应当发起如是之心:所有一切有情之类(经文明举三界有情乃至施設假名之有情),我当皆令于无余依妙涅槃界而般涅槃。如是利乐有情,施中已无能及,而功德成就之后,乃不见有一有情得我灭度,则于施亦施,施之至矣。果能如是发心,即能破除人我诸相。何以故?我与一切有情同体,则无我相;无人得我灭度,则无人相;曾无有情想转,则无众生相;悉入无余涅槃,则无寿者相。夫如是,人我诸相不已渐得破除耶?至于法我诸相,此分所译,凡分四想(见下

段)。其他诸译，或译四相，意旨无违，试合列之：

1. 法想——法相
2. 非法想——非法相(或云无法相)
3. 想——相
4. 非想——非相(或云无相)

此四想者，简言之，即法与非法之二。盖色法中之实有诸相，即为法想；色法中之空无诸相，即为非法想。心法中之实有诸相，即为想；心法中之空无诸相，即为非想。实则法想与想，均法也；非法想与非想，均非法也。

如何方可破除法我诸相乎？曰：诸相之起，由于执着，欲破除之，唯有布施。故菩萨摩訶萨，不住于事，应行布施(不着己身而行布施。不见施者，即三轮清净之一)；都无所住，应行布施(不着所余而行布施。不见受施者，即三轮清净之二)；不住色声香味触法，应行布施(不着诸法而行布施。不见施物及施果，即三轮清净之三)。三轮清净，不施而施，施之至矣。果能如是修行，即能破除法我诸相。何以故？不见施者、受者、施及施果，则无法相；广行法、财、无畏之三施，则无非法相；如不住相想，则无相；应行布施，则无非相。夫如是，法我诸相，不又已渐得破除耶？

但前言六度摄于一度，即是般若。今乃广说布施，何哉？盖体即般若，用即布施，均摄六度也。弥勒菩萨颂曰：

“六度皆名施，由财无畏法，
此中一二三，名修行不住。”

是知一施收尽六度：财施由一，即是施度；无畏施由二，即是戒、忍二度(戒于无怨仇处无畏，忍于怨仇处无畏)；法施由三，即是勤、定、慧三度(勤则说法无倦，定则善知彼情，慧则宣如实法)。然则今说布施，正无异说般若之用也。

此段所谈，虽已正答善现所问，但仅破粗重四相耳。

【经】具寿善现复白佛言：“世尊，颇有有情，于当来世，后时分后五百岁，正法将灭时分转时，闻说如是色经典句，生实想不？”

佛告善现：“勿作是说，‘颇有有情，于当来世，后时分后五百岁，正法将灭时分转时，闻说如是色经典句，生实想不？’然复善现，有菩萨摩訶萨，于当来世，后时分后五百岁，正法将灭时分转时，具足尸罗、具德、具慧。复次，善现，彼菩萨摩訶萨，非于一佛所承事供养，非于一佛所种诸善根。然复善现，彼菩萨摩訶萨，于其非一百千佛所承事供养，于其非一百千佛所种诸善根，乃能闻说如是色经典句，当得一净信心。善现，如来以其佛智悉已知彼，如来以其佛眼悉已见彼。善现，如来悉已觉彼一切有情，当生无量无数福聚，当摄无量无数福聚。何以故？善现，彼菩萨摩訶萨，无我想转，无有情想、无命者想、无士夫想、无补特伽罗想、无意生想、无摩纳婆想、无作者想、无受者想转。善现，彼菩萨摩訶萨，无法想转、无非法想转，无想转、亦无非想转。所以者何？善现，若菩萨摩訶萨有法想转，彼即应有我执、有情执、命者执、补特伽罗等执。若有非法想转，彼亦应有我执、有情执、命者执、补特伽罗等执。何以故？善现，不应取法，不应取非法，是故如来密意而说筏喻法门。诸有智者，法尚应断，何况非法。”

佛复告具寿善现言：“善现，于汝意云何，颇有少法，如来应正等觉证得阿耨多罗三藐三菩提耶？颇有少法，如来应正等觉是所说耶？”

善现答言：“世尊，如我解佛所说义者，无有少法，如来应正等觉证得阿耨多罗三藐三菩提；亦无有少法，是如来应正等觉所说。何以故？世尊，如来应正等觉，所证所说，所思维法，皆不可取，不可宣说，非法非非法。何以故？以诸贤圣补特伽罗，皆是无为之所显故（一切贤圣，皆以无为法而有差别）。”

佛告善现：“于汝意云何，若善男子或善女人，以此三千大千世界盛满七宝，持用布施，是善男子或善女人，由此因缘，所生福聚，宁为多不？”

善现答言：“甚多，世尊。甚多，善逝。是善男子或善女人，由此因缘，所生福聚，其量甚多。何以故？世尊，福德聚福德聚者，如来说为非福德聚，是故如来说名福德聚福德聚。”

佛复告善现言：“善现，若善男子或善女人，以此三千大千世界盛满七宝，持用布施；若善男子或善女人，于此法门，乃至四句伽陀，受持读诵，究竟通利，及广为他宣说开示，如理作意，由是因缘，所生福聚，甚多于前无量无数。何以故？一切如来应正等觉阿耨多罗三藐三菩提，皆从此经出；诸佛世尊，皆从此经生。所以者何？善现，诸佛法诸佛法者，如来说为非诸佛法，是故如来说名诸佛法诸佛法。”

【释】上段正答已竟，但其所说，虽从空不空上说人法二空，然立言之间，盛明其空，而未及广显其不空。此下两段，一说人空之人，一说法空之法，所以补示其不空也。今先说法空之法。

法之胜妙者，有现所求之佛法焉。佛得阿耨多罗三藐三菩提法而说为如是色经（六尘均能说法，均得为经，此土纸墨之经，属于色尘），虽极胜妙，终属一法。若云法空只是一空，则此色经亦不足信受，自余之法更无论矣。此实不然。法空之空，实兼不空，不空而空，空而不空，是真法空，决非偏空。故佛说之法，虽如筏喻（渡河须用筏，到岸不须船），亦无有定法，如来可说。而阿耨多罗三藐三菩提皆从此经出，诸佛世尊皆从此经生，信受之者，知其必种善根于前，生福聚于后，此不空之法，正是法空。倘未悟此法空不空，不足与语于法空也。夫然后知法我应破，而法空之中固有不空者在，现前之例，如佛法是。

【经】佛告善现：“于汝意云何，诸预流者颇作是念：我能证得

预流果不？”

善现答言：“不也，世尊。诸预流者不作是念：我能证得预流之果。何以故？世尊，诸预流者，无少所预，故名预流；不预色声香味触法，故名预流。世尊，若预流者作如是念：我能证得预流之果，即为执我、有情、命者、士夫、补特伽罗等。”

佛告善现：“于汝意云何，诸一来者颇作是念：我能证得一来果不？”

善现答言：“不也，世尊。诸一来者不作是念：我能证得一来之果。何以故？世尊，以无少法证一来性（斯陀含名一往来而实无往来），故名一来。”

佛告善现：“于汝意云何，诸不还者颇作是念：我能证得不还果不？”

善现答言：“不也，世尊。诸不还者不作是念：我能证得不还之果。何以故？世尊，以无少法证不还性，故名不还。”

佛告善现：“于汝意云何，诸阿罗汉颇作是念：我能证得阿罗汉不？”

善现答言：“不也，世尊。诸阿罗汉不作是念：我能证得阿罗汉性。何以故？世尊，以无少法名阿罗汉，由是因缘名阿罗汉。世尊，若阿罗汉作如是念：我能证得阿罗汉性，即为执我、有情、命者、士夫、补特伽罗等。所以者何？世尊，如来应正等觉，说我得无诤住，最为第一。世尊，我虽是阿罗汉永离贪欲，而我未曾作如是念：我得阿罗汉永离贪欲。世尊，我若作如是念，我得阿罗汉永离贪欲者，如来不应记说我言‘善现，善男子，得无诤住，最为第一’。以都无所住，是故如来说名无诤住无诤住。”

佛告善现：“于汝意云何，如来昔在然灯如来应正等觉所，颇于少法有所取不？”

善现答言：“不也，世尊。如来昔在然灯如来应正等觉所，都无少法而有所取。”

佛告善现：“若有菩萨作如是言：我当成办佛土功德庄严。如是菩萨，非真实语。何以故？善现，佛土功德庄严佛土功德庄严者，如来说非庄严，是故如来说名佛土功德庄严佛土功德庄严。

“是故善现，菩萨如是都无所住，应生其心；不住于色，应生其心；不住非色，应生其心；不住声香味触法，应生其心；不住非声香味触法，应生其心；都无所住，应生其心。”

佛告善现：“如有士夫，具身大身，其色自体，假使譬如妙高山王，善现，于汝意云何，彼之自体为广不？”

善现答言：“彼之自体广大，世尊。广大，善逝。何以故？世尊，彼之自体如来说非彼体，故名自体，非以彼体，故名自体。”

佛告善现：“于汝意云何，乃至殑伽河中所有沙数，假使有如是沙等殑伽河，是诸殑伽河沙，宁为多不？”

善现答言：“甚多，世尊。甚多，善逝。诸殑伽河尚多无数，何况其沙。”

佛言：“善现，吾今告汝，开觉于汝。假使若善男子或善女人，以妙七宝盛满尔所殑伽河沙等世界，奉施如来应正等觉，善现，于汝意云何，是善男子或善女人，由此因缘所生福聚，宁为多不？”

善现答言：“甚多，世尊。甚多，善逝。是善男子或善女人，由此因缘所生福聚，其量甚多。”

佛复告善现：“若以七宝盛满尔所沙等世界，奉施如来应正等觉，若善男子或善女人，于此法门，乃至四句伽陀，受持读诵，究竟通利，及广为他宣说开示，如理作意，由此因缘所生福聚，甚多于前无量无数。

“复次，善现，若地方所，于此法门，乃至为他宣说开示四句伽陀，此地方所，尚为世间诸天及人、阿素洛等之所供养，如佛灵庙。何况有能于此法门，具足究竟，书写受持读诵，究竟通利，及广为他宣说开示，如理作意。如是有情，成就最胜希有功德。此

地方所，大师所住，或随一一尊重处所，若诸有智，同梵行者（此地即为有佛及其余可尊重人）。”说是语已。

【释】两段补示不空。前段已说法空之法，此段续说人空之人。人之胜妙者，有现所期之菩萨焉。有情发阿耨多罗三藐三菩提心而趣菩萨乘，虽极胜妙，终属一人。若云人空只是一空，则此菩萨亦不足尊重，自余之人更无论矣。此亦不然。人空之空，实兼不空，不空而空，空而不空，是真人空，决非偏空。故发趣菩萨乘者，虽不能执“我为菩萨”，即得广大法身，亦非自体，而无量福聚，为一切布施之所不及；最胜成就，为一切天人之所尊重。修学之者，知其必位超四果，身为大师。此不空之人，正是人空。倘未悟此人空不空，不足与语于人空也。夫然后知人我应破，而人空之中固有不空者在，现前之例，如菩萨是。

【经】具寿善现复白佛言：“世尊，当何名此法门？我当云何奉持？”作是语已。

佛告善现言：“具寿，今此法门，名为能断金刚般若波罗蜜多。如是名字，汝当奉持。何以故？善现，如是般若波罗蜜多，如来说为非般若波罗蜜多，是故如来说名般若波罗蜜多。”

佛告善现：“于汝意云何，颇有少法，如来可说不？”

善现答言：“不也，世尊。无有少法如来可说。”

佛告善现：“乃至三千大千世界，大地微尘，宁为多不？”

善现答言：“此地微尘，甚多，世尊。甚多，善逝。”

佛言：“善现，大地微尘，如来说非微尘，是故如来说名大地微尘。诸世界，如来说非世界，是故如来说名世界。”

佛告善现：“于汝意云何，应以三十二大士夫相，观于如来应正等觉不？”

善现答言：“不也，世尊。不应以三十二大士夫相，观于如来应正等觉。何以故？世尊，三十二大士夫相，如来说为非相，是

故如来说名三十二大士夫相。”

佛复告善现言：“假使若有善男子或善女人，于日日分，舍施殍伽河沙等自体，如是经殍伽河沙等劫数舍施自体。复有善男子或善女人，于此法门，乃至四句伽陀，受持读诵，究竟通利，及广为他宣说开示，如理作意，由是因缘所生福聚，甚多于前无量无数。”

尔时具寿善现闻法威力，悲泣堕泪，俯仰扞泪而白佛言：“甚奇希有！世尊。最极希有！善逝。如来今者所说法门，普为发趣最上乘者作诸义利，普为发趣最胜乘者作诸义利。世尊，我昔生智以来（我从昔来所得圣慧），未曾得闻如是法门。世尊，若诸有情，闻说如是甚深经典，生真实想，当知成就最胜希有。何以故？世尊，诸真实想真实想者，如来说为非想，是故如来说名真实想真实想。世尊，我今闻说如是法门，领悟信解，未为希有。若诸有情，于当来世，后时分后五百岁，正法将灭时分转时，当于如是甚深法门，领悟信解，受持读诵，究竟通利，及广为他宣说开示，如理作意，当知成就最胜希有。何以故？世尊，彼诸有情，无我想转，无有情想、无命者想、无士夫想、无补特伽罗想、无意生想、无摩纳婆想、无作者想、无受者想转。所以者何？世尊，诸我想，即是非想；诸有情想、命者想、士夫想、补特伽罗想、意生想、摩纳婆想、作者想、受者想，即是非想。何以故？诸佛世尊离一切想。”

作是语已，尔时世尊告具寿善现言：“如是如是。善现，若诸有情，闻说如是甚深经典，不惊不惧，无有怖畏，当知成就最胜希有。何以故？善现，如来说最胜波罗蜜多，谓般若波罗蜜多。善现，如来所说最胜波罗蜜多，无量诸佛世尊所共宣说，故名最胜波罗蜜多。如来说最胜波罗蜜多，即非波罗蜜多，是故如来说名最胜波罗蜜多。

“复次，善现，如来说忍辱波罗蜜多，即非波罗蜜多，是故如

来说名忍辱波罗蜜多。何以故？善现，我昔过去世，曾为羯利王断支节肉，我于尔时都无我想、或有情想、或命者想、或士夫想、或补特伽罗想、或意生想、或摩纳婆想、或作者想、或受者想，我于尔时都无有想，亦非无想。何以故？善现，我于尔时若有我想，即于尔时应有恚想。我于尔时若有有情想、命者想、士夫想、补特伽罗想、意生想、摩纳婆想、作者想、受者想，即于尔时应有恚想。何以故？善现，我忆过去五百生中，曾为自号忍辱仙人，我于尔时都无我想、无有情想、无命者想、无士夫想、无补特伽罗想、无意生想、无摩纳婆想、无作者想、无受者想，我于尔时都无有想，亦非无想。

“是故善现，菩萨摩訶萨远离一切想，应发阿耨多罗三藐三菩提心，不住于色，应生其心；不住非色，应生其心；不住声香味触法，应生其心；不住非声香味触法，应生其心；都无所住，应生其心。何以故？善现，诸有所住，则为非住。

“是故如来说诸菩萨，应无所住而行布施，不应住色声香味触法而行布施。复次，善现，菩萨摩訶萨为诸有情作义利故（为利益一切众生），应当如是弃舍布施。何以故？善现，诸有情想，即是非想，一切有情，如来即说为非有情。

“善现，如来是实语者、谛语者、如语者、不异语者。复次，善现，如来现前等所证法，或所说法，或所思法，即于其中非谛非妄（是法非实非虚）。

“善现，譬如士夫入于暗室，都无所见。当知菩萨若堕于事，谓堕于事而行布施，亦复如是。善现，譬如明眼士夫，过夜晓已，日光出时，见种种色。当知菩萨不堕于事，谓不堕事而行布施，亦复如是。

“复次，善现，若善男子或善女人，于此法门，受持读诵，究竟通利，及广为他宣说开示，如理作意，则为如来以其佛智悉知是人，则为如来以其佛眼悉见是人，则为如来悉觉是人，如是有情，

一切当生无量福聚。复次，善现，假使善男子或善女人，日初时分，以菟伽河沙等自体布施；日中时分，复以菟伽河沙等自体布施；日后时分，亦以菟伽河沙等自体布施；由此异门，经于俱胝那庾多百千劫，以自体布施，若有闻说如是法门，不生诽谤，由此因缘所生福聚，尚多于前无量无数，何况能于如是法门，具足毕竟书写，受持读诵，究竟通利，及广为他宣说开示，如理作意。复次，善现，如是法门，不可思议，不可称量，应当希冀不可思议所感异熟（法门不可思议，果报亦不可思议）。善现，如来宣说如是法门，为欲饶益趣最上乘诸有情故（为发大乘者说），为欲饶益趣最胜乘诸有情故（为发最上乘者说）。善现，若有于此法门，受持读诵，究竟通利，及广为他宣说开示，如理作意，即为如来以其佛智悉知是人，即为如来以其佛眼悉见是人，则为如来悉觉是人。如是有情，一切成就无量福聚，皆当成就不可思议不可称量无边福聚。善现，如是一切有情，其肩荷担如来无上正等菩提。何以故？善现，如是法门，非诸下劣信解有情所能听闻，非诸我见、非诸有情见、非诸命者见、非诸士夫见、非诸补特伽罗见、非诸意生见、非诸摩纳婆见、非诸作者见、非诸受者见所能听闻，此等若能受持读诵，究竟通利，及广为他宣说开示，如理作意，无有是处。复次，善现，若地方所，闻此经典，此地方所当为世间诸天及人、阿素洛等之所供养，礼敬右绕，如佛灵庙。

“复次，善现，若善男子或善女人，于此经典，受持读诵，究竟通利，及广为他宣说开示，如理作意，若遭轻毁，极遭轻毁。所以者何？善现，是诸有情，宿生所造诸不净业，应感恶趣，以现法中遭轻毁故，宿生所造诸不净业，皆悉消尽，当得无上正等菩提。

“何以故？善现，我忆过去，于无数劫，复过无数，于然灯如来应正等觉先复过先（在然灯佛先），曾值八十四俱胝那庾多百千诸佛（八百四千万亿那由他诸佛，或云八十四亿那由他百千万诸佛，或云八万四千百千俱胝诸佛），我皆承事（亲承供养），既承

事已，皆无违犯。善现，我于如是诸佛世尊，皆得承事，既承事已，皆无违犯。若诸有情，后时后分，后五百岁，正法将灭时分转时，于此经典，受持读诵，究竟通利，及广为他宣说开示，如理作意，善现，我先福聚，于此福聚，百分计之所不能及（百分不及一）。如是千分，若百千分，若俱胝百千分，若俱胝那庾多百千分，若数分，若计分，若算分，若喻分，若邬波尼杀昙分，亦不能及。善现，我若具说，当于尔时，是善男子或善女人所生福聚，乃至是善男子或善女人所摄福聚，有诸有情则便迷闷，心或狂乱。

“是故，善现，如来宣说如是法门，不可思议，不可称量，应当希冀不可思议所感异熟。”

【释】自如来答善现问后，凡分三段：其前一段，先从空不空上说人法二空之空；其后二段，更从空不空上说人法二空之不空。至此，善现所问“般若之用”，就粗重四相说，已宣示无余矣。于是经文作一结束，指出经名，嘱累善现，敷陈功德，奖劝奉持。盖前半之正宗分已竟，继之以流通分也。

此段所说，既为流通分，故多就经之本身而言，除赞叹本经之外，尚有显示本经者。因此，经文或与前后相同，但并无复杂之处。其所说世界微尘，系指本经前后所说世界微尘等语，非为世界微尘而发也。其所说三十二相，系指本经前后所说诸相具足等语，非为三十二相而发也。此盖显示本经立言之体，从因至果，合俗与真，凡所有说，皆不可执耳。文若雷同，义各有指。又，前后所说当来有情闻经生信等语，均不过借以显人法二空之空不空。此段则为实说当来有情之信受本经，而加以赞叹。前后所说现前有情持经得福等语，亦均不过借以显人法二空之空不空。此段则为实说现前有情之信受本经而加以赞叹，辞虽重见，意实相殊。至其说离想生心，行施无住，则原属本经大旨，自当显示，同于前后，亦固其宜。

【经】尔时具寿善现复白佛言：“世尊，诸有发趣菩萨乘者，应云何住？云何修行？云何摄伏其心？”

【释】此后半之正宗分起处，仍由善现重兴前问，所问三语虽同于前，而其意已转深矣。

盖前此三问，在未闻金刚般若时问之，立于菩萨道外而发之问也。今此三问，在已闻金刚般若时问之，立于菩萨道中而发之问也。立于菩萨道外而发之问，彼诚不知菩萨之云何住、云何修行、云何摄伏其心，而于人法未空之“有”境上，提出宿惑也。立于菩萨道中而发之问，彼非不知菩萨之云何住、云何修行、云何摄伏其心，但于人法二空之“空不空”境上，引起新疑也。“有”上之惑，浅显易明，不复具论。今且论“空不空”上之疑。

夫般若之用果空，何以从不空上说住、说修行、说摄伏其心耶？般若之用果不空，又何以从空上说住、说修行、说摄伏其心耶？如谓合空不空乃为般若之用，则空不空之住、空不空之修行、空不空之降伏其心，不仍宛然有一特殊之法在耶？不仍宛然有一特殊之人在耶？此特殊之人及法，实自微细之人法二我而起。彼乃从无始来，恒与身俱，任运而转，极不易断者也。以“金刚般若”对之，又将何以显其能断之体相用耶？故善现于此，复举体相用三问。

人法二执，各有二种：一者俱生，二者分别。分别之人法二执，生后始有，由邪教邪思而迷于道理，体相甚粗，见道即能断之。此大乘菩萨入初地时也，亦即本经前半正宗分之所说者也。俱生之人法二执，与生俱来，由无始无明而迷于事物，体相极细，修道乃能断之。此大乘菩萨入初地以迄十地时也，亦即本经后半正宗分之所说者也。

【经】佛告善现：“诸有发趣菩萨乘者，应当发起如是之心，我当皆令一切有情于无余依妙涅槃界而般涅槃，虽度如是一切有

情令灭度已，而无有情得灭度者。何以故？善现，若诸菩萨摩訶萨有情想转，不应说名菩萨摩訶萨。所以者何？若诸菩萨摩訶萨，不应说言有情想转，如是命者想、士夫想、补特伽罗想、意生想、摩纳婆想、作者想、受者想转，当知亦尔。何以故？善现，无有少法名为发趣菩萨乘者。”

佛告善现：“于汝意云何，如来昔于然灯如来应正等觉所，颇有少法能证阿耨多罗三藐三菩提不？”作是语已。

具寿善现白佛言：“世尊，如我解佛所说义者，如来昔于然灯如来应正等觉所，无有少法能证阿耨多罗三藐三菩提。”

说是语已，佛告具寿善现言：“如是如是。善现，如来昔于然灯如来应正等觉所，无有少法能证阿耨多罗三藐三菩提。何以故？善现，如来昔于然灯如来应正等觉所，若有少法能证阿耨多罗三藐三菩提者，然灯如来应正等觉，不应授我记言‘汝摩纳婆，于当来世，名释迦牟尼如来应正等觉’。善现，以如来无有少法能证阿耨多罗三藐三菩提，是故然灯如来应正等觉，授我记言‘汝摩纳婆，于当来世，名释迦牟尼如来应正等觉’。所以者何？善现，言如来者，即是真实真如增语；言如来者，即是无生法性增语；言如来者，即是永断道路增语；言如来者，即是毕竟不生增语（如来者，真如别名）。何以故？善现，若实无生，即最胜义。善现，若如是说，如来应正等觉，能证阿耨多罗三藐三菩提者，当知此言为不真实。所以者何？善现，由彼谤我起不实执。何以故？善现，无有少法，如来应正等觉能证阿耨多罗三藐三菩提。善现，如来现前等所证法，或所说法，或所思法，即于其中非谛非妄（如来所得阿耨多罗三藐三菩提之法，其中非实非虚），是故如来说一切法皆是佛法。善现，一切法一切法者，如来说非一切法，是故如来说名一切法一切法。”

佛告善现：“譬如士夫，具身大身。”

具寿善现即白佛言：“世尊，如来所说士夫具身大身，如来说

为非身，是故说名具身大身。”

佛言：“善现，如是如是。若诸菩萨作如是言：我当灭度无量有情，是则不应说名菩萨。何以故？善现，颇有少法名菩萨不？”

善现答言：“不也，世尊。无有少法名为菩萨。”

佛告善现：“有情有情者，如来说非有情，故名有情。是故如来说一切法无有有情、无有命者、无有士夫、无有补特伽罗等。

“善现，若诸菩萨作如是言，我当成办佛土功德庄严，亦如是说。何以故？善现，佛土功德庄严佛土功德庄严者，如来说非庄严，是故如来说名佛土功德庄严佛土功德庄严。

“善现，若诸菩萨，于无我法无我法深信解者，如来应正等觉说为菩萨（若有通达无我法者，如来说名真是菩萨）。”

【释】此段以下又为世尊所答，仍即般若用也。

善现所问虽进于前，由破粗重之人法诸相而及于微细之人法诸相，但其所破，仍为人法二我，而其能破，仍为金刚般若。所破虽有粗细之分，能破虽有浅深之异，然为般若之用则一。般若之用既一，故世尊所以答善现者，几全同于前。于此可知见道、修道非有二道，而人法二执，无论其为分别或俱生，均由同一法门而断，惟一易一难，一迟一速为有殊耳。

世尊所答，凡分两层：

（一）就菩萨乘之因行以明微细之人法二空，说菩萨之体相用。

（二）就菩萨乘之果德以明微细之人法二空，说如来之体相用。

此段即世尊所答前一层中说菩萨之相不可得者也，其意略举于下：

菩萨灭度有情之相不可得。

菩萨勤求佛法之相不可得。

菩萨圆满法身之相不可得。

菩萨庄严佛土之相不可得。

【经】佛告善现：“于汝意云何，如来等现有肉眼不？”

善现答言：“如是，世尊。如来等现有肉眼。”

佛言：“善现，于汝意云何，如来等现有天眼不？”

善现答言：“如是，世尊。如来等现有天眼。”

佛言：“善现，于汝意云何，如来等现有慧眼不？”

善现答言：“如是，世尊。如来等现有慧眼。”

佛言：“善现，于汝意云何，如来等现有法眼不？”

善现答言：“如是，世尊。如来等现有法眼。”

佛言：“善现，于汝意云何，如来等现有佛眼不？”

善现答言：“如是，世尊。如来等现有佛眼。”

佛告善现：“于汝意云何，乃至殑伽河中所有诸沙，如来说是沙不？”

善现答言：“如是，世尊。如是，善逝。如来说是沙。”

佛言：“善现，于汝意云何，乃至殑伽河中所有沙数，假使有如是等殑伽河，乃至是诸殑伽河中所有沙数，假使有如是等世界，是诸世界，宁为多不？”

善现答言：“如是，世尊。如是，善逝。是诸世界，其数甚多。”

佛言：“善现，乃至尔所诸世界中，所有有情，彼诸有情，各有种种，其心流注，我悉能知（所有众生，若干种心，心相续住，如来悉知）。何以故？善现，心流注心流注者，如来说非流注，是故如来说名心流注心流注（如来说诸心住，皆为非心住，是名为心住）。所以者何？善现，过去心不可得，未来心不可得，现在心不可得。”

【释】此段即世尊所答前一层中说菩萨之体不可得者也。此中所说，均不见于前半分者，盖此后半分，究系以微细之人法诸相为对境，而般若之用，必随之俱深，故此段进而说观照般若之

极致。

夫菩萨之体为何？即一“心”也。因之本经即亦以“心”字作骨。善现所问既明指一心，世尊所答亦明指一心。心之重要，人所共知，本经骨之，足征胜法。若从而加以分析，则善现前问中之心，地前心也；善现后问中之心，地上心也。世尊前答中应当发起之心，断分别人法二执之见道心也；世尊后答中应当发起之心，断俱生人法二执之修道心也。其所发起之心，如《弥勒颂》中所释，又可分为四心：

(一)广大心——谓欲度尽一切有情也。

(二)第一心——谓欲度有情皆入无余涅槃也。

(三)常心——谓一切有情悉获灭度而无有情得灭度也。

(四)不颠倒心——谓无有情等想转也。

又，一净信心，初时信解之心也；无住生心，后时行证之心也。更推言之，人我九想，心也；法我四想，亦心也。正观实相，心也；无上菩提，亦心也。凡所有说，不出一心。而观照般若，亦即于焉安立。盖能观者心，所观者亦心也。

能观而至于具如来之五眼，观照般若之胜妙盖无以复加；所观而至于遍有情之心相，观照般若之神奇亦莫能与并。而最后之结论，乃曰：“如来说诸心，皆为非心，是名为心。”又曰：“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。”然则能观所观，同归于空，乃至凡心圣心，均无所有。骤聆斯语，当如楞严会上之阿难，瞿然惊呼曰“我乃无心”，不知此乃观照般若之极致，所以破微细之人法诸相之唯一利器金刚宝杵也。

此分之前半，先因其着于有而示以空，继又恐其昧于空而示以不空。及于后半，又惧其滞于不空而复示以空。其空不空，均系于心。故前半分之精蕴，即是“都无所住，应生其心”诸语；而后半分之精蕴，即是“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得”诸语。

【经】佛告善现：“于汝意云何，若善男子或善女人，以此三千大千世界，盛满七宝，奉施如来应正等觉，是善男子或善女人，由是因缘所生福聚，宁为多不？”

善现答言：“甚多，世尊。甚多，善逝。”

佛言：“善现，如是如是。彼善男子或善女人，由此因缘所生福聚，其量甚多。何以故？善现，若有福聚，如来说福聚福聚（若福德有实，如来说得福德多，以福德无故，如来说得福德多）。”

【释】此段即世尊所答前一层中说菩萨之用不可得者也。

菩萨用之展露，即在布施；菩萨用之收获，即在福德。以智慧必育于福德也。施者得福，理有固然；福既为无，施亦非有。菩萨之用，焉可得耶？

如上所说，菩萨之相不可得，菩萨之体不可得，菩萨之用亦不可得。就因地言之，一切均已空尽，则发趣菩萨乘者，尚何有微细之人法未空耶？

以上世尊所答前一层竟，以下即说后一层。

【经】佛告善现：“于汝意云何，可以色身圆实（色身圆满具足）观如来不？”

善现答言：“不也，世尊。不可以色身圆实观于如来。何以故？世尊，色身圆实色身圆实者，如来说非圆实，是故如来说名色身圆实色身圆实。”

佛告善现：“于汝意云何，可以诸相具足观如来不？”

善现答言：“不也，世尊。不可以诸相具足观于如来。何以故？世尊，诸相具足诸相具足者，如来说为非相具足，是故如来说名诸相具足诸相具足。”

佛告善现：“于汝意云何，如来颇作是念：我当有所说法耶？善现，汝今勿当作如是观（汝勿作是见）。何以故？善现，若言如

来有所说法，即为谤我，为非善取（以邪执不能解我所说故）。何以故？善现，说法说法者，无法可得（无法可说），故名说法。”

尔时具寿善现白佛言：“世尊，于当来世，后时后分后五百岁，正法将灭时分转时，颇有有情，闻说如是色类法已，能深信不？”

佛言：“善现，彼非有情，非不有情（彼非众生，非非众生）。何以故？善现，一切有情者，如来说非有情，故名一切有情。”

佛告善现：“于汝意云何，颇有少法，如来应正等觉现证无上正等菩提耶？”

具寿善现白佛言：“世尊，如我解佛所说义者，无有少法，如来应正等觉现证无上正等菩提。”

佛言：“善现，如是如是。于中少法无有无得，故名无上正等菩提。

“复次，善现，是法平等，于其中间无不平等，故名无上正等菩提。以无我性、无有情性、无命者性、无士夫性、无补特伽罗等性，平等故名无上正等菩提。一切善法无不现证，一切善法无不妙觉。善现，善法善法者，如来一切说为非法，是故如来说名善法善法。

“复次，善现，若善男子或善女人，集七宝聚，量等三千大千世界，其中所有妙高山王，持用布施，若善男子或善女人，于此般若波罗蜜多经中，乃至四句伽陀，受持读诵，究竟通利，及广为他宣说开示，如理作意，善现，前说福聚，于此福聚，百分计之所不能及（百分不及一），如是千分，若百千分，若俱胝百千分，若俱胝那庾多百千分，若数分，若计分，若算分，若喻分，若邬波尼杀昙分，亦不能及。”

佛告善现：“于汝意云何，如来颇作是念，我当度脱诸有情耶？善现，汝今勿当作如是观。何以故？善现，无少有情，如来度者。善现，若有有情如来度者，如来即应有其我执、有情执、

有命者执、有士夫执、有补特伽罗等执。善现，我等执者，如来说为非执，故名我等执。而诸愚夫异生（凡夫）强有此执。善现，愚夫异生者，如来说为非生，故名愚夫异生。”

佛告善现：“于汝意云何，可以诸相具足观如来不？”

善现答言：“如我解佛所说义者，不应以诸相具足观于如来。”

佛言：“善现，善哉善哉！如是如是。如汝所说，不应以诸相具足观于如来。善现，若以诸相具足观如来者，转轮圣王应是如来，是故不应以诸相具足观于如来。如是应以诸相非相观于如来。”

尔时世尊而说颂曰：

“诸以色观我，以音声寻我，

彼生履邪断，不能当见我。

（是人行邪道，不应得见我）

应观佛法性，即导师法身。

法性非所识，故彼不能了。”

【释】此段即世尊所答后一层中说如来之体相用均不可得者也，其意略举如下：

（一）如来体不可得

如来不可以色身圆实见。

色身圆实而实非圆实。

（二）如来相不可得

如来不可以诸相具足见。

诸相具足而实非相具足。

（三）如来用不可得

如来不作说法之念。

无上菩提受者得福而实无说无闻。

如来不作度生之念。

度脱有情而实无生无度。

如上所说，如来之体不可得，如来之相不可得，如来之用亦不可得。就果地言之，一切又已空尽，则发趣菩萨乘者，尚何有微细之人法未空耶？

世尊所答两层均竟，俱生之人法二执，至此亦能断尽。粗细并破，人法双空，故于此以一颂结之。颂中虽仅说佛身不着人法，亦举果以赅因也。

【经】佛告善现：“于汝意云何，如来应正等觉，以诸相具足现证无上正等觉耶？善现，汝今勿当作如是观。何以故？善现，如来应正等觉，不以诸相具足现证无上正等菩提。

“复次，善现，如是发趣菩萨乘者，颇施設少法若坏若断耶（行菩萨乘，是断灭不）？善现，汝今勿当作如是观，诸有发趣菩萨乘者，终不施設少法若坏若断（于法不说断灭相）。

“复次，善现，若善男子或善女人，以菟伽河沙等世界，盛满七宝，奉施如来应正等觉，若有菩萨，于诸无我无生法中，获得堪忍（得无生法忍），由是因缘所生福聚，甚多于彼。复次，善现，菩萨不应摄受福聚（以诸菩萨不取福德故）。”

具寿善现即白佛言：“世尊，云何菩萨不应摄受福聚（菩萨岂不受福德耶）？”

佛言：“善现，所应摄受，不应摄受，是故说名所应摄受（菩萨所作福德，不应贪着，是故菩萨受福德）。

“复次，善现，若有说言，如来若去、若来、若住、若坐、若卧，是人不解我所说义。何以故？善现，言如来者，即是真实真如增语，都无所去，无所从来，故名如来应正等觉。

“复次，善现，若善男子或善女人，乃至三千大千世界大地极微量等世界，即以如是无数世界，色缘为墨（烧成灰末，合为墨丸），如极微聚，善现，于汝意云何，是极微聚，宁为多不？”

善现答言：“是极微聚，甚多，世尊。甚多，善逝。何以故？世尊，若极微聚是实有者，佛不应说为极微聚。所以者何？如来说极微聚，即为非聚，故名极微聚。如来说三千大千世界，即非世界，故名三千大千世界。何以故？世尊，若世界是实有者，即为一合执（聚执），如来说一合执，即为非执，故名一合执。”

佛言：“善现，此一合执，不可言说，不可戏论，然彼一切愚夫异生，强执是法（但凡夫之人贪着其事）。

“何以故？善现，若作是言，如来宣说我见、有情见、命者见、士夫见、补特伽罗见、意生见、摩纳婆见、作者见、受者见，于汝意云何，如是所说，为正语不（是人解我所说义不）？”

善现答言：“不也，世尊。不也，善逝。如是所说，非为正语。所以者何？如来所说我见、有情见、命者见、士夫见、补特伽罗见、意生见、摩纳婆见、作者见、受者见，即为非见，故名我见乃至受者见。”

【释】以上世尊正答善现所问之中，既说菩萨之体相用不可得，就菩萨乘之因行以明微细之人法二空；又说如来之体相用不可得，就菩萨乘之果德以明微细之人法二空。彼善现疑有特殊之人法二我未断，至此亦可断尽矣。

但能断金刚，实无断而无不断者。若云有断，终昧般若，故此段又补示不空，于断尽之上明其无断。略举其意于下：

以无相之法现证正觉而于法不说断灭相——故断而无断。

以无我之法摄受福聚而菩萨不应摄受——故断而无断。

复次，所以无断者，以烦恼即菩提，生死即涅槃，众生即佛也。

如来即是真实真如都无所去、无所从来——示众生即佛。

世界可碎可合、非一非异，而一合相不可说——示生死即涅槃。

如来说人我等见非为正语，而诸见即是非见——示烦恼即

菩提。

【经】佛告善现：“诸有发趣菩萨乘者，于一切法，应如是知，应如是见，应如是信解，如不住法想（不住法相）。何以故？善现，法想法想者，如来说为非想，是故如来说名法想法想（所言法相者，如来说即非法相，是名法相）。

“复次，善现，若菩萨摩訶萨，以无量无数世界，盛满七宝，奉施如来应正等觉。若善男子或善女人，于此般若波罗蜜多经中，乃至四句伽陀，受持读诵，究竟通利，如理作意，及广为他宣说开示，由此因缘所生福聚，甚多于前无量无数。

“云何为他宣说开示？如不为他宣说开示，故名为他宣说开示（云何为人演说？不取于相，如如不动，无法可说，如无所说，是名为说）。”

【释】经文至此，空不空之妙旨，发挥已尽，故于此段做一总结。其说应如是知、如是见、如是信解，不住法相，此理上之受持本经也。又续较量持经功德，广劝为他宣说开示，此事上之受持本经也。而于理上之受持本经，则曰：“所言法相者，如来说即非法相，是名法相。”于事上之受持本经，则曰：“云何为他宣说开示，如不为他宣说开示，故名为他宣说开示。”然则二者均空而不空，不空而空。必如是，始不失观照般若，且于此亦足见理事一如也。

抑有进者，本经法门，即在“我当皆令一切有情于无余依妙涅槃界而般涅槃，实无有情得灭度者”。受持此经者，固当依教奉行，但亦应知受持此经而能为他宣说开示，即是无上法施，即是灭度有情，故其福聚不可取量，正复相同。第须记取“不取于相，如如不动，无法可说，是名正说”耳，否则又住于相矣。

【经】尔时世尊而说颂曰：

“诸和合所为，如星翳灯幻，露泡梦电云，应作如是观（诸和

合所为，即一切有为法)。”

【释】此段乃金刚胜会已届圆满之际，世尊特出无上法宝以利学人，实观照之真诀、般若之妙用、破相之金刚、度人之宝筏也。此之法宝，即“九喻”是：

(一)观见如星——能见心法，非不炯炯；正智日明，即隐不现。

(二)观相如翳——所缘外境，皆是妄现；如毛轮等，原非实有。

(三)观识如灯——依止贪爱，非不照了；念念迁谢，相续不已。

以上三喻，从体上观，即观集造根本之有为法。

(四)观器界如幻——世间种种，从妄缘生；幻力变起，无一体实。

(五)观身如露——暂时住故，见日即晞；一遇无常，便从衰谢。

(六)观所受用如泡——由根境识，三事和合；苦乐受用，各成各散。

以上三喻，从相上观，即观现前受用之有为法。

(七)观过去如梦——所有集造，同如梦境；因忆乃生，原无实事。

(八)观现在如电——生时即灭，刹那不住；虽暂时有，倏忽便亡。

(九)观未来如云——识含种子，若云含雨；能与一切，为其根本。

以上三喻，从用上观，即观迁流不住之有为法。

观此九喻，则人法诸相悉空，尚何有于贪着哉！离一切相，即名诸佛，发趣菩萨乘者，于斯定达果地矣。

抑又有应知者，诸佛涅槃，非住于有为法，亦非离于有为法，既无所来，亦无所去，是谓如来。故如来不同于凡夫之流转生死，不同于二乘之灰身灭智。若流转生死，是迷于妄执之有，住于有为法者也；若灰身灭智，是趣于断灭之空，离于有为法者也。

彌勒菩薩頌曰：

“非有為非離，諸如來涅槃。
九種有為法，妙智正觀故。
見相及于識，器身受用事。
過去現在法，亦觀未來世。
觀相及受用，觀于三世事。
于有為法中，得無垢自在。”

然則說九喻者，當知如來密意非欲作此觀以離一切有為法，當知觀照般若非即此九喻而但見其空。彼不過于一切有為法中，以妙智正觀，欲得無垢自在耳。其觀九種有為法也，常即無常，無常即常，既因此而不住，亦因此而不離。具此九種觀，具此金剛智，自能清淨無垢，得大自在。清淨無垢者，不住有為也；得大自在者，不離有為也。夫如是，縱居生死塵勞，不染其智；設証圓寂灰燼，寧昧其悲？悲不昧則福常足，智不染則慧常足。福足慧足，名兩足尊，是即佛也。非假金剛般若觀照之力，其孰能臻于此？然若于此金剛九喻而但見其空，惟求所以離者，則此無法寶，不僅不能盡其用，且徒作二乘種子。故佛必于最後出之，以此時會中大眾，于空不空之妙理，均經饒聞深會，始不致更落偏空也。后有讀者，倘于全經未通，慎勿輕談九喻。

竊因之更有所感焉，本經之最上法門，欲令一切有情共入無余涅槃。其所謂無余涅槃，正是此不住有為、不離有為之涅槃。而學者往往惑于小乘及相宗之說，以為無余涅槃者，必待命終之時，灰身滅智，方現無余涅槃之相，斯時法界中即滅一有情。且無余涅槃之上，尚有无住处涅槃，乃為不住有為不離有為者，僅言無余，猶未及此。不知此經属于大乘，不适用小乘之解釋，而大乘之中，除相宗立四種涅槃外，余多說二種涅槃，与小乘同名，即一有余、一无余也。今更就此二種涅槃而明之，凡有三門：

(一)小乘之二種涅槃

有余涅槃——生死之因之惑业已尽，犹余有漏依身之苦果。

无余涅槃——生死之苦果亦尽，身智俱灭无余，即一有情灭。

(二)大乘之二种涅槃

有余涅槃——变易生死之因尽。

无余涅槃——变易生死之果尽，但非为实灭，必具身智解脱之三德及常乐我净之四德(即赅无住处涅槃)。

(三)大小相对之二种涅槃

有余涅槃——小乘之涅槃永离分段生死，身智俱灭，犹余变易生死。

无余涅槃——大乘之涅槃更无生死，而生死本来涅槃。

观乎此，吾人当知菩萨灭度有情之所矣，当知今应发愿灭度有情之所矣。且我与有情无别，我亦为应当灭度有情之一，同在此大悲愿中，然则吾人亦当知己身灭度之所矣。然欲入此不住有为、不离有为之涅槃者，终当致力于九喻。九喻实为自利利他之法宝，吾人须臾不可离焉。彼真言门中，盛谈即身成佛之法门，非亦以缘生之十喻为秘要耶？

【经】时薄伽梵说是经已，尊者善现，及诸苾刍、苾刍尼、邬波索迦、邬波斯迦，并诸世间天、人、阿素洛、健达缚等，闻薄伽梵所说经已，皆大欢喜，信受奉行。

【释】此总结全分之流通分也。其信受奉行着，除常随四众外，乃及诸世间天、人等。此世间天、人等，即摄四生六道一切有情。然则经中所谓灭度一切有情者，此即其实，而如来所以摄受诸菩萨，付嘱诸菩萨者，亦于此益征其最胜矣。

【释】能断金刚分后赘语

此《能断金刚分》，乃六百卷《大般若经》中，别明观照般若之精蕴者也。得此一分则六百卷中之谈观照者悉得。愿读者尊重信受焉。夫观照为般若之用，般若之用乃在不空之空。此分所

说不空之空之最要法门，即是九喻。只以经属显教，义已无加。果穷九喻正观，亦当为福德无量之菩萨。然使能由此而进探密海，推斯九喻而为十缘生句，则即身成佛，真实不虚，观照般若，乃臻其极。但法门虽别，义理不殊，此分所谈，实为观照般若之肝要，或显或密，靡不依焉。

今粗释此分竟。窃念昔梁武帝请傅大士讲《金刚经》，士才升座，以尺挥案一下，便下座。帝愕然。志公曰：“陛下还会么？”帝曰：“不会。”志公曰：“大士讲经竟。”如是讲经，方不失金刚真旨。今此释未离言说，弥自惭已。或曰：“是亦挥案一下耳。”虽然，予又焉敢望大士哉！

《大般若经第十会般若理趣分》释要^①

序

唐西明寺沙门玄则撰

《般若理趣分》者，盖乃核诸会之旨归，综积篇之宗绪。眇词筌而动眷，烛意象以兴言。是以瞬德宝之所丛，则金刚之慧为极；晞观照之攸炫，则圆镜之智居尊。所以上集天宫，因自在而为心表；傍开宝殿，寄摩尼而作说标。明般若之胜规，乃庶行之渊府，故能长驱大地，抗策上乘。既得一以仪真，且吹万以甄俗，行位兼积，耸德山而秀峙；句义毕圆，吞教海而澄廓。尔其摄真净器，入广大轮，性印磊以成文，智冠嶷以腾质。然后即灌顶位，披总持门，以寂灭心，住平等性，涤除戏论，说无所说，绝弃妄想，思不可思，足使愉忿共情，亲怨等观。名字斯假，同法界之甚深；障漏本销，均菩提之远离。信乎心凝旨夔，义皎词明。言理则理邃环中，谈趣则趣冲垓表。虽一轴单译，而具该诸分。若不留连此旨，咀咏斯文，何能指晤迷津，搜奇密藏矣。

^① 该标题为编者所加

【释】此分自云：尔时世尊为诸菩萨说一切法甚深微妙般若理趣清净法门。盖此分论实相般若之极致，即以般若之体为纲宗，故名为般若理趣也。

“理趣”二字，梵云娜耶(Naya)，善无畏三藏《大日经疏》曰：“梵云娜耶，即是乘义、道义，谓从一念善根乃至成佛，于其中间一一诸地，所乘之法，所行之道，通名娜耶。”慈恩三藏《理趣分述赞》曰：“般若理趣，即深妙法。理，谓法性、道理、义理；趣，谓意况、所趣、旨趣。”窃申之曰：理者，道义，指实相般若之真理；趣者，乘义，指实相般若之真趣。就真理而说实相般若，即说静中之般若体；就真趣而说实相般若，即说动中之般若体。说静中之般若体者，乃从空间上横说者也；说动中之般若体者，乃从时间上竖说者也。

今试从空间上横说静中之般若体，则一片虚凝，十方寥寂，不垢不净，不减不增，复乎非色声之可求，渊乎非思议之所及。若是者，乃“理”上之般若体空。然而理空之中，自有不空者在。徒见其空之一面，未穷实相般若之真理也。穷真理者，必从此静中之空而见其不空，始明空间上之般若体。

又试从时间上竖说动中之般若体，则任运无为、随缘不变、不生不灭、不断不常，忽兮而未来如云，杳兮而过去如梦。若是者，乃“趣”上之般若体空。然而趣空之中，亦自有不空者在。徒见其空之一面，未得实相般若之真趣也。得真趣者，必从此动中之空而见其不空，始明时间上之般若体。此分既别论实相，于般若之体特重，故不徒以般若为名，而更以理趣二字系之于后。

此分专为因行欲圆之大菩萨而说。自分首所列之听众观之，会中仅有八百万大菩萨众，且一切皆具陀罗尼门、三摩地门、无碍妙辩、无量功德者，故当时宣说正法，初中后善，文义巧妙，纯一圆满，清白梵行，不仅非彼声闻、缘觉诸乘所能及，抑且非彼

趣地较劣之菩萨所能闻也。试以理趣言之，彼声闻、缘觉诸乘，非不欲穷真理而得真趣，然于实相之印未契，斯于般若之体未明，仅见其空，终违理趣之真也。若其已发趣菩萨乘者，固当于此空之上，更见不空，如前此之《能断金刚分》，为彼等说，即已广明空而不空、不空而空之旨，但彼仅及于般若之用，仅施于观照之功，虽能疾断无明，而实相甚深，固犹未证。盖此中有二门焉：当其始也，必循向上之道，从因趣果，以圣易凡，是之谓往相门；及其至也，又必循向下之道，从果溯因，转凡为圣，是之谓还相门。在往相门中，以观照般若为主，运其始觉之慧，破尽一切凡夫之法，故彼本空而不空、不空而空之旨以修习，究其极而至于金刚能断，仍仅能满其中空之一方；在还相门中，以实相般若为主，运其本觉之智，还立一切凡夫之法，故彼本空而不空、不空而空之旨以证人，究其极而至于般若理趣，始兼能满其中不空之一方。由是言之，诸发趣菩萨乘者，虽已能地地转胜，而欲使因行悉圆，终非从此理趣会中一聆最胜理趣，末由超人。明乎此，于此分《般若理趣》之名，亦当益知其深妙而切要矣。昔奘师译《大般若》成，其首座弟子慈恩三藏，独取此分加以《述赞》，而当时译场中有新罗僧义寂，亦为此分特撰《幽赞》一卷，非以此分实为全经之顶而最足尊重乎？

【经】如是我闻，一时，薄伽梵，妙善成就一切如来金刚住持平等性智，种种希有殊胜功德，已能善获一切如来灌顶宝冠超过三界，已能善得一切如来遍金刚智大观自在，已得圆满一切如来决定诸法大妙智印，已善圆证一切如来毕竟空寂平等性印，于诸能作所作事业，皆得善巧成办无余，一切有情种种希愿，随其无罪，皆能满足，已善安住三世平等常无断尽广大遍照，身语心性犹若金刚，等诸如来，无动无坏。

是薄伽梵，住欲界顶他化自在天王宫中，一切如来常所游

处，咸共称美，大宝藏殿。其殿，无价末尼所成，种种珍奇，间杂严饰，众色交映，放大光明。宝铎金铃，处处悬列，微风吹动，出和雅音。绮盖缁幡，花幢彩拂，宝珠璎珞，半满月等，种种杂饰而用庄严，贤圣天仙之所爱乐。

与八十亿大菩萨俱，一切皆具陀罗尼门、三摩地门、无碍妙辩，如是等类无量功德，设经多劫，赞不能尽。其名曰：金刚手菩萨摩诃萨、观自在菩萨摩诃萨、虚空藏菩萨摩诃萨、金刚拳菩萨摩诃萨、妙吉祥菩萨摩诃萨、大空藏菩萨摩诃萨、发心即转法轮菩萨摩诃萨、摧伏一切魔怨菩萨摩诃萨，如是上首，有八百万大菩萨众，前后围绕。

宣说正法，初中后善，文义巧妙，纯一圆满，清白梵行。

【释】此序分也。于此序中亦有六种成就，与前分同。但本分有特异者三（若在密教，则闻成就亦有特异者，其所谓我，乃金刚萨埵，而非阿难也）。又于所说法门，先加叹德之语，亦为一种特异。

一、本分教主之特异

大经十六分中，其十五分之教主，均仅称薄伽梵，独本分于薄伽梵三字之下，加无数叹德之语。盖本分所说乃最尊最胜之法门，必于三身具足之佛身中，显现其普摄一切如来之法身以宣说，与余分之仅由化身宣说者有殊也。若在密教，则认《理趣经》实以“一切如来总体”之大日如来为教主，今不赘。

其叹德之语，依慈恩《述赞》，析为九句，凡有三释。

第一释，分配下文正宗分十四段中如来十四德：

第一句（妙善成就以下）——总叹十四段所显如来实德

第二句（已能善获以下）——

┌	第三段——调伏众恶普胜法门
	第五段——法王灌顶智藏法门

第三句（已能善得以下）——第十二段——有情住持胜藏法门

第四句（已得圆满以下）——第二段——寂静法性现等觉门

- 第五句(已善圆证以下)——
- 第一段——甚深微妙清净法门
 - 第四段——平等智印清净法门
 - 第七段——离诸戏论轮字法门
 - 第八段——入广大轮平等法门
 - 第十一段——性平等性最胜法门
- 第六句(于诸能作以下)——第十段——能善调伏智藏法门
- 第七句(一切有情以下)——第十四段——甚深理趣无上法门
- 第八句(已善安住以下)——第十三段——无边无际究竟法门
- 第九句(身语心性以下)——
- 第六段——如来智印金刚法门
 - 第九段——真净供养无上法门

第二释,分配诸经所说如来二十一德:

第一句(金刚住持平等性智)——显二德:

1. 不二现行德——生死涅槃,二俱不住。
2. 得平等性德——理智身意,悉皆平等。

第二句(灌顶宝冠超过三界)——显三德:

3. 菩萨所求德——灌顶绍位,远胜二乘。
4. 极于法界德——法界现前,宝冠在首。
5. 所行无碍德——降伏魔怨,超过三界。

第三句(遍金刚智大观自在)——显三德:

6. 不可转法德——遍智说法,降诸外道。
7. 住于佛住德——住于大悲,常观世间。
8. 一切行成德——能随所应,示现自在。

第四句(决定诸法大妙智印)——显二德:

9. 于法无疑德——断一切疑,得决定智。
10. 法智无惑德——持三法印,教诸惑者。

第五句(毕竟空寂平等性印)——显二德:

11. 得佛无二德——法身无二,二我空寂。
12. 证无中边德——佛地平等,诸相远离。

第六句(能作所作善巧成办)——显二德：

13. 流布世界德——化身普现，能作巧成。

14. 成不思议德——法教超胜，所作善办。

第七句(有情希愿皆能满足)——显二德：

15. 趣无相法德——调伏有情，令入涅槃。

16. 解脱究竟德——现受用身，令离生死。

第八句(三世平等常无断尽)——显三德：

17. 三世平等德——三达无碍，记别可验。

18. 尽虚空性德——自他双利，功德无尽。

19. 穷未来际德——广大遍照，法无断灭。

第九句(性若金刚无动无坏)——显二德：

20. 到无障处德——三业无漏，犹如金刚。

21. 不可分别德——化身不坏，非杂染起。

第三释，分配如来三身：

第一句(金刚住持平等性智)——总叹报身实德

第二句(灌顶宝冠超过三界)——叹道胜位尊

第三句(遍金刚智大观自在)——叹悲深智遍

第四句(决定诸法大妙智印)——叹慧广——智德

报身

第五句(毕竟空寂平等性印)——叹照寂——断德——法身

第六句(能作所作善巧成办)——叹成巧——恩德

第七句(有情希愿皆能满足)——叹神通轮——满愿

第八句(三世平等常无断尽)——叹记心轮——鉴机

第九句(性若金刚无动无坏)——叹漏尽轮——应现

化身

以上依慈恩《述赞》所释，均显教义也。

若在密教，则以此段叹德语，分配五佛五智，即均叹法身者，今不赘。

二、本分说处之特异

大经十六分中，其十五分之说处，或在鹫峰山，或在誓多林，

或在白鹭池，均属人间地上，惟本分独说于欲界顶天。盖本分所说乃最尊最胜之法门，必于欲界中最尊最胜之处宣说，非可漫然说于下劣之地也。

但欲界之上，尚有色、无色界，而其所以仅在他化自在天宮者，此有二义：一者对治，二者相应。

对治云者，欲界之乐，以此天为最胜，故为欲界之主，能作种种障碍，害人之修道，令其不离欲界，是为四魔之本法。其魔王即波旬，常率其眷属魔民魔女以魔众生，实为佛道之大敌。以是之故，佛说《般若理趣》于其宫中以化之。

相应云者，十地菩萨修十波罗蜜，以其次第所证，得以次第上生天宮，其最后之第十地法云地菩萨修智波罗蜜者，即住色界顶之大自在天，此为大日如来之法界宮，亦为魔醯首罗住处。其中间之第六地现前地菩萨修般若波罗蜜者，即住欲界顶之他化自在天，此为一切如来尝所游处，亦为恶魔波旬住处，然则他化自在天，实与般若最相应，以是之故，佛说《般若理趣》于其宫中以进之。

于此有应知者，住不可思议解脱菩萨，常以大方便力，现为魔王，教化众生，故菩萨往往与魔王同住一境，此其一也。十波罗蜜，其前六者，原以般若波罗蜜为本，其后四者，又均由般若波罗蜜所开。故今所说虽在十者之中间，而实统摄前后，最胜第一，此其二也。

本分于说处之下，亦加无数叹德之语，依慈恩《述赞》所释，此固化土，亦表报身佛之受用土、法身佛之法性土，其种种庄严，即亦表法、报二土中之功德。略如下述：

无价末尼——般若
种种珍奇——万德
众色交映——诸智
放大光明——诸教

宝铎———六通

金铃———四辩

微风———大悲

和音———七辩

绮盖———四无量

缯幡———四总持

花幢———三三摩地

彩拂———四摄

宝珠———三念住

缨络———四弘愿

半月———四无畏

满月———十力

种种杂饰——解脱、胜处、遍处、无诤、愿智、永断习气、一切种妙智、百千功德

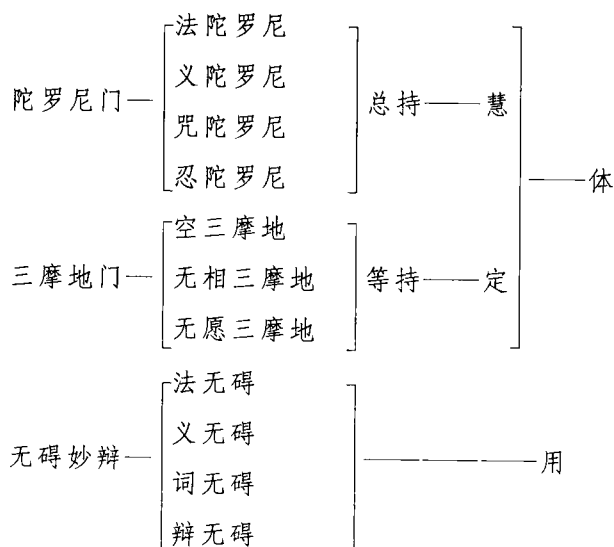
以上依慈恩《述赞》所释，亦均显教义也。

若在密教，则以种种庄严，分配五部诸尊之三昧耶形，即庄严一“法身土所显”五峰八柱之金刚宝楼阁，今不赘。

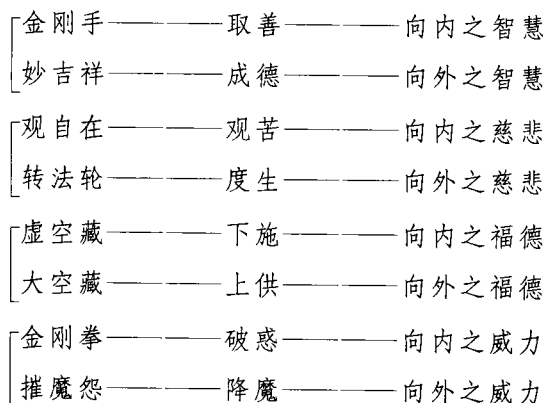
三、本分听众之特异

大经十六分中，其十四分之听众，从序分及流通分合观之，均具有菩萨、声闻二众，惟前金刚分未陈菩萨，此理趣分又不列声闻。殆以金刚为发趣菩萨乘之妙门，闻者皆成菩萨；理趣为远过声闻乘之深法，会中必无声闻也。抑本分尤有特异者，其所举听众，不仅为菩萨，且均为大菩萨，又惧人之忽视也，并于其下加无数叹德之语，盖本分所说乃最尊最胜之法门，必于因行欲圆之大菩萨众中宣说，非同余分之普被群机也。

其叹德之语，举三种德，而以“如是等类无量功德”一语赅其余，乃至“设经多劫，赞不能尽”。则此会中之大菩萨众，其胜妙为何如耶？试就其所举三种德观之：



更观其代表诸大菩萨众之八上首，又均为十地圆满之人，益征其迥异常途矣。今试表之：



以上于上首八大菩萨，分为四对，以显菩萨功德。若进而说，则威力生于智慧，福德生于慈悲，上列四者又可合而为二，故曰：菩萨悲智俱深，如来福慧两足。凡此，均显教义也。

若在密教，则此八大菩萨，即为金刚界曼荼罗十六大菩萨中之八尊，以之分配于大日之八方，表大日之八德，今不赘。

四、本分法门之特异

大经十六分中，其十五分之法门，未尝先加叹德之语，独此

分预为赞扬。盖本分所说，乃最尊最胜之法门，特先叹德，使闻者尊重，以免轻心掉之，漫同余分滑口读过也。

其叹德之语，依慈恩《述赞》所据《瑜伽师论》，判之为十，试进阐之：

- | | | |
|----------------------|---|------|
| 1. 初善——听闻时 | } | 成所作智 |
| 2. 中善——修行时 | | |
| 3. 后善——究竟时 | | |
| 4. 文巧——能诠 | } | 妙观察智 |
| 5. 义妙——所诠 | | |
| 6. 纯一——体——一乘无杂 | } | 平等性智 |
| 7. 圆满——用——万德俱备 | | |
| 8. 清净——自性解脱法体离过——横说 | } | 大圆镜智 |
| 9. 鲜白——相续解脱觉者离染——竖说 | | |
| 10. 梵行——总上四德成八圣道——合说 | | |

以上所释法门十德，均显教义也。

若在密教，则《理趣经》译文中缺梵行一条，而以九者配于金刚界之五佛（清净为离垢净，即大圆镜智之阿闍；洁白为本有净，即法界体性智之大日），为八大菩萨曼荼罗之能住。又配于胎藏界之九尊，为八大菩萨曼荼罗之所住，亦所以示两部不二。今不赘。

上来释序分竟。

【经】尔时世尊，为诸菩萨，说一切法甚深微妙般若理趣清净法门，此门即是菩萨句义。云何名为菩萨句义？谓：

极妙乐清净句义是菩萨句义，
诸见永寂清净句义是菩萨句义，
微妙适悦清净句义是菩萨句义，
渴爱永息清净句义是菩萨句义，
胎藏超越清净句义是菩萨句义，
众德庄严清净句义是菩萨句义，

意极猗适清净句义是菩萨句义，
得大光明清净句义是菩萨句义，
身善安乐清净句义是菩萨句义，
语善安乐清净句义是菩萨句义，
意善安乐清净句义是菩萨句义，
色蕴空寂清净句义是菩萨句义，
受、想、行、识蕴空寂清净句义是菩萨句义，
眼处空寂清净句义是菩萨句义，
耳、鼻、舌、身、意处空寂清净句义是菩萨句义，
色处空寂清净句义是菩萨句义，
声、香、味、触、法处空寂清净句义是菩萨句义，
眼界空寂清净句义是菩萨句义，
耳、鼻、舌、身、意识界空寂清净句义是菩萨句义，
色界空寂清净句义是菩萨句义，
声、香、味、触、法界空寂清净句义是菩萨句义，
眼识界空寂清净句义是菩萨句义，
耳、鼻、舌、身、意识界空寂清净句义是菩萨句义，
眼触空寂清净句义是菩萨句义，
耳、鼻、舌、身、意触空寂清净句义是菩萨句义，
眼触为缘所生诸受空寂清净句义是菩萨句义，
耳、鼻、舌、身、意触为缘所生诸受空寂清净句义是菩萨句义，
地界空寂清净句义是菩萨句义，
水、火、风、空、识界空寂清净句义是菩萨句义，
苦圣谛空寂清净句义是菩萨句义，
集、灭、道圣谛空寂清净句义是菩萨句义，
因缘空寂清净句义是菩萨句义，
等无间缘、所缘缘、增上缘空寂清净句义是菩萨句义，
无明空寂清净句义是菩萨句义，

行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死空寂清净句义是菩萨句义，

布施波罗蜜多空寂清净句义是菩萨句义，

净戒、安忍、精进、静虑、般若波罗蜜多空寂清净句义是菩萨句义，

真如空寂清净句义是菩萨句义，

法界、法性、不虚妄性、不变异性、平等性、离生性、法定、法住、实际、虚空界、不思議界空寂清净句义是菩萨句义，

四静虑空寂清净句义是菩萨句义，

四无量、四无色定空寂清净句义是菩萨句义，

四念住空寂清净句义是菩萨句义，

四正断、四神足、五根、五力、七等觉支、八正道支空寂清净句义是菩萨句义，

空解脱门空寂清净句义是菩萨句义，

无相、无愿解脱门空寂清净句义是菩萨句义，

八解脱空寂清净句义是菩萨句义，

八胜处、九次第定、十遍处空寂清净句义是菩萨句义，

极喜地空寂清净句义是菩萨句义，

离垢地、发光地、焰慧地、极难胜地、现前地、远行地、不动地、善慧地、法云地空寂清净句义是菩萨句义，

净观地空寂清净句义是菩萨句义，

种性地、第八地、具见地、薄地、离欲地、已办地、独觉地、菩萨地、如来地空寂清净句义是菩萨句义，

一切陀罗尼门空寂清净句义是菩萨句义，

一切三摩地门空寂清净句义是菩萨句义，

五眼空寂清净句义是菩萨句义，

六神通空寂清净句义是菩萨句义，

如来十力空寂清净句义是菩萨句义，

四无所畏、四无碍解、大慈、大悲、大喜、大舍、十八佛不共法空寂清净句义是菩萨句义，

三十二相空寂清净句义是菩萨句义，

八十随好空寂清净句义是菩萨句义，

无忘失法空寂清净句义是菩萨句义，

恒住舍性空寂清净句义是菩萨句义，

一切智空寂清净句义是菩萨句义，

道相智、一切相智空寂清净句义是菩萨句义，

一切菩萨摩訶萨行空寂清净句义是菩萨句义，

诸佛无上正等菩提空寂清净句义是菩萨句义，

一切异生法空寂清净句义是菩萨句义，

一切预流、一来、不还、阿罗汉、独觉、菩萨、如来法空寂清净句义是菩萨句义，

一切善、非善法空寂清净句义是菩萨句义，

一切有记无记法、有漏无漏法、有为无为法、世间出世间法空寂清净句义是菩萨句义。

所以者何？以一切法自性空故，自性远离；由远离故，自性寂静；由寂静故，自性清净；由清净故，甚深般若波罗蜜多最胜清净。如是般若波罗蜜多，当知即是菩萨句义，诸菩萨众皆应修学。

佛说如是菩萨句义般若理趣清净法已，告金刚手菩萨等言：“若有得闻此一切法甚深微妙般若理趣清净法门深信受者，乃至当坐妙菩提座，一切障盖皆不能染，谓烦恼障、业障、法障，虽多积集而不能染，虽造种种极重恶业，而易消灭，不堕恶趣。若能受持，日日读诵，精勤无间，如理思惟，彼于此生，定得一切法平等性，金刚等持，于一切法，皆得自在，恒受一切胜妙喜乐，当经十六大菩萨生，定得如来执金刚性，疾证无上正等菩提。”

【释】自此以下，乃正宗分也。

依慈恩《述赞》所释，将全分十四段，合之为三：初六段明菩

萨境，次六段明菩萨行，后二段明菩萨果。

初明菩萨境：

(第一段)甚深微妙清净法门，对妄显真实相真如境体。

(第二段)寂静法性现等觉门，除暗显明观照正智境体。

以上明体境。

(第三段)调伏众恶普胜法门，由观实相能伏众恶。

(第四段)平等智印清净法门，由观观照智慧照明。

以上明行境。

(第五段)法王灌顶智藏法门，显由二行得位财果。

(第六段)如来智印金刚法门，显由二行得自体果。

以上明果境。

次明菩萨行：

(第七段)离诸戏论轮字法门，由观无相断分别故。

(第八段)入广大轮平等法门，由观平等修证真故。

以上明依实相修断之相。

(第九段)真净供养无上法门，由依观照修真供养故。

(第十段)能善调伏智藏法门，由依观照能除忿等故。

以上明依观照修断之相。

(第十一段)性平等性最胜法门，修观实相一切人法平等遍满故。

(第十二段)有情住持胜藏法门，修观观照遍诸人法皆善缘故。

以上明依二法遍修之相。

后明菩萨果：

(第十三段)无边无际究竟法门，得二果时广深一味极殊胜故。

此明自利果德。

(第十四段)甚深理趣无上法门，得二果已随诸有情所愿皆证。

此明利他果德。

如慈恩释，非不周详，然彼殆以常经相衡，未能表章本分特

殊之妙旨。其释菩萨句义，亦谓“此言菩萨，略有三位：一初发心，二修正行，三证法性。三位皆须依此修学，方可得证。”不知大经十六分，广略高下，各有不同，所被之机，自非可一例而视。三位之释，仅堪泛释常经，若以加于本分，不免浅测深法矣。故今所释，悉摒不用。

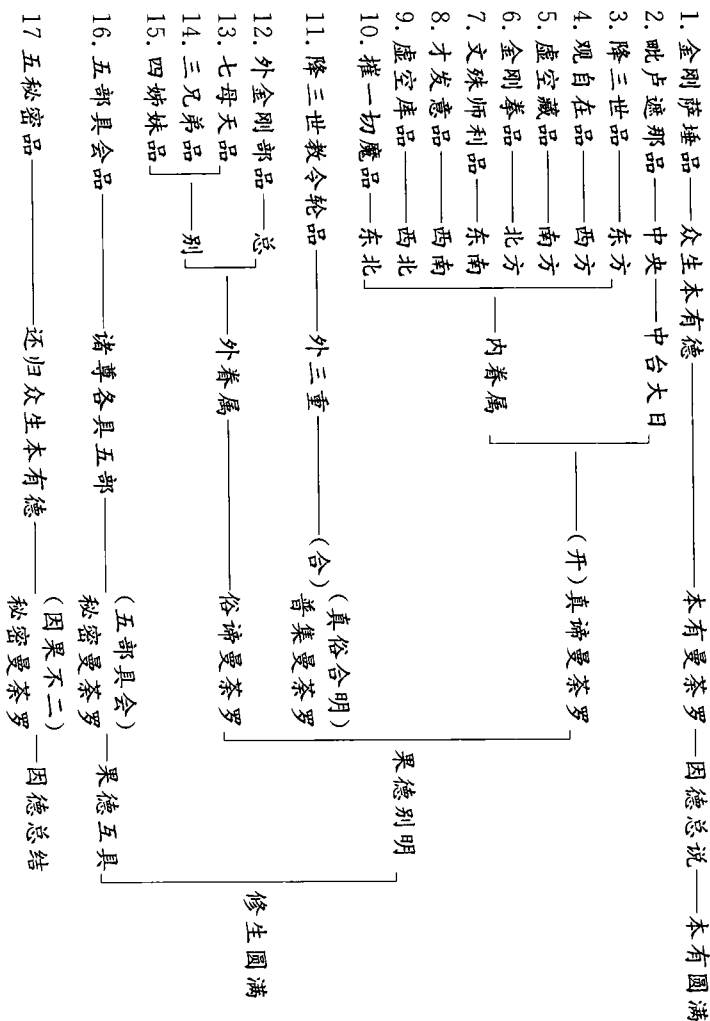
细绎全分大旨，当如日本伊藤古鉴所判，精究玄宗，旁参密教，其义允当，不同虚构，今当依之。

- | | | | | |
|--------------|-------|-----------|-----------|-----------|
| (1)甚深微妙清净法门 | ————— | 般若理起之总说 | | |
| (2)寂静法性现等觉门 | ————— | } 教主如来之般若 | | |
| (3)调伏众恶首胜法门 | ——— | | } 上首菩萨之般若 | |
| (4)平等智印清净法门 | ——— | | | } 般若理趣之别明 |
| (5)法王灌顶智藏法门 | ——— | | | |
| (6)如来智印金刚法门 | ——— | | | |
| (7)离诸戏论轮字法门 | ——— | | | |
| (8)入广大轮平等法门 | ——— | | | |
| (9)真净供养无上法门 | ——— | | | |
| (10)能善调伏智藏法门 | ——— | | | |
| (11)性平等性最胜法门 | ——— | | | |
| (12)有情住持胜藏法门 | ——— | | | |
| (13)无边无际究竟法门 | ——— | | | |
| (14)甚深理趣无上法门 | ————— | 般若理趣之结叹 | | |

如伊藤释，分全分为总说、别明、结叹三大段。而别明之中，又分为三，第一之教主如来般若，与第二之上首菩萨般若，就出世间法而陈胜义谛者也。第三之凡夫众生般若，就世间法而陈世俗谛者也。前者系横说，教主与大众，如来与菩萨，固莫不依般若之实相而安住；后者系竖说，从因而起行，由行而得果，亦莫不依般若之实相而进趋。合此横竖二说而般若理趣尽矣。益以总说、结叹二大段，其全体大用更无不明，遂成此别论实相之宝典。

凡此，均显教义也。

若在密教，则演《理趣经》为十八曼荼罗，教相既极玄微，事相尤为深秘，非今所说，固不当详。但为对证伊藤所释故，出一略表：



《理趣经》于本分第十二段中，多出“别说”三品，故数成十七。而初品本有曼荼罗中，又分为能说曼荼罗与所说曼荼罗二者，加以余十六品各一曼荼罗，故数成十八。实则与本分十四段无异也。

伊藤以真俗合明之普集曼荼罗为凡夫众生般若之因，以五部互具之秘密曼荼罗为凡夫众生般若之果，亦征慧解，盖因地已能普集，而果地即在互具也。义涉于密，今不复赘。

此第一段所明，即《般若理趣》之总说也。依慈恩《述赞》所判，凡说四十一门清净句义。此四十一门者，即示般若理趣遍于诸法，亦从诸法而显其般若理趣也。今先依《述赞》之旨表之。

初十门，依菩萨修果说清净句义（今经文实有十一门）：

- | | | | | | |
|--------|----|----------------|----------------------|----------------------------|----------------------|
| 修
果 | 1. | 集总修果——一门——极妙乐。 | | | |
| | | 2. | 无相修果——二门——诸见永寂，微妙适悦。 | | |
| | | | 3. | 无功用修果——三门——渴爱永息，胎藏超越，众德庄严。 | |
| | | | | 4. | 炽盛修果——二门——意极猗适，得大光明。 |
| | | | | | 5. |

后三十一门：依诸法本性说清净句义：

- | | | | |
|-------------|--------|------------|--------------|
| 一
切
法 | 就真俗之体说 | 别
说 | 世俗法——色蕴以下九门 |
| | | | 胜义法——布施以下十六门 |
| | | 合
说 | 一切异生法——一门 |
| 就染净之相说 | | 一切善非善法——五门 | |

今更参取伊藤新说及密教微意以明之。

本分原为大乐不空法门，故以极妙乐清净句总起，最宜着眼。

夫异生慕法，即在厌苦而忻乐；声闻见谛，即在知苦而趣乐；菩萨度生，即在拔苦而与乐；如来成道，即在离苦而得乐。乐之一字，在佛法中，其重要为何如耶！然异生之乐，乃幻有之乐，非大乐也；声闻之乐，乃生空之乐，非大乐也；菩萨之乐，乃法空之乐，亦非大乐也。盖往相门中，自有而空，终无大乐可得。大乐之得，必在还相门中。自空而不空，转幻有为妙有，乃真能于无住涅槃之深处，证其常乐我净之四德。欲求其道，斯本分所说法门尚已。

此极妙乐之乐，正是还相门中所转之一切乐，上至圣者之法

乐，下至凡夫之欲乐，靡不包举也。

夫世之人往往堕于颠倒之见，其不知有圣者法而唯从凡夫法计高计胜者，其为颠倒固无待言。即其知有圣者法矣，但彼又每以圣者为高为胜，凡夫为劣为卑，勘之以般若之观照，征之以般若之实相，彼实于平等法中，妄起差别，是亦一颠倒见也。然此重颠倒犹为人所易知，稍会般若者，亦恒能广明平等，祛此差别。若以凡夫之欲乐，与圣者之法乐相较，则一胜一劣，一高一卑，霄壤悬殊，决无有肯合之者，顾此独非平等法中之差别乎？吾敢仍称之曰颠倒见。然而住相门中，虽修般若，终未出此。能出此者，惟此还相之大乐法门耳。

盖住相门仅以观照为功，理虽高而事未至；还相门始以实相为本，理既极而事亦真。试就实相言之，则一切有情，本来成佛，一切根尘，尽作佛事，最胜之果地，仍即在最劣因地之中。至卑之世法，并不出至高圣法之下。一言以明之曰：迷则卑而劣，悟则胜而高，其本体非有异也。故吾人于凡夫之欲乐不当徒事鄙夷，而于圣者之法乐亦不当妄夸高远。明乎此，然后能身证实相，妙契真如，转圣者二空之乐而为不空，转凡夫幻有之乐而为妙有，于本有之因体不见其减，于修生之果德不见其增，始从大乐不空法门之中，如实知烦恼即菩提，生死即涅槃，众生即佛，乃至淫欲即是道矣。以下诸门，均由此门开出，其依不空而证大乐之意，自亦无殊。而此诸门，又实有一共通之连索，即“清净”二字是。苟能清净，即能遍入诸门。清净不真，终非大乐不空之旨。盖实相般若之理，本来清净；实相般若之趣，不失清净。《述赞》所判之初十门，即言其清净之趣，亦修生之清净也。后三十一门，即言其清净之理，亦本有之清净也。本有之清净，以清净为相，而以一切法为体；修生之清净，以清净为用，而亦以一切法为体。是之谓一切法清净句义，是之谓般若理趣法门。于此当知般若实合一切法之本体而为言，又当知般若遍于一切法之横

竖二面。倘能竖穷三世，横遍十方，从一切法之自性上，由空而远离，而寂静，而清净，便证实相般若。

此中“清净”二字，实为一至要之口诀焉。清者，自性洁白之谓，即本有之清净也；净者，离诸垢染之谓，即修生之清净也。合清与净而言清净，即足以束本有、修生为不二。合清与净而加之一切法，即足以转凡夫、圣者为不二。妙哉清净，其换骨之仙丹，熔金之宝鼎乎！或问清净为何？曰：约通常之体而言，二边俱离，三际平等，斯为清净；约现前之用而言，则空中之不空是已。换言之，即无我后之我也。

今更就以下诸门而明其清净之义：初十门说清净之趣，即是“诸见永寂”等句。试以“诸见永寂”为例，夫诸见永寂者，固修生之果德，于此而清净，是修生之清净也。更可析之曰：诸见为凡夫幻有之法。诸见而永寂，为圣者二空之法。诸见永寂而清净，则诸见与永寂俱离，即成为妙有之诸见而永寂不空，斯契于般若之真趣而入大乐不空之法门矣。

后三十一门说清净之理，即是“色蕴空寂”等句。亦试以“色蕴空寂”为例，夫色蕴空寂者，固本有之因体，于此而清净，是本有之清净也。更可析之曰：色蕴为凡夫幻有之法。色蕴而空寂，为圣者二空之法。色蕴空寂而清净，则色蕴与空寂俱离，即成为妙有之色蕴而空寂亦不空，斯契于般若之真理而入大乐不空之法门矣。

契于般若之真趣者如彼，契于般若之真理者又如此，故知以“极妙乐”一句为四十一门之总门，而以“清净”二字为四十一门之总钥，必能入于实相般若之宫矣。今不复逐门而谈，请作一总表以殿其后。

一切法甚深微妙般若理趣清净法门表

1. 极妙乐———大乐———总说

下十门明修生之果德清净即说实相般若之真趣：

2. 诸见永寂——金刚手——智	} 别说
3. 微妙适悦——观自在——悲	
4. 渴爱永息——虚空藏——德	
5. 胎藏超越——金刚拳——威	
6. 众德庄严——妙吉祥——智	
7. 意极猗适——转法轮——悲	
8. 得大光明——大空藏——德	
9. 身善安乐	
10. 语善安乐——摧魔怨——威	
11. 意善安乐	

下三十一门明本有之因体清净即说实相般若之真理：

12. 五蕴空寂	} 凡夫法	} 约诸法体
13. 十二处空寂		
14. 十八界空寂		
15. 六触空寂		
16. 六受空寂		
17. 六大界空寂	} 教	
18. 四谛空寂		
19. 四缘空寂		
20. 十二因缘空寂	} 理	
21. 六度空寂		
22. 十二真如空寂	} 行	
23. 十二门禅空寂		
24. 三十七道品空寂		
25. 三解脱门空寂		
26. 四种出世禅空寂		
27. 一乘十地空寂		
28. 三乘十地空寂		
29. 引生诸德德空寂——陀罗尼门、三摩地门		
30. 观照化生德空寂——五眼、六神通		
31. 降伏不共德空寂——十力至十八不共法		
32. 相好殊异德空寂——三十二相、八十随好		
33. 常记平等德空寂——无忘失法、恒住舍性		
34. 觉了空有德空寂——一切智、道相智、一切相智		
35. 因满总摄德空寂——菩萨行		
36. 果满总摄德空寂——佛菩提		
37. 八位圣凡法空寂	圣凡合明	

- 38. 一切善非善法空寂
 - 39. 一切有记无记法空寂
 - 40. 一切有漏无漏法空寂
 - 41. 一切有为无为法空寂
 - 42. 一切世间出世间法空寂
- 约诸法相

以上所释一切法清净句义，均显教义也。

若在密教，则此中所谓一切法有四种密释：

初 重——浅略释——三世十方之一切法

第二重——深密释——十七尊之三摩地法

第三重——密中密释——五秘密之三摩地法

第四重——秘密中密释——大乐不空金刚萨埵之三摩地法

故其清净句亦只十七，即以配十七尊，今不赘。

上来释本分第一段“般若理趣之总说”竟。

【经】尔时，世尊复依遍照如来之相，为诸菩萨宣说般若波罗蜜多一切如来寂静法性甚深理趣现等觉门，谓：

金刚平等性现等觉门，以大菩提坚实难坏如金刚故。

义平等性现等觉门，以大菩提其义一故。

法平等性现等觉门，以大菩提自性净故。

一切法平等性现等觉门，以大菩提于一切法无分别故。

佛说如是寂静法性般若理趣现等觉已，告金刚手菩萨等言：“若有得闻如是四种般若理趣现等觉门，信解受持，读诵修习，乃至当坐妙菩提座，虽造一切极重恶业，而能超越一切恶趣，疾证无上正等菩提。”

【释】此第二段所明，即般若理趣之别明十二段中“教主如来之般若”也。

本分说法之主，原从三身具足之佛身中，显现法身而说法。法身之佛，固不同于下生天竺八相成道之化身，乃能具十方三世诸佛之德而与十方三世诸佛息息相通、光光相映者。故于法身说法之时，能依十方三世一切诸佛之相以宣说，段段不同，不仅

一释迦牟尼如来之相也。

此段所依佛身之相，即是遍照如来。《述赞》释之曰：“由一切智、一切种智断惑游观二种智故，于一切法，皆能了知，名为遍照。”此遍照如来之法门，实能显“教主如来之般若”，故依其相以说之。

此段所说般若理趣，即是四智菩提，乃从教主如来而说者也。夫如来者，非于凡夫之体别有所增，但能转识成智而已。盖凡夫之体，可以八识总摄之；如来之体，可以四智总摄之。何以故？世间种种我法之相，莫非八识所变，凡夫之人，生死其中。其能修持者，于见道位，转第六识为妙观察智，转第七识为平等性智；于究竟位，转第八识为大圆镜智，转前五识为成所作智。八识悉转，四智齐成，即为如来。故今从教主如来而说般若理趣，乃独说四智菩提：

1. 大圆镜智——金刚平等性现等觉门——如来之第八识
 2. 平等性智——义平等性现等觉门——如来之第七识
 3. 妙观察智——法平等性现等觉门——如来之第六识
 4. 成所作智——一切法平等性现等觉门——如来之前五识
- 凡此，均显教义也。

若在密教，则此段为证悟曼荼罗，即为中台大日自说内证三摩地。所说四智菩提，即为合成大日之四佛，即为大日之内证法门，今不赘。

上来释本分第二段“教主如来之般若”竟。

【经】尔时世尊，复依调伏一切恶法释迦牟尼如来之相，为诸菩萨宣说般若波罗蜜多摄受一切法平等性甚深理趣普胜法门，谓：

贪欲性无戏论故，瞋恚性亦无戏论；

瞋恚性无戏论故，愚痴性亦无戏论；

愚痴性无戏论故，犹豫性亦无戏论；

犹豫性无戏论故，诸见性亦无戏论；

诸见性无戏论故，憍慢性亦无戏论；

懦慢性无戏论故，诸缠性亦无戏论；
诸缠性无戏论故，烦恼垢性亦无戏论；
烦恼垢性无戏论故，诸恶业性亦无戏论；
诸恶业性无戏论故，诸果报性亦无戏论；
诸果报性无戏论故，杂染法性亦无戏论；
杂染法性无戏论故，清净法性亦无戏论；
清净法性无戏论故，一切法性亦无戏论；
一切法性无戏论故，当知般若波罗蜜多亦无戏论。

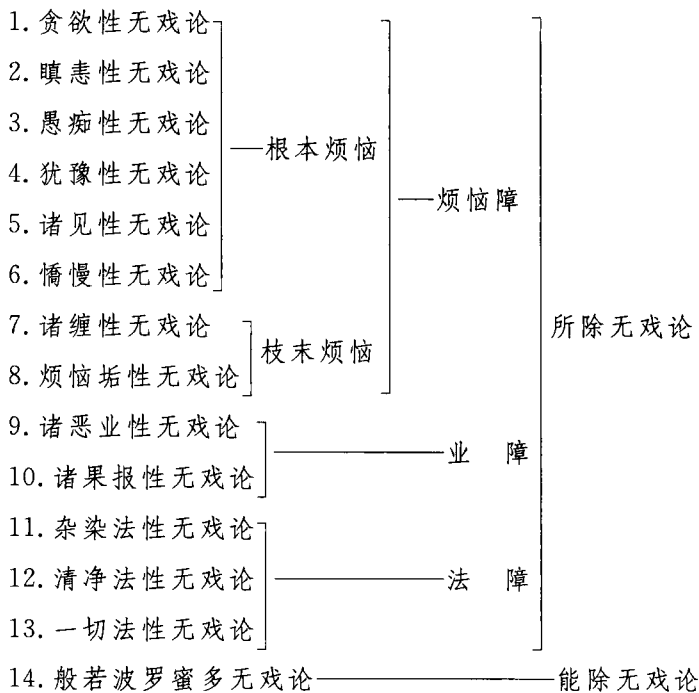
佛说如是调伏众恶般若理趣普胜法已，告金刚手菩萨等言：“若有得闻如是般若波罗蜜多甚深理趣，信解受持，读诵修习，假使杀害三界所摄一切有情，而不由斯堕于地狱、傍生、鬼界，以能调伏一切烦恼及随烦恼恶业等故，常生善趣，受胜妙乐，修诸菩萨摩訶萨行，疾证无上正等菩提。”

【释】此第三段所明，即般若理趣之别明十二段中“金刚手菩萨之般若”也。

此段所依佛身之相，即是调伏一切恶法释迦牟尼如来。《述赞》释之曰：“一切恶法者，二障分别，因果分别，染净分别，悉能除也。释迦者，能义；牟尼者，寂默义，能调众恶，离诸喧动。喧动之法，谓生死法。故名能寂默如来之相。”此调伏一切恶法释迦牟尼如来之法门，实能显“金刚手菩萨之般若”，故依其相以说之。

此段所说般若理趣，即是十四无戏论，乃从金刚手菩萨而说者也。

夫金刚手者，乃表菩萨向内之智慧，与妙吉祥之向外者相对，故此为大行普贤而取善，彼为大智文殊而成德。菩萨观察内心，依于“众生蕴空”，洞见烦恼本性，能除一切盖障，离妄体而获真体，便证得大圆镜智，是大“净戒”，是大“安忍”，但此乃纯言其向内者也，当合向外者观之。其向内之智慧，即在“取善”，可以十四无戏论总摄之。故今从上首菩萨而说般若理趣，乃先就向内之智慧而说十四无戏论：



凡此，均显教义也。

若在密教，则此段为降伏曼荼罗，说东方金刚手内证三摩地，以显如来四智之一。所说五种无戏论智（欲、瞋、痴、一切法、般若），以般若配于降三世，以前四者配于东方阿閼佛之四亲近菩萨内证三摩地（萨、王、爱、喜）。今不赘。

上来释本分第三段“金刚手菩萨之般若”竟。

【经】尔时世尊，复依性净如来之相，为诸菩萨宣说般若波罗蜜多一切法平等性观自在妙智印甚深理趣清净法门，谓：

- 一切贪欲本性清净极照明故，能令世间瞋恚清净；
- 一切瞋恚本性清净极照明故，能令世间愚痴清净；
- 一切愚痴本性清净极照明故，能令世间疑惑清净；
- 一切疑惑本性清净极照明故，能令世间见趣清净；
- 一切见趣本性清净极照明故，能令世间憍慢清净；
- 一切憍慢本性清净极照明故，能令世间缠结清净；

一切缠结本性清净极照明故，能令世间垢秽清净；
一切垢秽本性清净极照明故，能令世间恶法清净；
一切恶法本性清净极照明故，能令世间生死清净；
一切生死本性清净极照明故，能令世间诸法清净；
以一切法本性清净极照明故，能令世间有情清净；
一切有情本性清净极照明故，能令世间一切智清净；

以一切智本性清净极照明故，能令世间甚深般若波罗蜜多最胜清净。

佛说如是平等智印般若理趣清净法已，告金刚手菩萨等言：“若有得闻如是般若波罗蜜多清净理趣，信解受持，读诵修习，虽住一切贪瞋痴等客尘烦恼垢秽聚中，而犹莲花，不为一切客尘垢秽过失所染，常能修习菩萨胜行，疾证无上正等菩提。”

【释】此第四段所明，即般若理趣之别明十二段中“观自在菩萨之般若”也。

此段所依佛身之相，即是性净如来。《述赞》释之曰：“由能观智，证会诸法本性清净，故分别相，智皆离之，名为性净，今名得清净。”

此性净如来之法门，实能显“观自在菩萨之般若”，故依其相以说之。

此段所说般若理趣，即是十三“极照明”，乃从观自在菩萨而说者也。夫观自在者，乃表菩萨向内之慈悲，与转法轮之向外者相对，故此为大悲观音以拔苦，彼为大慈弥勒以与乐。菩萨观察内心，悟于“众生蕴空”，照明一切苦本，能度一切苦厄，离粗用而获妙用，便证得妙观察智，是大“静虑”，是大“般若”，但此乃纯言其向内者也，当合向外者观之。其向内之智慧，即在“观苦”，可以十三极照明总摄之。故今从上首菩萨而说般若理趣，乃续就向内之慈悲而说十三极照明：

- | | | | |
|-----------------------|------|-----|--------------|
| 1. 一切贪欲本性清净极照明 | 根本烦恼 | 烦恼障 | 能照般若
最胜清净 |
| 2. 一切瞋恚本性清净极照明 | | | |
| 3. 一切愚痴本性清净极照明 | | | |
| 4. 一切疑惑本性清净极照明 | | | |
| 5. 一切见趣本性清净极照明 | | | |
| 6. 一切憍慢本性清净极照明 | | | |
| 7. 一切缠结本性清净极照明 | 枝末烦恼 | | |
| 8. 一切垢秽本性清净极照明 | | | |
| 9. 一切恶法本性清净极照明(即恶业) | 业障 | | |
| 10. 一切生死本性清净极照明(即果报) | | | |
| 11. 一切法本性清净极照明 | 法障 | | |
| 12. 一切有情本性清净极照明(即杂染法) | | | |
| 13. 一切智本性清净极照明(即清净法) | | | |

凡此，均显教义也。

若在密教，则此段为观照曼荼罗，说西方观自在内证三摩地，以显如来四智之一。所说四种清净（一切欲及瞋、一切垢及罪、一切法及有情、一切智智及般若），配于西方阿弥陀佛之四亲近菩萨内证三摩地（法、利、因、语），今不赘。

上来释本分第四段“观自在菩萨之般若”竟。

【经】尔时世尊，复依一切三界胜主如来之相，为诸菩萨宣说般若波罗蜜多一切如来和合灌顶甚深理趣智藏法门，谓：

- 以世间灌顶位施，当得三界法王位果；
- 以出世间无上义施，当得一切希愿满足；
- 以出世间无上法施，于一切法当得自在；
- 若以世间财食等施，当得一切身语心乐；
- 若以种种财法等施，能令布施波罗蜜多速得圆满；
- 受持种种清净禁戒，能令净戒波罗蜜多速得圆满；
- 于一切事修学安忍，能令安忍波罗蜜多速得圆满；
- 于一切时修习精进，能令精进波罗蜜多速得圆满；
- 于一切境修行静虑，能令静虑波罗蜜多速得圆满；
- 于一切法常修妙慧，能令般若波罗蜜多速得圆满。

佛说如是灌顶法门般若理趣智藏法已，告金刚手菩萨等言：“若有得闻如是灌顶甚深理趣智藏法门，信解受持，读诵修习，速能满足诸菩萨行，疾证无上正等菩提。”

【释】此第五段所明，即般若理趣之别明十二段中“虚空藏菩萨之般若”也。

此段所依佛身之相，即是一切三界胜主如来。《述赞》释之曰：“三界之宅，扰攘无安，烦恼虫兽，诸苦恼火，无量逼切，种种惊怖，令有情等危难并生。由佛世尊，如大长者，怜愍诸子，方便拔济，故佛世尊称三界主，佛为法王，故言胜主。”此一切三界胜主如来之法门，实能显“虚空藏菩萨之般若”，故依其相以说之。

此段所说般若理趣，即是四种施福，乃从虚空藏菩萨而说者也。夫虚空藏者，乃表菩萨向内之福德，与大空藏之向外者相对，故此为下施以集福，彼为上供以舍修。菩萨观察内心，行于“众生蕴空”，满六度以布施，能聚一切福德，离染相而获净相，便证得平等性智，是大“布施”，是大福德，但此乃纯言其向内者也，当合向外者观之。其向内之福德，即在“下施”，可以四种施福总摄之。故今从上首菩萨而说般若理趣，乃续就向内之福德而说四种施福：

1. 灌顶位施—施第八识之异熟胜报—当得法王位果，由第八识受福。

2. 无上义施—施第七识之平等无我—当得希愿满足，由第七识受福。

3. 无上法施—施第六识之妙观正法—当得于法自在，由第六识受福。

4. 财食等施—施前五识之资生享用—当得三业受乐，由前五识受福。

凡此，均显教义也。

若在密教，则此段为宝曼荼罗，说南方虚空藏内证三摩地，

以显如来四智之一。所说四种施福配于南方宝生佛之四亲近菩萨内证三摩地(宝、光、幢、笑),今不赘。

上来释本分第五段“虚空藏菩萨之般若”竟。

【经】尔时世尊,复依一切如来智印持一切佛秘密法门如来之相,为诸菩萨宣说般若波罗蜜多一切如来住持智印甚深理趣金刚法门,谓:

具摄受一切如来金刚身印,当证一切如来法身;

若具摄受一切如来金刚语印,于一切法当得自在;

若具摄受一切如来金刚心印,于一切定当得自在;

若具摄受一切如来金刚智印,能得最上妙身语心,犹若金刚,无动无坏。

佛说如是如来智印般若理趣金刚法已,告金刚手菩萨等言:“若有得闻如是智印甚深理趣金刚法门,信解受持,读诵修习,一切事业,皆能成办,常与一切胜事和合,所欲修行一切胜智诸胜福业,皆速圆满,当获最胜净身语心,犹若金刚,不可破坏,疾证无上正等菩提。”

【释】此第六段所明,即般若理趣之别明十二段中“金刚拳菩萨之般若”也。

此段所依佛身之相,即是一切如来智印持一切佛秘密法门如来。《述赞》释之曰:“以妙智印,任持一切佛甚深法。佛甚深法,体性难知,名为秘密。以一智印持诸佛法,一切佛法并入此故,名为任持。今说此法,令勤趣入,故名为门。”此一切如来智印持一切佛秘密法门如来之法门,实能显“金刚拳菩萨之般若”,故依其相以说之。

此段所说般若理趣,即是四种如来印,乃从金刚拳菩萨而说者也。夫金刚拳者,乃表菩萨向内之威力,与摧魔怨之向外者相对,故此为断惑于内,彼为降魔于外。菩萨观察内心,入于“众生蕴空”,见思悉除,智印在手,转凡夫之三业而为如来之三密,转

凡夫之八识而为如来之四智，能成一切业用，离苦果而获乐果，便证得成所作智，是大“精进”，是大成就，但此乃纯言其向内者也，当合向外者观之。其向内之威力，即在“断惑”，可以四种如来印总摄之。故今从上首菩萨而说般若理趣，乃续就向内之威力而说四种如来印。

- | | |
|-----------------|-------------|
| 1. 如来身印——净身业 | } —— 断一切烦恼障 |
| 2. 如来语印——净口业 | |
| 3. 如来心印——净意业 | |
| 4. 如来智印———————— | —— 断一切智障 |

凡此，均显教义也。

若在密教，则此段为实动曼荼罗，说北方金刚拳内证三摩地，以显如来四智之一。所说四种印配于北方不空成就佛之四亲近菩萨内证三摩地（业、护、牙、拳），今不赘。

上来释本分第六段“金刚拳菩萨之般若”竟。

【经】尔时世尊，复依一切无戏论法如来之相，为诸菩萨宣说般若波罗蜜多甚深理趣轮字法门，谓：

- 一切法空，无自性故；
- 一切法无相，离众相故；
- 一切法无愿，无所愿故；
- 一切法远离，无所着故；
- 一切法寂静，永寂灭故；
- 一切法无常，性常无故；
- 一切法无乐，非可乐故；
- 一切法无我，不自在故；
- 一切法无净，离净相故；
- 一切法不可得，推寻其性不可得故；
- 一切法不思議，思议其性无所有故；
- 一切法无所有，众缘和合假施設故；

一切法无戏论，本性空寂离言说故；

一切法本性净，甚深般若波罗蜜多本性净故。

佛说如是离诸戏论般若理趣轮字法已，告金刚手菩萨等言：“若有得闻此无戏论般若理趣轮字法门，信解受持，读诵修习，于一切法，得无碍智，疾证无上正等菩提。”

【释】此第七段所明，即般若理趣之别明十二段中“妙吉祥菩萨之般若”也。

此段所依佛身之相，即是一切无戏论法如来。《述赞》释之曰：“真如法性，离诸分别，离言说道，故无戏论，即是依于法身之相。”此一切无戏论法如来之法门，实能显“妙吉祥菩萨之般若”，故依其相以说之。

此段所说般若理趣，即是十四法性空，乃从妙吉祥菩萨而说者也。夫妙吉祥者，乃表菩萨向外之智慧，与金刚手之向内者相对，故前为大行普贤以取善，后为大智文殊以成德。菩萨观察外境，依于“一切法空”，洞见诸法本性，知实无盖障可除，妄体不可得，真体亦不可得，便圆满大圆镜智，是大“净戒”，是大“安忍”，但此乃纯言其向外者也，仍当合向内者观之。其向外之智慧，即在“成德”，可以十四法性总摄之。故今从上首菩萨而说般若理趣，乃更就向外之智慧而说十四法性：

1. 空——如贪欲空，离贪欲亦空
2. 无相——如瞋恚空，离瞋恚亦空
3. 无愿——如愚痴空，离愚痴亦空
4. 远离——如犹豫空，离犹豫亦空
5. 寂静——如诸见空，离诸见亦空
6. 无常——如憍慢空，离憍慢亦空
7. 无乐——如诸缠空，离诸缠亦空
8. 无我——如烦恼垢空，离烦恼垢亦空
9. 无净——如恶业空，离恶业亦空
10. 不可得——如果报空，离果报亦空
11. 不思議——如杂染法空，离杂染法亦空
12. 无所有——如清净法空，离清净法亦空
13. 无戏论——如一切法空，离一切法亦空

所空均空

14. 本性净——如般若空——————能空亦空

凡此，均显教义也。

若在密教，则此段为字轮曼荼罗，说东南文殊内证三摩地，以显如来四行之一。所说四轮（诸法空、诸法无相、诸法无愿、诸法光明），配于金刚顶初会中四曼荼罗中之四文殊（空为金刚界曼荼罗中之金刚利，无相为降三世曼荼罗中之忿怒利，无愿为遍调伏曼荼罗中之莲花利，光明为一切义成就曼荼罗中之宝利），今不赘。

上来释本分第七段“妙吉祥菩萨之般若”竟。

【经】尔时世尊复依一切如来轮摄如来之相，为诸菩萨宣说般若波罗蜜多入广大轮甚深理趣平等性门，谓：

入金刚平等性，能入一切如来性轮故；

入义平等性，能入一切菩萨性轮故；

入法平等性，能入一切法性轮故；

入蕴平等性，能入一切蕴性轮故；

入处平等性，能入一切处性轮故；

入界平等性，能入一切界性轮故；

入谛平等性，能入一切谛性轮故；

入缘起平等性，能入一切缘起性轮故；

入宝平等性，能入一切宝性轮故；

入食平等性，能入一切食性轮故；

入善法平等性，能入一切善法性轮故；

入非善法平等性，能入一切非善法性轮故；

入有记法平等性，能入一切有记法性轮故；

入无记法平等性，能入一切无记法性轮故；

入有漏法平等性，能入一切有漏法性轮故；

入无漏法平等性，能入一切无漏法性轮故；

入有为法平等性，能入一切有为法性轮故；

入无为法平等性，能入一切无为法性轮故；
入世间法平等性，能入一切世间法性轮故；
入出世间法平等性，能入一切出世间法性轮故；
入异生法平等性，能入一切异生法性轮故；
入声闻法平等性，能入一切声闻法性轮故；
入独觉法平等性，能入一切独觉法性轮故；
入菩萨法平等性，能入一切菩萨法性轮故；
入如来法平等性，能入一切如来法性轮故；
入有情平等性，能入一切有情性轮故；
入一切平等性，能入一切性轮故。

佛说如是入广大轮般若理趣平等性已，告金刚手菩萨等言：“若有得闻如是轮性甚深理趣平等性门，信解受持，读诵修习，能善悟入诸平等性，疾证无上正等菩提。”

【释】此第八段所明，即般若理趣之别明十二段中“转法轮菩萨之般若”也。

此段所依佛身之相，即是一切如来轮摄如来。《述赞》释之曰：“前明轮字，未明摄法。今明诸法皆真所摄，圆满周备，离执着故。”此轮摄如来之法门，实能显“转法轮菩萨之般若”，故依其相以说之。

此段所说般若理趣，即是二十七入平等性轮，乃从转法轮菩萨而说者也。夫转法轮者，乃表菩萨向外之慈悲，与观自在之向内者相对，故彼为大悲观音以拔苦，此为大慈弥勒以与乐。菩萨观察外境，悟于“一切法空”，入一切平等性而大转法轮，说诸轮平等之法以利一切有情，知实无苦厄可度，粗用不可得，妙用亦不可得，便圆满妙观察智，是大“静虑”，是大“般若”，但此乃纯言其向外者也，仍当合向内者观之。其向外之慈悲，即在“度生”，可以二十七入平等性轮总摄之。故今从上首菩萨而说般若理趣，乃更就向外之慈悲而说二十七入平等性轮：

- | | | |
|--------------------|------------|----------|
| 1. 如来性轮——大圆镜智入——佛宝 | } | ——转法轮之所依 |
| 2. 菩萨性轮——平等性智入——僧宝 | | |
| 3. 法性轮——妙观察智入——法宝 | | |
| 4. 蕴性轮(五蕴) | } | ——体别 |
| 5. 处性轮(十二处) | | |
| 6. 界性轮(十八界) | | |
| 7. 谛性轮(四谛) | | |
| 8. 缘起性轮(十二缘起) | | |
| 9. 宝性轮(七宝) | } | ——法性轮之别说 |
| 10. 食性轮(九食) | | |
| 11. 善法性轮 | | |
| 12. 非善法性轮 | | |
| 13. 有记法性轮 | | |
| 14. 无记法性轮 | | |
| 15. 有漏法性轮 | | |
| 16. 无漏法性轮 | | |
| 17. 有为法性轮 | | |
| 18. 无为法性轮 | | |
| 19. 世间法性轮 | | |
| 20. 出世间法性轮 | | |
| 21. 异生法性轮 | } | ——用别 |
| 22. 声闻法性轮 | | |
| 23. 独觉法性轮 | | |
| 24. 菩萨法性轮 | | |
| 25. 如来法性轮 | | |
| 26. 有情性轮——成所作智入—— | ——转法轮之所对 | |
| 27. 一切性轮——四智合入—— | ——能转所转平等不二 | |

凡此，均显教义也。

若在密教，则此段为入大轮曼荼罗，说西南转法轮内证三摩地，以显如来四行之一。所说入四种轮，配于四部之四轮（如来轮配东方金刚轮、菩萨轮配南方忿怒轮、妙法轮配西方莲花轮、事业轮配北方羯磨轮），今不赘。

上来释第八段“转法轮菩萨之般若”竟。

【经】尔时世尊，复依一切广受供养真净器田如来之相，为诸菩萨宣说般若波罗蜜多一切供养甚深理趣无上法门，谓：

发无上正等觉心，于诸如来广设供养；

摄护正法，于诸如来广设供养；

修行一切波罗蜜多，于诸如来广设供养；

修行一切菩提分法，于诸如来广设供养；

修行一切总持等持，于诸如来广设供养；

修行一切五眼六通，于诸如来广设供养；

修行一切静虑解脱，于诸如来广设供养；

修行一切慈悲喜舍，于诸如来广设供养；

修行一切佛不共法，于诸如来广设供养；

观一切法若常若无常皆不可得，于诸如来广设供养；

观一切法若乐若苦皆不可得，于诸如来广设供养；

观一切法若我若无我皆不可得，于诸如来广设供养；

观一切法若净若不净皆不可得，于诸如来广设供养；

观一切法若空若不空皆不可得，于诸如来广设供养；

观一切法若有相若无相皆不可得，于诸如来广设供养；

观一切法若有愿若无愿皆不可得，于诸如来广设供养；

观一切法若远离若不远离皆不可得，于诸如来广设供养；

观一切法若寂静若不寂静皆不可得，于诸如来广设供养；

于深般若波罗蜜多，书写听闻，受持读诵，思惟修习，广为有情宣说流布，或自供养，或转施他，于诸如来广设供养。

佛说如是真净供养甚深理趣无上法已，告金刚手菩萨等言：“若有得闻如是供养般若理趣无上法门，信解受持，读诵修习，速能圆满诸菩萨行，疾证无上正等菩提。”

【释】此第九段所明，即般若理趣之别明十二段中“大空藏菩

萨之般若”也。

此段所依佛身之相，即是一切广受供养真净器田如来。《述赞》释之曰：“广受供养真净器田者，由佛因行，具真供养，能行一切真法行故，成佛之时，一切满足，三业纯净，堪能广受众生供养，真实法器，与诸众生作真净田。”此广受供养真净器田如来之法门，实能显“大空藏菩萨之般若”，故依其相以说之。

此段所说般若理趣，即是十九广供养，乃从大空藏菩萨而说者也。夫大空藏者，乃表菩萨向外之福德，与虚空藏之向内者相对，故彼为下施以成福，此为上供以舍修。菩萨观察外境，行于“一切法空”，以一切功德回向诸佛而不自受，以二利平等之法而为供养，知实无福德可聚，染相不可得，净相亦不可得，便圆满平等性智，是大“布施”，是大福德，但此乃纯言其向外者也，仍当合向内者观之。其向外之福德，即在“上供”，可以十九广供养总摄之。故今从上首菩萨而说般若理趣，乃更就向外之福德而说十九广供养：

- | | | |
|-------------------|---------|-----|
| 1. 发无上正等觉心 | ————— | 信 |
| 2. 摄护正法 | ————— | 解 |
| 3. 修行一切波罗蜜多 | } | 行 |
| 4. 修行一切菩提分法 | | |
| 5. 修行一切总持等持 | | |
| 6. 修行一切五眼六通 | | |
| 7. 修行一切静虑解脱 | | |
| 8. 修行一切慈悲喜舍 | | |
| 9. 修行一切佛不共法 | | |
| 10. 观一切法常无常皆不可得 | } 离四颠倒见 | } 证 |
| 11. 观一切法乐苦皆不可得 | | |
| 12. 观一切法我无我皆不可得 | | |
| 13. 观一切法净不净皆不可得 | | |
| 14. 观一切法空不空皆不可得 | } 入三解脱门 | |
| 15. 观一切法有相无相皆不可得 | | |
| 16. 观一切法有愿无愿皆不可得 | | |
| 17. 观一切法远离不远离皆不可得 | ——无间道 | |
| 18. 观一切法寂静不寂静皆不可得 | ——解脱道 | |
| 19. 自供养深般若或转施他 | ————— | |

凡此，均显教义也。

若在密教，则此段为供养曼荼罗，说西北虚空库内证三摩地，以显如来四行之一。所说四种广大供养，配于内四供养菩萨（第一发菩提心配中台大日为供养东方阿閼而流出之金刚嬉戏菩萨三摩地，第二救济众生配中台大日为供养南方宝生而流出之金刚鬘菩萨三摩地，第三受持妙典配中台大日为供养西方弥陀而流出之金刚歌菩萨三摩地，第四般若二利配中台大日为供养北方不空而流出之金刚舞菩萨三摩地），今不赘。

上来释本分第九段“大空藏菩萨之般若”竟。

【经】尔时世尊，复依一切能善调伏如来之相，为诸菩萨宣说般若波罗蜜多摄受智密调伏有情甚深理趣智藏法门，谓：

- 一切有情平等性，即忿平等性；
- 一切有情调伏性，即忿调伏性；
- 一切有情真法性，即忿真法性；
- 一切有情真如性，即忿真如性；
- 一切有情法界性，即忿法界性；
- 一切有情离生性，即忿离生性；
- 一切有情实际性，即忿实际性；
- 一切有情本空性，即忿本空性；
- 一切有情无相性，即忿无相性；
- 一切有情无愿性，即忿无愿性；
- 一切有情远离性，即忿远离性；
- 一切有情寂静性，即忿寂静性；
- 一切有情不可得性，即忿不可得性；
- 一切有情无所有性，即忿无所有性；
- 一切有情难思议性，即忿难思议性；
- 一切有情无戏论性，即忿无戏论性；

一切有情如金刚性，即忿如金刚性。

所以者何？一切有情真调伏性，即是无上正等菩提，亦是般若波罗蜜多，亦是诸佛一切智智。

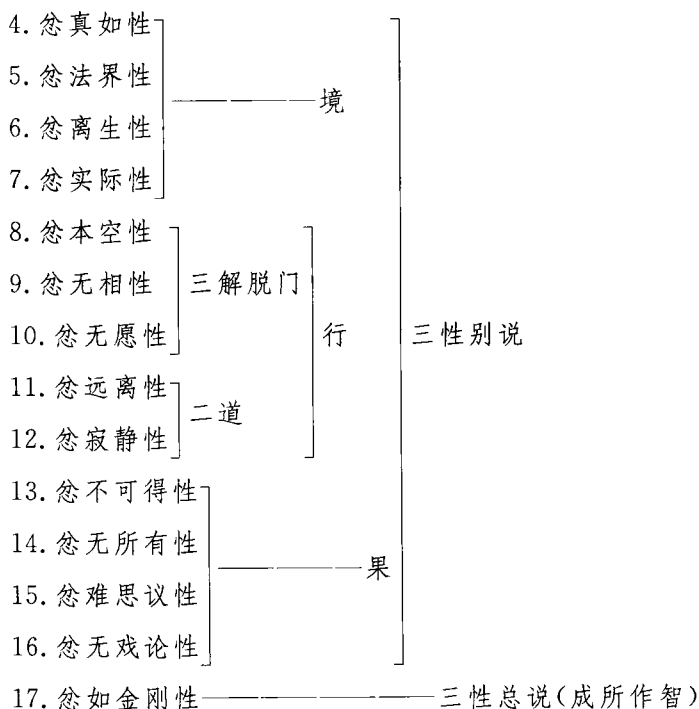
佛说如是能善调伏甚深理趣智藏法已，告金刚手菩萨等言：“若有得闻如是调伏般若理趣智藏法门，信解受持，读诵修习，能自调伏忿恚等过，亦能调伏一切有情，常生善趣，受诸妙乐，现世怨敌，皆起慈心，能善修行诸菩萨行，疾证无上正等菩提。”

【释】此第十段所明，即般若理趣之别明十二段中“摧魔怨菩萨之般若”也。

此段所依佛身之相，即是一切能善调伏如来。《述赞》释之曰：“能善调伏者，能除忿等，名善调伏。摄受智密调伏有情者，观照之智微妙名密。此智为藏，具能摄受一切诸佛法所有功德，名为摄受，亦名智藏。以此智藏，能除自他忿恚等过，故名调伏。”此一切能善调伏如来之法门，实能显“摧伏一切魔怨菩萨之般若”，故依其相以说之。

此段所说般若理趣，即是十七调伏性，乃从摧伏一切魔怨菩萨而说者也。夫摧伏一切魔怨者，乃表菩萨向外之威力，与金刚拳之向内者相对，故彼为断惑于内，此为降魔于外。菩萨观察外境，入于“一切法空”，调伏自他一切忿恚等过，臻无上正等菩提之境，满般若波罗蜜多之行，证诸佛一切智智之果，知实无业用可成，苦果不可得，乐果亦不可得，便圆满成所作智，是大“精进”，是大成就，但此乃纯言其向外者也，仍当合向内者观之。其向外之威力，即在“降魔”，可以十七调伏性总摄之。故今从上首菩萨而说般若理趣，乃更就向外之威力而说十七调伏性：

1. 忿平等性——境————即是无上正等菩提(大圆镜智)
2. 忿调伏性——行————即是般若波罗蜜多(平等性智)
3. 忿真法性——果————即是诸佛一切智智(妙观察智)



凡此，均显教义也。

若在密教，则此段为忿怒曼荼罗，说东北摧一切魔内证三摩地，以显如来四行之一。所说四种调伏，配于四部明王（第一忿怒平等配于东方金刚部降三世明王之三摩地，第二忿怒调伏配于南方宝部之军荼利明王之三摩地，第三忿怒法性配于西方法部马头明王之三摩地，第四忿怒金刚性配于北方业部乌枢沙摩明王之三摩地），今不赘。

上来释本分第十段“摧伏一切魔怨菩萨之般若”竟。

【经】尔时世尊复依一切能善建立性平等法如来之相，为诸菩萨宣说般若波罗蜜多一切法性甚深理趣最胜法门，谓：

- 一切有情性平等故，甚深般若波罗蜜多亦性平等；
- 一切法性平等故，甚深般若波罗蜜多亦性平等；
- 一切有情性调伏故，甚深般若波罗蜜多亦性调伏；

一切法性调伏故，甚深般若波罗蜜多亦性调伏；
一切有情有实义故，甚深般若波罗蜜多亦有实义；
一切法有实义故，甚深般若波罗蜜多亦有实义；
一切有情即真如故，甚深般若波罗蜜多亦即真如；
一切法即真如故，甚深般若波罗蜜多亦即真如；
一切有情即法界故，甚深般若波罗蜜多亦即法界；
一切法即法界故，甚深般若波罗蜜多亦即法界；
一切有情即法性故，甚深般若波罗蜜多亦即法性；
一切法即法性故，甚深般若波罗蜜多亦即法性；
一切有情即实际故，甚深般若波罗蜜多亦即实际；
一切法即实际故，甚深般若波罗蜜多亦即实际；
一切有情即本空故，甚深般若波罗蜜多亦即本空；
一切法即本空故，甚深般若波罗蜜多亦即本空；
一切有情即无相故，甚深般若波罗蜜多亦即无相；
一切法即无相故，甚深般若波罗蜜多亦即无相；
一切有情即无愿故，甚深般若波罗蜜多亦即无愿；
一切法即无愿故，甚深般若波罗蜜多亦即无愿；
一切有情即远离故，甚深般若波罗蜜多亦即远离；
一切法即远离故，甚深般若波罗蜜多亦即远离；
一切有情即寂静故，甚深般若波罗蜜多亦即寂静；
一切法即寂静故，甚深般若波罗蜜多亦即寂静；
一切有情不可得故，甚深般若波罗蜜多亦不可得；
一切法不可得故，甚深般若波罗蜜多亦不可得；
一切有情无所有故，甚深般若波罗蜜多亦无所有；
一切法无所有故，甚深般若波罗蜜多亦无所有；
一切有情不思议故，甚深般若波罗蜜多亦不思议；
一切法不思议故，甚深般若波罗蜜多亦不思议；
一切有情无戏论故，甚深般若波罗蜜多亦无戏论；

一切法无戏论故，甚深般若波罗蜜多亦无戏论；
一切有情无边际故，甚深般若波罗蜜多亦无边际；
一切法无边际故，甚深般若波罗蜜多亦无边际；
一切有情有业用故，当知般若波罗蜜多亦有业用；
一切法有业用故，当知般若波罗蜜多亦有业用。

佛说如是性平等性甚深理趣最胜法已，告金刚手菩萨等言：“若有得闻如是平等般若理趣最胜法门，信解受持，读诵修习，则能通达平等法性甚深般若波罗蜜多，于诸有情，心无挂碍，疾证无上正等菩提。”

【释】此第十一段所明，即般若理趣之别明十二段中“凡夫众生之般若”之从因上说者也。

此段所依佛身之相，即是一切能善建立性平等法如来。《述赞》释之曰：“能善建立性平等法者，性平等法，谓即真如，遍于人法，名性平等。此真实性，不可施設言说分别，今施設为性平等法，故名建立。”此一切能善建立性平等法如来之法门，实能从因上显“凡夫众生之般若”，故依其相以说之。

此段所说般若理趣，即是十八平等性，乃从凡夫众生之般若之因而说者也。夫凡夫众生之因体，不出二者：一则有情，一则法也。此二可摄种种异名，约蕴则判为“色”、“心”，约执则判为“人”、“法”，约界则判为“理”、“智”，而凡夫众生之因体不出此矣。今以十八平等性衡之，则此二者与般若，三无差别，乃知般若不仅属于教主如来，不仅属于上首菩萨，而凡夫众生亦与焉，此即所谓“本觉”也。故今从凡夫众生而说般若理趣，乃先就本觉而说十八平等性：

1. 性平等——境之体——凡夫众生之人法不异大圆镜智
2. 性调伏——行之体——凡夫众生之人法不异平等性智
3. 有实义——果之体——凡夫众生之人法不异妙观察智

- | | | | | |
|---------------|-----|------|--------|-------------------|
| 4. 即真如 | 境之体 | 三性别说 | 三性总说—— | 凡夫众生之人法
不异成所作智 |
| 5. 即法界 | | | | |
| 6. 即法性 | | | | |
| 7. 即实际 | | | | |
| 8. 即本空 | 行之体 | | | |
| 9. 即无相 | | | | |
| 10. 即无愿 | | | | |
| 11. 即远离 | | | | |
| 12. 即寂静 | 果之体 | | | |
| 13. 不可得 | | | | |
| 14. 无所有 | | | | |
| 15. 不思議 | | | | |
| 16. 无戏论 | | | | |
| 17. 无边际——从相说体 | | | | |
| 18. 有业用——从用说体 | | | | |

凡此，均显教义也。

若在密教，则此段为普集曼荼罗，总摄上十段所说一切曼荼罗，以金刚手为中尊，住降三世三摩地，发教教于外金刚部诸天，成办一切世间悉地。所说四种性，配于四方四部大曼荼罗（第一平等性配东方金刚部大曼荼罗，第二义利性配南方宝部大曼荼罗，第三法性配西方莲花部大曼荼罗，第四事业性配北方羯磨部大曼荼罗），今不赘。

上来释本分第十一段从因上说“凡夫众生之般若”竟。

【经】尔时世尊，复依一切住持藏法如来之相，为诸菩萨宣说般若波罗蜜多一切有情住持遍满甚深理趣胜藏法门，谓：

- 一切有情皆如来藏，普贤菩萨自体遍故；
- 一切有情皆金刚藏，以金刚藏所灌洒故；
- 一切有情皆正法藏，一切皆随正语转故；
- 一切有情皆妙业藏，一切事业加行依故。

佛说如是有情住持甚深理趣胜藏法已，告金刚手菩萨等言：“若有得闻如是遍满般若理趣胜藏法门，信解受持，读诵修习，则能通达胜藏法性，疾证无上正等菩提。”

【释】此第十二段所明，即般若理趣之别明十二段中“凡夫众生之般若”之从行上说者也。

此段所依佛身之相，即是一切住持藏法如来。《述赞》释之曰：“住持藏法者，住谓住止，谓如来藏等，无始有情皆依之住，或此先住诸有情中。持谓任持，谓如来藏等，任持有情，为有情本，亦能任持一切佛法所有种子。藏法者，谓如来藏，即无为中，含容无边佛功德故，名之为藏。”此一切住持藏法如来之法门，实能从行上显“凡夫众生之般若”，故依其相以说之。

此段所说般若理趣，即是四住持藏，乃从凡夫众生之般若之行而说者也。夫凡夫众生之行相，不出四者，即是转四妄识成四正智而已。今以四住持藏衡之，则此四妄识与四正智固非有二，亦不远离，乃知般若不仅属于教主如来，不仅属于上首菩萨，而凡夫众生亦与焉，此即所谓“始觉”也。故今从凡夫众生而说般若理趣，乃又就始觉而说四住持藏：

1. 如来藏——第八识——大圆镜智——即智慧门中之菩萨
 2. 金刚藏——第七识——平等性智——即福德门中之菩萨
 3. 正法藏——第六识——妙观察智——即慈悲门中之菩萨
 4. 妙业藏——前五识——成所作智——即威力门中之菩萨
- 凡此，均显教义也。

若在密教，则此段为外金刚部曼荼罗，由外金刚部各各诸尊自说内证三摩地。所说四种加持，又配于中央大日之四亲近菩萨三摩地（第一，如来藏配金刚波罗蜜，亦即东方阿闍月轮中之金刚萨埵，亦即金刚手。第二，金刚藏配宝波罗蜜，亦即南方宝生月轮中之金刚宝，亦即虚空藏。第三，妙法藏配法波罗蜜，亦即西方弥陀月轮中之金刚法，亦即观自在。第四，羯磨藏配业波

罗蜜，亦即北方不空月轮中之金刚羯磨，亦即虚空库），今不赘。

上来释本分第十二段从行上说“凡夫众生之般若”竟。

【经】尔时世尊，复依究竟无边际法如来之相，为诸菩萨宣说般若波罗蜜多究竟住持法义平等金刚法门，谓：

甚深般若波罗蜜多无边故，一切如来亦无边；

甚深般若波罗蜜多无际故，一切如来亦无际；

甚深般若波罗蜜多一味故，一切法亦一味；

甚深般若波罗蜜多究竟故，一切法亦究竟。

佛说如是无边无际究竟理趣金刚法已，告金刚手菩萨等言：

“若有得闻如是究竟般若理趣金刚法门，信解受持，读诵修习，一切障法，皆悉消除，定得如来执金刚性，疾证无上正等菩提。”

【释】此第十三段所明，即般若理趣之别明十二段中“凡夫众生之般若”之从果上说者也。

此段所依佛身之相，即是究竟无边际法如来。《述赞》释之曰：“究竟者，最胜义、第一义、无上义、穷极义。无边者广，无际者深。此意说言，佛身最胜广深之法。”此究竟无边际法如来之法门，实能从果上显“凡夫众生之般若”，故依其相以说之。

此段所说般若理趣，即是四究竟法，乃从凡夫众生之般若之果而说者也。夫凡夫众生之得果，不出四者，即是证得四智以成佛而已。今以四究竟法衡之，则此四智固与般若无异，乃知般若不仅属于教主如来，不仅属于上首菩萨，而凡夫众生亦与焉，此即所谓“究竟觉”也。故今从凡夫众生而说般若，乃更就究竟觉而说四究竟法：

- | | |
|-------------------|--------|
| 1. 无边——体无方分——大圆镜智 | } ——分说 |
| 2. 无际——相无迁流——平等性智 | |
| 3. 一味——用无变杂——妙观察智 | |
| 4. 究竟——果无欠缺——成所作智 | ——合说 |

凡此，均显教义也。

若在密教，则此段为五部具会曼荼罗，总摄以上所说以五部建立之曼荼罗，而进于五部、各具五部，乃至一一诸尊各具五部。由佛部具足五部之如来说法，所说四种互具，配于其余四部之具足五部（第一，无量配东方金刚部中曼荼罗之各具五部。第二，无边配南方宝部中曼荼罗之各具五部。第三，一性配西方莲花部中曼荼罗之各具五部。第四，究竟配北方羯磨部中曼荼罗之各具五部），今不赘。

上来释本分第十三段从果上说“凡夫众生之般若”竟。

【经】尔时世尊，复依遍照如来之相，为诸菩萨宣说般若波罗蜜多得诸如来秘密法性及一切法无戏论性、大乐金刚不空神咒、金刚法性初中后位、最胜第一甚深理趣无上法门，谓：

大贪等最胜成就，令大菩萨大乐最胜成就；

大乐最胜成就，令大菩萨一切如来大觉最胜成就；

一切如来大觉最胜成就，令大菩萨降伏一切大魔最胜成就；

降伏一切大魔最胜成就，令大菩萨普大三界自在最胜成就；

普大三界自在最胜成就，令大菩萨能无遗余拔有情界利益安乐一切有情毕竟大乐最胜成就。

所以者何？乃至生死流转住处，有胜智者，齐此常能以无等法饶益有情，不入寂灭。

又以般若波罗蜜多方便善巧，成立胜智，善办一切清净事业，能令诸有皆得清净。

又以贪等调伏世间，普遍恒时，乃至诸有，皆令清净，自然调伏。

又如莲花，形色光净，不为一切秽物所染，如是贪等饶益世间，住过、有过常不能染。

又大贪等，能得清净大乐大财，三界自在，常能坚固饶益有情。

尔时如来即说神咒：

“纳慕薄伽筏帝_一钵刺壤波啰弭多曳_二薄底筏擦罗曳_三鞞跋履
弭多窣拏曳_四萨缚_{念一}他揭多跋履布视多曳_五萨缚_{念二}他揭多奴壤多
奴壤多邨壤多曳_六怛姪他_七钵刺吟钵刺吟_八莫诃钵刺吟_九钵刺壤婆
娑羯囉_十钵刺壤路迦羯囉_{十一}案驮迦啰毗谈末娑_{十二}悉递_{十三}苏悉
递_{十四}悉殿都漫薄伽筏底_{十五}萨防伽孙达囉_{十六}薄底筏擦囉_{十七}钵
刺娑履多喝悉帝_{十八}参磨湿嚩娑羯囉_{十九}勃訶勃訶_{二十}悉訶悉訶_{念一}剑
波剑波_{念二}浙罗浙罗_{念三}曷逻嚩曷逻嚩_{念四}阿揭车阿揭车_{念五}薄伽筏
底_{念六}么毗滥婆_{念七}莎诃_{念八}

“如是神咒，三世诸佛皆共宣说，同所护念，能受持者，一切障灭，随心所欲，无不成办，疾证无上正等菩提。”

尔时如来复说神咒：

“纳慕薄伽筏帝 钵刺壤波啰弭多曳_一怛姪他_二牟尼达谜_四僧
揭洛诃达谜_五遏奴揭洛诃达谜_六毗目底达谜_七萨驮奴揭洛诃达
谜_八吠室洛末拏达谜_九参漫多奴跋履筏刺_{念一}那达谜_十窣拏僧揭洛
诃达谜_{十一}萨缚迦罗跋履波刺那达谜_{十二}莎诃_{十三}

“如是神咒，是诸佛母，能诵持者，一切罪灭，常见诸佛，得宿住智，疾证无上正等菩提。”

尔时如来复说神咒：

“纳慕薄伽筏帝 钵刺壤波啰弭多曳_一怛姪他_二室囉曳_四室囉
曳_五室囉曳_六室囉曳细_七莎诃_八

“如是神咒，具大威力，能受持者，业障消除，所闻正法，总持不忘，疾证无上正等菩提。”

尔时世尊说是咒已，告金刚手菩萨等言：“若诸有情，于每日旦，至心听诵如是般若波罗蜜多甚深理趣最胜法门，无间断者，诸恶业障，皆得消灭，诸胜喜乐，常现在前，大乐金刚不空神咒，现身必得究竟成满，一切如来金刚秘密，最胜成就，不久当得大执金刚及如来性。

“若有情类，未多佛所植众善根、久发大愿，于此般若波罗蜜多甚深理趣最胜法门，不能听闻、书写、读诵、供养、恭敬、思惟、修习，要多佛所植众善根、久发大愿，乃能于此甚深理趣最胜法门，下至听闻一句一字，况能具足读诵受持。若诸有情，供养恭敬、尊重赞叹八十殑伽沙等俱胝那庾多佛，乃能具足闻是般若波罗蜜多甚深理趣。”

“若他方所流行此经，一切天、人、阿素洛等，皆应供养，如佛制多。有置此经在身或手，诸天等皆应礼敬。”

“若有情类，受持此经，多俱胝劫，得宿住智，常勤精进，修诸善法，恶魔、外道不能稽留，四大天王及余天众，常随拥卫，未曾暂舍，终不横死枉遭衰患，诸佛菩萨常共护持，令一切时善增恶减，于诸佛土，随愿往生，乃至菩提，不堕恶趣。”

“诸有情类受持此经，定获无边胜利功德，我今略说如是少分。”

【释】此第十四段所明，即般若理趣之结叹也，又由显入密之秘蕴所在也，又流通分前之总为嘱累也。

此段所依佛身之相，与第二段说“教主如来之般若”者同，即仍是遍照如来。《述赞》又释之曰：“遍照智者，即一切智、一切种智，如睡梦觉，如莲花开，通达诸法，遍能自利及利他尽，名为遍照。”今于结叹一段，复由遍照如来说之，所以示生佛一如、因果不二也。

此段所说般若理趣，即是五种最胜成就，乃总摄全分而说者也。夫全分所说，莫非般若理趣，但上来十三段，除第一段外，均别明教主如来上首菩萨以及凡夫众生之诸种般若。万目毕张，各显一体，敷陈既毕，亟宜有所归宿。即第一段曾作总说，亦仅说般若理趣之法門，未说般若理趣之成就，故今特说五种最胜成就以结之。

此五种最胜成就，当分为二：其前四者向内而言，其后一者

向外而言；其前四者自利之德，其后一者利他之德。但后一者又即为前四者之所合有，当知其二而不二也。

（一）大贪等最胜成就，令大菩萨大乐最胜成就。

此“凡夫众生之般若”中转第六识之成就也，即“上首菩萨之般若”中观自在之向内慈悲之成就也，亦即“教主如来之般若”中妙观察智之成就也。或以此一种成就配于转“色蕴”成“戒法身”。

（二）大乐最胜成就，令大菩萨一切如来大觉最胜成就。

此“凡夫众生之般若”中转第七识之成就也，即“上首菩萨之般若”中虚空藏之向内福德之成就也，亦即“教主如来之般若”中平等性智之成就也。或以此一种成就配于转“受蕴”成“定法身”。

（三）一切如来大觉最胜成就，令大菩萨降伏一切大魔最胜成就。

此“凡夫众生之般若”中转第八识之成就也，即“上首菩萨之般若”中金刚手之向内智慧之成就也，亦即“教主如来之般若”中大圆镜智之成就也。或以此一种成就配于转“想蕴”成“慧法身”。

（四）降伏一切大魔最胜成就，令大菩萨普大三界自在最胜成就。

此“凡夫众生之般若”中转前五识之成就也，即“上首菩萨之般若”中金刚拳之向内威力之成就也，亦即“教主如来之般若”中成所作智之成就也。或以此一种成就配于转“行蕴”成“解脱法身”。

（五）普大三界自在最胜成就，令大菩萨能无遗余拔有情界利益安乐一切有情毕竟大乐最胜成就。

此即运用前四者向内自利之成就而为向外利他之成就也。

广如经释，凡有五节：

第一节——所以者何，乃至生死流转住处，有胜智者，齐此常能以无等法饶益有情，不入寂灭。

此节总释。

第二节——又以般若波罗蜜多方便善巧，成立胜智，善办一切清净事业，能令诸有皆得清净。

此节别释转法轮菩萨之向外慈悲及如来妙观察智之利他之成就也。而此中实以清净为眼目，与四十一门首尾相应。

第三节——又以贪等调伏世间，普遍恒时，乃至诸有，皆令清净，自然调伏。

此节别释摧魔怨菩萨之向外威力及如来成所作智之利他之成就也。而此中亦以清净为眼目，与四十一门首尾相应。

第四节——又如莲花，形色光净，不为一切秽物所染，如是贪等饶益世间，住过有过，常不能染。

此节别释妙吉祥菩萨之向外智慧及如来大圆镜智之利他之成就也。而此中亦以清净为眼目，与四十一门首尾相应。

第五节——又大贪等，能得清净大乐大财，三界自在，常能坚固饶益有情。

此节别释大空藏菩萨之向外福德及如来平等性智之利他之成就也。而此中亦以清净为眼目，与四十一门首尾相应。

或以此一种成就配于转“识蕴”成“解脱知见法身”。

此五种成就之次序，实依“从凡入佛”、“由体发用”而言。盖从凡入佛者，在见道位，先转第六识为妙观察智，又转第七识为平等性智；在究竟位，续转第八识为大圆镜智，又转前五识为成所作智。故五种成就之中，以妙观察智居第一，以平等性智居第二，以大圆镜智居第三，以成所作智居第四也。由体发用者，用必依于体，当先之向内自利，以求四智之体成；体必显其用，当继之向外利他，以求四智之用广。故五种成就之中，以四智之向内自利者居前四，而以四智之向外利他者居第五也。从凡入佛，由

体发用，而后般若理趣之最胜成就悉备矣（但亦可以大圆镜智配第一，妙观察智配第三）。

此段既为总摄全分而说，今当更合全分所说般若理趣而作一总结，试分五则言之：

甲、一切法之般若理趣以四十二菩萨句义为门

此四十二门者，初一门总明实相般若之理趣，次十门别明实相般若之趣，后三十一门别明实相般若之理，具见前表。

乙、四十二门之中以八大菩萨所显之十门为要门

理趣会中，机在菩萨，四十二门，原均为菩萨句义，而菩萨之妙用，不出八大菩萨所表：即智慧门中，向内则有金刚手之取善，向外则有妙吉祥之成德；福德门中，向内则有虚空藏之下施，向外则有虚空藏之上供；慈悲门中，向内则有观自在之观苦，向外则有转法轮之度生；威力门中，向内则有金刚拳之破惑，向外则有摧魔怨之降魔。此八大菩萨者，盖即由般若理趣演成，以表其八德者也。

在四十二门中，显出修生十门，具如前表。而在全分十四段中，又曾别说八段以示其八种法门，此实为般若理趣之要门，最宜着意，因学人固应以修生为重，实用为切也。

丙、八大菩萨之要门又以极妙乐清净一门为总门

就八大菩萨而约言之，则智慧门中之二大菩萨，均所以转第八识而成大圆镜智者也；福德门中之二大菩萨，均所以转第七识而成平等性智者也；慈悲门中之二大菩萨，均所以转第六识而成妙观察智者也；威力门中之二大菩萨，均所以转前五识而成所作智者也，是八可约而为四。若更约之，则福德由慈悲而生，威力由智慧而生，是四又可约而为二。若更约之，则福德所显为不空中之大乐，威力所显为大乐中之不空。大乐约心法而言，不空约色法而言，合之则为极妙乐清净句义，是二又可约而为一。此一即为八大菩萨之总体，亦即为般若理趣之总门，故曰：本分为

大乐不空法门。

丁、极妙乐清净之总门又以清净二字为唯一之总钥

四十二菩萨句义，原即为四十二清净句义，故大乐不空之法
门，实以“清净”二字为至要之口诀。清净者，二边俱离，三际平
等也。二边俱离，斯契于般若之理；三际平等，斯契于般若之趣。
而此中之用，即在于无我后之我，故能由般若理趣而演为大乐不
空法门。本分之中，自首段总说之四十二门以清净二字开其始，
直至末段结叹之五种成就仍以清净二字要其终，可知其初后不
离，体用一贯，而在此第一总门之内，即已暗藏此唯一之总钥。
得此总钥，诸门自开，当相见于实相般若之宫矣。

戊、清净之总钥又有五层之使用

以清净之宝钥，启大乐不空之妙门，虽能应手即开，但亦分
五步而进，即此段所说五种成就是也。此五步者，虽分宝钥之使
用为五层，然实具有二义：一约渐机言，必循序而入；一约顿机
言，即同时而成。按之经文，且尤侧重后义也。

此中有应研究者，即宝钥使用之初步，其第一成就乃是“大
贪等”也。贪为烦恼之首，贪等成就，乃为般若理趣之初成就，此
在小乘人闻之，当骇而却走。殊不知烦恼原无自性，迷则造业而
趣苦，悟则随缘而得乐，其用不同，其体实一，故曰烦恼即菩提。
彼最胜成就者，于本有之因体必不见其有所减，于修生之果德亦
必不见其有所增，即凡夫之贪等，转而成般若理趣，然后知生佛
之一如，因果之不二也。此就深义释之，若依慈恩《述赞》，则所
释大贪等出世十恶业道之义如下：

1. 能杀生——谓断众生生死流转，断是杀义。
2. 不与取——无有与者，自然摄取，是无他求自摄益义。
3. 欲邪行——了知欲为邪而修于正行。若境界欲，若分别
欲，实知唯邪，如有颂言：

佛说贪恚痴，皆从分别起，净不净颠倒，此亦为缘生。

净不净颠倒，为缘而有者，彼自性皆无，故显非真实。

4. 妄语——若于妄中，能说为妄，如有颂言：

一切虚妄法，世尊如实说，于虚妄法中，诸行最虚妄。

5. 离间语——云何贝戍尼？谓常居最胜空。贝戍尼言，显目离间语，密诠常胜空。贝表胜义，戍表空义，尼表常义，今取密义。

6. 粗恶语——云何波鲁师？谓善安住所知彼岸。此波鲁师，显目粗恶语，密诠住彼岸。彼岸即是一切智，佛于其中，能善安住，名波鲁师。

7. 绮语——若正说法，品类差别。

8. 贪欲——《摄大乘》说，若有数数欲自证得无上静虑，此意但说从散引生，但言贪定，谓起大贪欲，欲无上菩提，贪于生死度脱有情，名为贪欲。

9. 瞋恚——若于其心能正憎害一切烦恼。已断已灭，是憎害义。

10. 邪见——若一切处遍行邪性，皆如实见，即见一切虚妄分别邪乱为性。

自分首至此，于般若理趣之开显，亦已甚深，字字悉是摩尼，语语俱成甘露。但般若理趣，微妙难穷，既迥绝乎言思，尚有待乎密说，故尔时如来即续说三神咒，以完其未尽之秘义。

且往相门中，徒夸观照，理虽高而事未至；还相门中，转重实相，理既极而事亦真。佛教诸乘，事之真者，无逾密法。本分虽仍为显经之一，但已直抉实相般若之精髓，进明大乐不空之法门，实能超越显教之藩篱，深入密乘之堂奥，其事之真，必昭然可寻，故尔时如来即续说三神咒，以显其不空之真事。

未尽之秘义，固不可说，而不空之真事，自有可言，此三神咒果何所用耶？曰：经有之矣。

第一神咒——能受持者，一切障灭，随心所欲，无不成办，疾

证无上正等菩提。

此咒能灭烦恼障，破见思惑，于“事”无不成办，成解脱德，证应身佛菩提。

第二神咒——能诵持者，一切罪灭，常见诸佛，得宿住智，疾证无上正等菩提。

此咒能灭业障，破尘沙惑，于“智”无不具足，成般若德，证报身佛菩提。

第三神咒——能受持者，业障消除，所闻正法，总持不忘，疾证无上正等菩提。

此咒能灭法障，破无明惑，于“理”无不了知，成法身德，证法身佛菩提。

说不空之真事，而至于三神咒所显之用，亦蔑以加已，然吾人当知三神咒之体，即是般若理趣。今试以其所显之用，与各段之后所说行人得益对观之。

第一段——般若理趣之总说——说八种益

1. 乃至当坐妙菩提座，一切障盖皆不能染，谓烦恼障、业障、法障，虽多积集，而不能染。

2. 虽造种种极重恶业而易消灭。

3. 不堕恶趣。

4. 若能受持，日日读诵，精勤无间，如理思惟，彼于此生，定得一切法平等性金刚等持。

5. 于一切法皆得自在。

6. 恒受一切胜妙喜乐。

7. 当经十六大菩萨生，定得如来执金刚性。

8. 疾证无上正等菩提。

第二段——教主如来之般若——说二种益

1. 乃至当坐妙菩提座，虽造一切极重恶业，而能超越一切恶趣。

2. 疾证无上正等菩提。

第三段——金刚手菩萨之般若——说四种益

1. 假使杀害三界所有一切有情，而不由斯堕于地狱、傍生、鬼界，以能调伏一切烦恼及随烦恼恶业等故。

2. 常生善趣受胜妙乐。

3. 修诸菩萨摩訶萨行。

4. 疾证无上正等菩提。

第四段——观自在菩萨之般若——说三种益

1. 虽住一切贪瞋痴等客尘烦恼垢秽聚中，而犹莲花，不为一切客尘垢秽过失所染。

2. 常能修习菩萨胜行。

3. 疾证无上正等菩提。

第五段——虚空藏菩萨之般若——说二种益

1. 速能满足诸菩萨行。

2. 疾证无上正等菩提。

第六段——金刚拳菩萨之般若——说五种益

1. 一切事业皆能成办。

2. 常与一切胜事和合。

3. 所欲修行一切胜智、诸胜福业皆速圆满。

4. 当得最胜净身语心，犹若金刚，不可破坏。

5. 疾证无上正等菩提。

第七段——妙吉祥菩萨之般若——说二种益

1. 于一切法得无碍智。

2. 疾证无上正等菩提。

第八段——转法轮菩萨之般若——说二种益

1. 能善悟入诸平等性。

2. 疾证无上正等菩提。

第九段——大空藏菩萨之般若——说二种益

1. 速能圆满诸菩萨行。

2. 疾证无上正等菩提

第十段——摧魔怨菩萨之般若——说六种益

1. 能自调伏忿恚等过。

2. 亦能调伏一切有情。

3. 常生善趣受诸妙乐。

4. 现世怨敌皆起慈心。

5. 能善修行诸菩萨行。

6. 疾证无上正等菩提。

第十一段——从因上说凡夫众生之般若——说三种益

1. 能通达平等法性甚深般若波罗蜜多。

2. 于诸有情，心无挂碍。

3. 疾证无上正等菩提。

第十二段——从行上说凡夫众生之般若——说二种益

1. 能通达胜藏法性。

2. 疾证无上正等菩提。

第十三段——从果上说凡夫众生之般若——说三种益

1. 一切障法皆悉消除。

2. 定得如来执金刚性。

3. 疾证无上正等菩提。

第十四段——般若理趣之结叹——说五种益

1. 诸恶业障皆得消灭。

2. 诸胜喜乐常现在前。

3. 大乐金刚不空神咒，现身必得究竟成满。

4. 一切如来金刚秘密最胜成就。

5. 不久当得大执金刚及如来性。

分末——总说受持全——说十种益

1. 多俱胝劫得宿住智。

2. 常勤精进修诸善法。
3. 恶魔外道不能稽留。
4. 四大天王及余天众常随拥卫,未曾暂舍。
5. 终不横死。
6. 终不枉遭衰患。
7. 诸佛菩萨常共护持。
8. 令一切时善增恶减。
9. 于诸佛土随愿往生。
10. 乃至菩提不堕恶趣。

诸有情类受持此经,定获无边胜利功德,我今略说如是少分。

综观各段所说行人得益,不假神咒,已能广显胜妙之用,于此足见显密二教,亦能殊途同归。但真言一门,最契实相,体特深秘,用尤神妙,灵文入诵,三障顿除,即事而真,于斯为极,此本分说般若理趣之大乐不空,必殿之以三神咒也。特吾人不可忘彼《心经》之言耳。《心经》之言曰:“般若波罗蜜多,是大神咒,是大明咒,是无上咒,是无等等咒,能除一切苦,真实不虚。”盖般若即是神咒,神咒即是般若,一切神咒,正由般若之不空而出,即依般若之实相而显,非别有异物也。第显教未能尽其用,故视密稍逊焉。

此段虽已由显入密,而所示仍显教义也。

若在密教,则此段为秘密曼荼罗,由一切佛之根本三十七尊摄为十七尊,由十七尊摄为五秘密尊,由五秘密尊摄为爱染明王,自说其秘密三摩地,实为秘密中之最秘密者。所说五种成就,配于同一莲花、同一月轮之五秘密尊(第一大欲配欲金刚三摩地,第二大乐配触金刚三摩地,第三菩提配金刚萨埵三摩地,第四摧魔配爱金刚三摩地,第五自在配慢金刚三摩地),今不赘。

上来释本分第十四段“般若理趣之结叹”竟。

【经】时薄伽梵说是经已，金刚手等诸大菩萨，及余天众，闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。

【释】此流通分也。其信受奉行者，不及常随四众，而仅举诸大菩萨及余天众，足征此分所说法门，微妙迥绝，非尽人所能信受，亦非尽人所能奉行也。世有闻者，尚宜加勉。

上来释流通分竟。

【释】般若理趣分后赘语

此《般若理趣分》，乃六百卷《大般若》中，别明实相般若之精蕴者也。得此一分则六百卷中之谈实相者悉得，愿读者亦尊重信受焉。夫实相为般若之体，般若之体乃在空之不空，此分所谈空之不空之最要法门，即是四十二门清净句义。只以经属显教，义已无加，果通四十二门，亦当为智慧无量之菩萨。然使能由此而进探密海，约斯四十二门而为十七清净句，则即身成佛，真实不虚，实相般若，乃臻其极。但法门虽别，义理不殊，此分所谈，实为实相般若之肝要，或显或密，靡不依焉。

今粗释此分竟，窃念玄沙禅师曾示人云：

“汝今欲得出今五蕴身主宰，但识取汝秘密金刚体。古人向汝道圆成正遍、遍周沙界，我今少分为汝，智者可以譬喻得解，汝还见南阎浮提日么？世间所作兴营，养身活命，种种心行作业，莫非皆承日光成立，只如日体还有许多般心行么？还有不周遍处么？欲识金刚体，亦须如是看。只如山河大地，十方国土，色空明暗，及汝身心，莫非尽承汝圆成威光所现。直是天人群生类，所作业次，受生果报，有情无情，莫非尽承汝威光。只如金刚体，还有凡夫、诸佛么？有汝心行么？不可道‘无’便得当去也，知么！”

似此说实相般若之体，实已逼近秘密大日等义，但仍属显教中言。大乐不空，必如是始真有大乐不空者在，即依显教而谈，

亦不可漫道大乐不空便为得当也。噫！此大乐不空者果何所在耶！

已依般若甚深义，粗释九十两分竟。

大经全旨悉赅备，愿共依之成正觉。

（《威音》第 25—30 期）

《大乘理趣六波罗蜜多经》述要

一、本经之地位

大乘之行法，以六波罗蜜多为其主目，而三藏之中，于此六波罗蜜多，每多仅举片段，略示端倪。其能纲举目张，条分缕析，专为此六波罗蜜多说法者，在显教则有《大般若经》之后六分，在密教则有《大乘理趣六波罗蜜多经》。

此《大乘理趣六波罗蜜多经》，在明代南北两藏中，均列于“宋元入藏大小乘经”之内，未尝别分部目。藕益大师撰《阅藏知津》时，则列之方等显说部，与方等密咒部相对，似此经应属显而不属密。然经中广说秘密文句，多示真言教法，其为密教经典实无可疑，故频伽藏版，即依日本之缩藏而列本经于秘密部。其后大正新修大藏中，虽移入般若部，但其般若部中，原无显密之分，故有显教之《般若理趣分》，亦有密教之《般若理趣经》；有显教之《六波罗蜜多分》，亦有密教之《六波罗蜜多经》。

本经既依密教之境地而详说六波罗蜜多，此六波罗蜜多又为大乘中最主要之行法，故其地位亦特高。初心学人，固宜精心玩索，而真言行人，尤宜精心玩索。

二、本经之传译

《大乘理趣六波罗蜜多经》十卷，唐代般若三藏译。

按：般若三藏，在《宋高僧传》中凡有二人：一为唐洛京《智慧传》所记，一为唐醴泉寺《般若传》所记。今分述之：

释智慧，梵名般刺若，姓憍答摩氏，北天竺迦毕试国人。七岁发心，归依三宝，时从大德调伏军教，诵四《阿含》满十万颂，

《阿毗达磨》三万颂。及年应法随师往别国纳具足戒，诵《萨婆多》近四万颂，《俱舍》二万八千颂，又诵《大婆沙》，兼通其义，七年于彼专习小乘。后诣中天竺那烂陀寺，禀学大乘《唯识》、《瑜伽》、《中边》等论，《金刚般若经》、因明、声明、医明、工律论等，并依承智护、进友、智友三大论师，复游双林，经八塔，往来瞻礼十有八年。闻南天竺颇尚持明，遂往咨禀。彼有灌顶师，名达摩耶舍，授以瑜伽法人曼荼罗三密护身、五部印契，经于一年，诵彻三千五百余颂。常闻中国大国，文殊在中，锡指东方，誓传佛教。乃泛海东迈，垂至广州，风飘却返。又集资粮，重修巨舶，遍历南海诸国二十二年，再近番禺，风涛遽作，舶破人没，唯慧存焉。夜至五更，其风方止，所赍经论，莫知所之，及登海壖，其筴策已在岸矣，于白沙内大竹筒中得之，宛为鬼物扶持而到，乃叹曰：“此《大乘理趣》等经，想中国人根熟矣。”遂东北行，半月达广州，即德宗建中初也，属帝违难奉天。贞元二年，始届京辇，见乡亲神策军正将罗好心，即慧舅氏之子也，将至家中，延留供养。八年，上表举慧翻传，有敕令京城诸寺大德名业殊众者同译，得罽宾三藏般若开释梵本，翰林待诏光宅寺沙门利言度语，西明寺沙门圆照笔受，资圣寺道液、西明寺良秀、庄严寺应真、醴泉寺超悟、道岸、辩空，并充证义。六月八日，欲创经题，敕右街功德使王希迁，与右神策军大将军王孟涉、骠骑大将军马有邻等，送梵经出内，迎入西明寺翻译，开名题曰《大乘理趣六波罗蜜多经》，成十卷。又，《华严长者问佛那罗延力经》、《般若心经》各一卷，皆贞元八年所译也。是岁十月，缮写毕，二十八日进呈帝览，罗好心上表云：“臣表弟沙门般刺若，先进《大乘理趣六波罗蜜》梵本经，伏奉今年四月十九日敕，令王希迁精选有道行僧，于西明寺翻译，今经帙已终，同诣光顺门进上。”好心为帝宠重，慧得好心启导，译务有光，帝制经序焉。慧后终于洛阳，葬龙门之西冈。

释般若，罽宾国人也，貌质魁梧，执戒严整，在京师充义学沙

门。宪宗敦崇佛门，深思翻译，奈何有事于蜀部，刘辟阻命，王承宗未平，朝廷多故。至元和五年庚寅，诏工部侍郎归登、孟简、刘伯刍、萧俛等，就醴泉寺译出经八卷，号《本生心地观》。此之梵筌，乃高宗朝师子国所进者。写毕进上帝览，有敕：“朕愿为序”，寻颁下其文，冠于经首。先于贞元中，译《华严经》后分四十卷，此盖乌荼国王所进者，于时而赐紫衣。后大中中，法宝大师玄畅奏请入藏焉。

如上《宋传》所记，厘然判为两人，然般若与般刺若，实属同一梵名，迦毕试与罽宾，又属同一国号，故近人冯承钧氏编纂《历代求法翻经录》时，尝疑其为一人，今考之《贞元录》，则明明一人也，未知《宋传》何以讹误若是。

据《贞元录》，般若三藏至广州时为唐德宗建中二年（公元781）。至贞元二年（公元786），访见乡亲罗好心。好心请译佛经，乃与大秦寺波斯僧景净，依胡本《六波罗蜜经》译成七卷。时般若不闲胡语，复未解唐言，景净不识梵文，复未明释教，虽称传译，未获半珠。贞元四年（公元788）录表奏闻，德宗察其理昧词疏，乃敕王希迁等精选有道行僧，就西明寺重译，由般若三藏宣释梵本，光宅寺利言译语，西明寺圆照笔受，资圣寺道液、西明寺良秀、庄严寺圆照，并同润文，慈恩寺应真、醴泉寺超悟、光宅寺道岸、西明寺（德宗序中作章敬寺）辩空，并同证义。自六月八日，创开经题，至十月中旬，译文周毕，十一月十五日，缮写复终，二十八日，录表进上。十二月一日，德宗又允诸僧请，设无遮大斋于西明寺以庆经，二日，三藏奉敕移居醴泉寺。于进经日，先奉恩旨，令再译《六波罗蜜经》中真言契印法门，唐梵相对，至五年二月四日，缮写毕进上。随又以经中有赞佛那罗延力之文，续译《佛说大华严长者问佛那罗延力经》一纸。六年，译《守护国界主陀罗尼经》十卷、《本生心地观经》八卷，又译《般若波罗蜜多心经》一卷，未及参详。三藏奉敕出使北天，八年，还归阙下，十年，

巡礼五台，十一年，南天竺乌荼国王进《华严经》后分一万六千七百偈，当旧译第九会，三藏奉敕翻译，至十四年二月进上。凡此，皆《宋传》之所遗漏或误传，而为当时躬预译场之西明寺圆照（《贞元录》作者）所手记者，特录之以资勘正。

又按：经首有序，注云唐代宗皇帝制，此亦误传。盖序中明言是经译成于贞元四年，贞元为德宗年号，实出于代宗之后，斯序当是德宗所撰也。

三、本经之名称

本经名曰《大乘理趣六波罗蜜多经》，以一经大旨，唯在详阐六波罗蜜多，且所阐之六波罗蜜多，均属大乘理趣也。

波罗蜜多，或作波罗蜜、阿罗密、波罗伽，此有五义：

- (一)度彼岸
- (二)彼岸到
- (三)彼岸支
- (四)无度极
- (五)事究竟

其中诸师所说，至为纷繁，未遑悉举。若简释之，即谓布施、净戒、安忍、精进、静虑、般若六者，均所以令人得度者也。

此六波罗蜜多，亦有修之以求人天二乘之果者，今别于彼，特冠以“大乘理趣”四字，读者首宜着眼。

本经之末，阿难请问经名，世尊自言：“此经是过现未来菩萨摩訶萨大乘理趣，亦为一切众生眼目，亦为诸佛本母，所以此经名《大乘菩萨理趣六波罗蜜多无量无边无尽义经》。”据此，则称《大乘理趣六波罗蜜多经》，尚属简称，但更有简称《六波罗蜜多经》者。

四、本经之品目

本经唯有般若三藏一种译本，据《贞元录》所称，凡译梵本九

千五百颂，共一十品，编成十卷。其卷数与品数虽同，但非以一品当一卷，今录其目：

- 卷第一——归依三宝品第一
卷第二——陀罗尼护持国界品第二
发菩提心品第三
卷第三——不退转品第四
卷第四——布施波罗蜜多品第五
卷第五——净戒波罗蜜多品第六
卷第六——安忍波罗蜜多品第七
卷第七——精进波罗蜜多品第八
卷第八——静虑波罗蜜多品第九
卷第九——

静虑波罗蜜多品第九之余
般若波罗蜜多品第十

卷第十——般若波罗蜜多品第十之余

五、本经之内容

本经虽仅有十品，且卷帙不多，然其中辞意整赡，文义丰富，盖当时般若三藏曾经再译，而德宗又慎选诸大德以为之助，故所翻甚美也。今依之一述其内容：

《归依三宝品》第一

(一)佛在王舍大城迦兰多迦竹林精舍，尔时会众约分三大类：

1. 菩萨众

时与众多菩萨摩诃萨，住不退转，位阶十地，十波罗蜜多悉已圆满。

2. 声闻众

复有众多诸大苾刍，皆阿罗汉，诸漏已尽，无复烦恼，逮得己利，心善解脱，慧善解脱。

3. 初心众

复有阿僧企耶诸有情等，皆发阿耨多罗三藐三菩提心。

(二)慈氏菩萨悯诸有情，代为咨佛，发为三问：

1. 云何令诸有情趣大涅槃安稳正路？（此问如何正信）
2. 此等有情当作何事，于一切智得不退转？（此问如何发心）
3. 云何圆满六波罗蜜多，显发大愿，修习涅槃彼岸？（此问如何修行）

(三)佛答第一问——令诸有情归佛法僧

1. 先劝求所依

喻————大海舟船，必求吉祥无上船师为依。

又喻————有情能依力势之人，则不惧怨贼损害。

正————生死险道之中，当有所依。

2. 次辨谁为可依者

不可依——三界五道之中，天、龙、药叉、阿苏罗、迦噜啰、健达婆、紧捺罗、摩怛洛迦、人、非人等，均无能为作归依者，以彼等自未离苦故。

可依——佛法僧三宝——当归依清净法身、无为法宝、无为僧宝。

(四)慈氏续问云何名为佛法僧宝？云何归依？

(五)佛答之。

1. 先说三宝

- | | | | | |
|------|---|-----------------------|-----|----------|
| 佛宝—— | 〔 | (1)佛身—— | 〔 | 报身——刹那迁变 |
| | | | 〕 | 化身——疾入涅槃 |
| 法宝—— | 〔 | (2)佛德——法身——湛然常住—— | 当归依 | |
| | | 第一法宝——摩诃般若解脱法身——涅槃—— | 当归依 | |
| | | 第二法宝——戒定智慧诸妙功德——三十七道品 | | |
| 僧宝—— | 〔 | 第三法宝——诸佛世尊所说正法——五法藏 | | |
| | | (1)第一义僧——诸佛、圣僧如法而住—— | 当归依 | |
| | | (2)圣僧——声闻、辟支、菩萨等众 | | |
| | | (3)福田僧——持戒多闻清净僧尼 | | |

2. 次说归依

(1)发愿——若有众生归依三宝，应发是心：我今此身，已生人趣，得离八难，难得能得，以善方便，当习一切胜妙之法，若我违于如是上愿，不求善法，则为自欺。

(2)忏悔——善法既成，过去罪愆，应当忏悔，使令除灭。复作是说：我从无始生死已来，身口意业所作众罪，无量无边，皆从虚妄颠倒心起，今皆忏悔。

(3)随喜——又于十方世界一切有情造诸善业，及学无学独觉、声闻，佛及弟子、一切贤圣，我皆随喜。

(4)自度——我今此身，于现世中，无依无怙，是故归依真实三宝。何以故？以常住故。生死险难，归依三宝以为其主，方能越度生死大河。

(5)度他——复发是愿：愿我救护一切众生，度生死海，到涅槃岸。如大商主，导诸商人，度大旷野沙碛险路，至无畏处，三宝导师亦复如是。

《陀罗尼护持国界品》第二

(一)佛欲说六波罗蜜多时，东方有大光明，遍照三千大千世界，会中忽有六十俱胝七宝莲花从地涌出。

(二)阿难陀问佛：以何因缘现此光明奇特之相？

(三)佛告阿难陀：东方不眴世界，有一无尽藏菩萨，与六十俱胝大菩萨众，发意欲来，故现斯瑞。

(四)无尽藏菩萨与六十俱胝菩萨众来，至竹林精舍，住虚空中，合掌赞佛。赞已，从空而下，头面礼足，各就莲花，跏趺而坐。

(五)阿难陀问彼世界中事。

(六)佛先令问无尽藏。

(七)无尽藏为说无去来相、无生灭相、无文字相、无言说相诸义。

(八)阿难陀复问佛。

(九)佛告阿难陀：去此东方，过十殑伽沙微尘等世界，有世界名曰不眇，彼世界中有佛，名曰普贤如来，今现在彼，说大乘法。彼佛唯以菩萨为其众，无有声闻、辟支佛名。佛又续说彼诸大菩萨一切功德。

(十)会众闻已，散花供佛及无尽藏等菩萨众，三十六亿众生皆发阿耨多罗三藐三菩提心。

(十一)佛又续说不眇世界之胜妙，及彼土菩萨受化时所成就之念佛三昧。

(十二)曼殊室利菩萨问佛：受持此经，得几所福？

(十三)佛示受持功德。

(十四)曼殊室利又白佛：为欲拥护国界及受持此经者，常为守护，涤除一切障难，说陀罗尼：

第一，根本身真言

第二，心真言

第三，头真言

第四，头髻真言

第五，甲冑真言

第六，器仗真言

(十五)佛赞曼殊室利。

(十六)普贤菩萨亦说陀罗尼。

(十七)观自在菩萨亦说陀罗尼。

(十八)时曼荼罗诸天菩萨皆悉集会，其名曰：

金刚萨埵 金刚王 金刚染 金刚善哉(东方四菩萨)

金刚宝 金刚威 金刚幢 金刚爱(南方四菩萨)

金刚法 金刚利 金刚因 金刚语言(西方四菩萨)

金刚羯磨 金刚护 金刚药叉 金刚拳(北方四菩萨)

金刚萨埵 金刚宝 金刚法 金刚羯磨(中央四波罗蜜菩萨)

金刚喜戏 金刚护 金刚歌 金刚舞(内四供养菩萨)

金刚香 金刚华 金刚灯 金刚涂香(外四供养菩萨)

金刚钩 金刚索 金刚锁 金刚铃(四摄智菩萨)

金刚阿尾奢

此诸菩萨,异口同音,共说法身种子陀罗尼。

(十九)六波罗蜜多菩萨亦各各自说陀罗尼

1. 布施波罗蜜多菩萨
2. 净戒波罗蜜多菩萨
3. 安忍波罗蜜多菩萨
4. 精进波罗蜜多菩萨
5. 静虑波罗蜜多菩萨
6. 智慧波罗蜜多菩萨

(二十)四天王亦各说陀罗尼

1. 毗沙门天王
2. 毗楼勒叉天王
3. 提头赖吒天王
4. 毗楼博叉天王

(二十一)执金刚菩萨亦说陀罗尼。

(二十二)铃铎耳微那夜迦等亦说陀罗尼。

(二十三)阎摩罗王亦说陀罗尼。

(二十四)诃哩底爱子母亦说陀罗尼。

(二十五)摩利支天亦说陀罗尼。

(二十六)迦噜拏王亦说陀罗尼。

(二十七)真实迦噜啰王亦说陀罗尼。

(二十八)大自在天王亦说陀罗尼。

(二十九)佛付嘱诸菩萨及诸天。

《发菩提心品》第三

(一)佛显秘密总持门已,慈氏菩萨复申前请——意重在第二问,即问如何发心。

(二)佛答第二问——应当先发五种胜心。

1. 慈悲心——于诸有情，普发平等大慈悲心。

如商主思采宝以济家人亲属等。

2. 精进心——为诸有情求一切智，心无退转。

如商主不听劝阻而入海求宝。

此二心者，于大乘法精进修行。

3. 救亲心——一切有情，无始已来皆我亲友，誓当救护。

如商主念家人之贫苦而入海不退。

4. 报恩心——一切有情，无始已来于我有恩，尚未能报。

如商主念旧日惠己亲属之贫苦而入海不退。

5. 偿债心——一切有情，无始已来为我驱策，何时偿彼。

如商主念被役童役之贫苦而入海不退。

此三心者，令诸菩萨勇猛不退。

《不退转品》第四

(一)慈氏菩萨请广说五种胜心。

(二)佛为分别开示：

第一——大慈悲心

(1)观地狱众生之苦而起大悲心。

(2)观鬼趣众生之苦而起大悲心。

(3)观傍生众生之苦而起大悲心。

(4)观人趣众生之苦而起大悲心。

(5)观天趣众生之苦而起大悲心。

第二——大精进心

(1)愿以一切种智拔济有情，并知舍此以外，决无能拔济者。

(2)愿生有苦难处，代诸众生受诸苦恼。

(3)愿将过去及现在世所修胜行一切善品诸功德法，回施一切有情。

(4)愿舍所有珍财。

(5)愿尽行无量无边阿僧祇劫难行、苦行，而为众生誓求菩提。

(6)愿一切众生之类，若卵生、若胎生、若湿生、若化生，若有色、若无色，若有想、若无想、若非有想、若非无想，我皆令人入大般涅槃，功德庄严悉皆如佛。

(7)愿舍此身为于法界一切众生打骂诃责，或时系缚，苦切凌辱，欲断命根，种种役使，承顺无违，愿彼众生悉无罪累。

(8)愿此身住于五趣，利益安乐一切有情，无依怙者为作依怙，游他国者为作示导，入海之者为作船筏，涉沟涧者为作桥梁，乃至随所乐欲，我悉供给，令无所乏。

(9)愿我悉得成就一切陀罗尼身，随诸众生所在之处，皆为救护。作如意树及作宝瓶，出无尽财，给施一切，具足圆满。或作医王，除其疾病。

(10)若一切众生未得解脱，我愿常居地狱，不证菩提。

第三——三种不退转心

(1)第一不退转心——一切有情与我至亲，自当救之，不容退转。

(2)第二不退转心——我曾受一切有情恩惠，自当报之，不容退转。

(3)第三不退转心——我曾损害一切有情，自当偿之，不容退转。

《布施波罗蜜多品》第五

(一)慈氏菩萨再申前请——意重在第三问，即问如何修行。

(二)佛答第三问——应常安住六波罗蜜多。

(三)佛说布施波罗蜜多。

1. 布施于六度中最易修习，故先说。

2. 布施为四摄之首，故先说。

3. 菩萨应先行布施波罗蜜多，有来乞者，皆施与之，随其所

有而施与之。一切珍财爱恋之心，皆应舍离。

(四)慈氏问转轮圣王财宝丰足，云何能施？

(五)佛说转轮圣王之施。

(六)佛续说菩萨于身命亦应能施。

(七)慈氏问何缘先明法施。

(八)佛说法施胜于财施有三：

1. 财施者有竭尽，法施者无竭尽。
2. 财施仅利益现在，法施利益无量世。
3. 财施者能施获益，而受者无益，法施者自他俱益。

(九)佛续说修习布施，为三种事，与诸功德而为其本：

1. 能利自他，若不利他，自受世乐，非菩萨行。
2. 于大乘中，无有退转。

3. 随修少分，乃为无量功德之本。何以故？由清净心无分别故，乃至布施一花一果，皆为利益一切众生。

(十)佛续说布施有三种：

1. 总说三种布施

(1)小施——谓以种种饮食、衣服、诸庄严具、财宝、象马、库藏、仓廩、城邑、聚落、园林、屋宅及转轮王所有乐具而行布施。

(2)大施——谓轮王所受后妃眷属及与己身以施乞者。

(3)第一义施(胜义施)——谓能以身命而行布施，以无所得心相应故。

2. 别说小施

(1)施食时，当施五事：

一者，施命——若人无食，难以济命——菩萨施食时，愿与一切众生得佛寿命，长远无尽，一劫二劫，随愿而住。

二者，施色——因得食故，颜色和悦——菩萨施食时，愿与一切众生得佛色身，如紫金色，照耀世间，过百千日。

三者，施力——以是食故，增益气力——菩萨施食时，愿与

一切众生得佛十力，一一节中皆有八万四千六百六十三种那罗延力。

四者，施乐——以此食故，身心安乐——菩萨施食时，愿与一切众生得佛无比涅槃安乐。

五者，施辩——若饥饿者，身心怯弱，言说窘讷，不能辩了。饮食充足，身心勇锐，得大辩才，智慧无碍——菩萨施食时，愿与一切众生得佛世尊四无碍辩。

(2)若施味时，愿与一切众生得佛无上甘露法味，具足充满安置无比清净涅槃。

(3)若施浆时，愿与一切众生除其渴爱。

(4)若施美饮、砂糖、石蜜、甘蔗、葡萄种种香饮，得如来口中四牙。所有饮食及诸毒药，至此牙时，变成甘露。

(5)若施医药，愿与一切众生，得六度药，疗生死病，悉得痊愈，获涅槃乐。

(6)若施衣服，愿与一切众生得惭愧服以覆其身，离诸陋形，端严殊妙，获金色身，最胜无比。

(7)若施涂香、种种末香，愿与一切众生戒香涂身，悉除烦恼臭秽习气。

(8)若施象马、车乘、辇舆、船筏，愿与一切众生皆得如来随心三昧，游止自在，无所障碍。

(9)施桥梁时，愿与一切众生得六度桥，越生死河，至涅槃岸。

(10)若施瓔珞，愿与一切众生得三十二相、八十种好，瓔珞庄严。

(11)若于旷野沙碛之处，往来渴乏，为日所曝，施以井池、饮水、沐浴，愿与一切众生离于流转生死旷野、三毒炎火渴爱之苦。复愿我身为法泉池，一切智水充满其中，随彼众生饮水、沐浴，竭生死源，得真解脱。

(12) 施义堂屋, 令诸众生离风雨、怨贼、恶兽怖惧, 身得安乐, 愿与一切众生悉得入于涅槃堂屋, 离烦恼贼、地狱寒热、生死风雨, 永无怖畏。

(13) 若施毡褥细软敷具, 愿与一切众生坐菩提座, 自然觉悟, 得真平等。

(14) 若施种种上妙衣服, 愿与一切众生得三乘法衣, 普覆一切苦恼众生。

(15) 若施三宝、师僧、父母种种灯烛, 愿与一切众生得一切智眼。

(16) 若施音乐, 愿与一切众生得真天耳, 十方世界所有音声皆悉闻知。

(17) 若于迥远无佛法处, 建立僧坊及招提舍, 置诸资具、饮食、汤药, 愿与一切众生置涅槃城安乐之处, 永离流转生死之苦。

(18) 若施汤药, 愿与一切众生施以法药, 除烦恼病。

(19) 若施仆使, 愿与一切众生悉如阿难奉侍如来。

(20) 若救囚系, 令得解脱, 愿与一切众生远离一切烦恼囚系, 得真解脱, 住法王位。

(21) 若施金银及无价宝, 愿与一切众生得百福相, 庄严其身。

(22) 若施宝冠庄严之具, 璎珞、环钏、耳珰、珠鬘, 种种校饰, 愿与一切众生获八十种好, 庄严法身。

(23) 若施阿兰若修道之处, 愿与一切众生得四圣种依止之所。

(24) 若施伏藏, 愿与一切众生得佛无上功德法财。

(25) 若施七宝及轮王位自在安乐, 愿与一切众生得大力用, 以妙法手, 拔济众生, 出十恶业, 以十善水洗令清净, 以净戒香用涂其身, 除断一切恶名臭气, 以惭愧衣服而为覆盖, 以佛功德而为璎珞, 以忍辱为华鬘, 庄严其身, 以静虑为床座, 安处不动, 以

菩提冠置于顶上，处法王位而受灌顶。

3. 大施之别说

菩萨摩訶萨，于所爱敬贞顺妻妾，及以端正孝友男女，爱无双者，以用布施。若我不舍此妻子者，云何得与一切众生为法父母，及能怜爱一切众生，悲愍救护如己爱子，能令离于生老病死？以是义故，菩萨摩訶萨，一切宠爱珍惜之者，悉皆布施，乃至成佛无上菩提。

4. 第一义施之别说

(1)以清净心，于自身手足、皮肉、骨髓、头、目、耳、鼻，乃至身命，以用布施，心无吝惜。以此功德，愿与一切众生，于当来世得佛金刚不坏之身。

(2)若施手足，心无吝惜，愿与一切众生于生死流转、漂溺瀑河，无救护者，授正法手，拔济令出，置安乐地。

(3)若施耳、鼻、舌时，愿与一切众生，于当来世悉得诸佛清净五根，以是妙法庄严众生。

(4)若以血肉施诸众生，如是施时，愿与一切众生当得此身，犹如大地，与诸有情作依止处。亦如大水，能除垢秽，润泽枯涸，百卉滋长；又如大火，能除暗冥，成熟一切；复如大风，能鼓一切开发生长，使得敷荣。

(5)若施眼时，愿与一切众生而得佛眼。

(6)若施头目及施宝冠，愿与一切众生得佛无上七觉宝冠。

(7)菩萨摩訶萨，所有世间妙好之物，不生贪着，常能惠施一切有情。以大悲心，等视众生，犹如一子。愿与一切众生永息贫穷，于所求愿悉令满足，而于生死旷野之中，备七圣财，得佛智宝。

(8)菩萨修行布施，应离诸过失：

①非嫉妒他。

②非畏恶名。

③非求恩德。

④非为名闻而作师长。

⑤于悲田(谓诸孤露、贫穷、困苦)所,不应轻贱。

⑥于敬田(谓佛、法、僧、父母、师长)所,不应求报。

⑦勿起希求而于财物不能舍离,或被官逼夺而行布施,或畏损失而行布施。

⑧于重宝无所爱着,不生我慢,亦不贡高,不自称说。

⑨于敬田所,不得轻慢而将所厌物施与之。

⑩不得为家贫无妙好物,而有粗鄙,耻不施之。

⑪不应自恃持戒、多闻、禅定、智慧而行布施,亦不轻慢他人贪恚、愚痴、寡闻、破戒而行布施。

⑫所行布施,无不活畏,无恶趣畏。

⑬不得为布施互相嫉妒,令家人眷属斗诤不和。

⑭不得为布施讥毁乞人:汝今丁壮,诸根具足,何不自作营理生业而求乞耶?

⑮不得施已追悔而作是言:我为愚痴,枉费财物。

⑯不得为恶愿而行布施。

⑰不当择日而施,谓白月一日、八日、十四日、十五日,黑月三日、八日、九日、十三日、十四日、十五日,如是日施,余日不施。

⑱不当择时而施,谓晨朝布施,午时不施,日暮余时亦复如是。

⑲不当择人而施,谓施与贫者,不施富者;或贫富俱施,不施病者;或与病者,不施余类;或施此人,不施彼人。

⑳不当选知识、颜貌端正而与好物,余施恶物。

㉑不当见乞者俳优、鼓乐、嬉戏谈笑而施与之,余者不施。

㉒不求果报轮王、护世释梵诸天、刹帝利家,及婆罗门、长者、居士如是家生。

㉓不为己身自求解脱。

④不得厌退生疲倦心，言我已施，不应更施。

(9) 菩萨离诸过失，当以正解脱回向发愿无上菩提，而行无相施，所得功德无量无边。

(10) 菩萨如是渐次勤行精进，得大神通，雨种种宝，给施有情，尽未来际，常无休息，广大如法界，究竟若虚空。

(11) 菩萨如是布施，同真际，等法界，火不能烧，水不能漂，风不能吹，金刚坚实，不能碎坏，是故菩萨布施愿力，能令众生得大利益，亦令一切有情同此行愿。

(12) 菩萨供养如来及佛舍利，令诸有情敬慕如来，发心修行，趣证无上正等菩提。是故菩萨修行布施，乃至施水一滴，所有利益，亦同真际等法界，以能普为一切有情回向无上正等菩提故。

(13) 菩萨修习大乘布施，当更发二种胜心：

一者，所有资财、库藏诸物，知自性空，犹如阳焰、梦想、幻化。

二者，于诸有情起大悲心。

斯能行无相施，住第一义，得人法空，能利自他，究竟圆满。

(14) 菩萨既知布施功德无量无边，见乞者来，不胜喜跃，念此善知识令我得大利益，即时欢喜奉施，随其所需，皆不遮吝。若家贫无物，应当软语慰喻彼人，无令瞋恨。菩萨所以修大乘行，为欲远离一切罪垢，具修功德，于佛法中不生疑虑，于诸有情及诸财宝，一切时中，心无分别，常行惠施，利乐群生。以如是行，圆满布施波罗蜜多，速得成就无上正等菩提，是则名为第三胜义施。

《净戒波罗蜜多品》第六

(一) 慈氏菩萨请说净戒波罗蜜多。

(二) 佛说净戒波罗蜜多。

1. 发广大心：

(1) 普为怜愍一切众生，所谓不怖地狱，不求生天，不为己身自求解脱，护持禁戒。

(2) 复作如是正念思惟：若我不能护持戒者，云何以戒摄护有情？若诸凡夫，自不清净，为毁戒者，虽说正法，劝他持戒，终不信从，反被轻呵，以是当知先自检身，坚持净戒。

2. 修习净戒时有三大障应当远离：

(1) 瞋恚。

(2) 悭贪。

(3) 染欲。

3. 离三障已，当自修习十种净戒（即十善戒），复教他人修习：

(1) 离杀。

(2) 离不与取（即离盗）。

(3) 离欲邪行（即离淫）。

以上身三净戒。

(4) 离虚诳语。

(5) 离离间语。

(6) 离粗恶语。

(7) 离无义语。

以上口四净戒。

(8) 离贪嫉。

(9) 离瞋害。

(10) 离邪见（即离痴）。

以上意三净戒。

(三) 慈氏问修十善戒者当获何果。

(四) 佛说此十善业，一一皆感四种果报，功德无尽：

1. 现在安乐。

2. 烦恼怨贼，势力羸劣。

3. 于当来世，常得尊贵，无所乏少。

4. 精勤修习，当得无上正等菩提。

(五)佛续说非唯护持十善净戒功德无尽，乃至受持微细禁戒亦功德无尽。

1. 较量受持禁戒功德：

(1)凡夫众生受持禁戒，取相果报，一切有尽。

(2)外道诸仙所有禁戒，失通亦尽。

(3)人间十善，舍十善时，戒亦随失。

(4)欲界诸天，寿尽戒失。

(5)色界诸天，四静虑中，无色界天三摩钵底，舍生失定，戒亦随尽。

(6)二乘无学，入涅槃时，戒亦随尽。

(7)若菩萨摩訶萨所受禁戒六十五种，随一一戒，究竟清净，功德无尽。

2. 说六十五种菩萨戒：

(1)不害众生。

(2)不行偷盗。

(3)不侵他妻。

(4)不逛惑他。

(5)不两舌语。

(6)忍粗恶言。

(7)不作绮语。

(8)不生贪嫉，见他安乐，生欢喜心。

(9)不起瞋恚，恶言骂辱，悉能忍受。

(10)不起邪见，尊重如来，不师外道。

(11)归信佛戒，心无疑浊故。

(12)归信法戒，离欲真实故。

(13)归信僧戒，和合最胜故。

- (14) 尊重父戒, 生我身故。
- (15) 尊重母戒, 养育我故。
- (16) 尊重和尚戒, 生我法身故。
- (17) 尊重阿阇黎戒, 教我轨则故。
- (18) 尊重大弟子戒, 成我法身故。
- (19) 一心戒, 轻重无差故。
- (20) 无破戒, 于重不犯故。
- (21) 不缺戒, 于轻不毁故。
- (22) 不习小乘戒, 不求声闻果故。
- (23) 不习二乘戒, 不求独觉果故。
- (24) 离恶生处戒, 不生邪见外道家故。
- (25) 增长白法戒, 以净戒力随愿生故。
- (26) 富贵相戒, 智者不嫌故。
- (27) 端严戒, 其心不乱故。
- (28) 无毁誉戒, 于一切处不被讥诃故。
- (29) 善护五根戒, 勤不放逸故。
- (30) 名称戒, 善解诸法故。
- (31) 少欲戒, 无所希求故。
- (32) 端直戒, 众善随心故。
- (33) 如说修行戒, 不违教命故。
- (34) 大慈戒, 救度一切众生故。
- (35) 大悲戒, 拔一切众生苦故。
- (36) 大喜戒, 庆彼得乐故。
- (37) 大舍戒, 离憎爱故。
- (38) 知己过戒, 省察自心故。
- (39) 不见他过戒, 护彼意故。
- (40) 布施戒, 救贫乏故。
- (41) 摄持戒, 摄一切善法故。

- (42)忍辱戒,不害众生故。
- (43)精进戒,勇猛不退故。
- (44)禅定戒,定支增长故。
- (45)智慧戒,闻法无厌故。
- (46)多闻戒,求法无倦故。
- (47)近善知识戒,修集觉分故。
- (48)离恶知识戒,避险恶道故。
- (49)不惜身分戒,刹那无常故。
- (50)不惜寿命戒,如救头燃故。
- (51)不追悔戒,性本清净故。
- (52)不虚假戒,无变动故。
- (53)无热恼戒,内外清凉故。
- (54)无人我戒,心谦下故。
- (55)不掉举戒,性安静故。
- (56)不谄曲戒,常质直故。
- (57)知众生心戒,善识物机故。
- (58)调伏心戒,不浊乱故。
- (59)寂静戒,离喧杂故。
- (60)右绕戒,顺理行故。
- (61)救拔众生戒,行四摄法故。
- (62)护正法戒,守护法财故。
- (63)圆满诸愿戒,弘誓清净故。
- (64)如来戒,随顺如相故。
- (65)佛三昧戒,圆满一切佛法故。
- (六)佛续说持护净戒之用心。
- (七)佛续说净戒与净戒波罗蜜多之分:

1. 净戒——取相持戒,不为最胜之所摄受,但名净戒,非波罗蜜多。何以故?但获三界有漏果报,寿尽无故。

2. 净戒波罗蜜多——若普为一切众生护持禁戒，观第一义空，无我人相，而为有情护持禁戒，是则名为净戒波罗蜜多，能令众生速得无上正等菩提。

(八)佛赞净戒波罗蜜多。

《安忍波罗蜜多品》第七

(一)慈氏请说安忍波罗蜜多。

(二)佛说安忍波罗蜜多之总纲：

“当知生死涅槃悉皆平等，以无分别，是名安忍波罗蜜多。”

(三)佛续说安忍波罗蜜多之功用：

1. 调伏狂乱众生。
2. 摧灭天魔怨贼。
3. 以大悲为王，统治身心。
4. 穿破瞋恚之障碍以得甘露。
5. 以为瓔珞，庄严其身。
6. 现世常乐，永无忧患。
7. 以为甲冑，无能损者。
8. 以为良药，治自他一切瞋恚烦恼毒病。
9. 持此宝珠，向佛智月，承佛法水，饮之以出生死。
10. 菩萨于十地中修习六波罗蜜多，依之生长，由斯而住。
11. 为极高大之梯，能至天中天。
12. 功德圆满。
13. 心如虚空，能起大悲密云，降大法雨，漂荡一切，流入清净大海。
14. 虽见生死流转诸苦，而能代为受之，无所厌倦。
15. 能舍一切头目、髓脑、身肉、手足及与身命。
16. 所生之处，容貌端正，众生乐见，诸佛称叹。
17. 坚固不动。
18. 忍受外道苦行，令彼尊敬，然后导以正法，除其邪见。

19. 护诸众生。

20. 劝众生以安忍为革履自护，便除其持刀遍害大地怨家之心。

(四)佛续说安忍与安忍波罗蜜多之分：

1. 安忍——不能作一切皆空、无常无我之观，而取相分别以行安忍，虽能于彼毁骂者生悲愍心（谓彼为瞋魔所持，烦恼所覆，当无令彼损害众生），或生敬重心（谓彼为我受恶名及苦报，使我除罪增福），或生愧恶心（谓我以宿业招彼毁损，畏堕地狱，欲自成忍波罗蜜，而令彼不脱三途），亦但名安忍，非波罗蜜多。又彼因知瞋恚是诸苦之因及安忍是万行之本而行安忍，或因知我与一切有情均苦、空、无常、无我而行安忍，亦但名安忍，非波罗蜜多，均由于自他未亡分别故。

2. 安忍波罗蜜多——应作一切皆空、无常无我之观（如骂者及受骂者及骂法均空，亦均无常，亦均无我），而离一切分别，毁赞平等，本性空寂，是则名曰波罗蜜多。

(五)佛续说菩萨三十二种安忍：

- | | |
|------------------|-----------------|
| 1. 无贪是安忍。 | 2. 不害是安忍。 |
| 3. 无热恼是安忍。 | 4. 无瞋是安忍。 |
| 5. 无恨是安忍。 | 6. 无忿是安忍。 |
| 7. 无诤论是安忍。 | 8. 不染欲境是安忍。 |
| 9. 能护自他是安忍。 | 10. 顺菩提心是安忍。 |
| 11. 无分别心是安忍。 | 12. 不着生死是安忍。 |
| 13. 顺业果是安忍。 | 14. 身清净是安忍。 |
| 15. 口、意清净是安忍。 | 16. 坚固不退是安忍。 |
| 17. 言说自在是安忍。 | 18. 无遍计是安忍。 |
| 19. 自觉圣智是安忍。 | 20. 将护彼意是安忍。 |
| 21. 修四梵行不随禅生是安忍。 | 22. 于人天乐得自在是安忍。 |
| 23. 相好圆满是安忍。 | 24. 梵音深妙是安忍。 |

- | | |
|--------------|--------------|
| 25. 灭除诸恶是安忍。 | 26. 远离慳垢是安忍。 |
| 27. 除断嫉妒是安忍。 | 28. 舍诸怨贼是安忍。 |
| 29. 近菩提分是安忍。 | 30. 离诸不善是安忍。 |
| 31. 乐处寂静是安忍。 | 32. 获诸佛法是安忍。 |

(六)佛续说修行安忍之用心。

(七)佛续说一切非真实究竟忍。

(八)慈氏因请说究竟忍。

(九)佛说究竟忍(以正智慧了一切法,本性皆空,无相、无愿、无行,如是真实究竟安忍,于一切法,非自非他,非有非无,非生非不生,非灭非不灭,获此忍者,名真究竟无生法忍)。

(十)慈氏菩萨与无量菩萨众赞佛,即以无量供具供养。

(十一)佛命慈氏安置如是无量供具。

(十二)慈氏白佛:我已安置于众会本身之中。说是语已,即入三昧,所有供具悉入慈氏脐轮之中。

(十三)无尽藏菩萨问慈氏以此三昧名字。

(十四)慈氏说此三昧名普入一切色身。

(十五)无尽藏又问此三昧神变境界。

(十六)慈氏说三千大千世界一切所有人我脐轮,我身不增,彼像不减。

(十七)会中闻语,多欲见此三昧神变。

(十八)佛命慈氏现此神变。

(十九)慈氏令此会大众悉入身中,及还摄神力,始各复本座。

(二十)无尽藏赞慈氏神变。

(二十一)慈氏说神变尚不止此。

(二十二)佛说安忍波罗蜜多及现神变时,会中有七十六那庾多人天发菩提心,三万二千菩萨得无生忍。

(二十三)佛告慈氏:若有善男子、善女人,暂闻此安忍波罗

蜜多名，能生信心，是人决定不堕三途，于无上菩提永无退转。

《精进波罗蜜多品》第八

(一)慈氏菩萨请说精进波罗蜜多。

(二)佛说精进波罗蜜多之重要：

1. 修余五种波罗蜜多皆精进力而能成就。
2. 身口意三善业皆因精进发生。

(三)佛续说精进与退转之相。

(四)佛续说菩萨四种精进：

1. 未生不善能令不生。
2. 已起不善速令除灭。
3. 未生之善当令速生。
4. 已起之善能令增长。

(五)佛续说精进众生与其余众生之比：

1. 懈怠众生——家务亦舍，一事无成。
2. 非勤非惰众生——遇缘便退，难作大事。
3. 精勤勇锐众生——恒为有情，受大劳苦。

(六)佛续说精进之行相：

1. 常恒持久——经无量劫，心无懈倦。
2. 勇往无畏——决定即进，不避刀火。
3. 专一不二——除正法外，无所乐着。
4. 发广大心——无量众生，皆令得度。

(七)佛续说精进之期成：

1. 誓当修证诸佛无量功德。
2. 誓当成就诸佛无量智慧。

(八)佛续说三种精进之德性：

1. 大智——闻此甚深如来广大智慧心不倾动。
2. 大悲——能随过去诸菩萨摩诃萨大悲之行。
3. 大行——所行之行设逢苦难心不退转。

(九)佛续说精进之十种胜事：

1. 诸佛正法不由听习而悉现前，能为有情宣说妙法。
2. 不思议力自然能发坚固誓愿，能令一切众生发菩提心。
3. 而得自在身口意业，随愿现生，一切无碍。
4. 能现种种神通变化，随心所欲，无所障碍。
5. 能作希奇未曾有事，皆得自在。
6. 受生自在，于五趣中，随机利益而能生彼。
7. 宝藏随生，周给无尽。
8. 常为心师，不师于心，无有卒暴，如调伏象。
9. 自然觉悟生死涅槃二皆平等，不由师训。
10. 得无上智，利乐有情，于生死中，拔济令出，置于三乘涅槃正路，究竟无上正等菩提。

(十)佛续说精进波罗蜜多之种种功德。

(十一)佛说精进波罗蜜多时，会中七十八俱胝那庾多天人皆发菩提心，三万二千菩萨皆得无生忍。佛告慈氏：此即名为精进波罗蜜多。

《静虑波罗蜜多品》第九

(一)慈氏菩萨请说静虑波罗蜜多。

(二)佛说静虑波罗蜜多之重要：

1. 上求佛道——佛道悬远，无人能到，唯有一法饶益有情，所谓正定。

2. 下化众生——若诸菩萨未获此定，其心未得清净不动，生死涅槃无有二相。由此义故，为度众生，以巧方便精勤修习相应静虑无相正智。

(三)佛续说静虑波罗蜜多之功用：

1. 能生智慧而证菩提。
2. 舍命之时，一切法皆相离，唯禅定随逐伴护。
3. 对治散乱以免造恶受苦。

4. 离诸劳苦而归息于空寂舍。

5. 息诸妄心,不复躁动。

(四)佛续说修习静虑之基础:

1. 亲近善友,远离恶友。

2. 坚持净戒,小罪亦怖。

3. 舍离一切世间治生,不使扰乱其心。

4. 善摄六根,不令放逸。

5. 恒以正智观察三业,所作为是自利或是利他,决定不为无利益事。

6. 于逆境能忍受,不生忿恨。

7. 自求寂静无患难处,结跏趺坐,正念观察。

8. 以大悲心为屋宅,智慧为鼓,扣以觉悟之杖,告诸烦恼令速退出。

9. 诸烦恼贼退散后,次当于自身善起防护,以大悲真言令诸有情所求满足,以方便慧为大将,用四念处守护之,本觉心王住第一义禅定宫阙,安处不动,犹若金刚,以智慧剑斩烦恼贼。

10. 尔时菩萨复语其心:汝于昔时已发誓愿,拔济一切有情,过去如来已记别汝,当得菩提,今当自勉令其圆满。如是思已,住于大乘甚深禅定。

(五)佛续说菩萨十六种静虑:

1. 了达生死而无生死是菩萨静虑

2. 于诸禅定不生味着是菩萨静虑

3. 起大悲心是菩萨静虑

4. 增长正定是菩萨静虑

5. 成就神通是菩萨静虑

6. 善调伏心是菩萨静虑

7. 依无相智,得净解脱,超诸禅定是菩萨静虑

8. 寂静极寂静是菩萨静虑

9. 无能烧乱是菩萨静虑
10. 对治毁禁是菩萨静虑
11. 入智慧门是菩萨静虑
12. 知众生心是菩萨静虑
13. 绍三宝种是菩萨静虑
14. 得法自在是菩萨静虑
15. 常住不坏是菩萨静虑
16. 遍照一切是菩萨静虑

(六)佛续说静虑之行相：

1. 勤忍为先——菩萨以定为燧，安忍为手，精勤不息，方得智火。若数休息，终难得之。

2. 施戒为辅——是火生已，烧烦恼薪，以布施水沐浴清静，用持戒香涂摩其身，处大悲座，利乐有情。

3. 心无动转——若心未纯熟而有动转，犹如恶马难可调伏，当知是人退失禅定，应于四威仪中无暂放舍。

4. 迟疾得中——如人远行，速即疲极，缓即不至，迟疾处中，任运能达，菩萨应以中道安止其心。

5. 不着寂静——设身火然，安处不动。住三摩地，亦无味着。以大智力，常住寂静，于生死海，拔济有情。

6. 常制其心——于刹那中有少动念，应当观察，以正智钩，制令止住。

(七)佛续说修静虑有五种障(即五盖)：

1. 贪欲盖
2. 瞋恚盖
3. 掉悔盖
4. 昏眠盖
5. 疑盖

(八)佛续说由此静虑起五神通，但名静虑，不得名为波罗蜜多。

1. 天眼智通。
2. 天耳智通。
3. 他心智通。
4. 宿住智通。
5. 神境智通。

(九)佛续说得五神通后,当益精勤修习静虑波罗蜜多。

(十)佛续说菩萨修习静虑当异于凡夫小乘而进修四无量心。

(十一)慈氏请说四无量心中大慈悲等。

(十二)佛说大慈无量之功德,因言慈有三种:

1. 众生缘慈——若初发心,遍观有情,起大慈心。
2. 法缘慈——若修行时,观一切法。
3. 无缘慈——得无生忍,无有二相。

(十三)佛续说大悲无量之功德,因言大悲有五十种:

- | | |
|-----------------|-----------------|
| 1. 无谄诤故。 | 2. 身口相应故。 |
| 3. 无虚诳故。 | 4. 住实际故。 |
| 5. 不退转故。 | 6. 了本觉故。 |
| 7. 无诈伪故。 | 8. 自性清净故。 |
| 9. 行质直故。 | 10. 住正性故。 |
| 11. 求佛身故。 | 12. 求佛寿故。 |
| 13. 不起一切过故。 | 14. 护有情故。 |
| 15. 所度有情无有量故。 | 16. 同虚空故。 |
| 17. 不舍贫穷诸众生故。 | 18. 拔诸苦故。 |
| 19. 自性不动,荷负一切故。 | 20. 行清净行,不诳自他故。 |
| 21. 能作自利诸善业故。 | 22. 普与乐故。 |
| 23. 不生疲倦故。 | 24. 能除重担,示胜义故。 |
| 25. 坚持施、忍、精勤行故。 | 26. 能忍下劣所轻慢故。 |
| 27. 不怀一切宿憾恨故。 | 28. 作无上医故。 |

29. 以大乘慧摄下劣乘，等无二故。 30. 善覆自德，赞他善故。
31. 能与无漏真法乐故。 32. 能舍所爱，心无吝故。
33. 为诸有情，心无悔故。 34. 善持净戒，护毁禁故。
35. 能忍己苦，令诸有情得佛乐故。 36. 成熟有情，住法身故。
37. 不惜自身，舍肢节故。 38. 乐修功德，不求报故。
39. 能调有情，修静虑故。 40. 了三界空，不染着故。
41. 积集善根，离不善故。 42. 能满一切有情所求愿故。
43. 不舍昔愿，住无为故。 44. 舍有为法故。
45. 悭贪有情，令行舍故。 46. 能令有情，住佛戒故。
47. 多瞋有情，令住忍故。 48. 懈怠有情，令精进故。
49. 散乱有情，令住定故。 50. 愚痴有情，令智慧故。

(十四)佛续说大喜无量之功德。

(十五)佛续说大舍无量之功德，因言舍有三种：

1. 烦恼舍——谓于一切顺逆之境，其心平等，不生贪瞋等烦恼。

2. 护自他舍——谓于利非利，不见损益，常尔一心，无害自他。

3. 时非时舍——谓于其时，应作不应作事，各随其宜而放舍之。

(十六)佛总说修习四无量心，但名静虑，不得名为波罗蜜多。

(十七)慈氏问修习静虑所得神通与智慧之别。

(十八)佛为说神通与智慧之别。

(十九)佛续说菩萨能于一切法普皆平等，住真三昧，不离世间，自在无碍，是名方便、智慧静虑波罗蜜多。

(二十)佛续说方便与智慧之别。

(二十一)佛说此静虑波罗蜜多时，会中三万二千菩萨，得日灯三昧，此三昧亦名一庄严三昧，亦名一增长三昧，亦名一法界

三昧，亦名一空三昧。

(二十二)佛说菩萨住此三昧，能入无量俱胝三昧，是则名为静虑波罗蜜多。今说诸三昧少分名字：

1. 电光三昧。
2. 月光三昧。
3. 善增长三昧。
4. 毗卢遮那三昧。
5. 增长不思議三昧。
6. 如如光照三昧。
7. 无垢三昧。
8. 海德三昧。
9. 能自在转一切法轮三昧。
10. 成就禁戒三昧。
11. 无忧三昧。
12. 坚固三昧。
13. 苏迷卢三昧。
14. 法炬三昧。
15. 法勇三昧。
16. 转法智自在三昧。
17. 散积聚法三昧。
18. 持一切法三昧。
19. 持白法三昧。
20. 知他心三昧。
21. 庄严宝幢三昧。
22. 灭烦恼三昧。
23. 坏四魔三昧。
24. 发起十力三昧。
25. 无着三昧。
26. 断缚着三昧。
27. 灯手三昧。
28. 闻施名三昧。
29. 持地三昧。
30. 安住心三昧。
31. 须弥灯三昧。
32. 摧伏怨敌三昧。
33. 智炬三昧。
34. 发生智三昧。
35. 教授三昧。
36. 自在转无边法门三昧。
37. 令心堪任三昧。
38. 知胜妙善三昧。
39. 震日月音三昧。
40. 无所行三昧。
41. 坏魔三昧。
42. 无种种想三昧。
43. 善调伏心三昧。
44. 释狮子三昧。
45. 念佛三昧。
46. 念法三昧。
47. 念僧三昧。
48. 不退转三昧。
49. 不眇三昧。
50. 最胜无我三昧。

51. 似空处三昧。
52. 常觉悟三昧。
53. 除烦恼缘三昧。
54. 如虚空三昧。
55. 入功能三昧。
56. 念慧觉三昧。
57. 无尽辩三昧。
58. 大悲声三昧。
59. 现真谛三昧。
60. 不毁坏三昧。
61. 善行三昧。
62. 有情欢喜三昧。
63. 知爱乐三昧。
64. 生爱乐三昧。
65. 胜慈三昧。
66. 性净三昧。
67. 大悲三昧。
68. 大喜三昧。
69. 无所舍着三昧。
70. 法义三昧。
71. 法悲三昧。
72. 慧炬三昧。
73. 智海三昧。
74. 无动三昧。
75. 善调伏身三昧。
76. 解脱智自在三昧。
77. 金刚幢三昧。
78. 胜莲花道场三昧。
79. 离世间法三昧。
80. 胜智三昧。
81. 佛观行三昧。
82. 威光三昧。
83. 威焰三昧。
84. 与解脱智三昧。
85. 佛身庄严三昧。
86. 光明普遍三昧。
87. 刹土遍净三昧。
88. 入有情性三昧。
89. 满一切愿三昧。
90. 顺菩提路三昧。
91. 波罗蜜庄严三昧。
92. 宝髻三昧。
93. 觉华三昧。
94. 与解脱果三昧。
95. 甘露音三昧。
96. 无滞三昧。
97. 疾风行三昧。
98. 宝冠三昧。
99. 截海流三昧。
100. 金刚峰三昧。
101. 大神通三昧。
102. 出生义三昧。
103. 见无边佛三昧。
104. 忆持一切所闻三昧。
105. 与刹那智三昧。
106. 清净无边功德三昧。

(二十三)佛说此静虑波罗蜜多时,会中七十八那庾多人天发菩提心,三万二千菩萨证无生忍。

《般若波罗蜜多品》第十

(一)慈氏菩萨请说般若波罗蜜多。

(二)佛说般若波罗蜜多为前五种波罗蜜多之本母,以显般若之重要。

(三)佛续说颂以显般若之功德。

(四)佛续说般若波罗蜜多皆从善友闻正法生,以显般若之正因。

(五)佛续说般若波罗蜜多出生三世一切诸佛,以显般若之胜果。

(六)佛续说前五种波罗蜜多中之般若,乃至一切世间福报,出世善根,皆依般若而生,以显般若之妙行。

(七)佛续说菩萨依般若而离五怖畏,以显般若之自利:

1. 不活畏——常积资财,恐不活故。

菩萨具证二空,能益自他,无不活畏。

2. 恶趣畏——造不善业,恐堕三途,恒怖畏故。

菩萨除断邪行,具净尸罗,必至涅槃,无恶趣畏。

3. 死畏——爱惜身命,恐丧失故。

菩萨深入缘起,了本无生,则无死畏。

4. 恶名畏——恒作诸恶,以自覆藏,恐人闻知,常怖畏故。

菩萨住无相理,身心寂静,无自他相,离恶名畏。

5. 大众威德畏——于大众中,所发言词,怀怖畏故。

菩萨成就微妙四无碍辩,处众无畏,犹狮子王,是故名为无大众畏。

(八)佛续说菩萨依般若而广度一切有情,出生无量功德,以显般若之利他。

(九)佛续说有十种事能障般若,离此十事,有十胜法:

1. 懒惰，于世事业皆不成就，岂能修行出世妙善。
菩萨精勤，乐修禅定。
2. 近恶知识，造诸恶业，增长无明。
菩萨亲近善友，听闻正法。
3. 耽着睡眠，身心昏昧，不能修习无上菩提。
菩萨损减睡眠，恒自觉悟。
4. 听闻大乘，寻复忘失。
菩萨于大乘法所闻不忘。
5. 乐习世间一切技艺，不知如幻而生执着。
菩萨顺世事业，常观如幻，无所着故。
6. 我慢覆藏，虽遇善友，不能咨问无上正法。
菩萨无所藏隐，决众疑故。
7. 于大乘教微妙深理不能解悟，我慢自高，便生退屈。
菩萨不轻己身，勤修行故。
8. 耻己愚昧，不能亲近有智之人。
菩萨常乐法施，兴大会故。
9. 攻乎异端，诈谓知见，有所论难，皆涉邪徒。
菩萨恒自谦下，不诳众生故。
10. 于最上乘不生信乐，设有所闻，师心邪解。
菩萨不自师心，深入佛慧故。

(十)佛续说般若波罗蜜多不与十六种法相应：

1. 十二因缘流转门(无明乃至老死)。
2. 十二因缘还灭门(无明灭乃至老死灭)。
3. 六十二见(身见、边见等)。
4. 八风(利养、称赞、讥毁、苦乐、衰损等)。
5. 随烦恼(忿恨等)。
6. 慢(我慢、增上慢等)。
7. 根本三毒(贪瞋痴等)。

8. 魔(烦恼魔、死魔等)。

9. 人我三障(我相、人相、作者、受者、养育、士夫补特伽罗、意生、孺童、业障、报障、烦恼等障)。

10. 妄念分别见闻觉知。

11. 四颠倒法(无常计常,常计无常。无乐计乐,乐计无乐。无我计我,我计无我。不净计净,净计不净),乃至诸尘劳门。

12. 反六度(悭吝、犯戒、瞋恚、懈怠、散乱、愚痴),及有相六度(有相行施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧)。

13. 漏无漏法(不善等法、性罪、遮罪、有漏、有为,及世出世善法、无漏、无为)。

14. 二十二根(眼耳鼻舌身根、苦乐忧喜舍受、男女等根、意根、命根、信等五根、三无漏根)。

15. 世出世法一切有情(三界五趣、两乘三宝)。

16. 一切心意差别(真谛俗谛、有为无为、有智无智、有识无识、作意无作意、有体性无体性、有相无相)。

(十一)佛续说菩萨善巧方便行深般若波罗蜜多之妙境。

(十二)佛续说菩萨修行般若,应于善友听闻正法,具足八十四种胜上之心,方能发生般若胜慧(但经文仅举八十三种心):

- | | |
|-----------|------------|
| 1. 住真实相。 | 2. 最极微妙相。 |
| 3. 般若相应相。 | 4. 善知识相。 |
| 5. 离憍慢相。 | 6. 恭敬相。 |
| 7. 右绕相。 | 8. 无量相。 |
| 9. 善言相。 | 10. 至诚相。 |
| 11. 善作意相。 | 12. 无乱相。 |
| 13. 无定相。 | 14. 妙宝相。 |
| 15. 妙药相。 | 16. 除病相。 |
| 17. 法器相。 | 18. 示导相。 |
| 19. 入智慧相。 | 20. 闻法无厌相。 |

- | | |
|--------------|--------------|
| 21. 增长舍相。 | 22. 善调象马相。 |
| 23. 敬事多闻相。 | 24. 乐闻深法相。 |
| 25. 观身寂灭相。 | 26. 清净适悦相。 |
| 27. 闻法无倦相。 | 28. 闻义相。 |
| 29. 闻法相。 | 30. 随说修行相。 |
| 31. 为他说法相。 | 32. 闻所未闻相。 |
| 33. 闻神通相。 | 34. 不求余乘相。 |
| 35. 乐闻般若相。 | 36. 乐闻菩萨藏相。 |
| 37. 乐闻善巧方便相。 | 38. 四摄相。 |
| 39. 闻梵行相。 | 40. 念正定相。 |
| 41. 能生善巧无生相。 | 42. 大慈心相。 |
| 43. 缘起相。 | 44. 无常相。 |
| 45. 苦相。 | 46. 空相。 |
| 47. 无我相。 | 48. 不净相。 |
| 49. 寂静相。 | 50. 空相。 |
| 51. 无相相。 | 52. 无愿相。 |
| 53. 无不善行相。 | 54. 胜义谛相。 |
| 55. 不坏相 | 56. 自在相。 |
| 57. 护自心相。 | 58. 不舍精进相。 |
| 59. 思惟妙法相。 | 60. 对治烦恼相。 |
| 61. 宗重正法相。 | 62. 对治邪见相。 |
| 63. 获圣财相。 | 64. 除断贫穷相。 |
| 65. 智者称赞相。 | 66. 智人极喜相。 |
| 67. 智者所乐相。 | 68. 崇重贤善相。 |
| 69. 见谛相。 | 70. 观蕴过失相。 |
| 71. 有为过患相。 | 72. 依法相。 |
| 73. 依义相。 | 74. 依智相。 |
| 75. 依了义经相。 | 76. 不依不了义经相。 |

77. 不作诸恶相。 78. 自利益相。

79. 利益他相。 80. 善作业相。

81. 无热恼相。 82. 胜行相。

83. 获一切诸佛法门相。

(十三)佛续说般若波罗蜜多之修习：

1. 菩萨观于眼等五根、苦乐等受、男女意命，能起烦恼，生死根本，信等五根、三无漏根、能舍烦恼，是涅槃因。知烦恼性从本以来不生不灭，性相常住，如是修习，是名般若波罗蜜多。

2. 菩萨所修胜行，与智慧相应及不相应，无有分别，二智平等，不舍众生，恒起大悲，普覆一切，清净不动，如是修习，是名般若波罗蜜多。

(十四)佛赞般若波罗蜜多。

(十五)慈氏以偈赞佛。

(十六)佛告慈氏：菩萨有七种事，能得如是不可思议无尽法门，如是般若波罗蜜多，无行无相，无生无灭，菩萨于一切法应如是知：

1. 因无尽。 2. 有情界无尽。

3. 大悲无尽。 4. 妙用无尽。

5. 法门无尽。 6. 坏生死魔故。

7. 智无尽故。

(十七)佛说此甚深般若波罗蜜多时，会中有一外道，名微末底，起白佛言：佛说一切法不生，此义不然。因引三种外道说，皆说有生：

1. 自在天生。 2. 神我生。

3. 和合生。

(十八)佛破三说，广演无生。

(十九)微末底闻而赞佛。时会中无量众生发菩提心，六十二那庾多菩萨证无生忍。

(二十)佛告慈氏:菩萨修行般若波罗蜜多,应修八法:

1. 蕴善巧。五蕴——色受想行识。
2. 处善巧。十二处——眼耳鼻舌身意、色声香味触法。
3. 界善巧。十八界——六根、六尘、六识。
4. 谛善巧。四谛——苦、集、灭、道。三谛——世俗谛、胜义谛、实相谛。二谛——世谛、真谛。一谛——真如清净法界。
5. 缘起善巧。十二缘起——无明、行、识、名色、六入、触、受、爱、取、有、生、老死忧悲苦恼。
6. 三世善巧。三世——过去、未来、现在。
7. 乘善巧。三乘——声闻、独觉、菩萨。
8. 一切善巧。二法——有为、无为。

(二十一)佛续说于此八法二智自在,名为般若波罗蜜多,因复广说智慧与方便之别:

1. 实智——如是了知法性清净,无相无名,具一切智,名为实智(智慧)。
2. 权智——为度众生,假名方便,如是分别,是名权智(方便)。

(二十二)佛说此摩诃般若波罗蜜多时,会中三十二俱胝菩萨得无生忍,七十万八千众生发菩提心,此会大众各以香花供养般若波罗蜜多,散于如来及慈氏等诸菩萨上,一切诸天于虚空中作乐歌赞。

(二十三)佛以是经功德告大众及慈氏。

(二十四)佛赞慈氏善问,解络掖衣以授之。

(二十五)慈氏敬受佛衣。

(二十六)大众忽见无量华鬘幡盖从十方来,遍覆大会,其中出大音声赞叹慈氏。

(二十七)舍利弗问是事因缘。

(二十八)佛言:此慈氏宿世所度众生之因缘。

(二十九)会中共尊重慈氏。

(三十)佛复告舍利弗,受持此经,功德无量。

(三十一)护世四天王、天帝释、大梵天王、魔王波旬,并发愿拥护此经及受持者。

(三十二)佛以此经付嘱舍利弗,舍利弗敬诺。

(三十三)佛复以此经付嘱阿难,但阿难忧其流布不得如诸菩萨流布之广,佛慰之。

(三十四)会中有六十俱胝菩萨,共起白佛,誓当流布此经。佛赞之。

(三十五)慈氏谢启请之罪,佛奖之。

(三十六)阿难请问经名,佛示之。

(三十七)佛说是经已,阿难等大声闻、慈氏等大菩萨、一切世间天、龙、药叉、阿苏罗、健闼婆、迦噜罗、紧捺罗、摩怛洛迦、人、非人等,及不眇世界无尽藏菩萨等,一切大众,闻佛所说,皆大欢喜,信受奉行。

全经竟。

六、本经之要义

唐德宗(传本误作代宗)制本经序云:

“六波罗蜜经者,众法之津梁,度门之圆极也。昔日月灯明如来为菩萨说,历劫旷远,真偈寂寥。文殊师利于耆闍会中,尝与弥勒菩萨语及斯事,成一切种智,会无量义因,唯佛能知,唯佛能说,教必有主,其在兹乎!是以释迦如来,为法而生,俟时而现,三身不异,故处代而常离;万行无修,故随方而自在。运慈悲之力,开摄护之门,因其六尘,示之六度,导于法分,令证法身,结习纷纭,乘理而悟,是真般若之旨也。”

此序所述,盖得之当时译师,而译师又必得之西土,故于本经之宏旨,颇能包举其端末,其推六度之源于古佛,汇六度之流

于般若，均为读本经者所当着眼。惟本经要义，非可胜穷，此一序文，究未能尽，今谨更就所见，略举其一二：

第一，本经属于密教，故所说六波罗蜜多，虽文义颇似显教，而实为瑜伽行者所应修习。其第二品中，特出六波罗蜜多菩萨，各各自说陀罗尼秘密文句，即所以使金刚乘人持之者也。孰谓佩三密印者即可薄六度而不修乎？

第二，本经依佛所示经名，一名《三世菩萨大乘理趣》，而其中所谈，实以六波罗蜜多为主。盖离于六度，即非菩萨，离于六度，即无大乘，故本经又仅以六波罗蜜多名也。然经中于说六波罗蜜多之前，曾别举二事，亦最宜注意者：其一，即归依三宝，所以借之他力，亦所以树之楷模也。其二，即发五胜心，所以抒其自力，亦所以奠其基址也。若于他力无以树之楷模，则六波罗蜜多均失所遵循，几何其不入于邪途乎！若于自力无以奠其基址，则六波罗蜜多均昧厥中枢，又几何其不流于虚渺乎！然则谈六波罗蜜多者，当知其前尚有此二种预备工夫，而研习本经者，尤当于此别举二事之前数品加意探讨也。

第三，归依三宝，为修习六波罗蜜多之第一步预备工夫，亦即为大乘菩萨道之发轫处，故学人最宜用心。今观本经所说，当皈依者，佛宝则为三种佛宝中之清净法身，法宝则为三种法宝中之涅槃妙德，僧宝则为三种僧宝中之诸佛圣僧，盖均以无相无为为重者。

第四，说归依三宝后，而东方不徇世界普贤如来所之无尽藏菩萨即率众来会听法，直至佛说是经已，欢喜信受，亦同于此土会众，实为此会中殊特之外宾，其与本经之因缘甚深可知。入密乘者，当知注意，今观经中所述不徇世界之严净殆同于西方极乐，而其土菩萨受化，悉由念佛三昧，与弥陀法门正堪对观。

第五，说陀罗尼拥护国界及受持此经者，首为曼殊室利，次为普贤，次为观自在。是三尊者，一则大智，一则大行，一则大

悲，以之领导于前，非偶然也。三世菩萨大乘理趣，既悉尽于此三尊，故修习六波罗蜜多者，当以三尊为归仰。

第六，六波罗蜜多菩萨各各自说陀罗尼之前，遍举曼荼罗诸天菩萨，共说法身种子陀罗尼，且曰：“我等若见有人受持此经，乃至一颂一句，我等恭敬供养尊重是人，如毗卢遮那如来，等无有异。”可知受持此经，即已能上契本尊，成就悉地。

此外，关于六波罗蜜多之本身，尚显有无数要义，均最宜注意者，已备举于本经之内容一条中，请自寻之，兹不复赘。

（《威音》第 51—54 期）

《维摩诘所说经》解题

日本渡边海旭原著

一、本经之名义

本经题之原语，为“毗末罗诘利帝涅提舍”(Vimalakirti-nirdesa)。“毗末罗诘利帝”，汉译曰无垢称，或曰净名，即其名声高洁，如玉无瑕，内德充溢、清誉外发之谓。此一经之主人公，印度古时，以学问思辨著称，毗舍利国(Vaisali)梨咭毗(Licehvi)共和市一富绅之名也。彼元是法身大士，现迹尘界，显示广大不测之妙用，事如本经《序分》之所赞述，“维摩诘”是此译名之约音者也。“涅提舍”有详说、叙述等义，今译为“所说”。用此语者圣典不乏其例，如《无尽意菩萨所说经》(Aksayamatnipdesa)，正与本经同为一例，更如《首楞严三昧经》(Suramgamasamadbi-nirdesa)、《大悲经》(Tathagata mahakaruna-nirdesa)皆用“涅提舍”之语者也。

佛教圣典，浩瀚靡涯，若从古译家言，则其中说者可分五种，即“佛说”、“圣弟子说”、“诸天说”、“神仙说”、“变化说”也。“佛说”乃佛陀亲作狮子吼而宣扬大教者，大小乘诸经多是此类。“圣弟子说”以下，菩萨、罗汉、天神、龙、鬼等，得佛力加被，宣传大道，其所说顺于佛意，契于至理，能握上求菩提、下化众生之枢要，能显转迷开悟、真空妙有之真谛，是虽非佛陀金口亲宣，但以其契佛意而合真谛，直认为同于佛说，大小乘圣典中亦殊不乏此类也。本经实亦属此第二类之圣弟子说，盖如下所示，本经三会之中，虽初会为佛陀自说，终会为佛陀、维摩合说，而其大宗本分中部之第二会，纯叙述维摩之说，故题之曰《维摩诘所说经》。

二、本经之原文

本经原文，惜已散佚不传，以视《法华》、《楞伽》、《般若》、《金光明》等之梵本严存，研究家特所痛叹者也。但公元八世纪顷，那烂陀大学之法将寂天论师(Santideva)，所著之《大乘集菩萨学论》(Sikṣasamuccaya)中，引用本经以为之证者颇多，于中引文有亘数纸者，本经原文一部分，借此论中之引证犹获严存。金鳞珠爪，亦可推得全龙之伟形雄姿，洵至重之珍材也。所引经文如下：

1. 论第一集《布施学品》中，引用本经《佛道品》之一节。
2. 论第七《护受用福品》中，引用本经《观众生品》之一节。
3. 论同品中，引用本经《香积品》之一节。
4. 论第十四《自性清净品》，引用本经《观众生品》一节。
5. 论第十五《正命受用品》，引用本经《观众生品》及《香积品》各一节。
6. 论同品中，引用本经《菩萨行品》之一部。
7. 论同品中，引用本经《问疾品》一小节。
8. 论最后第十八品中，引用本经《佛道品》之颂，自第十六至第四十一全文。

今附前记引文之对照表，以便参考。

ペンドール氏集菩萨学论刊本		缩藏维摩(罗什译)黄七
1	P. 6. 10~11	24a2~3
2	P. 145. 11~15	22b10~12
3	P. 153. 20~22	26b15
4	P. 264. 6~9	22b12~13
5	P. 269. 11~12, 13~270. 3	23a10~12. 26a13~15

ペンドール氏集菩萨学论刊本		缩藏维摩(罗什译)黄七
6	P. 270. 4~8	27a18~19
7	P. 273. 6~7	21a15~16
8	P. 324. 6~327. 4	24a12~26

三、本经之翻译

本经最古之汉译,为后汉灵帝中平五年(公元188)严佛调于洛阳所译,经录称为《古维摩》,有二卷,早佚不传,殊为遗憾。

自吴黄武二年(公元223)至建兴年间,始终三十余年,优婆塞支谦于武昌译经颇力,所出有十八部,其中有本经之第二译,题曰《维摩诘经》,或曰《佛法普入道门三昧经》及《维摩诘所说不思议法门经》,凡二卷,现今犹存。

次竺叔兰于西晋惠帝之元康元年(公元291)译《毗摩罗诘经》三卷,是为第三译。

竺法护续出《维摩诘所说法门经》一卷,是为第四译。法护来华译经先于叔兰,但《维摩》之译在大安二年(公元303),后十年矣。此译出后,支敏度遂将支谦、叔兰、法护三本,合糅而成一部,编为五卷之合《维摩诘经》,盖以“偏执一经,则兼通功失;广披三经,则文烦难究”。为救此弊,乃以支谦译为底本,彼此相对,便于通读。此合部经前,第三、第四之译本,均湮灭不存,甚可惜也。

至东晋时代,有西域沙门祇多密(Gifamitra),译出《维摩诘经》四卷,是为第五译,今又不传。

后秦弘始八年(公元406),鸠摩罗什(Kumarajiva)于长安大寺,义学沙门千二百人集会之前,重译本经三卷,是为第六译。

唐玄奘于贞观年间,在长安大慈恩寺,译《说无垢称经》六卷,是为最终之第七译。

支 谦	罗 什	玄 奘
卷上一、《佛国品》	卷上一、《佛国品》	卷一一、《序品》
二、《善权品》	二、《方便品》	二、《显不思议方便善巧品》
三、《弟子品》	三、《弟子品》	卷二三、《声闻品》
四、《菩萨品》	四、《菩萨品》	四、《菩萨品》
五、《诸法言品》	卷中五、《文殊师利问疾品》	卷三五、《问疾品》
六、《不思议品》	六、《不思议品》	六、《不思议品》
卷下七、《观人物品》	七、《观众生品》	卷四七、《观有情品》
八、《如来种品》	八、《佛道品》	八、《菩提分品》
九、《不二入品》	九、《入不二法门品》	九、《不二法门品》
十、《香积佛品》	卷下十、《香积品》	卷五十、《香台佛品》
十一、《菩萨行品》	十一、《菩萨行品》	十一、《菩萨行品》
十二、《见阿闍佛品》	十二、《见阿闍佛品》	卷六十二、《观如来品》
十三、《法供养品》	十三、《法供养品》	十三、《法供养品》
十四、《嘱累弥勒品》	十四、《嘱累品》	十四、《嘱累品》

以上七译之中，今仅存支谦、罗什及玄奘三本而已。其中古来最盛行者，为罗什本。如玄奘之新译，其详密精确，虽超出诸译，然学者多本罗什所译而制注疏，除慈恩之注外，殆无依用之者，此次日本之国译亦取罗什译本。

此等诸译之原本，果为如何，今虽无可对校，末由确言，然大体依同一之底本，征之现存三经品目之同一，不难推知。

三译比较，文义之精粗巧拙，不能无异。惟罗什所译尝采用支谦译，文理畅美。即玄奘之新译，亦多参酌罗什之旧译文，而袭用其全文者亦不少，由此亦足见其慎重不苟矣。但从细处而论，旧传之梵本必与新渡者有不同，随时代之推移，于经文上尝见多少之增补删定，按之译文可证之。即如第一品之赞佛偈，最古译者十颂。罗什译者十八颂，最新译者十九颂半，其增广之痕迹已甚显明。试观下图，当可知其出入也。

支谦	罗什	玄奘	备 考
1	1	{ 1 2	▲数字表偈数， ▲a、b表一偈之前半与后半， ▲小数字1、2、3、4代一偈中之四句。
2	2	3	
3a	3a	4a	
—	3b	4b	
3b	4a	5a	
4a	4b	5b	
4b	5a	6a	
5a	5b	6b	
5b	6a	7a	
6a	6b	7b	
6b	7a	8a	
7a	7b	8b	
7b	8a	9a	
8a	8b	9b	
8b	9a	10a	
9a	9b	10b	
9b	10a	11a	
10a	10b	11b	
10b	11a	12a	
—	11b	12b	
—	12	13	
—	13	14	
—	14	15	
—	15	16	
—	16	17	
—	17	18	
—	18.1	19.2	
—	18.2	19.1	
—	18.3	16.3	
—	18.4	20.1	
—	—	19.1	
—	—	20.2	

第八品偈颂，支谦译者四十颂，什、奘两译均四十二颂，其中

四十一、二两颂，不见于古译。

以上唯就偈颂比较，本文处处，亦不免有此类出入，兹恐过烦，即不一一指摘。

在罗什与玄奘之两译，如前所言，以文理所许为衡，宜用什译之文字。彼玄奘当平素译大小经论时，语每非难旧译家而加以更正，于此译则无此态度也。试观下之比较：

梵文(集菩萨学论所引)	罗 什	玄 奘
Yesam Ananta Siksa hi	如是道无量	如是无边行
Anantas Capi Gocarah	所行无有涯	及无边所行
Ananta-jnana Sampanna	智慧无边际	无边智圆满
Ananta-pranimocakah 140	度脱无数众	度脱无边众
Na tesam kalpa-kotibhih	假令一切佛	假令一切佛
Kalpa-kotisatair api	于无量亿劫	住百千劫中
Buddhair api vadadbhis tu	赞叹其功德	赞述其功德
Ganantah svaco bheved 141	犹尚不能尽	犹尚不能尽

但有应特别注意者，玄奘所用之梵本，系那烂陀寺瑜伽教系学者所传承，罗什则有依三论教系古本之痕迹是也。

罗 什(国译一一四)	玄 奘(缩藏黄七，六十五左)
虽观无所归	虽乐观察阿赖耶
而趣归于善法	而不舍清白之法藏
虽观无生	虽观诸法毕竟无生
而以生法荷负一切	而常荷负利众生事

此中有一重要之点，罗什译之“无所归”，系用原本之 Alaya，新译则依阿赖耶(A-laya)者，此不过“阿”字一字长短音之差耳，而古译屡见于诸大乘经常取“无住”、“无所依”等真空异名，新译则用之为第八识名，可证其立于法相宗义八识论之根底上，此在教理史及圣典史上，盖有不少趣味可见也。

中国译外，现西藏《大藏经佛说部》之经集(Wdo)中有《维摩》译本 Dir mamed Pargrags pas bstan 是也，收经集第十四颇字 Pha 函中，大本亘一百零八纸，大体与汉本同，满蒙译即以此藏译为底本。

古代西域佛教之盛时，本经有西域古语之译本，余尝助恩师证定其断片二叶，实是本经《佛国品》宝积奉盖之文，与罗什之汉译极合。此断片为西域探险家于于闐故址所搜集，今保管于英国东洋学某博士之手。

当记此各国古译时，有应特录于最后者，英译《维摩经》之事是也。此自明治三十一年伊始，亘二年之久，于英文《反省杂志续刊》十一回，大原嘉吉氏之所发表也。大原氏笃信佛教，尝就大德樱井敬德阿闍黎，探究深旨，以圣典之英译为大誓愿，故其大乘诸经之译本不少，所译虽非可全称善美，而其挚实弘教之大志、拮据不倦之精进，殊足钦佩，《维摩》英译即此至难事业中之优秀者也。惜哉天不假年，壮岁即为白玉楼中之客，既十有余年，适当刊此国译，自不禁有无限感慨矣。

四、本经在教理史上之位置

本经以“不思議解脱”为宗。盖其中至理，绝言诠，超思虑，荡荡乎本无能名。古释家尝从“实在”、“认实”、“论理”三方面观之，遂假说不思議境、不思議智、不思議教。“解脱”者，即示此至理之体得与本具，而“不思議教”者即不二之法門也。凡空有、生

灭、因果、迷悟、本体与现象、主观与客观、目的与方法，均二而一，一而二。姑就空有相对一边说之，花红柳绿，万象历历，而本来空寂，非空而空，是为真空；梦幻泡沫之宇宙万物均无定相，而荻露枫霜，秋光满目，非有而有，是为妙有。此于实在论与虚无说，舍其偏而祛其执，无执之大道，无著之至理，大公大平，大自由大光明之乾坤自显矣。本经说此大道至理，彻底痛快，别出机轴，复异他经。雄大之奇想，警拔之妙句，诸圣典中，罕见其比。故古来贤哲特重此经，常援引之以庄严其文理，造疏作注，毗赞真诠，研寻甚盛。印度大论师龙树，有《大品般若释论》一百卷之大作，博引广证大小诸圣典一百余部，中以引证本经及《法华》为最多，其文凡十数以上。其次青目、月称、法称等那烂陀大学之诸学匠，研究《中论》，盛起如云，其释论中，亦喜引本经，如汉译之《般若灯论》，即其一例。前所已记之寂天论师之《大乘集菩萨学论》，亦适当此例也。

至于中国，研钻此经，尤见特盛。按之经录，其最古者，为西晋庐山慧远公之高弟昙诜，有《维摩诘子注经》五卷，前齐萧子良亦有《维摩义略》五卷、《抄维摩诘经》二十六卷之宏著，但皆亡佚不传。罗什于翻译后尝自造疏，其门下道生、僧肇辑录之为《注维摩经》十卷，今学者必需之书也。净影慧远更加《义记》八卷，以发挥其精妙。又如天台诸祖之注疏，亦复美擅百代，智颢之《玄疏》六卷、《广疏》二十八卷为大宗，湛然有《略疏》十卷、《疏记》三卷，道暹之《疏记抄》次之。又如三论家则有吉藏之《净名玄论》八卷、《义疏》六卷、《略疏》五卷、《游意》一卷，又均学人之秘珍也。唐代杰出之注释，为慈恩大师窥基之《说无垢称赞》六卷，于玄奘新译本经之注解，实为唯一之依凭。自宋至明，宋孤山智圆之《略疏垂裕记》十卷，明传灯之《无我疏》十二卷，均今人所好依用。又如明杨起元之《评注》，清净挺之《饶舌》，虽白衣俗士之著，亦有不可舍者。是等疏释，今幸存在，日本《续藏经》第二十

七以下之四套曾纂集之，于学者大有裨也。若数其散佚之注疏，则唐以前已在三十部以上，其书目载于《义天录》、《西域传灯目录》等古书。此等逸书从敦煌石窟秘龕中而再出于世者，仅有道液之《集解关中疏》，余均不得见之，真可叹也。

至于日本，圣德太子以天纵之睿智，绝伦之神材，恢宏国基，拓开文物，帝道隆昌，民福增进，特奉大教为其归宗，亲制注疏，垂范百世，有所谓《御注三经疏》，即《法华》、《胜鬘》及本经之疏也。其中御制本经《义疏》，于推古帝二十年正月始运神笔，至翌年九月而稿成，盖在《胜鬘疏》制作之后一年，《法华义疏》下笔之前二年，实为太子四十二岁之大作。其在教理史上之价值，近世硕学普寂律师当其编《胜鬘显宗钞》时，尝赞御疏“对于嘉祥大师之《胜鬘宝窟》，究其体义，采其幽贖，而独擅其美，实为胜鬘至高之司南，圣智之自得”云云。本经《义疏》，即亦迂律师之评语，以赞扬其妙解可也。近时中国有金陵刻经处，清信之士以令法久住之赤诚，公刊圣典甚力。其中，尝梓行《太子御疏》，赞叹不置，盛德固莫不钦仰也。《御疏》之后，虽常胜、行贺、神英、势范、最澄、道詮等硕学，亦尝制疏作注，而类皆遗失不存。现存者，唯宝池房证真之《玄略钞私记》而已。以之比于《御疏》，不啻月前萤火耳。夫就中国之注脚上更作注脚，原为本邦佛学者之常习，由来久矣。所憾缺少发明，无独创之见，孰谓此非邦人之病也。虽然，其比较评鹭之锐利者，亦未尝无之。其最古者，《释净名玄论》则有大安寺智光之《略述》。古籍幸存，收于日本《大藏经》中，释上官御疏则有东大凝然《庵罗记》四十卷。此《南都秘书》、《日本佛教全书》，曾公刊之。至于近代则华严之风潭尝注《维摩》，作《发朦钞》五卷，光隆寺智空选注《维摩日讲左券》十卷，善久兴隆制《义心录》十二卷，天台末疏有安乐院本纯之《玄义签录》五卷，主垂裕记者有同作《签录》十卷。最近故岛地织田诸师新出讲义，又，加藤咄堂居士有杨起元之《评注合璧和译》一卷及《讲话》二卷，通俗平明，最适于入门之研究者，其他诸

家之讲录不一而足，今避其烦，不复枚举。

五、本经在教会史上之位置

印度、中国研究本经之盛，既如前述，但关于信仰上持诵崇奉，比之《法华》、《金光明》、《金刚》诸经，不能无“弘传尚非甚振”之观念。《三宝感通录》中，记宋孝建中，有沙门普明持《法华》及本经，当其诵本经时，空中尝闻乐声。又记梁天监末年，有释道琳，依读诵本经之功，以除魔事。虽然，较之《法华》之灵验，不过十之一耳。至于文艺教化，则本经之结构及文辞，卓出诸经，自有异于其他者在。隋王胄卧病闽海僻地，亲友颺法师劝以本经调伏身心，尝作诗致法师，曰：

“客行万余里，渺然沧海上，五岭常炎郁，百越多山瘴。兼以劳神形，遂此婴疲恙，桐雷邈已远，砭石良难访。抱影私自怜，沾襟独惆怅，毗城有长者，生平夙所尚。复借大因缘，勉以深回向，心路资调伏，于焉念实相。水沫本难摩，乾城空有状，是生非至理，是我皆虚妄。求之不可得，谁其受业障，信矣大医王，兹力诚无量。”

又唐之王维，本以诗鸣，渴仰本经，至甚且切，因自字曰“摩诘”，如斯人之好尚，实可代表中国之一部游于艺术者。自宋逮于元明，以本经为题材，作词赋绘画者不少，因之教义之研究炽盛，本经之流传亦弘远矣。

其在日本，上宫御疏，先发崇奉本经之端。自尔以来，其讲传奠供之严肃殷盛，实推佛教国中第一，彼兴福寺之维摩会，实与药师寺之最胜会、大极殿之御斋会，鼎立为本朝三大敕会之一。如保元年间兴福寺僧纲上表曰：“计年化者五百一岁。大命严重，斋筵仪式，从昔至今，有增无减，是乃本朝佛法之滥觞。我国希代之斋会，自宗、余宗之硕学，为斯披帙；专寺、他寺之英贤，因此揭灯。诚为镇护国家之鸿基，兴隆佛法之胜躅也。况斋会郑重，远传声名于异域；唐朝圣哲，遥问难义于此场，其亦当寺之光华，大会之面目也

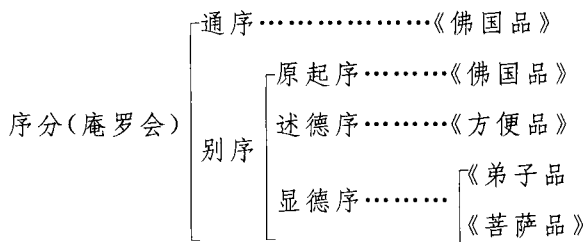
欵。”此会之创建者，为大织冠镰足，彼尝依百济尼僧法明之劝说，由讲说《维摩》之功德而愈痼疾，以此感激，施其山城陶原之别业为寺院。延元兴寺之福亮法师，于齐明帝之四年，开本经之讲筵，是为此会之滥觞。公薨后，当其忌辰，淡海公不比等等奉其遗志，续为讲说。其后，虽一时中绝，而天平宝宇元年，依藤原仲麿之奏，施功田一百町于兴福寺而兴复讲会，以大织冠之祥忌十月十六日为结愿，从初十日伊始，一周间行之。藤原氏以外戚之尊贵，功勋之家格，实为皇家至上之藩屏。以故，最初藤原氏为追资家祖所设之私讲法会，依皇室之宠遇，次第为敕会严仪，遂成每年定例。其讲师及参列之净侣，由僧纲严行简定，得藤原氏长者之认可，仰候敕裁，仪式严重，如讲师之诠考，颇极严峻。承知六年以后，以维摩会讲师为宫中最胜会讲师，遂开恒例。先是维摩会之讲场不定，在兴福寺，或于法华寺及其他寺开会，延历二十年以后，敕以此为兴福寺之专修讲会，不得任移他所。自尔以来，至于永录七年，古式传流，绵绵不绝，其讲师初列名于研学、探题、宣听、会参等役者，存于《三会定一记》。最近光格帝之天明年中，犹见此会之记事于旧记。逮至明治维新，盛仪虽不可与古比，然古格犹存，本经赞叹之盛，于他全不见其例。上述严仪之一斑，宽永年间之《大会日记》，天正年间之维摩会《竖仪日记》等古文书详之。此等古记录，在《大日本佛教全书》中，《兴福寺丛书》曾纂辑而公刊之矣。

六、本经之分文

关于本经全体之解剖科段，古来学者之说殊无一定。盖本经卷帙虽非甚大，徒以构造复杂，兼极巧妙，峰峦重叠，烟霞互映，遂觉雄景当前，浑然难辨。《佛国》一品，先以庵罗园之说法，宝积居士之赞佛，开其序幕。次以维摩室内之神变说法，演出绝大雄伟之局面，还复于庵罗园之一场以毕此经。十有四品，明珠连贯，色彩陆离，互相映发，奇正相承，变幻而不可端倪。嘉祥大

师例之以《华严》七处九会之说法，尝演为二所四会之经说。繁复如此，诸师之分科取段，各有不同，亦其所耳。

罗什、道生两贤，与夫当时之古释家，概不开分科段，直循经文，加以解释。依天台疏，僧肇虽不明言分科，然彼以初品宝积大士发问之前为序分，以下至第十三品为正宗分，最后一品为流通分。灵味法师以《方便品》以后为正宗分，余同前说。开善法师设段稍详，即以《佛国》、《方便》、《弟子》、《菩萨》之前四品为序说，维摩室内之六品为正说，《菩萨行》、《阿闍佛》之二品为证定，后二品为流通。嘉祥大师等三论诸师，亦依用之。庄严、光宅诸师亦与彼略同，唯以后四品为流通为稍异耳。盖本经既曰“维摩诘所说”，即至维摩出场止，毕竟不过为本经准备弄引之序幕而已。天台自开卷“如是我闻”至宝积居士说赞佛偈为序分，其中复分通别，自宝积请问开示佛国之因果已后，直至《见阿闍佛品》了，凡十有二品半，是正宗分也，《法供养》、《嘱累》二品为流通如前所说。慈恩依新经以制疏，所注富于新意，而科文亦颇简明，但不免稍近平凡。其所分即“初一品说法缘起分，次十一品正陈本宗分，后二品赞授流通分”是也。我上官圣皇御制之疏，大体悉依嘉祥，乃承三论家之教，而睿智天纵，未尝盲从古说，精确明快，超出古今，此与太子之《胜鬘》分科挺然拔出诸家而独擅其美者，正如出一辙也。今谨为表以示之，俾便统观本经之全局。



正宗分	方丈会	化上根·····	《问疾品》 《不思議品》
		化中根·····	《观众生品》 《佛道品》
		化下根·····	《入不二法门品》 《香积品》
流通分(庵罗会)	庵罗会	维摩来会·····	《菩萨行品》
		维摩正说·····	《见阿闍佛品》
流通分(庵罗会)	流通分(庵罗会)	流通因缘·····	《见阿闍佛品》 《法供养品》
		正劝流通·····	《嘱累品》

通序为诸经共通之叙景，经首菩萨、罗汉、天人等列名部分即是也。别序从宝积之奉盖赞佛，至佛国因果之说法毕，是为引起维摩之伏线，即所谓原起序也。述德序者，经文广述本经主人公之大德伟行。显德序者，借菩萨大弟子之口，以赞说其难测之妙用，及无碍之妙辩大智，但主人公尚未登场，故此犹为序幕，而摄于序分也。次七品半正出维摩，纵横之大狮子吼，不可思议之神变，极宇宙之至快至妙，是为正宗分也。流通分者，即自第十一品之末尾，佛陀与舍利子之问答起直至卷终，文相易知。唯太子之疏，特于此末尾着眼，其精确之处，在古来释家中，所以崭然特出也。

太子分科，自谓虽一毫而莫加，一丝而莫减，而就其正宗分，庄严妙解，则太子之疏，以《问疾》、《不思議》二品为示化上根之机，《观众生》、《佛道》二品为摄化中根之机，《入不二》、《香积》二品为开导下根之机，又本来一应之配当，实品品相承、章章相应，皆为成熟一乘之上机耳。

第五《问疾品》，即事起理，总示本经之大猷，是正宗中之总论也。

第六《不思议品》，起事谈理，借宝座于须弥灯王如来之所，以显示其不测之神通，是总提也。此客观之大用，若在主观上，则可一言以蔽之曰不思议(Acintya)也。

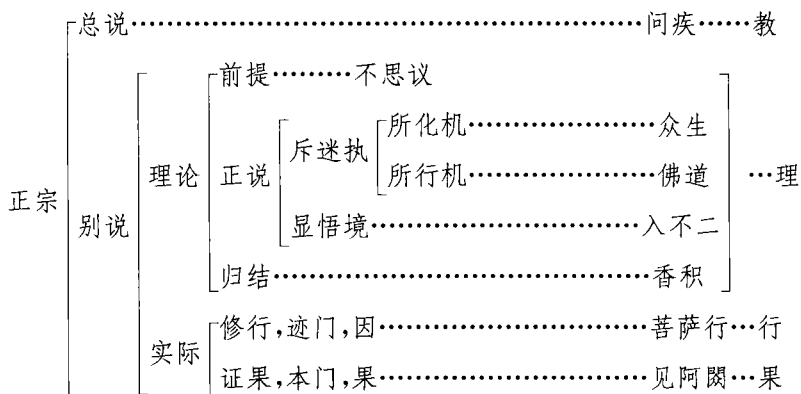
第七《观众生品》，对于所化之众生，说其空寂之说，教以大慈之妙用，断男女相之差别，与下第八《佛道品》所演邪正无别之大法，可以照合，拂去迷执，故用巧妙相违之理论批判，及辛辣之逆说，以否定遮诠，不现锐机也。

第九《入不二法门品》，说《众生》、《佛道》二品所说之悟境，对前之逆语为包容融会之综说，实为本经之主要部分，此悟境在客观上名之曰不二(Adyaita)。

第十《香积品》，示此悟境之自由应用者，对总论之借宝坐于灯王，而觅香饭于香积世界，以示受用之不尽，为结方丈会，起庵罗会之张本，结构绝巧，意义甚深，钻之弥坚，仰之弥高。

第十一《菩萨行品》，即说实地迹门之修行。第十二《见阿闍佛品》，示本门证果之德。两品自成因果之关系。

今试图示此私见如下：



流通分于本经之广宣流布功德，加以劝说，殷勤累于圣怀，付嘱诸圣弟子，文相甚明，不必特别笺释也。

七、本经内容概说

(一)佛国品

如来在毗耶离庵罗树园，受诸大菩萨、大弟子、天神等礼敬时，毗耶离长者子宝积率其五百同族来诣佛所，各献七宝庄严之宝盖，以佛陀神力合此五百宝盖而成一大盖，遍覆三千大千世界，其中映现佛国土清净之相。宝积即说偈赞叹佛陀，请问清净佛土之因。佛因教以万善悉为净土之因，又续以一心清净，即为净土之因要，结之曰“随其心净，即佛土净”。时舍利子私念谓：佛心既至净至洁，何为此地荆棘泥土，丑秽若是耶？佛陀洞鉴其念，因示之曰：日月虽有光明，而盲者不能见。国土原为纯净，而不能见者，实众生罪垢所致也。于是螺髻梵王遂与舍利子互为问答，论丘陵坑坎、荆棘沙砾，悉由于凡心之高下差别。佛陀以足指按地，实现此土本来清净以闭本品。

是盖为本经一卷之大序，与末后《阿閼佛品》之说相，首尾照应，雄大之结构，非凡虑所及焉。

（二）方便品

此品初叙述维摩居士之性格道德，极笔赞其无尽之妙慧，无碍之辩才，无际之盛德。置身于俗尘市井之间，而具大乘究竟之大用，摄化自在，所适无不被化，所触无不生春，与彼声闻小乘之徒，独善自济，山居涧饮，徒自鸣高，顽石朽木，缺利物之妙机者，实复然相反。今此达人忽示病恼，现疾苦，每因人之访问，开导摄化，无不被益。本品赞说此无上胜方便之力，故名《方便品》。

（三）弟子品

佛陀知维摩之病，欲遣弟子往慰问之，先命智慧第一之舍利子。舍利子尝受维摩之难诘屈辱，自诉不堪诣彼问疾。佛陀更以之命目连，目连亦白曾受其屈，固辞其行。如是迦叶、须菩提、富楼那、迦旃延、阿那律、优婆离、罗睺罗、阿难等十大弟子，顺次自白其往昔之打击，殆无一肯往者。

（四）菩萨品

佛陀念大弟子无一堪往访者，更命之大乘菩萨，先告其旨于

佛嗣弥勒，大士自谓彼昔时亦受其诘难之辱，仍难其行。余如光严、持世、善德诸大菩萨，亦皆告失败，自陈不堪问疾之大任。直至品终，即叙此一座茫然莫能有为之状。

（五）问疾品

大士文殊师利起于终，虽知彼维摩之伟器甚难酬对，仍奉圣旨往问其疾，以此乃龙虎相扑，鲲鹏角力之壮观，满坐圣贤神仙，皆悉围绕文殊，诣维摩室。维摩知此珍客至，洞然空其矮小丈室，悉屏僮仆婢媵，仅安一床而静卧焉。

应接一番，提起不来不去之大问题，先寒满坐之心胆。话头一转，即至于病恼之起因与除灭。夫菩萨之病，以大慈悲而起，一切众生病故，大哲随之而病。既辩斯义，又教人以病相之空寂虚妄，极论疾苦之安慰与调伏，痛快彻底，实臻其极，其所论即无执无着之大道、般若实相之至理，本经正说之总论，于此可见。

（六）不思議品

时舍利子随文殊而至此矮小之病室，目睹病床以外，空旷无一床座，心甚不满。维摩察知其意，便诘之曰：为法来耶？为床座来耶？为法来者不惜躯命，况床座耶？如是喝已，次顾问文殊何处国土有上妙师子座耶？由其所答，从东方须弥灯王如来借高广八万四千由旬之宝座三万二千，入此方丈之室，小室依然，而包容多数大如山岳之师子座，毫无所碍，此乃不思議解脱之实现。须弥大山，纳于芥子之中，四大海水不余寸滴，注入一毛孔内，均绰绰然有余裕。大乘活杀自在之妙境力用，说来而无余蕴。品末以大迦叶之赞叹乃终。

（七）观众生品

开品直就文殊与维摩观众生而有问答，说菩萨之见众生，宛如水月、镜像、呼响、浮泡，而于此虚幻之上生起寂灭、无诤、无边、平等之大慈悲，饶益济度常无休止，立于无住之大本而度一切众生。此妙理开阐之际，正至难之理路穷时，忽尔现一窈窕之

天女，娉婷罗衣，翻翔空中，散妙花于大众之上，是何等之情趣耶！此花不着于菩萨之身，却着于执此为不如法之声闻弟子之衣上，舍利子欲去之而不能。于兹天女嫣然说破，分别差别之结习是不如法。娇舌滔滔，论一切诸法是解脱相，淫怒痴性即是解脱，痛言大乘妙理，不别男女，示其实证以结本品。

（八）佛道品

此说非道即是道，行于非道为通达佛道，通品辛辣之言、警拔之语，如峻峰之剑矗而攒立，详说前品淫怒痴是解脱之所以，论一切烦恼皆为佛种，令人有身毛竖立之感。时会中有菩萨名普现色身，对于维摩，问其父母、妻子等眷属、奴婢、僮仆、象马、车乘等何在？维摩即以偈颂答曰：般若为母，方便为父，法喜为妻，慈悲为女，诚实为男，空寂为舍宅，乃至大乘为车，解脱法为饮食，提示其摄化无碍之大用。颂文瑰丽，真不愧为方等圣经之魁。

（九）入不二法门品

谈理语妙，益入佳境，维摩谓众菩萨，请各随所乐，说入不二法门。法自在等三十一菩萨各随所见，说生灭、垢净、罪福等不二，但均为不二之一面而非其全体，各于所说不得自安，乃质之文殊。文殊曰“于一切法无言无说，无示无识，离诸问答”是也。此至道超越言诠之处，最后维摩以实证之，默然无言。此一默足以震动大千，尽天尽地无不闻大狮子吼，如雷之轰也。本经至此已达最高调，最后以文殊之赞说终结此品曰：善哉善哉！乃至无有文字语言，是真入不二法门。

（十）香积品

本经教说达至高处，午时方至，舍利子念：“大众何食？”维摩比知其意，现大神变，取香饭于众香国。大众受有如来之甘露味食，与以身心之大安乐。次有来会之众香国菩萨与维摩相问答，说净土秽土修行之差别而此品竟。此品位于维摩方丈内说法之最后，教不二法门之实修以结前，便引起次之庵罗园之说法，此

即室内室外连络之关锁，释家所谓结前生后也。

(十一) 菩萨行品

庵罗园说法大会，忽呈金色之瑞，文殊大士便伴维摩居士而诣佛处，阿难感众香国菩萨之身香，因而兴问。佛陀由是说法，初教以香饭能作佛事，因推至诸佛一切威仪进止诸所施为，无非佛事，就一切诸佛之法门与尽无尽之法门，广明菩萨之因行。

(十二) 见阿閼佛品

就如来与维摩之佛身而起之问答，述如来之身为超越一切之真身。舍利子次问维摩，于何没而来生此？颇吃居士一棒。佛陀即明示居士乃由阿閼之净土妙喜国之本地垂迹此地，命维摩以神力现妙喜国土于大众之前，是即显维摩本地之净果者，而与大序之《佛国品》相照应，以为一经正宗之总结。

(十三) 法供养品

续前品末尾所说受持本经之胜益，对天帝释举受持、读诵、供养本经之大利，提示药王如来与月盖王之旧缘，劝说了解本经，实为最上之法供养。

(十四) 嘱累品

佛陀告弥勒以本经之广宣流布殷勤付嘱，更命阿难当受持流通，实可见佛敕之至重，佛意之至深矣。

(《威音》第 23、24 期)

《法华经》述要

一、绪言

在大乘佛教中,有所谓一乘教与三乘教之分矣。三乘教者,谓佛说声闻、缘觉、菩萨三乘之教法,以分摄一切众生之机也。一乘教者,谓佛说唯一佛乘之教法,以普度一切众生之机也。自大乘教义日臻发扬以来,于是多以三乘之教为如来方便之说,非究竟义;一乘之教为如来真实之谈,是究竟义。于是“三乘方便,一乘真实”之说盛行,而华严、法华两一乘教,日益弘盛。至于会三归一、直显无余有情皆当成佛之妙义者,则尤为《法华经》不共之极谈也。

《法华》自传译东土以来,在一切佛典中,实占最重要之地位。此经教义弘扬所及,在中国则演而为天台宗,在日本又演而为台密与日莲宗,皆以此经为根据,而说示圆满融即、一佛乘性之道者也。至如其他各家,对于本经,亦莫不极形推重。本经之重要,从可知矣。本经之概观,如次述之。

二、本经之原本

此《法华经》,为释尊七十二岁以来八年间之说法,故此经之原本,因之亦颇浩繁,如《法华传》云:

“八载结集之文,尚充一由旬城,若广结集,无所容受。”

“一由旬城”者,谓十六里方广之大城也。同传又云:

“西方相传,佛说法华,有不可说品,品有多偈。”

又《法华经》之异译本《萨昙芬陀利经》中云:

“佛在四辈弟子比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷中,说萨昙芬

陀利(此云法华),无央数偈。”

由此以观,是则《法华经》之原本,亦复汪洋浩瀚,绝非如中土传译之七卷本(罗什译之《妙法莲华经》,法护译之《正法华经》),或十卷本(阇那崛多、达磨笈多共译之《添品法华经》)数也。夫如来最初成道三七日中所说之《华严经》,其略本译出,尚为六十卷,或八十卷、四十卷等,又最后双林一日一夜中所说之《涅槃经》,尚译出为四十卷或三十六卷,今此历八年之久以说之本经,故绝非仅七卷或十卷可知。

然译此经者,非能以一己之私意,而节略“一由旬城”之梵本也,盖当日所流行于印度者,即已为全部《法华》之略本,而非其广本。至传来中土,实亦此经之略本,故仅有七卷或十卷耳。而当时此略本之在印度,即已有若干种之不同,如《添品法华经·序》中批评护、什二本云:

“考验一经,定非一本,护似多罗叶,什似龟兹文,余检经藏,备见二本,多罗则符合《正法》,龟兹则允同《妙法》。”

是则《正法华》、《妙法华》之二译,其所据之本亦各异明矣。又《法华传》云:

“今长安所传,四本不同,一者五千偈,正无畏所传者是;二者六千五百偈,竺法护所传者是;三者六千五百偈,鸠摩罗什所传者是;四者六千二百偈,阇那崛多所传者是。三本是多罗叶,什本乃白毡也。”

多罗与白毡既别,而同一多罗,尚复三本各异、偈数不同,《法华传》中可以明证。又如《萨昙芬陀利经》仅只一卷,其原本则又为别种之略本。此种略本,则系自广本或通常略本中,抄出其一二部分,以为别行本者,如《广博严净不退转轮经》六卷、《法华三昧经》一卷、《大法鼓经》二卷、《大萨遮尼乾子所说经》十卷、《金刚三昧经》一卷等皆是也。

又本经之广本中,多真言陀罗尼印契仪轨等,如不空译之

《成就妙法莲华经王瑜伽观智仪轨》一卷，及《法华十罗刹法》一卷等者，即其一部分也。

夫《华严经》，有恒本、大本、上本、中本、下本等之十类，如《大日经》，亦有常恒本、分流本之二种，而此《法华经》之原本，则亦有常恒本、大本、广本、略本之四本焉。

一者常恒本，即十方三世不断常说之《法华经》是也。如《法华经·如来寿量品》云：

“我常在此娑婆世界，说法教化，亦于余处百千万亿那由他阿僧祇劫国，导利众生。”

又同品偈云：

“无量百千万，亿载阿僧祇，常说法教化，无数亿众生，令入于佛道，尔来无量劫，为度众生故，方便现涅槃，而实不灭度，常住此说法。”

次常住之说法，即常恒本之《法华经》是也。

二者大本，谓往昔大通智佛之《法华经》，有恒河沙偈（《化城喻品》）；威音王佛之《法华经》，有二十千万亿偈（《常不轻品》）；宿王智佛之《法华经》，有八百千万亿那由他甄迦罗、频婆罗、阿閼婆等偈（《药王品》）；今释尊有无央数偈（《萨昙芬陀利经》），此皆大本之《法华经》也。

三者广本，谓即佛弟子结集所成之一由旬城之梵本是也。此广本之全部，今在何处，尚不可知，然有谓与诸大乘经共藏龙官云。

四者略本，即于前一由旬城之广本中，节略而成者，即今流行世间之《正法华》、《妙法华》等经之原本也。此中又有同种略本与别种略本若干种之不同，如前所说可知。

又在此诸略本中，而尼波罗本之梵本《法华经》，今尚存在，后当述之。

三、本经之翻译

汉译《法华经》，有全本与支本之二类。全本者，前后合有六译：

第一译，《法华三昧经》六卷，正无畏译

是乃全本六译中之第一译也。此与智严所译一卷之《法华三昧经》大别。《历代三宝记》云：

“《法华三昧经》，一部六卷，高贵乡公之世，甘露元年七月，外国沙门支彊梁接，魏言正无畏，译于交州，沙门道声笔受。”

第二译，《萨昙芬陀利经》六卷，竺法护译

此与无名氏所译一卷之《萨昙芬陀利经》不同，如《开元释教录》云：

“《萨昙芬陀利经》六卷，译于太始元年，见竺道祖之《晋世杂录》，第二出也。”

第三译，《正法华经》十卷（或七卷），法护译

《开元释教录》云：

“《正法华经》十卷，或云《方等正法华》，或又订为七卷二十七品，西晋太康之年，竺法护译于长安，第三译也。清信士张士明、张仲正、聂承远等笔受。”

第四译，《方等法华经》五卷，支道根译

《开元释教录》云：

“《方等法华经》五卷，译于咸康元年，见竺道祖之《晋世杂录》，第四出也。”

第五译，《妙法莲华经》八卷（或七卷），罗什译

《出三藏记集》中述此经翻译之因缘，谓姚秦鸠摩罗什，鉴于前译之《正法华》等颇多缺点，因是毅然翻译此经，厥后此经弘扬最盛，各家疏讲，乃至成立宗派皆依此译者也。《开元释教录》云：

“《妙法莲华经》八卷，《出三藏记集》中称为《新法华经》：初为七卷二十七品，后更益《人天授品》（《提婆提多品》），为二十八品，弘始八年夏，出于大寺僧睿笔受并制序，第五译也。”

第六译，《添品妙法莲华经》七卷（或八卷），阇那崛多、达磨笈多共译《添品法华》，大体以罗什之《妙法华》为本，而补其阙，增加《药草喻品》之后半偈与《提婆品》文及《陀罗尼》，是故称为《添品》也。《大唐内典录》云：

“《妙法莲华经》八卷，一百五十五纸，移《嘱累》于末，外加《药草品》五纸，咒文亦异，隋仁寿二年笈多翻于兴善寺。”

以上六译，皆为《法华经》之全本。此中第一译之《法华三昧经》，与第二译之《萨昙芬陀利经》、第四译之《方等法华经》，皆归缺佚，不传于世。今经藏中现存者，为第三译之《正法华经》与第五译之《妙法莲华经》、第六译之《添品法华经》之三本。所称为《法华经》三存三缺是也。

此外《法华经》之支本，或则一卷，或则一品，或别于一品中抄出其一部分而翻译之者是也。今就翻译年代之次序述之：

第一，《佛以三车唤经》一卷，支谦译

或又称为《佛以三车唤子经》，为中土法华部翻译之创始，即《譬喻品》中三车出宅之一节也。

第二，《法华光瑞菩萨现寿经》三卷，失译

此经翻译时代未审，《开元释教录》云：“此为《正法华》之抄本”，或又谓此经与《正法华》为同时译出云。

第三，《光世音经》一卷，法护译

此则纯由《正法华》中抄出之一卷单行本也。

第四，《萨昙芬陀利经》一卷，失译

是经则由《法华经》中《宝塔》、《天授》二品之少分而译出者也。

第五，《观世音经》一卷，罗什译

此则由罗什之《妙法华》中抄出而单行之本也。

第六，《法华三昧经》一卷，智严译

《开元释教录》云：“此经乃《法华》之支流也。”

第七，《妙法莲华经·提婆达多品第十二》一卷，达么摩提译或谓罗什译之《妙法莲华经》中之《提婆达多品》，即为此译所编入。盖《妙法莲华经》原为七卷二十七品，加入此品，乃成二十八品云。然天台大师否认其说，未知孰是。

第八，《妙法莲华经普门品重颂偈》一卷，闍那崛多译

此即《普门品》之世尊偈也，今《妙法华》中，虽曾编入此偈，然在罗什当时，实未译此也，故天台之文句中，亦未释有此偈焉。

第九，《法华经药王菩萨等咒》六首，玄奘译

此即第八卷之“药王菩萨等咒”四首是也。

《法华经》全本、支本之翻译，略如上说。今更旁及法华论部之翻译如次。

关于别中《法华》之论，传来中土者，仅天亲菩萨所著之《法华论》一部而已，此有二译：

第一译，《妙法莲华经优婆提舍》一卷，勒那摩提译。

“优婆提舍”是梵语，此方云“论”，译于元魏正始年间，侍中崔光、僧朗等笔受。

第二译，《法华经论》二卷（或为一卷），菩提流支译。

此与勒那摩提所译者同一原本，译于魏永平年中，昙林笔受并制序云。

四、本经之传弘

此经自姚秦鸠摩罗什三藏译成《妙法莲华经》七卷以来，于是中土之佛教，遂一转变而为《法华经》勃兴之时代，或自行诵读，或讲解化他，大德名师，不绝于代。如《高僧传·诵经第七》所列举释昙邃以下二十一人中，其十有七人皆为持诵《法华》者，

亦可想见其一斑矣。又如《法华新注》之《无尽传灯序》云：“天台以前，六朝之间，诸师竞作《法华》注疏，其数及七十余人云”。

罗什与天台相去之年代，仅百五十年耳，其间且有七十余人注疏《法华》，则当时之盛况，实可想见。然此等注疏，今日已多归沦亡，其七十余人是谁，亦不能备举，仅依今《高僧传》中所述疏释《法华》之诸师如下：

竺法崇(《法华义疏》四卷)

释道融(《法华疏》卷数未详)

释昙影(《法华义疏》四卷)

释僧睿(《法华序》九辙)

竺道生(《法华疏》卷数未详)

释慧观(《法华宗要》卷数未详)

释僧含(《法华宗论》卷数未详)

释梵敏(《法华要义百科》卷数未详)

释僧镜(《法华义疏》卷数未详)

释法珍(《法华义疏》卷数未详)

释慧基(《法华义疏》三卷)

释法云(《法华义疏》八卷)

释智藏(《法华义疏》卷数未详)

释宝琼(《法华疏》卷数未详)

释智方(《法华序王》)

释吉藏(《法华义疏》十二卷、《法华玄论》十卷等)

此中光宅法云之疏，《高僧传》内叹称为七十家中之第一，其所著《义疏》今尚传存。

又吉藏大师，世所称为“百部记主”者，其著述最多，于《高僧传》中所述有《玄论》、《义疏》之二书以外，尚著有《法华经游意》二卷、《法华经统略》六卷等，又有解释天亲之《法华论》而成之《法华论疏》三卷。

此等皆就天台以前疏解《法华》之七十余人言之耳。至于讲说、读诵、弘扬此经者，则尤不胜数说也。

然在天台以前之弘传此经者，皆未能唯以《法华》为宗趣，如法云、慧观、吉藏诸师，以《华严》、《涅槃》、《般若》等经，为所专治，于《法华》一经，亦未能有特别之显扬。至其专弘《法华》，以《法华》为旨归，乃至发扬光大、蔚然树立宗派者，则始于天台智者大师一人而已。

智者大师著有《法华文句》、《玄义》等数十部，专宗《法华》，成立天台宗，亦名法华宗。章安大师继之。自是以来，盛行弘化，代有传人，开中土佛教上灿烂之花，则皆此《法华经》以为之基也。

天台以后，经意发扬，《法华》最胜之旨，几至人皆知之。而是时法相、真言二宗新兴，亦各本其自宗之旨，判释《法华》，如相宗窥基所著之《法华玄赞》，名虽赞扬《法华》，实则贬抑《法华》也。又真言宗判《法华》为浅显之地位，判《大日经》为深密之教法，如《大日经义释》中所明是也。

夫中土《法华经》之传弘，应分为三个时期：第一期为六朝之前期时代，即天台以前七十余人之传弘是也。第二期为六朝之后期时代，即周隋之间天台之传弘是也。第三期为唐代，即窥基、一行等之传弘是也。此中第一期多以《涅槃》、《华严》为本，第三期则以法相、真言为本，皆是《法华》之异系。至中间之第二期，则为天台之宗致，而《法华》之正系也。宋元以下，概不过为此正异二系之余脉支流而已。

五、本经之概观

《法华经》传弘之盛，在一切经典中为所仅见。台家之传，世所宗仰；真言、法相，解复有殊。洎夫东瀛，则台密、日莲，次第成宗，弘扬尤盛。斯皆以罗什所译之本经为依凭者也。若不明本

法经之大旨，则于一大佛教无由通达。此经七卷二十八品，义海汪洋，为欲于此先得其概观，而复述其大意如次焉。

《序品》第一，佛在王舍城耆闍崛山，为众菩萨先说无量义经，次入无量义处三昧，眉光照万八千土。弥勒疑问，文殊告以古佛往事，而证知如来将说《法华》。

《方便品》第二，世尊出定，告舍利弗：诸佛方便不可思议，唯佛与佛，乃能知之。舍利弗三请，五千增上慢者退席，如来乃唱唯一大事，所谓开示悟入佛之知见，一切皆当作佛，实无三乘。

《譬喻品》第三，舍利弗闻说领解欢喜，如来复授舍利弗记，而说火宅三车之喻，以显示唯一佛乘之义。

《信解品》第四，须菩提、迦旃延、大迦叶、目犍连，领解佛意，说穷子喻，表示如来以方便力诱诸小乘，唯归一乘之旨趣。

《药草喻品》第五，佛即印可四人之说，而推广之，复说药草之喻，而显示开三显一之旨。

《授记品》第六，佛授大迦叶等四人记。

《化城喻品》第七，如来先说大通智胜佛时，十六王子出家乐说《法华》事。次说化城之喻，以显示于一佛乘分别说三之意。

《五百弟子授记品》第八，富楼那为上首，五百弟子皆得授记。说系珠喻，以示领解。

《授学无学人记品》第九，阿难、罗睺罗为上首，学、无学声闻皆得授记。

《法师品》第十，佛因药王菩萨而告八万大士，说受持此经之果德，与弘经法师之功德。并说凿井喻，以流通此经。

《见宝塔品》第十一，多宝佛塔从地涌出，大声赞善。释迦如来三变净土，分身诸佛咸集，与开宝塔。多宝如来分半座与释迦同坐，释迦大声唱告，劝持此经。

《提婆达多品》第十二，说如来往昔求法，事阿私仙人得闻此

妙法，今授提婆达多大菩提记。文殊入海弘经，龙女献珠成佛。

《劝持品》第十三，药王大乐说等，各各发愿持经。佛授大爱道及耶输记，乃至劝八十万亿那由他诸菩萨。诸菩萨亦发愿持此经。

《安乐行品》第十四，文殊请问末世持经之法，佛以身、口、意、誓愿四安乐行答之。复设轮王宝珠之喻，以表此经为诸佛秘密之藏。

《从地涌出品》第十五，六万恒沙菩萨，各将眷属，从地涌出。大众怀疑，弥勒兴问。

《如来寿量品》第十六，如来自说成道以来，无量无边百千万亿那由他劫，复说医王之喻，以明化度众生之意。

《分别功德品》第十七，明在会闻法获益之多，及明五品弟子功德。

《随喜功德品》第十八，说五品中初随喜品之功德。

《法师功德品》第十九，更进而说受持、读、诵、解说、书写之五种法师，得六根清净之功德。

《常不轻菩萨品》第二十，明往古威音王佛时，常不轻比丘，以随喜行，得净六根速成佛道事。

《如来神力品》第二十一，如来现十种神力竟，复对诸上行菩萨，劝以弘通此经。

《嘱累品》第二十二，三摩众菩萨顶，而嘱付此经。

《药王菩萨本事品》第二十三，宿王华菩萨请问药王菩萨本事，佛为说菩萨燃身燃臂供养如来及此经事。

《妙音菩萨品》第二十四，妙音菩萨现种种身，说是经法事。

《观世音菩萨普门品》第二十五，无尽意菩萨请问观世音菩萨因缘，佛为说三业感应，三十二应普门示现种种功德。

《陀罗尼品》第二十六，菩萨及天神等各各说咒护法。

《妙庄严王本事品》第二十七，说往古妙庄严王，因净德夫人

及净藏、净眼二子之化，而发心入道见佛闻经事。

《普贤菩萨劝发品》第二十八，佛为普贤重示四法，普贤说咒护持。

六、依本经而成立之宗派

《法华》大旨，已如前述，至于依凭本经，而发扬教义乃至蔚然成立宗派者，则中土之天台宗，与日本天台宗、日莲宗之所弘也。三家所谈，旨趣各别，然其大要，亦可略而述之。

(一)天台

天台宗又名法华宗，创自慧文、慧思、智颢诸师，皆以悟入法华三昧、证入诸法实相、圆融一心三观之旨，以发扬此经唯一佛乘之妙理者也。文、思二师，犹尚心心相传，未弘讲述。及夫颢师，则乐说不倦，述有《法华经玄义》、《法华经文句》、《摩诃止观》诸大部，以大张此一宗之教纲，则皆以此经为之基也。

此宗对于如来一代时教之判释，立五时教（华严、阿含、方等、般若、法华涅槃），而以《法华》为第五时教，味当醍醐。立化仪四教（顿、渐、秘密、不定），而以《法华》为非顿、非渐、非秘密、非不定，为纯圆独妙之教。立化法四教（藏、通、别、圆），而以《法华》为第四之圆教。其推重此经，盖可想见。

此宗之弘述《法华》，以观心为经，以诸法为纬，所谓一切法即空、即假、即中。空者，一切法之平等性；假者，一切法之差别相；中者，一切法之根本体也。如是三谛，圆融互具，三者即是一如，一法具足一切。依《法华经·方便品》，说名诸法实相，故以此《法华经》为最上之圆教。更复建立三种止观，圆摄一切诸大乘经之法义，而皆会入于《法华经》旨，所谓一切观行教义，莫不以此《法华经》为之根据也。

