太虛大師全書．第一編 佛法總學

太虛大師

卷001

佛學概論

——十九年一月在閩南佛學院編述——

緒 言.....五

學 史.....一〇

第一章 釋尊略傳.....一〇

第一節 釋尊出於印度之背景.....一〇

第二節 未成正覺前之釋尊.....一一

第三節 成正覺後之釋尊.....一二

第二章 印度佛學略史.....一三

第一節 佛滅後結集諸藏差別.....一三

第二節 小乘盛行與分成各部.....一四

第三節 大乘繼興與其派別.....一七

第三章 中國佛學歷史.....一八

第一節 經律論之翻譯.....一八

第二節 宗派之成立.....二〇

第三節 唐末以來之變遷.....二一

第四章 各地之佛學略史.....二二

第一節 錫蘭緬甸暹羅等處之佛學.....二二

第二節 西藏尼泊爾蒙古等處之佛學.....二三

第三節 朝鮮日本臺灣安南之佛學.....二四
學 理.....二六
第一章 因緣所生法——五乘共學.....二六
第一節 總論.....二六
第二節 無始流轉.....三一
一 心之分析.....三一
二 煩惱業生.....三四
三 有情本死中生.....三六
四 器界成住壞空.....三七
第三節 業與界趣.....三七
第四節 異生與聖.....四一
一 煩惱伏與斷.....四二
二 斷之差別.....四三
第五節 成聖之道.....四四
一 有情種姓.....四四
二 佛教增上.....四五
三 人天階梯.....四五
四 出世三乘.....四五
第六節 再論業與界趣之流轉.....四六
第二章 三法印——出世三乘共學.....五〇
第一節 諸行無常.....五〇
第二節 諸法無我.....五一
第三節 涅槃寂靜.....五二
第三章 一實相印——大乘不共學.....五四

第一節 諸法畢竟空.....五四
第二節 五法三自性.....五五
第三節 八識二無我.....五九
第四節 法界無障礙.....六〇
第四章 約略指廣.....六一
結 論.....六二
第一節 解釋對於佛學之誤會.....六二
第二節 佛學的本質.....六四
第三節 佛學的方法.....六六
第四節 佛學的應用.....六七
第五節 怎樣研究佛學.....六九

緒 言

「佛教」，平常都以寺菴中之僧尼為代表，以為不過一種禮拜式之宗教，何學之可言！此曰佛學，未免有所未喻，故先將學字解釋之。學字常義有二：一、是動詞，如學習學作，凡有所摹效練習，均可名學，如小兒學語學行等。二、是名詞，如學理學說，凡持之有故，言之成理，前後相應，有精深詳密之條理者，如科學哲學等，方可名學。今稱佛學，亦指有精密條理之學理而言。

向來佛徒有所謂學佛與佛學之二語。學佛者，謂實踐修行；而佛學則講求明確精密之學理。其實學佛與佛學非二，凡學佛必先了解佛學之真理，然後始能貫徹實行。故欲實行學佛，必先究明佛之學理，佛之學理，尤貴實證。如依佛典固可得其理解，然所求之理解，乃是佛智所實證之境，若僅作為一種研究，則實際上仍未能證得。故講學應期於實證，期實證則須學佛之所行。

佛教何以有學？通常佛典內多稱佛法。有人言佛法即哲學，佛法即宗教。有人言佛法非哲學亦非宗教，只能稱佛法。今將佛法分為四種，即教理行果是也。教者，即佛現身於世間所說之法，遺留於後世教化有情者。在當時僅

有言說，未留文字，故無書籍。其所說之語言，以音聲為體。依聲之高下長短成為名，集名成為句，名句依於文。多名多句多文之積聚，在佛學上謂之名句文身，此多名句文身，在佛當日以聲為主，聞者依佛所教修證，無文字之必要。及至佛說法度人事終，滅度之後，弟子因佛去世，恐後無所宗依，故將大眾所聞於佛之教法，就憶持多聞者傳誦所聞，由大眾證明錄成經典，此即佛之遺教。此佛之遺教，與通常之學理學說不同。蓋通常之學說，乃依半明半昧之常識推究所成，以所已知者推所未知，如科學方法，在其推究之中，得一番經驗加一層知識；若昔言天圓地方，後知地本球形，則說無確定，義時變動。佛之教法與餘學來源不同，乃是純由聖智中所流出之至教。故於教法上言，不能不用信力領受之，此點與信宗教無異。佛法非宗教亦非不是宗教，故欲講佛法必先信有佛。佛者、乃佛陀之簡稱，係覺者之義，覺者指已得無上正遍覺之人，此界中已得無上正遍覺者，曾有釋迦牟尼佛現身世間，說法度人，因有教法遺傳人世。然又不同其餘宗教者，則吾人能實行實證到於無上正覺，吾人亦即成佛，故吾人於佛終可平等。惟在未成佛以前，欲求成佛，不可不先信受佛之教法。然此信亦非盲從之信，蓋吾人若信有法界諸法之真實理，則覺悟此真理至於圓滿者，即是無上正覺。在佛之無上正覺中，無一剎那間不徹上徹下徹內徹外完全明了覺知者，非前念知一後念又知一也。在佛自覺已到圓滿地位，更不須學說學理及學習學作之學，故曰無學。然佛證入究竟覺悟境界，如虛空、如大圓鏡無不含照，而一切眾生未能證入法界萬有之真實相，所以迷昧顛倒生出許多煩惱痛苦，佛悲憫之，故施設名句文身之教法使之覺悟。

佛之教法有兩方面。一者符契真理，佛一念中普遍照了法界萬有之真實理，時時相應，無有一毫謬誤，故所說法皆契真理。一方面又符契根機，聞法者是何等根器，何種機感，即為之方便解說。此之兩方似相衝突，以眾生心智不與佛齊，隨順眾生則不契理。然隨機說法乃佛行化之權巧，漸次皆令通到佛之境界，所謂皆令入佛知見，此為無上正遍覺中施設流出之教法。惟此種施設，必係應機而起，佛與佛則不用此也。此所施設流出之教法，依萬法唯識言之則有兩方面：一、無漏清淨之名句文身，自無上正遍覺之佛心中

流出，此由眾生機感乃自佛心中流出，謂之本質教。二、佛心所流出之名句文身，吾人不能直接親緣，祇能以有漏心依之為增上緣，在自心中生一種影象，謂之影象教。推此影象歸於本質，則佛教中所謂聖教或至教，乃為歷千古而不變，推四海而皆準之常法，無學可言。所以佛有學者，則在第二理法。其能詮理之影象教，係以佛說為增上緣，聞法者對於所聞之教法，思惟觀察得有了解，乃有佛教學理。凡稱為經者，皆是佛所說之法。後來又有依佛教法詳細申論推闡者，則稱之曰論。在論之成為精密詳確之學理者，如大毗婆沙論、瑜伽師地論等是也。推其根源，皆自佛所遺留之教法來者。佛之教法，本由得無上正遍覺而出，故吾人欲知佛教之真理，亦必須證得無上正遍覺。如何始可證之，又必講求修行方法，故第三者須講行。而行中有三增上學，即戒定慧是也。所謂如何持戒，如何修禪定，如何得大智慧。如此修行，則可得無上正遍覺，即是大菩提果，證知法界諸法實相，此即第四所謂果也。既得以後，亦可以此開示覺悟他人。

然教理行果亦非截然隔別者，蓋思惟觀察即是行，因行而理愈明，理解與行同時並進，如行路然，目之與足同時發生作用。且雖少明理解未達究竟果位，然亦已成效果，雖少有效果不以自足，故能終達無上正遍覺也。常人思想知識皆不離我執法執，故所謂各種學理，不免妄情卜度推測，不能認為究竟真理。欲求真理，不能不依佛之教法，或古來大德之學理為研究時之根據。然則佛之學理，一為得聖果三乘有學之學理，半依聖教半依自證而成；一為初學者外內凡之學理，全依聖教聞思而成。佛學一名，大略如是。

學 史

第一章 釋尊略傳

第一節 釋尊出於印度之背景

佛學之真理即為宇宙萬有之實相，無始常新。然今此人世所流行之佛學，實由釋迦牟尼佛世尊（簡稱釋尊）證明之宣說之而起。

釋尊之生印度，約在距今二千五百年至二千九百年前。印度天氣溫暖，生活單易，除俗人耽其欲樂之外，輒多深思玄想之士，故特富於宗教哲學之

探索。其先已形成為宗教者，曰婆羅門教。傳婆羅門教者，居最上階級。建國領地各貴族曰剎帝利，雖掌執軍政，猶居第二。商賈次之，農工更次之，其下更有傭奴之一級。然修養山林者派生之異學頗多，剎帝利族中智者，先釋尊已有耆那教（尼乾子）之創。釋尊既不安於俗樂，尤不滿於所受之婆羅門學，期一訪森野中修士，遂捨其家國而至終成正覺。

第二節 未成正覺前之釋尊

「釋迦」譯能，乃貴族中之一族，「牟尼」譯寂，以形容其恬靜。釋迦牟尼，謂釋迦族中之恬寂者。佛陀及世尊等，則世人對之之尊稱也。實姓喬答摩（瞿曇），名悉達多（譯義成）。生於中印度恆河支流、羅泊提河岸之劫比羅伐睹城主家，父名輸頭陀那，娶同族拘利城主阿㝹釋迦之二女、摩耶與缽羅閣缽底為室，而悉達多則生於摩耶，鞠養於缽羅閣缽底者也。既長娶表妹耶輸陀羅，生子曰羅怙羅。然少年放觀田野，見農家之勞瘁，深覺貴族生活建築於民眾痛苦上者不宜。由耕土出蟲鳥即啄食，更察知全生物界皆以害他利自求生存，尤覺心痛難忍，遂冥索解除生活慘殘之道。他日又因睹老者病者死者之狀，感殺他活自以生者，苟延殘喘，不免終趨滅亡，遂不復能暫安其世俗生活。乃於十九歲棄其家屬國財，游訪者五年，繼以苦行六年。時其父遣戚族憍陳如等五人為侍，其後受乳糜之供，五人疑其退志，捨而他去，遂獨至菩提伽耶畢缽羅樹下，跏趺端坐而誓成正覺。

第三節 成正覺後之釋尊

正覺之成，實為佛學之源海，蓋佛學皆流出於正覺之心境者也。其覺悟之境，在明萬有緣起。眾緣所成，自無實體，無實體故，曰自性空。眾緣成故，一一皆互為主伴而得存立，無內無外，無始無終，遂解除害他兼害之殘殺死亡，得成利他兼利之美滿生活。初受用此自證之樂而不起於座者四七日，詳寫此正覺心境者有佛華嚴經等。旋入波羅奈斯城，為五侍者說苦集滅道四諦法，遂度為弟子。數年中聞法之下得成阿羅漢者，若著名之舍利弗、目犍連、大迦葉等，不可勝紀；而在家信徒，若耶舍長者及鹿子母等，皈嚮尤眾。後釋迦族中子弟，頗多出家從佛，而印度諸王貴族亦相欽奉，乃常說法

於舍衛城、靈鷲山等處。歷五十年之久，遂於熙連若跋提河畔之雙娑羅樹間示寂，是為釋尊生平之略史。

第二章 印度佛學略史

第一節 佛滅後結集諸藏差別

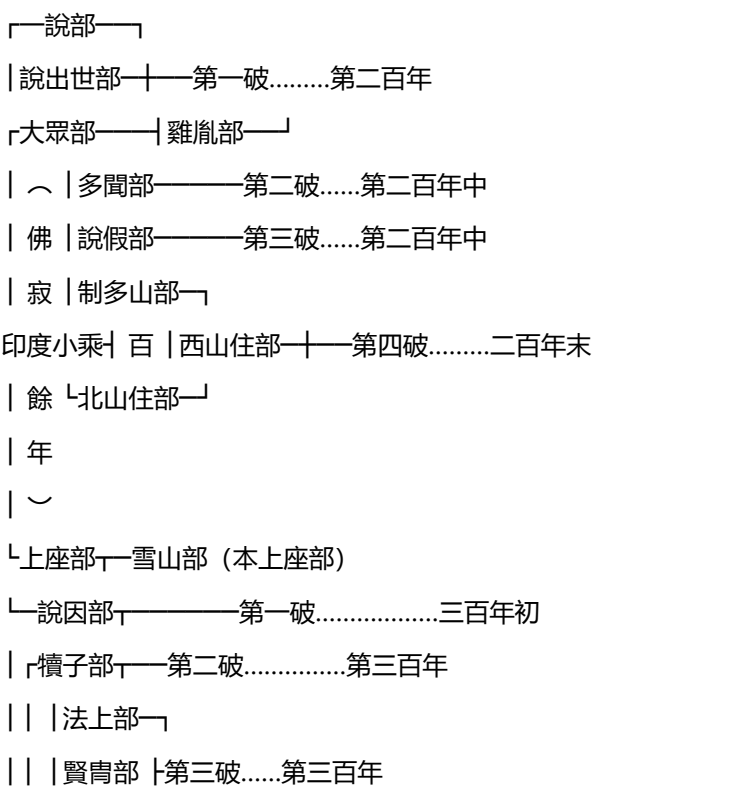
佛為一切教法之本。佛應世時，親聞佛說，佛示寂後，依佛遺教，佛之遺教，即諸聖弟子所聞持結集之法藏也。然法藏之結集，傳說非一。善見律傳經藏、論藏、律藏之結集。真諦則傳阿難誦經，富樓那誦論，優波離誦律，大迦葉為上首，由七葉窟界內上座眾結集之。其未及加入窟中者，曰界外大眾，別以婆師婆為上首，結集佛說。此則祇及小乘者。四分律則傳經藏律藏論藏之結集；而阿含經外別有雜集藏，兼攝方等諸經，此則兼通小大乘者。西域記則傳阿難誦經，優波離誦律，大迦葉誦論。其不加入窟中之大眾部，別開會誦出經藏、律藏、論藏、雜集藏、禁咒藏；雜集藏攝根本大乘經，禁咒藏攝陀羅尼，此則兼通小大乘顯密教者。真諦又傳說文殊師利阿逸多等，與阿難在鐵圍山結集大乘經；或傳大乘經由廣慧菩薩結集；而佛地經論亦言傳法菩薩結集，此三則專屬大乘者。故雖總唯一佛法藏，或分為聲聞與菩薩之二藏，或分為經律論之三藏，或分為經律論雜四藏，或分為經、律、論、雜集、禁咒之五藏，因結集時已有差別也。

著者意見，則七葉窟中迦葉、阿難、優波離、富樓那等界內上座，係當時儀式最嚴正之結集，然僅小乘之三藏或二藏耳。此外大小乘諸聖弟子之結集其所聞者，應不一而足。文殊彌勒等，應亦曾結集。相傳迦葉眾結集已，出至窟外，見復有眾弟子之結集，即宣言『未制者莫制，已制者我等隨順』，殆結集後曾和合界內外小大乘眾共相參印。而文殊等或嘗請阿難證其所傳，故有與阿難在鐵圍山結集大乘經之傳說，此讀增一阿含之序分，亦可想見彷彿。而大乘莊嚴經論、謂大小乘契經原來並行流傳者，深為可憑信也。

第二節 小乘盛行與分成各部

初百年間，由迦葉、阿難等傳持法藏，遂形成小乘之教團，至阿育王時乃極盛行，然分裂之端亦由是起。首分為上座部與大眾部，至五百年間有二

十部之多。異部宗輪論云：『如是大眾部四破或五破，本末別說合成九部。一、大眾部，二、一說部，三、說出世部，四、雞胤部，五、多聞部，六、說假部，七、制多山部，八、西山住部，九、北山住部』。『如是上座部七破或八破，本末別說成十一部。一、說一切有部，二、雪山部，三、犢子部，四、法上部，五、賢胄部，六、正量部，七、密林山部，八、化地部，九、法藏部，十、飲光部，十一、經量部。』按所云大眾部四破或五破者，連根本之分為大眾部上座部，則有五次破裂，若專從大眾部所分出者以言，則但有四次破裂也。所云上座部七破八破者，亦連根本之分為大眾部上座部，則有八次破裂，若專從上座部所分出者以言，則但有七次破裂也。今依各派所從出及破裂之先，撮為一表如下：



┗┫正量部┃

┃┃密林山部┛

┃化地部┳┳┳┳第四破……第三百年

┃┗法藏部┻第五破……第三百年

┃飲光部┳┳┳┳第六破……三百年末

┗經量部┳┳┳┳第七破……四百年初

第三節 大乘繼興與其派別

薄伽梵（世尊）所說大乘教法，雖有窟外大眾暨文殊彌勒等，曾結集為大乘法藏，與小乘並流行於世，然在初五百年間，全印所宏傳者唯小乘為盛，而大乘法若存若亡，未能光顯焉。故後時大乘崛興，其執著小乘者，甚或斥之為非佛說，雖至無著時，其諍猶烈。依彌勒大乘莊嚴經論，舉七義證明大乘為佛說者可知也。釋尊滅度五百餘年，有馬鳴菩薩興世，外攘異道，內抑小乘，獨揚大乘至教。除大莊嚴經論等雜說因緣暫用導俗外，他若大乘起信論等，皆直宗大乘一真法界而造，頗與釋尊之華嚴根本法輪遙相呼應。此唯建大乘根本，純然未有宗派之分別也。至龍猛提婆，漸偏重闡揚大乘畢竟空義，以治外小之增益執；無著世親，漸偏重闡揚大乘之如幻有義，以治外小之損減執。但仍互融無間，未據所宗自為其派，故此前皆可謂之未分宗派之大乘也。然空宗有宗已隱含其分派之兆於龍猛無著，且須上溯乎妙德慈氏。沿至佛滅千一百年間，由清辯護法二論師，大乘始分空有二宗。旋即轉為大乘密宗之代興，至佛滅千五百年後，則小大顯密皆漸趨衰滅矣。

第三章 中國佛學歷史

第一節 經律論之翻譯

自漢明帝夜夢金人，派蔡愔等十八人迎摩騰竺法蘭，白馬馱經像來華後，中華佛法即增高繼長，迄今流行不絕。但摩騰等僅於經中摘譯若干條法義，以示於人而已，若今所傳四十二章經、八大人覺經之類。於後漢西晉間，支謙、竺法護、支婁迦讖等，始稍稍翻譯般若、法華等經，而未能盛宏也。

大乘論則猶無傳譯之者。逮鳩摩羅什始廣譯大小乘經論，且宏講之。嗣後佛陀跋陀羅、曇無讖、菩提流支輩，翻傳涅槃，華嚴、地持、十地等經論，流通頗盛。至真諦漸譯講唯識諸經論，入唐初玄奘譯傳最富，義淨所譯亦間及唯識。善無畏、金剛智、不空，專從事譯密教。實叉難陀重譯華嚴。趙宋初，施護、法天等所譯大乘密部居多，此皆其表表可知者。今綜合觀之，童壽為法性經論之大譯師，玄奘為法相經論大譯師，不空為密部經論大譯師，而覺愛、真諦、善無畏，亦其次焉。

又曹魏時法時尊者雖創受戒，律論未度。晉釋道安等，以僧伽闕律儀，頗憂及之。至羅什始與弗若多羅三藏共譯薩婆多部之十誦律，事半未就，得曇摩流支及卑摩羅叉續成之，共六十一卷，是中國有廣律之始也。復由佛陀耶舍譯出曇無德部之四分律，共六十卷。佛陀跋陀羅共法顯譯之僧祇律，得四十卷。而佛陀什譯彌沙塞部之五分律，亦成三十卷。當時四並傳行，唯後代則獨宏曇無德部耳。至迦葉遺律，唯傳戒本，其廣律未傳。（按戒本梵名波羅提木叉，廣律梵名毗尼即毗奈耶。）至唐時義淨三藏譯根本說一切有部律甚多，此外若毗奈耶律，至趙宋時猶有翻譯，然束之大藏，未有宏傳者也。嘗觀各部之廣律，所述律文及緣起之跡大致從同，出入甚少，足見其是從一本轉鈔，各宗派分誦耳。至其造論解說，則各彰宗義，異同者多。各宗釋律之論，中土傳者凡五。一、毗尼母論，二、摩德勒迦論，此二是宗薩婆多律立論者。三、善見論，此解四分律者。四、薩婆多論，此亦釋薩婆多之十誦律者。五、明了論，此依正量部律立論。四律五論，為中土從古所傳稱之小乘律也。

第二節 宗派之成立

宗派之成立，首為大乘三論宗或四論宗，以中論、十二門論、百論、或兼大智度論為主也。同時有小乘之成實宗，以成實論為主。已而有涅槃宗、後歸天台，地論宗後歸華嚴，攝論宗後歸法相。異軍突起者，則有達摩菩提西來傳佛心印之禪宗。而新舊譯之俱舍論，則成俱舍宗。所譯諸律雖並行，後漸趨重四分律，至唐道宣成南山律宗。據法華而為綜合之開建者，則為由慧文、慧思、到天台智者之天台宗。由不滿舊譯而赴印研求者，則有玄奘東

歸後所傳之法相宗。繼是而更為綜合之開建者，則有杜順、智儼、到賢首之華嚴宗。淨土宗則萌芽於廬山慧遠之蓮社，成立於唐之善導，而殿以唐開元間善無畏等傳來之密宗，禪宗亦至唐初曹溪惠能而始確然成立。除俱舍、成實二宗與四分律宗為小乘外，餘均大乘宗派，總稱十三宗。而涅槃、地論、攝論、歸入天台等後，則為十宗。四分律蛻化為融小成大之南山宗，乃歸結為大乘八宗與小乘二宗。

第三節 唐末以來之變遷

唐武宗毀佛教而各宗衰落，禪宗以簡單易行，恢復後遂獨盛弘，入宋之後，影響為宋明理學，與中國之思想界發生極大關係。他若天台宗、華嚴宗之學說，趙宋以來亦流傳不絕，而亦為較能調和中國思想者。至深入通俗之心理者，則為三世因果六道輪迴之說。普及民間者，則為密宗餘流之懺燄，與淨土宗之度亡。歷元明而入清，禪宗既衰，求簡易篤切之行，頗有會歸淨土宗之勢。而南山律宗，在宋及明清間亦有繼承之者，故至今猶不絕焉。元有西藏之紅派喇嘛，明清有蒙藏之黃派喇嘛，皆曾入居於中國之北方各省，但與華土僧俗皆未發生大關係，近二十年來，以日本及南洋西洋之交通便利，思想輸灌之影響，先以恢復初唐之故有，進之遍究全藏，旁探錫蘭、西藏、而溯巴利文、梵文原典，當非復宗派傳統之可拘蔽，而入世界佛學之新時代矣。

第四章 各地之佛學略史

第一節 錫蘭緬甸暹羅等處之佛學

錫蘭古譯獅子國，緬甸古云金地，在佛寂二百年間阿育王時，已分派摩西陀等傳教其處，其所傳者為本上座部。自是相承，在錫蘭代出高德，繼續發展，今印度小乘各部皆已不傳，而錫蘭獨能保存碩果，分流於緬甸暹羅等處，實足為現存世界各佛學系中之一大系。不唯印度佛教之重興，須以其為樞紐，而駸駸且由之駛向西洋入歐美二洲。除美國西部因日本僧之傳教，漸有信行佛教者外，其他則於佛說雖頗有研究，但研究學理而已，未足以云信受奉行於佛教也。有之則唯英德美法人於錫蘭出家為比丘，及由錫蘭比丘傳

教於英德美法耳。著者前年走巴黎之後，日本始派僧往，與法之希爾筏勒肥等設立日法佛學院。暹羅為純信佛教之國，亦為亞南僅存之獨立國，然其佛教之學理與奉行之儀式，大抵猶以錫蘭為標準。觀之巴黎等東方博物館所陳發掘其古物，如爪哇等南洋各島，今盛行回教之處，在昔皆佛教之流傳地。其所傳悉出於錫蘭否，則猶難考定。且於何時及何故而致變成回教教區，亦無可知。錫蘭等處，小乘佛教頗稱純粹，近來之世界運動，亦殊可觀。雖不慮其有攙雜異教異學之虞，而彼之決然排斥大乘為非佛說，則未嘗非大乘法昌明之梗。故華僧宜多往留學其長處，並以大乘佛法輸入焉。

第二節 西藏尼泊爾蒙古等處之佛學

印度今僅存之佛教區，殆唯孟加拉山地。尼泊爾雖近佛本生地，且殘存之梵文經典，時有足資參證者，然今所傳行之佛教，蓋與蒙古、青海、同奉西藏為法式，故西藏為今大地現存佛教之又一大系。佛教之傳入西藏，始於何時不明，然至我國李唐時，始盛行不替。其文字亦由佛學輸入，仿梵文造成。唐初藏汗蘇朗司登娶唐文成公主及尼泊爾王女為妃，二妃皆崇佛，汗建大昭寺小昭寺等，佛事甚盛。至蘇朗司登第五世時，命使請北印度蓮華生上師入藏，遂大興密宗，茲後相承流布，即為西藏之紅喇嘛派。大元帝師之發思巴上師，亦藏僧之高德，蒙古字由彼而製。紅派盛極之後，由濫而衰，至明初有宗喀巴大師注重教理及戒律，革紅派躐等濫雜之弊，遂別為黃喇嘛派，建布達拉宮及三大寺等。後出四人，即達賴、班禪、哲布尊丹巴、章嘉，如次分領前藏、後藏、外蒙、內蒙之教區，代代轉生以行教化，遂成近四五百年來蒙滿及西藏青海之特殊佛教。他若印度東北之新疆，與西北之阿富汗，及西方之波斯等，在昔皆嘗為佛教傳布之地，然今則已變為回教教區矣。

第三節 朝鮮日本臺灣安南之佛學

朝鮮乃包括高勾麗、新羅、百濟之三國者。最早為高勾麗，秦苻堅始遣道順送經像與麗王小獸林，即建寺居之。後十二年由梵僧摩羅難陀傳入百濟，後五十年由高勾麗傳新羅。後百年當唐武后間，新羅文武王滅麗濟統而為一，元曉等盛傳華嚴。逮王建興，滅新羅復號高麗，中國經五代之亂，高麗

頗興盛，宋初自彼取回散失之天台賢首章疏。又有沙門三十餘人，詣杭從永明智覺禪師稟受宗鏡錄，是為朝鮮有禪宗之始。宋真宗時，刻麗藏最稱善本。明初李成桂滅王氏建號朝鮮，儒道當權，佛法蕭寥已極。按朝鮮佛學皆傳自中國，今存一、漸派，持戒誦經以種佛因；二、頓派，一心念佛以生淨土。近年合三十餘本山，設立中央教務院，嘗開東亞佛教聯合會，頗有振興之兆。

日本佛教，由朝鮮或中國傳入。其傳承自中國者，為四分律宗、三論宗、唯識宗、華嚴宗、法華宗、真言宗、淨土宗，與禪之臨濟宗、曹洞宗、黃檗宗，雖或盛或衰，大抵迄今猶傳持不替。而發達昌明者，要推淨土、法華、真言、曹洞，故由淨土宗轉出之日本新宗派，則有真宗之東西本願寺派等，又有融通念佛宗及時宗，皆淨土支流。由法華轉出者，則為日蓮宗。真言有東密、台密，東密又有古義、新義。於僧制改成通俗，始淨土真宗，明治維新來，各宗皆然。然佛教教育蔚興，由歐、梵、巴、藏文探佛教原典，頗有進步。至台灣則承中國及日本之餘緒，安南亦僅接中國暹羅之末流，無何發展。然日本等，皆可歸於佛學之中國系中者也。

學 理

第一章 因緣所生法（五乘共學）

第一節 總論

因緣所生法，是佛法之大宗，五乘之共學。以佛之說法，應聞法者根機而說，大致分為五類：一、人乘，人乘中之聖即是聖人。二、超出人類之天乘，佛說之天與別種宗教所崇天神不同，乃三界中一種勝過人間之超人世界。此為世間二乘。更有一種人，以生天猶有限量窮盡，欲求永離流轉，於是有出世三乘法，出世三乘法者，目的在解脫生死得永久安甯。一、聲聞乘，以依佛說法音聲，始發心覺悟得解脫故。二、辟支佛乘，辟支佛譯言獨覺，亦曰緣覺。聲聞乘聞佛說四諦，從苦諦上悟入，而辟支佛乘由集諦上悟入，故較聲聞乘為深。以由苦之緣起悟入，故曰緣覺，以無須聽法亦得悟了，故亦曰獨覺。然以獨覺而不遍覺有情，故下於佛乘。三、由此以上有佛乘、菩薩乘，故曰五乘。以其根器不同，依佛教法所解學理亦不同，然以皆為佛教之

學理，故有五乘共通之學理也。共通學理者何？即五乘共明「因緣所生法」之義也。因緣所生法，亦曰諸法因緣生。此所云法，遍於五乘，以世出世間法皆因緣所生故。此中先明法字義，法者、義言軌持，軌者、軌範他解，持者、任持自性。自性猶云自體，如筆有筆之自體，以不失自體，故能軌他心使了解其為筆也。如鉛筆自體不失，即可使他物了解其為鉛筆。具此二義，皆名曰法。無論事事物物，一切所有皆可曰法，非但「有」者是法，即「無」亦是法。故法之範圍，極為寬廣。法之分類有數種，大分之曰有法、無法。在有法中，曰有為法、無為法。在有為法中分二，一、心法，二、色法。佛典所謂法界諸法，即一切法之總稱，如普通言宇宙萬有是。此中因緣所生法之法，是指有為法，然無法與無為法亦不離此。以無為法即有為法之真實性故，以無法即因緣所生法之已過或未來，或為因緣所生法上之假想，如龜毛兔角。故因緣所生法，雖包有無諸法，而此云因緣所生法，則專就有為法說。因緣者，或合因緣為一名辭，或單曰因，或單曰緣，佛典中常見之，此處當分開講。合因與緣通稱曰緣者，有四，緣者、彼法對於此法有力能生，則彼法對此法即曰緣。一、因緣，二、增上緣，三、所緣緣，四、等無間緣。第一種因緣即因，下三種即緣。有為法分心法色法，心法即精神，色法即物質。色法有因緣、增上緣即可生起，而在心法中須加所緣緣及等無間緣。此二者本可包於增上緣中，以其在心法中殊重要故，別分為二。

因緣細講頗奧，淺言之，即就作因之本身，轉成所生之法者曰因。佛典雖皆講因緣，而法相唯識之瑜伽師地論、成唯識論等，講較精詳。萬有因緣，即阿賴耶識中之種子，此識如地中藏有能生一切草木之種子。此能生之種子，謂之親因緣，餘則增上緣也。譬之草木，種子為親因緣，日光水土皆增上緣也。然依真義釋之，草木種子仍非親因緣，亦是增上緣，真因緣乃阿賴耶識中能生起諸法之種子也。

增上緣、乃依別種已生起之物為助起耳。依佛法看，通俗所謂因，都非藏識種子，祇是已現之法，是對於此法相助而生，即是增上緣。有一種是順益增上緣，有一種是違損增上緣，以有彼法能使此法之或生或滅，增加勝進，故曰增上緣。此增上緣有必要或不必要之別，其不必要之增上緣，非但增

長此法者為增上緣，或阻障此法生長，破壞此法存立，亦屬違損增上緣，故增上緣義極寬泛。鉛筆有鉛有木，推此鉛此木之成因無窮無盡，故無論講何種法，必皆講完宇宙諸法，而後始全。然祇就得成此法直接必要之增上緣言，則有限量可語耳。

心法者，能了知能識別之功能也。成此能知識之知識，必有被知識所知之法，苟無此法，則知識不能成立，是即所緣緣。所緣、即所思維所觀察之謂，必有所思察之法，為有力能生之緣，始能有此知識。吾人有一知識，必有一所知識之必要條件，是曰所緣緣。此所緣緣，亦即知識上之所有，非在知識之外，所緣緣與知識不分先後，是心法中所知之一切法也。

等無間緣，等者同類為義，無間者無間隔義，以先後兩同類法中無所間隔故。——世人以色法有空間分位，而心法但時間分位，——如佛法中說一念一剎那，皆指極短的時分，謂一生即滅，此時間中謂之一念心，一剎那心。心法之生滅並非單純，故曰一聚。要前一聚心法滅下，後一聚心法始能生起，即如意識生起，前一剎那意識心聚未滅，則後一剎那意識心聚不生，此前念之滅，即後念能生之緣，故心法無空間關係，惟有時間關係。然此念念開導，不必連接無斷，而以中無間隔故曰無間。時分是依心識流動剎那生滅而假設，吾人平時所覺心境，皆現前生滅相續之意識境，至無意識生滅時，如睡眠無夢，或一小時乃至一年，皆無時間相可得。是故空間是物質假相，時分是心法生滅假相。

因緣所生法，即宇宙萬有諸法。依佛法義，世間諸法皆因緣生，空無自性。世或言上帝造成，或言大梵天生，或言地水火風所生，或言陰陽太極生，或言原子電子生，或說由虛空生；佛法不如是，以是諸論，皆執一端故。蓋凡因緣，亦所生法，即阿賴耶種子亦所生法，是故一切法皆因緣所生。而因緣又即為一切法，此關係之眾緣無際無盡，故佛法明因緣生諸法真象，無邊無中，無始無終，一切分別對待之所執，皆安不上。世間之所執，於佛法明因緣所生法義上，都打破之。此五乘共通最低限度所明——因緣所生法——之學理，今分說如下。

第二節 無始流轉

因緣所生法（法界諸法）即通常言世界萬有。因緣者，非於世界萬有之外別有其物，因者以世界萬有為因，緣者亦以世界萬有為緣，是無邊無中，無始無終者。此諸法是有為生滅法，相續生滅，有似旋流。成唯識論云：「恆轉如暴流」，以剎那生滅，後一剎那即非前一剎那，是故世界萬有皆以生滅相續為相。其來無始，其去無終，皆以轉為義——轉有轉起轉現二義，轉起者、以轉而生起，轉現者、以轉而顯現——。此無始流轉，亦即世界萬有諸法之真相。以無固定起時，故曰無始流，以剎那剎那流轉，故曰無始流轉。

一 心之分析

在無始流轉中，心法最要，故先以分析。今分心為二部，一、心識，二、心所有法。心識又分二類，一、不恆行者，以不恆時現起流行，故曰不恆行，即指眼耳鼻舌身意前六識言。成唯識論等說之甚詳，今不具述。二、恆行者，無一時不現起流行，故曰恆行，即末那識、阿賴耶識。末那識正翻意識，第六識亦名意識者，以依第七識現起流行，故亦假末那識之意名。或翻末那為染污意者非是，意者恆審思量為義故。阿賴耶翻藏——亦云第八識——，含藏一切法種子，即因緣中之因。所有能生諸法功力，即曰種子，萬法之因藏在此識中，故曰能藏識。又以隱藏在有情根身之中，為有情根身及器界之所藏，故曰所藏識。兩類八種心識略如此。

吾人平時即末那識亦辨不清，所能辨者僅散意識，前五識亦不易明，只知為五根（五官）之知覺而已。其實五根並非五識，不過五識依五官為增上緣而現起爾。世人以助五識之增上緣，認為自有知覺者非是，如人戴眼鏡，鏡能助見而鏡非見。吾人用內省法審觀意識時，與前五識同行之明了意識，亦不易察覺，可察覺者，唯散位獨頭意識。獨頭意識有三種，一、散位獨頭意識，二、定位獨頭意識，三、夢位獨頭意識。此散位獨頭意識，吾輩平日認為意識，實已非意識之全體，祇是散亂獨頭意識，凡言知覺知識皆屬之。至恆行二識，通俗所謂「無意識之精神作用」，即有此二識意思在內，楞伽經、瑜伽師地論等皆有詳說。因有此二恆行心識，即在沉睡中仍是活人而非

死人；此二識今皆由比量得之，然有聖教可依，而聖教非由推測，乃由聖智實證流出。此「無意識之精神」，在今日心理學上始成重大問題，而佛法中早已徹底了知矣。

心所有法中，分遍行五種，別境五種，善十一種（佛法中所謂善惡，指現後皆有益，彼此皆有益者為善，反之即為非善。遍行、別境，是非善非染）。六根本煩惱，二十隨煩惱，是不善及無記性（六根本中邪見亦曰不正見，可更分五種）。根本煩惱之支流曰隨煩惱，二十隨煩惱又可分三小類。此外復有不定四種，即尋求、伺察、睡眠、懊悔。

二 煩惱業生

依上心之分析，已知有所謂煩惱心。煩惱者，亦即心識系中之染污心法。在恆行心識系中成恆行煩惱，在不恆行心識系中成不恆行煩惱。如末那識中我癡、我見、我慢、我愛等煩惱，在異生心識無一刻不流轉，如不流轉即至聖位。我癡者、即無明，無明者、不明阿賴耶識。末那識以阿賴耶識為對境，由此無明妄認為我，此即我見。由我見生我慢，由是執彼賴耶為我而起我愛，此是恆常有者，至證聖果始伏斷，至成佛始斷盡。既恆行有二識，何獨云末那煩惱而不及阿賴耶，以阿賴耶無煩惱故。然阿賴耶雖無現行煩惱，而煩惱種子亦伏其中。

不恆行六識和合而有之煩惱，亦唯不恆行。第六識任何煩惱皆依之現起，根本煩惱、隨煩惱皆攝其中。前五識只有貪瞋癡三種根本煩惱，及惛沉散亂不正知等八種隨煩惱，且皆由附和第六識而起。前五識限於色界初禪天，初禪之上即無之，第六識遍於三界。

煩惱、業、生三雜染，普通佛典謂之惑業苦三道。依法相精確名辭，曰煩惱雜染、業雜染、生雜染。煩惱自體似極污垢物，故正曰染，在現行心心所中雜夾有煩惱在內，亦成染污之物，即為雜染。故凡與煩惱附合而起之心心所，皆煩惱雜染，雖第八阿賴耶識亦是雜染。阿賴耶所以為雜染者，以第八識受前七熏染故，又是生雜染故。未到聖位之心，皆煩惱雜染，此三界有漏心義也。

業雜染者，業即思，即五遍行中（作意觸受想思）之思，思即心之動作之謂，亦可簡言動力，此動力即業——此思能自造作，亦可使餘心心所造作——。所以名之為業者，即動作的思也。此中能招生死之業，專指前六識上之思。身與語皆依思而起染，故業有三種，一、身業，二、語業，三、意業。業由何染，染於煩惱，雜煩惱故曰雜染業，亦曰有漏業。未得無分別智以前所造業，皆是雜染業，以末那識有無始恆行煩惱，雖前六識現行為善，而其善業以依第七識故，仍為雜染而非清淨。以造雜染業故，第八識受熏亦因之而成雜染，如香臭之氣散在空中，即不離空處，是故前七識皆不離第八識。受熏所留餘氣，即謂之種子，能為後來生起之用。

生雜染者，生有依正二義，依即器界，正即根身。大小乘經典講明器界者甚多，茲不述。有情根身約分胎、卵、濕、化四生，有情之生，即指其一期生活之時期而言。何以生是雜染，以生依第八識為本，而第八識依前六識雜染業緣所招感故。生為業之感應，業即感，生即其應，業既為煩惱所雜染，故生亦雜染。異生身之五蘊非清淨故，是曰生雜染。

阿賴耶是雜染，則有生皆雜染，以名色之發生，根塵之觸受，皆依此故。人生有老死，器界有壞空，故雜染生者，包有情五蘊身及器界而言，即俗云人生世界。以恆行煩惱不能斷故，三界心心所皆成煩惱雜染，由煩惱雜染故而業雜染，由業雜染故而生雜染，由生又起煩惱，循環無端，是曰無始流轉。

三 有情本死中生

有情之無始流轉者即四有：一、本有，即現在有。二、臨死一剎那時曰死有。三、死後應另得到一生，在未得後生之時則曰中有；或死時即得後生，即無中有。四、及至初生之一剎那，則曰生有。由此循環無端，吾人平時只知本有為一生，不知四有流轉循環不息。

四 器界成住壞空

器世界無始流轉者，即成住壞空。此在佛典中有極詳說明，不能詳述。太空中無數世界之成住壞空，等於有情根身之生老死滅，一一世界之成住壞空，亦如浮漚之起滅。人或妄認世界由空而生，其實空亦由壞而致，了無先

後可得，如落邊際，即非因緣生法實相。

第三節 業與界趣

業之意義，前已大略講過，即行為造作義。業之雜染者曰有漏業，有煩惱漏故。然行為不都屬有漏，如菩薩行亦曰淨業，即無漏業。但今別名淨業為行，此處之業且專指染業。業之大分，從所依法上講，即一、身業，以依身造成故；二、語業，以依言語造成故；三、意業，依意識造成故。身語意所起行為，就性質上別有三種。一、善業，現在將來自己他人皆有利故。二、不善業，於現在將來自己他人皆有害故。三、無記業，不能記其善惡故，如無意識動作等。業能得果，因業受罪者謂之罪業，因業得福者謂之福業，能得色無色界天果報常在定中者曰不動業。此業即指禪定修習，由此生於初禪天以上，壽命極長，曰不動業果。

界即指三界，一、欲界，二、色界，三、無色界。（一）欲界者，有色身及五塵欲者，謂之欲界。（二）色界者，色有變義礙義，合變礙二義，即可礙滯有變壞之物質是也。但塵欲已空，雖有色身，常在定中。故在初禪天尚有眼耳身識，二禪天以上即五識盡泯，只有定中意識，更無意識，更無塵欲。雖超欲界尚有色身，故云色界。此界有四重，即四禪天。雖同在色界天而高下懸異，故區為四重：一、離生喜樂地即初禪，有三重天。欲界天有憂愁、苦惱、及歡喜、快樂與不苦不樂等受，至初禪天，離欲界生色界，憂愁、苦痛已無，只有歡喜快樂；然此尚不在定中，亦有言語行為，是為初禪天。二、二禪天有三重天，名曰定生喜樂地。以常在定中，更加喜樂故。三、三禪有三重天，並喜亦泯之。凡有歡喜鼓舞之情，其樂尚淺，至極樂則喜亦無之，故曰離喜妙樂地。四、四禪有九重天，喜與憂對，樂與苦對，至四禪並歡喜快樂皆無之，但是不可形容之平等受，是曰捨受，名曰捨念清淨地。是四禪十八天名色界。（三）超出色界，是曰無色界，即純精神界。平日以為離物質無法證明精神之存在，而在此界中則唯有精神也。二禪天以上，有後三識，無前五識，無色界中亦然，只有與定力相應之意識及七八識。以定力相應之業報淺深不同亦分四重，一、空無邊處，此天定心了惟虛空，佛典中曾言，在人中初得此定者，旁人仍見其人，而本人則併自身不知所在，但是

無邊虛空，此時其身仍在，及至報盡命終，由其定力得業果，即空無邊處天。二、識無邊處，有空時仍有相對之空，此空仍是對境，至此定中即空亦泯，故曰識無邊處。三、無所有處，此天並所觀無邊心識亦泯之。四、非想非非想處，識無邊即想，無所有處即非想，此天既非有想亦非非想，故曰非想非非想。上明之無色界境，中國書上祇老子始有此境，餘書並無之。但印度外道每有此境，及至成阿羅漢果始能超出。

有情異生由死轉生，趣向一類之中故曰趣，此有五種：一、天趣，二、人趣、三、畜趣，四、鬼趣，五、獄趣。恆言講六道，五趣較六道祇少阿修羅，以彼上通天趣下通鬼趣，故今不別立。一、三界二十八天，皆包於天趣之中，平常中國人之所謂天，祇是欲界第二天，道家之天，亦不過如是。二、二十五有中，人趣亦有四種。三、畜趣名不甚正，應曰傍生，即指人以外動物而言，然亦有動物非人眼所能見者，亦包其中。四、鬼趣之鬼與常言之鬼不同，佛典認鬼亦為眾生之一。眾生者，五蘊眾法所生義，祇以業報不同，故人見則鬼不見，鬼見則人不見，其實鬼亦有色身。人礙鬼不礙，鬼礙人不礙，可同與人在一處而不互見。亦有一種鬼有小神通，亦可見人。不過與吾人所見不同，隨吾人心象變現而為象。故依佛典，鬼亦眾生之一趣。總之，鬼報與人不同，人見是水鬼見是火。平常人以為人死為鬼，鬼生為人，實為誤解。其實鬼是罪業報生，故人死不必為鬼，人生不必由鬼，但可云人死轉生為鬼，或鬼死轉生為人耳。五、佛典原語，並非地獄，祇苦處之義。由罪業報生專受苦處，曰地獄趣。又依佛法說，人死未必為鬼，或有作鬼，或有生天，或作畜生，或為人，或為地獄，皆是轉生，非死所成也。天死或轉生為人，地獄死或轉生為人，故鬼非人死所必成之物。佛典講生死流轉，而講鬼者認鬼是本體，實是誤解。鬼有化生亦有胎生，並非鬼套人殼即成為人，鬼套牛殼即成為牛。依上義可判別如左：

一、罪業報生三惡趣（畜生、鬼、地獄）。

二、福業報生人及欲界天（有六天）。

三、不動業報生有色界無色界天。

佛法之三界五趣循業流轉義，大略如此。

第四節 異生與聖

異生即通言凡夫。人與天之身形同，與佛菩薩亦相近，故天與人皆是善報。畜生鬼獄則奇形怪狀，異形無數。可生此異形類中者曰異生，此統言凡夫之類皆可受「異」形「生」故。然異生有異生之同類性，此異生性依人我執而假立，然執有實我亦有淺深不同。非異生即曰聖者，佛典之所謂聖，破我執義。我執有二種，一、俱生我執，二、分別所起我執；俱生通末那及第六意識。入聖位之最低限度，要將分別所起我執完全斷除，否則終是異生。

一 煩惱伏與斷

既知上義，吾人如不欲墮三惡趣流轉，非斷去分別我執不可，否則必仍可流入惡趣之異生也。即無色界，如不能斷去分別我執，亦仍可墮入惡趣。釋迦在世，有外道修行甚深，其人死後，有人問其轉生何處，佛言：『生非非想處天』。又問：『更後如何』？曰：『墮畜生及地獄』。故學佛以斷除我執為主，此不能斷，則終不能永離惡趣也。

無漏生空慧現觀眾生，但是五蘊眾法之和合相續，其中實無主宰之我。種種分別於我之執見，以戒定等能伏，如草木有根種伏於地中，以石壓之，不過暫得不起，並非斷盡。在聖智方便上，亦必經戒定伏之階級。斷者、一分一分去除，永不復生曰斷。凡能伏煩惱而尚不能斷者，即是凡夫，能斷一分者，即是聖人。異生與聖者之區別如此。

二 斷之差別

斷有數種，以生空慧斷我執所起煩惱盡，即阿羅漢，阿羅漢是三乘共果。法空慧者，有生空慧不必有法空慧，有法空慧必有生空慧，此能對治法執所起所知障。大乘聖者即斷此障生此慧，斷至究竟，即證佛果。

煩惱易知，所知障不易解，恆有錯誤。所知非知識之謂，是對能知而言，指諸法相性皆所可了知之境。以吾人有無始來無明迷惑，障吾能知使不了於所知，去此障盡，即證佛果，即證諸法真實相性。生空慧是偏慧，法空慧是圓慧，此有偏圓差別，尚有淺深差別，即小乘有四果，大乘有十地及佛地

，皆由能斷之慧有偏圓淺深之所致。

第五節 成聖之道

一 有情種姓

有情想知覺之眾生，謂之有情眾生。眾生以種姓分，大別有五，即在有情眾生藏識中，有五類不同之種子：一、阿賴耶識中無出世智種者，曰無出世種姓。此類眾生祇能在世間修福果，不能達出世三乘法。二、聞佛說法而能由四諦教法修道者，即聲聞種姓。三、由聞佛說十二因緣，或不必聞佛說法而能得道果者，曰緣覺種姓。四、不必聞佛說法，或聞佛說法而能發成佛之心者，曰菩薩種姓。五、合後三類而不定者，為不定種姓。或發聲聞心，或發緣覺心，或發菩薩心，其種姓不定故。由種子在阿賴耶識中有此差別故，或不能發生出世心，或可發生出世心，或聞佛法而得聖心，或祇能發信心修善業而得福果，不能了佛法實相而達出世涅槃。上說種姓類別。

諸種姓之成就有二。一、無始來有此種姓潛藏識中，二、由聞佛教法而熏習成種子。既熏習成，則展轉增上皆可成佛。修證出世三乘聖果，根本所依，即依有情之種姓不同故。

二 佛教增上

有此種姓，仍當依佛教法為增上緣始得發生。猶地中有草木種子，須有雨露日光為增上緣，依佛教法，亦復如是。無出世種姓者則修福報，有出世三乘種姓者，見佛聞法即得聖智，不定者依其先聞何乘之法而得增長，是故說法曰法雨等。

三 人天階梯

有聖種姓者，即聲聞等三乘，能增長而得聖果。然在其增長時，亦以人天業果為階梯。能修五戒行十善，則可得作人之福報，亦可為證出世聖果之階梯。在持戒修禪定者，即可得天之福報，為出世無漏種發生之增上緣，亦是階梯。故人天所修諸戒定行，皆可為出世聖位階梯，而有聖種姓者，則可以人天法為其階梯也。

四 出世三乘

真正成聖之道，即依出世三乘法，於無始流轉煩惱業生循環圈中，能得解脫，即曰出世。蓋斷去煩惱，則有漏業斷，業滅故生滅，是曰出世。出世三乘猶三種車乘，三種車乘可達解脫生死之地，是謂出世三乘法。皆依佛法，以種姓不同得差別理解，各修其行，各得出世果，菩薩最高之果即是佛。此出世三乘教理行果即成聖之道，此道果為阿羅漢、辟支佛、佛之三種。

前所說皆因緣所生法，依種子因遇增上緣而成。道與聖果及業與界趣，俱是因緣所生法。二三節說異生法，第四節講凡聖法，第五節聖法。又第二無始流轉，及第三業與界趣，皆世間法。第四異生與聖，講由世間至出世間之法。第五專論出世聖道。凡此皆因緣所生法。雖出世之道，亦須有種為因，有佛之教法為緣，故其所成聖果，仍是因緣所生法也。

第六節 再論業與界趣之流轉

上已總明世出世間皆因緣所生法，而此中須先明而又最難明者，即業與界趣之流轉。由善不善有漏業，得三界五趣生死輪迴，欲解脫此生死輪迴，須先明輪迴之義。輪迴即流轉，凡理論皆先有事實，然後立言，否則論據不實，何從徵信。在吾人所見到者，只有人及畜生二種。人與畜生皆依父母而生，並未見畜生轉人，人轉畜生之事。且所見僅二趣，餘三趣均不見，理解雖可承認而事實不易可見，故今特為說明如左：

佛法謂之聖教，即已成聖智之佛及阿羅漢等所施之教法。其聖智圓明洞達，其心知亦與人不同，然亦人盡可修到，故仍平等，與別宗教所謂神與人異者不同。其所以能知隨業流轉五趣之事者，以在聖智有六通。第一即天眼通，此通為佛法中所有，他宗亦可有之，即現今催眠術中有透視術，亦即天眼通之一，或能遠視，又或能障外視。以吾人業報不同——即有報障，故只能見人畜二趣。有天眼通，即可見到障外天等三趣，尚有能見未來者。在業已起而報未成之時，果雖未成，而在業因上亦能見之，此種功用，亦在天眼通中。尚有天耳通、他心通、身境通、及宿命通，能通曉自己或他人之宿命。此天眼宿命等通，不必成聖始有，有禪定者心中亦常有之，然不澈底。如彼預言家，亦或從定心上偶然覺到，然講出時已加以散心之分別推度，故不盡

確實，此在催眠術亦可試驗而得之。及達出世至聖，更加一漏盡通。唯佛智圓明通達智光普照，盡虛空界皆為大圓明鏡，鏡中所照無不了然，三界五趣生死輪迴，乃皆明了。此在二乘有六通者亦可見到此事實，然此事實之原理，尚不能說出。如常人可於事實上見到人生世界，而人生世界何以如此之原理，則難了知。故曰宇宙是謎，人生是謎。

大乘佛智，不但諸趣流轉之事實可以見到，其原理亦能徹底解釋。即前所講心之分析中，分心識為恆行不恆行，皆有其相應心所。在恆行中有阿賴耶識，是無始流行轉變相繼不斷者。不恆行心識有種種造作，皆熏在阿賴耶識中，藏其種子。一、業種，二、法種。業種、即法種中之有特別勢力者，如國家百姓中之有特出者，能統率眾多人而作其事業，業種亦復如是。彼能將所屬法種可起現行而合成不同業報，然其勢不可久，故勢用盡時即為破壞死亡，而別種業緣代之又生。生而又死，循環流轉，又受生為別一業報，而入其軌範。此與朝代遞嬗相同，前朝勢衰則國家大亂，更有有力者出，別造新朝，民土如故而國命維新。此中業種亦如帝王之處草莽，能轉此國人成其率屬，由此得到一期一期之生命。此無始相續生死之法，在大乘法相唯識中謂之異熟因果，有詳細說明。此皆先有事實，然後加以解釋者。

吾人當未見此事實前，須先信有能知此事實之禪定神通，此禪定神通細者雖不可見，而粗者尚不難見。如催眠術等，即以一種方法使人定其意識而致。亦可曰自己催眠工夫純熟，即得禪定。在未得之先固有疑情，及至既得，則事實可證。如伍廷芳稍有修養，預計在夢中作何事或見何人，後來亦能作到。修禪定者每能見乎常人所不能見之物，如常人無光不能見，而禪定中或無光亦可見物，此亦天眼通之流。在有禪定智慧者，即可事實上證得，然未必明其原理，欲明原理，須通佛智。

三界五趣之業果流轉，最不易知，然亦最重要。如不信此，則出世間之解脫生死流轉法，亦不能安立，故特提出說明。須先知有此生死事實，再明生死之理，然後可以解脫，而成就三乘之聖道。故明因緣所生法，為世出世五乘之共學。

第二章 三法印（出世三乘共學）

印者、印定之義。為此三法所印者，即佛所說之出世三乘法，不相符者，即非佛所說出世三乘法。此三乘共學之三法印，一、諸行無常，二、諸法無我，三、涅槃寂靜，今即分三節明之。

第一節 諸行無常

行者、造作變壞義。此中有三：一、生，二、異，三、滅。此生異滅以造作變壞為義，故曰行。常者、不變義，如虛空即恆常不變。然物或有暫時不壞，而以後要變壞者，亦非常，此永不變滅者，即曰常。前來所講因緣所生法莫不有生，有生即有變，有變即有滅。此中無常者，明有變滅，然雖曰無常，而實非斷滅，以前滅後生，得相續故。然如煩惱等亦可言斷滅，以與聖智相敵故，聖智現行，煩惱即斷故。如是諸有為法皆無常，故曰諸行無常。即到佛果地位與四智相應之清淨身土，亦是剎那生滅無常。然以平衡相續，故曰相續常，所起作用亦復不斷，故亦曰不斷常。明得此無常義，即可明無常即常義。一、以此無常之理常故，二、佛果自受用身土，平均相續，及應化之用無盡不斷故。眾生生死謂之分段生死，菩薩位上之生死，謂之變易生死。未成佛果有此兩種生死，以未能圓滿清淨平均相續，故有一期一期之生死相可得。此諸行無常之法印通三乘，然無常即常之理，則須至大乘始明。

第二節 諸法無我

此中我者，是有自主體及統宰用義，有自主體及統宰用，即曰我。有情眾生只有五蘊諸法：五根、五塵謂之色法，即物質，在人即為人身，此色法曰色蘊。又有苦樂之感覺，此謂之受，受中亦有種種不同，是曰受蘊。所感覺上取分齊者，即想蘊。心知作用之流行造作者，則曰行蘊。為一系一系統率之知識，如心理學上所云之統覺，以統率許多受想行故，即統率依眼耳鼻舌身意各根所起之各各心聚者，是識蘊。總為五蘊諸法。五蘊諸法中，色蘊即物質，受想行識蘊即精神。就人觀之，都無自主體及統宰用，祇是五蘊所集之團體，是故只有五蘊，並無實我，此即無我義。人以外之動物等，亦復如是。故有情眾生祇有五蘊，並無有我，此通三乘。尚有法無我，是大乘義

，然亦可由此通達。蓋以眾緣生故，有為法即空無自性，而無為法亦即遍於有為法之空性故，故曰法無我。由此一切法皆無自性，但以異生妄執而認為有我耳。

第三節 涅槃寂靜

涅槃是梵言，即四諦中滅諦，有廣狹二義。狹義即擇滅，廣義即圓寂。擇滅者，以聖智擇出諸煩惱等而滅之也。聖智之來源，一依眾生心中本有之智種，二依佛之教法，由此起聖智慧之決擇而斷滅煩惱業生，故曰擇滅。擇滅則解脫流轉而常住寂靜，故曰涅槃寂靜。廣義涅槃分四：一、得阿羅漢者，由以前煩惱業而受之身亦滅，更不隨流轉者，為無餘涅槃。二、雖已擇滅煩惱更不起業，而尚餘前業所招之身者，曰有餘涅槃。此但擇滅由我執所起煩惱障而除去生死者，即有餘涅槃無餘涅槃義也。能擇滅此煩惱業生，得真常寂靜無所變化，謂不生不死不起不滅，此涅槃義是三乘通義。至大乘涅槃，即圓滿寂靜，如因有所求則未圓滿，無所求則是究竟圓滿。是大乘涅槃義，亦有二種。一、自性圓寂，即諸法之畢竟空性，以因緣所生法本來畢竟空故。此空性本來圓遍常寂故，謂之自性涅槃。聖凡生佛一切平等，本來如是，無得無失。二、佛果無住涅槃，福智圓滿更無所求，大悲般若常相輔翼，以般若故不住世間，以大悲故亦不住出世間。此無住大涅槃，唯佛有之。二乘圓寂，於一切法實相未能明了知覺，以所知障未斷故，尚有所執，至佛以無所執故，與諸法實相時時相應，故曰無住涅槃。佛所以如是者，已能擇滅所知障故。向來無明迷惑之所知障，如不能以大悲般若掃蕩無餘，雖除分段生死，如彼菩薩二乘；然於大悲般若佛果未圓滿故，仍有變易生死。分段生死是循環，變易生死是進化，分段生死有定限，變易生死無定限。但既有進化，即未臻圓滿，至正智真如，如如不二，即大乘大悲般若無住涅槃。並前二種涅槃，即四種圓寂義，此皆常寂安靜，故云涅槃寂靜。唯廣義圓寂，即是大乘之勝義。

第三章 一實相印（大乘不共學）

一實相印者，出龍樹菩薩大智度論。以為二乘法，是諸行無常等三法印之所印定，大乘法是唯一實相印之所印定。實相者，法華謂之諸法實相。諸法、謂五蘊十八界等一切法。就諸法本來之真實相如何，即了知其如何、說明其如何，無稍違背錯誤之處，此即平等大覺之所知境。除佛之外，其餘有情以其心量有限，就其所知境則覺其切要，其所不知則不注意，不能圓滿。依佛乘義，則完全依智慧而修行，初發心菩薩雖未能證知諸法實相，而能依佛之智為智故，亦能達諸法實相。其實三法印即一實相印，以皆明諸法因緣生故，無自性故。依一實相之三方面分別解釋，即三法印，究其根源，即貫通為一實相印。茲分四節言之。

第一節 諸法畢竟空

在一實相印中，首明諸法畢竟空義。因緣所生法即有為法，雖有假象幻用，但求其實體，考究結果都無可得，故假象幻用諸法，皆無實性。今科學所依之唯物論，考究宇宙原質是何物，及又有發明，則前所計隨破。彼今所講最後結構力之電子，已無實質之可執，以後當續有發明，終必無得。依此欲求物質實在，而亦終無究竟實體可得，故色法畢竟空。色法既然，心法亦復如是，故有為法畢竟空。有為法，猶有眾緣相續之假相幻用，至無為法並假相幻用而無之，但有其名，由此可見無為法更是畢竟空。有為以因緣生，故知其唯假相幻用而畢竟空，無為但是智觀上假設名義，故亦畢竟空。此在掌珍論等詳之，將所有一切諸法皆告以畢竟空，畢竟空故，一切分別計執皆滅，一切心念皆息。由了得諸法畢竟空，則一切執著皆無安足處，由是無分別智現前，如如相應諸法實相。

第二節 五法三自性

此中五法者，即五種法。一、名，二、相，三、分別，四、正智，五、真如。名者，即言說所依之名字，由名生句，由句生說。通言法界中一法有一法之名，法無量則名亦無量。然法之範圍甚寬，名亦法之一種，無數名字言說，即此五法第一法。相者，即「心之分析」內所講想心所所取境界分齊，此境界之分齊，名之曰相，恆言此有意義，此無意義，此意義即是相。由

前五識感覺之相，意識依之立種種名，又用彼名字言說，以顯此種種之相。凡色法心法之現象皆曰相，皆可依以立名，及可為名所詮表，故名遍一切法。是故名相相聯，因相立名，因名表相。

依中國舊說，名實對立。名為實之賓，實為名之主。依佛法言，名相對立，相非實有，雖一般人認為實有，但是假相，並非實有。名相是所知識者，顯現在一人知識中者即相，詮貫在多人彼此相識中者即名，以依各人心識上相似之相以立名故。

名相皆所了知之法，其能分別了知之心識即分別。分別正指能了知之心識，亦是相之一分，以其亦被了知故。是以能了知心識亦可為被了知之法，而被了知之法，則不限於心識。被了知諸法與能了知心識之關係者，現行之心識，是能知識之了知分別，此外一切皆被知識之法。以被知識故，顯有能了知之法。如吾人起一念分別者即心念，被分別者亦不離此心念，他心通所知之他心亦然。故無論何法，處在被了知地位者皆名相，而能了知者即分別。名相是客觀，分別是主觀，但此主觀亦是可被了知者，故亦可是相。故以能表與所表相對，即名與相，所了知與能了知相對，即名相與分別。

分別是雜染了知，以須分別而了知故。至清淨了知，即正智。正者、正當恰好之意，如俗言恰到好處。此明確之了知，即是正智，即能了知之心心所於所知諸法相性，正當明確了知故。清淨正確了知之所知，即真如。於所知真相，如如不異，即名真如。此與雜染分別所知之名相不同，以彼分別不與真相相當，是依能知識之分別所變起之假相，故非真相。真如者、即能了知之主觀正知，是極平正相當之了知，不用主觀之力稍有變異，全依客觀原來如此之真相，而了其如此。故如者、即如此之義，真相如是，故曰真如。故正智曰無分別智。真如者，法界相性真實如此之本來面目，恆常如此不變不異，是即不生不滅、不增不減、不垢不淨，即無為法。此五法攝一切法，是故五法又曰五法藏。

三自性者：一、依他起自性，二、遍計所執自性，三、圓成實自性。諸法無自性者，即諸法畢竟空，故三自性即三無性。三性本不可立，然為悟他

故，設此三自性以說明之。一、依他起性者，即生無自性。以眾緣所生法並無所生法外之固定能生法，亦無能生法外之固定所生法，無能生所生故，則生不成立而無生，故生無性。生無性故，但以眾緣之所集顯，有此一法假名曰生，故是依他起性。依眾緣起，依諸識現，曰依他起。然非眾緣能生，即眾緣是此法，如人依煩惱業集五蘊諸法所成，即此眾緣是人，離此別無有人，故明依他起性即明生無自性。二、遍計執性者，即相無自性。不了生無自性之依他起性故，乃執有遍計所執之實我實法。由此執故，認有二相，一、內執實我相，二、外執實物相。以不了皆眾緣諸識之假現故，執為實有，實唯妄執。故此妄執中所妄執之實我物自性，實無所有，故明遍計所執自性，即明相無自性。三、圓成實性者，即勝義無自性。前說萬法皆眾緣諸識現，由此明得諸法畢竟空，則妄執即除。妄執既除，則得清淨正知，如如相應諸法真相，此即圓成實性。故圓成實性亦即五法中之真如——是圓滿成就真實相，並非新有所造，原即諸法本來如是，以勝義本空無自性故。

依上五法三性，相互看來，名相分別正智皆依他起性，以皆因緣生法故，然非遍計所執性。遍計所執性者，但是迷惑於此所起之謬解故，此一解也。又可曰正智亦圓成實性，以無漏清淨故。是故圓成實性，或專就無為法講，或統就無漏法講，即離一切言說分別，亦即諸法畢竟空義。然為於此法未能悟者，乃開一種方便，從不可說中起言說方便覺悟未悟者，因立此五法三自性，施設以明法相。

第三節 八識二無我

八識二無我者，亦可曰諸識二無我。八識心王，各有心所，謂之染分八識心心所聚，即五法中之分別。此中又有能所知兩面，其自身謂之自證分，其能知即見分，其所知即相分，相分即五法中之名、相。八識及心心所各有三分。如是八識心心所之三分，即八識心心所中之諸法，轉成清淨心識，即名四智相應心品：前五識謂之成所作智相應心品，第六識謂之妙觀察智相應心品，第七識謂之平等性智相應心品，第八識謂之大圓鏡智相應心品。此心心所法，皆有見分、相分，自證分。故在平常根身器界，即染分相應心心所之相分，至佛果之身土，即清淨四智相應心心所之相分。故諸識之三分，統

率一切言說，包括一切諸法。二無我者，即人無我法無我，諸識三分諸法，皆無我故，曰諸法二無我。

第四節 法界無障礙

法界無障礙者，法界即真如別名，即無分別智相應之真如。又如世言宇宙，非但指空間時間，實包一切物而言。此法界者亦復如是，乃總括此諸法而言也。諸法中無論任何一法，皆諸法之總相，以皆能攝一切法故。此總相即為法界，故曰隨舉一法皆為法界。如鉛筆可統一切法，以依眾緣成故，眾緣之眾緣展轉無盡故，故一攝一切，一入一切，此法界義也。又界者因義，法界者、即諸法之因。法法雖互入，然不失其自相，此不失自相者，以一一法有不同種子為之因，此因種各各不相雜亂，故現行亦各各差別。然此因種雖各各差別而又交互相遍，故一一因種，一遍一切，以阿賴耶識中之能力，無方所邊際故，明此諸法各別種因，謂之法界。依上三義，謂之法界，以法界之一一法，互攝互入而又不相雜亂，故曰法界無障礙也。

然即諸法眾緣生無自性故，是法界無障礙義。復次，以諸法唯心現故，即從含藏識中一切種子而變現，成為別別不相雜亂，又互攝互入而無障礙。此一實相印，以遍一切法皆是如此故，與前三法印不同：謂一、遍一切法即畢竟空，二、遍一切法即五法三自性，三、遍一切法即諸識二無我，四、遍一切法即法界無障礙故。

第四章 約略指廣

然欲將上述學理研究明白，非全藏經論閱過不可。然總三藏，亦不過明因緣所生法義也。三法印廣義通大小乘法，狹義是明小乘法。須看四阿含等經及發智、六足、大毗婆沙論與俱舍、成實諸論，總在一千卷以上。此中扼要兩論，即俱舍論與成實論也。一實相印中明諸法畢竟空者，亦有一千多卷，即般若經、大智度論、中論、十二門論、十住毗婆沙論、掌珍論等。扼要者，在心經、中論。明五法三自性，八識二無我者，則法相唯識宗之六經十一論與因明諸論，並古德註解，大致亦上千卷。扼要者，在楞伽及成唯識論。明法界無障礙義者，則如宗法華涅槃之天台，宗華嚴之賢首，以及真言祕密

宗、淨土宗、禪宗等皆是。今不過舉其梗概而已。

結 論

第一節 解釋對於佛學之誤會

前來已從學史與學理之兩方面說明佛學，茲在結論中，更當略一解釋普通人對於佛學的誤會。在中國三四十年來，受了外國的壓迫和摧殘，激生出一種愛國心，這個愛國心是很好的，但是憑感情不憑理智，便說佛學是印度的，印度是亡了國的，故對於佛學不當研究。這是錯誤的！因為印度亡國的緣故，乃由印度有一種最古的婆羅門教，後來佛學興起，經過一千五百年後，這個古婆羅門教又盛興了；其時佛學衰落，印度四分五裂，成了婆羅門教的印度，不復是佛學的印度。從此講來，當知印度亡國的原因，不獨與佛學毫無關係，且因不信佛學而亡的。

復次，凡革命的過程上，必先經過破壞，破壞是將一切不好的事物都要掃除去，乃能將好的建設起來。在佛學裏面，對破世俗謬見邪執，有很嚴格的批評，此即是思想界革命的破壞。但是為建設而破壞的，是要造成一個清淨莊嚴之極樂世界的，是要發達人生而至於很圓滿的。從此可以知佛學不是厭世的，不是消極的，不是非倫理的，不是非人生的。如果未曾知道這一點，那就是誤會了。

再次，向來在中國是以寺院中僧尼代表佛教的，但佛學真精神並不如此。若到暹羅日本去一看，就可以知道。日本有三千萬佛教徒，暹羅全國人民都是佛教徒，但寺僧都不滿十萬人，可見不能單以寺僧代表佛教。但中國因為先有了儒家的文化，所以不須要更謀全國在家佛教徒之組織。但現在的中國，那就與前不同了，應以為眾生謀利益的佛教，為我們革命的道德標準了。

其次是受過新教育的，因我國普通人有多數以燒香、點燭、設像、求福等事，認為是信佛教之表示，殊不知佛學的宗教方面，也是真正的無神主義。在佛陀不過是我們的導師，我們的先覺，我們的一個先生，使我們發揮本有之覺悟的可能性也來成佛，我們所以才崇拜他。對於鬼神，在佛學中看來不過是六道之一，也是可憐憫者，應當要去救濟他的。所以佛學最大宗旨，是

破迷以成覺悟的。

第二節 佛學的本質

佛學的本質，就是佛陀所說明的宇宙事事物物之真相。約分四段：

一、有情無始緣起事。有情者，即有生命的生物。唯物論以生命之原始為物質的，神造說者以生命之原始為神造的，其實不然。假使問，物質誰造的？神是誰造的？均仍不能解答，則仍必歸之於無始。故佛學直從有情生命而曰無始。然顯現其生命者須有藉乎緣，緣即是合乎生命顯現的關係條件。

二、諸法唯識變現事。佛學以萬事萬物之事理曰法，但這一切事理，悉是唯識所變現。唯識變即是事，唯識現即是理。這識有眼、耳、鼻、舌、身、意等八種，以阿賴耶識為根本。萬法約分二端，即各別事與共通理。常人知識上，只有錯或不錯之共通理，至於各別事，非佛學的現量智不能證明。

三、人生無我所顯真理。由前明白了有情無始緣起，在佛學上即名人生無我，謂人生之現起，由多緣會合而組織成功的。如化學謂十五種元素，生理學謂生理機關及細胞組成，佛學則謂五蘊四大三十六物合會而成。且成人時亦剎那變化，念念生滅，如旋火輪連續不斷。知生時已早滅，未生在未來，此中無有我可言，故云無我。如化學謂十五元素或細胞等，因呼吸之間已轉變無量，在此呼吸相通的元素中，覓我了不可得。若元素是我，則元素遍宇宙，全宇宙皆是我，不是，則全宇宙皆不是我。那末我究竟是甚麼呢？就是前說的無始緣起。明白他是緣起的無始無終的，這就是所顯真理。

四、宇宙無實所顯真理。實有自體曰實，宇宙諸法在事實上皆唯識變現。而實事不是平常人所知得到的，不是思想言說可以表現的，一落思想言語，即合於論理的範圍。如曰杯子，則全世界所有之杯皆包其內，只是人心上共同之理。全宇宙的事是唯識變，識變則無實體存在。往往有一般人追求他的第一因，終不得結果。今明白是眾緣而成，即眾緣亦不可追，上上推之無始，下下追之無終，即當下一剎那，明他是依眾緣起，即是所顯的真理，即成無障礙的法界。一微塵遍全宇宙，全宇宙攝一微塵，若覺悟到此，即證得大自由大平等的大安樂。

第三節 佛學的方法

前已說明人生宇宙的實事真理，但此不是平常人能體得到的。要體到必要一種方法。此方法就是覺者示我們從人至佛的方法，約有三種。第一種是戒，依律儀戒，行善法戒，饒益有情戒。第二種是定，世間定，三乘定，大乘定。第三種是慧，聞所成慧，思所成慧，修所成慧。

第一種是行為的訓練，害他則自他俱害，利他則自他俱利，依此善惡的標準而為訓練。害他即惡，利他即善。佛學要由止一切惡作一切善的戒，行得到精熟時，乃至第二種的定，定是由戒律而成功的，用他來訓練心理之深隱處。如一個人在行為看去雖是很好，其實他心上不知有多少妄動，我們稍靜下來就覺到了。定是心力的集中統一。亦可云第一是行為派的心理訓練，第二是潛意識派的心理訓練，至於第三種的慧，是根據覺者的心理，變自心為佛心。要經聞法思義修行的長時訓練，由低而高，中間經過十信、十住、十行、十回向、十地的五十重階級，始得到佛的地位。成佛以後，即覺到人生宇宙的實事真理，幻法說幻，真法說真，不增不減，如量而說，如實而說。但佛學在注重自己去實行去經驗，不是說說就算了事的。覺者示我們從人至佛的方法，大概如是。

第四節 佛學的應用

上明佛學的本質與方法，我們已知是全善全美的，拿來放到人間發生甚麼關係呢

一、佛學與宗教及科學：

情意的

┗┛

┌宗 教┐.....文學┐

佛學.....┤ ├.....哲學 ├.....美術

└科 學┘.....工藝┘

┌┴┐

理智的

佛學可說是宗教、是科學、是哲學、非宗教、非科學、非哲學。宗、科、哲皆是佛學，皆非佛學。佛學是包括宗、科、哲，而又為一般宗、科、哲所不能及的。

二、佛學與政治及社會：佛教明一切眾生皆有佛性，要發大悲心修菩薩行，為一切眾生的公僕，故是共和政治的人生觀。大同社會，以個人為世界單純之分子。以世界為個人直接的團體，佛學之一即一切、一切即一的法界緣起，一人之善惡能影響於全宇宙，這就是大同社會的宇宙觀。

第五節 怎樣研究佛學

佛學的內容，大概有四項。一、教的研究：教即文物，此有關梵文、巴利文、藏文、漢文數十種的文物。甲、法物之蒐集，乙、史材之編考，丙、經典之校訂，丁、圖書之纂譯。二、理的研究：即依教所成之思想。甲、印度二十小乘學派，乙、印度三種大乘學派，丙、中華綜合學派，丁、歐美新研究派。三、行、即實行：甲、戒律，通菩薩戒，別七眾戒；乙、大小乘各種禪觀；丙、真言，一印一明或無量印無量明，明即是咒；丁、淨土，極樂淨土或知足天的彌勒淨土等。四、果：甲、信果，由明教理而生信，由信而皈依佛法僧；乙、德果，由受持戒律，有德為眾所歸；丙、定果，由修習禪觀而得；丁、慧果，亦修習禪觀所得之果。此四果，第一屬信眾，第二屬僧眾，第三屬三乘的賢眾，第四屬三乘聖眾及佛。由教理而起行，由行而證佛果，佛學研究修習次第，略說如是。

卷002

佛理要略

——二十六年九月在漢藏教理院講——

一 因緣生法——向上增進心甲 破無因及邪因

乙 正因緣法

丙 近明六道業果——惡止善行

丁 推進三乘行果——捨染趣淨

二 三法印——出離流轉心甲 諸行無常

乙 諸法無我

丙 涅槃寂靜

三 大乘法——普度成佛心甲 一切法自性空義

乙 一切法唯識現義

丙 一切法大總持義

四 結 論

一切佛法，以教、理、行、果四字攝盡。現在所講，是專從理上提綱挈領而解，故曰「佛理要略」。略分三段。

一 因緣生法——五乘共法——向上增進心

因緣生法之意義於下當明，此中所亟須言者，即佛理要略云何先就因緣生法義上而明？蓋因緣生之意義，乃明一切法從因緣而生，此實為佛法建立唯一之根本；其理最為普遍，所謂一切世出世法皆從因緣生是也。故若欲明佛理要略，必明因緣生法，以為佛法之基本故。

因緣生法，可遍通五乘共法。佛法隨機，故於乘有一乘、三乘、五乘之差。此雖種種，大致此因緣生法可為五乘共通法而攝盡世出世法。言五乘者：一、人乘，二、天乘，三、聲聞乘，四、緣覺乘，五、大乘即佛菩薩乘。此中所謂人乘，就吾輩人類之因果以明。人類因果既明，進而天乘，更明三界諸天果因之如何也。天之果有欲天、色天、無色天，感天之因有福業，不動業等。然此人乘、天乘、皆屬世間善法；至於出世間善法，則聲聞乘、緣覺乘、大乘菩薩佛也。此中所謂因緣生法即是五乘共法，蓋人天因果皆於此法上建立，亦通出世三乘，故為五乘共法也。

明因緣生法之主要目的，厥為發起向上增進心。所謂向上，即非向下之義，明乎此則能明善惡因果。故於此能真正了達確信不疑者，必能發生向上

增進心。正確信解，顯非彷彿之明了，蓋彷彿之心，每隨境轉而無有定也。

向上增進心，不但為信修佛法所基，即世間聖賢道德亦本乎此。儒家謂「在止於至善」，與夫使人希聖希賢，皆是使人向上。由人修積福德禪定等資糧生天，亦為向上增進心，不過仍為世間所攝耳。至於要明出世因果，超脫三界生死證出世聖果，更為進一步的向上增進心。總之、一切世出世善行勝果，固皆以明因緣生法所發向上增進心為基本也。如人若明因緣生法，則於一生必不肯虛度，最低限度，亦要不令退墮而有所進步，即向上增進心所致。如菩提道次曰：『增上生者，謂得此增上生福報，唯有增上善因緣方能獲得』。亦同於斯向上增進心之意義。

甲 破無因及邪因

欲明因緣生法，須先破無因及邪因論。蓋世有一類自命識得萬有皆自然生或偶然生，全不假一點因緣，故謂萬物皆自然而然或偶然而然。如已生為中國人，其生既無所謂因緣，死亦無所謂因緣；此乃不明因緣生法所致。由執無因而自然偶成，於是即易生懶惰懈怠放逸等墮落行為，若成若敗，完全付之於命運，更無所謂志願或向上心。此在印度中國皆有之。故在佛法中明因緣生法，首須破無因見。

次破邪因，邪因甚多，茲擇其要者言之：1．即有一類執有一個神為宇宙萬物之創造主宰，或稱大梵天等者是。今之耶穌教等亦主張萬有為神所造，神乃宇宙萬有之因；此神等種類亦多，概言之為造萬有之神也。2．或有執一種物質為生宇宙萬有之因，如近代唯物科學者即主張此說。此之物質非一，古有以四大極微為因者，今說原子電子等，總之皆以物質為因是。3．或有執萬有從虛空所生；如中國古語，『萬物生於有，有生於無』，即從虛空生萬物也。4．或有執抽象的一種理為萬物生因，如曰諸法從時生，到時即生，時為實有；或計從數論所計之冥性——萬物以前之體——而生；或如中國古代所說萬物生於太極，太極生於無極；此等可說是計執抽象的一種理為萬物之生因。此上各種皆未作詳細的分析，唯示其梗概，皆所當破也。

乙 正因緣法

在佛法中明萬有之生，既非無因亦非邪因，故進明正因緣法。此正因緣法，在說明因緣生果之道理，有眾多經論廣明。今略釋分二：

1 十二緣起法

十二緣起者，謂無明緣起行、行緣起識、識緣起名色、名色緣起六入、六入緣起觸、觸緣起受、受緣起愛，愛緣起取、取緣起有、有緣起生、生緣起老死之十二種法。應知在佛法中明正因緣法，即所有一切五趣、三界之正報依報等法，皆因緣生；而十二緣起正明異熟因果，非無因或邪因也。此中所謂無明，即對於異熟因果與無我理不明，由不明異熟因果，即為一切煩惱之根本。故佛法明正因緣法，首明十二緣起。此十二緣起之意義，在經論中或淺或深或廣或略，難以盡述，茲撮其要者言之——十二因緣法之主要，乃明此十二相生，以顯世間之所起，非無因亦非主宰的神及特別的物質所起。此世間所以相續不斷，即從無明緣行等十二法相續不斷也。所謂由無明、愛、取三煩惱故有業，由業故有生死；更在眾生共業報的器世間有成、住、壞、空。知此、則佛法所說的正因緣法明。可知現在之果皆從往昔所造之因，欲得善果亦唯有現在造善因才克濟事。故此因果，憑現在眾生心上即可判明：所謂造惡趣因當感惡趣果，造善趣因當感善趣果，此即佛法所明十二緣起法也。若明此十二緣起法，即可發向上增進心；且亦可明人生世間是無始亦無終之理。何則？蓋求其一定之業因，上溯是無始，下推亦無窮，終始了不可得何有始終！故實欲論終則現在即終，言始則現在即始，達此義，則從現在一念心上不起無明，不造有漏業即可解脫。

2 四緣生法

四緣者，因緣、增上緣、等無間緣、所緣緣。此中所明因緣生法，理甚廣泛，普遍於一切因果法。故四緣生法的所謂法，乃指一切法。此一切法攝為五蘊、十二處、十八界，或總括為色、心、心所法。然心所法，攝於心法中故唯言色心二法即可。色為因緣、增上緣二緣所生，心法須加所緣緣、等無間緣，具四緣方生。此外不相應行法是隨所生色心法上而假立；無為法為一切因緣生法所顯無相法性，故明四緣生法可從色心上明也。色法從因緣增

上緣生，若在粗相上說，如草木等，種即其因，水土日光等資養即是其緣。此緣可曰順緣；若遭風霜冰雪等所枯萎，即為違緣。此等皆就色法的生起變化粗相上說。至於唯識釋因緣深義，謂賴耶識中色法種子才是親因緣，餘皆為增上緣也。心法既須各各自因，更須增上等三緣，四緣具心法方生。如是色心一切法皆為四緣所生，從細至粗，從淺至深，其理至為顯然。

丙 近明六道業果——惡止善行

無因邪因既破，則可知佛法所說六道三界業果，真實不虛。由造福業、非福業、不動業，故感愛、非愛等果。福業者即十善業，非福業者即十惡業，此復各有上中下品。惡業感地獄等果，善業感人天等果。若於此六道、三界業果能確信不疑，自能惡止、善行。由修向上增進心故，惡止善行而感殊勝之果，此不但佛法如是，即世間聖賢亦如是。吾人不欲為聖為賢則已，若欲為聖為賢，必須有向上增進心而止惡行善也。

丁 推進三乘行果——捨染趣淨

復次、由明正因緣生法之正因果故，從「無明滅則行滅乃至老死滅」的十二緣起支還滅門，獲三乘解脫果。亦由明正因緣故修習出世三乘正行，集隨順無漏解脫的種種福德智慧資糧，或求往生出過三界善報所起的諸佛淨土中聞法修行，或依增上生人天勝報中修證展轉勝進的出世行果。要皆明因緣生法所發向上增進心上所有事，故為人天及出世三乘之五乘共法。

二 三法印——三乘共法——出離流轉心

第一段所講為因緣所生法，今講第二段三法印——三乘共法。此三法印，在佛法中總印定一切佛法：即與此三法印合者是為佛法或出世法，與此三法印不合者即非是佛法或非出世法，故此三種名三法印。此三法印在佛法中為三乘共法。前所講因緣生法通人天所修學為五乘共法，今此惟出世法，即平常所說了生死之法，乃唯聲聞、獨覺、大乘所共同修學者也。於此三法印若真能信解，即能發起出離流轉之決心。此心較向上增進心轉勝：因向上增進心是了知善惡因果而發，於惡趣墮落深生怖畏，故修三皈五戒十善等保持人格，不使墮落；或在人中能修十善及四禪八定等生天因果，發心更為向上

增進而已。其修四禪八定，厭下地苦粗障欣上地靜妙離，厭穢土欣淨土，厭生死欣涅槃，固皆為向上增進心，為修學佛法之基本；然雖有此向上增進心，尚不必能出離生死，故必須了解三法印，乃生起出離流轉心也。

所謂流轉，謂觀六道三界九地皆同流轉，即上地靜妙離，無論如何增上，亦總在流轉中。譬如生在人中，雖一生很好，如不修善，後世不免墮落。又如昇欲天，壽長福大，雖較人更增上，然享樂盡仍可墮落流轉。經說有忉利天子，命終墮於豬胎。非但欲天，即色無色諸天至非非想，壽經八萬大劫，後仍可墮於地獄。如佛在世時，有某外道生非非想處，佛說其死後先墮畜生再墮地獄。因此、但有向上增進心，縱然增進至非非想處天終當隨業受報，報盡還墮，至死壞時仍空無所獲。故在流轉中用盡功力，而所修得之結果終是壞滅，等於無果。由是觀察，則當由了知三法印而決定發起出離三界六道流轉心。以在三界六道流轉中，總未出苦，雖生天上而不免行苦遷流故。若決定想出苦者，必須發出離流轉心。所謂出離流轉心，即平常所謂了生死之心。了生死者、非是了知某年生某年死，是說把三界六道流轉生死完全了脫；有此心者，乃為了生死心也。所以能生此心者，即由能了解三乘共法之三法印耳。

甲 諸行無常

一切法包括有為法無為法。諸行、雖總指一切有為法，而此處特重在三界業果無常。若了此業果無常，則了三界之有漏、有為皆苦。所謂有為，謂有情有生老病死，器界有成住壞空，皆由有所造作而成，故歸之壞滅也。——且觀此三界業果，剎那遷流生滅不停，了知三界六道眾生業因果報之法，皆生滅無常。故諸行無常，即謂有為業果皆無常性。——蓋此業果無常遷流，如輕葉隨水漂流非能自主。三界有情普遍如此，故三界有情皆有行苦。行苦、就粗相上說是生老病死，就細相上說即剎那生滅。如生非非想天者壽經八萬大劫，不唯八萬大劫終有罄盡，而在此八萬大劫中亦剎那遷流不止。故能了知三界諸行無常，即見畢竟是苦，更不於三有果因生起貪愛。法華經云：「三界所生，貪欲為本」。對於三界之業果既不生貪愛，即成決定出離流轉心，而可出離流轉矣。

乙 諸法無我

愛三界生死的貪愛中，有境界愛與自體愛。要先有自體愛然後方有境界愛。如云我我所愛，自體愛即我愛，乃生死根本。故佛法中尤注重將所愛著之自我，諦觀之為非有，因所愛著之自我，純由無明妄見為有而實非有也。如觀任何有情，五蘊中無我，十二處中、十八界中亦皆無我；既內中皆無確實之自我，即無可愛著之自體，更何有愛著其所受用之境界？——故觀察無我為遣除愛，以有自體愛則生境界愛而流轉生死。——且此五蘊十二處等諸法皆是和合相續都無我體，亦無自在力。既無自在力，故不能隨自意樂，而根本是苦，則斷除三界貪愛，生出離流轉心。亦由此引生我空慧，真正證得我空真如，即出離三界六道流轉之生死也。

丙 涅槃寂靜

涅槃雖有多義，此處卻指擇滅。謂遍知諸行無常等。滅除無明妄見及所引解脫果，故名涅槃（涅槃有滅靜妙離義）。寂靜、即永久安甯。如前在三界中皆無永久安甯，雖生非非想天亦不過八萬大劫，而證涅槃後即得永久安甯矣。故此安甯者，即苦已滅盡也。

此三法印攝苦、集、滅、道四諦：諸行無常、諸法無我是苦諦，其生苦因即集諦，涅槃寂靜即滅諦，其證滅因即道諦。

又發生此出離流轉心，有兩方面：1.知三界苦可滅；2.了知苦滅後得永久安甯：由此乃發出離流轉心。——以上皆明三乘共法。

三 大乘法——普度成佛心

此依大乘法所發心，又迥勝前出離流轉心。以前心見三界苦，或唯自求出離，或雖見三界眾生皆是苦，然不能發起普度眾生同出離之決心，故亦無須求成無上正遍覺之佛。此大乘法中則發普度成佛心，以見三界眾生皆在苦中，為求共同出離之法，而修共同出離之行，故名大乘。大乘者即大車。如人但為自己行路即不須造火車鐵路等事，為便利大眾交通故造火車輪船等。大乘意義即如是，純為大眾非為自己。不獨為拔除自己生死苦，普為大眾拔除生死苦，此為普度大眾究竟出離的道理。