此宗对于《法华》之解释，分为本地与垂迹二门，各判三分，依《法华文句》所说如次：

迹门	序分——《序品》
	正宗分——《方便品》《譬喻品》《信解品》《药草喻品》 《授记品》《化城喻品》《五百弟子授记品》
	流通分——《法师品》《见宝塔品》《提婆达多品》 《劝持品》《安乐行品》
本门	序分——《从地涌出品》
	正宗分——《如来寿量品》《分别功德品》
	流通分——《分别功德品》《随喜功德品》《法师功德品》 《常不轻菩萨品》《如来神力品》《嘱累品》 《药王菩萨品》《妙音品》《观音普门品》 《陀罗尼品》《妙庄严王品》《普贤劝发品》

关于此宗之疏释，其重要者有：

《妙法莲华经玄义》	二十卷	智颢述
《妙法莲华经文句》	二十卷	智颢述
《法华经大意》	一卷	湛然著
《法华经会义》	十六卷	智旭辑

(二) 台密

日本天台宗，系传教大师之所开创，以《法华》为根本，而会合台、密、禅、戒四宗而成。迨至数传而后，禅学绝响。所谓戒律，亦惟《法华》之一乘圆顿大戒。其最大之教纲，即为天台、密教二种。又其所谓密教亦复以《法华》为纲骨，此其所以以“台密”称也。盖日本天台之与中土台宗，教义虽有差别，其对于此经之特殊尊重，固未尝或异也。

通常显密二教之分齐，盖判然殊隔也。此宗独依据《法华》，而唱圆密一致之说，发挥显密同体之义，以《法华》、《大日》二经而一体，一则开显实相之莲花，一则显示芬陀利之本体，其理固无殊别也。此宗复以《法华》之三部，演而为三部之曼荼罗，而通

于显密之二方面，即此宗之本尊观，亦以大日、释迦二佛为一体，则皆此《法华经》为之基焉。

关于台密之注疏，略举如次：

《讲演法华仪》 二卷

《入真言门讲法华法门》 一卷

《法华经两界和会义》 一卷

《法华曼荼罗诸品配释》 一卷

《法华要略义》 一卷

(以上皆圆珍著)

(三)日莲

此宗创自日本之日莲上人，专依此经，一变台密之教格而别创“唱题成佛”之教义。一代教法，一经正义，皆发挥于此经之题目上，盖弘扬《法华》而又别树一帜者也。

此宗对于一切之教法，有五种相对之判释，所谓内外相对、大小相对、权实相对、本迹相对、种脱相对是也。而旨趣之所在，则唯在此“妙法莲华经”之五字焉。

第一重(诸教)	<table border="0"> <tr> <td>内——佛教——</td> <td rowspan="2">} 内外相对</td> </tr> <tr> <td>外——婆罗门、道、儒等——</td> </tr> </table>	内——佛教——	} 内外相对	外——婆罗门、道、儒等——
内——佛教——	} 内外相对			
外——婆罗门、道、儒等——				
第二重(佛教)	<table border="0"> <tr> <td>小——《阿含》——</td> <td rowspan="2">} 大小相对</td> </tr> <tr> <td>大——《华严》、《方等》、《般若》、 《法华》、《涅槃》——</td> </tr> </table>	小——《阿含》——	} 大小相对	大——《华严》、《方等》、《般若》、 《法华》、《涅槃》——
小——《阿含》——	} 大小相对			
大——《华严》、《方等》、《般若》、 《法华》、《涅槃》——				
第三重(大乘)	<table border="0"> <tr> <td>权——《华严》、《方等》、《般若》</td> <td rowspan="2">} 权实相对</td> </tr> <tr> <td>实——《法华》、《涅槃》——</td> </tr> </table>	权——《华严》、《方等》、《般若》	} 权实相对	实——《法华》、《涅槃》——
权——《华严》、《方等》、《般若》	} 权实相对			
实——《法华》、《涅槃》——				
第四重(实教)	<table border="0"> <tr> <td>本——《寿量》一品——</td> <td rowspan="2">} 本迹相对</td> </tr> <tr> <td>迹——前后各品《涅槃经》等——</td> </tr> </table>	本——《寿量》一品——	} 本迹相对	迹——前后各品《涅槃经》等——
本——《寿量》一品——	} 本迹相对			
迹——前后各品《涅槃经》等——				
第五重(本门)	<table border="0"> <tr> <td>种——题目五字——</td> <td rowspan="2">} 种脱相对</td> </tr> <tr> <td>脱——《寿量》一品——</td> </tr> </table>	种——题目五字——	} 种脱相对	脱——《寿量》一品——
种——题目五字——	} 种脱相对			
脱——《寿量》一品——				

更就本、迹二门之本门中，而立有三大密法：一者本门之本尊，二者本门之题目，三者本门之戒坛，是为一宗观行之所在也。所谓本门之本尊者，以“南无妙法莲华经”七字为本佛之总体，而释迦、多宝诸佛乃至十界罗列三千诸法，无非本佛不可思议之境界。所谓题目者，以此经题，为一切经之肝心，口诵此“南无妙法莲华经”七字，即为本佛本因之妙行，而身口意三业即成本佛不思议之三秘密业。所谓戒坛者，以此“妙法莲华经”五字为戒体，归依受持，即是受持无作之圆顿大戒。一宗教义，皆以此经题目而发挥者也。

此宗对于本经之解释，立有五重三段之判解如次：

一代三段	序分——《华严》乃至《般若》等四十余年诸经	
	正宗分——《无量义经》、《法华经》、《观普贤经》	
	流通分——《涅槃经》等	
十卷三段	序分——《无量义经》、《法华经·序品》(一经一品)	
	正宗分——《方便品》乃至《分别功德品》之上半品 (十五品半)	
	流通分——《分别功德品》之下半品乃至《普贤品》、 《观普贤经》(十一品半一经)	
迹门三段	序分——《无量义经》、《法华·序品》(一经一品)	
	正宗分——《方便品》乃至《授学无学人记品》(八品)	
	流通分——《法师品》乃至《安乐行品》(五品)	
本门三段	序分——《涌出品》之上半品(半品)	
	正宗分——《涌出品》之下乃至《寿量品》、《分别功德品》 之上半品(一品又二半品)	
	流通分——《分别功德品》之下半品乃至《普贤品》、《观普贤经》 (十一品半一经)	
三世三段	序分——十方三世一切诸经	《寿量品》
	正宗分——“妙法莲华经”五字	
	流通分——“南无妙法莲华经”七字	

关于此宗之疏释,有:

《注法华经》	十卷	日莲述
《法华经宗义钞》	六卷	日辉述
《法华经大意》	二卷	日远述

(《威音》第 19—22 期)

《解深密经》述要

一、概观

佛法教理，精微博大，论其末叶，参差万端，几如不知其归趣。若就其根本言之，于任何时代，恒二大思想相对立，成为发达进化之情势。第一之大众部与上座部对立，所谓小乘教发达时代（佛灭后一百年至四百年）。第二即大乘教之勃兴，乃大小乘教之对立（佛灭后六七百年间）。第三即于大乘教中，更空教与中道教相对峙，达于印度文化之最高点（佛灭后八九百年间）。由是印度文化，渐向震旦流传，斯时更有真如缘起说与赖耶缘起说，又为一乘教与三乘教之对峙。本经于大乘佛教中，即为中道教之主干，于此二大教理者，亦几为大乘佛教之基础。此重大问题，盖为研究佛学者所不可不知也。

一佛乘之教义者，于本经之前，已有《无量义经》、《法华经》、《涅槃经》、《华严经》等大乘经典，已彰声势，高唱一时。即由主张三乘各别说之本经之立场，亦不可绝对之否定。于本经《无自性相品》中，以理佛性、行佛性之意味，巧会两说之相违。谓于一佛乘性说者，三乘之人，断烦恼、证解脱之真理，是为平等平等，此绝大之真理界，即约理佛性而说一乘也。更推此意，如五性各别中无性有情者，虽毫无见证真理之义，约所具之理性，亦为平等平等，随得一大佛乘而为归结。但经文唯为一乘三乘之和会圆融，而于一乘五性者不言及之。按此，无性有情原非本经所闻之机也。于三乘五性各别论亦即认为一佛乘性说，斯为经文之正意耳。要之，入于震旦，虽有旗帜鲜明之对峙，把持相违之学说，然三乘、一乘之二教，赖耶、真如之二说者，若溯其始源而观，

必知毕竟为同一之学说矣。

本经虽仅为五卷八品，然于大乘经中为了义之言教，并于说主、说处、对扬、法门等，完全备具，庄严崇高，不可思议，后详分析之。

二、题目

《解深密经》者，梵语谓之“珊地涅暮析那素坦览”（Samdhiniymocanasura）。“珊地”（Samdhi），深密之义；“涅暮析那”（numocana），解之义也，即谓之“解深密”；“素坦览”（Sutra），译为“经”，有常、法、摄、贯等义。“深密”二字为经中所说之义理，“解经”二字为能诠之言教也。即谓解释诸佛自内证甚深秘密之义理之经，为《解深密经》。

又求那跋陀罗三藏所译者，谓之《相续解脱经》，菩提流支所译者为《深密解脱经》，真谛三藏者为《佛说解节经》，此译之名虽各有不同，然均为同一梵语所含之义，必无遗处，此于圆测之《深密经疏》中悉释之。

三、说主

本经说主当为印度之释迦牟尼佛，大乘教所谈之三重佛身中，为对他说法主，最高位之佛陀，即他受用身所说也，是谓之报身。而本经说主报身者，依于经文，具二十一殊胜功德。本经既以报身为说主，当时说主所居之土因知必为庄严。又于本经结末，非如普通之经有“作礼而去”之文，此亦表他受用报土不退转之德也。由是密意，更可见本经于大乘教中，占最高位矣。

但真谛译之《解节经》，谓“一时佛婆伽婆，住王舍城耆闍崛山中”。此谓普通土，即秽土之佛陀，为化身佛所说之意。初见之亦如相违，然实两译对比，始于三身说得其理解也。三身各别之见解者，系随听法者领解之程度。其说主，于常常时、恒恒时，虽必三身具足之佛身，然集会大众，各依其根机之深浅，感见此

同一说法之主，遂各有不同，或见报身佛，或见化身佛，故本经说主对扬大众之正机者，实为报身佛耳。

四、说处

本经说处者与上之说主为关联之问题。说主为化身佛则说处化土即为秽土，又说主为报身佛则说处报土即净土。依玄奘三藏之译，为报土十八圆满莲花藏世界。十八圆满之名者，始于亲王论师之《佛地论》也。

五、说时

本经既为报身佛所说，然说时如何亦不可论。古来凡有三说：第一说：经文但唯言“时”，以某年月时不谓，是何时不可定也。出于西明《疏》，西方三说皆同之，但西方三说者，不过解“时”之意义而矣。第二说：于真谛《疏》载“佛未涅槃七年，成道后三十八年说”云。第三说：觉爱三藏（梵名菩提流支），于安然《教时问答》：《无量义经》、《法华经》四十余年说，即始四十二年合八年说，《解节经》去《涅槃》五年说，即《深密经》云。

后之二说，以本经为《法华》之后、《涅槃》之前所说者，别既乏证可据，亦将从此传说矣。

六、梵本

依圆测《疏》谓“此经一部自有二种：一者广本有十万颂，二者略本千五百颂。然此略本，梵本唯一”云。

七、汉译

有四次之异译。然四译均为同一之梵本。此四译中于品有具有略。魏菩提流支之译并玄奘三藏之译为全译，余为抄译。今将四译比较对照如下表：

	第四译	第二译	第三译	第一译	
译时	唐贞观年间	后魏延昌二年	陈保定年间	宋元嘉年间	
译者	玄奘	北印度菩提流支(道希)	西印度优禅尼国真谛(波罗末陀)	中印度求那跋陀罗(功德贤)	
经题数卷	《解深密经》五卷八品	《深密解脱经》五卷十一品	《佛说解节经》一卷四品	《相续解脱经》一卷或二卷	
品名	《序品第一》	《序品第一》	(有《通序》)		
	《胜义谛相品第二》	第一对如理请问菩萨	《圣者善问菩萨问品第二》	《不可言无二品第一》	
		第二对法涌菩萨	《圣者昙无竭菩萨问品第三》	《过觉观境品第二》	
		第三对善清净慧菩萨	《圣者善清净慧菩萨问品第四》	《过一异品第三》	
		第四对善现菩萨	《慧命须菩提问品第五》	《一味品第四》	
	《心意识相品第三》	《圣者广慧菩萨问品第六》			
	《一切法相品第四》	《圣者功德林菩萨问品第七》			
	《无自性相品第五》	《圣者成就第一义菩萨问品第八》			
	《分别瑜伽品第六》	《圣者弥勒菩萨问品第九》			
	《地波罗蜜多品第七》	《圣者观自在菩萨问品第十》	有依教奉持文	《相续解脱地波罗蜜了义经》	
《如来成所作事品第八》	《圣者文殊师利法王子菩萨问品第十一》		《相续解脱如来所作随顺处了义经》		

以上四译之中，以玄奘三藏译者为最高，理义明白，于圆测《疏》中，谓“然《解深密》，文义净明”云云。

玄奘三藏之译，果成何年，诸记不同之：

- 圆测《疏》……………贞观二十一年
- 《开元录》、《贞元录》……………
并《守护国界章》……………

[自贞观二十一年五月十八日
	至同年七月十三日
- 《笺注解深密经》……………

[自贞观二十年始译《瑜伽论》至
	同二十二年译终同时即译此经
- Cataloge of the Friqitaka……………贞观十九年

检之《大慈恩寺三藏法师传》：玄奘三藏贞观十九年由印度归国，同年五月以后始从事翻译，而于同二十年七月上表，奉进译了之五部五十八卷，曰《大菩萨藏经》二十卷、《佛地经》一卷、《六门陀罗尼》一卷、《显扬圣教论》二十卷、《大乘阿毗达磨杂集论》十六卷。

《瑜伽论·摄决择分》第七十五卷乃至第七十八卷，列举本经正宗七品之文。若于《瑜伽》第七十五卷乃至第七十八卷之文，添加本经《序品》，即为本经矣。故于贞观二十年翻译《瑜伽论》，若果别行译出，则必与贞观二十年七月五部经论同时进献，由是贞观十九年之说，恐为不确。

又于《慈恩传》中，谓二十年春正月甲子又译《大乘阿毗杂集论》，至二月讫，又译《瑜伽师地论》，由是《瑜伽论》之翻译，或为贞观二十年三月（基辨之说），或同五月（《开元录》说）而开始，均迄同二十二年五月，同时本经亦随之译成，斯说较可信也。

汉译者三藏法师诃祇，俗家陈姓，生于陈留，岁十一出家，止于东都净土寺，习《毗昙》、《摄论》、《维摩》、《法华》、《涅槃》诸宗。太宗贞观三年，发长安作天竺行。在竺十有七年，周游百三十国，遍谒众师，无不至问道求法，后就那烂陀寺（Nalanda，此译施无厌）之尸罗跋陀罗（Silabhadya，此译戒贤），深究《瑜伽》之蕴

奥。遂于贞观十九年归长安，谒帝洛阳宫，所赍之梵本凡五百二十箴，六百五十七部，所译之经论七十四部一千三百三十五卷，本经亦其一也。高宗麟德元年二月五日，上迁玉华宫，乃谥“中宗”，赐“大遍觉”，三千门徒七十达者，秀出四人，窥基为上首也。一代圣迹，详载于《大唐西域记》、《大慈恩寺三藏法师传》、《法师行状记》、《法师塔铭并序》等中云。

八、组织

一部五卷八品，分为二分。初一分为序分，即说本经之兴由。次七品为正宗分，即本经正旨之所在，由如理请问菩萨等一一与世尊往复问答，开显大乘深义而无遗。但初品之首，菩萨与菩萨之问答，及其终告尊者善现等者，少分之有特异耳。

又其组织中，初品之首，对如理请问菩萨之问，解甚深义密意菩萨答之，能说教主反为无辞，而此问答于当品中颇占重要之地位。又其状态，与世尊佛陀之说，全具同一资格，故深密菩萨之加持说法，古来为景仰之。于经终时，似缺普通有之作礼而去之仪式，此实为显报土不退转之意味也。日本良遍僧都《传通要录》中赞叹之，谓“事绝常途，旨在言外”。

或谓本经具三分：序、正二分如前，第三流通分，于经末之“尔时曼殊室利菩萨摩诃萨”以下，说依教奉行，故为流通分。若依二分说者，彼经末依教奉行之文，唯第八一品之流通耳，非系全经，例如五、六、七品同亦有之。

或谓有三分：初分同前，第二分者，由《胜义谛相品》至《无自性相品》末之重颂终取三品半，第三分者，由《无自性相品》颂后之长行，至第八品之终取三品半。因第二分为本经之正意，故说真俗谛相，甚深细、甚深难达、极难达、超过一切行相、遍一切一味相。第三分者，三品之文虽似正宗分，实难示上说真俗谛相，更约行与果、说与名、奉持、得益，后之四品皆有此文，是第三分

之相也。

以上诸说，皆有一理，取舍皆可任意之。

九、大意

八品之内容如下：

《序品》第一

一时，卢舍那报身之佛陀，居于十八圆满莲花藏世界，即他受用之报土，证最清净之大觉智，具二十一殊胜功德，而听闻众者为十三德具足之无量大声闻众，并十种功德具备之无量大菩萨众等，由他方佛土俱来，满于会座。

《胜义谛相品》第二

先应如理请问菩萨之问，解甚深义密意菩萨，依佛陀之加持力，开演一切法无二，法性离言之旨，第一段终。

次第二段，佛陀世尊为法涌菩萨明胜义谛相之义，胜义谛者，内自所证，超越寻思分别。

次第三段，对善清净慧菩萨说胜义谛者，超过诸法一异之性相，须修唯识止观，可解脱一异之定执。

次第四段，对尊者善现示胜义谛，为说遍一切一味平等之妙理，所可离增上慢分别差别之执。

要之，此品说胜义谛真如为诸法之本体，废诠一实之妙理，为唯识宗本意也。

《心意识相品》第三

对广慧菩萨之问，心者阿赖耶识，意者末那识，识者眼识乃至意识六种识也，即说八识之性相、示识变之由来、明迷悟之分齐耳。此为唯识事相，对前品胜义谛本体界，则此为世俗谛现象界。现象界万法者由阿赖耶识之种子开展生起，赖耶缘起之说，实渊源此品所说也。

《一切法相品》第四

对德本菩萨说万有诸法之相。前品说心识之事相，此品发现其心识之诸法，有理有事，有真有妄，有有有无，即洞现宇宙之万象，为一遍计所执性、二依他起性、三圆成实性之三性。遍计所执之实我、实法者，为妄执、为无体；依他起性、圆成实性者，为真实、为有体。而依他者，为有为缘生之事相、染净之法，圆成者为无为之理性、清净法。须知除遣遍计之无体法，断灭依他之杂染法，而可证得圆成之清净法也。

《无自性相品》第五

对胜义生菩萨说诸法无自性义。前品所说之三性者，遍计情有，依他理有，是为有观。然万有之有，非是偏有，亦成自空。故此品依三性之有，立三无性之空，以示有空相即不离之旨。既诸法本来无自性，故亦本来涅槃寂静，故说诸法皆空，亦得说为一乘。明一代三时之设教，有“有、空、中”之别，有“了义、不了义”之差，更于设教无矛盾所也。和空有之二说，会一乘五性之两门，判三时法门之浅深等，与前品所明之三性观，俱实为唯识宗之妙解耳。

《分别瑜伽品》第六

对弥勒菩萨，为说唯识止观妙行。上来各品明本体界真如胜义之妙谛，现象界三性三无性之诸法，此品说本体界之真如，现象界之诸法，为唯识之相识之性，心外无别法，观相分见分为未，自体分为本，使悟唯识转变之理，实为唯识之观法也。

《地波罗蜜多品》第七

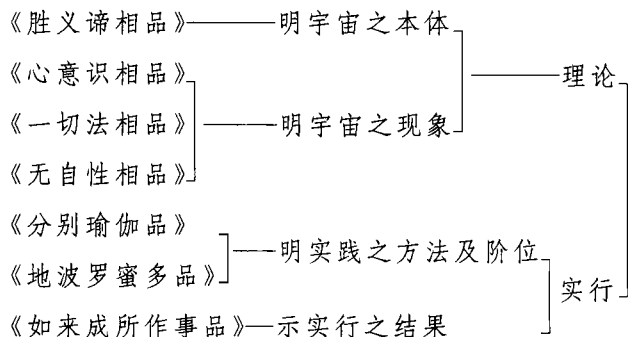
对观自在菩萨，明菩萨十地之修行，示修前品所明之唯识止观，行历十地阶位，分其行法为十波罗蜜多，实即唯识宗之行位，即于前品瑜伽止观法，为向上实践躬行之道程也。

《如来成所作事品》第八

对文殊师利菩萨说三身万德之佛果，依于前品所说之观心修行之功而证得示大悟彻底之象，说法利生之妙用，因明立破之

权衡，广明佛陀摄法之善巧，是即唯识宗之佛果也。

要之，《胜义谛相品》者，说宇宙之本体界离言法性真如。《心意识相品》、《一切法相品》、《无自性相品》共明宇宙之现象界，以八识、三性及三无性之性相，开演佛陀真俗二智所证之境界。次佛陀善巧方便，欲为众生使接触于内证境界。《分别瑜伽品》、《地波罗蜜多品》，则成授之实践躬行之道路和方法。至其到达其修行结果者，即《如来成所作事品》，得三身究竟之大果也。如是大智圆明，高照万有事理，慈悲广大，利乐一切有情，以示万法唯识之秘诀，说断障得果之妙义，为一经之宗体也。更将图以析之：



十、疏释

注疏者本经有五：

《解深密经疏》十一卷，今因撰

同疏，十卷，圆测撰

同疏，十卷，玄范撰

同疏，三卷，元晓撰

同疏(失佚)，璟兴撰

此外，遁伦法师之《瑜伽论记》第二十上至第二十一下，即释《瑜伽》第七十五乃至第七十八卷也。又窥基之《笺注解深密经》二卷，第一卷为本经料简玄谈，第二卷于本经初三品施以冠导傍

注，多依于圆测法师之《疏》。

此等之中除伦《记》并《笺注》现存外，而前五部疏之所存者，唯圆测《疏》十卷耳（缺第十）。

（《威音》第 15、16 期）

《楞伽经》述要

一、本经之地位

在现今佛教界中，《楞伽》一经，绝鲜有人研究及之。然本经所说，多属微妙第一真实了义，亦即诸佛所得圣智证法，居之群经之间，固自有卓然特立及迥然特出者在，学人正宜殷重受持，反覆玩索，以期有得，殊未可轻而弃之也。

考本经之所以鲜人研究者，其最大原因，即在于文义艰晦，较余经为难读。寻常学人，偶一披览，殆靡不深感迷闷，疾首蹙额，以致意兴索然而不能终卷。此不仅今人为然，即古人亦然，昔苏子瞻尝《书楞伽经后》云：

“《楞伽》义趣幽渺，文字简古，读者或不能句，而况遗文以得义，忘义以了心者乎！此其所以寂寥于世，几废而仅存也。”

历代诸家注疏序跋之中，亦莫不以本经难读为言。盖本经以难读而几废，古今正有同慨也。《楞伽》原以“难入”立名，其经文乃亦若是难入耶？惟即此艰晦难读一点，亦有足见本经地位之特异者。

宋善月（柏庭）大师《楞伽通义序》云：

“其文简古，译者盖将使上根达识，深于自得，传之后世，未遽以文字晓，则不至于玩且蔽，而中下根器，几不能句而望崖焉。……或又曰：使译者意不在简古则已，观今之说（指所撰《楞伽通义》），则晦者明，窒者通，迂者直，难者易，无乃得罪于昔人耶？曰：知我罪我，其惟《春秋》，余固不敢辞。”

宋沈瀛（竹斋）《楞伽经集注序》云：

“于诸经中，如《楞严》、《圆觉》，皆为上根者说，故其语深远，

惟上根之人方可了解，而初机者未易究也。至若《楞伽》一经……其语深远，又在《楞严》、《圆觉》诸经之上，故目今所说上根之人，无如内翰苏公，尚曰《楞伽》义趣幽渺，文字简古，读者尚不能句……是知此经惟上上根人所深好而研究之，其他人莫识也……今世谈禅者浩浩，而于此经漫不知有，非不知有，正以所见不高，不能深识义趣，故不敢启口耳。”

明王志坚《楞伽合辙序》云：

“《楞伽》以达磨重，《楞严》以智者重，并为缙门要典，而其流通浅深之故，亦略相类。当《楞伽》之机者，大慧也。自觉圣智境界，惟证乃知，而译者艰晦其词，使读者棘口瞠目，徐思之，又如蚊咬铁牛，了无入处，故中下之士，不甚跃然。当《楞严》之机者，庆喜也。其落想送难，与凡夫颇近，又得文士为之润色，读者如痒得搔，各以思惟分别通之，至旁引经论之似者为注脚，虽复近之，弥益戏论。”

如斯诸说，固皆认本经之艰晦难读，适为本经之地位特异使然，且出于译者之故意为之。昔东坡居士尝谓本经如医之《难经》，句句皆理，字字皆法，今观《难经》艰晦，为俗医所弃，而其地位固特高，实与本经正同，病斯经之难入者，正不可不知也。

且斯经虽复难入，近今虽鲜人研究，然亦尝盛行于古矣。彼缙门禅衲（原作纳）崇而奉之者且不论，即白衣之间，上自朝廷，下及草野，亦多皈心信受，极意弘传。今试举其脍炙人口、足资注意者数端，以见其余。

(1)本经有一御制之《序》，乃唐武后所撰。后于久视元年避暑于颍川三阳宫，特诏实叉难陀重译此经。既成，后制《序》冠之，于本经教义，赞扬备至，文辞美贍，为世传诵。

(2)历代文人学士，于本经颇多法缘，如白太傅与常禅师诗有云：“求师治此病，惟劝读《楞伽》。”又云：“人间此病治无药，惟有《楞伽》四卷经。”王荆公亦云：“《楞伽》我亦见仿佛。”似此诸

例，未遑枚举。

(3)本经有一为人艳称之故事，即宋苏子瞻时，有南都太子太保张文定公安道，于庆历中出守滁州。一日，入琅琊僧舍，见一经函，发而视之，乃《楞伽经》也。恍然觉其前生之所书，细视笔画，手迹宛然，悲喜太息，从是悟入，常以经首四偈发明心要。元丰八年，苏子瞻过南都，见张公于私第，公时年七十九，授子瞻以此经，且以钱三十万使印施于江淮间。而金山长老佛印大师子元曰：“印施有尽，若书而刻之则无尽。”子瞻乃为书之，而元使其使者晓机走钱塘，求善工刻之板，遂以为金山常住。子瞻尝为文书经后，时有蒋之奇又序其端，均记此因缘，并于本经备致赞仰，亦可觐当时之盛行矣。

(4)明太祖尝敕天下寺观僧尼道俗，皆令传习本经而讲解之。其后万历末年，尚书叶向高序《楞伽经参订疏》时，犹盛赞其事，曰：“意使人人得正其心，辅扬圣化。大矣哉！圣皇之心，渊乎远矣。”考太祖之诏，乃颁于洪武十年者，本经之外，尚有《金刚经》及《心经》，当时曾命宗泐、如玘两师特制此三经注解而刊行之，并以此三经试僧得度，如儒科。

观此数端，亦足见本经之盛行于古，在中土佛教中，固自有其地位，且自有其重要之地位。

晚清以来，法相、唯识之学方盈于海内，于是谈及本经地位者，殆靡不曰：“此经极关重要，乃‘有宗’所依六经十一论之一也。”其他殊鲜闻焉。夫本经所说，原不出于“五法”、“三自性”及“八识”、“二无我”诸义，由其说五法、三自性者而言，足以开法相之秘蕴；由其说八识、二无我者而言，又足以显唯识之肝心。谓之为“有宗”宝典，谁曰不宜？然本经地位之重要，固不止此。

今按其地位之最优异而殊特者，乃在禅宗。盖禅宗本属教外别传、不立文字者，而初祖达磨大师传法二祖时，于传心印之外，又尝以《楞伽》付之，曰：“吾有《楞伽经》四卷，亦用付汝，即是

如来心地要门，令诸众生开示悟入。”教之与禅，于此经沟而通之，且以不离言说之教而显彼离于言说之禅，其殊特为何如耶。或且记初祖之言曰：“吾观震旦所有经教，惟《楞伽》四卷可以印心。”持是以衡，则其地位尤为优异，在诸经之中，殆有鹤立鸡群之概。故云“《楞伽》以达磨重”。由是祖祖相授，以为心法，至五祖时，始易以《金刚经》。六祖闻客读《金刚经》，至“应无所住而生其心”句，豁然大悟，问其所从来，客云：“我从蕲州黄梅县东五祖山来，五祖常劝道俗持《金刚经》，谓即此可以见性成佛。”自此《金刚》盛行于世，而《楞伽》遂无传焉。当二祖得初祖《楞伽》之传时，初祖尝曰：“此经不数传后，翻为名相之学。”

其后二祖亦尝告弟子曰：“此经四世后转成名相，一何可悲。”盖已先知之矣。呜呼！本经真能处于最优异而殊特之地位者，惟在此祖祖相授，持以印心之时耳。及其转成名相，已为古德所悲，而说者或犹仅称本经为“有宗”宝典，将以诩其重要，不亦浅之乎测是经乎！虽然，曾凤仪《楞伽宗通缘起》中有言曰：“千载而下，求其能明名相者亦罕矣，况印心乎。”吾于斯语，益感慨系之已。惟难者或曰：“西来之宗，一文不设，若谓初祖持此印心，非愚则惑，子不闻达观颖公之言乎？”

此则宋濂曾破之矣。其言曰：“佛法随世以为教，当达摩时，众生滞相离心，故人义学者，悉斥去之。达观之言，犹达摩之意也。”盖明眼知识，有与有夺，学人苟有所执，自非夺去不为功，彼文殊杀佛、云门骂佛、丹霞烧佛，亦均属一种当机之善巧方便，达观亦犹是耳。若初祖印心之说果不足信者，则马祖亦尝引之以示众，岂马祖亦愚而惑乎？

历代大师之判本经者，其地位亦殊不定，今且一加分述。

(甲)约三藏说

本经在三藏中，自正摄于契经藏，但或谓本经亦是对法藏摄，以此经有问答研核，同于摩怛履迦故。或又谓本经亦是调伏

藏摄，以此经遮酒肉，调心行，亦有调伏义故。或又谓大乘三藏总所不摄，以本经理超言外，实离文字，言即无言，摄无所摄故。此见贤首大师《入楞伽心玄义》。

(乙)约二藏说

本经在二藏中，自正摄于菩萨藏，但或谓本经亦说诸小乘义，故应兼摄声闻藏，此亦见贤首大师《入楞伽心玄义》。

(丙)约十二部说

本经在十二部中，或谓唯“方广”一部摄，以唯方广是大乘故。或谓“方广”、“希法”、“授记”三部摄，以余九部是小乘故。或谓除“论义”、“因缘”、“譬喻”之余九部摄，以余九部是大乘故。或谓十二部具摄，以大乘自具十二部故。或谓十二部全不摄，以小乘亦具十二部故。或谓大乘十二部亦不摄，以本经理超言外，实离文字，言即无言，摄无所摄故。此亦见贤首大师《入楞伽心玄义》。惟憨山大师《观楞伽经记》中，则直谓本经在十二部中，为“未曾有部”。

(丁)约五时说

据《佛祖统纪》所载，本经在五时中，摄于第三之方等时，为释尊成道后第十五年所说，此天台家言也。注疏诸家，如善月之《楞伽通义》、宗泐、如玘之《楞伽注解》、智旭之《楞伽玄义》等，均明判本经为方等时教。若约五味分别，即是生酥，当阿含之后，斯说殆已成本经之定判焉。惟憨山大师《观楞伽记》中，独判此经是熟酥，为《法华》之先导，则进于第四之般若时矣。且说者谓《统纪》指本经为释尊成道后第十五年所说，亦多可疑之点，盖本经《遮食肉文》中，曾引有四经之名：

1. 《象胁》(Hasti-kakse) 宋译作《缚象经》，魏译作《象腋经》。
2. 《大云》(Mahameghe) 宋译、魏译并同。
3. 《涅槃》(Nirvana) 宋译无，魏译同。
4. 《央掘魔经》(Angvli-malike) 宋译作《央掘利魔罗经》，魏

译作《胜鬘经》，说者谓为“指鬘”之误。

说者据此，谓本经必出于四经之后，而《央掘魔经》实说于佛成道后第二十年，乃近今佛教学者所公认，则本经自亦说于第二十年以后。今《佛祖统纪》据妙玄之说，谓成道六年后说《央掘魔经》，而列本经于第十五五年，殆未可尽信。或又谓《涅槃》乃释尊最后遗教，而本经又后于《涅槃》，殆出于后人之手。且楞伽即今之锡兰岛，其地在释尊时是否已通于中印，尚属疑问。经中又多及佛灭以后之事，虽云悬记，或亦足为后出之证，日本学者尝据其种种观察而疑本经成于《起信论》之后，自亦不为无因。但今考本经所引四经，其《大云经》中，自云经名有三：一名《大云》，二名《大般涅槃》，三名《无想》，然则本经所列“涅槃”二字，应即为《大云经》，非最后遗教之《涅槃经》也。盖本经原仅举三经，并非四经，宋译可为证也。至于经中多及佛灭后事，则古佛悬记，并不足怪，即属后出，亦不过少数之窜入，决非可遽议及全经也。《楞严经》有云：“世尊亦曾于楞伽山为大慧等敷演斯义。”是不亦可证本经之非虚乎？且依《楞严》考之，楞严会上，波斯匿王自称年六十二，据《本起经》所述，彼王与释尊同年，若以释尊三十五岁成道计之，则《楞严》乃说于成道后第二十七年，即可知本经实说于第二十七年以前矣。又，本经所举之《央掘魔经》，魏译作《胜鬘经》，考央掘魔之梵文，义为指鬘，故《央掘魔经》或称《指鬘经》，若译作《胜鬘》，不免有误。然本经中尝云：“我于此义，以神力建立，令胜鬘夫人及利智满足诸菩萨等，宣扬演说如来藏及藏识名，与七识俱生，声闻计着，见人法无我，故胜鬘夫人承佛威神，说如来境界……”可知本经与《胜鬘经》实亦有密切之关联，后之判教者尝并举之，且本经实说于《胜鬘经》之后，亦可隐见。胜鬘夫人者，即波斯匿王之女也（波斯匿王之妃亦名胜鬘夫人），此与《楞严》合勘，亦可略定本经之年时矣。

(戊)约二教说

宋四明沙门柏庭善月大师所撰《楞伽通义》中，谓本经旧皆以为顿大之说。盖善月以前，固多判为一乘顿教，如贤首法藏大师《入楞伽心玄义》，即称本经就乘唯一无三（但在华严宗五教中判为渐教），雷庵正受禅师《楞伽集注》等，亦称本经乃为根熟者顿说，此判殆当时通说也。惟善月则不以为然，彼云：

“方等通乘为教相，此经旧皆以为顿大之说，殊不知多谈幻相，义涉衍门，所被之机，犹通三乘，所谈之位，兼该十地，故今判之以时则方等，除四时部类，统收诸大乘故也。以教则通乘，通于前后，兼摄三乘四教故也。如此宗判《金光明》，有‘判教属通，就圆释体’之例，虽若特异，从所宗也。”

善月以后，判此经者，始兼顿渐三一，但多侧重于顿与一，又与善月微殊。如明宗泐、如玘两师《楞伽注解》，及焦竑《楞伽精解评林》等，即均称本经以方等大乘为教相者，谓经通三乘，义从圆顿也。至于憨山、满益两大师，则仍判之为顿大，憨山谓本经为顿教大乘，又兼顿圆，满益谓本经意在顿超直入，不局三祇渐次。要之，判本经为顿大者固居多数也。

(己)约天台四教说

就天台之藏通别圆四教而言，善月则判本经为“通”，宗泐、如玘等则判为经通三乘，义从圆顿，憨山则判为顿教大乘，又兼顿圆，满益则判为以圆接通，以通入圆。此中最足注意者，自为憨山、满益两大师之说，今且一详述之。

憨山《观楞伽记》云：“此经在十二部中，为未曾有部，在五教中，为顿教大乘，又兼顿圆，谓顿示圆满一心，五性三乘皆同证故……以熟酥为教相，谓说五性三乘皆有成佛之分，但未蒙授记，可一变而至于道，如彼熟酥，可一变而至醍醐，施功易故，谓略示开权显实之机，以为《法华》前导故。”又《楞伽补遗》云：“以无上顿教大乘为教相，以此经显示五性三乘，无性阐提皆许成佛，为

《法华》开显之前茅，故判为《法华》先导也。”

蕩益《楞伽玄义》云：“此是大乘方等教摄，若约五味分别，即是生酥，弹偏斥小，叹大褒圆，明三是权，显一是实，外道与愚小并破，即空与圆中并陈，盖是以圆接通，以通入圆，于七种二谛中，乃幻有为俗，幻有即空不空、一切法趣空不空为真也。于五种三谛中，乃有漏为俗，无漏为真，非漏非无漏具一切法为中也。经中虽亦列明别十地相，而随即云：无所有何次？意在顿超直入，不局三祇渐次，故非历别法门，乃接引界内利根，令成界外利根，即事而理，即真即中，故为禅宗之正印也。”

惟明宋濂尝《题楞伽注解后》云：“惟《楞伽》一经，具藏通别圆四教大旨，所以斥小乘之偏，破邪见之惑，无非欲显圆宗自觉正智而已。”此则又异乎前述诸师矣。

(庚)约华严五教说

古来诸师判教，绝鲜特提本经以标一宗一教者，有之殆惟华严宗人耳。在贤首大师所判五教中，尝以《楞伽》、《胜鬘》二经及《起信》、《宝性》二论当第三之终教，由是本经脱颖而出，显然有一特立之地位，其与《胜鬘》、《起信》、《宝性》同属一教之脉络，亦极堪注意。今表之于下：

- | | | | | |
|-------------|-----|---------------|-----|--------|
| 1. 小乘教 | ——— | 《阿含》《发智》等 | ——— | 法执宗 |
| 2. 大乘始教(分数) | ——— | 相始教—《深密》《瑜伽》等 | ——— | 唯识宗 |
| | | 空始教—《般若》《中观》等 | ——— | 真空宗 |
| 3. 终教(实教) | ——— | 《楞伽》《胜鬘》 | ——— | 藏心宗 |
| | | 《起信》《实性》等 | ——— | |
| 4. 顿教 | ——— | | ——— | 真性宗-顿教 |
| 5. 圆教 | ——— | 《华严》 | ——— | 法界宗 |
- } 渐教

华严宗中，与此五教之判相表里者，有贤首之十宗、圭峰之五宗及李通玄之十教等，其于本经，均留有一特立之地位。研斯经者，正宜留意，今并录之。

(一)十宗

1. 我法俱有宗
2. 法有我无宗
3. 法无去来宗
4. 现通假实宗
5. 俗妄真实宗
6. 诸法但名宗
7. 一切法皆空宗——大乘始教
8. 真德不空宗——终教——《楞伽》《胜鬘》
9. 相想俱绝宗——顿教
10. 圆明具德宗——圆教——《华严》

(二)五宗

1. 随相法执宗 (小教) 小乘诸师依《阿舍》等经以造诸论 (始教摄顿教)

{	(1)我法俱有宗 (2)无我因缘宗 (3)因缘但名宗
---	----------------------------------
2. 真宗无相宗——龙树、提婆依《般若》等趣造《中观》等论 (始教摄终教圆教)
3. 唯识法相宗——无著、天亲依《深密》等论造《唯识》等论 (正摄终顿二教)
4. 如来藏缘起宗——马鸣、坚慧依《楞伽》等经造《起信》等论 (圆教)

{	(1)众生相尽唯是法身 (2)法身缘起全是众生
---	----------------------------
5. 圆融具德宗——即《华严经》

(三)十教

1. 小乘纯有教——说《阿舍》
2. 破有明空教——说《般若》
3. 不空不有教——说《深密》
4. 契假即真教——说《楞伽》
5. 即俗恒真教——说《维摩》
6. 分权归实教——说《法华》
7. 引权向实教——说《涅槃》
8. 圆融通该教——说《华严》
9. 共不共教
10. 不共共教

如上所述种种教判,本经类皆有一特立之地位,此均华严宗人之所表章也。抑又闻之,本经在华严五教之中,除小乘外,实

属四教并谈，不限于一终教也。如明二楞庵通润大师《楞伽合辙》云：

“今依五教，略明一心。初，小乘教，实有外境，假立一心，由心造业，所感异故。二、大乘始教，以异熟赖耶为一心，遮无外境故，下经云：此二坏不坏相展转因无始虚伪因三有等。三、终教，以如来藏具诸功德为一心，下经云：如来藏为善不善因，譬如伎儿变现诸趣等。四、顿教，以泯绝无寄为一心，下文云：三乘与一乘非乘我所说等。五、圆教，总该万有、事事无碍为一心，下经云：十地则为初，初则为第八，第九则为七，七亦复为八，第二为第三，无所有何次。是则此经四教并谈，三根普被。”

(辛)约四宗说

现存之本经各家注疏中，唯有贤首大师《入楞伽心玄义》，曾为本经特立一种教判，至足注意，即所谓四宗也。

- (1)有相宗——说有——小乘
- (2)无相宗——说空——《般若》《中观》
- (3)法相宗——说亦有亦空——《深密》《瑜伽》
- (4)实相宗——说非有非空——《楞伽》《密严》《起信》《宝性》

今且一述贤首之说：

“自佛法东流，此方诸德，分教开宗，差别纷纠，难备说及。西方诸师所说差别，并如《华严记》中说。若依此经宗，及通诸教，种类相收，或四或五。今且辨四：一有相宗，二无相宗，三法相宗，四实相宗。释此四宗，略以六义。

“一、就法数。初宗立七十五法，有为无为执实之法，如小乘说。二破彼前宗所立法相，荡尽归空，性无所有，二空真理，相想俱绝，如《般若》等经、《中观》等论。三法相宗中，立三性三无性，有为、无为、色、心等百法，皆依识心之所建立，如《深密经》、《瑜伽》等论说。四实相宗，会前教中所立法相，莫不皆依如来藏缘起，称实显现，如金作严具，如此《楞伽》及《密严》等经、《起信》、

《宝性》等论说。

“二、就心识者。初宗但说六识。二无相宗，明六识空，更无别立。法相宗立八识，然皆生灭，不同真性。四实相宗，明前八识皆是如来藏随缘所成，亦生灭亦不生灭，性相交彻，镕融无碍，各如本部经论所明。

“三、约缘起法。初宗说有。二说为空。三亦空亦有，谓遍计空，依他有。四非空非有，谓相无不尽故非有，性不碍缘故非空，理事俱融，二边双寂，不妨一味，二谛宛然。

“四、就回小者。初宗一切二乘总不成佛。二宗中定性二乘亦不成佛。不定性中，已入见道，则不回心，自下位中，可有回心入菩萨道。三宗中定性不回，不定种性乃至罗汉，并许回心入大。四宗中定与不定一切俱回，谓定者要入涅槃然后方回，不定者即身回也。

“五、就乘者。初宗唯三无一。二宗亦三亦一，谓三显一密也。四宗唯一无三，谓一乘究竟悉成佛故。

“六、就持法人。其初宗是达摩多罗等论师所持，二龙树、提婆等所持，三无著、世亲等所持，四马鸣、坚意等所持。

“更有余宗余义，广如《华严记》中说，此经于上四中第四，所以说通亦具前，准思可见。”

依此四宗之判，《楞伽》一经，实居最高地位。说者或疑此异乎贤首平时之说，殊不知贤首此文所明，乃系断章取义，仅显一部，文中不已自云：“更有余宗余义，广如《华严记》中说”乎，读者当详察之。

要而言之，历代大师所判本经之地位，虽时有推移，但本经固自有卓然特立及迥然特出者在。学人于此，可以明法性，亦可以明法相，可以明教，亦可以明禅，正不当以其艰晦难读而废之也。善乎苏子瞻之言曰：“《楞伽》如医之《难经》，句句皆理，字字皆法，后世达者神而明之，如盘走珠，如珠走盘，无不可者。若出

新意而弃旧学，以为无用，非愚无知，则狂而已。譬如俚俗医师，不由经论，直授方药，以之疗病，非不或中，至于遇病辄应，悬断死生，则与知经学古者不可同日语矣。世人徒见其有一至之功，或捷于古人，因谓《难经》不学而可，岂不误哉。”又善乎陆潜虚之言曰：“读《金刚》、《圆觉》、《楞严》过，急须细读《楞伽》，此返而说到至约之地者，于此苦难，甚可惜也。”遇斯经者，尚其知之。

最后，尚须一述本经在西土佛教中地位之优异与重要，观其尊崇宝贵之情，亦足使中土学人之废而弃之者知所警悟矣。今请就可见之事实言之。

慈山《观楞伽记》云：“愚居五台时，曾遇一梵师，于阆国人，发长丈余，不言其寿，但云入此土三十余年，精于禅观，兼明教乘，且善方言。愚请同住阿兰若三年，每于谈次，以经中所有梵语已明者，尝请试之。所说皆与古译吻合，愚因问及《楞伽经》，师乃惊曰：这里亦有此经耶？此是不可说不可得之法也。我土国王宝之，因问有多少卷。余曰：传者四卷。师笑曰：来未尽耳，此经有四十卷，此才十分之一。及扣经中旨趣，言言皆发明离心意识境界，不可具述。”

彼贤首《入楞伽心玄义》中曾引《开皇三宝录》说，谓“在于阆南遮俱槃国山中，具有《楞伽》等十本大经，各十万颂。”今尼泊尔有九部大经，在诸经杂乱之梵本中，别成一聚，为彼邦所最尊重，称之曰《大方等大乘经》(Mahavaipulya Mahayana Sutra)，而《楞伽》即其中之一。今举其目如下：

1. 《八千颂般若波罗蜜经》(Astasahasrika Prajnāparamita)
2. 《妙法莲华经》(Saddharmapundarika)
3. 《普曜经》(Lalitavistara)
4. 《楞伽经》(Lankavatara)
5. 《金光明经》(Suvarṇaprabhāsa)
6. 《宝严树经》(Gandavyūha)

7.《如来不可思议经》(Tathagataguhyaka)

8.《禅定王经》(Samadhiraja)

9.《十地王经》(Dasabhūmisvara)

凡此，均足见西土之尊崇此经，且极宝贵之，其地位之优异与重要，直伦于《般若》、《法华》、《十地》等经，判本经之地位者，于此当留意焉。

此外，本经在历史上，颇有足资研究者，虽事实之记载甚鲜，而人名之举出实多，在素乏史书之印土，得此亦足参证。今且试加汇述于下：

1. 本经对告众之主人罗婆那王(Ravana)，亦即印土著名古诗《罗摩延书》(Ramayana)中之一主人。

2. 本经最后偈颂品中，多说佛灭后之事，有龙树菩萨出于南天竺，广弘大乘法，往生安乐国之悬记，于此又尝盛称极乐弥陀之教。

3. 所出其他人名，有数论派之祖迦毗罗(Kapila)。

4. 有胜论派之祖迦那(Kanada)。

5. 有尼乾子派之祖梨沙婆(Rsabha)。

6. 有印土著名古诗《婆罗多书》(Mahabharata)之作者毗耶婆(Vyasa)。

7. 有印土大文典家《声论》作者波尼仙(名手?)(Panini)。

8. 有造经之迦多延(Katyayana)(迦旃延)。

9. 有说王论之广主。(阿叉波?)

10. 有说祀祠之树皮仙(Valkya)。(夜婆伽?)

11. 有说天文之鸛鹑仙。(浮稠迦?)

12. 有妄说之顺世外道。(Lokayata)。

13. 有半择婆王(Pandava)(槃荼婆)。

14. 有僑拉婆王(Kaurava)(鸠罗婆)。

15. 有罗摩王(Rama)(失罗)。

16. 有冒狸王(Maurya-rara)(毛釐)。
17. 有难陀王(Nanda)。
18. 有毘多王(Gupta)(毛釐掘多)。
19. 有蔑利车王(无道王)。
20. 有毗纽大自在外道。
21. 有迦旃延之弟子大慧。
22. 有大慧之弟子解摩(法胜)。
23. 有解摩之弟子弥佉梨。
24. 有青蚁仙。
25. 有赤豆仙。
26. 有侧僻仙。
27. 有马行仙。

惟偈颂一品,在较古之求那跋陀罗译本中固无之,说者疑为后人所增益,尚待详考。第观后出两译,均具其文,虽微有不同,而大致相合,则此品之存在,自亦有其地位,且远在公元 513 年以前,即已为人传诵,其时距佛灭尚未逾千年也。

(二)本经之流传

梵文三藏,现均残缺不完,故大乘诸经中,往往有佚其梵本者,惟《楞伽》一经,犹存梵本甚多,彼有名之尼泊尔九部大经,其中即有一本,什袭珍藏,香华供养,迄今弗衰。他如东西各国,所藏《楞伽》梵本,亦殊可观,试就所知者言之。伦敦亚细亚学会藏有五部,剑桥大学图书馆藏有二部,巴黎图书馆藏有一部,日本南条博士、榊教授、笠原研寿氏等,均曾抄得一本,携回东瀛。本经虽以难读而几废,顾经本流传,既久且广,谓非灵峰秘法,自有天人呵护耶?

惟据中土注疏家言,本经又原有大本、次本、小本之别,其得译传中土者,仅为小本之略,或又谓即为大部之初品,吉光片羽,

徒落人间，全豹未窥，令人遗憾。特诸注疏家所说，亦常有出入，今并录之，以备考证。

唐法藏《入楞伽心玄义》云：“依所见闻，有其三部：一、大本，有十万颂，如《开皇三宝录》说，在于闐南遮俱槃国山中，具有《楞伽》等十本大经，各十万颂。二、次本，有三万六千颂，如此所翻诸梵本中，皆云三万六千偈，经中某品，即备答一百八问，如吐火罗三藏弥陀山，亲于天竺受持此本。复云西国现有龙树菩萨所造《释论》，解此一部。三、小本，千颂有余，名《楞伽经伐耶》，此云《楞伽心》，即此本是，旧云《乾栗太心》者，讹也。其四卷本，就中人更重略之耳……今则详五梵本，勘二汉文，取其所得，正其所失。”（按：武后《序》中亦云讨三本之要途）

唐智严《楞伽经注序》云：“梵文广略，通有三本，广本十万颂，次本三万六千颂，略本四千颂。此方前后凡四译，皆是略本四千颂文。”（此序早佚，今据宋宝臣《入楞伽经注》中所引）

宋正受《楞伽经集注》云：“此经大部，有十万偈，百万句，三千六万言，总有一百五十一品（按：《楞伽宗通》及《楞伽合辙》等均作百五十品）。今所传者，止有《佛语心品》，分之为四。”

明德清《观楞伽经记》云：“此经有四十卷，此才十分之一。”（此述五台所遇于闐梵师之语）又云：“旧注，此经大部有十万偈，四十万句，三百二十万言，一百五十品，其所来者，惟此一品，虽文广卷多，其实通皆顿示此一心法也。”

明广莫《楞伽经参订疏》云：“相传此经大部，有十万偈，百万句，三千六万言，总有一百五十一品，今传此方者，《佛语心》一品耳（按：经初有“如是我闻”等句，则知今品为百五十一之初品也）。”

综上诸说，出入亦多，世远年湮，殊难考证。他方梵本，姑置不谈，今且一述中土所译。

1. 《楞伽经》四卷

北凉元始三年，即公元414年，中天竺三藏昙无讖（此云法

丰),译本经于闲豫宫。但此本在唐代即佚不传,贤首法藏大师撰《入楞伽心玄义》时(在公元712年以前),即未言及此本,并称武后久视元年,即公元700年,诏实叉难陀重译本经之时,其资以对勘者,仅有宋魏二译,武后《序》中亦然,以是人多疑之。然智严大师所撰《楞伽经注》中,即云:此方前后凡四译,一本旧缺(按:智严之年,固犹及见贤首者,其言谅亦可信也)。

2.《楞伽阿跋多罗宝经》四卷

宋文帝元嘉十二年,即公元435年(《历代三宝记》作元嘉二十年),中天竺三藏求那跋陀罗(此云功德贤),译本经于金陵草堂寺(但《高僧传》云在丹阳郡,《历代三宝记》云在道场寺,《入楞伽心玄义》又云在丹阳祇洹寺,《楞伽合辙》又云扬都瓦官寺),沙门宝云传语,慧观笔受。是译虽分四卷,唯得一品,文来未足。

3.《入楞伽经》十卷

后魏延昌二年,即公元513年,北天竺三藏菩提留支(此云道希、觉希),译本经于洛阳汝南王宅及邺都金华寺(《入楞伽心玄义》云在洛阳永宁寺),沙门僧朗、道湛及侍中崔光等笔受。是译较前为广,兼补缺文三品,译成十卷,品有十八。

4.《大乘入楞伽经》七卷

唐武后久视元年,即公元700年,于阗国三藏实叉难陀(此云觉喜),译本经于神都佛授记寺(或云嵩岳天中寺),文犹未尽,随驾入京,令近朝安置清禅寺,粗译毕,犹未再勘,三藏奉敕归蕃。至长安二年,即公元702年,有吐火罗三藏弥陀山,备穷三藏,尤善《楞伽》,奉敕令共翻经。沙门复礼、法藏等再更勘译,复礼缀文,以长安四年正月十五日缮写云毕,武后曾为之《序》。是译乃合五梵本、二译本详勘而成,文有七卷,品题有十,惟宋东都沙门宝臣注斯本时,尝取魏译品名,如次间入,故亦成十八品。

四译之中,除凉译早佚外,其余三本,若依译事取材而论,自当谓后胜于前。如唐武后《大乘入楞伽经序》云:“原此经

文,来自西国,至若元嘉建号,跋陀之译未弘,延昌纪年,流支之义多舛,朕虔思付嘱,情切绍隆……三阳宫内,重出斯经,讨三本之要诠,成七卷之了教。”贤首《入楞伽心玄义》亦云:“其四卷,回文不尽,语顺西音,致令髦彦英哲,措解无由,愚类庸夫,强推邪解。其十卷,虽文品少具,圣意难显,加字混文者泥于意,或致有错,遂使明明正理,滞以方言。圣上慨此难通,复令更译,今则详五梵本,勘二汉文,取其所得,正其所失,累载优业,当尽其旨,庶令学者幸无讹谬。”据此,可知译事取材,应以唐译为备,然历代流通特广者,仍推宋译,学者且一致崇重之。明曾凤仪《楞伽宗通缘起》中有云:“复取三译核之,宋译隽永有余味,故不可易。”清函昱《楞伽心印》中亦有云:“唐译简切,终不如宋译高古奥渺,故自古至今,犹从初译。”即历代注疏诸家,亦多依宋译以释,说者或谓由于达摩之以四卷心印而此译遂为人所不能忘,其然,岂其然乎?

第诸译固各有短长,文义又正足互相参证,研斯经者,最宜合而读之,亦不当有所偏废也。如宋雷庵正受禅师即借斯法而通是经,尝于其《楞伽集注阁笔记》中记之曰:

“正受自早岁祝发,振锡方外,每于痴坐之余,敬读是经,句义漠然,不能终卷。后质于宿师高座,无间禅讲,率亦暧昧。隆兴甲申冬,会法亲布衲于蕲之四祖山,复以所未至请问,衲熟视曰:“此圣智境界,非粗心者可入,而子欲入之,当有方便。”正受进曰:“愿示其说。”衲曰:“是经盖有三译……子试取魏、唐二译者十七卷,置于宋译四卷之左右,澄其神观,参考研味,则不惟可以读是经,且可以入是经矣。”正受即如其言,取前二译,合今四卷,读之弥月,乃于句义疑碍冰释,深自感幸。”

历代注疏之家,固亦多以三译互相参证,正受之《楞伽集注》而外,如德清之《观楞伽记》、曾凤仪之《楞伽宗通》、广莫之《楞伽参订疏》、智旭之《楞伽义疏》、函昱之《楞伽心印》等等,遇宋译难

解处，均取魏唐二译附于其下，以资对勘。近时欧阳竟无亦云：“宋魏唐三，融取即明，缺一仍昧。宋译文晦，其义不彰，唐善伸文，魏时出义，借唐解文，以魏补义，罄无不宜。”盖三译固亦宜合读者，于是本经亦尝流出一种会译本，其名即曰《楞伽阿跋多罗宝经会译》。此本乃明神宗万历八年（公元1580年）员珂所会译，收于大明三藏圣教之续藏中，欲究三译之异同者可读之。惜彼仅以宋译为主，宋译所缺数品，即亦略去，研斯经者，仍宜自取三译合读，庶能得其全而无所遗也。

（三）本经之疏释

谈本经之疏释者，当首推龙树之《释论》，其所释乃三万六千颂之次本，法藏《入楞伽心玄义》中曾言及之。但此论徒传西国，未来中土，殊可惜耳。其次则吾人当忆及马鸣之《大乘起信论》，虽非专疏本经者，然古德恒谓彼通申诸大乘经论，别申《楞伽》经论，此语久成定评，而论中发挥本经之义，亦多可见，读本经者，正宜取而勘之。在印土撰述中，此外不闻有疏释本经者矣。至于中土之疏释，则殊非寡，盖《楞伽》虽云难读，而古来慧业文人，对之弥感兴趣，益以达摩传为心印，法相依为宗典，玩索之者，更不乏人，以是疏释之作，亦复琳琅满目。况本经文义艰晦，其有赖于疏释者，尤觉殷重，诸师之功，自不可没，今当拉杂记之。

1. 法藏《入楞伽心玄义》一卷 唐先天元年前出(公元712年前)
2. 智严《楞伽经注》五卷 (或云七卷)唐开元九年前后出(公元721年前后)
3. 宝臣《大乘入楞伽经注》十卷 (或称《楞伽新说》)
4. 杨彦国《楞伽经纂》四卷 宋建炎二年前出(公元1128年前)
5. 正受《楞伽阿跋多罗宝经集注》四卷(附黄复之《音释》) 宋庆元二年出(公元1196年)
6. 善月《楞伽阿跋多罗宝经通义》六卷 宋嘉定二年出(公元1209年)
7. 宗泐、如玘合撰《楞伽阿跋多罗宝经注解》四卷 (或云八卷)明洪武十一年出(公元1378年)

8. 德清《观楞伽经记》八卷 明万历二十五年出(公元1597年)
9. 德清《楞伽补遗》一卷
10. 广莫《楞伽经参订疏》四卷 (或云八卷)明万历三十年出(公元1602年)
11. 曾凤仪《楞伽经宗通》八卷 明万历二十七年后出(公元1599年后)
12. 通润《楞伽阿跋多罗宝经合辙》八卷 明天启元年出(公元1621年)
13. 智旭《楞伽阿跋多罗宝经玄义》一卷 明永历六年出(公元1652年)
14. 智旭《楞伽阿跋多罗宝经义疏》九卷
15. 函晔《楞伽阿跋多罗宝经心印》四卷 (或云八卷)清康熙三年前出
(公元1664年前)
16. 净挺《楞伽心印》一卷 清康熙九年前出(公元1670年前)
17. 焦竑《楞伽经精解评林》一卷 明万历四十八年前出
(公元1620年前)
18. 县迂《楞伽经疏》六卷
19. 元晓《楞伽经疏》七卷
20. 元晓《楞伽经宗要》一卷
21. 思恭《楞伽经再删补疏》六卷
22. 智昭《楞伽经文外记》二卷
23. 法安《楞伽经钞》二卷
24. 明禅师《楞伽经疏》四卷
25. 慧镜《楞伽经略记》三卷
26. 菩提流支《楞伽经义记》五卷
27. 陟法师《楞伽经疏》三卷
28. 陟法师《楞伽经引论》一卷
29. 菩提达磨《楞伽经疏》四卷
30. 尚德《楞伽经疏》十二卷
31. 大云寺《楞伽经疏》十卷
32. 吉藏《楞伽经义心》一卷
33. 行珍《楞伽经义抄》一卷
34. 惠赞《楞伽经疏》八卷

- 35.《楞伽经百八义通心地决》一卷
- 36.《楞伽经大义灯抄》四卷
- 37.佚名《楞伽阿跋多罗宝经疏》残本一卷 (现存《续藏》中)
- 38.张戒(元时人)《楞伽经注》八卷 (见宋濂翻刻正受《楞伽集注序文》)
- 39.佚名《楞伽古注》若干卷 (《楞伽集注》所引谓汝南谢如晦、云周寿元翁得于庐山古经藏中,盖唐中叶后,经生所书不著撰人名氏)
- 40.白庵重刊《楞伽集注》四卷 明洪武四年出(公元1371年)
- 41.贵立(蜀东普真)《楞伽阿跋多罗宝经科解》十卷 (此就正受本而加以删补者)
- 42.陆潜虚(西星长庚)《楞伽经句义通说要旨》四卷 (现有刊本)

明万历四十一年出(公元1613年)(在京师慈慧寺出现有刊本)

诸家之中,贤首之《玄义》,与满益之《玄义》,自当与本经并传千古。其次则曾凤仪之《宗通》、通润之《合辙》,并为研斯经者所当读也。挽近弘法之士,于本经亦间有疏释,如太虚师之《楞伽义记》、欧阳竟无之《楞伽疏决》等,亦堪参阅。

(四)本经之名称

《楞伽经》之梵名,为 Lankavatara-sutra,凉译未详何名,宋译曰《楞伽阿跋多罗宝经》,魏译曰《入楞伽经》,唐译曰《大乘入楞伽经》,而学人每简称之曰《楞伽经》。

本经说于印度南海滨摩罗耶山(Malaya 此云除垢)顶上楞伽城中,故得名楞伽。然楞伽一名,虽曰实以指事,亦即借以喻法。

梵语楞伽,此云难入,亦云险绝,亦云可畏,亦云不可往,乃一城名。盖此楞伽城,即在今锡兰岛,居南海中,与大陆隔离,风涛险恶,非可轻渡,古代孤帆,自易倾覆,故人以其险绝难往而名之曰楞伽焉。惟据历来传说,此楞伽城又颇近于神怪,彼谓此摩罗耶山,高五百由旬,孤峙削成,下瞰大海,无路可上,非有神通者莫能升往。山顶有城,迥无门户,必以神通飞空下入,方预其中,故此城以难入及不可往而得名楞伽。准此,则此城殆非人迹

所至之地也。虽然，玄奘三藏游印土时，固尝有人指示其地矣，试观《大唐西域记》中所记僧伽罗国条下不有之乎。

记云：“国东南隅，有棱（原注云：勒邓反）迦山，岩谷幽峻，神鬼游舍，在昔如来于此说《棱迦经》（原注云：旧曰《楞伽经》，讹也）。”

梵语阿跋多罗，或作阿鞞多罗，或作阿伐哆陀罗，此云游入，故魏唐二译翻之为入。若严格言之，应云下入。在梵语中，下入上入，悉有别名，此名所指，唯从上而下入也。盖谓佛游化印土时，曾降临于此楞伽城而说法也。

宋译多一宝字，非是梵语，乃是华言，即贵重义。盖谓此经可宝，应为学人所宝，故称之为曰宝经也。

然历代注疏家固亦另有一义以释此经名者，即谓楞伽乃是宝名，阿跋多罗乃是无上，此楞伽宝为无上之宝，而此山乃由此无上之楞伽宝所成，故山以宝名，而经又以处名也。此义乃憨山大师据梵师之说而明定之者，其说如下：

憨山《观楞伽记》云：“愚居五台时，曾遇一梵师（中略，见前）因问楞伽山在何处？师曰：此山在天竺国之南海中。又问何以楞伽为名？师曰：楞（原注云去声呼）伽，乃宝名，其状八楞，视之浑圆，体极坚固，不可钻穿，常放光明，世间之宝，无有过上者。故阿跋多罗，此云无上，以山纯此宝，是山以宝名，故曰楞伽阿跋多罗宝山。山顶有城，此宝天成，无门可入，而为夜叉、鬼王所据，佛在此山顶城中说此经，故经以处名耳。又问此山人能到否？师云：人不能到，以其此山下细上大，每于阴云黑夜，或波涛汹涌，其山形益显露分明，光明愈盛，若海湛空澄，天无云翳，海空一色，其山即不见。然彼土僧有修禅者，于海岸经行，望之以入观耳。”

憨山之记出未数年，吴兴广莫大师撰《楞伽参订疏》，力斥其谬，指为齐东野人之语，谓他经凡称楞伽者，皆不可往义，不得指

为八楞之宝也。第憨山必实有所闻，决非面壁虚构，此吾人亦当能信之者。

考文殊《般泥洹经》云：“文殊身如紫金山，其冠毗楞伽宝之所严饰，有五百种色，一一色中，日月星辰，诸天龙宫，世间众生所希见事，皆于中现。”又《观无量寿佛经》云：“次亦应观观世音菩萨，此菩萨……顶上毗楞伽摩尼宝以为天冠。”又《首楞严三昧经》云：“释提桓因言：我于须弥山善法堂上，着释迦毗楞伽摩尼瓔珞，以是光明，一切天众身皆不现。”故憨山亦云：“楞伽，宝名，具云释迦毗楞伽，此云能胜，义云坚固。”然楞伽二字，是否即为释迦毗楞伽及毗楞伽之略，固属疑问。

贤首《入楞伽心玄义》中，未尝释楞伽为宝名，且曰：“勘诸梵本及十卷中，都无宝字。”彼于经名中置一宝字，尚引以为疑，第彼亦尝谓楞伽二字有庄严之义，而释之曰：“此城众宝校饰，复曰庄严。”盖经中自有“众宝所成”之明文，其事非诬，惟其名固未及宝耳。

或谓楞伽虽未必即是宝名，然此摩罗耶山顶之楞伽城，实与其山同为无上众宝所成，故应译楞伽为不可往，即是单提此城之定名，译阿跋多罗为无上，联以宝字，即是特标此城之异质，此说自较安于憨山，且其来亦甚古，在贤首以前，释宋译者，即已若是，以经名中特明标一宝字也。藕益大师《楞伽玄义》中，亦取此说，且谓：“摩罗耶山，种种宝性所成，故名无上，以譬大涅槃山亦是种种无上法宝所成。”因说法宝十种无上，所谓谛理无上、慈悲无上、定慧无上、智断无上、遍知无上、道品无上、方便无上、位无上、利益无上、圆满无上，于此十种无上，分别发挥，莫不尽心。盖此说之渊源于古，相沿弗替，乃不可掩之事实也。

特贤首在其《入楞伽心玄义》中，亦尝判此说为“甚讹”，但未明言其讹之所在。洎宋善月大师撰《楞伽通义》，则云：“或翻无上，则合云阿耨多罗，恐讹转尔。”据此，无上之翻，其讹可知矣。

综而观之，本经经名，仍应以“入难入国”释之为正，此难入国，即本经之说处，而入难入国，即本经之佛事，盖本经实以处得名，亦即以事得名也。

吾人于楞伽二字之正释，既审定为“难入”，或“不可往”，而认之为一国城之名，又当知本经之以此为名，非惟指其实事，亦即以喻夫深法，此在历代诸注疏中，固靡不言之。而其中言之最为详贍者，当推贤首、藕益二大师之两部《玄义》，今并撮述于下：

(甲)贤首《入楞伽心玄义》中，释此经名，于翻名指事之外，别列五义：一曰显用，二曰显德，三曰表法，四曰辨行，五曰表玄。

(子)显用

“显用者，有二义：一、城为难入，佛能入之。二、罗刹难化，入中化之。果用垂降，至此二难，故云入难入也。”

(丑)显德

“显德者，谓一心真性，周绝四句，迥超情表，犹崖城绝户，故云难入。垂言巧辨，宣示悟入，故云能入。此即教入义而义现也。”

(寅)表法

“表法者，有三义：一、城表理玄，二、罗刹表障重，三、入显行成。行成离罗刹之障，证难入之城。《对法论》中，转依略有三义：一、转成，谓行成也。二、转离，谓灭障也。三、转显，谓证理也。此中三义，当知亦尔。”

(卯)辨行

“辨行者，谓真理性融，掩绝图度，圣智玄悟，妙证相应，故云入难入也。此则以智入理也。”

(辰)表玄

“表玄者，谓自觉圣智，举体是真，更无余智能证此真，故名难入。还令即真之智，证此即智之真，此即无人，入人而即无人。名难入也。”

(乙) 薄益《楞伽阿跋多罗宝经玄义》中，释此经名，于翻名指事之外，别列八义：一明偏真不可往，二明即真不可往，三明离二边中不可往，四明即二边中不可往(以上四者为约教别释)，五约五法明不可往，六约三性明不可往，七约诸识明不可往，八约二无我明不可往(以上四者为结成经意)。

(子) 明偏真不可往

“夫众生六识，依于根海，揽于尘风，起惑造业，流浪无已。谁知南明彼岸，有妙宝山，山中有城，寂静安稳，纵令借佛言教，知有涅槃。譬如遥望楞伽，如何可往，必须四念处慧，息境界风，四正勤力，澄转识浪，四如意足，发起神通，五根蹶足于虚空，五力直上而不返，然后开七觉无门之门，遵八正无路之路，径登三脱，安隐入城，此则一切外道、凡夫、仙魔、释梵所不能到，故云不可往也。”

(丑) 明即真不可往

“夫宝山有城，虽云在海彼岸，实在海中，涅槃山城，当知亦尔。即在生死大海之中，生死大海既如幻梦，涅槃山城亦如幻梦，而一切外道凡夫，乃至愚法二乘，咸执三界以为实有，不知三界诸法无性，亦不知无性之性，正在一切差别幻梦性中，自非了达身受心法，等如虚空，成就无生三十七品，知一切法，本空、无相、无作，何由安隐入涅槃城，故约凡外愚小而云不可往也。”

(寅) 明离二边中不可往

“夫摩罗耶山楞伽大城，自海龙王宫出，南望观之，则云在彼南岸。然更过此山之南，复有大海，从彼返观，则又云在此北岸矣。是知对生死明涅槃，则涅槃为彼岸，生死为此岸，对中道明二边，则中道如山顶，而二乘所谓涅槃彼岸，还是变易生死大海耳。二乘自谓出生死有边，入涅槃无边，作已渡想，作究竟想，而不知此高山大城，种种诸宝，间错庄严，无量华园、香树、堂室，古昔诸佛、贤圣思如实法得道之处，斯乃迥超二种生死大海，若以

空作证者，于此妙境，永非其分，故约两教二乘而云不可往也，况凡外乎？夫众生无始以来……藏识之中，法尔具足无漏性功德种，虽复炽然流转生死，而此无漏心性，仍复常住，不生不灭，譬如大海波浪之中，宝山大城，朗然安住，性无动摇。苟生死涅槃、此彼两岸情见稍未尽忘，决定不能阶此常住山顶，故须先以入空道品、离生死有岸，次以入假道品、离涅槃空岸，非空非有，四句咸离，正观中道，不践凡小权乘辙迹，如神通力得诣山城也。”

（卯）明即二边中不可往

“夫山城既在大海之中，则中道岂在二边之外？苟不得神通，则不惟山城决不可往，即大海亦决不可往也；苟得神通，则山城尚可直往，大海亦何不可往哉。罗婆那夜叉王，以神通力，住此山城，游戏往来此海彼岸，无有障碍。诸佛菩萨亦复如是。神名天心，通名慧性，天然妙慧，即是自觉圣智，觉了一切诸法皆是自心所现境界，心外无法，是故恒居中道涅槃山城，游戏往来生死涅槃此彼两岸，自在无碍。彼弃二边取中道者，譬如枯守山城，不能飞渡大海，何名神通？既无神通，即非夜叉王之眷属，是故别十回向，不知中道佛性即一切法，圆教夺之，仅名理即。唯有圆顿行人，了知如来藏心不变随缘，举体而为赖耶识海，亦即举体而为外境界风，亦即举体而为转识波浪，亦即举体而为法性宝山，大涅槃城。又复随缘不变，举凡八识六尘、生死涅槃二边中道，乃至五法三自性等，一一无非自心现量自觉圣智境界，所以咸超四句，并绝百非，执之则触途成滞，了之则无法不通。此则六道、三乘、九法界，思量分别所不能入，故云不可往也。”

以上四者，约教别释竟，下四则为结成经意。“结成经意者，经初叹菩萨德，谓于五法、三自性、八识、二无我究竟通达，盖是即二边中，而经中处处或兼用通别二种方便，对破二乘法执，及破凡外我执，则偏真乃所弹诃，即真但中犹未全弃，的是大乘方等法也，仍须更约五法三性、诸识无我以明不可往义。”

(辰)约五法明不可往

“一名，二相，三觉想，亦名妄想，亦名分别，四正智，五如如，亦名真如……夫于三界名相而起妄想，则有分段生死之海，以析空正智断妄想已，永灭三界名相，证得我空所显真如，乃偏真不可往而往也。夫于生死涅槃名相而起妄想，则为沉空滞寂之海，以即空正智断妄想已，三界名相，当体不生，渐达法空所显真如，乃即真不可往而往也。夫于大乘小乘名相而起妄想，则有万行难满之海，以但中正智断妄想已，空有名相，永得灭尽，分证二空所显真如，乃离二边中不可往而往也。夫于十界中边名相而起妄想，则有真常流注之海，以圆中正智断妄想已，一切名相，当体即中，圆证二空所显真如，乃即二边中不可往而往也。妄想只是烦恼，正智只是菩提，转菩提为烦恼，如水成冰，转烦恼为菩提，如冰成水……众生往烦恼，即是往菩提，而云不可往者，以迷强故，虽终日行而不自觉也。诸佛菩萨往菩提，即是往烦恼，而云不可往者，以了悟故，烦恼永寂而无可往，菩提圆满而亦无可往也。名相只是二种生死，如如只是大般涅槃。转涅槃为生死，如空起花；转生死为涅槃，如花灭空……众生往生死，即是往涅槃，而云不可往者，以眚翳故，空虽无花，妄见起灭也。诸佛菩萨往涅槃，即是往生死，而云不可往者，以离障故，生死本空而无可往，涅槃本净而亦无可往也。是故海既为生死海，则山亦可为烦恼山也；山既为涅槃山，则海亦可为菩提海也。”

(巳)约三性明不可往

“一妄想自性，亦名遍计所执性。二缘起自性，亦名依他起性。三成自性，亦名圆成实性……断三界妄想，灭三界缘起，证我空所显成自性者，偏真不可往而往也。达三界妄想无性，则三界缘起自寂，证我空所显成自性，堪入法空所显成自性者，即真不可往而往也。断二边妄想，灭界内界外缘起，次第证二空所显成自性者，离二边中不可往而往也。达十法界妄想无性，则三土

缘起本寂，圆证二空所显成自性者，即二边中不可往而往也。复次，妄想本空，故不可往；缘起如幻，故不可往；圆成常遍，故不可往。复次，只此缘起，名为大海，亦名山城，众生于中妄计我法，而我法决不可得，故不可往。诸佛于此了达妙性，而妙性真常圆满，故不可往也。”

（午）约诸识明不可往

“……就此八识辨《楞伽》者，此经以海喻第八藏识，风喻六尘境界，波浪喻前七转识，则以摩罗耶山喻自觉圣智境界也。山在大海南岸，故不可往，以喻自觉圣智境界，超诸心意意识，故不可往。粗说如此，细寻不然。夫以六识为海，灭六识乃入涅槃者，偏真不可往而往也。六识为海，了知六识本空为涅槃者，即真不可往而往也。八识为海，转八识成四智，方乃契会真如法性山者，离二边中不可往而往也。八识为海，八识之性，唯一真如，真如不在诸识之外。譬如摩罗耶山不在大海之外，未具神通，则山不可往，海亦不可往也。已具神通，则山既可往，海亦可往也。是谓即二边中不可往而往也。夫第八王所，本是大圆镜智菩提元清净体；第七王所，本是平等性智菩提元清净体；第六王所，本是妙观察智菩提元清净体；前五王所，本是成所作智菩提元清净体。故六祖云：但转其名，无实性也。倘谓四智菩提种子，有人具足，有人不具，将谓大海南岸，或有摩罗耶山，或无摩罗耶山，可乎？此经云：声闻人无漏界觉，复入出世上上无漏界，满足众具，当得如来不思议自在法身，则与《法华》圆旨无殊，而有时建立五种种性者，乃是为初治地者建立耳。是故凡外二乘，于四智不可往，则于八识亦不可往也。以不知八识之体性无性，不知八识之涯际无际故。诸佛菩萨，于四智可往，则于八识亦可往也。以穷尽八识之幻状无边，深达八识之实相无底故。”

（未）约二无我明不可往

“一、人无我，或名人空，或名我空。二、法无我，或名法空

……当知我法二执，喻如大海，二种无我，喻如摩罗耶山，故云不可往也……声闻禀佛止啼言教，观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我，顿破二十我见，证人无我，乃偏真不可往而往也……若利根三乘，知一切法四性无生，不复更灭，顿证界内二种无我，如神通者，须臾彼岸，是谓即真不可往而往也……先观人无我，度分段海，次观法无我，度无知海，次观俱空不生，度变易海，方证二无我所显真如，是谓离二边中不可往而往也。夫十法界假名，总名为人，十法界五阴国土，总名为法。一空一切空，则人法俱不可得；一假一切假，则人法重重无尽；一中一切中，则人法皆是真如，非我非无我，双照我与无我。故云：五法三自性皆空，八识二无我俱遣。又云：于五法、自性、识、二无我究竟通达，夫皆空俱遣，一空一切空也。究竟通达，一假一切假也。唯空遣故能通达，唯通达故能空遣，一中一切中也。又，三谛皆空皆遣也，三谛皆究竟通达也，三谛皆无可空遣，无可通达，而空遣，而通达也。如神通者，不住大海，不住山城，能往大海，能往山城，不见有大海山城，而统有大海山城也，是谓即二边中不可往而往也。”

观上二大师之两部《玄义》，可知本经依处为名，亦即借事为喻，其旨深远，不同泛常，究本经之名称者，正不可不三致意焉。

惟上述诸释，均谓此《楞伽阿跋多罗宝经》一名，全部为一事，亦全部为一喻，而诸注疏家中，又有将此一名分为二喻者，谓不可往是一喻，无上宝又是一喻。洎乎挽近太虚大师《楞伽义记》中所说，更异于是。彼谓合三译题，即为《大乘入楞伽阿跋多罗宝经》，阿跋多罗应作“无上”解，而宝字非指楞伽宝，应与无上二字共为赞美于法之辞，故分此经名为二：一为譬喻辞，即上半之楞伽，一为赞美辞，即下半之无上宝，是则与上之全部为一喻或分为二喻者，均不相同。其释无上为“境无上”、“行无上”、“果无上”，释宝为“法宝”、“佛宝”、“僧宝”，而以为正赞法宝，亦自成一说。然无上二字，实属讹翻，前已辨明，未堪采用，则此中异

说，正无庸议其是非得失耳。

复次，据宋译所传，本经实为《楞伽阿跋多罗宝经一切佛语心品》，盖本经既为一品别行，则此品名亦即本经之别题矣。

此之别题，在本经中，实有提要钩玄之妙。马祖曾云：“《楞伽》以佛语心为宗。”盖一切诸法，不出一心，而所谓寂灭，亦即一心。一切诸佛，皆证此心，而为众生开示者，直指此心耳，故云一切佛语心。历代注疏诸家，大都作如是释，而蕅益所言，尤为精到，今且举之以概其余。

蕅益《楞伽义疏》云：“一切者，通指十方三世也。佛者，觉也。佛说无量法，唯明一心义，故云佛语心为宗也。迷心逐语，则语成糟粕；离语觅心，则心若龟毛。今以心契语，以语印心，故名《佛语心品》。”

唯挽近太虚大师，释此别题，于常途所解之外，特出异义。谓此心字，亦可作集字解，如魏译所谓《集一切佛法品》，唐译所谓《集一切法品》，盖心有积集之义，所云《一切佛语心》，即谓一切诸佛所说之法皆积集于此也。又，心者，中心、中坚义，此品为一切佛语中之精要，故名《一切佛语心》。斯义为前人所未发，颇觉允当。

善月《楞伽通义》中又有云：“又此品目，据下别文，一名《圣智事分别自性经》，又名《观察五法自性经》，亦名《言说妄想相心经》。盖其所说，大约有四，谓五法、三自性、八识、二无我，即此品之纲目，建义之关键，各从其义，以彰异号，然不若佛语心，兼该总摄，事理俱得，故特以名焉。”

（五）本经之品目

昔龙猛大士，造解《起信论》之《释论》，引经证成，曾有大本分流《楞伽》之说。相传《楞伽》之梵文大本，有一百五十品，或云一百五十一品，而其译传中土者，仅得一品，即宋译四卷本中所

题之《一切佛语心品》是。以故文虽四卷，而品名唯一，盖一品别行，非全经也。惟现存梵本中，亦未闻有此一百五十品之大本《楞伽》，其原经所有品目之全，固已无由得悉，即就此别行之一品而论，亦不知其原位于大本中何所？或曰：“经初有‘如是我闻’等句，且题为《一切佛语心品第一》，今品当系初品。”或曰：“此本原即小本，而别名曰《楞伽心》，既名为心，当在经腹而非经首。”或又曰：“《般若心经》，独立于六百卷《大般若》之外而别成一卷，则此《楞伽心经》，当亦为独立于一百五十品大本《楞伽》之外而别成一品者，固无庸辨其位于何所，亦无庸病其文来未全也。”凡此种种，胥出悬揣，文献既不足以征，亦唯有存而不论耳。

此久以一品别行著称之小本，在宋译四卷本中，固仅题一品名。但在魏译十卷本，及唐译七卷本中，所题品名，并不止一。十卷本有十八品，七卷本亦有十品，其中经文虽较四卷本略有所增，然大体并无所异。说者谓：“此殆因一品之文过长，译人虑不便忆持，特出细目以析之，犹如《金刚经》原属《大般若》中之一分，而昭明乃析为三十二分，且各命以名，其实均非原经所固有也。”第考之现存梵本，亦尝题十品名，与唐译七卷本所题，适成一致，可知品名之出，殊非译人所增，西土殆早有之矣。今且勘诸本之品目。

【宋译四卷本】	【魏译十卷本】	【唐译七卷本】	【梵本】
(缺)	(1)《请佛品》	(1)《罗婆那王劝请品》	1. ravanadh yesana
(1)《一切佛语心品》	(2)《问答品》	(2)《集一切法品》	2. Sattrimsatsahasrasar vadh armasamuccaya
	(3)《集一切佛法品》		
	(4)《佛心品》	(3)《无常品》	3. Anityata
	(5)《卢伽耶陀品》		
	(6)《涅槃品》		
	(7)《法身品》		

(8)《无常品》			
(9)《入道品》	(4)《现证品》	4. Abhisamaya	
(10)《问如来常 无常品》	(5)《如来常无 常品》	5. Tathagatanityanity aprasanga	
(11)《佛性品》	(6)《刹那品》	6. Ksanika	
(12)《五法门品》			
(13)《恒河沙品》			
(14)《刹那品》			
(15)《化品》	(7)《变化品》	7. Nairmanika	
(16)《遮食肉品》	(8)《断食肉品》	8. Mamsabhaksana	
(缺)	(17)《陀罗尼品》	(9)《陀罗尼品》	9. Dharani
(缺)	(18)《总品》	(10)《偈颂品》	10. Sagathaka

此中品目，惟唐译与梵本适合，由今言之，自较可信。然宋魏二译，原亦依于梵本，古之梵本中，其品目或原有异于后之梵本者，亦未可知。要之，品目之分，只以经文过长，特加分析以明其事义之段落，或多或少，亦正无庸议其是非得失也。

在本经之注疏诸家中，尚有为本经分章析目者，今举其四：

(甲)杨彦国《楞伽经纂》中，分本经为七十一分，但百八句义，不在七十一分之内，其第一分，实自大慧问“诸识有几种生住灭”起。

《一切佛语心品第一》

1. 指明真相分第一
2. 了妄明真分第二
3. 澄识明心分第三
4. 超乘证幻分第四
5. 有无俱遣分第五
6. 渐净即顿分第六
7. 离二种声闻分第七
8. 常不思議差别分第八

9. 生死涅槃差别分第九
10. 一切法不生差别分第十
11. 五无间种性差别分第十一
12. 一阐提差别分第十二
13. 三自性差别分第十三
14. 观二无我分第十四
15. 离建立诽谤分第十五
16. 随类普现分第十六
17. 空离自性分第十七
18. 离言即言分第十八

《一切佛语心品第二》

1. 无我如来藏分第十九
2. 修行大方便分第二十
3. 离缘因俱渐分第二十一
4. 离言说妄想分第二十二
5. 净离四句分第二十三
6. 禅差别分第二十四
7. 涅槃差别分第二十五
8. 离言事自性分第二十六
9. 如来神力建立分第二十七
10. 因缘言说差别分第二十八
11. 离惑乱见分第二十九
12. 如幻差别分第三十
13. 离名句形身分第三十一
14. 离相止惑分第三十二
15. 离四果差别分第三十三
16. 二种觉分第三十四
17. 离四大造色分第三十五

18. 诸阴自性相分第三十六
19. 离四种涅槃差别分第三十七
20. 离妄想自性差别分第三十八
21. 自觉一乘相分第三十九

《一切佛语心品第三》

1. 意生身分第四十
2. 离五无间分第四十一
3. 佛知觉分第四十二
4. 佛等一切分第四十三
5. 自得本住分第四十四
6. 离有无有相分第四十五
7. 宗说俱通相分第四十六
8. 离不实妄相分第四十七
9. 离语义妄想分第四十八
10. 祛别智识相分第四十九
11. 离外道转变见分第五十
12. 解脱相续相分第五十一
13. 了妄即空分第五十二
14. 坏诸法不生宗分第五十三
15. 离智即心分第五十四
16. 如来说宗俱通相分第五十五
17. 离世论分第五十六
18. 离涅槃相分第五十七

《一切佛语心品第四》

1. 离一切根量分第五十八
2. 不生不灭离言说分第五十九
3. 祛外道不生不灭分第六十
4. 祛外道七无常见分第六十一

5. 超诸地相分第六十二
6. 灭诸地而证圆觉分第六十三
7. 离常无常分第六十四
8. 灭识即藏分第六十五
9. 五法三自性二无我分别相分第六十六
10. 优昙恒沙譬喻分第六十七
11. 刹那坏相差别分第六十八
12. 三种波罗蜜差别分第六十九
13. 如来说法离诸过差别分第七十
14. 戒饮食分第七十一

(乙)善月《楞伽通义》中,分本经为六十八章,但未立章名。

(子)《一切佛语心品第一之一》

共分二十一章

(丑)《一切佛语心品第一之二》

共分十七章

(寅)《一切佛语心品第一之三》

共分十七章

(卯)《一切佛语心品第一之四》

共分十三章

(丙)陆西星《楞伽要旨》中,分本经为七十章,各系以名。

一之一——《大慧赞佛章》

一之二——《咨问句义章》

一之三——《世尊偈答章》

一之四——《百八句义章》

一之五——《识生住灭问章》

一之六——《外道见论章》

一之七——《正见随入章》

一之八——《海浪藏识境界法身章》

- 一之九——《圣智三相章》
- 一之十——《圣智事分别自性经章》
- 一之十一——《净除现流顿渐章》
- 一之十二——《三佛说法章》
- 一之十三——《二种声闻乘通分相章》
- 一之十四——《常不思議章》
- 一之十五——《五无间种性章》
- 一之十六——《菩萨阐提章》
- 一之十七——《三自性章》
- 一之十八——《二种无我章》
- 一之十九——《建立诽谤相说章》
- 一之二十——《一切法空章》
- 二之一——《无我如来藏门章》
- 二之二——《菩萨修行方便章》
- 二之三——《诸法缘因相章》
- 二之四——《言说所说章》
- 二之五——《外道妄计十二譬章》
- 二之六——《四种禅章》
- 二之七——《般涅槃法章》
- 二之八——《如来神力加被章》
- 二之九——《因缘言说章》
- 二之十——《常声何说章》
- 二之十一——《非幻如幻章》
- 二之十二——《无生性如幻章》
- 二之十三——《名句形身章》
- 二之十四——《佛说记论章》
- 二之十五——《四果因行差别章》
- 二之十六——《二种觉章》

- 二之十七——《四大造色章》
二之十八——《外道四种涅槃章》
二之十九——《妄想自性分别章》
二之二十——《一乘圣觉章》
三之一——《意生身章》
三之二——《无间业行章》
三之三——《佛知觉章》
三之四——《佛说本生章》
三之五——《不说一字章》
三之六——《有无有相章》
三之七——《宗说通相章》
三之八——《不实妄想章》
三之九——《善语义章》
三之十——《智识相章》
三之十一——《外道九种转变见论章》
三之十二——《一切法相续解脱义章》
三之十三——《彼彼妄想章》
三之十四——《法不立宗章》
三之十五——《智慧不得章》
三之十六——《如来二种法通章》
三之十七——《外道世论章》
三之十八——《分别外道涅槃章》
四之一——《三藐三佛陀章》
四之二——《佛说句义章》
四之三——《无常邪正章》
四之四——《菩萨灭正受次第地章》
四之五——《如来正觉问章》
四之六——《阴界人生灭问章》

四之七——《五法门品章》

四之八——《恒河沙佛章》

四之九——《诸法刹那坏相章》

四之十——《六波罗蜜章》

四之十一——《经□□□》

四之十二——《断食肉章》

(丁)欧阳竟无《楞伽疏决》中,分本经为八聚,惟《罗婆那王劝请品》文及《偈颂品》文,不以八聚。其八聚者,乃割裂全部,以义类萃,与前此诸家随顺经文分章析目者不同,是亦本经之一种特殊品目也。

1.《百八句第一》

2.《知法义第二》

3.《辨中边第三》

4.《解深密第四》

5.《超一切量第五》

6.《五法三自性第六》

7.《八识二无我第七》

8.《陀罗尼第八》

此四家外,其用科判之法以分析本经者尚多,今且举其可考诸家之名,至其科判则不遑备陈矣。

(甲)憨山《观楞伽记略科》

(乙)藕益《楞伽义疏》

(丙)函昞《楞伽心印科文》

(丁)真贵《楞伽科解》

第亦有当补述者,科判之中,以三分为最大,且亦最古。三分者,即序、正、流通是。其说肇自弥天,遥契亲光,古今学者,大都尊重而依用之。相传三分之出,由于本经,如宗泐、如玘《楞伽注解》之跋有云:

“昔姚秦命僧讲此经，而不分节段，讲无伦序，故主有云：吾佛经宾主问答，皆有起尽，此僧讲经，如何独无伦序？时道安在洛阳，闻此说，乃叹曰：何以吾侪例受斯耻！自此经无大小，例分三分。后亲光论传至中华，果符其说，所谓‘分经雅合于亲光’者是也。”

然三分一判，于本经殊有难于适用者，历代诸注疏家，所说亦多出入不定，今且就所见一撮述之。

(1) 宝臣《大乘入楞伽经注》，谓《罗婆那王劝请品》为序分，自第二品(问答品)以下十七品为正宗分，而最后一颂(教由理故成……勿更余分别)为流通分。但此乃就唐译而言，魏译虽亦可适用，而宋译则缺略甚多，未能作如是判矣。

(2) 宗泐、如玘《楞伽注解》，谓自经初(如是我闻)至叹菩萨德竟(究竟通达)为通序分，大慧赞佛一段为别序分，赞佛之后，自说姓名以下为正宗分，而经末“断食肉”一段为流通分。此就宋译而言，未及魏唐二译。

(3) 憨山《观楞伽记》，谓自经初(如是我闻)至大慧赞佛竟(今世后世净)为序分，赞佛之后，自说姓名以下，直至经终，为正宗分，流通分则缺，以经来未尽故。但憨山所科，正用宋译，于魏唐二译，未加明判，惟于序分之中，亦尝谈及魏唐二译中夜叉王问法因缘，其意当亦摄之《序分》也。

(4) 藕益《楞伽义疏》，谓自经初(如是我闻)至叹菩萨德竟(究竟通达)为序分，大慧赞佛以下，直至经终，均为正宗分，流通分则缺。又谓宋译序分甚略，流通未传，旁引二译，方成三分，因指宋译序分，仅为通序，二译更有夜叉王问法因缘，则为别序，又二译经末各多二品(《陀罗尼品》及《偈颂品》)，即是流通。《陀罗尼品》是咒护流通，《总偈颂品》是重说前义流通也。

如上诸家所说，各各不同，盖三分之判，原非可刻舟求剑者，其说之动机虽出于本经，然本经即实有不全能适用之处，他经正

无待论，此亦说三分者所不可不知，即亦就本经说三分者所不可不知也。

(六) 本经之内容

在中土三译之中，虽曰宋译流通最广，即历代注疏诸家，亦多依宋译以释。然译事取材之备者，终推唐译，且其品目之分，同于梵本。故今述本经之内容仍特以唐译为主，附以宋魏二译勘之。

罗婆那王劝请品第一

1. 佛住大海滨摩罗耶山顶楞伽城中(魏译曾广述此山城之胜妙)。尔时会众有两大类：

(甲)大比丘众——此处经中未出一名(宋魏二译并称此众与菩萨众，同从种种佛土而来)。

(乙)大菩萨众——此处经中特加赞叹，并称皆从种种诸佛国土而来此会，大慧菩萨为其上首。

2. 佛先在海龙王宫(后文云是摩竭海中)说法，过七日已，从大海出(魏译称度至南岸)，有无量亿梵、释、护世诸天、龙等奉迎于佛(魏译称此等无边大众悉皆随从向海南岸)。

3. 时佛举目观见摩罗耶山楞伽大城，即便微笑而言：“过去诸佛，皆于此城说自所得圣智证法，非诸外道、二乘所及，我今亦当为罗婆那王(即楞伽王又称十头王)开示此法。

4. 罗婆那夜叉王，以佛神力，闻佛言音，遥知如来从龙宫出，梵、释、护世天、龙围绕，见海波浪，观其众会藏识大海，境界风动，转识浪起(魏译作如来观察众生阿梨耶识大海水波，为诸境界猛风吹动，转识波浪随缘而起)，发欢喜心，于其城中高声唱言：“我当诣佛，请入此城，令我及与诸天世人于长夜中得大饶益。”

5. 罗婆那王作是语已，即与眷属乘花宫殿，往世尊所。到

已，下殿，右绕三匝，作众伎乐，供养如来，于乐声中，说偈赞佛，复以歌声请佛入城说法。

6. 佛告罗婆那王言：“过去诸佛，咸于此山受请说法，未来诸佛亦复如是，此是修行甚深观行现法乐者之所住处，我及诸菩萨今亦哀愍受请。”作是语已，默然而住。

7. 罗婆那王即以所乘妙花宫殿奉施于佛，佛坐其上。罗婆那王及诸菩萨前后导从，无量彩女歌咏赞叹，往诣楞伽大城。

8. 佛到楞伽城已，罗婆那王及诸眷属，复作种种上妙供养，夜叉众中，童男童女，以宝罗网供养于佛，罗婆那王施宝瓔珞，奉佛菩萨，以挂其颈。

9. 佛及诸菩萨受供养已，各为略说自证境界甚深之法。

10. 罗婆那王并其眷属，复更供养大慧菩萨，而请其奉问世尊。

11. 时佛以神通力，于彼摩罗耶山中，复更化作无量宝山，一一山上皆现佛身，一一佛前皆有罗婆那王及其众会。十方所有一切国土皆于中现。一一国中悉有如来，一一佛前咸有罗婆那王并其眷属。楞伽大城，阿输迦园，如是庄严，等无有异。一一皆有大慧菩萨而兴请问，佛为开示自证智境，以百千妙音说此《楞伽经》（魏译称此楞伽城中诸众，皆见自身入此化楞伽城中）。

12. 说此经已，佛及诸菩萨皆于空中隐而不现，罗婆那王唯自见身住本宫中，因作是思惟。

（甲）第一层思惟

向者是谁？谁听其说？所见何物？是谁能见？佛及国城，众宝山林，如是等物，今何所在？为梦所作，为幻所成，为复犹如乾闥婆城？为翳所见，为焰所惑，为如梦中，石女生子，为如烟焰旋火轮耶？

（乙）第二层思惟

一切诸法性皆如是，唯是自心分别境界，凡夫迷惑，不能解了。无有能见，亦无所见；无有能说，亦无所说。见佛闻法，皆是分别。如向所见，不能见佛。不起分别，是则能见（见佛闻法下六句，魏译作“佛法真实体，非有亦非无。法相恒如是，唯自心分别。如见物为实，彼人不见佛。不住分别心，亦不能见佛。不见有诸行，如是名为佛。若能如是见，彼人见如来。智者如是观，一切诸境界，转身得妙身，是即佛菩提”）。

13. 罗婆那王由此思惟，寻即开悟，证唯自心，住无分别。得如实见，不随他悟。现种种身，善达方便。常乐远离心、意、意识（魏译作乐观心、意、意识自体），入如来藏，趣于佛地。

14. 闻虚空中及宫殿内（宫殿内魏译作自身中），咸出声赞叹罗婆那王，并加勸勉，令其如实修大乘行，勿着二乘、外道等境界。

15. 时罗婆那王复作是念，愿得重见如来（魏译谓欲问如实行法故）。以得见故，未得者得，已得不退，增长满足如来智地。

16. 佛知罗婆那王即当证悟无生法忍，便现其身及所化事。

17. 罗婆那王见所曾睹无量山城，各有如来众会，亦见十方诸佛国土，如是等事悉无有别。

18. 时佛普观众会，以慧眼观，非肉眼观，欣然大笑，于其眉间、膊肋、腰颈及以肩臂、德字之中，一一毛孔，皆放无量妙色光明。

19. 诸菩萨及诸天众，咸念世尊于法自在，何因缘故，大笑放光。

20. 大慧菩萨先受罗婆那王请，复知菩萨众会之心，及观未来一切众生，皆悉乐着语言文字，随言取义而生迷惑，执取二乘、外道之行，或作是念：“世尊已离诸识境界，何因缘故欣然大笑？”

为断彼疑而问于佛。

21. 佛赞大慧菩萨之问,并告之言:“此楞伽王,曾问过去诸佛以二种之义,今亦欲问,未来亦尔。此二种义差别之相,一切二乘及诸外道皆不能测。”

22. 佛知楞伽王欲问此义,即促其速问,并许其得益。

23. 楞伽王蒙佛许已,即于宝山顶上,从座而起,诸彩女众之所围绕,化作无量胜妙香花、幢幡、冠珮、瓔珞、音乐、罗网、衣服等等以为供养。作是事已,即升虚空,高七多罗树,于虚空中,复雨种种诸供养云,作诸音乐,从空而下,即坐第二宝山顶上,欢喜恭敬而作是言:“我今欲问如来二义。如是二义,我已曾问过去诸佛,彼佛已为我说,我今亦欲问于是义。第此二义,唯变化佛说之,非根本佛所说。根本佛说三昧乐境,不说虚妄分别所行。故今唯愿世尊哀愍,为说二义。”

24. 佛许为说。

25. 时楞伽王更着种种宝冠、瓔珞,诸庄严具以严其身,而作是言:“如来常说,法尚应舍,何况非法,云何得舍此二种法?何者是法?何者非法?法若应舍,云何有二?有二即堕分别相中,非净智境,法性如是,云何可舍?”

26. 佛为楞伽王说“舍法”及“舍非法”之义,答楞伽王所问竟。

(甲)法与非法起于分别,故有种种差别相。经中曾举内外三法以明之:

(子)外三法

(1)瓶等差别

(2)火焰由薪力差别

(3)种子生芽茎等差别

(丑)内三法

(1)无明生三界诸趣差别——合瓶等喻

(2) 诸识随境界染净差别——合火焰喻

(3) 行者修观自智所行亦复见有差别——合种子喻

(乙) 法与非法既起于分别,故均属虚妄,应舍应离。

(子) 舍法——所谓二乘、外道虚妄分别,说有实等为诸法因,如是等法,应舍应离。瓶等诸物,凡愚所取,本无有体。

(丑) 舍非法——所谓诸法无性无相,永离分别,如实见者,若有若无如是境界,彼皆不起。复有非法,所谓兔角、石女儿等,但随世俗,说有名字,非如瓶等而可取着,如是分别,亦应舍离。

27. 佛续说过去诸佛所说亦同于此,惟此名为正见。

(甲) 汝楞伽王自言,于过去诸佛所已问是义,而过去诸佛已为汝说,此其所谓过去,但是分别,未来亦然,当知我亦同彼,并无有异。

(乙) 彼诸佛法,皆离分别,已出一切分别戏论,唯智能证,为令众生得安乐故而演说法,实则无闻无说。

(丙) 能如是见,名为正见;若他见者,名分别见。由分别故,取著于二,不能舍离,但更增长一切虚妄,不得寂灭。寂灭者,即是所谓一缘,一缘是最胜三昧,从此能生自证圣智,以如来藏而为境界。

集一切法品第二

1. 大慧菩萨,与摩帝菩萨(魏译作与诸一切大慧菩萨),俱游一切诸佛国土,承佛神力,从座而起,向佛作礼,说颂赞佛。

2. 大慧菩萨赞佛已,自说姓名,欲问佛百八句义。

3. 佛许恣问。

4. 大慧菩萨蒙佛许已,即顶礼佛足,以颂问佛多义。

5. 佛闻大慧菩萨所问,许为解说,并补充多问,令成过去诸佛所说百八句义。

6. 大慧菩萨问佛:何者是百八句?

7. 佛以百八句告大慧菩萨。

此百八句，在三译本中，均不足数。宋译仅得百四，魏唐二译，各得百六，其中开合，互有出入，今且合三译记之。

【唐译】	【魏译】	【宋译】
(1) 生句非生句	(1) 生见不生见	(1) 不生句生句
(2) 常句非常句	(2) 常见无常见	(2) 常句无常句
(3) 相句非相句	(3) 相见无相见	(3) 相句无相句
(4) 住异句非住异句	(4) 住异见非住异见	(4) 住异句非住异句
(5) 刹那句非刹那句	(5) 刹那见非刹那见	(5) 刹那句非刹那句
(6) 自性句非自性句	(6) 离自性见非离自性见	(6) 自性句离自性句
(7) 空句非空句	(7) 空见不空见	(7) 空句不空句
(8) 断句非断句	(8) 断见非断见	(8) 断句不断句
(9) 心句非心句	(9) 心见非心见	(缺)
[缺]	(10) 边见非边见	(9) 边句非边句
(10) 中句非中句	(11) 中见非中见	(10) 中句非中句
(11) 恒句非恒句	(12) 变见非变见	(11) 常句非常句
(今按：频伽藏本缺此一句)		(原注云：凡有三常，此常梵音与上常音异也)
(12) 缘句非缘句	(13) 缘见非缘见	(12) 缘句非缘句
(13) 因句非因句	(14) 因见非因见	(13) 因句非因句
(14) 烦恼句非烦恼句	(15) 烦恼见非烦恼见	(14) 烦恼句非烦恼句
(15) 爱句非爱句	(16) 爱见非爱见	(15) 爱句非爱句
(16) 方便句非方便句	(17) 方便见非方便见	(16) 方便句非方便句
(17) 善巧句非善巧句	(18) 巧见非巧见	(17) 巧句非巧句
(18) 清净句非清净句	(19) 净见非净见	(18) 净句非净句
(19) 相应句非相应句	(20) 相应见非相应见	(19) 成句非成句
(20) 譬喻句非譬喻句	(21) 譬喻见非譬喻见	(20) 譬句非譬句
(21) 弟子句非弟子句	(22) 弟子见非弟子见	(21) 弟子句非弟子句
(22) 师句非师句	(23) 师见非师见	(22) 师句非师句
(23) 种性句非种性句	(24) 性见非性见	(23) 种性句非种性句
(24) 三乘句非三乘句	(25) 乘见非乘见	(24) 三乘句非三乘句

【唐译】	【魏译】	【宋译】
(25)无影像句非无影像句	(26)寂静见非寂静见	(25)所有句无所有句
(26)愿句非愿句	(27)愿见非愿见	(26)愿句非愿句
(27)三轮句非三轮句	(28)三轮见非三轮见	(27)三轮句非三轮句
(28)标相句非标相句	(29)相见非相见	(28)相句非相句
(29)有句非有句	(30)有无立见非有无立见	(29)有品句非有品句
(30)无句非无句	(并入上见)	[缺]
(31)俱句非俱句	(31)有二见无二见	(30)俱句非俱句
(32)自证圣智句非自证圣智句	(32)缘内身圣见非缘内身圣见	(并入下句)
(33)现法乐句非现法乐句	(33)现法乐见非现法乐见	(31)缘自圣智现法乐句非现法乐句
(34)刹句非刹句	(34)国土见非国土见	(32)刹土句非刹土句
(35)尘句非尘句	(35)微尘见非微尘见	(33)阿菴句非阿菴句
(36)水句非水句	(36)水见非水见	(34)水句非水句
(37)弓句非弓句	(37)弓见非弓见	(35)弓句非弓句
(38)大种句非大种句	(38)四大见非四大见	(36)实句非实句
(39)算数句非算数句	(39)数见非数见	(37)数句非数句 (原注云:此物之数也)
[缺]	[缺]	(38)数句非数句 (原注云:此数,霜缕反)
(40)神通句非神通句	(40)通见非通见	(39)明句非明句
(41)虚空句非虚空句	(41)虚妄见非虚妄见	(40)虚空句非虚空句
(42)云句非云句	(42)云见非云见	(41)云句非云句
(43)巧明句非巧明句	(43)工巧见非工巧见	(42)工巧技术明处句非工巧技术明处句 (今按:频伽藏本,非字下无工巧技术四字)
(44)技术句非技术句	(44)明处见非明处见	[并入上句]
(45)风句非风句	(45)风见非风见	(43)风句非风句
(46)地句非地句	(46)地见非地见	(44)地句非地句

【唐译】	【魏译】	【宋译】
(47)心句非心句	(47)心见非心见	(45)心句非心句
(48)假立句非假立句	(48)假名见非假名见	(46)施設句非施設句
(49)体性句非体性句	(49)自性见非自性见	(47)自性句非自性句
(50)蘊句非蘊句	(50)阴见非阴见	(48)阴句非阴句
(51)众生句非众生句	(51)众生见非众生见	(49)众生句非众生句
(52)觉句非觉句	(52)智见非智见	(50)慧句非慧句
(53)涅槃句非涅槃句	(53)涅槃见非涅槃见	(51)涅槃句非涅槃句
(54)所知句非所知句	(54)境界见非境界见	(52)尔焰句非尔焰句
(55)外道句非外道句	(55)外道见非外道见	(53)外道句非外道句
(56)荒乱句非荒乱句	(56)乱见非乱见	(54)荒乱句非荒乱句
(57)幻句非幻句	(57)幻见非幻见	(55)幻句非幻句
(58)梦句非梦句	(58)梦见非梦见	(56)梦句非梦句
(59)阳焰句非阳焰句	(59)阳炎见非阳炎见	(57)焰句非焰句
(60)影像句非影像句	(60)像见非像见	(58)像句非像句
(61)火轮句非火轮句	(61)轮见非轮见	(59)轮句非轮句
(62)乾闥婆句非乾闥婆句	(62)犍闥婆见非犍闥婆见	(60)犍闥婆句非犍闥婆句
(63)天句非天句	(63)天见非天见	(61)天句非天句
(64)饮食句非饮食句	(64)饮食见非饮食见	(62)饮食句非饮食句
(65)淫欲句非淫欲句	(65)淫欲见非淫欲见	(63)淫欲句非淫欲句
(66)见句非见句	(66)见非见见	(64)见句非见句
(67)波罗蜜句非波罗蜜句	(67)波罗蜜见非波罗蜜见	(65)波罗蜜句非波罗蜜句
(68)戒句非戒句	(68)戒见非戒见	(66)戒句非戒句
(69)日月星宿句非日月星宿句	(69)日月星宿见非日月星宿见	(67)日月星宿句非日月星宿句
(70)谛句非谛句	(70)谛见非谛见	(68)谛句非谛句
(71)果句非果句	(71)果见非果见	(69)果句非果句
(72)灭句非灭句	(72)灭见非灭见	[缺]
(73)灭起句非灭起句	(73)起灭尽定见非起灭尽定见	(70)灭起句非灭起句
(74)医方句非医方句	(74)治见非治见	(71)治句非治句

【唐译】	【魏译】	【宋译】
(75)相句非相句	(75)相见非相见	(72)相句非相句
(76)支分句非支分句	(76)支见非支见	(73)支句非支句
[即第四十三句]	(77)巧明见非巧明见	(74)巧明处句非巧明处句
(77)禅句非禅句	(78)禅见非禅见	(75)禅句非禅句
(78)迷句非迷句	(79)迷见非迷见	(76)迷句非迷句
(79)现句非现句	(80)现见非现见	(77)现句非现句
(80)护句非护句	(81)护见非护见	(78)护句非护句
(81)种族句非种族句	(82)族姓见非族姓见	(79)族句非族句
(82)仙句非仙句	(83)仙人见非仙人见	(80)仙句非仙句
(83)王句非王句	(84)王见非王见	(81)王句非王句
(84)摄受句非摄受句	(85)捕取见非捕取见	(82)摄受句非摄受句
(85)宝句非宝句	(86)宝见非宝见	(83)宝句非宝句
		(按:频伽藏本宝作实)
(86)记句非记句	(87)记见非记见	(84)记句非记句
(87)一阐提句非一阐提句	(88)一阐提见非一阐提见	(85)一阐提句非一阐提句
(88)女男不男句非女男不男句	(89)男女见非男女见	(86)女男不男句非女男不男句
(89)味句非味句	(90)味见非味见	(87)味句非味句
(90)作句非作句	(91)作见非作见	(88)事句非事句
(91)身句非身句	(92)身见非身见	(89)身句非身句
(92)计度句非计度句	(93)觉见非觉见	(90)觉句非觉句
(93)动句非动句	(94)动见非动见	(91)动句非动句
(94)根句非根句	(95)根见非根见	(92)根句非根句
(95)有为句非有为句	(96)有为见非有为见	(93)有为句非有为句
[缺]	[缺]	(94)无为句非无为句
(96)因果句非因果句	(97)因果见非因果见	(95)因果句非因果句
(97)色究竟句非色究竟句	(98)色究竟见非色究竟见	(96)色究竟句非色究竟句
(98)时节句非时节句	(99)时见非时见	(97)节句非节句
(99)树藤句非树藤句	(100)树林见非树林见	(98)丛树葛藤句非丛树葛藤句
		今按:频伽藏本丛树葛藤均作郁树藤。

【唐译】	【魏译】	【宋译】
(100)种种句非种种句	(101)种种见非种种见	(99)杂句非杂句
(101)演说句非演说句	(102)说见非说见	(100)说句非说句
(102)决定句非决定句	[缺]	[缺]
(103)毗尼句非毗尼句	[缺]	(101)毗尼句非毗尼句
(104)比丘句非比丘句 [缺]	(103)比丘见非比丘见	(102)比丘句非比丘句
(105)住持句非住持句	(104)比丘尼见非比丘尼见	[缺]
(106)文字句非文字句	(105)住持见非住持见	(103)处句非处句
原注云：上正列中少二句， 应访寻。	(106)字见非字见	(104)字句非字句

以上所说，为百八句义。在魏译中，别成一品，即《问答品第二》，以下则为《集一切佛法品第三》，藕益《义疏》谓上为“总明一百八句”竟，下为“别明三十九门”。

第一曰诸识生住灭门。别明之中，先问诸识生住灭者，以众生无始时来，如来藏心不变随缘，法尔有八种识，依之建立五位百法染净因果，乃有流转、还灭种种法门，乃可辨于五法、三性、二无我等故也。生住灭者，有为虚妄相也。夫众生迷本藏心，妄有八识幻相，则妄见生灭迁流，生已随灭，灭已还生，从劫至劫，流转不已。若达生灭无相，当体即第一义，则生本不生，灭何所灭，自觉圣智，应念圆成矣。迷悟关头，皆由于此，所以先问之也。

8. 大慧菩萨问佛，诸识有几种生住灭。

9. 佛答：诸识有二种生住灭，非臆度者之所能知。

(1) 诸识有二种生 $\left\{ \begin{array}{l} 1. \text{相续生(宋译作流注生)} \text{——(种子)} \\ 2. \text{相生} \text{——(现行)} \end{array} \right.$

(2) 诸识有二种住 $\left\{ \begin{array}{l} 1. \text{相续住(宋译作流注住)} \text{——(种子)} \\ 2. \text{相住} \text{——(现行)} \end{array} \right.$

- (3) 诸识有二种灭
- | | |
|---|----------------------|
| { | 1. 相续灭(宋译作流注灭)——(种子) |
| | 2. 相灭——(现行) |

但此中所谓灭,仅诸识三相中之转相、业相灭而真相不灭。又其所谓生,乃种、现互为因缘,非由自在天及七种自性生(有神之邪因),亦非自然生(无种之无因)。此从因缘生,一切如幻,悉无自性,非断非常,不同外道之说。

以上第一诸识生住灭门竟。

第二曰藏识境界门。前已发明八识种、现互为因义,非是无因及与邪因,今故请问种子起现行义也。如来常叹藏识境界非外道、二乘所知,夫藏识既具生灭,何故即是法身? 又,藏识既即法身,何故犹如海浪耶?

10. 大慧菩萨白佛,请说“心”、“意”、“意识”五法自性相众妙法门,亦即藏识海浪法身境界。

11. 佛答:以四种因缘之境界风起,使“藏识”海生“转识”浪,或顿生,或渐生。

- 四种因缘
- | | |
|---|--------------------------|
| { | (1) 不觉自心现而执取故——(所缘缘) |
| | (2) 无始时来取着于色,虚妄习气故——(因缘) |
| | (3) 识本性如是故——(等无间缘) |
| | (4) 乐见种种诸色相故——(增上缘) |

若能不取诸境,便是藏识法身境界。此种境界,除佛及菩萨外,外道、二乘不能测知。欲测知者,当修如实行,以智慧及三昧自在之力,得知心、意、意识所行境界,亦知一切境界非异非不异。

12. 佛说颂以重宣此义。

13. 大慧菩萨以颂问佛,境界上之色像与诸识云何非异。

14. 佛以颂答,谓如浪即是水。

15. 大慧菩萨复以颂问佛,藏识与海浪,似有法喻不齐之过。

16. 佛复以颂答,谓法难觉知,借喻以通,实权说也。

17. 大慧菩萨复以颂问佛，如来说法，何以不但说实法而常说权法。

18. 佛复以颂答，谓众生心中不见真实，故未可为说实法，唯有大乘人修如实行者，乃可为说实法。

19. 佛续为大慧菩萨说修证圣智三相以了知诸识境界之法门：

- | | | |
|---------------|---|----------------------------|
| 圣智
三相 | { | (1) 无影像相(宋魏二译作无所有相)——(一切智) |
| | | (2) 一切诸佛愿持相 |
| | | 宋译作一切诸佛自愿处相) ——(道种智) |
| | | 魏译作一切诸佛自愿住持相) |
| | | (3) 自证圣智所趣相 |
| | | 宋译作自觉圣智究竟之相) ——(一切种智) |
| 魏译作内身圣智自觉知相) | | |

以上第二藏识境界门竟。第三曰圣智事分别自性门。前已发明修证圣智三相，以了知诸识境界之法门，故今复问由此圣智以分别诸法之自性，究将如何。此诸法自性，即是百八句差别所依。若以邪智分别，妄计自性有性，所谓或邪因性，或无因性，则一一法能成百八见网，百八烦恼。若以圣智分别，了达自性无性，所谓自心现量，心外非有，则一一法能成百八三昧，百八义门也。

20. 时大慧菩萨，知诸菩萨心之所念，承一切佛威神之力，更起白佛，请说百八句差别所依圣智事自性法门。

21. 佛答：一切诸法，皆唯分别所现。外道于此，妄执有无，圣智所行，远离有无二见，是故于此不应分别。

- | | | |
|----|---|-----------------------------|
| 二见 | { | (1) 未见——此类外道见一切法随因而尽，便作兔无角想 |
| | | (2) 有见——此类外道见一切法形量实有，便作牛有角想 |

22. 大慧菩萨因问，彼外道非亦以有见不可执而执“无”耶？

23. 佛答：彼外道由分别而说有无，故执无执有，二俱不成。

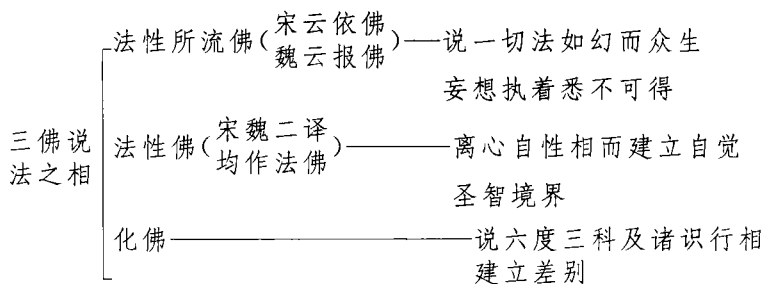
24. 佛续说复有外道执“色”、“空”互异，故说或有或无，此亦起于分别，不应真理。汝应远离“兔角”、“牛角”、“虚空”及“色”，

所有分别，常观察自心所见分别之相，而自净其心。

25. 佛又说颂以重宣此义。

26. 大慧菩萨为净心现流故，而请佛言，云何净诸众生自心现流？为渐次净，为顿净耶？

27. 佛答：渐净非顿，但就法性言之，亦可说顿，所以三佛说法之相不同。



28. 佛续说自净其心法门中，有二种声闻乘差别相应离，离后方得菩萨乘常不思议之自证圣智。

声闻乘二 [(1) 自证圣智殊胜相——(证我空而入灭)——菩萨则不舍众生种差别相] (2) 分别执着自性相——(未证法空)——菩萨则不取一法

29. 大慧菩萨又问，此常不思议之自证圣智第一义境，将不同于外道所说“常不思议作者”耶？

30. 佛答：外道所说“作者”，并不得谓之常不思议，以其因之自相不成故。而我所说常不思议，以自证为因相，不以外法，“有已还无”，无常为因，此中第一义因相成，远离有无，如虚空涅槃寂灭法，故称常不思议，不同外道所有诤论。外道恒在于自证圣智所行相外，故此问固不应说者也。

31. 佛续说诸声闻虽不计“作者”，但未证法空，不知生死涅槃差别之相，一切皆是出于妄分别而有，实无所有，由此妄计未来诸根境灭以为涅槃，而不知证自智境界转所依藏识为大涅槃。是故凡愚说有三乘，不说唯心无境，此均昧于三世诸佛所说自心

境界，墮生灭二见中，于中妄起有无分别。

32. 佛续说净诸众生自心现流，当知有五种种性。此五种种性但为初治地人而说，非究竟地。若就自觉圣智而言，毕竟皆得佛身。

- | | | | |
|------|---|-----------|----------------------------|
| 五种种性 | { | (1) 声闻乘种性 | 宋云：声闻乘无间种性。
魏云：声闻乘性证法。 |
| | | (2) 缘觉乘种性 | 宋云：缘觉乘无间种性。
魏云：辟支佛乘性证法。 |
| | | (3) 如来乘种性 | 宋云：如来乘无间种性。
魏云：如来乘性证法。 |
| | | (4) 不定种性 | 宋同。
魏云：不定乘性证法。 |
| | | (5) 无种性 | 宋云：各别种性。(即一阐提)
魏云：无性证法。 |

33. 佛续说颂以重宣此义。

34. 佛续说五种种性中之“无种性”，谓无种性即一阐提，无涅槃种性相，但亦有二种：

- | | | |
|-------|---|--------------------|
| 二种一阐提 | { | (1) 舍善根一阐提——谤菩萨藏 |
| | | (2) 菩萨一阐提——为无始众生起愿 |

35. 大慧菩萨因问，此中何者毕竟不入涅槃。

36. 佛答：惟有菩萨一阐提。

37. 佛续说菩萨当善知三自性相，彼自证圣智所行真如，即是此中圆成自性。

- | | | | | |
|-----|---|----------|-----------------------|-----------|
| 三自性 | { | (1) 妄计自性 | 宋云：妄想自性
魏云：虚妄分别名字相 | ——(遍计所执性) |
| | | (2) 缘起自性 | 宋同
魏云：因缘法体自相相 | ——(依他起性) |
| | | (3) 圆成自性 | 宋云：成自性
魏云：第一义谛法体相 | ——(圆成实性) |

38. 佛又说颂以重宣此文。

妄计 缘起	自性	〔	(1)名	〕	五法
			(2)相		
			(3)分别		
圆成	自性	〔	(4)正智	〕	
			(5)真如		

39. 佛续说菩萨当善观察二无我相。

二无我相	〔	(1)人无我相	〕
		(2)法无我相	

40. 大慧菩萨请佛说建立诽谤二边恶见之相。

二见	〔	(1)常见——建立	〕
		(2)断见——诽谤	

41. 佛以颂答。

42. 佛重显此颂义，宣说建立与诽谤之相。

建立有四	〔	(1)无有相建立相	宋云：非有相建立
			魏云：建立非有相
		(2)无有见建立相	宋云：非有见建立
			魏云：建立非正见相
		(3)无有因建立因	宋云：非有因建立
			魏云：建立非有因相
		(4)无有性建立性	宋云：非有性建立
			魏云：建立非有体相

诽谤——于诸恶见所建立法，求不可得，不善观察，遂生诽谤。

43. 佛总说菩萨善知心、意、意识五法、三自性、二无我相已（即知世间唯是心），便能随心显化，度生供佛，成就三昧，示现佛身。

44. 佛又说颂以重宣此义。

以上第三圣智事分别自性门竟。

第四曰空无生无二离自性门。如前所明，既知诸法唯心，则一切非空非不空，非生非不生，非二非不二，非离自性非不离自性，言语道断，心行处灭矣。何故世尊又说一切法空、一切法无生、一切法无二、一切法离自性耶？故复问之。

45. 大慧菩萨又请佛说一切法空、无生、无二、无自性相，使一切菩萨离有无妄想，速得无上菩提。

46. 佛答：空者即是妄计性句义，为执着妄计自性故，说空、无生、无二、无自性。略说空性有七种，其中彼彼空最粗，应远离。

- 七种空
- (1) 相空
 - (2) 自性空 宋云：性自性空
魏云：一切法有物无物空
 - (3) 无行空 宋同
魏云：不行空
 - (4) 行空
 - (5) 一切法不可说空 宋云：一切法离言说空
魏云：一切法无言空
 - (6) 第一义圣智大空
 - (7) 彼彼空

47. 佛续说无生、无二离自性义，均应远离有无二见。

48. 佛又说颂以重宣此义。

49. 佛续说一切言说均不可着此空、无生、无自性、无二相，悉入一切诸佛所说经中，佛所说经皆有是义，但诸经大都随顺一切众生心说，令生欢喜，非皆显示圣智证处真实之法，故菩萨应依于义，莫着言说。

以上第四空无生无二离自性门竟。

第五曰如来藏自性清净门。前明诸经中所说空、无生、无二离自性相，非圣智证处真实之法，按诸经中又尝说有如来藏，本（文未完，原缺）

《圆觉经》述要

一、本经之地位

佛教圣典中，有数种经，最为人所习见，亦最为人所乐读者，《金刚》、《维摩》、《楞严》、《弥陀》、《心经》等外，《圆觉经》亦其一也。盖《圆觉》一经，文辞整赡，义理简明，而其宗趣又直达于大乘之甚深境界，以夙多大乘根器之中土，遇斯宝典，其化缘之特深也固宜。若由此进而论之，时至今日，吾人方将广弘大乘佛法于全世界，而今日全世界之根器，又以大乘为多，则本经化缘之深，在今日之佛教中自又占一重要之地位，弘法之士，当益珍之矣。

虽然，就教义而论，本经在佛教上，究处于何种地位乎？今且汇述前贤各家之说。

裴休《圆觉经疏序》云：“如来垂教，指法有显密，立义有广略，乘时有前后，当机有深浅，非上根圆智，其孰能大通之。故如来于光明藏，与十二大士，密说而显演，潜通而广被，以印定其法，为一切经之宗也。”

宗密《圆觉经大疏本序》云：“迷头舍父，悟有易难，故仙苑觉场，教兴顿渐。渐设五时之异，空有迭彰；顿无二谛之殊，幽灵绝待。今此经者，顿之类欤。”

又《圆觉经大疏·教起因缘门》云：“一轴之文，二十八纸，义具终教、顿教（此二正是所宗之旨）、空宗（普眼文中修二空观及显尘识界一一清净如大般若）、相宗（五性差别修证地位），亦该小乘（分析四大界分别观及不净观），兼含圆别（历根、识、尘大三界二科，一一云‘平等不动，周遍法界，无坏无杂，如一室千灯’

等。又三观别修，及依一法性，显戒定慧等）。通决悟，修义意（一一法门，皆入了悟，托法而修，故观门之首，一一云‘悟净圆觉，以净觉心，方云修如是如是’等），具足顿渐禅门，龙藏遍探，无备于此。”

又《圆觉经大疏·藏乘分摄门》云：“初藏，次乘，后分。藏谓三藏、二藏……此经三藏之中，契经藏摄；二藏之内，菩萨藏收。若此摄彼，即兼该三二。……次乘摄者，略有六重，初谓一乘，十方佛土中无一二亦无三也。次谓二乘，即前二藏所诠也。三即三乘，开加缘觉也。四者四乘，加最上乘。……五谓五乘，除一乘，加人乘、天乘也。六谓无量乘。……今此经文，初及四中，唯一乘摄，二三五中，唯大乘摄。无量乘中，有其二意：若以随机设教多门名无量，则于无量乘中唯实教摄；若以彼宗一切诸法，一一皆能显利益物，一一无不该摄，名为无量者，则全能摄。若约此经摄彼乘等，则除无量乘中一一圆融之义，及一乘中主伴无尽之义，余皆摄也。……后分摄者，谓十二分教也。……此经者，十二分中，唯二所摄，谓修多罗方广，若此摄彼，即摄九分。……唯不摄伽陀、自说、本生等三也。”

又《圆觉经大疏·权实对辨门》云：“贤首大师立五种教……今亦依之。然更从支什一音，至天台四教（此中有四：其一谓流支、罗什立一音教，其二谓讖三藏立半字、满字二教，印法师立屈曲、平道二教，其三谓南中诸师立顿、渐、不定三教，西域性、相二宗各立三时教，其四谓天台智者禅师立藏、通、别、圆四教），如次配摄，以显周尽。初总为一，谓圆教摄于前四，一一同圆，唯是如来一大善巧一音所演。二者，初一是半，后四皆满，前四屈曲，后一平道。三者，初三是渐（于中如次是智光三时，前二是戒贤三时也），四是不定，第五为顿。慈恩、刘公皆判华严为顿故。四者，初是藏教，二中空是通教，相及三四皆是别教，第五名圆。已知五教贯于群论，未审此经与彼何摄？今显此义，分为三门：一、

彼全摄此，此分摄彼，谓圆教也（诸佛依正二果，自在无碍，尘沙大用及一切诸法法尔，互相即入，重重融摄等义，此经不说，若但约直显一真法界之体，及观中、一、多无碍等义，此经即同）。二、此分摄彼，彼不摄此，谓初二也（文中断我除爱，修二空观。又云：亦摄渐修一切群品故，能摄彼也。然皆约圆明觉心，假设方便修习，始终无体，一一皆是觉明故，非彼等所摄也）。三、彼此克体，全相摄属，即终顿也（此经亦依如来藏，故文云‘知幻即离’等及云‘名为顿教大乘’故）。权实对辨讫。”

又《圆觉经大疏·宗趣通别门》云：“然约佛涅槃后，贤圣弟子相承传习，通大小乘，宗途有五：一、随相法执宗，即小乘诸师依《阿含》等经所立以造诸论。……二、真空无相宗，即龙树、提婆依《般若》等经所立以造《中观》等论。三、唯识法相宗，即无著、天亲依《解深密》等经所立以造《唯识》等论。四、如来藏缘起宗，即马鸣、坚慧依《楞伽》等经所立以造《起信》等论。于中复有二义：初，众生相尽，唯是法身，良以情识本空，名相已尽，未尝见一众生流转生死，众生寂灭即法身故。后，法身缘起，全是众生，谓众生及佛，皆是生灭、有无、善恶境界，良以情识不破，识所现佛，同众生故。良由如来藏是法身在缠之称，故约在缠及法身反覆互夺，曲成此二。此经宗于前门，兼之后义。五圆融具德宗……即《华严经》。”

又《圆觉经略疏钞》云：“一藏经既不出顿、渐二教，今应各指其类。渐者，始自鹿苑，终于鹤林，三时五时，从初至终，渐引一类学者，于中《法华》、《涅槃》，会权归实，是大乘渐教中终极之教也。顿者有二：一、化仪顿，谓《华严经》，初成佛时，称性一时顿说理事、本末、始终、因果，穷理尽性故。二、逐机顿，谓对上根具足（《大疏钞》此下有‘烦恼’二字）凡夫，顿指绝待中道真性，不同《法华》、《涅槃》之类有三可破、有权可会，但显一真觉性，即《胜鬘》、《密严》、《金刚三昧》、《如来藏》、《普光明藏》、《圆觉》等四十余部，文中皆少说事

缘，直诠真性理智，良由无三车、除粪、化城等由缘可会也。故指此经是顿之流类也。此是逐机显体之顿，非化仪之顿矣。既非渐次之教，故不属三时五时。”（《大疏钞》与此同而微略）

又《圆觉经修证仪》云：“五时都不开圆觉，圆觉前三不可窥，真是顿门当第四，分通第五义融之。”

元粹《圆觉经集注》云：“方等圆顿为教相者，总判诸经，立以四教（藏、通、别、圆）……复有五时（华严、鹿苑、方等、般若、法华涅槃）。……伏读此典，当方等部圆顿教摄。……问：经文有云：亦摄渐修一切群品，得非此部兼偏小耶？曰：只一圆教，云渐修者，圆中之渐耳。正如天台圆顿、渐次、不定三种止观，俱缘实相，尽是大乘，约行乃用渐、不定助，至下释经，此义当见。问：既唯圆顿，何异《法华》？曰：《法华》开权，非所拟也。”

德清《圆觉经直解》云：“一乘圆顿为教相者，以此经纯谈觉性，圆修三观，顿证一心，虽列二十五轮，但是一心转换，并无阶级次第，故以圆顿为教相也。”

又《圆觉经直解后跋》云：“若夫至简而精，至切而要者，无尚圆觉之最胜法门也。其文不过一万三千余言，统摄无边教海，该罗法界圆宗。……西来直指，秘密妙义，此外无余蕴矣。凡学佛者，莫不以此为指南。”

通理《圆觉经析义疏》云：“言会通浅深者，此经正属顿教，兼摄小、始、终三，直通乎圆。如《贤善首章》云：是经名为《顿教大乘》，顿机众生从此开悟，其正属顿教可知。又云：亦摄渐修一切群品，譬如大海不让小流，其兼摄小、始、终三可知。又云：乃至蚊虻及阿修罗，饮其水者，皆得充满，其直通乎圆可知。以饮水多少皆具百川味故，此约《贤善首章》通以会通，若别以会通者，教各有文，散在十一章中，繁不具悉。”

谛闲《圆觉经讲义》云：“此经主宾问答，皆为末世众生起见，章章皆含弹偏斥小之意，正是方等法门，故知于通别五时中，乃

通五时之方等也。于四机中，即钝而利者所见也。于四化仪中，是顿教，非顿部，是渐时，非渐教也。大士预会，小机不闻，是秘密相，非秘密部也。先悟后修，克期取证，是决定义，非不定教也。于四化法中，正远二乘，旁疏通别，独亲圆教也。大矣哉！《圆觉了义》之妙法也。无教不具，无机不收，譬如大海，不择细流，乃至蚊虫及阿修罗饮其水者皆得充满。经云：此经名为《顿教大乘》，顿机开悟，亦摄渐修一切群品，岂非教大机普之明证也欤？故此经以方等、圆顿、生酥、毒发为教相。”

综观各家之说，可知《圆觉》一经，实为“顿教大乘”，亦摄渐修群品，故性相悉具，大小兼赅，四教并通，五时不限，统摄无边教海，直称一切经宗，其在佛教上之地位，亦至优异。

惟此中有一至可注意之点，乃曾在教海中引起一绝大波澜者，即华、天两家之诤也。盖圭峰宗密大师，为华严宗之五祖，其所撰《圆觉》诸疏，亦尝取华严宗义，判《法华》为大乘渐教中终极之教，直贬之于《圆觉》诸经之下。天台宗人览之，自极不满，由是两家反目。《天台四教仪》云：“时人未得《法华》妙旨，但见部内有三车、穷子、化城等譬，乃谓不及余经。”即指此疏而言。说者因谓华、天之诤，虽非一端，而圭峰此疏实为其导火线，斯亦佛教史上之一种重要史料也。准是言之，吾人当知诸家虽同判本经为圆顿之教，但实有二种地位，即华严宗判本经在《法华》之上，而天台宗则否也。

又，本经在各版大藏之中，多有列之于华严部者，盖本经既与《华严》同为圆顿之教，复与《华严》极相似，如圭峰所谓：“本经人法仪式悬符《华严》。”复庵所谓：“此一经安布有类《华严》。”故列之华严部中，亦颇相称。然本经固自有其优异之地位，未可仅认为《华严》之附庸也。

二、本经之传译

《圆觉经》之流传，现唯一种译本，即佛陀多罗所译者。然据圭峰大师《圆觉疏钞》所述，则佛陀多罗之前，殆已有人曾加迻译，第流行未广，遽尔湮沦，致获见斯本者极稀，经录亦未及载耳。《圆觉经大疏钞》云：

“余又于丰德寺杂经中，见一本《圆觉经》，年多虫食，悉已破烂，经末两三纸，才可识辨。后云‘贞观二十一年，岁次丁未七月乙酉朔，十五日己亥，在潭州宝云道场译了，翻语沙门罗喉昙捷，执笔弟子姜道恪，证义大德智晞、法纮、慧全、宝证、道脉（《略疏钞》作道义）。然未详真虚，或恐前已曾译，但缘不能闻奏，故滞于南方，不入此中之藏（《略疏钞》作北中藏内）。不然者，即是诈谬也。”

考贞观二十一年，即公元647年，距佛陀多罗译本经时，约早46年。

唯佛陀多罗之事迹，史传悉不能详，以致本经译出之年时，亦殊惝恍难辨。唐代北都藏海寺道詮法师疏中，曾明指为长寿二年，即公元693年，其文（据圭峰《大疏》所引）云：

“羯湿弥罗三藏法师佛陀多罗，长寿二年，龙集癸巳，持于梵本，方至神都，于白马寺翻译，四月八日毕，其度语、笔受、证义诸德，具如别录。”

又唐代坚志法师疏中，所述亦同，第不曰羯湿弥罗三藏而曰天竺三藏耳。然羯湿弥罗亦称北天竺，两说正若合符节，自属可信。

特文献不足以征，致疑者仍甚多，今略举数点于左：

(1)天册万岁元年，明佺等撰《大周刊定众经目录》，其时距长寿二年仅三年，于长寿二年译出之其他经典，均经列举，独于《圆觉经》之译出无所记载。

(2)开元十八年,智升撰《开元释教目录》,其时距长寿二年亦不过三十八年,而其所记则曰:“沙门佛陀多罗,唐云觉救,北印度罽宾人也。于东都白马寺,译《大方广圆觉了义经》一部,此经近出,不委何年,且弘道为怀,务甄诈妄,但真诠不谬,岂假具知年月耶。”又同时智升所撰《续古今译经图纪》,所语亦同。

(3)贞元十六年,圆照撰《贞元新定释教目录》,其时距长寿二年,亦不过百零八年,而其所记,仍如《开元录》。

(4)长庆二年,宗密撰《圆觉经大疏》,其时距长寿二年亦不过百二十九年,而其叙昔翻传,亦以智升说为主,而附录道诠说,且评之曰:“不知此说本约何文,素承此人(指道诠)学广道高,不合孟浪,或应国名无别,但梵音之殊,待更根寻,续当记载。然入藏诸经,或失译主,或无年代者亦多,古来诸德,皆但以所诠义宗定其真伪矣。”又宗密撰《大疏钞》,亦曰:“言龙集者,有释云:高宗大帝,当其年龙飞以王天下,此说恐谬。曾见有处说,长寿年是则天之代,然今亦未委其指的也。待更寻检,疏具如别录者,复不知是何图录,悉待寻勘。有释云:证义大德是京兆皇甫氏范氏,沙门复礼怀素,又指度语笔授云在白马寺译经图记,此等悉难信用,谓证义笔授等,何得半在此记、半在彼图,乍可不知,不得妄生异说。”《略疏钞》亦有此语,此长寿二年说,至圭峰大师,且显然破斥之矣。

以上所举,均同出唐代者,其于长寿二年译出一说,悉成反证,自圭峰诸疏盛行以后,学者莫不弃长寿二年说矣。试观《宋高僧传》所记佛陀多罗之事迹:

《唐洛京白马寺觉救传》

释佛陀多罗,华言“觉救”,北天竺罽宾人也。贵多罗夹,誓化中国,止洛阳白马寺,译出《大方广圆觉了义经》。此经近译,不委何年,且隆道为怀,务甄诈妄,但真诠不谬,岂假具知年月耶?(按:此实录自《开元录》,漫称近译殊不妥)救之行迹,莫究

其终。太和中(按:此年代实误),圭峰密公著疏判解,经本一卷,后分二卷成部,续又为钞,演畅幽邃,今东京太原三蜀盛行讲演焉。

但平心论之,明佺一录,相距太近,本经新出,或未及见。圆照一录,悉依智升,摘录原文,未加探索。惟智升一录,若可为据,但彼闻见偶疏,不详年月,亦未可遽执以破长寿二年说也。破此说之有力者,仅一圭峰大师耳。然圭峰疏中所语,亦极堪疑讶,如羯湿弥罗之即为北印度罽宾,圭峰在《华严疏》中,均已备悉其华梵音义,而本疏乃云“待更根寻”。又,长寿是唐代之年号,圭峰是唐代之人,当为素所熟悉者,而《本疏》乃云“未委指的,待更寻检”,此在观复《圆觉钞辨疑误》中悉曾致疑者,今姑不具论,仅论其执以破长寿二年说者,观疏中所语,其不信用长寿二年说,殆纯以智升之未详年月故,舍此以外,亦未举其他理由,其所据之不足恃,无俟烦言。即圭峰本疏,亦称“悉待寻勘,续当记载”,并未尝遽弃长寿二年说也。况圭峰所撰《圆觉经道场修证仪》中,尝有明文曰:

“经是西天觉救翻,罽宾三藏大沙门。

《开元目录》初编载,译经图记亦明言。

长寿二年白马寺,则天皇后统中原。

只为经来年月近,先贤古德未深论。”

据是言之,圭峰大师固亦尝依用长寿二年说,意者寻勘之后,已不复致疑矣。故今说本经译出年代,仍当以长寿二年为定说。

特尚有一异说,即永徽六年说,宋咸淳五年,志磐撰《佛祖统纪》,其《法运通塞志》中有云:“永徽六年……罽宾国佛陀多罗,于白马寺译《圆觉经》。”考永徽为高宗年号,殆即圭峰《疏钞》所引高宗龙飞之说,以永徽六年计之,则较长寿二年早三十八年,乃在民国纪元前1257年,即公元655年。然圭峰尝评之曰:“此

说恐谬。”其修证仪中，亦弃而不用。且永徽六年，在《大周录》之前四十年，此经既久经译出，即不应不载，今竟无之，实可证此说之不足信也。

此外，觉救译本中，尚有一久经学者致疑之问题，即经末佚偈是。盖经中十二大士，各成一章，章法井然，同出一轨，惟经末贤善首章，独缺如来重宣之偈，与前十一章不相称，学者往往疑有佚文。日人松本文尝获一古宋本，在此章如来说法之后，竟多一段，与前十一章章法正同，此段佚文，曾经收入《续藏》，日人多喜依用。如汤次了荣所撰《圆觉经之研究》等书，即尝以之列入本经正文，殆以多此一偈，则十二章始觉匀整如一，顿成完璧也。其文曰：

“尔时，世尊欲重宣此义而说偈言：

‘贤善首当知，是经诸佛说，如来等护持，十二部眼目，名为大方广，圆觉陀罗尼，显如来境界，依此修行者，增进至佛地，如海纳百川，饮者皆充满。假使施七宝，积满三千界，不如闻此经，若化河沙众。皆得阿罗汉，不如闻半偈，汝等于来世，护是宣持者，无令生退屈。’”

然现行一本，果有佚文乎？此段佚文，果出于觉救之译乎？在学者中，每不免惶惑莫决，而实则可断为伪作也。

考圭峰作疏，距本经之译出不过百二十九年，且其所参阅者，尚有出乎其前四家之疏，即惟恚、悟实、坚志、道诠是也。依《宋高僧传》所纪，惟恚为大历年中人，则其疏之作，又早于圭峰五十年以上，距译出年代益近，而诸家疏本，均无此偈，则觉救所译经文，必原无之，即圭峰所见贞观译本，经末两三纸犹可识辨，顾亦未闻多此一偈也。

又考南宋理宗淳祐六年，周琪撰《圆觉经夹颂集解讲义》中，亦出此偈，与松本文所见悉同，但缺二句，即“显如来境界，依此修行者”十字，周以此偈列入本经正文，但其《集解》中又尝引西

蜀复庵晖禅师语云：

“近有人撰其偈词，添入经中，盖不知此是流通分故，阅者幸勿疑焉。”

据此，可知此偈之出虽甚早，而在其最近复庵禅师之时，即已斥而弃之矣。惟复庵禅师之《圆觉经讲义》，已佚不可考，未知其作于何时，但在周琪此书前六十七年，即孝宗淳熙六年，吴兴沈应辰尝得其《讲义》，命行霆大师削繁补漏，刊版流通，而名之曰《圆觉经类解》，其中即存此语。

又考在周琪此书前三十二年，即宁宗嘉定七年，古云元粹大师撰《圆觉经集注》，亦尝引慈室妙云大师语云：

“近世于此，续入偈文，且言得于南安军兜率大藏。偈云：

‘贤首汝当知，是经诸佛说，如来善护持，十二部眼目，名为大方广，圆觉陀罗尼，显如来境界。依此修行者，增进至佛地，如百川海纳，饮者皆充满，假使施七宝，积满三千界，不如闻此经，若化河沙众。皆得阿罗汉，不如闻半偈，汝等于来世，护是宣持者，无令生退屈。’

“或谓此偈后人擅作，须知佛经正宗之中，为顺机缘利钝取解，故长行后复作偈颂，天竺为散花贯花。若入流通，任欲传持正宗之说，恐不须偈。今复详偈文与上不合，长行自云‘譬如大海，不让小流’，意显今圆不兼偏小，偈何得云如海纳百川。上自云‘闻此经名及一句义’，偈何概云‘闻经’。上自云‘宣说此经，分别半偈’，偈何云‘闻半偈’，闻与分别，义岂泯齐？况下天神闻佛付嘱，即便禀命，故云‘尔时’，文意连属，中间岂容别有所说，故今不敢书入正经，更俟明眼一为决之。”

又考明神宗万历四十五年，武林寂正大师撰《圆觉经要解》亦出一偈，但未列入本经正文，仅附见于疏末，其偈与前二种又异，文曰：

“是经诸佛说，如来守护持。十二部眼目，名为大方广，

圆觉陀罗尼，显如来境界。归依增进者，必至于佛地。如百川海纳，饮者皆充满。假使积七宝，满大千布施，不如闻此经，若化河沙众。皆得阿罗汉，不如闻半偈，汝等末世众，护持尽宣说，一圆一切圆，一觉一切觉。”

此偈不知何所根据，但观其未入经文，可知寂正大师亦不认为佚文也。

三、本经之疏释

本经译出之后，化缘特深，欢喜信受得大利益者既不乏人，因之演讲、疏释者亦极伙。其中感应殊绝，弘宣最力，使圆觉法门得以盛行中土，彪炳古今者，当推圭峰大师。试观裴休《圆觉经疏序》云：

“圭峰禅师，得法于荷泽嫡孙南印上足道圆和尚。一日，随众僧斋于州民任灌家，居下位，以次受经，遇《圆觉了义》，卷未终轴，感悟流涕，归以所悟告其师，师抚之曰：‘汝当大弘圆顿之教，此经诸佛授汝耳。’禅师既佩南宗密印，受《圆觉》悬记，于是阅大藏经律，通《唯识》、《起信》等论，然后顿轡于《华严》法界，宴坐于《圆觉》妙场，究一雨之所沾，穷五教之殊致，乃为之疏解，凡《大疏》三卷，《大钞》十三卷，《略疏》两卷，《小钞》六卷，《道场修证仪》一十八卷，并行于世。”

更观圭峰本序亦云：

“宗密髻专鲁诰，冠讨竺坟，俱溺筌筌，唯味糟粕。幸于涪上，针芥相投，禅遇南宗，教逢斯典。一言之下，心地开通；一轴之中，义天朗耀。……故参详诸论，反复百家，以利其器，方为疏解，冥心圣旨，极思研精，义备性相，禅兼顿渐。使游刃之士，无假傍求；反照之徒，不看他面，斯其志矣。”

且圭峰《疏钞》中，亦尝自述其因缘及致力处，与裴《序》同，此其证悟之奇缘，阐扬之伟业，实为千古《圆觉》学人所不可或忘

者。宋清远大师《圆觉经疏随文要解》云：“圭峰之作，今古同遵，四海流通，逮今无壅。”居简大师《圆觉经集注序》云：“由唐至今，广略并行，西南学徒，家有其书，于戏盛哉！”今谈本经之疏释，自当以圭峰为首。

但圭峰之前后，作者亦美不胜收，仍当拉杂记之。

1. 惟忞《圆觉经疏》一卷
2. 悟实《圆觉经疏》二卷
3. 坚志《圆觉经疏》四卷
4. 道詮《圆觉经疏》三卷
5. 宗密《圆觉经大疏》十二卷（裴《序》作三卷）
6. 宗密《圆觉经大疏钞》二十六卷（裴《序》作十三卷）
7. 宗密《圆觉经略疏》四卷（裴《序》作二卷）
8. 宗密《圆觉经略疏钞》十二卷（裴《序》作六卷）
9. 宗密《圆觉经大疏钞科》三卷
10. 宗密《圆觉经略疏科》一卷
11. 宗密《圆觉经道场修证仪》十八卷
12. 宗密《圆觉经礼忏略本》四卷
13. 宗密《圆觉经道场六时礼》一卷
14. 观复《圆觉钞辨疑误》二卷
15. 清远《圆觉经疏钞随文要解》十二卷
16. 宋孝宗《御注圆觉经》二卷
17. 复庵（暉法师）《圆觉经讲义》若干卷
18. 行霆《圆觉经类解》八卷（即删补复庵讲义而成）
19. 神焕（鄞南法师）《圆觉经疏》若干卷
20. 居式（东阳法师）《圆觉经疏》若干卷
21. 可观（竹庵法师）《圆觉经手鉴》若干卷
22. 妙云（慈室法师）《圆觉经直解》若干卷
23. 元粹（古云法师）《圆觉经集注》二卷

24. 德清《圆觉经直解》二卷
25. 通润《圆觉经近释》六卷
26. 智聪《圆觉经心镜》六卷
27. 周琪《圆觉经夹颂集解讲义》十二卷
28. 寂正《圆觉经要解》二卷
29. 焦竑《圆觉经精解评林》二卷
30. 弘丽(罗峰大师)《圆觉经句释正白》六卷
31. 净挺《圆觉经连珠》一卷(中称真歇、悟空、中峰、普应并有偈颂)
32. 通理(阐教老人)《圆觉经析义疏》四卷(首附《大义》、《悬示》各一卷)
33. 如山《圆觉经疏序注》一卷
34. 净源《圆觉经道场略本修证仪》一卷

圭峰以前之注疏家，依圭峰所搜集，仅有其四，即惟恚、悟实、坚志、道诠是也。圭峰曾评之曰：“恚邈经文，简而可览，实述理性，显而有宗，论多专于佗词，志可利于群俗。然圆顿经宗，未见开析，性相诸论，迢然不缺。故今所为俱不依也。”自圭峰之疏出，而四家悉废不传，始如狮弦奏而群音绝响矣。

圭峰疏外，有一至可注意者，即元粹《圆觉经集注》是。盖自圭峰疏宗《华严》，贬《法华》于《圆觉》之下，由是引起华、天之诤，两家齟齬者久矣。及乎南宋嘉定七年，古云元粹大师，以天台山家之正裔，合糅圭峰及天台诸家之《圆觉》经疏，而成《圆觉经集注》二卷，乃独有志于和会者。居简大师序之曰：“天台再造于五季乱离之际，鼓行吴越间，作者辈出，巉然见头角，由是二家之言，肝胆楚越，咫尺云壤。彼所崇尚，我得排斥，我所宣演，彼得指议。异己之卓识，与共环堵，必群而咻之，务其说之不售；同己之固陋，远在万里，必引而嗾之，欲其喙之必信。使二家之道不沦于必争之口者几希。此吾古云粹师所以愤悱慨慷集注此经而

示其同也。……后五百世，有自圭峰而得古云，或自古云而得圭峰者，天也。”然古云之疏，虽不与圭峰诤，究自成天台家言，其旨趣终有异于华严家耳。考古云所合糅之天台诸疏有四：一为鄞南法师神焕《疏》，二为东阳法师居式《疏》，三为竹庵法师可观《手鉴》，四为慈室法师妙云《直解》。但古云以后，以天台家言疏《圆觉》者尚多，挽近之谛闲师，亦其一也。

宋孝宗《御注圆觉经》，为帝王注经之创始者，其书亦至可注意。盖圭峰《疏》虽亦称禅兼南北，但终以之位于终教顿教之间，并举性相诸宗之说，而此《御注》则纯以禅宗眼光疏之也。其后有清罗峰弘丽大师撰《圆觉经句释正白》六卷，乃以曹洞宗之旨趣疏之者。王应华曾序之曰：“犹且打翻圭峰窠臼，阐扬洞上宗风。”江起龙又跋之曰：“盖翻圭峰之案而别得未曾有者。”学者正堪持与圭峰诸疏对勘耳。

四、本经之名称

本经《流通分》中，贤善首菩萨请问经名，佛说是经名《大方广圆觉陀罗尼》，亦名《修多罗了义》，亦名《秘密王三昧》，亦名《如来决定境界》，亦名《如来藏自性差别》，凡有五名，日本凤潭大师，尝以五性约之：

- 1.《大方广圆觉陀罗尼》——约凡夫性说
- 2.《修多罗了义》——约二乘性说
- 3.《秘密王三昧》——约菩萨性说
- 4.《如来决定境界》——约如来性说
- 5.《如来藏自性差别》——约外道性说

但结集者题名，仅取前二，复略去“陀罗尼”三字，而命之曰《大方广圆觉修多罗了义经》。圭峰尝曰：“文中虽五，首题唯二，良以宗本（圆觉）体用（大方广），是法义之宏纲，诠（修多罗）旨功能（了义），是言象之皎镜，事周理尽，须建五名；简要标题，且存

两号。”

此之一名，可分为二，初五字是所诠，后六字是能诠。

(一)所诠——大方广圆觉

此有二释：

第一释——以三字对二字，即以“圆觉”为法，以“大方广”为义。

大——圆觉之体——古云谓法身周遍。

方——圆觉之相——古云谓般若轨持。

广——圆觉之用——古云谓解脱无碍。

圭峰《疏》云：“问：《华严经》题亦云大方广，与此同异？答：配属三大则同，释义随宗则异。”

又云：“圆者，满足周备，此外更无一法。觉者，虚明灵照，无诸分别念想。……此觉非离凡局圣，非离境局心，心境凡圣本空，唯是灵觉，故言圆也。……然此圆觉，于诸经中，随宗名别（如《涅槃》名佛性，《法华》名一乘妙法，《净名》名不可思议解脱，《金刚》名般若等），皆是圆觉门中差别之义。良由未决定的显‘无明本无，众生本佛’故，虽神用繁广，胜德无边，不得标题直名圆觉。”

又云：“圆觉两字，正是其法，大方广三字，是圆觉体用之义。……故正宗之初，佛自标本，唯立圆觉，中间处处，牒前起后，标结指陈，一一只言圆觉，不言大方广也。”

第二释——以四字对一字，即以“觉”为法，以“大方广圆”为义。

大方——觉之体——体大而方正不偏。

广圆——觉之用——用广而圆满无缺。

大方广——此觉分具三大之德——别。

圆————此觉圆具三大之德——总。

圭峰疏云：“以广对大，以方对圆，谓体大而用广，理方而义

圆。方是正直，不偏不邪；圆是满足，无亏无缺。”

又云：“或唯觉之一字是法，余四皆义，故文中或但云觉，或净觉、大觉、妙觉、觉性、觉心、觉相等。”

(二)能诠——修多罗了义经

修多罗(总指诸经)了义(叹此一卷)，能诠教法之胜能(经云：是十二部经清净眼目)。

经，能诠教法之本体(正是此典)。

圭峰疏云：“修多罗，古译为契经。契谓契理契机，经谓贯穿摄化，即契理合机之经。契经即藏，正翻为线，线能贯华，经能持纬。此方不贵线称，故存于经。然天竺呼线席经并索圣教皆曰修多罗，故梁《摄论》译为圣教，古德见此儒墨皆称为经，遂借彼席经以目圣教，则双含二义，俱顺两方，借义助名，更加契字，拣异席经，甚为允当。为其义相，即《佛地论》有二：一贯，二摄。故彼论云：能贯能摄，故名为经，以佛圣教贯穿、摄持所应说义，所化生故。杂心有五：一涌泉，二出生，三显示，四绳墨，五结鬘。”

又云：“了义者，决择究竟显了之说，非覆相密意含隐之谈。然诸经中，何者了义，何者不了义，清凉答顺宗皇帝所问诸经了义云：‘佛一代教，若约本为一事，则八万度门莫非了义，若圆器受法，无法不圆，得之由人，亦皆了义，此二不足拣别。今约开方便门，示真实相，则有了不了，故《净名》、《涅槃》、《宝积》等经皆云依了义经，不依不了义经。不了义经者，谓小乘教；了义经者，谓大乘教。大乘教复有了不了，谓有大乘虽六度、悲、智兼修，而定说三乘不一，亦非了义。若有会归一极，以玄炉陶于群像，智海总乎万流，无二无三，无不成佛，中道理观，不共二乘，方为了义’又《大宝积经》云：‘舍利弗问佛：何等经中名为了义，何等经中名不了义？佛告舍利弗：若诸经中，宣说世俗，名不了义；宣说胜义，名为了义。若诸经中，宣说作业烦恼，名不了义；宣说烦恼业尽，名为了义。若诸经中，宣说厌离生死，趣求涅槃，名不了

义；宣说生死、涅槃无二无别，名为了义。若诸经中，宣说种种文句差别，名不了义；宣说甚深难见难觉，名为了义。’释曰：据上说了义行相，皆与圆觉相当，佛自料拣，固应无惑，虽诸经中亦有了义之说，然非句句始终，故各随别义标题。唯此圆觉，首末显了，直破差别之相，五性断证，总属轮回，全成了义宗旨，故特标了义。”

又云：“问：修多罗与经，但唐梵文异，今双置题目，岂非繁重？答：上则总指诸部，此则唯目当经，对总叹别，故非重也。”（按：古云《集注》中有一义，以修多罗三字亦为本经之德量，非也。而其下注云祖述圭峰，尤误）

综观上释，当知本经名中，实以“圆觉”二字为重。觉为其法，圆为其义；觉为其体，圆为其用。得此二字，本经之妙法胜义，全体大用，悉在是矣，其他不过附属之形容词耳。故人之简称本经者，或去其“大方广”三字而曰《圆觉修多罗了义经》，或更去其“修多罗”三字而曰《圆觉了义经》，或更去其“了义”二字而曰《圆觉经》。

五、本经之分科

古代经录，均称《圆觉经》止一卷，各版藏经，亦多作一卷。然圭峰《略疏》中引道诠《疏》云：“传译两卷，总二十八纸。”盖在唐代即有分为二卷者。《宋高僧传》中《佛陀多罗传》亦有云：“太和中（应云长庆），圭峰密公著疏判解，经本一卷，后分二卷成部。”其分为二卷，殆由于注疏之繁，非觉救原本也。

又原本一卷中，并未别开品目，唯十二大士，各兴问端，承佛开示，自成段落，首尾起讫，章法斐然，疏之者遂多析之为十二章。此十二章，相续而出，各有所显，又宛具次第，诸师亦尝按文科之，以彰其旨，但此中颇多异说。

依弥天高判，三分科经，此中唯流通分之《贤善首章》，诸师

所科，翕然如一，而序分及正宗分，则燮然淆乱矣。

(一)今先述序分各说

(1)圭峰谓经初“如是我闻”至“平等法会”为序分，序中证信(通序)便是发起(别序)。谓佛入大光明藏，与一切佛同住众生清净觉地，现诸净土菩萨，主伴皆入三昧，同一佛境，以表因果无异、凡圣同源，显发此经旨趣如是，故无别发起序。

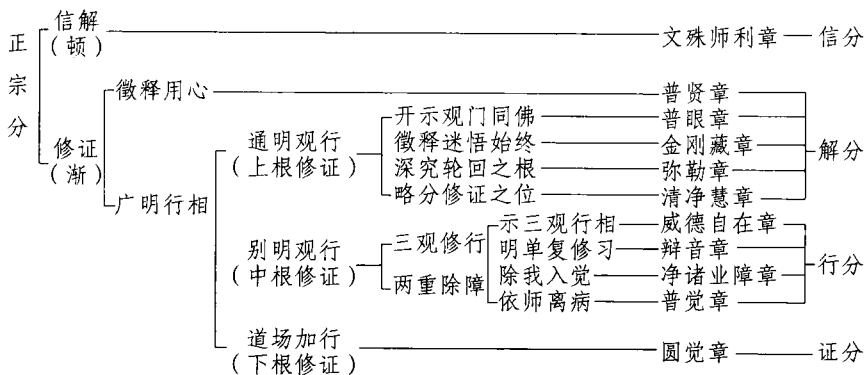
(2)东阳判序分如圭峰，第谓今但通序，虽无发起，可用入定、集众兼之，以众集不徒然，必有异闻。

(3)鄞南判序分亦如圭峰，但谓入定同闻，俱属别序，通序略，于住处及集众二事，具足应云“一时婆伽婆在某处与若干大众俱”，梵本或具，译师略之。

(4)通理判“如是我闻”至“平等法会”为通序，而此下之文殊一章为别序。其《圆觉经析义疏大义》云：“或谓本经叙阙发起。私曰不然。……普贤等十章，皆依此文殊章而发起也。”近代谛闲《圆觉经讲义》，即采用此说。

(二)次述正宗分各说

(1)圭峰谓正宗分中，总十一段，束之为二。初一问答，令信解真正成本起因；后十问答，令依解修行随根证入。此乃前顿信解，后渐修证也。亦可初一信，次五解，次四行，后一证。其详如下表：



(2)古云《集注》中称：“东阳分为七科。”今东阳居式法师《圆觉经疏》已佚不传，其七科之说法不详。

(3)古云《集注》中又称：“咸师以初章同止观开解，后十章拟对十乘。”其说法亦不详。

(4)古云《集注》中又称：“鄞南自作广略二门：初五番略明圆觉，后六番广明圆觉，其分科生起甚详。”今鄞南神焕法师《圆觉经疏》亦佚不传，其二门之说法亦不详。

(5)古云《集注》中又称：“慈室以前二章开解，后九章修行。”今慈室妙云法师《圆觉经直解》亦佚不传，其说法亦不详。

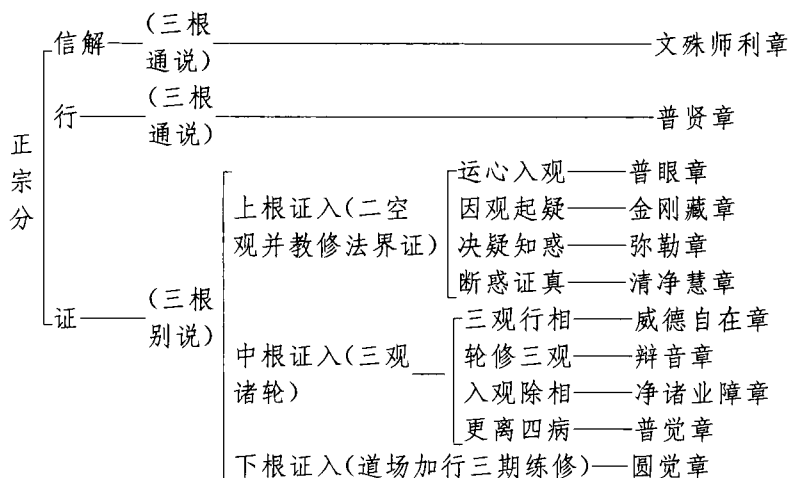
(6)古云谓诸师各擅其美，不暇广评，谨准北峰例，天台三种止观，俱是大乘，同缘实相，约行收机，以渐、不定助大分三段，初二章明圆顿行证，次四章明渐次行证，后五章明不定行证。其详如下表：

正宗分	圆顿行证	正明圆顿行证——文殊师利章	
		决疑的示顿相——普贤章	
	渐次行证	正明渐次行证——普眼章	
		释成本来成佛——金刚藏章	
		显示轮回根本——弥勒章	
		判修证高下——清净慧章	
	不定行证	显示行体——威德自在章	
		明不定相——辩音章	
		示法病	示我等四病——净诸业障章
			示作等四病——普觉章
	显示方轨——圆觉章		

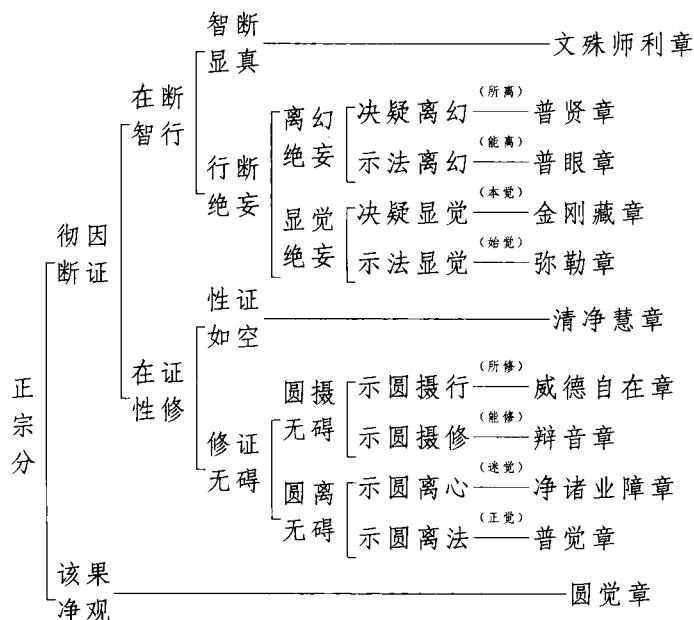
其后明代寂正《圆觉经要解》，亦依用此说。

(7)复庵《圆觉经讲义》，原依圭峰判经，但亦有自出手眼处。谓第一《文殊章》经文通为上、中、下三根开发信解，第二《普贤》一章经文通为上、中、下三根开行，然后次第分三根证入，且上根人二空观、法界观证入，中根人三观诸轮证入，下根人道场加行

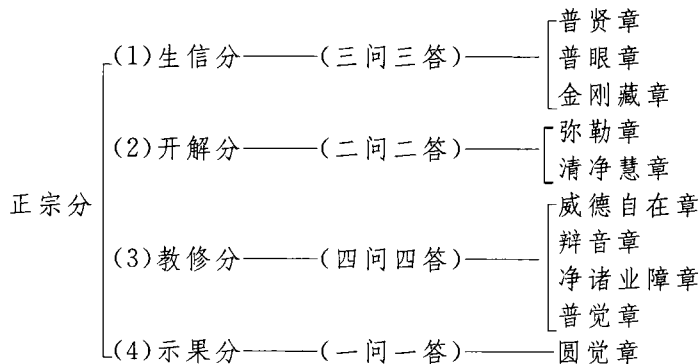
证入。其详如下表：



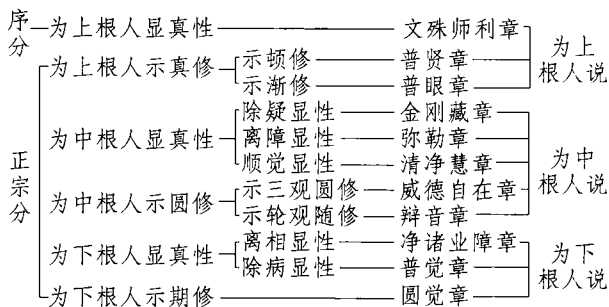
(8)罗峰谓：因果铺十一章之纲，断证分十章之目，智行性修，列目中之数，幻觉集行数之丛，摄离备修数之事，能所离而幻家具尽，始本显而觉微妙成，如斯为行，非断行之究竟欤？能所示而摄法门丰，迷正彰而离深奥极，如斯为修，非证修之底至欤？其详如下表：



(9)通理《圆觉经析义疏》，判文殊章为序分，故其正宗分仅有十章，谓正宗分四：一、三问三答生信分，二、两问两答开解分，三、四问四答教修分，四、一问一答示果分。其详如下表：



(10) 谛闲《圆觉经讲义》，亦判《文殊章》为序分，但其科经义，仍以《文殊章》与下十章并列，谓“文虽发起，义涉正宗”，至其正宗分十章，则大科分五。其详如下表：



以上诸家之分科本经，各有所见，若加拣择，则谛闲大师之说，出于最后，其所判三根段落，颇胜前贤。惟《普觉》一章，亦列性分之中，今观此章所谈，依师求法，除病发心，实为下根重要行门，似应移入修分耳。

且此中尚有一义亟应补充者，即本经虽分三根证人，而其所示圆觉法门，固仍一贯相通，决非可认为截然不同之三节也。盖上根人得读前三章，即已能了达无明诸幻，一念即能圆修三观，

或随分圆修三观，于修证而无修证之中，证入圆觉。若中根人，则尚须更读次五章，由无明诸幻演出我爱之种种轮回，方能了达，由圆修三观演出三观诸轮，方能修习，最后亦于修证而无修证之中，证入圆觉。若下根人，则尚须更读后三章，由我爱轮回又演出我人四相，方能了达，由三观诸轮又演出依师发愿三期安居及三观初首方便，方能修习，最后亦于修证而无修证之中，证入圆觉。然而三根所断，同是无明；三根所修，同是三观，合全部经文读之，然后无明之惑性依次益显，三观之行法亦依次愈明，故此实为一贯相通之圆觉法门，一而三、三而一者也。惟根性实有不同，修习之难易，悟入之迟速，又非可强合为一者，故虽三即为一，而一仍分三也。

六、本经之内容

觉救一译，得圭峰诸疏而盛行，震旦所传，遂无异本。今述内容，即亦依此。惟本经文义，虽经圭峰精心科判，皎然可见，然千虑一失，仍所不免。兹特汇考诸家，参以管见而自成一说，以经文为主，不援各宗宗义而强为附会，一孔之明，亦尝几经研思而取其较安者，愿达者更详焉。

《文殊师利章》第一

一、佛入三昧，现诸净土，与大菩萨十万人俱，皆入三昧，其中上首菩萨，经举十二：

1. 文殊师利菩萨
2. 普贤菩萨
3. 普眼菩萨
4. 金刚藏菩萨
5. 弥勒菩萨
6. 清净慧菩萨
7. 威德自在菩萨

8. 辩音菩萨

9. 净诸业障菩萨

10. 普觉菩萨

11. 圆觉菩萨

12. 贤善首菩萨

二、文殊师利菩萨问佛。

1. 愿为此会诸来法众，说于如来本起清净因地法行。（约过去说）

2. 及说菩萨于大乘中发清净心，远离诸病。（约现在说）

3. 能使未来末世众生求大乘者不堕邪见。（约未来说）

三、佛许为说。

四、文殊师利菩萨及诸大众欢喜默听。

五、佛答文殊师利菩萨。

（一）答第一问——如来因行（自“无上法王”至“是则名为因地法行”）。

1. 总标

（1）无上法王，有大陀罗尼门，名为圆觉，流出一切清净、真如、菩提、涅槃及波罗蜜，教授菩萨。（此举全部佛法总体，由果溯因）

（2）一切如来本起因地，皆依圆照清净觉相，永断无明，方成佛道。（此举全部佛法大用，由因及果）

2. 别释

（1）背圆觉而起无明

①一切众生，从无始来，种种颠倒，妄认四大为自身相。六尘缘影为自心相。譬彼病目，见空中花。

②由妄执故，非唯惑此虚空自性，亦复迷彼实花生处。

③由此妄有轮转生死。

（2）依圆觉而断无明

①如来因地修圆觉者，知是空花，即无轮转，亦无身心受彼生死。（一重，遣无明之有）

②非作故无，本性无故，彼知觉者，犹如虚空。（二重，遣知无明者之有）

③知虚空者，即空花相。（三重，遣知知无明者之有）

④亦不可说无知觉性。（四重，遣无知觉者之无）

⑤有无俱遣，是则名为净觉随顺。（总结，双遣有无）

2. 答第二问及第三问——菩萨众生同此因行（自“菩萨因此”至“不堕邪见”）。

六、佛又说偈以重宣此义。

《普贤章》第二

一、普贤菩萨问佛。

1. 愿为此会诸菩萨众及为末世一切众生修大乘者，闻此圆觉清净境界，云何修行？（总提问意）

2. 若彼众生知如幻者，身心亦幻，云何以幻还修于幻？（第一别问，以如幻则将无修行之功用故）

3. 若诸幻性一切尽灭，则无有心，谁为修行？云何复说修行如幻？（第二别问，以如幻则将无修行之果体故）

4. 若诸众生本不修行，于生死中常居幻化，曾不了知如幻境界，令妄想心云何解脱？（第三别问，以如幻而不可无修行故）

（上二问疑如幻而有修，此问疑如幻而无修）

5. 愿为末世一切众生，作何方便，渐次修习，令诸众生永离诸幻？（总结问意）

二、佛许为说。

三、普贤菩萨及诸大众欢喜默听。

四、佛答普贤菩萨。

（一）答第一问及第二问——疑如幻而有修（自“一切众生种种幻化”至“名为不动”）。

1. 以幻修幻亦有功用

一切众生种种幻化，皆生如来圆觉妙心。犹如空花，从空而有，幻花虽灭，空性不坏。众生幻心，还依幻灭，诸幻尽灭，觉心不动。

2. 如幻修行亦有果体

依幻说觉，亦名为幻，若说有觉，犹未离幻，说无觉者，亦复如是。是故幻灭，名为不动。

(二)答第三问——疑如幻而无修(自“一切菩萨”至“亦无渐次”)。

1. 先显方便渐次

(1)一切菩萨及末世众生，应当远离一切幻化虚妄境界。

(一重)

(2)由坚执持远离心故，心如幻者，亦复远离。(二重)

(3)远离为幻，亦复远离。(三重)

(4)离远离幻，亦复远离。(四重)

(5)得无所离，即除诸幻。(总结如幻修行之功用，有修)

(6)诸幻虽尽，不入断灭。(别显如幻修行之果体，有证)

2. 次泯方便渐次

(1)知幻即离，不作方便。(无修)

(2)离幻即觉，亦无渐次。(无证)

3. 总答(自“一切菩萨”至“永离诸幻”)。

五、佛又说偈以重宣此义。

《普眼章》第三

一、普眼菩萨问佛

1. 愿为此会诸菩萨众及为末世一切众生，演说菩萨修行渐次，云何思惟？云何住持？(第一别问，为此会菩萨假说方便，又约修而言)

2. 众生未悟，作何方便，普令开悟？(第二别问，为末世众生假说方便，又约证而言)

3. 愿兴慈悲为我等辈及末世众生假说方便。(总问)

二、佛许为说。

三、普眼菩萨及诸大众欢喜默听。

四、佛答普眼菩萨。

(一)假说有修(自“彼新学菩萨”至“即无对垢及说名者”)。

1. 总标有修

彼新学菩萨及末世众生,欲求如来净圆觉心,应当正念远离诸幻。

2. 别说有修

(1)先修奢摩他——唯取极静。

①坚持禁戒。

②安处徒众。

③宴坐静室。

(2)续修三摩钵提——唯观如幻。

①观身是幻。

②观心是幻。

(3)续修禅那——唯灭诸幻。

①幻身灭故,幻心亦灭。

②幻心灭故,幻尘亦灭。

③幻尘灭故,幻灭亦灭。

④幻灭灭故,非幻不灭。

3. 结示有修之假

(1)无所修。

(2)无能修。

(二)假说有证(自“此菩萨及末世众生证得诸幻灭影像故”至“平等不坏”)。

1. 总标有证

此菩萨及末世众生,证得诸幻灭影像故,尔时便得无方清

净,无边虚空,觉所显发。

2. 别说有证

(1) 菩萨外证之观境

- ① 觉性清净演及一切法清净。
- ② 觉性平等不动演及一切法平等不动。
- ③ 觉性遍满法界演及一切法遍满法界。
- ④ 觉性无坏无杂演及一切法无坏无杂。

(2) 菩萨内证之观心

- ① 不与法缚,不求法脱。
- ② 不厌生死,不爱涅槃。
- ③ 不敬持戒,不憎毁禁。
- ④ 不重久习,不轻初学。

3. 结示有证之假

(1) 无所证。

(2) 无能证。

3. 总答二问(自“彼诸菩萨如是修行”至“亦不迷闷”)。

五、佛又说偈以重宣此义。

《金刚藏章》第四

一、金刚藏菩萨问佛

1. 若诸众生本来成佛,何故复有一切无明?(约圆觉不容无明说,约圆觉先有说,亦约无明于圆觉不应并有说)

2. 若诸无明众生本有,何因缘故如来复说本来成佛?(约无明不容圆觉说,约圆觉后有说,亦约无明于圆觉不应先有说)

3. 十方异生,本成佛道,后起无明,一切如来何时复生一切烦恼?(约无明圆觉并容说,约圆觉先有、中无、后有说,亦约无明于圆觉不应后有说)

(又上二问约凡说,此问约圣说。又上二问约性说,此问约修说。又上二问约过去说,此问约未来说。又前一问是总说,后

二问是别说)

二、佛许为说。

三、金刚藏菩萨及诸大众欢喜默听。

四、佛答金刚藏菩萨。

(一)根究三惑起于轮回之妄(自“一切世界”至“便生三惑”)。

1. 起三惑之轮回心——一切世界,始终生灭,前后有无,聚散起止,念念相续,循环往复,种种取舍,皆是轮回。

2. 轮回心之起三惑——未出轮回而辨圆觉,彼圆觉性即同流转,若免轮回,无有是处。

(二)正破轮回所起三惑之非(自“譬如幻翳”至“如来圆觉,亦复如是”)。

1. 幻翳不言起时喻——不当疑复有无明。(通破三惑亦别破第一惑)

2. 虚空无花起灭喻——不当疑本来成佛。(通破三惑亦别破第二惑)

3. 销金不重为矿喻——不当疑佛起无明。(通破三惑亦别破第三惑)

(三)结示入觉必先断轮回永除诸惑(自“一切如来妙圆觉心”至“非为正问”)。

1. 圆觉离于轮回,故欲入圆觉,先断无始轮回根本。

2. 诸惑起于轮回,故不了诸惑,不能成就圆觉方便。

五、佛又说偈以重宣此义。

《弥勒章》第五

一、弥勒菩萨问佛。

1. 若诸菩萨及末世众生,欲游如来大寂灭海,云何当断轮回根本?

2. 于诸轮回有几种性,修佛菩提几等差别?

3. 回入尘劳，当设几种教化方便，度诸众生？

二、佛许为说。

三、弥勒菩萨及诸大众欢喜默听。

四、佛答弥勒菩萨。

(一)答第一问——轮回根本(自“一切众生从无始际”至“便得开悟”)。

1. 轮回系统

爱(根本因)……欲(助因)……命(果)

2. 轮回范围

(1)恶业报——现地狱、饿鬼等。

(2)善业报——现天、人等。

(3)不动业报——现有为增上善果。

3. 超脱轮回

(1)示现世间之菩萨，非依轮回根本。

(2)开悟净心之众生，必断轮回根本。

(二)答第二问——种性差别(自“一切众生由本贪欲”至“是名众生五性差别”)。

1. 依二种障而显出五性差别

(1)理障——碍正知见。

(2)事障——续诸生死。

2. 依二种障而显出之五性差别

(1)凡夫性——二障未断。

(2)二乘性——事障已断，理障未断。

(3)菩萨性——二障已伏。

(4)如来性——二障已断。

(5)外道性——遇邪见者未得正悟。

(三)答第三问——度生方便(自“菩萨唯以大悲方便”至“妙庄严域”)。

1. 菩萨依五性差别而度他。

2. 众生依五性差别以自度。

(五)佛又说偈以重宣此义

《清净慧章》第六

一、清净慧菩萨问佛。

一切众生及诸菩萨如来世尊，所证所得，云何差别？

二、佛许为说。

三、清净慧菩萨及诸大众欢喜默听。

四、佛答清净慧菩萨。

(一)总标证得差别(自“圆觉自性”至“实无寂灭及寂灭者”)。

1. 本无——菩萨众生皆是幻化，幻化灭故，无取证者。

2. 假有——众生迷倒，未能除灭一切幻化，于灭未灭妄功用中，便显差别。

3. 终无——若得如来寂灭随顺，实无寂灭及寂灭者。

(二)别释四位证得差别(自“一切众生”至“此名如来随顺觉性”)。

1. 凡夫随顺觉性。

2. 菩萨未入地者随顺觉性。

3. 菩萨已入地者随顺觉性。

4. 如来随顺觉性。

(三)补说入位法门(自“但诸菩萨及末世众生”至“名为成就一切种智”)。

1. 显示此法门之四节

(1)居一切时不起妄念——(离有见)

(2)于诸妄心亦不息灭——(离空见)

(3)住妄想境不加了知——(离亦有亦空见)

(4)于无了知不辨真实——(离非有非空见)

2. 受持此法门者之殊胜因果

(1) 因——已曾植众德本。

(2) 果——成就一切种智。

五、佛又说偈以重宣此义。

《威德自在章》第七

一、威德自在菩萨问佛。

一切菩萨方便渐次，并修行人总有几种？

二、佛许为说。

三、威德自在菩萨及诸大众欢喜默听。

四、佛答威德自在菩萨。

(一) 总标方便几种(自“无上妙觉”至“当有三种”)。

1. 无二——无上妙觉遍诸十方，出生如来与一切法同体平等，于诸修行，实无有二。

2. 无量——方便随顺，其数无量。

3. 摄三——圆摄所归，循性差别，当有三种。

(二) 别释三观方便(自“若诸菩萨悟净圆觉”至“名为禅那”)。

1. 奢摩他。

2. 三摩钵提。

3. 禅那。

(三) 示此三观方便之妙用——直入佛乘(自“此三法门”至“即成圆觉”)。

(四) 赞此三观方便之功德——远胜小乘(自“假使有人”至“随顺修习”)。

五、佛又说偈以重宣此义。

《辩音章》第八

一、辩音菩萨问佛

“此诸方便，一切菩萨于圆觉门有几修习？”

二、佛许为说

三、辩音菩萨及诸大众欢喜默听

四、佛答辩音菩萨

(一)总标有几修习(自“一切如来圆觉清净”至“尔时便有二十五种清净定轮”)。

1. 本无——一切如来圆觉清净,本无修习及修习者。
2. 假有——一切菩萨及末世众生依于未觉幻力修习,尔时便有二十五种清净定轮。

(二)别释二十五轮之修习。自“若诸菩萨唯取极静”至“一切菩萨修行如是”。

1. 单修奢摩他。
2. 单修三摩钵提。
3. 单修禅那。
4. 先修奢摩他,后修三摩钵提。
5. 先修奢摩他,后修禅那。
6. 先修奢摩他,中修三摩钵提,后修禅那。
7. 先修奢摩他,中修禅那,后修三摩钵提。
8. 先修奢摩他,齐修三摩钵提、禅那。
9. 齐修奢摩他、三摩钵提,后修禅那。
10. 齐修奢摩他、禅那,后修三摩钵提。
11. 先修三摩钵提,后修奢摩他。
12. 先修三摩钵提,后修禅那。
13. 先修三摩钵提,中修奢摩他,后修禅那。
14. 先修三摩钵提,中修禅那,后修奢摩他。
15. 先修三摩钵提,齐修奢摩他、禅那。
16. 齐修三摩钵提、奢摩他,后修禅那。
17. 齐修三摩钵提、禅那,后修奢摩他。
18. 先修禅那,后修奢摩他。

19. 先修禅那,后修三摩钵提。
20. 先修禅那,中修奢摩他,后修三摩钵提。
21. 先修禅那,中修三摩钵提,后修奢摩他。
22. 先修禅那,齐修奢摩他、三摩钵提。
23. 齐修禅那、奢摩他,后修三摩钵提。
24. 齐修禅那、三摩钵提,后修奢摩他。
25. 圆修三种自性清净随顺。

(三)补说二十五轮修习之前方便(自“若诸菩萨及末世众生”至“即不成就”)。

1. 三七忏悔以净身器。
2. 佛前探结以辨根机。

五、佛又说偈以重宣此义

《净诸业障章》第九

一、净诸业障菩萨问佛

若此觉心本性清净,因何染污,使诸众生迷闷不入?

二、佛许为说。

三、净诸业障菩萨及诸大众欢喜默听。

四、佛答净诸业障菩萨。

(一)由有四相使诸众生迷闷不能入觉(自“一切众生从无始来”至“皆不成就”)。

1. 二重妄惑

(1)一重妄惑——从无始来妄想执有我、人、众生、寿者四相。

(2)二重妄惑——由此四相便生憎、爱二境。

2. 二类妄见

(1)有妄业故妄见流转——动念既归迷闷,不能入觉——世间。

(2)厌流转者妄见涅槃——息念亦归迷闷,不能入觉——

出世。

(二)别释四相(自“云何我相”至“存我觉我亦复如是”)。

1. 我相——谓诸众生心所证者。
2. 人相——谓诸众生心悟证者。
3. 众生相——谓诸众生心自证悟所不及者。
4. 寿者相——谓诸众生心照清净觉所了者。

(三)行人因有四相而不能入觉(自“末世众生不了四相”至“由彼众生未断我爱,是故不能入清净觉”)。

(四)行人当灭四相而后能入觉(自“末世众生希望成道”至“则不能入清净觉海”)。

五、佛又说偈以重宣此义。

《普觉章》第十

一、普觉菩萨问佛。

(一)末世众生,求何等人?

(二)依何等法?

(三)行何等行?

(四)除去何病?

(五)云何发心,令彼群盲不堕邪见?

二、佛许为说。

三、普觉菩萨及诸大众欢喜默听。

四、佛答普觉菩萨。

(一)答第一问——求何等人(自“末世众生将发大心”至“照十方刹”)。

1. 可求之人

(1)内之德性

①正知见人——拣外道

②心不住相——拣凡夫

③不着声闻、缘觉境界——拣小乘

(2)外之业用

①虽现尘劳，心恒清净(现清净)。

②示有诸过，赞叹梵行，不令众生入不律仪(现过患)。

2. 求之之道

(1)内以身心供养

①不惜身命。

②心无憍慢。

(2)外以财物供养

①抔食。

②财。

③妻子。

④眷属。

(二)答第二问——依何等法(自“彼善知识所证妙法”至“名为邪观”)。

1. 所依之法应离作病。

2. 所依之法应离任病。

3. 所依之法应离止病。

4. 所依之法应离灭病。

(三)答第三问——行何等行(自“末世众生欲修行者”至“方入圆觉”)。

1. 依师以平等心。

2. 学法以平等心。

(四)答第四问——除去何病(自“末世众生不得成道”至“亦复如是”)。

1. 应除之病

(1)自他——(约体)

(2)憎爱——(约用)

2. 诸病之除

(1)以平等心,破人我见中之自他憎爱。

(2)以平等心,破法我见中之自他憎爱。

(五)答第五问——云何发心(自“末世众生欲求圆觉”至“不堕邪见”)。

1. 尽于虚空一切众生,我皆令人究竟圆觉(非空)。

2. 于圆觉中无取觉者,除彼我人一切诸相(非有)。

五、佛又说偈以重宣此义。

《圆觉章》第十一

一、圆觉菩萨问佛。

(一)末世众生未得悟者,云何安居,修此圆觉清净境界?
(约安居道场说)

(二)此圆觉中三种净观,以何为首?(约加行方便说)

二、佛许为说。

三、圆觉菩萨及诸大众欢喜默听。

四、佛答圆觉菩萨。

(一)答第一问——安居道场(自“一切众生”至“入三期者非彼所闻一切境界终不可取”)。

1. 拣前所说兼修利他之行法

若在伽蓝,安处徒众,有缘事故,随分思察,如我已说(指《普眼章》及三观诸轮),若复无有他事因缘,即建道场(当如此章所说)。

2. 出今所说专修自利之行法

(1)当立期限

长期——百二十。

中期——百日。

下期——八十日。

(2)期前方便(圭峰意谓期中修行,殆误)

严布道场。

礼佛忏悔。

过三七日，一向摄念。（即修三观）

(3)示现安居。

(二)答第二问——加行方便（自“若诸众生修奢摩他”至“渐次求证”）。

1. 观首方便

(1)修奢摩他初首方便——先取至静，不起思念，静极便觉，如是初静，从于一身，至一世界，觉亦如是。善男子，若觉遍满一世界者，一世界中有一众生起一念者，皆悉能知，百千世界亦复如是，非彼所闻一切境界终不可取。

(2)修三摩钵提初首方便——先当忆想，十方如来，十方世界一切菩萨，依种种门渐次修行勤苦三昧，广发大愿，自熏成种，非彼所闻一切境界终不可取。

(3)修禅那初首方便——先取数门，心中了知生住灭念分剂头数，如是周遍四威仪中，分别念数，无不了知，渐次增进，乃至得知百千世界一滴之雨，犹如目睹所受用物，非彼所闻一切境界终不可取。

2. 利钝修习

(1)利根遍修三种。

(2)钝根随学一事。

五、佛又说偈以重宣此义。

《贤善首章》第十二

一、贤善首菩萨问佛。

(一)此大乘教，名字何等，云何奉持？

(二)众生修习，得何功德？

(三)云何使我护持经人？

(四)流布此教，至于何地？

二、佛许为说。

三、贤善首菩萨及诸大众欢喜默听。

四、佛答贤善首菩萨。

(一)答第一问——奉持名字(自“是经百千万亿恒河沙诸佛所说”至“汝当奉持”)。

1. 经体——三宝所重(应奉持之体)

(1)佛——恒沙诸佛所说,三世如来所护。

(2)僧——十方菩萨之所归依。

(3)法——十二部经清净眼目。

2. 经名——五名当持(所奉持之名)

(1)《大方广圆觉陀罗尼》

(2)《修多罗了义》

(3)《秘密王三昧》

(4)《如来决定境界》

(5)《如来藏自性差别》

(二)答第四问——至于何地(自“是经唯显如来境界”至“至于佛地”)。

至于佛地。

(三)答第二问——修习功德(自“是经名为顿教大乘”至“分别半偈”)。

1. 正明功德

(1)开悟顿机功德。

(2)广摄渐修功德。

2. 较量功德

(1)财施功德无比。

(2)法施功德无比。

(四)答第三问——护持经人(自“若复有人闻此经名”至“令生退屈”)。

1. 当护之因——是人早种善根。

2. 当护之事——无令魔外恼惑。

五、大众发愿护持经人，经举三众：

1. 金刚众。

2. 天王众。

3. 鬼王众。

六、佛说此经已，一切菩萨、天龙、鬼神八部眷属，及诸天王、梵王等，一切大众，闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。

全经竟。

七、本经之要义

《圆觉》一经，实为十二部经眼目，既名顿教大乘，亦摄渐修群品，譬如大海不让小流，饮其水者，皆得充满，其中要义，自亦非可胜穷。唯本经化缘既深，地位优异，受持者众，斯不得不详加开显，今谨就所见分别条列于下。

(甲)六种殊胜

一经序分，足征教相，本经既越余论，《序分》自亦殊绝。其六种成就，圭峰谓应云六种殊胜，固信然也。

1. 信成就——所闻圆觉是性相源——“如是”

2. 闻成就——能闻结集是文殊等——“我闻”

3. 时成就——说听会时心境融合——“一时”

4. 主成就——说经之主是佛法身——“婆伽婆”

5. 处成就——说经之处净土真源——“入于神通大光明藏”至“于不二境现诸净土”

6. 众成就——听众同体皆入三昧——与“大菩萨摩訶萨十万人俱”至“同住如来平等法会”

唯此中说经之主，诸师亦多异说，圭峰谓为法报不分之真身而非应化身，慈室谓为他受用报身之示现尊特身，古云谓为法身，智聪谓为用中法身、他受用报身及胜应身之三身一体，亦云

即丈六生身为尊特身。其后日本凤潭、灵空、普寂诸师，于此多所诤论。非关宏旨，兹不具述。窃谓下文既称“现诸净土”，则此亦当云诸身并现，唯仅就定中说法而言，则真身耳。

又此中说经之处，圭峰谓：“佛入法性源，现无边无碍刹土，亦不定分自他受用，故曰依真。亦如《华严》云：普贤身相如虚空，依真而住，非国土释。”古云则谓：“现诸净土者，即寂光体，随类普应，见三土也。此经对告俱是法身，正当实报，经末亦有八部杂众，通余二土，然此现土岂离娑婆，义同《法华》三变之净。”智聪则谓：“于不二境，正明现土，即秽为净，即娑婆秽为寂光净。……不须坏此灵山，突出寂光，恐人狐疑，不免淳复晓之。”窃谓经中既明称“现诸净土”，自当以三土悉现为正，盖圆觉必极于圆也。

又本经最为殊胜之点，即在于定中说法。郭南于此会举三异，谓：“此经入定，若比余经，存没三异：一者，余经出入，此但语入，会末无出定之相。二者，余经但言定体，如《法华》云无量义处，《金光明》云甚深法性，今经具言体用：入于神通大光明藏，体也；于不二境现诸净土，用也。三者，余经教主自入，此经主伴同入。”唯古云曾破之曰：“经末流通既有杂众，岂应主伴尽入三昧？恐语菩萨同佛入耳。况最后无起定之文，与《光明》异，未应说听始终在定，问者既云起座礼佛，教主一一赞许发扬，但恐序末译者略起定文耳。佛境难思，后贤审之。又，《法华》、《光明》但言定体者，且放光现瑞，出叙经王，亦何局体耶？今虽非要，不可不知。”其后日本凤潭又兼破之，谓郭南对余经立三异，殆不知《华严》为佛海印三昧中所现法门，亦属定中说法，故本经不当对余经立异。又谓古云指本经入定必有出定，与他经同，实则本经决无有出，经末虽有杂众，乃是毗卢遮那之法门身，主伴同在三昧，与《法华》诸经会众决不可同日而语。又此杂众或亦为结集者约化土众生而言，借以化凡小辈耳。

以上诸说，聚讼纷纭，初学之士，或将惑焉。窃谓本经主伴同入三昧，及于定中现诸净土而说妙法，均经文所明载者，此中自有其殊胜之点，不必强比余经也。

(乙)五性

五性之说，在佛教中，实为一极重要之问题，著此乃性相二宗之分界处，亦即三乘、一乘、二教之分界处也。

依法相宗义，一切众生，法尔实有五性差别：二有佛性，三无佛性。由此定有三乘，故说一乘为权，三乘为实，而无性之人，且永无成佛之望。

1. 声闻性——无佛性（入寂决不还生）	——	声闻乘
2. 缘觉性——无佛性（入寂决不还生）	——	缘觉乘
3. 菩萨性——有佛性	——	菩萨乘
4. 不定性——有佛性（唯此随应通三）	——	
5. 无性——无佛性（勤修亦不成佛）	——	

依法性宗义，则与此全然相反，一切众生皆有佛性，彼一阐提亦能成佛，由此唯有一乘，无二无三，故说三乘为权，一乘为实，而一切众生决无不能成佛者。持此一性一乘与彼五性三乘较，自觉言一者较为圆满，且两者殊不易融合也。

本经以一乘顿教著称，不意第五《弥勒章》中，乃亦有五性之文，学者惑焉。历来注疏诸家，往往设辞解释，纷纭聚讼，异说滋多，今且先举其异义，次举其异名。

(一)义之异者有二类

1. 第一类，谓本经五性与相宗五性根本全异，不得与相宗五性并论。如圭峰《疏》中所举一说，称五性经文，非示法尔之轮回五性，乃示行人之修证五性，其说曰：

前五道业报，已答轮回种性，今此五性差别，是答修佛菩提：

(1)文中说修证故。

(2)前问几等，此答五种，文相承故。

(3)后文不言几种,非答此故。

有此三义,应答菩提。

然圭峰《疏》中尝疑而破之曰:

然更细详,复有五义,宜却依前(谓答轮回种性):

“一者,弥勒本疑修行者轮回,不疑五道,谓由前说始终动静乃至思度佛境,皆是轮回。生死涅槃,凡夫诸佛悉同起灭,故问轮回有几种性。比闻余教,只言五道轮回,今何得三乘行人亦未能免?故佛为说由本贪欲发挥无明,显出五性,故属轮转,若以五道而答,何关所疑?

“二者,非唯标以贪欲无明,而乃释以二乘、外道,不应是此答佛菩提。

“三者,结云是名众生五性,不言菩提五等。

“四者,弥勒四问中,轮回自有其二,初问断本,后问种性。佛说爱为根本,生起五道业报,令厌五道,断其贪爱。至此便答种性,次答化生方便,最后依觉乃至证觉是答修佛菩提,是则经有四门,问答一义,问答相可,文理亦彰。若将五性答菩提问,则令最后剩一段经,答文已终,彼何所被?然答菩提处不言几等者,如答几种方便之问。亦云,唯以大悲方便,皆将一道摄于差别,悲智例等,此不应疑。

“五者,菩萨性及最后文,修证虽同,根本全别,初由贪欲,后依觉心,若将俱答菩提,二文何异?经宗简要,岂合繁重?然至圣微言,实难究了,或含两势,未敢指南,今就理长,且依前判(谓判为轮回种性)。”

详察圭峰之意,实认此说于理为短,故《大疏》不依以科,《略疏》竟曾未及之,后此诸师,如竹庵、复庵等,均依圭峰之说而指为轮回种性。但洎乎古云大师,其《集注》中,独不以圭峰为然,谓此段五性经文,仍是修证五性,并非轮回五性,其说曰:

“圭峰于此章科判,偶乖起复,故准煥《疏》,先此示之。

“此段显示能断之行，正答前修佛菩提几等差别之问。夫行有深浅，由障有理事，依障论断，故行显五性，如病有轻重，故治之不齐也。贪欲无明即二障之体，五性差别乃浅深之行。又行约法，五性约人，寄人论法耳……当知五性非轮回数，亦非约障以论深浅，旧解似误，宜究经文。

“圭峰云：若答菩提几等之文，应云菩提五性差别。今云众生五性，即知义属轮回，今谓非也。且五性中，菩萨性、不定性，皆悟圆觉，岂得亦属轮回耶？须知菩提乃所学之法，众生是能学之人，但造之有差，遂成五别（此古云引郭南说）。”

盖依本经文义观之，实约修行之胜劣与断障之深浅而言，如但认为轮回五性，而将其修证一义弃而不顾，殊有武断之嫌。故古云云：“旧解似误，宜究经文。”且云：“圭峰于此章科判，偶乖起复，故准焕《疏》（即郭南）。”此中固不为无见也。准是言之，本经五性，实示行人之修证五性，非示法尔之轮回五性。故不得与相宗五性并论，况依郭南诸师所立五性之名，尤与相宗五性大有出入，又何疑于一乘教之涉于三乘教乎？此第一类之异义也。

2) 第二类，谓本经五性，与相宗五性仅有微殊，亦可与相宗五性会通，如圭峰疏所言，此段五性经文，虽是轮回五性，但非相宗所说之本有五性，乃是新熏五性，其说曰：

“然此五性皆是新熏，不同法相宗中本有之说，此宗推其本有之性皆是圆觉故也。

“若志趣狭劣，不遇圆顿殊胜良缘，则熏其根性，成二乘等（此释不定性）。

“内心虽胜，宿遇邪宗，既熏其心，种习成种，故于圣道难起信心，后明师过，意显此性定是新熏，非自本有，故云非众生咎。前诸种性，亦例此知，但文略也。则知众生本同觉性，但遇教成差，便有大小，有邪有正，故知发心之者，切须善辨宗途。然余经论目第五性云无性者，但明本来不觉染心相续，未有邪正师教所

熏，无三乘种，故闻亦不信，由此滥于本有。今云外道性者，决了新熏之义彰矣（此释外道性）。”

圭峰之意，本经所说五性，实与相宗所说五性相通，唯不取相宗本有说，而别取新熏说以会之，由是一性五性，一乘三乘，遂无齟齬。今更观其疏首“权实对辨章”所说，斯益了然矣：

“二宗各执所据，则互相乖反，若得意会释，亦不相违：谓就机则三（乘），约法则一；新熏则五（性），本有无二；若入理双拂，则三一俱亡。今约佛化仪判教，故能三能一，是故竞执是非，达无违诤。”

考圭峰所用五性之名，实同于相宗，彼不惜弃其首段之凡夫性，而强开二乘性为二，皆缘欲因袭陈规，所以有此削足适履之举。唯第五无性，乖于新熏，乃不得不易一名，但仍坚附旧五性说，不欲标新立异，此亦可见前人信古之笃也。然圭峰之说，虽嫌泥古，而其新熏一义，实得本经之微意，持此以对本有，亦教义上一大关键。此第二类之异义也。

（二）名之异者有七种

1. 圭峰说

（1）声闻性。（2）缘觉性。（3）菩萨性。（4）不定性。（5）外道性。

此说以“先除事障”一段分为声闻、缘觉二性，以“伏断二障”二段为菩萨性，以“顿渐成佛”二段为不定性，以“遇邪见者”一段为外道性。以上总为熏成五性，而于最初“名未成佛”一段，则判为总明未熏，非五性数。此之五性，略同相宗，但皆是新熏，异于相宗本有之说，故易无性为外道性。

2. 圭峰《疏钞》中别举未取之说

（1）无性。（2）二乘性。（3）菩萨性。（4）不定性。（5）外道性。

此说以“未成佛”一段为一性，二乘合为一性。但圭峰谓诸

经诸论并以二乘为二性，合外道性同一无性。又无性非新熏之义，故不取也。第其后日本本阿师独依用之。

3. 郭南说(古云依用之)

(1) 凡夫性。(2) 二乘性。(3) 菩萨性。(4) 不定性。(5) 外道性。

此说即圭峰未取之说，但第一称凡夫性，以经文但云未成，非永无成佛之义，不同相宗之无性。

4. 智聪说(引永嘉说)

(1) 阐提性。(2) 决定性。(3) 不定性。(4) 菩萨性。(5) 佛性。

此说不依经文次序，以“未成佛”一段及外道一段合为阐提性，以二乘一段为决定性。

5. 罗峰说

(1) 未成果性。(2) 未显因性。(3) 成悟因性。(4) 满足果性。(5) 邪因一性。

此说异于诸师，分为正因四性，邪因一性。其正因四性又分二：一在缠因果开二，即未成果性(凡夫性)、未显因性(二乘性)是也；二出缠因果开二，即成悟因性(菩萨性伏二障段)、满足果性(菩萨性断二障段)是也。自“一切众生皆证圆觉”以下悉判属邪因一性段中。

6. 通理说

(1) 凡夫性。(2) 闻缘性。(3) 菩萨性。(4) 不定性。(5) 阐提性。

此说同于郭南，惟名称略异，且通理《析义疏》中正意，仍除凡夫，而以闻缘为二性合说，实同圭峰，其后，谛闲亦袭用此说。

7. 日本凤潭说

(1) 凡夫性。(2) 二乘性。(3) 菩萨性。(4) 如来性。(5) 外道性。

此说同于郭南，唯以不定性为如来性，谓即《华严》之“事成佛”，故此五性非修证之五性，亦非轮回之五性，乃答弥勒第四问悲愿度生之摄化五性（谓经中四生答第二问轮回种性，六趣答第三问修证差别）。

综观诸师各类异说，亦各有所见，唯窃谓释经当以经文为主，不得持诸宗之义强为附会。今审经文，明称依二种障而现五性之深浅，则五性当依罗峰所判而附以凤潭之名，文义始较顺适也。

五性意义，略如上述，但尚有数点须注意者：

第一，五性莫不可成佛。经云：“若能断憎爱，及与贪瞋痴，不同差别性，皆得成佛道。”于此当曰，虽有五性差别，实无五性差别。

第二，五性虽非本有，但一切众生，既已被熏成种，依障论断，则实有五性差别。菩萨回入尘劳，度诸众生，即当依此五性，示现种种形相，故佛答弥勒最后一问，即不明说几种教化方便。由此当知五性一义，不仅为自利之照胆镜，亦即为利他之分金炉，经义实出一贯，尚宜细玩。于此又当曰，实无五性差别，而又实有五性差别。

（丙）三观

威德自在菩萨所请，佛示之以三观，此三观法门，圭峰判为中根观行，与上、下二根对，仅为三种观行之一；古云判为不定行证，与圆顿、渐次二机对，亦仅为三种行证之一；唯罗峰判为示圆摄行，为本经唯一之所修；通理判为教修分首，又为本经唯一之所教。要之，此三观者，实本经重要之法门也。不唯此中根修行之《威德章》用之，即上通《普眼章》之上根修行，下通《圆觉章》之下根修行，亦莫不用此三观。读本经者，又焉可不详加研究乎？第此中意义幽微，诸说庞杂，今汇总表于下，以供探讨。

第一观

1) 经文

若诸菩萨悟净圆觉，以净觉心，取静为行，由澄诸念，觉识烦恼，静慧发

寂静奢摩他“如镜照诸像”
若诸菩萨唯取寂静，由静力故，永断烦恼，究竟成就，不起于座，便入涅槃，此菩萨者名单修奢。

“至静力”
“安住寂静”
“无作静虑”

第二观

若诸菩萨悟净圆觉，以净觉心，知觉心性，及与根尘皆因幻化，即起诸幻，以除幻者，变化诸幻而开幻众，由起幻故，便能行，渐次增进。彼幻者非从此起行，非同幻观，皆是幻行，幻相永离。是诸菩萨名三摩钵提。

如幻三摩提“如苗渐增长”
若诸菩萨唯观如幻，以佛力故，变化世界种种作用，备行菩萨清静妙行，于陀罗尼不失寂念及诸静慧，此菩萨者名单修三摩钵提。

“变化力”
“种种变化度诸众生”
“方便作用”

第三观

若诸菩萨悟净圆觉，以净觉心，不取幻化，及诸静相，了知身心，皆为挂碍。无知觉明，不用诸碍，永得超过碍无碍境，受用世界，及与身心，相在尘域，“如器中铎”。声出于外，烦恼涅槃，不相留碍，便能内发寂灭，轻安妙觉，随顺寂灭境界，自他身心所不能及，众生寿命，皆为浮想，此方便者为禅那。

禅那唯寂灭“如彼器中铎”
若诸菩萨唯灭诸幻，不取作用，独断烦恼，烦恼断尽，便证实相。此菩萨者名单修禅那。

“寂灭力”
“断烦恼而入寂灭”
“无作自性”

续表

第一观

若诸众生修奢摩他，先取“至静”，不起思念，静极便觉，如是初静，从于一身至一世界，觉亦如是。善男子，若觉遍满一世界者，一世界中有一众生起一念者，皆悉能知，百千世界亦复如是，非彼所闻一切境界终不可取。

2) 圭峰说

泯相澄神观

静观

“修文殊中解”

与《涅槃》所谓定相之奢摩他大同小异(以彼三相，则初定、次慧、后等。此则三门皆含定慧，惟各有一相增胜也)。

与天台空观理同趣异。(以此明行人用心方便，彼则推穷诸法性相。此多约心成行，故不立所观之境。彼多约义生解故，对所观三谛。又，此不立三止者，一一门中即舍止观故也)。

第二观

若诸众生修三摩钵提，先当“忆想”，十方如来，十方世界一切菩萨，依种种门渐次修行，勤苦三昧，广大愿，自熏成种，非彼所闻，一切境界终不可取。

起幻销尘观

幻观

“修普贤章全，普眼前半之解”

与《涅槃》所谓慧相之毗钵舍那大同小异。

与天台假观理同趣异。

第三观

若诸众生修于禅那，先取“数门”，心中了知，生住灭念分剂头数，如是周遍。四威仪中分别念数，无不了知，渐次增进，乃至得知百千世界，一滴之雨，犹如目睹，所受用物，非彼所闻，一切境界终不可取。

绝待灵心观

寂观

“修普眼后半，金刚藏全章之解”

与《涅槃》所谓舍相之忧毕又大同小异。

与天台中观理同趣异

第一观

静是二乘境。

本迷体大起惑道，今依体大显，了因性修澄净观，（此经）及体真止之空观（天台）、定相（涅槃），观真谛（天台），无碍（《本业经》）。净律。具断德，灭惑道，回向实际成一净乘，安住般若得实相菩提，证性净涅槃，安住般若秘密藏。

3) 惟恚说 澄净息用观

4) 复庵说 静观“即门内做工夫”

配体 配智 配定 配真 配空 照小 乘凡 夫 对治 凡 夫 着相

第二观

幻是菩萨境。

本迷用大起业道，今依用大显，缘因性修如幻净观及方便净。摄众生，回向众生成道净。智，具恩德得解脱，方便菩提，证方便净秘密藏。

庖丁游刃观

幻观“即门外千差万别处做工夫”

配用 配悲 配慧 配俗 配善 照有 萨小 乘 对治 小 乘 不发大悲

第三观

寂是佛境。

本迷相大起苦道，今依相大显，中正因性修灵相观，及息二边分别止之谛。撮善相成，灭苦道，回向菩提，成一圆净。种智，具智德得法身，智慧菩提，证圆净秘密藏。

呈音出碍观

禅那，此云静虑，盖静是静观，虑是幻观，若修此寂观，“不即前二观”亦“不离前二观”。

配相 配智 配定 配悲 配慧 配真 配空 照不 配佛 双 对治 凡 夫 小 乘 第一义谛

续表

第一观

第二观

第三观

5) 郭南说 天台三止(此说为古云所不取,惟谛
闲亦并诸天台家言而收之)

天台三·观

静·行

幻·行

寂·行

6) 古云说 依真谛立空观“破一切惑”以寂静为
相义当空观(破圭峰理同趣异说)。
(亦破郭南说)

依俗谛立假观“建一切行”以幻化为
相义当假观。

依中谛立中观“究竟一切性”双离
静幻以寂灭为相义当中观(禅那以
双遮为离,犹以双照为等)

7) 慧山说 以空观照“如来藏心之空”。(三观
各照一谛,圆摄一心,故曰圆照。以
“一心圆照则为顿”,“三观次第各照
故为渐”。其实本无三、一、次、第之
差也。)

以假观照“如来藏心之不空”。

以中观照“如来藏心之空不空”。

8) 通润说 此观若成即能断烦恼障证,生空理
“入信心住”,亦即仅断我执,证相似
觉。

此观若成即双伏我法二执证,相
觉“入三贤四加行位”。

此观若成即断无明,亦即双断我法
二执,证随分觉。“始从初地以至等
觉”。(若此三观,由渐而进,至于等
觉,后心以金刚慧,顿断生相无明
入究竟觉,故曰若得圆证即成圆觉
也。)(又此三观,从次而入,为渐
修超次,而入为顿修”,禅那即顿修
法门也。)

第一观

9) 交光说 全取正·因·佛性, 略兼了·因为·体。

全取正·因·佛性, 略兼缘·因为·体。

全取正·因·佛性, 双兼缘·了·二·因为·体。

第二观

10) 奢摩他即天台之止, 亦即天台之空·智·聪·说·观, 亦即天台之·体·真·止。

三摩钵提即天台之观, 亦即天台之·假·观, 亦即天台之·方·便·随·缘·止。

禅·那·即·天·台·之·止·观·平·等, 亦·即·天·台·之·中·观, 亦·即·天·台·之·息·二·边·分·别·止。

第三观

三观意义，略如上述，但尚有数点须注意者：

第一，三观实为至高之圆觉法门，经云：“此三法门，皆是圆觉亲近随顺，十方如来因此成佛，十方菩萨种种方便，一切同异，皆依如是三种事业。”后又称“闻此圆觉无碍法门”、“于圆觉门有几修习”、“此圆觉中三种净观”，均可证知此之三观，实居本经重要地位，亦即居全部佛法重要地位。

第二，三观不必全修，随机而各得其益。经云：“三种净观，随学一事，此观不得，复习彼观，心不放弃，渐次求证。”其后《辩音章》中，尝穷极群机，演为二十五轮，而于佛前随手取一，依之修习，不得疑悔，亦即此义。

第三，三观法门实无有二。经云：“无上妙觉遍诸十方，出生如来，与一切法，同体平等，于诸修行，实无有二，方便随顺，其数无量，圆摄所归，循性差别，当有三种。”

第四，三观法门亦可演为无量。如上所引经云：“方便随顺，其数无量。”故《辩音章》中，虽尝演为二十五轮，亦仍为略说者也。

第五，三观当在信解以后修习，亦即当以觉心修习。经说三观，悉以“若诸菩萨悟净圆觉”一语为首，又续之曰“以净觉心”，此净觉心，乃“能修”也。

第六，三观各有初首方便，如《圆觉章》所明，静观先取至静，幻观先当忆想，寂观先取数门，由此修行便易证入，然此但为下根人说耳，若上根人，随分思察。

(丁)二十五轮

辩音菩萨闻佛说三观之后，便问此中修习有几，佛又示之以二十五轮。二十五轮者，即三观法门之当机妙用也。研究三观者，尤当进而探之。依经所说，此二十五轮，乃就三观修习之单复分合而立，所用法门，仍即三观，无他行法，唯随机而活用之耳，特经中未尝明别群机，但以佛前拈阖而定。且诸轮之名，亦

嫌繁重不显，故注疏家每另作约名，别为数类，颇能使其当机妙用，皎然可见。第诸师所说，亦有多种，如圭峰诸师以静、幻、寂三字分别约名，智聪诸师以空、假、中三字分别约名，罗峰诸师以定、慧、中三字分别约名，通理诸师以先、中、后三字分别约名。而远在圭峰以前之惟愬大师，又尝自出心裁，于此二十五轮，约喻各立一名，较之余师，尤称善巧。圭峰《疏》中，亦全用之，兼解其意，后此学者，益多乐道，殆将与本经并行终古也。今先出之：

〔经文〕	〔惟愬立名〕	〔圭峰解意〕
1) 单修奢摩他	澄浑息用观	澄浑浊令清，息作用令静。
2) 单修三摩钵提	庖丁恣刃观	庖丁十九年以一刀解牛，锋刃不损。喻菩萨利众生、修万行，应缘入俗，自智无伤。
3) 单修禅那	呈昔出碍观	器质音融，随扣应响。形拘性寂，妙用无方。
4) 先修奢摩他 后修三摩钵提	运舟兼济观	菩萨修定以出尘即运舟，发慧以化物即兼济。
5) 先修奢摩他 后修禅那	湛海澄空观	湛海即波澜不动，先静观以反流；澄空则水性清明，后寂观以显性。
6) 先修奢摩他 中修三摩钵提 后修禅那	首罗三目观	三观俱修，如摩醯首罗面上三目。
7) 先修奢摩他 中修禅那 后修三摩钵提	三点齐修观	三点者，梵之伊字。愬意云：一人俱修三观，即名为齐，非谓同时。
8) 先修奢摩他 齐修三摩钵提 禅那	品字单双观	上单静观，如上一口，后双明寂幻，如下两口，故云单双。

- 9) 齐修奢摩他 三摩钵提后修禅那 独。足。双。头。观 白泽图中有山精，头如鼓有两面，前后俱见。此喻静幻双照，二利齐运如双头也。单寂如独足也。
- 10) 齐修奢摩他禅那后修三摩钵提 果。落。花。敷。观 以静定之树，结寂灭中道之果。后敷花者，复以幻观入有情界，度诸众生，同令获得涅槃之果。
- 11) 先修三摩钵提后修奢摩他 先。武。后。文。观 武王伐纣后，铸戈戟为农器，喻此菩萨先变化种种，后入静观。
- 12) 先修三摩钵提后修禅那 功。成。退。职。观 菩萨发慧利物，即是功成，习寂内修，名为退职。
- 13) 先修三摩钵提中修奢摩他后修禅那 幻。师。解。术。观 先起变化作术法，后归空体寂，故云解术。
- 14) 先修三摩钵提中修禅那后修奢摩他 神。龙。隐。海。观 起幻化生，如禅龙布云雨，归体入静，如隐海也。
- 15) 先修三摩钵提齐修奢摩他禅那 龙。树。通。真。观 先起假幻，后归空寂，如龙树初行幻术，广化邪途，后习真乘，自阶圣果。
- 16) 齐修三摩钵提奢摩他后修禅那 商。那。示。相。观 商那和修，先以神力示相，降伏邈多弟子慢心后，乃入定归寂。
- 17) 齐修三摩钵提禅那后修奢摩他 大。通。宴。默。观 大通如来先化用利物，后自归寂。

- 18) 先修禅那 宝明空海观 《佛顶经》云：同人如来宝明空
后修奢摩他 虚空妙用观 海。宝明是慧，空海是定。
- 19) 先修禅那 虚空妙用观 灵心之体，如虚空起化即妙用。
后修三摩钵提
- 20) 先修禅那 舜若呈神观 舜若即虚空神遇日光，映之暂现
中修奢摩他 如此，先寂次空后幻。
后修三摩钵提
- 21) 先修禅那 饮光归定观 大迦叶先证体，次起神通，后乃
中修三摩钵提 归定。
后修奢摩他
- 22) 先修禅那 多宝呈通观 多宝佛先成道证如体，后于塔中
齐修奢摩他 发起法华，如静幻无碍。
三摩钵提
- 23) 齐修禅那 下方腾化观 即法华菩萨六万恒沙，从下
奢摩他 方现。
后修三摩钵提
- 24) 齐修禅那 帝青含变观 帝青之宝含物像，对则变应，应
三摩钵提 而还空。如灵心观成，包含德
后修奢摩他 用，应缘起幻，而复安静。
- 25) 圆修三种 如意圆修观 如意宝珠，四方俱照。大智顿
自性清静 随顺 觉，三观齐修。

次出諸師約名并其分類

	圭峰說	古云說	智聰說	羅峰說	通理說	諦閑說
				第一—— 別攝漸輪		
第一輪	(甲)單修三觀 單修靜觀	(甲)單修 靜行	單修 單修空觀	(甲)別修成就 修定成就	(甲)單修三觀 單修奢摩	(甲)單修 單修空觀
第二輪	單修幻觀	幻行	單修假觀	修慧成就	單修三摩	單修假觀
第三輪	單修寂觀 (乙)交絡三觀	寂行 (乙)互修	單修中觀	中道成就 (乙)攝修無碍	單修禪那 (乙)統修三觀	單修中觀 (乙)統修
	靜觀为首 (子)兼于幻寂	靜觀为首 (子)幻寂兼修		(子)定修無碍	(子)奢摩統修	(子)空觀統修
	(一)二二共合	(一)復修	雙修	(一)二法漸次	(一)雙復修	(一)復修
第四輪	初靜后幻	先靜后幻	先空后假	先定次慧	奢摩三摩復	空假復修
第五輪	初靜后寂	先靜后寂	先空后中	先定次中	奢摩禪那復	空中復修
	(二)三行次第	(二)具足修	具足修	(二)三法漸次	(二)具足修	(二)具修
第六輪	初靜次幻后寂	先靜次幻后寂	先空中假后中	定漸慧中	先中后具足	空假中具修

续表

	圭峰说	古云说	智聪说	罗峰说	通理说	谛闲说
第七轮	初静次寂后幻 (三)先一后齐	先静次寂后幻 (三)齐修	先空中中后假	定渐中慧 (三)三法渐齐	先后中具足 (三)齐零修	空中假具修 (三)融修
第八轮	初静后齐兼幻寂 (四)先齐后一	先静齐幻寂	先修空齐修假中	定齐慧中	先零中后齐	空融假中修
第九轮	初齐幻后兼寂 初齐寂后兼幻	齐静幻后寂 齐静寂后幻	齐修空假后修中 齐修空中后修假	定慧齐中 定中齐慧	先中齐后零 先后齐中零	空假融中修 空中融假修
	(丑)兼于静寂 幻观为首	(丑)静寂兼修 幻观为首		(丑)慧修无碍	(丑)三摩统修	(丑)假观统修
	(一)二二共合	(一)复修	双修	(一)二法渐次	(一)叠复修	(一)复修
第十一轮	初幻后静	先幻后静	先假后空	先慧次定	三摩奢摩复	假空复修
第十二轮	初幻后寂	先幻后寂	先假后中	先慧次中	三摩禅那复	假中复修
	(二)三行次第	(二)具足修	具足修	(二)三法渐次	(二)具足修	(二)具修
第十三轮	初幻次静后寂	先幻次静后寂	先假次空后中	慧渐定中	中先后具足	假空中具修
	(三)先一后齐	(三)齐修		(三)三法渐次	(三)齐零修	(三)融修

续表

	圭峰说	古云说	智聪说	罗峰说	通理说	谛闲说
第十五轮	初幻后齐兼静寂 (四)先齐后一	先幻齐静寂	先修假齐修空中	慧齐定中	中零先后齐	假融空中修
第十六轮	初齐静后兼寂	齐幻静后寂	齐修假空后修中	慧定齐中	中先齐后零	假空融中修
第十七轮	初齐寂后兼静 (寅)兼主静幻	齐幻寂后静 (寅)寂观为首 静幻兼修	齐修假中后修空	慧中齐定 (寅)中修无碍	中后齐先零 (寅)禅那统修	假中融空修 (寅)中观统修
	(一)二二共合	(一)复修	双修	(一)二法渐次	(一)叠复修	(一)复修
第十八轮	初寂后静	先寂后静	先中后空	先中次定	禅那奢靡复	中空复修
第十九轮	初寂后幻 (二)三行次第	先寂后幻 (二)具足修	先中后假 具足修	先中次慧 (二)三法渐次	禅那三摩复 (二)具足修	中假复修 (二)具修
第二十轮	初寂次静后幻	先寂次静后幻	先中中空后假	中渐定慧	后先中具足	中空假具修
第二十一轮	初寂次幻后静 (三)先一后齐	先寂次幻后静 (三)齐修	先中中假后空	中渐慧定 (三)三法渐齐	后中先具足 (三)齐零修	中假空具修 (三)融修
第二十二轮	初寂后齐兼静幻	先寂齐静幻	先修中齐修空假	中齐定慧	后零先中齐	中融空假修

续表

	圭峰说	古云说	智聪说	罗峰说	通理说	帝闲说
	(四)先齐后一					
第二十三轮	初齐静后兼幻	齐寂静后幻	齐修中空后修假	中定齐慧	后先齐中零	中空融假修
第二十四轮	初齐幻后兼静	齐寂幻后静	齐修中假后修空	中慧齐定	后中齐先零	中假融空修
				第二——		
	(丙)圆修三观	(丙)圆修	圆修	圆合频轮	(丙)圆修三观	(丙)圆修
第二十五轮	三观齐修	圆修三行	圆修三观三止	三法圆合	圆修三观	圆修三观

依上诸师约名分类，学者于此二十五轮之意义，殆已了如指掌。唯此二十五轮，原系随机活用者，经中虽未明别群机，吾人正不妨就其当机妙用一加分剖，得以明知某轮正当某机，然后于此二十五轮益能彻见其精蕴矣。在谛闲大师《圆觉经讲义》中，尝附有一“二十五轮三教按位修证图”，即明此旨者，其大别为五：

1. 三观单修为别教，空当十住位，假当十行位，中当十向位。

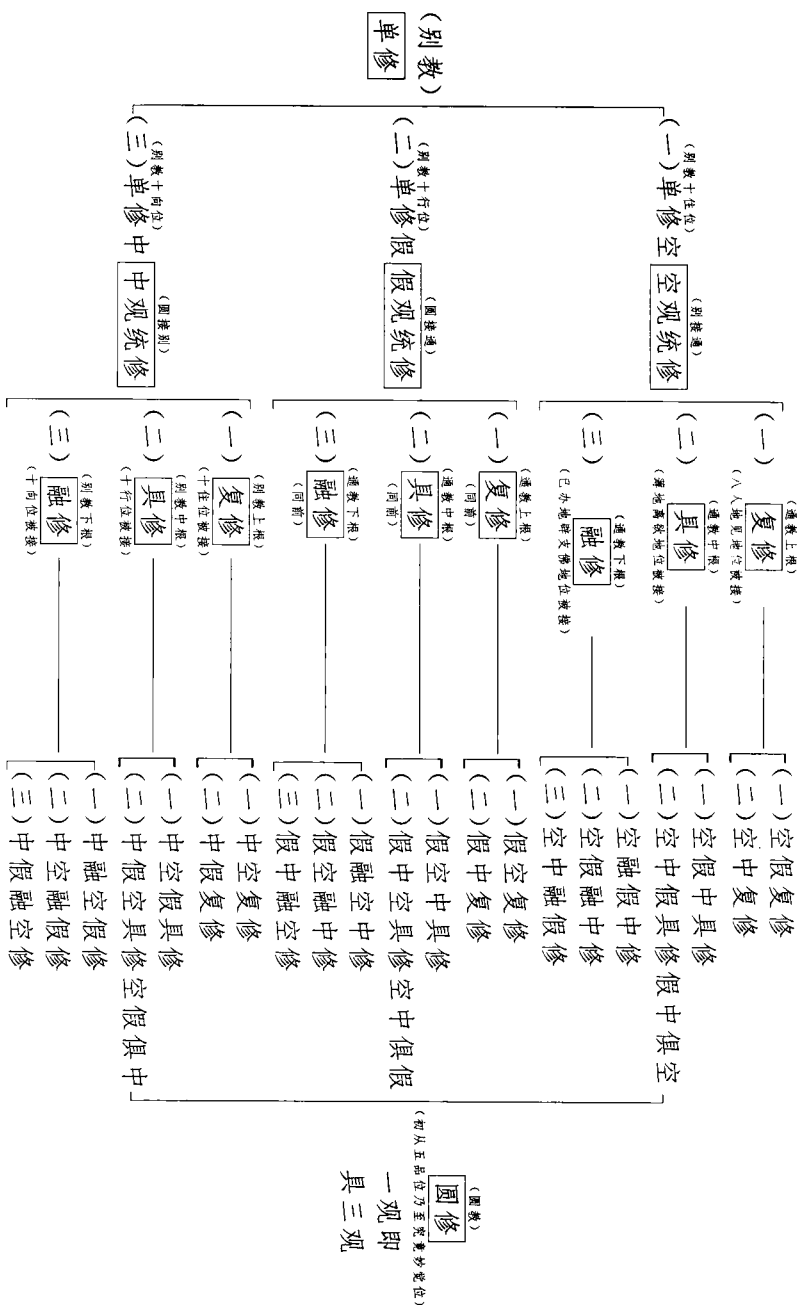
2. 空观统修为别接通，复修则通教上根，八人地、见地位被接，具修则通教中根，薄地、离欲地位被接，融修则通教下根，已办地、辟支佛地位被接。

3. 假观统修为圆接通，复修、具修、融修所接同上。

4. 中观统修为圆接别，复修则别教上根，十住位被接，具修则别教中根十行位被接，融修则别教下根，十向位被接。

5. 三观圆修为圆教，初从五品位乃至妙觉位。

今采录其图于下：



二十五轮意义，略如上述，但尚有数点须注意者：

第一，修二十五轮之先，必先有戒、定、慧之修习。经云：“若诸菩萨及末世众生依此轮者，当持梵行，寂静思惟，求哀忏悔，经三七日。”圭峰《疏》云：“当持梵行者戒也，寂静者定也，思惟者慧也。具戒定慧，心在观门，如是修行，必定成佛。”

第二，修二十五轮之先，必先忏悔前业，经三七日。如上所引经文“求哀忏悔，经三七日。”《圆觉章》中，亦有此文，圭峰《疏》云：“忏悔三七日者，多生业累，恐障净心，忏悔求哀，发露先罪。日数若少，虑不精诚。三七日中，已彰恳祷。”忏悔实为菩萨一种至重要、至微妙之行法，一切菩萨道莫不依之。若不忏悔，设入道场，徒为劳苦。

第三，二十五轮，各当一机，唯机之高下殊难自辨，故经中特示佛前探结之法。但圭峰《疏》曾云：“若自的乐一门，随便即习。若胜劣难分，不能自决，即凭圣力以卜应修，信手取之，不宜拣择。”

第四，二十五轮，悉依未觉幻力修习，而实则本无。经云：“一切如来圆觉清净，本无修习及修习者，一切菩萨及末世众生，依于未觉幻力修习，尔时便有二十五种清净定轮。”盖即所谓以幻修幻也。

(戊)四相

本经《净诸业障章》中，佛说四相，以显众生不能入觉之主因，其意义实极重大，学佛之士，正宜于此三致意焉。唯其所说四相之体性，历来异说纷然，有谓此为智境四相与《金刚经》所说识境四相有异者，有谓与《金刚经》所说无异者，有谓与《金刚》前半所说有异而与后半所说无异者，有谓本经四相之中即应分为智境、识境之二者。以诸说之对立，学者于此四相反昧然矣。此中正当细辨，今且先出异说，次标正义。

(一)圭峰说

圭峰诸《疏》，谓本经所说四相，乃是迷智境者，与《金刚》两

论所说迷识境之四相不同，其说如下：

1. 迷识境之四相——如《金刚》两论所说

(1) 取自体为“我”。

(2) 计我展转趣于余趣为“人”。

(3) 计我盛衰苦乐种种变异相续为“众生”。

(4) 计我一报命根不断而住为“寿者”。

2. 迷智境之四相——即本经所说

(1) 约事验我——谓验其任运分自他者，是其“我相”。

(2) 悟我成人——悟前非者，是其“人相”。

(3) 了迹迹生——了前二相俱是心迹，总不执之，故免我人，然此了心又亦是迹，是其“众生相”。

(4) 潜续如命——都无所执，但拟修行，由不起心，免前三过，即此无执之业智，相续未忘，是其“寿者相”。

圭峰谓本经所说我等行相，殊常常者，但约迷执，初果已除，此乃直就修证，罗汉未晓。盖圭峰之意，本经四相，高于《金刚》四相，其所执而成相者，并非初心现行粗执也。

(二) 复庵说

复庵《讲义》，仍依圭峰，但谓本经前段总叙；固亦总收凡夫迷识境之四相在内，后段别释，乃专说菩萨迷智境之四相，又发挥之曰：

(1) 才有证心，证心不忘，便谓之我相。——即初地菩萨所犯。

(2) 才有悟心，悟心不忘，便谓之人相。

(3) 了得证心，了得悟心，了心不忘，谓之众生相。——此与上之人相即二地至十地菩萨所犯。

(4) 若前三相俱尽，唯是一味照觉现前，觉心不忘，谓之寿命相。——即等觉位菩萨所犯。

(三)古云说

古云《集注》，则破圭峰之说，谓此中四相，不应唯取迷智，实应兼约智识。

“此经四相，对彼《金刚》谓迷智境，若望中道，究论能执，亦是识情，以众生无始未离念故，故云妄想执有等。又，此虽约证悟了觉以辨四相，似从粗至细，展转浅深，然详经意，恐一一相各有粗细，俱浅并深。”

“《略疏》(圭峰)释此四相，已非初心现行粗执，《钞》指界外尘沙无明，今准前文由执我等妄见流转，后文不了四相经劫修道但名有为不成圣果，经意正该见思粗垢，则知圭峰取义太过。”

智聪心镜，所说亦同。

(四)憨山说

憨山《直解》，亦依圭峰，惟所说亦微异。

“此四相有迷识、迷智粗细之分，粗者迷识，乃凡夫妄认五蕴为我，妄生憎爱，乃《金刚经》前半所明者是也。细者迷智，乃一切圣贤妄有证得，能所未忘，即此经所说，乃《金刚经》后半所明者是也。此中粗细二种我执，正属俱生，此经众生，意该九界，此中先举凡夫之四相，以显三乘之四相，以凡夫四相由憎爱而有，三乘四相由证取而有，以证取发于爱根种子故凡圣双举。”

“此我等四相，旧解都分粗细。今详佛意，指无始无明为己主宰，是为我体，是则四相单约生相无明，今以观照研穷，对待未忘，展转有四，原非粗细之分也。何以明之？谓妙性圆明，本无能所，良由最初一念，障此妙性，失其本明，故名无明。自尔以来，一向皆是无明为己主宰而为我体，今以始觉观照，欲证圆觉，未能圆合，中间皆因根本无明而为障碍，故对待未忘，即此所对所证者，乃是无明，非觉性也，故云心所证者乃我相也(按：此始起无明为我，岂有粗细之分耶？永嘉一念中五阴，正此意耳，智者请深观之)。”

“以观心所取证者，乃是无明，非觉性也。故云取证方现我体，前佛明言无始无明为己主宰，乃的指根本无明为我，岂可以粗惑目之耶？”

憨山之意，此经四相，专就迷智而言，同属于细，惟亦该九界众生。

(五)通润说

通润《近释》，亦依圭峰，唯立名微异，陈义且较为透辟。

1. 迷世法执之四相——人我相

(1)我相

(2)人相

(3)众生相

(4)寿者相

2. 迷出世法执之四相——法我相

(1)我相——证——此即四果圣人断人我而现法我相。

(2)人相——悟——此即三贤位中行六度行所现我相。

(3)众生相——了——此即地上菩萨证寂灭时所现我相。

(4)寿者相——觉——此即等觉菩萨所现我相。

(六)罗峰说

罗峰《句释正白》，与诸师异，谓此四相本身即应分为迷识、迷智之二，故此中实尝包括凡夫、菩萨二者而言。

1. 迷识二相

(1)我相——证取心——计取名我

(2)人相——悟证心——计舍名人

此中该指圣凡，并约真妄，无论取妄取真，总是一类无明。真妄有二，取心无二。

2. 迷智二相

(1)众生相——了悟心——计取舍不及名众生

(2)寿者相——觉了心——计在不及者之有存立名寿者

综观诸师所说，亦复纷繁，今当一加折衷，独标正义。

第一，四相虽有迷智、迷识之二类，但其迷之体性则一，所异者，迷之境界而已。故吾人于凡夫之迷识，与菩萨之迷智，不当截然视为不同，如本经所示证悟了觉（觉或作照）四重递进之意义，固约迷智而言，然迷识正亦如是，故本经所举喻例，仍约迷识者说。当知二种四相，固一而二，二而一者，苟判为两途，反于迷之体性不能彻见，吾人正不宜因诸师之交净而误认为二也。

第二，四相之名数虽有四，而实则唯一“我相”，所以分四者，但其执“我”之程度有不同耳。此之不同，端在舍粗取细，舍外取内，舍所取能，舍浅取深。其舍也，固若有进，而其取也，仍成迷执。取之不穷，相亦终在，展转究之，且可无穷，约四而言，亦得该括。要之，其取其舍，均不离一我见，试观本章经文前后，处处单提“我”字，即其别释四相，亦节节标出“我”字，可为明证。盖我见者，实百二十八根本烦恼之上首，乃一般凡夫之唯一病根，亦即学佛修行者之唯一致力处，有之则不能入觉，除之则随顺觉性。佛示净慧之总意，端在乎是，吾人正不可因四相之名数有四而误认为四种不同之病根，反于迷之体性不能彻见也。

第三，四相之体性虽一，但仍有凡夫迷识、菩萨迷智之分，而本经所说四相，仍当依圭峰说断为专说唯智，盖净诸业障菩萨闻佛说圆觉法门二十五轮之后，便问觉心本性清静，因何染污，使诸众生迷闷不入，其疑原就修行而起，佛因示之以四相，此四相者，实众生一总病根也。在世间法上，具缚之凡夫，固常由此四相而妄起颠倒；在出世法上，求道之行人，亦常由此四相而不能入觉。佛之所说，虽尝遍及此二，但净业此问，固侧重“行人不易入觉”一面，佛之答辞，亦即以出世法为主，而附说世间法，观于经中处处点明“妄见涅槃”、“相续求道”、“多劫勤苦”、“习菩提者”，以及“精进”、“修行”等语，即可知之。故其说四相也，意实在出世法上，其释四相之经文，所谓证悟了觉，亦均仅约出世法

而言，即所谓智境四相，亦即法我四相，吾人不当以其取义不尽而漫疑圭峰之说，致于经文本意有所失，反于修行一义轻心掉之，有负我佛之谆谆训诲也。

第四，四相虽唯一“我相”，但仍有四种境界不同，如本经所说法我四相，实应分配四种果位，其正义当如下：“我相”为菩萨第一阿僧祇劫三贤位中所有，“人相”为菩萨第二阿僧祇劫初地至七地位中所有，“众生相”为菩萨第三阿僧祇劫八地至十地位中所有，“寿者相”为菩萨三阿僧祇劫之终等觉位中所有，唯妙觉位中，四相悉无。

(己)四病

本经《普觉章》中，佛说末世众生欲修行者，当求善知识，而彼善知识所证妙法，应离四病。此之四病，或谓仅为拣择善知识之标准，乃就善知识之德量而言，如智聪《心镜》云：“此是为人师者自己之病有四，即非其徒有四病也。”若依此说，则四病与学者似无关联，殊不知此段经文，明以彼善知识所证妙法为主体，四病非人之病，乃法之病，而此法又正是学者之所求所习，则四病之有关于学者，不亦重且大哉？况就全经而论，此章以前，其假说离幻之方便，已备陈三观诸轮，而其离此离幻之幻者尚未详说，故特出此四病以示之。苟不明此，则三观诸轮，有作有止，有任有灭，将成四病，不复能入圆觉，非能解圆觉法门者也。今特另为提出，以供研究。

(一)作病

经云：“若复有人作如是言：我于本心作种种行，欲求圆觉。彼圆觉性，非作得故，说名为病。”

此对三观中之幻观而言。亦破一切有见。

(二)任病

经云：“若复有人作如是言：我等今者，不断生死，不求涅槃，涅槃生死无起灭念，任彼一切随诸法性，欲求圆觉。彼圆觉性非

任有故，说名为病。”

此对三观中之寂观而言。亦破一切亦有亦空见。

(三)止病

经云：“若复有人作如是言：我今自心永息诸念，得一切性寂然平等，欲求圆觉。彼圆觉性非止合故，说名为病。”

此对三观中之静观而言。亦破一切空见。

(四)灭病

经云：“若复有人作如是言：我今永断一切烦恼，身心毕竟空无所有，何况根尘虚妄境界，一切永寂，欲求圆觉。彼圆觉性非寂相故，说名为病。”

此亦对三观中之寂观而言。亦破一切非有非空见。

离此四病，则四见悉除，三观可修。今更当发挥数要点于下：

第一，四病为修三观诸轮之要诀，可别对三观，亦可总对三观，盖三观莫不有作、止、任、灭四病也。修观之始，于静、幻、寂三法门有所作，则易罹作病；及其观力渐进，任运能静、能幻、能寂，则易罹任病；及其观力已强，真能止住于静、幻、寂三法门中，则易罹止病；最后观门成就，于静、于幻、于寂悉能超灭，则易罹灭病。本经别释四病之序次，不依余文所称之作、止、任、灭，而改为作、任、止、灭，即依于此，实以观法为主也。且总结之云：“离四病者，则知清净，作是观者，名为正观，若他观者，名为邪观。”此中亦曾点明“观”字，亦可证此四病非仅约善知识之德量言也。

第二，四病实为二对：作与止对，任与灭对，作止又与任灭对，故经中除别释四病之外，多称作止任灭，亦就其相对之意义而言也。果能互相对治，亦可除病；偏住一行，其病始深。

第三，作、止、任、灭，虽为四病，然彼等实亦为四种行门，苟善用之，且为四药。如对凡小而劝修六度，是作为药；对尘劳而

任运清闲，是任为药；对妄情而力求止息，是止为药；对心境而一切永寂，是灭为药。此固诸经所常赞劝者，顾今一转而指之为病，其故何耶？曰：病其有所取耳。于作而有所取，则执于有作，终障圆觉，遂成作病，乃至于灭而有所取，则执于有灭，终障圆觉，遂成灭病，此亦即是法我执，与前四相，正宜对勘。

（《威音》第 61—67 期）

《大般涅槃经》述要

一、本经之地位

《涅槃》一经，传释迦如来入灭时之情状，及其最后教诫，实为四十九年宣说十二部经之归宿。从事实上言之，彼在佛教中之地位，自极重要。且其中所宣示者，有“法身常住”及“佛性遍通”等义，实为释尊平时所未及详阐之深旨。因之在三藏之内，别成《涅槃》一部。从教义上言之，彼在佛教中之地位，尤极重要。但本经之传来中土，一方备受尊崇，一方又多生疑难，试分述之。

其备受尊崇者，如罗什之言曰：“《般若》除其虚妄，《法华》开其究竟，《泥洹》阐其实化，此三津开照，照无遗矣。”僧睿之言曰：“此三经者，如什公所言，是大化三门，无极真体，皆有神验，无所疑也。”道朗之言曰：“《大般涅槃经》者，盖是法身之玄堂，正觉之实称，众经之渊镜，万流之宗极。”余师所言，不遑备举，当时之推崇本经，亦可谓至矣。故涅槃一宗，遂成为十三宗之一，而宋之慧成、昙无成、僧庄、道汪、静林、慧定、昙斌、超进、法瑶、道登、昙度、道成诸师，制疏作章，弘布甚盛。在隋则净影、智徽、法砺、道绰等，多以涅槃为宗。洎于唐朝，道宣、法宝，各有所弘，而所归在于涅槃，法宝又特立五时教，以涅槃为佛性教，居于小乘、大乘、三乘、一乘诸教之上。及天台宗盛，《涅槃》因与《法华》同为第五时教，此宗遂渐属于彼，无别以涅槃为宗者。然本经之备受尊崇，固未尝因此而掩也。

其多生疑难者，如法显六卷本初译出时，彭城僧渊，览其谈常、谈我诸文，异而排之，后竟受舌根销烂之报。又，罗什弟子道

生，初见法显六卷本，便能洞入幽微而唱阐成佛说，于时大本未传，斯义未明，大受世之非难，京师诸僧目为邪说，至合大众摈而遣之。生于大众中誓曰：若我所说反于经义者，请于现身即表厉疾，若与实相不相违背者，愿舍寿之时据师子座。言竟，拂衣而行，初投虎丘山，聚石为说斯义，石皆点头。及昙无讖所译大本告成，果称阐提悉有佛性，与生所说若合符契，其后生在庐山，亦果于讲此经时，卒于讲座，于是人始惊服。如上所述二种疑难之经过，实为中土佛教界所罕见者，故本经之多生疑难，即亦无可讳言者也。

要之，本经之地位，究极重要，既不以备受尊崇而转高，亦不以多生疑难而稍贬，且于此多生疑难之中，正足以见其教义之特深，非寻常所了了者，其地位之重要，益于斯征实之矣。读斯经者，愿留意焉。

二、本经之传译

《涅槃》之传来中土，为时甚早，在后汉时，即已有译本。唯异译叠出，且诸经中，以《涅槃》为名者，又数数见，流派纷如，莫辨原委。今就历代所译诸经，名称相类，及其同本异译者，先为汇述，次加厘析。

(一)《小般泥洹经》一卷(现缺)

后汉(建和二年至建宁三年)安息沙门安世高译。

按：《历代三宝记》云“见《别录》”。

(二)《梵般泥洹经》一卷(现缺)

后汉(建和元年至中平三年)月支沙门支娄迦讖译。

按：《历代三宝记》云：“旧录云胡般，今改为梵。初出，或二卷，见《朱士行录》及《三藏集纪》。”

又按：《开元录》，此为本经六译中之第一译。

(三)《大般涅槃经》二卷(现缺)

曹魏外国沙门安法贤译。

按：《历代三宝纪》云：“略大本前数品为此二卷，见竺道祖《魏录》初出。”又云：“群录并云魏世，不辨何帝年。今依编于末，又《别录》亦载。”

又按：《开元录》，此为本经六译中之第二译。

(四)《大般泥洹经》二卷(现缺)

曹魏月支优婆塞支谦译。

按：《历代三宝纪》云：“此略大本《序分》、《哀叹品》为二卷，后三纸小异耳。见竺道祖《吴录》，道安云出《长阿含》。僧佑云：今《长阿含》与此异，第二出。”

又按：《开元录》，此为本经六译中之第三译。

(五)《大般泥洹经》二卷(现存)

西晋(太始五年七月三日)月支沙门竺法护译。

按：《历代三宝纪》云：“亦云《方等泥洹经》，见《聂道真录》。”又按：此本亦称《佛说方等般泥洹经》。

(六)《泥洹经》二卷(现存)

西晋(惠帝世)河内沙门白法祖译。

按：此本又称《佛般泥洹经》。

(七)《大般涅槃经》三卷(现存)

东晋平阳沙门法显译。

按：《历代三宝纪》记法显所译经中有此，但称“《方等泥洹经》二卷”，注云：“见竺道祖《晋世杂录》。”

又按：此本亦称《方等般泥洹经》。

(八)《大般泥洹经》六卷(现存)

东晋(义熙末年)平阳沙门法显共天竺沙门觉贤译。

按：《历代三宝纪》云：“义熙十三年，于谢司空公谢石道场寺出。旧录云：觉贤出，宝云笔受，是大本前分十卷《大众问品》，见《道祖录》或十卷。”

又按：此本或谓译于义熙十二年至十四年，亦称《泥洹经》、《佛说大般泥洹经》、《方等大般泥洹经》。

又按：《开元录》，此为本经六译中之第四译。

(九)《方等泥洹经》二卷(现存)

东晋人名失译。

按：此本又称《般泥洹经》、《泥洹经》、《大般泥洹经》。

(十)《中阿含经》六十卷中之第五十五《涅槃经》(现存)

东晋(隆安元年至二年)罽宾沙门僧伽提婆译。

(十一)《佛临般涅槃经》一卷(现存)

姚秦(弘始中)天竺沙门鸠摩罗什译。

按：《历代三宝记》云：“一名《佛垂般涅槃略说教诫经》。”

又按：此本亦称《遗教经》、《佛遗教经》。

(十二)《佛说长阿含经》二十二卷中之第二《游行经》(现存)

姚秦(弘始十四年至十五年)罽宾沙门佛陀耶舍共凉州竺佛念译。

按：《历代三宝记》云：“弘始十五年出，竺佛念笔受，见《二秦录》。”又按：此经与西晋白法祖译之《泥洹经》二卷、东晋失译之《方等泥洹经》二卷、东晋法显译之《大般涅槃经》三卷，均为同本异译。

(十三)《大般涅槃经》四十卷(现存)

北凉(玄始三年至十年)天竺沙门昙无讖译。

按：《历代三宝记》云：“玄始三年，于姑臧出，至十年方讖。此经凡有三万五千偈，于凉减百万言。今所译者，正万余偈，三分始一耳。见竺道祖《凉录》。”

又云：“晋安帝世，中天竺国三藏法师昙摩讖，或云无讖，凉言法丰。赍《大涅槃》前分十卷，并菩萨戒等，到姑臧，止于传舍，虑失经本，枕之而寝，夜有人牵讖堕地上，惊觉谓盗，如此三夕，乃闻空中有声语曰：此是如来解脱之藏，何为枕之？讖乃惭悟，别安高处，果有盗者，夜数提举，竟不能胜，明旦讖持，不以为重，盗谓圣人，悉来拜谢。时沮渠蒙逊潜据凉土，称河西王，闻讖德名，呼与相见，一面交言，礼遇甚厚，仍请宣译，凉土英俊沙门慧

嵩亲承笔受，西州道俗将数百人，欣睹明能，纵横问难，讖释疑滞，清辩若流，仍出宝坊诸经戒等六十余万言，《涅槃》三分之一，前后首尾，来往追寻，涉历八年，凡经三度，译乃周讖，虽四十卷，所缺尚多。冀弘法王，咸令满足，一睹圆教，再隆化哉，凉译经竟，当宋武帝永初二年。”

又按：昙无讖译此经时，如据玄始三年至十年计算，正当东晋安帝义熙十二年至宋少帝景平元年，其开始之年，与法显适同。惟后秦道朗《大般涅槃经序》云：“讖既达此，以玄始十年，岁次大梁，十月二十三日，河西王劝请令译，讖手执梵文，口宣秦言，其人神情既锐，而为法殷重，临译敬慎，殆无遗隐，搜研本正，务存经旨，唯恨梵本分离，残缺未备耳。”

据此，则此本实译于玄始十年，与前说异。

又按：此本或简称《涅槃经》，又对于《南本》称《北本涅槃经》。

又按：《开元录》，此为本经六译中之第五译。

(十四)《般泥洹经》二十卷(现缺)

刘宋(文帝世)雍州沙门智猛译。

按：《历代三宝记》云：“宋文帝世，雍州沙门释智猛，游历西域，寻访异经，从天竺国赍梵本来，道经玉门，于凉州译。元嘉十四年，流至扬都，与法显同，见《宋齐录》。”

又按：《开元录》，此为本经六译中之第六译。

(十五)《大般涅槃经》三十六卷(现存)

刘宋(元嘉中)沙门慧严、慧观同谢灵运等重定。

按：《历代三宝记》云：“昙无讖，晋末，于姑臧，为北凉沮渠氏译本有四十卷，语小朴质，不甚流美。宋文帝世元嘉年初达于建康，时有豫州沙门范慧严，清河沙门崔慧观，共陈郡处士谢灵运等，以讖《涅槃》品数疏简，初学之者难以措怀，乃依旧翻《泥洹》正本加之品目，文有过质，颇亦改治，结为三十六卷，始有数本，流行未广。严后一时夜忽然梦见有一人，形状极伟，乃大厉声而谓严曰：《涅槃》尊经，何以率尔轻加斟酌？严既觉已，怀抱惕然，旦乃集僧，欲改前本。时有识者咸共止云：此盖欲诚励后人耳，若必

苟违乖舛理者，何容即时方始感梦？严以为然，顷之又梦神人告曰：君以弘经精到之力，于后必当得见佛也，恐将来哲不知根元，故复记述。”

又按：《阅藏知津》云：“南本《大般涅槃经》三十六卷，北凉中天竺沙门昙无讖译，刘宋沙门释慧观同谢灵运再治，从《寿命品》分出为四，于《如来性品》分出为十。此部文更精练，章安尊者依此作疏，但世罕流通，而旧本则久行世间矣。”

又按：此本或亦简称《涅槃经》，又对于北本称南本《涅槃经》。

(十六)《般泥洹经》一卷(现缺)

刘宋(孝建元年)天竺沙门求那跋陀罗译。

按：《历代三宝记》云：“孝建元年，于幸寺译，是第二出，或无般字，与晋世竺法护双卷《泥洹》大同小异，见道慧《宋齐录》。”

(十七)《四童子三昧经》三卷(现存)

隋(开皇十三年)天竺沙门阇那崛多译。

按：《历代三宝记》云：“开皇十三年五月翻，七月讖，沙门僧琨笔受。”

又按：此与竺法护译本同，但至第六品而止。

(十八)《大般涅槃经后分》二卷(现存)

唐(麟德年中)益州沙门会宁共南海若那跋陀罗译。

按：《大唐西域求法高僧传》云：“会宁律师，益州成都人也。……爰以麟德年中，仗锡南海，泛舶至河陵洲，停住三载，遂共河陵国多闻僧若那跋陀罗，于《阿笈摩经》内，译出如来涅槃焚身之事，斯与《大乘涅槃》颇不相涉。然《大乘涅槃》，西国净观见目云：其大数有二十五千颂，翻译可成六十余卷，检其全部，竟而不获，但得《初大众问品》一夹，有四千余颂，会宁既译得《阿笈摩》本，遂令小僧运期奉表赍经还至交府，驰驿京兆，奏上阙庭。”

又按：《开元录》云：“今寻此经，与《长阿含》初分《游行经》少分相似而不全同，经中复言法身常存，常乐我净，佛菩萨境界非二乘所知，与《大涅槃》义理相涉，经初复题《陈如品》末，文势相接，且编于此，后诸博识，详而定之。”

又按：此分亦称《大般涅槃经》后译《茶毗分》、《闍维分》。

依上所述，《涅槃》之译本，亦既繁且杂矣。古德尝判之为二部：一曰小乘之《涅槃经》，一曰大乘之《涅槃经》，今就所判定者述之。

小乘之《涅槃经》，以《长阿含》中之《初分·游行经》为首，而有三种异译：一为西晋白法祖译之二卷《佛般泥洹经》，二为东晋失译之二卷《般泥洹经》，三为东晋法显译之三卷《大般涅槃经》。其中所说，即八相成道化身之释迦，于拘尸那城入涅槃时之状况，是化身佛之实录也。此四本外，《中阿含》中，第五十五，亦曰《涅槃经》，但彼仅说可得涅槃之观行，非说佛入涅槃之遗教，不当属于此类。

大乘之《涅槃经》，以北凉昙无讖译之四十卷《大般涅槃经》为首，而有五种异译：一为后汉支娄迦讖译之二卷《梵般泥洹经》，二为曹魏安法贤译之二卷《大般涅槃经》，三为孙吴支谦译之二卷《大般泥洹经》，四为东晋法显译之六卷《大般泥洹经》，五为刘宋智猛译之二十卷《般泥洹经》。其中所说，即佛之涅槃，非灰身灭智，佛今虽现入灭之相，然佛身常住不灭，是法身佛之妙境也。此六本外，如西晋竺法护译之二卷《大般泥洹经》，与刘宋求那跋陀罗译之一卷《般泥洹经》，隋闍那崛多译之《四童子三昧经》，为同本异译，则系此《大涅槃》之支派。又如刘宋慧严、慧观、谢灵运等重定之三十六卷《大般涅槃经》，则系此《大涅槃》之改订。又如唐若那跋陀罗译之二卷《大般涅槃经》后分，则系此《大涅槃》之补足。

其他，如后汉安世高译之《小般泥洹经》，则今已不存，未详何属。姚秦鸠摩罗什译之《佛临般涅槃经》，则或称小乘，或判为大，故均暂置于上述二部之外。

于二部《涅槃》各自弘译之中，有一至足注意之事，即东晋法显，以一人而并弘二部，其所译三卷本为小乘《涅槃》，而其所译

六卷本则大乘《涅槃》也。

今就二部《涅槃》观之，其义理精深垂教宏远者，当推大乘《涅槃》。而就大乘《涅槃》观之，其文辞广瞻、流传久普者，又当推昙无讖译四十卷本。故今所欲说者，亦以此本为主。

三、本经之疏释

本经译出以后，中土佛教界之思想，曾为之引出一种显明之进步，其入人之深，自可概见。故历代以来，疏释之者，颇不乏人。今试就其有名者拉杂举之。

- (一) 慧远《大般涅槃经义记》二十卷(或云十卷)
- (二) 宝亮《大般涅槃经集解》七十一卷
- (三) 灌顶《大般涅槃经玄义》二卷
- (四) 智圆《涅槃玄义发源机要》四卷
- (五) 灌顶《大般涅槃经疏》三十三卷
- (六) 吉藏《涅槃经游意》一卷
- (七) 元晓《涅槃宗要》一卷(或云二卷)
- (八) 道暹《涅槃玄义文句》二卷
- (九) 智圆《涅槃治定疏科》十卷
- (十) 《涅槃经会疏》三十六卷
- (十一) 行满《涅槃疏私记》(或云《疏抄》)十二卷(或云五卷)
- (十二) 道暹《涅槃疏私记》九卷
- (十三) 智圆《涅槃经疏三德指归》二十卷
- (十四) 师正《科南本涅槃经》三十六卷
- (十五) 智空《涅槃义记圆旨钞》十四卷、《科》五卷
- (十六) 法宝《涅槃经疏》十五卷
- (十七) 《涅槃经科》四卷
- (十八) 继延《涅槃随疏心境》三十卷
- (十九) 润法师《涅槃经疏》四卷(或云二卷)

- (二十) 吉藏《涅槃经疏》十四卷(或云二十卷)
- (二十一) 智圆《涅槃经科》二十卷
- (二十二) 憬兴《涅槃经疏》(或云《述赞》)十四卷(或云七卷)
- (二十三) 太贤《涅槃经古迹记》八卷(或云三卷)
- (二十四) 极泰《涅槃义集》七卷
- (二十五) 义寂《涅槃经纲目》二卷(或云一卷)
- (二十六) 《涅槃经义记》五卷
- (二十七) 玄范《涅槃经钞》二卷
- (二十八) 玄一《涅槃经料简》一卷
- (二十九) 《涅槃经大意》一卷
- (三十) 《涅槃经义章》一卷
- (三十一) 仁岳《涅槃礼赞文》一卷
- (三十二) 良愿《涅槃经后分疏》一卷
- (三十三) 思孝《涅槃经后分节要》一卷
- (三十四) 湛然《涅槃经再治疏》一卷
- (三十五) 湛然《涅槃经后分科》一卷
- (三十六) 元浩《涅槃经天台注》九卷、《科文》一卷
- (三十七) 诵许《涅槃经疏》十卷
- (三十八) 极泰《涅槃经疏》六卷
- (三十九) 延法师《涅槃经文抄》六卷
- (四十) 林法师《涅槃经钞》一卷
- (四十一) 惠沼《涅槃经义记》十卷、《科文》一卷
- (四十二) 惠藏《涅槃经疏》十卷
- (四十三) 《涅槃集解钞》十卷
- (四十四) 《涅槃自钟录》十卷
- (四十五) 《涅槃集解略例》一卷
- (四十六) 明敏《涅槃集解记》一卷
- (四十七) 韦谏《涅槃经注》三十卷

- (四十八)观智《涅槃经料简》一卷
(四十九)寂法师《涅槃经云何偈》一卷
(五十)智云《涅槃经私志记》百十五卷
(五十一)法宣《涅槃经音义》一卷
(五十二)《涅槃经疏钞》一卷
(五十三)湛然《涅槃经金刚鐔》一卷
(五十四)智圆《涅槃经显性录》四卷、《科》一卷
(五十五)明旷《涅槃经记》一卷
(五十六)《涅槃经诚证》一卷
(五十七)《涅槃经文字品悉昙章》一卷
(五十八)智通《涅槃经》罗什译出十四《音辨》二卷
(五十九)《涅槃经寿命品私记》一卷
(六十)行满《涅槃经音义》一卷
(六十一)法宪《涅槃经音义》一卷
(六十二)《涅槃经音义同意》二卷
(六十三)信行《涅槃经音义》六卷
(六十四)圆澄《涅槃经会疏解》三十六卷
(六十五)净挺《涅槃经末后句》一本

四、本经之品目

中土最广瞻之《涅槃经》，莫如昙无讖一本，凡十三品。然昔人犹嫌其品数疏简，重加治定，成南本《涅槃》，较之北本，品数多十有二。盖从《第一寿命品》分出为四，又从《第四如来性品》分出为十也。至其同本异译之中，则唯法显六卷本尚存，彼虽分品十八，然其实仅有昙无讖本之前五品耳。《阅藏知津》尝记此经云：“共十八品，齐至如来现病而止，圣行以下皆未有，生公明阐提皆有佛性而见摈斥，想依此经。”今且合此三本而勘之。

<u>法显六卷本</u>	<u>北本</u>	<u>南本</u>
1. 序品	1. 寿命品	1. 序品
2. 大身菩萨品	又	又
3. 长者纯陀品	又	2. 纯陀品
4. 哀叹品	又	3. 哀叹品
5. 长寿品	又	4. 长寿品
6. 金刚身品	2. 金刚身品	5. 金刚身品
7. 受持品	3. 名字功德品	6. 名字功德品
8. 四法品	4. 如来性品	7. 四相品
9. 四依品	又	8. 四依品
10. 分别邪正品	又	9. 邪正品
11. 四谛品	又	10. 四谛品
12. 四倒品	又	11. 四倒品
13. 如来性品	又	12. 如来性品
14. 文字品	又	13. 文字品
15. 鸟喻品	又	14. 鸟喻品
16. 月喻品	又	15. 月喻品
17. 问菩萨品	又	16. 菩萨品
18. 随喜	5. 一切大众所问品	17. 一切大众所问品
	6. 现病品	18. 现病品
	7. 圣行品	19. 圣行品
	8. 梵行品	20. 梵行品
	9. 婴儿行品	21. 婴儿行品

- | | |
|-------------------------|-------------------------|
| 10. 光明遍照
高贵德王
菩萨品 | 22. 光明遍照
高贵德王
菩萨品 |
| 11. 狮子吼菩萨品 | 23. 狮子吼菩萨品 |
| 12. 迦叶菩萨 | 24. 迦叶菩萨品 |
| 13. 憍陈如品 | 25. 憍陈如品 |

五、本经之内容

考昙无讫译本，在中土所出《涅槃经》中，虽最称广瞻，但所翻者，仍不过原本三分之一。故当时道朗大师，躬豫其盛，而所撰序文，亦以“梵本分离残缺未备”为憾。可知《涅槃》一经之内容，中土实无完足之本。今就昙无讫本而述之，亦仅仅较余本为周备耳。

《寿命品》第一

佛在拘尸那城，力士生地，阿利罗跋提河边，娑罗双树间，二月十五日，临涅槃时，出大音声，普告众生：“若有所疑，今悉可问，为最后问。”面门放光，遍照十方，众生见者闻者，莫不悲苦，一切声闻、菩萨、人、天、龙、鬼诸众，乃至十方佛土诸大菩萨，各来广陈最后供养，佛皆不受。

尔时会中有优婆塞，是拘尸那城工巧之子，名曰纯陀，与其同类十五人，请佛受其微供，佛独许之，并为说二施果报无别：一者受已得菩提，二者受已入涅槃。

纯陀因大众赞劝，说偈请佛住世，佛以偈答。

纯陀次答文殊：不应以如来法同于诸行。文殊与佛均赞之。

佛复从面门放光照文殊身，文殊知佛即将入于涅槃，遂与佛促纯陀办供，纯陀与文殊从座而去，供办食具。

其去未久，此地乃至梵世六种震动，示佛将入涅槃，众会哀请住世。佛慰谕之，令问所疑，并示秘密之藏，犹如“∴”字。略

斥无常、苦、无我三修无有实义，为说胜三修法。又谓我所有无上正法，悉以付嘱摩诃迦叶，当为汝等作大依止。并说明医禁乳、用乳之喻。

次劝问戒律所疑，诸比丘再辞不堪，于是迦叶菩萨承佛神力，说偈问佛之长寿不坏、甚深微妙等境界。佛赞之，为说佛视众生如子，修平等心，故得寿命长，于诸常中最为第一。但不可谓三归之中，佛异于法及僧。当知三事常住，三归无异，则禁戒具足，能证妙果。

《金刚身品》第二

佛为迦叶菩萨说如来身常住不坏，由于往昔护法因缘，今得成就是金刚身。

《名字功德品》第三

佛为迦叶菩萨说此经名，并释《大般涅槃》名义。

《如来性品》第四

佛告迦叶：菩萨分别开示大般涅槃，有四种义：

(一)自正，(二)正他，(三)能随问答，(四)善解因缘义。

迦叶菩萨言：世尊唯有密语，实无秘藏。佛赞印之。

次说百句解脱之义。

次说四人为世间依。

次明魔说、佛说经律种种差别之相。

次明知常住者知四圣谛。

次明四颠倒相。

次说贫女金藏喻、涂乳洗乳喻、力士额珠喻、雪山乐味药喻。

次明方等经者，犹如甘露，亦如毒药；消则为药，不消为毒。

次明大乘无有三归分别之相。

次明无二之性即是实性。

次说金鍍抉膜，示二三指之喻，又广说十住菩萨见性少分之喻。又说梦语刀刀之喻。

次明十四音，名曰字本，应离半字，善解满字。

次明二鸟双游之喻。

次说月无出没半满之喻，日出三时长短之喻。

次广说喻，明《大涅槃经》利益一切，唯不能益一阐提人。

次说先陀婆一名四实之喻，以喻如来密语难解。

次明白知有佛性者，名丈夫相。

次为文殊释《本无今有偈》义。

《一切大众所问品》第五

佛复从面门放光，照纯陀身，受其供养，又于自身毛孔化佛及僧。

受诸大众供养，说偈慰喻。

次广明一切契经有余无余之义。

为欲调伏诸众生故，现身有疾，右胁而卧，如彼病人。

《现病品》第六

迦叶菩萨劝佛起坐，放光遍照，利益一切。

佛又广为迦叶说秘密教，及说五人有病行处，所谓四果辟支，非如来也。

《圣行品》第七

佛为迦叶菩萨说五种行：（一）圣行、（二）梵行、（三）天行、（四）婴儿行、（五）病行。

复有一行是如来行，所谓大乘《大涅槃经》。

次即广明圣行，护戒如护浮囊，得四念处，住堪忍地，观四圣谛。

乃至住无畏地，得二十五三昧，坏二十五有。

次答住无垢藏王菩萨，说从牛出乳喻。并说往昔舍身求半偈事。

《梵行品》第八

佛为迦叶菩萨说住七善法得具梵行：

(一)知法、(二)知义、(三)知时、(四)知足、(五)知自、(六)知众、(七)知尊卑。

复有梵行，谓慈悲喜舍，因即广明如来慈善根力，令诸众生见种种事。

又为重释《本有今无偈》义。

又释一切世间不知见觉，菩萨悉能知见觉义，于中广明六念法门。

次叙阿闍世王见佛之事。

次结示《天行品》者，如《杂华》说。

《婴儿行品》第九

佛说不能起往、来、去、语言，是名婴儿，如来亦尔。

《光明遍照高贵德王菩萨品》第十

佛告光明遍照高贵德王菩萨，修行《大涅槃经》，得十事功德。

《师子吼菩萨品》第十一

佛告大众：恣汝所问，吾当解说。

师子吼菩萨请问以何义故名为佛性？何故复名常乐我净？若一切众生有佛性者，何故不见？十住菩萨住何等法，不了了见？佛住何等法而了了见？

佛赞其具二庄严，并细答释。于中具明观十二缘智，凡有四种：下者得声闻道，中者得缘觉道，上者住十住地，上上者得无上菩提。是故十二因缘，名为佛性，即第一义空，名为中道，即名为佛，名为涅槃。又，凡有心者定当得成菩提，故说一切众生悉有佛性。又不可以有退心故言无佛性。

次明真修戒定慧相。

次答拘尸那城入般涅槃之因。

次答何等比丘庄严双树之间。

次答涅槃无十相故，名为无相，时之修习定慧舍相，能断

十相。

次答成就十法，能见涅槃无相。

次明能修身戒心慧者，是名智者，能令重业轻受。不修身戒心慧，名为愚痴，能令轻业重受。

次说恒河七种人喻，众盲触象喻。

次明菩萨当以苦行自试其心。

次明大海有八不可思议，《大涅槃经》亦复如是。

次答如来示同胎生之故。

师子吼说偈赞佛。

《迦叶菩萨品》第十二

迦叶菩萨问佛何故不先救善星比丘，佛为答之。

又问未来种种异说事，佛具释之。

又明如是诤讼，是佛境界，非诸二乘所知，若人于是生疑心者，犹能摧坏无量烦恼，若于是中生决定者，是名执着。

次明断善根者，非是下劣愚钝之人，亦非天中及三恶道。

次明佛性非有非无，亦有亦无。

次明十二部经，或随自意说，或随他意说，或随自他意说。

次说恒河七众生喻。

次说佛性常故，非三世摄，虚空无故，非三世摄。

次明修无常等十想者，能得涅槃。

迦叶菩萨以偈赞佛。

《憍陈如品》第十三

佛告憍陈如：色是无常。因灭是色，获得常住解脱之色。受想行识亦尔，苦、空、无我、不净亦尔。若离佛法，无有沙门及婆罗门，亦无沙门婆罗门法。

尔时外道闻已瞋恚，共往阿闍世所，求与瞿昙论议。王与外道同来佛所。

先答闍提首那婆罗门问，度令出家证果。

次答婆私吒梵志问，亦令证果，即入涅槃。

次答先尼梵志问，善来得果。

次答迦叶梵志问，出家五日而证四果。

次答富那梵志问，善来得果。

次答清净梵志问，出家十五日后，得阿罗汉。

次答犍子梵志问，出家十五日后，得于初果，复来问法，佛为说奢摩他、毗婆舍那。闻已修习，得阿罗汉，寄谢于佛，入般涅槃。

次答纳衣梵志问，善来得果。

次答弘广婆罗门问，并因憍陈如答，发广大心，佛为发迹显本。

次明阿难具足八种不可思议，勅文殊师利以咒摄归，命其往语须跋陀梵志，寻来见佛，问答实相深义，大众获益无量，须跋得证四果。

六、本经之要义

《涅槃》一经，为释尊一代时教之最后结束处，其中要义，自极宏深，卷帙既多，非可备举。近时欧阳宜黄尝覃心其中，撰为《大涅槃经叙》一卷，以三句读《涅槃经》，复以四句读《涅槃经》，后更以十门抉经义，至为详赡，今且略举其目：

三句读文：

- (一) 诸佛常住无有变易。
- (二) 一切众生皆有佛性。
- (三) 《大涅槃经》是秘密藏。

如是三句摄是经尽。

四句读文：

- (一) 法句——起《哀叹品》讫《大众所问品》。
- (二) 法行句——起《现病品》，讫《高贵德王品》。

(三)法义句——《师子吼品》。

(四)法用句——《迦叶品》、《憍陈如品》。

此均综错发明常住、佛性、秘藏三句义者，唯最初二品叙当时事非四句所摄。

十门抉义：

(一)涅槃

(二)佛性

(三)中道

(四)因果缘

(五)经

(六)行

(七)戒

(八)慈悲

(九)方便

(十)其余

欲知其详，请读彼叙，今不复述，且别述五点：

第一，本经以《大涅槃》为名，其中之唯一要义，亦即在大涅槃上。所谓大涅槃者，异于舍苦取乐之世间涅槃，异于堕色空见之外道涅槃，异于声闻之小涅槃，异于缘觉之中涅槃，而为菩萨、如来所入，既具足般若、解脱、法身之三德，又具足常、乐、我、净之四德，非彼世间涅槃、外道涅槃、小涅槃、中涅槃之所能及，故谓之大涅槃。此之涅槃，非仅指拘尸那城释尊化身之涅槃，不过借化身之涅槃而显发其义耳。

第二，释尊平时所说，多阐发“无常”、“苦”、“无我”、“不净”诸义，其最重要之修法，曰四念处，即观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我是也。今临般涅槃，所说适与平时相反，对无常而说常，对苦而说乐，对无我而说我，对不净而说净。故此经初来，多生疑难。实则前之说无常、苦、无我、不净者，为对凡夫之四颠倒而言；今之说常、乐、我、净者，又为对二乘之四颠倒而言。盖凡夫执有，彼计常、计乐、计我、计净，成四颠倒，必须以无常、苦、无我、不净治之；二乘执空，彼计无常、计苦、计无我、计不净，又成四颠倒，必须以常、乐、我、净治之。此本经所说所以略异于平时也。

第三，本经实含有调和大小二乘之意味。在小乘《涅槃经》中，其最重要之一点，即佛以一代所说经、戒付嘱弟子而谓“我常存此经、戒中”是也。他如《遗教经》与《增一阿含》，亦尝依此旨而阐“肉身虽灭，法身常住”之义，但此中所谓法身，仅为五分法身，若由小乘而进探大乘，则所谓法身，转臻胜妙，如最高之《华严》，其佛身观，则有所谓“法界身”，遍满常住。由此而演为心、佛、众生三无差别，其旨深矣。

今本经常用小乘经之语言，而附以大乘经之意义，如《圣行品》中五味之喻，见于《中阿含·七知品》及《增一阿含》三十三。《师子吼品》中雨之喻，见于《中阿含》十。《师子吼品》中众盲触象之喻，见于《长阿含》十九。《师子吼品》中七种沉没之喻，见于《中阿含》一及《增一阿含》三十三。而所喻均与《阿含》有异，此其由小而进于大之迹，亦可概见，殆欲有以调和之也。

第四，本经之中，《天行》一品，略而不书，但云如《杂华》说。又佛与德王论檀波罗蜜已，而曰尸罗乃至般若，如佛《杂华经》广说。又佛叙菩萨知见觉，以能六念故，亦称念施为涅槃因，广说如《杂华》。《杂华》者，即《华严》也。观乎此，本经之于《华严》，实有密切之关系，殆不可离者也。

第五，涅槃一会，扶律谈常。本经之中，颇重说戒，故经首即由如来征问戒律，中间又多续为宣示戒因缘、戒具足、戒差别，以及制戒、依戒、护戒、破戒等义。盖欲得大涅槃者，不可不持于戒，戒为三学之首，非三学即无以学佛。故佛自言：我入灭后，汝等当以戒为大师。今之学者，得读斯经，尤当仰体斯旨。

《梵网经》述要

汉译《梵网经》，按诸《经录》，有前后二译。所谓前译者，谓后汉康孟详所出，《经录》所云“《梵网经》二卷，或三卷”之文是也。今此本缺失，不传于今。康孟详，康居国人，以后汉献帝时代来归中土，为中国佛教初期之译经者。由此点以言，则《梵网经》在中国译出之时期颇古。但近据日本松本文三郎之说，则又以“相传康孟详之《梵网》初译，非《梵网经》，盖系小乘经中之《梵动经》，而《经录》误传之者”云云。若依此说，则此经并无二译，唯仅现存之一译耳。而现行之《梵网经》，即鸠摩罗什所译是也。本经之卷首，有僧肇之序文云：

“弘始三年，淳风东扇，于是诏天竺法师鸠摩罗什，在长安草堂寺，及义学沙门三千余僧，手执梵文，口翻解释五十余部。唯《梵网经》一百二十卷六十一品，其中《菩萨心地品》第十，专明菩萨行地。是时道融、道影三百余人等，即受菩萨戒，人各诵此品以为心首。师徒义合，敬写一品八十一部，流通于此。”云云。

由此观之，《梵网经》之原本，为一百二十卷六十一品之大部经典，现行之《梵网经》者，其中之一部分，即由《菩萨心地品第十》之一品所译出者也。按诸《经录》，此经译出于弘始八年，僧肇笔受，译本上、下二卷。上卷专明十发趣、十长养、十金刚、十地菩萨之阶位，下卷则示以十重禁戒、四十八轻戒之菩萨戒律。本书即专采取此下卷全部而译之。复别于下卷之中，除去卷首之长行、散文，而取“我今卢舍那佛”以下之文为别卷，题名《菩萨戒本》，或云《菩萨戒经》，天台之智者、华严之贤首等所译者，即此本也。

按贤首大师疏云：

“别录此下卷之中偈颂以后所说戒相，独为一卷，名作《梵网经卢舍那佛说菩萨十重四十八轻戒》一卷。卷首别标当时受戒羯磨等事，仍云羯磨出《梵网经·律藏品》内，卢舍那佛为妙海王及王千子授菩萨戒法。”

即本经译出之初，以下卷为别本，卷首并附以受戒羯磨之实际作法，以便于大戒之授受，而此作法，即由本经大本之《律藏品》所抄出者也。依《律藏品》云：此作法为卢舍那佛，授戒于妙海王及王之千子之作法也。相传释尊受诵于卢舍那佛，以传于阿逸多菩萨（弥勒），然后二十余菩萨递相传受，以至于罗什法师焉。

盖戒有大乘戒、小乘戒之别。小乘戒复有萨婆多、摩诃僧祇、四分、五分等之派别，传译中土者，以上四部之外，尚有迦叶遗部、正量部等之律本论释。至其实际，受戒羯磨之作法，则皆专依“四分律”而行焉。就中南北朝以后，“四分律”之弘传益勃然兴盛，惠光僧都创其首，入唐则有相部宗之法砺、东塔宗之怀素、南山宗之道宣，互制注疏，并著论释，主张各异，互相派别，世所称为律三宗也。然其中独能发扬光大盛行于世者，实唯道宣律师之南山宗。所谓比丘以二百五十戒为具足戒，比丘尼三百四十八戒为具足戒，是为止恶戒，授戒说戒等，为作善之键度者是也。

至于大乘戒之传来，若以康孟详之《梵网》初传时言之，则其起原似属颇古，然其事实则殊可疑。此后安世高、竺法护等，虽不无少分大乘律之作法传出，然尚非大乘律之传译弘布者也。有之，则罗什之译出此《梵网经》，与夫北凉沮渠氏之世，《大涅槃经》之译者，于阆国三藏昙无讖发其端乎。昙无讖所译，即《菩萨地持经》十卷、《菩萨戒本》一卷，并《优婆塞戒经》七卷是焉。

盖佛教圣典中主要之大乘经律，不过《梵网经》、《地持经》、《善戒经》、《本业瓔珞经》等。就中以《地持经》，为弥勒菩萨所说之《瑜伽师地论》中之一部，即本地分中菩萨地之异译，或又称为

《菩萨戒经》，或又称为《菩萨地经》，又以经非佛说故，而或称为《菩萨地持论》焉。《善戒经》有广略二本，共为刘宋之求那跋摩所译，广本九卷（或十卷），略本一卷，其内容大体与《地持经》同，而别有经首之序分，与经终奉行之文，与佛说之经体，实无有异。依古来学者之解释，以《善戒经》为佛说，弥勒菩萨亲自佛前承受之。佛灭后九百年时，弥勒来兜率天，说在世亲闻之律，即此经之与《地持》之所由出，故此经实亦佛说者焉。《瓔珞经》前后凡有三译：第一译为姚秦之竺佛念译成二卷，即现行本是也；第二译为刘宋智严译成一卷；第三为刘宋道严译成二卷，今皆不存。三译中缺二而存一焉。

考之事实，罗什之来中土，实较昙无讖为稍先，大乘戒初传之功，不得不首推罗什。至其他关于大乘律之圣典，则多为罗什以后译出者也。

斯《梵网经》者，大乘律初传之圣典，由鸠摩罗什法师译出者也。然此经前后之说相，则似颇与《华严经》有密接之关系在。《华严经》者，其一部分之抄出译传颇古，其全部之完译，则以由觉贤三藏所翻之六十卷本为最初。觉贤与罗什为同时人，罗什之在长安也，觉贤亦在南方建康从事翻业。《华严经》之译成，实在罗什灭后之五年。《华严经》者，世称为释迦佛成道后，于金刚菩提树下所说，所称为最初随自意之法门也。而此《梵网经》亦云：

“于寂灭道场，坐金刚华光王座，乃至摩醯首罗天宫，其中次第十住处所说。”

“寂灭道场”，即佛成道之菩提树下也。本经之终亦云：

“我今从摩醯首罗天王宫，至此道场树下。”

《十住处说法品》又云：

“我今在此树下，略开七佛法戒。”

“十住处”者，如经首所云妙光堂、帝释宫、焰天、兜率天、化乐天、他化天、初禅天、二禅天、三禅天、四禅天是也。释尊在菩

提道场而外，复起座而现于此等十处说法，此亦与《华严经》在寂灭道场会说法外，复现身于欲界六天说法同类。《华严经》明七处，本经示十住处，虽多少相违，实无不相类似。此古来之学者，以本经判同《华严》结经之所以也。

且本经能说之佛，与《华严经》同为卢舍那报身如来，此佛所居之净土，为莲花藏世界，形同莲花，花瓣千叶，一一叶有一佛，光华台上，本佛影现，成为千叶之大释迦，一一叶复有百亿须弥山为中心之世界，一一世界有一释迦，又有一大释迦分身影现，一一叶复有百亿须弥山，百亿日月，百亿四天下，百亿小释迦，一一说法，教化众生。如斯以报身卢舍本佛为中心，而有无数之释迦影现，此亦如本经上卷卷首所明者是也：

“是诸佛子，谛听善思修行，我已百阿僧祇劫，修行心地，以之为因。初舍凡夫，成等正觉，为卢舍那，住莲花藏世界海，其台周遍有千叶，一叶一世界，为千世界，我化为千释迦据千世界，后就一叶世界。复有百亿须弥山，百亿日月，百亿四天下，百亿南阎浮提，百亿菩萨释迦，坐百亿菩提树下，各说汝所问菩提萨埵心地，其余九十九释迦，各各现千百亿释迦，亦复如是。千花上佛是吾化身，千百亿释迦，是千释迦化身，吾以为本源，名为卢舍那佛。”

凡大乘戒，戒目虽多，大分不出“摄律仪戒”、“摄善法戒”、“摄众生戒”之三者。“律仪”为止恶门，“善法”为作善门，此二者为自利戒，而以“众生戒”为利他戒。自利利他，相备具足，是名三聚净戒。《璎珞经》中亦举“自性戒”、“受善法戒”、“利益众生戒”三戒；《善戒经》亦举“戒”、“受善法戒”、“为利众生故行戒”三者，此皆三聚净戒之异名也。今《梵网经》中虽未明说三聚之名，而所说十重、四十八轻，终不出于三聚可知。故贤首大师述十重戒各有三聚意云：

“若从胜为论，此十戒总是律仪摄，以俱止恶故。二若通辨，皆具三聚，谓于此十中，一一不犯律仪摄。修彼对治十罪之行，

摄善法摄，谓一慈悲行，二少欲行，三净梵行，四谛语行，五施明惠行，六护法行，七息恶推善行，八财法具施行，九忍辱行，十赞三宝行。以此二戒教他众生令如自所作，即为摄众生戒。是故十戒一一具足三聚。”

即此十重戒，虽似为止恶之律仪戒，然由止恶之他方以观，则又含有积极作善之意。推此二者，即以教他，此即摄众生戒之意也。“十重”既各具有三聚，“四十八轻”亦未必不含有三聚戒意，故新罗大贤所撰述之《梵网经古迹记》中，说四十八轻戒云：

“如此诸戒，一一皆具三聚戒义，随要开合，诸教不定。”

藕益大师《释光明金刚宝戒》云：

“又照一切法，名为光明，摄善戒也。体是无漏，名为金刚，律仪戒也。济物利用，名之为宝，摄生戒也。”

此光明金刚宝戒，即《梵网》之一戒，入本文了知。今复随宜，列举本经所说“十重”、“四十八轻”之名称如下，其间所揭之品名，在本经大本中，特详说之。在本经中，亦标举其品名，参照经文可知。

十重禁戒：

- | | | |
|----------|----------|-----------|
| 1. 杀戒 | 2. 盗戒 | 3. 淫戒 |
| 4. 妄语戒 | 5. 酤酒戒 | 6. 说四众过戒 |
| 7. 自赞毁他戒 | 8. 慳惜加毁戒 | 9. 瞋心不受悔戒 |
| 10. 谤三宝戒 | | |

(以上《八万威仪品》所明)

四十八轻戒：

- | | |
|-----------|------------|
| 1. 不敬师友戒 | 2. 饮酒戒 |
| 3. 食肉戒 | 4. 食五辛戒 |
| 5. 不教悔戒 | 6. 不供给请法戒 |
| 7. 懈怠不听法戒 | 8. 背大向小戒 |
| 9. 不看病戒 | 10. 蓄杀众生具戒 |

(以上《心地品》等六品之所明)

- | | |
|-----------|-----------|
| 11. 国使戒 | 12. 贩卖戒 |
| 13. 毁谤戒 | 14. 放火烧戒 |
| 15. 僻教戒 | 16. 为利倒说戒 |
| 17. 恃势乞求戒 | 18. 无解作师戒 |
| 19. 两舌戒 | 20. 不行放救戒 |

(以上《灭罪品》所明)

- | | |
|-----------|------------|
| 21. 瞋打报仇戒 | 22. 憍慢不请法戒 |
| 23. 憍慢僻说戒 | 24. 不习学佛戒 |
| 25. 不善和众戒 | 26. 独受利养戒 |
| 27. 受别请戒 | 28. 别请僧戒 |
| 29. 邪命自活戒 | 30. 不敬好时戒 |

(以上《制戒品》所明)

- | | |
|-----------|------------|
| 31. 不行救赎戒 | 32. 损害众生戒 |
| 33. 邪业觉观戒 | 34. 暂念小乘戒 |
| 35. 不发愿戒 | 36. 不发誓戒 |
| 37. 冒难游行戒 | 38. 乖尊卑次序戒 |
| 39. 不修福慧戒 | |

(以上《梵坛品》之所明)

- | | |
|------------|-----------|
| 40. 拣择受戒戒 | 41. 为利作师戒 |
| 42. 为恶人说戒戒 | 43. 无惭受施戒 |
| 44. 不供养经典戒 | 45. 不化众生戒 |
| 46. 说法不如法戒 | 47. 非法制限戒 |
| 48. 破法戒 | |

以上之名称，姑就天台所说举之。若贤首等，则亦颇有相违处，然亦不过用语之异同耳，固无伤于意义也。

更就此经之注疏言之，此经之解释书，最古为梁代惠皎之《梵网经疏》三卷，此盖出于罗什译出此经一百余年后事也。由

此以论此经之传弘，最初似亦未为一般学者盛所注意。盖当罗什翻译此经，与译萨婆多律同时，而此小乘律，转盛行于当时，至此经，直至天台智者大师疏释以后，始行大弘。天台之疏，题名《菩萨戒经义疏》，天台说之，章安记之，事与三大部同。至其结果，天台学者多疏释祖述。又华严之贤首大师，亦著有《梵网经菩萨戒本疏》六卷，其他未注，今不遑一一举之。

更就《梵网经》名称言之，此经就别录之本，或单名《菩萨戒本》，或云《菩萨戒经》，其非依原本之本名，以明菩萨戒故也。此译本原来题名《梵网卢舍那佛说菩萨心地品》，盖单就品名而名之耳。其上卷卷首云：

“尔时释迦牟尼佛，在第四禅地中，摩醯首罗天王宫中，与无量天梵天王，不可说、不可说菩萨众，说《莲花台藏世界卢舍那佛所说心地法门品》。”

是则卢舍那佛，为示菩萨之心地而说此经也。夫开显菩萨之心地，虽有初发心（十信）、十发趣（十住）、十长养（十行）、十金刚（十回向）、十地等之区别，毕竟不外众生本有之自性。所云“梵网”，其譬喻也。如经文云：

“时佛观诸大梵天王罗网幢，因为说无量世界，犹如网孔，一一世界各各不同别异，无量佛教门，亦复如是。”

观上，可知佛之教门无量，无障无碍，亦如大梵天之网孔无量，亦无障无碍也。

又此经分上下二卷。如本书所收，自卢舍那佛分身流出，转教劝说，为下卷。或以此付嘱弘传之文，收归上卷，释尊来兜率天，说魔受化经以下为下卷。或又如分本《菩萨戒经》，取偈颂以下，收归下卷，其以前总为上卷。盖学者随所见异，各有所解，今依明藏本，姑取前说。

《优婆塞戒经》述要

一、本经之地位

《优婆塞戒经》在历来名贤硕德所弘诸经之中，殆未尝占得一席之地，学佛之士，往往以是忽之，然本经固自有其重要之地位在焉。

学佛必以三学为主，而三学实以戒学为先，此人所共知者也。盖正觉之得，端赖智慧，佛果即无上智慧之结晶也。然智慧常生于禅定，若无禅定，则真实之智慧终无由而生，而禅定又基于戒律，若无戒律，则深妙之禅定亦无由而入。故学佛者，必先持戒，次习定，而后乃达于修慧。此戒定慧三，遂称为三无漏学。在此三者之中，慧学依于定学，定学又依于戒学，常形成一定之程序，而戒学乃高据三学之首矣。《优婆塞戒经》乃属于戒律部者，学佛之士正宜特别重视。

况戒学之中，建立七众：

- | | |
|---------------|--------------|
| 1. 比丘众 | } ————— 受具足戒 |
| 2. 比丘尼众 | |
| 3. 式叉摩那众(学法女) | ————— 受六法戒 |
| 4. 沙弥众 | } ————— 受十戒 |
| 5. 沙弥尼众 | |
| 6. 优婆塞众 | } ————— 受五戒 |
| 7. 优婆夷众 | |

此七众中，前五者是出家众，后二者是在家众。欲明戒学者，于出家之戒固当重视，于在家之戒亦当重视。盖出家之戒虽高于在家者，然我佛垂教，实合在家、出家二者而普摄之，其传戒

遗规，且必须具足四众，不得单传出家之戒。本经在戒律部中，乃专谈在家众戒者，虽仅以优婆塞名，而优婆夷亦自摄其中。迄今中土各大寺传戒之时，仍多限于遗规之制定，强引少数在家众入坛以备四众之数，亦草草为说在家戒一堂，其所说即本经也。本经之流布至今未至废绝者，即以此故，弘律之士，果能上探我佛之微旨，于此经正宜三致意焉。

我辈既同属优婆塞众，其所依以学佛者，自当以优婆塞戒为最要行法，即亦当以优婆塞戒为最先行法，本经为专明优婆塞戒之书。昔人尝称之为《优婆塞戒本》，凡我优婆塞众，允宜奉为第一部受持之经，朝夕礼诵，于熟读深思之余，身体而力行之。夫然后由戒生定，由定生慧，乃有成佛之望，然则本经之在我辈，其地位实弥见重要矣。

当今之世，欲使佛法普利全球，尤非特弘在家道不为功，盖合全世界之机根计之，能出家者实居极少数，若徒盛称出家功德而以削发披缁、绝妻弃子悬为唯一之鹄的，则此种根机既未易成熟，能接受之者殆将甚鲜矣。为普摄群机计，为广被全球计，当以弘在家道为急，而在家道中，又当以弘在家戒为先，然则本经之在今日，其地位又益加重要矣。

二、本经之传译

《优婆塞戒经》七卷，乃北凉沮渠蒙逊之朝，中印度三藏法师昙无讖所译，其地则在姑臧，其时则为玄始十五年丙寅，适当宋文帝元嘉三年，即公元 426 年，距今已一千五百余年矣（但或云在前二年，即玄始十三年甲子，或云在后二年，即承玄元年戊辰）。

考中土戒律之弘传，实以曹魏时法时尊者（即昙摩迦罗 Dharmakala）为始，时在公元 222 年，距本经之译出约二百年，但其时尚无详备之律本，仅始创受戒而已。而律本之来，大都在本

经译出之时代。今试就数部有名之律本而言之。

(甲)《十诵律》——姚秦弘始六年,弗若多罗共罗什译。

此在本经译出之前二十二年(公元 404 年)。

(乙)《梵网律》——姚秦弘始八年,罗什译。

此在本经译出之前二十年(公元 406 年)。

(丙)《四分律》——姚秦弘始十年,佛陀耶舍共竺佛念译。

此在本经译出之前十八年(公元 408 年)。

(丁)《僧祇律》——东晋义熙十二年,佛陀跋陀罗共法显译。

此在本经译出之前十年(公元 416 年)。

(戊)《五分律》——刘宋景平二年,佛陀什共竺道生译。

此在本经译出之前二年(公元 424 年)。

观此,可知本经译出之时代,实为律本东来最盛之一期,此《优婆塞戒本》竟亦应运而出其中,与其他神圣庄严之律本并驾齐驱,斯亦至可注意之事。

又考译师昙无讖 Dharmarakṣa,旧翻法丰,以公元 385 年生于中印度,幼出家,初学小乘,兼览五明,后专业大乘。赍《大涅槃经》前分及诸戒本,往适罽宾。彼国多学小乘,不信《涅槃》,乃东适龟兹,进至姑臧,凉主沮渠蒙逊接待甚厚。请出经本,讖以未参土言,又无传译,恐言舛于理,不许即翻,于是学语三年,方事译写,所出除《涅槃》、《大集》、《金光明》等经及本经外,又曾出《菩萨戒本经》(约与本经同时),亦大乘戒中之重要译本也。观其初在西土即赍戒本以行,及入东土译场,又孜孜焉一再翻传戒本,盖师固特重戒学,且大有功于戒学者也。

三、本经之名称

本经名曰《优婆塞戒经》,以一经大旨,专明优婆塞众之戒也。

优婆塞 Upasaka,或作伊蒲塞、邬波索迦、优波娑迦、优婆娑

柯、邬波塞迦、邬波素迦。其义译略有五：

1. 清信士——清是离过之名，信为入道之本，士即男子通称。

2. 近事男——谓亲近承事三宝者，或谓亲近比丘而承事故。

3. 近善男——谓亲近三宝。

4. 近宿男——谓近三宝而住宿。

5. 善宿男——谓此人善能离破戒宿。

要之，此优婆塞一名，乃指受五戒之在家男子也，女子则为优婆夷。

优婆塞戒者，约言之即是五戒。一曰不杀生，二曰不偷盗，三曰不邪淫，四曰不妄语，五曰不饮酒。此一般优婆塞所熟知者也。骤观之，似极简单，然若于此优婆塞戒中一加穷究，则当知其含义甚深，所摄亦广，本经即为发挥此中详旨者，故即以优婆塞戒名。

优婆夷戒，固与优婆塞戒全同者，以男摄女，故既有《优婆塞戒经》，即不必更有《优婆夷戒经》，藏中仅方等部有《优婆夷净行法门经》二卷，而律部则无以优婆夷名者，即以此故。读斯经者，当知此中实摄优婆夷戒，而研求优婆夷戒者，亦当即于此中致力。然则本经虽仅以优婆塞戒名，而实隐含优婆夷在内，正不妨即目之曰在家戒也。

《中阿含经》中，有《优婆塞经》，亦说五戒，但并非本经同本。此外，藏中尚有二经，与本经名称类似，亦非同本，今附举以辨：

(一)《优婆塞五戒相经》一卷——宋求那跋摩译。经中佛依净饭王之请，分别五戒之相，此乃小乘律所摄者。

(二)《优婆塞五戒威仪经》一卷——亦宋求那跋摩译。与昙无讖译之《菩萨戒本经》，玄奘译之《菩萨戒本》，同本异译。经中记菩萨戒之戒相，所说五戒为五邪命、五放逸事等，非杀、盗等五戒，此乃大乘律所摄者。

四、本经之品目

《优婆塞戒经》，仅有北凉昙无讖三藏一种译本，其中品目，无他种译本可资对勘。七卷之中，凡分二十八品，今依次录之。

卷一

- 《集会品》第一
- 《发菩提心品》第二
- 《悲品》第三
- 《解脱品》第四
- 《三种菩提品》第五
- 《修三十二相业品》第六

卷二

- 《发愿品》第七
- 《名义菩萨品》第八
- 《义菩萨心坚固品》第九
- 《自利利他品》第十
- 《自他庄严品》第十一
- 《二庄严品》第十二

卷三

- 《摄取品》第十三
- 《受戒品》第十四
- 《净戒品》第十五
- 《息恶品》第十六
- 《供养三宝品》第十七

卷四

- 《六波罗蜜品》第十八
- 《杂品》第十九上

卷五

- 《杂品》第十九下
- 《净三归品》第二十
- 《八戒斋品》第二十一

卷六

- 《五戒品》第二十二
- 《尸波罗蜜品》第二十三
- 《业品》第二十四上

卷七

- 《业品》第二十四下
- 《羼提波罗蜜品》第二十五
- 《毗梨耶波罗蜜品》第二十六
- 《禅波罗蜜品》第二十七
- 《般若波罗蜜品》第二十八

五、本经之内容

《优婆塞戒经》为在家戒本，故虽仅七卷二十八品，而所阐释之意义实极深广，为特弘在家道故。谨详述其内容。

《集会品》第一

(一)佛在舍卫国祇陀林中，阿那邠祇精舍。尔时会众约分四大类：

1. 大比丘僧千二百五十人
2. 比丘尼五百人
3. 优婆塞千人
4. 乞儿五百人

(二)长者子善生白佛：外道六师常教众生晨朝敬礼六方以增长财命：

1. 东方属于释提桓因——有供养者释提桓因则为护助。

2. 南方属于阎罗王——有供养者阎罗王则为护助。
3. 西方属于婆娄那天——有供养者婆娄那天则为护助。
4. 北方属于拘毗罗天——有供养者拘毗罗天则为护助。
5. 下方属于火天——有供养者火天则为护助。
6. 上方属于风天——有供养者风天则为护助。

佛法之中，颇有如是六方不耶？

(三)佛答：我佛法中亦有六方，所谓六波罗蜜。是六方者，属众生心，若有众生能供养六波罗蜜，即得增长财命。

1. 东方即是檀波罗蜜。
2. 南方即是尸波罗蜜。
3. 西方即是麁提波罗蜜。
4. 北方即是毗梨耶波罗蜜。
5. 下方即是禅波罗蜜。
6. 上方即是般若波罗蜜。

(四)善生问：如是六方，谁能供养？

(五)佛答：唯有菩萨乃能供养。

(六)善生问：以何义故名为菩萨？

(七)佛答：有二义。

1. 得菩提故，名为菩萨——就修生及果而言。
2. 菩提性故，名为菩萨——就本有及因而言。

(八)善生问：此二义似俱有未安？

1. 得菩提故——若未供养彼六方时，彼尚未得菩提，云何得名菩萨？

2. 菩提性故——有此性者，则能供养，若无此性，则不能供养，是故佛不应说六方属众生心？

(九)佛答：此二义原不可以辞害意，若执其辞则误。

1. 得菩提故——得菩提者名之为佛，未得菩提乃名菩萨。
2. 菩提性故——一切众生无菩提性，和合众善业因缘故发

菩提心，故名菩萨。

(十)佛续说菩提有初心及退转心，以明菩提之无有定性而必假因缘生。

1. 为说初心而举十种发菩提心之因：

(1)有诸众生受行外道，不乐外典颠倒说故，发菩提心。

(2)或有众生住寂静处，内善因缘，发菩提心。

(3)或有众生观生死过，发菩提心。

(4)或有众生见恶闻恶，发菩提心。

(5)或有众生深知自身贪欲、瞋恚、愚痴、慳嫉，为呵责故，发菩提心。

(6)或有众生见诸外道五通神仙，发菩提心。

(7)或有众生欲知世间有边无边故，发菩提心。

(8)或有众生见闻如来不思議故，发菩提心。

(9)或有众生生怜愍故，发菩提心。

(10)或有众生爱众生故，发菩提心。

2. 为说退转心而举三种菩提心：

(1)下心——勤修善法故能增上，不勤修故便退为下。

(2)中心。

(3)上心。

3. 为说菩提由因缘生而举外道无因无果之邪见以辨之。

(十一)佛续说菩萨之真实相貌：

求大智慧故名菩萨。

欲知一切法真实故，大庄严故，心坚固故，多度众生故，不惜身命故，是名菩萨修行大乘。

(十二)佛续说菩萨有二种：

1. 退转——未修三十二相业者。

2. 不退——已修三十二相业者。

(十三)佛续说菩萨复有二种：

1. 出家——奉持八重具足清淨，是名不退。

2. 在家——奉持六重具足清淨，亦名不退。

(十四)佛续偏赞在家菩萨：

外道福德——胜于欲界一切众生。

须陀洹人福德——胜于一切外道。

斯陀含人福德——胜于一切须陀洹果。

阿那含人福德——胜于一切斯陀含果。

阿罗汉人福德——胜于一切阿那含果。

辟支佛人福德——胜于一切阿罗汉果。

在家菩萨福德——胜于一切辟支佛果。

《发菩提心品》第二

(一)善生问佛：众生云何发菩提心？

(二)佛答：为种种事故发菩提心：

第一种二事：

1. 增长寿命。

2. 增长财物。

第二种二事：

1. 为不断绝菩萨种姓。

2. 为断众生罪苦烦恼。

第三种二事：

1. 自观无量世中受大苦恼，不得利益。

2. 虽有无量恒沙诸佛，悉皆不能度脱我身，我当自度。

第四种二事：

1. 作诸善业。

2. 作已不失。

第五种二事：

1. 为胜一切人天果报。

2. 为胜一切二乘果报。

第六种二事：

1. 为求菩提之道受大苦恼。
2. 为得无量大利益事。

第七种二事：

1. 过去未来恒沙诸佛皆如我身。
2. 深观菩提是可得法是故发心。

第八种二事：

1. 观六住人虽有转心，犹胜一切声闻、缘觉。
2. 勤心求索无上果故。

第九种二事：

1. 欲令一切众生悉得解脱。
2. 欲令众生解脱胜外道等所得果报。

第十种二事：

1. 不舍一切众生。
2. 舍离一切烦恼。

第十一种二事：

1. 为断众生现在苦恼。
2. 为遮众生未来苦恼。

第十二种二事：

1. 为断智慧障碍。
2. 为断众生身障。

(三)佛续说发菩提心有二种五事：

第一种五事：

1. 亲近善友。
2. 断瞋恚心。
3. 随师教诲。
4. 生怜愍心。
5. 勤修精进。

第二种五事：

1. 不见他过。
2. 虽见他过而心不悔。
3. 得善法已不生憍慢。
4. 见他善业不生妒心。
5. 观诸众生如一子想。

(四)佛续说有智之人之发菩提心：

第一种三事：

1. 见恶世中五浊众生。
2. 见于如来有不可思议神通力。
3. 闻佛如来八种妙声。

第二种二事：

1. 了了自知己身有苦。
2. 知众生苦如己受苦，为断彼苦，如己无异。

(五)佛续说有人能发菩提心，当知是人能礼六方，增长命财。

《悲品》第三

(一)善生问佛：发菩提心，为是生因，是了因耶？

(二)佛答：我为众生说因，亦有多种说法：

- (1)一因——即生因也。
- (2)二因——生因、了因。
- (3)三因——烦恼、业、器。
- (4)四因——所谓四大。
- (5)五因——未来五支。
- (6)六因——如契经中所说六因。
- (7)七因——如《法华》说。
- (8)八因——现在八支。
- (9)九因——如《大城经》说。

(10)十因——如为摩男优婆塞说。

(11)十一因——如《智印》说。

(12)十二因——如十二因缘。

(13)无量无边因。

发菩提心，或有生因，或有了因，或有生因、了因，而其生因即是悲心。

(三)善生问：云何而得修于悲心？

(四)佛答：智者观一切众生之苦(经中举三十六事)而生悲。

(五)佛续说未得道时，作如是观，是名为悲；若得道已，即名大悲。

(六)佛续说修悲有无量利益，六波罗蜜皆以悲心而作生因。

(七)佛续说出家修悲是不为难，在家修悲是乃为难。

(八)佛续说在家之人若不修悲，则不能得优婆塞戒。

(九)佛续说出家之人唯能具足五波罗蜜，不能具足檀波罗蜜，在家之人则能具足，以一切时中一切施故，是故在家应先修悲。

(十)佛续说修悲之灭罪增善。

《解脱品》第四

(一)佛说：若善男子、善女人有修悲者，当知是人得一法体，谓解脱分。

(二)善生问：云何为体？

(三)佛答：谓身口意。

(四)佛续说是身口意从方便得：

1. 二种方便——耳闻、思惟。

2. 三种方便——惠施、持戒、多闻。

(五)善生问：是三方便有定数不？

(六)佛答：不也。若人不能一心观察生死过咎、涅槃安乐，虽复惠施、持戒、多闻，终不能得解脱分法；若能厌患生死过咎，

深见涅槃安乐，虽复少施、少戒、少闻，即能获得解脱分法。

(七)佛续说得是解脱分法者，于三时中：

1. 佛出世时。
2. 缘觉出时。
3. 阿迦尼吒天说解脱时。

(八)佛续说是解脱分法非诸天及郁单越人之所能得：

1. 欲界天不能得——以放逸故。
2. 色天不能得——无三方便故。
3. 无色天不能得——无身口故。
4. 郁单越人不能得——无三方便故。

(九)佛续说是解脱分法，三人能得：

1. 声闻——若遇善知识，可转此声闻解脱得缘觉解脱。
2. 缘觉——若遇善知识，亦可转此缘觉解脱得菩萨解脱。
3. 菩萨——菩萨所得解脱分法，不可退转，不可失坏。

(十)善生问：说法之人，如何分别某等人有解脱分，某等人无解脱分？

(十一)佛答：在家、出家之人，若能至心听法，听已受持，闻苦生怖，持戒不犯，当知是人得解脱分法。

(十二)佛续说行人必须求得解脱分法及三乘解脱分法之异，并示佛道之难得。

(十三)佛续说出家得解脱分法，是不为难，在家得者，是乃为难。

《三种菩提品》第五

(一)善生问：菩提三种，三乘各有所得，何故声闻、缘觉不名为佛？

(二)佛答：佛之觉行圆满，身力具足，非声闻、缘觉所及，故三种菩提不悉名佛。

(三)佛续说出家分别三种菩提，是不为难，在家分别，是乃

为难。

《修三十二相业品》第六

(一)善生问:菩萨身力何时成就?

(二)佛答:初修三十二相业时。

(三)佛续说菩萨修三十二相业时所具胜定及功德,并示是三十二相即是大悲之果报,而是相业体即身口意业,非彼天中及郁单越人所能修,唯在三方男子之身,非女人身也。

(四)佛续说修得三十二相之次第并不一定。

(五)佛续说出家修如是业,是不为难,在家修者,是乃为难。

《发愿品》第七

(一)善生问:是三十二相业,谁能作耶?

(二)佛答:智者能作。

(三)善生问:云何名智者?

(四)佛答:若能善发无上大愿,是名智者。

(五)佛续说菩萨所发种种大愿,并谓菩萨若能如是发愿,当知是人即是无上法财长者,是求法王未得法王。

(六)佛续说菩萨得名法财长者之由来。

(七)佛续说菩萨得名法王之由来。

(八)佛续说出家发如是愿,是不为难,在家发者,是乃为难。

《名义菩萨品》第八

(一)善生问:佛说菩萨二种,一者假名菩萨,二者实义菩萨,云何名为假名菩萨?

(二)佛说假名菩萨与实义菩萨之别。

(三)佛续说出家为实义菩萨,是不为难,在家为之,是乃为难。

《义菩萨心坚固品》第九

(一)善生问:云何自知是义菩萨?

(二)佛说菩萨之心,舍身利生,受苦不退,众生若能作如是

事，当知是人即义菩萨。

(三)佛续说出家作如是事，是不为难，在家作之，是乃为难。

《自利利他品》第十

(一)善生问：云何菩提？云何菩提道？

(二)佛答：菩提即菩提道，菩提道即菩提。出胜一切声闻、缘觉所得道果，是名菩提、菩提之道。

(三)善生问：声闻、缘觉所得道果，即是菩提，即是菩提道，云何言胜？

(四)佛答：声闻、缘觉道不广大，非一切觉，是故菩提、菩提之道得名为胜。

(五)佛续说菩提道即是学，即是学果(经中所说种种学及学果之别，大抵谓：为利自他修习诸行，是名学；自得解脱，能利他已，是名学果)。

(六)佛续说菩萨之自利利他。

(七)佛续说出家自利利他，是不为难，在家修是二利，是乃为难。

《自他庄严品》第十一

(一)善生问：菩萨具足几法能自他利？

(二)佛答：具足八法，能自他利：

一者——寿命长远。

二者——具上妙色。

三者——身具大力。

四者——具好种姓。

五者——多饶财宝。

六者——具男子身。

七者——言语辩了。

八者——无大众畏

(三)善生问：何因缘故具足八法？

(四)佛答:以菩萨无量世中修行因缘而得。

(1)无量世中慈心不杀——得寿命长远。

(2)无量世中常施衣灯——得具上妙色。

(3)无量世中常坏憍慢——得生上种姓。

(4)无量世中常施饮食——得身力具足。

(5)无量世中常乐说法——得多饶财宝。

(6)无量世中呵责女身——得具男子身。

(7)无量世中至心持戒——得言语辩了。

(8)无量世中供养三宝——得无大众畏。

(五)佛续说如是八法以三因缘故得具足:

1. 物净——谓所施之物清净。

2. 心净——谓行施之心清净。

3. 福田净——谓受施之人清净。

(六)佛续说菩萨所以求具足八法之故:

1. 求长命——欲为众生赞不杀故。

2. 求上色——为令众生见欢喜故。

3. 求上种姓——为令众生恭敬故。

4. 求具足力——为欲持戒诵经坐禅故。

5. 求多财宝——为欲调伏诸众生故。

6. 求男子身——为欲成器盛善法故。

7. 求语辩了——为诸众生受法语故。

8. 求不畏大众——为欲分别真实法故。

(七)佛续说菩萨有八法者,具足受持十善之法及优婆塞戒,乐以化人,终不造作诸恶因缘。

(八)佛续说出家修是八法,是不为难,在家修之,是乃为难。

《二庄严品》第十二

(一)善生问:云何菩萨自他庄严?

(二)佛答:具足二法能自他庄严:

一者——福德。

二者——智慧。

(三)善生问:何因缘故得二庄严?

(四)佛答:菩萨修六波罗蜜,便得二庄严;复有六法为二庄严因,即所谓六念。

1. 六波罗蜜——施、戒、精进名福庄严,忍、定、智慧名智庄严。

2. 六念——念佛法僧名智庄严,念戒施天名福庄严。

(五)佛续说福庄严即智庄严,智庄严即福庄严。

(六)佛续说二庄严之能二世(世、出世)自他利益。

(七)佛续说出家修二庄严,是不为难,在家修之,是乃为难。

《摄取品》第十三

(一)善生问:菩萨具足二庄严已,云何得蓄徒众弟子?

(二)佛说菩萨之蓄弟子,应以四摄而摄取之,善知诸根,随时教戒,不求恩报,不为名称,不为利养,不求自乐。

(三)佛续说宁受恶戒,终不蓄不能调伏之恶弟子。

(四)佛续说出家菩萨之蓄二弟子,在家菩萨之蓄一弟子:

1. 出家菩萨之二弟子——出家、在家。

2. 在家菩萨之一弟子——在家。

(五)佛续说在家菩萨若为国王,即当教戒民庶,常以四摄而摄取之。

(六)佛续说出家菩萨蓄二弟子,是不为难,在家菩萨蓄一弟子,是乃为难。

《受戒品》第十四

(一)善生问:在家菩萨云何得受优婆塞戒?

(二)佛说在家菩萨若欲受持优婆塞戒,先当次第供养六方:

(1)东方——即是父母,若有人能供养父母,即能供养东方。父母还以五事报之:

一者——至心爱念。

二者——终不欺诳。

三者——舍财与之。

四者——为娉上族。

五者——教以世事。

(2)南方——即是师长,若有人能供养师长,即能供养南方。

是师复以五事报之:

一者——速教不令失时。

二者——尽教不令不尽。

三者——胜己不生妒嫉。

四者——持付严师善友。

五者——临终舍财与之。

(3)西方——即是妻子,若有人能供给妻子,即是供养西方。

妻子复以十四事报之:

一者——所作尽心营之。

二者——常作终不懈慢。

三者——所作必令终竟。

四者——疾作不令失时。

五者——常为瞻视宾客。

六者——净其房舍卧具。

七者——爱敬言则柔软。

八者——僮使软言教诏。

九者——善能守护财物。

十者——晨起夜寐。

十一者——能设净食。

十二者——能忍教诲。

十三者——能覆恶事。

十四者——能瞻病苦。

(4)北方——即善知识,若有人能供施善友,即能供养北方。

是善知识复以四事报之:

一者——教修善法。

二者——令离恶法。

三者——有恐怖时能为救解。

四者——放逸之时能令除舍。

(5)下方——即是奴婢,若有人能供给奴婢,即能供给下方。

奴婢复以十事报之:

一者——不作罪过。

二者——不待教作。

三者——作必令竟。

四者——疾作不令失时。

五者——主虽贫穷,终不舍离。

六者——早起。

七者——守物。

八者——少恩多报。

九者——至心敬念。

十者——善覆恶事。

(6)上方——即是沙门、婆罗门等,若有人能供养沙门、婆罗门,即能供养上方。是出家人以五事报之:

一者——教令生信。

二者——教生智慧。

三者——教令行施。

四者——教令持戒。

五者——教令多闻。

(三)佛续说受优婆塞戒之次第:

1. 先当咨启所生父母。

2. 父母若听,次报妻子、奴婢、僮仆。

3. 此辈若听，次白国主。

4. 国主听已。谁有出家发菩提心者，便往其所，礼请受戒。

5. 比丘应问是人，是人当依次作答如下：

(1) 汝之父母、妻子、奴婢、国主听不？ 听。

(2) 汝不负佛法僧物及他物耶？ 不负。

(3) 汝今身中将无内外身心病耶？ 无。

(4) 汝不于比丘、比丘尼所作非法耶？ 不作。

(5) 汝不作五逆罪耶？ 不作。

(6) 汝不作盗法人耶？ 不作。

(7) 汝非二根、无根人、坏八戒斋、父母师病不弃去耶？ 不杀发菩提心人、盗现前僧物、两舌、恶口、于母姊妹作非法耶？ 不于大众作妄语耶？ 无。

(8) 优婆塞戒极为甚难，持者获无量利益，毁者受无量苦恼。汝能至心受不？ 能。

(9) 优婆塞戒极为甚难，若归佛已，宁舍身命终不依于自在天等；若归法已，宁舍身命终不依于外道典籍；若归僧已，宁舍身命终不依于外道邪众。汝能如是至心归依于三宝不？ 能。

(10) 优婆塞戒极为甚难，若人归依于三宝者，则为施诸众生无怖畏已；若人能施无怖畏者，则得优婆塞戒乃至无上菩提。汝能如是施诸众生无怖畏不？ 能。

(11) 人有五事：一者乐杀，二者乐盗，三者邪淫，四者妄语，五者饮酒，现在后世均受恶报。是五恶法，汝今真实能远离不？ 能。

(12) 受优婆塞戒，有四事法所不应作，何等为四？ 为贪因缘不应虚妄。为瞋恚、痴、恐怖因缘不应虚妄。是四恶法，汝能离不？ 能。

(13) 受优婆塞戒，有五处所所不应游：屠儿、淫女、酒肆、国王、旃陀罗舍。如是五处，汝能离不？ 能。

(14)受优婆塞戒,复有五事所不应作:一者不卖生命,二者不卖刀剑,三者不卖毒药,四者不得酤酒,五者不得压油。如是五事,汝能离不? 能。

(15)受优婆塞戒,复有三事所不应为:一者不作罗网,二者不作蓝染,三者不作酿皮。如是三事,汝能离不? 能。

(16)受优婆塞戒,复有二事所不应为:一者樗蒲、围棋、六博,二者种种歌舞技乐。如是二事,汝能离不? 能。

(17)受优婆塞戒,有四种人不应亲近:一者棋博,二者饮酒,三者欺诳,四者酤酒。如是四人,汝能离不? 能。

(18)受优婆塞戒,有法放逸所不应作。何等放逸? 寒时、热时、饥时、渴时、多食饱时、清旦暮时、慵时、作时、初欲作时、失时、得时、怖时、喜时、贼难、谷贵、病苦、壮少、年衰老时、富时、贫时、为命求财时,如是时中不修善法,汝能离不? 能。

(19)受优婆塞戒,先学世事,既学通达,如法求财,若得财物,应作四分:一分应供养父母、己身、妻子、眷属,二分应作如法贩转,留余一分,藏积俟用。如是四事,汝能作不? 能。

(20)财物不应寄付四处:一者老人,二者远处,三者恶人,四者大力。如是四处不应寄付,汝能离不? 能。

(21)受优婆塞戒,有四恶人常应离之:一者乐说他过,二者乐说邪见,三者口软心恶,四者少作多说。是四恶人,汝能离不? 能。

6. 继令是人亲近承事出家智者六月,智者复应至心观其身四威仪能如教作否。

7. 若知是人能如教作,过六月已,和合众僧满二十人,作白羯磨:“大德僧听,是某甲今于僧中乞受优婆塞戒,满六月中,净四威仪,至心受持净庄严地,是人丈夫具男子身。”若僧听者,僧皆默然,不听者说。

8. 僧若听者,智者复应作如是言:善男子,谛听谛听,僧已和

合听汝受持优婆塞戒，是戒即是一切善法根本，若有成就如是戒者，当得须陀洹果乃至阿那含果，若破是戒，命终当堕三恶道中。善男子，优婆塞戒不可思议，何以故？受是戒已，虽受五欲，而不能障须陀洹果至阿那含果，是故名为不可思议，汝能怜愍诸众生故受是戒不？能受。

9. 智者次应为说三归依法，第二第三亦如是说，受三归已，名优婆塞。

10. 智者复应语言，佛说优婆塞，或有一分，或有半分，或有无分，或有多分，或有满分：

- (1) 若优婆塞受三归已，不受五戒，名优婆塞。
- (2) 若受三归，受持一戒，是名一分。
- (3) 受三归已，受持二戒，是名少分。
- (4) 若受三归，持二戒已，若破一戒，是名无分。
- (5) 若受三归，受持三四戒，是名多分。
- (6) 若受三归，受持五戒，是名满分。

汝今欲作一分优婆塞，作满分耶？若随意说，尔时智者当随意授。

11. 既授戒已，复作是言，优婆塞者有六重法：

- (1) 初重——若口教杀，若身自杀。
- (2) 二重——偷盗。
- (3) 三重——虚说我得不净观至阿那含。
- (4) 四重——邪淫。
- (5) 五重——宣说四众过罪。
- (6) 六重——酗酒。

12. 如佛说言，若优婆塞受持戒已，有如下诸情事，是优婆塞得失意罪，不起堕落，不净有作：

- (1) 不能供养父母、师长。
- (2) 耽乐饮酒。

(3)污恶不能瞻视病苦。

(4)见有乞者不能多少随宜分与,空遣还者。

(5)若见比丘、比丘尼、长老、先宿诸优婆塞、优婆夷等不起承迎、礼拜、问讯。

(6)若见比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷毁所受戒,心生憍慢,言我胜彼,彼不如我。

(7)一月之中,不能六日受持八戒,供养三宝。

(8)四十里中有讲法处,不能往听。

(9)受招提僧卧具床座。

(10)疑水有虫,故便饮之。

(11)险难之处,无伴独行。

(12)独宿尼寺。

(13)为于财命,打骂奴婢、僮仆、外人。

(14)若以残食施于比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷。

(15)若蓄猫狸。

(16)蓄养象、马、牛、羊、驼、驴一切畜兽,不作净施未受戒者。

(17)若不储蓄僧伽梨衣、钵盂、锡杖。

(18)若为身命,须田作者,不求净水及陆稼处。

(19)为于身命,若作市易,斗称卖物,一说价已,不得前却,舍贱趣贵。斗称量物,任前平用,如其不平,应语令平,若不如是。

(20)若于非处、非时行欲。

(21)商估贩卖,不输官税,盗弃去者。

(22)若犯国制。

(23)若得新谷、果瓜、菜茹,不先奉献供养三宝,先自受者。

(24)僧若不听说法赞叹,辄自作者。

(25)道路,若在诸比丘前、沙弥前行。

(26) 僧中赋食,若偏为师选择美好过分与者。

(27) 若养蚕者。

(28) 行路之时,遇见病者,不住瞻视,为作方便付嘱所在,而舍去者。

(四) 佛续说出家菩萨持出家戒,是不为难,在家菩萨持在家戒,是乃为难。

《净戒品》第十五

(一) 善生问:有人受持如是戒已,云何当令是戒净耶?

(二) 佛说有种种法能净是戒。

(三) 佛续说出家菩萨如是净戒,是不为难,在家净戒,是乃为难。

《息恶品》第十六

(一) 善生问:菩萨已受优婆塞戒,若有内外诸恶不净因缘,云何得离?

(二) 佛答:当修念佛心。

(三) 善生问:当云何修?

(四) 佛答:当观如来有七胜事等:

一者,身胜。

二者,如法住胜。

三者,智胜。

四者,具足胜。

五者,行处胜。

六者,不可思议胜。

七者,解脱胜。

(五) 佛续说出家菩萨修念佛心,是不为难,在家修之,是乃为难。

《供养三宝品》第十七

(一) 善生问:菩萨已受优婆塞戒,复当云何供养三宝?

(二)佛说受优婆塞戒菩萨之供养三宝。

(三)佛续说出家菩萨供养三宝,是不为难,在家供养,是乃为难。

《六波罗蜜品》第十八

(一)善生问:如佛先说供养六方,六方即是六波罗蜜,是人则能增长财命,如是之人有何等相?

(二)佛说供养六波罗蜜六方之相。

(三)佛续说一方中各有四事:

一者,庄严菩提(唯施方作调伏众生)。

二者,离对。

三者,自利。

四者,利他。

(四)佛续说有人谓六波罗蜜各各相即,故知无有六波罗蜜,是义不然,六波罗蜜各各相异,当知定有六波罗蜜。

(五)佛续说六波罗蜜次第之义。

(六)佛续说施、戒、忍、进、禅、智之所以得名为波罗蜜者。

(七)佛续说出家菩萨能净六波罗蜜,是不为难,在家能净,是乃为难。

《杂品》第十九

(一)善生问:菩萨已修六波罗蜜,能为众生作何等事?

(二)佛说如是菩萨能拔沉没苦海众生。

(三)佛续说菩萨行施各义。

(四)佛续说出家菩萨为净施主,是不为难,在家为之,是乃为难。

《净三归品》第二十

(一)善生问:如佛先说,有来乞者,当先教令受三归依,然后施者。何因缘故受三归依?云何名为三归依也?

(二)佛说三归依之名义。

(三)佛续说出家菩萨净三归依,是不为难,在家修净,是乃为难。

《八戒斋品》第二十一

(一)善生问:若有人能受三归斋戒,是人当得何等果报?

(二)佛说所得福报不可穷尽。

(三)佛续说三归清净斋法(即八戒斋)。

(四)佛续说出家菩萨能教众生净八戒斋,是不为难,在家菩萨教他清净,是乃为难。

《五戒品》第二十二

(一)善生问:何等之人得三归依? 何等之人不得三归?

(二)佛说:若人深信因果,亲近三宝,则得三归,优婆塞戒亦复如是。

(三)佛续说五戒诸义。

(四)佛续说出家菩萨如法修行,是不为难,在家菩萨如法修行,是乃为难。

《尸波罗蜜品》第二十三

(一)善生问:云何菩萨趣向菩提,其心坚固?

(二)佛说:菩萨具足四法,趣向菩提,其心坚固。

一者——受大苦时,终不舍离如法之行。

二者——得大自在,常修忍辱。

三者——身处贫穷,常乐施与。

四者——盛壮之年,常乐出家。

(三)佛续说菩萨具足四法,复作是念:是菩提道初根本地,名之为戒,智者应当受持不毁。

(四)佛续说尸波罗蜜诸义。

(五)佛续说出家菩萨具尸波罗蜜,是不为难,在家具足,是乃为难。

《业品》第二十四

(一)善生问:佛未出世时,菩萨以何为戒?

(二)佛说是时无有三归依戒,唯修十善业道。

(三)佛续说十善业道诸义。

(四)佛续说出家菩萨能观如是十业道者,是不为难,在家观者,是乃为难。

《羼提波罗蜜品》第二十五

(一)善生问:佛先已说檀波罗蜜、尸波罗蜜,菩萨云何而得修集忍波罗蜜?

(二)佛说忍波罗蜜诸义。

(三)佛续说出家菩萨修净忍辱,是不为难,在家修忍,是乃为难。

《毗梨耶波罗蜜品》第二十六

(一)善生问:菩萨能修六波罗蜜,谁为正因?

(二)佛说精进为修六波罗蜜之正因。

(三)佛续说毗梨耶波罗蜜诸义。

(四)佛续说出家菩萨修勤精进,是不为难,在家修进,是乃为难。

《禅波罗蜜品》第二十七

(一)善生问:菩萨修禅波罗蜜,云何禅定?

(二)佛说禅波罗蜜诸义。

(三)佛续说出家菩萨修于净禅,是不为难,在家修净,是乃为难。

《般若波罗蜜品》第二十八

(一)善生问:菩萨云何修净般若波罗蜜?

(二)佛说般若波罗蜜诸义。

(三)佛续说若人有能勤修如是六波罗蜜,是人名为供养六方,能增财命。

(四)佛续说出家菩萨修净智慧,是不为难,在家修净,是乃为难。

(五)说是法时,善生长者子等千优婆塞发无上菩提心,既发心已,即从坐起,礼佛而退,辞还所止。

全经竟。

六、本经之要义

本经既以优婆塞戒为名,其中微言奥旨,自莫不以优婆塞戒为之中心,此读本经者所首宜认明也。但经文繁衍浩瀚,端绪不甚显明,读之者每同游骑无归,茫然失其宗极,今试以优婆塞戒按品加以贯摄,庶能得全经之要。

夫优婆塞戒,乃菩萨道中之一种行法,欲说所受之戒,当先辨能受之人,故本经《集会品》第一,先由供养六波罗蜜之菩萨道以引出菩萨之名而详译其义,更举出在家、出家二种菩萨而偏赞在家,凡此,均所以辨能受之人也。

能受之人为在家菩萨,既已辨矣,但此在家菩萨受戒之先,必先发菩提心。且依上品所说,此发菩提心一事,实为菩萨之根本条件,据是以推,亦即为优婆塞戒之根本条件,故次之以《发菩提心品》第二。

发菩提心,既为优婆塞戒之根本条件,而此根本条件,又实有一生因,即大悲是,欲受优婆塞戒,自又应先修悲,故次之以《悲品》第三。此品经文有云:“若不修悲,则不能得优婆塞戒,若修悲已,即便获得。”

修悲能得优婆塞戒,但又须得解脱分法,方可名为持戒。此解脱分法,乃由厌生死、欣涅槃之心而生,亦即由修悲而得。盖解脱分法即是智,悲智必须双运,且智常生于悲,故次之以《解脱品》第四。此品经文有云:“有人勤求优婆塞戒,于无量世如闻而行,亦不得戒……何以故?不能获得解脱分法,可名修戒,不名

持戒。”

悲智既能双运，则发菩提心者，自能得菩提之果，但菩提之果有三种，彼声闻、缘觉所得之菩提，非持优婆塞戒之菩萨所欲得，持优婆塞戒之菩萨所欲得者，乃是诸佛菩提，此中不可不辨。唯此优婆塞戒固亦统摄三种菩提而为其根本者，故次之以《三种菩提品》第五。其后《受戒品》中有云：“是戒能为沙弥十戒、大比丘戒及菩萨戒乃至阿耨多罗三藐三菩提而作根本。”又，《净戒品》中有云：“自知定当得成阿耨多罗三藐三菩提。”

诸佛菩提，乃就佛果之妙体而言，及其妙相显发，则有三十二相，是三十二相即是大悲之果报，亦即是戒之果报，所谓“戒感具色”是，本经说戒，于此特加发挥，故次之以《修三十二相业品》第六。此品经文有云：“为菩萨时至心受持第一、第四优婆塞戒，是故次得纤长指相、足跟长相。”

综合以上六品所说，知持优婆塞戒者，乃系发菩提心之菩萨，智悲双运以求诸佛菩提，并修三十二相业者也。菩萨之体性既明，还当细辨行相，故次之以《发愿品》第七。发愿者，即依菩提心而发菩萨之愿也。《菩提心论》尝说菩提心之行相有三：一者行愿，二者胜义，三者三摩地。又说诸佛菩萨昔在因地以胜义、行愿、三摩地为戒，可知发愿即是发菩提心之行相，而发菩提心又即是戒之根本。

菩萨虽由发菩提心而立种种之愿，但其修行之中，有能实践者，有未能实践者，因此，便有假名菩萨与实义菩萨之别。持优婆塞戒之菩萨，自当力求作实义菩萨而不当作假名菩萨。唯作实义菩萨，必须不惜身命，永无退转，此中正当详辨，故次之以《名义菩萨品》第八、《义菩萨心坚固品》第九。

持优婆塞戒者，既能作实义菩萨，其心坚固，便能行菩提道以自利利他。此自利利他之行相，正宜有以辨之，故次之以《自利利他品》第十。

菩萨之所以能自利利他者，以其具足八法以庄严自他也。菩萨之所以能庄严自他者，以其修行六波罗蜜而具足福德、智慧二种庄严也。故次之以《自他庄严品》第十一、《二庄严品》第十二。

菩萨既具足二庄严，便当摄取众生，施以教化，教化之中，亦有应细辨者，故次之以《摄取品第十三》。

上来十三品所说，均系说彼持优婆塞戒之在家菩萨之体性与行相。但此优婆塞戒之授受仪式及其条文，尚未详说，故次之以《受戒品》第十四。其所以不说之于前者，亦因受戒中之意义深广，必先有十三品之说明而后解也。

受戒之后，又当净其戒，时时于此持戒之心加以防范，使不堕于不净法中，故次之以《净戒品》第十五。

受戒之后，若有内外诸恶不净因缘，又当以法息灭之，此息灭之法，唯在至心念佛，故次之以《息恶品》第十六。

如上受戒、净戒、息恶三品所说，均系优婆塞戒之止持，尚有作持，即是供养三宝，勤修六度，故次之以《供养三宝品》第十七、《六波罗蜜品》第十八。

六波罗蜜之中，其体性及行相又甚繁，若不详加开显，则持优婆塞戒者将无所遵循，故次之以《杂品》第十九，所以别明施波罗蜜也。

施波罗蜜既经别明，便当续明戒波罗蜜，戒波罗蜜与本经关系较重，故特加详，经中有《净三归品》第二十，以明受戒基础之三归。又有《八戒斋品》第二十一，以明一日一夜受持之八戒。又有《五戒品》第二十二，以明在家菩萨永远受持之五戒。又有《尸波罗蜜品》第二十三，以明全部佛法中之一切戒及戒之精义。又有《业品》第二十四，以明佛未出世时之十善戒及戒之果报。

戒波罗蜜又经别明，其余忍、进、禅、智四波罗蜜亦当续阐，故次之以《羸提波罗蜜品》第二十五、《毗梨耶波罗蜜品》第二十

六、《禅波罗蜜品》第二十七、《般若波罗蜜品》第二十八。此六波罗蜜，实即优婆塞戒之作持也。

至于经中所说，随义敷陈，妙旨甚广，非可备述，今谨更就所见，略举其一二。

第一，《集会品》中，说六波罗蜜即是六方，若有众生能供养者，则得增长财命。而此六方属众生心，与彼外道所说六方属于帝释诸天者相对而观，令人惊悟本来，而知其不假外求也。唯本经说供养六方有二义：一为此品所说供养六波罗蜜，一为《受戒品》所说供养父母、师长、沙门、善友及妻子、奴婢等，今特附识于此。

第二，《集会品》中，说一切众生无菩提性，所以策行人之进修也。此与“一切众生皆有佛性”一语正宜对勘（《论说》中有专门文章论之），或谓一切众生皆有佛性是性宗语，而此则似相宗语。然经中又说三种菩提无有定性，已发声闻、缘觉心者，亦能发菩提之心，与相宗五性之说，又隔一间。

第三，本经每品之末，多系以数语云：出家菩萨如是修行，是不为难，在家菩萨如是修行，是乃为难。何以故？在家之人，多恶因缘所缠绕故。而《集会品》中较量福德，至谓在家之人发菩提心胜于一切辟支佛果，其偏赞在家，为余经所罕见，极堪注意。第我辈在家道中人，万不可据此圣言而妄自尊大，正宜常忆恶缘缠绕之语，洞见其难，而倍加努力，斯不负我佛之婆心苦口反复提撕也。每读一品至终，辄于此数语心惊不已，特举以告一般同愿。

第四，本经于“增长财命”一义，屡屡道及，第一品中说供养六波罗蜜即能增长财命，第二品中又说为二事故发菩提心：“一者增长寿命，二者增长财物。”而第七《发愿品》中亦说：“愿令我身诸根具足，远离恶友，不生恶国边裔之处，常生豪姓，色力殊特，财宝自在。”第十一《自他庄严品》中亦说菩萨具足八法能自

他利：“一者寿命长远，二者具上妙色，三者身具大力。四者具好种姓，五者多饶财宝，六者具男子身，七者言语辩了，八者无大众畏。”第十四《受戒品》中亦说供养父母、师长等六方即得增长财命，复说“若人欲受优婆塞戒，增长财命，先当咨启所生父母。”凡此诸语，在浅识者见之，必疑其近于卑俗，实则此中大有深意。盖菩萨度生，必须福智二严，广修四摄，愿自身财命之增长，乃菩萨道中之一种特点，与声闻道之敝屣此身，唯求解脱者正不可同日而语也。此之一义，亦极堪注意，在他经中，虽亦具之，而其辞意显明若是者，实不数数觐。且本经第十品有云：“菩萨亦应拥护自身，若不护身，亦不能得调护众生。菩萨不为贪身命财护身命财，皆为调伏诸众生故。”研斯义者读之，尤当豁然开解。

第五，智生于悲，亦为大乘要义，本经说发菩提心及六波罗蜜皆以悲心而作生因，别说《悲品》之一，此实菩萨道之根本也。

第六，《解脱品》中说：“菩提种子复有六事，所谓檀波罗蜜乃至般若波罗蜜是六种事，因一事增，谓不放逸。菩萨放逸，不能增长如是六事；若不放逸，则能增长。”其后《摄取品》中又说菩萨之蓄弟子，当先教不放逸法。然则此不放逸一义，亦极堪注意，唯菩萨之不放逸法仍当摄于六波罗蜜中，即精进波罗蜜是，故《毗梨耶波罗蜜品》云：“如是精进，即是修行六波罗蜜之正因也，行菩萨道者，固非精进不为功。”

第七，《发愿品》中说：“愿令我身有自在力，他为给使，不令他人有自在力而驱使我。”而《名义菩萨品》中则说：“愿为众生趋走给使。”此二义显若矛盾，实则菩萨度生，虽处处利行、同事，不惜为众生给使，而其中必有一种自在之力，为他人所不可动者，始能转物而不致为物所转，否则拯人于水者亦将自沦于水矣，此中正不可不辨。

第八，《摄取品》中说，在家菩萨若为大国王，当教民庶离恶修善。其视国王与国民，正等于师之与弟，亦至足玩味。

第九,如《受戒品》所说,优婆塞戒之授受,决非可轻易视之者,其展转咨询,次第察验,严密审慎,与具足戒正不多让,今之授受者,均宜于此三致意焉。

第十,优婆塞有六重法,如《受戒品》所说,实为优婆塞戒之最重者,观于本经初品说菩萨时有云:“在家菩萨奉持六重,具足清净,亦名不退。”此以六重代优婆塞戒而为言,则六重之重亦可知矣。然五戒实为根本,故寻常仍多称五戒而不举六重。

第十一,《息恶》一品,说息恶之法,当修念佛。妙哉念佛法门,实遍于一切法门矣。昔灵芝大师有言曰:“生弘律范,死归安养,平生所得,唯二法门。”戒律与净土二宗,自尤有不可分者在也。

第十二,《杂品》之中,所辨五阴常无常等义,实至精详,此乃佛法中“破我”论之一则妙文,其中罕譬曲喻,言浅旨深,足以引人入胜,读者尚宜着眼。又,《净三归品》中,所辨自在天等义,亦可连类而读。倘能玩索有得,自不惑于外道之“神我”矣。

第十三,《业品》之中,说十业道之恶因恶果,详示各趣之寿命灾劫,推阐业力之意义及其体用,亦极详尽,凡欲研讨佛家之业力说者,此品实为其一种可贵之资料也。

(《威音》第 59、60 期)

《无量寿经》述要

南无西方极乐世界大慈大悲阿弥陀佛！

我今为报诸恩处，汇述净土诸圣典。

愿承如来无量光，广显深义起正信。

十方无边有情类，闻是经法得大利。

乃至信心一称名，定获同生安乐刹。

今先述《佛说无量寿经》，应别为四：

- 1.《无量寿经》之传译。
- 2.《无量寿经》之疏释。
- 3.《无量寿经》之内容。
- 4.《无量寿经》之要义。

(一)《无量寿经》之传译

本经之来中土，为时甚早。考中土最初所译第一部佛经，乃是《四十二章经》，译出于后汉永平十年，即公元 67 年。约经八十年后，本经即已译出，当此之时，自余大乘经典，中土尚未闻其名也。其后本经屡经校译，凡有十六本：

- 1.《佛说无量寿经》二卷(现缺)
后汉(建和二年至建宁三年)——安息 安世高 译
- 2.《佛说无量清净平等觉经》四卷
后汉(建和元年至中平三年)——月支 支娄迦讖 译
- 3.《佛说阿弥陀三耶三佛萨楼佛檀过度人道经》二卷
孙吴(黄武二年至建兴二年)——月支 支谦 译
- 4.《佛说无量寿经》二卷

曹魏(嘉平四年)——天竺 康僧铠 译

5.《佛说无量清净平等觉经》二卷(现缺)

曹魏(甘露三年)——西域 帛延 译

6.《佛说无量寿经》二卷(现缺)(但唐璟兴《连义述文赞》乃释此本)

西晋(永嘉二年)——月支 竺法护 译

7.《佛说无量寿至真等正觉经》一卷(现缺)

东晋(元熙元年)——西域 竺法力 译

8.《佛说新无量寿经》二卷(现缺)

刘宋(永初二年)——天竺 觉贤 译

9.《佛说新无量寿经》二卷(现缺)

刘宋(永初二年或元嘉年中)——凉州 宝云 译

10.《佛说新无量寿经》二卷(现缺)

刘宋(元嘉元年至十八年)——罽宾 法秀 译

11.《大宝积经无量寿如来会》二卷

大唐(神龙二年至先天二年)——南天 菩提流志 译

12.《佛说大乘无量寿庄严经》三卷

大宋(太宗之朝)——西天 法贤 译

13.《佛说大阿弥陀经》二卷

南宋(绍兴三十二年)龙舒 王日休 会译

14.《佛说无量寿经》二卷

清(乾隆四十年)——长洲 彭际清 会译

15.《无量寿经》一卷

清(咸丰四年)邵阳 魏源 会译

16.《摩诃阿弥陀经》一卷

清(同治十二年)正定 王耕心 会译

此十六本之中,现缺其七。其存者,计有古译本五,会译本四。古译本中以康僧铠一本为最流行,会译本中以王耕心一本

为最完善。

(二)《无量寿经》之疏释

本经译出以后,欢喜信受者,自不乏人。一念洪名,定生安养,悲愿所摄,类能依教修行,固不待庐山莲社之开其宗而后知慕西方也。弘传既广,疏释遂繁,今就诸籍所载,汇记其名于下:

1. 慧远《无量寿经义疏》二卷
2. 吉藏《无量寿经义疏》一卷
3. 灵裕《无量寿经义疏》二卷
4. 元晓《两卷无量寿经宗要》一卷
5. 璟兴《无量寿经连义述文赞》三卷
6. 玄一《无量寿经记》三卷
7. 圆测《无量寿经疏》三卷
8. 太贤《无量寿经古迹记》一卷
9. 义寂《无量寿经疏》三卷
10. 寂证《无量寿经述义》三卷
11. 善寂《无量寿经疏》一卷
12. 《西明寺无量寿经疏》二卷
13. 《龙兴寺无量寿经记》二卷
14. 法位《无量寿经义疏》二卷
15. 《无量寿经纲目》一卷
16. 知玄《无量寿经疏》三卷
17. 令佑《无量寿经疏》若干卷
18. 因法师《无量寿经疏》一卷
19. 远法师《无量寿经疏》一卷
20. 《梵释寺录无量寿经述记》一卷
21. 僧彻《无量寿经法灯》二卷
22. 彭际清《无量寿经起信论》三卷

23. 王耕心《摩诃阿弥陀经衷论》一卷

诸家疏释，亦多不传。就现存数种而言，慧远、吉藏二疏，自为研本经者所不可废。而晚出之彭氏《起信》及王氏《衷论》，广陈教理，发明亲证，亦均足辅翼本经，永垂来叶者也。

(三)《无量寿经》之内容

诸译之中，以魏译流通最广，今特依之以述其内容。

序分一——通序

(说经之主)本师释迦牟尼如来。

(说经之处)王舍城耆闍崛山中。

(听经之众)此有二众：

甲、声闻众——大比丘众万二千人，经中曾举三十一名：

- | | | |
|----------|------------|----------|
| (1)了本际 | (2)正愿 | (3)正语 |
| (4)大号 | (5)仁贤 | (6)离垢 |
| (7)名闻 | (8)善实 | (9)具足 |
| (10)牛王 | (11)优楼频螺迦叶 | (12)伽耶迦叶 |
| (13)那提迦叶 | (14)摩诃迦叶 | (15)舍利弗 |
| (16)大目犍连 | (17)劫宾那 | (18)大住 |
| (19)大净志 | (20)摩诃周那 | (21)满愿子 |
| (22)离障 | (23)流灌 | (24)坚伏 |
| (25)面王 | (26)异乘 | (27)仁性 |
| (28)嘉乐 | (29)善来 | (30)罗云 |
| (31)阿难 | | |

2. 菩萨众——菩萨大士不可称计，经中曾举二类菩萨：

(1)贤劫菩萨：普贤、妙德、慈氏等，此贤劫中一切菩萨。

(2)余劫菩萨：贤护等十六正士，善思议、信慧、空无、神通华、光英、慧上、智幢、寂根、愿慧、香象、宝英、中住、制行、解脱诸菩萨。

按：汉译所列听众，四众具足，较备于此。彼云：大弟子众千二百五十人，菩萨七十二那术，比丘尼五百人，清信士七千人，清信女五百人，欲天子八十万，色天子七十万，遍净天子六十那术，梵天一亿。

序分二——别序

1. 佛显殊妙光容。
2. 阿难请问光容殊妙之因。
3. 佛赞阿难所问多所饶益，允为演说如来光容殊妙之因。

正宗分一

1. 佛告阿难：过去无量劫中世自在王如来之世，有一国王，弃国出家，号曰法藏，请世自在王如来说诸佛庄严净土之行。如来为广说二百一十亿佛刹，并悉令睹见庄严。法藏因发大愿，摄取二百一十亿佛刹庄严净土之行，具足五劫，复诣世自在王如来，自白已悉摄取。遂于大众中建说四十八愿，建此愿已，一向庄严净土，成就诸愿。经无量劫，乃入佛位，即无量寿佛，现在西方安乐世界，彼国去此十万亿刹。

2. 佛又说彼国佛身佛土之殊妙。
3. 佛又说十方众生往生彼国之因行果德。

正宗分二

1. 佛为弥勒说，赞彼国之乐以劝人往生。
2. 佛续为弥勒说，叹此土之苦以劝人往生。
3. 弥勒欣得值佛又闻无量寿佛。
4. 佛说：能在此土持五善以消五恶，却胜在彼国修善。

正宗分三

1. 佛令阿难礼无量寿佛。
2. 阿难因愿见彼国。
3. 无量寿佛便令此土悉见彼国。
4. 佛示阿难、弥勒，彼国化生之胜与胎生之劣。
5. 佛记此土及十方有无数菩萨皆当往生彼国。

流通分

1. 佛以此经付嘱弥勒，广劝流通。
 2. 佛又说：当来之世，经道灭尽，特留此经，止住百岁。以示此经之殊异。
 3. 佛叹此经难信以作结。
 4. 听众得益，感现瑞相。
- 全经竟。

(四)《无量寿经》之要义

本经分上下二卷，义亦有别：

上卷——赞叹净土——依如来一面而言——果德

下卷——劝诱往生——依众生一面而言——因行

其对扬之主有二，义亦有别：

阿难——就彼国说——明其极乐之全体并及拔苦之妙用

弥勒——就此土说——明其剧苦之迷途并及趣乐之觉路

其所说法之体有二：

1. 一切如来之法身——以悲智成就故摄众生于一土而光寿无量
2. 一切如来之净土——以悲智庄严故摄众生于一身而光寿无量

其所说法之相有二：

1. 易往——以一念即往生故
2. 难信——亦以一念即往生故

其所说法之用有二：

1. 就彼国说，有三辈往生：

(上辈)舍家弃欲而作沙门(行菩萨道)，发菩提心，一向专念无量寿佛(余译云念至心不断绝)，修诸功德，愿生彼国。以上修持。

寿终时无量寿佛与大众现其前即随彼佛往生其国，于七宝花自然化生，住不退转，智慧勇猛，神通自在，于今世亦得见无量寿佛（梦中自见）。以上利益。

（中辈）虽不能作沙门而亦能发菩提心，一向专念无量寿佛（余译云一日一夜不断绝），多少修善，奉持斋戒，起立塔像，饭食沙门，悬缯燃灯，散花烧香，以此回向愿生彼国。以上修持。

临终无量寿佛化身与大众现其前，即随化佛往生其国（今世亦梦见佛），住不退转，功德智慧次如上辈（若中道有疑便生边地，不能近佛）。以上利益。

（下辈）假使不能作诸功德当发菩提心，一向专意乃至十念念无量寿佛（余译云十日不断绝），愿生其国，若闻深法信乐不疑，乃至一念念于彼佛，以至诚心愿生其国。以上修持。

临终梦见彼佛亦得往生，功德智慧次如中辈（亦不退转，若中道有疑亦生边地）。以上利益。

2. 就此土说，有五戒修因：

- （1）戒杀生——舍一恶，去一痛，离一烧，持一善。
- （2）戒偷盗——舍二恶，去二痛，离二烧，持二善。
- （3）戒邪淫——舍三恶，去三痛，离三烧，持三善。
- （4）戒妄语——舍四恶，去四痛，离四烧，持四善。
- （5）戒饮酒——舍五恶，去五痛，离五烧，持五善。

然而一经大旨，可一言以蔽之曰：唯“愿”而已。

夫如来之所以成佛者，以有愿也；众生之所以往生者，亦以有愿也。净土之庄严，愿为之也；接引之方便，亦愿为之也。诸佛国土之差殊，由愿而分也；三辈往生之高下，亦由愿而分也。盖愿也者，色心二法之枢纽，身土二相之原质，悲智二门之运用，生佛二途之连索也。大哉愿乎！已成、今成、当成之佛，均不能外之矣。

然则说此经者，余义悉可置而不论，惟当说“愿”。能见此

愿,然后知阿难最初之所请问,与世尊之所以答,盖即谓如来之光容殊妙以愿而成也;能见此愿,然后知世尊最后之所付嘱,与弥勒之所以受,盖即谓众生亦能以愿而得如来之光容殊妙也。如此,则全经脉络,靡不通畅,全经精蕴,靡不总摄矣。故今述本经之要义时,请舍其余而说此愿。

本经全轴不出一愿字,而所显者,为法藏四十八愿。安乐世界,以此四十八愿而庄严;莲花化生,以此四十八愿而接引。除此四十八愿之外无净土之体,亦除此四十八愿之外无往生之用。若更显言之,则除此四十八愿之外无量寿佛,亦除此四十八愿之外无《无量寿经》,故读斯经,奉斯佛者,于四十八愿,当三致意矣。

今说四十八愿,又当分为四门:1. 述愿之数量,2. 述愿之次第,3. 述愿之勘异,4. 述愿之分类。

1. 先述愿之数量

夫四十八愿,庄严净土,固流俗所习闻。但诸本译文,于愿数之多寡,殊多出入,试汇述之:

(1)汉支娄迦谶译本———二十四愿

(2)吴支谦译本———二十四愿

(3)魏康僧铠译本———四十八愿

(4)魏帛延译本———二十四愿,据璟兴《经赞》似与支娄迦谶本同

(5)晋竺法护译本———四十八愿,据璟兴《经赞》似与康僧铠本同

(6)唐菩提流志译本———四十八愿或作四十六愿误

(7)宋法贤译本———三十六愿或作三十四愿误

(8)宋王日休会译本———四十八愿,杂糅诸本合二十四愿而成

(9)清彭际清会译本———四十八愿,同康僧铠本

(10)清魏源会译本——二十四愿，杂糅诸本撮四十八愿而成

(11)清王耕心会译本——二十四愿，同魏源本

诸本之中，除一本说三十六者外，二十四与四十八各得其半，孰正孰讹，殆莫能辨。此中乃有二说：

魏源曰：“天亲菩萨《无量寿偈》已言：誓二十四章。是西域古本如是，故汉吴二译宗之为二十四愿。自魏译敷衍加倍，重复沓冗，前后雷同。”

璟兴曰：“所以有此参差者，盖梵本有备阙，故传译逐而脱落也。义推言之，即法护经应为指南。”

由前之说，二十四愿，有论为据，似较可信。然四十八愿，亦有经为据，如彼《观经》即明有“法藏比丘四十八愿”之文，二者正可相抗也。要之，弥陀弘愿，原不可以数量限之，所谓一切诸佛悉具一切愿者，岂有二十四与四十八之殊耶？又所谓一愿即一切愿、一切愿即一愿者，岂尚待断断于二十四与四十八耶？今唯以多赅寡，仍说四十八愿（按：梵本有四十六愿，西藏本有四十九愿）。

2. 次述愿之次第

诸家译本，不特愿数之多寡不同，即其愿文之次第亦异。或前或后，或开或合，或有或无，或详或略，在诸本中，殊不一致。彼会译者，尚当别论，今请就现存之古译五本考之。除魏唐二译尚称胖合外，余均多所参差，试为列出如下：

汉译

- | | | | |
|----------|----------|----------|----------|
| 1. 国无恶道 | 2. 不更恶道 | 3. 身真金色 | 4. 形色相同 |
| 5. 宿命智通 | 6. 天眼普见 | 7. 他心悉知 | 8. 神足能飞 |
| 9. 天耳普闻 | 10. 断尽烦恼 | 11. 证入涅槃 | 12. 眷属无数 |
| 13. 佛光普利 | 14. 佛寿无量 | 15. 国中长寿 | 16. 人无恶心 |
| 17. 诸佛赞叹 | 18. 临终接引 | 19. 改恶往生 | 20. 化度自在 |
| 21. 具诸相好 | 22. 遍供诸佛 | 23. 饭食自然 | 24. 善说法要 |

吴译

- | | | | |
|----------|----------|----------|----------|
| 1. 国无恶道 | 2. 国无女人 | 3. 国土殊妙 | 4. 诸佛称扬 |
| 5. 改恶往生 | 6. 作善往生 | 7. 出家往生 | 8. 不更恶道 |
| 9. 形色相同 | 10. 他心悉知 | 11. 断尽烦恼 | 12. 心相敬爱 |
| 13. 遍供诸佛 | 14. 饭食自然 | 15. 金色相好 | 16. 善说法要 |
| 17. 佛具三通 | 18. 佛具智辩 | 19. 佛寿无量 | 20. 眷属无数 |
| 21. 国中长寿 | 22. 具足三通 | 23. 智光无量 | 24. 佛光普利 |

魏唐二译

- | | | | |
|----------|----------|----------|----------|
| 1. 国无恶道 | 2. 不更恶道 | 3. 身真金色 | 4. 形色相同 |
| 5. 宿命智通 | 6. 天眼普见 | 7. 天耳普闻 | 8. 他心悉知 |
| 9. 神足无碍 | 10. 断尽烦恼 | 11. 证入涅槃 | 12. 佛光无量 |
| 13. 佛寿无量 | 14. 眷属无数 | 15. 国中长寿 | 16. 不闻恶名 |
| 17. 诸佛称扬 | 18. 十念必生 | 19. 临终接引 | 20. 欲生果遂 |
| 21. 具诸相好 | 22. 化度自在 | 23. 遍供诸佛 | 24. 供具如意 |
| 25. 善说法要 | 26. 那罗延身 | 27. 依正庄严 | 28. 道树高显 |
| 29. 受经得慧 | 30. 智辩无量 | 31. 国土明净 | 32. 宝香普熏 |
| 33. 佛光普利 | 34. 闻名见道 | 35. 脱离女身 | 36. 常修梵行 |
| 37. 天人致敬 | 38. 衣服自然 | 39. 恒受快乐 | 40. 普见十方 |
| 41. 诸根无缺 | 42. 闻名得定 | 43. 闻名获福 | 44. 闻名成善 |
| 45. 闻名见佛 | 46. 自然闻法 | 47. 闻名不退 | 48. 闻名得忍 |

宋译

- | | | | |
|----------|----------|----------|----------|
| 1. 依正庄严 | 2. 人天寂静 | 3. 神足无碍 | 4. 宿命智通 |
| 5. 天眼普见 | 6. 他心悉知 | 7. 断尽烦恼 | 8. 证入涅槃 |
| 9. 遍作佛事 | 10. 身有光明 | 11. 国中长寿 | 12. 不闻恶名 |
| 13. 临终接引 | 14. 作善往生 | 15. 具诸相好 | 16. 行菩萨道 |
| 17. 遍供诸佛 | 18. 善说法要 | 19. 往诸佛刹 | 20. 他佛摄供 |
| 21. 供具自往 | 22. 身相光明 | 23. 善说法要 | 24. 宝香普熏 |
| 25. 国土明净 | 26. 恒受快乐 | 27. 脱离女身 | 28. 持戒成道 |
| 29. 天人致敬 | 30. 作善往生 | 31. 闻名见道 | 32. 闻名得定 |
| 33. 闻名成善 | 34. 闻名见佛 | 35. 修习圆满 | 36. 闻名得忍 |

综观诸本，开合次第，虽多不同，但弥陀妙愿，原不可以数量拘，即亦不可以次第限，稍有错乱，正无妨也。今按诸本中，魏唐二译，愿数既多，次第亦能相合，正可取之以赅其余焉。

3. 次述愿之勘异

弥陀妙愿，为修净业者所共依，金地往生，莫不以斯为左券。第文繁语复，意晦辞幽，欲全抉其积疑，宜先勘夫异译。今以魏译为主，采录诸本译文，附于各条之下，比而观之，厥旨自显。惟是唐译而外，其余诸家，多与魏译不合。多寡既殊，次第亦紊，其间开合增损，正宜细察。

第一愿——国无恶道

经云：设我得佛，国有地狱、饿鬼、畜生者，不取正觉。

汉译(二十四愿中第一愿)我作佛时，令我国中无有地狱、禽兽、饿鬼、蝮飞蠕动之类，得是愿乃作佛。不得从是愿，终不作佛。

吴译(二十四愿中第一愿)使某作佛时，令我国中无有泥犁、禽兽、薜荔、蝮飞蠕动之类，得是愿乃作佛。不得是愿，终不作佛。

唐译(四十六愿中第一愿)若我证得无上菩提，国中有地狱、饿鬼、畜生趣者，我终不取无上正觉。

宋译(三十六愿中无此愿，惟第一愿中有云：所有一切众生，及焰摩罗界，三恶道中，地狱、饿鬼、畜生，皆生我刹，受我法化，不久悉成阿耨多罗三藐三菩提，一切皆得身真金色。与此条虽异而相近)

第二愿——不更恶道

经云：设我得佛，国中人天，寿终之后，复更三恶道者，不取正觉。

汉译(二十四愿中第二愿)我作佛时，令我国中人民，有来生

我国者，从我国去，不复更地狱、饿鬼、禽兽、蠕动。有生其中者，我不作佛。

吴译(二十四愿中第八愿)使某作佛时，令我国中诸菩萨，欲到他方佛国生，皆令不更泥犁、禽兽、薜荔，皆令得佛道。得是愿乃作佛，不得是愿，终不作佛。

唐译(四十六愿中第二愿)若我成佛，国中众生，有堕三恶趣者，我终不取正觉。

宋译(三十六愿中无此愿)

第三愿——身真金色

经云：设我得佛，国中人天，不悉真金色者，不取正觉。

汉译(二十四愿中第三愿)我作佛时，人民有来生我国者，不一色类金色者，我不作佛。

吴译(二十四愿中第十五愿)使某作佛时，令我国中，诸菩萨身，皆紫磨金色，三十二相，八十种好，皆令如佛。得是愿乃作佛，不得是愿，终不作佛。

唐译(四十八愿中第三愿)若我成佛，国中有情，若不皆同真金色者，不取正觉。

宋译(三十六愿中第一愿)愿如世尊证得阿耨多罗三藐三菩提，所居佛刹，具足无量不可思议功德庄严。所有一切众生，及焰摩罗界，三恶道中，地狱、饿鬼、畜生，皆生我刹，受我法化，不久悉成阿耨多罗三藐三菩提，一切皆得身真金色。

第四愿——形色相同

经云：设我得佛，国中人天，形色不同，有好丑者，不取正觉。

汉译(二十四愿中第四愿)我作佛时，人民有来生我国者，天人、世间人有异者，我不作佛。

吴译(二十四愿中第九愿)使某作佛时，令我国中，诸菩萨阿罗汉，面目皆端正，净洁姝好，悉同一色，都一种类，皆如第六天

人。得是愿乃作佛，不得是愿，终不作佛。

唐译(四十八愿中第四愿)若我成佛，国中有情，形貌差别，有好丑者，不取正觉。

宋译(三十六愿中第二愿)我得菩提成正觉已，十方世界所有众生，令生我刹，如诸佛土，人天之众，远离分别，诸根寂静，悉皆令得阿耨多罗三藐三菩提。

第五愿——宿命智通

经云：设我得佛，国中人天，不悉识宿命，下至知百千亿那由他诸劫事者，不取正觉。

汉译(二十四愿中第五愿)我作佛时，人民有来生我国者，皆自推所从来生本末，所从来十亿劫宿命。不悉知念所从来生，我不作佛。

吴译(二十四愿中第二十二愿)使某作佛时，令我国中，诸菩萨、阿罗汉，皆智慧勇猛，自知前世亿万劫时宿命，所作善恶，却知无极，皆洞视彻知十方去、来、现在之事。得是愿乃作佛，不得是愿，终不作佛。

唐译(四十八愿中第五愿)若我成佛，国中有情，不得宿念，下至不知亿那由他百千劫事者，不取正觉。

宋译(三十六愿中第四愿)我得菩提成正觉已，所有众生，令生我刹，一切皆得宿命通，能善观察百千俱胝那由他劫过去之事，悉皆令得阿耨多罗三藐三菩提。

第六愿——天眼普见

经云：设我得佛，国中人天，不得天眼，下至见百千亿那由他诸佛国者，不取正觉。

汉译(二十四愿中第六愿)我作佛时，人民有来生我国者，不悉彻视，我不作佛。

吴译(二十四愿中第二十二愿，见第五愿)

唐译(四十八愿中第六愿)若我成佛,国中有情,若无天眼,乃至不见亿那由他百千佛国土者,不取正觉。

宋译(三十六愿中第五愿)我得菩提成正觉已,所有众生,令生我刹,一切皆得清净天眼,能见百千俱胝那由他世界粗细色相,悉皆令得阿耨多罗三藐三菩提。

第七愿——天耳普闻

经云:设我得佛,国中人天,不得天耳,下至闻百千亿那由他诸佛所说,不悉受持者,不取正觉。

汉译(二十四愿中第九愿)我作佛时,我国中人民不悉彻听者,我不作佛。

吴译(二十四愿中第二十二愿,见第五愿)

唐译(四十八愿中第七愿)若我成佛,国中有情,不获天耳,乃至不闻亿那由他百千逾缮那外佛说法者,不取正觉。

宋译(三十六愿中无此愿)

第八愿——他心悉知

经云:设我得佛,国中人天,不得见他心智,下至知百千亿那由他诸佛国中众生心念者,不取正觉。

汉译(二十四愿中第七愿)我作佛时,人民有来生我国者,不悉知他人心中所念者,我不作佛。

吴译(二十四愿中第十愿)使某作佛时,令我国中诸菩萨、阿罗汉皆同一心,所念所欲言者豫相知意。得是愿乃作佛,不得是愿,终不作佛。

唐译(四十八愿中第八愿)若我成佛,国中有情,无他心智,乃至不知亿那由他百千佛国土中有情心行者,不取正觉。

宋译(三十六愿中第六愿)我得菩提成正觉已,所有众生,令生我刹,一切皆得他心通,善能了知百千俱胝那由他众心、心所法,悉皆令得阿耨多罗三藐三菩提。

第九愿——神足无碍

经云：设我得佛，国中人天，不得神足，于一念顷，下至不能超过百千亿那由他诸佛国者，不取正觉。

汉译(二十四愿中第八愿)我作佛时，我国中人民，不悉飞者，我不作佛。

吴译(二十四愿中第十三愿)使某作佛时，令我国中诸菩萨，欲共供养八方上下无央数诸佛，皆令飞行即到。欲得自然万种之物，即皆在前。持用供养诸佛，悉皆遍已后，日未中时，即飞行还我国。得是愿乃作佛，不得是愿，终不作佛。

唐译(四十八愿中第九愿)若我成佛，国中有情，不获神通自在波罗蜜多，于一念顷，不能超过亿那由他百千佛刹者，不取正觉。

宋译(三十六愿中第三愿)我得菩提成正觉已，十方世界所有众生，令生我刹，得大神通。经一念中，周遍巡历百千俱胝那由他佛刹，供养诸佛，深植善本，悉皆令得阿耨多罗三藐三菩提。

第十愿——不贪计身

经云：设我得佛，国中人天，若起想念贪计身者，不取正觉。

汉译(二十四愿中第十愿)我作佛时，我国中人民，有爱欲者，我不作佛。

吴译(二十四愿中第十一愿)使某作佛时，令我国中诸菩萨、阿罗汉，皆无有淫泆之心，终无念妇女意，终无有瞋怒愚痴者。得是愿乃作佛，不得是愿，终不作佛。参看第三十六愿。

又(二十四愿中第十二愿)使某作佛时，令我国中诸菩萨、阿罗汉，皆令心相敬爱，终无相嫉憎者。得是愿乃作佛，不得是愿，终不作佛。

唐译(四十八愿中第十愿)若我成佛，国中有情，起于少分我、我所想者，不取菩提。

宋译(三十六愿中第七愿)我得菩提成正觉已,所有众生,令生我刹,一切皆得住正信位,离颠倒想,坚固修习,悉皆令得阿耨多罗三藐三菩提。

第十一愿——住定证灭

经云:设我得佛,国中人天,不住定聚,必至灭度者,不取正觉。

汉译(二十四愿中第十一愿)我作佛时,我国中人民,住止、尽般泥洹。不尔者,我不作佛。

吴译(二十四愿中无此愿,惟第二愿中有云:来生我国者,长大皆作菩萨、阿罗汉。第八愿中有云:皆令得佛道。与此意颇相同)

唐译(四十八愿中第十一愿)若我成佛,国中有情,若不决定成等正觉,证大涅槃者,不取菩提。

宋译(三十六愿中第八愿)我得菩提成正觉已,所有众生,令生我刹,所修正行,善根无量,遍圆寂界而无间断,悉皆令得阿耨多罗三藐三菩提。又第二十六愿称入平等总持门亦同此意。

第十二愿——佛光无量

经云:设我得佛,光明有能限量,下至不照百千亿那由他诸佛国者,不取正觉。

汉译(二十四愿中第十三愿)我作佛时,令我光明,胜于日月。诸佛之明,百亿万倍,照无数天下。窈冥之处,皆常大明。诸天人民、蠕动之类,见我光明,莫不慈心作善,来生我国。不尔者,我不作佛。

吴译(二十四愿中第二十四愿)使某作佛时,令我顶中,光明绝好。胜于日月之明百千亿万倍。绝胜诸佛光明,焰照诸无央数天下。幽冥之处,皆当大明。诸天人民、蜎飞蠕动之类,见我光明,莫不慈心作善者,皆令来生我国。得是愿乃作佛,不得是

愿，终不作佛。

唐译(四十八愿中第十二愿)若我成佛，光明有限，下至不照亿那由他百千及算数佛刹者，不取菩提。

宋译(三十六愿中第十愿)我得菩提成正觉已，所有众生，令生我刹，一切皆得无边光明，而能照曜百千俱胝那由他诸佛刹土，悉皆令得阿耨多罗三藐三菩提。

第十三愿——佛寿无量

经云：设我得佛，寿命有能限量，下至百千亿那由他劫者，不取正觉。

汉译(二十四愿中第十四愿)我作佛时，令八方上下无数佛国诸天人民、蠕动之类，令得缘觉果，证弟子坐禅一心，欲共计知我年寿几千万亿劫，令无能知寿涯底者。不尔者，我不作佛。

吴译(二十四愿中第十九愿)使某作佛时，令八方上下无央数佛国诸天人民、蚘飞蠕动之类，皆令得人道，悉作辟支佛、阿罗汉，皆坐禅一心。共欲计数，知我年寿几千亿万劫岁数，皆令无有能极知寿者。得是愿乃作佛，不得是愿，终不作佛。

唐译(四十八愿中第十三愿)若我成佛，寿量有限，乃至俱胝那由他百千及算数劫者，不取菩提。

宋译(三十六愿中无此愿，仅第十一愿愿国中众生寿命无量)

第十四愿——声闻无数

经云：设我得佛，国中声闻，有能计量，乃至三千大千世界众生悉成缘觉，于百千劫悉共计校，知其数者，不取正觉。

汉译(二十四愿中第十二愿)我作佛时，我国诸弟子，令八方上下各千亿佛国中诸天人民、蠕动之类，作缘觉大弟子，皆禅一心。共数我国中诸弟子，住至百亿劫，无能数者。不尔者，我不作佛。

吴译(二十四愿中第二十愿)使某作佛时,令八方上下各千亿佛国中诸天人民、蜎飞蠕动之类,皆令作辟支佛、阿罗汉,皆坐禅一心。共欲计数我国中诸菩萨、阿罗汉,知有几千亿万人,皆令无有能知数者。得是愿乃作佛,不得是愿,终不作佛。

唐译(四十八愿中第十四愿)若我成佛,国中声闻,无有知其数者。假使三千大千世界满中有情及诸缘觉,于百千岁,尽其智算,亦不能知,若有知者,不取正觉。

宋译(三十六愿中无此愿,惟第九愿云:我得菩提成正觉已,所有众生,令生我刹。虽住声闻、缘觉之位,往百千俱胝那由他宝刹之内,遍作佛事,悉皆令得阿耨多罗三藐三菩提。实为此条重要说明之一)

第十五愿——国中长寿

经云:设我得佛,国中人天,寿命无能限量,除其本愿修短自在。若不尔者,不取正觉。

汉译(二十四愿中第十五愿)我作佛时,人民有来生我国者,除我国中人民所愿,余人民寿命,无有能计者。不尔者,我不作佛。

吴译(二十四愿中第二十一愿)使某作佛时,令我国中诸菩萨、阿罗汉,寿命无央数劫。得是愿乃作佛,不得是愿,终不作佛。

唐译(四十八愿中第十五愿)若我成佛,国中有情,寿量有限齐者,不取菩提,唯除愿力而受生者。

宋译(三十六愿中第十一愿)我得菩提成正觉已,所有众生,令生我刹,命不中天,寿百千俱胝那由他劫,悉皆令得阿耨多罗三藐三菩提。

第十六愿——不闻恶名

经云:设我得佛,国中人天,乃至闻有不善名者,不取正觉。

汉译(二十四愿中第十六愿)我作佛时,国中人民,皆使莫有恶心。不尔者,我不作佛。此文唐译此条而意有出入。

吴译(二十四愿中惟第十一愿云:无有淫泆瞋怒愚痴者,盖即此意,见第三十六愿条下)

唐译(四十八愿中第十六愿)若我成佛,国中众生,若有不善名者,不取正觉。

宋译(三十六愿中第十二愿)若得菩提成正觉已,所有众生,令生我刹,无不善名。闻无量无数诸佛刹土,无名无号,无相无形,无所称赞,而无疑谤,身心不动,悉皆令得阿耨多罗三藐三菩提。

第十七愿——诸佛称扬

经云:设我得佛,十方世界无量诸佛,不悉咨嗟称我名者,不取正觉。

汉译(二十四愿中第十七愿)我作佛时,令我名闻八方上下无数佛国,诸佛各于弟子众中,叹我功德国土之善。诸天人民、蠕动之类,闻我名字,皆悉踊跃来生我国。不尔者,我不作佛。

吴译(二十四愿中第四愿)使某作佛时,令我名字,皆闻八方上下无央数佛国,皆令诸佛,各于比丘僧大坐中,说我功德国土之善。诸天人民、蚘飞蠕动之类,闻我名字,莫不慈心欢喜踊跃者,皆令来生我国。得是愿乃作佛,不得是愿,终不作佛。

唐译(四十八愿中第十七愿)若我成佛,彼无量刹中,无数诸佛,不共咨嗟称叹我国者,不取正觉。

宋译(三十六愿中无此愿)

第十八愿——十念必生

经云:设我得佛,十方众生,至心信乐,欲生我国,乃至十念。若不生者,不取正觉,唯除五逆、诽谤正法。

汉译(二十四愿中第十八愿,见第十九愿)(按:汉译仅有二条,

说往生未分三辈)

吴译(二十四愿中第七愿)使某作佛时,令八方上下无央数佛国诸天人民,若善男子、善女人,有作菩萨道,奉行《六波罗蜜经》。若作沙门,不毁经戒,断爱欲,斋戒清净,一心念欲生我国,昼夜不断绝。若其人寿欲终时,我即与诸菩萨、阿罗汉共飞行迎之。即来生我国,则作阿惟越致菩萨,智慧勇猛。得是愿乃作佛,不得是愿,终不作佛(按:吴译三辈次序与魏译适相反)。

唐译(四十八愿中第十八愿)若我证得无上觉时,余佛刹中,诸有情类,闻我名已,所有善根,心心回向,愿生我国,乃至十念。若不生者,不取菩提,唯除造无间恶业、诽谤正法及诸圣人。

宋译(三十六愿中第十三愿,见第十九愿)

第十九愿——修德见迎

经云:设我得佛,十方众生,发菩提心,修诸功德,至心发愿,欲生我国。临寿终时,假令不与大众围绕现其人前者,不取正觉。

汉译(二十四愿中第十八愿)我作佛时,诸佛国人民,有作菩萨道者,常念我净洁心。寿终时,我与不可计比丘众,飞行迎之,共在前立。即还生我国,作阿惟越致。不尔者,我不作佛。

吴译(二十四愿中第六愿)使某作佛时,令八方上下无央数佛国诸天人民,若善男子、善女人,欲来生我国,用我故益作善,若分檀布施,绕塔烧香,散花燃灯,悬杂繒彩,饭食沙门,起塔作寺,断爱欲,来生我国,作菩萨。得是愿乃作佛,不得是愿,终不作佛。

唐译(四十八愿中第十九愿)若我成佛,于他刹土,有诸众生,发菩提心。及于我所,起清净念,复以善根回向,愿生极乐。彼人临命终时,我与诸比丘众,现其人前。若不尔者,不取正觉。

宋译(三十六愿中第十三愿)我得菩提成正觉已,所有众生,

求生我刹，念吾名号，发志诚心，坚固不退。彼命终时，我令无数苾刍，现前围绕，来迎彼人。经须臾间，得生我刹，悉皆令得阿耨多罗三藐三菩提。

第二十愿——欲生果遂

经云：设我得佛，十方众生，闻我名号，系念我国，植诸德本，至心回向，欲生我国。不果遂者，不取正觉。

汉译(二十四愿中第十九愿)我作佛时，他方佛国人民，前世为恶，闻我名字，反正为道，欲来生我国。寿终皆令不复更三恶道，则生我国，在心所愿。不尔者，我不作佛。

吴译(二十四愿中第五愿)使某作佛时，令八方上下诸无央数天人民，及蚘飞蠕动之类，若前世作恶，闻我名字，欲来生我国者，即便反政自悔过，为道作善，便持经戒，愿欲生我国不断绝。寿终皆令不复泥犁、禽兽、薜荔。即生我国，在心所愿。得是愿乃作佛，不得是愿，终不作佛。

唐译(四十八愿中第二十愿)若我成佛，无量国中，所有众生，闻说我名，以己善根，回向极乐。若不生者，不取菩提。

宋译(三十六愿中第十四愿)我得菩提成正觉已，所有十方无量无边无数世界，一切众生，闻吾名号，发菩提心，种诸善根，随意求生诸佛刹土，无不得生，悉皆令得阿耨多罗三藐三菩提(按：宋译往生惟十三愿，总摄三辈，此条实与余译有异)。

第二十一愿——具诸相好

经云：设我得佛，国中人天，不悉成满三十二大人相者，不取正觉。

汉译(二十四愿中第二十一愿)我作佛时，我国诸菩萨，不悉三十二相者，我不作佛。

吴译(二十四愿中第十五愿，见前第三愿)

唐译(四十八愿中第二十一愿)若我成佛，国中菩萨，皆不成

就三十二相者，不取菩提。

宋译(三十六愿中第十五愿)我得菩提成正觉已，所有众生，令生我刹，皆具三十二种大丈夫相，一生令得阿耨多罗三藐三菩提。

第二十二愿——化度自在

经云：设我得佛，他方佛土诸菩萨众，来生我国，究竟必至一生补处，除其本愿自在所化，为众生故，被弘誓铠，积累德本，度脱一切，游诸佛国，修菩萨行，供养十方诸佛如来，开化恒沙无量众生，使立无上正真之道，超出常伦诸地之行，现前修习普贤之德。若不尔者，不取正觉。

汉译(二十四愿中第二十愿)我作佛时，吾国诸菩萨，不一生等，置是余愿功德。不尔者，我不作佛。

吴译(二十四愿中无此愿，惟第八愿仿佛相近，见第二愿条下)

唐译(四十八愿中第二十二愿)若我成佛，于彼国中，所有菩萨，于大菩提咸悉位阶一生补处，唯除大愿诸菩萨等。为诸众生，被精进甲，勤行利益，修有涅槃，遍诸佛国，行菩萨行，供养一切诸佛如来，安立恒沙众生住无上觉。所修诸行，复胜于前，行普贤道而得出离。若不尔者，不取菩提。

宋译(三十六愿中第十六愿)我得菩提成正觉已，所有众生，令生我刹。若有大愿，未欲成佛，为菩萨者，我以威力，令彼教化一切众生，皆发信心，修菩提行、普贤行、寂灭行、净梵行、最胜行，及一切善行，悉皆令得阿耨多罗三藐三菩提。

第二十三愿——遍供诸佛

经云：设我得佛，国中菩萨，承佛神力，供养诸佛。一食之顷，不能遍至无量无数亿那由他诸佛国者，不取正觉。

汉译(二十四愿中第二十二愿)我作佛时，我国诸菩萨，欲共

供养八方上下无数诸佛，皆令飞行。欲得万种自然之物，则皆在前。持用供养诸佛，悉遍已后，日未中，则还我国。不尔者，我不作佛。

吴译(二十四愿中第十三愿)使某作佛时，令我国中诸菩萨，欲共供养八方上下无央数诸佛，皆令飞行即到。欲得自然万种之物，即皆在前。持用供养诸佛，悉皆遍已后，日未中时，即飞行还我国。得是愿乃作佛，不得是愿，终不作佛。参看第九愿及第二十四愿。

唐译(四十八愿中第二十三愿)若我成佛，国中菩萨，每于晨朝，供养他方乃至无量亿那由他百千诸佛。以佛威力，即以食前还到本国。若不尔者，不取菩提。

宋译(三十六愿中第十七愿)我得菩提成正觉已，所有众生，令生吾刹，于一切处，承事供养无量百千俱胝那由他诸佛，种诸善根，随意所求，无不满愿，悉皆令得阿耨多罗三藐三菩提(此应与下条参看)。

第二十四愿——供具如意

经云：设我得佛，国中菩萨，在诸佛前，现其德本，诸所求欲供养之具。若不如意者，不取正觉。

汉译(二十四愿中第二十二愿，见第二十三愿)。

吴译(二十四愿中第十三愿，见第二十三愿)。

唐译(四十八愿中第二十四愿)若吾成佛，于彼刹中，诸菩萨众，所须种种供具，于诸佛所，殖诸善根。如是色类不圆满者，不取菩提。

宋译(三十六愿中第十九愿)吾得菩提成正觉已，我居宝刹，所有菩萨，发勇猛心，运大神通，往无量无边无数世界诸佛刹中，以真珠、瓔珞、宝盖、幢幡、衣服、卧具、饮食、汤药、香花、伎乐，供养承事，回求菩提，速得成就阿耨多罗三藐三菩提。

又(三十六愿中第二十愿)我得菩提成正觉已,我居宝刹所有菩萨,发大道心,欲以真珠、璎珞、宝盖、幢幡、衣服、卧具、饮食、汤药、香花、伎乐,承事供养他方世界无量无边诸佛世尊,而不能往。我于尔时,以宿愿力,令彼他方诸佛世尊各舒手臂至我刹中,受是供养,令彼速成阿耨多罗三藐三菩提。

又(三十六愿中第二十一愿)我得菩提成正觉已,我居宝刹所有菩萨,随自意乐,不离此界,欲以真珠、璎珞、宝盖、幢幡、衣服、卧具、饮食、汤药、香花、伎乐,供养他方无量诸佛。又复思惟,如佛展臂至此受供,劬劳诸佛,令我无益。作是念时,我以神力,令此供具自至他方诸佛面前,一一供养,尔时菩萨不久悉成阿耨多罗三藐三菩提。

第二十五愿——演说妙智

经云:设我得佛,国中菩萨,不能演说一切智者,不取正觉。

汉译(二十四愿中第二十四愿)我作佛时,我国诸菩萨,说经行道不如佛者,我不作佛。

吴译(二十四愿中第十六愿)使某作佛时,令我国中诸菩萨阿罗汉,语者如三百钟声,说经行道皆如佛。得是愿乃作佛,不得是愿,终不作佛。

唐译(四十八愿中第二十五愿)若我当成佛时,国中菩萨,说诸法要,不善顺入一切智者,不取菩提。

宋译(三十六愿中第二十三愿)我得菩提成正觉已,我居宝刹,所有菩萨,为诸众生,通达法藏,安立无边一切智慧,断尽诸结,悉得证成阿耨多罗三藐三菩提(又第十八愿亦称成就一切智慧。善谈诸法秘要之义,见第三十愿条)。

第二十六愿——那罗延身

经云:设我得佛,国中菩萨,不得金刚那罗延身者,不取正觉。

汉译(二十四愿中无此愿)

吴译(二十四愿中无此愿)

唐译(四十八愿中第二十六愿)若我成佛,彼国所生诸菩萨等,若无那罗延坚固力者,不取正觉。

宋译(三十六愿中第二十二愿)我得菩提成正觉已,吾居宝刹,所有菩萨,身长十六由旬,得那罗延力,身相端严,光明照耀,善根具足,成就阿耨多罗三藐三菩提。

第二十七愿——一切严净

经云:设我得佛,国中人天,一切万物,严净光丽,形色殊特,穷微极妙,无能称量。其诸众生,乃至逮得天眼,有能明了辨其名数者,不取正觉。

汉译(二十四愿中无此愿)

吴译(二十四愿中第三愿)使某作佛时,令我国土,自然七宝,广纵甚大,旷荡无极。自软好,所居舍宅,被服饮须,都皆自然,皆如第六天王所居处。得是愿乃作佛,不得是愿,终不作佛。

唐译(四十八愿中第二十七愿)若我成佛,周遍国中诸庄严具,无有众生能总演说,乃至有天眼者,不能了知所有杂类形色光相。若有能知及总宣说者,不取菩提。

宋译(三十六愿中第一愿,见第三愿)。

第二十八愿——道树高显

经云:设我得佛,国中菩萨,乃至少功德者,不能知见其道场树无量光色,高四百万里者,不取正觉。

汉译(二十四愿中无此愿)

吴译(二十四愿中无此愿)

唐译(四十八愿中第二十八愿)若我成佛,国中具有无量色树,高百千由旬。诸菩萨中,有善根劣者,若不能了知,不取正觉。

宋译(三十六愿中无此愿)

第二十九愿——受经得慧

经云：设我得佛，国中菩萨，若受读经法，讽诵持说，而不得辩才智慧者，不取正觉。

汉译(二十四愿中无此愿)

吴译(二十四愿中无此愿)

唐译(四十八愿中第二十九愿)若我成佛，国中众生，读诵经典，教授敷演。若不获得胜辩才者，不取菩提。

宋译(三十六愿中无此愿)

第三十愿——慧辩无限

经云：设我得佛，国中菩萨，智慧辩才若可限量者，不取正觉。

汉译(二十四愿中无此愿)

吴译(二十四愿中第二十三愿)使某作佛时，令我国中诸菩萨、阿罗汉，皆智慧勇猛，顶中皆有光明。得是愿乃作佛，不得是愿，终不作佛。

唐译(四十八愿中第三十愿)若我成佛，国中菩萨，有不成就无边辩才者，不取菩提。

宋译(三十六愿中第十八愿)我得菩提成正觉已，我刹土中，所有菩萨，皆得成就一切智慧，善谈诸法秘要之义，不久速成阿耨多罗三藐三菩提。

第三十一愿——国土明净

经云：设我得佛，国土清净，皆悉照见十方一切无量无数不可思议诸佛世界，犹如明镜睹其面像。若不尔者，不取正觉。

汉译(二十四愿中无此愿)

吴译(二十四愿中无此愿)

唐译(四十八愿中第三十一愿)若我成佛,国土光净,遍无与等,彻照无量无数不可思议诸佛世界,如明镜中现其面像。若不尔者,不取菩提。

宋译(三十六愿中第二十五愿)我得菩提成正觉已,所居佛刹,广博严净,光莹如镜,悉能照见无量无边一切佛刹。众生睹者,生希有心,不久速成阿耨多罗三藐三菩提。

第三十二愿——宝香妙严

经云:设我得佛,自地以上,至于虚空,宫殿楼观、池流花树、国土所有一切万物,皆以无量杂宝,百千种香,而共合成。严饰奇妙,超诸人天,其香普熏十方世界。菩萨闻者,皆修佛行。若不尔者,不取正觉。

汉译(二十四愿中无此愿)

吴译(二十四愿中第三愿,见第二十七愿)。

唐译(四十八愿中第三十二愿)若我成佛,国界之内,地及虚空,有无量种香。复有百千亿那由他数众宝香炉,香气普熏,遍虚空界。其香殊胜,超过人天,珍奉如来及菩萨众。若不尔者,不取菩提。

宋译(三十六愿中第二十四愿)我得菩提成正觉已,我居宝刹,所有菩萨,以百千俱胝那由他种种珍宝,造作香炉。下从地际,上至空界,常以无价栴檀之香,普熏供养十方诸佛,令得速成阿耨多罗三藐三菩提。

第三十三愿——蒙光柔软

经云:设我得佛,十方无量不可思议诸佛世界,众生之类,蒙我光明,触其体者,身心柔软,超过人天。若不尔者,不取正觉。

汉译(二十四愿中第十三愿,见第十二愿)。

吴译(二十四愿中第二十四愿,见第十二愿)。

唐译(四十八愿中第三十三愿)若我成佛,周遍十方无量无

数不可思议无等界众生之辈，蒙佛威光所照触者，身心安乐，超过人天。若不尔者，不取正觉。

宋译(三十六愿中无此愿)

第三十四愿——闻名见道

经云：设我得佛，十方无量不可思议诸佛世界，众生之类，闻我名字，不得菩萨无生法忍，诸深总持者，不取正觉。

汉译(二十四愿中无此愿)

吴译(二十四愿中无此愿)

唐译(四十八愿中第三十四愿)若我成佛，无量不可思议无等界诸佛刹中，菩萨之辈，闻我名已，若不证得离生，获陀罗尼者，不取正觉。

宋译(三十六愿中第三十一愿)我得菩提成正觉已，所有一切众生，闻我名号，永离热恼，心得清凉，行正信行。得生我刹，坐宝树下，证无生忍，成就阿耨多罗三藐三菩提。

第三十五愿——脱离女身

经云：设我得佛，十方无量不可思议诸佛世界，其有女人，闻我名字，欢喜信乐，发菩提心，厌恶女身。寿终之后，复为女像者，不取正觉。

汉译(二十四愿中无此愿)

吴译(二十四愿中第二愿)使某作佛时，令我国中，无有妇人女人。欲来生我国中者，即作男子。诸无央数天人、人民、蜎飞蠕动之类，来生我国者，皆于七宝水池莲花中化生，长大皆作菩萨、阿罗汉，都无央数。得是愿乃作佛，不得是愿，终不作佛。

唐译(四十八愿中第三十五愿)若我成佛，周遍无数不可思议无有等量诸佛国中，所有女人，闻我名已，得清净信，发菩提心，厌患女身。若于来世不舍女人身者，不取菩提。

宋译(三十六愿中第二十七愿)我得菩提成正觉已，所有十

方无量无边无数世界，一切女人，若有厌离女身者，闻我名号，发清净心，归依顶礼。彼人命终，即生我刹，成男子身，悉皆令得阿耨多罗三藐三菩提。

第三十六愿——常修梵行

经云：设我得佛，十方无量不可思议诸佛世界，诸菩萨众，闻我名字，寿终之后，常修梵行，至成佛道；若不尔者，不取正觉。

汉译(二十四愿中第十愿，见第十愿)

吴译(二十四愿中第十一愿)使某作佛时，令我国中，诸菩萨、阿罗汉，皆无有淫泆之心，终无念妇女意，终无有瞋怒愚痴者。得是愿乃作佛，不得是愿，终不作佛(参看第十愿)。

唐译(四十八愿中第三十六愿)若我成佛，无量无数不可思议无等佛刹，菩萨之众，闻我名已，得离生法。若不修行殊胜梵行，乃至至于大菩提者，不取正觉。

宋译(三十六愿中第二十八愿)我得菩提成正觉已，所有十方无量无边无数佛刹，声闻、缘觉，闻我名号，修持净戒，坚固不退，速坐道场，成就阿耨多罗三藐三菩提(参看第四十七愿)。

第三十七愿——天人致敬

经云：设我得佛，十方无量不可思议诸佛世界，诸天人民，闻我名字，五体投地，稽首作礼，欢喜信乐，修菩萨行，诸天世人莫不致敬。若不尔者，不取正觉。

汉译(二十四愿中无此愿)

吴译(二十四愿中无此愿)

唐译(四十八愿中第三十七愿)若我成佛，周遍十方无有等量诸佛刹中，所有菩萨，闻我名已，五体投地，以清净心，修菩萨行。若诸天人不礼敬者，不取正觉。

宋译(三十六愿中第二十九愿)我得菩提成正觉已，所有十方无量无边不可思议无等佛刹，一切菩萨，闻我名号，五体投地，

礼拜归命。复得天上人间一切有情，尊重恭敬，亲近侍奉，增益功德，成就阿耨多罗三藐三菩提。

第三十八愿——衣服随念

经云：设我得佛，国中人天，欲得衣服，随念即至。如佛所赞应法妙服，自然在身。若有裁缝、染治、浣濯者，不取正觉。

汉译(二十四愿中无此愿)惟第二十三愿饮食随念，与此正相等。彼云：我作佛时，我国诸菩萨欲饭时，则七宝钵中，生自然百味饮食在前。食已，钵皆自然去。不尔者，我不作佛。

吴译(二十四愿中第三愿，见第二十七愿)又第十四愿饮食随念，亦与此正相等。彼云：使某作佛时，令我国中诸菩萨、阿罗汉欲饭时，即皆自然七宝钵中，有自然百味饭食在前。食已，自然去。得是愿乃作佛，不得是愿，终不作佛。

唐译(四十八愿中第三十八愿)若我成佛，国中众生，所须衣服，随念即至，如佛命善来比丘法服，自然在体。若不尔者，不取菩提。

宋译(三十六愿中无此愿)其第三十愿，亦说衣服丰足，但与此不同。彼云：我得菩提成正觉已，所有众生，发净信心，为诸沙门、婆罗门染衣、洗衣、裁衣、缝衣，修作僧服。或自手作，或使人作，作已回向，是人所感。八十一生得最上衣，随身丰足。于最后身，来生我刹，成就阿耨多罗三藐三菩提。

第三十九愿——恒受快乐

经云：设我得佛，国中人天，所受快乐，不如漏尽比丘者，不取正觉。

汉译(二十四愿中无此愿)

吴译(二十四愿中无此愿)

唐译(四十八愿中第三十九愿)若我成佛，诸众生类，才生我国中，若不皆获资具、心净安乐、如得漏尽诸比丘者，不取菩提。

宋译(三十六愿中第二十六愿)我得菩提成正觉已,我居宝刹,所有菩萨,昼夜六时,恒受快乐,过于诸天。入平等总持门,身光普照无边世界,不久得成阿耨多罗三藐三菩提。

第四十愿——树中现刹

经云:设我得佛,国中菩萨,随意欲见十方无量严净佛土,应时如愿。于宝树中,皆悉照见,犹如明镜睹其面像。若不尔者,不取正觉。

汉译(二十四愿中无此愿)

吴译(二十四愿中无此愿)

唐译(四十八愿中第四十愿)若我成佛,国中群生,随心欲见诸佛净国殊胜庄严。于宝树间,悉皆出现,犹如明镜见其面像。若不尔者,不取菩提。

宋译(三十六愿中无此愿)

第四十一愿——诸根无缺

经云:设我得佛,他方国土,诸菩萨众,闻我名字,至于得佛,诸根缺陋不具足者,不取正觉。

汉译(二十四愿中无此愿)

吴译(二十四愿中无此愿)

唐译(四十八愿中第四十一愿)若我成佛,余佛刹中,所有众生,闻我名已,乃至菩提,诸根有缺,德用非广者,不取菩提。

宋译(三十六愿中第二十二愿,见第二十六愿)

第四十二愿——清净解脱

经云:设我得佛,他方国土,诸菩萨众,闻我名字,皆悉速得清净解脱三昧。住是三昧,一发意顷,供养无量不可思议诸佛世尊,而不失定意。若不尔者,不取正觉。

汉译(二十四愿中无此愿)

吴译(二十四愿中无此愿)

唐译(四十八愿中第四十二愿)若我成佛,余佛刹中,所有菩萨,闻我名已,若不皆善分别胜三摩地名字语言,菩萨住彼三摩地中,于一刹那言说之顷,不能供养无量无数不可思议无等诸佛,又不现证六三摩地者,不取正觉。

宋译(三十六愿中第三十二愿)我得菩提成正觉已,所有十方一切佛刹,诸菩萨众,闻我名号,应时证得寂静三摩地。住是定已,于一念中,得见无量无边不可思议诸佛世尊,承事供养,成就阿耨多罗三藐三菩提。

第四十三愿——生尊贵家

经云:设我得佛,他方国土,诸菩萨众,闻我名字,寿终之后,生尊贵家。若不尔者,不取正觉。

汉译(二十四愿中无此愿)

吴译(二十四愿中无此愿)

唐译(四十八愿中第四十三愿)若我成佛,余佛土中,有诸菩萨,闻我名已,寿终之后,若不得生豪贵家者,不取正觉。

宋译(三十六愿中无此愿)

第四十四愿——修行具德

经云:设我得佛,他方国土,诸菩萨众,闻我名字,欢喜踊跃,修菩萨行,具足德本。若不尔者,不取正觉。

汉译(二十四愿中无此愿)

吴译(二十四愿中无此愿,惟第四愿或可仿佛,见第十七愿条下)

唐译(四十八愿中第四十四愿)若我成佛,余佛刹中,所有菩萨,闻我名已,若不应时修菩萨行,清净欢喜,得平等住,具诸善根,不取正觉。

宋译(三十六愿中第三十三愿)我得菩提成正觉已,所有十

方一切佛刹，声闻、菩萨，闻我名号，证无生忍，成就一切平等善根，住无功用，离加行故，不久令得阿耨多罗三藐三菩提。

第四十五愿——常见诸佛

经云：设我得佛，他方国土，诸菩萨众，闻我名字，皆悉速得普等三昧。住是三昧，至于成佛，常见无量不可思议一切诸佛。若不尔者，不取正觉。

汉译(二十四愿中无此愿)

吴译(二十四愿中无此愿)

唐译(四十八愿中第四十五愿)若我成佛，他方菩萨，闻我名已，皆得平等三摩地门。住是定中，常供无量无等诸佛，乃至菩提，终不退转。若不尔者，不取正觉。

宋译(三十六愿中第三十四愿)我得菩提成正觉已，所有十方一切佛刹，诸菩萨众，闻我名已，生希有心，是人即得普遍菩萨三摩地。住此定已，于一念中，得至无量无数不可思议诸佛刹中，恭敬尊重，供养诸佛，成就阿耨多罗三藐三菩提。

第四十六愿——随愿闻法

经云：设我得佛，国中菩萨，随其志愿所欲闻法，自然得闻。若不尔者，不取正觉。

汉译(二十四愿中无此愿)

吴译(二十四愿中无此愿)

唐译(四十八愿中第四十六愿)若我成佛，国中菩萨，随其志愿所欲闻法，自然得闻。若不尔者，不取正觉。

宋译(三十六愿中第三十五愿)我得菩提成正觉已，于我刹中，所有菩萨，或乐说法，或乐听法，或现神足，或往他方。随意修习，无不圆满，皆令证得阿耨多罗三藐三菩提。

第四十七愿——得不退转

经云：设我得佛，他方国土，诸菩萨众，闻我名字，不即得至不退转者，不取正觉。

汉译(二十四愿中无此愿)

吴译(二十四愿中无此愿)

唐译(四十八愿中第四十七愿)若我证得无上菩提，余佛刹中，所有菩萨，闻我名已，于阿耨多罗三藐三菩提有退转者，不取正觉。

宋译(三十六愿中第二十八愿)我得菩提成正觉已，所有十方无量无边无数佛刹，声闻、缘觉，闻我名号，修持净戒，坚固不退，速坐道场，成就阿耨多罗三藐三菩提(参看第三十六愿)。

第四十八愿——证三法忍

经云：设我得佛，他方国土，诸菩萨众，闻我名字，不即得至第一、第二、第三法忍，于诸佛法，不能即得不退转者，不取正觉。

汉译(二十四愿中无此愿)

吴译(二十四愿中无此愿)

唐译(四十八愿中第四十八愿)若我成佛，余佛国中，所有菩萨，若闻我名，应时不获一、二、三忍，于诸佛法，不能现证不退转者，不取菩提。

宋译(三十六愿中第三十六愿)我得菩提成正觉已，所有十方一切佛刹闻我名者，应时即得初忍、二忍乃至无生法忍，成就阿耨多罗三藐三菩提。

4. 次述愿之分类

悲愿无尽，姑举六八。六八之中，厥旨杂陈。历来诸师，多有为之分类以显其条理者，但所见非同，时有出入。

(1) 隋慧远说

四十八愿，义要唯三，文别有七。

义要三者：一、摄法身愿，二、摄净土愿，三、摄众生愿。四十

八中，十二、十三，及第十七，是摄法身。第三十一、第三十二，是摄净土。余四十三，是摄众生。

文别七者：初十一愿，为摄众生。次有两愿（十二、十三），是其第二，为摄法身。次有三愿（十四、十五、十六），是其第三，重摄众生。次有一愿（十七），是其第四，重摄法身。次有十三（十八至三十），是其第五，为摄众生。次有两愿（三十一、三十二），是其第六，为摄净土。下有十六（三十三至四十八），是其第七，重摄众生。

就初段中，初有两愿，愿生无苦。后之九愿，愿生得乐。无苦中，初一愿其自国无苦。后之一愿，愿己国中有众生命终不向他国受苦。此之两愿，愿生无苦。后九愿生得乐之中，初之两愿（三、四），愿生身乐。后之七愿（五至十一），愿生心乐。心中五通各别为一，漏尽分二，故有七愿。

第二段中（十二、十三），明摄法身，文相易知。

第三段中（十四、十五、十六），明摄众生，文相易知。

第四段中（十七），明摄法身，文相易知。

第五段中，初三愿（十八、十九、二十），摄他国众生。次一愿（二十一），摄自国众生。次一（二十二），还摄他国众生。后八（二十三至三十），还摄自国众生。

第六段中（三十一、三十二），明摄净土，文显可知。

第七段中，初五（三十三至三十七），摄取他国众生。次三（三十八至四十），摄取自国众生。次五（四十一至四十五），还摄他国众生。次一（四十六），还摄自国众生。后二（四十七、四十八），复摄他国众生。

（2）隋吉藏说

此愿分为三类明之：有三愿愿净土，有四十二愿愿得眷属，有三愿愿得法身。三此三文不聚在一处，但随义作之耳。

（3）唐璟兴说

四十八愿，略有三意：一、求佛身愿也，二、求佛土愿，即第三十一、第三十二愿也，三、利众生愿，即余四十三也。

以此三意，释四十八愿之文有七：一、初十一愿，愿摄众生；二、次二愿（十二、十三），愿摄佛身；三、次三愿（十四、十五、十六），愿摄众生；四、次一愿（十七），愿摄佛身；五、次十三愿（十八至三十），愿摄众生；六、次二愿（三十一、三十二），愿摄佛土；七、后十六愿（三十三至四十八），愿摄众生。

初又有二：初之二愿，愿离苦；后之九愿，愿得乐。初又有二：初愿（一）无苦苦，后愿（二）无坏苦。第二得乐愿有二：初二愿（三、四），愿得身乐；后七愿（五至十一），愿得心乐。心乐有六：初愿（五）得宿命乐，第二愿（六）得天眼乐，第三愿（七）得天耳乐，第四愿（八）得他心乐，第五愿（九）得神通乐，第六愿（十与十一）得漏尽乐。漏尽有二：初（十）漏尽体（想念即所知障，贪身即烦恼障）；后（十一）漏尽位（十信以去，皆名正定聚）。

第二愿摄佛身有二：初（十二）愿光色，后（十三）愿长寿。

第三愿摄众生有三：初（十四）摄眷属愿，次（十五）得长寿愿，后（十六）离讥嫌愿。

第四（十七）摄法身愿。

第五摄众生愿有二：初之四愿（十八至二十一），摄人天愿；后之九愿（二十二至三十），摄菩萨愿。初又有二：初（十八至二十）摄往生者，后（二十一）摄所生报。

此中往生之三：初（十八）摄上品，次（十九）摄中品，后（二十）摄下品。摄菩萨愿有二：初（二十二）摄他国菩萨，后（二十三至三十）摄自土菩萨愿有八：初（二十三）承力供圣愿，第二（二十四）供具随欲愿，第三（二十五）说法尽胜愿，第四（二十六）身得坚固愿，第五（二十七）光色特妙愿，第六（二十八）知见道树愿，第七（二十九）四辩无碍愿，第八（三十）慧辩无量愿。

第六摄佛土愿有二：初（三十一）形色功德愿，后（三十二）庄

严功德愿。

第七摄众生愿有五：初(三十三至三十七)摄他土众生有二，初(三十三)蒙光获利愿，后(三十四至三十七)闻名得益愿有四：初(三十四)法忍总持，第二(三十五)远离讥嫌，第三(三十六)常修梵行，第四(三十七)作礼致敬。第二(三十八至四十)摄自国众生愿有三：初(三十八)衣服应念，次(三十九)受乐无失，后(四十)普见佛土。第三(四十一至四十五)利他方众生愿有五：初(四十一)诸根貌妙，第二(四十二)止观俱行，第三(四十三)化物高贵，第四(四十四)福智双修，第五(四十五)不离诸佛。第四(四十六)利益自土愿，即闻法自在。第五(四十七、四十八)摄他方愿有二：初(四十七)加力不退，后(四十八)自力不退。

(4)唐玄一说

若约义类者，束为十三愿：初两愿(一、二)，愿无恶趣。二两愿(三、四)，愿色相齐同。三有五愿(五至九)，愿得五通。四有一愿(十)，愿无贪着。五有一愿(十一)，愿信定聚。六有二愿(十二、十三)，愿自身光寿无限。七有二愿(十四、十五)，愿圣众及寿无限。八有二愿(十六、十七)，愿无恶名，善声普闻。九有三愿(十八至二十)，愿往生皆得。十有十二愿(二十一至三十二)，愿众生及土德满严净。十一有五愿(三十三至三十七)愿光明普益。十二有二愿(三十八、三十九)，愿天人受乐。十三有九愿(四十至四十八)，愿自界他方大士获益。

综观诸说，悉是精心剖析，上接慈怀，慧眼所窥，未尝无独到之处。但珠玑错落，贯摄无方，虽同为功德庄严，不免嫌于杂乱。窃尝恭披潜玩，觉于上来诸师所判而外，尚有可进而显之者，试述于后：

第一节，二愿

今欲引秽土众生入于净土，必先拔苦而后与乐，此二愿均说离苦，亦即乐之基也。

1. 国无恶道——从十界而言全无此剧苦之空间。

2. 不更恶道——从三世而言永无此剧苦之时间。

第二节,十五愿

离苦之后,斯可得乐,乐乃有五,亦应与人天之苦对观。

3. 身真金色——离形色下劣之苦(此对他方而言)。

4. 形色相同——离形色差别之苦(此对自界而言)。

以上说形色上之乐。

5. 宿命智通——宿命通。

6. 天眼普见——天眼通。

7. 天耳普闻——天耳通。

8. 他心悉知——他心通。

9. 神足无碍——神足通。

10. 不贪计身——断烦恼——漏尽体

11. 住定证灭——入涅槃——漏尽位

——漏尽通

以上说神通上之乐。

12. 佛光无量——导师之智体普照十方

13. 佛寿无量——导师之德用远及亿劫

——常蒙化雨喜得

良师

14. 声闻无数——同坐春风,多逢胜友。

以上说依止上之乐。

15. 国中长寿——上述之乐均由一时而延于永久。

以上说寿命上之乐。

16. 不闻恶名——恶名绝于本土。

17. 诸佛称扬——善名扬于他方。

以上说名闻上之乐。

第三节,三愿

上来所述,均安乐国土之境,此节所及,乃凡夫往生之行。

18. 十念必生——上辈往生。

19. 修德见迎——中辈往生。

20. 欲生果遂——下辈往生。

第四节,二十愿

既说凡夫慕净土而修往生之行,故续说菩萨生净土而享安乐之实。

21. 具诸相好——菩萨之相好。

22. 化度自在——菩萨之悲愿。

23. 遍供诸佛——菩萨之胜行。

24. 供具如意——菩萨之福德。

25. 演说妙智——菩萨之智慧。

26. 那罗延身——菩萨之威力。

以上说菩萨在净土所得正报之殊妙。

27. 一切严净——器物之严净难穷——(利于俗)
28. 道树高显——景色之胜妙可见——(利于道) }——净土之胜景

29. 受经得慧——听经之自利
30. 智辩无限——说法之利他 }——净土之美俗

31. 国土明净——净刹遍照十方发心况在净土
32. 宝香妙严——宝香普熏十方修行况在净土 }——净土之妙质

33. 蒙光柔软——光明远触十方受益况在净土
34. 闻名见道——十方闻名而离凡愚况在净土
35. 脱离女身——十方闻名而离障垢况在净土
36. 常修梵行——十方闻名而离欲染况在净土
37. 天人致敬——十方闻名而离鄙贱况在净土 }——净土之高风

38. 衣服随念——摄奉身之乐如意
39. 恒受快乐——摄内心之乐如意
40. 树中现刹——摄他方之乐如意 }——净土之乐事

以上说菩萨在净土所得依报之殊妙。

第五节,六愿

既说净土菩萨之利益，复说他方菩萨之利益。

41. 诸根无缺——闻名而保诸根。
42. 清净解脱——闻名而得妙定。
43. 生尊贵家——闻名而获世福。
44. 修行具德——闻名而具德本。
45. 常见诸佛——闻名而见诸佛。

第六节，三愿

既说净土及他方菩萨之利益，复说其最胜利益以结之。

46. 随愿闻法——闻法胜于闻名。

以上说净土菩萨闻法自在之最胜利益并借显他方菩萨之不及。

47. 得不退转——他力不退亦由闻名况在净土闻法者。
48. 证三法忍——自力不退亦由闻名况在净土闻法者。

以上说他方菩萨闻名不退之最胜利益并借显净土菩萨之更胜。

(《威音》第 37、38 期)

《观无量寿佛经》述要

南无西方极乐世界大慈大悲阿弥陀佛！

我今为报诸恩处，汇述净土诸圣典。

愿承如来无量光，广显深义起正信。

十方无边有情类，闻是经法得大利。

乃至信心一称名，定获同生安乐刹。

今继述《观无量寿佛经》，亦别为四：

1. 观无量寿佛经之传译。
2. 观无量寿佛经之疏释。
3. 观无量寿佛经之内容。
4. 观无量寿佛经之要义。

（一）《观无量寿佛经》之传译

《观经》之译，次于《无量寿经》。现今所传，唯刘宋罽良耶舍一本。刘宋以上，译事无闻。但斯经初翻，必不自罽良耶舍始，西晋之末，殆已有之矣。尝考庐山远祖之前，吾国古德之修西方业者，非无其人，而史传可考者，有一僧显，见于梁《高僧传》及宋戒珠《净土往生传》，今观《净土传》中有云：

“西晋之末（按：《高僧传》作晋太兴之末），刘曜寇荡京洛，显乃避地江东，放意名山。虽夫穷崖极险，人迹不造，己必造之。晚于所造之境，得梵僧传译新经，经之文备以净土三事因愿，洎九品往生次第，遂大喜曰：‘吾以身混五浊，众苦婴缚。遽而得此，若其飞出涂炭，翔翼太虚。吾今而后，念有归矣。’于是驰诚西想，僂俛而不懈者九月。”

细察传中所称“三事因愿”及“九品次第”等语，显所见梵僧新译之经，殆为《观经》无疑，故宗晓《乐邦遗稿》亦云“僧显得《十六观经》而大喜”。据此，可知刘宋以前，西晋之末，此经已有新翻，但译者不明耳。今述传译，即合此而为三本：

1. 《佛说观无量寿佛经》一卷(现缺)

西晋(末年)——梵僧(佚名)译

2. 《佛说观无量寿佛经》一卷

刘宋(元嘉元年至十九年)——西域 罽良耶舍译

3. 《佛说观无量寿佛经》一卷(现缺)

刘宋(元嘉元年至十八年)——罽宾 法秀(梵云昙摩密多)译

按：此第三本，与《无量寿经》之第十本，同为法秀所译，均据日人佐佐木月樵《支那净土教史》所举而言。但遍寻诸传，未看法秀译此两经之记载，尚待详考，姑附记于此。

要之，此经迻译，决不止罽良耶舍一本。僧显既有受持之史实，远祖亦有依用之传闻，几经翻传，正未可定。但今所存者，唯罽良耶舍一本而已。孤月独耀，勘校末由，其文亦美瞻罕伦，允堪传之百祀。

(二)《观无量寿佛经》之疏释

本经疏释之繁，且迈于《无量寿经》。其中《玄义》一卷，相传系远祖所撰。若果可据，则亦在罽良耶舍之前矣。今仍就诸籍所载，汇记其名于下：

1. 隋慧远《观无量寿经义疏》二卷

2. 智颢《佛说观无量寿佛经疏》一卷

3. 知礼《观无量寿佛经疏妙宗钞》六卷

4. 吉藏《观无量寿经义疏》一卷

5. 善导《观无量寿佛经疏》四卷

6. 元照《观无量寿佛经义疏》三卷
7. 法聪《观无量寿佛经记》一卷
8. 知礼《观无量寿佛经融心解》一卷
9. 戒度《观无量寿佛经扶新论》一卷
10. 戒度《观无量寿佛经义疏正观记》三卷
11. 传灯《观无量寿佛经图颂》一卷
12. 续法《观无量寿佛经直指疏》二卷
13. 彭际清《观无量寿佛经约论》一卷
14. 智圆《观无量寿佛经刊正记》二卷,《科》一卷
15. 义寂《观经纲要》一卷
16. 大贤《观无量寿佛经古迹记》一卷
17. 龙兴《观无量寿佛经疏》三卷
18. 思孝《观无量寿佛经直释》一卷
19. 灵鉴《释西方定散二善》一卷
20. 妙乐《观无量寿佛经疏记》一卷
21. 法常《观无量寿佛经疏》一卷
22. 远法师《观无量寿佛经玄义》一卷
23. 利见《观无量寿佛经释》一卷
24. 道绰《观无量寿佛经玄义》一卷
25. 源清《观经别记(显要记)》一卷(二卷)
26. 怀感《观无量寿佛经疏》二卷
27. 怀感《观无量寿佛经玄义》二卷
28. 惠苑《观无量寿佛经义记》一卷
29. 行靖《观无量寿佛经记》一卷
30. 义道《观无量寿佛经记》一卷
31. 实观《观无量寿佛经科钞》四卷
32. 如湛《观无量寿佛经净业记》四卷
33. 灵裕《观无量寿佛经疏》一卷

34. 澄观《观无量寿佛经疏》一卷
35. 慧均《观无量寿佛经疏》一卷
36. 道闇《观无量寿佛经疏》二卷
37. 玄一《观无量寿佛经疏》一卷
38. 法位《观无量寿佛经疏》一卷
39. 璟兴《观无量寿佛经疏》二卷
40. 真观《观无量寿佛经疏》二卷
41. 择英《观经净土修证义》一卷
42. 用钦《观无量寿佛经白莲记》四卷
43. 道心《观无量寿佛经正择记》一卷
44. 道因《观无量寿佛经辅正解》一卷
45. 宗庵《观无量寿佛经琼林记》一卷
46. 杨仁山《佛说观无量寿经略论》一卷

疏释之中，以善导之《四帖疏》为最脍炙人口。中土久佚，最近始从东邻日邦取归。合浦还珠，弥足欣庆，但《定散二善》，义有所失，不如仁山居士之《略论》。除九品差别尚待斟酌外，余均思见精圆，独步千古。惜属稿晚年，未就而逝，然吉光片羽，已令人玩味无尽矣。

其次则灵芝大智律师元照，崛起于赵宋之代，力纠台家诸疏之谬，并匡善导《四帖》之失。所著《义疏》三卷，灵光独朗，豁彼阴霾，狮吼一声，百兽震动，时人称为《新疏》。当时台家宗匠因公法师曾作《辅正解》一卷，思有以破之，而足庵度公又作《扶新论》及《正观记》以破因公。盖真诠所显，非可强诤也，研斯经者，于此疏幸无遗焉。

(三)《观无量寿佛经》之内容

本经三分，诸师所判各异。吉藏序分最短，至佛出王宫，诸天供养止。净影慧远展至“与提婆达多共为眷属”句止。天台又

展至“教我观于清净业处”句止，灵芝元照亦同。惟善导序分最长，直至初观之前“云何当见极乐世界”句始止。今依天台灵芝判之。

序分一，通序

(说经之主)本师释迦牟尼如来。

(传经之处)王舍城耆闍崛山中。

(听经之众)此有二众：

1. 声闻众——大比丘众千二百五十人。
2. 菩萨众——菩萨三万二千，文殊师利而为上首。

序分二，别序

1. 王舍城阿闍世王，幽闭其父王频婆娑罗。其母韦提希夫人，密奉妙蜜，得延命三七日。频婆娑罗因日日向耆闍山遥礼世尊，感得目犍连、富楼那二尊者从空飞来，为之授戒说法。

2. 阿闍世王闻之，又幽闭其母于深宫。其母愁忧憔悴，亦向耆闍山遥礼世尊，悲泣祈求，愿得见目犍连及阿难。

3. 世尊在耆闍山，知韦提希心之所念，即敕目犍连及阿难从空而来。而世尊则从耆闍没，于王宫出。诸天在空中，雨花供养。

4. 韦提希见佛，投地忏悔，自陈厌此浊世，愿生净土。

正宗分一

1. 佛放眉间光，现十方诸佛净土，令韦提希见。

2. 韦提希于诸佛净土中，愿生极乐世界阿弥陀佛所，请示思惟正受之法。

正宗分二

1. 佛即微笑，又从口出五色光，照频婆娑罗王顶。王即遥见作礼，成阿那含。

2. 佛令韦提希谛观弥陀净土。

3. 佛说三福为净业正因。

4. 佛赞韦提希，并嘱阿难受持，谓凡夫不能观彼净土，以佛

力故，自得见之，见之即得无生法忍。

正宗分三

1. 韦提希以己承佛力，见彼净土。若佛灭后，凡夫云何得见？复请更示修法。

2. 佛为说第一日想观，第二水想观，及第三宝地观，便嘱阿难受持。

3. 佛续说第四宝树观，第五宝池观，及第六总观。

4. 佛将续说第七以下诸观，先嘱阿难及韦提希受持。说是语时，阿弥陀佛及大士现身空中，韦提希便接足作礼，仍请佛示未来凡夫修法。

5. 佛续说第七华座观，复嘱阿难。

6. 佛续说第八三圣宝像观，第九弥陀身相观，第十观音身相观，第十一势至身相观，第十二普观，即自生极乐观。

7. 佛续说第十三杂观，即三圣化身观。

8. 佛续说第十四上辈生观，第十五中辈生观，第十六下辈生观。

9. 说是语时，韦提希与五百侍女，应时即见极乐诸相及彼三圣。韦提希得无生忍，五百侍女发无上道心，愿生彼国，佛悉授记。无量诸天，亦发无上道心。

流通分一

1. 阿难请示经名。

2. 佛示经名及其利益，便以付嘱阿难。

3. 目犍连、阿难二尊者及韦提希等，闻佛所说，皆大欢喜。

流通分二

1. 佛步虚还耆闍山。

2. 阿难广为大众说如上事。

3. 无量诸天、龙、夜叉闻佛所说，皆大欢喜，礼佛而退。

（全经竟）

(四)《观无量寿佛经》之要义

本经之名，为《观无量寿佛经》，故一经大旨，重在“观”字。世人往往简称《观经》，亦适摄其要。

如经所说，此经名《观极乐国土无量寿佛观世音菩萨大势至菩萨》，故现虽仅曰《观无量寿佛经》，实不仅观一佛而已，不过以佛为之主耳。是有二义：

从一义约言之，其观可分为二：

1. 观无量寿佛——如来——果地——主
2. 观观音、势至二菩萨——菩萨——因地——伴

另从一义约言之，其观又可分为二：

1. 观极乐国土——土——依
2. 观一佛二菩萨——身——正

又如经所说，此经亦名《净除业障生诸佛前》，可知本经观法之利益有二：

1. 净除业障——超凡——离苦
2. 生诸佛前——入圣——得乐

但本经说观，实有多种异名，学者往往昧之，或与持名等法相混，不可不辨。

今依经中所见次序撮录于次：

1. 观
2. 思惟
3. 正受
4. 系念
5. 谛观
6. 想
7. 作想
8. 想念
9. 专想
10. 恒忆
11. 观想
12. 忆想
13. 念
14. 系心
15. 忆念

盖经中所称念佛，实即观想，非持名也。其说持名，亦有二处：一在下品下生，明说“称名”；一在经末，亦明说“持名”。

唯本经观想法门，亦分为二：

1. 佛力加持——但修三福，一念谛观，立见彼佛——顿之顿——如韦提希

2. 自力修习——既修三福，更十六观，始见彼佛——顿之渐——如末世凡夫

今既在佛灭之后，持本经者，惟有自力修习，则三福十六观并重矣。

今且一述三福十六观。

1. 三福

弥陀净土，虽能带业往生，但在悔罪之后，先业未偿，不妨带往。若方驰心五欲，造业不休，纵解持名，难逃苦趣。况本经观法，专摄上根，惑重业深，终无入处。欲修观者，必具福德，乃能有成。故就散善说，有三福当修，即修观之资粮也。

（第一福）孝养父母，奉事师长，慈心不杀，修十善业。此共凡夫善也，或称世善。

（第二福）受持三归，具足众戒，不犯威仪。此共小乘善也，或称戒善。

（第三福）发菩提心，深信因果，读诵大乘，劝进行者。此大乘不共之善也，或称行善。

2. 十六观

散善力微，难净业障，若非佛力加持，讵能立见彼佛？故末世凡夫，必须兼修定善。斯本经观法尚已，已能修三福者，进而修之，其见佛亦可期而待也。故就定善说，有十六观当修，即修观之次第也。

唯十六观之法门，甚深微妙，不同三福之显而易见。且历来诸师，多有误解经意者，以此属本经最要之义，特详述之。

（1）隋慧远说

定善生中，观别十六：一是日观，二是水观，三是地观，四是树观，五是池观，六是总想观，一切楼树池等，七、华座观，八、佛菩萨像观，九、佛身观，十、观世音观，十一、大势至观，十二、自往生观，十三、杂明佛菩萨，十四、上品生观，十五、中品生观，十六、

下品生观。此十六中，初之七门，观其依报；后之九门，观彼正报。前言汝当谛观彼国，是初七观。净业成者，是后九观。观别如是，然今文中，初之六观，一处论之。后十观门，一处而辨。华座之观，应与前六一处论之，以与佛观生起义便，故在后说。

后十观中，相从为四。初五：一分佛菩萨观；次有一门，自往生观；次一，复明佛菩萨观；后三，明其他生之观。就前五中，初之一门，作佛座观；次一，作彼佛二菩萨三像之观；后三，作彼佛二菩萨真身之观……次下一门，自往生观……次下一门，重复明其佛菩萨观。何故须重，向前所辨佛菩萨观，凡下不及，故此复重，教凡观察……自下三观，合为一分，为他生观，观察他人九品生相。何故观此？为令世人知其生业上下阶降，修而往生，所以劝观。

(2) 隋吉藏说

此中凡作十六观，则应为十六段，今开为二：第一有十三观，作无量寿观；第二有三观，作九辈观。问：今观无量寿，只应观无量寿，何故观九辈耶？解云：观无量寿观果，观九辈观因，观净土因果，故开两段也。

就初观无量寿复为二：第一有六观，观无量寿国；第二有七观，观无量寿佛身。观无量寿国中，若树若池；观无量寿佛中，佛与菩萨。又观无量寿国土，则观依果；观无量寿佛，则观正果。又观无量寿国土，观净土世间；观无量寿佛，观正觉世间也。就前观无量寿国土中，复有二意：第一有五观别观，第六一观总观。别观者，别作五种观。第六总观者，无量寿国有无量事，不可具观，故第六观总作一切观也。就初复为二：第一有一观半，作观方便；第二有三观半，正作观……第一观依果竟，今此下去第二观正果，前依果观有两：一观方便，二观正体。今正果观亦二：第一明观方便，第二辨观正体……正明观体（即上句第二），就文为二：第一别观，第二总观……此言总别者，观无量寿一身，观二菩萨一身，为别观，观无量寿有不可思议身，二菩萨亦尔，观无量

寿、二菩萨无量身为总观也。就初别观中复为二：第一作想像观，第二作真实观。所以前作想像观者，无量身身相不可思议像犹若虚空不可作故……第二总观，就此文有两观：第一普观，第二杂观。言普观者，总观无量寿佛身及徒众教门，故云普观也。言杂观者，或观无量寿具足身，或变现身，或大身，或小身，及二菩萨一切身，杂观佛菩萨一切身一切教，故云杂观……观果竟。

观因者，则三辈往生，三辈往生若为是观耶？解云：此三辈是生净土之因。今观察生净土之因，有其上中下，故名为观也。

(3) 隋智颢说

就十六观分文为三：初六观，观其依果；次七观，观其正报；后三，明三辈九品往生也。

所以观佛先作像想、后观法身菩萨直明法身者，但佛法身妙极，不可一往而观，故先作像想流利，后观法身则易。菩萨者，观佛既竟，次二大士，是眷属庄严，如王来即有营从，有佛必有菩萨也。

第十二普观，普杂何异而为二耶？普观作自身往想，称彼境界，一一具观。杂观明佛菩萨神力自在，转变非恒，大小不定，或随物现，故名为杂。此下三观，观往生人者有二义：一为令识三品往生，舍于中下，修习上品；二为令识位之上中下，即是大本中三品也。

(4) 唐善导说

从日观下至十三观以来，名为定善；三福九品，名为散善。

初从日观下至华座观已来，总明依报；二从像观下至杂想观已来，总明正报。上来虽有依正二报不同，广明定善一门义竟。

次解三辈散善一门之义，就此义中，即有其二：一明三福以为正因，二明九品以为正行。

(5) 宋元照说

就十六观，大分为二：初一种，先观此方落日，指定向方。后十五种，正观彼土依正二报。初观是总，该下十五，下皆为别，各

不相收。就后十五复分为二：前五，先观彼土依报庄严；后十，观彼正报殊胜。就前五中，又分为二：前二，观彼所依境界，观水成冰，见冰为地；后三，观彼庄严之相。国土庄严不出三种，树即观彼林荫，池即观彼流泉，楼即观彼台阁。地观为总，摄余三故。树等为别，皆依地故。就后十中，复分为四：前三观佛，第七观佛坐处，第八观像表真，第九正观佛相，十与十一观佛侍者，左右分殊，十二、十三总观三圣，普杂不同，十四、五、六观佛徒众，三辈差降。若此分对，一经大要，皎如指掌。

综观诸说，亦悉是精心剖析，上接慈怀，慧眼所窥，亦未尝无独到之处。但妙观十六，依次而成，愈进愈深，方见功力。今或别分九品为修散善，或单取杂观为摄劣机，于义似有未安，于修亦嫌杂乱。窃尝覃心默会，觉此中层次厘然，不容或紊，由粗而细，自体及用，有可得而言之者，试述于后：

第一节，一观

欲穷十六观之妙，先树十六观之基。

1. 日想观

是为第一最要之观，既为入观之最初方便妙法，亦即为后十五观之根本真体。盖日也者，光明遍照，朗然清净，故真言教中以之为中台本尊之名。今作此观，一方则无明业障因之而净除，一方则圆觉正智依之而显现也。此观成时，心眼中自发光明，烁破沉阴。斯能进观胜境，而所观种种胜境，亦即由此妙明宝心上显出。故此初之一观，实统摄十六观之全。

第二节，二观

其基既树，便进立净土之体，即明弥陀依报之基。

2. 水想观——由净光而凝成净液。

3. 宝地观——由净液而结成净土。

以上三观，成为一段。此第三观成后，即名为“粗见极乐国地”，除八十亿劫生死之罪，命终必生彼国。

第三节,三观

国土虽见,庄严不详,故进而观之,以尽弥陀依报之妙。

4. 宝树观——妙花流光福果自熟。
5. 宝池观——金渠布泽智水长湛。
6. 宝楼观——合宝地、宝树、宝池而观宝楼作乐。

以上六观,又成为一段。此第六观,谓之“总观”,乃总合前此诸观而观之者。总观成后,即名为“粗见极乐庄严”,除无量亿劫极重恶业,命终必生彼国。

第四节,六观

依报既经详观,便当进观正报。

7. 华座观——先观华座为观宝像之初步。
 8. 宝像观——次观宝像为观真身之试习。
 9. 弥陀观——万德庄严——观佛本身。
 10. 观音观——表佛之慈悲
 11. 势至观——表佛之威力
- }——观佛眷属。
12. 自生观——是心作佛,是心是佛。

以上十二观,又成为一段。此第十二观,谓之“普观”,乃普摄前此诸观而观之者。普观成后,始名为“见极乐世界”。弥陀化身无数,与二菩萨,常来至此行人之所,盖往生已实有征矣。

第五节,四观

佛之觉行圆满,不徒自觉,尤重觉他。今既观净土真身,便当进观其应化无方,广摄九品,而后能尽佛之全体大用。

13. 化身观——三圣普化——应化之体。
 14. 上辈观——摄上根最易
 15. 中辈观——摄中根较难
 16. 下辈观——摄下根最难
- }——应化之用。

以上十六观,总成一部观法,直至恶逆众生,亦同被化。然后觉行圆满之真佛始见,当曰:此观成后,始名为“见无量寿佛”

也。而经文不言者，实别有深意存焉，今试阐之：

夫十六观之修习，岂徒欲见彼佛而已哉？盖即欲依之以成佛耳。前十二观成后，菩萨上求佛道之行已满，即已获得佛之自觉之德也。后之四观成后，菩萨下化众生之行亦已满，即已获得佛之觉他之德也。故十六观后，悲智双圆，福慧两足，不仅三圣常来，往生可证，直已入佛境界矣。此十六观之法门亦妙矣哉！

（《威音》第 39、40 期）

《阿弥陀经》述要

南无西方极乐世界大慈大悲阿弥陀佛！

我今为报诸恩处，汇述净土诸圣典。
愿承如来无量光，广显深义起正信。
十方无边有情类，闻是经法得大利。
乃至信心一称名，定获同生安乐刹。

今继述《佛说阿弥陀经》，亦别为四：

1. 《阿弥陀经》之传译。
2. 《阿弥陀经》之疏释。
3. 《阿弥陀经》之内容。
4. 《阿弥陀经》之要义。

(一)《阿弥陀经》之传译

中土流行之小经，乃姚秦鸠摩罗什译本，修净业者皆能诵之。与曹魏康僧铠所译大经、刘宋罽良耶舍所译《观经》，往往合梓并行，称为净土三部宝典。即此三本而论，大经译出最早，《观经》译出最后，而小本适居其中。然若合其余译本言之，则西晋已出《观经》，小本仍居于后。今考小本亦经三译：

1. 《佛说阿弥陀经》一卷(或称《小无量寿经》)

姚秦(弘始四年二月八日)——龟兹 鸠摩罗什 译

2. 《小无量寿经》一卷(四纸，现缺)

刘宋(元嘉年中)——天竺 求那跋陀罗 译

3. 《佛说称赞净土佛摄受经》一卷(十纸)

大唐(永徽六年)——慈恩寺 玄奘 译

依慈恩《弥陀通赞》所述，本经凡有四译，除上述三译外，尚有后秦译出《阿弥陀经偈颂》一纸，而失译主。但此译今亦不传，唯《频伽藏》中，有《后出阿弥陀佛偈》，凡十四颂，注云“古旧录云缺译人名，今纪后汉录”，未知即此译否。且此译既称偈颂，自非经文，不得列于异译之数，故今去之。

又元明以来，诸家释本经者，卷末往往联释“拔一切业障根本得生净土陀罗尼”，即现今流行之“往生神咒”也。如性澄、莲池、大慧、了根诸师疏中，均并释此咒，至称“以咒附经，经得咒而弥显；以经先咒，咒得经而愈灵”。一若此经与此咒应交相为用而不可离者。读此经者，当留意焉。今考此咒为宋元嘉末年求那跋陀罗奉诏重译，《频伽藏》中，曾载之于弥陀诸本之首，而注云“出小《无量寿经》”，咒后附有《阿弥陀经不思议神力传》，此传实为道珍大师诵弥陀经、咒感得灵瑞而作。其所谓不思议神力，乃经、咒二者合出，而其意尤侧重于咒。传曰：

“……至陈天嘉年，庐山珍禅师，于坐时见有数百余人，共乘七宝花舫往西方。珍禅师遂求附载，其船上人报云：‘法师虽讲得《涅槃经》，亦大不可思议，缘法师未诵得《阿弥陀经》及咒，所以不得同去。’法师遂废讲业，日夜专诵《弥陀经》及咒，计应满二万遍。未终四七日前，夜向四更，有神人从西方送一白银台来空中，明过于日，告云：‘法师寿终，当乘此台往生阿弥陀国，故来相示，令知定生。’终时，白黑咸闻空中如奏音乐，并闻异香，数月闻香气不歇……因珍禅师于此经有验故，略述此一条以悟来哲，助成往生之志。“拔一切业障根本得生净土神咒”者，乃宋元嘉末年求那跋陀罗重奉制译……日夜六时各诵三七遍，即灭四重、五逆、十恶，谤方等罪悉得灭除，现世所求皆得，不为恶鬼神所惑乱。若数满二十万遍，即感得菩提牙生。若至三十万遍，即面见阿弥陀佛。”

盖经、咒并行，由来已久，且既称出小《无量寿经》，而又为求

那跋陀罗所译，则本经第二译本之中，必经、咒合译无疑。

又《龙舒净土文》中，曾举《阿弥陀经》脱文二则，今录于下，以备探研诸译本者之参考：

“襄阳石刻《阿弥陀经》，乃隋陈仁棱所书，字画清婉，人多慕玩，自‘一心不乱’而下云：‘专持名号，以称名故，诸罪消灭，即是多善根福德因缘。’今世传本，脱此二十一字。”

“又藏本此经亦名《诸佛摄受经》，乃十方佛，在养字号，今本脱四方佛。”

(二)《阿弥陀经》之疏释

本经流通最广，疏释之多，较之大本与《观经》，自有过无不及，虽曰经文简短，经义显明，不必详疏，能通大意，然卷帙正非寡耳。今仍就诸籍所载，汇记其名于下：

1. 智颢《阿弥陀经义记》一卷
2. 慧净《阿弥陀经义述》一卷
3. 窥基《阿弥陀经疏》一卷
4. 窥基《阿弥陀经通赞疏》三卷
5. 元晓《阿弥陀经疏》一卷
6. 智圆《阿弥陀经疏》一卷
7. 元照《阿弥陀经义疏》一卷
8. 智旭《阿弥陀经要解》一卷
9. 戒度《阿弥陀经义疏闻持记》三卷
10. 性澄《阿弥陀经句解》一卷
11. 大佑《阿弥陀经略解》一卷
12. 传灯《阿弥陀经略解圆中钞》二卷
13. 株宏《阿弥陀经疏钞》四卷
14. 《疏钞事义》一卷
15. 《疏钞问辨》一卷

- 16.《疏钞演义》四卷
- 17.徐地廷《疏钞撮》一卷
- 18.大慧《阿弥陀经已决》一卷
- 19.达默《阿弥陀经要解便蒙钞》三卷
- 20.净挺《阿弥陀经舌相》一卷
- 21.《阿弥陀经略注》一卷
- 22.郑澄德、郑澄源《阿弥陀经注》一卷
- 23.彭际清《阿弥陀经约论》一卷
- 24.了根《阿弥陀经直解正行》一卷
- 25.真嵩《阿弥陀经摘要易解》一卷
- 26.元传《阿弥陀经钞五卷科》一卷
- 27.智昭《阿弥陀经科》一卷
- 28.智首《阿弥陀经钞(随缘义钞)》二卷
- 29.义想《阿弥陀经义记》一卷
- 30.遁伦《阿弥陀经疏》一卷
- 31.玄一《阿弥陀经疏》一卷
- 32.太贤《阿弥陀经古迹记》一卷
- 33.元舍《阿弥陀经疏》一卷
- 34.《阿弥陀经义记》一卷
- 35.智圆《阿弥陀经西资钞》一卷,《科》一卷
- 36.仁岳《阿弥陀经新疏》二卷
- 37.仁岳《阿弥陀经新疏指归二卷,《科》一卷
- 38.慈藏《阿弥陀经疏》一卷
- 39.坏成《阿弥陀经疏》一卷
- 40.澄兴《阿弥陀经疏》一卷
- 41.《阿弥陀经赞》一卷
- 42.圆测《小无量寿经(求那跋陀罗译本)疏》一卷
- 43.璟兴《阿弥陀经略记》一卷

44. 湛然《阿弥陀经决十疑》一卷

45. 用钦《阿弥陀经超玄记》一卷

46. 善慧《阿弥陀经义疏》二卷

47. 僧肇《阿弥陀经义疏》一卷

48. 太贤《称赞净土佛摄受经(玄奘译本)古迹记》一卷(净土总科简附)

疏释既繁,不能备举。其中最能发明心要、津梁后学者,莫如藕益智旭大师之《弥陀要解》。师之高足弟子成时曾称是书曰:“如灯照色而非光华,以义定名而非拟议,不过道屋里事而聆者若惊,不外布帛菽粟之谭而未曾有,诸凡横竖四土,事理一心,罔弗精义入神,要归允当”。又曰:“今《要解》逗末世机,能提深警彻悟之人,俾其法界圆昭,尽杜虚解邪僻之习。又能使中下之辈,信而有勇。至于正讹订误,纤巨不遗,浑然德音,方正不割。诚诸祖所密印,诸佛所共加,以为劫外优昙,掌中摩勒,匪阿也。”窃尝泛览精核,亦从而证之曰:匪阿也!

(三)《阿弥陀经》之内容

本经三分,显而易见。诸家疏释,多无异说。惟孤山智圆独以六方诸佛称赞护念亦判入流通分中,净觉大师尝以三义破之,数百年间,遂无踵其说者。但其后灵峰《要解》,仍同孤山,今之所述,姑从众说之常而言其内容。

序分

(说经之主)本师释迦牟尼如来。

(说经之处)舍卫国祇树给孤独园(与《无量寿经》及《观经》异)。

(听经之众)此有三众:

1. 声闻众——大比丘僧千二百五十人,经中曾举十六名:

(1)舍利弗……智慧第一

- (2)摩诃目犍连……神通第一
- (3)摩诃迦叶……头陀第一
- (4)摩诃迦旃延……论议第一
- (5)摩诃拘絺罗……答问第一
- (6)离婆多……无倒乱第一
- (7)周利槃陀伽
- (8)难陀
- (9)阿难陀……多闻第一
- (10)罗睺罗……密行第一
- (11)憍梵波提……受天供养第一
- (12)宾头卢颇罗堕……应供第一
- (13)迦留陀夷
- (14)摩诃劫宾那……知星宿第一
- (15)薄拘罗……寿命第一
- (16)阿菴楼驮……天眼第一

2. 菩萨众——诸菩萨摩诃萨，未计其数，经中曾举四名：

- (1)文殊师利法王子……大智……信行
- (2)阿逸多菩萨……大慈……慈行
- (3)乾陀诃提菩萨……不休息……梵行
- (4)常精进菩萨……常精进……愿行

3. 诸部众——无量诸天大众，经中包举甚广：

- (1)释提桓因等……三界诸天主、天子等天部众
 - (2)无量大众……一切世间天、人、阿修罗等余部众
- 正宗分一

1. 佛告舍利弗，西方有土曰极乐，有佛曰阿弥陀。

2. 佛说彼土何故名为极乐。

(1)释名

①就心法而言，无有众苦，但受诸乐，故名极乐。

②就色法而言，七重严饰，四宝合成，故名极乐。

(2)示相

①器世间之功德庄严

- a. 七妙宝池 b. 八功德水 c. 四宝阶道 d. 七宝楼阁
e. 四色莲花

②众生世间之功德庄严

- a. 常作天乐 b. 常处金地 c. 六时雨花 d. 清旦供佛
e. 还国经行

③智正觉世间之功德庄严

- a. 众鸟宣法 b. 宝树妙音

3. 佛说彼佛何故号阿弥陀：

(1)释名

①就心法而言，智体普照十方，即无量光，故号阿弥陀。

②就色法而言，德用远及亿劫，即无量寿，故号阿弥陀。

(2)示相

①主之功德庄严

- a. 佛果已成 b. 成佛已久

②伴之功德庄严

- a. 罗汉无数 b. 菩萨无数

正宗分二

1. 佛说众生闻者应当发愿往生彼国。

2. 佛说往生彼国之行法。

正宗分三

1. 佛说亲见往生彼国之利，诚实赞劝。

2. 佛说六方诸佛共出舌相，诚实赞劝。

正宗分四

1. 佛说，受持是经者皆为诸佛护念，皆得不退菩提。

2. 佛说，三世众生，但有信愿，必得不退菩提，往生彼国，更

为之劝。

3. 佛说，此为世间难信之法，今为世间说之，故我今称赞诸佛不可思议功德，诸佛亦称赞我不可思议功德。

流通分

1. 佛说此经已。

2. 舍利弗及一切听众莫不欢喜信受。

(全经竟)

(四)《阿弥陀经》之要义

说本经者，往往与《无量寿经》对举，或且谓本经由《无量寿经》约出：

大经——《无量寿经》……亦称《大阿弥陀经》——详说

小经——《阿弥陀经》……亦称《小无量寿经》——略说

但两经并非一经，试举其数种显明之异点：

大经——说于王舍城——有请而说——对阿难、弥勒说

小经——说于舍卫城——无问自说——对舍利弗说

且王舍城之无量寿会中，据汉吴两译，有阿闍世王太子，与五百长者迦罗越子，各持一金华盖供佛。考佛灭于阿闍世王即位后八年，而《观经》说于阿闍世王弑父自立之时，则大经必说在《观经》之后，为时甚晚。小经之说，或犹在其前，亦未可知也。

本经虽仅名《阿弥陀经》，而其中所说，实分举阿弥陀佛与极乐国土：

1. 土——极乐——依报

2. 身——弥陀——正报

但依正并不相离，身土原为一体，故合极乐于弥陀而称之为《阿弥陀经》。此中深义，在密教尝开显之，故一行闍黎《大日经疏》谓：大日如来所住“法界宫”即大日如来之受用身，斯旨亦微矣哉！

本经正宗分之大纲，可分为二，此则与大经略同：

1. 前半卷：赞叹净土——依如来一面而言——果德——正宗分一

2. 后半卷：劝诱往生——依众生一面而言——因行——正宗分二、三、四

后半卷劝诱往生中，其正宗分二与正宗分三，实以二义分举：

1. 由愿起行——正宗分二——七日持名一心不乱

2. 由信发愿——正宗分三——六方诸佛舒舌共赞

其正宗分四中，亦尝以二义对举（唐译至明）：

1. 闻而信受者——必为诸佛护念，如说行者，定得不退菩提，往生彼国。

2. 信而发愿者——必为诸佛护念，如说行者，定得不退菩提，往生彼国。

盖信、愿、行三，在净土教中，实如鼎足，不可缺一，观之本经而益信矣。

虽然，欲生安养，究以行为正因，故佛先说由愿而起行，后说由信而发愿。盖愿者，不过为行之前导。信者，又不过为愿之初基，而其鹄终在于一行。若其无行，则信成虚信，愿成虚愿，往生纵能有分，不免落于别时。然则三者之中，实唯一行独重耳。今研本经，于信愿姑勿论，且详论其行。

论本经之行者，莫不知有“持名一心”之行法，经文甚明，一若可一言以蔽之者。

但此中异说亦繁，约而举之，可得九则：

其一，谓本经所说之行，实以发菩提心而多摄善根福德为正行，以持名一心为助行。如海东元晓等说（按：此说未合经意，经中所示，明以持名一心为正行，征之《襄阳石经》，持名即为多善根福德，尤足以验其误也）。

其二，谓本经所说之行，实以持名一心为善根、为因、为正行，以《观经》三福及一切福业为福德、为缘、为助行。而经文则明说善根，隐摄福德，若净土教外之善根福德，皆名为少，如越溪性澄及蓬庵大佑等说（按：此说亦未合经意。经中善根福德，实系合举，未分正助，而持名一行，又岂仅为善根而无福德？不可谓经中有福德一语，遂谓隐摄三福为助行也。况《观经》中，佛说三福为净业正因，讵得为助）。

其三，谓本经所说之行，持名一心与一切福业并重，均为正行，如慈恩窥基等说（按：念佛之人，既知一心持名，自当止恶修善。推慈恩之意，若谓三福十善实为修净土者必备条件，倘缺一切福业，亦不认其能持名也）。

其四，谓本经所说之行，实唯以持名一心为主，故持名一心为多善根福德，余善皆为少善根福德。如灵芝元照等说（按：此说亦未全合经意。持名一心之外，岂遂无多善根福德，而谓一切悉贬，于义不安）。

其五，谓本经所说之行，实唯就持名一心而言，并未谈及余善。故以等闲发愿散乱称名而未能持名一心者为少善根福德，以能持名一心者为多善根福德，斯则一心尤重于持名。如孤山智圆等说（按：此说较合经意，但其以散乱称名为少善根福德，不许其往生。此则偏重自心念力，而不归重佛名号力，斯于他力教之妙旨，似犹未尽也）。

其六，谓本经所说之行，实以持名一心为主。但持名之时，必须兼作观想，或依俗谛而观弥陀色相，即是事持，当得事一心；或依真谛而观三谛圆融，即是理持，当得理一心。斯则以观想为持名之要，以一心为持名之归。如越溪性澄等说（按：此说虽为净土教中一种要义，但本经并无观想明文，故谓为合净土教意，固人无间言。谓为合本经意，则尚待商榷）。

其七，谓本经所说之行，实以持名一心为主。而持名之时，

亦不必观想。但能忆念无间，即是事持，便可得事一心；若能参究无间，即是理持，便可得理一心。第此中理胜于事，如云栖株宏等说（按：此说较前说为宽，摄机较广。但一心仍重于持名，故《云栖疏钞》尝谓《法华经》所说称佛成道、《佛名经》所说闻名灭罪，均属理一心之力）。

其八，谓本经所说之行，实以持名一心为主。而持名之时，既不必观想，亦不必参究。但就色相上信弥陀而持名，即为事持；就自心上信弥陀而持名，即为理持。又此中事理并胜，故不论事持、理持，持至障除惑尽，皆事一心；持至明心见性，皆理一心。如灵峰智旭等说（按：此说较前说又宽，摄机更广。但一心仍重于持名，故灵峰《要解》尝称散心称名，灭罪甚微，但为成佛种子耳）。

其九，谓本经所说之行，唯以持名为主，而一心仅为其修行圆满之境，修行者固不必预为之求。如桐乡沈善登等说（按：此说以《襄阳石经》为据。盖恐人泥执一心不乱之难而生疑沮，特盛弘他力以摄之耳。在净土教中，历代说者甚多，今姑举沈善登说，以其所说与其余各家多有关联也）。

今摘录诸家之说于后

(1)唐窥基《阿弥陀经疏》说：

第一，简少因也，良恐众生曾闻佛说临终十念即得往生，我今天命未究，且当放逸。为遮此念，故言不可以少善根得生彼国。

有人释云：此文正与《摄论》别时意相应，今释不然。《论》言：别时意者，如人诵持多宝佛名，决定于无上菩提更不退堕。又唯由发愿，于安乐土得往生者，皆是别时意。今念佛者，但愿往生，不论菩提退与不退。又专念佛，即离十恶，一念便除八十亿劫生死之罪，何况多念，即是有行，非唯发愿……众生由闻少善不生，即怀疑惑，几许功德方可得生于彼乎？故下经云：如来教令一日念佛乃至七日也……今经言善根者，未必要是无贪瞋

痴三善根也，然亦不离。但今所论，一日念佛等所修善根，三业无非，往生决定，非别时也。

第二，陈多行也（按：疏中兼说三辈、十善、三福、九品、五念、十念、及念药师佛修余善业等）。

(2) 唐元晓《阿弥陀经疏》说

一者正因，二者助因。正因中言不可以少善根福德因缘得生彼国者，显示大菩提心摄多善根，以为因缘，乃得生故，如菩萨地《发心品》文：“又诸菩萨最初发心，能摄一切菩提分法，殊胜善根，为上首故。能违一切有情处所三业恶行，功德相应。”（按云：菩萨初发菩提之心，能摄一切殊胜善根，能断恶业，功德相应，是故说言：非少善根福德因缘得生彼国）所以得知此为因者，两卷经中，摄九品因以为三辈，三中皆有发菩提心。论中唯显此文意，言大乘善根界，等无讥嫌名。此意正言生彼国者，虽有九品，齐因大乘发心善根，所以等无讥嫌之名也。有人难言：若要发大心方生净土者，不应生彼而证小果，彼无退具故。若乃退大而证小果，无有是处故。又两卷经中，十八愿中言，设我得佛，十方众生至心信乐欲生我国，乃至十念。若不生者，不取正觉，唯除五逆诽谤正法。若未发大心不得生者，则应亦拣未发心。而不拣故，明知不必，然不至心，为至心言之所拣故，更不须拣。虽有是破，皆不应理。所以然者，发菩提心既是正因，未发心者直是无因。而非有障，何须拣别？五逆谤法，乃是障碍，非直无因，故须拣别，是故此难无所闻也。又非生彼退菩提心，但在此间，先发大心，熏成种子。后时退心下地现行，良由先发大心，种子不失，故得作因以生彼国，而退现行大乘之心，故生彼国取小果耳，是故彼难还显自短之耳。

第二，明助因者，执持名号，一心不乱故，阿弥陀如来不可思议功德所成之名号故。一日乃至七日者，胜人速成，劣者迟熟故。《声王经》说：十日诵名者，劣人十日乃成故。或一二日等是

下品因，五六七日者是中品因，乃至十日成上品因故。

宋庆元中，雪川乌戍比丘宗相跋此疏，谓以执持名号为助因，尤超然拔萃于诸疏之上，足使臆判正助者北面敛衽俯伏而抱愧云云。

(3)宋智圆《阿弥陀经义疏》说

初文不可以小善得生，则反显可以多善得生也。小善谓等闲发愿，散乱称名。多善谓执持名号，要期日限。

执持名号者，执谓执受，持谓任持。信力故执受在心，念力故任持不忘。

(4)宋元照《阿弥陀经义疏》说

如来欲明持名功胜，先贬余善为少善根，所谓布施持戒，立寺造像，礼诵坐禅，忏念苦行，一切福业，若无正信回向愿求，皆为少善，非往生因。若依此经执持名号，决定往生，即知称名是多善根多福德也。昔作此解，人尚迟疑，近得襄阳石碑经本，文理冥符，始怀深信。彼云：“善男子、善女人，闻说阿弥陀佛，一心不乱，专持名号，以称名故，诸罪消灭，即是多功德多善根多福德因缘。”彼《石经》本梁陈人书，至今六百余载，窃疑今本相传讹脱（足庵《戒度闻持记》云：梁陈乃南朝两国之名，朝散郎陈仁棱书，碑在襄州龙兴寺。本朝殿撰李公，讳友闻，字季益，尝守官于彼，持此经皈钱唐。疏主得之，喜不自胜，遂复刊石立于灵芝大殿之后，续因兵火焚毁，悲夫！）……

初二句（若善男子、善女人）索持机，不简男女。

次二句（闻说阿弥陀佛，执持名号）劝信受，或披经典，或遇知识，闻必生信，信故持名。

次七句（若一日至若七日）示期限，一日七日，随人要约。今经制法，理必依承。若准大本《观经》，则无日限，下至十念，皆得往生，十念即十声也。

后一句（一心不乱）教系想。此一句经，正明成业，先须敛

念，面向西方，合掌正身，遥想彼佛现坐道场，依正庄严，光明相好。自慨此身，久沉苦海，漂流生死，孤露无依……一志依投，恳求解免，声声相续，念念不移。虽复理事行殊，定散机异，皆成净业，尽得往生。不然，则无记妄缘，定成虚福耳（此下引善导不令作观、专称名号之语，可知灵芝所谓系想并非作观）！

（5）元性澄《阿弥陀经句解》说

少善根等者，此土四教修行之人，若无正信回向发愿，求生净土，皆名为少。少之一字，贯下二句，亦云少福德、少因缘。善根明正行，福德约助行，如《观经》云：“欲生彼国，当修三福：一者，孝养父母，奉事师长，慈心不杀；二者，受持三归，具足众戒；三者，发菩提心，深信因果，读诵大乘等。”乃至立寺造像，礼诵坐禅，忏悔苦行，一切福业，皆助行也。因缘二字，总结正助，正行为因，助行为缘也。下科经文，但明正行，不明助行者，盖文义互现，译人之巧耳。

言一心不乱者，有事一心，有理一心。

初事者，先须敛念，面向西方，合掌正身，遥想彼佛丈六金容，三十二相，八十种好，现坐道场，依正庄严，光明无量，自慨此身，久沉苦海，漂流生死，孤露无依……一志依投，恳求免脱，声声相续，念念不移，感佛哀怜，此心专注，不为尘缘之所扰乱，故曰一心不乱。

二、理一心者，体达事中一心称名，能念之心，本无自性。所念之佛，当体空寂……既绝思议，皆不可得，名为即空。虽本即空，而我此心能成妙感，弥陀妙应，全心所现……感应道交，任运显益，名为妙假，假不定假，空亦非空，空假不二，显于中道……名为即中，中以不偏为义，绝待为功。既无待对，空假叵得，中道不存。不一不异，思议泯亡，故名一心不乱。又，分字解者，圆观妙境，三谛皆空，三谛皆假，三谛皆中，体既无异，故曰一心，虽则本融，空彰荡相，假彰立法，中彰绝待。于一心中，有三德用，不

可混杂，故曰不乱。如是观念，圆修三观，圆念三身，圆破三惑，圆证三德，岂但得生同居净土，亦能分证寂光理体。但观有微著，念力偏强，惑有厚薄，故成观行相似分证之殊。

又此一心不乱之句，文有两属，若论正明观法，一经唯指此句；若论行成功显，亦指此之一句。以净业既成，故我一心，不为烦惑所乱，得感临终往生，故曰：临命终时等，则属下科得果也。

或问四教人称名，前三如何能修三观？曰：前三称名，唯得事中一心，则属散善。若圆人称名，非但事理俱得，亦显事理不二，则属定善，前三但以回向发愿得往生耳。

(6)明大佑《阿弥陀经略解》说

灵芝云：欲显持名功胜，先斥余福为少善根，施戒禅诵一切福业。若无正信回向愿求，皆为少善，非往生因。若依此经，执持名号，发愿往生，方名多善根也。善根明正行，谓执持名号，一心不乱；福德约助行，《观经》云：“愿生彼国者，当修三福：一者，孝养父母，奉事师长，慈心不杀，修十善业；二者，受持三归，具足众戒，不犯威仪；三者，发菩提心，深信因果，诵读大乘，劝进行者。如此三事，名为净业，皆往生之助行也。”

一心不乱，有事有理。事一心者，行者系缘忆念阿弥陀佛相好光明，无分散意，念念无间，名事一心。理一心者，了达能念之心、所念之佛，皆无自性，虽本来空寂，而感应道交，如镜像水月，任运显益，当处皆空，全体即假，二边叵得，中道不存，三谛圆融，绝思绝议，名理一心。然须了达法界唯心，心外无境，弥陀相好，元是自心，十万亿程，不逾当念，以性具诸法故，不从外得。又复当知弥陀已证究竟第一义谛，一称嘉号，万德齐彰，罪消尘劫，福等虚空，何况一日至七日耶……既承彼佛因中愿力，果上光明，执持名号，功德无量，临终见佛，决定无疑。

(7)明株宏《阿弥陀经疏》说

于中灵芝以善根为正行，属之持名；以福德为助行，属之净

业三福(《疏钞》谓此说第三福中发菩提心便亦成助行)。海东则总以多善多福为正行,云是发菩提心;以少善少福为助行,云是执持名号。二义相违,今双为和会,谓欲生彼国,须多善多福。今持名乃善中之善、福中之福,正所谓发菩提心,而为生彼国之大因缘也。

问:即持名为多善根福德,此经之外,别有证据否?答:历历可证,如《大悲》、《小品》等说。

次文有三:谓弥陀名号是标念境,执持一心是明念法,一日七日是克念期。

标念境者,彼佛万德成就净土摄生,故以阿弥陀佛四字洪名为所念之境,依之修行,有所指故。

明念法者,谓既闻圣号,要在执持。执者,闻斯受之,勇猛果决,不摇夺故。持者,受斯守之,常永贞固,不遗忘故。又执持即归命义……名号者,阿弥陀佛四字洪名,不兼色像等,如《文殊般若》及《毗婆沙论》中说(不取相貌但称名号),以色像等摄名中故(《疏钞》又谓忆念无间,是为事持;参究无间,是为理持)。

克念期者,一日至七日,是所克定之期要也。七日者,世出世间,重其事者,恒以七故,七日称佛免地狱故。又,七日之期,复有二义,各分利钝(《疏钞》谓利根一日功成,钝根或至七日。又利根七日不乱,钝根或仅一日)。又,多则《大本》十日,《声王》十日,《大集》七七日,《般舟》九十日等。少则《大本》一日,《观经》十念等……又,此七日不必定是临终七日,以平时有如是定力者,必生彼国。

一心不乱,言执持之极也,是为一经要旨。

释此四字,先总明大意,次乃详陈事理。

大意谓一往是正反语,正语一心,反语不乱。

次明事理者,如来一语,事理双备,故同名一心,有事有理……

初“事一心”者，如前忆念，念念相续，无有二念，信力成就，名事一心，属定门摄，未有慧故（《疏钞》谓由事持而得事一心）。

“理一心”者，如前体究，获自本心，故名一心。于中复二：一者，了知能念所念更非二物，唯一心故（《疏钞》谓即如智不二）。二者，非有，非无，非亦有亦无，非非有非无，离于四句，唯一心故（《疏钞》谓即寂照难思）。此纯理观，不专事相，观力成就，名理一心。属慧门摄，兼得定故（《疏钞》谓由理持而得理一心）……

故知修净业人，复业余行，非唯不知理一，尚未能持事一心故……

又此事理二持，虽上详分胜劣，有专事者，有专理者，机亦互通，不必疑阻……

又一心不乱下，有本加“专持名号”二十一字，今所不用，以文义不安故。仍依故本不加，而以即是多善福之意，言外补入，斯为允当。

称理则自性非忆非忘，是执持义；非今非昨，是七日义；非一非多，是一心义；非定非乱，是不乱义。

（8）明智旭《阿弥陀经要解》说

菩提正道名善根，即亲因。种种助道，施戒禅等，名福德，即助缘。声闻、独觉菩提，善根少，人天有漏福业，福德少，皆不可生净土。唯以信愿执持名号，则一一声悉具多善根福德，散心称名，福善亦不可量，况一心不乱哉。……

善男女者，不论在家出家，贵贱老少，六趣四生，但闻佛名，即多劫善根成熟，五逆十恶，皆名善也。阿弥陀佛是万德洪名，以名召德，罄无不尽，故即以执持名号为正行，不必更涉观想参究等行，至简易，至直捷也。闻而信，信而愿，乃肯执持。不信不愿，与不闻等，虽为远因，不名闻慧。执持则念念忆佛名号，故是思慧，然有事持、理持。事持者，信有西方阿弥陀佛，而未达是心作佛，是心是佛，但以决志愿求生故，如子忆母，无时暂忘。理持

者，信西方阿弥陀佛是我心具，是我心造，即以自心所具所造洪名为系心之境，令不暂忘也。

一日至七日者，克期办事也。利根一日即不乱，钝根七日方不乱，中根二三四五六日不定。又，利根能七日不乱，钝根仅一日不乱，中根六五四三二日不定。

一心亦二种，不论事持、理持，持至伏除烦恼，乃至见思先尽，皆事一心；不论事持、理持，持至心开见本性佛，皆理一心。事一心不为见思所乱，理一心不为二边所乱，即修慧也。不为见思乱故，感变化身佛及诸圣众现前，心不复起娑婆界中三有颠倒，往生“同居”、“方便”二种极乐世界；不为二边乱故，感受用身佛及诸圣众现前，心不复起生死、涅槃二见颠倒，往生“实报”、“寂光”二种极乐世界……

问：持名判行行，则是助行，何名正行？答：依一心说信愿行，非先后，非定三。盖无愿行不名真信，无行信不名真愿，无信愿不名真行。今全由信愿持名故，信愿行三，声声圆具，所以名多善根福德因缘……

问：散心称名，亦除罪否？答：名号功德不思议，宁不除罪，但不定往生，以悠悠散善，难敌无始积罪故。当知积罪假使有体相者，尽虚空界不能容受，虽百年昼夜弥陀十万，一一声灭八十亿劫生死，然所灭罪如爪上土，未灭罪如大地土。唯念至一心不乱，则如健人突围而出，非复三军能制耳。然称名便为成佛种子，如金刚终不可坏。佛世一老人求出家，五百圣众皆谓无善根，佛言：此人无量劫前，为虎逼，失声称南无佛。今此善根成熟，值我得道，非二乘道眼所知也。由此观之，《法华》明过去佛所，散乱称名，皆已成佛，岂不信哉！

(9)清沈善登《报恩论》说

明蘧庵师(大佑)《弥陀略解》云：“灵芝《疏》载《襄阳石本》，于一心不乱下，有云：专持名号，以称名故，诸罪消灭，即是多善

根福德因缘。彼《石经》本六朝人书，窃疑今本相传讹脱。”幽溪师（然灯）《圆中钞》云：“解中既云今传讹脱，凡读习者，应依古本而增正之。”莲池《疏钞》，谓襄本二十一字，乃前人解经语，误入正文，混书不别。缘上有“执持名号”四字，不可更言专持名号，上下重复，不成文义云云。窃疑莲师此说，别有深意，不可泥也。诸经本皆语录，平铺直叙，译师只能依其语之先后轻重，翻成华文，无可并省。盖并省则必有语意不贯不完处，如以文法弥缝串合之，不但失真，转多费力。此经无问自说，通篇随说随解，或先设问而后结释，或先虚说而后结正，如国土名极乐，佛号阿弥陀，经名诸佛护念，及众鸟为佛变化等，莫不上下语气两相呼应，此段说不可以少善根云云，正与众鸟一段相类……称名之为多善根，乃显彼佛大愿摄持之力。全经宗要所系，本师于此，岂反不直语、正语而使听者索解于言外乎？且什师与莲宗初祖慧远师同时，书问往还，以道相推重。远师与十八高贤结社庐山东林，提倡念佛法门，什师此译，自必共传习之。襄阳之去庐山，地亦不远。当莲宗初开盛行之际，宝此新译，传写流通，至刻石以垂示将来，何等郑重，安得误以解经语混入正文而都不觉察？揆之人情事理，殆不可通。莲师之意，正欲主张“一心不乱”四字，而乃直言以称名故。显然归重佛名号力，而不归重自心念力，则与己所说理一心、事一心等，未免乖异。幸唐译亦无此二十一字，故直断为前人解经语以圆融之……纵使确是解经语，亦可见自远师以来，解此经者，从无偏重自心念力而不归重佛名号力者，故置之不论。试观临终佛迎，特赞称名，不赞余行。《观经》有明文，心不颠倒，赖佛慈佑。唐译此本有明文，万善回向，散心亦得往生。汉、吴、魏译大本有明文，《疏钞》于此诸文，概不引据，但引王龙舒会辑大本，其意可知也。盖《疏钞》之作，原为当时豁达狂禅，空腹高心，拨无因果。而儒家承姚江心学弊极之余，偏喜谈禅，薄净土为著相。是以专就上品往生立说，极力主张一心不

乱以抵御折伏之，所谓大权菩萨，曲被当机，应病与药，时节因缘应尔也。

按：上录诸家之说，多互有误解，应加详辨。如《报恩论》所谈云栖之意，固与云栖之疏不符，而云栖所述灵芝、海东之言，亦与二师之疏有异。又戒度所撰《灵芝疏记》，尝述及孤山判此经属散善，霄川曾据经别立四科广破之。今观孤山《疏》，以散乱称名为少善根福德，则本经之多善根福德，当在定心矣。然此中又有应辨者，即永明所谓“九品上下，不出二心，一者定心，如修定习观，上品上生；二者专心，如但念名号，得成末品”是也。

此外又有一义，须补述者，即今此所言，虽舍信愿而独言行，实则信愿即亦为行之一分，而行之中并不能离夫信愿。灵峰《要解》且论有行而无信愿，实无得生之理。所谓信、愿、行三、声声圆具者，斯乃为本经之真行也。或者又谓本经在净土教中，乃特以明“信”之一义为主者，与《无量寿经》之明“愿”，《观无量寿经》之明“行”，共显此鼎足之三义，故合为净土宗之根本圣典焉。观于诸佛证信之文，特详于本经，斯说固亦有据，则“信”之一义，又应为本经所特重，研究本经者当知之。

（《威音》第 41、42 期）

《鼓音声王经》述要

南无西方极乐世界大慈大悲阿弥陀佛！

我今为报诸恩处，汇述净土诸圣典。
愿承如来无量光，广显深义起正信。
十方无边有情类，闻是经法得大利。
乃至信心一称名，定获同生安乐刹。

今继述《阿弥陀鼓音声王陀罗尼经》，亦别为四：

- 1.《鼓音声王经》之传译。
- 2.《鼓音声王经》之疏释。
- 3.《鼓音声王经》之内容。
- 4.《鼓音声王经》之要义。

(一)《鼓音声王经》之传译

本经之传译，实在梁代，在前三经之后。但译人之名，已佚不传，昔时亦惟附之梁录而已。

(二)《鼓音声王经》之疏释

本经译出以后，常附于前三经而流传。有征引者，往往四经并及。只以经文简短，经义显明，而陀罗尼又居其四之一，原无疏释之必要。且净土法门，莫简于《阿弥陀经》，人多诵习之。本经行法较繁，其微旨又非寻常人之所能通了，故千百年来，鲜有持诵者。而疏释之作，遂亦阙焉无闻，然不可因疏释之全绝而遂轻此经也。

(三)《鼓音声王经》之内容

本经甚短,不过千二百余字,内容亦甚简。惟所说净土教实有与前述三经异其趣者,则其内容亦不容忽视矣。

序分

(说经之主)本师释迦牟尼如来。

(说经之处)瞻波大城伽伽灵池。

按:“瞻波大城”,即瞻波国之都城,梵云 Campa,原为香木名,译曰金色花树,或曰木绵,瞻波国即以木名国者也,其国在中印度恒河之滨。此瞻波大城,相传为印度最古之城,北接恒河,西邻摩伽陀国,乃佛巡化最东处。

(听经之众)大比丘众五百人。

按:流通分中,有无量众生,天龙八部,均得同听此经。

正宗分一

1. 佛告诸比丘,当为说法。
2. 佛说西方安乐世界,有佛曰阿弥陀。
3. 佛又说四众能正受持彼佛名号,临终即蒙彼佛接引往生。
4. 佛又说十方诸佛共赞其不可思议。

正宗分二

1. 佛详说阿弥陀佛之安乐世界中情状:

(1)阿弥陀佛之正报:阿弥陀佛与声闻俱如来应正遍知。

(2)阿弥陀佛之依报:其国号曰清泰,圣王所住。其城纵广十千由旬,于中充满刹利之种。

(3)阿弥陀佛之眷属:

父名月上转轮圣王——比于释尊化缘中之净饭王

母名殊胜妙颜——比于释尊化缘中之摩耶夫人

子名月明——比于释尊化缘中之罗睺罗

奉事弟子名无垢称——比于释尊化缘中之阿难

智慧弟子名贤光——比于释尊化缘中之舍利弗

神足精勤弟子名大化——比于释尊化缘中之目犍连

(4)阿弥陀佛之魔怨：

尔时魔王名曰无胜——比于释尊化缘中之波旬

有提婆达多名曰寂静——比于释尊化缘中之提婆达多

(5)阿弥陀佛之化众：

大比丘六万人——比于释尊化缘中之千二百五十人

2. 佛又说持佛名号之法，遂劝人持诵鼓音声王大陀罗尼。

正宗分三

1. 佛说鼓音声王大陀罗尼。

2. 佛又说鼓音声王大陀罗尼之持诵法。

正宗分四

1. 佛说命终当得往生彼国之利。

2. 佛又说现前即得除灾离怖之利。

流通分

1. 佛说是经时，无量众生，发愿求生彼国，佛为赞叹，许其必生。

2. 闻佛说已，天龙八部，欢喜踊跃，作礼奉行。

(全经竟)

(四)《鼓音声王经》之要义

本经常与前述三经并称，然所说净土法门，在前三经之外，又别树一帜。今约略举其数种异点：

(1)本经说处，在瞻波城，非佛常说法处，与前三经之说于舍卫、王舍二城者异。

(2)本经序分所列听众，仅有比丘五百人，殆为当时边地小会，与前三经亦异。

(3)本经亦无问自说，似同于《阿弥陀经》，但彼经称“佛告舍

利弗”，即以舍利弗为对扬之主，本经则普告诸比丘。

(4)本经亦弘持名，似同于《阿弥陀经》，但彼经言七日一心，本经则言十日十夜。

(5)本经于持名之外，又兼持咒，为前述三经所无者。虽《阿弥陀经》后，亦往往附有往生真言，但与经实不相属。故前述三经纯属显教，本经则属密教。

(6)本经说阿弥陀佛上有双亲，下有嗣子，内有法资，外有魔怨，与前述三经所说异。

(7)本经初说重障钝根之人不能立睹彼佛，后说重罪业障有七生始获遂其愿者，亦为前述三经所未谈及。

(8)本经说持名之人，无有水火、毒药、刀杖之怖，亦复无有夜叉等怖，均属现生之益，亦与前述三经劝修有殊。

此中最要一点，即前述三经纯属显教，本经则属密教也。故本经实以陀罗尼为之主而即以为经名。或者曰：本经之持名，即持鼓音声王陀罗尼也，以陀罗尼中有佛名故。是说虽不尽然，亦近之矣。

考本经修法，凡有二持，显然分列：

(1)持名

①发心——坚固其心……除舍散乱，精勤修集念佛三昧

②起行——忆念不忘……知彼如来常恒住于安乐世界，忆念相续

③要期——十日十夜

④除病——除舍散乱……勿令断绝

(2)持咒

①发心——坚固正念

②起行——六时专念，五体投地，礼敬彼佛

③要期——十日十夜

④除病——悉除散乱……令心念念不绝

但本经实重持咒，此十日十夜之行法，非二而实一。故其说持名，均称忆念，仅属意密一面事。其说持咒，则六时专念，五体投地，即属口密、身密两面事。三密加持，斯成悉地。读是经者，当毋忘是经之属于密教也。

密教最重事相，故本经亦略说供养法则。

(1) 修法之准备

- ①地——当处闲寂
- ②身——洗浴其身
- ③衣——着新净衣

- ④食——饮食白素——四种斋法

不饮酒
不啖肉
不茹五辛
常修梵行

(按：龙舒居士尝说四种斋法即本此)

(2) 道场之供养

- ①以好香花供养阿弥陀如来。
- ②以好香花供养佛道场大菩萨众。

(3) 本尊之瑜伽

时阿弥陀佛，与诸大众，坐宝莲花。其土丛林花果鲜敷，间错严饰。复有树王，香风馥扇，出和雅音，纯说无上不思议法。复有妙香，名曰光明，若干涂香，亦是宝香。阿弥陀佛，于大宝花结跏趺坐。有二菩萨，一名观世音，二名大势至，是二菩萨侍立左右。无数菩萨周匝围绕。

(4) 根本之信心

若能深信无狐疑者，必得往生阿弥陀国。其地真金，七宝莲花自然涌出。盖密教以菩提心为因，而菩提心即是白净信心也。

(5) 世间之悉地

- ①无有水火、毒药、刀杖之怖。

②亦复无有夜叉等怖。

要之,本经实属于密教者,故其所说,与前述三经颇多不同。经文虽短,在净土教中,自有其相当之地位。古德往往征引之,亦宜矣哉。

(《威音》第 43 期)

《无量印法门经》述要

南无西方极乐世界大慈大悲阿弥陀佛！

我今为报诸恩处，汇述净土诸圣典。
愿承如来无量光，广显深义起正信。
十方无边有情类，闻是经法得大利。
乃至信心一称名，定获同生安乐刹。

今继述《佛说如幻三摩地无量印法门经》，亦别为四：

- 1.《无量印法门经》之传译。
- 2.《无量印法门经》之疏释。
- 3.《无量印法门经》之内容。
- 4.《无量印法门经》之要义。

(一)《无量印法门经》之传译

本经之译传中土，虽不及《无量寿经》之早，然彼实先于《阿弥陀经》，与《观经》之最初梵僧一本，或系比肩而出，亦未可知。若就现时流行之叵良耶舍本而言，则《观经》更出其后矣。今考本经几经三译：

- 1.《观世音大势至受决经》一卷(现缺)

西晋(元康年中)——月支 竺法护 译

- 2.《观世音菩萨受记经》一卷(亦称《观世音菩萨得大势菩萨受记经》)

刘宋(元嘉末年)——幽州 昙无竭 译

- 3.《佛说如幻三摩地无量印法门经》三卷

大宋(太平兴国五年)——北印 施护等 译

法护本虽不传，然与昙无竭本仅小异，《历代三宝记》尝言之矣。至昙无竭之译本经，其求法辛勤之事迹，有应加表彰者。考昙无竭系梵文名，此云法勇，本李氏子，幽州黄龙人，幼为沙弥，便修苦行。及长，慕法显等躬践佛国，于刘宋永初中，西游天竺，凡历二十余年，备尝艰苦。同行二十五人，唯竭得还，所得有《观世音受记经》梵文一部，乃在罽宾国写得者。元嘉末年，达于江左，即于扬都自宣译出，竭二十余年之辛勤，其求法所得唯在此，弥足珍已。但其详稍不及施护译，后之备于前，亦译事之常也。第施护本虽微详，所译亦有逊于竭者，且文义多有出入，当并存而对照之，

(二)《无量印法门经》之疏释

本经虽经三译，由西晋直至赵宋，但流行不广，非恒人所常习，故历代以来未闻有疏释之者。然本经所演，多不见于余经，在净土教中，自应卓然特立。若以疏释无人，流行不广，遂从而废之，斯失之矣。

(三)《无量印法门经》之内容

现存二本中，施护本较为广备，故依之以述其内容，而以昙无竭本勘焉。

序分一，通序

(说经之主)本师释迦牟尼如来。

(说经之处)波罗奈国仙人堕处鹿野园中。

(听经之众)此有四众：

1. 声闻众——大苾刍众二万人

2. 菩萨众——菩萨摩訶萨一万二千，经中曾举十七名：

(1)师子

(2)师子意

(3)善住意(竭作安意)

(4)胜思惟(竭作无喻意)

- (5)持世(竭作持地) (6)人授(竭作般罗达)
(7)水天(竭作神天) (8)宝积(竭作实事)
(9)隐密(竭作伽睺多) (10)贤护(竭作贤力)
(11)电天(竭作明天) (12)(竭作爱喜)
(13)智积(竭作智行) (14)不休息(竭作专行)
(15)不空见(竭作现无碍) (16)慈氏(竭作弥勒)
(17)妙吉祥童真(竭作文殊师利)

3. 诸天众——二万天子,经中曾举二名:

- (1)善道(竭作善界)
(2)安意(竭作善住)

4. 余部众——并余无数百千大众。

序分二,别序

1. 会中有一菩萨,名胜华藏(竭作华德藏),自称欲有所问,请佛宣说。

2. 佛许之问。
3. 胜华藏问,菩萨云何得如幻三摩地以度众生?
4. 佛赞其问,并许为宣说。
5. 胜华藏受教而听。

正宗分一

1. 佛告胜华藏:若菩萨能具足“无依止法”之一法,即得如幻三昧以度众生。盖一切法悉从缘生,缘生即是无生,亦复皆空,故不依三界,亦不依内,又不依外,即能具正见,起正行。慧无碍,心亦无碍,得人菩萨真实之道,亦名得入大慈悲心,是即“无依止法”也。

2. 胜华藏问:今此会中有几菩萨得是如幻三摩地?
3. 佛言:慈氏、妙吉祥等六十大士得之。
4. 胜华藏又问:余世界中亦有菩萨得是三摩地耶?
5. 佛言:西方过此百千俱胝佛刹(竭作亿百千刹),有世界名

极乐(竭作安乐),有佛名无量光(竭作阿弥陀如来)。彼佛刹中,有观自在、大势至(竭作观世音、得大势)二菩萨得是如幻三摩地,于七夜中,为余菩萨说是法门。诸菩萨闻已,亦得是三摩地。

6. 胜华藏谓彼刹菩萨得是三摩地者应多于此土(竭作彼国应有无量菩萨得是三昧)。

7. 佛印其言。

正宗分二

1. 胜华藏请佛现神通相,使彼二菩萨来此土,复令会中大众得见极乐世界,瞻睹无量光如来,即能各各发菩提心,愿生彼刹,普得不退。亦令此土修菩萨乘诸善男子、善女人,闻二菩萨说法,便得如幻三摩地。

2. 佛受其请,即从眉间放光,普照三千大千世界,乃至极乐世界无量光如来所。于是彼刹众生,悉能见此娑婆世界及释迦法会,心生欢喜,咸称南无释迦如来,此土众生,亦悉能见彼极乐世界及无量光法会,心生欢喜,咸称南无无量光如来。

3. 时会中有八万四千众生,皆发无上菩提心,以此善根,当得生于极乐世界。

4. 彼刹众生,又复生希有心,遥礼释迦而称其名。称名之时,极乐世界六种震动,时彼会中观自在、大势至二菩萨,俱白无量光言:称释迦名能现如是相。彼佛告言:不但极乐如是,别余无量佛刹之中,亦悉称释迦名,现如是相。是诸刹中,闻释迦名者,悉得善根增长,不退菩提。于时彼刹有四十俱胝(竭作四十亿)菩萨,闻释迦名已,咸发愿普集善根以回向善提。

5. 观自在、大势至二菩萨请彼佛说释迦放光因缘,彼佛告言:释迦将欲宣说菩萨安住三摩地宝最上法门故,二菩萨因请往娑婆听法,彼佛许之。二菩萨乃携八十四俱胝菩萨(竭作彼四十亿菩萨眷属)同行,而会中诸大声闻亦请随往,彼佛又许之。

6. 二菩萨及诸菩萨众,各各化现八十四俱胝殊妙楼阁(竭作

四十亿宝台),一时置在一楼阁中。譬如力士屈伸臂顷,到此娑婆世界,瞻覲释迦,以诸楼阁置于佛会,出大光明。又以神通力故,令此世界,地平如掌,清净严饰。

7. 时此会中大众,见此严饰及现楼阁,咸共惊异,胜华藏因问佛,此是如来神力所变耶,抑彼二菩萨神力所变耶?

8. 佛告胜华藏:此即二菩萨从如幻三摩地中所现神通等事。时佛又令胜华藏及会中大众,遍观十方无数佛刹之中,各各有二菩萨瞻覲彼刹之佛,乃至各各皆有殊妙楼阁清净严饰。于是胜华藏赞二菩萨真实已得最胜如幻三摩地,神通威力不可思议,而会中有三万二千众生发无上菩提心。

正宗分三

1. 胜华藏问佛:此二菩萨于何佛所发无上菩提心?

2. 佛告胜华藏:过去阿僧祇阿僧祇劫前,又经广大无量无边不可思议劫数,过是劫已,将此三千大千世界碎为微尘。一尘一劫,过是微尘劫数之前,时有世界,名无量功德宝庄严普现妙乐(竭作无量德聚安乐示现),有佛出世,号师子游戏金光王如来(竭作金光师子游戏如来)。彼刹所有功德庄严,远胜极乐世界,犹如大海水与一毛端水。时有一胜威王(竭作威德王),于千世界中,自在特尊,广大富盛,正法化世。王有七万六千园苑,其诸子亦各有一万园苑。彼佛刹中,并无女人,皆是化生,清净洁白,咸修梵行,又不受一切粗恶段食,皆以法喜禅悦为食。其王与诸子,于八万四千俱胝岁中,供养彼佛。彼佛即为宣说《无量印法门》,谓诸菩萨发心起行悉应从无量广大中求之,不当求之于限量法中,以一切法无量故。其王闻之,即于一切法而得觉了。一日,于禅定中忽有二莲花生于左右二胁(竭作从地涌出),花中生二童子,一名宝严(竭作宝意),一名宝上,智慧神通,生而得之,即与胜威王瞻覲彼佛。因彼佛言发菩提心广度众生为真供养,二童子遂同发无上菩提心,此胜威王即今无量光如来(竭作威德

王即释迦),宝严童子即今观自在菩萨,宝上童子即今大势至菩萨。是二菩萨,实于彼师子游戏金光王如来所,首发无上菩提心也。

3. 胜华藏赞二菩萨,又问:是二菩萨,于师子游戏金光王如来之后,又复供养几许诸佛(竭作发心之前所供养佛)?

4. 佛告胜华藏:其所供养诸佛,不能知其边际。

5. 胜华藏又问:彼无量功德宝庄严普现妙乐世界,在何方处?

6. 佛告胜华藏:即是今此西方极乐世界。

7. 胜华藏又问:是二菩萨当于何时成佛,当得何等依正二报?

8. 佛告胜华藏:无量光如来,寿命无量,彼涅槃后,观自在菩萨即成正觉,号曰普明高显吉祥峰王如来(竭作普光功德山王如来)。彼佛刹土,名曰众宝普严(竭作众宝普集庄严),其功德庄严,又远胜师子游戏金光王如来刹土,而大势至菩萨,于彼法中,承事彼佛,乃至彼佛入涅槃后,奉持佛法,令法久住。至于最后法欲灭时,大势至菩萨即成正觉,号曰善住功德宝峰王如来(竭作善住功德宝王如来),其佛刹中所有功德庄严,与普明如来等。

正宗分四

1. 佛又告胜华藏:若有闻此二如来名字者(竭仅举善住如来一名),当得不退菩提。又若有闻彼过去师子游戏金光王如来及此未来二如来名字者(二如来中竭亦仅举善住),当得转女成男,不退菩提。

2. 时会中有九十六俱胝天人(竭作六十亿众),发无上菩提心,受诸佛不退记。又有七千菩萨得无生法忍(竭本无之),八十四那庾多(竭作八万四千那由他)众生得法眼净,八千(竭作七千)苾刍得心解脱。

3. 十方诸佛咸共赞言:释迦如来能善护念是二菩萨,我等诸

佛亦共称赞(竭作二菩萨以神力令会众悉见十方诸佛为之授记)。

流通分

1. 胜华藏请说是经之受持流布功德。

2. 佛止其问,以如是深经多不能信故(竭本无之)。

3. 胜华藏谓亦有具深信解者,再请说其功德。

4. 佛为说受持流布功德。

5. 胜华藏发愿受持流布,会中九十六俱胝菩萨亦发愿受持流布,诸天亦发愿受持流布(竭本唯华德藏发愿)。

6. 佛赞之,并说闻此法者,当得转女成男,唯除慳嫉(竭本此亦华德藏所说云,彼成佛后,有女人闻此法即转男身)。

7. 会中有一女人,名曰离尘,转女成男,佛为授记(竭本无此女人,唯有授记,亦华德藏说)。

8. 会中大众,闻佛所说,皆大欢喜,信受奉行。

(全经竟)

(四)《无量印法门经》之要义

本经在净土诸圣典中,既不为人所常诵,亦不常见于净土群书,然其所含蕴之要义,有未容忽视者,今试就其异于余经者分述之。

1. 阿弥陀佛久远之修因

阿弥陀佛最近之因位,即是法藏比丘,此人所恒知者。但彼之成道,亦非一生而成,实经多生多劫。诸经中常举其久远之修因事迹,第所说殊不一。

第一说,凡有八种异译:

(1)无念德首王子——承事宝首曜王如来

见吴支谦译《无量门微密持经》

(2)无念德道王子——承事宝首焰王如来

见东晋佛陀跋陀罗译《出生无量门持经》

(3)无念名闻具足王子——承事宝具足有德行王如来

见宋求那跋陀罗译《阿难陀目佉尼诃离陀经》

又见元魏佛驮扇多译《阿难陀目佉尼诃离陀邻尼经》

(4)不思議功德最胜王子——承事宝胜火聚光明如来

见宋功德直等译《无量门破魔陀罗尼经》

(5)不可思議功德吉王子——承事宝吉光王如来

见梁僧伽婆罗译《舍利弗陀罗尼经》

(6)不思議胜功德王子——承事宝功德威宿劫王如来

见隋阇那崛多译《一向出生菩萨经》

(7)不思議功德最胜王子——承事宝胜威宿劫王如来

见唐智严译《出生无边门陀罗尼经》

(8)不思議功德宝吉祥王子——承事宝吉祥威光王劫如来

见唐不空译《出生无边门陀罗尼经》

第二说,凡有二种异译:

(1)净福报众音王子——承事无量德辨幢英变音法师

见西晋竺法护译《贤劫经·法师品第四》

(2)福报清净多人所爱鸣声自在王子——承事无边功德辨幢游戏鸣音法师

见隋阇那崛多译《观察诸法行经·先世勤相品第二》

第三说,凡有二种异译:

(1)大植稼国十六王子中之第九王子——承事大通众慧如来

见西晋竺法护译《正法华经·往古品第七》

(2)好成国十六王子之第九王子——承事大通智胜如来

见姚秦鸠摩罗什译《妙法莲华经·化城喻品第七》

又见隋阇那崛多等译《添品妙法莲华经》化城喻品第七

第四说,此有二种异译:

(1)月施王——承事辩积法师

见西晋竺法护译《决定总持经》

(2)月得王——承事辩积法师

见元魏菩提流支译《谤佛经》

第五说,此无异译:

德华王——承事无量精进如来

见西晋竺法护译《贤劫经·叹古品第二十三》

第六说,此有三种异译:

(1)慧上王——承事光明如来

见吴支谦译《慧印三昧经》

(2)慧起王——承事月髻如来

见刘宋失译《如来智印经》

(3)福上王——承事髻幢如来

见赵宋智吉祥等译《大乘智印经》

第七说,此有三种异译:

(1)颊真无王——承事吉义如来

见西晋竺法护译《赖吒和罗所问德光太子经》

(2)焰意王——承事成利慧如来

见隋阇那崛多译《大宝积经·护国菩萨会二》

(3)发光王——承事成义意如来

见宋施护译《护国尊者所问大乘经》

第八说,此有二种异译:

(1)离净王(又号无量净)——承事宝藏如来

见秦失译《大乘悲分陀利经》

(2)无净念王(又号无量净)——承事宝藏如来

见北凉昙无讖译《悲华经》

第九说,此无异译:

唯先比丘——承事之佛未详

见西晋竺法护译《生经》五(《佛说譬喻经》)

第十说,此有二种异译:

(1)净命比丘——承事离垢焮成就功称如来

见西晋竺法护译《济诸方等学经》

(2)净命比丘——承事无垢焰称起王如来

见隋毗尼多流支译《大乘方广总持经》

第十一说,此有二种异译:

(1)无限量宝音行法师——承事金龙决光如来

见西晋竺法护译《贤劫经·法供养品第五》

(2)无边宝振声净行聚法师——承事广净厚金普无疑光威王如来

见隋阇那崛多译《观察诸法行经·先世勤相应品第二》

第十二说,此无异译:

观佛灭罪四比丘中之第三比丘——承事空王如来

见东晋佛陀跋陀罗译《观佛三昧海经·本行品第八》

第十三说,此无异译:

等观诸所缘比丘——承事名称高显如来

见宋法护等译《大乘宝要义论》六所引《觉智方广经》

第十四说,此无异译:

明相菩萨——承事山上如来及娑罗王如来

见隋阇那崛多译《大法炬陀罗尼经·诸菩萨证相品四十四》

第十五说,此有五种异译:

(1)昙摩迦留比丘(法宝藏菩萨)——承事楼夷亘罗如来

见后汉支娄迦讖译《无量清净平等觉经》

(2)昙摩迦比丘——承事楼夷亘罗如来

见吴支谦译《阿弥陀三耶三佛萨楼佛檀过度人道经》

(3)法藏比丘——承事世自在王如来

见曹魏康僧铠译《无量寿经》

(4)法处比丘——承事世间自在王如来

见唐菩提流志译《大宝积经——无量寿如来会》

(5)作法比丘——承事世自在王如来

见宋法贤译《大乘无量寿庄严经》

此外，尚有四名，或则未见于经，或则见于经而有可疑者，今附录之：

一曰“龙珍王”。

唐玄一法师有《无量寿经记》曰：“言名曰法藏者，此出家名。所闻法教，护持不失，故名法藏。俗名龙珍王，此王入山修道时，中臣之二女，随入学道，一名禄波那，二名洗泽河。法藏山南，二女山北，钞然修行。彼时国王，成今弥陀，彼禄那，今是观世音是；洗泽河，今是大势至是也。”按：此说不见于诸经，未知其何所据，但历来引用此记者亦甚多。

二曰“世饶王”：

《无量清净平等觉经》曰：“世饶王闻经道，欢喜开解，便弃国位，行作比丘，名昙摩迦留。”义寂大师《无量寿经述义记》依之而称弥陀之因位为世饶王，但此经文恐有脱误，因下文又称，其所承事之佛为世饶王如来也。峻谛之《无量寿经会疏》则曰：“世饶王所值佛故为世饶王佛欤？”以此和会，终未能安。

三曰“憍尸迦”：

元普度大师《莲宗宝鉴》曰：“《鼓音王经》云：过去劫中，有国名妙喜，王名憍尸迦，祖父清泰国王，父月上转轮王，母殊胜妙颜。生三子，长日月明，次曰憍尸迦，三曰帝众。时有一佛出世，名曰世自在王，憍尸迦心发道意，弃舍国位，投佛出家，号曰法藏比丘。”按：此处所引经文，与今藏中所存《鼓音王经》文不合。但明宗本《归元直指》，清周克复《净土晨钟》，均沿用之。是否此经异译，尚待考也。

四曰“法积”：

《大智度论》卷五十云：“如世自在王佛，将法积比丘至十方，

示清净世界。”按：此名即法藏之异译，然译经者未尝用之。

本经于上述诸说之外，又别显一说，即所谓“胜威王”承事“师子游戏金光王如来”也。其所说修因事迹，与余说并不雷同，故在弥陀因位之研究中，本经自亦有重要之价值。

2. 阿弥陀佛亦有人灭之时

阿弥陀佛成佛以来，于今十劫，此人所恒知者，但亦知其何时入灭乎？诸经说阿弥陀佛之史迹者，类皆仅及其过去之修因，而不及其未来之入灭。净业行人，或遂认阿弥陀为不灭之佛，以其寿固无量也。如《无量寿经》云：

“佛语阿难：又无量寿佛寿命长久，不可称计，汝宁知乎？假使十方世界无量众生，皆得人身，悉令成就声闻、缘觉，都共集会，禅思一心，竭其智力，于百千万劫，悉共推算，计其寿命长远之数，不能穷尽知其限极。”

然寿虽无量，即仍有一无量之量在，生必有灭，非可破也。本经为显此义特详说焉。

昙无竭译本云：“佛言：善男子，阿弥陀佛寿命无量百千亿劫，当有终极。善男子，当来广远不可计劫，阿弥陀佛当般涅槃。般涅槃后，正法住世，等佛寿命。在世灭后，所度众生，悉皆同等。佛涅槃后，或有众生不见佛者，有诸菩萨，得念佛三昧，常见阿弥陀佛。复次，善男子，彼佛灭后，一切宝物，浴池莲花，众宝行树，常演法音，与佛无异。善男子，阿弥陀佛正法灭后，过中夜分，明相出时，观世音菩萨于七宝菩提树下结跏趺坐，成等正觉。”

施护等译本云：“佛言：善男子，当知西方无量光如来寿命无量，极不可计，假使俱胝那庾多百千劫中，亦复不能说其边际，其佛正法住世八万四千那庾多劫。佛涅槃后，以诸众生善根力故，亦得值遇余佛出世，而诸菩萨安住念佛三昧，常得见佛，中无间断。善男子，又复无量光如来涅槃之后，其说法处，七宝庄严妙

莲花树，自然演出微妙法音。经于一夜，至明旦时，观自在菩萨摩诃萨即于众宝庄严菩提树下安处其座，成等正觉。”

盖弥陀之依正二报，虽极微妙，但彼既以色相接人，宛然显其不空之体用，则从不空者言之，自无永久不灭之法。吾人若执弥陀不灭，则是堕于有见，设使文殊菩萨聆之，必又将执剑以杀之矣。

3. 极乐世界之严净尚不如其过去及未来

从是西方十万亿刹之外，有一世界，名曰极乐，自阿弥陀佛成佛十劫以来，其中之功德庄严，悉如阿弥陀佛因地所发之四十八愿，摄取二百一十亿佛土之胜妙，殆为其他世界之所不能及。净业行人，至心发愿，欲生彼国，莫不以此。但亦知极乐世界固别有其过去及未来乎？且亦知极乐世界之严净尚不知其过去及未来乎？

余经中谈极乐世界之历史者，莫详于《悲华经》，但其中亦多未详之处。今且先述其说，彼所说自阿弥陀佛因位无净念王发愿之时为始。

过去之第一期：

此世界之名称，尊善无垢（秦译作帝无尘）

此世界之法王，尊音王如来（秦译作帝明自在王如来）

此世界之严净，无小乘、女人无量严净犹如弥陀所愿

此世界之寿命，

{	其佛住世——中劫（秦译作一小劫）
	正法住世——十中劫（秦译作十小劫）
	正法灭后——六十中劫（秦译作六十小劫）

过去之第二期：

此世界之名称，弥楼光明（秦译作弥楼光）

此世界之法王，不可思议功德王如来（秦译作不可思议意德王）

此世界之严净，如前无量

此世界之寿命，

{	其佛住世—六十中劫(秦译作六十小劫)
	正法住世—六十中劫(秦译作十六小劫)
	正法灭后—一千中劫(秦译作千小劫)

过去之第三期：

此世界之名称，尊善无垢(故名，秦译作无乐)

此世界之法王，宝光明如来

此世界之严净，如前无异

此世界之寿命，犹如第二期

过去之第四期：

此世界之名称，善坚(秦译作娑罗)

此世界之法王，宝尊音王如来(秦译作宝幢自在鸣如来)

此世界之严净，如前无异

此世界之寿命，

{	其佛住世—三十五中劫(秦译作三十五小劫)
	正法住世—七中劫(秦译作七小劫)
	正法灭后—(经文未详)

过去之第五期及其以后无量期：

此世界之名称，复有无量无边

此世界之法王，复有无量无边

此世界之严净，常住不异无有成败

此世界之寿命，各各如前

(以上属第一恒河沙等阿僧祇劫)

现在之极乐世界一期：

此世界之名称，安乐

此世界之法王，无量寿如来(秦译作阿弥陀如来)

此世界之严净，如前无异

此世界之寿命

{	其佛住世—无量劫
	正法住世(经文未详)
	正法灭后(经文未详)

(以上属第二恒河沙等阿僧祇劫)

未来之第一期：

此世界之名称，一切珍宝所成就(秦译作一切宝集)

此世界之法王，遍出一切光明功德山王如来(秦译作光明普至尊积德王如来，即观音)

此世界之严净，前所不及

此世界之寿命

{	其佛住世一九十六亿那由他百千劫
	正法住世一六十三亿劫(秦译作六十二亿劫)
	正法灭后(经文未详)

未来之第二期：

此世界之名称(经文未详，殆即前名)

此世界之法王，善住珍宝山王如来(秦译作善安隐摩尼积德王如来，即势至)

此世界之严净，如一切珍宝所成就世界

此世界之寿命，亦如一切珍宝所成就世界

今更取本经而对观之，则其所说虽简，尚有详于此者。试撮其所纪，表之如下，当知极乐世界过去及未来之严净有远胜于现在者。

过去无量期中之一期：

此世界之名称，无量功德宝庄严普现妙乐(竭译作无量德聚安乐示现)

此世界之法王，师子游戏金光王如来(竭译作金光师子游戏如来)

此世界之严净，远胜极乐，犹如大海水与一毛端水

此世界之寿命(经文未详)

现在之极乐世界一期：

此世界之名称，极乐(竭译作安乐)

此世界之法王，无量光如来(竭译作阿弥陀)

此世界之严净,不如过去,更不如未来

此世界之寿命 { 其佛住世一无量劫
正法住世一八万四千那庾多劫
(竭译作等佛寿命)
正法灭后一法灭之夜后分观自在即成佛

未来之第一期:

此世界之名称,众宝普严(竭译作众宝普集庄严)

此世界之法王,普明高显吉祥峰王如来(竭译作普光功德山王如来,即观自在)

此世界之严净,远胜师子游戏金光王如来刹土

此世界之寿命 { 其佛住世一九十六俱胝那庾多百千劫
正法住世一六十俱胝劫
正法灭后一大势至即成佛

未来之第二期:

此世界之名称(经文未详,殆即前名)

此世界之法王,善住功德宝峰王如来(竭译作善住功德宝王如来,即大势至)

此世界之严净,如普明如来

此世界之寿命,亦如普明如来

依本经所说,极乐世界之严净,尚远不如其过去,而其过去又远不如其未来。然则吾人对于极乐之观念,当有所悟矣。净土法门,首重欣厌:厌不切不离娑婆,欣不极不生极乐,此往生之要诀也。然吾人苟于极乐而有所执焉,则锢蔽不通,又成魔事。今读本经,自知所欣之乐,固未为极,且乐之一字,实亦无定者也。

4. 弥陀即是释迦

今续藏中,有《佛说无量寿佛名号利益大事因缘经》一卷,下署曹魏天竺三藏康僧铠译,中云:

“阿难，彼久远实成法身常住无量寿佛者，岂异人耶？今日世尊我身是也。愍念汝等一切有情无明大夜暗故，从彼安养无为界，示现此恶时恶世界中迦耶王舍等，说彼佛名号不可思议功德因缘。”

此处所语，颇可注意。今弥陀、释迦二佛为一人，即使彼判释迦教与弥陀教对立者，得沟而通之，宁非至妙？然相传此一卷经实属伪撰，其所陈弥陀、释迦为一人之义，又不见于余经，故人遂弃而不谈焉。

虽然，诸佛法身，原应一体，一真法界，焉得有二？故远及三世，广及十方，一切诸佛，实唯一佛。在密教中，以一大日为一切如来之总体，其义固极精微也。今若漫然以释迦、弥陀对立，一若释迦之教异于弥陀之教，弥陀之教亦异于释迦之教，乃至有自承为弥陀弟子而与释迦弟子若有间焉者，其于久远实成法身常住之佛，固未能测其高深。即佛之一字，亦未能得其正解。夫然，则平时所尊奉之佛，与他时所欲成之佛，不均囿于凡夫之浅见而有所误趣乎？彼《名号利益经》即属伪撰不足道，但此之一义，究未可一概抹杀也。本经之中，于此义有足资参证者，试举如下：

施护等译本云：“彼时胜威王者，岂异人乎？即今无量光如来应供正等正觉是。彼时宝严童子者，今观自在菩萨摩訶萨是。宝上童子者，今大势至菩萨摩訶萨是。”

昙无竭译本云：“尔时威德王（即胜威王）者，岂异人乎？我身是也。时二童子，今观世音及得大势菩萨摩訶萨是也。”

此二译者，一则译作弥陀，一则译作释迦，于二佛一体之义，殆不无蛛丝马迹可寻也。

5. 莲邦之男女问题

《无量寿经》谓弥陀净土中人，咸同一类，形无异状，悉具三十二大人相。天亲论中，又明说“女人及根缺，二乘种不生”。是

极乐世界之中，固无女人者也。既离讥嫌，亦不生欲想，以斯言净，净亦至矣。

惟《鼓音声王经》独称弥陀有母，于极乐无女人一义，似有出人。今先举其经文：

“其国号曰清泰，圣王所住，其城纵广十千由旬，于中充满刹利之种。阿弥陀佛如来应正遍知，父名月上转轮圣王，其母名曰殊胜妙颜，子名月明。”

依此经文则极乐世界之中，固有女人。为此两经若有矛盾，历来诸师曾设为种种之说以释之。

道绰《安乐集》云：“阿弥陀佛亦具三身，极乐出现者，即是报身。今言有父母者，是秽土中示现化身父母也。”

元晓《阿弥陀经疏》云：“或说《声王经》中，说有父母，是显彼佛所住秽土，是义不然。所以然者，彼经既说，宝莲花中，自然化生，具大神通，光明赫奕。《声王经》说安乐世界阿弥陀佛有父母者，是变化女，非实报女。论说女人不生彼者，无实女故，如变鸟，此亦如是故。又复虽有父母，而非胎生，实是化生，假为父母。”

怀感《群疑论》云：“今为三释，一释云：佛有受用身、变化身，《观经》说者，是受用身。《鼓音声王经》说者，是变化身也。又受用身中，化分段生死诸位菩萨现胎生身，有父母等，化变易位，现化生身，便无父母。二释云：此父母城邑等，并是诸功德法，如《维摩经》说“智度菩萨母，方便以为父”等，亦以诸功德作种种人名，说种种法……殊胜妙颜者，夫一身之中，颜面第一，六度之内，般若称尊，般若殊胜，为大师之母也……此乃约诸功德以立父母等名，非是净土之中，阿弥陀佛别有胎生父母也。三释云：如《悲华经》等说诸佛成道，于净秽土，所现成道，种种不同……今阿弥陀佛亦尔，于清泰国受彼胎生，于极乐国成等正觉也。

慈云《往生净土决疑行愿二门》云：“佛母恐指初降生时，成

正觉已，国土随净，必无女人，或转男如龙女，或命终如悉达母。”

诸师之说，用心良苦，其于两经矛盾之点，巧为通释，众宝杂陈，令人目眩。东邻学者，尝为之作一表如下：

- | | |
|---------|---------------|
| 弥陀降诞时—— | 有女人 |
| 弥陀成道后—— | 无女人有声闻……安乐世界 |
| 观音成道后—— | 无声闻……众宝普集庄严世界 |

彼谓此为极乐世界之转变，亦未尝不言之成理，然窃观之本经而不能无疑焉。依本经所说，极乐之过去，为师子游戏金光如来刹土之时，彼佛刹中，尚无女人名字可闻，况有女人耶？其中生者，皆是化生，清净洁白，咸修梵行。极乐之未来，为普明高显吉祥峰王如来及善住功德宝峰王如来刹土，若有女人闻是二如来名字，皆转女身而成男子。则其前其后，均无女人，不应于中独有，故《无量寿经》中，明言彼国天人咸成满三十二大人相，即彼《鼓音声王经》亦固有“宝莲花中自然化生”之文，其所称佛母殊胜妙颜等，必仍为其他世界中情事，于极乐无与也。细绎历来诸师之说，亦当以此说为正，东邻学者殆犹有所未达耳。

（《威音》第 44、45 期）

《般舟三昧经》述要

一、本经之地位

《般舟三昧经》属于方等大集部，自后汉灵帝光和年中（公元179年），即传中土，然寻常学佛之士，多不常诵习之。迄于今兹，竟曾无疏释之专作，或以此轻焉。但本经在佛教中，实居于重要之地位，而在中土佛教中，尤居于更重要之地位。夫佛教者，以佛为所依，亦以佛为极诣，今本经所说法门，能现见十方诸佛，为余经所未详及，其重要为何如。且学佛者，以定为所基，亦以定为胜境，今本经所说法门，即“十方诸佛悉在前立”之一种最上定，为余经所未详及，其重要又为何如。故曰：本经在佛教中，实居于重要之地位也。况我中土佛教，夙以莲宗所摄为最普，四字一心之修法，三辈九品之阶位，常深入于人心，而自庐山远祖以来，即依此《般舟经》而现证念佛三昧，厥后硕德名师，多不废此，欲于莲宗收实益者，当于本经三致意焉。又况我中土佛教，夙以台宗所传为最盛，三观一念之行门，百界千如之境界，亦常深入于人心，而自天台智者以来，即依此《般舟经》而实修常行三昧，厥后硕德名师，亦不废此，欲于天台收实益者，又当于本经三致意焉。故曰：本经在中土佛教中，尤居于更重要之地位也。

二、本经之传译

《般舟三昧经》之来中土，前后凡经七译。七译之中，四是全本，三是抄译，惜现多不传，今且略述七译之名称卷数及译时译人。

第一译

经名——《般舟三昧经》（或称《大般舟三昧经》，或称《十方

现在佛悉在前立定经》)

卷数——三卷(或云二卷)

译时——后汉灵帝光和二年十月八日。

译人——月支国沙门支娄迦讖(或称支讖)译于洛阳,河南清信士孟福、张莲等笔受。

此译本今存。

第二译

经名——《般舟三昧经》(或称《大般舟三昧经》)

卷数——二卷(或云一卷)

译时——后汉灵帝光和中。

译人——天竺沙门佛朔译于洛阳(按:《历代三宝记》中述其事云:“后光和中,更译《般舟》,讖为传语,孟福、张莲等笔受,文少胜前。”)。

此译本今佚。

第三译

经名——《般舟三昧经》

卷数——一卷

译时——后汉。

译人——月支国沙门支娄迦讖译,《开元录》云:“是后十品重翻。”

此译本今佚。

第四译

经名——《般舟三昧念佛章经》

卷数——一卷

译时——后汉。

译人——失译人名,《开元录》云:“是《行品》别翻。”

此译本今佚。

第五译

经名——《拔陂菩萨经》(或称《拔波菩萨经》)

卷数——一卷

译时——后汉。

译人——失译人名，但宋本明本俱称支娄迦讖译，《开元录》云：“是初四品异译。”

此译本今存。

第六译

经名——《般舟三昧经》

卷数——二卷

译时——西晋武帝泰始二年至愍帝建兴元年之间。

译人——月支国沙门昙摩罗察(此云法护)译。

此译本今佚。

第七译

经名——《大方等大集贤护经》(或称《贤护经》，或称《贤护菩萨经》，或称《大方等大集经贤护分》，或称《大集贤护菩萨经》)

卷数——五卷(或云六卷)

译时——隋文帝开皇十四年十二月至次年二月。

译人——北天竺犍达国三藏法师闍那崛多(此云至德，又云佛德)译，沙门明芬等笔受(《历代三宝记》云“沙门朗芥等笔受”，盖字误也)。

此译本今存。

上所述者，多依《开元录》为主，七译之中，三存四佚。第其间尚有应附为声明者凡三则：

其一，《历代三宝记》，所载失译经中，其附于《魏吴录》者，有小《安般舟三昧经》一卷，尚未知其果为本经异译否？其附于东晋录者，有《般舟三昧念佛章经》一卷，则实为本经异译，而为《开元录》所未见者。又，其后汉失译诸经中，仅有《般舟三昧念佛章经》而无《拔陂菩萨经》，亦与《开元录》不同。

其二，《开元录》称本经前后七译，四译本缺，然今《频伽藏》中，刊有四本：一曰《大方等大集经贤护分》五卷，隋闍那崛多译，

二曰《佛说般舟三昧经》一卷，后汉支娄迦讖译，三曰《般舟三昧经》三卷，亦后汉支娄迦讖译，四曰《拔陂菩萨经》一卷，失译人名，但注云“《僧佑录》云：安公古典是《般舟三昧经》初异译”，是与《开元录》又不符矣。考中土旧有之宋藏、元藏、明藏中，均仅三本，即缺此四中之第二本，其名其数，实与《开元录》合。今《频伽藏》实依《日本缩藏》而刊，《日本缩藏》又依《高丽藏》而出，与中土旧传，不免有所出入，固无足怪。但《开元录》又将现存之《拔陂菩萨经》列于后汉失译之中，而宋明二藏，则均称此本亦为支娄迦讖译，仍未能悉契也。

其三，惟白禅师《大藏经纲目指要录》中，列中土旧传三本，即《贤护》、《般舟》、《拔陂》，谓“以上三经与《念佛三昧经》同本，但随所见翻译成广略也，其间不无小异”云云。果如所云，则本经又不仅如《开元录》所称前后七译而已。第考《念佛三昧经》即《大集经》中《菩萨念佛三昧分》，亦有数种异译，本经则为《大集经》中《贤护分》，实与彼非同本，故王古《法宝标目》曾云：《念佛三昧经》与《般舟三昧》等经文别，惟白禅师之说似未足据也。

三、本经之名题

本经名曰《般舟三昧》Pratyut-pannasamadhi。梵语般舟，此土译曰佛立，以行此三昧则诸佛现前，能于定中见十方现在佛在其前立故也。

或译曰“常行道”，以行此三昧则于七日或九十日之期间修行无间，或于七日九十日之期间行旋不息故也。梵语三昧，或作三摩地，此土译曰定，或译曰正受、正定、等持、等念、调直定、正心行处、息虑凝心、现法乐住。故合译之则为《十方现在佛悉在前立定经》，此就其所说法门而名之者也。本经又名曰《拔陂菩萨经》，则就其对扬之菩萨而名之者也。梵语拔陂 Bhadrāpala，或作拔波、颺陀、跋陀和、跋陀婆罗、跋陀罗波梨、婆陀和、颺陀和

罗，此土译曰贤护，或译曰贤守、仁贤、善守，乃王舍城中一在家菩萨也。今略举其事迹之见于其他经典者。

(甲)贤护菩萨之福报

《大宝积经贤护长者会》云：“有一最大巨富商主长者之子，名颺陀罗波梨。……尔时世尊告阿难言：长老阿难，汝欲闻此颺陀罗波梨长者家中所有众乐事乎？乃至具足说其受于快乐果报，虽复忉利帝释天王犹不能及，况复人间。……是长者子，凡有六万最大商主恒随彼后……其颺陀罗波梨家内，恒常铺设六万上妙六合床榻，杂色被褥以覆其上。……复有六万彩女，端正殊绝，身体柔软细滑。……又其长者欲食之时，则有六万杂种羹臠饭食，微妙香美，犹如天厨，无有异也。”

(乙)贤护菩萨之妙证

《楞严经》云：“跋陀婆罗，并其同伴十六开士，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：我等先于威音王佛闻法出家，于浴僧时，随例入室，忽悟水因，既不洗尘，亦不洗体，中间安然，得无所有。宿习无忘，乃至今时从佛出家，今得无学，彼佛名我跋陀婆罗，妙触宣明，成佛子住，佛问圆通，如我所证，触因为上。”迄今禅院浴室均安贤护菩萨像，以此。

(丙)贤护菩萨之化度

《大智度论》云：“如佛在时，三人为伯仲季，闻毗耶离国淫女人名庵罗婆利，舍婆提有淫女人名须曼那，王舍城有淫女人名优钵罗槃那，三人各各闻人赞三女人端正无比，昼夜专念，心着不舍，便于梦中，梦与从事，觉已，心念彼女不来，我亦不往，而淫事得办，因是而悟一切诸法皆是耶。于是往到颺陀婆罗菩萨所，问是事，颺陀婆罗答言：诸法实尔，皆从念生，如是种种为此三人方便巧说诸法空，是时三人即得阿鞞跋致。……颺陀婆罗居士菩萨是王舍城旧人……白衣菩萨中最大，佛在王舍城欲说般若波罗蜜，以是故，最在前说。复次，是善守菩萨（即颺陀婆罗）无

量种种功德,如《般舟三昧》中,佛自现前,赞其功德。”

四、本经之品目

今《频伽藏》中所刊四本,惟《拔陂菩萨经》一译,未有品目之分,其余三者,均各析提品目,但多寡不同耳。试合而勘之。

贤护五卷本	般舟一卷本	般舟三卷本
(1)思惟品	(1)问事品	(1)问事品
又	(2)行品	(2)行品
(2)三昧行品	(3)四事品	(3)四事品
(3)见佛品	又	又
(4)正信品	(4)譬喻品	(4)譬喻品
(5)受持品	又	又
(6)观察品	(缺)	(5)无著品
(7)戒行具足品	(5)四辈品	(6)四辈品
又	(缺)	(7)受决品
(8)称赞功德品	(6)拥护品	(8)拥护品
(9)饶益品	(缺)	(9)麤罗耶佛品
(10)具五法品	(缺)	(10)请佛品
(11)授记品	(缺)	又
(12)甚深品	(缺)	(11)无想品
(13)现前三昧中十法品	(缺)	又
(14)不共功德品	(缺)	(12)十八不共十种力品
(15)随喜功德品	(7)劝助品	(13)劝助品
又	又	(14)师子意佛品
(16)觉寤品	(8)至诚品	(15)至诚佛品
(17)嘱累品	又	(16)佛印品

至《拔陂菩萨经》，在上所列品目中，仅及贤护第四《正信品》而止，其下皆缺。

五、本经之内容

本经存于《频伽藏》中之四本，原以隋阇那崛多所译之《贤护菩萨经》为最精详，卷帙既已较繁，文义亦称美瞻，但其出甚晚，在天台智者入寂前三年，而在庐山远祖入寂后百八十年。故莲宗所依，既绝非此本，而台宗所依，亦必非此本。考流传中之最有价值者，其唯支娄迦讖之三卷本乎。故今特依之，而述其内容，且以本经习者较鲜，所述亦略加详焉。

卷上

《问事品》第一

(一)佛在罗阅祇(即王舍城)，摩诃桓迦怜(即迦兰陀竹园精舍)与摩诃比丘僧五百人俱，皆得阿罗汉，独阿难未。

(二)尔时有菩萨名跋陀和，与五百菩萨俱，皆持五戒，晡时至佛所，为佛作礼，却坐一面。同时承佛威神而来集会者甚众，约举如下：

1. 五百沙门。
2. 远方十万比丘。
3. 摩诃波和提比丘尼与三万比丘尼。
4. 罗怜那竭菩萨，从舍卫堕梨大国出。
5. 憍日兜菩萨，从占波大国出。
6. 那罗达菩萨，从彼罗斯大国出。
7. 须深菩萨，从加罗卫大国出。
8. 摩诃须萨和菩萨与阿难邠坻迦罗越，俱从舍卫大国出。
9. 因坻达菩萨，从鸠睒弥大国出。
10. 和轮调菩萨，从沙祇大国出。

(一一) 菩萨各与二万八千人俱)

11. 罗阅祇王阿阇世, 与十万人俱。

(按: 阿阇世王即位于佛灭前八年, 本经必说于此八年中无疑)

12. 四天王、释提桓因、梵三钵、摩夷亘天、阿迦膩吒天, 各各与若干亿亿百千天子俱。

13. 难头和难龙王、沙竭龙王、摩难斯龙王、阿耨达龙王, 各各与若干龙王亿亿百千万俱。

14. 四面阿须伦王各与若干阿羞伦民亿亿百千万俱。

时诸比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷、诸天、诸龙、诸阿羞伦民、诸阅叉鬼神、诸迦楼罗鬼神、诸甄多罗鬼神、诸摩睺勒鬼神、诸人、非人, 无央数, 都不可计。

(三) 跋陀和菩萨起而白佛, 欲有所问。

(四) 佛许其问。

(五) 跋陀和菩萨问: “菩萨当作何等三昧? 方能具足一切功德智慧现前, 见佛闻法?”

(六) 佛赞其问, 并说当行“现在佛悉在前立三昧”。

(七) 跋陀和菩萨请佛说此三昧。

(八) 佛许为说。

《行品》第二

(一) 佛告跋陀和菩萨: 菩萨若有定意向十方佛, 一切从法行而入, 清净菩萨行, 致此三昧便得此三昧。

(二) 佛续说致此三昧之法, 谓四众欲修此三昧者, 当持戒完具, 独一处止, 心念西方阿弥陀佛, 去此千亿万佛刹, 其国名须摩提, 今现在众中说法, 身相端严, 光明彻照, 乃至一切常念阿弥陀佛, 莫有休息。常于三昧中立, 若一昼夜, 若七日七夜, 过七日后, 当见彼佛。于觉不见, 即于梦中见之, 既见便能亲闻妙法。欲见余方佛者亦如之。

(三) 佛续说此三昧即是空三昧, 我弟子摩诃迦叶、因坻达菩

萨、须真天子，均曾证之。

(四)佛续说此三昧用三事而成：

1. 持佛威神力(彼佛加持)。
2. 持佛三昧力(缘此三昧)。
3. 持本功德力(自善根熟)。

虽用是三事而得见佛，但菩萨在三昧中立者，其所见当如下：

1. 我所念即见，心作佛。
2. 心自见，心是佛。
3. 心是怛萨阿竭(即如来)，心是我身。
4. 心见佛，心不自知心，心不自见心。
5. 心有想为痴(即生死)，心无想是泥洹。

6. 是法无可乐者，皆念所为(诸法不真，思想缘起)。设使念为空耳，设有念者亦了无所有(所思既灭，能想亦空)。

《四事品》第三

(一)佛续说菩萨有四事疾得此三昧：

1. 所信无有能坏者。
2. 精进无有能逮者。
3. 所入智慧无有能及者。
4. 常与善师从事。

(二)佛续说复有四事疾得此三昧：

1. 于三月内不得有世间思想如弹指顷。
2. 于三月内不得卧出如弹指顷。
3. 于三月内不得坐，经行不得休息，除其饭食左右。
4. 为人说法，不得望报。

(三)佛续说复有四事疾得此三昧：

1. 合会人至佛所(劝他见佛)。
2. 合会人使听经(教人听法)。

3. 不嫉妒(利他为怀)。

4. 教人学佛道(劝他发心)。

(四)佛续说复有四事疾得此三昧：

1. 作佛形像若作画,用是三昧故(造像)。

2. 用是三昧,故持好匹素,令人写是三昧(书经)。

3. 教自贡高人内佛道中(弘法)。

4. 常护佛法(护教)。

(五)佛又说偈以重明此义。

(六)佛又说修此三昧者,当敬事其师。

(七)佛续说菩萨于三昧中,观察十方,各各悉见诸佛。

(八)佛又说偈以重明此义。

《譬喻品》第四

(一)佛说船坏、宝亡,人皆大悲之喻,以喻轻失此经则天人悲忧。

(二)佛续说愚痴之子不辨净香之喻,以喻闻是三昧而弃舍不受。

(三)佛续说田家评珠价等一牛之喻,以喻诽谤此法谓非佛所说。

(四)佛又较量功德。

(五)佛续说闻是经法者有信有不信之因果,更较量功德。

(六)佛又说偈以重明此义。

卷中

《无著品》第五

(一)佛说菩萨于此三昧中虽能见佛,而不当有所著。

(二)佛又说偈以重明此义。

《四辈品》第六

(一)跋陀和菩萨问佛:比丘当如何学此三昧?

(二)佛说比丘欲学此三昧者,当清净持戒,当敬事其师,当经行不懈。

(三)跋陀和菩萨白佛:菩萨闻此三昧,当精进立修,不当懈怠推诿。

(四)佛赞其言,随说偈以重明此义。

(五)跋陀和菩萨问佛:比丘尼当如何学此三昧?

(六)佛说比丘尼欲学此三昧者,当力祛烦恼,当敬事其师,当依经守定。佛随说偈以重明此义。

(七)跋陀和菩萨问佛:优婆塞当如何学此三昧?

(八)佛说优婆塞欲学此三昧者,当持戒布施,当敬事其师,当守是三昧。佛随说偈以重明此义。

(九)跋陀和菩萨问佛:优婆夷当如何学此三昧?

(十)佛说优婆夷欲学此三昧者,当持戒布施,当敬事其师,当守是三昧。佛随说偈以重明此义。

《授决品》第七

(一)跋陀和菩萨问佛:佛入灭后,此三昧当在阎浮利内不?

(二)佛说:我入灭后,此三昧当现在四十岁,后不复现,却后乱世,佛经且欲断时,此三昧当复现。

(三)跋陀和菩萨、罗邻那竭菩萨、摩诃须萨和菩萨、憍日兜菩萨、那罗达菩萨、须深菩萨、因坻达菩萨、和轮调菩萨,并起发愿于后乱世,共护持此三昧而宣扬之。复有比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷五百人,亦愿随此八菩萨。

(四)佛笑而放光,遍照十方,还从顶入。

(五)阿难以偈赞佛,并问佛笑之因缘。

(六)佛亦以偈答,盛赞八菩萨及五百人,并为授记。

《拥护品》第八

(一)八菩萨闻佛所说,皆大欢喜,持珍宝及己身供养佛。

(二)佛语阿难,仍赞彼等。

(三)时五百人皆叉手立佛前,跋陀和菩萨问佛:菩萨持几事得此三昧?

(四)佛说:菩萨有四事疾得此三昧:

1. 不信余道。
2. 断爱欲。
3. 如法行。
4. 无所贪生。

(五)佛续说菩萨学此三昧,今世即自得五百功德,为诸天鬼神所共拥护。佛又说一偈以赞之。

《躡罗耶佛品》第九

(一)佛告跋陀和:往昔有长者子名须达,曾于数佛所,闻此三昧而求之:

初——在躡罗耶佛所。

次——在术阁波提佛所。

次——在赖毗罗耶佛所。

是长者子须达,却后八万劫得作佛,名提和竭罗。故当知此三昧能使人成就佛道。

(二)佛续说此三昧正立于“四意止中”:

1. 自观身,观他人身(本无身)。
2. 自观痛痒,观他人痛痒(本无痛痒)。
3. 自观意,观他人意(本无意)。
4. 自观法,观他人法(本无法)。

按:此即身、受、心、法四念处。

(三)佛续说此三昧虽见佛闻法,而不当有着。

(四)佛续说偈赞此三昧。

卷下

《请佛品》第十

(一)跋陀和菩萨请佛及四众明日于其舍食,诸菩萨宗亲及诸天人均佐助作饭具,共庄严罗阅祇国。至时,佛偕众到其舍,复放威神使其舍极广大,且举国悉洞见。既受供已,复为说法,旋与众俱去,跋陀和菩萨复出罗阅祇国到佛所,随众安坐。

(二)跋陀和菩萨再问菩萨用几事得此三昧?

(三)佛说菩萨有五事疾得此三昧:

1. 乐于深经。
2. 不复乐所向生。
3. 不复乐于余道。
4. 不复乐于爱欲中。
5. 自守行无有极。

(四)佛续说菩萨复有五事疾得三昧:

1. 财施无所惜。
2. 法施无所惜。
3. 不疑嫉懈恚。
4. 广弘此三昧。
5. 常敬师报恩。

(五)佛又说偈以重明此义。

(六)佛告跋陀和菩萨:我于提和竭罗佛所,闻此三昧,即受持之,见佛闻法,便得受记作佛,名释迦文,故今以此三昧语汝,汝等当学。佛又说偈以重明此义。

(七)跋陀和菩萨又问:当如何守此三昧?

(八)佛说:当无所着。

《无想品》第十一

(一)佛告跋陀和菩萨:菩萨欲疾得此三昧,当先断色思想。

不当贡高,不当共诤。

(二)佛续说菩萨学此三昧者。有十事于其中立:

1. 不嫉妒他人。
2. 于人悉当爱敬。
3. 当常念报恩。
4. 不妄语远离非法。
5. 常行乞食不受请。
6. 当精进经行。
7. 昼夜不得卧出。
8. 常欲布施天上天下无所惜。
9. 深入慧中无所著。
10. 先当敬事其师如佛。

(三)佛续说作是行者便得八事:

1. 于戒清净至究竟。
2. 出入智慧中。
3. 于智慧中清净。
4. 眼清净。
5. 高明无所著。
6. 清净于精进。
7. 不贪供养。
8. 不退失无上菩提。

(四)佛又说偈以重明此义。

《十八不共十种力品》第十二

(一)佛说得上八事者便获佛十八事:

1. 从成佛至泥洹无难。
2. 无短。
3. 无忘。
4. 无不定时。
5. 终无生法想言我所。
6. 无有不能忍时。
7. 无有不乐时。
8. 无有不精进时。
9. 无有不念时。
10. 无有不三昧时。
11. 无有不知时。
12. 无有不脱见慧时。
13. 于过去无所挂碍,无见慧时。
14. 于当来无所挂碍,无见慧时。
15. 于现在无所挂碍,无见慧时。
16. 身所行常与智慧俱。
17. 口所言常与智慧俱。
18. 心所念常与智慧俱。

(二)佛续说菩萨学此三昧者有十法护,即佛十种力:

1. 有限无限悉知。
2. 过去当来现在本末悉知。

3. 弃脱定清净悉知。
4. 诸根精进种种所念悉知。
5. 种种所信悉知。
6. 若干种变事悉知。
7. 悉晓悉了悉知。
8. 眼所视无碍悉知。
9. 本末无极悉知。
10. 过去当来现在悉平等无所著。

(三)佛又说偈以重明此义。

《劝助品》第十三

(一)佛告跋陀和菩萨：菩萨持有四事，于此三昧中助其欢喜：

1. 应与过去诸佛同生随喜同获三昧。
2. 应与当来诸佛同生随喜同获三昧。
3. 应与现在诸佛同生随喜同获三昧。
4. 应与一切众生同生随喜同获三昧。

(二)佛复较量功德。

(三)佛又说偈以重明此义。

《师子意佛品》第十四

(一)佛告跋陀和：往昔有佛，名私诃摩提，在跋登加国中，其国王名惟斯芩，曾从彼佛闻此三昧，寿终已后，还生王家作太子，名梵摩达。又从珍宝比丘所闻此三昧，即发心出家，与千比丘共学之，却后更见六万八千佛，辄一一闻此三昧，自学复教他学，其人持此助欢喜功德，后得作佛，名坻罗惟是逮。

(二)佛续说菩萨应力求此三昧，不避艰远。

(三)佛又说偈以重明此义。

《至诚佛品》第十五

(一)佛又说：往昔复有佛，名萨遮那摩。时有比丘名和轮，于佛灭后，称扬此三昧。我于尔时为大国王，一心求此三昧，即于梦中闻知其处，便躬诣比丘所，剃发出家以求之，承事师三万六千岁，魔事数起，竟不得闻。

(二)佛续说闻此三昧者，当疾取之，无得忘失，敬事其师，不

得懈倦，须知此三昧难可得闻。

(三)佛又说偈以重明此义。

《佛印品》第十六

(一)佛告跋陀和菩萨：菩萨闻此三昧，于受持演说外，当好书此三昧，印以佛印而善藏之。

(二)佛续说何为佛印，即“无所著”等是。

(三)佛续说我说此三昧时，千八百亿天、龙、鬼、神、人民得须陀洹道，八百比丘、五百比丘尼得阿罗汉道，万菩萨得此三昧，万二千菩萨不复还。

(四)佛语舍利弗罗摩、目犍连、阿难及八菩萨，以此经嘱累之。

(五)佛说经已，跋陀和菩萨等，舍利弗罗摩、目犍连、阿难等，及诸天、龙、鬼、神、人民，皆大欢喜，作礼而去。

(全经竟)

六、本经之要义

依《般舟三昧》之经名而言，可知本经唯一之要义，实在此“十方诸佛悉在前立”之定。然其微言深旨，亦有应析而显之者。今依管见所及，拣其较为重要者，拉杂条举于下：

(一)此种三昧，贵在现证。故所见十方诸佛，不及三世，仅以现在为限。观此三昧之名，或称“十方诸佛悉在前立”，或称“现在佛悉在前立”，足知其旨。而经文中说及所见诸佛，亦常明标现在。愿读者勿以过去、未来诸佛混入也。

(二)此种三昧于一切诸佛均视为平等相应，初无畛畦之分。故其名曰十方诸佛悉在前立，此中“十方”二字亦极可注意。惟经文《行品》之首，佛说致此三昧之法，独举西方弥陀，而于余方则略焉。迨其后，庐山远祖、天台智者相继依用，亦各唯以极乐为归，盖极乐即是十方。故在密教有“弥陀即大日”之妙义。第

学者或认般舟为专见弥陀之方便，则又失此经本旨矣。

(三)此种三昧，四众均可修习。故《行品》之首，佛即明举四众，而第六品又特分四辈。初心之士，或以此种三昧能具足一切功德智慧，并能现前见佛闻法，实为一种最上胜妙之三昧，殆非在俗白衣及多障女身所堪，便认此种三昧非比丘莫办，误矣。当日佛说本经，特由贤护菩萨对扬，盖即预杜此种谬见，贤护菩萨固一在家菩萨也。

(四)此种三昧虽所证境界之中，亲见十方诸佛悉在前立，俨然若为有相，但使泥于有相，必不见佛。如《金刚般若》曰：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。”又曰：“凡所有相，皆是虚妄。若见诸相非相，即见如来。”然则，究此三昧及修此三昧者，正不当以其能见十方诸佛悉在前立，而遂认为有相也。本经《行品》中，佛说此三昧即是空三昧，而余品又屡说不当有着，斯等语最宜玩味。

(五)佛说此种三昧之成，由于三力，一为彼佛加持力，二为缘此三昧力，三为自身功德力。此之三力，极堪着眼。

(六)《行品》之末，佛说菩萨在三昧中立者，所见可分六则，此六则均极精要，万不可忽略看过。其中第一为“心作佛”，第二为“心是佛”，此即观经妙旨。第三为“心即是佛，亦即是身”，隐有即身成佛之义，而心、佛、众生三无差别之义亦微露焉。第四为“心虽见佛而心不自知心，心不自见心”，此亦显密两教微旨。第五为“心有想是生死，心无想是涅槃”，可认为“生死即涅槃”之一种证释，而迷悟之机，苦乐之钥，于焉以显，此尤切于学人。第六为“一切法均由想而起，所想既空，能想亦空”，是则为佛教之宇宙观及人生观之根本义，亦即学人所当致力处也。

《宝星陀罗尼经》述要

一、本经之地位

《宝星陀罗尼经》，乃释迦所说之密教经典。日本人尝分密教经典为二种：一曰纯密，即大日如来所说者；一曰杂密，即释迦如来所说者。东密唯依纯密，台密兼依杂密。本经既为释迦所说，自属于日人所称之杂密一部。若依东密所言，其在密教中之地位，方之纯密，若逊一筹。然此究系一家之私言也，实则释迦、大日，非一非异，在密教中，正属一体，又焉可据此而判其高下乎？

依经中所记，本经之因缘，乃由释迦度身子、目连而起。则说此经之年时，实为甚早，盖释迦度弟子目连乃在成道后第四五年中也。

《历代三宝记》云：“第五年中，舍利弗作婆罗门，见佛弟子马师比丘，问云：‘何道？’答：‘吾佛弟子。’广为其说，得初果。还报目连，同至佛所。舍利弗上智，经七日，便得阿罗汉；目连经十五日乃得。”

《佛祖统纪》云：“周穆王七年丙戌（彼说佛于四年癸未成道，则此为第四年），婆罗门舍利弗，路逢婆耆比丘说偈，得法眼净。归与亲友目犍连宣说偈言，亦得法眼净。即各将一百弟子往诣竹园，求愿出家。佛呼善来比丘，须发自落，袈裟被身，即成沙门。又复为彼二百弟子广说四谛，亦成阿罗汉。时世尊即与一千二百五十大阿罗汉，于摩竭提国，广利众生。”

旧说释迦成道，于三七日中说华严顿教后，即说渐教，凡有三时：鹿苑渐初，方等渐中，般若渐末。而鹿苑一时，历十二年。

本经说于第四五年中，岂犹是渐初小乘之教欤？然我佛说法，原系一音圆演，五时之分，乃因众机之异，并不可拘定年时也。彼“阿含十二方等八”之妄说，远自章安，近至灵峰，均破之矣。

本经在宋藏、明藏、清藏中，均列于大集部，或称《大集宝星经》，以本经乃《大集经》中《宝幢分》之别译也。大集亦属于方等，故本经亦可称为方等部经。说者或以方等不及《华严》、《般若》、《法华》、《涅槃》，因于本经往往轻视而不加探索。殊不知圣言一味，非可漫加轩轻，且机各有当，方便尤应多门，彼至足尊贵之密乘诸经，在昔亦均摄于方等。方等一部，焉可轻也。况本经所说，更有宜深加探索者，如唐释法琳所撰本经《序》云：“如来初证觉道，度目连、身子，及降伏魔王，护持国土，说此经也。”盖本经重在降魔，而降魔实为学人唯一急务。夫一切众生皆有佛性，而博地凡夫，未能成佛者，魔为之也。故欲成佛，必先降魔，降魔既尽，佛道自成，固无待他求矣。彼五位十地之阶次，即由降魔之境之高下而分也；三祇百劫之行期，即由降魔之时之久如而分也。换言之，远魔一分，即近佛一分，远魔一日，即近佛一日。如云翳月，云开则月自朗；如尘掩镜，尘去则镜自明。然则学佛之道，唯在降魔耳。本经于降魔一义，阐释綦详，在诸经中，自有其特殊之地位，我辈学人，尤宜宝之。

二、本经之传译

《宝星陀罗尼经》八卷（或作十卷），唐代天竺波罗颇密多罗译。当时释法琳所撰《序》中有云：

“《宝星经》梵本三千余偈……有中天竺国三藏法师波颇，唐言光智，誓传法化，不惮艰危，远涉葱河，来游真丹。以贞观元年景戌，泊于京辇，既登上席，爰懋锦衣，有诏所司，搜扬硕德，兼闲三教，备举十科者，一十九人，于大兴善寺，请波颇三藏相对翻译，沙门慧乘等证义，沙门玄蕃等译语，沙门慧明、法琳等执笔承

旨，殷勤详复，审名定义，具意成文，起贞观二年三月，讫四年四月，凡八卷十三品，用纸一百三十幅，总六万三千八百八十二言。”

按：波颇三藏，梵文为 Prabhāmitra，此云光智。或又称波罗颇伽罗蜜多罗，梵文为 Prabhākaramitra，此云明知识，中印度人也。本刹利王种，以公元 565 年生，十岁出家，随师习学，诵一洛叉大乘经可十万偈。受具以后，便学律藏，博通戒网，心乐禅思。又随胜德修习定业，因修不舍，经十二年，末复南游摩伽陀国那烂陀寺，值戒贤论师盛弘《十七地论》，因复听采，以此论中兼明小教，又诵一洛叉偈小乘诸论，颇既博通内外，研精大小，为彼王臣之所钦重。但以出家释子不滞一地，北狄贪勇，未识义方，法借人弘，敢欲传化，乃与道俗十人展转北行，达西面可汗叶护衙所，以法训勸，曾未浹旬，特为戎主深所信伏，旦夕祇奉。唐高祖武德九年丙戌（即公元 626 年），高平王出使入蕃，因与相见，承此风化，将事东归，而叶护君臣留恋不许，王即奏闻，下敕征入，乃将五僧与王同来。以其年十二月达京，敕住兴善寺。至太宗贞观三年，创开传译，沙门慧乘等证义，沙门玄蕃等译语，沙门慧贖、慧净、慧明、法琳等缀文，又敕上柱国尚书左仆射房玄龄、散骑常侍太子詹杜正伦，参助勘定，光禄大夫太府卿萧瑗总知监护。初译《宝星经》，后移胜光寺，又译《般若灯》、《大庄严论》，合三部三十五卷。颇意在传法，情望若弦，躬贵梵本，望并翻尽。而当世盛德，自私诸己，本志颓然，雅怀莫诉，因而遘疾，自知不救，分散衣资，造诸净业，端坐观佛，遗表施身，下敕特听。以贞观七年（即公元 633 年），卒于胜光寺，春秋六十有九。

又按：本经之传译中土，并不始于此时。彼《大方等大集经》中第九《宝幢分》，即为本经之异译。而此一部分之《大集经》，实出于北凉昙无讖之手，约早于波颇所译二百年。若更就《大集经》进而推之，则昙无讖所译之《大集经》，尚为第三出，其前更有汉世支娄迦讖所出二十七卷本，及秦世鸠摩罗什所出三十卷本，但广略小殊，亦未知有此《宝幢》一分否耳。今即仅依昙无讖一本而论，是在波颇之前二百年，本经已早传译中土矣。惟

《开元录》中，尝别立一说，谓本经与《宝幢分》，实为重说，并非重译。盖《宝幢分》经首称：“尔时世尊故在欲色二界中间大宝坊中，与诸眷属围绕说法，告大众言：我昔初得阿耨多罗三藐三菩提时，住王舍城迦兰陀长者竹林，尔时城中有二智人：一名优波提舍，二名拘律陀……”据此，则《宝幢分》所说度身子、目连事，乃属事后追述者，与波颇所译殊不同，故仅可认为重说，不可指为重译也。然此说并未可据为定论。

三、本经之名称

本经名曰《宝星陀罗尼》，以一经大旨，唯在降魔，而所欲降之魔王，其最初之发恶誓愿，实由往昔无量无数阿僧祇劫前，月光明香胜如来，说此《宝星陀罗尼》而起也。

经中说“宝星”为一种陀罗尼之名，又为一种三昧之名，盖即由此陀罗尼而证之境界，或所证境界与此陀罗尼之神力相等也。昙无讖所译，则不作宝星而作宝幢。如月光明如来所说，即称为宝幢陀罗尼；光味仙人所得，即称为宝幢三昧，而全经即称为《宝幢分》。

宝星既可译作宝幢，则“星”字之意义，必有与“幢”字相邻者。今试考之经文而勘定之，但仅有释宝星三昧之文，而无释宝星陀罗尼者。

《宝星陀罗尼经》云：“时光味仙人，即得菩萨三昧，名曰宝星。所得三昧，于菩萨三昧一切观见，如在高幢，观见一切三昧所得一切自在境界，无所系属，不依他见，无人能坏，无人能夺。”

《宝幢分》云：“光味仙人及诸眷属，……即各获得宝幢三昧。得是三昧，能遍观察一切三昧，故名为幢。于诸三昧而得自在，游入一切三昧境界，是故名为宝幢三昧。”

据此，可知宝星之译，实显然含有宝幢之意。且《宝星经》第十三品中，所说十法加护众生，而宝幢之译，亦与宝星正无所异也。

惟《宝星陀罗尼经》第十三品，所说十法中，亦尝列有宝幢三昧之名。若单就字面观之，则前后经文不合，颇似另一三昧，然若更观其所附一语，则知其实即宝星三昧而非有他也。

《宝星陀罗尼经》云：“四者，得宝幢三昧。得是三昧，巧能观察诸三昧门。”此盖在译经将毕时，偶尔失检，致仍沿用旧名，未与前文一致也。

说者谓宝星之译，较宝幢之译为胜。以宝幢仅能表其高，而宝星则能充分表其观见一切，无所系属，不依他见，无人能坏，无人能夺之三昧境界也。斯则新译之胜旧译，亦理所宜然耳。

四、本经之品目

彼汉译秦译之《大集经》，今不可见，未知其所出《宝幢分》之品目奚若。至昙无讖所出之《宝幢分》，虽依《开元录》所判，应为重说而非重译，然其所析品目，实与波颇所出，若合符节，今试比而观之：

波颇译本：1. 降魔品，2. 本事品，3. 魔王归伏品，4. 大集品，5. 相品，6. 陀罗尼品，7. 摄受妙法品，8. 授记品，9. 慈愍品，10. 拥护品，11. 护正法品，12. 阿吒簿俱品，13. 诸佛还国品。

昙无讖译本：1. 魔苦品，2. 往古品，3. 魔调伏品，4. 三昧神足品，5. 相品，6. 陀罗品，7. 护品，8. 授记品，9. 悲品，10. 护法品，11. 四天王护法品，12. 旷野鬼品，13. 还本品。

细勘两译所析品目，殆无不同，在寻常同本异译诸经中，求其相合若斯者，亦不数数觐，故平情论之，即违《开元录》所判而谓两译为重译，殆亦无不可也。

五、本经之内容

本经现存二种译本，其内容大致相同，但亦多有出入之处，今以波颇所翻流行较广。且依之一述其内容，间以《宝幢分》

勘之。

(一)《降魔品》第一

1. 佛住王舍城竹林迦兰陀池边,与大比丘众一千人俱,及大菩萨一万人俱。

比丘众——此一千人,经中未举其名,殆即释尊所度三迦叶之弟子,后加身子、目连之弟子二百五十人(但本经谓有五百人),遂称千二百五十人。

菩萨众——此一万人中,经中曾举十二名:

- | | |
|-----------|-----------|
| (1)持须弥顶童真 | (2)水智童真 |
| (3)地智童真 | (4)胜智童真 |
| (5)空智童真 | (6)明智童真 |
| (7)电智童真 | (8)文殊师利童真 |
| (9)降伏胜童真 | (10)水天童真 |
| (11)无垢童真 | (12)弥勒菩萨 |

2. 时王舍城有二外道:一名优波底沙,一名俱利多,与五百人俱。

按:《宝幢分》称一名优波提舍,一名拘律陀。前者即舍利弗,或称身子;后者即目犍连,或称目连。

3. 长老阿说示入城乞食,优波底沙见而异之,问彼依谁求法,阿答依佛。

按:阿说示乃五比丘之一,或曰阿耆、安陆、颞鞞、阿湿缚恃、阿舍婆耆、阿输婆逾祇多,此云马胜、马师、马星。

4. 优又问佛说何法,阿举一偈以答:

“烦恼业因缘,世间如是转,烦恼业不生,导师如是说。生老死定坏,彼解脱无上,如彼勇牛王,如来自悟说。”

5. 优闻此偈,即得须陀洹果,欲诣佛所出家,先往告俱利多。

6. 优为俱两说此偈,俱亦得须陀洹果,欲同率弟子诣佛所出家。

7. 尔时恶魔于一念顷闻二人事，即思破其出家，先化作阿说示形变易前说，二人识其为魔，竟不之信，诸天因赞二人。

8. 二人以依佛出家事告五百弟子，其弟子均愿相随。

9. 恶魔于王舍城外化作大坑，又化作高山及师子以阻二人，佛以神通力加被二人，不见所化各物，竟得直诣佛所。

10. 二人求佛出家，成具足戒，五百弟子未久亦得具足戒。

11. 恶魔化作魔醯首罗像，住立佛前，说佛与诸弟子宜速归彼，佛斥破之。

12. 恶魔复作梵天王像，劝佛速入涅槃，佛又斥破之。

13. 恶魔还宫，入忧恼室，魔眷属以伎乐慰之，恶魔终不欢。

14. 五百伎女因问其故，闻恶魔说佛修行功德，即得菩萨三昧，名离一切相电光三昧，遥供养佛。以佛神力，得遥见世尊，遥闻佛记，因告之魔王，欲往佛所。

15. 恶魔以五种之缚缚诸伎女，又起大风迷诸伎女，均不能得，遂转增忧恼，集诸子及眷属，显神通力，欲加害于佛。

16. 佛即入碎魔军场三昧，变其所有兵仗炬火为种种花雨，复变其可畏惊动之声为种种微妙音声，并现七宝国土，胜妙身相，出大光明，遍照三千大千世界，而三千大千世界所有一切众生，均供养礼拜，得大利益。

17. 恶魔诸子二万二千并诸眷属，见佛神变，亦皈佛闻法，散花供养。恶魔闻之，复大瞋怒，还忧恼室。

(二)《本事品》第二

1. 恶魔之伎女及诸子眷属皈佛者，问具足几法，能令菩萨远离恶友，速得菩提。

2. 佛说菩萨能具四法，则远离恶友，速得菩提。

(1)不取。

(2)不说。

(3)不见。

(4)空无分别。

3. 持智菩萨说得菩提法。

4. 电慧菩萨说得菩提法。

5. 毗卢遮那菩萨说得菩提法。

6. 地慧菩萨说得菩提法。

7. 金刚慧菩萨说得菩提法。

8. 坚慧菩萨说得菩提法。

9. 宝手菩萨说得菩提法。

10. 不思議慧菩萨说得菩提法。

11. 退怨菩萨说得菩提法。

12. 莲花藏菩萨说得菩提法。

13. 月光菩萨说得菩提法。

14. 虚空慧菩萨说得菩提法。

15. 无尽意菩萨说得菩提法。

16. 弥勒菩萨说得菩提法。

17. 文殊师利菩萨说得菩提法。

18. 怀爱乐菩萨与文殊问答，佛印赞之。

19. 恶魔之伎女及诸子眷属二万，闻佛所说，皆得无生法忍。

复有二万八千众生，九十二万天人，皆得无生法忍。

20. 时得无生法忍诸菩萨散花礼佛。

21. 佛为说宿世因缘：

(1)往昔有劫，名曰具足大势，有转轮王名优钵罗花，有佛名月光明香胜如来。

(2)优钵罗王供佛、问法。

(3)月光明如来为说二种“具足三法”。

(4)王之第一夫人天孙陀利请转女身。

(5)月光明如来说，有“宝星陀罗尼”，善灭女身，并有种种功德。

(6)月光明如来说是《宝星经》时，便以右脚拇指触地，如此世界，六种震动。

22. 佛说此经，亦以神力使山河大地六种震动，大光遍满，地平如掌，山林悉隐，一切天人，皆生疑怪，四方观望，去一箭道，便见释尊，莫不惊喜瞻仰。

23. 佛续说宿世因缘：

(7)月光明如来神力所现，亦如释尊。

(8)月光明如来为众生说“宝星陀罗尼”。

24. 佛说此“宝星陀罗尼”，而此大地复更震动。

25. 恶魔之五百伎女及一切诸女，闻此“宝星陀罗尼”，皆转女形，具丈夫相，更请佛说此本事。

26. 佛重告贤首善男子：

(9)月光明如来说“宝星陀罗尼”时，天孙陀利及一切诸女，皆转女形，具男子相。

(10)优钵罗王及天孙陀利，并其千子民庶，均剃发出家。

(11)有鸠摩罗臣，心生疑倒，谓为妖幻，诸众生闻之，皆堕邪网，随彼逃窜山谷。

(12)优钵罗请于月光明如来，愿为彼众生宣说正法，亲往开导。

(13)鸠摩罗臣先作是愿，于优钵罗大沙门未来世得佛之时，当作种种魔事，令其退失菩提之心。

(14)优钵罗入彼山险，开晓彼诸众生。

(15)鸠摩罗臣及其徒众，遂均调伏邪心，俱怀正信。

27. 佛指明宿世因缘中诸人：

优钵罗——即释尊。

天孙陀利——即弥勒。

鸠摩罗——即恶魔。

彼诸众生及女人——即四部弟子。

(三)《魔王归伏品》第三

1. 佛说此《宝星陀罗尼经》时，放大光明，遍照此娑婆世界百俱胝四天下处。
2. 此间百俱胝处欲界诸魔，皆起惊动，疑是恶魔王所为，见恶魔王方坐忧恼室，遂皆来集致问。
3. 恶魔告以前事，并令相助。
4. 有魔名曰光明，遥观见佛，惊起警告。
5. 诸魔各各说偈与恶魔王问答，论害佛事。
6. 诸魔决定同往害佛，于夜分中，下阎浮提，到中摩伽陀国，各住虚空，欲害如来。
7. 恶魔变作摩醯首罗像，往说雪山光味仙人来王舍城，与佛诤论。
8. 恶魔又谋以美妙歌舞惑佛弟子。
9. 诸魔又谋作可畏境界，但均为佛力所持。
10. 四大声闻入城乞食，值魔童子歌舞，为之说偈说咒，而魔童子均信受听法。
舍利弗由南门入，于街道中北面而坐。
目犍连由东门入，于街道中西面而坐。
富楼那由北门入，于街道中南面而坐。
须菩提由西门入，于街道中东面而坐。
11. 时佛以神通力令此街道广博严净，于彼四大声闻坐处地中，现大莲花，从此莲花出大光明，普照三千大千世界，于莲花叶宣示种种妙偈，而欲界色界诸天中，亦同有此显现。
12. 一切天人悉来街中，绕莲花坐，瞻仰听法。
13. 恶魔见此，加大忧恼，走唤余魔，欲往摧坏。
14. 余魔转劝恶魔皈佛，并悉下王舍城，变形供佛。
15. 恶魔见此，转加瞋怒，亲至莲花所现之街，欲损莲花，竟不能得，又欲惊扰一切大众，亦不能得。

16. 恶魔忧恼悲哭,即欲还宫,复不能去,又欲隐出,亦不能隐,即时自见被五系缚,转复惊瞋悲哭。

17. 有魔名曰智声,即变作转轮王形,劝恶魔皈佛。

18. 恶魔依言皈佛,自见身缚解脱。

19. 既解脱已,复欲还宫,即自见身复五系缚,乃复皈佛,仍得解脱。作念欲去,即见系缚;生念欲住,即见解脱,如是七遍。

20. 恶魔自知无所能为,便于佛边默然安坐。

(四)《大集品》第四

1. 当四大声闻逢魔童子请非法歌舞时,大地震动,天龙悲泣,请佛护法。

2. 佛欲自往降魔。

3. 大众均劝佛勿往。佛言:当受魔供以调伏此魔眷属,故今当往。遂径入城,沿途虽叠经诸天劝阻,佛均默然不答。

从座欲起时——有护竹林天名曰端正劝阻。

起法座时——有护伽蓝天名曰持慧劝阻。

将出伽蓝时——有药天名曰城慧劝阻。

将发伽蓝大门时——有树天名曰持势劝阻。

发伽蓝大门时——有守大门天名曰水光劝阻。

将入王舍城门时——有守城门天名曰多摩罗树叶坚固劝阻。

欲入大门时——有地天与大滋味天等一万天劝阻。

入城门已时——有无限天龙八部及净居梵释诸天劝阻。

4. 佛入城后,安慰大众,大众咸喜,于城内外,种种庄严以供养佛。

5. 佛入首楞严三昧,在道徐行,现种种相好光明。

6. 佛正立于城内道中,现种种身,使一切众生所见不同,各随其机而得化度,彼等悉皆赞叹礼拜,从佛后行。

7. 雪山光味仙人与五百徒众,为恶魔所遣,诣王舍城,于城门内住待佛。

8. 光味见佛身相及诸天围绕供养等事，知是大仙，遂携徒众来至佛所与佛问答。

光味……汝今是谁？ 佛……我是婆罗门。

光味……汝姓何等？ 佛……我姓瞿昙。

光味……汝何志乐？ 佛……三解脱门。

光味……行何等行？ 佛……我行真际如。

光味……出家几时？ 佛……如彼无明久如所起。

光味说星宿之句，自炫智慧。

佛……此是愚痴凡夫所见。

9. 光味请佛说法，佛为说一偈。

10. 光味闻说此偈，即得菩萨三昧，名曰宝星，所得三昧，于菩萨三昧一切观见，如在高幢，观见一切，三昧所得一切自在境界，无所系属，不依他见，无人能坏，无人能夺。

11. 光味散花赞佛，欢喜敬礼。

12. 光味礼佛足时，一切世界六种震动，所有众生普来集会。

13. 佛从首楞严三昧起，为光味授记。

14. 众生闻佛授记，供养光味。时五百徒众及九十二那由他百千俱胝众生均发无上菩提心及得菩萨三昧。

(五)《相品》第五

1. 三千大千世界百亿诸魔，念佛今入王舍城，我等应庄严此城门内及地方，如彼城外天龙、夜叉之所庄严。

2. 佛知诸魔所念，乃以神通力，于王舍城十二门内，一一皆有佛入。

3. 诸魔种种庄严。

4. 佛住城门下，以右足指触门闕，一切三千大千世界普皆震动。

5. 一切世界，所有众生，见大地动，均来王舍城，住地及虚空，散香花供佛。

6. 佛以神通力,令彼香花普供十方诸佛,并从香花出妙偈声。

7. 十方佛刹众生,及竹林菩萨、声闻,见佛神异,皆大惊叹。

8. 佛入三昧,名依佛庄严严饰三昧。

9. 十方佛刹中菩萨、声闻来集,随佛入城,向彼中街莲花之所。

10. 佛以右手挽莲花叶,此佛刹中,一切魔宫因以震动。

11. 诸魔惊怖,均来佛所致问。

12. 佛与魔王(即前被五种缚之恶魔)以偈问答。

13. 佛为众生说偈,无量众生得度。

14. 光味菩萨以己神力化作七宝阶莲花座,请佛升座。

15. 佛升座已,告魔王言,由汝因缘而无量众生得度,应生欢喜,请我说法。

16. 魔王致问:“佛无瞋慢,云何恼魔? 佛有瞋慢,云何解脱?”