在大乘法中之發心，即普度成佛心，亦即菩提心。——菩提應具云阿耨多羅三藐三菩提，義即無上正遍覺。——發起此心即為發成佛之志願，為欲普度一切眾生離一切苦得究竟樂故求成佛也。若非為普度眾生則不須成佛，反之、若不成佛亦不能普度眾生，故必成佛方能真正究竟普度眾生。此普度眾生心即大慈悲心，由見三界一切眾生在生死苦中，為欲拔除，生同體悲憫。於是以種種善巧方便修積資糧，誓求成佛。

甲 一切法自性空義

此即三法印之究竟意義。蓋前講諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜，諸行指有為法，諸法指有為無為法，即此諸行諸法本來自性空寂，即是本來不生不滅涅槃寂靜。故諸行諸法皆是因緣假現，都無自性。前之三法印徹底觀之，即此一切法自性空義。——謂見諸行畢竟無常，諸法畢竟無我，皆畢竟空無自體本來涅槃寂靜；雖諸法本來性空而不撥因緣生，正以緣生故其性皆空，所謂緣生即空、空即緣生是也。此即大乘般若，以了達此義，乃有大乘空慧。有此究竟智慧，則能運大車普度眾生，而亦不見有實眾生可度，以知一切皆無自性故。

乙 一切法唯識現義

由前義故，能令菩薩通達一切諸法平等皆自性空、涅槃寂靜，故能普度一切眾生無自他分別心。今此唯識現義，即空中幻起之因緣有法，亦即因緣生法之究竟義。此唯識現之現義有二：1.變現，2.顯現。變現者、如向來非爾今變為爾，或向來未有今變為有。顯現者、為原來常如而體相未顯，今顯現之，如黑夜中不見桌等，由燈故見，此桌非燈所生不過因燈而現耳。識證真如性亦如是。此中「識」通八識王所，今謂一切因緣生之依他起有為法，皆是唯識變現；即此能變所變一切法中所顯本來如是的真如性，即唯識顯現，故總謂一切皆唯識現也。能明一切法唯識現，即能不離自識而發同體大悲心，廣修普度一切眾生行，轉識成智證見真如，即成無上菩提。

丙 一切法大總持義

「總持」即陀羅尼義。普通指陀羅尼為咒，是取狹義。然陀羅尼義實甚廣，如法陀羅尼、義陀羅尼、忍陀羅尼等。此中所明一切法大陀羅尼，即指陀羅尼中之大陀羅尼也。非但指密宗之咒，——密咒中有是大陀羅尼，亦有僅為一事一用之小陀羅尼。一切法皆大總持義，如天台圓教一色一香皆法界義，賢首圓教事事無礙法界義，皆任何一法包一切法，等於密教大陀羅尼。何以故？如云隨拈一法皆為法界，今拈一紙亦即攝一切法；蓋任拈一法既皆法界，則一切法皆不能出此法界外也。又如事事無礙，則任何一事物即一切事物，一切事物亦即一事物，即境即心，即身即佛。

此一切法大總持即大乘之妙用，融會前二而成就。前二為體與相，此即為用。又所謂大總持，謂一眾生即一切眾生，一切眾生即一眾生，一剎那即無量劫，無量劫即一剎那等。明此則更無空界時劫拘限，速疾圓成佛果，普度眾生之大用。

如是大乘法三義甚深甚廣，今為初學粗略而談，廣如性、相、台、賢、禪、密各宗義中說。例如密宗，也不過發揮此法法皆大總持之妙用；欲界特盛之貪莫過淫欲，最重之惡莫過忿殺，——欲界魔所恃以害修行人的極兇工具亦莫過淫殺，而無上密宗即以淫殺為大修行法，則魔失其恃而即魔成佛矣。最狠毒之鬼亦成近衛，最污穢之物亦成上供，可謂極乎煩惱即菩提之能事；然亦實現此無法非大總持之功用耳。若知佛是乾屎橛，道在屎溺，則更何足怪哉！

四 結論

又前三心乃展轉相依，由向上增進心方有出離流轉心，若無向上增進心即縱任懶怠放逸墮落，何能立「出離流轉」決心！故須向上增進心為基本，乃可發起出離流轉心、及大乘成佛心。若無出離流轉心，則不能有誓求究竟成佛決心，——常人雖亦談平等博愛，然終不出人天因果，以未知三界皆苦決心出離故，非能普度眾生達究竟離苦之果。——故能發成佛心，必先有出離流轉之心也。故此三心次第相依，若無前二必無後心。常人所謂發大乘心，為眾生發心等，若果未了三界眾生生死之苦，決非究竟成佛之菩提心也。

研究此佛理要略，可參考佛學概論。

卷003

佛法導言

——民國四年春作於普陀——

一 緒言

二 小乘

三 大乘

四 小乘與大乘之關係

五 佛法與人世之關係

六 佛法與中國之關係

七 中國佛教之整建與發揚

一 緒言

皈佛！皈佛法！皈佛法僧！

論曰：今當略說佛法要義，引發信心，導歸覺海。

問曰：佛法要義如何？答曰：佛法二字亦不可得，竟無一義一句，欲名何為佛法？然以因緣方便，佛法隨宜如理而說，轉緣多勢，開合無定，今略說為大乘、小乘。有法能運眾生，度脫無常苦空不淨，得至常樂真淨，故名曰乘。

二 小乘

問曰：其小乘法如何？答曰：了生死為因，離貪愛為根本，滅盡為究竟。

云何了生死為因？謂有生故則有老病死滅，有老死故則有憂悲苦惱。遍觀若一一身、若一一塵、若內諸物、若外諸物、若諸有命、若諸無命、若諸有情、若諸無情、若諸地水氣質、若諸風水電力、若諸各別離相、若諸眾和

合事、若諸色聚受聚想聚行聚識聚、若諸天類神類人類畜類鬼類、若罪業福業無動業、若欲界梵界無形類、若此處彼處無量處、若前際後際無住際：舉要言之，一切皆是生住異滅——有為法。有為法故無常，無常故危迫不安穩，不安穩故是苦，苦故繫縛牽引流轉不自在，不自在故無我，無我故空，空故無可取著為真淨者。既如是如實了知已，在此生死純大苦海，如香潔衣忽沾糞穢，如姣冶面忽生瘡皰，極起厭患，速求除滅，是為最初得聞「小乘真聖法流」之正因也。

云何離貪愛為根本？要脫生死身苦，當觀此生死聚緣何而有，則知皆緣業有。罪業福業，皆緣馳求營為執取染著而有；而所以馳求營為執取染著者，則本乎情愛欲貪(亦曰我愛塵貪)也。愛根乎我，不明本無我性(無明)；緣是盲然心動(無明緣行)；緣心動故虛妄分別(行緣識也)；緣虛妄分別故現五蘊，取執我我所(識緣名色)；緣於五蘊執取我我所故，則有能見所見乃至能知所知(名色緣六入也)；緣能所知見故，有根塵識三和合轉(六入緣觸)；緣三和合則有順違而生苦樂憂喜(觸緣受也)；故六入識心趨六受境，於喜樂則戀愛希貪，於憂苦則憎惡怨恨(受緣愛也)。夫本不見有我而我愛起於不自知，盲動以求樂者癡也，而憎惡怨恨則嗔也。然癡情存乎愛，癡是情識，故曰情愛。嗔則因乎違欲貪起，恆欲貪所樂所喜事，反緣起所憂所苦事而來逼迫，或障礙所欲貪之事令不得究竟，或破壞所欲貪之事令歸失敗，遂有憎惡怨恨。更進言之，依愛我貪生之情為標準，遂於前境而有順違，故戀愛希貪憎惡怨恨皆本乎貪愛。而我與我所之界無定量，我身、我家、我國、我類乃至我世界、我天神。常情以身為我，身外則為我所。執我甚者，復以我所攝受為我，對取非攝受者而為我所，若以家為我以國為我是。執我深者，身亦降為我所，或以靈魂或以理性為我。所以然者，本無我故，妄情得起別別諸執而執我我所。我所在即貪愛所存，故必渴望永住存在。迫此渴愛，遂取著而造作善惡雜染諸業，復感來世生死之苦。而今生之癡情，則依往世愛、取、業有。三世流轉，輪迴無已。是故要捨生死，以離貪愛為本。

今別釋之，愛謂內愛情我，貪謂外貪欲塵。欲塵者，生情所欲塵境也，而有精粗二種五欲。其粗五欲，則財產、男女、名譽、衣食、睡眠也。具此

五欲者，皆唯人間之事，且所欲者皆在身外，故為粗劣。其精五欲，則美色、美音、美香、美味、美觸也。此為欲界眾生之所同欲，所欲遍一切境遍一切事，無間自身他身，有情無情，故為精勝。為離此二欲貪，故出家持苾芻戒律，因戒生定則勝劣欲貪皆離矣。了生死苦，情我已捨，但因無始積遺業習，其我愛恆起不自覺；情愛猶在，則離欲貪亦由強制，終難淨盡。故色界無色界諸天，由禪定力雖離欲貪，禪定力衰還墮欲塵。故須依定精進修習無常苦空無我不淨慧觀，由定開發無漏真慧，從無漏慧具修戒定慧法滿足，則情業全消而貪愛永離矣。

云何滅盡為究竟？情愛欲貪離盡，妙應真常，知見解脫，我生已盡，出苦邊際，更無後有。流轉永寂，成辟支佛及阿羅漢。尚餘先業所遺任運滅身苦依，謂有餘依涅槃；遺業身捨泯滅無餘，謂無餘依涅槃：涅槃即究竟也。

問曰：此宗佛法何義而說？答曰：此所宗者即四諦也。生死是苦聖諦，貪愛是苦集聖諦，滅盡是苦集滅聖諦，了生死離貪愛是苦集滅道聖諦。道諦即三十七道品：了生死苦即四念處；而其離貪愛中持戒生定，即四正勤、四如意足；由定開發無漏真慧，即五根、五力、七覺支；從無漏慧具修戒定慧法滿足，即八正道。亦同十二因緣有支，十二因緣流轉即集苦諦，十二因緣還滅即道滅諦。小乘謂獨覺、聲聞乘：聞佛教聲而悟修者謂之聲聞，獨自覺悟而修證者謂之獨覺。雖獲解脫煩惱生死，尚無大智大悲大行，故對大乘說為小乘。然小乘純為出世法，全與人天俗教不同。未出家持苾芻戒者，可預聖流，不獲現世盡生死苦成阿羅漢，故必出家乃得修入，其要備於佛遺教經。而小乘教對於未具出生死善根者，亦以人天善法漸馴化之，一令依福捨罪不墮惡趣，二令回心向佛遠作道種。若居家而求證涅槃，出家而反務世俗，顛倒甚矣！——是為略說小乘要義。

三 大乘

問曰：其大乘法要義如何？答曰：菩提心為因，大慈悲為根本，方便為究竟。斯義深博微奧，蓋重言之，言之不密，翻作世論流布，徒益大迷無當正悟。今且令略知名義耳，聞者當生希有之心，敬之念之！審之慎之！

菩提者覺也，菩提心者覺心也。或曰真覺靈覺自覺聖智。或曰真心本心堅實心體，種種名號如標指月，唯可神悟難以言求！然「大涅槃」既正翻「圓寂」，則「大菩提」亦當以「圓覺」為定義，是故菩提心者圓覺心也。圓常而本成實，覺如而絕依待，無可擬議，無可安立，無可趨向，無可修證，非諸世間名字語言思量分別所能得到，一切世間名字語言思量分別靡不寂滅。非獲菩提心者不入大乘，故曰菩提心為因。

大慈悲者，所謂平等大慈同體大悲。蓋親證本不生大菩提心，現見一切有情圓同真心，非自非他不如不異，如來恆在眾生心中轉正覺輪，眾生恆在如來心中造雜業因。是以等諸佛之慈力，體群情之悲仰，普救含靈如人護目，咸適幻緣如水呈月。『非不見真如，而能了諸行，猶如幻事等，雖有而無性』，故非世俗所云平等博愛可相比傅。此乃無量無邊清淨功德總持法身，萬福之源萬善之歸，故曰根本。

方便者，謂種種方便行也。廣為八萬四千法門乃至不可說不可說法門，無不如理如量，流出乎圓覺心體，緣起乎大慈悲藏；舉足下足從道場來，觸著磕著皆自家的；順手拈來宛然妙諦，稱心施設總契真源；安妙高於芥孔，不是神通，握黑土為黃金，無非法爾；於一字中說無量義，於無量義不見一字；千名萬相絕蹤跡之可尋，熾焉分別而非分別，獨坐孤峰赫聲容之充遍，泊焉無為而無不為；三身千身億身無量身，一乘三乘五乘無量乘；我為法王，法自在轉；事事圓成，頭頭解脫：蓋非世俗所云自由快樂可得附會。一一不可思議，塵塵常寂滅相，故曰究竟。

問曰：大乘涅槃之義如何？答曰：菩提心因，大慈悲本，方便究竟，皆涅槃義。依大乘教多說四種涅槃：菩提心因當性淨涅槃，大慈悲本當有餘涅槃，方便究竟當無餘涅槃，總之名無住處涅槃。問曰：大慈悲本云何當有餘涅槃？方便究竟云何當無餘涅槃？答曰：苦有依盡非苦依在，惑染依盡福慧依在，故曰有餘；如幻無性，妙離清淨，故曰涅槃；種種方便，龜毛兔角究竟無得，故曰無餘。亦可方便究竟，是無住處涅槃。亦可三皆性淨涅槃，乃至三皆無住處涅槃，一究竟一切究竟故。

問曰：此義幽玄，依何經論教典可得研究悟入？答曰：諸大乘經大都圓秘，論義教相互有偏顯，然亦相融無間。震旦所宏大乘教宗，就其特相之有力者分別言之，當研究般若宗(即三論宗)百論中論悟菩提心：蓋百論蕩一切邪見情見，中論盡空一切佛見(亦即我見)法見，杜絕妄想無出頭路；於此透徹得過，則一切法不生般若生，般若生一切法不生矣。當研究瑜伽宗(即唯識宗)成唯識論發大慈悲：此明三界唯心萬法唯識之理最為深顯，了阿賴耶識與一切有情非一非異，緣起如幻無心外法，則普度眾生即自淨其心，大慈悲心自充生乎不已，而開發如來藏諸功德相，起信論謂「唯依淨熏業識說有如來藏諸功德相」也。當依天臺華嚴淨土真言律宗具足修方便行。凡是若非已悟入大乘者，多倒執不可得之妙法，迴為取相之雜毒，但成天台藏教三乘及人天法，於大乘中種為善根而已。

問曰：祇究百論中論，或祇究成唯識論者如何？答曰：理當圓具，功有偏用，智者隨一皆入究竟。其次、究中百者或僅成天臺通教三乘人；究唯識者或僅成天臺別教信仰人而同藏教菩薩，此則假名菩薩而未入大乘者，實乃信仰佛法之人天乘。蓋言非空遍計所執性得妙觀察真智，不見依他起性之如幻藏海也。然其論義固皆圓實，特顯入大乘之次第各有勝能耳。今引三義平等周足之一經一論以為證：若大佛頂首楞嚴經，前之三卷，悟入菩提心也；至第六卷選圓通竟，開發慈悲也；下則具足種種方便行也(亦可第四卷前半為開發大悲，其下皆是方便究竟)。若大乘起信論，初依心真如相示大乘體，悟入菩提心也；次依心生滅因緣顯大乘自體相用，開發大悲也；下亦具足種種方便行也，誠以不如是者，仰承方便行之流，只成假名菩薩、獨覺、聲聞、人、天戒善，不能成佛菩薩。故求入大乘者，必先直抉根本無明而妙悟真心也。

問曰：此於宗門如何？答云：盡乎宗門所云參學。抑上論教法之安立相如是耳，若自發心求悟入大乘者，必入宗門；其真悟大乘者，亦未有不契宗門。若二祖參初祖，依止數年，引稱種種經論一切不許，卒以悟發不可得心。時若有人集其問答而條理之，當與中論相等，其語氣當尤同無著菩薩說中論入大乘之最初要義集也。此即是參，亦即由參得悟，然非講習中百論者可得

比擬。蓋非已悟向上事，講習中百亦同貪著戲論。提婆固言「破如可破」，竟無一字可得，有何中百論可講習？故永覺作洞上古轍，謂若不先悟向上事，學此亦與教下講習無異。凡教下豈徒講習無交涉，即依之起觀行，亦從意言所起假想，用蝦為目，隔靴搔癢，未入深位而得真切，但是假名大乘人耳。故必令真參實悟，自明本來，佛亦不求，乃入大乘之正軌也。

宗門在先祇指一二上根利智，直悟本心，即得究竟更無餘事。曹溪後參禪者浸多，機器漸劣，根性亦雜，遂設五位三關等為揀擇，要可為已參悟者道，若道外人則還作世諦流布矣。所謂知有及悟向上，唯是參悟本心，悟入與不悟入無二，一觸悟入或千生萬生不悟入，絕無修學位次可言，以一向佛如眾生如故也。然依五位三關言之，其初悟入即是徹初關及正中偏位，猶教下初入歡喜地，此即開發菩提心也。宗下先參後學，既悟則可得論修學：偏中正位猶初位至七地，修戒修定修道品慧修世俗慧修因緣慧，而一以空無相慧為宗也。正中來位則八地，從第一義空轉身而大用現前也；此即開顯菩提心而成大慈悲，亦即是徹重關。蓋在臨濟，此亦不論修學，唯能行一切事不昧本菩提心即得透徹重關；若起人情佛法等見，仍是悟之未徹，更深參究而已。兼中至位則八地至十地，成熟大慈悲而具方便行。兼中到位，佛不立佛，入真佛地乃得究竟，亦謂瞎正法眼而透徹末後牢關也。至是參學事畢，乃圓興果後普賢方便行，塵塵不動，法法皆真，如永嘉則一見曹溪即參學事畢矣。謂之無事人，亦謂之閑道人，亦謂智慧佛，亦謂佛菩薩，亦謂無礙阿羅漢，亦謂大乘須陀洹。在天臺謂之相似佛；在華嚴謂之信滿人，猶善財重由文殊見普賢，成等佛界等眾生界等虛空界心；亦同唯識頓悟直往菩薩。故曰：『夫宗門者真唯識量，但入信心便登祖位』。蓋就煩惱任運銷落，可同須陀洹等；就斷爾燄而獲平等如實真智，全同清淨法身如來；就成就功德莊嚴俗智，乃是住前菩薩。教中位次皆就此論，故亦回向安養、兜率。雖然，此正所謂方便行也。是以祖位亦人亦佛亦聖者亦凡夫，都無所住，一切不捨。然在宗門唯重最初悟向上事，故後代有宗教之畛。實則正須入祖位者乃能宏大乘教，否則自縛未解者不能解人縛，講經說論修習教觀，但能令得人天權小之益及種大乘善根，不入大乘。故如馬鳴、龍樹、無著、肇公、遠公、南

獄、帝心、智者、窺基、永嘉、永明、紫柏諸公，乃為勝耳！若不真參實悟，守黑空狂，唯執取語錄機鋒棒喝為宗者，不如學教念佛隨順信行遠矣！蓋畫鵠不成尚如騖，畫虎不成反類犬也！

求大乘道者，本不限在家出家。然其最初求悟入時事同，既悟入則出家者當修沙門行，具無漏戒定慧功德；在家者隨其出處之地位，修己利人，行菩薩道。要之，在家當自行教人興崇十善福，出家當自行教人修證二空慧，壹以真覺大悲為本，則此皆是大乘之方便行門也。——是謂略說大乘要義。

四 小乘與大乘之關係

問曰：然則小乘亦是大乘方便行耶？答曰：如是！人乘天乘為利生法，聲聞乘獨覺乘為出世法；用利生法依福善捨罪惡，用出世法依空慧捨福善，一切捨則一切不生，大乘自體相用斯圓顯矣。未悟入大乘而信佛學佛，具修人天聲聞獨覺乘法，則為假名菩薩權乘，即天台所判藏教通教及別教地前之菩薩也。抑小乘法，一一針對為入大乘而設：生不了其所始，死不了其所終(此非得夙命智可了，若阿羅漢能知八萬大劫死此生彼之事，然八萬大劫初生何所始，八萬大劫後，又死何所終，仍不能了)，非最切之無明苦耶？故修佛法者，皆從此發心，從此懷疑，從此參究，忽離妄念觸證真心，則悟一切諸法皆涅槃相，一切眾生皆菩提相。情不能入，緣莫能到，本無所欣，為何所厭！故曰了生死苦，發菩提心。情愛因乎執我，執我則雖行慈悲而終有我相為礙(孔耶等諸人天教所行者不能出此)，如慈母之愛子，以子由我勞苦而得，復有期望孝養我念，亦因我愛而起。故非離貪愛而證無生我，不成平等大慈同體大悲；而滅盡生死煩惱，則正令離繫自由得起無邊方便解脫行也。唯小乘人由初不覺，依妄想觀無常苦空無我不淨生厭，乃但趣取滅盡，違背圓通，不知觀苦是佛令發志求道方便耳。然有大善知識，則對於出家求道者，正可為說小乘令依修入，既修入則一轉即得成佛菩薩。故法華會上一切聲聞無不授記成佛，蓋小乘正是入大乘之方便行，小乘究竟之涅槃即大乘方便淨涅槃也。顧後代人師，既不能令人信奉如佛，又不能保其現身得成阿羅漢，則無甯先令悟大乘心耳。唯小乘正是入大乘方便，是以「無生死可出無涅槃可證」等言，非未入大乘貪玩生死之凡夫可得執著；而「我不入地獄誰入地

獄」之說，亦非夸妄之徒可得自擬。故大涅槃經中，佛對諸小果人則說常樂我淨，而對諸外道人還說無常苦空無我不淨，蓋外道未度脫生死煩惱，則依其生死妄想心計度貪著常樂我淨，反引發塵勞增益其苦惱，名運糞入不名運糞出也。

五 佛法與人世之關係

問曰：佛法行世之益如何？答曰：佛法乃盡法界眾生界唯一真正之宗教。凡世間教化兼道理德行而言，能為道理德行宗極之本源，能為道理德行宗歸而究竟，謂之宗教，此非佛法無足當者，異乎諂媚庸陋之天人小教也！其利益人間也，高者深悟二空而通聖性，廣修萬行而福民生，解脫煩憂，開豁神智，疑畏消滅，意志清明；次亦信崇因果，戒除罪惡，修習悲敬，施濟群眾。蓋其上者為餘宗之所無，而其下者統他教之所有，則人天乘十善法也。十善兼乎戒定，析為十戒十定，一一戒一一定各有四種通德。戒四通德，十戒為本，則戒殘殺、戒偷盜、戒淫亂、戒妄言、戒綺語、戒惡口、戒異舌、戒慳貪、戒嗔恚、戒邪慢是也。助成之者，為忍辱德。戒之增上則為施捨，一、修救護行(此無畏施，若救放生命，弭息兵災，除暴安良，成仁取義等)，二、修利樂行(此為財施，若保幼、養老、恤貧、濟苦等)，三、修禮義行(改良風俗，整齊文化)，四、修喜捨心，五、修慈悲心，六、修正信心(於常常時，於恆恆時，誠敬圓滿成就聖尊，誠敬真實深妙正法，誠敬律儀和悅淨眾)。助成之者，為精勤德。定四通德，十定為本，一、薄欲未發定，二、離生喜樂定，三、定生喜樂定，四、離喜妙樂定，五、捨念清淨定，六、有色無想定，七、空無邊處定，八、識無邊處定，九、行不行處定，十、想非想處定。助成之者，為安忍德。定之策發則為厭捨，謂厭捨戲鬧，厭捨聲囂，厭捨尋伺，厭捨喜掉，厭捨樂著，厭捨意想，厭捨色身，厭捨空境，厭捨空識，厭捨空行，展轉階升也。助成之者，為精進德。十定是天乘法，人間教者學者已鮮聞名，況解其義！而保傅人道，則十戒盡矣。然志為人倫師法者，雖未能成平等大慈同體大悲，當修得離生喜樂定，涵養宏暢其慈悲喜護心，漸令充滿一天地間。蓋必通乎天德，然後聖乎人性，若孔氏之所謂「克己復禮歸仁」，顏氏修之得三月不違仁，亦殆庶幾矣。然此猶是人天業行，非有成出

世心證無生法持真如性德藏乎其上者，則其源不清，其流雜染，而未足宗極宗歸。故必得出家專修增上戒心慧學之苾芻住持佛法，建人心正信善根也。至夫應真大士，隨俗利生，則形類無定，莫可情求矣！

六 佛法與中國之關係

問曰：佛教在今中華民國當求如何利益國群？答曰：凡宗教超乎人生而普度人生，故不當有國界之見。孟軻生乎戰國，世風同乎今代，彼僅為宗師仲尼以重其言者，猶不直梁惠王「何以利吾國」之國家主義，祗曰「有仁義而已矣」，況釋迦清淨正教哉！故住持佛教之苾芻，不應心縈國家社會，效流俗耑耑分別乎私德公德，亦普教人人崇修十戒善，令皆成正士君子耳。雖然，即此所以裨益國群者，已大莫能京。大群之良，本乎小己之良，亦近世言群學者所能道；宗教淑其小己以正乎德，政治齊其大群以利乎用，喻之以醫，宗教化民，究物理而明藥性也；政治持國，和藥品而醫身病也(國家教育亦政治攝，士農工賈皆政治業)。然在信佛居俗之士，本其愛國群心，則當字曰中華民國佛教，率民崇奉，以令眾志歸極乎一，鞏固國家機體，煥發國民精神，譬夫日光雖不為幽谷生，而集幽谷者則當寶之為吾谷明也。

理雖如是，但今震旦沙門，有未可自安於此者。佛法施行一切國土，貴適乎時而當乎機，隨順差別必觀因緣。就吾國言，中國今為宇內貧弱危困之國，民心苟惰，政治飄搖，風化凌夷，生業艱苦，於是張揚愛國，尊獎利群，迺以圖存。凡為自淑，非有封豕長蛇之行，食人蝝鄰之事，唯善無惡不違正義，救存援溺當賦同舟。是故沙門既悟我我所空，尤當持諸幻有乃至血肉骨髓，作法施財施無畏施，供養國家，利濟社會。奮大勇猛，運常精進，國群有益罔不趨興，先之勞之，無或稍懈，備世之急，脫民於險，此其一也。今世諸國森列，弭爭乏術，有一不能獨立者則群起分奪，大亂斯成。中國土廣且肥，民眾無匹，若非有以自衛自存足持一時趨勢之平，則將召禍地球；而擾害人倫者，雖至強者盡成虎狼，弱者皆化蟲沙，猶難底止。故今救護中華民國，即是救護大地人類。然非振導國中人人靡不尚行愛國利群，無以救護中華民國，則沙門之當勇施國民哀拯世人益不容已，此其二也。就吾教言，中國晚唐以來，達人雖眾，陋儒亦多，每肆狂言闢佛，陰盜陽憎，心奉口

違。故考民俗風習，雖皆信行佛教，而多不居為佛教徒，唯任出家二眾僧尼遊乎方外，若存若亡，鮮在家眾持續傳守，且時或凌折之。故我佛聲光雖嘗大振乎隋唐，浸衰者遠，淪替及茲，已成千鈞一髮之勢。今後全球當趨佛教是宗，現今中國有待佛教尤殷。顧佛教有墜落之憂，唯沙門負恢振之責。然則報酬佛恩，興建法幢，攝化國民，開導世人，其可不勇猛精進於菩薩涉俗利生行乎！此又其一。今世異學異教風發泉湧，各稱道真自成宗尚，互偏標榜競為朋黨。而中國人心當此泛應繁變之勢會，倀倀乎莫知所皈依，較餘土為尤甚。顛倒東西，淆混黑白，既目眯而意醉，乃冥趨以盲從，唯煊赫強盛之是崇，唯淫樂遊戲之是美，嫥嫥乎澆習之形好，逐逐乎流譽之夸誕；真實之道理，淳淨之德行，反回遹惑亂而靡敢尊親。悲矣群瞽！痛哉眾狂！天下斯傾，大道其沉！勢非恒俗庸化之士可能挽回圖救千一。菩提所緣緣苦眾生，佛言「唯度迷情方順佛心」，則正須以超世之身，轉適群機，廣行四攝，集大法眾，結大法會，震大法雷，作大法事，捧佛日於虞淵，啟人心之正信，此又其一。以故未可拘守沙門苾芻杜多苦行，唯幽閒清淨端居之是安。古師聖天、圭峰、大慧、紫柏，近德松風、月照，斯堪法矣！異日人心晉善世道康和，如來正教普被全球，多有在家菩薩宏修十善信護三尊，則出家者固應專習無上希有之法，精嚴無漏真淨之行，剋獲聖果現身作證，以供天人神鬼瞻仰讚歎崇奉尊敬。雖然，蠖不屈不伸，行不冥不昭，今此有能剋證無生法忍，現大士莊嚴相好殊勝尊特神通身，開化甯不尤廣？在行者宜自知時耳！

七 中國佛教之整建與發揚

處今中華民國佛教四眾信人，則當請政府廢寺廟管理條例，參酌佛教總會教章，重建立佛教會。內以真實研究佛法道德，整肅僧眾，清淨律儀；外以勤勇施行慈善事業，輯和國民，淳正風化，廣興國民教育，陶鑄國民人格，一洗揜偷瑣陋委靡頹唐之習，令世人之耳目一新。則佛法可綸貫僧俗，布攝歐亞，同發本真大乘信心，咸歸自性平等覺海。

（附註）本論為普陀關中最早之作，四年秋季即印行流通。亦名佛乘導言或佛學導言，為佛乘宗要論所本。

卷004

佛乘宗要論

——民國九年六月在廣州講經會講——

緒 論……一一九

第一章 佛法的系統觀……一一九

第一節 厭離世間的 超出世間的……一一九

一 世間之名義

二 世間之範圍

三 出世與厭世

第二節 隨順世間的 救護世間的……一二八

第三節 由超出世間而救護世間的……一二八

第四節 擇滅惡世以創造美善的世間……一二八

第五節 吾之佛法的全系統觀……一三一

第二章 佛法的自利利他觀……一三二

第一節 唯有佛法有真正的自利……一三五

第二節 純以利他成就自利的佛法……一三五

第三節 為利他故先求自利的佛法……一三六

第四節 不分先後自他等利的佛法……一三六

第五節 唯佛法能真正的利他……一三六

第三章 佛法應化現代人心之需要……一三七

第一節 佛法契理適機之原則……一三七

第二節 佛法隨眾生現行的原則……一三八

第三節 佛教須應時設化的需要……一三九

第四節 中國民族於佛法的需要……一三九
第五節 現在人心於佛法的需要……一四二
第四章 佛法可說不可說……一四五
第一節 佛法的法……一四五
第二節 法性離言不可說……一四五
第三節 為令解行成果故巧施言說……一四六
第四節 轉法輪……一四六
第五節 佛乘的乘……一四七
純正的佛法……一四八
第一章 純正佛法的分類……一四八
第二章 小乘……一四八
第一節 小乘的宗要……一四九
第二節 了生死為因……一四九
一 生為苦本
二 遍觀世間皆無常苦空無我不淨
三 確知世間虛偽決志擇滅
第三節 離貪愛為根本……一六二
一 觀苦本之所由起
二 十二有支
三 我及我所有法與五利使
四 俱生我愛與五鈍使
五 五欲
六 戒定慧三無漏學
第四節 滅盡為究竟……一七〇

一 滅盡妙離
二 辟支佛及四沙門果
三 有餘依涅槃
四 無餘依涅槃
第五節 宗本之四諦……一七二
一 四諦
二 三十七菩提分
第六節 小乘的內容及定義……一七四
一 小乘即聲聞獨覺
二 對大乘故名小乘
第七節 小乘與出世出家及人天善法……一七五
一 小乘祇為出世法
二 小乘有出家的必要
三 出家在家各有所宜
四 小乘兼有人天善法
第三章 大乘……一七八
第一節 大乘的宗要……一七八
第二節 菩提心為因……一七八
第三節 大慈悲為根本……一七九
第四節 方便為究竟……一八〇
第五節 大乘的涅槃菩提法身……一八〇
第六節 大乘教理行果的經論及宗派……一八二
第七節 大乘的教門派……一八三
一 三論宗

二 唯識宗

三 華嚴宗

四 天台宗

第八節 大乘的理門派……一八六

第九節 大乘的行門派……一八八

一 律宗

二 蓮宗 融通念佛宗 時宗

第十節 大乘的果門派……一九二

一 真言宗

二 淨土真宗

三 日蓮宗

第十一節 大乘的內容與定義……一九四

第十二節 大乘不拘在家出家……一九四

第四章 小乘與大乘的關係……一九五

第一節 人天乘與小乘皆大乘方便……一九五

第二節 小乘是入大乘的正方便……一九五

第三節 小乘有不能通入大乘者……一九六

第四節 出家本宜以小乘為大乘方便……一九六

第五節 後代不宜用小乘……一九七

第六節 宏法者當善巧說法之秘要……一九七

應用的佛法……一九九

第一章 世間各教各學的批判……一九九

第一節 略敘已經批判者……一九九

第二節 略出今應批判者……二〇〇

第三節 近代科學與小乘學……二〇一
第四節 現代哲學與大乘學……二〇三
第五節 現代的宗教迷謬……二〇六
一 鬼靈的迷謬
二 數命的迷謬
三 空定的迷謬
四 神仙的迷謬
第二章 佛乘與人世的關係……二一〇
第一節 佛乘與法界一切眾生……二一一
第二節 在人間現證於佛乘之利益……二一一
第三節 佛乘與人天善法……二一二
一 人乘善法
二 天乘善法
第四節 人間聖賢須修證天乘善法……二一四
第五節 世間善法須有出世善法為本……二一五
第六節 聖者應化之不可思議……二一五
第三章 佛教與中華民國的關係……二一六
第一節 佛教本超脫國族的封蔽……二一六
第二節 佛教適應於國族的治化……二一七
第三節 救中華民國須有藉乎佛教……二一七
第四節 吾國問題即人世問題……二一八
第五節 宏揚佛教須有藉乎中國……二一八
第六節 佛教問題即人文問題……二一九
第四章 佛教流傳於人世的現在將來……二一九

第一節 佛教住持僧之整理……二二〇
第二節 佛教正信會之建立……二二〇
第三節 設施佛教的教育……二二一
第四節 施行佛教的大悲救世事業……二二一
第五節 佛教協會……二二二
第六節 將來的佛教徒眾……二二二
結 論……二二四
第一章 歸宿……二二四
第一節 信者於佛乘的歸宿……二二四
第二節 歸宿佛……二二四
第三節 歸宿佛法……二二五
第四節 歸宿佛法僧……二二五
第二章 迴趣……二二六
第一節 覺者於法界的迴趣……二二七
第二節 迴趣一心真如……二二七
第三節 迴趣無上正覺……二二七
第四節 迴趣法界有情……二二八

緒 論

佛乘宗要論者，隨順時機以略明佛法之宗本及其綱要之論也，故一名現代佛法概論。以佛法言，本來無有三世之隔別，則現代之名亦不立，說之不如其已：然以世人思潮每依時代而變遷，近世科學發達時哲動操之以推測佛法，或更加以片面之判斷，是故今之為說，亦就世人之思潮而立其言耳。隨順真如說之，則所謂雖說無有能說可說也。緒論乃概序此論之大義，都為四章。

第一章 佛法的系統觀

系統觀者，吾人對於佛法應究其源委，明其旨趣，辨其體用，而得其全系統之觀念，不使佛法二字模糊於心也。說分五節。

第一節 厭離世間的．超出世間的

佛法係「厭世的」與「出世的」二語，均為世人普通評判之辭。如西儒赫胥黎氏之天演論，大抵指佛法為厭世的；又若時人胡適之中國哲學史大綱，大抵指佛法為出世的。使有人焉執此二語以問曰：「佛法係厭世的歟否歟」？「佛法係出世的歟否歟」？是問也殊難置答，以有未決之前提在。蓋厭世的應言「厭離世間的」，出世的應言「超出世間的」，語意始能充分。然所謂「世間」者，應先有解釋之必要。

一 世間之名義

請先言世間：世者，是遷流無常義，是虛偽無實義，可對付制伏義，可破除斷滅義。墮在此世法之中者謂之世間。何謂無常、無實、可伏、可斷？曰：一切世間物事因時因處變遷流轉，是無常義；一切物事剖析極微求其單純實體而不可得，是無實義；無常故可制，無實故可滅。然則所謂世間一切法者，唯心所現之假相耳。假相有二，一者連續相：如人以一星之火週轉成環，連續不息，見者不見此一星之火而見此環，則亦曰環耳環耳，此連續之義也。二者和合相：如人任以某一「個體物」而分析之，雖至與空為鄰而卒不能得其組合此個體者之本質。往昔物質學者以分子為物質之單位(即本質)，以為得之，乃未幾而知所謂分子者實非不可分析，遂有原子之發見：則分子之分子也。又進而知此原子者亦非其小無內之實質，乃以想像而假定原子之上尚有實體，無以名之名之為電子。夫電子者、已為無臭無聲之名物，然在物質學者猶未敢斷之曰：「電子者、確為其小無內不可分析之實體，亦即宇宙萬有所因以生起之本也」。唯物之學於是窮矣。凡所有名物皆和合而有之相，此和合之說也。世間物事皆不出此二義，知此、則無常無實可伏可斷之義審矣。然而佛法中自有真常(非遷流無常)、真實(非虛偽無實)、自在(不可對付制伏)、自性(不可破除壞滅)者在。

二 世間之範圍

世界無邊故有情(眾生)無邊，有情無盡故世界無盡，無始終、無內外。由本空故平等平等，隨心現故如幻如幻，實無範圍可言。何謂本空？曰：世間一切物事，就物質方面求之終不得其究竟故。何謂隨心現？曰：星火成環實無環體，而有環形者隨心現故。問曰：星火成環應是火現，如云本空應無所現？答之曰：此雖借火為喻，不知火已非實，若人心無差別火亦妄有，何有於環！如謂本空應無所現，則更以夢境徵之：人在夢中知有夢中之世而不知有覺時之世，然覺時之所謂宇宙萬有者夢中亦應有盡有，即覺時所不能見不能有者夢中且無所不有，當其夢也，種種境界無一非實，其夢愈深其執愈甚而其實境亦愈顯；夫此實境者、隨心現於夢時者也，世間者(宇宙萬有)、隨心現於覺時之實境也。要而言之連續相耳和合相耳。將有大覺而後知此其大夢也，眾生不知執以為實，不亦惑乎。夫世間之義如此，而眾生之心如彼，今之為說將持此如幻如幻之境歷歷而道之歟？是使聞者執著轉深也，故曰實無範圍可言。然既為之說矣，烏得無說？說之之道，亦惟就眾生心應所知量以示之。別為二種如下：

甲 普遍的世界眾生觀

世界無邊，眾生無盡。今且就釋迦牟尼佛化土之娑婆世界(娑婆譯曰堪能忍苦。娑婆世界為釋迦牟尼佛應化之世界，故稱釋迦牟尼佛化土。吾人所居之地球，即此中一極小部分)，略示其一斑：

┌地獄趣

┌五趣雜居地┤鬼神

｜離生喜樂地｜畜生 ┌星宿、神仙、天王等天

｜定生喜樂地｜人 ｜三十三天、玉皇上帝

┌有情世間……┤離喜妙樂地 └天──┤時分天

｜ ｜捨念清淨地 ｜知足天

｜ ｜空無邊處地 ｜化樂天

娑婆世界┤ ｜識無邊處地 └他化自在天

｜｜無所有處地

｜└非非想處地

｜┌小千世界

└器世間.....┤中千世界

└大千世界

所謂有情世間者，無始不覺惑業之所由生也，生滅因緣之根依也。茲僅就九地五趣示其名相，其詳見經藏中。器世間者，有情之所依住以生活者也：一太陽系為一個小世界，積一千個小世界為一個小千世界，覆以定生喜樂地；積一千個小千世界為一個中千世界，覆以離喜妙樂地；積一千個中千世界為一個大千世界，覆以捨念清淨地。小世界每一大劫經一次成住壞空，壞由火災，火壞七次，繼由水災壞至於離生喜樂地；水壞七次繼由風災壞至離喜妙樂地；獨捨念清淨地乃不復壞。積此三千大千世界而為娑婆世界。返視吾人所居之地球其猶太倉之一粟乎？世界之成住壞空猶人之生長老死，世界自成以至於空謂之一劫，吾人自生以至於死謂之一生，以一生而較一劫，為時不太促乎！

乙 切近的人生宇宙觀

以人生為本位以觀察一切，故稱切近的人生宇宙觀。

【圖：TX01p0125_01.gif】

本表人類以下四項屬有情世間，各植物以下五項屬器世間。器世間所屬各物事，有為人生資用所依者，有為身根所依者，有為觀念所依者，或一或三分別表列：茲就本表逆推而前以為解釋，以便利故耳。

如星系星海，與人本無甚大之關係，僅為觀察測驗之所及，故屬於觀念依而不及資用身根二者。太陽光熱為身根觀念之所依。至大地及各礦物之水火風電以上，則為資用身根觀念所俱依。此中有情世間各項亦通於資用依，驟觀之似難索解，蓋疑本表既以人生為本位，則資用所依者必在人生之外也；不知人類互助之義即為人生資用之所依，君臣父子夫婦昆弟朋友，小而家

庭，大而社會國家種族，莫不皆然：人類特其總稱耳。故人類亦為各人之器世間。

各人之自身為各人資用所依，理亦易明。即如科學家言人身一如機器，四支百體各有相當之作用：所謂呼吸器、消化器、排洩器，如是等等，無非機械之義，即資用依。則知各人自身者各人之器世間也，我之自身者我之器世間也。莊子曰：指馬之百體不得謂之馬；然則指身之百體亦不得謂之我，我果安在哉！至各他人身為人資用所依者，如以人之才力智為用是。若動物身，則或資其力或竟食其肉而寢其皮也。故以上四類雖屬有情世間，而皆可為人生資用所依。至其為身根觀念所依尤吾人日常所習見，不事辭費。故此四類者亦通於器世間也。

三 出世與厭世

綜上所言，世間之意義及其範圍當可明了。茲請進而討論「厭離世間」與「超出世間」。夫所謂厭離世間者，其厭而離之者將謂厭此有情世間歟？抑器世間歟？憤世嫉俗離群索處，深山大澤適其所適，此世人之所謂厭世主義，其所厭而離者當為上述之有情世間，佛法無是也。以佛法言：則有情世間中無量無邊眾生，依佛慈悲，誓願救之度之利之樂之，雖在惡趣不辭應身而為化導，何得厭而離之！如謂所厭離者，係此夢幻擾濁障礙束縛之器世間耶？則學佛者初步之修證，可有是義，即謂佛法係「厭世的」亦無不可。

其次超出世間者，其所超而出者器世間歟？抑有情世間歟？吾聞之猿伸鶴屈煉丹升汞以求白日飛昇者，即世所謂出世也，是其意將欲超出此與人共處之地球而上居天國，或求比於列星；則所出者當為器世間，佛法中亦無是也。蓋器世間如幻不實已如上述，假使眾生惑業斷盡，則山河大地當下皆空，更何超出之可言！故佛法中所言出世者：謂斷煩惱、離妄業、去障礙、了生死，以超出此迷妄之有情世間，而為化度眾生之基礎。故以有情世間而論，則亦未嘗不可謂佛法係「出世的」者也。

第二節 隨順世間的．救護世間的

此二語亦係世人評判佛法之言，已不似第一節所云之膚淺簡陋矣。隨順救護云者：表佛法與人相近，且慈悲願護，未嘗遠離世間。蓋已窺及大乘之道用。特其所見尚屬一偏，而未見佛法之完全系統，故進而至於第三節所云。

第三節 由超出世間而救護世間的

此節所云見理較深，為說亦漸圓滿。蓋超出世間乃不自墮於世法之中而後可以言救護世間，理有固然：譬如有人與人同溺於海，是人雖有救人之心，則必先求足踏實地或置身舟中而後可，由超世而救世亦猶此義。雖然，超出世間者小乘自了之目的，救護世間者大乘究竟之方便也，不可不辨。

第四節 擇滅惡世以創造美善的世間

惡劣的世間即器世間與有情世間，美(清淨)善(安樂)的世間表解於下：

【圖：TX01p0129_01.gif】

凡聖同居淨土者，在此即指娑婆世界，本為九地有情之所居，而聖亦應身化導於其間，故稱同居。然凡之與聖，境界不同受用不同。九地有情，亦隨心所現隨業所受而各各不同。譬如人見水為水而有種種障礙，魚則無之。魚居水中一如人居空氣中。其餘翼而飛、足而走、身而緣、幽而潛，莫不皆由隨業受報，其理易明。方便有餘淨土，為阿羅漢及辟支佛二乘之所居，而有菩薩與佛應化於其間使之回小向大。阿羅漢即聲聞，辟支佛即緣覺，此淨土非六凡所能到。實報莊嚴淨土，此由菩薩福慧雙修莊嚴而成，而佛則應化其間使登等覺。故此淨土，更非二乘所能到矣。

本表所列，凡聖同居淨土可稱世間，此外、本是出過三界之清淨法界，非可與世間相提並論。今欲隨順世人言說故稱之曰正覺世間。至證佛果則為常寂光淨土，即身即土無復情器之礙，更不可與世間並作一談。故不列。

惡劣美善之義如此，擇滅創造將如何？曰：欲解此問題，須先知情器世間之結成由於眾生之業力，而眾生之業力則由於心之所起。是故擇滅創造云者，亦曰選擇滅除此眾生心現之業力結合而成之惡劣世間，而創造美善的正覺世間耳。然此惡劣世間與美善世間，非實有二個世間可以擇滅可以創造，又非棄置此惡劣世間而另創造一美善世間。當知世間美惡之分皆由心之染淨

而別。且自真性觀之，本來平等、本來清淨、無有差別、具足美善毫無惡劣之可言。然以無始無明住地之力，迷惑熏習昏昧搖動而現種種色色之情與器；然本來雖迷而美善性之真如自在圓融周遍，未嘗或失。故今之擇滅，即擇滅無始無明住地而顯其真如心耳，今之創造，即將其本來具有之美善性顯發而充實之耳。唯此一心實無有二，故曰世間美惡之分，由心之染淨而別。維摩經謂若心清淨則世界清淨，楞嚴經謂當平心地則世界地一切皆平；擇滅創造之義，亦如是而已矣。

第五節 吾之佛法的全系統觀

以上四節攝古近人對於佛法之論斷略盡，雖有深淺之殊要皆所見未圓。請進觀乎佛法的全系統。

一 實證一切法一心真如、達到形而上學目的

一切法、即宇宙萬有，一心真如、即心之本體。宇宙萬有，為吾人差別心生滅心之所現。雖唯心現情境如夢，脫能實證皆是虛妄，正唯有圓明寂照之一心真如耳。何以故？以其無有差別無有生滅故；具足光明具足智慧故；本來平等本來圓滿故；故佛法要在實證。非如世之哲學宗教，或虛懸一的無由自達，或自為束縛愈執愈甚。所謂太極，所謂上帝，所謂天，所謂道，莫不皆然。即近世之所謂形而上學，其意亦無非欲發明宇宙萬有之本體而求得一根本解決之道，然亦徒托空言無由實證。不知唯佛法之實證一心真如乃為達到形而上學目的之不二法門也。此大乘佛法之初步。

二 成就圓滿的人格及圓滿的法界

成就圓滿的人格者，質言之即是成佛。佛即梵語佛陀，此云覺者。覺不限於人類，一切眾生皆可成佛，故云覺者而不云覺人。法界、即常寂光淨土，圓滿法界則常樂真淨而無情器之隔，即是妙覺佛果。乃依一心真如為本因地而達到於究竟地者也。此則大乘佛法之第二步。

三 隨順無限的世界眾生、應化無盡利樂無盡

上二項言圓滿之自利，此言佛法利他之妙用：佛法界真淨妙明無障無礙，而其應身化導於世間皆所以利樂一切眾生。隨順云者，六道眾生業力不同

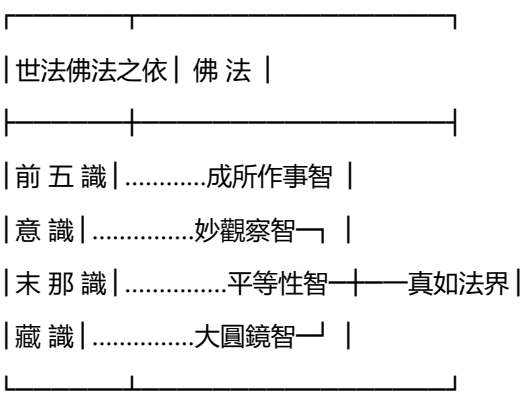
，二乘菩薩覺分各異，依佛慈悲願力皆能隨順之，使離一切苦得究竟樂；然而世界無邊眾生無邊，故佛之應化無盡利樂亦無盡也。此大乘佛法之第三步。圓滿自利利他，乃為佛法之完全系統。

第二章 佛法的自利利他觀

就上章第五節所言，成就圓滿的人格而知佛法之自利，應化無邊的世界眾生而知佛法之利他。但佛法所稱之利非如世間「對待的」「比較的」之利，蓋謂利他即真正利他，自利即真正自利。利者，謂由一種方法行為能得到一種「離去苦惱成就安樂」之效果的代名詞也。世間一切法不能究竟離苦得究竟樂，唯佛法能究竟離苦得究竟樂，故唯佛法能真正自利利他。餘法離苦而非究竟，則是比較的離苦，得樂而非究竟，是對待的得樂，皆非真正之利也。試就世間餘一切法觀之：

【圖：TX01p0133_01.gif】

就本表觀之，知世間可稱為利者已括盡無餘，其要不出名利恭敬，而皆佛法之所應棄者，以其為依識而起之妄法也。試舉其顯明者言之，如財固可以為利，而財之大者莫如帝國主義據全球而統治之，究其實則財無論大小皆屬於前六識之我所有法，有時而盡，非究竟也。其餘均可比例而觀。茲釋佛法於世間法之擇滅修治成就：



觀前表知世法依識而起，觀本表知佛法轉識成智而契證一真如法界。八識既轉，則依識而起之妄法(世間一切)自歸擇滅，妄法既滅乃為究竟離苦，證一真如法界而成就四智乃為究竟得樂：

┌解脫安甯樂

佛法┤覺智正遍樂

└法身圓滿樂

觀此，可知佛法離苦得樂皆在究竟。故所謂利，乃為真正之利。依於斯義，而有本章五節所說。

第一節 唯佛法有真正的自利

世俗所謂自利，不過曰利我之身、利我之家、利我之國等，要皆不出我及我所有法。迷此不悟，故曉夜孜孜經危難冒萬死而不辭，以成其所謂利，然而根本錯謬，則以不知自之何在。試就物質精神面面求之不可得自，前際後際中際剎那求之亦不可得自，由是遠觀宇宙近察身心皆不可得自，自且無有則早夜膠擾以求利，試問所利者誰歟？若是而可稱自利，則雖稱之為不利可也。故唯佛法為有真自，此自乃離一切相即一切法，不生不滅，真實自在之自性。必發明乎此，乃能離世間一切苦而得佛法究竟之樂，是為真正的自利。亦「唯佛法有真正的自利」。

第二節 純以利他成就自利的佛法

發菩薩心者，必以大慈悲心護念眾生，大方便力普救眾生，使之離苦得樂；必至成就無量無邊功德，而後乃證無上大菩提果。楞嚴經云：「自未得度先度人者，菩薩發心」。此以利他成就自利，故稱「純以利他成就自利的佛法」。如維摩詰經即此法門也。

第三節 為利他故先求自利的佛法

普救一切眾生，願力雖大但念實施不易，唯佛法乃能具此實施之大能。為求此實施之能力故，先求自得解脫之利，故稱「為利他故先求自利的佛法」。如往生淨土諸經即此法門也。

第四節 不分先後自他等利的佛法

如上所言「利他即所以自利！自利亦所以利他」；是知佛法並無後先，自他等利者也。大乘佛法大抵皆如是。

第五節 唯佛法能真正的利他

他者對我之稱。我身之外，世間一切眾生皆可以「他」字概括之。然我之與他等是有情，等是世間上之分子，等是迷妄不覺，等是苦海沉淪，等是虛偽，等是無常；而世間一切名利恭敬又等是虛幻；以之自利已無效果，以之利他，等是無效果。唯佛法有真正的自利，推此自利者以利他，故亦唯佛法能真正的利他也。

第三章 佛法應化現代人心之需要

如第一章第五節所言「佛法隨順無限的世界眾生，應化無盡，利樂無盡」！吾人心中當有一種感想，即佛法之於當今之世及今人之需要者又為何如是也。本章所言即明斯義，分五節說之。

第一節 佛法契理適機之原則

常理即真實之理：平等無二，本來常住，無有變異真實不虛。此非空言，特吾人迷其本性乃茫無所知。唯佛成大覺明，具大智慧，靈明洞澈，覺照圓滿，故能契合無間。且能應此常理發明而顯示之，使迷妄眾生共知共悟同登正覺。至世間法則遷流無常；因乎時分而生種種差別，眾生之心亦因之而有種種之殊異：若不隨順世間巧施言說，以應其時而投其機，則宜於此者或失於彼，合於過去而不合於現在，故佛法有適化時機之必要！夫契應常理者佛法之正體，適化時機者佛法之妙用，綜斯二義以為原則，佛法之體用斯備。若應常理而不適化時機，則失佛法之妙用；適化時機而不契應常理，則失佛法之正體。皆非所以明佛法也。

第二節 佛法隨眾生現行的原則

佛者、遍法界為身，無有身相，不可思議。其發現於世間者，乃佛應身。應身隨眾生之身相而顯現。眾生之身相無量無邊，而佛之應身乃亦無量無邊，皆隨其類而應現。至佛法則平等無二，本無可說，亦無名相。換言之，即

佛法之名稱亦不可得。世之有佛法流行者，亦隨乎眾生差別之心而立也。由前之說無佛可見，由後之說無法可說，佛之與法皆隨世間眾生發現流行。世間眾生染有深淺，覺有先後，種種差別，各各不同，而佛法因之亦有種種差別各各不同以應之。約言佛法為八萬四千法門。雖云繁多，而利樂眾生則一。是為佛法隨世界眾生現行的原則。

第三節 佛教須應時設化的需要

依上所言，知佛教有應時設化之必要。應時設化者，佛法普度眾生之功用也，不能應時設化則失佛法之功用。不甯唯是，若不能應時設化，以發起世人之信心而昌明教義，則世人對於佛法將不得其了解。際此末法之世，眾生之心，大多昏亂，縱其毀謗，恣其戲弄，嗜欲橫流，失於正念，永沉苦海流轉生死，或墮惡趣；非特佛法因而衰落，或將有絕滅於世之憂也。

第四節 中國民族於佛法的需要

佛法之應化於世，必有時分，必有方所。本節所論，以中國民族為方所，以現在為時分，而明其於佛法之需要。抑民族者有情世間也，中國者中國民族之器世間也。蓋民與土和合而成國，土為民有，自當以民為主；今言中國民族，亦當以民族為重。中國者以明民族之範圍耳。所謂需要，亦非考察往古推測將來，乃就現在狀況為說：

一 意盛志銳者於佛法的需要

意盛志銳之人乃中國優秀分子，有才器、有作為，而國之興衰繫焉。其要在乎一國之中，必有高尚之道德，精深之學術，以範其行，以安其心，使不至突藩而馳，自就軌範，為國所賴。我國自來重道德，講性理，人皆謹於禮法，安乎分位；洎乎西學東漸，群言繁興，互相反對，互相抵斥，(此為西學之特點，其弊在於諸學分立而無最大之系統以為歸依，是以各樹一幟互不相下。)入主出奴，斷斷逞辯，充耳囂然，莫衷一是。吾國才智之士尤而效之，本其思想自由、言論自由，遂將從前藩籬一蹴而去。至於今日，道德破壞，性理淪胥，奔突放逸莫能得一新軌範以為歸依，充其思想之紛飛將不可收拾。唯有佛法廣大圓融，深奧莫窮，具清淨無上之道德，有一真不二之妙理

；闢妄見真，摧邪顯正，所以浹洽人心，軌範士論，捨佛法其誰與歸！此其一。

二 積迷習謬者於佛法的需要

吾國昔以神道設教，原所以悚駭愚頑而補刑政之不足。然而迷信漸深積習不返，奸狡之徒利而用之以為蠱惑之具，作亂之資，小則歛貲，大則欲遂其帝王思想(如黃巾白蓮等教及最近之義和團等)；擾亂社會，危害國家，莫此為甚！誠欲除其迷謬，破其邪執，使奸宄之徒失所憑借，要非佛法不為功。此其二。

三 五族和平於佛法的需要

吾國既合漢滿蒙回藏五族，隸於同一統治權之下，而建立此統一之中華民國，就政法言之，固已立統一之形式；然而五族人民同居一國，必需求統一之精神，即統一之思想是也。思想繫乎宗教與道德。孔子之教本兼政治與道德，為吾漢族所崇奉固已數千年於茲，但在其餘各族尚未普及。謨罕默德之教僅為回族之所信仰，即今耶穌天主諸教不過少數人所奉行，均不足以容涵一切而有統一五族人民思想之能力。至若佛教，則向為滿蒙藏之所崇奉；漢族則自漢唐以來久經盛行，宋明諸儒所談性理之學尤多隱宗於佛教，近世則士夫學子知談禪理，婦人孺稚解念彌陀。以五族言，已居其四。而況佛法自來不立封域，耶教回教自可列之佛教之人天乘中。故欲謀思想統一而使五族人民有統一之精神者，尤以佛法乃能具此偉大之能力。此其三。

第五節 現在人心於佛法的需要

上就中國一偶而言。本節廣其範圍，就全球人心現時狀況觀察，其於佛法之需要當有下列諸點：

一 甯息世界的大亂源於佛法的需要

現在世界之趨勢，西歐為重，東亞較輕。即就世亂觀之，亦西歐盛於東亞。然東亞之亂，殆又影響於西歐。此無他，物質之學愈昌而逐物之心愈盛，五欲日熾如倒狂瀾，竭全球生產之力不足以供耗費。貧富之階級相差愈遠，而大多數生計問題之待解決愈急，不平之氣乃充塞宇宙。而況本其野蠻角

逐之習，易為文明競爭之語，物競天擇，優勝劣敗，定為天演公例，奉為玉律金科，是以戾氣橫流莫知所屆。嗟乎！世人自作之孽，今已罹此最慘最酷之眾同分業報。然習非成是，尚無自拔之方，殆所謂無明妄動而不自覺歟！今者世人厭亂同具此心，誠欲息此亂源當探其本，亂之所起，端在人心：苟能不為形役，業力自減，我佛廣垂言教為後世眾生作將來眼，首在超越情器，實證一心真如正覺人心，此為無上妙法。吾人不幸生此五濁之世，心多散亂，正宜昌明佛法以為世界人道之正義；正義有在，即人心得有所歸宿。大亂之源，庶有豸乎！

二 釀造世界新文化於佛法的需要

在昔世界文化為三大系：其一曰印度文化，其二曰中國文化，其三曰希臘文化。然印度文化與中國文化，於我國宋明時代已有融洽之點，遂成為東亞文化(東亞諸國如日本等之文化均由中國而輸入故)，吾國三教同化由宋明來已然也。希臘文化，則演成今日之歐西文化。故以現在世界文化而言，可稱為東亞與西歐二者。然於二者之間，其可以圓攝長宙軌範寰球者誰歟？試觀歐西文化：所重者競爭，教之與教、學之與學、畛域妄分、門戶各立，甲說初出、乙必起而反對之，丙事調停、丁又從而打銷之(此歐西哲學家所自言者)，是非蜂起、莫知所衷；以故人與人爭，國與國戰，而釀成今世界之大亂。以言文化，僅物質上呈一時之美觀，究其實、則歐洲一隅尚不足以自相維繫，其於世界可知矣。返觀東亞文化：教有宗本，學有傳統，人我之相不立，水火之見不生，佛言平等、儒尚禮讓、道取清靜；雖所見有通局淺深、而均欲會歸其極，故能水乳交融，翕然成化。其力足以建立世界唯一之統一大國，維持數千年於不墜，遠近鄰邦無不同化(以上均就文化言非就統治權言)，廣博宏大莫可與倫，誠足以表率人群，模範世界而無遺憾。或疑歐化東漸，弱點已形，如上所言似近誇誕，不知此由大道未彰國運暫替，譬如士子未第每見凌於鄉曲惡少，何足介也。然所言東亞文化其中有不可不知者，雖三教有其通貫之處，而老莊道義語焉未詳，孔子注重世法不言性與天道，第一義諦含而未吐，皆未足以饜世人求「達到最高真理之目的」之心。唯佛法微妙無上，義深文博，學術兼備，實體緣起莫不究極，是則釀造世界新文化，有

倡明佛學之必要也審矣。

三 滿足人心安慰人心於佛法的需要

佛法之究竟妙用，在應化世界，利樂眾生；且能隨順無量無邊之世界眾生而施其無量無邊之法門，使其究竟離苦、得究竟樂。今世之人心，泛濫滂渤無所底止，沉溺苦海度脫無期，誠欲於此生死煩惱中，使一一差別不同之人心得以滿足，得以安慰，固必需乎我佛無上法門也。

第四章 佛法可說不可說

文佛應世，說法度生四十九年。臨滅度時拈花微笑，以示數十年來未說一字，我輩凡夫更有何說？此佛法之不可說。三藏十二部煌煌言教，以為末世一切眾生作將來眼，然文多義奧，淺識難窺，不假言說無由了解，此又佛法之可說。於此問題，以本章諸節說明之。

第一節 佛法的法

法者，一、任持自性——謂保任執持一一法自體性相而不亡失；二、軌範物解——謂軌定範圍一切眾生的心理而起解行。佛法的法具此二義，則可說不可說問題可依此以解釋之。

第二節 法性離言不可說

法性、即法之第一義。法之相性，惟佛究竟明證，唯佛究竟了知，悉皆真故。又一切言說假名無實；假故不能顯真，故法性離言不可說。

第三節 為令解行成果故巧施言說

如上節言法性離言不可說，則知可說者必非法性。故雖比量以示之，因喻以明之，無非善巧施設之方便，以為言說：只可就眾生之心理，軌定範圍，而令其解理起行成果耳。此即法之第二義。巧施言說故未嘗不可說。

第四節 轉法輪

我佛說法，謂之轉法輪。輪者，一、如碾米的輪，能摧破研除於糠秕，喻佛法能破除五住煩惱(三界見惑，欲界思惑，色界思惑，無色界思惑，及無明為五住煩惱)。二、如舟車的輪，能通行往達於境域，喻佛法能行達四德涅

槃(常樂我淨四德)。三、如日輪、月輪、地輪、水輪、風輪的輪，以八方上下周圓充實為義：喻佛法之性德圓滿，法身常住。轉者，謂使眾生有所改轉：或始迷而今悟，或始染而今淨，或始苦而今樂，總之，使轉凡成聖。法輪者：或依第一解，使眾生借以破五住煩惱；或依第二解，使眾生乘之以達四德涅槃；或依第三解，以表佛法之性德圓滿。

第五節 佛乘的乘

乘者，車乘之乘，就佛菩薩依以運載之法以為喻也；乘舟之乘，就佛菩薩能運載於法以為喻也。佛乘之乘，通此二喻，皆以「運載」為義。一、從「無明位」運載至「大覺位」，理教乘也；二、從「有漏雜染位」運載至「無漏清淨位」，行教乘也；三、從「生死苦位」運載至「究竟樂位」，果教乘也。

佛乘者，佛法應化眾生所發、為解理起行成果之妙用也。隨順眾生根性樂念不同，應用無量，不墮諸數。約其大齊以言，或說三乘五乘，(五乘者，謂人乘、天乘、聲聞乘、緣覺乘、菩薩如來乘。三乘者，則於五乘之中簡除人天二乘。大乘起信論別說言之極詳，可以參考)。皆佛法之妙用，故統之曰佛乘也。

純正的佛法

佛法本不可說，更不可分類為說，茲則因言遣言，權假方便，但使說者易達，聞者易明，非可執為定論。且分為純正的佛法、應用的佛法以說明之。純正的佛法者，從佛法一方辨其悟理修行之事，而未及其與人間之關係，都分為四章。

第一章 純正佛法的分類

聞解之教理不同，修證之行果有異，而佛法有大乘小乘之別。小乘者，功在自了，純為超出世間的，其說略見序論。大乘則功在度世，故為超出世間而又適應世間的。茲先說小乘，分七節說明。

第二章 小乘

第一節 小乘的宗要

小乘為超出世間的，必先將一切世間之法打破。欲求打破，必先了知。已了知而打破，然後可得解脫，其主要之點在是。

第二節 了生死為因

了有二義，曰了知、了脫，此則由了知而求了脫也。如平盜然，必先了知盜之所在，及其人數多寡，內容如何，如是種種明晰無餘，然後盜可得而平。了生死亦復如是。本節所言，即觀察一切世法而得真確之了知也。

一 生為苦本

┌貪 瞋 等 煩 惱本┐

生為┤殺盜淫妄等惡業本├————故生為苦本

└病 老 死 等 苦本┘

生之最初相為得命，故亦稱生命。乃推其源，則由過去世無明業力妄動而來。既生而有身，則所以保衛維持之者無所不至，直接之需求則求衣食住，間接之需求則金錢等動產及不動產業。從流而下貪欲叢起，則權利威勢隨之，又再擴張，則欲據此大地為己有。一有不得轉成瞋恚，得而患失尤見愚癡。由此貪得無厭不能自已，殺盜淫妄任意造作。及至業力已成又種未來之因，而成異熟之果；以致生生相續無有已時，業繫苦相永無斷絕。無非以生為本，而病老死等尤其著者。故小乘之第一步，即當了知此「生」實為眾苦之本也。

二 遍觀世間皆無常苦空無我不淨

┌一切法無我.....統一切位法

｜一切心行無常.....心法心所有法

遍觀┤自他一切身不淨.....色法

└身心一切受是苦.....心所有法

此中空與無常二義已見上章。又除空義外即四念住，而次序稍移。茲先釋不淨，即觀身不淨。淨、是美好之義，吾人習有此身，固已愛而不知其惡。然以小乘正念觀之，自始至終無可美者。身之最始厥為住胎，父精母血和合

而成，殆無淨美可言。及至出世糞穢時遺，涕尿交流，亦無潔淨。繼而長大，體態端好，容光煥發，似可美矣；然而詳審諦視，外則汗液垢膩沐浴不去，坐令巨萬微虫晝夜齧膚，內則五辛雜投葷濁備蓄，自內而外，無可淨美。其似可美者，僅此泡影色塵，自誑眼識，而況惱人暮景轉瞬即至，則並此似美之泡影，不能久持。血氣內衰，精神暗損，髮蒼齒落，肌瘦膚黃，百病叢生，而有四大將散之兆矣。及至壽煖識盡，顏色先變，肌膚次之，膿血雜流，筋骨灰散，苟云有餘，絕非淨美。是知吾人色身，從始有至於滅盡，皆為不淨。推自及他無不皆然。而世之寶愛色身，不惜自起煩惱造作惡業者，誠無謂矣。

苦、即觀受是苦。受、即感受義，兼通於身心。依俗諦言，身有樂受、苦受、捨受，心有樂受、苦受、喜受、憂受、捨受。捨者、不苦不樂不憂不喜也。如下：

【圖：TX01p0152_01.gif】

夫受為五十一心所法之一。眾生之受，實唯是苦無有喜樂。蓋因無明妄動而生，念念變遷，時時流動，無非趣向無常而行，完全是苦。雖依俗言有樂受、喜受，然均係對待之辭，能令苦與憂暫時休息，則名之曰樂曰喜，不知一轉念間，其苦更甚。譬之人有疥癩，以手搔之暫止痛癢謂之為樂，一停手間加以紅腫，其苦益甚。

無我、即觀法無我。我具四義：曰、獨一個體，曰、真實非假，曰、常恆不變，曰、自有主宰。四義具足，謂之有我，苟缺其一，我義不成。試舉人言，有個體，又似有主宰矣，而真常之義萬難成就。蓋人由精神物質和合而成，剎那剎那遷變流轉，又視業力久暫，即便壞滅。由是推自及他，從人至物，有情無情，乃至木石瓦礫，小而勺土，大而地球，顯而萬用，微而萬法(世間出世間一切生滅不生滅法)，一一求之，皆無我義，是故無常苦空無我不淨諸義，遍於世間一切所有。茲再分目言之：

甲 五蘊六大十二處十八界

【圖：TX01p0153_01.gif】

本表於色法物質下，則註明相狀乃假現，而體性本空寂，於心法下，則註明業用乃幻有，而體性本真實。物質上假現之相狀，與精神幻有之業用，則屬一心生滅；物質上空寂之體性，與精神上真實之體性，則屬一心真如。了證此義，本屬大乘事，而非小乘智之所及，因論及此故並列之。

又色心二法並舉，則世間一切法皆破矣。下表均同。

蘊乃藏義、積義、聚義，言非一法故。亦謂之陰，陰乃障蔽義，能陰覆真如法性故。其名則色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。此中色蘊屬色法，即物質；餘四蘊屬於心法，即精神。心法分四而色法僅一者，蓋對迷執於精神深、迷執於物質淺之人，而破其我見故。譬如有人執著有我，其初必在色法指其身體為我，如是則可問之曰：爾執身體是我，將謂四肢、百骸、五官、九竅、六腑、五臟、皮膚、血液、筋絡、神經，如此等等一一是我耶？抑謂其一是我其餘非我耶？一一是我則我非一，其一是我其餘非我則身不存在？如是此人必瞠目結舌不能對。而後喻之曰：身體者，眾法和合之假相耳(上就空間觀察下就時間觀察)。且人自生而有身、而嬰兒、而孩提、而幼稚、而壯大、而衰老、乃至於死，此身乃年變月化日遷時異而剎那不同，念念不息，夫過去者已往，將來者未至，現在者不住，如此種種將執何者為我耶？其不能對一也。喻之曰：此連續之假相耳。

又如此人已知物質方面無我存在，乃轉執精神為我。其執精神之心且較物質為深，則可以心法一一破之。受即感受，為心所法之淺顯者，最易執著。假如此人作是語曰：身體非我，此感受之知覺當是我矣？喻之曰：受有樂苦喜憂捨，為樂受喜受是我耶則苦與憂受非我，苦受憂受是我耶則喜與樂受非我，捨受是我耶則苦樂憂喜諸受俱非我；如云俱是我則成多我，是皆不可能。不知受乃心境相對之作用，現在過未剎那不住，離此作用受無自體，不可執為我也。假如是人又進而執想為我：想謂思想，所以取名相、辨道理、明是非，如是之心，非我而誰？喻之曰：想者，外受名色，內含義理，而為心之影相，其所緣在六塵境界，不可執以為我。如依色塵而辨青黃赤白，依聲塵而辨高低大小，依香塵而辨清濁濃淡，依味塵而辨酸鹹苦辣，依觸塵而辨冷煖滑澀，如是不可執一是我，更不可執一一俱是我。假如此人又進而執行為

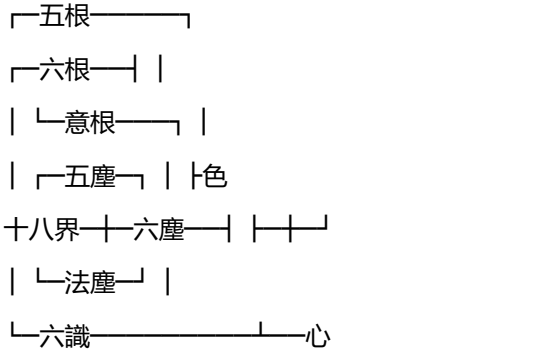
我：行者，謂有意志而發於行為，是主宰在我，當可稱為我矣？喻之曰：行有善惡無記等類，如云有我，不應或善、或惡、或為無記。離此種種，不名為行。且人之行為類多無記，良由不覺衝動即見諸行，善惡未暇自辨。故行有行動遷流義，忽此忽彼義，蓋假和合連續之假相而立名，實則無自體性。又如此人已知受想行不可執著為我，乃轉而求此受想行所由起之精神自身謂之為我，則識是也。此識當指第六意識而言，已達近世心理學最深之域。所謂有意識無意識一語，即云有無主宰。換言之、即我是也。不知意識內依末那為依，外依前五識為用，其所分明了知，全在五塵落謝影子，既無體性何可執為我耶？是故物質精神皆為無我，我之意義，不過對待稱謂之假名。如我對人曰我，人亦自稱曰我，猶東與西相對立名，非有一定之處所而可謂之為東與西也。

┌─地────┐
├─水────┤
六大┼─火────┼─色
├─風────┤
├─空────┘
└─識─────心

上之五蘊、色法一而心法四，此言六大、色法五而心法一。蓋對迷於物質深、迷於精神淺之人以顯一切法無我之義，當機說法之妙用也。大者、周遍義。世界一切法皆不出乎此，故云六大。地者堅質、水者流質、火者熱力、風者動力，火與風又謂之氣質，空者、無處不遍，除地水火風體質之外皆為空，空為眼識所見，又為人生感覺之觸法；五者本無體相，皆為吾人心中分別之境界、思量之境界，而分別思量此境界之具，則謂之識。識何以名大？因地大、水大、火大、風大、空大，故識亦大。凡有地水火風空之處，識亦隨之，故謂之大。世間一切法除礦物等只有五大而無識外，一切有情皆具六大。故六大能包括世間一切法而無遺。仔細考察，則知世間一切法只有六大而無我，而六大之中亦復無我。

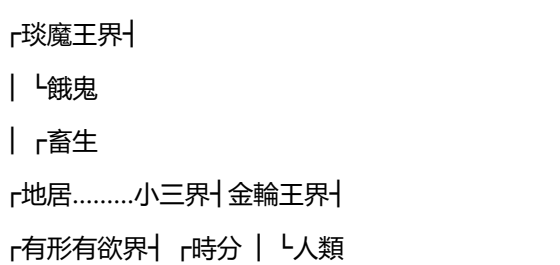
【圖：TX01p0157_01.gif】

處即處所，即十二種體相所依止之處。如表分色法十一、心法二者，蓋六塵中之法兼通於色心故。十二種名茲不細解，但所謂根者具有二義：一、曰所依託，二、曰能生長；譬如眼根、為眼識之所依，又能生長眼識也。塵者亦有二義：一、變礙搖動，如微塵之塵；二、汙濁心性，如塵垢之塵。世間一切法依十二處觀察之，只有十二處而無我，十二處中亦無我。



界謂界別，云十八界亦舉世間一切法皆盡之。分心法八、色法十一、以法塵兼通於心色故，茲不細論。蓋所以對治精神物質兩迷俱深者，觀察結果亦無有我。以上所言五蘊、六大、十二處、十八界，皆所以觀世間一切法無我：由無我而推知其皆為無常、苦、空、不淨，既得了知當得了脫。本來無有，尚何貪愛之足云。

乙 三界五趣九地



｜ └空居┤知足 ｜ ┌神仙

｜ ｜化樂 └釋天帝界┤

｜ └他化 └天類

｜ ┌離生喜樂位……初禪天

三界┤有形無欲界┤定生喜樂位……二禪天

｜ ｜離喜妙樂位……三禪天

｜ └捨念清淨位……四禪天

｜ ┌空無邊處天

└無形無欲界┤識無邊處天

｜無所有處天

└非非想處天

三界本名欲界、色界、無色界，以其意不甚明顯，今特新定三名：曰有形有欲界、有形無欲界、無形無欲界，此三界為世間一切正報之大類。有形有欲界者、五趣雜居地也，有形質、有物欲、故曰有形有欲，人類亦在其中。有形無欲界者、其形清淨微妙、其心則無有物欲，常在禪定之中，故亦謂之禪天，離生喜樂位、定生喜樂位、離喜妙樂位、捨念清淨位、四者居之。由此界更進一步，則有無形無欲界、形質皆空，心靜恆一，生之者有空無邊處天、識無邊處天、無所有處天、非非想處天。

五趣即地獄、餓鬼、畜生、人、天、五類。地獄餓鬼屬琰魔王界，凡受惡報之眾生墮於地獄餓鬼之中者，琰魔王管轄之。琰魔王(即閻羅王)者責罰王也。畜生人類屬金輪王界，所謂人間世也。神仙天類屬釋天帝界，所謂天界也。此琰魔王界、金輪王界、釋天帝界，三者又曰小三界，皆未出乎地輪之外故曰地居，即六道眾生之所居。地居之外又有空居，已不在此大地，一曰時分、二曰知足、三曰化樂、四曰他化。時分者、太陽之光亦不能到，其時分則以自身光明天華開合別之；知足者、即兜率天，五欲淡薄，稍有所得已覺滿足，而其味最妙最好，故曰知足；化樂者、其所受用皆隨心應念變化

而有；他化者、其受用皆由共同業變化而有。地居空居雖分別而言，實則只一五趣雜居地耳。

九地者、地即地位義、等級義。有形有欲界居其一位，無欲有形界中四位，無欲無形界中四位，凡九位。自五趣雜居地至非非想處天之九種地位，遞進遞高，特未至出世間地位耳，故曰九地。僅存其名、茲不具論。

丙 器世間

器世間者，一切有情之依報也。第一章已詳細說明茲不重贅。依正二報皆是苦報：五蘊六大十二處十八界者，所以集起此果報之法體也；三界五趣九地之有情世間，及大千之器世間者，所集成之果報體也。云何皆苦？則以五蘊六大十二處十八界，觀察結果皆無我故，皆虛偽不實故，皆無主宰故。

丁 福業非福業不動業

福業應得福報，如受天人神仙正報之類；非福業應得惡報，如墮惡趣而受地獄餓鬼畜生等正報之類；不動業則得禪定果報，如受二地乃至九地諸正報之類。要皆隨業受報，故有依正三界等果報。果報無常，有時而盡，故為有漏因果，皆因未出輪迴，未得究竟離苦故也。

戊 三世流轉生死相續

過去、現在、未來、謂之三世。眾生依於過去之業故受現在之果報，依於現在之業故（或兼過去之一分）受未來之果報，如是流轉生死不斷。中間或善或惡福非福等，均由自作自受。要皆輪迴於三界五趣九地之間，以取分段生死，循環相續無有已時。眾生迷謬不能自覺，我佛垂慈特為道破，吾人聞此，可不警然起行以求解脫而趨登佛地乎。

三 確知世間虛偽決志擇滅

世間之義盡於上節所言，當可確實了知矣。使世間而有一毫可貪者、貪之可也，使世間而有一毫可愛者、愛之可也；乃究其極，無非無常苦空無我不淨，則擇滅之志有何而不決耶。

第三節 離貪愛為根本

上節以了生死為因、從悟理言，本節以離貪愛為本、從修行言。夫人自有生以至於死，凡可以直接間接於生者，未得則貪、既得則愛、固無日不昏迷沉淪於貪愛之中，而不能自拔。其或貪而不得則瞋隨之，愛而勿失其癡轉盛，是貪愛誠煩惱之源、生死之門也。小乘之法既在斷除煩惱生死，或以離貪愛為根本之用功處也。試分別言之：

一 觀苦本之所由起

如上節言生為苦本，誠以三界五趣九地三千大千娑婆世間一切諸苦，皆因妄業而生。一切妄業，皆因不明本空無我之妄心而起，妄心衝動故有三世流轉，生死相續輪迴不息。欲明斯義，請就下列各項釋之。

二 十二有支

本表十二有支之「有」，即指三界五趣九地器世間一切所有。支即支分，謂一切所有生死流轉皆因此十二支分循環不息，故曰十二有支。亦即生死流轉之因緣，故亦名十二因緣。茲就三世以解釋之：

【圖：TX01p0164_01.gif】

眾生於過去世迷理迷事無明所作善惡業行，一一蘊藏於第八阿賴耶識而不自知，是即過去時代之迷惑。過去、前世死時昏迷不覺，唯是「無明」冥然存在，死後忽然衝動(此如忽然動念即習慣之業力也)名之為「行」；行者動義，蓋即過去世之業染，發而為行，則將受生矣。現在入胎初僅有「識」，此即第八阿賴耶識，蓋因過去世無明衝動之行轉引而生，是為現在世有生之始(世俗謂靈魂轉生投胎也)。有「識」乃有「名色」，名色者、胎藏也，名屬於精神，色屬於物質，是精神與物質凝結成胎身。復有「六入」，即六根全矣。「觸」則出胎時與外界感觸也。有觸矣則有身心諸「受」，苦、樂、憂、喜、捨等是也。自識至受五者皆為現在世之苦報。至此身心已備又起「愛」著，因愛著而生執「取」，曰愛曰取，即為現在世之迷惑。何以故？愛取皆以我為準，以有我故順我逆我之情心生，而身口意三業隨之。由是又加以根本不覺之精神為田，而以善惡諸業為種子，播種於田稻即隨生，名之曰「有」。故「有」者，現在世之業染也。如是復以愛取為無明(同是惑迷故)

，以有為行(同是業染故)，而取未來之生死；未來之苦報，亦與現在同。蓋未來之生，亦由識而名色而六入而觸而受，其義不異。

於此所當知者：則現在之生，因於過去之無明(即愛取)與行(即有)，未來之生，必因於現在之愛取(即無明)與有(即行)，故欲了脫生死必先斷除愛取，愛取既斷則有不生，惑迷業染俱無，則是已絕未來生死之因而得涅槃矣。故斷愛取為了生死之下手處，即本節言離貪愛為根本之意。非然者，十二因緣循環不斷，生死相續無有已時，言念及此不禁悚然！

三 我及我所有法與五利使

【圖：TX01p0166_01.gif】

本表所列一一可謂之「我」，亦一一可謂之為「我所有」。不過範圍大小，與夫或在精神或在物質之不同，蓋皆隨心分別，原無一定，以為如是則如是耳。故知我及我所有法，皆為妄執。此中所言天神乃外道所執，或亦執之為神我。意謂一切皆屬虛偽，惟修證神我始為真實。

五利使、亦名五種邪見邪執，即身、邊、邪、見、戒五者。使即使用、如工具然。利者、言由後起，如刀口之利從磨治而生。喻此五種邪見本非與生俱來，多由習慣思想語言文字及社會上種種教訓而有。分釋於下：

身、謂身見：吾人無論對人對物均見其有「個體」存在，故謂之身見。譬如茶杯，吾人先見有此「一個」茶杯，而後云此杯顏色甚美、花紋甚精、磁料甚細，如是一一皆視為此茶杯之附屬物；不知此杯本為一一物和合而成，若離此一一物無有杯體存在。又如一人，吾人必先有此「一個」人之見，而後論此人之相貌魁梧、耳目聰明、支體強健，精神充足，思想高尚，如是不論精神上物質上一一之物皆視為此人所有；不知此人實即一一物和合而成，若離此一一物此人已不存在。此種邪見，謂之身見。邊謂邊見：乃因身見而起，依上所云身見之妄，則必推究此「個體」之死後是斷滅乎？抑有不斷滅者在乎？對此問題，其一、則唯物論者謂人死斷滅，略謂精神乃附於身體諸物質之動作，無異於由物質上所起之能力，人死即是物質之能力不起，而物質亦化，故云斷滅，此為斷見。其二、則精神論者謂人另有精神之個體存

在，如世俗相傳之靈魂不因身體之死而遂滅，且常存在，此種謂之常見。此二說執常執斷，更有執非常非斷、亦常亦斷，如此種種皆是落於一邊，故謂之邊見。近世哲學，亦皆依此身見邊見而立也。邪即邪見：上云身邊亦均為邪見，然以撥無一切因果罪福之邪見特著，故另列之，亦即不正見也。見、即見取：執己所見之理不知其非，而興無謂之鬥諍是。戒、即戒取：依謬見所持之戒禁以自束縛，而為無益之勞苦，如印度持牛戒者學牛行，持狗戒者效狗走，以為可以得道之類。

四 俱生我愛與五鈍使

貪、瞋、癡、慢、疑，五者為五鈍使。鈍對利言。利如刀口、鈍如刀身，利則易除，鈍則難斷。此五者，除疑、大抵皆與生俱來，故云俱生我愛，亦云俱生我執。上五利使為主之十使，亦稱分別我執。分別我執者，因分解義理而起之謬；使能除謬而明正理則其執斷，故為易除。俱生我執亦即俱生身見，則自有生即有之，至阿羅漢始能斷盡，故為難斷。貪即貪欲，瞋即瞋恚，癡即愚癡，慢即驕慢，疑則不正信。

五 五欲

財、色、名、食、睡，五者為人類之五欲。人能出家則五欲已斷其三，只有食睡二者，故具緣較在家為勝也。雖然，在家之人苟能不貪非利，不犯邪淫，不好虛譽，不求甘旨，不為過量之睡眠，則亦不妨菩提路也。

色、聲、香、味、觸，五者為欲界眾生所共之五欲，皆為愛貪之所由起。本節言離貪愛為根本，首當離五欲。誠能不為五欲之所沾染，則得超過欲界或得須陀洹果矣。

六 戒定慧三無漏學

上言所離之貪愛，此言離貪愛之方法在三無漏學。三無漏學亦曰三增上學，雖通於大小乘以至究竟，但在小乘尤為顯要，惟視所修之深淺耳。戒所以離五欲；因戒生定，則可以伏諸我執令其不起；因定生慧，慧者真智也，則可以斷一切邪執矣。如濁水然，定有澄清之功，而慧有去滓之力也。

第四節 滅盡為究竟

究竟者，作事至於圓滿完成之謂。小乘之究竟在於滅盡，即本節第一項之滅、盡妙、離。小乘於此，所作已辦，乃證取涅槃果矣。

一 滅盡妙離

滅、謂滅一切煩惱，盡、謂盡生死有漏之業，離、謂解脫三界九地諸苦，妙、謂妙應真常，即證無生法性妙智而與真常契合相應也。此舉小乘究竟之事。

二 辟支佛及四沙門果

此言小乘之果位。辟支佛譯獨覺，謂其不必從佛聞法，能依自力而得覺悟也。亦稱緣覺，則因其觀十二因緣得覺故名。沙門、乃出家之通稱，其事則勤修戒定慧，息滅貪瞋癡，故實為佛出家弟子之通稱，而小乘中之聲聞眾也。聲聞、以其聞佛之聲音得覺而立名。合聲聞獨覺二者，謂之二乘。獨覺係僅有者，故言小乘重在聲聞。其果有四，謂之四沙門果：初、須陀洹，即預流果；謂其豁破邪迷、明見道真、超出生死預於聖流也。二、斯陀含，即一來果；業報未盡仍須一來人間。三、阿那含，即不還果；住色界天不還人間。四、阿羅漢，即無生果；乃小乘最高果位，到究竟涅槃即得圓滿寂滅也。

三 有餘依涅槃

雖得涅槃仍有餘報為依(如身體仍在是)，謂之有餘依涅槃。涅槃者，寂滅也。雖曰有餘依，但已具戒定慧三無漏學，而解脫一切生死煩惱；且有解脫之真正知見，即無生智盡智，決無更起生死故云涅槃。

四 無餘依涅槃

遺棄身心而入滅度，一無所依，惟有真常妙性，謂之無餘依涅槃。如阿羅漢於滅度時入滅受想定，從之起十八種變化，最後以慧火自化其身而入滅度是。滅受想定謂受想已滅常在定中。此與無想定不同，無想定僅伏前六識之想念令其不起，不出人天三有中；而滅受想定則非出世聖者不能得也。

第五節 宗本之四諦

宗本者、根據也，主要也。小乘之主要根據在四諦，故稱宗本之四諦。

一 四諦

四諦者：「苦」謂世間一切果報之苦，如生、老、病、死、求不得、怨憎會、愛別離、五取蘊等。苦從何生？曰集，集、即和合生起義，謂苦非一法所生，乃由煩惱妄業因緣和合而有，故稱曰「苦集」。集為因而苦為果也。知苦之為煩惱妄業集合而有，則知欲了生死須斷煩惱染業，煩惱業滅生死亦滅，故稱之曰「苦集滅」。然而滅之必有能滅之方法，故進而求「苦集滅之道」。於後二諦，又以道為因而滅為果也。諦者，即「真理」義。

二 三十七菩提分

甲、四念住——觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我。

乙、四正勤——未斷惡斷、已斷惡不起、未生善生、已生善增長。

丙、四如意足——欲、念、進、慧。

丁、五根五力——信、進、念、定、慧(此五者根力均各具)。

戊、七覺支——念、擇法、精進、喜、輕安、定、捨。

己、八聖行——正見、正思維、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。

此三十七菩提分即上所言之苦集滅之道，亦即小乘之三十七功德。四念住、已見本章第二節，四正勤、本文自明，言正勤者揀於不正之精勤(如戒取之類)。如意足者，力能進行之謂。五根五力者，根謂根幹，力謂能力，五者名相相同。蓋具此五種淨善之根幹而後發為能力，有根幹故不為一切法所轉，有能力故能轉一切法。覺支、即覺之支位。聖行、謂從真理以起行，揀於不正之行而言。

第六節 小乘的內容及定義

本章所言之小乘，係純對佛乘以言小，聞者不可因名小而小之。茲故舉其內容及定義：

一 小乘即聲聞獨覺

本論所云小乘之內容為聲聞乘與獨覺乘二者，又稱為二乘。其果位已超出三界不落人天，非世間所傳之上生天堂、與白日飛昇等諸有漏因果所能擬其萬一！不可輕視。

二 對大乘故名小乘

此明小乘之定義乃對大乘佛法而立此小乘之名，非就世間法而言也。若就世間法言，則小乘已大不可及；何以故？以世間一切善因福業皆有漏故，皆無常而有盡故。

第七節 小乘與出世出家及人天善法

本節就出世出家及人天乘諸點，以觀察小乘之法而明其體用。分四項說：

一 小乘祇為出世法

小乘純為超出世間的佛法。對於世間因果甚為明了，如本章各節所言觀察世間一切所有法，六道輪迴、三世流轉、生死因緣、乃至我執邪見情欲等，無不一一透徹明晰無餘。惟其目的純在出世，故觀察結果均為解脫之方便。譬如了知生死煩惱一切之法皆不出乎因果，則必從果尋因明其所自，然後將因解脫使不發生，此為小乘之不二法門，故祇為出世法。

二 小乘有出家的必要

欲明小乘與出家之關係，須先明小乘果位。小乘分聲聞獨覺二乘而所重仍在聲聞，以四沙門果為果位。就四果言之：其初二三猶在半途，至四果阿羅漢始為極果。但至三果則已斷貪欲，故知非不出家者所易成辦。夫出家之義謂捨離眷屬與財產，二者均我所有法；出家之廣義則謂捨離一切我所有法。在家者我所有法未捨，其所證不出初二三果，若出家者依法修習即可以證最高果位，故謂小乘有出家之必要也。且小乘之特質有二，其一、則限於天人類：此謂天人類以外如諸惡趣無小乘法，故比丘比丘尼極重戒律，戒律強半屬於人事；又如心不決定、六根不全、及有精神病者不能出家皆是。其二、則一生成辦：此謂今生即得證果。故比丘比丘尼須年在二十以上，父母許可或已故、而無障礙者，始得依法受持戒律、修習禪定、由聞思修而生真慧，

得聖解脫。即此世今生便得證果是也。

三 出家在家各有所宜

出家所宜者：因出家之人，一方面、則勤修戒定慧，息滅貪瞋癡以自利；一方面，則住持佛法，攝化眾生而利他。如教中言：「佛子住持，善超諸有，嚴淨律儀，弘範三界！」住持佛法，攝化眾生，故須有出家分子，佛法乃得不隨世變國變而轉。蓋出家者，唯依我佛遺制嚴守清規，無論世變如何，所有律儀不能更改。是故僧眾之相、在於離俗持戒(威儀具足)，僧眾之德、在於修行弘法，此皆出家者對於佛法所有事也。在家人之所宜者：一曰、持戒行善，二曰、布施護法。了知因果業報，嚴持五戒修行十善為己福業，免墮惡趣或生天類以為自利；又行布施，以為利他。布施有三，曰財施、法施、無畏施——以己之財資人之生，或捐助一切慈善公益皆為財施；宗依佛法，以語言文字教化他人皆為法施；救人之危，拯人於難，或以種種方便使人離於疾病痛苦(如紅十字會醫院等)，皆無畏施。此皆在家信奉佛法者所有事也。

四 小乘兼有人天善法

依上所言，在家者之所宜多在人天善法。蓋因小乘佛法本有階梯：其一、因人生無常，而輪迴六道不能預定，再世而後未必能保其身，故須廣種善因，對治惡果。是以修行人天善法斷除惡業，惡業既無自無惡報，超出三惡之上常在人天，其權實操在己。其二、人天善法雖種善根，縱成天仙未離欲界，故須修習禪定為增上緣，則可離欲而生色無色界。其三、人天三有未了生死，福業雖高有時而盡，定力雖固有時而銷，必證無生(阿羅漢果)始超三界。以上三者，一則以善度惡，二則以禪度欲，三則以無生而度三界生滅；能行其一可保善根，一二兼行常居天界，三者圓滿了脫死生。而小乘之體用備。故小乘兼有人天善法也。

第三章 大乘

上章說小乘。本章說大乘佛法，分十二節於下。

第一節 大乘的宗要

大乘佛法，為超脫世間而又適應世間的。則其宗要：在先有超脫世間的大覺悟，而後以護念眾生的大慈悲、施其適應世間的大方便。其說如下。

第二節 菩提心為因

菩提即覺義，因即種子，言可依之以得果故。此所云覺，非世間覺，如理想等；蓋謂靈明洞徹寂照圓滿之妙真如性，即首楞嚴經所謂獲本妙心，唯識宗所謂真唯識性。是故非心外得，即心當體，所謂不生不滅之本覺真心。悟此真心，則自己與萬有鎔融一性，四相俱無，我法皆空。心經云，「依般若波羅密多故、得阿耨多羅三藐三菩提」。蓋依大智慧，而得澈底根本究竟之大覺悟也。

第三節 大慈悲為根本

眾生迷妄，非大慈悲無以度之。慈使得樂，悲使離苦，菩薩普修十度萬行皆為枝幹花葉，唯大慈悲心乃為根本。大慈悲者，乃由上節所言發明之真覺，見物我同體自他平等而興。非如世間由於我愛，所謂家國社會，大至人類，皆依我愛之關係而生。依我則有質礙有形對，故有時與我不相容者，則不愛隨之以起，非大慈悲也。如耶教侈言博愛，而與回教不相容，故戰爭數百年殺人數千萬。依其教義固無不愛之言，然而戰爭殺人斷難名愛，非其言行相違，實其所言之愛以我為依故耳。佛法慈悲：要在人我之相澈底已無，故自他之對待不起，依平等智發同體悲，自利利他無二無別！乃為佛法大慈悲義。

第四節 方便為究竟

方便二字，解有多義：其一、方謂方法，便謂便利，即以方法而求便利義。其二、謂善巧，善乃善能之善(如善於語言善於文字等)，巧即適當。其三、謂權巧，權即經權之權，故必德有餘而後可行權巧。又方可訓為方位、方所，即空間一一處。但言空間，則時間之關係必相連而著，換言之即世界。便訓便宜、便利。故方便可繹為隨順世界利導眾生之便宜法門。其最簡義則可以一妙字釋之，所謂不可思議也。大乘佛法，必先之以菩提心，繼之以大慈悲，而後始成方便。故知方便者，佛果位上之妙用，神通、三昧、辯才、

智慧等等胥在乎是；倘無大慈悲心以為根本，則方便或非利樂眾生之用矣。須知方便之義：全在利樂眾生(非自利)！故可稱為大乘之究竟。由是可知大小乘究竟之義有不同之點：小乘之究竟惟在取得無餘涅槃，所謂滅盡是；大乘之究竟則在隨順世間(方)利樂眾生(便)，盡於未來方便無盡。

第五節 大乘的涅槃菩提法身

大乘的涅槃有四：一者、本性淨涅槃，二者、無住處涅槃，三者、無餘依涅槃，四者、有餘依涅槃。前二不與小乘共，後二雖共而不同。一、本性淨者，謂一切法不生，即本不生滅之心真如體。二、無住處者，譬如小乘既了生死則住於不生不死，一若靜水保持其常靜；大乘不然，無所凝住，謂依大慈悲行大方便，現八相利益眾生——所謂從兜率天退、入胎、住胎、出胎、出家、成道、轉法輪、入於涅槃是也。三、無餘依者，謂五住究盡，二死永空，不起應化，不現他受用身，本不生滅，本無一切相，故云無餘。四、有餘依者，非同小乘有餘身體依於夙業，此謂菩薩報身、盡亦無盡，不盡亦盡，大乘起信論所謂「身有無量色，色有無量相，相有無量好，常能住持，不失不毀」者是也。

菩提者，覺也。菩薩因地修行，由始覺之名字覺、相似覺、分證覺、以至究竟覺、乃至唯一平等真覺，實即本覺非由外得。成唯識論所謂轉識成智：以在凡有迷有染則謂之識，在聖唯淨唯善則謂之智，實則無二無別本來平等。即此真覺，覺行圓滿，則為無上正等正覺。

法身者，法、謂智慧慈悲方便等。身、謂依持。為智慧慈悲方便等之所依持者，名為法身。即此一真如心具足無量稱性功德之淨法，一名如來法身功德之藏，一名一真法界，皆依一心耳。

第六節 大乘教理行果的經論及宗派

大乘之宗派甚多，可以教、理、行、果、四門歸納之。別之為教門之宗派，理門之宗派，行門之宗派，果門之宗派。

教之狹義，即謂言教。所重者在於經論之言文，名身句身文身等。而教之廣義，則包括律儀制度行為等為言。今取狹義，謂能詮表乎義理，依此而

能轉迷成悟、轉惡成善、轉染成淨、轉苦成樂、轉凡成聖、轉眾生成佛故。理者、教之所詮，隨諸文言分別，若千若萬乃至無量；但即其真際，則一道清淨，一理平等，離言說故。行、乃依理起行，自此達彼如行路然。理惟平等，行有漸次，一步二步一里二里乃至萬里，凡夫成佛亦復如是。其位次：則有十信、十住、十行、十迴向、以至登地，已成果矣，果未圓滿故仍進行，一地二地乃至十地而登等覺、妙覺、覺行圓滿獲成就故。果者、謂理虛玄，果則充實：理以起行，行以成果，果則事事圓融而理亦全顯，唯真實故。以上四者，教、即經法，理、即真菩提心平等不二，行、即大慈悲而起十度萬行，果、即萬德圓滿，一味無礙，依大慈悲而起方便善巧妙用也。

四門宗派各有經論為所宗本。各經論中於此四門平均周圓無所偏倚為人所習知，而最流通者，以大佛頂首楞嚴經及大乘起信論為最能提綱挈要而有完全系統。茲就印度、中華、日本所倡立之各大乘宗派，分釋於下。

第七節 大乘的教門派

教門派皆依言教為宗，以經論為主要法門，藉以闡發學說，究明義理。又以所顯之義各有主要故，而有各宗如下：

一 三論宗

三論宗亦稱大乘空宗，一名般若宗，一名四論宗，一名法性宗。言三論者，以其主要之論為中論、十二門論(均龍樹菩薩造)、及百論(龍樹弟子提婆造)故；後加大智度論名四論宗。又以所依教義大都依於般若，如大般若經、金剛經、般若波羅密多心經等，故又名般若宗。其所顯為大分空義，故亦名大乘空宗。如法性宗所明一切法一相無相。金剛經所言「凡所有相，皆是虛妄」；又「若見諸相非相即見如來」。三論法門以破為顯，即破一切法而顯一切法之性，且並佛法中一切法亦破之。大佛頂首楞嚴經前三卷，破妄心、妄見、妄法、而顯妙性無相，亦同此旨。

二 唯識宗

此宗依於言教、以顯三性三無性一切法真如之理。其立說則曰三界唯心，萬法唯識，故名唯識宗。其主要者為成唯識論，此論係唐三藏法師玄奘糅

譯所成，宗本之經論甚多，故其義廣而理博。亦稱法相宗，以諸法之法相通明，則一相無相之法性見：所謂恆沙煩惱與夫無量功德總在心源，但轉識成智即為妙行。故此宗雖重言教而意在明理起行；一切世出世間之法，剖析無餘。

三 華嚴宗

華嚴宗、以大方廣佛華嚴經為主要，即依此經為宗本而立教義，故名華嚴宗。至唐法藏法師發揮光大而此宗大盛，當代君主贈法師以賢首之名，故又名賢首宗。實則此宗開自杜順，乃為第一祖師，二祖為智儼，三祖始為賢首。於論則有天親菩薩所造之十地論，唐李棗柏大士所造之華嚴合論，其義雖有出入，而所宗均在華嚴經。至四祖清涼國師著有華嚴經玄談、疏鈔二書，五祖圭峰禪師著有圓覺疏鈔，皆此宗所奉持。其最精之教義，即「因該果海，果徹因源」二語。其所重則在依果顯行，從行證果，自十信乃至等覺妙覺共分五十二位次，乃為佛果成就。此其大略也。

四 天台宗

上來三項、三論宗依言教破相以顯性(破法相顯平等無相真如法性)，唯識宗明理以起行，華嚴宗從行以證果；至本項天台宗則明佛果上應化之妙用。天台、山名，六朝時智顗大師住持此山，此宗遂發揚光大，倡立成就，故依其所居名為天台宗。然智顗實此宗第三祖，當代君主贈號智者(大智度論有一切智者之語故)，故亦稱智者大師。天台依法華經為主要教典。其所發明者，謂佛應現世間，其初則為實施權，終則開權顯實。為實施權者；實是真埋，唯佛自證，不帶名言，而眾生迷謬不得不施以權巧，故說人天善法二乘因果使歸於正。開權顯實者：則由聞法之人善根成就，或植福業或證小果，均非究竟．故又開示前之權巧方便因機故說，非可執著以為究竟；使其迴小向大而真理以顯，真理既顯則權巧方便均成妙用矣。綜上四宗，而大乘教門派之教理行果以備。

第八節 大乘的理門派

理門派唯在直顯真理，不假經論一切言教，但以參悟一心真如體性為本，所謂以心為宗，以無法門為法門，即禪宗是也。在印度此派居最少數，中國自唐宋後盛行一時，派別甚多，今則唯存臨濟、曹洞二宗，餘如法眼、雲門、溈仰各宗，均已寥落。日本禪宗，更有由中國明末傳去之黃檗宗(黃檗有二，此係明代之黃檗)，奉持者亦頗有人。

臨濟宗、惟主參悟，參悟後亦不論行法，惟在行人自得。曹洞則參悟後仍重行持修證。稱臨濟者、因此宗為唐時臨濟義玄禪師(黃檗弟子)所倡，故以地名宗。曹洞均山名，曹山、係洞山弟子，此宗即曹洞師徒所倡，不名洞曹而名曹洞者，習慣然耳。

我國宋明時此理門派最盛，幾以禪宗代表佛法，禪宗以外似無餘派。推其普遍昌盛之理：則以唐末武宗皇帝滅佛，各派均被摧殘，雖末期年唐武宗死各派復興，而當時天下大亂經典遺失，僧眾散避，恢復不易。獨有禪宗，既不必依於經教，而山中林下二三同道即可互相參究，簡而易行，此其一。禪宗不講經論深微奧妙之義理，但求悟得本來真心，即悟得亦無詳實之說明，間有一二簡單表示亦不離通俗之言行，此則最合中國人向來之心理，是以宋明理學強半帶有禪義，此其二。有此二因，故能普遍全國極一時之盛，即各派漸次復興有賴於禪宗之力亦不少，可知中國禪宗於佛法流傳之功非淺鮮也。

第九節 大乘的行門派

行門派重在行持，即專以修行為法門，而不注重明教悟理。其主要之宗派有二，一曰律宗，二曰蓮宗。

一 律宗

律為三藏之一，由釋迦佛制定，為皈依者行為之標準。而律宗專以修持行儀為先，非特嚴守所受戒律，且一切行動務求合乎威儀。戒律通於大小乘，但大乘律包括一切，故可以攝小。律之要義約有四分：一、作，二、止，三、持，四、犯。作謂造作，如本未受戒今則依法受戒，前惡依法懺悔，犯則依法又懺，故云作。止謂止息，不應作者(如十惡等)止之，止之精義在不

作，持律嚴謹則無明妄想均止而不作，故云止。持有二義，一者、持捨，二者、持取。惡則捨而勿有、曰持捨，善則取而勿失、曰持取，故皆曰持。犯謂行為之不合，要在明犯不犯，故云犯。凡此四義，通於大乘小乘一切律儀而為行為之規範。

五乘律，即人乘、天乘、聲聞乘、獨覺乘、菩薩乘之戒律。人乘律為五戒，殺、盜、邪淫、妄語、飲酒。天乘律則戒殺、盜、淫(此身三業，若在家者受十戒可改淫為邪淫)，惡口、兩舌、妄言、綺語(此口四業，較人乘妄語為詳)，貪、瞋、癡(此意三業，人乘之戒飲酒亦同此意、以能令人神智昏迷故)。聲聞乘律，均出家修行者所受戒，沙彌與沙彌尼同。唯比丘二百五十戒，比丘尼三百餘戒則不同。獨覺乘律同於聲聞。菩薩乘律，則通行梵網律之五十八戒(分十重四十八輕)。又如纓絡經菩薩本業品，優婆塞戒經，及瑜伽師地論菩薩學處等。

一乘律，非謂離五乘而另有一乘，謂即以梵網律四十八輕戒十重戒，為一大乘菩薩律。何則？人乘律所以適乎人之道德，較為高超者則為天乘律，兼出世法者則為二乘律，至大乘菩薩律則可以歸納之連貫一致，融合不二，故云一乘。其立義分三：一、消極的，謂嚴持一切律儀以離過絕非，二、積極的，謂收集一切善法以為道德行為，上二自利的；三、利他的，不論自利與否，總以眾生有利則極端行之，所謂以大慈悲為根本，惟在利他也。大乘律有此三義。依此三義，則一以貫之耳。

二 蓮宗 融通念佛宗 時宗

蓮宗即淨土宗。言淨土者，因西方有極樂世界極為莊嚴清淨，一切往生者無不由蓮花化生，故稱為淨土。中國盛行，晉時已有之，慧遠禪師倡結蓮社，一時稱盛，故又稱為蓮宗。此宗主要之經有三，曰、無量壽經，阿彌陀經，觀無量壽佛經。大概三經不說精微學理，只說距此娑婆世界甚遠之外有極樂世界，其中有佛曰阿彌陀佛，發弘誓願度盡無量無數無邊眾生，若有信念彼佛者即得往生。其要重在行持，不必教理，除正念專持外，應遍行一切世出世間之善法以為輔助。念佛法門約有三種：一者、念佛功德，心念彼佛

有無量功德，三明六通禪定智慧；二者、觀相念佛，觀佛身相及左右菩薩相好，觀佛世界莊嚴安樂；三者、持名念佛，即依無量壽經稱佛名號。此其要者。

日本此宗之盛，一如中國之禪宗，其派別之多亦如之。如鎮西分為八派，西山亦分多派(未詳)，要皆中國所傳承而未改，故應並歸蓮宗。其另立宗派則有融通念佛宗、時宗、淨土真宗三者。但淨土真宗已非復行門派(見下果門派)，茲先釋上二者：

融通念佛宗、此宗為日本良忍上人所倡，謂彼於念佛時阿彌陀佛現身語之曰：「一人念一切人念，一切人念一人念」。此意蓋謂自己念佛，並非自己一人，乃世間一切人均念佛，所謂自他不二也。既倡此義，則極力主張，廣為傳佈，故立融通念佛宗。但自他不二之義中國亦有之，特未提出專主，如人臨死時請人念佛以為之助，即融通之意耳。時宗者、謂平常時與臨終時之念佛，其立義謂臨終時能念佛則得往生，而平常時之念佛但為預備。依於此義而生二要：一、要平常時念佛與臨終時同，此意蓋平常念佛時想臨終情況則心懇切乃可為將來之預備，否則臨終時必不能念；二、要臨終時念佛與平常時同，此意蓋謂臨終時念佛不可心慌意亂，必同於平常之從容自然始為有效而得往生。上述諸念佛法門，所重均在修行也。

第十節 大乘的果門派

果門派、謂依佛果福智圓滿之身土，加持自己現住之身土而作教化眾生之法門。故此法嚴密充實，離於言說理解也。略有三宗：

一 真言宗

此即密宗，以持咒為法門。謂一切顯教，皆係菩薩他受用身應化世間，隨順眾生根機巧施言說，錄成文字，實非真法。獨此宗大日等經及諸咒語乃為佛果上之真法，其中名句文身教義行修而成功德一一俱真，故名真言。又諸咒所說乃佛自證自覺之真法，非天人二乘菩薩之所知，以不知故謂之為密，實則非密，若能持誦觀想至成佛即能自知。咒文之最流通者為大悲咒，餘不詳載。咒之所以不能解者，即佛果上自證之功德法性，但以梵音表之耳。

持咒之要在三業相應，如身手之形式必與口誦一一符合(如大悲咒等各有法印)；而且心觀梵字(如唵字嚂字等)謂之觀想。印、言、字、與身、口、意、三者一致，則能受佛加持，即身成佛，而宣演真理矣。

二 淨土真宗

此宗亦日本人所倡，雖以淨土三經祖釋為根本教義，但與上列之淨土各宗注重念佛觀佛者不同。此宗所憑唯有「信」之一字，其所信者亦為阿彌陀佛，而其解釋則謂非靠自力，純依他力，即此信願亦承佛力所與。故其教義全與其他淨土宗異，蓋亦純以佛果上之功德為依，與密宗相類，故列入果門派。此宗倡自日僧親鸞，賜號見真。

三 日蓮宗

日蓮宗者，倡自日人日蓮，故以其人名宗。其源實出於天台別派，昔智者大師將法華經第五卷前後分為二門，前為跡門，後為本門。本門所言，略謂釋佛應化人間數十年，而其成佛已在無量數時代以前，即阿難尊者、舍利弗、大目犍連等亦不足為釋佛弟子，蓋另有從地湧出之菩薩上行、大行等始為釋佛弟子。日蓮取以立宗，不依其他理教，唯以專念大乘妙法蓮華經(但取久已成佛之本門)一語為法門，實即依佛果地一切善功德也。

第十一節 大乘的內容與定義

茲釋大乘佛法之內容有二義：一者、尊上殊勝，以非無善根者凡夫人天二乘所能了知，唯菩薩為能了知故；二者、博大普遍，以無論五乘世出世間一切善法均皆包容，如百川匯海故。其定義、則大乘起信論所謂：依一心真如示摩訶衍體，依一心生滅而顯有體大相大用大；一切諸佛本所乘故，一切菩薩皆乘此法到如來地故。

第十二節 大乘不拘在家出家

大乘佛法是否必需出家修行，向多異論。實則在家出家均所不拘，唯在發心與行為耳。行為合於律儀，又能發大慈悲心，即為大乘佛法。非如小乘，不出家者不能證四果也。試又舉戒律言之，小乘、則在家者只能受優婆塞優婆夷等戒，出家者、則有沙彌沙彌尼比丘比丘尼等戒，迥然不同；大乘則

無論在家出家均受梵網菩薩戒，是故彌勒等固因出家而得果，而維摩詰等亦得以在家而成聖，此其例也。

第四章 小乘與大乘之關係

前二章分說大小乘佛法，其義已可明了。然大乘可以容納小乘，而小乘可為大乘之方便，互有關係。茲就本章說之。

第一節 人天乘與小乘皆大乘方便

大乘自初發心以至登地，必經若干階位。如十信位之皈依三寶，修行十善，即人天乘法，亦即大乘之初階，故人天乘為大乘之方便。自十信進七住為不退住，其所修習則與二乘相通，故聲聞獨覺乘亦即大乘之方便。如由十住進至十行、十迴向、十地，則非人天二乘所能及矣。

第二節 小乘是入大乘的正方便

上言小乘之宗要有三，而大乘之宗要亦三，兩相對照，則知小乘之宗要為入大乘之方便門，要以能悟為轉移耳。試列於下：

┌了生死──既空生死進破無明即證──菩提心┐

小乘宗要┤離貪愛──不依我見更離法愛則起──大慈悲├大乘宗要

└滅 盡──報業惑障既盡而得神通自在即─方便┘

第三節 小乘有不能通入大乘者

文佛應世，初說惟小乘法，原以人為無明所障，迷卻如來藏妙真如性，故先說生滅法，令其解脫。就其智之所及，力之所能，由此修行本生即證四沙門正果，故其所說未為究竟。而小乘之人既聞佛法，以觀察五蘊六大十二處十八界之結果而了知無我，破其我執，顧我執雖破法執隨起，執為有法、又為法迷，以有法執故不能通入大乘。非法之不通，執則不通，若去此執即大乘矣。

第四節 出家本宜以小乘為大乘方便

小乘修行本以出家為宜，亦以出家為易，緣殊勝故。故出家者，本宜先修小乘之法，及已成辦，然後迴小向大以入大乘，是為順序。何則？小乘修

行初則持戒，戒清淨故則可以六根不放逸，一心得清淨，因戒而生定，加以多聞佛法，即由定而生慧。具足三學，修證四果，然後按程而進，三心同發，則向之了生死、離貪愛、與滅盡轉而為菩提、慈悲、方便之大乘心矣。故以小乘為入大乘之方便，為出家者所宜也。

第五節 後代不宜用小乘

前節所云，修行順序以由小乘入大乘為宜。然吾國自唐宋以來，古德前賢鮮以小乘法教人，而人亦鮮修習之者則何以故？曰：如來在世色心業勝，圓音所感聞者生解；故可觀機說法，先依小乘使得證果，然後示以究竟破其執心，使迴小向大登菩薩地。如是偉力唯佛能具，允非後人之所及。後人觀機、破執，兩病未能，若令修習小乘，一有執著即不能當機啟悟，故甯棄小乘法而不用。唐宋以來古德教人，但使直發大心直證大果，如禪宗之明心見性直下承當，要在一悟永悟。故後代之不宜用小乘有由來也。

第六節 宏法者當善巧說法之秘要

說法之要，在能使人轉迷成悟而生正解，始為利人。依是義故，凡有利於人者皆可方便說之。故所謂利，以當機言，不可執為何者有利，何者無利。譬如有人於此，其智境只能信受人天善法，即可以人天法開示之，使其善根得以成熟；如必執人天法為有漏之因果，而強以大乘法語之，則其人或生畏怖，或生毀謗，匪惟無益而又害之。如佛之說涅槃經，始以常、樂、我、淨、四德開示諸二乘弟子，忽有外道來即轉為之說無常、苦空、不淨、無我、之言。此則以外道未離貪愛，必不能與說清淨微妙之佛果四德，故先以生滅法語之使空其心而得受解之實利。於此則可知如來說法之秘要。是故宏法利人者，亦當有善巧方便始為得之。

應用的佛法

純正的佛法單說佛法之自身，而未及其與人世之關係如何。此則就佛法應化世間隨順人心，變遷流轉種種不同而明其功用，故謂之應用的佛法。說分四章。

第一章 世間各教各學的批判

教謂宗教，學謂學派。茲說應用的佛法則必與世間各宗教學派有關，故本章先從佛法以觀察世間各教各學，而略為批判。

第一節 略敘已經批判者

前於道學論衡中已經批判者，茲略明如下：

一 純正哲學

純正哲學即所謂形而上學，欲於宇宙現相之本體而認識之說明之之哲學也。此種哲學在歐西流傳者，有一元論、二元論、唯物論、唯心論等(參閱道學論衡中之哲學正觀)。

二 應用哲學

專就人事應用上立說，故稱之為應用哲學(參閱道學論衡中之教育新見)。

三 天神教

天神教即一神教，如耶、如回、如天主、如婆羅門皆是(參閱道學論衡中之破神執論)。

四 進化論

由科學結果而建立之哲學，且趨向於進化者，故稱之為進化論(參閱道學論衡中之訂天演宗)。

第二節 略出今應批判者

上節所列均已批判者，本節則略出今應批判而未批判者。然而古今中西宗教學派極其汎廣，一一列舉亦所未能，僅擇其可代表一般者數種，從佛學上觀察而論列之耳。茲請先明近代科學與小乘佛法之關係。

第三節 近代科學與小乘學

十九二十世紀，乃世人最豔稱之科學時代。科學雖發源於歐洲，然而返觀三四百年以前歐洲學術思想幾為耶教所壟斷。厥後新教倡立反對舊教，於此時期宗教上失其壟斷之力，而學術思想一變，科學始相應崛起。其一派、則考察希臘古學而昌明之，是為文學哲學之本；其又一派、就現在自然萬有以觀察之，而為科學之源。二者致力之處各有不同，而精神上則均與耶教相

反對。如科學最重因果律，耶教則謂一切萬有皆神所造，是種迷執固與科學絕不相容也。

科學之要點有三，一、重因果：謂萬有現相不離因果，有多因而成一果者，有因變化而成別果之類，依是說明萬有而得「絕無無因之果」之斷定，因果律既成而耶教之神執破矣。二、重經驗：謂考察萬有之現相非憑理想，必有根識上之直感，又須經過實驗始成為科學之法則，故新舊約諸書絕非所信。三、重分析：萬有現相，必就各方觀察之以求其實在，如一物體可存五十年者，初則分年觀察此物逐年之存在當為何相，如是由年分月、由月分日分時、乃至最短之分秒忽釐而察其變，此為時間之分析；又此物之體析為若干部若干分而察其組合為何如(如物質之原質、生理之細胞)，此為空間之分析。科學依斯三者，其結論則頗知萬有皆為連續(時間觀察)和合(空間觀察)之二假相，科學之概略如此。

小乘佛法亦與科學大致相同。蓋小乘始則建立正因果以破一切神教，說明世人有共業別業為因，故有依報正報為果，因果之義既彰而婆羅門大梵天等神教均破。繼則觀察宇宙萬有，近反身心、遠窮世界，大而虛空、細而微塵，無不攝於五陰六入十二處十八界，結果皆屬於假相，所謂和合之假(眾法積聚)、連續之假(剎那生滅)、對待之假(人對非人等)。是故小乘佛法與科學，其觀察同，其結論同，所不同者各有趣向耳。何以故？小乘發心在得解脫，以觀察結果而知萬有之變遷無常、虛假無實故，則求證不生滅之法性而取涅槃。科學發心在利人事之用，亦以觀察結果而知萬有之變遷無常、虛假無實故，則欲以人智操其權力，變化此生滅之假相而為利用。由是言之，小乘之所棄即科學之所取(生滅假相)，小乘之所取亦即科學之所棄(不生滅法性)，趣向不同，故取捨以異耳。

第四節 現代哲學與大乘學

在昔哲學二字範圍廣大，舉凡政治、宗教、論理，心理等各學概包羅之，近代哲學立義嚴謹，範圍較狹。以純正之哲學言，其目的惟求解決「形而上學」，即說明宇宙萬有之本體之學也。略說有二，一者、求證明本體，二

者、求講明本體之方法。前者所證為本體論，後者能證為認識論。所注重者，均在推究萬法唯一不二之原始本體究竟存在。此學小乘不甚注意。蓋小乘觀察萬法而知生滅無常之理，即一切空之以求解脫。至萬有之法從何而生，則非小乘所欲極論者，故此學當觀之大乘。大乘之有教理行果前已詳言，教、即學術，理、即學術所明之真理，之二者已足以超過現代哲學之所能，至行與果更非哲學所能企及矣。如序論所云實證一切法一心真如，即是真認識真證明宇宙萬有之元體，現代哲學均所未能。其能事僅將古來哲學一切否認之，而建立試驗中之認識方法。其所以否認古來哲學者，以古來哲學無非虛立假名以為求達之目的，而皆不能實證，如一元、二元、多元、唯物、唯心等論皆是。夫哲學為諸學之根本，非可但憑理想而無實際，故今之學者均以古哲學為假說而否認之。然而現代哲學雖知力求實證，猶病未能，其所倡立尚為試驗中之方法。茲舉最著者略言其梗概，異日當再著為專書詳加論列耳。

一 杜威派的實用證驗哲學

實用證驗哲學為美國學者所盛倡，而在中國方面知杜威者眾，權以杜威派名之。此派哲學不求說明萬有本體，惟從人類生活有關者以求解決，換言之即專究人生實用之學也。其立說蓋謂宇宙萬有之本體縱能證明，亦與人類生活無關，而人類之所急者端在生活上之實用而已，此派之致力即在乎是。故今之學者否認之為哲學。況所謂有用無用，非有絕對唯一之標準，即可稱有用者亦必隨時隨地而有變化，斷無恆常之功。如人飢食渴飲，當飢渴時飲食為有用，不飢不渴之時飲食亦可稱無用。然則此派所謂有實用即真理所在，無實用即非真理所在，依於是說而欲否認一切，不知其本身之先無以立也。

二 歐根的精神生活哲學

此為德國哲學。其所重仍在行為生活，非如純正哲學專究宇宙萬有之本體者。但此派於純正哲學之目的亦略有說，其說謂一切生滅變化之中即有不生滅變化者在，謂之精神生命，為世界人生之本元。

三 柏格森派的直覺哲學與羅素爾派的析觀哲學

柏格森派為法國哲學，以心理為根基，故稱直覺。羅素爾派為英國哲學，以數理為根基，故稱析觀。二派皆破康德、斯賓塞不可知界之語，推進而立其說。斯賓塞之言，略謂事理有可知者有不可知者，宇宙萬有之本體是不可知也，不可知者置而不論。而二氏則謂不可知者，非必絕對的不可知，亦以未得能知之方法故不知耳。如是柏格森立心理上之直覺為方法，羅素爾立數理上之析觀以為方法，要皆在試驗中而未得證實。

以上三者，大概可以代表現代哲學。已懸形而上學之目的而未能證，且將古來假名無實之哲學否認之。然於佛法則絕對不能否認，以大乘三界唯識萬法性空之理本在現證，非托空言。世之求達形而上學之目的者，盍一研究之。

第五節 現代的宗教迷謬

宗教二字、佛法的解釋，則離言說、離思想、離分別之一心真如謂之宗，以言說顯示之真理謂之教。而世俗所謂宗教者異是，其義、或謂一種宗派之教化，或謂為一切人所宗仰之教化，如歐之耶教即謂本教為世人所宗仰之教，故唯本教可稱宗教，其他皆非宗教。且宗教有強制信仰之義，又有超出萬有之上另有一物(如上帝等)為一切人不可不宗仰之義，世俗之宗教意義大概如此。雖各宗教亦有偏見真理一隅之處，然依宗教而生之迷謬則不可不明辨之。

一 鬼靈的迷謬

世人言鬼，或稱靈魂、或稱魂魄、或稱鬼神，名雖不同其意則均指人或大小動物死後而不斷滅者是。今請以一鬼字概之。世人於鬼不得正解，即生迷執，而謬說以興。如世人之意，以為人死則為鬼，亦即靈魂脫離軀殼而自立。其生前善者此鬼復得轉生為人，或上天堂昭事上帝，其生前惡者則入地獄受諸苦楚，或轉生為畜類；而畜類死後亦然。此種迷謬無異以鬼為本位，而以世間一切生物皆由「鬼」轉生而來。譬若演劇以優伶為本位，劇場上之種種色色皆優伶之喬裝，喬裝一卸必反其優伶之本來形相(此種謬想以中國人為最，其餘各國亦有之)。充是意之所至，雖謂世界壞時人畜生物均皆死絕，

不過皆變之成鬼，可笑孰甚。世之明達之士或倡無鬼之論以反對之。未徵其實故不足以破惑，茲依佛法言：佛法不言靈魂，若隨世間之語以為解說則補特伽羅一語彷彿似之。補特伽羅者、一切有情之業識，死後隨業牽引、流轉生死而不斷滅者，即是此識。但此識絕不如鬼之可以離人物而有獨自存在之身體。故其解釋決與鬼異。至所謂鬼、乃為五趣之一，與天人畜生地獄同居此娑婆世界，有身體、有動作、有生死、有行事、略與人同。然與人共處而吾人不之見者，業報不同故耳。人之不見天神，亦復如是。故鬼可稱轉生為鬼，而不可謂為已死之人，亦不可謂為已死之畜類。故人或有轉生為鬼者，亦如轉生為天神為畜生之類，非必死即為鬼。蓋由業識流轉生死不出五趣耳。若明業識流轉生死之理，則鬼義可明，而鬼本位之迷謬破矣。

二 數命的迷謬

數命、如云天數天命，有一定不變義，有不可改易義，而世之占星拆字算命看相等術，因之以興。一若人之一生，富貴窮通、壽夭生死、以至一舉一動一飲一啄莫非前定，而不可以逃遁。又以可卜可算可推測故，則欲於此不可遁逃之中勉求趨避，由是而生意外之想、徼幸之心，儼認業果之外別有操縱數命之勢力存在。此種迷謬信仰深入世間多數人心(中國最甚各國亦有)。則一切人事可廢，而勤儉慈善均屬無益，唯冀萬一之徼幸，而正因果可以不信。蓋一方認數命已定，一方又欲趨避，推厥原因，或由借神權以惑眾者之所造作，或由不明業果之所誤會。若依佛法所明，人以夙生之業為因而受決定之果報，即誤以業果為數命有限定而操縱者；不知佛說諸法一切唯心，人生夙業亦由心造，既由心造改亦由心。是以人若不覺固必為業果之所縛繫，既能覺知則可以從心改善而銷除惡業，權在自心，非如數命主之於天，正因果之義即在於是。世有信數命者，但使於正因果一究明之則迷謬自破，世道人心實有裨益也。

三 空定的迷謬

宇宙萬有由意識發現(近世催眠術亦可證明此理)，因意識之明了分別、故覺其有，無意識時一切皆空。依唯識理於五處無有意識，一、睡極熟時，

二、暈絕時，三、無想定，四、無想報，五、滅受想定。空定即為上述之無想定。以世間言、空定之程度甚高，但因世人往往因此而生空執，故不可不辨明之。空定是暫斷意識令其不起，於此定中覺宇宙萬有竟一無所有，即一切皆空。定中真得如是，出定之時，念宇宙萬有之本體我已實證，原是虛空(如道家所謂虛無道體)。如此執著便為迷謬。須知空定能伏第六意識暫令不起，本心未明昧為空晦，著此虛無非為究竟，因意根中之無明煩惱全在故。學者如得此定，當了虛假，不可住著，庶免於過。如執此虛無為本體，於意識忽動萬有重現處取作妙竅，則墮落外道矣。

四 神仙的迷謬

中國人最好神仙，自古已然(外國人亦有，但不如中國人之甚)，茲特依據契經略為說明，庶使世人不為無益之勤苦。蓋神通變化謂之神，生命長久謂之仙，如大佛頂首楞嚴經所言之仙趣是。故神仙亦眾生之一，天之下而人之上耳。仙趣因修色陰堅固妄想而得，謂色受想行識五者皆以妄想為本，如人修色陰堅固妄想以為因中之業，則其成功可得仙果。其生命雖較人類業報為長久，較諸欲界之天已屬不及，復況色無色天，況復超出三界之果。故神仙亦隨業受報未得解脫，仍有生死，雖壽至萬歲業盡則在輪迴中。如人以此為究竟即屬迷謬，不可不知。

第二章 佛乘與人世的關係

上章既於世間各教各學略加批判，茲請觀察佛法流行於世其利益關係為如何，然後知佛乘之可大可貴，非如世間其餘宗教學術僅為有關於人世之行為生活，而猶不免於猥雜疵謬者比也。

第一節 佛乘與法界一切眾生

須知佛乘之義在使法界一切眾生離苦得樂，本不限於人類。如言宗教為多人宗仰之義，則其範圍僅限於人。若從法界眾生觀之，唯佛法為能普遍隨類應化妙用無窮，為法界眾生之所歸依，故知佛乘為法界真正宗教。佛乘之義，既普遍十法界，僅就人間世以觀察之，所見亦小矣，雖然，在人言人復何傷。

第二節 在人間現證於佛乘之利益

茲就人間世說可以現證於佛乘之利益者，非謂神奇變化可以致利。蓋神通變化，妖魔鬼怪亦善能之，不必上求於佛法。今所說之利益，謂人依此正法心身修行，上智利根之人則可銷疑惑、去怖畏、而得心地清明意志強固；不為世界一切理論事變之所迷亂、動搖、牽引、煩擾，有真快樂。且可以自所修者，依於慈悲、發為方便，以利他人，如此則在世與出世無異矣。其次、雖非上智亦可尊信佛法，所謂因信生解、因解起行、依正理之因果修行人天十善，亦得心地安樂，仰不愧、俯不怍，而為人中賢聖。夫人世功名聖賢為最，而修行十善在佛乘本非甚高，而現前所得之利益已如是，則佛法與人世之關係豈淺鮮哉。蓋其利益之高尚者，為各教各學之所不能有，其淺易者、乃能統各教各學之所長也。

第三節 佛乘與人天善法

茲所說者係佛乘與人世關係。何故須說天乘善法？須知人是業果，隨業受報本乎一心，可以為人亦可以生天類，且可以成菩薩乃至成佛。況古今聖賢雖同是人類，而其行為必不止於人乘善法。如孔子之七十而從心所欲不踰矩，孟子之四十不動心，其誠於中者如此，故其本因地已超乎人類之上。即今西歐哲學亦有「超人」之語。可知同是人類之中而有常人、善人、君子、聖賢之不同。故今兼說天乘善法，實非遠離人類故作高談，且人天乘善法僅佛乘之初階耳。

一 人乘善法

人乘善法首在修行十戒，繼則修行十施，十戒須能生忍，十施須能正勤。十戒者、人有十惡業須當戒之，故云十戒。一、殺，二、盜，三、邪淫，為身之三惡業，四、惡口，五、兩舌，六、妄言，七、綺語，為口之四惡業，八、貪，九、瞋，十、癡，為意之三惡業，戒之使無，謂之十戒。戒之之道，在能生忍，生忍者、於生活上能忍耐也。蓋人不隨生活習慣起貪造惡，而能安順於理，即為安分守己，縱使分內有苦以能忍故十惡不作，而戒行以備，此為一己之根本。根本既立，繼行十施以利人。十施者、即由十戒增進一

步，譬如戒殺僅謂不殺，施則不但不殺而且救他之生。又如不但不盜而且以財與人，不但不邪淫而且化人以禮，以下類推。惟修行十施須知正勤，正勤者、謂合於正理之勤勞，不為無益之辛苦耳。

二 天乘善法

天乘善法首在修行十定。十定通於三界，謂欲界二、色界四、無色界四。如下：

┌一、薄欲定┐
├二、未到定┴.....上二、欲界定
├三、離生喜樂定.....初禪┐
├四、定生喜樂定.....二禪┼上四、色界定
十定┤五、離喜妙樂定.....三禪┤
├六、捨念清淨定.....四禪┘
├七、空無邊處定.....┐
├八、識無邊處定.....┼上四、無色界定
├九、無所有處定.....┤
└十、非非想處定.....┘

修行十定須法忍以為助行，謂不為色聲香味觸等五塵之所煩擾牽引，心無動故。如是而有十捨，捨、謂捨離，不自滿足故，譬如捨五欲(人類粗五欲即財色名食睡)而得薄欲定，捨動擾而進未到定，捨欲界所有而進初禪，復捨初禪而進二禪。如是迅捨迅進而無有住，其要則在精進。精進者、精純專一，有進無退也。

第四節 人間聖賢須修證天乘善法

如上節言，人天善法當可明了。吾人既為人類，必以人乘善法為本所有事，先修行之。能戒則不害，能施則利人，戒施並修、善根自立。又進而修行天乘善法，為作聖之基。定捨兼行，善根深厚，則可常在人天不墮惡趣。

所謂人希賢、賢希聖、聖希天，可見向上之心人所同具，唯在修行之何如。是故說法非以悅耳，在使聞者如實修行，而得法利耳。

第五節 世間善法須有出世善法為本

以上所說人天乘善法，均為世間的善法，以其未明一心真如本不生滅而有我執故。就世間言說名之曰善，究屬有漏之福業。若明出世法者，則此世間善法可為修行之初階，不明出世法，則此世間善法僅在人天之中受諸福果。故有出世法為本，而後人天善法之為用乃大也。

第六節 聖者之應化不可思議

如上節言，佛法流行於世應化眾生，須有出家之人修行出世之法以為根本，而後世間法乃可淨善，譬如源清則流潔也。依於此義，故學佛者首須皈依佛法僧寶。然聖賢之在人類中，或為菩薩化身、或為如來應世、實未易知；但形式雖同為俗人，而能以世出世間諸善法化導人者，即為行佛菩薩之道矣，聖者之應化於世，其不可思議如此。

第三章 佛教與中華民國的關係

如上章諸節所言，佛乘與人世的關係既深且切，聞斯說者必於其本國關係聯想及之。今吾與諸善士諸信女皆中國人，當必聯想於吾人之依報國土而作是言，佛教於中華民國宜乎不宜乎？其關係又何如乎？故本章即對此疑問而解說。

第一節 佛教本超脫於國族的封蔽

於此有須先明者：即佛教之流行於世本非以國家為範圍，亦無有民族之界域，蓋超脫於國家民族之封蔽，一切平等，非依國家民族習慣義理上而立教義故也。如釋迦牟尼佛之捨國出家，即首先示人不以國家民族為範圍。昔時民族之階級(如婆羅門族、剎帝利族、毗舍族為征服者，首陀族為被征服者)，一律破除，在佛法上均皆平等，蓋即此意。

第二節 佛教適應於國族的治化

上節所言超脫之義，非謂與國家民族斷絕關係。誠以我佛立教廣大無礙，既不以一國家一民族為範圍，即能適應於任何國家任何民族而顯其功用。國家民族各各不同，亦不妨礙其普遍圓融之樂利。譬如日光照耀遍滿天下，就其光照而言不限方所，不論何人何地皆可取為益我之資。佛教之以正法流傳於世，亦復如是。依於斯義，而佛教與中華民國之關係可以見矣。

第三節 救中華民國須有藉乎佛教

今日中國際此內憂外患離亂紛擾之時，國內賢豪之士日夜憂思往來奔走，無非為救護國群，然而亂靡有定也。茲言救護須有藉乎佛教者，豈謂佛教具何強大權力而可定亂弭兵乎，亦唯推查亂源基於人心之無所歸宿(參看序論)。東奔西突未得南針，是以導正人心即為根本之救護。而導正人心之道，須有藉乎佛之法門也。

第四節 吾國問題即人世問題

況乎吾國治亂，非僅關於吾國自身，而為全世界之所繫。試觀最近之歐洲大戰，實因土耳其問題醞釀而生，吾國際此世亂初平之時，倘無善法以自解決，不難復釀全球第二次之大亂。此非危言聳聽，察微知著，理有固然，是故致吾國於安寧，即為全世界造幸福，是又不得不賴乎救世大悲者所垂之教化矣。

第五節 宏揚佛教須有藉乎中國

如上所言知中國須有藉乎佛教。茲就佛教觀察，其能昌明宏揚於當今之世亦須有藉乎中國，二者相需如魚如水。請試言之：佛學發源於印度，今則反形衰落，以印度婆羅門古教復興，奉之者十居六七，回居十二，耶居十一，奉佛者百僅二三，末法之世已應如來預言。而錫蘭僅有小乘，大乘佛種之不斷，今則端在中國與日本。日本佛教雖盛，而於佛乘理行殆不如中國體會精深，創立各宗無大殊勝。近且專以國家為本，兼重歐化，佛教實居第三位，僅能為其國家所利用，宏揚之責當不屬之。至若中國大乘八大宗派盛行已久，教理行果燦然美備，誠欲昌明佛教普利世人，舍中國外實無第二者能當斯任，願國人勉旃！

第六節 佛教問題即人文問題

現今之中國，已為世界文化之中心(序論第三章第五節)。然而舊有之儒學道法以與歐化不能相融洽故，已呈破壞之相，不足以收拾人心。以言西歐，耶教早已失其信仰，科學則經歐戰以後世人早知其不足恃，其餘宗教學派亦無可憑。微細觀察，可以代表東亞之文化者、唯有佛教，可以融攝西歐之文化者、亦唯有佛教，世之高明之士多見及之。故佛教問題，實為全世界人文之所繫，應時行化，不容緩矣。

第四章 佛教流傳於人世的現在將來

甯息世界之亂源，釀造世界之文化，滿足世界之人心，均有須乎佛教。則佛教之流傳自不容緩，今請於事實上進而討論其方法。分六節說之。

第一節 佛教住持僧之整理

人能弘道，非道弘人，佛法古今常住待人弘其道用於世耳。流傳佛教非惟僧眾之責，而在家者亦為重要。請先就僧眾而言：住持僧之義，謂能保住任持佛法，不使隨世亂國變而有遺失更改。如沙彌、沙彌尼、比丘、比丘尼等，均住持僧。故僧非指一人，蓋出家眾和合之稱，謂之僧徒、謂之僧眾、即有教徒團體之意。其責任既以住持佛法為先，則此住持佛法團體不可以不亟圖整理。現在吾國僧徒雖有數十萬之眾，而形式散漫綱紀凌亂，實可謂之無組織；負此住持佛法之責，已屬勉強，遑敢望其能弘揚乎。此僧徒之整理不可緩，已於覺社叢書、海潮音、整理僧伽制度論詳言之，並及其方法。茲不復贅。

第二節 佛教正信會之建立

弘揚佛教不限於出家之人，而在家之信修正法者責任轉重。何則？僧徒既已出家所先在於修己，宜於靜而不宜於動，住持儀範是其專責，流布世間但隨分行之。若在家者、既起正信即當以行菩薩道為先，所謂自未得度能度人者菩薩發心，故在家者首重在弘法利人之事。現在信修正法之人已非少數，要組織佛教正信會，使有統系，然後由本國推行於他國乃至全世界，斯弘法之事業乃大。

第三節 設施佛教的教育

昔吾國天台、淨土、禪宗各叢林，實為僧眾教育之所。迄今遺制猶有存者，亟宜取而改善之，使具學校精神。若在家者，則各種學校均應設施，或與僧徒共校。有此教育，則無論在家出家，真能明理修行而得解脫，此為根本的佈教。

第四節 施行佛教的大悲救世事業

現在信修正法之人，無論在家出家大都以無事為樂。此其誤點，一、在以為坐禪念佛即為修行之能事已畢，二、在不能明本心、不知報佛恩、以繼救世大悲之志。不知六度萬行，利世為多，坐而不行實與菩薩發心之旨相違悖。而且吾人得少法利當有報恩之心，若能發大慈悲、行菩薩行，於己即為修行之功，於佛即為報恩之事。是故佈教博濟等，均為大悲救世之事業，允宜次第施行。

第五節 佛教協會

如上所言在家出家各有組織之團體，則更須聯合一致立為協會，始為全備。且教無國界種界，尤宜從近及遠，自東徂西，將來推行全球則佛法乃大利樂於人間世。是故僧徒之數不必加多，而正信會員則多多益善，雖全國全世界人共同組織可也。

第六節 將來的佛教徒眾

佛教之利樂既已普被全世界，則將來之世界，即為由染濁而轉為淨善。彼時之人亦當皆為三業清淨之善人，似乎在家出家已無分別，於斯之時出家之僧徒其仍有乎？抑無須有乎？對此問題，須知小乘證果即生成辦，非在家者之所能，必須出家勤修三無漏學，始登無學。由此言之，雖此五濁惡世轉成美善之時，仍有佛教出家徒眾也。

本章所言雖云規模宏大，要皆切近之事實。佛法非尚空談，重在實行：所望善男子信女人同發大心，利人利己！先立佛教正信會以為基礎，便從修習，會眾漸增、則可逐漸推行所應行事，自有達此圓滿目的之一日，願共勉之。

結 論

綜前所說，對於佛法大義及與人世攸關諸點，略已說竟。雖云提要，堪信不失正解，聞者善體會之。茲請說其歸結：

第一章 歸宿

歸宿者，得所依止義。人心於佛法得所歸宿，如人欲至其地，今已達到。

第一節 信者於佛乘的歸宿

信者之義，謂人於佛法已生正解，依於正解而生正信明了決定，謂之信者。人於佛法決定正信，即為歸宿佛乘矣。

第二節 歸宿佛

佛即梵語佛陀，此云覺者。吾人雖具本心佛性，非佛垂教無由自知，今知因佛，佛即為我師導。故此信心當以佛為歸宿。歸宿佛有二義：一、我今以決定正信之心歸宿佛故，則一切天神鬼靈等均非我之所信仰，即非我所歸宿；二、我今以決定正信之心歸宿佛故，則願他人及一切天龍鬼神及諸眾生，皆歸信佛。

佛即覺者，即自覺而能覺他，亦即覺行圓滿者。至本覺，則佛與眾生同具本有之覺性。由始覺而名字覺、而相似覺、而分證覺、乃覺行之差別，至究竟覺，為覺行圓滿。若離差別之相即為唯一平等真覺，在凡不減在聖不增故。是義既明，則歸宿佛者，亦以啟發自心之佛性也。

第三節 歸宿佛法

若但言法，則世出世間一心十法界之法、都無簡別。今之歸宿，則佛乘之教理行果是。歸宿佛法，則煩惱生死差別虛妄諸法非所歸宿，已解脫故。

第四節 歸宿佛法僧

佛法僧、簡於散漫凌亂糅雜邪僻之眾。今之歸宿者必佛法僧，謂如實修行於佛法者是。以上所說歸宿三寶，茲再表列於下：

┌佛.....兩足尊──佛乃福足慧足、為兩足尊

一、三寶┤法.....離欲尊──法離逼迫苦惱、為離欲尊

└僧.....眾中尊——僧是清涼安樂、為眾中尊

┌靈明覺照.....佛

二、自性三寶┤寂常圓淨.....法 觀自性三寶、而知非向外求

└融妙和樂.....僧

┌妙覺及四十一位大士.....佛 觀別相三寶而明人

三、別相三寶┤真如及一切方便法門.....法 法因果、性相體用

└五十五位及二乘果.....僧

┌佛像舍利.....佛 觀住持三寶而知佛法能

四、住持三寶┤經律論藏.....法 傳持不失、為世間利賴

└出家徒眾.....僧

第二章 迴趣

上章所云、歸宿三寶於義略明。所謂心不孤起仗勝緣生，誠能恭敬尊重如實修行，則善根增長得真受用。本章繼歸宿而言迴趣，如人既到所到地則可行所行事矣。

第一節 覺者於法界的迴趣

依於決定信心而起正確知見，謂之覺者。信、如種子，覺、即萌芽，繼長增高以至覺行圓滿，無非迴棄邪惡，趣向淨善。所謂法界，謂事與理十法界，佛與眾生為事法界，一真平等為理法界。覺者、迴事趣理，迴因趣果，迴自趣他，故云迴趣。

第二節 迴趣一心真如

迴轉世出世間差別變化之事相，而趣向平等不二之理體，證此平等不二之法性，即為一心真如。譬如草木、歸根大地，是為迴事趣理。

第三節 迴趣無上正覺

覺者、於因中修行十度萬行、不住於相，不取人天二乘果報，必至覺行圓滿而證於妙覺果海。亦即迴轉眾生煩惱生死之業報，而趣向菩提涅槃之佛

果。是為迴因趣果——無上正覺，即阿耨多羅三藐三菩提也。

第四節 迴趣法界有情

覺者、上求自利圓滿，同時即心念有情，依大慈悲、施妙方便，普及法界、利樂眾生，是為迴自趣他。然而一性平等，亦無人我之相，體用雙張，福慧兩足，總是依於一心；修行萬行，不忘利濟，三心同具，則周遍圓融，莫非常樂真淨矣。

（法智胡任支．心觀胡賡支合記）

卷005

佛陀學綱

——十七年八月在首都毗盧寺講——

一 原理——現實主義甲 現行實事

乙 現事實性

丙 現量實相

丁 現變實力

二 動機——平等主義

三 辦法——進化主義

四 效果——自由主義

今天在首都首剎毗盧寺，和首都同人相聚一堂，更得李主席駕臨指導，這豈但是太虛個人的榮幸，實在可以說是佛學昌明的預兆！到會諸君，大都已有相當的研究和行持，本不用太虛來講說，不過因此盛會，太虛也很歡喜把二十年來研究所得，貢獻各位以求各位的指教。

平常所謂佛，是梵語佛陀二字的簡稱，意義是覺者，就像世間有學問的叫做學者一般。所以，有普遍大徹悟的叫做覺者，覺者是人類最高人格的表現——因為人是小宇宙，與大宇宙一致不二，以全宇宙為自體是人生最高的

價值，能夠達到這個目的才是人生最高的意義；所以世界人類不可不求最高人格的實現————在人類得到最高覺悟的就是佛。佛是人類最高的模範，指示我們如何做人，如何進到超人地位，乃至如何做到完全覺悟。因此，信佛不是迷信，是徹底破迷，是趨向覺悟的。而且、佛並沒有說只我是佛，你們一切都應當信仰我。卻說凡有心靈覺知的皆有成佛的可能性。所以，佛是主張平等的，是主張人人都可以成佛的，人人成佛乃佛學的目的。就根本上說，佛法既不是宗教，也不是哲學，所以有人說佛法非宗教非哲學。佛法雖可以包括一切宗教、哲學，而卻又超出一切宗教、哲學之上。如別的宗教，信仰者不能與被信仰者平等，佛法卻不然。所以，佛教應該叫做佛法，不是宗教，不是哲學。

一 原理——現實主義（即法爾如是）

佛陀學的原理，用一種名詞把他表示出來，就是現實主義。宇宙間一切存在的事事物物，都可以謂之現，這些一切存在的事實，就叫做現實。所謂現實主義，依佛陀學的道理講，就是這些一切存在的事實，本來怎樣就明白他是怎樣，事實如何便還他如何。譬如花瓶就是花瓶，不能說是別樣。現實主義的標題下何以寫著「即法爾如是」呢？佛對於全宇宙完全覺悟，把全宇宙覺照得明明白白，所謂「洞見諸法實相」，也就是洞見全宇宙本來面目。全宇宙本來面目，在佛法上謂之法爾如是，就是說全宇宙一切存在的事實本來如此。其次，現實主義又可以說是佛陀無主義的主義。甚麼緣故呢？世間上的種種主義，是參加個人主觀和私見的，不是全宇宙公平無私和本來如是的；佛陀的現實主義，是全宇宙本來如此的真實主義，是非主觀無私見的，所以是無主義的主義。總結一句，就是佛用很巧妙的言語文字，把本來如此的現實說出來，叫做現實主義；也就是根據佛陀教義，說明宇宙一切存在事實的真相。上來說明現實主義的名稱所由來，此下再分開來講。

甲 現行實事

現是顯現出來，是現在有。譬如現在有世界，現在有人類，現在有萬物。現前事物，無時不在流行變化中，不是一種固定的。宇宙間一切事事物物，

大至世界小至一微塵，都在流行變化，所以叫他做現行實事。譬如人的一生，何年何月何日生，何年何月何日死；物件的何時成何時壞；推而廣之，地球也是多少年數成多少年數壞；再講遠些，到太陽也有成時壞時；所以世事都有成壞、生死的一定限量。見到如此，還沒有見到真相，因為宇宙萬有不但是時時刻刻變化而已。一切顯現的事物，生滅起伏，流行變化，如流水一般。這個變化之流，可以謂之生命之流。所以全宇宙一切存在的事實，都是大小相通，前後相生，剎那生滅相續的(最短的時間謂之剎那)。這種流變之理，依近代科學的研究，不但不違背，反而證明是很真實的。科學分析事物為分子、原子、電子等類，電子有陰陽性，是時刻有變化的；由此可見萬物流行不息——科學的昌達，對於佛學雖有證明的地方，但科學是根據五官感覺而佛學是直接覺知的——，這才是見到宇宙的真相，即是宇宙現行的實事。

其次、人類的生命，其來無始，不是那年生後才有的；一生不過是生命流所現出來的一節，不是他的全體，如長江的一段一般。一生一死，不過是生命流的一種變化假相。一切事物亦如此，時時刻刻變化而又永久相續不斷。能明白這種道理，即可以破除許多迷惑。

常人覺得人生是空虛的，無意義，無價值，除了飲食男女等以外，甚麼事都沒有。這樣迷惑的結果，思想高的自殺；低的以為人生目的在衣食住等欲求的滿足，所以全副精神用在追求生活的美滿享受上。因之，彼此相爭，使世界擾亂不已，爭鬥困苦的事情觸目皆是，結果引出世界大慘劫來。這是對於宇宙流變的真相不明白，就是不明白現行實事所致，都不是覺悟者。另外有一種人，推測世界上一定有一個創造者主宰者，創造主宰世界萬物，由此就產生宗教的迷信來，把人類本來的可能覺悟性障蔽，不能顯出。無始無終，循環無端，是所有事事物物的真相。不明白這種道理的，只看見生命流的一節，所以立出造物主等類的名稱來。但試問造物主是否一物？假如不是一物，就沒有自身，何以能造別物？假如也是一物，造物主是誰所造？如此，可見造物主不能成立。

要知世界萬物，都不用他物來造，而是生滅相續流行不息本來如是的。如能明白人生真相是這樣的無始無終，世界也是這樣的無始無終不是沒有生

滅成壞，不過是流行不息循環不斷而已。這就可以把心量放大到無邊無量，心量放大就沒有執著而與宇宙真相契合。像這樣，現行實事無始無終，人生世界都如此，都是無始無終之生命的實現。過去一切行為為因，現在為果，現在一切行為又發生將來的結果，因果重重相續無盡，所以人生有不朽的價值！這種道理，不但學佛成佛要知道，就是要做有人格的人，有道德的人，也都應當明白，否則會生出許多煩惱來。照大乘道理說，先要做一個完善人，然後再進到超人的菩薩，再進到超超人的佛。想做一個完善人，對於現行實事，就不可不先明白；明白無始無終，才知道人生行為是永久相續不滅的，所行所為有不朽的意義，有不朽的價值。

乙 現事實性

現事，就是現行實事。把他仔細考察起來：一人或一屋都有個體，其實這個個體不是定性，也無獨立性；依佛法講，是因緣所生。譬如粉筆，是堊、水、人工、模型等眾緣湊合所成，有因還有緣；又如一莖草，是由種子、水、土、日光等所成，也是有因有緣；又如人生是生命之流，加上父母和合機緣，乃至水、土、日光、空氣等關係；大而言之，世界的成功，也是由於因緣——因是四大(色法)種子(化學上的原子電子)，緣是一切眾生的業力——。由此推論，萬事萬物都是眾多因緣所成，無固定性，無獨立性。

像以上所說，人是聚合全宇宙一切而有所成功的，所以人是社會性的、宇宙性的，人的成功，就是宇宙的成功。古人說：「一言興邦，一言喪邦」，也就因為每一種行動都是交互錯綜的，都是互相影響發生關係的。再如世界的成功，是由於人類的業力，這是確實真理，並非玄想。譬如一個地方，都是有道德、有福氣的，自然可以造成一個好地方，否則只能造成一個壞地方。由此，可見人是社會性的、宇宙性的，並無一個實體我——自我性。

大聖大賢，把關於全社會的力量發揮出來，普遍於全人類全世界，能夠由人為轉移一切；所以人對於社會的一切行動，不可不審慎。因為人的行為業力，不但影響於人類，而且還影響於全世界(世界也是業力為緣所成)。可見人無我性，是社會性、宇宙性，所以一言一行能夠影響全社會全世界。既

然知道人無自我性，依此道理做事，自有公平性，即成大公無我；因為大公無我，就是人生宇宙的實性。

平常人認定自我，自私自利，鬥爭不已，以致世界不安，人生無甯日。其實人類是應該互助的，不是應該鬥爭的。孫中山先生所講的三民主義，也講到此處，說鬥爭是社會的病態，真正的人生態度是互相調和的。明白現實的真實性是社會性、宇宙性，是大公無我，由此發心做事，自然一切都是和平安樂。這個並非勉強造成，是宇宙萬有的真實性本來如此。佛陀學的原理，就在眾緣所成，本空無我。既明白人生宇宙的真相如此，知識方面就有智慧，行為方面也就把握到妥當做人的方法。

丙 現量實相

量是測量，能量的即是知識。用知識量度宇宙萬物，所以宇宙都是被量的。量有兩種：一現量，二比量。現量是直接知識到的，譬如看見顏色聽見聲音，是現在顯現的。比量是依據直接覺知而推知的，如望見茶而知止渴。量就是正確的知識，一點沒有錯誤的。歸納一句，現量是事實上的直接覺知，比量是理論上的推知。還有一種錯誤的量度，叫做非量，是不正確的知識。依科學上的知識，平常的知識，錯誤很多。又、世間的現量是部分的零碎的經驗，不是普遍的、完全的，這種缺陷可以由比量補足。比量有普遍性，而其缺陷是缺少確實性。有這兩種缺陷，所以常時發生錯誤。譬如古代政治制度，在當時的環境裏，是適用的；當時的人，雖然認為天經地義，現在卻不能適用。可知比量遠離確實性，就會發生流弊，甚至由錯誤而生苦痛。

真正的現量，是完全的普遍的直接知識，不用推論而足以彌補平常知識的缺陷。準於現量的實相，就是人生宇宙萬有的真實相；也就是佛陀最高覺悟的無分別智的境界。相對的知識，譬如黑白的知識是有分別的，不完全不普遍而且是相對的。佛學上所要成功的智慧，是要將相對的不完全的超越而成為完全普遍的知識——一切智。成功此智，是佛法上的目的。學佛，即是學得此完全智慧的方法。得到此智，親切證明宇宙人生的實相，能夠了知的覺悟性完全發揮。這就是學佛的理由。因為人生的苦痛由於錯誤，沒有真正

的現量而來；假如證成了此智，就一切迷妄已去，一切苦痛皆無。至於這佛智如何而得，就必須用深刻的修持工夫。前兩重還可以用理論解釋他，第三重必須依法實行。人人可成，但須有適當的方法。修積成功，達到成佛目的，是佛學的最精要處。

丁 現變實力

全宇宙中一切顯然的存在的事事物物，都是隨時變化的，而變化的當中有一種能變的力量，這就是現變實力。平常誤會是神或造物主，依佛學說起來，這是錯誤的。須知能變的力量所謂「三界唯心，萬法唯識」，是心識的力量。萬有都變化，而真實變化的力量是人心乃至一切眾生心。人人有心所以人人自己能變化，都能自由自主，只要自己對於宇宙真相有相當的認識，立志力行，即可達到目的。大聖大賢英雄豪傑乃至發大願成佛，都能自由自主，不過看知識到何種地位而已。譬如唯物史觀，只看見唯物一方面的道理，不知道是欲望知識進步、發見發明漸多的緣故。由心識變化而人生行為變化，以致生產方法亦從而變化；乃至民族心理，人類知識，都是世界轉變的原因。故所有事物，都是隨心理知識變化的。講遠一點，天文學上所考究到的全宇宙，也確實是隨眾生心理的變化所顯現。試看佛學上修養相當的人，不能見的能見，不能聽的能聽，就因為心理的力量能衝過自然界的力量的緣故。總結一句，就是能變力在心。我們都有心，故都能自由自主的向上發達到最高成佛地位。

簡約說，佛學不是消極的、厭世的或迷信的，而是發達人生到最高最圓滿的地位的。以最高成佛為模範，把人的本性實現出來，從人生體現出全宇宙的真相，才完成人的意義。

二 動機——平等主義（即大慈悲性）

依前面所說的學理，可知人人都可以成佛，佛不只是被人信仰的，而是做人模範的。只要明白佛是如何發心，如何修行，如何成功，照著他去辦，就一樣的可以成佛。發心，就是動機。動機正當，後來所發生的行為結果必定圓滿；假如動機偏頗或者誤謬，結果也就必定不完善。成佛學佛的動機，

就是平等主義，所謂「一切眾生悉皆平等」。就是近從人類，廣到宇宙間一切形形色色，體性悉皆平等。但在世法上看起來，並不如此，一類一類的分別是不平等的。像土石是無生機的，草木之類是有生機的，動物是有感情知覺的，到人類更有思想理性道德，這似乎沒平等可言。那末一切眾生之類悉皆平等，到底在何處見到呢？佛講實事實性完全平等，小自一微塵大至一世界，近自人類遠至一切眾生，都是流行不息的生命之流。在這點上悉皆平等。

一切眾生皆有心，皆有現變實力，都有可以達到最高覺悟的可能性，就是佛性。——依此點講，就一切平等。眾生都可以達到最高尚最圓滿的地位；佛的地位，並非超出一切人類之上。此項思想，與共和國的道理相合，如共和國民皆有做共和國元首的可能性，與君主國不合。佛的平等主義，是全宇宙界、全眾生界的平等主義。成佛的動機，是在全宇宙悉皆平等的地方發心，普為全宇宙一切眾生發心成佛，非為一人、一時代、一地域成佛，這是最普遍平等的願心，也就是大悲心。佛心具有普遍全宇宙的大光明智慧與一切完全的道德能力。一切眾生皆具如來智慧德相，但向來迷而不知把自己看得很小，將生命流上一點假相認為自己，向外推求；人人如此，便互相隔礙爭鬥，種種苦惱隨之而生。其實，這都是冤枉，完全由於自性不覺，自找苦吃！這並非是外物給予我們的，也不是絕對不可變的，不過是對於宇宙真相自性不覺悟，所以起種種推求爭鬥而生種種的苦惱。人人都是佛——都有成佛的可能性，但都迷而不知，可悲可憫！像這樣，知道全宇宙一切眾生都可悲憫，都可以成佛而卻在冤枉受生死輪迴之苦，於是起大悲心。因此，自己不成佛，永遠沒有脫離痛苦之處，一切眾生亦然。凡是未到成佛地位，都是不圓滿，不免向外有所求而有變化，在流轉變化中有不能自主處，所以有種種苦惱。但是眾生本性，像山溪間的流水，千迴百折非流到大海不止。一切眾生的本能覺性，也一定要流到通河入海之處，就是走上成佛之路。有這條路，一切眾生就都有成佛的可能。明白一切平等義，從此理性上發心，便走上成佛的路。願令眾生究竟離一切苦，得一切安樂，才是成佛動機！倘若單為自己個人，或者以為佛是不可企及的，想倚賴佛去求福避禍，即非學佛者。平常人以為佛與鬼神一樣，信佛可以免禍得福；這種動機，在佛法上是迷非

信。所以學佛應當普為一切眾生發心，不過在實行上，可以用種種不同的方法。譬如我們中國人，現在受著種種壓迫苦痛，就應該去做救國救民的事業，這種動機是正當的。但是實行，必須從能夠做到的先去實行，而動機上卻又須完全平等。在大平等主義上發心，才能夠做救國救人類的事業。此在佛法上講起來，即所謂發菩提心，修菩薩行。從佛性上發動為社會性宇宙性而發心，自然是善的而無惡的，學佛的動機如此。

世人對於學佛每誤以為是自私自利；古代讀書人，也以為學佛的死後可以安樂。其實在小乘部分固有求個人解脫之意，但並非佛法根本。佛法根本，在普為一切眾生發心，所謂「眾生無邊誓願度」。釋迦發心出家修道度世的動機，就由於對於自然界之觀察：自然界雖生生不息種類繁多，但是天地不仁，以萬物為芻狗，互相吞噬互相殘殺，能不能夠生存能不能夠安樂，卻非天地所問。一切生類互爭互殺而得一日之生，覺得過於殘酷，太可悲憫，於是去講求如何免除一切悲痛慘苦的方法，這個就是大慈悲心。像孫中山先生民生主義的動機，也是出於想免去人類苦痛叫他得著安樂和平，也無非是出於一種菩提心。佛的大慈悲心，普為一切眾生，但要免去眾生悲慘的生活，先要自己覺悟宇宙人生的真相而具備救濟眾生的功能。釋迦幼年，有一次到鄉間觀察，看見農人耕地的時侯，蟲從土裏出來，烏鳥隨即把牠吃掉。釋迦嗟歎自然界的生活殘酷可悲憫，痛徹心腑，從此發心考察人生宇宙的真相如何，免去苦痛的方法如何，而勤求無上正覺的大道。此乃成佛發心，所以不是消極的；結果也就得著和善安樂的生活，就是大涅槃。釋迦修道的動機在成無上正覺之佛，所以成佛以後，居不甯處，說法度人。由此可知佛是普為一切眾生發心的，不是自私自利的，又不是空想做不到的，是有一種妥當辦法切實進行去實現的。平常以為佛法乃非人生的，厭世的，非倫理的，都是誤會。生命之流不自覺悟，所以有不安甯的狀態；求世界人類的生活完全平等，再進一步求一切眾生皆得平等安樂，即是成佛動機。所以佛法不是非人生的，乃發達人生的；不過不是專發達物質的生活，也不是專發達精神的生活，乃發達生命的完滿生活。這是大乘佛法的本義，學佛的動機，須辨別清楚。

學佛原有小乘大乘之別，小乘動機但求自己解脫，平常以小乘為真正的佛法；還有對於佛法真理不明白的，以為佛是鬼神，這都是錯誤，因此生下許多誤會的評論。所以要辨清學佛的動機，可以約為四義：「皆有佛性，皆能成佛，自憫憫他，普成正覺」。就是說皆有成佛的可能性。皆有學佛平等的實性及可能性，所以皆可以成佛。這又可分做四層講：第一重是相信宇宙萬有有一種普遍完全的真理；第二重是相信這個真理有最高無上大覺悟的完全認識(無上菩提)；第三重是相信這個無上正覺有得到過的，如釋迦；第四重是相信人人都可以得到。佛學根本信仰不出這四重。但現在人類，在知識上、行為上、能力上、物質生活精神生活，都不圓滿而生種種欲望，以至生種種痛苦，雖說都可成佛，而實處於可悲可憫的地位。把此世界人類眾生所有痛苦，都看作如我自身痛苦一樣，發自憫憫他心，才是大乘動機。這樣發起大心，普為一切眾生求得無上正覺，有真覺悟才能破迷，一切行為才能合理。惟佛法為能明白一切痛苦之源起於迷惑，根本剷除，可以說是徹底革命。而成佛的動機，可以說是在改造成全宇宙全人類的安全生活。

三 辦法——進化主義（由人生而佛）

有動機而無適當的辦法，即不能實現；辦法不對，結果必適得其反。譬如社會主義，目的也在使人類得豐富安樂的生活，但無適當的方法，而利用鼓動人類嫉妒憤恨不平心的偏激方法，以致人類不但不能夠得到安甯，反而使現社會更不安樂。可知理想雖好而無相當辦法，反生更不好的結果。學佛亦然，最初講了原理，又講了動機，若無辦法，如何能成佛？譬如旅行者，須有一條路，才可以前進，而佛法之路，即是一種進化主義。此進化主義，與平常不同。依佛法講，此自然界一切眾生是循環流轉(輪迴)的，不是進化的，增進到一定限度即會退回。譬如人，小孩是經驗少，少年時求智識學問，壯年做事，到了事業成功的時候，逐漸進入衰老期，結果不免一死。一生進化成績，至死全毀。又如地球，有成住壞空的變化，也是循環而非進化。人類與世界，不過新陳代謝而已。平常的自然現象，免不了佛法上所謂生死輪迴的循環，到限度滿足時即退，不能成為進化。所以，現在的進化主義，乃假進化，非究竟進化。

生死輪迴的循環流轉是最不幸最可痛的，辛苦勤勞所得的成績，到最後一齊毀滅，勞苦而無結果。對於這種苦痛，要有一種方法，打破生死輪迴的束縛，才能達到真正的進化。假如能明白生命之流，大大小小互相關係互相交通，依此見到無限度的真生命，就無所拘礙無所執著，只會增進而不會退墮下來。先前說過，無論何物，都是全宇宙的關係所成，一物即一切物，一入一切。在此真相中，各各事物個體無實自我，乃全宇宙種種關係集合所成的假相；而真相是普遍全宇宙。又人生與世界，是無始無終無邊際無限度的，既知道無限度，就見到宇宙人生的無限量，能與真相完全契合，將人生思想行為改善，逐漸進步而成進化，這是超出生死輪迴的起點。

大乘佛法上講，由發菩提心修菩薩行(菩薩不是偶像的代名詞，乃有覺悟的眾生)，打破循環流轉，走上進化的大路。由眾生的地位用種種方法修證，走到佛的地位，這個就叫做進化。也就是由人到十信菩薩地位。再經十住、十行、十迴向、四加行、十地，經過這種種進化，到佛地位才算圓滿。可知宇宙是進化的，人非最後進化之結果，還有超人地位。十信完成人的地位，例如世間的大聖大賢；十住是超人的地位；十住以上是超超人的地位。佛以全宇宙為生命，全宇宙無限量，佛身亦無限量，這才是最後進化的結果。

佛雖然普度一切眾生，一切眾生雖皆有成佛的可能性，但惟人類最宜於佛法中修學。人以下的眾生如畜生之類，一則苦痛逼迫，一則知識不發達，雖有佛說法也不能領會。人以上的眾生，所處境遇太好太快樂，心為當前境界所迷醉，不想學佛。所以人類是六道中最能端正心意趨向菩提的。就是唯有人類最富於成佛的可能性。所以佛示現在人類中說一切法，現在所講的佛法，就是人類中流行的佛法。

自釋迦成佛至今，已兩三千年，流行的國土有好幾十國，所經過的時代不同，民族不同，所以佛教史上很有相沿相革變化的地方。從佛的教化上看，第一、是契真理——所謂真理，是佛的圓滿大智慧所證得宇宙人生的真相。第二、亦須合時機——即所謂合時代潮流符群眾心理，倘若不合時機，就不得通行。佛法流行兩千多年，經過幾十國，當然是符合群眾心理的。所以，佛法真理，雖然亙古亙今不變不遷，但因為符合各時代各民族思想之不同，

佛法的法門也隨著不同。

講到此地，且把佛教歷史的變遷說一說：釋迦在印度出世時，國家安靖，民殷物阜，人民只怕生老病死。怕死之極，就求個人解脫。釋迦為適合當時印度群眾求個人解脫心理，於是先說小乘法。換句話說，就是當時求解脫的太多，並不知道人生世界當體是無始無終、無限量、無生死可解脫的；所以佛法不得不迂迴曲折，適合當時群眾求解脫的心理，說無我解脫。把個人看空，我且無有，尚有何生死流轉可得？但從無我上否認自我，非佛法真正意義，不過適合當時群眾心理。所以所說小乘解脫法，是迂迴曲折使由小乘達到大乘的，像大乘妙法蓮華經中所說。小乘是一時的方便，不如此群眾不生信心，不能到佛法中來。佛本來以一大事因緣出現於世，即令一切眾生受佛開示，悟入佛智，得安甯無障礙的快樂。當時一般人只流傳小乘；到四五百年後，龍樹等才昌明大乘，但仍然是小乘形式。臨了婆羅門教復興，佛教衰落，就因為大乘思想與印度民族不十分相合的緣故。過後，大乘從北印度到中國來，中國人的思想是順自然重人生的，所以小乘思想不甚合宜而流行大乘思想。但一般社會上流行的，非純正之佛教，而為羼雜神道設教之佛教。大乘思想在儒家思想的中國政治社會下，只能退處山林，不能做社會事業，不能社會化，所以雖然昌明大乘思想，亦未能成社會民族教化。近來佛教有逐漸衰落的趨勢，就因為不能隨中國民族之變遷而進步的緣故。

現在講佛法，應當觀察民族心理的特點在何處，世界人類的心理如何，把這兩種看清，才能夠把人心中所流行的活的佛教顯揚出來。現在世界人心注重人生問題，力求人類生活如何能夠得到很和平很優美。所應用的工具乃科學的；所實行的方法乃社會的、有組織的群眾生活。換句話說，就是成功科學的、組織化的生活。現在中國民族所奉行的，是中山先生集合中國五千年文化的精華和世界上一切文化的特長的三民主義，要求佛學昌明於中國昌明於世界，應當在這個基礎上昌明佛學，建設佛學！引人到佛學光明之路，由人生發達到佛。小乘佛法，離開世界，否定人生，是不相宜的。大乘頓教，也有與現代思想不相合的地方。能與現在的中國民族世界人類最相宜的，以大乘漸教為最。大乘漸教以人類為基礎，進一步有一步的實證，就是大乘

漸進之法，與科學化、組織化漸得完善之法相近。所以在此時顯揚佛法，應當提倡大乘漸教。

詳細一點說，就是佛學的第一步，在首先完成人格，好生地做一個人。一方面，衣食住等物質生活，要有相當的解決；一方面，也要有合於人類理性上的知識、道德上的行為，做成有人格之人，與古來所謂士君子相合，然後把所明白宇宙人生的原理拿出來實行。就是先做一個完完全全的人，安全物質的生活，增高知識的生活，完善道德的生活；再以此完成優美家庭、良善社會、和樂國家、安甯世界，到士希賢賢希聖的地步，成功人中聖人。完成了完善的人格，再發無上圓覺的大心，起普度眾生的大願，到聖希天的地位，這是在人生上求進化，絕非離世獨善的生活。像這樣高尚的進化，就是十信心菩薩地位，也就是達到人格優美高尚的地位，使世間受其教化，古來聖賢都如此。這是大乘佛法頭一步所行；所以大乘佛法初步，是人間世一切所行的道德。第二步十住，也有十種經過階段。所有十信心完成的功能德用，結合成初發心住；此住成功，才真正的走上進化的道路。到這時候，生命流不是隨風飄蕩的，不是輪迴流轉的。發起了盡未來際普度眾生悉皆成佛的決定心，所以須廣學世間一切學問才能等等。這是堅固的菩提心，從此有進無退。初發心住以上還有九住，從這條路一階段一階段進化上去。第三步是十行，從十住心更進一步而入十行地位。十住心由理觀上去用功，修行圓滿的時候，對於真理的理性已經能夠符合一致。有此基本能力，多做犧牲利他之事，修波羅密多行：第一是修布施行，又叫做歡喜行，以世間一切眾生之歡喜為歡喜，生命財產都以之布施，乃至犧牲一己去救人救世救國——這是財施。還有法施，以種種所發明的真理以及好方法，布施一切人。最後為免除眾生恐怖危險，濟人救世，叫做無畏施。這樣經過了十重階位，所修行也一步進一步。佛法所說的神通證驗，由此經過都實現出來。第四步是十向，向是回向的意思。從前十住偏於理，十行偏於事，到了十向事理就相一致(回事向理、回理向事到事理不二)，這是第一重。其次、回眾生心向佛，回佛心向眾生，回自一切功德向他眾生，以一切眾生為自己(回自向他、回他向自，自他不二)，是第二重。

進化上所經過的階級，由人而信而住而行而向，已經走了三分之一，就是佛典上所謂初阿僧祇劫。更起加行，就是集中以前所修種種行再加功用之行。由加行到初地——歡喜地，此時已經到了見道的地位，體驗到宇宙人生無始終無方體離一切言說不可思議的實相(與思想上假思理想不同)。身心改變，為平常人思想上所不能有，程度越高，力量越大。心理力量漸高，生理物理都變化，現實世界隨心理改變，所謂宇宙唯心，萬有唯識，到此都能實現。在現實世界上所可見到的，唯蟲能知蟲之境界，只能隨天然生理生活，不能憑心理所造。高等動物生活，有心理力量。心理強影響生理，生理影響物理；到禪定成功，身體變化，眼耳鼻舌不同，自然一切物質跟著變化，入火不熱，入水不沉。改造進步的結果，心的智慧光明充滿全宇宙，全宇宙無不洞澈。

從初地起，宇宙真相完全證明，但智慧還有可以充實之處。一重一重再進步，到第十法雲地，盡十方世界一切諸佛所說法，一剎那心中全能了知；到了菩薩最高地位。如觀音菩薩等、離佛甚近，十地圓滿，即到佛位。佛不是相對的，也不是單獨的，是不思議的。既不是一，也不是多，既不是異，也不是同，無論出現何種自體，而此自體都遍滿全宇宙，以全宇宙為佛；而佛之全宇宙，究竟安樂光明清淨完善。所以佛法是改造人類、改造全宇宙都成最善圓滿，實現佛之理想的辦法。此乃實事，須實行；能實行，便可以由人進化到佛。

四 效果——自由主義（即無障礙義）

自由主義，並非放縱自我，恣其妄為。無一佛而非遍滿全宇宙，即無障礙法界，亦名無礙法身。無障礙與無我理不相反，無我故無障，無障故自由。這是以全宇宙關係力量成此一物，能夠互相為主，互相為伴，就是主伴重重無盡不可思議的無障礙法界(平常思想是相對的分別的，就是非彼此互相對待而言的)。到此境界，即不可說不可說，非不說而極盡說之能事無所不說(但言說不過做進行上的指導方向，如以手指月)。學佛目的，就是成功無障礙法身。在此無障礙宇宙中，自他不二，圓融無礙，得大自由。

一 境智自由

境是被智慧所認識的一切事物。宇宙間一切事事物物的真相完全無礙，境無礙故顯於無礙智慧光明，智無礙故境亦無礙；無境外智、無智外境，境智一如無二相可得，而又了了然知一切境，一切境而為一切了知智所了。這就是無上正遍覺知，圓明了知宇宙諸法真相，不為空時所拘。平常的知識是相對的，是為空時所拘的；因生理心理關係不同，各以其心理境界為是，各有障礙。佛則完全無障礙。又菩薩見普遍真理不見差別，不見差別的緣故，智慧有區別有隔礙；而佛的智慧是正遍覺知，就是平等普遍智慧——一切時、一切空、一切種類、同時無不周遍了知，能知智所知境圓融無礙。這個境智自由，佛典上叫做智德。

二 業果自由

業果、是以前業力為因所得的結果，業力、是以前的行為。以前的行為結合成現在生命，結果又為前世及現生的行為力量所束縛，受新陳代謝，生死輪迴。到阿羅漢位，還只有部分的自由，到佛才是大自由——去盡一切有漏不善業，無量劫無漏清淨業因圓滿，成就無障清淨之涅槃果。一切不好皆無，一切好的皆圓滿(圓寂)，成就斷除一切不良業因所成涅槃功德。這個業果自由，佛典叫做斷德。

三 完全自由

完全自由是法身，就是無障礙法界本身，也就是宇宙全體。一切眾生在法身中生死，而法身在全世界一切眾生中完全自由。宇宙法身自他不二，能夠加被眾生，利益眾生。眾生於不知不覺間受佛感化，發佛智慧，解一切苦，得一切安樂——於眾生有大恩德，所以佛典上叫做恩德。

以上三種自由，就是三德佛果，是學佛者所希望達到的目的。

卷006

甚麼是佛學

——民國十八年九月在漢口佛教會講——

一、佛學的本質甲、覺者所知人生宇宙的實事真理

乙、覺者示我們從人至佛的方法

二、佛學的適應甲、佛學與宗教及科學

乙、佛學與政治及社會１、共和政治的人生觀

２、大同社會的宇宙觀

三、怎樣研究佛學

太虛離鄂已經四載了，此次來漢，承諸位開此盛大的歡迎會，復蒙王會長李廳長等備極稱譽，實有無限的欣慰！近十年來國內佛教之發達，似乎處處與太虛有密切的關係，實則此為諸山大德及各位居士共同努力所致；太虛無所專長，亦無所增益，所以受此稱譽，實有無限的慚愧。

首創國民黨的孫中山先生，昔在廣西軍中講演智仁勇三德時，嘗言「佛教是救世之仁」；又於民族主義中，亦謂佛學「可以補科學之偏」。孫先生所說的佛教為救世之仁，即是佛所說的大慈大悲，亦即是佛學上的道德。孫先生所說的佛學能救科學之偏，因其見到科學偏重於物質，而佛學則精神與物質並重。又科學是理智的，而佛學之心理論理等亦全是理智的，故可以包容科學。依此孫先生的二語，雖可略知佛學之輪廓，但欲知其內容，應研究「什麼是佛學」。

一 佛學的本質

甲 覺者所知人生宇宙的實事真理

梵語佛陀，此云覺者，覺了人生宇宙萬有諸法的實事(相用)真理(性體)，故名為覺者。佛非創造及主宰天地人物的神，乃是能於一切事理的因緣果報，種種變化，徹上徹下無不通體透徹者。所以佛學即是覺了人生宇宙實事真理之學，是轉迷啟悟的、破除無明長夜黑暗的。常人誤以佛學為迷信，而不知自己正是迷妄者，墮入深坑而不自覺；顛倒如此，安能不造諸惡業感招苦果呢！