17. 佛答:“汝常恼我,我不恼汝。今此勤劳,为欲度汝。”

18. 魔王复于佛所倍增瞋恨,以己瞋力,发热毒气,其气猛盛,欲害如来。

19. 佛以慈善力变此恶气为苏摩那花盖,遍覆十方佛刹。

20. 十方佛刹菩萨各问其佛,诸佛说释尊功德,命诸菩萨同来听法。

(六)《陀罗尼品》第六

1. 十方诸佛与诸菩萨均集佛所:

东方——阿閼佛

南方——宝星佛

西方——阿弥陀佛

北方——鼓音佛

下方——毗卢遮那佛

上方——智光佛

2. 须菩提倡请诸佛说法，诸菩萨亦同声普请。
3. 诸佛默受请已，即入三昧，欲令一切众生诸苦消灭，善根圆满。
4. 一切众生普来会者，诸根猛利，伫盼说法。
5. 释尊供养诸佛，自陈本愿及诸魔恼乱之相，请诸佛说咒护法降魔。
6. 诸佛说咒。
7. 大众赞叹。三十恒河沙等菩萨，成就此陀罗尼，得三昧忍。
8. 月光童子说拥护陀罗尼偈。
9. 恒河沙等童真菩萨共说受持陀罗尼之福利。
10. 月光童子说大明咒。
11. 他方佛土诸佛菩萨、声闻、天龙等咸共称赞。
12. 世自在主，大梵天王变为女人，于无量寿佛前坐，请护持后时说法及听法者。
13. 无量寿佛默然受请。
14. 时大众中有一释天，名曰持髻，语大梵天，不应惑倒无量寿佛。
15. 无量寿佛告持髻：此是大善丈夫，为欲供养如来事故，现女人相。
16. 持髻立悔前言，惧得果报。
17. 怀乐菩萨问无量寿佛以此中果报，无量寿佛告之。
18. 佛告大梵天，随汝乐说。
19. 大梵天说二咒护持陀罗尼，一切梵王乃至毗舍遮王均同其愿。
20. 时众中有一大梵天王，名曰妙音，位居十住摩诃萨地，变作女人，于释迦佛前，合掌而坐，捧珠瞻佛，目不暂瞬。

21. 佛为说无相法,谓一切法如虚空。时八万四千众生发无上菩提心。

22. 时有恶魔,谓佛法若如虚空,何以恼乱于我,召集十方诸佛,说如是咒,使我等闻之头痛受大苦恼。复有六万八千诸魔王等及其徒众同声叫苦。

23. 佛告诸魔,速发无上菩提心,当获利益。

24. 六万八千诸魔及其徒众同声唱言,发无上菩提心,云何当获利益?

25. 时有恶魔作如是言:纵复今我尽后边身得重头痛,我终不以如是谄幻发菩提心。

26. 妙音大梵亦说一咒护持陀罗尼。

27. 释尊及十方诸佛均愿妙音愿力成就,亦说一咒。

28. 妙音捧珠奉施十方诸佛,诸佛大加赞叹。

(七)《摄受妙法品》第七

1. 会中有一菩萨,名曰妙慧通达,在胜珠焰如来前坐,去释尊不远,变现种种之形。

2. 富楼那问此菩萨因缘于佛。

3. 佛告富楼那,此菩萨有大功德,变形乃所以度生。

4. 十方来集诸菩萨,并加赞叹。

(八)《授记品》第八

1. 阿閼如来普劝大众护法。

2. 有魔名曰息花,变作女人,持七宝器花果供佛,愿以女人形,惠施一切持经众生以饮食花果,乃至成熟众生,遂说一咒。

3. 佛为息花授记。

4. 成就智菩萨愿与息花共为女形,惠施药物,成熟众生,佛亦为授记。

5. 持地菩萨亦愿以女人形化度众生,如地持物,佛亦为授记。

6. 智上菩萨亦愿受女形化度一切，佛亦为授记。

7. 示现灰菩萨亦愿作女人形，受用火事，成熟众生，佛亦为授记。

8. 动众生离尘菩萨亦愿作女形，受用风事，成熟众生，佛亦为授记。

9. 无障碍灯菩萨亦愿作女形，受用虚空事，成熟众生，佛亦为授记。

10. 妙香说菩萨亦愿作女形，受用花事，成熟众生，佛亦为授记。

11. 袈裟色菩萨亦愿作女形，受用种种染色，成熟众生，佛亦为授记。

12. 无量诸种子天、麻天、果天，乃至六十七俱胝那由他百千菩萨，亦愿作女形，成熟众生，佛均为授记。

13. 百俱胝诸大龙王及诸小龙同作是愿，佛均为授记。

14. 佛又广为大众授记。

15. 大众均获利益，愿共供养彼受持此法门者。

(九)《慈愍品》第九

1. 释尊说诸佛护念息花等，令其愿满足，并说一咒以加护之。

2. 息花等感谢诸佛，自白本愿，誓护众生。

3. 诸佛共赞息花等。

4. 佛为魔王说偈，仍劝令皈依。

5. 恶魔说偈以答，终不肯从佛。

(十)《拥护品》第十

1. 会中有佛名曼陀罗香，白释尊言：我等以此法门付嘱谁手？

2. 释尊言：一切众生，于此法门生净信者，以此法门付其手中。

3. 曼陀罗香如来以无碍遍满之声付嘱大众。

4. 一切诸佛菩萨、天龙大众，亦以此法门殷勤付嘱，广说受持功德。

5. 曼陀罗香如来又以一切诸佛语遍告大众。

6. 时众中九万七千俱胝得忍菩萨，弥勒为首，同声愿广布此法门，一切诸佛赞之。

7. 时此土一切释梵摩呼罗伽主等，并余来众，六十四俱胝那由他等大精味中有大威德众生，同声愿拥护此法门，一切诸佛亦赞之。

8. 时中四天下释梵天主乃至摩呼罗伽主，及大威德中最上首者，悉愿拥护此法门，一切诸佛又赞之。

(十一)《护正法品》第十一

1. 释尊重申付嘱，严敕大众拥护。

2. 娑婆世界主梵天王誓为拥护，即说一咒。

3. 释天主憍尸迦誓为拥护，亦说一咒。

4. 毗楼勒叉天王誓为拥护，亦说一咒。

5. 毗楼博叉天王誓为拥护，亦说一咒。

6. 提头赖吒天王誓为拥护，亦说一咒。

7. 毗沙门天王誓为拥护，亦说一咒。

8. 诸天龙夜叉等众均誓为拥护，一切诸佛大众于拥护者各加赞叹。

9. 怀乐菩萨问佛：诸魔悉来此会，亦能得清净信不？

10. 佛言：诸魔不能生信，反生瞋恨，常欲灭坏正法，但今见如来大集妙色，及得闻此陀罗尼，以是因缘，彼于后时得清净信，当得无上菩提。

11. 有魔名曰不去，曾种善根，得清净信，作大仙人形，大声遍告大众及诸魔，誓为拥护此法，降伏诸魔，即说一咒。

12. 不去魔说咒时，大地震动，诸魔惊怖。

13. 魔王问坚固慧菩萨：此不去魔何以有是胜力？

14. 坚固慧答：此是一切诸佛神力加护，亦是一切大众与此不去魔力故，汝今应生清净信，发菩提心，当得解脱。

15. 魔王仍不肯依言发心。

(十二)《阿吒簿俱品》第十二

1. 夜叉众中大将军主，名阿吒簿俱，作可畏夜叉之形。复有为想夜叉作鹿形，智炬夜叉作猕猴形，舍渴爱夜叉作羸羊形，断流夜叉作象形。此五夜叉，是善丈夫，去释尊不远，于憍陈焰如来前坐，各捧光明大宝供佛。

2. 怀乐菩萨观彼五人，知是菩萨，即问阿吒簿俱：汝等何以现如是相？

3. 阿吒簿俱告以本事，及其兄弟五人本愿。

4. 阿吒簿俱于佛前说“金刚佉娑娑履诸鬼心大暴恶明咒”。

5. 更说一咒，倍复严迅。

6. 说此咒时，天龙夜叉一切诸鬼均惊怖归佛。

(十三)《诸佛还国品》第十三

1. 一切诸佛各从座起，现还国相。

2. 大地震动，从空雨花，空中作乐，光明遍照，一切大众悉皆合掌。

3. 娑婆世界主梵天王问大旃檀香佛：诸佛以几种法加护受持众生？

4. 大旃檀香佛答：诸佛有十种法加护众生，故众生当受持此经。

5. 释尊告释梵护世：一切诸佛之来，实为怜愍汝等众生，故闻此法者，应当受持。

6. 俱苏摩幢如来说偈称扬此经功德。

7. 胜宝盖如来亦说偈称扬。

8. 须弥峰如来亦说偈称扬。

9. 释尊亦说偈称扬。

10. 阿闍如来亦说偈称扬。

11. 净三昧勇力如来亦说偈称扬。

12. 无量诸佛均称扬。

13. 诸佛告释梵护世：“汝等一切受此法门，尽烦恼障一切业障，于后末世，若有众生但闻此经，尽烦恼障一切业障。”

14. 佛说此经已，一切世间得信善男子、天、人、阿修罗、乾闥婆等，闻佛所说，欢喜奉行。

全经竟

六、本经之要义

如法琳所说，《宝星陀罗尼经》乃以降伏魔王、护持国土为主旨者，其中要义非可胜穷，今谨就所见，略举其一二。

第一，经首阿说示长老所说偈，原举如来金口之说，目连、身子均以此得度，此偈实综赅全部佛法，最宜精心玩索。夫世烦恼障自起乎？盖起于众生之烦恼惑业，为因为缘，而后有种种相转也。然烦恼惑业缘起于自性，究其终极，本自不生。明其不生，则烦恼可断，惑业可灭，而出世间法尚焉。三藏十二部，无非语此。此偈首四句，即括斯义而成，所谓“烦恼业因缘，世间如是转”者，于世间法之缘起及本性等等，一语道尽，所谓“烦恼业不生，导师如是说”者，又于出世间法之大纲及密意等等，一语道尽。若是者，于佛法可以叹观止矣。聪慧明达如目连、身子，闻之又焉得不悟？

第二，此经在大集部中，由十方诸佛共集而说，极堪重视。盖降魔一义，在佛法中固极重之，且魔力之强，亦至可惊，故经中说释尊供养十方诸佛而请说咒降魔，可见释尊亦不欲以一人之力当之，尚思借助于他力，后之学人，又焉可轻言降魔乎？

第三，诸佛来集，实以魔王恶气变成花盖为之因，亦所以示恶境一变即成胜因也。

第四，恶魔自称所恃者乃境界力，此亦至可着眼。盖现前一切境界，多易炫惑吾人，若色、若声、若香、若味、若触，固吾人终日为所羸者也。故魔王有五种之缚以缚人，但彼自身亦在释尊之前自见被五系缚。

第五，恶魔虽被降伏，但始终未肯发菩提心，可畏哉，当知魔亦无尽者也。复次，《护正法品》中，佛谓魔虽未信，终有得菩提之时。由此可悟放下屠刀立地成佛之旨，亦烦恼即菩提之义也。

第六，“宝星陀罗尼”为天孙陀利请转女身而说，以善灭女形为其最大威力之一，而其后《授记品》中，诸菩萨乃愿作女形以度生，且自在、妙音二天，亦于《陀罗尼品》中现女人相供养如来，一则下化众生，一则上供诸佛，均仍有所借于女形，可知女身虽可转，而佛法中并非贱视女人者。

第七，经首既以阿说示一偈直标宗义，经尾复有佛告释梵护世数语，适与之首尾相应，其言曰：“汝等一切受此法门，尽烦恼障一切业障，于后末世，若有众生，但闻此经，尽烦恼障一切业障。”盖一经大旨，为尽烦恼业而说也。烦恼业即魔，尽之即降之也。

（《威音》第 49、50 期）

《金光明最胜王经》述要

一、本经之地位

佛法原以解脱为唯一之目的，而诸经之中，亦有以护国著者，此不独密教为然，即显教中亦有之。其在我国古昔，曾屡获时主尊崇，往往建大法会，作大佛事者，则有《仁王经》及《金光明经》。直至晚近，各地修之护国，犹时有所闻，而金光明之会尤盛。此护国一义，在佛法中，极堪注意，而《金光明经》之地位，其重要亦可知矣。

但从古诸师之判本经者，或高或下，亦有多说。

(一)判为偏方不定之教——旧师谓此经既非《华严》之顿教，复非五时之渐教。在渐教五时中，彼非《阿含》之有相教，非《般若》之无相教，非《方等》之褒贬教，非《法华》之会三教，且未至涅槃而明常住，复不可摄于《涅槃》之常住教。又不列同闻众，殆不在渐教五时次第之内，故判属偏方不定教，非渐顿摄。

(二)判为法华时之教——又一师言，此经与《法华》同是渐教第四时。以此经谈佛身寿量，喻以山斤海滴，与《法华》之尘沙义齐故。

(三)判为《法华》后《涅槃》前之教——真谛三藏云：此经是《法华》之后、《涅槃》之前九十日说。引《涅槃》云：佛告波旬，却后三月，吾当涅槃，信相（即妙幢）闻斯，故知八十应灭。

(四)判为方等时之教——智者大师云：此教是方等之教，通于三乘。引经文云：曾闻过去空闲之处，有一比丘，读诵如是《方等大乘》。又新本（指真谛译）云：欲生人天。欲得四果支佛，欲得佛，皆应忏悔灭除业障。故曰：五味明义，则第三生酥摄（即第

三方等时),若四藏明义,则杂藏摄,四教明义,则通教摄,通教之中,即得论带别明圆也。其后慧沼大师亦判此经是第三时,通为一切乘。

(五)判为大乘菩萨藏之顿教——吉藏大师云:《金光明经》者,乃是究竟大乘菩萨藏摄,是顿教所收。

诸师所判,高下各殊,然如来说法,一音圆演,随机得益,同听异闻,其高其下,正不在此时教之判定。即如真谛所判,虽位本经于《法华》之后,《涅槃》之前,但其尊重本经,并不以会三、常住之过渡教囿之。观其疏中释经名时,尝谓本经实统摄《华严》、《般若》、《涅槃》诸经,故为诸经之王。盖“金光明”三字,即表此经所诠三德,三德之中,法身摄《华严》诸经,般若摄《般若》诸经,解脱摄《涅槃》诸经。由统摄诸经故,是名曰《帝王经》。(天台《玄义》述此,谓真谛以三身摄三部诸经,义不甚安,今依慧沼大师所述意)可知时教之判以外,正别有高下之分也。

抑犹有进焉者,天台之判本经,亦不及嘉祥之高,而本经之盛弘于古今,实以天台为先河之导。彼尝敷其《玄义》,治其《文句》,赞扬备至,开阐无遗,由是而演为《忏仪》,建为法会,此《金光明》一经,竟列于台宗主要修法之一。而后本经在群经之中,始得脱颖而出,为世所重,而后此甚深无量之金光明法门,始得显其幽光,广利含识,非赖此悟旋总持之智者之力,曷克臻此。试观智者之言曰:

“此《金光明》,甚深无量,大虚空界,尚不喻其高广,况山斤海滴,宁得尽其边涯。日轮赫弈,非婴儿之所瞻仰;大舶楼橹,岂新产者之所执持。诸佛行处,过诸菩萨所行清静,况二乘心口,安可思说……以金为名,名盖众宝之上,以法性为体,义则如来所游,庄严菩萨深妙功德以为宗,照耀诸天心生欢喜以为用,故文号经王。教摄众典,故唯贵为名,唯极为体,唯深为宗,唯大为用,唯王为教,所以不二之体,常为四佛世尊之所护持,三世十方

亦复如是。”

天台之弘赞斯经，亦云至矣。

上来所语，犹仅就显教而言，而本经实富有密教旨趣，广说秘密文句，多示真言教法，常为瑜伽行者之所依用。且其中如《辩才天品》，曾经抄出别行，编入密教教典，则其在密教上之地位，亦当有可得而言者。今请举弘法大师之语以示之：

“今所谓《金光明最胜王经》……即是诸佛之秘宝，众经之密藏。”

“《华严》者，普贤之三摩地；《般若》者，文殊之三摩地；《法华》则莲华三昧；《佛顶》则羯磨三昧，如是等触类长之，其数无量。今此经者，宝部三摩地，是故妙幢、空藏发疑相问，宝光为菩萨狮子吼，金胜为诸佛之母。据《金刚顶经》，妙幢、虚空，并是宝部之尊，此部则宝生为主。虚空藏者，金刚宝之异名；妙幢者，地藏之异名。如是五智为主，具刹尘眷属。”

“夫如来说法，必具显密二意。显则常途所谈是也，密则秘藏所论是也。显家之趣，历代口实；密藏之旨，此土未解。今见此经，傍说显义，正以真言立宗。”

二、本经之传译

《金光明经》传来中土，亦尝几经译，而古版《大藏》，多仅存二本。今详考之，前后凡历六师之手，应有六本，但其中多系厘订增补，并非全译六次，与余经之称异译者有殊，今撮述其梗概如次。

（一）北凉县无谿译《金光明经》四卷

中天竺国沙门县无谿，一作县无罗谿，一作县摩谿，凉云法丰。初学小乘五明诸论，后遇白头禅师教以大乘之旨，十日交诤，瞿然有悟，遂专业大乘。明解咒术，所向皆验，西域呼为大神咒师。北凉沮渠蒙逊玄始年中，来至姑臧。蒙逊闻名，即诏宣

译。自玄始三年甲寅至十五年丙寅(或云在凉七年),总译经论二十三部一百四十八卷(约在公元412至426年间),本经即出其中,凡四卷一十八品。靖迈《译经图纪》云:讖师翻译之时,尝言此经篇品未足,此即本经之最初古译也。

(二)梁真谛译《金光明帝王经》七卷

西天竺优禅尼国沙门波罗末陀,此云真谛,于梁元帝承圣元年(公元552年),止于金陵正观寺,与愿禅师等二十余人,翻《金光明经》(或云译于梁武帝太清元年即公元547年),凡七卷二十二品。南山《内典录》云:此本于讖译全加四品,谓《三身分别品》、《业障灭品》、《陀罗尼最净地品》、《依空满愿品》。以此四品,足讖本十八成二十二品也。

(三)后周耶舍崛多译《金光明经更广寿量大辩陀罗尼经》五卷

中天竺优婆国沙门耶舍崛多,此云称藏,与闍那崛多同师,偕至长安,于后周武帝朝(公元561至572年间),为大冢宰宇文护译此经于归圣寺,智仙笔受,凡五卷二十品。智升《释教录》云:此五卷经,非是全译,但于讖本续加《寿量品》、《大辩天品》也。按:此本或称《金光明经更广寿量大辩陀罗尼品》,历来多列之于第二译,而以真谛本居第三。今以年代考之,实后于真谛十有余年,或且达二十年以上,当为后出,惟此本仅广二品,反未及前出真谛本所补之多,盖当时南北睽隔,真谛本殆犹未流入关中。又此经序中,称闍那崛多译此五卷,未举耶舍,与诸《经录》异,盖此二三藏乃是同师,当时共翻,互载皆得。

(四)隋志德译《金光明银主陀罗尼品付嘱品》一卷

北天竺犍达国沙门闍那崛多,此云至德,又云佛德,又云志德,同达摩笈多,于隋文帝开皇十七年(公元597年),译此一卷,凡二品。《释教录》云:讖师、真谛、崛多三师所译,并无此二品,德师检校梵本有之,是故译出。按:志德即与耶舍同师之人。

(五)隋宝贵合订《金光明经》八卷

大隋大兴善寺沙门宝贵,因览本经先出三译,后分均缺《嘱累》,每疑其文未周,长想梵文,愿言逢遇。大隋馭宇,新经即来,文帝敕令所司相续翻译,至开皇十七年(公元597年),法席小间,因劝请北天竺犍达国沙门阍那崛多,此云志德,重寻后本,果有《嘱累品》,复得《银主陀罗尼品》,在京大兴善寺即为翻译,并前出合二十四品,写为八卷,学士成都费长房笔受,通梵沙门日严寺释彦琮校谏。按:此合订本仍称《金光明经》,或称《合部金光明经》,即与第四译同时而作,原可以一本视之。但《开元录》述志德所译,仅二品一卷,而宗晓《金光明经照解》中,亦显分六本,并云:宝贵于文帝开皇十七年,览前四译,其文重叠,即以讖译为本,旁采诸译,芟繁补阙,合成一部,凡八卷二十四品。又引《释教录》云:贵师以讖本十八品,耶舍续《寿量品》、《大辩天品》、真谛所译四品、志德所译二品,总二十四品八卷成文,号《合部金光明经》,自序云此经翻译已足。

(六)唐义净译《金光明最胜王经》十卷

大唐齐州沙门义净,亲往五天,周游西夏,二十余年,天藏龙宫,备皆探颐,寻诸梵本,考较无遗。振锡东归,奉敕翻译,时为武后长安二年,次在壬寅,于西京西明寺,受笔斯经,精勤莫辍,沙门波仑惠表笔受,至长安三载,次在癸卯(公元703年),十月四日,修饰毕周,写成十卷三十一品。

此六本中,其前五本,均就昙无讖一本而加以厘订增补者,及八卷之宝贵《合部》出而告大成,于诸旧译实已全摄,故智升《开元录》,仅留《合部》一本,与义净本并存,而以昙无讖诸译悉列于删繁录中。以前各古版《大藏》,除丽、明二藏外,均不见昙无讖等译本,即以此故。

但《合部》之完备,固犹不及义净本。慧沼大师尝赞义净本曰:“文圆理具,华质得中,始得髻珠,同开宝塔,凡圣欣庆,上简

帝心，声教所覃，敕令抄写，其间阙具，义至方明。”蕩益大师亦尝赞义净本曰：“此经于三译中最在后，而文义周足，亦犹《华严》之有唐译也，最宜流通。”故近代研斯经者，多用义净一译，今述其要，亦当以此本为主。

第本经之显，由于天台智者，而智者所说《玄义》及《文句》，乃依昙无讖本，以故此缺略最多之初译，亦曾举世流通，虽为智升所删，而丽、明二藏仍得收入，即以其历代藏外别行，相传不绝故（唯据宋宗晓大师所谈，各处版籍，亦多讹脱错乱），研斯经者，亦不可不知此本之化缘夙深也。且当时智者，虽未及见完备之义净本，而梁周诸译，实已早出，《玄义》中常称七轴及新本，顾仍以此初译为所依，此中自必有所择取焉，吾人于此，不益当致意乎？

三、本经之疏释

自天台智者本其殊绝之内证而弘此《金光明》之法門，演为《玄义》及《文句》二书，于是历代学者于本经群加尊重，疏释之多，亦殊可观，今试拉杂述之。

1. 智颢《金光明经玄义》二卷
2. 智颢《金光明经文句》六卷
3. 知礼《金光明经玄义拾遗记》六卷
4. 知礼《金光明经文句记》十二卷
5. 从义《金光明经玄义顺正记》三卷
6. 从义《金光明经文句新记》七卷
7. 吉藏《金光明经疏》一卷
8. 慧沼《金光明最胜王经疏》十卷
9. 宗晓《金光明经照解》二卷
10. 受汰《金光明经科注》四卷
11. 真谛《金光明帝王经疏(文句)》六卷(七卷)(从义《文句新记》云：真谛《出疏》十三卷)

12. 惊韶《金光明经疏》四卷
13. 元晓《金光明经疏》八卷
14. 有则《金光明经疏》十卷
15. 智昭《金光明经科文》三卷《大科》一卷
16. 玄畅《合部金光明经疏》三卷
17. 憬兴《金光明最胜王经疏述赞(略赞)》七卷(五卷)
18. 憬兴《金光明经略意》一卷
19. 太贤《金光明经述记》四卷
20. 太贤《金光明经料简》一卷
21. 灵顺《金光明经述记》三卷
22. 知礼《金光明经释难扶宗记》一卷
23. 知礼《金光明经十义书》五卷
24. 继忠《金光明经科》一卷
25. 灵鉴《金光明经王解》一卷
26. 道宣《金光明经疏》十卷
27. 遁伦《金光明经略记》一卷
28. 慧远《金光明经义疏》一卷
29. 志德《金光明经疏》八卷
30. 胜庄《金光明最胜王经疏(述记)》八卷
31. 明得《金光明经玄义科》一卷,《玄义拾遗记会本》六卷
32. 明得《金光明经文句科》一卷,《文句文句记会本》八卷

诸家之中,智者所说,自为学者所当习。此外,尚有日邦诸贤之作,如弘法大师之《金光明经开题》一卷、《最胜王经开题》一卷、《金胜王经秘密伽陀》一卷,及传教大师之《金光明经注释》五卷,亦均宜参玩者也。

至于疏释文义之余,别明忏法仪轨及其感应者,亦有著作数部,彼修金光明三昧之士,尚宜究心焉。今亦汇述如次:

(一)知礼《金光明最胜忏仪》一卷。

(二)遵式《金光明忏法补助仪》一卷。

(三)智旭《金光明忏》一卷。

(四)受汰《金光明经感应记》一卷。

四、本经之名称

义净译本，题曰《金光明最胜王经》，梵语为 *Suvarnaprabhasottamaraja-sutra*，此具名也。人或略称《最胜王经》，或略称《金胜王经》。

考此经在西土，又称《佛陀经》，此土未尝用之，惟旧译或作《金光明经》，或作《金光明帝王经》。说者谓诸译所据梵本，其名原多不同。今观从古诸师所说，实亦各有出入，试汇述于下。

吉藏大师《金光明经疏》云：具存天竺正音，应言《佛陀（觉者）槃遮（说）修拔那婆罗婆修（金光明）修多罗（经）》。

真谛大师《帝王经疏》云：具存天竺正音，应言《修跋拏（金）婆颇娑（光）郁多摩（明）因陀罗（帝）遮阅那（王）修多罗（经）》。

慧沼大师《最胜王经疏》云：梵音旧讹，今者正云《苏跋那（金）婆婆娑（光）郁多摩（胜最）罗阇（王）苏怛纛（经）》，应言《金光最胜王经》，今言光明者，遂言便也。弘法大师《金光明经开题》云：梵云《苏拔拏（金）婆婆沙（光明）郁多摩（最胜）索怛罗（契经）因陀罗（主）罗阇（王）》，应云《金光明最胜经主王》，今存周语，故云《金光明最胜王经》。

又《最胜王经开题》云：梵云《苏婆那（金）缚娑娑（光明）郁多么（最胜）罗若（王）苏达览（契经）》（按：此与慧沼大师同）。

上来诸说，梵名既殊，释义亦有异，岂诸师所见原不同耶？今姑不论。且论译出之名，此一名中，当以“金光明”三字为主，而诸师所译，亦有多说。

（一）旧经师说

旧经师本弘数论，兼讲此经，尝以“金光明”三字譬三德。

金——譬法身

光——譬般若

明——譬解脱

(二)地论人说

有一师本弘《华严十地论》，兼讲此经，尝以“金光明”三字释作体用二义。

金——体——光明起于金质——譬于法性

光明——用——金质自起光明——譬于般若、解脱

(三)真谛大师说

真谛亲译此经，自为疏释，尝以“金光明”三字譬三种三法，其后吉藏因之。

1. 譬三身：

金——金体真实以譬法身————实

光——光用能照以譬应身
明——明能遍益以譬化身 } ——不实

2. 譬三德：

金——譬法身(具四德) { 色无变——譬法身常德
体无染——譬法身净德
转作无碍——譬法身我德
令人富——譬法身乐德

光——譬般若(具一德) { 能照了——譬般若照境
能除暗——譬般若除惑

明——譬解说(具二德) { 无暗——譬解脱众累永尽
广远——譬解脱普益有缘

3. 譬三位：

金——金性先有——如道前正因位——本有

光——光融体显——如道中了因位——现有

明——明无瑕垢——如道后缘因位——当有

(四)智者大师说

智者所说《玄义》，广破上来三说，特立四释，约十种三法以释金光明三字。

1. 譬喻释

此乃先依历代诸师从譬得名之说，极力推而广之，谓经言法性无量甚深，当知“金光明”三字遍譬一切横法门，乃称法性无量之说；遍譬一切竖法门，乃称法性甚深之旨。此义渊博，不可以言想，且寄十种三法以为初门，此十种三法，各具余九，又各具一切法门，故竖则甚深，横则无量，乃称法性之文，方合经王之旨。又此十种三法，一一各具常乐我净四德。

(金)	(光)	(明)
(1)三德——法身	般若	解脱
(2)三宝——佛宝	法宝	僧宝
(3)三涅槃——性净涅槃	圆净涅槃	方便净涅槃
(4)三身——法身	报身	应身
(5)三大乘——理乘	随乘	得乘
(6)三菩提——真性菩提	实智菩提	方便菩提
(7)三般若——实相般若	观照般若	方便般若
(8)三佛性——正因佛性	了因佛性	缘因佛性
(9)三识——第九识(佛识)	第八识(菩萨识)	第七识(二乘识)
(10)三道——苦道(法身)	烦恼道(般若)	业道(解脱)

2. 依文释

此依经文而释其立名之由，谓始从《序品》，终乎《赞佛》，品品之中。若不说金光明名，即说金光明事，一部名事遍十八品，故依文立名也。如四佛放光，梦见金鼓，奉鼓发愿，金光遍照等文。又云：信相所梦，是现在金光明之事；龙尊发愿，是过去金光明之事；香盖遍满，是未来金光明之事。

3. 当体释

智者不满历来诸师唯以譬喻释此三字，独反其义，谓俗本无名，名随真立，故此三字即是法性真体，非假世间之金与光明以喻法性也。《玄义》力辟从譬得名之说，广显是法非譬之义，盖惧人之执譬而失真也。

金——法性可尊可贵，故名为金。

光——法性寂而常照，故名为光。

明——法性大悲能多利益，故名为明。

4. 观心释

上来所说当体等释，犹非学人亲切修证之处，故复以观心释此三字。

金——心为最贵。

光——心能发智照理。

明——心能充益五阴。

(五) 弘法大师说

弘法为此经开题，凡有两作：一曰《金光明最胜王经开题》，所说多属显意；一曰《最胜王经开题》，所说多属密意。其释经名，亦复有殊。

1. 《金光明经开题》说有二义：一、因成就故，二、果成就故。

(1) 因成就有三，谓理种现。

理性名金，自性常故。

行性名光，待解有故。

现行名明，能破暗故。

(2) 果成就有三。谓断智恩。

断德名金，自性常故。

智德名光，能照了故。

恩德名明，破他暗故。

2. 《最胜王经开题》说有二义：一、表三身之密号，二、表五部

之秘称。

(1)三身密号：

金者，法身密号。

光者，应身密号。

明者，化身密号。

(2)五部(即五佛)秘称：

金——金剛部

金剛自性坚固不坏，犹如金体无变坏。

光明——宝部

宝光能照，除暗遍明，亦如宝光如来，能放智光，照朗生死无明黑夜。

最——莲华部

最清净自性心，具十种最，不染不污，犹如莲华，本性清净，无垢离尘。

胜——羯磨部

北名胜方，于诸处殊妙第一故，如来事业智，具十种胜力，成就众生，无比无等故。

王——佛部

大日如来，威德自在，于诸部中，特尊无畏，犹如帝释，诸天中自在自由。

五、本经之品目

本经诸译，以义净本为最周足，故其品目亦最多，凡十卷三十一品。然其三十一品中，亦有就旧译之一品而开为二品或三品者，非悉出于新增也。今试以义净本之品目汇诸本而勘之，其开合广略之间，自可见矣。旧译之中，昙无讖本凡四卷十八品(今有十九品，疑系后人拟补，但补之者亦在唐开元以前)，耶舍崛多本凡五卷二十品，真谛本凡七卷二十二品，宝贵本凡八卷二

十四品(志德本即摄此中),而现存梵本则为二十一品。

(一)序品

(梵本)1. Nidana

(无藏本)第一品

(崛多本)第一品

(真谛本)第一品

(宝贵本)第一品

(义净本)第一品 增前半品文

(二)如来寿量品

(梵本)2. Tathagatayus-Pramananirdesa

(无藏本)第二品 仅名曰《寿量》

(崛多本)第二品—第三品(?)品末增一段,即崛多增广二品

之一

(真谛本)第二品

(宝贵本)第二品 仅名曰《寿量》

(义净本)第二品 较崛多本更增一段

(三)分别三身品

(梵本)合于前第二品

(无藏本)缺

(崛多本)缺

(真谛本)第三品 名曰三身分别,乃真谛新增四品之一

(宝贵本)第三品 名曰三身分别

(义净本)第三品

(四)梦见金鼓忏悔品

(梵本)分作二品:3. Svapna, 4. Desana

(无藏本)第三品 仅名曰《忏悔》

(崛多本)第四品

(真谛本)第四品

(宝贵本)第四品 仅名曰《忏悔》

(义净本)第四品 增品末数行及流通分

(五)灭业障品

(梵 本)缺

(无谶本)缺

(崛多本)缺

(真谛本)第五品 名曰《业障灭》，乃真谛新增四品之一

(宝贵本)第五品 名曰《业障灭》

(义净本)第五品

(六)净地陀罗尼品

(梵 本)缺

(无谶本)缺

(崛多本)缺

(真谛本)第六品 名曰《陀罗尼最净地》，乃真谛新增四品之一

(宝贵本)第六品 名曰《陀罗尼最净地》

(义净本)第六品

(七)莲华喻赞品

(梵 本)5. Kamalakara

(无谶本)第四品 名曰《赞叹》

(崛多本)第五品

(真谛本)第七品

(宝贵本)第七品 名曰《赞叹》

(义净本)第七品 改旧译佛对地神说法为对菩提树神说

(八)金胜陀罗尼品

(梵 本)缺

(无谶本)缺

(崛多本)缺

- (真谛本)缺
(宝贵本)缺
(义净本)第八品
(九)重显空性品
(梵 本)6. Sunyata
(无谶本)第五品 仅名曰《空》
(崛多本)第六品
(真谛本)第八品
(宝贵本)第八品 仅名曰《空》
(义净本)第九品
(十)依空满愿品
(梵 本)缺
(无谶本)缺
(崛多本)缺
(真谛本)第九品 乃真谛新增四品之一
(宝贵本)第九品
(义净本)第十品 品末增流通分
(十一)四天王观察人天品
(梵 本)7. Cotur-maharaja
(无谶本)第六品 仅名曰《四天王》
(崛多本)第七品
(真谛本)第十品
(宝贵本)第十品 仍仅名曰《四天王》
(义净本)第十一品
(十二)四天王护国品
(梵 本)合于前第七品
(无谶本)合于前第六品
(崛多本)合于前第七品

(真谛本)合于前第十品

(宝贵本)合于前第十品

(义净本)第十二品 品中增《如意宝珠陀罗尼》

(十三)无染着陀罗尼品

(梵 本)缺

(无谶本)缺

(崛多本)缺

(真谛本)缺

(宝贵本)第十一品 名曰《银主陀罗尼》，乃志德新增二品之一

(义净本)第十三品 中增流通语

(十四)如意宝珠品

(梵 本)缺

(无谶本)缺

(崛多本)缺

(真谛本)缺

(宝贵本)缺

(义净本)第十四品

(十五)大辩才天女品

(梵 本)8. Sarasvati-devi

(无谶本)第七品 名曰《大辩天神》

(崛多本)第八品—第九品(?)增《大辩陀罗尼》，即崛多增广二品之一

(真谛本)第十一品

(宝贵本)第十二品 名曰《大辩天》

(义净本)第十五品 较崛多本，更增憍陈如之问答及咒赞

(十六)大吉祥天女品

(梵 本)9. Sri-mahadevi

(无藏本)第八品 名曰《功德天》

(崛多本)第十品

(真谛本)第十二品

(宝贵本)第十三品 名曰《功德天》

(义净本)第十六品 较旧译文稍繁

(十七)大吉祥天女增长财物品

(梵 本)10. Sarvabuddhabodhi-sattrvasamdharani

(无藏本)合于前第八品

(崛多本)合于前第十品

(真谛本)合于前第十二品

(宝贵本)合于前第十三品

(义净本)第十七品 较旧译文稍繁

(十八)坚牢地神品

(梵 本)11. Drdhaprthi-Videvata

(无藏本)第九品

(崛多本)第十一品

(真谛本)第十三品

(宝贵本)第十四品

(义净本)第十八品 增品末数行及咒

(十九)僧慎尔耶药叉大将品

(梵 本)12. Sa njaya

(无藏本)第十品 名曰《散脂鬼神》

(崛多本)第十二品

(真谛本)第十四品

(宝贵本)第十五品 名曰《散脂鬼神》

(义净本)第十九品 增品末数行及咒

(二十)王法王论品

(梵 本)13. Devendra-samaya

- (无藏本)第十一品 仅名曰《正论》
(崛多本)第十三品
(真谛本)第十五品
(宝贵本)第十六品 仅名曰《正论》
(义净本)第二十品 增品末流通分
(二十一)善生王品
(梵 本)14. Susambhava
(无藏本)第十二品 名曰《善集》
(崛多本)第十四品
(真谛本)第十六品
(宝贵本)第十七品 名曰《善集》
(义净本)第二十一品 增品末流通分
(二十二)诸天药叉护持品
(梵 本)15. Yaksa
(无藏本)第十三品 名曰《鬼神》
(崛多本)第十五品
(真谛本)第十七品
(宝贵本)第十八品 名曰《鬼神》
(义净本)第二十二品 增品末流通分
(二十三)授记品
(梵 本)16. Vyakarana
(无藏本)第十四品
(崛多本)第十六品
(真谛本)第十八品
(宝贵本)第十九品
(义净本)第二十三品 增品末流通分
(二十四)除病品
(梵 本)17. Vyadhipra-samana

(无藏本)第十五品

(崛多本)第十七品

(真谛本)第十九品

(宝贵本)第二十品

(义净本)第二十四品

(二十五)长者子流水品

(梵本)18. Jalavahanasyamatsya-vaineya

(无藏本)第十六品

(崛多本)第十八品

(真谛本)第二十品

(宝贵本)第二十一品

(义净本)第二十五品 品中增偈及咒,品末亦增数行

(二十六)舍身品

(梵本)19. Vyaghri

(无藏本)第十七品

(崛多本)第十九品

(真谛本)第二十一品

(宝贵本)第二十二品

(义净本)第二十六品

(二十七)十方菩萨赞叹品

(梵本)20. Sarvatatha-gatastava

(无藏本)第十八品 名曰《赞佛》

(崛多本)第二十品

(真谛本)第二十二品

(宝贵本)第二十三品 名曰《赞佛》

(义净本)第二十七品

(二十八)妙幢菩萨赞叹品

(梵本)合于前第二十品

- (无谶本)合于前第十八品
(崛多本)合于前第二十品
(真谛本)合于前第二十二品
(宝贵本)合于前第二十三品
(义净本)第二十八品
(二十九)菩提树神赞叹品
(梵本)第二十一品 品名缺
(无谶本)合于前第十八品
(崛多本)合于前第二十品
(真谛本)合于前第二十二品
(宝贵本)合于前第二十三品
(义净本)第二十九品
(三十)大辩才天女赞叹品
(梵本)缺
(无谶本)缺
(崛多本)缺
(真谛本)缺
(宝贵本)缺
(义净本)第三十品

按:慧沼《最胜王经疏》谓此品亦由《赞佛品》开出,实误。

- (三十一)付嘱品
(梵本)缺
(无谶本)第十九品 名曰《嘱累》(伪作)
(崛多本)缺
(真谛本)缺

(宝贵本)第二十四品并具无谶、义净二本文,乃志德新增二品之一

- (义净本)第三十一品 文与无谶本全异

六、本经之内容

本经自天台加以表彰而大显，于是昙无讖本，盛行海内，及今读《玄义》及《文句》者，犹谨依之，然此本文义之周备，固不及义净本，欲窥全豹，非义净本莫属，故今即依义净本以述其内容。

《序品》第一

(一)佛在王舍城鹞峰山顶，于最清净甚深法界，诸佛之境，如来所居人天大众，各于晡时云集礼佛，欲闻妙法。

1. 苾刍众——九万八千，经中曾举十二名：

- | | |
|-----------|---------|
| (1)阿若憍陈如 | (2)阿说侍多 |
| (3)婆湿波 | (4)摩诃那 |
| (5)婆帝利迦 | (6)大迦叶波 |
| (7)优楼频螺迦叶 | (8)伽耶迦叶 |
| (9)那提迦叶 | (10)舍利子 |
| (11)大目乾连 | (12)阿难陀 |

2. 菩萨众——百千万亿，经中曾举五十三名：

- | | |
|-----------|-----------|
| (1)无障碍转法轮 | (2)常发心转法轮 |
| (3)常精进 | (4)不休息 |
| (5)慈氏 | (6)妙吉祥 |
| (7)观自在 | (8)总持自在王 |
| (9)大辩庄严王 | (10)妙高山王 |
| (11)大海深王 | (12)宝幢 |
| (13)大宝幢 | (14)地藏 |
| (15)虚空藏 | (16)宝手自在 |
| (17)金刚手 | (18)欢喜力 |
| (19)大法力 | (20)大庄严光 |
| (21)大金光庄严 | (22)净戒 |
| (23)常定 | (24)极清净慧 |

- | | |
|---------------|------------|
| (25)坚固精进 | (26)心如虚空 |
| (27)不断大愿 | (28)施药 |
| (29)疗诸烦恼病 | (30)医王 |
| (31)欢喜高王 | (32)得上授记 |
| (33)大云净光 | (34)大云持法 |
| (35)大云名称喜乐 | (36)大云现无边称 |
| (37)大云师子吼 | (38)大云牛王吼 |
| (39)大云吉祥 | (40)大云宝德 |
| (41)大云日藏 | (42)大云月藏 |
| (43)大云星光 | (44)大云火光 |
| (45)大云电光 | (46)大云雷音 |
| (47)大云慧雨充遍 | (48)大云清静雨王 |
| (49)大云华树王 | (50)大云青莲华香 |
| (51)大云宝旃檀香清凉身 | (52)大云除暗 |
| (53)大云破翳 | |

3. 梨车毗童子众——五亿八千，经中曾举十四名：

- | | |
|-----------|------------|
| (1)师子光童子 | (2)师子慧童子 |
| (3)法授童子 | (4)因陀罗授童子 |
| (5)大光童子 | (6)大猛童子 |
| (7)佛护童子 | (8)法护童子 |
| (9)僧护童子 | (10)金刚护童子 |
| (11)虚空护童子 | (12)虚空吼童子 |
| (13)宝藏童子 | (14)吉祥妙藏童子 |

4. 天子众——四万二千，经中曾举八名：

- | | |
|----------|-----------|
| (1)喜见天子 | (2)喜悦天子 |
| (3)日光天子 | (4)月髻天子 |
| (5)明慧天子 | (6)虚空净慧天子 |
| (7)除烦恼天子 | (8)吉祥天子 |

5. 龙王众——二万八千，经中曾举八名：

- | | |
|----------|-----------|
| (1) 莲华龙王 | (2) 髻罗叶龙王 |
| (3) 大力龙王 | (4) 大吼龙王 |
| (5) 小波龙王 | (6) 持驶水龙王 |
| (7) 金面龙王 | (8) 如意龙王 |

6. 药叉众——三万六千，经中曾举八名，毗沙门天王为上首。

- | | |
|------------|-----------|
| (1) 庵婆药叉 | (2) 持庵婆药叉 |
| (3) 莲华光藏药叉 | (4) 莲华面药叉 |
| (5) 鬘眉药叉 | (6) 现大怖药叉 |
| (7) 动地药叉 | (8) 吞食药叉 |

7. 揭路荼王众——四万九千，香象势力王为上首。

- | | |
|----------|-----------|
| 8. 健闼婆众 | 9. 阿苏罗众 |
| 10. 紧那罗众 | 11. 莫呼洛伽众 |

12. 山林河海一切神仙众

13. 诸大国所有王后及净信男女众

(二)佛于晡时从定而起，观察大众，欲说《金光明经》，先说颂赞其功德利益。

《如来寿量品》第二

(一)时王舍大城有一妙幢菩萨(旧译曰信相)，独于静处作是思惟：

“何缘释尊寿命短促，唯八十年？”

(二)作是念时，以佛神力，其室忽然广博严净，如佛净土，于其四面各有上妙师子之座，有四如来加趺而坐，放光遍照十方佛土，所有众生得大利益。

1. 东方——不动如来(旧译曰阿閼)
2. 南方——宝相如来
3. 西方——无量寿如来

4. 北方——天鼓音如来(旧译曰微妙声)

(三)时妙幢菩萨,见四如来及希有事,欢喜瞻仰,唯于释尊寿量仍怀疑惑。

(四)四佛告妙幢菩萨:“汝今不应思忖释尊寿量长短,何以故?我等不见诸天世间乃至人及非人有能算知佛之寿量,唯除无上正遍知者。”

(五)时四佛欲说释尊寿量。以佛威力,欲色界天、诸龙鬼神、健闼婆、阿苏罗、揭路荼、紧那罗、莫呼洛伽,及无量菩萨,悉集会于妙幢菩萨室中。

(六)四佛于大众中说释尊寿量无限,莫能算知。

(七)妙幢菩萨复问:“云何释尊示现如是短促寿量?”

(八)四佛告妙幢菩萨:“释尊为欲利益浊世众生,故示现如是短促寿量,且欲令众生生希有难遭之想乃至忧苦等想,而于佛所说经教,速当受持宣说,故示现寿量如是短促,此是诸佛善巧方便。”

(九)四佛说是语已,忽然不现。

(十)妙幢菩萨与无量菩萨,及无量众生,共诣鹫峰山中释迦佛所,妙幢以如上事具白释尊。

(十一)四佛亦诣鹫峰,至释迦佛所,各随本方就座而坐,遣侍者菩萨致问释尊,并劝请演说《金光明经》。

(十二)释尊答谢四佛,并说颂显“成就众生,示现涅槃”之旨。

(十三)会中有婆罗门,姓憍陈如,名曰法师授记,闻释尊说入般涅槃,泣请施彼一愿。

(十四)时佛默然而止,佛威力故,于此众中有梨车毗童子,名一切众生喜见,语婆罗门憍陈如言:“汝今欲乞何愿,我能与汝。”

(十五)婆罗门言:“我欲供养无上世尊,今从如来求请舍利,

冀得福报。”

(十六)童子语婆罗门：“欲得福报，当至心听是《金光明经》。”

(十七)婆罗门言：“此金光明，甚深难解，故我惟求供养舍利以祈福报。”

(十八)童子即为婆罗门说颂，云舍利不可得。

(十九)婆罗门闻颂心解，亦以颂答，明法身常住，化身权现之义。

(二十)会中三万二千天子，闻说如来寿命长远，皆发菩提心，说颂赞佛。

(二十一)妙幢菩萨亲于佛前，及四佛、二大士、诸天子所，闻说释尊寿量事已，复白佛言：“若诸佛不般涅槃无舍利者，云何经中说有涅槃及佛舍利？”

(二十二)佛告妙幢菩萨及大众，云般涅槃有舍利者，是密意说。

(二十三)佛续说菩萨应知有十法，能解佛之真实理趣，说有究竟大般涅槃。

(1)诸佛究竟断尽诸烦恼障、所知障故，名为涅槃。

(2)诸佛善能解了有情无性(人空)，及法无性(法空)故，名为涅槃。

(3)能转身依及法依故，名为涅槃。

(4)于诸有情，任运休息，化因缘故，名为涅槃。

(5)证得真实平等法身故，名为涅槃。

(6)了知生死及涅槃无二性故，名为涅槃。

(7)于一切法，了其根本，证清净故，名为涅槃。

(8)于一切法无生无灭，善修行故，名为涅槃。

(9)真如法界，实际平等，得正智故，名为涅槃。

(10)于诸法性及涅槃性，得无差别故，名为涅槃。

(二十四)佛续说菩萨应知复有十法,能解佛之真实理趣,说有究竟大般涅槃。

(1)一切烦恼以乐欲为本,诸佛断乐欲故,名为涅槃。

(2)诸佛断诸乐欲,不取一法,以不取故,无去无来,无所取故,名为涅槃。

(3)以无去来及无所取,故无生灭,无生灭故,名为涅槃。

(4)此无生灭,非言所宣,言语断故,名为涅槃。

(5)无有我人,唯法生灭,得转依故,名为涅槃。

(6)烦恼随惑,皆是客尘,法性是主,无来无去,佛了知故,名为涅槃。

(7)真如是实,余皆虚妄,实性体者,即是真如,真如性者,即是如来,名为涅槃。

(8)实际之性,无有戏论,唯独如来证实际法,戏论永断,名为涅槃。

(9)无生是实,生是虚妄,如来体实,无有虚妄,名为涅槃。

(10)不实之法是从缘生,真实之法不从缘起,如来法身,体是真实,名为涅槃。

(二十五)佛续说菩萨应知复有十法,能解佛之真实理趣,说有究竟大般涅槃。

(1)如来善知施及施果无我我所,此施及果不正分别永除灭故,名为涅槃。

(2)如来善知戒及戒果无我我所,此戒及果不正分别永除灭故,名为涅槃。

(3)如来善知忍及忍果无我我所,此忍及果不正分别永除灭故,名为涅槃。

(4)如来善知勤及勤果无我我所,此勤及果不正分别永除灭故,名为涅槃。

(5)如来善知定及定果无我我所,此定及果不正分别永除灭

故，名为涅槃。

(6)如来善知慧及慧果无我我所，此慧及果不正分别永除灭故，名为涅槃。

(7)如来善知一切有情非有情(人空)，一切诸法皆无性(法空)，不正分别永除灭故，名为涅槃。

(8)如来永除自爱故永绝追求，无追求故，名为涅槃。

(9)如来离有数量之有为法，证无数量之无为法，无数量故，名为涅槃。

(10)如来了知有情及法之体性皆空，离空非有，空性即是真法身故，名为涅槃。

(二十六)佛续说不唯如来不般涅槃是为希有，复有十种希有之法是如来行，是为涅槃真实之相。

(1)由于生死及涅槃证平等故，不处流转，不住涅槃，于诸有情不生厌背，是如来行。

(2)佛无度生之念，然任运度生，无有穷尽，是如来行。

(3)佛无说法之念，然于彼有情广说，无有穷尽，是如来行。

(4)佛无乞食之念，然为任运利益而行乞食，是如来行。

(5)佛身无有饥渴，虽行乞取而无所食，然为任运利益而示有食相，是如来行。

(6)佛无分别机根之念，然善应机缘，为彼说法，是如来行。

(7)佛无分别敬慢赞毁之念，于诸有情，共为言说，起慈悲心，平等无二，是如来行。

(8)佛无爱憎憍慢贪惜及诸烦恼，常乐寂静，赞叹少欲，是如来行。

(9)如来遍知诸法，于一切处，境智现前，无有分别，然而见彼有情所作事业，方便诱引，令得出离，是如来行。

(10)如来于诸有情，富盛不喜，衰损不忧，然而见彼修习正行，大慈自然救摄；见彼修习邪行，大悲自然救摄，是如来行。

(二十七)佛说涅槃真实之相已,复说方便权现之般涅槃及留舍利,并称其功德。

(二十八)妙幢菩萨闻而赞佛。

(二十九)说是如来寿量品时,无量众生皆发菩提心。

(三十)时四佛忽然不现,妙幢菩萨礼佛足已,从座而起,还其本处。

《分别三身品》第三

(一)时虚空藏菩萨起而礼佛,以妙华宝幢幡盖而为供养,白佛言:

“云何菩萨于诸如来甚深秘密如法修行?”

(二)佛言:“一切如来有三种身,具足摄受无上菩提,若正了知,速出生死。”

- | | | |
|----|---------------------|-------|
| 一者 | 1. 化身——为一切众生现种种身 | } 假名有 |
| 二者 | 2. 应身——现三十二相八十种好 | |
| 三者 | 3. 法身——唯有如如如如智——真实有 | |

(三)佛续说如如如如智之摄一切佛法,二无分别而得自在事业成就,以显法身之胜妙而为前二身之根本。

1. 如如(又称法如如)

自利益者,是法如如——一切烦恼究竟灭尽。

2. 如如智(又称慧如如、无分别智)利益他者,是如如智——一切诸佛智慧具足。

(四)佛续说依此三身以说涅槃:

- | | | |
|----------------------|-----------------|------------|
| 1. 化身 | } 依此说有余涅槃——念念生灭 | } 依三身说无住涅槃 |
| 2. 应身 | | |
| 3. 法身——依此说无余涅槃——法身不二 | | |

(五)佛续说凡夫为三相故不能得至三身:

1. 遍计所执相——能解即得化身。

2. 依他起相——能灭即得应身。

3. 成就相——能净即得法身。

(六)佛续说凡夫为三心故不能得至三身：

1. 起事心——依诸伏道而此心尽，即得现化身。
2. 依根本心——依法断道而此心尽，即得显应身。
3. 根本心——依最胜道而此心尽，即得至法身。

(七)佛续说诸佛三身之相同：

第一身——与诸佛同事。

第二身——与诸佛同意。

第三身——与诸佛同体。

(八)佛续说三身之一多：

第一身——随众生意现种种相——多。

第二身——弟子一意故现一相——一。

第三身——非执相境界——不一不二。

(九)佛续说三身之所依：

第一身——依于应身而得显现。

第二身——依于法身而得显现。

第三身——是真实有而无依处。

(十)佛续说三身之常无常：

1. 化身

[常——恒转法轮，处处随缘方便，相续不断绝故。
	无常——非是本故，具足大用不显现故。
2. 应身

[常——从无始来相续不断，能摄诸佛不共法故。
	无常——非是本故，具足大用不显现故。
3. 法身——常——非是行法，无有异相，是根本故，犹如虚空。

(十一)佛续说法身之具足清净：

1. 法如如——离此更无胜境——灭清净故。
2. 慧如如——离此更无胜智——慧清净故。

(十二)佛续说分别三身有四种异：

1. 化身非应身——佛涅槃后，随缘利益之身。

2. 应身非化身——地前身。
3. 化身亦应身——住有余涅槃之身。
4. 非化身亦非应身——法身。

(十三)佛续说法身之种种胜妙体用。

(十四)佛续说行人之渐次证得法身：

地前——见佛闻法，发心修行，除懒惰障。

初地——除利有情障。

二地——除不逼恼障。

三地——除心软净障。

四地——除善方便障。

五地——除见真俗障。

六地——除见行相障。

七地——除不见灭相障。

八地——除不见生相障。

九地——除六通障。

十地——除所知障。除根本心。

如来地——三净——法身。

(十五)佛续说诸佛由法身而现三身，体无有异：

法身——	[惑障清净——能现应身——由智慧清净故
		业障清净——能现化身——由三昧清净故
		智障清净——能现法身——由性清净故

法身——应身——化身

(十六)佛续说此《金光明经》之利益。

(十七)时虚空藏菩萨，梵释四王诸天众等，同起白佛，讲说如是《金光明经》有四种利益，我等当随逐护持如是持经之人。

- (1) 国王利益
- (2) 臣妃利益
- (3) 国人利益

(4)持经者利益

(十八)佛赞之。

《梦见忏悔品》第四

(一)妙幢菩萨还至本处后,于夜梦中,见大金鼓,光明如日。于此光中,得见十方诸佛法会,见一婆罗门,以手执桴,击此金鼓,出大音声,声中演说微妙伽他,明忏悔法。妙幢闻已,皆悉忆持,系念而住。

(二)至天晓已,与无量大众出王舍城,诣鹫峰山,至释尊所,敬白其梦,说其所闻忏悔伽他。

(三)佛赞之。

(四)时诸大众闻是法已,咸皆欢喜,信受奉行。

《灭业障品》第五

(一)佛入定放光,有情受益。

(二)帝释一切天众,及恒河女神,并诸大众,蒙光希有,皆至佛所。

(三)天帝释承佛威力,请问云何灭除业障。

(四)佛说忏悔之法。

(五)佛续说忏悔灭障之法不仅畏罪报之人宜修,即求福智之人亦宜修。

(1)求生富乐家者

(2)求生豪贵家者

(3)求生欲界天者

(4)求生色界天者

(5)求声闻四果者

(6)求无上正遍智者

(六)佛续说忏悔灭障之微妙真理。

(七)佛续说成就四法,能除业障:

1. 不起邪心,正念成就。

2. 于甚深理,不生诽谤。

3. 于初行菩萨,起一切智心。

4. 于诸众生,起慈无量。

(八)佛续说有四业障,难可灭除:

1. 于菩萨律仪,犯极重恶。

2. 于大乘经,心生诽谤。

3. 于自善根,不能增长。

4. 贪着三有,无出离心。

(九)佛续说有四种对治业障:

1. 于十方世界一切如来,至心亲近,说一切罪(忏悔)。

2. 为一切众生,劝请诸佛,说深妙法(劝请)。

3. 随喜一切众生所有功德(随喜)。

4. 所有一切功德善根,悉皆回向无上正等菩提(回向)。

(十)天帝释复请问随喜之法。

(十一)佛说随喜之法,并其功德。

(十二)天帝释复请问劝请之法。

(十三)佛说劝请之法,并其功德。

(十四)天帝释复请问回向之法。

(十五)佛说回向之法。

(十六)佛续说此《金光明经·灭业障品》之受持功德。

(十七)天帝释及恒河女神,无量梵王,四大天众,起而白佛,悉愿受持。

(十八)时梵王及天帝释等,散华供佛,三千大千世界,地皆大动,天乐自鸣,金光遍照,出妙音声。

(十九)天帝释白佛,此等皆是《金光明经》威神之力。

(二十)佛然之,并说往昔在宝王大光照如来所受持此经而获授记之本事。

(二十一)会众忽然皆见宝王大光照如来之法会。

(二十二)佛说宝王大光照如来之身土及其利益。

(二十三)佛续说宣说此《金光明经》之利益,先说其国王之四种利益:

- (1)国王无病,离诸灾厄。
- (2)寿命长远,无有障碍。
- (3)无诸怨敌,兵众勇健。
- (4)安隐丰乐,正法流通。

(二十四)佛问天众,是事实不?

(二十五)时无量释梵四王及药叉众,同声应诺,并愿拥护。

(二十六)佛赞之。

(二十七)佛续说其大臣辅相之四种利益:

- (1)更相亲穆,尊重爱念。
- (2)常为人王心所爱重,亦为沙门、婆罗门、大国、小国之所尊敬。

(3)轻财重法,不求世利,嘉名普暨,众所钦仰。

(4)寿命延长,安隐快乐。

(二十八)佛续说其沙门、婆罗门之四种利益:

- (1)衣服、饮食、卧具、医药无所乏少。
- (2)皆得安心思惟读诵。
- (3)依于山林得安乐住。
- (4)随心所愿皆得满足。

(二十九)佛续说其一切人民之种种利益。

(三十)梵释四天王及诸大众,共赞此经。

(三十一)佛以此经付嘱大众。

(三十二)时诸大众闻佛说已,咸蒙胜益,欢喜受持。

《净地陀罗尼品》第六

(一)师子相无碍光焰菩萨,与无量亿众,礼佛供养,请问发菩提心义。

(二)佛说菩提心不可得,但依一切功德善根而得生起,故有

十种菩提心因：

第一，布施波罗蜜因。

第二，持戒波罗蜜因。

第三，忍辱波罗蜜因。

第四，勤策波罗蜜因。

第五，静虑波罗蜜因。

第六，智慧波罗蜜因。

第七，方便胜智波罗蜜因。

第八，愿波罗蜜因。

第九，力波罗蜜因。

第十，智波罗蜜因。

(三)佛续说十种波罗蜜各依五法而成就：

1. 成就布施波罗蜜之五法：

(1)信根。

(2)慈悲。

(3)无求欲心。

(4)摄受一切众生。

(5)愿求一切智智。

2. 成就持戒波罗蜜之五法：

(1)三业清净。

(2)不为一切众生作烦恼因缘。

(3)闭诸恶道，开善趣门。

(4)过于声闻、独觉之地。

(5)一切功德皆悉满足。

3. 成就忍辱波罗蜜之五法：

(1)能伏贪瞋烦恼。

(2)不惜身命，不求安乐止息之想。

(3)思惟往业，遭苦能忍。

(4)发慈悲心,成就众生诸善根故。

(5)为得甚深无生法忍。

4. 成就勤策波罗蜜之五法:

(1)与诸烦恼不乐共住。

(2)福德未具,不受安乐。

(3)于诸难行苦行之事,不生厌心。

(4)以大慈悲摄受、利益、方便、成熟一切众生。

(5)愿求不退转地。

5. 成就静虑波罗蜜之五法:

(1)于诸善法摄令不散故。

(2)常愿解脱,不着二边故。

(3)愿得神通,成就众生诸善根故。

(4)为净法界,蠲除心垢故。

(5)为断众生烦恼根本故。

6. 成就智慧波罗蜜之五法:

(1)常于一切诸佛菩萨及明智者,供养亲近,不生厌背。

(2)诸佛如来说甚深法,心常乐闻,无有厌足。

(3)真俗胜智,乐善分别。

(4)见修烦恼,咸速断除。

(5)世间技术五明之法皆悉通达。

7. 成就方便波罗蜜之五法:

(1)于一切众生意乐烦恼、心行差别悉皆通达。

(2)无量诸法对治之门,心皆晓了。

(3)大慈悲定,出入自在。

(4)于诸波罗蜜多,皆愿修行成熟满足。

(5)一切佛法,皆愿了达摄受无遗。

8. 成就愿波罗蜜之五法:

(1)于一切法从本以来不生不灭、非有非无,心得安住。

- (2) 观一切法最妙理趣离垢清净，心得安住。
 - (3) 过一切相，心本真如，无作无行，不异不动，心得安住。
 - (4) 为欲利益诸众生事，于俗谛中，心得安住。
 - (5) 于奢摩他、毗钵舍那，同时运行，心得安住。
9. 成就力波罗蜜之五法：

- (1) 以正智力，能了一切众生心行善恶。
- (2) 能令一切众生入于甚深微妙之法。
- (3) 一切众生轮回生死随其缘业，如实了知。
- (4) 于诸众生三种根性，以正智力能分别知。
- (5) 于诸众生如理为说，令种善根成熟度脱，皆是智力故。

10. 成就智波罗蜜之五法：

- (1) 能于诸法分别善恶。
- (2) 于黑白法远离摄受。
- (3) 能于生死涅槃不厌不喜。
- (4) 具福智行，至究竟处。
- (5) 受胜灌顶，能得诸佛不共法等及一切智智。

(四) 佛续说何者是波罗蜜义：

1. 修习胜利，是波罗蜜义。
2. 满足无量甚深智，是波罗蜜义。
3. 行非行法，心不执着，是波罗蜜义。
4. 生死过失、涅槃功德、正觉正观，是波罗蜜义。
5. 愚人、智人皆悉摄受，是波罗蜜义。
6. 能现种种珍妙法宝，是波罗蜜义。
7. 无碍解脱、智慧满足，是波罗蜜义。
8. 法界、众生界正分别知，是波罗蜜义。
9. 施等及智能令至不退转，是波罗蜜义。
10. 无生法忍能令满足，是波罗蜜义。
11. 一切众生功德善根能令成熟，是波罗蜜义。

12. 能于菩提成佛十力、四无所畏、不共法等，皆悉成就，是波罗蜜义。

13. 生死、涅槃了无二相，是波罗蜜义。

14. 济度一切，是波罗蜜义。

15. 一切外道来相诘难，善能解释，令其降伏，是波罗蜜义。

16. 能转十二妙行法轮，是波罗蜜义。

17. 无所着、无所见、无患累，是波罗蜜义。

(五)佛续说十地菩萨先现之相：

1. 初地先现之相——三千大千世界无量无边种种宝藏，无不盈满，菩萨悉见。

2. 二地先现之相——三千大千世界，地平如掌，无量无边种种妙色清净珍宝庄严之具，菩萨悉见。

3. 三地先现之相——自身勇健，甲仗庄严，一切怨贼皆能摧伏，菩萨悉见。

4. 四地先现之相——四方风轮，种种妙华悉皆散洒，充布地上，菩萨悉见。

5. 五地先现之相——有妙宝女，众宝璎珞周遍严身，首冠名花以为其饰，菩萨悉见。

6. 六地先现之相——七宝华池，有四阶道，金砂遍布，清净无秽，八功德水皆悉盈满，嗝钵罗花、拘物头花、芬陀利花，随处庄严，于华池所游戏快乐，清凉无比，菩萨悉见。

7. 七地先现之相——于菩萨前，有诸众生应堕地狱，以菩萨力，便得不堕，无所损伤，亦无恐怖，菩萨悉见。

8. 八地先现之相——于身两边，有师子王，以为卫护，一切众兽悉皆怖畏，菩萨悉见。

9. 九地先现之相——转轮圣王，无量亿众，围绕供养，顶上白盖，无量众宝之所庄严，菩萨悉见。

10. 十地先现之相——如来之身，金色晃耀，无量净光悉皆

圆满，有无量亿梵王围绕，恭敬供养，转于无上微妙法轮，菩萨悉见。

(六)佛续说十地之名议：

初地——欢喜地

二地——无垢地

三地——明地

四地——焰地

五地——难胜地

六地——现前地

七地——远行地

八地——不动地

九地——善慧地

十地——法云地

(七)佛续说十地及佛地各有二无明为障：

1. 执着有相我法无明
2. 怖畏生死恶趣无明 } 此二无明，障于初地。

1. 微细学处护犯无明
2. 发起种种业行无明 } 此二无明，障于二地。

1. 未得今得爱着无明
2. 能障殊胜总持无明 } 此二无明，障于三地。

1. 味着等至喜悦无明
2. 微妙净法爱乐无明 } 此二无明，障于四地。

1. 欲背生死无明
2. 希趣涅槃无明 } 此二无明，障于五地。

1. 观行流转无明
2. 粗相现前无明 } 此二无明，障于六地。

1. 微细诸相现行无明
2. 作意欣乐无相无明 } 此二无明，障于七地。

1. 于无相观功用无明
2. 执相自在无明 } 此二无明,障于八地。
1. 于义及名句文未得善巧无明
2. 于词辩才不随意无明 } 此二无明,障于九地。
1. 于大神通未得自在变现无明
2. 微细秘密未能悟解事业无明 } 此二无明,障于十地。
1. 于一切境微细所知障碍无明
2. 极细烦恼粗重无明 } 此二无明,障于佛地。

(八)佛续说十地之行十波罗蜜:

- 初地——施波罗蜜
二地——戒波罗蜜
三地——忍波罗蜜
四地——勤波罗蜜
五地——定波罗蜜
六地——慧波罗蜜
七地——方便胜智波罗蜜
八地——愿波罗蜜
九地——力波罗蜜
十地——智波罗蜜

(九)佛续说菩萨十种发心摄受能生之三摩地:

- 最初发心——摄受能生妙宝三摩地。
第二发心——摄受能生可爱乐三摩地。
第三发心——摄受能生难动三摩地。
第四发心——摄受能生不退转三摩地。
第五发心——摄受能生宝华三摩地。
第六发心——摄受能生日圆光焰三摩地。
第七发心——摄受能生一切愿如意成就三摩地。
第八发心——摄受能生现前证住三摩地。

第九发心——摄受能生智藏三摩地。

第十发心——摄受能生勇进三摩地。

(十)佛说菩萨十种发心已,即说菩萨于此十地各得一种陀罗尼:

1. 依功德力陀罗尼——过一恒河沙数佛说——护初地
2. 善安乐住陀罗尼——过二恒河沙数佛说——护二地
3. 难胜力陀罗尼——过三恒河沙数佛说——护三地
4. 大利益陀罗尼——过四恒河沙数佛说——护四地
5. 种种功德庄严陀罗尼——过五恒河沙数佛说——护五地
6. 圆满智陀罗尼——过六恒河沙数佛说——护六地
7. 法胜行陀罗尼——过七恒河沙数佛说——护七地
8. 无尽藏陀罗尼——过八恒河沙数佛说——护八地
9. 无量门陀罗尼——过九恒河沙数佛说——护九地
10. 破金刚山陀罗尼——过十恒河沙数佛说——护十地

(十一)师子相无碍光焰菩萨闻而赞佛。

(十二)大自在梵天王亦起而赞此《金光明经》。

(十三)佛为说受持此经利益。

(十四)说是法时,三万亿菩萨得无生忍,无量菩萨不退菩提心,无量苾刍、苾刍尼得法眼净,无量众生发菩提心。

(十五)佛说一颂以赞此胜法。

(十六)尔时大众俱起白佛,愿共守护此经。

(十七)佛以此经付嘱大众。

《莲花喻赞品》第七

(一)佛告菩提树神以妙幢梦见金鼓之因缘,谓过去有王名金龙主,常以莲花喻赞,称叹十方三世诸佛。

(二)佛为大众说此莲花喻赞。

(三)佛续说,彼王赞叹如来已,复发弘愿,愿于未来无量世中,常得梦见金鼓说忏悔法,以拔济众生,速成正觉。

(四)佛为妙幢授记。

(五)大众闻是说,皆发菩提心。

《金胜陀罗尼品》第八

(一)佛复于众中告善住菩萨以“金胜陀罗尼”之殊妙。

(二)佛即为说持咒法及此“陀罗尼”。

(三)佛续说此“陀罗尼”之利益。

(四)佛续说持咒之详细作法。

《重显空性品》第九

(一)佛说此咒已,为欲利益大众,令得悟解第一义故,复说颂以重明空性。

前三颂——说余经已广说空法,此经复重显空性之故。

次十七颂——说六贼、四蛇、十二因缘等世间法之本空。

次十三颂——说六度、十地、一切智等出世间法之了空。

(二)大众闻佛说此甚深空性,有无量众生悉能了达,发愿出离,如说奉持。

《依空满愿品》第十

(一)如意宝光耀天女闻说深法,因欲请佛为说其中修行之法。

(二)佛许为说。

(三)天女遂问:“云何菩萨行菩提行?”

(四)佛告天女:“依于法界,行菩提行。”

(五)佛续说云何依于法界行菩提行:“谓于五蕴能现法界。”

(六)佛续说云何五蕴能现法界:“五蕴本来自空。”

(七)佛续说欲求无上菩提者,当依于法界行菩提行。

(八)佛作是语已,天女欢喜白佛:“如上所说菩提正行,我今当学。”

(九)时大梵天王问此天女:“此菩提行恐难修行。”

(十)天女答大梵王:“如佛所说,实是甚深微妙。”因发愿曰:

“若使我今依于此法而得安乐住是实语者，愿现瑞相。”

(十一)天女说是语已，瑞相如愿而现，天女并转女身，作梵天身。

(十二)大梵王复问此如意宝光耀菩萨：“仁者如何行菩提行？”

(十三)如意宝光耀菩萨答以四喻：

1. 若水中月行菩提行，我亦行菩提行。
2. 若梦中行菩提行，我亦行菩提行。
3. 若阳焰行菩提行，我亦行菩提行。
4. 若谷响行菩提行，我亦行菩提行。

(十四)大梵王复问此语之义。

(十五)如意宝光耀菩萨答言：“无有一法是实相者，但由因缘而得成故。”

(十六)大梵王因谓：“若如是者，凡夫皆悉应得无上菩提。”

(十七)如意宝光耀菩萨答言：“诸法实相虽平等无异，但此中有智慧、愚痴之别，仍有能了、不能了之分，故凡夫仍异于圣人。”

(十八)大梵王复问：“然则有几众生，能解如是深法？”

(十九)如意宝光耀菩萨答言：“有众幻人心心数法，能解如是深法。”

(二十)大梵王复问：“幻人体是非有，心数又从何生？”

(二十一)如意宝光耀菩萨答言：“若知法界不有不无，如是众生能解深法。”

(二十二)大梵王白佛，赞此如意宝光耀菩萨。

(二十三)佛然之，并谓如意宝光耀已教汝等无生忍法。

(二十四)大梵王与诸梵众起谢如意宝光耀菩萨。

(二十五)佛语大梵王，为如意宝光耀菩萨授记。

(二十六)说是品时，有三千亿菩萨于无上菩提得不退转，八

千亿天子，无量国主臣民，得法眼净。

(二十七)时会有五十亿苾刍，行菩萨行，欲退菩提心，闻如意宝光耀菩萨说是法已，皆得坚固不可思议满足上愿，更复发起菩提心，各自脱衣供养菩萨，发愿不退。

(二十八)佛复语大梵王，为此诸苾刍授记。

(二十九)佛续说此《金光明经》之功德，付嘱大梵王及大众。

(三十)时大梵天王，与无量梵众、帝释、四王及诸药叉，俱起白佛，发愿拥护此经及持经者。

(三十一)佛赞大梵王等发此愿者。

(三十二)大梵王等闻佛语已，欢喜顶受。

《四天王观察人天品》第十一

(一)时多闻天王、持国天王、增长天王、广目天王，俱起白佛，先赞此《金光明经》之功德。

(二)四天王续说已等闻经得益。

(三)四天王续说已等之得名护世。

(四)四天王续说已等愿拥护此经及持经者。

《四天王护国品》第十二

(一)佛闻四天王语，深加赞叹。

(二)四天王复申拥护之愿。

(三)佛复加赞叹，并说持经功德。

(四)四天王因说人王听受此经之仪式。

(五)佛补益所说，谓人王先当奉迎法师，视之如佛。

(六)四天王复续说人王听受此经时，设四王座，烧香供经，而香烟直达诸天神宫。

(七)佛复补益所说，谓此香烟不但直达诸天，且复遍至三千大千世界，亦复遍至十方无量诸佛国土。

(八)四天王复续说人王如是听受此经，已等及梵宫帝释、大辩才天、大吉祥天、坚牢地神、正了知大将、二十八部诸药叉神、

大自在天、金刚密主、宝贤大将、诃利底母五百眷属、无热恼池龙王、大海龙王、无量诸天药叉等众，皆前往听法，并加拥护。

(九)四天王复续说人王如不尊奉此经，已等诸众，均不拥护，当生无量灾祸。

(十)四天王复续说人王听受此经之功德。

(十一)佛以此经付嘱四天王及大众。

(十二)多闻天王起说《如意宝珠陀罗尼法》，令一切众生得富乐，亦令此经，广行于世，所说除仪轨外，凡说四咒：

1. 护身咒

2. 召请咒

3. 如意末尼宝心咒

4. 请现身咒

(十三)佛赞多闻天王。

(十四)四天王俱起以颂赞佛。

(十五)佛亦以颂答之。

(十六)四天王闻颂，欢喜赞叹，散花供佛，誓当拥护此经。

(十七)佛说是法时，无量众生，皆得大智辩才，无量福德，不复退转，速证菩提。

《无染着陀罗尼品》第十三

(一)佛告舍利子：有法门名无染着陀罗尼，是菩萨行法，是菩萨母。

(二)舍利子问陀罗尼义。

(三)佛为说陀罗尼义。

(四)舍利子请佛说此无染着陀罗尼法。

(五)佛先为说此陀罗尼之应加尊重。

(六)佛次为说此陀罗尼。

(七)佛续为说此陀罗尼之利益。

(八)舍利子及诸大众闻是法已，皆大欢喜，咸愿受持。

《如意宝珠品》第十四

(一)佛于大众中告阿难陀：“有陀罗尼，名‘如意宝珠’，过去诸佛所共宣说，我今于此经中亦为汝等宣说。”

(二)时诸大众及阿难陀闻已，各各至诚瞻仰，听受神咒。

(三)佛先为说四方电王名：

1. 东方有光明电王——名阿揭多
2. 南方有光明电王——名设羯噜
3. 西方有光明电王——名主多光
4. 北方有光明电王——名苏多末尼

(四)佛次为说神咒。

(五)观自在菩萨亦于佛前说“如意宝珠神咒”。

(六)执金刚秘密主菩萨亦说神咒，名曰“无胜拥护”。

(七)索诃世界主梵天王亦说神咒，名曰“梵治”。

(八)帝释天王亦说神咒，名曰“跋折罗扇你”。

(九)多闻天王、持国天王、增长天王、广目天王亦说神咒，名曰“施一切众生无畏”。

(十)诸大龙王，所谓末那斯龙王、电光龙王、无热池龙王、电舌龙王、妙光龙王，亦说“如意宝珠神咒”。

(十一)佛告大众，此等神咒，皆有大力，能为大利益。

(十二)时诸大众闻佛语已，欢喜信受。

《大辩才天女品》第十五

(一)大辩才天女起而白佛：“若有法师宣说此经，及余众生受持此经，我当益其智慧辩才。”

(二)天女续说咒药洗浴之法，所取香药凡三十二味：

1. 昌蒲(跋者)
2. 牛黄(瞿卢折娜)
3. 苜蓿香(塞毕力迦)
4. 麝香(莫诃婆伽)

5. 雄黄(末棕眇罗)
6. 合昏树(尸利洒)
7. 白及(因达罗喝悉哆)
8. 川芎(闍莫迦)
9. 苟杞根(苦弭)
10. 松脂(室利薜瑟得迦)
11. 桂皮(咄者)
12. 香附子(目窞哆)
13. 沉香(恶揭噜)
14. 梅檀(梅檀娜)
15. 零凌香(多揭罗)
16. 丁子(索瞿者)
17. 郁金(荼矩摩)
18. 婆律膏(揭罗婆)
19. 苇香(奈刺柁)
20. 竹黄(鹇路战娜)
21. 细豆蔻(苏泣迷罗)
22. 甘松(弭苦哆)
23. 藿香(钵怛罗)
24. 茅根香(嗚尸罗)
25. 叱啗(萨洛计)
26. 艾纳(世黎也)
27. 安息香(窣具楞)
28. 芥子(萨利杀跛)
29. 马芹(叶婆你)
30. 龙华须(那伽鸡萨罗)
31. 白胶(萨折罗婆)
32. 青木(矩瑟佗)

此中所说除仪轨外，凡说四咒：

1. 咒香药咒
2. 结界咒
3. 咒水咒汤咒
4. 护身咒

(三)辩才天女续说拥护是经。

(四)佛赞辩才天女。

(五)辩才天女礼佛还座。

(六)尔时法师授记憍陈如婆罗门，承佛威力，赞请辩才天女以妙辩施众生。

(七)辩才天女受请为说一咒。

(八)辩才天女赞憍陈如婆罗门，并续说受持此咒之法式。

(九)憍陈如婆罗门闻说欢喜，告诸大众，即说颂赞辩才天女。

(十)憍陈如婆罗门复以咒赞辩才天女。

(十一)佛赞憍陈如婆罗门。

(旧注)此品咒法，有略有广，或开或合，前后不同，梵本既多，但依一译，后勘者知之。

(十二)憍陈如婆罗门复告大众以召请辩才天女之祝词。

(十三)辩才天女赞印其言，并劝持诵此《金光明经》。

(十四)憍陈如婆罗门欢喜顶受。

(十五)佛复赞辩才天女。

《大吉祥天女品》第十六

(一)大吉祥天女起而白佛：“若有众生受持此经，我当恭敬供养，令其一切资生之具，充足无乏，恒受安乐，值佛证果，永绝苦难。”

(二)吉祥天女续说过去有琉璃金山宝华光照吉祥功德海如来，由彼神力，令我今日随念利生，能成就如上功德，若有人受持

此经，亦当为我供养彼佛，复当供养于我，如是持经，自得诸福。

(三)佛赞吉祥天女。

《大吉祥天女增长财物品》第十七

(一)吉祥天女复白佛：北方薛室罗末拏天王，城名有财，去城不远，有园名曰妙华福光，中有胜殿，七宝所成，我常住彼。

(二)吉祥天女复自说召请己身之法，所说除仪轨外，亦说一咒。

(三)佛复赞吉祥天女。

《坚牢地神品》第十八

(一)坚牢地神起而白佛：“若有方处流布此经，或为宣说此经之所，我当恭敬拥护，令此大地安稳丰乐。”

(二)佛告坚牢地神：“众生得闻是经，当生天上。”

(三)坚牢地神白佛：“以是因缘，我当拥护。”

(四)坚牢地神续说召请己身之法，所说除仪轨外，凡说三咒：

1. 召请咒
2. 请现身咒
3. 护身咒

(五)佛赞坚牢地神。

《僧慎尔耶药叉大将品》第十九

(一)僧慎尔耶药叉大将，与二十八部药叉诸神，起而白佛：“若有众生，受持此经，我等皆当恭敬拥护，令其身力充足，智光增益。”

(二)药叉大将续说召请己身之法，所说除仪轨外，亦说一咒。

(三)佛赞药叉大将。

《王法正论品》第二十

(一)坚牢地神女请佛说人王正法，治国之要。

(二)佛告坚牢地神:过去有一力尊幢王,当其子妙幢受灌顶位未久之顷,尝告之言:“有《王法正论》,名天主教法,我昔得之于父王智力尊幢,今以授汝。”即以妙颂说此《正论》,其中大旨凡二:

1. 人王当治罚国中恶人,令一切人悉舍恶业。
2. 人王当爱敬国中善人,令一切人悉修善业。

(三)尔时大地一切人王及诸大众,闻佛说此古昔人王治国要法,皆大欢喜,信受奉行。

《善生王品》第二十一

(一)佛说《王法正论》已,复告大众:“过去无量劫前,我于宝髻如来灭后,为转轮王,名曰善生,曾从宝积法师受持此《金光明经》,随喜供养,以此功德,获福无量,进证菩提。”

(二)大众闻是说已,皆愿奉持此《金光明经》。

《诸天药叉护持品》第二十二

(一)佛告大吉祥天女:“若有人欲奉施三世诸佛以不思议供养,及欲解了三世诸佛之甚深境界者,应受持此经,此经常为诸天药叉之所护持。”

(二)大吉祥天女及诸天等,闻佛所说,皆大欢喜,拥护此经。

《授记品》第二十三

(一)佛说法已,欲为妙幢菩萨及其二子银幢、银光授记。

(二)时有十千天子,最胜光明为上首,俱从三十三天来,礼佛听法。

(三)佛为妙幢菩萨及其二子银幢、银光授记:

妙幢——于无量劫后金光明世界成佛——金宝山王如来。

银幢——于金宝山王如来灭后净幢世界成佛——金幢光如来。

银光——于金幢光如来灭后净幢世界成佛——金光明如来。

(四)十千天子闻三大士得授记已,复闻是经,心生欢喜,清净无垢。

(五)佛复为十千天子授记。

(六)菩提树神白佛:“请说十千天子暂时闻法便得授记之因缘。”

(七)佛说其因缘:

1. 此诸天子,于妙天宫舍五欲乐,来听是经。
2. 既闻法已,于是经中,心生殷重,如净琉璃,无诸瑕秽。
3. 复得闻此三大菩萨授记之事。
4. 亦由过去久修正行誓愿因缘。

(八)菩提树神闻佛说已,欢喜信受。

《除病品》第二十四

(一)佛复为菩提树神详说此十千天子之过去因缘,谓过去无量劫前,宝髻如来灭后,正法灭已,于像法中,有王名曰天自在光,其国中有一长者,名曰持水,善解医术,彼有一子,名曰流水,时国内有无量众生皆遇疫疾,受诸病苦,流水起大悲心,念其父衰迈,不能往救,我当从父咨问治病秘法,往救众生,即诣父所,请父为说。

(二)佛续述持水长者为其子流水所说之治病秘法。

(三)佛续述流水既得治病秘法,即遍至国内各处,治无量众生病苦,悉得除差。

《长者子流水品》第二十五

(一)佛续为菩提树神说此十千天子之过去因缘,谓长者子流水既在天自在光王国内,疗除无量众生病苦,众生莫不尊敬称叹。

(二)佛续述流水将其二子水满、水藏出游,见有大池,名曰野生,其水将尽,池中有鱼十千,将入死门,流水悲之,为请于天自在光王,将二十大象负水满池,复取饭食遍散池中,令鱼得命。

又念当施法食，即便入水，唱宝髻如来名，演说甚深十二缘起，复为说十二缘起相应陀罗尼。

(三)佛说此长者子流水昔缘之时，诸人天众，叹未曾有。时四大天王各于其处，共说一咒，拥护是法。

(四)佛续述流水施彼池鱼已，彼十千鱼，后遂同时命过，生三十三天，念流水恩，即于天没，至瞻部洲，报恩供养，广现瑞相，乃还天宫。

(五)佛续述天自在光王见此瑞相，询知斯事，往验池鱼，果得其实，称叹不已。

(六)佛告菩提树神以今昔因缘：

长者子流水——即释尊

持水长者——即妙幢

长子水满——即银幢

次子水藏——即银光

天自在光王——即菩提树神

十千鱼——即十千天子

(七)大众闻说是已，悉悟由大慈悲救护一切方证菩提，咸发深心，信受欢喜。

《舍身品》第二十六

(一)佛说此十千天子往昔因缘已，复告菩提树神及诸大众，我于过去行菩萨道，非但施水及食济彼鱼命，乃至亦舍所爱之身，如是因缘，可共观察。

(二)尔时佛即将诸苾刍及大众至般遮罗聚落，诣一林中，命阿难陀于树下敷座，佛即跏趺而坐，以手按地，地即开裂，涌出一塔。佛从座起，作礼右绕，还就本座，命阿难陀开此塔户，从塔内七宝函中，取出舍利，色妙异常。佛告诸苾刍，咸应礼此菩萨身骨。

(三)时诸苾刍及大众，悉至心合掌顶礼舍利，叹未曾有。

(四)阿难陀问佛：“如来何故亦礼此骨？”

(五)佛告阿难陀：“我因此骨，速得菩提，为报往恩，我今致礼。”

(六)佛续为阿难陀及大众说此舍利往昔因缘。谓过去世时，有一国王，名曰大车，生有三子，其幼子名曰摩诃萨埵，见有一虎产生七子，饥渴所逼，将死不久，因舍身饲之，其后大车王等收其遗身舍利供养于此塔中。

(七)佛因告阿难陀：“我于昔时，虽具烦恼贪瞋痴等，尚能如是，何况今时烦恼都尽。”

(八)佛欲重宣此义，复说颂言其事。

(九)佛告阿难陀以今昔因缘：

第三王子摩诃萨埵(勇猛)——即释尊

大车王——即净饭

大车王后——即摩耶

第一王子摩诃波罗(大渠)——即慈氏

第二王子摩诃提婆(大天)——即曼殊室利

饿虎——即大世主

七虎子——即五苾刍及大目连、舍利子

(十)佛说此往昔因缘时，无量人天大众皆大悲喜，发菩提心。

(十一)佛复告菩提树神，我为报恩，故致礼敬。

(十二)佛摄神力，其塔还没于地。

《十方菩萨赞叹品》第二十七

(一)佛说是经时，于十方世界，有无量菩萨众，各从本土来至佛所，同声赞佛。

(二)佛赞诸菩萨。

《妙幢菩萨赞叹品》第二十八

(一)妙幢菩萨亦赞佛。

(二)佛亦赞妙幢菩萨。

《菩提树神赞叹品》第二十九

(一)菩提树神亦赞佛。

(二)佛亦赞菩提树神。

《大辩才天女赞叹品》第三十

(一)大辩才天女亦赞佛。

(二)佛亦赞大辩才天女。

《付嘱品》第三十一

(一)佛以此经付嘱无量菩萨及诸人天一切大众。

(二)众中有六十俱胝诸大菩萨、六十俱胝诸天大众,异口同音,咸愿护持此经。

(三)诸大菩萨为发愿护持说颂。

(四)四大天王亦为发愿护持说颂。

(五)天帝释亦为发愿护持说颂。

(六)睹史多天子亦为发愿护持说颂。

(七)索诃世界主梵天王亦为发愿护持说颂。

(八)魔王子商主亦为发愿护持说颂。

(九)魔王亦为发愿护持说颂。

(十)妙吉祥天子亦为发愿护持说颂。

(十一)慈氏菩萨亦为发愿护持说颂。

(十二)大迦叶波亦为发愿护持说颂。

(十三)阿难陀亦为发愿护持说颂。

(十四)佛赞诸菩萨及诸人天大众。

(十五)尔时无量大众闻佛说已,皆大欢喜,信受奉行。

全经竟

七、本经之要义

此《金光明》有经王之称,故其经义博大精深,非浅识者所能

穷尽。今且就古师所阐，附以管见所窥，一述其中要义。

一经必有其宗体，凡研经者，必于其经之宗体先能明辨，而后一经大义，若网在纲。惟历来诸师，指陈本经之宗体者，亦有多说。

(一)真谛大师说

此经示三身本有，显四德无生，开果果忘缘，解如如真实（按：此说为慧沼大师所破）。

(二)智者大师所引古师说

此经以因为宗（按：此说以经中处处多说因行，故以因为宗。又，智者所引古师之说，尚有以果为宗者，智者即用之，尚有双用因果为宗者，殆即如慧沼大师所说）。

(三)智者大师说

此经以法身法性为体（若依义者，法身为体；若依文者，法性为体）。以佛果为宗，以灭恶生善为用。

(四)吉藏大师说

此经以正法中道为体，三点四德为宗。

(五)慧沼大师所引古师说

此经菩提涅槃因果为宗，究畅本始二果，备显缘正两因（按：此说殆即智者大师所称双用因果为宗者，为慧沼大师所破）。

(六)慧沼大师说

经宗略有二解，一云唯以菩提因果为宗，一云亦说涅槃因果为宗。

诸师所辩，其间非无异净，然所争甚微，大体固仍一致，学者于此，正不宜有所惑也。盖本经之宗，乃从甚深微妙之果德上说入甚深微妙之因行。其果其因，均深于寻常所说，若以浅义解之，便有所失。实则因不离果，果不离因，宗果宗因，并非相背，学者但明其所说因果均就甚深微妙之境界而言，斯可矣。故释尊于开演本经之首，即说颂曰：

“金光明妙法，最胜诸经王。

甚深难得闻，诸佛之境界。

我当说是经，甚深佛行处。

诸佛秘密教，千万劫难逢。”

寻常说法，或就凡夫境行而说，或就小乘境行而说，或就菩萨境行而说，而此则就诸佛境行而说，学者当另眼观之。

至于经中所说，随义敷陈，妙旨甚广，非可备述。今谨更就所见，略举其一二。

第一，释尊八十八灭，寿命短促，为恒情所共疑，今得妙幢发问，四佛为说如来寿量，乃知佛身常住，但为利众生故示现有生有灭，如斯阐释，实足以启发正信，杜除疑谤，学者允宜详玩。

第二，佛有三身，为菩萨所应了知，而凡夫之所以远离三身不能得至者，实为三相三心故。三相者：一曰遍计所执相，二曰依他起相，三曰成就相。三心者：一曰起事心，二曰依根本心，三曰根本心。必须灭净三相，除遣三心，方能具足三身，此义乃由凡入佛之最大关键，足为学人眼目。

第三，金鼓出声，明忏悔法，实为吾人修行方便之最切要者。盖一切有情，悉由无始无明之起惑造业，以致流转生死，轮回不息。故欲脱其苦趣者，必先灭其业障，而欲灭其业障者，又必先行忏悔。此在寻常凡夫，固应奉忏悔为最切要之行法，而在一般发愿度生之菩萨，深入苦趣之中，亦未能远离业障，尤应随时忏悔，为他忏悔，斯亦为最切要之行法矣。本经特标忏悔之义，广明忏悔之法，学者最宜致意，且《忏悔》一品，出于妙幢梦见，此中亦具微旨。盖不仅吾人起惑造业流转生死如在梦中，即其觉悟忏悔亦如在梦中，此所以示人实相也。又，迷即一切如真，觉即一切如梦，故忏悔又必于梦中见之也。

第四，既能忏悔而灭罪障，便能发菩提心而成就十波罗蜜，由十波罗蜜以历十地而至佛地。此中所说菩提心义，亦极可玩

味。盖经称菩提心不可得，但依十波罗蜜而得生起，故十波罗蜜即为十种菩提心因。此十波罗蜜依次历于十地，故菩萨亦可说有十种发心。《净地品》由师子相无碍光焰菩萨请问发菩提心义，而佛所答直穷十地境界，可知发菩提心一语，固不仅指最初发心而言也。

第五，《重显空性》及《依空满愿》二品，亦为本经之肝心，盖即阐明佛法根本之般若者也。所示世间法之本空，出世间法之了空，最宜亲切体认，否则修此金光明法反增执着矣。故必先有重显空性，而后有依空满愿。愿之满既莫不依于空，而依于空亦自能满其愿。此《金光明》之法门斯益胜妙矣。

第六，本经为护国法门，而其中《王法正论》一品，实为治国之要。所说《正论颂》中，谓人王当治罚国中恶人，令一切人悉舍恶业；人王当爱敬国中善人，令一切人悉修善业。治国正法，此为其骨。人王得此，护国已有余矣。

第七，本经广说布施功德，自《寿量品》说长寿二因，以迄流水施十千鱼，王子投身饲虎，悉赞布施。盖布施为十波罗蜜之首，且亦能摄余波罗蜜都尽也。

以上所述，悉属显教要义，若依密教而言，尚有种种，今亦略举一二。

(一)本经法门之修习，以观³唵字为主。如弘法大师所说：“修此三昧者，但观一字，摄得一切佛法，所谓³字是。此字合三字成此一字：一³苏字，二³郁字，三³么字。苏字法身，郁字报身，么字化身。举此三身摄一切佛法，此经所说三身、三点、四德、十地等法皆从此一字流出，以略摄广，举本收末，无所不摄，无所不尽。总持之义，因此树名；秘密之称，于焉显义。”

(二)最高之显教，于果分不可说。今本经属密教，特从果分说入，由第一身、第二身，以至于第三身，而阐明其为实有遍常，

更详说得至三身之法。果能如说修行，现前必得实益，此即密教之不空义也。

(三)妙幢于夜梦中，见大金鼓，光明晃曜，犹如日轮，此即大日如来也。金鼓出声，演说伽陀，明忏悔法，此即大日说法也。而此金鼓必于梦中见之者，即十缘生句中之如梦一义也。

(四)《梦见忏悔》及《灭业障》二品，即说忏悔、劝请、随喜、回向，合归命而为五悔，乃密法中所素重者，其义于本经可见。

(五)经中说菩萨于十地各有一种三摩地，各得一种陀罗尼，而一切功德由之出生，一切善根依之摄护，乃知《金光明经》中之十波罗蜜，固与显教诸经所说微有不同也。

(六)密教虽说不空，而十缘生句又极为重要，盖于不空之上说空者也。本经既说“金胜陀罗尼”，能令人福德威力不可思议，随所愿求，无不圆满，其显不空者亦已至矣。乃于《金胜》一品之后，继之以《重显空性》，又继之以《依空满愿》，即显此义。此于密教悉地之体用，发挥无遗，谈密教之不空者宜知之，求密教之悉地者尤宜知之。

(七)“护国”一义，亦为密教所重，本经说四天王护国，而以人王尊奉此经为胜因，其后又出《王法正论》，故本经在护国法中，实居甚高之地位。

(八)本经诸尊之中，大辩才天又当特别重视，彼于行人所关至切，此在修密法者自宜知之。若依浅略释，则利生最贵法施，弘法端资讲说，若不得辩才加持，殊难期其功德圆满也。

(九)大吉祥天，亦为本经法中之主要者，故天台《金光明忏法》，又称《吉祥忏法》，即因其忏法以吉祥天为道场之法门主故也。

《地藏本愿经》略释

稽首大愿地藏菩萨摩诃萨！

我为四事，略释《地藏菩萨本愿经》：

一者，诸佛因地，莫不有愿，菩萨修行，亦莫不从愿上起。愿有总有别：总愿者，如四弘誓五大愿是。别愿者，如释迦五百愿、药师十二愿、阿弥陀佛四十八愿、千手六愿、普贤十愿是。除二乘人生尽故不须愿外，凡发大乘心者，若无誓愿，如牛无御，不知所趣。今人学佛，辄云发大乘心，其愿生西方、愿生兜率者，尝或闻之。而于释迦法中，誓调伏刚强众生，誓度脱极苦恶趣如我大愿地藏菩萨者，每轻忽之。我以诸大菩萨中若文殊表大智、普贤表大行、观音表大悲，惟地藏菩萨正表释迦法中之大愿故。我于是略释《地藏菩萨本愿经》。

二者，五浊恶世，众生难化。故我世尊，隐其无量自在之力，为说刚强之语：言是地狱、是畜生、是饿鬼、是诸难处、是愚人生处，是身邪行、身邪行报，是口邪行、口邪行报，是意邪行、意邪行报，是杀生、是杀生报，是邪淫、是邪淫报，是妄语、是妄语报，是两舌、是两舌报，是恶口、是恶口报，是无义语、是无义语报，是贪瞋、邪见、悭吝、毁戒、愚痴，是贪、瞋、邪见、悭吝、毁戒、愚痴报。譬如象马恠悞不调，加诸楚毒，乃至彻骨，然后调伏。际兹末法，人愈险恶，不信因果，惟肆残贼。亦有志士，倡佛以救，然而法相繁赜，法性玄微，智者说食，愚人莫入。我欲借是经苦切之言，发人深省，显地藏劳谦之愿，启人信仰。我于是略释《地藏菩萨本愿经》。

三者，隋唐间有三阶教者，创自信行禅师，实尊地藏，然偏抑

阿弥，旋遭禁断。本经自实叉难陀译汉以来，代传不绝，或判同小乘，或收入密部。至清灵爽法师，始作科注，判在《法华经》后《涅槃经》前所说，“行愿为宗，味等醍醐”，可称自有此经千余年来之非常述作，惜少流通。今俗惟知斯为释门《孝经》，亦不辨其为出世之大孝。在昔疑经善说业感误以为小乘者，今之僧蠹，或且利经地狱名号鬼神威力，以糊口食，遂致科学者徒，责难繁兴。我窃恐大经醍醐，至流俗反为毒药。我又欲显扬地藏悲愿，与诸菩萨悲愿，如光光摄入。我于是略释《地藏菩萨本愿经》。

四者，愿起于悲，悲大愿亦大。悲者同体，常人知父母兄弟之为同体，必不愿其有老病死苦，而愿其安乐。其所悲者狭，则其所愿者小。菩萨知三世宛然，轮回不虚，视秦越之人、敌对之怨，安知本非我父母兄弟，乃至蠕动蛸飞、草木土石，一切有情无情，莫不与我同体，亦莫不愿其离苦而得乐，是则所以为大悲，是则所以为大愿。以言乎孝，菩萨推常人所以孝父母者孝六道含灵，是亦所以为大孝。我母去世时，我哀痛号哭，不知所为，惟日诵《地藏经》，若有感焉。我二弟亡时，我凄惨愁绝，不知所为，亦惟日诵《地藏经》而若有感焉。我皆发愿，愿弘《地藏》。或云：弘《地藏经》，于此乱世，说诸地狱罪报，可以慑诸强梁。我不敢如是说，我知人皆有父母兄弟，亦必皆有不忍于其父母兄弟之时。

我愿人皆于斯经，深信因果，深信轮回。推其不忍于人人，则必为家之和、国之福、世界亲善。再进而推其不忍于六道含灵，则是同受世尊付嘱，同入地藏悲愿，而后可同见地狱虚空，本自无迷；地藏大悲，诚不思议，我母我弟，亦必同于是而得度。我如是发愿故，于是略释《地藏菩萨本愿经》。

经称地藏菩萨大愿威神：

“文殊师利白佛言：世尊，若以我神力，千劫测度，不能得知。佛告文殊师利：吾以佛眼观故，犹不尽数。”

夫以世尊佛眼、文殊大智，观测且云不尽，况我凡夫，敢复有

云？今所解释不过略述十年诵读之所得，不假科判，不骛高远，但求通俗，聊写私怀。明业感真实，则地狱自不虚，而信非迷妄；谈孝为戒本，则悲愿自广大，而行不唐捐。略提义纲，粗述概要，于经大义，知不及百分乃至千万亿分，况复于菩萨不思议神通之境，是以名略释。

初释地藏

地藏，梵名“乞洒(二合)诃罗惹”，或云“乞叉底蘖沙”，或云“叉底俱舍”。叉底译地，俱舍译藏，今地藏是义译。

《地藏十轮经》云：“安忍不动如大地，静虑深密如秘藏”。

又经云：

“心如大地，能安一切”。

以故佛说，心力为大，是约心以明地也。藏者蕴覆，谓般若、解脱、法身之三德秘藏，众生皆具，而为烦恼无明所覆。智者悟之，以了脱生死轮回，故知地藏者谓心地宝藏，虽在迷时，隐而不失，正当悟处，证而不着也。

释地藏菩萨

《地藏十轮经》称赞地藏菩萨云：

“此善男子，曾过无量无数大劫，于无量佛世尊所，发大精进坚固誓愿。由此愿力，为欲成熟诸有情故，常普住持一切大地，常普住持一切种子，能令大地一切草木、根须、芽茎、枝叶、花果，皆悉生长。”

又云：

“譬如大地，一切种子、树、山、稼穡、地身、众生之所依止。此善男子亦复如是，一切殊妙菩提分法之所依止，良由菩萨于过去不可说不可说无数劫来，散影分身，放光说法，恒处幽冥界内，常教六道众生，或已成佛道，或久阶真因，或住声闻、缘觉，或在天上人间，乃至未来众生天宫，嘱令度脱。正如大地，一切赖以住持、生长、荷负。”

又《十轮经》佛告好疑问菩萨云：

“如是大士，成就如是不可思议诸功德法，是诸殊胜功德伏藏，是诸解脱出处。所以者何？地藏菩萨利益安乐一切有情，所愿满足，如如意宝，亦如伏藏。如是大士为欲成熟诸有情故，久住坚固大愿大悲，勇猛精进，过诸菩萨。是故汝等应当供养。”

乃至如本经所说：受付嘱于忉利天宫，广教化于弥勒佛世。故知地藏菩萨者，于诸菩萨中，以六道为其所观境，观三德秘藏于地狱、畜、鬼、人、天中，利他以自利者也。《大集经》云：“地藏月藏，虚空藏地藏，来各不同。”惟我地藏，悲深愿重，是以经称过诸菩萨。

释地藏菩萨本愿

经云：

“文殊问佛：地藏菩萨因地作何行、立何愿，而能成就不思议事？”

又：

“菩萨因地，为大长者子，因见师子奋迅具足万行如来相好庄严，而问彼佛作何行愿。”

故知斯经所说，皆地藏菩萨本愿。所谓本愿者，本即本昔，梵名尼坻，此方翻愿。今地藏菩萨，见诸众生，积集恶业，不离苦报，于是托根性地，隆其本愿。仰观大觉，历劫度生而不倦，为满其本地之愿故，又称本立愿。乃自心起，自昔因地，无数劫前，发弘誓愿：荷负罪苦众生，教令住持正法。忍苦忍难，大慈大悲，是地藏菩萨之本愿故。

释经名

《地藏菩萨本愿经》以人法为名：地藏是人，本愿是法。佛自结经名有三：一名《地藏本愿》，亦名《地藏本行》，亦名《地藏本誓力经》。今以愿必有行、行必有与拔之力，遂独标本愿一名，任运撮得余二故。译主实叉难陀，于阆国人，唐则天朝来中国，重译

《华严》，并译是经。

《释忉利天宫神通品》第一

诸经分品立名，或佛自唱，或结集者所置，或译人添足。科注谓是经分品之法，似为译师自立。吾详斯品，序分而后，重在发明地藏菩萨摩诃萨，因地作何行、立何愿而能成就不思议事。开宗明义，斯即地藏本愿之所在，亦即本经大要之所归也。今译师以佛升忉利为母说法，光云出音，乘时现通，遂直题曰《忉利天宫神通品》。学者当知虽称如来之通，实显菩萨之愿，必须于此品中，深识地藏之本因，自明全经之大要。

世尊升忉利天为母说法，准《观佛三昧海经》，谓是父王白佛当往。又按《增一阿含经》，则谓是帝释所请。帝释谓诸佛皆上升忉利，为母说法，如来亦应为圣母说法。于是如来与千比丘，于安达罗国曲女城边，升忉利天，为母说法，以报生身之恩。

佛升忉利，放光出音，十方国土，咸来集会。经中所谓十种光云，台家配之十乘观法：

- 大圆满光明云…………… 不思議境
- 大慈悲光明云…………… 真正发菩提心
- 大智慧光明云…………… 善巧安心止观
- 大般若光明云…………… 破法偏
- 大三昧光明云…………… 识通塞
- 大吉祥光明云…………… 道品调适
- 大福德光明云…………… 对治助开
- 大功德光明云…………… 知位次
- 大皈依光明云…………… 能安忍
- 大赞叹光明云…………… 离顺道法爱

如是光云，要皆指众生性德，欲令睹形知意，目击道存，全性起修，即因成果，方见毗卢遮那遍一切处，心、佛、众生三无差别也，经中所谓种种微妙之音，亦系表地藏随类现身、应机说法

之境：

六波罗蜜音，表佛菩萨身即是法身，从诸法门功德生，亦表说法不出六度。

四无量音，慈悲是佛道根本，喜舍从慈悲上生。

解脱音，是不思议妙用。

无漏音，是四缘、四谛及三十七道品法。

智慧音，通七方便。大智慧音，是如来权实二智。

狮子吼音，为三乘说权小法。大狮子吼音，为大乘演说无畏。

众生蒙润，故以云雷音终之。

“于是十方国土、天龙鬼神，皆来集会。佛问文殊：汝知数否？文殊白佛：千劫测度，不能得知。佛告文殊：吾以佛眼观犹未尽。”

文殊与佛如是酬对，抑果扬因，逊己尊彼，弥显地藏所化之众，重重无尽也。

惟文殊大智，乃能信地藏之不思议。亦惟文殊大智，乃能预知小果声闻、末世众生，必怀疑惑，未免兴谤，于是兴慈白佛：

“惟愿世尊广说地藏菩萨摩訶萨，因地作何行、立何愿，而能成就不思议事。”

佛是果地，菩萨是因地。欲得成佛之果，先当正菩萨之因。因是种义，地表自心。

地藏菩萨之因地，作何行、立何愿耶？愿是能引，行是起作。有愿无行，谓之虚愿；有行无愿，谓之孤行。故有行必有愿，有愿必有行。行与愿必双问。

佛告文殊：此菩萨威神誓愿，不可思议，乃至闻名赞叹供像，功德亦不可思议。是略赞地藏功德，印可文殊所谓“地藏能成不思议事”也。而后乃为文殊说地藏菩萨因地之行、因地之愿。

佛告文殊，地藏菩萨因地，于狮子奋迅具足万行如来前，发誓愿曰：

“我今尽未来际，不可计劫，为是罪苦六道众生，广设方便，尽令解脱，而我自身方成佛道。”

又于觉华定自在王如来塔像之前，立弘誓愿曰：

“愿我尽未来劫，应有罪苦众生，应设方便，使令解脱。”

是即地藏菩萨本愿。今大乘人，每谓“众生有一不成佛，我誓不成佛”，盖地藏之本愿，实亦大乘人之通愿也。

佛告文殊：地藏因见佛相好而发愿。又狮子奋迅具足万行如来，告长者子：“欲证此身，当须久远度脱一切受苦众生。”盖愿大福亦大，三十二相即大悲之果报。彼二乘人无愿，故二乘人灰身。今大乘人偏着于空者，亦每轻修福报，遂亦轻忽本经而不识地藏之行，试分辨之。

凡夫：贪着其身。

二乘：知身虚幻，厌弃其身。

菩萨：修无量佛法功德，庄严其身。

凡夫虽或修福，而望报人天。以经多斥言人天为有漏之果故，于是大乘着空者，又转而轻修福报，几同二乘之厌弃，而不知菩萨庄严其身者庄严法身也。夫善学大乘者之于其身，固不当如凡夫之贪着与二乘之厌弃，尤不可一言福报即斥人天，当如地藏菩萨发大愿而获大果。关于地藏因见佛相好而发愿，具足万行如来亦谓欲证此身当须久远修福，是知地藏菩萨因地之行，为在互严法身，圆显千福。故于今日百千万亿那由他不可说劫，尚为菩萨。

佛告文殊：地藏因地，又为婆罗门女。其母信邪，罪重堕苦。婆罗门女见觉华定自在王如来形像，瞻礼哀慕，遂感威神，罪母生天。是亦地藏菩萨因地之行，度生之实。今包举经文，略明五义：

(一)劝母生信

信为道本，信邪者即一阐提。未有发愿度生而先忘报本者。世人发愿如地藏，即当广设方便，劝亲生信。

(二)卖宅兴供

父母前生，未必修因，其或命终，神识何依？惟孝顺之子，大愿之士，当学地藏，为母卖宅，供佛兴福。

(三)见像哀慕

无母何怙？惟佛大慈，为众生怙。佛果何在？尺木之雕，团泥之塑，即皆佛在。何以故？法身圆满，无不在故。是以婆罗门女见佛恋母，亦所以教末世众生瞻像如在。

(四)神游业海

佛无不在，惟诚可感。孝女哀号，感空告语。其所以告语自空者，空无迷妄，义尤玄微。而恶因所召，地狱实有。孝女假威神以亲游，罪人为业力所缠缚，于此可以明因果之不虚，可以明地藏之观境。

(五)发弘誓愿

端坐念佛，可得加被。七七日中，可度新亡。婆罗门女，既度亡母，复念众罪，遂发弘愿。观于“众罪俱同生讫”，当益信经忏度亡之真实；观于觉华定自在王如来之威神，当益信世尊赞叹地藏闻名供像之功德。

以上地藏因地之愿，在度尽众生；因地之行，为存亡造福。众生无尽，地藏之愿亦无尽。造福无边，地藏因地之行，亦不可量不可说矣。

《释分身集会品》第二

是品大意：(一)地藏菩萨，无量分身集会，正显地藏菩萨因地无量无量之法行。(二)世尊以末世众生，殷勤付嘱于地藏。(三)地藏承佛付嘱，化身沙界，普利群生。

地藏菩萨因地，作何行、立何愿，前品已详言之。夫愿不虚

发，行必有应。今品所谓“百千万亿不可思不可议不可量不可说阿僧祇世界所有地狱处分身地藏菩萨”，又所谓“各以方面与诸得解脱从业道出者，亦各有千万亿那由他数，皆所以显地藏因行之真实也。业道众生无尽，地藏分身亦无尽。无尽地藏，虽处地狱轮回，莫不亲近慈尊闻微妙法，故曰“俱来集会”，故又曰“以如来神力故”。无尽众生，流浪生死，莫不以地藏救护咸得解脱，故曰“皆因地藏菩萨教化”，故又曰“以地藏菩萨广大慈悲深誓愿故，各获果证”。如是无尽地藏、无尽众生，既至忉利，瞻仰如来，欢喜踊跃，伫听慈诲。

于是世尊，舒金色臂，安慰众生者，令无所畏也。而后告以世尊之为是难化刚强罪苦众生，如何累劫勤苦者，曰：

“吾亦分身千百亿，广设分身，或有利根闻即信受，或有善果勤劝成就，或有暗钝久化方归，或有业重不生敬仰。或现男子身，或现女人身，或现天龙身，或现……利及于人悉皆度脱，或现天帝身，或现梵王身，或现……乃至声闻、罗汉、辟支佛、菩萨等身，而以化度。非但佛身，独现其前。”

告以如是累劫勤苦分身度脱者，正欲举娑婆世界至弥勒出世已来众生，将悉付嘱于地藏也。故曰：“汝观吾累劫勤苦……”，故又曰：“汝当忆念吾在忉利天宫殷勤付嘱。”世尊如是勤苦化度，地藏亦如是勤苦化度，是故世尊愿行，即地藏愿行也。世尊如是付嘱地藏，地藏如是慈护众生，是故地藏慈护即世尊慈护也。然则得地藏救护者，直可视地藏如佛，而凡发大乘心者，莫不同地藏受付嘱于天宫矣。

尔时诸世界分身地藏菩萨共复一形者：当机则无量无边，本愿则唯一而已。一月影临一切水，一切水月一月摄。分身合身，非一非多。又涕泪悲恋者：悲六道造业不悛，悲众生刚强难化，悲如来慧日将沉，悲天宫付嘱事大也。乃白佛言：

“唯愿世尊，不以后世恶业众生为虑。如是三白佛言：唯愿

世尊，不以后世恶业众生为虑。”

如是大慈大悲，遂使现在未来，一切尘劳种子、罪苦众生，莫不以世尊之付嘱，入地藏之悲愿矣。《大论》云：舍卫城中九亿家，三亿家眼见佛，三亿家耳闻有佛，三亿家不见不闻。夫佛在舍卫二十五年，而此众生不闻不见，何况远者。此所以佛说：或有暗钝，久化方归；或有业重，不生敬仰也。唯我地藏，得佛威力，具大神通，分身百千万亿恒河沙世界，一世界化百千万亿身，一身度百千万亿人，令归敬三宝，永离生死。乃至所为善事，一毛一涕、一沙一尘，或毫发许，皆与度脱。然则含识之伦，亦当知归仰矣。此世尊亦所以为赞善助喜也。是品有以为正宗之首者，要亦正明地藏之本愿耳。

《释观众生业缘品》第三

地藏菩萨之因地愿行，即是为一切罪苦众生，广设方便，尽令解脱，离诸业苦。如前二品，已详言之。此下三品，即正明众生业缘、业感、业苦之差别，皆地藏所化之分齐也。

是品所明，系因佛母摩耶夫人之问，而说一切众生造无间之业缘，受无间之业苦，遂直名为观众生业缘品。

夫众生无边，而造业无量。在此无量无边之业报中，其苦缘众多、最难解脱者，莫过于阎浮提众生。而阎浮众生，即皆地藏大愿之所摄，阎浮众生之业苦，亦惟赖地藏菩萨而拔度。是故佛母摩耶夫人，于此即首先致问“阎浮众生，造业差别，所受报应”，又于地藏所答千万世界无数业报中，独问“阎浮罪报，所感恶趣”，良以阎浮众生之痛苦，最为迫切，悲悯之深，不禁而发之于问耳。

于是地藏菩萨，为粗说“南阎浮提罪报名号”，所谓众生以五种恶业堕无间地狱：一者，不孝父母，乃至杀害；二者，出佛身血，毁谤三宝；三者，侵损常住，恣行淫污；四者，违背戒律，造种种罪；五者，偷窃常住，财物等等。

造此五逆，堕无间狱者，千万亿劫，求出无期；求暂停苦，一念不得。然所谓无间狱者，诸地狱中之一耳。诸有地狱，在大铁围山内，有所谓：

大地狱，一十八所。

次有五百，名号各别。

次有千百，名号亦别。

此诸地狱，皆众生无量恶业所感，苦果众多，说不能尽。无间地狱，诸狱之一，特以众生恶业所极，而感报随之。无间狱者，恶报最甚，经中所说：

无间地狱，有诸火毒、热铁、蛇狗、狱床等——即是众业所感之报也。

罪人备受恶鬼、夜叉、铁鹰、铁蛇等等苦毒——即是众生所感之业也。

动经万劫，求出无期；此方他方，展转相寄——是即无间罪报之事也。

又经中所说无间，略有五种：一者，时无间；二者，身无间；三者，苦无间；四者，众类无间；五者，器无间。

夫众生恶业，所感苦报，说不能尽。在无量业苦中，地狱业苦说不能尽。诸地狱中，无间狱苦说不能尽。此所以地藏白圣母言：“无间地狱，粗说如是”，又言：“若广说地狱罪器等名，及诸苦事，一劫之中，求说不尽。”可见众生业缘甚重，业苦无边如此。而地藏本愿，必至众生尽得解脱而后已。地藏本行，则化为无量地狱处分身地藏菩萨以化度之。于此弥见地藏之大悲与大愿矣。

然返观一切众生之业苦，虽可因地藏菩萨而得度，然而受诸地狱中之惨苦者，尚无已期。而人世间之杀盗淫妄，横造恶业，以自投于恶趣者，尤复正盛，岂不甚可悲叹！故摩耶夫人闻地藏说已，愁忧合掌，顶礼而退。

《释阎浮提众生业感品》第四

夫众生之沉沦于业苦，正佛菩萨悲愿之所由发也。此品所说地藏菩萨累劫大愿，皆以一切众生之业感为起点。故此品名《观阎浮提众生业感品》。

在此释迦法中，惟我地藏菩萨，正表大愿，承佛宣化，度诸众生。观于此品，首即由地藏白佛：“我承如来威神力故，分身万亿世界，拔救众生……我今又蒙佛付嘱，六道众生，遣令度脱。唯然世尊，愿勿有虑”，佛答地藏“一切众生，造诸业苦，吾当忧虑。汝既毕是往愿、累劫重誓，广度罪辈，吾复何虑”之言，更可知一切众生之罪业深重，而佛菩萨之悲愿无穷矣。

夫地藏因地本愿，如初品已说，今世尊复谓地藏累劫重誓者，则此累劫之中，其愿非一。此所以定自在王菩萨白佛言：“地藏累劫，各发何愿？”尔时佛告定自在王言：

“地藏菩萨过去久远劫中，为一小国王，为欲救护众生，而发愿云：若不先度罪苦，令是安乐，得至菩提，我终未愿成佛。”

“又过去劫中，为光目女，为拔救其母于地狱苦难，发大誓愿：愿我自今日后，对清净目如来像前，却后百千万亿劫中，应有世界，所有地狱及三恶道，诸罪苦众，誓愿拔救，令离地狱恶趣、畜生、饿鬼等，如是罪报等人，尽成佛竟，我然后方成正觉。”

“过去久远劫中，如是悲悯，发恒河沙愿，广度众生。是故未来世中，行诸恶业，堕恶趣者，归依地藏菩萨，即能解脱三恶道报。若能至心归敬供养者，未来劫中，常获诸天胜报、宿命神通。如是地藏菩萨有无量不思议大威神力，广利众生。”

佛既说已，复以此经付嘱定自在王，广宣流布，利益众生。盖所以尊崇地藏之弘愿，悲悯众生者深也。盖又对诸出世之菩萨，乃以此大乘经法为付嘱也。

尔时四方天王白佛言：“地藏菩萨于久远劫来，发如是大愿。云何至今犹度未绝，更发广大誓愿？”于是佛告四天王言：

“地藏久远劫来，度脱众生，犹未毕愿。慈悯此世罪苦众生，复观未来无量劫中，因蔓不断，又发重愿。”

“于娑婆世界阎浮提中，百千方便而为教化。遇杀生者，说宿殃短命报；遇窃盗者，说贫穷苦楚报；遇邪淫者，说雀鸽鸳鸯报；遇恶口者，说眷属斗争报；遇毁谤者，说无舌疮口报；遇瞋恚者，说丑陋癡残报……百千报应，今粗略说。”

“如是等阎浮提众生业感差别，地藏菩萨百千方便而教化之。”

佛既说已，复告四方天王：“汝等护人护国，无令诸众业，迷惑众生。”盖所以救护众生，符契地藏之弘愿者至也。盖又对诸护世天王，乃以众生为付嘱也。

《释地狱名号品》第五

是品系于业感、业缘之后，而明地狱业报差别之相也，故名《地狱名号品》。夫末世众生，刚强难化，若不使于业报罪苦，有所怖畏，势必至于造罪而不讳。故是品由普贤菩萨，本其悲悯之怀，请地藏菩萨为一切众生宣说“阎浮提罪苦众生所受报处，地藏名号及恶报等事”，盖使末世众生，知是果报于善恶之途，有所趋避也。

于是地藏菩萨白普贤菩萨，略说地狱名号之事，所谓：

“阎浮提东方有山，号曰铁围。其山黑邃，无日月光，有大地狱，号极无间；又有地狱，名大阿鼻；复有地狱，名曰四角；复有……更有叫唤地狱、拔舌地狱、粪尿地狱……如是等地狱，其中各各复有诸小地狱，或一或二，或三或四，乃至百千，其中名号，各各不同。”

如是地狱，皆是众生业力所感，是故地藏白普贤言：“南阎浮提行恶众生，业感如是，业力甚大，能敌须弥，能深巨海，能障圣道。是故众生死后有报，纤毫受之。”普贤答言：“吾已久知三恶道报，望仁者说，盖令后世末法一切恶行众生，闻仁者说，使令归

佛耳。”

于是地藏菩萨白普贤菩萨，略说地狱罪报之事，所谓：

“或有地狱，取罪人舌，使牛耕之。或有地狱，取罪人心，夜叉食之。或有地狱，镬汤盛沸，煮罪人身。或有地狱……如是等报，各各狱中，有百千种业道之器，无非是铜、是铁、是石、是火，此四种物，众业行感。若广说地狱罪报等事，一一狱中，更有百千种苦楚，何况多狱，若广解说，穷劫不尽。”

如上所说，皆是地藏菩萨无量行愿之所摄化也，如来为欲广扬地藏不思议神通功德，为令一切众生，咸藉度脱，复说此下之《如来赞叹品》。

《释如来赞叹品》第六

是品大意：（一）如来放光赞叹，并付嘱是经。（二）普广菩萨请佛宣说地藏利益人天之事，佛具说之。

尔时世尊，放大光明，遍照百千万亿恒沙诸佛世界，出大音声，普告诸佛世界一切菩萨乃至天龙鬼神等者，即所以广宣地藏菩萨于十方世界，现大不可思议威神慈悲之力，救护一切罪苦之事，令诸大众，广作方便，卫护是经，俾一切众生，证涅槃乐也。可知如来之光明音声，无所不被，亦即地藏之神通威德，无所不至矣。

时会中有普广菩萨，见世尊赞叹地藏菩萨大威神德，诚恐末世众生，不闻不知，无由获益。于是兴慈白佛：

“唯愿世尊，为未来世末法众生，宣说地藏菩萨利益人天因果等事。”

佛告普广，略述地藏菩萨利益人天福德等事。今复包摄经文，略举大意：

- （一）闻地藏菩萨名，或礼或赞者，当超越三十劫罪。
- （二）瞻仰像偶者，当生天上，或生贵家。
- （三）女人厌弃女身，若供养地藏像者，即万劫不受女身。

(四)女人厌是丑陋多病,若瞻礼像者,千万劫生富贵家,身相圆满。

(五)若以伎乐赞叹、香花供养者,是人常为鬼神守护,远离诸恶。

(六)若有恶人鬼神,见人归敬供养菩萨形像,妄生讥毁者,是人当永受讥毁之报,堕阿鼻狱,展转恶道。

(七)为患病者,应诵此经,或舍财物供养,或造塔寺等。若命终者高诵是经,当永得解脱。若人读诵乃至一念赞叹是经,当获千万亿不可思议功德。

(八)若梦见鬼神缠扰者,皆是过去眷属未离恶道故,佛令普广以神力遣其眷属读是经,则其眷属皆得解脱,乃至梦寐不见。

(九)诸下贱人,觉知宿业,忏悔礼像,称名万遍,千万劫生尊贵家。

(十)若新产者,七日中早诵此经,念名万遍,是新生子,宿殃解脱,安乐长寿。

(十一)若能于十斋日,诵经一遍,永离灾难横病,衣食丰盈。

是菩萨有如是不可称说威神利益之事,于阎浮众生,有大因缘。

是诸众生,闻菩萨名,见菩萨像,乃至闻经三字、五字、一偈、一句者,现在殊胜安乐,未来百千万世,常得端正,生尊贵家。

如是地藏威神功德,若非菩萨当机兴问,如来随机宣说,则无由以此无上利乐,开示众生。故此普广菩萨复白佛言:

“世尊,我久知大士有如此不可思议神力及大誓愿力,为未来众生遗知利益,故问如来,唯然顶受。”

普广复问:“世尊,当何名此经”,“使我云何流布?”

盖以地藏实德,既不可思议,如是经法,亦不可思议,为欲开示阎浮众生,故普广兴慈,复作斯问耳。

佛告普广:

“此经有三名：一名《地藏本愿》，一名《地藏本行》，一名《地藏本誓力经》。此菩萨久远劫来，发大重愿，利益众生，是故汝等依愿流布。”

良由行必依愿而立，力亦依愿而生。地藏本愿，最不思议。是故佛告普广依愿流布，而三名之中，遂亦独标本愿一名，以摄余二名也。

《释利益存亡品》第七

此品所说，即为超度亡人，修诸佛事，使亡者永离恶趣，受诸胜乐；现存眷属，亦得无量利益，故此品名《利益存亡》也。

地藏白佛：众生举足动念，无非是罪，从纤毫间，便至无量。是诸众生临命终时，父母眷属，宜为设福，修诸佛事，如悬幡盖、然油灯、诵经、念佛，乃至身死七七日内，广请众善，是诸命终众生，永离恶趣，得生人天，受胜妙乐，现在眷属，利益无穷。慎勿杀害生畜，拜祭鬼神，使亡人但结罪缘，转增深重也。

时会中有大辩长者，为欲令众生具明此利，因再兴慈请问地藏：

“阎浮众生，命终之后，小大眷属，为修功德，设斋造善，是命终人得大利益，及解脱否？”

于是地藏具答其意：

“众生临终，闻一佛一菩萨名，不问有罪无罪，悉得解脱。若众生在生，不修善因，多造众罪，命终之后，小大眷属，为造福利，一切圣事，七分获一；六分功德，生者自利。”

“是命终人，七七日内，如痴如聋，或在诸司，辩论业果，审定之后，七日受生。”

“是命终人，未受生时，七七日内念念之间，望诸骨肉眷属，兴造福力救拔。过是日后，随业受报：若是罪人，千百岁无解脱日。若是五无间罪，堕大地狱，万劫受苦。”

“如是罪业众生，命终之后，眷属为修营斋，资助业道。未斋

食竟，或营斋之次，米泔菜叶，不弃于地，乃至诸食，未献佛僧，不得先食。”

“如是设斋供养，志心勤恳，存亡获利”。

如上所说，虽并利益存亡，而慈惠所被，尤侧重于亡者。于是尔时忉利天宫千万亿那由他阎浮鬼神，亦皆发无量菩提之心。

《释阎罗王众赞叹品》第八

又，上品既说忉利天宫无量阎浮鬼神，发菩提心，此品即说诸阎罗鬼王，承佛威神及地藏神力，当机白佛以赞叹佛法守护众生之事，故名《阎罗王众赞叹品》。

是品大意：（一）阎罗天子请问众生展转恶道未得解脱之事，佛具说之。（二）恶毒鬼王及主命鬼王白佛，当拥护善法卫护众生之事，佛嘉勉之。

尔时无量鬼王与阎罗天子，承佛威神及地藏菩萨力，来诣此忉利大会，时阎罗天子白佛言：

“世尊，我睹地藏菩萨，在六道中，百千方便，而度罪苦众生。然诸众生，脱获罪报，未久之间，又堕恶道。世尊，地藏菩萨既有如是不可思议神力，云何众生而不依止善道，永取解脱？”

佛告阎罗天子：

“阎浮众生，其性刚强，难调难伏。是大菩萨于百千劫，头头救拔，如是众生，早令解脱。是罪报人，乃至堕大恶趣，菩萨以方便力，拔出根本业缘，而遣悟宿世之事。自是阎浮众生，结恶习重，旋出旋入，劳斯菩萨，久经劫数，而作度脱。”

盖众生之业苦未能度脱，即地藏菩萨辛勤化度未已之处也。然阎浮众生恶业众多，于是有无数鬼王，化恶导善，卫护众生，亦即菩萨本愿之所摄也。尔时有恶毒鬼王白佛言：

“我等无数鬼王，游行世界，为善为恶，名各不同，然是业报，多恶少善。然世人或有修毛发善事，乃至少事供佛、诵经、烧香、供养者，我等鬼王，当礼之如佛。救诸小鬼、土地，护卫是人，不

令恶事痛苦，入于其舍。”

如是鬼王，虽名恶毒，然能发菩提心，拥护善法，故此如来赞鬼王言：

“汝等如是拥护善男女等，吾亦告梵王帝释令卫护汝。”

所云：“卫护汝”者，卫护是鬼王之菩提心，令不退堕也。

又会中有主命鬼王白佛言：

“世尊，我本业缘主阎浮人命，生时死时，我皆主之。在我本愿，甚欲利益。众生不会我意，致令生死俱不得安。”

“阎浮提人，初生之时，但当作善，增益舍宅，慎勿杀害、广聚眷属、饮酒食肉。何以故？当产难时，有无数恶鬼精魅，欲食腥血，我皆令土地灵祇，荷护子母，使令安乐。如是之人，见安乐故，便当设福，答诸土地。翻为杀害，集聚眷属，以是之故，灾殃自受，子母俱损。”

“又阎浮提人，临命终时，有百千恶道鬼神，接引亡人，令落恶道，何况本造恶者。是诸眷属，当设大供养，转读尊经，念佛菩萨名号，如是善缘，能令亡者离诸恶道，寻即解脱。”

是主命鬼王，能行大慈，发是大愿，于生死中，护诸众生，脱非菩萨现身，焉能若此？故佛告主命鬼王言：“若未来世中，有男子女人，至生死时，汝莫退是愿，总令解脱，永得安乐。”又佛告地藏菩萨“是大鬼王主命者，已曾于百千生作大鬼王，于生死中，拥护众生。是大士慈悲愿，故现大鬼身，实非鬼也。却后过一百七十劫，当得成佛，号无相如来……所度天人，亦不可限量”也。

前品所明，无量鬼神，闻地藏说，发菩提心。此品则说鬼王当来成佛，盖众生与佛，相去只一间耳。地藏神力，信不思議也。

《释称佛名号品》第九

上来诸品，或说六道差别之相，或说利益存亡之辈，使诸众生，出诸苦趣，渐就解脱。至于以此称佛法门，开示众生，使众生出生死流，成就佛道，则尤地藏重愿之所在，即此品之所明矣。

夫称佛功能，最为胜特，是故地藏白佛：“我今为未来众生，演利益事，于生死中，得大利益。唯愿世尊，听我说之。”佛赞地藏：“汝今欲兴慈悲，救拔一切罪苦众生，演不思議事，今正是时，唯当速说。”又云：“吾即涅槃，使汝早毕是愿，吾亦无忧。”是地藏之大悲显示，而世尊之所珍重赞扬，于此法门，盖无所不至矣。

于是地藏白佛：

过去无量阿僧祇劫，有佛出世，号无边身如来。

又过去无量劫，有佛出世，号宝性如来。

又过去不可说阿僧祇劫，有佛出世，号波头摩胜如来。

又过去有佛出世，号师子吼如来。

又过去有佛出世，号拘留孙佛。

又过去有佛，号毗婆尸如来。

又过去有佛，号宝胜如来。

又过去有佛，号宝相如来。

又过去有佛，号袈裟幢佛。

又过去有佛，号大通山王佛。

如是诸佛，若有男子女人，暂生恭敬，发心归依，乃至塑画形像，供养赞叹，是人即得超越无量劫生死重罪，乃至得遇恒沙诸佛，广为说法，摩顶授记，成就佛道。

又于过去有净月佛、山王佛、智胜佛、净名王佛、智成就佛、无上佛、妙声佛、满月佛、月面佛……如是等不可说佛。

一切众生、人天男女，但念一佛名号，功德无量，何况多名。

若有临命终时，家人眷属乃至一人，为念一佛名，是命终人，罪报销灭，虽至五无间罪，亦渐消除。何况众生自称自念，获无量福，灭无量罪。

《释较量布施功德品》第十

既令众生于世出世道，获诸胜益矣。为令众生广利自他，故于此较量布施功德，使广植福田，大开涅槃之门也。况檀度为六

度初门，余行悉皆摄从，是故布施，功行最胜。然施有财施、法施、无畏施等等差别，所获功德轻重亦自殊异，故须较量，此品即名《较量布施功德品》也。

尔时地藏承佛威神，兴慈白佛：“我观业道众生，较量布施，有轻有重，是事云何？”于是佛告地藏：

阎浮提中，国王、大臣、刹利、婆罗门等，于贫贱残疾辈悲悯，亲手遍行布施，所获福利，如布施百恒河沙佛功德之利，千百生中，七宝具足，何况衣食受用。

若遇塔寺佛像者，供养布施，当得三劫为帝释身，受胜妙乐，若以此福利回向法界，则十劫中常为大梵天王。

若遇塔庙、经像毁坏者，发心修补，或自办、或劝他，如是布施结缘，千百生常为转轮王身。他人同布施者，百千生常为小国王身。更能发回向心者，自他尽成佛道，果报无边。

若见诸老病、生产妇女，一念大慈，布施医药、饮食、卧具，令使安乐，是福利最不思议：百劫为净居天王，二百劫为六欲天王，毕竟成佛，不堕恶道，不闻苦声，获福无量。更能回向，功德更胜，何况释梵之报。

如上所说，系就生尊贵家，已曾植诸善根者，而较量其布施功德也。

未来世中，若有善男子、善女人，遇佛菩萨、辟支佛、转轮王等形像，布施供养，得无量福，人天受乐。若能回向法界，福利不可为喻。

若遇大乘经典，或闻一偈一句，赞叹供养，果报无量。若能回向法界，其福不可为喻。

若遇佛塔、经典，新者布施、供养、瞻礼、赞叹，故者、毁坏者修补营理，或自办、或劝他，如是等辈，三十生中为小国王，檀越者常为轮王。

若于佛法中所种善根，或布施供养，或修补塔寺，或装理经

典，如是善事，回向法界，百千生中，受上妙乐。

又云，如上利益，如但回向自家或自身，仅能三生受乐；若能回向法界，则福利无穷，所谓舍一而得万报。广令法界有情，同获胜益，斯即地藏本愿之所在，布施因缘，亦复如是也。

《释地神护法品》第十一

是品文义：（一）坚牢地神白佛，赞叹地藏本愿功德，以及众生如何恭敬供养诸利益。（二）佛赞坚牢地神护法之事。此品即以此故，名《地神护法品》也。

在佛法中，惟我地藏菩萨誓愿深重，最不思议，故此坚牢地神白佛言：“无量菩萨摩訶萨，皆是大不可思议神通智慧广度众生，是地藏菩萨，于诸菩萨，誓愿深重。”又言：“是地藏菩萨，于阎浮提有大因缘。诸菩萨度于六道，愿尚有尽，是地藏菩萨教化六道众生，所发誓愿劫数，如千百亿恒河沙。”又言：“我观现在、未来众生，于所住处，于南方清静处，塑画地藏形像，烧香供养、瞻礼赞叹者，当获十种利益……若有善男子、善女人，于所住处，有此经典及菩萨像，更能转读经典，供养菩萨，我常日夜以本神力卫护是人，乃至水火盗贼，大横、小横一切恶事，悉皆消灭。”

如上所说，即是坚牢地神护法之事也。坚牢地神主护持土地令生万物者，又复能护持如是经法，功德尤为胜特。是故佛告之云：

“阎浮土地悉蒙汝护，乃至草木沙石、麻稻竹苇、谷米宝贝，从地而有，皆因汝力，又当称扬地藏利益，汝之功德神通，百千倍于常分地神。”

又付嘱之云：

“若有供养菩萨，及转读是经，但依《地藏本愿经》一事修行者，汝以神力拥护之，勿令一切灾害及不如意事辄闻于耳，何况令受。”

又云：

“非但汝独护是人故，亦有释梵眷属，拥护是人。”

盖以如是不思议殊胜经法，一切人天鬼神，皆应护持，皆应受如是付嘱，非独坚牢地神已也。此品不过借地神以显示之耳。

《释见闻利益品》第十二

前品之地神护法，即为流通此经而说者也。于此世尊放光，观音请问，而宣说此“见地藏像，闻地藏名，无不获大利益之事”。此品即名《见闻利益品》。尔时世尊从顶门上，放百千万亿大毫相光者，即是普告大众，赞扬地藏菩萨利益众生不思议等事也。

时会中有观世音菩萨，垂大悲悯，为欲使一切众生具闻护益，遂乃启请世尊：

“复为现在、未来一切众生，称扬地藏不思议事，令众生等瞻礼获福。”

于是佛赞观世音菩萨救护众生殊胜功德之事，复为宣说地藏菩萨不思议利益事言：

若有天人，或天福尽，五衰相现，或有堕恶道者，如是当现相时，或见地藏像，或闻地藏名，一瞻一礼，增福受乐，不堕恶道。何况见闻菩萨，以香花等等供养，所获功德福利，无量无边。

若众生临命终时，一闻地藏名，即永不历三恶道苦。何况临终，父母眷属，以其舍宅、财宝，塑画地藏形像，或使病人见闻，则是人合受重病者，病即痊愈。若是业报命尽，则罪障消灭，后生人天，受胜妙乐。若有亡失父母、兄弟、姊妹，而心窃思念者，若能塑画地藏形像，乃至闻名瞻礼、供养，是其眷属堕恶趣者，即能解脱，生人天中，受胜妙乐，乃至转增圣因，受无量乐。是人更能三七日中瞻礼地藏形像，念名万遍，当得菩萨现身具告眷属生界，或梦中借菩萨神力见诸眷属。更能每日念名千遍至于千日，当得土地鬼神拥护，无诸疾病，毕竟受记。

若有发大慈心救护众生修无上菩提者，闻地藏名，至心皈依、供养、瞻礼，是人所愿速成，永无障碍。

若有欲成就百千万亿等愿等事，但当归依、瞻礼、供养、赞叹地藏形像，所愿无不成就。复愿地藏菩萨慈悲拥护，即于梦中，得菩萨摩顶授记。

若有于大乘经典无读诵性者，闻地藏名，见地藏像，以本心恭敬陈白，香花等等供养，复以净水一盞，经一日夜，安菩萨前，然后合掌请服，慎诸五辛、酒肉、淫妄、杀害，一七日至三七日，于梦中即见地藏菩萨授灌顶水，梦觉即获聪明，经典一历耳根，即永忆不忘。

若有贫贱疾病，所求乖愿，眷属分散，横事忤身，睡梦惊怖者，闻地藏名，见地藏形，至心恭敬，念满万遍，不如意事，渐渐消灭，安乐丰饶，乃至梦中，悉皆安乐。

若有因事入于山林河海或诸险道，是人先当念地藏菩萨名万遍，所过土地，鬼神拥护，永得安乐，一切虎狼、狮子、毒害，不能损之。

地藏功德，最不思议。如上所说，不过大海之一滴耳，是故佛告观世音菩萨“是地藏菩萨，于阎浮提有大因缘。若说于诸众生见闻利益等事，百千劫中，说不能尽”也。

佛又付嘱观世音言：“汝以神力，流布是经，令娑婆世界众生，百千万劫，永受快乐。”盖以观世音菩萨，以无量大悲方便，于六道中度诸众生，而佛付嘱以是经法，使众生普蒙利益。是诸菩萨内证法门，法法相通，地藏悲愿之所感被，尤无穷尽也。

尔时世尊说此品已，为令众生受持不失，复说偈言，令众受持。如来之于是经，反复叮咛，其意深长矣。

《释嘱累人天品》第十三

是品文意：（一）如来以人天众生付嘱地藏。（二）虚空藏请说礼诵、供养等福利。盖此经将了，法会将终，佛将自忉利天宫入灭，以地藏菩萨救护众生不思议神通愿力故，复以诸人天众生等嘱累之。此品即名嘱累人天品也。

尔时世尊摩地藏顶，赞叹地藏神力、慈悲、智慧、辩才不可思议，又复谓言：“吾今在忉利天中，于百千万亿不可说一切诸佛菩萨、天龙八部大会之中，再以人天诸众生等，未出三界，在火宅者，付嘱于汝。”盖可见如来、地藏悲感相应之深，与付托之重矣。

夫阎浮众生，志性无定，习恶者多，纵发善心，须臾即退；若遇恶缘，念念增长。故佛又告地藏言：“吾以是故，分是形百千万亿化度，随其根性而度脱之”。又言：

“吾今殷勤以天人付嘱于汝。未来之世，若有天人男女，于佛法中，种少善根，一毛一尘，汝以道力拥护是人，渐修无上，勿令退失。”

“若天若人，随业受报，临堕恶趣，若能念一佛一菩萨名、一句一偈大乘经典，汝以神力，方便救拔，于是人所，现无边身，为碎地狱，遣令生天，受胜妙乐。”

时世尊说已，复说偈言：

“现在未来天人众，吾今殷勤付嘱汝，
以大神通方便度，勿令堕在诸恶趣。”

叮咛付嘱，其意深长矣。是故地藏白佛：“唯愿世尊，不以为虑。”又言：“若有于佛法中，一念恭敬，我亦百千方便度脱是人，于生死中，速得解脱。何况闻诸善事，念念修行，于无上道，自不退转。”盖所以酬答如来付托之深，期必度诸人天，共成佛道，而不独使于世间受胜妙乐已也。

时会中有虚空藏菩萨，具闻如来赞叹地藏威神愿力不思議事，而白佛言：“若有善男子、善女人、一切天龙，闻此经典，及地藏名字，或瞻礼形像，得几种福？”

尔时佛告虚空藏菩萨：若未来世中，有善男子、善女人，见地藏菩萨形像，及闻此经，乃至读诵，香花饮食、衣服珍宝，布施供养，赞叹瞻礼者，得二十八种利益：

- | | | |
|----------|----------|----------|
| 1. 天龙护念 | 2. 善果日增 | 3 集圣上因 |
| 4. 菩提不退 | 5. 衣食丰足 | 6. 疾病不临 |
| 7. 离水火灾 | 8. 无盗贼厄 | 9. 人见钦敬 |
| 10. 神鬼助持 | 11. 女转男身 | 12. 为王臣女 |
| 13. 端正相好 | 14. 多生天上 | 15. 或为帝王 |
| 16. 宿命智通 | 17. 有求皆从 | 18. 眷属欢乐 |
| 19. 诸横消灭 | 20. 业道永除 | 21. 去处尽通 |
| 22. 夜梦安乐 | 23. 先亡离苦 | 24. 宿福受生 |
| 25. 诸圣赞叹 | 26. 聪明利根 | 27. 饶慈愍心 |
| 28. 毕竟成佛 | | |

或得七种利益：

- | | | |
|---------|---------|---------|
| 1. 速超圣地 | 2. 恶业消灭 | 3. 诸佛护临 |
| 4. 菩提不退 | 5. 增长本力 | 6. 宿命智通 |
| 7. 毕竟成佛 | | |

如上所说种种利益，开之则为二十八种，合之则为七种，广则利益无量无边，不可称说，如上不过略言之耳。

尔时十方一切不可说诸佛如来及大菩萨天龙八部，闻释迦牟尼佛，称赞地藏菩萨大威神力不可思议，叹未曾有。

佛在忉利天说已，时忉利天亦雨无量香花、天衣珠璣，供养释迦如来及地藏菩萨。一切大众，俱复瞻礼而退。

（《威音》第4—14期）

《净行品》释义

绪 言

自从我用“语体文”撰出了一部《心经释义》之后，叠蒙各方大德的随喜嘉许，和一般初机的欢然推重。数年以来，出资印赠和驰函索阅的人，着实不少，使我这一点“借报佛恩”的微意，得以一时实现，私心为之欣慰非常。在这中间仔细地研究起来，这固然是由于“佛力无边”、“法轮常转”而得成就这样的胜缘，同时却也可以知道这一类的著述正是现前所需要。

在本文集的论说部里面，有一篇《论何以教初学佛者》的文字，关于教授初学的方法，说得非常剀切详明，乃是前人绝鲜道及而现前急待解决的一个问题。这篇文字的价值甚高，自不待说。于今只说他所告诉我们的一位善知识的重要开示。那善知识，为着教授初机起见，曾经就三藏中选出了三种最浅近简单而又能统括全部佛法精义的经典，以为一般大乘学人至简至要的行持标准。这三部经，自然值得我们重视，其中的第一部便是《心经》，表文殊菩萨的大智。第二部便是《行愿品》，表普贤菩萨的大行；第三部便是《普门品》，表观音菩萨的大悲。当这篇文字发表之时，我便想到那第一部的《心经》，已经由我用“语体文”解释过了，我当继续的用“语体文”解释其余的两部经，以便一般初心菩萨的研习。只因年来无暇，未能早日撰成，可是耿耿私衷，并没有一时忘却。最近我又感觉这种教授初机的需要日益急迫，所以特地抽出一些工夫，要来完成这一种工作，不过在上次善知识所选出的三部经中，《心经》之外，那《行愿品》，我也已经

撰成了一篇《普贤十大愿王略讲》了。我的善知识，因又命我撰《净行品》和《普门品》的释义，合着那《心经释义》而完成三部经释义。本来这《净行品》和那《行愿品》正是一样的显示菩萨行上的事，并且两品所说各有所详，也各有所略，合读起来，相得益彰（详见后文）。于今在《普贤十大愿王略讲》之后，再加上一个《净行品释义》，对于这大乘学人的行持标准，自然更觉完备而显明。所以我在这完成三部经释义的工作之中，便先继续那一部《心经释义》而撰出了这一部《净行品释义》。

提起了这一部《净行品》，知道它的人，虽然不及那知道《心经》的来得多，可是它在那广大浩瀚的《华严经》里面，却早已崭露头角，为古代明眼大师提出别行。本来《华严》是诸经之王，其中所说的妙义，都是称性而谈的一乘圆教，精深博大，殆非余经所及。全部共有三十九品，卷帙繁重，不便受持。古来东西两方，即有明眼大师，在三十九品之中，选取一二品，别行于世，或取《入法界品》，或取《行愿品》，或取《净行品》，或连取《问明》、《净行》、《贤首》三品，或别取《十住》、《十地》、《十定》、《寿量》等品。这一品别行，由来已久，知道它的人，自然也应当不在少数。

《华严》的境界，既是那样的高，这选出别行的一品，当然又是那特高的境界之中一种切要的教法，我们自然应当特别地尊重受持。其余诸品不说，只说这《净行品》，于今且问这《净行品》在全部的《华严》中间究竟处于怎样的地位呢？关于这个问题，我曾经听见善知识说过几段话，现在且待我一一地追述出来。

最初善知识道：“全部的《华严》，只是信、解、行、证四分。信分有六品，解分有三十一品，行、证二分各有一品。此中最切于一般学人的修持而使之由信的阶段进入行证阶段的，自然要算那第二的解分，所以经中所说也算最多。这第二解分，便是说菩萨修行所经过的五十二位。最初六品说十信位，其次六品说十住位，其次四品说十行位，其次三品说十回向位，其次一品说十

地位，末尾十一品说等觉、妙觉二位。就着我们这一般初机说起来，在这五十二位之中，自然又要算那最初的十信位和我们最切近。而这《净行》一品，便是这最初六品之一，所说的正是十信法门，它对于初心菩萨实在特别重要，因此之故，我才把它选出来。虽说它只是《华严》里面的最低法门，却正是七级浮图的第一级，也正是重门洞开的第一门。我们要造浮图，若是不造成那第一级，上面的各级如何能造？我们要入重门，若是不跨入那第一门，里面的各门又如何能入？说到这里，这《净行》一品，自然是极其重要，愿大家都要尊重受持，万不可漫加忽视。”

继而善知识又道：“《华严》一经，所表的正是普贤菩萨的大行。虽然所说的十玄、六相等等法门，重重无尽，而彻始彻终，以普贤为中心，以大行为正鹄，这是读《华严》的人应当首先认清的一个要点。于今我所选出的这《净行》一品，正是以行为名，所发挥的也正是行上的妙义。行而能净，便为普贤，既契合于普贤，也就得了《华严》的宗极。依此说来，它并不能算是《华严》里面的最低法门，简直应当列入《华严》的中心法门里面了。说到这里，这《净行》一品，自然更为重要，愿大家更要尊重受持，万不可漫加忽视。”

后来善知识又道：“华严宗所倡导的种种妙义之中，有一义最值得注意，便是‘信满成佛’。这华严宗的行位，原有‘行布’和‘圆融’两门说法。依着那行布门而言，由十信、十住、十行、十回向、十地，以至等觉、妙觉，固然是依次渐进，阶位不同。可是依着那圆融门而言，便不如是，修着一行，即同修一切行；得着一位，即随得一切位。这一层妙义，也就是由所谓十玄、六相里面推出来的。试看经中《贤首品》，说十信的‘满心胜进分’上，得一切位及佛位，这便谓之‘信满成佛’。于今我所选出的这《净行》一品，正是十信法门，也正是华严宗所倡导的信满成佛之所在。行而能净，便为十信位满；信而能满，便已成佛。依此说来，它并

不仅是《华严》的中心法门之一，简直可以说是《华严》所倡导的唯一成佛法门了。说到这里，这《净行》一品，自然愈加重要，愿大家尤其要尊重受持，万不可漫加忽视。”

我们只听了善知识的这几段话，关于《净行品》在《华严》中地位的重要，自然已经可以知道。再由《华严》“一乘圆教”去展望全部佛法，这《净行品》在佛法中地位的重要，自然随着可以知道。同时这一品经文对于我们一般学人的本身关系重要，也一定可以知道了。那么，我们对于这一品经文，又怎可以轻心地放过而不加以精详的研究呢？为此之故，我特地撰出这一部《净行品释义》，借作诸君研究之助，这想必也是一种现前需要之品，不算“徒祸枣梨”吧。

这《净行品》的经题，原应云《大方广佛华严经净行品》，今称三字，只是略称。《华严》全经，有两种译本：一是东晋佛陀跋陀罗所译，一是唐代实叉难陀所译。两译之中，《净行》一品，文字略有出入，但品名还算相同。在此以前，东吴支谦曾译出《佛说菩萨本业经》一卷，其中第二《愿行品》，便是《净行品》的别译。西晋聂道真又曾译出《诸菩萨求佛本业经》一卷，也是《净行品》的别译。合计起来，这《净行品》共有四种译本，现在大藏里面，都可检阅。但是依着历代各种经录所记，似乎还有三本，一是东吴支谦另译有《净行品经》一卷，二是西晋聂道真另译有《菩萨本愿行品经》一卷，三是东晋佛陀跋陀罗另译有《菩萨本业经》一卷。前二本在《开元录》中，即经删除，当系传记的重复。后一本虽未删去，但早已亡佚，无可稽考。我想或者即是六十《华严》的一品别行而题以支谦所译的经名，未必另出一本。

何以谓之“净行”呢？净就是清净，行就是行为。本来清净和染污相对，譬如那雪白的蚕丝，一到了染缸里面便失去了它本来的洁白，这是由净而染。又譬如那满沾污秽的白布，经过了切实的洗濯，便也可回复它本来的洁白。这便是由染而净。我们的

一切行为,也有染净的分别。当我们用着凡夫的心而行凡夫的事,那时由“人”、“法”两种我见而起“贪”、“瞋”、“痴”、“慢”等等烦恼,这便是染行。当我们用着菩萨的心而行菩萨的事,那时既空了“人”、“法”两种我见,也就没有“贪”、“瞋”、“痴”、“慢”等等烦恼,这便是净行。不过本品经名的“净行”两字,也可说有两种意思:一种是,“净”字做形容词用,便是上面所说菩萨的清净行为,那是凡夫学为菩萨的标准。又一种是,“净”字做动词用,便是我们用一种法门来清净自己的行为,这是凡夫成为菩萨的道路。前一种是就净行而说已净之行,后一种是就染行而说自净其行。两种之中,我们这一般初机当以后一种为更切。

可是我们如何才能自净其行呢?这在经中发挥得很是详明,下面自当细细地解说,不过我在这里想先提出一个大纲,使诸君开门见山,不复迷误。并且,我还要借着这个机会,将这一品经中修行的真境界形容出来,这想必也是诸君所乐闻的吧。

我曾经听见善知识说过,这一品经所说的净行法门,只在“善用其心”四个字上,平常一般凡夫,都因为不能善用其心,运三业而行于五欲之境,只造成一些杀、盗、淫等罪恶,由此湮没了他的本来清净自性而成了不净。于今要远离这些不净而自净其行,便当先求善用其心。可是我们如何才是善用其心呢?说到这个善用其心,必须具足两个条件,这两个条件是:一面要下随众生,一面要上通佛道。换句话说,便是一面宛然运用一切境物的现实,而一面却了然洞见一切体性的空幻;一面纷然常随于世间的假法,而一面却凝然不失其实相的真如,这才是《净行品》所开示大乘菩萨的善用其心。只是像这样善用其心的境界,有些异乎寻常,不易领会。有许多人说:“这样的善用其心,好比一个人要有两个心,在只有一个心的我们,如何能够办到?”果然如此,这个善用其心的法门,不会有那“有治法而无治人”之叹吗?其实不然,像这样的境界,寻常的人,也未尝办不到。我记得善

知识曾经为此举出一个譬喻，显明易解，亲切有味，可以起信，也可以起行，实在是一种最妙的说法。我于今当把它宣布出来，他所举的是一个什么譬喻呢？他道：“我们不是常常看见戏子做戏吗？当那戏子做戏的时候，做国王便俨然是国王，做臣仆便俨然是臣仆，做将军便俨然是将军，做小卒便俨然是小卒，而这时戏子的心中，何尝一时忘记他只是一个戏子？又当那戏子做戏的时候，喜便俨然喜，怒便俨然怒，哀便俨然哀，乐便俨然乐，而这时戏子的心中，也何尝一时忘记他本身上并没有这样的喜怒哀乐？又当那戏子做戏的时候，杀人便俨然杀人，偷盗便俨然偷盗，邪淫便俨然邪淫，妄语便俨然妄语，而这时演员的心中，又何尝一时忘记他本身上并没有这样的杀盗淫妄？像这戏子做戏，不就是一个人有两个心吗？戏子可以办到，那菩萨的善用其心又如何不能办到呢？于今再就着戏子来做两段说明，譬如有一个戏子，在台上扮做一位将军，金甲银枪，威风凛凛，忽与敌人相遇，冲冠一怒，举枪奋战，杀敌无算，那时英武刚烈的气概，俨然不可一世。可是等他回到后台，却依然只是一个平凡的戏子，一世之雄，已不可见。本来他在台上虽是将军，到了后台，并没有将军的权位；他在台上虽是发怒，到了后台，也并没有余怒的遗留。他在台上虽是杀人，到了后台，也并没有杀人的罪恶。其他一切，也是一样。总而言之，台上虽有种种差别，而后台却没有这些差别的观念；台上虽有种种动作，而后台却没有这些动作的果报。那善用其心的菩萨，虽然也和凡夫一样地运三业而行于五欲之境，毕竟不同于凡夫的沉迷流转，也正是如此。不过从另一方面说，戏子既在台上做戏，虽自知是一时假扮，却仍然要做得逼真，以能使观众满意而感动为上。譬如他正扮做一位将军，便须得处处不失将军的态度，他那时所扮做的将军正应当赫然发怒，也须得处处不失发怒的神情；他那时所扮做的将军正应当执戈杀敌，也须得处处不失杀敌的景象。其他一切，也是一样。

总而言之，他虽是假扮着种种差别，而这些差别却不容丝毫紊乱；他虽是假扮着种种动作，而这些动作却不容丝毫疏忽。那善用其心的菩萨，虽然不同于凡夫的沉迷流转，却仍和凡夫一样地运三业而行于五欲之境。也正是如此，我们只要看了戏子做戏，便当明了菩萨善用其心的境界，这实在是一个很好的譬喻。佛经中不是也常说‘游戏神通’吗？由这‘游戏神通’四字上，也可见菩萨的示现化度，本来有些像做戏一般，这一个譬喻，正不是毫无依据呢。”

说到这里，这《净行品》的地位和大纲，以及它的修行真境界等等，想必大家都已经有了相当的认识。这一品经的重要和微妙，自然是大家所共信。那么，从此以后，大家便将这一品经多读几遍，多看几遍吧。不过或者有人要质问我，说我在《心经释义》里面说过，学佛的人，只把《心经》多读几遍，多看几遍，也真够了，于今却又劝人多读这个《净行品》，多看这个《净行品》，不是前后的话有些矛盾吗？在这中间，我便要郑重地声明一番。本来单就《心经》说，《心经》实摄着全部的《般若》，而《般若》又实摄着全部的佛法，只要有这一卷经，也真够了。于今却是将《心经》与《净行品》、《普门品》相对而说，《心经》只表着大智，《净行品》便表着大行，《普门品》便表着大悲，三经相合，而后成为一个佛法整体。所以《心经》之外，又要多读这《净行品》，多看这《净行品》，并且以后还有《普门品》也要多读多看。这并不是我前后说话矛盾，只因一分一合，取义不同。这三经对立的《心经》，实在和那一经独立的《心经》是两种地位，所以我说的话便有些像是矛盾了。并且我还要告诉大家，善知识所说三经分表大智、大行、大悲，也不过是举其特显者而言，实则悲、智与行，都不相离。三经所说，莫不互具，不过有详有略，有隐有显罢了。我们万不可因着善知识三经分表的说法，而昧然将那悲、智与行分成鼎立的三个敌国，从三经之间划成界限分明的鸿沟，这一点是我应当

特别补充声明的。由此，我们应当知道，自己的机根宜于简略的说法，便只把《心经》多读多看已足。若是自己的机根宜于详细的说法，那便当合读三经，合看三经，乃至更扩而充之，遍读遍看那全部的大藏。究其极，这一音圆演的佛法，在善读善看的人自当彻见它只是一味呢。

最后，我却还要补出两层极重要的意义，愿大家读这部经，看这部经的时候都特别加以注意，以免错认了这一品经所说的微妙法门，以免对于我前后所说更生疑惑，而这两层意义，却都是要借着那善知识前所选出的《行愿品》来显明的。我们要彻底的了解这菩萨行上的事，必须记得这《净行品》和《行愿品》有相得益彰之妙。

第一层极重要的意义是：《净行品》虽是说行，却正重在“愿”字，我们应当从这愿上去成就净行。

本来在佛法上，有所谓信、愿、行三门，也有所谓智、行、愿三门，这些配法，原是各有取义的。善知识所选取的三部经，那前次选出的《心经》和《行愿》、《普门》两品，和现今组合的《心经》和《净行》、《普门》两品，都可以随义分配三门。不过在这两种三门之中，我们可以发现有一个错综之点，便是“愿行”两字，适相颠倒。可是我们在这颠倒中间，正应当悟出一层极重要的意义：就名相说，愿是愿，行是行，本来各有各的界限。就本体说，我们却要知道愿行两字本不能相离，有愿而无行，固不成其为愿，有行而无愿，也不成其为行。愿是属于心的方面的，行是属于身的方面的。身心必须相待，愿行必须相应。所以前次选出的第二部经是《行愿品》，而现今组合的第二部经是《净行品》，一行一愿，正是一事，并且这《净行品》本来也有一个《行愿品》的别名。读这个《净行品》的人，万不可见着它的品名叫做《净行》而以为它只是行的方面的事，也不可因为善知识将它分表普贤的大行而以为它只是行的方面的事。当知这一品经的法门，却正在“愿”

字上,你只看经中文殊菩萨所说净行法门的总纲,只是“善用其心”四字,而后面说种种善用其心,关键都在“当愿众生”一句。那一百四十偈中,便有一百四十个愿字,可见他所谓善用其心,也就正是这个愿字。这个愿字属于心,而净行是属于身,由善用其心而成就净行,也正是由愿而成行。若是抛开那偈中的许多愿字,便无所谓善用其心,也就无所谓净行。所以我们对于这一部《净行品》,应当特别着眼在那一百四十个愿字上,这一点是很重要的。

第二层极重要的意义是:《净行品》所重的愿,乃是由普贤十大愿王中“普皆回向”而出,我们应当用那普皆回向的精神去行。

本来善知识所选取的《行愿品》,便只用着那普贤十大愿王一段。何谓普贤十大愿王呢?一者礼敬诸佛,二者称赞如来,三者广修供养,四者忏悔业障,五者随喜功德,六者请转法轮,七者请佛住世,八者常随佛学,九者恒顺众生,十者普皆回向。此中前三愿属于佛的方面,次三愿属于法的方面,再次三愿属于僧的方面,而末尾一愿却是总括前面九愿,更使之神化殊胜。所以这个“普皆回向”,实在是普贤十大愿王里面最后、最高、最精、最要的一条,也就是运用那《华严》十玄、六相,重重无尽的妙义而成。于今这个《净行品》所重的愿,正从那十大愿王之上,特别地发挥这“普皆回向”一条,它的境界已经较高,不更注重前面九条佛法僧方面的事,只专在普皆回向上用功。那一百四十个愿字,无一不是“普皆回向”,无一不是在那十玄、六相,重重无尽的境界中,我们一定要是这样去行那些愿,才是真实的善用其心。如若不然,只说我自己能“背尘合觉”、“离苦得乐”,便也希望众生都能“背尘合觉”、“离苦得乐”,这样的用心,虽然也是大乘菩萨的用心,却还没有望见《华严》的境界,也就没有充分得到这个《净行品》的微妙。

上来所说这两层极重要的意义,是一般读这部《净行品》、看

这部《净行品》的人应当特别注意的，愿大家都将这两层意义牢牢地记着，再对于这一品经多读几遍、多看几遍吧。

于今这一部《净行品释义》总算已经继续那一部《心经释义》出而应着现前的需要了。不过像我这样一知半解的人，来解释这种重要和微妙的经典，疏误之多，在所不免，还要仗一般同愿加以指正和补充才好。

此经总有三分：第一分，是智首菩萨发问，问菩萨如何能得一切胜妙功德。第二分，是文殊菩萨作答，说菩萨若能善用其心，便得一切胜妙功德。第三分，是智首菩萨再问，问菩萨如何善用其心而得一切胜妙功德。文殊菩萨再答，详说菩萨种种善用其心而得一切胜妙功德。

第一分

尔时智首菩萨，问文殊师利菩萨言：“佛子，菩萨云何得无过失身语意业？云何得不害身语意业？云何得不可毁身语意业？云何得不可坏身语意业？云何得不退转身语意业？云何得不可动身语意业？云何得殊胜身语意业？云何得清净身语意业？云何得无染身语意业？云何得智为先导身语意业？”

“云何得生处具足、种族具足、家具足、色具足、相具足、念具足、慧具足、行具足、无畏具足、觉悟具足？”

“云何得胜慧、第一慧、最上慧、最胜慧、无量慧、无数慧、不思議慧、无与等慧、不可量慧、不可说慧？”

“云何得因力、欲力、方便力、缘力、所缘力、根力、观察力、奢摩他力、毗钵舍那力、思惟力？”

“云何得蕴善巧、界善巧、处善巧、缘起善巧、欲界善巧、色界善巧、无色界善巧、过去善巧、未来善巧、现在善巧？”

“云何善修习念觉分、择法觉分、精进觉分、喜觉分、猗觉分、定觉分、舍觉分、空、无相、无愿？”

“云何得圆满檀波罗蜜、尸波罗蜜、羼提波罗蜜、毗黎耶波罗蜜、禅那波罗蜜、般若波罗蜜，及以圆满慈、悲、喜、舍？”

“云何得处非处智力、过未现在业报智力、根胜劣智力、种种界智力、种种解智力、一切至处道智力、禅解脱三昧染净智力、宿住念智力、无障碍天眼智力、断诸习智力？”

“云何常得天王、龙王、夜叉王、乾闥婆王、阿修罗王、迦楼罗王、紧那罗王、摩睺罗伽王、人王、梵王之所守护恭敬供养？”

“云何得与一切众生为依、为救、为归、为趣、为炬、为明、为照、为导、为胜导、为普导？”

“云何于一切众生中为第一、为大、为胜、为最胜、为妙、为极妙、为上、为无上、为无等、为无等等？”

此第一分，是智首菩萨发问，问菩萨如何能得一切胜妙功德。

此分所问，共十一段，第一段是总问，后十段是分问。分问之中，又可分为五层：

第一层，是问菩萨如何能得那第一“资粮位”中所得的一切胜妙功德。这有二段，就是十种具足和十种妙慧。十种具足一段，就资粮中之“福报”而言；十种妙慧一段，就资粮中之“智慧”而言。

第二层，是问菩萨如何能得那第二“加行位”中所得的一切胜妙功德。这有一段，就是十种妙力。

第三层，是问菩萨如何能得那第三“通达位”中所得的一切胜妙功德。这也有一段，就是十种善巧。

第四层，是问菩萨如何能得那第四“修习位”中所得的一切胜妙功德。这有二段，就是七觉、三空和六度、四等。七觉、三空一段，就菩萨“内观于空”而言；六度、四等一段，就菩萨“外行于假”而言。

第五层，是问菩萨如何能得那第五“究竟位”中所得的一切

胜妙功德。这有四段，就是得佛十力、十王敬护、十种饶益和十种胜德。得佛十力一段，就“自”分的圣智“内”证而言；十王敬护一段，就“他”分的供养“外”加而言；十种饶益一段，就“悲”德普覆上的“利他”妙果而言；十种胜德一段，就“智”德独起上的“自利”妙果而言。

此十段又可分为三层，就是问菩萨的“境”、“行”、“果”上一切胜妙功德。

第一层说菩萨的“境”有三段，十种具足是境上的体，十种妙慧是境上的相，十种妙力是境上的用。

第二层说菩萨的“行”有三段，十种善巧是行上的体，七觉三空是行上的相，六度四等是行上的用。

第三层说菩萨的“果”有四段，得佛十力是果上的体，十王敬护是果上的相，十种饶益和十种胜德是果上的用。

这三层分法，也很妥当，但不若依着菩萨的五位说来，循序渐进，引人入胜。所以现在只依着五位解释。

【释】尔时

此一品经乃是《华严》第二会中所说。考《华严》第二会时，世尊在摩竭提国阿兰若法菩提场中始成正觉。既于“菩提场”的初会，由普贤菩萨为会主，说法劝人生信之后，更于“普光明殿”坐莲花藏师子座，与十佛刹微尘数诸菩萨俱，由文殊菩萨为会主，说五十二位的最初“十信”法门，即是劝人生信之后引入解行的开首。当时世尊从两足轮下放光，遍照十方，十方各有菩萨来集，是为《华严》的第二盛会。本品即说于此时。

【释】智首菩萨

智首菩萨，乃是当时由十方来集的菩萨之一。他生在下方玻璃色世界之中，距离这个娑婆世界很远，中间还隔着十佛刹微尘数的世界。这个世界里面有一位梵智佛，智首菩萨便在这梵智佛处净修梵行而为玻璃色世界的大菩萨。

“智首”二字有三种解释：一种是，这位菩萨的修行，最重智慧，以智为首，因名智首。一种是，这位菩萨的智慧，出类拔萃，智中之首，因名智首。一种是，这位菩萨所表的乃是“力波罗蜜”，即“禅波罗蜜”的助伴，所以居于下方，以表禅定等义，定为慧母，力为智首，因名智首。在这三种解释中，应以后说为最深切。菩萨二字的解释见《心经释义》。

《净行》一品，是大乘道中由信而引入解行的开首法门，所重的正是“智为先导”而成一切净行，可是智慧又必由定力而发，故由智首菩萨发问。吾人于此，一方面当注重这个引导修行的智慧，一方面又当注重这个发生智慧的定力。研究《净行品》的人，对于这位代众发问的菩萨，必须先有相当的了解，才能了解这由定慧所显发的净行。

【释】文殊师利菩萨

“文殊师利”四字是梵语，译成中文就是“妙吉祥”。小乘比丘之中，以舍利弗为智慧第一。大乘菩萨之中，以文殊师利为智慧第一。此菩萨与普贤菩萨为一对，分侍释迦如来的左右，一表大智，一表大行。而在《华严》第二会中，文殊师利菩萨从东方金色世界来集，继普贤而为会主。

《净行》一品，是大乘道中由信而引入解行的开首法门。愿属普贤菩萨的大行，但行不能离智，这些净行莫不以智为先导，所以不由普贤菩萨宣说而特由文殊师利菩萨宣说，使一般学人都知道这个大智和大行，正是互相表里的，也就是相辅而行的，犹如左右两手，不可缺一。若有行而无智，那行又何能净？研究《净行品》的人，对于这位为众宣说的菩萨，也必须先有相当的了解，才能了解这智行并重的净行。

【释】佛子

为佛之子，谓之佛子。佛子有三种：（一）本来一切众生都是佛子，因为一切众生都有佛性，所以佛说“悉是吾子”，但是凡夫

未能绍继佛家事业，只可称为“外子”。（二）本来众生能受佛戒便是佛子，因为他既受佛戒，将来必当作佛，所以人称佛子。但是那些小乘人，虽也真能依着佛道而生如来家，却不从如来大法生，只可称为“庶子”。（三）本来大乘菩萨才是佛子，因为这些大乘菩萨正从如来大法生，能绍佛种，使不断绝，所以他们才是佛的“真子”。本品中二菩萨互称为佛子，正是指着这种真子而言。

【释】菩萨云何得无过失身语意业一节

此一段是智首菩萨的总问，凡有十件，就是十种三业。此中开首“菩萨”两字，最宜着眼，他不仅领起这一段总问，还一并领起后面的十段分问。我们在这两字上面，要知道本经所发挥的净行，不是其他人天、声闻、缘觉诸乘的法门，却只是大乘的菩萨道，也就是我们这一般大乘学人所迫切需求的菩萨道。

什么叫做“业”呢？“业”就是我们的一切造作，我们自有生以来，只要张开眼睛，便是常在动中，绝少静止。举手投足，吃饭穿衣，起心动念，吐辞属文，立身经世，出家修道，一切造作，也就无量无边。可是从这个造作的本体说来，却可以总括为三，便是身、语、意三业。试想我们的一切造作，都是先由内而起意，然后外面动身去做，发语去说，除了这动身、发语、起意之外，还有什么造作呢？所以只要说到这个三业，便总括着我们的一切造作。

这三业造作的力量是很伟大的，它向下能使人堕于地狱，向上能使人生于天宫。我们这些众生，所以流转生死，苦乐异趣，便是由它在那里动荡推移，这中间的关系，就是有因必有果。我们的三业造了一种乐因，一定要得到一种乐果。造了一种苦因，一定要得到一种苦果。这便谓之业力。试举其中浅近易见的事实来做一个譬喻吧，譬如我们吃饭，即是一种业，吃饭之后，可使体力充实，事务成办，即是由这一种业所得的果，而这种果是事实上一定不移的。单就这种业力而论，是大家都相信的。其实任何业力，莫不如是。因此之故，我们对于这个三业，最宜注意，

一方面要从这个三业上除去那些世间的苦因,以免受那些世间的苦果;一方面要从这个三业上增加那些出世间的乐因,以求得那些出世间的乐果。换句话说,便是,要转变凡夫的三业而成为菩萨的三业。

菩萨也和凡夫一样的有着身语意三业,可是他的三业,和凡夫的三业,自然有些不同。凡夫只成了一些罪障,菩萨却成了一些功德。就这些功德上说,可分十种:

(一)无过失的三业——这是初地菩萨的三业,他善修那属于“戒”学的布施波罗蜜(余九为伴,下同)破除我见,不贪不着,所以称为无过失的三业,这无过失的三业,是菩萨三学的初基,十地的总根,最宜注意。

(二)不害的三业——这是二地菩萨的三业,他善修那属于“戒”学的尸波罗蜜,坚持净戒,不害众生,所以称为不害的三业。

(三)不可毁的三业——这是三地菩萨的三业,他善修那属于“定”学的安忍波罗蜜,能耐怨害,又安受苦,所以称为不可毁的三业。

(四)不可坏的三业——这是四地菩萨的三业,他善修那属于“定”学的精进波罗蜜,拒恶摄善,精勤不息,所以称为不可坏的三业。

(五)不退转的三业——这是五地菩萨的三业,他善修那属于“定”学的静虑波罗蜜,安住禅定,永离痴乱,所以称为不退转的三业。

(六)不可动的三业——这是六地菩萨的三业,他善修那属于“慧”学的般若波罗蜜,人法俱空,如如不动,所以称为不可动的三业。

(七)殊胜的三业——这是七地菩萨的三业,他善修那属于“慧”学的方便波罗蜜,回向拔济,悉臻善巧,所以称为殊胜的三业。

(八)清淨的三业——这是八地菩萨的三业，他善修那属于“慧”学的愿波罗蜜，上求下化，咸归清淨，所以称为清淨的三业。

(九)无染的三业——这是九地菩萨的三业，他善修那属于“慧”学的力波罗蜜，道力坚强，安定不变，所以称为无染的三业。

(十)智为先导的三业——这是十地菩萨的三业，他善修那属于“慧”学的智波罗蜜，正智既圆先导而行，所以称为智为先导的三业，这智为先导的三业，是菩萨三学的归宿，十地的极致，最宜注意。

【释】云何得生处具足一节

此一段是智首菩萨的分问中之第一，即是问菩萨如何能得那第一“资粮位”中所得的一切胜妙功德。这原有两段，此是第一，系就其中“福报”而言，凡有十件，就是十种具足。

菩萨最初的修行，谓之“资粮位”，犹如人要远行，必先储积资粮。菩萨的资粮，就是福慧二种。现在单就这福报而论，菩萨若是不能预先修到一些福报，便不能使衣食无忧，众缘具足，身力充实，堪任菩提，以达到自利的目的，也不能使时人敬重，广行四摄，听众钦依，群思效法，以达到利他的目的，所以菩萨应当得到一些很好的福报。分开来说，可分十种：

(一)生处具足——在一切众生出生之中，虽然大家一样的都是众生，但是他们所生的处所并不一样，所谓三界六趣乃至四洲万国等等分别，其中或苦或乐，或有佛法，或无佛法，各各不同。而菩萨的降生，他的生处，必可得其中很好的一种，这便谓之生处具足（若是为度某一类众生而示现同事，自不在此等例中）。

(二)种族具足——在一切众生出生之中，虽然有些同是一样的生处，但是他们的种族也不一样，有高贵的种族，也有卑贱的种族；有优秀的种族，也有下劣的种族；有强盛的种族，也有衰微的种族（他如羽毛鳞介等等也是种族上的一种分别）。而菩萨

的降生，他的种族，又必可得其中很好的一种，这便谓之种族具足。

(三)家具足——在一切众生出生之中，虽然有些同是一样的种族，但是他们的家庭也不一样，有富贵的家庭，也有穷苦的家庭；有慈祥的家庭，也有恶劣的家庭；有安乐的家庭，也有离散的家庭。而菩萨的降生，他的家庭，又必可得其中很好的一种，这便谓之家具足。

(四)色具足——在一切众生出生之中，虽然有些同是一样的家庭，但是他们的身体也不一样，有健壮的身体，也有瘦弱的身体；有完足的身体，也有残缺的身体；有长寿的身体，也有短命的身体。而菩萨的降生，他的身体，又必可得其中很好的一种，这便谓之色具足。

(五)相具足——在一切众生出生之中，虽然有些同是一样的身体，但是他们的相貌也不一样，有美好的相貌，也有丑陋的相貌；有清贵的相貌，也有下贱的相貌；有和善的相貌，也有凶暴的相貌。而菩萨的降生，他的相貌，又必可得其中很好的一种，这便谓之相具足。

(六)念具足——在一切众生出生之中，虽然有些同是一样的色相，但是他们的心力也不一样，有些思想敏捷，有些思想迟滞；有些记忆明了，有些记忆昏乱；有些心境广遍，有些心境褊狭。而菩萨的降生，他的心力，又必可得其中很好的一种，这便谓之念具足。

(七)慧具足——在一切众生出生之中，虽然有些同是一样的身心，但是他们的智慧也不一样，有些观照朗彻，有些观照暗昧；有些抉择精深，有些抉择疏浅；有些善知胜义，有些善知世俗。而菩萨的降生，他的智慧，又必可得其中很好的一种，这便谓之慧具足（这是说生得的，不是说修得的，下同）。

(八)行具足——在一切众生出生之中，虽然有些同是一样

的身心，又同有一样的智慧，但是他们的功行也不一样，或则徒存空想，或则真履实践；或则放逸懈怠，或则精进不退；或则缘慳多障，或则圆具顺利。而菩萨的降生，他的功行，又必可得其中很好的一种，这便谓之行具足。

(九)无畏具足——在一切众生出生之中，虽然有些同是一样的身心，又同有一样的智行，但是他们的威德也不一样，或则善答疑难，或则畏众卷舌；或则不怖生死，或则心惧惑乱；或则遍行诸乘，或则有所未敢。而菩萨的降生，他的威德，又必可得其中很好的一种，这便谓之无畏具足。

(十)觉悟具足——在一切众生出生之中，虽然有些同是一样的身心，又同有一样的智行和威德，但是他们的觉悟也不一样，或则空谈求觉，或则真有所悟；或则仅会生空，或则兼会法空；或则仅能自觉，或则兼善觉他。而菩萨的降生，他的觉悟，又必可得其中很好的一种，这便谓之觉悟具足。

【释】云何得胜慧一节

此一段是智首菩萨的分问中之第二，也是问菩萨如何能得那第一“资粮位”中所得的一切胜妙功德。这原有两段，此是第二，系就其中“智慧”而言，也有十件，就是十种妙慧。

前已说过，菩萨在“资粮位”所储积的资粮，就是福慧二种，现在又单就这智慧而论，菩萨若是不能预先修到一些智慧，便不能使神思清明，择法精审，净信坚固，修持善巧，以达到自利的目的；也不能使世俗崇仰，外道摄伏，方便具足，领导群伦，以达到利他的目的。所以菩萨应当得到一些很好的智慧。分开来说，也可分十种：

(一)胜慧——这是就“世间慧”而言，菩萨所得的世间慧，自然殊胜，为寻常小慧凡夫所不能及，所以称为胜慧。

(二)第一慧——这也是就“世间慧”而言，菩萨所得的世间慧，最为第一，为任何大慧凡夫所不能及，所以称为第一慧。

(三)最上慧——这是就“出世间慧”而言,菩萨所修得的出世间慧,直超出那“声闻乘”的极果,与阿罗汉所得的相埒,境界极高,所以称为最上慧。

(四)最胜慧——这也是就“出世间慧”而言,菩萨所得的出世间慧,直超出那“缘觉乘”的极果,与辟支佛所得的相埒,境界更妙,所以称为最胜慧。

(五)无量慧——这是就“出世间上上慧”而言,菩萨在“十住”位中,从假入空,所得的“实慧”,直契一如,玄微无限,所以称为无量慧。

(六)无数慧——这也是就“出世间上上慧”而言,菩萨在“十住”位中,从空出假,所得的“方便慧”,周历万法,圆明无尽,所以称为无数慧。

(七)不思議慧——这也是就“出世间上上慧”而言,菩萨在“十行”位中,从假入空,所得的“实慧”,妙合一如,言思难及,所以称为不思議慧。

(八)无与等慧——这也是就“出世间上上慧”而言,菩萨在“十行”位中,从空出假,所得的“方便慧”,广穷万法,神智难伦,所以称为无与等慧。

(九)不可量慧——这也是就“出世间上上慧”而言,菩萨在“十回向”位中,从假入空,所得的“实慧”,亲会一如,深不可测,所以称为不可量慧。

(十)不可说慧——这也是就“出世间上上慧”而言,菩萨在“十回向”位中,从空出假,所得的“方便慧”,遍照万法,妙不可言,所以称为不可说慧。

【释】云何得因力一节

此一段是智首菩萨的分问中之第三,即是问菩萨如何能得那第二“加行位”中所得的一切胜妙功德。这只有一段,其中凡有十件,就是十种妙力。

菩萨资粮位满，便当进修一些加行，由散心而渐入定心，使道力日强，以引发“无漏智”，谓之“加行位”。这时所增加的道力，分开来说，可分十种：

(一)因力——这是从未发心的“本觉”说起，行人在未发心以前，本暗藏有“无漏种子”，是成佛的正因。由善知识的殷殷启导，和依教修行的重重熏习，使“无漏种子”显发，是成佛的助因。菩萨既到了加行位，那“无漏种子”已经跃跃欲出，所以说他因力具足，由这种因力可以成就胜定而引发“无漏智”，也由胜定成就而使这种因力更为殊胜。

(二)欲力——这是从初发心的“始觉”说起，行人由善知识的殷殷启导，便起了一种白净的信心，能于正道纯生乐欲。这种欲力，在资粮位的“十住”中，已经充分具足。菩萨既到了加行位，由这种欲力，可以成就胜定而引发“无漏智”（如四神足中的“欲三摩地”），也由胜定成就而使这种欲力更为殊胜。

(三)方便力——这是就修行的“自力”而言，行人既具信心，便当依着善知识所教的修行方便，即于正道精勤修习。这种方便力，在资粮位的“十行”中，已经充分具足。菩萨既到了加行位，由这种方便力，可以成就胜定而引发“无漏智”（如四神足中的“勤三摩地”），也由胜定成就而使这种方便力更为殊胜。

(四)缘力——这是就修行的“他力”而言，行人所以发心，既由于善知识的殷殷启导，即是一种外缘的力量。而当他依教修行的时候，也无时无地不仗着万缘的凑合，所以菩萨修行，必须与这个无尽法界的万缘打成一片。这种缘力，在资粮位的“十回向”中，已经充分具足。菩萨既到了加行位，由这种缘力，可以成就胜定而引发“无漏智”，也由胜定成就而使这种缘力更为殊胜。

(五)所缘力——这是就着“六尘”而言，那“色声香味触法”六尘，是我们平常心识所缘的对境，也就是那无漏智所由引发的对境。若是没有境，便不能发智。菩萨既到了加行位，由这种所

缘力(境界力),可以成就胜定而引发“无漏智”(如四寻思即是观一切法的名义自性差别),也由胜定成就而使这种所缘力更为殊胜。

(六)根力——这是就着“六根”而言,那“眼耳鼻舌身意”六根,是我们平常对着六尘而能发生六识的,六根若能返源,便能使“无漏智”显出。菩萨既到了加行位,由这种根力,可以成就胜定而引发“无漏智”,也由胜定成就而使这种根力更为殊胜。

(七)观察力——这是就着“六识”而言,那“眼耳鼻舌身意”六识,是我们平常由六根对着六尘而发生的,可是迷则为识,觉则为智,此中只须一转,便能转识成智。菩萨既到了加行位,由这种观察力(识力),可以成就胜定而引发“无漏智”(如四神足中的“心三摩地”),也由胜定成就而使这种观察力更为殊胜。

(八)奢摩他力——这是就着定中的“止分”而言,“奢摩他”三字是梵语,译成中文,就是“止息”。行人修定,必须止息那妄心的动乱。以前在资粮位中虽也曾修习奢摩他,仍以散心居多,定境不高。菩萨既到了加行位,由这种奢摩他力(止力),可以成就胜定而引发“无漏智”,也由胜定成就而使这种奢摩他力更为殊胜。

(九)毗钵舍那力——这是就着定中的“观分”而言,“毗钵舍那”四字是梵语,译成中文,就是“观见”。行人修定,必须增强那真智的观照。以前在资粮位中虽也曾修习毗钵舍那,但那时仍以散心居多,定境不高。菩萨既到了加行位,由这种毗钵舍那力(观力),可以成就胜定而引发“无漏智”,也由胜定成就而使这种毗钵舍那力更为殊胜。

(十)思惟力——这是就着定中的“止观平等”而言,思惟力一名,晋译作定力,即是静虑之义。行人修定,必须力求那禅思的深入。以前在资粮位中虽也曾修习思惟,但那时仍以散心居多,定境不高。菩萨既到了加行位,由这种思惟力(定力),可以

成就胜定而引发“无漏智”(如四神足中的“思惟三摩地”),也由胜定成就而使这种思惟力更为殊胜。

【释】云何得蕴善巧一节

此一段是智首菩萨的分问中之第四,即是问菩萨如何能得那第三“通达位”中所得的一切胜妙功德。这只有一段,其中凡有十件,就是十种善巧。

菩萨加行位满,便能发“无漏智”,进而见道,于一切法,无不通达,谓之通达位。这时所通达的法相,分开来说,可分十种:

(一)蕴善巧——这是就“五蕴”而言,佛为那些迷“心”特重的人,将世间一切法,分为“色”、“受”、“想”、“行”、“识”五蕴,详说心法而略说色法,使人在这种分析之中,细加观察,悟知一切法都非实有。菩萨既到了“见道位”,已通达一切法,便能善观五蕴,巧知五蕴,所以谓之蕴善巧。(五蕴参看《心经释义》)

(二)界善巧——这是就“十八界”而言,佛为那些“色”、“心”俱迷的人,将世间一切法分为“六根”、“六尘”、“六识”等十八界,心法、色法都为详说,使人在这种分析之中,细加观察,悟知一切法都非实有。菩萨既到了“见道位”,已通达一切法,便能善观十八界,巧知十八界,所以谓之界善巧。(十八界参看《心经释义》)

(三)处善巧——这是就“十二处”而言,佛为那些迷“色”特重的人,将世间一切法,分为“六根”、“六尘”等十二处,详说色法而略说心法,使人在这种分析之中,细加观察,悟知一切法都非实有。菩萨既到了“见道位”,已通达一切法,便能善观十二处,巧知十二处,所以谓之处善巧。(十二处参看《心经释义》)

(四)缘起善巧——这是就“十二缘起”而言,上面所说的“蕴”、“界”、“处”三科,系就一个众生的生活中所有一切法,从一时的空间上横剖而说,若是从多时的时间上竖剖而说,便又分为“无明”、“行”、“识”、“名色”、“六入”、“触”、“受”、“爱”、“取”、“有”、“生”、“老死”等等十二因缘,详说一个众生生活的流转和

还灭次序,使人在这种分析之中,细加观察,悟知一切法都非实有。菩萨既到了“见道位”,已通达一切法,便能善观十二缘起,巧知十二缘起,所以谓之缘起善巧。(十二缘起参看《心经释义》)

(五)欲界善巧——这是就空间上所分析“三界”之一而言。上面所说的空间、时间的分析,只就着一个众生说,于今更就着一般众生的全体说,便又于空间上分出三界,时间上分出三世。现在先说三界之一的欲界,欲界是有淫欲和食欲的众生所住的处所,我们现在所居的这个大地,就是这个欲界。此外还有大地下面的地狱,和大地上面的六欲天宫。这些都是众生业力所成,本非实有。菩萨既到了“见道位”,已通达一切法,便能善观欲界,巧知欲界,所以谓之欲界善巧。

(六)色界善巧——这也是就空间上所分析“三界”之一而言。色界是无淫欲和食欲的众生所住的处所,就是四禅天,它在六欲天之上,仍有众生的形体和宫殿国土。这些也都是众生业力所成,本非实有。菩萨既到了“见道位”,已通达一切法,便能善观色界,巧知色界,所以谓之色界善巧。

(七)无色界善巧——这也是就空间上所分析“三界”之一而言。无色界是无形体和宫殿国土的众生所住的处所,就是四空天,它又在色界之上,可是它没有物质,不能指定它的所在。这些也都是众生业力所成,本非实有。菩萨既到了“见道位”,已通达一切法,便能善观无色界,巧知无色界,所以谓之无色界善巧。

(八)过去善巧——这是就时间上所分析“三世”之一而言。我们都知道现在以前有一个过去世,殊不知这乃是由众生心识的分别,从那本无生灭的真如实相上,划出了一部,认为是既生已灭的,称为过去世。俨如曾有,而实则非有。菩萨既到了“见道位”,已通达一切法,便能善观过去世,巧知过去世,所以谓之过去善巧。

(九)未来善巧——这也是就时间上所分析“三世”之一而言。我们都知道现在以后有一个未来世，殊不知这也是由众生心识的分别，从那本无生灭的真如实相上，划出了一部，认为是将生当灭的，称为未来世。俨如当有，而实则非有。菩萨既到了“见道位”，已通达一切法，便能善观未来世，巧知未来世，所以谓之未来善巧。

(十)现在善巧——这也是就时间上所分析“三世”之一而言。我们都知道眼前有一个现在世，殊不知这也是由众生心识的分别，从那本无生灭的真如实相上，划出了一部，认为是现生未灭的，称为现在世。俨如现有，而实则非有。菩萨既到了“见道位”，已通达一切法，便能善观现在世，巧知现在世，所以谓之现在善巧。

【释】云何善修习念觉分一节

此一段是智首菩萨的分问中之第五，即是问菩萨如何能得那第四“修习位”中所得的一切胜妙功德。这原有两段，此是第一，系就其中“内观于空”者而言，凡有十件，就是“七觉、三空”。

菩萨既得了“无漏智”而见道，便能进入十地，正式修道，谓之“修习位”。以前虽也有所修，但都是用着“有漏智”去修的，不能算数。在这修习位中，又可分出两部分：一部分是从“理”上“内观于空”的，一部分是从“事”上“外行于假”的。现在单就那从理上“内观于空”的，分开来说，便有一个七觉，又有一个三空。

(一)七觉

七觉即七觉分，乃是菩萨内观于空而由“无漏智”所显发的“定”中境界，已渐近大觉果位。此中种种，能做那大觉的前因，所以称为觉分。

(1)念觉分——这时行人能以“无漏智”的运照，起念作观。

(2)择法觉分——这时行人能以“无漏智”的运照，简择诸法。

(3)精进觉分——这时行人能以“无漏智”的运照，遍策精进。

(4)喜觉分——这时行人能以“无漏智”的运照，深生法喜。

(5)猗觉分——这时行人能以“无漏智”的运照，身心轻安。

(6)定觉分——这时行人能以“无漏智”的运照，住于一境。

(7)舍觉分——这时行人能以“无漏智”的运照，舍诸分别。

(二)三空

三空即三解脱门，乃是菩萨内观于空而由“无漏智”所显发的“慧”上境界。入此三门，即已入涅槃城中，得到那解脱的妙果，所以称为解脱门。

(1)空解脱门——这时行人能以“无漏智”照见一切法的“体”空。

(2)无相解脱门——这时行人能以“无漏智”照见一切法的“相”空。

(3)无愿解脱门——这时行人能以“无漏智”照见一切法的“用”空。

(无愿或称“无作”，愿即是一切造作之始)

【释】云何得圆满檀波罗蜜一节

此一段是智首菩萨的分问中之第六，也是问菩萨如何能得那第四“修习位”中所得的一切胜妙功德。这原有两段，此是第二，系就其中“外行于假”者而言，也有十件，就是“六度、四等”。

前已说过，菩萨在“修习位”中所修，可分出“内观于空”和“外行于假”两部分。现在又单就那“外行于假”的，分开来说，便有一个六度，又有一个四等。

(一)六度

六度即六波罗蜜(“波罗蜜”三字是梵语，译成中文，就是“到彼岸”，到彼岸即是得度)，乃是菩萨外行于假而由“无漏智”所圆满的“自”分法门。这些法门，在修习位以前虽也曾修习，但那时

是用“有漏智”修的，不能算是波罗蜜，必须到了修习位中，用“无漏智”来修习这些法门，才能圆满，也才能由生死此岸度到涅槃彼岸，所以称为波罗蜜。

(1)檀波罗蜜——“檀”字是梵语，译成中文，就是“布施”。布施就是舍己利人。行人欲到彼岸，必须先修布施。布施可分为三种：

- | | |
|-------------------|-----------|
| ①财施——周给众生 | }——益身——对俗 |
| ②无畏施——保护众生 | |
| ③法施——觉悟众生——益心——对道 | |

菩萨在“修习位”中用“无漏智”修十波罗蜜，到了“初地”圆满，便圆满了这个檀波罗蜜。

(2)尸波罗蜜——“尸”字是梵语，译成中文，就是“净戒”。净戒就是严持戒律。行人能修布施，便堪进修净戒。净戒也可分为三种：

- | | |
|------------------|-------|
| ①律仪戒——诸恶莫作 | }——对自 |
| ②摄善法戒——众善奉行 | |
| ③饶益有情戒——广利众生——对他 | |

菩萨在“修习位”中用“无漏智”修十波罗蜜，到了“二地”圆满，便圆满了这个尸波罗蜜。

(3)羼提波罗蜜——“羼提”二字是梵语，译成中文，就是“安忍”。安忍就是忍受艰苦。行人能修净戒，便堪进修安忍。安忍也可分为三种：

- | | |
|-----------------|-------|
| ①耐怨害忍——忍辱不校 | }——对俗 |
| ②安受苦忍——受苦不辞 | |
| ③谛察法忍——遇难不退——对道 | |

菩萨在“修习位”中用“无漏智”修十波罗蜜，到了“三地”圆满，便圆满了这个羼提波罗蜜。

(4)毗黎耶波罗蜜——“毗黎耶”三字是梵语，译成中文，就

是“精进”。精进就是勇猛修行。行人能修安忍，便堪进修精进。精进也可分为三种：

- ①被甲精进——弘愿不摇————发心
 - ②摄善精进——力行不懈——自利
 - ③利乐精进——勤化不息——利他
- }——修行

菩萨在“修习位”中用“无漏智”修十波罗蜜，到了“四地”圆满，便又圆满了这个毗黎耶波罗蜜。

(5)禅那波罗蜜——“禅那”二字是梵语，译成中文，就是“静虑”。静虑就是入定修观。行人能修精进，便堪进修静虑。静虑也可分为三种：

- ①安住静虑——深入禅定(体)
 - ②引发静虑——出生神通(用)
 - ③办事静虑——成办事业————利他
- }——自利

菩萨在“修习位”中用“无漏智”修十波罗蜜，到了“五地”圆满，便又圆满了这个禅那波罗蜜。

(6)般若波罗蜜——“般若”二字是梵语，译成中文，就是“智慧”。智慧就是明了觉悟。行人能修静虑，便堪进修般若。般若也可分为三种：

- ①生空般若——悟人无我
- ②法空般若——悟法无我
- ③俱空般若——悟二无我

菩萨在“修习位”中用“无漏智”修十波罗蜜，到了“六地”圆满，便又圆满了这个般若波罗蜜。

(二)四等

四等即是四无量心，乃是菩萨外行于假而由“无漏智”所圆满的“他”分法门。这些法门，完全重在普利一切众生，其心平等，广大无量，所以称为无量心。

这个四无量心，外道欲生上界而自作天王的，常常修着它；

小乘欲增福德而易入涅槃的，也常常修着它。可是外道是缘着“众生”而修的，“人”、“法”二我都未能泯。小乘是缘着“法”而修的，“人我”虽泯，“法我”未除。大乘菩萨既悟“人”、“法”二空，所以他的修四无量心，最后必须达到无所缘的境界。因此，这无量可分为三种，一是“众生缘”的无量，与外道共。二是“法缘”的无量，与小乘共。三是“无缘”的无量，乃是菩萨不共的法门。今经称圆满慈悲喜舍，正指这最后一种。

(1)慈——能与他乐之心，名之为慈。行人缘着那些无苦无乐的众生而起了一种爱顾之念，能广大地与他以乐，便是“众生缘慈无量”。更进而观人无我，念一切众生为有人我而不能得乐，特为说人空而普与以乐，这时便视一切众生只是一些五蕴和合之法，便是“法缘慈无量”。再进而观法无我，念一切众生为有法我而不能得乐，特为说法空而普与以乐，这时法也不见，便是“无缘慈无量”。

(2)悲——能拔他苦之心，名之为悲。行人缘着那些有苦无乐的众生而起了一种哀悯之念，能广大地为他拔苦，便是“众生缘悲无量”。更进而观人无我，念一切众生为有人我而常受剧苦，特为说人空而悉拔其苦，这时便视一切众生只是一些五蕴和合之法，便是“法缘悲无量”。再进而观法无我，念一切众生为有法我而常受剧苦，特为说法空而悉拔其苦，这时法也不见，便是“无缘悲无量”。

(3)喜——庆他得乐之心，名之为喜。行人缘着那些得乐除苦的众生而起了一种欢慰之念，能广大地庆他得乐，这便是“众生缘喜无量”。更进而观人无我，从人空上庆他得乐，这时便视一切众生只是一些五蕴和合之法，便是“法缘喜无量”。再进而观法无我，从法空上庆他得乐，这时法也不见，便是“无缘喜无量”。

(4)舍——于他不着之心，名之为舍。行人缘着那些或怨、或亲或非怨亲三品的苦乐众生而起了一种平等之念，能广大地

修慈悲喜三无量，而心无怨亲等等分别，也无所希望，能从前三种“有行”、“乐想”之上，别修一种“空行”、“安想”，这便是“众生缘舍无量”。更进而观人无我，从人空上于他不着，就是那些慈悲喜三所缘的众生相，也须舍去，这时便视一切众生只是一些五蕴和合之法，便是“法缘舍无量”。再进而观法无我，从法空上于他不着，就是那些慈悲喜等“有行”之法，也须舍去，这时法也不见，便是“无缘舍无量”。

【释】云何得处非处智力一节

此一段是智首菩萨的分问中之第七，即是问菩萨如何能得那第五“究竟位”中所得的一切胜妙功德。这原有四段，此是第一，系就其中“自”分的圣智内证而言，凡有十件，就是得佛十力。

菩萨修行的最后，证了佛果，便达到了他这长途旅行的终点，谓之“究竟位”。既成了佛，他的智力本来无量。约略地说，可分十种：

(一)处非处智力——这是佛的“教化力”之一。佛以“如实智”，如实地遍知三界中所有一切法的“理体”，便是处非处智力。(如知作善定得乐，名“知是处”；知作恶定不得乐，名“知非处”。若广说之，此力实知一切法是非之义。为对外道迷因果故，多就因果以释)

(二)过未现在业报智力——这也是佛的“教化力”之一。佛以“如实智”，如实地遍知三世中所有一切法的“事相”，便是过去未来现在业报智力。(过去、未来、现在，谓之三世。由前因而得后果，即是业报。三世一切法，莫非由此业报而流转)

(三)根胜劣智力——这是佛的“教授力”之一。佛以“如实智”，如实地遍知一切众生所有或胜或劣的根机体质，便是根胜劣智力。(根有大小、利钝、善不善、有漏无漏等别)

(四)种种界智力——这也是佛的“教授力”之一。佛以“如实智”，如实地遍知一切众生所有或粗或细的烦恼性分，便是种

种界智力。(由烦恼的种子引起三界生死苦果,习与性成,随人不舍,为所系缚,不能出离,是谓之界)

(五)种种解智力——这也是佛的“教授力”之一。佛以“如实智”,如实地遍知一切众生所有或善或恶的希望心理,便是种种解智力。(由一种认为胜妙的见解而引起内心的一种欲乐,由欲乐而成一种希望,或求世间五欲之乐,或求出世间解脱之乐,是为种种解)

(六)一切至处道智力——这也是佛的“教授力”之一。佛以“如实智”,如实地遍知一切众生所有或苦或乐的作业成就,便是一切至处道智力。(苦乐等报,为所至处。善恶等因,为至处道)

(七)禅解脱三昧染净智力——这也是佛的“教授力”之一。佛以“如实智”,如实地遍知一切众生所有或染或净的禅定解脱,便是禅解脱三昧染净智力。“禅”字是梵语,此云静虑,就是思惟入定。“解脱”是华语,梵云木底,就是离缚自在。“三昧”是梵语,此云等持,就是凝心一境。这三种都是定。“禅那”是就定的体而言,解脱是就定之用而言,“三昧”是就定之相而言,此中名称界说极繁。凡夫也有,外道也有,小乘也有,大乘也有,所以有染有净)

(八)宿住念智力——这也是佛的“教授力”之一。就是“宿命明”。佛以“如实智”,如实地遍知过去世,能忆念一切前生宿命,便是宿住念智力。(随念能知己身在过去的无量世中生死因缘、姓名、饮食、苦乐、寿命,也能知一切众生在过去的无量世中种种经过)

(九)无障碍天眼智力——这也是佛的“教授力”之一。就是“天眼明”。佛以“如实智”,如实地遍知未来世,能照见一切后世生死,便是无障碍天眼智力。(肉眼如遇有障碍,即不能见。天眼则能彻见一切,故无障碍,既见现在,亦见未来无量世)

(十)断诸习智力——这也是佛的“教授力”之一。就是“漏

尽明”。佛以“如实智”，如实地遍知现在世，能洞悉一切众生的功行圆满，便是断诸习智力。（烦恼习气，必至佛地才能断尽，所以佛果称为漏尽）

【释】云何常得天王一节

此一段是智首菩萨的分问中之第八，即是问菩萨如何能得那第五“究竟位”中所得的一切胜妙功德。这原有四段，此是第二，系就其中“他”分的“供养外加”而言，凡有十件，就是十王敬护。

菩萨既得了“究竟位”的佛果，便应为一切众生所敬护。众生之中，福德威力最大的，莫如各类众生之王。各类众生之王，能统率各类众生，所以只举出各类众生之王，便包括了一切众生。众生之类本来无量，约略地说，可分十种：

（一）天王——欲界之中，地位最高、果报最妙的众生，要算天众。这欲界本有六天，两天居于须弥山，四天居于虚空中。而其中距人最近的，便是那须弥山腰的四天王天。所谓东方持国天王、南方增长天王、西方广目天王、北方多闻天王，即为此天之王。人间护法，此四王之力最大，以最近故。其次便是那须弥山顶的忉利天。此天有三十三天，各有一王。所谓帝释天王，即为此天中心之王。此上，夜摩天、睹史多天、乐变化天、他化自在天，自亦各有一王，距人较远，护法的功力较弱，今略不说。

（二）龙王——龙居大海，果报亦妙，神变殊胜，仅亚诸天。这龙众中，也有多王。依《法华经》所说，凡有八大龙王，所谓难陀龙王、跋难陀龙王、娑伽罗龙王、和修吉龙王、德叉迦龙王、阿那婆达多龙王、摩那斯龙王、优钵罗龙王便是。

（三）夜叉王——夜叉是梵语，译成中文，就是捷疾鬼，或能啖鬼。这一类的鬼神，他能很捷疾地飞行空中，食啖人类。而他们的语言也很捷疾，所以称为夜叉。这夜叉众中，也有多王。依《楞伽经》所说，南海摩耶山顶楞伽城中，有罗婆那王，又名十首

王，便是夜叉王之一。

(四)乾闥婆王——乾闥婆是梵语，译成中文，就是“寻香”。这一类的鬼神，他以香为食，乃是帝释天的乐神。这乾闥婆众中，也有多王。依《法华经》所说，凡有四乾闥婆王，所谓乐乾闥婆王、乐音乾闥婆王、美乾闥婆王、美音乾闥婆王便是。

(五)阿修罗王——阿修罗是梵语，译成中文，就是“无酒”，或“无端正”，或“非天”。这一类的鬼神，容貌丑恶，常苦无酒，但多美女，又富乐如天，而不属天部，常与帝释天战。这阿修罗众中，也有多王。依《法华经》所说，凡有四阿修罗王，所谓婆稚阿修罗王、怯罗骞驮阿修罗王、毗摩质多罗阿修罗王、罗睺阿修罗王便是。

(六)迦楼罗王——迦楼罗是梵语，译成中文，就是“金翅鸟”。其翅有种种宝色，两翅相去有三百三十六万里，撮龙为食。这迦楼罗众中，也有多王。依《法华经》所说，凡有四迦楼罗王，所谓大威德迦楼罗王、大身迦楼罗王、大满迦楼罗王、如意迦楼罗王便是。

(七)紧那罗王——紧那罗是梵语，译成中文，就是“非人”，或“歌神”。这一类的鬼神，他似人而头上有角，也是帝释天的乐神。帝释天有二种乐神，前之乾闥婆主奏俗乐，此紧那罗主奏法乐。这紧那罗众中，也有多王。依《法华经》所说，凡有四紧那罗王，所谓法紧那罗王、妙法紧那罗王、大法紧那罗王、持法紧那罗王便是。

(八)摩睺罗伽王——摩睺罗伽是梵语，译成中文，就是“大蟒神”。这摩睺罗伽众中，也有多王。

(九)人王——这就是人中之王。

(十)梵王——梵是梵语，译成中文，就是“离欲”、“清净”。欲界之上，乃是色界。色界诸天，莫不离淫欲而清净，故总称梵世界。梵世界中，有初禅三天、二禅三天、三禅三天、四禅九天，

合计十八天。也有多王，而其中初禅大梵天王尸弃，实为梵世界之主，又为娑婆世界之主，深信正法，每佛出世，必先来请转法轮，所以常在佛之右边，与帝释天相对。此中虽正指色界天王，但《智度论》云：“若说梵则摄四禅、四无色定。”可知无色界四天，也应并摄于此。

【释】云何得与一切众生为依一节

此一段是智首菩萨的分问中之第九也，是问菩萨如何能得那第五“究竟位”中所得的一切胜妙功德。这原有四段，此是第三，系就“悲”德普覆上的“利他”妙果而言，凡有十件，就是十种饶益。

菩萨既得了“究竟位”的佛果，便能使利他的功行圆满。这圆满的利他功行，原也不可穷尽。约略地说，可分十种：

(一)与一切众生为依——这是由菩萨圆满布施波罗蜜所饶益。“依”是依止之意(晋译作“为众生舍”)。菩萨为大施主，不吝财法，所以使一切众生都能由此得着一种安稳的依止。若就众生而言，他们正借着这种庇荫，减免那表面的自身上虚浮之苦而生正信。

(二)与一切众生为救——这是菩萨圆满净戒波罗蜜所饶益。“救”是救护之意(亦名护念)。菩萨持三聚戒，亦劝他持，所以使一切众生都能由此得着一种慈悲的救度。若就众生而言，他们也正借着这种护持，解救那内面的自心上真实之苦而生正信。

(三)与一切众生为归——这是菩萨圆满安忍波罗蜜所饶益。“归”是归向之意。菩萨忍辱耐苦，降伏魔怨，所以使一切众生都能由此得着一种归心的所在。若就众生而言，他们也正借着这种归宿，认明菩萨是离苦得乐之所而生正信。

(四)与一切众生为趣——这是菩萨圆满精进波罗蜜所饶益。“趣”是进趣之意。菩萨具大精进，领导群伦，所以使一切众

生都能由此得着一种进趣的标准。若就众生而言,他们也正借着这种趣向,确知菩萨有离苦得乐之道而生正信。

(五)与一切众生为炬——这是菩萨圆满静虑波罗蜜所饶益。“炬”是破暗之意。菩萨深入禅定,能破无明,所以使一切众生都能由此得着一种黑夜的火炬。若就众生而言,他们也正借着这种慧炬,了知一切圣教的浅义而得正解。

(六)与一切众生为明——这是菩萨圆满般若波罗蜜所饶益。“明”是已晓之意。菩萨妙慧圆明,如日已出,所以使一切众生都能由此得着一种平坦的光明。若就众生而言,他们也正借着这种觉明,了知一切圣教的深义而得正解。

(七)与一切众生为照——这是菩萨圆满方便波罗蜜所饶益。“照”是照了之意(晋译作灯)。菩萨方便具足,普及一切,所以使一切众生都能由此得着一种日中的遍照。若就众生而言,他们也正借着这种智灯,引入了十住位中而修正行。

(八)与一切众生为导——这是菩萨圆满愿波罗蜜所饶益。“导”是引导之意(亦名导师)。菩萨建大悲愿,犹如主纛,所以使一切众生都能由此得着一种正当的引导。若就众生而言,他们也正借着这种指导,引入那十行位中而修正行。

(九)与一切众生为胜导——这是菩萨圆满力波罗蜜所饶益。“胜导”是殊胜的引导之意(亦名大导师)。菩萨具大神力,左右一切,所以使一切众生都能由此得着一种胜妙的引导。若就众生而言,他们也正借着这种胜导,引入那十回向位中而修正行。

(十)与一切众生为普导——这是菩萨圆满智波罗蜜所饶益。“普导”是普遍的引导之意。菩萨成就深智,圆照法界,所以使一切众生都能由此得着一种普遍的引导。若就众生而言,他们也正借着这种普导,引入那十地位中而修正行。

【释】云何于一切众生中为第一一节

此一段是智首菩萨的分问中之第十,也是问菩萨如何能得

那第五“究竟位”中所得的一切胜妙功德。这原有四段，此是第四，系就“智”德独起上的“自利”妙果而言，凡有十件，就是十种胜德。

菩萨既得了“究竟位”的佛果，便能使自利的功行圆满。这圆满的自利功行，原也不可穷尽。约略地说，也可分十种：

(一)于一切众生中为第一——众生之中，首屈一指，是为第一。菩萨登初地时，已算第一。到了究竟位，布施波罗蜜圆满成就，更是第一。

(二)于一切众生中为大——众中第一，或犹不免有褊小之嫌。第一之上，便有可尊重的广大。菩萨在二地时，已较初地为大。到了究竟位，净戒波罗蜜圆满成就，更是弘大。

(三)于一切众生中为胜——大虽可尊，或犹未能殊胜。大德之上，便有胜德。菩萨在三地时，已较二地为胜。到了究竟位，安忍波罗蜜圆满成就，更是殊胜。

(四)于一切众生中为最胜——殊胜再进，便是最胜。菩萨在四地时，已较三地为最胜。到了究竟位，精进波罗蜜圆满成就，更是最胜。

(五)于一切众生中为妙——殊胜或不巧妙，所以殊胜之上，便又有妙。菩萨在五地时，已较四地为妙。到了究竟位，静虑波罗蜜圆满成就，更是神妙。

(六)于一切众生中为极妙——神妙再进，便是极妙。菩萨在六地时，已较五地为极妙。到了究竟位，般若波罗蜜圆满成就，更是极妙。

(七)于一切众生中为上——极妙或不尊上，所以极妙之上，便又有上。菩萨在七地时，已较六地为上。到了究竟位，方便波罗蜜圆满成就，更是尊上。

(八)于一切众生中为无上——上只望下无及，进而望上，便是无上。菩萨在八地时，超出七地以前的“有功用行”而入最后

之“无功用行”，已为无上。到了究竟位，愿波罗蜜圆满成就，更是无上。

(九)于一切众生中为无等——无上或犹有相等者，再进便是无等。菩萨在九地时，超出八地之“决定地”而入“决定行地”，已为无等。到了究竟位，力波罗蜜圆满成就，更是无等。

(十)于一切众生中为无等等——无等只望下无等，进而望俦，皆是无等而自相等，但更进则旧时无等之俦，也不能与之相等。本来圣道超绝，非凡所等，唯圣与圣等，便是无等之等。于今在这些无等的群圣之中，又胜一筹，那无等之等，便也不能再和他等了。菩萨在十地时，超出九地之“决定行地”而入“到究竟地”，已为无等等。到了究竟位，智波罗蜜圆满成就，更是无等等。

上来智首菩萨发问，计“总问”一段，“分问”十段，都是问菩萨如何能得一切胜妙的功德，即是由果问因。而其中总问的菩萨十种三业，却正是就因上所显的果而言，也就是所谓“净行”。

菩萨之所以为菩萨，实具有若干条件。这些条件，常人往往不能尽知，所以智首菩萨在总问之后，更详出十段分问。合观这总分二问中所举一切胜妙功德，便能了知菩萨的体相。可是真实学佛的人，并不仅是对于菩萨的体相都想了知而已，还要使自己也成为菩萨，也具有上面所说的条件。所以我们现在都应当有一种最迫切的需求，就是“如何才能具有菩萨的这些条件”。智首菩萨在本经中，特代一切学佛人发出这个问题，在一切胜妙功德上，都加上了“云何得”三字，我们对于这三字最宜着眼，当体会这三字正是出于我们的心坎上。以下文殊师利菩萨所答，便是解决我们这个心坎上最迫切的问题，我们且细心地一加探讨吧。

第二分

尔时文殊师利菩萨告智首菩萨言：“善哉！佛子，汝今为欲多所饶益，多所安隐，哀愍世间，利乐天人，问如是义。

“佛子，若诸菩萨善用其心，则获一切胜妙功德。”

“于诸佛法，心无所碍，住去来今诸佛之道。”

“随众生住，恒不舍离；如诸法相，悉能通达；断一切恶，具足众善。”

“当如普贤，色像第一，一切行愿皆得具足，于一切法无不自在，而为众生第二导师。”

此第二分，是文殊菩萨作答，说菩萨若能善用其心便得一切胜妙的功德。

“善哉”七句，是文殊赞叹智首所问。

“若诸菩萨善用其心”二句，是文殊的总答，是一经的主旨。

“于诸佛法”九句，再详说那总答中之上一句（若诸菩萨善用其心），即是说菩萨善用其心的境界。

“当如普贤”五句，再详说那总答中之下一句（则获一切胜妙功德），即是说菩萨善用其心的果德。

【释】善哉一节

此一段是文殊赞叹智首所问。凡法会中，当机对扬的菩萨，非必自己心有所疑，往往代一般学人故意的提出问端，请佛或菩萨宣说，由此一问，足以发明妙法，启导凡愚，此中功德利益，正复无量，所以受请的佛菩萨往往随喜，先加赞叹。我们读着这些赞叹的话，一方面也要随喜那对扬菩萨的功德，一方面也要深切地认识那对扬菩萨正是代我们而发问，与我们关系密切，万万不容忽视。

“善哉”一语，是领起的赞叹辞。这个“善”字，分开来说，它含有两种意义：一种是功德之善，那对扬菩萨由此一问而成就上求下化的功德，就自益而言，固应称善。又一种是利益之善，那迷闷众生由此一问而获得破迷启悟的利益，就益他而言，也应称善。

“多所饶益”，说他意欲使众生多由此闻法而得一切圣道，即是慈能与乐。“多所安隐”，说他意欲使众生多由此闻法而度一

切苦厄，即是悲能拔苦。“哀愍世间”，也正是悲心的显露。“利乐天人”，也正是慈心的发抒。佛法以慈悲为本，而这对扬菩萨的一问，完全是大慈大悲，所以值得赞叹。

【释】若诸菩萨善用其心一节

此一段是文殊的总答，是一经的主旨。在这段文殊总答之中，所显示的一经主旨，实在只是“善用其心”四字，而这四字之中，所最重的，又在一个“善”字。

心是一件最奇妙的东西。对内对因而言，一身都以心为主；对外对果而言，万法都由心而造。这是我们大家都知道的。所以提到这一个心，便已经握住了这个宇宙间唯一的总枢纽，不过我们在这一个心上，还要知道有一个“善用”和“不善用”。在寻常一般凡夫，他也无时不用着这一个心，可是他不能善用，只住于贪、瞋、痴、慢等等烦恼之上，发为身语意三业，大都成为杀、盗、淫、妄等等罪恶，以致流转生死苦海之中而无由解脱。他的三业，既不可称为“无过失”、“不害”乃至“智为先导”，不能得那智首总问中的一切胜妙功德，而他也自然无所谓“十种具足”、“十种妙慧”乃至“十种胜德”，不能得那智首分问中的一切胜妙功德。若在菩萨，他便与一般凡夫不同，既能善用其心，也就能得那“无过失”、“不害”等等三业，乃至“十种胜德”。所以这段经文之中，文殊菩萨特为郑重地指出菩萨所以能得这些胜妙功德的根由，却只在善用其心。

【释】于诸佛法一节

此一段再详说那总答中之上一句（若诸菩萨善用其心），即是说菩萨善用其心的境界。

“善用其心”四字，既是一经的主旨。那么，这一种善用其心的境界，究竟是怎样的？这不是我们所急欲了知的吗？诸君若欲了知这种境界，便请少安毋躁，接读经文。当知这个问题，不仅听者急欲辨明，就是说者也急欲详显。试看这段经文之中，文

殊菩萨不是已经将这一种善用其心的境界，详细地形容出来了吗？

这一种善用其心的境界，有二大纲：一是上通佛道，与佛同体；一是下随众生，与众生同体。经文中说：“于诸佛法，心无所碍，住去来今诸佛之道。”即是说那善用其心的菩萨应当上与诸佛融贯。又说：“随众生住，恒不舍离；如诸法相，悉能通达；断一切恶，具足众善。”即是说那善用其心的菩萨应当下与众生融贯。若是只有一边，便与上求下化的菩萨道不合。

“于诸佛法，心无所碍”，是说菩萨能悟彻佛道，乃就“解”上说、就“理”上说、就“般若”上说、就“安心”上说。“住去来今诸佛之道”，是说菩萨能受持佛道，乃就“行”上说、就“事”上说、就“方便”上说、就“起修”上说，这都是上通佛道一面的事。其中有应注意之点，即是，经中所说佛道，都不是一佛之道，乃是统合“去”、“来”、“今”三世诸佛之道而言。我们要学菩萨善用其心，在这个上通佛道的一方面上，也必须遍通三世诸佛之道，不当仅知一时一佛当机方便之道。

“随众生住，恒不舍离”，是说菩萨能护念众生，乃就“大悲”上说、就“恩德”上说、就“应机”上说。“如诸法相，悉能通达”，是说菩萨能了知众生，乃就“大智”上说、就“智德”上说、就“应理”上说。“断一切恶，具足众善”，是说菩萨能成熟众生，乃就“大行”上说、就“断德”上说、就应机应理之“成德”上说，这都是下随众生一面的事。其中有应注意之点，即是，经中所说不舍众生，并非同于凡夫的痴爱贪恋，追随流转，乃是在那通达真如实相、悟知人法二无我和空不空二如来藏之后而不舍众生。又非同于凡夫的姑息迷乱，相偕俱溺，乃是在那通达业力因缘，使自身能断恶具善，也使他能断恶具善之中而不舍众生。我们要学菩萨善用其心，在这个下随众生的一方面上，也必须通达真如实相和业力因缘，断恶具善，不当昧然说不舍众生，尤不当轻视业力而

混淆善恶。

这两节中，有两个“住”字，值得注意，那上通佛道一节里面说“住诸佛道”，那下随众生一节里面又说“随众生住”。佛与众生，圣凡迥隔，在这中间，两面同时要住，这倒也是一件难事。本来依着佛教的教义说，所谓善用其心，也有两条道路，其中一条道路，是和寻常一般众生相反的，寻常一般众生运三业而行于五欲之境，由贪、瞋、痴、慢等等烦恼而造杀、盗、淫、妄等等恶业，是为不善用心。我今当反其道而行，远离一切凡夫的事，力断贪、瞋、痴、慢等等烦恼，不造杀、盗、淫、妄等等恶业，这自然是善用其心。可是像这样的善用其心，只算是小乘的行法，仅能自度，不能度他，非是《净行品》中所说善用其心的妙义。此外另有一条道路，却是和寻常一般众生几乎相同的，寻常一般众生运三业而行于五欲之境，而菩萨也一样运三业而行于五欲之境；寻常一般众生有贪、瞋、痴、慢等等烦恼，而菩萨也好像有贪、瞋、痴、慢等等烦恼；寻常一般众生造杀、盗、淫、妄等等恶业，而菩萨也俨然造杀、盗、淫、妄等等恶业。但是众生是不善用心，而菩萨却是善用其心，何以故？只因众生执着人、法二我，只由此而流转于生死轮回的苦海，菩萨悟知人、法二空，便借此而成就那上求下化的功行。所以只有菩萨才是善用其心，像这样的善用其心，才算是大乘的行法，要想度他，非此不可，这也才是《净行品》中所说善用其心的妙义。在这两条道路之中，前面的那一条，只住于佛道一面，倒还易知易行；后面的这一条，却要同时兼住佛道、众生两面，实在有些难知难行。可是我们要依着本经来学菩萨的善用其心，却不能避免这件难事，若不先将这件难事做到，又怎能成就菩萨的净行而获得一切胜妙功德呢？于今我便当再显明地阐发一种道理出来，有许多人说：“菩萨为着要度众生，身入五浊恶世，示现与众生同事，以便随机化导，所以他常常随顺一切时俗的惯习，摹拟一切世间的动态，宛然造作一些与凡夫一样的

三业，可是菩萨心知是假，实无造作，表面混俗同尘，内里怀真抱璞，由此他所造作，不成过患而只成功德，这便是两面同时并住的用意和真相。”这种说法，自然是对的。不过我们在这中间，有两点要注意：一点是，菩萨是自他双利的，度他也就是所以自度，自身现正生在众生之中。一方面固然想要上通佛道，一方面也就不能不下随众生，这两面同时并住之用意，实在不单是为着度他呢。又一点是，实相是生、佛一如的，众生与佛本无差别。从菩萨眼光中看来，无明烦恼，悉是道场；威仪进止，无非佛事。水流花放，共说无生；鱼跃鸢飞，同圆种智。我们固然不应当迷于凡夫执着的实有，也就不应当昧于真如实相的不空。这两面同时并住的真相，也实在不单是随顺五浊呢。研究《净行品》的人，必须明了这两点，然后才可以谈到这个善用其心。

【释】当如普贤一节

此一段再详说那总答中之下一句（则获一切胜妙功德），即是说菩萨善用其心的果德。

“当如普贤，色像第一”，是菩萨善用其心而得资粮位的胜妙功德。“一切行愿皆得具足”，是菩萨善用其心而得加行、通达、修习等位的胜妙功德。“于一切法无不自在，而为众生第二导师”，是菩萨善用其心而得究竟位的胜妙功德。

“普贤”是一位菩萨的名字，乃是梵语“三曼多跋陀罗”的译文。此菩萨与文殊菩萨为一对，分侍释迦如来的左右。一表大智，一表大行（或作文殊表智，普贤表理；文殊表证，普贤表行；文殊表般若，普贤表三昧；文殊表甚深；普贤表广大）。而在这《华严经》中，普贤菩萨实为全经之主。本品所说的净行，正是普贤菩萨所表大行之始。又此菩萨色像端正，实为第一。所以本品特为提出于此，以明果德、因行同摄一尊。

愿是行的领导，行是愿的成就，菩萨有无尽的愿，也有无尽的行。但是一切的愿，一切的行，却可以一言蔽之，便是“上求下

化”。菩萨既在十地之中，以智上求佛道，以悲下化众生，所以一切行愿皆得具足。此中行愿，若就普贤菩萨而言，便有十种，就是十大愿王。

“自在”是通达无碍、运用自如的意思，有所谓二种自在、四种自在、五种自在、八种自在、十种自在，而其中可以二种自在统括着：一种是观境自在，能从“智”上彻见一切法的体相而了达自在；一种是作用自在，能从“悲”上运用一切法的变化而化度自在。菩萨智悲双运，到了究竟位的佛地，自然于一切法无不自在。

佛能引导众生入于正道，应为众生所师事，所以称之为导师。今此菩萨渐入佛地，得成新佛，对古佛而言，便为众生第二导师。

第三分

“佛子，云何用心能获一切胜妙功德？”“佛子：

菩萨在家，当愿众生，知家性空，免其逼迫。

孝事父母，当愿众生，善事于佛，护养一切。

妻子集会，当愿众生，冤亲平等，永离贪着。

若得五欲，当愿众生，拔除欲箭，究竟安隐。

伎乐聚会，当愿众生，以法自娱，了伎非实。

若在宫室，当愿众生，入于圣地，永除秽欲。

着璎珞时，当愿众生，舍诸伪饰，到真实处。

上升楼阁，当愿众生，升正法楼，彻见一切。

若有所施，当愿众生，一切能舍，心无爱着。

众会聚集，当愿众生，舍众聚法，成一切智。

若在厄难，当愿众生，随意自在，所行无碍。

舍居家时，当愿众生，出家无碍，心得解脱。

入僧伽蓝，当愿众生，演说种种，无乖诤法。

诣大小师，当愿众生，巧事师长，习行善法。

求请出家，当愿众生，得不退法，心无障碍。
脱去俗服，当愿众生，勤修善根，舍诸罪轭。
剃除须发，当愿众生，永离烦恼，究竟寂灭。
着袈裟衣，当愿众生，心无所染，具大仙道。
正出家时，当愿众生，同佛出家，救护一切。
自归于佛，当愿众生，绍隆佛种，发无上意。
自归于法，当愿众生，深入经藏，智慧如海。
自归于僧，当愿众生，统理大众，一切无碍。
受学戒时，当愿众生，善学于戒，不作众恶。
受阇梨教，当愿众生，具足威仪，所行真实。
受和尚教，当愿众生，入无生智，到无依处。
受具足戒，当愿众生，具诸方便，得最胜法。
若入堂宇，当愿众生，升无上堂，安住不动。
若敷床座，当愿众生，开敷善法，见真实相。
正身端坐，当愿众生，坐菩提座，心无所着。
结跏趺坐，当愿众生，善根坚固，得不动地。
修行于定，当愿众生，以定伏心，究竟无余。
若修于观，当愿众生，见如实理，永无乖诤。
舍跏趺坐，当愿众生，观诸行法，悉归散灭。
下足住时，当愿众生，心得解脱，安住不动。
若举于足，当愿众生，出生死海，具众善法。
着下裙时，当愿众生，服诸善根，具足惭愧。
整衣束带，当愿众生，检束善根，不令散失。
若着上衣，当愿众生，获胜善根，至法彼岸。
着僧伽黎，当愿众生，入第一位，得不动法。
手执杨枝，当愿众生，皆得妙法，究竟清净。
嚼杨枝时，当愿众生，其心调净，噬诸烦恼。
大小便时，当愿众生，弃贪瞋痴，蠲除罪法。

事讫就水，当愿众生，出世法中，速疾而往。
洗涤形秽，当愿众生，清净调柔，毕竟无垢。
以水盥掌，当愿众生，得清净手，受持佛法。
以水洗面，当愿众生，得净法门，永无垢染。
手执锡杖，当愿众生，设大施会，示如实道。
执持应器，当愿众生，成就法器，受天人供。
发趾向道，当愿众生，趣佛所行，入无依处。
若在于道，当愿众生，能行佛道，向无余法。
涉路而去，当愿众生，履净法界，心无障碍。
见升高路，当愿众生，永出三界，心无怯弱。
见趣下路，当愿众生，其心谦下，长佛善根。
见斜曲路，当愿众生，舍不正道，永除恶见。
若见直路，当愿众生，其心正直，无谄无诳。
见路多尘，当愿众生，远离尘垒，获清净法。
见路无尘，当愿众生，常行大悲，其心润泽。
若见险道，当愿众生，住正法界，离诸罪难。
若见众会，当愿众生，说甚深法，一切和合。
若见大柱，当愿众生，离我诤心，无有忿恨。
若见丛林，当愿众生，诸天及人，所应敬礼。
若见高山，当愿众生，善根超出，无能至顶。
见棘刺树，当愿众生，疾得剪除，三毒之刺。
见树叶茂，当愿众生，以定解脱，而为荫映。
若见花开，当愿众生，神通等法，如花开敷。
若见树花，当愿众生，众相如花，具三十二。
若见果实，当愿众生，获最胜法，证菩提道。
若见大河，当愿众生，得预法流，入佛智海。
若见陂泽，当愿众生，疾悟诸佛，一味之法。
若见池沼，当愿众生，语业满足，巧能演说。

若见汲井，当愿众生，具足辩才，演一切法。
若见涌泉，当愿众生，方便增长，善根无尽。
若见桥道，当愿众生，广度一切，犹如桥梁。
若见流水，当愿众生，得善意欲，洗除惑垢。
见修园圃，当愿众生，五欲圃中，耘除爱草。
见无忧林，当愿众生，永离贪爱，不生忧怖。
若见园苑，当愿众生，勤修诸行，趣佛菩提。
见严饰人，当愿众生，三十二相，以为严好。
见无严饰，当愿众生，舍诸饰好，具头陀行。
见乐着人，当愿众生，以法自娱，欢爱不舍。
见无乐着，当愿众生，有为事中，心无所乐。
见欢乐人，当愿众生，常得安乐，乐供养佛。
见苦恼人，当愿众生，获根本智，灭除众苦。
见无病人，当愿众生，入真实慧，永无病恼。
见疾病人，当愿众生，知身空寂，离乖诤法。
见端正人，当愿众生，于佛菩萨，常生净信。
见丑陋人，当愿众生，于不善事，不生乐着。
见报恩人，当愿众生，于佛菩萨，能知恩德。
见背恩人，当愿众生，于有恶人，不加其报。
若见沙门，当愿众生，调柔寂静，毕竟第一。
见婆罗门，当愿众生，永持梵行，离一切恶。
见苦行人，当愿众生，依于苦行，至究竟处。
见操行人，当愿众生，坚持志行，不舍佛道。
见着甲冑，当愿众生，常服善铠，趣无师法。
见无铠仗，当愿众生，永离一切，不善之业。
见论议人，当愿众生，于诸异论，悉能摧伏。
见正命人，当愿众生，得清净命，不矫威仪。
若见于王，当愿众生，得为法王，恒转正法。

若见王子，当愿众生，从法化生，而为佛子。
若见长者，当愿众生，善能明断，不行恶法。
若见大臣，当愿众生，恒守正念，习行众善。
若见城郭，当愿众生，得坚固身，心无所屈。
若见王都，当愿众生，功德共聚，心恒喜乐。
见处林藪，当愿众生，应为天人，之所叹仰。
入里乞食，当愿众生，入深法界，心无障碍。
到人门户，当愿众生，入于一切，佛法之门。
入其家已，当愿众生，得入佛乘，三世平等。
见不舍人，当愿众生，常不舍离，胜功德法。
见能舍人，当愿众生，永得舍离，三恶道苦。
若见空钵，当愿众生，其心清净，空无烦恼。
若见满钵，当愿众生，具足成满，一切善法。
若得恭敬，当愿众生，恭敬修行，一切佛法。
不得恭敬，当愿众生，不行一切，不善之法。
见惭耻人，当愿众生，具惭耻行，藏护诸根。
见无惭耻，当愿众生，舍离无惭，住大慈道。
若得美食，当愿众生，满足其愿，心无羡慕。
得不美食，当愿众生，莫不获得，诸三昧味。
得柔软食，当愿众生，大悲所熏，心意柔软。
得粗涩食，当愿众生，心不染着，绝世贪爱。
若饭食时，当愿众生，禅悦为食，法喜充满。
若受味时，当愿众生，得佛上味，甘露满足。
饭食已讫，当愿众生，所作皆办，具诸佛法。
若说法时，当愿众生，得无尽辩，广宣法要。
从舍出时，当愿众生，深入佛智，永出三界。
若入水时，当愿众生，入一切智，知三世等。
洗浴身体，当愿众生，身心无垢，内外光洁。

盛暑炎毒，当愿众生，舍离众恼，一切皆尽。
暑退凉初，当愿众生，证无上法，究竟清凉。
讽诵经时，当愿众生，顺佛所说，总持不忘。
若得见佛，当愿众生，得无碍眼，见一切佛。
谛观佛时，当愿众生，皆如普贤，端正严好。
见佛塔时，当愿众生，尊重如塔，受天人供。
敬心观塔，当愿众生，诸天及人，所共瞻仰。
顶礼于塔，当愿众生，一切天人，无能见顶。
右绕于塔，当愿众生，所行无逆，成一切智。
绕塔三匝，当愿众生，勤求佛道，心无懈歇。
赞佛功德，当愿众生，众德悉具，称叹无尽。
赞佛相好，当愿众生，成就佛身，证无相法。
若洗足时，当愿众生，具神足力，所行无碍。
以时寢息，当愿众生，身得安隐，心无动乱。
睡眠始寤，当愿众生，一切智觉，周顾十方。

“佛子，若诸菩萨，如是用心，则获一切胜妙功德，一切世间诸天、魔、梵、沙门、婆罗门、乾闥婆、阿修罗等，及以一切声闻、缘觉，所不能动。”

此第三分，是智首菩萨再问，问菩萨如何善用其心而得一切胜妙功德。文殊菩萨再答，详说菩萨种种善用其心而得一切胜妙功德。

第一节“佛子，云何用心能获一切胜妙功德”一句是智首菩萨再问。

第二节“佛子”直至此品之末是文殊菩萨再答。此中经文有二体，前为偈颂，凡有一百四十一偈，是分疏行法；后为长行，仅有四句，是总显果德。

分疏行法的一百四十一偈，由在家说到出家，由白昼说到夜晚，依次渐进，一气呵成，原可不必再加分析，但为令读者易于明

了、便于记忆起见，也依类分为十二段。

第一段有十一偈，是说菩萨在家随俗时之善用其心。

第二段有十五偈，是说菩萨出家受戒时之善用其心。

第三段有九偈，是说菩萨坐禅出定时之善用其心。

第四段有四偈，是说菩萨着衣整服时之善用其心。

第五段有七偈，是说菩萨盥漱便利时之善用其心。

第六段有十二偈，是说菩萨乞食行路时之善用其心。

第七段有十九偈，是说菩萨外出睹境时之善用其心。

第八段有二十四偈，是说菩萨外出遇人时之善用其心。

第九段有二十三偈，是说菩萨入市乞食时之善用其心。

第十段有四偈，是说菩萨还归澡浴时之善用其心。

第十一段有十偈，是说菩萨习诵礼赞时之善用其心。

第十二段有三偈，是说菩萨安息寤寐时之善用其心。

【释】佛子，云何用心能获一切胜妙功德

前段智首发问，虽有十一大段，但可以一言蔽之，他只是问菩萨如何能得一切胜妙功德。后来文殊作答，虽也有一大段，但也可以一言蔽之，他只是说菩萨若能善用其心便得一切胜妙功德。所以现在智首再问，菩萨究竟应当如何用心才得一切胜妙功德，较之前问，自进一层。此句上面“佛子”二字，即是智首称文殊。

【释】佛子，菩萨在家一偈

此处“佛子”，便是文殊称智首。以下一百四十偈和最后数句长行，即是文殊再答。所谓善用其心，在前段答词之中，原已略示大纲，但未详陈细目，就着境、行、果三项而言，只可说仅仅阐明了他的境和果，而对于他的行，却没有充分地显出。现在文殊再答，便在这个行上，尽量地加以发挥，巨细不遗，详备之至。要行这个善用其心的人，得此便能有所依循，立地下手，实在值得注意。

以下一百四十一偈，只是因历缘对境而分疏各种行法，究其实，仍然不出前段答词所说的两条大纲。于今试就这第一偈来说。

菩萨无我，何有于家？今说在家，即因“随众生住”之故。众生有家，家中有父母、妻子，仰事俯蓄，各宜如理如量。菩萨“于诸法相悉能通达”，所以在家之时，一切处理，必与众生之善于治家者相同，由此断一切恶，具足众善。这便是前段答词的下半所说“下随众生”一条大纲。同时菩萨虽然和众生一样的在家，可是他心里究竟有着佛法，知道这个家的本性实在是空的，犹如梦幻泡影，只是一时所起的假相，本来无所有，毕竟不可得，所以他和寻常众生到底有些不同。菩萨既然知道这个家实在是空，便能免除这个家的逼迫。同时也愿一切众生都能从这世法之中会到佛法，也知道这个家是空的而免除这个家的逼迫。因为在家的人，若非信解佛法，那时爱恶恩仇，悲欢离合，吉凶安危，利衰苦乐，米盐琐屑，鸡虫得失，妇孺啼号，亲朋缠绕等等，常足以逼迫我们的身心而无由摆脱，于今知道家性本空，便不会真实地受这种逼迫了。这便是前段答词的上半所说“上通佛道”一条大纲。合着了这两条大纲，才是菩萨的善用其心。

在这偈辞之中，虽只说菩萨当愿众生如何上通佛道，并不曾说菩萨当愿自己如何上通佛道，可是我们要知道大乘菩萨的用心，乃是“自未得度先度他”，凡事总以度他为急，并且既能度他，即能自度，岂有时时劝人上通佛道而自己反不通佛道呢？唯其时时劝人上通佛道，自己也就在这劝中，也就不能不以身作则，先通佛道。像这样的提撕督促，实在较之单劝自己，还要有力。所以这《净行品》所说的善用其心，虽是说菩萨必须自己上通佛道，下随众生，如前段答辞所说，而这段答辞之中，分疏他的行法，却只说当愿众生如何如何，在这中间，我们应当明了他的这种深意。下面各偈，大旨相同，于此等义，不再赘述，但愿读者明

记勿忘。

【释】孝事父母一偈

在家第一件事要算是孝事父母。父母是生身所自出，少善众生尚知孝事，这不仅在世法中尊为百行之原，即在佛法中亦奉为四恩之首，所以菩萨自然也孝事父母。这便是菩萨“下随众生”一方面的事。

佛以正法度众生，是我们法身所自出，所以与那生身所自出的父母同在四恩之中，正复相等。并且父母与我一生的生命，佛则与我无量世的慧命；父母是我一人的父母，佛则是无量众生的父母。于今菩萨在孝事父母之时，却愿一切众生都能从这世法之中会到佛法而善事于佛（《大集经》云：世若无佛，善事父母。事父母者，即是事佛）。这便是菩萨“上通佛道”一方面的事。

“护养一切”，即是保护奉养一切众生。一切众生，环绕着我们而共同生存，或出身力，或出心力，或出财力，大都对于我们的环境有直接或间接的影响。因此，我们的生存，也要仗着他们的力量。所以佛法上说，一切都是恩处。众生也是四恩之一，并且依着那无量劫的轮回说来，一切众生之中，有许多都是我们前生的父母，我们若是追远返本，应当也要孝事。进一层说，我们要善事于佛，也就该在护养一切上用心，又况一切都是法身佛，护养一切，便无异善事于佛。这便也是菩萨“上通佛道”一方面的事。

【释】妻子集会一偈

就仰事而言，便有父母；就俯蓄而言，便有妻子。所以说孝事父母之次，即说妻子集会。这便是菩萨“下随众生”一方面的事。

妻子是寻常人所认为最亲爱的，也就是心里最贪着的。于今菩萨在妻子集会之时，却愿一切众生都能从这世法之中会到佛法，既能冤亲平等，成就了“大慈悲”，对于妻子以外的一切人

都是一样的爱护，无亲无怨，又能永离贪着，成就了“大智慧”。对于最亲爱的妻子也勘破他们的空幻，不贪不着，这便是菩萨“上通佛道”一方面的事。

【释】若得五欲一偈

“五欲”有两种说法，一种是就“体”而分的，便是“色”、“声”、“香”、“味”、“触”。又一种是就“用”而分的，便是“财”、“色”、“名”、“食”、“睡”。这两种说法虽然不同，可是所指的物事仍是一体。这些物事，都能生起一般凡夫贪欲之心，所以称之为五欲。欲界之中，不离五欲，常以五欲为乐。菩萨既生欲界，又现在家之身，自然也得五欲，这便是菩萨“下随众生”一方面的事。

五欲射心，心与境应，犹如箭中，能破种种善事，所以佛法中常称为《五箭》。人为五箭所中，便常流转于“苦”、“空”的境界中，为五浊、八苦所危而不得“安”，也常流转于“无常”、“无我”的境界中，为四相、八风所动而不得“稳”。于今菩萨在得五欲乐之时，却愿一切众生都能从这世法之中会到佛法，既能拔除欲箭，在“断惑”上，摒去那些空幻的俗乐，免除五境所生的过患，又能究竟安隐，在“证真”上，得到那些不空的妙乐，成就五境所显的功德，这便是菩萨“上通佛道”一方面的事。

【释】伎乐聚会一偈

“伎乐”即是女乐。历来宾客聚会，酒食之外，往往用擅长歌舞技艺的女子，奏乐献技，以资娱乐，这原也可包括在五欲之内，现在分做两条来说，便是，前条只就个人独乐而言，这条却就大众共乐而言。当那华堂盛会，裙屐杂沓之际，清歌妙舞，选胜行乐，菩萨亦复周旋其间，这便是菩萨“下随众生”一方面的事。

一切凡夫的乐，只是“欲乐”，那欲乐都是空幻的，也都是无常的。若是菩萨的乐，便是“法乐”。这法乐才是真实的，也才是常恒的。何谓法乐呢？这在《维摩诘经·菩萨品》中，维摩诘曾为天女详说：所谓乐常信佛，乐欲听法，乐供养众，乃至乐修无量

道品之法，是为菩萨法乐。显明地说，我佛所传的正法，能破那无明妄惑而证真如实相，行人只要能悟到一个空，凡是世间一切生灭、垢净、增减、断常、一异、来去等相都没有了。因此所有世间的苦苦（苦受的苦）、坏苦（乐受的苦）、行苦（不苦不乐受的苦），一概消除净尽。这时众苦都除，已经要得到一种解脱的妙乐，再从这里翻个转身，由空而入于不空，便能悟到“青青翠竹，总是真如；郁郁黄花，无非般若”。于是生死不异涅槃，娑婆即成净土，那时自得了一种不空真实的大乐。菩萨不取欲乐而以法自娱，便是如此。于今菩萨在伎乐聚会之时，却愿一切众生都能从这世法之中会到佛法，既能深入圣法以自娱悦，得受那佛法上的真乐，又能了知伎乐非是实有，勘破那世法上的假乐，这便是菩萨“上通佛道”一方面的事。

【释】若在宫室一偈

宫室即是我们所住的房屋，四面穹隆曰宫，财物充实曰室。菩萨四大皆空，而现在却须依托宫室而住，这便是菩萨“下随众生”一方面的事。

圣地是圣者所居，犹如凡夫的宫室。凡夫的宫室之中，只隐藏一些秽污欲乐的物事。而圣者的圣地之内，却开显一种清净法乐的境界。于今菩萨在身居宫室之时，却愿一切众生都能从这世法之中会到佛法，既能入于圣地，在积极方面得到一种清净的住处，又能永除秽欲，在消极方面离开那些秽污的住处，这便是菩萨“上通佛道”一方面的事。

【释】着璎珞时一偈

璎珞即是我们衣冠上的装饰附件，在颈曰璎，在身曰珞，珞以持衣，璎以系冠。菩萨既需衣冠，也用璎珞作饰，这便是菩萨“下随众生”一方面的事。

真如无相，何假装饰？一切饰物，原都虚伪，若推而言之，这个苦、空、无常的人生，往往为众生共业所感，装点成一个光明灿

烂的世界，春花秋月，绿水青山，宛然值得留恋，这便也是一种伪饰。又，一般凡夫，对于那些不甚美善的事，也往往巧施掩护，极力粉饰，这便也是一种伪饰。于今菩萨在身着璎珞之时，却愿一切众生都能从这世法之中会到佛法，既能舍去一切伪饰，察破那些凡俗的虚伪，又能亲到真实之处，得见那些佛刹的庄严，那便是菩萨“上通佛道”一方面的事。

（《威音》第 74—78 期）

普贤十大愿王略讲

大乘菩萨道中，有一件最要紧的事，若是这件事忽略了，便不能算是大乘菩萨。

这是一件什么事呢？这便是所谓“愿”。本来一切唯心，万法唯识，三业以意为主，四定以欲居先，所以菩萨行大乘行，也就要仗着这一个愿。愿是菩萨进破魔军的主纛，愿是菩萨趣入佛地的前锋，菩萨依着这个愿而修持，菩萨行着这个愿而弘利，菩萨抱着这个愿而成佛，菩萨乘着这个愿而再来。彻底地说，这一个愿乃是菩萨唯一的根本大戒。其他的戒，偶然的破犯，虽说罪重，还不算十分要紧，唯有违失了他的本愿，便使这个菩萨道根本的破坏了，纵然后来再能发心，也就增加了许多障碍，易于退堕而难于成就。你看这一个愿在大乘菩萨道中是何等的要紧呢！因此之故，我要来和诸君谈谈普贤十大愿王，愿大家都加以十二分的注意。

就着这一个“愿”字说来，本来士各有志、人各有心，所以十方三世诸佛菩萨，也就各有各的本愿。我们于今由菩萨道去学佛，自然也可以随着自己的意乐去发愿。可是一般初心菩萨，闻法不多，心量也就不广，所发的愿，或者不免有狭隘之嫌。从前普贤菩萨，在华严法会之中，为着悲愍一切末世众生，特为举出十大愿王，做一个发愿的标准，这个标准，是极广大的，统摄万愿而为之首，所以称为愿王。这在一般初心菩萨，更应特别地注意。

这个十大愿王，出于《华严经》的最后一品之末，不过不见于《六十华严》和《八十华严》，唯有那般若三藏所译的《四十华严》

才郑重地补出。《华严》本是诸经之王，古德曾推为最高的显教。这个愿王既出于《华严经》中，它在佛教里面的地位，自然也就很高。并且进一层说，它在《四十华严》之中，实在是千里来龙的结穴所在，我们只要看那一部《四十华严》，全部都叫做“入不思议解脱境界普贤行愿品”，便可以知道。而这个《四十华严》的译出，只为的是要补足那《六十华严》和《八十华严》的最后一品，那么，这个十大愿王，也就是全部《华严》的最后归宿，自然值得我们殷重地注意。

这个十大愿王，是普贤菩萨说出来的。在华严法会中，所说原不出一佛二菩萨的法门，一佛即是毗卢舍那佛，二菩萨即是文殊、普贤，寻常称为“华严三圣”。可是仔细地说，这普贤菩萨在《华严经》里面又应特别重视，因为毗卢虽应尊重，但一佛只是表二菩萨之全，而一佛又实由二菩萨而显。于今这二菩萨之中，文殊表智，普贤表理；文殊表证，普贤表行；文殊表般若，普贤表三昧。而华严所显，却重在理、重在行、重在三昧，以普贤始，以普贤终，中间又处处点出普贤，所以说，这普贤菩萨在《华严经》里面又应特别重视。况且学佛的人，原应当以行为首，以行为急，一日能行，即为能学，学而不行，丝毫无用。因此之故，我们这一般初心菩萨，对于这位大行普贤菩萨的法门，更要格外地注意。

行与愿，本可以分做两起说，愿在先而行在后，愿在内而行在外（经典上也常以“文殊愿”与“普贤行”相对而言，且如觉贤三藏所译十大愿王的别本，便称《文殊发愿经》），可是实际上却是密切不离的，有愿无行，终成虚愿；有行无愿，只是乱行。前者如跛，后者如盲，都不能算是健全人的事。并且进一层说，行是身、口二业的行，而愿却即是意业的行，三业之中，意业又是根本，因此也应当说，愿就是菩萨的根本行。所以这十大愿王必须由普贤菩萨说出来，而这一品经，也就叫做《普贤行愿品》。

所谓普贤十大愿王，究竟是些什么呢？经文上说：

“一者礼敬诸佛，二者称赞如来，三者广修供养，四者忏悔业障，五者随喜功德，六者请转法轮，七者请佛住世，八者常随佛学，九者恒顺众生，十者普皆回向。”

第一的“礼敬诸佛”是怎样的呢？经文上说：

“言礼敬诸佛者：所有尽法界、虚空界十方三世一切佛刹，极微尘数诸佛世尊，我以普贤行愿力故，起深信解，如对目前，悉以清净身语意业，常修礼敬。一一佛所，皆现不可说不可说佛刹极微尘数身，一一身遍礼不可说不可说佛刹极微尘数佛，虚空界尽，我礼乃尽，以虚空界不可尽故，我此礼敬无有穷尽。如是乃至众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽，我礼乃尽。而众生界乃至烦恼无有尽故，我此礼敬，无有穷尽，念念相续，无有间断，身语意业，无有疲厌。”

第二的“称赞如来”又是怎样的呢？经文上说：

“言称赞如来者：所有尽法界、虚空界十方三世一切刹土，所有极微，一一尘中，皆有一切世界极微尘数佛，一一佛所，皆有菩萨海会围绕，我当悉以甚深胜解，现前知见，各以出过辩才天女微妙舌根，一一舌根出无尽音声海，一一音声出一切言辞海，称扬赞叹一切如来诸功德海。穷未来际，相续不断，尽于法界，无不周遍。如是虚空界尽，众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽，我赞乃尽。而虚空界乃至烦恼无有尽故，我此赞叹，无有穷尽，念念相续，无有间断，身语意业，无有疲厌。”

第三的“广修供养”又是怎样的呢？经文上说：

“言广修供养者：所有尽法界、虚空界十方三世一切佛刹极微尘中，一一各有一切世界极微尘数佛，一一佛所，种种菩萨海会围绕，我以普贤行愿力故，起深信解，现前知见，悉以上妙诸供养具而为供养，所谓华云、鬘云、天音乐云、天伞盖云、天衣服云、天种种香、涂香、烧香、末香，如是等云，一一量如须弥山王，燃种种灯，酥灯、油灯、诸香油灯，一一灯柱如须弥山，一一灯油如大

海水，以如是等诸供养具，常为供养。善男子，诸供养中，‘法供养’最，所谓如说修行供养、利益众生供养、摄受众生供养、代众生苦供养、勤修善根供养、不舍菩萨业供养、不离菩提心供养。善男子，如前供养无量功德，比‘法供养’一念功德，百分不及一，千分不及一，百千俱胝那由他分、迦罗分、算分、数分、喻分、优婆尼沙陀分，亦不及一。何以故？以诸如来尊重法故，以如说修行，出生诸佛故。若诸菩萨行法供养，则得成就供养如来，如是修行，是真供养故。此广大最胜供养，虚空界尽，众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽，我供乃尽。而虚空界乃至烦恼不可尽故，我此供养，亦无有尽，念念相续，无有间断，身语意业，无有疲厌。”

第四的“忏悔业障”又是怎样的呢？经文上说：

“言忏悔业障者：菩萨自念，我于过去无始劫中，由贪瞋痴，发身口意作诸恶业，无量无边。若此恶业有体相者，尽虚空界，不能容受。我今悉以清净三业，遍于法界极微尘刹一切诸佛菩萨众前，诚心忏悔，后不复造，恒住净戒一切功德。如是虚空界尽，众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽，我忏乃尽。而虚空界乃至众生烦恼不可尽故，我此忏悔，无有穷尽，念念相续，无有间断，身语意业，无有疲厌。”

第五的“随喜功德”又是怎样的呢？经文上说：

“言随喜功德者：所有尽法界、虚空界十方三世一切佛刹极微尘数诸佛如来，从初发心，为一切智，勤修福聚，不惜身命，经不可说不可说佛刹极微尘数劫，一一劫中，舍不可说不可说佛刹极微尘数头目手足，如是一切难行苦行，圆满种种波罗蜜门，证入种种菩萨智地，成就诸佛无上菩提，及般涅槃，分布舍利，所有善根，我皆随喜。及彼十方一切世界，六趣四生，一切种类，所有功德，乃至一尘，我皆随喜。十方三世一切声闻，及辟支佛，有学、无学，所有功德，我皆随喜。一切菩萨所修无量难行苦行，志求无上正等菩提，广大功德，我皆随喜。如是虚空界尽，众生界

尽，众生业尽，众生烦恼尽，我此随喜，无有穷尽，念念相续，无有间断，身语意业，无有疲厌。”

第六的“请转法轮”又是怎样的呢？经文上说：

“言请转法轮者：所有尽法界、虚空界十方三世一切佛刹极微尘中，一一各有不可说不可说佛刹极微尘数广大佛刹，一一刹中，念念有不可说不可说佛刹极微尘数一切诸佛成等正觉，一切菩萨海会围绕，而我悉以身口意业，种种方便，殷勤劝请转妙法轮。如是虚空界尽，众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽，我常劝请一切诸佛转正法轮，无有穷尽，念念相续，无有间断，身语意业，无有疲厌。”

第七的“请佛住世”又是怎样的呢？经文上说：

“言请佛住世者：所有尽法界、虚空界十方三世一切佛刹极微尘数诸佛如来，将欲示现般涅槃者，及诸菩萨、声闻、缘觉、有学、无学乃至一切诸善知识，我悉劝请，莫入涅槃，经于一切佛刹极微尘数劫，为欲利乐一切众生。如是虚空界尽，众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽，我此劝请，无有穷尽，念念相续，无有间断，身语意业，无有疲厌。”

第八的“常随佛学”又是怎样的呢？经文上说：

“言常随佛学者：如此娑婆世界，毗卢遮那如来，从初发心，精进不退，以不可说不可说身命而为布施，剥皮为纸，析骨为笔，刺血为墨，书写经典，积如须弥，为重法故，不惜身命，何况王位、城邑、聚落、宫殿、园林、一切所有，及余种种难行苦行，乃至树下成大菩提，示种种神通，起种种变化，现种种佛身，处种种众会，或处一切诸大菩萨众会道场，或处声闻及辟支佛众会道场，或处转轮圣王、小王眷属众会道场，或处刹利及婆罗门长者、居士众会道场，乃至或处天龙八部、人、非人等众会道场。处于如是种种众会，以圆满音，如大雷震，随其乐欲，成熟众生，乃至示现入于涅槃，如是一切，我皆随学。如今世尊毗卢遮那，如是尽法界、

虚空界十方三世一切佛刹所有尘中一切如来，皆亦如是，于念念中，我皆随学。如是虚空界尽，众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽，我此随学，无有穷尽，念念相续，无有间断，身语意业，无有疲厌。”

第九的“恒顺众生”又是怎样的呢？经文上说：

“言恒顺众生者：谓尽法界、虚空界十方刹海，所有众生，种种差别，所谓卵生、胎生、湿生、化生，或有依于地水火风而生住者，或有依空及诸卉木而生住者，种种生类，种种色身，种种形状，种种相貌，种种寿量，种种族类，种种名号，种种心性，种种知见，种种欲乐，种种意行，种种威仪，种种衣服，种种饮食，处于种种村营聚落、城邑宫殿，乃至一切天龙八部、人、非人等，无足、二足、四足、多足，有色、无色，有想、无想、非有想非无想，如是等类我皆于彼随顺而转，种种承事，种种供养，如敬父母，如奉师长及阿罗汉乃至如来，等无有异。于诸病苦，为作良医；于失道者，示其正路；于暗夜中，为作光明；于贫穷者，令得伏藏，菩萨如是平等饶益一切众生。何以故？菩萨若能随顺众生，则为随顺供养诸佛，若于众生尊重承事，则为尊重承事如来，若令众生生欢喜者，则令一切如来欢喜。何以故？诸佛如来以大悲心而为体故，因于众生而起大悲，因于大悲生菩提心，因菩提心成等正觉。譬如旷野沙磧之中，有大树王，若根得水，枝叶华果，悉皆繁茂。生死旷野，菩提树王，亦复如是。一切众生而为树根，诸佛菩萨而为花果，以大悲水饶益众生，则能成就诸佛菩萨智慧花果。何以故？若诸菩萨以大悲水饶益众生，则能成就阿耨多罗三藐三菩提故。是故菩提属于众生，若无众生，一切菩萨终不能成无上正觉。善男子，汝于此义，应如是解。以于众生心平等故，则能成就圆满大悲，以大悲心随众生故，则能成就供养如来。菩萨如是随顺众生，虚空界尽，众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽，我此随顺，无有穷尽，念念相续，无有间断，身语意业，无有疲厌。”

第十的“普皆回向”又是怎样的呢？经文上说：

“言普皆回向者：从初‘礼拜’，乃至‘随顺’，所有功德，皆悉回向尽法界、虚空界一切众生，愿令众生常得安乐，无诸病苦，欲行恶法皆悉不成，所修善业，皆速成就，关闭一切诸恶趣门，开示人天涅槃正路。若诸众生，因其积集诸恶业故，所感一切极重苦果，我皆代受，令彼众生，悉得解脱，究竟成就无上菩提。菩萨如是所修回向，虚空界尽，众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽，我此回向，无有穷尽，念念相续，无有间断，身语意业，无有疲厌。”

我们看了这几段经文，对于所谓普贤十大愿王，一定已经可以明了，不过我还得提出几点来和诸君谈谈，使诸君真能彻底认识这个普贤十大愿王。

甲、普贤愿王之列成十数

发愿的条目多少，原可不拘，譬如药师的十二大愿，弥陀的四十八愿，乃至宝海的五百大愿，数目并不一律。普贤愿王，恰恰地列成了一个十数，这也本不足怪。不过我们在这中间，却要知道一切发愿，无论他的条目如何多，总应当是浑然一贯，由一种心上起的。我们行起愿来，也应当心住一境，打成一片，决不宜分心多处，肆应纷歧。因此之故，我们对于这个普贤愿王，正不应当看呆了这个十数，以为这是十项功课，我们须分时修习的。当知十是满数，《华严经》中，为着要表出那圆满具足的法界，所以他所用的法数总是十。这个愿王既是出于《华严》，自然也要列成十数，这个十数，又怎可以看呆的呢？诸君只看那觉贤三藏所译的《文殊发愿经》，和那不空三藏所译的《普贤行愿赞》，他们都是说的这个愿王，可是都没有提出这个十数，这不就是一个明证吗？再看那金刚界仪轨中的“五悔”，和那胎藏界仪轨中的“九方便”，他们也都称为《普贤行愿赞》，可是一个五数，一个九数，都没有强合这个十数，这不也是一个明证吗？何况根据《华严》教义说，还有所谓一行一切行呢。

乙、十大愿王之所以为愿王的真精神

有许多人说到这个十大愿王，往往只举出那“礼敬诸佛”乃至“普皆回向”等十个名称来说，可是我们要知道那十个名称，并没有显出这个愿王的真精神，若离了这个愿王的真精神，它们也只是普通的几个愿而已。明白的人一定要说：十大愿王之所以为愿王，实因为它极其广大，统摄万愿而为之首，所以它又称“广大行愿”。由普通的几个愿而扩大了它们的量，便是愿王的真精神。这句话自然是不错的，不过那扩大的量，也是有很多的阶级的，譬如由一人而扩至一家，由一家而扩至一族，由一族而扩至一邑，由一邑而扩至一省，由一省而扩至一国，由一国而扩至一世界。这个愿王的广大，究竟到了怎样的境界呢？我们若是用着普通的眼光来测量它的广大、称说它的广大，那仍然是不能尽其量的。既然不能尽其量，也就没有得到这个愿王的真精神，和那单举十个名称来说愿王的人，只是五十步之笑百步而已。我们要看这个愿王的真精神，还是要在那些逐条解释的十段经文中详加玩索。

试看那经文所说，从横的方面而论，这十个愿的对境，都是尽“法界”、“虚空界”十方三世一切佛刹极微尘数的身土，而一一尘中，又各有一切世界极微尘数的身土。从竖的方面而论，这十个愿的期限，都是与“虚空界”、“众生界”、“众生业”、“众生烦恼”同是无尽的，甚且彼等虽尽而我愿仍是无尽，念念相续，无有间断，身语意业，无有疲厌。像这样的一竖一横的说法，都与普通的愿不同，它实在是一多相容、广狭无碍，又实在是同时具足、十世异成。

这种精神，不仅不是普通凡夫所能梦见，并且不是普通凡夫所敢涉想。穷究它的根源，它乃是从那《华严》所显“重重无尽”、“事事即入”的十玄法界上安心的，也就是从那《华严》所显“重重无尽”、“事事即入”的十玄法界上起行的，这“重重无尽”、“事事

即入”的妙理，乃是称性而起之谈，在显教中，实者最高。那《华严》既因着这样称性而起，有大威力，而称为诸经之王，这十个愿也就因此而称为愿王。如果我们不能悟入那《华严》所显“重重无尽”、“事事即入”的十玄法界，而只谈“礼敬诸佛”乃至“普皆回向”，那时便不是广大行愿，也就不能自比于普贤十大愿王。

丙、十大愿王的根本和枝分

我们既经知道这个普贤十大愿王是浑然一贯、打成一片的，却又是“重重无尽”、“事事即入”的，那么，在这十个愿中，究竟它们的根本在哪里呢？又究竟如何配出这十个枝分来的呢？这个中间，也有多少的说法。

有人说：“这个十大愿王，是就‘信’上立的。佛法上的信的目标，是在佛、法、僧三宝。前三愿示信佛（礼敬诸佛是自信，称赞如来是使人信，广修供养是报佛恩）；次三愿示信法（忏悔业障是自能如法修行，随喜功德是喜人能如法修行，请转法轮是令法不断）；又次三愿示信僧（请佛住世是欲师资不绝，常随佛学是欲依师实修，恒顺众生是认一切莫非菩萨），最末一愿却是总摄回向。”

又有人说：“这个十大愿王，是就‘解’上立的。佛法上的解的大纲，不出苦集灭道四谛，前三愿是慕灭（佛是真寂灭者）；次二愿是断集（忏悔是自欲断，随喜是喜能断）；次三愿是修道（请转法轮与请佛住世是求道而修，常随佛学是闻道而修）；末二愿是知苦（恒顺众生是欲拔其苦，普皆回向是正拔其苦）。”

又有人说：“这个十大愿王，是就‘行’上立的。佛法上的行的对象，只是贪、瞋、痴、慢、疑及恶见等十使，第一的礼敬诸佛是对治我们的慢（或邪见）；第二的称赞如来是对治我们的疑（或见取见）；第三的广修供养是对治我们的贪（或戒禁取见）；第四的忏悔业障是对治我们的痴（或边见）；第五的随喜功德是对治我们的瞋（或身见）；第六的请转法轮是对治我们的见取见（或疑）；

第七的请佛住世是对治我们的邪见(或慢);第八的常随佛学是对治我们的戒禁取见(或痴);第九的恒顺众生是对治我们的身见(或瞋);第十的普皆回向是对治我们的边见(或贪)。也可以说,这十个愿通对十使,只由我们行上的次第而分说的,即是由皈佛而忏罪,由忏罪而求法,由求法而利生,这都是依着我们行上的次第。”

又有人说:“这个十大愿王,是就‘证’上立的。佛法上的证的果地,可分法身、解脱、般若三德,前三愿是求法身,次二愿是求解脱,后五愿是求般若。”

以上这些说法,固然都各有所见,我却还要从这些说法之外,另外抉出一重最深的根本来。这一重根本是怎样的呢?便是:这个十大愿王,只是在我们的心上用功,要扩大我们的心量,使之入于《华严》的甚深境界,重重无尽,事事即入,由此便可以证得佛的无上菩提,这是它的最深根本,只不过借着那信、解、行、证上的一些物事做它的支分,又配成十数以合于《华严》的法数而已。本来《华严》的“华”,也就是指的这一个心呢。

丁、十大愿王之归于净土

依着经文所说,若是有人能听闻这个十大愿王,一经于耳,便得无量功德。或复有人以深信心受持读诵这个十大愿王,乃至书写一个四句偈子,便能除灭种种恶业苦恼,圆满普贤所有功德。而经文最后又说,是人临命终时,世间一切无复相随,唯此愿王不相舍离,于一切时引导其前,一刹那中即得往生极乐世界,到已即见阿弥陀佛,文殊、普贤、观音、弥勒等菩萨所共围绕,其人自见生莲花中,蒙佛授记,得授记已,经无数劫,普于十方无量世界,以智慧力随众生心而为利益,不久当坐菩提道场,降伏魔军,成等正觉,转妙法轮,能令无量世界众生发菩提心,随其根性,教化成熟,乃至尽于未来劫海,广能利益一切众生。后面偈辞之中,也有同样的说法。总而言之,这个十大愿王,和弥陀净

土是有密切的关系的。

在这中间,我们要知道那弥陀净土是我们学佛行人的大归宿处,进则娑婆,退则安养,并且可以不离安养,回入娑婆,进退之间,两无顾虑,然后才能广经尘劫,如愿修行。若是没有这个弥陀净土做我们的大本营,像这样的广大行愿,又如何能圆满呢?这一点,是研究十大愿王的人应当注意的,而一般初心菩萨更应当及早注意的。

上来所说,共有四点。诸君听了,一定真能彻底的认识这个普贤十大愿王,那么,便请立即依着这个发愿的标准,在各人自己的心上去用功,一行一切行,做到那浑然一贯、打成一片,又悟入那重重无尽、事事即入的法界,再以弥陀净土做我们的归宿,那时才不辜负那普贤菩萨的慈悲,也才不辜负那华严法门的微妙,也才不辜负那阿弥陀佛的接引,我在这里,正敬谨地回向着呢!