何謂實事真理？譬如桌上之花瓶，在科學上說是原子組成的。佛學說他是地水火風(堅濕煖動)四大和合而成，但是因緣和合假的相用，沒有實在的個體(空)；假相又是時時刻刻遷流不息的變動。遠而世界萬有諸法，近而五蘊身心，皆是因緣和合相續剎那變遷，如世界有成住壞空四大時期，人生一期相續，有少壯老死。世間雖有千差萬別，而互相通變，其空性也是同一的。總之，五蘊非有、四大本空，人無慧目，不能覺了；妄從假相上分別而有人我彼此，復從我執上起我貪、我愛、我癡、我慢乃至種種顛倒，釀成世界大亂，迄無甯日。倘人們果能從佛學上不妄認幻軀為我，了達人生宇宙真理，萬有諸法皆互緣相通而空性無二，相資相成，和樂的世界即不難實現。

乙 覺者開示我們從人至佛的方法——戒定慧

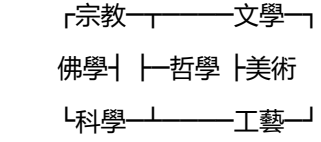
佛是覺悟全宇宙真理之人，即將此所覺的說出來，指示我們從人至佛的修養功夫，能到成佛地位。成佛不限於人類，佛說「一切眾生皆具如來智慧德相」，不過我們是人類，故從人道說起。人的理性與佛及一切眾生悉皆平等，惟相用各別。各人違理行事，背覺合塵，隨其假相堅固執著，佛能革除此等不良的惡習，乃從眾生而證菩提。吾們不去如此認識，執定小小的個體為我，其餘廣大的非我，由是顛倒，處處障礙，不得自由解脫，亦不能與佛平等，受諸法樂。佛因之起同體大悲、無緣大慈，說增上戒學，革除其不淨的三業，而成不思議的三輪；說增上定學，斷除其有漏染心，而成為無漏淨善；說增上慧學，泯除顛見邪解，而成為無上正遍覺知。我們既有如是的「解脫」「自由」「平等」之本能，若能依戒定慧之原理原則去做功夫，自可達到覺者的地位。

二 佛學的適應

甲 佛學與宗教及科學

佛學的本質固為美滿，而流行在世界上，必須適應於社會文化，方算真俗不二圓融無礙的大教。現在世界文化，大致不出宗教與科學二種：宗教為富於情意的，其力量在團結人心；科學為富於理智的，其功用在能分析諸法。有此宗教及科學，方成今日的文化社會。倘無宗教的團結集合，則人類分散

；無科學底條分縷析，則自然界和社會界成了渾沌。於此兩者之間有哲學，與宗教相近的有文學，與科學相近的有工藝；文學與工藝發達進步則有美術。如上所說，無論由宗教方面或科學方面，產生文學、哲學、工藝、美術、皆是文化的內容。此等文化與佛學的相互關係，舉示如下。



佛學在文化上，占最高底地位，它究竟是哲學呢、宗教呢、科學呢？甲說是哲學，乙說是科學，丙說是宗教，議論紛紜，是皆不懂佛學而下武斷的言論；為向來未決之懸案。就哲學之出發點說，或為宗教之演進，憑空想像的解釋人生宇宙；或為科學的發達，根據「心理」「生理」或「物理」學來說明人生宇宙：哲學雖與佛學同一說明人生宇宙，而實與佛學不同。佛學之出發點，由於修養所成圓覺的智慧，觀人生宇宙萬有真理瞭如指掌，為了悟他而有所說明；所以佛學雖可稱哲學而又不同哲學。且佛學不過以解說為初步的工作，他的目的在實行所成的事實，如度一切眾生皆成佛道，變娑婆穢土而為極樂是。

如三民主義能團結全國人心，領導國民革命，是有宗教之作用的；佛學的功用，在開人天眼目共趨覺路，亦自然有偉大的宗教團結力。但雖是宗教，卻沒有其他宗教所崇拜的神，或神話迷信，故又可說不是宗教。

科學重在實際經驗，不落玄想，佛學亦是腳踏實地漸次修證，不尚空談。佛學所說者，胥為從實際經驗中得來，他所說的宇宙人生、因緣業果種種變化，要皆淨智所見；故佛學非科學而亦是科學。

佛學的本身是文化的總彙，予在西洋時，見一般研究東方文化的學者，大都以佛學為總線索，因他在宗教上、哲學上和美術上，均有偉大的成績。

乙 佛學與政治及社會

1 共和政治的人生觀

中國的政體由專制而變成共和了。佛學在清季衰敗得很，因這種學說，不合於專制政體，所以一入民國，研究者日見其多。佛學的人生觀，合乎現代思潮，他說一切眾生皆有成佛的可能，凡是發菩提心修菩薩行的人皆可成佛。猶如共和政體的人生觀一樣，凡是國民有相當的學問道德，具有為國為民的意志，都可作行政領袖一般。佛教此種平等的精神，處處都可以表現的。

2 大同社會的宇宙觀

天下為公，世界大同，為古今中外人民不約而同的公共趨向，亦即三民主義之目的。全世界大同社會之組成，由於各人為單位積集而成的，故一人之行動若優若劣，均能影響全世界，正為佛學上所謂「一即一切一切即一，隨拈一法皆為法界」的宇宙觀。

三 怎樣研究佛學

佛學底內容，約之不外教理行果。「教」是言教，為釋迦牟尼佛的遺教。文教散布流傳於各國，或多或少，及其種類各有不同。故關於佛像、缽、塔等法物之蒐集，佛教史料的編考，各種文體經典的校訂，圖書翻譯會通的編纂，均為重要。

教原出於佛，而「理」、則是研究佛教的學者，各就所見理之大小偏圓不同，而有了各種的派別：若印度小乘的二十部，及其大乘之性、相、密三宗，以及錫蘭、西藏等處現在流行之大小乘；並中華融通顯密大小之綜合學派(包括日本)，和西洋與近代日本之新研究派。此新研究派中，亦有教派，因他們或從學南洋等處，或就學日本，或留學西藏，所以雖同一以科學為方法，而秉承有異，遂各成派別。

於理了解之後，即要去「實行」。「行」有戒律、禪觀、真言、淨土四門，如法修行，胥能得到最後的效果。戒律，有通別不同，通則七眾同受，別則七眾各別，不相混亂。如下表所明：

┌比丘————————二百五十戒

│比丘尼————————三百四十八戒

│式叉摩那————————六戒

┌別、七眾戒┤沙彌──┬──────十戒

│ │沙彌尼─┘

│ │優婆塞─┬──────五戒或八戒

佛律┤ └優婆夷─┘

│ ┌攝律儀戒────┬────自利

└通、菩薩戒┤攝善法戒────┤

└攝眾生戒────┴────利人

禪觀，包括大小乘各種止觀以及禪宗。真言，即是密宗一切陀羅尼門。淨土、十方世界都有淨佛國土，隨願往生。此方眾生與彌陀有特殊因緣，大抵發願往生極樂淨土：或生此土兜率內院親近彌勒菩薩。

有了解行，必有結果，故次言「果」。或有從研究教理所得的果，謂之信果。但這不是迷信，因他經過研教、究理、修行所得到的信心，是謂智信，智信才是真正佛教的信徒。在家的謂之信眾，出家的謂之僧眾，亦通於未證真理的十住、十行、十迴向三賢位的菩薩。或有從嚴淨毗尼執持禁戒所得的結果，謂之德果。這是以五篇、三聚淨諸業障的戒德，自利利他是為僧寶。然此德果，通於三賢十聖的共果。或有從修習禪觀得到伏惑超人的結果，謂之定果，即三乘共修之奢摩他、毗缽舍那，乃至佛果上的楞嚴大定、海印三昧，胥為所攝。或有入三乘聖位，修習無漏定智所得的結果，謂之慧果，即是般若無漏聖慧，此聖慧展轉上進，能斷盡無始來一切障種習氣，成究竟之果德。到此地位始謂之佛，謂之真正覺者。

統上教理行果，攝表如左：

【圖：TX01p0267_01.gif】

觀右表所列，可知學佛，教理行果為應有之程序，非可躐等。今世學人，大多昧教理而妄談行證，不為邪魔所誘，即同生盲摸象，反使真理愈晦，招世人譏謗為迷信，幸各努力，剪除斯弊！

卷007

佛學講要

——二十一年七月在廬山大林寺講——

一 佛學之特質甲 自然之改造與順成

乙 真如之親證與應化

丙 理論之超越與施設

丁 定通之習得與銷融

戊 即空之有與即有之空

己 即悲之智與即智之悲

二 佛學之全景

三 佛學之較量甲 佛學之教與宗教

乙 佛學之理與哲學

丙 佛教之色法不相應行法與物理學生理學

丁 佛理之心心所法不相應行法與心理學

戊 佛理之因明與論理學

己 佛行之律與經世學

庚 佛行之禪與衛生學

辛 佛果之施設應化與文藝美術

在此盛暑之下，得在廬山會聚一堂，真有「火宅得清涼」之感。但依清涼之境而暫得心地清涼，更進一步來研究從根本上化熱惱而成清涼之佛學，誰曰不宜。此次來山，因李協和、許俊人諸先生邀作佛學研究，遂亦欣然樂從。現在地球之各個國家，階級鬥爭正烈，人民皆惶惶不安；我國尤內憂外患、天災人禍迭演不窮。於此時來研究玄妙高深之佛學，似不相宜。但佛法之出現於世，正因世間種種困難有待解救，所以感佛出世為說種種解救之法。

若世間安甯，反不感覺需要了！今中國有災難而待救，正應研究佛法。蓋佛法從大悲心而起，因悲憫眾生之苦而為說種種解脫方法。其目的在令普眾皆離苦得樂。而且世界之不安，由人心不良所造成，佛法能根本改善人心，今中國之禍亂，已非支支節節所能救，故正須從根本上以佛法來改善人心。今先談佛學大要。

一 佛學之特質

佛學祇是佛學。就佛學提出其特點，略講如下：

甲 自然之改造與順成

「改造」與「順成」是相反的。「自然」是通俗名辭，今人以人類及世界萬物統名之曰自然界，而改造自然界則為佛學之特質。蓋自然即俗語「天生成的」，「生來就是這樣的」，此在各教各學，大抵皆遵循唯謹。如道家謂「道法自然」；儒學之「天命」，亦即自然；科學雖倡言征服自然，事實上仍是根據自然法則以為利用；故改造自然為佛學之特點。然佛學不謂為自然，謂之為眾生世界，或謂之為有情世間及器世間。明其是業果而非自然，乃有情眾生行為造作所集成的結果。然業果復有共同與各別兩種。如社會行動而得同一之結果為共業果，個人行動而得各別之結果為別業果；其共業之普遍者為共中共；其小者如一民族共業而成國家之果，是為共中不共。由此業果以成眾生世界——即自然界，所以佛學不認為自然，而認為共業與不共業所發生之結果。業之造成，雖藉種種關係條件，而其主要的發動力則出於各人及各有情的識心，所以各人皆可從自心上去改造。復次、改造自然又有淺深，凡業皆從身語意所生，於身語意之發動處時時改惡存善，亦能造成善果，如一家善則一家和美，一團體善則一團體優良，推之一國及全世界亦莫不然。然此種改造，佛法仍未認為澈底，僅等儒家之非禮勿視聽言動等，而其出發點之心，於宇宙萬有之事理，還是不明。佛法則更要在業的發動處去追求宇宙之根源，乃知其原動力胥出於半明半昧之無明心，以無明故不免於錯誤，故仍無可靠之道德標準。此「無明」即佛說生死循環之十二因緣中的第一支，因為眾生心皆半明半暗的無明心，以此心為發動機，結果終難盡善

，其非正本清源之改造，可以概見。故欲根本改造，非轉「無明」而為明心——如禪宗明心見性的所謂明心不可。此則必須修禪定而生般若，方可解脫由煩惱而起之種種惑業，正如夢中由「無明心」發現種種夢境，一經覺來(喻如明心)便失夢境。此從消極方面說故云解脫；若能運用此由「無明心」轉成之「明心」，照知一切事理之真性，發揮真性中所具足之真實功德妙用，將一切由煩惱結成之惡濁世界，一轉而為清淨妙嚴的勝妙國土，是皆由「無明心」變成「明心」的結果。此為佛法於自然改造中的澈底改造，若能運用此心以改造人世間，方可改造天災之自然界。此皆吾人平等具有之自心力量，亦人人所能達到而無或缺蝕的真實功德。由此力量改造的結果，是為佛法中之出世法，亦即佛法之本質。然佛法從隨順世間方面講，亦說明種種世間之因果法，如說由上品十善業力得生天之果，中品十善業力得生人之果，下品十善業力得生阿修羅等之果。反之則為十惡：上品地獄果，中品餓鬼果，下品畜生果。此為佛法中隨順世間所成之善惡因果的說明。雖佛法本質超脫於六道，但同時於循業受報之六道眾生，亦為說明善惡因果以資方便救濟。若人未得最高智慧以頓斷無明，而能於善惡因果承認無疑，便可逐漸改惡從善，使善果日增惡行日少；推及於世人不休不息，則於改善人世之行業，亦庶幾矣。

乙 真如之親證與應化

真如親證，是佛法特點中之特點，亦即佛法之真骨髓。何謂「真如」？換言之，即真是如此；乃指改造半明半暗的無明心澈底變成「圓明的心」——即阿耨多羅三藐三菩提心，此心便是佛心。由此心真真見到之一切的實事真理，名為真如。此真如實相惟佛所明，故法華經云：「諸法實相，唯佛與佛乃能究竟」。但所云之佛，乃十方三世一切諸佛。佛與眾生之程度雖有不等，而佛性則平等，故現前眾生亦皆是未來之佛。又此真如實相雖唯佛方能究竟，而得到相當程度之覺有情(菩薩)，亦能證到少分；但此須各人親證，雖聞佛說及依佛經論理解真如義相，仍不過如觀廬山之圖而非親見廬山。佛雖說真如，而言說實非真如，故須親證此真如，證此真如要用根本無分別智：如「白」原不知其為白，要用相對待之「非白」方能明了，所以常人之

知識皆是對待分別；若無菩薩地上之根本智，但憑眾生心中之對待分別，極難實證。如古今一般禪客，稍得輕安便誤認為證真如實相，殊為大謬！此境為佛智境，乃佛知遍一切法之境界也。安住佛境，應永隔眾生，然在佛菩薩未證真如以前，以大悲願力普度有情，更願有情皆得究竟安樂；由是證真如以後，現種種身種種國土，而應種種世界之機感，化度眾生。眾生聞法修行而又達到真如實相之親證。以所證得，復興方便為眾生說其得證之境，令眾生悉能證得；於是成為流傳世間之佛學。

丙 理論之超越與施設

佛學有極精深而圓滿的理論：經為佛所證理與修證法之說明；律是行為上的軌範；論屬佛弟子研究經律所造，各部論之理論非常精密，一般所謂最高哲學是也。此精深之理論，實足以盡吾人智量研究而不窮，然其特質仍不在於此，故云超越。如佛陀說法四十九年，結果尚云未說一字。然佛非無說，而且說無不盡，但因說到的並非就是真如實際，僅說明其趨向與方法而已。又如廬山之圖實非廬山，其圖中所表現者影像而已。故欲達到其真如實相，當從徹底改造自然界煩惱等心，再去深造，由深造所得到之結果，則為親證之真如實相。若但依理論上的說明，即便認為真如，是根本上大大的錯誤。復次、理論之說明，在揭開虛妄之境藉以顯示真如實境，故又名開示。然可因理論而明經律以了達修證途徑者，是為依教明理，故有種種佛學之施設以供世人研究，使學佛之人有趨向的標準，因而進證真如，故欲達到真如實境，仍不外乎理論。故佛菩薩親證真如後，乘其願力，以其所得，藉言說之方便而施設諸法覺濟群萌。

丁 定通之習得與銷融

定即禪定，通謂神通。修習禪定，在使精神力得以集中而統一，如國家之有組織而能集中統一，則可發生政令上之偉大功用。在未加修習禪定以前之見聞知覺，散漫紛亂。故須禪定為之攝持，使精神歸於一致，則極微之音、極細之色、不難察覺，久久功深，便得神通。又以功力之深淺，而別程度之高低。如稍得靜定，即能聽微細之音等，實非奇事。邇來禪客稍得輕安，或

與定心少分相應，便以為得聖成佛；須知佛境淵深，證果不易，凡修行之人，未到真如之境，不應誇大自誤前程！復次、習禪方法不一，總以全心不散亂為主，而不必堅執靜坐之相；若見不常靜坐之行者，便斥為非修行之士，其不明禪理可以概見。但禪定神通雖可藉修習力以得之，究竟亦不過對治散亂，發見本來寂靜光明，證知一切法本來如此；其一切神通變化，當下便是。古德云：「動亦禪，靜亦禪」；經云：「如來常在定，無有不定時」。故雖現種種身說種種法，無不在定中，是為如來之大寂滅定。在定中照見一切法界眾生皆融通於法性中，本是圓明通達，故無別所謂禪定神通之相；到了現證真如平等法界，而全法界以成一身，遍法界無不圓明了知，故無一見聞覺知而非神通之大光明，其見聞覺知之所行境無不是禪定，更何禪定神通可得？故習得之定通皆銷融也。若執有習得之禪定神通，即非佛法之禪定神通。

戊 即空之有與即有之空——不常不斷中道

心經云：「色即是空，空即是色」等，是即空之有即有之空之義。即有之空者，一切事物說明為有，其實非有，以世人執為事物實有之體與實我，佛經謂為我執法執，又謂為遍計所執。然此皆為妄情上錯認為有，而實際上並無有我及物體可得，故有即空。又、佛說一切法，皆因緣生唯識現，雖有而假，無固定之體可得，故三界萬有，皆由許多關係條件組織集合而成。一切事物既無實體，悉由眾生之知識所現，同時又經心識之變化，剎那不定，雖假體亦難立定，故有即名為空。以上二義，一以遍計唯妄執故空，二以依他無定體故空。即空之有者，萬有無固定體之有為幻有，是為即空之有。又、由妄計之我法皆空所顯的真如實相(明心見性之真性)是真有，是亦即空之有。換言之，佛法所明之有，皆即空之有；所明之空，皆即有之空。顯得佛法是有空皆非，空有不離，故顯不常不斷之中道。又通常之所謂常者、是固定性，斷、謂斷滅；佛法則不然，以即空所顯之有，有即非有，亦復非空；即有所顯之空，空即非空，亦復非有；故不常不斷。又離卻妄執之空所顯得的真如實相，方為真有；此為普遍所顯真理，世出世法無不周遍。故不常不斷，為佛法之中道了義也。

己 即悲之智與即智之悲——不苦不樂中道

悲者悲痛，大悲者，非屬於自身之苦痛。佛法之慈悲，俱屬救濟眾生而有，故凡興一慈念，必以悲為出發點，其慈方堪稱為佛法之慈。故凡佛徒不問自身之苦痛為如何，其所措施皆屬救濟眾生之苦痛，以眾生之苦痛即為自身之苦痛，故名同體大悲；眾生之苦痛既除，更須令其得究竟樂，是為大悲，以出自本性力故，又名無緣大慈。是佛法之慈悲，較普通之慈悲為深切而徹底。然悲雖深，若乏於智慧，仍未盡善。如從水救人，須先知水性與方便工具等；故佛稱一切智人，有遍一切無不知之智。此智兼大悲，相輔以行，惟利無弊，否則利人無功而自害尤甚！然智慧，亦須從大悲心流露出來，又應先明空有之理，始為究竟。故發菩提心人，以悲願為出發點而復具甚深之智慧者，則救濟工作不虞危險。如科學之精，雖能利人，若無廣大慈悲心，一經運用，便成製造殺人之工具，不特害人，且害世界，是皆悲智不兼具有以致之！苟能悲智雙運，理事融通者，是即菩薩之中道行為。但菩薩於度生期中，不計其苦，不著其樂，是為不苦不樂悲智不二之中道。若此行未臻圓滿，是為菩薩；圓滿時，便成佛道。

以上所講，一、自然改造，重在轉無明為明，否則隨業受報不得自由。二、真如親證，即明心見性，了知一切法真如平等，方能隨緣應化。三、佛法教化，雖仗理論，然理論實非事實，必須超越理論而親證到者，方為事實。四、欲知三界眾生無邊無盡之事實，須修禪以啟發非常之見聞覺知，便能證明一切。五、理解上之中道。六、行為上中道。此六層在講明佛學的特點。

二 佛學之全景

佛學之總相，不出教、理、行、果，四法循環，不見終始，故又可名為法輪。「教」、由真如親證而施，遠非世間通常之學說所可比擬。佛學來源，須經過長時間的修證，轉無明成圓明，還見眾生感受虛妄顛倒種種痛苦，以所證之「果」為之施「教」，是為真如親證之應化。又佛之教，非祇屬經典，如佛身、佛國土、佛像、塔廟、舍利，以及僧相儀制，悉為佛果之所示現，皆足以令人發起信心趨向修證；如見佛相發菩提心等，故與通常之教不同。「理」、理由教出，謂聞法受教之人，起研究心，問答辯難，分條析理。如佛在世時之議論，佛滅度後，便結集以成論藏，傳於世間。故佛學之理，

可儘容人作種種精密之研討；且研討之結果，皆契證真如之理，以之傳世，宜為世間最高之學術。「行」、行即行為，廣義則雖理解亦皆是行，於理解得到決定處，方始去作，不致有盲修瞎煉之虞，即所謂修行是也。狹義則如戒定慧學，與大乘之六度、十度(六度外加方便、願、力、智)等。普通之行，不外戒定慧三學，但其特質，如修淨土雖普及三根，若能明了實相念佛等甚深之理，依之去修，較易證果。佛法之重心在實行，而行又貴乎集中，因此乃成種種特殊之方便行法。「果」、行必證果，其理固然。大乘之行，未到初地未為證果；雖云未證，十信成就，其行為上之成績，已不致退墮。果位之極，佛地方稱究竟。果既證得，復從果地迴入苦海，以施教度生，使之明理修行，如法證果。如此四法輪轉，為佛法全體，故名全貌。

對此四輪，襯以信解修證四義，更易明了：一、教要信，論云：「佛法大海，信為能入」。二、理要解，儱侗真如，顢頇佛性，為害甚大。三、行要修，言行不相應，理事難圓融。四、果要證，說食數寶，終成窮措大！以上四法，願學佛者下以甚深之解察，庶不致徒費劬勞。上述四法，雖均重要，但各宗於此則各有其特重之點，如大乘之真言、淨土宗，偏在從果所施之教，必用信心去接受；法性、法相宗，特重於依教助理，須深研究；禪、律二宗，重在依理所起之行，貴乎實踐；法華、華嚴宗，重於從行而證於果。又理、行、果三，重在自力；教重他力。故此四法，可用為觀察各宗之大概。

三 佛學之較量

今以世界宗教學術，為之比較衡量其大概，以便世人之取捨。普通各宗教學術之出發點，或假無根之神權，或憑抽象之理論，譬如夢中所見。佛法是從大覺悟中得來，本不能與之比較優劣，然佛法既流傳世間，仍應以方便一說夢中之境，而度夢中之迷也。

甲 佛學之教與宗教

佛教之教，從方便說亦彷彿是宗教。以佛之身是從大覺果海中流出之應化身，等於人而人見之，等於天而天親之，等於諸類而諸類拊之，故名平等示現之千百億化身；而真身無相，而超越諸相，此有似宗教之「神」也。佛

所說法，為超過三界之理，有似於天啟之聖經；而佛教之塔廟、經像，僧眾儀式，亦似各宗教之有儀制；故佛教亦有引人入勝，起人信仰之宗教功用也。然佛教與其他宗教有大不同點，則在度與佛平等之眾生，入於平等自由之域耳。若其他宗教，則別有一種特出之「神」，超然於人，而不可與人平等。佛雖亦為超出一切之大覺者，但承認眾生即為未成之佛，佛雖先成，不過為三界萬物之大覺者，而非三界萬物之創造及主宰者。並說三界萬物，皆眾生心造，即前所講世界萬有，皆眾生之共業別業所造成，故亦可由自心而改造，而異於他教之不平等不自由也。

乙 佛學之理與哲學

中西哲學，雖名派不同，然以探究人生宇宙根本而作概括說明者為哲學，大致無疑。與超人間只能以信仰去接受之宗教不同，與各別分開以研究之科學亦不同。佛法之理，不捨一法，故無法不說，無微不至。即如印度小乘學有二十支流，雖各別不同，而對於萬有之理無不盡量發揮；大乘亦然。所以從「理」之研究說，亦可名哲學。然其所依教，既從修證到之果流出，而研究後又須趨向於行果，故亦非其他哲學可比例。然如最近今最有力之新實在論，其所取材多出於最新科學，然與印度小乘學派中之一切有部學，亦略相同；此部執一切法為實有，其精詳處，尚有為新實在論所不逮者，若舊實在論，則自鄙以下可無論也。

丙 佛教之色法不相應行法與物理學生理學

佛學之目的，在遍明不在局部，故於物理、生理，無如科學之繁瑣說明；然色法中之四大、五塵、五根，及法處所攝色，與不相應行之方位、時分、勢速、和合、流轉、命根等，確有關於物理生理之學說。且其精奧處，亦多有近今物理學、生理學所不能及者，其互不相背亦可推知。

丁 佛理之心心所法不相應行法與心理學

佛學之心心所法，實較心理學為詳盡。如八識心法，及與心相應而起用之五十一心所法；又不相應行法中之無想定、滅盡定等奧義，遠非心理學所能窺見。

戊 佛理之因明與論理學

論理學即西洋之邏輯。因明在印度，原為正理派，後入佛學，方名因明。因明為論理之方式，比較最新之西洋論理學，皆為因明中早已說到者。

己 佛行之律與經世學

倫理學、法學、經濟學、社會科學、律學之義甚廣，通於應作不應作：禁其所不應作者，而其所應作者、盡形壽去勤作。大乘以群眾利益為前提，凡應作不作、不應作而作，均名犯戒。大乘應作之範圍甚廣，即經世為出世之佛行，實際等於社會科學，且更徹底於社會科學。其於行為道德為倫理學，止作嚴明為法學，正命正活為經濟學。故欲建立佛教的社會，當依律為根據。

庚 佛行之禪與衛生學

中國從前所重之養生學，近謂之衛生學。但佛行之禪，原不限於養生，但修證者起居食息之注重衛生，如早起於曙前，養息於昏後，食則分器各如其量。食後經行以助消化，繼之靜坐以調氣息，其平均調勻，在在皆有合理之運行。若以飲食滋養，其消化仍須耗費精力，習禪若得相應，則較飲食之滋養為更有效。且能卻一切病，又能改造心理，進而改善生理之化學原素。若淫欲之原素亦已改盡，致全身改變之後，倘不起貪瞋癡以破壞禪定，住禪定中；因其變換過之生理，可勿須飲食(禪悅為食)，能延生命。是為因心理改變而達到生理改變之結果。

辛 佛果之施設應化與文藝美術

親證真如，由無相而現相，與文藝美術等由想像力而創造意趣接近。凡好學文藝美術之人，可研究此富於想像之佛法，以作創造之張本；如應化之無量身剎莊嚴，極美術之能事。故有謂美術可以代宗教，亦不無少分根據也。

卷008

佛法僧義廣論

——二十四年十一月在中國佛學會鎮江分會講——

一 敘 意

二 佛 觀

三 法 觀

四 僧 觀

五 總 結

一 敘意

佛法僧，為學佛者之根本認識，也是佛法究竟圓滿的說明，所有一切清淨法都攝在其中。

阿底峽尊者，由印度入西藏弘法，其地位等於中國之達摩。他在西藏數十年，常說佛法僧三寶。有人問他：為甚麼老是說三寶，此義雖殊勝甚深，但我們已聽多了，請另說勝義！他答說：我在印度所學所行的不出三寶，我來藏也無別法可說；請問除此三寶外還有甚麼佛法！在此簡單問答之中實含有很重要的意義。現在所講的佛法僧義，是信仰佛教、研究佛學、修行佛法的基本。所以，凡是信仰佛教、研究佛學、修行佛法的人，是必須明白。初步學者能明此義，才不是迷信，才可修學佛法以至於究竟。所謂佛者，是能究竟覺證諸法圓滿福慧的人。所謂法者，是佛自覺及覺他之法。所謂僧者，是能依佛法修行的人。此三者謂之三寶，實為佛法之根本。今講此三寶，分三。

二 佛觀

觀者，觀念。佛觀者，即對於「佛陀所有清楚正確之觀念」。佛是梵音略稱，具云佛陀，漢文音譯不一，如「浮圖」也是佛的異音，我國古文家所謂「浮屠氏」，就是佛氏之意。經咒上又譯作佛陀耶。現在英譯梵音為「布達」（Buddha）。

佛之譯義為覺者——就是覺悟的人，譬如有學問的人謂之學者，與中國所說的聖人差不多。但云覺者，不云覺人，此表示佛在天上人間以及超三界

外的他受用報身，決不能以人間的人來限定他的範圍。覺者，自覺、覺他、覺行圓滿之簡稱。自覺者，有無師智、自然智、一切智；覺他者，以方便智慧無礙辯才教人覺悟，即先覺覺後覺；二種覺行圓滿，福慧兩足，謂之佛陀。此為有此功德者之通稱，通於三世遍於十方世界，諸佛無量。因此佛常說大地眾生皆可成佛，也可說一切眾生都是未來的佛。但是遍十方通三世之佛，都要三覺圓滿，福慧兩足，有此功德表現事實證明，纔是佛陀，不是假說的理想的。

甲、依釋迦牟尼佛建立佛之根本觀。

現在此世界有實德表現可當佛之尊稱者，是釋迦牟尼。以有釋迦佛，吾人纔知道有十方三世一切諸佛，所以依釋迦世尊建立佛之根本觀念。大佛殿中央供奉的就是釋迦牟尼佛。釋迦是姓，意譯曰能或能仁，以其祖先能仁民愛物而得姓——其祖先初為太子，以能行仁道得民愛戴另建一國，其父知之曰「我子能仁」，故即以為族姓。其古姓為瞿曇，亦譯喬達摩、憍曇彌，釋迦乃從其分出之支裔。牟尼意譯「寂默」，因佛常在寂定中，所謂「佛心常在定，無有不定時」。佛所說法皆依定慧利益人天，故尊稱寂默。原名悉達多，意譯「一切義成」，當時人直稱其姓名即為瞿曇悉達多；尊稱則為釋迦牟尼。牟尼又譯「文」，如經云「釋迦文」佛是。

印度歷史上佛應世為距今二千六百年以前，降生在中印度迦毗羅國(即今尼泊爾附近)，父名淨飯王。成佛地在摩竭陀國菩提場，初轉法輪於波羅奈國鹿野苑，後於各處說法四十九年。由此歷史上考查起來，實有此建功立德慧福圓滿的佛陀，是以吾人依此建立佛之根本觀。

乙、信釋迦牟尼佛確得無上正遍覺，最高無上。

我們信佛，不但如常人信仰有學問道德功業的古人，原是信仰佛確已證得阿耨多羅三藐三菩提。阿耨多羅譯無上，三藐為遍，三菩提即正覺。覺是不迷，揀別凡夫不覺；正覺揀別一般外道邪覺；遍正覺者揀別二乘所正覺的法未能普遍。初地以上法身菩薩可以謂之遍正覺，然尚未究竟而為有上，唯佛妙覺究竟圓滿纔是無上。我們信釋迦牟尼佛確是最高無上，覺悟諸法事理

性相，無所不覺無所不知，再沒有能超過佛的了。世人不明佛義，以為另有「神」能超過於佛，其實神尚在六道之中，較之佛陀不知差得好多遠呢！

丙、毗盧遮那或大日或盧舍或金剛持，皆為釋迦牟尼大功德聚之別名，不得視為牟尼以外之他佛。

「毗盧遮那」是釋迦的報身，近人常以五方五佛表五智、其實佛是五智都具足的；平常又以此為佛的法身，而不知法性身遍一切處無相無名。如華嚴經上的毗盧遮那，原是為十地菩薩現身說法之他受用身——報身。最近從西藏譯出的著述則說「毗盧遮那是化身佛」。毗盧遮那意譯光明遍照，故譯「摩訶毗盧遮那」為大日。古或譯為「盧舍那」或「吠盧遮那」，本為一音異譯。有謂「毗盧」是清淨法身，「舍那」是圓滿報身，皆訛。

學藏密者崇「多傑羌佛」——譯為金剛持，現持金剛杵以降伏一切魔怨，是依佛大雄大力具足無量方便功德而言。一切如來都有金剛身。依釋迦牟尼佛表示報身之廣大功德聚，故有此多名，所以不得視為牟尼以外的他佛。而世人每別為多佛，並執此為報佛說經、彼為化佛說經，殊不知一佛有三身、三身原是一佛也。

丁、他世界之阿彌陀佛、藥師佛，或往劫之燃燈佛等，皆由信釋迦牟尼佛之說而知之者，皆與釋尊平等。

現在學佛者都知道從此西去十萬億佛土有極樂世界，其中有佛名「阿彌陀」，意為無量——即有無量光、無量壽、無量相好、無量不退菩薩等許多的無量義。「藥師佛」在東方淨琉璃世界，世人念藥師佛咒能延生益壽。此二佛為他世界之現在佛，雖小乘不承認他世界的佛，而大乘則是常說的。現在科學證明有無量世界，當然現在他世界可有他佛。其在此世界往劫以前，有「燃燈佛」、「毗婆尸佛」、「尸棄佛」等。似此往劫及他世界諸佛，都是由信仰釋迦牟尼所說經典而後知道的。因為釋迦佛成就無上遍正覺，所以從如來大覺心中說出來的一切諸佛亦皆實有不虛。彼諸佛無不三覺已具萬行已圓，皆與釋迦佛平等平等。

戊、佛為積無數劫大行所圓之極果，不得與流俗所稱為活佛等混同。

這是要我們知道佛不是輕易成的。依經上看起來，人要先發菩提心，漸積福德智慧資糧，經十住、十行、十迴向、為初阿僧祇劫的菩薩。由十迴向經煖、頂、忍、世第一位、入初地而至七地，謂之第二阿僧祇劫。由七地菩薩以至成佛，謂之第三阿僧祇劫。三阿僧祇劫即是三無數劫。經過這三大劫的長時間的修行菩薩道，方能斷盡一切執障、圓成一切功德、而證成無上的大覺。成佛豈是容易的事！大行者、修菩薩所行到佛果之萬行也，如普賢菩薩等。所謂成佛者，即由菩薩行修學圓滿之極果。此世所見三十二相，八十種好之釋迦佛，也是由此而成。

如今世人，見修行者稍有世俗福德禪定神通的人，常稱之為「活佛」。如遜清時代稱皇帝為「佛爺」、太后為「老佛爺」；又如西藏達賴等亦稱「佛爺」，這不過表示尊敬他們，想像他們為諸佛應世而已。以法性而言：一切諸法本皆是佛，一切有情都有成佛的可能性，故一切眾生皆是未來佛。學佛者能明教理、正觀定慧，有相當功德表現，也可說是相似佛。平常所稱「活佛」，大概由此而來。若嚴格的從實際上說，必須是經三大無數劫圓滿大行，究竟極果，方可以稱之曰「佛」。故佛不得與流俗所稱的「活佛」，等視齊觀。

己、佛為出世三乘聖眾中之大聖，人天猶為凡世，不得與凡世人倫聖哲混同。

佛法所謂六凡、三界、天神人仙，都是世間凡界之流；佛法三乘聖眾，乃為出世之聖，佛又為出世聖中之大聖(三界內之六道謂之六凡，三界外之三乘及佛謂之四聖)。佛為超過出世三乘之聖人，在佛教內的出世三乘聖人中稱大聖；則其餘流行的各教主皆不過是人道或天道之聖人，猶在三界六道之內，學者慎勿以佛與其他之世間聖賢混同視之。我們所以要如此認識審察的，因為佛陀是以清淨無漏的大功德聚為本質的。

庚、佛為法界諸法(宇宙萬有)之遍正覺者，亦為教化一切有情令遍正覺者，不得與一神教的創造主宰及多神教的禍福於人等迷信之神混同。

佛典上之法界諸法，即宇宙萬有。佛於宇宙萬有諸法自覺究竟，故稱遍正覺者；亦為教化一切有情令得遍正覺者。宇宙本無創造萬物與自在主宰的天神，如一神教之所說；也不可如多神教所說，以佛為宇宙許多神中的一個神。平常人心理上迷信一神或多神和佛菩薩一樣，那實在是大錯特錯。不論無神，就是有神他也不過是天道中的眾生而已。我們要信佛，對於佛的觀念先要弄清楚纔是。

三 法觀

第二講「法觀」：學佛的人，於佛法要有正確明瞭的觀念，尤其是對於「法」要有正當明瞭確切的認識。古代中印度音的「達摩」，現在依英語翻為「達爾摩」（Dharma），這是法的譯音。此中法觀的「法」，範圍很廣，所有宇宙萬有，事事物物形形色色一切的一切，皆名為「法」。牠的定義是「任持自性，軌生他解」。無論何物，以能保持牠自己獨立的體性，才成為此物。譬如這個白色，在白的本身上牠能保持其白的自性，且能令一切有情都了解牠是白色，使他人了了分明不會錯認為是其他的顏色。因白就是任持自性軌生他解的法，所以白色便令人絲毫不差的覺了其為白色。一法如是，其他一切諸法乃至虛空，亦各各皆保持自性而能軌生他解；小至一花一草一微塵，大至法界亦皆如此。

萬法差別各各不同的自性都是由因緣所成，在相對的關係上成立：此物之成立，必依托其他(彼彼)眾緣相合而成。一物如是，物物如是，一切宇宙萬法各各皆有互相為緣的關係，各各皆有彼此的差別而不能混同。並且各各皆由任持自性而使他人生起確定的認識，也就是宇宙萬法各各皆有任持自性軌生他解的意義。而且法界諸法，無處不遍無所不包，再沒有那一樣能出乎法範圍以外。一般人常說佛法無邊，就是顯佛法的「法」字範圍是最寬最廣無有邊際的。但就屬於佛的法講起來，大別有二：

一、證法：佛先從自覺的根本智親證二空所顯的真如妙性、而無能所的差別，依此並起後得智證知一切理事因果的差別，起大悲心普度一切眾生。一切智智在每一剎那間無不普遍了知一切諸法真實性相，這就是佛智所證知

的證法。

二、教法：成佛後所說的法為教法。佛居純淨土由平等性智示現微妙功德他受用身，為住十地的諸大菩薩現大神通，轉正法輪決眾疑網，普令受用大乘法樂；以至為二乘六道有情示現化身說法(對人現人身、對天現天身、對畜生現畜生身、一切總是隨類應化普度群機)；對九法界的一切眾生皆教化令向佛道。所說諸法，皆無所不遍，又無所不包。然佛以王子身降生人間，說法的主要點亦在人類，故留遺的教法在人間集成現在的大藏經典——三藏十二分的聖典——為法寶。此證法教法亦可以分做「教、理、行、果」的四種差別。「教法」的教典中，即包含理法；從理起行乃可以「證」到諸法實相，所以「證法」亦包含行法、果法。三乘聖人所證的雖同是證法，但沒有佛證得的圓滿究竟而已。從證教二法分析成教、理、行、果四法：教法就是依佛說教化眾生的法；因有教化的原故，所以眾生能了解佛所教的理；再依理來實行實修；可以得證所期望的果。大概就佛依自證而施教，曰證法和教法；依有情聞教解理修行證果，曰教、理、行、果。此兩類皆可普遍包括一切諸法。「法」的意義，歸納概括起來就是這樣的。

甲、一切經律，皆源本佛所宣說之聲教，由佛徒歷次結集而成者。

在三藏中不能收攝的典籍，可稱為雜藏。西藏文於教典分經律論為「甘珠爾」、「敦珠爾」，這樣分析頗有意義，因經律原為佛說，論是由佛滅度後許多弟子依據經律所作而成的。所以今亦先從一切經律來說。經是由佛在世時，說法教化一切眾生所施設的，由弟子結集起來成為經。原名「修多羅」，此云契經，上符諸佛理，下應眾生機。律是佛在世時，依弟子應有的行為訂共守的戒條，也是弟子依之作修行軌範的法規。佛在世時，弟子們在行為上大多是很正當的，但因有些弟子發生了不正當的行為，隨所犯的那一種過，佛就隨時制之以為律，從此以後再不許犯，於是就制成共守的戒律，經佛制定後，弟子總要一致遵行不得稍有違犯，這就是戒律，嗣後如有同類事情發生，就照律處理。在每一條戒律，敘述其許多層次的緣起變增，所以除讀誦的戒本以外更有廣律，成為龐大的律藏。

佛在世說一切教法的時候，是沒有文字的；教導一切人天大眾，都是以聲音為體——宣說出來，這就是聲教。今人看經律論藏時、可以無聲的色法——文字——為體。可是佛在世的時候，是一切皆以聲教；戒律也是依佛聲的教誡。經是由佛親口說出以後，再由弟子在佛滅度後會誦，經大眾一致證明認為絲毫不錯，就錄成為經。經律有多數次的結集；最初是由佛滅後不久，經大迦葉等在七葉窟中結集而成；其時在七葉窟外，亦更有富樓那眾結集起來的。至佛滅一百年後，當時有少數弟子不遵律行，有大多數的弟子出來否認，遂有二次結集。如是二次三次至第四次纔整理完成為大小乘各藏經律。現今這許多經律，並非一兩次結集成功的。

佛教傳入中國後，大藏經的編成歷代不同，唐、宋、明、清各有目錄可考。中國及西藏各處，皆有大藏經的纂集。

乙、佛徒結集佛說，初亦口誦相傳；用文字寫成書本則時先後不一，以佛徒時代不同，故小乘與大乘之經律亦寫成先後有殊。

佛在世的時候，是由口誦相傳。佛滅後，弟子會誦結集彷彿與現在開會相同。當時是以大迦葉為主席，設高座為座，推阿難陀尊者誦經，優婆離尊者誦戒，依佛所說的朗誦出來，經五百聖弟子的大眾證明不錯，認為刊定之說。不必就用文字錄成經本或戒本，或仍是流傳口誦而已。

復次，佛在世的時候，已有文字的經律流傳，如律載佛在世時，某長者及甘爾夫人夜中燃燈誦經事。又每逢十五、三十日布薩誦律，當時常有記錄成本的。故早之則佛在世時就有錄成的經律，遲之則佛後數百年或仍由口誦相傳。因時代先後不同的關係，所以錄成的文字亦不相同。各時代主持教團，宏揚佛教的人材不同，所以各時代盛行出來的經法也就有異。先是依迦葉、阿難這一部分的人宏揚出來的，所以就為小乘經律。後從上座部分出大眾部來，到五六百年間有馬鳴、龍樹菩薩出來主持宏揚的是大乘佛法，大乘法寶也就流布於世。因時間先後的不同，加以弟子根機又有大小的差別，甚至小乘又有二十部的差別，所以經律流傳有異。但歸納起來，要知皆出於佛之聲教。

丙、信超人天之聖人必有非常之勝事，故經律所言不思議事皆應確信為實事，不得以凡識疑議之。

通常人都以佛教混雜在鬼神中和種種邪見外道等同類而論，這全是盲從誤解，不了佛學的人亂說。尋常社會人士認為最高的哲學、科學：總是以人們眼所見到的、耳所聞到的——以五官所感觸到的，或意識依以思想及推論到的，以及古時傳說下來的，凡此都是以人的思想知識為標準。現在科學進步，雖知有日球月球與虛空中很多的星球，但還全是以有漏五識與第六意識研究推測起來的。而佛法那就大大不同，相去很遠了。一切經典全是佛由證智普遍覺悟證到的諸法實相，為覺悟眾生親宣出來，是從無漏聖智親證的境界流出。聲聞但證生空無我，法執猶在；菩薩是雙證我法二空，但仍未究竟；直到究竟圓滿佛果位上的時候，才能證到佛佛道同的圓滿真理。在小乘聖人所證的偏空涅槃，就已非人們的思想所能及到，亦已有非常人所能為的一切勝事，何況超過三乘聖眾究竟圓滿的佛果！當然佛是更可有非常的勝事，為常人意識不到的。故於一切大乘經律中所言的超人天勝事，及超三乘聖人的不思議事，皆要確確切切信為實有的事理，更不得以凡情來推測和疑惑。這是吾人對於佛法第一要具有的正確觀念。

丁、諸論及撰述語錄皆賢聖佛徒修證有得、宗依佛說而闡揚詮釋者，故今亦可憑佛說親證而研究抉擇之。

經律二種是由佛親口所宣說出來的，而論大都是由二乘或大乘賢聖位中的佛子修有心得而發表出來的。論有二種：一、宗論，如瑜伽師地論、成唯識論、攝大乘論等，就是依佛所說的經律大意編述闡揚。二、釋論、如十地經論、大智度論等，皆是關於佛教經典注釋的傑作。顯真破似，全靠宗論；釋論來樹立教理，顯明經義。至中國歷代撰述或語錄，亦皆依多聞熏習進而精進持戒降伏煩惱的人如十住、十行、十迴向的賢聖者，以及三乘聖位中的聖者，為悟他而著述。故今之學者，亦可依佛所說的經律或內心的修證去研究抉擇，使人顯明而易解。

戊、大乘諸宗之各標其勝，在集中其理解於一念而起觀行；建宗趣行或殊，真本覺果無二。

佛滅後一兩百年間，印度的小乘共分二十部之多，學說紛紛不一，現姑不論。單就現在中國通行的大乘各宗而言，在大乘諸宗各各皆分門別戶，標樹一宗特殊的勝義。唯識宗是將宇宙萬法總攝歸納為唯識所變。天台宗歸納起來修一心三觀。淨土宗是以念佛求生西方，上中下根皆可往生，就是造五逆十惡的人命終十念成就，亦可往生；眾生根機善惡差別，而往生見佛聞法開悟時間亦有長短不同。總之，都可以蓮花化生，入不退地。無論那一宗，都有最殊勝的宗致，纔能成立一宗。各宗所修的路途不同，但所趣向目的無非是唯一佛果，亦皆以真如實相為本，這就是殊途同歸。所以無論修學那一宗，都有莫大的利益，不得專讚此而謗斥彼宗，應當不相障礙。各宗各闡揚其特殊的勝義，同時並了知真本覺果之無二無別。倘使能悟平等性發大悲心而修證，不管走那一條路，總可證到阿耨多羅三藐三菩提果，都是沒有差別，平等平等。所以中國佛教有大乘八宗者，亦是歷代菩薩祖師依佛開的方便法門而施設。眾生喜歡那一宗法門就隨意擇取修行，各各皆可起殊勝的觀行，證無二的真理及成無上的佛果。

己、菩薩藏法與聲聞藏法，境行果皆別，然聲聞境行果亦為菩薩所含攝。

菩薩乘與聲聞乘是各有經典的，唯獨覺乘無有經典，附屬於聲聞乘。大乘菩薩發阿耨多羅三藐三菩提心，為普度一切眾生證人法二無我，修行六度萬行，以成佛為究竟目的。

小乘單證人空，成阿羅漢果為究竟位。然小乘所修行的人無我智，亦為菩薩乘中的一部分。境行果雖是差別不同，但修學菩薩大心的人，應盡量容納不加誹謗。

庚、佛之教法、發源於佛及聖眾之無漏智果、故不得視同其餘出於有漏凡識之教學，但於餘教學皆可或破或攝以助顯無上義。

佛及大菩薩聖眾從無漏智中流出來的聖教量，不得以我們有漏凡夫的淺知淺見來測度。——如世間上認為最高的學識就是科學哲學，而這些學說如

去其封執亦可收攝為佛學中一部份的學理。——我們以有漏的凡識不能證知無漏的妙理，故不能就說沒有這種無上深奧的妙理。但亦可以拿科學或哲學來證明助顯佛學的真理。我們研究佛法稍微透徹的，隨時隨地就要拿來修行學習，以期悟證佛法真理獲得無上妙覺的佛果。

四 僧觀

前已講明佛法兩觀，今講僧觀。「僧」就是「眾」的意思，音譯為僧伽，亦譯桑伽耶，簡稱曰僧。中國以三人為眾，而佛律須四人以上方可名僧。中國常人的習慣上稱一個出家人為僧，或者以僧為姓，如稱僧某某，不很確當；但稱出家人為「僧人」也是可以的，言其是僧眾之中的一個人，如軍人是軍隊中的某人。佛教出家徒眾成為有組織有規律有系統的團體，乃可名僧，實在就是佛教的教團的意思。故此所云「眾」並非尋常所說的眾，這「眾」是要具有事理和合之義的：第一、出家的僧眾於事行上須具六和合，纔能共住集成僧眾的團體。何謂事行上的六和合？（一）身和共住——對諸佛菩薩要共同禮拜修行，以身作則，同作佛事。（二）口和無諍——同信佛讚法及歌詠三寶，與同住大眾共學佛法，不相諍吵。（三）意和同悅——同一信心追求佛法的真理，發一共同生活的歡喜心。（四）戒和同持——同修持一切戒法，期達佛果。（五）見和同解——對一切法寶共同解說，使大眾都能盡知。（六）利和同均——有財物等利，須共同平均受用。具此六和義，方得成為依佛法修行的僧團，這是在事行上的六種和合。第二、理和，是同證生法二空擇滅無為的真理。如是乃為事理清淨的和合眾。對於僧先要有這些正確的觀念，方可了知僧義。

甲、勝義僧寶雖在三乘聖眾或賢聖眾，但此土之住持僧寶必在出家五眾，尤在苾芻眾。

僧寶之勝義僧，非是通俗見聞所能及。從最勝智所證的真實義，名勝義。勝義之僧，即證聖地的諸大菩薩或證辟支佛果及小乘四果的阿羅漢聖眾。於是聖眾中惟有清淨無上的佛果是獨一無二的聖中之聖。勝義僧即三乘聖眾或賢眾：有先自利趨向小乘消極方面，而後再回小向大修菩薩行。有大心菩薩

初下手用功就先利人積極救世，所謂「地獄未空，誓不成佛」的菩薩僧。或在從賢入聖位中，修至煖頂忍世第一未登果地的菩薩，雖未能證果登地，但已有相當功行成就，亦可稱為勝義僧寶。

此土並非廣指娑婆世界，就是在釋尊應化於此的閻浮提的地球上。不論那一國，凡是受化的人類、能出家受戒修學佛法、教化世人，名為住持僧寶。就是在此世界上持奉佛法依法修行的和合僧，普遍播傳宣揚佛法為世人作良福田的，皆是住持僧寶。入三乘聖眾或賢聖位中者，無論是在家出家，只要能依佛法修證到，皆可名為勝義僧寶。此土必定要出家五眾，方能為住持佛法的僧寶。

初出家的沙彌，先學習佛法，經數年後，對於經律都有相當的熟悉，進至受戒為比丘。能盡「宏法是家務利生為事業」的天職，能為真正佛子，著如來衣、食如來飯、為如來事；抱大雄大無畏的精神深入社會救濟民眾，尤其是比丘最重大的責任。以上是出家男眾。女眾初出家亦為沙彌尼，先學習佛法，經數年後進為式叉摩那眾，再進至比丘尼眾。這樣出家男歸男眾、女歸女眾、各有各的規律和系統之組織。沙彌沙彌尼有十戒，比丘有二百五十條戒，比丘尼有三百五十戒，各各皆有修持，限制不同；式叉摩那有六戒，是預習的比丘尼戒，由此可進為比丘尼眾。這樣的男女眾，為捨俗出家的五眾弟子，而真住持三寶的尤其是在比丘眾。「比丘」、有許多經譯為「苾芻」。真正能住持三寶的大責任，還是荷擔在苾芻眾的雙肩上。因為沙彌沙彌尼眾們正是在學生的童年時代，對於經律的知識尚很幼稚，須比丘教授沙彌們修學，比丘尼指導沙彌尼眾們修學。但沙彌尼學成後也要再到比丘團體中受大戒，所以真正能住持佛法的仍是在比丘眾的力量，其餘不過是出家眾中的附庸。出家佛子雖具五眾，實在是要比丘能成為清淨的僧眾，住持佛法。

乙、他方淨土雖或純一菩薩僧無有在家出家之別，但此濁土則須出家菩薩乃入僧寶。

能發心修證佛法的大乘賢聖，就是菩薩僧。在他方清淨佛土中雖可沒有在家出家的分別，以天然無有俗染家累，祇要是能發心修行就都是菩薩僧眾。

然在此五濁世中，在家優婆塞優婆夷二眾弟子是不能完全攝入出家僧眾中的；因在家二眾有家俗事情纏身，不能一心一意地修持弘揚佛法，所以不能具足僧相僧德。在此濁土的尋常一般人所過的生活不能成為依佛法修行者，故雖菩薩亦惟有捨俗出家才能成為清淨僧寶。如禪宗六祖慧能大師，未出家的時候已在黃梅得傳佛法心印，而仍隨俗多年不能說法普利人天。後來出家受具足戒具菩薩比丘相時，才能為人天師表，說法普利大眾群機。未出家的近事男女，雖依菩薩戒律修持者亦不得為僧寶，皆因未具僧相故。在此五濁惡世中，定要出家比丘菩薩僧眾，才能為真正的僧寶。

丙、住世持教之佛徒團，應依七眾律儀而建立。在家二眾佛徒，雖非全僧亦非全俗，此為已進三寶之門者，異於隔離三寶之凡俗，故曰近事，為介於僧與俗之間，可稱為「居俗近僧眾」。受三皈以上及日本之真宗僧、西藏之紅教喇嘛等，攝屬於此。由此中修轉輪王十善行者、攝化民眾建設新社會，利樂人世。

在家優婆塞優婆夷二眾名近事男近事女。雖未能捨俗出家，但行為上已能親近事奉三寶。因他身是在家二眾未能具足出家僧眾的律儀，而能為佛子行佛事，所以說他非全僧亦非全俗，居在兩者之間。雖尚在俗已能皈依進入三寶之門，故可稱為「居俗近僧眾」。

日本的真宗僧，就是有妻子兒女眷屬的在家眾，然而他有修持佛法的行門，做佛教部分的事業。西藏喇嘛有黃教紅教的區別，他們是以帽子有紅黃色分為兩類，紅喇嘛的帽子是紅色、黃喇嘛的帽子是黃色。曾來內地的班禪喇嘛等是黃教，紅教喇嘛是在俗的多，但他也用功修行辦道作如來事，與我國的近事男女差不多。而日本的真宗僧和西藏的紅喇嘛，可算是居俗近僧眾。近於如來事業的男女眾，在家發心的菩薩，應完全以修美滿的十善行為事業。世間人民若能修持轉輪王的十善行，普令一切人民同行十善，逆性的眾生亦勸化歸行十善，如此全國的上上下下一齊攝化同行十善，為良好國民優秀分子，則可將五濁惡世的不良底現象全改成完美的新社會。所以要建設良好的優勝國家，不但出家眾是要修持佛法普化人民，就是在家眾亦要盡力共同修行十善利樂人群，才能建設新的社會國家。

丁、尊敬三乘聖賢僧，彌勒菩薩等雖現天相亦同大乘聖僧尊敬。

大乘菩薩是不與凡夫出家僧眾同的，大乘聖眾是已經證入果位聖僧。彌勒菩薩在兜率陀天內院中，雖是現的天相不是比丘僧眾相，但亦要同大乘菩薩僧寶同樣的尊敬，不得認為天人。在古時曾有這樣的傳說：有一位證三明六通的阿羅漢要見彌勒菩薩問法，於是就現神通往兜率內院。因見彌勒菩薩是天相而不是普薩比丘相，就生分別心不禮拜不接近，遂不能進而問法，未能親近彌勒菩薩。倘認天相就是菩薩僧，恭而且敬的請求佛法，那就不妨礙悟得最上乘了。所以雖然見彌勒菩薩是天相不是比丘相，須知就是大乘聖僧相，應同樣的尊敬。如觀世音菩薩現女相或現面然大士鬼相，要曉得是證聖位的大菩薩，所以要同樣的尊敬纔是。

戊、敬崇出家住持僧眾，但最低限度須明佛法大義、信心充足，能持比丘四根本戒者，乃認為出家住持僧眾。

尊敬出家住持佛法的僧眾，在極低的限度要能明白佛法的大義，尤要信心充足，能受持比丘四根本戒，方得認為出家的住持僧眾。世間人之著僧衣隱入佛門中混生活者，到處皆是，如乞丐叫化子等類混入佛門，於佛法當然絲毫不知，持根本戒，當然更非他們所能了。所以被尊敬為住持佛法的僧眾們，最低限度要能受持苾芻四根本戒，尤要堅確的信心，明白佛法的大義，才能認為是出家住持佛法的僧眾。

己、不知佛法亦無信心且不持戒者，應驅出於僧眾之外，不認其為出家僧眾。

混雜佛門中而不知佛法不具信心且不持戒的僧眾們，常縱五欲之心，是佛法中外道。那種下劣的人混在出家人中，當然不能稱為和合僧眾，應當如叢林制度的遣單，將那許多不明不信敗壞佛法的一齊勒令還俗，不許在佛門打混。

在佛子的行為中，有規律而具六和合的僧眾，對於佛制的戒律要一致能遵守，不得有所違犯，方能承認是出家清淨的僧眾。

庚、由僧相僧德之僧眾，建設佛教清淨幢相之新僧寶、師表人天。

混入佛門中吃飯穿衣求生活的人，當然是不具僧德，自不能承認他是僧寶。此處所講具僧相僧德，即持菩薩比丘清淨戒行的德相。故必須在出家僧眾的律儀上，建立住持佛法的新僧寶。表現佛教的最高的清淨幢相，為社會人士所敬仰；宣揚佛法的教義，表現佛教最偉大的真精神。此新僧寶須具足一切清淨的德相，犧牲個人，深入民間宣揚佛法，普及教義，為整個的人類謀幸福，一切難行能行難忍能忍，為人天的師表，樹立佛法真正的教化。

五 總結

佛法僧義，大家都可以正正確確地認清楚了。佛是我們的教主；法是從金口所宣出來的；出家和在家弟子的七眾，是宣揚佛法的集團。——攝化人民入正軌，將整個的佛法播傳社會，使一切人民皆得無上利益，將佛的大悲水普遍輸入人民的腦海中，使轉惡成善造成清淨的國土。我們對三寶認清後，信仰才有一定的標準和對象，方不致盲從瞎信，走入歧途。

信佛教的初步，就是皈依佛法僧三寶確定信心。永不皈依邪魔外道，以佛為唯一的大師，非是人天所能及到；對法尤須明白了解清楚，真正能生信仰；依僧之具足德相嚴淨律儀，為指導修學佛法的模範師；這樣是正信三寶。能承受佛法僧的教義，方不是迷信盲從。世人對某一件事能認清，才能決定方針和主意去做，而信佛法亦是這樣。對佛法能真正認清楚，任他是何種美妙的誘惑，決不迴意退心。倘對佛法的真理不弄清，那就決定不生信心，這是不言可知的。我們假使以佛法當學問拿來研究，單對於法生信心，而不知法是由無上大覺的佛證到親口宣說出來，故對佛不生信仰，則雖云信法而非真信，以他對於法的本義仍未明白。不知法是由無上大覺究竟證到的諸法真相，說出來的真正微妙諦理，倘不信由佛所證，即對於法亦不能徹底瞭解。如能信佛，那是已經進一步認清了能證明諸法實相是由佛親證說出來的。或者對佛對法皆能認清，而對於僧尚不生敬仰心，這就是信佛法而未信僧，那麼佛法便遠離人間，而不能切近人間實際。應知僧是上至等覺菩薩，次至十地、十向、十行、十住的菩薩，以及二乘賢聖、及發心出家受戒的凡夫僧，統名曰僧。若能具足信佛法僧，則能依出家僧以至二乘賢聖僧、大乘菩薩僧，而為由人修到佛果的階梯；先由信僧，進至信法，再進至信佛。信仰佛法

僧三寶是不能離開的，能具足信佛法僧，便是從佛口生、從法化生的真正佛子。

對於佛法僧的正義，已講完了，還望大家個個能於此正解正信正行纔好！

（明性、湧泉合記）(見海刊十七卷第一期)

（附註）佛法僧義凡二十一條，初見於十七年發表之告徒眾書中。各處印為小冊，本文即憑此而解釋之。

卷009

佛藏擇法眼圖

【圖：TX01p0317_01.gif】

依此遍觀佛祖經論義語，悉可判解。今震旦人學佛雖多，遵故蹈常猶不能及，無別宗義開建。近歐陽漸與梁漱溟二君頗能有言，歐陽君能善說大乘不共二諦；梁君所言，僅齊三論顯說，其密指者似在禪宗而未能達。

卷010

佛學大系

一 三唯論

二 三唯論之含攝甲 三唯論的各攝

乙 三唯論的互攝

三 三唯論之貫通甲 三唯論與大乘宗

乙 三唯論與哲學

一 三唯論

凡治徹頭徹尾之學，有「展手撐破虛空邊，伸腳踏透宇宙底」之大丈夫志量者，殆皆有三個疑問橫亙心中，務求個完全解決。那三個疑問呢？一、名名色色的「本來」是什麼？二、名名色色的「現行」是什麼？三、名名色色的「究極」是什麼？若有此三個疑問必求解決，便於一切宗教、哲學、皆有了研究的需要；若求個完全解決，則佛學便成了唯一的需要。

佛學於上列三大問題的答案怎麼樣？

名名(精神的種現)色色(物質的種現)是無數無數差異區別的，此無數無數差異區別的一一各各，都不是永久不壞滅的！是由生起始成而且不是永久不壞滅的，則一一各各便都是暫有、偶有的！細細看來，不單是暫有、偶有，而且是無而忽有，有而即無，變時極速疾的。但恆通遍滿於無數無數類差各別，極速極速生成壞滅的名名色色，確實是有未嘗異未嘗變、永不異永不變之性的。譬如有不隔不別不壞不失的水，故那洶洶異相滔滔變現的波浪，得以無際無斷。但名名色色都是變異的，不是不變異的，故此不變異的雖不可無亦不能有，祇得強名之曰「如」。換言之，則祇可強對此恆遍而不變異的作個記號，名之曰「如」耳。其餘既都是變變異異的名名色色，則便都不是真實的。蓋真實的必常如是，常如是的必遍如是，然則真的必是無變無異的，無變無異的方是真的，故名名色色皆不是真，唯「如」是真，強謂之曰「真如」。真如既是無乎不在無乎不然的，便可知佛學於名名色色之本體是甚麼的答案，就是「真如」了。

「真如」是虛豁圓活的，是無形對無識別的，然則那無數無數物差類別、無常無常生成壞滅的名名色色，是怎麼樣現起存在的呢？實在的祇是「真如」，實無他物；然現為名名色色者，即由真如是無形對無識別的，所以不曾自知(無明)；復由真如是虛豁圓活的，所以又得欲知之心；欲知之心乍動，所知之境隨變，乃現為名名色色而真如終不見，真如雖不見而名名色色實皆真如也。名名色色之貫持者，乃心之發生力的意；名名色色之變異者，乃心之了別力的識；於是亦便可知佛學於名名色色之生緣是甚麼的答案，就是「意識」了。

「意識」是參錯流動的，是有執見有創造的；然則那意識又何以不能契證真如，但發生了別那變異的名名色色呢？就因為意識是真如不自知而起的欲知，故所知的皆是所變生的名名色色而不能知真如也。然在意識持變的名名色色中，每每免不了迷悶及牽逼之苦，由是意識對於名名色色又起了悟徹及解脫的心願。信有不由意識而生起存在的不變不異真如覺性，一旦契會，便得透脫名名色色，自在遍照。如此第一步便觀察名名色色皆是意識變生的；此第一層已明確證知，則名名色色都唯意識，意識便不去求知名名色色，貫持變異名名色色的力量便消減了。進觀意識即真如，真如即意識——意識即真如，故意識便不生幻夢質礙；真如即意識，故真如便圓成了「妙覺明知」。真如圓成了妙覺明知，故徹體圓照名名色色而自性虛靈不昧；意識不生幻夢質礙，故隨緣普現名名色色而當相融映無盡；是之謂無上正等覺。於此便可知佛學於名名色色之究極是甚麼的答案，就是「妙覺」了。

將上來所說的歸納起來，便結成三唯勝義。那三唯勝義是：第一、說明「實在」是「真如」的「唯性論」，第二、說明「現有」是「意識」的「唯心論」，第三、說明「究極」是「妙覺」的「唯智論」。此三唯論，便是佛學的大系了。

二 三唯論之含攝

甲 三唯論的各攝

五 蘊┐

十 二 處├根本法性┐

十 八 界┘ │

三 毒┐ │

三 業├六凡法性├真如性

三 有┘ │

四 聖 諦┐ │

十二緣起├四聖法性┘

六度萬行

二 轉 依

八識心王

五類心所十實

十一色法 有為 無為 辟支覺 阿羅漢

四聖六凡 有為 意識心 無為 辟支覺

分 位 假 菩薩

和 合 假 假 如來

相 續 假

淹通世學

聞慧

博達法藏

解決事理

因智 思慧

悟徹性相

施戒慧

資糧

出世智 修慧 忍定慧

尋思智

加行

如實智

切 智

妙覺智 智果 道 種 智 根本智……如理智

切種智

｜ ┌知世間業果智─┐ ｜

└救世智┤ ├─┴────後得智……如量智

└知出世邪歧智─┘

乙 三唯論的互攝

┌迷……染……苦……凡……生……唯心論

心──唯性論┤

└悟……淨……樂……聖……佛……唯智論

┌體──唯性論

眾生──唯心論┤

└用──唯智論

┌性──唯性論

佛──唯智論┤

└相──唯心論

心佛及眾生，無差別而三；眾生心及佛，三而無差別。是謂三唯論互攝之妙法。

三 三唯論之貫通

甲 三唯論與大乘宗

┌從「教觀」入者……嘉祥宗

真如的唯性論┤

└從「證悟」入者……少室宗

┌……注重理論者……慈恩宗

意識的唯心論┤

└……注重行為者……南山宗

┌實智證現者……清涼宗

┌智性者┤

│ └權智施顯者……天台宗

妙覺的唯智論┤

│ ┌正報加持者……開元宗

└智相者┤

└依報引歸者……廬山宗

乙 三唯論與哲學

哲學上唯一大事之本體論(亦曰元論、玄論)，雖各有種種的說明不同，說明到「離過絕非」、畢竟平等、不可破壞、遣無可遣、立無可立的，必以佛學之真如的唯性論為極則。哲學對於宇宙的物質現象、精神現象、生命現象、亦須有因果、生滅、成壞、恆轉、分合、業用、功能、造化等關係的相當說明，其說明雖亦種種不同，而佛學之意識的唯心論，實能總集其成，使種種不同之世論，皆得一容存的位置。哲學之所由治者，唯在要知識實體之真相和幻象之通性；換言之，則謂由要獲一最正確最普通最永久的知識亦無不可。故近來哲學上之知識論——亦曰認識論，乃視本體論尤為重要。對於本體所知識者益真確、則宇宙現象之虛渺益明顯。由之可反證宇宙現象，皆由對於本體的錯誤知識所生起；理正那錯誤的知識成正確的知識，則本體洞徹現象、現象洞徹本體，便理事一致了。以言正確知識，則佛學之妙覺的唯智論更是擅長了。

要之、本真如體元絕對都無認識；元無認識、故得起錯誤認識。忽起錯誤認識，故將錯就錯、錯上加錯，謬種流傳，迷眼深積，錯錯相結而不解，錯錯相引而不斷，故有眾生、世界、業果之相續。若自知向來之認識都錯誤了，革了那錯誤認識的命，化為真確之知識，認識一一法自性的本體；如十字街頭撞見親阿爺一般，一絲一毫都沒有錯誤了，即為成了佛。有了都無錯誤的認識，故不復得起錯誤；此便是即人成佛之學。成佛不是件奇怪的事，人人可即成的，但也要有些丈夫的志量始得。

卷011

佛法之分宗判教

梵土戒賢、智光二家，及華土賢首、天台諸家，以一時門庭施設之方便，於唯一大乘教所詮之自證境行果、化他境行果上，判教高下，致後人死守其語互爭優劣，予固不偏取之。而近人聞古者一音教之風而悅之，膠執「教一乘三」，亦有未可。蓋同一大乘教，特其所詮於境行果有偏重，或自證化他有偏重，雖偏重即為其殊勝之處，而統計其全，則平等平等也。至大乘與餘乘則不然、其所詮各有自乘之境行果，其能詮亦各有自乘之教。乘既三，教非一；教若一，乘豈三？設云教屬乎佛故一，乘屬乎機故三；殊不知佛不應機何有乎教？機不感佛何有乎乘？故應機三則乘三教亦三；感佛一則教一乘亦一。若無機佛之感應，何論教乘之一三哉？故予意教之判當依乘之別，乘之別、不別於後世，在佛應機而教興時已別之；故諸聖教處處有乘別之明文也。

然乘之開合亦不一其說：有時總說為一，乘無別而教亦無判；有時分為大小二乘；有時分菩薩獨覺聲聞之三乘；有時加人天為四乘；有時分所加人天為五乘。復有於三乘加佛乘為四乘者，此則迷一大乘之因果以為二，出於後人謬計，為聖教明文所無也。但今綜佛法之大全以類別之，可別為三：一、化俗教，謂人及天等五乘之共教。二、出世教，謂聲聞乘等三乘之共教。三、正覺教，謂大乘(菩薩乘佛乘)不共教。初一不離後二，而後二非初一能盡，若離後二，則成凡外之法而非佛法；前二不離後一，而後一非前二能盡，若離後一，則僅凡小之法而非佛法。故此三乘教法，皆不離佛自住之大乘也。茲表如下：

┌……┬─菩薩

│ │……├─獨覺

│ │……├─聲聞

│ │ ├─天乘

｜｜├人乘

大⌒ 三⌒ 五⌒

乘正明諸法唯心義 乘出明五蘊無我義 乘化明因緣生果義

別覺 共世 共俗

教教無上菩提為鵠 教教無餘涅槃為鵠 教教生長善因為鵠

◡◡◡

近人(見支那內學院各書)引金剛般若，佛令一切眾生皆入無餘涅槃之意，證明其「乘三教一」，由僅知三乘共教之故耳。然三乘共教誠亦佛法之通相，據此以言教一乘三，亦無不可；但更應知大乘別教、五乘共教，乃能至極而普應耳。茲更表如下：

【圖：TX01p0330_01.gif】

如一樹然，由地上枝葉而望之，祇望至地皮之本柢而止，故可以三乘共教為通相；然三乘共教之所依，則又當在大乘別教。要之佛法以三乘共教為本幹，大乘別教則其根源也，五乘共教是其枝葉也，故應有此三教之判。

然唯識等大乘八家，則均以實相法界——即諸法唯心為根本，及妙覺佛果——即無上菩提為究竟。以此根本義故，究竟義故，同一大乘平等平等。而就其集理起行之特點以明其教理所趨重所崇尚之宗主，則昔於佛法總抉擇談中，嘗大別為三宗，為表如下：

空慧宗——三論——二空觀慧——得此清淨

┌唯識┐

唯識宗┤ ├諸法唯識——染淨所依

└戒律┘

┌禪那┐

｜ ├全體真如——自性清淨

├天台┘

真如宗┼┼賢首——離垢真如——離垢清淨

├真如┐

｜ ├等流真如——生境清淨

└淨土┘

此中律宗專指終南山道宣律師之律宗，道宣律師宗歸唯識，及明藏識中種子為戒體，皆有明文，故屬於唯識宗。真如宗中禪及天台等之五家，細分之猶別有宗尚，今就真如之廣義言，諸清淨法總名真如，故總曰真如宗。竟無居士謂當由唯識以進言唯智，唯智即是此言之真如宗——予昔作三唯論，即謂唯性(今曰空慧)、唯識、唯智(今曰真如)。宗是教理之主，指全部教理所崇尚趨重之一點而言；所以要有此一點者，便集中全部之教理而總握之以起行也。凡教皆為詮理，凡理皆為起行，若非反博歸約，有以握厥總要，則泛覽教理而行莫由起！若知為便令起行之教理集中點謂之宗，則近人橫分法相、唯識為二宗，詡詡以獨能發前人所未發自矜者，可知其尚泛濫教理而無所歸，故不知法相教理所宗即為唯識也！蓋平列偏明諸緣所生法若集論及瑜伽等等，由立言教以明義理，乃能宗之宗相；而攝大乘、成唯識等，由集教理以起觀行，正所宗之宗旨。故以宗言，法相宗乎唯識，不應將能宗所宗之一法相唯識宗強析為二，而正名定義但應曰唯識宗也。復就唯識以言，能唯是識(識言詮心心所)，所唯(謂簡我法及持相性)即謂緣生法相及二空所顯真如性，若但明一識謂之曰唯識，而離諸法相性於唯識外別謂之法相宗，則尚何唯識可成乎！故不應離唯識宗別立法相宗。然空慧與真如得名宗者，統諸法而集中於識，既可名唯識宗，統諸法集中於二空觀慧，亦可名空慧宗；統諸法集中於真如，亦可名真如宗。以此三宗概觀諸大乘教理起行之方便，則得其綱領矣。

三乘共教及五乘共教之分宗，不復一一。機感佛而興教，故依乘以判教。理集要以起行，故依教以分宗。判教分宗，如是如是！

卷012

佛法大系

——十四年冬在武昌佛學院講——

一 人天乘

二 小乘法

三 大乘法

古今諸德判釋如來一代時教，或一或二，或五或十，種種數目不一而足；今總括之分為大小二乘與人天乘。而此人天乘法，全係大小乘之出世階梯，或大小乘之化他方便；故佛法之根本唯大小乘。其大小乘法修證法門之次序，與對於各宗之關係，極其縝密，試皆表列於左：

【圖：TX01p0335_01.gif】

一 人天乘

其中所言人天乘者，以諸有情若乘五戒之法可到人的地位；若行十善禪定之法可到天的地位。然此人天乘法非是有佛方有，即印度、中國、泰西各國皆有之。如佛法未來中國之際，儒教教人由士希賢，由賢希聖，由聖希天；道家老莊之徒使人得仙入天；西洋的基督教說生天；印度之婆羅門教說由人道而生梵天等。此可見人天之善法，為世間共同之教。但世間以此人天之教為其極歸，而佛教則以此為出世之階梯，化他之方便。蓋立此人天教法有二種意：一則保持人天之道，由人天道而至小乘或至大乘；一則立此人天之教，示其迷謬之處，使其知非究竟而求出世究竟了義。若不爾者，則眾生非但驚悸大乘不肯信受，抑且永沒在苦。所以世尊說法，立人天教以培其出世之資糧，斥其迷謬之局執，而漸引入於大小乘出世者也。可見此人天乘法非佛教所獨有，亦非佛教之特質。

二 小乘法

小乘法已是佛教出世的法，而一般人一聞小乘即意謂必甚狹劣，殊不知若生色無色界已為常人之思想所達不到，而況超出世間者哉！不過此小乘之教理行果，比之大乘則不為深廣；故小乘的根機為狹劣遲鈍，而大乘的根機

為利疾超勝也。小乘知我空而五蘊皆有，大乘知我空而五蘊亦空；以有法執為障故，遂名其為小乘也。吾人已知乘人乘之法可到人的地位，乘天乘法可到天的地位；進而更覺為人常受種種之逼迫，經種種之苦惱，一事方成兩鬢同絲，老病相催，悠然死去！生為仁聖，死則枯骨；生為盜賊，死亦枯骨；則人生之價值何存？縱信神識不滅，仁聖死得昇天，受種種之娛樂，但其五衰相現，流轉何定！如是以不滅之精神，疲奔於業報之途；今生之所經營，已得而復失！來世之所經營，亦已得而復失！由是生生死死，死死生生，得而復失，失而復得，盡未來際靡所底止；甯不勤苦無益？於是遂生一不滿足之觀念而求出世之方法。如世之求進化者，以萬物皆有進化，則進化復進化，必將有超出人天以上之法可求得之，於是求所以脫離人天之業牽及苦惱之一種進化，即是出世間之小乘法。此小乘法，即佛法中解脫人生苦痛之一種法門也。

三 大乘法

大乘分為因果二位，在因位為菩薩乘；在果位為佛乘，又名如來乘。依此因果位，即作二層：一者行因趣果的大乘，二者彰果化因的大乘。行因趣果的大乘，即菩薩乘；彰果化因的大乘，即如來乘。彰果化因的如來乘，是由所證佛果之境界而開示眾生，使眾生依此法門以悟入佛之知見，達到佛之究竟地位。由因至果的菩薩乘，就是眾生從無始以來之佛性，與過現之一切正聞熏習，發心修行，經四十一因位，而至圓滿果海也。

然此由因至果，菩薩乘法，就主要點有二位別：一者由加行入根本；一者由根本起後得。此二類中，初者屬法性空慧宗攝，後者屬法相唯識宗攝。屬法性空慧宗之教典，即般若經與龍樹提婆之四論等；以此經論所詮教義，皆顯離分別之法性。修此宗者，若能依此教義如法修持，起法空觀，經暖頂忍與世第一之四加行，而證無相法性之真如；此無相法性之真如，即是根本智(又名無分別智)之所證。蓋以證此真如，則一切虛妄之境悉皆消滅無餘，而一切清淨佛法，莫不由之生長成滿矣。屬於法相唯識宗者，凡為思量分別想像所能及之一切諸法，皆為法相；而此法相依分別起，離分別外實無一法可得，亦無一相可見，故曰唯識。然能了此天地人物以至佛身淨土種種諸法

，皆唯識所現，非得根本智後所起之後得智，不能如實了知。何者？蓋未得無分別智，則法執未亡，不能了為唯識之幻相故也。根本智即如理智，由如理智而起如量智，依如量智則無邊無量之諸法品類差別悉皆究竟達其體量矣。如其未得如理智前，雖第六意識亦能依教理以觀諸法唯識如幻，然末那之我執常存，仍滯迷執。況此間眾生於一法上互有相違；譬如大海，隨六道見各有不同，若非得法空以後之菩薩，安能知其不同之根柢而皆會歸唯識之旨哉？又經有云：『由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示』。阿賴耶識為建立唯識之根本，非明此識則不能究竟明了唯識；故欲究竟明唯識者，唯已空法執之菩薩為能耳。然而凡愚雖不能知，亦可憑依經論與各人之知識經驗，集起唯識觀念，以修習殊勝唯識觀行，而達到究竟明了唯識之目的。能如是者，是名行因趣果之菩薩乘也。

彰果化因之如來乘者：此如來果因與菩薩因果頗有攸分，何以故？如來既圓滿根本後得二智而成正遍知海，理量同時，性相不二，無一剎那心不遍知諸法，故如來十種通號內有正遍知之一名也。菩薩不然，必須一剎那證性，一剎那證相，前後剎那乃能觀性相不二；而如來則能無一剎那不證此性相不二之圓融法界。如賢首之六相十玄，天台之一念三千性相等，即明此理量同時性相不二之法界，而須以佛果圓覺為宗也。此云法界，以總包性相一切諸法為義。唯有大圓鏡智能如實親證此境，故曰法界圓覺宗也。

至於佛教各宗對此法界圓覺宗與諸法性相二宗之關係，則如天台所宗之法華，以佛知見為宗；賢首所宗華嚴，以佛法界為宗；淨土以彌陀智境為宗；真言以大日中臺為宗；律宗以實踐制惡行善為宗；禪宗以不立文字見性成佛為宗。在天台宗言，以法華為實，其餘為權，縱華嚴亦兼別故。在賢首宗言，以華嚴為本教，其餘為末教；雖法華屬一乘法亦乃會三歸一，不如華嚴惟照諸大山王。在淨土宗言，唯往生法為易行道，橫出三界，一生補處；其餘法門鑽仰維艱，非如淨土之至簡至易，故抹殺餘法為難行道。在真言宗言，天地人物，六道眾生，皆大日如來法身，其一一法悉為總持，修其法者，即身等同毘盧；其餘各宗落於詮解，非究竟法，唯真言宗獨得如來祕密奧妙之藏，而抹殺餘法為淺顯教。在禪宗言，眾生本心即遮那如來，但須回光返

照即能見性成佛，無須假諸言教，尋枝摘葉，枉費精神；故自稱宗下，餘為教下。在律宗言，佛教其餘一切法門悉皆以教詮理而已，未能親行實踐；唯有遵循佛制，庶幾大道不遠。此之各宗，種種斥他非而炫己是，類皆獨顯其勝以為策行方便耳。其實、各宗皆為佛法，皆可得根本而起後得，入於理量同時性相不二之圓覺；無奈後人不解，為各宗起競之由，吾人若能貫通考察，則禪宗直證圓覺，兼用空慧；律宗教遵唯識，亦兼天台；而天台、賢首、淨土、真言，宗在法界圓覺，各標其勝。而此性相與法界三宗，又統屬佛教之大乘法。凡大乘法皆以諸法實相為根本，以無上菩提為究竟，夫何軒輊之有？故明佛法之全體及大乘之平等者，於宗下教下顯教密教等抑他揚自之偏言，概無取焉。

卷013

佛法一味論之十宗片面觀

佛法一味，所謂「內證離言、應機巧說妙法味」。而一味之佛法，從一種方式以言之，可別為教理與觀行之二門。由教理門以言之皆教理也，由觀行門以言之皆觀行也。今且就觀行門略論之。

觀行門可大別為真空觀行門與假相觀行門。行門之所契達者，皆為空假不二，假空俱非之中實法界。而中國所傳十宗可系列為兩行如下：

【圖：TX01p0342_01.gif】

成實、俱舍二門，可達中實法界一分之擇滅涅槃；中觀門、唯識門以下，俱可達中實法界全分之無上轉依。然建立「中實法界觀門」者，則為天台華嚴二宗；故天台以真空觀融攝假相觀而成空假雙遮雙照之中道，而華嚴以假相觀融攝真空觀而成假空俱存俱泯之法界。然真空門妙極於禪宗，而假相門妙極於密宗，故行證之妙門，獨於此二為崇。蓋天台、華嚴著重於玄妙的描寫，致行證反成無力也。至律宗之戒律為觀行定慧共依之基礎，且為建立流通各觀行法門於人世之必循儀範，瞭然可知，不待更釋。唯淨土宗之往生

十方淨土，在現行之意義上，若達行證之極，雖成實，俱舍亦證涅槃而無待往生淨土，然為一生未能極證而防退墮計，則皆有托庇於某一佛聖的清淨國土之需要。不唯禪宗有「有禪有淨土」的修法，而密宗亦有密嚴、香拔拉等。成實俱舍雖未明求生他方佛淨土，而亦有期生得聞佛法的有佛法國中之意。今各宗間之通行之淨土門，以西方極樂與兜率內院為最廣。上生兜率內院以親近彌勒，則雖不談他方佛土之聲聞眾，亦可依歸；故諸淨土門又以兜率淨土攝機為普遍焉。

前二系列中禪密二宗，為空相二門最高極詣之對峙雙峰，其直趨行證之力最強，故其自尊而抑他亦特甚。禪宗則自稱「宗下」、而以「教下」概稱其餘，密宗則自稱「深密」、而以「淺顯」概稱其餘。要皆禪宗或密宗獨盛之後，禪宗語錄與密宗咒軌有自成一藏勢，乃於一味佛法中發生如此絕然對峙之分別耳。然此非囿於禪宗、囿於密宗者所能知，而在深入禪或密之熱誠者，又萬非冷靜之理智能致其感悟；故此雖為博達教義教史者所明見，卒無以解習禪習密者之囿焉。(見海刊十五卷四期)

卷014

佛法悟入漸次

——民國十二年七月在廬山世界佛教聯合會講——

一 明業果不斷故有情續生

二 明唯有根塵故人我本空

三 明諸法本空故唯識所變

四 明本非空有故入佛知見

佛教以圓寂以大覺為究竟目的。藏海雖淵，但求由之而能開悟；法門固多，但求由之而能證入。拈花一笑，直契實相；擊竹聞聲，悟徹無生；非必有所謂漸次之階也。然資糧備習，三劫五位，由生而佛，進程不應躐等；五類種性，有學無學，轉迷而覺，悟入遂有漸次。約其漸次，可有四級：一、

明業果不斷故有情續生，二、明唯有根塵故人我本空，三、明諸法本空故唯識所變，四、明本非空有故入佛知見。

一 明業果不斷故有情續生

有情依其身語意三者所發動之善惡染淨等行為，皆謂之業。有如是業，即有如是感招後異熟報之力，所感之後報能酬前業，是謂之果。異生二執俱生，於異熟果不達依他無我之理，遂起四顛倒而造善惡等種種之業。業持於識，為識增上；業為識造，識為業牽；此善惡之業，依有情之識，異時變異，遂得異類之總報。報體即識，報名曰果；復依此果而造諸業，更感後果。由斯前前後後業果不斷，亙古歷今，各隨所造之業得其所應得之果，異生遂長夜沈淪於生死海底，相續於六道趣中矣。或曰：理既如斯，其相若何？曰：若示概相，可依十二因緣以明之。十二因緣者，謂無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死。此十二因緣亦名十二緣起，以業果之相由十二種之因緣而起故；亦名十二有支，以此緣起有十二支故。此中所謂無明者，即不明之謂也。其所不明者有二種：一者真實義，謂諸法生滅無常，緣生無我，性空無為之義；二者異熟果，謂諸所作業異時必變異異類而成熟為果，曰異熟果。異時是所難究，變異則相不識，性空故理趣玄深，無我非妄心所緣；異生無正比量智以通此理，無真現量智以達此事，故曰無明也。以無明為增上緣，貪瞋等種遂爾現行，身語業於斯而起行為動作，是之謂行。以無明行為增上緣，命終之時惑業感牽識心，識心被牽遂復趣生，是之謂行緣識。當其趣生得命之時，此識即與父母愛情之精血合為一團，此一團中之物質即色，其精神——受、想、行、識即名，合此二者謂之名色。由名色展轉之力，有情遂能吸入色聲香味觸法六塵，此能吸入者是之謂六根。當此六根既已成熟，遂由母腹中出而與外界接觸，是之謂觸。當此觸時，即有逼近之苦樂與捨等之感受，是之謂受。於現所受不明其為虛妄，遂依之於境而生愛憎，是之謂受為緣生愛。以愛迷為緣故，於現前境認定而欲保取之或欲摧滅之，是之謂取。以取迷為緣故，造作諸業，以業有引來世之力，是之謂有，蓋謂此報雖未捨，而來世應有之業因已有也。依此有故復得後報，是之謂有為緣生。報得曰生，果壞曰死。斯之謂無明緣行乃至生緣老死；即

業果不斷有情續生之概相也。

【圖：TX01p0347_01.gif】

別作者既別受，共感者必共得。別異之報果乃別異之惑業所致，共同之果報即共同之惑業所感。根與身為別異之正報，器世界即共同之依報；國家乃共別之業招集，世界即共共之業所陶成。生老病死，一期復一期別異之業果相續；成住壞空，一劫復一劫共同之業果不斷。諸有不達此義者，遂依其現見之果法上起諸斷見或起常見，或計其為無因而然，或計其為有因而然。計無因者，謂去來今宇宙一切參差之現象森羅環列，人生一切變化之休咎富貴貧賤，皆何由而然耶？曰：皆自然而然，非有因而然也；即莊子所謂「然乎然、不然乎不然」之計也。計有因者有二支：一計宇宙人生為神造的，一計宇宙人生為物集的。計為物集，中土則說為陰陽二氣、五行生剋；印度則說為地水火風，極微造色；西土則說為原子電子，物質物力；然彼所說皆謂物集則相顯，物散則相沒，人生宇宙所言一切之果相，莫不由物理之因果律所致也。計為神造，東土則計為天，西土則計為上帝；然彼等皆謂宇宙之所以有此森羅萬象，人生之所以有諸存亡休咎者，必有一獨尊萬能全知之天神主之宰之造之作之也；豈無而能然耶！何以故？以現見能活動之人之畜，不能如此故耳！不然者，則人畜等何以每不能遂其所樂欲而常為環境之苦所支配乎？故必有上帝也。合此二支與自然一派，又可約為二種邪見：一者斷見，二者常見。計常見者即神迷派，彼謂上帝既為吾人之主宰，萬能而全知，是以信之敬之念之禱之，當必賴之永生天堂，享快樂於無窮；若不信而忽之侮之慢之背之，自求永墮地獄，終為撤但，常流於化外而莫之救藥。噫！此教此見，一梗於胸中，其最善者或幸能生天享一期之福報，但報盡則仍不免於六道輪迴，三途之痛苦；次之者則什九不免鬼道幽冥之苦矣。計斷見者，即自然迷派與物集迷派；蓋謂自然如是，本無因果，好醜固定，佛豈可致？遂順其貪瞋慢之流而不復求其解脫之方。又謂人由物集，物散人亡，人生無常，應即時行樂；苟得以滿吾貪瞋慢之狂壑者，雖五逆十惡亦何憚而不犯！雖殺盡天下人，亦何所顧忌而不為！苟不得遂吾之所欲為，悶悶一生，則無如自殺速死之為快耳！吁嗟乎！此見一印入腦中，其不長淪惡趣註冊地獄者

鮮矣！噫！不明十二因緣之概相，別共業感之正理，則不落於常，即流於斷；既落斷常而欲保持人類之地位尚烏可得耶！故吾人若真欲做一個人，昧此則無軌道之可循也。故此業果不斷有情續生之理，吾嘗謂之為「做人的要義」；推而廣之，做天乃至做佛，亦莫不基此為出發之點，奉此為根本之理。故在佛法應謂之曰五乘之共通教義，為學佛之最低限度也。

上來所說，非如世俗糢糊影響之談因果。若能以之普及於今世之人類，則雖不倡世界和平而世界必趨於和平矣。且儒家雖不深明佛法，亦常謂佛教之談因果，有裨於世道人心，足以補儒之闕也。

(記者謹案：中國庸儒，每耳食佛家有因果之論，輒謂佛教之談因果，其於世道人心亦不無小補；實屬乖謬已極，可知彼輩於佛經佛論必未曾寓目，於因果之理，必完全不能彷彿其粗義也。夫釋氏所云因果之理，乃如實而言，豈彼橫記妄說為如是如是哉！釋氏之意，亦非借此論以駭懼世人，使勿殺人放火也；亦非待釋氏道出因果之論，而後世間方有因果報應也；惟因事相本來實現為如此如此，故釋氏說為如此如此。蓋以於事實上雖因果昭昭不爽，然異生身為異熟之報所礙而不能見其底蘊；心為種種戲論所障而不能明其正情；故釋氏集合異生分上所有之種種事情，於其共同點上指出其因果之公理，次復告之以人生輪迴之事情，使之由此理上比知必有六道輪迴之事實。世人不曉，而謂因果之教，唯是釋氏所施設，唯是佛教徒所迷信，豈人生真有所謂因果輪迴來生來世哉！縱聞有二三現見之果報等事，亦不過適逢其會耳！總之，輪迴非現前可見證，來生亦渺不可親覺，吾不信焉，吾不信焉。吁嗟乎！中國人之未出國門者，不見有美國，不信有美國，而美國豈即因其不信而即消沒乎？彼輩不信有業報，而業報豈即因其不信而遂無乎？知與不知，信與不信，而因果之理，業報之事，本來如是如是；吾甚為昧者危焉！)

二 明唯有根塵故人我本空

凡夫鮮具宿命之慧，菩薩尚有隔陰之迷，且貪瞋內擾，濁境外眩，吾人若不亟求所以出世之道，則福果一盡，人生之再報，將難乎為繼矣！是以既曉業果之五乘通義，繼則應達我空三乘聖教。此三乘出世之學，最初所明者

，即人我本空之理，五蘊幻聚之相。蓋以生死因於惑業，惑業原於執我，而庸人所執之我，則皆由不達五蘊假相而妄計之以為我之故也。或計色蘊是我，或計受蘊是我，或計想蘊是我，或計行蘊是我，或計識蘊是我，或計五蘊和合是我；要皆是誤繩為蛇，顧影覓首也。若就其所計而推研之，彼將彷徨而莫知措其手足矣！蓋以即如彼所計之五蘊而言之，其中亦唯見有色受蘊等，而未見有我也。或難曰：若但是五蘊而無我者，則誰是作者，誰是受者？若無作亦無受，則豈不違於業果不斷有情續生之義耶？曰：應知「諸蘊從緣生，和合相續故，假現為我相，但唯有根塵」。所謂塵者，即色聲香味觸法六塵；根者，即眼耳鼻舌身意六根也。蓋由根塵構接，見相假現，五蘊和續，惑業滋起，起業受果，仍在五蘊。蘊謂積聚，和合有相；此假合相，唯依根塵內外六處，覓我不得；為明斯義，是故說言唯是根塵，人我本空也。若無我執即無惑業，若無惑業則無所報，無三界報是曰出世。若明我空即無無明，無明滅則行滅乃至老死亦滅；滅染還淨，縛乃解脫，此即出世之根本，三乘之共通教義也。諸有欲超出世間。離脫苦海，於唯有根塵人我本空之義，盍細味之！

三 明諸法本空故唯識所變

依上所明，雖可出世，若深究之，義猶未詳，言猶未至也。夫一切諸法不越五蘊，而色蘊等根塵諸緣亦從緣生亦無自性，體空而性寂，故曰諸法本空也。難者曰：諸法若空，即無有諸法，何以世間共見有種種差別之相，而聖教亦說有五位百法耶？曰：體雖空寂幻相非無也。然非無之相，不出能變能了之心識，故一切皆所變，唯識能變、唯識能了，故曰唯識。以體空而相有故，故曰諸法本空，唯識所變也。但此法空識變之義，非二乘定性者所能領受所可悟入者，故此義亦曰大乘不共教義也。

四 明本非空有故入佛知見

有執即生執除即佛，除執即是佛法。眾生妄情所執之妄相雖非有，而諸佛妙智所證之實相則非無；證與未證，諸法之真際本來如是，以是義故說之為本非空有。法華經云：『佛為一大事因緣出現於世，為令世間一切眾生開

示悟入佛之知見』。所謂悟入佛之知見者，即是親證此非有之空非無之真也。然啟發此親證實相之智，非由先明諸法本非空有之理，不得而入，故曰明本非空有故開佛知見也。應知上三所明，皆為除執之方便談，非和盤托出直示目標之論。然諸佛所以說五乘通理、三乘共教、法空識變之大義者，皆為眾生根鈍福薄，不得已而降低其教程，以之為階漸耳，非直探其本懷之談也。故吾明佛法之悟入，而以此居於最後也。

上來所言，不過略示梗概，粗談綱要，使學者有軌道可依，階梯可循，不致東討西摸耳；若真欲切實研究以求悟入者，則應詳之於各宗之經論。

卷015

律禪密淨四行論

一 四門之統攝甲 戒律

乙 禪觀

丙 密咒

丁 淨土

二 四門之類別甲 律禪與密淨

乙 禪密與律淨

丙 律密與禪淨

丁 律與禪密淨

戊 淨與律禪密

己 密與律禪淨

庚 禪與律密淨

三 四門之序次甲 律禪密淨

乙 禪律密淨

丙 密律禪淨

丁 淨律禪密

一 四門之統攝

佛法的修行，我嘗分作律、禪、密、淨的四行。故於世佛苑的計劃中，亦分設戒律、禪觀、密咒、淨土四林。這四門，我以為可包括佛法中一切的修行法門，而且是各應獨立為門類的。

甲 戒律

戒律為三藏或四藏中的一藏，不惟在研究上為龐然巨鎮，即於修行上亦能綜貫無餘。通常雖只認為三學或六度之一(或四，包括施戒忍進)，然如菩薩戒依律儀攝善法饒益有情之三聚，綜攝自他二利；聲聞戒別解脫定共道共之三級，貫持因果諸位；何況懺誦儀軌以及密咒諸戒諸儀軌，亦斯流類，云何不攝？能專從戒律中行，所謂服佛之服，言佛之言，行佛之行，行至圓滿，染無不止，善無不作，即身成佛，復何所疑？且修他行或有流弊，如依戒律而行，則決無過錯。佛寂初二百年，可云唯依戒律修行，故聖真相續，血脈不斷。蓋戒厚則定自生而慧自發，自成解脫解脫知見。三四百年後律部分裂，論師紛出，於是解行者多而證果者漸鮮矣。

乙 禪觀

禪那、三摩地——三昧、三摩缽底、三摩呬多、奢摩它、毗缽舍那、瑜伽等名，皆指凝心一境，寂照靜明之修習言。此為佛法修證中必經歷必成就之事；神通智慧皆出於是。律密淨三行至相當程度時，亦必有此經歷成就。所謂定共戒及得悉地與念佛三昧等，何莫非此？特彼三行所側重者各有其相耳。今不曰禪定或止觀而曰禪觀者，意在總攝一切禪定止觀等門，將五停心、九次第定，以至中道觀、唯識觀、一心三觀、法界觀、如來禪、祖師禪類為一聚，而以專提祖師禪之禪為禪之極致。禪宗最重師承，亦猶密咒之金剛乘亦必師傳也。此中既統括一切止觀，故台賢等止觀不另列其修門矣。

丙 密咒

密咒續軌各部，亦幾埒律部而別成一藏，然其「續」原歸經藏，其「軌」應編入律之大乘「作持」(例聲聞律各跋渠)。要之皆軌範身語意業之所行者，謂之三密相應，正相應於此行軌耳。然自咒蛇之大孔雀咒，以至龍智、善無畏、金剛智、不空、蓮華生、宗喀巴、空海、最澄以來集大成之密咒聚，悉皆攝屬為此一修行門類。其特點則或誦或觀，不離唵(嗡)阿(啞)吽娑哈五字，尤重壇儀禮供，攝三業以合於所崇奉之佛聖天神耳。既有如此殊異，故與律禪淨不能不分家也。

丁 淨土

淨土行門，本通於十方一切佛菩薩之淨土，而在中國、高麗、日本、唯普遍弘揚彌陀淨土。但近來發見於燉煌石室者，則於彌陀淨土變外，更有藥師淨土變，千手觀音淨土變，彌勒淨土變，地藏淨土變等，則知唐以前修淨土行者，不限極樂，而皈心兜率內院彌勒淨土者尤夥。今此所謂淨土行，亦總攝兜率淨土、極樂淨土、以至華藏淨土、寂光淨土等一切淨土行門；在捨此短濁身器後，別取一常淨身為所歸處。據茲特點而統攝十方諸佛聖淨土法行為一類，故能與律禪密各立而為四也。

以上，依此四各成一門類言，每一門類中各攝眾多行門，例如僅一彌陀淨土行門，集中、日自廬山遠公以來之宗派行軌，何慮千百？而此四行門之可攝盡佛法一切修行方便，可無疑議。然約類別與序次，則猶有可言者。

二 四門之別類

甲 律禪與密淨

此於四中，顯然易見可分為二者，即律禪為一類與密淨為一類。遍考東西古近一切濟人度世之教學，其所修行皆不外「身心改進」「神聖感應」之二途，斯即律禪自力與密淨他力之別。就中國言，儒近改進身心自力行，道近感應神聖他力行。細分則儒之經術近律行，而緯術近密行；道之仙道近禪行，而天道近淨行。他若耶、回等禮拜祈禱近他力行，而柏(拉圖)、康(德)等明智嚴肅近自力行。尤顯然者，與佛法相先後之印度教學諸派，其先期婆羅門彌曼薩派，則專重四吠陀之拜祭讚禱，唯是他力之神聖感應；迨受剎帝利

業果與解脫思想影響後之吠檀多派，則漸趨重於其自力身心之改善，尤以數論派為專重自力解脫之代表。佛陀起於崇尚自力解脫思想極盛之時代，且業果之思想源于剎帝利，而釋迦族亦剎帝利種，業果由觀自身所行善惡得所報樂苦，推及前世後世而成，進觀業果之昇墜靡常乃求解脫。此業果與解脫思想，實為印度剎帝利種之特產，而達到圓滿成就者則為釋迦族之大聖釋迦。本唯祭禱之婆羅門各派，則為纂承於此義者；故原本正常之佛行，決為自力之律禪，換言之，即戒定慧行。他若瑜伽派側近禪行而勝論則近祭行。即吠檀多亦始終不放棄梵神。雖修禪觀亦以專念代表大梵之唵(嗡)字為唯一方法。至中國盛唐時，此派之商羯羅為纂承佛法思想之極點，不久又以「梵」與「毗紐笯」人格神一致，謂修行解脫亦非得此「神」之加護不可。釋迦滅後六七百年間之龍智興世，亦漸將彼教祭禱禮讚之方法，移攝來用為感應佛聖天神及歸向聖剎之密淨行。至密宗盛行，則亦有非受「密佛」灌頂加持不得成佛之說興。要之，印度起于婆羅門之他力行，至後期佛教之密淨乃完成；起于剎帝利之自力行，則於初期佛教之律禪即已完成。故改善於自行與感應於他行，雖均至佛法始獲圓滿，然不能不以律禪為佛行之本質，而密淨為佛行之變體。故律禪之鍛鍊身心，密淨之供祈佛聖，實為修行之兩大別。

乙 禪密與律淨

若從此四行門發達之極詣(例禪之禪宗)者為代表以觀其類別，則於另一義上又可禪密為一類而與律淨為別。蓋律依眾團折伏自我而至於解脫，淨依聖國引攝自我而至於往生，皆以屈抑自我為行者；而禪密則反是。禪由即心是佛而至於呵佛罵祖以示超越，密由即身成佛而至於縱婬恣殺以示奇特，則以伸揚自我為行矣。故猖狂者當裁以律淨，而畏縮者當奮以禪密；勇強者可攝入禪密，而怯弱者可導歸律淨。復次、禪密必定心而律淨通散心，律淨平易而禪密嚴峻。

丙 律密與禪淨

漢土古多禪淨並修者，而西藏黃衣派亦律密兼重，則禪淨與律密可各成類別。大抵律密皆繁禮縟儀，名相精細，軌制森嚴，學者非童而習之，縱拘

守規矩繩墨中積之既久，不能入于神化。其影響于世人者，亦能使于佛教有較明之認識，此黃衣派之所以可名律密，而異于紅衣派之為禪密者也。至于漢土民性，豪邁通脫，樂于簡易。唐末五代之亂，性相經論與律密規制皆不復行，禪淨之行與台賢之說相依，二三豪傑時能直得佛法之玄髓，妙用無方。然大都藉一個話頭一句佛號為躲跟，陷于一切不知，而民俗之于佛教亦鮮辨哲之信；蓋尚玄妙而忽規繩，上上人得之中下人失之也。

丁 律與禪密淨

律之本質為倫理學、道德學，專從身語或及心意之實際行動上，導入於止所當止作所當作之軌道，不須理解亦不須靈悟。從實行經驗上所證知，亦為行之產物，故實證為行之本質。所謂「修行」，雖但以「持律」一名代替之，亦無不可。佛所教授教誡，曰法與律，餘法皆為化導之教，唯律是制行之教，由此古人判律曰制教，餘法皆為化教。化教中禪密淨三、有十八回互。

戊 淨與律禪密

律須由戒生定生慧，證涅槃方算成就；禪之就體消停得力遲諸止觀等且不論，即從緣薦入相應疾之宗門禪，亦必透末後關得大自在方可；密尤須無量學習勤苦修持，方有大悉地之希望。唯淨土行則若極樂、若內院等，皆許以稱念若彌陀若彌勒等聖號即可往生，一經往生即不退墮，其行極易。故於此行門一生決信，心即安定，既不慮所行之不能達所願，則身雖未往生而心已等于往生者之安樂自在。日本真宗之為淨土宗極詣，即以現能信入心安，便頓同已生淨土住不退地，遊化世間矣。故古人判「淨」為易道，餘法皆為難道。難道中律禪密三，有十八回互。

己 密與律禪淨

密咒行至於大成之金剛法，不論在解在行，皆與餘法門大異其趣。一切皆有玄密神祕氣味，形似凡俗而實最聖真，表似反常而裏偏順正。必藉曾親修驗證者教授而親修驗證之，方獲其效而仍莫盡測其故，唯可云從上師傳如是行故而如是證。故古人判為密法，而以餘為顯法。顯法中律禪淨三、有十八回互。

庚 禪與律密淨

禪觀行中雖攝觀而亦以止為依，修止即須止息攀緣而除一切想，若不先止則定心之觀不成，縱觀亦是散亂遊觀而不成寂靜深觀。由此不唯宗門禪別傳於教外，而止修則解絕之一切禪行，孰不言思俱寂？但心言絕處了了相應之一著，實為萬法宗本。然唯以心印心不立文字之宗門，專在文義路所不通處，導令深疑力究，不同其他之皆從文義解路入。故此稱宗門，餘為教門。教門中律密淨三，有十八回互。

三 四門之序次

甲 律禪密淨

以律為首，可有律禪、律密、律淨、律禪密、律禪淨、律密淨、律密禪、律淨密、律淨禪、律禪淨密、律密禪淨、律密淨禪、律淨密禪、律淨禪密之十四變序；益以三三三山山諸式，有二十一變序，共三十六序次，茲不具論。試一論以律禪密淨為序次之進程：謂對佛法既了解具信已，實踐修行，首持戒律，進習禪觀，乘是戒定慧始覺之力，引契祕密藏中之本覺法身功德，乃得入諸佛菩薩妙莊嚴剎。此其進行之程次，例之龍樹菩薩，至為顯然，故為最根本最自然之序次。以禪律為因行自力之增進，以密淨為果德他力之加持；以因行契同果德、以果德成滿因行，此為最可遵依者也。

乙 禪律密淨

此中亦有諸變序如上。以禪律密淨為序次，亦大有用。例吾以慕仙佛神通而出家，後雖受戒讀經仍茫然不入；以八指頭陀提撕參究無義味話頭，由閱指月錄而傳燈錄而諸祖師語錄，漸增疑悶蘊結；雖聽講天台賢首教義經論，探閱大藏經典，疑悶如故，可云於佛法之信解終未獲成立。後因同閱藏經一老宿，教令勿亂抽閱，當從大般若經循其次第而閱覽。如是月餘而四百卷垂盡，一日忽然心境頓空，而一剎那間回觀身器如幻如影，般若經義燦然現前。進而涉獵法華華嚴台賢教義及龍樹僧肇論旨，亦甚痛暢，機鋒迅捷，不復被語句所縛。爰慶快生平，於佛法由勝解生確信。吾本未多讀書，至是於世間學說亦多一目了然，文思風發泉湧，益放恣自喜，頗有弘法利生，今世

舍我其誰之概。漸患身心不入律行，乃掩室普陀，欲勤戒定，痛治驕惰，究律藏以整行事，研法相經論以整思理，身心乃嚴肅有依。蓋由禪悟而中道實相法界諸觀一味圓融，至法相唯識觀乃精細堅實。其尤得益者在律儀，整理僧伽制度論即作于此時，志在整僧制，行在菩薩戒，則由禪而律矣。淨密之行雖時挹助，而意無專向。民十二元旦，序慈宗三要，束禪觀於真實義品，攝律行於瑜伽戒本，特發揮彌勒上生經旨，遂於內院淨土有其專趣，則由禪律而淨矣。頃年以境緣增上，受習密咒，然最後所歸仍在回向兜率。則律禪密如次而貫達于淨，亦為兼習四行之一序列。

丙 密律禪淨

此中諸變序亦如上。以密律禪淨為次序者，如一修密咒行者，或欲以戒律自檢，或由大悲心欲持律儀以攝徒眾，則由密而律。或由持戒生禪定，或由有相密律而悟入無相禪體，則由密律而禪。再加以回向淨土，或密律禪行成就者，當然歸入於或變化或受用或法性淨土。如永明壽禪師之誦咒持律悟禪而淨土是歸，亦此序次矣。

丁 淨律禪密

此中亦如上有諸變序。今若論淨律禪密，則初以在家而泛修淨土易行道者，後出家受戒持律，乃浸假而專精律行。由持戒進修禪觀或澈悟禪旨，欲窮探咒軌之祕，更習密法，而歸極於密宗，則其序如是。

今此四行回互，連根本四行及加四行總持，都有一百四十九門，每一門中復攝無量行，較圓覺二十五輪更加無數方便，堪為圓攝佛法一切行門之總聚。

卷016

性 釋

中國自古言性，如：孔子曰性相近，孟子曰性善，荀子曰性惡，楊子曰性善惡混，乃至漆雕開、世碩、公孫丑、王充、言善惡以人殊、上中下三品

，皆為性上之差別義，而於性之本義尚未談及。今此論性當先定性之為義，即必如何乃謂之性，非此即不得謂之性。此義有三：一者、本現成義。謂凡言性，必是從本以來現成如此，此簡由積集後起不得言性也。二者、不變壞義。謂凡言性，又必常住不變永存不壞，此遮隨緣改轉有變有壞者不得言性也。三者、遍一切義。謂凡言性，復須遍一切法無所偏缺，此遮各有體用義相不得言性也。

持此三義，以衡法界諸法而觀世間及聖教等所言之性，今試約為述之：一者、指「諸法離言自性」(亦曰諸法離名種分別之自相，亦曰勝義勝義)以為性，此即強名一真法界，又名非安立諦，所謂言語道斷心行處滅也。二者、或指諸法空理以為性，此即我法二空所顯之真如理，真如理與諸法不一不異。若說定一，則無為與有為應無分別，若說定異，則應諸法之理性而別有一物曰真如。然即諸法本來空寂之性名曰真如，亦即諸經所說之三無性。三者、或指諸法不增益不損減之如實相以為性，此即唯識等所說之三自性，謂一切法遍計所執自性，從本以來乃至究竟是虛妄；一切法依他起自性，從本以來乃至究竟是如幻；一切法圓成實自性，從本以來乃至究竟是真實。此三自性，不增不減，法爾如是。如其實相而為施設，故名實相。以上三種言性，皆是無為，實即一法，惟隨方便施設而異。以第一非安立，二三皆屬安立。二就遮詮安立名法空，即三論宗之所明；三就表詮安立名實相，即唯識宗之所明。四者、指心心所之自性以為性，此即覺體。

在莊子名靈臺，後人或名靈覺，亦名靈知；在佛法，如云一切有情皆有佛性者，即說凡屬有情皆有心靈知覺。雖其覺有分量不同，不可言無，若無覺則不可言心，亦不名有情。如言火定有熱性，無熱則不得名火；言水定有濕性，無濕不得名水；言心定有覺性，亦復如是。五者、指各各有情之自體以為性，此即一切有情一期生中之總報體，即第八果相之真異熟識。是一報之主體，於有情受生先至，死時後去，即八識規矩頌所云：「去後來先作主公」者是也。六者、或指諸現行法親能生之種子因以為性，此即第八識所藏無始以來親生諸法——自果之功能差別。名一切種；以種為諸現行法各各之自因，故多說為諸法所由生之本性。七者、或指親能生起無漏佛智之無漏種

以為性，依此說為佛性，故說佛性三無二有。涅槃經等說一切皆有佛性，指一真法界言，或指心之覺體而言。此言佛性即無漏種，亦名二空智種，謂有此智種，方能起二空智斷我法二執，圓滿清淨無漏成大菩提。八者、或指異生之分別二執所具生之二障種子以為性，此即二十四種不相應行中之異生性，與佛種性聖種性相違者。

然論指分別所起之二障現行分位言，故屬假法；今指其種子言，故亦屬實，如以無漏種為聖性佛性。若得二空無分別智現前時，即能斷除。九者、指諸法相似不相似之差別分位以為性，此即通俗所云類性，勝論所謂同異性，小乘薩婆多部所謂同分，大乘百法明門所謂眾同分之分位假法。如人與人有其相似同類分，天與天亦有其相似之同類分，獸與獸亦復如是。又人與天與畜等相望，復各有其不同類之分，即指此類與不類之分理曰性。十者、指所謬計妄執之一個實在質體以為性，蓋一切法皆緣生自性空，無實在之體質，而異生從依他起上起遍計執，執為有固定實在之體質。簡單言之，即我法二執所執之我法實質性。蓋能執是心心所法，所計似我法相乃心心所所變之相分。如病目者見空中有華，本不了無華，執實有華，了華本空華即無實。目惟有病，雖了是病，而病猶有，一切異生之所言性，不出此所執我法性。然皆於依他上不了而起，或依心體、或依報體、或依內種、或依類分、執為實我法之本體，故不能通達三自性三無性，遣二執而證真法界。

如是已分別所言之性竟，今更總辯：如前說一至三，雖皆無為，而實相、以三自性分之，則依他屬於有為，而所執無法則非有無為。自四至九概屬有為；其十則雙非有無為。前三及第七唯屬無漏；但第三依三自性分，亦可依他一分及遍計屬有漏。第五第八第十唯有漏，餘通有漏無漏。前二全真，三則通真幻妄，四至九皆幻，十則全妄。一至八皆實，九十皆假。一至九皆有法，十屬無法。如是種種觀察，可知世間聖教之談性差別。在通達諸法離言自相者，其談性皆方便假施設言。要之，未悟一切法皆緣生如幻無自性，此緣生如幻無自性之諸法自相，終非比智假詮能及，則所談性總不離遍計所執實我法性而已！

嚴核於必如何乃謂之性之三義，則十中唯第一第二足當之耳。故唯識性亦指此二，而餘則皆唯識相也。

卷017

諸法眾緣生唯識現

——十九年九月在成都佛學社講——

一 諸法眾緣生甲 名義

乙 不圓澈的諸法眾緣生義

丙 圓澈的諸法眾緣生義 1 諸法眾緣生故畢竟空

2 諸法畢竟空故眾緣生

3 諸法即緣生空即空緣生

二 諸法唯識現甲 名義

乙 不顯了的諸法唯識現義 1 無明等十二有支緣起義

2 制心一處無事不辦義

3 依真如以迷悟而起義

4 如來藏覺不覺緣起義

5 真法界或法身緣起義

丙 顯了的諸法唯識現義

三 諸法眾緣生唯識現與三性三無性

四 觀此義為境所起之行

五 依此境修行所證之果

在佛學中、可貫通全部佛法大義而統括無遺者，為「諸法眾緣生唯識現」之一語是。今分別解釋其義於下：

一 諸法眾緣生

甲 名義

「諸法」：佛典中所有法之一語，其義最廣，無論何處何物、屬事屬理，統名曰法。法者、軌持義。遍諸一切所可知可言的，謂之諸法。若有為、若無為、若實法、若假法、若有法、若無法，包羅一切謂之諸法。

「眾緣」：凡事物非憑空而有，必假憑藉，憑藉即緣，亦即關係。事之生起，均以為憑藉的關係，故名緣。一法生起不止一種關係，故曰眾緣。可分為四大類。一、因緣。直接生起各法之各各主要因，曰因緣。二、增上緣。諸法生起、除其主要因外，其餘一切相扶助而起的，曰增上緣。譬如草木，種瓜得瓜種豆得豆曰因緣；水、土、日光種種曰增上緣。以上二緣，遍於一切諸法之生起(即諸法均要有此二緣方得起故)。三、所緣緣。以此心所觀的境為此心現起之緣，曰所緣緣。四、等無間緣。等者均等，即同類之義。無間者，中間無有間隔也。眼識等(視覺等)心理現相之起，剎那剎那無有絲毫間隔；須前一念滅後一念纔起，如前一念不滅而隔在其間，後一念即不能起。同類相續須無間隔，方得生起。後之二緣，專屬心心所等精神現象生起之緣，不關物質。每一法生起必眾緣備具，色法僅以前二緣生起，心法生起必兼備四緣。

「生」：此一法以前無有，因眾緣和合今始現起曰「生」。但此所言生兼含四義：曰生、謂從無而有；曰住、住者存在義；曰成、有成就成立二義(賢首宗多說緣成，以此)；曰得、向來未有現始得之。——此四皆由眾緣集合而致。宇宙一切事物，均因眾緣和合或具足而得生起成立。不同無因自然、不平等因、大梵神我、時間、方位極微等諸外道也。

乙 不圓澈的諸法眾緣生義

眾緣生義，為佛法最普遍之義，大小乘共明之。但有圓澈與不圓澈之別，因不明此義者即非佛法故也。小乘古分六宗，然約歸於法有我無(神我無、蘊入界有)。以有情眾生為蘊集合故無神我，以蘊等法為有自體故有。不知諸法既以眾緣和合而起，無自體明矣。此其所以猶為不圓澈也。不圓澈之諸法生義，可以包括一切小乘。然亦有深(近於大乘、但不究竟)淺(通於人天乘、

主我法皆有)之分耳。

丙 圓澈的諸法眾緣生義

我法二執俱破，不認任何法有單獨存在之實在自體，一切法皆依眾緣具足而得生起或成就及存在。大乘教義、皆圓滿澈底之諸法眾緣生義；不然則非大乘教義。茲從中國流行之大乘教義，略說如後。

1 諸法眾緣生故畢竟空

凡龍樹學系，均從諸法眾緣生而明諸法畢竟空。故謂諸法眾緣生，諸法畢竟空。何以故？以一法如有自性或實體者不必眾緣生故；以無一法有自性或實體，故畢竟空。

2 諸法畢竟空故眾緣生

賢首宗教理，可從諸法畢竟空中而廣明眾緣成義以見之。一法現起，畢竟無有自性可得(日本密宗空海大師曾判此宗為極無自性性)；故從法界諸法展轉無盡眾緣之所生成。

3 諸法即空緣生即緣生空

天台宗廣明此義，隨觀一法即空(畢竟空)、即假(眾緣生)、即中(眾緣生即畢竟空、畢竟空即眾緣生，空假不二即中)，所謂一心三觀。其所觀境，即真、即俗、即中、所謂一境三諦。以上均圓滿透澈的諸法眾緣生義。三論宗嘉祥大師傳龍樹學，所謂因緣即空、空即因緣，正明此義。上義又名諸法實相義；苟違乎此即非大乘教。

二 諸法唯識現

甲 名義

諸法真俗理事、前第一義曾經攝盡，以識亦諸法中之一法，即識亦從眾緣而生。今再說明此義，為令心未與實相相應諸有情類，轉染成淨、轉凡成聖(即轉識成智)，有入手方法故。猶明宇宙觀以後，再明人生觀也。

「唯識」

識包括一切心心所法，心起定有心所相應起故；即通常所謂心，故唯識又名唯心。唯者、不離義，一切不離識曰唯識。何以故？以色法為心之變現，即心之相分；時間、空間等為心心所色法上假立之分位，真如為心等諸法中所顯之平等實相；均不離識，故名唯識。

「現」

現有二義：一、變現(變起)，二、顯現。不言唯識變而言唯識現者，無為法不變，變不能概括故。又解深密經云：『諸識所緣，唯識所現』，即現字義故。凡色心等有為法，皆由識變現而起，即兼變現顯現二義。真如、唯根本無分別智相應之心心所法所顯現，則但顯現義。一切法皆所知境，相分可攝盡一切法。識為一切所知境之依止，故攝大乘論說為所知依。見聞覺知各種境界，無一不從智(淨曰智)識(染曰識)變現而起(或托本質或惟自識)，皆不能離識而存在(凡是存在的，皆是被知的)。識現、雖含二義，而特重於變現。泰西哲學亦有此義，然不及佛法圓徹。全部佛典皆有此義，但有顯了不顯了之分。

乙 不顯了的諸法唯識現義

1 無明等十二有支緣起義

大小乘皆明十二緣起。十二支之首即無明(又可曰無明緣起)，無明即心所法(指六識上之迷事迷理者)。以心所法不離心故，從無明起故，即唯識現義。

2 制心一處無事不辦義

此言見於佛遺教經，亦為一切事唯識現成義。亦通大小乘。上二雖明此義，既不完全，亦未究竟顯了。

3 依真如以迷悟而起義

如古來流傳之真如緣起說，以真如為迷悟依，迷之起諸染法，悟之起諸淨法。理雖可通，然實從迷悟之心起，非真如起。以真如不生他法，亦不從他法生故。從迷悟心起即識變現義，但不甚顯了且易誤會耳。諸法皆所知境，真如亦所知境(即所緣緣)，故亦可通。

楞嚴經云：『真性有為空，緣生故如幻。無為無起滅，不實如空花』。亦明此義。三論宗謂法性為一切法之祖父母，般若為父母，以依證真如而成般若故。天台教說維摩經之「從無住本立一切法」，亦明此義。

4 如來藏覺不覺緣起義

第八識亦含藏如來無漏清淨功德種，故名如來藏。起信論說藏識有覺不覺義，依覺義上起清淨法，不覺義上起雜染法，故亦明唯識變現義。天台、賢首、真言諸家教義，皆有取於此，但亦未甚顯了。

5 真界或法身緣起義

華嚴懸談云：「大哉真界，萬法資始」。真界究何所指，雖不明了，而就賢首教義研究之，係指庵摩羅識(即佛果上之識、亦通眾生之前六第八現量心)。即從此現量之見聞覺知為諸法現起之本，故亦明唯識現義。法身、狹義與報化相對，廣義指具足如來一切功德法之身，所謂『安樂解脫身，大牟尼名法』者。此亦佛果唯識變現義。

上來五種，雖皆可同明此義而不全顯了。

丙 顯了的諸法唯識現義

一切眾生，自始皆有八識。第八含藏有漏無漏種子；而有漏種無始現行，現又熏種，種又現行。受苦求離，熏無漏種，始起覺行。如成唯識論所說三能變識等廣明。唯識變現義之最要明了者：即吾人生死流轉，皆為前六識上之心心所法迷事理而造染業之所致。欲脫苦果，須悟理事而造淨業。為聖為凡，可由自心作主，故說此義。

三 諸法眾緣生唯識現與三性三無性

三性，即依他起、遍計所執、與圓成實也。他即眾緣，依即唯識，起者生起；故由諸法眾緣生唯識現，即明依他起義。不能如實了知諸法眾緣生唯識現義，執為實我實法而起我執法執及貪瞋等煩惱，即遍計所執義。將在依他起上之遍計執破除淨盡，而此我法二空所顯之依他起真實相，即圓成實性。三性義即三無性義。依他而起，無自然或大自在天等無因一因等義。空了一切實我實法，無有可執之體性。而二空所顯之真如(又名無相)，更非言語所

可形容。故上來為佛法三大要義，遍一切佛法，總括三藏十二部之大乘究竟了義。

四 觀此義為境所起之行

明以上之境為觀而修行，則有二行：一、波羅蜜行，即普修六度。二、大總持行，即一門深入(總持諸行為一行的方便)。如修一行三昧、一心念佛、一心三觀，或依陀羅尼、法界觀、唯識觀，及禪宗之向上一著等而專修。

五 依此境修行所證之果

一、大涅槃(大解脫)；二、大菩提，成就一切功德智慧(一切智智)；三、大法身(佛果法身)。

依上二義，略明境行果義竟。佛法甚深，含義甚廣，時間有限，略說大概而已。

卷018

萬有皆因緣所生

——二十八年三月在雲南軍醫學校講——

一 引 言甲 習俗的迷信非佛教

乙 佛教的消極非本質

丙 空與唯識等亦附加義

二 析 名甲 萬有

乙 因與緣

丙 生

三 立 宗甲 各因引果之先後熏起續斷與唯識

乙 眾緣合成之違順消長泛要與皆空

丙 因緣生存之主伴攝入同異與圓中

四 破 邪甲 不平等因

乙 無因偶然

丙 偏因或緣

五 結 論甲 正明萬法因緣有

乙 盡除迷信成正信

丙 信行因果得圓成

一 引言

佛教之來中國，已有一千九百餘年；尤其是雲南的佛教，是印度阿育王時代已傳入，故雲南之佛教歷史已在二千三百多年以上。所以現在中國，從通都大邑到窮鄉僻壤，均散布有信崇佛法之徒眾，及有很多代表佛教的寺庵僧尼。佛教在中國曾有過極昌明的時代，而對中國固有的文化之貢獻與影響都甚大，至唐宋已經發揮到了水乳交融的程度；近今研究中國文化者皆離不了佛學的因素。

甲 習俗的迷信非佛教

自清季廢科舉興學校維新變法以來，一般新學人士即詆訾佛法為迷信，使佛教於無形中受了莫大的打擊，大有使佛教的學說被推出於中國知識界的趨勢。實則許多被指斥為迷信的事物，與佛教本身全不相涉，殆若風馬牛之不相及。一般認為迷信的，不外各地方所崇拜的鬼神偶像，及化燒紙錢等等風俗習慣，皆誤為佛教所造成，其實這在佛教原有的教理和制度上並沒有提倡過。此種俗習之起源，多由於中國古來的所謂神道設教思想之遺傳。因為佛教在別的國度裏流傳時並不如此，並沒有像在中國的許多不經的俗習，這是可以作反證的。由此我們知道中國古時遺留下來為現在詬為迷信的風俗，無非歷代統治者的帝王，欲借此使人民生一種希望或畏懼，因此得到精神上的安慰與鎮懾。其用意在鞏固其統治權，以使之補助政治法令所不逮。可是在今世科學的眼光看來，不免有愚弄人民之嫌。但此並非出於佛教，故以前中國的佛教僧徒，也不過適應於吾國的習俗而如此，毫不影響到佛學的真理及其原有價值。

乙 佛教的消極非本質

古今一般人士看見各地寺僧遁在山林，往往即據之以為佛教是非人生的，乃是山林隱遁的，與社會人生不相關聯的，是所謂出世逃世的消極佛教。因此即以為佛教對於有為的青年人，及對社會國家負責任的人皆不宜接近，尤其不必去研究；但為一班退休的老年人及無知婦女的崇信物。因此，乃欲舉佛教而摧毀消滅之。其實，這也非佛教的本質。佛教教理上所謂五乘——人、天、聲聞、緣覺、菩薩及佛者，此中第一步就是教人在世做人，然後才能談到超人的天及出世的聲聞緣覺菩薩等四乘，故學佛以做人為基礎。其餘四乘也不盡出世，出世只是修學佛法的一種過程。乘、即是車的意思。五乘、是說由這五種不同力量的人，依這五層的車路前進。這樣看來，佛法並不是非人生的，也並不盡是遠俗離世的。如在暹羅、緬甸、西藏等處，即是用佛教學理為治國及待人接物的處世學問。而佛教在中國專被用來做出世的修行者，這是因為中國已有儒教學說治國經世的緣故。如此說來，佛教之退處山林，也完全是中國的環境使然，並非自身的本質如是。所以我們可以說佛教是非消極的，是有為青年人及現對社會國家作大供獻者的人都可以研究的。

丙 空與唯識等亦附加義

其次，以為佛教說一切皆空、三界唯心、萬法唯識等等，即誤解佛法是偏向空寂偏重精神的宗教，與現代科學的物質文明相背馳。其實佛教說一切皆空，有時也說非空，也說非有非空、即空即有。其說空者，無非是就一法或萬法作一種理性的說明，須在講到相當的地方乃適用的一種術語；講唯識也是如此。此種術語，只是佛說因緣所生法上的附加義。扼要的說來，佛教唯講萬有(萬法)皆因緣所生，這才是佛教的真正本旨。

二 析名

佛經所用名詞，往往精深細微，一般人甚不易解。所以今講「萬有皆因緣所生」，不能不略說本題的幾個重要名詞。

甲 萬有

這一名詞，在佛教經中原不常用，應當用「萬法」才合。因有字的意義，尚不及法字的意義來得寬廣，萬理萬事萬物皆不出乎法字的範圍。然佛教中也有用有字的地方，如一種宗派立名一切有，是專門講一切皆有的，即所謂萬法皆有。但以有遮空，其義已狹。或說三有，所謂欲有、色有、無色有，三有或析為九有、二十五有，此與吾國通常以宇宙內外事事物物名萬有相同。此取通俗易知，故用「萬有」一名。

乙 因與緣

這在佛經中分得甚為精細，有所謂六因、十因、四緣、二十四緣者。現在限於時間不能一一說明，但就因緣二字說之。因者、為構成一切事事物物即萬有的主要因素，所謂質的方面的東西。譬如花的種子一樣。緣者、乃事事物物的條件湊集助成主因的東西。譬如只有花的種子是不能生出花來的，必須借助於水土日光等物，乃有生起花來的結果。試看現在供在這講檯上的盆花，這是一個活的舉例。佛法中這樣的事例是推用得很廣泛的，所謂萬有萬法各有其種子之因，亦各有其湊助之緣。而緣又有順逆的分別，遇順緣則生長，遇逆緣則衰滅。

丙 生

生，是對住、異、滅而言的。佛法中常講此生住異滅的四相：生是說事物的初生，住是已生後的存在，異是存在中的變易，滅是變壞到消滅。此生字是狹義的。又或有單用生滅二字者，生字對滅字而言，此生字可包括住異在中，是廣義的。今言萬有皆生於因緣的生字，也是廣義的生，如中山哲學上所謂宇宙以「生」為重心的生字所表現的意義一樣廣泛。

三 立宗

依上面的解說，對於萬有皆因緣所生之義，可分如下的三點說明。

甲 各因引果之先後熏起續斷與唯識

應知宇宙間萬事萬物皆各有其主因以引起各別的成果，所謂種瓜得瓜，種豆得豆。先因後果，因引果生，果又熏成因種。如寺院中之燒香，由香的燃燒以熏留香氣。曾現的心境，留在心中，雖經多時而此已熏成之習氣不失

，等到後時遇到機緣仍可發現。此即所謂熏成種子復起現行之一例。由此因果果因相續，例如外國輸入一種胡桃種子到中國來，栽種生果，果種相續到今。但如有同樣而較優良之新種輸入，或遇天災等大逆緣，則亦有斷滅的時候；所謂適者生存，或歸淘汰。佛教的法相唯識宗，是專為闡明這種因果相續的道理而發展成的。由種子依持說到藏識，以成立萬法唯識，使眾生循之修行，漸去凡劣而臻至善淨佛聖；明有善因必可成善果。

乙 眾緣合成之違順消長泛要與皆空

從眾緣合成以觀萬事萬物，遇著順緣便生長，遇著逆緣便衰滅。猶如人遇到適宜的鄉土便生活得順利，走到水土不服的瘴地便生病乃至於死；但能懂得其發瘴之時間性亦可為預避之方以資進退者，則在例外。不但人是如此，宇宙間萬事萬物的順緣逆緣與生長消滅莫不如此。泛言之，我人的一舉手一投足，語默動靜，無一不與萬事萬物為緣而互通消息；更推廣論之，山間的一草一木，海洋中的波濤與空氣，天上的星球運行，無不與每一物互相為緣以致其違順消長的。雖然此中所謂緣，亦祇就其重要與次要者分別言之，即是直接因以成果者為重要的要緣，反之，間接不切要與泛遠的則為次要的泛緣。如是，眾緣合成之物，分析觀之只是眾緣而實無此物，此佛經中所以處處明萬法皆空的所由。空之定義是眾緣合成中毫無固定物體的說明，言其沒有固定獨立的實體存在。推廣言之，即所謂一切法自性皆空。法性空慧宗備明此義。

丙 因緣生存之主伴攝入同異與圓中

須因緣齊備以生存的萬有萬法，每以一法為有力能持之主，則其餘諸法皆為無力相資之伴，要得主伴關係(主因助緣)全備方能完成其生存。此說在中國自創的華嚴宗、天台宗及禪、淨宗特詳講之。所謂一法攝盡一切法；舉宇宙間所有諸法，法法皆可為主，而又皆可為伴。譬如以現在顯現在諸位面前的講桌為主例而言，此桌是在雲南省城的昆明，雲南是中國的一地方，則此桌便和整個中國社會國家發生關係，而國家社會又依地球太陽系全宇宙為它落腳存在之緣。推開去講，不論精神的物質的任何一個成法為單位，皆可

互為主伴相攝，同時又互相入。雖然，這主伴相攝互入的萬有萬法，以之相互攝屬時，固可一攝一切、一入一切、一切攝一、一切入一；但亦並不攏統。因為，方以類聚，物以群分。在人的方面，有善、惡、賢、愚；在整個宇宙方面，有精神、物質、非精神或非物質；在國群方面，有社會、國家、民族、方土；……各各判然有其同異，纖毫不混。現在須要就此特別講明者，這是佛教中明因緣生法最圓滿中正的教理，也是中國佛學的特色，應當促起世人注意的地方。

四 破邪

不過，在世間一般的學說或宗教裏，也多有講因果道理的，初看好像與佛學上講的因果論頗為相像，但是細究起來則大謬不然。一切謬說，可歸納為三種邪謬的因果論法。

甲 不平等因

如說宇宙間森羅萬象的事事物物，皆有一刱造主宰者為「因」，以使之生，以使之滅；但彼主宰者之自身，則並不要「因」，亦無生滅：此種所說「因」甚不平等。萬有要因、彼也要因，彼不要因、萬有也不要因，故其所說之因，於理不可通。其他與此相類似的哲學上科學上，或偏執物質，或偏執精神以為因的很多很多，如說虛空一元、電子一元等。此等說法，用佛理觀之，皆講不通。此種不平等的因果論法，正是一般人誤認佛教與摧殘佛教的根源所在，世人應注意其偏謬而打倒之。

乙 無因偶然

其次，又有人認宇宙間的事物現象皆是自然如此的，所謂不邀而至；或認事物現象如風吹葉落一樣，風不過偶爾一來，是偶然如此的。此是庸愚懶惰思想的起源，中國國家衰敗之所由。佛教之被利用為逃避現實的工具，及其自身之遭到非常的摧毀者，大都緣於此種觀點的作祟，亦應鄭重的予以打倒。

丙 偏因或緣

說偏因者，如佛教中的一切有宗，及世間哲學的命定論者、目的論者，皆過於偏執因而落於有邊了；或偏執緣的，如哲學的偶然論者、機械論者，及佛教中一切空宗，則又過於偏執緣而落於空邊了。都急須加以糾正，使之消歸因緣生法的中和實相。

五 結論

復次，由上斥除不平等的一因，及無因、偶然，並糾正偏因或偏緣的各種因果法的理路看來，即可得到如下的結論：

甲 正明萬法因緣有

即證明萬事萬物都須因緣具備方可生存的道理，這是佛教中的正常的因果論，即佛教的本質。因此、所以前面說空與唯識義，亦不過借以說明或證明宇宙真理的工具。

乙 盡除迷信成正信

用這正常的因果論——即佛法的本質，可以打倒一切偏執的學說與迷信，如打倒堅執上帝或電子等的一元論者的深固的迷信等，而成立事皆可驗理無不通的因緣生法之正信。

丙 信行因果得圓成

此正常的因果論即佛學的本質，推廣應用，能令現世一切合理的科學哲學或政治學說社會學說皆達到究竟圓滿。目今中國精神總動員的目標是：「民族至上，國家至上；軍事第一，勝利第一；意志集中，力量集中」。若能正信此所說因緣生法確為普遍的真理，舉國家民族為主，則遍攝遍入一切以為伴，歷之三世無不通，行之十方無不準，民族國家乃能真成其至上。而軍事勝利之第一，亦得成真實無謬；思想能力不期其集中而自無不集中矣。「苟非至道，至德不凝」，世間的英雄豪傑，往往中途消極，不能永久真積極，若能定志於此豎窮三際橫遍十方的因緣生法真理，必能建成萬古不朽之功業。

卷019

諸法有無自性問題

——三十年六月在漢藏教理院講——

一 略示

二 小乘的有無自性說

三 空宗的有無自性說

四 唯識宗的有無自性說

五 中國佛學的圓中自性說

一 略示

對這有無自性問題的研究，首先要探討這「自性」能詮名下的所詮的意義是什麼？我們可以發現到經論中的「自性」，有著許多不同的解釋，所以現在先統攝其要義，繪列一表，再來逐條說明。

【圖：TX01p0395_01.gif】

二 小乘的有無自性說

佛法中有一概加以破斥的自性，這就是表中的「各獨定實」性——諸法各自獨立固定不變的之實在性。如數論師說的神我，勝論師實句義中的我等九法，都是一一有情具有的各自獨立不變性的實體。又如各種神教，說在宇宙萬有發生之前，有一獨立固定的神來創造一切，其所創造的萬物，雖是無常變滅，然消滅後仍然有永遠不變固定獨立的神之實體。主張有這各獨定實自性的，不問他指的是創造神、是實體、是神我，都同樣的違反了宇宙人生是因緣生滅的最高法則。聖教與現實，都證明了萬有的生起和存在，都必須具足多種的條件(因緣)，隨條件的和合而生存，亦須條件的離散而毀滅，宇宙間絕對找不到一件單獨存在固定不變的事物。這是宇宙人生的最高法則，也是佛法中最基本最重要的理論，上至三乘聖法，下及人天業果之所共同依據的。可是外道所計執的各獨定實自性，決不是因緣和合生滅相續的。它與佛法的緣起真理，正站在不相容的對立地位，所以佛法中不問大乘小乘各宗

各派，都一致的破斥這各獨定實的自性為邪執；同時、最低限度也要破斥這種自性，才能夠建樹緣起真理的法幢。因為佛法普遍否認這種自性，所以都說空「無自性」。

其次說到「有為恆實」的自性，這如一切有部所講的「一切法」，原包括有為無為二類，無為法留待下面再說，且先講明有為法。有部說有為法是三世永恆實有的；但既落於三世的遷流變易，雖說「恆實」，還是有因緣生滅的。就在這因緣所生的有為法中，分析出最基本單純的法，如俱舍的七十二法，認為是三世恆實的法；而現見現知的宇宙萬有，無不是由這種種基本單純的原素組合而成。這基本的原素，在現在固然是實有的；過去雖已過去，但還是實有的；未來雖尚未來，也同樣是實有的。有為法既是三世恆實，當然有自性。但由這基本有為法組合成功的有情身器等，則是假合無自性的。又如犢子部所計我法實有的思想，也可攝屬於這「有為恆實」內。他們說的五法藏(過去法藏、現在法藏、未來法藏、無為法藏、不可說藏)除了不可說我之外，其他的教義和有部相同。而這不可說藏的我，非即五蘊、非離五蘊，也還不能離開眾法的關係而單獨存在，所以與他部派所說的假我仍然差不多，不過名字不同罷了。他既說有過去現在未來的三法藏，當然也是主張有為法有「恆實」自性的。這有部——或犢子部所說的基本單純的有為法，雖是恆續實存的，但還是因緣和合生滅的有為法，與外道所計執的各獨定實自性，迥然不同。

另有主張「有為現實」的小乘部派說：在有為法中，過去的已經過去了，未來的還沒有來臨，都是無自體而依現在法假立的；唯有擺在眼前的現在法才實有體性。經量部師就是這種思想的代表者(大乘宗派中也有作這樣主張的)。還有現通假實論者，或說五蘊是假，處界實有；或蘊處假立，唯界是實等。其實、這不過是認為實性的部份有彼此通局的不同，而其過未無體，唯現在可以有體的大前提，則無不同。所以、過去未來的法是假立而無自性的，現在世的有為法才是實有的自性。

其次說到「無為真常」的自性。無為是一切有為法的普遍真理，所以是常住不變的；小乘各部派分三種或九種。因是真而不妄、常而不變的理性，

所以就在這真常的意義上說有自性。奘傳小乘六宗裏俗妄真實宗的說出世部等，謂一切有為世俗法都是虛妄無性，無為勝義才是真實常住的，就屬這種。無為法雖係常遍真實，但祇是遍通一切有為法的理性，或遣除一切有為有漏所證的常住涅槃；與各獨定實的自性絕不相同。部派佛教中，經量部等雖說現前可以見聞覺知到的有為法才是實有；無為法既非見聞覺知之所能得，實際上是沒有的，所以祇是言說上的假施設；但在觀行實踐上，由擇滅雜染所證得的涅槃，是任何部派也不否認其真常性的。所以這「無為真常」的自性，可說是各部派所共同承認的。

在小乘六宗裏有叫諸法但名宗的，他們說：一切諸法，但有假名，都無實體。上面說的各部派中，有的主張有為無為俱實；有的主張無為是實，有為是假；又有的主張有為是實，無為是假；在他們的互相諍辯中，這諸法但名宗起而總合雙方所說的假義，進一步的說：一切諸法不問有為無為，都是假名，沒有實在的。凡聖教所說的，世間所見的，表面上雖似有其事其物，然究其實質，則都虛妄而毫無所有；甚至涅槃菩提等，也無非是假立的名字而已，所以都無自性。這種思想的提倡者，是說假部。

從有為恆實到諸法假名，是小乘部派佛教中對於有無自性問題的不同說法。在這裏、各派的意見雖大有出入，但對於否認「各獨定實自性」，還是一致的主張。

三 空宗的有無自性說

現在再來探討大乘空宗對這有無自性問題的解說。

初期空宗的龍樹、提婆、在所造的中、百論裏，大致是以最徹底的諸法緣起為出發，以明畢竟皆空無自性。所以中觀論開首即說：『不生亦不滅，不斷亦不常，不一亦不異，不來亦不出，佛說緣起法，善滅諸戲論』。這便是說明世間出世間一切法，徹底都是緣起的空無自性，所以同時也都是空無自性的緣起。

龍樹、提婆的根本宗義，大概如此。但是後期的中觀論師，展轉傳承，對於原論的解釋，意見不無出入。其中最著名的，是流傳中國和西藏的清辨

派，及單傳於西藏的月稱派。在勝義諦上看，不問有為無為，畢竟都是空無自性的；這一「勝義皆空」義，是二派共同的，沒有異義。但二派在世俗諦上的見解，則有很大的諍辯。清辨認世俗可是實有的，其主張和「有為現實」「無為真常」相近。月稱則謂：在世俗諦上說，諸法也都只是假名而已，沒有實事，故與「諸法但名」相近。月稱的說法，與中論『因緣所生法，我說即是空，亦名為假名』的文句，均相吻合。

這兩派的思想，在言詮上看，勝義諦上雖同說皆空，而世俗諦上則清辨謂實有自性，月稱說假無自性，很不相同。然若仔細考究其含義，月稱雖說世俗諸法皆是假名無自性，然在假名中並不否認世出世間的業果染淨諸法，不但不否認，而且以有空義故，才能成立四諦三寶等諸緣起法。緣起的三寶、四諦諸法，固然都是假名空無自性的，但說為假名並不是撥無染淨善惡因果差別的成立。在這意義上說，清辨所說之有，也就是因緣生起的緣起有。這緣起有，一面是無自性故空；一面是因緣生故有。由是考究，世俗諦上月稱所說的假名，與清辨說的實有，不過名詞上的差別而已。考其含義，月稱的假名，既不曾撥無染淨因果，不但與清辨所說的俗有一樣，甚或進一步可與小乘一切有部所說的「有」相接近。所以現在西藏黃教的所宗固為月稱空義，但他們所用以說明世出世間的假名諸法，反而是引用俱舍論。所以、名句的應用雖有巧拙不同而意趣並非甚遠。總之、空宗的要義，諸法皆緣起無自性。在二諦上說，勝義都是空無自性，世俗則或說但是假名，或說可有自性。

四 唯識宗的有無自性說

在廣泛的唯識學中，派別相當複雜，意見也很不一致。這裏且以中國向來所傳的無著、世親、護法、玄奘的唯識義為依據。以唯識宗的立場來觀察諸法，首先要說明的是遍計執、依他起、圓成實三性，三性的範圍，也有廣狹不同。遍計執的構成，有能遍計、所遍計與遍計所執相；現在不是說的能遍計心與所遍計法，而是指的遍計所執之妄相。這狹義的遍計所執性最明顯的意義，是但由現行的意識名言分別，計無為有，計有為無，周遍地顛倒執著，所以叫做遍計所執性，依他起性的正義，就是緣起法，所以古來也有譯作「緣起性」的；依他眾緣和合生起的諸法，叫「依他起性」。圓成實性，

狹義說：即於一切法所顯的本來普遍常住的圓滿成就真實性，所謂諸法勝義的真如是。這是唯識宗正確的三性義。這三性中，依他起的範圍最廣；假使作另一種的說法，無始虛妄分別習氣也攝在遍計性中，則擴大了遍計，連雜染依他也包括在內了。又把一切離顛倒的清淨緣起法(淨分依他)也攝於圓成實性中，那麼、依他起性的範圍便很狹小，或竟沒有了。雖有這第二種的說法，但唯識宗三性的標準義，還是以眾緣生起為依他起性。

遍計執性，但由現行意言分別所起(現行意言分別之法，不一定都是遍計執性，但遍計執性，必定都是現行意言分別所起的)，如非有計執為有，世間現量不可得，出世淨智現量亦不可得，只是意言增益有的。這裏面有許多頗難辨別，如現前的桌子，在現見現覺中，只是黑色方形和堅觸，並無桌子，桌子乃由意言增益起的名相；可是人們的習慣，都以為親自見到覺到的，所以實有桌子。這種意言增益起的，雖很難了知，但還有一些很明顯的，如龜毛兔角等，完全是名言增益而起。在名字上龜毛不是兔角，兔角不是龜毛，雖有差別，但離開名言之外，則世間見覺、出世淨智，都不能證有，很容易的辨明它只是意言分別上所有的。由這明顯的龜毛兔角之唯名言有，也就可以例知上來所說的桌子房子等，也唯是名言分別有的了。遍計執性無不是名言假立的，離名言之外沒有自相，所以說他無自性。

依他起性，有一分是由無始虛妄習氣現起的雜染法。這染分依他，不但由現行意言分別現起，同時也要由無始虛妄習氣的內因才生起。三界中的一切有為法，無不是由無始以來虛妄分別之熏習於內識中，現在成熟才現起的。它與唯是獨頭意識上意言分別現起的不同；如有些有情，意識不發達，沒有名言所起的分別，但還是有它的根身器界的識境。又如二禪以上的諸天，六識尋伺完全不起，當然沒有意言分別，可是由不動業所感身器，還有他的定中境界。遍計所執，則完全是依托名言的，離了意言毫無所有；這染分依他，則亦託過去的分別習氣為生起之因。例如龜毛兔角與翳華夢境，雖同是虛幻，但龜毛兔角只在意言分別上有，離言無別自相；翳華則依眼病而幻現，眼病未癒，翳華不會消滅；夢境因睡眠心生起，睡眠心未息，夢境也不能沒有。染分依他也是這樣，無始來虛妄分別習氣沒有斷除，是無法使他不現起

的。離現行意言之外，還是有世間現量的自相，所以說他有自性。

依他起中，亦有離執因緣變事的清淨分。由出離煩惱所知二障和我法二執的無漏因緣所變起的清淨依他起法，如報化身土、四智菩提等是。這些既是因緣所起，所以也是依他起法；離開名言，還是有淨智現量的自相，所以說他有自性。

圓成實性，是離執淨智所顯的真理，不是名言所假立的；雖在悟他方便上也可以有名字的安立，但它「無有相狀差別」。這無相狀差別的真實性，是由「無分別智」證明的，所以說「離言有無相性」。由此應知，唯識宗說依圓有性，遍計無性，是依離言有體無體說的，如定執離言無體，則必撥無染淨因果，落於損減執無疑。

唯識的「識」，以標準的唯識宗義看，是屬依他起性眾緣所生的；若離開依他起性談識，則將超越唯識宗的思想範圍，走入他宗的思想體系。識、有能了別轉變一切法的雄力，是依他起法中最殊勝最主要的法；所以唯識宗看一切法，或可離言而有，但決不可離識而有。凡執離識而有的，都是遍計所執，不問你有的是真如，是涅槃，是勝義諦，只要執為離識之外的，都落於遍計執。所以從外道所計的各獨定實性，乃至大小乘說離識以外的有為無為法，都是遍計。甚至說離識之外有實空、實心，也還是遍計。諸法但名宗所說的「名」，大致都承認是不離識的，所以沒有離識的遍計執成分。

在西洋哲學裏，有唯實論和唯名論。有的主張諸法的共相——觀念或概念——普遍恆常，所以是真實的。他們以為事實上的桌子等，時間過久就要壞滅，空間則唯局一處，所以反是虛假；但桌子的名義——共相——倒是遍一切處一切時而真實的。所以叫做唯實論。反對唯實論的說：共相不可見聞，唯名無實，所以叫做唯名論。唯實論不免執名為實的遍計增益執；唯名論多少已走近不離識的途徑。

在不離識中看一切法，有為現實，離言有自相性，是依他起。無為真常與勝義皆空，離言有無相性，是圓成實。

諸法假名，謂一切法都是現行意識上的名言分別，所以攝屬遍計執性。然廣義的如月稱說世間根量，沒有離了無始來虛妄分別習氣的，所以都是假名，則此假名不但是現行意言分別，也包括了無始虛妄分別習氣。最少可以通染分依他，甚至可以成立諸法「唯名論」，或「唯遍計執論」了。

總之、唯識宗是以可離言不可離識來說明諸法或有自性或無自性的。空宗是以可離識不可離緣來說明諸法都無自性的。然「識」也是緣起法，以緣起義說「識」也空無自性，是毫無問題的；但不可離緣的法，是否都不可離識，或不可離假名，則不無問題。所以、各宗普遍所無的是各獨定實自性，其餘則有為、無為、勝義、世俗，有種種說法的不同。

五 中國佛學的圓中自性說

最後說到「即有真空即空妙有」的圓中性。中國佛典上常用「自性」一名，如六祖說：『明本自心，見本自性』；『何期自性本來清淨？何期自性能生萬法？何期自性本不動搖？何期自性本不生滅』？昔作曹溪禪的新擊節，曾特拈「自性」而加以發揮。永嘉禪師說：『本來自性天真佛』。天台家在四弘誓願後加四句說：『自性眾生誓願度……自性佛道誓願成』。這些，舉不勝舉，極力講自性，極力稱揚自性，是中國佛學的特點。但到底這自性是什麼意義？和空宗等所斥為無的自性是不是相同呢？

當然是不同的！應曉得：離執淨智所顯勝義，因是離執，所以是空；淨智所顯勝義，則又是有。究竟真空就是妙有，遍常妙有就是真空。即有之空才是真空，則離有之空是頑空；即空之有才是妙有，則離空之有是妄有。凡是「有」者，皆性空緣起之有，微妙清淨明徹之有；若一法不空，即不成妙有。凡是「空」者，皆緣起性空之空，真常圓滿成就之空；若一法不有，即不成真空。這非妄有、非頑空、即真空，即妙有之如實義，無以名之，假名曰「圓中性」。舉例說：如一株芭蕉，託於根種、水土、日光、空氣的眾緣而宛然生長；根種水土等因緣法也同樣的需要依託眾緣，從這展轉依託的眾緣上，求其邊際不可得。就宛然的蕉相，層層剝完，求其中堅不可得。就根種之展轉託於根種，向前推其開始時不可得。芭蕉復生芭蕉，向後推其終盡

處不可得。所以是無邊無中無始無終的。然後後當起，就從此開始；前前已盡，就至此為終。窮極眾緣，即此是邊際。現成宛然，即此是其中堅。所以即始即終即邊即中的。無邊無中無始無終。故畢竟皆空。即始即終即邊即中，故統一切有。一芭蕉如此，一人、一芥、一色、一香、一微塵、一恆星、一毛孔、一念心，亦莫不如此。這圓中性，要到正智如如恒時相應的佛果正覺境界才能畢現。它是一切法的本來面目，其實普遍恒常本自如是，無庸上帝天神等之造作，所以叫做「自性」的。

這個自性本來就是沒有一點兒離開一切法而單獨存在的，所以就任何一法要想求得其獨存的自性，終是畢竟空無的。而畢竟空無獨存自性的任何一法，又莫不周遍一切法，一即一切，一切即一。一切法為一法的現起之緣，一法即屬一切法，離一切法無此法，故一一都是空，空到徹底空。而由眾緣現起的這一法，遍入一切法，為一切法生起之緣，故具足一切有，有到徹底有。一攝一切，一切攝一，一一法即是法界全體，故又法法具足而統一切法性。所以天台家常說：「一色一香，無非中道，隨拈一法，皆是法界」。因為每一法都是統一切法的，所以隨便拈起一法。小至一色一香，無非都是全法界。或問古禪德「如何是佛」？答：「磚頭瓦塊」。又說：「撲落非他物，縱橫不是塵，山河及大地，全露法王身」。法法都是統一切法性，則法法莫不周圓，所以「拈一莖草」可以「作丈六金身」，「拈丈六金身」也可以「作一莖草」，甚至「青州牛吃草，益州馬腹脹，天下覓醫人，灸豬左膊上」。這統一切法性，有如海水，雖然後浪推前浪，波濤層出不窮，然皆不離海水的一味性；海水雖一味，仍不妨萬波起落。天台家說：「真諦泯一切法，俗諦立一切法，中諦統一切法」，統一切法的中諦，就是這意義。賢首家說的事事無礙法界，也就是這意義。

這統一切法性，原是佛果智境的事事無礙法界全體性。但法法統一切法，則不妨在佛而佛，在人而人。所以通俗點說，不妨叫它做宇宙性；切近點說，也就是人生性；再切近說，就是當人自心性。所謂現前介爾一念心起，無不具足百界千如三千性相。雖不可得，而遍一切法；雖充塞法界，而無所有。所以達磨說：「直指人心，見性成佛」。六祖說：「明自本心，見自本

性」。當前的這一念心，就是即有真空即空妙有的圓中法界性，也就是本來的天真佛；成佛不必外求，當人即是。

在佛的智境上說，凡夫確皆本來是佛，在修證的事實上也確實見性即是成佛；但因現行意識的顛倒分別，和無始虛妄習氣的重重障執，明見現前一念自心的本性，卻不是容易的。所以必須要破除重重的執障，掃盡無始的妄習；那末、必須修習種種方便解行，上來所說的小乘大乘各種有無自性的理觀，又都是不可偏廢了。所以有人問禪德：「如何是佛」？答曰：「即汝是佛」！進問：「如何保任」？答以「一翳在目，空華亂墜」。虛妄雖本明淨，但要除盡目中的翳病，必須假借種種方便。所以佛說的一切法門，若能適應當機，無不是治病的妙藥。雖然遍一切法皆是圓中性，又不妨層層破斥，重重融攝。

從這圓中性去探究，我們可以發現到台、賢、禪、淨佛教的兩個特點：一、在理趣上，從即有真空即空妙有的圓中性，闡明一一法莫不是統一切法的「法界全體性」，本來圓滿，無欠無餘。雖台、賢、禪、淨各宗教義有多少的不同，而這一點卻是大家共同主張的。二、在行門上，從統一切法的現前一念心成為「攝歸自心性」，所以在用功修行時，都從現前一念心為著手處。禪宗的直指人心；天台的一念心上觀百界千如三千性相；華嚴的應觀法界性一切唯心造；淨土的執持名號一心不亂等，都是從現前的一念心上去徹觀一切，修證一切。不過後來因為他們專集中在統一切法性的圓解，與攝歸自心性的妙行，缺於研修其他一切方便，遂由疏略而漸落孤陋。

要明究竟的真理，可以說「從當人一念心徹見統一切法法界性」便得；在猶未成就一切福德資糧，沒有修集一切解行方便以前，是做不到的。所以我們須一方面舉揚中國佛法的特勝點，一方面為對治現行意言分別，無始虛妄習氣，要修習種種教理行門的方便，方可以本末融貫，妙契圓中。

因討論諸法有無自性問題，發現中國佛學的高唱「自性」，乃說為圓中的統一切法性，和攝歸自心性的兩特點，特別的拈提出來。

卷020

漢藏教理融會談

——二十六年九月在漢藏教理院講——

一 發 端

二 空有問題甲 二諦上觀察空有宗１ 嘉祥四重天台七重賢首五重等

２ 瑜伽唯識的四重二諦

乙 論法上觀察空有宗１ 有宗用科學邏輯立論

２ 空宗龍樹等用辯證法破顯

３ 空宗清辨派近於形式邏輯

丙 空有宗比觀

丁 漢藏應互學

三 顯密問題甲 不取東台密判教取藏所分顯密

乙 性相為顯台賢禪淨等即等於密

丙 一切佛法之顯密觀

丁 重重顯密之勝劣觀

戊 台賢禪淨及各派密續之互學

四 結 論

一 發端

現在研究佛學，和從前不同了。現在研究的範圍更擴大，若說研究，就有巴利文系佛學，如錫蘭、緬甸等；漢文系佛學，如中國、日本、朝鮮等；藏文系佛學，如西藏、蒙古、尼泊爾等。由這三系，流入西洋，更有西洋人的研究法。所以現在世界上關於研究佛學，有許多問題，如古學今學問題。古學，如三系中各自保守傳統的研究法；今學，如從科學研究法而研究佛學，尤其日本盛行這新的研究法，所以反應到中國及全世界，就成為佛學的今

學：於是現在即產生今學古學的問題了。

其次是大乘小乘問題：如我們中國等地向來所流行的就是大乘，所以說錫蘭、緬甸等所流行的為小乘。但是、他們並不承認佛教有大小乘，所以說他們是小乘，他決不承認，在他們，自認為這是原來的佛法，或是根本的佛法；大乘反而是由流行變化成的，或說非佛法，或說非根本佛法，或認為大乘佛法是從他們的根本佛法上推廣出來的，沒有超根本佛法以上的佛法。如前年錫蘭的納囉達在滬時，說他在日本曾對日本人說，佛教不應分什麼大乘小乘，都應一概視為佛法，很得日本人的贊許。彼亦以此意徵問於我，我說：認為都是佛法，這是很好的，不過對於各地各種的佛法皆應遍學，不然、則反成自蔽於古籍。又如現在有到錫蘭等地留學去的，如稍有心得，便覺得唯彼所學才是真佛法，中國向來所傳的並非佛法。類似此等問題甚多，皆非現在所說得盡，暫且不談。今天專從漢藏教理關係重大的略談。

二 空有問題

甲 二諦上觀察空有宗

現在當說漢藏佛法中的空有問題：空有即空宗、有宗(並無其他深意)，也就是平常所稱的法性、法相。有宗講三性，但三性不是共通常談的，所以就空有共同常談的二諦來說。

二諦在中國古代的譯名很多，有說是真諦、俗諦的；有說是世諦、第一義諦的；到了唐譯，才確定名稱，叫做世俗諦、勝義諦，為空有二宗所沿用。然此等不同的譯名，余意可以不必解說，現在但從二諦的意義以觀察空有二宗的差別。

1 嘉祥四重天台七重賢首五重等

在中國古代，古德們對於二諦就淺深次第而解說，很有些出入，如嘉祥說四重二諦，天台說七重二諦，賢首依據五教說五重二諦等。此皆古德們約經論的意義，及內心所悟的道理而解釋，在印度譯來的經論上並沒有此種的解釋，所以他們也無一定的根據。現在我們只要知道古德們有此五重七重等的解釋就夠了，不必再說。

2 瑜伽唯識的四重二諦

有宗所說的四重二諦，見於瑜伽師地論和成唯識論，這是有聖教根據的，所以詳為解釋以觀察空有宗的差別。

四重二諦，就是世俗勝義各有四重。世俗的四重是：世間世俗，道理世俗，證得世俗，勝義世俗。勝義的四重，就是世間勝義，道理勝義，證得勝義，勝義勝義。上二類四重複合起來，於法共有五種：就是在世間世俗有一種，即第一有情器世。第二五蘊等蘊界處法，就世間可名勝義，而從道理上說則仍為世俗。第三是四聖諦理：此四聖諦明世出世的染淨因果，也就是所謂捨染成淨捨凡成聖的因果，這在道理上是勝義，但在聖智的證得上則為世俗。第四是二空真如：二空謂人我空、法我空，亦云生空、法空，就是由此二空觀智所證的真如，因為帶能證慧的不同，所以說為我空真如、法空真如。此二空真如在智的證得上可為勝義，如證生空真如，就所證眾生空性，是無差別相的，所以大乘般若對聲聞人明法性無差別，每從其證空無相辨之；證生空性時，無四諦差別相可得，然尚帶有差別名言安立，所謂生空真如、法空真如、及十地十真如等，故在能所雙忘心言俱絕究竟勝義上，仍為世俗。再進一步，就是第五勝義勝義了；這勝義勝義，泯一切名言安立思想觀察，唯如實真性。於這四重二諦之五種法上而觀察空有宗的差別及其關係，如左表所示：

【圖：TX01p0418_01.gif】

大概空宗說有情器界、五蘊十二處等法，及四諦中苦集道之部份，皆是因緣生法；既是因緣生法，就為世俗諦，於此因緣生法上建立世俗假相假名，故說有諸法。而這些假法其性本空，此空性為勝義，也就是滅諦。又就四聖諦對待相上說，也都是名言安立的假相，無苦集滅道，所以唯有證空性真如、或無智亦無得、畢竟離分別言說的一味真如，乃是勝義諦。因此、故說世出世的一切法，都是因緣假名，其性本空。

在有宗所說的，就複雜了。他說：這眾生世間及器世間，是依蘊等和續而起，但是世俗；而蘊處界法及染淨因果等，雖亦是依他起因緣生法，皆不

離識。就識變上，破除遍計所執實我實法，對所破的遍計執方面說，此等依他起因緣生法亦可是勝義法。然若對圓成實而說，還是世俗而非真實，所以蘊處界及四聖諦等，對圓成實都是世俗的。即就證得勝義的二空真如，也尚帶有言說假立依他起相。比如四聖諦所說的苦集滅道，仍是依他起上的共相理，而並非離一切相的無相真理，故亦是世俗。因二空真如，是就能證二空的觀慧門上，說為人空、說為法空，而所證的空性，沒有人法的區別。如就人空觀，以能破除人我執，說為人空等，這猶對有為諸行說無常義，故說帶依他相，不過無漏空智已是淨依他了。至就究竟無差別性來說，這證真如的差別智境也不可安立，空平等性離一切分別，遣盡一切依他起相，才是勝義勝義諦。

以上二說，雖可見空有二宗的不同，但於此二宗可就各人意樂的不同，或趣入有宗，或趣入空宗；如於有宗所說的重重二諦差別上，覺著從世間世俗到證得世俗皆無非是世俗假法，雖然彎彎曲曲的說世間勝義等，其結果仍不過說明緣生性空，不出空宗的二諦理，此空宗義豈不簡明確實？何用彎彎曲曲於勝義上生許多障礙，反使其不直截明顯！故不如空宗因緣生法自性皆空來得爽快。如弘一法師前在廈門曾對我說：他所以不喜歡研究法相唯識，因為研究的結果仍不過明人法二空。故中國昔時唯識學並不怎樣興盛，一般人都喜歡趨入天台、賢首、禪宗等。但是近代科學哲學昌明了，有宗義和科學哲學重重義相，有能攝受現代思想的機用，所以復成興盛的趨勢。如現在的世間常識所認的宇宙萬有、地球星球等等，就是世間世俗法。至於說到世間勝義道理世俗的蘊處等，在小乘中講明的如一切有部諸論及俱舍論等；而這些所說的，多近科學，如純理的自然科學等。

純理科學的解析宇宙萬有，不出一、物理，二、生理，三、心理的三種現象。例如專從物理研究的對象上，就可以無整個的人物等而唯是質力，故從科哲學觀宇宙萬有只為質力等的結合體，也猶小乘觀唯有蘊等法而沒有實我的意思。物理學對象即等於六塵，生理學對象即等於六根，心理學對象即等於六識。所以科學所見的萬有和常識上見的不同，科學所見的較為確實，而常識所見的不過就和續相的人物上的觀察；因此科學知識的境義較常識的

境義為勝進，得名勝義。

又小乘猶有執蘊處界等是實有者，科學知識上也認為物理等是實有，但在唯識則說蘊等法，都是唯識所變的。識就是五蘊中的識蘊或受、想、行、識，十二處中的意處，十八界中的意界及六識界。這同於現代的科學哲學之休謨經驗論、羅素新實在論等，他們說宇宙萬有所存在的原料唯是感覺經驗；這都歸之於感覺的說法，和唯識所明的前六識之現量性境同。其物理、生理、心理都從這感覺分析出來，這感覺就是根本的實在，這種科學哲學很可相通到唯識論，更可名為世間勝義。

於蘊、處、界等法而明一切皆唯識，可接近科學的哲學而引科學者入佛法，因為科學的哲學所認為實在的，唯識亦然。但這所認為實在的，並不同於常識，常識的人物等必由概念以立種種名而起分別，感覺則不待概念而直接了知。如現前感覺冷熱等，不必有名相而有感覺自相，這和唯識所講的性境相似；就是於塵識等，不須起名言種類分別，在感覺即有自相，也就是正明其為唯識現。故唯識論能將世間世俗所不同於世間勝義之界限詳細分明，很合乎現代的常識與科哲學理智的區別。

又從四聖諦的道理勝義以明，就是安立世出世間的染淨因果之理，所謂苦、集、滅、道。苦集就是世間的染果染因，滅道就是出世的淨果淨因。這在世間通名上說，就是宗教；即明此世出世染淨因果，皆唯識所現，就成宗教哲學。這裏的宗教哲學，是指佛法，依佛法所開導的斷染因果、證淨因果為趣向之目標。然不明唯識義則不能成立宗教哲學，因為對於世出世、染淨因果不能詳確精徹的說明，於現在有科學知識的人，便不能予以確實的認識而起其宗教信仰。故唯識所現，更是說明道理中的勝義，也就是唯識學的特長。至於就圓成實說後二重，以猶帶有依他起的世俗法，故在證得是勝義；在勝義勝義尚是世俗，若遣盡了世俗相就是勝義，也和空宗無何差別。這是就二諦上略說空有的不同點。

空有宗二諦上的差別，在有宗世間勝義和道理勝義上，空宗不承認其為勝義而與之辯論。至於證得勝義以下，便沒有什麼差別了。然有宗說的世間

勝義等，不過是對待世間世俗等而說，並不許為究竟勝義。明此，則二宗可無諍了。

乙 論法上觀察空有宗

1 有宗用科學邏輯立論

有宗立論的方法，多用因明。因明和西洋論理學比觀，是包括演繹法、歸納法的，屬於歸納的一種，就是所謂科學邏輯。邏輯、譯為論理，是合理不矛盾的意義。這科學論理，為西洋近代文明特色。若從所立的一種假設去種種觀察而得同一的結論，成為公理定律，就叫歸納論理。此在因明上也有這種意義，例如瓶等所作故無常，證聲也是無常，這等字即指從瓶盆等多種觀察得到同一的結論。

有宗從無著世親等造論以後，多用科學論理的方式。如於佛經上意義不發生問題的，就依之說下去；若有問題了，則引多種經及多種理來成立，如立第八識，引五教十理以證成。又如建立世間勝義之蘊處界與道理勝義之四聖諦等，都是用科學方法立論。其特長，就在精詳的建立法相及因果之理。

從此等科學的立論法上，也自然有唯識的趨向。如被現代科學研究所逼生的哲學認識論，就其認識的限度，以立對於宇宙萬有認識的範圍，這很近乎唯識的道理。又如最新物理學講到最後之物質波，以現於認識上而名之為認識波，彌近唯識所變義。

2 空宗龍樹等用辯證法破顯

龍樹、提婆、佛護、月稱等的傳承，他們都用似乎近代西洋的辯證法——亦譯對演法——來破執顯理。因為龍樹等的論旨不適於用因明，重心唯在直明諸法空性實相，故用辯證法。這辯證法，是觀萬有皆不安定而變動無常，一切存在皆是含有矛盾性的暫時統一，而無絕對性的統一；祇是矛盾的統一，故不能永久安定。由矛盾故發生變化，由變化又起新的統一，新統一仍是矛盾的和合，不安定的，有變化的。

從龍樹等所說的看，亦說萬有皆因緣有，都無有決定的自性。這因緣和合有，就是矛盾性的暫時和合，剎那生滅變化，不成決定不變的絕待自性；

故於空宗，假使要究其決定的自性，他的回答，就是一個空字。不但蘊界處是如此，就是苦集滅道也如此。然非無矛盾和合的暫時存在，不過是因緣有的存在罷了。由因緣有故無獨立的自性，不能安定的存在，究之、就是畢竟空。這就是由因緣法上顯其空性，亦即在空性上說明因緣如幻的道理，比西洋的辯證法更為徹底，更不須用因明。因為是自無所立所說，皆就他之立說而破，如聖天說：『破如所破』，就是說能破的理亦同所破的執而空無所存。故此空宗最徹底的辯證法，較西洋的辯證法更進一步了。

3 空宗清辨派近於形式邏輯

中國以前羅什到嘉祥的三論宗也用辯證法，不過就後來傳入的清辨的學說觀之，似陷於形式邏輯。西藏所傳，則有佛護月稱派和清辨派，區別頗嚴。或說其不同點在於因緣世俗立自性和不立自性。依我看來，這立不立自性，不過名詞上的區別；以清辨等的自性也是就緣生法假名的，並不同世間所執的實我實法——實我法的自性，唯識和清辨都是早已破除了。如小乘破凡夫我執，大乘破小乘法執等，所以不但清辨不執，即有宗也是不執的。故清辨所說的自性也是不過世俗名言上相待而說，如待彼說此說此非彼等，並不違背因緣假名的道理；則用不用自性之名，自是沒有多大差別了。其最大差別，還是在立論的方法。按西洋的論理學，有演繹法與歸納法。演繹法的形式邏輯，只求形式對而其實無益。例由大前題中抽出小前題而作斷案，其斷案是於大前題中已決定的，如曰：「有為是空，緣生故，如幻」；緣生與喻均是有為，因喻已為前陳所包，所以這種立論但有形式而不生功用。所以，空宗自無所立，唯就他人的立說而破，他若無所說，自亦無所破。若如清辨自有所立，是則不能不就色心等各立自體為立論的基本，反蔽畢竟空義。所以空宗兩派，是立論法上隨應破與自立量的不同，而帶起立不立自性的差別。

丙 空有宗比觀

空有二宗，都是大乘。就空宗說，地前菩薩位上，以徹觀空性而證究竟勝義為勝，有單刀直入之功。有宗以顯理策行為勝：如有宗顯示蘊處界各各因緣，及無始時來凡染因果與如何對治修證而轉成聖淨等，非常詳明；由此

等理論使一般能了解的有智慧者，不能不信受而發起捨凡成聖捨染成淨的心。因此、有宗以令人修習淨行，對治染因，策修廣行見勝。更就地上觀二宗，空宗說根本智境，有宗說後得智境。如唯識說『勝者我開示』及『我於凡愚不開演』等，皆明是後得智境。是則二俱智境，平等平等；若至佛果，則一切智智更無二宗的差別。

丁 漢藏應互學

漢藏雖都有性相二宗，但是兩地都有所缺，如漢文佛教缺少關於空宗的，有佛護、月稱、阿底峽、宗喀巴等發揮空宗的理論，這些都應當學。關於有宗的，中國於安慧的唯識不完備，亦需補充。至在西藏方面，也應學漢文佛教的護法、戒賢、玄奘、窺基等的唯識義，及羅什以來三論宗義和安慧中論釋等。這樣、纔可和合成空有圓融的大乘。本來、空有二宗論傳到中國，大抵皆提倡相助相成，而不是相破相毀的。如有宗雖明世間的道理的勝義等，無不以通達二空真如的真唯識性為究竟，故與空宗並不相違。但法相所說，在空宗的因緣假有上、對於凡夫外道小乘所執的人法上，以重重破除而顯重重的染淨因果差別，如辨二無心定差別及二世緣起義等，此皆非俱舍等小乘法相之可及，豈應以偏見而捨瑜伽、唯識等勝義而不用？這是從漢藏教理上略談到的一點。

三 顯密問題

甲 不取東台密判教取藏所分顯密

再講顯密問題。顯密所以成為問題者，是由於密咒興盛，而批判其餘一切教法為淺顯，成為顯密對立，所以發生了問題。本來、密教傳到中國也是很早的，大概在六朝時候吧，便有了雜密的經典輸入。但是、真正的建立密教，還是在唐朝開元年間，當時有名的人物，如善無畏、金剛智、不空三藏等，都是專門宏揚密教的上師。並且在這時，也傳去了日本。中國的佛法，因為經過了唐武宗的毀滅密教也就一蹶不振，繼之而起的是不立文字的禪宗。一直到了元明清的時候，因為蒙藏的關係，帝王很多信仰密宗，在北方五台山等處也有很多密宗寺院；但多是喇嘛，和中國僧眾及民間信仰，沒有什麼

關係。所以，可說漢土民間信仰祇屬禪宗等；其燄口和其他的密咒，雖普遍於民間，為社會的風俗信仰，然非寺中修習的正課，如禪門日誦中的密咒，不過是附屬的一種助行罷了。在民國六七年前，還沒有所謂顯密問題。近年來，因為密教的勃興，一方面有由日本而輸入中國的東密、台密，一方面由蒙藏關係的密切，而傳來黃、紅、白各派的藏密。漢地佛教有了密教而佔有重要地位，形成顯密對立的狀態，因而又產生所謂顯密問題了。

現在判顯密教法的，有西藏和日本兩方面。依日本所傳的，又有東密台密兩派：東密是弘法——空海大師所傳，以東大寺及現在的高野山為基本道場；台密是兼天台宗的傳教大師所傳，以延歷山為主要道場。這是東密、台密得名的由來，且亦是密教在日本放一異彩的中心點。不過日本的空海首把顯密二教剖開，如中國密宗的經咒儀軌中，歷來皆無判教之說，自從弘法大師著了十住心論及顯密二教論以後，就有了密宗判教之說。十住心論，他還是根據賢首的五教，如十住心論中有畜生心、人心、天心的三種世間心，及聲聞心、獨覺心的二種就是賢首的小教，其第六、七、八、九心，就是賢首始、終、頓、圓的四教，此外再加密教為第十心。所以教理的分配，不過在賢首五教上更加密教。但其建立顯密二教分判法，不啻把整個的佛教解剖開了，不免有所偏蔽，所以為現在講顯密問題所不取。

台密本來的判教法，是依天台的四教，而說圓教為密教；後來因受了東密的影響，便說法華等為理密，密宗為事理俱密。依我看來，日本東台密的判教法，是依於台、賢而失其當。因此由其判教之結果，演成各宗派而無整個佛法的流弊。現在不取日本所判的顯密，而取西藏所分之顯經密續。

西藏於佛說，除律以外總分為顯經密續二種，從說人天聲聞等小乘法及說空有觀行等大乘法為顯經，其餘由師弟傳承的咒印儀軌等為密續。其相傳續承的密法，換言之，亦即實際的修習法，所以密宗道次第上亦未另有判教之說。單就所傳的實際修習法而說為作、行、瑜伽、無上四層，故今取之。

乙 性相為顯台賢禪淨等即等於密

此義在上次佛理要略中也曾說過，所謂大乘法有三：一切法自性空義，一切法唯識現義，一切法大總持義。這裏的相，就是唯識，性就是空宗，此二皆重在以教顯理，即將一切法的究竟性和行果的差別相，用教把他顯示出來，是教的本義。

整個的佛教，傳到了中國，就產生天台、賢首、禪、淨等宗。禪雖是印度傳來的，但成為宗派者，是在中國。然淨土宗在中國，猶不過念佛發願往生罷了，其說理是附屬於台、賢、禪等，並沒曾另有判教等的方式。但傳到日本就不同了，日本別立淨土的教理系統及判教等的方式，發達至淨土真宗，且建立教解證信的四個次第，而不言於行。他的教是彌陀教，於此起解，由解而證，由證方為真信，真信就等於已生極樂。其念佛不過感念佛恩罷了，和中國要由念佛等行而求往生不同，故彼稱純他力宗，不藉修行。其現在的世間行化，也是已生彌陀極樂而來度人而已，這是淨土教發達最極至的表現，故淨土真宗即等無上密宗。又如天台圓教一念中具足理事兩重三千性相，深明法法即是大陀羅尼義，與賢首之事事無礙法界相同。禪宗在表面上其問答多不可解，而在此問答上就直示法身全體大用。如從前杭州鳥巢禪師有一個侍者，侍師多年，以師平常一點佛法也不講，乃告假欲去。師問其故，他說要向他方求佛法。師即手拈衣上布毛一吹曰：「若佛法，這裏也有」，侍者頓悟。這豈非信手拈來無非佛法之義？也就是一事一物無非大陀羅尼法，所以台、賢、禪、淨的行法，即同密宗。天台等雖判一大藏教，然宗要上即一心三觀，賢首也唯是華嚴法界觀，所以就其宗要說，與密宗無別。

丙 一切佛法之顯密觀

前面二段是就部份的佛法觀察，這裏是就整個的佛法而觀察顯密，略分四類如下

1 顯中顯

以前講的五乘共法、三乘共法、和大乘法相、法性等，都屬於顯中顯。雖大乘法相對於法性亦說尚有隱密未顯了處，而對於下列三重還是顯中顯的。

2 顯中密

在所依的經典如華嚴法華等，是屬於顯經的；可是台、賢、禪、淨的宗要所在，都是明一切法皆大總持而修觀行的。此觀之天台所說，任何一色一香皆即法界，一切法皆不能趣過任何一色一香，就可以知道了。