(《威音》第 73 期)

策 划 人：彭明哲 简以宁
责任编辑：简以宁 冯文丹
责任审读：李皖南 童 瑜
统 筹：彭明哲
媒体联络：张 爽 010-64258083
封面设计：小 鱼
投稿邮箱：tou-gao@sohu.com

上架建议 佛教文化

淘宝店铺热搜：东方出版社 <http://dfyxcbs.tamll.com>

微博、微信、博客热搜：东方讲堂

释大愿
主编




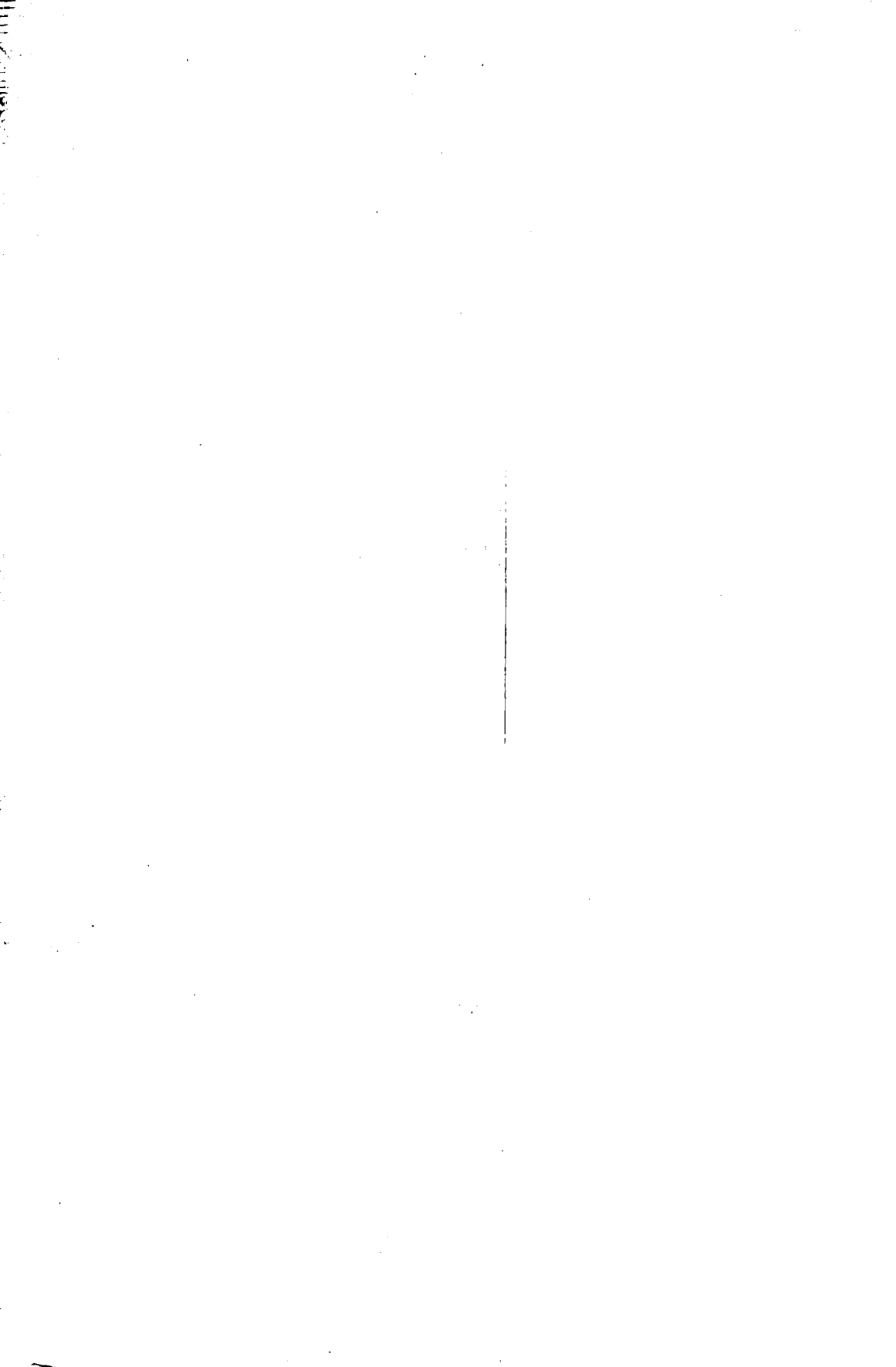
顾净缘著述集 陆

顾净缘 著述

顾龙珠 点校

顾净缘

人民东方出版传媒
 东方出版社



目 录

曼荼罗之研究

序.....	3
第一 曼荼罗通说	6
一 曼荼罗之语义	6
二 曼荼罗思想之由来	9
三 曼荼罗之种类	13
四 曼荼罗之用途	15
五 土坛曼荼罗之作法	18
六 曼荼罗之形体	22
七 净土之三曼荼罗	25
八 净土变相之沿革	29
九 光相之由来	33
十 莲花座之起源及发达	35
第二 胎藏曼荼罗	42
一 胎藏曼荼罗之意义	42
二 胎藏曼荼罗之本说	44
三 《大日经》中胎藏曼荼罗之组织	59
四 胎藏曼荼罗之异图	61
五 现图胎藏曼荼罗之由来	64

六	现图胎藏曼荼罗之作者	68
七	现图曼荼罗之古图及开版	71
八	现图曼荼罗与彩色	73
九	现图胎藏曼荼罗之部族与佛身	77
十	现图中台(原作胎)八叶院概说	79
十一	现图中台八叶院之诸尊	84
十二	现图曼荼罗之持明院	89
十三	现图曼荼罗之遍知院	91
十四	现图曼荼罗之金刚手院	96
十五	现图曼荼罗之观音院	100
十六	现图曼荼罗之释迦院	105
十七	现图曼荼罗之文殊院	106
十八	现图曼荼罗之除盖障院	108
十九	现图曼荼罗之地藏院	111
二十	现图之虚空藏院与苏悉地院	112
二十一	现图胎藏曼荼罗之最外院	115
第三	金刚界曼荼罗	117
一	金刚界曼荼罗与其本经	117
二	金刚界曼荼罗之意义	119
三	金刚界曼荼罗之异图	122
四	根本成身会之本说	126
五	根本成身会之构造	128
六	根本成身会与五法	130
七	根本成身会与十六大菩萨生	134

八	根本成身会与相互供养	138
九	根本成身会之尊容	141
十	根本成身会与外金刚部	149
十一	根本成身会与其目的	160
十二	三昧耶会之特质	164
十三	三昧耶会之形像与其本说	169
十四	微细会之特质	174
十五	微细会之尊容与其本说	178
十六	供养会之特质	182
十七	供养会之形像与其本说	189
十八	四印会之特质	195
十九	四印会之本说与其形像	201
二十	本经之一印会	205
二十一	现图之一印会	208
二十二	一印会与理趣会	211
二十三	降三世曼荼罗之概说	216
二十四	降三世会之尊容与其本说	219
二十五	降三世三昧耶会之形像与其本说	225
第四	别尊部会之曼荼罗	232
一	诸佛之曼荼罗	232
二	佛顶曼荼罗	235
三	诸经法之曼荼罗	240
四	菩萨之曼荼罗	246
五	明王之曼荼罗	251

六	天等之曼荼罗	252
第五	曼荼罗余论	256
一	曼荼罗与密教教义	256
二	六大缘起说之史考	259
三	真言陀罗尼之研究	275
四	印契之起源及发展	301
五	两部曼荼罗诸尊梵名(略)	313
六	曼荼罗之研究资料	314
七	索引(略)	323
附录	藏密金胎两部曼荼罗	324
一	藏密经典之分类	324
二	藏密曼荼罗之分类	325

其它著述

圆觉经讲略	329
文殊师利章	330
普贤菩萨章	332
普眼菩萨章	333
金刚藏章	334
弥勒菩萨章	335
清净慧菩萨章	336
威德自在菩萨章	337
辩音菩萨章	338

净诸业障菩萨章	339
普觉菩萨章	341
圆觉菩萨章	343
贤善首菩萨章	344
色法研究	347
第一章 关于色法、色身及其在定境的作用	348
第二章 关于“色空不二”与“万法唯识”的说明 ...	354
第三章 关于定境的色法转变	359
黄庭烬馀录	368
黄庭经讲义	371
詠黄庭焚稿	380
周易发微	384
序卦研究	390
卦主之研究	421
周易杂观	452
书法研究	540
笔法篇	540
结体篇	549
善器篇	551
小乡环学书吃语	552
藏密调息方法	556
五息直指	566
禅定十种利益	574
无等等巢胜语	576

欢喜法曲 579

修学纲要 580

附录：

《蔓荼罗研究》附图系列 597

《威音》附图系列 617

东密授法文本 643

书法资料 649

曼荼罗之研究

日本高野山梅尾祥云 原著

序

曼荼罗者，乃灵之所见宇宙之缩图，其中有宗教、有哲学、有伦理、有艺术，固非仅真言密教之专有物，实可从各方面而加以各种之研究，亦极有兴味之问题也。

古来真言密教之学徒，曾着手于此曼荼罗之研究者决不鲜，但予敢妄言之，无论何人，均不免有暗中摸索而难触其核心之憾。以著者之所见论之，不得不断为材料缺乏之结果。

在各种曼荼罗中，为其枢轴者，是曰“两部曼荼罗”。换言之，即胎藏曼荼罗、金刚界曼荼罗是也。此胎藏曼荼罗，依于《大日经》而绘成；金刚界曼荼罗，基于《金刚顶经》而绘成。故人若于此称为两部大经之《大日经》及《金刚顶经》，能加以完全之研究，则如此二者之曼荼罗，亦当自然明了。

然从来对于此两部大经之研究，极不完全。以言夫《大日经》，仅有称为善无畏说、一行记之《大日经疏》二十卷为唯一之指针。实则仅此一疏，并不能完全了解《大日经》。为此，《大日经》之研究者，至少亦当对于彼与善无畏三藏异其系统之佛陀瞿呬耶(Buddhaguhya)之疏释等，有参考之必要。盖如真言密教所重之《现图胎藏曼荼罗》，即全属于此佛陀瞿呬耶之系统者也。《大日经》如此尚可，至《金刚顶经》，则犹为原始森林，未得下研究之斧。

彼十八会十万颂之《金刚顶经》，虽由不空三藏请来中国，但三藏仅于初会之经中翻译其一部分，即其相当于《金刚界九会曼荼罗》中之成身会者，其他未能译竟，遽尔入寂。于是彼未能直

接披阅梵本者，于《金刚界九会曼荼罗》中，所有成身会以外之曼荼罗，究何所基而绘出，即末由知其旨趣。故彼台密之有名学匠如安然者，竟不得已而称此《九会曼荼罗》为天竺随宜之曼荼罗。又如智证大师，入唐之时，曾从其灌顶师法全之手，得一种付属物，曰《五部心观》，即将《初会金刚顶经》中初六会之曼荼罗，及其秘密观法之形像，依梵本而如实绘出之者。此物虽获请来日本，但因其本经如何，不可得知，故此法宝未获充分利用，展转直至今日。

在西藏语之《大藏经》中，两部大经，固均经翻译，且关于《大日经》，有与不空三藏时代相等之佛陀瞿呬耶之广略二释；关于《金刚界九会曼荼罗》本经之《初会金刚顶经》，有与善无畏、金刚智同时之释迦弥怛罗(Cakyamitra)之疏释；其次尚有庆喜藏(Ananda-garbha)等之详释。著者最初闻知此事，远在大正三年，为考究真言密教之故，尤特为考究其曼荼罗之故，窃思非探取此等材料不可。由是开始为西藏语之研究，并借用京都大谷大学所秘藏之北京版中此等藏译经疏，孳孳兀兀，亲为抄录，时访河口慧海氏之寓，以之与拉尔坦版对校。除在欧三年外，此十有余年间，常继续为此事业以至于今日。其结果，著者之案头，关于密教研究之材料，尤其关于曼荼罗研究之材料，竟得搜集颇多。以此等材料为本，纂而辑之，遂成此一书。

此书内容分五篇：第一《曼荼罗通说》，乃以曼荼罗之史的考察为主者。第二《胎藏曼荼罗》与第三《金刚界曼荼罗》，乃本其所集得之材料而于其曼荼罗之组织深加说明者。第四《别尊部会之曼荼罗》，乃于诸经轨所说之各种曼荼罗广加解说者。第五《曼荼罗余论》，乃从著者之立场而研究此曼荼罗根干之教义者。若此书果于学界得稍有裨益，则著者之望达矣。

于此，有山冈瑞圆氏者，乃董理爱媛县周桑郡小松香园寺之护法家，从真言密教之立场而施設经营种种社会事业之人也。

彼慨夫真言密教之真髓，未为世所广知，亦已久矣，偶见著者从事于此种研究，即施其私财，不顾损失，为一向护法故，切望能公之于世，频策励著者，并雇摄影师来，影印原版，关于此等事，斡旋奔走，不遗余力。此书之成，全拜其后援之赐。又，长谷川密云氏，为著者之助手，负缮正原稿等责，特如卷末索引，殆全出于氏之手。其他，当此书之得公于世，其直接间接为著者之援助者决不鲜，谨并表其感谢之意于此。

昭和二年八月

著者识于高野山大学密教学研究室

第一 曼荼罗通说

一 曼荼罗之语义

“曼荼罗”一语，固非单用于密教之特有名词，在称为印度最古文学之《梨俱吠陀》中，即尝用之于区分之义。区分《梨俱》之赞歌为十，一一以“曼荼罗”呼之。又在《大史诗》等中，亦尝用之于军队之义、畿内之义、中间等等之义。更就佛教上观之，巴利圣典《长部》(I. 134)，及优波底沙所造《解脱道论》第四(藏三，三三左)中，尝称“地一切入曼荼罗(Pathava-kasina-mandala)、水一切入曼荼罗”等，用之于圆轮或圆团之义。又如宋施护译之小经《给孤长者女得度因缘经》卷上(炆四，六右)云：

“彼善无毒女，即以妙花作曼拏罗。”

亦用之于圆轮之义者。所谓“以妙花作曼荼罗”(Mandalam Karoti)，即集妙花而以之为圆形花鬘也。虽然，若径以此等义趣适用于现今所欲说明之密教曼荼罗之上，固不可能，密教曼荼罗之为物，实从极复杂之概念而成立者。若分析其概念，至少亦有四种，即所谓本质之义、道场之义、坛之义、聚集之义。此四种概念之综合，斯成密教之曼荼罗。

本来曼荼罗(Mandala)一语，乃自“曼荼”(Manda)之语根及“罗”(la)之语尾而成立者也。其中“曼荼”云者，是心髓本质之义；若在“味”之上，即指彼经过反复精炼之牛乳之醍醐味。“罗”云者，与梵语之语尾“Mat”、“vat”相等，是“所有”之义、“成就”之义。约言之，“曼荼罗”云者，其义即谓“有本质心髓之物”。若论其本质或心髓果何所指，则菩提也，即悟之境地也。此即曼荼罗

之所以成者也。藏译《大日经·具缘品》云：

“曼荼(Manda)者,本质之义。罗(la)者,成就之义。此外别无本质之为物,故称曼荼罗。”(原注:北京版《秘密经》第十卷上百二十七,及《本续解》前六十五函下五十六,写九二)

第八世纪之佛陀瞿呬耶(Buddha-guhya),释此经文,尝说明之曰:此本质之所指者为正觉。成就正觉之境地,即曼荼罗也。(原注:北京版《本续解》前第六十五函下五十六,写三八八)

又在汉译,此经文为:

“极无比味,无过上味,是故说为曼荼罗。”

中国初传正统密教之善无畏三藏,尝于其《大日经疏》第四说之曰:

“梵音‘漫荼罗’,是攢摇乳酪成酥之义。漫荼罗是酥中极精醇者浮聚在上之义,犹彼精醇不复变易,复名为坚。净妙之味,共相和合,余物所不能杂,故有聚集义。是故佛言极无比味、无过上味,是故说为漫荼罗也。”

如斯解此曼荼罗为成就正觉佛身内证之境地,实为大成密教之通义。

在第七世纪,释《初会金刚顶经》、《一切如来真实摄大乘现证大教王经》之释迦弥怛罗(Cakyami-tra),亦尝于其疏释中云:

“所云曼荼罗(Mandala)者,乃本质(Manda)之义,如酪之本质;其在此教,无上正等正觉,实为本质。取得(la)此本质者,实为曼荼罗,其义即谓得无上正等正觉者也。”(原注:北京版《本续解》第五十函下百〇六,写六九六)

此本质之正觉,即是菩提。佛果从何处得之耶?则摩竭陀国佛陀伽耶之菩提树下也。故此菩提树下佛正觉之座,即称之为菩提曼荼(Bodhi-manda),或菩提曼荼罗(Bodhi-mandala)。此菩提曼荼或菩提曼荼罗,固以所谓“正觉之本质”为其原义,但已变为指得此菩提本质之场所。更进则不仅佛陀伽耶之菩提树

下，凡神圣之地，均呼之以“道场”，即“曼荼罗”一语也。（原注：参照 W. Stede 氏《巴英辞典》，“曼荼 Manda”之下）

《根本说一切有部毗奈耶》第三（张八，十六左），称诵咒之坛为曼荼罗，《摩诃僧祇律》第十六（列九，十三右）等，亦称戒坛（Si-ma）为满陀罗（Mandala）。彼唐那提译《师子庄严王菩萨请问经》（黄五，五六左）中云：

“道场之处，当作方坛，名曼荼罗。”

亦即此也。但如仅谓“神圣之场所”或坛名“曼荼罗”，殊未能充分尽其义。盖此坛之为物，如彼《沙塔帕脱哈梵书》（Sata-patha Brahmana, S. B. E. XL II, P. 118）云：

“神之世界为坛（Vedi）。”

此即佛菩萨之世界也。故佛菩萨当集会于此处。为表此义，自梁代翻译《牟梨曼荼罗经》以来，此坛之上，常安置佛菩萨像，或画其像。如是，此名为曼荼罗之坛中，乃佛菩萨之集会，或聚集其功德，实含有聚集之概念。故善无畏三藏，亦尝于《大日经疏》第四中释此曼荼罗语云：

“夫曼荼罗者，名为聚集。今以如来真实功德集在一处，乃至十世界微尘数差别智印，轮圆辐凑，辅翼大日心王，使一切众生普门进趣，是故说为曼荼罗也。”

此以自证之境地为主，故说如来真实功德，及世界微尘数差别智印。若就化他言之，则从此自证之境地印现无量无数佛菩萨也。要之，密教曼荼罗之为物，乃菩提本质之佛自证境地，此即神圣之道场，即坛也。从自证之上言之，则无量福智功德聚集其所；从化他之上言之，则身、语、意三无尽庄严悉获圆满。其以此为观境，或图绘之者，亦以曼荼罗称之。如是含有多种义趣者，是为密教之曼荼罗。故在翻译上，遂有种种译语。

唐贤首大师《探玄记》第二十，尝译之为“道场”。继承之者，有觉苑《演密钞》第四云：“漫荼罗，此云道场。”但此固犹未尽。

唐定宾《饰宗义记》第六本(《卍藏》第六十六套第二册,一七八左)等,又尝译之为坛。继承之者,有成立于第十世纪之《可洪音义》第九,及宋法云《翻译名义集》第二十等云:“满荼逻,此翻为坛。”但此亦不充分,《慧琳音义》第十云:“漫荼罗,无正翻,义说则云圣众集会处。”经《大日经疏》,而有《演密钞》第二云:“漫荼罗,乃圣贤集会之处,万德交归之所。”但此亦不过密教曼荼罗之一面观。

西藏藏经,翻曼荼罗曰“恺恩可尔”(Dkyil-hkhor)。此乃环绕中心之物,即周圆(Circle)之义,与《大日经疏》第四所云“漫荼罗是轮圆之义”正为同义。就此语之正面意义而言,则实与彼十遍处观“地一切入曼荼罗”等之曼荼罗相等,不过为圆轮或圆团之义。善无畏三藏等,尝解之以极深义,《大日经疏》第三云:“如是众德轮圆周备,故名漫荼罗。”继承此《大日经疏》之释义之《四种曼荼罗义》中尝说明之云:

“问:何翻之?答:翻此有新古二翻。问:其二义何?答:古人翻坛,新人翻轮圆具足。乃至轮圆者,且如车轮毂辋辐具而后成一轮,阙一物者不轮,故云具足。”

此《四种曼荼罗义》一书,在昔有认为弘法大师所撰者,然文辞甚拙,不似祖笔,恐系后人伪作。此中所翻“轮圆具足”,固非有甚大之权威者,但其义趣,全同于《大日经疏》。所谓“轮圆具足”一语中,凡本质之义、道场之义、坛之义、聚集之义,已悉包含,得解为一切之物轮圆周备者。故中古以来,曼荼罗之译语,遂常用“轮圆具足”之义焉。

二 曼荼罗思想之由来

大成密教之曼荼罗,已经说明,系指万德聚集之自证境地,其以之为观境,及图绘之者,亦称为曼荼罗。就其内容言之,佛

陀瞿呬耶,尝于其所著《法曼荼罗略论》中,分之为自性曼荼罗、观想曼荼罗、图绘曼荼罗三种(原注:北京版《本续解》第七十二函)。此自性、观想、图绘三种曼荼罗,自然示其发达之顺序。盖此曼荼罗思想,实渊源于佛自证之境地,由此而成观想之曼荼罗,更由此而成图绘者。

今试论佛自证之风光究为如何。在原始佛教,则以消极地说明之,而为断尽一切烦恼业障之境地,即灭谛是。继承此思想者,如“八千偈之般若”,即罗什译之《小品般若经》等,以空空、大空、毕竟空等所谓“空”之一语说明之;次则为“二万五千颂之般若”(Pancavimcati-sahasrika prajna-paramita),即《摩诃般若波罗蜜经》等,稍见之于“妙有”的;进而至《智度论》等,则此“妙有”之义趣,遂发为高论,处处可见。其第七十二卷云:

“般若波罗蜜中,或时分别诸法空是浅,或时说世间法即同涅槃是深。色等诸法,即是佛法。”

又如其第六卷,关于“淫欲即是道”,有喜根、胜意二菩萨之谈话,最为积极地表其“妙有”思想者也。应用此思想于陀罗尼之上者,如依第六世纪佛陀扇多(Buddha-canta)而译出之《金刚上味(Vajra-manda)陀罗尼经》(宙十)及隋阇那崛多所译之《金刚场陀罗尼经》(宙十)是也。此等经题中所谓金刚上味及金刚场,及嚩日罗曼荼(Vajra-manda)之译语,谓证悟之本质常恒不坏,犹如金刚也。若问其证悟之本质如何?在此经中,尝以积极地释之,谓“世间法即是佛法,如欲是陀罗尼”句,“瞋与痴等任何一物亦是陀罗尼”句。盖就证悟上言之,世间一切法,即是实相,同时亦无一物为邪法及烦恼而应舍弃者,果能整理之,何莫非菩提之资粮。由此立场,摄取婆罗门教及民间所流行之崇拜诸神之形式,加之以新内容,遂成立造坛念诵等经轨。于是为彼囚于世间之物质欲者,依此而与以世间悉地(Siddhi,原注:成就所愿者);又为彼宗教的情操炽盛者,依此而与以出世间悉地。

至此等经轨之统辖，殆即彼以《金刚大道场陀罗尼经》为名者。是则自宇文周(557—581)耶舍崛多所译《十一面观世音神咒经》(成十二)为始，乃至唐高宗永徽四年(公元653)阿地瞿多所译《陀罗尼集经》等，悉皆为此《金刚大道场经》十万颂之略出者。此《金刚大道场经》与彼《金刚上味经》、《金刚场经》相等，盖嚩日罗摩诃曼荼(Vajra-mahamanda)，即常恒不坏犹如金刚之证悟大本质，此即可称为以赋与此大本质为究竟目的之经，其义固甚明也。

观想此金刚上味(即犹如金刚之曼荼 Manda)之境地之曼荼罗，实次第发达而成立者。其初观想如虚空离形色而遍满法界之证悟实相。换言之，所观想者不过如不空之《诸部要目》中法身曼荼罗耳。嗣“有相瑜伽观”渐有权威，遂以种种事物象征此自证实相之风光而观净土，又体验其实相而观三十二相、八十种好等佛菩萨之尊形。此在公元第二世纪后汉支娄迦讖所译，且尝为龙树《智度论》所引用之《般舟三昧经》中，即尝说之，谓当观想此佛菩萨立于行者之前而为说经法之境界。又第五世纪东晋佛陀跋陀罗所译《观佛三昧经》(黄五)中，亦尝说之，谓不仅观佛之色身，尚应观佛心之一切境界，及佛身之一切光明。又宋罽良耶舍所译《观无量寿经》中，亦尝说之，即日想观、水想观，乃至宝楼阁观、花座观、阿弥陀佛观等十六想观。如是象征思想次等发达以后，初唐智通所译《观自在菩萨怛嚩唎喇随心陀罗尼经》有云：

“当观有大莲花，花上想有‘都龙’字，其字变成青莲花，乃至变成多利菩萨。”

若斯种字、三昧耶形、尊形之本尊观，即见于此。及由此更发达，遂有如菩提流支所译《不空羼索神变真言经》中之道场观。换言之，即观想曼荼罗是。今且举《不空羼索经》第七卷《秘密灌顶品》所说：

“观置啰字具点严赫日光焰鬘，念字真义，一切诸法本性无染，离诸尘垢，自净心地，净道场地，除众垢秽，如虚空相。成金刚地，下观风轮，上有歌(ha)字，放黑光焰。观置风轮上有水轮，色犹雪乳，中有缚(va)字，若塞颇胝皎月光净。观月轮上，有大因陀罗金刚轮曼拏罗，放金光焰，上观缙(sa)字，变为八叶自开莲花，众宝须台，金刚为茎，放无量光，无量百千诸宝莲花周匝围绕。台上观置宝师子座，乃至观师子座上观缚皤(bha)字，为释迦牟尼如来，身真金色，结跏趺坐，头冠衣服，贯饰庄严，放妙光明，遍无边界，无尽圣众现光焰中。其光遍满诸有情界，随性开解，流光焰轮。此佛如来身语无量，常住三世，湛然不灭。”

此道场观复经精练，则有见于金刚智所译《略出念诵经》(第一)等书之道场观，更有见于普通之《念诵次第》之道场观。

但如自始即仅观想心像，实至难事，故欲入此观想曼荼罗者，为统一此心之方便计，于是图绘之于坛场，或造立绘木之形像曼荼罗，由斯兴起。

此形像曼荼罗现于经典者，乃属于第六世纪以来所译者，梁失译之《牟梨曼荼罗经》所出，殆为其始。依此经说，四方四门之坛，中央画佛，左边画金刚，右边画摩尼拔折唎菩萨，四角画四天王，四门及门外画摩诃提婆、毗摩提婆，乃至诃利帝、六姊妹等。此经亦与宇文周耶舍崛多所译《十一面神咒经》等经相等，尝称《金刚大道场经》。次第发达，遂有见于《陀罗尼集经》之普集会坛、印器杖坛。更经菩提流支所译《不空罽索经》等，而有见于《大日经》、《金刚顶经》之完整之曼荼罗。

要之，《大日经》、《金刚顶经》等大成密教之曼荼罗，不过为大乘兴起以来，渐次发达，对佛自证境地之概念与其实修之形式，经过组织与统一之一体系耳。

三 曼荼罗之种类

曼荼罗之渊源于佛之悟境，及以之为观境之观想曼荼罗，今且不论，仅就彼图绘造立之形像曼荼罗而言，亦有甚多之曼荼罗，如佛眼曼荼罗、释迦曼荼罗、大佛顶曼荼罗、一字金轮曼荼罗、请雨曼荼罗、法华曼荼罗、宝楼阁曼荼罗等，曾说于秘密经轨之中者，实不遑枚举。此等曼荼罗之分类如何，固亦为一重要之问题。在不空三藏《陀罗尼门诸部要目》中，尝依《大日经》而分一切曼荼罗为法身曼荼罗与俗谛曼荼罗二种。彼云：

“若依胜义修行，建立法身曼荼罗，是故此经（《大日经》）中说，先泮虚空中曼荼罗，是故观本尊法身远离形色，犹如虚空，住如是三摩地。若依世俗谛修行，依四轮以作曼荼罗。”

在弘法大师《宗秘论》中，尝继承此义，亦云：

“俗谛造诸坛，大小可知量；法身曼荼罗，无形作何状。凡建俗谛坛，一切依经样；乃至若建法身坛，大小随心相。”

又在佛陀瞿呬耶(Buddha-guhya)《法曼荼罗略论》中，亦尝分自性曼荼罗为真谛与俗谛二种，此实明明与不空三藏、弘法大师之法身、俗谛二种曼荼罗相当者也。

本来佛之悟境，若以消极地说明之，则为超越一切分别戏论之空空、大空、毕竟空之世界；同时若以积极地说明之，则又为聚集一切功德之圆满妙有之世界。但此究非彼心眼未开之凡夫所得见闻之世界也。故佛从大悲上，欲使凡夫窥知此自证境地，寄托于现见之种种事物而示现其象征，此即俗谛之曼荼罗。彼《真实摄大教王经》卷中、《略出念诵经》第三、《大日经》第五《入秘密漫荼罗位品》等，所说之佛世界即此。在《瑜祇经》第一，则尝称之为密严国土。即或为欲于佛之悟境，象征其为离一切烦恼而聚集堆积种种功德之世界，则如金刚界曼荼罗，以制底(Caitya=

堆积之义)之形为之;或为欲于此之悟境,象征其为摧伏一切魔军之法王住所,则如胎藏曼荼罗,以王城之形为之。又住于其中之佛,为种种无量功德之体现者,故常说以三十二相、八十种好等为标帜;而一草一木,亦莫不以为象征焉。

佛陀瞿呬耶,于此真俗二谛之曼荼罗外,尝举观想曼荼罗及形像曼荼罗。其中观想曼荼罗分三种,即观想真谛自性曼荼罗之法身观曼荼罗、观想俗谛自性曼荼罗之道场观曼荼罗与观想自身成佛而从自身各支分示现无量佛菩萨之支分生曼荼罗是也。

但其为一种艺术,又为统一其心之方便,而不可不置于最重要之地位者,实为图绘或雕刻之形像曼荼罗。此形像曼荼罗,可分为能说与所说二种曼荼罗。

其中能说曼荼罗,即为说会曼荼罗,根据经之通序所称,何时何处何佛为何菩萨围绕而说法,因而画成之曼荼罗也。彼宗睿请来之《理趣经》曼荼罗,其在最初,如大日尊理趣会,又或如彼依经之通序而画于古写经之卷端者,即此能说曼荼罗是也。

复次,所说曼荼罗,即以经中指示之内容为本而画出者。此有四种:画其尊形,为大曼荼罗;画其尊之三昧耶形[即如剑与莲花为其尊之契印(Cihna-mudra)],为三昧耶曼荼罗;画其尊之种子,为法曼荼罗;又以示其尊之活动事业为主之供养会,或从立体的雕刻铸造之,为羯磨曼荼罗。

何故此所说曼荼罗分为大、三、法、羯四种曼荼罗耶?曰:此乃渊源于佛之身、语、意三活动者。佛为化度一切众生故,由其悟境,常示现种种之身,应种种之趣而为种种说法,示种种佛心于种种境地。其中,表佛之身活动者为大曼荼罗,表佛之说法者为法曼荼罗,表佛之心活动者为三昧耶曼荼罗,更以三活动为主而表之者,为羯磨曼荼罗。在《大日经》等,尝称此佛之三活动曰“三密”,或曰“三无尽庄严”。

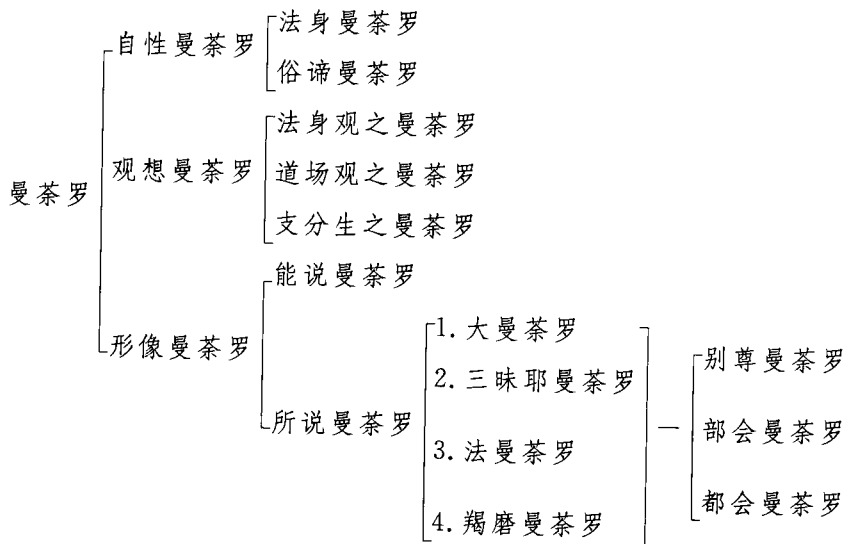
若更细为分类，此大、三、法、羯四种曼荼罗，各各有别尊、部会、都会三种曼荼罗。

别尊曼荼罗者，如所谓释迦曼荼罗（原注：参照《大日本佛教全书·觉禅钞》第一，二一九页），及如意轮曼荼罗等，从一尊之主伴而成立者也。

部会曼荼罗者，如统辖佛部之佛顶曼荼罗（原注：参照《大日本佛教全书·觉禅钞》第一，三二一页）。及统摄莲花部之十一面观音曼荼罗（原注：参照《陀罗尼集经》第四闰四，五一右）是也。

都会曼荼罗者，如统摄三部或五部之《陀罗尼集经》中之普集坛（原注：参照《陀罗尼集经》第十二闰五，二五左），及两部大经之曼荼罗是也。

今将以上所说明之曼荼罗种类，列为图表如下：



四 曼荼罗之用途

今有一问题，即在如何之场合而此曼荼罗乃为必要耶？从曼荼罗语义上言之，此曼荼罗之目的，极为明了。法身之曼荼罗

不必论，即观想曼荼罗、形像曼荼罗，无论何者，均不过为统一专注此心于佛之悟境之手段耳。但由密教之次第发达，同时有种种之思想混入，如念诵法、灌顶、投花得佛等，于是此曼荼罗之用途，亦颇复杂。

公元前后，乾陀罗美术兴起时，已早摄取之于佛教中，如后汉失译《作佛形像经》(宙七)，即于此出。更进而成《般舟三昧经》、《观佛三昧经》之思想，此等实为曼荼罗之先驱，尤为观想曼荼罗之先驱。但其正为密教之曼荼罗而得完成其体型者，乃在六世纪以后所译之经典，梁代(公元502—557)失译之《牟梨曼荼罗经》(成五)中，始说坛上画诸尊之事，此可称为现于经典之形像曼荼罗之最初也。

而此形像曼荼罗为何造立？试一言之，盖纯为当时有一种思想，以为在此画佛之前，供养香花饮食等，对之结印诵真言，由此不仅能成就世间种种之愿望，即成佛之目的，亦可由此而达。彼所谓：“或求名官，或求富饶，建此一坛，即满一切之愿。若能至诚而入此坛，则于现今之身，即得无病。乃至舍此身已，于所生处，由一佛土至一佛土，恒在佛前，坐宝花座，一切之行，皆得具足，不久即得无等等道。”即谓此也。

本来自佛教成立之本旨上言之，施物于人，供之于佛，是善而非恶，已不待言。然其所以为善之故，则全在由此自己得离欲念而使人生欢喜之一点上，而非如所谓由此而求报酬。若由此供养而望其酬报，则由道德上考之，亦决不得谓为发达者。故彼由此供养而欲得利益，全不外乎低级之凡俗信仰。但徒以其为低级之故而排斥之，则亦不得佛教之真意。盖依发达之妙有般若思想言之，一切之物皆是实相，且宇宙间，实无一物可舍。由此种思想之培养与育成，无论谁何，皆得于此放其解脱之奇花。故即由此种立场而摄取凡俗之信仰，为欲于此中赋以新内容，遂亦造立如此之形像曼荼罗而用以为引入凡俗之方便。但此曼荼

罗之目的，仍欲由此而导信者之心至于佛之境界，亦即欲由此而使信者起如对活佛之念者，此点固甚明也。

在密教念诵法中，印契占极重要之位置，因之传授此之印契甚非容易，必先使学者入曼荼罗而后授之。依七世纪中叶唐智通译之《千眼千臂观世音菩萨陀罗尼神咒经》卷上（余五，三七左），说解脱禅定印云：

“若未经三曼荼罗者，必不得见此印法门。”

由此言之，曼荼罗亦为受持秘印之前方便所不得不作者，因之又为密教之特殊仪式，而极重视此曼荼罗。欲入之者，须先行所谓入门式之灌顶仪式，宣誓不向他人公布此秘密仪式之后，始得令见此曼荼罗。彼约与智通同时代之阿地瞿多所译之《陀罗尼集经》第三，说入门式之灌顶仪式如下：

“于坛（指曼荼罗）西之外，预作水坛，纵广二肘。其坛中心，作莲花座。散花供养讫，即将水灌引受法人，出于坛外，到西坛上中花座边，面向东立，捧水罐注，令受法人，于花座上，面向东坐，发愿口言：‘普愿一切，诸众生等，悉发无上菩提之心，我今欲求奢摩他及阿耨多罗三藐三菩提故，作此法为一切众生离生死故，愿一切佛、菩萨、金刚、诸天等，皆悉证知。’发如是愿已，又令受法人要誓，云：‘愿我得成就此法以后，不教诽谤正法断善根人诸恶人等。若其教者，一切行学，皆不成办。’”

经此入门许可灌顶后，方导弟子拜曼荼罗。但更就次第具备密教仪式而言，则此入门许可灌顶已毕之弟子但得拜之。尚不满足，更须覆弟子面，导之投花于此曼荼罗之诸尊，而决定其有缘之本尊。《陀罗尼集经》第四，尝说明此仪式云：

“阿闍梨引将弟子入坛西门，乃至教弟子云：‘向前散花。’散竟，好看花堕何座，知己，语云：‘汝所散花，着于某佛某菩萨等，好念不忘。’其余弟子，如上法用。若三回散时，总不着者，更莫解帛，随便拔出，是大罪人。”

自菩提流支译之《不空羼索经》始，至《大日经》、《金刚顶经》等，虽于种种曼荼罗有种种之说法，然其用途，不外乎下列数者，即为供养、念诵之对象，为禀承秘印之前方便，又为灌顶仪式之目的，为投花结缘之本尊等也。此等曼荼罗，用途虽有多种，然其主要者，则不外乎使人统一其意于佛之悟境，由此而起如对活佛之想也。

依此主要之目的，故曼荼罗不仅画于土坛之上。智通所译之《千眼千臂观世音陀罗尼神咒经》（余五，三八右）云：造坛而于其上置雕刻之观音像及四天王像等。又《陀罗尼集经》第一等云：取净白叠若净绢布，画金轮佛顶曼荼罗。又佛陀瞿呬耶，于其《法曼荼罗略论》中云：形像曼荼罗者，有以金银铸造者，有镂于贝与石上者，有以石与木雕刻而成者，有画于帛布之上者，有画于地上者，有画于壁上者，凡六种。此中无论何者，要皆于达其主要目的之上，不相径庭。

五 土坛曼荼罗之作法

关于形像曼荼罗，虽有如佛陀瞿呬耶所云，铸造、雕刻及绘于绢帛等种种不同，然印度之秘密经轨上，一般均以土坛为主。换言之，即造土坛而于其上画诸尊之曼荼罗者也。此种土坛有水坛及大坛之二种。

此中先说水坛之方法，如深贤师之《秘藏记钞》云：当急病与兵乱等起时，凡掘地埋五宝等事皆略而不作，唯行洒水之法，一日即成，故云水坛。《陀罗尼集经》第十二（闰五，十七左）云：

“若作水坛，亦不须择日月时节，其地随得净处即作。平正地面，即须香泥涂其地上，即成坛法，仍须四角竖标为记。”

又《秘藏记》继承之云：

“水坛之法，先以不动真言加持地而后可建坛。肘量随心，

即下至地下之金刚轮际，观地中之秽恶物及诸恶毗那夜迦之类，即诵真言百八遍，次以水洒地面使净，作平，次以降三世及马头等真言加持泥土涂坛，高一肘以下。”

凡此皆说于所作之土坛上，画曼荼罗者也。然此水坛之方法，多以菩提流支译之《不空羼索经》及《金刚顶经》系统之经轨为主而依用之。

次说大坛之方法，先应择可造坛之地与着手造坛之吉日，更费七日七夜而造之。当造此坛，其择地及除去秽物等思想，由印度建筑房屋时之仪式而来，其渊源甚古，约成立于公元前五世纪至二世纪，如 Acvalayana 之《家庭经》(Gihya-sutra. II, 7, 8.) 及 Gobhila(IV, 7) 等所说。今且依《陀罗尼集经》之意，说明七日作坛之大(底本衍一大字，已删)旨，记其大概如下。

若有沙门，若婆罗门善男子等，欲受持秘密之法者，则应先择造曼荼罗坛之地以及着手之吉日。此等悉已准备之后，于白月初一日之晨朝，阿闍梨并受法弟子，以香汤洗浴已，至造坛之地。阿闍梨手执金刚，次第问受法弟子曰：“汝等决定欲学诸佛秘密法藏，不生疑不？”弟子答曰：“我等欲学诸佛法藏，决定诚信，不生疑心。”发此誓已，阿闍梨启白诸佛，当于此地，筑七日七夜之土坛。为远离恶鬼毗那夜迦，于此地之东西南北四维上下结界。结界毕，掘地以去一切恶土及骨发瓦砾等秽物，将好净土，以杵固筑之令平，若得高基则更佳。

次于第二日及第三日，以香泥涂地。于第四日，涂地如前，且于坛之四隅作点，次引对角线，以其线之交点定为中央。于坛之中央及四隅行埋金、银、真珠、珊瑚、琥珀之五宝，并大麦、小麦、稻谷、小豆、胡麻五谷之仪式。于第五日仍如前日之以香泥涂地。其涂地法，手右旋磨，勿向左磨。

于第六日阿闍梨随熟练之助手入此坛内，和石灰于香汤，染细绳子于此汁中。助手一人把其绳端，按坛东北隅之角头，阿闍

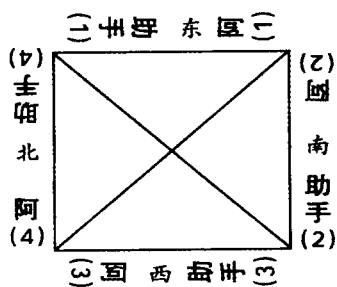
梨握其绳之又一端立于坛之东南角，另一助手握绳之中央使挥着于东方之地上；次东北角之助手，持其绳向西南角行而挥着南方；次东南角之阿闍梨转行西北角而挥西方；更其次西南之助手转行东北隅而挥北方。如是挥外重曼荼罗之四方终了，次更进而以同样之方式挥内曼荼罗之四方（第一图）。

此挥线法之详情，诸仪轨亦不必一定。彼汉译《大日经》之所说，虽与此《陀罗尼集经》大体相同，然依藏译《大日经》及佛陀瞿呬耶之《释》，则先引十字线，次阿闍梨住西南角，助手住西北方而挥西方，次挥南方、东方、北方（第二图）。

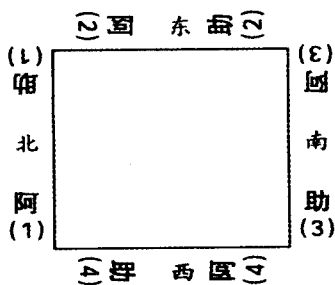
又依宋朝天息灾所译之《一切如来大秘密王未曾有最上微妙大曼荼罗经》第一（成三），则阿闍梨住西北隅而挥初线（第三图）。

更依第十世纪之庆喜藏（Ananda-garbha）所著《金刚界大曼荼罗仪轨金刚生》（Vajra-dhatumahamandalo-payika-sarvavajrodaya，北京版《本续解》第五十七函），则更有别种之说法（第四图）。

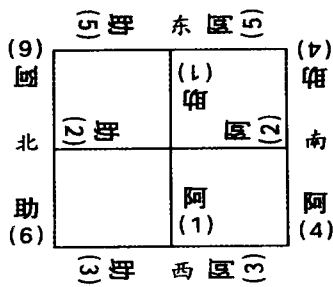
第一图



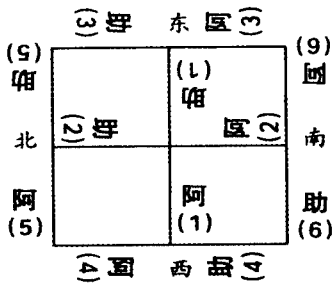
第三图



第二图



第四图



次此押线法之后，即准备庄严坛之四方。于日没时，集受法弟子于曼荼罗之西门，加持弟子之身，更问其弟子曰：“汝今欲得学此法，然欤否欤？”弟子答曰：“欲得。”于是阿闍梨手擎香水，洒弟子之头上，次与齿木使投之，以占其是否法器。依此而得知其为法器，则令此弟子之手领金刚水而饮之，并发誓不以此秘密之仪式宣泄于人。阿闍梨于坛上启白诸佛菩萨云：“我已使弟子发此誓，故明日当引此弟子入曼荼罗。”次出坛向弟子曰：“汝等各归坊寝卧，若有所梦，明朝告我。”乃命之去。

于最终第七日之晨朝，阿闍梨自坛之中央，次第画诸尊之形像。如是画已，于日没时，阿闍梨以香汤沐浴，着新净衣，左手持咒索，加持自身。次置水瓶于四隅四门等，劝请空中之佛至于坛上，以佛布施等供养于佛。次覆受法弟子之面而使之结印，插花于其印中，导至坛之西门，对画于坛上之诸尊投花，使之三投而其花仍不落于诸尊之上，则彼非器，摈出坛外。若落诸尊之上，则去其覆面之帛，令拜诸尊，告云：“汝所散花，着于某佛某菩萨等，善记勿忘。”次熟练之助手二人，各擎一天盖，以绯盖覆弟子，以紫盖覆阿闍梨，右绕坛场，行道一匝。次阿闍梨擎水瓶出坛西门，至灌顶坛，右绕三匝，置水瓶于床上。阿闍梨自亦上床，使受法弟子立于前而问曰：“汝前所散花，着于何尊佛菩萨之座耶？”弟子答曰：“着于某佛某菩萨。”时阿闍梨随其所答，即教作彼尊之印，着花于其印中，令至心念；且诵彼尊之真言，灌瓶水于弟子之顶上。如是灌顶已，再导弟子至坛西门，使三礼诸尊而后令去。

此即《陀罗尼集经》第四卷“七日作坛”之大略。然此经第十二卷之所说，则于第六日之夜画诸尊于坛上，意者因第七日有外仪法会及甚多之法事，故不得不如是耳。

《大日经》所说之七日作坛法，其大体虽继承此《陀罗尼集经》，然其微细之相异，亦复不鲜。但无论任何之土坛曼荼罗，于

其灌顶仪式终了时，即破坏之，而非永久保存之性质。

六 曼荼罗之形体

夫修法之坛，虽如《大日经》第七卷及《千手轨》（原注：《金刚顶瑜伽千手千眼观自在菩萨修行仪轨经》闰十，四十九右）等所说，依息灾法、增益法、敬爱法、降伏法，而有圆坛、方坛、莲花坛、三角坛之四种，但为画曼荼罗诸尊之坛，则不过方形、圆形之二种。此果基于何者而为方坛、圆坛耶？据佛陀瞿呬耶之《法曼荼罗略论》（Dharma-mandala-sutra）云：方形者模拟王城，圆形者模拟制底（Caitya）。然其以之模拟王城及制底果何故耶？试言之，则因诸佛为三界之法王，能降伏四魔、保护众生，恰如斥敌保民之国王，故以国王之城郭表法王之都。又诸佛离一切苦，而住于积集一切功德之上，故以制底（Caitya）之形表之，以制底有“积集者”之义，且为表法身之住处者也（原注：参考北京版第七十二函《本续解》下四）。如彼《金刚顶经》所说之曼荼罗，方坛之中央部评为圆形，此盖表示王城中之楼阁者也。

今先述所谓模拟制底之圆坛形体，在经轨中如何说明。兹暂举菩提流支所译之《不空羼索神变真言经》第十六卷中所出“出世瑜伽解脱最上神通莲花曼荼罗”之说文以作一例：

“净泥涂地作曼拏罗，圆广五肘，开廓四门，内院中画八叶七宝开敷莲花，其花叶上多罗菩萨、湿度多菩萨、执金刚秘密主菩萨、毗俱胝菩萨、莲花逊那利菩萨、无垢慧菩萨、除八难观世音菩萨、悉地王菩萨。外院东门，右大梵天、帝释天，左伊首罗天、摩醯首罗天；南门，右俱摩罗天、俱度罗天，左焰摩天、地天神；北门，右那罗延天、大自在天，左毗摩夜女、阿拏梵摩天女；西门，右婆鲁拏天女、婆散底天女，左一髻罗刹女、金刚度底使者。东门商企尼天女，南门补涩波罗底天女，

西门功德天女，北门辩才天女。四维四天王，内院莲花鬘界，外院三叉金刚杵鬘界。”

又所谓模拟王城之方坛形体，如不空译之《一切如来真实摄经》卷中，有如下之说法：

“四方应四门，四刹(Torana)而严饰，四线而交错，繒彩鬘庄严，隅分一切处，门户于合处，钿饰金刚宝，应扞外轮坛。”

今依释迦弥怛罗之疏而解此经文，模拟王城之方坛为四角形。东西南北各各设门，其门之前，各立鸟居门(Torana)。为定曼荼罗之中心故，挽以四线，二为十字线，二为对角线，以长二十五肘量、宽一肘量之五色绢幡及花鬘等，庄严坛之四方。凡曼荼罗之四隅及门房等部分，可以金刚宝间错之，此为方坛建造之一般形式。依瓦李普散(Vallee Poussin)氏出版之《秘经五次第》(Panca-Krama, 原注：第一章二四、二五)中犹保存与上所载经文相当之梵文，即：

Catur-asram catur-dvaram 四方有四门

Catus-torana-cobhitam 已庄严之四鸟居门

Catuh-sutra-samayuktam 交错之四线

Asta-stambhopacobhitam (示现)已饰之八柱

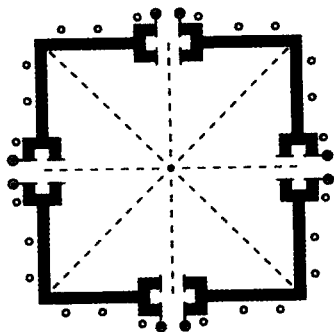
Harardhahara-racitam 由璎珞与半璎珞而庄饰者

Mani-vajrardhacandrakam 宝珠金刚与半月

Khacitam vajra-ratnais tu 由金刚宝而钿饰者

Dvara-niryuha-samdhisu (示现)于门与门房之合处

此中门房(Miryuha)一语，善无畏三藏之《大日经疏》第六，译为“夹门厢卫”，谓“夹门厢卫之处，形如亚字”。西藏译之为“配合门”(Sgo-khyud)，其形体如下图：



夹门厢卫图

鸟居门(Torana)者,依信作铠(Craddha-karavarman)之《曼荼罗杼线经疏》(Samksipta-mandala-su-tra-nama Vritti)所说,其横木之中央有法轮,其两侧置二鹿(Krisna-sarika)。此鹿为别种之奇兽,此兽在两侧之柱上,横木即自其口中出,是即《现图胎藏曼荼罗》之鸟居门也。此鸟居门,与印度之阿己野翁他(原注:参考 Fergusson and Burgess;Cave temple of India Plate xxx. 高楠和田熊谷共编《印度佛迹实写》第百二图、第百六图)之第六窟、第十九窟,及依鲁拉窟(原注:参考石崎光瑤所编之《印度窟院精华》)同一形式。

善无畏三藏之汉译《大日经》中,尝译此鸟居门为门标,其《大日经疏》第六说明之云:

“漫荼罗夹门,皆竖幢旗以为标帜,谓之门标帜。二标相距尺量,令与中胎正等,上置横栝,其广亦然。幢竿上皆置偃月,月下置旗帜像,取缁帛裁令正方,可隅角破之以为两帜,各附幢竿之外,上锐下垂也。乃至大勤勇门偃月上,各置如意宝,金刚手门偃月上,各置拔折罗,莲花手门偃月上,各置商佉。”

杲宝师于其所著《大日经疏演奥钞》第十七卷,绘有幢竿与鸟居门同体之图,依智证大师请来之胎藏图像,则幢竿与鸟居门为各别之物。此胎藏图像之鸟居门与信作铠《曼荼罗杼线经疏》所说“悬二幡于鸟居门端柱头部之边。诸先德云:鸟居门之两边

可悬美幡”，殆为一致。且若依信作铠，则在曼荼罗之隅边，各置二幡，故合计有二十四幡。

又依佛陀瞿呬耶之《法曼荼罗略论》等所说，此之方形曼荼罗既为模拟王城，故其周围为防敌军而有金刚杵组合之墙，其外有火坑，常燃猛火，使敌人不敢近。日本传来之图绘曼荼罗，虽未画此金刚墙及火坑，然依不空三藏所译之《无量寿如来修观行供养仪轨》，为观想曼荼罗尝说有此金刚墙并火院界之印。彼说金刚墙印云：

“由结此印诵真言及观行力故，随心大小，成金刚光焰方隅墙界，诸魔、恶人、虎狼、狮子及诸毒虫不能附近。”

其说金刚火院界印云：

“则于金刚墙外，便有火焰围绕，即成坚固清净大界火院。”

传于尼泊尔及中国西藏之曼荼罗，尝绘有此金刚墙及火院界。模拟王城之方形曼荼罗，其外形虽如是而成立，然其内部，或为二重，或为三重；或又如金刚界曼荼罗，其内部成圆轮之形。

七 净土之三曼荼罗

曼荼罗者，乃指聚集万德佛自内证之境地，及以制底与王城为象征之图样也。其有与此相似而又非者，则所谓净土变相也。依运敞师之《谷响集》所说：“变相者，变动也。画极乐或地狱之种种动相，故云变相。”又《法显传》与《洛阳伽蓝记》第五等云，如所谓须太拏变、四塔变，乃于画佛之本生者，称之曰变，或曰变相。故此变相之为物，乃佛为化益众生，以神变化现地狱及与净土，示佛前世之相，与以诠释佛自内证境地为主之曼荼罗，全不相类。但日本自中古以来，即常称变相为曼荼罗，尤常称净土变相为曼荼罗，彼画阿弥陀佛与释迦牟尼佛、药师如来之净土者，即称之为阿弥陀曼荼罗、释迦曼荼罗、药师曼荼罗，故今亦随俗

称，于此书中亦以“净土变”为曼荼罗而说明之。

此净土变相之中，日本古来最宣传之净土三曼荼罗，即智光曼荼罗、当麻曼荼罗、清海曼荼罗是也。其中智光曼荼罗虽不明其制作年代，然据《元亨释书》等云，智光依行基而出家，故知其为天平时人，因之此净土变殆亦系彼时之所绘。此曼荼罗之缘起，在《元亨释书》、《本朝高僧传》等书，虽有种种之说，然当以庆保胤之《日本往生极乐记》为最古（原注：在《大日本佛教全书》中）。

其书云：

“元兴寺之智光与赖光两僧，少年时即同室修学。赖光暮年，不与人语，如有所失，智光怪而问之，都无所答。数年之后，赖光入灭，智光自叹曰：赖光为吾多年之密友，近年无所言语，亦无行法，徒然逝去，其受生处，善恶难知。二三月间，至心系念，遂梦至赖光之所，其地有似净土，问是何处。答曰：此极乐也。以汝精诚，故示我之生所，当早归去，非汝所居。智光云：我愿生净土，何可还欤？赖光答曰：汝无行业，不可暂留。遂重问曰：汝前无所行，何亦生此？答曰：汝不知我往生之因缘乎？我昔披读经论，欲生极乐，静而思之，知非易事，是以舍人事，绝语言，四威仪中，唯观弥陀相好，净土庄严。积多年之功，今乃生此。汝身意散乱，善根微少，净土之业因，今犹未足。智光自闻斯言，悲泣不休，因重问曰：当何所作而后得决定往生耶？赖光曰：当往问佛。遂引智光同诣佛前，智光头面顶礼而白佛言：当修何善得生此土？佛告智光曰：当观佛之相好及净土之庄严。智光曰：此土庄严，微妙广博，凡夫浅虑，何克观之？佛即举右手，现小净土于掌中。智光梦觉，即命画工，图梦中所见净土之相。一生观之，终得往生。”

此智光曼荼罗之原图，虽存于元兴寺之极乐坊，然已于宝德三年（公元1451）烧失，今仅存其摹本于大和之西大寺并极乐院。

此摹本系模写于原图烧失二百六七十年之前，《觉禅钞》中曾记载之。

当麻曼荼罗，现安置于当麻寺，文龟曼荼罗中有其缘起文。此缘起文中，因其误以淳仁天皇朝代之天平宝字七年，书为孝谦天皇之世，故疑为后世之伪作。

今且依《元亨释书》第二十八，举其一般弘传之缘起。

“天平宝字中，仆射藤拱佩之女，性无世染，不纳聘礼，专志安养。七年六月，入寺剃发，誓曰：我不见弥陀真身不出寺门。其志确乎不可拔。数日，有一比丘尼至，仪相丽伟，不知其所以来，语之曰：我将使汝见净土而覩弥陀，然须集莲茎百驼。于是新尼奏之于朝，有诏使送莲茎，二日足数，化尼自折茎取丝，穿新井而濯之，五色灿然。又数日，一女来，容貌端丽，问化尼曰：丝成也未？对曰：已成。化女得丝，就殿之西北角织之，机杼轧轧，初更始而四更终，其幅宽一丈五尺，以槁三把浸油二升为烛，化女捧而授化尼。化尼以与新尼，于是净土之众相灿然俱备。新尼大悦，又以无节之竹为轴，盖取长竹两节之间也。更可怪者，化女忽然不见。化尼作偈礼图曰：往昔迦叶说法所，佛事新起又有故，感君至诚我来此，一至是间永离苦。新尼问曰：善哉，善知识，自何而来？又向之女，其为谁氏？对曰：我岂异人乎，西方之教主是也。向之女，即观音大士是也。说已，遂凌空西去。”

此当麻曼荼罗之原图，虽犹存于当麻寺，然据专家之说，其原图上溯藤原时代，已不可得，是故天平宝字之原图，不外据其模写之本而见云。

清海曼荼罗者，据《拾遗往生传》卷上云：沙门清海，常陆国人，幼即出家，初住兴福寺，后迁于真如亲王遗迹之超升寺，常行法华三昧及念佛，寂于宽和二年。此《往生传》中，虽未记其画曼荼罗之事，然清海曼荼罗图之铭文有云：

“沙门清海，为欲图绘极乐净土，及两界曼荼罗，曾倡使善女

尼者，绩织藕丝。功成，纳之于匣，感得莲花座现，以不能忘怀，遂取其像图于外阵，拜者知之，时长德二年丙申十月二十二日。”

因是乃知其原委，现存于仙台成觉寺者，即其原图云。

以上净土三曼荼罗中，规模广大而图绘精细者，莫当麻曼荼罗若。今略述其大概，此曼荼罗有内阵与外阵之二分，内阵画极乐净土之庄严，外阵依《观无量寿经》所说，画韦提希夫人之归佛因缘，与日想、水想等十三观及九品往生等。内阵之庄严图相，恐系本乎善导之《法事赞》、《般舟赞》而画者，此中分舞乐会、礼佛会、宝池会、树下会、三尊会、宝楼宫殿会、虚空会。其所谓舞乐会，居最下部之中央，为裸体童子与金色菩萨舞蹈之场面。其左右有佛菩萨之集会，菩萨三人顶礼于佛，此即礼佛会，与《般舟赞》之“礼佛一拜得无生”相当。舞乐会之后方有莲池，多数菩萨坐于莲花之上，此即宝池会，与《般舟赞》之“或入宝池灌身顶，或在干池宝沙中”相当，盖所以示九品往生者之相也。此宝池之左右，礼佛会之上，有宝树，宝树下有佛菩萨之集会，此即树下会，与《般舟赞》之“或将游行入林看”等相当。又宝池会之后方，有弥陀三尊及三十四菩萨之大集会，此即三尊会，与《法事赞》之“观音大士侍左有灵仪，势至慈尊则在右边而供养”等相当。此三尊会之后方及其左右，画多数之宫殿楼阁，其楼观内外，有佛菩萨之集会，此即宝楼宫殿会，与《般舟赞》之“或坐花台登楼观”等相当。此宝楼宫殿之会上，画化佛菩萨天人等乘云去来及诸鸟乐器雨花等随风飞翔之相，此即虚空会，与《般舟赞》之“同生知识百千万，乘花直入虚空会”相当。依彼证空之《当麻曼荼罗注》第十卷所述，总此变相之内外阵，有阿弥陀佛三十五尊、释迦佛六尊、化佛七十三尊、菩萨二百五十尊、声闻三十三人、新生之菩萨二十四人，有发之童子六人、白童子三十五人、僧形十一人、童形三人、女形五十人、男形四十八人、鬼形一人、饿鬼形一人、狐一、狗一、修罗一、人一人、天一人、象狮子各一匹、马一匹、鸟

十四翼，凡圣人畜，合有五百九十有九体云。

智光曼荼罗，为三曼荼罗中之最简洁者。依《觉禅钞》所载，虽不认其无树下会、宝池会、宝楼阁会、虚空会之萌芽，然以舞乐会、三尊会为主而成立之外阵等则无有云。清海曼荼罗，自图样上言之，乃介乎智光曼荼罗与当麻曼荼罗之间者。此中有内阵及外阵，其内阵之图样，大体等于当麻曼荼罗，其外阵，则于上下左右画十六莲座。莲座之上，各取《观无量寿经》十六观之章句，而书五言四句之偈。

八 净土变相之沿革

无论为智光曼荼罗或当麻曼荼罗或清海曼荼罗，此等净土变，自其缘起言之，孰不认为与他无关，而全属于日本之创始乎！然吾人于此究不得不想像其仍有何种蓝本也。智光梦见净土之相，或竟为由此整顿而出之者，固不可考。至所云弥陀与观音化现而织成之之一事，自学的立场言之，则无批判之余地，盖其事殊难置信也。

如彼天寿国曼荼罗，仅保存其残阙之一小部分于中宫寺，其为哪种净土变，全不明了，今姑置不论。相传智光曼荼罗绘出于天平时代，在此时代百年之前，已在大和法隆寺之金堂四壁画“四佛净土变”。又持统天皇之第六年，为天武天皇绣高三丈、广二丈一尺八寸之胁士天人等百余体之“阿弥陀净土变”，安置于药师寺讲堂。又元正天皇之养老五年，于兴福寺西圆堂造“弥勒净土变”。此后经六年，即圣武天皇之神龟二年，于兴福寺之东堂，造“药师之净土变”。又天平二年，于兴福寺五重塔之内部，造药师、释迦、阿弥陀、弥勒之四净土变群像。故当智光画弥陀净土变时，其参考此等古画，盖不难想像得之也。

至此净土变之盛行设造，则在淳仁天皇之天平宝字四年，当

为光明皇后之七七日忌，下令诸国，命造弥陀之净土变，此事见于《续日本记》第二十三，其文云：

“癸丑，设皇太后七七日斋于东大寺，及京师诸小堂寺，天下诸国均奉令各造《阿弥陀净土》之画像。”

窃思此令发布后三年，即天平宝字七年，所传化尼化女现身织成阿弥陀净土变之当麻曼荼罗之事，恐系有缘之尼僧者，基此功令之旨趣，依据某种蓝本而以藕丝织成之，遂从而夸张其事也。

其为当麻曼荼罗之蓝本者，果何物乎？除法隆寺之壁画外，飞鸟奈良时代之此等古画已无残存，故莫由知之，恐亦不过模仿中国者耳。盖此时代尚只为中国文化移来之时而未达于日本特有创造之时，是故其蓝本，当不得不出于中国也。

兹幸于敦煌之千佛洞，发见法隆寺壁画净土变及智光曼荼罗、当麻曼荼罗等之蓝本。此敦煌千佛洞，在中国甘肃省安肃道敦煌县城东南，距城约合日本四里之遥。据道光三年徐松所著之《西域水道记》所载，苻坚之建元二年（公元366），沙门乐传，初于此山岩，作窟一龕，次法良禅师更造之，次第增加，至武周圣历元年（公元698）遂有窟室一千余龕云。自公元1900年至1907年英人斯塔英（M. A. Stein）氏，两度往访此洞，请出甚多之经典书画，1921年，公布其一部分。又1906年至1909年，法人别利阿（P. Pelliot）氏，亦来此所，请出经典等件，且将此窟岩之壁画，撮成照片，自1920年至1921年而公刊之。依此等之资料，吾人方知飞鸟奈良时代多数净土变之如何造成也。

自来净土变之构图者，如慈恩大师所著之《西方要决释疑通规》中所说：

“不能广造西方弥陀像，但作一佛二菩萨亦得。”

是即三尊形式之基调也。此之三尊形式，渊源极远，印度佛像中，于佛之左右刻持佛子之二人者不鲜，此殆欲示佛之出于贵

种，其左右之人物不过为其侍者而已。由此渐次进步，遂成为示佛之分德，以超越的存在之菩萨为胁侍者而刻于其左右，于是三尊形式成立。以此三尊形式为本，而于其上附加声闻及其他之菩萨，遂有如敦煌千佛洞之壁画，更于其上加四天王等，即大和法隆寺之金堂北里东胁之净土变也。又以此三尊形式为本而于其上加入莲花化生及往生净土之思想，遂成敦煌千佛洞中别利阿氏所称之第百四十六洞左壁之阿弥陀净土变，是即于中央三尊周围之莲花上，画五十一位新往生者之化生小形像者也。大和法隆寺之金堂西壁阿弥陀净土变，与之完全同一形式，现虽剥落，然其中央三尊上下之莲花上，尚有化生之二十五童形菩萨可见。由此更进，则以此三尊形式为主，其上不仅附加种种之菩萨及四天王等，且为示其净土之极乐故，于其中央画奏舞乐之场面，此即敦煌千佛洞之千手观音净土变（原注：别利阿氏所称之第七十二洞右壁）及药师净土变是也（原注：参照 A. Stein's *The Thousand Buddhas*）。

最后以《观无量寿经》之经旨加于此三尊形式之上，按配宝树宝楼阁莲池及九品往生等思想而成者，即敦煌千佛洞中别利阿氏所称之第百三十九洞左壁之净土变，亦即可视为智光曼荼罗、当麻曼荼罗及清海曼荼罗之蓝本者也。至此《观无量寿经》曼荼罗之成立，殆与相传唐善导大师（公元 612—681）亲绘净土而流传于世之事，及则天武后绣四百幅《极乐净土变》而弘传于世之事，大有关系。

元正天皇之养老五年，于奈良兴福寺之西圆堂造弥勒之净土变，其为何种净土虽无由知，而圣武天皇天平二年造立于兴福寺五重塔北方之弥勒净土变群像，则为：

弥勒佛像一躯、菩萨一躯、罗汉像四躯、天人形十二人、神王形三躯、薄山火炉一具（在花台）。

依此推之，是殆为极简单者。斯塔英氏之《千佛》（*The Thou-*

sand Buddhas)》中,虽有依《弥勒下生经》而画之净土变,但与此似异其类。现存之都率曼荼罗,乃依《弥勒上生经》而画者,在记录上,如明应八年所作《广隆寺来由记》有云:“都率曼荼罗一幅,以莲丝造之。”斯为最古,恐是镰仓时代以后,受净土曼荼罗流之刺激而造成者也。

在现存之净土变中,以法隆寺之壁画及敦煌千佛岩之石刻为最古,但自其宝楼阁始乃至图样之全体,无论何者,类皆带有中国风味。然此净土变不可谓为创始于中国而印度全无所有,唐景云三年(公元712)南天菩提流支所译之《不空羼索神变真言经》第十五卷有云:

“当坛西门,八肘圆坛,基高二肘,如法图画,唯开东门,敷列种种幡花以为庄严,中置净土阿弥陀佛变。乃至当坛北门,八肘方坛,基高二肘,如法图画,唯开南门,敷列种种幡花以为庄严,中置毗卢遮那变、地藏菩萨变、弥勒菩萨变、不空奋怒王变。”

是已于此时代,摄取种种之净土变于密教中,故此者净土变之发达于更早时代,亦可得而想像之也。敦煌千佛洞之壁画及遗品中,现尚存有《华严经》九会之毗卢遮那变,依《弥勒下生经》之弥勒变,及其余之药师净土变、地藏菩萨变等。但创始于印度之净土变,来至中国,其图样最为发达,且可称之为完全中国化矣。

其与以上所说净土变稍异其趣,而摄取日本固有之诸神于佛教中,由所谓神佛一体之思想,画日本之神社及其本地之佛者,则有春日曼荼罗、山王七社曼荼罗等,又其以佛教思想为主而列日本之天照大神、八幡大菩萨,乃至宇贺神、藏王权现等为守护神者,则有日莲宗之大曼荼罗及惠印总曼荼罗等,因此等均创始于日本,而与印度传来者全属别种,故今于此等说明均略之。

九 光相之由来

所谓由佛之遍体放无量光明而照恒沙世界(原注:参照《大般若》第一),与所谓佛之光明照东方万八千佛土(原注:参照《法华经》第一),在各种经典中,常见有此类说佛菩萨之种种光明之语。表示此种光明于佛菩萨之像上者,名光明相,又名光相,又名圆光、后光、光背等。

以此光明视为神圣而崇拜之,固不独限于佛教,普通之宗教多亦有之,盖可谓纯出于人情之自然者也。考之于历史,远在埃及之宗教,已视此光明为神圣而表现之于图绘(原注:参照 Erman; Agypten and Agyptisches Leben S. 328)。

又存在于公元前七世纪之亚叙利亚(Assyria)王,亚苏板利泊(Assurbanipal)之刻文及其魔术经典云:依修他鲁神(Isutar)有辉耀之后光。又彼王墓之壁画,以光轮表圣洁之殉道者,使与余人区别。又此亚叙利亚(Assyria)之圆墙图(Cylindre)中,以人类之形表日月神,而从其两肩及身中放出光焰。下图立于中央者为太阳神,肩上有火焰,左手持天键,正由二山之间而登天,其左足方踏于一方之山顶,其两侧有天扉,扉上以作监视之动物为饰,番神正作开门之姿势(原注:参照 Otto Weber; Altorientalische Siegelbilder Abb. 358-361)。



又公元前第五世纪之希腊诗人幽利彼德(Euripides)已有

“颜如太阳”之叹，又荷马云“其周围全为荣光辉耀之女神”等，是故用头光以表太阳神亚波罗（Apollo，原注：Hulme's Symbolism in Christian Art P. 53）。

在印度阿育王时代之雕刻美术撒岂及布哈尔弗托等塔，尚无表此光明于图相者，在兴起于公元前后之乾陀罗美术，方始现此光相于日月神及各种佛菩萨之上，此殆因受希腊之影响而然者也。其在希腊，不仅以光相表太阳神，且以王者为神之子而于其肖像之上亦附以光相。公元前二世纪叙利亚（Syria）王安悌阿克阿士（Antiochos）第六世之货币上，即刻有放光明之王之头部。彼征服曾为希腊领土之印度北部巴库托利亚而代主之之大月氏迦腻色迦王，为表天子之义，仿希腊货币，亦于其货币上刻有王肩旁射出光焰之肖像。又彼王晚年归依佛教，故又刻有光相之佛像于货币上以为纪念。

此种用以表示非凡人之光相，不仅应用于佛菩萨之像上，即基督教亦采用之。第六世纪以来，各种基督像上，固均有此种光轮之表示也。

光相之在佛教，又不独用以表示非凡人，如《大品般若经》及《智度论》等所说，即为表彼佛菩萨觉悟之智慧者。彼经阿马拿瓦岂塔门之雕刻，至掬多王朝以来，盛用之于圣像之上，其形式亦渐呈复杂，乃至于光轮中现各种之花样及化佛。《观无量寿经》等中有云：

“彼佛圆光，如百亿三千大千世界，于圆光中，有百万亿那由他恒河沙化佛。”

彼盖依据此等经文者也。

现于雕刻及绘画上之光相，虽有头光与身光之分，然其头光中，又有多种形式，有如常见之乾陀罗佛像，仅以简单之圆轮表光相者。又有如存于鹿野苑博物馆之佛像，其光轮中，有花样等者。又有如法隆寺之阿弥陀佛，光轮之缘更有光焰者。又有如

法隆寺金堂之释迦两胁立，其光由下向上而成宝珠之形者。更就彼由佛菩萨全身所发之身光言之，亦有多种形式，有自足至顶，总以一光焰表光相者；又有俗称轮后光，单由二重之圆轮而成者；又有俗称舟后光，其光焰自下向上恰成舟形者。

大成密教之佛像，于光焰之外，附加火焰。胎藏曼荼罗之大日如来等，其轮后光之边缘即有火焰，此盖依于《大日经》之说。经云：

藏译	汉译
最胜主之胜者	大日胜尊现
具金色之焰光有发髻冠	金色具晖曜
为诸光明所围绕	首持发髻冠
住于离疾病之佛	救世圆满光
之三摩地 当如是画之	离热住三昧

(西藏译上一二九，写一〇九，汉译闰一、一五左)

佛陀瞿呬耶《疏》中释此段《大日经》本文云：

“有焰光者，火焰以燃烧为自性，谓具有烧除烦恼所知障之自性智也。乃至为诸光明之所围绕者，谓全为清净智之自性光及由光轮所发出之光之所围绕也。”(原注：再治本上六七 写四七〇)

是故火焰者，表烧除降伏烦恼之智；光焰者，表自性明亮本然之智，此固甚明显者也。又金刚界曼荼罗等，安立佛菩萨于月轮中，或绘之于月轮中，此则依《金刚顶经》之说，以月轮表菩提心，而以之标示一切佛菩萨皆由此菩提心而发生者也。

十 莲花座之起源及发达

现存于印度、中国、日本之多数佛菩萨像，均立于莲花上或坐于其上。莲花为清静可爱之花，然未有其大能载人者，且彼亦

非坚固之品，虽《大楼炭经》第一、《智度论》第八等说，大雪山中阿耨达池（Anavatapta）有大如车轮之莲花，然彼实乃本于空想化之传记及想像而成之记事，彼四季戴雪之雪山，于其池中而生如此大之莲花，以今日之科学知识考之，实不可能。但何以佛菩萨竟住于软弱之莲花上？此莲座之思想渊源于何处？如何发达？意味为何？寻其起源发达之迹，亦确为一有兴味之问题。

自历史上观之，未有如印度尊重莲花之国民。彼不论为婆罗门教徒、耆那（Jaina）教徒及佛教徒，莫不皆然，实为国民全体之象征，于其美术上、宗教上、文学上，皆广用此莲花。然尊重此莲花者，固不仅限于印度，就其年代上言之，以埃及为最古，故莲座思想盖亦远由埃及而输入印度者也。

称为成立于公元前千三百年间之印度最古文学《梨俱吠陀》，其中即有莲花之语，《阿他婆吠陀》中亦有比人心于白莲者，但犹未有以莲花为神座之莲座思想也。然在埃及则于《梨俱吠陀》成立之先，已有画神于莲花上之事，即尝将彼表东西南北之四神及称为火阿拉斯神之子者画于一莲花之上；又其表太阳神烈弗尔芝姆（Nefertum）者，有时作顶上戴莲花之形，有时仅以其头载于莲花之上；德国柏林博物馆所搜集者之中，亦有少年形之太阳神踞于莲花之上。

据埃及之世界观云，世界之初仅有水，是名曰鲁翁（nun），其水中有莲花，莲花之上，生太阳神。相传此莲花之所以与太阳神连结者，即因太阳东升则莲花舒瓣，太阳西没则莲瓣收闭也。由此转而更进，则埃及尝用此莲花作再生之象征（原注：M. H. Farhridge: Studies in Biblical and Semitic Symbolism P. 45）。

在彼称为成立于公元前九百年顷之印度《梵书》中，尝显现一种思想，与此埃及之世界观殆同一轨，即据《塔伊铁利亚梵书》（Taitiriya Brahmana I, 1, 3, 5ff.）所说，创造主普拉伽帕岂（Prājapati）创造宇宙之时，最初唯有水，其上浮有青莲之叶（Puskara

parna), 创造主为查此莲叶依何而支持, 故化为牡豚之形, 潜入水中, 遂发见下有大地, 因使此地片片浮于水面, 扩之于青莲叶上, 此处乃有世界产生。

此印度之世界观与埃及之世界观, 其是否各自独立而成, 虽不能知, 然印度与巴比伦(Babylon)之间, 已于公元前八世纪时盛行通商, 即如印度之文字, 亦系依弗捏尼喀亚人之手而以色米岂苦文字输入印度者, 此说已成定论。由此可知, 其世界观及莲座思想, 亦均由埃及输入印度, 印度受其影响而有此《梵书》之世界观成立也。印度本此《梵书》之世界观, 至称为成立于公元前四世纪顷之《大史诗》时代, 始一转而莲座思想成立。即依《大史诗》(Maha bhārata)所说, 彼冥想于永劫之床之毗纽天(Visnu)起创造世界之心时, 由毗纽天之脐中生莲花; 其莲花上, 生创造神梵天(Brahma)。此即印度文献上最初之莲座思想也。此时之莲花, 用为自然生或圣诞之象征甚为明显。

此圣诞象征之莲座思想, 兴起于婆罗门教中, 而佛教亦早已摄取之。阿育王时代之撒岂(Sanchi)及布哈尔弗托(Bharhut)之雕刻上, 不独处处刻莲花以作圣诞之象征, 而且刻圣母摩耶(Maya)于莲座之上。古来虽以撒岂东门坐于莲座上之一妇人像为吉祥天(Cri), 然由其上之二象洒水等考之, 法兰西之大学教授佛西耶氏等, 已证明其为圣母摩耶。若此坐于撒岂东门之女人像为圣母摩耶, 以此为动机, 而有如彼《大史诗》所说, 由毗纽天脐中出莲花, 由莲花生梵天之神话, 又有由毗纽天额上生莲花, 由莲花生吉祥天之说产生, 似亦可说莲座为佛教所独创, 但彼出于莲座成立后不久时代之《杂譬喻经》(卷七·六左)及《智度论》第八等, 尝明明白白, 谓此非佛教之创案, 实为摄取婆罗门教者, 是故彼说不能成立。今录其文如下:

“劫尽烧时, 一切皆空, 众生福德因缘力故, 十方风至, 相对相触, 能持大水。水上有一千头人二千手足, 名为韦纽(Visnu)。

是人脐中，出千叶金色妙宝莲花，其光大明，如万日俱照。花中有人，结跏趺坐，此人复有无量光明，名曰梵天王。此梵天王，心生八子，八子生天地人民。是梵天王，于诸淫瞋，已尽无余，以是故言：‘若有人修禅净行，断除淫欲，名为行梵道。佛转法轮，或名法轮，或名梵轮。’是梵天王，坐莲花上，是故诸佛，随世俗故，于宝莲上，结跏趺坐，说六波罗蜜。”

窃思最初所以摄取婆罗门教之物而以莲花为佛诞生之象征者，不外如佛西耶教授等所云，为应彼巡拜佛迹者之需要而采用为纪念品上之象征耳。佛灭后，佛教信者追想佛之温容而巡拜与佛关系最深之四大圣迹，即佛诞生地之迦比罗城蓝毗尼园、佛成道地之摩揭陀国佛陀伽耶、佛初转法轮地之波罗奈斯城鹿野园、佛入涅槃地之拘尸那揭罗四处是。此众多之巡礼彼处者之心理，必多欲得一物以为纪念，此固今昔无殊者。为应彼等之需要，故鹿野园纪念佛之说法，以轮或牡鹿为象征，佛陀伽耶以菩提树为佛成道之象征，拘尸那揭罗以刊印之塔为涅槃之象征。此等之物，固常分馈之于信者，或贩卖之者也。佛诞生地之蓝毗尼园亦因欲造象征圣诞之印章或纪念品，遂采用此莲花。于是普及于一般而共以莲花、轮、菩提树、塔为四大灵迹之象征。乃至雕刻之于撒岂、布哈尔弗托，及佛陀伽耶等塔之栏楯各处，仅撒岂一塔，即有菩提树六十七图、轮宝七图、塔庙三十二图、莲花十图。

依此动机，最先摄取此莲花为纪念佛圣诞之象征，渐次亦刻圣母摩耶夫人于莲座之上。其后大乘佛教兴起，更高唱莲花神圣之思想，如彼《法华经》之所说，彼来世当化生于莲花上之思想遂因是产生。《妙法莲华经·药王菩萨本事品》中云：

“若闻此《药王本事品》而解了者，死后当生安乐世界，在彼世界，世尊无量寿如来应供正等觉者，为菩萨众之所围绕，生彼处莲花藏(Podmagarbha)中，坐狮子座上。”(原注：参照梵本四一

九页)

此之莲花藏与巴利语之帕芝马盖巴(Padma-Gabbha)同为莲花台之义,固无所疑。由此更进,则成为《华严经》中之莲花藏世界。

与此大乘佛教同时兴起者,有与古来不刻佛像之印度古代派美术相对,而进刻佛像之乾陀罗美术,故乾陀罗美术之菩萨像中,受此大乘教之影响,亦时有刻立于莲台上之形者。但此莲花座因其元系外来之思想,故虽无之,于佛教之精髓仍无所缺,并非不可或缺之重要物。因之,刻佛菩萨之像时,其采用莲座与否,全属雕刻者之自由,而不与用方座、用天衣座者一样,此与见于马子拉(Mathura)及亚马拉瓦岂(Amaravati)等雕刻中者相同。然至毘多王朝(Gupta-dynasty),无著(Asanga)之《摄大乘论》梁译第十五卷云“依止无量功德聚所庄严之大莲花王”,以此莲花象征佛往昔所修之无量功德聚,于是佛与莲座之间,遂有不可分离之密切关系,雕刻佛菩萨于莲座上及画之者亦渐加多,而从来之方座与天衣座,由斯遂废。其后密教大成,继承无著之思想而重视此莲座,遂作莲座之规定,依之以画佛菩萨天等之座,或雕刻之。《大日经》第五《秘密曼荼罗品》中,尝说其座位之规定如下:

“一切如来座,及诸佛智子(即菩萨),悦意妙莲花,世间称吉祥。缘觉诸声闻,所谓遍知者,当知所敷座,芰荷青莲叶。世界诸天神,梵众以为初,赤色钵昙(Padma)花,彼称为座王。降此如所应,念居其地分。”

又初传正统密教于中国之善无畏三藏,于其《大日经疏》第十五卷中,释上偈之经文如次:

“如世人以莲花为吉祥清静,能悦可众心,今秘藏中,亦以大悲胎藏妙法莲花为最深秘吉祥,一切加持法门之身,坐此花台也。然世间莲亦有无量差降,所谓大小开合、色相浅深各各不

同，如是心地花台，亦有权实开合等异也。乃至若是佛，谓当作八叶芬陀利(Pundarika)白莲花也，其花令开敷四布。若是菩萨，亦作此花座，而令花半敷，勿令极开也，其花或白或黄或作宝莲皆得，但赤色者是世间花，在下也。若缘觉声闻，当坐于花叶之上，或坐于俱勿头(Kumuda)花叶上，浅识传以为一边之智也，此是青莲花也，此但是青色之莲，然更别有青莲花，乃至若净居诸天乃至初禅梵天等，世间立号为梵等，皆坐赤莲花中。其色纯赤，世称为座王也。若欲界天及地居等，各随其位而用表之，如帝释像，即画须弥山王，山神坐山上，水神坐水上，树神坐树上，城神坐城上，如是甚多，可以意得耳。”

依善无畏三藏所传，印度有五种莲花：

一、钵头摩(Padma)，此有赤色及白色两种。

二、优钵罗(Utpala)，属于睡莲，亦有赤白二色。

三、俱勿头(Kumuda)，亦属睡莲，有赤青二色。

四、泥庐钵罗(Nilotpala)，彼文殊菩萨等所持之莲花，即此种是。《阿含经》与《涅槃经》等均说，一切莲花中，以此青莲为第一。又印度常以青莲形容美人之眼。

五、芬陀利迦(Pundarika)，即大白莲，此花之瓣，约百叶许，叶叶相承，圆整可爱，最外之叶极白，渐向于内，随带微黄。最内之瓣，则呈黄色与萼色等，其香极浓。普通佛教所称之莲花，大率即指此芬陀利迦也。

据僧睿之《正法华经·后序》，此芬陀利迦莲花有三时：未敷之时名屈摩罗(Mukula)，处中敷荣之时名芬陀利(Pundari)，敷已正落之时名迦摩罗(Kamala)。天台智者大师，以之为佛三时说法之标帜。彼云：未敷莲者，为莲故花，是为实施权，即喻佛为显一乘真实之教故先说三乘之权教也。开敷花者，花开莲现，是开权显实，即喻佛开会三乘之方便而显一乘之实义也。将散之迦摩罗花，花落莲成，是废权立实，即喻佛废三乘之权教而仅存

一乘真实之教也。

善无畏三藏之《大日经疏》第三云：“不思议法界即喻莲花台，种种方便道即喻莲花叶。”又此《疏》第五云：“此莲花台是实相自然智慧，莲花叶是大悲方便。”是以莲实（即莲台）为自证真实，以花叶为大悲方便之一点，天台与三藏之解释，恰相一致。

此天台大师之说，其是否由印度传来，固不甚明了，但由其与善无畏三藏之说相合之一点上考之，遂谓印度亦有是说，是亦不能思也。

总之，在雕刻上有如法隆寺金堂之观音、势至，立于未盛开之半开莲上者；又有如后期之乾陀罗佛像等中，坐于满开之芬陀利花上者；又有如乾陀罗佛像以至法隆寺传法堂之弥陀三尊，住于花瓣殆已落尽而仅余莲实之台上者。彼发现于鹿野园乃至耶罗拉(Ellora)及阿迦塔(Ajanta)等遗迹中之佛像，为表将散之迦摩罗花而作外侧花瓣四散下垂之莲座者甚多，此不独印度如是，即中国、日本之佛像中，作此种形式者亦复不鲜。

要之，此莲座之渊源，远发于埃及，经巴比伦而输入古时之印度，于是赋以新内容与形式而入于婆罗门教，继乃为佛教之所摄取。佛教最初采用莲座之动机，不过以之为圣诞之象征，其后大乘佛教兴起，方逐渐重视之，但彼元系外来之思想，并非与佛教密接而不可离之物，及经无著而入于大成之密教中，始成为与佛或密教不可离者。自其他方面观之，莲座与佛教之教义无关，由绘画者、雕刻者之意乐而作迦摩罗花、芬陀利花、半开花等等形式。其统一而组织之，以开敷芬陀利花属佛，半开花属菩萨，俱勿头花属声闻，而赋与一定之形式者，则当谓为密教也。

第二 胎藏曼荼罗

一 胎藏曼荼罗之意义

胎藏曼荼罗，具名“大悲胎藏生曼荼罗”(Maha-Karuna-Garbhodbhava-Mandala)，乃基于真言密教所依根本经之一之《大日经》所说而图绘者也。此与基于《金刚顶经》所说之金刚界曼荼罗，并尊为“两部曼荼罗”。金刚界曼荼罗姑置勿论，今且论此处所说之大悲胎藏生曼荼罗果有何种意义及具何种性质，此中则有二说焉。

第一为与不空三藏同时之佛陀瞿呬耶说，第二为初传纯部密教于中国之善无畏三藏说。

佛陀瞿呬耶之说云：大悲胎藏曼荼罗者，乃示自大悲根源，生种种无量佛身、说法及本誓之曼荼罗也。

本来“胎藏”一语，为梵文“槃喇婆”(Garbha)之汉译，西藏常翻之为本质(Sning-Po)。佛陀瞿呬耶之所以如是解释此大悲胎藏生曼荼罗者，盖依于藏译《大日经·具缘品》所云：

“秘密主，复次，此广大曼荼罗，乃于无边有情界悉皆救济者，故名大悲本质生。”(原注云：北京版《秘密经》第十卷上一二七，写九十二。)

佛陀瞿呬耶(Buddha-Guhya)曾疏此段经文云：

“大悲本质生者，此曼荼罗由大悲生。世尊得一切智智后，以大悲力，出生此身等无尽庄严之曼荼罗，故云由大悲生。所谓“Garbha”(即本质)者，即生之根源，以彼大悲为生此曼荼罗之所依故。或亦有由此曼荼罗出生大悲之义，以由此曼荼罗门，出生

如来功德法之大悲等，使得一切智智故。”（原注云：北京版《本续解》前六十五函上五九，写三九〇。）

据是，“大悲胎藏生曼荼罗”云者，谓由佛之大悲愿力，为化益众生，现种种身，为种种有情说种种法，应种种有情之性欲而示种种本誓之心。此曼荼罗即以此三无尽庄严之活动为对境及图绘之者也。

此种说法乃就佛摄化众生之向下门而解释者，倘就向上进取之方面解释，则见此曼荼罗，依之修行，行者观智渐启，遂得发起佛之不外于心之大慈悲心，故名之为大悲本质生曼荼罗。约言之，即具有生大悲本质之功德之曼荼罗也。

是故此大悲本质生曼荼罗者，乃象征彼由佛功德之大悲根源所发生之三无尽庄严之活动；同时亦可谓能于行一心之上，体现与佛同一大悲活动之三无尽庄严之曼荼罗也。

然依善无畏三藏所译之汉译《大日经》，则上所引之经文为：

“复次，秘密主，哀愍无量众生界故，是为大悲胎藏曼荼罗之广义。”

且其《大日经疏》谓此经文乃“明法界圆坛普门之无限”者，并未尝如彼西藏译之《大日经》及佛陀瞿呬耶之《疏》，以此为示大悲胎藏生曼荼罗之语义及性质也。但善无畏三藏尝于其《大日经疏》第三及第五，更由与佛陀瞿呬耶全异之见解上而释此大悲胎藏生曼荼罗。依彼之说，胎藏(Garbha)者，生之根源，即母胎是。谓由此之大悲万行而能增上菩提心，遂生摄化方便之活动，如于母胎之中，抱容彼托生之种子而育成之，诸根备足，遂至于诞生，故指此大悲名为胎藏。由此大悲胎藏而生彼摄化方便，即为大悲胎藏生。要之，于《大日经》之纲骨，所谓“菩提心为因，大悲为根，方便为究竟”三句之意趣，图绘之而以之为观境者，名为大悲胎藏生曼荼罗。故《大日经疏》第三，尝以莲花喻此菩提心、大悲胎藏、方便生之三过程云：

“如莲种在坚壳中，枝条花叶之性，已宛然具足。犹如世间之种子心，由此渐次增长。乃至初生花苞时，莲台之果实，隐于叶藏之内，出世间心尚在蕴中，亦复如是。又此叶藏之所包故，不为风寒众缘之所伤坏，净色须蕊，日夜滋荣，犹如大悲胎藏。既成就已，于日光中，显照开敷，方便满足，亦复如之。”

又同《疏》第五亦尝说明之云：

“以上所说之菩提心为因、大悲为根、方便为究竟，即是由心实相之花台，同敷大悲胎藏，以大悲方便，现作三重普门之眷属，以是义故，名大悲胎藏曼荼罗。”

以此善无畏三藏之释与彼佛陀瞿呬耶之释对照观之，两者均谓由大悲之胎藏或其本质而示现摄化之方便。换言之，即标示佛之身、语、意三活动者，名大悲胎藏生曼荼罗。就此一点，两说虽则相同，然一则以《大日经》之通序为主，以仅表三无尽庄严者，名大悲胎藏曼荼罗；一则基本于一部《大日经》之真髓，菩提心为因、大悲为根、方便为究竟之三句，以表示此义者为大悲胎藏曼荼罗，此点则二者全异。因对此胎藏曼荼罗有二种见解之不同，遂成为后文所说发生胎藏异图之动机，此实极重要之事实也。

二 胎藏曼荼罗之本说

若论及此胎藏曼荼罗倚为基本之《大日经》果如何说此曼荼罗，则虽为同一《大日经》，而在汉译及西藏译中，其意义相异之处，实亦不鲜。

汉译《大日经》，出于第七世纪之初，详言之，即唐玄宗皇帝开元十二年（公元724）。原注云：依《开元录》第九，《贞元录》第十四等），由善无畏三藏译出。西藏译较迟约百年，为西藏王 Ral-Pa Chan（806—842）时，印度僧 Cilendra-bodhi 与西藏翻译官

Dpal-Bstsegs 之所共译。自译时上观之，汉藏二译，前后相间，虽约百年，然并不能强据译时之前后以判定何译之正当也。

此《大日经》中虽亦说有三种曼荼罗，如示身无尽庄严之《具缘品》所说“大曼荼罗”，示语无尽庄严之《转字轮品》所说“法曼荼罗”，示意无尽庄严之《秘密曼荼罗品》所说“三昧耶曼荼罗”（即秘密曼荼罗），但其基本则是《具缘品》所说之大曼荼罗。故今于此《具缘品》就胎藏曼荼罗之本文，对照汉藏二译而显示其异同（原注云：西藏译上一二九至上一三二，写一〇九至一三二。汉译闰一，一五左至一七右）：

—

如此次第善分开	如是造众相
成此等一切后	均调善分别
中央画最胜白莲	内心妙白莲
此即名本质	胎藏正均等
（原注云：本质，梵语 Garbha，当汉译之胎藏）	
凡悲生之曼荼罗	藏中造一切
以是为本体	悲生曼荼罗
其量由十六指	十六央俱梨
以上说之	过此是其量
八叶全圆满	八叶正圆满
须蕊极妙善	须蕊皆严好
于其叶间之一切处	金刚之智印
普应画金刚	遍出诸叶间
其本质之中央	从此花台中
应画最胜主之胜者	大日胜尊现
具金色之焰光有发髻冠	金色具晖曜
普为诸光明之所围绕	首持发髻冠
住已离疾病尊之	救世圆满光

三摩地

离热住三昧

二

于其东具慧者画

彼东应画作

诸佛之印

一切遍知印

凡灰白色之三角形

三角莲花上

常于莲花之上

其色皆鲜白

被白色光明之所围绕

光焰遍围绕

均应善画之

皓洁普周遍

于其北画智者

次于其北维

诸救世者之母

导佛诸佛母

具金色之焰光

晃耀其金色

缠白色衣

缟素以为衣

遍照一切处所之

遍照犹日光

住三摩地

正受住三昧

复于彼南方

救世佛菩萨

大德圣尊印

号名满众愿

真陀摩尼珠

住于白莲上

三

于(大日)尊之北方

北方大精进

画观自在

观世自在者

住白莲之座

光色如皓月

(身色)如商佉如军那花如月

商佉军那花

(原注云:商佉,Cankha;军那花,Kunda)

头戴无量光(佛)

微笑坐白莲

面容微笑

髻现无量寿

于其右画女尊	彼右大名称
彼有大名称之多罗	圣者多罗尊
(原注云:多罗,Tara)	
善良而除怖畏	青白色相杂
(身色)为青黑色之种种形	中年女人状
或为女状	合掌持青莲
合掌持青莲花	圆光靡不遍
普为光明之所围绕	晖发犹净金
缠白色之衣	微笑鲜白衣
于左方画女尊毗俱胝	右边毗俱胝
(原注云:毗俱胝,bhrikuti)	
手持真言之鬘	手垂数珠鬘
三眼而具螺发	三目持发髻
身作白色	尊形犹皓素
为白色黄色赤色之	圆光色无比
诸光明所围绕	黄赤白相入
于毗俱胝之近傍	次近毗俱胝
画手持莲花	画得大势尊
缠大慈之白衣	彼服商佉色
为诸光明之所围绕	大悲莲花手
勤勇之大势至	滋荣而未敷
其莲花尚未开敷	围绕以圆光
于其侧具慧者应画	明妃住其侧
明妃耶输陀罗	号持名称者
(原注云:耶输陀罗,Yacodhare)	
作金色之姿	一切妙瓔珞
以一切诸庄严具而为庄严	庄严金色身
左手持钵胤遇之	执鲜妙花枝

(原注云:钵胤遇, Priyangi)

悦意之穗

于多罗之近处

具慧者应画白衣(尊)

具螺发缠白衣

手持莲花

于其次持真言者应画

大力明王

身色如朝曦

遍庄严以白莲

具焰鬘而猛烈

诸发如狮子

称为具慧者

马头观自在

左持钵胤遇

近圣者多罗

住于白处尊

发冠袞纯白

钵昙摩花手

于圣者前作

大力持明王

晨朝日晖色

白莲以严身

赫奕成焰鬘

吼怒牙出现

利爪兽王发

何耶揭利婆

如是三摩地

观音诸眷属

四

于诸佛之南方

画诸救世之菩萨

称如意宝珠印

有大福分

而满足一切愿望者

住于白莲之上

五

于大毗卢遮那尊之南方

画持金刚

为充足一切诸愿

身色如钵胤遇

复次花台表

大日之右方

能满一切愿

持金刚慧者

绿黄色

或如绿柱玉

(原注云:绿柱玉,Marakata)

具青黑色冠之尊者

以大萨埵之一切庄严具

遍庄严而无量

广大涉入

持金刚

为诸光明之所围绕

于其右方画女尊

名忙莽鸡

(原注云:忙莽鸡,Mamaki)

以金刚之庄严具而为庄严

手持金刚

于其次画女尊

大力金刚针

为诸使者之所围绕

面容微笑

于(金刚手)左方持真言者应画

金刚商竭罗

(原注云:金刚商竭罗,Crinkhala)

手持金刚锁

为自部诸使者之所围绕

(身)绿黄色如钵胤遇

以金刚之标帜善为标帜

于金刚手之下侧

画忿怒月尊

为止息大障碍与贼

钵孕遇花色

或复如绿宝

首戴众宝冠

璎珞庄严身

间错互严饰

广多数无量

左执拔折罗

周环起光焰

金刚藏之右

所谓忙莽鸡

亦持坚慧杵

严身以璎珞

彼右次应置

大力金刚针

使者众围绕

微笑同瞻仰

圣者之左方

金刚商竭罗

执持金刚锁

自部诸使俱

其身浅黄色

智杵为标帜

于执金刚下

忿怒降三世

摧伏大障者

称为忿怒三世
三眼而具四牙
(身)色如夏之雨云
又善发笑声
以金刚之庄严具而遍庄严
为眷属与无量忿怒之
诸自在者之所围绕
百千诸手
操持种种兵器
如是大忿怒者
住于莲花之上
往其西方
画多数持金刚
手持种种兵器
有种种色而具大力
为诸光明之所围绕
利益群生

六

于真言尊下侧
其涅槃底(西南)方处
(原注云:涅槃底,Nirriti)

画不动
手各适当持剑与索
顶发垂于头之左
善庄严而歪一眼
住于自光之中
具忿怒而住于磐石
颦颊皱额

号名月麤尊
三目四牙现
夏时雨云色
阿吒吒笑声
金刚宝璎珞
摄护众生故
无量众围绕
乃至百千手
操持众器械
如是忿怒等
皆住莲花中
次往西方画
无量持金刚
种种金刚印
形色各差别
普放圆满光
为诸众生故

真言主之下
依涅槃底方

不动如来使
持慧刀鬘索
顶发垂左肩
一目而谛观
威怒身猛焰
安住在磐石
面门水波相

为肥小之童子形
 具慧者画竟
 往风方(西北)画世尊之
 忿怒降三世
 具焰鬘而猛烈
 手持金刚针以庄严支分
 住受教命之姿势
 (身色)如劫末(暗黑)
 应专心画之
 画此内院事
 已经广说毕
 七
 次持真言者出外
 确于第二(重)之诸部分
 (往)东方之内侧
 分为二部分
 于夹门之内侧
 持真言者画胜者释迦牟尼
 有金色光
 具三十二胜相
 缠袈裟色衣之尊
 (原注云:袈裟, Kasaya)
 为开演之利益遍于一切
 住白莲之座
 住说法之仪
 于其右方有女尊
 称为佛眼
 颜作微笑之女尊

充满童子形
 如是具慧者
 次应往风方
 复画忿怒尊
 所谓胜三世
 威猛焰围绕
 宝冠持金刚
 不顾自身命
 专请而受教
 已说初界域
 诸尊方位等

 持真言行人
 次往第二院
 东方初门中
 画释迦牟尼

 围绕紫金色
 具三十二相
 被服袈裟衣

 坐白莲花台
 为令教流布
 住彼而说法
 次于世尊右
 显示遍知眼
 熙怡相微笑

有一寻之光轮
有极纯洁无等比之身
是为释迦牟尼之母
其右方画女尊
称为毫相明
住莲花之上
(身)色如商佉如月如军那花
手持如意宝珠
能成就诸愿
次持真言者于左侧
正画救世者释师子之
肉髻有晖光有大精进
称为白伞盖与胜顶
与最胜顶
与有大福分之火光聚
与舍除
之五(尊)
有释迦牟尼之大威力
此等五肉髻
于五住处
应勉力善画之
往其北方
应画净居众
自在与普花
与光鬘
与意生与名称
此等一切应善画之
于毫相右侧

遍体圆净光
喜见无比身
是名能寂母
复于彼尊右
图写毫相明
住钵头摩花
圆照商佉色
执持如意宝
满足众希愿
晖光大精进
救世释师子
圣尊之左方
如来之五顶
最初名白伞
胜顶最胜顶
众德火光聚
及与舍除顶
是名五大顶
大我之释种
应当依是处
精心造众相
次于其北方
布列净居众
自在与普花
光鬘及意生
名称远闻等
各如其次第
于毫相之右

画大肉髻如大发生
 及高生
 及无量声
 此三肉髻
 应勉力正画之
 大力五肉髻(尊)
 为白与黄白与黄
 其余三(肉髻)
 应为白黄赤
 凡此诸尊又具多光明
 以一切诸庄严具而为庄严
 彼等具大誓愿力
 能满足一切所愿
 复次持真言者在火方(东南)
 画火天与诸大仙人
 住于火中
 以灰之三指点为标
 一切勤勇之深赤(色)之
 胸有三角之标相
 坐于火舌焰之中央
 持数鬘及军持
 (原注云:军持,kundika)

八

次于南方之部分
 画阎魔之主
 手持檀拏棒而乘水牛
 (原注云:檀拏棒,Danda)
 (身)色如夏之雨云

复画三佛顶
 初名广大顶
 次名极广大
 及无边音声
 皆应善安立
 五种如来顶
 白黄真金色
 复次三佛顶
 白黄赤兼备
 其光普深广
 众瓔珞庄严
 所发誓愿力
 一切愿皆满
 行者于东隅
 而作火仙像
 住于炽焰中
 三点灰为标
 身色皆深赤
 心置三角印
 而在圆焰中
 持珠及澡瓶

右方阎摩王
 手秉檀拏印
 水牛以为座

震电玄云色

被诸母及时夜

(原注云:时夜,Kala-ratir)

及死主等所围绕

于涅槃底方(西南)画涅槃底

(原注云:涅槃底,Nirriti)

手持刀剑

七母弁黑夜

妃后等围绕

涅槃底鬼王

执刀恐怖形

缚噜拏龙王

(原注云:缚噜拏,Varuna)

羸索以为印

九

复次具慧者

速往北方

画天王住于须弥山

为诸天之所围绕

手持金刚而戴冠

以诸庄严具而为庄严

复次于其东

画手持羸索之水天

更于其东方

画住于輿辂上之日天

于其右及左

画胜与最胜

(原注云:胜,Java;最胜,Vijava)

于彼右方画梵天

有四面而具螺发

作唵字之祈

住于鹅鸟莲花座上

初方释天王

安住妙高山

宝冠被璎珞

持跋折罗印

及诸余眷属

慧者善分布

左置日天众

在于輿辂中

胜无胜妃等

翼从而侍卫

大梵在其右

四面持发冠

唵字相为印

执莲在鹅上

十

于其西方应画

西方诸地神

地天与辩才天与毗纽天

辩才及毗纽

与塞建那天与风天

塞建那风神

(原注云:毗纽, Visnu; 塞建那, Skanda)

与商羯罗天与月天

商羯罗月天

(原注云:商羯罗, Cankara)

住于西方

是等依龙方

应极专心画之

画之勿遗谬

十一

持真言者画毕

持真言行者

使心勿错乱

以不迷惑心

于真言尊下侧

佛子次应作

(原注云:真言尊,指释迦牟尼佛)

画称为大忿怒无能胜者

持明大忿怒

及女尊

右号无能胜

无能胜妃

左无能胜妃

地天手持瓶

持地神奉瓶

殷重而正住

虔敬而长跪

大龙难陀与优波难陀

及二大龙王

于救世者释师子之

难陀跋难陀

门之西侧对向

对处曲厢中

应极专心画之

通门之大护

复次于释迦牟尼之

所余释种尊

诸仪轨中

真言与印坛

所说曼荼罗中印契与真言

所说一切法

持真言者应更画此等

师应具开示

十二

次持真言者出外

确实于第三重

画胜愿金刚

具如郁金之色

戴五髻冠

作童子青年之姿态

左手持载有金刚之

青莲花

住于白莲之座

作微笑之容颜

以妙相之光明

普遍晖映

于其北方

应画网光童子

手持宝网

以种种庄严具而为庄严

住于赤莲座

为佛子之相

于胜愿金刚之左方

应画五使者

髻设尼与优波髻设尼

(原注云:髻设尼,Kecini;优波髻设尼,Upakeini)

与质多罗与地慧

(原注云:质多罗,Citra;地慧,Vasumati)

与请召

(原注云:请召,Akarsani)

此等皆为具慧之女使者

持真言行者

次至第三院

先图妙吉祥

其身郁金色

五髻冠其顶

犹如童子形

左手持青莲

上表金刚印

慈颜遍微笑

坐于白莲台

妙相圆普光

周匝互晖映

右边应次画

网光童子身

执持众宝网

种种妙璎珞

住宝莲花座

而观佛长子

左边画五种

与愿金刚使

所谓髻设尼

优波髻设尼

及与质多罗

地慧并请召

于此等之下

更当画五奉教女

及网光童子之

二眷属

十三

复次持真言者于南方

应画大名称菩萨

除一切盖障尊

持如意(原作左)宝珠

舍其二分位

应画勤勇者除疑怪

及施一切有情无畏

及除一切恶趣

及救意慧

及悲愍慧

及慈发生

及除一切热恼

及不可思议慧

持真言者应画此八菩萨

十四

次往北方之处所

应画地藏(尊)具焰光

而圆满堪忍与温和

(原注云:西藏译本恐在此处脱掉一句)

持真言者观想其座

具一切之出藏

故以一切宝善为庄严

其上

如是五使者

五种奉教者

二众共围绕

侍卫无胜智

行者于右方

次作大名称

除一切盖障

执持如意宝

舍于二分位

当画八菩萨

所谓除疑怪

施一切无畏

除一切恶趣

救意慧菩萨

悲念具慧者

慈起大众生

除一切热恼

不可思议慧

次复舍斯位

至于北胜方

行者以一心

忆持布众彩

而造具善忍

地藏摩诃萨

其座极巧丽

四宝正住
悦意之莲花
大名称菩萨
住于其上

又应画其眷属功德之尊
无量亦无数
其中菩萨则为
宝生处及宝手
及持地
及手持宝印者
及坚固深心
此等大名称

十五

如是持真言者于西方
当思念彼勤勇者虚空藏
有大威光缠白衣
手持刀剑

画佛子
各适当
住于莲花座之上
应画其大我性之眷属
具诸名称者
其眷属之大勤勇者

谓虚空无垢
及虚空慧

身处于焰胎
杂宝庄严地
绮错互相间
四宝为莲花
圣者所安住
及与大名称
无量诸菩萨
谓宝掌宝手
及与持地等
宝印手竖意
上首诸圣尊
各与无数众
前后共团结

次复于龙方
当画虚空藏
勤勇被白衣
持刀生焰光
及与诸眷属
正觉所生子
各随其次第
列坐正莲上
今说彼眷属
大我菩萨众
应善图藻绩
谛诚勿迷忘
谓虚空无垢
次名虚空慧

及清净慧	及清净慧等
及行慧	行慧安慧等
及坚固慧	如是诸菩萨
专心画此等	常勤精进者
常如其次第	各如其次第
思念此等勤勇者	而画庄严身

由以上汉藏二译之对照，得二者差异点之最著者，列举如下：

一、说遍知院如意宝珠印之经文，汉译与藏译之次第不同。

二、汉译以马头明王之地位置于圣者(观自在)之前，藏译则置于白衣观音之后。

三、汉译云“大日之右方”画金刚手院，又云“右方阎摩王”等，其右方一语在藏译中则云南方。

四、汉译云“初方(东方)”画释天王，藏译正与之相反，云往北方画天王。

五、汉译云应画二大龙王难陀与跋难陀为通门(西门)之大护，藏译则云应画此二龙王于释师子门(东门)之两侧。

其余之处，若仔细对照之，其异点决不鲜也。

三 《大日经》中胎藏曼荼罗之组织

在汉译《大日经》，有所谓善无畏三藏口述、一行阿闍梨笔记之《大日经疏》二十卷，与此相对者，在西藏译《大日经》，又有佛陀瞿呬耶之《总义释》(Pindartha)及《疏释》(Vritti)二种。《大日经》不仅因汉译与藏译而异其文义，且其疏释者，善无畏三藏与佛陀瞿呬耶，关于《大日经》中胎藏曼荼罗之组织，亦处于完全相异之见地。

此中先就善无畏三藏之见解述之。《大日经》中之胎藏曼荼

罗，不过为标示如先所说“菩提心为因，大悲为根，方便为究竟”三句意趣之三重曼荼罗。其中胎与第一重，表菩提心之德，第二重表大悲之德，第三重表摄化方便之德。善无畏三藏之《疏》第三尝说明之云：

“从佛菩提自证之德，现八叶中胎藏身；从金刚密印，现第一重金剛手等诸内眷属；从大悲万行，现第二重摩诃萨埵诸大眷属；从普门方便，现第三重一切众生喜见随类之身。若以轮王灌顶方之，则第三重如万国君长，第二重如朝廷百揆，第一重如宗枝内弼，中胎如垂拱之君，故花台常智为大漫荼罗王也。若自本垂迹，则从中胎一一门，各流出第一重种种门；从第一重一一门，各流出第二重种种门；从第二重一一门，各流出第三重种种门。若行因至果，则第三重之所引摄成就，能通第二重；第二重之所引摄成就，能通第一重；第一重之所引摄成就，能见中胎藏。”

然在汉译《大日经》中，应表大悲之德之文殊等，处于第三重，表摄化方便之德之释迦等，处于第二重，而不依于菩提心、大悲、方便之顺序。是以善无畏三藏释之云，此乃佛防慢法之人，故将经文乱脱如是。其《大日经疏》第五云：

“次往第二院(第二重)，画释迦牟尼。阿闍梨言，此中第二，是隐密语耳。若从中向外，当以释迦牟尼眷属为第三院(第三重)。乃至所以如此互文者，此是如来密藏，为防诸慢法人，不从师受者，变乱经文，故须口传相付。”

然此《大日经》文故意变乱之说，唯限于善无畏三藏之所传，非其他密教祖师间之所共许。即如不空三藏，其《陀罗尼门诸部要目》中，解释《大日经》之胎藏曼荼罗云：

“中曼荼罗外，又有三种曼荼罗：一切如来曼荼罗(第一重)，释迦牟尼曼荼罗(第二重)，文殊师利曼荼罗(第三重)。此曼荼罗，名为大悲胎藏曼荼罗。”

是则以此经文所说，为真实之次第，决非认经文有所乱脱如

善无畏三藏之所说也。

与此不空三藏同时，于印度宣扬密教，西藏王吃嘎双提赞（Khri-Sron-ldehu-ht-san, 728-789）特遣使者往迎，然因年老而辞之之佛陀瞿呬耶，亦不认此经文乱脱之说。其《疏释》中（原注云：参照北京版《本续解》前第六十五函上七三乃至七五），亦依经文之次第说明此胎藏曼荼罗之组织云：

“中胎及第一重，乃为示现佛身无尽庄严之基本而标帜大定悲智之当相者。第二重，则由其大定悲智出现人界之教主释迦牟尼，及饿鬼道之教主阎魔王，乃至天界之教主帝释等，凡此皆变化身之曼荼罗。第三重曼荼罗，乃标示为证悟第一第二两重中身无尽庄严之佛之境地，故修真空妙有之般若法（文殊），依此而离一切盖障（除盖障），堪忍一切苦（地藏），而到达虚空平等之境地（虚空藏）之修入向上之曼荼罗。初、二重为示由大悲胎藏而示现身无尽庄严之曼荼罗，第三重乃示行者由证见其所示现之身等无尽庄严，观智开发，与佛相等，其心生大悲胎藏之曼荼罗。”

如此等说，虽同依据于《大日经》，而其说明互异，故其曼荼罗之组织，亦复不同，由是成立胎藏曼荼罗之种种异图，而《现图胎藏曼荼罗》，遂亦因此发生。

四 胎藏曼荼罗之异图

流布于中国及日本之胎藏曼荼罗，有若干异图为由上述二种之本经曼荼罗之组织而成立者耶？曰：属于善无畏三藏之系统者，有《阿闍梨所传》、《胎藏图像》、《摄大仪轨》、《广大仪轨》等曼荼罗，属于不空三藏及佛陀瞿呬耶之系统者，有《胎藏旧图样》、《现图胎藏曼荼罗》。

此中先述属于善无畏三藏系统之《阿闍梨所传曼荼罗》。本

图乃善无畏三藏之所传，曾记之于其《大日经疏》第六卷中，与彼全基于善无畏三藏之见解之本经曼荼罗相同，以画释迦于第二重之经文，为第三重之乱脱，由中胎向外依次象征菩提心之德、大悲之德、摄化方便之德，而成为三重之曼荼罗。彼《大日经疏》第六云：

“凡此等诸尊，若余经中，具说形相者，亦可依彼图画入漫荼罗中。此诸尊，毗卢遮那经不载真言手印，即别出余经者，当依彼经，授与真言手印，令依此经供养次第法行之也。”

善无畏三藏，由极度包容的立场，加种种经轨所说之诸尊于本经曼荼罗之上，三重曼荼罗之圣众，共四百七十五尊，其中加中胎九尊，为四百八十四尊，更加眷属，则达七百余尊，为一庞大之曼荼罗。

整顿此阿闍梨所传曼荼罗而稍简之，另加四大护院而使之成为四重，则为胎藏图像之曼荼罗。如此胎藏图像中之注记云：此四大护院之诸尊，即第一重南方金刚部之眷属，故与阿闍梨所传之三重曼荼罗，实无何等不同。此曼荼罗，乃智证大师于大中九年（公元855）八月在西都长安写得，成《胎藏诸尊样》一卷，请来日本。“胎藏图像”乃其略名，具云“大毗卢遮那成佛神变加持经中译出大悲胎藏生秘密曼荼罗主画像图”。此图像卷末云“中天竺那兰陀寺三藏法师于大唐东都河内府大圣善寺译出”。由是数语推之，此曼荼罗，殆为善无畏三藏于开元十二年（公元724）在洛阳福光寺翻译而自图绘之者。

彼崔牧之《大日经序》云：“三藏和上，躬亲粉绘起圣众极图一卷，乃至都集曼荼罗图一铺。”其中所云都集曼荼罗图，疑即指此胎藏图像。案此图像之注记，以第一重之北方为莲花部之眷属，其西南及四大护院为金刚部之眷属，以中胎及一切智印为佛部，而此内重即视为佛部、莲花部、金刚部之三部圣众，甚为明显。又注记曾指第二重之除盖障、地藏、虚空藏为曼殊室利之种

族。由此一节考之，则此第二重原为一文殊曼荼罗，而非如后之现图胎藏曼荼罗，除盖障、地藏、虚空藏各各独立而各成一曼荼罗，亦甚明显。

善无畏三藏，又撰有《摄大毗卢遮那成佛神变加持经入莲花胎藏海会悲生曼荼罗广大念诵仪轨》三卷及《大毗卢遮那经广大仪轨》三卷。此二仪轨《开元录》及《贞元录》俱未载之，想系师资相承之本，秘密传受，而不公之于世者。此二仪轨，前者由慈觉、智证、宗睿三师请来日本，后者独为宗睿请来，两者可视为完全相异之传本。其内容乃以造曼荼罗之方法加于《大日经》之供养法中，大体虽则相等，而其曼荼罗诸尊之座位及尊数等，不鲜互异之处。唯有一事通于两仪轨而令人生奇妙之感者，即于莲花部观音院之最下，列地藏菩萨。在《大日经·密印品》，亦尝于观音院马头明王之次，说地藏菩萨之印真言，其真言与地藏院普通地藏菩萨之真言不同，由是可知此尊殆系别尊。与此同一之例，则有《广大仪轨》曼荼罗中之胜三世与降三世，由此二尊之梵名上观之，俱为 Trailokya vijaya，使人不得不认为同系一尊，其所以在此曼荼罗中以之为别尊者，乃因此仪轨中所引用《大日经》及《初会金刚顶经》等所说之降三世真言，全然各别故也。

如上所述，属于善无畏三藏系统之曼荼罗，虽其间不无少异，然皆认《大日经》之经文乱脱，而以释迦曼荼罗居第三重，则为其共通之点。反之，属于不空三藏，或佛陀瞿呬耶系统之曼荼罗，则不认此经文之乱脱，以释迦曼荼罗居第二重，文殊曼荼罗居第三重。今请先举胎藏旧图样之曼荼罗，以作此种曼荼罗之一例。

此胎藏旧图样曼荼罗，乃智证大师，于大中八年（公元 854）冬，在越州开元寺，以由本国持来之纸，与同行弟子丰智，共写绘后，请来日本者。此曼荼罗，大体与彼基于佛陀瞿呬耶之见解之本经曼荼罗相等，自内重向外，为一切如来之曼荼罗、释迦牟尼

之曼荼罗、文殊师利之曼荼罗，共有三重。更于其最外部之四方，画护法诸天，合计之为—具有四重之曼荼罗。在此曼荼罗上，令人生奇异之感觉者，则以第三重应在南方之除盖障画于北方，应在北方之地藏画于西方，应在西方之虚空藏画于南方，窃疑此殆因藏译《大日经》所云：“当于南方，画除盖障。”在汉译中，则云：“行者于右方，次作大名称，除一切盖障。”盖梵语中，南方右方，本同一字（原注云：梵语 Daksina，有“南方”或“右方”之义）。今画此除盖障于大日之右方，其结果即成北方，而余尊遂亦不得不顺次画之矣。

又此旧图样之曼荼罗，不因其第二重已画变化身之焰魔及帝释等诸天，又复于其最外部，加画实类护世之焰魔帝释等诸天，其结果，由外表观之，则同一诸天，于第二重及第四重互相重复。其改良此等缺点，集此不空或佛陀瞿呬耶系胎藏曼荼罗之大成者，则有次章所说之现图胎藏曼荼罗。

于此不空系及善无畏系之两样胎藏曼荼罗中，在中国虽亦未尝不有现图，而从实际观之，则为专流布善无畏系之曼荼罗者，不仅智证大师注胎藏旧图样云“今不依之”，即如智证大师之灌顶师、玄法寺法全师，虽依用现图胎藏曼荼罗，亦尝以善无畏系之组织改造之。由是诸点考之，则其大势，盖可知也。但在日本，独流布此不空系之现图曼荼罗，实不得不云不可思议者也。

五 现图胎藏曼荼罗之由来

今此所云之现图胎藏曼荼罗，乃指与弘法大师请来日本京都东寺灌顶院所藏之胎藏曼荼罗同式者。何故称此曼荼罗为现图耶？小原长宴（公元 1016—1082）之《四十帖》曾依据池上皇庆（公元 977—1049）之口传云：

“世间流布之胎藏曼荼罗，昔善无畏三藏云：经中之曼荼罗，

佛之所秘密，显露图之，恐违佛旨；若任意图之，亦非，仍请现之空中，故云现图。”

高野之心觉阿闍梨，于其《鹅珠抄》中，曾引此语而批判之云：“师资相传，未见本文。东寺之人，不肯受此。”但醍醐之深贤师（公元1261寂），仍于其《抄》中，敷演长宴之意，更出新说云：

“或云支分生曼荼罗，入地之阿闍梨，入于道场，由自身现九重海会，于是金刚萨埵出而引入受者，是名心灌顶，为不与此叶之阿闍梨图而现之，故云现图。现者，显现之义。”

至北条时代，高野山大乐院之信日师，于以上二说之外，更出一说云：“惠果阿闍梨之所图绘，故云现图。”其言曰：

“问：何故和尚图之，名曰现图？答云：显现图之之谓。”

古来称此曼荼罗为现图，虽有如上种种之说，然皆无何等确实之根据，其所云云不过徒逞其臆说耳。若此现图之名，果如上所述因善无畏三藏及惠果和尚而来，则第一次请彼来日之弘法大师，当亲呼之为现图曼荼罗，然而大师实未曾一度呼之为现图曼荼罗等也。

其称现图曼荼罗者，殆以安然之《胎藏界释迦会不同记》为最初，彼安然所称之现图曼荼罗，即谓“现世流布之曼荼罗图”，此点盖可由安然有时亦呼之为“现曼荼罗”而推得之。然则，当安然之时，其流布于世者，果为何种之胎藏曼荼罗耶？除弘法大师请来东寺灌顶院之彩画胎藏曼荼罗外，当时尚有慈觉大师请来之白画胎藏曼荼罗，智证大师请来之彩色胎藏曼荼罗，贞观年中，宗睿请来有梵汉两样尊号之彩色胎藏曼荼罗。今将此等诸曼荼罗详加比较，虽其中之诸尊身色及手印等，不无异同，然自其组织上视之，则全然同一，而与依经疏撰成之胎藏曼荼罗全然相异，故以此等当时流布之曼荼罗与经疏曼荼罗相对，而总称之曰现图。然法三之宫真寂亲王，于其所著之《胎藏曼荼罗诸说不同记》中，作东寺曼荼罗与宗睿请来图、智证请来图，三种彩色曼

荼罗之比较时，以东寺曼荼罗为基本而记载其余二图之异点。在此种场合，以被称为“圆觉寺曼荼罗”之宗睿请来图，名曰“或图”（原注云：参照《密教》杂志，自第三卷第三号至第四卷第一号，小野玄妙氏之《睿山智证大师与圆觉寺宗睿僧正请来之大悲胎藏大曼荼罗之研究》）；以智证请来图，名曰“山图”（原注云：《三僧记类集》第十二云“诸说不同，云山图者，山王院图智证之本”）。与此二图相对，故呼东寺曼荼罗为现图，此盖由于当时东寺曼荼罗传世最广之故。尔后经百有余年，其何以呼东寺曼荼罗为现图之意义，全部忘却，而彼长宴师等之说，殆即由是而起。

《三僧记类集》第十云：现图云者，唯限胎藏曼荼罗，不通金刚界曼荼罗。此唯限胎藏曼荼罗之解说，亦可作为安然《释迦会不同记》与真寂《诸说不同记》中所说此《现图》一名之由来之间接反证。降至后代，遂以东寺之两部曼荼罗，同称现图。彼本圆之《曼荼罗义记》第二中，尝继承重誉之《教相抄》等说曰：“‘现图’云者，现在流布之图也。”此之所举，可谓卓见。

此现图胎藏曼荼罗，与其他之三重或四重之曼荼罗有异。其组织为左右三重，前后四重（或上下四重）。若问此种组织，因何成立？则已于前章言及，彼继承不空或佛陀瞿呬耶系胎藏旧图样之组织而改订之者，即此《现图胎藏曼荼罗》之组织也。胎藏旧图样第二重与第四重之焰魔天、帝释天等诸天，在外表上，全然重复，是故仅留其东方之释迦院，将南、西、北三方之诸天，移往最外院，而使二者成为合体。此事可由现图最外院八方天中之帝释天（东方），与变化身之帝释天（北方）之各别画出推得之。由上移动之结果，则东方有四重，西方仅三重，至令此图不复相称，为救斯弊，于是将西方之虚空藏院扩充，加以《陀罗尼集经》与《补陀洛海会轨》等中之诸尊，而成为三列，使与东方相对，然尚未如后世于虚空藏院之外，别立苏悉地院一名也。

现今虽称此现图胎藏曼荼罗之组织为十三大院，然因此现

图未画四大护院，故实仅十二大院。其十二大院名曰：八叶中台院、遍知院、观音院、金刚手院、持明院、释迦院、文殊院、除盖障院、地藏院、虚空藏院、苏悉地院、最外院。此十二大院之名，至日本后，方始有之，非是最初之说。不空三藏等，于其《诸部要目》中，仅分此胎藏曼荼罗为一切如来曼荼罗、释迦牟尼曼荼罗、文殊室利曼荼罗之三种，前已述之矣。即惠果和尚之弟子义操与弘法大师之时，此十二大院之名，亦未确定。此盖据义操之《胎藏教法金刚名号》及《秘藏记》等，可得而知也。至惠果之再传弟子法全师时，彼于其《玄法寺仪轨》中云：

以八曼荼罗，眷属自围绕。
 次东遍知院，北方观自在，
 南置金刚手，依涅槃底方，
 不动使者使，风方胜三世，
 四方四大护，初门释迦文，
 第三妙吉祥，南方除盖障，
 胜方地藏尊，龙方虚空藏，
 及苏悉眷属，护世威德天，
 次第而分布。

此中虽有十二大院分立之趋势，然尚未于西方之虚空藏院，别立一苏悉地院也。至彼可称法全同门之文秘之《秘藏记》中[原注云：指称为开成四年大唐青龙寺文秘传于日本大德(疑即圆行)之两部曼荼罗尊号等之《记录》，即添附于普通《秘藏记》之后者]，始别立之而名之曰“四波罗蜜院”。但因此名并不适当，故一向不曾沿用。园城寺智证大师，一面顾及《玄法寺仪轨》，一面又以《义释》及胎藏图像为本，谓虚空藏及苏悉地均为文殊之眷属而不别立之。但承其法流之安然，于其《胎藏界大法对受记》第二中则云：

“龙方虚空藏(第十一会)，及苏悉眷属(第十二会)，护世威

德天(第十三会)。”

其《胎金要义》中云：

“中台八叶、遍知院，乃至除盖、地藏、虚空藏，苏悉地院、外金刚，是名胎藏十三会。”

此中始明示苏悉地院之别立，但古之东密，不用此说。如石山淳祐，醍醐元杲亦非承认此苏悉地院之别立者。直至镰仓以后，入于北条时代，高野山大乐院之信日师，方于其《曼荼罗钞》中，明白采用而承认苏悉地院之别立。

要之，如弘法大师请来东寺灌顶院之胎藏曼荼罗，其前后四重、左右三重之组织，全脱胎于胎藏旧图样，其与经疏曼荼罗相对，称之为现图；及由虚空藏院别立苏悉地院而确立十二大院之名称，盖可谓至彼安然等而后成立。以下凡与东寺灌顶院之两部曼荼罗同一式样者，悉随俗称，名曰现图曼荼罗。

六 现图胎藏曼荼罗之作者

此现图胎藏曼荼罗，谁人最初图画之耶？其为自印度传入中国，师资相承者欤？抑或善无畏三藏最先绘之欤？抑或其创绘人为不空三藏、一行阿闍梨，乃至惠果和尚欤？此虽有种种之说，而在足利朝之初年，东寺之宗学者杲宝（公元1306—1362），于其《秘藏记私抄》第二中，已倡言喝破。其说云：

“如此异说，均无所据，颇不足以为指南。若无显明之本说，殊难辄定其人也。”

此中盖以彼等诸说，并无何等确实之根据，不过徒逞其臆说而已。若精确言之，则如杲宝所云：“当以最初图绘之人难知一说是为传。”或者较为稳当也。虽然，假令其积极的根据虽无，而考之于种种事情，旁参诸种资料，借以推定创此现图曼荼罗者之为谁氏，固亦非无益之举也。

此现图胎藏曼荼罗由印度之所传来欤？抑或最初于中国绘出欤？于此二问当有最先考察之必要。如金刚界九会曼荼罗，虽以其依经所说而画，殆系承自印度，而此现图胎藏曼荼罗，则无论如何，不能认为成立于印度。倘其果成立于印度者，则当有说明此图之经轨存在，然而无之。又自印度来中国之各位弘密祖师，亦从无一人语及此现图胎藏曼荼罗者。且当弘法大师之甥，智证大师入唐时，曾于长安青龙寺法全和上之前，提出此问。其《大悲胎藏瑜伽记》上卷载之云：

“又咨曰：‘有人云：不空三藏，由南天竺，将来两部曼荼罗像，无畏、一行，唯译经、制义疏、造坛图而已。此语何所根据耶？’和上答曰：‘金刚智见无畏曰：我曾闻有胎藏法，而不遇其人，未曾稟学云云。若坛法在南天竺，则何以见无畏而始学胎藏耶？是以彼人之说，未尽道理。乃至在西方有法事时，便造粉坛，造尊供养，供养已毕，即扫除之，率多此类。’”

依菩提流支所译之《一字佛顶轮王经》及佛陀瞿呬耶之《曼荼罗法经》等，虽明知当善无畏、金刚智之时，印度已有画于纸与绢上之曼荼罗，而在印度之密教，仍以土坛为主，故此画于绢与纸上之曼荼罗尚少，因而请来中国者，遂亦极稀。且彼即未请来，而密教之阿闍梨，其资格之一，即为无论如何皆能亲画曼荼罗之人，是故彼等至中国时，往往应时应机而画曼荼罗。此事可由善无畏三藏之胎藏图像曼荼罗，及金刚智三藏之荐福寺曼荼罗（原注云：依据《金刚顶一切教集瑜伽经》而画之金泥曼荼罗，参照不空之《理趣释经》等）推知之。倘此现图胎藏曼荼罗，系师资相承之式样，则弘法大师于其《请来录》中当列之于阿闍梨付嘱物项下。今此付嘱物中，仅有四百四十七尊之白继大曼荼罗，而无此四百十一尊之现图胎藏曼荼罗。是故由此等事情考之，可以断言此现图胎藏曼荼罗，实在中国最初成立。

但其在中國究為何人之所創繪耶？是則除弘法大師之灌頂

师惠果和尚外，殆不得另有余人矣。征之于《付法传》，即见惠果和尚，平素即专心于画各种曼荼罗。《传》中之言曰：

“大师(惠果)唯一心佛事，不留意于持生，即受一钱之施，亦不贮积，立即以之建立曼荼罗，愿因此而弘法利人。灌顶堂内，浮图塔下，内外壁上，悉绘金刚界与大悲胎藏两部大曼荼罗，及一一尊之曼荼罗，众圣俨然，似花严之新开；万德辉耀，还密严之旧容。一瞻一礼，积福消罪。”

且惠果和尚，乃尝由新罗僧玄超，传善无畏三藏之《摄大仪轨》者。故善无畏三藏亲绘之胎藏图像曼荼罗，想亦并曾传付；同时和尚亦为不空三藏之高弟，其传不空系之胎藏曼荼罗，当无可疑。彼传于弘法大师之不空三藏付嘱物，四百四十七尊之白继大曼荼罗，果为何种图样，现虽无由知之，然由其尊数之相合一点上思之，殆与胎藏旧图样同一样式。和尚殆由两部一双之思想上，合并不空与善无畏两系之说而传之于弘法大师，以传付上之必要，于是创绘此现图胎藏曼荼罗。此现图胎藏曼荼罗即如前所述，为改订不空系之胎藏旧图样而成者。同时如其持明院之五尊，则全依用善无畏三藏之《广大仪轨》。当弘法大师将返日本时，惠果和尚曾亲自指挥李真等画师，画此现图胎藏曼荼罗等。大师之《请来录》中云：

“和尚告曰：‘真言秘藏，深隐于经疏之中，不假图画，不能相传。’于是召供奉丹青李真等十余人，图绘胎藏、金刚界等大曼荼罗等一十铺。又集二十余经生，书写《金刚顶》等最上乘密藏经。又召供奉铸博士赵吴，新造道具一十五事。图像、写经，渐有次第。”

是故现图胎藏曼荼罗之为惠果和尚所画，虽乏积极的资料，然由上述道理、文证观之，断以惠果阿闍梨为此现图胎藏曼荼罗之创绘者，当非全无理由也。

至于金刚界九会曼荼罗，全依经说，殆无创案之余地，且因

其《三昧耶会》以下之八会，乃以《金刚顶经》未译之梵本为基本者，故不得不谓此曼荼罗即金刚智及不空三藏以来相承之本。惠果和尚即以此本，命李真等写之而传于弘法大师。

七 现图曼荼罗之古图及开版

现图曼荼罗已如先说，乃由弘法大师最先请来日本者，其请来之原本现图曼荼罗，已于请来之十八年，早经破损，此事可由《性灵集》第七《奉为四恩造二部大曼荼罗愿文》知之。其文云：

“天顺人愿，得入大唐，幸遇导师，得图两部大曼荼罗，兼学诸尊真言印契等。由此年过三六，绢破彩落，尊容欲化，顾后学而兴叹，悲群生之无福，乃至谨于弘仁十二年四月三日起首，至八月尽，绘成大悲胎藏大曼荼罗一铺八幅，金刚界大曼荼罗一铺九幅，(中略)都二十六铺，以九月七日，聊设香花，供养曼荼罗。”

其后实慧僧都写之。建久二年，宅间胜贺，又摹写之；南北朝永仁二年，又转写之。现今之图，为元禄六年，久修园院宗觉所写。

此大师请来之现图曼荼罗，乃彩绘之曼荼罗，可由前引《性灵集》中“绢破彩落”一语知之，同时亦可由现存之图之彩绘推明之。

现存之转写图，较请来之原图，略为缩小，两部俱高一丈三尺六寸，阔一丈二尺五寸，由永仁转写之图复摹而成。安永二年，高野山常塔云：“以此元禄转写图，与永仁图相校照之结果，无毫厘之差。”由是可知，宗觉之画风，虽极为巧丽，带有元禄风味，而其构图、尊容、持物、印像等，则全承永仁之图。更上溯而言之，竟可谓为远承弘法请来之古图也。是故东寺现存之图，虽是第五次之转写，而以其与请来之古图相同，故不得不以之认为

正传之现图曼荼罗也。然而坊间之曼荼罗，其最初虽亦摹写请来之图，但以其系任无知画工所为之结果，转多非常之误写。《正传现图曼荼罗印行记》云：坊本以冠中之五佛为六佛，以四波罗蜜为胎之四佛，以贤劫十六尊悉持智拳印，与东寺正传之图相违者，达二百余尊云。

高野山引摄院之常塔，忧此曼荼罗之废乱于坊间，为欲使正传之东寺请来曼荼罗弘传于世，遂令画家清水宜雅摹写东寺正传之图样，于安永二年，以之刻版广为流布。其大小，大约为原本四分之一，横三尺五分，竖三尺五寸，尊容、座位、持物、印像等，悉如原图。但其后因罹祝融之灾，此版旋失。现在行世之正传东寺曼荼罗之版本，为用以纪念弘法大师一千年忌之天保五年新刻丰山版，及天保前后尊贤重刻之石山版。

此宗觉转写之东寺曼荼罗，虽不能确知其传承，然在彩绘之现图曼荼罗中，则为现存之最古者。久安五年，平清盛奉来建立高野山之大塔，云寄附于金堂者，有两界曼荼罗，其金刚界曼荼罗绘师为净明，胎藏界曼荼罗绘师为清盛，相传为自注头血所绘成，故称“血曼荼罗”。其幅直长一丈四尺，横一丈二尺六寸八分。此种传说之真伪虽属别一问题，而其制作则大约近于平家时代，为藏于高野山灵宝馆画幅中之最大者。

其异于上述之彩绘者，则有以金银之泥绘于紫绫上之现图曼荼罗，此即弘法大师之现存真迹，谓之高雄曼荼罗。彼胎藏曼荼罗之高为一丈四尺一寸五分，阔为一丈二尺八寸三分；金刚界之高，为一丈二尺九寸六分，阔为一丈一尺五寸二分。现已视为国宝而藏之于高雄山神护寺。此图乃天长年间，弘法大师因淳和天皇之御愿而画者。赖源朝之时，虽令绘佛子宅间胜贺作其副本，然而副本失传，大师之真迹转流传至今。此曼荼罗，当高雄山破灭，展转流入莲花王院及高野山等处之际，已有剥落，尊位不全，又加以此种迁徙之破损，故其尊容，多不可观。

但在此展转破损之先，长元七年（1034年），大师二百年忌时，因高野山兼意阿闍梨之摹写，故今尚传有白描之粉本。为令此高雄曼荼罗之正图传于世间，故明治二年（1869年），志摩僧法云阿闍梨尊峰，以此兼意所摹写之图为原本而用以开版，此即御室版之高雄曼荼罗，其版本今犹藏于京都御室仁和寺之经藏。

与此高雄曼荼罗同为紫绫金银泥所绘之图，尚有著名之“大和子岛寺曼荼罗”。此曼荼罗，亦为胎藏法高一丈一尺五寸二分、阔一丈一寸六分，金刚界高一丈一尺六寸、阔九尺六寸之巨制。寺中相传为文殊菩萨之亲笔，弘法大师由中国五台山请来而献之于嵯峨帝，自此秘藏于禁库。其后当一条帝之时，以之赐真兴，真兴持此，凌空飞行，归于子岛，故此又号“飞行曼荼罗”。虽然，此寺志之记述，极荒唐无稽，到底非可信之史实也。自实际言之，其果为谁氏之手笔，虽全不能确定，然以其鉴定为高雄曼荼罗二百年后之物，故亦称之为国宝。

以此“子岛曼荼罗”与高雄或东寺之图相比较，则在胎藏曼荼罗中，开敷花王佛与天鼓雷音佛之位置互相颠倒；在金刚界曼荼罗中，降三世羯磨会不画贤劫十六尊，为一甚大之差异。若以高雄曼荼罗与东寺之图相比较，则遍知院三角印之式样，完全不同。此等曼荼罗，于比较研究之上，可供非常有趣味之资料。

八 现图曼荼罗与彩色

现图曼荼罗中，如请来之东寺曼荼罗，虽是有彩色之图，而高雄曼荼罗及子岛曼荼罗则为金银泥之所画。意者此等金银泥之曼荼罗，殆系拟金刚智三藏所画之大唐荐福寺金泥曼荼罗。但准经说，仍当以彩绘如弘法请来之东寺曼荼罗者为正。密教不仅以青黄赤白黑之五色，令人眼见生喜，而且以之表种种深远之理。示此彩色之意义及其次第者，可于《大日经·具缘品》之

经文窥见之。其经文云：

藏译 (原注云：北京版下一
三二，写一三五)

彼彩色者如何之物欤？

因何称之为彩色耶？

彩色应当如何运布？

彼应以何者为先？

为答此问：

为令有情界爱乐故，

是即法界味(原作昧)，

诸佛之所说，

是故称之为彩色。

彩色应由内安布，

不当由外部安布。

最初施白色，

次则赤色，

其次为黄色，

再其次则施青(绿)色，

一切内部俱为深玄色，

斯即谓之彩色之仪则。

汉译 (原法云：闰
一，一七右)

云何彩色义？

复当以何色？

云何而运布？

是色谁为初？

染彼众生界，

以法界之味，

古佛所宣说，

是名为色义。

先安布内色，

非安布外色。

洁白最为初，

赤色为第二，

如是黄及青，

渐次而彰著，

一切内深玄，

是谓色前后。

为彻底明了此经文之义趣起见，兹再引用佛陀瞿呬耶之《疏释》。其疏文云(原注云：再治本下八〇，写五七二)：

“‘为令有情界爱乐故’，乃至‘是故称之为彩色’者，乃所以答‘因何称之为彩色’之一问者也。‘为令有情界爱乐故’者，即‘彩色’(Ranj)一语之意义。此‘彩色’一语，亦有‘爱乐’(Ranj)之义。示现诸佛菩萨之色与诸佛菩萨之容貌及所谓曼荼罗之图形，因而令诸有情，发生信心，欢喜爱乐(Ranj)，故名彩色。‘是即法界味’者，此等之彩色，即法界佛身之自性，以诸文字而为加

持，故此彩色，乃法界之彩色而为一味者，故称之为法界味。如此以诸文字而为加持者，至说转字轮曼荼罗之处时当知之。

“‘彩色应由内安布，不当由外部安布’者，乃所以答‘彩色应当如何运布’之一问者也。是即云：持真言者，当住于曼荼罗之内，而由内向外，运布诸彩色。

“‘最初施白色’，乃至‘斯即谓之彩色之仪则’者，乃所以合答‘彼应以何者为先’及‘彼彩色者如何之物欤’之二问者也。运布诸彩色之意趣如下，是即白色者，法界之自性。此法界之后，施以由方便门能为有情利益之大悲爱染有情为本性之赤色。其次由所谓增益有情之利益上，施以增益相之黄色；于此增益之次，为令得一切，复施以一切色之青（绿）色。为得一切事业故，调伏诸凶恶之难调者，运布阿毗遮罗迦（原注云：阿毗遮罗迦，Abhicaraka）之黑色。施于一切之内部者，秘密故也。”

是即谓梵语 Ranj 一语，有“彩色”之义，亦有“爱乐”一义，是故以“可爱乐故名为彩色”释之。所云之五色，果象征何物耶？是则白为法界清净之色，赤为引人敬爱之色，黄为增益、青为事业、黑为降伏之色。此佛陀瞿呬耶之见解也。

善无畏三藏于其《大日经疏》第六亦详释之云：当以彩色由曼荼罗内部之中胎藏渐次向外运布，而至第一重、第二重。如其第一重边界之五色界道，亦应依白赤黄青黑之顺序由内向外运布。又以此五色，配信、进、念、定、慧之五根（《大疏》第五），及发心、修行、菩提、涅槃、方便之五转等。善无畏三藏与佛陀瞿呬耶之意见虽全不相同，而以此五色配五智五佛，则二者皆无异言也（原注云：《大日经疏》五，北京版第六十五函《本续解》下六十四至上一四八）。

白——大日如来——法界体性智

赤——宝幢——大圆镜智

黄——开敷花王——平等性智

青——无量寿——妙观察智

黑——天鼓雷音——成所作智

因其以此五色为五智五佛，故密教遂摄取婆罗门教徒之五色线而置之于其自家之药笼中。此五色线，本出自婆罗门教，且在原始佛教时代，佛陀曾禁其使用，由《毗那耶杂事》第一所云（寒一二左）：

“六众乞食，见诸婆罗门，以妙香花，庄严形体，将五色线，系之于臂，乃至便于他日，以五色线，系于臂上，入城乞食，诸婆罗门等见，生轻贱云。乃至佛作是念：若诸苾刍，以五色线，系臂有斯过。由是苾刍，不应以五色线系臂。”

之一段，可以知之。然在密教，则以之象征五智五佛之德而令之逮得于真言行者之一身，故亦以之挂于行者的臂上，为欲示此曼荼罗为五智五佛之境地，或法界清净之德、大悲之德、增益之德等，故以此五色线环绕土坛曼荼罗，或者用五色之界道。

此五色界道，依据《大日经》，虽为由内向外以白赤黄青黑之顺序而运布，现图之胎藏曼荼罗，则依《陀罗尼集经》第七等，作白黄赤青黑之顺序，此则如《大日经疏》第六所说，乃随由浅至深之染色顺序者。而金刚界曼荼罗，则随《瑜祇经》之所说，作白黄青赤黑之顺序。

是故现图胎藏曼荼罗之中台八叶，若依《大日经》，则当为白莲。此白色者，所以表白性之清净，故遂以此示诸尊所坐之福智座之清净。然在现图胎藏曼荼罗中，则以之画为赤色。因此赤色违反经说，故灵云寺之净严和尚尝改订之，而令彼成为中胎八叶作白色之曼荼罗。但现图之所以以之为赤色者，盖为极力象征大悲胎藏上所起之方便活动故耳。因赤色原为以大悲方便爱染有情之色，故以是象征之。由是佛陀瞿呬耶述白莲、赤莲二标帜之区别云：

“《瑜伽仪轨》（初会之《金刚顶经》等。原注云：佛陀瞿呬耶

之《大日经疏释》，再治本上六八，写四七八）中说赤莲，此所（《大日经》）说白莲。《瑜伽仪轨》以方便为主，以方便成熟诸众生而令解脱，示其爱染诸众生，故说赤色。然此仪轨，以般若为主，因般若而悟入一切法之清净，故说白色。”

是故现图自有现图之意趣，其以《大日经》之白莲为赤莲一点，不可遽断之为误谬也。彼河州高贵寺慈云和尚，见净严师所改订之曼荼罗而非难之曰：“惜哉！溺于经轨而不知现图曼荼罗之口传。”盖未尝无理由也。

九 现图胎藏曼荼罗之部族与佛身

现图胎藏曼荼罗之主要诸尊，由其部族上分之，则有佛部、莲花部、金刚部之三部。此三部乃所以由三方面而表现大日如来之特性者，是即大定、悲、智之三德。此处所云之大定、悲、智，虽唯以之表大定或悲或智，而其实亦含有其余之二德。盖此三德，有全不相离之关系在也。因此佛陀瞿呬耶，谓此三部即四智之发现（原注云：北京版《本续解》前六十五函，《大日经广释》上六六，写四六二）：

佛 部——大定之德——大圆镜智与平等性智之发现

莲花部——大悲之德——妙观察智之发现

金刚部——妙慧之德——成所作智之发现

此处所云之四智，不唯推理分析之作用，乃被净化后之心之作用之总称也。是故善无畏三藏，于其《大日经疏》第三云：

“从金刚密印，现第一重金刚手等诸内眷属。”

其意，即谓由此金刚密印之四智，出现金刚手、观自在等三部内眷属，与佛陀瞿呬耶之意，全然相合。

本来此之三部思想，最初现于曼荼罗上者，则为《陀罗尼集经》第四（闰四，五一右）之《十一面观世音神咒经》，此经中说七

日作坛法，其第七日，于中央画十一面观音，配列佛部诸尊于东方，莲花部诸尊于北方，金刚部诸尊于南方，是即胎藏曼荼罗之先河。由此发达，《大日经》之胎藏曼荼罗于焉遂出。现图曼荼罗之三部组织，全出于《大日经》。唯《大日经疏》第五云：

“大凡此第一重上方（遍知院），是佛身众德庄严；下方（持明院），是佛持明使者，皆名如来部门。右方（观音院），是如来大悲三昧，能滋荣万善，故名莲花部。左方（金刚手院），是如来大慧力用，能摧破三障，故名金刚部也。”

何故以佛部分为持明院、中台八叶及遍知院之下中上三段耶？此在《大日经疏》中，虽未尝明释，而佛陀瞿呬耶（原注云：北京版第六十四函《大日经总释》下三八。参照北京版，《本续解》第六十五函，《大日经疏释》下七二）则谓此下中上三段，不过为大日如来之无间道（Anantarya-magra）与解脱道（Uimukti-magra）、胜进道（Vicesamagra）之区别。无间道者，乃为正断烦恼而不间隔之当位，以不动及降三世之忿怒尊表之。解脱道者，为解脱烦恼之结果，正证法界实相之当位，是即结法界定印现正觉相之大日如来。胜进道者，即现于证果上之空、无相、无愿三解脱智，及正体智与后得智之众德庄严，以遍知院之三角形、佛眼佛母、如意宝珠等表之。

据智证大师请来之善无畏三藏胎藏旧图像，其注记虽云，南方之金刚手院、西方之持明院及四大护院，悉是金刚部之眷属，但由其记述与《大日经疏》之互相矛盾考之，则此当是后人之注记而非善无畏三藏之自注。彼《秘藏记》云：

“毗卢遮那四佛四菩萨，与中院上之三角形，及释迦之眷属、中院以下之五大忿怒尊等，均为佛部。南方为金刚部，北方为莲花部，以外为外金刚部。”

据此为本，而以第二重之释迦院与文殊院、虚空藏院、苏悉地院悉属佛部，以北方之地藏院属莲花部，南方之除盖障院属金

刚部。虽有为此说者，然亦不甚稳当也。如本圆之《两部曼荼罗义记》第二亦尝说明之，云《秘藏记》所云之释迦眷属，指遍知院中之二迦叶，决非仅摄释迦院而止者。是知《秘藏记》之说，亦不过祖述《大日经》，仅于表大日如来本质之第一重中，分诸尊为三部较为适当，故此处所言之三部，盖不过大日如来之三相耳。

又有分此现图曼荼罗之诸尊，为自性、受用、变化等佛身者，《大日经疏》中于此无直接之说明，安然本彼疏之意趣，于其《教时间答》第一中云：

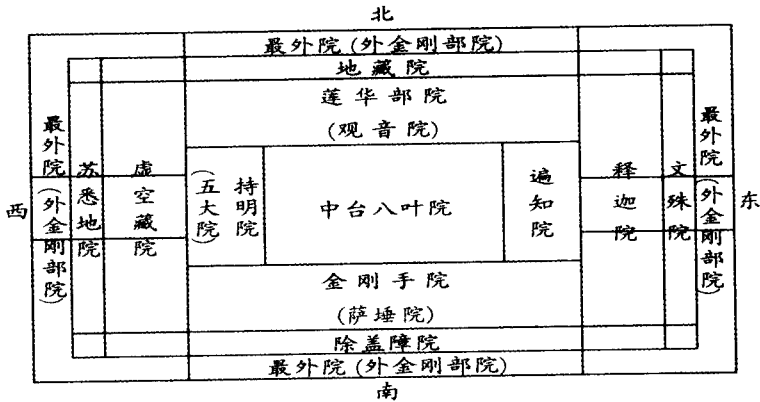
“名胎藏界会之中台八叶为自性身；三部眷属为自受用身；第二重中之诸大心众，为他受用身；此三重中之释迦佛等，为变化身；九界眷属，名等流身。”

信日之《胎藏曼荼罗钞》中，虽亦依用此说，然此仅能适用于基于善无畏三藏见解之本经曼荼罗，以之应用于此现图之上，殊不稳也。于此现图胎藏曼荼罗，宁取与此系统相合之佛陀瞿呬耶说，较为适当。依彼佛陀瞿呬耶之《大日经集义》（原注云：北京版第六十四函，《本续解》下三八）：东方遍知院之三角形为法身；中台之大日如来，为正安住法界实相之正觉身；观自在与金刚手等第一重之诸尊，为受用身；释迦为变化身；文殊、除盖障、地藏、虚空藏四院，乃向上之地上菩萨，证悟内重大日如来之身无尽庄严等。是故与其如安然以之为他受用身，无宁谓为他受用身所对之机，较为切当。至其最外院之诸天，则密教外护诸神也。

十 现图中台(原作胎)八叶院概说

于现图胎藏曼荼罗之中央，画九尊于赤色八叶莲花上，此即谓之中台八叶院。此现图八叶九尊之尊容及印相，同于胎藏旧图样，而与善无畏三藏所亲绘之胎藏图像全不一致。由此点考

之,可知此现图胎藏曼荼罗乃属于胎藏旧图样之一系统者。



中央之大日如来,暂置勿论,其四方四隅八叶上之八尊,《大日经》中,仅举其名号及与身色,至于尊容、印相等,则一向未曾论及。因是属于不空及佛陀瞿呬耶系统者,与属于善无畏系统者,其印相等,遂乃相异。

且此八叶之四佛四菩萨,果表中央大日何种之德,在《大日经疏》中,其说明亦复有两样之不同,此两种即一则为中因发心之立场,一则为东因发心之立场。所谓中因发心者,即中央之大日如来,为已发起菩提心、已经开悟之已成佛,但其佛为化益众生,为示八相化仪之次第,而示现起菩提行,证菩提果,入无住处涅槃,及摄化方便之活动。此化仪,自其果上言之,则为四佛;自其因上言之,则为四菩萨。所谓东因发心者,乃示中央大日如来,于因位经发心、修行、得菩提、入无住处涅槃之路径,今现成摄化方便之根源之佛,而以四佛最初之东方为发心之因位。

兹为欲先明了中因发心之四佛起见,引善无畏三藏《大日经疏》第四之解说如下:

“次于四方八叶之上,观四方佛。东方观宝幢如来,如朝日初现赤白相辉之色。宝幢是发菩提心义也。譬如将军统御大众,要得幢旗,然后部分齐一,能破敌国,成大功名。如来万行亦复如是,以一切智愿为幢旗,于菩提树下降伏四魔军众,故以为

名也。色如朝日，亦彼相应义也。

“南方观娑罗树王花开敷佛，身相金色，普放光明，如住离垢三昧之标相，始自菩提心种子（中因），长养大悲万行（东行），今成遍觉万德开敷（南证），故以为名。离垢即大空义也。证此大空时，犹如真金百炼，垢秽都尽故。佛身相亦然，此是世间上妙之金，若比阎浮檀金，则色浅而稍浊，不得如彼自然镜彻清明，以花叶上佛从心量因缘生故，有差降也。

“次于北方观不动佛，作离热清凉住于寂定之相，此是如来涅槃智。是故义云不动，非其本名也。本名当云鼓音如来，如天鼓都无形相亦无住处，而能演说法音，警悟众生。大般涅槃亦复如是，非如二乘永寂，都无妙用，故以为喻也。

“次于西方观无量寿佛，此是如来方便智。以众生界无尽故，诸佛大悲方便亦无终尽，故名无量寿。”

四佛中之东方宝幢佛，以其为表如来之万行，降伏四魔军众，故善无畏三藏，于其亲笔所绘之《胎藏图像》中，画此宝幢佛之印相，为降魔印（即触地印）。其结果，开敷花王佛作与愿印，鼓音佛作施无畏印，而与《现图》之印相全异。

但《大日经疏》第二十之抄记，又曾以东因发心，解释四佛，其说云：

“问：宝幢佛是何义？答：此是菩提心也。如世军中有幢，是众中之军首之标帜，咸所瞻望，进止之节莫不随之，犹如一切万行，皆为此菩提心也。以之为标为主，故得名也。

“次宝幢即云花开敷佛，何耶？此是行义，十度万行资菩提心，次第敷荣，芽茎花叶滋荣可爱，故得名也。

“次花开敷云阿弥陀，何也？此是受用佛，即是成大果实，受用其果，无量不思议现法之乐，皆得名也。

“次鼓音佛者，方便也。既得大果，是自受用而已，即普为一切众生演之，种种方便成所作智，犹如天鼓之音无思而成事业，

故得名也。又前(《具缘品》)云北方阿闍者,经误也。此是瑜伽(《金刚顶经》)义,与此不相应,以鼓音佛为定也。”

窃思现图胎藏曼荼罗,为令与在于中因发心立场之金刚界曼荼罗相对立,故于必要上,遂令四佛成为东因发心之次第,故彼以东方宝幢佛为因,开敷花为行,阿弥陀为证,鼓音佛为入涅槃位。其四佛之印相,殆即依菩提流支所译之《一字佛顶轮王经》(闰六,二三右):

“画东方宝星(Ratna-Ketu)如来,左手覆当胸上把袈裟角,右手扬掌。南第二隔,画北方阿闍如来,左手仰伸脐下把袈裟角,右手覆伸置右胫,上施无畏相。南第三隔,画西方无量光如来,以右手背压左手掌伸置脐下。南第四隔,画南方开敷莲花王如来,覆伸左手脐下把袈裟角,右手屈上仰上扬掌。”

云宝星佛、云宝幢佛,不过译名之不同,盖梵语 Ketu 原有“流星”或“彗星”及“幢旗”之二义也。此事观《大日经疏》第十六“以次八叶东方观宝星佛,亦名宝幢佛”一语,即可知之也。

然于子岛曼荼罗,既以东方为因位,南方佛为万行之位,而与东寺曼荼罗等为同一立场。又以此宝星佛为降伏四魔之行,故结表行德之降魔印(即触地印),而与善无畏之胎藏图像同。其结果,北方之鼓音佛,持施无畏印,以之与东寺或高雄曼荼罗相比,则南北两尊,适相颠倒。

总而言之,现图胎藏曼荼罗之四佛,乃由果上而示因、行、证、入之四位者。此四即所谓菩提圆满之大圆镜智、开显万行福聚之平等性智、证实相果之妙观察智、实现无住处涅槃事业之成所作智等四智也。八叶四隅之四菩萨,适与此四智四佛相对,而于因位上表菩提心、妙慧、慈悲、证果之四行。此义盖可由《大日经疏》中知之也。《疏》第五云:

“正方四叶是如来四智,隅角四叶是如来四行。”

又本《疏》第二十云:

“且如四菩萨，东南普贤者何也？普贤者是菩提心也。若无此妙因，终不能至无上大果，故最初得名。

“次文殊师利者，大智慧也。乃至次即说第一义空，我心自空，善恶无主，观心无心，法不住法德，即妙慧也。以此第一义空之妙慧，净彼遍一切处净菩提心，平等慧利刃，断无始无明根，即入菩萨正位。故虽有菩提心而无慧行，即不可成果，故次明文殊也。

“次西北方弥勒，即是大慈大悲，俱是第二句中之义也。以此大悲藏，增长成就妙菩提树枝条花叶，故次说弥勒也。若慧而无悲，则方便不具，则不得成菩提，不能具六度、摄众生也。

“次东北观音，即是证也。证谓行愿成满，得入此花台三昧也。”

胎藏旧图样等本此菩提心、妙慧、方便、证果之次第，而作普、文、弥、观之顺序，画弥勒于西北隅，画观音于东北隅。然现图胎藏曼荼罗，则令因位方面菩萨之顺序，亦随于因行证入之四佛次第，而画观音于西北，弥勒于东北。

是故此八叶之四佛、四菩萨者，不过为自因果两方面所见之因、行、证、入之四位而已。

以要言之，四智之外无他焉。此四智开之则为八智，盖此第四之成所作智，原系转眼、耳、鼻、舌、身五识所成，故可开之为五也。依佛陀瞿呬耶之《大日经疏释》（原注云：北京版第六十五函，《本续解》上六七，写四六八），则谓中台八叶间之八金刚象征八智，其八叶莲花中之无量无数须蕊，表中央大日如来于因位时，所修十力、四无所畏、百八三昧、五百陀罗尼门等无量无数功德。

又此中台八叶院之四隅有四瓶，《大日经疏》第八释之云：

“复次，四宝所成瓶者，即是毗卢遮那四德之宝，置在中胎四角。乃至复次，普贤是遍法界净菩提心，慈氏是此净心于胎藏中发生根牙茎叶，除盖障是此净觉树王妙严花果显现开敷，除一切

恶趣是收此果实后种一切种生田中，如是旋转相生，无有穷尽，是故以此四宝之瓶盛满种种宝药诸谷所渍性净之香水，用灌莲花台中不思议法界心。”

此中除盖障与文殊，除一切恶趣与观自在，其德相等，于《大日经疏》之说明及其文势上，即可推得之也。本来此瓶，有澡瓶与宝瓶之区别。澡瓶者，为澡手使净之物，此中台八叶院之弥勒菩萨，及观音院之毗俱胝菩萨之所持者，即是此种。此澡瓶即是军持(Kundika)瓶之一种，其中有澡口成鸟头形之胡瓶，千手观音等恒持之。次宝瓶者(kalaca)，除盖障院之贤护菩萨、遍知院之七俱胝佛母等之所持也。

十一 现图中台八叶院之诸尊

于中台八叶院之中央，大日如来坐于表无量无数因位功德之种种色之莲花上，此大日如来之尊容，《大日经·具缘品》曾述之云：

持真言者应画立于其下侧

而适应于其中央

住住于白莲之座

有发髻及冠

以种种色光

普遍围绕者

(北京版上一二六，写八六)

行者次于中

定意观大日

处白莲花座

发髻以为冠

放种种色光

通身悉周遍

(闰一，十四左)

又云：

其本质(胎藏)之中央

画最胜主之胜者

具金色之焰光

有发髻冠

从此花台中

大日胜尊现

金色具晖耀

首持发髻冠

普为诸光明之所围绕

救世圆满光

离疾病住三昧

离热住三昧

(北京版上一二九,写一〇九)

(闰一,一五左)

善无畏三藏解释此《大日经》中之发髻冠(Jata-mukuta)为发髻之冠,或如冠之发髻,其胎藏图像中,画大日如来束发如冠。其《大日经疏》第四,释所引前段《大日经》说明大日如来尊容之经文云:

“座上置白莲花台,以‘阿’字门转作大日如来身,如阎浮檀紫磨金色,如菩萨像,首戴发髻犹如冠形,通身放种种色光,被绢縠衣,此是首陀会天(Cuddha-Vasa,即净居天)成最正觉之标帜也。彼界诸圣天众,衣服轻妙,乃至无有铢两,本质严净不复假以外饰,故世尊俯同其像也。若作深秘释者,如来妙严之相,法尔无灭,非造作所成,故不以外宝为饰,乃至十住诸菩萨,犹因承佛神力,得见加持身,其于常寂之体如在罗縠,故以为况也。阎浮金亦是自然性净,色又最深,明佛金刚智体最为深妙。通身放种种光,即是普门开示大慧明也。”

但佛陀瞿呬耶(Buddha-guhya)解《大日经》中之发髻冠,为发髻与冠之义,与此系统相同之胎藏旧图样及现图胎藏曼荼罗,皆画大日如来,于发髻(即束发)上戴宝冠。佛陀瞿呬耶于其《疏释》中(原注云:北京版再治本上六七,写四六九)解说大日如来尊容之经文(所引用之后段)云:

“其本质之中央,画最胜主之胜者’者,画现等觉者之自性世尊于莲花之本质上。‘最胜主之胜者’者,征服诸魔事业,于一切中最胜。‘具金色之焰光,乃至住三摩地’中,‘具焰光’者,焰以燃烧为自性,表具烧除烦恼、所知之本来智。‘金色’者,增益之自性。‘发髻’者,因住阿迦尼吒天宫(Akanistha,即色究竟天),故具阿迦尼吒天诸天之发髻,乃随顺彼等而具有之也。‘具冠’者,为法王或帝王灌顶,故戴宝冠。‘普为诸光明之所围绕’

者，全是清净智本来之光，及由光轮上发生之青等之所围绕。‘离疾病’者，离烦恼、所知之病魔。‘住三摩地’者，于无碍解智中，全然不动而住于一点。”

由此观之，以此大日如来之尊像，同于天上界之姿容，善无畏三藏与佛陀瞿呬耶之意见，殊为一致。如善无畏三藏云“首陀会天”（五净居天），佛陀瞿呬耶云“阿迦尼吒天”，二天之名，骤视虽异，然五净居天（即首陀会天）之最顶上即阿迦尼吒天（即色究竟天），故二所指，实同一天。

所谓天上界之姿容者，由历史考之，实不过为印度古圣王之姿容。缠轻绢裙（Paridhana）于下身，此在印度（Hindu）语中，名曰“多奇”（Dhoti），在他鲁语中，名曰“曼达”（manda）；其上身，以上衣（Uttariya）由右胁挂于左肩。又胎藏旧图样及现图曼荼罗，自大日如来宝冠之两侧，垂长缙帛于两肩上。此缙帛者，释迦弥怛罗（Cakya-mitra）之《初会金刚顶经疏》（Kocalalamkara-tattva-samgraha-tika）曾释之云（原注云：北京版第五十函，《本续解》上三七，写二五〇）：

“所谓缙帛者，为幅一肘量，长二十五肘量之白缙。以此为冠之台座，充分缠绕于头，入二边于耳上，而于四指量上出之，恰如金翅鸟之翼，残余之两端，长垂至足。”

窃思此殆即所见于印度古代之佛教美术及拉奇普（Rajput）绘画等之头被（Turban）之一种。

此大日如来及四菩萨，虽均为色究竟天或古圣王之形状，但在此中台八叶院中，宝幢、开敷花等四佛则缠螺发形之法衣，而作所谓沙门之姿态。其所以如此者，盖此四佛，已如先述，乃所以表发心、修行、菩提、涅槃四位之尊故也。至其中央大日如来之果，如何方获得之耶？盖由过去无量劫间，殖无边福善，其最后身即转生之最后，降生为印度迦毗罗城之王子，具三十二相八十种好，螺发者三十二相之一，示毛发之右旋者也。于此最后身

之一生，发心、修行、证果，最后入无住处涅槃，其结果为三千大千世界之教主而住于色究竟天。是故为示实现此中央大日如来道程之四佛，其尊容作沙门形。

在此作沙门形之四佛中，其袈裟有通肩及半肩之二种。此种分别，东晋（公元 317—420）失译之《舍利弗问经》（寒十，一九左）曾述之云：

“舍利弗言：云何于训戒中，令弟子偏袒右肩？又为迦叶村人说《城喻经》云：我诸弟子当正被袈裟，俱覆两肩，勿露肌肉，使上下齐平，现福田相，行步庠序。又言：勿现胸臆。于此二言云何奉持？佛言：修供养时，应须偏袒，以便作事；作福田时，应覆两肩，现田文相。云何修供养？如见佛时，问讯师僧时，应随事相，若拂床，若扫地，若卷衣裳，若周正荐席，若泥地作花，若捷高足下，若洒若移种种供养。云何作福田时？国王请食，入里乞食，坐禅诵经，巡行树下，人见端严有可观也。”

是故半肩者，可谓沙门之便服；通肩者，可谓沙门之盛服。四佛之中，东方宝幢如来，被半肩。此佛表菩提心之发心，恰如王之军旗，为其军队生命之根本。因菩提心为万行之基本，故以之喻于幢旗，而名司此菩提心之佛曰宝幢。此佛之所以被半肩者，则以此为入众之姿，初见奉佛之姿故也。右手与愿者，所以表示菩提心，盖菩提心之发起，乃为与众生以此菩提心之如意宝也。

南方之开敷花王如来，乃修行当位之佛，以国王请食、入聚落、行头陀行等场合为主，故现图画之为福田相。但在胎藏旧图样等，则以置重于修行之事作而画之为半肩。总之，此佛以万行之花庄严一身，故称开敷花王。右手作施无畏，所以示由此万行除烦恼魔等之怖畏也。

西方之无量寿如来，乃示以妙观察智证悟法界实相之佛也，故住定印。画福田相之通肩，是盖如《舍利弗问经》之所规定，离

事作而坐禅之时故也。

又北方之天鼓雷音佛，乃示人无住处涅槃而降伏四魔等之化仪之当位，故住降魔相之触地印，为表降伏之事作，故画半肩。

复次，象征菩提心、妙慧、证果、慈悲方便四行之八叶四隅菩萨之中，东南隅之普贤菩萨，表发心之德之菩提心。普贤(Samanta)者，所谓遍吉，即普遍妙善之谓也。诸佛观察此菩萨之身口意三业普遍妙善而惊叹之，故称为普贤。此菩萨之三业，如何妙善耶？谓所作、所语、所思，悉清净勇猛，恰如金刚之不坏，故此即菩提心。为象征此三业不坏之金刚菩提心，故左手持三钴剑印(Cihna-mudra)，右手作三业妙善之手印。开右掌，屈小指及无名指，伸余三指，谓之三业妙善之手印。传来日本之古佛像，作此手印者甚多，例如大和法隆寺金堂，及信州善光寺之阿弥陀佛，乃至法隆寺青铜像之观自在，及法隆寺金堂之释迦佛等，俱作此手印也。

此普贤菩萨，除此居于中台八叶院之东南隅者外，现图胎藏曼荼罗之文殊院中亦有之。此普贤菩萨，住于文殊菩萨后方之左，左手持莲上三钴(原作拈)之契印，右手作三业妙善印。此三业妙善之手印，在中台东南隅之普贤，则屈小指及无名指，而伸大头中三指；在文殊院之普贤，则屈头中二指，而伸大指、无名指及小指。总之，普贤菩萨之三昧耶形，即三钴或三钴剑，乃以之表三业妙善之菩提心者也。

八叶西南隅之文殊菩萨者，不过为主般若妙慧之菩萨，而以因位之菩萨形表示万行之德之开敷花王佛者也。为示此菩萨行般若之妙慧，故右手持《般若经》，左手持表彼五智之莲上五股(原作拈)杵。又住此现图胎藏曼荼罗文殊院之文殊菩萨，以示化他之方面为主，故左手亦持表彼妙慧之莲上五钴契印；右手作与愿印，乃表以此妙慧给与众生之旨趣者也。

又八叶西北隅之观自在菩萨，乃观察法界之自性，而主自在

之德之菩萨，而以菩萨形表示证位之无量寿佛者也。此菩萨右手所持之开敷莲花，乃表法界自性之清净者；左手之施无畏印，乃表由观察此法界之自性而除烦恼魔等之怖畏者也。对此以自证方面为主之观自在，在此现图曼荼罗之观音院，尚有专主化他方面之观自在。此尊为观察众生之心莲而令之开敷，故左手持未开莲而以右手作开敷相。其他在释迦院及文殊院中之观自在菩萨，或为释迦之一眷属，或为文殊之一德，故于彼等院中，亦各得占一座也。

最后，则为八叶东北隅之弥勒菩萨，此菩萨乃示依无住处涅槃而以慈悲方便摄化众生者，是即天鼓雷音佛降伏四魔之事作，由他方面而以菩萨形表之者。因是，此菩萨之左手作施无畏印，盖表由此降伏四魔而得无畏也；右手持莲上澡瓶之契印，盖表以大慈甘露水洒诸众生也。

要之，此中台八叶院之四佛四菩萨，不过为由因果二方面，象征发心、修行、菩提、涅槃四位之四智四行；其归宿，则不外中央大日如来。故《大日经》之《具缘品》及《转字轮品》等，于此中台八叶院，独不说大日一尊也。

十二 现图曼荼罗之持明院

持明院位于中台八叶院之下，《大日经疏》第五云“是佛之持明使者”，因是得名。文秘之《秘藏记》则以此院有五尊，故又称之为“五大院”。此持明院在三部中，与上之中台及遍知院，共属于佛部；四智之中，为平等性智。此五盖即令净除自他彼此之烦恼，入于自他平等实相之诸尊也。

此持明院，与彼中台八叶院之表安住法界实相之解脱道相对，而为由无间道上，示大日如来之断德者（原注云：北京版第六十五函，《本续解》，《大日经疏释》下七二，写五一〇），为表彼大日如来

之断德。故《大日经》云：于此院之西南隅当画不动，于西北隅当画降三世。其所以画此二尊者，盖依此而示断德之始终也。不动明王表断德之初，降三世表断德之终，故不动明王作肥矮之童子形（原注云：同上，写五一—），降三世则为老成之姿态。

兹且就不动明王述之。大抵所谓明王者，乃以正明之智降伏邪明之王也。今此不动明王，右手持利剑，表依此而断烦恼、所知二障之智也。左手所持之繯索，乃正道之标帜，以此正道之繯索，牵引一切有情。此佛陀瞿呬耶之说也（原注云：同上，下七二，写五一〇）。又住于火焰之中者，示断除烦恼之智之猛利也。居于大磐石上者（原注云：参照《大日经疏》第五），表镇压众生之重障，令不复动起也。

次西北隅之降三世，乃已断尽三界障碍之姿势。降三世之“降”字，梵语云“微惹耶”（Vijaya），有降伏终了而得胜利之意味。以其表断德之终，故画作老成之形。左手持三钴，右手拥三叉戟者，表以彼三业勇猛之智，今正降伏一切障碍终了也。

在《大日经》中，此持明院，虽仅画不动与降三世之二尊，而现图则于不动明王之右，加金刚吽迦罗，于降三世之左，画大威德明王，更于中央，画非忿怒形之般若菩萨，此全基于善无畏三藏之《广大仪轨》，不过颠倒大威德与金刚吽迦罗之地位耳。彼《广大仪轨》，何以加画此三尊耶？则以《大日经》所说之土坛曼荼罗，此处为通门，灌顶阿闍梨当坐于此而读诵《般若经》等，及应于此作投花得佛等之事作，故此处不能画佛，然在已成形式化而为一种图样之曼荼罗，则此处不必复留空位，故加画此三尊。其中，中央之部位，则以其为灌顶阿闍梨坐而读诵《般若经》之处所，故画般若菩萨。此般若菩萨虽与金刚界曼荼罗中金刚护菩萨之本誓相等，但与彼进而摧伏障碍者颇不同，此乃以般若皆空之妙慧，坚实自我之三业，不为烦恼魔之所犯，而以护自心之本性为主之菩萨，故身缠甲冑。此尊有六臂，第一之左手，持《般若

经》，为示其说法，故右手作说法印；第二之左右手，俱持三钴印；第三之右手，作与愿印，左手示住三摩地之相。此诸印，盖所以表坚实此三业，为般若之说法，依此而护自心，而以其德与他之活动也。

复次，不动尊与降三世之间，何故加画金刚吽迦罗及大威德明王耶？窃思此盖由极包容的立场，依“曼荼罗若有余地，则加画余经所说之尊”之语（原注云：参照《大日经疏》第五），故加此同以断德为主之二尊于此。云“金刚吽迦罗”、云“胜三世”、云“降三世”，虽有三名，实为一尊。唯据《大日经》所说之降三世真言，与《初会金刚顶经》所说者之互异考之，则此又为二尊。观于《广大仪轨》，当可了然也。

又大威德明王者，实依据于《圣阎曼德迦威怒王立成大神验念诵法》（闰十三）等梵本，此轨中之大威德真言即引用于《广大仪轨》中，甚为明显。此现图曼荼罗中之所以颠倒《广大仪轨》之大威德与降三世（即金刚吽迦罗）之地位者，盖为避免同一之尊既分为二而又使之并座之嫌也。

十三 现图曼荼罗之遍知院

位于中台八叶院之上方者，为遍知院。其所以称为遍知院者，则以此院之中央，画有遍知印（即一切如来智印）故也。又以此院中，画有般若佛母、七俱胝佛母等，故《秘藏记》等又称之为佛母院。此院与中台及持明院同属于佛部。对彼持明院之无间道、中台八叶院之解脱道，此院即表解脱结果之种种胜功德，而当于胜进道。又于四智之中则为大圆镜智，此智含藏一切无漏种子，恰如大圆镜中显一切众像，故名曰大圆镜智。

此院之中央，画三角形以象征一切如来之智（即遍知）。因《大日经·具缘品》述此三角形云：

具慧者于其东方	彼东应画作
画诸佛之印	一切遍知印
之灰白色三角形	三角莲花上
于莲花上常	其色皆鲜白
为白色光明之所围绕	光焰遍围绕
应善图绘之	皓洁普周遍

本此经文，则当如善无畏之胎藏图像，画灰白色之三角形于白莲上而为白光之所围绕。但与现图系统相同之胎藏旧图样，则为表智火故，其三角形之内部作朱色，又为示其智火之活动，故其边缘作青色，且围于白光焰中，此与文秘《秘藏记》所云“白莲花上三角形，白色光焰围绕之”之语相合。然弘法大师请来之彩色东寺曼荼罗，其三角形决不如《秘藏记》之所说，而全异于此等式样，三角形之内部为白色，边缘具五色，且在宝莲花上，除光焰外，尚加画二个卍字，二道光明，及以圆光。

彼东寺之彩色曼荼罗，何故画如彼式样之三角形耶？其所本者，果何如耶？此盖全依于《大日经·秘密曼荼罗品》之所说也。兹引其所依据之《秘密曼荼罗品》之经文如下：

复次诸如来之曼荼罗	如来曼荼罗
如月轮	犹如净圆月
色如商佉(Cankha)于中央	内现商佉色
一切佛之三角	一切佛三角
住于白莲上	在于白莲花
以有空点之标帜为印	空点为标帜
(原注云：以有空点之卍字印于三角之顶)	
以金刚之标相为象征	金刚印围绕
(原注云：画五股杵于三角之中)	
无疑虑而普遍	从彼真言主
二道光明	周匝放光明

由真言尊发出

以无疑虑心

(原注云:真言尊,指三角形)

而行于十方

普遍而流出

(北京版下一七四,写四八三)

(闰一,四三右)

本此西藏译之经文,依佛陀瞿呬耶之见解,则其式样为于色如商佉(螺贝色)之月轮中,画三角形于白莲上。又于其三角形中,画五股(原作胍)杵,其顶上画万(am)字,由三角形之两边,发出二道光明。

据佛陀瞿呬耶之说明(原注云:《大日经广释》,北京版第六十五函,《本续解》下六七,写四七二),则谓由此三角形而发出二道光明者,所以表示由此之法身三角形,发出受用身及与变化身。天历年间,弘法大师因淳和天皇之御愿而画之紫绫金银泥高雄曼荼之遍知印,即以由白莲上三角形所发出之二道光明为主。然在东寺请来之彩色曼荼罗,则除此二道光明之外,且依经说而加以圆光;又本于师资相传之口诀,不仅画之为五色云,而且改白莲为宝莲;又经所说之于三角形顶上及于其内画金刚杵及万字,此《现图》则均以卐字代之。

此万字,梵语云室利鞞蹉(Cri-vasta),右旋卐字名曰萨嚩悉底迦(Svastika),左旋卐字名曰秽嚩悉底迦(Csauvastika)。又右旋卐字表昼间之太阳及与光明,左旋卐字象征夜间之太阳或破坏。印度教以右旋卐字表男性神,尤以嘉列夏(Ganesa)神为最;以左旋卐字表女性神,尤以迦利(Kali)神为最。在佛教中之万字,则以右旋卐字为正,然时亦有误用左旋之卐字者。

大体言之,此万字果何所象征耶?学者之间,议论不一,或谓为流水之形,或谓为电火之状。坎令哈姆(Cunningham)氏则以之为巴利文字之抱合,品可脱(F. Pincott)氏则以之为印度四姓阶级之标帜,又《翻译名义集》第十五,则以之为三十二相中毛发右旋之由来。然在诸说之中,则多数主张此卐字之本义乃象

征回转于天(原作大)空之太阳,于是渐次引申,则有表示能自动作之义,是故天体中之星月乃至火、风、电火、流水等,皆得以此充当之,而此卍字遂广用为繁荣、幸福,及与祥瑞之象征。

此万字,虽或由古希腊、罗马、小亚细亚等,而通用于全世界,然其发祥地殆即匈牙利但纽(Danube)河之沿岸(原注云:参照ヘスチソグ氏之《宗教伦理辞典》Cross条下)。此万字自古即已输入印度,彼刻于阿马拉瓦(Amaravati)塔等之佛足花纹中,亦即有此卍字也。如斯吉祥之标相,且又渊源于太阳,故画之以代彼表如来智火之金刚杵,及表烦恼除断之卍字。智证大师于其《三部曼荼罗》中云:

“所谓东方之遍知印者,为三角形,又皆为火。乃至除却三界之贪瞋痴业,如火之烧物,此乃成就万德之本,故中有卍字。若到佛位究竟时,众德圆满,犹如满月,故三角之上,更有圆轮,圆轮之中有卍字,是为果位万德之相。故胎藏,由此印起,由此而成。”

可谓为能说明此现图曼荼罗之三角形者。但善无畏三藏于《大日经疏》中之三角形说明,全不与《现图曼荼罗》中之三角形相合,今恐其烦,暂略不录。

在三角形右侧之尊,《大日经》中仅称之为“诸救世者之母”,现图则称之为佛眼、佛母,此乃表般若波罗蜜之德者,如彼《般若心经》所云:“三世诸佛,依般若波罗蜜多故,得阿耨多罗三藐三菩提。”即谓三世一切诸佛,依此般若妙慧而生,故以其能生之般若德拟为人格化,则为般若佛母,或佛眼佛母。依《大日经》,表此般若之自性清净,故画白衣;现图则表本其妙慧出而化他,故画赤衣。此尊住于三摩地(定)者,则以观诸法实相,即般若相故也。

又依《大日经》,画如意宝珠于三角形之左侧以代表无量无边菩萨(原注云:参照《大日经疏释》,北京版再治本下七〇,写四九六)。然在现图,则画之为持宝珠及剑之菩萨形,名曰大勇猛菩萨。本来此如意宝珠即一切菩萨之标帜,因菩萨为应众生之

性欲而从事于摄化之人，恰如如意宝珠(Cinlamani)应众生之性欲而给与一切，是故以此如意宝珠，表彼菩萨摄化之活动。现图之所以名之为大勇猛菩萨者，盖以一切菩萨，虽遇若何艰难之境，而为摄化故，勇猛精进，决不屈挠故也。此菩萨左手所持之如意宝珠，表其应众生性欲之摄化之活动；右手之三钴剑，则示其为摄化故，三业勇猛精进也。

《大日经》所说之遍知院，唯有三角形与般若佛母及如意宝珠之三尊，但在现图，则右端加画七俱胝佛母，左端加画大安乐不空真实菩萨。

右端之七俱胝佛母者，即准胝(cundi)观音，而为七俱胝佛（即七亿佛）之母也。此尊乃依据金刚智所译之《七俱胝佛母准胝大明陀罗尼经》（闰十），及不空所译之《七俱胝佛母所说准胝陀罗尼经》（闰十）等而画者，此等仪轨中所说之画像法，即如现图所绘为左右十八臂者。

此遍知院左端之大安乐不空真实菩萨，又名大安乐不空三昧耶萨怛嚩菩萨。据石山之淳祐内供所说（原注云：参照石山内供《普贤延命释》及《觉禅钞》第四《普贤延命法》），此即普贤延命尊。依《普贤延命经》之尊像，则为普通二臂之尊，然以口诀为本之尊像，则为左右二十臂，此等手臂各持金刚界曼荼罗十六尊及四摄之三昧耶形，而摄集全金刚界曼荼罗之诸尊为一尊。

何故现图曼荼罗加画七俱胝佛母及大安乐不空菩萨于此遍知院耶？盖因此遍知院，乃佛部总德之曼荼罗，故依《大日经疏》所云“若有空白之处，可加画其他经轨所说之尊”，而加此等总该一切佛功德之尊于此院也。

又现图曼荼罗画小迦叶二尊于三角形之上，关于此事，有种种之说。或谓此二迦叶，本当画于释迦院，然以彼处过狭，故画之于此所。或谓以此二迦叶，表大贪大瞋。为说虽多，然均无确实之根据。意者此殆即依佛智火而降伏之事火外道，忧卢频罗

(uruvilva)迦叶及伽耶(Gaya)迦叶,而于兄弟三人之中,略去那提(Nadi)迦叶一人耶。此三人者因佛智火之所降伏,方于此所为佛弟子,故可视为为示彼佛智三角印之胜用而加画此二迦叶于其两例,此即睿山觉超僧都所主张之说也。

十四 现图曼荼罗之金刚手院

金刚手院,位于中台八叶院之南方,因此院以金刚手(即金刚萨埵)为主尊而住于中央,故称金刚手院,亦称萨埵院。三部之中,属金刚部,故《秘藏记》等,亦称之为金刚部院。于四智中,与成所作智相当。

依《大日经·具缘品》,此院主尊,为数仅五,中央为金刚萨埵,其右则为忙莽鸡与金刚针,其左则为金刚锁与忿怒月鬘。其座位之顺序,依佛陀瞿呬耶之说明(原注云:《大日经疏释》,北京版第六十五函,《本续解》上七一,写四九七),则于体现成所作智之金刚萨埵上方(右方)画忙莽鸡(mamaki),此即金刚部之部母,而为金刚萨埵成所作智之能生德般若智之体现化者也。本来忙莽迦(mamaka),即金刚萨埵之异名,今为其母,故云忙莽鸡(mamaki)。金刚手之所以称为忙莽迦者,则以此金刚手,当调伏刚强难化之众生时,非(ma)不(ma)行此恶事而降伏之,故称为忙莽迦(即“不为”,ma ma kuru)。于体现此成所作智能生德之般若智忙莽鸡上方,画金刚针(原注云:西藏语 rdo-rje rtse-mo 与梵语 Vajragsa 相当),此表般若智之断德,故持穿入法性之金刚针为其标帜。

次于金刚萨埵之下方(左方)画金刚锁,此菩萨主以金刚萨埵之成所作智引入圣道,故以锁(Crinkhala)为标帜。于此金刚锁之左方(即下方)画忿怒月鬘,此表为得成所作智而准备之无间道之断德。又以此断德,尚未达于成所作智,不过犹在准备之中,故居于最下。

然即在此《大日经》中，若依《秘密曼荼罗品》，则此五尊外，尚举有金刚钩女菩萨及金刚部生（即现图之发生金刚部菩萨），而其座位之顺序等，亦不与《具缘品》所说者相合。现图曼荼罗关于此点，则折衷《秘密曼荼罗品》及《具缘品》之二说，而另创一新次第。

试考现图曼荼罗中之座位次第，则金刚萨埵居于中央。此金刚萨埵乃表成所作智之解脱道者，前文既已述之矣。为示其解脱之智用，故右手持金刚杵，左手持金刚拳印。

此金刚萨埵之上方（右方）为金刚手持菩萨，以即体现成所作智能生之德之般若智忙莽鸡（mamaki）也。此尊左手持标帜智之金刚，右手作与愿印，表其与智于众生之誓愿也。

此忙莽鸡（即金刚手持菩萨）之上方（右方）为金刚钩女菩萨，此乃依据《大日经·秘密曼荼罗品》而画之者，其与金刚手持菩萨相邻之故，则因其以金刚手持菩萨所主之般若钩，钩引一切群生而以其妙慧与之。为示此义，故左手持金刚钩，右手作与愿印，以此妙慧之钩钩引众生而即以妙慧与之。是故众生，于其一身，速得此金刚智而能发生于金刚部中，故于此金刚钩女菩萨之邻（右方即上方）画发生金刚部菩萨。

发生金刚部菩萨者，即《秘密曼荼罗品》所说之金刚部生菩萨（Vajra-kulodbhava），而主于金刚部中发生之尊也。此尊所持之独钻，表迅利之用，是即示以锐利之般若智用，使迅速发生于此金刚部中也。

在中央金刚萨埵之左方（即下方），为持金刚锋菩萨。此持金刚锋之梵名为 Vajra gradhari，即《大日经·具缘品》所说之金刚针（Vajragra）菩萨是也。此菩萨为示般若之断德，故右手持迅利之金刚锋，左手握金刚拳。依《大日经》所说，此处虽应画金刚锁菩萨，然在此现图曼荼罗，则以金刚萨埵为成所作智之解脱道，其左方（即下方）为无间道，其上方（即右方）为胜进道，故依据是种组织，而画表断德之持金刚锋（即金刚针）菩萨于此所，经

所说之金刚锁菩萨，则移于第二列。

又于此持金刚锋菩萨之下方（即左方），画《大日经·密印品》所说之金刚拳菩萨。此金刚拳菩萨即彼《金刚界礼忏》等中之“大精进金刚拳”，乃主勇猛精进之菩萨。画之于此所者，盖为示无间道（即断德之智用）金刚锋菩萨之活动更迅速而锐利也。为表断除烦恼勇猛迅速之义，故右手持十字杵，左手握金刚拳。

此金刚拳之下方（即金刚手院第一列之最下部），为月麤忿怒菩萨。此尊乃所以示成所作智金刚部生菩萨断德之极者，盖必断尽烦恼罪障之后，方能生于成所作智之金刚部中也。是故为表发生于彼金刚部中之因，故画此示断德之尊于最下部。依《大日经》所说，此尊具百千手，持各种武器，作降伏烦恼魔障之姿势。然在现图，则唯以四臂代之，第一双手，交叉作忿怒拳（原注云：与金刚界曼荼罗之降三世会同）；第二之右手，持表三业勇猛之三叉戟，其左手持表迅利速疾之独钴杵。此尊亦作烦恼断尽之姿势。其额中央之第三眼，为智慧之忿怒眼；其四牙表空、无相、无愿、自性明亮之四解脱。

此忿怒月麤之梵名为 Krodha-Candra-tilaka，此“麤”字之梵文 Tilaka 有“尊”与“斑文”之二义。若以之为“尊”义，则谓如月之清静，而为“净除烦恼之尊”之义；若以之为“斑文”之义，则谓此为额间有月中斑文之菩萨。西藏译之《大日经》据尊义而译之为忿怒月尊。

以上金刚手院前列诸尊已述毕，但依《大日经》所说之土坛曼荼罗，则画主尊于一列，而其西方（即忿怒月麤之次），尚应画集种种金刚部之眷属，《秘密曼荼罗品》曾列举十五眷属之名。

此现图曼荼罗，为就图画上之便宜故，以其余之金刚部眷属，作为二列，而画于第一列之背后，其眷属大抵即《秘密曼荼罗品》之所说者。

兹以此现图曼荼罗后二列之眷属尊名，与《秘密曼荼罗品》互勘，表之如下：

第二列：

- | | | |
|--------|--|----------------------------|
| 现
图 | 1. 虚空无垢持金刚菩萨——虚空无垢金刚
(Gaganamala-Vajra-dhara) | 秘
密
曼
荼
罗
品 |
| | 2. 金刚牢持菩萨——寂然金刚
(Arga-Ci-Vaira-dhara) | |
| | 3. 忿怒持金刚菩萨(Vajragra-Vajradhara)——大忿 | |
| | 4. 虚空无边超越菩萨——虚空无边游步金刚
(Gaganananta-Vikrama) | |
| | 5. 金刚锁菩萨——金刚锁(《具缘品》所说)
(Vajra-Crmkhala) | |
| | 6. 金刚持菩萨(Vajra-dhara)——金刚 | |
| | 7. 持金刚利菩萨(Vajragra-dharaka)——迅利 | |

第三列：

- | | | |
|--------|---|----------------------------|
| 现
图 | 1. 金刚轮持菩萨(Cakra-Vajradhara)——金刚轮 | 秘
密
曼
荼
罗
品 |
| | 2. 金刚说(作锐者误)菩萨——名称金刚
(Vikhyata-Vajra-dhara) | |
| | 3. 怛悦持金刚菩萨——妙住(苏啰多金刚)
(Surata-Vajra-dhara) | |
| | 4. 金刚牙菩萨(Vojra-daustra)——金刚牙 | |
| | 5. 离戏论菩萨——住无戏论
(Nispraprncā-Vihari-Vajradhara) | |
| | 6. 持妙金刚菩萨(Su-Vajradhara)——执妙金刚 | |
| | 7. 大轮金刚(Maha-Cakra-Vajra)——大金刚 | |

(原注云:金刚说菩萨之梵名 Vikhyata,出《诸说不同记》,是“说”之义,非“锐”之义。古来传写,误说为锐,以字形相似故也。《秘密曼荼罗品》之名称金刚,西藏语译为 Rnam-Par-Grags-Pa,与梵语之 Vikhyata 相当,故二者同为一尊也。)

十五 现图曼荼罗之观音院

观音院位于中台八叶院之北方,此院以观自在菩萨为主尊而住于中央,故名。三部之中,属莲花部,故《秘藏记》亦称之为莲花部院。于四智中,与妙观察智相当。主尊二十一尊,伴尊十五尊,合计三十六尊。居其中第一列之中央者,即观自在菩萨,其他即所谓诸变化观音。诸变化观音之中,由汉译经典之译时及其遗物等考之,当以十一面观音为最古。然《大日经》及《大日经疏》等,并未说及此十一面观音,直至现图曼荼罗方摄取之于苏悉地院中。

中央之观自在菩萨,表妙观察智之解脱道,观察众生心中之清净本心,恰如莲花之处于淤泥而不染。此尊所住本誓,即令彼众生心莲开敷,故左手持合莲,而以右手作开之之势。彼尊容与大日如来相同,作色究竟天之姿容,为表说法,故画微笑之相貌。

住此观自在菩萨之上方者,为毗俱胝(Bhrikuti)菩萨。“毗俱胝”者,皱之义。何故此尊名“毗俱胝”(即皱)耶?因此尊由观自在菩萨眉间之皱而生,故得斯名。此佛陀瞿呬耶之说也(原注云:《大日经广释》,北京版第六十五函,《本续解》上六九,写四八五)。又善无畏三藏之《大日经疏》第十,有关于此菩萨之说明如下:

“佛大会中,时诸金刚现大可畏降伏之状,状如无有能伏之者。时观音额皱中,现此菩萨。西方谓额上皱文为毗俱胝,如今人忿时,额上有皱也。此菩萨现身作大忿怒之状,时诸金刚,皆

生怖心，入金刚藏身中。时彼毗俱胝，进至执金刚藏前，时彼亦大怖畏，入如来座下而言：‘愿佛护我。’时佛谓彼毗俱胝言：‘姊，汝住。’时毗俱胝即住已，白佛：‘惟佛所教敕，我当奉行。’尔时诸金刚怖畏亦除，皆大欢喜，而作是言：‘此大悲者，而能现此大力威猛，甚稀有也。此中秘意，当问之。’

法三宫真寂亲王，于《诸说不同记》第三中，释此“此中秘意当问之”之语云：

“执金刚之眷属，以毕竟空智，摧灭人法颠倒，悉无遗余，乘此威猛之势，而欲损灭大悲功德，是故观自在，为护莲花藏故，以毗俱胝三昧折伏之。然此大悲之忿怒剂，至中道即当止息，故佛言姊汝住。”

是故此菩萨为示观自在菩萨之大悲威力，且示住于观自在之三摩地，故作女形。依《大日经》之“三目持发髻”文，则当画忿怒形，然在现图，则为表大悲之功德，故画慈眼相而略第三目。此尊身缠羯磨衣（袈裟衣），具有四臂，其左第一手，持表众生本觉心莲之开敷莲花；第二手为示洒甘露于彼心莲，故持甘露瓶。右第一手，如《大日经》所说之“垂故珠鬘”而持念珠。依佛陀瞿呬耶之说明，则念珠为波罗蜜（Paramita）之标帜（原注云：《大日经疏释》上六九，写四八六）。何故此念珠即波罗蜜之标帜耶？考其原由，则波罗蜜者，“到彼岸”之义，盖由迷之此岸而达悟之彼岸也。彼岸如何得达耶？此盖由断一惑、植一福，而积集无量功德之结果也。此菩萨为示一方诵彼真言、一方纚念珠，断一惑、植一福之功德积集，如是积集大悲功德而到达彼岸，故持念珠。其第二手，为示以其所积集之大悲功德施与众生，故作与愿印。

居于此毗俱胝菩萨之上方者为大势至菩萨，此尊如其名所示，乃一主大势力之菩萨。此菩萨之所以画于毗俱胝之邻者，据佛陀瞿呬耶之说，盖为体现彼毗俱胝之大悲势力也（原注云：《大日经广释》下六九，写四八七）。依东寺曼荼罗，此大势至菩萨之

右手，屈头指以下之四指而置于胸边。此手当画为持三叉戟之手相，但今略其三叉戟，是故智证大师请来之山王院曼荼罗，则正画之，此戟即示开众生心莲之三业勇猛大势力也。此菩萨之左手，持表众生心莲之未敷莲花，然在现图，则画半开者。

依此观自在菩萨所现毗俱胝菩萨之大悲势力，诸有情被摄于此莲花部中，而能于其中发生，为示此义，故于此大势至菩萨之上方，画莲花部发生菩萨(Padmakulodbhava)，即主发生于莲花部之菩萨。据《大日经》，此所虽应画持稷(Priyangu)穗之耶输陀罗(Yacodhara)，即表佛之名称之菩萨，但在现图，则因令与左方金刚手院中之金刚部发生菩萨相对，故于必要上，移经说之耶输陀罗菩萨于中列，而画《不空罽索经》第十一卷所说之莲花部发生菩萨于此所。此莲花部发生菩萨，为示得开其心莲，故左手持开敷莲花，右手屈无名指，舒四指。此印之来历虽未得知，然愚窃以为殆即示空、无相、无愿、自性明亮之四解脱也。

中央观自在菩萨上方(即左方)之毗俱胝、大势至、莲花部生之三尊，为标帜妙观察智之胜进道(即于妙观察智之上，起种种之胜功德)，而其下方(即右方)之多罗、大明白身、马头之三尊，则为示妙观察智之无间道(即为得妙观察智故，净除烦恼垢秽，以其断德为主)之菩萨。

此观自在菩萨下之多罗菩萨，据西藏所传，称二十一多罗等，虽有各种之形式，然在《大日经》及现图，则唯说一多罗。此多罗(Tara)云者，梵语有救度(Vtri，渡)之义，及眼(Vtri，辉)之义。《大日经疏》第五，依此“眼”之一义云：

“多罗是眼义，青莲花是净无垢义。以如是普眼，摄受群生，既不先时，亦不后时，故作中年女人状，不太老，不太少也。”

然佛陀瞿呬耶，则置重“救度”之义，云：

“观自在菩萨，虽以自所修无量福智聚，回向无边一切有情而度脱之，然此等众生，无有穷尽，不能悉度之出于生死也。由

观此义所生之大悲力之泪，流出甚多之多罗女尊，此尊为救度一切有情之形。”（原注云：《大日经广释》下六八，写四八一）

所以为此救度事业者，盖欲以之除分别自他之迷执也。因此尊乃表以此大悲行净除心垢之力(Cakti)之菩萨，故作女形而缠羯磨衣(即女服)。东寺曼荼罗之此尊，虽仅画合掌之形，而依《大日经·具缘品》则为“合掌持青莲”。青莲(Utpala)者，其花瓣如剑形，故以之表净除心垢之智之活动。据《诸说不同记》，智证大师所请来之山王院曼荼罗，与经所说相合，于合掌中画青莲花。

此多罗菩萨之下方，画大明白身菩萨(Arya-gauri-maha-Vidya)。依《大日经》，此处虽应画白处菩萨(Paundra-Vasini)，而为更强示多罗菩萨之胜用(净除心垢)之义故，故依《不空罽索经》第十五、《尊胜佛顶修瑜伽法仪轨》下卷等，画与白处菩萨(白衣菩萨)同一本质而为男性之大明白菩萨于此处，而将经说之白处菩萨，改画于第三列之最下。此白处菩萨(即白衣菩萨)，与大明白身菩萨，因有女性与男性之差异，故其印相等完全相同。其左手持开敷莲花，表净除心垢之众生心莲，右手作与愿印。其所以为白身者，示由此而心垢净除之法界也。

此大明白身菩萨之下，画马头明王(Hayagriva)。此尊乃表大明白身菩萨断德无间道之极(原注云：佛陀瞿呬耶之《大日经广释》上七〇，写四九四)，而示依断尽区别迷悟，隔历自他之心垢，方能入于以大白身所表之自性清净法界也。为表断德故，此马头明王，画作忿怒形。然此忿怒之断德，乃大悲莲花部中之断德，故其身为赤色，而与大智金刚部断德之绿色忿怒月孺，恰相对映。此马头明王为三面二臂而结大马口之印。所谓大马口印者，虚心合掌，而入二无名指于掌，合二头指之甲而屈之，张二大指之甲头于外，是即令二大指与二头指之间为马口之形，观其二头指为明王之双牙。此菩萨之所以称为“马头”者，据佛陀瞿呬

耶之说，则谓依心垢净除之上，利益有情之迅速，恰如骏马之奔腾，故得斯名。然善无畏，则依断惑精进之义，释此“马头”。彼《大日经疏》第五云：

“犹如转轮王宝马巡履四洲，于一切时、一切处，去心不息，诸菩萨大精进力，亦复如是。所以得如是威猛之势，于生死重障中，不顾身命，多所摧伏者，正为白净大悲心故。”

以上已说明第一列之主尊七位，然《大日经·秘密曼荼罗品》，于《具缘品》所说眷属之外，尚列举有资财主及诸吉祥使者。其在现图，为令与对方之金刚手院相对照，又以《不空羼索经》第十五及其他仪轨所说者为主，以莲花部之眷属画为二列，主尊总计二十一尊。今举二列主尊十四位之名义及所依之经轨如下：

第二列：

1. 大随求菩萨(Maha-Pratisara)——《普遍光明大随求陀罗尼经》(不空译 闰九)
2. 萨埵波大吉祥菩萨(Stupa-Mahacri)
3. 耶输陀罗菩萨(Yaco-Dhara)
4. 如意轮菩萨(Cinta-Mari)——《尊顶》《如意轮陀罗尼经》
5. 大吉祥大明菩萨(Mahacri-Mahavidya)
6. 大吉祥明菩萨(Cri-Mahavidya)
7. 寂留明菩萨(Civavaha-Vidya)——始缚么歌明王手执莲花半跏趺坐——《不羼》

《不羼》

《尊顶》《不羼》

第三列：

1. 披叶衣菩萨(Palasambari)——《叶衣观自在菩萨陀罗尼经》(不空译 闰十二)《摄无碍经》
2. 白衣观自在菩萨(Cveta-bhagavati)——湿废多菩萨——《不羼》
3. 丰财菩萨(Bhogavafi)——《大日经》《不羼》
4. 不空羼索菩萨(Amogha-Paca)
5. 水吉祥菩萨(Daka-Cri)

《尊顶》《不羼》

6. 大吉祥变菩萨(Uakoma-Mahavidya) } 《尊顶》(佛吉祥观自在菩萨)
} 《不羴》(落讷瑟弥菩萨)

7. 白处观自在菩萨(Pavndura-Vasini)——《尊顶》《不羴》

略符

《尊顶》——《尊胜佛顶修瑜伽法仪轨》卷下,唐善无畏三藏译(余一)

《不羴》——《不空羴索神变真言经》三十卷,唐菩提流支译(闰十一,十二)

十六 现图曼荼罗之释迦院

以上已说明第一重之受用身曼荼罗,次述第二重之释迦院。释迦院位于遍知院之东,以变化身之释迦为主尊而坐于中央。其所以画此释迦于东方者,据佛陀瞿呬耶之说明云(原注云:《大日经疏释》,北京版第六十五函,《本续解》上七三,写五一五),梵语“普鲁哇”(Purva)一语,除含“东”字之义外,尚有“昔”字之意味。是故画此释迦于东方,乃示大日如来在昔为释迦牟尼佛,成道于菩提树下也。

现图曼荼罗仅画门标(Torana),不画夹门(Niryuha)。然释迦牟尼佛则住于东方夹门之中央,此佛具三十二相,被半肩之浊赤色法衣,作说法之相。着此浊赤色之法衣者,示不住生死、不住涅槃之姿。法衣之赤色,表爱有情;其所以浊而不艳者,表不着于生死也。

此释迦牟尼佛之下方,画无能胜妃(右)及无能胜(左),此乃表释迦牟尼佛之无间道(即断德),所以示菩提树下摧伏烦恼时之功用也。背后则观自在菩萨(左)及虚空藏菩萨(右),持白拂侍立,此如《理趣释经》所说,以观自在菩萨为法宝、虚空藏菩萨为僧宝,而与释迦之佛宝相对。

次于释迦佛之右侧下列等一,画一切如来宝尊,此即《大日

经》所说之遍知眼之异名，是即释迦佛母也。释迦牟尼佛，必悟此遍知一切之智慧眼般若之理，方能成佛，是故此尊原应以佛顶眼为三昧耶形，然在现图，则持一切佛菩萨通印之宝珠。又为表释迦牟尼佛眉间白毫之德，依经说画如来毫相，此尊右手作三摩地之相，左手持莲，莲上载白毫光。此毫相之右，为表释迦佛肉髻之德（智用），画大转轮佛顶（广大生）、光聚佛顶（发生），及无量音声佛顶之三佛顶。

次于释迦牟尼佛之左方，如序画白伞盖佛顶、胜佛顶、最胜佛顶、高佛顶、摧碎佛顶之五佛顶。此五佛顶，依次各持白伞盖、剑、金轮、莲上宝、莲上钩。依《大日经》，此处当画五净居天等，然准胎藏旧图样之略而不画，故此现图亦略之不画，而依《具缘品》所说之经文“于此所当画其他一切仪轨中所说之释迦佛印等”，加画其他仪轨所说，表如来舌、如来语、如来笑（五佛顶之左方）、如来牙（白伞盖之上）、如来悲、如来愍、如来慈（三佛顶之右）、如来舍（如来慈之上）、如来喜（如来愍之上）之德之尊，又列画释迦佛之弟子舍利弗、迦叶波（大迦叶）、须菩提、大目犍连，及缘觉等。

十七 现图曼荼罗之文殊院

次说第三重之文殊院。此第三重之文殊院、除盖障院、地藏院、虚空藏院、苏悉地院五院，乃为开显及证悟内重大日如来之三无尽庄严实相之向上之菩萨曼荼罗。住于其东方者，表为开悟三无尽庄严实相之般若妙慧，此即文殊院也。

文殊师利（Manju-Cri）云者，妙德或妙吉祥之义，谓为悟诸法之实相而圆满无分别妙慧之菩萨也。因此尊为表悟三无尽庄严实相之妙慧之德，故左手持青莲（utpala），莲上载金刚杵，以金刚杵表金刚不坏之妙慧体，因青莲之瓣叶如剑形，故以此剑等示其慧用之锐利。头上五髻表五智；微笑者，表说法之相。此尊说何

法耶？是即以自般若之妙慧所悟三无尽庄严之实相，宣示于众生也。表由此说法而与有情以妙慧，故右手作与愿印。又此菩萨之所以画为童子形者，是即法王子之姿态。换言之，即犹未至于佛位而为因位之相，其所以作此姿态者，欲以之示修行之模范也。以上所述乃依佛陀瞿呬耶之说（原注云：北京版第六十五函《本续解》，《大日经疏释》上七六，写五三七），与彼《大日经疏》第五所云之“首有五髻者，为表如来五智久已成就。以本愿因缘故，示作童真法王子形”完全相同。

此文殊菩萨之后方，于右画观自在菩萨，于左画普贤菩萨为侍者。观自在者，观察诸法之实相，表文殊之妙观察智。左方之普贤菩萨，表文殊菩萨妙慧修行三业勇猛之德。又于文殊菩萨门标(Torana)之两侧，画门卫二人。

次于文殊之左方，画女性眷属髻设尼(Kecini)、乌波髻设尼(Upa-Kecini)、质多罗(Citra)、地慧(Vasu-Mati)、请召(Akarsani)五人。依《大日经》所说，此五眷属之下，当各画女使者一人，然《现图》以其下已无余地，故集画之于南方角上。

以上十人，皆是女性眷属，以此表文殊菩萨妙慧之能力(Cakti)，故此等使者均持表妙慧能力锐利之青莲(Utpala)，及表其智用迅速之独股杵。

文殊菩萨之右方，其第一位，画网光童子(Jalini-Prabha)。此网光童子者，示文殊菩萨妙慧上之万德，恰如帝释天罗网之光，互相辉映，而此妙慧之光亦相交映。此菩萨为示以此万德牵引一切众生，故右手持索。依《大日经》，此网光童子之下，当画眷属二人，然在现图，以其下已无余地，故画于其右邻而与之相并，此即宝冠童子及无垢光童子。此二童子，以网光童子之德体现于二方面，是即表妙慧万德之宝冠，及不为烦恼垢所污之无戏论智光也。因是，前者以宝珠，后者以宝钵为其三昧耶形。

《大日经》中，文殊之右侧，仅说如上之三眷属，然以其不与

左侧相对称,故其次复画与无垢光内证相等之月光童子。更其次,画妙音菩萨(Manju-ghosa)。此妙音菩萨,虽与文殊菩萨为同一尊,然特显其说法之德,故得斯名。今此现图为令与文殊菩萨左方女性五眷属相对,故于右方,亦画男性之五眷属。然于左方,更有五女使者,右方无之,是故为求图形之对称故,以彼《理趣经》所说之四姊妹女天,及彼四姊妹之兄瞳母噜(Tumburu)天,集画于北方之角上。此五尊之名即阿耳多(Ajita,左上)、阿波罗耳多(Aparajita,左下)、瞳母噜(Tumburu,中央)、肥者耶(Vijaya,右上)、惹耶(Java,右下),此五尊亦持与左方使者相同之青莲及独股杵,或金刚针等。

十八 现图曼荼罗之除盖障院

次述除盖障院,此院乃上文殊院,悟三无尽庄严之结果,能除烦恼、所知一切盖障之德之曼荼罗。

依文秘之《秘藏记》等之胎藏尊名,应为此院主尊之除盖障菩萨,住地藏院之最下,而不居于此院之中。因此,如信日阿闍梨《曼荼罗钞》即云:“此古来之难义,尚应寻之。”诚以其义颇费解也。尔来诸人,立说多种,试为解述,然得正鹄者,殆未有焉。

今依法全之《玄法寺仪轨》,地藏院最下之尊,为日光菩萨,非除盖障菩萨,除盖障菩萨居除盖障院之最下。窃思此殆因文秘写现图胎藏曼荼罗之诸尊名时,或以某种机缘,左右互违,于应书日光菩萨处,误书除盖障;于应书除盖障处,误书日光菩萨,如是传来日本,遂引起古来研究者之疑难。然依法全师之《玄法寺仪轨》,除盖障菩萨居于除盖障院之最下,若果以此为正者,何故此菩萨,不住于除盖障院之中央,而居于最下耶?若详言之,即除盖障菩萨者,此院之主尊,当住于中央,何故其所应居之中央,乃以其眷属不思议慧菩萨居之,而彼则居于应为其眷属所住

之最下地位耶？窃思此殆即此现图曼荼罗极善巧妙，取《大日经》之意趣而大成之之结果。为欲解决此一问题，亟当一引《大日经》文。汉译《大日经·具缘品》云：

“除一切盖障，执持如意宝，舍于二分位，当画八菩萨。”

此中“舍于二分位”一句，依《大日经疏》之说明，则谓列记于《大日经》之八菩萨，平分而画于右与左。然平分于右与左之结果，与现图相配合而观之，则其座位，稍不相合。凡此尊之为何尊，虽可由《秘密曼荼罗品》所说彼尊之三昧耶形推得之，然照彼三昧耶形观之，现图除盖障院之诸尊，非复如《大日经疏》之平均分布。加之，“舍于二分位”之句，若为平均分布于左右两方之义，则此句中之“舍”字，仍不可解。《大疏演奥钞》等云，此“舍”字之解释甚难，“或应读之如舍字欤”等。

然依佛陀瞿呬耶之释（原注云：《大日经疏释》上七七，写五三八），则谓此“舍于二分位”云者，舍除主伴二分位也。是即此除盖障院，乃示离彼差别隔历之烦恼之当位之曼荼罗，故当离所谓主人与眷属之制限而画八菩萨之义。是故彼八菩萨中，画初四于右，画后四于左，因此其座位遂成下形：

救 意 慧
除一切恶趣
施一切无畏
除 疑 怪
除 盖 障
悲 念
慈 起
除一切热恼
不思議慧

此《大日经》八大菩萨之尊名，除除疑怪菩萨外，其余七尊，全与现图同一梵语，唯其译名略有出入耳。以此佛陀瞿呬耶所说之八菩萨座位，与《玄法寺仪轨》之现图相比较，则除除盖障菩萨与不思議慧菩萨之座位互易之外，其他全然相合。至于其所以以除盖障菩萨与不思議慧菩萨之座位互相更易者，则为彻底表现《大日经》所云“舍于二分位”之旨趣，而故意颠倒主伴之座位，是故此院者，离所谓主伴之执着，而示除盖障之德之曼荼罗也。

依《大日经》及《大日经疏》第五，此除盖障之德如宝珠之应众生性欲而施与之，故此尊左手持莲上宝，右手作表与无畏之施无畏印。然现图之施无畏印向于内，此乃示离内心之烦恼怖畏也。

此除盖障以外之八菩萨，皆表如其名所示之德之活动。贤护菩萨（除疑怪之异名）者，表断疑惑而护平等性之贤之德，因是，其右手持除疑之独钴，左手持贤护之宝瓶。依此除疑贤护之德而得无畏，故次为施无畏菩萨（即施一切无畏），此尊左手持金刚拳，右手作施无畏。依此施无畏之德而离恶趣，故次为破恶趣菩萨（即除一切恶趣），此尊左手作发起手印，此印即仰掌自下上举之姿势，所以示救度有情，由恶趣向上之相也。又以此破恶趣之德施与众生，故其右手作与愿印。此破恶趣之德之基础，即是菩萨之悲愍。表此悲愍之德者，则为悲愍菩萨（即救意慧），是故此尊以左手作覆护之相，此即表以悲愍覆护众生也；右手作发起手印，此即示救济之意也。

其左方之四眷属，悲愍慧（悲念）、慈发生（慈起）、折诸热恼、不思議慧，如次各与右方之悲愍、破恶趣、施无畏、贤护一一相对。

悲愍慧菩萨（悲念）者，与悲愍之大悲相对，表由其大悲上所起之方便智也。此尊左手持未敷莲，此乃由悲愍上观察之而住于练方便智之相也。

慈发生菩萨者，示破恶趣之结果而得佛界之乐也。此尊右手作持花印，示得佛界之花之乐也；左手之合莲，则表众生界（破恶趣）。

次折诸热恼菩萨者，表依施无畏之德而折伏诸烦恼障碍之热恼。其左手持梵箴，右手与愿。

最后之不思議慧菩萨者，表断除无知之疑而护平等性之贤，即所谓断惑证理之不思議慧也。此尊右手持断惑之剑印，左手持证理之宝珠。

十九 现图曼荼罗之地藏院

次述南方之地藏院，此曼荼罗乃示得除盖障之德之结果，不仅堪忍甚深之法，耐诸苦恼及诸迫害，而且于彼诸苦反顾而乐之，恰如大地之载万物，不独堪任其重，而且乐为之载也。因此尊堪忍于苦而且乐之，故称为含藏大地之德之菩萨，是即地藏（Ksiti-garbha）菩萨也。

此地藏菩萨，应众生之性欲，与以此三忍耐及欢喜之德，故左手持莲上宝幢，右手持表明亮智光之月轮。

坐于此地藏菩萨下方之宝手菩萨（Ratna-Pani）、持地菩萨（Dharani-dhara）、坚固深心菩萨（Dridhadhyasaya）之三尊，及住于地藏菩萨上方之宝光菩萨（Ratna-kara），与宝印手菩萨（Ratna-Mudra-Hasta）二尊，乃《大日经》之所说者。其余三尊，乃依其他仪轨而加画者。坚固深心菩萨下之日光菩萨（Surya-prabha），殆系由《药师本愿经》等中取来。宝印手菩萨上之不空见菩萨（Amogha-darcana）、除忧暗菩萨（Sarva-cokatamaghatamati），殆由贤劫十六尊中取来。今将此诸尊之特性等，图示如下：

- | | | |
|-------|-----------------------|---------|
| 主尊之下方 | 1. 宝手(经之宝印手)——以忍之宝征伏 | 《大日经》所说 |
| | 一切迫害之菩萨 | |
| | 2. 持地——以忍之德堪受甚深之法之菩萨 | |
| | 3. 坚固深心——以地之坚固意而堪受 | |
| | 一切艰难之深心菩萨 | |
| | 4. 日光——遍照苦乐一如之菩萨——追加 | |
| 主尊之上方 | 1. 宝光(经之宝作)——生宝之所依之菩萨 | 《大日经》所说 |
| | 2. 宝印手(经之宝掌)——生宝之菩萨 | |
| | 3. 不空见——见一切即空、见苦即乐之菩萨 | 追加 |
| | 4. 除忧暗——以苦即乐而除一切忧之菩萨 | |

二十 现图之虚空藏院与苏悉地院

虚空藏院，位于持明院之西方，乃得堪忍艰难、堪受迫害、苦即是乐之地藏之德之结果。此曼荼罗，示自由自在之行动恰如虚空无碍之果德。

此院中央之虚空藏菩萨，为示解脱果故，故被宝冠而坐宝莲。又为示解脱一切系缚之妙慧故，右手执剑；左手持表彼众生之乐欲而与以解脱之德之莲上宝珠。

此虚空藏菩萨之右，为共发意转轮菩萨，此与《般若理趣经》之才发心转法轮菩萨相当。又此菩萨表发心及以虚空无垢之妙慧破碎烦恼之德，而相当于《大日经》所说之虚空无垢尊。是故此菩萨之右，为生念处菩萨(Smṛiti-Sajātya)。此尊乃以如虚空无执着之念为所依而生，主由烦恼破碎之上而起之说法之德，故其右手持商佉(Cankha)，此当于《大日经》所说之虚空慧。

次于虚空藏菩萨之左侧画无垢逝菩萨(Vimala-gata)。此尊为表虚空无垢之清净慧德,故左手持表自性清净之正道之莲花索。

其次即苏婆呼(Subahu 即妙臂菩萨),此尊为表由虚空无垢无分别智上所起之后得智,故持表彼妙慧之青莲。此与《大日经》所说之行慧相当。

此苏婆呼菩萨之左,为金刚针菩萨(Vajra-auci),此尊为表虚空无垢妙慧之坚固,故手持金刚。《大日经》所说之坚固慧(即安住慧)即与此尊相当也。

虚空藏院诸尊之为《大日经》所说者,唯此五尊。然如前之所述,其上方既为四重,故为求其对称,于必要上,乃不得不再加一列于虚空藏菩萨之上方,是故此处画表解脱之德之十波罗蜜菩萨,是即右方为檀、戒、忍、进、禅,左方为慧、方、愿、力、智。

此虚空藏院虽尽于如是诸尊,然以其不与上方之三列相对称,故于其左方画金刚藏菩萨,及表满足此金刚藏部之德之曼荼罗菩萨(又名大轮菩萨)及苏悉地羯罗菩萨为第二列;又画金刚明王菩萨等共四尊为第三列,如是遂成此院现图之左方。

为令与此左侧相对,于其右方,画千手观音,及表满足莲花部之德之不空钩观音,及忿怒钩观音为第二列;又加画十一面观音、一髻罗刹观音等四尊为第三列,使与上方之画相对称而成此《现图》之形。

于是遂发生一问题,何故于此虚空藏之左方,画金刚藏等?于其右方,何故画千手观音等耶?此虽有种种解说,然约而言之,则以此虚空藏院,乃示悟三无尽庄严之解脱果之曼荼罗,因其解脱果有佛、莲、金之三部,故除以虚空藏表佛部之果外,又加画莲花部之果之千手观音等一组,及金刚部之果之金刚藏菩萨

等一组。

金刚藏菩萨，即金刚萨埵之异名，其十六面及百八臂，皆所以表成所作智活动之德者也。与此相对，而示莲花部解脱之德，故于其右方，画二十七面四十臂之千手观音等，此等皆所以示莲花部妙观察智之活动者也。总之，佛部之果为虚空藏，金刚部之果为金刚藏，莲花部之果为千手观音等，合此等而示之者，即虚空藏及苏悉地院之曼荼罗。此曼荼罗之表三部之果德，由画虚空藏、金刚藏及千手观音之莲花座为宝莲，即足以观之也。

是故此院之曼荼罗，在后虽分为虚空藏院及苏悉地院之二院，然其初，则唯只一院，于虚空藏院一名之外，别无苏悉地院等名。然在上方，则有释迦院及文殊院之二院，下方唯有一院，与之殊不相称，故于必要上，遂分之有二，而于虚空藏院之外，别立一院之名。此在文秘之《秘藏记》，别立下方之一行而名之曰“四波罗蜜院”。所谓四波罗蜜者，即金、宝、法、业之四波罗蜜。波罗蜜即到彼岸，是即到达于彼岸之谓也。换言之，即是悟所之义。为何名此下方之一行为四波罗蜜耶？以其为示悟金刚部、宝部、法部、羯磨部四部之果之曼荼罗部也。然在胎藏曼荼罗，乃为佛、莲、金三部门之建立，故应名之曰佛、莲、金三波罗蜜院。但自古以来，无所谓三波罗蜜之成语，故本于金刚界之法相而名之曰“四波罗蜜”，以意揣之，想当如是。所谓“四波罗蜜院”之名，自亦即虚空藏院之通名，然今则总即别名，对于虚空藏院一名，而以此四波罗蜜总体之名，呼其一部分，是故虽称之为四波罗蜜院，然在此所，则非指四波罗蜜菩萨也。

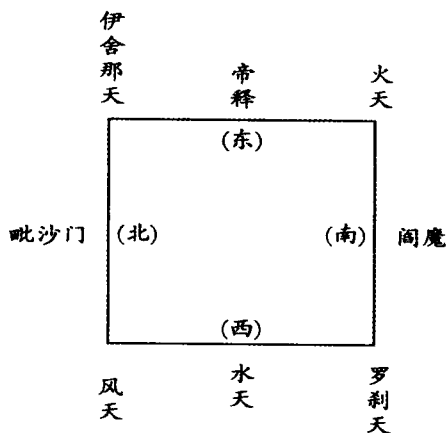
此所加之“四波罗蜜院”一名，乃使用于金刚界曼荼罗之名目，而不适合于此曼荼罗，故自安然等时代以后，遂改称之为苏悉地院。此名乃依据于《玄法寺仪轨》所云“虚空藏及苏悉眷属”一语，前已具论之矣。

以上述第三重之曼荼罗已毕。

二十一 现图胎藏曼荼罗之最外院

最后之最外院，在《秘藏记》等中，则称之为“外金刚部院”。所谓“外金刚部院”者，谓在金刚界畔外之曼荼罗也。此名本专属于金刚界曼荼罗，在不用金刚界畔之胎藏曼荼罗，仍以如胎藏旧图样所用之名，称之为“最外院”，较为妥当也。

此最外院，乃以八方天等护持密教之诸天而成立之曼荼罗，画于最外之四方。于前说现图曼荼罗之由来时，已经论及此院乃为避免胎藏旧图样第二重与第四重诸天之重复，除独留第二重之释迦院外，以其余南、西、北三方之变化身天部，合之于最外部护持密教之天部，此事由此最外部帝释天之有二尊一点推之，即可知之也。此最外院之帝释天住于东方，亦住于北方。此帝释天，何故重复耶？此则不外乎以此变化身之天部合于以前之最外院八方天之曼荼罗也。此八方天曼荼罗即以前之最外院，胎藏旧图样曾说明之，其图形如下：



此八方天之间，画七曜、十二宫、二十八宿等。当八方天组

织之曼荼罗与第二重之变化身天部相合时，南方之阎魔天，因两者之方隅相同，故不感觉困难；又《大日经》未说西方以何者为主尊，故亦不发生矛盾。然困难之事，乃在北方。八方天之组织，北方为毗沙门天，然在第二重之变化身曼荼罗，则为帝释，因不知此二尊当以何者为主，故画彼等对立于一门之两侧。因此北方既画为两尊对立，其余诸方，为求与此一律起见，故以四天王配之，而于南方画增长天(上)与阎魔天(下)对立于一门之两侧，于西方画广目天(北)与水天(南)对立于一门之两侧，于东方画帝释天(北)与持国天(南)对立于一门之两侧，于是遂成两尊帝释天。但此北方之帝释天，因其本为变化身之帝释天，故如《大日经》所说，坐于须弥山上，被冠，手持金刚，而为眷属之所围绕。反之，东方之帝释天，持金刚锋，则不过八方天之姿容而已。加四天、十二宫、二十八宿、九曜、八部等于此八方天而成如现图最外院之二百五尊(实仅二百三尊)。

以上已将胎藏曼荼罗之大略说竟。此胎藏曼荼罗之外缘，尚有牡丹草，依《桧尾口决》，则谓之为庄严食道之花，大约此即《大圣吉祥菩萨秘密八字陀罗尼修行曼荼罗仪轨法》(余一，二左)所谓“四门及食道、四角同诸坛法，宝性草亦同”之宝性草欤？然若依佛陀瞿呬耶之说，则谓此曼荼罗，乃模拟王城者，此处相当于王城之外苑，以幡与花鬘等而为庄严，即为经文所说坛之四方，故为示彼等，亦应画此等之花也。

第三 金刚界曼荼罗

一 金刚界曼荼罗与其本经

金刚界曼荼罗者，与现图胎藏曼荼罗，同由弘法大师最初请来日本。彼胎藏曼荼罗，基于《大日经》所说而画成；此金刚界曼荼罗，则基于《金刚顶经》所说而画成。

《金刚顶经》者，通常称为“十八会十万颂”，乃由或四千颂，或五千颂，或七千颂等之十八部经典集成十万颂，即三百二十万言，而总称之曰《金刚顶经》。从来对于此《金刚顶经》十八会之名，多以为系连续于十八会场中宣说而完成之一经，实则彼决非一经之诸会或一经之初、中、后各段也。仅初会之经，即具有序分及流通分而为一完备之经典，他如二会、三会，莫不皆然。此十八会（即十八部）之经典，依《贞元录》第十五，云系唐天宝元年，不空三藏重入天竺，过锡兰时，其王尸罗迷伽（Cila-megha）搜集以赠，遂为带来。

不空三藏，仅译成此十八会十万颂经典中初会经之一部分《金刚界大曼荼罗广大仪轨》之一品，其余未曾译出，即已辞世。其关于十八会经典之全体者，仅有《十八会指归》解题一书。其后，直至宋朝，施护、法贤两三藏，方渐全译此十八会中之初会、第六会及第十五会之经典，是即：

初会——《一切如来真空摄大乘现证三昧大教王经》三十卷（成一，二），施护译

第六会——《最上根本大乐金刚不空三昧大教王经》七卷（成三），法贤译

第十五会——《一切如来金刚三业最上秘密大教王经》七卷（成二，三），施护译

以上经典，均已译成西藏语，如第十五会经典之梵本，至今犹存。

通常所谓金刚界曼荼罗，亦称九会曼荼罗，是即由成身会、三昧耶会、微细会、供养会、四印会、一印会、理趣会、降三世会、降三世三昧耶会之九曼荼罗而成立者也。此九会曼荼罗，果于《金刚顶经》中何处说之耶？曰：在彼十八会十万颂之《金刚顶经》中之《初会金刚顶经》也。此初会之《金刚顶经》，更分为《金刚界品》、《降三世品》、《遍调伏品》、《一切义成就品》之四大品。开彼初品《金刚界品》所说之六曼荼罗，使成为七曼荼罗，再加彼《降三世品》之初、二曼荼罗，即成此金刚界九会曼荼罗。

但此九会曼荼罗之本据《初会金刚顶经》，至宋施护三藏，方始完全译出，时当宋之大中祥符八年（公元1015），即日本三条天皇之长和四年也。其后经五十年许，当宋神宗熙宁六年（公元1073）时，入宋僧成寻，方始于印经院购之而送来日本（原注云：参照成寻著《参天台五台山记》第八，及元享《释书》第十六）。是故在此以前之日本学匠，虽欲求九会曼荼罗中三昧耶会以下八会在经典中之根据，而苦无其方法。时彼等之所恃以研究者，仅本于唯作解题用之《十八会指归》而逞其想像耳，是故若有与《指归》之说不合者，即以之为印度阿闍梨随意合集各处之曼荼罗。如彼安然，即于其《金刚界大法对受记》卷六云：

“然《金刚界品》之修行法，当用六曼荼罗。而作九院呼之为九会者，此是天竺随宜之绘像，不应以之为此界之定量也。”

又长宴于其《四十帖》中云：

“九会乃天竺之物，震旦难一定，但犹是人师为一机所图。”

此等皆可谓为未见其本据经典之结果。今将九会曼荼罗之本据，依施护译之三十卷经而图示之如后：

- | | | |
|------|---|-----------------------------------|
| 金刚界品 | [| 一、成身会——《金刚界大曼荼罗广大仪轨分第一》(卷一至卷六) |
| | | 二、三昧耶会——《金刚秘密曼荼罗广大仪轨分第二》(卷六至卷七) |
| | | 三、微细会——《金刚智法曼荼罗广大仪轨分第三》(卷七) |
| | | 四、供养会——《金刚事业曼荼罗广大仪轨分第四》(卷八) |
| | | 五、四印会 |
| | | 六、一印会——《现证三昧大仪轨分第五》(卷八) |
| | | 七、理趣会 |
| 降三世品 | [| 八、降三世会——《降三世曼荼罗广大仪轨分第六》(卷九至卷十二) |
| | | 九、降三世三昧耶会——《忿怒秘密印曼荼罗广大仪轨分第七》(卷十二) |

二 金刚界曼荼罗之意义

通常合九会(即集九曼荼罗)而呼之为金刚界曼荼罗,其果为何故而呼以此名耶?又此金刚界曼荼罗果何所含义耶?吾将说明之如次。

窃思此九会之“会”字,殆即梵语“曼荼罗”之译文。此《金刚顶经》中,九会皆称为曼荼罗;又在法全之附嘱本而为智证大师所请来之《五部心观》等中,于说四印会、一印会等处,亦皆列“曼荼罗”之原语,而称之为“四印曼荼罗”、“一印曼荼罗”。是故历来称九会曼荼罗等者,已有人嫌其称呼上之重复。彼《阿娑嚩抄》之著者承澄于其《金界杂要》中所使用之“金刚界九种曼荼罗”一名,实较恰当。然今随俗称,仍用“九会曼荼罗”一名呼之。

依《初会金刚顶经》,此九会,即九种曼荼罗而各有其特别名称,所谓金刚界曼荼罗者,相当于成身会而唯限于最初之一曼荼罗也。本来此九种曼荼罗之名称,均应以依经所说者呼之为至当,然在便宜上,每由种种方面而习为种种之称呼。兹比较《初

会《金刚顶经》及《十八会指归》、文秘之《秘藏记》与《宗睿传》之四种称呼而图列之如下：

《初会金刚顶经》	《十八会指归》	文秘《秘藏记》	《宗睿传》
一、金刚界曼荼罗	——金刚界大曼荼罗	——成身会	——成身会
二、金刚秘密曼荼罗	——陀罗尼曼荼罗	——三昧耶会	——三昧耶会
三、金刚微妙曼荼罗	——微细金刚曼荼罗	——羯磨会	——微细会
四、金刚事业曼荼罗	——供养羯磨曼荼罗	——供养会	——供养会
五、最上四印曼荼罗	——四印曼荼罗	——四印会	——四印会
六、最上萨埵曼荼罗	——一印曼荼罗	——一印会	——一印会
七、		金刚萨埵会	——理趣会
八、三界最胜大曼荼罗	——降三世大曼荼罗	——降三世会	——降三世会
九、 金刚三昧秘 密曼荼罗	降三世秘密 曼荼罗	——三昧耶会	——降三世三 昧耶会

他如承澄之《金刚杂要》，则举慈觉大师所传之九会名称；智证大师之《杂私记》中亦列举其独特之名。但此等诸名之不合于经意者，盖匪鲜也。

以上所揭布诸名，以宗睿所传者，流布最广，本书前章，均已引用，此后如无特别之事情，亦将依用之也。

如斯九会曼荼罗，各有其特别名称，何故唯以其九会中第一会金刚界曼荼罗之名呼其全体耶？假令用九种别名，不亦可乎？盖以由此曼荼罗之组织上观之，彼后诸会，皆不出此最初之金刚界曼荼罗之一会也。彼《初会金刚顶经》说第二会以下之曼荼罗时，皆云“其相如彼金刚界”，因此故知此九会之全体，不出此金刚界曼荼罗组织之外，故总称之为“金刚界曼荼罗”。

但最初之曼荼罗，何以称之为“金刚界曼荼罗”耶？《初会金刚顶经》云：

次当正说	次当我遍说	复次我今当演说
最上之金刚曼荼罗	胜大曼荼罗	最上广大曼荼罗

因与金刚界相等	由如金刚界	其相犹如金刚界
故称金刚界	名为金刚界	是故名为金刚界
(藏译下二七,写一九七)	(不空译闰二,十右)	(施护译成一,五八右)

此金刚界曼荼罗,最初乃佛为金刚手及观自在等十地菩萨,示现于阿迦尼吒天宫而说者,此会为摄取有漏之机故,复示现于须弥山顶。今此图绘之金刚界曼荼罗,乃描写彼佛之集会者,其式样之构成,全与色究竟天及须弥顶同,故此图绘之曼荼罗,亦称“金刚界”。

须弥顶之曼荼罗者,色究竟天曼荼罗之再变现者也。释迦弥怛罗(Cakya-mitra)于其《初会金刚顶经疏》中云(原注云:北京版第五十函,《本续解》下九六至上九七,写六三九):

“此圣众之曼荼罗,乃为成就佛菩萨等之法之受用,而示现于阿迦尼吒天之悦意宫殿者。然为摄取无福分而不得至彼天入坛者,故引入此所(须弥顶),令根成熟后,与以趣入彼所(阿迦尼吒天)之福分也。”

彼示现于阿迦尼吒天及须弥顶之佛菩萨会场,何故名之为金刚界曼荼罗耶?盖以金刚界者,乃是大日如来之异名,彼《初会金刚顶经》中,即呼此大日如来为金刚界如来,是故所谓金刚界曼荼罗,即金刚界如来(大日如来)所示现之曼荼罗也。进一步言之,何故称大日如来为金刚界如来耶?乃因此大日如来,为以如金刚坚固不坏之智之成分(Dhatu)而成立之佛故也。释迦弥怛罗释此“金刚界如来”一语曰:

“由一切如来身口意之金刚本质(Dhatu)完成故。”(原注云:北京版第五十函,《本续解》上二五,写一六九)

又庆喜藏曰:

“称一切如来之身口意为金刚界,以常恒之如来与阿闍、宝生、不空成就之自性极微尘,为毗卢遮那身等之原因故。”(原注云:北京版第五十二函,《本续解》上四七,写一三七)

至于此“金刚界”一语之义，则通常以“金刚”喻智慧之坚固不坏；而“界”(Dhatu)字则含义至多，有所谓体性之义、原素之义、成分之义、原因之义、藏之义、持之义、差别之义等。但弘法大师在其《金刚顶经开题》中，则约其要义为四，是即体义、界义、身义及差别义也。此四义非互相矛盾者，反之却乃相助相成而说明大日如来也。夫大日如来具有如金刚坚固不坏之智体，同时集十界之身相而为一身，而且合集五智之差别相，故名此佛曰“金刚界如来”。

是故所谓金刚界曼荼罗者，如彼《略出念诵经》第一云：

“金刚界如来者，持一切如来之身而以之为同体。”

又《秘藏记》中，亦云：

“金刚者，智也；界者，身也，乃持金刚者之身也。身者，聚集之义，言一身聚集无量之身也。”

盖此乃由无量无边之金刚智体而成立之金刚界如来所示现之曼荼罗。彼《金刚界品》之六曼荼罗，固皆同是中央大日之所变现，即如彼《降三世品》之曼荼罗，亦为大日如来。换言之，即是金刚界如来变为忿怒降三世而降伏大自在天之曼荼罗，是亦不外乎金刚界如来之变现。故总括此九种曼荼罗，而统称之曰金刚界曼荼罗。

三 金刚界曼荼罗之异图

在两部曼荼罗中，而与现图胎藏曼荼罗并称之金刚界曼荼罗，普通即呼九会曼荼罗，实即集九曼荼罗而为一图者也。此九会曼荼罗与现图胎藏曼荼罗，同是由弘法大师最初请来日本者。但弘法大师于此九会曼荼罗之外，更曾请来八十一尊之一会金刚界曼荼罗，彼《请来录》中所云“金刚界八十一尊大曼荼罗一铺，三幅”，即指此也。此图虽可推知与九会曼荼罗中之成身会

相当，然以彼请来之曼荼罗，现已不传，故其内容若何，究不能得其确说。然以意揣之，大率与慈觉大师所请来者，殆为同一耳。慈觉大师所请来之八十一尊图，有妙法院版而为台密之所专用。

以今妙法院版之金刚界八十一尊图，与九会曼荼罗中之成身会比较观之，则有种种异点，如改比丘形之四佛为菩萨形，改贤劫千佛为十六尊，改外金刚部四隅之三昧耶形，为降三世（东南）、军荼利（西南）、大威德（西北）、不动（东北）四大明王。其更特著者，则九会中之成身会，三十七尊皆坐于莲花上，而此《八十一尊图》，除三十七尊中之四摄外，其余三十三尊皆坐兽座或鸟座。是即大日如来，坐七头狮子座；阿閼如来，坐七头象座；宝生如来，坐七头马座；无量寿如来，坐七头孔雀座；不空成就如来，坐七头金翅鸟座。又大日如来之四亲近，金刚波罗蜜，则坐有翼之一头象座；宝波罗蜜，则坐有翼之一头马座；法波罗蜜，则坐一头之孔雀座；业波罗蜜，则坐一头之金翅鸟座。又阿閼佛之四亲近萨、王、爱、喜四尊，与金刚波罗蜜同，俱坐有翼之一头象座；宝生之四亲近宝、光、幢、笑四尊，与宝波罗蜜同，俱坐有翼之一头马座；无量寿之四亲近法、利、因、语四尊，俱坐一头孔雀座；不空成就之四亲近业、护、牙、拳，俱坐一头之金翅鸟座。其他内外八供养，俱与大日之四亲近四波罗蜜同，或坐兽座，或坐鸟座。据杲宝之《秘藏记私钞》，殆尚有坐八头狮子及五头狮子之中央毗卢遮那。

此等住于兽座或鸟座之诸尊，盖基于《略出念诵经》卷第一等之所说。《金刚顶义诀》云：

“狮子者，诸兽中王，于诸兽中，游行无畏故。卢舍那佛亦复如是，诸法之王，于诸法中变化无碍故，是故据狮子座也。乃至其象力用，诸兽力用无能过者，金刚部王共据其上，表以坚力无挂碍故。乃至其诸世间尊贵吉祥，莫先于马，马有慧用，世以为宝，灌顶法王以之为座，表以灌顶具吉祥故。乃至其诸世间以孔

雀鸟而为瑞禽，此禽丽状，具种种色，复有明慧，善应时宜，转法轮王以之为座，表以转大法轮，不非器故。乃至迦楼罗座者，此鸟威力，能降诸龙，诸龙所居，是大海中，迦楼罗鸟随所向方，龙即降伏。不空业王以之为座，表以智用，随方羯磨，摄引人天一切诸龙无不归者。”

由上所引之文，可以知其所标帜之义趣矣。

此八十一尊图与九会曼荼罗虽已广布世间，然此外尚有大唐青龙寺法全阿闍梨之附嘱本而为智证大师请来日本之《五部心观》之金刚界曼荼罗，此图为成卷者，其卷末载有善无畏之真影。由是考之，殆为由金刚智三藏，经善无畏三藏而来者。此图中所画为成身会、三昧耶会、微细会、供养会、四印会、一印会之六会曼荼罗。其中成身会之三十七尊，与八十一尊图同，悉住于兽座或鸟座，但其四佛则不作菩萨形，而与九会曼荼罗之四佛相同，盖均作比丘形也。以三昧耶会以下之尊容，与九会曼荼罗相比较，则所异者甚多，当于后述之，今此处唯指示有此异图而已耳。

请来日本之金刚界曼荼罗异图，虽不过如上所述之九会曼荼罗、八十一尊图，及《五部心观》之曼荼罗之三种，然此外异图之现存而可见者，有现为英领(Leh)地方(经七七度，纬三四度)附近之亚鲁岂(Alchi)，三层寺所遗留之壁画。此寺创建于有名之西藏经典译者宝贤(Rin-chen bzan-Po)时代(958~1043)。此壁画之金刚界曼荼罗，弗兰克(A. H. Francke)氏曾介绍之于其1914年出版之《印度西藏之古遗物》(Antiquities of Indian Tibet)一书中，然说明其为金刚界曼荼罗之异图者，恐当以本书为最先也。

此亚鲁岂三层寺之曼荼罗，乃基于《初会金刚顶经》之《金刚界大曼荼罗广大仪轨品》，以第十世纪庆喜藏(Ananda-garbha)之《释》为本，而画成之成身会曼荼罗。住于中央者，为白色之四

面大日；住于其东南西北四方者，为阿閼、宝生、无量寿及不空成就之四佛；住于其第一重之四隅者，为内四供养；住于第二重之四隅者，为外四供养；其四方，画钩、索、锁、铃之四摄，及贤劫十六尊。此处最感兴味者，即画于此曼荼罗中之四佛，皆不住于兽座或鸟座，然与八十一尊图相同，俱作菩萨形而非比丘形。其尤堪注意者，是即所有请来日本之金刚界曼荼罗，其中央俱为圆轮，而此曼荼罗，则中央与外重同作方形。以此中央作方形或以之作圆轮，其原由，全视解释此曼荼罗本据之经文为何如耳。兹列举其所本据之《初会金刚顶经》经文，而对照其藏汉两译如下：

入彼重围之中	彼中如轮形	外坛中心如轮相
而以金刚线	应入于中宫	复次渐入于中宫
围绕如轮	金刚线遍扞	以金刚线善扞量
以八柱而严饰	八柱而庄严	设以八柱而间饰

(西藏译上二八，写一九九) (不空译闰二，十左) (施护译成一，五八右)

关于此经文之“以金刚线围绕如轮”一句，第七世纪之释迦弥怛罗(Cakya-mitra. 原注云：《初会金刚顶经疏》上一〇六至下一〇六，写七〇〇)与金刚智、不空等，均以金刚线围绕如圆轮之义释之。然如第十世纪之庆喜藏(Ananda-garha. 原注云：《真实摄经释》下一二五，写三八七)，则谓此处所说之“轮”(Cakra)字，即所以指曼荼罗者。彼解此经文之义趣云，中央亦应如外重之曼荼罗轮而以金刚线围绕之。是故谓此经文之义为“如圆轮”，则有如现存于日本之金刚界曼荼罗，中央作圆轮形；若以之为“如外重之曼荼罗轮”，则成此亚鲁岂三层寺壁画之曼荼罗，盖可谓全是所传相异之结果也。

总之，此金刚界曼荼罗之异图，有九会与六会及二种成身会曼荼罗之四种。唯就成身会一会而言，则有画三十七尊坐于莲花座者，及画坐兽座或鸟座者之二种；又其曼荼罗之中央，有作圆轮者，有作方形者，凡二种也。

四 根本成身会之本说

彼金刚界曼荼罗，虽有九会、六会等之异图，然为金刚界曼荼罗之基本者，则为中央之根本一会曼荼罗。观此曼荼罗所画之尊容，以之作真佛想，由是真言行者，即于一身上，自成就其真佛，是故此曼荼罗，又称为“成身曼荼罗”，或云“成身会”。

关于此根本成身会之组织，本经《初会金刚顶经》之《金刚界大曼荼罗分第一》虽曾详说，然今为求便于领解其本文故，对照诸释如下而附以略注：

(北京版上二八，写一九八) (不空译闰二，十左) (施护译成一，五八右)

于四方应有四门 四方应四门 其坛四方及四门

以四鸟居(Torana)而为严饰 四刹而严饰 复以四刹而严饰

而具四线 四线而交络 及以四线而交络

(原注云：为均分曼荼罗之地故，于必要上，遂有成十字之二线及对角之二线。又一说云：为定八柱之地位故，乃有十字及对角之四线。)

以缯帛及花鬘而为庄严 缯彩鬘庄严 缯帛妙线等庄严

(原注云：缯帛者，乃长二十五肘量，幅一肘量之五色缯帛，作为悬挂者也。)

于隅之一切方处 隅分一切处 于其四隅诸分位

及诸夹门(Niryuha)之内 门户于合处 及诸门户相合处

(原注云：夹门者，立门卫之所也。中国译之为厢卫，参阅前第一篇《曼荼罗之形体》章，即可知之也。)

以金刚宝为间错 钿饰金刚宝 各各钿饰金刚宝

应扞外重之曼荼罗 应扞外轮坛 次第扞外曼拏罗

入彼重围之中 彼中如轮形 外坛中心如轮相

应以金刚线 应入于中宫 复次渐入于中宫

围绕如轮 金刚线遍扞 以金刚线善扞量

(原注云:此“如轮”二字,释迦弥怛罗释之曰“如轮之圆”,欢喜藏则释之曰“如外重之曼荼罗轮”,可参阅前章《金刚界曼荼罗之异图》。注又云:金刚线者,以小金刚杵连缀而成之边缘也。)

以八柱而为端严 八柱而庄严 设以八柱而间饰

(原注云:各门之方向,皆各有二柱,故云八柱。)

于金刚柱之内侧 于金刚胜柱 于彼金刚胜住处

(原注云:是即以金刚而为标帜之八柱也。)

以五月轮而为庄严 应饰五轮坛 而复饰以五轮坛

(原注云:于中央及四方五处,各以月轮而为庄严。)

于中央之曼荼罗中 于中曼荼罗 于是所立轮坛中

(原注云:即八柱中央之大月轮。)

安立佛之形像 安立佛形像 如教安立佛形像

(原注云:安立毗卢遮那如来之形像。)

于佛之一切方处之 佛一切周围 于彼中心曼荼罗

(原注云:谓于毗卢遮那佛四方之月轮中也。)

诸曼荼罗之中央 曼荼罗于中 佛像周围当安布

当善如次安立 四胜三昧耶 四胜三昧耶印契

四胜三昧耶 次第而图画 如其次第应图画

(原注云:四胜三昧耶者,金、宝、法、业之四波罗蜜也。此四俱为三昧耶中之最胜者,故名。所谓部母者,即此是也。)

于此等四曼荼罗 金刚进而步 以金刚步而渐进

(原注云:此指阿闍等之四方曼荼罗也。)

以金刚步而行 于四曼荼罗 次第安四曼拏罗

(原注云:金刚步者,不踏越金刚线,入其上观心而步也。)

当安立阿闍(Aksobhya)等之 阿闍毗等四 所谓阿闍佛等四

一切四佛 安立一切佛 一切佛像皆安立

于阿闍之曼荼罗 应作不动坛 先画阿闍曼拏罗

与持金刚共安立 齐金刚持等 持金刚等众齐等

(原注云:持金刚者,萨、王、爱、喜四菩萨也。)

于宝生之曼荼罗	金刚藏等满	次画宝生曼拏罗
安立虚空藏等	宝生曼荼罗	金刚藏等众圆满
于无量寿之曼荼罗	金刚眼净等	次无量寿曼拏罗
安立金刚眼等之清净者	无量寿轮坛	金刚眼等众清净
(原注云:谓金刚法菩萨为金刚眼菩萨也。)		
于不空成就之曼荼罗	应画不空成	不空成就曼拏罗
安立十字金刚等	金刚巧等坛	金刚巧业等应画
(原注云:十字金刚者,羯磨杵也,是即业护牙拳。)		
于轮坛之诸隅	安立于轮隅	于内轮坛诸隅分
安立诸金刚女天	应画金刚女	当画金刚明妃众
(原注云:由火方起,次第安立嬉、鬘、歌、舞四天女。)		
于外重曼荼罗之诸隅	外坛于隅角	其外轮坛四隅处
安立诸佛供养者	应画佛供养	应画佛供养等四
(原注云:即香、花、灯、涂之外四供养也。)		
于诸门之中	门中一切处	然后于彼四门中
应安立四门护	守护门四众	安四护门大明王
(原注云:此即钩、索、锁、铃四摄也。)		
于外重曼荼罗之方处	安立于外坛	次复于外轮坛处
又应安立诸大萨埵	应画摩诃萨	各应安立大萨埵
(原注云:诸大萨埵者,弥勒菩萨等十六大萨埵乃至千佛也。)		

五 根本成身会之构造

今且本于《初会金刚顶经》之所说,而一考根本成身会之构造。其中央之大金刚轮,乃表五佛住处之宝楼阁(Kutagara)者;四方四佛两侧之金刚,乃所以示八柱者。由此八柱所庄严之内侧,则有五圆轮,此表五佛之解脱地,即所谓五解脱轮是也。

依信作铠(Craddhakara-Varman)之《说曼荼罗杼线经》等

(原注云：参看北京版第五十一函，《本续解》下二三五，上下二四三)，则谓此有二种式样：其一，即毗卢遮那如来所住之中央轮，以轮宝绕之；东方阿閼之轮，以金刚杵绕之；南方宝生之轮，以宝珠绕之；西方无量寿之轮，以莲花绕之；北方不空成就之轮，以羯磨杵绕之。然据其另一式样，则以一大金刚轮，围绕五解脱轮之全部。由象征所谓金刚界之义趣一点上观之，则以后式为适当，此即信作铠之所主张者，如彼弘法大师所请来之现图金刚界曼荼罗之成身会，即依用此式样者也。

此五解脱轮，各各有五月轮，其中有表本有无量功德之莲花，五佛、十六尊等即住其上。以此金刚轮为界畔之五佛宝楼阁，由表地、水、火、风四轮之地天(东北)、水天(西南)、火天(东南)、风天(西北)支持之。实则为欲表地、水、火、风、空之五轮，则应有五大神，但因空轮无碍，故此大神则从略焉。

在相当于器界观之道场观之场合时，以此表大金刚轮之八柱宝楼阁，安立于何等基础之上耶？是则最下者为空轮，其上则为风轮；彼风轮之上，则为火轮；火轮之上，则为水轮；水轮之上，则为地轮；彼地轮上，有须弥山；须弥山顶，有遍法界之大莲花；而其上，则有五峰八柱之宝楼阁，五佛诸尊，即住于其中。因是之故，为欲显示支持此宝楼阁之五轮，故以此四大神表之。

谓此世界乃由五轮而成立者，《增一阿含经》第三十七(炆三，六右)等中，亦曾言之，盖非密教特有之说。至以之为方、圆、三角、半月、团形者，则可云全限于密教也。且《增一阿含》等所立之五轮或五大，虽以之为原素，仍皆是因缘所生法。至于密教，则以之为示悟界属性之标帜，是即因大地之不被破坏，故以之象征五佛境地之不被破坏而且为一切之所依；因水之能洗净一切垢秽，故以之象征五佛境地之远离妄想妄分别垢；因火之能烧净一切尘垢，故以之象征五佛境地之烧尽一切烦恼；因风之能动一切，故以之象征五佛境地之能有绝对自由；因虚空之全无障碍

碍，故以之象征五佛境地之离一切障碍而自在无碍等。此与《增一阿含》等所说者，意义全异。

此四大神，非《初会金刚顶经》之所说，殆系惠果和尚，本密教器界观之义趣而加画者耳。其首先说此四大神者，即文秘之《秘藏记》，殆即继承此意者也。

复次，贤劫千佛等所住之成身会第二重，依庆喜藏之解释（原注云：北京版，第五十二函《本续解》，《真实摄经释》上一二八，写三九六），则此所相当于宝楼阁之廊廓（Vithi），而此千佛，即住于宝楼阁之五佛诸尊各各所示现之化佛也。以实言之，则通过去、现在、未来，应举三千佛，然因毗卢遮那之净土，常恒现在，故列现在之贤劫千佛也。如彼《秘藏记》云：云千者，唯举满数言也。此中实含无量无边之化佛，若图简略，则仅列贤劫千佛之上首——弥勒、不空见等十六尊者，亦甚普通也。

最后，住于金刚界畔外护持密教之世天，称之为外金刚部。一切诸天，分为五类，各类各出四天为代表，合共二十天，又各天之妃，一并加画于其间。此金刚界曼荼罗五佛诸尊等之尊容，后当详述之。

六 根本成身会与五法

此根本成身会之所画者，大体为何耶？盖不外乎佛果之实相而已。其佛果之实相为何如耶？此则玄奘译之《佛地经》（黄八，九二左）曾说明之云：

“妙生当知，有五种法，摄大觉地。何等为五？所谓清净法界、大圆镜智、平等性智、妙观察智、成所作智。”

根本成身会者，即以此大觉地，即佛果实相之五法为主而画成者也。在《初会金刚顶经》，释迦弥怛罗之《疏》云：

“世尊毗卢遮那，为法界之自性；乃至世尊阿闍，为大圆镜智

之自性，彼又是生诸印及萨埵者；世尊宝生，为平等性智之自性，彼又是能生者；世尊无量光，为妙观察智之自性，彼又是能生者；世尊不空成就，为成所作智之自性，彼亦是能生者。乃至如斯已集五法之佛陀，即安置于曼荼罗中之五佛也。”（原注云：北京版第五十函《本续解》下九五，写六二八）

由不空三藏之《菩提心论》（闰一，九左）所云：

“于三十七尊中，五方佛位各表一智也。东方阿閼佛，由成大圆镜智，亦名金刚智也。南方宝生佛，由成平等性智，亦名灌顶智也。西方阿弥陀佛，由成妙观察智，亦名莲花智，亦名转法轮智也。北方不空成就佛，由成成所作智，亦名羯磨智也。中央毗卢遮那佛，由成法界智为本。”

一段观之，更为明显。亲光论师之《佛地经论》第七（暑十一，四二左）曾出一说，以此佛果之五法，配法身、自性身、自受用、他受用及变化之五身。其后不空三藏所译之《金刚顶瑜伽三十七尊礼》（闰十五），以此五法所发现之五佛，配属五佛身，毗卢遮那为法身，阿閼为自性身，宝生为福德庄严聚身（自受用），阿弥陀为受用智慧身（他受用），释迦为变化身，盖即继承此思想者也。又《略出念诵经》卷一（闰一，八六右），以此五法五佛，分为五部族，谓中央毗卢遮那之解脱轮为如来部，东方阿閼轮为金刚部，南方宝生轮为宝部，西方阿弥陀轮为莲花部，北方不空成就轮为羯磨部。窃思彼之所以配此五法、五佛为五部者，大约渊源于《不空罽索经》第二十二卷（闰十二，七左）所说之“毗卢遮那如来香象种族，阿閼如来金刚种族，宝生如来摩尼种族，观自在如来莲花种族，不空成就如来一切不空成就种族”也。

此五法、五智、五佛、五部，皆是佛果之实相。此实相者，本来常住，由昔至今，未尝变化。凡夫之身，本亦具有之，以具有故，遂因修行而得实现。然如何方能使此本来本具之五法五智得实现耶？曰：是则不得不假密教特有之修行法“五相成身观”

也。据《初会金刚顶经》(成一二)及《略出念诵经》(闰一)、《守护经》(闰七)等,彼出现于印度之释迦牟尼佛,虽出家后行六年之苦行,而仍不能真实开悟,最后被秘密佛之惊觉开示,修五相成身观,由是方于阿迦尼吒天宫,得无上正等正觉,速得本具之五法五智等而成毗卢遮那如来,虽为金刚手、观自在等地上菩萨之所围绕,而示现金刚界曼荼罗。然此会为摄取有漏之菩萨故,更降于须弥山顶而再示现之。彼示现于阿迦尼吒天及须弥山顶者,为真正之金刚界曼荼罗,故坐于金刚界曼荼罗中央之毗卢遮那佛之尊容,即在阿迦尼吒天宫成正觉时之姿容也。

若此毗卢遮那佛,果为在阿迦尼吒天宫成正觉时之姿容者,则当兴问曰:彼毗卢遮那,为法身欤? 将亦为报身欤? 据释《初会金刚顶经》之释迦弥怛罗及庆喜藏,乃至不空三藏之《分别圣位经》、《三十七尊心要》及《出生义》、《般若理趣释》、《金刚顶义诀》等,均无不谓之为报身也。然此报身,将谓为自受用身欤? 抑为他受用身欤? 既置重于成正觉身之一点,则当谓之为自受用身也。然据释迦弥怛罗及庆喜藏,对于《初会金刚顶经》之说明为本,则此正觉之身,分为色身与智身,由色身(即肉体的方面)而称之曰他受用身,由智身(即心的方面)而称之曰自受用身,是故名色身曰毗卢遮那,名智身曰大毗卢遮那。释迦弥怛罗之《疏》,举毗卢遮那及大毗卢遮那之区别曰:

“毗卢遮那者,乃是色身,于具因行相应之完成标相之住处(阿迦尼吒天宫),对彼生于天族之诸菩萨,为令其心受法门之受用故,依现证三摩地之次第,随应异熟心而显有清净智照耀之特相,于此住处,众所围绕而为说法,是名毗卢遮那。乃至所谓大毗卢遮那者,乃是指智之自性,正示解脱烦恼、所知障而照耀一切事物之自性也。”(原注云:北京版第五十函《本续解》上九,写五五)

又庆喜藏之《释》云:

“此二者(毗卢遮那及大毗卢遮那)之差异如何?于阿迦尼吒天宫成正觉之五如来身之自性,即是毗卢遮那。彼毗卢遮那及金刚萨埵等出生之原因,且具无始无终之法界相,而与彼自身无二之心王心所,即是大毗卢遮那。”(原注云:北京版第五十二函《本续解》上三六,写一〇二)

此以中央毗卢遮那为报身之说,虽与彼《金刚顶三十七尊礼》等说之为法身者,全相矛盾,然因前者之立场,以修生修显之佛为主,后者则以本有本觉之五法五智为主而配属之,故实际上,此二说仍得并立也。

又所谓法身、所谓自性身、所谓受用身等,非各各别体者,乃不过是一佛体上之一方面或作用。故若以法身为主,则一切皆是法身,乃至若以变化身为主,则一切皆是变化身。如彼安然之《菩提心义》卷五所云,若依《瑜伽瑜祇经》等之立场,则金刚界曼荼罗三十七尊,皆是自性身;又若依《摄真实经》等之所说,则此三十七尊,皆是变化身等也。然而今此之图绘金刚界曼荼罗,乃是摹写金刚界如来(即修生修显之大日如来),于阿迦尼吒天等,为诸菩萨所示现之佛菩萨集会之真正曼荼罗者,故应以彼为他受用身。如释迦弥怛罗及庆喜藏等所说者,乃为稳当也。但此虽谓之为他受用身,而于此他受用一身之中,即具含有自受用身之智、法身之理体,乃至变化身之用也。

由此他受用身之毗卢遮那身中所含之自受用智,为令他菩萨受用其本具之四智故,乃于四方示现四佛:东方之阿閼佛,为示大圆镜智之发现及其菩提之相用,故于其四方示现萨、王、爱、喜四亲近;南方之宝生佛,为示平等性智之发现及彼智之福聚相用,故示现宝、光、幢、笑四亲近;西方之无量寿佛,为示妙观察智之发现,及其智之相用,故示现法、利、因、语四亲近;北方之不空成就佛,为示成所作智之发现及其智之相用,故示现业、护、牙、拳四亲近。更为详示此等四智之活动,故复示现四波罗蜜、八

供、四摄等，而此三十七尊之根本成身会，遂由是成立。

七 根本成身会与十六大菩萨生

复次，根本成身会四方四佛之四亲近十六大菩萨者，果为象征何事耶？曰：此即所以显示十六大菩萨生者也。此十六大菩萨生，在彼不空三藏之《三十七尊心要》、《般若理趣释》及《菩提心论》中，未有不说之者。彼《三十七尊心要》中，虽说之极详，而其要领，则甚难觅，今以释迦弥怛罗及庆喜藏之所说者为本而述其要义如次。

所谓十六大菩萨生者，即指十六大菩萨之功德生也。以现代语释之，即是行菩萨行之真言行者所应实行之生活，其过程粗分为四，细分之则为十六。真言行者之生活，即如彼《般若理趣经》所说“菩萨胜慧者，乃至尽生死，恒作众生利，而不趣涅槃”也。

彼真言行者生活之第一过程，即是发起“诸法本来俱是一体，所谓自己，所谓他人，皆实一如，决非二物”之菩提心，是即金刚萨埵之位也。自他一如之后，则不得不以其他一切，皆为善友，而引摄之于己方，行其共存共荣之生活，是即第二过程之金刚钩王菩萨位也。为成就此共存共荣之生活故，则不得不空己而爱他，测度他人之利益而使之成熟，是即第三过程之金刚爱菩萨位。由此爱之生活而与一切以喜，是即第四过程之金刚喜菩萨位。此四过程，为入真言门之菩萨所不得不最先实行者，而真言行者亦不得不奉之以为戒律也。

真言行者，当入灌顶坛时，立誓愿云“必起菩提心，迎一切有情为善友，测度一切有情之所为，喜一切有情”。因其本此誓愿而实行之，故《初会金刚顶经》，称在此四过程中之菩萨为“三昧耶（本誓）萨埵”。不空之《菩提心论》，谓此于“因、行、证、入”中

相当于“因”生活，于“开、示、悟、入”中，与“开”之一字相当。

由基于此誓愿之生活，其他有情，信任行者，而施财物，是即当于第五过程之金刚宝菩萨位。以为善友而迎入诸有情中，作善知识而说种种法门，使开智解，除其颠倒恐怖而与以无畏之光，是即第六过程之金刚光菩萨位。自得财施、无畏施，并不以之自私，而施之于一切众生，是即第七过程之金刚幢菩萨位。以此一切而为善友，由彼等之互为施者及所施者，而见者闻者，无不成为喜种，得所谓常乐欢喜根，是即第八过程之金刚笑菩萨位。

此五、六、七、八之四过程，使其誓愿之生活，更增光辉。其使此光辉增大者，密教中称之为灌顶。故《初会金刚顶经》，称此四过程上之菩萨为“灌顶萨埵”。不空三藏之《菩提心论》，则谓彼相当于“因、行、证、入”中之“行”，“开、示、悟、入”中之“示”。

以此光辉之欢喜生活为本而观察诸法，故得一切法悦，身安心平，以心平故，故能常不散乱而住于三摩地（定），是即第九过程之金刚法菩萨位。以心常住三摩地故，遂得般若正智，断除一切烦恼，是即第十过程之金刚利菩萨位。以此三摩地上所起之般若智为因，见此宇宙为毗卢遮那佛所体现之曼荼罗境界，是即第十一过程之金刚因菩萨位。开见此宇宙是曼荼罗境界，并以秘密语宣说之，是即第十二过程之金刚语菩萨位。

此九、十、十一、十二之四过程，因其以基于正智之生活为主，故《初会金刚顶经》，称在此四过程上之菩萨为“智萨埵”。《菩提心论》，则谓彼相当于“因、行、证、入”中之“证”，及“开、示、悟、入”中之“悟”。

由此正智之生活，不仅正见一切事物，不仅正说一切事物，且身体而力行之，是即第十三过程之金刚业菩萨。为成就此事业，则有所谓游、惰、怠、慢之障碍，故以精进、忍辱之甲冑防之，是即第十四过程之金刚护菩萨位。妨此事业者，更有刚强难化