3 密中顯

即唐宋以來漢文教典所傳的密咒經軌，和日本依於漢文經咒儀軌所傳的金剛界、胎藏界等，以及藏蒙紅白黃各派所傳的密法。此等雖是祕傳的密法，而經咒儀軌等明修行次第，皆有定軌法則，其修習觀想等法，也是極其次第差別明顯的，因此可立為密中之顯。

4 密中密

禪宗在門庭施設上，可說為密中密。禪宗的特重點，專在乎證而不在乎教，所謂心心相印，相印就是證到了，不相印就是不曾證得，故稱教外別傳，所以成密中之密。在各宗究竟極證上，都為實證而無言教安立的，至於說即身成佛、即心是佛等，已是多事了。因為在密之極密是毫無生佛相可安立的。

丁 重重顯密之勝劣觀

現在講的勝劣，就是依於前面的顯中顯、顯中密、密中顯、密中密而判別。前面四重中的顯中顯，除了五乘共法三乘共法以外(因為五乘三乘共法，只攝大乘一分，故不另)，其餘如顯中顯的大乘法性法相及顯中密的台賢禪淨等，既可互為平等觀，又可互為勝劣觀。因為就顯中顯的大乘性相而說，可算是顯之最淺顯的，而顯中密的台賢禪淨在顯法中，以明一切皆大總持之不可思議義，就比較深了一層。至於密中顯所依的教法已深祕玄密，更能從實習上重重顯明出來，比較又進步了。到了密中密，就是甚深最甚深，最高無比的了。同時，也是一程序中所指的最殊勝法。

但以上四重，是由顯淺而深密說的，若是把這四重行列倒轉來，則其勝劣也可互易其位。如密中密，可說為佛法最淺劣的，因為密中密所主的，即在法界法性，無論有佛出世、無佛出世，其性法爾常在，如禪宗說「古鏡未磨，照天照地」。因此、故說一切眾生即是佛，無佛外之眾生，也無眾生外

之佛，即生即佛，無生無佛，都是密之極密的意義。而一切都是黑暗的，一切都是無別的，禪宗說「墨汁烏紗半夜文」，即是此義。所以、密至極密，既無一點佛法，也無能證的行所證的果，甚至連佛出世也是多事，所以雲門說：「老僧當時看見，一棒打殺與狗吃，貴圖天下太平」。因為有佛出世，於是有佛有眾生，便要分別得不安了。若不出世，豈不都是佛？豈不毫無分別？從此義上，故密中之密即是黑中之黑，是最未顯的佛法。從此進一步是密中顯，這猶如黑暗中有一微光、晚上的星燈一樣。因為密續若無性相教理等的說明，單仗傳承的密咒和儀軌等的指示而觀想修行，好像在暗中靠一點燈光行路一般。再進一步就是顯中密，此對於十法界聖凡因果等已能種種分別，把他顯示出來，並顯出假中之空及空中之假等中道義，這猶如月光一樣，遍照世界。但此月光，還非至極的明徹，故須待顯中顯的大乘法性法相，對於因緣性空及性空因緣的究竟道理，不但以多種經說明，且以多種論不憚煩地重重詮顯，像這太陽光一般的周澈明顯，乃可說是最究竟的佛法了。而且、這大乘法性法相，將世出世的重重緣起差別顯露出來，皆成為究竟正遍知的所知境，而照了一切法更無餘障。所謂正遍覺者的正覺中，一切法皆是大圓鏡智智影；大善巧的教法中，於一切法平等理和差別事莫不如理如量顯了，所以把前面的密中密倒轉來，顯中顯又是最殊勝了。然此不過舉例說說罷了，實則此中還可作別種看法，如從天台賢首等宗義上，也莫不各各顯其宗義為最勝，在此所顯義上，也別別以分判餘法之勝劣。總之、凡以何法為宗的，就以何法為最勝；此不但於教法是如此，就是各傳其密法也是如此。如日本、西藏、漢地皆各有所傳所宗的密法，而各就其所傳的密法表示為最勝。故在此顯密重重次第上看來，就可見一切大乘法是平等的，而在平等中又各有勝義勝用的不同。

戊 台賢禪淨及各派密續之互學

此從顯密問題上觀察，覺漢藏佛法應互修學，尤其在漢藏教理院對於漢藏佛法應互相研究。如西藏各派所傳的各部密續，中國缺的很多，我們應去修學。若中國台賢禪淨的修學有成就的，對於西藏也可作轉播，使藏人亦對台賢禪淨有所研習。如此、乃能澈佛法之底，盡佛法之量。

四 結論

台賢禪淨可說是唐宋以來的佛法，到晚唐後，大乘法尤其只流行台賢禪淨。在這千年的時候，大凡中國佛教徒所修學的，教、就是台賢，行、就是禪淨，唯此可以代表中國整個佛教。但是、近來中國佛教的命運，也如中華民國的命運一樣，日趨衰弱！中國佛教的破產，也如中華民族的文化一樣，支離破碎，空疏荒蕪！像這樣潰爛的中國佛教，似乎無有可代表中國從東漢到唐以來、中經幾百年所結晶的中國佛教的特質了。由此在最近，或把佛教從日本傳到中國來，或從西藏傳到漢地來，或從錫蘭傳到中國來；也如中華民族的趨勢一樣，由幾千年進步來的文化已不能自存自立，反退化到唯以模仿外來文化為事。今中國佛教亦似乎破敗到這樣的不可收拾地步。然從東漢中經幾百年到唐代結晶下來的中國佛法，竟如此完全空疏而無意義無價值的嗎？其實不是如此的；可看此中所明的一切法大陀羅尼義，在四重顯密中都顯出台賢禪淨所說的特長。此大陀羅尼義，應總攝五乘、三乘共法及大乘性相而成為大總持法。既由總攝一切佛法為基礎而成綜合的中國台賢禪淨法門，豈四教儀、五教儀等就可以代表了嗎？這是要普容遍攝五乘、三乘、大乘的佛法，方成為真正的台賢禪淨中國佛法。就是要把台賢禪淨的中國佛法，從根救起來，要由這普容遍攝的途徑，方克濟事。雖禪宗的單提向上直指頓悟的宗旨，而此如畫龍點睛，先畫得有龍乃需要點睛以活現一條龍；若先無一切教法的龍，便也失禪宗點睛的用了。又如念佛固然也能夠總持一切佛法，然若不能普容遍攝一切佛法，而反事排斥，單執一句阿彌陀佛，亦不過執持空名罷了。所以，今應普容遍攝錫蘭等三乘共法律儀及大乘性相與西藏密法，乃可將中國佛法發達興旺，一天一天的充實復活。而在復活的過程中，發揮台、賢、禪、淨、總合的特長，將律、密、性、相，澈底容攝成整個的佛法，於是中國的佛教因之重新建立，而亦可成為現代的世界佛教了。

卷021

幾點佛法的要義

——二十八年二月在昆明歡迎會講——

今日得與大家相聚一堂，真是一種難遇的因緣，不可把光陰空過了，因提出幾點佛法的要義來供大家參考。

第一、佛法雖然是法門無量，廣大如海，而主要的厥為業報。故學佛法以徹明業報，確信業報為最要緊！佛所說的一切經教皆不離業報，信仰佛法即是信仰業報，不管是說一切皆空也好，諸法唯識也好，密宗也好，淨土也好，總越不出業報，換句話說，業報就是因果報應。要想得好的果報，即先行好的業因，若撥無因果，便非佛法。這是佛法中最普遍而又最重要的一個原則。

第二、佛教的學理，比其他任何宗教學說來得寬廣而深圓。佛法依三界(或云法界)眾生而設，三界中有人類——我們生在人中，佛亦降生在人中，在人言人，側重人間而談佛法固無不可；但要知道宇宙間的一切眾生皆在佛化之中。若以人間自封，除現見外不論其他，否認餘趣存在，即等於自掘其根自塞其源，未免把佛法弄得太狹小了，那就大大不可。

第三、就歷史上看，中國佛法在隋唐最為興盛，而其特殊之精采即是禪宗——唐以後的佛教都以禪宗為中心。宗門與教門工夫的差別可以明言者：即教門在深解「現前身心世界」是無常、是無我、是空、是唯識，而起觀察，而得通達。宗門在深疑「現前身心世界」是從何而來？從何而去？是誰？是什麼？而起參究、而得徹了。二者都是依「現前身心世界」為下手處；到了既「通達」、既「徹了」之後，所證所得亦無若何不同，所謂「方便多門，歸元無二」。其不同者、即其工夫一由解而起觀行，一由疑而起參究耳。

由教門修行者，若住於由解而觀的觀智上，固是滯於加行而未能入根本智；然由宗門修行者，若凝於由疑而起參的參情上，尤落癡禪而不能豁開妙悟。故宗門須以由大疑而大悟為則！所謂「黑漆疑團忽打通，一多長短亦含容，踏翻宇宙浮漚上，逼塞虛空剎那中」；可以微露此中消息。這是修這兩種行者所當注意的。

第四、說到近來中國佛教的情形，因為受到日本新的研究方法的影響起了很多變化，尤其是西藏佛教近亦影響內地很大。平常都以為西藏只是密宗的佛法，而不知道他們還是很注重教理研究的。他們的研究法注重辯論，而辯論不是隨便衝口而出，是有因明比量為格架的。因此有的人主張必要由比量的理智，乃能觀察起修加行智而入根本智。然此因亦不定：譬如宗門下的初根人因疑而參，與宿根人的纔聞即悟或一聞千悟，皆不須經因明比量智的理解；即教門中的隨信行人，亦可由深信諸聖上師的教示持戒習定，生現量慧，以得預入聖流。故必須經因明比量乃起加行智者，只是教門中的隨法行人耳。歷觀古今中外之佛教三乘聖者，不惟不皆曾先習因明比量，且多不先由博通教理而得聖果，可為明證。但西藏依因明比量的辯論方式與復興現今的中國佛教很有補益，因為中國佛法之衰病在儱侗，以此為勸學因明研究教理之一方便，固亦甚善。所以本人近年在重慶辦一漢藏教理院，以漢文藏文而研究此兩種文字的佛法，使互為溝通以相補充。

其次、西藏相傳只許四宗：小乘只許一切有部宗與經量部宗，大乘只許龍樹菩薩的空宗與無著菩薩的唯識宗，其餘只可稱派不得名宗。在中國有部當俱舍宗，經量當成實宗，大乘即空有二宗。如此說來則中國的天台、華嚴、淨土、密宗、律宗、禪宗都不能名宗了。為他們所說是依因明比量智解以為宗的。這雖可如是說，但如玄奘法師所傳來的「小乘二十派為六宗」已不盡然了；何況中國的台、賢、禪等宗，皆直依根本智或佛智為宗，宗在離言不思議法界！自更非上說所能限了。

中國的楞伽經上有宗通說通之說，中國向來視同世親所謂證法與教法的差別：以聖智自內證為宗通的證法，以因機施設教化為說通的教法。而西藏則以聞持言說之教為教法，因喻證成之宗為證法；亦見其宗在比量智解，與中國的宗在出離隨念計度分別之現量不思議智境者不同。蓋西藏能謹守印度論師之所傳，而中國古德則每能豪邁不羈，直探諸佛諸聖諸祖的內證心源，故異其趣。

大乘唯識宗側重在「印所取空」的忍位加行智上，大乘皆空宗側重在「印二取空」的世第一位加行智上，此亦誠為比量加行智之極則，專以比量智

境為宗者，確不能越出此範圍。然中國的台、賢、禪宗則皆宗在無得不思議的出世間智上，即以聖位根本智、後得智或直以佛的一切種智為宗。即中國三論、唯識宗都有此種趨勢。故余並法性空慧宗，法相唯識宗，而鼎立法界圓覺宗也。蓋非開立法界圓覺宗，不惟無以位置中日之台賢禪密諸宗，且亦不能看明全部的中國佛法趨勢。此為余研究佛法以來，並縱觀西藏、日本的佛教而得此結論，甚望高明者共商討之！

卷022

新與融貫

——二十六年八月在世界佛學苑研究部講——

一 由本人意趣說起甲 非研究佛書之學者

乙 不為專承一宗之徒裔

丙 無求即時成佛之貪心

丁 為學菩薩發心修行者

二 佛教中心與中國佛教本位的新甲 新的意義

乙 佛教中心的新

丙 中國佛教本位的新

三 宗乘融貫與文系融貫甲 融貫的由來

乙 宗乘融貫

丙 文系融貫

四 本院研究諸系的略明

一 由本人意趣說起

今天拈「新與融貫」一題，說明本人所指導研究的綱要。先由本人的意趣說起。關於本人的意趣，在南京講優蒲塞戒經時，已分為四點略略地說過，現在再提要於此。

甲 非研究佛書之學者

把佛書當做學問研究，國內外的人頗不少，其實、從事攷稽佛書而研究其義理，以造成一專門的學者亦不是件易事；而時有揚其一得衒異鳴高之弊。一般人讀了本人的許多著述，以為本人是個用字比句櫛、勾古證今的研究佛學者，實際上本人讀書每觀大略，不事記誦，不求甚解，而以資為自修化他之具為目的。所以本人的志願趣向上，從不冀成為學者，唯在能成就振興佛教覺人救世之方便耳。

乙 不為專承一宗之徒裔

佛法中分宗立派，早在印度即有小乘十八派或二十派別；之後大乘復興，遂有大小乘對峙；大乘復分法性法相之空有兩宗；繼之又有真言宗興起；是為印度開宗立派之概況。而在中國方面，亦有天台、華嚴等宗之別；同時、宗中又立派，如禪宗之臨濟、曹洞、溈仰等是。宗派之所以興起者，差不多都是以古德在佛法中參研之心得為根據，適應時機之教化上而建立的。中國性、相、律、密各宗，為傳承印度的宗派；台、賢、禪、淨等，為創立的宗派。日本繼承中國，復有日蓮宗、淨土真宗等之開創；諸宗派至今，皆各有其系統的傳承，非常嚴格。而本人在佛法中的意趣，則不欲專承一宗之徒裔。以為由佛之無上遍正覺所證明之法界性相，為度生應機而有種種施設，法流多門，體源一味，權巧無量之方便法，無不為度生而興；古德開創宗派，其妙用亦在乎此。由此看法，無上大覺海中流出來的教法，為了傳持者及入世應機的各有偏勝：由迦葉、阿難等承持，則成初期小乘；由龍樹、無著、世親等弘傳，則成中期大乘；由龍智、善無畏、蓮花生等傳承，則成後期密法；印度佛法，因之可分為三期了。後來到了佛滅度後千二百餘年的當兒，印度的佛法已由衰落而消聲匿跡；在印度奔放的佛法鮮花，不能不轉移到異地去開放！錫蘭、暹羅、緬甸等地所盛傳之巴利文佛法(以錫蘭為代表)，就是印度的初期小乘佛法；從中國到高麗、日本等地所盛傳之佛法(以中國的漢文為代表)，就是印度的中期大乘佛法；而由西藏及再傳於蒙古、尼泊爾等地所盛行之密法(以中國的西藏文為代表)，即為印度的後期密法。此為印度三期佛法的二千餘年來支流的大概。其於諸法性相一味平等中之各宗派法門，皆

可隨人根機所宜而修學，藉以通達究竟覺海。所以本人觀察佛法之五乘共法、三乘共法、及大乘不共法，原為一貫；在教理解釋上，教法弘揚上，隨機施設而不專承一宗或一派以自礙。

丙 無求即時成佛之貪心

站在佛法立場上，用佛法的眼光去觀察世界眾生，一切眾生互相關涉，而一世界與無量世界亦相攝相入；所謂「一即一切，一切即一」，即是此意。所以佛法並不是為此一人生及此一世界而起；即此一生一世亦當體無始無終，無邊無中。發心修學佛法者，應不為空間時間所限，宜超出一切時空，涉入一切時空。於佛法如此理解，即能自悟悟他，精進無息，無庸拘定要即此身成佛。蓋成佛不過自悟悟他而已，菩薩行滿，佛陀果成，但勤耕耘，自能收獲，何須刻期求證！因為刻期追求，大抵為滿足虛榮心所驅使；而著相拘求，非僅心量狹小，且未免反增煩惱耳！佛法中雖有為接引一類誇大之眾生，或激發一類懈怠眾生，施設即身成佛、立地成佛等假名，但本人提倡發長遠心修自悟悟他行，不怠不息，而不以此類假名而掀起刻期求成之貪心。

丁 為學菩薩發心修行者

前面三點從消極的反面立說，第四點恰從積極的正面言之。從正面講，本人為一從凡夫而得聞佛法信受奉行者，認佛法中的五乘共法、三乘共法及大乘不共法，均一貫可達到究竟圓滿之覺海。凡能貫通五乘、三乘及大乘教法而發菩提心修菩薩行者，便是菩薩，所以本人在佛法中的意趣，是「願以凡夫之身學菩薩發心修行」。這裡有兩件事：一是學菩薩發心，二是學菩薩修行。本人還不能如菩薩那樣發心、修行，現在是學菩薩的發心，學菩薩修行。本來學菩薩是極難能的事，須經過十信而入初發心住，再經十住、十行、十迴向修集福慧資糧滿足，始能進為聖位菩薩。今人不知此義，每每稍具信行，馬上心高氣傲自命成佛；不知少分之學發菩提心、學修菩薩行尚未做到呢！你們發心到佛法中修行，要切實認清這一點。照大乘起信論上講，真正初發心菩薩，須於入發心住以前，經過十千大劫修行六度萬行，才為真正初發心菩薩；然後再經過三大無數劫，方能證得無上正等正覺。所以本人亦為

願學菩薩發真正菩提心而修行六度萬行者。至於發菩提心的修法，前新譯西藏宗喀巴大師著的菩提道次第論，根據印度龍樹、無著諸菩薩所說，曾有精密的闡明，可參照修習；俾不落於人天福報心、二乘自了心，而得發起修行六度的大菩提心。

二 佛教中心與中國佛教本位的新

甲 新的意義

依上面的意趣，可以觀察本人的思想，即新的思想與融貫的思想。先說新的意義：平常說新乃對舊的反面而言，而佛法真勝義中無新無舊，緣生義中則沒有一定的分劃，小至一事一物，大至一世界乃至無量世界，都剎那剎那生滅相續的遷流著而新陳代謝。然依佛法契理契機的契機原則，以佛法適應這現代的思想潮流及將來的趨勢上，因為人類在一個區域之中一個時代裏面，適應其現在的將來的生活，則有一種新的意義。便是契機的意思。根據佛法的常住真理，去適應時代性的思想文化，洗除不合時代性的色彩，隨時代以發揚佛法之教化功用，這在四悉檀中叫做世界悉檀，即是佛法活躍在人類社會或眾生世界裏，人人都歡喜奉行。如是，即為本人所提倡的弘揚佛法的新的意義。若是故步自封不能適應時代；或標奇立勝，從古代或異地另尋來一個方法，欲以移易當地原狀，則都不免落於非契機的病根上。一般為佛法傳持的人，若能依照契理契機去躬踐實行，則不但目前及將來的中國的佛教可以發揚光大，即全世界佛教亦會因此而鼎新起來。

乙 佛教中心的新

新、需要佛教中心的新，即是以佛教為中心而適應現代思想文化所成的新的佛教。這佛教的中心的新、是建立在依佛法真理而契適時代機宜的原則上。所以本人三十年來宏揚佛法，旁及東西古今文化思想，是抱定以佛教為中心的觀念，去觀察現代的一切新的經濟、政治、教育、文藝及科學、哲學諸文化，無一不可為佛法所批評的對象或發揚的工具，這就是應用佛法的新。然而、若不能以佛法適應時代、契眾生機，則失掉這裏所謂的新，在社會眾生界是一種沒有作用的東西：如此的佛教，會成為一種死的佛教！又若不能

以佛教為中心，但樹起契機的標幟而奔趨時代文化潮流或浪漫文藝的新，則他們的新已經失去了佛教中心的思想信仰，而必然的會流到返俗叛教中去！這都不是我所提倡的新。在這把握佛教中心思想、去適應時機、融攝文化和適應新時代新潮流去發揚宏通佛法，我有很多的寫作，都是如此的。

丙 中國佛教本位的新

本來、佛教是沒有民族和國界的限制的，現在講中國佛教本位的新，則因在中國已有一二千年歷史的佛教，有不得不注意的必要。而此中所謂中國佛教，更應簡別為華文佛教。今中國雖合漢、滿、蒙、回、藏，然漢文佔十之九有餘，故通稱漢文為國文；那末漢文文化就是中國文化。海禁未開之前，交通不便，各國文字彼此互相研究非常困難，今日往來研究各國文字已比以前容易及繁廣得多。即如在這講堂裏，通外國文者，如巴利文、緬甸文、英文、日本文等，各有其人。在目前中國佛教裏的出家僧眾，是很有人能精通其他文字的了；所以現在彼此互觀各國之佛教，是感不到困難。但是我此中所云中國佛教本位的新，是以中國二千年來傳演流變的佛法為根據，在適應中國目前及將來的需要上，去吸收採擇各時代各方域佛教的特長，以成為復興中國民族中的中國新佛教，以適應中國目前及將來趨勢上的需求。由此，本人所謂中國佛教本位的新，不同一般人傾倒于西化、麻醉于日本，推翻千百年中國佛教的所謂新！亦不同有些人憑個己研究的一點心得，批評中國從來未有如法如律的佛教，而要據佛法的律制以從新設立的新！此皆不能根據中國佛教去採擇各國佛教所長，以適應目前及將來中國趨勢上的需要。所以本人所謂的中國佛教本位的新，有兩點：一、是掃去中國佛教不能適應中國目前及將來的需求的病態，二、是揭破離開中國佛教本位而易以異地異代的新謬見。在這兩個原則之下，在中國目前及將來趨勢的需求上，把中國佛教本位的新佛教建立起來。

三 宗乘融貫與文系融貫

甲 融貫的由來

關於本人的融貫思想的由來，說起來亦大有因緣。最初、本人親近的善知識，是禪宗的寄禪老和尚(即八指頭陀)等，對於參禪的傾向較深，對台賢教義稍稍研究。後來自看藏經，於性相經論的得意處，每在離言的禪意，頗契維摩經所謂文字性空即解脫性。如天台的離言諦，法相的離言自性，法性的離戲論分別，都融徹到禪宗上的不立文字，如古人所謂「不即文字不離文字而為道用」。放觀一切經典文字的佛法，不是擺設在地上的木石，而同滲透虛空中的光影；故於一切佛法，容易成為融會貫通的思想。此種思想，在我的著述中發表的很多，這裏且提出兩個綱領來說說。

乙 宗乘融貫

宗、即是宗派。我曾把印度、中國、日本之各部各宗各派，融貫以著成佛教各宗派源流，及佛乘宗要論、大乘宗地圖等，可資參考。乘、即諸乘，論藏、曾以五乘共法、三乘共法、大乘不共法融貫於佛學概論等。本人這五乘共法、三乘共法、及大乘不共法，可與西藏宗喀巴大師的菩提道次第論中的下士道、中士道及上士道比觀。如圖：

┌下士道──五乘共法┐

宗喀巴┤中士道 三乘共法 ├本人

└上士道──大乘不共法┘

丙 文系融貫

從大覺世尊大悲心海中流出的清淨教法，在印度有三時期：即是初五百年的，今流為錫蘭、緬甸、暹羅等地的巴利文系佛教；第二五百年的，今流為中國、高麗、日本等地的華文系佛教；第三五百年的，今流為西藏、蒙古、尼泊爾等地的藏文佛教。

年 代 教 法 流 傳 地 方 文 系

┌第一期五百年──小彰大隱佛教──傳錫蘭暹羅等地──巴利文

印度┤第二期五百年──大主小從佛教──傳中國再傳高麗日本─漢文

└第三期五百年──密主顯從佛教──傳西藏再傳蒙古等──藏文

除此諸文系以外，歐美文系近年亦成一新的研究。依止各文系以融貫世界佛學而為建立弘揚世界佛學的工具，是本苑名為世界佛學苑的由來。不過第一宗乘融貫的思想，初祇限於漢文系，今後希望普遍到各種文系中去。第二文系融貫的思想，希望研究各種文，更能融貫到所研究各部派的宗義上去。

四 本院研究諸系的略明

本院的研究系，分為六系：

第一、俱舍阿含系：此舉俱舍為主而遍及三乘共法，從漢文的俱舍阿含研究，亦須參考巴利文、西藏文各系，才能融會貫通。俱舍、阿含為最能貫通各文系之佛教者，故研究佛教者須從此著手。

第二、法性般若系：法性般若系以中論或三論或四論(即於中、百、十二門三論外添一大智度論)為研究之入手。在印度有龍樹、提婆、羅睺羅、青目、清辨、佛護、月稱等諸健將；在中國有鳩摩羅什、僧肇、僧叡、高麗朗、止觀詮、興皇朗、吉藏等中心分子；在日本有慧灌、福亮、道慈等主要人物；而西藏各派亦大抵奉中論為究竟義。

第三、法相唯識系：研究法相唯識，可以慈恩師資之說為基本。上溯印度無著、世親、安慧、護法，及中國覺愛、真諦三藏等，而下逮慧沼、智周，以及日本、西藏唯識學中諸巨子。

第四、法界顯密系：此系包括、台、賢、禪、淨、密五宗，中國千百年來都以台賢為教義，以禪淨為修行，而近年則密咒行亦頗興盛。

第五、教乘次第與教宗歷史系：教乘次第是一種總攝分判一切佛法的位置研究；教宗歷史，是對于整個佛教或各宗或各點的歷史系研究。

第六、律藏研究與僧制整理系：佛制戒律，是佛教建立住持僧團的生命線。照原始律儀履行最盛的，要推錫蘭、暹羅、緬甸等地。在中國、日本、西藏則多有變通。僧制整理，是中國目前的一種必要工作，在本苑的指導師及研究員，要認清這僧制整理的工作，須要從律藏研究到各方域各時代的僧制。

上面六系，如研究法界顯密系，要融會貫通台、賢、禪、淨、密以研究，當然比專學講天台教、賢首要艱難得多。現在應不避艱難地本著這新的融貫的宗旨，勇猛研究，乃能躍進為現在到將來的世界佛教。

卷023

佛教的教史教法和今後的建設

——二十一年十二月在閩南佛學院講——

一 全部教史的綱要甲 佛法流變的原則

乙 印度佛教的三期

丙 世界佛教的三系

二 全部教法的綱要甲 四藏

乙 三法１ 五乘共法

２ 三乘共法

３ 大乘不共法

三 今後佛學的建立甲 研教１ 法物

２ 經書

乙 究理

丙 修行１ 律儀行

２ 禪觀行

３ 真言行

４ 淨土行

丁 證果１ 信果

２ 戒果

３ 定果

４ 慧果

四 今後僧教育的建立甲 律儀院

乙 普通教理院

丙 高等教理院

丁 參學處

五 今後教制的施設

一 全部教史的綱要

甲 佛法流變的原則

這是從佛教最初的發源、至後來千派萬流的流傳上、提出一個綱要來觀察全部的佛教。佛教的發源是由降生於印度的釋迦牟尼世尊，所以在這里，我們第一，要認清全部的佛法，都是出於釋尊一代中所應化施設的教法；雖然由後世的學者將牠發揮光大而進展，而推其根、尋其源，則皆基於釋尊一代中所開示，不同普通一般研究歷史者，或以為後世學者所新創的觀念。我們真正信佛法的人，須首先在這點上認清楚，才曉得後世所流傳的佛法，皆是以釋尊一代所示的教法為根源。有了這根源，後世學者依著時代潮流的特殊機緣，就能把牠這部分那部分的傳播四方而發揮光大，而其根源總不外釋尊現身說法的施教。這樣，知道佛法的流傳，都是從佛陀親證的法界性相中流露出來的佛法，才能握得佛的「心印」。

說到流傳，首先就想及佛滅度後阿難、迦葉尊者等結集法藏的關係。但不必完全由於他們，先時同時或後時更有其他的弟子們共同結集或各成記錄，不過在佛滅後首先盛傳的，以阿難、迦葉為重要的領袖而已。在佛成佛後五六年間，即有律條的制定，至十二年間，已有完成的戒律，為當時各處的僧團所共遵行。在廣律上說到佛在世時，已有比丘或長者、國王夫人等讀誦佛說的經典，可見佛法不特佛滅後流傳，即佛世時亦已有記錄流傳。這樣、我們對於後世佛法各派流傳的思想，可知其皆出於佛在世或佛滅後的各種集錄的傳流；因為除了阿難、迦葉的結集外，尚有其他許多的弟子們結集、記錄，流傳於後世而各別的逐漸發揚光大。所以溯其根源，全在佛陀一代的設

施。

佛教各部分所以各別在後世發揚光大，原因一半是由當時主持佛教的人物，一半是由順著時代的潮流，適應處所的機會，所以將某一部份成為特殊的發展；而在適得其反的時地，這一部份的佛法必趨於衰落的現象。而由當時其他主持佛教中堅人物的努力，所以又能使佛法之另一部分發揚廣大。認清這一原則，便可想知世界上從古至今的佛教情形了。

乙 印度佛教的三期

釋尊降生於印度，故佛法首先傳於印度；現在把印度佛教的歷史分成三個時期說：

１ 小乘興盛時期

傳持佛教的正統而主持佛教的中堅人物，就是阿難、迦葉、優波離他們，因此流傳的佛教亦以他們結集的法藏為中心。大概在佛滅度第一百年到第六百年間，為印度佛教史上的第一個時期，所以這時期中所傳的教法，是以聲聞乘為中心的三乘共法。然所傳的三乘共法，雖以聲聞乘為中心，而大乘的佛法，亦不能說全然烏有，不過因這時期中聲聞教法特別光大發展，大乘佛法伏於其中，隱沒而不彰罷了。因為當時都以聲聞人的眼光去觀察大乘佛法，所以大乘佛法自然隱蔽而難以顯彰。是為印度佛教史上第一個弘盛小乘佛法的時期。

２ 大乘興盛時期

在佛滅度後第六百年到千一百年間，為第二時期的佛教。在第一時期漸次因諸部的意見分歧，經了許多的決裂，致使整個正統傳持佛教的威權，漸形失墜；並以當時的佛法已漸漸地傳播擴大到印度之外了，而眾人的思想亦漸進於複雜了。恰有馬鳴菩薩等應運而生，作佛本行讚等，竭力提倡大乘佛法。龍樹繼承而興起，乃至提婆、無著、世親等接踵而出，闡揚大乘教義，遂使素來隱沒不彰的大乘佛法，如雨後的春枝發揚茂盛而開出燦爛耀目的花朵了！但在這時期中聲聞乘的教法，並非就斷絕了流傳。不過因大乘性相的教義特別發展、弘盛，發揮光大，小乘教義附屬於其中流傳，正和第一期佛

法成了個反比例。但在龍樹時代，還是對破小乘而顯揚大乘。至於無著時代，便由大乘提攜小乘了。這為印度佛教史上第二個大乘弘盛的時期。

3 密咒興盛的時期

這從千二百年以後的時代，當時大乘佛教的教理，已成了精深而嚴密；同時在通俗教化上已能普遍於民間，而一般崇信的人們，由崇信而要求實行。佛法既然普遍民眾，又重於實踐修持的要求，於是就有一龍智菩薩出來，弘揚真言陀羅尼的密法，遂致密法流行發達，極隆盛於一時了。但在這時期中亦並非大小乘教法就斷絕了流傳，不過以陀羅尼真言密法特別發達弘盛，其餘大乘教法都依附其中流行。而小乘教法幾於湮沒。這時佛法雖普遍流行，而不重於教理，但偏於密咒的傳持，濫同民俗的風習，遂令婆羅門教乘之崛興而弘盛，致佛法反漸趨於衰落，乃至後來的印度佛教竟趨於頹敗而幾乎絕響為止！是為印度佛教史上第三時期佛法的狀況。

上面所說三個時期，為印度佛教流傳的全部情形。佛教所以能在某一時代弘盛傳播，上面曾說，靠著佛教中特殊的中堅分子，遇著時代的特殊機緣，所以得到特殊的發展。可是現在印度的佛法，已處於絕響的境地，沒有純正的佛教可言了。雖然，佛教在印度三個時期中特殊發展的部分，曾經分別流行於各處，成為現存於世界的佛教。

丙 世界佛教的三系

現在世界上流行的佛教，可分為三大系統：第一系是以錫蘭為中心，由錫蘭而流於緬甸、暹羅及以前的馬來半島等處。第二系是以中國為中心，由中國而流傳於高麗、日本、安南等處。第三系是以西藏為中心——西藏亦屬於中國範圍，現在所謂「五族共和」，西藏是其一。雖然，其語言、文字、風尚習慣等等皆迥異於中國內地，故另成為一系——，由西藏流傳於蒙古與西北、東北、及尼泊爾等處。

這現存世界上所流傳的三大系佛教，與印度三時期的佛教，是有很密切的關係。錫蘭系所傳的佛教，是印度第一期流傳的佛教，以其在阿育王的時候已開始傳入，且其保持僧眾團體的律儀等等，儼如佛世或離佛不遠時代的

僧眾律儀一樣。而在教義方面，則亦以三乘共法的阿含經等為範圍。故由錫蘭為根據地而傳於緬甸、暹羅等處的佛教，我們可以確定牠是印度第一期流行的佛教。

再來觀察中國所流行的佛法：舊傳謂於佛滅後一千年間傳來，現在依錫蘭、西藏的佛史，應把佛生年代減近在四五百年頃，那麼中國所流傳的佛教，即是佛滅六百年後印度第二期流行的佛教。因為第二期所盛弘的是大乘教法，雖然三乘共教亦附帶傳來，而確以大乘佛教為主。在唐開元後印度第三期的真言密法亦有傳來，但未極具備，故中國終以印度第二期佛教為主要。所以現在世界上所傳流的純正大乘佛教，還是在中國內地。

現在西藏所流行的佛教，是印度第三期所傳的佛教。所以要觀察印度第三期佛教的真相，可以考之現在西藏佛教的流傳，等於觀察第一期佛教須研究錫蘭，和第二期佛教須研究中國一樣。西藏佛教是以陀羅尼密法為主要的，於大乘性相教義雖亦重研究，而終以真言密法為所趨，故印度第三期特別發揮的佛教，正在西藏；即由中國傳日本的真言密法，亦不及其完全。

此三系相互比較起來，西藏比較中國亦有所缺，關於印度第一期以三乘共法為中心的經、律、論，中國不在少數，而西藏則無阿含經等，律藏亦不多，而中國則較完備。所以印度第一期佛教，比較多的還是在中國。雖然，在中國亦有缺陷，如中國在戒律的儀式上，除了傳戒時曇花一現外，便不可多見；而錫蘭依然照律制實行，所以印度第一期佛教在中國亦覺不全。

現在因為全世界海陸交通的便利，所以佛教也就漸漸的普遍到歐美各國：錫蘭派、則由英國先流傳到歐洲，而美洲；中國派、則由日本先流傳到美洲，而歐洲；西藏派、因近於印度，則由英屬印度流傳到歐洲，而美洲。於是就使整個的佛法，如遠山的雲煙重重綿延流布於全球了。然其根源，仍在於印度的三時期。這樣去觀察世界上整個的佛教：先歸納為錫蘭、中國、西藏三大系的佛教，再溯到印度三時期的佛教，更追溯到佛世時代的佛教，那就可以得到全部教史整個的綱要。研究的學者，對於全部教史能作如是觀察，就可得著一個系統的思想和觀念，如網在綱，有條不紊了。

二 全部教法的綱要

甲 四藏

我們想了解全部佛教的教義，而得其整個的思想和概念，那須要從佛陀一代教法的流傳中尋找綱領來作分析的觀察。古來分判佛法，有半、滿，頓、漸等等的不同。全部教法的能詮典籍——經論等，向來是分判為經、律、論三藏來收攝的；但亦有非三藏所能歸納者，故在三藏外又加一雜藏；又有於雜藏後加一禁咒藏的。但我們若於全部教法深切地加以研究，覺得除三藏外確須有加一雜藏的必要，因為在三藏所不能包容的一切，都可以攝入於雜藏中。至於禁咒藏，則是由於印度第三期真言密法特別發達時而分編，我們若從全部佛教觀察，此藏實無別編的必要。比如中國的禪宗在唐後極為弘盛發達，而禪宗雖說「教外別傳、不立文字」，但各祖的語錄極多，且體裁特殊；若禁咒另編一藏，則禪宗亦應另編一語錄藏。語錄藏既不另編，故禁咒藏之另編，亦無何等需要。這樣來觀察全部教典，應以編成經、律、論、雜四藏為確當。現在佛法的分編，如頻伽藏等，都另有秘密部的編輯；但亦有依四藏的格式而編輯的，這是很適宜而妥當的，故今後仍應編為四藏。

乙 三法

這不過依於典籍上的分判，儻依內容教義上來分析，則雖編四藏，亦仍於義理不知其統緒。在教義上，依我個人的研究觀察，古來種種的分判終是不大平允、妥當、周到；我以為全部佛法在教義上應作三種分配：一、五乘共法，二、三乘共法，三、大乘不共法。這在我的佛學概論上早有舉要的說明，現在再來提說：——

1 五乘共法

由上觀察，知道一切教法都為佛陀所說，而佛陀是一個修大行得大果親證宇宙諸法的真相者。故所有五乘、三乘、大乘一切的言教，皆從其自證法界中流露出來，皆是有不可思議的深意存在，決非一般常人所能度量拘限的。如佛所說五乘中的人、天乘法，依一般人的思想觀之，總以為定是世間教法，其實何嘗如此。如佛在鹿苑以前所說的提渭經，雖被判人天乘法，而其經

中亦有說及發阿耨菩提心者，故雖是人天乘法，而亦通於出世三乘或無上大乘法，且依以展轉增上，皆通達大乘。所以佛所說的人天乘法，是不能固定其是世間教法的，只可稱牠為「五乘共法」。因為這些教法，皆是明眾緣所生法，顯正因果而破邪因果，可通於聖凡法界的。這樣，對於佛陀流傳下來的全部教法，第一部分都可編入於「五乘共法」中。而研究的學者們，亦可依著順序的步驟，以研究五乘共法為入手，再腳踏實地一步一步的進入，便可得著全部教法的綱要。

2 三乘共法

此為出世三乘——聲聞、緣覺、菩薩——共法，即在超越三界的苦集而得出世的滅道上，說名「三乘共法」。所謂共法者，因為三乘雖有區別，而斷三界煩惱生死以證無生阿羅漢果則皆同；即如佛十號中有所謂「多陀阿伽陀阿羅訶」的阿羅訶，亦即阿羅漢也。故凡了脫三界生死諸苦而達到出世無生果位者，皆可名為三乘共法；故亦不能說唯是小乘，何況聲聞、緣覺皆可進入於大乘呢？故對於全部教法，第二部分應判為「三乘共法」。

3 大乘不共法

此為佛菩薩大乘不共教法，凡一切乘的教法，都可統歸於其中。現分兩種來說：

大乘性相

此為大乘不共法之境。關於大乘性相的教義：如般若等是多明大乘諸法法性的；如楞伽、深密等是多明大乘諸法法相的。但這所明的大乘諸法性相，頗不同五乘共法或三乘共法所明的教法。因為大乘所明的性相，即為佛陀所自證的境界，決非聲聞等所能了解、測度，所謂「唯佛與佛乃能究竟」！故獨名「大乘不共法」。

大乘行果

此明大乘不共法的行果。關於大乘所修證的行果，如華嚴經所明重重菩薩行位，多是明大乘所修的行門；又如涅槃、真言、淨土等所明，都是明大乘果的體用。此亦決非聲聞等所能望其項背、知其一二，故名大乘不共法。

所以全部教法第三部分，皆可編為大乘不共法。

這樣觀察全部佛教教法：把可別為經律論的歸納於三藏中；不可區別的都歸納於雜藏中。每藏又依教義為平允、適宜、妥當而周到的分配，就是有若干部份編歸於第一「五乘共法」中，有若干部份編歸於第二「三乘共法」中；有若干部份編歸於第三「大乘不共法」中。如此，以此三法去貫攝四藏，亦以四藏來分配三法，那實在是很周妥的；同時亦極適合於閱藏的程序。

將來果能將全部教法如是編輯，那是很好的事！現在不過把我對於全部教法編判的意見提出來說說，至於努力去做成功，還是要望於你們的。同時你們能把這兩重綱要深刻的認清楚，便可得到一個整個佛教的基本思想；從事研究全部佛教，亦不至於迷惑而無歸宿了。

三 今後佛學的建立

前面講的教史和教法兩種，為全部佛法的綱要，為研究佛學所根基者；現在即以此來作今後建立全部佛學的根基。今後佛學的建立，在我的世界佛學苑簡章上，曾有一表說及，就是對於全部佛學，可分「教」、「理」、「行」、「果」四種來建立：現在所說建立佛學，亦不出此四種。

甲 研教

要建立佛學，須首先研教，以研教為建立佛學所根基者。但要研教而建立佛學，非用一番苦工不為功！故我對於所研的教分兩種：

1 法物

就是從佛世時代直至現在時代，凡關於有表現佛教中法物的性質東西，如寺廟、塔像、衣缽、雕刻、塑畫等等，皆可歸於法物。法物中可分二種，A.史料的：對於某種法物研究出來能為佛教歷史之根據者，如研究某一時代的碑文、法器等類，便可探知當時佛教的情形。如現在中國的龍門石窟、燉煌石室、及印度的阿育王石柱、祇園精舍原址、佛陀伽耶塔等，若去研究牠，都為佛教中重要的史料。B.美術的：就是對於佛教的法物，如雕刻等能表示崇高莊嚴而使見者一見即起尊重的敬心者，皆含有美術性質。這在佛教中固然極重要，即在世界美術史上亦有極大的關係。故我在世界佛學苑建立上

第一部份即為研究法物的施設。

1 經書

關於世界上佛教的經書，即如前文所說編輯的經、律、論、雜等，亦猶有研究的必要。如世界佛教的法物，須經研究考定，方成其為史料的與美術的。欲使經書為世人共信共遵的教法，亦應有加以研究的必要，故有考校和編譯二種的工作。A.考校的：如現在所有的普通流行的經書，須經考校，方可辨其真偽、是非。如晉代道安法師所作的經錄，以及至今尚流傳的唐代開元釋教錄等，皆曾作過「考其真偽，校其不同」的工夫。如通俗所流行的佛經，往往被人一經考校，即知其偽。我們對於佛教所有的經書，如教理不合的，歷史年代不配的、源流不明的，凡有可疑者必須考究；或因版本不同的，經一而譯異的，互有出入則須校正，所謂「有疑則考，有異則校」。再進一步，世界所有的經書，因各國的文字不同而經書亦因之而異，如同一經因譯而異，所以須經重重考究的工夫。考到決定，校到正確，然後方可為建立佛學所根據的教法。B.編輯的：經過考校，還要編譯、編輯。即如前次所說把四藏來分配三法，以三法去貫攝四藏等，依此為標準而編輯。此為總編。若分別而編，如編藏要及古德大師的叢書，或各宗派叢書等等。在編輯外須更翻譯，如現在歐美各國所無的經書，或無佛法流行的地方，則可將中國等處之佛學譯而流傳其土，使其崇奉。或向來已有佛法流行的地方而文字有異，或華文系有而藏文系無，或錫蘭文系有，如小阿含經等而中國無等等；故應互相翻譯，互相傳遞，使互缺而成其互滿。則後來編輯大藏教典，全部經書，各國皆可得到平均。但編譯時須先行考校決定，然後才可認為佛教真正的經書典籍或法物。所以法物和經書中須各經二種工作，方為圓滿。蓋此為佛學建立上的基礎，基礎既穩固。後來研究者依此而研究，其立腳點乃站得穩固。否則，含帶有可疑的錯誤的或壞的在內，即使後來研究成功，亦成一根本不正確的東西，思想容易發生動搖。故今後建立佛學，須從研教為入手法門。

乙 究理

既研其教，應究其理。關於究明義理，即以前文所說全部教史和教法的綱要為根據。是由印度三時期的學理而流行為現在世界上的三大系佛教，及三大系佛教與三層教法的密切關係：如第一層為印度錫蘭系的三乘共法的學理。第二層是中國以大乘不共法為主要，而兼攝五乘共法與三乘共法的綜合學理——如日本等皆在其中——，故可名印度中國系的綜合學派。第三層是印度西藏系，亦兼攝大小乘共不共法，而為偏重於真言密法的學理。繼承此三派學理的思想而起者，則為現在歐美及日本各國之新研究派的學理。所以若於中國各宗而分析研究，尚不過是小部分；若把範圍擴大起來而作普遍的研究，即要依此四大部份而研究，方能窮盡全部佛法的義理，而建立世界性的佛學。故第二步工作，在繼研教之後而研理。

丙 修行

理既遍通，則應起行。教海浩瀚，行門無涯，故知佛教修行的法門無量。雖然，現在約四種行門來說，可以總攝一切行門。

1 律儀行

律儀為學佛之行業規範，最為重要，但專依律儀為行門而修習，亦可達到究竟果位。如能先持解脫戒而後定共戒、道共戒，乃至菩薩的三聚淨戒，次第而修，即可達到究竟佛果。所以律儀，一方面為一切行門應共修共學的基礎，而一方面則亦依此為專門而達到究竟。如佛十大弟子中有優波離尊者持律第一，亦是依律儀而達到究竟的好例。

2 禪觀行

是為修禪定止觀行、但其範圍亦同律儀一樣的廣闊。在佛法中修定，除了外道鬼神的邪定，其從凡夫禪而小乘未入聖位禪，已入聖位禪，乃至菩薩佛的禪，皆名修習禪定；不過因修行者的程度，致有淺深的差別。又平常從入手方便，則分五停心，如因緣觀、數息觀等；漸進階層如九次第定等等。又如大乘所明首楞嚴等種種的三昧，皆是此禪觀行，故禪觀行在佛法中極為普遍。因聖智非散心所能發，欲證聖果須由定力；所以修行皆在修慧中，必有定力與之相應。如證小乘聖果，最低限度，亦要得到欲界定，否則便無證

聖資格，故佛教中種種的修行，皆可攝歸於禪觀行。但第一律儀、是在道德實踐上言，而觀、是從現證實驗上說。大乘佛教談性相空有的理境，便要如何地去實驗而得證到；故禪觀為佛法中修行的第二部分。

律儀與禪觀二種，是佛法中修行最平正的通途；但有特別的殊勝方便行，便是真言和淨土。

3 真言行

即修種種陀羅尼行門所謂三密相應，身密結印、口密誦咒、意密觀字，並有曼荼羅一壇一等的施設，而修習亦極嚴敬而不違犯。此依種種法配合而成行，如以種種藥配合於一丸而去治病一樣；同時所以修習密行須仗阿闍黎之傳受灌頂，亦正似藥丸須由醫生為對病施用一樣。故真言密行為佛法中修行的第三部分。

4 淨土行

汎常一般的人們，都以為念彌陀生西方便是修淨土行，其實依全部佛法來說則不然，念彌陀生西方不過為淨土法門中的一種而已。淨土、是通於諸佛及聖位菩薩的淨土。如佛言：「十方淨土，隨念往生」，亦通於聖位攝受眾生的菩薩淨土，所以淨土範圍是很廣闊而普遍。如藥師經中有琉璃淨土，上方有香積淨土，彌勒如來有內院補處淨土等等，皆是淨土。可是淨土唯大乘教法中有，聲聞中無。所謂淨土攝受，是由佛菩薩果上的功德妙用，依大悲願力而方便攝受下位眾生，使其至臨命終時，往生而不退轉。所以我們修行淨土，好比欲去淨土中留學一樣。但欲留學，須先預備資格，方可進入；故修習淨土亦然，須積福德資糧。且修淨土現身亦可證得，如修得三昧時便可現身得入淨土中，非決定要臨命終時始有淨土可生。十方淨土，種種非一，在西藏之三大寺中，大概發願往生兜率淨土，亦有發願往生十方淨土者。如法華經所謂「臨命終時，千佛授手」，故知淨土法門是包攝無量數的淨土行，不斤斤乎念彌陀生西方也。

修真言行，能使現世發生許多功用，而修淨土行，則必能使其心有一定的歸宿，得到簡易的安心。所以修真言能發用，修淨土能安心。

上來所說的四行：律儀與禪觀，是由自力而向上增進；真言與淨土，是由他力為加持。至於其餘的觀行，如一心三觀，法界觀等等，皆可收攝於禪觀中。故佛法中所有行門，皆此四行攝盡，是四行為一切行門的大綱。

丁 證果

既說修行，應談證果，但證果的階類亦無量，現在以「信」、「戒」、「定」、「慧」四級來包括：

1 信果

對於佛教最初發起的信心，即為第一果。因無論其為七眾中何眾弟子，必須具有信心，方稱為佛弟子。雖這信果是從研教究理而得，而要使信果圓滿，非到究竟佛果位不可。所以信果是由研究教理所得之果，同時亦是修律儀等行所得之果。凡學佛者，具足信心為必要的條件，所謂「信為道源功德母」，「佛法如大海，信為能入」，學佛者具有真正的信心，方為真正的佛子。

2 戒果

此從律儀上所得之果，亦通禪觀上所得之果。如修禪觀成定共戒，修習真言成密戒，修淨土成淨戒，由修行證果而成道共戒。戒極重要，七眾弟子各有應持之戒，尤其是出家比丘最為完具。其所以與俗人不同者，全在乎戒；其所以能住持佛教者，亦在乎斯。所以僧眾特殊的性質皆建築在律儀之上！儻能持戒即得戒果，得了戒果才可為僧眾而住持佛教，弘揚佛法，為世福田。故出家僧眾對於戒律，應當特別注意。須知教理通達而無信，則不為佛子；即有信而無戒，亦不成住持僧寶。

3 定果

此特別是禪觀所得之果。但亦通於律儀、真言等所共得的定果，如由戒生定而得定等。可是得具足戒能成僧眾，而得定果便成賢眾。僧眾和賢眾不同，賢眾是因伏煩惱而得定，如最低得初禪定，亦能伏了欲界煩惱；乃至得上界定，更不消說了。故佛法中所明得定，和凡夫或外道不同，凡夫外道或入邪定得邪通邪見；而佛教中得定，最低限度要伏欲界煩惱。故修定得定，

為佛教中最重要的事，如資糧、加行等位中，皆是與定相應。佛法中有內凡位和外凡位，凡修定得定，皆入於內凡的賢位，與定相應。所以得定為賢眾，僧俗皆同。

4 慧果

此中所謂慧果，乃上來信、戒、定果的果上之果。所以非普通一般人所說的慧，而是聖位上所得的慧果：最低限度亦要入見道，得三乘果，證入聖眾——大乘聖果是在初地菩薩，而小乘聖果則在須陀洹果。

故佛法中研究重在修證而得果：由信果則得七眾弟子之列；由戒果則得入住持佛教的僧眾，若無戒果即無僧眾；由定果則有已伏煩惱的賢眾；由慧果則有斷智德成的聖眾。佛法究竟的目的，在得慧果——誠為難能之事！但若為佛教徒連最低的信果都未做到，便失去了為僧眾的資格，不應濫廁僧倫，或自動退僧返俗；否則、須自勵自勉，勇猛精進才可。故為佛子最低限度，須具有信果，然後依此修習而得戒、定、慧果。所以欲今後的佛學建立起來，須以這信、戒、定、慧果為目標。四種都能做到，固不易易，而必須信果與戒果做到，能師表人天，為世人所信仰皈依。定果或慧果，雖難能完全做到，而亦要有少數人做到、得到方好。因為在四果上都有人做到、得到，纔能建立今後的佛教；否則、佛教便無從建立，那是何等悲痛的的事！所以既為佛教徒，應生慚愧，發足大心，勇猛精進，毫無畏懼的振作精神向前去！我們試觀現在中國一般的佛教徒，非特慧、定、戒果沒有做到，即具足信果的亦如晨星碩果！故現在的佛學，在世界上、在社會上、須要重新建立才可；現在再不從事建立，則佛學將來在世界上，恐怕就難以存在！雖然，若能得到四果而有真正的建立，則佛學在將來的世界上，不患無「放大光明」的一日，同時亦能降伏一切魔障！

四 今後僧教育的建立

要實施現在的僧教育，須先行僧教育的改良，第一層是要有中學畢業程度者，方許出家。因曾經在中學畢了業，則對於各種常識，如社會常識、世界常識、國民常識等，已相當的具備；所以一出了家，只要對於佛學去專門

學習，便可自度度世。且於佛理能稍了解，乃能對佛法生起正確信心，然後出家入僧，才能對他實施僧教育。施設僧教育的次第程序，有四層：

甲 律儀院

在律儀院約二年：初半年先受沙彌戒，學習沙彌律儀，但須要實行工作，如兵士天天操練一樣；同時對於出家所應學的事情，皆應修學。次一年半則受比丘戒，學習比丘律儀，但亦要做實踐的工作。一方面，對於出家僧眾應備的常識，亦兼學習。律儀院等於現在大學的預科，要學習為僧眾應備的知識與道德。

乙 普通教理院

普通教理院約四年，其性質是等於現在的大學。其研究工作，則對於現在世界的科學、哲學等一切學說，亦有相當學習；但須以研究佛學為主體。如第一年則學五乘共法，第二年學三乘共法，第三年學大乘不共法中的性相空有教義，第四年學大乘的行果。所以在普通教理院中，應作如此之支配，則對於全部佛教的教法，就可得其普通的了解。

丙 高等教理院

高等教理院約三年，其性質等於大學以上研究院。因經歷了普通教理院，對於全部教法已得到相當的了解；所以到高等教理院則縮小了範圍，作專門研究某一部或某一派的工作，精刻深造，須經三年。

丁 參學處

因經過了以上的學習，所以第四只可名為參學處。就是專門參訪年高德長的大德、大善知識，依之而修持。但參學處本無一定時間，現在亦不妨把牠定為三年。所以由預科程度的律儀院，直到參學處，要經過十二年，僧教育方可完成。雖然，學者亦不必定經十二年，如經歷了初兩年，便有普通僧眾的常識，亦可以來在僧眾中作佛教事業。或因學有餘力，則可由此而普通、而高等、而參學處；但亦可中途出來服務佛教事業。根據中學以上程度來施設僧教育，以前曾詳細說過，現在不過略說說而已。

五 今後教制的施設

如上文所說的四果：賢和聖，皆是出世果位的施設；而世間則在信眾和僧眾的施設。儻無信眾，則佛教不容易普遍於世界，無僧眾，便沒有住持佛教的中堅。但信眾可多，如世界人盡為信眾更好；而僧眾則不必多，只要有少數中堅分子能住持佛教便夠了。

如前所講的十二年，在十二年中修學時代，皆可名「學僧」。在十二年後，位於學僧之上，則皆可名「職僧」，以其能盡僧職去幹「利生為事業，弘法是家務」的工作。再位於職僧之上，則可名「德僧」，以其對於一切的學問、經驗、行持、道德，都有充分圓滿的修養，為眾所欣敬，故為德僧。又若以年齡來支配，在三十以內，皆可為學僧的地位；從三十以上，乃至達到終點，皆可為職僧和德僧的地位；但以最後為德僧地位。這是近於佛教中所謂「上、中、下座」的性質。佛弟子本有七眾，但現在從大體講信眾和僧眾二種；而在僧眾中又把他分為學僧、職僧、德僧的三級，應當這樣去施設教制。

對於我所講的施設僧教育的方法，和住持佛教的責任等等，你們現在求學時代，須留心牢記。將來果能去實行工作，便可作為前途的指針！但是上面所說的五層義理，是很簡單而約略的，若要充分的圓滿和徹透的明瞭，還須你們自己去修習研究，身體力行！

卷024

世界佛學苑之佛法系統觀

——二十二年九月在世界佛學苑圖書館講——

一 遺教之整治甲 法物館

乙 圖書館

二 學理之研究甲 錫蘭文系學院

乙 中國文系學院

丙 西藏文系學院

丁 歐美文系學院

三 道行之修習甲 律儀林

乙 禪觀林

丙 密咒林

丁 淨土林

四 效果之成就甲 信果

乙 戒果

丙 定果

丁 智果

武昌佛學院，自去年改組為世界佛學苑圖書館，成立兩種的研究室。因我不久要到下江去，所以將世界佛學苑之佛法系統，略為講明，以見圖書館亦即此中的一部份。但這次不能詳說，不過把全部的佛法，列在世界佛學苑系統中，作一種簡要的敘述。今年第三期海潮音中，有一篇「佛教的教史教法和今後的建設」，是我去年在廈門講的，比今日所講的寬廣些，可以作這次講演的參考。世界佛學苑的工作，即對於佛法提綱挈領的分為「教」「理」「行」「果」四部份，從這四部份去作適當的工夫。

一 遺教之整治

教法即是遺教。我們研究佛學，而釋迦牟尼佛已涅槃，我們從何研究起呢？即依據釋迦佛所遺留下的教法而研究。此教法雖不全部是從釋迦佛的現身說法而有，然皆本佛陀遺教而發展。遺教的流傳至今，已有二千餘年的歷史，先曾普遍亞洲，而現在已普及全世界。佛法既經過很多的時代和環境的變遷，我們如要得到真正的教法，須有一番整頓治理的工夫，方可為全人類所共遵共信。由此，須將世界各地的佛教，所有種種制度，寺院、佛像、經書等等，都能搜集整治到精確完美，以為人類研究佛教的共遵共信基礎。故世苑有法物館、圖書館之施設焉。

甲 法物館

凡關於佛教中的制度，寺、殿、塔、像、衣、缽、雕刻、繪畫等等，此皆屬於法物。又可分為二系：1.美術系：此為法物之能表現佛教的莊嚴偉大，而使人們生起欣觀美感而恭敬信仰的，此即佛教中之美術。近來歐美美術界甚為重視，而於亞洲的美術中，尤佔一重要的位置！2.史料系：此為法物之可作為研究佛教史所根據之材料的，如研究某一時代的塔幢等物，即可探知某一時代的佛教及社會情形。以上種種的關係，故有法物館的施設。

乙 圖書館

即經書圖表等，此即為現在這裏所研究的。亦有兩系：1.考校系：以經書有原本不同，或譯本不同、或版本同異、或成立以後發展變化，以及假託偽造等等的羼雜。凡有疑異之處，須細加考校，所謂「有疑則考，有異則校」。沒有經過考校流行的經書，或來歷不清、或後人偽託，如開元釋教錄等，皆載明有疑偽的經書，故須經過一番考校工夫，乃有真確可依據研究的教典。2.編譯系：編即編輯，以經過考校之後，須進而編輯，如大藏經或某種叢書等。譯即翻譯，如各國有的佛教經書或為我國沒有的，而我國有的亦或為別國沒有。如錫蘭巴利文藏中猶有我國所無的小乘經論；而我國的大乘經論，則又為彼所無。華文、藏文、亦互有無；且歐美各國所無的更多，此皆須翻譯，而後佛教才能普及。要有真確的經典，須經考校的決定；要有共同的教法，須經編譯的溝通；然後可有共遵共信的佛教，宏揚到全世界，以成為通行全世界之世界的佛教。

二 學理之研究

理，即依教以研究其所詮之理：即依教史和教法為根據，而究其所詮表之理，此即學理的研究。但學理研究，在中國向來或泛覽經典而沒有系統，或從古來大德一宗一派為次第；今既為依據世界教史教法的佛學研究，則自與向來不同。佛法在印度大約流傳了一千六七百年，已有七八百年完全沒有佛法。然此流傳印度的千數百年佛法，可分三個五百年來說：

甲 錫蘭文系學院

釋迦遺教在印度第一個五百年所流傳的學理，今可從巴利文系的教典以研究之，此以錫蘭為中心。由錫蘭而傳布緬甸、暹羅及南洋群島，世人稱為原始的佛教。大約於佛滅一二百年，阿育王的時候，即用當時記載的巴利文，而輸入錫蘭、緬甸；而錫蘭的文字，亦即仿巴利文造成。然巴利文為印度通俗文之一種，而印度之典雅文則為梵文。至中國的經典所翻譯，則通於巴利文、梵文兩種。且梵文與巴利文亦無多大之區別，如巴利文云「達磨」，梵文云「達爾摩」。

乙 中國文系學院

第二五百年，即佛滅後六百年，馬鳴龍樹無著世親等興世，宏揚大乘佛法，此為大乘佛法昌明的時代。但小乘亦依舊與大乘同時流行。此期佛教即流入中國之佛教，復由中國傳入朝鮮、日本等處。故印度第二五百年之佛學，即可以華日文為中心而研究之。現今廈門的閩南佛學院，即為此系學理的研究。

丙 西藏文系學院

西藏是中國的一部分，但語言、文字、風俗、習慣等等，皆與中國本部迥異，而佛學亦另成一系，此是印度第三五百年之佛法。西藏在唐時有一部份佛教從中國輸入，而印度第三五百年之梵文佛學，皆直接傳入西藏；且西藏之文字，亦由仿梵文造成。今尼泊爾——印度後期之佛典多保存尼泊爾——蒙古及中國之西北、東北等處之佛法，皆可以西藏文為中心以研究之。且佛出生之迦毗羅國與尼泊爾最為密邇，近今所發見之梵文經典多出其處。此即由錫蘭文、中國文、西藏文而為三系之佛學研究。

丁 歐美文系學院

歐美各國的佛法，纔數十年耳。初從錫蘭文流入，第二時期次從西藏文的輸入，最近由日本及中國亦將中國文佛學傳布。但西洋原自錫蘭等地佛法輸入，後即用西洋的研究學問方法，與西洋的科學、哲學、宗教、作比較研究，亦可另成為新的歐美佛學。然此系之所要，乃在用歐美之文字，把以上三系的佛法宏傳到歐美各國及全世界。

三 道行之修習

佛法不同哲學單是理論和概念，其所有的理論和概念，乃是佛陀悟他的方便；故究竟佛法是要從實際行證到的。根據佛教教理而隨機方便的行門雖然無量，而歸納之不出律密禪淨四種：

甲 律儀林

律即軌律，此即行為標準的倫理道德。但與普通的道德殊異者，佛教的律儀，不但為人生軌範，乃是可為一切眾生由持戒清淨而達到出世三乘賢聖之菩提果的。故戒一方為定慧的基礎，一方即為直達究竟彼岸的勝行。

乙 禪觀林

即是修習禪定止觀的行，始於凡聖共通的四禪、八定，以及三乘的五停心、別相念、總相念、八背捨、十遍處等。大乘的法空觀、唯識觀、華嚴法界觀、天台圓頓觀，乃至直指人心見性成佛的祖師禪等，皆攝於此。此正為達到菩提道的定慧行。

丙 密咒林

密咒、即真言宗——密宗。近來有人講到佛教，即分顯教密教；此是密宗發達以後所有的偏見，源出於日本空海所作的顯密二教論。其實大乘佛法一味平等，並不是這樣。如西藏阿底峽、宗喀巴等菩提道次第，分為下中上士。上士依以發菩提心趣菩提果之教理，無二無別，平等一味。不過在修行的大乘行門上，有波羅密門與陀羅尼門之分。陀羅尼門，即此所謂密咒行的真言宗或密宗。故密宗不是教理上有區別，僅行門上的隨機不同罷了！日本的密宗，是從中國傳去的，有東密、台密。東密兩部大法的組織，所謂胎藏界、金剛界。胎藏界是善無畏組織成的；傳說密宗出於南天鐵塔的傳授，亦出於善無畏之說。金剛界是金剛智組織成的。至不空三藏，始兼而傳之惠果、空海。然中國傳密宗的不限於善無畏、金剛智，故密宗猶有一部名蘇悉地大法。而西藏之佛法則又大大不同，此在西藏佛學原論，頗說得清楚。將來，須綜合華文藏文所得，更徵之印度原文，方可成為世界佛學之密咒行。

丁 淨土林

律禪皆是依自力的行法，密咒與淨土雖同是依他力的行法而又有不同。通常一說到淨土，即以為是念彌陀佛、生西方極樂世界的法門，不知此僅是淨土法的一種；淨土有十方淨土，如東方有藥師琉璃淨土，上方有香積淨土，本界有彌勒兜率淨土。但往生他佛淨土，亦即證自心修證到之淨土，故是易行道。

四 效果之成就

教法是研究所根據的，理是所研究了解的，行是依研究了解之理而修習的；故修行之後，即有證果。證果的階段甚多，今且以四種來包括：

甲 信果

學佛最先決的條件，即是發起真實的信心。但此信心並非泛泛的信仰，而是從研究教理，或實習修行後所得成的真誠確信。謂信三寶、四諦、業果報等，真實不虛。若此信心成就，即成為佛的七眾弟子之一。此七眾弟子，皆首須皈依三寶，即信心成就的表現。信心成就仍可言持戒修禪定等，所謂「信為道源功德母」，故信果成就始為真正之佛弟子。

乙 戒果

戒、即佛學中的五戒、八關齋戒、十戒、二百五十戒、菩薩戒等，此即律儀清淨所得之果。若信心真切到要實行所信的法，則自然要受戒得到戒體，進而成就為真能持戒的戒果。但在家眾，於信果成就，即可為佛之弟子；而出家眾則不但信果成就，必須律戒精嚴無犯，由持戒清淨而得戒果，方能住持佛教，宏揚佛法，為真正之僧寶。

丙 定果

此即為修禪觀所得之果。若定果成就，即入三乘賢位。賢、即小乘中五停心、別相念、總相念、及四加行之七賢；大乘中十住、十行、十回向的三賢。以成就定果即能暫伏煩惱，如修初禪成就，即能伏令欲界煩惱不行也。

丁 智果

此智果即依上信戒定果增上所成就。在三乘共般若與大乘不共般若，皆是修所成慧所引發之真實智，以能斷除一切煩惱而成為三乘聖果；成究竟之聖果——即成佛。故有信果未必有戒果；而有戒果者必有信果，否則戒非佛戒。有信戒果，未必有定果；有定果則必有信戒果，否則定非佛定。乃至有信戒定果，未必有慧果；有慧果，必有信戒定果。故此智果，即佛法中證生空法空之智慧，而非普通一般人所說之智慧也。若未有信戒定果相應之慧，但是狂慧。若定無戒信，但是味禪，執之則成為邪定。若戒無信，但是人天善行，執之則成外道戒。要之、無信果則不成為佛之弟子，故根本最要的在得成信果。

世界佛學苑之佛法系統觀，即由教理行果確樹修學佛法的體系。與境行果的三法亦相合，謂佛理即境，律儀等行即行，信等果即果。故由教理明瞭，而信心確切成就，始能成為在家之佛弟子；而其餘行果則可隨力隨分修證。至於出家眾，則須於教理有能確切的了解，並能真實的持戒修行，成就信果戒果方可。若單是多聞智慧，而不持戒清淨，或雖能持戒清淨而不能多聞智慧，那是做一個凡夫僧尚且不足，而況為聖賢之僧乎！故欲成真正之僧寶，住持佛法，須由解理持律，而做到信戒成就，為真正之福田僧也。

本館研究員在研究中修學，須解到行到，然後乃可教化眾生，自他俱達到賢聖之果。要把佛法真實的建立起來，自度度他，最低限度需信果戒果成就；故世界佛學苑之佛法系統觀中，應於此作特別努力的修習。

卷025

世苑圖書館館員之修學方針

——二十三年九月在世界佛學苑圖書館講——

一 修學的宗旨

二 全部佛法之鳥瞰

三 研究的方針甲 五三共法系

乙 小大律藏系

丙 法相唯識系

丁 般若中論系

戊 中國台賢禪淨系

己 印華日藏密法系

四 結 論

一 修學的宗旨

這裏在歷史上叫作佛學院，現在所辦的是世界佛學院圖書館，這是專門研究佛學的圖書館，與普通不同。圖書館內的工作，分考校與編譯二部。但要考校、編譯，非有人才不可，所以本館設立考校與編譯二研究室。因研究的人才不易多得，因此更設立研究員預習班，以養成研究員為鵠的。在此修學的預習員，要認清目的，才有良好的結果。

二 全部佛法之鳥瞰

【圖：TX01p0498_01.gif】

佛法、是佛所證所說的法。普通都把佛分為三身，即是法身、報身、應身，或自性身、受用身、變化身。甚而偏據佛說，把佛法分割為這是大日如來的法，那是阿彌陀佛的法。今年日本開汎太平洋佛教青年會，議定以釋迦牟尼佛為佛教共同的教主，換言之、即以釋迦牟尼佛為本師。因為十方三世諸佛皆據釋迦口中說出，與釋迦佛平等平等而無差別。所謂法身、報身、化身，乃依據事實上之佛而作分別說的，因此、我們都依釋迦佛的所證所說的法、名為佛法。

平常所謂佛法的法，有二種意思：一、證法，二、教法。證法是內證離言法，或者名為一真法界，瑜伽論名為離言自性。法華經云：「諸法實相，唯佛與佛乃能究竟」。此唯佛與佛才能究竟證到之法，聲聞獨覺偏證一分，初地以上菩薩具證一分而未究竟，所以說：「唯佛與佛乃能究竟」。其實、此諸法性相是遍於一切眾生世界的、不過唯佛陀的大智慧乃能澈底照見證知

，所以推重佛陀，稱為佛法。

教法、就是應機巧說法。「諸法實相、唯佛與佛乃能究竟」，這是說佛的離言內證。而佛之說法在能應機，即是或適應地上以至等覺菩薩，或為適應地前菩薩、二乘、人、天等不同的根機，因此說大、說小、說空、說有。這都是因應眾生需要而施設的，謂之契機。而佛陀所說之教法，又無不與其內自所證之離言法界相契合，謂之契理。

二諦，即是世諦、第一義諦，也有叫做俗諦、真諦，或世俗諦、勝義諦。名雖不同，意義是一樣的。佛陀所說的法都不出乎二諦，二諦是大小乘佛法所共同的。所謂二諦法者：以佛之說法，注重點均在說明內證離言法性，這是第一義諦；而所說又皆是適應天人八部、聲聞、獨覺、菩薩的根機，其說明若惡若善若有漏若無漏的因果事理，及如何證果、如何解行的道理，就是世俗諦。

若以內證離言說，無能教之佛及所教之眾生；既無能證之智，焉有所證之相？一乘尚且不立，何況三乘？所謂「平等性中，無生佛之二體；真如界內，絕自他之假名」。這就是一真法界，乃是三乘共所依以解脫之無言說道，平等平等無有差別。

依此二諦，而說得窮盡的是大乘法，沒有窮盡是二乘法。二乘法即是四諦法，這裏有虛線實線三條，虛線是表示沒有窮盡的，實線是表示窮盡的。至於人天乘不過是二乘四諦法中之一部份，所以以虛線來表明世諦法，亦沒有說窮盡。而二乘的法在第一義諦上，亦祇說到一分。如三法印：一、諸行無常，二、諸法無我，三、涅槃寂靜；這三法印所明的就是離言法性，不過是沒有窮盡罷了。其實二乘說四諦也沒有窮盡，皆可包括在窮盡第一義諦世諦的大乘裏。

再次來明法相、法性乃至禪、淨、台、賢、密、律，這些都是大乘法。大乘將世諦第一義諦說得都很詳細。法華經云：「佛自住大乘」，由此可知大乘法是佛所親證的，佛完全說盡了。因此這裏用實線來表示，同時人天乘二乘亦可攝入大乘，不過猶不徹底而已。

在印度大乘佛法分為二大系：一、法相，二、法性。大乘法相亦說法性，不過偏重在法相罷了。其說明法性就在法相中顯，是從安立施設法相上而說到不可安立之一真法界的，這就是從法相以明法性的所在。至於大乘法性，重在第一義諦的說明，而對於法相不大重視，為說明法性而帶明法相，粗略不詳密。所以在法性上以虛線表示對於世諦說未窮盡；同時在法相上亦畫有同樣的虛線，表示對於第一義諦略而不廣。

復次，從流傳的宗派上看來，要是從法相法性上來判別，偏重于法相的有華嚴、密宗等，偏重於法性的則有天台、禪宗等。若是從修觀上說，密宗是偏于法相的假想，而其說明的理論上，亦重法性的空理；禪宗是不立文字見性明心，專明第一義諦的——內證離言，是要實行修證的；但是平常所謂宗通、說通，在世上建立也離不了法相，所以禪宗亦兼法相。

至于賢首、天台都有所依的經，如賢首是依據華嚴經而成立的，天台是依法華經而建立的。其實台、賢起初都是從修觀行而得到的：如杜順和尚修觀著華嚴法界觀，經過二三代以經論印證，迄至賢首國師才成立教義。又如北齊慧文大師讀中論、智度論，悟一心三觀之旨，以經論為印證，傳至三祖智者大師才發為教義。華嚴經本是法相六經裏面的一部經，故賢首宗注重在法相，不過是融攝法性以明。天台宗依於大智度論、中論，近於法性而亦融法相。至於密宗、禪宗從法相、法性之修證而成立，更顯然可見。

此外還有律宗和淨土二宗，這裏所謂淨土，不是專指念彌陀而說，淨土有十方諸佛的淨土，有諸大菩薩的淨土，念彌陀不過淨土中法門之一而已。淨土是為已發心修行的人，在一生未能證聖果，因為未證聖果轉身就容易退墮，或不免墮三惡道流轉生死，這樣失去了一生的功行，豈不是很可惜的嗎？因此從諸佛菩薩所示居的淨土，使眾生持念一佛或一菩薩的名號，仗彼諸佛菩薩的大悲願力，使其往生彼土，令其得不退轉，免墮六道輪迴，這是淨土緣起的真意義。

大乘中所信行的淨土，如西方極樂淨土，兜率內院淨土，不過在二乘裏沒有明顯的表出。所以圖上只用虛線。庇是託庇的意思，共庇是表明大小乘

共同所庇，即是依靠諸佛菩薩的淨土接引。如大富貴人家的別墅或賓舍，可收留教養投靠的人。

律宗，不是專指傳戒、受戒而言，律有比丘、比丘尼、式叉摩那尼、沙彌、沙彌尼、優婆塞、優婆夷之七眾律，更有大乘菩薩律與密宗律等；人天、聲聞、獨覺、菩薩所共同遵守的，所以圖上說戒律是大小所共基的，就是這個意思。

三 研究的方針

這樣將佛法作最概括最扼要最簡單的說明，使各宗各系各安其位，互通互融，相資相助，不相衝突，調和發展，並重研究。因為大乘各宗原是平等平等，每宗都有它的殊勝的地方，不宜執立門戶，分河飲水。講到這裏，又要講到本館研究員預習班了。預習員就是未來的研究員，而研究員的工作，上面已經說過分考校編譯二部。考校編譯的工作，第一個條件要對於整個佛學，或某宗某系的經論文字，要有澈底的明了的認識，對於中心的思想都要抓得住，這樣才行。不然，經論上的文字都不懂，理論尤其莫明其妙，還配得上做考校編譯的工作嗎？所以預習研究員在這期間就要練習這種——考校編譯——工作，要預備作一系一系的專門研究，才能精深專一，才能做到登峰造極，升堂入室。若是不專門研究一系，祇是作廣泛的瀏覽，這畢竟於我們沒有多大的裨益。因此我定了六系，作為你們研究的標的：

甲 五三共法系

五即是五乘：一、人乘，二、天乘，三、聲聞乘，四、獨覺乘，五、菩薩乘。三就是三乘：一、聲聞，二、獨覺，三、菩薩。合攏起來說就是五乘三乘所共的佛法。但是三乘共法亦即小乘，五乘共法亦即人天乘，均包括在聲聞裏了。平常講小乘意存毀呰，其實錯了，小乘亦為大乘階梯。而此系以俱舍為中心，旁及阿含諸經，婆沙、六足、發智、正理等論。這系現在研究員有一二人已在研究。

乙 小大律藏系

律藏中，如四分律、五分律、十誦律、僧祇律、根本說一切有部律等，都是小乘律；而大乘律則散見經論，即梵網菩薩戒和瑜伽菩薩戒等。雖中國歷來所行的是南山宗四分律，但今此研究律藏不僅是專研南山四分律而已，應當研究大小乘所有的不同戒律。這系現在研究員亦有一人在研究。

丙 法相唯識系

法相唯識是印度原有的，依彌勒菩薩所說的瑜伽師地論為本，以成唯識論為綜合。所依之典籍有六經(一華嚴經，二解深密經，三如來出現功德經，四大乘阿毗達磨經，五楞伽阿跋多羅寶經，六大乘密嚴經)十一論(一瑜伽師地論——本論，二百法論，三五蘊論，四顯揚聖教論，五攝大乘論，六阿毗達磨雜集論，七辨中邊論，八二十唯識論，九成唯識論，十大乘莊嚴經論，十一分別瑜伽論——這十部是支論)，尚有其餘附屬的經論。現在館中尚沒有專門研究的人，將來預習班要有一二人來專門研究才好。

丁 般若中論系

般若中論系就是法性，在中國亦名三論宗，以中論、百論、十二門為依據，以大般若經為本。或名四論宗，三論外加一大智度論。因為以大般若、中論為中心的思想，所以名為般若中論系。此宗創自龍樹菩薩，龍樹菩薩是印度建立大乘佛法的始祖，而此宗中論與整個的佛學有大而且切的關係，所以研究佛法，般若中論系是不可不研究的。從前本館有二人研究般若中論系，現在還沒有人。

戊 中國台賢禪淨系

天台、賢首、禪宗、淨土，這四宗是中國創立的，可算是中國的佛學，所以名它為中國台賢禪淨系。天台宗是北齊慧文大師讀中論，悟一心三觀之旨；傳南嶽慧思大師，依之悟法華三昧證六根清淨位；三祖智者大師從以修習，得法華三昧之前方便，乃傳其觀法，依法華廣宣教義。因為居浙江台州天台山，故名天台宗。賢首宗是中國杜順和尚，居終南山，依六十華嚴修法界觀行，製華嚴法界觀，此宗教義至賢首國師始宏傳，所以名為賢首宗。禪宗雖是印度南天竺菩提達摩泛海到中國來傳教，但是成立為一宗也是在中國

建立的，亦可算是中國的佛法。禪宗大盛於唐、宋，與我國思想界的關係尤為密切。淨土宗是以希求往生阿彌陀佛之極樂淨土為宗旨，所依之典籍有三經(一無量壽經，二觀無量壽佛經，三佛說阿彌陀經)，一論(即菩提流支所譯之往生淨土論)。此宗之創始者是廬山慧遠大師，所以亦是中國獨有的。這四宗可作為一系的研究。

己 印華日藏密法系

密宗即是真言宗，因為依秘密真言為宗旨，故名密宗。此宗所依據的是大毘盧遮那成佛經、金剛頂經、蘇悉地經等及諸部儀軌。在印度有先期後期，先期是當中國唐朝，後期是當中國五代及宋朝。所以由中國所傳流日本的是先期密法，五代宋初所譯之經典，雖亦以密典為多，而未有弘揚，故後期密法所傳以西藏的為完備。這六系中比較起來，以此系為較難研究，目下未易做到。

四 結論

現在我們所要研究的，而環境上能夠研究的，就是前面五系，所以我很希望你們安心在這裏修學，一年後各人作分系研究的工作。研究的結果——即考校佛典、編譯佛典，便是本館的事業。今天將本館的宗旨和你們修學的目的，及全部佛學的大綱和研究的系統，作簡單的很概括的說明。詳細指教，則有在館中領導的各主任法師居士在。

卷026

我怎樣判攝一切佛法

——二十九年八月在漢藏教理院暑期訓練班講——

一 前二期我對一切佛法的看法甲 初期的略述

乙 第二期的略述

二 第三期我對於一切佛法的看法甲 教之佛本及三期三系

乙 理之實際及三級三宗

丙 行之當機及三依三趣

這題目講起來很廣，可分為三期說明，由於時間的關係，今則縮為二段：即前二期的略述和第三期的詳說。

一 前二期我對一切佛法的看法

甲 初期的略述

我最初對佛法成立一個有系統的思想，是在光緒三十四年至民國三年間。那時我對佛法用過這麼一番修學工夫：一方面作禪宗的參究，一方面也聽些經教。所聽的經教，以天台教理為主，兼及賢首的五教儀、慈恩的相宗八要等，所謂教下的三家。後來閱藏，讀大般若經，在甚深般若中得一相應，於是對從前所參學的禪教，便融會貫通，將整個佛法作這樣的看法：認為佛法不外宗下與教下二種——同於世親所分證法、教法。我這樣的看法，和明朝政制將佛法分為禪、講、律、淨、教的五門是相攝的。「禪」是教外別傳，離語言文字的禪宗，也就是宗下。「講」包括教下三家——天台、賢首、慈恩，就是教下，而律淨教亦可歸教下所攝(不過正式可稱為教下的，是天台、賢首、慈恩的三家)。「律」乃出家在家所受持的戒法，「淨」是修學佛法的人所歸的淨土；「教」就是「密」教而為當時所流行的，如早晨上殿念楞嚴大悲十小咒，晚間施食念蒙山及放燄口等。然皆可為教下所攝，故全部佛法，即宗下教下也。離語言文字，離心意識相，離一切境界分別，去參究而求自悟自證者謂之宗；由語言文字建立，而可講解行持者謂之教。以宗下教下說明一切佛法，是我初期對佛法的系統思想。這期的思想略見遺留在佛教月報。

乙 第二期的略述

講到第二期，是從民四年普陀山閉關後而產生的一系思想。在這閉關期間，我對佛法的見解和認識，與初期大有變更，這在佛法導言及僧伽制度論僧依品裏說得很明白。佛法有大乘和小乘，而小乘是大乘的階梯、大乘的方便，所以小乘可附屬於大乘，所謂「附小於大」。故我認為佛法的根本宗旨，唯在大乘，法華經中說：「唯有一乘法，無二亦無三」，就是闡明這個宗

旨。不過有一部份的根機，在小乘法中修證到就以為滿足，以為究竟，其實真正的究竟，還在大乘。

小乘的宗派在印度雖有二十部，在中華雖有毘曇、俱舍、成實三宗，但俱舍毘曇可歸納於唯識，成實可附入三論。至於我國的大乘十一宗，涅槃宗後歸法華，地論宗歸入華嚴，攝論宗歸入唯識。所以把整個佛法歸納為大乘八宗。其中的律宗，是取的南山律宗，南山所傳的四分律，雖源出小乘，但在道宣律師的弘揚下，卻也轉為大乘了。如南山律所明的戒體即以思心所種子為其體，故南山律宗是融小歸大的一乘律宗。天台、賢首、三論、唯識、禪、律、淨、密這大乘八宗，其「境」是平等的，其「果」都以成佛為究竟，也是平等的，不過在「行」上，諸宗各有差別的施設。這差別的施設，乃各宗就某一點上來說明一切法所起的觀行：如唯識宗，以一切法皆是識而說明一切法，三論宗以一切法皆是空而說明一切法……故各宗有各宗的方便殊勝施設。這樣來判攝一切佛法與古德的判教，完全不同了，比方天台判釋迦如來一代時教，則有藏通別圓等差別，判自己所宗的為最圓教理。我則認為諸宗的根本原理及究竟的極果，都是平等無有高下的，祇是行上所施設的不同罷了。八宗既是平等，亦各有其殊勝點，不能偏廢，更不能說此優彼劣，彼高此下。關於這個說法，最有具體說明的是大乘宗地圖(此圖製於民國十二年，曾演講數次：民二十年最後一次在柏林寺講時，由法舫紀錄，現有大乘宗地圖釋單行本流行)。以上是我前二期對佛法見解的一個概說。

二 第三期我對一切佛法的看法

這一期我對佛法的整個系統思想，在本院修學的人，應仔細的聽，聽時要牢牢的記得，聽後要如理思惟和加以研究。學天台教的人，學了他的判教，即以他的五時八教方式去弘揚；故在這裏跟隨我學的人，對我所講此期的佛法系統思想，也應善為運用，以作將來弘法時，判攝一切佛法的根據，亦可以這作為對整個佛法的基本見解。

在民十二三年後我對佛法的見解，就萌芽了第三期。這期的思想是什麼呢？此與前二期迥然不同。第一期的見解，可以說是承襲古德的，第二期的

見解，是攝小歸大而八宗平等，即不同於第一期的因襲；而第三期則更不同於第二期了。然思想如是變更，見解如是進展者，乃不為舊來宗派所拘束，而將釋尊流傳到現代的佛法作圓滿的判攝罷了。這期可分教、理、行、三者來講，由民十二年後，直到今日以前，這種思想分散在我的講著裏的很多，不過還沒有作過綜合的說明。

甲 教之佛本及三期三系

釋迦牟尼的一代教法，在古來大德，有判為五時八教的，有判為三時五教的，也有判為三時教的。我以為：佛在世時，佛為法本，法以佛為主、以佛為歸，雖然應機說法差別無量，但並沒有分大乘小乘頓教漸教，故佛為法本，法皆一味，佛怎麼說就怎麼說。雖聞法者以特殊的機緣關係，解有差殊，但不能以此別為大小，故也就不能分作任何的宗派了。因為佛是唯一的，所以佛所說的法，當然也就是一味了。

到了佛滅度後，佛陀的教法，就不是那麼一味的了。依當時印度的法藏結集，和後來教法的流行演變，就已分作三期。

第一 小行大隱時期

初期的結集，是由迦葉、阿難、優波離所主持，雖結集的工作並不完全由他們經理，與之同時或後時更有其他的弟子結集，所謂有富樓那結集，窟外結集，菩薩結集等。但在佛滅度後，為當時國王大臣所護持，流行世間的佛法，則為迦葉阿難所結集的三藏。至佛滅二百年間，由此中分出上座部、大眾部兩大派，依此二部為本，更裂為二十部。在這二十部派未曾分裂之前，小乘教法是一味和合的。也就是傳在錫蘭等處的巴利語三藏。在佛滅後的五百年間，雖有二十部派的分裂，但不出乎小乘三藏的範圍，故可說是小乘盛行的時期。然在這時期，也不能說完全沒有大乘佛法，不過由於小乘教法的盛行，大乘教法就隱沒不彰。因為舊時的學者，都以小乘教法為唯一的佛法，所以這時也可說為小行大隱的時期。由於佛滅度不久，佛弟子們仗佛威德的餘勢，能依佛的軌範去實行，斷惑證果者，尚復不少，所以又名之曰正法時期。

第二 大主小從時期

初期的五百年過去，到了六百年的當兒，有馬鳴菩薩出世，著有佛本行讚等，竭力提倡大乘佛法。在他竭力的提倡宏揚之下，大乘佛法露其端倪。繼有龍樹、提婆應運而生，對破一切有部等法執，闡揚大乘畢竟空義。後復有無著、世親興起，發揮大乘妙有之理，對一切法空的基本思想，加以補充的說明。他認為一切法雖說是畢竟皆空，然其中的因果，有條不紊絲毫不爽，故說明一切種，成立阿賴耶。這在教理上，是發揮得淋漓盡致了。這末一來，遂使素來隱沒的大乘佛法，風行於世，遍佈於全個印度了，故這時可名之為大乘盛行時期。但這期間，並非沒有小乘教法，不過由於大乘空有的教義過於弘盛光大，是以使那有權威而盛行於初期的小乘教義，漸陷附庸地位，故又可名之為大小並行時期，或大主小從時期。

第三 大行小隱密主顯從時期

二期的五百年過去，到這期的五百年時，約在佛滅千二百年間，大乘空宗產生了清辨，大乘有宗產生了護法。清辨論師傳承龍樹菩薩畢竟空義破斥有宗，護法論師傳承無著菩薩如幻有義破斥空宗，於是大乘空有二宗分道揚鑣，互相對立，成為空有之諍。這種現象，在二期大乘盛行的時候是沒有的，以其時龍猛、提婆雖偏重於闡揚大乘畢竟空義，無著、世親雖偏重於發揮如幻有義，但後者祇是補充前者，並未據為各有所宗，另成一派。但第三期間空有互相對敵的因子，已種於第二期。到這時候以後，大乘的盛行已達極點，而小乘也就幾乎沒落。由於大乘的發達盛行，於是佛法普遍到民間去。正在這時，龍智菩薩等出來弘揚密咒，把通俗的印度風習都融攝進來。因而密法就發達起來，故此時可名為密咒盛行時期。但在這期間，大小乘教法，非全絕跡於世，不過由於密法過於弘盛，致使那盛極一時的大乘佛法及已衰落的小乘教理，皆依附密咒之中流行。故這期亦可名為密主顯從時期。印度密宗的盛行，是在佛滅千餘年之後。玄奘法師在印留學時，密咒流行尚少；到義淨法師去印的時候，密咒漸盛行，隨義淨法師去留學的人，就有學習密咒的了。如印度最負盛名的那爛陀寺，起初祇是大乘顯教的根據地，到了這時，也轉成為密宗的道場了。後來的超岩寺，更是完全盛行密教的。

上面所說的三個時期，是佛滅後印度佛教流傳的全部情形，即以印度三期所流行的佛教，而成為今日世界上所流行的三大系的佛教。

第一期盛行的小乘佛教，今日流行於世的可以錫蘭為中心，由錫蘭而流傳於緬甸、暹羅及安南、馬來亞群島等處，是為巴利文系佛教，也可說是錫蘭系佛教。初期的佛法本來是傳播到各方的，但他處隨了各地的不同環境，其後發生了種種沿革改變，另成別種的風尚宗派，甚或趨於消滅；唯所傳於錫、緬、暹能夠保持原狀，且一直流至今日而發展光大之。即今錫、緬等地的佛教徒，尚認為他們的佛教是上座部的正統派佛教，由阿育王時代所傳播去的。從這一點說來，可見錫、緬、暹所流行的佛教，就是印度初期所盛行的佛教。

第二期盛行的大乘佛教，現在流行於世的，可以中國為中心，由中國而流傳於高麗、日本及安南等處，是為漢文系佛教，也可稱為中國系佛教。故印度二期大小並行的佛教，由中國繼續傳承流行；因為中國的佛教，大小三藏，皆悉完備，且也並行世間。實際說來，印度三期佛教，中國皆有，但因以第二期為主，以中國一向所行的，都與印度第二期相類。

第三期盛行的密咒佛教，現存於世界上的可以中國的西藏為中心，由西藏而流傳於西康、蒙古、甘肅及尼泊爾等處，是為藏文佛教，也可說為西藏系佛教。第三期的佛法流傳到西藏，這在歷史上是很明顯的，在中國唐朝的時候，西藏才有佛教輸入；而完成西藏的佛教，卻在我國宋朝。前面說過，印度佛教轉入第三期後，那爛陀、超岩二寺都是盛弘密宗道場，故到西藏弘揚佛法的蓮花生，即由那爛陀寺去的，中興西藏佛教的阿底峽，就是從超岩寺去的。現在西藏的佛教，漢文系的大乘，西藏也有；但西藏的小乘佛法不及內地完備，小乘經論都不具全；而密乘的教典卻比較多一點。大乘的空有二宗雖都有流傳，不過在密宗盛行趨勢下，一般修學密宗者，皆以空勝解為所依，故空宗較為發達。在印度的第三期佛教即屬如此，故當以今日西藏系為代表。

總合的來說，佛世時的教法，是一味融通，無所謂分乘分宗的；所以一切法，以佛為歸為主，佛為法本，法皆一味。及至佛滅度後，佛法在印度，分為三期；迄至今日流傳世界各國的，成為巴利文、漢文、藏文。這就是教之佛本及三期三系的概說。

乙 理之實際及三級三宗

以佛法究竟真實言，所謂「實際理地，不立一法」。諸法實相，唯無分別智如如相應，無可建立，無可分說，離名絕相，超諸尋伺；由語言文字說真如法性等，都是假名安立的善巧施設，實際是無可言思唯證相應的。法華經中說：「諸法寂滅相，不可以言宣」。但為欲悟他，故從教法上顯示，分為三級來說明。這三級的分說，與菩提道次第論的三士頗相似，不過我所說的名詞，與之不同罷了。這種名稱，是在民十五年我講佛學概論的時候說出。所謂三級者：五乘共法，三乘共法，大乘不共法(亦名大乘特法)。今作扼要的說明於下：

第一級五乘共法

最普遍的佛法要義，就是因緣所生法的原理，也即是因果法的原理。大凡佛法說明一切法，都要以這因緣生法的道理來闡述。因緣就是因，生法就是果，故因緣生法即是因果法。因果律於一切法中皆具有的，但其中特別注重業報因果；一切科學也依因果律，然不說業報因果，故與佛法所談的因果迥異其趣。六趣流轉的凡夫，三乘階級的賢聖，皆可由業果的原理說明。我們現在是受著人的業果，要保持這人的報身，要免受三途的苦報，就得從這難得的寶貴人生，信解佛法的做人道理。所謂學佛先從做人起，學成了一個完善的好人，然後才談得上學佛，若人都不能做好，怎麼還能去學超凡入聖的佛陀？所以學佛法的人，敬佛法僧，信業果報，是最要緊的一著。不但流轉的六凡，出世的三乘，皆建立在業果上；就是最高無上的佛陀，也不出因果的範圍，因為要修大乘六度萬行的清淨殊勝因，才能證得究竟圓滿的佛果。始從人乘，終至大乘佛位，名之曰「五乘」，而這因緣生法的原理亦即所謂因果法的原理，是五乘所共修的法。一個人，尤其是做了一個佛教徒的人，

對因果業報，不能深信，則不能領受真正的佛法，也就不能了解佛法的正義，同時亦不能算為佛教徒，故根本上不能入佛法之門！這五乘共法的第一級，其範圍極廣，把這級穩固了，然後再進趣上級，那就容易了。比方世間造塔，不論他造七層九層，而最下層一定造得寬廣和鞏固，因為下層基礎做好，然後才能一層一層向上造，學佛也是這樣。

第二級三乘共法

三乘就是聲聞、緣覺、菩薩，這三種出世的聖人，他們認識了世間純粹的是苦，知道了世間無一可愛樂，於是深深的厭離世間，積極的求出世的涅槃之樂。依著四念處、四正勤以至八正道的基本道路，而去實踐進修，不求人天果報，唯一目的、求證出世涅槃。教中所說的三法印——諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜，就是三乘共法的標準，使三乘人了脫生死諸苦，證得涅槃寂靜。所謂共法者，以三乘雖有差殊，而這三法印是三乘所共遵以斷煩惱了生死的。這三乘共法，較前高了一級，以他們首先遠離了有漏流轉法，此則不共人天，為希人天樂果者之所不能及。因為人天有情，對於世間業果，尚有所希求的原故。

第三級大乘特法

這是菩薩所特有的，不共於人天二乘的。此大乘佛法，以大悲菩提心，法空般若智，遍學一切法門，普渡一切眾生，嚴淨無量國土，求成無上佛果，為其唯一的誓願、唯一的事業。

此上三級的分別，是就整個的佛法普遍而說的，然大乘法廣，應分攝三宗以除偏執，這在民十二年我作佛法總抉擇談已經說到。不過當時所說的名詞，稍有出入，今再作確定的說明於後：

一 法性空慧宗

通達一切法的真如實性，必須了知一切法的自性皆空，然這要有畢竟空慧，才能究竟通達諸法空性。通達法空的般若，是大乘法的基本條件。雖有些根性鈍劣的有情，講解法空而不趣修大乘菩薩行，仍入小乘涅槃的；然發菩提心要廣行菩薩道者，則必須通達法空，以法空般若為宗。很多的大乘經

論，就這一分真理上觀察特重，所以抽象的立此法性空慧宗，以攝一部分大乘佛法。

二 法相唯識宗

法相是說明種種諸法無量差別的相狀，這相的意義非常之廣，凡一切法的相，皆可名為法相。如五法中的真如，可說是性，亦可說是相；三性中的圓成實，可說是性、亦可說是相。然而給予諸法的差別相上一個正確的了解，適當的明白，則其所宗者即是唯識。以唯識講明一切法，有無量差別的一切功能種子，生起一切現行，因果相關，種現相續，明一切有為諸法因果差別。即對於無生無滅的無為法，所有真正認識切實了解、究竟親證，也是由識及由識轉成的智所了知。所謂「諸識所緣，唯識所現」。故凡了知的一切法相，皆是識現之法，識所現者；無為法雖非識所變，但也由識所顯；若非淨分識的正智所顯現，則畢竟沒有真如的證明了。這也有許多大乘經論所專重，故立此宗以攝之。

三 法界圓覺宗

法界的「界」字，是包括一切法之義，即以盡一切法為界，而為任何一法所不能超越。前所說的「法性」、「法相」，都包括其中。「圓覺」可以說就是佛十號中的正遍知或正遍覺，佛果位上的一切智智、一切種智、一切相智，皆與圓覺之名義是一而二二而一的。以佛果之正遍知，無一剎那不是圓滿周遍覺知一切諸法性相的。法界的一切法，要能圓滿覺知，唯圓覺智，故以圓覺為宗。凡等覺菩薩以下，皆未能一剎那圓遍覺知諸法性相，以菩薩地上，以前剎那起根本智見諸法性，要後一剎那後得智生方得見諸法相而未能周盡。佛智則不如是，一剎那間就能夠周遍了知諸法性相。這在許多大乘經論中也都有所說明的。而天台、賢首所判圓教，亦皆依佛智境界而闡說。如天台圓教講一念圓具三千性相，即是在佛的智境上明。依此發心修行的菩薩，即所謂圓頓法門，以佛智境界為法門，而直趨無上菩提，禪、淨、密等也都屬此宗。

宗諸大乘經論的古來各宗派，皆各有所偏據，故我特明三宗，因為以這三宗來看一切大乘佛法，沒有解不通，亦沒有不圓融。至於上述的三級，初級的五乘共法，不論是人乘、天乘、乃至佛乘，誰也不能離了因果法而言，第二級的三乘共法，也是不能離了初級去凌空施設；即大乘不共法，也不能離了前二級而獨立，所以說三級是互相依靠的。人天果、二乘果都是趨佛乘過程中的一個階梯，非是究竟的目的地，究竟的目的地是至高無上的一乘佛果。

丙 行之當機及三依三趣

「行」是側重當機者實踐上說的。佛在世時，當機說法，隨聞而解，隨解而行而證。所依所趣，在當機的各人有無量差別，不能拘說，故法貴當機，當機者妙，藥貴愈病，愈病者善。如平常不可食的穢毒，若是拿來做藥，適當病人的治療，那也是最好的藥了。所以不能定說怎般那般，更不可說這個法門某一類眾生可修，那個法門某一類眾生不可修。今判三依三趣，乃就三個時代機宜的大概而言。佛法流傳至今，已有二千五百年，現在正是第三千年間。依教中說：佛法有正法、像法、末法、三個時期：正法住世的時間有一千年，像法亦然，而末法則有萬年。分述於左：

一 依聲聞行果趣發起大乘心的正法時期

如來出世的本懷，是欲說出自悟自證的實相法門，但因為此土眾生的根機未熟，乃方便先說適合當時機宜的，先說聲聞乘法，令當機者起行證果。到法華會上才把這本懷說出來：「為欲開示悟入佛之知見，出現於世」。前所說者，都是令入佛乘，法華經云：「汝等所行是菩薩道」。從這點意義上說：由佛世時乃至正法的千年，是在依修證成的聲聞行果，而向於發起大乘心——即菩薩行果或佛的行果。聲聞行果，乃佛住世時，當機廣說。我們看佛經，可以見到很多比丘得證聖果的記載——或證須陀洹果、或證斯陀含果、或證阿那含果、或證阿羅漢果。即或有未能證得四沙門聖果者，從佛出家，至低限度，亦都能依比丘戒修行。到了佛滅度後，佛弟子們依著如來的正法——聲聞行果實踐實修，證得聲聞果者，在教史上亦歷歷可見。所以正法期

間，是依聲聞行果而趣於發起大乘心的。已證聲聞果者，大乘心一發，即知早走上菩薩行的半途，不難成佛了。

二 依天乘行果趣獲得大乘果的像法時期

在印度進入第二千年的佛法，正是傳於西藏的密法。中國則是禪宗、淨土宗。禪宗出於第一期的末葉，附屬於第一期，故此像法時期足為代表的是密宗、淨土宗，是依天乘行果的道理。如密宗在先修成天色身的幻身成化身佛，淨土宗如兜率淨土，即天國之一。西方等攝受凡夫淨土亦等於天國。依這天色身、天國土，直趣於所欲獲得的大乘佛果。這是密淨的特點，與前期有所不同。以初期能先證聲聞行果的根機，到這像法時候是很少有的了。因為像法時期的眾生，理解力雖比較強，但持比丘戒者不可多得，故證聲聞行果頗不容易！是以先成天幻身，或上生天淨土，依密淨的天乘行果以期速達成佛的目的。所以像法期間，是依天乘行果而趣佛果——趣於大乘行果的。

三 依人乘行果趣進修大乘行的末法時期

這是踏上了佛滅後第三千年的時代了，到了這時候——末法的開始，依天乘行果修淨密勉強的雖還有人做到，然而就最近的趨勢上觀察，修天乘行果這一著也不適時代機宜了。因此、也就失了能趣大乘的功效。但前一二期的根機，並非完全沒有，不過畢竟是很少數的了。而且依聲聞行果是要被詬為消極逃世的，依天乘行果是要被謗為迷信神權的，不惟不是方便而反成為障礙了。所以在今日的情形，所向的應在進趣大乘行。而所依的，既非初期的聲聞行果，亦非二期的天乘行果；而確定是在人乘行果，以實行我所說的人生佛教的原理。依著人乘正法，先修成完善的人格，保持人乘的業報，方是時代的所需，尤為我國的情形所宜。由此向上增進，乃可進趣大乘行——即菩薩行大弘佛教。在業果上，使世界人類的人性不失，且成為完善美滿的人間。有了完善的人生為所依，進一步的使人們去修佛法所重的大乘菩薩行果。所以末法期間，是依人乘行果而進趣大乘行的。

今天所說的，從前都有講過，不過沒有綜合的講，這次是綜合的講一遍了。人生佛教，即由人乘進趣大乘的佛法，在我著的大乘與人間兩般文化、

人生觀的科學、現實主義、自由史觀等各書中，曾有詳細的理論建立。現在最要緊的是：先了解佛法、正信佛法，由正信佛法而實行佛法。就普遍的機宜上，重在從完成人生以發達人生而走上菩薩行的大乘覺路。就從保持人的業果言，在今日亦須以佛法建立起人生道德，使人間可為實行佛法的根據地。人人學佛，佛法才可風行世界，普遍全球。

我對佛法總系統的思想，略述如上。今天講了出來，是給大家一個總括的概念，你們應以這第三期的系統思想，去觀察佛法、了解佛法，修行佛法，宣揚佛法。

卷027

中國佛學

——三十二年秋在漢藏教理院講——

第一章 佛學大綱……五三九
第二章 中國佛學 特質在禪……五四九
第一節 略敘因緣……五四九
一 梵僧的化風……五五一
二 華士之時尚……五五二
第二節 依教修心禪……五五四
一 安般禪……五五四
二 五門禪……五五六
三 念佛禪……五五七
四 實相禪……五六〇
第三節 悟心成佛禪……五六五
一 超教之頓悟……五六六

二 達摩與慧可.....五六九
三 僧燦至弘忍.....五七五
四 慧能之師資.....五八二
第四節 超佛祖師禪.....五八八
一 行思與懷讓.....五八九
二 希遷與道一.....五九四
三 百丈與道藥.....五九七
四 雲龍與黃溈.....六〇七
第五節 越祖分燈禪.....六一七
一 溈仰之邃密.....六一八
二 臨濟之陡徹.....六二二
三 洞曹之回互.....六三〇
四 雲門與法眼.....六三六
第六節 宋元明清禪.....六四六
一 公案之拈頌.....六四九
二 話頭之疑參.....六五二
三 禪淨之合修.....六五四
四 宗教之和會.....六五六
五 空默之觀照.....六六〇
六 語錄之纂研.....六六二
七 坐跑之兼運.....六六六
八 僧俗之常套.....六六八
九 仙道之旁附.....六七一
十 儒理之推演.....六七三

第三章 禪觀行演為台賢教……六七九
第一節 緒言……六七九
一 賢首學與天台學名義之審定……六七九
二 台賢為中國特創之佛學……六八〇
三 台賢皆以禪為源……六八一
第二節 實相禪布為天台教……六八二
一 天台學之根據……六八二
二 天台學之先河……六八三
三 天台學之成立……六八四
甲 慧文慧思之創發……六八四
乙 智者之完成……六八七
四 天台學之演變……六九一
甲 荊溪與法相華嚴及禪之對抗……六九一
乙 宋代山內山外與華嚴及禪之辨……六九二
丙 蕅益援禪法相入天台……六九三
五 天台學之述要……六九三
六 天台學與禪律淨密之關係……六九五
第三節 如來禪演出賢首教……六九七
一 賢首學之根據……六九七
二 賢首學之先河……六九七
三 賢首學之成立……六九九
甲 杜順之法界三觀及十玄……六九九
乙 智儼之六相五教……七〇〇
丙 賢首之三時十宗……七〇〇

四 賢首學之演變……七〇三
甲 慧苑之刊定……七〇四
乙 清涼之恢宏……七〇四
丙 圭峰之斂削……七〇五
丁 宋以來之衰弱……七〇五
戊 明清來與天台之對抗……七〇五
五 賢首學之述要……七〇六
六 賢首學與禪律淨密之關係……七〇八
第四節 賢首學與天台學之比較……七〇九
一 五教與化法四教……七〇九
二 十儀與化儀四教……七一〇
三 三時與五時……七一一
四 同別圓與兼純圓……七一二
第五節 結論……七一三
第四章 禪台賢流歸淨土行……七一五
第一節 依教律修禪之淨……七一五
一 無量佛剎……七一六
二 彌勒內院……七一七
三 彌陀淨土……七一八
第二節 尊教律別禪之淨……七二〇
第三節 透禪融教律之淨……七三〇
一 禪宗之淨……七三一
二 台教之淨……七三八
三 賢教之淨……七四三

第四節 奪禪超教律之淨……七四六
一 汎源……七四七
二 切因……七四八
三 碩果……七五〇
四 轉流……七五二
第五章 中國佛學之重建……七五四
第一節 略指所依……七五四
第二節 教史概觀……七五四
第三節 博究融匯……七五六
第四節 綜攝重建……七五八

第一章 佛學大綱

【圖：TX02p0539_01.gif】

本學期講中國佛學。前天講的議印度佛教，可以作為敘言；今天這個圖表，可以作為中國佛學的大綱。現在先將這圖表作一個簡括的認識：上面「大乘以佛為本」，即所謂佛法，也就是佛法界。最下面的水平線上為「一切有情界」，也就是眾生法或眾生法界。此眾生界有二線通到當中的「佛性」；佛性一線通到佛。這佛性可以看成是眾生與佛相通的心法，即平常所謂「心佛眾生」。由此，我們可以看出佛、心、眾生的不同，同時又可以看出眾生、心、佛的相通。

佛性以下和眾生界以上，是佛所說的教法。這些教法，一方面是佛所證的法，一方面是就眾生的機宜和接受的可能性所施的教法。圖中的佛性，即是眾生可能接受佛陀教化的可能性。這個可能性，非常緊要。如果眾生沒有可能性，即不能接受佛陀的教化。所以佛陀的教化，雖以一切有情為對象，但也要觀察眾生的機宜和接受的可能性，才能說出適應眾生所急切需要的教法來。圖中的教法，即是佛陀觀察眾生的機宜而施設的。

以上將圖表作了一個概略的說明，下面再詳細地分開來講。

大乘以佛為本：大乘法即佛自證法，亦即依佛本願力以教化眾生的法。所以只要說到大乘法，就應本佛能證所證之心境為本質。法華經上說：「三世諸佛皆以一大事因緣故出現於世，所謂為令一切眾生開示悟入佛之知見故」。又說：「諸法實相，唯佛與佛乃能究竟」。所謂佛之知見和諸法實相，就是佛的自證法界，亦即大乘法的本。

此處所講的佛，即佛法界或佛陀的自證法界，也可說是三種身土——法性身、法性土，受用身、受用土，應化身、應化土。二身、十身，減少增多都可以。如果再分類來講，可以分為無上涅槃與無上菩提；但綜合起來說，只消一個佛字。

涅槃是梵語，意譯為「圓寂」。在中國，一般人把圓寂二字亂用於人的死亡，這是一個絕大的錯誤。圓寂的本義，是功德圓滿、過患寂滅的意思；此已不但是三乘的涅槃寂滅，而是無上圓滿的大寂滅。菩提譯為覺，無上菩提即無上「妙覺」。此總無上菩提無上涅槃的轉依果，即名為佛。佛、是從二轉依的總相來講。若分開來說，即如上面所說的菩提與涅槃。關於這方面講得較詳細的，如佛地經上的五法：第一清淨法界，即此中所講的無上涅槃；無上菩提，即是四智——大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智。就是說，妙覺或無上菩提，是此四智的總體；此即所謂佛，也就是大乘法的根本。這在密宗的教義裏，講五方佛或五智法身，亦即此五法，不過將清淨法界的名字改為法界體性智而已。此五法也可以配三身來講：清淨法界為四智之真實性，即法性身。所成四智真實功德，就是自受用身；依四智中之平等性智與妙觀察智，成他受用身；合自受用與他受用曰報身。依妙觀察智和成所作智成應化身。五法與三身相攝如此，但總括而言之曰佛。

依大乘根本佛法來教化眾生時，就要所化的眾生是否有與佛法相通的共同性？有此共同性，又是否可以領受佛法教化，乃至有否成羅漢與成佛的可能？這種共同性，即是可以教化成佛之可能性，亦即佛性。眾生與佛雖有相通的共同性，但在相通的共同性之上，仍各有不同的相用和德能；所以眾生與佛，又是截然不同的。

就佛與眾生的共同性說，即顯示：佛原也是由眾生而成的，他不過是已成佛的眾生；猶未成佛的眾生，未來也可以成。有此共同性，不但可以接受佛法，而且還有一種成佛的可能性，若只有共同性而無可能性，眾生仍不能轉變成佛。譬如說茶壺中有空，房屋中也有空，空與空是共同性，但因茶壺與房屋德相和業用各各不同，所以雖有共同的空性，而牠那德相和業用仍不能轉變。然而眾生不同，它不但有與佛的共同性，且有轉變成佛的可能性。

關於共同性可作幾點說明：第一、如說眾生是因緣生法，佛亦是因緣生法。在這同一因緣生法的意義上，佛與眾生是共同的。第二、佛與眾生既同是因緣生法，因緣生法是空無自性的，這空無自性的意義，也是佛與眾生的共同性。再就我們的言說分別上講，佛與眾生，都是假名安立，此假名安立亦是佛與眾生的共同性。由於這共同性的緣故，佛將自所證法，說給眾生聽，也可以說是眾生法；故眾生可以領受。

但佛與眾生究竟有否不同的地方呢？有。如佛是清淨的，眾生是雜染的；佛是明覺的，眾生是昏迷的；佛是安樂的，眾生是苦惱的；佛是自在無礙的，眾生是纏縛障礙的。佛與眾生有此種種的不同，但亦有無異的共同性。如壺中的空不異房中的空，雖不異但仍有不同。所以眾生轉變成佛的可能性，並非離共同性之外而有的，他在變化無窮的活動中，如如不動的佛性恆時存在。

從圖中的佛性為中心，牠兩邊有兩條線通空與識，如上面以佛為中心，旁邊有圓寂和妙覺。原來空識是不二的，不過為說明起見，故分別說之。

通無上涅槃是「如實而無可取」之空，這是說明佛與眾生的共同性。此性即諸法的空性，通於有情無情。所以如實而無可取之空性，是諸法圓滿究竟的如實性，它遍一切時、一切處、一切品、是無少法可取的。因為可取之法都由於見聞覺知自識分別，或思想言語等上對待假立的，不是恆常不變普遍圓滿的真實性。由言識所起的可取之法，還可以用言識來否定他。所以都無可取，只可說是空。

另一面是「極空而無可捨之識」。一張因緣生法的桌子，可以看得見、拿得著，而因緣生法的心識，卻拿不著、看不見。因其眾緣所生剎那即滅，又拿不著、看不見，所以說他是極空。雖然極空、但卻捨不掉。如唯物論者說，宇宙現象的本源是物質的原子，未生動物以前，僅有物質而無心識。但認識未有動物以前的原子，還不是識？所以唯物論立在認識上面還不是捨不了識。又如說一切法皆空，「空」還不是在「空的這個念頭」上起說？法國哲學家笛卡兒說：我們要以懷疑的態度觀察宇宙萬有，但他那個「疑」總是離不了。以疑否定宇宙萬有，而疑的本身竟成了一個最後的實在。實在的疑，當然也可疑，但疑仍在，此疑就是思，也即心識。所以無論你如何否定一切物，而能否定的心識作用，終是不能否定的。此心識的明了覺知性，極其活動靈變，剎那生滅而相續遷流。所以極空而無可捨之識，有其轉變可能性，就是說眾生都有很大的轉變可能性，由眾生可以轉變成佛。

眾生既有成佛的可能性，即有「佛性」。此佛性可分為三種：一、眾生與佛的共同性，即理佛性。二、隱密佛性，是就因緣生法上建立的。因緣生法，都是分別假立的名相，同時又有靈活轉變的心識。意思說，眾生雖然雜染，而清淨的佛性，卻隱密地藏在其中。此隱密的佛性，或名如來藏。三、事佛性，即在事用上有種種的功能，可能令眾生轉化而成佛。這是著重在可能性上講，可能性即如唯識論講的第八阿賴耶識中含藏有解脫生死趣向涅槃的佛性種子，這種子的功能，就是事佛性。此佛性是心佛眾生三法中的心法。

平常講「一切有情界」，包括三界五趣的依正二報，若廣言之，亦可包括三乘聖者而為九法界。如二乘人雖證得無學果位，但在未入無餘涅槃前，他那先業所感的報體，仍屬人天。至於菩薩，他的功德雖已超過二乘，然報體仍在三界中，所以菩薩最後成佛還是在色究竟天。故言一切有情界，可包括三乘而成九法界。九法界中之佛性，菩薩已部分證得、部分開顯，而二乘亦偏證少分。人天雖未證得，但對佛性善法比較接近。因此，整個佛法有聲聞、緣覺、人、天與菩薩之五乘教法，化導眾生。不過這化導眾生所施設的教法，從大乘法的教理上講，可以分為三宗，這三宗是從教理行果的理上分立：一、為「法界圓覺」宗。這直從佛法界及約眾生可能成佛之佛性而言。

二、為「法性空慧」宗，這是約如實而無可取之空而言。三、依種子功能的開發與未開發而立的「法相唯識」宗，這是約極空而無可捨之識而言。佛法通過佛性、適應機宜而成此三宗之教理。有佛性之眾生，一受教理之薰陶，就可發生信解行證的心行，而成為「菩薩道」。所以在三宗下受化者即為菩薩，菩薩修習所應做之種種行，即為菩薩道。此菩薩道共有十種波羅蜜，就是：「施」、「戒」、「忍」、「進」、「定」、「慧」、「方」、「願」、「力」、「智」。此十波羅蜜中，有通二乘及人天乘的：二乘依菩薩道之戒、定、慧，稱之為「聲聞道」。此聲聞道只是菩薩道中的戒、定、慧的一分。聲聞道中之慧，可通法性空慧中的慧，由此慧而達我空之道理，但也只是部分的。「人天乘」依於菩薩道中的施、戒、定三法，由施可以濟貧拔苦，由戒可以止惡行善，由定可以靜心開慧。然此三種又可分為人乘重施戒，天乘重戒定。但無論如何，都只是菩薩道中之一部分。

圖表中的一切有情界上有「人間」，人在一切有情界中、特別靈動與聰明。他種種的活動力，都超過其他一切有情而顯出特別的殊勝，因此佛陀現身於人間說法。在一切有情界中，修得完人的地位，依人乘法先做一個完全的人，再利用人的上進心而修天乘法生天。世間一切宗教或哲學，都有完成人格而生天的主張。聲聞乘法的產生，是因佛悲憫一班出家修苦行求解脫的人，或眾生中迫於生死流轉等苦的而說。先由在家的人，再出家求證四沙門果，此沙門果為出家之果。要證此果，故有比丘戒的受持，而比丘戒要人類方可以受。因此，聲聞法雖超過人天乘，但也要從人乘做起。

菩薩於十波羅蜜中最關要的是慧，如他要通達大乘法，從初發心乃至達到成佛，全靠他那智慧的力量。其次是方便，方便是菩薩利他的大行，如行四無量心(慈、悲、喜、捨)與四攝(布施，愛語，利行，同事)法是。菩薩若無此等方便行，即不成其為菩薩。還有一種是願，願是發願普度眾生和成無上佛道，總合而為大悲菩提心。故願字下有一線相通，表示上求下化的意思。菩薩度生，以一切眾生為對象，而眾生又都可能受菩薩之化導而發大悲菩提心，成為菩薩。所以大乘法說菩薩是普遍一切眾生界的。以上講明菩薩於十波羅蜜中，特別注重智慧、方便、與願心三種。

菩薩，如平常說「般若為母，方便為父」，那末此願心可以說是業識種子。如菩薩胎要依三緣和合而有，由有此胎，方可以繼續長成菩薩身。菩薩要有大悲菩提心為業識種，依方便及慧為父母而成胎，否則即不成其為菩薩。所以菩薩是以佛為本、以眾生為根的。又般若之母性，還可以生出二乘果。必須和合方便之父性，才可以完成大乘行而得佛果。故就和合成菩薩胎言，第一為大悲菩提心，次為方便，再次為智慧。

（光宗記）

第二章 中國佛學特質在禪

第一節 略敘因緣

中國佛學，並非與發源之印度及弘揚於世界各國的截然孤立，不過從中國佛教歷史研究，就有中國佛學的特殊面目與系統，把中國佛學的特殊面目與系統講出來，故成為中國佛學。今先講中國佛學的特質在禪：什麼叫特質？無論什麼東西，都由許多因緣和合乃成，而所成的東西，一個有一個的特質，一類有一類的特質，因為他各有各別不同的特殊質素。現在講到中國佛學，當然有同於一般佛法的；然所以有中國佛學可講，即在中國佛學史上有其特殊質素，乃和合一切佛法功用、而成為有特殊面目與系統的中國佛學。其特殊質素為何？則「禪」是也。

禪乃中國通用之名，是禪那的簡稱，或云定或云禪定，印度多叫做瑜伽。這裏所說的禪，不一定指禪宗，禪宗也當然在內；今講之禪是指戒定慧之「定」的，所以比禪宗之禪的意義來得寬廣。禪那即靜慮之意，就是在靜定中觀察思慮，所以禪那雖可名定，而定中有觀有慧方為禪那之特義，故禪那亦云禪觀。

現在講中國佛學之特質在禪，佛學二字當然包括各種佛法，而各種佛法的義類甚寬，今不過就中國佛學的特質說，故云在禪。比方南洋佛法之特質在律儀，西藏則在於密咒。而日本佛教的特點則在於聞慧及通俗應用，研究各種經論的學問大，於身心實際修證的功夫則小。不但明治維新以來如此，即元以前的真宗便為通俗應用的佛教；尤其日蓮宗有所謂「立正安國論」，

專以樹立正教安定國家為要旨。從以上各地特質比較起來，反顯出中國佛教特質在禪。中國佛學所以重禪，當然也有其因緣，今於中國佛學的特質所以在禪的因緣，且分兩條來說：

一 梵僧的化風

梵僧乃佛教初來中國時傳教者之通稱。其實不一定皆是印度的，南洋與西域各地之來此者亦混稱梵僧。梵僧教化的風度，也可分做幾點說：（一）端肅之儀態：在當時到內地的梵僧，大概道德高深，學問淵博，他們行住坐臥四威儀，態度端嚴，使人肅然起敬。（二）淵默之風度：他們因深有修養，其幽深寂默的風度，使人見之覺得深不可測。（三）神妙之顯揚：他們智慧既高，種種方技、神咒、術數也極精妙，且其修禪持咒所成之神通妙用也常有流露，這種以神異顯揚的力量，功尤顯著。（四）祕奧之探索：佛法初來之摩騰、竺法蘭，及漢、魏、晉初之安世高、支婁迦讖、佛圖澄等，所至有神德感通；這在高僧傳中處處都有記載可知。不但初來之梵僧如此，即其後以譯經傳學著名之鳩摩羅什、菩提流支等，亦仍著神咒靈感之功。如羅什臨終前，口吐三番神咒以延壽命，菩提流支以神咒涌井泉等。故這些梵僧皆能使人崇敬，起「仰之彌高鑽之彌堅」的觀感；使一般趨向修學的人，皆視佛法為深奧神祕，肯死心刻苦探索。當這些梵僧來華時，中國文化已經發達很高，他們從端嚴寂默之中顯其無窮之神功妙智，使瞻仰者起一種高深莫測而極欲探索之心。這在達摩來華後，亦即以此成為禪宗的風化，學人皆從禪中去參究，探索其祕奧，遂即成為中國佛學之特質在禪。但是僅就這一方面，還不能成為中國佛學之特質在禪，還可能成為一種神祕信仰之佛教；故還須從另一方面去說。

二 華士之時尚

華士即中華讀書之士——士君子、士大夫。當時文化已高，一般士夫之思想，皆尚簡括綜合的玄理要旨。在言談上也推尚雋樸的語句，或詩歌之類，要言不繁，能實在表示出精義。至於一般士君子品行，也唯清高靜逸是崇，如竹林七賢等，皆從事於高隱靜修。在資產生活上，重於自食其力之儉樸

淡泊。在當時可作士人代表的，如諸葛亮、陶淵明二人，最為全國人所敬仰。諸葛亮與淵明皆躬耕田園，品格高逸而生活恬儉；所成詩文皆簡要精妙；他們讀書都只觀大略，不求甚解，不尚言論辯析。有人說淵明得主也可成為諸葛；諸葛不遇劉備亦可成為淵明。此為中國一般士夫之崇尚。所以佛法由梵僧傳入，在通俗的農、工、商方面，即成為報應靈感之信仰。在士人方面，以士人思想之玄要，言語之雋樸，品行之恬逸，生活之力儉，遂形成如四十二章經、八大人覺經等簡要的佛學，適合當時文化，機教相扣。同時樂於山洞崖窟，過其簡單生活，禪靜修養；遇有訪求參問者，為示簡要而切於實際之要旨。如此適於士人習俗之風尚，遂養成中國佛學在禪之特質。

從梵僧來化，及能領受佛學之中國士夫思想等的因緣和合，而成為當時習尚禪定的佛學，並奠定了二千年來中國佛學的基礎。在當時傳習上，也曾有過重於律儀，如法明的弟子法度，曾以小乘律行化，雖有少數人學，但終不能通行。復傳習過種種分析辯論，如毗曇、成實、中論、唯識、因明等，而士君子亦覺得不能握其簡要，故不甚昌盛。所以說中國佛學之特質在禪，半由中國元有之士人習尚所致。因為若抽去此士夫思想關係，僅由敬崇梵僧則變成神咒感應之信仰，或成為樂著分析辯論之學術。比如西藏原沒有文化，故成為神咒佛教。南洋氣候生活接近印度，故易重律儀。而中國則在其玄簡士習中，成為精澈之禪風，這就是中國佛學之特質在禪的原因。但是，雖說在禪，而又不局於後來所謂之禪宗，其範圍較寬，故今先說禪宗以前之禪。

第二節 依教修心禪

修心即修定，亦可名修禪修觀，增上心學即增上定學故。依教二字，即顯非後來「教外別傳不立文字」之禪宗，因禪宗與教是相對立的。禪宗以前的禪，是依教修觀的禪。依教就是依教理，如天台教觀，即可說為依教修禪，即依教解理攝心修定之謂。禪宗與教對立，密宗亦與顯教對立，在密宗未曾獨立以前，有所謂雜密。因為很早就譯來有孔雀明王經等，並附各大乘經末諸咒等，都未與顯教對立，而謹依附經而行，故名雜密。——西藏分密為四：事密，行密，瑜伽密，無上瑜伽密。其事密亦名作密，即中國所謂雜密，就是念什麼咒有什麼作法作用之意。——禪宗前依教修心之禪，以禪宗立

場看，等於密宗之雜密。故依教修心之禪，尚非「教外別傳」之禪宗。此依教修心禪，分四段以明：

一 安般禪

安般禪乃就一分特點而立。安世高譯有安般守意、陰持入經，專明禪定，成為漢、魏、晉初修習禪定之禪法。此經明數息修禪，亦攝其餘種種禪法，但最要的在調息(陰即五陰之陰，由守意而攝心)。安氏傳入此經後，自修亦教人修。安氏既由修禪定起諸神通，智慧亦大，使人對之仰慕信崇，此經遂為當時修禪之根本法。三國時的康僧會，曾為註解而修習安般禪；東晉時為一般士大夫所推重之支遁——支道林，亦遊心禪苑，註安般守意；道安也從竺法濟、支曇受陰持入禪，註解般若、道行、密跡、安般諸經。不過在道安之時，彌勒上生經也已傳入，乃率弟子法遇誓生兜率，是為由禪而回向淨土者。道安的友好，有服氣修仙之隱士王嘉，所以後人或謂佛教之禪出於仙道家；實則道安那時之調息禪，雖跡近仙修，原為佛教傳來所有。還有比道安早的帛僧光，在石城山習定，每經七日起定；後經七日未起，弟子啟視乃知入定而化。又如竺曇猷在石城山石室入禪。僧顯亦「數日入禪毫無飢色」，且兼於定中見阿彌陀佛，命終念佛生西。這種禪風，皆受安般守意、陰持入經而啟發，所以叫做安般禪。

二 五門禪

佛陀密譯五門禪法要略，近於五停心。五停心乃對治多貪的不淨觀，多瞋的慈悲觀，多癡的因緣觀，散亂的數息觀，多慢的五陰、十二入、十八界分析無我觀。然此第五門，在當時已改為大乘的念佛觀。禪法要略於五門均有講到，但對念佛一門特詳，觀頂上或臍間出一佛二佛乃至五方五佛。此觀佛三昧，已為後求密法之基礎。另外與此五門禪法相近的，有僧護著的坐禪三昧經，為羅什譯，羅什又自集有禪法要略；覺賢三藏亦譯達摩多羅禪經(覺賢與羅什同時)。還有一位譯彌勒上生經的居士安陽侯沮渠京聲，又譯有佛大先的禪秘要治病法。此類佛典，大致相近，所以歸納在一起；但亦有小異，以五門重在念佛禪，而羅什之佛法要略則重於實相禪。五門禪法序說：「三

業之興，禪智為要：禪無智無以深其寂，智無禪無以寂其照」。此為當時修禪之要旨，即後來實相禪與宗門禪所謂「即寂而照，即照而寂」，亦仍不出此幾句要言。當時有玄高從佛陀禪師學——佛陀或云即佛陀扇多，或云即佛陀跋陀羅——，禪功甚高，為佛陀禪師所印證，歎為希有，深得時主之敬信，其所現之神用頗多。覺賢雖從事翻譯，以弘禪法為主。魏孝文帝崇敬佛陀扇多，造少林寺授徒修禪，還有曇摩耶舍亦在江陵大弘禪業。僧稠從佛陀弟子道房習禪，其禪境為少林寺佛陀祖師讚為蔥嶺以東修禪第一。當時的國王，曾要求僧稠禪師顯神通，稠答以佛法不許。王苦求之，乃以袈裟置地，王令多人取之不動，稠命一侍者毫不費力地持去。其後梁武帝奉佛舍道，道士陸修靜率眾去北齊，要求國王許與僧徒比驗，究看若真若假，設佛教無能即請奉道。爰集所有僧道，而道士有符咒功能者，盡將所有和尚之袈裟飯缽騰上空中，僧咸驚慌。時眾中有僧稠禪師之弟子曇顯，出其師用之袈裟，令道士咒之無能動者，如是道士之術失靈，王仍信佛，可見僧稠禪力之偉大。當僧稠時帝王欲專從禪法，盡廢經律，僧稠以禪律相通諫之乃免，彌見當時禪法有驚人發展。此為禪宗以前之禪的第二階段。

（弘悲記）

三 念佛禪

此說念佛禪，為後來專門持名之念佛法門所從出，但其不同的，當時修念佛禪的人大都是注重禪定而念佛，所以他們的念佛也就成了修習禪定的法門了。

本來五門禪內已經有了念佛三昧，然此念佛禪乃是進一步專重念佛的行法。此念佛禪之開始，並不在五門之後；依中國佛教的歷史看，在後漢末與安世高同時有支婁迦讖者，翻譯般舟三昧經，以不坐不臥之長行而念佛，故又名長行念佛三昧。支婁迦讖譯的首楞嚴三昧經，也是念佛三昧所攝。關於阿彌陀佛之經典，有現在我們常念的阿彌陀經，為羅什譯，但此前已有譯過；又有觀彌勒上生經，這兩種經都是主張念佛生淨土的。道安以前已有僧顯禪師在禪定中親見彌陀，往生淨土。道安法師初修安那般那禪，後來又持彌

勒名，誓生兜率。所以念佛禪在慧遠前已萌其端。

念佛禪雖在道安前已萌芽，而專主提倡的則是廬山慧遠法師。小彌陀經裡有持名念佛法門，慧遠法師即依此法門而創廬山之蓮社。慧遠法師雖專重結社念佛，而他的念佛仍是修禪，故他並不同於後來與禪分家的念佛者。總之，他的念佛乃即禪之念佛。故當慧遠法師臨終時說：『我在定中三見淨土與聖眾』。既云在定中見淨土與聖眾，那末他所修的念佛法門，不用說是「即禪」的了。慧遠法師既結社念佛，於是時哲多往依止，故有「廬山十八賢」之集合。當時諸賢如慧永、慧持、耶舍等，皆是修禪定而兼修淨土的。淨土法門既得時賢之弘傳，遂因之確定於世，所以說念佛禪正式倡修的是慧遠法師，這是有史實根據的。

次後如曇鸞法師，因講大集經而致病，乃欲修得長生再弘大集。他本為北魏人，因為要求長生術，所以來至南朝梁地。當時南朝人以為他是奸細，便報於梁武帝，帝因請其說法，便問南來之意。鸞謂南方有為鍊氣修仙所宗之陶隱君，欲從之而修長生。武帝乃聽往訪。鸞法師既見陶隱君，便得了長生術，他就又回到北方。在洛陽遇菩提流支，問印度佛教法中有無長生術。菩提流支菲薄中國仙術而授觀無量壽佛經，並謂依此修必得真正長壽。鸞法師因受菩提流支之啟示，遂焚仙術，回河西專修無量壽佛法，廣弘傳之。

是時之淨土三經、一論，所謂小本阿彌陀經，無量壽經，觀無量壽佛經，與世親的淨土論，已是完備。曇鸞法師就是專門弘講三經一論的，所以淨土宗的根本教義，即確立於曇鸞法師。

再後有道綽禪師，這大概到了隋朝了。道綽禪師原是修習禪定的，後來因為看見曇鸞法師的遺著，遂決意專修淨土。此等諸師都是修禪定的，不過道綽禪師也專重持名念佛，所以以「每天七萬佛」為日課，並教人以豆記數念佛名。

由以上這幾位禪師，就可以代表中國的念佛禪。後來到了唐朝，又有善導法師弘揚為最盛。日本的淨土宗，就是傳承曇鸞、道綽、善導的教系。善導以下，等到講淨土宗的時候再講。

四 實相禪

實相禪也不一定後於五門禪與念佛禪，不過就其盛行時言之，則後於念佛禪罷了。實相禪與實相三昧，名稱出於羅什的禪法要略。羅什以前，早有依般若法華修空觀即實相觀的。羅什翻譯的中論、智論、法華、維摩等，皆詳談實相，因之便為實相禪所本。不過羅什乃弘傳經論者，只是重於教理的研究，並沒有專門倡修禪定；故在羅什的禪略，不過傳述觀法而已。後來用為實地修行的，則為慧文、慧思、智者等，從慧文諸師相承下來，才正式地成立中道實相禪。

慧文禪師，高僧傳裏沒有他的傳記。在慧思禪師傳中，附帶地談到說：「北齊有禪師慧文，學徒數百，眾法清肅，道術高尚，慧思乃往依止」。高僧傳裏關於慧文的事情僅僅附帶的談了這麼幾句；而在天台宗的諸祖傳記上，關於慧文的記載較詳細。

慧文禪師是依中論、智論而修的，從中論的「因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義」的理境上修觀，這就是即緣生法而見三諦的道理。而他的最重要的心要，則是智論的「三智一心中得」。三智是：遍了法性的一切智，自行化他的道種智，了法無二的一切種智。一切智是空觀所成的，道種智是假觀所成的，一切種智是非空非假即空即假的中道觀所成的。而智論的三智一心，即是以一心的三觀而觀一境的三諦所成。一境三諦即是諸法實相，一心三觀即是實相禪，所以慧文禪師才是修實相禪者。

慧思禪師初依慧文修學，發八觸而得初禪。後放身倚壁未至壁頃，便忽然悟入法華三昧，深達實相，遂弘法於南朝。於是便成「南北禪宗罕不承緒」的高德，由此也就可以想見當時慧思禪師盛弘禪法的概況了。

當慧思禪師盛弘禪法時，有智者法師從之修學。思師於禪觀之餘，亦常講經論，得智者後令代為眾講。智者講金經(大品)至「一心具萬行」而起疑問，思即教修法華三昧。後智者讀法華至藥王品的「是真精進，是名真法供養」處，遂親見靈山一會儼然未散，與思禪師同在靈山聽法。以此求印證於慧思，思乃謂汝已得法華三昧前方便，縱使文字思議之徒百千萬，亦不足以

窮汝玄辯矣。後來，智者禪師因陳帝之請，傳禪講經於南京的瓦官寺，「九旬談妙」的公案，就在這個時候留下來的。到隋朝，他又因晉王煬帝之請而傳授菩薩戒。他雖因世主的請求入京弘講，但他不久就回到山中，他最後就終於天台山。寂然如入禪定，端坐如生。

由上面看來，實相禪法是由慧思、智者始盛弘，而智者禪師又是一切禪法之集大成者。如他所著的小止觀，略述修禪前方便；六妙門是講安那般那禪的，智者禪師說安那般那禪是不定禪，因為小大偏圓都可以修，並不定是那一類人的；禪波羅蜜次第法門，則含攝更廣，從安般禪以至念佛實相禪，皆包括在裏面：摩訶止觀與思師的大乘止觀，則是專門講實相禪的。所以智者禪師，實為一切禪法之集大成者。

以上所說，為依教修心之四種禪。此四種禪不但當時流行，即後來有了宗門禪，也還是流行於世。如作高僧傳之唐道宣律師的習禪篇後，就曾講到「如斯習定，非智不禪，……則衡嶺台崖扇其風矣」。可見雖有宗門禪之對立，但一般修禪者，仍以慧思、智者等依教禪為尚。

大概在北魏、南齊時，禪法獨盛於北方，即如慧文禪師亦北齊人，慧思就學慧文於北方後始至南朝弘禪，北方盛行的大都為五門禪中的禪。稍後，菩提達摩亦到，如僧傳云：「菩提達摩闡道河洛」。據現在禪宗的傳說，達摩乃梁武帝時來中國的；但僧傳則說宋時已到北方，與僧稠禪師所倡導的禪並行。如云：「高齊河北，獨盛僧稠；周氏關中，尊登僧實」。又云：「稠懷念處，清範可崇；摩法虛宗，玄旨幽賾」。就是說菩提達摩的禪，不依教理，故玄旨幽奧難見。由此看來，當時在北方盛行的禪有二：一、為僧稠禪，一、為達摩禪。至梁時慧思禪師等，始行禪法於南方。依「非智不禪」之意。道宣律師是推崇慧思與智者的。不但此也，且對達摩有很嚴厲的批評，因為他是持律的，對達摩禪的生活方式根本就不贊成。如他說：「運斤揮刃，無避種生；炊爨飲噉，甯慚宿觸」！他又對達摩禪的內容作這樣批評：「瞥聞一句，即謂司南，昌言五住久傾，十地將滿，法性早見，十智已明。……相命禪宗，未閑禪字，如斯般輩，其量甚多」。意即謂達摩禪徒，動言五住煩惱已盡，十地已滿而成佛了，其實連禪字都沒有認識。這是批評達摩

禪不重律儀，不依教義，自以為頓悟成佛。由此可見唐初在慧能未出世以前所推崇的，仍然是依教禪，因為這是依戒定慧修的。道宣律師的批評，也確為後來禪宗盛行而戒行慧學都衰落的預兆！

（性覺、光宗記）

第三節 悟心成佛禪

悟心成佛禪，是不立文字教外別傳的禪。他主張直指人心見性成佛，故亦可名見性成佛禪，或即心是佛禪。

禪的歷史發展過程，可以密宗來作比例。我曾講先有雜密、胎藏界等，至善無畏、一行等始成為獨立的密宗而與顯教對立。禪的發展，起初也是依經教而修的，至達摩東來，才成為獨立的禪宗。才為後世分宗下、教下之所本而成為達摩的宗門禪。

自悟心成佛禪以下，皆為宗門禪，詳見景德傳燈錄、禪林僧寶傳、傳法正宗記、宗統編年、指月錄等書。這一種菩提達摩禪，他另有一個傳承的系統：從過去七佛起，傳至釋迦牟尼佛靈山拈花、迦葉微笑為傳佛心印初祖，迦葉傳阿難為二祖，乃至二十八祖達摩為東來初祖，至慧能為六祖。佛佛祖祖之所傳，各各有一首傳法偈。然而這種傳承，不能免掉後人的疑難：如問從七佛至二十七祖的傳法偈，有何根據？釋迦靈山拈花、迦葉微笑，根據的什麼經？古來禪師亦只好答係出達摩口傳。還有付法藏因緣傳謂傳至二十四祖師子尊者為止，則二十五祖至達摩之傳承，又有什麼根據？雖明教嵩傳法正宗記及論，嘗謂二十五祖婆羅多羅，二十六祖弗若密多，二十七祖達摩多羅，西域犍那三藏曾說及；而梁僧祐出三藏記所載薩婆多部所傳，亦有此三祖。然而疑仍莫決，只可斷為達摩口傳如此。因為這樣重口傳不依教典，故稱為達摩宗門禪。

一 超教之頓悟

頓悟禪之獨立宗門，雖以達摩為主因，但亦由當時很多增上緣助成的。這就是說中國當時已富有超教頓悟的風氣。據高僧傳所載，遠在什公與佛陀跋陀羅，就有問答，但禪宗則傳說係佛陀跋陀羅與道生的問答。如跋陀問道

生怎樣講涅槃？道生答以不生不滅。跋陀說：『此方常人之見解』！道生問：『以禪師之見解何為涅槃』？跋陀手舉如意，又擲於地。道生不悟，跋陀乃拂袖而去。道生學徒追上問云：『我師講涅槃不對嗎』？跋陀說：『汝師所說只是佛果上的，若因中涅槃，則「一微空故眾微空，眾微空故一微空，一微空中無眾微，眾微空中無一微」』。

其次、慧遠法師亦說到「至極以不變為性，成佛以體悟為宗」，此即說明體悟至極不變的法性即為成佛。僧肇的涅槃無名論說：「不可以形名得，不可以有心知」，亦明究竟旨歸，超絕言教。道生法師曾有頓悟成佛說，影響當時的思想界很大。

保誌初修禪觀，後多神異。梁武帝很尊重他，宮中出入無禁。武帝一天問他：『我雖信佛法，煩惱如何斷治』？保誌答『十二』。又問如何靜心修習？答曰『安樂禁』。後代禪宗，謂所答與靈山拈花乃至達摩禪下的棒喝一脈相通。其所作大乘讚、十二時頌，十四科頌，共三十六頌。如「終日拈花擇火，不知身是道場」，及「大道常在目前」等，皆顯示悟心成佛禪意。史稱誌公為觀音應化，曾現十二面觀音像為僧繇所不能畫。傳說中的觀音應化者，唐時尚有泗洲僧伽，禪宗亦錄及其問答。

與保誌同時的，還有一位傅翕，即平常所說的傅大士是。據傳燈錄所載，他住在現在的浙江義烏地方，自謂已得首楞嚴三昧，七佛相隨，釋迦在前，維摩在後。梁武帝曾請他進京講金剛經，他上座將撫尺一揮就下了座，圍繞在座前座後的聽眾，簡直莫明其妙。誌公謂帝：此大士講經竟！從他這種說法的舉動看來，他雖不屬達摩的傳統，但與後來的宗門禪是作風一致的。如他有頌云：「夜夜抱佛眠，朝朝還共起，欲識佛去處，只這語聲是」！如此之類的頌文，還多得很，如云：「空手把鋤頭，步行騎水牛，人從橋上過，橋流水不流」！這在普通的常識都是講不通的，但他內面含有無限的深意在！他是宣示自證境界，非虛妄分別之言語思維可了知。

又作心王銘云：「觀心空王，玄妙難測！……水中鹽味，色裏膠青，決定是有，不見其形。六門出入，隨物應情，自在無礙，所作皆成。了本識心

，識心即佛。……除此心王，更無別佛」！這銘文更顯然為悟心成佛禪。相傳他是彌勒應化。還有在中國應化的彌勒，即李唐後奉化布袋和尚。他也有很多的詩和偈，有一偈云：「只個心心心是佛，十方世界最靈物，縱橫妙用可憐生，一切不如心真實」。此頌也與傅大士心王銘一貫。

前面講實相禪的時候，曾經講到南岳慧思禪師，思師亦與保誌同時。當他隱居山中的時候，誌公向他傳語：『何不下山教化眾生』？慧思答曰：『三世諸佛被我一口吞盡，更有甚眾生可教化』？這些話也類宗門禪語。

更有華嚴的始祖法順(即杜順)，禪錄上說：「法順作法界觀，文簡意盡，天下宗之」。又說他嘗作法身頌云：「青州牛吃草，益州馬腹脹，天下覓醫人，灸豬左膊上」。傳說杜順是文殊化身。說為文殊化身的，還有與拾得同隱居天台山的寒山。他的詩很出名，其格調語淺而意深，故他在詩壇上，是白樂天的先河。寒山外還有後來作華嚴合論的李長者，從諸法性空明華嚴，傳說與杜順、寒山，同是文殊化身。

以上這些，都是達摩宗門禪興起前的增上緣。或依經論教義提出簡單扼要的玄旨，或別出不依經律論義乃至非言語文字所能及的風格，故總名此為「超教之頓悟」。

二 達摩與慧可

達摩、在高僧傳與傳燈錄裏，記載不同。高僧傳謂達摩是劉宋時來中國的。比譯四卷楞伽的求那跋陀羅稍後。至北魏，在嵩山專以禪法誨人，因此惹起盛弘經律者的毀謗。惟有道育、慧可二少年沙門，銳志高遠，精進求學，侍奉四五年，達摩感其精誠，乃示以理入與行入二門。理入門，即明無自他凡聖之別的真性，凝住壁觀，堅住不移，不隨他教，與道冥符，寂然無為，是名理入。行入門有四種：一、報怨行，修道遇有苦厄的時候，當念此是業報，是我宿世所作業因，現在應當安心忍受，不生憎厭。二、隨緣行，遇有順境，無所貪著，緣盡歸無，何喜之有？因此得失隨緣，心無增減。三、無所求行，就是對於世間的一切都無所求，因為三界都是苦的。四、稱法行，即稱法性之理而行。此四種入行，萬行同攝，亦與理入無碍。此依高僧傳

說，並傳慧可四卷楞伽以印心云。

但傳燈錄則說他是梁武帝普通年間(二年或七年八年)來中國的，初到廣州，刺史表聞武帝，武帝乃迎接他至金陵。武帝問他道：『朕即位以來，造寺寫經、度僧不可勝紀，有何功德』？達摩答曰：『並無功德』。帝曰：『何以無功德』？答曰：『此但是人天小果有漏之因，如影隨形，雖有非實』。帝又問：『如何是真功德』？答曰：『淨智妙圓，體自空寂，如是功德，不以世求』。帝進問：『如何是聖諦第一義』？答曰：『廓然無聖』。帝曰：『對語者誰』？答曰：『不識』。帝問既高，而達摩答不能相契，以機緣不投，達摩乃潛渡北上。誌公對武帝說：『達摩是觀音菩薩化身』。帝擬遣人追回，誌公曰：『闍國人追去亦不能回矣』！

達摩北上至嵩山少林寺，便面壁而坐，終日默然。時有神光，係一中年博聞善講之士，聞達摩之名，特地跑到少林寺去親近他。他到了少林，見達摩朝夕端坐，面向牆壁，默然無語。神光自己心裡便這樣想：古人求法，敲骨取髓，刺血濟飢，布髮掩泥，投崖飼虎，今我何人？如是他就在一個大雪夜裡，端正地立在達摩的旁邊，積雪過膝。這時達摩很憐憫他道：『汝久立雪中，當求何事』？神光悲痛而泣曰：『願和尚慈悲，開甘露門，廣度群品』！達摩曰：『諸佛無上妙道，曠劫精進，難行能行難忍能忍，以小德小智輕心慢心，欲冀真乘』？神光聽了，乃潛持利刀斷臂於達摩之前，達摩知是法器，為易名曰「慧可」。可問曰：『諸佛法印可得聞乎』？答曰：『諸佛法印，匪從人得』。可曰：『我心未甯，乞師與安』！達摩說：『將心來！與汝安』。慧可覓心不得，乃曰：『覓心了不可得』！達摩說：『與汝安心竟』！所以神光易名慧可，是從他頓悟的智慧而印可的。

後來達摩欲回印度，便召集門人說：『時候到了，你們怎麼不各言所得』？時有門人道副說：『如我所見，不執文字，不離文字，而為道用』。達摩說：『你只得我的皮』。一尼名總持的說：『我今所解，如慶喜(阿難)見阿閦佛國，一見更不再見』。達摩說：『你得我的肉』。道育說：『四大本空，五蘊非有，而我見處，無一法可得』。達摩說：『你得我的骨』。最後慧可禮拜達摩，依位而立。達摩說：『你得了我的髓』。因此便將衣法及四卷

楞伽傳與慧可。有偈曰：「吾本來茲土，傳法度迷情，一花開五葉，結果自然成」。並云：『內傳法印以契證心，外付袈裟以定宗旨。……二百年後，衣止不傳』。自此以後，在中國有了不立文字的宗門禪。

達摩示寂之後，葬在熊耳山。過了三年，魏宋雲奉使西域，歸途中遇達摩於蔥嶺，見達摩手提一隻鞋。宋雲問他到那裏去，他說回西天(印度)去。宋雲回到魏國，將此事呈稟皇帝，帝即令把達摩的墳掘看，一掘開只見遺留下來的一隻鞋子，大家都覺驚奇！這隻履西歸，又永留了一重公案。

由上面看來，高僧傳與傳燈錄記載達摩的事不同，這或者是因為達摩年壽很高，在中國很久，高僧傳只記錄了達摩初來中國的前一段，或是一般人所熟知的事；傳燈錄記載後一段，或是口傳慧可的事。

達摩初創了禪宗，慧可為第二祖。據高僧傳說，慧可侍奉達摩有六年之久，承受衣法後，於天平二年到北齊鄴都大宏禪法，因此一般咬文嚼字的法師們，便嫉妒他，障礙他、排斥他，甚至派刺客殺害他！據說他的臂骨被折斷。這或許也是那些偏執文字之徒幹的。傳燈錄說，他後來在筦城縣匡救寺門前談無上道，很多人圍著他聽。時有辯和法師講涅槃於寺中，以其徒轉從慧可參禪，大興毀謗。那一縣的知縣翟仲侃，聽了辯和的讒言，竟以非法加諸慧可，慧可就遇難了。這時，他已有了一百零七歲的高齡。

高僧傳裏說有一位向居士，幽遁林野，淡泊自修，曾寄可一書以示意：「除煩惱而求涅槃者，喻去形而覓影；離眾生而求佛，喻默聲而尋響」。可也答之以偈云：「說此真法皆如實，與真幽理竟不殊，本迷摩尼謂瓦礫，豁然自覺是真珠」！又有化公、廖公、和禪師、那禪師、慧滿等，皆曾直接或間接受可之薪傳，但無真正嗣法的弟子，故說「末緒無嗣」。

可是據傳燈錄的說法，那就不同了。傳燈錄說：可得法後，到北齊天平二年，有一居士(或即高僧傳裏所說的向居士)年踰四十，一日來見可云：『弟子身纏風恙，請和尚懺罪』！可乃運用達摩的作風答覆他：『將罪來！與汝懺』。這位居士靜默了半天說：『覓罪不可得』！可便說：『與汝懺罪竟！宜依佛法僧住』。居士說：『今見和尚已知是僧，未審何名佛法』？可謂

：『是心是佛，是心是法，法佛無二，僧寶亦然』。當時這位無名居士聽了慧可這幾句話，深有所領悟的說道：『今日始知罪性不在內，不在外，不在中間；如其心然，佛法無二也』。這實在也就是達到了悟心成佛之旨。所以慧可聽了，也就很高興地許其出家，而且還這樣地誇獎：『是吾寶也，宜名僧燦』！過了二年，可便傳法與僧燦，傳法偈云：「本來緣有地，因地種華生，本來無有種，華亦不曾生」。要按平常的理解講起來，這也不出緣起性空的道理。然而這不是一種理解，而是一種契悟！可傳法後，囑僧燦隱居深山，謂不久將有法難，自身並須遇害以酬宿債。

由於可之被害，可以知道慧可顯然是不依經教而力宏別傳禪法的人。正因為他所宏的是不依經教的禪，所以多處惹起講經持律者的嫉視與障難。後來宗與教的對峙，也可以說就是受了他的影響！

三 僧燦至弘忍

僧燦、前面已經說過，他是以居士身而得法於二祖而出家的。高僧傳裏，沒有僧燦的傳，也沒有說道信從燦受法，僅於法沖的傳上，附帶地說到『可禪師後燦禪師』。但傳燈錄則謂燦師得法於二祖後，隱居於皖公山。至隋開皇十二年，有沙彌道信(年十四歲)來向他求解脫法門，他問沙彌：『誰縛汝』？沙彌謂：『無人縛』。於是他就提醒似地說：『何更求解脫乎』？道信聽了這話，便於言下大悟。隨侍三祖，服了九年的勞役，方傳衣法。傳法偈云：「華種雖因地，從地種華生，若無人下種，華地盡無生」。僧燦既把衣法傳給道信，於是他就到羅浮山去隱居。後來仍回到皖公山而終，即今三祖山是。

僧燦留下宗門的重要文獻，有信心銘，信心銘裏開頭說：「至道無難，唯嫌揀擇，但莫憎愛，洞然明白！毫釐有差，天地懸隔，欲得現前，莫有順逆！……六塵不惡，還同正覺」。最後是：「信心不二，不二信心，言語道斷，非去來今」。這也就充分表白了悟心的禪意。

從僧燦到弘忍，中間還有四祖道信。道信曾經六十年脅不著席，可以想見他的精進了。他住破頭山。山裏有一種松老人，要從他出家，他說你現在

老了，出家無用了，必欲出家，可俟再世。

多年後，有一天到黃梅縣去，路上遇見一小兒，他問小兒何姓，小兒說：『性即有，不是常性』。他又問何姓，小兒說：『是佛性』！又問：『你沒姓嗎』？小兒說『性空故』！於是他就知道這小孩即是向者要從他出家的那個老人轉世。原來那位老人因受了他的激發，死時在一條河邊上，向一位洗衣服的處女「借宿」。這位女子並不知道他的用意，答云：『要問父母』。老人說：你答應一聲便可。處女就糊裏糊塗地答應了，於是老人就投胎於這位處女了，處女既懷了孕，就被他的父母所發覺，認為是辱敗門庭，就把她趕出家門。後來這個女子沿途乞化，生了小孩，這就是道信現在所遇到的這個小孩了。因為他沒父親，所以他也就說不出他姓什麼。道信既知道了這個小兒來歷，於是就問他的母親讓他出家。他的母親因感於行乞的不便，所以就很慷慨地許他出家了。

道信既然得了小兒，於是待長成時，就把衣法傳給他了，傳法偈云：「華種有生性，因地華生生，大緣與性合，當生生不生」。

唐貞觀年間，太宗因仰慕道信祖師的德風，所以再三地召他入京。他皆以病辭，終不一赴。第四次，太宗乃告訴使者說：『如果不起，即取首來』！使者到山把這意思告訴了他，那知他毫不怯懼地引頸就刃。他這樣一來，倒把使者嚇退了。太宗聽了這種高風，不但是讓他山居，而且更加欽慕了。

高宗永徽年間，道信就終於破頭山。他雖久已入塔，但多年後塔門自開，儀相儼然如生。四祖、五祖皆留供肉身。五祖的肉身，我在民國十二年嘗一瞻禮；十五年冬才被共產黨燒毀。四祖的聽說尚在。

四祖旁出有牛頭山法融禪師，法融禪師高僧傳裏很詳，但並未談到與道信的關係。傳燈錄裏則說，四祖一天到牛頭山，訪融禪師，當四祖到牛頭山時，看見法融禪師的周圍有許多虎狼在那裏，便故意舉手作恐怖狀。法融禪師見了便說：『你還有這個在』？等一會兒法融禪師進屋裏去了，四祖就在法融禪師的石座上寫一佛字。法融禪師出來，剛要往座上坐，乃發現座上有個「佛」字，於是突然縮身恐怖(這是真的恐怖)，四祖便說：『你也還有這

個在嗎』？因此一言，法融禪師頓把平日修學的放下，進受四祖法要，承了心傳，別開牛頭山一支，一直傳了六世，分傳的有八十餘人。

四祖的嫡嗣是弘忍，弘忍就是五祖，也就是那個無姓小孩。後來在黃梅東山即五祖山，成立了東山禪風，座下常數百人。因為那時多嚮慕他是達摩的正統，所以求法者多到他那裏去修學。

弘忍常勸人誦金剛經；廣東新州賣柴養母的盧慧能，因聽人誦金剛經到「應無所住而生其心」句，忽有領悟，遂安頓其母，至黃梅參五祖。五祖問他從什麼地方來？來此何事？他說：『從嶺南來，唯求作佛』。五祖說：『嶺南人無佛性』。他說：『人即有南北，佛性豈然』！五祖便知道他是個利根人，便叫他槽廠去做舂米工作。過了八個月，五祖叫門下的人，各作一首表現心得的偈子，得旨者便傳衣法。當時大家都推重首座神秀，秀乃作了一偈，書之於壁云：「身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，勿使惹塵埃」。五祖見了這個偈子，知道是神秀作的，便讚歎道：『後代依此修行，亦得勝果』；並令門下人都誦念此偈。盧行者在碓坊裏，聽見大家每夜念著這麼一個偈子，便不自禁地問他的同學們說：『你們念的是什麼』？同學們便說：『你不知道嗎？祖師為要傳法，所以教大家各述一偈，我們念的就是秀上座作的；祖師說這首偈甚好，所以叫我們大家都誦念』。行者說：『請你再念一遍給我聽聽』！這位同學就念給他聽。他聽了之後說：『美則美矣，了則未了』！這位同學便責備他：『庸流何知？勿說狂言』！行者不與爭論，也和作一偈。到了晚上，他便請一個識字的，書於神秀偈旁：「菩提本無樹，心鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃」？五祖見了這一偈，乃以袖拂去云：『亦未見性』！可是他跟著就到碓坊裏，密示盧行者，於夜裏三更天到丈室裏去受法。行者知道了五祖的密意，所以就在這天夜裏去見五祖。五祖再為說金剛經，說到「應無所住而生其心」句，慧能徹悟自性本不生滅，本無動搖，本來清淨能生萬法。五祖乃付衣並法偈云：「有情來下種，因地果還生，無情復無種，無性亦無生」。傳法已，五祖誡六祖，從此以後，「衣」止不傳。

六祖因金剛經開悟，五祖亦為講金剛經。達摩原是以楞伽印心的，第以楞伽名相繁細，易使學人流於分別，且二祖亦嘗謂：『此法(楞伽)四世之後，變為名相』，所以五祖就提倡金剛經。有人推論以那時達摩笈多譯出無著金剛經論，六祖於南粵受其傳，才改用金剛，這是沒有根據的。

傳燈錄的諸祖的傳承，大致如上。此外還有近從燉煌石室發現的楞伽師資記，此書中國未傳，被日本僧得去了。民十五年，此日本僧曾以此書請我作序，但至今尚未刊布來中國。這部楞伽師資記裏所記的傳承，共有七祖，就是楞伽師求那跋陀羅為初祖，達摩為二祖，慧可為三祖，僧燦為四祖，道信為五祖，弘忍為六祖，神秀為七祖。由神秀為七祖上看，可以知道這部楞伽師資記，是神秀的門人所傳的。該記的內容，都是四卷楞伽的心要。有人臆揣道信、弘忍已受了留支的影響，改宗魏譯十卷楞伽了，也全無根據。在諸祖的傳承上，弘忍後以神秀為正統；弘忍下有十人，第十人才是慧能，雖有慧能而並不重要。由此可見神秀一偈，是述的楞伽有宗，而慧能一偈則是般若空宗，故五祖云都未見性；待室中再為說金剛，慧能乃大悟自性而傳衣法。

此外還有賢首教義的頓教，其內容也就是禪宗；因為在賢首時禪宗已盛行，所以別開頓教以安置之。但慧能後禪宗的開展，又非賢首的頓教所能範圍，故附言於此弘忍、慧能間。

（光宗、性覺記）

四 慧能之師資

五祖弘忍後，神秀弘禪於北方，甚為高宗、中宗及武后所崇奉。慧能則弘於廣東曹溪，故對神秀北宗而稱南宗。後來所謂宗門，實到慧能南宗始巍然卓立。因六祖前僅有少數人相傳，自初祖至四祖，始分牛頭一支；至五祖遂分南頓、北漸二宗。六祖南宗下，始波瀾壯闊。

慧能六祖，在前講五祖時，已曾提到。當五祖欲付衣法，叫慧能夜半入丈室，為說金剛經，至「應無所住而生其心」句，六祖遂大徹大悟說：『何期自性本來清淨！何期自性本不生滅！何期自性本自具足！何期自性本不動

搖！何期自性能生萬法』！五祖知其徹悟，乃付衣法。並當夜送至九江，舟中慧能又有『迷時師度，悟時自度』之對答。五祖回，逾三日，始告大眾：『衣法已南矣』。眾知，乃渡江向嶺南追去。時僧中有個叫做惠明的，乃將軍出身，身強足捷，超越眾人前，先追到了六祖。六祖置衣缽於石上，匿身林莽中。惠用盡平生之力，提衣不動，乃大聲喚：『行者！行者！我為法來，不為衣來』。慧能出見，惠明作禮道：『求行者為我說法』。慧能說：『不思善，不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目』？惠明於言下大悟。又問：『上來密語密言外，還別有密言否』？慧能說：『吾言非密，密在汝邊』。惠明於是即禮六祖為師，後來改名叫道明，以避師諱。惠明還至中途，告大眾說：我追上前去，一點影子都沒有，並且道路極其難走，眾遂同還。

六祖到了廣東，五祖門下還有許多人去找尋，故許多年來東藏西隱，常與臘者一起。臘人叫他守網，輒放其生物，且自以野菜於臘人鍋邊煮食。後來到廣州法性寺，適印宗法師在那裏講涅槃經，當時因風吹幡動，有一僧說是幡在動，一個說是風在動，諍論不決。六祖聽見了，對他們說：『不是風動，不是幡動，是仁者心動』。僧眾聽了，都十二分地驚異！印宗法師也曉知了，請他上坐，乃問道：『行者定非常人，久聞黃梅衣法南來，莫是行者否』？慧能也不隱避而答應了。於是印宗為請當地的高僧大德，給六祖剃髮授戒。並問：『黃梅付囑如何指授』？慧能說：『指授即無，唯論見性，不論禪定解脫』。這就是說，唯以見性成佛為最要而已。

六祖自後於曹溪開堂說法，開頭就教人唸南無摩訶般若波羅蜜多，直提即心是佛、悟心成佛的宗旨。唐中宗仰其道風，遣內供奉薛簡迎祖進京，六祖不肯。遂請法要，問曰：『京城禪德皆云「欲得會道，必須坐禪」，師意如何』？祖曰：『道在心悟，豈在坐耶？仁者欲明心要，但一切善惡都莫思量，自然得入清淨心體，湛然常寂，妙用恆沙』！一日告眾曰：『達摩禪宗，自此周遍沙界』。當於眾中說付法偈云：『心地含諸種，普雨悉皆萌，頓悟華情已，菩提果自成』。此明頓悟自心即成菩提的宗旨。衣止不傳，留供曹溪。時得法者有三十三人。這些人，在法寶壇經裏都有問答。其中最特出的，有青原行思、南嶽懷讓二位，而以青原禪師為首座。因為這是後一期禪

風的開始人，留待下說。

此外有一位法海禪師，相傳六祖壇經就是他記錄下來的。法海初見六祖，問如何是即心即佛，祖曰：『前念不生即心，後念不滅即佛；成一切相即心，離一切相即佛』。法海於言下大悟，壇經載有八句偈頌。

還有一個最奇特的是永嘉玄覺，先精修天台三止三觀，後來與玄策禪師，同從溫州到曹溪見六祖，振錫而立。六祖云：『沙門者，具三千威儀、八萬細行，大德自何方而來，生大我慢』？永嘉禪師說：『生死事大，無常迅速』。祖曰：『何不體取無生了無速乎』？答：『體即無生，了本無速』。於是六祖即為印可說：『如是！如是』！蓋永嘉禪師乃先悟入心地者，不過要心心相印，求六祖為之印證而已。六祖印可後，永嘉這纔具威儀禮拜。少頃，即告辭欲去，祖曰：『返太速乎』？答：『本無去來，豈有速耶』？祖曰：『誰知本無去來』？答：『仁者自生分別』。祖曰：『汝甚得無生之意』！答：『無生豈有意耶』？祖曰：『無意誰當分別』？答：『分別亦非意』。祖歎曰：『善哉！善哉！且留一宿』。故後人稱永嘉為「一宿覺」。永嘉見六祖後，說有證道歌。起首云：「君不見！絕學無為閒道人，不除妄想不求真，無明實性即佛性，幻化空身即法身！法身覺了無一物，本源自性天真佛」。乃至云：「大象不遊於兔徑，大悟不拘於小節，莫將管見窺蒼蒼，未了吾今為君決」。蓋南宗門下之禪悟既高，不免為人驚奇疑謗，故結示決斷。

神會見六祖的時候，還是個沙彌。初見祖時，祖與之問答，因其口頭滑利，曾被六祖痛打過一頓。六祖示寂前，一日於處中說：『吾有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面，諸人還識否』？神會在眾中出曰：『是諸佛之本源，眾生之佛性』。祖曰：『向汝道無名無字，汝偏喚作本源、佛性，汝向後有把節蓋頭，也只成個知解宗徒』！祖滅後，神會於北方大弘六祖頓宗，著顯宗論，傳法數十人。所傳五台無名下、出第三代澄觀國師，即華嚴第四代祖。至第五代道圓禪師下、又出圭峰宗密，即華嚴五祖。這些，都可歸入悟心成佛禪之傳統。

前期道宣律師之評，是推重天台止觀。此期依圭峰之評，則推重達摩所傳之禪法了。如說：「帶異計、欣上厭下外道禪」，此如中國修仙者等。「信因果、欣上厭下凡夫禪」，這是已能正信因果，欣上厭下以修的，故為凡夫禪。此二種為世間禪。「悟我空偏真之理、二乘禪，悟法空所顯真理、大乘禪」，這是說：單悟我空所顯偏真之理即二乘禪，雙悟我空法空而修的即為大乘禪。此二種為出世間禪。他於是又說：「若頓悟自心本來清淨元無煩惱，無漏智性本自具足，此心即佛畢竟無異，依此而修者，是最上乘禪，亦名如來清淨禪」。此即明頓悟自心、即心即佛的宗旨。又說：「達摩門下展轉相傳者，此禪也——最上一乘禪——。達摩未到，古來諸家皆四禪八定，天台依三諦修三止三觀，義雖圓劭然亦前諸禪相。惟達摩所傳，頓同佛體，迥異諸門，故宗者難得其旨。得即疾證菩提，失則速入塗炭，錯謬者多，疑謗亦眾」。此圭峰所論，可為這期禪法的確評。

第四節 超佛祖師禪

第二期假立名曰「超佛祖師禪」。本來各期之禪，原是血脈貫通而不能割裂的，不過就某某一特點，假立名稱以為區別之符號而已。這期之禪，為什麼叫做超佛的祖師禪呢？如丹霞曾說：『佛之一字，吾不喜聞』。趙州亦云：『念佛一聲，要漱口三日』。又如南泉常說：「馬祖道即心即佛，我這裏不是心、不是佛、不是物」。這皆是以超佛而言。當時凡提問者，都是問祖師西來大意，可見已將佛推過一邊，惟以祖師意為中心。又可見六祖之下，宗風大暢，祖師所傳的禪已為當時一般參學的所崇仰，祖師西來意尤為學者首應明白的目標，故即成為超佛而以祖師為中心的禪法。此與密宗之發展過程相比，則為以金剛界為中心之密法，亦即西藏所分四級中之第三級瑜伽密。金剛智與不空傳金剛界密法於中國，已不同胎藏界以佛為中心；金剛界有時以東方不動佛為中心，且於佛菩薩改名什麼金剛等，理都變成智，唯以金剛為中心，佛乘成為金剛乘了。而宗門此期，亦以祖師禪法為中心，如來禪成為祖師禪了。此是印度密法之發展，可比之於中國禪法之發展的。

一 行思與懷讓

吉州青原行思，初見六祖問曰：『當何所務，即不落階級』？祖曰：『汝曾作什麼來』？答：『聖諦亦不為』。祖曰：『落何階級』？答：『聖諦也不為，何階級之有』？六祖深器之，命為首座。後回江西青原山，隱居靜居寺。六祖將要示滅，沙彌希遷問曰：『和尚百年後，希遷未審當依附何人』？祖曰：『尋思去』。沙彌以為叫他自己去尋思靜想，及祖滅，果常於靜處獨坐思惟，寂若忘生。第一座問曰：『汝師已逝，空坐奚為』？希遷說：『我稟遺誡，故尋思爾』。第一座曰：『汝有師兄行思和尚，今住吉州，汝因緣在彼，師言甚直，汝自迷耳』。遷承第一座指點，乃往吉州親近行思。行思見希遷問曰：『子何方而來』？答：『曹溪來』。問：『在曹溪將得什末來』？答：『未到曹溪亦不失』。思曰：『恁麼，用去曹溪作什麼』？答曰：『若不到曹溪，爭知不失』！遷遂在行思座下，事奉十五年。一日，希遷問道：『和尚昔在曹溪，六祖識師否』？思曰：『汝今識吾否』？希遷說：『識又爭能識得』！

思為印可曰：『眾角雖多，一麟足矣』！又一日，行思拿把拂子，示付法意。問希遷曰：『曹溪還有這個麼』？答：『非但曹溪，西天亦無』。思曰：『汝莫曾到西天』？答：『若到即有』。此種一問一答，皆是在不觸犯不可說的而托顯不可說的，已為後來之曹洞兆端。又一日，思命希遷送封信到南嶽懷讓禪師那裏去，說：『汝達書了速回，吾有個鈯斧子與汝住山』。希遷到了南嶽，並不拿書出來呈遞，只是說：『不慕諸聖，不重己靈時如何』？懷讓禪師答道：『子問太高生，何不向下問』？遷曰：『甯可永劫受沉淪，不從諸聖求解脫』。懷讓也就沒有再問。希遷信也未交，便回見行思，行思問：『子去未久，送書達否』？答：『信亦不通，書亦不達』。思曰：『作麼生』？希遷具如前答，並問：『走時和尚許個鈯斧子，便要領取』！行思禪師乃垂下一隻腳來，希遷遂作禮辭往南嶽。南嶽懷讓禪師是金州人，年十五，往荊州玉泉寺依弘景律師出家。受具後，偕同學坦然同往嵩山慧安和尚處；承安和尚指示，乃詣曹溪。

六祖問曰：『甚麼處來』？答：『嵩山來』。祖曰：『什麼物？恁麼來』？答：『說是一物即不中』。祖曰：『還可修證否』？答：『修證即不無，

染污即不得』。祖曰：『只此不染污，諸佛之所護念，汝既如是，吾亦如是！西天般若多羅讖，汝足下出一馬駒，蹋煞天下人，應在汝心，不須速說』。懷讓契悟了，侍奉左右十五載，始居南嶽般若寺闡揚禪宗。開元中，有一個沙門叫做道一，來此寺常常一個人獨自坐禪，不看經也不向人求法。懷讓知道他不是平凡人，因往問曰：『大德坐禪圖什麼』？答：『圖作佛』。他不願聽法，懷讓也不多說。於是拿一個磚頭，在他坐前石上去磨。起先道一並不理睬，仍自獨坐，懷讓也老是去磨。久之，道一這纔問：『磨磚作麼』？師曰：『磨作鏡』。道一說：『磨磚豈得成鏡』？懷讓說：『磨磚既不成鏡，坐禪豈能成佛』？道一於是知道光是身坐不行，必須用心。因問法要，讓禪師曰：『心地含諸種，遇澤悉皆萌，三昧華無相，何壞復何成』。道一蒙開悟心地，於言下頓悟，事師十餘年，乃離南嶽。

南岳弟子六人，皆為印可曰：『一人得吾眉，善威儀。一人得吾眼，善顧盼。一人得吾耳，善聽理。一人得吾鼻，善知氣。一人得吾舌，善談說。一人得吾心，善古今』。得心的即是道一。

馬祖道一，離開南嶽去江西開堂說法，南嶽讓遣僧待上堂時問作麼生，道一曰：『自從胡亂後，三十年不曾缺鹽醬』。這就是說：一悟悟澈底，妙用無窮，一切現成。

思、讓同時的有洪州惟政禪師，首使南禪北傳。他開元時到西安，禪講諸德知道他是慧能會下來的，乃請說法。當時很有許多禪師、法師向他問難，然而這位惟政禪師，確是禪辯無礙，問答無窮。從此，南禪即為北方崇仰了。又神會禪師亦於天寶年末，到北方著論，顯南宗頓旨。先是北方以神秀為六祖，及神會去了之後，始定慧能為六祖，並尊神會為七祖。這是可見於燉煌石室新發見的神會和尚傳。還有慧安下元珪禪師，禪悟既高，慧辯尤勝。傳燈錄載嵩嶽神求受五戒，為嶽神所說法語，非常超卓。慧忠禪師亦出六祖會下，他是越州諸暨人。於南陽白崖山隱居四十年，不曾下山；肅宗仰其道風，於上元二年敕中使孫朝進請入京都，住千福寺禮為國師。禪慧深妙，辯才無窮。代宗時復請住光宅精藍，說法十有六載。時西天大耳三藏來京，自言曾得他心通，帝命國師試驗。國師初二兩度以涉境心問，三藏皆能知答。

第三次如前問即不能答，國師斥去之。一日有僧來，說南方即心即佛，色身如房子一樣，活時遍全身，打頭頭痛，打腳腳痛。色身必滅，死時身滅而心不滅，如人出房子，此心即佛。國師說：『此與西天外道所說的神我何異』？經過重重辯駁，國師令此僧仔細反觀蘊、入、處、界，一一推窮，有纖毫可得否？僧說『反觀之下，了無可得』。問：『汝壞身心相耶』？曰：『身心性離，有何可壞』！曰：『身心之外，另有物否』？僧曰：『身心無外，甯有物耶』！曰：『汝壞世間相耶』？僧曰：『世間相即無相，何用更壞』！慧忠國師乃為印可曰：『如是可離過矣』。問答間使之計窮疑盡，豁然契悟，勝過造一部論。

（弘悲記）

二 希遷與道一

希遷即石頭遷，是青原行思禪師傳承之下的；道一即是馬祖，是南岳懷讓禪師傳承之下的。

希遷禪師是廣東高要人，他從小就在六祖會下做沙彌；從行思禪師得法的因緣，已於前講過。後來在南岳山一個形狀如台的大石頭上結庵而住，故都叫他石頭禪師。一日、有人問他：『曹溪意旨誰人得』？他答道：『會佛法人得』！又問：『師還得否』？他說：『不得』。問：『為什麼不得』？他說：『我不會佛法』！又有人問：『如何是西來意』？他說：『問取露柱』！問者說：『學人不會』。他說：『我更不會』。又有人問：『如何是禪』？他說：『碌磚』。又問：『如何是道』？他說：『木頭』。這些、都是他的不可捉摸的「禪語」。

古來相傳，石頭遷著有一篇參同契，以「竺土大仙心，東西密相付」開端，結以「謹白參玄人，光陰莫虛度」。共有幾十句，為曹洞宗的重要文獻。不過這篇文章，在當時並未傳布，後來才有人說是石頭遷作的，所以也有人說此文係曹洞宗後人所作，不是希遷作的。

希遷一日普示大眾道：『汝等當知！自己心靈體離斷常，性非垢淨，湛然圓滿，凡聖齊同，應用無方，離心意識。三界六道唯自心現，水月鏡像豈

有生滅？汝能知之，無所不備』。這是遷師說法的大旨。嗣法門人十多個，已不如青原的孤寂了。

道一禪師是四川什邡人，因為他俗家姓馬，所以都稱他做馬祖。他從南岳得法後，也曾回到什邡羅漢寺，但他後來常住江西所開龔公山。一日示大眾說：『汝等諸人，各信自心是佛，此心即是佛心。達摩來傳，令汝等開悟』。又說偈云：『心地隨時說，菩提亦只甯，事理俱無礙，當生即不生』。這也可以說就是馬祖的付法偈。有人問他：『和尚為什末說即心即佛』？他說：『為止小兒啼』！又問：『啼止時如何』？他說：『非心非佛』：又問：『除此二種人來，如何指示』？他說：『向伊道不是物』。又問：『忽遇其中人來時如何』？他說：『且教伊體會大道』。又有人問：『如何是西來意』？他拿棒便打，且說：『我若不打汝，後來天下人將笑我在』！

馬祖在江西大弘禪宗。所以六祖預言說：『讓下將出一馬：踏殺天下人』。當時得法於馬祖的：有一百三十九人：而百丈懷海最為上首。

一日、有一僧向馬祖道：『離四句絕百非，請師直指西來意』！馬祖說：『我今日頭痛，可問西堂智藏去』。僧去問智藏，智藏說：『今日沒有閒工夫，汝去問海師兄』。僧問懷海，海說：『我到這裏卻不會』。馬祖聞之便說：『藏頭白。海頭黑』。

馬祖會下門人既多，希遷門下亦不少，所以「禪法之盛，始於遷、一」。

與希遷、道一同時的耽源真應禪師，是南陽慧忠國師的侍者，一天慧忠國師連叫真應三次，真應也連應三次，忠國師乃謂：『將謂我辜負汝，卻是汝辜負我』。忠國師逝世後，真為國師設齋，有人問：『國師還來否』？真答道：『未具他心』。問者謂：『既如是，何用設齋』？真道：『不斷世諦』。

復有徑山道欽禪師，亦是代宗國師，有一天欽國師在宮中坐，代宗入來，欽起立迎之，代宗謂：『師何起立』？欽道：『陛下何得於四威儀中見老僧』！一日、馬祖借書於道欽，書中祇畫一圓相，欽乃在圓相加一點。忠國師聞之，便說：『欽師猶被馬師惑』。

又有天台雲居智禪師，慧辯銳利，一日示眾說：『清淨性中，無有凡聖，亦無了不了人；人隨名生解，即墮生死』。

三 百丈與道藥

百丈名懷海，一日他問馬祖：『忽然有人來問佛法時如何』？馬祖取拂子舉示。又問『只這個還別有』？馬祖復將拂子放回原處。反問百丈道：『汝將後如何為人』？丈亦取拂子舉之。馬祖道：『只這個還別有』？丈亦將拂子放回原處。馬祖遂大喝一聲，當使百丈耳聾三日，後來百丈在大雄山，將此事告訴給黃檗、溈山，檗聞之吐舌。丈問檗道：『汝已後莫承嗣馬祖去』！檗云：『不然，若嗣馬祖，以後喪我兒孫』！這就是表示親從百丈得見馬祖大機大用，故應嗣百丈而不嗣馬祖。

一日溈山侍丈座右，丈要溈山『併卻咽喉唇吻道一句』，溈山說：『請和尚道』！丈謂：『不辭與汝道，久後喪我兒孫』！這是百丈下開出臨濟，溈仰二家的根源。

百丈開示大眾云：『靈光獨耀，迥脫根塵，體露空常，不拘名字，心性無染，本自圓成，但離妄緣，即如如佛』。此義不但平實簡樸，亦且圓透中肯。他每逢說法下座，大眾已出，輒呼眾，當眾回首時，他卻問：『是什末』？後來遂傳此為「百丈下堂句」。

丈以前皆依律寺，寺中別設禪院。至馬祖乃開荒山，另建叢林，然尚無一定規矩。百丈始立清規，有人問以何不用菩薩戒規？丈謂：『吾所宗不局大小乘，非異大小乘。當博約折中，設於制範』。百丈所立的清規，確實簡要，寺主稱長老。住處叫方丈，示同淨名的「丈室」，方圓一丈大的房子，裏面只設一張床，坐臥依之。又不立佛殿，以表「當代為尊」。特重法堂之設，長老說法，兩序雁行立聽。自馬祖建叢林，百丈立清規以後，禪眾有如法依處，禪宗遂卓焉興立。

道、指道悟禪師。道悟是婺州東陽人，初謁徑山國一禪師，受心法，服務五年。在大歷年間抵鍾陵謁道一，重印可前解，悟又住了兩年。後來去參石頭遷祖，問曰：『離卻定慧，以何法示人』？石頭答曰：『我這裏無奴婢

，離個什麼』？悟曰：『如何明得』。石曰：『汝還撮得虛空麼』？悟曰：『恁麼！則不從今日去也』。石曰：『未審汝早晚從那邊來』？悟曰：『不是那邊人』。石曰：『我早知汝來處』。悟曰：『師何得以贓誣於人』？石曰：『汝身見在』。悟曰：『雖如是，畢竟如何示於後人』？石曰：『誰是後人』？道悟於此語下頓悟，遂將前二哲處有所得心，俱盡。

後來道悟往荊州天皇寺，將要示寂的時候，一天晚上，寺中一位典座來問疾：召云『會麼』？典座說：『不會』。師即將座上的一個枕頭，擲在地上，便示寂了。

關於道悟的記載，在禪宗的歷史上，宋明間有很多諍辯。因為當時有兩個道悟，一住天皇寺，一住天王寺。所以臨濟宗的人說，這個道悟不是石頭遷之下的，仍出於馬祖下。但傳燈錄既載是石頭下的，今便仍之。若說石頭所傳法，不應出道悟下德山一般的人，此亦不然，法本無名無相，因人設化豈有所拘，石頭下不也曾出過丹霞一流的人麼?