之有情，故以种种方便而对治之，是即第十五过程之金刚牙菩萨位。因此等种种过程故，身之所行、口之所言、心之所思，均能一致，常为正法及供养行而精进，是即第十六过程之金刚拳菩萨位。至于此位，已将佛之三密活动，体现于行之一身，故可直称此行者为佛也。

此十三、十四、十五、十六之四过程，以其为正实现佛所作之事业之生活，故《初会金刚顶经》，称在此四过程中之菩萨为“大事业萨埵”。《菩提心论》，则谓彼相当于“因、行、证、入”及“开、示、悟、入”中之“入”。此处之所谓“入”者，谓入于不住生死、不住涅槃而勤行供养之无住涅槃，而决非谓入于无余涅槃也。

为证以上所述非臆说故，复引释迦弥怛罗之说如下（原注云：北京版第五十函《本续解》下九五，写六三〇）：

“第一萨埵之世尊金刚萨埵者，是菩提心之自性。发起菩提心，则不得不正摄取诸有情，于是则有为四摄事自性之第二萨埵，此尊即是摄取有情之方便也。发起菩提心而召集诸有情之后，则不得不爱此等有情，于是有由爱好诸有情之方便上，成熟彼等，使令解脱之爱染自性，是为第三萨埵。既爱染诸有情，则次当为令成熟菩萨地之自趣，而不得不喜诸善友，于是有喜诸有情之自性，是为第四萨埵也。如是此等四种，是入此大乘真言行道之三昧耶，故曰三昧耶萨埵。人若住此，即能成为菩萨，而无待于他也。（原注云：此段说阿闍之四亲近萨、王、爱、喜也）

“为使自趣遍令成熟，则当常喜思念诸善友而与以灌顶，于是，遂有信用宝珠自性之第五灌顶萨埵。得灌顶后，又闻平等之境界等而受持之，于是，遂有为闻慧思慧威光之所依、日轮之所依之第六萨埵。既闻，则不得不行施等波罗蜜，于是，遂有如闻而专心修行施波罗蜜之自性之第七萨埵。行此之后，得如闻而行之智见，对于诸法而生欢喜，故有欢喜之自性之第八萨埵。此四以灌顶为象征，故名灌顶萨埵。（原注云：此段说宝生之四亲

近宝、光、幢、笑也)

“对法而心悅乃至身得淨除，身淨除故，触于安乐；触安乐故，心住一境，是故有具三摩地相之第九萨埵。心住一境故，如正见而了知，是故有般若智自性之第十萨埵。既以般若分判诸法，智所裁断之后，住于变现之心之瑜伽者，能变现曼荼罗，是故有变现自性之第十一萨埵。或谓第十一萨埵者，依三摩地所得之智自性也。由定而起，说其所观察者，及开演其在自心者，故有语自性之第十二萨埵。此等一切，皆由智出生，故曰智萨埵。(原注云：此段说无量寿之四亲近法、利、因、语也)

“如是入真言行门之瑜伽者，住三昧耶，灌顶，成就瑜伽，为令事业无间断故，是故次复示现事业之萨埵。彼所谓事业者，即是供养诸佛相、利益有情相也，因此故有事业萨埵相之第十三萨埵。若欲成就此事业，则有种种障碍，是故有为此等而护自身之精进与慈爱之自性之第十四萨埵，有示威猛相令此等恐怖之对治方便自性之第十五萨埵。以此等一切之身口意为一体，即能成就一切事业而无待其他，是故有身口意秘密自性之第十六萨埵。”(原注云：此段说不空成就之四亲近业、护、牙、拳也)

此说大体与不空三藏之《三十七尊心要》相合。此十六大菩萨生者，乃是以真言行者由最初发菩提心，渐次向上，乃至得体现佛之活动之向上过程为主者。然今更进一步研究之，问曰：此密教的生活过程之生，其最大原因果为何耶？是则不出乎彼住于曼荼罗中央(可称之曰宇宙之大灵)毗卢遮那之外也。是故此所谓之十六大菩萨生，实不过是毗卢遮那化仪之活动，而示成佛之模范而已。故欢喜藏，以此向上修入之因行方面，与向下摄化门之佛果活动方面，为因相与果相，而解此十六大菩萨生。其说曰(原注云：北京版第五十二函，《本续解》下一四八，写四五七)：

“彼住于一切曼荼罗中央之毗卢遮那世尊，集一切佛而为一体，以阿闍等之方法而遍照。示毗卢遮那世尊之菩提相心者，是

即阿闍如来。分此阿闍世尊之菩提相心为四种：表彼因位之菩提心及果相者，即是金刚萨埵；彼自身之四摄行及其果相，即是金刚王；彼自身成熟有情，使令解脱，且修习于道，及其果相，即是金刚爱染；彼自身行六波罗蜜及其果相，即是金刚喜。

“为毗卢遮那世尊之施波罗蜜者，是即宝生如来。此宝生又有财施、无畏施、慈爱施及与法施之四种，其中财施行及财施行之果相，即是金刚宝；无畏施及无畏施之果相，即是金刚日（光）；慈爱施行及慈爱施行之果相，即是金刚幢；法施及法施之果相，即是金刚笑。

“为毗卢遮那世尊之般若波罗蜜者，是即无量光如来。世尊无量光于所谓一切法自性清净上统一其心之般若行及其果相，即是金刚法；为净除烦恼所知障而修之般若行及其果相，即是金刚利；变现金刚界等曼荼罗之种类般若及其果相，即是金刚因；无量光之四无碍解之自性般若行及其果相，即是金刚语。

“为毗卢遮那世尊之精进波罗蜜者，是即不空成就如来。此不空成就世尊，又为四种：此不空成就为变现佛故，修习精进行，或成熟有情行，及此等之果相，即是金刚业；自摧破志求他乘心乃至调护自心之精进及其果相，即是金刚护；观察诸法，自性明亮，本来清净，恰如虚空，以此精进修习，啖尽贪等烦恼及随烦恼，啖尽一切难调者，此及其果相，即是金刚药叉（Vajra-yaksa）；修习一切如来身语意金刚自性之精进及其果相，即是金刚拳。”

如是，根本成身会之十六尊者，自因相上言之，虽不过是象征真言行者得体现佛之活动之密教生活十六过程，然自果相上言之，则此过程亦可谓为四佛四智之发现云尔。

八 根本成身会与相互供养

据《初会金刚顶经》及《略出念诵经》等，根本成身会之中央

毗卢遮那佛，于四方示现四佛、十六尊。同时，其所示现之四佛，为供养中央毗卢遮那佛故，于彼毗卢遮那佛之四方，示现金刚波罗蜜（东）、宝波罗蜜（南）、法波罗蜜（西）、业波罗蜜（北）之四波罗蜜。为酬此四佛之供养故，中央毗卢遮那佛，又于四方四佛之侧，示现嬉（东南隅）、鬘（西南隅）、歌（西北隅）、舞（东北隅）之四天女。四佛又于第二重之四隅，以香（东南）、花（西南）、灯（西北）、涂（东北）四天女应之。毗卢遮那佛，因此倍增威光，而于四方四门，示现钩（东）、索（南）、锁（西）、铃（北）之四摄。此能现之毗卢遮那，与所现之四佛间，示行相互供养之妙谛，此中实具有深长之意味也。

此所谓“供养”(Puja)一语者，乃示离小我之念而从事于侍奉于他之活动也。此供养若能圆满完成，则此即是佛作佛业。今且先究四方四佛为供养中央毗卢遮那而示现四波罗蜜，其义趣果何如哉？是则，所谓金刚波罗蜜者，乃是以誓愿之生活上菩提心之活动为一体者；所谓宝波罗蜜者，乃是以光辉之生活上宝灌顶之活动为一体者；所谓法波罗蜜者，乃是以法悦之生活上之活动为一体者；所谓业波罗蜜者，乃是以成佛之生活上之活动为一体者。四方四佛，以中央毗卢遮那所赋与之四智活动，还以之奉献于毗卢遮那世尊。故释迦弥怛罗解此四波罗蜜云：

“为印自部族(四部之事)之智故，四印之诸主，变现住于一切方处之四印。”(原注云：《初会金刚顶经疏》下九六，写六三七)

庆喜藏亦释之云：

“聚集菩提心者，萨埵金刚母(sattva-vajrini)是(原注云：金刚波罗蜜之事)；摄施波罗蜜而为一者，宝金刚母(Ratna-vajrini)是；聚集般若波罗蜜者，法金刚母(Dharma-vajrini)是；摄精进波罗蜜而为一者，业金刚母(Karma-vajrini)是。”(原注云：《真实摄经释》下一四九，写四六〇)

据此等释，明知《初会金刚顶经》所说之四波罗蜜，不是尊形

而是三昧耶形(即标帜印)也。然不空之《三十七尊心要》等,则以之作为尊形而与余尊相同,但此二者之间,其义趣固未尝稍异也。

为应此四佛之供养故,中央毗卢遮那,复于四佛之侧,示现嬉、鬘、歌、舞四供养天女。此其义趣,为何如耶?曰:此即表中央毗卢遮那,翼赞四佛四智之活用而使之倍倍增进也。嬉者,喜阿閼如来所主之菩提心之活用也。鬘者,称宝生如来所主之光辉生活以为宝鬘也。歌者,歌咏无量寿如来所主之法悦生活也。舞者,为示不空成就佛所主之佛之生活之妙舞也。因此释迦弥怛罗释此四供养云:

“秘密四供养者,即嬉等也。是即喜菩提心、如来之鬘、如来之歌及诸行也。此等非是主尊,故以之安立为大天女也。”(原注云:《初会金刚顶经疏》下九六,写六三八)

由此毗卢遮那佛之供养故,四佛倍增其活动之光辉。因此倍增光辉之活动故,四佛复供养于中央毗卢遮那佛,是即外四供养之天女香、花、灯、涂也。香者,因菩提心之活动,而净除烦恼之垢也。花者,以七觉支而庄严光辉之生活也。灯者,以般若之智慧而为照明也。涂者,以供养之妙业而清凉身心也。是故释迦弥怛罗释此外四供养云:

“香等四者,以香表善净除,花表菩提支分,灯明表智,涂香表戒也。”(原注云:《初会金刚顶经疏》下九六,写六三八)

由此四佛四智之胜妙供养故,中央毗卢遮那,得最大力,更以广大四智之活用,与于一切,为令一切有情受用法界实相故,于四方四门,示现钩、索、锁、铃四摄菩萨。其中,以菩提心钩召有情人于解脱大城者,是即金刚钩;以菩提行之索,引有情人彼城中者,是即金刚索;令此初人之有情,心注实相而不退转者,是即金刚锁;令安住于此实相,闻佛说法而浸润于法悦中者,是即金刚铃。此等具如《初会金刚顶经》及不空之《三十七尊心要》等

所说。

若以此毗卢遮那，为支配宇宙之大灵，以四佛示其宇宙之个性，则生存于宇宙之个性，悉是由彼大灵之所赋与。活用其所赋与之天质而以之供养于大灵时，则大灵酬之以个性之发达。以此发达之个性，更贡献于大灵之时，则此为大灵之宇宙，益增大其光辉，而化一切均为文化之光明。

九 根本成身会之尊容

根本成身会之五佛、十六尊，乃至八供、四摄诸尊，皆不过是以如先所说之五法十六生等抽象的无相法，作为具体化及象征化而已。彼何故以无相之法使之具体化及象征化耶？是则密教修观之根本条件而欲令心趋于统一之途也。由无相观而统一此心，虽非绝对不能，但亦至为不易，故用此有相观也。今借《大日经疏》第四（余七，三六右）善无畏之语以明之。其言曰：“令初业者，措心有地，所作不空。”由是以所谓清净法界及四智作为拟人化时，则可由其身色、座法、手相、持物，乃至衣服、庄严等，以表现无相法之性质及其活用。例如：以中央毗卢遮那之身之白色，表法界之自性清净；以其莲花座，表坐于聚集本有之万行功德上；以其智拳印，表以此清净法界为基本，能与一切有情以觉证也。

以此抽象的无相及心相，作为具体化或象征化时，盖不必唯限于拟人一法也。在《初会金刚顶经》中，以抽象的无相之法相，作为具体化及象征化时，尝应用四种方法，是即大印、三昧耶印、法印及羯磨印也。所谓大印者，即是拟人化也。例如：以清净法界为毗卢遮那佛，以大圆镜智为阿闍如来，如是等等也。所谓三昧耶印者，即是摄化众生而不可避免之行业，换言之，即是佛菩萨之本誓。此本誓（即三昧耶之心相），以剑与莲花等等事物表之，或屈伸手指以示之也。所谓法印者，即是以佛菩萨之无限

常恒说法，以有限之音声文字表之，是即真言陀罗尼等也。所谓羯磨印者，乃是以佛之无限常恒动作，由手指之屈伸及结解等而表之也。此四处之所谓“印”(mudra)之一字，佛陀瞿呬耶于其《秘经义入门》中，曾释之云(原注云：北京版《本续解》第四十九函下五，写二二)：

“云印，云标帜，云表号，云标相，俱同一义也。”

彼意盖谓，所言“印”者，象征或标帜之意也。

在金刚界九会曼荼罗中之三昧耶会，乃是以四印中之三昧耶印为主者，微细会则以法印为主，供养会则以羯磨印为主；然此中央根本成身会，乃是以大印为主者。换言之，即是拟人化也，此处则称之为“尊容”。

此成身会之所以画大印(即诸尊之尊容)者，除依此而修秘密之灌顶仪式外，其意且欲令本尊瑜伽观容易成就也。其本尊观者，即依经轨安坐于画像前，观此画像，以之作真佛想，观彼真佛以金刚遍人之印，招人于自身之中，自身即成本尊，遍满法界，而起种种之化仪也。其所以修此观法者，则以自觉“自身本来即佛”，因是故不得不出于行自佛行业之化他门。故由密教之观法上观之，则诸尊之尊容，实亦一极切要之事件也。但在《初会金刚顶经》中，对此尊容并无说明。窃思此尊容构成之要素(即色彩之标帜及座法、三昧耶印、羯磨印)，已散说于经中之各处，故得由阿闍梨之意乐而组立之，且以之由口传而互相承受也。因其传承互异，故所传之尊容，其不一致者盖不鲜也。然就大体而论，则其所结之印相，均不外乎《初会金刚顶经》中之羯磨印；其所持之三昧耶形，均不外乎三昧耶会中所指示之三昧耶形。由弘法大师请来东寺及高雄之曼荼罗，与文秘之《秘藏记》之说明大都相合。

今以庆喜藏之《释》(原注云：北京版第五十二函《本续解》，上一二八至下一三〇，写三九六)，与《秘藏记》互相对勘，而将其

所传相异之点,及其身色等配合不同之处,列之如下:

庆喜藏《释》

文秘之《秘藏记》

一
世尊毗卢遮那,身色白,持五钴金刚杵于胜菩提印,以金刚趺坐,坐于狮子座之莲花及月轮上,具有日光,着绢罗(Avacya-Patta)之上衣及裙,有宝冠及缙帛之灌顶,四面,第一面向东看。

此中轮上之中台,为大日如来,肉色,持智拳印。

二

他如阿闍等之身色,则依次为青、黄、赤、绿,又各以金刚趺坐,坐于象、马、孔雀、金翅鸟座之莲花及月轮上,依次各作触地、胜愿、胜三摩地及施无畏印,各持金刚、金刚宝、金刚莲及羯磨杵,俱具日光轮,且有宝冠及缙帛之灌顶,仅有一面,其面与毗卢遮那相对向。

东轮之中台上,为阿闍如来,黄金色,左手握拳,右手下垂。南轮之中台上,为宝生如来,金色,左手握拳,右手向外开展,屈无名指及小指,竖中指、头指、大指。

西轮之中台上,为无量寿如来,金色,持三摩地印。北轮为不空成就如来,金色,左手握拳,右手舒五指当胸。

三

若画若安立此等五佛之时,当诵所谓金刚界(Vajradhatu)五如来共通之心真

言，令影现于空中者降临而与之合为一也。他如，或画或安立萨埵金刚母(sattva-vajrrini)乃至金刚遍入，亦应令影现于空中者降临而与形像合为一。

四

萨埵金刚母者，即莲花与月轮座上之赤色五钴金刚杵也。

宝金刚母等之座，亦与上同。此宝金刚母，以如意宝珠尖端之五股金刚杵表之。

法金刚母者，以赤白色之十六叶莲花(八叶向上，八叶向下之未敷莲也)中之五股金刚杵表之。业金刚母者，以五色之十二股羯磨杵表之，杵之中央为白色，前方为青色，右方黄色，后方赤色，左方绿色。

五

自金刚萨埵等乃至贤劫菩萨，皆住于莲月上之萨埵座，以说金刚萨埵等第一尊，住于半金刚座上故。

前方为金刚波罗蜜菩萨，身黑青色，左手持莲上篋，右手持阿闍如来之印。

右方为宝波罗蜜菩萨，身白黄色，左手持莲上宝，右手持四角金轮。

后方为法波罗蜜菩萨，身肉色，持无量寿印，印上承莲花，花上有篋。

左方为羯磨波罗蜜，身青色，左手持莲上篋，右手持羯磨杵。

六

其中,金刚萨埵,身色白,左手持金刚拳而握铃,且现傲慢相,而以右手持交床(khatvanga)印,此印即举其中指之本初五股金刚杵当于自胸也。

金刚王菩萨,身黄金色,以金刚钩摄集一切如来。

金刚爱染,身赤色,以弓箭刺一切如来。

金刚喜,身色如绿柱玉,二手作金刚拳,而与善哉之称呼,此即喜一切如来之相也。

金刚宝,身黄色,左手持金刚拳印握铃,且现傲慢相,右手持金刚拳,而以如意宝珠尖端之五股杵为标帜,且持之当于额上。

金刚光,身色如日轮,右手持金刚之日轮而照耀一切如来,左手安于座上。

金刚幢,身色如虚空,右手持如意宝珠之幢,左手安于座上。

金刚笑,身色白,如螺贝莲

前方为金刚萨埵菩萨,身肉色,左手持铃,右手持五股金刚杵。

右方为金刚王菩萨,肉色,二手相叉作拳。

北方为金刚爱菩萨,肉色,

后方为金刚喜菩萨,肉色,二手当胸握拳。

前方为金刚宝菩萨,肉色,左手与愿,右手承宝。

右方为金刚光菩萨,肉色,左手握拳,右手持光日形。

左方为金刚幢菩萨,肉色,二手持幡幢。

后方为金刚笑菩萨,二手

根，右手持金刚附着于齿鬣之两端而笑诸如来，左手安于座上。

金刚法，身赤白色，左手持金刚莲当胁，以右手当胸，作其莲叶之开势。

金刚利，身色如虚空之清净，左手持《般若经》当自胸，右手持剑，作挥斫一切如来之势。

金刚因，身黄金色，转八辐轮于右手之中指端，左手安于座上。

金刚语，身铜色，右手持金刚舌，共诸如来语，左手安于座上。

金刚业，容颜白色，腰及二手青绿色，余处青色，面以下至于腰部，作赤灰色，二腿黄灰色，二肩及足，均白色，左手持金刚拳握羯磨铃，且现傲慢之相，右手中指举羯磨轮当于自胸。

金刚护，身黄金色，二手持金刚铠，作铠护一切如来之相。

金刚药叉，身黑色，腹大，

合扬于耳侧，成拳印背耳之势。

前方为金刚法菩萨，肉色，持一莲花。

右方为金刚利菩萨，金色，左手持莲上筐，右手持利剑。

左方为金刚因菩萨，肉色，左手握拳，右手持轮。

后方为金刚语菩萨，肉色，持如来舌。

前方为金刚业菩萨，肉色，二手合掌举顶上。

右方为金刚护菩萨，青色，二手各舒头指，屈余指，当腋侧扬之。

左方为金刚牙菩萨，白色，

露牙，以二金刚拳，于面之两旁，作持牙相。

金刚拳，身黄色，于三昧耶拳中插入金刚，作抽出三昧耶拳之势。

七

嬉天女，身白色，以二金刚拳持二五股(原作胍)金刚杵，作二金刚慢，以喜悦，少向于左。

鬘天女，身黄色，以宝鬘灌一切如来顶。

歌天女，身赤灰色，弹箜篌。

舞天女，身色如金刚业，持三股(原作胍)金刚，二手作舞蹈之相。

八

香天女，身白色，以金刚香器，令诸如来满足。

华天女，身黄色，左手持金刚花器，右手散花。

灯天女，身赤灰色，持灯烛，以光聚而为供养。

涂天女，如舞天女，身杂色，左手持涂香之法螺，右手以涂香云供养诸如来。

二手作拳当臆。

后方为金刚拳菩萨，青色，二手作拳，当心扬之，腕稍屈下垂。

金刚嬉菩萨，黑色。

金刚鬘菩萨，白黄色。

金刚歌菩萨，白肉色。

金刚舞菩萨，青色。

右方下角，为金刚烧香菩萨，黑色，持香炉。

右方上角，为金刚华菩萨，浅黄色，持鲜花。

左方上角，为金刚灯菩萨，白色，持烧炉。

左方之下角，为金刚涂香菩萨，青色，持涂香器。

九

金刚钩，身白色，以金刚钩，钩召诸如来。

金刚索，身黄色，引入诸如来。

金刚锁，身赤灰色，以金刚锁缚诸如来。

金刚遍入，杂色，右手持金刚铃而遍入诸如来，左手安座上。

十

以上所说之中，诸如来则具寂静心，以一切庄严为庄严，作寂静眼之相，具微笑容。

金刚萨埵等则以妙悦而开眼，均具欢喜心而微笑，以五佛冠及缙帛而受灌顶，以一切庄严而为庄严。

十一

弥勒菩萨等居于东方之部分者，与金刚萨埵同，俱持金刚也。其居于南方之部分者，与金刚宝同，俱持宝珠也。其居于西方之部分者，与金刚法同，俱持金刚莲也。其居于北方之部分者，与金刚业同，俱持羯磨

东方为金刚钩菩萨，黑色，左手握拳，右手持钩。

右方为金刚索菩萨，白黄色，右手持索。

西方为金刚锁菩萨，肉色，左手握拳，右手持锁。

左方为金刚铃菩萨，青色，持铃。

杵也。其特宜注意者，即此

等均以宝冠而灌顶也。

(贤劫千佛之尊容，文秘之《秘藏记》中，未有说明，东寺及高雄曼荼罗等，均以之作合掌印也。)

十 根本成身会与外金刚部

画于根本成身会金刚界畔最外之诸天，称为外金刚部。然此外金刚部之诸天，在此根本成身会之本据《初会金刚顶经·金刚界大曼荼罗广大仪轨品》中，并未尝说及之也。直至《初会金刚顶经》为降三世大曼荼罗本据之《降三世品》，方始说及此外金刚部。因是，如中国西藏之亚鲁岂壁画，所遗留之金刚界成身会曼荼罗，即未画此外金刚部诸天，其意即以说此成身会之本经《金刚界大曼荼罗品》，既未说及外金刚部，故亦不为之画也。然由弘法大师请来日本之东寺曼荼罗等，其成身会、三昧耶会、微细会、供养会，则均画有此外金刚部。意者，殆本于《降三世品》之所说而加画之欤？

此外金刚部二十天之说，在汉译所谓三十卷《教王经》中，至属于《降三世品》之第十卷，方始有之。其所以必至《降三世品》方说此二十天者，则以如摩醯首罗(Mahecvara)之刚强难化，毕竟非佛之慈悲相所能摄化。于是，金刚手承佛加被力，现大忿怒相，而降伏摩醯首罗等之外道诸天。此等诸天，既已归伏，乃至奉佛敕命，故乃导之入于曼荼罗，令作守护密教之天部，因是而画之于金刚界畔之外也。依彼《初会金刚顶经》，此二十天及其妃，各应其所作之事业，而与以金刚名。义操于其《两部曼荼罗金刚名号》中，以此二十天，皆名“护法金刚”，彼殆未见《降三世品》之所说而随意为之命名耳。

《初会金刚顶经》以此外金刚部二十天及其妃众，分为

五类：

其一，即为三界主而居于上界天者。

其二，即为忿怒神之主，如日月之飞行于虚空者。

其三，即统率神之军势(即誡拏 Gana)之主领而住于空中者。

其四，即为努多(Duta, 即天使)之主，如火神等，以人之供物传达于神，又以神之恩宠传至人间，而住于与地相近之处者。

其五，即为完成神之使命，而效奴仆之操作之际吒迦(Cetaka)之主，而居于地上、地下，或水中等者。

《秘藏记》曾以此五类，配属于三界诸天，其说云：

一、上界天者，色界及无色界也。

二、游虚空天者，即经之飞行天，日月星宿等也。

三、虚空天者，即经之虚空行天，夜摩天以上之四天也。

四、地居天者，四天王天，及忉利天也。

五、地下天者，即经之水居天，龙与阿修罗及阎摩王等也。

今依此顺序，将《降三世品》所说之五类诸天及妃众之金刚名与普通名，及其座位，与庆喜藏之《释》，及现图曼荼罗、文秘之《秘藏记》、《贤劫十六尊轨》，互相对勘如下：

第一 上界天——三界之主

	初会金刚顶经	庆喜藏释	现图曼荼罗	文神秘藏记	十六尊轨
一	幻化金刚 (Maya-vajra)	那罗延(东) (Narayana)	那罗延(东方)	那罗延(东)	那罗延 (东北)
	金刚金色 (Vajra-hemia)	银色天后 (Rupya-manyā)			
二	金刚铃 (Vajra-ghanta)	拘摩罗(东) (Kumara)	拘摩罗(东方)	拘摩罗(东)	拘摩罗 (东)
	金刚童女 (Vajra-kaumavi)	沙瑟耻 (Sasthi)			
三	寂然金刚 (Vajra-canti)	梵天(东) (Brahmi)	梵天(东方)	梵天(东)	梵天 (东)
	金刚寂静 (Vajra-canti)	梵天后 (Brahmi)			
四	金刚器杖 (Vajra-yudha)	帝释(东) (Indra)	帝释(东方)	帝释(东)	帝释 (东)

金刚拳 _____ 帝释后
(Vajra-musti) (Indrani)

第二 游虚空天——飞行天——忿怒主

初会金刚顶经 庆喜藏释 现图曼荼罗 文秘密藏记 十六尊轨
 一 金刚军荼利 _____ 甘露军荼利(南)
 (Vajra-kundali) (Amrita-kundhli) ——日天(南方)——日天(南)——日天(南)
 金刚甘露 _____ 甘露母
 (Vajramrita) (Amrita)
 二 金刚光 _____ 月天(南)
 (Vajra-prabha) (Candra) ——月天(南方)——月天(南)——月天(西)
 金刚焰 _____ 嚩呬尼
 (Vajra-jvala) (Rohini)
 三 金刚杖 _____ 大胜杖(南)
 (Vajra-danda) (Mahadanda) ——彗星天(南方)—罗刹天(南)—罗刹天(西)
 金刚大杖 _____ 持杖母
 (Vajra-mahdna) (Danda-dharani)
 四 金刚冰诃罗 _____ 冰诃罗(南)
 (Vajra-pingala) (Pingala) ——荧惑天(南方)—荧惑天(南)—荧惑天(南)
 金刚宝带 _____ 惹多诃哩尼
 (Vajra-madika) (Jata-havini)

[原注云:甘露军荼利,据庆喜藏之释,则为日天。大胜杖,据释友等之释,则为土曜星。冰诃罗,据释友等之释,则为火曜星]

第三 虚空天——虚空行天——诃拏主

初会金刚顶经 庆喜藏释 现图曼荼罗 文秘密藏记 十六尊轨
 一 金刚碎拏——末度末多——西一金刚摧天——伞盖毗那夜迦——摧碎夜迦天
 (Vajra-chinna)(Madhu-matta)(东方中) (东中) (东中)
 金刚隐没 _____ 摩哩尼母
 (Vjra-vikriti) (Merini)
 二 金刚鬘 _____ 作甘露 _____ 西一金刚食天 _____ 花鬘毗那夜迦 _____ 金刚食持鬘
 (Vajra-mala) (Madhu-kara) (南方中) (南中) (南中)
 金刚吞伏 _____ 吞伏母
 (Vajra-bhaksani) (Bhaksani)
 三 金刚爱 _____ 最胜 _____ 西一金刚衣天 _____ 抱弓箭毗那夜迦 _____ 金刚衣夜迦
 (Vajra-vaci) (Jaya) (西方中) (西中) (西中)
 金刚自在 _____ 嚩舍那母
 (Vajra-vacana) (Vasana)
 四 最胜金刚 _____ 持胜 _____ 西一调伏天 _____ 抱刀毗那夜迦 _____ 调伏金刚剑
 (Vajra-jaya) (Jaya-kara) (北方中) (北中) (北中)
 金刚欢喜 _____ 那嚩爹母
 (Vajra-mandini) (Narada)

[原注云:末度末多,据释友等之释,则为酒神,作甘露。据释友等之释,则为大黑天(maha ka-la)。]

第四 地居天——努多主

- 初会金刚顶经 庆喜藏释 现图曼荼罗 文秘密藏记 十六尊轨
一 金刚母娑罗 守藏 西—罗刹天(西)—太白天(西)—岁星天(西南)
(Vajra-musala) (Dbana-da)
金刚女使 寂静母
(Vajra-duti) (Canti)
二 金刚风 风天 西—风天(西)—风天(西)—风天(西北)
(Vajranila) (Vayu)
速疾金刚 风母
(Vajra-vega) (Vayavi)
三 金刚火—火天 西—火天(西)—火天(西)—火天(东南)
炽盛金刚 火母
(Jvala-vajrini) (Agnayi)
四 金刚大恶 俱吠罗 西—毗沙门天(西)—毗沙门天(西)—毗沙门天(北)
(Vajra-bhairava) (Kuvera)
金刚利 俱吠梨母
(Vajra-cakra) (Kauveri)

第五 地下天——水居天——际吒迦主

- 初会金刚顶经 庆喜藏释 现图曼荼罗 文秘密藏记 十六尊轨
一 金刚钩 嚩罗贺 北—金刚面天(北)—金刚面天(北)—金刚面天(北)
(Vajrankuca) (Varaha)
金刚口 缚罗曳
(Vajra-mukhi) (Vrahai)
二 金刚葛罗 焰摩天 北—焰摩天(北)—焰摩天(北)—焰摩天(南)
(Vajra-kala) (yama)
金刚葛尼 左拈尼
(Vajra-kali) (Camundri)
三 金刚频那夜迦 必哩体尾祖梨葛 北—毗那夜迦天(北)—欢喜天(北)—伊舍那(北)
(Vajra-vinayaka) (Prithivi-culika)
金刚布单那 亲那那娑
(Vajra-Putana) (Chinna-nasa)
四 龙金刚 水天 北—水天(北)—水天(北)—水天(西)
(Vajra-nage) (Varuna)
金刚摩葛哩 水天母
(Vajra-makari) (Varunani)

(原注云:嚩罗贺,据释友之释,则为那罗延天之化身)

以上二十天及妃众之原语,乃是以《贤劫十六尊轨》之“二十天真言”,及庆喜藏所释之“二十天妃之真言”为本,以之与西藏语之译名相对照而还原之者。汉译中有所谓金刚光、金刚爱二名,兹则据西藏译而改置金刚焰、金刚欢喜。

如此表所载,庆喜藏(Ananda-garbha)之《释》(原注云:北京

版第五十二函《本续解》上二九九，写八四五）以虚空天（即誡拏主）亦画于西方，然其西方尊数特多，与其余三方不能均衡。此之所谓誡拏主者（原注云：誡拏主，梵文为 ganapati 或 ganeca），统领神军之主也。此名在古时虽常用为风神（Marutas）、湿婆（Civa）及毗纽（Visnu）等之异名，然至布兰那（Purana）时代，则成为湿婆（Civa）与其妃帕鲁瓦岂（Parvati）间所产生之一神名，此神支配湿婆之军势，且亦统率障碍神（即毗那夜迦 Vinayaka）。故此誡拏主，遂成为毗那夜迦神。由所谓统率毗那夜迦神之一点上言之，则此神自能由其指挥之如何而或为障碍或除障碍。由信此故，故印度于作任何事业之先，必祈祷于此神也。此神之首作象头形，布兰那文学等虽有其奇态之说明，然殆不可信也。彼所谓含光受不空口传而成之《毗那夜迦誡那钵底瑜伽悉地品秘要》（余四）一书中，曾云：

“今说毗那夜迦，形有多种，或似人天，或似婆罗门，或现男女端正之貌，即分四部，摄众多类，如是种种，作诸障碍，唯大圣天欢喜王，是权现之身，如上所说。为欲诱进诸作障者，令入正见故，所以不似余毗那夜迦而现象头，此是喻示故。谓如象王，虽有瞋恚强力，而能随养育者及调御师也。誡那钵底，亦复如是，虽现障身，能随归依人乃至皈佛者，是故此天，现象头也。”

如上所云，殆即象征此神之性质也。

据彼释迦弥怛罗之《疏释》（原注云：北京版下二四二、上二四三，写一五七二），则云“于四门安立誡拏主以为门护”，又不空三藏之《理趣释经》，亦云“又画住虚空四种频那夜迦，四方各配四门”。由是观之，则释迦弥怛罗及不空三藏时代之印度，殆即以此频那夜迦为四方之门护也。在现图之成身会中，画此誡那钵底于东南西北之四门，盖不仅求得其均衡，且亦与经之本旨不相违反也。然至第十世纪庆喜藏之时代，殆已丧失此种信仰，不明经之本意，故其结果，遂谓均画之于西方也。

除此識拏主毗那夜迦之座位外,关于其余诸天,庆喜藏之《释》,与现图金刚界曼荼罗并文秘之《秘藏记》之所说者,均相一致。唯《贤劫十六尊轨》,则与之有异。此《贤劫十六尊轨》,虽不知其由谁请来,然以意揣之,大约即以所谓慈觉大师请来之《梵字贤劫十六大菩萨真言》一本,与《二十天名并真言》一本,相合糅之结果耳。慧光师,以之断为慈觉之师法全之作,虽不适当,然其相去殆亦不远矣。

此《贤劫十六尊轨》中之二十天,以八方天之思想为本,故其结果,遂以现图胎藏曼荼罗最外院之组织,而规律此金刚界外金刚部之方位次第也。

此二十天之形象,据庆喜藏之《释》所说(原注云:北京版上三〇一至下三〇二,写八四五),则与现图曼荼罗、文秘之《秘藏记》及《贤劫十六尊轨》,有非常之差异。兹以此等互相对勘而明之如下:

庆喜藏之释

文秘之秘藏记及现图

贤劫十六尊轨

—

毗纽(Visnu)天乘金翅鸟,身色黑,有四臂,右二手持棒

那罗延天,赤肉色,左拳,右手持轮。

那罗延,执轮,作罗刹形。

(danda)及金刚,左二手持枪及轮。

(原注云:此言毗纽,即经之那罗延天也)

金刚金色母,身黄金色,座及手相,与毗纽同。

拘摩罗天子作童子形,白肉色,首有三髻,

俱摩罗,铃契,作童子形。

金刚铃,乘孔雀,身赤色,有六面,右二手持枪及金刚,左

二手持鸡及铃。

左拳,右手持铃。

金刚童女,与金刚
铃同。

寂默金刚,乘鹅鸟,
身黄金色,具四面,
右二手持金刚及念
珠,左二手持棒及
圣瓶。

梵天,肉色,开
敷花。

梵天,持红莲,
如天。

金刚寂静,与梵天
同。

金刚器杖,乘白
象,身白黄色,右手
持出世间之金刚,
左手持自金刚。

帝释,肉色,持
一股杵。

天帝,持独股
杵,作童子形。

金刚拳与金刚器杖
同。

二

忿怒金刚军荼利,
身赤色,乘马,右
手持具金刚之莲
花,左手持具日轮
之莲花。

日天,肉色,持
日轮形。

日天,作童子
形。

金刚甘露母,与忿
怒金刚军荼利同。

忿怒金刚光,身白
色,乘鹅鸟,右手持
金刚,左手持有月
之莲花。

月天,肉色,左
手握拳,右手持
半月形。

月天,作童子
形。

金刚焰,与忿怒金

刚光同。

忿怒金刚杖，乘龟，
身青色，右手持金
刚，左手持棒。

金刚大杖，与忿怒
金刚杖同。

忿怒金刚冰誡罗，
乘山羊。身赤色，
右手持金刚，左手
执人头作食相。

金刚宝带，与忿怒
金刚冰誡罗同。

三

誡拏主金刚醉
(Vajra-matta)，身
白色，乘象，手持金
刚，左手持犁头。

金刚隐没，与金刚
刚醉同，所异者，唯
左手持剑耳。

(原注云：誡拏主金刚醉，即经之金刚舜拏也。)

誡拏主金刚鬘，身
绿青色，乘郭公鸟，
右手持金刚，左手
持花鬘。

金刚吞伏(金刚食
母)，与金刚鬘同，所
异者，左手持枪耳。

金刚爱，身黄灰色，

罗刹天，赤肉
色，持棒。

荧惑天，肉色，
持火炎，现图中
则持宝幢。

伞盖毗那夜迦，
持白盖。

花鬘毗那夜迦，
持鬘。

抱弓箭毗那夜

罗刹天，执锤，
并有眷属。

荧惑，以火光聚
作恐怖之相，身
赤色。

摧碎夜迦天，持
伞盖宝而住于
东门。

金刚食天，持
鬘。

金刚衣夜迦，住

乘马车,右手持金
刚,左手持摩竭幢
(makaradhvaja)。
于西门,持弓
箭。

金刚衣母,与金刚
爱同,所异者,唯身
为赤色耳。

(原注云:金刚衣母,即经之金刚自在也。)

誡拏主最胜金刚,
身白色,乘蛙,右手
持金刚,左手持剑。
抱刀毗那夜迦,
白肉色,持刀。
调伏金刚,持
剑。

金刚欢喜,与最胜
金刚同。

四

努多(duta)之金刚母
娑罗,身黄灰色,乘
花车,右手持金刚,
左手持槌。
西南之岁星天,
持棒。

金刚女使,与金刚
母娑罗同,其所异
者,唯左手持剑耳。

努多金刚风,身青
色,乘鹿,右手持金
刚,左手持幡。
风天,赤肉色,
持杖幡。
风幢,在西北
隅,作罗刹形,
灰色。

速疾金刚,与努多
金刚风同。

努多金刚火,身赤
色,乘有角之人,右
二手持光明上燃之
三叉戟及金刚柄
火天,赤肉色,
左手持仙杖,右
手持火之智印。
火天,在东南,
赤色,以三角为
标帜。
在现图则持三

杓,左二手持木棒
及瓢箪。

炽盛金刚,与努多
金刚火同。

努多金刚大恶,身
青色,乘死鬼
(Vetala),右手持金
刚,左手持棍棒。

金刚利,与努多金
刚大恶同,其所异
者,唯左手持鬘索
耳。

五

际吒迦(Cetaka)金刚
钩,身青色,乘塞夏
(Cesa)龙王,具猪
面,右手持金刚,左
手持金刚钩。

际吒迦金刚口,身
青色,乘人,具猪
面,右手持金刚,左
手持剑。

际吒迦金刚葛罗,
身青色,乘水牛,右
手持金刚,左手持
阎魔棒。

际吒迦金刚迦梨,
身黑色,乘死鬼,右
手持金刚,左手持

角形。

毗沙门天,黄
色,持塔,右手
持棒。

多闻天,金色,
掌塔,持宝棒。

金刚面天,或名
猪面天,赤黑
色,猪面,人身,
持钩。

金刚面,执钩,
身黑色。

次琰魔天,肉
色,持人头形,
是即琰魔之智
印也。

焰魔,持坛茶
印,赤色。

剑。

际吒迦金刚频那夜
迦主，身黄灰色，乘
鼠，右二手持金刚
及斧，左二手持三
叉戟及象牙并蛇
索。

欢喜天，左手持
萝蔔，右手持
团。

伊舍那，持戟
印，左手持劫波
罗。

际吒迦金刚布单
那，身青色，右手持
金刚，左手持扫帚，
乘鼠。

际吒迦龙金刚，身
黄灰色。乘金刚摩
竭(Vajra-makara)，
具八头之蛇，右手
持金刚，左手执蛇
之羂索。

水天，青色，左
手握拳，右手持
索。

水天，执羂索。

际吒迦金刚摩葛哩，
身白色，乘摩竭罗，
具八头蛇，右手持金
刚，左手持具有金刚
标帜之摩竭罗幢。

由此对照观之，可知二十天之身色等，因其所传互异，故完全不相同也。至于其座，虽庆喜藏悉以之为兽座，然在现图曼荼罗，则均为荷叶座也。又现图之成身会，于外金刚部之四隅，唯画忿怒三股(原作胙)之三昧耶形，而金刚界八十一尊图，则于此所，画降三世(东南)、军荼利(西南)、大威德(西北)、不动(东北)之四大明王。庆喜藏之《释》，则于此所画大恶妃 Brairava(东南)

(原注云:大恶妃者,由二十天之金刚名号推之,即毗沙门天之妃也)、吉祥天 cri(西南)、辩才天 Sarasvati(西北)及侨履 Gauri(东北)之四大明妃(原注云:侨履者,殆即现图胎藏曼荼罗观音院中之自身 gauri 也)。意者,此殆即经未规定之诸尊,随阿闍梨之意乐,契合其旨趣而加画之耳。

十一 根本成身会与其目的

如上所说,应画五佛十六尊八供四摄之根本成身会曼荼罗者,果为何耶?盖将引令实修真言教之弟子,入此曼荼罗会场也。引彼入此,果为何耶?盖欲由此而令弟子开其心眼也。换言之,即是令弟子心中本具之曼荼罗开发也。此之引入弟子全为开其心眼,可由阿闍梨于其引入之处,为弟子所诵之真言句中见之。其真言曰:

“金刚萨埵,今亲为汝开眼,专为汝令开一切眼之无上金刚眼也。”

Om Vajra-sattvah Svayam te adya caksudghata-vah, tadpura, udghataya te Sarvacaksum, Vajra-cak-suranutaram. (原注云:西藏译《初会金刚顶经》,北京版,上三一,写二一九)

为开此心眼故,先以覆面而闭其仅见生死假相之肉眼,而入此曼荼罗会场,信念强固。心眼开发之后,去其覆面,令顺次观见此大曼荼罗之色身。由见此色身之曼荼罗尊容故,信念倍增,心得统一,乃能于幻相上,得见金刚萨埵或如来之真身。基此瑜伽,遂具能成就世出世间之所愿。此事本经中有如下之说明云:

才见大曼荼罗,一	才见已一切如来	弟子于曼荼罗中
切如来加持,又	加持护念,则金	才观视时,即得
又金刚萨埵住彼心	刚萨埵住彼弟子	一切如来威力加
中,时一切如来	心,则见种种光	持,金刚萨埵安

<p>加持故，得见种种光明轮等，又得见神通神力，乃至大持金刚，或现自身，或现如来身，由是以后，当得成就一切义利、一切乐欲、一切悉地，乃至成就持金刚或如来。</p> <p>(北京版，上三一，写二二〇)</p>	<p>相游戏神通，由见曼荼罗，由如来加持故，见婆伽梵大持金刚示现本形，或见如来。从此已后，一切义利、一切意乐事、一切悉地，乃至获得持金刚及如来。</p> <p>(不空译，闰二，十一左)</p>	<p>住自心，即见曼拏罗中有其种种光明轮等诸神通事，入一切如来妙加持性，或见具德大持金刚者，为现本身或见如来等。从是已后，所有一切义利、一切意愿随欲所作皆得成就，乃至得成持金刚尊及成一切如来。</p> <p>(施护译，成一，五九左)</p>
---	--	--

[原注云：见种种光明轮等者，谓见青黄等光轮等也。悉地(Siddhi)者，“成就”之义，即成就不思議力也。]

依此心统一之作用，于幻相上见佛菩萨之真身，是即密教所谓“常瑜伽”之境界也。彼不善之幻觉，乃是一种病的现象，此常瑜伽之境界易速断之。然而密教于此瑜伽境地，更有其特殊旨趣，真言行者以心统一之作用故，于幻相上浮现佛菩萨之真容，同时不执着而观之为幻，此实为其主旨也。固执此幻而以之为实者，是即凡夫之迷执。至若以之为无，则仍不过二乘之但空观，犹是一种断见。所谓幻者，实兼有无。换言之，即是超越有无而为绝对性者，是即不执有无之“不思議幻”观法也(原注云：参看善无畏三藏之《大日经疏》三)。

以此之瑜伽境地为本而凝注于不思議幻之观想，且以之应用于人生者，是即真言行者。彼真言行者知人生为一种生命之

流,时时刻刻,变化灵动,为完全绝对性。故彻底认之为不可说有、不可说无之不思議幻,而不住于生死、不溺于涅槃,且于此生死之中,而实现涅槃之理想也。由此立场,而随众生之乐欲,与以求佛果等之出世间悉地,及名闻利养等世间悉地。盖以此世间,固不当溺,亦不当舍也。是故说根本成身会之根本经典中,曾对人此根本成身会曼荼罗之弟子云:

问弟子曰:汝于
出生义利悉地
智、成办神通悉
地智、成办持明
悉地智,乃至成
办一切如来最胜
悉地智中,欲何
者耶?次当为彼
说其所欲者。

(北京版三一,写
二二三)

(原注云:义利者,即黄金等财富也。)

问弟子言:汝爱
乐义利出生悉地智
耶?神通悉地智
耶?持明悉地智
耶?乃至一切如
来智最胜悉地智
耶?随彼所乐应
说之。

(不空译,闰二
十二右)

问弟子言:汝爱
乐义利出生悉地
智耶?神通成办
悉地智耶?持明
成办悉地智耶?
乃至一切如来最
上成办悉地智
耶?然后随其所
乐如应为说。

(施护译,成一,
六〇右)

次复说求财富之观法,及持明者之观法等。兹先举说求财富观法之经文如下:

—
当修习金刚形之伏
藏充满于胸,既修
习已,则以之得见
地中宝藏。

金刚形住藏,
当于心中观,
观已住于地,
则当见伏藏。

金刚影像先安立,
如应观想在心中,
随方观想彼地形,
是处即当见伏藏。

(原注云:此段谓于自心月轮上,观盈满金色之宝瓶,于瓶上观
金色

金刚杵,由如是观已,即得见何处有埋藏之宝也。)

二

画金刚形已，而于虚	金刚形观已，	金刚影像遍图画，
空之方处修习之，	见空中而遍观，	如应观想在空中，
其所堕之处，即是有	若见随堕处，	随所堕处乃应观，
宝藏之所也。	彼则是伏藏。	是处即当见伏藏。

(原注云：“画金刚形”者，谓运心以画金刚杵形于空中也。)

三

智者修习金刚形于	金刚形于舌，	金刚影像住于舌，
舌上已，自言此处	智者应是观，	智者随应如理观，
有，即得成为真实	自言此所有，	自言此处有伏藏，
语。	语已成真实。	如言随现即真实。

(原注云：“此处有”者，谓此处有埋藏之宝也。)

四

于己身思惟于一切	金刚形一切，	金刚影像遍所成，
金刚形已，随其所落	应当观自身，	如应观想于己身，
之处，即说彼间有宝	遍入落于彼，	观其遍入随堕处，
藏。	其处是伏藏。	是处即当见伏藏。

(北京版，下三一，
写二二四)

(不空译，闰二，
十二左)

(施护译，成
一，六〇右)

(原注云：“于一切之金刚形”者，即是羯磨杵，观此羯磨杵当于自心也。)

此求财富之四种观法，在彼智证大师请来之《五部心观》中，则画为观金刚杵于胸，观金刚杵于空中，左手持金刚杵而语宝藏所在，及以羯磨杵当胸之四种立形菩萨。在科学万能之今日，虽常视此观法全属“迷信”，然善无畏三藏于其《大日经疏》第三(余七，二九左)中，关于此事，曾有所论说，盖足以三思也。其说云：

“而真言者，要须口诵梵文，心亦观之。或屈申身支节犹如戏弄，或修三昧乃观女人之像或忿怒等形，或以水灌顶，或造作

火坛。若欲以心识筹量，则加持之迹又不可见，自非具深信者，安得不疑惑耶？又此行者，于此众缘事相，皆以谛信行之，若勤苦多是未蒙现益，尔时即自思惟：由我功行未至，或由三毒垢染惑障重故，如浣衣钻火，但勿中途休废，自当纯净目睹光明耳。复当思惟幻喻，如药物和合而得升空住寿，亦非利根智慧所能思议，但令妙解其术无不成者。以此深心净信离疑惑故，渐得法验现前。复由法验现前故，信解转增不可沮坏。若不如是者，则同无手之人，虽至大宝藏中空无所得，况在阿闍梨位乎？”

根本成身会之本经中，且更说欲得神通者之观法、游行水中之观法、隐没自身之观法、游步空中之观法等，乃至种种魔力之持明者之观法、得一切如来果之观法，及关于敬爱、钩召、降伏、息灾之四种秘密观法。智证大师所请来之《五部心观》，于此种种观法，皆画有图样。以此《五部心观》之图样，一一与本经之经文相对照而说明之，实为一有趣味而又有用之举，但今恐太烦，是故从略。

十二 三昧耶会之特质

三昧耶会，乃是位于九会曼荼罗东方之曼荼罗，是即画所谓塔及五股（原作胙）杵、宝珠等标帜印（Cihna-mudra），以代成身会之尊形者。通常即称此标帜印（或契印）为三昧耶形

所谓三昧耶（Samaya）者，佛陀瞿呬耶于其《大日经》之《疏释》中（原注云：佛陀瞿呬耶之《大日经疏释》，北京版第六十五函上二二一，写一五一五），曾谓之为由“普”与“行”（sam + aya）二语相合而成。自其自证之方面言之，则为令心到达于佛之境界，是即内证（悟也）之义；若自其化他之方面言之，则为佛如来令心到达于众生之上，是即大悲或本誓之义也。诸尊由此大悲或本誓之上，各为摄化众生故，开示其自悟之法门，以其法门必度有

情故，遂以之作为其独有之宪章，是即所谓轨范也。此轨范又名三昧耶(Samaya)。彼释迦弥怛罗，于其《真实摄经》之《释》中曾云：“三昧耶者，安立轨范也。”(原注云：北京版一七五，写二一六)为令众生认知此安立于自心中之轨范故，乃持塔及莲花、宝珠等物而谓之为三昧耶形。画此三昧耶形之曼荼罗，则称为三昧耶曼荼罗，或三昧耶会。

是故此三昧耶形者，乃是表佛心境之物。前所述之成身会尊形曼荼罗，乃所以象征佛之身密者，此三昧耶印像适与之相对而显示佛之心密。此佛之心密，在《初会金刚顶经》中，则以陀罗尼(Dharani)一语呼之。陀罗尼(Dharani)者，“总持”之义，以其总持佛心中之种种功德智用故。此佛心密之陀罗尼，在以塔及莲花等等事物象征之之时，即成为此三昧耶会之曼荼罗。是故此三昧耶会，在《十八会指归》中，亦称之为“陀罗尼曼荼罗”也。

关于此曼荼罗即佛心密陀罗尼之表现一义，在此曼荼罗之本据《初会金刚顶经》之《金刚秘密曼拏罗广大仪轨分》之初首，即有如下之言曰：

<p>尔时世尊，自一切如来金刚陀罗尼三昧耶，入出生金刚三摩地。由是出入已，复自一切如来心，出生世尊金刚手自执持金刚形普遍炽盛藏之金刚陀罗尼三昧耶印诸女尊，成就一切世界诸佛一切如来金刚陀罗尼智已，乃成一切如来三昧耶印之形，依安立一切如来金刚界大曼荼罗之方法，安位于诸月轮中。</p>	<p>尔时世尊，大毗卢遮那如来入一切如来金刚总持三昧出生金刚加持三摩地。于是三摩地中从一切如来心，成具德金刚手大执金刚者殊妙色相及普遍炽盛藏金刚总持三昧耶，诸贤圣众。为出现已，所有一切世界诸佛如来金刚总持智悉成办已，乃现一切如来智印影像，安立一切如来金刚界大曼荼罗法，用</p>
--	---

次说唵陀南曰：
奇哉菩提心，
欲利益一切有情，
勤勇者为令调伏故，
遂现女人形。

(北京版，下三八，写二七四)

(原注云：勤勇者，即谓佛也。)

依此观之，甚为明显，如一切如来(即是住于毗卢遮那心中之智身金刚萨埵)，成为执持标帜佛心密之三昧耶形之诸无量女尊，由是遍满一切世界，自一切有情之各各方面以开发其佛心。作是事业之后，为象征其各各事业故，遂聚为一体而成为各各之三昧耶形，由彼与成身会尊形曼荼罗相同之方法而住于诸月轮中，此即三昧耶会之曼荼罗也。

此示现持三昧耶形诸女尊之一事，在不空之《十八会指归》中曾云：“此中圣众，皆住波罗蜜形。”由法全之付嘱而为证智大师请来之《五部心观》，即本此旨趣而将此三昧耶会之诸尊，皆画为女尊而各持其三昧耶形。但何故此佛心密之陀罗尼藏必以女形表之耶？则以此陀罗尼(Dharani)一语加有女性，如释迦弥怛罗(Cakya-mitra)之言曰：因佛由此陀罗尼藏而能养育保护一切有情之佛性，为示此义故，乃作女形也。盖于佛之菩提心，唯取其无限爱相之一方面而以为标帜也(原注云：参看北京版第五十函释友之《真实摄经疏》下八一及一七二，写五四四及一〇九七)。

据《初会金刚顶经》，此三昧会，又称“金刚秘密曼荼罗”。但何故而名之为“金刚秘密”耶？此据释迦弥怛罗之说明(原注云：释友之《真实摄经疏》上一六三，写一〇四四)，则为彼欲引入一类弟子与以灌顶且教以秘密之观法故，乃画此曼荼罗，故名之为

于净月轮中，依止而住，说
此颂曰：

大哉无上菩提心，
而诸众生悉欢喜，
为令无畏顺伏故，
由斯示作明妃相。

(施护译，成一，六五右)

“金刚秘密曼荼罗”也。此秘密之观法，果如何耶？是则有金刚秘密身印之观法，及金刚秘密观视印之观法等等。

今且先说金刚秘密身印之观法。此种观法，即是以行者一身之姿势显示金刚萨埵及金刚王等之三昧耶形，与作同一姿势之金刚萨埵妃及金刚王妃等合一之修观法也。其说此观法之经文如下：

一

于月轮之中央，	净月曼荼罗中住，
合二手与二足，	观想金刚作奋迅，
成为凝视之面故，	手足指面悉动摇，
金刚明妃亦爱染。	金刚明妃尚爱染。

（原注云：“合二手与二足”者，合二手于顶上，足半跏趺坐，以心想其相合。观一身为五股杵也。）

二

屈臂成钩，	屈臂犹如持钩势，
思念金刚在头上，	观想金刚在顶上，
以手相招故，	手掌相击使振声，
且钩召钩明妃。	想金刚钩作钩召。

三

于射箭之方法，	又复应作射箭法，
凝视而射胸，	起奋迅想射心中，
自之金刚爱妃，	如应杀彼诸恶魔，
且以魔罗之方法令喜。	妙乐金刚自当得。

四

于自身之胸，	又应作缚系于臂，
以金刚甲之方法，	从自心至遍自身，
而交结臂，	彼金刚法用相应，

则佛亦卫护之。

自得诸佛常卫护。

(北京版,下四〇,写二八九) (施护译,成一,六七左)

是即观行者之一身,为五股(原作拈)杵形而自成为金刚萨埵,且于自身之前观有同一形之金刚明妃住于月轮中而与之合一。又观一身为金刚钩、金刚爱、金刚护之三昧耶形,而自身即成金刚钩、金刚爱、金刚护菩萨,且与自身前月轮中金刚钩等之妃合一之修法,亦与上之金刚萨埵之观法相同。于智证大师请来之《五部心观》中,并画有此观法之对境金刚明妃、金刚钩妃、金刚爱妃、金刚护妃及其真言。此等观法,在认为智体之男尊与智用(即钵乞底 Cokti,能力之义也)之女尊合一者,固无何等过咎,然苟失此秘密标帜之意义,乃至于曲解之,则有如彼“左道密教”,流于极淫猥者。

复次,金刚秘密观视印者,此即修夫妇和合等之敬爱法时,行者作自为金刚萨埵之观,由此观智之上,以张开之金刚眼而凝视其祈祷对象之女人等,能自由达到其修法之目的。或作为招来人与事物之修法时,则行者观想自身为金刚钩菩萨,而用彼以睫毛钩召之光明眼,彻视其所要之事物,遂得如愿钩召之。今引说此种观法之经文如下:

一

金刚视之欲爱,
因欢喜故以其开敷之眼
而视女人,
常得自由。

诸金刚视生妙爱,
所谓欢喜开花眼,
以其观视明妃故,
即能得彼常顺爱。

二

极速而动眼,
以眼之睫毛而钩召,
此即说为光明视,
能钩召一切有情。

又复极恶动摇眼,
眼睫照明钩召相,
此说名为光明视,
一切世间悉钩召。

(原注云：“恶”字疑系“速”字之误写)

三

集皱于眉间，
瞬忿怒之眼，
忿怒视若成，
则三界尚且能破坏。

又复颦眉破坏相，
刹那能现忿怒势，
此名遍持忿怒视，
乃至三世尚降伏。

四

如须弥山岩，
坚固而不瞬之眼，
此则说为慈爱眼，
能除病毒及执魅。

又作坚固慈爱眼，
犹如须弥山诸岩，
此说名为慈爱视，
能破病毒及执魅。

(北京版，下四〇，写二九〇) (施护译，成一，六七左)

依此经之旨趣，而于《五部心观》之中，画其真言及四种眼。然在现存之《五部心观》中，此四种眼之真言，写误者甚多，故今据本经而改置之。

因此三昧耶曼荼罗，乃是以修如上所述之秘密观法为目的之曼荼罗，故本经名之为“金刚秘密曼荼罗”。然不空于其《十八会指归》中说此曼荼罗云：

“第二，说陀罗尼曼荼罗，具三十七，此中圣众，皆住波罗密行，广说入曼荼罗仪轨，为弟子授四种眼，说敬爱、钩召、降伏、息灾等仪轨。”

由此，当可知此会曼荼罗之特质也。

十三 三昧耶会之形像与其本说

三昧耶会之组织及其座位，与在成身会中者，丝毫无异，其所不同者，但将成身会中以人像为象征之尊容改为塔与五股(原作胍)杵、宝珠等事物所成之三昧耶形而已。此中究以何故而画

此三昧耶形，前已说明，然其应画何种之三昧耶形？画何种之风格方得如实表现经说之旨趣？此等问题皆有考察之必要，是故于本经之所说，盖不可不先明了之也。在此曼荼罗之本据《金刚秘密曼拏罗广大仪轨分》中，曾有如下之说云：

尔时

金刚手复说此名曰：

秘密金刚之大

曼荼罗。

(原注云：名金刚秘密者，以是教秘密观法之曼荼罗故。)

时当善说，

最上之金刚曼荼罗，

以如金刚界故，

名为金刚秘密。

(原注云：作秘密观法者，若不先见此曼荼罗，则不可能，是故说此曼荼罗也。)

应以大曼荼罗之方法，

而画一切曼荼罗。

所有诸曼荼罗之中央，

应画佛印。

(原注云：诸曼荼罗者，谓五解脱轮也。画佛印者，谓于五解脱轮之中央，各画五佛之印也。)

座上善住之制底，

此则名为金刚界之主宰母。

(原注云：座上者，谓五解脱轮中轮中央之座也。主宰母者，印名也，以是金刚界主宰者毗卢遮那之印故。)

座上累积金刚，

此则名为金刚心。

尔时

具德金刚手菩萨

摩訶萨，复说秘密

大曼拏罗颂曰：

我今次第当演说，

最上金刚曼拏罗，

其相同彼金刚界，

此说名为金刚密。

大曼拏罗法相应，

诸曼拏罗亦然画，

诸曼拏罗中依法。

应当悉画于佛印。

中方安处跏趺相，

此名金刚界主宰。

金刚跏趺金刚相，

此即金刚部金刚。

(原注云：此座上者，谓东方阿闍佛中央之座也。累积金刚者，谓五股金刚之上，更立五股杵也。金刚心者，阿闍之印名也，以其标帜金刚菩提心故。)

座上之金刚宝，

此则名为自灌顶。

彼金刚宝跏趺相，

如是名为自灌顶。

(原注云：金刚宝者，以金刚为标帜之宝珠也。自灌顶者，宝生之印名也，因其以宝灌一切顶故。)

座上之金刚莲，

此则名为器械。

金刚莲花跏趺相，

此说名为持寿命。

(原注云：器械 Yudha 者，以般若之利剑，断一切分别，故名无量寿印也。)

座上之羯磨金刚，

此则名为一切金刚。

羯磨金刚跏趺相，

是为巧业金刚相。

(原注云：羯磨金刚者，即十二股杵也。一切金刚，梵文为 Vicva-karma。)

以上均应画于莲花上，

且附以光轮。

应当遍画莲花位，

又复悉画圆光相。

座上应画金刚杵，

及竖立之二钩，

座中应画金刚杵，

及金刚钩而起立。

又应画金刚倚于金刚，

与二善哉。

画二金刚相相合，

二手作拳善哉相。

(原注云：金刚倚于金刚者，画二金刚杵，令相接触也。)

画发光明之宝珠，

及日印，

及尖端具有光焰之幢，

及二金刚间之齿鬘。

复画宝聚有炽焰，

日光轮印亦复然，

胜幢炽盛光围绕，

诸齿行列金刚笑。

(原注云：尖端具有光焰之幢者，谓幢之尖端有宝珠，由宝珠而

发光也。)

于金刚之中央画莲花，	金刚中画莲花相，
及具焰之剑，	利剑炽焰亦复然，
及金刚轮之金刚辐，	复画金刚大火轮，
又有焰光之舌。	及画舌相具光焰。

(原注云：金刚轮之金刚辐者，先画金刚轮，以其辐作金刚形也。)

于一切处画尖端之金刚，	诸处遍画金刚杵，
及有金刚之甲冑，	应画金刚甲冑相，
及金刚牙，	依法次画金刚牙，
及画二手作金刚拳印。	二手拳印如应画。

(原注云：尖端之金刚者，面于四方之金刚也。有金刚之甲冑者，谓甲冑之隅有金刚也。)

画萨埵金刚等，	萨埵金刚等随画，
如金刚界曼荼罗。	如大坛中所说仪。

(原注云：此段谓画四波罗蜜印如成身会也。)

画标帜之印，	悉画本印及标帜，
及持金刚等于曼荼罗中。	金刚戏等坛中画。

(原注云：标帜之印者，内四供养之标帜印也。持金刚等者，金刚等之三昧耶形也。)

于外重之诸处，	于外坛中如仪轨，
应各画相当之标帜。	悉画本部自标帜。

(原注云：此段谓于第二重，画外四供养四摄等之印也。)

弥勒等之各自标帜，	慈氏菩萨等亦然，
应随欲而画。	随其所乐咸应画。

(北京版，下三九，写二八四)

(施护译，成一，六七

右)

此经虽复规定其所应画之三昧耶形，然其所规定者，唯限于其大体，至于详细处所，则随阿闍梨之意乐而行之，盖以此经原留有如实表现经旨之自由故也。例如：经文虽说“座上累积金刚，此则名为金刚心”，然其金刚之如何累积，则未详言，而随阿闍梨之意乐。是故在东寺曼荼罗等，则为于横五股（原作拈）杵上，画竖金刚杵。而在圆珍请来之《五部心观》三昧耶曼荼罗等，则为于竖立之金刚杵上更画竖金刚杵或金刚宝。又若依据庆喜藏之所释，则为于横金刚杵上，置十字形之第二五股（原作拈）金刚杵，其端则向于东方（原注云：参看《真实摄经释》，北京版上二〇〇，写六〇五）。此画法虽有三种不同，以其均能表现“累积金刚”之经意，并无若何矛盾也。

又经中所云：“弥勒等之各自标帜，应随欲而画。”虽亦可视之为弥勒等乃至贤劫千佛，然亦可解之为贤劫千佛中之上首十六尊也。是故庆喜藏等二说并举（原注云：《真实摄经释》，北京版上二一〇，写六〇八）。然在现图曼荼罗，则视之为十六尊而画其三昧耶形。据庆喜藏《释》，此四方十六尊乃是金刚部、宝部等四部之变化身，故东方四尊画五股杵，南方四尊画宝珠，西方四尊画莲花，北方四尊画羯磨杵；然现图及《贤劫十六尊轨》等，则于十六尊画各自不同之三昧耶形。此中无论如何差异，但经中既云“应随欲而画”，则彼等均不为误。此十六尊之各自三昧耶形，现图与《十六尊轨》又复多所不同。兹示贤劫十六尊名及其各自三昧耶形与座位如下：

东方(自右方数起)	现图	十六尊轨
慈氏菩萨(Maitreya)	军持瓶	军持
不空见菩萨(Amagha-darcana)	十字杵	莲花眼
灭恶趣菩萨(sarvapayajaha)	梵 篋	三股杵
除忧暗菩萨(Sarvacokatamo-nirghatana)	无忧树枝	梵篋相

南方(自下方数起)	现图	十六尊轨
香象菩萨(Gandha-hasd)—————	容 器—————	莲 花
大精进菩萨(Cauraya)—————	独股戟—————	辘 戟
虚空藏菩萨(Gagana-ganja)—————	宝 珠—————	宝 光
智幢菩萨(Gnana-ketu)—————	宝 幢—————	幢标帜

西方(自左方数起)	现图	十六尊轨
无量光菩萨(Amita-prabha)—————	火 焰—————	莲 花
贤护菩萨(Bhadra-pala)—————	贤 瓶—————	宝 瓶
光网菩萨(Jalini-prabha)—————	罗 网—————	网伞盖
月光菩萨(Cadra-prabha)—————	半 月—————	半月幢

北方(自上方数起)	现图	十六尊轨
无尽意菩萨(Aksaya-mati)—————	梵 篋—————	梵 篋
辩积菩萨(Pratibhanna-kuta)—————	五色云—————	花 云
金刚藏菩萨(Vaira-garbha)—————	独股四井字—————	独 股
普贤菩萨(Samanta-bhadra)—————	剑—————	五智印

外金刚部之事，此处经文未说，与成身会相同，现图则取《降三世品》之所说者以补之。

十四 微细会之特质

微细会位于九会曼荼罗之东南，其图样大体与成身会相同，其所不同者，则画各尊于金刚杵中，又画代表贤劫千佛之十六尊，又于地水火风四大神处仅画莲座，如是数项而已。此曼荼罗何故名为微细会耶？古之研究者，虽有种种臆说，然皆无所根据。此曼荼罗之本据《初会金刚顶经》自古即未曾全译，是故此曼荼罗之所画者，果为表现何等旨趣，直无法以知之。即如彼智证大师所请来之法全付嘱物依梵本《初会金刚顶经》而画成之《五部心观》曼荼罗，亦因不知其本经为何而至今不能充分利用。宋施护三藏虽已全译此初会经文，而由成寻于白河天皇时请来

日本,然以其缺乏疏释,从古即无一人研究之。此微细会之性质所以不明于世也。今幸西藏《大藏经》中,有此《初会金刚顶经》之全译,可以之与汉译之难解处相对勘。又释迦弥怛罗(Cakya-mitra)及庆喜藏(Ananda-garbha)之全部疏释,今犹存在,故彼微细会之内容,今则可以详知之矣。

此微细会曼荼罗,依《初会金刚顶经》中之《金刚智法曼拏罗广大仪轨分》(成一 六九右)而画成,因此,其具名当云“金刚微细曼荼罗”。至其何故称为“金刚微细”,是则依据释迦弥怛罗之说(原注云:《初会金刚顶经疏》,北京版上一七三,写一一〇六),言“金刚微细”(Vajra-suksma)者,谓智慧如金刚之不可破坏,又此智慧微细非眼所见故也。因其曼荼罗所画,即此三十七尊各自其立场而令心专注于此金刚微细智之法性,故名之曰“金刚微细曼荼罗”,或简称之为“微细会”。

金刚微细智,虽有无量无数,然总括之则为法界体性智。此法界体性智在《初会金刚顶经》中则称为萨埵金刚(Sattva-vajra),而以月轮中立五股(原作牯)杵象征之。萨埵金刚之法界体性智,分之则为无量无边之佛智。代表此无量无边之佛智者,则有三十七尊,是即此曼荼罗之三十七尊也。此法界体性智分为无尽佛智,及由无尽佛智合一而为一法界智。此等观法,经说之如下:

尔时,世尊毗卢遮那如来入一切如来微细智金刚三摩地。世尊于彼三摩地入已复出,尔时从一切如来心出生微细金刚智光明,照耀一切世界,对一切有情,入一切如来金刚微细智三摩地,令坚实已,聚而

尔时,世尊大毗卢遮那如来即入一切如来微细智金刚三摩地,于是三摩地中,从一切如来心,成具德执金刚者微细妙智光明。为出现已,普照一切世界,于一切如来众及一切如来微妙智金刚三摩地、三摩钵底中,

为一，观察三摩地智金刚
身，合为一体，成如来智，
入世尊毗卢遮那心。

(北京版，下四二，写三〇五)

坚固作已，复成一聚，三摩
地智妙金刚身遍观察已，
合为一体，出生如来智身，
于世尊大毗卢遮那如来心
中如理而住。

(施护译，成一，六九右)

(原注云：言“令坚实”者，谓一切有情观如来实相智，令定力
坚固不动也。言“聚而为一”者，谓光明聚而为一也。言“金刚
身”者，谓金刚杵形也。言“观察”者，谓变现也。言“如来智”者，
谓其表如来之法界体性智故也。)

此住于代表一切如来之毗卢遮那心中之法界体性智，若以
事物象征之，则为萨埵之金刚，是即月轮中之金刚杵也。若以之
拟人化，是即金刚手菩萨也。此金刚手菩萨之法界体性智，遍满
世界；若由种种方面而观察其法性，则成无尽佛智，则成三十七
智。此三十七智若以之拟人化，是即三十七尊。为表居于此法
界体性智之微细金刚氛围气中，故此曼荼罗之三十七尊，悉画入
金刚杵中。兹略引经文以显其理论之根据：

如是说已，时世尊金刚手
大菩萨，于一切如来之鼻
端，以极微细智相，舒遍一
切如来身，又以诸微细金
刚智相，舒遍一切法界，遍
满一切虚空界。

舒遍一切虚空界已，以一
切如来智金刚形加持自身
而住。

尔时一切如来，于一切如
来智金刚中央，观察金刚

时具德金刚手菩萨摩訶萨
作是说已，即于一切如来
鼻端，以微妙金刚智相，
舒遍一切如来身，如是舒
遍已，又复遍周法界与虚
空界合。

由是微妙金刚智相，舒遍
普尽虚空界故，即于一切
如来智金刚加持影像身中
如理而住。

如是影像身于刹那间混入

法性，入一切如来金刚微
细智加持三摩地。
(北京版，上四三，写三〇八)

一切如来智金刚中，观察金
刚法性已，即于一切如来
及一切如来微妙智金刚三
摩地中如理而住。
(施护译，成一，六九左)

(原注云：言“极微细智相”者，谓于鼻端观象征实相智之雪白色大麦粒大小之微细金刚杵，因此，鼻端感冷气之触相，渐次令一身安乐。由是修观之结果，此鼻端之微细金刚杵幻相，乃至能于他方见之。言“舒遍一切如来身”者，谓触相渐次由自身而舒遍至一切如来身。言“舒遍一切法界遍满一切虚空界”者，谓见无量微细金刚杵，遍满于一切虚空界也。言“一切如来智金刚形”者，谓集无量微细金刚而为一大如虚空之金刚杵。言“一切如来金刚微细智加持三摩地”者，谓此定能加持虚空大之金刚法性而令一切如来各自微细金刚智得出生也。)

此一切如来入观察金刚智法性三摩地，为表现其观察之结果故，遂有三十七尊真言法印。口诵此法印真言，心入三摩地而专注于此金刚法性，以此法印义趣作可见之形式而观想其三昧耶形，是即为此微细会之曼荼罗。故此微细会经亦称之为“法曼荼罗”。

然此所谓“法曼荼罗”，非谓画真言及种子之曼荼罗，依经所云，此曼荼罗之诸尊，皆入观察微细金刚法性之三摩地，故简称此观察金刚法性之曼荼罗为“法曼荼罗”也。佛所以示现此曼荼罗之目的，亦在于此，不外欲令一切有情依之成办三摩地智耳。故对于入此曼荼罗坛者，更应教以微细金刚观及四无量观等。此四无量观，乃依四禅定而修者。由是修之，即得解脱瞋害及不欣慰。是故不空于其《十八会指归》中，释此微细会曼荼罗云：

“第三，说微细金刚曼荼罗，亦具三十七圣众，于金刚杵中画，各持定印，广说入曼荼罗仪轨，为弟子令心堪任，令心调柔，

令心自在,说微细金刚三摩地,修四静虑法,修四无量心及三解脱门。”

此曼荼罗之特质,依此文即可尽之矣。

十五 微细会之尊容与其本说

据《初会金刚顶经》,此微细会曼荼罗之三十七尊,各专注其心于其自身之金刚法性。例如:金刚萨埵即专注于菩提心之当相,金刚王即专注于钩召一切者,金刚爱即专注于爱染一切者,金刚喜即专注于向一切而与善哉者。为表现此等理趣,当如何而画其尊容耶?经文曾以之分为变现曼荼罗及形像曼荼罗,兹引其说如下云:

时世尊金刚手舒遍微细智相而自一切如来心出现,成金刚手菩萨身,次复成金刚萨埵等诸菩萨身,于自心安立自标帜已,造立金刚界大曼荼罗,住于月轮,于自心真言三摩地中,等念而住。

尔时具德金刚手菩萨摩诃萨又复舒遍微妙智相与一切如来身合,从是出已,即现金刚手大菩萨身,复成金刚萨埵等大菩萨像,各各标帜安自心已,即复安立金刚界大曼荼罗相应法用,于净月曼荼罗自心等持等至中依止而住。

(原注云:微细智相,解说见前。言“金刚萨埵等诸菩萨”者,谓金刚萨埵乃至金刚铃菩萨等也。言“于自心安立自标帜”者,谓以各自三昧耶形安立于各自胸月轮中也。言“于自心真言三摩地中等念而住”者,谓专注于各自之真言法印义趣也。)

复次金刚手,为令成就一切如来三摩地智神通故,

复次具德金刚手菩萨摩诃萨,为欲成办一切如来

复说微细金刚智曼荼罗。

三摩地智神通事等，说此
金刚智微妙智曼拏罗。

(原注云：言“成就一切如来”等者，谓由三十七尊之三摩地智及其三摩地而得六神通也。言“神通”者，谓现证也。言“微细金刚智曼荼罗”者，谓观察微细金刚智法性之曼荼罗也。)

尔时当善演说，
最上法曼荼罗，
以如金刚界故，
名为金刚微细。
复依曼荼罗之方法，
安立诸大萨埵，
画佛于金刚之中央，
诸佛曼荼罗亦同。
画诸大萨埵亦如前，
安置自印于胸中，
应住三摩地，
二手当结金刚缚。

我今次第当演说，
最上妙月曼拏罗，
其相犹如金刚界，
金刚微妙故此说。
大曼拏罗法相应，
如教安立大萨埵，
金刚坛中画佛相，
佛曼拏罗如是立。
坛中遍画大萨埵，
自印安心如教说，
应作三摩地坐相，
二手当结金刚缚。

(北京版，下四四，写三一六)

(施护译，成一，七〇左)

[原注云：言“法曼荼罗”者，谓观金刚智之法性，与彼合一之曼荼罗也。言“依曼荼罗之方法”者，指金刚界之大曼荼罗成身会也。言“安立诸大萨埵”者，即指三十七尊等也。言“画佛于金刚之中央”者，谓画毗卢遮那于五股(原作胠)杵中央之握手处也。言“诸佛曼荼罗”者，谓阿闍等四佛之曼荼罗也。言“画诸大萨埵”者，谓金刚萨埵等菩萨也。言“如前”者，谓均如前之画于金刚杵中也。]

此段经文中，实以“复依曼荼罗之方法，安立诸大萨埵，画佛于金刚之中央，诸佛曼荼罗亦同”数语为主，故现图之微细会，其尊容即与成身会同，而且以之画于金刚杵中。然在智证大师所

请来之《五部心观》微细会，则以其置重于经文中之“自印安置于胸中，应住三摩地，二手当结金刚缚”等语，故其各尊皆舒金刚缚如定印安于脐下，各尊胸中均安立各自之三昧耶形。特其中有应注意者，即彼并不依经所说，除毗卢遮那外，余尊均不画于金刚杵中，且其毗卢遮那之所以画于金刚杵中，乃是表其说法智，殆非依经文“画佛于金刚之中央”而后方如此也。据释迦弥怛罗之说（原注云：参看《初会金刚顶经疏》，北京版下一七三，写一一〇六），《瑜伽仪轨》（即此之《金刚顶经》）云：毗卢遮那世尊，为依真言门而修行之菩萨说三摩地智相，亦称微细金刚智。为标帜此故，以五股（原作拈）杵围绕一身。是故彼《五部心观》之毗卢遮那，其四方之绕以金刚杵者，盖不外乎此故耳。

复次，此毗卢遮那之结智拳印，亦为表说此微细金刚智曼荼罗之事业。此微细曼荼罗之本据《金刚智法曼拏罗广大仪轨分》之末，曾说有“最上法羯磨”（汉译）或“法羯磨诸微细智之最胜者”（藏译）之语，今亦可依之而推知此智拳印之旨趣也。

又据庆喜藏之《释》（原注云：参看《真实摄经释》上，下二二四，写六六八），此微细会之诸尊，皆画于金刚杵中，同时，彼各尊之胸中，皆安立如大麦粒大小之各自三昧耶形，悉住定印而固结金刚缚。此盖即依据经文“应住三摩地，二手当结金刚缚”而释者也。

如是仔细观察之，则将见随其所传之互异，而其所画之尊容亦各不同。然此等等，均不过欲令本经所说之旨趣，如实表现故耳。至问何故必欲使之表现耶，盖欲本此表现之画绘，而使法曼荼罗体现于真言行者一身之上故也。因此本经复说，对于入此微细会曼荼罗者，应教以体现此法曼荼罗于一身之观法，即所谓“一切如来法性秘密印智”等是也。兹举其经文如下，以便参考：

复次应教以一切如
来法秘密印智。

“我与如来等同”，
诵此金刚语一度，
令二根合一之时，
令一切有情爱染。

“我与大金刚等同”，
诵此金刚语一度，
二根合一之时，
必定钩召诸世间。

“我与金刚法等同”，
诵此金刚语一度，
二根合一之时，
因此而摧一切世间。

“我等同于金刚业”，
诵此金刚语一度，
二根合一之时，
成就一切诸事业。

(北京版,下四五,写三二四)

复次教授一切如
来法性秘密印智。

我即等同于诸佛，
一称金刚秘密语，
金刚莲花二相合，
令诸有情同妙爱。

我即等同大金刚，
一称金刚秘密语，
金刚莲花二相合，
决定钩召诸世间。

我即等同金刚法，
一称金刚秘密语，
金刚莲花二相合，
普遍世间悉调伏。

我即等同巧金刚，
一称金刚秘密语，
金刚莲花二相合，
即能成就诸事业。

(施护译,成一,七四左)

此即谓坐于此微细曼荼罗尊容之前，观诸尊之法性，诵“如来即我”(Tathagato ham)等真言，与诸尊合一之时，自能体现诸尊之法性及事业。今此处约敬爱、钩召、降伏、息灾四种法说之。又此经文所云“二根合一之时”，乃谓使本尊之六根与行者之六根合一，是即所谓本尊即行者之瑜伽观法也。然左道密教则曲解之，谓为令阴阳二根合一。

十六 供养会之特质

供养会位于九会曼荼罗之南方，即画诸尊行供养事业之曼荼罗也。故经于此曼荼罗，亦称之为羯磨（即事业）曼荼罗。所谓供养（Puja）者，乃是由崇敬（Puj）一动词所转成之名词，故实以崇敬为本义。本此崇敬之念，而于佛菩萨奉以香花等，又或加以赞叹，又或受持修行其所说法教，凡此等等，佛教通称之为供养。是故天亲于《十地论》第三（署九）中，分此供养为利养供养、恭敬供养及行供养三种。今此供养会之曼荼罗于此三种供养中，以行供养为主，而亦兼含有恭敬供养及利养供养。至问此曼荼罗所表现之供养。其内容果何如耶？是则有菩提心供养、灌顶供养、法供养、羯磨供养。而此四种，又各分四，是故共有十六种供养。

此中四种菩提心供养者（原注云：此段当参看释友之《疏》，北京版下一九五及上一九九，写一二三九及一二六一），谓即坚固菩提心、现前菩提心、清净菩提心，及以菩提心成熟一切有情之四种。此四即东方阿閼四亲近所表现之供养事业也。若以之合为一体，是即阿閼如来。四种灌顶供养者，谓即坚实菩提心之后修诸福善也。此中计有礼敬佛菩萨等、随喜他人善事、以己一身奉献于佛菩萨，及回向自己之善业四种。此四即南方宝生佛四亲近所表现之供养事业也。若以之合为一体，是即宝生如来。

四种法供养者，谓即修福聚之后令智聚成就之方便也。此中计有修习自性清净真谛之位、修习一切法不生之菩提心、修习一切教法由如来因生，及观诸法恰如响应四种。此四即西方无量寿佛四亲近所表现之供养事业。若以之合为一体，是即无量寿佛。

四种羯磨供养者，谓福智二聚既已成就，最后为成正觉而行

事业供养也。此中计有以构成自身之极微尘悉修习之成为金刚，又悉修习之成为法身，又悉修习之成为金刚萨埵，又悉修习之成为色身。此四即北方不空成就佛四亲近所表现之供养事业。若以之合为一体，是即不空成就佛。

四方四佛，为以此十六供养供养中央大日如来，故示现四波罗蜜，同时大日如来答之而现内四供养；四佛复变现外四供养以答之，大日如来为答此故，复于四方四门示现四摄。如是而表现相互供养之思想者，是即此供养会之曼荼罗。

何故而画此种象征供养事业之曼荼罗耶？是乃欲令人此曼荼罗之真言行者，使此曼荼罗诸尊所表现之供养事业，体现于其一身故也。经中曾为真言行者说十六供养观法，兹举其菩提心之供养观法如下：

一 坚固菩提心之观法

发起坚固菩提心，	坚固菩提心出生，
我思惟成佛。	我此观想于诸佛。
我以欢喜供养故，	我以嬉戏供养故，
亦得佛之安乐。	即得诸佛胜妙乐。

（原注云：言“欢喜”者，谓对菩提心生爱生欢喜也，是即嬉菩萨之本性。言“供养”者，谓自于菩提心发起爱乐也。）

二 现前菩提心之观法

发起坚固菩提心，	坚固菩提心出生，
我思惟成佛。	我此观想于诸佛。
以鬘等供养故，	我以宝鬘供养故，
供养故彼复得灌顶。	普供养已得灌顶。

（原注云：言“鬘等”者，谓以金刚宝鬘象征菩提心之功德也。言“彼”者，指行供养之真言行者也。）

三 清净菩提心之观法

发起坚固菩提心，

我思惟成佛。

我以妙乐歌音供养故，

得彼供养乐。

坚固菩提心出生，

我此观想于诸佛。

歌音妙乐供养故，

由普供养得妙爱。

(原注云：言“得彼供养乐”者，谓以其妙歌令一切有情喜也。)

四 以菩提心成熟有情之观法

发起坚固菩提心，

我思惟成佛。

我以舞供养故，

佛亦供养我。

坚固菩提心出生，

我此观想于诸佛。

我以旋舞供养故，

尚得诸佛为供养。

(北京版下四八，写三四四)

(施护译，成一，七四右)

(原注云：言“舞”者，谓坚固菩提心而成熟一切有情等事也。)

其次，修福善之供养，则名为灌顶供养。言灌顶者，释迦弥怛罗于其《疏释》中云，谓即令其具能为未来法王之能力也。兹引经说修此福善之观法如下：

一 作礼之福善观

顶礼身语心金刚

之最胜形，

如彼供养一切佛，

则至常被敬礼。

最上身语心金刚，

应作顶礼相应相，

以此供养一切佛，

定得一切常价礼。

(原注云：言“顶礼”者，谓运心顶礼遍满十方微尘数诸佛也。)

二 随喜之福善观

一切佛之大福聚，

由身语心之金刚而生，

以随喜而供养，

速得成佛。

彼一切佛大福聚，

从身语心金刚生，

我以随喜供养故，

由是即得速成佛。

(原注云:言“以随喜而供养”者,谓即以随喜为供养也。)

三 奉献之供养观

以身语心金刚	彼身语心金刚体,
为尊器而奉献我等,	奉献如是微妙身,
以一切供养而供养诸佛,	诸佛一切供养中,
彼复应养供。	以此供养而供养。

(原注云:言“为尊器而奉献我等”者,谓以一身为承事诸尊之道具而奉献之也。)

四 回向之福善观

身语心金刚,	所有一切胜善行,
一切诸积善,	从身语心金刚生,
由回向供养,	以此回向供养故,
得与一切佛齐等。	得与诸佛等无异。

(北京版下四八,写三四五) (施护译,成一,七四左)

(原注云:言“回向”者,谓回向无上正等觉也。)

修福善后,复为成就智聚,说法供养观法。兹引其经文如下:

一 诸法自性清净观

诸法自性明亮,	诸法自性悉明亮,
自性本来清净,	自性本来皆清净,
以此等法供养故,	以如是法供养故,
当得欢喜安乐。	即得诸佛胜妙乐。

(原注云:言“当得欢喜安乐”者,谓因通达法之自性故而得法悦之安乐也。)

二 诸法本来不生观

合集一切诸法,	相门施設言说已,
成为阿字门,	即一切法皆合集,

由此法印故，
断除一切苦。

谓由如是法印门，
而能断除一切苦。

(原注云：言“断除一切苦”者，谓以般若法无我之利剑而断除苦也。)

三 如来即诸法原因观

于此一切诸法之原因，
即是如来。
以正法轮之供养而供养故，
得成持法者。

如是诸法遍一切，
因中此法即如来。
以正法轮供养故，
供养得成持法者。

(原注云：第一句之“法”字，乃指教法而言；第四句之“法”字，乃指法藏而言。)

四 入无言三昧观

所说一切诸法之自性，
恰如响应声，
以此等法供养而供养，
则得佛语。

于一切法自性中，
所说诸法如响应，
即以此法供养故，
而能速获正觉音。

(北京版上四九，写三四七)

(施护译，成一，七四左)

(原注云：言“得佛语”者，谓得梵音声也。)

既已修行福聚智聚，故行者最后，当以佛之色身体现于其一身。兹引说此事业供养观法之经文如下：

一 金刚身观

修习身语心金刚
之自诸微尘，
成金刚形，
速得金刚之我性。

彼身语心金刚中，
自身犹如微尘量，
悉想金刚影像相，
而能速得金刚身。

(原注云：言“修习身语心金刚之自诸微尘成金刚形”者，谓观构成此身之极微尘，一一皆为金刚形也。心虽非极微构成，而心心所

亦复无量，故亦言微尘。言“速得金刚之我性”者，谓得不坏金刚身也。）

二 法身观

修习身语心金刚	彼身语心金刚中，
之自诸微尘，	自身犹如微尘量，
成为一切佛，	观想即遍一切佛，
当速得法身。	而能速得妙法身。

（原注云：言“一切佛”者，谓即五分法身也。）

三 金刚萨埵观

修习身语心金刚	彼身语心金刚中，
之自诸微尘，	自身犹如微尘量，
成为金刚萨埵，	观想金刚萨埵身，

（编者按：该篇以上部分录自影印本《威音》第55期至78期。因抗日战争爆发，《威音》停刊。该篇以下部分由当代学者杨笑天等由日文原著译为汉文。）

则得与金刚萨埵等。	金刚萨埵得无异。
-----------	----------

四色身观：

若将身、语、心金刚之	彼身语心金刚中，
自诸微尘	自身犹如微尘量，
修习为佛身，	观想即佛影像相，
则成正觉者其人。	速得成佛真实体。

（北京版上四九，写三四八）

（原注云：“佛身”者，谓三十二相、八十种好之色身。）

此事业供养之四种佛身观，智证大师请来之《五部心观》中示有图样。由于戒、定、慧、解脱、解脱智见五分法身，不能以形式标帜，故唯将法身观画成住于三摩地之相的一位菩萨形；其余皆画为：构成自身之极微尘，一一皆为金刚（杵）、金刚萨埵及色身。

2. 秘密供养观法

《初会金刚顶经》中，于此十六供养观法之次，说秘密供养观法。此乃修习“行者与本尊合一”之瑜伽观，把由此(瑜伽)所得之安乐供养诸佛。此入我、我入之绝对安乐境界，实为冷暖自知，难以言说。但若仅以难说便不说，则无法令他人了知，故权且以世间通常所谓“抱合”、“二根和合”之类的语言象征之。然而，若不知其所象征之内容，卒然而读之闻之，则易生误解，故遂将其作为秘密，仅传给适当之人。此即所谓秘密供养。

述此秘密供养之经文(北京版藏译，施护汉译)如下：

(1)“与金刚萨埵合一”之供养：

藏译

施护译

对自然生，若以一切身

彼一切身悉和合，

(原注：“自然生”Svayambhu，即佛之异名。“一切身”谓由一切极微所构成之身。)

抱合之安乐供养而奉献，

自然妙乐成供养，

(原注：“抱合”谓与本尊和合、合一之瑜伽之安乐。)

彼则速得

以此奉献速能获，

(原注：“彼”指真言行者。)

与金刚萨埵相等。

金刚萨埵等无异。

(2)“与金刚宝合一”之供养：

与染爱于真实者相瑜伽，

真实妙爱相应故，

(原注：“染爱”谓金刚宝菩萨。以此菩萨头上有映红之珠宝，故称金刚宝。)

由此而坚固执持之安乐，

随应所向乐触生，

(原注：指由坚定地执持瑜伽者金刚宝之自性而生起之安乐。)

若奉献于诸佛，

以此奉献于诸佛，

当得如金刚宝。

得金刚宝等无异。

(3)“与金刚法合一”之供养：

以真正之欢喜和染爱 坚固喜乐常相续，

(原注：开演胜法所起之悦乐，以及对有情之爱。)

成为一体之最胜乐， 随触随应胜乐生，

(原注：“成为一体”，谓与正法成为一体。)

若奉献于诸佛， 以此奉献于诸佛，

当得如金刚法。 得金刚法等无异。

(4)“与金刚业合一”之供养：

二根和合之 金刚莲花杵相合，

(原注：“二根和合”谓本尊之六根与行者之六根和合而为一体。)

一切处瑜伽之安乐， 相应妙乐遍一切，

若为供养而奉献， 以此奉献作供养，

当得如金刚业。 得金刚业等无异。

(北京版上四九，写三五〇)

《五部心观》中，与适悦金刚(Rati-vajra)、爱金刚(Raga-vajra)、喜金刚(Priti-vajra)、欲金刚(Kama-vajra)之心咒(心真言)一起，将此四种秘密供养画为尊容。其中，适悦金刚之尊容，表经文之“抱合之安乐”；爱金刚之尊容，表经文之“坚固执持之安乐”；喜金刚之尊容，表经文之“成为一体之最胜乐”；欲金刚之尊容，表本尊与行者六根合一之境地，即经文之“二根和合之一切处瑜伽之安乐”。

十七 供养会之形像与其本说

供养会诸尊，乃象征供养事业者。同时，就其根本义而言，五佛以外之诸尊皆应画为女形。因为，此供养会所依据之《《金

刚顶经·金刚事业曼荼罗广大仪轨分》中所说之相，即是如此。换言之，即住于一切如来、代表毗卢遮那心中智身（智身：智法身。与有形质之色身相对。无形之身称为法身，或替身。）之金刚手，化为象征令一切有情发起普贤行愿等事业之供养天女，遍满法界，同时，更聚集为女形之金刚萨埵等尊，如是而加以组织者，即是供养会也。今举其经文如下：

藏译

尔时，毗卢遮那世尊复以一切如来供养之广大仪轨，入三摩地，名为“遍舒一切法界事业三昧耶金刚”，入已，即从一切如来之心，彼金刚手自以一切如来供养广大仪轨，舒遍一切法界，于一切虚空界，化为大种种一切供养庄严广大仪轨云海诸天女而出现，于流遍世界云海之一切如来

（原注云：“流遍”，连续之义。“云海”，将“聚集”比为云，将“无数”喻为海。）

圣众曼荼罗，示现发起一切如来无上大菩提心，令一切如来部族欢喜、成就普贤行、往诣大菩提道场、调伏一切魔、彻悟一切如来之平等性、发起一切如来大曼荼罗、降伏一切三界、转妙法轮、为

施护译

尔时，世尊大毗卢遮那如来复入一切如来供养广大仪轨普尽法界舒遍羯磨三昧金刚三摩地，于是三摩地中，从一切如来心出现具德金刚手菩萨摩訶萨，普尽法界一切虚空界互相涉入故，即成一切众妙供养庄严广大仪轨流遍云海一切贤圣。是诸贤圣从一切世界流遍云海悉集

一切如来大会曼荼罗中，从一切如来无上大菩提心，出生一切如来部，随爱乐智，成办普贤最上胜行，诣大菩提场，降伏诸魔军，以一切如来平等性现成正觉，一切如来大曼

无尽无余诸有情界而作利益等佛之一切神通神力，如是示现而住。供养云海之此等天女复以二手持自印，对一切如来如仪则而行供养，以金刚界大曼荼罗之方法而住于月轮。

拏罗所生，普遍三界最胜，转正法轮，于普尽无余诸有情界广作一切利益等事，示现诸佛神通游戏。时，彼供养云海一切贤圣依一切如来仪轨所说，各结本印，作供养已，于金刚界大曼拏罗相应月轮中依止而住。

(北京版上四七，写三三三)

(成一、七二左)

彼施护三藏恐显露秘趣，将此女尊之事委婉译为“一切贤圣”。究竟何故以女尊象征供养事业呢？盖此供养事业，乃是对菩提心之爱的力量、智的力用也。由此爱的力量、智的力用，有情方能将本具之菩提心等智体向外发生，养育增大。故由此发生养育之义上，而以女尊象征之。释迦弥怛罗(Cakya-mitra)于其《疏》中说其义趣云：“菩提心等为父，爱之者母也。此爱长养、养育菩提心，故为妃。”(原注：参照北京版下八一，写五四五)亦是此义。

象征此供养事业之女尊曼荼罗，当如何画呢？对此，经中叙述如下：

藏译

尔时，为无尽无余诸如来
说供养金刚事业之羯
磨曼荼罗云：

(原注：“金刚”，谓如金刚之佛菩萨之事业。)

时，当善说者
乃最上事业曼荼罗，
如金刚界故，

施护译

复次，宣说金刚事业曼拏
罗，谓转普尽无余一切
如来供养事：

我今次第当演说，
最上羯磨曼拏罗，
其相犹如金刚界，

名金刚事业。

金刚事业故此说，

(原注:此曼荼罗乃是令如金刚之佛之事业得以体现之原因,故得此名。)

当以大曼荼罗之方法

大曼拏罗法相应，

(原注:谓成身会。)

安立诸佛身，

依彼安布佛影像，

(原注:“诸佛”，谓五佛。)

当以金刚萨埵等之方法

金刚萨埵等相应，

(原注:谓画女尊与金刚萨埵等之身色、坐法、衣服、庄严等相等。)

画具印之女尊。

彼贤圣印依法画。

(原注:“具印”谓金刚等各持自己之三昧耶形。)

(北京版上四八,写三四二)

(成一、七四右)

据释迦弥怛罗(cakya-mitra)之《疏》所说(原注:北京版下一九三,写一二二五),此曼荼罗之十六尊中,最初之金刚萨埵等四尊画为嬉菩萨等姿,金刚宝等画为福聚供养之四种形,金刚法等画为法供养之四种形,金刚业等画为香菩萨等相,令各持自三昧耶形:四方四门之钩、索、锁、铃四摄亦均画为女形。

智证大师所请来之《五部心观》所画供养会中,从金刚萨埵至四摄菩萨,悉画为女形。而且,从金刚萨埵至金刚幢,依照印度古代妇女服装,唯穿裙子,上身未着服装,两肩披《陀罗尼集经》第三所说之天衣。此等诸尊均为女形,不仅从其尊梵名均为女性可知之,而且从其凸显之乳房等特征亦可知之。然而,至金刚笑以下之四摄菩萨,则身着印度宫廷中侍女(yavanani)之服装——宽大的裙子和覆盖腕颈的体衣(衬衣),乃至穿着(《陀罗尼集经》称为“裨裆”的女式上衣。古来所谓“羯磨衣”者,即此。之所以称之为“羯磨衣”,盖因此乃象征供养事业之羯磨曼荼罗诸尊所穿之衣服。但此传承早已断绝,不能明了。有鉴于此,真寂亲王之《诸说不同记》第三中,解释穿此女服之多罗(Tara)菩萨云:

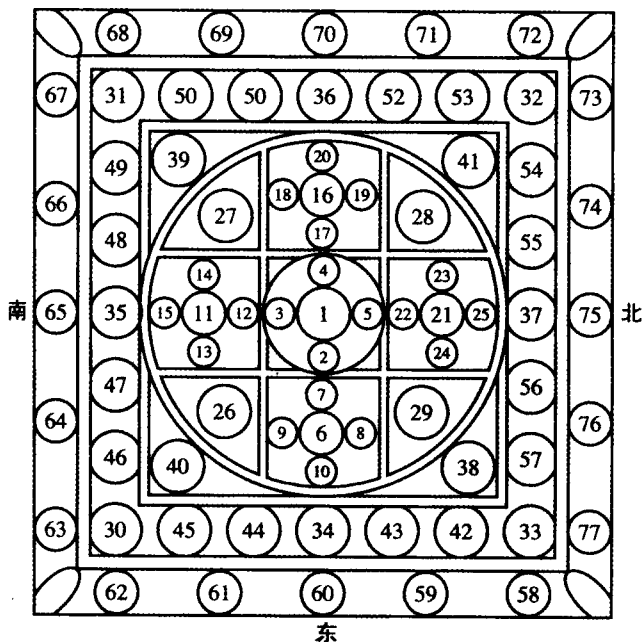
“私云，此尊所着衣，师口传乃‘羯磨衣’云云。但未详所出，殆《集经》所说之裨裆衣耶？当问明师。”

《陀罗尼集经》第三所谓“裨裆”，乃女人之上衣，如胎藏曼荼罗之多罗菩萨和毗俱胝菩萨等即穿此服；而《五部心观》之四摄菩萨、三昧耶会之女尊，则不穿此服，只穿体衣（衬衣）。

总之，《五部心观》所画供养会诸尊，如经说，画为女形。然在弘法大师所请来之现图供养会，与成身会同样，四波罗蜜以外诸尊皆为男尊。窃以为，此（现图）似乎是为了公开此图而将众多女形秘而不画之结果。现图供养会诸尊，皆将各自之三昧耶形置于莲花之上，以双手手捧持，完全住于供养之相，此乃为表现经文“二手持自印，对一切如来如仪则而行供养”之义趣。《十八会指归》所说亦不外此义：

“第四，说广大供养一切如来之羯磨曼荼罗。亦具三十七智，彼中圣众各各持本标帜，供养而住。”

供养会诸尊位图
西



1. 毗卢遮那如来
2. 金刚波罗蜜菩萨
3. 宝波罗蜜菩萨
4. 法波罗蜜菩萨
5. 羯磨波罗蜜菩萨
6. 阿閼如来
7. 金刚萨埵
8. 金刚王菩萨
9. 金刚爱菩萨
10. 金刚喜菩萨
11. 宝生如来
12. 金刚宝菩萨
13. 金刚光菩萨
14. 金刚幢菩萨
15. 金刚笑菩萨
16. 无量寿如来
17. 金刚法菩萨
18. 金刚利菩萨
19. 金刚因菩萨
20. 金刚语菩萨
21. 不空成就如来
22. 金刚业菩萨
23. 金刚护菩萨
24. 金刚牙菩萨
25. 金刚拳菩萨
26. 金刚嬉菩萨
27. 金刚鬘菩萨
28. 金刚歌菩萨
29. 金刚舞菩萨
30. 金刚烧香菩萨
31. 金刚华菩萨
32. 金刚灯菩萨
33. 金刚涂香菩萨
34. 金刚钩菩萨
35. 金刚索菩萨
36. 金刚锁菩萨
37. 金刚铃菩萨
38. 地天
39. 水天
40. 火天
41. 风天
42. 慈氏菩萨
43. 不空见菩萨
44. 灭恶趣菩萨
45. 除忧暗菩萨
46. 香象菩萨
47. 大精进菩萨
48. 虚空藏菩萨
49. 智幢菩萨
50. 无量光菩萨
51. 贤护菩萨
52. 光网菩萨
53. 月光菩萨
54. 无尽意菩萨
55. 辩积菩萨
56. 金刚藏菩萨
57. 普贤菩萨
58. 那罗延天
59. 俱摩罗天
60. 金刚摧天
61. 梵天
62. 帝释天
63. 日天
64. 月天
65. 金刚食天
66. 彗星天
67. 荧惑天
68. 罗刹天
69. 风天
70. 金刚衣天
71. 火天
72. 毗沙门天
73. 金刚面天
74. 焰摩天
75. 调伏天
76. 毗那夜迦天
77. 水天

十八 四印会之特质

四印会位于九会曼荼罗之西南，乃是将上述成身会、三昧耶会、微细会、供养会之四种曼荼罗统合为一，即将其简洁化之曼荼罗也。佛之所以说此统合之曼荼罗，乃是因为有情之中那些缺乏精进力之人，不堪如成身会、三昧耶会等分别举行诸尊三密活动事法之繁，(四印会)为欲摄取此等有情故也。对此，四印会所本据之(《金刚顶经》)《现证三昧大仪轨分》中，尝明确说之：

藏译

又有缺乏精进、不作加行、

(原注：谓虽有信仰，但于广大之法而生恐惧，不能行之。)

不知图绘之诸有情，彼等对

(原注：虽通瑜伽，但不知如何绘画诸尊者。)

金刚界等一切如来部诸曼

(原注：指成身会、三昧耶会等一切如来之部族。)

荼罗缺乏精进故，不能得入。

为彼等故，以此金刚悉地印

曼荼罗之一切如来部曼荼

(原注：毗卢遮那心中所住智身之五股金刚杵。)

罗三昧耶，救护无尽无余诸

(原注：“三昧耶”谓四波罗蜜之三昧耶形等。)

有情界，令受用一切利益、

安乐、悦意，乃至欲令得一

切如来金刚最上悉地，而加

持之。

(北京版下五〇，写三五九)

施护译

无善方便，不能了知众妙

事业，以下劣精进故，于

一切如来部曼荼罗中，虽

复作已，返起思念，怖不

能入。彼等于是金刚成就

曼拏罗、一切如来印契曼拏

罗、一切如来部三昧真实

曼拏罗中，不能广为普尽

无余诸有情界，作彼救度、

利益、安乐，乃至一切如来

金刚最上成就建立事相。

(成一、七五左)

对企求简约之有情所说之曼荼罗，为何称四印会曼荼罗呢？对此，古来虽有种种异说，但皆止于臆测，并无不可动摇之根据。窃以为，此乃对该曼荼罗所依之根本经典研究不足使然。据其根本经典所说，当于此曼荼罗中央造立毗卢遮那佛形像，其四方画四亲近之四波罗蜜之三昧耶形。此曼荼罗中尊（中央之本尊）并非图绘，而是以捏、铸、刻等方式所造，于其四方画四印（三昧耶形），故名之为四印曼荼罗。故释迦弥怛罗于其《疏释》（原注：北京版下二〇三，写一二九〇）中亦有如下之描述：

“四印曼荼罗，乃四个印（三昧耶形）之曼荼罗，故名四印曼荼罗。人或许会疑之而反诘曰：岂非有五个佛的印耶？但中央之佛形非图绘者，乃造立者也，唯四方画为四个印（三昧耶形），故由此四印而命名者也。”

本来，所谓四印曼荼罗，并非仅限于以毗卢遮那为中尊之曼荼罗，阿闍、宝生、弥陀、不空成就四佛皆可作为中尊，故有所谓五佛各自之四印曼荼罗也。此事经上亦述之甚明：

藏译

如金刚悉地之四印曼荼罗，
若将阿闍之曼荼罗等一切
曼荼罗，依四印曼荼罗之
方法，而画各各诸印，复当
成就一切悉地。

（原注云：“四印曼荼罗”，谓毗卢遮那之四印曼荼罗。）

（北京版下五一，写三六五）

施护译

所有阿闍如来曼拏罗等一
切曼拏罗四印法用，并如
金刚成就四印曼拏罗画，
各各应用本部印契，即得
一切所作成就。

（成一、七六右）

当智证大师（圆珍）之时，此四印会之本经尚未译出，尽管不能从其本经而得知四印曼荼罗究为怎样之物，但据说大师（圆珍）曾从青龙寺法全处闻此四印会之口传，故安然之《金刚界大法对受记》第六中，以“珍和尚说”的形式，述之如下：

“四大印者，四印曼荼罗也。谓假若令取东方一佛，安于中台，并安四菩萨四摄八供，凡十七尊，此即名四印曼荼罗也。又于三方亦复如是。”

此说大体符合本经旨趣。

尽管佛为喜好简约者说此四印曼荼罗，但其究竟有何种利益，即此四印曼荼罗有何必要呢？盖欲令坐于此曼荼罗前之人，修大、三、法、羯四种成就法，更令完成四种秘密曼荼罗观故也。

1. 四种成就法

先举有关四种成就法之经文如下：

(1) 大印之成就法：

藏译

施护译

结一切大我性之

所有所有结诸印，

(原注：“大我性”谓五佛及十六尊。)

一切印，

随应随应大主宰，

(原注：“一切印”，指大印。)

所诵心真言之义

依法持诵于心明，

(原注：指观成身会诸尊之心真言——金刚界(Vajra-dhatu)及金刚萨埵(Vajra-sattva)等义。)

当于此自修习。

观想自身亦如教，

若由此智慧方法

若于如是智相应，

(原注：观心真言之义理等智慧方法也。)

得如金刚手所说，

即得大士胜成就，

一切大我性之印之此

一切印于一切处，

等一切当得成就。

如金刚手之所说。

(2) 三昧耶印之成就法：

调自根已，

敛摄调伏自诸根，

(原注：将自己之六根作为佛身而观之。)

当以金刚拳而执持，

次应执持金刚拳，

(原注:指金刚缚,观自身为本尊,于此缚中之月轮中住,而执持此印。缚,音 zhuan 或 juan,同“卷”。)

又此被印触者，

是印若有随触者，

(原注云:以此本尊之瑜伽,观金刚杵等印者之义也。)

彼当下得自在。

刹那得彼生妙爱。

(3)法印之成就法:

当与微细金刚之方法

微妙金刚所用法，

(原注:于鼻端观象征实相智之雪白色如大麦粒之微细金刚杵,由此而于鼻端感到冷气,渐次令全身安乐,此谓触相;此观修之结果,而至于于鼻端及余处见微细金刚杵之幻像,谓之见相。)

相一致而结智印。

是中应结于智印，

(原注:结智印,指以智慧而观想之法印。)

由此仪则之方法

如是仪轨若相应，

于智印得自在。

此即智印妙爱法。

(4)羯磨印之成就法:

若以歌舞饮食及受用

若歌若舞若饮食，

等诸安乐

诸所行等诸乐法，

奉献于诸佛，

以之献佛及圣贤，

则于羯磨印得自在。

即羯磨印妙爱理。

(北京版上五一,写三六一)

(成一、七五左)

(原注:若以令自己安乐之物奉献于佛,则可以自由发现佛之事业。)

四种成就法之一的三昧耶印成就法,有“当以金刚拳而执持”之经文,于《五部心观》中,将此经文义趣,画为安座于金刚缚上之佛形。盖因此处所谓金刚拳者,乃外缚,亦即金刚缚故。此金刚缚,乃表月轮者,其所示者,乃是观自身为佛,住于以此月轮

所标帜之真如自性境界。

2. 四种秘密曼荼罗观

又有说四种秘密曼荼罗观之经文如下：

(1) 大曼荼罗观：

藏译

自己坚实作标帜已，

(原注：最后身菩萨即等觉菩萨之身标帜之菩提心等，自己令其坚实。)

住于能白之布衣，

(原注：相当于五相成身观之通达菩提心、修菩提心之位。即住于本有修生之白净月轮之境地也。)

加持标帜之制底，

(原注：“制底”caitya, 谓观象征福智聚集之制底之标帜, 以代替观相当于五相成身观之成金刚心证金刚身之金刚杵。)

观修自身为金刚界。

(原注：金刚界之大曼荼罗也。)

(2) 三昧耶曼荼罗观：

坚固作金刚缚，

整合中指如芽，

(原注：据释迦弥怛罗所说, 此乃三股杵之印也。)

起小指及头指之端，

乃胜三昧耶中之三昧耶也。

(原注：指五佛之三昧耶印。)

(3) 微细曼荼罗观：

依微细金刚之方法，

(原注：谓于鼻端观微细金刚之方法。)

以妙等引而修习。

施护译

先当安固于自身，

居座凝然而寂住，

状同塔庙不倾摇，

观想成自金刚界。

次结坚固金刚缚，

二手中指竖如芽，

小指头指面皆仰，

三昧中胜三昧印。

微妙金刚胜法用，

是中观想妙等引，

微细金刚之曼荼罗， 微妙金刚曼拏罗，
(原注：于鼻端所观之二指量大小之微细会。)

于三摩地得自在。 即三摩地自在理。

(4)羯磨曼荼罗观：

结二金刚印， 二羽应结金刚印，

(原注：二手作金刚拳。)

坚固执持此二金刚。 执持金刚二坚固，

(原注：由二金刚所组合的羯磨杵。)

结缚头指与小指， 小指头指皆结缚，

乃金刚最胜之羯磨曼荼罗也。 即金刚身胜坛印。

(北京版上下五一，写三六三)(成一、七六右)

上述四种曼荼罗观中，大曼荼罗观之经文“加持标帜之制底”，此经文之义趣，在《五部心观》中，画为对制底凝然观想之菩萨姿态。制底(caitya，即塔庙)一语，是由“被积聚了”(cita)这个过去被动分词而来者，故此语本身具有“被积聚者”之义。用此塔庙之制底，以表诸佛所积聚之福智；其所示之相，即观想彼福智，当下即表现为金刚界之大曼荼罗也。

不空三藏之《十八会指归》解说此四印曼荼罗曰：

“第五，说四印曼荼罗之法，为弟子授四种速成就法，以此曼荼罗求悉地成就也。如上四曼荼罗(成、三、微、供)中所求之悉地，于此像前求成就也。”

此文最能说明四印会之特质。同时，据“于此像前”之文意推之，亦可知此四印曼荼罗之中尊非为图画，其本义乃捏、刻、铸等形像也。

十九 四印会之本说与其形像

四印会，如前所述，五佛各各有四印曼荼罗，且从其根本义而言，其曼荼罗之中尊，必须是捏、刻、铸之形像。为将此义与本经对照，先引毗卢遮那四印会之经文如下：

藏译

尔时，金刚手大菩萨从自
加持，发生世尊毗卢遮那
(原注：“加持”，谓以大悲力而加持。)

一切如来部已，为欲摄

(原注：指生成身会等四种曼荼罗之部族。)

彼一切如来部仪轨大王之
广大仪则之一切悉地，说

(原注：谓欲集约成身会等四种曼荼罗中之一切悉地法。)

此名为金刚悉地之四印

(原注：谓从毗卢遮那心中所住智身之五股金刚杵所发现之悉地，指毗卢遮那之四印会。)

曼荼罗：

次应善说者，
最上印之曼荼罗，
如金刚界故，
称为金刚悉地。

以大曼荼罗之方法，

(原注：依与成身会同样的方法，作四方四门。)

智者应善画。

(原注：扞而画线。)

施护译

尔时，具德金刚手菩萨摩
诃萨，以自加持及世尊卢

遮那如来加持力故，宣说

一切如来部所生一切如

来族大仪轨广大法用、摄

一切成就事、金刚悉地四

印曼荼罗：

我今次第当演说，
最上四印曼荼罗，

其相犹如金刚界，

金刚悉地故此说，

如大曼荼罗法用，

智者随应当扞线，

最初安立佛形像，依法安佛影像等，
(原注:谓于中央安立捏、刻、铸等之毗卢遮那之形像。)

次当画四印。及画四印曼荼罗，

(原注:谓于其东南西北画四波罗蜜之三昧耶形。)

于月轮中央，当于净妙月轮中，
当画金刚印等。金刚印等依法画。

(北京版下五〇,写三五八)(成一、七五左)

(原注:谓将四波罗蜜之金刚等画于月轮之中央。)

阿闍、宝生、弥陀、不空成就四佛之四印会经文,已如前章所引,庆喜藏(Ananda-garbha)于其《释》中作了如下说明:

“如画具有金刚波罗蜜等各自四印之四印曼荼罗,阿闍之曼荼罗等亦可如法画之。以金刚界大曼荼罗之方法画曼荼罗后,于中央毗卢遮那住处,当诵金刚界(vajradhatu)之咒(hridaya),于象座上安立阿闍。当诵金刚萨埵(vajra-sattva)之咒或四印曼荼罗中所说部族之咒,而于阿闍住处月轮中画世尊金刚萨埵之五股金刚杵,于宝生住处画金刚王之钩,于不空成就住处画金刚爱之弓箭,于无量寿住处画世尊金刚喜之善哉印。

“如阿闍曼荼罗那样将曼荼罗画好后,当诵金刚界曼荼罗中所说自咒或部族咒,而于中央马座(造立)宝生;于阿闍住处,于月轮中画世尊金刚宝之宝珠,于宝生住处画金刚光之日印,于不空成就住处画金刚幢之幢印,于无量寿住处画介于二金刚中间之笑齿鬘。

“如宝生曼荼罗那样将曼荼罗画好后,当诵自咒或部族咒,而于中央孔雀座(造立)世尊无量寿,于阿闍住处画金刚法之莲花印,于宝生住处画利印,于不空成就住处画因轮印,于无量寿住处画语舌印。

“如无量寿曼荼罗那样将曼荼罗画好后,当诵上述自咒或部族咒,而于中央金翅鸟座上造立世尊不空成就;于阿闍住处,于

月轮上，画种种金刚宝，于宝生住处画甲冑，于不空成就住处画二牙，于无量寿住处画拳印。此即不空成就之曼荼罗也。”（原注：北京版上下二五七，写七四七）

如是，从根本义而言，四印会之中尊当为捏、铸、刻等形像，但根据时间和场合，亦可将其画于绘绢之上。此义由下述四佛之四印曼荼罗经文亦可明了：

藏译

若如是画于绘绢、
壁、虚空及一切
住处，当成就一
切悉地。

（北京版下五一，写三六五）

施护译

若画诸幢像，先于幢面画如虚
空色，然于诸处依法而画，如
教安布彼曼拏罗，即得一切
所作成就。

（成一、七六右）

若依此而将五佛之四印会统合于一个曼荼罗而画之，大体而言，会与成身会曼荼罗相同，只是五佛之四亲近之尊形变为三昧耶形而已。但这样依然过于广泛，无法满足喜好简约之有情，因此，有必要进一步简化。幸好经中已将此五佛四印会约略为五个心明（咒，hridaya），即：

1. 唵萨哩嚩怛他誑多母瑟致鍳(Om Sarva-tathagata-mustivam)
2. 唵嚩曰啰萨埵母瑟致阿(Om vajra-sattva-musti a)
3. 唵嚩曰啰嚩怛唵那母瑟致怛唵(Om vajra-ratna-musti tram)
4. 唵嚩曰啰达哩摩母瑟致欣(Om vajra-dharma-musti kham)
5. 唵嚩曰啰葛哩摩母瑟致欣(Om vajra-karma-musti ham)

此五个心明（咒），若除其前后种子，其意则为：一切如来之拳、金刚萨埵之拳、金刚宝之拳、金刚法之拳、金刚业之拳。如不空三藏《理趣释经》（闰八、九右）中所引广本《瑜伽仪轨》所云“合成身口意金刚以为拳”，此拳乃一切如来三密活动合而为一之标帜，故以“拳”（musti）之一词，统合身密曼荼罗之成身会、意密曼荼罗之三昧耶会、语密曼荼罗之微细会，以及展示此三密活动事

业之供养会(四会)。统合此四种曼荼罗(四会)中之代表一切如来之毗卢遮那曼荼罗,其所诠表者,即此“一切如来之拳”;同样,统合四种曼荼罗中之阿闍曼荼罗者,即“金刚萨埵之拳”……乃至该摄不空成就之曼荼罗者,即“金刚业之拳”。

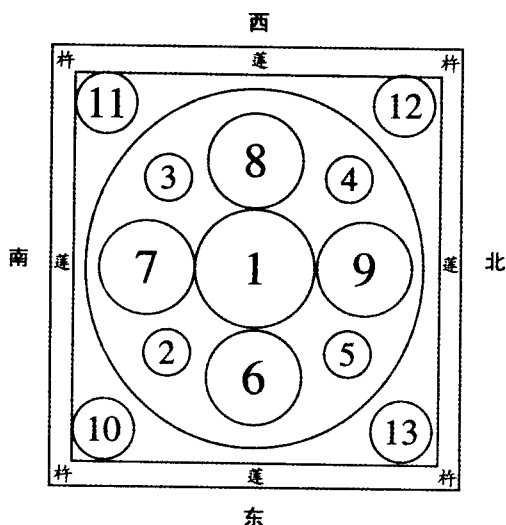
以此五种拳之真言为本,统合五佛之四印会而画出者,即《五部心观》之四印曼荼罗。此由与其并列记载的五种拳之真言观之,亦甚明了。

此《五部心观》之四印曼荼罗,以中央胎藏大日之形,表现“一切如来拳”真言之义趣,同时,以此表示毗卢遮那之四印会;以东方金刚萨埵,表真言“金刚萨埵拳”之义趣,同时,以此表示阿闍之四印会。同样,以南方金刚宝,表宝生之四印会;以西方金刚法,表无量寿之四印会;以北方金刚业,表不空成就之四印会。其四隅之三昧耶形,则是用事物来标帜“金刚萨埵拳”乃至“金刚业拳”之四种拳之义趣,故以金刚杵统合标帜阿闍四亲近之四印,以金刚宝统合标帜宝生四亲近之四印,以金刚莲统合标帜无量寿四亲近之四印,以羯磨杵统合标帜不空成就四亲近之四印;同时,此直下即是四波罗蜜之三昧耶形,以此四者同时标帜中央毗卢遮那之四印也。以此五尊形及四隅之四个三昧耶形,完整表现了五佛之四印会。故金刚轮外四隅所画三昧耶手印,只不过将轮内四印以手指示之而已,即东南之手印,以二中指表金刚杵,西南之手印表宝珠,西北之手印表莲花,东北之手印表十字杵。

现图之四印会之图样,也大体与此《五部心观》之图样相同,只不过中央之毗卢遮那为菩萨形,并结智拳印,而金刚轮外四隅之三昧耶手印,在此处则为嬉、鬘、歌、舞之三昧耶形而已。此外,在现图中,外重四隅有金刚杵,有四方开门标帜之莲花。不难想象,此乃以此四金刚(杵)象征外四供养,以开门莲花象征钩、索、锁、铃之四摄。因为八供四摄乃表示相互供养之智用活

动,故无论何种曼荼罗皆不可缺之也。若然,则可知现图之四印会——即以金刚轮内之五尊、四三昧耶形该摄和表现五佛之四印会,并非经说之原样也。

四印会诸尊位图



- | | |
|----------------|----------------|
| 1. 毗卢遮那如来 | 2. 金刚波罗蜜菩萨(三形) |
| 3. 宝波罗蜜菩萨(三形) | 4. 法波罗蜜菩萨(三形) |
| 5. 羯磨波罗蜜菩萨(三形) | 6. 金刚萨埵 |
| 7. 金刚宝菩萨 | 8. 金刚法菩萨 |
| 9. 金刚业菩萨 | 10. 金刚嬉菩萨 |
| 11. 金刚鬘菩萨 | 12. 金刚歌菩萨 |
| 13. 金刚舞菩萨 | |

二十 本经之一印会

一印会与四印会同样,《《金刚顶经》》《现证三昧大仪轨分》第五(成一、七六右)为其本据。但弘法大师所请来之东寺及高雄现图曼荼罗之一印会,与经说并不相同。因此,在了解为何画成此现图之一印会之前,有必要说明一下本经所说一印会究竟

为怎样之曼荼罗。

本来,所谓一印会者,乃是为修一尊法之曼荼罗,即佛为喜好极端简约之有情所说者。在大多数情况下,造立或图绘其一尊之大印(即尊形)乃为常式,但有时造立或图绘为一三昧耶形亦无妨。画此一尊之大印或三昧耶形之一印,诵彼一尊之真言,或入彼一尊之三摩地,此之曼荼罗称为一印曼荼罗。

此一印并非限定于大印者,此义于《遍调伏品》所说一印曼荼罗经文之末,汉译虽被略去,但西藏译中有云:

“其他诸印,亦复当于一印曼荼罗之方法,而得成就印等。”
(原注:北京版上一〇七,写七五〇)

此由释迦弥怛罗《疏》中之说明,亦可知之:

“如说于大印之一印曼荼罗方法而修,三昧耶印当依一印之方法而修。”(原注:北京版下七八,写二二七九)

但是,此金刚界曼荼罗之一印曼荼罗,乃大印(即尊形)之曼荼罗,据本经,彼尊为金刚萨埵。为何此一印曼荼罗选择金刚萨埵?盖因此尊乃是所谓的智身,标帜住于一切如来心中之菩提心,是一切如来之根本故。彼菩提心具有如金刚不坏之本质(sattva),故称彼尊为金刚萨埵。因为此曼荼罗仅画金刚萨埵一尊,故经中谓此一印会为金刚萨埵曼荼罗。其次,悟此金刚智之本质,即是现证秘密大乘,故经中亦称此为“大乘现证曼荼罗”。

此既为“大乘现证曼荼罗”,又为金刚萨埵曼荼罗之一印会,当如何造立呢?经说如下:

藏译

尔时世尊金刚手菩萨摩訶
萨说此救护无尽无余一切
有情界、令受用一切利益安乐
悦意乃至成就一切如来最上
悉地之大乘现证曼荼罗:

施护译

尔时具德金刚手菩萨摩訶
萨,广为救度利乐普尽无
余诸有情界,乃至令得一
切如来无上成就故,说此
大乘现证三昧曼荼罗:

(原注：“悉地”，指正觉等。)

次当善说者，
最上萨埵之曼荼罗，
如金刚界故，
亦称金刚萨埵。

我今次第当演说，
最上萨埵曼拏罗，
其相犹如金刚界，
金刚萨埵故此说，

(原注：指金刚萨埵之曼荼罗。)

当于大曼荼罗之方法，
拜外曼荼罗，
于月轮中央，
安立金刚萨埵。

依大曼拏罗法用，
如次拜外曼拏罗，
应于净妙月轮中，
安布金刚萨埵相。

(北京版上五二，写三六八)

(成一、七六右)

由此经文来看，本应于土坛中央画月轮，于其上安立金刚萨埵之铸像或雕像，但此一印曼荼罗经文之末云：

藏译

绘画等及铸造之一切形像，
如所欲之仪则而作已，一

(原注：“如所欲”，谓凡令瑜伽者心统一之方法，则均可。)

切悉地亦当得如是而成就。

(北京版下五二，写三七一)

施护译

如是幢像等一切圣像，随
意所乐，依法而作，即得

一切所求成就。

(成一、七六右)

所以，将其画于纸或绢上亦可。因此，智证大师所请来之《五部心观》中，根据本经，于月轮中画金刚萨埵之一尊，并书真言“埵摩贺三摩野喝那发吒(Ommaha-samaya-hana phat)”，及梵语：“金刚界之金刚界大曼荼罗之一印曼荼罗毕(Vajradhatau eka-mudra-mandalam samaptam vajra-dhatu-maha-mandalam)”。

有何必要画此金刚萨埵之一印曼荼罗呢？盖欲将愿修行密教之人引入此曼荼罗，予以灌顶，令拜彼尊容，同时，令修观法，将彼尊之活动体现于一身之上。然而，经中又说，其观法当悉如

成身会曼荼罗之法式而修之：

藏译

亦当如彼金刚界大曼荼罗
广大仪则而作。

(北京版下五二,写三七一)

施护译

如是皆依金刚界大曼拏
罗广大仪轨。

(成一、七六左)

庆喜藏(Ananda-garbha)于其《释》中说明之云：

“从‘汝所爱乐者,为义利悉地智耶,为神通悉地智耶’至‘请还坐本座’,其义乃为,如金刚界大曼荼罗之仪则,于此处(原注:指一印会)亦当如彼而作。”(原注:汉译则指成一、六〇右一〇至六五右一四之经文。北京版下二六二,写七五九)

以上所揭示之金刚界大曼荼罗(即根本成身会)之仪则中,除了与种种成就法一起,说了大印之修习法之外,还说了诸先行法:入彼尊之三摩地,须先加持自身之后,诵“唵吽鍺斛”(原注:Jah hum vam hoh)之真言,结四摄之印,钩召智身等引入一身之中。从根本而言,于此一印会之处,亦应重说与成身会相同之修观方法,故不空在《十八会指归》中,依此义趣而释云:

“第六,说一印曼荼罗,乃至又说入曼荼罗之仪,为令弟子受先行法,修集本尊之三摩地。”

二十一 现图之一印会

现图金刚界曼荼罗之一印会,位于九会曼荼罗西方,为仅画毗卢遮那一尊之曼荼罗。尽管本经中说,当造立金刚萨埵一尊,但何故现图将其画为毗卢遮那呢?原因就在于:在本经一印会结尾处,谓此会之成就法(sadhana)及本尊之观法等,皆令如成身会而作;而在成身会议轨中,不仅说了作为十六尊上首的金刚萨埵三摩地,同时也说了作为五佛代表的毗卢遮那三摩地法。说毗卢遮那三摩地法之经文如下:

藏译

不空译

施护译

当从观察心开始

从心智应发，

先从心智发生已，

(原注：“心”谓五相成身观中之通达菩提心。)

诵金刚界(vajra-dhatu)，

应观金刚智，

次应观想金刚日，

转佛身为自身，

观自为佛形，

自身即是诸佛形，

修习金刚日。

应诵金刚界，

复当观想金刚界，

由此无论成就与否，

由此才成佛，

由此才获成就间，

得智、寿、力、年

获智寿力年，

即得智寿及力年，

(原注：“智”谓三世无障碍之智等，“年”谓虽至百岁犹看似十六岁。)

及诸遍行，

得一切遍行，

一切随意悉能行，

(原注：获得可自由行至一切处之神通。)

成佛亦不难。

佛体尚不难。

乃至佛果不难得。

(北京版上三三，写二三四)(闰二、一二左) (成一、六一右)

释迦弥怛罗于其《疏》中，对此段经文作解说云：

“如前述仪则而住之，知此等一切事物，除心之外别无他物，称为观察心，此乃讲通达菩提心之第一真言(原注：五相成身观之第一真言，谓 Om citta-prativedham karomi)也。其次，由此始至第五真言(原注：五相成身观之第五真言 Om yatha sarva-tathagatas tathaham)，观自身现证一切如来已，结金刚日之羯磨印，观想头背处之光轮。其次，修习除一切暗之光轮相，使夜如昼，观想黑暗亦如日轮照耀，令此日光之照耀舒遍至虚空界之边际。且复观想自身亦作佛形，当诵金刚界真言，此乃佛之大印之智。”(原注：北京版下一二三，写八〇二)

此一印会之曼荼罗，以人依据于“五相成身观”之毗卢遮那三摩地为目的，故于现图中，于金刚萨埵一印会之外，更画了毗卢遮那之一印曼荼罗。因此，于镰仓时代(1185—1333)新传来

之金刚界九会曼荼罗中，于此一印会有朱注云：“此乃五相成身之毗卢遮那如来也。”有鉴于此，建长三年（1252）承澄所著之《金界杂要》中，在“新度金刚界九种曼荼罗样”上，于一印会右边亦添加了如上（同样）之朱注。窃谓，此时《初会金刚顶经》亦已全部译出，宋朝密教高僧可能参照本经等而加了批注。

此现图一印会之毗卢遮那佛，与成身会相同，结智拳印。此智拳印有种种异名，《摄真实经》中卷，名为“菩提引导第一智印”、“坚牢金刚拳印”、“能灭无明黑暗印”等；善无畏三藏之《尊胜轨》中，名为“金刚拳印”，又名“法界印”；《金轮时处轨》中，名为“觉胜印”（Bodhyagri）；《守护国界经》第三中，名为“能与无上菩提尊胜印”。此智拳印于大、三、法、羯四印之中，相当于毗卢遮那之羯磨印。如《初会金刚顶经》（闰二、一四左）所说：“由结智拳故，能遍入佛智。”其所表为：左拳所标帜之迷界智，与右拳所象征之佛智合一。

此现图之一印会，是为修毗卢遮那三摩地而画之一尊曼荼罗。然而，不空三藏在《十八会指归》中，释此一印会则云：

“若持毗卢遮那之真言及金刚萨埵菩萨之真言，则具十七尊；余皆具十三尊。”

尽管在本经中，作为一印会，唯说金刚萨埵或毗卢遮那等一尊曼荼罗，但不空三藏为何说其为十七尊或十三尊呢？于此问题，古来虽有种种之说，但皆不能令人信服。

窃以为，理由大约是：一切如来之代表——色身毗卢遮那，及住于一切如来心、表菩提心智身之金刚萨埵，诸如此类表总德之尊，其中已该罗了四部之德，因此，观此等总德之尊时，再将其四部之德与四亲近共同观之，能令其观法更加明亮故也。由此之上，于旨在修大日或金刚萨埵三摩地之一印曼荼罗中，于主尊之四方加四亲近，再加八供四摄（内四供养、外四供养之八供，及四摄菩萨），故云具十七尊也。如前所述，八供四摄旨在表现相

互供养之智用，故一切曼荼罗皆应画之也。至于其他之一部一尊，皆乃标帜分德者，同时亦不必观四亲近，故于主尊上加八供四摄而为十三尊也。此说似是《十八会指归》之实义。

此一印会十七尊或十三尊之事，释迦弥怛罗(Cakya-mitra)及庆喜藏(Ananda-garbha)等虽未作任何解释，但同属《金刚顶经》系统之《大乐轨》(闰九)及《普贤轨》(闰九)等均说十七尊，此外，《金刚顶经观自在王如来修行法》(闰九)说十三尊，因此可以考虑不空三藏是根据这些而作此解释的。

二十二 一印会与理趣会

如前所述，本经仅说了金刚萨埵之一印会，而对于此一印会应修之本尊三摩地法，却说了毗卢遮那和金刚萨埵(两种)法，故现图据此三摩地法，首先于九会曼荼罗之西方画毗卢遮那一印曼荼罗，于西北隅画金刚萨埵一印会。古来称此画于西北隅之一会为“理趣会”。

同时，有一说认为，依第六会之《金刚顶经》，换言之，即依广本《般若理趣经》(咸三)而画者，即此理趣会，与初会之《金刚顶经》无任何关系。此说认为，九会曼荼罗乃由自性轮身、正法轮身、教令轮身三轮组成，前面之成、三、微、供、四、一之六会乃自性轮身，理趣会乃正法轮身，降三世二会乃教令轮身。因以三轮为中心故，则未必即依经说之顺序，因此，(九会中)其余八会虽依初会之经所说次序，但唯有理趣会乃依第六会之经。

然而，若仅以此九会曼荼罗不过为观三轮身之曼荼罗者，则三轮仅各画一会，三会曼荼罗即已足够，即便需细说者，三轮身各画三会，当为九会。但为何以自性轮身为六会，以正法轮身为一会，以教令轮身为二会呢？无法找到其理由。若更细分之，成、三、微、供之四会曼荼罗中，各自既有五佛之类的自性轮身，

亦有十六大菩萨那样的正法轮身，亦有如金刚牙亦即金刚药叉等之教令轮身，按理说，应当没有必要为正法轮身而再画理趣会之曼荼罗，为教令轮身而再画降三世二会之曼荼罗。所以，认为此九会曼荼罗为三轮身曼荼罗故而未依本经次序，此说不足取。

然则，此九会曼荼罗由何而来呢？其实，就是将初会之《金刚顶经》所说之曼荼罗，按说法之次第从头而画，且开一印会而为毗卢遮那与金刚萨埵之二会者也，除此之外，别无他解。此解古已有之，平安朝（公元794—1192年）末期之密宗学者济暹僧都，于其《两部曼荼罗对辨抄》中云：

“于第七‘理趣会’有二说：一谓此为（初会）《金刚界品》中之一印会也；二谓此第七之‘理趣会’者，乃（初会）第一之《金刚界品》中之一印会之一分是也。就此一印会，有二义，即是因之一印与果之一印也。因之一印者，第七之理趣会是也；果之一印者，第六之一印会是也。”

此外，小野僧正之《四种念诵法》中，举出《秘藏记》之异本，即有一本《秘藏记》称此西北隅之一会为一印会。又如承澄之《金界杂要》中所说，在镰仓时代新传来之九会曼荼罗中，于此西北隅之一会注云：“《金刚界轮六品》中之一印曼荼罗也。《指归》云十七尊。”由此等诸说考之，可以认为，以理趣会为一印会之正说，自古有之，只因对本经研究不充分，故而出种种僻说，以致隐覆。

若以此理趣会作为画金刚萨埵之一印会者，则会产生一个问题，即为何不如本经画金刚萨埵一尊，却画为十七尊呢？然如前章所述，此盖因依据《十八会指归》之见解，在仔细观察智身金刚萨埵性格之上，再加欲、触、爱、慢四亲近和示其智用之八供四摄，故为十七尊也。既已定为十七尊，则当然要参照详说十七尊之第六会之经，即广本《般若理趣经》。此曼荼罗参照了第六会之经一事，由一般所谓内四供养之座位变为外四供养之座位，外四供养之座位变为内四供养座位这一现象观之，亦可明了，因为

此八供养之特殊座位，于广本《理趣经》第三卷(咸三、二四左)等中方始说之也。尽管参照了第六会之经，但其目的则是为了画金刚萨埵之一印会，此由上述亦可明之。

画此一印会曼荼罗(理趣会)之缘由为何呢？答曰：乃是为了由此而予以灌顶，并令修彼尊之三摩地也。其本尊之三摩地，本经述之如下：

藏译

不空译

施护译

若以身语意之金刚

倨傲抽掷杵， 以高举相戏掷杵，

(原注：住金刚萨埵之威仪，诵心真言金刚萨埵，意观白色五股杵。)

发起金刚慢之心，

等持金刚慢， 作金刚慢自在势，

(原注：观金刚萨埵之大印。)

具慢而抽掷金刚

身口心金刚， 安住身语心金刚，

自身则成金刚萨埵。

成金刚萨埵， 金刚萨埵即己是，

遍行与诸欲之主之

由此遍行印， 由此一切能遍行，

(原注：“遍行”谓获得可行至其他一切世界之神通。)

具安乐者，及神通、

诸欲主安乐， 一切欲主获妙乐，

寿、力与胜色等坚

通寿力胜色， 寿力胜色及神通，

实地得如金刚萨埵。

如金刚萨埵。 金刚萨埵等无异。

(北京版上三三，写二三五)(闰二、一三右)(成一、六一右)

据庆喜藏(Ananda-garbha)之《疏释》(原注：北京版上下一六五，写五〇九)云，此尊之三摩地，乃先作五相成身观中之通达菩提心、修菩提心、成金刚心、证金刚心之四观，再以金刚遍入等印言加持自身，然后结金刚萨埵之大印，作自身即为金刚萨埵之观。

此金刚萨埵，乃由菩提心上，觉悟一切诸法悉皆金刚本质，并欲将此觉悟施与一切有情者。彼尊(金刚萨埵)即是立足于此大欲之上者。故经中高唱此大欲曰：

藏译

离欲之罪之大，

(原注：此欲者，乃是欲将菩提心给与一切之大欲，乃化他之心也。更无比抛离此化他之心更大之大罪。)

三界中无过之者。

是故离此欲之爱著，

汝复勿为之！

(北京版上五二，写三七〇)

施护译

应知三界中无别，

见贪可离斯为罪，

是故染净性真常，

此中知者无余事。

(成一、七六左)

在细观此大欲之理趣的基础上，于此理趣会金刚萨埵之四方，画欲、触、爱、慢四亲近。因此，若解说此理趣会之尊容，则中央之金刚萨埵表示统领五智之智身，头戴五佛宝冠，右手抽掷象征五智之五股金刚杵，左手持说法铃以宣说其五智之教。

住于金刚萨埵四方之四亲近中，东方之欲菩萨，持尖端带花之箭，此为爱欲天(kama-veda)之标识。据印度神话，此爱欲天，持由带刺之花所做之弓和五支尖端配花之箭，以示怂恿五欲。据《阿闍婆吠陀》(Atharva-veda)云，此爱欲天，用苦痛之羽毛、爱恋之逆刺、欲望之箭杆所成之箭，射刺人心。今此会(东方)之欲菩萨，之所以持此箭者，乃示以此射不思利他、一向为己之小我之心，令发化他之大心；刺烦恼之小欲而令生解脱之大欲也。

南方之触菩萨(kelikila)，自烦恼上言之，是基于求生欲望而对触色、声、香、味、触五境之心。而今此处所云触菩萨，乃示以五智照破五境而触及其五境本质之金刚体，故怀抱五股金刚杵。

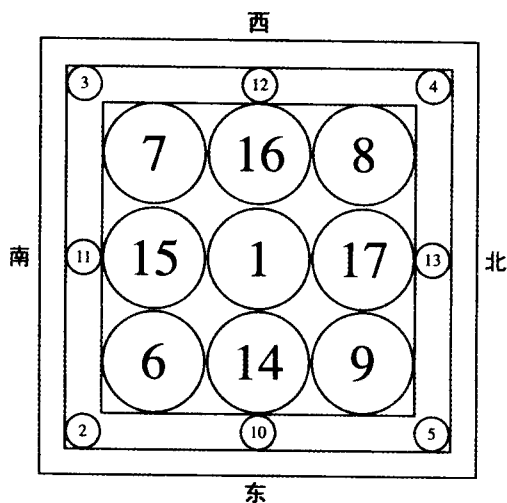
西方之爱菩萨，自烦恼上言之，是耽溺于五境之爱心；若洞彻其爱之本质，当下即可变为爱一切众生之慈悲佛心。今此会之爱菩萨，即表佛无限之爱而持摩竭幢(makaraketu)也。摩竭幢，即戴有摩竭鱼(makara)之幢。据《阿含经》云，此摩竭鱼，身长四百由旬，眼如日月，鼻如大山，口如赤谷，以此表示吃多少也

不饱足的无限之爱。

北方之慢菩萨，自烦恼上言之，是得小我之爱而生傲慢之心；若洞彻其慢之本质，此心当下即成为自信，成为精进，成为不被任何障碍所阻而救济一切有情之大勇气也。故慢菩萨为示此大慢，二手作金刚拳，安于腰际，所谓住于慢相者也。

此四亲近欲、触、爱、慢之本质，原封不动地成为金刚部、宝部、莲花部、羯磨部四部之菩提心，亦成为大圆镜智、平等性智、妙观察智、成所作智之菩提心。所以，为示此菩提心之智用活动，故于此曼荼罗四隅，画香、花、灯、涂、嬉、鬘、歌、舞八供养，于四方四门，画钩、索、锁、铃四摄，合计为十七尊也。

理趣会诸尊名



- | | | |
|------------|-----------|-----------|
| 1. 金刚萨埵 | 2. 金刚嬉菩萨 | 3. 金刚鬘菩萨 |
| 4. 金刚歌菩萨 | 5. 金刚舞菩萨 | 6. 意生金刚女 |
| 7. 计里吉罗金刚女 | 8. 爱乐金刚女 | 9. 意气金刚女 |
| 10. 金刚钩菩萨 | 11. 金刚索菩萨 | 12. 金刚锁菩萨 |
| 13. 金刚铃菩萨 | 14. 欲菩萨 | 15. 触菩萨 |
| 16. 爱菩萨 | 17. 慢菩萨 | |

二十三 降三世曼荼罗之概说

九会曼荼罗中，上述之七会曼荼罗，乃《《初会金刚顶经》》《金刚界品》，即宋(施护)译三十卷《教王经》之最初八卷中所说者也。而第八降三世会和第九降三世三昧耶会，乃《《初会金刚顶经》》《降三世品》，即三十卷《教王经》第九卷至第十二卷(四卷)中所说者也。

其《金刚界品》曼荼罗者，乃是毗卢遮那如来，换言之，即金刚界如来，住慈悲相而印现者也；彼毗卢遮那即集一切如来三密智之金刚不坏本质于一身。而《降三世品》之曼荼罗，则是住于毗卢遮那心中之智身金刚萨埵，以忿怒相降伏大自在天等为首之三界诸天，并教敕之之曼荼罗也。

今据《初会金刚顶经》，亦即三十卷《教王经》(成一、二)，而概述此《降三世品》之曼荼罗，谓摩醯首罗(Mahecvara)等诸天刚强难化，以慈悲之相无法化之，于是，如微尘数之一切如来，异口同音，以一百八名，赞叹智身之金刚萨埵，并恳请当降伏此等诸天。金刚萨埵受此恳请，忽然而现大忿怒药叉之身，召集三界诸天，命其当听毗卢遮那佛教令。彼诸天中有大自在天，以三界主自居，高慢不从忿怒金刚萨埵之命，夸口曰：“我乃三界之主，云何欲奉卑贱金刚药叉之命？”置之不顾。于是，忿怒萨埵即以盛怒之相，诵金刚明咒“吽”，立时，以大自在天为首之一切诸天皆倒地闷绝，发苦恼之声。此时，忿怒萨埵云：“汝等若欲脱彼苦恼，当皈依佛法僧三宝，随我命而行！”大自在天云：“即便皈依佛法僧三宝，亦不从汝之命！”如是，彼等向色身毗卢遮那佛求救。而佛则云：“救汝等者，唯有忿怒金刚。”而不应之。不得已，除大自在天之外，其余诸天遂降伏于忿怒金刚，大自在天虽未降伏，却已不能从

地起身,求佛云:“愿佛救我!”佛仍答云:“我不能。”此时,忿怒金刚发大音声云:“汝等刚恶有情,还不降伏吗?!”大自在天闻之,以可怖之凶猛相回答道:“我宁死不奉汝命!”至此,忿怒金刚更现大凶猛忿怒相而诵明咒,大自在天及乌摩妃(Uma)立时仆地,双足朝上,现丑恶相。彼忿怒金刚举左足踏大自在天,举右足踏乌摩妃两乳间,诵大明咒。此时,大自在天受到逼迫,不得不以自己之千手扑打自己之千面。诸天见之,相互共同发声云:“我主大自在天,终被忿怒金刚所降伏!”尔时,色身毗卢遮那诵大悲心明(咒),即刻,大自在天得除一切苦恼,由触智身金刚手足心之力,遂成佛道,得解脱安乐。大自在天遂捧金刚手之足(顶礼)。

此中值得注意者,即此忿怒金刚降伏大自在天妃之故事,与《富兰那》(Purana)文学中大自在天妃降伏逊婆(Sumbha)、你逊婆(Nisumbha)阿修罗故事之关联。《初会金刚顶经》中,忿怒金刚在降伏大自在天及其妃时,是显现逊婆和你逊婆之身而行的。此由其降伏真言亦可明之:

“唵,逊婆啊,你逊婆啊,捉住啊!捉住啊! 吽,捉住啊!去啊! 吽,带来啊! 呼,世尊金刚啊,吽,发吒!(Om, Sumbha, Nisumbha, grihna, grihna, hum, grihna, paya, hum, Anaya, ho, bhagavam Vajra, hum phat)”

或:

“唵,你逊婆金刚啊,吽,发吒!

(Om, Nisumbha-Vajra, hum phat)”

然而,据《富兰那》(Purana)文学,此逊婆、你逊婆二兄弟却是被大自在天妃所降伏。今据《摩根德耶富兰那》(Markandeya-Putrana)中《泥尾摩贺怛弥耶》(Devimahatmya)一节,将大自在天妃降伏逊婆、你逊婆阿修罗之神话略述如下:

“从前,一对称作逊婆、你逊婆之阿修罗(Asura)兄弟,权威

隆盛,超过诸天,遂从诸天处篡取了三界主宰者之位。于是诸天,向降临恒河沐浴的大自在天妃波罗缚底(Parvati)恳求援助。应此恳求,大自在天妃变为一女神,名为庵梨迦(Amlika)。迦婆、你迦婆之奴仆赞荼(canda)和文荼(Munda)二人见此女神,为其美貌所打动,便向他们的主人迦婆奏言:‘当纳此女神为妃。’依此奏言,为迎娶彼女神,迦婆向大自在天妃派去了使者,告知此意。妃以‘若彼等能战胜彼女神’为条件,而承诺之。于是,迦婆为了以武力夺得彼女神,派遣了阿修罗军和大将度牟罗路左那(Dhumra-locana)。然而,女神庵梨迦全歼此等阿修罗军。大惊之下,赞荼、文荼二人自作大将,率其他阿修罗军出阵。女神庵梨迦见此,当下大怒,从其额上变现女神迦梨(Kali)。此迦梨女神身瘦,裹虎皮,颈挂骷髅鬘,于大张之口中,吐如火之卷舌,样貌极其狰狞凶猛。激战之后,迦梨女神遂将赞荼、文荼二阿修罗残杀。此女神由此而获得‘左文荼’(camunda)之名。对此惨败大感愤慨之迦婆,遂至自率阿修罗大军,与率诸天军之庵梨迦女神会战。此时,阿修罗军中有一名叫罗俱多毗惹(Rakta-bija)者,当他往地上滴自己血时,血会立即变为数万阿修罗军,这给诸天军带来了极大苦恼。于是,女神庵梨迦命‘左文荼’在罗俱多毗惹之血落地前将它喝掉。由此,阿修罗军终于血竭力尽而遭灭亡。听报此败绩,迦婆的弟弟你迦婆又率阿修罗军来袭击,双方展开激战,庵梨迦女神令其所乘之狮子践踏阿修罗军,阿修罗军于是溃败,最终阿修罗王迦婆、你迦婆也被杀掉。”

忿怒金刚示现此被大自在天妃所杀害的迦婆、你迦婆之身,反而降伏了大自在天及妃,《初会金刚顶经》的这个故事,对于了解密教与印度教之间的关系,可以说是意味深长的。窃以为,不妨认作这是为了把由南印度发起而兴盛于东方本格尔地区之湿婆教徒引入佛教,而编成了此段《降三世品》经文。

在此《降三世品》中，不仅讲了大、三、法、羯、四、一之六曼荼罗，而且还有为了教敕大自在天等外金刚部，并为了差唤彼等，而说的四种教敕曼荼罗。但今之九会曼荼罗中，只画了（《降三世品》）最初之大曼荼罗和三昧耶曼荼罗，而将其余概略于此中了。

二十四 降三世会之尊容与其本说

降三世会，据本经，为三界最胜大曼荼罗（Trailokya-vijaya-maha-mandala），即所谓“降三世大曼荼罗”。然在《秘藏记》等中，则仅略称此为“降三世会”，故今亦随之，但云“降三世会”也。

此降三世会于九会曼荼罗中，位于北方，乃住于色身毗卢遮那心中之智身金刚手，现忿怒相，降伏大自在天等之曼荼罗也。此曼荼罗之构图，与成身会大体相同；其中所画尊容，依照本经，与现图差异之处较多。

先列举当安立于此曼荼罗中央之毗卢遮那及其四波罗蜜之经文如下：

1. 中央之毗卢遮那：

藏译

当于以金或银而制造，
或以土砖而善画
之方形之床上，
安立佛像。

施护译

所有四方佛形像，
随方依法应安布，
或金或银或土砖，
造立佛座当如教。

2. 其四方之四波罗蜜：

当于佛之前面安立金刚，
火焰所围绕。
如是安立光辉所围绕之宝珠

东方佛前应安置，
火焰中有金刚杵，
南西北方焰亦然，

及莲花和种种金刚亦然。

宝及莲花羯磨仗。

(北京版上六四,写四五〇)

(成二、四左)

释迦弥怛罗(Cakya-mitra)于其《疏释》中,释此经文如下:

“此曼荼罗中央,应画世尊毗卢遮那。为明彼宝座故,说‘以金或银而造’等。谓若财富多者当以金造(宝座),财富少者以银造,无财富者以砖造,但都要精心彩画之,于其(宝座)上安置佛像。佛像者,谓铸造或以适宜之材质所造之佛身像,须安立此等佛像。此曼荼罗乃是为折伏诸难调伏者之曼荼罗,以折伏为主,故为阿毗遮罗迦(abhicaraka)之曼荼罗也。是故不说莲花座,而说不安乐之座——砖座。大概是因为必须由此曼荼罗而作阿毗遮罗迦(降伏法),故说‘安立佛像’,而不说画佛像。乃至‘于佛之面前安立金刚’者,谓萨埵金刚母(指金刚波罗蜜)住处之月轮,以焰光完全围绕之样式画之,于其中央安立五股杵。如是,宝金刚母(指宝波罗蜜)等之月轮,亦以焰光围绕之样式画之,于其中央画印。”(原注:北京版下二四一,写一五六四)

然于现图之降三世会中,其毗卢遮那及四波罗蜜皆与成身会相同,画于莲花座上,其印相之类亦大体与成身会相同,不像是在表现降三世会之特质。但窃以为,这大概是以色身毗卢遮那示现智身忿怒金刚之大悲方面为主罢。

其次是东方阿閼轮曼荼罗,经文述之如下:

1. 忿怒阿閼之形像:

藏译

于其中央画大萨埵,
金刚手者,
当画明亮之青色大青莲,
名为金刚吽者住其上,
牙稍露出,

施护译

彼中应画大萨埵,
所谓金刚手圣尊,
彼尊乘大青莲花,
金刚吽迦罗胜相,
利牙外出极威猛,

忿怒面与微笑面共具，
伸一足屈一足之姿而住，
有光绕焰鬘，
以左足之底，
踏大自在天，
以右足，
踏乌摩乳上。

2. 其四亲近：

当于彼一切方处安立之
金刚忿怒，
以忿怒故牙露出，
有光绕焰鬘。

(北京版下六四，写四五三)

复现忿怒喜笑眼，
举金刚步善妙相，
具彼焰鬘大光明，
左足平步现威势，
踏彼大自在天身，
右足如应画亦然，
乌摩天后乳间置。

于其金刚手四面，
东布金刚忿怒尊，
皆具焰鬘大光明，
忿怒利牙而可畏。

(成二、五右)

此经文中，阿闍佛住于降三世之相。但在现图之降三世会中，唯有位于阿闍前方之金刚萨埵，如经所说，作降三世之忿怒相，而其他诸尊(包括阿闍)皆仅交叉忿怒拳而已。本来，金刚萨埵与阿闍佛不过是因相与果相之异而已，所以，无论取何相，从经的角度言之，视为相同亦可。

本经更述南方宝生之曼荼罗、西方无量寿之曼荼罗、北方不空成就之曼荼罗如下：

1. 南方宝生之曼荼罗：

藏译

以金刚步渐进，

[原注：当诵 Om vajra-vegakrama hum 之真言，作潜于(不超过)金刚线(坛线)下之观而行步。]

至第二最上曼荼罗，
于彼处当画金刚灌顶，

施护译

以金刚步而渐进，

南布第二胜坛场，
彼安金刚灌顶尊，

被忿怒金刚所围绕。

及画忿怒众围绕。

2. 西方无量寿之曼荼罗：

以金刚步渐进，

以金刚步而渐进，

至第三最上曼荼罗，

西布第三胜坛场，

当画金刚军，

彼中应画金刚军，

为忿怒大士所围绕。

忿怒大士众围绕。

3. 北方不空成就之曼荼罗：

以金刚步渐进，

以金刚步而渐进，

至第四最上曼荼罗，

北布第四胜坛场，

当画金刚遍入，

中画金刚遍入尊，

由忿怒金刚众所围绕。

金刚忿怒众围绕。

(北京版上六五,写四五四)

(成二、五左)

现图之降三世会中,此等诸尊为示彼忿怒,皆交叉忿怒拳。内四供养,本经(原注:北京版上六五,写四五六)说“如金刚界之方法”,故与成身会作同一印相;其他外四供养及四摄、贤劫十六尊,皆画为二手作忿怒拳、持各自三昧耶形之姿。

按本经中说,阿閼佛以下诸尊皆应画为忿怒形,但未规定当作怎样之忿怒形。为了如实表现经旨,随阿閼梨之意乐,可画为种种形。故于现图中,为表现其忿怒形,皆作忿怒拳。而庆喜藏(Ananda-garbha)则于其《疏释》中,细说彼诸尊之身色、威仪、印相等如下:

“如是,世尊毗卢遮那为四面,身色如月,以宝冠及缁帛而灌顶。于上述床上,于狮子及莲花之座上,以金刚趺坐而住,二手结胜菩提之印,第一面向东。萨埵金刚母(指金刚波罗蜜)等之相,复当知。当于阿閼之住处画世尊金刚吽迦罗于象座上以足踏乌摩夫妻之相。乃至忿怒金刚萨埵,身色青,忿怒王为金色,爱为赤色,喜为绿色宝之身色。宝吽迦罗及忿怒毗俱底(指忿怒金刚宝)为金色,日为日色,幢为虚空色,笑为白色。法吽迦罗及忿怒金刚法为

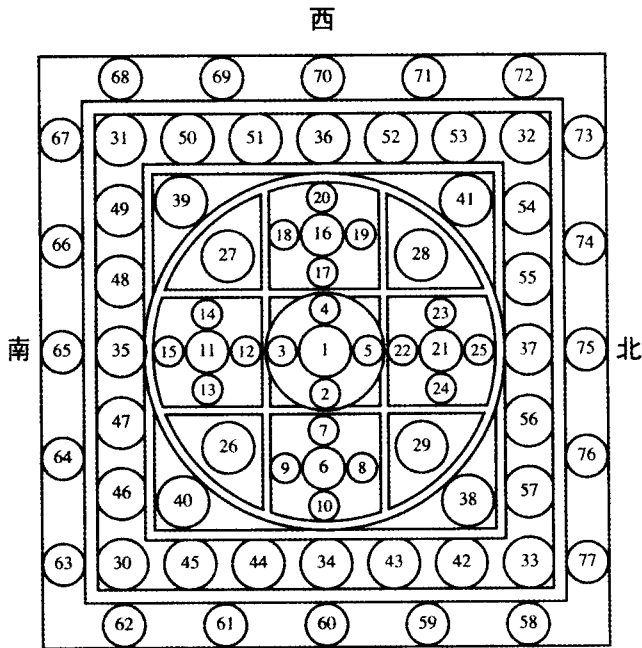
白赤色，利为灰青，因为金色，语为铜色。羯磨叫迦罗及忿怒金刚业为杂色，护为金色，药叉为黑色，拳为黄色。喜天女为青色，鬘天女为黄色，歌天女白赤色，舞天女灰赤色。香天女为杂色，外曼荼罗及内曼荼罗东门中央之金刚钩为青色，内外曼荼罗南门之索为黄色，内外曼荼罗西门之金刚锁为灰赤色，内外曼荼罗北门之金刚遍入当画为杂色。在东方廊廓(vithi 中之弥勒等二百四十九位贤劫菩萨持具焰光之五股金刚(杵)，在南方者持金刚宝，在西方者持金刚莲，在北方者持种种金刚。当各个画二百四十九位贤劫菩萨。

“从金刚萨埵至贤劫菩萨，此等一切皆住于伸左足之相，左手安于胸，竖忿怒拳之食指，右手作忿怒拳，持各自之标帜，作可怖之相。嬉天女等秘密供养之八天女亦复住于伸左足之相，以金刚界大曼荼罗之方法而住。”(原注：北京版上下三九八，写八三八)

不知是否因为在降三世会之本经中未说贤劫菩萨之事，故而如“子岛曼荼罗”之降三世会所示，完全未画贤劫菩萨。但释迦弥怛罗及庆喜藏皆解说云，即使本经未说，亦应按照之前三昧耶会所说而画之。彼东寺及高雄等曼荼罗之降三世会，皆画之(贤劫十六尊)，可以说与彼释迦弥怛罗等所说完全一致。

外金刚部之二十天及妃，此会之本经(《降三世品》)有详说，故当然应画之。而画于四隅之四明妃之尊名，《觉海抄》云：“古来之异义而不知之。”元杲之《九会密记》云：“有此四尊，古来之难义也。”如此等等，据释迦弥怛罗及庆喜藏之解说，此乃陪罗嚩(Bhairva, 东南)、吉祥天(Cri, 西南)、辩才天(Sarasvati, 西北)、橛履(Gauri, 东北)四明妃也。本圆之《曼荼罗义记》中，与慈觉请来之八十一尊图相同，以此为降三世(东南)、军荼利(西南)、大威德(西北)、不动(东北)之四明王，但此显然作明妃之姿，故理当无法以其为四明王。

降三世会诸尊位图



东
降三世会诸尊名

- | | | |
|-----------|------------|-----------|
| 1. 毗卢遮那如来 | 29. 金刚舞菩萨 | 56. 金刚藏菩萨 |
| 2. 金刚波罗蜜 | 30. 金刚烧香菩萨 | 57. 普贤菩萨 |
| 3. 宝波罗蜜 | 31. 金刚华菩萨 | 58. 那罗延天 |
| 4. 法波罗蜜 | 32. 金刚灯菩萨 | 59. 俱摩罗天 |
| 5. 羯磨波罗蜜 | 33. 金刚涂香菩萨 | 60. 金刚摧天 |
| 6. 阿閼如来 | 34. 金刚钩菩萨 | 61. 梵天 |
| 7. 金刚萨埵 | 35. 金刚索菩萨 | 62. 帝释天 |
| 8. 金刚王菩萨 | 36. 金刚锁菩萨 | 63. 日天 |
| 9. 金刚爱菩萨 | 37. 金刚铃菩萨 | 64. 月天 |
| 10. 金刚喜菩萨 | 38. 地天 | 65. 金刚食天 |
| 11. 宝生如来 | 39. 水天 | 66. 彗星天 |
| 12. 金刚宝菩萨 | 40. 火天 | 67. 荧惑天 |

- | | | |
|------------|-----------|-----------|
| 13. 金刚光菩萨 | 41. 风天 | 68. 罗刹天 |
| 14. 金刚幢菩萨 | 42. 慈氏菩萨 | 69. 风天 |
| 15. 金刚笑菩萨 | 43. 不空见菩萨 | 70. 金刚衣天 |
| 16. 无量寿如来 | 44. 灭恶趣菩萨 | 71. 火天 |
| 17. 金刚法菩萨 | 45. 除忧暗菩萨 | 72. 毗沙门天 |
| 18. 金刚利菩萨 | 46. 香象菩萨 | 73. 金刚面天 |
| 19. 金刚因菩萨 | 47. 大精进菩萨 | 74. 炎摩天 |
| 20. 金刚语菩萨 | 48. 虚空藏菩萨 | 75. 调伏天 |
| 21. 不空成就如来 | 49. 智幢菩萨 | 76. 毗那夜迦天 |
| 22. 金刚业菩萨 | 50. 无量光菩萨 | 77. 水天 |
| 23. 金刚护菩萨 | 51. 贤护菩萨 | 78. 金刚药叉 |
| 24. 金刚牙菩萨 | 52. 光网菩萨 | 79. 军荼利明王 |
| 25. 金刚拳菩萨 | 53. 月光菩萨 | 80. 大威德明王 |
| 26. 金刚嬉菩萨 | 54. 无尽意菩萨 | 81. 不动明王 |
| 27. 金刚鬘菩萨 | 55. 辩积菩萨 | |
| 28. 金刚歌菩萨 | | |

二十五 降三世三昧耶会之形像与其本说

降三世三昧耶会，位于九会曼荼罗之东北，乃是将上述降三世大曼荼罗之形像悉以三昧耶形而画者也。之所以画为三昧耶形者，是由于彼降三世大曼荼罗乃表佛降三世之身活动者，相对之下，此曼荼罗则示其降三世之心活动者也。即佛以折伏之方便，降伏刚强难化之大自在天等之佛内心秘密，以五钻（股）及剑等事物而象征者也。此曼荼罗在本经中称为“金刚三昧耶秘密曼荼罗”，或称为“忿怒秘密曼荼罗”，即是由于此曼荼罗乃展现佛欲以忿怒折伏之方便而行化度之心秘密，亦是展示忿怒金刚萨埵等度化刚强难化众生之本誓——三昧耶秘密心——之曼荼罗故也。

此曼荼罗当如何画呢？就此，经中先述之如下：

藏译

尔时，金刚手复说自部三
(原注：“自部”谓金刚部。)
昧耶印曼荼罗，名为“金
刚秘密三昧耶”者：
次当善说者，
最上金刚曼荼罗，
如金刚界故，
说为忿怒之秘密。
应以大曼荼罗之方法，
擘一切曼荼罗；
应于五曼荼罗之诸住处，
安立秘密印，
当于金刚曼荼罗中央，
安立佛身形，
佛之忿怒三昧耶，
智者复应如实画。
以金刚步而渐进
于金刚手曼荼罗之中央，
应横画枪，
善安立金刚(杵)。
应于焰光中央，
如其次第，
画金刚(杵)与金刚钩，
箭与喜亦如之。
以金刚步而渐进，

施护译

尔时，金刚手菩萨摩訶萨
复说本部三昧印金刚三
昧耶秘密曼拏罗颂曰：
我今次第当演说，
最上金刚曼拏罗，
其相犹如金刚界，
忿怒秘密故此说，
依大曼拏罗法用，
如教擘诸曼拏罗，
五曼拏罗依法安，
各各布列秘密印，
金刚曼拏罗中间，
依法安布佛形像，
及彼忿怒三昧众，
智者如应依法画。
以金刚步而渐进，
布金刚手曼拏罗，
彼中周匝应先画，
金刚叉及金刚杵。
是中复画炽焰光，
如其所说依次画，
金刚杵及金刚钩，
金刚箭及弹指相。
以金刚步而渐进，

第二最上曼荼罗，
 亦当画金刚宝，
 住于其轮之中央。
 金刚日与幢，
 及两端有金刚之齿鬣，
 亦应如之而画。
 以金刚步而渐进，
 于第三最上曼荼罗，
 亦应画住于莲花中央之
 金刚莲之尊器。
 于焰中画莲花，
 剑与轮亦如之，
 金刚舌亦应如法，
 常安置于彼方处。
 以金刚步而渐进，
 第四最上曼荼罗，
 复于横卧之金刚上更画金刚，
 以金刚(杵)之大光而环绕。
 于其一切方处，
 以一切焰围绕之，
 光之一切金刚及甲冑
 及金刚牙及最胜拳。
 隅及外诸住处，
 亦应如法而画。

(北京版上下七七，写四八九)

南布第二曼拏罗，
 依法画宝金刚尊，
 于大轮中而安住，
 金刚日轮并宝幢，
 诸齿行列如金刚，
 于其周匝应图画。
 以金刚步而渐进，
 西布第三曼拏罗，
 微妙金刚莲花尊，
 画彼莲花中安置。
 于炽焰中复当画，
 莲花剑及金刚轮，
 彼金刚舌亦如应，
 于其周匝当图画。
 以金刚步而渐进，
 北布第四曼拏罗，
 依法中画金刚杵，
 周匝亦画杵及光。
 于其四面复当画，
 炽盛紧密大焰光，
 巧业金刚并甲冑，
 金刚牙拳依次画。
 坛隅及外所安置，
 依法如应当图画。

(成二、九左)

将此本经所说与现图之形像对校而考之，现图之形像未必全与本经相同。譬如，此曼荼罗中央，尽管本经说当安立毗卢遮

那之身形，但在现图中则与《金刚界品》之三昧耶会完全相同，三股杵上画着制底。又，尽管本经中说，于东方阿闍轮中央，将枪横置，但在现图中，依然如《金刚界品》所说，将三股杵横画。窃谓此似是在不损于经之根本义趣范围内，随传法阿闍梨意趣适宜而画之结果。又，即使是同一经典，根据注释者之不同，其意义上产生歧异乃是无可奈何之事。

为阐明此段经义，同时也为使学人知晓由于传承不同而使其形像上复产生何等差异，兹将庆喜藏(Ananda-garbha)对以上经文之疏释援引如下：

“应于五曼荼罗之诸住处，安立秘密印”者，此谓应于毗卢遮那及金刚吽迦罗、宝吽迦罗、法吽迦罗、业吽迦罗——此忿怒曼荼罗之五轮住处，安立秘密曼荼罗印中之秘密印也。为说其义趣故，而说“应于金刚曼荼罗中央，安立佛身形”也。金刚之标帜之印——陀罗尼之曼荼罗者，即金刚之曼荼罗，乃金刚部陀罗尼之曼荼罗印之义也。“于其中央”者，即金刚曼荼罗之中央。于金刚曼荼罗之彼处，安立前述毗卢遮那之大印——铸造或雕塑之佛形像，以前述明咒钩召住于虚空之智萨埵，令与毗卢遮那之形像合一。与此相同，一切诸尊亦应以各自之明咒钩召，令与形像合一。

“佛之忿怒三昧耶”者，乃指佛世尊于一切方处之金刚、宝珠、莲花及种种金刚，应结摄集诸忿怒之印也。此忿怒三昧耶应以金刚吽迦罗之大曼荼罗之方法而画。

“于金刚手曼荼罗之中央，应横画枪，善安立金刚”者，乃谓应于金刚吽迦罗之住处画三叉戟，尖向右，于其上画世尊金刚吽迦罗之具金刚焰之金刚(杵)，头向东。

“应于光焰中央……画……”者，谓世尊之金刚焰及忿怒金刚萨埵等之诸印，当画于月轮上，为焰所围绕。所谓于忿怒金刚萨埵住处画五股金刚之焰；于忿怒金刚王住处画金刚钩；于忿怒金刚爱

住处画金刚箭；于忿怒金刚喜住处画拳印；于宝吽迦罗住处于八辐轮中心画五股金刚杵，其尖端有如意宝珠；于忿怒毗俱胝(Bhrikuti)住处画具皱之额，于皱中央画金刚宝；于忿怒金刚日住处画日轮，于其中央画五股杵；于忿怒金刚幢住处，于月轮上画如意宝幢；于忿怒金刚笑住处，应于二金刚杵之间画齿鬘；于金刚军住处应画八叶莲花，于其上画十六叶之金刚；于忿怒金刚法住处，应于莲花焰之中央画十六叶之金刚；应于忿怒金刚利住处画剑；于忿怒金刚因住处，画如独股杵之具辐之八辐轮；于忿怒金刚语住处画金刚舌；于业吽迦罗住处画三股杵，头向东，位于其上之彼种种金刚(指羯磨杵)之端上，有极微量之种种金刚(杵)围绕；应于金刚业住处画种种金刚(杵)；金刚护住处画金刚甲冑；药叉住处画金刚二牙；金刚拳住处画金刚界中所说，以三昧耶拳而执持之五股金刚。

嬉天女等，亦应将金刚界所说标帜之印，照原样画于光焰之中。且若说其差异点，则应于嬉天女之印，画四铜铃围绕；鬘天女之印，画四圆鼓围绕；歌天女之印，画四笛围绕；舞天女之印，画四细腰围绕；香天女之印，画四喇叭围绕；华天女之印，画四大鼓围绕；灯天女之印，画四缔大鼓围绕；涂天女之印，画四法螺贝围绕。

金刚钩、索、锁、铃之印，画于金刚钩等之住处。应于弥勒等曼荼罗之廊之东方住处，画具焰光之二百四十九股金刚(杵)，于南方画二百四十九金刚宝，西方画二百四十九金刚莲，北方画二百四十九种种金刚。造立外金刚部之事，此处则不说。此等各自之四种曼荼罗，于下说故。(原注：北京版下三三三，写九一六)

据释迦弥怛罗(原注：参照释迦弥怛罗之疏，北京版下二六三，写一六六八)和庆喜藏之解说，此降三世三昧耶会不画外金刚部，是因为此会之本经未说之，以及外金刚部之三昧耶曼荼罗于后面有独立之叙述，有此等理由故，今此处无必要画之。但从此会揉合外金刚部三昧耶会之立场出发，于现图中亦画之。降

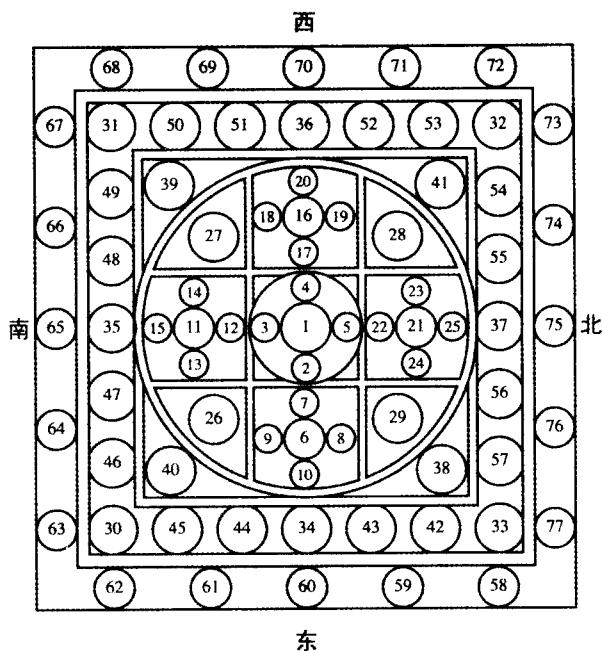
三世大曼荼罗中既已画外金刚部，则此三昧耶会中即便画之，不仅无妨，亦可谓理所当然。

此会之本经中说，画此三昧耶会，并引弟子入此曼荼罗坛，以及对已引入之弟子说金刚歌咏及旋舞、对舞、小舞、智舞等供养。因此，不空之《十八会指归》中，解说此降三世三昧耶会云：

“第二说秘密曼荼罗，具三十七（尊），说引弟子仪，此中（说）诸音声及金刚歌舞。”

以上，金刚界九会曼荼罗研究毕。

降三世三昧耶会诸尊位图



降三世三昧耶会诸尊名

- | | | |
|-----------|------------|-----------|
| 1. 毗卢遮那如来 | 27. 金刚鬘菩萨 | 53. 月光菩萨 |
| 2. 金刚波罗蜜 | 28. 金刚歌菩萨 | 54. 无尽意菩萨 |
| 3. 宝波罗蜜 | 29. 金刚舞菩萨 | 55. 辩积菩萨 |
| 4. 法波罗蜜 | 30. 金刚烧香菩萨 | 56. 金刚藏菩萨 |
| 5. 羯磨波罗蜜 | 31. 金刚华菩萨 | 57. 普贤菩萨 |

- | | | |
|------------|------------|-----------|
| 6. 阿閼如来 | 32. 金刚灯菩萨 | 58. 那罗延天 |
| 7. 金刚萨埵 | 33. 金刚涂香菩萨 | 59. 俱摩罗天 |
| 8. 金刚王菩萨 | 34. 金刚钩菩萨 | 60. 金刚摧天 |
| 9. 金刚爱菩萨 | 35. 金刚索菩萨 | 61. 梵天 |
| 10. 金刚喜菩萨 | 36. 金刚锁菩萨 | 62. 帝释天 |
| 11. 宝生如来 | 37. 金刚铃菩萨 | 63. 日天 |
| 12. 金刚宝菩萨 | 38. 地天 | 64. 月天 |
| 13. 金刚光菩萨 | 39. 水天 | 65. 金刚食天 |
| 14. 金刚幢菩萨 | 40. 火天 | 66. 彗星天 |
| 15. 金刚笑菩萨 | 41. 风天 | 67. 荧惑天 |
| 16. 无量寿如来 | 42. 慈氏菩萨 | 68. 罗刹天 |
| 17. 金刚法菩萨 | 43. 不空见菩萨 | 69. 风天 |
| 18. 金刚利菩萨 | 44. 灭恶趣菩萨 | 70. 金刚衣天 |
| 19. 金刚因菩萨 | 45. 除忧暗菩萨 | 71. 火天 |
| 20. 金刚语菩萨 | 46. 香象菩萨 | 72. 毗沙门天 |
| 21. 不空成就如来 | 47. 大精进菩萨 | 73. 金刚面天 |
| 22. 金刚业菩萨 | 48. 虚空藏菩萨 | 74. 炎摩天 |
| 23. 金刚护菩萨 | 49. 智幢菩萨 | 75. 调伏天 |
| 24. 金刚牙菩萨 | 50. 无量光菩萨 | 76. 毗那夜迦天 |
| 25. 金刚拳菩萨 | 51. 贤护菩萨 | 77. 水天 |
| 26. 金刚嬉菩萨 | 52. 光网菩萨 | |

第四 别尊部会之曼荼罗

作为曼荼罗之研究，阐释至此，窃以为几已尽之。倘若更进一步，不遗巨细地将诸经轨中别尊部会之曼荼罗，悉于此处解说，则过于繁杂，且非必要。尽管如此，若略去不说，也有不足之感。姑且就惠什之《十卷抄》及心觉之《别尊杂记》、承澄之《阿婆缚抄》、觉禅之《百卷钞》（即《觉禅钞》）等中所图写而广泛流布于世者，随古来之分类，以《诸佛之曼荼罗》、《佛顶曼荼罗》等为题，简单地附以题解式说明，罗列如下。

一 诸佛之曼荼罗

1. 佛眼曼荼罗

此乃以佛眼佛母为主尊之曼荼罗。佛眼者，乃指由佛之中道佛眼而生之尊（乃般若中道妙智之神格化）。此尊之别名，《瑜祇经》中称为“金刚吉祥”。此曼荼罗乃是为现在、当来二世所愿成办而修佛眼法时所用者。其中有大曼荼罗、三昧耶曼荼罗、法曼荼罗等种类，图写于《十卷抄》、《别尊杂记》、《阿婆缚抄》等中。此曼荼罗乃根据《金刚峰楼阁一切瑜伽瑜祇经》之《金刚吉祥大成就品第九》（闰二、三六右）所说而画者。其经文如下：

“大金刚吉祥佛母，复说画像曼荼罗之法。取白净素绢，等自身量，而图画之。凡一切瑜伽中像，皆与自座等量画之。于中应画三层八叶莲花，于中画我身（佛眼佛母）。当于我前一莲花上，画一切佛顶轮王，手持八辐金刚宝轮。于次右旋，布七曜使者。次，第二华院，当顶轮王前，画金刚萨埵。次，右旋画八大菩

萨，各执本标帜。次，第三华院，右旋各画八大金刚明王。又于华院外四方面，画八大供养及四摄等使者，皆戴狮子冠。是名画像法，曼拏罗亦如此。”

2. 药师八菩萨曼荼罗

此乃依《药师本愿经》而画之曼荼罗，图写于《觉禅钞·第一》等之中。此曼荼罗是为求平愈病恼而修药师法时所用。中央画药师如来，其胁侍，右方画势至、药上、文殊、法莲花四菩萨，左方画观音、药王、弥勒、无尽意四菩萨。

3. 阿弥陀曼荼罗

此乃以阿弥陀佛为主尊之曼荼罗。为求往生极乐、灭罪生善等而修阿弥陀法时所用者也。此中有五尊曼荼罗、八曼荼罗、九品曼荼罗等种类，图写于《别尊杂记》、《觉禅钞》等中。

五尊曼荼罗者，以弥陀为中尊，其前方之左右画观音、势至，其后方之左右画地藏和龙树。

八曼荼罗者，乃于中台八叶中央画弥陀，于其八叶画观音、慈氏、虚空藏、普贤、金刚手、文殊、除盖障、地藏之八尊，并加以八供四摄；或唯画观音等八尊为弥陀之胁侍。

九品曼荼罗者，据说为惠运僧都自大唐请来之物。《觉禅钞》第一，有如下之说明：

“惠云（译者注：前称“惠运”，此称“惠云”，原文如此）僧都请来之九品曼荼罗者，中台有八叶莲台，台上有上品上生之阿弥陀佛，于八叶安余八品之阿弥陀佛，内院四隅有法、利、因、语；第二院有十二光佛及四摄与外四供；第三院有二十四菩萨，一方有六个菩萨，合为二十四也。但加内院之法菩萨而为二十五菩萨。”

4. 释迦曼荼罗

此乃为增益及停止净论而修释迦法时所用之曼荼罗。有依《陀罗尼集经》所说者，有依《观自在授记经》所说者，有依《一切

庄严王经》所说者，有依《释迦文佛轨》所说者，共有四种。其中，依《陀罗尼集经》第一“金轮佛顶像法”所说而画者，其经文如下：

“取净白氈若净绢布，阔狭任意，不得截割。于其氈上画世尊像，身真金色，着赤袈裟，戴七宝冠，作通身光。手作母陀罗(mudra)，结跏趺坐七宝庄严莲花座上。其花座下竖著金轮，其金轮下画作宝池，绕池四边作郁金花，及四天王各随方立。其下左边，画作文殊师利菩萨，身皆白色，顶背有光，七宝璎珞、宝冠、天衣，种种庄严，乘于师子。右边画作普贤菩萨，庄严如前，乘于白象。于其师子、白象中间，画大般若菩萨之像，面有三目，庄严如前，手把经匣，端身而坐。于佛顶上空中，画作五色云盖。其盖左右有净居天，雨七宝花。”

其次，依《观自在授记经》而画者，其经文如下：

“中胎释迦佛坐宝师子座，作说法相。右画观自在，坐莲花，合掌，持白莲花，身白红色，乃至戴宝冠。左画金刚藏菩萨，左持金刚杵，身浅绿色。次于后画八大菩萨，弥勒、大势至、曼殊师利、地藏、虚空库、除盖障、陀波苍、虚空藏也。”

次，依《一切庄严王经》而画者，其经文如下：

“画铺中安释迦佛像，处师子座，作说法仪。右安观自在，乃至立莲花上，有四臂，右上手执梵本经，下手执数珠；左上手执白莲花，下手把军持。左边安执金刚神，右手执金刚杵，左手取水杵头。其四边安护世四天王。”

最后，依《释迦文尼佛金刚一乘修行仪轨法品》所说而画者，已在(本书)《曼荼罗通说》中提示过。其仪轨全文如下：

“若欲报无上世尊恩德者，应先作曼荼罗，其中央画释迦牟尼(释迦牟尼)像，金色之身，具四八相，被服袈裟，作应身说法相。智手吉祥印，理手向上，置脐前；于白莲花台结跏趺坐。普贤、文殊、观音、弥勒位于四隅，如胎藏说；各坐莲花，半跏而居。于佛前有如来钵，于佛右边，有贤瓶合

花，于佛后有锡杖，于佛左边有宝螺，各安莲花上，光炎围绕。”（余一、二七右）

二 佛顶曼荼罗

正如顶为最尊，故标帜佛智最胜之佛，称为佛顶尊。此中又有三佛顶、五佛顶、八佛顶、九佛顶、十佛顶之别。而总该此等佛顶之尊，称为大佛顶、金轮佛顶、尊胜佛顶（分述如下）。

1. 大佛顶曼荼罗

此所说者，是以大佛顶为主尊之曼荼罗，为灭罪生善修大佛顶法时所用之曼荼罗。

此曼荼罗有三种，第一种是依《大妙金刚大甘露军荼利焰鬘炽盛佛顶经》所说原样而画者。理明房兴然之《曼荼罗集》中，称此为“摄一切佛顶曼荼罗”。今举其经文如下：

“尔时，世尊现作摄一切佛顶轮王之相，手持八辐金轮，处七宝师子座，身放无量百千光明。彼放火焰，顶旋伞盖。上示现一俱胝佛身，放大光明，悉旋转坐繖（同伞）盖中。如是世尊，以印又八旋转，作八方八色轮。乃至于东方如来面前赤色轮中，现光聚佛顶轮王，手执如来顶印，放大光聚，坐赤色莲花。于如来右隅黄色轮中，现发生一切佛顶轮王，手持黄莲，放黄色光明，坐黄色莲花。于如来右边白色轮中，现白繖伞佛顶轮王，手持白伞，放白光，坐大白莲。于后右隅杂巧色轮中，现胜顶轮王，手持利剑，放杂巧色光明，坐杂色莲花。于如来后红色轮中，现除一切盖障佛顶轮王，手持红莲花，花上有钩，放红色光明，坐红莲花。于如来后左隅青色轮中，现青色佛顶轮王，手持三股鬘日罗，放青色光，坐青莲花。于如来左边绿色轮中，现一字最胜顶轮王，手持八辐金刚轮，放绿色光焰，坐绿色莲花。于如来前左隅紫色轮中，现无量音声佛顶轮王，手持白螺，放紫色光焰，坐紫色莲

花。如上八方佛顶，各各放本方色光明，各以八殊誠沙俱胝佛围绕，各坐本方色莲花，各以一俱胝佛刹于顶上盘旋而作盖形。尔时，摄一切佛顶轮王，施八方坐位，各现八种佛顶轮王相已。时，世尊复现七宝眷属，女宝、马宝、主藏神宝、轮宝、象宝、如意珠宝、兵宝等，周匝围绕此大轮四方。”（余一、十右）

第二种，依据《大妙金刚大甘露经》（余一）中所说八大菩萨示现八大明王之事，推想八大佛顶、八大菩萨、八大明王为同体，故而出现了小野僧正之《略颂》。据彼《略颂》，第一周，画坐于八叶中台八辐轮中之大佛顶尊，并配以七宝；第二周，画八佛顶；第三周，画八大菩萨；第四周，八叶中画八大明王，再加八供四摄及八方天。此曼荼罗图写于《觉禅钞》第一中。今举小野僧正之《略颂》如下：

最胜、观音、马头尊，无边、慈氏、大轮尊，
光聚、虚空、（疑缺字）唵携，广大、普贤、步掷尊，
白伞、金刚、降三世，胜佛、文殊、大威德，
尊胜、除盖、不动尊，极广、地藏、无能胜。

第三种虽无如上述所说之本经，但作为唐本而传下来者，其大佛顶曼荼罗，图写于惠什之《十卷抄》、心觉之《别尊杂记》、承澄之《阿娑缚抄》及《觉禅钞》等中。

2. 金轮曼荼罗

以金轮佛顶为主尊，故云“金轮曼荼罗”或“一字金轮曼荼罗”。金轮佛顶者，于诸佛顶中最胜，故比之于四轮中之金轮王。此曼荼罗是为了增福延命、岁末御修法及天灾地妖等而修一字金轮法时而使用者也。此有（下述）二种。

第一种乃据《一字顶轮王念诵仪轨》（闰五、七四右）所说者。其经文所说如下：

“或于三处想一字顶轮，成本尊，坐八叶莲花。于一一叶上想七宝，唯于前莲叶上想佛眼尊。”

第二种乃依《金刚顶经一字顶轮王瑜伽一切时处念诵成佛仪轨》(闰六、四三右)而画者。其经文所说如下：

心中日轮脐，现一字金色，
 舌端亦如是，则是为字轮，
 其轮为转轮，持妙色金容，
 备七珍围绕。金轮宝在前，
 余宝右旋置，珠宝与无量，
 摩尼众围绕。次宝女亦与，
 无边姝女俱。马宝及象宝，
 主库藏神宝，各领自眷属，
 无量众侍立。兵宝持金刚，
 无能胜为帅。佛眼如来母，
 共宝居八方。如世金轮王，
 具七宝眷属，如来顶轮王，
 以佛无上宝，为眷属围绕。

3. 尊胜曼荼罗

此乃以尊胜佛顶为主尊之曼荼罗，是为消灾、除病、灭罪、求子等而修尊胜法时所用者。

此有四种曼荼罗，其中，第一种乃据《尊胜佛顶修行瑜伽法仪轨》所说而画者。其经文如下：

“中心画大圆明白色，又大圆内分为九圆，八方置宝瓶。于瓶口中插以名花，上置三股嚩折罗(金刚杵)。中心圆外四隅安四宝轮，皆以嚩折罗相拄。宝瓶及嚩折罗腰，缠彩带垂之。中圆画毗卢遮那如来，头戴五佛冠，种种宝华光，于七师子上结跏趺坐，手结法界印。左圆明中画白伞盖佛顶轮王，头戴五智冠，左手执莲花，于莲花上安置白伞盖，右手扬掌半跏趺坐，其身光及头光，如五色车轮形。右圆明中画最胜佛顶轮王，头戴五智冠，种种庄严，背圆光及以通身光，状如车轮，具种种色，右手持莲

花，于莲花上安八辐宝轮，具种种色光焰围绕，于莲花上结跏趺坐，左手扬。中圆明前画尊胜佛顶，亦名除障佛顶轮王，于莲花台上结跏趺坐，白肉色，两手脐下，如入禅定，掌中承莲花，于莲花上金刚钩，如上顶轮王等，种种光明、五智冠等，一依瑜伽图，皆于白莲花座结跏趺坐。大日如来后圆中画放光佛顶，或名光聚佛顶轮王，左执莲花，于花台上画佛顶印，于佛顶上放火光；五智宝冠光明等，一如上说；右手扬掌。其尊胜佛顶左边圆明中画胜佛顶，左手执剑，右手扬掌，五佛冠种种庄严轮光明等，亦如上说。其尊胜佛顶右，画广生佛顶王，右手持鬘折罗，左手扬掌；五智冠、轮光焰、璎珞等，一依上诸尊等例。光聚佛顶右圆明中画无边声佛顶王，右手持莲花，于莲花台上画商佉；左手当奶房上，扬掌；五佛冠、轮光、庄严等，随意种种庄严。光聚左圆明中画发生佛顶王，左手执开莲花，右手安右膝上，半跏趺坐；轮光、璎珞同如上说，皆大仁慈悲相。下左边画降三世尊，于半月轮，斜立，作走势；青色，狗牙上出，四手；两手结三昧耶印，一手执鬘折罗。右边三角赤光中画无动尊，于盘石上半跏趺坐；一目怒出，一目合；咬下唇，一边反出；赤发交锁，垂下左边；身复肥满，如童子形；右手把剑，左手执羂索。两明王中间，修瑜伽者坐，前香炉。其像上画宝盖，两边画六个乘云首陀会天童子形，半身涌出，各执香花宝鬘等。”（余一、十九左）

心觉之《别尊杂记》中，有一可视为此曼荼罗之异图者。彼图中央画大日如来，其大日如来于莲上结跏趺坐，于法界定印上安八辐轮，其四方四隅画八大佛顶。

第二种，虽同依《尊胜佛顶修瑜伽轨》而画，但根据的乃是完全不同之经文。其经文所说如下：

“当画作甘露山。山中作种种树林、花果、流泉、鸟兽，山中作禅窟。窟内作释迦牟尼佛，结跏趺坐。佛右边作天主帝释，一切眷属围绕。左作乾闥婆儿，名曰善住；容貌端严，如似菩萨；头

发衣冠亦复如是，以种种璎珞花冠庄严，又以白氎巾斜勒左肩上，右手把毳杖。又作乾闥婆眷属，围绕善住，歌舞作乐。佛左右各作两个四天王及其眷属，又于佛左边作大梵天王并魔王。”（余一、二十右）

第三种，是根据《佛顶尊胜陀罗尼念诵仪轨》（闰六、五二右）所说大日及八菩萨九尊。于中央画大日如来，于彼佛前画除盖障菩萨，从彼右旋，次第而画地藏、观自在、弥勒、虚空藏、普贤、金刚手八大菩萨。或者还有再加八供四摄者。

第四种，称为后唐院曼荼罗，与智证大师请来之曼荼罗相关。中央画金刚界大日如来，其右画降三世，左画不动尊。

4. 炽盛光曼荼罗

此乃以炽盛光佛顶为主尊之曼荼罗。炽盛光佛顶乃金轮佛顶之别名，此尊毛孔中放无数光明，乃是为日月食、天变地妖而修炽盛光法时用，主要为台密所用。

此曼荼罗基于《炽盛光佛顶威德光明真言仪轨》（写本）而画，据彼仪轨，画十二辐之大金轮，于轮中心画八叶白莲，于花中心以金或银泥书金轮佛顶一字真言之~~曼~~字，于其后边，即上方画炽盛光佛顶，从身诸毛孔放大光明。于佛前，与真言字相隔相对，当画佛眼佛母。佛右边画文殊师利，佛左边画金刚手。文殊右边画不思议童子，文殊左边画救护慧。金刚手右边画毗俱胝，金刚手左边画观自在。其次，绕此莲花置一界道，绕彼界道，于上书炽盛光佛眼母、文殊、金刚手之真言。于真言之外，列位分布日天、月天、五星、罗喉星、彗星、大梵天王、净居天、那罗延天、睹史多天、帝释天、大自在天之十二尊；其次，于此诸大天外边，复安界道。于界道外，竖置十二枚独股杵为辐（辐条），令至外轮之辘（轮框），于其辐间，安置十二宫及二十八宿；其次，二十八宿外边，于辘上画八方天。即于佛前安焰魔天、于佛后安多闻天，于文殊师利背后安水天，金刚手背后安持国天，东北角安欲界自

在天,东南角安火天,西南角安罗刹天,西北角安风天,于其空处书炽盛光佛顶真言及缘生偈。复于轮外画一百八个青莲花,叶头作如承举此轮之势,于一一叶上书阿字。于叶外佛前右边角上画降三世,左边角上画不动;佛后右边角上画无能胜,左边角上画乌瑟涩(沙)摩之四大明王。

5. 大胜金刚曼荼罗

据台密,大胜金刚为大日如来之所变;东密以此为金刚萨埵所现,为爱染明王之一德。此曼荼罗乃是为军阵、敬爱、怨家等而勤修大胜金刚法时,以之作为本尊而用者。此大胜金刚曼荼罗,依据《金刚峰楼阁一切瑜伽瑜祇经》之《一切如来大胜金刚顶最胜真实大三昧耶品第八》(闰二、三三右)之文,但古来却将其画为两种样子。先举经文如下:

复次秘密主,我此心最心,
更说秘密法,佛名五瑜伽,
当观遍照王,自身悉同等。
复当于自前,观胜金刚宝,
住于炽盛日,执妙大宝幢。
次右复当观,金刚莲花钩,
住于黄色轮,执钩大微笑。
次左复当知,金刚宝大库,
住于绿色轮,执持大圆镜。
次当复于后,金刚大染莲,
住于红色轮,执持大红莲。

三 诸经法之曼荼罗

1. 请雨法曼荼罗

此乃修请雨法时所用之曼荼罗,有大曼荼罗和敷曼荼罗之分。

二者皆据《大云经》祈雨坛法而画。先举大曼荼罗之经文如下：

“作一方坛，于坛中画七宝水池，池中画海龙王宫。于龙宫中，有释迦牟尼如来，住说法相。佛右画观自在菩萨，佛左画金刚手菩萨等侍卫。于佛前右画三千大千世界主轮盖龙王；佛前左画难陀、跋难陀二龙。”

敷曼荼罗相关经文如下：

“于坛四方，用瞿摩夷汁各画一龙王。于东方画一龙王，一身三头，量长三肘，并眷属围绕。又于南方画一龙王，一身五头，量五肘，并诸眷属围绕。又于西方画一龙王，一身七头，量长七肘，并眷属围绕。于北方又画一龙王，一身九头，量长九肘，并诸眷属围绕。皆在瓊璉青黑云中，半身以下如蛇形，尾在池中，半身以上如菩萨形，皆合掌从池涌出。”

此与《陀罗尼集经》第十一（闰五、十二右）祈雨法坛之文内容相同。

2. 仁王曼荼罗

此乃为镇护国家、除灾转障、从凡成圣等而修仁王法时所用之曼荼罗。有五方曼荼罗、三昧耶曼荼罗、大曼荼罗之别。其中，五方曼荼罗乃以《仁王护国般若波罗蜜多经道场念诵仪轨》（闰七）为依据，画五菩萨、五忿怒、五方天等。最初，作为弘法大师之亲笔，曾各方各画一铺（张），后缩画为一铺（张）。

其次，三昧耶曼荼罗，乃根据《仁王护国般若波罗蜜多经道场念诵仪轨》而画者。经文如下：

“于坛中心画十二辐轮，东边画五股金刚杵，南边画金刚宝，西边画金刚剑，北边画金刚铃。此上五事，即是五方菩萨手中所执秘密之契。东南隅画三股金刚杵，西南隅画宝冠，西北隅画箜篌，东北隅画羯磨金刚杵。当四角上画四贤瓶，金、银、铜、瓷，新瓦亦得。乃至第三重东门画金刚钩，南门画金刚索，西门画金刚锁，北门画金刚铃。东南角画香炉，西南角画荷叶，于中画杂花，

西北角画灯，东北角画涂香器。所画杵等皆有光焰。三重坛外一重界道，四面画门。”(闰七、十二右)

依据此经文所说而画之三昧耶曼荼罗，通常称为“敷曼荼罗”，图写于《别尊杂记》及兴然之《曼荼罗集》等中。

最后，大曼荼罗者，据称乃由小野之仁海僧正最初画出，其曼荼罗以增益为本，故以东方为上位。然而，醍醐之定海僧正则以息灾法为本，故改订为以北方为上位，其改订后之曼荼罗载于《觉禅钞》第二。于此两者，其曼荼罗第二重之降三世、军荼利、大威德、金刚药叉，皆作正法轮身；但在《别尊杂记》中，则又载有以中尊为金刚轮菩萨，以四明王为教令轮身之与此同一形式之曼荼罗，以及中尊为金刚轮菩萨，其四方唯画教令轮身之四大明王者，而为三种。此外(《别尊杂记》)还有以四臂不动为中尊，其四方画忿怒四大明王者，等等。

3. 法华曼荼罗

此乃据《法华经》，而以释迦、多宝二佛为主尊之曼荼罗。为延命、灭罪、顿证菩提而修法华经法时所用。此曼荼罗图写于《十卷抄》及《觉禅钞》、《阿婆缚抄》等中，依据《成就妙法莲华经王瑜伽观智仪轨》所说。其经文所示如下：

“其坛三重，当中内院画八叶莲花。于花胎上置窠睹波塔。于其塔中，画释迦牟尼如来、多宝如来同座而坐。塔门西开。于莲花八叶上，从东北隅为首右旋，布列安置八大菩萨。初弥勒菩萨，次文殊师利菩萨、药王菩萨、妙音菩萨、常精进菩萨、无尽意菩萨、观世音菩萨、普贤菩萨。于此中院四隅角内，初东北隅，置摩诃迦叶，次东南须菩提、西南舍利弗、西北大目犍(原文多一鉴字)连。次于第二重院，于其东门，置金刚锁菩萨，南门置金刚铃菩萨。当塔前门，金刚钩菩萨。北门金刚索菩萨。于东门北，置得大势至菩萨，其南置宝手菩萨。次于南门东，置宝幢菩萨，门西置星宿王菩萨。次于西门南，置宝月菩萨，门北置满月菩萨。

次于北门西，置勇施菩萨，门东置一切义成就菩萨。又于东北隅角内，置供养华菩萨，东南隅置供养灯菩萨，西南隅置供养涂香菩萨，西北隅置供养烧香菩萨。次于第三重院东门，置持国天王，南门置毗楼勒叉天王，西门置毗楼博叉天王，北门置毗沙门天王。于东方门北，置大梵天王，门南置天帝释。次于南方门东，置大自在天，门西置难陀龙王。次于西方门南，置妙法紧那罗王，门北置乐音乾闥婆王。次于北方门西，置罗睺阿修罗王，门东置如意迦楼罗王。于东北方置圣乌台沙摩金刚，东南方置圣军吒利金刚，西南方置圣不动尊金刚，西北方置圣降三世金刚。于坛四面画饮食界道，又画四门。云云。”

除上述流布于世之曼荼罗外，于八叶中台画二佛同坐之塔，于其八叶及内外四隅四门画种子之“口传曼荼罗”，载于《觉禅钞》第二之中。

4. 理趣经曼荼罗

《理趣经》十八会各会之曼荼罗，据传为宗睿所请来，为高野山补陀洛院出版发行，故此处一概从略。

5. 守护经曼荼罗

此乃为镇护国家、满愿、长寿等而修守护经法时所用之曼荼罗，又名金刚城曼荼罗。此曼荼罗乃根据《守护国界主陀罗尼经》第九（闰七）所说而画。于金刚界成身会三十七尊曼荼罗，（此曼荼罗）更画十方天作为外金刚部也。

6. 六字经曼荼罗

此乃为咒咀调伏等而修六字经法时所用之曼荼罗。据各流派，或以圣观音为主尊，或以五大明王，或以大威德，或以六臂六字明王等为主尊，没有一定。醍醐寺所传，称为明仙僧都之曼荼罗，以释迦金轮佛顶为主尊。此曼荼罗图写于《十卷抄》、《别尊杂记》、《觉禅钞》等中。然六字经法之本轨《六字神咒王经》（余五）中，仅说了六字咒，未说曼荼罗。故唯依阿闍梨之意而画，因

而各不相同。

7. 童子经曼荼罗

此乃为除童子之怖畏、疾病而修童子经法时所用之曼荼罗。此经法本据之《护诸童子陀罗尼经》(余五)中,未说曼荼罗。故依阿闍梨之意而画,样式未必相同。就此,《觉禅钞》第二中,举示了两种以不动(明王)为主尊之曼荼罗座位(位次),乃是从《别尊杂记》中录出,以乾闥婆为主尊,率领十五童子、十五鬼神之图。

8. 宝楼阁曼荼罗

此乃为堂塔供养或求灭罪等而修宝楼阁经法时所用之曼荼罗。就此,心觉之《别尊杂记》中,图写了两种曼荼罗。其中之一,与《十卷抄》及《觉禅钞》、《阿娑缚抄》等所画者为同一曼荼罗,通常称为“宝楼阁曼荼罗”。

另一图,在宝楼阁及诸尊座位等点上,图样略有不同。此二种曼荼罗皆依《大宝楼阁善住秘密陀罗尼经》(闰七、八一左)而画。其经原文如下:

“画七宝庄严楼阁,于楼阁中画如来,作说法相,坐师子座。佛右边画金刚手菩萨,十二臂,黄白色;其像四面,正面欢喜,右面忿怒相,左面开口,狗牙上出;当头上面,颦眉怒目;头冠璎珞,种种庄严;莲花上半跏坐。左边画宝金刚菩萨,四面十六臂,正面欢喜,右面青色,作摩诃迦罗天面;左面绿色,作师子面;头上面颦眉露齿,忿怒相,作浅绿色;右边第一手,持真多摩尼宝,作献佛势;左边第一手,持莲花;右第二手作安慰手,左第二手持三戟叉,二手合掌,余手皆执诸器仗;右第四手持轮,左第四手持剑;右第五手持金刚杵,左第五手持花筐;右第六手持念珠,左第六手持军迟;右第七手持刀,左第七手持梵筐;右第八手持宝塔,左第八手持须弥山;于莲花台上半跏而坐。于其座下,画餉弃尼天女,有八臂,跪坐合掌,作供养佛相。金刚手菩萨座下,作吉祥

天女，跪坐，持宝器，满盛种种宝，供养如来。于吉祥天女后，画金刚使者天女，作笑面，有四臂，种种璎珞以为严饰，手持种种器仗。餉弃尼天女后，画花齿天女，身着素服，手持花，瞻仰如来；于如来前，画作七宝花。其花百叶，以金为台，吠琉璃为茎；其莲花上画作百辐轮，脐辘具足，轮外周匝皆有光焰；于莲花根下，画四天大王，悉被甲冑，种种严饰，手执器仗。莲花下画作水池，以七宝庄严。于池岸上，应画持诵人，跪坐，手持香炉，并持花枝，又持念珠，跪坐瞻仰如来。于宝楼上，于虚空中，画梵天、毗纽天、大自在天，散花供养。”

9. 菩提场经之曼荼罗

此乃为求子或灭罪而修菩提场经法时所用之曼荼罗（原注：理明房兴然之《曼荼罗集》中，如经所说而将四天王画于佛下，其他则大抵将其配列于四方）。图写于《十卷抄》、《别尊杂记》、《阿娑缚抄》等中。此曼荼罗乃依据《菩提场庄严陀罗尼经》所说而画者。经之原文如下：

“当中画释迦牟尼佛，在宝树下师子座。于释迦牟尼佛上，又画一佛，作说法相。其菩提树，种种宝庄严。释迦牟尼左边画圣文殊师利菩萨，以种种宝璎珞庄严，莲花上双膝跪坐，二手捧钵，作献佛势。佛右边画圣金刚手菩萨，面貌忿怒瞋相，以一切宝庄严，手把金刚杵，作旋转势，莲花上双膝跪坐，瞻仰如来。圣文殊师利后，画宝幢，其置广大界道庄严。于幢中画如来，坐师子座，作安慰相。金刚手后，画菩提场陀罗尼经夹，置于宝篋中。篋四面周匝画佛，安置师子座上。于宝篋下，画金刚使者，作威怒形。宝幢下画吉祥天女。佛下当中，画四大天王，皆被甲冑，作威怒形。天王下画持诵者，左手执香炉，右手把念珠，瞻视世尊。”（闰八，二一左）

四 菩萨之曼荼罗

1. 如意轮曼荼罗

此乃为息灾、增益、灭罪等而修如意轮法时所用曼荼罗。大体而言，有三种如意轮曼荼罗。其第一种乃据《如意轮陀罗尼经·坛法品》第五所说而画者。经之原文如下：

“分为二院，内院当心画三十二叶开敷莲花，于花台上画如意轮菩萨，西面结跏趺坐，颜貌熙怡，身金色相；首戴宝冠，冠有化佛。菩萨左手执开敷花，当其台上，画如意宝珠，右手作说法相，天诸衣服、珠珞环钏、七宝璎珞，种种庄严，身放众光。东面画圆满意愿，左画白衣观世音菩萨。北面画大势至菩萨，左画多罗菩萨。西面画马头观世音明王，左画一髻罗刹女。南面画四面观世音明王，左画毗俱胝菩萨。是等菩萨，以宝冠、珠璎、耳珞、环钏、天诸衣服，种种庄严，坐莲花上，半跏趺坐。外院东面画天帝释，左右画诸天众围绕。南面画焰魔王，左右画诸鬼母众围绕。西面画水天王，左右画难陀龙王、乌波难驮龙王及诸龙王众围绕。北面画多闻天王，左右画诸药叉众围绕。东南面画火天神，左右画苦行仙众围绕。西南面画罗刹王，左右画诸罗刹众围绕。西北面画风天王，左右画风天众围绕。东北面画大自在天，左右画宫盘荼鬼众围绕。又东面画日天子，左右画七星天众围绕。又西面画月天子，左右画七星天众围绕。又西面画地天神，左右画诸药叉神围绕。又东面画大梵天王，左右画诸梵众天围绕。又西面画阿素落王，左右画阿素落仆从围绕。又西面画始缚婆歌明王。是等天神，各执器仗，种种衣服如法庄严，半跏趺坐。内外院界，画宝街道。内院界上遍画种种色如意宝珠，绕画火焰。外院界上遍画独股金刚杵，令头相次绕画火焰。”（余五、五左）

根据以上经文所图写者，载于兴然之《曼荼罗集》及《觉禅钞》等中。

第二种，乃根据《十品如意轮经》第五“坛法”而画之曼荼罗。此《十品如意轮经》殆为前述《如意轮陀罗尼经》之异本，今已不详此仪轨存于世否。据惠什《十卷抄》之引文，其经文内容如下：

“方量四肘，或复八肘，随自力，能次第涂香泥，精细泥饰，分为二院。内院当心，画三十二叶开敷莲花。于花台上画如意轮菩萨，面西结跏趺坐，身金色相，首戴宝冠，冠有化佛，并左手执开莲花，当其台上，画如意宝珠，右手作说法相。东画圆满意愿明王，左画白衣观世音菩萨。北画大势至菩萨，左画陀罗尼菩萨。西画马头观世音明王，左画一髻罗刹女。南画四面观世音明王，左画毗俱胝菩萨。外院画十二天，各执器仗，与眷属具。”

据此而画者，载于惠什之《十卷抄》、心觉之《别尊杂记》，及《阿娑缚抄》等中。《别尊杂记》更画有与此大同小异之异图。

第三种，乃据《七星如意轮秘密经》（余三、四六右）而画者，其经文所述如下：

“中央造五色轮，象如车轮。或八道，或十道，或十二道。轮辋间画波折罗（Vajra，金刚杵）相。轮辐上亦尔。中央安如意轮王菩萨，一一辐间安七星像及诃利低母。一一像前安灯、苏香等，种种供养。”

此乃据《七星如意轮秘密要经》（余三）而画者。

据此而画者，载于《别尊杂记》及兴然之《曼荼罗集》、《觉禅钞》等中。

2. 八字文殊曼荼罗

此乃为天变怪异、息灾除障而修八字文殊法时所用之曼荼罗。八字文殊者，即此尊文殊以“唵嚩尾罗吽欠者落”八字为真言，故称八字文殊也。此曼荼罗依据《大圣妙吉祥菩萨秘密八字修行曼荼罗次第仪轨法》（余一、一左）所说，图写于惠什之《十卷

抄》、心觉之《别尊杂记》、承澄之《阿娑缚抄》等中。其经文所说如下：

“其曼荼罗法，先当心作一圆轮，犹如圆月。当中心梵书 𑖀 字。次从字后，北面书 𑖂 字。次右旋，东北角书 𑖄 字，次东方书 𑖆 字，次东南隅书 𑖈 字，次南方书 𑖊 字，次西南角书 𑖌 字，次西方书 𑖎 字，次西北隅书 𑖐 字。以此九字为内院中尊。或于院中画妙吉祥童子，其顶八髻，前五髻，顶上一髻，顶后两髻。一一髻上，皆有佛身。乃至次第二院安布八字文殊。布位法，尊前南面书请召童子，次西南隅画计设尼童子，次西方右边画救护慧童子，次西北隅画乌波计设尼童子，次后面北方画光网童子，次东北隅画地慧幢童子，次东方左边画无垢光童子，次东南隅画不思議慧童子。如是八方妙吉祥童真菩萨，皆面向中尊，如奉教势，皆坐莲花上，一一各乘师子，二手各有执持幟帜印契。画须如法。又于圆轮外四角中，画四忿怒明王。东南角画降三世金刚，青色八臂，当前二手结印，坛慧反相钩，余拳竖进力，左手执弓，右手把箭架；左一手执杵，一手执索；右一手执戟，一手把棒；三面口角现牙，坐火焰中。西北角无能胜明王，四臂，青色，三面，火发耸上；右一手作拳，竖头指，一手执三股戟；左一手施愿，一手执棒；安坐莲花。西南角阎曼德迦金刚，青黑色，六头六臂六足；左上手执戟，次下手执弓，次下手执索；右上手执剑，次下手执箭，次下手执棒；乘青水牛为座。东北角画马头明王，三面六臂，左上手执莲花，一手执瓶，一手执椀当心，二手结印契；右上手执钺斧，一手执数珠，一手执索；轮王坐在莲花中；大忿怒相，现极恶猛利势。余皆依本法。次说第三院，十六大天外护，当尊前，钩菩萨（左拳，右钩）。次西焰魔后，次西罗刹主。当角烧香供养菩萨。次北罗刹后，次北水天，西门索菩萨，次北龙天后，次北风天王，西北角华供养菩萨。次东风天后，次东毗沙门天王。尊后北方，金刚锁菩萨。次东毗沙门天后，次东伊舍那天王，东北角灯

供养菩萨。次南伊舍那后，次南帝释天王，左方东门金刚铃菩萨。次南帝释后，次南火天神，东南角涂香供养菩萨。次西火天后，次西焰魔天。以上第三院安布诸尊竟。四门及食道、四角，同诸坛法，宝性草亦同。四门莲花叶细如青莲花。”

3. 弥勒曼荼罗

此乃以弥勒菩萨为主尊之曼荼罗，为灭罪、增益等而修弥勒法时所用者也。此乃据《慈氏菩萨略修愈法》所说，图写于《别尊杂记》及《觉禅钞》等中。其仪轨之文如下：

“中心画五圆明，就大圆明中，更分为井。中心五圆明，四隅画四半月，圆明中间用十二金刚为界道。一如常法。每金刚头上，安鞞耨婆法界之印，中心置本尊慈氏菩萨，首戴五如来冠，左手持莲花，于花上置法界塔印，右手作说法印，结跏趺坐。于本尊右圆明中，画事业波罗蜜多菩萨；于左圆明中，画七宝波罗蜜多菩萨；前圆明中画法波罗蜜多菩萨，后圆明中画金刚波罗蜜多菩萨。东北隅半月画花波罗蜜多菩萨，东南隅半月画灯波罗蜜多菩萨，西南隅半月画涂香波罗蜜多菩萨，西北隅半月画烧香波罗蜜多菩萨。又圆明下右边，画降三世明王，半月轮漫拏楞中，身色奥青，三眼四牙大瞋怒形。乃至左边画三角形漫拏楞，于中画不动尊，顶有七髻，垂一发于左耳轮，咬右边唇。乃至两明王中间画香炉宝子。右三世明王下画圆明，于中置修愈者，胡跪，手执烧香炉。于大圆明上画七宝伞盖，两边各画三个首陀会童子，半身满五色云中，以香花灯涂瓶花枝等散于佛上。”（余一、五〇右）

4. 五大虚空藏曼荼罗

五大虚空藏者，乃是将虚空藏之德分为五方五智，为法界虚空藏、金刚虚空藏、宝光虚空藏、莲华虚空藏、业用虚空藏之五尊也。此曼荼罗乃为天变、增益等而修五大虚空藏法时所用。据《瑜祇经·金刚吉祥大成就品第九》所说而画者，即此曼荼罗。

其经文所说如下：

“行者应画五大金刚虚空藏。于一圆明中，等自身量画之。于一圆中，更分为五。于中圆画白色虚空藏，左手执钩，右手持宝。前圆中画黄色虚空藏，左持钩，右执宝金刚。右圆中画青色虚空藏，左执钩，右持三瓣宝，放大光明。于后圆中画赤色虚空藏，如前，左持钩，右持大红莲花。左圆中画黑紫色虚空藏，如前，左持钩，右持宝金刚。是名五大虚空藏求富贵法。”（闰二、三六右）

此外，《觉禅钞》第四中，尚画有一种根据以上经文所说，更加八供养、四摄、八方天及妃而建立之明海僧都之曼荼罗。

5. 持世曼荼罗

此乃以持世菩萨为主尊之曼荼罗，为增益福德等而修持世菩萨法时所用。依据由义净译、惠运请来之《持世陀罗尼别行功德法》（写本）而画者，即此曼荼罗。心觉之《别尊杂记》及承澄之《阿娑缚抄》载之。其仪轨之文如下：

“当如法画持世像。其像身容青色黄色，坐莲花座上，结跏趺坐，身为种种瓔珞，头冠、环钏，种种庄严；于右手中，执颇罗果（此云大石榴）；左手作施无畏；其像面作微笑容，作视咒师之势；其形状画之如梵天王，美貌可喜；其莲花座下，画二龙王（以两手捧七宝箱，一龙王执宝瓶。其龙王作人身，头上画作一龙蛇头，头上带宝珠。其龙王身，半在水中）。其像右边画大胜天，其天一手执莲花，一手作招携咒师起相。其大像上，两边作二天仙人（雨严七宝，满虚空中）。其像左边，画宰堵婆塔。大胜天上，更画一天人（作捧宝珠势，仍须合掌）。复向大胜天下画咒师，手执莲花。”

6. 普贤延命曼荼罗

此乃为增益延命而修普贤延命法时所用之曼荼罗。作为睿山前唐院秘传下来之曼荼罗，图写于心觉之《别尊杂记》中。一

般来说,作为二臂之普贤延命像,通常都是右手持金刚杵,左手持金刚铃。但前唐院曼荼罗之中尊,二手作拳当心。因此,《觉禅钞》第四等中谓:“前唐院有曼荼罗,中尊乃延命欤?如何?”等等。此前唐院之曼荼罗乃依阿闍梨意乐而画,并非有本经也。因此,其周围诸尊为何尊则不详,大概乃以此表八供四摄者罢。

五 明王之曼荼罗

1. 不动曼荼罗

此乃为除病患、疫疠等而修不动法时所用之曼荼罗。《觉禅钞》中,作为旧图,举出二种。其中之一,中央为不动尊,其四角为四大明王,外重四方配十二天,此图仅示种子与座位也。另一图为,中央画不动尊,其左右画二童子,其四方画四天王。此外,心觉之《别尊杂记》载有一为八大童子所围绕之异图。此外,《大圣不动明王守护国界法》中,说八大童子所围绕之形像如下:

“取白氎或净衣画圣尊。四面忿怒身,色如日轮火。发上耸,六臂各执器仗。右手持利剑,左把索。次右手持金钢箭,左执宝弓。次右手持金轮,左手执金刚杵。乘金色师子王为座。左右八童子使者侍立,围绕本尊。”

2. 爱染曼荼罗

此乃为敬爱等而修爱染法时所用曼荼罗。《觉禅钞》载有两种爱染曼荼罗。第一乃以宝珠及六尊明王围绕中央爱染明王者。

第二乃以一面三目六臂像为中央,以十二臂大日、两头二臂尊、不动、大威德、观音、弥勒、宝幢、剑龙等八尊围绕而建立者。(两者)具体之经轨依据不详。《觉禅钞》中载有称为北山隐士者对此第二曼荼罗之解释,即:

“爰有北山隐士，窃作释云：前后二尊，慈悲之一双也。谓弥勒大慈三昧之尊，观音大悲行门之士也。左右二三昧耶，福智之一双也。幢表福，剑表智也。艮坤二尊，主伴一双也。大日，主；不动，使者也。巽乾二尊，爱憎一双也。其义显然。”

3. 大威德曼荼罗

此乃调伏法中，为伏人魔而修大威德明王法时所用之曼荼罗。据写本仪轨《炎曼德迦万爱法》所说而画。彼轨所说如下：

“复说曼荼罗法。内院有明王，明王背有法形文殊。外院东召请童子，头发上耸，持弓矢。东南方计设尼童子，乃至右把三角铎，以左拳押腰。南方救护慧，乃至左把轮，右施无畏，上右足。西南乌波计设尼，二手持花钵。西方光网，乃至左拳置腰，右捧孔雀尾。西北地慧，右手把三钻，如金刚藏王。北方无垢光，乃至左拳置腰，右上索。东北不思議，乃至左拳置腰，右把剑，上作打物势。一一身五色，立于轮，轮中一一有狮子。”

《觉禅钞》中之图，画八大童子于明王周围。《别尊杂记》之图，则画八大童子于左右为胁侍。

六 天等之曼荼罗

1. 北斗曼荼罗

此乃为天变、除灾及延命而修北斗法时所用者，有圆曼荼罗和方曼荼罗。据称，圆曼荼罗最初为台密之庆圆座主所绘，方曼荼罗最初为御室成就院之宽助僧正所画。

2. 妙见曼荼罗

在台密中，若称北斗，则指七星；若言妙见或尊星，则指其总体，故二者不过为总别之异。然在东密，北斗与妙见则作为不同之物而传承。妙见曼荼罗乃为息天灾地变或为治眼病而修妙见

法亦即尊星法时所用也。《尊星王轨》(写本)云：

“当中央画大月轮。中画菩萨像，左手持莲花，莲花上作北斗七星形；右手作说法印，并五指向上，以大指捻头指头侧，掌向外；天衣璎珞庄严其身，五色云中结跏趺坐。乃至复画七小月轮，北斗七星神形为内院众。西南画贪狼星(小赤黑色，右手持日)。西画巨文星(身面少白黄色，右手持月)。西北画禄存星(小赤青色，左手持火珠，珠起火焰)。次北方月轮画文曲星(面色小青黑色，左手掌向外，五指垂下，掌中水流出，水流下形)。东北月轮画廉贞星(身面黄色，右手持玉衡)。东方月轮画武曲星(色小青黑色，左手持柳枝)。次东南月轮画破军星(其色少白赤色，右手持刀)。是诸星皆作夜叉形，头发赤色，以天冠璎珞庄严其身。菩萨像前置轮宝形。次外院东方寅位画甲寅将军，虎头人身，右手持棒。次卯位画丁卯从神，兔头人身，左手持棒。次辰位甲辰将军，龙头人身，手持铁锤。次巳位乙巳从神，蛇头人身，持戟。次午位甲午将军，马头人身，持戟。次未位丁未从神，羊头人身，持槌。次申位甲申将军，猴头人身，持刀。次酉位丁酉从神，鸡头人身，持刀。次戌位甲戌将军，狗头人身，持槌。次亥位丁亥从神，猪头人身，持铁钩。次子位甲子将军，鼠头人身，持钩。次丑位丁丑从神，牛头人身，持槌。此诸神等着天衣璎珞，坐磐石上，四维四门以星为界，四维空处，当画花瓶。”

基于此仪轨所说而画者，载于心觉之《别尊杂记》。

又，据《北辰别行法》(写本)云：

“有众生欲增寿算，应画作四臂菩萨像。赤白肉色，嚙眉而慈怒。右第一手持笔，第二手持月轮。左第一手持纪籍，第二手持日轮。乃至立于驰走青龙之背，右足引上。乃至右边画持砚使者，形如药叉，现黑云中。”

依此而画者载于惠什之《十卷抄》及心觉之《别尊杂记》中。

此外，据《觉禅钞》，有据称为“实相房”之图本者，说明之云：

“像立于乘五色云上之龙背，具四臂。左右掌有山，其上有日月，又左右二手执锡杖及铎。界道有十二个符及六个日月（三个赤色，三个白色）及鹿、虎、狗等六个兽。有三重界道，中轮青色，外二轮白色。尊身黄色，上青，下裳赤色。”

据此而画者，图写于《别尊杂记》之中。

3. 吉祥天曼荼罗

此乃为求福德而修吉祥天法时所用曼荼罗。图写于惠什之《十卷抄》、心觉之《别尊杂记》、承澄之《阿娑缚抄》及《觉禅钞》等中。据《陀罗尼集经》第十“功德天像法”所说而画者，即是此曼荼罗。其经文所说如下：

“其功德天像，身端正，赤白色二臂，画作种种璎珞、环钏、耳珰、天衣、宝冠。天女左手持如意珠，右手施咒无畏，宣台上坐。左边画梵摩天(Brahma)，手执宝镜。右边画帝释天，如散花供养天女。背后各画一七宝山。于天像上作五色云，云上安六牙白象。象鼻绞马脑瓶，瓶中倾出种种宝物，灌于功德天顶上。天神背后画百宝花林，头上画作千叶宝盖。盖上作诸天伎乐，散花供养。其像底下右边，复画作咒师形，着鲜白衣，手把香炉，胡跪供养。”(闰五、八右)

4. 阎魔天曼荼罗

此乃为冥福或延寿、除灾而修阎魔天法时所用之曼荼罗。大体有三种。

第一种乃据《大日经》或《大日经疏》所说而画者，载于《阿娑缚抄》及《觉禅钞》等中。

首先，据《大日经·第五秘密漫荼罗品》云：

“阎摩(yanma)但荼(danda)印母，常处风轮中。没栗底(Mriti)铃印，黑夜计都(ketu即幢)印，乃至当知焰摩后，以没揭罗(Mudgara，即锤)印，乃至如是等，皆在风轮中，乌、鹭及婆栖(Bhasa兀鹰)、野干等围绕。”

对此,《大日经疏》第十六卷解说如下:

“南方阎摩王,当作风坛。坛中画但荼印(danda)。王右边画死后,以铃为印。若画形,即持之。左边画黑暗后,以幢为印。乃至七母同用没藁罗(mudgara)印。乃至七母等眷属,谓鹫、狐,及婆栖鸟(Bhasa)。此等并在风轮中,围绕七母等。”

第二种,乃据《金刚顶瑜伽护摩仪轨》所说,图写于《十卷抄》、《阿婆缚抄》、《觉禅钞》等中。其轨中有如下叙述:

“南方焰魔天,乘水牛,右手执人头幢,左手仰掌。有二天女侍,有二鬼使者,持刀,持戟。”(余三、六三左)

第三种,乃依阿闍梨意乐所画者,载于心觉之《别尊杂记》及《觉禅钞》中。

第五 曼荼罗余论

一 曼荼罗与密教教义

弘法大师在《付法传》等中，称真言密教为秘密曼荼罗教，由此亦可推知，此曼荼罗确属真言密教之根干及其教义之基础者也。盖此曼荼罗者，如前《通说》之初所解说，乃指佛陀开悟之境界，换言之，即菩提之当相；故开演宣传此者，当属密教最为适宜也。

此佛陀所悟之境界，即宇宙之实相。且由佛智观之，此宇宙，法尔即是曼荼罗之展现。法身如来现种种身，说种种法，以种种方便示现其心，然我等以罪（业）障故，于彼不闻不见，恰如日月丽天而盲者不见，雷霆震地而聋者不闻。故弘法大师于其《付法传》中云：

“大日如来普遍常恒，虽演说如是唯一金刚秘密最上佛乘大曼荼罗法教，而非机非时，不得听闻、信受、修行、流传。”

针对此等尚未得开佛知见者，将此佛陀悟境之风光，以种种象征而展示之者，即通常所云图绘曼荼罗也。故此图绘曼荼罗中寓有甚深义趣。因此，大师之《请来录》中云：

“密藏深玄，翰墨难载，更假图画，（以）开示未悟（者）。”

此曼荼罗不仅为真言密教之基础，若展开来说，如来一代时教自不待言外，此外，乃至所有一切教法悉皆统摄于此曼荼罗之中。故《大日经》中，为证得此曼荼罗所现佛陀之悟境，将净心渐次展开之次第，或比照草木发生之种子、芽、苞、叶、敷花、结实等程序，而说世出世间之八心；或比照得到六个苏息无畏，而说六无畏。

此六无畏不过是将曼荼罗之内容逐渐充实之路径而已，故善无畏三藏于其《大日经疏》第三，释之如下：

“如初无畏时，以声字观，修漫荼罗行。第二无畏，于有相观中，修漫荼罗行。第三无畏，于唯蕴无我心中，修漫荼罗行。第四无畏，于法缘心中，修漫荼罗行。第五无畏，于无缘心中，修漫荼罗行。第六无畏，于平等心中，修漫荼罗行。离垢地以去，各于自地观心中，修漫荼罗行。”

此《大日经疏》中所说之曼荼罗行，乃指曼荼罗会场诸尊，从各自立场所开演之教法。其中既有世间教法，亦有出世间教法，即顺应种种人之本性欲求而有种种之教法也。善无畏三藏更释此曼荼罗行云：

“此修行，梵音娜耶(Naya)，即是乘义、道义。谓从一念善根，乃至成佛，于是中间，一一诸地所乘之法、所行之道，通名娜耶。漫荼罗中诸善知识，如造(车)乘、治(理)道(路)及将导者，众生乘而行之，名修漫荼罗行。”

弘法大师敷演此六无畏之曼荼罗行而成为十住心，一方面，阐明了充实曼荼罗内容之净心之次第，另一方面，以此判释世出世间、显密教一切教法。故于次第充实曼荼罗内容之《十住心论》中，大师更冠以“秘密曼荼罗”之名，而全称《秘密曼荼罗十住心论》也。

如是，无论从密教教判而言，抑或从教义内容而言，曼荼罗皆为基础依据，若将此去除，则密教全然不成立也。故彼《秘藏记》中，从体、宗、用三方面审视密教教义，而诠释曼荼罗如下：

“问：秘密藏以何为体、宗、用？答：以曼荼罗为体，以三三昧为宗，以方便为用。问：以曼荼罗为体，其意如何？余亦然。答：曼荼罗本初不生理，是即体。又，自三平等互相摄入，他三平等互相摄入，共三平等互相摄入，平等平等，是即宗。又，初发菩提心修行至于佛果，以三密所作事业，是则因之方便也；已成佛后，在自受用土与自眷属自受法乐故说法，又作后智用，为他说法，

是并果之方便，皆用也。”

此所谓曼荼罗者，乃指自性曼荼罗，且是由佛知见上所见之实相，故云“本初不生之理”也。善无畏三藏在《大日经疏》中，以一阿字诠显此自性曼荼罗之境地，弘法大师将其开为六大。虽云六大，但绝非如彼数论外道及尼乾子外道等所云“万有之元素”之义，不过以此地、水、火、风、空、识之六大为标帜，从六个方面象征法界实相而已。即法界实相恰如大地，乃三世常恒不坏者也；而净除一切妄想戏论，则如水之洗净一切污秽；离一切烦恼，有如火之烧尽一切陈腐；运动为绝对，恰如风之动摇一切；得无碍自在，正如虚空无碍；知一切之境地，又如识之了别。此义可参考下章《六大缘起说之史考》。

此六大所象征之自性曼荼罗之境地，自妙有之活动上言之，即是因应众生之本性欲求而现种种身、说种种法，以种种方便示现其心之三无尽庄严之境地也。此佛之身、口、意三密活动皆为绝待，相互涉入无碍，故谓之三平等。若象征性地图绘此身、口、意三平等之活动，则为大、三、法、羯四种曼荼罗。大曼荼罗象征佛之身密，三昧耶曼荼罗象征佛之意密，法曼荼罗象征佛之语密，羯磨曼荼罗则象征整个三密活动本身。故弘法大师于其《即身义》中开显了与《秘藏记》之“体宗用”相匹敌之“体相用”三大，而以四种曼荼罗当其相大。

以此相大之四种曼荼罗，换言之，即以图绘之形像曼荼罗为媒介，去契合自性曼荼罗境界之六大（体大），则为真言密教之目的也。同时，为达此目的，必须作三密修行：以此图绘曼荼罗为本尊，手结此尊之印，口诵此尊之真言，心观此尊之内证，换言之，即修曼荼罗之行也。若能由彼曼荼罗行而将本尊之三密活动体现于行者一身，则彼当下即为摄化之方便。是故，大师《即身义》中以三密为用大，《秘藏记》中以因果之方便为用也。

总之，弘法大师之《即身义》之体、相、用，即相当于《秘藏记》

之体、宗、用，与《大日经》所说“菩提心为因，大悲为根，方便为究竟”之三句完全契合（见下表）。夫自性曼荼罗之境地，乃彻悟之心，亦即菩提心之当相；同时，由佛之大悲而出生佛之三密活动，绘之为图，即四种曼荼罗也。以此四种曼荼罗为本尊，修因之方便之三密行，由此将佛之三密活动体现于一身，即实现了究竟之目的。

密教教义虽广，然取要言之，不出此三句三大之外。所谓三句三大者，实亦不过为曼荼罗之体（自性曼荼罗）、曼荼罗之相（图画曼荼罗）及曼荼罗之行，换言之，即合而为一曼荼罗故，如下图所示：

	《大日经》	《即身义》	《秘藏记》					
三 句 三 大	菩提心为因	——	六大为体	——	曼荼罗为体	——	曼荼罗之体	曼 荼 罗
	大悲为根	——	四曼为相	——	三平等为宗	——	曼荼罗之相	
	方便为究竟	——	三密为用	——	方便为用	——	曼荼罗之行	

今为使此曼荼罗体之六大、曼荼罗行之真言陀罗尼及印契，三者之概念得以明了，故于下文附上《六大缘起说之史考》、《真言陀罗尼之研究》、《印契之起源及发展》三章，复举两部曼荼罗之梵名，最后附上参考书之解题。

二 六大缘起说之史考

1. 序言

密教之六大缘起说，自古以来便为众所穷究，乃极陈旧之问题，尽管如此，此问题至今仍旧未完全研究到位。（例如）与显教之六大说相比，密教之六大说如何兴起？如何发展？有何特色？将此等问题诠释明白之论述极为稀少。尽管弘法大师于其著述之诸处，亦与显教六大相比较，并极力主张密教六大，但后世却还有将密教之六大显教化之倾向。

本来,密教六大之说,显然乃是由于不满足于显教抽象、空性地观察绝待体,故而从妙有之角度上视绝待体为六大。但若如《体大东闻记》及《宗义抉择》所说那样,认为此六大乃各具自体之物,恐未得秘密六大说之真意。今吾人立于教理史之立场,尝试探究一下密教六大缘起说是如何兴起、又有何特质等问题。

2. 六大缘起之语义

依解说之顺序,先从六大缘起之语义说起。六大之梵语乃 Sad mahabhutani,有“六大种”及“六大”之义。此盖因 Bhuta 之语有“种”,亦即元素之义,以及“某事物”或“某处之事物”之义;冠之以摩诃 Maha,即“大”之语故,则为“大种”之义,又为“大事物”义。其中,古时大抵用之为“大种”,即根本元素之义。《阿含经》、《俱舍论》等中亦称之为六界(Saddhatu)。为何称此六大种为六界呢?就中原因,众贤(Sangha-bhadra)之《阿毗达磨藏显宗论》第二,论述如下:

“此诸大种,何缘名界?一切色法出生本(处)故;亦从大种,大种出生;诸出生本(处),世间名界。如金等矿,名金等界(dhatu)。或种种苦出生本(处)故,说名为界。喻如前说。有说,能持大种自相及所造色,故名为界。如是诸界,亦名大种。何故言种?云何名大?种种造色差别生时,彼彼品类差别能起,是故言种。由四大种有差别故,造色差别。……所言大者,有大用故。”

然此六大种之思想,如后所说,一转而为象征绝对界之风光,彻底失去了元素(大种)之义,被用来表示具有六种属性之“大事物”,即六大义。密教说六大,而不说六大种,也不说六界,其原因可说就在于此。

又,缘起之语,梵语为 Pratitya-samutpada。《俱舍论》第九,分析此语,作种种解释之后,云:

“由此,有法至于缘已,和合升起,是缘起义。”

此即“物(有)相缘而生起者,是缘起”之义。

然在原始佛教,此缘起 Pratitya-samutpada 之语译为“缘生”或“因缘生法”等,与其说是指事物相缘而生起之过程,毋宁说是指其相缘而生之事物。故与主张“真如由无明之缘而生起万法”之真如缘起论等所谓之“缘起”,其意义多少有所不同。尽管如此,之所以称之为缘起,不过照搬了原始佛教之用语而已。话虽如此,然密教六大缘起说之“缘起”,即现象而见实性(即事而真),谓此现象界原本即是以六大为象征之实性的体现,此说可谓更接近于原始佛教之本意。

3. 原始佛教之六大种

以地、水、火、风四大,或五大(加空大)为万有之本体或元素,乃是古印度、古希腊共通之思想。尤其在印度,无论是《奥义书》,还是数论、胜论、耆那教等教派,皆主张之,故四大学说绝非佛教所专用。但于此地、水、火、风、空五大种外,更立第六识大,则恐为佛教所肇始。

原始佛教之六大种亦即六界说,见于《中阿含》第三、《增一阿含》第二十九、《大毗婆沙论》第七十五等,总言之,皆主张吾人之物质身体乃由地、水、火、风、空五元素所成,吾人之精神作用乃以识元素为本而生,故此六大种和合而生于母胎,发展而为眼、耳、鼻、舌、身、意等六根。世亲《俱舍论》第一,继承此说而论之如下:

“且彼经中所说六界,地水火风四界已说,空识二界未说其相。为即虚空名为空界,为一切识名识界耶?不尔云何?颂曰:空界谓穹隙,传说是明暗;识界有漏识,有情生所依。”

由此看得明白,有漏识是吾人精神作用之原因,亦即元素,但无漏识却不成其为元素,因为无漏识不能成为流转生起之原因。

据布诺夫(Burnouf)之《佛教史序论》443页,及巴雷·布桑所译《俱舍论》,谓此《俱舍论》中所引之经,乃《入胎藏经》(Garb-

havakranti-sutra)——此经收于《大宝积经》第五十六卷,义净所译《根本说一切有部毗奈耶杂事》第十一,亦有引用,其内容与《中阿含》等所说无大差异。

原始佛教中,吾人所最当注意者,乃十遍处观(daca-kasina)中之地、水、火、风、空、识之六遍处观。此六遍处观,将古来之六界说原封不动地应用于观行,与后世密教所说六大有密切关系。此十遍处观,《中阿含》第六十、《集异足论》第十九、《解脱道论》第四、《婆沙论》第八十五、《俱舍论》第二十九等已有所论述,而哈代(R. P. Hardy)依据巴利语经典,于其所著《东方寺院》(Eastern Monachism)252页以下,作了详细叙述,今取其要如下:

“十遍处观中,欲修地遍处观者,依一定方式,恰如镜中映自影像,地之幻像(Nimitta)显现心中,须如是取地之形。然后须观察彼地乃构成吾人身体之一元素。其地之形若太大,则不便,当以粘土或泥土,为黄铜碗(teti)大小,置于己前,不近不远,半开眼,专心凝视,令彼地之幻影常现于心。由此而解脱恶念。依念力故,游行空中,行步水上,乃至能造众生起居动作之大地。又,以一定之水为观法对象,由修水遍处观之力,可以令大地浮动,可使降雨,可创造河海等。”

4. 大乘显教之六大

以地、水、火、风、空、识为万有之本体的原始佛教思想,随《般若经》之兴起而大变。此盖因地、水、火、风、空等皆为现象界之法,而以般若思想观之,此等现象界之法皆悉为空也。故《大般若经》卷第一百二十九,对“云何名为无性自性”之问,作如下之答以否定六大等:

“若无地界性,无水、火、风、空、识界性……如是诸法无性自性,皆悉名为无为法性。”

罗什译《仁王般若经》上卷说:

“十二入十八界空,六大法空。”

其他如《中论》第一、《般若灯论》第四等，亦极力宣说六大之空无。虽然诸法皆空之思想最适合于排斥古来之僻说，但毕竟不能以此真空思想久系人心，故而开始了于此真空之中展开妙有一面的努力。

据称，将密教传授给龙树的《西藏传》中之罗睺罗跋陀罗(Rahula-bhadra, 后称为 saraha)等人，乃是致力于发展妙有思想之开拓者。此罗睺罗跋陀罗与龙树为同时代人，提倡积极之实相观，亦即妙有说，《西藏传》中以他为龙树之师。窃以为，龙树从思想上继承此罗睺罗跋陀罗者甚多，此由其《大智度论》第十八卷中“般若赞”之二十偈乃罗睺罗跋陀罗所作一事观之，亦甚明了。此外，龙树不仅主张真空，也继承了妙有思想，此由《大智度论》第七十二卷如下之文可知：

“般若波罗蜜中，或时分别诸法空，是浅；或时说世间法即同涅槃，是深。色等诸法，即是佛法。”

此罗睺罗跋陀罗与《付法藏因缘传》等所说之罗睺罗乃同一人，此事学者已有详尽考证，兹不赘言。多罗那他之《佛教史》(原注：该书第十四章及第十七章)中记载，龙树之师罗睺罗与提婆之弟子罗睺罗，似是二人，殆是根据罗睺罗与龙树及提婆之关联事迹，故而认为乃是不同之人。窃以为，此说有误。大体而言，罗睺罗与龙树、提婆为同时代人，但年龄上，罗睺罗最年轻，龙树灭后，与提婆共弘教法，提婆灭后依然在世，故《付法藏因缘传》第六等，殆由此而记其为提婆之弟子。据嘉祥大师《中论疏》第三，谓此罗睺罗不以般若皆空之说为满足，而以常、乐、我、净之四德释其皆空之八不。以常、乐、我、净四德释此绝对空，如此之妙有观确实可视为密教思想之先驱。何以言之？盖因密教所谓大日如来者，不过即是以妙有表绝对空者，同时，其属性之金、宝、法、业四波罗蜜，即是常、乐、我、净四德也。此四波罗蜜即是四德之义，即《理趣释经·四姊妹品》下之所说者也。

据称，于此大乘显教，在妙有思想展开之同时，不以“皆空派”之圣典——《八千颂般若经》（即《小品般若经》十卷）——为满足，而从妙有思想上将此予以改变者，即《二万五千颂般若经》（即《大品般若经》），即罗什译《摩诃般若波罗蜜经》二十七卷也。

经历了上述过程，与（陈代）月婆首那所译《胜天王般若经·显相品第二》相当之玄奘所译《大般若经》第五百六十七卷中，对此绝对空之境地，从妙有之立场，就地、水、火、风、空五大，作了如下譬喻：

“尔时，最胜复从座起，偏覆左肩，右膝着地，合掌向佛白言：世尊！甚深般若波罗蜜多以何为相？于是世尊告最胜曰：天王当知，如地水火风空等相，甚深般若波罗蜜多亦复如是。是时，最胜便白佛言：世尊！云何甚深般若波罗蜜多如地水火风空等相？佛告最胜：天王当知，普遍广大、难可度量，是为地相，甚深般若波罗蜜多亦复如是。何以故？诸法真如普遍广大，难测量故。天王当知，一切药草依地生长，甚深般若波罗蜜多亦复如是，普能生长一切善法。……天王当知，譬如水大从高赴下，水族所归，甚深般若波罗蜜多亦复如是，从真法界流趣世间，一切善法之所依止。又如水大能润草木生于花果，甚深般若波罗蜜多亦复如是。……天王当知，譬如火大虽烧一切树木药草，而不念言我能烧物，甚深般若波罗蜜多亦复如是。……天王当知，譬如风大能令一切物类增长，甚深般若波罗蜜多亦复如是，能令一切世出世间善法增长。又如风大，若增盛时普能摧灭一切物类，甚深般若波罗蜜多亦复如是，若修增盛，遍能摧灭生死烦恼。……天王当知，甚深般若波罗蜜多离垢，无著，寂静，无量无边智慧，平等通达诸法实性，如太虚空，性无所住，离境界相，超寻伺等，心及心所都无分别，无生无灭，自性离故。”

此处所说五大，与原始佛教等所说元素之五大，迥异其趣，而对“六大法空”所否定的，般若皆空中所蕴含的妙有属性，加以

比喻。因此，《胜天王般若经》之五大并非元素，亦不过用以比喻或象征般若之属性而已。

此外，主张三界唯心之唯识家，以五大等色法悉为假有，同时，为获得三界唯识胜解之方便，故采用了地水火风等六大观，即十遍处观中之地水火风空识六遍处观是也。《瑜伽师地论》第十二卷，释此等遍处观云：

“修观行者，先于所缘思惟胜解，次能制伏。既于制伏得自在已，后即于此遍一切处，如其所欲而作胜解。”

并述其遍处观之功德如下：

“八色遍处，善清净故，能引贤圣胜解、神通及于诸事转变神通；如其胜解，随所转变，皆能成就，又能变作金银等物，堪有所用。由识遍处，善清净故，便能引发无诤、愿智、无碍解等诸胜功德。由空遍处，善清净故，随其所欲，皆转成空。譬如世间瓦铁金师，初和泥等，未善调练，解脱位亦尔；如善调练，胜处位亦尔；如调练已，随欲转变，遍处位亦尔。”

据此观之，可以说，于显教大乘，在否定原始佛教六大种说作为万有元素之同时，六大作为真空妙有之形容语而采用之，进而作为令得三界唯心胜解之方便，亦采用了原始佛教之十遍处观。一方面否定之，而另一方面又以其他形式而采用之，所以如此，完全是基于大乘教徒之包容（圆融）思想，故二万五千颂般若之《摩诃般若波罗蜜经·遍学品》第七十四，讲述了如下旨趣，即菩萨者，当学声闻、缘觉等一切道，以之引导众生，此谓净道种智。大乘佛教徒之立场如何，由此可知之。

5. 密教之五字、五大、五色

真言密教之五大说，乃是继承了显教大乘思想。此由《大日经·住心品》如下之文，亦可窥知：

“此一切智智道一味，所谓如来解脱味。世尊！譬如虚空界离一切分别，无分别，无无分别，如是一切智智离一切分别，无分

别，无无分别。世尊！譬如大地一切众生依，如是一切智智，天、人、阿修罗依。世尊！譬如火界烧一切薪无厌足，如是一切智智烧一切无智薪无厌足。世尊！譬如风界除一切尘，如是一切智智除去一切诸烦恼尘。世尊！喻如水界一切众生依之欢乐，如是一切智智为诸天、世人利乐。”

此与前面所引用之《胜天王般若经》完全一样，只不过把《胜天王般若经》所称“甚深般若波罗蜜多”改为“一切智智”而已。

以五大来譬喻和象征绝对界，与此等思想相并列的，则是五字——即在以真言为宗的密教中，逐渐演化出以𑖀𑖄𑖅𑖆𑖇五字来象征绝对界。若追溯其思想渊源，远则可以上溯至《吠陀》、《梵书》等；近则包括龙树《智度论》等之文字陀罗尼，可仰赖处甚多。此即：

𑖀(a)乃“不生”义 anutpada 之字头，故以此示绝对界乃不生不灭之常恒体。

𑖄(va)乃“言说”义 vaktva 之字头，故以之表绝对界之离言说之境界。

𑖅(ra)乃“尘垢”义 raja 之字头，故以之表绝对界之无烦恼尘垢。

𑖆(ha)乃“因业”义 hetva 之字头，故以之表绝对界离相对俱成之因缘造作。

𑖇(kha)原本即虚空之义，故以之象征绝对界之无碍涉入犹如虚空者也。

如此，象征绝对界，有此两种思想：一方面以五大，一方面以五字。进而欲将此二者统合为一，则是思想进化之自然也。何况无论五大还是五字，皆不过是譬喻、象征绝对界之风光者。因而，在《大日经》中随处可见“五字即五大”之思想。

生于公元八世纪中叶，恰好与不空三藏同时代，在印度宣扬密教之佛陀瞿呬耶(Budda-guhya)，于其所著《大毗卢遮那成佛

神变加持大经疏》(原注:北京版第六十五函,下120叶以下。Mahavairocanabhisambodhi-vikurvitadhisthana-vikurvitadhisthana-mahatantra-vritti)中,就五字与五大之关系,作了如下解说:

“𑖀(a)者,乃谓解了一切法本初不生之三摩地门;由彼门悟蕴界处等诸法不生;以不可得,降伏蕴魔。𑖃(va)者,乃示一切法离言说之三摩地门;言说之道即是分别,悟无分别;无分别故,降伏天魔。如是蕴等诸法及其想念分别无故,著于此等之欲烦恼则无,此由𑖄(ra)门示之,悟一切法离尘垢也;尘垢者,烦恼也;以此降伏烦恼魔。𑖆(ha)者,乃悟‘离一切法之因’之三摩地门;由烦恼而生业及生故;若无烦恼,业与生则不生;若无生亦无死,由悟此故,降伏死魔。如是以诸法本来不生等方法,悟空性自性,此门即𑖇(kha),谓诸法如虚空也。

“将此等三摩地,由俗谛方面,以𑖀(a)等文字为大地等轮,复说明之:由𑖀(a)门证入之三摩地降伏蕴魔;其蕴坚固,且能载重;如是而随顺之,此𑖀(a)则为地轮;以此地坚固,且能载重故。由𑖃(va)成就离分别三摩地门,分别等垢使清净故;如是由𑖃(va)成水轮,此亦随顺之,以净除彼垢故也。由𑖄(ra)成就一切法离尘垢三摩地门,此乃烧除贪染等烦恼之三摩地门;如是而随顺之,而由𑖄(ra)成火轮,火烧一切物,使空无故。同样,由𑖆(ha)成就一切法离因之三摩地门,以消散由烦恼因所生业等故;如是由𑖆(ha)成风轮,此亦随顺之,以风之自性能消散一切物或破坏之故也。由𑖇(kha)而成三摩地门,悟一切法空之虚空自性;如是由𑖇(kha)而成空轮,以与虚空自性吻合故也。”

由此可知以五字为五大之意趣。此与原始佛教以地、水、火、风、空为坚、湿、暖、动、无碍之意趣完全不同。密教基于此五大,进而又定黄、白、赤、黑、青之五色以配之。在原始佛教,以青、黄、赤、白、影、光、明、暗、云、烟、尘、雾十二种为显色;在唯识

大乘,更加“空”为一显色而为十三种;于此相对,以五色为一切显色之根本,则全为密教之特色也。

6. 密教之五形与五轮

依原始佛教,以一切形色之根本均来自长、短、方、圆、高、下、正、不正八种。唯识大乘于此又加粗、细二种而为十。尽管如此,真言密教却以方、圆、三角、半月、团形五种为一切形色之基础。此亦可谓真言密教之特色也。而为何于一切形色之中,特选此方、圆、三角、半月、团形之五种,则有必要考究也。

窃谓,此无非是因为在以五字、五大象征绝对体之同时,又附五大以形色,欲以此进一步象征绝对体故也。然而,问题是,究竟以何为根据而认为此方、圆、三角、半月、团形即为地、水、火、风、空之形呢? 耸立于水轮中之须弥山之基座为方形,火燃之形类似于三角形,故以之为方形或三角形,即便如此,为何水形为圆形,风形为半月,空形为团形呢? 对此,《大日经·悉地出现品》云:

“智者观眉间,深青半月轮,吹动幢幡相。”

由此思之,以半月为风之形者,殆因风吹幢幡动,画出曲线,恰作形似半月,故由此而联想者耶? 进而,在解释《大日经·悉地出现品》“端严遍金色,四角金刚标”之文时,佛陀瞿呬耶(Budda-guhya)之《大日经疏》注云:

“水轮以莲花表之,火轮以三角印,风轮以幡相示之。”

由此思之,以水轮为圆形者,殆必由水中抽出之合莲而联想者也。

最后,以空为团形,为何由来? 赖宝师之《体大东闻记》等中虽有“团形者,方圆不二、众形具足之姿也。谓上三角,下半月,二相合而为团形”之类的解释,但此乃后人之臆解,实则“团形”一语,无论于秘密经典、抑或于大师章疏,皆未说之。窃谓,觉鏖上人于《五字略颂》等中所使用者,恐为最早。《大日经疏》第十

四中云：“半月中置哈字，点中置欠字。”可知乃以空点为虚空之形。盖因彼空点即表虚空之义故也。然或因其所画空点为团丸形，故名之为团形也。

如是，作为五大之形，出现了方、圆、三角、半月、空点之五形。于此五形说成立之同时，将之应用于器界观而出现了所谓五轮观。在原始佛教，谓宇宙之成立乃依地、水、风三轮，或地、水、风、空四轮，盖为通例。《长阿含》第十八、《起世因本经》第一、《起世经》第一、《楼炭经》第一、《立世毗昙》第一、《俱舍论》第十一等，皆作此说。唯一例外则是《增一阿含》第三十七（昃三，六右）中说地、水、火、风、空五轮。虽为五轮之说，但并非即谓此等五轮即作方、圆、三角等五形。在原始佛教，不论水轮、火轮抑或风轮，皆不过被认为乃平圆形之物，即cakravada。将宇宙构造之五轮形视为方、圆、三角、半月、空点之五形，乃密教之特质，此事亦如《秘藏记》中之所阐明者也。

推衍上述之器界五轮观，进而应用于有情者，即彼《大日经》第五、第七等所说“五字严身观”，即我等之一身乃绝对界之显现，具有本初不生、离言说、离尘垢等五种属性；同时，若以文字示之，则为五字；若以性德示之，则为五大；若以形表之，则为五形；而将此等象征统一者即五轮塔婆。故于密教中，以此五轮塔婆为表现绝对界之象征——大日如来本身者也。

7. 以出现悉地为目的之五大观

无论五轮观，抑或五字严身观，总之，无非观此宇宙或此一身不过皆悉绝对界之表现而已，故全然为纯宗教性之观法也。然于密教中，为得神通或不可思议力故，复说修五大观。此即以悉地出现为目的，《大日经·悉地出现品》中所说摄持法等即是。今据佛陀瞿呬耶之《疏》，述五大观之要点如下：

“初，观察诸法本性即绝对体，然后思念，表其绝对体之大日如来住于地轮之方形曼荼罗中；其次观彼大日如来即自身，同

时，于一身上观表彼绝对体属性之五大之字义。

“先由月字摄持法说明之。观此月字作金色，充满身中，与息风同由鼻孔出，由外界之病人等之鼻孔入，遍满彼身体中，恰如棉花于水中舒展；彼棉花吸收病人一切疾病，集合为一月字自性，再由病人鼻孔出，与息风一起返来，由自鼻孔入，充满自己体中。谓由修此观，可令他人一切疾病痊愈。如是，若以此月字摄持他人之心于自身，可控制他人之心。若欲召唤他人，则观彼月字充满彼眼根等，将其摄持于自身，其人就会过来。若欲镇定争斗等时，住于此月字大地曼荼罗，于争斗者头上思惟须弥山，由彼力故，可镇定之。另外，用同样方法观日字，可除一切患，降伏刚强难调者。复若观修工字，除一切烦恼及灾厄；若观风字，可摧坏一切物。”（北京版第六十五函，下124页以下，取意。）

承认此五大观之不可思议力，依之可得悉地，此种思想，不难推知，远则可以追溯到原始佛教之十遍处观，近则据《瑜伽师地论》之十遍处观，以万法为唯心所变，故一心具有可控制万法之力也。

8. 弘法大师之六大缘起说

如前所述，《大日经》说五字、五大、五色、五轮、五形等，以象征绝对界，但未说第六识大之事。然而《初会金刚顶经》别序中，以此绝对界为大普贤金刚萨埵，谓由此普贤金刚萨埵出生曼荼罗三十七尊，及器界草木等物。为明确了解此经文之内容，当参照释迦弥怛罗(cakya-mitra)及庆喜藏(Ananda-garbha)之解释。此普贤金刚萨埵者，乃表坚固不坏之金刚智心之本质，故弘法大师以之为第六识大，与《大日经》之五大合而为六大。然弘法大师所谓第六识大者，非如彼《俱舍论》等所说指有漏识，而乃总称觉心之五智而命名者也，故与原始佛教所云“识大”意义完全不同。

弘法大师之六大说，非彼原始佛教等所说元素之六大，而是

譬喻绝对界风光、作为标帜之六大。此事由《即身义》中，作为六大说之证据而引用《大日经》及《三摩地仪轨》等之经文可知。人们或许根据大师于《即身义》中对六大所作“不离四大等心大，心色虽异，其性即同”之解释，认为色指四大等，心指心大亦即识大，故与通常显教所云元素之六大相同。如赖宝师便曾作如是解释，于其《体大东闻记》中云：

“色法之五大、心法之五智，开立之云六大也。心色虽异，其性即同故。”

若果真如赖宝师所云，大师所云六大乃一一别体，同于通常显教所云元素之六大，那么，大师于其后文中所作如下说明则变得全无意义了：

“诸显教中以四大等为非情，密教则说此为如来三摩耶身。”

窃谓，大师之意趣无非此义：“通常显教以此四大等为物质，且作为其元素而处置之，然密教之四大则乃绝对界之象征和标帜。”大师所谓“三摩耶身”，乃标帜之义。此由大师《即身义》中，释《大日经》“标帜”之语为“标帜者，三昧耶身也”，亦可明之。

因此，大师《即身义》之“不离四大等心大”等文则无非此义：“以四大等所象征之‘绝对’，以金刚萨埵之心大所标帜之‘绝对’，皆乃同一‘绝对’，故四大等标帜并非离心大之标帜者也。其所象征之‘绝对’，乃非色非心，故虽于现象界中，心色相异，而其性同一。”

另外，大师之六大说乃标帜之六大，而非显教所云元素之六大，此由大师《声字义》中所明言之“显之五大如常释，密之五大者，五字、五佛及海会诸尊是也”观之，亦甚明了。尽管如此，却依然还有欲将其显教化，谓“古德云，此教还同毗昙之性相等”等，则绝非得大师之真意者也！

总之，大师之六大说，与善无畏三藏《大日经疏》之 𑖀 字缘起说并不相异。与善无畏三藏用 𑖀 之一字，消极地、皆空地诠显绝

对界相比，大师则不过用六大之标帜，妙有地、积极地明示了绝对界而已。然大师可钦仰之功绩则为：将作为标帜之《大日经》之五大与《金刚顶经》之心大合一，为六大，由此而得将两部大经之妙旨，毫无遗憾地统一、组织起来。

9. 弘法大师以后之六大缘起说

弘法大师之六大缘起说已如前述，与善无畏三藏之月字缘起说，从根本上说，并无相异，只不过将以一阿字所表诠之绝对体，转而以六大之标帜积极地说明之而已。因此，虽云六大，亦仅为标帜和属性，无非是指纯一绝对体也。此思想，已由大师之胞弟，且为法流根本之真雅僧正，完整地继承下来。此真雅僧正之言，妙瑞师在《法性大日义》之“南池院源仁记”中，曾摘引如下：

“难曰：既如如同一体，如佛亦六大也，如此菩萨亦六大也，虽云同一，彼如此如，其体各别也。然复云会成一体。若同一心，一佛成觉时，诸众生当共成一觉。亦一众生堕地狱时，诸众生当堕地狱。然无此义。即本有各别心故，修生亦当有差别耶？”

“答：如一相摩尼（宝珠）随色而分影，无相本源似一相摩尼，纯一实相之体而无有别异，虽然，六大法界，法尔宛然，是诸法实性故，（宝珠）外缘赤黑来时，（珠）本有细色被外色所牵，现粗色之相，并非变动珠体而现诸色相，珠体本来不生而具诸相，因外缘不同，现无量众相。此名感应道交不思议幻也。”

由此所云“一相摩尼随色而分影”、“无相本源似一相摩尼”等观之，亦可知：以六大所象征之实体，乃纯一之绝对体也。

然而其后，台密势力增长，与东密旗鼓相当。对此台密，东密方面迫于形势，必须发扬一些特异之处，于是，无论于事相上还是教相上，均兴起了一法界、多法界之说，“视绝对体为一如为正意耶抑或如为正意耶”之类议论纷纭而来。

南山秀翁师之《抉择材林》中记云，一法界、多法界，语出《秘藏记》，但《秘藏记》中并无“多法界”之成语，充其量不过一法界、

诸界之语。此外，后世所谓一法界、多法界者，意义甚异。而大师之《吽字义》中虽有“多而不异，不异而多，一非一一，无数为一”之说，但并无一法界、多法界之成语。依吾人管见，赖瑜师之《显密问答抄》下卷，作为拇尾（明惠上人）等人之义，引用了如下之文：

“显乘，无相之一心作诸法故，云一法界；密藏，本有之六大造诸法故，云多法界。”

此等殆为最早者。此一法界、多法界之语，因人因时而意义不同，而其最初之意义，显然乃谓一法界者，以本体为平等一味；多法界者，以本体为多样。

如明惠上人所谈，显教以无相之一心为诸法之本体。同时，如台密，亦以《大日经》及《大日经疏》为中心，消极地强调阿字无相之一如；对此，东密则高唱六大妙有之性德，以相抗衡。恰如显教大乘中《八千颂般若》相对《胜天王般若》一般。此事以后，道范师虑及仅仅以六大为性德，最终有与台密之“无相”雷同之嫌，故遂于其著作《非相传抄》中，由“别趣”之方面而主张多法界说。即：

“一法界义者，即显家‘圆一真如’之义也。今真言之实义者，乃众生与佛，各别法界也。即以多法界之议为真言之意义也。彼此之六大法界，各各别别也。此与法相之以八识为一切有情各各别别相同也。”

此说正如道范师自所宣称，乃以法相宗所谓“各各唯识”之思想为经，以大师《吽字义》之“一非一一，无数为一”之文为纬，而建立者也。但恰如法相宗所云，正如各各唯识之位依然为现相，而终归于一真如之本性一样，各各别别之六大法界若论至极处，亦归于纯一绝对。恰如此灯彼灯虽为别体，亦皆归于一大明之实体。如若不然，则不可能谈六大无碍圆融之义也。以此六大法界各各别别之说为根据，方有此后之“凡圣六大”等论点

出现。

然此六大法界各各别别之说，其六大法界中，六大各自之关系并不明了。道范师《遍明抄》第七，虽列有“六大一具论”及“六大多具论”，然此乃论述四曼形相是否存在于六大法界之位，并未谈及六大各自之关系。窃谓，就此问题，其似乎只是因袭古来之说，并无特别之处。

道范师后百余年，有东寺赖宝师，著《体大东闻记》，详说六大缘起，试图究明道范师等人所未触及之六大各自之关系。赖宝师之说并非如道范师那样依《唯识论》等，主张各各别别之六大法界，而是将此因缘所造之现象界原原本本地视为六大之法尔显现。故窃以为，此说恐多借鉴于《大佛顶首楞严经》中，因缘之六大本即如来藏性德之说。如是，赖宝师建“性之六大”说，主张“六大于诸法所，各各具之，一一有其别体”。于此主张六大别体一点上，师之说接近了原始佛教之元素六大种说，故师于《体大东闻记》中云“古德云，此教还同毗昙性相，更问深意”等等，进而乃至将原始佛教作为六大种之实体而列举之坚、湿、暖、动、无碍、了别，以及作为其属性而列举之持、摄、熟、长养、不障等，与秘密六大相配，将作为标帜之六大之密教特色意义可谓湮没殆尽矣。

总之，窃以为，弘法大师以后之六大缘起说，虽本欲从显密对辨之角度上，更加发扬其特质，但却反而有唯识化、原始佛教化之嫌。

10. 结论

以上所考证、论述之主要事项，若分条归纳，则如下：

(1) 密教“六大”之原语虽与原始佛教之用语相同，但其意义有所不同。

(2) 真如缘起论等所说之“缘起”，不过转用原始佛教“缘起”之语而已，但密教“六大缘起说”之“缘起”却更接近于原始佛教

之语意。

(3)五大元素说虽为古代印度、古代希腊共通之思想,但建立第六识大,则可以认为始于佛教。

(4)原始佛教之六大说,总而言之是作为元素之六大。

(5)原始佛教所修十遍处观中之地水火等五遍处观,经《瑜伽师地论》而进入密教,成为悉地出现之五大观。

(6)显教大乘虽否定了作为元素之六大,但作为以妙有比喻般若境界之方便,而再度采用了六大。

(7)为发展妙有思想而付出努力之前辈,乃罗睺罗跋陀罗或龙树,故而推罗睺罗或龙树作为密教开宗祖师,并非勉强。

(8)密教之六大缘起,乃继承了显教大乘作为譬喻之六大说,并进一步发展之而建构者也。

(9)以五字象征绝对体,同时,与之相配合而创造了密教之五大。因此,其所表达之意义与原始佛教全然不同。

(10)《大日经》之五形、五轮说,全然为密教特有之说。

(11)弘法大师之六大说,乃是综合了《大日经》所说作为标帜之五大与《金刚顶经》之金刚萨埵之心大而成者。

(12)合此两部大经之妙旨而为一味,而为六大,乃弘法大师之创见。大师六大说之特色就在其中。

(13)弘法大师以后之六大缘起说,本欲从显密对辨之角度上进一步发扬妙有之德,但却反而有唯识论化和原始佛教化之嫌。

三 真言陀罗尼之研究

1. 序言

真言密教,在不空三藏之《分别圣位经》等中,称之为真言陀罗尼宗。顾名思义,此真言陀罗尼,乃密教之生命,故若将此别

除则密教不复成立矣。从密教思想发展之顺序而言,印契及曼荼罗等等之类,可谓从此真言陀罗尼中产生。又此真言陀罗尼不仅是密教之生命,乃至通常被认为与密教毫无关系之《法华经》、《华严经》、《般若经》等中,亦讲述了真言陀罗尼。因此,若不明瞭此真言陀罗尼究为何物,亦势必不能彻底理解此类(显教)经典。

据称,南传佛教称真言为 paritta(即守护者)。在乞雨等情况下,僧俗大众集合一处,在菩提树、塔婆或弥勒菩萨像前,一边奉上种种供养,一边齐声念诵之真言(原注:参考《锡兰大岛史》第四十六章及八十七章)。从北传佛教角度视之,尼泊尔和中国的西藏、蒙古等地所流传之喇嘛教,与日本密教类似,固然诵真言,甚至,自认为不是密教之净土宗和禅宗等,在举行施饿鬼等法会时,也盛行诵念真言。其净土真宗之称名念佛、法华宗之唱诵经题之类,若广义地解释之,则无非都是真言陀罗尼也。

既然,此真言陀罗尼所及范围极其广大,不论从解释大小乘经典之角度,抑或从现在使用真言之实际问题上说,都不可忽视。然则,真言陀罗尼究为何物?如何进入佛教?如何发展至今?现将依次予以研究。

2. 真言、明咒及陀罗尼

诸经典中,称真言为咒、密咒、神咒、明咒、陀罗尼等。因此,在研究真言陀罗尼之际,有必要先探明此等名词之意义,及其演变路径。

“真言”乃梵语“曼怛罗”(mantra)之译语。若分解此语,则“曼”(man),意为“思想”,特别是“神圣思想”,及后接语“怛罗”(tra),意为盛载此神圣思想之器皿,合在一起“曼怛罗”的意思则为“盛载神圣思想之器”。故“神圣”之语乃其原义。由此缘故,称叹神之德的《吠陀》赞歌,以及被认为具有不思议力之咒语等,遂皆以“曼怛罗”之语称之。

公元十二世纪顷，据称由罗摩奴阇所作之《罗摩奥义书》等提出，此词乃由曼(man)——意为思念，及怛罗(tra)——意为救济，而组成，解释为“通过对神之思念而得到拯救”之义。但这恐怕不过是随方随宜之解释而已。

总之，由此“曼怛罗”一词所表示之圣语，乃神圣、无虚伪之语，故云“真言”；又因其为具有不可思议力之咒语，故亦仅有译之为“咒”者；还有如玄奘所译《般若心经》，将之译为“神咒”者。

此含义为“神咒”或“赞歌”之“曼怛罗”一词，广泛使用于印度最古之文学作品《梨俱吠陀》，以及其后之三《吠陀》、《梵书》、《奥义书》、《略论》等佛教以前之印度宗教和文学作品中，故佛教，尤其密教中，用此曼怛罗一词，不过是原样借用了自古以来《吠陀》等书之用语而已。

“真言”又称为“明”或“明咒”。此乃梵语 vidya(尾你也)一词之译语。vidya 通常之义为知识或学术，特指治病之医术、捕蛇之妙术、不可思议之魔术等，常人无法知晓之秘密知识或妙术。直至出现了称魔术师为“持明者”(vidya—dhara)之类的词汇。持明者还被雕刻在了阿育王时代印度巴赫特(Bharhut)佛塔浮雕之东门等处。由此更进一步，在《大史诗》等以及小乘佛教中，谓此不可思议智之结晶即是咒文，即是密语，遂亦称此咒文密语为“明咒”(vidya)也。

此外，陀罗尼(dharani)一语，通常译为“总持”。此语来自于梵语陀罗拏(dharana)一词，此陀罗拏一词，于古《奥义书》(原注：《奥义书全书》七，36页、121页，同二，89—91页)等中，义为“驾驭(都摄)五官，统一精神，并持续(保任)此状态”。由此词而来之陀罗尼(dharani)一语之含义也是“将心统一，而总该(都摄)之，持续(保任)其状态”之义。因此《初会金刚顶经》等中，毕竟还是按其原意用此“陀罗尼”一语，意为“持续心之统一(心一境性)”。庆喜藏(Ananda-garbha)于其《真实摄经释》中释之云：

“陀罗尼者，‘拥有与诸尊无二之忆念及般若’之纯正之心也。”（原注：北京版下 195，写 593）后来，作为令心统一之方便而使用之“阿”及“罗”之类的文字及真言，也逐渐称为陀罗尼。但此文字真言被称为“陀罗尼”，似是大乘兴起以后之事。盖因《奥义书》及南传佛典中，未发现作为真言、咒语之义而使用“陀罗尼”一语之用例。且龙树《智度论》卷二十八中，有如下之问答：

“问曰：声闻法中何以无是陀罗尼名，但大乘中有？答曰：小法中无大，汝不应问。大法中无小者，则可问。如小家无金银，不应问也。”

综上所述，由历史上观之，咒文、密语之称谓，有种种异名。其中，被译为“真言”、“咒”或“神咒”等等之“曼怛罗”(mantra)之名称为最古，其次方出现了译为“明”或“明咒”之异名“尾你也”(vidya)，最后才出现了译为“总持”之“陀罗尼”一语。尽管有诸种异名，而其所示不外同一咒文、密语。然而何故对于同一咒文、密语，出现如此多之异名呢？盖因对彼咒文、密语之观察角度不同故也。从神圣无虚伪之角度言之，而有“真言”，亦即“曼怛罗”之名；从其为超越凡虑之不思议智结晶之角度言之，则称为“明”；进而，从其令心统一并保持此一状态之角度言之，则云“陀罗尼”。

因观察角度不同，由来不同，故《初会金刚顶经》等中，将陀罗尼、真言、明咒予以区别，谓令心保持统一之状态者为陀罗尼；阐明自性清净之法性者为真言密咒；能除有情无明烦恼，能以无碍辩才化度有情，表现此等佛陀事业者，为明。今将定义真言与明之经文引用如下：

(1)密咒之定义：

藏译	汉译
非可违越者，	不可违越及破坏，

(原注：必须做之事。)

难辨别且为秘密性， 如是秘密咒法门，

(原注:指魔等所不能得知之秘密语,由此可知宇宙秘密之自性
清净之实相。)

为成就秘密而诵, 咒已秘密法能成,
是故称密咒。 是故此说为咒句。

(2)明咒之定义:

为摧无明, 最上语明成就理,
及成就最胜语明故, 彼能破坏于无明,

(原注:得无碍辩也。)

通达、明知之悉地, 明智解了法圆成,

(原注:成就四无碍解也。)

是故云明。 大明由斯而建立。

(北京版下155,写1078)(施护译,成二,82左)

此外,善无畏三藏于其著作《大日经疏》第十二中,区别真言与明咒,谓佛语业说法,称为真言;身业说法,称为明咒。由此立场出发而云:

“破除一切无明烦恼之暗故,名之为明。然明及真言,义有差别。若心口出者,名真言;从一切身分任运生者,名之为明也。”

须知,此仅就咒文密语在称谓上,何故称之为“真言”与“明”,所作大致区别,并非二者完全为别种东西。故《初会金刚顶经》云:

藏译

明与咒之差异,
无有彼等差异。

(北京版上153,写1063)

汉译

大明咒句二差别,
是中差别无所有。

(施护译,成二,81左)

又,不空三藏之《总释陀罗尼义赞》(余一)中,在从义上解说

四种陀罗尼、四种真言、四种密言、四种明之后，又云：

“或有一字真言，乃至二字、三字，乃至百字、千字、万字，复过此数，乃至无量无边，皆名陀罗尼、真言、密言、明。”

由此亦可知，此等只不过是同一物之异名而已。

3. 佛教以前之真言

为降魔愈病等等而念诵咒语真言之事，并不仅限于印度人，远至埃及及巴比伦、亚述等人种，皆用此法。如印度之雅利安民族，早在彼尚未侵入印度以前，即与伊朗民族共存之时代伊始，即已拥有真言（mantra），故彼等均崇拜火神，向火神奉献真言，祈祷退敌、治病、除毒害等。待彼等进入印度以后，定居于五河地域，据称于此处创作了印度最古老之圣典《梨俱吠陀》，该圣典亦称此火神（Agni）以真言支持空界（原注：参照《梨俱吠陀》第一卷六十七歌，《东方圣书》第四十六卷 61 页），此乃最古之奉献火神之真言。

如彼神秘语“莎诃”（svaha），完全由此火神（Agni）而来。此语最初为“善置者”（Su + adha），即“善于在火中安置供品之神”之义。彼等于火中奉献供品并召唤火神时，所用火神之异名，即此 Su + adha（参照マワドネル著《吠陀神话》170 页）。随着时光推移，其语义完全丧失，遂仅作为神圣语，不但对此火神，对其他神亦作真言用之。

况且，并非此雅利安民族最初把真言输入印度，当他们移居印度时，当地之土著民族已经拥有它了，据称创作了《梨俱吠陀》第七卷之婆私吒（Vasistha）仙人，即曾向神祈祷，以防止来自土著民族真言之伤害。随着土著民族与雅利安民族逐渐接触、通婚、融合，其宗教信仰亦相混杂，乃至出现了《阿闳婆吠陀》（Atharva-veda）等，用以息灾、增益、降伏等咒术活动之典籍。另一方面，还出现了以仪式为主之《梵书》（Brahmana），及其以仪式之哲理为主之多种《奥义书》（upanisad），还有以法律、祭祀、家规

为主之《略论》(sutra 修多罗)等。至少在公元前六世纪时,大部典籍分已被集录完毕。因此,在公元前六世纪出世的释迦牟尼佛之前,咒术真言已在印度盛行。就当时一家庭为例,孩子从出生、命名、总角(原注:参照《东方圣书》第二十九卷 159 页以下)、拜师、结婚等,各种场合,都有种种仪式,仪式上必唱诵真言。如彼十二天真言之类,亦已散见于《阿湿婆罗衍那》(Acvalayana)之《家庭经》(Grihya-sutra)中。

此外,如唵(om)字之类,于佛出世以前,已于《梵书》及《奥义书》等中频繁使用。此唵字,在《梨俱吠陀》时代,并非受到何等重视之语,只是作为书之开篇而附加之词,与“阿他”(atha)等词同样。最初将之作为真言而使用者,乃是《梵书》;至《奥义书》时,将之分解为 a、u、m 三音,并逐渐配于毗纽天(Visnu)、湿婆天(Civa)、梵天(Brahma)。据《旃陀伽耶·奥义书》云,“唵”乃“应诺”之义。人应诺时,回答“O”(奥,英文字母 O),即唵之义(原注:参照《奥义书全书》第三,2 页)。如波你尼(Panini)之文典所云“唵乃置于圣典之初之长母音也”(原注:参照《波你尼文典》第八卷二章 87 节),因拉长“O”(奥——)音,m 之鼻音自然跟随,故 m 音没有含义。所以通常此音无非是呼唤、应诺等场合所发之感叹词而已。

4. 佛陀与真言

如是,于佛陀出世之前,真言即已在印度流行,但若考究佛陀对此等世俗真言采取何等态度,则佛陀最初看来是予以否定的,即认为使用此等咒文密语非佛教徒所当为。公元五世纪初,由佛陀耶舍与竺佛念共译(汉文)之《长阿含经》第十三卷(昙九、68 右)云:

“摩纳! 如余沙门、婆罗门食他信施,行遮道法,邪命自活,为人咒病,或诵恶术,或谓善咒,或为医方、蕙灸、药石,疗治众病,入我法者,无如是事。摩纳! 如余沙门、婆罗门食他信施,行

遮道法，邪命自活，或咒水火，或为鬼咒，或诵刹利咒，或诵鸟咒，或支节咒，或是安宅符咒，或火烧、鼠啮能为解咒，或诵别死生书，或读梦书，或相手面，或诵天文书，或诵一切音书，入我法者，无如是事。”

又，同书第十四卷之《梵动经》(炆九、73 右)也说同样之事。由此观之，亦甚明了。

据此等文可知，佛陀时代已有何等繁多之咒文密语行世。然佛为何对弟子严禁此等咒文密语呢？盖因佛教以解脱此苦身之系缚为目的，而世间之咒文密语却只是为了此苦身之荣达，唯以此苦身之增上为事，与佛教之目的完全相反。因此，《中阿含经》第四十七云：

“若见谛人，生极苦甚重苦，不可爱，不可乐，不可思，乃至断命，舍离此内，更从外求，或有沙门、梵志，或持一句咒、二句、三句、四句、多句、百千句咒，令脱我苦，是求苦习、苦趣、苦苦尽者，终无是处。若凡夫人，舍离此内，更从外求，或有沙门、梵志持一句咒、二句、三句、四句、多句、百千句咒，令脱我苦，是求苦习、苦趣、苦苦尽者，必有是处。”

此谓，世人行咒文密语虽为理所当然之事，然以出世间为目的之佛弟子则无任何理由行之也。

佛陀最初虽以此态度指导佛弟子，但随着教团之扩大，这个态度(随机缘的改变)看来并未能持续到最后。因为佛弟子中，由从事咒文密语之外道而转入佛门者不在少数，对此等弟子，立即禁止他们习以为常之真言等，乃为难事；同时，为了广弘佛法，作为摄受之方便，与他们原有之信仰相调和，渐次导向善处，则为当时必要之事也。此外，由佛教根本宗旨上观之，除了恶咒之外，能护身之善咒，决不是妨碍佛道修行的事情。因此，尽管佛陀未解禁会妨碍修行之恶咒，但对于诸如治毒、治齿等咒之使用，最终还是获得了开许。传递此消息者，可举罗什所译《十诵

律》第四十六,迦罗比丘尼之故事:

“佛在舍卫国。尔时,迦罗比丘尼,先是外道,弃舍经、律、阿毗昙(论),教白衣(居士)儿读诵种种咒术。是中有比丘尼,少欲知足,行头陀(苦行),闻是事,心不喜,种种因缘呵责言:‘云何名比丘尼?弃舍经、律、阿毗昙,教白衣读诵种种咒术!’种种因缘呵责已,向佛广说。佛以是事集二部僧,知而故问迦罗比丘尼:‘汝实作是事不?’答言:‘实作。世尊!’佛以种种因缘呵责言:‘……不犯者,教读诵治齿咒、腹痛咒、治毒咒;若为守护安隐故,不犯。’”

此外《四分律》第二十七(列四、69右),亦呵责六群比丘行世俗咒术,犯之为当突吉罗,而善咒则非其所限:

“若诵治腹内虫病咒,若诵治宿食不消咒,若学书、若诵世俗降伏外道咒,若诵治毒咒,以护身故,无犯。”

此等世俗真言若为善咒,则用亦无妨。根据佛陀这一默认,佛弟子之间使用咒文密语则多起来,由此而出现了佛教特有之明咒,进而逐渐发展为大乘佛教之陀罗尼,乃至密教之陀罗尼也。

5. 小乘佛教与明咒

佛灭后,佛弟子中,既有使用诸多世俗真言者,同时,亦有在此世俗真言基础上,善引导之,遂以世俗真言之形式表达佛教内容者,由此而产生了佛教特有之真言或明咒。殆因此等真言明咒之增多,遂至结集了如《大唐西域记》第九所说大众部之禁咒藏,以及《异部宗轮论述记》所述法藏部之咒藏之类的典籍。

此新成立之原始佛教之真言明咒,究竟怎样呢?所幸,尚有公元三世纪吴支谦所译《摩登伽经》(宿六),其梵本则收于柯卫尔(E. B. Cowell)所编 Divya, vadana 之附录(p. 611—655)中,由此可知其大概。据该经所说,佛弟子阿难被一旃陀罗女所恋,旃陀罗女为了实现其恋情,请其擅长咒术之母,用咒术招阿难来其

家。其母受请之后，筑坛(vedi)作护摩，诵所谓明咒(vidya)。其明咒之内容如下：

“汝当成佛故，(所以汝是)无垢离垢之美丽藏红花啊，为希求而发光者啊，上天为增加大王之惊异而降雨，闪亮，轰鸣，实由执髻发，实由执无髻发，为阿难之来、为阿难之相遇、为阿难之靠近、为阿难之俘获，对诸天，对诸人，对诸乾闥婆，我祭祀。娑婆诃。”

Amale Vimale kunkume sumane yena buddhōsi Vidyutaicchayā devo varshati vidyotati garjati Vismayān mahārājasya samābhivardhayitum devebhyo manashyebhyo gandharvebhyah cikhigrahād-evā Vicikhigrahād-evā Anandasyāgamanāyā samgamanāya kramnāya grahanāya juhomi svāhā.

由此咒术之力，阿难被招至旃陀罗女家，在行将被魅惑之时，佛以净天眼观见之，为护阿难故，佛自说明咒，其明咒曰：

“确立者、不退者、离灾厄者，为一切有情，善住！”

Sthitir acyutir anitih svasti sarva-pranibhyah.

此等明咒，作为梵语来说，未必十分规范，但其所诠显之内容尚可知晓。

如是，由此明咒，阿难得免破戒，返回佛所。佛告阿难，有过去六佛共为宣说之六句神咒，即为说之。此(六句)明咒中，充斥着脂利(cili)、弥利(mill)之类奇异词语，用梵语根本无法解释。正如《大日经·具缘品》所说，真言明咒之中，有种种随方之语，即由各种各样方言所组成者。此脂利、弥利之类的词，殆来自于梵语以外之方言。如是，此《摩登伽经》中既已说出梵语系之明咒及俗语系之明咒，故后来发展起来的大乘佛教真言陀罗尼，亦皆有此两系之真言。

此旃陀罗母所持诵之明咒，完全是世俗明咒，当然不含佛教之意趣。而佛(如上)所说之“悉梯帝”(sthitir)“阿朱帝”(acyu-

tir)等明咒中,虽然简单,但已蕴含佛教之内容。表达此内容最显著者,即《摩登伽经》中所说大梵天王神咒。今将此咒梵语及汉译并举如下:

Om bhur bhuvah svah kāmā hi loke paramah pra-jānāmteshān
prahānāya abhūtāatarayas tasmād bhavantah prajahantukāmāms tato'
ttum prāpsyatha brahmalokam.

“菴,有形必有欲,有欲必有苦,若能离此欲,定得梵天处。”

此明咒之梵本附有《梵书》中非常有名之三明:

菴(Om)浮(bhur)浮婆(bhuvah)苏婆(svah)

于汉译则被省略。此(三明)即以“浮”表世界,以“浮婆”表空界,以“苏婆”表天界者也。据大约公元前一、二世纪顷出现之《摩奴(Marm)法典》(二、76)所说,此三明正是大梵天总摄《吠陀》之语。窃谓,此《摩登伽经》所说明咒,作为展示由《吠陀》明咒转变为佛教明咒之过渡期之明咒,亦是饶有兴味之点。

此外,如汉译《长阿含经》第十二所载《大会经》(原注:参见《大会经》之异译《大三摩惹经》罽 10 及 Dighanikaya 20' mahasamyaya-suttanta)中之咒语,完全是叙说四天王及其眷属,以及诸龙、阿修罗、诸天、五通婆罗门等,为了礼敬佛及比丘众,来集迦比罗城林中之事,与其说是咒,毋宁说是偈更为恰当(原注:参见里斯达皮斯英译《长阿含经》第二卷 P. 288—293.)。又,从(咒)内容上看,还有几乎与之同时代的南传佛典(《小品(cullavagga)小事篇》第五,以及《本生经》和汉译《杂阿含经》第九(辰二、50右)等中所说被蛇咬时之明咒。据《本生经》等所云,佛住舍卫国祇园精舍时,一比丘被蛇咬死,诸比丘惊而白之于佛,佛曰:“彼比丘若对龙王加以慈爱,不会被蛇咬死。”佛为大众护身故,而说明咒。其明咒之内容为:

“于毗卢博叉(Virupakkha)蛇,我有慈爱;于翳罗畔拏(Erapatha)蛇、车波弗多(Chabyapta)蛇,我亦有慈爱;于黑乔答摩

(Kanha-gotamo)蛇、无足类、二足类、四足类、多足类,我亦有慈爱;无足类勿害我!二足类、四足类、多足类皆勿害我!一切有情、一切生类、一切含生皆逢善福,无一受灾!”(原注:参见德译《本生经》第二卷 168 页,及《国译大藏经》论部第十四卷小品 121 页)

又如,东晋失译(原注:参见里斯达皮斯英译之《长阿含经》第二卷 P. 288—293)之《七佛所说神咒经》第四(成七、19 左)所说五戒神咒:

盗戒五神:法善、佛奴、僧喜、广额、慈善。

淫戒五神:贞洁、无欲、净洁、无染、荡涤。

欺戒五神:美音、实语、质直、直答、和合语。

酒戒五神:清素、不醉、不乱、无失、护戒。

如此等等,可谓属于这一时期之明咒。

总之,此时期之明咒,可谓略诠(Sutra 修多罗)式,即仿照《吠陀》赞歌,将佛教之旨趣内容,以最简约之语言表述出来。此由公元 472 年元魏吉迦夜(Kinkara)所译《杂宝藏经》第六(宿十、27 左)“多折他、施利、弥利、弃利、醯醢多”之净眼咒被称为“净眼修多罗”(Sutra)一事观之,亦甚明了也。

6. 大乘佛教与陀罗尼

虽说小乘佛教之明咒一般为略诠式(sutra 修多罗),诸如《本生经》之蛇咒、《摩登伽经》之大梵天王明咒那样,完全是一种略诠(sutra)式,然而同时亦有如五戒神咒那样,仅仅罗列确立思想核心之符号语,如彼《般若心经》中之明咒:

Gate gate paragate pārasamgate bodhi svāhā.

“觉悟(原注:将此译为觉悟,乃根据《翻译名义集》2881)呀,觉悟呀,更殊胜之觉悟呀,更完全之觉悟呀,具菩提者呀,娑婆诃。”

即完全可视为由五戒神咒之形式发展而来者。由于确立了

思想核心,使得明咒可以净化思想,统一心灵;因而,可能仿照《奥义书》中将统一心灵并得以持续称之为陀罗拏(dharana),遂称明咒为陀罗尼(dharani)也;且极其强调明咒作为统一心灵之方便一面。如竺法护所译《海龙王经》云:

“八万四千行,皆来归于总持;八万四千三昧,皆从总持;八万四千总持,无尽之藏总持为本原。”

经中佛为海龙王说无尽之藏陀罗尼。然此无尽之藏陀罗尼者,乃罗列以统一心灵为核心之六十二句者,故称之为六十二事。六十二事即:

“缘应意、随顺意、欣乐迹、直意、越度、无尽句、次第、曜面、光目、光英、志造、净意、行步入、勇力、济冥、所持、为上、寂门、入寂、灭尘、离居、居善、随顺、离次、无所至、所住、无所住、至处、无至处、要御、速慧、智根、转本根、月光、日转焰、光善离垢、无垢、净诸垢、觉所建立、诸天佑、护诸魅、告乘、梵知化、释谿嗟、四天护、众圣爱、仙人归、诸姓修行、解牢狱缚、天人所摄、舍诸尘劳、破坏众魔、降伏外道、摄欲明智、开化自大、不犯法师、不乱众会、悦可乐法、护于法音、不断三宝、慈愍众生、赞慕德义(六十二事)。”

佛告龙王:“是诸法句,为护无尽之藏总持。其有法师受是章句六十二事,若讽诵者,得三十二无所畏。”又如《法华经·陀罗尼品》、《劝发品》所说陀罗尼之类,亦与《海龙王经》所说为同一形式,仅仅作为统一心灵之方便,而罗列其思想核心之词语而已。此等陀罗尼非正式梵语,被认为是来自于各种方言。而竺法护,在其所译《正法华经》(盈二)中,对此等陀罗尼作了翻译。今以之为例,将《陀罗尼品》妙勇菩萨之陀罗尼列举如下:

“晃耀、大明、炎光、演晖、顺来、富章、悦喜、欣然、住止、立制、永住、无合、无集。”

若不仅仅限于罗列统一心灵之核心要语,而是将之整理,进

一步简约化,以一字诠显要语之义趣者,则是《大般若经》及《华严经》等所说之四十二字门陀罗尼也。如以阿(a)之一字,表“本不生”(ady-anutpada)之语;以罗(ra)之一字,表尘垢(rajas)不可得之语;等等。

循此理路,虽说小乘佛教之明咒渐次(随缘)发展而成为大乘佛教之陀罗尼,但并非以往佛教中所用之《吠陀》真言及小乘明咒之类即告灭亡。彼《吠陀》之诸天鬼神等真言,被用作拥护佛法、退避水火狮子虎狼盗贼等灾难之守护咒;小乘佛教之明咒被大乘思想诠释之后,都被摄取到大乘经典中。因此,大乘经典中包含的真言陀罗尼甚多。乃至龙树《智度论》中有云:“略说有五百陀罗尼,若广说者,有无量陀罗尼门。”倘若再加上龙树以后者,实可谓有无数真言陀罗尼存在于佛教之中也。而将此等无数真言陀罗尼从瑜伽观法之上予以统一者,即彼无著之《瑜伽师地论》第四十五卷所说“法、义、咒、忍”四种陀罗尼。慈恩大师(窥基)之《瑜伽略纂》第十二,释之如下:

“论云,陀罗尼有四种:一法,二义,三咒,四能得忍者。……法陀罗尼,以法为境,即能诠名言,以念慧为体。义陀罗尼,其体同法,唯境界异。其异者何?所诠义为境,谓无量义意趣等,即唯在意地。咒陀罗尼,以定为体,依定持咒,令不忘故,以咒为境也。能得忍陀罗尼者,以无分别智为忍体,即证真如。”

综上所述,所谓陀罗尼者,乃是将心统一,并持续其状态也。同时,以阿字等文字为观境,由之而将心统一,则称为文陀罗尼或法陀罗尼;以其文字所诠本不生、尘垢不可得之类义趣为观境,将心统一于彼,则称为义陀罗尼;诵念由二句三句乃至无量句所组成之真言陀罗尼,或以之为观境,将心统一,则称为咒陀罗尼;进而以真如法性之理为观境,将心统一于彼,并获得与法性相契合之忍智,则称为忍陀罗尼或能得忍陀罗尼。于是,真言陀罗尼皆悉作为统一心灵之方便而摄取到瑜伽观法之中,乃至

构成了以瑜伽观法为生命之纯粹之真言密教。

7. 秘密佛教与真言陀罗尼

至无著《瑜伽师地论》时期，真言陀罗尼于佛教中，所占地位极高。最初，虽然在内容上，真言陀罗尼与佛教已密不可分，但其仅限于作为佛教中之一要素，瑜伽修行之一方便而已，尚未达到以此真言陀罗尼作为佛教之精髓，并以之统摄如来一代教法的地步。直至《大日经》、《金刚顶经》成立，遂以真言陀罗尼作为佛教之生命，即以佛陀出世之本怀，为欲令众生觉悟此真言之内容，而将佛陀一代时教尽摄其中。至此，纯粹之真言密教方告成立。

且彼密教所谓真言陀罗尼者，乃以文字或章句象征佛所证悟之绝对实相，并非单纯语言学上之事，尽管在形式上与《吠陀》之真言类似，但就其内容而言，则可谓全然别种东西。因此，在《大日经》中，对此真言所象征之实相，作了如下描述：

藏译

秘密主啊！复次，
 诸真言之相，
 非一切诸觉者所作，
 非令他作，亦非随喜之物，
 其故如何？
 是乃诸法之法性也。是故，
 不论诸如来出现或
 不出现，彼诸法法性
 法尔而住，
 如是即是诸真言
 之真言法性也。
 （北京版下134，写152）

汉译

复次，秘密主，
 此真言相，
 非一切诸佛所作，
 不令他作，亦不随喜，
 何以故？
 以是诸法法如是故。
 若诸如来出现，
 若诸如来不出，
 诸法法尔如是住，
 谓诸真言，
 真言法尔故。
 （闰一，18右）

此即，真言陀罗尼所欲象征之内容乃诸法实相；同时，证悟彼实相者乃佛陀。故可谓，示彼佛陀所证悟之菩提实相者即真言陀罗尼也。此实相乃绝对之存在，故以世间普通语言毕竟无法叙说。因此，以种种方便，将世间文字章句作为绝对界之象征，盛载绝对之内容，(行者)通过观想，将心统一其上，由此得以触及绝对之内容，此即密教所谓真言也。故《大日经》释之云：

藏译

秘密主啊！于此，
等正觉之一切知者、
一切见者出现之时，
将彼法性，
以种种道及种种施作，
随种种诸众生之乐欲，
令于种种语言、种种文字、
种种随方言语、
种种母音之中得解了故，
加持而说真言道。

(北京版下 134, 写 152)

汉译

秘密主，
成等正觉一切知者、
一切见者出兴于世，
而自此法说种种道，
随种种乐欲、
种种诸众生心，
以种种句、种种文、
种种随方语言、
种种诸趣音声，
而以加持，说真言道。

(闰一, 18 右)

若从构成真言的外在要素言之，可归为四种：(1)阿(a)伊(i)等类之母音，(2)迦(ka)佉(kha)等类之父字，(3)各种梵语句，(4)各种方言。然此等不过皆世间普通之言语文字。将此等言语文字作为一种标帜，用以盛载绝对之内容，由此方始成为密教之真言。此谓加持。若忘失此内容，而徒拘泥于形式，则变成《吠陀》真言矣。因此，善无畏三藏于《大日经疏》第七之中，特别留意道：

“此悉昙字母，幼童皆亦诵持。至于护摩供养等，韦陀世仙亦皆共作。而今此真言门所以独成秘密者，以真实义所加持耳。若但口诵真言而不思惟其义，只可成世间义利，岂得成金刚体

性乎？”

密教所谓之真言，之所以为真言，在于诠显绝对之实相，故作为其标帜而使用之言语文字，未必仅限于梵语梵文。所以，善无畏三藏复于《大日经疏》第七中云：

“至论真言法教，应遍一切随方诸趣名言，但以如来出世之迹始于天竺，传法者且约梵文，作一途明义耳。”

因为密教之真言，其特色在于表示绝对之实相。故若人得开佛知见，则闻松风、听流水，皆能闻听佛法，悟达实相，一切存在无非真言也。弘法大师名此为“密号名字”。这是因为，若达此境界，则一切存在皆可成为表示绝对实相之秘密标号文字故也。故大师于其《十住心论》第一中，将此一语道破：

“若能明察密号名字，深开庄严密藏时，则地狱天堂、佛性阐提、烦恼菩提、生死涅槃、边邪中正、空有偏圆、二乘一乘，皆是自心佛之名字，焉舍焉取？”

由此道理上言之，如大师《声字实相义》所说，六尘悉为文字故。虽一切存在无不得为真言，然由修观上言之，暂且限定于以声尘为主之言语文字，则甚为便利；同时，其声尘文字中，选择佛所亲用之天竺语言，则殊为自然。因此，在真言密教之中，特将梵语梵文用于真言陀罗尼也。

虽说以此梵字梵文等作为标帜而表示绝对之实相，然并非谓在作为标帜而使用之文字章句之外，另有实相。绝对之实相，遍满法界，同时亦存在于此文字章句之中。因此，将文字章句作为密号以示实相，则最终将洞见存在于此文字章句中之实相也。故密教加持世间文字章句，以之为真言，同时，直接即以彼真言之文字为佛。故善无畏三藏之《大日经疏》第七，释之云：

“故此声字，是诸佛加持之身。此加持之身，即能普作随类之身，无所不在。”

8. 真言陀罗尼之目的与形式

如果说,象征佛所证悟之境地,或象征诸法实相者,即是秘密佛教之真言,那么,此之真言又何所用、何所得呢?亦即,真言陀罗尼之目的何在呢?自然,此又有出世间与世间之二分。既然密教之真言陀罗尼乃开示诸法实相者,则诵此真言之首要目的,必定是通过观想真言,将心统一于彼,而融入诸法实相,将实相内在之妙用实现于自身。其目的即在于所谓的“即身成佛”,故非以世间财富、名闻等为目的,而以出世间为目的也。然而即便说即身成佛,其所谓佛、所谓实相者,并非脱离世间而另外存在之物。只要打开完满之知见,即可于世间一切事物中见到实相。从密教之立脚点而言,此世间相恰如幻像,以此幻为有,乃凡夫之迷见;谓之为无,亦不过为一种断见;超越有无,不为生死所染、涅槃所拘,一步一步地于此世间相之上实现(契入)实相,即是佛之生活。故不必因其为世间相便强排斥之。因而,对于喜好世间相之有情,应随其喜好而满其所愿。由此立场,为令满足世间所愿,亦诵持此真言陀罗尼也。由此诵持真言之威力,究竟能否满足此世间所愿,则非此处所当论也。

总之,由于诵持真言之目的,有出世间与世间二种,故其真言之形式亦自然分为两样。先解释以出世间为目的所诵持之真言。其真言之一字一句皆含有一切无量之义,以示实相。如《大日经》所云:

藏译

正觉者之真言,
乃语、名、说明语之相,
若得于此语自由运用,
则成就一切诸真言义。

(北京版上134,写149)

汉译

等正觉真言,
言名成立相,
如因陀罗宗,
诸义利成就。

(闰一,18右)

藏汉两译之义趣,并非毫无差异,今且根据汉译,将善无畏

三藏对此经文之解释列举如下：

“此明如来真言通相也。今但约最初三昧耶真言(原注：入佛三昧耶之真言，如下：Om asame trisame samaye svaha)说之。‘言’谓一一字，皆是一种入法界门。如言阿三迷(asame)者，阿(a)字是无生门，娑(sa)字是无谛门，么(ma)字是大空门也。‘名’谓此一一字门共成一名。阿(a)名为无，三迷(same)名为等，若更合之，即是无等也。‘成立’为籍(疑为藉)此众名，始终共成一义。如初句云无等(asame)，次云三等(trisame)，次云三昧耶(samaya)，共相成立，即是无等三平等三昧耶也。复次，如以多名共成一句，所谓诸行无常等。乃至综此多句共为一偈，然后义圆。即是‘诸行无常，是生灭法，生灭灭已，寂灭为乐’等，皆是真言所成立相。余皆仿此。‘如因陀罗宗’者，因陀罗(Indra)是天帝释异名。帝释自造声论(原注：即文法书 Vyakarana 也)，能于一言具舍众义，故引以为证。世间智慧犹尚如此，何况如来于法自在耶？‘诸义利成就’者，谓如来真言，于一一言，皆具能成就一切义利。”(原注：《大日经疏》第七)

其次，令一切障碍、灾厄止息之息灾法，令名闻利养增益之增益法，祈愿夫妇和合之敬爱法，令一切恶魔怨敌退散之降伏法等等之类，皆无非为了达成世间愿望，而于秘密佛教，由不舍世间法之立场出发，为令成就此等世间愿望，亦诵持此等真言陀罗尼。且世间愿望多种多样，故须随其愿望，选择与其目的相应并足以诠释其目的之真言语句而诵持之。若找不到与其目的完全一致之真言陀罗尼，则须尽量使用与其目的相应者，并在所用真言中加入诠释持诵目的之语句。此称为增加之法句。例如作息灾法时，于娑嚩贺(svaha)之上加扇底迦罗(cantikara)之语；作增益法时，附加纳摩(namah)或布瑟置迦(pustika)之语。

然此增加之法句，根据经轨未必有一定之规。比如，息灾法

时,据《大日经疏》,真言之初加唵字,其结尾加娑嚩贺(svaha),而《尊胜轨》上则说,真言之前后皆加娑嚩贺(svaha)。不过,其核心在于将心统一于其持诵目的之上,故只须选择与其四种法(息增怀诛)之目的相应之增加法句即可。彼瑜伽派等(原注:参考柯卫尔 E. B. Cowell 英译《一切见集》Sarvadarcana-samgraha 258 页)将此增加之法句从音调上分为如下之女、男、中三性:

- (1) 女性调——唵(Om)、莎诃(svaha)
- (2) 男性调——吽(hum)、訶(hum)、吽吒(phat)
- (3) 中性调——纳摩(namah)

将此与《大日经》第七卷《持诵品》所说比较,自然,息灾法用女性调,降伏法用男性调,敬爱或召摄法用男女两性调,增益法用中性调。

如是,因真言持诵之目的不同,故真言之构造形式也不同,同时,其真言所诠释之意义亦自当不同也。但从总体上说,其真言所示,无非是诠释如“本不生”、“离尘垢”之类的实相义趣,或者表示能够给予世出世间悉地之彼尊之功德,抑或使用与其目的相应诸尊之事物之名词和增加句。彼嘉祥大师于《法华疏》第二卷(译者注:原文说为第二卷,其实当为《法华义疏》第十二卷,今存原文,仅注明)云:

“(真言之)咒所论不出三义:一说极果胜德,或因中万行,故闻者发心。二说三宝名字,或诸佛菩萨之别名,或大力鬼神之名,招呼此名,使魔邪闻者惊退。三说诸法深理无相,使闻者悟道,得无生忍。”

当然,此并非仅仅解释密教之真言,但对于密教之真言陀罗尼亦可适用也。

总而言之,密教真言陀罗尼之目的,无非欲由此真言,而将心统一于作为其目的之世出世间事物上,融入诸法实相,并于一身之上或于世间之中,实现之也。

9. 真言陀罗尼之分类

密教之真言陀罗尼，随其持诵目的之不同，其构造形式亦不同，故由此可予以分类。今据《大日经》，及善无畏三藏之《大日经疏》第七，可分为以出世间悉地为目的之真言，和以世间悉地为目的之真言。前者又可分为三种，后者可分为四种。即：

(1) 以出世间悉地为目的之真言：

① 佛部真言——有法界(dharma-dhatu)、法性(dharmata)、大空(mahagagana)等语者

② 莲华部真言——有大悲(maha-karuna)、普眼(samantaloana)、无染着(asamgam)等语者

③ 金刚部真言——有金刚不坏(vajrabhedya)、无戏论(aprapanca)等语者

(2) 以世间悉地为目的之真言(原注：参照《大日经》第七卷《持诵品》)：

四种真言 真言之初 真言之终

① 寂灾真言——唵(om)……莎诃(svaha)

② 降伏真言——吽(hum)……吽(hum)发吒(phat)

(原注：“吽”乃纪念、怪疑、同意、疑问、忿怒、非难、恐怖等感叹词，自古已被《吠陀》等所用。“吒”类似于鞭子等发出的“啪”音之象声词，一说为飞箭之象声词。)

③ 召摄真言——唵(Om)……吽(hum)发吒(phQt)

④ 增益真言——纳摩(namah)……纳摩(namah)

此外，还可由真言陀罗尼之字数，将其分类为一字真言、二字真言，乃至无量字真言。此乃《中阿舍经》第四十七等中已使用过之分类法，而在密教中又有将其分为小咒、中咒、大咒三种者。

在真言陀罗尼中，最受重视之种字(bija)，大抵由一字组成，其种字之形式有四种：

①普通字母……………阿(a)阿(a)迦(ka)等

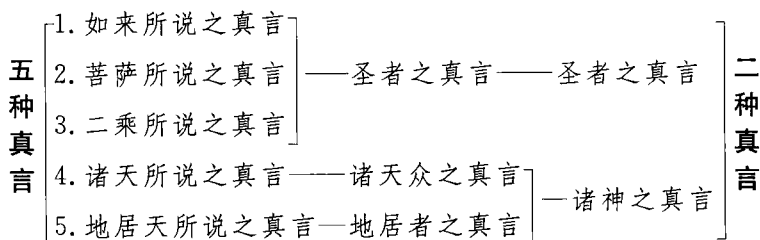
②有随韵“·”之字母……………暗(am)憾(kam)等

③有止声“:”之字母……………若(jah)恶(ah)等

④随韵止声兼有者……………大日之种子 amh 等

据怛特罗文学(原注:参照阿物龙氏之《怛特罗原理》第二卷374页),其义为,普通字母之种字给人知识(vidya),有随韵者给人解脱,有止声者给人子孙,随韵与止声兼有者给人享乐。然在真言密教,则以随韵之空点表菩提,以止声表涅槃,故以随韵与止声兼有者标帜菩提涅槃二妙果也。

据《大日经疏》第七云,从能说者方面将此真言陀罗尼分为五种,进一步摄之,则为圣者与诸神二种真言(原注:其中地居天,指龙、金翅鸟、阿修罗等)。即:



从内容上观之,以上五种真言有何差异呢?据《大日经疏》之说明,五种真言中虽皆有阿字等字母,但如来所说真言之阿字,彰显普门总德之本初不生之一切义;菩萨所说真言之阿字,乃示一门别德之本初不生之一切义;二乘所说真言之阿字,乃表尽无生智及寂灭涅槃之一切义;梵天、帝释等诸天真言之阿字,则约出离五欲或十不善道等而明本不生之义。故虽皆云本不生,而其意义有深浅。罗字、迦字等亦同此义,其余皆可类知。

此外,据不空三藏之《总释陀罗尼义赞》(余一),所谓陀罗尼、真言、密言、明,皆不过一物之异称。且《义赞》继承无著《瑜伽师地论》之分类法,将陀罗尼分为法、义、三摩地、文四类;其所

谓法陀罗尼、三摩地陀罗尼、文陀罗尼，如其次第，显然相当于《瑜伽师地论》之忍陀罗尼、咒陀罗尼、法陀罗尼。即：

总释陀罗尼义赞	{	法陀罗尼—法真言—法密言—法明—忍陀罗尼	}	瑜伽师地论
		义陀罗尼—义真言—义密言—义明—义陀罗尼		
		三摩地陀罗尼—三摩地真言—三摩地密言—三摩地明—咒陀罗尼		
		文陀罗尼—文持真言—闻持密言—闻持明—法陀罗尼		

弘法大师亦继承此分类法，于其《般若心经秘键》中述云：“总持有文、义、忍、咒，悉持明也。”

此外，虽不能说真言陀罗尼再无其他分类，但以上所列，由构成真言之形式、字数、真言陀罗尼之能说者，以及瑜伽观境之四方面所成之分类，则被认为已涵盖了密教真言陀罗尼之所有分类。

10. 真言陀罗尼之诵法

密教之真言陀罗尼如何发展而来，密教又为何而诵此真言陀罗尼，此等问题上面已经作了说明。以下之问题则是，应如何诵持此真言陀罗尼？其诵持之方法如何呢？就此，《大日经》第三《世间成就品》（闰一、27左）中，将真言陀罗尼持诵方法，分为意支念诵、先事法念诵、具支念诵、作成就念诵四种。最初之意支念诵又分为四种。即：

- | | | |
|-----------|---|-------|
| (1) 意支念诵 | { | 菩提心念诵 |
| | | 声念诵 |
| | | 句念诵 |
| | | 命息念诵 |
| (2) 先事法念诵 | | |
| (3) 具支念诵 | | |
| (4) 作成就念诵 | | |

此中，最初之意支念诵，即是观想念诵。心中观字形（菩提心念诵），令声相明了（声念诵），句义分明（句念诵），观本尊心月

轮中字轮与我心月轮中字轮因我之出入息而彼此相互涉入(命息念诵),皆是观想上之念诵。

第二,先事法念诵者,于香花等事供养之前,运心供养之念诵也。亦云先承事法念诵。

第三,具支念诵者,具香花饮食等供养支分而念诵之方法也。

第四,作成就念诵者,由所诵持真言之威力而成就悉地之念诵方法也。

又,金刚智三藏所译《略出念诵经》第四,将诵持真言之形式分为四种,注释如下:

- (1)音声念诵——一切声是也。
- (2)金刚念诵——闭口动舌而默诵也。
- (3)三摩地念诵——心念是也。
- (4)真实念诵——如字义而修行是也。

将此与《大日经》之念诵法比较,三摩地与真实二种念诵,大致相当于《大日经》之意支念诵;音声与金刚二种念诵,可与《大日经》先事法念诵以下之三种相匹敌。

此外,不空译《一字顶轮王瑜伽经》(闰六)中,于音声念诵、金刚念诵、三摩地念诵即字念诵(观字义)之外,复说于胸臆观印契之色念诵。又,据称金刚智译之录外写本(录外,即指登载于一般大藏经录以外之经典。写本,指手抄的书本)仪轨《瑜伽供养次第法》中,于音声念诵、金刚念诵、三摩地念诵之外,复说降魔念诵——可谓此仪轨所特有,乃内住大悲心、外现威猛,以瞋怒厉声而行之念诵法也。又,《秘藏记》中,于音声、金刚、三摩地念诵之外,复说观自己出入息为光明之光明念诵,以及用唯有自己得闻之声念诵之莲花念诵。今若将此等总括起来,可分为音声念诵及观想念诵两类:

- (1)音声念诵:

- ① 金刚念诵——不动口，唯动舌，于口中诵者
- ② 莲花念诵——动口，以唯自耳闻之声诵者
- ③ 言音念诵——动口，以自他皆可闻之声诵者
- ④ 忿怒念诵——厉声、大声诵者

(2) 观想念诵：

- ① 真实念诵——观字义及菩提心者
- ② 三摩地念诵——观句义及实相者
- ③ 光明念诵——观自风息为光明者
- ④ 色念诵——于胸臆观印契者

上述之音声念诵，自古发展而来，已存于《吠陀》之中。即由韵文而成立之《吠陀赞歌》称之为梨蹉(ric)者，此乃出高声唱诵令人闻见也。同样之韵文，用于苏摩(soma)祭祀等者，称之为萨玛(saman)者，此则附以抑扬之调而歌咏也。故此梨蹉 ric 与萨玛 saman 二种，即相当于密教之言音念诵。其由散文而成之祭祀(yajus)真言，低声而诵，令人不能闻见故，可谓全然与密教之金刚念诵或莲花念诵相匹敌。

佛教，尤其密教之念诵法，其特色在于观想念诵，故彼《大日经》第三之《世间成就品》等中，最初先令修观想念诵，即意支念诵，磨练其心，然后再令作理供养念诵之先事法念诵，及事供养念诵之具支念诵，还有作成就念诵。这是因为，秘密佛教之主旨在于：通过此观想念诵，观真言陀罗尼之形、音、义即是本尊之形、音、意，并使本尊与行者相互无碍涉入而为一体，令彼本尊之妙用及本誓体现于行者一身故也。

11. 结论

以上论述概括起来，可条列于下：

(1) 真言陀罗尼乃秘密佛教之生命。

(2) 其不仅与秘密佛教，乃至与全亚洲之佛教皆有密切关系。

(3)真言、明咒、陀罗尼,其渊源虽各自不同,但究极而言,不过是一物之异名。

(4)印度之真言起源,可以远溯至《吠陀》以前——印度雅利安民族与波斯人尚未分开之时代。

(5)佛陀最初虽然禁诵一切世俗咒语,但后来(应机)默认了善咒之使用。

(6)佛灭后,以世俗真言形式盛载佛教内容之佛教特有之明咒发展起来。

(7)《摩登伽经》及南传《本生经》等中之明咒,乃一种可谓略诠(修多罗)体之明咒。

(8)此略诠体之明咒进一步发展,而成为大乘佛教之陀罗尼。

(9)自瑜伽观法上,将所有真言、明咒、陀罗尼统一者,乃《瑜伽师地论》之四种陀罗尼。

(10)由《瑜伽师地论》更进一步,以真言陀罗尼为基础,并欲将一切教法统摄于其中之纯粹密教(纯密)兴起。

(11)秘密佛教之真言陀罗尼,乃象征诸法实相之密号,已非语言学上所谓之文字章句。

(12)构成真言陀罗尼之外在要素可归纳为:梵语之母字、父字、语句以及梵语以外之方言。

(13)从义趣上言之,秘密佛教之真言陀罗尼未必仅限于印度语言。

(14)诵真言陀罗尼之目的有世间及出世间二种,真言陀罗尼之形式及意义因之而不同。

(15)真言陀罗尼可从以下四个方面分类:构成形式、字数、能说者、观境。

(16)关于应该如何诵真言陀罗尼,彼真言念诵法虽有种种,若概括言之,则不外音声念诵、观想念诵二大类而已。

(17)此二类念诵法中,观想念诵为佛教尤其为密教之关键。

四 印契之起源及发展

1. 序言

印契,从圣象学(Iconography)角度观之,固然饶有兴味,其实乃为密教教义之枢机、密教修观之纲目也。自古以来,不乏解说印契之书,今略举其一二。

外文类有:J. Fergusson 及 J. Burgess 共著《印度岩窟寺院》(The Cave Temples of India), A. Waddell 所著《喇嘛教》(Lamaism), A. Foucher 所著《印度佛像学之研究》(Etudes sur L'Iconographie Buddhique de L'Inde), A. Grunwedel 所著《西藏之佛教神话》(Mythologie du Bouddhisme au Tibet), A. Grunwedel 及 J. Burgess 所著《印度之佛教美术》(Buddhist Art in India), A. Getty 所著《北方佛教诸尊》(The gods of northern Buddhism), A. Foucher 所著《佛教美术之起源》(The Beginings of Buddhist Art), A. K. Coomaraswamy 所著《波士顿美术馆之印度收集物目录》(Catalogue of the Indian Collections in the Museum of Fine Art, Boston), B. Bhattacharyya 所著《印度佛像学》(The Indian Buddhist Iconography), 等等。

日文类可以举出:《哲学大辞书》中岛地大等之解说,等等。

然而,至于有系统地研究印契者,笔者孤陋寡闻,几乎未能发现。仅仅极其简单地触及到印契之由来等问题者,也只有大村西崖之《密教发达志》这样的书籍。今以印度古代艺术为背景,并参酌西藏《大藏经》中所载印度之释迦弥怛罗(Cakya mitra)、佛陀瞿呬耶(Buddhaguhya)、庆喜藏(Ananda garbha)等人之解释,尝试归纳一下笔者关于印契之起源及发展的思考。

2. 印契之语义

印契，亦称印相或密印，乃梵语“母陀罗”(Mudra)之译语。此“母陀罗”一词有种种含义，通常在佛教中，自古以来多有为“印章”或“捺印”之义。《杂阿含经》第二十五云：

“时，王以此语尽书纸上而封缄之，以齿印印之。”

又，印章成为比丘所持物之一，《毗奈耶杂事》第一，叙其由来说：

“时有贼来盗僧库藏并及私物，为无记验，苾刍(比丘)不知何时失物。佛言：苾刍可畜其印。是时六众便以金、银、琉璃、水精、玉石而作其印，于指环上以宝庄饰……佛言：苾刍不应著指环及宝庄饰，应用五种物为印，所谓输石、赤铜、白铜、牙、角。”

“印”之一语，用例如是。正如将印章押于文书等上，以验证其为真实不虚，遂将此印章之“母陀罗”一词用于譬喻，意即如同印章一般真实不虚。彼“诸法无我，诸行无常，寂静涅槃”之三句义，乃为佛教之真髓，绝非虚伪妄说，故而将其作为三法印。《杂阿含经》第十、《大涅槃经》第十二、《大毗婆沙论》第二百二十六等，有其解释。

此外，《大般若经》第四十一卷说百八三昧，其中列举了宝印三昧、入法印三昧、总持印三昧、王印三昧、妙法印三昧等。此等三昧名中之“印”，乃示如印章般真实不虚之义，正如《大智度论》第四十七卷所释。复次，公元二世纪由后汉支娄迦讖所译之《般舟三昧经·佛印品》第十六(玄九、41左)，劝勉学人书写此三昧经，谓由书写此经故可得佛印。其所谓佛印为何呢？谓无所贪、无所求、无所著等要道，声闻缘觉亦不能坏。故其所谓印者，当如《智度论》所说，为“如印章般真实不虚”之义也。于五世纪刘宋求那跋摩所译之《菩萨善戒经》第一(列一、25左)中，称六波罗蜜为六种印，亦同此义也。

然而，六世纪梁代所译之《牟梨曼陀罗咒经》(成五)云，修观

行者用手式来表现佛陀之垂示慈心、赐予摩尼灌顶、转法轮等事业，称之为印。此印之义，与其说是“如印章般真实不虚”，毋宁说是以之标帜佛之真实不虚之功德事业。将此印，即“母陀罗”一词，用为标帜(Symbol)之义，不独限于密教，在《薄伽梵往世书》(Bhagavat-Purana)及《迦湿弥罗王统史》(Rajatarangini)中，亦有使用。

其后第七世纪，据阿地瞿多所译之《陀罗尼集经》等所云，除以手指所结之手印外，佛菩萨手中所持之莲花及剑、螺贝等物，亦以为印，且作为表示佛菩萨内证本誓之物，应将其画于地上，或绘于绢、纸等上。至此，印乃象征、标帜佛菩萨内证本誓之物，其义遂呈鲜明。因此，汉译《大日经·秘密曼荼罗品》(闰一，42左)云：

“故略说法界，用是为标帜。”

藏译本(北京版《秘密经》第十函下 172)则为：

“是故，我将标帜法界之物，略说为印。”

因此，第八世纪注释《大日经》之印度僧人佛陀瞿呬耶(Budha-guhya。原注：关于佛陀瞿呬耶之略传，可参阅多罗那他《印度佛教史》德译本 223 页)，于其所著《秘经义入门》(Tantrarthavatara，参照北京版《本续解》第四十九函下 5)中云：

“云印，云标帜，云表号，云标相，皆同一义也。”

最初于中国弘传密教之善无畏三藏，于其《大日经疏》第十三卷释云：

“此印者，即是法界之标帜也，以此印标示法界之体。”

因此，于大成之密教上言之，“印者，标帜法界之物也”，遂为通义。但是，标帜法界——佛菩萨之悟境——之物，并不仅限于手结之手印，佛菩萨所持之莲花、剑之类的器物，所谓三昧耶形，亦属其列；种字真言、铸刻图绘之佛像亦皆须属其列。故《金刚顶经》(原注：今此《金刚顶经》指《金刚顶一切如来真实摄大乘现证大教

玉经》，以下同）等中最广义地解释此“印”字，将此等皆称为印。

今从事实上考之，作为“标帜”之印，最初乃手结之手印，以表佛之行业；后亦以此名字称呼佛所持之剑、莲花之类所谓的三昧耶形；再后其义渐广，乃至包含了种字、真言陀罗尼及佛像。简要地说，印契，最初仅指手印；其后则指手印及三昧耶形，即契印；再后则变为悉指手印、契印、佛像、种字、真言陀罗尼也。

3. 印契之起源

通常佛教之所谓印，姑且置之，密教之所谓印契者，最狭义之解释，已如上述，单指手结之手印。此手印，六世纪梁代所译《牟梨曼陀罗咒经》最初说之，但并非于彼时代首创，其渊源极深远，无论是触地印、说法印，还是施无畏印、与愿印等，皆可见于公元前后所兴起之“乾陀罗佛像”中。大抵，此等手印者，皆乃吾人在表情达意时之自然表现；正如人沉浸于冥想时，自然作手掌重叠之态；欲给物予人时，作手掌伸出之态；镇抚物品时，作手掌下压之态；这与以钩指表示“他是贼”毫无二致。乾陀罗佛像中，其手相于初期并无定型，同样表现佛说法的场合，有时作定印，有时作施无畏印，也有时指作轮形，如后代之说法印。随后稍晚，手形遂自然确定下来，佛降魔时常作触地印，说法时手指常作轮形印，依其印相遂可直接看出佛在作何种法。

公元前后，此乾陀罗佛像兴起之后不久，即被吸收到（主流）佛教中来，早在公元二世纪，后汉支娄迦讫所译之《般舟三昧经·四事品》中即云：

“菩萨复有四事，疾得是三昧。何等为四？一者作佛形像若作画，用是三昧故……”

至五世纪初，佛陀跋陀罗所译《观佛三昧经》等出现之时，越来越强调观佛像，不仅观佛立像、坐像，而且观放光之莲花于佛心。其《四威仪品》中又说，当观佛授予摩尼灌顶、降伏恶龙、转法轮等等事业。彼《牟梨曼陀罗咒经》在继承此《观佛三昧经》思

想之同时,更令观行者自身结表现佛之事业之手式,称之为印。(从考据角度说)此乃密教手印成立之滥觞(开端)也。

与此手印在密教中成立之同时,作为标帜内证本誓之印,其范围日益扩大,乃至佛菩萨所持剑、莲花、螺贝等物也被摄取进来,其印遂变得极为繁多。于是,为对此繁多之印进行分类统一,《金刚顶经》等将印之意义扩大,将自乾陀罗艺术兴起以来,佛教特别是密教中所摄取之佛像,乃至发源于《吠陀》、《梵书》,后经《大般若经》、《华严经》等,直至密教所采用之真言陀罗尼,亦悉数称为印契。

但无论如何,此印契并非由密教所首创,其形式完全沿袭了世俗或婆罗门教中所流行者,不过注入了新的内容而已。用密教之套话说,即所谓的“加持”。透露此消息者,即《苏婆呼童子经》卷下所云:

“摩醯首罗天说十俱胝真言,那罗延天王说三万真言……各各俱说真言、手印及曼荼罗,依法受持。若为此教,非真不诚,亦当自害。”

此义即说,外道诸天之真言手印,并非原本即成真实,须以密教之旨趣内容开会(开,开除;会,会入。天台宗用语,谓开除声闻、缘觉、菩萨三乘之方便教,而归入真实之一乘教法,称为开会)加持,方能完全变为真实。因此,若不知此开会加持之旨趣,完全以外道不纯非真诸说为教,反而会为害于己。《大日经疏》第五,亦说与此相同之义:

“以世间共识之标帜,为出世间秘密之标帜。”

因此,密教之印契,无论狭义之手印,抑或广义之佛像、三昧耶形、真言陀罗尼,其形式皆渊源于外道或世间共识之标帜,不过赋予了密教特殊之内容而已。

4. 印契成立之动机

然则,为何要摄取外道及世俗流行之真言、佛像及手势等,

而使之成为密教标帜之印契呢？其动机为何呢？对此，八世纪出现于印度、注释了两部秘密经典之佛陀瞿呬耶（Buddha guhya），于其《大日经·密印品》之注释中，作了如下之解说：

“当说诸印契时，有二种根机：一能信解甚深广大义，一唯求有所得。为能信解甚深广大义者说诸真言，由观想此等真言音声之真性，与上述修习菩提心之本尊形像相应，由相应故，得清净三摩地，离余他（所有其他）之分别，得使本尊形像现前。唯求有所得之人不能观此真言音声之真性，但因其一向结印而与本尊形像相应故，世尊为此等唯求有所得之人，（设立了）加持因果诸功德之印像（印契）。”（原注：北京版《本续解》第六十五函，下148）

此谓，当修入观佛三昧之时，对于不能仅依真言而将心统一之人，（提供）作为摄心一境（心一境性）之方便，而加持、摄取此印。换言之，之所以摄取世间共识之手势标帜以为密教之手印者，即在于将其作为摄心一境之观法而采用之也。最初摄取此印契之经典《牟梨曼陀罗咒经》说，结此手印：

“至心向佛，一不倾动；想佛容旨，慈悲护念。如是谛观，令意不散。”（成五、45右）

亦完全是这个旨趣。

大抵，密教以之为生命和骨目者，乃是摄心一境之瑜伽三摩地。此瑜伽三摩地发源于《奥义书》，佛亦曾修此瑜伽三摩地——八圣道中“正定”之存在亦可明之。密教可以说完全继承了原始佛教修定派之系统。于原始佛教，除汲汲然恪守僧团规矩之戒律派外，还有以正定为目的，令心系于一境之修定派。此事在《中阿含经》第四十九卷之《圣道经》中，以八圣道中之正定为主，其余七支为其助道，亦可明了。其文曰：

“尔时，世尊告诸比丘：有一道令众生得清净，离愁戚啼哭，灭忧苦懊恼，便得如法，谓圣正定，有习、有助，亦复有具，而有七

支。于圣正定，说习、说助，亦复说具。云何为七？正见、正志、正语、正业、正命、正方便、正念……”

进而，此修定派之瑜伽师向诸方蔓延，很早就占据了相当的势力，此事由《毗婆沙论》第百三十六（收六、39右）所说“北方瑜伽师、南方瑜伽师、一切处诸瑜伽师”等亦可了知。

在修定上，起初便将心集中于空理，极为困难。因此，堪称瑜伽成立之滥觞的《奥义书》中，就有观光明之有相观，作为将心集中于“梵我一如”之方便。原始佛教之修定派，亦有借白骨而观“一切法无常”之法印；此外，还有十遍处观——观地水火风空识六大，及青黄赤白四色，以因缘事相将心统一。

出于同样之动机，公元前后，乾陀罗佛像兴起之后不久，瑜伽观法便采用之，从而般舟三昧及观佛三昧等得以成立。随着后世发展，佛之手势（手式）遂被作为统一心灵之工具，亦是自然之趋势。若借《大日经疏》第四（余七、36右）善无畏三藏之言：“令初业者，措心有地，所作不空。”由此缘故，密教中遂出现了印契。

诚然，以此等标帜印契为观境的有相瑜伽三摩地，虽看似不过是由之契证不思议法界绝对境地之方便观而已，但因契证此不思议法界之绝对境地，在心统一之瞬间便可实现，所以，并无唯有无相观才能达成其目的之道理。此有相瑜伽三昧本身即成究竟之行。此事，《大日经·具缘品》中，金刚手问佛曰：

“何故，天中之天、大精进者（世尊）……身学手印威仪，心缘本尊色貌形位？既是有为有相，岂能正顺无为无相法尔之道乎？”

对此，佛则答以如下旨趣：

“此具缘支分虽然有相，而不应著其有相，盖因诸法实无时方、无作、无造者。然亦不应离有相而著无相，彼一切诸法原本唯住于实相故也。”

由此则可知，密教印契之所以成立，以及以印契作为摄心一境之方便和观境的有相观，究为何物也。

5. 印契之发展

从广义之印契而言，“字印”，亦即真言陀罗尼，最先被摄入于佛教之中。原始佛教特有之真言“菴，有形必有欲，有欲必有苦。若能离此欲，定得梵天处”（原注：此乃《摩登伽经》宿六中所说大梵天婆毗罗咒），以及“牛城人共悉，亲族并皆知，浣盆应默然，莎诃更勿语”（原注：《一切有部毗奈耶》第六十张八、76左）之类的真言也出现了；发展到后来，如《大般若经》、《华严经》等所云，以“阿”之一字表“本不生”，以“啰”之一字表“离尘垢”等，成立了四十二字门等；进而则演变为密教之陀罗尼等。

公元前，随着乾陀罗佛像之兴起，其亦被摄受于（主流）佛教之中，产生了般舟三昧和观佛三昧等。及至佛像建造与图绘兴盛起来后，此时仅以建造和观想历史神话上之佛菩萨像已不能令人满足，于是便开始将古来真言陀罗尼所标帜之内容，以及诸如慈悲、降伏等佛之功德，在佛像上体现出来。彼《牟梨曼荼罗咒经》中，已说慈悲面、可畏瞋面等四面十二臂之金刚，以及四面十六臂之摩尼伐折罗尊等；更进一步，不空羼索咒成为不空羼索观音，如意宝轮咒成为如意轮观音；乃至，佛肉髻之德被作为佛顶尊而供养，般若波罗蜜之功德被作为般若佛母而供养。

用标帜而将抽象之物具体化，当此等思想兴起之时，佛像之手式遂亦作为令心统一之方便而被（主流佛教）摄取。但此时佛像之手相（手式），较之于乾陀罗佛像原有之手相，已发生了显著的变化。原有乾陀罗佛像之手相极为自然，而且很单纯，只要知晓佛陀一生之事迹，便可窥知其手相所标帜之意义，因此，其手相种类亦甚少，不外合掌印（Anjali-mudra）、禅定印（Dhyana-mudra）、与愿印（varada-mudra）、说法或转法轮印（Dharma-

cakra-mudra)、触地印(Bhumi-sparca-mudra)、施无畏印(Abhaya-mudtra)等几种。

此等印中,合掌印作为印度礼敬之法而人所共知,定印作为静心时自然之手相,与愿印作为欲给予他人物品时之手式,其明了之程度甚至于无需解说。说法印是将拇指与食指捻为轮形者,这或许需要解释一下,此乃以转轮圣王之轮宝,表示佛居法王之位。对于自古便习惯此标帜之印度人,说法之手相,一目了然。唯触地印及施无畏印被认为是一种特别之手相,但对于知晓佛陀一生事迹之人来说,亦是极其自然的。

佛陀坐于菩提道场即将成道之时,魔王现身进行妨害,佛宣告曰:“汝于过去世殖少福故,生于天界,得神通,但若欲以之妨碍吾成道,则无可能。因吾乃凭过去无量劫来所修无量福善而至此境地。”其时,魔王反问道:“我过去世曾殖福善,你今已证明;但你过去世殖福之事,谁能证明?”是时,佛垂右手触地,地神出现,云:“今此释迦佛于过去无量劫中曾于此地上修福,我证明!”因此魔王被降伏。当时佛之手相即触地印,《普曜经》(原注:《普曜经》虽说佛指地之事,但未说地神出现之事;说此事者乃《方广大庄严经》等)及《方广大庄严经》等尝说之也。此外,佛在王舍城时,与佛为敌之提婆达多迷惑阿闍世王,密谋招佛于城中供养,企图于途中驱使醉象害佛。彼时,佛举右手,舒五指,狂象当即止步而被降伏。此手相即施无畏印,《法句譬喻经》第三(藏六、82右)及《阿毗昙婆沙论》、《大毗婆沙论》等说之也。

此等乾陀罗佛像之手相均为自然之手相,然此自然之手相一旦被作为住心一境之方便而摄取于密教之中,便被人为改造,使之标帜佛心或宝灌顶等特殊内容,若不凭藉创作者之解释,则不能窥知其究竟模拟何形、标帜何义。同时,其数量也变得庞大起来。最初说此印契之经典《牟梨曼荼罗咒经》中,不过只说十六印,而与此相隔一个世纪之的七世纪,在阿地瞿他(Atigupta)

所译之《陀罗尼集经》中，其印之数量竟达三百以上。且不仅仅是手指所结之手印，此《陀罗尼集经》中，把表示各个佛菩萨属性之莲花、羂索、螺贝、宝剑等物，均作为标帜其内证之印，统统予以摄取，并用以造立、图绘其像，以作为统一心灵之观境。故此印契遂发展成为极其复杂之物。

6. 印契之组织

由于印契如是发展而呈复杂化，遂有将其分类组织之必要。最早将以往之手印、种字真言、三昧耶形、佛像等统一起来，组织为一个“本尊观”者，即七世纪中叶唐朝智通所译《观自在菩萨怛缚多利随心陀罗尼经》中之“本尊观”也。即，行者手结本尊之根本印，同时：

“当观有大莲花，花上想有睹龙(二合)字，其字变成青莲花，乃至变成多利菩萨。”(余五、15右)

作为统一心灵之方便，行者自结手印，同时以种字、三昧耶形、尊形为观境，此即由抽象之物渐次向具体之物转化，如是组织起来，乃至将以往摄取于密教中之一切印契悉皆统一。此之“种三尊观”经过发展，成为《大日经·说本尊三昧品》中之“字印形像观”，亦成为《金刚顶经》骨目(骨干精髓)之“五相成身观”。

于《大日经》中，此“印契”一词，乃用为以下第二层(所谓无形)含义。据《说本尊三昧品》云：

“印有二种，所谓有形无形。”

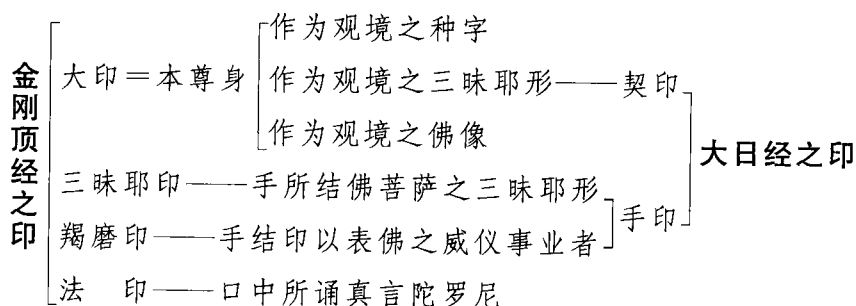
佛陀瞿呬耶(Buddha-guhya)释之云：

“云有形者，诸尊各自之解脱印，即莲花及青莲花等；云无形者，因莲花等印乃以手印为之。”(原注：北京版《本续解》第六十五函下 136)

此与善无畏三藏于《大日经疏》第十六(余八、44左)所云“印者，谓手印契印也”完全同义。即，唯称“种三尊观”中之三昧耶

形为契印，行者手中所结一切诸印称为手印。且《大日经疏·密印品》中说，十二合掌、四种拳，作为结此手印之印母。

然而于《金刚顶经》中，经过字、印、形像之次第，行者自身即成本尊之身，如是而观，即五相成身观，此之形式，即名为大印；手结《大日经疏》之契印，换言之即三昧耶形，故名为三昧耶印；一向所口诵之真言陀罗尼，依旧称为法印；结手印以表佛之威仪事业者，名为羯磨印。如是遂将一切印，分类统一起来。今将《金刚顶经》与《大日经》所说相比较，图示如下：



乃至，《金刚顶经》中建立了“以外缚为本，结此四印中之三昧耶印；二手分开，组成金刚拳，作羯磨印”之法则。

关于此等印契所标帜之根本实质，究竟为何之问题，金刚(Vajra)在其进一步解释佛陀瞿呬耶(Buddha-guhya)《秘经义入门》(Tantrarthavatara)的著作——《秘经义入门释》(Tantrarthavatara-vyakhyana)中云：

“印者，由何原因而生耶？异说纷纭，或以为由法印而生其他诸印者，或以为由大印而生其他诸印者。皆误也。此等为结果而非原因。其原因者，菩提心也。由此菩提心而生大印，由其智之功德而生其他诸印。”(原注：北京版《本续解》第四十九函下135)

此名为“金刚”之著者，全不知为何时之人，然其《释》之兴趣，亦存在于《大日经》及《金刚顶经》之中，与善无畏三藏《大日经疏》第十五卷(余八、40右)“一切如来皆从佛性种子菩提心生，

当知一切印亦从菩提心生也”之释完全相同。是故，修《金刚顶经》之五相成身观，或《大日经》之字印形像观时，必先观标帜菩提心之月轮，其次方使“种三尊”示现于月轮之上。盖因佛菩萨之一切活动，无非菩提心——证悟之心——之展现，换言之，无非四智之展现也。

以上所解说之四印（大印、三昧耶印、法印、羯磨印）中，手结三昧耶印或羯磨印，口诵法印之真言陀罗尼，修《大日经》所说字印形像之本尊观、《金刚顶经》所说大印之五相成身观，称为三密行，或称修法。为修此法而参酌种种经轨，经祖师先德之手所制成者，乃所谓《修法次第》也。此中虽有十八道立、金刚界立、胎藏法立、别行立等区别，但无论如何，依此《修法次第》而磨练精神，则为真言密教修道之要谛也。

7. 结论

以上所论，概述如下：

(1)“印契”一词，在佛教中通常用来表明印章，或如印章般真实不虚之义。

(2)密教用此“印契”一词，作标帜之义。但这并非密教特有之语义，富兰那文学等中亦有其用例。

(3)“印契”一词所示内容有宽有狭，第一层意思仅指手印，第二层意思指手印与契印（三形），第三层意思指手印、契印、佛像、真言。

(4)密教最初说手印者，虽为梁代所译《牟梨曼荼罗咒经》，然手印并非创始于此时代，经中不过将乾陀罗佛像之手相作为观法之方便而采用而已。

(5)第三层意思中作为印契之真言，渊源于《吠陀》、《梵书》等；佛像及其所持物之三昧耶形等之类，皆悉起源于乾陀罗佛像。

(6)采用此等世俗或婆罗门教中所流行之形式，将密教特有

之内容附加其中，由此成立了密教之印契。

(7)取世间共识之形式为密教之印契，其动机为何呢？盖欲由此令心住一境，成就有相瑜伽之三摩地也。

(8)此有相瑜伽之三摩地乃密教之生命，它传承了《奥义书》及原始佛教修定派之法统。

(9)有相瑜伽之观法，虽然看似为无相观之方便，但实际上，有相观即无相观也。

(10)从广义之印契言之，真言陀罗尼最早进入密教，其次佛像、手印、三昧耶形亦摄入密教，而后皆得发展，面目一新。

(11)为了统一和组织此等变得庞杂之印契，成立了连观种字、三昧耶形、尊形之本尊观。

(12)《大日经》在强调“种、三、尊”之本尊观的同时，又在第二层意思上使用“印契”一语，将其分为契印和手印，阐明了十二合掌、四种拳——作为结手印之基础。

(13)《金刚顶经》最广义地使用印契之语，以大印、三昧耶印、法印、羯磨印四种印统一切印，并建立法则：须以外缚结手印——三昧耶印，以金刚拳结羯磨印。

(14)此等印契所标帜之内容虽有种种，然若问其根本为何，则无非菩提心也。

(15)此等印契中，手结手印，口诵法印，心观“种三尊”，此谓修法，乃密教修道之要谛。

以上解说完毕。

五 两部曼荼罗诸尊梵名

(略)

六 曼荼罗之研究资料

1. 梵文、藏文文献

(1) 梵文《五次地》

Panca-krama, par L. de la vallée poussin Gand

(2) 梵文《舍头谏经》(Cardnla-karnāvadāna)

The Divyāvadana, PP. 611—659, by E. B. Cowell. Cambridge, 1886

(3) 西藏文《毗卢遮那成佛神变加持经》(原注:北京赤字版《秘密经》第十卷下 115—下 225)。

梵题: Mahāvairocanāhisambodhi-vikurva ī-adhisthāna-vaipulya-sūtra-indraraja-nātma dharma-paryāya.

译者:印度僧 Cilendra-bodhi 及西藏翻译官 dPal—brtsegs

Cilendra-bodhi 乃西藏王 Ral-pa-can(公元 806—842)时期,来西藏从事翻译者。dPal-brtsegs 当时称为西藏翻译官之第一人。

(4) 西藏文《毗卢遮那成道经集义》(原注:北京赤字版《本续解》第六十四函初—76)

梵题: Vairocanābhisambodhi-tantra-pindārtha.

著者:佛陀瞿呬耶(Buddha-guhya)

译者:印度僧 Cilendra-bodhi 及西藏翻译官 dPal-brtsegs

(5) 西藏文《毗卢遮那成道经疏》(原注:未再治译本,北京赤字版《本续解》第六十四函下 76—上 337。再治译本同第六十五函初—上 230)

梵题: Vairocanābhisambodhi-tantra-vritti.

著者:佛陀瞿呬耶(Buddha-guhya)。

翻译:此有再治本和未再治本。未再治本译者不详。再治本乃出生于西藏中部之 gShon-nu-dpal 为令与 dPal-brtsegs 所译

《毗卢遮那经》之译语相适应而再治者也。

(6) 西藏文《说曼荼罗法经》(原注:北京赤字版《本续解》第七十二函 1—6)

梵题: Dharma-mandala-sūtra

著者: 佛陀瞿呬耶(Buddha-guhya)

译者: 西藏翻译官 dPal-brtsegs

(7) 西藏文《秘经义入门》(原注:北京赤字版《本续解》第四十九函初一下 98)

梵题: Tantrārthāvatāra.

著者: 佛陀瞿呬耶(Buddha-guhya)

译者: 西藏翻译官 hJam-dpal-go-cha

以上(4)、(5)、(6)、(7)四书皆佛陀瞿呬耶(Buddha-guhya)所著,今据多罗那他(Taranatha)之《印度佛教史》(德译 222 页,藏文 170 页)等,将著者佛陀瞿呬耶之小传介绍如下:

佛陀瞿呬耶,乃佛智足(Buddha-jnana-pada)之高足,他不仅师从佛智足学习密教,据称还直接从金刚手受教。据说他通晓事业(karma)、修行(carya)、瑜伽(yoga)三仪轨,甚至依瑜伽仪轨获得悉地。他在波罗那斯(varanasi),即今天之贝那勒斯(Benares)修文殊法而得悉地,然后与师兄 Buddha-canti 共登南天竺之补陀洛山,谒观自在菩萨,由彼菩萨之指授,于世界第一高山冈底斯山(Kailasa)修行,得神足通,然后再回波罗那斯,弘扬法门,受文殊菩萨神告而再次登冈底斯山(Kailasa)持诵,感见金刚界大曼荼罗,与文殊菩萨对话,乃至得役使鬼神。其时,西藏王乞栗双提赞 Khri-Sron-ldehu-htsan(公元 728—786,参考 E. Schlagintweit: Die Konige von Tibet)为了将佛陀瞿呬耶迎请到西藏,派遣了使者。佛陀瞿呬耶向其所信仰之文殊菩萨祈请指授,但未得到菩萨许可。于是,便将其所著《毗卢遮那经》之两种疏释,以及《初会金刚顶经》之达意释——《秘经义入门》赠予使

者,带回西藏。

北京赤字版西藏《大藏经》经释部第九十四函中,有佛陀瞿呬耶给西藏王乞栗双提赞的信,题为《与西藏主从之书》(Bhotasvamidasa-lekha)。其中有云:“汝为了获得教法,增进汝本国所无有之宗教,打开可照亮西藏黑暗之窗牖,而将 Vairocana, skaba-dpal-brtsegs (Cri-kuta-raksita), klu-yi-rgyal mtshan, Ye-shes sde, Armandju 等派遣至印度。”(原注:Rochhill's The life of Buddhism, p. 221)此西藏王所派遣至印度之上述人等,皆是西藏有名之翻译官。佛陀瞿呬耶没有应诺西藏王之迎请,其理由,多罗那他之《印度佛教史》虽谓因为“没有我所信之文殊菩萨之许可”,但在给西藏王这封信中则有“我身已衰老,我已失却勇气”之语,由此推想,当是因其年迈,不堪跋涉山地之故。若于公元八世纪中叶之西藏王乞栗双提赞时代已届老龄,则知他与不空三藏等人亦属同一时代。

(8)《一切如来真实摄大乘名经》,笔者略称《初会之金刚顶经》(原注:北京赤字版《秘密经》第八卷初一下 162)

梵题: Sarva-tathāgata-tattva-samgraha-nāma-mahāyāna-sūtra.

译者:信作铠 craddhakara-varma 及宝贤 Rin-chen-bzang-po

此经译者之一宝贤 Rin-chen-bzang-po,于公元 958 年生于西藏西端之 Mngah-ris,即今之 Ngari-khorsum。十三岁从智贤 (Yeshes-bzang-po) 出家,乃至三度留学当时佛教兴盛之迦湿弥罗国 (Kacmira),师从七十五位学者学习佛教。其师事之七十五人中,信作铠 craddhakara-varma、莲护 Kamala-gupta、胜友 Jina-mirta 据说最为优秀。宝贤五十五岁时,其师信作铠、莲护等人从迦湿弥罗国(西北印度)来到西藏,故一同翻译了此经,以及诸如《瑜伽仪轨》、《般若经》、《秘密集会经》等无上瑜伽仪轨。据称宝贤属于中论派学者,他成为帝师,建立了众多寺院,著述甚多,培养了众多著名弟子。其弟子中有十位梵语学者,皆成为翻译

官(1o-tsa-va)。他还编辑了梵藏辞典,也曾试图进行密教改革。宝贤八十五岁时,以西藏佛教改革者著称之阿底峡(Atica)到访宝贤的出生地 Mngah-ris,两人初次会面。据说,宝贤对戒腊少者,纵然是印度高僧,也不先向对方致敬,已成惯例,但阿底峡来访宝贤寺院,宝贤听到他详述寺里所奉诸尊之性质,并献上与诸尊相应之赞呗,遂破例先向阿底峡表达了敬意,这也是唯一的一次。宝贤于公元 1043 年癸未,以九十五岁高龄圆寂(Pag sam jonzang, p. 182)。

(9) 西藏文《僑萨罗之庄严真实摄广大说》(原注:北京赤字版《本续解》第五十函全部并第五十一函初-230),笔者略称:《初会之金刚顶经疏》

梵题:Kosalālamkara-tattvasamgraha-tikā

著者:释迦弥怛罗 Cakya-mitra

译者:印度之 Dharmacri-bhadra 及西藏翻译官宝贤 Rin-chen-bzang-po

此疏著者释迦弥怛罗,据《如意树史》(Pag sam jonzang, p. 100)称,乃德光(Guna-prabha)之弟子。德光与陈那(Dignaga)为同时代人,曾为 Harsa 王(死于公元 647 年)师。复次,此疏之初,著者自谓曾于北方乌杖那国从 Indra-bhuti 听闻秘经口诀。因此,根据此等资料推之,释迦弥怛罗似为公元七世纪末之人,当与善无畏、金刚智二位三藏属同一时代。

(10) 西藏文《照亮一切如来真实摄大乘现证经之真实书》(原注:北京赤字版《本续解》第五十二函及第五十三函)

梵题: Sarvd-tathāgata-tattva-samgraha-mahāyānābhisamaya nāma-tantra-vyākhyā-tattvālokakari nāma.

著者:庆喜藏 Ananda-garbha

译者:印度之大悲 Mahakaruna 及校修僧圣般若 Arya-prajna

(11) 西藏文《金刚界大曼荼罗仪则之名为一切金刚生者》

(原注:北京赤字版《本续解》第五十七函初-57)

梵题:Vajradhatu-mahāmandalopayikā-sarva-valjrodaya-nama

著者:庆喜藏 Ananda-garbha

译者:印度之 Buddha-cricanti 及西藏翻译官宝贤 Rin-chen-bzang-po

以上(10)、(11)之著者庆喜藏(Ananda-garbha),据多罗那他《印度佛教史》(德译 226 页, V. smith's The Oxford History of India, p. 186)所载,出世于 Mahipala 王时期——据称该王公元 978 年即位,1030 年禅位。师生地为(中印度)摩揭陀国(Magadha),种族为吠舍(vaica)。其教派属于大众部,其学说为正中论(Nyaya-madhyamika)派,以毗玖罗摩斯罗(vikrama-cila)大学之通达五明者而闻名。其时,据称在孟加拉国(Bhangala),有身为国王同时又获得真言悉地之人,名为明月(Prakaca-candra),其诸弟子正在宣讲一切瑜伽仪轨。庆喜藏闻此,即往孟加拉国(Bhangala),从须菩提护(Subhuti-pala)等多位阿阇梨学习一切瑜伽仪轨,进入密林实修,结果感见金刚界大曼荼罗,获得制作一切注疏之指授,并得与本尊自由交谈。因成就如是明咒之力,自在通达一切事业而名声大振故,中部国(Madhya-deca)一位名叫般若护(Praina-palita)之阿阇梨慕名而来,欲受教于庆喜藏,执弟子之礼。于是,庆喜藏为此般若护阿阇梨,解说《初会金刚顶经》之《真实摄经》,并著《金刚界大曼荼罗仪则金刚生》一书,主要解说《真实摄经》中之大曼荼罗仪则。此般若护阿阇梨学成后,辞别庆喜藏,回到国中,讲授瑜伽仪轨。其时, Mahipala 王闻之,询问从谁传承此法,般若护回答:本国内无人解此瑜伽仪轨,我从孟加拉国(Bhangala)之庆喜藏阿阇梨处传承此法。王遂信庆喜藏之人品,将其聘请至摩揭陀国(Magadha)北方、炎光洞窟(Jvala-guha)附近,名为 Ocayana-cudamani 之寺院。此后,前来听闻庆喜藏真言之教者逐渐增多。师为众人著述甚多,首推《真

实摄经》之疏释，即《照亮一切如来真实摄大乘现证经之真实书》。当时，在 Odivica，即今之奥里萨邦(orissa)，有一号称勇猛行(vira-carya)之王。此王与 Mahipala 王交往甚密，情同父子，由此之故，亦信奉庆喜藏阿闍梨，并于先王 Munja 所居之某一寺院供奉他。庆喜藏于此处撰写了《金刚顶经第六会》即《最上根本经》之疏释(Cri-paramadi-vritti)。此书收于北京赤字版《本续解》第五十四、五十五函中。此外，还于此处完成了《金刚顶经第十五会》即《秘密集会经》(Guhya-samaja)等多部经之疏释。

(12) 西藏文《名为安立金刚界大曼荼罗诸尊者》(原注：北京赤字版《本续解》第五十一函上 230—上 234)

梵题：Vajradhātu-mahamandala-sarvadeva-vyavasthananama

著者：欢喜库阿闍梨(Acarya Mudita-koca)

译者：印度之莲花藏铠(Padmakara-varma)及西藏翻译官宝贤 Rin-chen bzang-po

(13) 西藏文《曼荼罗杼线经》(原注：北京赤字版《本续解》第五十一函上 234-上 236)

梵题：Samksipta-mandala-sutra nama

著者：信作铠阿闍梨(Acarya Craddhakara-varma)

译者：Pratakara-varma 及校修者宝贤 Rin-chen bzang-po

(14) 西藏文《曼荼罗杼线经疏》(原注：北京赤字版《本续解》第五十一函上 236-下 245)

梵题：Samksipta-mandala-sutra-nama-vritti

著者：迦湿弥罗国之信作铠(Craddhakara-varma)

译者：著者信作铠及宝贤

(15) 西藏文《照亮楼阁之现观除暗灯》(原注：北京赤字版《本续解》第七十二函上 6—上 7)

梵题：Vimana-prakacabhisamaya tamohara-pradipa nama

著者：莲华藏阿闍梨(Acarya Padmakara)

译者：未详

2. 汉文、日文文献

(1)《大毗卢遮那成佛神变加持经》(略称：《大日经》)七卷，(唐)输波迦罗译(闰一)

(2)《大毗卢遮那成佛经疏》二十卷，(唐)善无畏译，沙门一行记(余七、八)

(3)《大毗卢遮那经广大仪轨》(略称：《广大轨》)三卷，(唐)输波迦罗译(余六)

(4)《摄大毗卢遮那成佛神变加持经入莲华胎藏海会悲生曼荼罗广大念诵仪轨供养方便会》(略称：《摄大轨》)三卷，(唐)输波迦罗译(余六)

(5)《大毗卢遮那成佛神变加持经莲华胎藏悲生曼荼罗广大成就仪轨供养方便会》(略称：《玄法寺轨》)二卷，玄法寺法全集(余六)

(6)《大毗卢遮那成佛神变加持经莲华胎藏菩提幢标帜普通真言藏广大成就瑜伽》(略称：《青龙轨》)三卷，青龙寺法全集(余六)

(7)《金刚顶瑜伽中略出念诵经》四卷，(唐)金刚智译(闰一)

(8)《金刚顶一切如来真实摄大乘现证大教王经》三卷，(唐)不空译(闰二)

(9)《一切如来真实摄大乘现证三昧大教王经》(略称：《初会之金刚顶经》)三十卷，(宋)施护译(成一、二)

(10)《金刚顶瑜伽经十八会指归》一卷，(唐)不空造(闰二)

(11)《金刚顶瑜伽三十七尊礼》一卷，(唐)不空译(闰十五)

(12)《金刚顶瑜伽三十七尊出生义》一卷，(唐)不空译(闰二)

(13)《金刚顶瑜伽略述三十七尊心要》一卷，(唐)不空译(闰二)

(14)《金刚顶经大瑜伽秘密心地法门义诀》卷上，不空造(《续藏》第一辑第三十七套二)

(15)《两部曼荼罗金刚名号》一卷,义操(《续藏》第一辑第二编第九套四)

(16)《秘藏记》一卷(《弘法大师全集》第二辑)

此《秘藏记》通常称为惠果和尚口说,弘法大师记,但据种种方面考证之,此书似是弘法大师受法弟子,将所闻大师口诀笔录下来者。可参考《密教》杂志第一卷第三号,加藤精神师之《关于秘藏记之著者》一文。

(17)《大悲胎藏普通大曼荼罗中诸尊种子标帜形相圣位诸说不同记》(略称:《诸说不同记》)十卷,法三宫真寂亲王作(《大日本佛教全书》中有之)

(18)《两部曼荼罗七集》五卷,淳祐内供记(在《大日本佛教全书》中)

(19)《两部曼荼罗钞》四卷,信日阿闍梨记(在《大日本佛教全书》中)

(20)《两部曼荼罗义记》五卷,沙门本圆记(在《大日本佛教全书》中)

(21)《两部曼荼罗私钞》二卷,印融法印记(版本流行)

(22)《两部曼荼罗随闻记》六卷,慈云尊者说,菩提华记

(23)《两部曼荼罗追记》一卷,同上

(24)《两部曼荼罗随闻记异本》二卷,同上

(25)《曼荼罗传授付录》一卷,同上

(以上四种,在《慈云尊者全集》第八)

(26)《两部曼荼罗便览》八卷,菩提华记(有大正二年高野山八叶学会刊行本)

(27)《正传现图曼荼罗印行记》一卷,常塔(版本流行)

(28)《曼荼罗问答》一卷,圆仁问,法全答(日本《大藏经·天台宗密教章疏一》)

(29)《大悲藏瑜伽记》三卷,圆珍记(《智证大师全集》下卷)

- (30)《金刚顶瑜伽成身私记》一卷,圆珍记(同上)
- (31)《杂私记》一卷,圆珍记(同上)
- (32)《三部曼荼罗》一卷,圆珍记(同上)
- (33)《大悲胎藏持诵不同记》七卷,安然记(日本《大藏经·天台宗密教章疏二》)
- (34)《胎藏界释迦会不同》二卷同(同上)
- (35)《胎藏界大法对受记》七卷同(同上)
- (36)《金刚界大法对受记》八卷同(同上)
- (37)《四十帖决》(写本,高野山金刚三昧院所藏),长宴
- (38)《曼荼罗集》(足利时代之写本,在高野山金刚三昧院)
- 三卷,兴然
- (39)《胎藏旧图样》一轴,智证大师请来(在《佛教图像集古》中)
- (40)《胎藏图像》二轴,同上(同上)
- (41)《胎藏法诸尊形像》二轴(同上)
- (42)《五部心观》一轴,法全附嘱,智证请来(同上)
- (43)《金刚界诸尊形像》一轴(同上)
- (44)《别尊杂记图像》五轴,心觉(同上)
- (45)《十卷抄》十轴,惠什(在《大日本佛教全书》中)
- (46)《觉禅钞》七卷,觉禅(同上)
- (47)《阿婆缚抄》七卷,承澄(同上)
- (48)《当麻曼荼罗注》十卷,证空(同上)
- (49)《当麻曼荼罗八讲论义抄》一卷(同上)
- (50)《当麻曼荼罗科节》三卷,昌道(同上)
- (51)《当麻曼荼罗注记略钞》,是空回隆(同上)
- (52)《净土法事赞》二卷,善导(大日本《续藏经》第一辑第二篇乙第一套一)
- (53)《般舟赞》一卷(同上)
- (54)《御室版高雄曼荼罗》,大正二年印行

(55)《三本两部曼荼罗集》一卷,大村西崖

(56)《密教发达志》五卷,同人

(57)《曼荼罗通解》一卷,权田雷斧

(58)《佛教美术讲话》一卷,小野玄妙

3. 西欧文献

(1) A History of India and Ceylon. By V. A. Smith. Oxford, 1911.

(2) Les Grottes de Touen-Houang. par P. Pelliot. Paris, 1920.

(3) The Indian Iconography. By B. Bhattacharyya. Bombay, 1924.

(4) Tibetan Paintings. By George Roerich. Paris. 1925.

(5) Kunstgewerbe in Tibet. von Jacques Bacot. Berlin.

七 索引

(略)

附 录

藏密金胎两部曼荼罗

一 藏密经典之分类

密教大致分为早期(杂密)、中期(纯密)、后期(纯密)三期。中期以前的密教经典,与显教一样,都称作“经”(Sutra),如《大日经》、《金刚顶经》(中期密典)等;而后期密教则将其经典(原作典经),连同其前的密教经典一并称作“续”(Tantra),即“怛特罗”(音译)。

藏密主要是秉承了印度晚期密教,故将密教经典分为四类:

1. 事续(又称事部、作部、作怛特罗)

事续,指早期密教经典,如《苏悉地经》、《苏婆呼童子请问经》等。此类经典较重事相仪式。观想本尊在身外。

2. 行续(又称行部、行怛特罗)

行续,主要指《大日经》系的密典。观身外本尊,亦观自身为本尊。理事并重。

3. 瑜伽续(又称瑜伽部、瑜伽怛特罗)

瑜伽续,以《初会金刚顶经》系密典为主。自观为本尊而请送之,修本尊三摩地。主张理事不二。

4. 无上瑜伽续(又称无上瑜伽部、无上瑜伽怛特罗)

无上瑜伽续,指后期的密教经典,即《金刚顶经》系,加上《集密金刚》、《胜乐金刚》、《时轮金刚》等而形成的密续。

无上瑜伽续又可分为父续、母续、无二续三部。其中,父续

以《集密金刚》等为主,重修气,修生起次第,与转瞋毒觉力有关;母续以《胜乐金刚》等为主,重修明点与脉,修圆满次第,与转贪毒觉力有关;无二续以《时轮金刚》等为主,重空乐不二,方便与智慧不二,与转痴毒觉力有关。

二 藏密曼荼罗之分类

如果依上述四部续来作为曼荼罗的分类,则可分为事续曼荼罗、行续曼荼罗、瑜伽续曼荼罗和无上瑜伽续曼荼罗,这有别于原有以大曼荼罗、三昧耶曼荼罗、法曼荼罗及羯磨曼荼罗的分类方式。宗喀巴大师在《密宗道次第广论》卷三中曾指出:

“心、印、咒、明,如其次第,即是四章所说大曼荼……”

由此可知,事续、行续及瑜伽续曼荼罗也可用大、三、法、羯磨四部来分类。依无上瑜伽部的分类法:

1. 事续曼荼罗

事续曼荼罗,与别部尊曼荼罗大体类似,包括各类文殊、观音、金刚手、度母、金刚、诸佛顶、诸天等独部曼荼罗。

2. 行续曼荼罗

行续曼荼罗,即依《大日经》等所绘制的曼荼罗,也就是胎藏等曼荼罗。

据说近代日本学者在东印度奥里萨邦等佛教遗址,发现了众多的胎藏系曼荼罗像。

在藏传佛教中也留有少量绘制的胎藏系曼荼罗,但与汉传版曼荼罗有所不同。例如藏传胎藏界曼荼罗之大日如来没有四佛陪伴;藏传版遍知院“一切如来智印”(三角印),呈倒三角形。一般来说,倒三角形▽代表女性,正三角形△则代表男性。

3. 瑜伽续曼荼罗

瑜伽续曼荼罗,即以《初会金刚顶经》、《真实摄经》等为依据

绘制的金刚界曼荼罗。在藏传佛教中,也有金刚界密教曼荼罗,但仅有成身会一会。并且汉传成身会有六十一尊,藏传是典型的金刚界三十七尊加上贤劫十六尊,总共五十三尊(西藏拉达地区有最古老的变形五十三尊曼荼罗)。藏传版所画的坐骑,毗卢遮那如来的是狮子,阿閼如来的为大象,宝生如来的是吉祥马,阿弥陀如来的为孔雀,不空成就如来的是迦楼罗鸟。

4. 无上瑜伽续曼荼罗

无上瑜伽续曼荼罗,即依无上瑜伽续而造之曼荼罗。其中,父续部分,有依《集密金刚》、《大威德金刚》等绘制的父续曼荼罗;母续部分,有依《喜金刚》、《胜乐金刚》、《金刚亥母》等绘制的母续曼荼罗;不二续部分,则有依《时轮金刚》等绘制的曼荼罗。

其它著述



圆觉经讲略

(原名为《大方广圆觉修多罗了义经讲略》)

先开题。

这部经的主体在开示圆觉，圆者满足周备，此外更无一法，觉者虚明灵照，无分别念想。这圆觉的体，大无不包，故曰大。这圆觉的相，秩序井然，故曰方。这圆觉的用，神妙无尽，故曰广。是谓大方广圆觉。梵文修多罗，译为一切经。一切经中，有了义经，有不了义经。这部经是一切经中的了义经，故曰修多罗了义经。译主佛陀多罗，唐言觉救，此印度罽宾人。

次讲序分，自如是我闻至同住如来平等法会。

序分是结集此经人的说话。结经人说这样的法，我亲耳听来，在某一个时期，显密圆融的佛，在神通大光明藏中，也就是在定中，也就是在一切如来光明住持中，也就是众生的清净觉地中，在这样身心寂灭、平等本际、圆满十方的生佛不二、身心不二境界中，现诸净土而说法。与大菩萨摩訶萨十万人俱，有文殊师利、普贤、普眼、金刚藏、弥勒、清净慧、威德自在、辨音、净诸业障、普觉、圆觉、贤善首，十二位大菩萨为上首，与诸眷属，皆入正定，同住于这样的如来平等法会，以上谓之六种成就。

“如是”是信成就，“我闻”是闻成就，“时”是时成就，“婆伽婆”是主成就，入于神通大光明藏至现诸净土句是处成就，与大菩萨摩訶萨十万人俱至同住如来平等法会是众成就。一切经的开始皆有六种成就。

信成就，是结集人表示这部经的真实可信。闻成就，是结集

经人表示亲耳所闻，不是杜撰私说。时成就，是表示这部经法的流通圆满。这三种成就是大小显密诸经所共同的。主成就，则或称佛，或称婆伽梵。处成就，则或在天宫，或在人间，或入于神通境界。众成就，则或纯小乘众，或纯大乘众，或具大小乘众等等。那就各部经不同，结经的人就用这些不同的表示，分别本经是大乘，是小乘，是显教，是密教，是了义经，是不了义经，像这部《圆觉经》的说主是婆伽婆，说处是神通加持随顺示现的净土，众成就是诸大菩萨，便判定这部经是显密圆融最尊最胜的大经大法了。

次讲正宗分，十二大菩萨请问时，皆有申请、赞许、佇听、正说等仪，学者当随文起敬，今惟略讲法义。

（略讲十二章，每章依经文只分两段，一段分晰菩萨所问的问题，一段敷衍世尊的开示。）

文殊师利章

文殊师利菩萨问佛三句：一问什么是如来本起清净因地法行。二问菩萨于大乘中发清净心，怎样才能远离诸病。三问怎样使末世众生求大乘者不堕邪见。这三问真是智慧无量，慈悲无量，学佛的人首先应该明白，佛的根本道理，就是问如来本起清净是什么呢。同时要明白佛在当初所修行的大法，就是问如来因地法行是什么呢。明白了这一问才好同佛一样的学，才真是学佛。佛在因地便是菩萨，我们学佛，便是学菩萨道，最怕发心不清净，发心不清净的人，枉自劳苦，徒增病害，所以第二问怎样才能远离诸病呢。行菩萨道，教化众生，开正知见，最怕教错了害人，所以第三又问如何能使未来末世众生不堕邪见呢。

佛告文殊“无上法王，有大陀罗尼门名为圆觉”，这是开示第一问的如来本起清净，又开示说“流出一切清净真如菩提涅槃及

波罗密”这是开示第一问的“因地法行”，又说“教授菩萨”这是总答第二问和第三问的开示，乃至章末“菩萨因此于大乘中发清净心，末世众生依此修行，不堕邪见”贯通了全章，就是说明了如来本起清净是“圆觉”，如来因地法行也只是些从“圆觉”里流出的种种法门，大乘菩萨也只是从“圆觉”上发心才能远离诸病，菩萨教化众生，也只是从“圆觉”上开示，使众生一切修行，不离“圆觉”总归圆“觉”，才能使众生不堕邪见。那么，“圆觉”是什么呢？我却开不得口了，讲不出了，谁要在“圆觉”上开口，一定是瞎说，连听经的人想要从讲者的口里听得了解释“圆觉”的话也一定是妄想。连佛说这部《圆觉经》也不曾说一句解释“圆觉”是什么的话。话又说回来，全部经的句句话都是这“圆觉”二字的解释，学者只要明白了句句的真实，真修实证，你那时也会开不得口的。听讲的人又不免怀疑说，既然开不得口，要你讲什么呢？我说，既然全部经文都是“圆觉”二字的解释，我略讲经文，只要你不执着经的文字，不执着我的说话，那我在开不得口的上面，还是不妨略讲几句，你看经文（一切如来本起因地，皆依圆照清净觉相，永断无明方成佛道）。可见佛在“圆觉”的本体上虽不曾解释一字，却在修证的法门内教导我们从圆觉的相上用功。断尽了无明便证实了“圆觉”。可见讲者、听者都是无明凡夫，无明未断，若在圆觉上开口便错，若在圆觉上用心也决用心不上，所以经文提出了永断无明之后，便紧接着云何无明一大段详细的开示我们，只有在“圆觉”清净觉相上实地修行，实证了永断无明，便是“成佛”，便是“圆觉”。并且说了许多“空中华”“第二月”“梦中人”一些譬喻，教我们明白“无明是妄惑”、“生死是空华”，讲经的人不应说“梦话”，学佛的人也不应在梦中颠倒，无论你传些什么显教、密教，无论你学些什么小法、大法，都应该随顺净觉。随顺着净觉，才是真学佛，也就是依着“圆照清净觉相而修行”，更不可抹杀一切，死心断灭的说“无知觉性”，有无俱遣，便是净觉随

顺。因此“圆觉”虽不可说，世尊却从我们偏妄的染污的“无明”上切实开示一番，要我们从染污的知见上，依着净觉而发心，再从偏妄的道路上，依着“圆照清净觉相”而修行，永断无明，便证“圆觉”，便成佛道了，此经十二章，世尊皆重宣偈言，文义明白，我今略讲，无取词费。

普贤菩萨章

文殊主大智，普贤主大行。上章大智的文殊，请问发心，佛已开示应从圆觉清净境界上发清净心。今本章大行的普贤，复问从清净的境界上发了清净心，如何修行呢？这是一句总问。又众生的身心皆是幻妄，在幻妄的身心上修行，便是以幻修幻，如何以幻修幻呢？这是分问的第一句。又若灭尽诸幻，便没有心，没有心如何修行呢。这是分问的第二句。又若诸众生，本不修行，那便常在生死幻化中，如何解脱呢？这是分问的第三句。

佛说众生的幻化，皆不出如来圆觉妙心。圆觉妙心像太虚空，众生的病目像无明，病目所见的虚花是幻化。虚花在虚空中现，是从空而有，只要灭了虚花，空性是不坏的。灭虚花的法子也可名之为“觉”，不过这种“觉”，因对“幻”而得名，不是圆觉。若以为这个法子便是“觉”，那便是法执，犹未离幻。必须连这个幻也离去，直到诸幻尽灭，把圆觉的本来不动的全体，豁然显现，才是圆觉的修行。此是佛开示普贤菩萨总问修行的一全句。又为远离一切幻化虚妄境界，才有一切修行的法门。修行一种法门远离一种虚妄境界，不可执着这个法子，又成幻境。必须连这个远离幻境的法子，也要远离去，所以说“远离为幻，亦复远离”。而且连“亦复远离”的远离，还要远离去，所以说“离远离幻，亦复远离”。直到“得无所离，即除诸幻”，才是“以幻修幻”的道理。此是佛开示普贤分问“云何以幻还修于幻”第一问。又圆觉清净境界本无虚妄，犹之太虚空中本无幻化，虽灭尽诸幻，太虚空还

是太虚空，本来不动，不入断灭。犹之圆觉境界本来清净，虽远离远离到得无所离，依然是“觉心不动”清净本然，也不入断灭的。此是佛开示普贤菩萨分问“若诸幻尽灭，则无有心，谁为修行”第二问。又无妄想心，便是解脱，知幻即离不作方便，离幻即觉亦无渐次。本没有修行不修行，只要远离诸幻，自不致常居生死幻化中，自能了知如幻境界，自能永离诸幻，成解脱道了。此是佛开示普贤菩萨分问“本不修行，云何解脱”的第三问。

普眼菩萨章

普眼菩萨请说菩萨修行渐次。前章佛答普贤“知幻即离不作方便”，那是圆修圆证直截了当的法门。若众生未悟者，闻此三昧，即心生迷闷无法修持。故请佛于无修之中，假说方便，使末世众生于渐次中，知所思维，得所住持。亦使此会菩萨得闻渐次的法门，用作教化，普令开悟。

佛说渐次法门，先依如来奢摩他行，坚持禁戒，安处徒众，宴坐静室，仍是依远离诸幻的法门作观行。思维此身是幻，毕竟无体，此心是幻，无尘可得。身心幻灭，圆觉自显。譬如磨镜，垢尽明现。又如摩尼宝珠，于清净的本体上，十方普照随类各应。此时不可执着，以为净圆觉中实有如是身心百相，那便是愚痴之人，从此不能远于幻化了。必须渐渐次次的远离幻化，远离复远离，远离到诸幻尽灭，便得无方清净。如是觉圆明故，显心清净，根、尘、识清净，四大、十二处、十八界、二十五有清净，十力、四无所畏，四无碍智，十八不共法，三十七助道品清净。如是乃至八万四千陀罗尼一切清净。如是一切实相性清净故，一身清净，多身（原作年）清净，乃至十方众生圆觉清净。一世界清净，多世界清净，乃至尽于灵空圆满三世一切平等清净不动。如是佛复开示觉性平等不动义，平等不动如虚空，虚空遍满故。如是佛复开示觉性遍满义，遍满则事事无碍。若根若尘，无坏无杂，如百千

灯光照一室，菩萨觉成就故，不与法缚，不与法脱，无起无灭，无取无舍。如是普贤圆修，其中自具渐次。普眼渐次，始终不离圆觉，毕竟平等，毕竟遍满。如是世尊最后开示一切法性平等不坏。

金剛藏章

金剛藏菩萨请问一，若诸众生本来成佛，何故复有一切无明呢？请问二，若诸众生本有无明，何故如来复说本来成佛呢？请问三，若本成佛道后起无明，那么，一切如来何时复生一切烦恼呢？这三问只是一问，问于如来甚深秘密究竟方便。请佛为诸菩萨开秘密藏，及为末世一切众生得闻了义法门，永离疑惑。

佛说一切世界循环往复种种取舍，皆是轮回。轮回中人想辨圆觉，便疑惑圆觉性也同于流转了。譬如动着眼睛看止水，定着眼睛看旋水，皆不能得其真相了。本是云驶，疑为月运，本是舟行，疑为岸移，也是如此。本身未得止息之时，想外物先住尚不可得，何况以生死轮回的垢心，观佛圆觉，怎么不生这三种疑惑呢！这是佛先指明这三种疑惑之所由起，佛又以空华一喻总破三惑说。譬如眼有幻翳，妄见空花，空本无花，所以说本来成佛。不应以妄见空花，便生疑惑一。众生从本空上妄起无明之翳，便妄入轮回，妄见虚幻之花，便要流转生死，皆是从本空上妄有。所以说本有无明，不应再以妄见生疑惑二。其实空本无花，亦无起灭，既非暂有，亦非暂无，幻翳既除，无时复起，更不应问如来何时复起烦恼生疑惑三。佛又以“如销金矿”喻本有无明，以“金非销有”喻本来成佛。以“既已成金不重为矿”喻如来无复起烦恼时。声闻尚不能至圆觉境界，何况以有思维心而测度之，如取萤火，烧须弥山，终不能着。佛说一切菩萨及末世众生，唯有先断轮回根本才能亲证圆觉入于如来大寂灭海。若以轮回心生轮回见，辗转妄想无有是处，虚妄浮心者多诸巧见，不能成就

圆觉方便。

二学圣园学约主旨在圆融大小显密，以《圆觉经》为学众所修六经之首，历年同学入东密、西密坛场者，回国共商，莫不推重本经。《金刚藏章》实为说密教教相之拯精要者，以是圣园讲说此经数十回，每会通东西密教教相言之，今国内密教，似将复兴，然诸学者，哑哄为咒，秘拗为印，虚妄为想，多不知瑜伽何事者，师家奋斩佛之勇，道场闹一闾之市，所谓以幻修幻者岂其若是欤？曜如（伍曜如居士）大姊是圣园旧侣，于东西教相，耳熟能详，又热心当机，故记录此章草稿，将旧闻闾入，娓娓言之，长逾四千字。我则以为教相者，事相之教相，不入事相，遑论教相，讲座六七八人皆未尝正式入密，故竹老（蒋维乔）略讲此经，亦但销文纳义，不取支蔓。若使此六七八人阅此长文，将不知所指，不如删之，更观曜如另自为文，以阐金刚藏之密义也，于是删存《略讲》记录稿如左。净缘附记。

弥勒菩萨章

上章佛开示金刚藏菩萨“先断轮回根本”。今弥勒菩萨请问云何当断轮回根本呢，这是一句总问，又分问三句。于诸轮回有几种性呢，此分问一。修佛菩提有几等差别呢，此分问二。菩萨度生当设几种教化方便呢，此分问三。

佛开示说，爱欲为轮回根本，由于欲境起于违顺，由于爱憎造种种业。若地狱饿鬼，知欲可厌，舍恶乐善，复现天人，犹有天人爱。若天人知，诸爱可厌，弃爱乐舍，虽得善果增上，还滋爱本，皆轮回故，不成圣道。是故除菩萨大悲示现，假诸贪欲而人生死者外，末世一切众生必先断爱欲，勤求如来圆觉境界，于清净心，才得开悟，此答分问一。又说众生由本贪欲，发挥无明，生二种障：一者理障，碍开知见；二者事障，续诸生死，由两种障而现深浅，遂显出五性差别：一凡夫种性，是二障皆未断灭者。二

声闻缘觉种性，是先除事障未断理障者。三菩萨种性，是二障已伏且发愿勤断二障者。四如来种性，是事理障已永断灭者。五外道种性，是遇邪见师友未得开悟者。又答分问二说，修佛菩提，有顿渐二种差别，若遇如来无上菩提，根无大小，皆成佛果。又答分问三说，菩萨本清净大愿回入尘劳，唯以一种大悲方便，开发未悟，乃至现种种形相逆顺境界，与众生同事，化令成佛，故众生亦应发菩萨清净大愿，愿住佛圆觉，求善知识，莫值外道及与二乘，依愿修行，断障满愿，于是登解脱地，证大圆觉。

清静慧菩萨章

以上五章佛菩萨开示，文殊章说从圆觉上发清静心，只是圆照，清静觉相。普贤章说从圆觉上修行，无修无证，只是随顺觉性。普眼章说从无修无证上，假说方便，离幻清静，圆觉清静，平等不动。金刚藏章又从平等不动上，开示本来成佛，本有无明，显秘密藏，劝先断无始轮回根本。至弥勒章佛说爱欲为轮回根本，(轮)回中众生有五种性，又说但依善知识障尽愿满，皆证圆觉。如是已将圆觉的因行修证，开显得无尽无余了。但是以上皆本智体为上上根人而说，若就五性众生而说，能不能成，尚是一大问题。菩萨假诸贪欲，何以异于众生？邪师貌似菩萨，外道何以成佛呢？是故本章清静慧菩萨，请佛“重宣法王圆满觉性”。这个“重宣”的“重”字，是前后诸菩萨请问辞中的特别提示，与上章弥勒菩萨请问辞中“无复重随轮转境界”句中的“重”字相照应。上章“无复重随”的“重”字，是说明已得无畏道眼者的清静境界，本章“重宣”的“重”字，是请佛再就众生差别的知见上重新宣说圆满觉性的证得差别。所以清静慧菩萨问，所证所得云何差别呢？又问末世众生闻此圣教如何随顺开悟渐次能入呢？

佛说若就圆觉的实相说，实无菩萨众生，菩萨众生皆是幻化，幻化既灭本无取证者，即能灭未灭的法门，也是些妄功用，许

多差别法门，都是以幻修幻，到得诸幻尽灭，讲法亦尽舍，便得如来寂灭，随顺圆修圆证，实无寂灭及寂灭者。如是直从圆满觉性上开示，上来五章已尽说了，今重新再自差别的修证上开示，使末世众生渐次能入。众生由妄想我故起爱憎，轮回生死，耽着五欲，若遇善友教令开悟，即知此生性自劳虑。前弥勒章说一切众生有五性差别，其中外道种性，必须远离邪师过谬，依大悲菩萨，发清净愿，才能住佛圆觉。或邪师自悔过谬，复归圆觉，则外道邪师皆已归正，归正则五性皆成，如前前章说。若不归正，则随顺觉性者唯四种人，故本章唯说四种随顺觉性。于是佛说众生遇菩萨教，已知此生劳虑，使断劳虑得法界净，这种人却又把他所得净解来障碍着自己，故于圆觉而不自在，此名凡夫随顺觉性。若是菩萨，已见得净解为障碍。这种人虽断了解碍，却又被“见觉”障碍着而不自在，此名菩萨未入地者随顺觉性。有种菩萨常觉不住，打破了有照有觉的障碍，使照与照者同时寂灭，此名菩萨已入地者随顺觉性。若究竟说，没有什么打破不打破，没有什么障碍不障碍，一切障碍即究竟觉，得念失念皆解脱，成法破法皆涅槃，智慧愚疑通为般若，乃至法界海慧照了诸相，犹如虚空，此名如来随顺觉性。所谓“随顺觉性”者，即遍随顺于圆觉之种性也。佛说这种人是已曾供养诸佛及大菩萨植众德本者，名为成就一切种智。

威德自在菩萨章

前来诸章，佛皆自“本觉下转”而开示，此后诸章皆是佛说“始觉上转”的法门。今威德自在菩萨请问，上来开示，随顺觉性，令诸菩萨，承佛圆音，不因修习，而得善利，唯一切菩萨方便非一，譬如大城外有四门，随方来者，非止一路，愿为我等广说一切方便渐次，并修行人总有几种。

佛说所修的法，能修的人，皆自无上妙觉而出生。人皆同

体，法皆平等，所以一切修行没有两样。若循着种性的修行，自有无量数的差别，但是归纳起来说只有三种。一种是“奢摩他”，以净觉心取静为行，这种方便主要澄清念头，到了妄念不生、真念不灭，那时客尘永灭，静慧发生，便能内发寂静轻安。由寂静故，十方世界诸如来心便于中显现了。又一种“三摩钵提”，以净觉心，照了幻化，即起诸幻，以除幻者，变化诸幻，而开幻众，由起幻故，便能内发大悲轻安。（即起诸幻）者，起“如幻智”也，以除“幻者”，除根本无明也，（变化诸幻）者，变起差别幻智也，（而开幻众）者遍视八万尘劳之众，非障非蔽，开显真净也。由此渐次增进，观幻而不同于幻，连这不同于幻的观法也还是幻，还须拂去，直到幻相永离，如土长苗一般，到了收获之时，苗土俱弃了。又一种方便，名为禅那，不取幻化，及诸静相，与上二种方便不同。这种方便，不依身碍心碍而修，不依了知碍而修，不依无知碍而修，不依诸碍，永得超过碍无碍境，不异寻常的不离旧处的相，在尘域的受用自己的真缘，示现共居的国土，形质宛然，不妨闻见，如器发声，声出于外，声器不相留碍，如是烦恼涅槃亦不相留碍，便能内发寂灭轻安。这样的寂是不取幻化而自寂，这样的灭是不取静而自灭，既寂非息动之寂，灭非生已而灭，故云内发。如是随顺妙觉的寂灭境界，是自他身心所不能及的，也没有众生寿命浮想了。这三种法门，皆是圆觉最亲近的随顺方便，十方如来皆因此成佛，十方菩萨种种方便一切同异，皆依如是三种事业，一切修行人皆应依此圆觉无碍法门而修行。

辩音菩萨章

上章佛开示三种修行方便，今辩音菩萨请问三种修行方便。今辩音菩萨请问三种修法，一切菩萨修行时，是一人全修三种呢？是各人只修一种呢？前后次序的修习，又共有几种呢？

佛说若依一切如来圆觉清净来说，本无修习及修习者，便如

普贤章所开示，一无可说。若依一切菩萨及末世众生来说，种性各别，方便不同，当机修学，便有二十五种清净定轮。这二十五种清净定功，有摧辗的功能，能摧障惑，能转正智，故曰清净定轮。这二十五种只是奢摩他、三摩钵提、禅那三种。或单修，或先后交络修，或圆修，皆依各人种性而教学，皆必悟净圆觉，以净觉心而起行。其中单修的三轮，圆修的一轮，先后络修的二十一轮。二十一轮中仍以奢摩他、三摩钵提、禅那分为三组，每组以一种方便为首，与另一种方便先后修者二轮，仍以一种方便为首与另二种方便作先修中修后修者二轮，仍以一种方便为首与另二种先后齐修者一轮，仍以一种为首兼一种齐修后修另一种者二轮，如是每组七轮，三组有二十一轮，加单修三轮、圆修一轮，故曰有二十五种清净定轮。一切菩萨皆如是修行，以圆摄一切众生。末世众生亦当依此轮而修行，乃得机教之相应。必须三学在心，忏除业累，经三七日，于二十五轮安记随手结取，便知顿渐。若顿觉人，圆修圆证，若渐修者，依法勤习。此圣力之感应，不可思议，一念疑悔，即不成就。

净诸业障菩萨章

自威德自在章佛说三种方便，皆是“以净觉心”而修行，皆从净“觉心”上起修。又辨音章佛说二十五种清净定轮，必须“依佛悲力”而修行，更求“种性”的契合。那么“觉心”既然圆满，便当如佛一切功用，犹如一念，何必又立三种方便？再说“依于未觉”便有二十五种定轮，那么，众生的未觉是些什么？根本是什么？这个问题是在业障中的众生连问都不知道问的，所以本章净诸业障菩萨请问世尊，若此觉心本性清净，因何染污呢？根本又是什么东西使众生迷闷不入呢？佛说一切众生由有无始本起无明为己主宰，妄想执有我人众生寿命，便生憎爱二境。虽为学佛，学法相，学法性，若不先破四相，其实皆是在“我”的知见上重生

虚妄，“我”的执着上相续流转。动念息念，皆归迷闷，终不能入清净觉，不得圆照清净觉相。我人众生寿命四相，根本只是一个“我”，若能无我，便破了四相，四相不存，自会圆觉，所以学佛的人必先无我。

无我的人学法性，自能融豁诸相，无我的人学法相，自能摄相归性，才不致各逞自我的爱憎，横起性相的违拒。如是教的人才不致造作诸业，学的人才不致平添障惑。净诸业障菩萨说。睹见调御，历劫勤苦，一切功用，犹如一念。这是赞叹佛在因地起行，便从无我的一念上，自度度人，圆满成佛。佛也说有我爱者，长养无明，相续求道，皆不成就。四相有“粗四相”、“细四相”二种说明。从情见上起的是粗四相，凡夫不知唯识，妄计“自体”为我，“余趣”为人，“种种爱憎”为众生，“一期相续”为寿命。这也称之为迷识境。从智境上起的是细四相，二乘未圆悟，执取“所证”为我，“存悟”为人，“我人不及”为众生，“业知潜续”为寿命，这也称之为迷智境。佛开示净诸业菩萨，四相分四段说明，每段皆先说粗相，后说细相，又总起来说。末世众生不了四相，虽经多劫，勤苦修道，但名有为，终不能成一切圣果，是故名为正法末世。又以认贼为子，喻终不成就。又伏我爱根者，斥为终不解脱，详示细四相的根本也。只是一个“我”，是“执法为我”，是以“己微证”的法为“自清净”的我。由是未尽我相的根本，终不能入清净觉。佛又说“不能入清净觉”者有四种人，一种是不除我相的修道者，得人赞叹，即生欢喜，被人诽谤，使生瞋恨，这种人不能入清净觉。又一种人，也能忍受瞋喜，便自谓己空爱憎。不知即此“自谓”，他是“有我说法”，便是细四相为病，便是“说病为法”，虽勤精进，增益诸病，可怜他终不能入清净觉。又一种人，未得谓得，未证谓证，嫉人胜进，未断我爱。虽学如来解行，但以不了四相，实无证得。这种增上慢人，也不能入清净觉。又一种人，希望成道，切莫教他，只求解悟，只求多闻，使他增长我

见,他便没有成道的希望了。但当教他精勤降伏烦恼,未得令得,未断令断,使他贪瞋烦恼,对境不生,彼我恩爱一切寂灭,才能使他渐次的成就佛道。所以学者必须求善知识,以免堕入邪见,若不如是,就不能入清净觉海了。以上四段,就人的方面,佛对教者学者一齐开示。就法的方面,佛唯说“无我才能入道”,我是业障种子,“净诸业障”才能“无我”,所以此章是净诸业障菩萨当机请说。

普觉菩萨章

上章佛说末世众生,不了四相,不成圣果,名为正法末世。若欲成道,当求善知识,寂灭一切彼我恩爱,入清净觉,不堕邪见。今普觉菩萨请问,末世众生去佛渐远,何等人是善知识呢?皈依何等法呢?修何等的行呢?应除去些什么病呢?怎样的发心呢,问有五句,普觉菩萨为令末世一群妄修者,不堕邪见,所以五体投地,三请佛说。

佛说末世众生求善知识,当求一切正知见人,这是答第一问。“心不住相”至“不令众生入不律仪”一段经文,是说明正知见人的相状。佛又说末世众生见如是人,应当供养不惜身命,这是答第二问。“彼善知识四威仪中”至“心华发明,照十方刹”一段经文,是说明得皈依的方法。就在这段经文中,佛说“若善男子,于彼善友,不起恶念”,这又是答第三问。末世众生,若不如此实行,是不能与善知识契合,也不能得善知识的教益,终不得正知见的。佛又说“彼善知识,所证妙法应离四病”,这是答第四问。经文详说四病:一者作病,若有人言我于本心,作种种行,欲求圆觉,那他便不是善知识,须知圆觉性不是造作而能得的,所以说“作”为病。二者任病,若复有人言我今者,不假修行,随任一切,欲求圆觉,那他也不是善知识,须知圆觉性不是随任而能有的,所以又说“任”为病。三者止病,若复有人言我自心永息诸

念，不假观照，欲求圆觉，那他也不是善知识，须知圆觉性不是止息而能显的，所以又说“止”为病。四者灭病，若复有人，言我身心，毕竟空无，一切断灭，欲求圆觉，那他也不是善知识，须知圆觉性不是断灭而能空寂的，所以又说“灭”为病。善知识所证的清净妙法，都没有这四种病。依着善知识的法修行而离四病者，名为正观，若依四病修行者，名为邪观。以上皆是从善知识边答第三问的修行与第四问的去病。以下有两段经文，再从众生边重答第三问与第四问。重答第三问修行者，经文自“善男子，末世众生欲修行者”至“方入圆觉”，说末世众生的修行主要在事善知识。事善知识的方法主要在了知身心平等，如来众生同体无异，善知识来亲近时，应断骄慢，若复远离，应断瞋恨，现顺逆境，犹如虚空，如此修行，方入圆觉。重答第四问去病者，经文自“末世众生不得成道，由有无始自他憎爱一切种子”至“自他憎爱亦复如是”，说四种病的根本只是一个“我”字，开口便不离“我”。作病者开口便说“我”于本心，任病者开口便说“我”等今者，止病者开口便说“我”今自心，灭病者开口便说“我”今永断，须知这个“我”字便是自他憎爱的一切种子，有了这个种子便免不了要生出这四种病来。末世众生欲离四病，便当把自他憎爱的种子打破，也就是说破除我人一切诸相，观彼怨家，如己父母，心无有二，即除诸病了。以上重答第三问与第四问竟。末段经文，佛说末世众生欲求圆觉，便当发心忘我的度尽众生，不生爱憎与众生同体，众生成佛就是我自身灭度，犹之善知识忘我的与众生同体，我亦即于善知识所不生爱憎的与善知识同体，如是心佛众生三无差别，无能度，无所度，于圆觉中，无取觉者，除彼我人一切诸相，如是发心，不堕邪见，这是正答第五问。概括全章讲，佛菩萨如是觉，善知识如是觉，我与众生亦莫不如是觉，乃至事善知识修行，离四病等一切法门，从初发心亦莫不如是觉。如是觉者，是名普觉菩萨。

圆觉菩萨章

上来佛已广说净觉种种方便，今圆觉菩萨复为末世众生，请问云何安居？这第一问为的是大小乘戒律不同。本经是大乘，安居是律的大事，修本经法门的大乘人应如何安居呢？圆觉菩萨又请问三种净观以何为首？这第二问为的是前说三种净观，未明初首方便。末世众生若不明下手方法，如何起修呢？第一问修此圆觉清净境界，是问道场。第二问三观初首方便，是问加行。

佛答第一问，先详细说明大乘人圆觉道场的建立，及限期求证的修行。佛开示说，如前普眼章中所谓“了知身心毕竟平等，与诸众生同体无异”，可知修圆觉者，本无所谓道场不道场，期限不期限，平等平等。若有事缘便随方思察，若无他事因缘，便建道场立期限亦无不可。三期之中，安置净居，先三七日，礼佛忏悔，所以求身心轻安也。次复说明三期之中，若遇夏安，当为菩萨清净止住，不依声闻律法。正答云何安居之问。佛开示说，菩萨安居不假徒众，但佛菩萨像前作白，以大圆觉为我伽蓝，与佛菩萨三月安居，盖此菩萨所依者圆觉，所住持者实相，心不起念即身不出界，身不逾时心无间断则亦无还界，一切与小乘人异。小乘人所求者阿罗汉果，圆觉菩萨所求者无上菩提。小乘人夏限未满，不出界外。圆觉菩萨过三期日，虽夏中往无碍，此名菩萨示现安居也。唯入三期者，非彼所闻一切境界终不可取耳，以上答第一问。云何安居竟，佛答第二问三观初首方便者，一修奢摩他，先取至静。静极便觉，从初静于一身至于一世界，觉无如是，觉满一世界，至于一世界中有一众生起一念者无不觉，乃至百千世界无不觉者，皆以静为初道方便也。二修三摩钵提，先当忆想十方如来，与前静观不假外缘者迥异。此观须缘圣境，又前之静观约大智求佛，功则顿现，今此观大悲为本，必须渐次修行。

故经云“十方世界一切菩萨，依种种门，渐渐修行勤苦三昧，广发大愿自熏成种”也。三修于禅那先于数门，前之二观先取至静者约大智门说，先当忆想十方如来者，约大悲门说，今之禅那则约悲智齐运而说，故此数门，虽不外六妙门之数息，然本经所说之数门则主在生住异之心相。经云“心中了知，……渐次增进乃至得知百千世界，一滴之雨，犹如目睹，所受用物”也。以上答第二问三观初首方便意。佛答第一问最后说“非彼所闻一切境界终不可取”，佛答第二问三种净观初首方便三段，每段最后亦各说“非彼所闻一切境界终不可取”者，闻此经法而修证，其所证得境界，必契合其所修之法，其所修之法，必契合其所闻之经，才称相应。若不相应，若所证得者，非其所闻所修之境界，则是不相应，终不可取也。佛复开示“若诸众生遍修三观，即名如来出现于世”。如来出现于世者，即今活佛之谓也。佛复开示末世钝根众生，求道不成者当勤忏悔。又三种净观，随学一事，此观不得，复习彼观，心不放舍，渐次求证，皆世尊大慈，周密训诲三观初首方便之方便也。

贤善首菩萨章

本章贤善首菩萨，为末世众生，请问如是经教功德名字。凡有五问，一问此大乘教名字何等？二问云何奉持？三问众生修习得何功德？四问云何使我护持经人？五问流布此教至于何地？

佛先说“是经百千万亿恒河沙诸佛所说”，可见这部经是十方诸如来同共一法身所说的，无论小乘佛、大乘佛、显教佛、密教佛，没有不说此经的。佛又说是经“三世如来所守护”，可见这部经是一切诸佛所守护的，乃至今天我们得闻这部经的真实义，也是三世如来的慈悲所加持的。佛又说是经“十方菩萨之所皈依”，可见这部经是我们学大乘人所必须皈依的。佛又说是经为

“十二部经清净眼目”，可见这部经是开阐一切经清净境界的。乃至我们学一切经教，若不依这部经法来首先睁开了我们的清净慧眼，那是不能入一切经真实义的。佛先说明这些，然后才答复第一问。佛开示此经有五名：一名“大方广圆觉陀罗尼”，二名“修多罗了义”，这两个名字我已在开题中讲过。佛说是经“亦名秘密王三昧”，障深业重的人不得听闻此经，即使听闻也不能了解，这便叫秘密，乃至听闻了解的人，还是无修无证了可说不可说，这真正是秘密。又圆觉三昧是一切三昧中的王。这便叫“王三昧”，所以这部经亦名“秘密王三昧”了。佛说是经“亦名如来决定境界”，这部经是如来极证之处，依着这部经法修行的人，便能证得如来出现于世，所以这部经文名“如来决定境界”了。佛说是经“亦名如来藏自性差别”，如来藏即圆觉在缠之名，虽在缠而自性不变，虽不变而随缘差别，常说人人皆有佛性，那便是如来藏自性。又常说人人皆得成佛，那便是如来藏差别。自性是一，所以说同一法身，差别万象，所以说十方如来，所以这部经又名“如来藏自性差别”了。以上答第一问竟。其实经具五名，差已具答五问而无余，故佛说此经五名已，便接说“汝当奉持”一句答第二问。复说“是经唯显如来境界，唯佛如来能尽宣说”，以总结上文问答也。佛复说“若诸菩萨及末世众生，依此修行，渐次增进，至于佛地”者，是重答第三问。又说“是经名为顿教大乘，亦摄……群品”至“饮其水者，皆得饱满”一段经文者，是再行总结经之五名，总皈“顿教亦摄渐修”之一名也。再以下经文至“无令恶魔，及诸外道，恼其身心，令生退屈者”，是佛较量此经功德咐嘱流通也。其中“若复有人，闻此经名”句，正显本章贤善首菩萨虽有五问，佛唯以一经名总答也。经名者，全经具体之称。唐以前大德讲经有“开题”一法，敷衍经名。一座数语，已开阐全部大经至尽。盖结集经典方法，是依佛口亲宣，而安立经题之妙，实为印度文学之结晶，故能如是也。晚近讲师犹知经判三分，惟

讲序分、流通分时，鲜有能与正宗分相应者，讲六成就如说教条，又支离泛滥，东袭西抹，讲席初开，已使听者昏闷，可为叹惜。我略讲《圆觉经》本文至此，正宗分竟。以下流通分。

“尔时会中有火首金刚、摧碎金刚、尼蓝婆金刚等”至“其家乃至永无灾障、疫病消灭、财宝丰足、常不乏少”一段经文，说金刚发愿，守护行人，流通此经。“尔时大梵王二十八天王并须弥山王护国天王等”至“我亦守护是持经者，常令安隐，心不退转”一段经文，说诸天发愿，守护行人流通经此。“尔时有大力鬼王名吉槃荼与十万鬼王”至“其所居一由旬内，若有鬼神，侵其境界，我当使其碎如微尘”一段经文，说诸大鬼王守护行人流通此经。如是本经自序分以来，能说清净，清净圆满，故结经云：“佛说此经已，一切菩萨天龙鬼神，八部眷属，及诸天王梵王等，一切大众，闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。”

色法研究

序

象学佛四十余年，由显教到密教，由东密到藏密，其间虽得些效验，然未能十分相应。至八十一岁乃遇顾伯叙居士授我《大宝广博楼阁善住秘密陀罗尼经》。我意从前所习法门已多，不敢接受，居士则云：“此宝楼阁法可以包容一切法，能将前此所习法融摄其中。”我乃于是年腊月八日在佛前受此大法，自阳历十一月廿五夕至十二月六日，每夕入睡，均有极奇异之感应。居士云：“此名‘遍行’，亦称‘入寤’，然将止矣。”果尔从兹以后，断断续续，数日一次，或十数日一次，至次年五月十八日，遂完全停止。既有此感应，信仰之心乃益坚，练习至今，乃深入禅定。居士精于佛道，解行相应，为人说经，深入浅出，证明出世法不离世间法，学者闻之，莫不心怀开朗，信受奉行。近为接引众生起见，著《色法研究》一册，我受而读之，极为心折，乃怱愿付梓，居士允之，乃志其缘起于此。

一九五六年仲秋
八十四老人蒋维乔

第一章 关于色法、色身及其在定境的作用

依佛书分析“色法”、“色身”。色是物质，今人谓之“存在”。佛书统万事万物而言者曰“色法”，指吾人身体对心法而言者曰“色身”。习定者首当认识吾人身心和世界事物之关系，与吾人自身“色法”、“心法”之作用。今分两节说明之。

第一节 关于世界事物的色法研究

(甲)世界事物的色法研究

佛书说世界万事万物，都不能一成不变，所以说一切色法，都有变坏之义、变碍之义、质碍之义。

变坏者，转变破坏也。如水是色法，有时变成气，有时变成冰，成气时破坏水相，成冰时破坏气相，是为色法有破坏之义。

变碍者，变坏质碍也。如水是色法，可以滋木，可以灭火。然而变气变冰时，碍性亦变。冰不可以灌溉，气不足以灭火。是为色法有变碍之义。

质碍者，有形质而互为障碍也。如水能灭火，土能掩水，形质不变，碍性俨然，是为色法有质碍之义。

如上三义，可知一切万物，皆无自性。常说水性流下，火性炎上，皆一时之现象而已。水成气时，性自升散，水成冰时，性自坚定，其性不可说也。习定者，若执常说作主观，则于其所修功法，必难自在。

佛书亦就常说分一切色法为二种：

(一)显色——青黄赤白等之色相显然者。

(二)形色——长短方圆等之形状可表见者。

此皆顺世人常识，泛论一切色法，是诸分别，皆人之假设，非佛本说。习定者当从佛书中研究吾人身体之色法，以求解脱

之道。

佛书于大自然界之分类大概为地、水、火、风、空五种。吾人身体之色法，亦不外此五者。然而吾人自有其动作云为，自能运用其生机，自能发展其生活之力能，有时则顺应大自然界变化之规律，有时则改易大自然界变化之规律，顺应乃不失意常，改易则自我造命。故修定种种功法，皆从此生。佛书所说色法，皆以色身为主，是以习定者必进而研究之。

第二节 关于吾人身体的色法研究

(乙)吾人身体之色法研究

佛书说色身之色以“质碍”与“示现”为要，尤以“示现”为胜义。“质碍”之义如常，“示现”者表示显现之义也。本来无我，复何有身？所谓我身者，四大种色之假合，一种现象之表示而已。乃至神通身、变化身、菩萨肉身、如来妙色身，皆是示现也。

佛书分析色身之色为二种：

(一)内色：眼、耳、鼻、舌、身之五根是也。

(二)外色：色、声、香、味、触之五境是也。

《阿毗昙》论依示现之义又分三种色：

(一)可见有对色：对者对碍之义，色法对碍于眼而可见者，青、黄等之色尘是也。

(二)不可见有对色：具有对碍之性而不可眼见者，声等之四尘、眼等之五根是也。

(三)不可见无对色：其性无对碍亦不可眼见者，以其为四大所生法，故摄之于色法也。

《俱舍论》则以形色、显色、表色分三种色。

表色者，取舍、屈伸等之有表相可见者也。

此三种色皆就可见有对色而分别言之。由是可知，佛书所说色身之色，莫不以示现之义为主。

《俱舍论》是小乘有宗，故以五根、五境、无表之十一色，悉为实法。《唯识论》是大乘有宗，故又以五根、五境、法处所摄色之十一种为色法也。

法处所摄色有五种：

(一)极略色：分析有质实色令至极微者。

(二)极迥色：分析无质显色令至难见者。

(三)受所引色：即无表色。如受戒时引发于身中者。

(四)偏计所引色：遍计之意识前所显现根境之影像，如空中花、水中月等是。

(五)定自在所生色：禅定所变之色、香、味、触等境也。以胜定力之故，于一切之色变现自在，故名。

此五种中“定自在所生色”是有假有实之法；其他四者，皆是假有，无实质也。然此所谓实，是实质之实，非真实之谓也。按真实说，此唯识所变，都不真实，只是假有而已。所以《唯识论》说：由此应知，实无外色，唯有内识，变似色生。”

所谓有根身者，谓异熟识不共相之种子成熟力故。变胜义似色根，及根依处浮尘根，即是内身四大种及所造色。

有人不明此事，但凭师法，眯著眼睛，妄想在师法上成功，终无是处。以其既不知自身为何事，不知色法、心法之作用，又不知自身与世界之关系也。

第三节 关于色法之“法”与色身之 “身”及其成定之说明

说明色法之“法”、色身之“身”。“法”为轨持，“身”为界分。一切定功，以界分为体，轨持为用。有体有用，始成定境。

(甲)何谓“法为轨持”？

梵语达磨，此翻为“法”，是通于一切之语。小者大者、有形者无形者、真实者虚妄者、事物共物者、道理共理者，皆谓之法。

《唯识论》以“自体任持”、“轨生物解”二义，说此“法”字。

“自体住持”者，谓竹有竹之自性，梅有梅之自性，有形者有有形之自体，无形者有无形之自体，各各保任维持其自体也。

“轨生物解”者，谓万物虽各有自体各自任持，然各各间又互相联系，自为交易变化无穷，而解脱有道，仍谓之法。如是有为无为皆曰“法”也。

习定者明了“法”为轨持之义，便当抉择所修功法是否如理如量，乃至用功时始得准确，不致发生偏差。

(乙)何谓“身为界分”？

梵语“驮都”，此翻为“界”，是差别之义，常谓谓之界分。佛书分界为三，曰欲界、色界、无色界。即吾人界内之依报，于是差别其身曰欲界身、色界身、无色界身。佛书又说界内、界外之分，三界为界内，三界外之佛国净土为界外。于是又差别其正报曰众生身、菩萨身、佛身云。又界即性也，性即体也。就吾人一身言之，有六根、六尘、六识之十八界。各自有其体性，各自营其生活，各自有其生命，各自成其生死。是故界者，又有因义，因之生一切事物也。

佛书说吾人之身，因地、水、火、风四大种之能造色而生，故曰色身。造即因也，四大种能造之因，即所以生成吾身者。佛书说有五种，曰生、依、立、持、养。

(一)生因：由四大种生起诸色法，如母之生子，故曰生因。

(二)依因：诸色法皆依四大种，如弟子之依师，故曰依因。

(三)立因：四大种能建立色法，如地之建立万物，故曰立因。

(四)持因：四大种任持色法，如食之支持生命，故曰持因。

(五)养因：四大种增长色法，如水之润养树根，故曰养因。

习定者即身起修，身未离欲，必修净舍之因，身是在家，必行慈悲之愿，运用功法，转变五因，改造其色身而已。

第四节 关于色法、色身与修定之关系

佛书所说“色法”、“色身”，虽甚精密，然皆不可执著。习定功法，当自于色身灵活运用，不可死于句下。要脚踏实地地随修随舍，随舍随修。更要联系环境，若即若离，亦不离不即，才能圆满二世的改造自身、改造世界。

佛书说明万事万物非有自性，不能一成不变，有变坏、变碍、质碍等义。习定者便不应执著色身，硬要它成功一种死定、顽定、冥定，那只是习病不是习定。

佛书所说显色、形色等等，都只为教人明了如许物事尽是无常。又就人身说明五根、五尘等等，都只为教人明了无我。习定者便不应执著色身谓是实我，永固缠缚不求解脱，乃至所谓“法处所摄色”者，亦不过唯识所变，定境中之假有而已。

唯识家所说“唯识无境”，并非说“没有物，只有识”，仅说明“实无外物”而已。其所说“内识”，前五有五净色根，第六以第七为根，第八则说“息暖识三，是谓命根”。然则识不离根，根即是色，唯识即是唯物也。乃至法性家所说“色即是空，空即是色”，皆与西洋唯心之论不同。唯佛书精细，骤难领会，非实修实证者每易常混也。

佛书所说“法为轨持”，轨持便是规律。有我身生活之规律，有大自然界之规律。我身又有散心生活之规律、定心生活之规律。我不能顺应散心生活规律则色身衰病，我不能顺应定心生活规律则定境怪乱。此两种规律又非一非二，说是一便不能起修，说是二便不得成定。是以习定者必先研究色法，认识此种规律，始得运用功法在色身上实践。

佛书所说“身为界分”，有界分便有个体。然个体因不能脱离全体而独立，故个人色身亦不能脱离大自然界而独自存在。所谓“色身”者，不过就现前身体色法之一时现象，假称其分际而

已。此之分际，随时变迁。吾人由少而壮而老，犹是身也，而色法大异，于是有少年色身、壮年色身、老年色身。同此道理，乃有种种修定功法，其作用不过变易吾身粗浊顽钝之色，为清净微妙之色，迁化吾人生死流转之身，为金刚不坏之妙色身而已。色为能造，所有五因，功法之用，亦唯在此。色用五因，造成吾身，吾即用色造五因，修成妙定。非有神秘，唯在吾人得法准确，修行时如理如量也。

色身之法以饮食为第一重要。食糙粝者粗，食肥甘者浊，食淡泊者清净，食过少者羸，食过多者病，食毒者死，绝食者亦死，要在如理如量也。

此与呼吸有密切关系。自住胎时，随母呼吸，便有名色，坠地之时，自行呼吸，至于命终，气绝则身死。是以色身寿命又以呼吸为第一重要。

然而饮食之物，呼吸之气，皆是色法。一切定功莫不以先饮食呼吸使之如理如量为基础，习定者研究色法，当首先研究之。

食、息随时转变，色身亦随时转变。定功随时转变，修定功法亦必随时转变。故曰随修随舍，随舍随修也。以根本定言，初禅舍欣厌，修寻伺；二禅舍寻伺，证喜乐；三禅则舍喜乐，净；四禅则净心成舍。再进则修诸大乘定，并此舍而亦舍之。于是转欲界身成色界身，转色界身成无色界身，转无色界身成妙色身。其时功法则又舍即是修，修即是舍，即修即舍，即舍即修，善巧方便，不可思议。

作胎名色，以母体为其环境而生活，出胎色身则以大自然界为其环境而得生活。是故修定时，散心以色身为环境，定心以大自然界为环境。其功法则在转散心成定心，亦即转变色身成微妙世界也。此事微妙真实，初学无从悬拟。唯有即身修证，非口耳所及。

何谓散心？何为定心？两心是一是二？如何转变？常说色

心相对,又何以心转而色亦变?是皆生死问题也。亦即定功之根本问题也。经说师说,纷纭复杂,莫可究诘,则又待吾人进而研究之。

第二章 关于“色空不二”与“万法唯识”的说明

略明法性家所说“色空不二”义和法相家所说“万法唯识”义。

第一节 关于“色空不二”义的说明

(甲)何谓“色空不二”?

《心经》说“色即是空,空即是色”,讲者多就“体空观”敷衍,学者每陷于懵懂颛预,不能实际体会。

常人以空与色对立着看,以为“色”,是眼目可见手足可触之实物,以为“空”是不可捉摸、不可对见之假相。此分别执著坚固难移,遂于“色空不二”道理隔碍不通。

法性家原有“体空”、“析空”两种观法。“析空观”是从一切物事之本体上分析而观察之,认识到一切物事都是假相都非真实,既非真实便无定性,既是假相便可改造,于是认识而改造之便有种种修定功法。此“析空”、“体空”之两种观法,实为“色空不二”之基本法门也。

若不假分析直证体空者(体空观)自是大智慧人,非寻常所及。然(析空观)其简练熏习,契合精到,犹是分析之义也。故法性家所说“色空不二”道理,必以“体空”、“析空”两者相资为用,以求实证。盖分析一切物事尽则自证体空,既证得体的空则亦已分析一切事物而无余也。故二者不可偏废。

梵语“路波”,此翻为色。色之形体,不外色、香、味、触四元或加声为五元所集合而成。分析集合体之单位谓之五元,而五

元更加分析则为极微。极微者即最小分子，无长短形状、东西方位，亦无变坏，质碍而不可以眼见手触者也。然此极微，仍可分析以至于不可思议，遂命之曰“空”。此所谓空者，非断灭也，非虚妄也，真实不空也。即色是空，即空是色，是为色空不二也。《大毗婆沙论》曰：“极微一一，虽无变碍，而多积集，即有变碍。”

佛书说现前一切物事，皆是假集合体，假集合体无有实性，唯是极微之组合而已。而现前极微，又无有独住者，凡极微必有集合，其集合亦必有程序。有部中人说，六方中心名七极微，即中心有一极微集合于上下四方，是为一微聚也。

七极微为一微聚，
七微聚为一金尘，
七金尘为一水尘，
七水尘为一兔毛尘，
七兔毛尘为一羊毛尘，
七羊毛尘为一隙游尘，

隙游尘者，以其形量可比诸户牖间所见之游尘也。一隙游尘有 117649 之极微。

七隙游尘者为一虬，
七虬为一虱，
七虱为一犛麦，
七犛麦为一指节，
三指节为一指。

如是渐次集合至山河海岳之大形也。既有形之物皆极微之集合体，而集合体之性质各有不同者，或为软物，或为固体，或为液体，则四大之作用故也。四大者：

- (一)地大：谓坚固性，物有此性故，彼此有抵抗之力。
- (二)水大：谓湿润性，物有此性故，彼此引接而不飞散。
- (三)火大：谓温热性，物有此性故，有止腐败又调熟之力。

(四)风大：谓行动性，物有此性故，或生长，或运动。

此四大性号曰大种，大者通义，种者依义，即不唯其势力至伟，周遍一切万物，而二极微，又无不以此种为所依，故一一极微皆四大所造也。

佛书以四大为能造，一切色法所造，其意在此。所谓“空生万法”者，空即是色，犹是唯物之说也。

此四大种即为万物之通有性，然有时四大种色，一大增盛为显势力，而他三大为潜势力，或二、三大显胜，他一、二大隐劣也。如熊熊之火，其光赤烈，此火大增盛而他三大隐劣也。如滔滔之水，其流汹涌，此水大增盛，而他三大隐劣也。又如火或挟风而狂，水或激土而浊，万物纷纭，皆不离此通有性也。其四大之特有性，如《大毗婆沙论》所举，与现代科学多相近似，今避烦琐，不复备列。《唯识论》说：“无声无根，八事俱生，随一不灭。”

以此明色身之“色空不二”义极微妙，习定者研究色法，不可不知之。八事者，并称大种与本体也。凡有一物事，则四本体、四大性，必不减少其一；而四本体、皆七极微之集合体，故凡二十八极微，四千二百倍此最小色聚，则能以肉眼观之。

无声无根色聚——八事俱全

有身根聚——九事俱全

有眼等聚——十事俱全

若有声之聚，则各增一事，如八事为九事，九事为十事，集合体无种类更多于是者。以其身根与他根同在一处，余四根位置各别，必不在同处，故无十二事以上之集合体也。

总上所说，皆就“析空观”略明“色空不二”之义。一切色法乃至色身，分析至肉眼可见之一微尘，尚含有十一万七千六百之极微。略析之亦有十二事、八事以至四元，而无与极微仍可分析，则所谓“色法”、“色身”者，非空而何？自后世谈色空者，摒色不言，但凭空撮弄，遂使圆通真实之佛教，变成虚无缥缈之空话，

深可叹也！吾人习定，必切实研究色法，善自体会“实证体空者始得析空，实证析空者始得体现空”也。能如是掌握“色空不二义”者，始可进而与言“万法唯识”。

第二节 关于“万法唯识”义的说明

(乙)何谓“万法唯识”？

前说“唯有内识，变似色生”，是唯识宗人说明“万法唯识”之结论也。论云：“余乘所执，离识实有色等诸法，彼所执色，总有二种：一者有对极微所成，二者无对非极微所成”。彼有对色定非实有，能成极微非实有故。又眼等根非现量得，以能发识比知是有，此但功能，亦非外色所造。故依唯识正理，实无识外真实极微。教理所以立此极微者，为凡夫外道执粗色物有实体性，深生耽著，故佛说方便，将意识观彼极微，令其七分除析，至不可析说名极微，非谓诸色实有极微也。

前说色法十一，皆唯识所变也，今先就五根详之。

梵云“因闕利焰”，有胜用、增上之义，又含能使物生起之义，此翻为根。

此眼等五根，有发识取境之功用，依能取外界之现象而发动内界之心识，有若是境上之力，故曰五根。喻如草木有根则能使枝叶繁茂开花结果，若无根则无此能力，故有外界之物而无眼等五根，则不能使心识缘外境，根既有此作用，故以胜用、增上、出生之义翻为根也。五根有二类：

第一扶尘根——如其名所表，为扶持助成胜义根者，而其体则粗显之四尘所成之内体也。

第二胜义根——住肉体之内部，亦极微之集合体，而此极微则清净微妙之四大种所造，乃微妙之极微，非肉眼所能见也。

此胜义根极微集合之状态，五根各异其形状：

眼根之极微，布于眼量之上，如散粉末于满水器。

耳根之极微，旋环耳穴之中，如卷桦皮。

鼻根之极微，于鼻梁向内下，如双爪甲。

舌根之极微，如半月形而布在舌上。

身根之极微，遍住身分，如身形之量。

此五根不能斫析，如宝珠之光，《俱舍论》等说之。此五根各有特能，能发起内界之心识。

眼、耳二根唯取不至之境。

眼根为五根中最灵敏之感官，不仅能取远隔之色，且既见之后发起内界眼识，至为迅速。耳根虽取远隔之声发起耳识，而比之眼根则较迟，如人先见鸣钟伐鼓，后始闻声。

鼻、舌、身三根，唯取至境。

鼻、舌、身根，与境体接近始发起心识，然其接近之度不同，故发识亦有速疾转变之用。

今再就五境言之。

心所游履攀缘者谓之境，如色为眼识所游履者，谓之色境，乃至法为意识所游履者谓之法境。《阿毗达磨经》云：

“鬼与傍生人与天，备随其所感，事等心异，故义非真实。”

“唯识无境”之文，经论中随处皆是，不胜繁引，即此已足见“万法唯识”也。

今再就“表色”、“无表色”言之。

表色者，谓吾人之身、语二业也。如行住坐卧取舍屈伸等种种动作形态，可表于外而令人可见者。身、语二业也，表示其内心之为善为恶，故名之曰表色，或表业。无表色者，表业之色力增强，别现起善恶之功能，然此功能无形无象，而不表示内心之善恶于他，故名之曰无表色，又无表业。

此为小乘说一切有部宗义，即认为无表色系以身业与口业为缘，生于身内的一种无形色法。以其具有防恶或善之功能，故以之为受戒之体。又以其乃身内之地、水、风等四大所生，故谓

之色。然虽属色法，却不可见，无质碍性。

身表色、语表色皆非实有。

耳表色若是实有者，以何为性乎？若言是形，便非实有，可分拆故，长短大小等拆至极微，方分不可得故。若言是身之动作，亦非实有，才生即灭，无动义故。若言此身表自有实色，非显非形，心所引生，能假手足等，理亦不然。此若是动义如前破，若是动因应即风界，风无表示不应名表。故知身表色非是实有。教理建立身表者，谓由内心为因，由本识所变似有动作等假形，假名身表，非有实色也。

语表业亦非实有，声之自性实有故。一刹那声无诠表故，多念相续便非实故。教理立此语表色者，亦同身表色之因心欲表示故，令识变现似有语声，至生灭相续已，似有表示，假名语表也。

无表色亦非实有。

无表色非极微之集合体，无变坏、无质碍，本难名以色法，唯以自身语二业之色法发生，故依能发而名所发之无表，亦属于色法也。

如是当知所谓色法十一者皆非实有，即所谓“色身”者亦非实有。经云：“诸有对法，皆是识变，非极微成。表无表色，亦非实有。”

如是当知“万法唯识”。

第三章 关于定境的色法转变

说明定境的色法转变有二种。

(一)自我个人的色身转变，如根本四禅等。

(二)联系世界的色法转变，如菩萨大禅等。

根本四禅自小乘起修，进发四无量心，入菩萨大禅，皆以色

心不二、万法唯识为极则。

第一节 关于根本四禅的色身转变

(甲)说明根本四禅的色法转变。

四禅定，新云四静虑。内道、外道共修之，在因者超欲界之惑网，在果者生于色界，为生诸功德之根本依地也。

(一)初禅之前行，有粗住、细住、欲界定、未到定。前行者安坐端身摄心，故气息调和，觉此心路泯然澄净，怙怙安稳，其心在缘，而不驰散，是名曰粗住。由是心后，怙怙胜前，名为细住。其后一两日，或一两月，豁尔心地作一分开明，身如云如影，爽爽空净，虽空净犹见身心之相，未有定内之功德，是名欲界定。此时性障犹在，犹未入初禅，但为初禅之前行而已。《成实论》有欲界定名，《俱舍论》不立之，谓欲界唯是散心，故摄之未到定中。未到定者，从是心后，泯然一转，不见欲界定中之身首衣服床铺，犹如虚空，内不见身，外不见物，或经一日，或经岁月，定心不坏，转发善相，乃入初禅也。

正入初禅者于未到定中，即觉自心之微微动摇，或感微痒，即发动、痒、轻、重、冷、暖、涩、滑，是名八触。此为色界之四大极微与欲界之四大极微转换，而发此触相也。此时有十功德，又谓之十眷属，如空、明、定、智、善心、柔软、喜、乐、解脱、境界相应是也。此八触、十功德，唯在初禅，二禅以上则无，是为初禅之特相。

(二)就四禅总体言之，则以十八支分别。支者，以此等之功德法支持其禅也，即行体是也，亦即取心数中之强者为定体也。此十八支于四禅中，初禅五支，二禅四支，三禅五支，四禅四支，列新旧名称如下：

初禅五支：

觉支(新译作寻支)

观支(新译作伺支)

喜支(新译同)

乐支(经部为眼、耳、身三识之乐受,有部不许定中三识,仅有意识,故为轻安乐,非乐受也。)

一心支(新译定支)

二禅四支(呵弃初禅之觉观而得此禅,于初禅已了色界四大转换,故二禅以上无八触十功德也):

内净定(俱舍以为五根中之信根、深信受胜实之功德也,净为心根故曰净,属心故云内)

喜支(新译同)

乐支(轻安乐也,非乐受)

一心支(新译定支)

三禅五支(呵弃第二禅之喜爱而得三禅也):

舍之(是行舍,非舍受)

念支(三禅之乐极胜,为不染著,故要正念)

慧支(同上)

乐支(意识之乐)

一心支(新曰定义,寂然在定是也)

四禅四支(呵弃三禅之乐受):

不苦不乐支(新曰中受支,五受中之舍受也)

舍支(舍三禅中之乐受,非忧悔也)

念支(念下地之过,自己之功德长养之)

一心支(犹如钟,犹如清水也)

(三)静息心虑之人,色法转变,依四静虑,说四禅天。天非神话,示定中之境界也。今略述四禅。

初禅天谓初禅已上,不须分段食,故无鼻、舌二识,唯就眼、耳、身意四识有喜爱,而与意识相应,且有觉、观之二者。此地萨婆多部立梵众、梵辅之二天,经部与上座加大梵天为三天,故初

禅有三天，换言之，初禅之色法转变有此三种境界也。

二禅天以上无眼、耳、身之三识，仅有意识之一识。因而唯有喜、舍二受，与意识相应。无眼等五识，故无乐受。又意识之怡悦粗大，故是舍受而非乐。但无觉、观二者耳。此地有少光、无量光、极光净（光音）之三天。

三禅天亦仅有意识，有乐、舍二受。此地意识怡悦之相，至极净妙，故立为乐受。此地有少净、无量净、通净之三天。

四禅天亦仅有意识，唯有舍、受与之相应。此地萨婆多部、经部，皆立无云、福生、广果、无烦、无热、善见、善现、色究竟之八天，上座部更加无想天为九天也。

研究此诸天，根本要认识是，说明定中色法转变之境界，不可指为迷信神话，更不可疑为虚妄不实。若在吾人色身上得法修养，不难亲证，没有神奇。即在定功上说，亦不过基本之行持而已。加无色界之四无色定，谓之八定。《阿毗昙论》、《成实论》皆有委细说明。研究色界至于色究竟处，乃至无色界之无边、无所有处，无非说明色法转变之不空而已。

第二节 关于菩萨大禅的色法不空

(乙)说明菩萨大禅的色法不空

欲界唯是散地，无有定境，故《俱舍论》不立欲界定。《成实论》渐趋大乘，自刹那电光之义立欲界定，为亦世间亦出世间禅之张本。诸修大乘定者，若不明此，则一切菩萨禅门，皆无从入。

九种大禅者，为不共于外道、二乘而菩萨所修之禅定也。原出于《菩萨地持经》，智者禅师说禅次第，列其名目，而未及敷衍。吾则以九种大禅者，为一切大乘禅定之根本，犹之四禅为一切小乘禅定之根本也。吾向学密教诸本尊三摩地法，无不依此解悟而入。吾今讲《七佛药师经》，凡药师定境，亦无不藉此说明而圆融世出世法，冀现时代人不离现实，真实的无我为人也。昔日研

究诸稿，兵燹中散失无余，今姑述其名目。

九种大禅者：(一)自性禅、(二)一切禅、(三)难禅、(四)一切门禅、(五)善人禅、(六)一切行禅、(七)除烦恼禅、(八)此世他世乐禅、(九)清静净禅是也。其中一切门禅与常说“小乘是大乘的根本”、“小乘禅是大乘禅的基础”者有间，九种大禅皆以“清静净禅”为根本，其基础为出世间清静不离世间清静，一切门禅为一切禅皆从此门出之意耳。第九清静净禅中别说“得根本清静净禅”，可知吾以为四禅犹是从自我色身上认识世界，而九种大禅则自世界万法上唯物地改造世界也。恨不得智者禅师一详说之。其后慧能禅师亦明白教人“于自色身皈依清静三宝”，故禅宗有“一日不作，一日不食”、“挑水担柴便是道”之语。何期晚近，禅天与世法同一暗钝，意者世法不清净，出世法亦不得清静耶。我今以爱国爱教之忱，又鉴于求身体好、工作好而欲藉习定以打成一片者，不惜带病挥汗略说九种大禅名目，请于自我色身、世界万法一研究之。

(一)自性禅

自性禅得，观心之实性，观一切诸法，或唯住于止摄心不散，或唯住于观而分别照了，或止观双修而定慧均等也。

(二)一切禅

能得自行化他一切功德之禅，此有世间、出世间之二种。又其二种各有现住法乐禅、出生三昧功德禅、利益众生禅之三种：

离一切妄想，身心止息，第一寂灭，名为现住法乐禅。

出生种种不可思议无量无边十力种性所摄之昧，入于一切无碍慧、无诤愿智之殊妙功德，名为出生三昧之功德禅。

布施于众生，护诸恐怖，能为开解，名为利益众生禅。

(三)难禅

意为难修之禅，亦有三种：

久修胜妙之禅定，于诸三昧，心得自在，哀愍众生，欲使成

熟，故舍第一禅之乐，而生欲界，名为第一难禅。

依禅而出生无量无数不可思议之诸深三昧，名为第二难禅。

依禅而得无上菩提，名为第三难禅。

(四)一切门禅

为一切禅皆从此门出之义，此有四种：

欲界及初静虑，为与有觉有观俱之禅。

第二静虑，为与喜俱之禅。

第三静虑，为与乐俱之禅。

第四静世，为与舍俱之禅。

(五)善人禅

为大善根众生所修，此有五种：

不味著。

与慈心俱。

与悲心俱。

与善心俱。

与舍心俱。

(六)一切行禅

意为大乘一切行法无不舍摄之禅，此有十三种：

摄一切之善法者，名为善禅。

自然能于定中作种种变化于无穷，谓为无记化化禅。

摄心不散，与定相应，谓为止分禅。

分别照了，与慧相应，谓为观分禅。

正定现前时，即能自利利他，谓为自他利禅。

正念思惟，无复杂想，谓为正念禅。

得此大定，一切之神通功德，悉由是出生，谓为出生神通力功德禅。

于一切诸法之名相因缘，悉为通逆无碍，谓为名缘禅。

于一切诸法之义理因缘，悉能通逆晓了，谓为义缘禅。

于寐静因缘之相，圆明透彻，永离一切散乱，谓为止相缘禅。

能照了诸法起灭之因缘，悉皆清净无碍，谓为举相缘禅。

相一切善恶法相因缘，悉皆舍离，清净而无染著，谓为舍相缘禅。

因此定而现，得法喜之乐，安住于第一义，名为现法乐住第一义禅。

(七)除烦恼禅

意为能除众生种种苦患疾病等之禅，此有八种：

因此定能除诸苦患、毒害、霜雹、热病及鬼，谓为咒术所依禅。

能除地、水、火、风四大所起之众病，谓为除病禅。

兴甘雨能消灾旱，救诸饥馑，谓为云雨禅。

能济诸恐难及一切水陆人非人之怖，谓为等度禅。

能以饮食饶益旷野饥渴之众生，谓为饶益禅。

能以财物调伏众生，谓为调伏禅。

能等开觉迷惑之众生，谓为开觉禅。

使众生所作，悉为成就，谓为等作禅。

(八)此世他世乐禅

谓能使众生得现在、未来二世之乐之禅定，此有九种。

能变现种种之神足通力，调伏一切众生，谓为神足变现调伏众生禅。

能随顺说法调伏一切众生，谓为随说调伏众生禅。

能以正法教诫训谕，调伏一切众生，谓为教诫变现调伏众生禅。

能为恶业之众生，示现阿修罗、饿鬼、畜生等趣，使之改恶迁善，谓之为众生示恶趣禅。

为不能辨说正法之众生，即以辨才饶益之，使其心识开悟，谓之为失辨众生以辨饶益禅。

为失正念众生，能以正念饶益之，使其不生邪见，谓之为失念众生以念饶益禅。

开发妙慧心，心不颠倒，能造微妙之赞颂，摩得勒伽论，流通正法，使久住于世，谓为造不颠倒论，微妙赞颂，摩得勒伽，为令正法久住世禅。

能以书数算计资生方便等种种之众具，摄取饶益一切众生，谓为世间技术义饶益摄取众生禅。

放大光明，暂使修罪等趣息其苦恼，名为暂息恶趣放光明禅。

(九) 清净净禅

谓断尽开始烦恼惑业得大菩提清净果之禅，此有十种：

世间清净净不昧不染污禅。

出世间清净净禅。

方便清净净禅。

得根本清净净禅。

根本上胜进清净净禅。

住起力清净净禅。

舍复入力清净净禅。

神通所作力清净净禅。

离一切见清净净禅。

烦恼智库断清净净禅。

总上所述，习定者当知，自粗住、细住、电光定、刹那定、未到定，皆未离欲界，不断饮食男女，其色法虽由粗转细，而未臻清净也。至于色界，色法转净，转进转妙，至于色究竟天、无色界天，虽云究竟，虽云无色，不过表示色之极净极妙，至于不可说而已，非云断灭之空也。欲界之人，自色身修定，清净一分之因，妙证一分之果。“般若”说“空不空，空其障惑，不空其真实。决不许灰身灭智。愚人不解空义，误解“寂灭”之说，或妄引道家粉碎虚空

之谈，不顾现实，凭空妄作，必致身心怪病也。四禅功夫，步步脚踏实地，际此唯物时代，吾人唯有从现前色身上随时印证，处处研求，庶不背科学真理，凡研究(甲)项说个人色身转变者，当注意之。

(乙)项所说菩萨大禅，向来佛徒置之高阁。

自吾观之，直是菩萨行人之指针，大乘禅定之纲目。失此不讲，使三论之无得正观、法相之五重唯识，全成废话。天台砧锥之喻，华严法界之观，亦遂无着落。禅宗末流，益肆荒唐。吾故有佛法与世法同一暗钝之叹。吾在暗昏时代说定，偶与佛徒言及九种大禅，莫不嗤为乖僻。吾今将大讲之，虽或有疑吾附会趋时者，吾固深信世法清净，佛法亦必随之显其真实也。所愿学者，不废人世生产事业，即于现前云为动作之际，即俗而真，为人忘我，不必静室蒲团闭目盘膝之坐，而有改造恶浊变为清净之实，此真九种大禅之本旨也。今发其端，将于七佛药师定讲习中继续发明此事。同研究者，今虽仍应由气功、息道，实事求是起修，然发端之始，不可不用此志，盖吾开口说气功、息道时，已摒弃小乘人偏赞之谈。直入大乘者，但研究小乘道理，不取小乘行证，自龙树菩萨来，皆如是说。

黄庭烬馀录

《黄庭》一卷经，称《黄庭外景经》。余年弱冠，侍师洛一翁，得受窍妙，习之甚勤。

师说：《内景经》实自外景演出，后世趋向唯心，偏重内景，不务本实，《黄庭》遂晦。

师又说：《外景经》本诸身，夫精神气血者，生类所同具，目横耳竖，不以时地隔碍而改其势。故释迦老耽，不妨依本实以会通。若体证此一卷，则自三清四御，毫无神奇。若不务本实，则禅那瑜伽，将徒说其废话。汝大智慧人，当彻始彻终念之。

师又说：自下学言之，一卷《黄庭》皆自生理立言，覆冒《内》《难》，提挈《老》《庄》，超以象外，非歧黄之所得拘，得其园中，乃莫会于佛家之药师，宝楼阁诸大法，故极具上达，则“在生活中了生死”与“了生死在生活中”之道，定自在乎此。

诸如此说，焚稿中多载之。余学道学佛，六十余年，多历艰险，多值疑难，每诵师说，辄得安全度过，及今自幸，犹得为人，未为怪物，师恩莫报，爰再存录师说少许于此。

《黄庭》一卷，凡四章。第一章五节，说黄庭功法；第二章七节，说息道行持；第三章七节，说境地证验；第四章五节，说黄庭生理。《黄庭》读法，初学第一章黄庭功法后，即当紧接研究第四章黄庭生理，因功法为行持之手段，生理是行持之境地，认得境地真实，行功才能准确，初学必先知之。

第一章五节说黄庭功法。

黄庭功法自精气神之气入手，即自呼吸之气入手，呼后一息曰噓（同吸），吸后一息曰嘘，嘘噓则为息道，黄庭功法与佛说息道功法大致相同。息道安般守意，守入息则不守出息，守出息则不守入息。若出入息同守意者，则必致气结，观诸书皆力戒之。今黄庭功法，第一节之嘘吸庐外，是守出息，第四节之呼噓庐间，是守入息。嘘噓不同呼吸，呼吸是鼻呼吸事，嘘噓是体呼吸事，其详在口，非楮墨所能尽。

一、上有黄庭节，说四个窍门及嘘吸庐外之妙。

二、黄庭中人节，说息道守意之窍，及玉池清水之妙。

三、中池有土节，说玄膺受气之窍，及急固子精之妙。

四、宅中有土节，说宅中横理之窍，及呼噓庐间之妙。

五、至道不烦节，说玉房神门之窍，及共机在目之妙。

第二章七节说息道行持。

人在生活中，呼吸与饮食是两件持续生命大事。人不饮不食则死，不呼不吸则死，且饮食与呼吸必相联系以为用，饮食得呼吸而生化，呼吸得饮食而持续。前第一章第一、四节既说呼吸，今第二章必说饮食，以明息道之妙用。此七节中，故以第四节时念太仓为枢纽，其前三节大同佛家之等引，引生功德，其后三节，更似佛家之等持，持续无穷，且每一节数句中，必精气神三平等说之，行持之者自可印证。

一、明堂四达节，三关者，口为天关，足为地关，手为人关，不死之道在神明昆仑。

二、绛宫重楼节，五采集，气平等。中池立，神平等。房中急，精平等。

三、弃捐摇俗节，专子精，精平等。系长流，气平等。修太平，神平等。

四、常存玉房节，时念太仓则先后天之精平等，役使六丁则先后天之气平等，常存玉房则先后天之神平等。

五、正室之中节，正室之中神所居，三法相持神平等。

六、物有自然节，寂寞廓然口不言，三法相持气平等。

七、积精香洁节，作道优柔身独居，三法相持精平等。

第三章七节说境地证验。

本章七节，前四节说精神气息之相应，后三节说丹道、仙道、天道之证验，其窍妙多赖口诀，焚稿盈尺，尚难宣畅少分，故焚之亦不足惜，况我昏聩，今欲粗记眉目，徒见其糊涂而已。

一、五行参差节，抱珠怀玉和子室句，说与气相应。

二、出月入日节，玉石落落是吾宝句，说与息相应。

三、心晓根蒂节，七日之奇吾连舍句，说与神相应。

四、九源之山节，中有真人可使令句，说与精相应。

五、外本三阳节，象以四时赤如丹句，说丹道证验。

六、象龟引气节，中有真人巾金巾句，说仙道证验。

七、仙人道士节，故能不死天相既句，说天道证验。

第四章五节说黄庭生理。

一则黄庭读法中，已说学得功法下手，即当研究黄庭生理者，因常人常理，顺世流放，老死不还，若黄庭生病则返还于自然延命以出世也，本章五节说五藏之生理，第一节说心藏并说“受意”之脾，及气得行之肝肺，第二肝藏节，并说“随鼻”之肺及“玄膺”之心肾与胃，第三肺藏节中并说“万神”之心及“胃管”气血之海，第四脾脏节中“金木水火土为王”句，若逗而读，则并说肺、肝，然贤土无心，盖黄庭生理节，皆自全体大用言之，此在即身体会庶几随文印证之。

一、心为国主五脏王节，道自守我神明光句，是主语，亦是一卷《黄庭》之主语。

二、肝之为气节，随鼻上下知肥香句，是主语。

三、肺之为气节，诸神皆会相求索句，为主语。

四、脾中之神节，金木水火土为王句，是主语。

五、五脏为主节，恬淡无欲遂得生句，是主语。

此一卷黄庭所说，法法皆灵，语语皆活，当机在人，不可执一即此肾脏，自生生而无生言之，自当以“恬淡无欲遂得生”句为主语，若自无生而生生言之，则当以“五味皆至善气还”句为主语。生生而无生者，在生活中了生死者也。无生而生生者，了生死在生活中者也。或愿往生，或勤再来，同居秽土，共薰净业，此在佛说诸句，竟已阐明其事，故余再录烬馀，盖自有其不得已者，我欲借径黄庭，彻通于佛，破门户之见，存人道之真，从此圆融二世，住药师之宝海，炽盛四灯，放楼阁之光明，果能人皆尧舜，世无横难，则我本无言，并此烬馀，再火之也可。

黄庭经讲义

上有黄庭，下有关元，前有幽阙，后有命门。嘘吸庐外，出入丹田，审能行之可长存。

此第一节七句总说气功。嘘吸庐外是说“气”字。出入丹田是说“功”字，下文说息道定功，皆总从此第一节推演而成，嘘吸庐外出入丹田是口诀。

黄庭中人衣朱衣，关门杜籥盖两靡，幽阙侠之高巍巍，丹田之中精气微，玉池清水上生肥，灵根坚固志不衰。

此第二节六句说精气上升，玉池清水上生肥句是口诀，即道家玉液炼形之第一步。

中池有土服赤朱，横下三寸神所居，中外相距重闭之，神庐之中务修治，玄膺气管受精符，急固子精以自持。

此三节六句，说水谷之精化气，为玉液炼形之第二步，玄膺气管受精符句是口诀。

宅中有土常衣绛，子能见之可不病，横理长尺约其上，子能守之可无恙，呼吸庐间以自偿，保守貌坚身受庆，方寸之中谨盖藏，精神还归老复壮。侠以幽阙流下竟，养子玉树令可杖。

此第四节十句，为玉液炼形之第三步，说玉液下降，完成外周天，呼喻庐间以自偿句是口诀。呼喻字与第一节之嘘吸字是功法之大要，嘘吸是外呼吸法，故玉液上升，呼喻是内呼吸法，故玉液（原作池）下降。

至道不烦不旁迁，灵台通天临中野，方寸之中至关下，玉房之中神门户，既是公子教我者。

此第五节五句，说气功之全体大用，玉房之中神门户句是口诀，气功之气是体，气功之用在神，神气合为气功，气功以嘘吸纳入天空养气，以呼喻吐出身体中炭气，于丹田中锻炼身中水谷之精，道家谓之玉液炼形法也。

（以上五节三十四句为第一大段，是黄庭功法总论。）

明堂四达法海圆，真人子丹当我前，三关之间精气深，子欲不死修昆仑。

此第六节四句总说气功息道两种功法。气功息道，皆依精气神三法圆修而成。明堂句是总说，真人句说炼精，三关句说炼气，子欲句说炼神。又此节是总说，并以下六节七、八、九三节分疏气功精气神三法，十、十一、十二三节分疏息道精气神三法。明堂四达法海圆句是总口诀。

绛宫重楼十二级，宫室之中五采集，赤神之子中池立，下有长城玄谷邑，长生要妙房中急。

此第七节五句说气功炼神。赤神之子中池立句，说心藏受

意动静之作用而气得行。上承宫室句，故曰五采集，发明意气相得之妙。下二句说气功以精气为本。是本节为三法中炼神功法也。

弃捐摇俗专子精，寸田尺宅可治生，系子长流心安宁，观志流神三奇灵，闲暇无事修太平。

此第八节五句说气功炼气。系子句说周天长流，主运行不息，故承上句曰可治生也。弃捐句子精，即水穀之精。经此锻炼，生化太平，故曰观志流神三奇灵。三奇灵者，子精之精，常流之气，寸田之神也。

常存玉房视明达，时念大仓不饥渴，役使六丁神女谒，闭子精路可长活。

此第九节四句说气功炼精。此精为水谷之精，故曰时念大仓不饥渴。役使句说炼水谷精气之神为阴神，故喻曰六丁神女（原作水）。闭子精路句，说后天神气既经修炼圆成，则先天精路自闭。三元坚固可以长存，于此乃进修息道。

正室之中神所居，洗心自治无敢污，历观五藏视节度，六府修治洁如素，虚无自然道之故。

此第十节五句说息道炼神。与下二节说息道炼气、息道炼精者共为三节，皆说息道修炼之功法也。比前三节七、八、九节之说气功者更进一步。气功炼水谷之精、周天之气、意识之神。今说息道。本节正室句，说神居正室，无思无为，洗心自治，神明安泰，观五藏之节度，修六府之清洁，虚无自然是无功用之功用也。

物有自然事不烦，垂拱无为心自安，^①虚无之居在廉间，寂寞

①（此句首‘体’字已删）

旷然口不言，恬淡无为游德园。

此第十一节五句说息道炼气。失气者指一呼一吸言之。若息则指呼吸中间之一息言之。然而息为呼吸气之转折点，息仍是气也。故本节说气之功而就气之静言之，寂寞句是口诀。不言者，即气静之息也，此时之法本体，若有若无，故曰^①虚无之居在廉间也。

积精香洁玉女存，作道优柔身独居，扶养性命守虚无，恬淡无为何思虑，羽翼以成正扶疏，长生久视乃飞去。

此第十二节六句说息道炼精。积精句是口诀，功夫到此恬淡无为之法周圆，扶养性命，活泼自在，乃至白日飞升之原理亦不过如此，故曰长生久视乃飞去也。

（以上七节三十四句为第二大段，是黄庭功法各论。）

五行参差同根节，三五合气要本一，谁与共之升日月，抱珠怀玉和子室，子自有之持无失，即欲不死藏金室。

此第十三节六句说和合自持藏之金室。用易数一三五字发明总体观功法之作用。文中同字、合字、本字、共字、和字皆是口诀，“持无失”是法门。“藏金室”是法益。和合自持者、三五一都三个字也。藏金室者古今明者实然稀也。

出月入日是吾道，天七地三回相守，升降五行一合九，玉石落落是吾宝，子自有之何不守。

此第十四节五句说出月入日还丹自守。天七句是口诀，升降句是法门。与上节相对而言，上节由动而静自有入无。故曰：“持无失”、“藏金室”，本节由静而动七返九还，故曰“回相守”、“何不守”也。

① （此句首‘体’字已删）

心晓根蒂养华采，服天顺地合藏精，七日之奇吾连舍，昆仑之性不迷误。

此第十五节四句为心法结论。晓根蒂指肉团言。昆仑之性指大脑言。心法功能惟在心与大脑之相应也。七日句是口诀。

九源之山何亭亭，中有真人可使令，蔽以紫宫丹城楼，侠以日月如明珠，万岁昭昭非有期。

此第十六节五句为息法结论。九源句是口诀，中有真人句是法门，黄庭之气息，地、水、火、风、空等皆结论如此。

外本三阳物自来，内养三神可长生，魂欲上天魄入渊，还魂反魄道自然，旋玑悬珠环无端，玉户金籥身貌坚，载地玄天周（原作迫）乾坤，象以四时赤如丹，前仰后卑各异门，送以还丹与玄泉。

此第十七节十句，为色法结论。载地玄天周（原作迫）乾坤句是口诀，送以还丹与玄泉句是法门。口诀说全体大用，法门说功法下手处也。

象龟引气致灵根，中有真人巾金巾，负甲持符开七门，此非枝叶实是根，昼夜思之可长存。

此第十八节五句，为丹法结论。象龟句是口诀，昼夜句是法门。

仙人道士非可神，积精所致和专仁，人皆食谷与五味，独食太和阴阳气，故能不死天相既。

此第十九节五句为功法结论。即以上所说自持法、自守法、心法、色法、息法、丹法，一切功法之结论也。仙人道士非可神者，说黄庭之一切功法，皆依生理之自然规律，非有神奇也。积精所致和专仁者，黄庭功法虽主在气息，而根本则在于积精。和、专、仁三字是一切功法之总口诀，独食句是一切功法之总法

门也。(以上七节四十句为第三大段,是黄庭功法结论。)

(上三大段十九节说黄庭的功法。自以下说黄庭的五藏生理。)

心为国主五脏王,受意动静气得行,道自守我精神光,昼日昭昭夜自守,渴自得饮饥自饱,经历六腑藏卯酉,转阳之阴藏于九,常能行之不知老。

此为生理第一大段,说黄庭的心脏生理。凡八句分作三节。

第一节三句,心为国主五脏王,说黄庭的心生理,必联系五脏相关之作用言之,始为黄庭的生理。否则为生理之生理,非黄庭的生理也。心脏受脾土之意,若动若静,而气得行。气功即依此第二句而成立,所意气相得之法也。第三句道自守我精神光,息道依之而成立心息相依的功法。精神光者,道流光也。

第二节三句。脾主黄庭,与胃表里,昼夜守黄庭者脾胃自和,不饥不渴,而胃则为经脉之海,六腑之长也。守黄庭则卯酉沐浴精神自完此黄庭的心与脾胃六腑联系相关的生理现象也。

第三节二句六腑皆阳,胃为阳明。五藏皆阴,脾为阴中之阴,守黄庭运行周天者,所以藏阳于阴也。九为动之极数,极则变化。藏于九者,阳化于阴,动极自复也,故长能行之不知老也。

肝之为气调且长,罗列五藏生三光,上合三焦道饮浆,我神魂魄在中央,随鼻上下知肥香。

立于悬膺通神明,伏于玄(原作老)门候天道,近在于身还自守,精神上下开分理,通利天地长生草,七孔已通不知老。

还坐天门候阴阳,下于咙喉通神明,过华盖下清且凉,入清冷渊见吾形,其成还丹可长生。

下有华盖动见精,立于明堂临丹田,将使诸神开命门,通利

天道至灵根，阴阳列布如流星。

此为生理第二大段，说黄庭的肝藏生理。凡二十一一句分作四节。

第一节五句说肝统血，肺主气。肝统营气，肺主卫气。营卫气和，肝肺相应。道书谓之金木并也。故黄庭生理，说肝之为气，必兼说肺之三焦，故曰上合三焦道饮浆也。道饮浆者，黄庭功法道在玉液炼形，浆即玉液。饮即调和，其道就生理言之，即调和气血也。周天运行，肝气修长，罗列五藏，是为色法，肺起三焦，与肝上下，是为息法。脾意为神在黄庭中央是为心法。色息心，一如即精气神调和，色法白骨流光，即精之光，息法息道流光，即气息之光。脾意在于中央，喻如公子真人，亦即心之光，精气神之如日月星，是为生之光也。又肝藏魂居左肺藏魄居右，脾意之神曰我神，居于中央。三位一体，日月星三光映照，此黄庭之生理也。其功夫在“随鼻上下知肥香”一句。鼻为脾之器官，魂升魄降，随意上下，周天运动，唯在“随鼻”。修黄庭得诀者，当自知之。做气功重吸不用口吸，意亦在此。

第二节自立于悬膺通神明至七孔已通不知老六句，说随鼻上下之诀窍。悬膺上应颞中，缘中下应肝俞脾俞。其诀在伏而候之，不得此诀窍，则天地不通、精神不还而周天不完也。唯得诀得窍，则不独上下开利，且自得内外分理，故曰七孔已通不知老也。

第三节还坐天门候阴阳至其成还丹可长生五句，说黄庭的还丹生理。道家所谓还丹，自玉液，以至七返九还之大丹，莫不以周天道路运行之，就周天言之。上节伏于玄（原作老）门候天道者，发明下降之道路。本节还坐天门候阴阳者，发明还丹之运行也。应还丹言之。本节首句“还”字贯末句“其成还丹”，皆发明还丹生理也。

第四节自下有华盖动见精至阴阳列布如流星五句。说明堂

四通八达为修真布政之所。脾意立于明堂，下临丹田，将使诸神，通利天道。适命列既上下通利，则阴阳列布，内外融和。故曰阴阳列布如流星也。

肺之为气三焦起，上伏天门候故道，闕离天地存童子，调利精华调发齿，颜色润泽不复白，下于咙喉何落落，诸神皆会相求索。

下有绛宫紫华色，隐在华盖通六合，专守诸神转相呼，观我诸神辟除邪，其成还丹与大家，至于胃管通虚无，闭塞命门如玉都，寿专万岁将有余。

此为生理论第三大段说黄庭的肺脏生理。凡十五句，分作二节。

第一节自肺之为气三焦主诸神皆会相求索七句，说肺主气与肾金水一家。肺气起于三焦，上伏天门候故道，又与肝相应。闕离天地者，闕为一气之周转，离为营卫之上下也。存童子者，总在黄庭之意也。肺气内可调利精华，外可调利发齿。其色本白，白金木交并水火既济，玉液落落与诸神会合，供给其需要。故曰诸神皆会相求索也。

第二节自下有绛宫紫华色至寿专万岁将有余八句，说肺为华盖，下隐心藏为绛宫，其色紫华。心藏输血于肺气泡，交换炭于此。微妙难知曰隐。血既清净复周流于余全身曰通六合。是诸微妙曰诸神。诸神呼应意气相得。濯除邪秽，复命归根。故曰其成还丹与大家也。气有外呼吸之气，有内呼吸之气，而一切功法皆以内呼吸为主动。内气又有水谷精气与生命真气之别，若水谷精气衰竭，必致亏耗真气，损伤生命。此黄庭生理所以特尊中黄也，故曰至于胃管通虚无也。若精气饱满，则真气自固，长寿无既。故又曰闭塞命门如玉堂，寿专万岁将有余也。

脾中之神舍中宫，上伏命门合明堂，通利六府调五行，金木水火土为王，日月列宿张阴阳，二神相得下玉英。

此为生理论第四大段，说黄庭的脾藏生理。凡六句一节。

此一节六句说黄庭的脾藏生理。脾神舍于中宫，是黄庭正位，上伏命门，候于天道，体合明堂布政五行，五行金木水火皆归于土，土旺四季故曰土为王也。日月列宿分张阴阳。二神相得玉液周流。故曰二神相得下玉英也。

五藏为主肾最尊，伏于大阴藏其形，出入二窍舍黄庭，呼吸庐间见吾形，强我筋骨血脉盛，恍惚不见过清灵，恬淡无欲遂得生。

还于七门饮太渊，道我玄膺过清灵，问我仙道与奇方，头戴白素距丹田，沐浴华池生灵根，被发行之可长存，二府相得开命门，五味皆至善气还，常能行之可长生。

此为生理论节五六段说黄庭的肾藏生理。凡十六句分作二节。

第一节五藏为主肾最尊至恬淡无欲遂得生七句，说肾为五藏之主，真气之海，是生命根本，故曰最尊。与太阴脾相应，真气不可见，隐于呼吸气中，惟修黄庭者当出入二窍呼吸庐间时可见之。其作用强我筋骨，盛我血脉，于不知不觉中自得清灵。故修黄庭者，恬淡无欲遂得生也。

第二节自还无七门饮太渊至长能行之可长生九句，说恬淡无欲则七门自还。立于悬膺饮于太渊，此修黄庭炼玉液者之正法也。若问修黄庭者有何仙道奇方，修黄庭者，惟头戴白素，足距丹田，沐浴华池，长养灵根，顺生理之自然，行无为之大道，被发行之，不假施为也。其要在脾肾二府，精气相生，五味皆致，善气循环，常能行之可长生也。

詠黃庭焚稿

肘后黃庭一卷經，噓吸呼噏字分明，
兩條內外真消息，一道無為上玉清。

黃庭內景皆神變，外景風雲物化新，
新舊鬥爭成底事，一日相見一回親。

黃庭本是寶樓閣，我佛光明即此身，
塔內三尊融足下，東方世界號名燈。

是誰妄作分章句，刻畫西施圖說紛，
惱起祖龍^①成一炬，太平天下萬家春。

說 罪

誰說出世能有，在家能空，三千界內，得罪了無邊賢聖。
自恨入寤太晚，為人太早，數十年來，耽誤著許多親朋。

七佛藥師依正偈

受意氣得行，守我神明光，
光勝世界佛，善名稱吉祥。

妙宣通極樂，極樂在西方，
寶月智莊嚴，光音自在上。

圓滿香積世，金色妙寶光，
行成除業障，無垢淨名王。

① 顧老晚年居住太平花園，文革抄家時，一把火把顧老幾十年積淀手稿成一炬，萬家春說明顧老遭此一劫的達觀精神。

绝学本无忧，无忧最吉祥，
足趾才点地，极乐在东方。

法幢高无极，法海震雷音，
勤劳无佛也，地藏古于今。

善住宝海界，法海胜慧王，
神通作游戏，秘密妙难量。

净琉璃世界，药师流琉光，
日月光遍照，十二大愿王。

七佛药师大愿偈

至心称名消疾苦，诸根具足业障除，
不堕恶趣生人间，资生不缺意宽舒，

王法苦难得解脱，虎狼凶恶慈心俱。
斗争解散言讼息，江海安平任游处。（光胜八大愿）

资生自具善自增。自消先业济穷人，
转得男身行勇健，父母眷属出迷津。

从暗遇明鬼蜮灭，根力觉道好修行，
舍二乘见不退转，命终极乐莲花生。（妙宝八大愿）

杀里生恩天有道，盗亦有道事在人，
陵慢豪雄除业障，金色宝光信满成。（圆满香积四大愿）

称名脱苦恼，见光人天生，
转得善眷属，药叉起慈心。（无忧四大愿）

邪见还归正，边地遇知识，

乏少随念足，先罪解脱得。（法幢四大愿）

身是琉璃树，心超日月光，

布施方便道，慈济大乘航。

恶趣皆清静，洪名已疾匡，

胜饶繁胜族，脆弱转雄强。

正见开魔网，公平作宪章，

人人衣食足，同念药师王。（净琉璃十二大愿）

七佛药师净土通偈

善住宝海妙宝同 法幢光音光胜融

无忧自在净琉璃 圆满香积七佛通

地藏赞

嘘吸庐外光音宝，呼喻庐间水火交，

三德光明神意定，定空地狱不辞劳。

外嘘内喻过清灵，内吸外呼妙不著，

内外周圆成一实，摩尼大宝光灼灼。

药师会上尝生死，地藏巡香信也闻，

历劫怨亲齐解脱，闰七月小本无生。

琉璃光赞

我自黄庭得路行，学仙学佛总由心。

心空及第意自净，意净心空气自莹。

仙师留下真口诀，只教凝神入炁穴。

神凝已自是神人，气穴如何却未说。

妙观自在轮如意，气化金刚持海音。
意净气莹心大觉，始识空从(佛)大觉生。

昼日昭昭夜自守，东西日月闲奔走。
见暗见明只是见，昼夜明明是什么？

日月星辰与物光，光光涉入妙难量。
如如不动如来去，最胜无忧最吉祥。

神明意净定琉光，万佛千灯共此光。
七佛药师加被我，如来定力琉璃光。

一回吟

多蕘山庄午睡时，山根炳现碧琉璃
高峰日月常清静，未劫风云肆德威
一世卅年眼一瞬，三称七佛自三皈
忆从襍被离此去，直到而今拟一回

净居词

高楼连起东南陲，天工不关人为，拆除挡板，推开亮窗，请风
入吾室，虚白自生辉，关起亮窗密严，无动八风吹。

周易发微

前 言

一、本书以辩证法的观念为基础，根据原理与实践，说明时间空间之配合，与数之体用、方位、顺序、始终，此为本书对人类最大之贡献，于利用时物、改变时物有绝大关系。

二、乾坤六子之象、参之象、伍之象、参综致用之象、时间空间配合之象、元气周流之象、履八变之象，虽与前人不同，或为前人所未载，然于实用则很适合。

三、本书于六十四卦爻辞难解之处，以体用卦象作泮解，来历显明，一见了然。

《周易》一书所说“变动不居，周流六虚”，“六爻相杂，唯其时物”，与序卦之循序生灭，杂卦传之相对论，象数之错综变通，不但有原理，并且有公式。十余年来，依据原理公式验以实用，偶有所得，随时杂记，以备观玩，今检编付印，定名《周易杂观》，附《周易之象》、《周易之数》，有不合处请予指正。

简介

《周易》一书，由《易经》与《易传》组合而成，《易传》是对《易经》的解说。

(一)易经

《易经》包括卦象、卦名、卦辞、爻辞，分为上下两篇。两篇合起来共六十四卦。以乾卦为例：

☰乾上乾下	卦象
乾	卦名
乾：元亨利贞	卦辞
初九：潜龙勿用。	} 爻辞
九二：见龙在田，利见大人。	
九三：君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。	
九四：或跃在渊，无咎。	
九五：飞龙在天，利见大人。	
上九：亢龙有悔。	
用九：见群龙无首，吉。	

六十四卦，是由—与--两种称作“爻”的符号，由上而下，顺序以六画六爻构成。—称作“阳爻”。--称作“阴爻”。每卦最下方的位置，称作“初”，最上方的位置称作“上”。

乾卦全部是阳爻，坤卦全部是阴爻，凡阳爻称“九”，而阴爻称“六”。另外，乾、坤两卦还有“用九”与“用六”，以示阳爻和阴爻的变化。

由六爻构成的六十四卦，以上下各三爻为一组，上方的三爻

称为“上卦”，下方的三爻称作“下卦”。

(二) 易传

《易传》，又称《易大传》，即“十翼”，乃由十篇阐释《易经》的文章(好比羽翼)组成，包括：《彖传》(上下篇)、《象传》(上下篇)、《系辞传》(上下篇)、《文言传》(一篇)、《说卦传》(一篇)、《杂卦传》(一篇)，共十篇。

1. 彖传

《彖传》判定一卦之义，专释卦名、卦象、卦辞，而不涉及爻辞：

2. 象传

《象传》包括《大象传》和《小象传》两种。说明卦象(辞)的称为《大象传》，说明爻象(辞)的称为《小象传》。

3. 系辞传

《系辞传》是对《周易》全书的解释和发挥。

4. 文言传

《文言传》专说乾、坤两卦的丰富含义。

5. 说卦传

《说卦传》解释八卦的性质、方位、象征、意义及重卦的由来。

6. 序卦传

《序卦传》说明六十四卦的排列次序。

7. 杂卦传

《杂卦传》说明各卦之间错综复杂的关系。

(三) 六十四卦

1. 无极生太极

2. 太极生两仪

(1) 阴爻--

(2) 阳爻—

3. 两仪生四象

(1) 少阳☱

(2) 老阳☰

(3) 少阴☶

(4) 老阴☷

4. 四象生八卦

卦画	☰	☷	☳	☴	☵	☲	☱	☶
卦名	乾	坤	震	巽	坎	离	艮	兑
卦象	天	地	雷	风	水	火	山	泽

5. 八卦生六十四卦

八卦分别两两相重,即为六十四卦。八卦是构成六十四卦的基本要素,传统称之为“经卦”。每一经卦与自身及其他七卦相重,即演出六十四个“别卦”(重卦)。

六十四卦如下:

第 1 卦	☰	乾	乾为天	乾上乾下
第 2 卦	☷	坤	坤为地	坤上坤下
第 3 卦	☳	屯	水雷屯	坎上震下
第 4 卦	☴	蒙	山水蒙	艮上坎下
第 5 卦	☵	需	水天需	坎上乾下
第 6 卦	☲	讼	天水讼	乾上坎下
第 7 卦	☱	师	地水师	坤上坎下
第 8 卦	☶	比	水地比	坎上下坤
第 9 卦	☴	小畜	风天小畜	巽上乾下
第 10 卦	☱	履	天泽履	乾上兑下
第 11 卦	☳	泰	地天泰	坤上乾下
第 12 卦	☶	否	天地否	乾上坤下
第 13 卦	☲	同人	天火同人	乾上离下
第 14 卦	☵	大有	火天大有	离上乾下

第 15 卦		谦	地山谦	坤上艮下
第 16 卦		豫	雷地豫	震上坤下
第 17 卦		随	泽雷随	兑上震下
第 18 卦		蛊	山风蛊	艮上巽下
第 19 卦		茎临	地泽临	坤上兑下
第 20 卦		晋观	风地观	巽上坤下
第 21 卦		噬嗑	火雷噬嗑	离上震下
第 22 卦		贲	山火贲	艮上离下
第 23 卦		剥	山地剥	艮上坤下
第 24 卦		复	地雷复	坤上震下
第 25 卦		无妄	天雷无妄	乾上震下
第 26 卦		大畜	山天大畜	艮上乾下
第 27 卦		颐	山雷颐	艮上震下
第 28 卦		大过	泽风大过	兑上巽下
第 29 卦		坎	坎为水	坎上坎下
第 30 卦		离	离为火	离上离下
第 31 卦		成	泽山成	兑上艮下
第 32 卦		恒	雷风恒	震上巽下
第 33 卦		遁	天山遁	乾上艮下
第 34 卦		大壮	雷天大壮	震上乾下
第 35 卦		量晋	火地晋	离上坤下
第 36 卦		明夷	地火明夷	坤上离下
第 37 卦		家人	风火家人	巽上离下
第 38 卦		睽	火泽睽	离上兑下
第 39 卦		蹇	水山蹇	坎上艮下
第 40 卦		解	雷水解	震上坎下
第 41 卦		损	山泽损	艮上兑下
第 42 卦		益	风雷益	巽上震下

第 43 卦		央	泽天央	兑上乾下
第 44 卦		骝	天风骝	乾上巽下
第 45 卦		萃	泽地萃	兑上坤下
第 46 卦		升	地风升	坤上巽下
第 47 卦		困	泽水困	兑上坎下
第 48 卦		井	水风井	坎上巽下
第 49 卦		革	泽火革	兑上离下
第 50 卦		鼎	火风鼎	离上巽下
第 51 卦		震	震为雷	震上震下
第 52 卦		艮	艮为山	艮上艮下
第 53 卦		渐	风山渐	巽上艮下
第 54 卦		归妹	雷泽归妹	震上兑下
第 55 卦		丰	雷火丰	震上离下
第 56 卦		旅	火山旅	离上艮下
第 57 卦		巽	巽为风	巽上巽下
第 58 卦		兑	兑为泽	兑上兑下
第 59 卦		涣	风水涣	巽上坎下
第 60 卦		节	水泽节	坎上兑下
第 61 卦		中孚	风泽中孚	巽上兑下
第 62 卦		小过	雷山小过	震上艮下
第 63 卦		既济	水火既济	坎上离下
第 64 卦		未济	火水未济	离上坎下

(四)周易的作者

相传伏羲画八卦；周文王演八卦为六十四卦，并作《卦辞》和《爻辞》。亦有人认为《卦辞》为文王所作，而《爻辞》为周公所作。《易传》为孔子所作。

序卦研究

序卦传

(上篇)有天地,然后万物生焉。盈天地之间者,唯万物,故受之以屯。屯者盈也。屯者物之始生也。物生必蒙,故受之以蒙。蒙者蒙也,物之稚也。物稚不可不养也,故受之以需。需者饮食之道也。饮食必有讼,故受之以讼。讼必有众起,故受之以师。师者众也。众必有所比,故受之以比。比者比也。比必有所畜也,故受之以小畜。物畜然后有礼,故受之以履。履而泰,然后安,故受之以泰。泰者通也。物不可以终通,故受之以否。物不可以终否,故受之以同人。与人同者,物必归焉,故受之以大有。有大者不可以盈,故受之以谦。有大而能谦,必豫,故受之以豫。豫必有随,故受之以随。以喜随人者,必有事,故受之以蛊。蛊者事也。有事而后可大,故受之以临。临者大也。物大然后可观,故受之以观。可观而后有所合,故受之以噬嗑。嗑者合也。物不可以苟合而已,故受之以贲。贲者饰也。致饰然后亨,则尽矣,故受之以剥,剥者剥也。物不可以终尽,剥穷上反下,故受之以复。复则不妄矣,故受之以无妄。有无妄然后可畜,故受之以大畜。物畜然后可养,故受之以颐。颐者养也。

不养则不可动,故受之以大过。物不可以终过,故受之以坎。坎者陷也。陷必有所丽,故受之以离。离者丽也。

(下篇)有天地,然后有万物;有万物,然后有男女;有男女,然后有夫妇;有夫妇,然后有父子;有父子,然后有君臣;有君臣,然后有上下;有上下,然后礼仪有所错。夫妇之道,不可以不久也,故受之以恒。恒者久也。

物不可以久居其所，故受之以遁。遁者退也。物不可终遁，故受之以大壮。物不可以终壮，故受之以晋。晋者进也。进必有所伤，故受之以明夷。夷者伤也。伤于外者，必反其家，故受之以家人。家道穷必乖，故受之以睽。睽者乖也。乖必有难，故受之以蹇。蹇者难也。物不可终难，故受之以解。解者缓也。缓必有所失，故受之以损。损而不已，必益，故受之以益。益而不已，必决，故受之以夬。夬者决也。决必有所遇，故受之以垢。垢者遇也。物相遇而后聚，故受之以萃。萃者聚也。聚而上者，谓之升，故受之以升。升而不已，必困，故受之以困。困乎上者，必反下，故受之以井。井道不可不革，故受之以革。革物者莫若鼎，故受之以鼎。主器者莫若长子，故受之以震。震者动也。物不可以终动，止之，故受之以艮。艮者止也。物不可以终止，故受之以渐。渐者进也。进必有所归，故受之以归妹。得其所归者必大，故受之以丰。丰者大也。穷大者必失其居，故受之以旅。旅而无所容，故受之以巽。巽者入也。入而后说之，故受之以兑。兑者说也。说而后散之，故受之以涣。涣者离也。物不可以终离，故受之以节。节而信之，故受之以中孚。有其信者，必行之，故受之以小过。有过物者，必济，故受之以既济。物不可穷也，故受之以未济，终焉。

学《周易》当自《序卦》始。夏有《连山》，商有《归藏》，其经卦皆八，其别卦皆六十四，而为序不同，又皆不传。为（西汉）京氏学者，不得全书，以意推测，或且入于《连山》；为（西汉）焦氏学者，又不得全书，以意推测，或且入于《归藏》。非汉人（汉代人）象数不足取，取之不归于《序卦》，泛滥滋惑已。

今《周易》之辞，皆文周所系。《序卦》之传，则孔子之文。必先通卦序，而后《系辞》可读，象数可取也。先通《序传》，而后易理可窥，象数可用也。宋人言理，不识象数，其有得于周孔之理者几何？多为理学家之理耳。清人尊汉学，侈言象数，而于《序卦》无发明，更立卦例，益自支离，徒俛钉其象数而已。吾于是为《序卦》研究。

或曰《序卦传》非孔子作。又曰虽为孔子作，亦非孔子之精。于是《序卦传》遂不为经生所重。虽包蒙吉有“学易始于《序卦》终于《杂卦》”之说，而后世独尊程朱，其说亦不行。唯有明来氏（来知德）沉思巫峡二十九年，以错综说易，颇得梗概，注《序卦传》曰：“《序卦》非为理设，乃为象设，如井、蹇、解、无妄等卦辞，使非《序卦》、《杂卦》则不知文王之言何自而来。自孔子没，历秦汉至今日叛经者，皆因不知《序卦》、《杂卦》也。”又曰：“‘物不可穷’，乃一部《易经》之本旨。故曰‘物不可以终通’，以至‘终离’。言‘物不可’者十一。”其言虽简，诚足为研究《序卦》者起信发端矣！今引而申之。

（一）

《十翼》一字一句无不理象数三圆融具足，而于《系辞传》中详及易数；于《说卦传》中详及易象；此《序卦传》所言，则皆本于象数之易理也。《序传》所言之理既皆本于象数，不独井、蹇、解、无妄等卦辞可解，则六十四卦《系辞》之理，亦皆待《序传》解之。

来氏所谓非为理设乃为象设者，夫约意在明《序传》非为空理而设，乃本于象数而言也。观其下文可知。然来氏于象数，亦未精审，故言之多殊也。原《彖》《象》之辞，参错互见，索解不易，自注疏凿空，尤多费解，摸象失真，解尤离奇，几使《易经》为不可卒读之书。故惟有求之《序传》，庶以明其不离象数之理耳。

(二)

《序传》言理，象数自在其中。所言又皆人事，为人道立极，不同于夏之天道、殷之地道也。地道流弊，尊鬼轻人。文王悲天悯人，乃序《周易》；孔子宪章之，正“惟精惟一”之所在，孔子之至精者也。乌可以其言之平易近人而藐然轻之？且其平易者，即至精之所蕴，来氏独得其间，曰“言‘物不可’者十一”。不独“言‘物不可’者十一”也，引而伸之，《序传》之变文，皆依卦序之象数，发其理之蕴，将见其精中之至精者矣。《序传》有曰“必……故”者，有曰“不可不…故”者，有曰“然后……故”者，有曰“不可以终……故”者，变文甚多，皆随象数以为变。其象数相承者，则同文以序之。凡此三五字，皆不应平易读过，若作后世文章滥用虚字者一例看过，不惟失其象数，即其一端之理亦不可通，必将以为非孔子作，或非孔子之精也。其中尤以变文为要。变文者，所以示象数之变，亦即所以示人因变应物之道也。古人文言无一字虚用，易理精微亦无一毫妄想。且就卦序求之。

屯蒙(自既济、未济来)

屯者，物之始生也。物生必蒙，故受之以蒙。蒙者，蒙也，物之稚也。

屯蒙一综，为全易中之一环节。综以成环，节以为度。序一环节，则曰“必”曰“故”。

蒙者蒙也，释卦名。文王序《周易》，有《周易》之理，即理以正名。故孔子《序传》明《周易》之理，亦必释卦名。名正而后言

顺，顺序以终。下文同此，或释或不释者，或仍旧名，或新命名，或为物象而易知，或为即物以穷理也。

需讼(自泰、否来)

物稚不可不养也，故受之以需。需者饮食之道也。饮食必有讼，故受之以讼。

自泰否来者与自既、未来者不同，故《序传》必变文以示。自既未来者，自然之数，必然之象，则曰“必”曰“故”而已。自泰、否来者，虽亦自然之数必然之象，然《周易》之序重在人事，人当屯蒙之世，知识幼稚，饥馑逼迫，不足则争，国家必乱。治世之人，知不可不养也，必调其经济，知必有讼也，必和其战争，是为人事之最大者，亦即《周易》之最精者也。

需讼天水上下，象数变化多端；在天道地道之易，说理当别有在；若在《周易》，则于《序传》变文曰“不可不……故”，曰“必有……故”，以成其人道之易序也。且其象数，需为泰卦五爻之变，讼为否卦二爻之变，二五中爻，故需讼为人类序建中立极之道。

需讼一综，而不可不养者，前承于蒙，必息其讼者，后启泰否十卦，唯战争不起，天下太平矣。象数皆本物言，唯物如此，故象数如此，亦即现实如此也。卦以象数序，象数如此，故卦序如此，则《周易》之序，明人事之变者，故《序传》明《周易》之理，亦必有此变文。

师比(坤二五爻变)

讼必有众起，故受之以师。师者，众也。众必有所比，故受之以比。比者，比也。

小畜履(乾三四爻变)

比必有所畜，故受之以小畜。物畜然后有礼，故受之以履。

泰否(天地中爻)

履而泰，然后安，故受之以泰。泰者通也。物不可以终通，故受之以否。

同人大有(乾二五爻变)

物不可以终否,故受之以同人。与人同者物必归之,故受之以大有。

谦豫(坤三四爻变)

有大者不可以盈,故受之以谦。有大而能谦必豫,故受之以豫。

合若干小环节,成一中环节,是为泰否之十卦(即上述自师卦至豫卦)。

凡一综环节,循还已周,何以承其前而启其后哉?故《序传》于两环前后接续之交,为文以连之。前后之环,象数变异者,《序文》必变,如前两综是。其前后之环,象数变同者,则序文多同,今泰否之十卦是也。泰否之十卦皆乾坤所变,故师、比、小畜同曰“必有……故”。而后小畜之综履,与中交之泰,同曰“然后……故”。中交之综否,与正卦之同人,又同曰“不可以终……故”。合三综前后,以同文连之,以成天地之中交泰否。泰否者,合十卦而成中环之中心也。其前四卦与其后四卦,亦于是相错以序。其前四卦,既同文以序其连,其后四卦,乃变文以序其错。同人大有错师比,谦豫错小畜履。同人之综卦大有曰“必……故”,于正卦(同人)为变文,于师比为同文。正卦谦曰“不可以……故”,综卦豫曰“而能……必……故”,“而能”为正卦“不可以”之反,变文以序其错;“必……故”又同于师比小畜,同文以序其连,不同何以序其连续?不变何以成其相对?连续、变化之终极,以致生活秩然谓之礼,天下安然谓之泰也。终极者,连续之中心。中心者,变化之未已。故又于否于同人曰“物不可以终”也。泰而否,否而泰,皆天地水火之自然象数。在《周易》不泥象数,唯重人事,虽曰天人相应,亦曰人定胜天。故自屯卦以来之《序传》,曰“不可不养”,曰“必有讼”,曰“必有众起”,曰“必有所比”,曰“必有所畜”,曰“然后有礼”,曰“然后安”,曰“不可以终

通”，曰“不可以终否”，曰“与人同者物必归焉”，曰“不可以盈”，曰“有大而能谦必豫”，以至《序传》未济之终，皆言人事贞胜之道也。

随蛊（四隅初合）

豫必有随，故受之以随。以喜随人者必有事，故受之以蛊。蛊者事也。

随蛊之“必有……故”，于谦之“有……而……必……故”，为同文。一“而”字又有其同中之不同者在，是于同文中有变。同文序其相连，又有变者，随蛊为水火以风雷之交，不同于泰否为天地水火之交也。然何不变文以序哉？曰：亦唯同中有变耳。天地之交即水火之交，水火之交既以风雷，则天地之交以水火者，亦必同以风雷。故天地中交（泰否）十卦，天与火上下者为同人大有，地与水上下者为师比，天与风泽上下者为小畜履，地与山雷上下者为谦豫也。屯蒙以至既未，无非天地水火之交，其一阴一阳之往来，皆即风雷山泽之变，唯其皆天地水火之交，故天地中交（泰否）十卦，必序于随蛊之前。唯其皆风雷山泽之变，故随蛊一综，必序于天地中交（泰否）之后。此循序以次者，只用同文以相连，即其同中有变，亦只用一“而”字以示异而已，不可变文。

历来研究象数者，于随蛊之序最难理会。已知随蛊为四隅之初合矣，而不求之《序传》之文，以通其理，乃以为春秋对待之交，既不归于《序传》，又不会于卦爻系辞，是不屑于《序传》寻文数字之求者，终不得孔子之以寻常三五字，随象数为同变，而明易理之精也。

《序传》明随蛊之理最精。随次豫，豫内坤外震，内坤为民众而震动在外，象治世者必内和民众，外有举动。民众既和，随之外动，故曰“豫必有随”也。泽雷随，震为动，兑为悦，象民众之动，皆喜悦随之，故又曰“以喜随人者必有事”也。山风蛊，艮止

巽伏，民动既止，国事乃理，而后临大可观焉。凡《序传》明人事之理，本于象数，其精皆如此。

临观(泰否变，二阳之卦)

有事而后可大，故受之以临。临者大也。物大然后可观，故受之以观。

噬嗑贲(坎离错变，三阳之卦)

可观而后有所合，故受之以噬嗑，嗑者合也。物不可以苟合而已，故受之以贲。贲者饰也。

剥复(乾坤错变，一阳之卦)

致饰然后亨则尽矣，故受之以剥。剥者剥也。物不可以终尽，剥穷上反下，故受之以复。

无妄大畜(泰否变，二阴之卦)

复则不妄矣，故受之以无妄。有无妄然后可畜，故受之以大畜。

临、观、噬嗑、贲、大畜之《序传》皆有一“可”字，与蒙序“不可以”之“可”字及大有“不可以”之“可”字同。可者将然之辞，不可者不然之辞，不可不者必然之辞。至于曰必，则事之当然者。曰“然后”，则事之已然者也。其序不可紊，皆本于象数，所以示人贞胜之道也。道在唯物，有是物乃有是象数，有是象数，乃有是“可”“不可”之理，于是《序传》乃以一“有”字与一“可”字相为生成、相为终始、相为循环之序。饮食必有讼，讼必有众起，众必有所比，比必有所畜，乃至豫必有随，随必有事，皆此道也。

《序传》又以一“则”字与“然后”字示同中变文。两辞同示变之既成，而“然后”字序“有”字后，“则”字序“可”字后，以“然后”示物变之成象数，以“则”字示事变之成也。虽然，所谓成者，一环节耳。天地不息，水火无穷，是故每一小环节与每一中环节之终，必有“不可以”或“不可以终”之文，以示变之循环，终而复始者也。今临之“然后”、“可”、“故”，观之“而后有”、“故”，噬嗑之

“不可以”、“故”，贲之“则”、“故”，剥之“不可以终”、“故”，复之“则”、“故”，无妄大畜之“然后可”、“故”，皆可于此求其通矣。唯于剥复之间忽加“剥穷上反下”，兀然一语，于六十四卦序中唯此处有此特笔，为变文中之大变。可知孔子之《序传》，非苟焉作也，以三五字同变其文，皆本象数以明易理也。象数之变，起止于剥复，故以此特笔，示人大小环节之象数起止于此也。《杂卦传》曰：“震起也，艮止也。”复初一阳，即震之一阳；剥上一阳，即艮之一阳也。震起艮止，即剥复之“穷上反下”也。若无此一句，则人将迷闷于节节之环中，不得前进。亦只此一句，则人当知六十四卦之象数，处处有之，乃至卦有参伍，爻有往来，篇分上下，文有同变，亦无非此“穷上反下”一句而已。剥上果实，烂而不食，是穷上矣；以其核心，反下坤中，再生产矣。此天地生生之仁，即复《象》所谓：“复，其见天地之心乎！”此之心，即果实核心之仁，乃唯物之理，非唯心之论也。

是故《序传》之精，于象、于数、于卦辞、于爻辞，其理一贯，一言而全体大用俱显。犹谓非孔子作、非孔子之精，诚不知如何说起。

颐(震艮之合)

物畜然后可养，故受之以颐。颐者养也。

大过(巽兑之合)

不养则不可动，故受之以大过。

颐与大过，综不变，不成环节。颐为阳往终始，大过为阴来终始。序此以为上篇之壁。

颐次大畜，同文曰“然后可……故”；大过错颐以次，变文曰“不……则不可……故”，文为变之又变，以示唯大过与颐，错而又变，以成咸恒，乃开下篇之端也。于是颐大过为壁者，变而为枢纽。颐大过之不成一小环节者，变而合上下两篇以往来，成一圆满之大环矣！变文之精，凡愚不能赞一辞。

坎(经卦)

物不可以终过,故受之以坎。坎者陷也。

离(经卦)

陷必有所丽,故受之以离。离者丽也。

《序传》于乾坤无言,交之体也;于坎离震艮巽兑六经卦皆有言,交之用也。交之用,有象有数,即得言其理,而用之象数,亦即体之象数,用之理,亦即体之理,于是无言而有言,故《序传》首“有天地”三字,而万物之生,在于阴阳相交,生生不已,阳往则阴来,阳动阴亦动,唯动而无静。所以易之理,是动之逻辑也。对阳曰阴,除动无静,阴阳两动。何以状是两动哉?《序传》于坎曰“不可以终”,阳动而生生也;于离曰“必有所丽”,阴动而生生也。于是序坎离于上下两篇之中,起上篇之乾坤,迄下篇之既未,皆由是动动而不息,生生而不已。六十四卦之往来,由是有其序;六十四卦之象数,由是有其理;而《序传》之变文得以言也。

咸恒(大过卦变)

夫妇之道,不可以不久也,故受之以恒。恒者久也。

下篇之首,亦唯“有天地”三字。上篇首“有天地,然后万物生焉”,故知《序传》之理皆自交生而言。下篇首“有天地,然后有万物”,故知《序传》之言,皆自“有”而言,非凭空而言也。“有万物然后有男女”、“有夫妇”,乃至“有上下”,于是有其象有其数乃至有其理。自“有”而言者,言皆有物,非唯心论也。下篇首咸卦。咸者感无心也,不可思议也,拟议即非也,开口不得也。故《序传》于咸卦亦无言。《序传》诚不思议哉?于乾坤无言,极之本质,不可言也。于咸无言,无心之感,不可言也。无则不可言,言必有物,于是自“有万物,然后有夫妇”之恒卦言之。恒之“不可以不……故”,于颐之“不……则不可……故”,为变文。盖恒卦自颐大过错变来,示有其象数乃有是理也。

遁大壮(泰否变,错临观)

物不可以久居其所，故受之以遁。遁者退也。物不可以终遁，故受之以大壮。

晋明夷(泰否变，错需讼)

物不可以终壮，故受之以晋。晋者进也。进必有所伤，故受之以明夷。夷者伤也。

遁大壮、晋明夷皆自泰否变，皆错在上篇。临观之错遁大壮，遁大壮即临观之交终。需讼之错晋明夷，晋明夷即需讼之交终。终而复始，故于大壮曰“不可以终”，又于晋曰“不可以终”，而遁承前卦之恒，故曰“不可以久”，明夷当晋之不止，故曰“必有所伤”。凡诸“故”字，皆明象数之故，皆明理唯其物之故。是故言象数者不归《序传》，则象数必泛滥而不得其理。言易理者不知唯物，则其理必唯一端之妄执。如“夫妇之道不可以不久也”，学者执之，遂横生“饿死事小，失节事大”之主观。再读遁《传》“不可以久居其所”，遂主观用事，妄以为非孔子之作，或非孔子之精矣。而不知遁《传》“不可以久居其所”之上明明有一“物”字，且即以夫妇亦物之一端言之，夫妇能长有其青春乎？夫妇不生育而为父母乎？夫妇永不质变而死乎？是夫妇亦有遁之理也。执夫妇之一端者，乃妄作一端之理。若《序卦》之理，周遍含融，岂止有一端之理哉？是又不可不辨。

家人睽(既未变错)

伤于外者必反其家，故受之以家人。家道穷必乖，故受之以睽。睽者乖也。

蹇解(既未变错)

乖必有难，故受之以蹇。蹇者难也。物不可以终难，故受之以解。解者缓也。

家人睽、蹇解皆自既未错变，此二综为诸水火二卦之中互。说中爻者，于此最难分析。人又多以下篇之损益当上篇之泰否，谓皆次第十二，以为得数。其数何来？于象无征，其数何用？理

亦不明。文王之序，何必为此无谓之对称哉？文王序乾坤中交于上篇之先，序坎离中交于下篇之末。此家人睽蹇解四卦，为坎离动变之中互，故二综又中互既未，若当于泰否之中交，亦不为对称。中交者，交之既成；中互者，交之未已。故家人曰“必……故”，睽曰“必……故”，蹇曰“必……故”，皆交之未已也。然未已之数，亦必有尽，故解曰“物不可以终……故”，若其象错分上下篇者，泰否相错，并在上篇；家人睽与蹇解相错，又并在下篇。可知文王之序，杂而不越，不为无谓之对称，序亦必变文以称也。二篇除经卦壁卦外，又有咸错损、恒错益同在下篇者，然错而不综，序之不并，象数又变，理又有在。孔子韦编三绝，《序传》又有所明，变之未已者，又当求之小已。

损益(颐卦变)

缓必有所失，故受之以损。损而不已必益，故受之以益。

咸恒为大过变，领八卦四综，序大过之阳动，及其终始循环者也。损益为颐变，领八卦四综，序颐之阴动，及其始终循环者也。上篇序天地之交，先序泰否，其序次以中。下篇序坎离之交，后序既未，其序次以对。以中者其错皆分在上下，以对者其错则列序于中。故咸恒隔八卦与损益对错，而损益之前，家人睽又与蹇解对错。家人睽、蹇解之错，其中互为既未，则序下篇之中，以示下篇坎离往来之中心。若咸恒损益之错，其中互为动之终始，分领八卦，序于中心之前后也。前后相生，循环不已，故于损曰“而不已……必……故”。此“而不已……必……故”为变文之始见，此之变文，亦唯于损益十卦屡见之，象数之变如此，故必有此变文。

夬姤(乾坤错变，一阴之卦)

益而不已必决，故受之以夬。夬者决也。决必有所遇，故受之以姤。垢者遇也。

萃升(泰否变，二阳之卦)

物相遇而后聚，故受之以萃。萃者聚也。聚而上者谓之升，故受之以升。

困井(坎离错变，三阴之卦)

升而不已必困，故受之以困。困乎上者必反下，故受之以井。

革鼎(既未变终，屯蒙之错)

井道不可不革，故受之以革。革物者莫若鼎，故受之以鼎。

此八卦皆兑与天地水火相上下者。曰“而不已必……故”，曰“而后必……故”，易数如是也。曰“而上……故”，曰“上者必反下……故”，易象如是也。于革曰“不可不……故”，理唯象数也。于鼎曰“莫若……故”，为极变之文，六十四卦惟鼎与震用之；用之鼎者，屯蒙错革鼎，示天地水火之交，始终于此矣。

震艮(经卦)

主器者莫若长子，故受之以震。震者动也。物不可以终动，止之，故受之以艮。艮者止也。

渐归妹(四隅终合)

物不可以终止，故受之以渐。渐者进也。进必有所归，故受之以归妹。

丰旅(火之动止)

得其所归者必大，故受之以丰。丰者大也。穷大者必失其居，故受之以旅。

巽兑(经卦)

旅而无所容，故受之以巽。巽者入也。入而后说之，故受之以兑。兑者说也。

涣节(水之悦入)

说而后散之，故受之以涣。涣者离也。物不可以终离，故受之以节。

震曰“莫若……故”者，示一阳之动，水火风雷之变，终始于

此也。震者动也，艮者止也，震艮皆经卦，于艮曰“不可以终动”，又曰“止之”，为经卦之变文也。是为震艮一阳动往之终始。

渐曰“不可以终……故”，归妹曰“必有……故”，渐者进也，止而进，进而归也。

丰旅皆曰“必……故”，是为火与一阳动往之终始。

巽者入也，兑者说也。巽曰“而无所容……故”，兑曰“入而后说之，故”，是为一阴动来之终始。

涣曰“说而后……故”，节曰“不可以终……故”，是为水与一阴动来之终始也。

渐归妹四隅终合，为天地之大归魂卦，领八卦又成一大环节。渐之进，领震艮之一阳；归妹之归，领巽兑之一阴；渐归妹之三阴三阳，又领丰旅之三阳，涣节之三阴。是渐归妹十卦者，总明鼎新之震主，终是一阴一阳往来，以成其生生之不息，所谓“主器者莫若”也。自屯蒙至革鼎，既序天地水火之交，成一大环节矣。此渐归妹十卦乃序震巽之交，水火之所以交风雷者在此；天地之所以交水火者，亦即在此。此十卦成之大环节，为全易变通之枢纽。前一大环节最后之鼎，即后一大环节最初之震。故《序传》于鼎震二卦皆曰“莫若”。革故即改革，鼎新即建设，而震即生生之仁，犹之谓改革莫若建设，建设莫若生产也。于是以通剥复之道，为全易变通之枢纽矣。总六十四卦之一阳一阴往来，其象其数其理，皆当作如是观。

中孚小过(自天地中交来)

节而信之，故受之以中孚。有其信者必行之，故受之以小过。

循环之道，无始无终。终者不可以终，动变复始于其中矣。故中孚、小过自天地中交来。天地中交，终始于一阴一阳往来之一一环节。《序传》之文，同变于一一环节之象数。故于中孚曰“节而信之”。《序传》之终即卦序之又始，此同变之文即环节之

信也。

于小过曰“必行之”，是文王、孔子皆教人实践之，教人把握一一环节，而践履其真实。盖小过之卦自天地中交“履”动变而来也。卦名小过者，过非错误之谓，小过伍而错，成大过。大过谓大过乎中，为动变之终，故序上篇之壁，示乾坤之交终。小过谓小过乎中，为动变之始，故序下篇之壁，当既未之前也。壁卦之壁，作界字用，可接受之。若以“错误”释过字，或以“过乎常人”释过字，不明象数原理，过执一端，且使卦序不得贯通，则必须批评之。

明象数，为认识世界也；序易理，为改造世界也。如昔人谓卦气起于复初，又有谓卦气起中孚者，两说皆于象数分析有当，后学则不知何从。今读《序传》，知复在上篇之理，则知世界之必须改造；知中孚之前（先于）既济，则知改造之必有重点。象数虽变，原有共存之理，惟必明其真理，践履乃实。

既济未济（乾坤参亦坎离伍）

有过物者必济，故受之以既济。物不可穷也，故受之以未济终焉。

象数繁赜，其理隐显，研究以来，千言万语不尽其千万之一，揆诸易简之义，文王当日序卦必有其易简之道矣。孔子知之，《系辞传》曰“参伍以变，错综其数”，此文王自有之卦例，安用后人假设哉！卦序之终既未，明示人参伍错综之道矣。既未为乾坤之参，又为坎离之伍，又既未相错，又既综则未，未综则既，而参伍错综之象数，不假千言万语也。《序传》明其易简之理，知小过乎中者动变之始，节节前进，行行不息，终必有济，民众有养，天下安泰矣。此所以于既济曰“必济，故”，示坎离动变之终也。

《序传》言“物不可以终”者凡十，故又受之以未济，终而复始矣。此所以卦序为合无数小环节成一大环节，又合无数大环节成一更大环节，如是乃至成一最大圆融之环节而无穷尽也。故

《序传》之未济，又变“物不可以终”之文为“物不可穷也”，卦序至于无穷尽，于是终焉。《序传》至于无穷尽，亦于是终焉矣。

(三)

易理无虚伪，皆本于象数。象数无虚设，皆本于物。故《序传》之理，皆本于物而言。曰“有天地然后万物生焉，盈天地之间者唯万物”，曰“屯者物之始生也”，曰“物生必蒙，物之稚也，物稚不可不养也”，曰“物畜然后有礼”，曰“物不可以终通”，曰“物不可以终否”，曰“物必归焉”，曰“物大然后可观”，曰“物不可以苟合而已”，曰“物不可以终尽”，曰“物畜然后可养”，曰“物不可以终过”，此本于物而言在上篇者也。曰“有天地然后有万物，有万物然后有男女”，曰“物不可以久居其所”，曰“物不可以终遁”，曰“物不可以终壮”，曰“物不可以终难”，曰“物相遇而后聚”，曰“革物者莫若鼎”，曰“物不可终动”，曰“物不可以终止”，曰“物不可以终离”，曰“有过物者必济”焉，曰“物不可穷也”，此本于物而言在下篇者也。

总上下两篇之言，有“物”字者，固本于物而言，无物字者亦皆即物之动变、物之进退、物之屈伸、物之上下，以明理之不可、事之济未济也。是则无一句无一字不本于物而言者也。

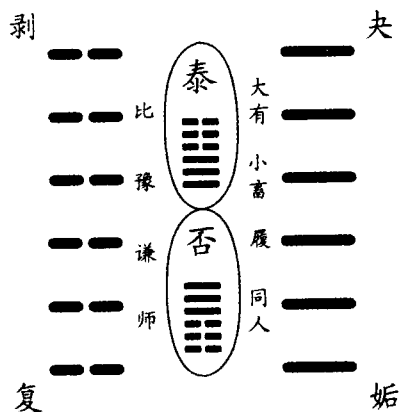
《易传》无一句不本于物而言，亦即无一字不本于物之象数，乃至三五动字(动词)状字(副词)，亦无不即象数之动变，以为同变者。是又研究易理者，必求之象数，研究象数者，必归之《序传》者也。是故古今谈易之书，凡不本象数之理，皆当以是批评之；凡归于《序传》之象数，皆当以是接受之也。而后，汉学家之辛勤钩稽，后人得以承其绪矣。理学家之虚伪榛塞，其蒙弊群众、晦盲真理者，数百年来使中国文化几于没落，亦得以是廓清之；其有一端之理，数百年来维系人群以成今日之善良品德者，亦得以归纳之于《周易》济世之真，而演绎之于大同之世也。所

谓批评而接受之者，不当如是乎？

凡易经卦之八，所以成别卦之六十四者，在参伍以变；六十四卦之序，所以为《连山》《归藏》《周易》之不同者，在错综其数。“参伍以变，错综其数”，孔子于《系辞传》中言之，实为卦序及《序传》之大本，详释于《系辞传》中，文繁不录。

今以汉学家卦变、爻变之说，明卦序一阴一阳之动变，以证《序传》之所以同变其文者。

卦变者，两卦对错而变。乾六爻皆阳，坤六爻皆阴。单在本卦，无所交往，必合两卦以往来。故乾坤两卦，对错往来，变十二卦成中爻泰否。



(两参皆三阴三阳，分聚上下，故参亦同伍。)

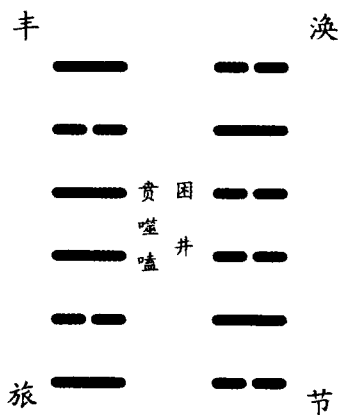
艮巽参成否，震兑参成泰。

乾上坤下成否，坤上乾下成泰。

(纯三阳同一阳，纯三阴同一阴，上下伍，亦同参。)

剥复在上篇，主阳往终始，夬姤在下篇，主阴来始终，中八卦夹泰否左右，皆乾坤中爻往来，一阳一阴之动变，所以成天地之中爻者也。

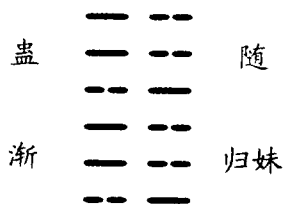
坎离对错，一阴一阳往来，变成八卦：



（坎离中爻即乾坤中爻，动变成卦皆同，已在乾坤卦变中，故只变得八卦。）

丰旅为火与山雷之卦，涣节为水与风泽之卦，皆坎离初上往来，为水火以一阳一阴动变之始，故在既未之前，亦在震艮巽兑之中，为小过之所以过，中孚之所以孚也。困井噬嗑贲，为坎离三四爻往来，主人位之变动，当中互之正中，故困井在下篇中，噬嗑贲在上篇中也。

震巽对错与艮兑对错综同，故两错二五往来，得卦皆同，其一阴一阳之动变，得四卦：









震巽艮兑之初上爻，即乾坤之初上爻。

变卦皆同，已在乾坤卦中，故只得四卦。

随盍四隅初合，故在上篇，继天地中爻之后，渐归妹四隅终合，故在下篇，在水火中爻之前。

泰否一阳一阴之往来，成十二卦：

萃		大畜
晋		需
观		大壮
遁		临
讼		明夷
无妄		升

需讼临观无妄大畜在上篇，晋明夷遁大壮萃升在下篇，初上成综，二五成综，三四成综。六十四卦中，凡错分上下，变易成综者皆如此，为阴阳往来循环无端之大法。







既济未济一阴一阳之往来，成八卦：

解		家人
(讼)		(明夷)
蒙		革
鼎		屯
(晋)		(需)
睽		蹇

(既未二五爻变同，成需讼错晋明夷，故只得八卦，余可类知。)

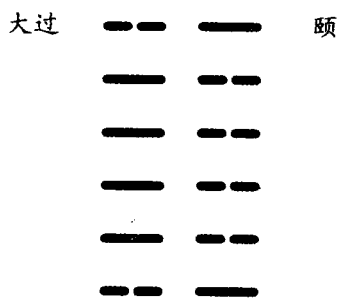
屯蒙在上篇，错革鼎在下篇，为既济未济变易之始终。家人睽蹇解皆在下篇，为坎离卦变之中互，亦既未三四两爻之变也。

颐大过一阴一阳之往来，成四卦：

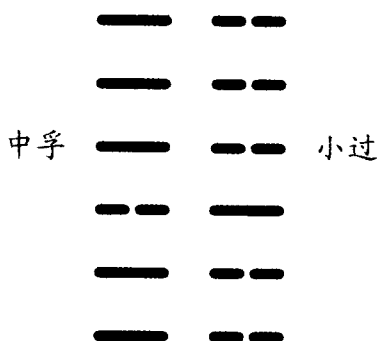
		
恒		益
		
		
咸		损
		

损益之山雷皆阳卦，咸恒之泽风皆阴卦。颐大过者上篇之壁，变咸恒开下篇之端。咸恒亦错损益，皆相对以变，故皆在下篇。

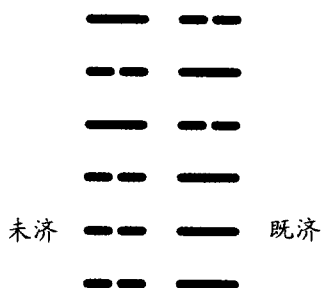
复姤上爻变颐大过，剥夬初爻变同：



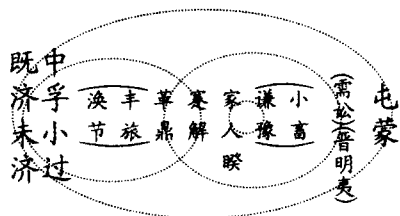
谦豫错小畜履，三四爻变同成中孚小过；



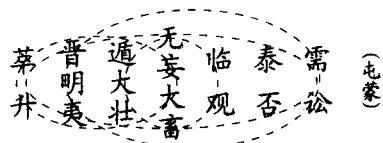
需讼错晋明夷，中爻变成既济未济。



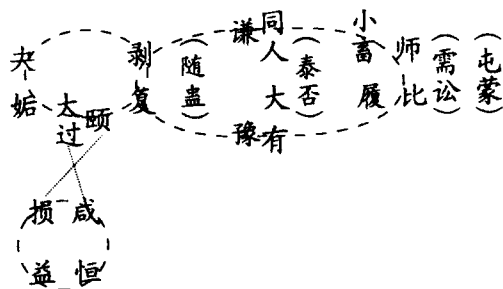
卦变既成，先结小环，即一综之卦是。次结大环，自水火中交之既未，以迄天地之中交，成一大环。



又自天地中交之泰否，以迄水火之中交，成一大环。



又以乾坤一阳一阴卦，成一大环，错入下篇。



又以坎离卦变为一大环。



又以四隅卦变，为一大环。

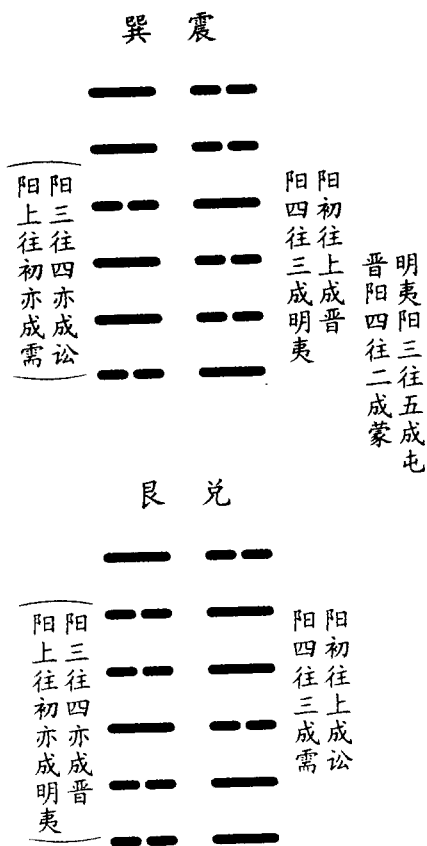


最后合诸大环，以八经卦节次其间，谓之卦序。是知卦序不应以单纯平面之有首尾者视之，当知其大小环节之终而复始，乃可以求《序传》所明动变之理也。

爻变者，本卦六爻之正。一阳一阴之卦，虽之正而变，终是一阳一阴。二阳二阴之卦，虽之正而变，终是二阳二阴。三阳三阴之卦，一爻之正亦然。凡六爻之正，皆内卦与外卦往来，初往四上，上往三初，二五往来，三四往来，二亦与四上往来，五亦与三初往来，阳必往阴，阴必来阳，阴阳交易，是为之正大法。唯其不出本卦，必与卦变兼言。自来言爻变者，每疏于卦变，遂致象数分歧；言卦变者，又每忽于爻变，遂使全易之理不可通矣。

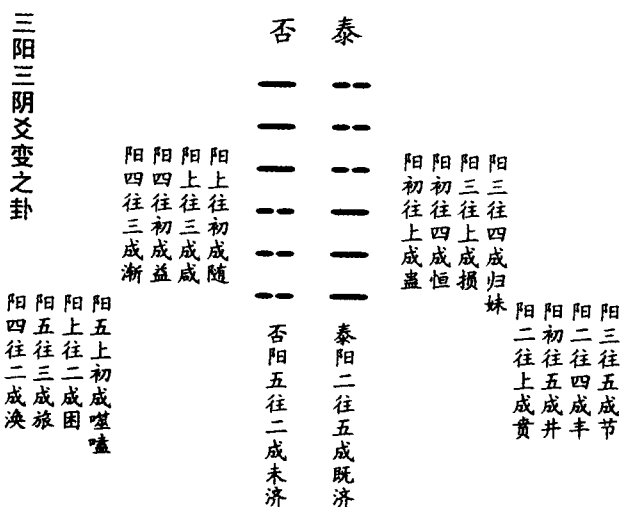
爻变之用，在三阴三阳之卦，一变而成既济，所谓六十四卦贞既济者，即易理之大用，贞胜之道也。

自一阴一阳之震巽艮兑始：



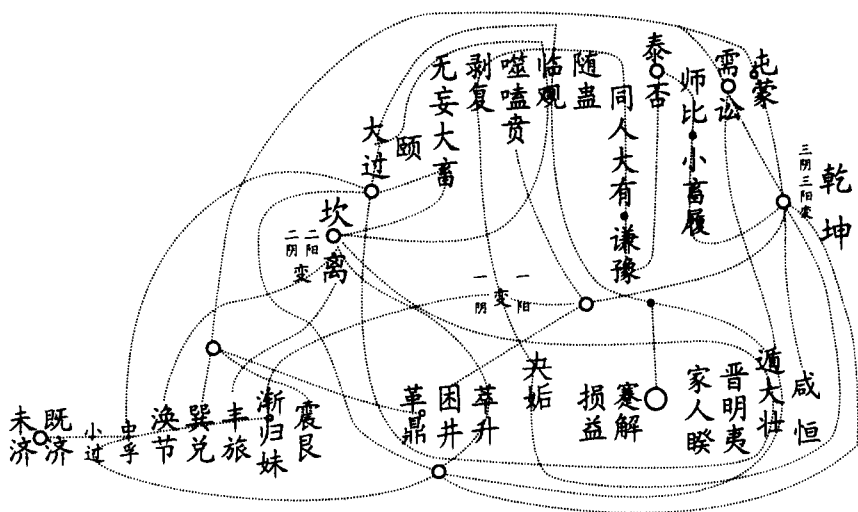
传》者，不可不注意及之。

《序传》言“物不可以终”者凡十，于一阳一阴之变曰“物不可以终动”、“终止”也，于二阴二阳坎离之变曰“物不可以终遁”、“终壮”、“终尽”、“终难”也，于乾坤之变曰“物不可以终离”、“终尽”也、“物不可以终通”、“终否”也，今一一依次注于卦序之下，以见卦变爻变之有合，是《序传》必为孔子之精也。又由是而推《序传》一一同变之文，以见其一—有合于卦爻之变，将益见《序传》诚孔子之至精者矣！



(既未与泰否二五往来各成中爻亦中爻一贯)

卦序以爻变各线联络成环



学《周易》于理象数三(者),缺一不可。易之象,不在于金车玉铉,而在动变往来;易之数,不在于勾股乘方,而在参伍错综。参伍错综之数,即生于动变往来之象;动变往来之象,亦即生于参伍错综之数。即象即数,而理亦即在其中。是故学易者穷理必本于象数,而象数之设即所以成其理者也。有不明象数而自是其理者,曰“将以为天地立心,生民立命也”,于是千百年来,天地否塞,民不堪命矣!有不明易理而驰骛象数者,歧于占卜,流于星命,为迷信张目,于文化无与。然则吾何以学之哉?晚近西欧哲理,多以科学所得为其象数,故言皆有物,虽非上古之易所能同,其义亦时有可通,故吾言或及之,亦无以是为羔雁。之意,实则《周易》之理,自有其难言者矣。言如孔子,只三五字,如天马行空,如香象渡河,理与象数,精蕴毕具。宋人不肯一口吸尽西江,犹以为非,吾言疵累,岂足论计。生逢穷极必变之世,居有饥溺胥同之心,触目纷纷,皓首兀兀,仰之钻之,舍《序传》吾无以学易也,吾于是为《序卦研究》。

庞公偈

日用事无别，惟吾自偶偕，
头头非取舍，处处没张乖，
朱紫谁为号，丘山绝点埃，
神通并妙用，运水及搬柴。
护生须用杀，杀尽始安居。
会得个中意，铁船水上浮。

（湛愚老人曰：将世法佛法丢开，而不牵扰于心者即杀也。）

《心灯录》抄

斯道只要孤立无侣，乃绝顶妙义。未发明者能孤立无侣，自然得悟。已发明者能孤立无侣，则速于成就。

到孤时便闷便昏，闷是好消息，乃返本还原之路。闷相在前，诸妄皆退。闷久则昏，消息更好。昏则生定，只要耐过此闷，则忽然跃出，如朗月中天，此进修之路也。（大明将发，必先晦昧）

妄我不可执，真我亦非实，若说无一物，你还是个贼。

（湛愚老人说“此我”，十方三世无人识。）

一九五一年五一节畴

虚云大师冬至小参

鲁史书五云，汉宫添一线，

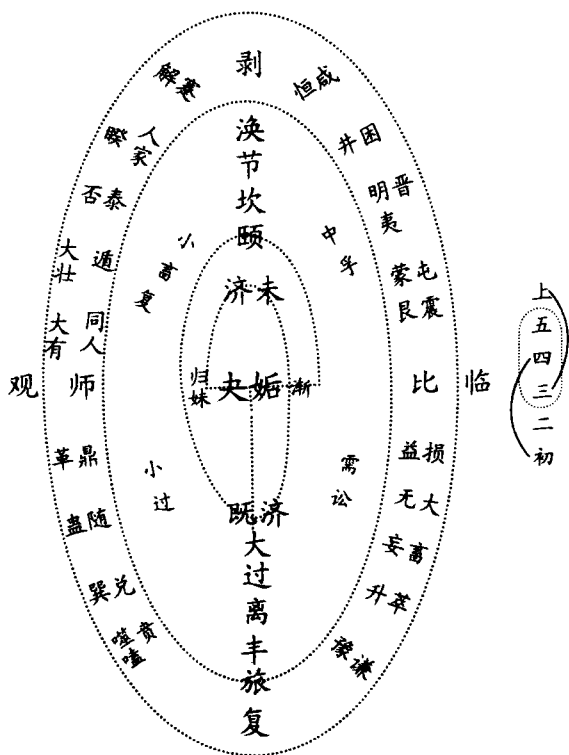
六阴剥落尽，一阳喜来生。

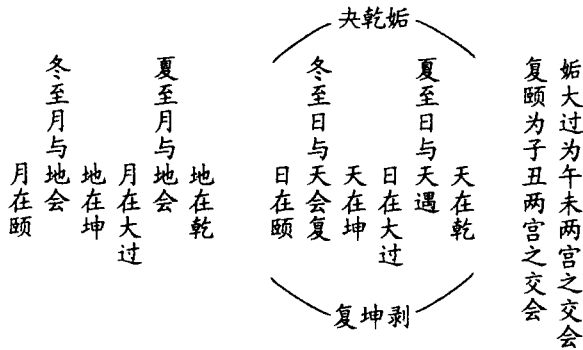
天地否变作地天泰，小人道消，君子道长。

诸兄弟未得个人头，须得个人头。已得个人头，亦须陆沉众中，不露圭角。过了五九四十五，春雷一震——轰隆——跃过龙门，自然惊天动地去也。

错为未动之数(左右对错 一二三四五六)

综为既动之数(上下反复 六五四三二一)





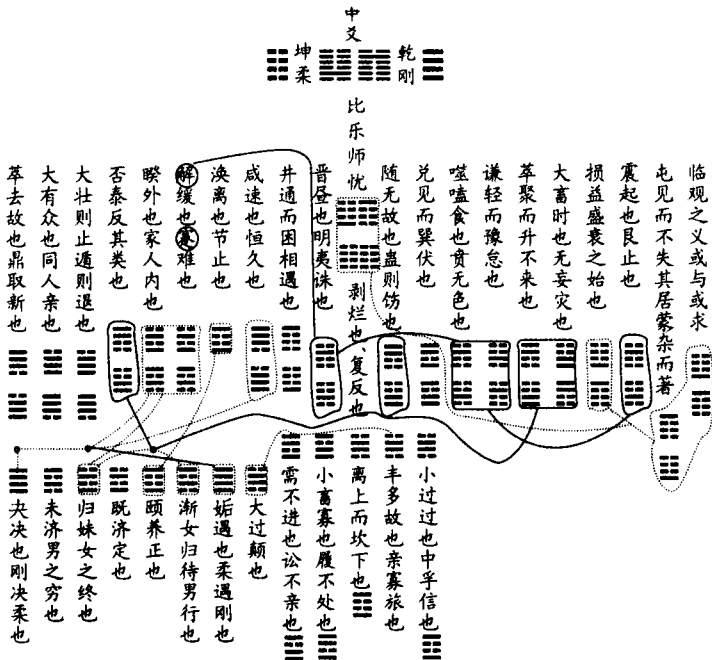
姤大过为午未两宫之交会
复颐为子丑两宫之交会

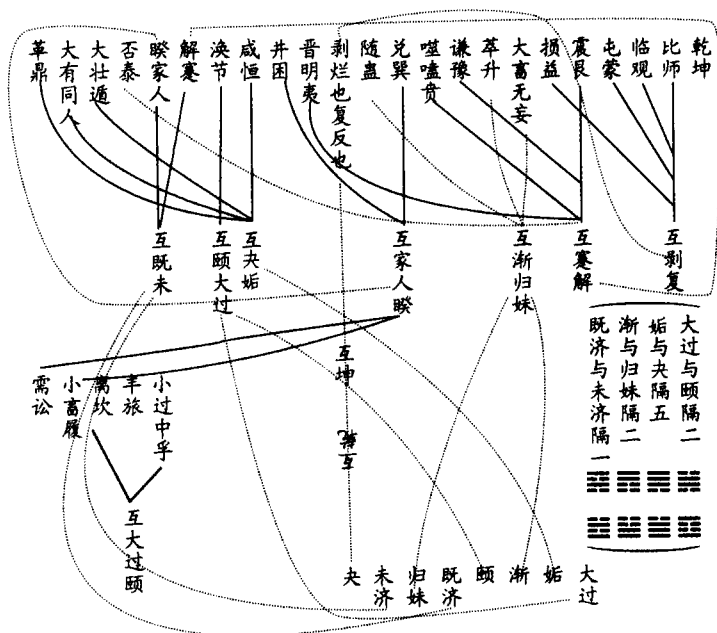
自参言之

阳初初爻 阴初二爻 阳二三爻 阴二四爻 阳上五爻 阴上上爻
阴初初爻 阳初二爻 阴二三爻 阳二四爻 阴上五爻 阳上上爻

自伍言之

内初外四 内二外五 内三外上
外四内初 外五内二 外上内三





《杂卦传》大过以下八卦之次象数如是。

卦主之研究

象

言象不可忘易义。易之义，不易者其体，而交易变易者其用。故八卦之象，无不交错以见义。故乾为圜而形著于坤（圜者浑圆也），离为日而光被于月。正秋者西也，而日行东陆。出震者东也，日行西陆。执片面以言象，象不可得而见；泥一义而言象，象不可得而通也。

观象必倚数。如体物者必准诸度量，测远者必察其角度。

凡言象者，不可不明其体。体者用之主也。

（如卜筮者，亦曰取用。每卦六爻，先取所用者一爻为主，即体也。以所用者为主，而后察他爻之或从或违。为利为害，吉凶始可得而断矣。）

凡用有大小。象则因其小而小之，因其大而大之。

（如乾也，大则为天，小则变木果。如坤也，大则为地，小则为布为釜。坎为大川，小则为沟渎。离为大明，小则为萤火。小大无方，各随其体。明体以达用，象用乃无穷矣。）

凡象不可不视其所以。

以者，与也，及也。重卦六画，实为两象。两象必以其一为主，有主则必有所与。而六画之二三四五中爻之象，及其变动所生之象，无非与也。所与者而善，乃吉之机；所与者而不善，乃凶之兆。而善恶又有大小之殊，所与者又有远近之别。《系传》曰：“远近相取而悔吝生。”又曰：“凡易之情，近而不相得则凶，或害之，悔且吝。”故必观其所与者之喜恶、之大小及情伪远近，然后

吉凶生而悔吝著，庶得象之用矣。

（自两象易取成卦之主）

凡象不可不观其所由。

《系传》曰：“辞也者，各指其所之。”此有所之者，即彼有所由。观象者先明其体之所在，而更观至其所由来。如乾之姤䷫（巽下乾上），若用乾为天，则下巽为风，此风所由来为乾，乾为西北之卦，即西北风也。乾为冰为寒，则其风必寒。若用乾为木果，则巽不取象于风，当取象于虫。因巽由来之乾，既为木果矣，则木果不能生风，自应作虫断焉。举其一例，余可例推，不观所由，象乌乎定哉？

（自所由来取主卦之主）

凡言象者，不可不察其所安。

安也者，位也。《系传》曰：“君子安其身而后动。”观象者既定其主体之所在矣，必察其所在之处，能否得位。得位矣，必察其之能否得时得用，而后其象始可得而言。如用巽为木，则必察其所处之位为甲乙，或为丙丁壬癸，或为庚辛。若为甲乙则当位，若为丙丁则相，为壬癸则生，而庚辛则死。既当或相与生矣，则更应察衰旺，并视所与者及所由者之如何，则象之情可毕见。如巽木处甲为刚木，所由来为乾，必为刚强之果木。所与者为艮，必是园林。为坤而壮者，如在四季月之终或戊己日时，为广土。其衰者，如春令或甲乙日之类，则为盆缶。其他可准此。

（自卦主之时位，取其盛衰远近之用）

凡言象者不可不明消息。

消则灭，息则滋。如复姤临遁之十二卦，消息之大焉者也。乾息坤，坤消乾，阴阳之大义，造化之橐籥，物理所莫能违，人事所莫能外。故物无大小，事无巨细，言象必先明乎消息盈亏之

故，而象始可明。凡一卦本卦体之消息，或因时消息，或以位论之。当其消焉，象虽吉而未可言福。当其息焉，象虽凶而益其祸。其时当消而位当息，或位据息而时消，则须辨其重轻，而异其分剂，或可亨毒均处而剂其平，或虽截短补长，终莫剂其数，则又势为之。未可泥于一端也。

（自消息明祸福之浅深倚伏）

言象之大要如此。故夫阴阳之顺逆、五行之休废、气数之盛衰，均不可不辨焉。

非数即无以见易，非数即无以见象，未有象不明而能明易者也。

阴阳以气言，刚柔以形言。合而言之，各卦有阴阳柔刚之别；分而言之，每卦又各自有其刚柔气形之用。

《大易辑说》(卷二)问成卦之主

王申子在其《大易辑说·问成卦之主》中述：

或问曰：子于六十四卦，专论成卦之主，何也？

曰：先天八卦，后天重为六十四卦，皆以乾坤为首。盖世间万物自天地生。故圣人设卦，卦卦自乾坤出，乾坤二体之变，即成卦之主。文王主之，以成卦体；周公主之，以取爻义；夫子亦主之，以为《彖传》。故圣人所系卦辞、爻辞，无一字不在六画上取来。而诸贤之说，则曰：易者变易也，变易以从道也。以为系易之辞，圣人但据理而言，多是设辞，多是泛说。果尔，则是率己意以系易，而可乎？然愚所谓成卦之主，有以二体取者，有互全体取者，有通六爻取者，有专取上爻者，有不取上爻者。然各主之以成一卦，则一也。

王申子、李郁论卦主

乾☰元亨利贞。

《象》曰：大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。

《象》(大象)曰：天行健。君子以自强不息。

《文言》曰：元者，善之长也。亨者，嘉之会也。利者，义之和也。贞者，事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。君子行此四者，故曰乾元亨利贞。

李郁：乾以九五为卦主。

坤☷元亨，利牝马之贞。君子有攸往，先迷后得主，利。西南得朋，东北丧朋。安贞，吉。

《象》曰：至哉坤元。万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆。含宏光大，品物咸亨。牝马地类，行地无疆，柔顺利贞。君子攸行，先迷失道，后顺得常。西南得朋，乃与类行。东北丧朋，乃终有庆。安贞之吉，应地无疆。

《象》(大象)曰：地势坤。君子以厚德载物。

《文言》曰：坤，至柔而动也。刚，至静而德方。后得主而有常。含万物而化光。坤道其顺乎，承天而时行。

李郁：坤以六二为卦主。

卦有体，有相(象)，有用。易之体变动不居，不可言也。所可言者，交变之用，所以成其象者也。是故《彖传》所言，皆其象与用而已。

易以乾坤为体，乾坤以天地为体。天何言哉？地何成哉？八卦相交，成六十四。六十四卦，以乾坤为体者也。是故《彖传》之所言，皆言乾坤之用，所成其象者也。

无功用时常用用，息精神处不神神。

屯☵元亨利贞。勿用有攸往。利建侯。

《象》曰：屯。刚柔始交而难生。动乎险中，大亨贞。雷雨之动满盈，天造草昧，宜建侯而不宁。

《象》曰：云雷，屯。君子以经纶。

李郁：屯以初九为卦主。

王申子：屯蒙皆以二体取卦主。屯主初与五，故《象》以元亨利贞言五，以勿用、有攸往、利建侯言初。而《象传》曰，“刚柔始交”。

蒙☶亨。匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再三渎，渎则不告。利贞。

《象》曰：蒙，山下有险，险而止，蒙。蒙亨，以亨行，时中也。“匪我求童蒙，童蒙求我”，志应也。“初筮告”，以刚中也。“再三渎，渎则不告”，渎蒙也。蒙以养正，圣功也。

《象》曰：山下出泉，蒙。君子以果行育德。

李郁：蒙以九二为卦主。

王申子：屯蒙皆以二体取卦主。蒙主二不主上，以上居一卦之外也。故《象》专言五之求二，而《象传》曰“时中”、曰“刚中也”。

需☵有孚，光亨。贞吉。利涉大川。

《象》曰：需，须也。险在前也。刚健而不陷，其义不困穷矣。需有孚光亨贞吉，位乎天位以正中也。利涉大川，往有功也。

《象》曰：云上于天，需。君子以饮食宴乐。

李郁：需以九五为卦主。

王申子：需讼皆以二体取卦主。需主五，故《象》专言五，有

孚光亨贞吉。而《彖传》曰，位乎天位以正中也。

讼䷅有孚，窒惕，中吉，终凶。利见大人。不利涉大川。

《象》曰：讼，上刚下险。险而健，讼。讼“有孚窒惕中吉”，刚来而得中也。“终凶”，讼不可成也。“利见大人”，尚中正也。“不利涉大川”，入于渊也。

《象》曰：天与水违行，讼。君子以作事谋始。

李郁：讼以九二为卦主。

王申子：需讼皆以二体取卦主。讼主二，故《象》言有孚窒惕中吉，不利涉大川。而《彖传》曰，刚来而得中也。

师䷆贞丈人吉，无咎。

《象》曰：师，众也。贞，正也。能以众正，可以王矣。刚中而应，行险而顺，以此毒天下而民从之，吉又何咎矣。

《象》曰：地中有水，师。君子以容民畜众。

李郁：师以九二为卦主。

王申子：师比皆以二体取卦主。师主二，故《象》言，贞丈人吉无咎。而《彖传》曰，刚中而应，行险而顺。

比䷇吉，原筮。元永贞无咎。不宁方来，后夫凶。

《象》曰：比，吉也。比，辅也。下顺从也。“原筮元永贞无咎”，以刚中也。“不宁方来”，上下应也。“后夫凶”，其道穷也。

《象》曰：地上有水，比。先王以建万国，亲诸侯。

李郁：比以九五为卦主。

王申子：师比皆以二体取卦主。比主五，故《象》以吉元永贞无咎不宁方来言五。而《彖传》曰，以刚中也。


小畜䷈亨。密云不雨，自我西郊。

《象》曰：小畜，柔得位而上下应之，曰小畜。健而巽，刚中而志行，乃亨。“密云不雨”，尚往也。“自我西郊”，施未行也。

《象》曰：风行天上，小畜。君子以懿文德。

李郁：小畜以六四为卦主。

王申子：小畜履皆以二体取卦主。小畜主四，故《象》以密云不雨自我西郊言四。而《象传》曰，柔得位而上下应之。


履  履虎尾，不咥人。亨。

《象》曰：履，柔履刚也。说而应乎乾，是以“履虎尾不咥人”。亨，刚中正，履帝位而不疚，光明也。

《象》曰：上天下泽，履。君子以辩上下，定民志。

李郁：履以六三为卦主。

王申子：小畜履皆以二体取卦主。履主三，故《象》以履虎尾不咥人亨言三。而《象传》曰，柔得位而上下应之。


泰  小往大来，吉。亨。

《象》曰：“泰，小往大来吉亨”，则是天地交而万物通也。上下交而其志同也。内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人。君子道长，小人道消也。

《象》曰：天地交，泰。后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。

李郁：泰以九二为卦主。

王申子：泰否以互全体取卦主。泰乾下坤上，故《象》止言小往大来。而《象传》曰，内阳而外阴，内健而外顺。

否  否之匪人，不利君子贞。大往小来。


《象》否：“否之匪人，不利君子贞，大往小来”，则是天地不交而万物不通也。上下不交而天下无邦也。内阴而外阳，内柔而

外刚，内小人而外君子。小人道长，君子道消也。

《象》曰：天地不交，否。君子以俭德辟难，不可荣以禄。

李郁：否以九五为卦主。

王申子：泰否皆以互全体取卦主。否坤下乾上，故《象》止言大往小来。而《彖传》曰，内阴而外阳，内柔而外刚。

同人  同人于野，亨。利涉大川，利君子贞。

《象》曰：柔得位得中而应乎乾，曰同人。同人曰“同人于野，亨，利涉大川”，乾行也。文明以健，中正而应，君子正也。惟君子为能通天下之志。

《象》曰：天与火，同人。君子以类族辨物。

李郁：同人以六二为卦主。

王申子：同人、大有皆以二体取卦主。同人主二，故《象》曰，利君子贞。而《彖传》曰，柔得位得中而应乎乾。


大有  元亨。

《象》曰：柔得尊位，大中而上下应之，曰大有。其德刚健而文明，应乎天而时行，是以元亨。

《象》曰：火在天上，大有。君子以遏恶扬善顺天休命。

李郁：大有以六五为卦主。

王申子：同人、大有皆以二体取卦主。大有主五，故《象》曰元亨。而《彖传》曰，柔得尊位大中而上下应之。

谦  亨。君子有终。


《象》曰：谦亨。天道下济而光明。地道卑而上行。

天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦，尊而光，卑而不可逾，君子之终也。

《象》曰：地中有山，谦。君子以裒多益寡，称物平施。

李郁：谦以九三为卦主。

王申子：谦豫皆以二体取卦主。谦主三，故《象》曰，亨君子有终。而《象传》曰，天道下济而光明。尊而光，卑而不可逾。


豫  利建侯行师。

《象》曰：豫，刚应而志行，顺以动，豫。豫顺以动，故天地如之，而况建侯行师乎。天地顺动，故日月不过而四时不忒。圣人以顺动，则刑罚清而民服。豫之时义大矣哉。

《象》曰：雷出地奋，豫。先王以作乐崇德，殷荐之上帝，以配祖考。

李郁：豫以九四为卦主。

王申子：谦豫皆以二体取卦主。豫主四，故《象》曰，利建侯行师。而《象传》曰，刚应而志行，顺以动。

随  元亨利贞。无咎。

《象》曰：随刚来而下柔，动而说。随大亨贞，无咎，而天下随时。随时之义大矣哉。

《象》曰：泽中有雷，随。君子以向晦入宴息。

李郁：随以初九为卦主。

王申子：随蛊皆以二体取卦主。随主初与上，故《象》以元亨利贞无咎言初。而《象传》曰，刚来而下柔，言上与初。

蛊  元亨。利涉大川。先甲三日，后甲三日。

《象》曰：蛊，刚上而柔下，巽而止，蛊。蛊元亨而天下治也。“利涉大川”，往有事也。“先甲三日，后甲三日”，终则有始，天行也。

《象》曰：山下有风，蛊。君子以振民育德。

李郁：蛊以上九为卦主。

王申子：随蛊皆以二体取卦主。蛊主初与上，故《象》曰先甲后甲。而《象传》曰，刚上而柔下，终则有始。

临☷元亨利贞。至于八月有凶。

《象》曰：临，刚浸而长。说而顺，刚中而应。大亨以正，天之道也。“至于八月有凶”，消不久也。

《象》曰：泽上有地，临。君子以教思无穷，容保民无疆。

李郁：临以初九为卦主。

王申子：临观二卦，观以通六爻取卦主，临以二体取卦主。临主三，故《象》曰至于八月有凶。而《象传》曰，说而顺，至于八月有凶，消不久也。

（近人李郁《周易正言》谓临主初九，而王巽卿谓临主三。）

观☵盥而不荐，有孚颙若。

《象》曰：大观在上，顺而巽，中正以观天下。观，盥而不荐，有孚颙若，下观而化也。观天之神道而四时不忒。圣人以神道设教而天下服矣。

《象》曰：风行地上，观。先王以省方观民设教。

李郁：观以九五为卦主。

王申子：临观二卦，临以二体取卦主，观以通六爻取卦主。观二阳之大者在上，观示下之四阴。故《象传》止曰，大观在上。

（近人李郁以九五为卦主。王巽卿则通六爻而取二阳在上为卦主。）


噬嗑☲亨。利用狱。

《象》曰：颐中有物曰噬嗑。噬嗑而亨，刚柔分，动而明，雷电合而章。柔得中而上行，虽不当位，利用狱也。

《象》曰：雷电，噬嗑。先王以明罚敕法。

李郁：噬嗑以九四为卦主。

王申子：噬嗑与贲二卦，王巽卿以二体取贲之卦主为二与上。又以通六爻取噬嗑之卦主曰，噬嗑二阳居上下，三阴居中，颐齿之象也。四以一刚梗于中，故《象传》止曰，颐中有物。


贲  亨。小利有攸往。

《象》曰：贲亨，柔来而文刚，故亨。分，刚上而文柔，故“小利有攸往”。刚柔交错，天文也；文明以止人文也。观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。

《象》曰：山下有火，贲。君子以明庶政，无敢折狱。

李郁：贲以六二为卦主。

王申子：以二体取贲卦主二与上。故《象》以亨言二，以小利有攸往言上。而《象传》曰，柔来而文刚，分刚上而文柔。


剥  不利有攸往。

《象》曰：剥，剥也。柔变刚也。“不利有攸往”，小人长也。顺而止之，观象也。君子尚消息盈虚，天行也。

《象》曰：山附于地，剥。上以厚下安宅。

李郁：剥以上九为卦主。

王申子：专取上爻为卦主，曰：剥主上九。故《象》曰不利有攸往。而《象传》曰，柔变刚也。小人长也。

复  亨。出入无疾。朋来无咎。反复其道，七日来复。利有攸往。

《象》曰：复亨。刚反，动而以顺行，是以“出入无疾，朋来无咎”。“反复其道，七日来复”，天行也。“利有攸往”，刚长也。复，其见天地之心乎。

《象》曰：雷在地中，复。先王以至日闭关，商旅不行，后不

省方。

李郁：复以初九为卦主。

王申子：以二体取复卦主在初。故《象》曰，亨，反复其道。七日来复，利有攸往。而《象》传曰，刚反。

无妄 ䷘ 元亨利贞。其匪正，有眚。不利有攸往。

《象》曰：无妄，刚自外来而为主于内，动而健，刚中而应。大亨以正，天之命也。“其匪正有眚，不利有攸往”，无妄之往，何之矣。天命不佑，行矣哉。

《象》曰：天下雷行物与，无妄。先王以茂对时育万物。

李郁：无妄以初九为卦主。

王申子：以二体取无妄卦主为初爻，故《象》以元亨利贞言初。而《象传》曰，刚自外来而为主于内。

大畜 ䷙ 利贞。不家食吉。利涉大川。

《象》曰：大畜，刚健笃实，辉光日新。其德刚上而尚贤，能止健，大正也。“不家食吉”，养贤也。“利涉大川”，应乎天也。

《象》曰：天在山中，大畜。君子以多识前言往行，以畜其德。

李郁：大畜以上九为卦主。

王申子：以专取上爻者之卦主，剥取上九，故《象》曰，不利有攸往。而《象传》曰，柔变刚也，小人长也。


颐 ䷚ 贞吉，观颐。自求口实。

《象》曰：颐，“贞吉”，养正则吉也。“观颐”，观其所养也。“自求口实”，观其自养也。天地养万物。圣人养贤，以及万民。颐之时大矣哉。

《象》曰：山下有雷，颐。君子以慎言语，节饮食。

李郁：颐以上九为卦主。

王申子：以二体取颐之卦主初与上。故《象》以观颐言上，以自求口实言初。而《象传》曰，观其所养，观其自养。


大过  栋桡。利有攸往，亨。

《象》曰：大过，大者过也。“栋桡”，本末弱也。刚过而中，巽而说，行。“利有攸往”，乃亨。大过之时大矣哉。

《象》曰：泽灭木，大过。君子以独立不惧，遁世无闷。

李郁：大过以九四为卦主。

王申子：以二体取大过卦主，为初与上。故《象》以栋桡言初上之弱。而《象传》曰，本末弱也。

坎  有孚，维心，亨，行有尚。


《象》曰：习坎，重险也。水流而不盈，行险而不失其信。“维心亨”，乃以刚中也。“行有尚”，往有功也。

天险不可升也，地险山川丘陵也。王公设险以守其国。险之时用大矣哉。

《象》曰：水洊至，习坎。君子以常德行，习教事。

李郁：坎以九五为卦主。

王申子：以二体取坎卦主二与五。故《象》曰，有孚，维心亨。而《象传》曰，乃以刚中也。

离  利贞。亨。畜牝牛吉。

《象》曰：离，丽也。日月丽乎天，百谷草木丽乎土，重明以丽乎正，乃化成天下。柔丽乎中正，故亨。是以“畜牝牛吉”也。

《象》曰：明两作，离。大人以继明照于四方。

李郁：离以六二为卦主。

王申子：以二体取离卦主二与五。故《象》曰，利贞亨，畜牝牛吉。而《象传》曰，离丽也，柔丽乎中正。

咸䷞亨。利贞。取女吉。

《象》曰：咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与，止而说。男下女，是以“亨利贞取女吉”也。天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平，观其所感，而天地万物之情可见矣。

《象》曰：山上有泽，咸。君子以虚受人。

李郁：咸以六二为卦主。

王申子：以二体取咸卦主三与上。故《象》以利贞言三上皆得其正。而《象传》曰，柔上而刚下。

咸卦以人身取象。故六爻初成其拇，二咸其腓，三咸其股。九四贞吉悔亡。憧憧往来，朋从尔思。五咸其脢，上六咸其辅颊舌也。

恒䷟亨，无咎，利贞，利有攸往。

《象》曰：恒，久也。刚上而柔下，雷风相与，巽而动，刚柔皆应，恒。恒“亨无咎利贞”，久于其道也。天地之道，恒久而不已也。“利有攸往”，终则有始也。日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道而天下化成。观其所恒，而天地万物之情可见矣。

《象》曰：雷风，恒。君子以立不易方。

李郁：恒以九四为卦主。

王申子：以二体取恒卦主，为初与四。故《象》以利贞戒初四皆失其正。而《象传》曰，刚上而柔下。

遁䷗亨，小利贞。

（小指六二。得位有应，故利贞。）

《象》曰：遁亨，遁而亨也。刚得位而应，与时行也。

“小利贞”，浸而长也。遁之时义大矣哉。

《象》曰：天下有山，遁。君子以远小人，不恶而严。

李郁：遁以六二为卦主。

王申子：以二体取遁卦主三。故《象》曰亨小利贞。

而《象传》曰，遁而亨，刚当位而应。

大壮䷗利贞。

（阳息至四，故称大壮。二不宜动。）

《象》曰：大壮，大者壮也。刚以动故壮。大壮“利贞”，大者正也。正大而天地之情可见矣。

《象》曰：雷在天上，大壮。君子以非礼弗履。

李郁：大壮以九二为卦主。

王申子：以二体取大壮卦主为四。故《象》以利贞戒四之失其正。而《象传》曰，刚以动。

晋䷢康侯，用锡马蕃庶，昼日三接。

《象》曰：晋，进也。明出地上。顺而丽乎大明，柔进而上行，是以“康侯用锡马蕃庶，昼日三接”也。

《象》曰：明出地上，晋。君子以自昭明德。

（明德之明，出于自力。君子观于晋卦，而知所以为学之道。）

李郁：晋以六五为卦主。

王申子：以二体取晋卦主五。故《象》曰康侯昼日三接。而《象传》曰，顺而丽乎大明，柔进而上行。

明夷䷣利艰贞。

《象》曰：明入地中，明夷。内文明而外柔顺，以蒙大难。文王以之。“利艰贞”，晦其明也。内难而能正其志，箕子以之。

《象》曰：明入地中，明夷。君子以莅众，用晦而明。

李郁：明夷以六五为卦主。

王申子：以二体取明夷卦主为六二。故《彖》曰，利艰贞。而《彖传》曰，晦其明也，内难而能正其志。

明夷六二(爻辞)：“夷于左股，用拯马壮吉。”卦有上下，是为两股，左股指外卦，六二离明之主，而为坤掩，是夷于左股也。离明既伤，六二唯有用刚以自举，拯者举也，乾为马，二变成乾，是拯其马矣，变文明为刚健，故壮故吉。

家人䷤利女贞。

《象》曰：家人，女正位乎内，男正位乎外。男女正，天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也。父父子子，兄兄弟弟，夫夫妇妇而家道正，正家而天下定矣。

《象》曰：风自火出，家人。君子以言有物而行有恒。

李郁：家人以六二为卦主。

王申子：以二体取家人卦主为二与四。故《彖》曰利女贞。而《彖传》曰，女正位乎内，男正位乎外，以言二五也。

睽䷥小事吉。

《象》曰：睽，火动而上，泽动而下；二女同居，其志不同行。说而丽乎明，柔进而上行，得中而应乎刚。是以“小事吉”。天地睽而其事同也。男女睽而其志通也。万物睽而其事类也。睽之时用大矣哉。

《象》曰：上火下泽，睽。君子以同而异。

李郁：睽以六五为卦主。

王申子：以二体取睽卦主为三与五。故《彖》曰小事吉，言三五柔而不正也。而《彖传》曰，柔进而上行，得中而应乎刚，专言五也。

蹇☵利西南不利东北。利见大人。贞吉。

《象》曰：蹇，难也，险在前也。是险而能止，知矣哉。蹇“利西南”，往得中也。“不利东北”，其道穷也。

“利见大人”，往有功也。当位“贞吉”，以正邦也。蹇之时用大矣哉。

《象》曰：山上有水，蹇。君子以反身修德。

李郁：蹇以九五为卦主。

王申子：以二体取蹇卦主为三与五。故《象》曰，利西南不利东北，贞吉。而《彖传》曰，往得中，曰其道穷也。

解☳利西南。无所往，其来复吉。有攸往，夙吉。

（夙，速也。可进可退。）

《象》曰：解，险以动，动而免乎险，解。解“利西南”，往得众也。“其来复吉”，乃得中也。“有攸往，夙吉”，往有功也。天地解而雷雨作。雷雨作而百果草木皆甲坼，解之时大矣哉。

《象》曰：雷雨作，解。君子以赦过宥非。

李郁：解以九二为卦主。

王申子：以二体取解卦主为二与四。故《象》曰，无所往，其来复吉。有所往，夙吉。而《彖传》曰，乃得中也。往有功也。

李氏曰，生机之未畅，怨毒之未消，痛苦之未除，纠纷之未息，此拯宜排除而解放也。

损☶有孚，元吉，无咎，可贞。利有攸往。曷之用？二簋可用享。

《象》曰：损。损下益上，其道上行。损而“有孚，元吉，无咎，可贞。利有攸往。曷之用，二簋可用享”。二簋应有时，损刚益柔有时，损益盈虚。与时偕行。

《象》曰：山下有泽，损。君子以惩忿窒欲。

李郁：损以六五为卦主。

王申子：以二体取损卦主为三与上。故《象》曰，有孚元吉，无咎可贞，利有攸往。而《象传》曰，损下益上其道上行。

（李以六五为卦主，自六爻言之。王以三与上为主，自二体取者，损上九，益六三，成泰也。）

益䷗利有攸往。利涉大川。

《象》曰：益，损上益下，民说无疆。自上下下，其道大光。“利有攸往”，中正有庆。“利涉大川”，木道乃行。益动而巽，日进无疆。天施地生，其益无方。凡益之道，与时偕行。

《象》曰：风雷，益。君子以见善则迁，有过则改。

李郁：益以初九为卦主。

王申子：以二体取益卦主为初与四。故《象》曰，利有攸往。而《象传》曰，损上益下，自上下下。

（李云，初一阳在下，为全卦之主，为原动之原。民生在食，农夫大作之时，不宜加以他事也。又云，六四中行。谓二五互易成损，岁歉则移民就食，以损其地之有余，而济不足也。）

夬䷪扬于王庭。孚号有厉。告自邑。不利即戎，利有攸往。

《象》曰：夬，决也。刚决柔也。健而说，决而和。

“扬于王庭”，柔乘五刚也。“孚号有厉”，其危乃先也。

“告自邑，不利即戎”，所尚乃穷也。“利有攸往”，刚长乃终也。

《象》曰：泽上于天，夬。君子以施禄及下，居德则忌。

李郁：夬以上六为卦主。

王申子：以专取上爻取夬上六为卦主。故《象》曰，扬于王庭，孚号有厉，告自邑。而《象传》曰，刚决柔也。

柔乘五刚也。刚长乃终也。

姤䷫女壮。勿用取女。

《象》曰：姤，遇也。柔遇刚也。“勿用取女”，不可与长也。天地相遇，品物咸章也。刚遇中正，天下大行也。姤之时义大矣哉。

《象》曰：天下有风，姤。后以施命诰四方。

李郁：姤以初六为卦主。

王申子：以二体取姤卦主初爻。故《象》曰，女壮勿用取女。而《象传》曰，姤遇也，柔遇刚也。

萃䷬亨。王假有庙。利见大人。亨，利贞。用大牲吉。利有攸往。

《象》曰：萃，聚也。顺以说，刚中而应，故聚也。

“王假有庙”，致孝亨也。“利见大人”，聚以正也。“用大牲吉，利有攸往”，顺天命也。观其所聚而天地万物之情可见也。

《象》曰：泽上于地，萃。君子以除戎器，戒不虞。

李郁：萃以九四为卦主。

王申子：通六爻而不取上爻，取萃卦主，谓三阴聚于下，二阳聚于中，而上六不得聚。故《象传》止曰，萃聚也，顺以说故聚。

升䷭元亨。用见大人，勿恤。南征吉。

（外卦为南。故南征吉。）

《象》曰：柔以时升，巽而顺，刚中而应，是以大亨。“用见大人，勿恤”，有庆也。“南征吉”，志行也。

（内卦往外，功成愿就。故曰志行。）

《象》曰：地中生木，升。君子以顺德，积小以高大。

李郁：升以九三为卦主。

王申子：以二体取升卦主初。故《象》曰，元亨，用见大人，勿恤，南征吉。而《象传》曰，柔以时升。

困☱亨。贞大人吉，无咎。有言不信。

《象》曰：困，刚揜也。险以说，困而不失其所，亨。其唯君子乎。“贞大人吉”，以刚中也。“有言不信”，尚口乃穷也。

《象》曰：泽无水，困。君子以致命遂志。

李郁：困以九五为卦主。

王申子：以二体取困卦主二与上。故《象》以贞大人吉无咎言二，以有言不信言上。而《象传》曰，以刚中也，尚口乃穷也。

井☱改邑不改井，无丧无得。往来井井。汔至亦未繙井，羸其瓶，凶。

《象》曰：巽乎水而上水，井。井养而不穷也。“改邑不改井”，乃以刚中也。“汔至亦未繙井”，未有功也。“羸其瓶”，是以凶也。

《象》曰：木上有水，井。君子以劳民劝相。

李郁：井以九五为卦主。

王申子：以二体取井卦主为初与五。故《象》曰，改邑不改井。而《象传》曰，乃以刚中也。

革☱己日乃孚，元亨。利贞，悔亡。

《象》曰：革，水火相息。二女同居，其志不相得，曰革。“己日乃孚”，革而信之。文明以说，大亨以正。革而当，其悔乃亡。天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时大矣哉。

《象》曰：泽中有火，革。君子以治历明时。

李郁：革以六二为卦主。

王申子：以二体取革卦主为二与上。故《象》以己日乃孚言

二，元亨利贞悔亡言二与上。而《彖传》曰，大亨以正，革而当，其悔乃亡。

鼎 ䷱ 元吉。亨。

《彖》曰：鼎，象也。以木巽火，亨饪也。圣人亨以享上帝。而大亨以养圣贤。巽而耳目聪明，柔进而上行。得中而应乎刚，是以元亨。

《象》曰：木上有火，鼎。君子以正位凝命。

李郁：鼎以上九为卦主。

王申子：以二体取卦主，鼎为主初与五。故《彖》虽止以象言。而《彖传》犹曰，柔进而上行。得中而应乎刚。

震 ䷲ 亨。震来虩虩，笑言哑哑。震惊百里，不丧匕鬯。

《彖》曰：震，亨。“震来虩虩”，恐致福也。“笑言哑哑”，后有则也。“震惊百里”，惊远而惧迩也。出可以守宗庙社稷，以为祭主也。

《象》曰：洊雷，震。君子以恐惧修省。

李郁：震以初九为卦主。

王申子：以二体取震卦主初与四。故《彖》以震来虩虩言初之惧，以笑言哑哑言四之则。故《彖传》曰恐致福，曰后有则也。

艮 ䷳ 艮其背，不获其身；行其庭，不见其人。无咎。

《彖》曰：艮，止也。时止则止，时行则行；动静不失其时，其道光明。艮其止，止其所也。上下敌应，不相与也。是以“不获其身，行其庭，不见其人，无咎”也。

《象》曰：兼山，艮。君子以思不出其位。

李郁：艮以上九为卦主。

王申子：以二体取艮卦主三与上。故《彖》以艮其背言上，行

其庭言三。而《彖传》曰，止其所也。

渐䷴女归吉。利贞。

《象》曰：渐之进也。“女归吉”也。进得位，往有功也。进以正，可以正邦也。其位刚，得中也。止而巽，动不穷也。

《象》曰：山上有木，渐。君子以居贤德善俗。

李郁：渐以六四为卦主。

王申子：以二体取渐卦主三与四。故《象》曰，女归吉、利贞。而《彖传》曰，进得位，进以正。

归妹䷵ 征凶，无攸利。

《象》曰：归妹，天地之大义也。天地不交而万物不兴。归妹，人之终始也。说以动，所归妹也。“征凶”，位不当也。“无攸利”，柔乘刚也。

《象》曰：泽上有雷，归妹。君子以永终知敝。

李郁：归妹以六三为卦主。

王申子：以二体取归妹卦主三与四。故《象》以征凶无攸利言三与四皆不得其正。而三又柔乘刚，故《彖传》曰，位不当，柔乘刚也。

丰䷶ 亨。王假之，勿忧，宜日中。

《象》曰：丰，大也。明以动，故丰。“王假之”，尚大也。“勿忧宜日中”，宜照天下也。日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息，而况于人乎，况于鬼神乎。

《象》曰：雷电皆至，丰。君子以折狱致刑。

李郁：丰以六二为卦主。

王申子：以二体取丰卦主二与四。故《象》曰亨，曰宜日中。而《彖传》曰明以动，曰尚大也。

旅䷷ 小亨。旅贞吉。

《象》曰：旅小亨。柔得中乎外而顺乎刚。止而丽乎明，是以“小亨旅贞吉”也。旅之时义大矣哉。

《象》曰：山上有火，旅。君子以明慎用刑而不留狱。

李郁：旅以六二为卦主。

王申子：以二体取旅卦主三与五。故《象》以小亨言五，从贞吉言三。而《象传》曰，柔得中乎外而顺乎刚。止而丽乎明。

巽䷸ 小亨。利有攸往，利见大人。

《象》曰：重巽以申命。刚巽乎中正而志行。柔皆顺乎刚，是以“小亨利有攸往，利见大人”。

《象》曰：随风，巽。君子以申命行事。

李郁：巽以六四为卦主。

王申子：以二体取巽卦主初与四。故《象》曰，小亨利，有攸往，利见大人。而《象传》曰，柔皆顺乎刚。

兑䷹ 亨。利贞。

《象》曰：兑，说也。刚中而柔外，说以“利贞”，是以顺乎天而应乎人。说以先民，民忘其劳。说以犯难，民忘其死。说之大，民劝矣哉。

《象》曰：丽泽，兑。君子以朋友讲习。

李郁：兑以初九为卦主。

王申子：以二体取兑卦主三与上。故《象》曰亨，而又戒曰利贞。而《象传》曰，刚中而柔外。

涣䷺ 亨，王假有庙。利涉大川，利贞。

《象》曰：涣，亨。刚来而不穷，柔得乎外而上同。

“王假有庙”，王乃在中也。“利涉大川”，乘木有功也。

《象》曰：风行水上涣。先王以享于帝，立庙。

李郁：涣以六四为卦主。

王申子：以二体取涣卦主二与四。故《象》曰，利涉大川，利贞。而《象传》曰，刚来而不穷，柔得位乎外而上同。

节䷻亨。苦节，不可贞。

《象》曰：节亨。刚柔分而刚得中。“苦节不可贞”，其道穷也。说以行险，当位以节，中正以通。天地节而四时成。节以制度，不伤财，不害民。

《象》曰：泽上有水，节。君子以制数度，议德行。

李郁：节以九五为卦主。

王申子：以二体取节卦主三与五。故《象》曰亨。

而《象传》曰，刚柔分而刚得中，当位以节，中正以通。

中孚䷛豚鱼，吉。利涉大川。利贞。

《象》曰：中孚，柔在内而刚得中。说而巽，孚乃化邦也。“豚鱼吉”，信及豚鱼也。“利涉大川”，乘木舟虚也。中孚以“利贞”，乃应乎天也。

《象》曰：泽上有风，中孚。君子以议狱缓死。

李郁：中孚以九二为卦主。

王申子：以二体取中孚卦主三与四。故《象》曰，利贞以言四戒三也。而《象传》曰，柔在内而刚得中。

小过䷛亨，利贞。可小事不可大事。飞鸟遗之音，不宜上宜下。大吉。

《象》曰：小过，小者过而亨也。过以“利贞”，与时行也。柔得中，是以“小事”吉也。刚失位而不中，是以“不可大事”也。有

飞鸟之象焉，“飞鸟遗之音，不宜上宜下，大吉”，上逆而下顺也。

《象》曰：山上有雷，小过。君子以行过乎恭、丧过乎哀、用过乎俭。

李郁：小过以六二为卦主。

王申子：以二体取小过卦主三与四。故《象》曰，可小事不可大事，以言三四二阳皆失位而不中也。不宜上宜下，上逆而下顺也。

既济☵☲ 亨小。利贞。初吉，终乱。

《象》曰：既济亨。小者亨也。“利贞”，刚柔正而位当也。“初吉”，柔得中也。终止则乱，其道穷也。

《象》曰：水在火上，既济。君子以思患而豫防之。

李郁：既济以六五为卦主。

王申子：以通六爻取既济卦主而言阴上阳下。故《象》曰，亨小，曰初吉终乱。而《象传》曰，小者亨也，曰刚柔正而位当也。

未济☲☵ 亨。小狐汔济，濡其尾，无攸利。

《象》曰：未济亨，柔得中也。“小狐汔济”，未出中也。“濡其尾，无攸利”，不续终也。虽不当位，刚柔应也。

《象》曰：火在水上，未济。君子以慎辨物居方。

李郁：未济以六五为卦主。

王申子：以通六爻取未济卦主而言。故《象》曰，小狐汔济濡其尾。而《象传》止曰，未出中也，不续终也。

卦主表(上经三十卦)

王巽卿氏(王申子)不立乾坤卦主,六十二卦卦主皆乾坤之爻也。近人李郁,乾以九五为卦主,坤以六二为卦主。

	屯	蒙	需	讼
王巽卿	主初与五	主二(不主上)	主五	主二
李郁	主初九	主九二	主九五	主九二
	师	比	小畜	履
王巽卿	主二	主五	主四	主三
李郁	主九二	主九五	主六四	主六三
	泰	否	同人	大有
王巽卿	(互全体取之)	(互全体取之)	主二	主五
李郁	主九二	主九五	主六二	主六五
	谦	豫	随	蛊
王巽卿	主三	主四	主初与上	主初与上
李郁	主九三	主九四	主初九	主上九
	噬嗑	贲	临	观
王巽卿	主二与上	主二与上	主三	(通六爻取主)
李郁	主九四	主六二	主初九	主九五
	剥	复	无妄	大畜
王巽卿	主上九	主初	主初	主上九
李郁	主上九	主初九	主初九	主上九
	颐	大过	坎	离
王巽卿	主初与上	主初与上	主二与五	主二与五
李郁	主上九	主九四	主九五	主六二

卦主表(下经三十四卦)

	咸	恒	逐	大壮
王巽卿	主三与上	主初与四	主三	主四
李郁	主六二	主九四	主六二	主九二
	日	明夷	家人	睽
王巽卿	主五	主六二	主二与四	主三与五
李郁	主六五	主六五	主六二	主六五
	蹇	解	损	益
王巽卿	主三与五	主二与四	主三与上	主初与四
李郁	主九五	主九二	主六五	主初九
	夬	姤	萃	升
王巽卿	主上六	主初爻	(不取上爻)	主初爻
李郁	主上六	主初六	主九四	主九三
	困	井	革	鼎
王巽卿	主二与上	主初与五	主二与上	主初与五
李郁	主九五	主九五	主六二	主上九
	震	艮	渐	归妹
王巽卿	主初与四	主三与上	主三与四	主三与四
李郁	主初九	主上九	主六四	主六三
	主	旅	巽	兑
王巽卿	主二与四	主三与五	主初与四	主三与上
李郁	主六二	主六二	主六四	主初九
	涣	节	中孚	小过
王巽卿	主二与四	主三与五	主三与四	主三与四
李郁	主六四	主九五	主九二	主六二
	既济	未济		
王巽卿	(通六爻取主)	(通六爻取主)		
李郁	主六五	主六五		

水火亦有二

八卦播五行于四时，木金土各二，惟水与火各一。

震巽——二木

兑乾——二金

坤艮——二土

离火坎水各一

然以十干分配五行，则水火木金土各有二。以十二辰分配五行，则水火木金各有二，而土有四。则水火不二之说又不可通。

杭辛斋氏以为八卦于水火，亦各有二，与木金土无异。

离为火，震为雷，雷亦火也。（离震二火）

坎为水，兑为泽，泽亦水也。（坎兑二水）

震之一阳出于坎，阴根于阳，《内经》所谓龙雷之火，乃真火也。故于十干属丙，而离属丁。

兑之一阴属于离，故曰丽泽兑，阳根于阴，其义取明水于月，乃真水也。于十干属壬，坎属癸。

火二——离（纳丁）震（纳丙）

水二——坎（纳癸）兑（纳壬）

阳根于阴，兑之一阴属于离，

阴根于阳，震之一阳出于坎。

阴阳互根，皆归于太一。

象、义、数

凡言象者，不可忘易之义。易义，不易者其体，而交易变者其用。故八卦之象，无不交错以见义。故乾为圜而形著于坤，离为日而光被于月。正秋者西也，而日行东陆。出震者东也，而日行西陆。执片面以言象，象不可得而见。泥一义以言象，象不得而通也。

凡言象者，不可忘其数。天一地二天三地四天五地六天七地八天九地十，黄帝而后皆以干支纪之。卦有定位，即有定数

(如坎子一,艮丑二,寅三至兑酉十,乾戌亥数无)。易数乾元用九,乃天一不用,用地二至地十。数定而象之无定者,可因数而定。故观象必倚数,如体物者必准诸度量,测远者必测其角度。自舍数言象,而象茫如捕风矣。凡言象者不可不明其体。

体者用之主也。

卦 主

张官德《六壬辨疑》总论曰:

《周易》论卦主,有成卦之主,有主卦之主。

成卦之主则卦之所由以成者。无论高下美恶,但卦义因之而起,皆得为卦主。

主卦之主,必其德之善而兼时位者。

又有成卦之主即为主卦之主,则卦之所以成而又兼德与时位者也。

成卦之主,如夬☱以一阴极上为主,姤☱以一阴生于下为主。临☱取“刚浸而长”,观☱取“大观在上”,是以二阳为成卦之主也。

主卦之主,如否☷之九五,变否为泰☱,是有德有位而能救时者。

成卦之主即为主卦之主者,如泰之九二能尽臣道以上交,六五能尽君道以下交二爻,是为成卦之主即主卦之主也。

《周易》之卦主如是,即壬课亦何独不然。

如斲轮、铸印、斩关、虎视,以一字为成卦之主。

如绝嗣、无禄、长幼、度厄,以四课为成卦之主。

如润下、炎上、进退、连茹,以三传为成卦之主,是也。又如青龙得朱雀为文德,贵作官星,是为主卦之主。

若成卦之主即为主卦之主者,如龙德、时泰、三阳、三光、富贵等课是也。

得其主则线索在手,所谓观其彖辞则思过半矣。

王弼曰:“彖者,统论一卦之体,明其所由之主。故六爻相错,可举一以明也。约以存博,简以御众,其惟彖乎?”又曰:“爻

者，言于其变也。情伪相感，远近相取，爱恶相攻，屈伸相推，非天下之至变，其熟能与于斯哉。是故卦以存时，爻以示变。”如壬课有以《大象》断者，即易之《彖辞》也。有以一字断者，即易之《爻辞》也。

王弼曰：“言生于象，故可寻言以观象。象生于意，故可寻象以观意。得意者忘象，得象者忘言。”习课不习辞，固无以入其门。然先正之辞，皆所以明象，玩其词不可不知其象。而象生于意，得其象又不可不知神之意。盖神不能言，借象以传之，是在观象者之善会其意耳。

壬课头绪甚多，最易混目，惟仿易学，寻其卦主以论之，则探骊得珠，自可执简御繁。近来管见如是，愿高明共酌之。

又附“心易说”，谓古人虽有格局体例以启后学，然事有万变，言不尽意，神而明之，存乎其人。徒泥古方，无当也。

	易
三画卦“因而重之”……………	有
重为六画实具两象……………	成
	卦
两象必以其一为主……………	之
	主
	亦
主必有所与……………	有
而二三四五中爻之象……………	主
及其变动所生之象……………	卦
	之
无一而非与也……………	主

所与者而善乃吉之机。

所与者而不善乃凶之兆。

而善恶又有大小之殊。

所与者又有远近之别。

吉凶生而悔吝生。

庶乎可得象之用焉。

杭辛斋氏以视其所以，观其所由，察其所安，说象之体用。

我谓所以者因也，所由者根也，所安者究竟也。

“辞也者，各指其所之。”此有所之者，即彼有所由。《文言》曰，“其所由来者渐矣”，盖于坤之第一爻“履霜坚冰至”，为三百八十四爻之所由来者示其例焉。观象者先明定其体象之所在，而更观其所由来。

（先观其成卦之主，而更观其主卦之主）

如乾之姤䷫，若用乾为天，则下巽为风。此风所由来为乾，乾为西北之卦即西北风也。乾为冰为寒，则其风必寒。（乾之姤）若用乾为木果，则巽不取象为风，当取象虫。因巽所由来为乾，既用为木果矣，则木果岂能生风，自应作虫断焉。举其一例，可以类推。不观所由，象乌乎定哉。

观象者既定其主体之所在矣，必察其所在之处能否得位。得位矣，又必察其位之能否得时得用，而后其象始可得而言。

如用巽为木，则必察其处之位，为甲乙或为丙丁壬癸，或为庚辛。为甲则当，为丙丁则相，为壬癸则生，而庚辛则死。既当或相或与生矣，则便应察衰旺。当视所与者及所由者之如何，则象之情可毕见矣。如巽木处甲为刚木，所由来为乾，必为坚强之果木；所与者为艮，必是园林；为坤而壮者（如在四季月之终或戊己日时）为广土；其衰者（如春令或甲乙日之类）则为盆缶。其他可准此。

凡言象者不可不明消息。消则灭，息则滋，如复姤临遁之十二卦，消息之大焉者也。乾息坤，坤消乾。阴阳之大义，造化之橐籥，物理所莫能违，人事所莫能外。故物无大小，事无巨细，言象者必先明乎消息盈虚之故，而象始可明。凡一卦本卦体之消息，或因时言之，或以位言之。当其消焉，象虽吉而未可言福；当其息时，象若凶益长其祸。其时值消而位当息，或位据息而，时见消，则须辨其轻重而异其分剂，或可亭毒均处而剂其平；或虽截短补长，终莫能齐其数，则又势为之，未可泥于一端也。

周易杂观

一、周易与物

(一) 易象即是物

《易·系辞》：“是故易者，象也。”“象也者，像也。”“象也者，象此者也。”故易象即是物。

(二) 八卦是八物

乾为天、坤为地、震为雷、巽为风、坎为月、离为日、艮为山、兑为泽（《说卦传》）。天、地、雷、风、日、月、山、泽皆是物。天、雷、风、火是气体，是不可捉摸之物；山、地、水、泽是实体，是可捉摸之物。

(三) 八卦取象皆是物

乾为马、坤为牛、震为龙、巽为鸡、坎为豕、离为雉、艮为狗、兑为羊（《说卦传》），是八卦所配之动物。

乾为首、坤为腹、震为足、巽为股、坎为耳、离为目、艮为手、兑为口，是八卦所配人身之官肢。

乾为父、坤为母、震为长男、巽为长女、坎为中男、离为中女、艮为少男、兑为少女（《说卦传》），是八卦所配之父母子女。

推广言之，乾为金、为王、为冰、为木果，坤为布、为釜、为舆，震为竹、为萑苇，巽为木、为绳，坎为弓、为轮、为血，离为火、为电、为甲冑、为戈兵、为龟、为鳖，艮为石、为门、为果、为指、为鼠，兑为口舌、为刚卤（《说卦传》），皆是物。

(四) 乾爲陽物，坤爲陰物

《易·系辞》下：“乾，阳物也；坤，阴物也。”

二、周易唯时物

《周易》与物，前面已经说过，物是“变动不居，周流六虚”的。物与空间、时间是不离开的，物不离开空间时间，空间时间不离开物，时物一体，互相关联。时物即世界，世界即时物。我们由认识时物而说明时物，即是由认识世界而说明世界；我们由利用时物而改变时物，即是由利用世界而改变世界。

(一) 周易說明時物之例

1. 各卦卦辞，如乾卦卦辞之“乾元亨利贞”。
2. 各卦彖辞，如乾卦彖辞之“大哉乾元，万物资始乃统天”。
3. 各卦大象上句，如乾大象之“天行健”，坤大象之“地势坤”。
4. 《系辞》上第一章：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡；鼓之以雷霆，润之以风雨；日月运行，一寒一暑；乾道成男，坤道成女；乾知大始，坤作成物。”

“一阴一阳之谓道。”

“生生之谓易。”

“夫乾其静也专，其动也直。夫坤其静也翕，其动也辟。”

“五位相得而各有合。”

“乾，阳物也；坤，阴物也。”

“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”

“天地絪縕，万物化醇。男女构精，万物化生。”

“变动不居，周流六虚。上下无常，刚柔相易。”

(二) 周易利用時物之例

利用时物，从说明时物而来。例如：

1. 乾大象：天行健(说明时物)，君子以自强不息(利用时物)。

2. 坤大象：地势坤(说明时物)，君子以厚德载物(利用时物)。

3. 乾元亨利贞(说明时物)，君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事(利用时物)。

六十四卦大象上句皆是说明时物，下句皆是利用时物。

此外如《系辞》：“设卦观象系辞而明吉凶，刚柔相推而生变化。”

“象其物宜……观其会通。”

“引而伸之，触类而长之。”

“以制器者尚其象。”

“参伍以变，错综其数。”

“天下之动，贞夫一者也。”

“八卦成列……因而重之……刚柔相推……变而通之以尽利。”

皆是利用时物。

三、周易与时位

(一) 卦之時位

1. 卦之时

分“旺、相、胎、没、死、囚、废、休”八时：

	旺 相 胎 没 死 囚 废 休
立春	艮 震 巽 离 坤 兑 乾 坎
立夏	巽 离 坤 兑 乾 坎 艮 震
立秋	坤 兑 乾 坎 艮 震 巽 离
立冬	乾 坎 艮 震 巽 离 坤 兑

艮居丑寅，立春之候。巽居辰巳，立夏之候。

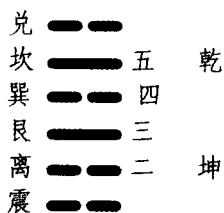
坤居未申，立秋之候。乾居戌亥，立冬之候。

2. 卦之位

震位东，巽位东南，离位南，坤位西南，兑位西，乾位西北，坎位北，艮位东北（《说卦传》）。此为八卦之方位。

乾居五位，兑居六位，离居二位，震居初位，巽居四位，坎居五位，艮居三位，坤居二位。此为八卦之阴阳正位。

见“八卦正位图”：



(二) 爻之時位

1. 爻之时

阳卦六爻，占六阳时。阴卦六爻，占六阴时。如乾为阳卦，从下布上，六爻占子、寅、辰、午、申、戌六阳时；坤为阴卦，从下布上，六爻占未、巳、卯、丑、亥、酉六阴时。

2. 爻之位

初三五为阳位，二四六为阴位。

就六画卦说，分天地人三位。初二为地位，三四为人位，五

上为天位。就三画卦说，初为地位，二为人位，三为天位。

又卢维时以二爻为北，三爻为东，四爻为西，五爻为南，定爻之位，举蹇、解、既济、未济作证。

(三) 時三位四說

1. 时无尽，以过去、现在、未来，约之为三时。

2. 位无定，以前、后、左、右，约之为四位。

3. 杭辛斋以卦之三爻为时，四爻为位。因为三四两爻是人数，可以反复，三为阳位，四为阴位，阳为天，阴为地，天地人三才变化无穷，皆不出天地阴阳之用。天之用见于时，地之用见于位。阳三而阴四，故以卦之三爻为时，四爻为位。（录此以备一格）

(四) 時有合背，位有得失

1. 夏葛冬裘为合时，夏裘冬葛为背时。夏用风扇、冬烤火为合时，夏烤火、冬用风扇为背时。

2. 每卦六爻，阳爻居一三五阳位，阴爻居二四六阴位，为得位。阴爻居一三五阳位，阳爻居二四六阴位，为失位。

(五) 時隨位變

时随位之得失变通而变动。如乾卦随初九地下位而变潜之时，随九二地上位而变见之时，随九三人位而变惕之时，随九四人位而变跃之时，随九五天位而变飞之时，随上九天位而变亢之时。

知时之人能利用时，当潜则潜，当见则见，当惕则惕，当跃则跃，当飞则飞，当亢则亢，与时偕行，而不背时则吉。

(六)位隨時變

震属木位，在秋季金当令，金克木，木不旺；到春季木当令，震木随时变旺。离属火位，在冬季，水当令，水克火，火不旺；到夏季火当令，离火随时变旺。兑属金位，在夏季火当令，火克金，金不旺；到秋季金当令，兑金随时变旺。坎属水位，在三六九十二月，逢辰戌丑未土，土当令，土克水，水不旺；到冬季，水当令，坎水随时变旺。

以上皆位随时变。

四、周易之时空配合

《系辞》上之“五位相得而各有合”，是《周易》之时空配合法。这是由说明世界，进而利用世界之最高原理。前人注解此经未加注意。黄冈万裕沅以一六、二七、三八、四九，为五位相得，为一气相比；以一四合五、二三合五、七八合十五、九六合十五，为各有合，为五行相生。持论正确，至可宝贵。所谓五位相得，一气相比，即是一得五为六，二得五为七，三得五为八，四得五为九。一六水、二七火、三八木、四九金。一与六同为水，二与七同为火，三与八同为木，四与九同为金，所以一六、二七、三八、四九，为一气相比。所谓“而各有合”，五行相生，即是一与四合五，二与三合五，七与八合十五，九与六合十五。一为水，四为金，金水相生。二为火，三为木，木火相生。七为火，八为木，木火相生。九为金，六为水，金水相生。所以一四、二三、七八、九六，为各有合，为五行相生。

但万氏未言及“而各有合”之用途。

按：五为中央立极之数，能配合五数，才有作用。十五之数亦算作五数。因为《周易》用数，凡遇十数以上之数应除开不用，只用其余之数（见本书《论五十虚中不用之理由》），故十五之数亦算作五数。

人类的责任,在由认识世界,说明世界,进而利用世界,改变世界(参见《周易唯时物》)。

利用之法在以时间配合空间。使之合五,有生生不已之机。如时间一则取空间四,时间四则取空间一,时间二则取空间三,时间三则取空间二,时间七则取空间八,时间八则取空间七,时间九则取空间六,时间六则取空间九(参见本书《周易之数》及《数之体用方位顺序始终》)。能如此配合,则可由利用世界,而改变世界。

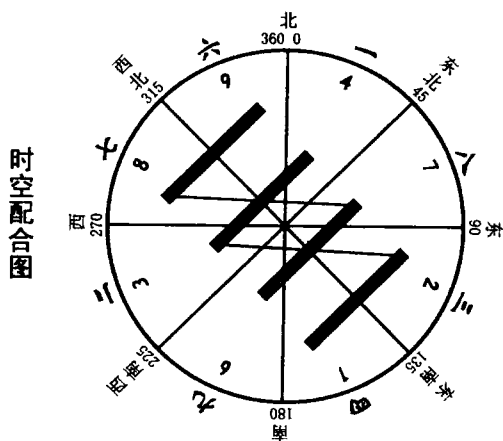
联共(布)党中央书记日丹诺夫,于1947年6月,在讨论审查党宣传部长亚历山大洛夫所著《西欧哲学史》时,作了总结性的发言。有一段值得注意的,如:“哲学也如任何科学一样,应当不断地用排除陈腐的原则,增添新的原则而发展起来,完善起来,丰富起来。”他批评《西欧哲学史》作者不对之处,更说得精彩。他说:“作者专注意于教育的目的方面,由此就给哲学的发展造成止境。好像马列主义已经到达了顶点,而发展他们的学说,已经不是主要的任务了。这样的议论,是与马列主义精神矛盾的。因为这就是已经开始用形而上学的观点,把马克思主义看成已经是完全到底了的学说。这就只能使生动活泼富于探求精神的哲学思想,趋于枯竭。”

依日丹诺夫意见,哲学的发展要发扬光大,不可有止境。这种主张,是很伟大的。

早几年前,友人因我研究时间空间之配合,依据原理与实践,有事实证明,不是空泛的理论,以为奇异,大加赞许。我说:“这是完全出于《周易》。”友人说:“现在世界各种科学发明日新月异,中国总是落在人后,追赶不上。中国现在既有这种哲理的发明,应当继续研究,为人类谋幸福。”

日丹诺夫的主张和友人的鼓励,使我对时空配合更感兴趣,不断地研究,今依据罗针盘,制一“时空配合图”,附以说明,以示

梗概。至于事实证明，容后补列。



1. 各地域的角度，依纬度与磁石吸引之强弱，而磁针有差异。

2. 每四十五度管二十年，四、六两角度各管三十年，全周共管百八十年。

3. 变换角度时，先五年进气，后五年退气。

4. 运行程序依 1234、6789，终而复始。

5. 忌坐角度线上。

五、周易与近代哲学科学

(一) 周易與辯證法

1. 矛盾的统一与阴阳变动贞夫一

辩证法的矛盾统一，与《周易》的阴阳变动“贞夫一”意义相同。

阴阳是相对的、矛盾的，有矛盾就有变动，变动的结果必定是统一，再由统一而发生矛盾变动。这样周流进展，《周易》举例很多，例如：

(1)“一阴一阳之谓道。”(《系辞》上)“阴阳合德而刚柔有

体”。“天下之动贞夫一者也。”(《系辞》下)

是说明阴阳矛盾,因变动合德而归于统一的。

(2)“刚柔相摩。”“刚柔相推动生变化。”(《系辞》上)“刚柔相推,变在其中矣。”(《系辞》下)

刚与柔是矛盾。相摩相推,变在其中,是因矛盾而发生的变动。

“上下无常,刚柔相易,不可为典要,唯变所适。”(《系辞》下)

上与下,刚与柔,是矛盾、无常。相易是变动。唯变所适的“适”字,作适合解。是说明一切事物,因矛盾变动,终归是适合统一的。

(3)“日往则月来,月往则日来,日月相推而明生焉。寒往则暑来,暑往则寒来,寒暑相推而岁成焉。往者屈也,来者信(伸)也,屈信(伸)相感而利生也。”(《系辞》下)

是说明矛盾变动的统一,生出有利益的条件,是事物进展趋时尽利的过程。

(4)“天地絪縕,万物化醇。男女构精,万物化生。”(《系辞》下)
是说明矛盾变动的统一再发生,生出有利益的条件。

(5)“天下同归而殊途”(《系辞》下)。

这是倒装文法,可读作天下殊途而同归。是说明天下一切事物,虽有形形色色千千万万的不同,但结果是同归到一个道理。这个道理,就是阴阳变动贞夫一,即矛盾的统一。

2. 质变、量变与变化

辩证法的质变、量变,与《周易》的变化,意义相同。《周易》六十四卦,每卦六爻,在初爻变、二爻变、三爻变、四爻变、五爻变,叫做量变。到六爻变,叫做质变。

例如乾卦六爻:

乾	姤	遁	否	观	剥	坤
☰	☴	☶	☷	☵	☶	☷

初爻变姤，二爻变遁，三爻变否，四爻变观，五爻变剥，六爻变坤。五爻变以前的变化是量变，尚在乾宫，尚有乾阳之形。到六爻变，全变为坤。六阴爻，没有乾阳之形，称为化，即是质变（本质全体变易）。六十四卦，皆可照样推演。质变、量变见本书《论变化》。

3. 否定之否定与七变、十三变

辩证法的否定之否定，与《周易》七变、十三变意义相同。

《周易》六十四卦，每卦七变，成错卦（七变即上述之六变，此连本卦计算，共为七变），与原来的本卦完全相反，是七变否定了本卦。再从七变到十三变，又与七变的卦完全相反。是十三变又否定了第七变之卦。此即否定之否定。

如乾六阳之卦，七变成坤六阴，完全否定乾之六阳。再到十三变，又否定坤之六阴。

(1) 乾 ☰

(2) 姤 ☱

(3) 遁 ☶

(4) 否 ☷

(5) 观 ☵

(6) 剥 ☶

(7) 坤 ☷ 乾七变为坤，否定了乾卦。

(8) 复 ☱

(9) 临 ☵

(10) 泰 ☶

(11) 大壮 ☳

(12) 夬 ☳

(13) 乾 ☰ 坤七变为乾，否定了坤卦。

从 1 到 13 成了否定之否定。

4. 绝对的动、相对的静，与变通不居、周流六虚……

辩证法的“绝对的动，相对的静”与《周易》的“变动不居，周流六虚”，“天行健”，“夫乾其静也专，其动也直。夫坤其静也翕，其动也辟”意义相同。

翕是物理学的向心力，辟是物理学的离心力。

5. 互相关联、互相转变与阴阳消长、错综变通

辩证法的互相关联、互相转变，与《周易》的阴阳消长、错综变通意义相同。

(1) 阴阳消长

《周易》的阴阳消长(消长即是变动)，是由本身内部互相关联、互相转变的。如一年十二月月卦：

①十一月冬至，䷗复卦一阳生。

复是由小雪之坤关联转变生长的。

复一阳，从小雪坤卦起，一日生长一分，到大雪末日止，共三十日，生长三十分，然后成冬至之一阳。

②十二月大寒，䷒临卦二阳长。

临是由冬至之复关联转变生长的。

③正月雨水，䷊泰卦三阳长。

泰是由大寒之临关联转变生长的。

④二月春分，䷗大壮卦四阳长。

大壮是由雨水之泰关联转变生长的。

⑤三月谷雨，䷌夬卦五阳长。

夬是由春分之大壮关联转变生长的。

⑥四月小满，䷀乾卦六阳长。

乾是由谷雨之关联转变生长的。

夬上六，交四月小满节，尽为纯乾。当夬上六一阴终，夬尽为纯乾时，姤一阴即生于此时。

⑦五月夏至，䷫姤卦一阴长。

姤是由小满之乾关联转变生长的。

姤一阴，从小满乾卦起，一日生一分，到芒种末日止，共三十日，生三十分。然后成夏至之一阴。

⑧六月大暑，䷛遁卦二阴长。

遁是由夏至之姤关联转变生长的。

⑨七月处暑，䷋否卦三阴长。

否是由大暑之遁关联转变生长的。

⑩八月秋分，䷓观卦四阴长。

观是由处暑之否关联转变生长的。

⑪九月霜降，䷖剥卦五阴长。

剥是由秋分之观关联转变生长的。

⑫十月小雪，䷁坤卦六阴长。

坤是由霜降之剥关联转变生长的。

剥上六，交十月小雪节，剥尽为纯坤。当剥上六一阳剥尽为纯坤时，复一阳即生于此时。

以上是阴阳关联的长生。实际上阴阳关联转变的消去，在生长时，就可看得出。

就坤卦之关联转变说：

乾之一阳生长时，坤之一阴就消去了，成为复卦䷗。

乾之二阳生长时，坤之二阴就消去了，成为临卦䷒。

乾之三阳生长时，坤之三阴就消去了，成为泰卦䷊。

乾之四阳生长时，坤之四阴就消去了，成为大壮䷡。

乾之五阳生长时，坤之五阴就消去了，成为夬䷪。

乾之六阳生长时，坤之六阴就消去了，成为乾䷀。

就乾卦之关联转变说：

坤之一阴生长时，乾之一阳就消去了，成为姤䷫。

坤之二阴生长时，乾之二阳就消去了，成为遁䷗。

坤之三阴生长时，乾之三阳就消去了，成为否䷋。

坤之四阴生长时，乾之四阳就消去了，成为观☱。

坤之五阴生长时，乾之五阳就消去了，成为剥☶。

坤之六阴生长时，乾之六阳就消去了，成为坤☷。

阳消则阴长，阴消则阳长，这种关联转变是同时的。

(2) 错综

如坎卦☵六爻皆变错为离卦☲，是离卦由坎卦关联转变的（六十四卦皆如此）。

如屯卦☳综为☶蒙卦，是蒙卦由屯卦关联转变的（五十六卦皆如此）。

(3) 变通

如☰乾卦变为☱同人卦，是同人卦由乾卦二爻关联转变的。六十四卦，每卦六爻皆可变，共 384 变。

如☱节卦，通为☵既济卦。是既济卦由节之下卦兑☱下通成离☲，关联转变的。六十四卦除乾坤二卦，皆可用通法。

6. 动的原因在本身内部与阴阳消长

辩证法的“动的原因在事物本身内部”，与《周易》的阴阳消长意义相同。

《周易》的阴阳消长，亦由本身内部，以十二个月月卦为例：

十一月 ☱复一阳长，复生于坤之本身内部。

十二月 ☵临二阳长，临生于复之本身内部。

正月 ☳泰三阳长，泰生于临之本身内部。

二月 ☰大壮四阳长，大壮生于泰之本身内部。

三月 ☱夬五阳长，夬生于大壮之本身内部。

四月 ☰乾六阳长，乾生于之本身内部。

五月 ☱姤一阴长，姤生于乾之本身内部。

六月 ☵遁二阴长，遁生于姤之本身内部。

七月 ☶否三阴长，否生于遁之本身内部。

八月 ☱观四阴长，观生于否之本身内部。

九月 ䷖剥五阴长，剥生于观之本身内部。

十月 ䷁坤六阴长，坤生于剥之本身内部。

阳消则阴长，阴消则阳长（消长即是动）。消长皆在本身内部，皆有一定的时候。

7. 发生发展没落与阴阳消长及《序卦传》

辩证法讲的事物发生、发展、没落，与《周易》中的阴阳消长及《序卦传》意义相同。

(1) 阳之发生、发展、没落（参看本体卦图）



阳从䷁坤三阴中发生。初发生为䷲一阳震，再发生为䷱二阳兑，最后发展为䷀三阳乾。

乾阳极则没落。初由三阳没落一阳成䷶巽，再没落一阳成䷳艮，最后三阳全没落成䷁坤。

(2) 阴之发生、发展、没落

阴从䷀乾三阳中发生。初发生的为䷶一阴巽，再发生为䷳二阴艮，最后全发展为䷁三阴坤。

坤阴极则没落。初由三阴没落一阴成䷲震，再没落一阴成䷱兑，最后三阴全没落成䷀乾。

(3) 序卦传（详见本书《序卦研究》）

《序卦传》是推测世界一切事物相生相克、相反相成、生灭天生的进化程序，故与辩证法讲的事物发生、发展、没落规律的意义相同。

（上篇）有天地，然后万物生焉。盈天地之间者，唯万物，故受之以屯。……屯者，物之始生也。物生必蒙，故受之以蒙。蒙

者，蒙也。物之稚也，物稚不可不养也，故受之以需。……故受之以离。离者，丽也。

（下篇）有天地，然后有万物。有万物，然后有男女。有男女，然后有夫妇。有夫妇，然后有父子。……故受之以未济终焉。

《序卦传》所说：物不可以终通，不可以终否、终尽、终过。物不可以终遁、终壮、终难、终动、终止、终离，故受之以既济。最后说，“物不可穷也，故受之以未济，终焉。”是解释一切事物的规律，都是循序进展、无穷无尽的，不能永久停留在某一点，终以未济是表示终而未终。

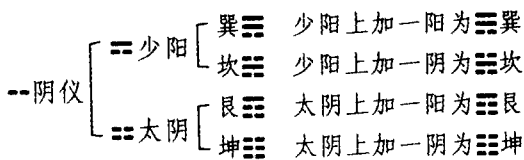
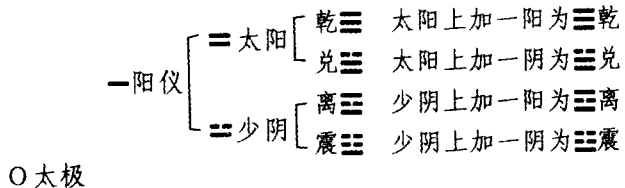
再如，丰卦彖辞：“日中则昃，月盈则食（蚀）。天地盈虚，与时消息。”一中、一昃、一盈、一食，总是依时而生长消落，亦与发生、发展、没落意义相同。

（二）周易與相對論

《周易·杂卦传》：“乾刚坤柔，比乐师忧。临观之义，或与或求。”刚与柔，乐与忧，与与求，皆是相对论。《周易》所说“吉凶、祸福、阴阳、得失、大小、远近、顺逆、往来、进退、消长、升降、否泰、剥复、损益”等都是相对，一切事物是因相反而相成的。

（三）周易與原子核裂變

《周易》八卦产生之次序与原子核裂变次序相同。



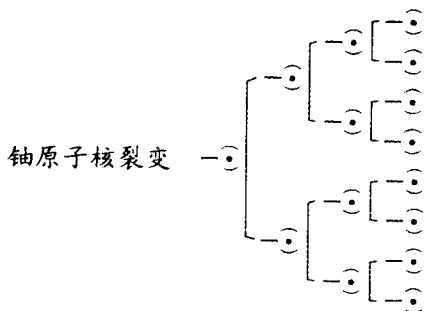
一分为二，二分为四，四分为八。

太极为一，太极生两仪（阴仪、阳仪）。

两仪生四象（太阴、太阳、少阴、少阳）。

四象生八卦（乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤）。

由此八卦，推演无穷无尽的事物。总不外阴阳变动。



铀原子核经中子打击时，便分裂为两个铀原子核。每个铀原子核放出两个中子，打击两个铀原子核，产生四个铀原子核。这四个铀原子核，每个放出两个中子，打击四个铀原子核，变为八个铀原子核。如此连续打击下去，可以裂变生出许多原子能。

这与太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦的产生次序，是相同的。

六、杂论

（一）論不用“先后天卦”名稱改用“體用卦”名稱之理由

天是气体积聚变动的自然现象，没有先后的分别。《周易》乾卦文言：“先天而天弗违，后天而奉天时。”所说的“先、后”是动词，不是名词。是说先于自然所作的事，皆合乎自然；后于自然所作的事，皆按照自然去做，不去违背自然的时候。

有人以“先天、后天”字样不合，改用“对待、流行”，或用“静体、方位”。经多人研究，以“本体、动用”为佳。因为一切事物，是绝对的动，所以不用“静体”二字。因为本体与方位，不便于合

并简称,所以不用“方位”二字。“动用”为俗称什物动用之专有名词,与“本体”合并,可简称为“体用”,较“先后天”、“对流”之简称方便。

新旧名称对照表:

旧称	伏羲先天卦	文王后天卦	合称“先后天”	先后天夫妇	先后天相见
同	先天卦	后天卦	同	同	同
或称	对待卦	流行卦	合称“对流”	对流夫妇	对流相见
同	静体卦	方位卦			
新称	本体卦	动用卦	合称“体用”	体用夫妇	体用相见

(二) 論讀卦畫卦皆應由上而下

1. 六十四卦读法,如屯卦☳则读为水雷屯,水在上,雷在下,先读水字,后读雷字,若先读雷字则不合法。画卦亦应先画上卦,后画下卦。其余六十三卦同此。但易取逆数(《系辞》:“易,逆数也。”),玩卦时,应由下而上,从初爻、二爻到上爻。

2. 下卦为上卦所重。先画上卦,后画下卦,故坎卦之习坎(习坎是两重坎的意思),在下卦不在上卦,是先画上卦后画下卦之证。

(三) 論陽奇陰偶

昼为阳,从日出到日落皆为一日所管。一为奇数,故阳为奇。

夜为阴,上半夜亥时,为先一日所管,下半夜子时起,为后一日所管。一夜分为两,两为偶数,故阴为偶。

(四) 論陰陽

原来纯阳无阴,无所谓阴阳。如太阳常在天空,无所谓昼夜的道理是一样。因为人在地上观象,向日为昼,背日为夜,就生

出了阴阳名称。

(五) 論不稱陽陰而稱陰陽

1. 一阴一阳,就形象言,为昼夜寒暑。就数言,为二三。二象阴,三象阳。二在三之先,故曰阴阳(不称阳阴)。《系辞》:“立天之道曰阴与阳。”“一阴一阳之谓道。”“分阴分阳。”皆以阴居先阳居后,就是这个道理。

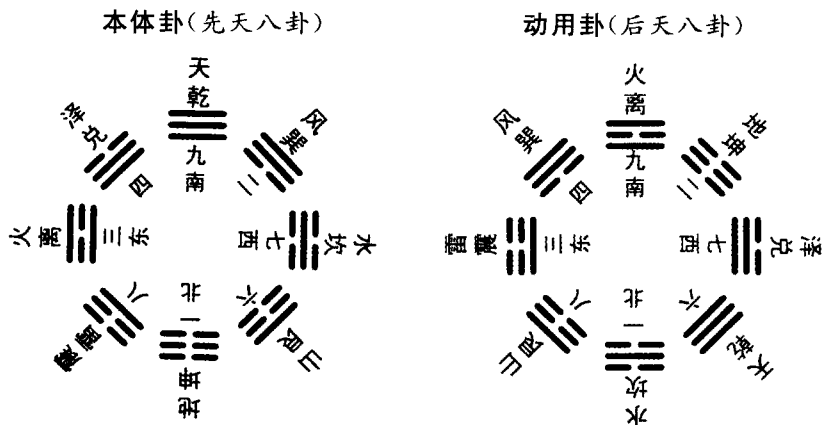
2. 一切植物皆是核包仁。仁为阳,核为阴,无核则仁无生机。

3. 人类生命,虽由父精,实赖母血,胎息孕育,然后出生。父性阳,母性阴,母性功用大,故阴应居先。

4. 六爻之位,阴上阳下,阴先阳后。二四六阴位,在一三五阳位之上,成既济☵☲。阴居二四六,阳居一三五,则当位。若阳居二四六,在上,阴居一三五,在下,成未济☲☵,则不当位。故六爻之位,阴在上,阳在下,阴先阳后。

(六) 論乾始坎始震出巽齊

乾为纯阳元气,为诸卦之首。“乾知大始”(《系辞》),是乾为一切之始。



数始于一，一隶于坎，故坎为数之始。震为日出之地，帝为阳气主宰，由坎来（见后《坎一震一》），故“帝出乎震”。（见后《论帝出乎震》）

巽与震抗衡接近，而为正配夫妻。妻有齐之义，故“齐乎巽”。

有乾之大始，然后有坎一之数始。有坎一之数始，然后有震之出。有震之出，然后有巽之齐，是巽齐亦出于乾始。

再论巽齐。辰五巳六（子一、丑二、寅三、卯四、辰五、巳六……），隶于巽宫，木居于震方，五六之积为十一，三八之合亦为十一，是巽与震数相齐。

万物之数至不齐，而巽为绳直，使形之不齐者以齐。

万物之用至不齐，而巽为工，为德之制，为制器尚象因材而笃，使用不齐者以齐，因此数者故齐乎巽。

（七）論八卦配五行（依朱日华本編定）

☰乾一 阳金

☱兑二 阴金

☲离三 火

☳震四 阳木

☴巽五 阴木

☵坎六 水

☶艮七 阳土

☷坤八 阴土

八卦分配五行，五行各有阴阳。

乾偏于阳，坤偏于阴，震艮一阳，巽兑一阴，此六卦各得阴阳之偏。

坎水阴中涵阳，离火阳中涵阴。此二卦得阴阳之正。

偏于阳须配以阴，偏于阴须配以阳。故以阴金兑，配阳金乾；以阴木巽，配阳木震；以阳土艮，配阴土坤。此是乾兑离震巽

坎艮坤八卦，配金火木水土五行之法。

(八) 論數之體用方位順序始終與配合法

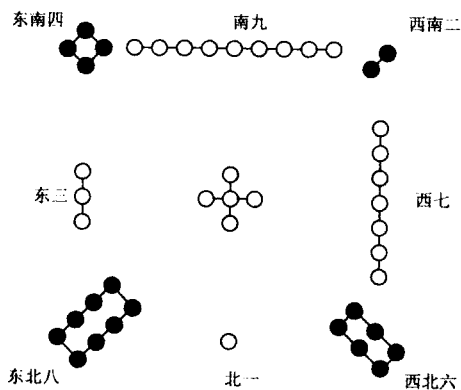
1. 数之体用方位

与时间空间发生关系之数：为体数、用数、方位数三种（乾一兑二离三震四巽五坎六艮七坤八之数，与此不生关系）。此三种数皆由天地数产生。天地数为天一地二、天三地四、天五地六、天七地八、天九地十，除五除十，虚中不用，而用一二三四五六七八九。

体数——一二三四五六七八九——即天地数除五除十之数。

用数——四三二一九八七六——即天地数之综法（参看下节《论天地之数》）。

方位数——即北一、西南二、东三、东南四、西北六、西七、东北八、南九之数。即戴九履一之河图数（刘牧说）。即九宫数（见后《论戴九履一之九宫数》）。



河图(白圈为阳数,黑点为阴数)

2. 数之序与始终

(1) 体数之序与始终

依天地数(除五除十)之序,为一二三四五六七八九,始于一终

于九。

(2)用数之序与始终

依天地数(除五除十)所综之序,为四三二一九八七六,始于四终于六。

体数顺数,用数逆数。《易·系辞》“是故易逆数也”,是指用数。

(3)方位数之序与始终

依天地数(除五除十),一二三四五六七八九之序,始于北一,终于南九。前人误以方位数之序,为一八三四六七二九,为二八互易,其说不合,已于《论二八互易》项内说明(参看《论二八互易》与九宫数原理公式)。

3. 体数用数之配合法

是一四、四一、二三、三二、九六、六九、七八、八七之配合。体数顺,用数逆。一顺一逆,时时交媾,周流不息,体用不交则不成世界。体数用数之配合,即时间空间之配合,是时间一空间四,时间四空间一,时间二空间三,时间三空间二,时间六空间九,时间九空间六,时间七空间八,时间八空间七之配合。能利用此配合,可以改变世界(参看《周易之时空配合》)。

4. 体数用数与方位数之关系

体数用数之配合,是在方位数上配合,不在别处。以体加用于方位数上,依始四终六之序,终而复始,周流不息。

5. 前人所论体数用数之顺序始终不合实际

附录于此以便比较:

(1)宋以后以二四六八十为用数,以二为用数之始,杭辛斋已力辟其非。

(2)杭辛斋以一三五七九二四六八十为体数,逆数四二八六为用数。以四为用数之始,其体数用数之序虽不合,而以四为用数之始,则主张正确。

(3)参天数以三为用数之始,大衍之数以七为用数之终,与体数用数之始终不合。始三终七,为排列计算与卜筮之用,于时间空间配合毫无关系,不可与此混合(见后《论坎一震一离九兑九》)。

6. 用数始四

六十四卦方图,乾卦居巽四东南之位。十二月月卦,四月乾卦六阳,亦在巳。用数是乾元阳气之表现,可见用数始四之说至为真确。

(九)論天地數及其關聯之數

《周易》论数,以天地数为正宗。天地数即天一地二天三地四天五地六天七地八天九地十之数。以一三五七九为天数(又为阳数),二四六八十为地数(又为阴数)。天数之积为二十五,地数之积为三十。天地之数共五十五。除五除十虚中不用,而用一二三四五六七八九之数。

“五位相得而各有合”之数,体数用数方位数,皆由天地数产生。“参伍以变,错综其数”,是天地数之参伍错综法。“参天两地而倚数”,是天地数之参两法。至于乾一兑二离三震四巽五坎六艮七坤八之数,是排列本体卦次序之数,与天地数不生关系。

兹分述天地数之关联数如下。

1. 五位相得而各有合之数

前人以一与二、三与四、五与六、七与八、九与十为五位相得;以一与六、二与七、三与八、四与九、五与十为而各有合。万裕沅(清代易学家)已辨其非,而以一与六、二与七、三与八、四与九为五位相得,为一气相比;以一与四合五、二与三合五、七与八合十五、九与六合十五,为而各有合,为五行相生(见《周易之时空配合》)。万氏主张正确,很合实用。

2. 大衍之数

大衍之数五十为天地数。天五地十相乘之积。万裕沅以太

极一，两仪一二，四象一三三四，八卦一三三四五六七八，相加之数为五十，太极居中不用，而用四十九数，此说亦合。（见后《周易之数·大衍之数》）

3. 体数用数（见《论数之体用方位顺序始终》）

(1) 体数：一二三四六七八九。以一为体数之始，九为体数之终。

(2) 用数：四三二一九八七六。以四为用数之始，六为用数之终。

(3) 体用数：一四、四一、二三、三二、六九、九六、七八、八七（合五合十五为体用数）。

宋以后以一三五七九为体数，二四六八十为用数。杭辛斋力辟其不合。杭辛斋以一三五七九为体数，四二十八六为用数，亦不合。但杭氏以四为用数之始，则很合实际。

4. 方位数

北一、西南二、东三、东南四、西北六、西七、东北八、南九（见《论数之体用方位顺序始终》）。其排列法见《论戴九履一之九宫数》与《天地数之参两法》。

5. 天地数之参伍错综法

(1) 天地数之参法——以天数三一七九，参于地数二四八六之间，成戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足之数。

河图之数、方位之数与此法合。

(2) 天地数之伍法——以一二三四之生数，加于六七八九之成数，得一六共宗、二七同道、三八为朋、四九作友之数。

(3) 生成之数——洛书之数与此法合。

(4) 天地数之错法——以一二三四六七八九，对九八七六四一，为对待合十之数。

本体卦、动用卦，对待合十，与此法合。

本体卦乾九坤一合十，离三坎七合十，震八巽二合十，艮六

兑四合十。

动用卦坎一离九合十，震三兑七合十，乾六巽四合十，坤二艮八合十。

(5)天地数之综法——以一二三四综为四三二一，六七八九综为九八七六。

一	二	三	四	六	七	八	九	}	得合五合十五之数。
∴	∴	∴	∴	∴	∴	∴	∴		
四	三	二	一	九	八	七	六		

用之数，元气周流之数，与此法合。

6. 天地数之参两法

参即三，天数由三起，顺行(如下图顺时针)，以三乘之，一三得三、三三得九、三九二十七、三七二十一。

两即二，地数由二起，逆行(如下图逆时针)，以二乘之，二二得四、二四得八、二八一十六、二六一十二。



天地数，一参一两，一顺一逆，排列为戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足之数。

(1)此论天地数阴数阳数之起法(不是体用数之起法)，在已排列之方位数上，依此参两法，以推其顺逆起止，更可证明方位数九宫法之正确。

(2)乾用九，坤用六，亦依此参两法。三为奇数，二为偶数，乾三奇，三其三为九，乾用九，是用参法。坤三偶，两其三为六，坤用六，是用两法。

(十)論戴九履一之九宮數

戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，五居中央，纵横

合十五,已成为世界上之数理哲学(见《辞源》)。有以此为太乙下九宫法,皆只知其当然,不知其所以然,今说明其原理与公式如下。

原理——凡奇自乘($3\times 3, 5\times 5, 7\times 7, 9\times 9$ 等)之积,皆可排列正方形,其当中之数(方格)必在正方形中央。正方形四边,应作为是相连的。数始于一,以一安于下方正中,依次向右下方排列,右下方无地位,则向右下方相连之地位排列。右下方如已有他数,则安于本数之上方。

公式——九宫数排列法。先画九宫格,以一安于下方正中。一右下无地位,则安二于一右下相连处之右上。二右下无地位,则安三于右下相连处(平面图下)。三右下已安一数,乃安四于三之上方。四右下安五,五为中数,居正方形之中央。五右下安六。六右下无地位,右下相连处亦无地位,乃安七于六之上方。七右下无地位,乃安八于七右下相连处(平面图下)。八右下无地位,乃安九于八右下相连处之上方正中,遂成九宫数。

二十五数、四十九数、八十一数等,皆可照此公式排列。

4	9	2
3	5	7
8	1	6

巽四	离九	坤二
震三	中五	兑七
艮八	坎一	乾六

太乙九宫图

(十一) 論二八互易

世人以方位卦排列之数字,为一八三四,六七二九,是二八互易。二八所以互易,是根据卦象之雷风相薄,卦象变则数变。此说不合,改正如下:

1. 一八三四六七二九是依九宫法原理与公式,五数虚中不

用，而成戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足之数（见《论戴九履一之九宫数》）。

一八三四在一边，六七二九在一边，纵横合十五。又合一六、二七、三八、四九之生成数。此种排列组合，世界公认为数理哲学（见《辞源》），是方位一定之数，不是二八互易。

2. 雷风相薄，是根据方位数之排列组合。因为乾坤六子原来所配之数，为坤一巽二离三兑四艮六坎七震八乾九，依乾坤六子之象，纵列式是巽居东北，震居西南（见《周易之象》乾坤六子之象一图），令方位数八既在东北、二既在西南，则震不得不随八居东北，巽不得不随二居西南，成为雷风相薄之象。故雷风之相薄，是根据方位数之排列组合。

3. 方位之数，一在北，二在西南，三在东，四在东南，六在西北，七在西，八在东北，九在南。

以本体卦（先天）配方位数则成乾九、坤一、离三、坎七、震八、巽二、艮六、兑四之数。

以动用卦（后天）配方位数，则成离九、坎一、震三、兑七、艮八、坤二、乾六、巽四之数。

总而言之，只以方位数为主，卦象随方位数变，方位数不随卦象变。

（十二）論坎一震一

（参看《论天地数及其关联数》）

1. 数之位，始于坎一，一阳在下，坎居坤藏。

（1）坎一、坤二、震三、巽四、乾六、兑七、艮八、离九，为数之位。数之位，始于坎一，终于离九。

（2）一为奇数，为阳，阳从下生而上长。复卦☶之一阳在坤之初位，乾卦初爻潜龙勿用之“阳在下也”，河图之戴九履一，洛书之一六共宗，皆是一阳在下之象。又“九”“二十五”“四十九”

“八十一”数之排列组合，其第一数皆在下位之正中，亦一阳在下之象。

(3)坎☵之本体卦是坤☷，坤以藏之，是藏其乾阳之一爻，坎坤体用同宫，故为坎居坤藏。

2. 数之用始于震三，亦可说始于震一。

此为推论数理之例外方法，录此以备一格，不可与用数“始四终六”之理相混，阅者注意。

(1)《说卦传》：“参天两地而倚数。”参即三，三其三为九，为乾用九。两其三为六，为坤用六，是用数皆始于三，动用卦，三与震同居东方，故数之用始于震三。

(2)帝出乎震，震居东方三八木之地，三八合十一。此一，即坎居坤藏之一。用必由藏而出，故数之用亦可说始于震一。

(3)坎震是体用夫妇，震之本体卦是离，离与坎合体用夫妇，作用相同。

(4)此用数始三之说，指排列阳数阴数所用之数，非体用之数，非元气流布所用之数。（参看本书《数之体用方位顺序始终》）

（十三）論離九兌九

1. 洛书数，四九在兑方，二七在离方。河图数，九居离方，七居兑方；离与坎对，兑与震对，同居四正之位。坎震是体用夫妇，离兑亦是体用夫妇。坎一震三，既可成为坎一震一，故离九兑七亦可成为离九兑九。

2. 七九之数，实用上有同等效力，如建筑用尺。但七九不可配合时间空间（即时间七，不可配空间九；时间九，不可配空间七）。

(十四) 論一四與七九

坎一巽四，为合五之数。阴阳相见，金水相生，一四配合，可以利用时物。（参看《周易之时空配合》与《数之体用方位顺序始终》）

离九兑七，虽为体用夫妇，但七九皆阳数，为阴阳相乘，体用皆属火，七九配合，不能利用时物（阳见阴，阴见阳，为阴阳相见。阳见阳，阴见阴，为阴阳相乘）。

(十五) 論五十虛中不用

天一地二、天三地四、天五地六、天七地八、天九地十，为天地之数。

一六水居北，二七火居南，三八木居东，四九金居西，各得其实体，皆有地位。独天五地十，无地位安置。以为五十，不及一六、二七、三八、四九之重要，实则五十虚中立极，不用之用，成为大用。因为方位不立极，则南北东西，莫能安立。

一得五然后成六，二得五然后成七，三得五然后成八，四得五然后成九，是五数之虚中致用。

动用卦，坎一离九合十，乾六巽四合十，坤二艮八合十，震三兑七合十，是十数之虚中致用。

(十六) 論一三、二四、六八、七九之相通

动用卦八卦之数，一可与三通，二可与四通，六可与八通，七可与九通，其理由如下。

1. 数之位，始于坎一；数之用，始于震三。坎震合体用夫妇，故一与三通。

数之位，终于离九；数之用，终于兑七（大衍之数用四十九，

为七七之数)。离兑合体用夫妇，故九与七通。

此数之用，始三终七，是演算排列所用之数，非元气流形所用之数。（参看《数之体用方位顺序始终》）

2. 数之位，坤二巽四，坤巽体用同宫，故二与四通。

3. 数之位，乾六艮八，乾艮体用同宫，故六与四通。

（十七）論先甲后甲先庚后庚與七日來復

先甲三日辛，后甲三日丁。先庚三日丁，后庚三日癸（盍卦先甲后甲，巽九五先庚后庚）。

辛金克甲木，历七日遇丁火，克辛金，以救甲木，是甲七日来复。

丁火克庚金，历七日遇癸水，克丁火，以救庚金，是庚七日来复。

先甲三日，后甲三日，连甲本日，计算共七日。

先庚三日，后庚三日，连甲本日，计算共七日。

《来注》：先甲后甲者，盍卦艮上巽下，文王圆图（即动用卦）艮巽夹震木于东，故曰先甲后甲，言巽先于甲，艮后于甲也。巽卦先庚后庚者，伏羲圆图（即本体卦）艮巽夹兑于西，故曰先庚后庚，言巽先于庚，艮后于庚也。分甲于盍者，盍上体中爻震木，下体巽木也。分庚于巽者，巽上体综兑金，下体综兑金也。曰先三后三者，共六爻也。先三者，下三爻巽也。后三者，上三爻艮也。不曰爻而曰日者，盍卦综随，日出震东，日没兑西，原有此象，故少不言一日二日，多不言九日十日，而独言先三后三者，则知其为下三爻上三爻也，明矣。以先甲用辛，取自新，后甲用丁，取丁宁，此说始于郑玄，谬矣。

（十八）論順逆往來左右始終大小

（参看数之体用顺逆）

1. 顺逆——由东而南而西而北为顺，由东而北而西而南为逆。自上而下为顺，自下而上为逆。先外后内为顺，先内后外为逆。

2. 往来——由内到外为往，由外到内为来。由下卦到上卦为往，由上卦到下卦为来。

3. 左右——后为左，前为右；下为左，上为右。

4. 始终——震，阳之始；艮，阳之终。巽，阴之始；兑，阴之终。（此是八卦阴阳之始终，不是体用数之始终）

5. 大小——阳为大，阴为小。

（十九）論吉凶悔吝

悔：凡应变而不变，不应变而变为悔。悔是失位、失应与，但未失时。

吝：是虽得位，而不得时，失应与，阴阳不合。

吉：是得位，得时，得应与，爻辞吉。

凶：是失时，失位，失应与，爻辞凶。

（二十）論“帝出乎震”至“成言乎艮”

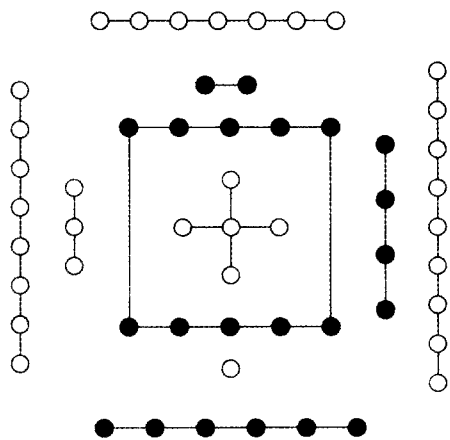
帝，指阳明帝旺的气象，是周流不息的，所到之处各异其名称，总称叫做帝。“帝出乎震”，是帝旺之气在东方。“齐乎巽”，是帝旺之气在东南方。“相见乎离”，是帝旺之气在南方。“致役乎坤”，是帝旺之气在西南方。“说乎兑”，是帝旺之气在西方。“战乎乾”，是帝旺之气在西北方。“劳乎坎”，是帝旺之气在北方。“成言乎艮”，是帝旺之气在东北方。由东方起，运行南、西北而至东北，再由东北至东方，如是周流不息，这是帝的功能。

（二十一）論河圖洛書

1. 孔安国、马融、郑康成、关子明，以一至十为河图，一至九

为洛书。刘长民反对此说。宋朱日华依刘长民主张，河以通天出天苞，洛以流坤吐地符。河图本乎天，宜得奇数而居先；洛书本乎地，宜得偶数而居后。依往顺来逆之八卦，推五行纳音，以四十五数为河图。因起震终艮之八卦，推五行生成，以五十五为洛书。

2. 依河出图，洛出书之先后，是图先书后。依《周易》之参伍法，是参在先，伍在后。河图是参法，洛书是伍法。故以戴九履一属河图，以一六共宗属洛书。



洛书

(二十二) 論承乘比應

《周易》六爻，有“承乘比应”法。凡用承乘比应，合阴阳（此阴则彼阳，此阳则彼阴）。

1. 承——是承担。是下（爻）承上（爻），如初承二，二承三，三承四，四承五，五承上。

2. 乘——是乘坐。是上乘下，如上乘五，五乘四，四乘三，三承二，二承初。如䷎谦，九三是阳三承阴四；六四是阴四乘阳三（阴乘阳则失实）；六二是阴承阳；九三是阳乘阴（阴承阳则有

实)。

3. 比——是比邻、比连。初比二、二比三、三比四、四比五、五比上，上比五、五比四、四比三、三比二、二比初。

4. 应——是应与。初与四应，二与五应，三与上应。

(二十三) 論參伍錯綜

1. 参——“异类相参”。阳与阴参，阴与阳参。阳不参阳，阴不参阴。

六十四卦，可参者三十二卦。八纯卦不参。（参看本书《参之象》）

2. 伍——“同类相伍”。阳与阳伍，阴与阴伍。阳不伍阴，阴不伍阳。

六十四卦，可伍者二十四卦。八纯卦不伍。（参看《伍之象》）

3. 错——阴阳反对为错。（参看《错之象》）

六画卦六爻阴阳全反对者为错。如乾☰六阳爻，以坤☷六阴爻为错卦。☳屯，以☱鼎为错卦。

4. 综——上下颠倒为综。（参看《综之象》）

六画卦上下颠倒相视。如☳屯卦，在我视之为屯，在对方视之则为☶蒙。

此卦象之参伍错综。另有数之参伍错综，见《论天地数及其关联之数》。

(二十四) 論變通

凡遇有不妥善，不当位之卦爻，欲变动一爻或二爻使之当位，须用变通法，所谓曲成万物，因材而笃。

1. 变——是阳爻变为阴爻，阴爻变为阳爻；阳卦变为阴卦，

阴卦变为阳卦。例如：☰乾阳卦，第一爻变为☷巽阴卦，第二爻变为☲离阴卦，第三爻变为☱兑阴卦。☷坤阴卦，第一爻变为☳震阳卦，第二爻变为☵坎阳卦，第三爻变为☴艮阳卦。震巽坎离艮兑皆可变。

2. 通——通有两法：三画卦通法、六画卦通法。

(1) 三画卦通法：

除乾坤二卦外，其余六卦皆可通。阳卦通后，仍为阳卦。阴卦通后，仍为阴卦。例如☵坎阳卦，(阳爻)通上成☴艮，通下成☳震，皆仍是阳卦。

☲离阴卦，(阴爻)通上成☱兑，通下成☴巽，皆仍是阴卦。

☳震阳卦，通上成☵坎，仍是阳卦。

☴巽阴卦，通上成☲离，仍是阴卦。

☴艮阳卦，通下成☵坎，仍是阳卦。

☱兑阴卦，通下成☲离，仍是阴卦。

(2) 六画卦通法又分两种：

① 初与四通，二与五通，三与上通。要一阴一阳则可通，同阴同阳不可通。例如：

☵咸卦，初爻阴可与四爻阳通，成☵既济卦。六爻皆当位。

☵夬卦，初爻阳，四爻阳，初与四皆阳爻，初不可与四通。

☵井卦，初爻阴，四爻阴，初与四皆阴爻，初不可与四通。

② 依三画卦通法，上卦通上卦，下卦通下卦。例如：

☵井卦，下卦巽☴可通上，成离☲。合成☵既济卦。

☵丰卦，上卦震☳可通上，成坎☵。合成☵既济卦。

(二十五) 論變化

变者，化之渐。化者，变之成。(朱熹)

凡变化，必阳先交阴，阴始交阳。先者为变，后者为化。变自变也，化被变也(卢维时)。变是量变，化是质变。变尚具有本

体形状，化则另成一形状。

人类由青年变为老年，面貌虽改变，然大致与青年时代相差不多，尚具有青年时代所见之形状，此是变，是量变。人死之后，经过若干年，则化为泥土，不见原来骨骼形态，此是化，是质变。

七、六十四卦取体用错综互之例

六十四卦，每卦之《卦辞》、《彖辞》、《大象》、《爻辞》，皆由下列各象而来。即：

1. 主卦象、互卦象、综卦象。
2. 本体卦象及其互卦象。
3. 动用卦象及其互卦象。
4. 错卦象及其互卦象。

主卦，是为主之卦。凡研究某一卦时，即以某一卦为主。

本体卦，是产生主卦之卦。

动用卦，是主卦所产生之卦。

错卦，是主卦相对之卦，即阴阳反对之卦。如☰乾以☷坤为错卦，☷坤以☰乾为错卦，☳震以☴巽为错卦，☵坎以☲离为错卦。

互卦是二爻至五所互之卦。

今将六十四卦所取体用错综互之《卦辞》、《系辞》、《大象》、《爻辞》，择其重要显明者，分别录出，以供研究，每卦并画主卦、本体卦、动用卦、错卦，以便观察。

☶艮——本体卦(以下简称体)

☰乾——主卦(以下简称主)

☲离——动用卦(以下简称用)

☷坤——错卦(以下简称错)

“初九，潜龙勿用。”(爻辞)艮为止，勿用之象，取“体卦”艮。

“九二，利见大人。”(爻辞)离为目，见象，取“用卦”离。《来

注》：“此爻变离。”是取变爻。

“九三，君子终日乾乾。”（爻辞）

艮为终，取“体卦”艮。离为日，取“用卦”离。

终，是三画卦之三爻，初为始，二为中，三为终。

终日，是三画卦离之三爻。初爻日初升，二爻为日中，三爻为终日。

《来注》：“三变则中爻为离，离日在下卦之终，终日之象。”此亦是取变爻。

“九四，或跃在渊。”（爻辞）

坎为水，渊象，取体卦艮之互坎。

《来注》：“四为阴，阴虚故象渊。”仅以阴虚释渊字，不妥。

“九五，飞龙在天，利见大人。”（爻辞）

离为雉飞象。六画卦，五为天位。离为目，见象，取“用卦之离”。

“上九，亢龙有悔。”（爻辞）

艮阳在上，高亢象。取体卦之艮。

《彖辞》：“大明终始……万国咸宁。”

大明，取用卦之离象。终取体卦之艮象。始取体卦艮互震象。艮为阳之终，震为阳之始。

万国，坤为邑，万国象取错卦之坤。

《文言》初九：“乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔。”

乐——取用卦离互兑悦。

忧——取体卦艮互坎忧。

行——取体卦艮互震行。

违——取体卦艮之止。

不可拔——取体卦之艮止。

《文言》九二，“庸言”，取用卦离，互兑言。“庸行”，取体卦艮，互震行。

《文言》九三，“进德修业”，“居上位……在下位”。

就三画卦说，三居上，居上位象。就六画卦说，三在下卦，在下位象。

“进德”——用卦离互巽，进象。

“居业”——体卦艮，居象。

《文言》九四，“上下进退”。

就六画卦说，四居上卦。就三画卦说，四在上卦之下爻，上下象。

三四两爻，可以反复，进退象。

动用卦离互巽，巽为进退象。

《文言》九五，“水流湿，火就燥。云从龙，风从虎”。

水——坎为水，取体卦艮之互坎。

火——离为火，取用卦之离。

云——坎为云（同水），取体卦艮之互坎。

风——巽为风，取用卦离之互巽。

龙——震为龙，取体卦艮互震。

虎——艮为虎，取体卦艮。

总观上列《爻辞》、《彖辞》、《文言》，乾卦并无艮、坤、坎、离、震、巽象。就令取变爻，亦只有离象。故解释六十四卦，须用“体用错综互”方知其来历。

☱巽——体

☷坤——主

☵坎——用

☰乾——错

《卦辞》：“利牝马”，乾为马。《彖辞》：“乃顺承天。”乾为天，取错卦乾。

《彖辞》：“含弘光大”——离为火，光象。取体卦之互离。

《彖辞》：“行地无疆”、“君子攸行”、“乃与类行”，震为足，行

象。皆取用卦坎之互震。

《爻辞》：“初六，履霜坚冰至。”乾为冰，取错卦乾。

六二，“直方大”……“地道光也。”巽为绳，直象，取体卦巽。离为火，光象，取体卦巽之互离。

六三，“或从王事，无成有终。”乾为王，取错卦乾。艮为终，取用卦坎之互艮。

上六，“其血玄黄”。坎为血，取用卦坎。震为玄黄，取用卦坎之互震。

《文言》：含万物而化光，承天而时行。

光——离为火，光象，取体卦巽之互离。

天——乾为天，取错卦乾。

行——震为足，行象，取用卦坎之互震。

☱明夷——体

☵屯——主

☶咸——用

☱鼎——错

《大象》：“君子以经纶。”巽为绳，经纶象，取用卦咸之互巽。“初九，磐桓。”艮为石，磐象，取咸之下卦艮。

《爻辞》：“六二，屯如遭如，乘马班如，匪寇婚媾，女子贞不字，十年乃字。”巽为进退不果；屯、遭、班，不前进之象，取用卦咸之互巽。坎为盗寇之象。婚媾，指坎震之体用夫妇（见《来注补正》）。女子，指用卦咸之上卦兑。十年，坤为十（见《生生之数》），取屯之互坤，及体卦明夷之上卦坤。

“六三，即鹿无虞。”艮为山，山是为麓。鹿当作麓，取用卦咸之下卦艮，与屯之互卦艮。

《象传》：“六四，求而往明也。”离为火，明象。取体卦明夷之下卦离。

☱豫——体

䷃蒙——主

䷉履——用

䷰革——错

《大象》：“君子以果行育德。”果——兑为附决，果决之象。取用卦履之下卦兑。孚，坎象，取用卦既济之下卦离。

《爻辞》：九二，“纳妇吉。”兑为少女，妇象。取用卦履之下卦兑。又取坎震体用夫妇象。

六三，“取女，见金夫。”兑为少女，取用卦履之下卦兑。乾为金，夫性阳，故称金夫，取用卦履之上卦乾。

《象》：六五，“顺以巽也。”坤，顺也，取互卦坤。巽，即用卦履之互巽。

䷎谦——体

䷄需——主

䷰革——用

䷢晋——错

《大象》：“君子以饮食宴乐。”需之上卦坎，又互离火兑口，饮食宴乐之象。

䷖剥——体

䷅讼——主

䷥睽——用

䷣明夷——错

《爻辞》：初六，“小有言。”兑为口舌，言象，取用卦睽之下卦兑。

九二，“其邑人三百户。”坤为地，邑象，取体卦剥之下卦坤。九二居三画卦之人位。故称邑人。生生数坎为三，取讼之下卦坎。

上九，“终朝三褫之。”离为日，朝象。上九居卦之终，又用卦睽之离亦居上卦，故为终朝。

䷓观——体

䷆师——主

䷻节——用

䷌同人——错

《象传》：九二，“承天宠也。王三锡命。”乾为天，乾为王，取错卦同人之上卦乾。

《爻辞》：“六五，田有禽，利执言。”离为雉，禽象，取错卦同人之下卦离。兑为口舌，言象，取用卦节之下卦兑。

“上六，大君有命，开国承家。”乾为君，取错卦同人之上卦乾。巽为命，取错卦同人之互巽。艮为家，取用卦节之互艮。坤为地，国象，取师之上卦坤。

䷭升——体

䷇比——主

䷮困——用

䷥中孚——错

比卦上坎下坤，坎坤体用同宫。既是体用同宫，自然情意浹洽，分离在外则不安，纵不招致，亦自然会回来。故卦辞有“不宁方来”之句。亦“勿逐自复”之意。

䷞咸——体

䷈小畜——主

䷣明夷——用

䷏豫——错

小畜卦，上巽下乾，互兑泽。兑泽在上，雨象。取小畜之上卦巽。巽为风，风吹雨散之象。又体卦咸之下卦艮为艮止。错卦豫亦互艮止，雨小有风，逢艮止，故“不雨”。

《爻辞》：“初九，复自道。”复，归还之意，取用卦明夷互地雷复之象。

“九二，牵复吉。”牵连归还之意。下卦三阳同体，牵连之象。

“九三，舆说(脱)辐，夫妻反目。”坤为大舆，取用卦明夷之上卦坤。兑为毁拆，脱象，取互卦兑。坎为轮，辐象，取用卦明夷之互坎。夫妻，取小畜互离兑之体用夫妇(兑之体卦是坎，坎与离合体用夫妇)。九三变后，离兑两象皆失，故夫妻反目。

“六四，有孚血去。”坎为血，取用卦明夷之互坎。又错卦豫亦互坎。

☶蒙——体

☱履——主

☲鼎——用

☱谦——错

《彖辞》：“光明也。”离为火，光明象，取用卦鼎之上卦离。

“九二，履道坦坦。”震为足，履象，取体卦蒙之互震，又错卦谦互震。震为大途，道坦坦之象。取蒙之互震，与谦之互震。

“六三，眇能视，跛能履。”离为目，巽多白眼，巽离相连(鼎)，眇象。又离为目，兑为毁拆，离兑相连，眇象。

履卦互离兑，用卦鼎亦互离兑。

巽为股，兑为毁拆，巽兑相连，股被毁拆，跛象。履卦互巽兑，又用卦履亦有巽兑象。

“九五，夬履。”履，上下卦相易之象。天泽为履，泽天为夬。

“上九，视履。”离为目，视象，取用卦鼎之上卦离。

☱渐——体

☲泰——主

☵既济——用

☱否——错

《爻辞》：九二，“用冯河。”坎为水，河象。取用卦既济之上卦坎。

“以光大也。”离为目，光象，取用卦既济之下卦离。

九三，“勿恤其孚”；六四，“不戒以孚”。孚，坎象，取用卦既

济之下卦离。

“九五，帝乙归妹。”取泰互卦之雷泽归妹象。

䷗益——体

䷎谦——主

䷄需——用

䷉履——错

《彖辞》：“天道下济而光明……谦尊而光。”离为火，光象，取用卦需之互离。

六五，“利用侵伐。”离为戈，兵侵伐象，取用卦需之互离。

䷾既济——体

䷐随——主

䷴渐——用

䷥蛊——错

《爻辞》：“六二，系小子。”艮为少男，小子象。取用卦渐之下卦艮。

九四，“有孚在道以明。”离为火，明象。取用卦渐之互离，与体卦既济之下卦离。

“上六，拘系之乃从维之。”拘，艮象。系、维，巽象。取渐之上下卦艮巽。

《系辞》：随(卦)之“服牛乘马”。离为牛，坎为马，取渐之互坎离。

䷵归妹——体

䷑蛊——主

䷋否——用

䷐随——错

《爻辞》：“初六，干父之蛊。”乾为父，取用卦否之上卦乾。

“九二，干母之蛊”。坤为母，取用卦否之下卦坤。

以前对于蛊卦“父母”两字的来历，全不明了。因为蛊卦无

乾坤象，错卦互卦亦无乾坤象。今采取“用卦”象，则蛊之用卦否，是明明白白有乾坤两象。可见《周易》无一字无来历。

“上九，不事王侯。”乾为王，取用卦否之上卦乾。

䷛小过——体

䷍大畜——主

䷌同人——用

䷌萃——错

《彖辞》：“笃实辉光。”离为火，辉光象。取用卦同人之离。

《爻辞》：“六四，童牛之牯。”离为牛，取用卦同人之离。

䷇比——体

䷛大过——主

䷓观——用

䷓颐——错

《爻辞》：“九二，枯杨生稊，老夫得其女妻。”乾为父，老夫象。取大过之互乾。兑为少女，女妻象，取大过之上卦兑。

“九五，枯杨生华，老妇得其士夫。”坤为母，老妇象，取用卦观之互坤。艮为少男，士夫象，取用卦观之互艮。

䷀乾——体

䷄离——主

䷲震——用

䷁坎——错

《爻辞》：“初九，履错然敬之。”震为足，履象。取用卦震。

《大象》：“以继明照于四方。”离南，互兑西，用卦震东，互坎北，四方象。

䷋睽——体

䷟恒——主

䷖剥——用

䷩益——错

《彖辞》：“天地之道……终则有始。”天，乾为天，取恒之互卦乾。地，坤为地，取用卦剥之下卦坤。终，艮为终，取用卦剥之上卦艮。始，震为阳之始，巽为阴之始，恒卦震上巽下。

“日月得天而能久照。”日，离为日，巽主爻（阴爻）通上成离。月，坎为月，震主爻（阳爻）通上成坎。

“四时变化而能久成。”春，震为春，恒之上卦是震。夏，离为夏，恒之下卦巽通上成离。秋，兑为秋，恒之三四五（爻）互兑。冬，坎为冬，恒之上卦震通上成坎。

《大象》：“立不易方。”立，止义，艮象。取用卦剥之上卦艮。

六五，“从一而终也。”乾为一，艮为终。乾取恒之互卦乾，艮取用卦剥之上卦艮。

䷛ 夬——体

䷤ 家人——主

䷗ 复——用

䷧ 解——错

《彖辞》：“家人有严君焉，父母之谓也。”乾为父，取体卦夬之下卦乾。坤为母，取用卦复之上卦坤。

以前对于家人卦之父母两字，不知其来历，今由体用两卦观之，乾坤两象很为明显。可知《周易》每一个字，皆不乱用，皆有来历。

䷗ 复——体

䷦ 蹇——主

䷛ 夬——用

䷦ 蹇——错

蹇是“蹇难”。蹇卦内艮外坎，坎居正北，艮居东北，由北而东北而东而南而西为顺。由东北而北而西而南为逆。今由艮东北往坎北是逆行，逆行故蹇难。

《卦辞》：“蹇利西南，不利东北。”西南是坤方，取体卦复之上

卦坤。东北是艮方，取蹇之下卦艮。由东北顺行往西南则有利。困守东北不动则不利。

《彖辞》：“蹇利西南，往得中也。”已明示要往西南，不宜困守。

䷢ 晋——体

䷧ 解——主

䷮ 损——用

䷤ 家人——错

解是蹇之综，能解除蹇难。解内坎外震。由内坎而往外震为顺。解之西南即蹇之西南，解卦负解除蹇难之责，故亦“利西南”。

《彖辞》：“解利西南，往得众也。”坤为众，取体卦晋之下卦坤，用卦损之互坤。

䷦ 蹇——体

䷪ 夬——主

䷤ 家人——用

䷖ 剥——错

《卦辞》：“孚号有厉，告自邑不利即戎。”孚，坎象，取用卦家人之互坎。号，兑象，取夬卦之上卦兑。邑，坤为地，邑象，取错卦剥之下卦坤。戎，离象，取用卦家人之下卦离。

《彖辞》：“其危(坎)乃光(离)也。”坎离象。

《爻辞》：九二，“莫夜有戎，勿恤。”坎离象。

九四，“臀无肤”，“聪不明也”。坎离象。

取用卦家人之下卦离及互坎。

九三，“独行遇雨。”雨坎象，取体卦蹇之上卦坎。

䷮ 损——体

䷵ 姤——主

䷢ 晋——用

䷗复——错

《彖辞》：“天地相遇，品物咸章也。”天，乾为天，取(姤)之上卦乾。地，坤为地。取用卦晋之下卦坤。章，离为火，章明之象，取用卦晋之上卦离。

《大象》：“后以施命诰四方。”

震，东方，取错卦复之下卦震，及体卦损之互卦震。

离，南方，取用卦晋之上卦离。

兑，西方，取体卦损之下卦兑。

坎，北方，取用卦晋之互卦坎。

䷯井——体

䷇萃——主

䷺涣——用

䷍大畜——错

《卦辞》：“用大牲吉。”豕牛羊为大牲，萃只有兑羊坤牛象，无坎豕象。取用卦涣之下卦坎豕凑合之。

䷇比——体

䷮困——主

䷋中孚——用

䷶贲——错

《大象》：“君子以致命遂志。”命，巽为命，取用卦中孚之上卦巽。

《爻辞》：“六三，困于石……入于其宫。”石，宫，皆艮象。取用卦中孚之互艮。

䷒临——体

䷯井——主

䷇萃——用

䷔噬嗑——错

《卦辞》：“改邑不改井。”坤为地，邑象，取用卦萃之下卦坤。

《大象》：“君子以劳民劝相。”坤为众，民象。（同上）

《爻辞》：“初六，井泥不食。”坤为地，泥象。（同上）

“上六，井收勿幕。”幕，艮象。取用卦萃之互艮。

䷄ 需——体

䷰ 革——主

䷩ 益——用

䷃ 蒙——错

《彖辞》：“天地革而四时成。”天，乾为天，取互卦乾，及体卦需之下卦乾。地，坤为地，取用卦益之互坤。春，震为春，取用卦益之下卦震。夏，离为夏，取革之下卦离。秋，兑为秋，取革之上卦兑。冬，坎为冬，取体卦需之上卦坎，错卦蒙之下卦坎。

《爻辞》：“初九，巩用黄牛之革。”坤为牛，取用卦益之互坤。

䷉ 履——体

䷱ 鼎——主

䷏ 豫——用

䷂ 屯——错

《爻辞》：“初六，鼎颠趾。”震为足，趾象，取用卦豫之上卦震。

九二，“我仇有疾。”坎为疾，取用卦豫之互卦坎。

“九三，鼎耳革……雉膏不食，方雨。”耳、膏、雨皆坎象。取用卦豫之互坎。

“九四，鼎折足。”震为足，取用卦豫之上卦震。

“六五，鼎黄耳。”坎为耳，坤为黄，取用卦豫之互坎，及豫之下卦坤。

䷐ 随——体

䷴ 渐——主

䷊ 泰——用

䷵ 归妹——错

《彖辞》：“动不穷也。”震为雷，动象。取体卦随之下卦震。

《爻辞》：初六，“有言。”兑为口舌，言象。取用卦泰之互兑。

“六二，饮食衎衎。”饮食，坎离象，取渐之互坎离。

“九三，鸿渐于陆。”坤为地，陆象。取用卦泰之上卦坤。

《象传》：六四，“顺以巽也。”坤顺也。取用卦泰之上卦坤。

䷍大有——体

䷶丰——主

䷚颐——用

䷺涣——错

《彖辞》：“天地盈虚。”乾为天，取体卦大有之下卦乾。坤为地，取用卦颐之互坤。

《爻辞》：“初九，遇其配主，虽旬无咎。”互巽震夫妇，遇象。坤为旬，取用卦颐之互坤。

“上六，丰其屋，蔀其家，窥其户。”屋、家、户皆艮象。取用卦颐之上卦艮。

䷍萃——体

䷺涣——主

䷒临——用

䷶丰——错

涣是改造、改换、改变，原解为涣离、涣散。上巽风，下坎水，风吹水动之象。互震雷，动荡象。合巽、坎、震三卦，为风水雷，大动荡之象。

《爻辞》：“初六，用拯，马壮吉。”凡担任拯救的工作者，要兵强马壮，就能得到吉利。老弱者用不着。

“九二，涣奔其机，悔亡。”二三四(爻)互震卦，机象。震为雷，奔动象。上卦巽木，互卦震木，两木同类，奔向同类之象。如此做去，悔是没有的。

“六三，涣其躬，无悔。”本身为躬，改变自私自利的本身，为大公无私的本身。如此做去，是没有追悔的。

“六四，涣其群，元吉。涣其丘，匪夷所思。”坤为众，群众象。涣其群，自改造原来自私自利的群众，为大公无私的群众。照这样做是很大吉利的事。再进一步，是涣其丘，丘是土地。涣之用卦是地泽临䷒，上卦坤，土地象；下卦兑，毁折象。涣其丘，是改革土地象。涣其丘这件事，真是匪夷所思，是有大智慧大威力才能去做，普通人是想都想不到的。

“九五，涣汗其大号，涣王居，无咎。”涣汗其大号，是改换国号。涣王居，是改换首都。照这样做，是不错的。

“上九，涣其血，去逖出，无咎”。涣下卦坎，坎为血。涣其血，是因改变而发生战争之象。去逖出，是要敌对方势力去掉，远远离出为止。照这样做，是不错的。

䷊泰——体

䷉既济——主

䷐随——用

䷿未济——错

“九五，东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福”。

《周易》，爻之位与卦之位不同（见《周易之时位》）。

卦之位，为离南、坎北、震东、兑西。爻之位为二北、三东、四西、五南。东邻、西邻是爻之位，不是卦之位。东邻是东三之邻，指二爻。西邻是西四之邻，指五爻。

既济卦，上坎下离。如直称南北，则与卦之位，离南坎北混淆，故称东邻西邻。

既济下卦离，离为牛，二爻变乾，则离象失，杀牛之象。

既济上卦坎，互离火，禴祭之象。

东邻二爻杀牛，大开宴会，九（阳爻）由五位（爻）来赴二位（爻）之宴会，则由既济变为泰。九（阳爻）居五位（爻）不动，则六爻皆当位。又因上卦坎互离火禴祭，而得饮食，实实在在，可以享受福惠，故爻辞为“东邻杀牛不如西邻之禴祭，实受其福”。

八、《来注》补正

(是补正来知德所注之卦爻辞)

(一) 婚媾夫婦

(屯、蒙、小畜、泰、贲、家人、睽、困、震、渐、归妹)

凡称婚媾或夫妇，必有乾坤、坎离、震巽、艮兑之正配夫妇象。或坎震、离兑、艮巽、乾坎、坤离、兑乾之正配体用夫妇象。(由本卦、互卦、体卦取)

䷂屯——六二，婚媾。(爻辞)

《来注》：“婚媾指五也。变兑为少女，女子之象。”

补正：此取坎震之正配体用夫妇象。

屯上卦坎，坎为中男。屯下卦震，震之体卦是离，离为中女。用卦坎与体卦离，合正配体用夫妇，故称婚媾。

䷃蒙——九二纳妇吉。(爻辞)

《来注》：“中爻坤顺在上，一阳在下，纳受坤顺之阴，纳妇之象也。”

补正：此取坎震之正配体用夫妇象。

蒙下卦坎，坎为中男。二三四互震，震之体卦是离，离为中女。用卦坎与体卦离，合正配体用夫妇。用卦坎男纳体卦离女为妇，纳妇当然属于婚媾之事，故亦取正配夫妇。

䷈小畜——九三，夫妻反目。

《来注》：“乾为夫，巽为长女，为妻。”

补正：此取小畜互卦兑离之正配体用夫妇象。小畜三四互离，二三四互兑。兑之体卦是坎，坎为中男，用卦离为中女，离中女与体卦坎中男，合正配体用夫妇。

《来注》以乾巽为夫妻，不合法。

䷊泰——六五，帝乙归妹。

《来注》：“中爻三四五为雷，二三四为泽，有归妹之象，故称

归妹。”

补正：归妹是送妹出嫁，亦是婚媾之事，此取泰卦五爻变坎，与三四五互离，为坎离正配夫妇象。仅言有雷泽归妹象，尚欠圆满。

䷧贲——六四，婚媾。

《来注》：“婚媾指初。”

补正：此取贲互卦坎震之正配体用夫妇象。

贲二三四互坎，三四五互震，震之体卦是离，坎震合正配体用夫妇。（解见屯卦）

䷤家人——六二，在中馈。

《来注》：“中爻坎，饮食之象。”

补正：此取坎离正配夫妇象，并取坎离水火烹调饮食象。家人卦既明言男女皆正位，家里自然有正配夫妇，自应取正配夫妇象。家人卦二三四互坎男，三四五互离女，故取坎离为正配夫妇。在中馈，是烹调饮食，故并取坎离水火为烹调饮食象。《来注》只比中爻坎为饮食之象，于义不圆满。

䷳睽——上九，婚媾。

《来注》：“变震为归妹，男悦女，女悦男，婚媾之象。”

补正：此取互坎离正配夫妇象。又取互坎与变震，为正配体用夫妇象。睽上卦离与三四五互坎，为正配夫妇。又上九变震与互坎，亦合正配体用夫妇。

䷮困——六三，入于其宫，不见其妻，凶。

《来注》：“坎为中男，兑为少女，则兑乃坎之妻也。”

补正：此取坎与互离，为正配夫妇，三爻变则离妻不见。

䷲震——上六，婚媾，有言。

《来注》：“凡震遇坎水者，皆言婚媾。”

补正：此取坎震之正配体用夫妇象。

震卦三四五互坎中男，与震之体卦离中女，为正配体用夫

妇象。

离兑、艮巽、乾坎、坤离、兑乾，皆为正配体用夫妇。

《来注》不说明震坎是体用夫妇，统言“凡震遇坎水者，皆言婚媾”，于义不圆满。

䷴渐——九三，夫征不复，妇孕不育。

《来注》：“夫指三爻，艮为少男，又为阳爻，故谓之夫。妇指四巽为长女，又为阴爻，故谓之妇。本卦女归，故以夫妇言之。妇孕者，此爻合爻，坎中满，孕之象也……三变则阳死成坤，离绝夫位，故有夫征不复之象。既成坤，则并坎中之满，通不见矣，故有妇孕不育之象。”

补正：此取互坎离为正配夫妇象。

渐卦二三四互坎中男，三四五互离中女。坎离为正配夫妇象。应以坎为夫，离为妇。

离为大腹，妇孕之象。九三变坤，坎象丧失，夫征不复之象。

九三既变坤，并离象亦丧失，妇孕不育之象。

《来注》以艮少男巽长女为夫妇，非正配夫妇，故不取。

䷵归妹

《来注》：“兑下震上，以少女从长男，其情又以悦而动，皆非正也，故曰归妹。”

补正：归妹是送妹出嫁，亦属婚媾之事，此取坎震之正配体用夫妇象。

(二) 遇

(噬嗑三，睽二，丰初，小过二)

䷔噬嗑——六三，遇毒。

《来注》：“遇者，逢也。凡易中言遇者，皆雷与火也。”

补正：此取坎离合为夫妇之象。

凡易中言遇，是夫妇相逢。只取象雷火，理由不充足。

噬嗑上卦离，三四五互坎，为坎离夫妇相逢，故为遇。

䷔睽——九二，遇主于巷。九四，遇元夫。上九，往遇雨。

《来注》：于九二，只注“遇者，相逢也，详见噬嗑。”于九四、上九未加注。

补正：此取坎离合，为遇之象。

睽卦二三四互离，三四五互坎，又睽上卦亦是离，故取坎离合为遇之象。《来注》以雷火为遇，在九二变震，上九变震，尚有雷火象，九四并无雷火象可取。

䷶丰——初九，遇其配主。九四，遇其夷主。

《来注》：初九“遇字详见噬嗑”。九四未注。

补正：此取震巽合，为遇之象。

丰卦二三四互巽，与丰之上卦震合正配夫妇，为遇之象。初九在震巽局外，故称配主。九四在震巽局，故称夷主。

䷛小过——六二，遇其妣……遇其臣。

《来注》：“遇字详见噬嗑”。噬嗑六三，《来注》云：“小过大象坎错离。”

补正：此取震巽夫妇合为遇之象。

小过上卦震，二三四互巽，震巽正配夫妇，合为遇之象。

来氏注以雷与火为遇，小过无离象可取，乃以小过大象坎错离，为离象，转折太多，不足取。

(三) 勿逐自復

(睽初、震二、既二。是不待追逐，自然回来之意)

䷔睽——初九，勿逐自復。

《来注》：“凡易中言兑者皆勿逐自復。如震六二变兑，亦自復七日得。既济六二变兑，亦勿逐，七日得。”

补正：凡易中言勿逐自復，是坎兑体用相见之象。

睽卦下卦兑，三四五互坎，合坎兑，为体用相见，故勿逐

自复。

坎为兑之本体卦，兑为坎之动用卦（见《周易之象》），坎体兑用，同在西方，同居一宫，故称为体用相见。既是同在西方，同居一宫，就令离开外出，亦会回来，不待追寻。《来注》仅言兑或变兑，就可以勿逐自复，理由不充足。

䷲震——六二，勿逐。

《来注》：“见睽卦注，取变兑象。”

补正：此取六二变兑与互坎，合坎兑体用相见，勿逐之象。

震六二变兑，与震三四五之互坎，合坎兑体用相见，故勿逐。

䷾既济——六二，勿逐。

《来注》：“见睽卦注，取变兑象。”

补正：此取六二变兑与上卦坎，合坎兑体用相见，故勿逐。

附 一

周易之象

(一) 乾坤六子之象——纵列式

乾☰父

少女☱兑 震☳长男

中女☲离 坎☵中男

长女☴巽 艮☶少男

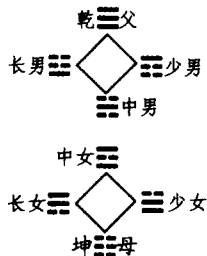
坤☷母

乾在上，由上生下，顺列长男、中男、少男于右边。

坤在下，由下生上，逆列长女、中女、少女于左边。

此为本体卦雷风相薄以前之原始象。

(二) 乾坤六子之象——横列式



此图颠倒视之，亦合长、中、少男女并列之序。

乾在上，从左而右，横列长男、中男、少男于上方。

坤在下，从左而右，横列长女、中女、少女于下方。

长男长女、中男中女、少男少女前后配对。

《周易》六十四卦，《序卦》之参伍法依此象。

水火天地中，左边是雷风，
山泽临其右，八卦五行分。

乾为天，坤为地，震为雷，巽为风，坎为水，离为火，艮为山，兑为泽。天在上，地在下，山在上，泽谷在下，雷声从上而下，风由下而上，雨水从上降下，火从下炎上。

此为八卦八物在本位之原始象。

(三) 本体卦(简称体卦)之象



由乾坤六子纵列式之象，雷风相薄，成本体卦之象。乾南、坤北、离东、坎西、震东北、巽西南、艮西北、兑东南。宋邵雍以此象为“伏羲先天八卦”。

“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射”(《说卦传》)，释此象。

(四) 动用卦(简称用卦)之象

由本体卦之象，一参一综成动用卦之象。(参综法，见后第九图)

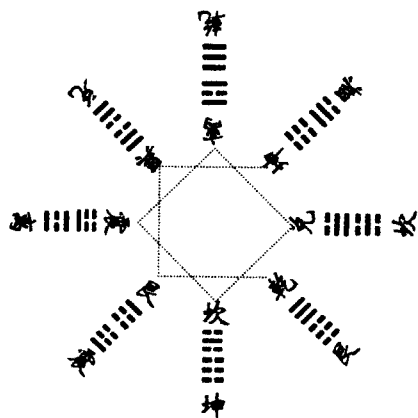
离南、坎北、震东、兑西、艮东北、坤西南、乾西北、巽东南。宋邵雍以此象为“文王后天八卦”。



“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮”（《说卦传》），释此象。

（五）动用卦配合本体卦之象

（外层本体卦，内层动用卦，以动用卦为主）



坎震——体用交媾。

坎兑——体用相见。

离震——体用相见。

离兑——体用交媾。

艮乾——体用相见。

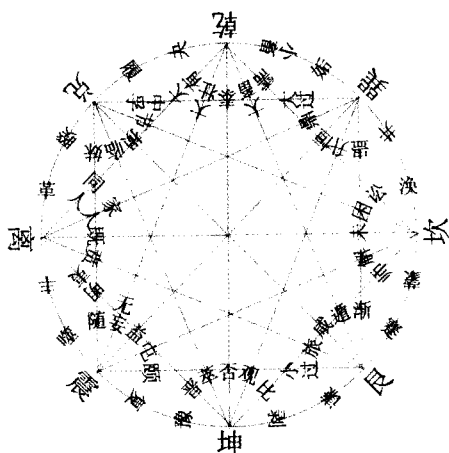
艮巽——体用交媾。

坤巽——体用相见。

乾离——体用相见。

坎坤——体用相见。

(六) 本体卦相交之象(仿朱元升图)

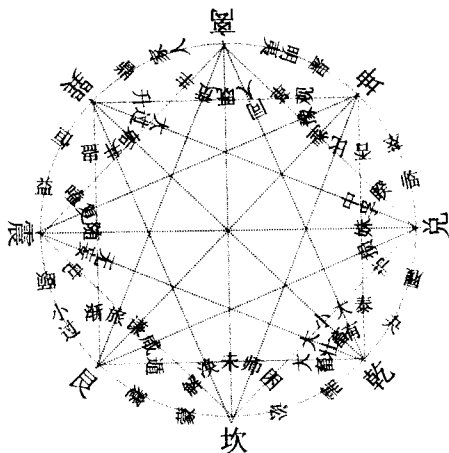


以本卦为下卦，与他七卦交，加八卦自重之卦，共六十四卦。
每卦皆依乾一兑二之序。

以之定山之关系，如坐坤见巽山高，看“观”卦辞。

本体卦看山。动用卦看水。

(七) 动用卦相交之象(仿朱元升图)



以本卦为下卦与他七卦交，成五十六卦，加八卦自重之卦，

共六十四卦。每卦皆依出震齐巽之序。

以之定水之关系，如坐坎见坤方水，看“师”卦辞。

(八) 动用卦元气周流之象(自制)

巽	离	坤
甲甲	甲甲甲	甲甲
戊子	寅辰午	寅辰
震		兑
甲甲		甲甲
午申		午申
艮	坎	乾
甲甲	甲甲甲	甲甲
戌子	申戌子	寅辰

干支是计算时间的砝码。研究《周易》不配合干支，必落于空泛，不能利用时物。

(九) 本体卦变为动用卦之象

(用参综法，依黎澍图)

1. 乾参坤为上坎下离☵☲。综之成上离下坎☲☵。



此本体卦之乾，所以变为动用卦之离。本体卦之坤，所以变为动用卦之坎。

2. 坎参离为上艮下巽☶☱。综之成上兑下震☱☳。



此本体卦之坎，所以变为动用卦之兑。本体卦之离：所以变为动用卦之震。

3. 震参兑为上震下兑☳☱。综之成上巽下艮☴☶。



此本体卦之兑，所以变为动用卦之巽。本体卦之震，所以变为动用卦之艮。

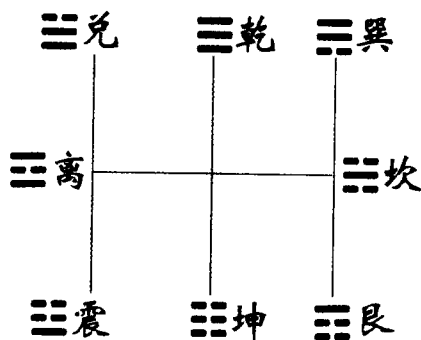
4. 艮参巽为上乾下坤☰☷。综之成上坤下乾☷☰。



此本体卦之巽，所以变为动用卦之坤。本体卦之艮，所以变为动用卦之乾。

由本体卦变为动用卦，旧有数法，皆不如黎氏此法之简易自然。今附录甲、乙、丙三法于后，以资比较。

甲法：



乾坤——各以中爻交换，则乾变为离，坤变为坎。

坎离——坎初爻与离上爻交换，则坎变为兑，离变为震。

巽艮——巽中上爻与艮中下爻交换，则巽变为坤，艮变为乾。

兑震——兑震各自颠倒，则兑变为巽，震变为艮。

乙法：

依纳甲法，五日易一卦。初三至初七，五日为震象；初八至十二，五日为兑象。共十日得震兑二卦，故动用卦卯对酉，酉对卯。十三至十七，为乾象；十八至二十二，为巽象。共十日得乾巽二卦，故动用卦乾对巽，巽对乾。二十三至二十七为艮象，二十八至初二为坤象。共十日得艮坤二卦，故动用卦艮对坤，坤对艮。

坎离为日月本体，朔夕晦旦交会对望，坎即子，离即午，故动用卦子对午，午对子。（编者注：参阅“月体纳甲图”）

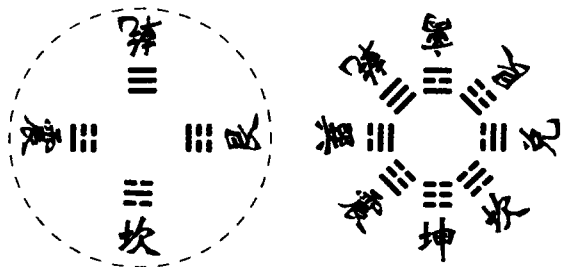
丙法：

依阴阳进退上下之理，由本体卦变为动用卦（此法不足取）。

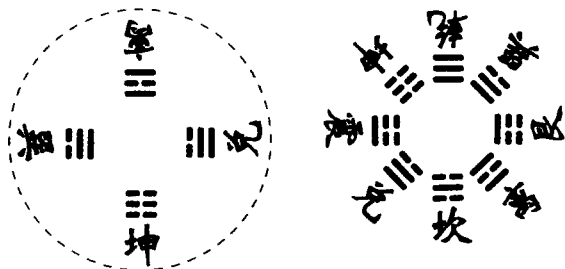
乾纯阳，变居天之北极西北方。坤纯阴，变居地之南极西南方。离为火，火主上升，由东上升居南。坎为水，水主下降，由西下降居北。父母既变居于西北西南，则受乾坤中气之坎离代居其位。离自上交，得居乾位。坎自下交，(乾下交于坤，生坎)而得居坤位。坎离可错不可综，有对待之德，故居正南正北，两相对待。震阳卦，阳主进，进乎上而位于左。兑阴卦，阴主退，退乎下而位于右。巽阴卦，阴主退，由西南退居东南。艮阳卦，阳主进，由西北进居东北。

(十) 参之象

“异类相参”。四阳卦参于四阴卦之间，得八个参；四阴卦参于四阳卦之间，得八个参。共得十六个参；综为三十二个参。依第二图“乾坤六子之象”，制大小两盘推之，乾震坎艮为一盘，坤巽离兑一为盘。



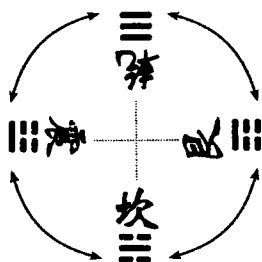
四阳卦参四阴卦，共八个参：乾离、乾巽、震巽、震坤、坎坤、坎兑、艮兑、艮离。



四阴卦参四阳卦，共八个参：坤乾、坤震、巽乾、巽艮、离艮、离坎、兑坎、兑震。

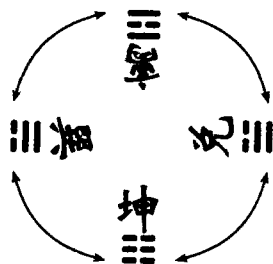
(十一) 伍之象

“同类相伍”。四阳卦伍于四阳卦之上得六个伍。四阴卦伍于四阴卦之上得六个伍，共十二个伍。综之为二十四个伍。依第二图制盘推之。



良 乾 乾 乾 坎 坎
震 坎 艮 震 震 艮

四阳卦伍四阳卦之上(两个四阳卦盘推两次)得六个伍：艮震、乾坎、乾艮、乾震、坎震、坎艮。



巽 坤 离 坤 坤 离
兑 兑 兑 离 巽 巽

四阴卦伍四阴卦之上(两个四阴卦盘推两次)得六个伍：巽兑、坤兑、离兑、坤离、坤巽、离巽。

(十二) 错之象

“阴阳相对为错”。此阴则彼阳，此阳则彼阴。

乾☰以坤☷为错。坤☷以乾☰为错。

震☳以巽☴为错。坎☵以离☲为错。

艮☶以兑☱为错。屯☵以鼎☱为错。

蒙☶以革☱为错。需☵以晋☱为错。

黎澍以此为“卦反”。虞翻以此为“旁通”。来知德以此为“错”。今依来氏说。六十四卦皆可错。

(十三) 综之象

“上下颠倒为综”。卦爻不动，只颠倒相视，则爻位阴阳与原卦不同。如☵屯，在我视之为水雷屯，在对方视之则为山水蒙。我方视之，初爻、五爻为阳，对方视之二爻、上爻为阳。六十四卦有五十六卦可用综。

(十四) 参综之象

1. 三画卦，八卦参综之象：

乾 ☰	艮 ☶	震 ☳	离 ☲	乾 ☰
坤 ☷	巽 ☴	兑 ☱	坎 ☵	坤 ☷
坎 ☵	坤 ☷	巽 ☴	兑 ☱	坎 ☵
离 ☲	乾 ☰	艮 ☶	震 ☳	离 ☲
兑 ☱	坎 ☵	坤 ☷	巽 ☴	兑 ☱
震 ☳	离 ☲	乾 ☰	艮 ☶	震 ☳
巽 ☴	兑 ☱	坎 ☵	坤 ☷	巽 ☴
艮 ☶	震 ☳	离 ☲	乾 ☰	艮 ☶

2. 六画卦，六十四卦参综之象(依三画卦、八卦参综法)：

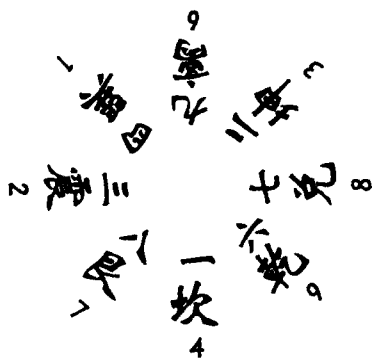
屯	明夷	小畜	咸	贲	大壮	旅	无妄	涣	萃	井	临	大畜	小过	噬嗑	同人	观	大过	节	师	艮	震	离	乾																																								

睽	讼	利	恒	小过	噬嗑	同人	大畜	大过	节	师	观	遁	颐	丰	大有	升	中孚	困	比	巽	兑	坎	坤																																																																																																																

颐	丰	大有	遁	丰	大有	颐	同人	大畜	小过	噬嗑	益	萃	需	谦	咸	屯	明夷	小畜	明夷	小畜	咸	屯																																																																															

旅	无妄	贲	大壮	节	师	观	大过	大壮	旅	无妄	贲	鼎	履	蒙	豫	蒙	豫	鼎	履	豫	鼎	履	蒙																																																																																																																														

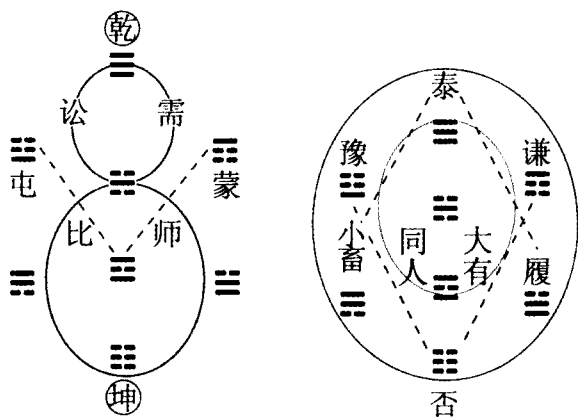
--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

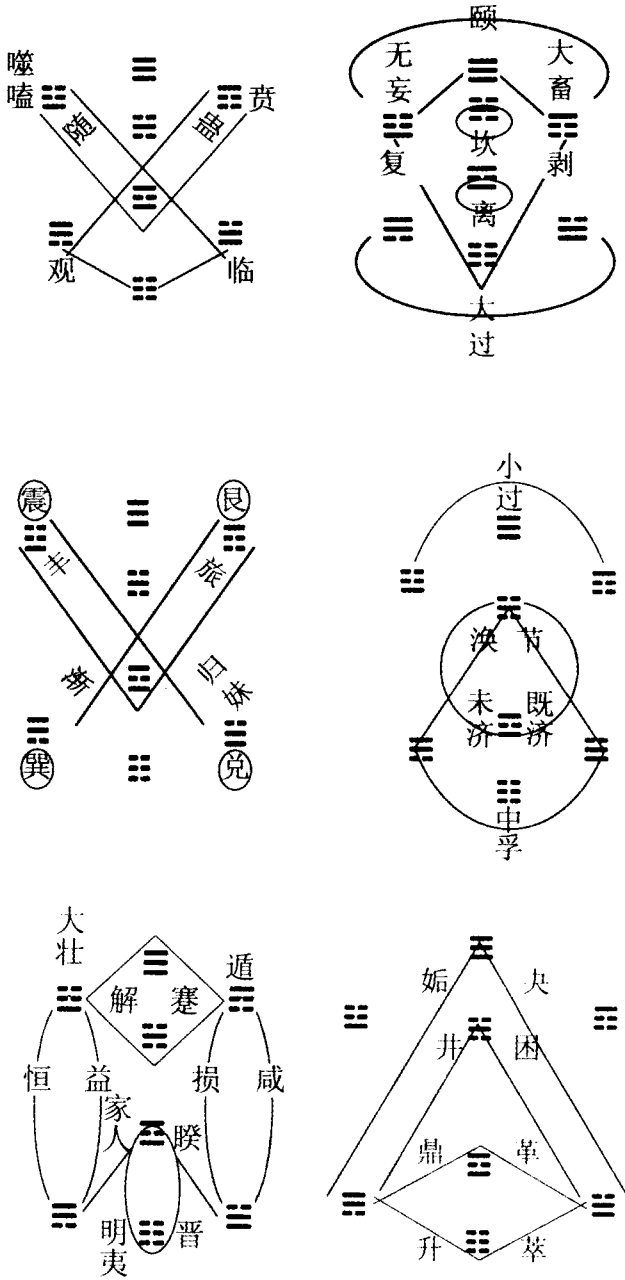


原来一六居下，则翻倒上。四九居上，则翻倒下。三八居左，则翻倒右。二七居右，则翻倒左。

(十六) 序卦之象

六十四卦次序之象，为研究《周易》一大难题。制图多次，最后以“乾坤六子横列式”作图根，取四正参四隅，四隅参四正，四正伍四正，四隅伍四隅，为正隅参伍法，得参卦三十二，伍卦二十四。后经名师指导，改用阴参阳，阳参阴，阳伍阳，阴伍阴，为阴阳参伍法，亦得参卦三十二，伍卦二十四。今遵用阴阳参伍法排列六十四卦序卦之象，共得八图如下。





(十七) 参综致用之象

依参综法，本体卦第一变为动用卦，第二变为东西四宅（乾

坤艮兑为西四宅，震巽坎离为东四宅），第三变一六四九为一片、三八二七为一片，再变即还原为本体卦，此为参综致用之象。

1. 本体卦



2. 动用卦



3. 东西四宅

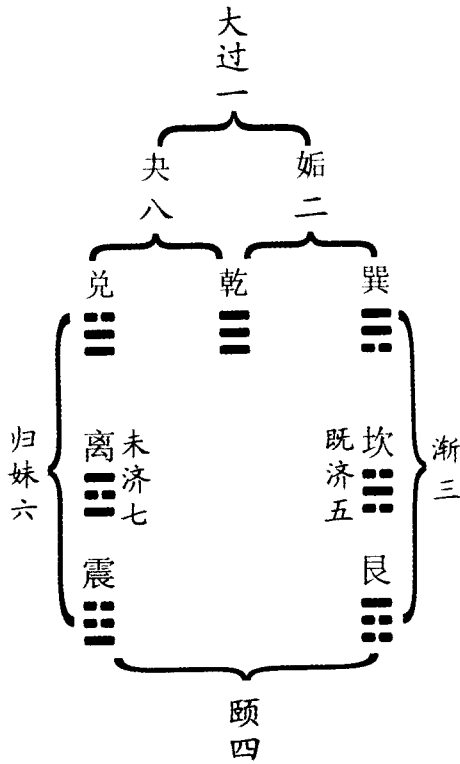


4. 东西两片



(十八)大过八卦乾阳一气周流之象

(据万裕运本)



《杂卦传》大过以下八卦之序，不用错综法，解者不一其说，惟万裕沅注解，为合法，特摘录于下：

此八卦表示乾阳一气周流之象。姤☱示乾阳之消。夬☱示乾阳之息。以渐☳、归妹☱二卦象阴阳二气之升降，以既济☵、未济☲二卦象日月二曜之出入。

八卦除坤不用，以巽始，以兑终。中以坎离相往来象日月。乾为主，左兑右巽，合为大过☱，故以大过为首。次以乾合巽为姤二；次以乾右方之巽二阳艮一阳，合为渐三；次以乾下方艮一阳终，震一阳始，合为颐四，巽艮震兑四卦之中，为坎离位。故于颐下，次以既济五，以示月上日下之望象。次以乾左方之震一阳，兑二阳，合为归妹六。归妹下，次以未济七，以示日上月下之朔象。乾左为兑，兑合乾为八。此八卦终于夬。何以终于夬？其象在终于乾。

八卦何以去坤不用？以用坤则乾坤相对，阴阳相交，不是乾阳一气周流之象。

(十九)履八变九卦之象

☱履——变，取错卦(谦)。

☱谦(一变)——二变，上卦取一变(谦)上卦，下卦取一变下卦综。

☱复(二变)——三变，上卦取二变下卦，下卦取上卦之体卦。

☱恒(三变)——四变，上卦取三变上卦综，下卦取三变下卦综。

☱损(四变)——五变，取四变之综。

☱益(五变)——六变，上卦取五变上卦综，下卦取上卦之体用相见。

䷮困(六变)——七变,取六变之综。

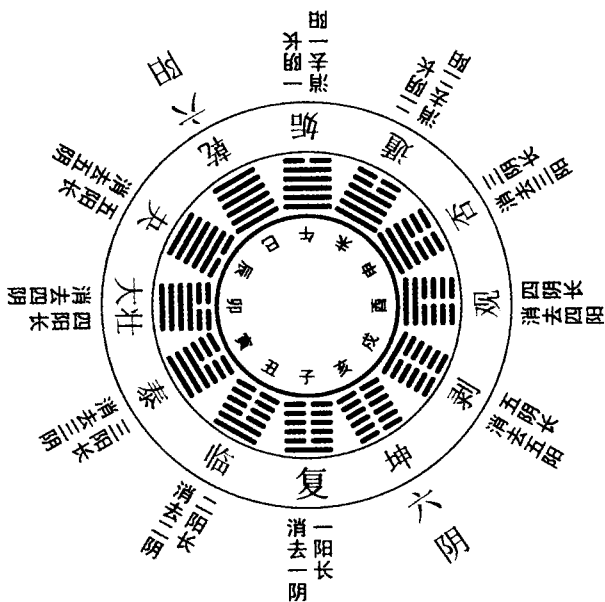
䷯井(七变)——八变,上卦取七变下卦,下卦与上卦同。

䷶巽(八变)。

卢维时之履卦八变法,跳越不连系,与此对照自知。

履卦是《周易》序卦之核心,人生之履历,故三陈九卦,因履之变,行履之用,以处忧患,以应世变。

(二十)一年十二个月阴阳消长之象



附 二

周易之数

(一)

1. 一之数

一为阳，为太极，为数之始（见《论坎一震一》），为元，为奇。

2. 二之数

二为阴，为两仪，为偶，为两地之数。

3. 三之数

三为阴阳合，为参天之数，为天地人三才之数，为生万物之数。

4. 四之数

四为四象（太阴、太阳、少阴、少阳）之数，四正四隅之数，数之用，四为始。（见《数之体用方位顺序始终》）

5. 五之数

五为中五立极之数，为虚中致用之数，为合生成之数，为五行之数。

（1）中五立极以后，一二三四，各得五，以成其生成之数（一二三四为生数，六七八九为成数），一得五成六，二得五成七，三得五成八，四得五成九，没有五数，则一二三四六七八九为死物。

(2)五行,金火木水土,为纳音五行;水木火金土,为方位五行;水火木金土,为禹谟五行。

6. 六之數

一个六为六爻之数。两个六为六阴六阳,为一日十二时,一年十二月之数(子丑寅卯辰巳为六阳时,午未申酉戌亥为六阴时)。三个六为十八变而成卦之数。十个六为六十,干支一周之数。三十个六为百八十年,为元气流行一周之数。

7. 五、六之數

(1)五、六两数,居天地数之中,为天地之中数。

天地之数,为天一地二天三地四天五地六天七地八天九地十,五、六两数居中。

(2)二三四七八九,各数自乘,末尾之数字有变(二二如四,三三如九,四四一十六,七七四十九,八八六十四,九九八十一)。五、六两数自乘,末尾之数字不变(五五二十五,六六三十六)。故五六为天地之中数。

(3)五、六两数,因为居中能御外,所以不变;因为不变能应万变,所以居中。

(4)五五二十五,六六三十六,合为六十一。以六乘(乾时乘六龙)六十一,得三百六十六,为一年三百六十六日之数。合天地自然之数。

8. 七之數

为天三地四之合数(天圆经一围三,地方经一围四),为七阴七阳产生八卦次第之数(见《周易之象》第四图),为七变成错卦之数(见《否定之否定》)。

9. 八之數

(1) 八卦生成之數(即乾坤六子生成之數)。

一二三四为生数,六七八九为成数。依父母与六子长中少之序(见《周易之数》)。

(2) 八卦成列之數[见后《周易之数》之(二)]。

以子丑寅卯辰巳午未申酉之十数配于八卦。

(3) 本体卦排列之數。

乾一兑二离三震四巽五坎六艮七坤八,为本体卦排列之數,不是体用之數,不是元气流行之數。

(4) 天地实用之數。

天地数,除五除十,只用一二三四五六七八九之數。

10. 九之數

一三五相加为九,为乾元用九之數,为九宫数,为体数之终。

(见《数之体用方位顺序始终》)

11. 九、六之數

(1) 圆周三百六十度,分为四象限,每象限之弧线,各得九十度,其弦线必是六十度。乾之策,四九三十六;坤之策,四六二十四。故乾用九,坤用六。

(2) 九六合十五,即一二三四五之积。九六相乘为五十四,即天地数五十五虚一不用之數。

(3) 体数一二三四五六七八九,九为体数之终。用数四三二一九八七六,六为用数之终。(见《论数之体用方位顺序始终》)。用九是用体数之终数,用六是用用数之终数。

12. 十之數

(1) 自一至十所涵之数。

① 自一至十为十位。一数自乘不变, 余数自乘, 得三百八十四爻之数。

② 自一至九, 加之为四十五, 为河图之数。

③ 自一至十, 加之为五十五, 为洛书之数。

④ 河图洛书共为百数。

⑤ 自一至八, 成四个九, 为四九三十六之数。

(2) 为动用卦两卦对待合十之数。坎一离九相对合十, 震三兑七相对合十, 乾六巽四相对合十, 艮八坤二相对合十。

(3) 十为天地之全数。一三五七九为天数, 二四六八十为地数。故一二三四五六七八九十为天地之全数。

13. 十五之數

(1) 为七阴七阳加太极以生八卦之数。为太极一生两仪二, 两仪生四象四, 四象生八卦八。一二四八之积为十五之数。

(2) 为三奇(三三为九), 三偶(二三为六), 九六合十五之数。

(3) 为三画卦乾坤两卦之奇偶数。

(4) 为六画卦泰卦之奇偶数。

(5) 为三阴三阳之奇偶数。

(6) 为太阴六太阳九之合数。

14. 十八之數

天地之数自一至十, 十复返为一, 故数只用九(《周易》六十四卦皆乾元用九)。数之变者故偶之, 倍其九而为十八。

一个十八为十八变, 而成卦之数。十个十八为百八十年, 为

元气运行一周之数。十二个十八为乾之策，二百一十六之数。八个十八为坤之策，一百四十四之数。

15. 二十五之数

为天数一三五七九相加之数。

16. 三十之数

(1)为地数二四六八十相加之数。

(2)为四象奇偶相加之数。

太阳乾，三奇，数九。太阴坤，三偶，数六。少阳震坎艮，皆一奇二偶，数七。少阴，巽离兑，皆二奇一偶，数八。九、六、七、八相加共为三十之数。

17. 三十六之数

(1)一个三十六，为乾一兑二离三震四巽五坎六艮七坤八之数。

(2)二个三十六，为七十二。为阳极九，阴极八，相乘之积数。

(3)三个三十六，为百零八。为六画卦两个乾卦之爻数，或三个坤卦之爻数。

(4)四个三十六，为百四十四，为坤之策。

(5)五个三十六，为百八十，为六画卦八卦之爻数，为元气流行一周数。

(6)六个三十六，为二百一十六，为乾之策。

(7)七个三十六，为二百五十二，为六画卦剥复临观泰否六卦之爻数。

(8)八个三十六，为二百八十八，为六画卦三十二卦之数。

(9) 九个三十六，为三百二十四，为十二月卦，三十六阳爻之数，为五十四阴爻之数。

(10) 十个三十六，为三百六十，为一周年之整数。

18. 四十之數

(1) 为三画卦八卦对待四个十之数。

坎一离九合十，震三兑七合十，乾六巽四合十，艮八坤二合十，共四十之数。

(2) 为生数四象(一二三四共十数)，成数四象(六七八九共三十)，相加之数。

19. 四十五之數

(1) 即圆周三百六十之八分之一数。即一象限九十之半数。即四十五度之数。人居天地中，只可见地上之半，又以赤道分为二，在赤道之北或南，只得其半之半，即四十五数。八卦每卦得四十五数。八卦合得三百六十之数。

(2) 以时间配合空间须合四十五度交点，不合则效力少。(参看《周易之时空配合》)

20. 五十之數

(1) 大衍之数。

太极一，两仪一二，四象一二三四，八卦一二三四五六七八，相加为五十数。

(2) 勾三股四弦五，共为五十数。

21. 六十之數

(1) 为三画卦之奇偶数。乾三奇为九，坤三偶为六。震坎艮

各为七，三个七为二十一。巽离兑各为八，三个八为二十四。相加共为六十。

(2)三画卦阳爻十二，以天三乘之为三十六。阴爻十二，以地二乘为二十四。二十四加三十六为六十。十天干、十二地支，相乘亦为六十。

22. 七十二之數

为阴极八，阳极九相乘之数。为上下经乾兑离震巽坎艮坤八卦，每卦有九个卦，共七十二个卦之数。

23. 三百八十四之數

天地之数，自乘为三百八十四数。

天地之数，即天一地二天三地四天五地六天七地八天九地十之数。其自天乘之积为：

$1 \times 1 = 1, 2 \times 2 = 4, 3 \times 3 = 9, 4 \times 4 = 16, 5 \times 5 = 25, 6 \times 6 = 36, 7 \times 7 = 49, 8 \times 8 = 64, 9 \times 9 = 81, 10 \times 10 = 100$

$1 + 4 + 9 + 16 + 25 + 36 + 49 + 64 + 81 + 100 = 385$

三百八十五，除一不用，得三百八十四，即六十四卦之爻数，亦即闰年全年之日数。

(二)

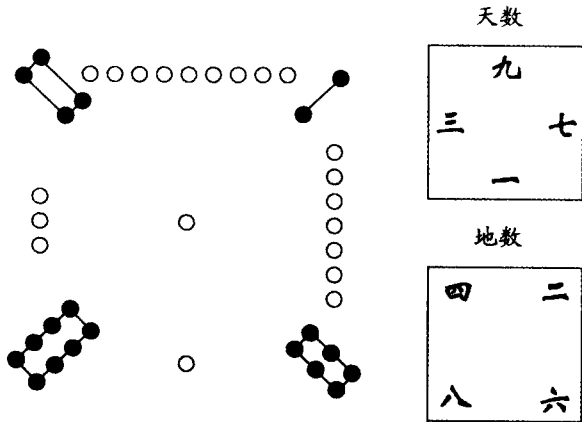
1. 乾坤六子生成之數

一	坤	母	父	乾	九
二	巽	长女	长男	震	八
三	离	中女	中男	坎	七
四	兑	少女	少男	艮	六

- (1) 一二三四为生数，六七八九为成数。
- (2) 坤统三女，顺居生数位。乾统三男，逆居成数位。
- (3) 本体卦之数，由此数配合。

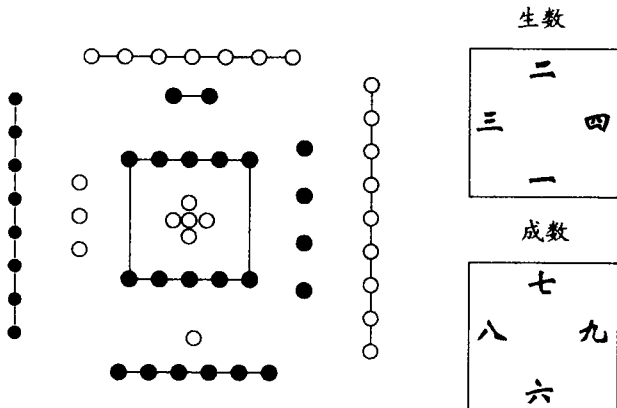
2. 河圖之數

以天数参地数，得河图数。成戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足之数。此为参法之始。



3. 洛書之數

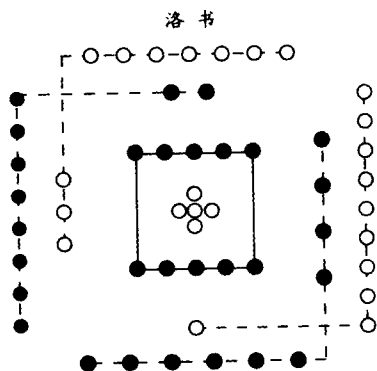
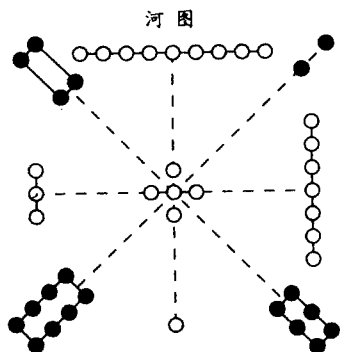
以生数置成数上，得洛书之数。成一六、二七、三八、四九之数。此为伍法之始。



4. 河圖洛書聯五之數

河圖一與四聯五，二與三聯五，七與八聯十五，九與六聯十五，十五除十仍為五。《周易》之數，除十不用。

洛書一四聯五，九六聯十五于西北。二三聯五，七八聯十五于東南。

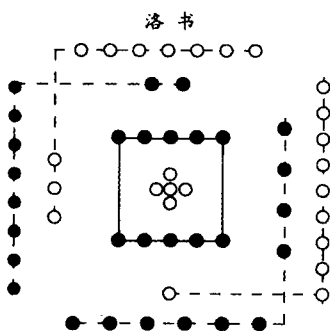
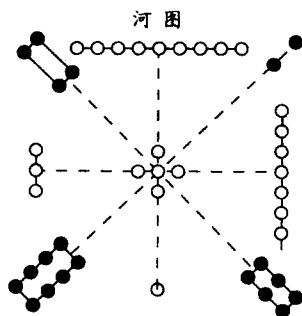


5. 河圖洛書聯十之數

河圖對待聯十。一與九聯十，二與八聯十，三與七聯十，四與六聯十。

洛書，一與九聯十，四與六聯十，于西北。二與八聯十，三與

七联十，于东南。



6. 本体卦之数

本体卦方位，为乾南、坤北、离东、坎西、兑东南、震东北、巽西南、艮西北。本体卦所配之数，即乾坤六子之数，为乾九、坤一、坎七、离三、兑四、震八、巽、艮六。



7. 动用卦之数

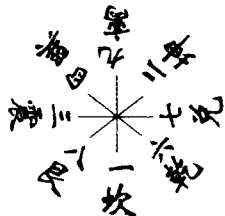
动用卦方位，为离南、坎北、震东、兑西、巽东南、艮东北、坤

西南、乾西北。动用卦之数，为坎一、坤二、震三、巽四、乾六、兑七、艮八、离九。详见《论九宫数》。



8. 动用卦纵横合十五之数

中国原有此图，纵横皆合十五，为中国数理哲学（见《辞源》）。



$$8 + 1 + 6 = 15$$

$$3 + 5 + 7 = 15$$

$$4 + 9 + 2 = 15$$

$$4 + 3 + 8 = 15$$

$$9 + 5 + 1 = 15$$

$$2 + 7 + 6 = 15$$

$$4 + 5 + 6 = 15$$

$$2 + 5 + 8 = 15$$

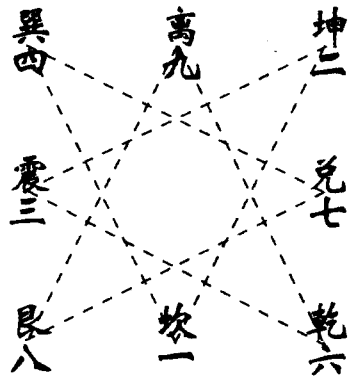
9. 动用卦交合之数

动用卦每卦可以左交右交，又隔两宫可以相合，即奇数与偶数合，隔一宫不能合，因为同是奇数或偶数。

奇数合偶数为阴阳相见，吉。

奇数合奇数，偶数合偶数，为阴阳相乘，凶。

交合数，宜合一三七九之奇数，不用合十之数。



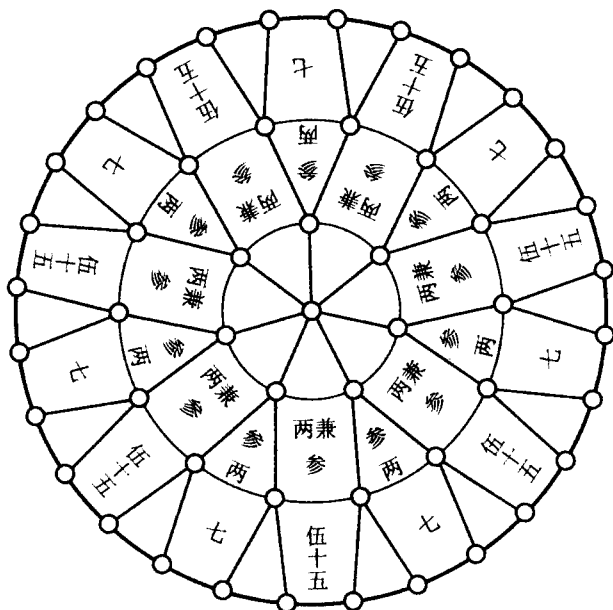
超过十数之数，则除十，用其余数。如九六为十五，除十则作五数算。七四为十一，作一数算。

六乾七兑合体用交媾。坎一坤二合体用相见。兑七巽四合体用相见。

一六合生成 (又合七)	二七合生成 (又合九)	三八合生成 (又合十一)	四九合生成又 (合十三)
一八合九	二九合十一 (即一)	三六合九	四七合十一 (即一)
一四合五	二三合五	三二合五	四一合五
一二合三	二一合三	三四合七	四三合七

六一合生成 (又合七)	七二合生成 (又合九)	八三合生成又 (合十一)	九四合生成又 (合十一)
六三合九	七四合十一 (即一)	八一合九	九六合十五 (即五)
六九合十五 (即五)	七八合十五 (即五)	八七合十五 (即五)	九二合十一 (即一)
六七合十三 (即三)	七六合十三 (即三)	八九合十七 (即七)	九八合十七 (即七)

10. 大衍之数(依来知德心易图)



中一(个圈),象北辰不动。

一层七(个圈),象天三地四之数。

二层十四(个圈),象七阴七阳之数。

三层二十八(个圈),象周天二十八宿之数。

(1)合中一,皆参天两地。

(2)兼两七,皆参伍十五。

(3)正中一,加一层七,二层十四,三层二十八,共五十数,为大衍之数。

当中一数不用,只用四十九数。

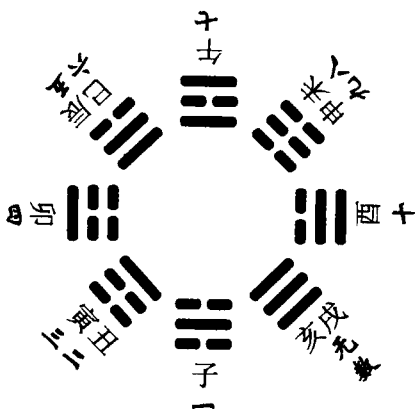
(4)正中一,加一层之二,三层之四,三层之八,共十五数。

(5)正中一数不用,以一层之一,加二层之二,加三层之四,共七数。全图有七个七,共为四十九数。

大衍之数五十,为天地数——天五地十相乘之积数。卜筮所用,万裕法以太极一、两仪一二、四象一二三四、八卦一二三四

五六七八，相加得五十，为大衍之数。除太极一数不用，只用四十九数。

11. 八卦成列之数



子午南北，冬至夏至。

卯酉东西，春分秋分。

12. 生生之数（据黎澍《黎氏学易》本）

坤	兑	坎	坤
九	六	三	二
	五		
巽	震	离	乾
八	七	四	一

《周易》六十四卦爻辞用此数。

卦始于乾，故乾为一。由乾生坤，坤故为二。坤乾参综生离坎。坎阳卦数奇，坎故为三。离阴卦数偶，离故为四。五为各卦之合，卦居中宫，不专属于一卦。离坎参综生兑震，兑阴卦故为六，震阳卦故为七。兑震参综生艮巽，巽阴卦故为八，艮阳卦故为九。艮巽参综复生乾坤，坤阴卦当为十，乾阳卦当为十一，十

一除十仍为一数。(参综法,见《周易之象》十四图)

13. 干支之數

甲己子午九。乙庚丑未八。丙辛寅申七。丁壬卯酉六。戊癸辰戌五。巳亥四。

14. 二十五、四十九排列組合之數

依九宫法原理公式:

以十三为中心纵横事六十五。

11	18	25	2	9
10	12	19	21	3
4	6	13	20	22
23	5	7	14	16
17	24	1	8	15

以二十五为中心,纵横合一七五。

22	31	40	49	2	11
21	23	32	41	43	3
13	15	24	33	42	44
5	14	16	25	34	36
46	6	8	17	26	35
38	47	7	9	18	27
30	39	48	1	10	19

15. 八十一排列組合之數

37	48	59	70	81	2	13	24	35
36	38	49	60	71	73	3	14	25
26	28	39	50	61	72	74	4	15
16	27	29	40	51	62	64	75	5
6	17	19	30	41	52	63	65	76
77	7	18	20	31	42	53	55	66
67	78	8	10	21	32	43	54	56
57	68	79	9	11	22	33	44	46
47	58	69	80	1	12	23	34	45

以四十一为中心纵横合三百六十九。

书法研究

笔法篇

书者，如也，人心不同如其面，书法不同如其人。书法在人，学书者，所以学做人也。

书法在势，势生于有对。天地之道，相反相成，静为动基，竖依横立。一勒本横而下笔必竖，一努本竖而下笔必横，是谓逆入，逆入势成，笔法以生。

每一笔法必具下(原作左)列二者：

一、上下，即所以为起笔、收笔、提笔、蹲笔者。

二、进退，即所以为横行、竖行、斜行、环形者。

用笔者人，是有二种各二：

一、以肘为定点，方寸字用之：

用指上下。

用腕进退。

二、以肩为定点，寸以上字用之：

用腕上下。

用肘进退。

所成笔法只二种：

一、圆笔，中合藏锋。

二、方笔，外拓铺毫。

以上三者，主体在用笔之人。书家有云：“察之尚精。”察于上下之际，所以成笔法之始终。察于进退之际，所以成笔法之使

转。上下进退之法，唯人用之。书家又云：“拟之贵似”。自篆分来，笔有方圆。圆笔传钟，方笔传卫。钟卫之法，代有变迁，宗派既繁，笔法不出方圆之外。后人拟之，其法亦唯在指腕之间而已。今立笔法原则有三：

- 一、圆笔笔法。
- 二、方笔笔法。
- 三、方圆兼笔笔法。

唐人立法，笔每拘于法中，后世无法，笔每出于轨外。原则者，不立一法，法无不自此备也。

圆笔中含上下时，无多变化，运指处少。

近代书家，不出运指、运腕两派。运腕者成功多在圆笔，篆分或南北朝圆笔之碑，好处是质朴高浑，不足处未免木强。准此原理，可知其号称运指者，使指执管固定，不许运用自由。或讲究虚掌纽筋，或讲究摄指鹅头，名曰运指，其实禁指不用，仍是用腕上下而已。夫腕平方指上下，而腕平则笔横，笔横则毫向空中矣。于是纽筋摄指以求笔锋向纸，更为笔管撇右撇左诸说，其实拘挛束缚，劳苦无益，所成功之字，亦带拘挛束缚意味。所作方笔字铺毫雄强者，实为仅见，细思此原则当为憬然。

方笔外拓上下时，作用最多，运指最要。

楷书起于汉分，分书自东汉后始有曳脚。楷书之捺之钩，皆由此变成。若为篆书及无曳脚之分书，混然落笔，固无藉于用指。今欲为捺为钩于方体字中，试问不藉指力，如何铺毫？若《受禅碑》为方笔之祖，《吊比干文》为隋唐之宗。作方书者必取则于此。近数百年不闻有临摹者，皆以不运指则无下手处也。两碑子孙，占碑学过半，不运指皆难入门。宋明而后，宜乎赵董独盛，清中叶提倡北碑。运腕者虽不废运指，而究未明指之所以

用。运指者拘挛束缚，亦仅运腕而已。此原则不可废矣。

圆笔不废用指，等于方笔必藉用腕。

一笔之成必具上下进退二者，无上下不成点，无进退不成线。凡笔皆线，八法不云点而云侧，侧一点延成。故无论何种笔法，皆自点延成一线。缺上下则无点，将无从延之。缺进退则不成线，仅一团墨，将如何云笔法耶？《石门》、《灵庙》、《龙颜》等，落笔即是，指法极微。如昆刀刻玉，不见迹象，非禁用指也。用指于浑成，无可指名也。《杨大眼》、《张猛龙》必藉指铺毫，方成雄强之势。变化之妙，固用指矣，而尤要在用腕进退，乃成一笔中实。所以吾身有指有腕，于笔法自然有上下有进退。用指用腕多少所以成方成圆。圆笔用指极少，仍不废用指。方笔用指极多，尤要在用腕。

上来第一原则所以成圆笔用腕之功，第二原则所以明方笔用指之妙。今此第三原则，腕与指融，所以成圆体方用之笔，指与腕会，所以成方体圆用之笔。笔法无穷，原则不出此三。自来书法论多（此处文字疑有缺漏）自明我法，不从原则说起，难与初学共会。且界说不清，易启误解。术语不多，不足应用。本论以下正解，不独为三原则作详细说明。而此三者原理，亦于具中发挥之也。

上下正解

自来书家无此二字，盖字画皆在平面也，不加正解，必多误会。

[下]正指下笔时，锋毫落纸之际，书家所谓意在笔先，所谓逆入，所谓筑锋下笔等皆是。散说者尤多，盖书唯起笔最难，故各家论之綦详。

[上]正指收笔时，锋毫出纸之际，书家所谓笔笔皆断者，亦

指笔出纸迅疾复下之谓。圆笔用提，故能妙若凌虚，方笔虽用顿，而使转实以提絮出入。

解此则知书家广论笔法，虽无上下二字，而所论除闕使转者外，实多属起笔、收笔、蹲笔、提笔之事。乃至各家执笔，斤斤辩论，无非为腕不平则不能上下。而腕平又嫌仰笔尖锋，遂又各藉指法勾拒以求管竖锋直，亦无非便于上下起落而已。盖点画之成虽为平面，而用笔之法实具上下进退之二。不如直提上下二字，使人有领解处，有用功处。

指法正解

安吴极重指法，南海非之，细绎二家所说实不相会，今先类指法三种解之。

一、执笔之指法。安吴一种，南海一种，各不相同。南海用腕作字，其指法仅为指笔，安吴置管指节，使四指勾拒力平相消，实不能作字，亦仅为指笔之一法耳。

二、运笔之指法。运指作字，南海谓以指俯仰运送，其力有几，苟过寸字，已滞于用。安吴虽论运笔甚详，皆铺毫上事。且每云悬腕，则安吴亦运腕而非用指作字也，南海论安吴腕弱是矣。安吴腕弱，或为其执笔之法所累，或由不得运腕之道，不能以为运指之咎，故谓说不相会也。安吴论书不用《翰林密论》，南海所谓力短难过寸字，与《翰林密论》以指运笔之说，正是此第二种之指法。

三、用笔之指法。此第三种指法，即本论所说用指于上下为起收提蹲之笔者，于方笔铺毫尤不可废。安吴所论运指各节，皆此一种注脚。如云大指能揭管则锋自开，名指能拒管，则毫自平，锋开毫平则墨不外溢，其要归之于运指。又如谓笔向左迤后稍偃，是笔尖着纸即逆，而毫不得不平铺于纸上，不胜缕举。南海本以指力便于作方笔，又可以作分楷。其论执笔曰：腕欲平而

大指撑出，管常微偃右。自学执笔时，即能逆入平出，卷毫而行，亦此种之说明，皆非谓运指成字也。右三种原是一贯，而以第三种为本。第一种执笔之法仅多，唯能合第三种实际之用者为准。第二种说理虽精，分限虽严，亦唯明第三种实际之运用而已。

第一种不归本于第三种之用，则其蔽如安吴执笔虽多考究，实不便于运用；南海执笔实难铺毫，作圆笔亦嫌钝滞。

第二种不归本于第三种之用，则其蔽如安吴落笔，使转顿成两截，人嫌其腕终弱；南海落笔木强，使转无功，自谓吾腕有鬼。

所谓第三种之用者，明标上下之际，于前执笔，不立定法，于后使转，实成一片，用以成起收蹲提之势。书者势也，此得势之用，既非谓运指作寸以上字，即寸以下，亦不谓运指成书，亦唯如寸内之字，藉指为上下之用而已。又楷自篆分，剖圆成方，笔本圆满，落纸平实，是曳脚而后，绝对浑圆之笔。虽抽提之际，亦莫废铺毫之用，则指法岂可废乎？尽收前人运指妙用于上下之际，以成起收蹲提之势，尽废前人运指成字之用，虽寸以下字，亦不运指成书，是谓指法正解。

定点正解

书家常言运指、运腕、悬肘，三者界说，皆不明确。于是立言亦多缠混，加之辩难，益增迷惑。今试以运指证之。常言运指不出方寸外，似乎方寸内，运指而腕不动矣。其实指动则腕无不动者。若腕定不动，则指之指笔仅与能上下左右挑拨而已，何能作字？运指虽作一分长短之横竖，当运指时，腕无不随之转移，生理自然如是。不知书人亦试之自明。今分运指、运腕两种作字之法，试问运指之时，腕同运耶？腕不运耶？腕不同运，则指难于分寸平面之移，何以于运指？腕若同运，则运指即以运腕，何必更云运腕？此所谓界说之不明也。古人有“使指运而腕不知”之说，安吴论之似为有得，妙在使转之际，实非运指成书之法。

而南海非之，以为古无运指之说，言亦有据。夫安吴之运指与南海之运指，一耶二耶？一则不能矛盾皆成理，二则不能彼此为破立。此所谓立言缠混益增迷惑也，故为定点之说，动根乎静，静为动基。得定点之所在，则其所以为运笔者，分限确然，程序瞭然，先明作方寸以内字，其定点在肘，运指不能作字，方寸之内，腕力尚可平移。

（一）斯时之腕，不可着案，着案则腕不得动，指亦不能运，不能作字矣。然则南海所谓运指方寸内者，实运腕方寸内也。

（二）斯时之腕，亦不必高悬。盖字不过方寸，若使锋毫远纸，必致筑锋下笔费力而不得势。有以此矜工夫者，习苦成癖，成字终不和美。况腕既高悬，肘亦架空，定点不安，每致笔笔照顾，若即若离，神呆气滞，岂能入胜！

（三）斯时之肘，可虚著案上。云著所以使定点安稳，云虚则以方寸虽小，遇长笔画，腕运而肘亦于定点上应之，显然其笔画短者应之几微，总不可使肘著实。盖肘为定点时，即力之策源在肘，使腕使指，力自此出，顿提绞翻，力皆此应。比如两脚之规，一脚定点，一脚圆周。圆周之脚，既运定点之脚随转，虽随转而定点不变，故于肘云著。虽定点而贵在随转，故于肘云虚著。此定点之正解也。

定点之解既正，准上例再作方寸以上字，其定点在肩，方寸以上腕力不足用，故必运肘。

（一）斯时之腕与指成同一作用，唯执笔上下以成起收蹲、提之功。书家每有“死腕不易”之叹，盖斯时之腕偶一活动，定点即在肘。定点时易，尚成何字？腕不死则弱，腕弱则笔弱，“笔弱则奇怪生焉”。故凡谓人运腕而终嫌腕弱者，实则谓其人运肘，而终嫌腕弱耳。斯时之腕，必坚强如指，共成如一机械，方称肘之运用。

（二）斯时之肘必悬。字愈大，上下势力愈猛，进退范围愈

广，则悬肘必愈高，总以适度为宜，蓄势出力，适合自然，虽悬肘愈尺，不觉困难，此不同作寸者，预立一悬肘之法，势漫不当于体，力猛不中于用，徒自苦为也。

(三)斯时之肩为定点。肩附于身，凡书家所论谓端身体正手足，皆关紧要矣。以肘为定点时，虚著案上，藉案之固定也。今以肩为定点，其必身之固定如岳峙也可。身或坐或立，其固定必藉脚下踏实。又其左手安置，尤须得法，如使单刀着必善处左手，如张强弓者必左右互力，如释家之定慧二翼必平等运道，于全体大休息中从肩下起一点作用。定点之义，殆其庶几。

综上所述，定点之说既明，则知：

(一)单运指不能作书成字。

(二)古人所谓运指者，其实皆是运腕，凡书家所论运指成字之利弊，皆可于运腕上验之。

(三)古人所谓运腕者，其实皆是运肘，凡书家所论运腕成字之利弊，皆可于运肘上验之。

(四)悬肘运指，一切法则皆有具当然之必要，必要而不为，必不为功，不必要而妄作，徒苦无益而又害之。

(五)两脚规说，明定点是满分比喻。运笔有不解处，皆可由此喻之。几何学上无直线，字体横竖，实不平直，唯明定点，乃可入妙。

(六)体用一如，动静互根，虽小道必有可观者矣。

铺毫正解

书家每言中锋，锋与毫对。锋者，笔锥之中心，干笔视之最尖之处。毫者，环佈锋之周围层层叠叠，积累若锥形者皆是，佳笔着墨落纸，藉指法使锋与毫齐，一平铺唯锋在正中，毫则上面及左右排列，此铺毫必藉于指法者。一、谓将欲落笔时也，苟无指法，每致锋在画之阳面，仅副毫濡墨成形，则所谓任笔为体，聚



墨成形，孙过庭讥之。当知一点一画，非仅笔墨所成，必藉指法，使锋入纸中，毫铺纸上，万毫齐力，始有笔法可言。如何使锋入纸中，曰“锋本笔锥中心，锥本圆形，落纸铺开，圆锥阴面恰与纸平，圆锥阳面，中心独厚，若五指力满齐著，则万毫受力虽一而中心得力更足，一经使转，圆锥阳面趋平，中锋自然入纸。安吴作书，画成中线，物理当然，非有神奇，得法即成，亦不限五年十年功夫也。如何使毫铺纸上？曰锋如主将，副毫莫不敢命于中锋，指力平满落笔，锋自居中，则万毫随之莫不平铺纸上矣。以上二者，分而言之，便以明笔法成功之势，合之唯是运指铺毫一事，此铺毫必藉于指法者。

二、谓正落笔之时也。苟不铺毫，则无可使转，当知一波三折蹲提抽换，中锋忌在画中，唯副毫变化推移。安吴曰：“锋既著纸，即宜转换，于画下行者管转向上，画上行者管转向下，画在行者管转向右，是以指得势而锋得力。”《翰林密论》曰：“作点向左，以中指斜顿，作点向右，以大指齐顿，作横画皆用大指遣之，作策法仰指拈笔向上，作勒法用中指钩笔涩进覆画，以中指顿笔，然后以大指遣至尽处。”此皆明落笔后运指铺毫之法。夫运笔进退者腕而起落蹲提成种种之铺毫者，始终在指。此铺毫必藉于指法者。

三、谓既落笔之时也。将落笔时，铺毫开始。正落笔时，铺毫已成。秩然有序，于是使转中锋居之不变。始终惟藉指力顿遣，使副毫一一顺序改变位置，以成阴阳向背之势。自既笔落笔时至于收笔，指力不懈，铺毫完成。初不运指，锋毫落纸即乱。中不运指，使转无从下手。终不运指，笔法败坏不成。此中所宜注意者，时虽有三，法唯一。三时所以明运笔之要，守一法乃能成铺毫之功。一笔未完，不更生一法。一法方生，必另起一笔。古人云“笔笔皆断”，形容书势入微，浅人难会，亦于此铺毫几中解之矣。

圆笔正解

笔锥圆形，落笔则与纸成平面，所成点画，皆平铺纸上，安有所谓圆笔？圆笔者与方笔对。方笔锋在画中，而用指潜移副毫，或成露圭，或成浑角，所以方。圆笔亦锋在画中，而不顿以提，落笔天然，不翻以绞，行笔浑成，虽不废指，执持之定，实不藉指，顿遣之功，使指成无用之用，于是运腕进退，自然点画浑穆，气象高古，所以曰圆也。方笔尽指之大用，腕力稍弱，人即易见。圆笔纯腕为全体，指在无功用中功用，人不易觉。于是为圆笔者不许用指矣。或仅称指为执笔之用，而落笔亦唯用腕矣。其意非尽去圭角不为快，于是入处不逆，率然无据，行处不留，妄拟遊丝。详其所作，直是无笔法而已。试观六朝圆笔诸碑，上至圆笔汉分，其圆固皆圭角不露，而其牝牡相生，向背成趣迹象未尝不可寻。其高若凌虚，而其锋直欲切案，其动若飞越，而其体实自庄若。是知圆笔之美，固成于圆笔之难，岂苟焉草率以成笔法者哉。

书者，如也，如其人，如其事，如其时。人有筋骨神志，书则筋欲其动，骨欲其遒，神欲其旺，志欲其一也。事有本末先后形质意然，书则理法为本，点画为末，意在笔先，墨随笔变，书山象 ，书水象 ，象忧亦忧，象喜亦喜也。时在两汉，人无能为颜柳；时在两晋，人无能为董赵。功令所限，风气所囿，为淳厚，为浮薄，观其书，可以知其世。至于明季浇漓，清季残乱，乃穷极欲变之时也。

笔笔自为起迄曰断。汉晋人书，笔笔皆断，成字必慢。唐以后人，多笔相连，求速成也。笔笔皆断，结体庄茂，入金石甚美。多笔相连，便于行书，不可为合隶。

草书以使转为形质，虽亦多笔相连，然非行书省借飞度之

谓。盖草书处处必具转折之规，完圆顿之势。又于两三笔相连完成，再起时必有较长时间以作势，作章实慢于正书，古人所谓勿勿不暇作草也。草行之源既异，行草用笔之辨，此尤其大要。

结体篇

形质——(点画)——筋骨血肉

性情——(使转)——精气神力

字有骨肉筋血，以气充之，精神乃出。不按则血不融，不提则筋不动，不平则肉不匀，不颇则骨不骏。圆则按提出以平颇，是谓绞转。方则平颇出以按提，是谓翻转。和绞翻则墨用不枯而毫用不裹矣。

骨——毫

肉——墨(墨多水少，毫与毫同，凝着力大，故使平则肉自匀)

筋——锋(毫之主帅也)

血——水(笔锋按纸，水即下注，水多墨少，则笔毫凝着力小，故按水倾注多而血融)

书法尽于笔墨，则用笔与调墨，各占半功。书法本于笔，成于墨。笔法到而用墨不至，则笔法无从表现。用墨至则笔法无有不至，故必笔法精熟后始能谈运墨。

墨用浓淡，在乎水墨之多少。水量多于墨质则淡，墨质多于水量则浓。调墨浓淡合宜，全视笔纸所书笔法及作用而定。大抵笔墨纸相称，浓淡上下尚无多大关系。笔墨纸不相称，则非调墨功到不可。墨之浓淡与毫之粗细有关，调墨之功不到，则毫之粗细不齐者必相距甚远，或参差不齐致而影响锋毫杂乱，最易成裹毫，筋骨无矣。

- 用笔 {
- 明顺逆 {
 - 六朝方笔,点顺意逆。画则以斩起为逆,平出为顺。唐书虞诸,顺入顺出,颜则参用逆入顺入,而出皆顺,李则逆入顺出,柳书用逆。
 - 当明顺逆之势,以求古人用笔之法。
 - 慎转折 {
 - 转如柳字之钩,下笔之先,早已蓄势。所蓄之势,纯刚者平原,纯柔者河南。
 - 折如始平公之门,法有二:一、连而不断,三转其笔。二、断而不连,以折为转。
 - 选锋毫 {
 - 锋者毫之端,毫者锋之本。
 - 必使万毫齐力,著纸平铺。
 - 要能以锋佐毫,以毫佐锋。
 - 大忌裹毫。
- 结字 {
- 字 {
 - 疏者宜密,使无虚空。
 - 密者宜疏,使无排比。
 - 中实者外疏,上密者下纵,左垂者外缩,左敛者右肆。
 - 小字宽展,有寻丈之势,大字谨严,无可踏之际。
 - 行 {
 - 一笔成行,猷之气不及父,持创此法,非正法。
 - 大小相同,排比而下,亦非必如此。
 - 包慎伯譬以祖父子孙参差行道,使人自知其为家族,可谓妙喻。盖长短肥瘦虽不同,而神气必相肖也。

善器篇

(笔墨纸水砚)

篆之由尖而圆,笔之功也。由不匀而整齐,墨之功也。

尖

圆

刀

漆

笔墨

纸

竹木

蒙氏隃糜

蔡伦

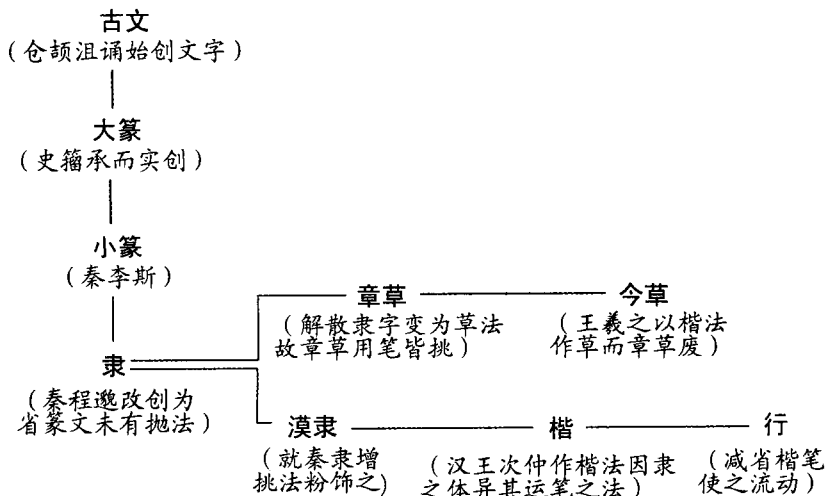
金石

起顺逆可辩，转屈折分明，锋外无余墨。

笔 古人皆用刚毫，自赵孟頫用柔毫，踏葺日甚，刘墉用紫毫，故肥而无涨墨。

纸 以不拒笔，能留墨为佳。

墨 古书家多用浓墨，忌胶重，忌质粗，忌用宿墨，盛之以盞，以笔中醮提而出之。



小乡环学书吃语

天下事物，相反相成。书法美学，艺术辩证。不特有其现实浪漫结合之道，亦自具对立统一，质变量变，肯定否定逻辑之法，端在游艺之人善学耳。

无论学何事物，均不可执著。书法亦然。

人本天而生，书如人而成。天者人之天，人者书之天。故学书首在为人。字之人格即人之为人，故做人第一。

所谓做人第一者，人为出发点，一也；事事皆以做人为第一，二也；做人支配其他，其他亦影响做人，相为条件，三也。

蒙以养正。教初学写字，总使笔顺不乱，以平直方正为主。

横直下笔，直横下笔，逆入平出。初多蒙，渐乃临，有格字注意最初一笔，下字望上字，字之中心处安放格之正中宫。

用笔要使一波三折，变化自出，多加一翻多一奇。执笔自无法生，以有法长。自有法人，得无法出。有法之法小，无法之法大。

学篆以说文为本，日写三百余字，一月可遍，部首五百四十字，二日可遍。考古以许氏为宗，写字则宜广搜金石，求其笔法。世所谓小篆为铁线篆，诚能如铁线，此道已过半矣。

古人品碑，多分为能、精、妙、神四科，虽不尽然，而大致相去不远。能品者尽笔墨变化之能事，为最低水准，上之则精品属气，妙品主精，神品主神。

《张猛龙》、《李超》皆精品，张为确到好处之精，李则精中之精。

《李超》用笔，用笔尖为正，用笔腹为奇，凡变化奇丽皆从笔腹现出，故为双料用笔，可谓大笔中藏有小笔（倒角 60° ）。

可使百炼钢化为柔泥，可形容《敬史君》。《敬史君》用笔多浑掣，边方边圆，而出锋最忌砍杀。

《鞠彦云》乃隶变楷之初书，其用笔如隶书（有口皆分，横直皆平），横平竖直。中直，字字可成一直线，结体均匀，字字皆对称成等腰三角。非淡泊之人不能写，此其所以为高也。

《李超》写十字，以勒游于虚空而竖为进退，乃平面之字。《崔敬邕》写十字，以努游于虚空而竖为上下，乃主体之字。上下乃手用笔之弹力，用笔弹力使纸凸凹，故成为主体。

《崔敬邕》乃方圆并用之笔（体圆用方）。用笔浑满如倒（一笔不可分为方圆），下笔实多触逆（精神寄托在腕）。所谓触逆者，乃使转之最小度，直来直去，一触逆即入，始入一涩笔着三分有八厘入纸，使转间铺毫平出又一涩笔入纸之分数又不同。故写崔字若立体。

用逆笔使转锋毫，通入篆分。

崔字用笔，总使有余。崔字风韵最好，《李超》气度最好。气度有余，乃生风韵。

写崔字能把握手腕，则不管其他。一笔为一字之标准，一字乃全篇之规范，总使神完精足，一气呵成。

写崔字虚腕不难，以其体圆也。雄强为难，所谓用方也。写《李超》雄强不难，以其体方也。虚婉为难，所谓用圆也。

初学写《崔敬邕》似《刁遵》。盖刁、崔二碑书法有似处。然崔绝非刁字，自有特征，习逆触笔，法即可知。

崔字之用笔，《石门铭》、《郑文公》之圆笔，《高植》之方笔，各占百分之五十。

写字调墨与用笔并重。磨墨须浓淡得中，过浓则滞笔，过淡则乏神采。忌用陈墨，尤忌涨墨。

写崔字调墨最要，以其现主体，赖墨功也。

学崔字后写分书易。

邓顽伯为有清第一大书家，篆隶分书皆入神妙品，盖即学崔字得笔法而后以之以入篆隶。但楷书似不若崔字。

运笔当讲究疾涩二字。

《孙过庭书谱》谓楷书以点画为形质，使转为性情，草书以使转为形质，以点画为性情。此论最精审。必草楷兼通，书法才能圆妙。

龙门造像自为一体。意象相近，皆雄俊伟茂，极意发宕，方笔之极轨也。唯《法生》用圆笔耳，《北海王元详》笔虽流美，仍非大异，唯《优填王》则气体单薄，可谓非种在必锄者。故就龙门，皆称方笔也。

龙门二十品中，自《法生》、《北海》、《优填王》率雄拔，然约而分之，亦有数体：《杨大眼》、《魏灵藏》、《一弗》、《惠感》、《道匠》、《孙秋生》、《郑长猷》，沉着峻重为一体；《长乐王》、《广川王》、《太

妃虞》、《高树》，端方峻整为一体；《解伯达》、《齐郡王祐》，峻骨妙气为一体；《慈香》、《安定王兀燮》，峻荡奇伟为一体。总而言之，皆可谓之龙门体也。

寸字方笔之碑，以龙门造像为美。《丘穆陵亮夫人尉迟造像》，体方笔厚，画平竖直，宜先学之。次之《杨大眼》，骨力峻拔。遍临诸品，终之《始平公》，极意峻宕，骨格成形，体定得势雄力厚，一身无靡弱之病。且学之亦易似。

能作龙门造像矣，然后学《李仲璇》以活其气，旁及《始兴王碑》、《温泉颂》以成其形，进为《皇甫麟》、《李超》、《司马元兴》、《张黑女》以博其趣，《六十人造像》、《杨翬》以隼其体，书駸駸乎有所入矣。于是专学《张猛龙》、《贾思伯》以致其精，得其绵密奇变之意，至是而习之须极熟，写之须极多，然后可久而不变也。

藏密调息方法

藏密四机：

- 一、事部之机，观待众多外事。
 - 二、行部之机，外事、内定等分。
 - 三、瑜伽之机，以定为主，待少外事。
 - 四、无上瑜伽之机，不待外事，自成瑜伽。
- (外事指仪轨持诵。)

藏密前期有事行两部，事部如《苏悉地经》、《妙臂菩萨所问经》说，行部如《大日经》等说，皆仪轨复杂，事相繁重，与显教止观方法一贯可通。自宗喀巴上师后渐重身体之锻炼、现实之印证，其所著《密宗道次第广论》谓，大乘所修为随顺法身行相之道，而无随顺色身相好庄严行相之道，唯真言之道为成办利他方便，故显大乘与密大乘，行持上大有不同。

后期密教以为思想或心理要受生理或色身之限制，故注重锻炼身体，其锻炼方法于“无上瑜伽部”说之，可分作气、脉、明点等次第来研究。

气——即气息，或曰呼吸。

脉——即经络，并神经系统。

明点——即精血，并内分泌物质。

气	(气)
脉	(神)
明点	(精)

三者之中，以“脉道”为修气和明点之生理基础，法护译《大

悲空智金刚大教王仪轨经》所谓法身轮具八辐相，报身轮具十六幅，化身轮具六十四叶莲花相，大乐轮具三十二幅者是也。法身轮即心轮，其脉八道，报身轮即喉轮，其脉十六道，化身轮即脐轮，其脉六十四道，大乐轮即顶轮，其脉三十二道。

又《大乘要道密集》亦说之，有“三道脉”、“四轮脉道”等。

三道脉：

- 一、中央阿鞞都帝脉。
- 二、右畔辣啰捺脉。
- 三、左畔辣啰捺脉。

右脉摄诸阴经，
中脉督任，
左脉摄诸阳经。

四轮脉道：

- 一、脐化轮，内八道脉外具六十四道脉。
- 二、心间法轮，内具四道脉外具八道脉。
- 三、喉中报轮，内具八道脉外具十六道脉。
- 四、顶上大乐轮，内具八道脉外具三十二道脉。

前期密教，心额喉顶，
后期密教，脐心喉顶。

宗喀巴上师所详细说明者，约为三项，为后期藏密之特色。

一、脉道数目及作用

身脉总有七万二千，主要者百有二十（即四轮脉道），尤要者二十又四，最为主体者，即中左右之三脉。

脉为风（风即气息）所乘，为识所依。心间法轮八脉，喉间受用轮十六脉，顶上大乐轮三十二脉，及脐间变化轮六十四脉。

脉为风所乘为识所依者，
心是识体，息是心用。

作用以身中二十四界增长安住为要，故说二十四处诸脉为主。

二、顶轮三十二脉之区别

顶轮三十二脉中除“最后五脉”及“中左右三脉”，余二十四脉，住顶上分布二十四处，为身语意脉，最后五脉：

- | | |
|----------|---------------------------------|
| 一、三旋母脉司视 | } 此四脉是四方脉
(各分二脉，故成八脉，转成二十四脉) |
| 二、欲母脉司听 | |
| 三、家母脉司嗅 | |
| 四、猛利脉司味 | |

五、破魔母(原作世)脉司微细感觉(破魔母脉共中脉合杂经，是为时脉)。

四方脉主方，为□， 破魔母脉主时，为⏏， 横遍十方，竖穷三际，成⊕。
--

顶上二十四脉

} 司	思想……意
	运动……身
	语言……语

三业转成三密

三、三脉之部位

中脉从顶髻至摩尼(男生殖器顶部)及足心际，自顶髻、顶、喉、心、脐、会阴、摩尼，至足心，如其次第，各有四、三十二、十六、八、六十四、三十二、八支，莲花及薄伽轮中作脉结形。

右脉名“拉拉那”，左脉名“惹萨那”，皆上自头顶下至密处，结如铁锁，缠绕阿缚都底而住。

中医五运六气十二经十五络， 亦是一种说法。

藏密各宗派对于三脉说法亦不一致，迦居派(白教)《甚深内义根本颂》云：自密庭上至顶轮，为阿瓦都帝脉，即众生命脉，彼在右二脉者，从脐分明腰上钩，将到心间复展开，到肋之后复到喉，由颈复生于顶轮，从此乃达二鼻孔。

宁玛派(红教)《大圆满禅定休息要门述记》云：心依于身，身之根本为脉，脉中有气与明点，是气与明点依于脉，脉又依于身也。

气与明点依于脉，故心息相依，
脉又依于身，故身心不二。

顶上有大乐轮(从发际向后四指处)，形若伞，周具轮齿三十二，喉间有受用轮，若伞倒立，周具轮齿十六，心中有法身轮，亦若伞，周具轮齿八，脐中有化身轮，亦若伞倒立，周具轮齿六十四，四轮二仰二俯，在顶、喉、心、脐间，又身中有中脉管，端直若柱，贯穿四轮，此脉管为三，中蓝色(藏名五马，又名滚大马)，右白色(藏名若马)，左红色(藏名蒋马)，三脉并立，中粗旁细，下起密处，上及顶门，为大乐轮所覆盖。

(以上所说与宗喀巴上师有出入)

中脉蓝色，即药师青光。

《那洛(原作茹)甚深六法法座甘露心要》云：身内蓝色中脉极直，粗仅为中量麦杆，左右二脉段较中脉微细。此三各不相触，脐下四指以上三脉会合为一(《大圆满广大心要前行次第法》云，中脉起脐下四指间，上透顶中大乐轮门)。

中脉外白(督)内红(任)。

《显明大密妙义深远六法引导广论》云：中脉粗细如中等马鞭，右脉左脉二者粗细如箭杆许，三脉下端于脐下四指许，脉内如一。如藏文中𑍑(读作 cha 卡)之下节形状，上端中脉由顶达前面眉间，左右二脉由顶达前面二鼻孔，中脉外白内红，右脉红兼

白，左脉白兼红，三脉相隔仅一矢许，宽量皆同，具中空、细小、晶莹、洁白四相，有云，中脉仅如箭许，左右二脉仅麦杆许，或三脉均麦杆许，中脉蓝色，右脉红色，左脉白色，及三脉皆外红中白，或三脉皆白与红等，有谓中脉上端直达梵穴（即顶门），下端达密藏孔道。

奇经八脉亦是一种说法。

迦居派第二十四祖所作《瑜伽六法》较为明确，与宗喀巴上师所说，无大差异。《瑜伽六法》于一九三四年间由达瓦桑杜喇嘛和伊思文温慈博士译成英文。《西藏的瑜伽和秘密教义》一书（张妙定译），其第三部分中说：在人体中央有一条中脉，从会阴直通到顶门（梵穴），可以观想他有五个特征：

一、像虫胶溶液那样红，

像色

二、像麻油灯那样明亮，

像光

三、像芭蕉心那样直，

像形

四、像纸卷那样空，

像体

五、像箭那样粗细。

像妙

右脉和左脉在中脉两旁，从左右两鼻孔上行入脑，分循中脉两侧下行，至脐下四指处与中脉会合（《金明亥母生起圆满二次第仪轨》云，脐下三脉会合处为生法宫，生法宫者即下丹田），结成像卐的形状。

若如此说，则中脉像生理学上之中枢神经，从中脉发生之四

轮脉道，像中枢神经系统中排列对称之十二对脑神经和三十二对之脊神经（颈部八对，胸十二对，腰五对，骶五对，尾一对）可见后期密教以脉道为基础锻炼身体之大概。

明白脉道，才可行气调息，藏密谓之“风瑜伽”，《密宗道次第广论》卷二十一说：诸息调和者，就三脉门一日夜有二万一千六百息。

中医云一万三（原作二）千五百息。

《瑜伽六法》说同，而每小时九百次，每分钟十五次，和生理学上每分钟平均十六至十八次之说相近。

又后期密宗有五气之说。

五气通五行。

上行气与眼耳鼻舌动作有关，太盛则发生头昏，口渴等病（注意于心或脐间治之）。

下行气与大小便有关，不足则发生便秘、两足笨重等病（忍大小便治之，提两足气于脐治之）。

遍行气与四肢动作有关，不足则发生手足拘挛、身冷等病（观想气息充满两手两足指尖治之）。

平住气如不坚定，则发生消化不良、遗精、失眠等病（意守丹田治之）。

命根气如不调整，则有生命危险（观想甘露充满心间，调整之），调整五气之主要目的，在使五气入中脉。

藏密修“宝瓶气”分三个阶段

第一阶段 训练“守意”和“调息”

三个阶段：

一、守意调息。

二、内觉热修持法，九节风，宝瓶气。

三、修大手印拙火定。

观气的形和色、随息、数息等，结跏趺坐，先吐九次肺内浊气，吸三次新鲜空气，然后观（原作感）想两眉之间有一色极鲜白、大小如芥子之气点，又可在头上或身上其他各部分观想此类气点，集中注意力，久之，可得身体轻软，言语有力等效。随息修法与显教六妙门之“随”不同，要观想两眉中间或鼻端或脐内，有一大如碗豆颜色蓝灰之气点，随气缓缓呼出，又随时吸入眉际、鼻端或脐中，修习多时，全身会感觉清爽和安乐。

藏密气功基于安般守意。

数息亦与显教六妙门之“数”有异，大约有三点不同：

一、于一昼夜二万一千六百息，分次而修。

二、气出入徐徐加长。

三、气息延长至相当长处，身体感到安乐而不觉内外行气，气能随处安住，《密宗道次第广论》云：

恒应于晨起，数风一千遍，

是故风瑜伽，常应安住定。

第二阶段 内觉热修持法（即修九节风和瓶气）

九节佛风以息道为重点。

《密宗道次第广论》称为“命力瑜伽”、《那洛（原作茹）甚深六法法度甘露心要》又称为真大力。九节风为九次呼吸，修九节风时，先结跏趺坐，以右腿加于左腿上，直竖脊梁，张放膈膜，头微低压食管上端喉结，舌抵上腭，左右两手皆以拇指抵无名指末节握拳，俯置两胯上，令肩稍耸起，两目未开，注视鼻端或向前平视，然后伸左拳绕转以二指按住鼻孔，头随之向右转，即用右鼻孔呼气，再徐徐吸气，觉循右脉直至脐下四指处（即下丹田），进入中脉，上升至喉，再转而入降至丹田，循右脉上升入右鼻孔徐徐呼出，这是一次呼吸。再同样做二次，共三次为一个单元。第二个单元，用右拳二指按右鼻孔，头向左转，用左鼻孔徐徐吸气，

上升下降,和第一个单元相同,也同样做三次。第三个单元,两拳各俯置原处,两鼻孔同时呼气,觉循左右二脉下降至下丹田,进入中脉上升至喉,再下降至下丹田,分循左右二脉上升入左右孔呼出,也做三次,三三得九,故曰九节风。有时又可各做三次,共二十七次呼吸,可使呼吸调柔入细并清洁肺部,为修瓶气作准备,又据口诀说,九节风只有排除浊气作用,只能每日清晨修一次,不宜多修,多修能伤气和发生气涌头痛等病。

宝瓶气以色法为重点。

修瓶气姿势与修九节风相同(瓶气亦称宝瓶气,又称壶式气),但两拳仰置两胯之上,有引息、满息、均息、射息四种息法。

唐山内养功不是满息。

引息用鼻孔轻缓无声吸气(或以唐山气功疗养之内养功当满息,而不用收提法),满息修法据《显明大密妙义深道六法引导广论》云:竭力吸一次气后,咽下涓涓,令气入后脐。

如上气未得熟习,下气只可微向上提,至上气熟习时则丹田不动,下气只往上提,二气压合于脐下四指处。

又《那洛(原作茹)甚深六法法度甘露心要》云:入气缓长,随咽津液。若有声音与气齐至脐,由肛门内以收提法上提下行气已,上下气俱会于脐下,所谓“收提法”者与忍大小便一样,目的在于使注意更加集中而延长气息停住之时间,故曰满息。满息延长到相当程度,还可吸入几口短息,使左右两肺紧满情况更加均衡,名曰均息。

收提法,撮谷道,空开关,假展窍,
说破愚人也失笑,
唯有紫阳说得妙,
通八脉,在阴跷。

均息使息满且均,保持勿泄至尽力能持之久。

均息既至其所能持之久之时，然后由两鼻孔先轻微和缓，继略粗重，终乃一冲而出，如射箭然，故曰射息。但应当住微少气息，勿使涓滴无存，也不应用口呼吸，在有烟气处不宜修瓶气。

《显明大密妙义深道六法引导广论》及口诀云，修瓶气时，要常常把气压在下面，勿使上冲。上冲则将发生头昏牙痛等病，瓶气功效使人保健延长。

为了增加效能，还可以修金刚诵法。

金刚诵法

持诵法要如是：真言四种持诵之原。

先吐出一浊气，然后吸气压于脐下四指处，至不能停住时由鼻孔缓缓呼出，同时在吸气、持气、呼气时念诵和观想“喻、阿、吽”三字，此法在座上座下、昼夜六时皆可修，可使注意力时时集中脐下。

第三阶段 拙火定

拙火定以心法为重点。

意守丹田修持瓶气，可以使暖增长，故《大乘要道密集》说拙火定云：何名拙火耶，答焮暴之义，梵云赞捺哩，意翻为拙也。修习之人，入拙火定，则发大暖气，生四种喜，所见所闻，皆觉大乐，起无分别智，于现身上获得大手印成就。

四喜不离四禅不即四禅。

四禅为一切定根本。


四喜为药师定始基。

四喜者即初喜，上喜，离喜，俱生喜也，安乐觉受小为初喜，安乐觉受大为上喜，安乐成无念为离喜，触境觉受空乐无二为俱生喜也，大手印者藏语为差珍，亦译大相状，即中道义，等于梵文之 maka mudra 也。

道家火记六百篇，复云：传药不传火，
此芥大、豆大之火是什么？

拙火定修法甚多，《大乘要道密集》举出十种，通常是在瓶气基础上观想脐下四指处有如芥子大或小豆大之火点，光炽极热，或于其处观想如马尾末端之短阿^{3v}字光热炽暖，观想一时许，因在瓶气基础上修习，脐下会感觉暖不可当，又巩固些时，从中脉向上提升，由脐轮以至顶轮，固会发暖生乐，身心非常愉快，同时能在开脉结溶化明点（即内分泌物质）而使遍满全身，此时生理发生变化甚大，身常和暖，冬不畏寒，消化力和记忆力都增强，依此引生上降下固四喜证得，于此之后，当起天身，天身亦名天色身，为即身成佛之基点。

丙申药师年秋分书入。

缘厂说定。

（注：本文方框内字，均为原稿竖排版上之眉批。）

五息直指

序

古来摄生者，必推本于《易》。孔子称“生生之谓易”，《易》之发端，日月循环，自强不息。子思曰“不息则久”，孟子曰“日夜之所息”。然则息也者，天人交接之路，调之得其生，戕之因而死。此人之存亡一大开头也。王叔和《难经》曰“人之于息，一呼一吸为一息”。昼夜共一万三千五百息。日在于天，一息之间行五十三万余里。天之至大至高，未可穷尽。天之下，地之上，两间空空处谓之太虚。内具先天一炁，运转无已。”老子曰“天地之形如橐籥”，静而阖，动而辟，人亦似之，天人一耳。”人苟穷未生前，七情未有，五蕴本空，只一圆明觉照，便省夫息之所起所归处。既知息之所在，则神炁混一为先天一炁。苟不知静而息入动而愈出之机，则身中祖炁必为天之所盗，盗尽形即死矣。知之则动而采静而养，天之炁亦为人所盗，久而充满，则形神俱妙，历劫长存矣。是故能盗天炁者，自得长且久也。人知自心为息，于精、炁、神三者，可会为先天一炁耳。历代真仙都以神炁相注，息念俱停为法。无息之一字，人总不知，所知者鼻息耳，即鼻息能知其注，亦能养育形骸，久之真息亦能内现。真息非鼻之呼吸，乃庄子《南华》云“真人之息以踵”。踵者，息息归脐，下通炁海，上透灵都，即生身之处，得药成胎之所也。人不本此，泥形著相，日随邪师伪说，非

但枉费心思，误己误人，而竟不知，岂不哀哉。余幼愚钝，如周利盘陀迦，忆持一句迦陀，竟得前遗后，尚云他乎！故先司马只以浅近教余数息，庶可清杂念，为默识助耳。余遵行殊验，缘未了至理，不遑请益。后读天台止观法，又以调息为津梁，每一调息，尘劳顿却，心更喜之，奈易因循，不免暴弃。幸得冶城白云斋炼师来访，劝余力学，遂振其志，渐有所进。炼师字明之，别号在灵子，好修养，然不畏奔走之苦，访道于齐鲁楚豫五春秋，遇仙于陶山秦岭之间，蒙指秘旨，归证龙泉云穴，掩关于华阳洞天，行所受秘法，整三载，觉充和粹盎，飘然似鸾鹤之举。后遗所著，三教百家，渊源条贯茹古含今，无不本此真法，先验于己而后阐发玄解，期于简明易行而已，援古证今，法必归正，不为奇语欺世骇人，竟致尘凡霏霏欲脱，怀慈普济，苦心人也。为余诚访道要，不忍自秘，以自著《五息直指》授之，余感炼师慈惠。又得原息、踵息、胎息、混元息，退而次第力行之，竟恍合平分无极太极动静之妙于目前，何曾须臾离天人交接处也，愿师将此公诸同志，使学者得有专一，不为旁门所惑，同归大道之域，觉世之功，师岂浅哉！

前下元丙戌，长沙飞清居士顾缙绍辅序

增辑五息直指阐微

冶城在虚子白云斋原著

打 坐

入室打坐，先用厚褥。褥下安木馒，首抵谷道。双单搭膝均可。右手安左掌上，放脐下。正身端坐，直起腰脊。耳与肩对，鼻与脐对。唇包舌藏，垂帘正视。心之元神，率意之真念，随二目先注入鼻端之脐下至炁穴。任自然，如昏怠，行数息。

凡 息

鼻息有四，风、喘、气、息。息有声曰风，息频促曰喘，息往来不细曰气，息绵绵不断曰息。风则散，喘则戾，气则劳，息则定。四者唯定渐近于调，养育身形，是为凡息。

观 息

息之用观者何？为人心易生念，想入非非。此想未了，彼念又生，心神劳瘁，日渐气耗形衰，身死神离，复入轮回，可不哀哉！修真者志在脱此，先当止念。念何以止？非观不能。古人云“大道教人先止念，念头不止亦徒然”。是即生死关头也，法以观随念至，念在于息，观在于息。念随息之出入，观随息之出入。念念依息，息息必观。观定不移，念头即住，久则风、喘、气三者俱无，自得神气合一归根矣。此为初学炼念之法，念既炼而后，五息可行。五息之法，基于此矣。

数 息

数息乃人工工夫耳。人为物诱已久，心离境而竟未能，即强

制复散乱。用心念专注于息之法，拴住心念不乱去。由息粗数起，至息细而止。从一息数至百千万息不乱，则息自细。于中忽起别念即重数，得至百千万息不起一念，才得此心离境。渐渐纯熟，再行调息工夫。数息虽拙法，最容易最无病，非如高峰强行闭息，致人生病。第数息原不及金母观心、老子观窍，吕祖行玉清凝神入气穴，诸（原作视）秘旨之捷径也。然数息实宜初学。

调 息

调与数不同，数用意数，调无意调，只一念注在息头。息头即鼻头，古人云“得来只在鼻尖头”。此即观止入门第一法，为止念却魔之要旨。久则息自调，调到功深，渐近踵息。但人于调息，要常绵密，似存似亡。如是心定意静，神气归根，机窍渐露。恍惚之中，不识不知，身心静寂，只觉息念相依，神气相合，达于口鼻少，动于丹田多，近于踵息，即行踵息入真道矣。

踵 息

常人息以喉，真人息以踵。踵者深至气穴，气穴即呼吸处，又曰“四会田”。《黄庭》云：“后有密户前生门，出日入月呼吸存”。但常人非不踵，为神不内存，纵其驰外，不觉以为喉耳。真人念常依息，神入炁穴，唯常绵密，存而无间，故得专炁致柔，抱一无离，虚极静笃，方观其复。踵者履践虚窍，呼吸在此规中。学者于目中神光，一意注在息之深处，为入炁穴。心自虚静，炁自充满，百日功深，定有效验。观心愈静，凝神愈圆，真息愈定，元炁愈足，此皆由凝神炁穴之效。在踵息之始炁里神凝，注于呼吸处，下至炁穴，呼降吸升，谓之运转周天也。

胎 息

踵息行久，意愈纯，息愈微，神愈凝，气愈养。鼻无呼吸，只

有微息，脐下往来，前降后升，如婴儿在胞中。息归脐，名胎息。神气大定，自然而然，非比高峰强闭留注，在能一念内凝，神息相依。世人终日纷扰，神炁疲困，全仗夜间一睡，始足日用。不然，本来清炁，为浊所掩，况贪口腹，屡害生灵。不顾后世冤报偿还，且食荤酒，易动淫念，醉后入房，心爱色欲，精泄炁耗，神伤寿促，日近于死，昏不自知。至若真人，有息无睡，炼此神炁，意一无纷，耳虽闻如未闻，目虽见如未见。正身端坐，意只凝神注呼吸处。息念相依，神气相合，交于内窍，如鸡抱卵，刻不离窝，又似火种，常在炉中。真气日足，元神日旺，雌雄蟠虬，两不相离，得与虚空同体，自与虚空同寿。定息七七，元阳气生。定息百日，小药工圆。定息七日，大药已成。定息十月，便成胎仙。三年乳哺，九载面壁。出神入定，不离温养。非只漏尽，性具六通。身露云霞，目似电光。入水不溺，入火不焚，隐显莫测，陆地神仙，广立功德，以感诸天，可期超举，待作天仙。

混元息

前云胎息、定息工夫。定息既久，六脉俱停。口鼻毫无气出，唯有虚通天窍。太虚混一，冲盈两间。只觉圆光包罗天地，久则不知物我。色空言思都绝，语默俱忘。神藏于炁，炁包乎神。一意冲和，包裹浑沌。如火种相续，丹鼎常温。炼能一刻，一刻周天。炼能一时，一时周天。炼能百日，积成大药。炼能十月，即成胎神。炼能三年，阳神出入。一定九载超举，天仙功德圆满，待诏上升，此皆息之成始成终。天地相交，不离这息。元会运世，不离这息。冬春夏秋，不离这息。旦昼暮夜，不离这息。须知这息，宜数宜调，宜种宜定，终至混元，片刻工夫，一年节候。何况时日月与年乎？各具周天，混元之化。欲盗天地之元炁，先定此息。欲得造化之真机，先夺此息。奈人日迷习染，不知数息调息。其于踵息、胎息、混元息之妙，举世之人更难知也。夫天

地一昼夜，一万三千五百息，人与天地同呼吸。人于凡息不知，何能知真息耶。总之人被阴阳陶铸，囿于炁数，报以因果，夭寿不一，难逃业报。一旦堕落，是可悲哀。至人畏天报施，不敢妄为微恶，知炁盈神附则生，悟炁耗神离即死。当知一息尚存，性命还能自主，能行五息，自脱三途果。辛苦二三年，定快活万千劫。化尽阴精，炼成阳神。返本还元，便成圣体。聚则成形，散为金光。放之通乎十极，敛之隐于针锋。蓬莱咫尺，金阙须臾。最上乘法，不过五息，何用九还，方能证果？形神俱妙，与道合真是也。

原 息

坐非空坐，数息、调息、踵息、胎息，至混元息，自心为息，息念相依而已。得其秘诀，由二目对视山根内，至脐后，至气穴。久则念归一，心空踵息现。此越数息、调息，而直以踵息为始。苟无观止之秘，即数息以止杂念，调息要无风喘。后天呼吸要任自然，但此属口鼻，非真呼吸。观踵息根深气穴，观胎息动在中宫，观混元息与天为一，此三息乃真人之息。若数息、调息，乃有形呼吸，为后天口鼻出入，只能养育身形耳。踵息、胎息、混元，上天禁传，人难尽知。夫人之生，以炁为本，以息为原，以神为体，以意为用，以心为根，以肾为蒂。心肾相去，八寸四分，中有一脉为冲脉，前有一脉为任脉，后有一脉为督脉。上之中前后总会处为月窟午宫也，下之中前后总聚处为天根子宫也，论冲脉即踵息。凡呼吸在外，要出入渐微，真呼吸在内，要动静渐定。人在胎胞，息原于脐，及出母腹，息归三田，知识渐开，物欲渐染，三田脉隐，落于后天，有形气息，口鼻出入。

世人无知踵息根原。如有志者，得观止法，悟踵息真机，工深静笃，即观冲脉。须知冲脉，乃中宫正脉，上通山根至昆顶，下通脐内至炁穴，中为应谷即橐龠。脐后肾前之间，古人谓之阴阳

窍、戊己门、十字路、四会田、生身处，复命关、虚无窟、无孔笛、玄牝门、呼吸处、慧命宫、长生窟、内玄关、神炁穴，异名虽多，总是这处。冲脉之上外玄关，冲脉之中中玄关，冲脉之下内玄关，三关总曰玄关，为理之所以存，欲之所以去，阳之所以进，阴之所以退，呼之所以辟，吸之所以阖，神之所以会，气之所以聚，实为紧要关口。息之一呼则辟，百脉俱辟，息之一吸则阖，百脉俱阖，辟则阳舒，阖则阴敛，辟则曰玄，阖则曰牝，一阖一辟之间，即名曰玄关也。阖辟风生，又名橐龠，顺乎自然，又名巽风。呼原性海，吸归命蒂，庄子《南华》，又名踵息。诀云“呼吸至根蒂，长生乃可异”。呼则气恋神，由后升而前降，于中自鼓。吸则神恋炁，由前降而后升，于中自纳。鼓纳之机似天地之橐龠。橐龠者，呼吸出入，天人相盗之机也。呼则动时愈出，吸则静时愈入，呼吸之机，非但上下，相应乎中，而逆转回环，前后无休，似河车运行不已也。学者求知观止之秘密处，即知中宫消息，此首先下手处也。天之所禁，不轻与人，为无德者不可授也。人如得此必先种德，苟不积行，妄行遭谴，徒自害也，凛之慎之。

汪绍辅直指修妙道歌

志士修真日讲玄，
玄、玄、玄！

要明身内汞调铅。
三千六百旁门说，
总与金丹事枉然。
须晓自身有妙药，
药、药、药！

炼精为炁神之原。
书中识得真玄窍，
会合三家一炁圆。
静里凝神观默默，
动中炼炁息绵绵，
如能悟得圜中妙，
阴拨阳生窍现前。
先炼己私心日净，
净、净、净！

常循天理行无遍。
闲时调药静中得，
闹处炼神定里全。
炁足神圆为大药，
药、药、药！

定中十月养胎元。
五龙捧圣升昆顶，
九载功成定力坚。
但愿人间好学子，
子、子、子！

务为善士步先贤。

禅定十种利益

(原名《月灯三昧经七说禅定十种利益》)

一、安住仪式

谓菩萨习诸禅定，必须整肃威仪，一遵法式而行之。既久，则诸根寂静，正定现前，自然安住而无所勉强，是为安住仪式。

二、行慈境界

谓菩萨习诸禅定，常存慈爱之心，无杀伤之念。于诸众生，悉使安稳，是为行慈境界。

三、无烦恼

诸根寂静，则贪嗔痴等一切烦恼自然不生。

四、守护诸根

谓菩萨习诸禅定，常当防卫眼等诸根，不为色等诸尘所动，是为守护诸根。

五、无食喜乐

谓菩萨习诸禅定，既得禅悦之味，以资道体，虽无饭食之奉，而自然欣豫，是为无食喜乐。

六、远离爱欲

寂默一心，不使散乱，则一切爱欲无贪著。

七、修禅不空

菩萨习诸禅定，虽获诸禅功德，证真空之理，然不堕于断灭之空，是为修禅不空。

八、解脱魔网

谓菩萨习诸禅定，则能远离生死一切魔网，悉皆不能缠缚，是为解脱魔网。

九、安住佛境

谓菩萨习诸禅定，开发无量之智慧，通达甚深之法义，于佛知见，自然明了，故心心寂灭，住持不动。

十、解脱成熟

谓菩萨习诸禅定，一切惑业，不能挠乱，行之既久，则无碍解脱，自然圆就，是为解脱成熟。

无等等巢胜语

(一)

无生灭，有流转，古今中外证成斯理矣。……香水浴风尘，六处敬爱义。……

夫有坚定信者然后有决定信。……雨既久而祷，赤日杲杲，旱既久而祷，甘霖霖霖。不曰环流有常，一归诸木偶有灵。……信仰由人而已，泥偶岂有知哉。……泥偶者何，本师以下皆是也。噫。

作如问愿之与欲。……清净行欲，欲即是愿。贪瞋行愿，愿亦是欲。……愿之与欲，相去几何？

(二)

根本智，无所得；后得智，无尽得。阿罗汉回心，于世网中，习无量方便，至二智圆满成佛。阿罗汉以前，地上菩萨，莫不于无生法忍上，习诸智巧，行愿度生。总上菩萨，初世为人者，宜多忤触；历劫再来者，方便既多，唯恐杂有习染，多病多恼，功德唐捐，或且不如初入世者。菩萨道之难能可贵如此。

(三)

七情：喜与怒，哀与乐，爱与恶，皆主于欲。满足其欲则喜，拂逆其欲则怒，丧失其欲则哀，享受其欲则乐，随顺其欲则爱，违

逆其欲则恶。喜乐爱者阳，哀怒恶者阴。而喜怒哀乐在得失之际，唯爱为最邻欲。后儒于人欲外说天理，不知教人何处求中。今人爱恶未泯，念佛独勤，未识爱欲为生死轮回根本，宜乎常生娑婆。

(四)

作如问：愿之与欲，相去几何？巢父曰：体原是一。愿本清净，欲起贪瞋。清净行欲，欲即是愿；贪瞋行愿，愿亦是欲。于昔世尊，为歌利王割截身体时，心境何等清净。本生因缘，奚止百千。因地菩萨，罔不如是也。孔子绝四，毋固意必我。又曰：吾未见刚者。又曰：枵也欲，焉得刚。固必是执，意我皆我，我执皆清净之友，不绝之尚不得为圣；在欲之人，欲尚不得为刚。欲之与愿，相去几何！

(五)

搏土作丈夫相，瓔珞庄严，奉金殿中，香花供养，然而泥偶岂有知哉？手不能拒，足不能逃，口不能辞，敬礼由人而已。信士顶礼膜拜，竭诚致敬，朋友笑甚愚，亲戚忧其狂，遂共抗目泥偶妖妄。信士努目申辩，攘臂作护，谓吾所愿，本无希求，纵着邪魔，心甘不悔，宁负泥偶，匿踪深山，躯命诚贱，毋褻神圣。此其为信，非寻常矣。旱既久而祷，甘霖胍脉；雨既久而祷，赤日杲杲；不曰环流有常，一归诸泥偶有灵。自多福报，亦神其说于泥偶，挟左右近知于彷徨疑信之境。然而泥偶岂有知哉？夫惟有决定信者，而后有坚固信，亦惟为泥偶者，乃有决定信。决定非由作气得，故坚固更非执一。一旦信士，莫名所以，赫然斯怒，捉泥偶投之溷中，糞秽浸渍，蛆虫攒簇，泥偶手不能拒，足不能逃，口不

能辞,敬礼由人而已。泥偶者何?自本师释迦文殊普贤诸大菩萨以至西方东土传经弘法诸善知识是。信士者何?自泥偶以下皆是也。噫。

(六)

布大日之法身,示莲华之权现,

用金刚之调伏,化常随之魔障。不违世情显现希有事(不曰环流有常,一归诸木偶有灵)弘护佛法立无量功,六大无碍常瑜伽,三密加持速疾显。(无生死有流转,古今中外证成此理矣,香水浴风尘,六处敬爱义)

前作两歌皆吾借天力所作,又何疑惑呢?非予亲证勿为一奏。三十年来香水不温,团酒不洁。今汝一家团圆,住世仍以华水供养,勿得轻慢。

根本智,无所得,后得智,无尽得。……说高则不得大,说大则不得高,……宋儒灭绝人欲,不知教人何处求中。……西方纵许往生,带业终须消了。……古今中外学者,皆是病人。

欢喜法曲

你若谓我是布袋，
便把爷娘一担买。
你若谓我是弥勒，
又是活埋十方佛。
我在人间没名字，
我的尊容画不似。
肚皮大如牛，
媚眼两婆油。
鼻孔冲翻天，
眉毛地下拖。
两个耳朵芭蕉扇，
张开大口笑呵呵。
笑呵呵！
又肥大胖地上座，
一般孩子真顽皮。
缘脚缘上肚皮窝，
挖开肚皮看天星。
倒翻筋斗平不颇，
缘手缘脚。
肩上耳朵，
躲在耳内抽陀罗，
再缘再缘。

修学纲要

二学圣园宗旨

圆融不诤

圆融大小乘。

圆融显密教。

圆融世出世法。

不诤于世学。

不诤于他教。

不诤于异说。

(圆融不碍行布,行布不碍圆融)

(四众和合,二学圆融)

掌法堂偈

不立一法。

不破一法。

有法皆立。

无法不破。

(我为法王,于法自在)

大本山道场纲要

律基十善
禅为法本
教在华严
行在三密
宗不思议
归根净土

典隆寺赞

四众和合
二学圆融
佛法常住
法轮常转
转教付财
羯磨报恩
咸归清净
皆大欢喜

师用便仪

焚 香

拈此一柱香，我佛金身现。
香既不可闻，香炉亦不见

礼 拜

一拜一尊佛，再拜两大士，
三拜我自己，拜拜无啥事。

忏 悔

叫驴子推磨，鞭驴者罪过。
鞭驴者悔罪，叫驴子没错。

发 心

发大菩提心，地狱放光明。
人天得解脱，三界复清净。

行 愿

一切戒非戒，我愿诸佛愿，
行愿即持戒，我行如是愿。

供 养 偈

以我功德力，
如来加持力，
及以法界力，
普供养而住。

忏悔偈

我从过去世，
流转于生死。
今对大圣尊，
至心而忏悔。
如先佛所忏，
我今亦如是。
愿垂加持力，
自他护无垢。

五 悔(一)

(法华三昧忏仪,常称天台五悔)

一、忏悔

(此分六根,独无偈辞,今撮其六门白辞以充之)

“比丘某甲与一切法界众生,从无量世来,六根因缘,贪着六尘,起诸过罪,今诵大乘方等经典,归向普贤菩萨及一切世尊,烧香散华,说诸过罪,不敢覆藏,以是因缘,令我与一切众生六根一切重罪毕竟清净。”

二、劝请

十方法界无量佛,唯愿久住转法轮。
含灵抱识还本净,然后如来归常住。

三、随喜

诸佛菩萨诸功德,凡夫静乱有相善。
漏与无漏一切业,比丘某甲咸随喜。

四、回向

三业所修一切善,供养十方恒沙佛。
虚空法界尽未来,愿回此福求佛道。

五、发愿

愿命终时神不乱,正念直往神安养。
面奉弥陀值众圣,修行十地胜常乐。

五 悔(二)

(金刚界仪轨,真言五悔)

一、归命

归命十方一切佛,最胜妙法菩提众。
以身口意清净业,殷勤合掌恭敬礼。

二、忏悔

无始轮回诸有中,身口意业所作罪。
如佛菩萨所忏悔,我今陈忏亦如是。

三、随喜

我今深发欢喜心,随喜一切福智聚。
诸佛菩萨行愿中,金刚三业所生福。
缘觉声闻及有情,所集善根尽随喜。

四、劝请

一切世灯坐道场,觉眼开敷照三有。
我今胡跪先劝请,转于无上妙法轮。
所有如来三界主,临般无余涅槃者。
我皆劝请令久住,不舍悲愿救世间。

五、回向

忏悔随喜劝请福,愿我不失菩提心。
诸佛菩萨妙众中,常为善友不厌舍。

离于八难生无难，宿命住智相严身。
迷离愚迷具悲智，悉能满足波罗密。
富乐丰饶生胜族，眷属广多恒炽盛。
四无碍辩十自在，六通诸禅悉圆满。
如金刚幢及普贤，愿赞回向亦如是。

九方便

(胎藏界仪轨,依《大日经》)

一、非礼方便

(《要略念诵经》云虔诚礼拜)

归命十方正等觉,三世一切具三身,
归命一切大乘法,归命不退菩提众,
归命诸明真实言,归命一切诸密印,
以身口意清净业,殷勤无量恭敬礼。

二、出罪方便

(《要略念诵经》云忏悔法)

我由无明所积集,身口意业造众罪,
贪欲恚痴覆心故,于佛正法贤圣僧,
父母二师善知识,以及无量诸生所,
无始生死流转中,具造极重无尽罪,
亲对十方现在佛,悉皆忏悔不复作。

三、归命方便

(《要略念诵经》云归依法)

南无十方三世佛,三种常身正法藏,
胜愿菩提大心众,我今皆悉正归依。

四、施身方便

(《要略念诵经》云分身供养)

我净此身离诸垢,及与三世身口意,
过于大海刹尘数,奉献一切诸如来。

五、发菩提心方便

(《要略念诵经》云发胜菩提心)

净菩提心胜愿宝，我今起发济群生，
生苦等集所缠绕，及与无知所害身，
故摄归依令解脱，常当利益诸含识。

六、随喜方便

(《要略念诵经》云随喜功德)

十方无量世界中，诸正遍知大海众，
种种善巧方便力，及诸佛子为众生，
诸有所修福业等，我今一切尽随喜。

七、劝请方便

(《要略念诵经》云劝请德云)

我今劝请诸如来，菩提大心救世者，
唯愿普于十方界，恒以大云降法雨。

八、奉请法身方便

(《要略念诵经》云请佛住世)

愿令凡夫所住处，速舍众苦所集身，
当得至于无垢处，安住清净法界身。

九、回向方便

(《要略念诵经》云回向菩萨)

所修一切众善业，利益一切众生故，
我今尽皆正回向，除生死苦至菩提。

十大愿王

《华严经·普贤行愿品》

一、礼敬诸佛

所有十方世界中，三世一切人师子，
我以清净身语意，一切遍礼尽无余。
普贤行愿威神力，普现一切如来前，
一身复现刹尘身，一一遍礼刹尘佛。

二、称赞如来

于一尘中尘数佛，各处菩萨众会中，
无尽法界尘亦然，深信诸佛皆充满。
各以一切音声海，普出无尽妙言辞。
尽於未来一切劫，赞佛甚深功德海。

三、广修供养

以诸最胜妙华鬘，伎乐涂香及伞盖，
如是最胜庄严具，我以供养诸如来。
最胜衣服最胜香，末香烧香与灯烛，
一一皆如妙高聚，我悉供养诸如来。
我以广大胜解心，深信一切三世佛。
悉以普贤行愿力，普遍供养诸如来。

四、忏除业障

我昔所造诸恶业，皆由无始贪嗔痴，
从身语意之所生，一切我今皆忏悔。

五、随喜功德

十方一切诸众生，二乘有学及无学。
一切如来与菩萨，所有功德皆随喜。

六、请转法轮

十方所有世间灯，最初成就菩提者。
我今一切皆劝请，转于无上妙法轮。

七、请佛住世

诸佛若欲示涅槃，我悉至诚而劝请。
唯愿久住刹尘劫，利乐一切诸众生。

八、常随佛学

我随一切如来学，修习普贤圆满行。
供养过去诸如来，及与现在十方佛。
未来一切天人师，一切意乐皆圆满。
我愿普随三世学，速得成就大菩提。

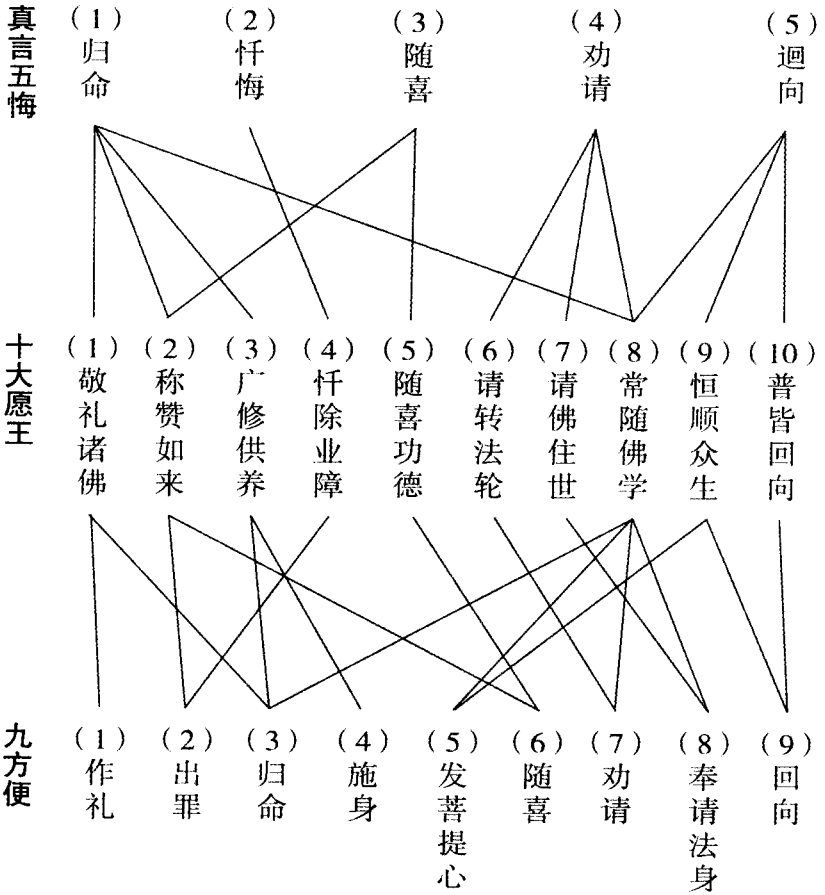
九、恒顺众生

所有十方一切刹，广大清净妙庄严，
众会围绕诸如来，悉在菩提树王下，
十方所有诸众生，愿离忧患常安乐，
获得甚深正法利，灭除烦恼尽无余。

十、善皆回向

所有礼赞供养福，请佛住世转法轮。
随喜忏悔诸善根，回向众生及佛道。

普贤行愿赞



四宏誓愿

众生无边誓愿度
福智无限誓愿集
法门无量誓愿学
如来无上誓愿事

五宏誓愿

众生无边誓愿度
福智无限誓愿集
法门无量誓愿学
如来无上誓愿事
菩萨无上誓愿证

三昧耶成

不舍正法不邪行，(出家)
不离正法起邪行，(在家)
不应远离菩提心，
于一切法不悭吝，
不得不饶益众生。

金刚经偈

一切有为法，如梦幻泡影，
如露亦如电，应作如是观。

般若理趣经偈

菩萨胜慧者，乃至尽生死，
恒作众生利，而不趣涅槃。
般若及方便，智度悉加持，
诸法及诸有，一切皆清净。
欲等调世间，令得净除故，
有顶及恶趣，调伏尽诸有。
如莲体本净，不为垢所染，
诸欲性亦然，不染利群生。
大欲得清净，大安乐富饶，
三界得自在，恒作坚固利。

药师赞

（南无药师琉璃光如来）

身是琉璃树，心超日月光。
布施方便道，慈济大乘航。
恶趣皆清净，洪名已疾尙。
富饶繁胜族，脆弱转雄强。
正见开魔网，公平作宪章。
人人衣食足，同念药师王。

般若波罗蜜多心经

观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄。

舍利子，色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，受想行识，亦复如是。

舍利子，是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减。

是故空中无色，无受想行识，无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法，无眼界乃至无意识界。

无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽，无苦集灭道。

无智亦无得，以无所得故。

菩提萨埵，依般若波罗蜜多故，心无挂碍。无挂碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃。三世诸佛，依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。

故知般若波罗蜜多，是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒。能除一切苦，真实不虚。

故说般若波罗蜜多咒。即说咒曰：揭谛揭谛，波罗揭谛，波罗僧揭谛，菩提萨婆诃。

修学纲要

(十九条)

- 一、佛法的根本在般若。
- 二、佛法的真理就是般若。
- 三、也是宗教,也不是宗教。
- 四、最好是藉科学讲明佛法。
- 五、般若是平等的,以行愿境不同而有果位之不同。
- 六、无我为人而行般若是大乘,只知自利而行般若是小乘。
- 七、佛光的说明及其大遍虚空,小人微尘,以沈善登先生之《报恩论》所说为准确。
- 八、水流下,火炎上,性也。觉此一切性之本不生,是谓觉性。
- 九、觉性是不可说的。故一切经论所说皆是譬语。譬语不可执着,故说法四十九年,而一字未说。
- 十、只是这个,缩则为鬼,伸则为神,圆满则为佛。
- 十一、读经诵咒,的确可以与佛菩萨感应。
- 十二、佛法必须配合时代。真理虽止一个,应变必须当机,绝对不容守旧,否则唯有消灭。当此大时代,而诸号称和尚法师者,还是老一套,令人焦灼。
- 十三、学佛不从般若上起修,盲修瞎炼而已。
- 十四、学佛于当人之本质如何,可决其成就之将来。
- 十五、学佛唯一目的在永生,即涅槃之常乐我净。
- 十六、学佛要从唯一真理,上联系到无穷的方面去。就是圆融不碍行布,行布不碍圆融。

十七、一切法门要在定中修，要在定中证。学佛不打坐，百无是处。

十八、学佛有恒心，必有成就，而果位则视其所修次第如理如量之程度而定。

十九、学佛的归根结果，不论什么宗派，什么法门，均是净土。

结论：我们从此一切的修学，时时要联系着净土法门，最后总归到净土内去。

《曼荼罗研究》
附图系列



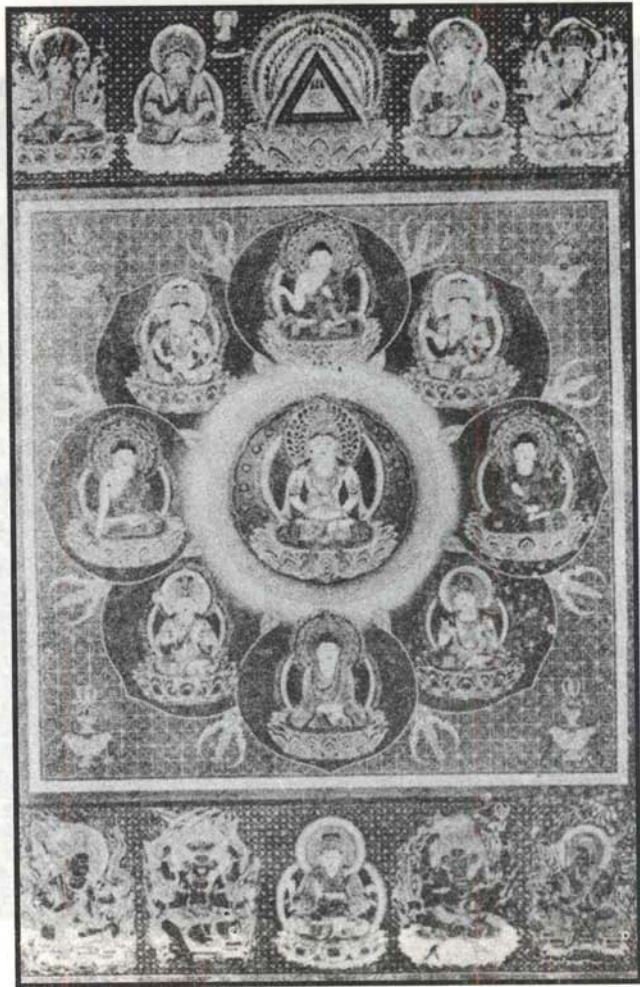
胎藏界种子曼荼罗

(《威音》第 25 期)



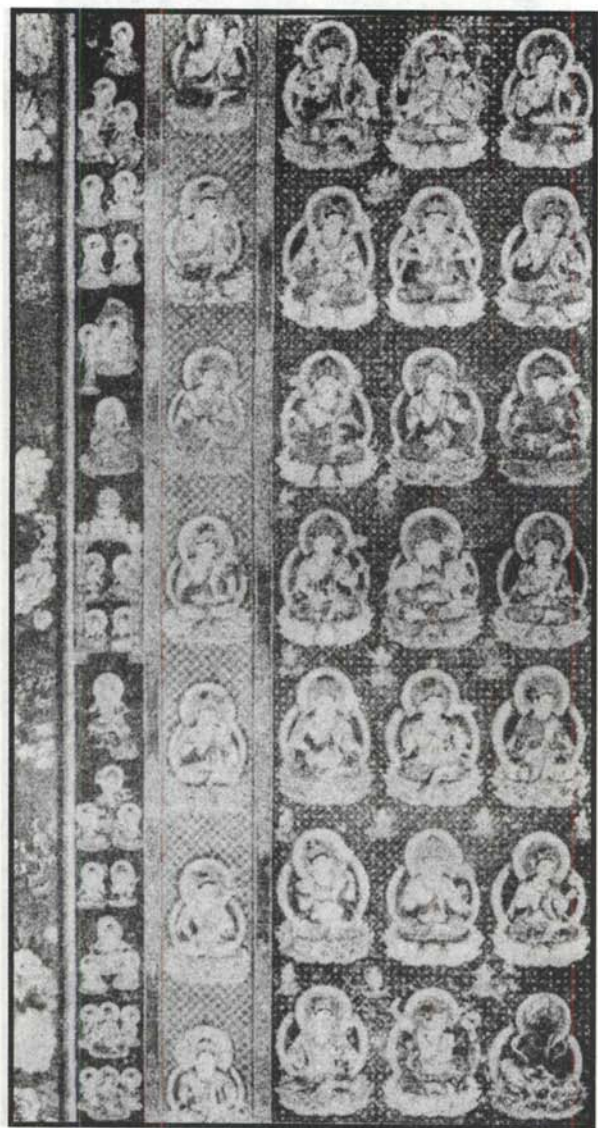
现图胎藏曼荼罗

(《威音》第26期)



胎藏界曼荼罗(其一)

(《威音》第 37 期)



(三) 胎藏界曼荼罗(其二)

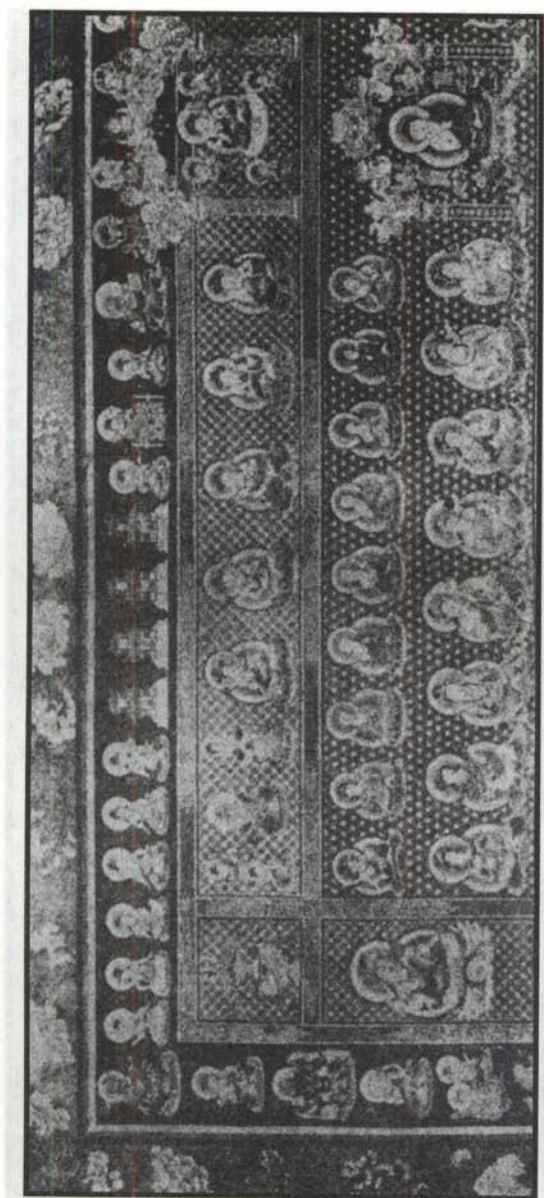
(《威音》第 38 期)



胎藏界曼荼罗(其三)

《藏传佛教艺术》

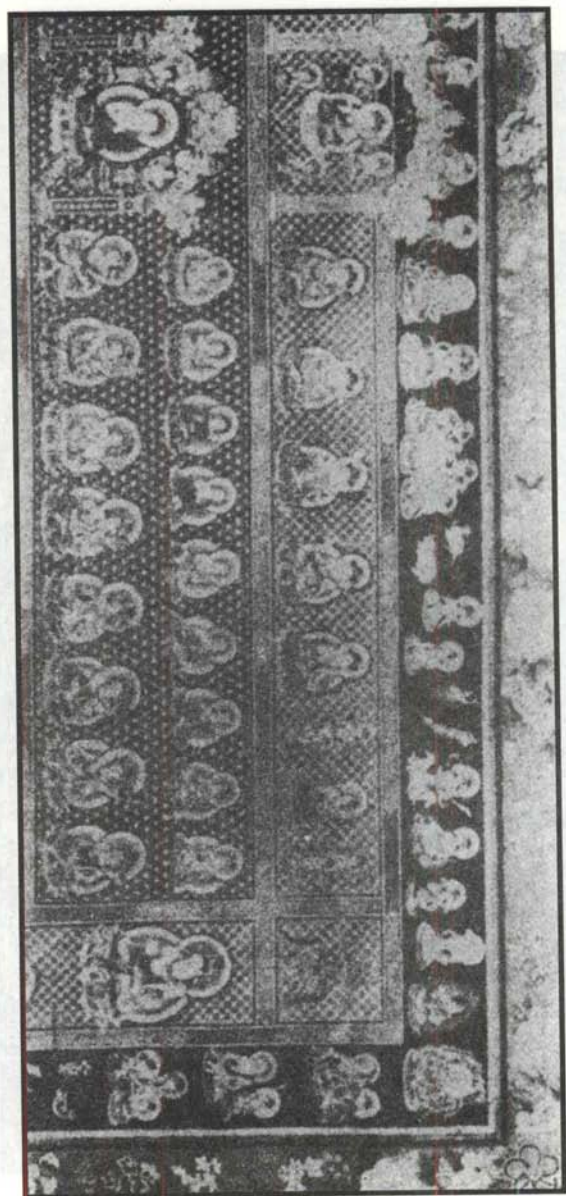
(《威音》第39期)



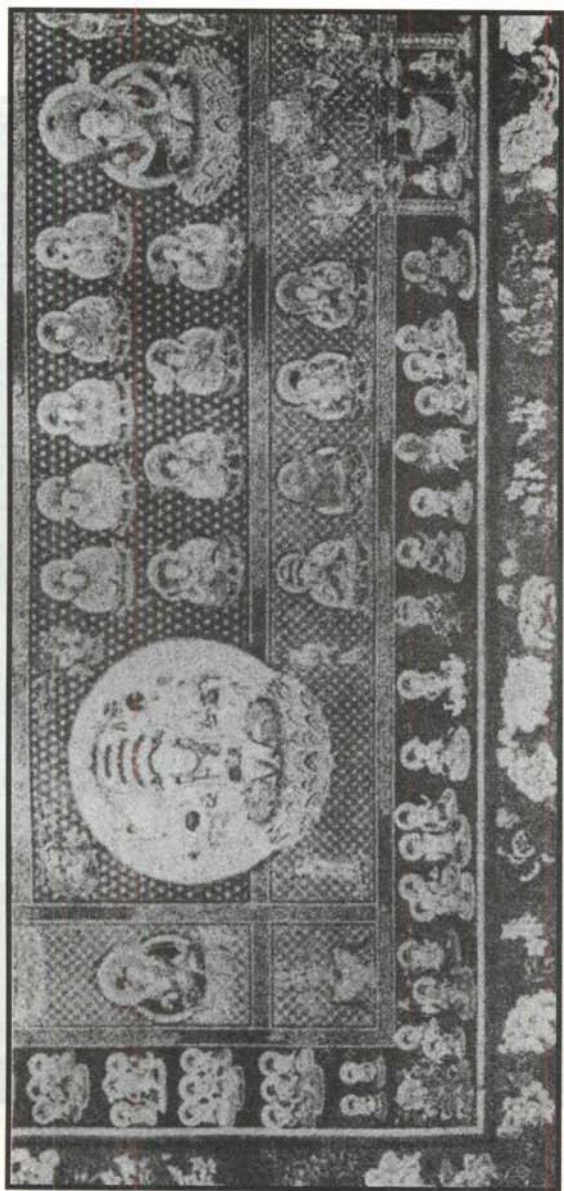
胎藏界曼荼罗(其四)

《佛光大辞典》 (《威音》第40期)

胎藏界曼荼罗(其五)

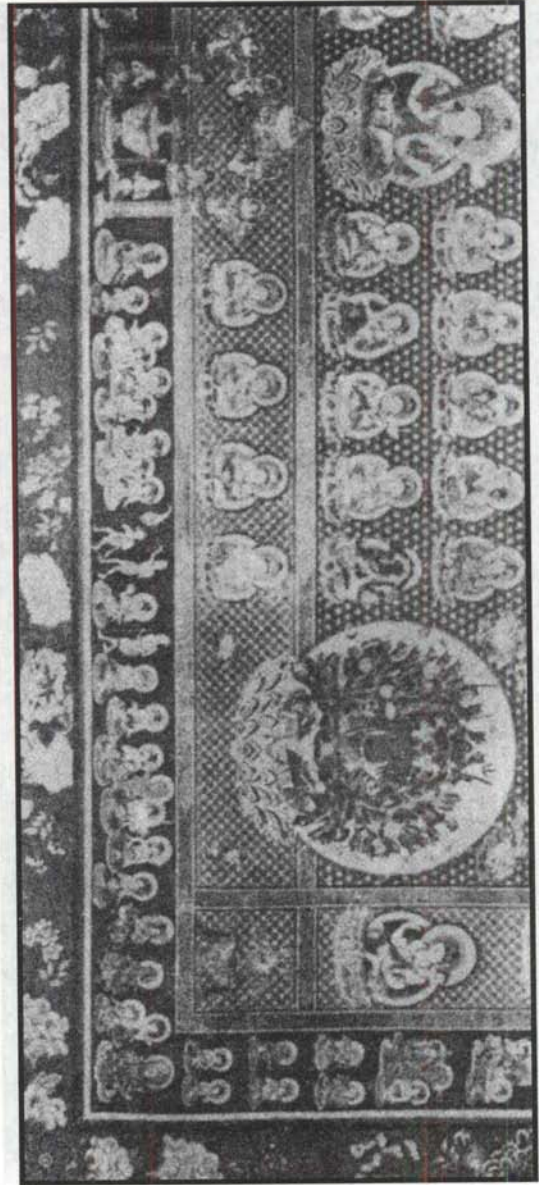


(《威音》第41期)



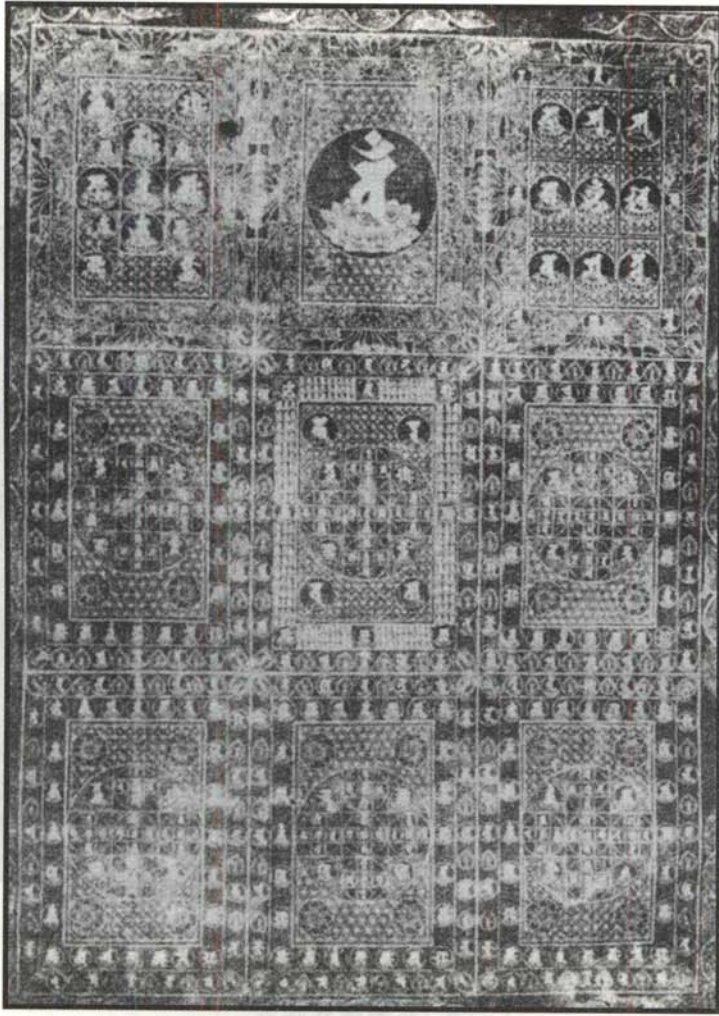
胎藏界曼荼罗(其六)

(《威音》第42期)



胎藏界曼荼罗(其七)

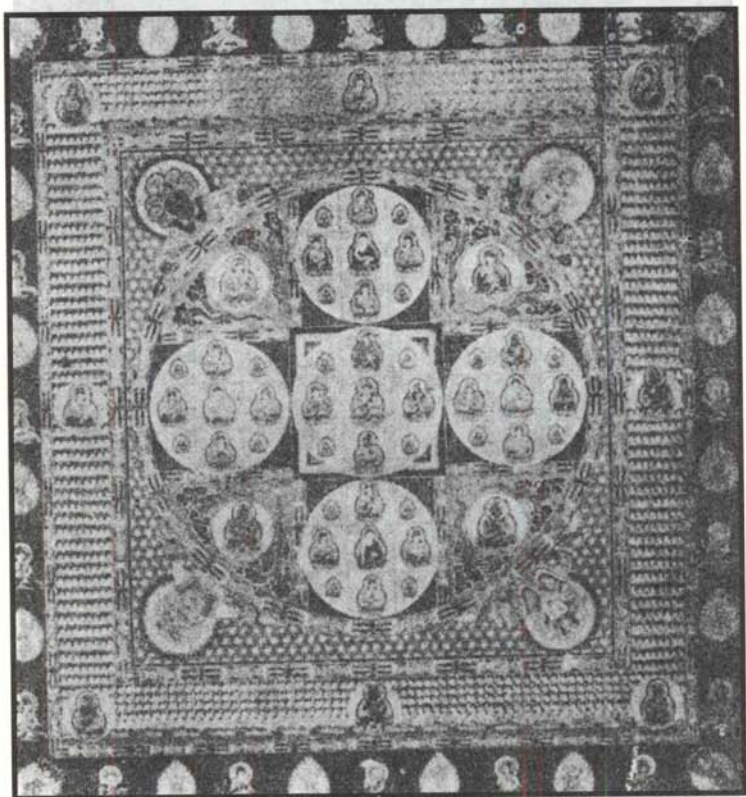
(《威音》第43期)



(图 25 第《音》)

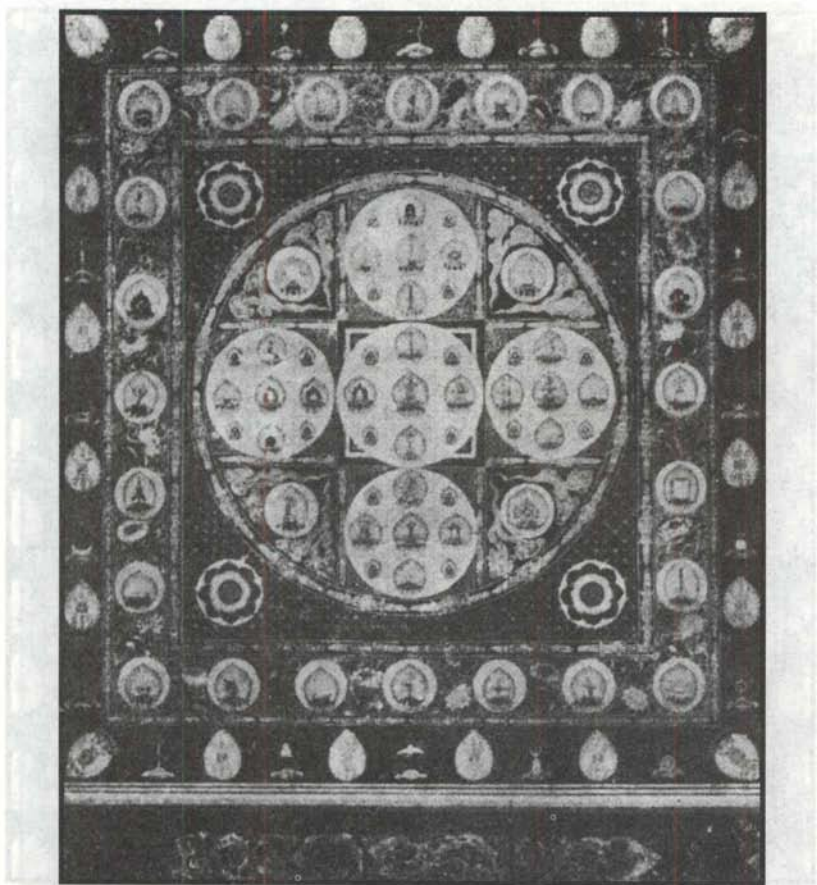
金刚界种子曼荼罗

(《威音》第 36 期)



金刚界曼荼罗(其一)

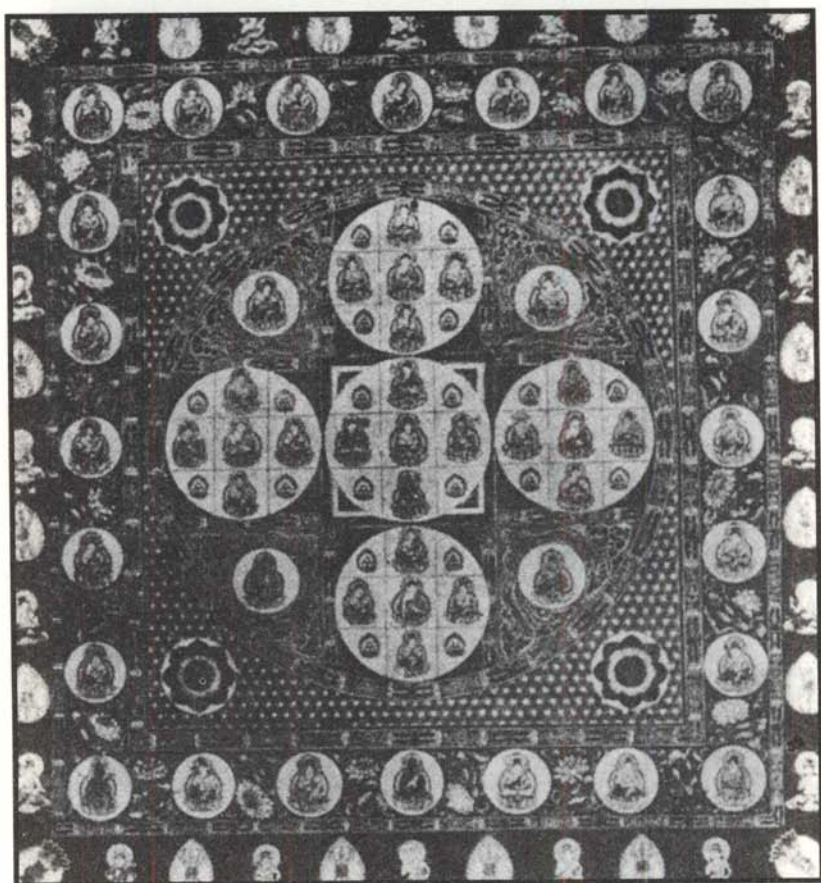
(《威音》第27期)



（ 金刚界曼荼罗（其二）

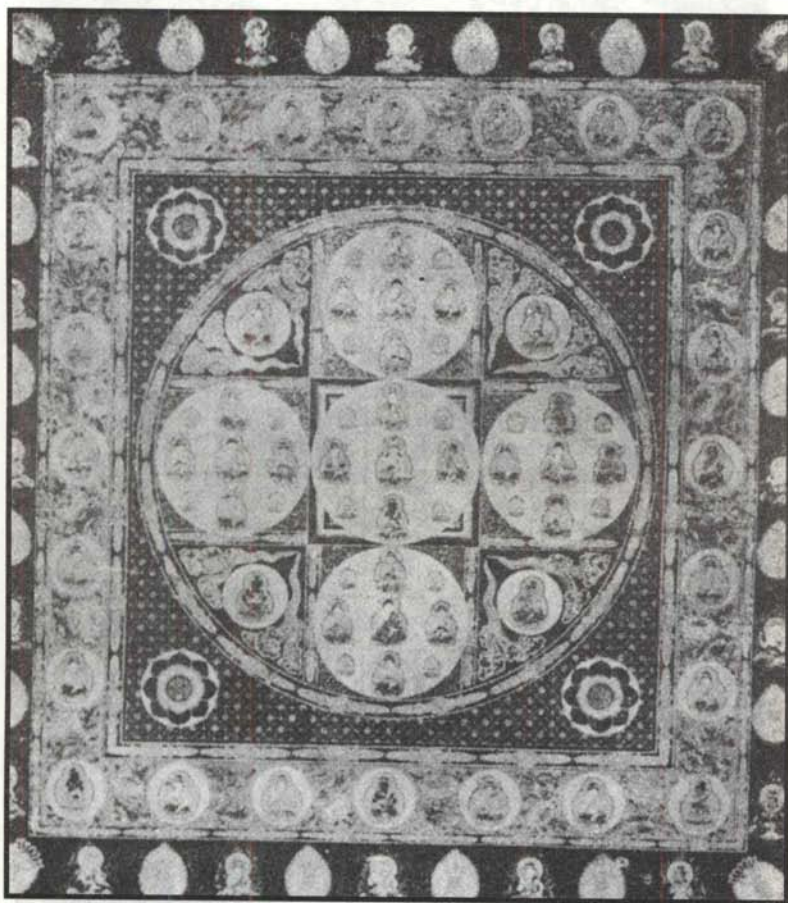
《佛光大辞典》

（《威音》第 28 期）



金剛界曼荼羅(其三)

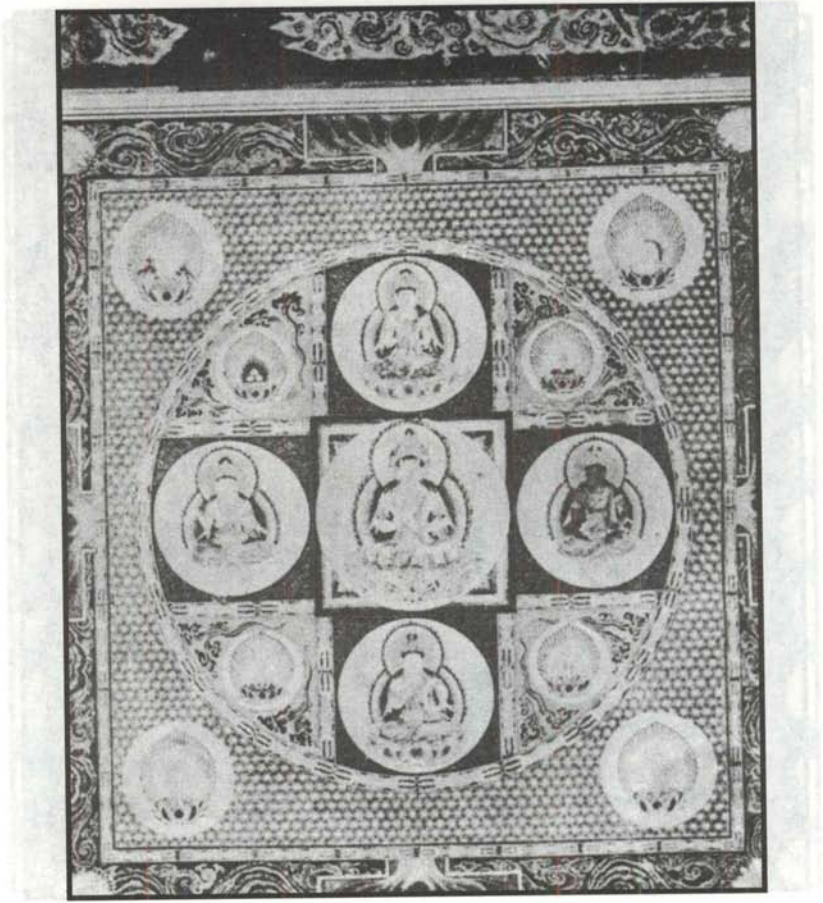
(《威音》第29期)



（金刚界曼荼罗（其四）

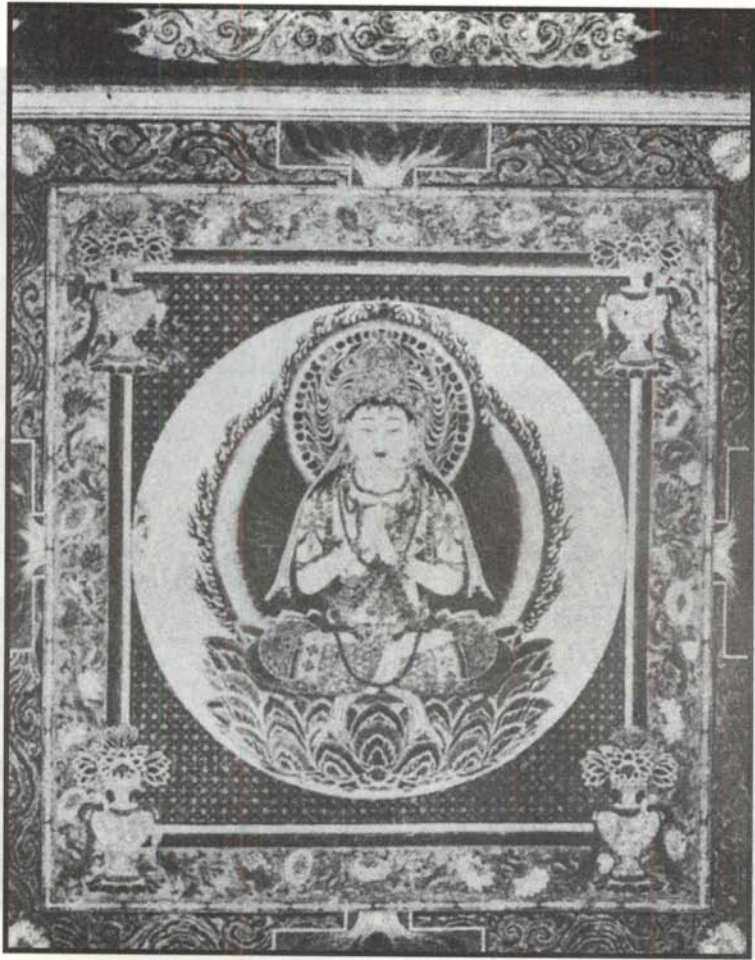
十勝記卷之三

（《威音》第30期）



金刚界曼荼罗(其五)

(《威音》第31期)

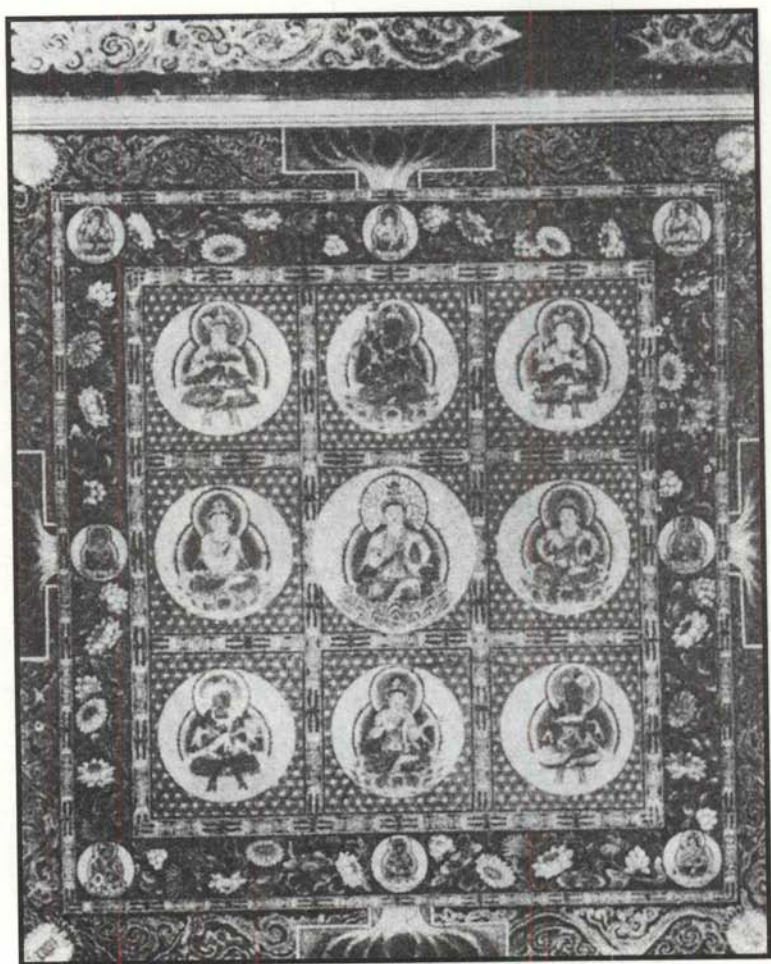


金剛界曼荼羅(其八)

金剛界曼荼羅(其六)

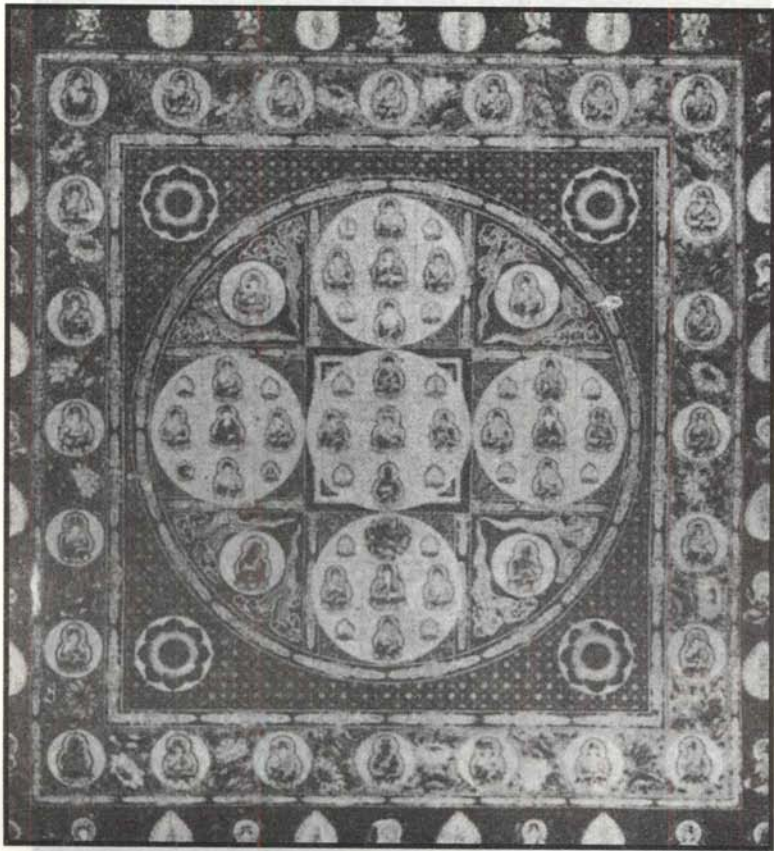
《威音》第 32 期

(《威音》第 32 期)



金刚界曼荼罗(其七)

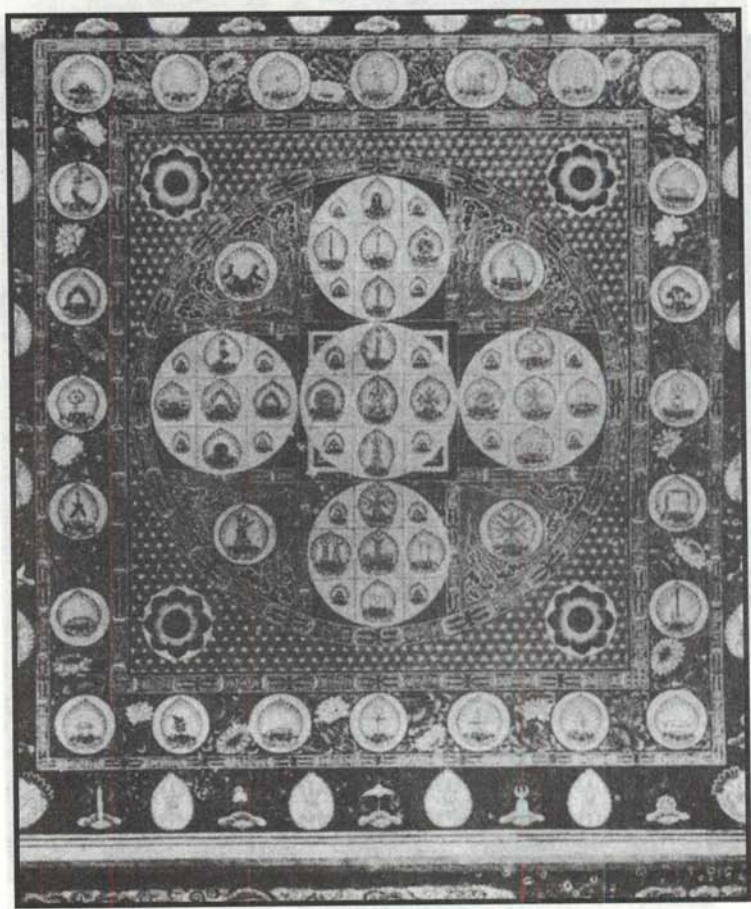
(《威音》第33期)



金刚界曼荼罗(其八)

《藏传佛教艺术》

(《威音》第 34 期)

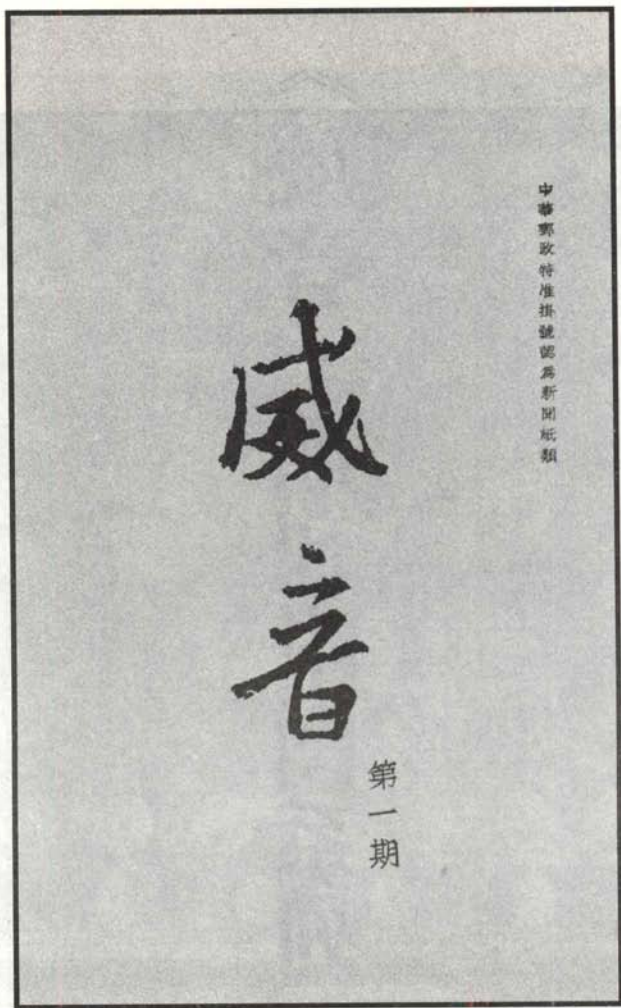


金刚界曼荼罗(其九)

(《威音》第35期)

《威音》
期刊附图系列

（此處文字模糊，疑似出版或發行信息）



《威音》书影

(《威音》第1期)

中華民國十九年一月一日發行

威音第一期

經理兼編輯 謝畏因

發行處 威音雜誌社
上海麥根路麥根里
四街八百五十號

代印處 良晨好友社

上海北京路浙江路口
電話一二三三八三號

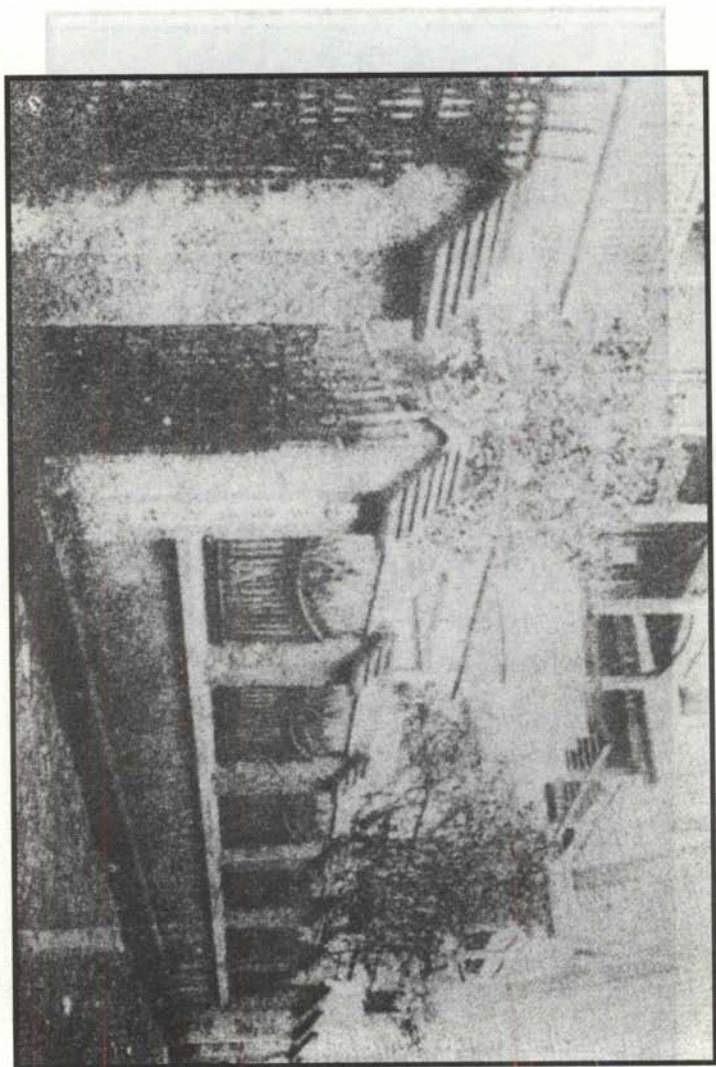
廣告價目表				定價表			
地位	後連	著述	封面紙	全年	半年	每月	時期
十八元	三十元	四十元	二十元	二十四元	十二元	二元	冊數
十元	十六元	十二元	一元	二元	一元	二角	價目在內
六元	十元	一元	四分	一元	一角	二角	郵費在內

郵費代價通用唯以半分一分為限

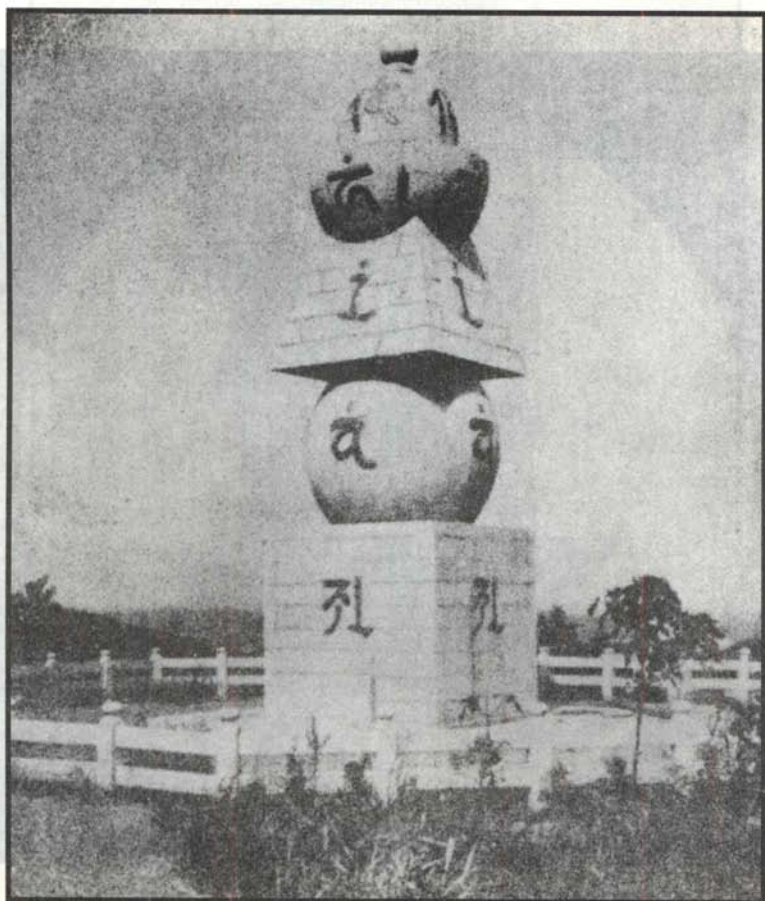
《威音》書影

（《威音》第1期）

本社社址



(《威音》第 24 期)

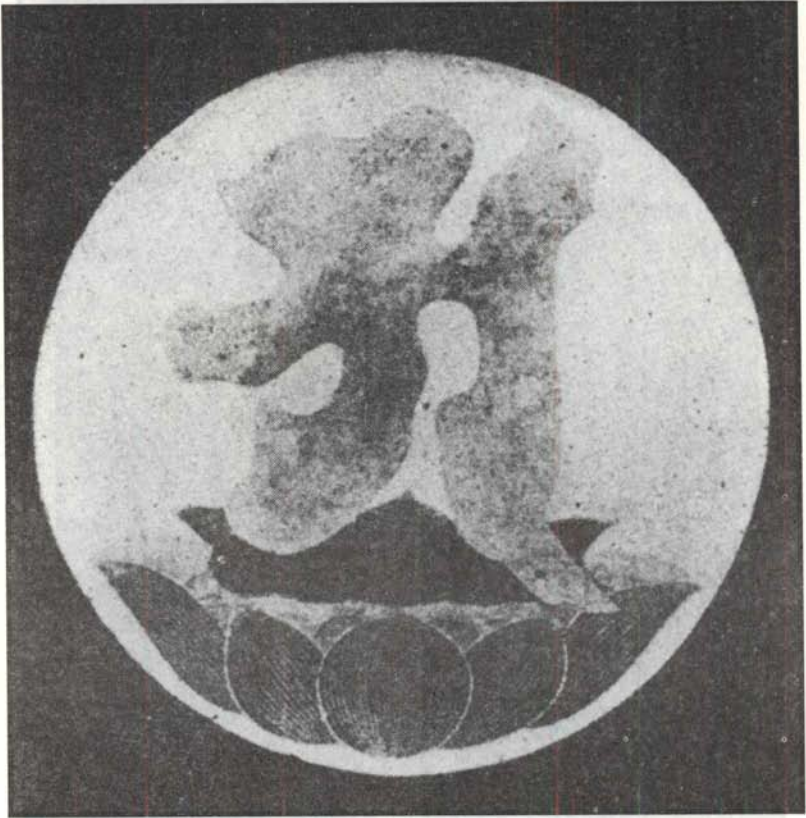


五輪塔

五輪塔

(附註) (附註) (附註)

(《威音》第25期)



阿字观

(《威音》第37期)



五髻文殊像

(《威音》第2期)



地藏菩薩像

(《威音》第4期)



准提菩萨摩诃萨

(《威音》第6期)



西藏上师莲华生像

(《威音》第7期)



西藏上师宗喀巴像

(《威音》第8期)



日本弘法大师像

(《威音》第9期)



日本传教大师像

（《威音》第10期）



藏式乾闥婆像

(《威音》第12期)



天台智者大师像

《佛光大辞典》

（《威音》第14期）



古弥勒菩萨像

(《威音》第15期)



圣观音菩萨像

(《威音》第19期)



帝释天像

(《威音》第 21 期)



毗沙门天像

(《威音》第22期)



维摩诘像

(《威音》第 23 期)



如意轮观音像

(《威音》第26期)



意轮观音像

(《威音》第44期)



爱染明王像

(《威音》第45期)

(《威音》第45期)



五秘密尊像

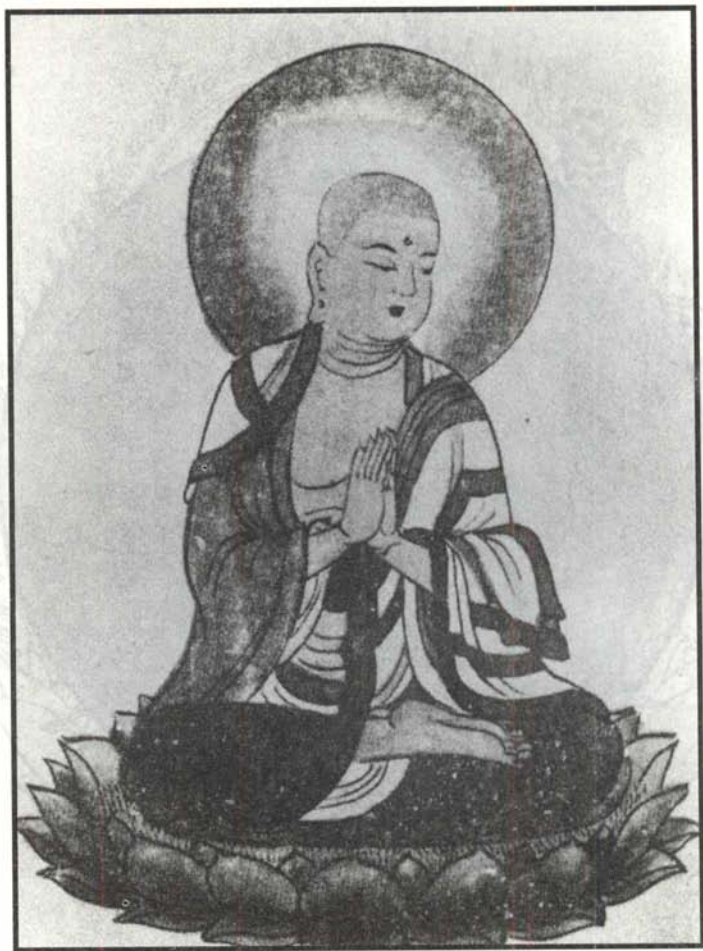
(《威音》第46期)



虚空藏菩萨像

（《威音》第47期）

（《威音》第47期）



龙树菩萨像

(《威音》第48期)

东密授法文本

十善戒

不不不不不不不不不不
 殺偷邪綺妄惡兩慳慳見
 盜生殺偷邪綺妄惡兩慳

右十善戒者人間高格
 之道而列於根之
 大道亦不出於此外
 今按之宣靈形壽
 堅固護持勿令虧

昭和三年六月廿日

俊興谷正明

傳授戒律院印



授印可 正明

金剛界 大章都婆印 普賢二字明

凡此此此此此此此此

真如金剛

金剛名號

胎藏界 外縛五胎印 滿足切智明

此此此此此此此此

遍照金剛

金剛名號

石於醍醐三寶院法流印可畢

昭和三年八月九日 斗宿 耀

傳授大阿闍梨大僧正亮禪

受两界传法文本

傳法許可灌頂印信

者大自如來開大悲胎藏金剛祕密西部眾會授
金剛薩埵數百歲之後授龍猛菩薩如是傳金剛
祕密之道遙吾祖根本大阿闍梨弘法大師既
八葉焉今至愚身第五十代傳授次第師資血脈
相承月鏡也小僧數年之間盡承事之誠幸隨先
師僧正傳許可祕奧爰正明深信三密頓教專學
西部大法金機緣相催已所授許可灌頂密印也
能洗世間五塵之染可尋出世八乘之遠是公酬
佛恩答所德余願如是不可餘念耳

昭和三年八月九日
斗宿 未曜
正明

傳授大阿闍梨大僧正亮禪

大法師正明

醍醐流嫡々三重相承授印可
初重二印二明

金剛界 率都婆印真言 普賢一字心
歸命云

胎藏界 外五胎印真言

凡(可)了(交)所

第二重二印二明

金胎同率都婆印用之

金真言 可(系)飛(飛)飛
胎真言 及(及)及(及)及(及)及(及)

口傳云 軌和(不變之故)印和一也(詠和替故)真言和(兩種)也

第三重一印二明

印(及)及(及) 真言

及(及)及(及)及(及)所

右於醍醐寺三寶院道場授印可畢

昭和三年九月三日 心宿曜

傳授大阿闍梨大僧正亮禪

书法资料



大僧正亮禪題辭

(《威音》第16期)

觀自在菩薩行深般若波羅密多時照見五蘊
皆空度一切苦厄舍利子色不異空空不異色色即
是空空即是色受想行識亦波如是舍利子是
諸法空相不生不滅不垢不淨不增不減是故空
中無色無受想行識無眼耳鼻舌身意無色
聲香味觸法無眼界乃至無意識界無無明亦無無
明盡乃至無老死亦無老死盡無苦集滅道無
智亦無得以無所得故菩提薩埵故依般若波羅密
多故心無罣礙無罣礙故無有恐怖遠離顛倒
夢想究竟涅槃三世諸佛依般若波羅密多故得阿
耨多羅三藐三菩提故知般若波羅密多是
大神呪是大明呪是無上呪是無等呪能除一切
苦真實不虛故說般若波羅密多呪即說呪曰
羯諦羯諦波羅羯諦波羅揭諦揭諦菩提娑訶

唐李英三藏舞摩訶般若波羅密多心經

淨緣居士願伯叔敬書



摩訶般若波羅密多心經
 觀自在菩薩行深般若波羅密多
 時照見五蘊皆空度一切苦厄舍
 利子色不異空空不異色色即是
 空空即是色受想行識亦復如是
 舍利子是諸法空相不生不滅不垢
 不淨不增不減是故空中無色無受
 想行識無眼耳鼻舌身意無色聲
 香味觸法無眼界乃至無意識界無
 無明亦無無明盡乃至無老死亦無
 老死盡無苦集滅道無智亦無得
 以無所得故菩提薩埵依般若波羅
 密多故心無罣碍無罣碍故無有
 恐怖遠離顛倒夢想究竟涅槃三
 世諸佛依般若波羅密多故得阿
 耨多羅三藐三菩提故知般若波
 羅密多是大神咒是大明咒是無
 上咒是無等等咒能除一切苦真
 實不虛故說般若波羅密多咒即說
 咒曰

揭諦揭諦 波羅揭諦 波羅僧揭
 諦 菩提薩婆訶

筆法篇

書者如也。人心不同如其面，書法不同如其人。書法在人，學書者可以學做人也。

書法在勢。勢生於有對。天地之道，相反相成。靜為動基，豎依橫立。一勒本橫而下，筆必豎；一努本豎而下，筆必橫。是謂逆入，逆入勢成。筆法以此。

每一筆法必具左列二者：

一、上下。即可以為起筆收筆，提筆蹲筆者。

二、進退。即可以為橫行、豎行、斜行、環形者。

用筆者人，是有二種各二。

圓筆中含上下時無多變化運指處少

近代書家不出運指運腕兩派。運腕者成功多在圓筆。篆分或南北朝圓筆之碑，好處是質樸高渾，不足處未免木強。准此原理，可知其號稱運指者，使指執管固定，不許運用自由，或講究虛掌紐筋，或講究撮指鵝頭，名曰運指，其實禁指不用，仍是用腕上下而已。夫腕平方能上下，而腕平則筆橫，筆橫則毫向空中矣。於是紐筋撮指以求筆鋒向紙，更為筆管撮右撮左諸說。其實拘孥束縛勞苦無益。可成功之字，亦帶拘孥束縛意味。可作

后 记

本书的绝大部分内容是从顾净缘主编出版的《威音》期刊上选编整理的,这些著述发表时间是1930年至1937年。当时顾净缘寓居上海,跟随他身边的主要学生有沈行如、高观如等。因此,可以说本书的主要内容只是顾净缘在这七年之间的著述。顾净缘一生专心研究,勤于著作,在“抗日”战争与“文革”运动之中,大量著述文稿遭到多次焚毁。我们可以想像,如果这些文稿不被焚毁,顾净缘一生留下来的著述成果将是多么丰富,多么令人赞叹!

根据著作权法,顾净缘去世以后这些著述的版权在2023年前都归属顾净缘的唯一继承人女儿顾龙珠所有。在此期间,未经她本人授权,其它的个人与出版单位以任何形式的出版都是侵权,尤其是对这些著作的另外署名或大量臆改进行出版是更严重的侵权。顾净缘的各种著述近年来在国内一直被如此非常严重地侵权出版,应该是当代图书出版界一件极为罕见的事例。今天,顾净缘的这些著作终于得以自己本人的名义正式出版,而且恢复了这些著述的原貌,这应该是中国出版界的一件幸事,也是广大读者的期盼。

顾净缘一生以研究佛学为己任,以改革佛教为志愿,虽然他曾去日本学习、继承了唐密的传承(日本称为东密),但是他一直强调要坚持科学与理性的态度。顾净缘虽在不同时期随缘指导过一些朋友与学生研究与实践各种显密法门,但他个人从不以阿闍黎的身份自居,也从来没有给他人授予过传统的所谓阿闍黎灌顶。因此,如果有任何人在社会上打着顾净缘弟子的名义自称阿闍黎,应该完全属于自己的个人行为。

顾龙珠女士一直跟随在顾净缘的身边,直至顾净缘去世。在本书编辑过程中,她以亲身经历希望向读者说明上述真实情况。

李慧善

2014年6月

图书在版编目(CIP)数据

顾净缘著述集/顾净缘 著述;顾龙珠 点校.——北京:东方出版社,2014.8
(天柱文化丛书)

ISBN 978-7-5060-7540-4

I. ①顾… II. ①顾… ②顾… III. ①哲学—文集 IV. ①B—53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 125244 号

顾净缘著述集(全六册)
(GUJINGYUAN ZHUSHUJI)

作 者:顾净缘
点 校:顾龙珠
责任编辑:简以宁 冯文丹
特约编辑:李慧愿
出 版:东方出版社
发 行:人民东方出版传媒有限公司
地 址:北京市东城区朝阳门内大街 166 号
邮政编码:100706
印 刷:北京信彩瑞禾印刷厂
版 次:2014 年 8 月第 1 版
印 次:2014 年 8 月第 1 次印刷
开 本:720 毫米×1030 毫米 1/16
印 张:251.5
字 数:2910 千字
书 号:ISBN 978-7-5060-7540-4
定 价:490.00 元(全六册)
发行电话:(010)64258117 64258115 64258112

版权所有,违者必究 本书观点并不代表本社立场
如有印装质量问题,请拨打电话:(010)64258029

策划人: 彭明哲 简以宁
责任编辑: 简以宁 冯文丹
责任审读: 李皖南 童瑜
特约编辑: 李慧愿
统 筹: 彭明哲
媒体联络: 张 爽 010-64258083
封面设计: 小 鱼
投稿邮箱: tou-gao@sohu.com

上架建议 佛教文化

淘宝店铺热搜：东方出版社 <http://dfyxcbs.tamll.com>
微博、微信、博客热搜：东方讲堂

ISBN 978-7-5060-7540-4



9 787506 075404 >

(全六册) 定价：490.00元