藥、是石頭下澧州藥山惟儼禪師。一天他靜坐著，石頭見之問曰：『作麼』？答曰：『一切不為』？曰：『閑坐耶』？答曰：『閑坐即為』。曰：『汝道不為，且不為箇什麼』？答曰：『千聖亦不識』。石頭乃以偈讚曰：『從來共住不知名，任運相將只麼行。自古上賢猶不識，造次凡流豈敢明』？

有一次，院主請他上堂說法，大眾集於法堂，他沒說什麼就回方丈去了，並且把門也關閉起來。院主進問『為什麼卻歸方丈』？師曰：『經有經師，律有律師，論有論師，又爭怪得老僧』！

又有一次，一僧問道：『己事未明，乞和尚指示』！他說：『吾今為汝道一句亦不難，汝能於言下見得，還可，若更入思量，卻成吾罪過。不如且各合口，免相累及』。僧又問：『達摩未到時，此土還有祖意否』？曰：『有』。問曰：『既有祖師意，又來作什麼』？曰：『只為有，所以來』。藥山與僧的問答，大概如此。

當時的太守李翺，慕藥山名，特入山相訪；藥山在松樹下，手執經卷，睬也不睬他。李翺性褊急，乃忿然曰：『見面不如聞名』，拂袖欲行。藥山曰：『何得貴耳賤目』？李翺見藥山和他說話，內心覺得慚愧，便問師曰：『如何是道』？師以手向上一指，向下一指，問曰：『會麼』？翺曰：『不會』。師曰：『雲在天，水在瓶』。翺欣愜作禮，即呈偈曰：『練得身形似鶴形，千株松下兩函經，我來問道無餘說，雲在青天水在瓶』。李翺又問：『如何是戒定慧』？師曰：『我這裏無此閑家具』。翺不測其玄旨。師曰：『太守欲得保任此事，直須向高高山頂坐，深深海底行……』。李翺受了藥山開示，作復性書，兆宋儒理學之端。

百丈、道悟、藥山同時的，還有南泉普願禪師斬貓等出格奇事。有一晚，同在月下徘徊，馬祖問道：『正恁麼時如何』？西堂藏答正好供養，百丈答正好修正，南泉聞之拂袖而去。馬祖當即云：『教歸藏，禪歸海，唯普願獨超象外』。後來師說法南泉，徒眾有從諗等數百人。一天東西兩堂爭貓，師捉著了，便持刀向眾說：『道得即救取貓兒，道不得即斬卻也』。眾僧無對，他把那貓兒斬了。後來趙州自外面回來。師即將前語告之，趙州乃將鞋子脫下，頂在頭上走出去，師便道：當時你若在，貓就可以救得了。

還有歸宗常禪師，在山坡剗草，有一法師來參訪。他剗出一條蛇來，便一剗將蛇剗斷，法師帶著輕視口吻道：『久嚮歸宗，到來只見個粗行沙門』。師云：『是你粗？是我粗』？法師曰：『如何是粗』？師將鋤豎起。法師又問：『如何是細』？師作斬蛇勢。這粗與細，是有無分別的意思。

行思門下的丹霞天然禪師，本是個去求選官的士子，有人向他道：『選官何如選佛』！他問到那里去選佛，那人告以江西馬大師處。他就跑去見馬祖，以手掀幞頭示意。祖曰：『汝機緣在石頭』。遂見石頭。石頭一見，即命他作工去。有一天，石頭告眾，到堂前除草，而他卻端一盆水，將頭洗淨，拿一把剃頭刀，跪到石頭面前，石頭見其會意，乃為之剃頭出家。剃頭後，去見江西馬祖，不進客堂，直到僧堂，騎在聖僧像上，眾白馬祖，馬祖見曰：『我子天然』。他即跳下拜祖，因此他就以天然為名。有一次晚上，在一個廟子裏，將佛像搬來，燒火烤手，寺主罵他，他道：『我燒取舍利』。

寺主說：『木像何有舍利』？他說：『既沒舍利，何妨再拿幾個來燒』。

像這樣奇人奇事很多，還有個石鞏，他原是一個獵人，不大歡喜和尚。有一次，逐群鹿經過馬祖的門前，馬祖迎之，他問道：『和尚見鹿過否』？祖曰：『汝是何人』？答曰：『獵者』。祖曰：『汝解射否』？曰：『解射』。祖曰：『汝一箭射幾個』？曰：『一箭射一個』。祖曰：『汝不解射』。曰：『和尚解射否』？祖曰：『解射』。曰：『和尚一箭射幾個』？祖曰：『一箭射一群』。曰：『彼此是命，何用射他一群』？祖曰：『既知如是，何不自射』？石鞏聽了，即領悟出家。後來他見人來參問，便作張弓勢，所以又留下「石鞏張弓」的公案。

還有鄧隱峰禪師飛錫的故事：有一次、路遇兩軍交戰，勝負不分，他乃擲錫飛過空中，那些打仗的軍隊，見一個和尚從空中飛過，都覺得奇怪，便雙方仗也不打了去看他，戰爭也就因此而息了。他顯了神通之後，怕人家說他惑眾，便去五台山入滅。問眾僧道：『人除了坐死臥死之外，有立著死的嗎』？眾答曰：『有』。又問：『有倒立著死的嗎』？眾曰：『不曾見過』。於是他就倒立起死了，並且衣服還是順腳的。僧眾要為他遷化，可是推拿不動。他有一妹是個比丘尼，聞之來向他說：『兄在生作怪，死了還是作怪』！說了他一推就倒了。

這些奇禪以外，與百丈同時更有於善辯論者，如慧海禪師。他參馬祖，祖曰：『從何處來』？曰：『越州來』。祖曰：『來作什麼』？曰：『求佛法』。祖曰：『自家寶藏不顧，拋家散走作什麼？我這裏一物也無，求什麼佛法』！曰：『那箇是慧海自家寶藏』？祖曰：『即今問我者是；一切具足，使用自在，何假外求』？師於言下識自本心，作禮而去。回到越州，曾著頓悟入道要門論一卷，融經論的妙義，闡明禪宗的要旨。馬祖見過了便上堂說：『越州有大珠，圓明光透』。大眾都知是指的慧海，所以慧海後來就得大珠的稱號。

唐朝闢佛的韓愈，貶在潮州，遇大顛和尚問答，心為折服，一日、愈問大顛曰：『軍州事繁，佛法省要處乞師一語』！大顛良久不作聲，問愈云：

『會麼』？愈云：『不會』。大顛的侍者，將禪床敲了三下，顛曰：『作什麼』？侍者曰：『先以定動，次以智拔』。於是愈曰：『師門風高峻，幸於侍者邊得個入處』。

又有盤山寶積禪師示眾曰：『夫心月孤圓，光吞萬物，光非照境，境亦非存，光境俱亡，復是何物？禪德！譬如擲劍揮空，無及不及，斯乃空輪無跡，劍刃無虧。若能如是心心無知，全心即佛，全佛即人，人佛無異，始為道矣』。即人即佛，盤山是首創。

有一位最著名的居士龐蘊，字道玄，也出在那時。他先參石頭，便問：『不與萬法為侶者是什麼人』？石頭以手掩其口，遂有省。石頭一日問他：『近來日用事作麼生』？他以偈答道：『日用事無別，惟吾自偶諧，頭頭非取捨，處處勿張乖。朱紫誰為號，丘山絕點埃，神通並妙用，運水及搬柴』。後參訪馬祖仍問：『不與萬物為侶者是什麼人』？祖曰：『待汝一口吞盡西江水，再為你道』。他於言下，大悟不可說中的無礙。就從此機辯縱橫，在馬祖那里住了兩年。他一家人都甘貧樂道，有偈曰：『有男不婚，有女不嫁，大家團欒頭，共說無生話』。一次、在家中忽然歎說：『難！難！難！十石油麻樹上攤』。龐婆說：『易！易！易！百草頭上西來意』。他的女兒靈照便應聲說：『也不易，也不難，飢來吃飯困來眠』。可見他一家人共說無生話的實況。他將要入滅時，對他的女兒說：『日午我將走』。遂命出外看日遲早，女報曰：『已經近中午了，但有日蝕』。他出外看，並未日蝕，回到房裏，卻見他的女兒坐在自己的位上先去了。便笑道：『我女鋒捷矣』。過了七天，有州牧于公來問病，他便枕在于公的肘上而逝。龐婆見老頭兒、女兒都走了，乃跑到田裡去告訴兒子，兒子聽說父親、妹子都走了，他也就站著倚鋤而化。龐婆便道：『你們都這樣，我偏不然』！後來遂不知所終。以上都是禪宗盛於遷、一後的公案。

（性覺、光宗記）

四 雲龍與黃溈

雲是雲岩、即曇晟禪師。他是建昌人，俗姓王，少年出家於石門，初參百丈禪師，未悟。在百丈那裏住了將近二十年。後來轉參藥山，言下契會。一日藥問道：『聞汝解弄獅子，是否』？曰：『是』。曰：『弄得幾出』？曰：『弄得六出』。藥山曰：『我亦弄得』。師曰：『和尚弄得幾出』？藥山曰：『一出』。師曰：『一即六，六即一』。藥山肯之，師拜謝。後在雲岩山住，洞山良价等都去親近他。一日示眾曰：『有一箇人，隨你問他什麼，沒有講不出的』。洞山問：『他家裏有多少典籍』？師曰：『無一字』。洞曰：『那末、那裏來的這許多知識』？師曰：『他日夜不曾眠』。此明日夜惺惺常覺也。洞山問：『我欲問一事可否』？師曰：『道得，卻不道』。此為雲岩上承藥山下傳洞山的廻互問答。

與雲岩同參藥山的，還有一位道吾禪師。吾一日問藥山曰：『大悲千手眼，那個是正眼』？師曰：『如無燈時，摸得枕子』！吾曰：『我會也！我會也』！師曰：『怎麼生會』？吾曰：『遍身是眼』。雲岩為易一字曰：『通身是眼』。此種一字的改正，後來也成為曹洞宗的宗風。雲岩著有寶鏡三昧，洞山付法與曹山時，始尊重密傳，此寶鏡三昧遂為曹洞宗重要文獻之一。全文有一百多句，其最初云：「如是之法，佛祖密付，汝今得之，宜善保護！銀盌盛雪，明月藏鷺，類之弗齊，混則知處」。後結云：「潛行密用，如愚若魯，但能相續，名主中主」。

龍、即龍潭崇信禪師。他是荊州人，從天皇寺道悟禪師出家。好多年，道悟未向他說法。一日、他問道悟：『我親近和尚甚久，未蒙和尚指示心要』。悟曰：『吾常指示心要，云何說未』？師曰：『何謂指示心要』？悟曰：『汝端茶來我即為接，盛飯來我即為食，汝禮拜我則頷首，何一不是指示心要』？師低頭沉思良久。道悟曰：『悟則直悟，擬思即差』。龍潭在此開示下，頓得悟解。並進問道悟：『如何保任』？悟曰：『任性逍遙，隨緣放曠，但盡凡心，別無聖解』。龍得法於道悟後，住澧陽龍潭山。一日說法，僧中有問：『輪王髻中珠誰人得』？師曰：『不賞玩者得』。又問：『安在何處』？師曰：『汝有處，道來』！此見龍潭會下問答的一班。後有德山(雲門法眼由德山下開出)來參訪曰：『久嚮龍潭，到來潭卻又不見，龍亦不現』。

龍潭曰：『子親到龍潭』。雲岩與龍潭，都是出於青原下的。今再敘百丈下的黃檗與溈山。

黃檗、前在百丈下已提過，他是福建人，出家就在福建黃檗山，出外參學的時候，在天台山路遇一僧，相談甚洽，同行至一巨澗，洪水暴漲，不能過渡，那僧便捐笠植杖涉水而渡，像走在地面上一樣。並且回頭喚黃檗道：『渡來！渡來』！黃檗呵曰：『這自了漢』！那僧讚道：『真是大乘法器，我所不及』！言畢，忽然不見了。那涉水的僧人，就是顯神通的羅漢。

檗後遊江西參百丈，在百丈會下為眾中之首。一日，師自外歸來，百丈問：『何處歸來』？答曰：『大雄山下採菌子來』。百丈曰：『見大蟲(老虎)麼』？師便作虎叫，百丈作手執斧頭砍虎勢，師即撲上去打了百丈一掌，百丈大聲笑了。第二天，遂上堂示眾曰：『大雄山下有一大蟲，汝等也須仔細提防，老僧今天親遭一口』。

後掛搭某寺，宰相裴休來寺中，見供有古德的遺像，問寺中的眾僧：『遺像在此，古德在何處』？寺僧無一人答得，推出黃檗來。裴仍舉前話問，檗呼曰：『裴休』！裴應諾，檗曰：『即這是』。裴欣然領悟，曾作一偈禮檗為師，請往洪州大安寺說法。一日上堂，大眾雲集，師即以棒將大眾驅散，並罵道：『盡是些來趕熱鬧的喫酒糟漢』。有一次他又說：『大唐國內無禪師』。眾中一僧出來問道：『在諸方尊宿，聚眾開化，為什麼道無禪師』？師曰：『不道無禪，只道無師』。有時有人問他：『如何是西來意』？他動棒就打。黃檗還有一事可特提的，就是唐武宗後復興佛教的唐宣宗，在做王子的時候，因為兵荒馬亂，曾避難於寺中做過小沙彌，有一天，黃檗在殿上禮拜，小沙彌記著黃檗常日所說，問曰：『不著佛求，不著法求，不著僧求，要禮拜作麼』？黃檗突打他一掌說：『不著佛求，不著法求，不著僧求，常作如是禮』。沙彌曰：『是則是，只是太粗氣』！檗又打他一掌說：『這是什麼地方，說粗說細』！後來宣宗做了皇帝，裴相為師請封號，帝因曾挨過黃檗的打，還記得這是個粗行沙門。但又知道他確有證悟，所以還是封他為「斷際禪師」。黃檗又曾參過南泉，南泉作牧牛歌請和，示欲付法意，檗知其意，乃曰：『我已有師承』。即表示他已奉百丈為師。

溈山即靈祐禪師，他參學於百丈，一日、百丈謂師曰：『汝撥爐中，有火否』？他撥一下，云『無火』。百丈走下座來，親自去撥，撥到很深處，撥出了一點火，便示祐道：『此不是火』？祐即大悟禮謝，並陳其所悟。百丈曰：『此乃暫時岐路耳，經云：「欲見佛性，當觀時節因緣」。時節既至，如迷忽悟，如忘忽憶，方省己物不從他得。故祖師云：「悟了同未悟，無心亦無法」。只是無虛妄凡聖等心，本來心法，元自備足。汝今既爾，善自護持』！因此靈祐得了百丈的深機深用。

百丈會下有一位司馬頭陀，他懂天文、地理、相命、陰陽。一日自外歸，謂百丈曰：『溈山是個千五百人的道場』。百丈曰：『老僧可往乎』？頭陀曰：『溈山是肉山，和尚是骨人，老和尚居之，徒不盈千』。百丈乃令觀眾中第一座華林可去否？頭陀曰：『此人亦不相宜』。又令觀典座靈祐，頭陀曰：『此人可去』。華林對百丈說：『我忝居第一座，尚不能去住，祐公何能去耶』？百丈說：『若能於眾中下得一轉語出格，當去住持』。乃指座前地上淨瓶曰：『不得喚作淨瓶，汝喚作什麼』？華林云：『不可喚作木□也』。百丈未肯，乃轉問靈祐，祐什麼也不說，便上前一腳踢倒淨瓶。百丈笑曰：『第一座輸卻山子也』，遂遣靈祐住溈山。然溈山是塊荒山野地，人煙稀少，祐一個人在那裏住了多年，才稍得地方人信仰，助為開闢道場。曾領悟於黃檗的裴休，也去參訪他，與他問答，深契玄奧，因此禪風大振，來參學問道者漸漸地多起來。於是墾荒開田，住下的僧眾，果然多到一千五百。眾中有人問：『頓悟之人更有修否』？師云：『若真悟得本，他自知時，修與不修，是兩頭語……』。他又開示徒眾曰：『若也單刀趣入，則凡聖情盡，體露真常，理事不二，即如如佛』！此為其說法之要旨。仰山嘗問道：『如何是西來意』？師曰：『大好燈籠』。仰山曰：『莫只這個便是麼』？師曰：『這箇是什麼』？仰山曰：『大好燈籠』。師曰：『果然不識』。有一次師對仰山道：『寂子速道！莫入陰界』！仰山曰：『慧寂信亦不立』。師曰：『子信了不立，不信不立』？仰山道：『只是慧寂，更信阿誰』！此種溈仰的問答，便為溈仰宗風。師將入滅時謂眾曰：『老僧百年後，向山下作一頭水牯牛，左脅書五字云：「溈山僧某甲」。此時喚作溈山僧，又是水牯

牛，喚作水牯牛，又是溈山僧，到底喚作什麼即得』？遂留下「溈山水牯牛」的公案。

與溈山等同輩的，還有趙州從諗禪師。一天、有學人來親近他，他問道：『來過未』？新到的學人說：『沒有來過』。他便說：『吃茶去』。接著又有人上來，他同樣地問道：『來過未』？來者說：『已來過』。他也說：『吃茶去』。院主聽了乃議論道：『和尚為什麼未來過的教吃茶去，見了已來過的也是教吃茶去』？於是趙州便呼云：『院主』！院主答應了，也同樣地說：『吃茶去』！這就是所謂「趙州茶」的公案。

與雲岩同參的道吾及船子禪師，皆是藥山傳承之下的。一日船子謂吾、岩二師云：『兄等應各據一方，建立藥山宗旨。予率性疏野，唯好山水，無所能也，他後知我所止之處，若遇靈利座主，指一個來，或堪授生平所得，以報先師之恩』。遂至秀州，泛一小舟隨緣度日，以待當機者的來訪。

後來，道吾聽夾山說法，道吾在座下聽了不覺發笑。夾山下座後，虛心請問，道吾乃指往華亭縣船子處去參問。夾山便往華亭參訪船子，船子才見，便問：『座主住甚麼寺』？夾山答道：『寺即不住，住即不似』！船子謂：『不似，似個什麼』？夾山道：『目前無相似』。船子謂：『何處學得來』？夾山道：『非耳目之所到』。船子謂：『一句含頭語，萬劫繫驢橛』。接著又問道：『垂絲千尺，意在深潭，離鉤三寸，子何不道』？夾山剛要開口，船子一篙便把他打落水中。夾山剛扒上船，船子又說：『道！道！』夾山還沒有開口哩，又被一篙打下水了。夾山在這個時候，豁然大悟，遂點頭三下。船子曰：『釣盡江波，金鱗始獲』。並云：『竿頭繫線從君弄，不犯清波意自殊』。且囑道：『汝今已得，他後莫住城隍聚落，但向深山裏鑊頭邊，覓取一個半個，接續無令斷絕』。夾山便辭去，一面走，一面回頭，船子知其尚疑別有，乃喚道：「閣黎」！待夾山回首，船子豎起橈子說：『汝將謂別有』！遂覆船入水而逝，以絕夾山餘疑。

這期叫做超佛祖師禪，可引溈山之下的智閑公案，作一個點明。智閑是一個博學多聞的人，一天溈山向他道：『我不問汝平生學解及經卷冊子上記

得者，如何是汝父母未生前本來面目？試道一句來』！智閑茫然莫答，後在經書上找，說了一些，溈山皆不許。智閑乃請溈山為說，溈山說：『吾說得是吾之見解，於汝眼目又何益乎』？智閑乃回寮，歎道：『畫餅不可充飢』！便盡焚所有的經錄，並說：『此生不學佛法也，且作個長行粥飯僧，免役心神』。乃泣辭溈山而去。過南陽慧忠國師的道場香嚴寺，見已荒廢，乃獨居參究。一日因鋤地芟草時，擲瓦片擊竹作聲，廓然省悟。遂歸菴沐浴焚香，遙禮溈山道：『和尚大悲，恩踰父母！當時若為我說卻，何有今日事耶』！且寄溈山一偈云：「一擊忘所知，更不假修治，動容揚古路，不墮悄然機」。溈山見了，告仰山說：『智閑徹悟了』。仰山說：『尚待試過』。後來仰山見了智閑，便問道：『師弟近日見處如何』？香嚴當答一偈道：『去年貧，未是貧，今年貧，始是貧，去年無立錐之地，今年錐也無』。仰山乃謂：『師弟雖會如來禪：祖師禪尚未夢見在』。香嚴在這譏諷之下，遂又答一偈道：『我有一機，瞬目似伊，若還不識，問取沙彌』。仰山聽了這一偈，方首肯道：『且喜師弟會得祖師禪』。如來禪與祖師禪的出處，就在這裏。仰山初許香嚴會得如來禪，而不許其會祖師禪，便是以祖師禪猶有超過如來禪處，所以這一期叫做「超佛祖師禪」。

如來禪與祖師禪相差之點，究在何處？大家可以考究一下。不過要略為點明，也不甚難，所謂「去年貧未是貧，今年貧始是貧」，這是道出修證的階級；而所謂「若還不識，問取沙彌」，這指明了本來現成，當下即是。所以如來禪是落功勳漸次的，祖師禪是頓悟本然的。仰山抑揚之意，也就此可知，不過這不是口頭上講的，是要自己契悟的。

第五節 越祖分燈禪

自下講「越祖分燈禪」。宗下常常講「超佛越祖」，「超佛」不已，就要「越祖」。「分燈」是五宗分傳禪燈，在達摩時就已經說過「一花開五葉」，所以五家分燈，是達摩早已預記過了的。

禪宗發達到這個時期，完全是以當代為尊，且智齊於師，減師半德；智過於師，方堪承當。對於問祖師意的，便說何不問自己意，使學參的人，個

個超天超地無所覆蓋。所以便有呵佛罵祖的德山，佛祖俱不禮的臨濟、一齊出現。

這一期的禪宗，可例於密宗在印度發展到了無上瑜伽的階段，已離開慈和怡悅的佛菩薩而變成了醜怪猙獰的金剛藥叉，猶之分燈禪已超佛越祖而各自稱尊了。不過同在發展的階段，而發展的方向上則二者迥殊：蓋禪宗獨立不倚，而密宗廣列本尊也。西藏由印度盛行傳入無上瑜伽，在朗達摩滅法之後，後之密乘流變，終不出無上瑜伽之五大金剛；而中國五宗分燈，亦均起於唐武宗滅法之後，其後之禪宗演變，也不出五宗範圍。現在再次第講說：

一 溈仰之邃密

百丈傳承之下的大機大用，黃檗、臨濟得之，而深機深用則溈仰得之。溈山、仰山，父唱子和，深邃奧密之宗風，至是大著，故謂「溈仰之邃密」。設非仰山之深邃，則溈山雖奧密亦無由彰。溈山前面已經講過，現在就講仰山了。

仰山初以沙彌參耽源，已悟禪宗大旨。一日、耽源將忠國師所傳之九十六圓相給仰山，仰山一覽便燒卻。過幾天，耽源謂仰山曰：『九十六圓相，乃是忠國師從上祖傳下來的，你須善為保存』。仰山謂：『我已焚之』！耽問何故焚之？仰說：『用得便可，不可拘執！若必要者，可重繪之』。遂重繪以呈耽。次日耽源上堂驗仰山，仰作相托呈了，叉手而立，耽乃兩手相交作拳式示之。仰山便進前三步學作女人式禮拜，耽遂肯之。後來仰山離耽源師而往溈山，溈山問云：『汝是有主沙彌！無主沙彌』？仰答：『有主』。溈山又問：『在什麼處』？仰乃從西過東立，溈山器之。

一日、仰山問：『如何是真佛住處』？溈山答道：『以思無思之玅智，返思靈燄之無窮，思盡還源，性相常住，事理不二，真佛如如』。仰於言下大悟。自此執侍十五年之久，遂成溈仰宗。

一日、仰山從田中回來，溈山問：『何處去來』？仰答：『田中來』。溈山問：『田中多少人』？仰插鍬而立。溈山乃謂：『今日南山，大有人刈茆在』。仰便拔鍬而去。溈仰師資關於這一類的機鋒，舉不勝舉。

一日、黃檗差臨濟送信給溈山，當時仰山在溈山做知客，接信已謂臨濟道：『這是黃檗的還是你的』？臨濟舉掌便打，卻被仰山約住云：『知是這般事便得』。臨濟所到處，都要遭他毒打，而遇著仰山卻動手不得。由此可見仰山禪法之高了。

過後，溈山問仰山道：『百丈從馬大師處得到大機大用，有何人得之』？仰山道：『黃檗得大機，臨濟得大用』，溈肯之。

後離開溈山住江西仰山說法，一日龐居士來訪，謂：『久聞仰山，到來為何卻覆』？仰山豎起拂子道：『是仰？是覆』？居士乃打露柱道：『要露柱證明』！仰遂擲卻拂子說：『到諸方如何舉揚』！

劉侍御嘗問了心之旨，仰山乃示之以偈云：『若要了心，無心可了，無了之心，是名真了』！

一日、有羅漢來訪，仰示之以圓相，羅漢作禮騰空而去。後來又有一羅漢來，一度問答後說：『吾來東土禮文殊，遇底卻是小釋迦』。宗下遂稱仰山曰小釋迦。

仰山將入滅，示偈云：「一二三四子，平目復仰祖，兩口無一舌，此是吾宗旨」

當時一僧問云：『法身還解說法否』？仰謂：『我說不得，別有一人說得』。僧問：『在什麼處』？仰乃將床上枕頭擲下而滅。

傳承仰山的光涌禪師，一日回仰山，仰問：『來作什麼』？曰：『禮拜和尚』。師問：『還見老僧否』？湧說：『見』！仰曰：『老僧何似驢』？湧謂：『和尚亦不似佛』。仰問：『似什麼』？湧謂：『有所似，與驢何別』？仰山乃歎曰：『吾以此驗人二十年，無了徹者，汝所答者凡聖情盡，善護持之』。

又有文喜禪師者，朝五台，路逢一老翁，喜問翁曰：『此間佛法如何住持』？答曰：『龍蛇混雜，凡聖交參』。問：『多少眾』？曰：『前三三後三三』。第二天起來，房子不見了，而見文殊騎師子住在空中。喜後參仰山得悟，在仰山做飯頭。一天他從飯鍋蒸氣上又見文殊現身，便舉飯笊來打說

：『文殊自文殊，文喜自文喜，今日惑亂我不得了』。文殊說偈云：『苦瓜連根苦，甜瓜徹蒂甜，修行三大劫，卻被者僧嫌』。

溈山、仰山時，聞法得悟者雖多，但其宗只五傳而止；溈山祐傳仰山寂，寂傳南塔湧，湧傳資福寶，寶傳資福邃。資福邃云：『隔江見資福剎竿，便回去腳跟，也好與三十棒，豈況過江來』？門庭孤峻如此。

宋時，臨濟龍南與拗潭月及行偉禪師同夏積翠，一日談小釋迦——仰山傳，至韋尚書問仰山寂：「公尋常如何接人」？寂曰：「僧到必問來為何事？曰、來親近；便問見老僧否？曰、見！又曰：老僧何似驢？僧未有能答者」。韋曰：「若言見爭奈驢，若言不見今禮覲誰？所以難答」。寂曰：「無人似尚書能辨析者」。拗潭月與行偉俱稱善，南獨曰：『溈仰宗枝不到今者，病在此耳』。

（性覺、光宗記）

二 臨濟之陡徹

現講臨濟之陡徹，陡徹就是陡然徹悟的意思。臨濟義玄禪師，是山東曹州人，少年出家，在黃檗那裡從住很久。黃檗會下有一首座，知他是法器，要他向和尚問如何是佛法的大意，臨濟從之，三問三被打。因此，他不願在黃檗那裏住了，於是黃檗就指示他去參大愚禪師。臨濟見大愚，告以三問三被打的經過，並問：『不知過在什麼處』？愚道：『黃檗老婆心切，為汝徹困，猶覓過在』！臨濟聽了，忽然大悟道：『元來黃檗佛法無多子』！這句話，深明宗門的要旨。所以大愚聽了，便下座揪住問道：『適來又道不會，如今卻道原來黃檗佛法無多子，你見個什麼道理？速道！速道』！臨濟一句也不說，便向大愚脅下三拳。大愚推之曰：『汝師黃檗，非干我事』。於是臨濟遂回黃檗。黃檗問曰：『大愚有何言說』？臨濟便將經過的情形告訴了黃檗，黃檗聽了便說：『大愚老漢，待見痛與一頓』！臨濟曰；『即今便與』，說了便給黃檗一耳光！黃檗驚曰：『這瘋顛漢卻來捋虎鬚』！臨濟便喝。黃檗乃喚侍者，帶他去參堂。所以後來溈仰說：『黃檗得大機，臨濟得大用』。

有一次臨濟在栽松樹，黃檗道：『深山裏栽許多樹作麼』？臨濟曰：『一與後人作古記，二與山門作標榜』。說了，便將鋤頭在地上築三下。黃檗曰：『雖然如是，子已吃吾棒了也』。臨濟又築三下，口裏還噓了一噓，黃檗曰：『吾道到汝，大興於世』！

有一次、黃檗在廚房裡，問飯頭『作什麼』？飯頭答道：『揀僧眾飯米』。黃檗曰：『一頓吃多少』？飯頭曰：『二石五』。臨濟在旁插言曰：『莫太多麼』？黃檗曰：『來日更吃一頓』！臨濟曰：『說什麼來日！即今便吃』，隨即打黃檗一掌。臨濟後來離開黃檗時，黃檗問他往那裡去？他說：『不是河南，即河北去』。黃檗便打，臨濟按住棒就是一掌，檗大聲喚侍者道：『將百丈先師的禪板几案拿來』！濟令侍者『把火來』！意思就是說用火把它燒掉。檗連忙曰：『不然！子但將去，以後坐斷天下人舌頭在』！

他到鳳林寺參鳳林禪師，曾為一頌曰：『大道絕同，任向西東，石火莫及，電光罔通』。他後來到鎮州建立臨濟寺。一日示眾曰：『有時奪人不奪境，有時奪境不奪人，有時人境兩俱奪，有時人境全不奪』。眾中有克符上座問曰：『如何是奪人不奪境』？師曰：『煦日發生鋪地錦，嬰兒垂髮白如絲』。符曰：『如何是奪境不奪人』？師曰：『王令已行天下遍，將軍塞外絕塵煙』。符曰：『如何是人境兩俱奪』？師曰：『并汾絕信，獨處一方』。符曰：『如何是人境俱不奪』？師曰：『王登寶殿，野老謳歌』。此四句就是說先空心未空境，次空境未空心，再次心境俱空，最後由俱空而到心境宛然。

臨濟宗最要的是三句、三玄、三要。有僧問師曰：『如何是真佛、真法、真道(道即僧，古時稱僧人為道人)乞師開示』？師曰：『佛者、心清淨是，法者、心光明是，道者、處處無礙淨光是。三即一，皆是空名而無實有。如真正行道人，念念心不間斷，自達摩大師從西土來，祇是覓個不受惑的人，後遇二祖，一言便了，始信從前錯用功夫。山僧今日見處，與祖師無別！若第一句中薦得，堪與祖佛為師；若第二句中薦得，堪與人天為師；若第三句中薦得，自救不了』！僧問：『如何是第一句』？師曰：『三要印開朱點窄，未容擬議主賓分』。關於第一句，有人解為涅槃三德，但宗下以涅槃三德

是佛果上的，尚非宗門下的祖師意。又問曰：『如何是第二句』？師曰：『妙解豈容無著問，漚和爭負截流機』。僧曰：『如何是第三句』？師曰：『但看棚頭弄傀儡，抽牽全藉裏頭人』。師說畢，乃曰：『大凡演唱宗乘，一句中須具三玄門，一玄門須具三要，有權有實，有照有用，汝等諸人作麼生會』？

上文說的第二句，即般若方便雙融的圓滿教理，以此教理自悟悟他，故曰可以為人天師。第三句是指不能了達第一句和第二句，僅依別人傳授之少許法門而修，自己毫無主宰抉擇，故謂其如傀儡。

臨濟還有四種喝：所謂「有時一喝如金剛王寶劍，有時一喝如踞地師子，有時一喝如探竿影草，有時一喝不作一喝用」。臨濟應機常用喝，故又稱為「臨濟喝」。因為這樣，於是他的弟子們也就學喝起來了。師一日謂眾曰：『汝等總學我喝，我今問汝：有一人從東堂出，一人從西堂出，兩人齊喝一聲，這裏分得賓主麼？汝且作麼生分？若分不得，以後不得學老僧喝』！

一日上堂，東西兩堂的首座相見，便同時一喝。有僧問師曰：『還有賓主麼』？師曰：『賓主歷然』！後召眾曰：『要會臨濟賓主句，問取堂中二首座』。因此，又說賓看主、主看賓，主看主、賓看賓四句。僧問克符曰：『如何是賓中賓』？曰：『倚門傍戶猶如醉，出言吐氣不慚惺』。問：『如何是賓中主』？曰：『口念彌陀雙拄杖，目中瞳人不出頭』。問：『如何是主中賓』？曰：『高提祖印當機用，利物應知語帶悲』。問：『如何是主中主』曰：『橫按鎲鉇全正令，太平寰宇斬頑癡』。

又有四照用句示眾：『我有時先照後用，有時先用後照，有時照用同時，有時照用不同時』。他說：『先照後用，有人在；先用後照，有法在；照用同時，驅耕夫之牛，奪飢人之食，敲骨取髓，痛下針椎；照用不同時，有問有答，立賓立主，合水和泥，應機接物。若是過量人，向未舉以前捺起便行，猶較些子』。

臨濟說法，雖有上面種種的差別，但正宗只在第一句的薦得，亦即所謂『黃檗佛法無多子』；也合乎溈山所謂『單刀直入，則凡聖情盡，體露真常』

。故臨濟又有一次上堂示眾曰：『赤肉團上，有一無位真人、常向汝等面門出入，未證據者看看』！當時有僧出問道：『如何是無位真人』？臨濟走下禪床拖住他說：『道！道』！那僧擬議，臨濟推開說道：『無位真人是甚麼乾屎橛』！說畢，便回方丈去了。

他又常說到無依道人。如說：『欲得生死去住自由，即今識取說法聽法歷歷明明的無依道人，無形無相，無根無本，無住無處，活潑潑地。動與不動，是二種境，還是無依道人用動用不動』？

臨濟將入滅時，對眾說偈曰：『沿流不止問如何，真照無邊說似他，離相離名人不會，吹毛用了急須磨』。又曰：『吾滅後，不得滅卻吾正法眼藏』。弟子中有名三聖者出曰：『怎敢滅卻和尚正法眼藏』！師曰：『以後有人問你，向他道什麼』？聖便唱，師曰：『誰知吾正法眼藏：向這瞎驢滅卻』！說畢，便端坐而逝了。

臨濟下，有三聖然禪師、興化獎師等。三聖後參德山，將欲展具作禮，德山謂『莫展炊巾！這裏無殘羹剩飯』！聖謂『有也無著處』。山便拉棒打，聖接棒推之禪床上，山大笑，聖乃哭云：『蒼天！蒼天』！山便休去。然後世傳臨濟宗的子孫，都是出在興化下。

興化初參臨濟，雖得悟而時年尚幼，後從三聖、大覺二兄處悟徹。一日上堂云：『若是作家戰將，便請單刀直入，更莫如何若何』。旻德出禮拜已，便喝，興亦喝，旻又喝，興亦又喝，旻乃作禮歸眾。興謂『若是別人來，二十棒一棒也不饒，且饒旻德能一喝不作一喝用』。

興化獎所傳的南院顒禪師，一日上堂云：『赤肉團上，壁立千仞』！有僧問這話是否和尚說的？顒答是。僧掀師禪床，顒謂這瞎驢亂做！僧擬議，顒打之趕出。

南院下是風穴沼禪師，一日顒問：『南方人對於一棒作何商量』？沼答云：『作奇特商量』。沼反問顒：『和尚作何商量』？顒拉棒云：『棒下無生忍，臨機不見師』。沼遂大悟。

風穴沼下有首山念，念下為汾陽昭，門下皆寥寥。昭下有石霜圓，圓下有黃龍南與楊岐會，至是遂興盛而有所謂黃龍派、楊岐派；合稱五宗七派。然黃龍下不數傳而息，故仍只臨濟宗。

楊岐下有白雲端，端下有五祖演，演下有圓悟勤，勤下有大慧杲、虎丘隆。臨濟至大慧杲，乃又大盛。然杲下反而不數傳而息；後世皆出虎丘隆下。

黃龍再傳下弘覺範曰：『臨濟七傳而得石霜圓，圓之子：一、為積翠南(即黃龍南)，一、為楊岐會。南之設施，如坐四達之衢，聚珍怪百物而鬻之，遺珠墮珥隨所探焉。會乃如玉人之治璠璵，碔砆廢矣，故其子孫皆光明照人，克世其家，碧落碑無贋本也』。所以楊岐下子孫傳承無虧，並非偶然。

三 洞曹之回互

六祖下青原五傳而至洞山良价禪師，洞山是會稽人，姓俞氏。初參南泉，繼參溈山，皆問『如何是無情說法』。最後參雲巖禪師，依然問：『無情說法，甚麼人得聞』？巖謂：『無情得聞。』又問：『和尚聞否』？答謂：『我若聞，汝即不得聞吾說法』。又問：『何故不聞』？巖豎拂問云：『聞否』？价答『未聞』。巖曰：『我說汝尚不聞；何況無情說』！又問：『無情說法，有何典據』？答之云：『汝豈不見彌陀經中水鳥樹林皆演法音』？价遂有省。乃說偈云：『也大奇！也大奇！無情說法不思議！若將耳聽終難會，眼處聞聲始得知』！久之辭去，岩問『何處去』？答云：『未卜所止』。曰：『早晚回』？曰：『待和尚有住處即來』。曰：『一去難得相見』！曰：『難得不相見』。又問岩：『百年後忽有人問：「貌得師真否」？如何抵對』？岩答云：『向伊道「只這箇是」』。价良久無對。岩乃云：『价闍黎承當個事，大須詳細』！价走後，心有餘疑，途中過水睹影，乃大悟。遂說偈云：『切忌從他覓，迢迢與我疏，我今獨自往，處處得逢渠。渠今正是我，我今不是渠，應須恁麼會，方契得如如』。

後住洞山，為雲岩諱日營齋，有僧問云：『師於雲岩處得何指示』？洞山答云：『在彼不蒙指示』。曰：『何用設齋』？曰：『爭敢違他』？曰：『初見南泉，何嗣雲岩』？曰：『不重先師道德佛法，只重不為我說破』！

曰：『還肯他否』？曰：『半肯半不肯』！曰：『何不全肯』？曰：『全肯即孤負先師』！

洞山唱五位君臣，又得曹山和之，遂成曹洞宗風。五位君臣頌云：「正中遍，三更初夜月明前，莫怪相逢不相識，隱隱猶懷舊日嫌。偏中正，失曉老婆逢古鏡，分明睹面別無真，休更迷頭仍認影。正中來，無中有路隔塵埃，但能不觸當今諱，也勝前朝斷舌才。兼中至，兩刃交鋒不須避，好手猶如火裏蓮，宛然自有沖天志。兼中到，不落有無誰敢和，人人盡欲出常流，折合還歸炭裏坐」。此五位君臣，皆出宗門悟證。若略為說明，則君即體，臣為用，正中來是體之直指，兼中至是體用雙行，兼中到是體用俱寂。

洞山又立向、奉、功、共功、功功五種法門。人問『如何是向』？答云：『吃飯時作麼生』？『如何是奉』？曰：『背時作麼生』？『如何是功』？曰：『放下钁頭時作麼生』？『如何是共功』？曰：『不得色』。『如何是功功』？曰：『不共』。

洞山又常常教人行鳥道。人問：『如何是鳥道』？答云：『不逢一人』。曰：『如何行』？曰：『直須足下無私』。曰：『莫便是本來面目』？曰：『汝何顛倒』！曰：『學人甚麼顛倒』？曰：『認奴作郎』！曰：『然則如何是本來面目』。曰：『不行鳥道』。

曹山辭行，傳宗鏡三昧，又謂：『末法人多乾慧，辨其真偽，有二滲漏：一、見滲漏，謂機不離位，墮在毒海。二、情滲漏，謂滯在向背，見處偏枯；三、語滲漏，謂究妙失宗，機昧始終』。

後來洞山病了，僧問：『還有不病者否』？曰：『有』！曰：『不病者還看和尚否』？曰：『老僧看他有分』。曰：『如何看他』？曰：『看時即不見有病』。洞山反問僧云：『離此殼漏子，何處與吾見』？僧無對。乃示偈云：『學者恆沙無一悟，遇者尋他舌頭路，欲得亡形滅蹤跡，努力殷勤空裏步』！說此偈已即寂；因眾哀戀，又留七日而後逝。

曹山本寂禪師初參洞山，洞山問他叫什麼名字，答云：『本寂』。『那個呢』？曰：『不名本寂』！洞山許之。久之辭去，洞山問何處去？：『曰

不變異處去』。曰：『不變異豈有去』？曰：『去亦不變異』。

後住洞山說法，講五位君臣，謂君是正，臣是偏，臣向君是偏中正，君向臣是正中偏，君臣道合是兼帶。人問：『如何是君』？曰：『妙德等寰宇，高明朗太虛』。『如何是臣』？曰：『靈機弘聖道，真智利群生』。『如何是臣向君』？曰：『不墮諸異趣，凝情望聖容』。『如何是君向臣』？曰：『妙容雖不動，光燭本無偏』。『如何是君臣道合』？曰：『混然無內外，含融上下平』。又謂『君臣只以偏正言之，不欲犯中，故臣稱君不敢斥言，此吾法宗要』。此外還有五相頌、別杜順法身頌、三種墮、五位王子等，皆是曹洞語要。

有一次陸亘問曹山：『王有眷屬否』？答云：『四臣不昧』。曰：『王居何位』？曰：『玉殿苔生後』。僧問：『如何是玉殿苔生』？答云：『不居正位』。曰：『八方來朝時如何』？曰：『不受禮』。曰：『何用來朝』？曰：『違則斬！』曰：『違是臣分上，君意如何？』曰：『樞密不得旨』。曰：『如此則功歸臣相』！曰：『還知君意麼』？曰：『外方不敢論』。曰：『如是！如是！』。又有僧問：『子歸就父，為甚父不顧』？答云：『理合如是』。曰：『父子之恩何在』？曰：『始成父子之恩』。曰：『如何是父子之恩』？曰：『刀斧斫不開』。

一日問僧云：『如何是法身應物的應』？僧答云：『如驢覷井』。曹山曰：『道則惑煞道，只道得八成』！曰：『師意如何』？曰：『如井覷驢』！又作四禁頌云：『莫行心處路，不挂本來衣，何須正恁麼，切忌未生時』。宗門於此等話語：至是已落常套，故禁誡之，使勿墮於口頭禪。

論理本應名洞曹宗，而說者皆曰曹洞宗者，大概由於曹山、洞山問答、遂成一家宗風；又因曹山下無傳，傳宗者是洞山下的道膺。

曹洞下繼之者為洞山下雲居膺，膺傳同安丕，丕傳全峰志，志下梁山觀，觀下太陽玄，皆甚孤寂。玄老恐失傳，乃將霞洞法統託浮山遠，遠代為傳之投子青，青傳芙蓉楷，楷傳丹霞淳，淳傳真歇了與弘智覺，至是洞宗大盛。後曹洞宗時盛時衰，時有消長。

四 雲門與法眼

雲門、法眼起較遲，從臨濟洞山同時的德山而出。德乃四川簡州人、姓周氏。初是義學法師，善金剛經，若有金剛疏鈔，時人稱為周金剛。當時宗門盛唱湘贛，師家皆以直指人心見性成佛為提唱，德山目為魔子，遂擔其金剛疏鈔往滅之。到湖南後，途遇一賣點心的老太婆，德山欲買點心，婆問所擔何物？答以金剛疏鈔。婆曰：『我有一問：金剛經云「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得」，未審師欲點那箇心』？山無對，遂辭去。初至龍潭，問答見前。有一晚上，德從龍潭方丈出，天大黑，龍潭將燭與之。山剛要去接，龍潭突然吹滅，山遂大悟禮拜。龍潭問何所見？山曰：『從今更不疑天下老和尚舌頭。』次日，龍潭上堂曰：『個中有一棒打不回頭，他時向孤峰頂上立吾道在』。山遂出金剛疏鈔焚之曰：『窮諸玄辯，若一毫置於太空；竭世樞機，似一滴投於巨海』。即辭去參溈山，不見而行。溈山曰：『此子向後呵佛罵祖去在』。後來他住德山說法，一日上堂云：『今夜不答問話，問話者三十棒』。一僧出拜，山便打，僧曰：『某甲未問話，因甚麼打』？山問僧何處人？曰：『新羅人』。曰：『未跨船時，便好與三十棒』。

一日臨濟來，德山裝出倦狀，云：『困了』。濟曰：『說夢話作什麼』？德便打，濟掀倒禪床，德乃休。雪峰問：『從上宗乘，學人有分否』？山便打一棒曰：『道甚麼』？曰：『不會』。曰：『我宗無語句，實無一法與人』。峰遂有省。

一日上堂云：『我這裏佛也無，法也無，達摩是個老臊胡，十地菩薩是擔糞漢，等妙二覺是破戒凡夫，菩提涅槃是繫驢橛，十二分教是點鬼簿，拭瘡紙，佛是老胡矢橛』。這可說是極盡訶佛罵祖的能事了。

又示眾云：『有言時騎虎頭收虎尾，第一句下明宗旨；無言時覿露機鋒，如同電拂』。

德山門下有雪峰，而尤其特出者為岩頭。雪峰岩頭在德山那裡當飯頭和典座。德山一日見午時將過(德山雖呵佛罵祖，但他很守法持戒)而尚未聽到

梆響，便持著缽來到齋堂門前，岩頭見之呵曰：『鐘未鳴，鼓未打，這老漢未明末後句在，持缽來作什麼』？德山聞之，便低頭歸方丈，命侍者請岩至方丈問道：『汝不肯老僧那』？岩密啟其意。第二天德山上堂說法，果與尋常不同，岩出撫掌大笑曰：『且喜得堂頭老漢會末後句』。後因值唐武宗滅佛，岩頭在渡頭作舟子，結果在兵荒馬亂中被殺了。

雪峰先參洞山未悟，洞指示往參德山得悟，但悟未澈底。後與岩頭赴洞山參方，中途阻雪，岩頭只是睡，而雪峰常坐禪。一日、以手指胸喚岩頭曰：『我這裏未穩，不敢自慢』。頭曰：『若確實如此，將你所悟一一道來！是的我與你證明，不是的我與你鏟卻』。師乃述其所見，岩頭曰：『汝未聽說從門入者不是家珍嗎』？師曰：『如何才是』？頭曰：『要一一從自己胸襟流出，蓋天蓋地出』。雪峰言下大悟，便作禮連聲道：『師兄！今日始是鰲山成道』。雪峰本是福建泉州人，後回到福州開一道場，常住一千多人，禪風大振。溈山以後沒有第二個。

雪峰門下為上首者，有玄沙師備宗一禪師。玄沙參雪峰問曰：『如今大用去，師作麼生』？雪峰以三木球拋出，玄沙作斫牌勢，雪峰許曰：『汝親在靈山，方得如此』。沙曰：『也是自家事』。

有一次，雪峰說：『飯籮邊餓死人，臨河邊渴死漢。』玄沙說：『飯籮裏坐餓死，水浸裏渴死』。雲門曰：『通身是飯，通身是水』。此可見雪峰下，尤以雲門為傑出。

雲門嘉興人，俗姓張，幼年出家，學教學戒，均甚精進。先參百丈下的睦州道明禪師，道明見其來便把門關閉了。雲門敲了三天，道明才開門，雲門見門開了，便闖進去，道明便將他擒住，命其『速道！速道』！他驚疑間，道明喝：『秦時[石*度]礫錐』！便把他推出，又關上了門。但雲門的腳被關住，當他感到疼痛，忽有所悟，道明乃指往參雪峰。他一與雪峰見面，雪峰便問：『你因甚麼得到此步田地』？師乃低頭禮拜，住那裏侍奉雪峰。後又遍參歸宗、天童、鵝湖等諸大善知識，過曹溪禮六祖塔。便道至靈樹禪師處，被請為首座，後來又接任方丈。一日有僧問：『如何是清淨法身』？師

曰：『花藥欄』。問曰：『就恁麼去時如何』？曰：『金毛獅子』。問：『如何是一代時教』？曰：『對一說』。問：『不是目前機，亦非目前事，如何』？曰：『倒一說』。問：『如何是塵塵三』？曰：『缽裏飯，桶裏水』。問：『如何是雲門一句』？曰：『臘月二十五』。問：『如何是法身』？曰：『六不收』。問：『如何是超佛越祖之談』？曰：『胡餅』。『如何是佛』？曰：『乾矢橛』。問：『如何是佛出身處』？曰：『東山水上行』。問：『不起一念還有過也無』？曰：『須彌山』。問：『又如何是透法身句』？曰『北斗裏藏身』。這些問答，當時一些學者，都摸不著頭腦。一日上堂說：『函蓋乾坤，目機銖兩，不涉世緣，作麼生承當』？時座下無人對答，乃自曰：『一鏃破三關』。他常顧視學人曰：『鑒』！待人家將要對答時，他又嘆曰：『咦』！因此傳為雲門的「顧鑒咦」。後有人將顧字刪掉，稱之曰「鑒咦」。頌曰：『相見不揚眉，君東我亦西，紅霞穿落月，白日繞須彌』。他於乾和七年示寂，過了十七年開塔，顏貌如生。鬚髮猶長，時廣主迎往廣州供養過。宋蘇澥序雲門語錄云：「擒縱舒卷，縱橫變化。放開江海，魚龍得游泳之方；把斷乾坤，鬼神無行走之路。草木亦當稽首，土石為放光明。本分鉗錘，金聲玉振；崢嶸世界，瓦解冰消」。雲門之宗，大概如此。

雲門偃以下得法殊眾，以香林遠為首。遠以下智門祚，雪竇顯，天衣懷，法雲本，遞代相傳，雲門禪風大盛。但幾代以後，就漸漸地衰滅了。

雪峰下得法者五十六人。玄沙和雪峰本同師剃度，因楞嚴經開悟，乃佐雪峰化導，幾有仰山在溈山、岩頭在德山處之概。因此又成為雪峰之法子；再傳而出法眼。一日，雪峰問玄沙道：『阿那個是備頭陀』？沙曰：『終不敢誑於人』。曰：『何不遍參去』？答曰：『達摩不來東土，二祖不往西天』。雪峰肯之。一日，雪峰曰：『要明此事，如明鏡當臺，胡來胡現，漢來漢現』。玄沙曰：『忽遇明鏡破時如何』？曰：『胡漢俱隱』。沙曰：『老漢腳跟未點地』！後住福州玄沙山，於亡僧曰：『亡僧面前，正是觸目菩提，萬里神光頂後相，若人覿得不妨出脫陰界，脫汝髑髏前意想』。有偈曰：『萬里神光頂後相，沒頂光時何處望？事已成，意亦休，此個元來觸處周。智者撩著便提起，莫待須臾失卻頭』！他又病學者失宗，乃示綱要三句：一曰

『言通大道不墮平懷』，二曰『轉位投機殺活自在』，三曰『全用不用全生不生』。

在他的門下，有羅漢桂琛禪師為首。一日玄沙上堂道：『聾盲啞人來如何接』？桂曰：『學人現有眼、耳、鼻，和尚如何接』？沙曰：『慚愧』！便回方丈。

桂琛一日上堂曰：『宗門玄妙，為當只恁麼也？為當別有奇特？若有，且舉個什麼？若無，去不可將三個字便當卻宗乘』！時有僧曰：『如何是羅漢一句』？師曰：『我若向汝道，便成兩句也』。曰：『不會的人來，師還接否』？師曰：『誰是不會者』？曰：『適來道了矣』，師曰：『莫自屈』。曰：『八字不成，以字不是時如何』？師曰：『汝實不會』。曰：『學人實不會』。師曰：『看取下頭注腳』。

清涼文益即法眼禪師，幼年出家，遍參善知識。後遇桂琛，琛問：『何往』？曰：『行腳去』。問：『行腳事作麼生』？曰：『不知』。琛曰：『不知最親切』！因問答相契，乃住下並得法，為後唐李主所崇，住南京說法。一日，子方自長慶來，師問：『作麼生是萬象之中獨露身』？子方舉拂子，問曰：『怎麼會，又爭得』。曰：『師意如何』？師曰：『喚什麼作萬象』。曰：『古人不撥萬象』。師曰：『萬象之中獨露身，說什麼撥不撥』。子方豁然開悟。後遷住清涼山，一日上堂說：『出家人但隨時及節，寒即寒，熱即熱，欲知佛性義，當觀時節因緣』。又有僧慧超問：『如何是佛』？師曰：『汝即慧超』。

一日，師問講百法明門論的法師云：『百法是體用雙陳，明門是能所兼舉，講主是能，法座是所，作麼生說兼舉』？

在法眼的法語中，有理極忘情頌：「理極忘情謂，如何有喻齊？到頭霜夜月，任運落前溪。果熟嫌猿重，山上似路迷，舉頭殘照在，元是住溪西」。又有三界唯心頌謂：「三界唯心，萬法唯識，唯識唯心，耳聲目色。色不到耳，聲何觸眼，眼色耳聲，萬法成辦。萬法非緣，豈觀如幻？大地山河，誰堅誰變」？又有華嚴六相頌謂：「華嚴六相義，同中還有異，異若異於同，

全非諸佛意。諸佛意總別，何曾有同異？男子身中入定時，女子身中不留意。不留意，絕名字，萬象明明無理事」。

師於金陵三坐道場，諸方咸遵風化。示寂之時，李唐國主親加禮問，謚大法眼，遂名法眼宗。法嗣六十三人，韶國師為上首。

韶國師浙江處州人，姓陳氏，出家遍參五十餘知識，皆不契。後參法眼於淨慧寺，聞有僧問法眼：『如何是曹溪一滴水』？法眼云：『是曹溪一滴水』。遂大悟。後住天台說頌曰：『通玄峰頂，不是人間；心外無法，滿目青山』。法眼聞之曰：『即此一頌，可起吾宗』。

韶國師常以「聞聞、聞不聞、不聞聞、不聞不聞」四句，料簡學人。

韶國師下出永明壽禪師，壽師初住雪竇，後遷至永明。有僧問：『如何是永明妙旨』？師曰：『更添香著』。僧曰：『謝師指示』。師曰：『且喜沒交涉』。並示偈云：『欲識永明旨，門前一湖水，日照光明生，風來波浪起』。又作宗鏡錄，舉一心為宗，照萬法如鏡，且謂：『夫禪宗者真唯識量，纔入信心，便登祖位』。

越祖分燈之五宗，大概皆起於唐武滅法之後。唯溈山在唐武滅法前，已為全國最盛之千五百眾道場。不過那時之禪宗，大抵皆行於荒山僻地，而又不重律儀經法，故魏武、周武滅法時，朝中起來抗爭的高僧很多，而唐武滅法時，僅有一知玄法師抗爭。當溈山聞到滅法令下，居眾便星散，即溈山本人亦以巾裹頭而逃，惟恐不速。至宣宗復教時，溈山仍服俗衣，因裴休力勸，始復法衣。溈山以外的諸宗，則皆起於唐武之後。時唐室已微，藩鎮各霸一方，至五代更是四分五裂。在這種環境之下，所以復興之禪宗，也成了各據一方，各自稱尊的局勢。溈山發展至此，已達極點。這種情形，與西藏朗達摩滅法後興起之無上瑜伽密很相近。蓋無上瑜伽以後之密宗，無論如何流變，皆不出於無上瑜伽。此正如越祖分燈後之禪宗，隨其如何演化，皆不出於五家也。故宋明教評云：『正宗至大鑒，傳既廣而學者遂各務其師之說，天下如是異焉。競自為家，故有溈仰云者，有曹洞云者，有臨濟云者，有雲門云者，有法眼云者，若此不可悉數，而雲門、法眼、臨濟三家之徒於今猶

盛，溈仰已息，而曹洞者僅存，綿綿然若大旱之引孤泉。然其盛衰者，豈法有強弱也！蓋後世相承，得人與不得人耳！書不云乎：「苟非其人，道不虛行」』。至於五家宗風，宋時有人問五祖山法演禪師云：『如何是臨濟下事』？演答曰：『五逆聞雷(顯其驚絕)』。問：『如何是雲門下事』？曰：『紅旗閃爍(顯其微露)』。『如何是溈仰下事』？曰：『斷碑橫古路(顯其深奧)』。『如何是曹洞下事』？曰：『馳書不到家(顯其回互)』。『如何是法眼下事』？曰『巡人犯夜(顯其隱微)』。據此答辭，可略窺五家宗風之異。

（光宗、性覺記）

第六節 宋元明清禪

今講「宋元明清禪」。宋、元、明、清、是四個朝代。前講之「越祖分燈禪」，溈仰宗在唐武宗滅法前興起，傳至四五代即滅於唐末，所以說宋前溈仰已熄。宋前之其餘四宗中，臨濟、曹洞尚興盛，而宋初最興的是雲門、法眼、尤以法眼為最。但法眼之興、為時亦促、只三四傳也就不傳了；所以北宋百餘年，雲門為盛。宋初雲門宗，如大覺璉國師、雪竇山明覺國師等皆是。不過到北宋末葉，雲門亦即由衰而滅了。既法眼滅於宋初，雲門滅於北宋、故從北宋之末至南宋以及元、明、清綿延不絕的，不外臨濟與曹洞兩宗。在二宗相傳流衍之下，南宋初天童宏智覺盛弘曹洞，元、明有萬松秀禪師繼之。宋末元初，有個最著名的宰相，叫做耶律楚材，依中國姓蘇名劉楚材。他對中國民族所施的恩惠很大，因當時元帝欲盡滅漢人，使中國成為游牧草地，全賴劉楚材之力方得幸免，不然中國人已無噍類矣。劉楚材是個深契禪旨的真正佛教徒，出於萬松門下。他一面用中國之儒術化民，一面自己深入佛法之修證，故成為中國歷史上最有名的宰相。他在未做大官以前，即參萬松秀禪師：屏絕俗務，不問寒暑，天天參禪，甚至廢寢忘餐，為佛門弟子，自號湛然居士。他自敘其參學萬松秀之際：「機鋒罔測，變化無窮！巍巍然若萬仞峰，莫可攀仰；滔滔然若萬頃波，莫能涯際。瞻之在前，忽焉在後，回視平昔所學，皆塊礫耳」！故在元初，曹洞頗盛。當明朝末葉曹洞之復興，也有江西壽昌寺無明慧經崛起，其門下出人甚多，如博山無異、永覺元賢皆有力。永覺賢，即開始以福州鼓山為曹洞派的。江西、福建、廣東及普陀

後寺等，迄今都是曹洞宗。

臨濟宗盛於南北宋間。前面講過大慧杲與虎丘隆。大慧杲雖盛行一時，而其後都出於虎丘隆相傳之下。至元初，有高峰妙、中峰本，明初有壁峰金等為臨濟鉅子，尤以中峰為傑出。元末明初，壁峰金初在五台，後為明太祖請入南京，大弘臨濟。明中葉衰落。至明末萬歷年間，龍池幻有禪師門下，出天童悟、磬山修，此二人都是龍池所披剃，大興臨濟於明清之際。故清初禪法所興，大都為天童、磬山以下之人。天童之門人，如四川之破山明，湖南之想山海，差不多一人即興了一省的佛法禪林。又如清初之玉琳國師。今金山、高旻、天甯、天目、皆出於磬山門下。此為宋、元、明、清臨濟相傳之概況。茲分十小段講之。

一 公案之拈頌

公案之拈唱，乃五宗分燈後繼起者提倡宗乘之一種法門。有所謂拈古、頌古、出古等風尚。禪宗著述部中之頌古百則，頌古聯珠，圓悟、萬松頌古評唱等，今存續藏者很多。頌古直注序上說：「禪宗頌古有四家焉，天童、雪竇、投子、丹霞是已，而竇嗣響於汾陽」。天童覺，投子青，丹霞淳皆出於曹洞；雪竇顯出於雲門，汾陽昭出於臨濟，這幾位都是拈古、頌古的。不過頌古必先拈古，拈古之後方有頌古。拈古最早的，當推雲門禪師，他最初即出拈「釋迦初降生，一手指天，一手指地，周行七步，目顧四方云：天上天下唯吾獨尊」。接著說：「老僧當時若見，一棒打煞與狗子吃，貴圖天下太平」。此即先拈出一段古事，言外參異，不但一棒打死，而且還要與狗子吃，其語句是何等刻毒！無怪乎能震動當時參學者的人心不安。後瑯琊覺乃著語云：「雲門可謂將此深心奉塵剎，是則名為報佛恩」！古德對此著語者甚多。頌之者，如洞山聰、佛印元等，不下數十家，則拈古可云倡自雲門矣。

汾陽昭頌臨濟三玄、三要等，開頌古之風。如頌二祖侍初祖得悟云：「九年面壁待當機，立雪齊腰未展眉，恭敬願安心地決，覓心無得始無疑」。此拈二祖初祖之古事，再加以頌唱，遂成為頌古。然頌古尤以雪竇顯、天童覺為最，因其頌文最為特出。從而評唱者，則推昭覺圓悟勤與萬松秀，茲引

二則，以見一斑。

圓悟所評唱者為雪竇之拈頌，萬松秀所評唱者為天童之拈頌。雪竇拈梁武帝問達摩：「如何是聖諦第一義」？達摩云：「廓然無聖」！帝曰：「對朕者誰」？摩曰：「不識」。帝不契，摩遂渡江至魏。誌公云：「陛下還識此人否！乃是觀音大士來傳佛心印」。帝遣使去請，誌公曰：「闍國人去，他亦不回」。頌曰「聖諦廓然，何當辨物？對朕者誰，還云不識。因茲暗渡江，豈免去荊棘！闍國人追不再來，千古萬古空相憶！休相憶，清風兩地有何極」？顧左右云：「這裏還有禪師麼？喚來與老僧洗腳」。末後一句，就是顯超佛越祖之禪的。圓悟本此加以評唱云：『雪竇一似善舞太阿劍的，向虛空盤薄，自然不犯鋒鋩。若是無這般手段，纔拈著便傷鋒犯手。開頭道「聖諦廓然，何當辨物」，不妨奇特，畢竟作麼生辨的！直饒鐵眼銅睛，也摩索不到。所以雲門道：「如擊石火，如閃電光」，等你作計較，鶻子過新羅矣』。他所評很長，現在不能盡舉，其最後云：『他不怕人執在這裏，再加方便，高聲云：「這裏還有祖師麼」？自云「有雪竇到這裏，不妨為人赤心片片」；又有云「喚來與老僧洗腳」，太煞減人威光，當時也好與本分手腳』。圓悟此種評唱既多，其座下弟子皆能仿學而應付如流，大慧杲呵為一種禪病。然圓悟評唱以令契悟為則，故不可習為口頭滑利。

天童曾拈世尊一日陞座，文殊白椎云：「諦觀法王法，法王法如是」。世尊便下座。頌曰：「一段真風見也麼？綿綿化母理機梭，織成古錦合春象，無奈東君洩漏何」。萬松秀評云：『天童「一段真風見也麼」，為復世尊陞座處是一段真風？天童舉頌處是一段真風？萬松秀請益處是一段真風？怎麼卻成三段也，如何是一段真風？況諸人各有分也』。這是評其第一句的，文長得很。其最後云：『文殊也與折倒，卻道「無奈東君洩漏何」。文殊白椎世尊便下座，乃至迦葉白槌便現百千萬個文殊，一等是怎麼時節，為甚收放不同？你道那個是東君泄漏處？殷勤為解丁香結，放出枝頭自在春』。此為萬松秀評天童之拈頌者，如上「拈頌評」，亦成宋以後宗門下之提示與參究之一種法門。

二 話頭之疑參

從參話頭言：禪宗徹頭徹尾就是一個大話頭，如梁武帝語達摩曰：「對朕者誰」，這一「誰」字，便是「參誰」之祖。當時直逼得達摩答云「不識」，潛去少林面壁九年。而達摩對慧可曰：「將心來與汝安」；慧能對惠明曰：「不思善，不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目」；黃檗曰：「大唐國裏無禪師，不是無禪，只是無師」；這豈不都是一個大話頭。不過成為後來參話頭的模範的，還要推溈山下的香嚴罷了。溈山告香嚴閑：「將汝學得記得者的一概不談，如何是父母未生前的本來面目」？逼得智閑去香嚴寺，一個人苦參數年，始由大疑深疑而獲得大悟深悟。此即是參話頭的第一個模範，那時不過還沒有普遍提倡，而學者亦未專門以參話頭為參禪。至大慧杲，始力提倡參話頭，所參「狗子有佛性否？趙州曰無」；及「手拈竹篦，喚竹篦則觸，不喚竹篦則背，如何始得」的話頭，遂成為後來專參話頭之參法。此後臨濟下的高峰妙、中峰本等，已從參話頭得悟，亦專教人參話頭。如中峰參高峰時，高峰問：「汝日間作得主麼？」答：「作得主」。又問：「夢中作得主麼」？答：「作得主」。又問：「睡到無夢無想時，主在何處」！中峰不能答，乃力參數年，始得開悟。故大慧、中峰之後，參話頭即大流行了。而在元、明間，大抵參「萬法歸一一歸何處」。明季天琦瑞禪師，提倡參「誰」字，故有曰：「但向二六時中一一處回光返照，看是阿誰？不得執定祇在一處，須是一切處。起大疑情，將高就下，將錯就錯，一絲一毛，毋令放過。行時便看行的是誰，住時便看住的是誰，坐時便看坐的是誰，臥時便看臥的是誰；乃至你道不會，只看不會的是誰，現今疑慮，看這疑慮的是誰：如是看來看去，看到豁然爆地一聲，方知非假他求」。天琦禪師倡參「誰」字話頭，當時普遍地蔚成風尚。

明末清初蓮池之後，淨土宗的念佛之風大盛。行住坐臥皆不離一句阿彌陀佛，故入清則又以參「念佛是誰」為最普遍了。如至各處寺院裏，皆可見到貼著「念佛是誰」的條子。有人以為參話頭是臨濟禪，而曹洞禪則惟默照，實則非然。前說過禪宗始終是參話頭，不能以力倡者多是臨濟宗人，便謂曹洞宗不參話頭！曹洞宗之大徹大悟者，亦未始非由參話頭而成。比如明時振興曹洞宗之無明經禪師，亦從力參「大好山」話頭三年乃悟淨。

三 禪淨之合修

禪淨合修，遠在安般禪已有淵源，不過達摩、慧可來後，久成隔絕，至於永明延壽始大為提倡之。因為達摩傳「自心是佛」，煩惱妄想若息當下即如如佛、不立文字之頓悟禪旨。如曹溪說法，皆不認有西方淨土。此外，不但禪淨隔絕，而禪教之分亦莫不然。但至永明壽禪師，提倡禪淨合修，他不但是禪宗的大祖師，亦博精三藏，尤以禪淨合修極力注重。他以數萬聲佛為每日常課，住杭州南屏山頂，山下聞其念佛之聲，好似天樂鳴空。這種修行風靡一時，學人皆遵順以行。當時高麗派二十僧來從永明學，分傳為高麗頓宗。然法眼宗自永明之後，在中國一傳即絕而成淨土。他作有萬善同歸集，回向極樂；並留傳「有禪有淨土，猶如帶角虎」之淨土四料揀偈。永明禪師後，繼起禪淨雙修者甚多。楚石琦禪師有西齋淨土詩，他是臨濟宗下的大宗師。中峰本禪師有淨土懺儀，他對「禪講律淨密」皆有調和；中峰所倡，為明清後之一般所尚。彼重禪淨雙修之淨土懺，辭甚淵美。還有天如則禪師作有淨土或問，亦明悟禪修淨。命終時有人問他末後一著？答：『西方去』。又問：『難道東方沒有佛』？他擲枕而寂。又明末憨山德清禪師，亦多念佛開示，並在廬山專修淨業，亦係由禪而淨者。專倡淨土之蓮池，也是由禪而淨。在當時居士中，如袁中郎，乃至清時之羅有高、汪大紳，以及楊仁山居士等，皆承其風，今不具說。而成就最高得大受用者，當推紅螺山徹悟禪師。他的語錄對禪淨一貫，卓特獨到；不過紅螺山後來成為天台教念佛法門。如最近的印光法師，即繼紅螺而起。

四 宗教之和會

宗謂宗門，教即教下，非近由西洋翻來之「宗教」一名辭也。以起初通教而修禪、本是一致的，不過達摩後慧可等始為分開了。然慧可傳楞伽，弘忍、慧能亦皆誦金剛經以印頓悟，故仍不離教。不過，楞伽所分之宗通說通，實即為宗門教下之分的濫觴。如楞伽云：『大慧！宗通者，謂緣自得勝進相，遠離言說文字妄想，趣無漏界，自覺地自相，遠離一切虛妄覺想，降伏一切外道眾魔，自覺趣光明輝發，是名宗通相。云何說通相？謂說九部種種教法，離異不異有無等相，以巧方便隨順眾生如應而說，令得度脫，是名說

通相』。又云：『大慧！彼諸癡人作如是言：義如言說，義說無異，所以者何？謂義無身故言說外更無餘義，惟止言說。大慧！如來不說隨文字相，法離文字，故佛菩薩不說一字不答一字；但為欲饒益眾生亦非不說教法，如為愚夫以指物，愚夫執指不得實義』。此即說明宗通說通之義。在楞伽之意，即以自覺智證為宗；為他說法為教。根據這點，即為後來分宗與教之焦點；如以佛法言，實不分所謂宗之與教。達摩來以專傳親證心法名宗門，惟以親證為準則，以心印心，不立文字，始成教外別傳之頓宗。若不專傳證法，雖曰無宗門可也。

宗與教之分，既以楞伽為根據，而達摩宗門禪之特點，即在專提宗通，否則即不能成其為宗門禪了。前已說過，慧可高唱教外別傳，宗與教乃對峙，然曹溪、慧忠、大珠等之所說，未嘗不融會經論妙義。而分後再來和會者，當推圭峰，但其禪源論只可通於六祖以前，六祖後超佛越祖便非所及。故分宗之極再和會教義者，則從法眼開始。法眼頌六相，既近華嚴；德韶禪師住天台山國清寺，傳是智者大師的後身，而天台教義之能重興，尤賴德韶之力。至於永明延壽，更是把宗下教下大為和會。他之宗鏡錄，會台、賢、慈恩三家經論教法，宗歸一心，遂成禪宗以來未有之鉅著。他又精通唯識義，如云：「夫禪宗者，真唯識量，但入信心，便登祖位」。故能融貫禪教者尤以永明為最。

北宋之明教嵩、洪覺範、大慧杲等，皆能引經教之精義而發揮禪旨；又如真淨文亦作法界三觀頌等。此諸德均或引教屬宗，或伸宗融教，極盡教禪配合之妙。迨明之紫柏、憨山，皆精研教義，加以註釋，所發揮更多了。明季居士中，如曾鳳儀、錢謙益等，亦以禪發揮教義，曾作有多部宗通，如楞伽宗通即是其一。清雍正帝根據他的自敘，亦由禪悟入，最崇拜永明延壽禪師之偉業，師永明集涅槃經等成經海一滴，亦曾致力於教禪和會。以上乃宋、元、明、清來宗教和會之概況。實際上也只是或引教通宗，或以宗融教——引教通宗則近於慧忠等，以宗融教則近於永明等——；雖已難能可貴，然未能基教律而建宗乘，卻是最可惜的！永明時教義衰微，雖能以禪恢教，而雍正紹其風，但均未能如西藏之宗喀巴派，在菩提道次顯教上更安密宗，修學

五部教律，於三士道次第為基，上士道之上穩建密宗。中國古時雖能會教明禪，然未能從教律之次第上，而穩建禪宗，致末流頹敗，一代不如一代也。宗喀巴以教律而建密宗，密宗猶如一箇花盆，而教律則如一箇花架，以其花架堅牢，故花盆高顯。我以為若非宗喀巴之教義戒律上重建西藏密宗，則其密宗當反不如今日中國之禪林也。所以從這種關係上看來，中國當時雖有能融會禪教者，但惜無有次第之建立。攷之古德，亦不無能基教律以建禪宗者，如永明壽便是已能嚴戒律精教義而建禪宗者。然其所以未能如是者，以礙於時節因緣耳。因永明之世，雲門宗等方盛興；且時主各據一方而易分道揚鑣，故永明未能為禪宗奠下萬世叵搖之基石。

又如明末之靈峰蕅益，雖亦能為此，不過他似乎還看不起當時一般禪者，故不置身禪門而栖心台教。自居如是，所以當時之禪者對之亦不傾誠，自更不能以教建宗。然此種教上之宗之建立，仍必教與宗分，不過以教義戒律為基址而高置禪宗於上也。再就帝王方面，這也皆有可能者，第一是明太祖，他對宗教頗通達而又很想振興佛教，他分佛剎為「禪講律淨教」五門，禪居於首，教即是密，亦不無層次。惜古時無大徹大用之有力高僧，故卒未能有系統的組織建立。第二是清世宗，雍正通宗亦明教，曾發願十年治國，十年興教。就其行事言，均極確當。惜他十年後正開始宏宗演教，逾年即死。且其時亦無高僧，遂亦無補於衰腐。比之藏地，這可云是中國佛教之不幸！

（弘悲記）

五 空默之觀照

「空默之觀照」，亦是宋元來的禪宗一派。大抵似牛頭融未見四祖前之類，在禪宗下大抵認為不澈底。所以北宋真淨文禪師闢此禪法云：『宗下事參須實參，悟須實悟，若纖毫不盡，總落魔界。豈不見古人道：「平地上死人無數，過得荊棘林是好手」！如今多是得個身心寂滅，前後際斷，一念萬年去，休去歇去，似古廟香爐去，冷湫湫地去，便為究竟。殊不知卻被勝妙境界障蔽自己正知見不得現前，神通光明不得發舒。或執一切平常心是道，以為極則，天是天、地是地、山是山、水是水、僧是僧、俗是俗，大盡三十

日，小盡二十九，依草附木，不知不覺一向迷將去』。此其所闢，固占曹洞宗一分，實指同出黃龍下之東林總淨派。南宋初，大慧杲師對於這種禪法，更是嫉惡如仇！故云：『士大夫多是掉舉，而今諸方有一般默照邪禪，見士大夫為塵勞所障，方寸不寧帖，便教他寒灰枯木去，一條白練去，冷湫湫地去。將這個休歇人，你道還休歇得麼？殊不知這猢猻子不死，如何休歇得來！來為先鋒去為殿後底不死，如何休歇得！此風往福建路極盛，妙喜紹興初入閩住菴時，便力掩之，謂之斷佛慧命，千佛出世不通懺悔……』！又答曾天游云：『今時有一種剃頭外道，自眼不明，只管教人死獦狚地休去歇去。若如此休歇，到千佛出世，也休歇不得！轉使心頭迷悶耳！又教人隨緣管帶，忘情默照，照來照去，帶來帶去，轉加迷悶無有了期！又教人歇到木石相似，不是冥然無知？又教人隨緣照顧，莫教人惡覺現前，又教人曠放自在，莫管生心動念，皆瞎眼宗師錯指示人』！

在文、杲二師痛加呵責情形上看來，可知禪宗確有不少修這種「空默觀照」的不澈底的禪法者。或謂此係臨濟宗指責曹洞宗者，則不盡然，以曹洞宗固多窮究力參而澈悟者。而臨濟宗之從參話頭入者，亦仍多參到風吹不入、雨打不濕成一片處，認為大休歇地，從此休歇地；或專以提提話頭杜絕妄想為事者。而乾嘉後，則並此空默觀照有些相應的，亦不可多得矣。

六 語錄之纂研

禪宗既不依經論，所以參學者全靠於師家語句之開示與行動之指點。宗師門徒集錄其師之言行，是即謂之語錄；故語錄非僅錄其師之語，亦且紀其師之行也。六祖之前，集錄的很少，自六祖之所謂法寶壇經出世後，遂大開集錄語錄之風。所以六祖以下，各家多有語錄。將六祖以下之語錄集之一處，當不下數千卷，幾可另立一禪藏！較之密宗咒軌之禁咒藏，當不或少。

除各家個別之語錄外，還有統貫性之語錄。此統貫性之語錄，最早者當為寶林傳，此書宋初雖有，惜久已不傳。然其中可以採錄者，大部已採入於景德傳燈錄，所以除寶林傳外，要算景德傳燈錄最早。景德傳燈錄係宋神宗年間所集出。後四十餘年，有明教嵩的傳法正宗記。次後，北宋百年間，有

弘覺範之智證傳；清初之三峰派，曾專提此書以堅宗風。景德傳燈錄記至永明即止，故至南宋又有續傳燈錄，然續傳燈錄亦僅記到南宋之大慧杲即止。之後，又有五燈會元等，則一直記到明清間者。此外還有古尊宿語錄，與大慧杲的正法眼藏。前者記諸古德之語句，後者則隨意而談，不依次序。另還有宗門統要與續宗門統要。而語錄之編纂與研究，則始備於瞿汝寄的指月錄，然指月錄亦僅至大慧杲即止。清時有聶樂讀之續指月錄，乃記至康熙十八年間。此外還有祥符陰的宗統編年記，編至康熙三十年間。不過此書注重宗派傳承之年代，於諸古德與旁歧之言行，每多不錄。所以語錄纂研之較完備者，還要算是指月錄及續指月錄。到雍正時，雖尚有御選語錄，然僅選錄數十人而已，故亦不如指月錄之為統貫性。

語錄纂研之要，在於鑽研古錐之語句。到鑽研不通處，即疑而參之，則即成參話頭。故纂研語錄之要，在通不過處而力究之！

纂研語錄之總要，無過於三關句。此三關句，古德所垂示的殆非一種。且如黃龍南之三句：黃龍見人即伸手問云：『我手何如佛手』？假如你答了他這一問，他又伸出腳問云：『我腳何如驢腳』？接著又問：『阿那個是上座生緣』？又如兜率悅之三句云：「撥草瞻風，祇圖見性，即今上人性在甚麼處」？這是第一句。第二句云：「識得自性方脫生死，眼光落地時怎麼生脫」？第三句云：「曉得生死便知去處，四大分離，向甚麼處去」？三關句固不止此，不過這兩種乃是宗門所特重而常提者。但是真明白的要算是雍正所說的，雍正在御選語錄序裏說：「學人初登解脫之門，乍釋業繫之苦，覺山河大地十方虛空並皆銷隕，不為從上古錐舌頭之所瞞！……澈底清淨，不挂一絲，名前後際斷者」；這是破本參的頭一關。再進一步，即為「破本參後，乃知山者山，河者河，大地者大地，十方虛空者……地水火風者……乃至無明者……煩惱者……色聲香味觸法者……盡是本分，皆是菩提」。這是破本參後即見「無一物非法身，無一物非自己」，至此即是破重關的「大死大活」者。第三是「透重關後，家舍即在途中，途中不離家舍。明頭也合，暗頭也合，寂即是照，照即是寂。行斯住斯，體斯用斯，空斯有斯，古斯今斯。無生故長生，無滅故不滅。……踏末後牢關」。又云：「雖云透三關，而實無

透者，不過如來如是，我亦如是。從茲修無修，證無證，妙覺普明，圓照法界」。在一般的修證經歷上，可以說有此三關，如上上根利智，則一悟悟澈，亦無三關之階次。不過後來宗門禪普遍提倡，則參禪者不必皆上上機，故三關遂為旨要。

此三關義，據楞嚴經看，佛與阿難之問答，先云心在何處，又問心是什麼，此心在何處與心是什麼，即是話頭的參究。三卷末阿難大悟，遂「返觀自身如湛巨海漂一浮漚」；並讚佛云：「銷我億劫顛倒想，不歷僧祇獲法身」！這就是破本參的境界。到富樓那與佛問答時，阿難又因「多聞習氣」而起疑問，佛遂因而示圓通門。本來大力者無須此第二段，第未能乘悟圓徹者，故不得不修圓通而對治「微細惑」。此即所謂「那邊悟得，這邊修證」，因之便有所謂「頓悟漸修」之說。選觀音從耳根獲圓通二種殊勝，這就達破重關的境界。其後由五十五位之真菩提路而到「圓滿菩提，歸無所得」，即是破了末後牢關。不過禪宗尤重在破本參，因為不破本參，則根本談不上後二關。然破本參而不知有重關須破，則易落於天然外道；破重關而不知透末後牢關，亦易安於小乘涅槃。所以必須透過三關，始可真實達到佛祖的境地。從語錄之纂集而研究者，不可不知此三關之義。今之所講，亦略同語錄之纂研也。

七 坐跑之兼運

修禪之法，有所謂常行三昧，常坐三昧，半行半坐三昧。而般舟三昧，就是常行三昧，古人修此法者很多。南岳慧思禪師，尤推重修此法門，嘗謂「如有十人修般舟三昧，吾即願護持而不入滅」！常坐三昧。則通常坐禪都是。半坐半行三昧，可說是現在禪林的一種禪法，現在一般的禪堂(古名僧堂)，大抵皆是半坐半行的。這種行法，倡始於何時不明。不過我在日本曾參觀過曹洞宗的永平寺，這個寺的建築法，是仿照於宋時天童寺的，完全是古僧堂制。在他的僧堂裏，不設床鋪，祇有一個大板座；這個板座，白天做坐位，晚上做床鋪。他們是面向壁坐的，這是遵照達摩面壁之遺制。臥時則頭向外腳向裏。堂中亦無跑的設備，坐疲倦了，即拿著錫杖出外經行。這大概是宋時的制度，中國早不行了。現在中國這種坐跑兼運的制度，最早不過在明

末清初間。明時有練魔場，魔就是昏睡，練魔場就是對治昏睡的場所。清初又有禪門鍛鍊說，此為取大慧杲之法而以坐行調身心者。後來合併練魔場為禪堂而鍛鍊，遂有半坐半跑之行法。這種半跑半坐之成為定制的，據宗下傳說，係始於雍正。雍正最佩服玉琳國師，所以他以帝王之威、取消漢月藏之三峰派而承續玉琳之宗派。他當時求玉琳之嫡嗣，眾推舉高旻寺天慧澈禪師以應。及澈見雍正，雍正問云：『你是國師嫡嗣，還識國師宗旨否』？澈答云：『我有癩痢頭在(蓋澈是個癩痢頭)』！雍正乃以劍擬之云：『割卻你癩痢頭時又如何』？在這種威逼之下，澈驚不能答。雍正謂：『君無戲言，我宮中有禪堂，限你七天，如答不出此語，必割卻癩痢頭』！澈乃進禪堂去參究，而雍正又派人天天在禪堂門外報時，謂『已過一日，還有六日在』！乃至『已過六日，還有一日在』！在這種警戒之下，澈乃不遑寧坐而急跑，到了第七天，因跑急撞在柱上，遂豁然大悟！求見雍正，雍正謂之曰：『且喜你已識國師宗旨』！由這段公案，高旻遂定禪堂內半坐半跑之制度。而此種法制，亦確能調適身心，且有助於參究。由此看來，故知宋、元、明、清禪到了清代，遂有坐跑兼運的禪法。

八 僧俗之常套

所謂僧俗之常套，就是明清以來中國禪宗叢林裏一般的情形。關於這，清康熙年間祥符陰的宗統編年中有幾句話，可以說明大概的情形。他說：「自宋高宗丁已紹興七年，至明神宗甲寅萬歷四十一年，凡四百七十八年，其間正宗法脈，時隆時汙，大道機宜，若顯若晦……高峰、中峰之冷嚴而蹈晦，萬松、雪庭之圓敏以精特，皆所以深培厚蓄而啟隆振之緒于未艾」！此明南宋至明之禪統，又云：「啟禎(天啟崇禎也)間禪風以天童、三峰兩祖而大振，為先後左右者，雲棲、紫柏、憨山三大士而外，有真寂印，鵝湖心，儀峰象，無念有諸公，為之防閑提擎，所以數十年來，令行吳越，幾復追唐宋之盛」。又云：「萬歷四十三年至康熙間七十五年，其間天童、磬山廓龍池、禹門之緒，而臨濟之道以興；雲門、博山振清涼、壽昌之業，而洞上之宗聿起；三峰力闡綱宗。善繼述者，有靈岩之廣大精微，宏覺丕承帝眷，相唱和者，有福嚴、古南之卓立瀟洒，雲棲之淨業普攝三根，寶華之戒範廣弘三聚。

皋亭、天谿、曲水、蓮居之間，台教之輪傳持絢爛；秣陵、金閶、普德、中峰之際，相宗之席講貫繽紛」。此種敘述，可謂略得概要。然當帝眷之雍正時，對宏覺加以種種的批駁，而專崇玉琳國師，尤力斥三峰為魔，宗統編年亦未曾敘到。如曹洞雖及澹歸，而與澹歸同出天然門下之十今，皆明末遺老出家，粵中建大剎多處；四川之破山門下如昭覺、大雪等，亦未提敘。這或者是當時川、粵的交通阻隔原故。然清代天台宗所從出之靈峰蕅益亦未說到，不無缺點。

現在中國佛教僧寺的一般情形，要遠推於明太祖的五種寺制。他把僧寺分做五大類，即：禪寺、講寺、律寺、淨寺、教寺。這裏所謂教寺，就是密宗的寺院。這種分法，其實在元時已有雛形，不過明太祖把它顯明化罷了。然而到了明末清初，講律淨教四種寺廟，漸漸地少起來，均混合於禪寺，故後來禪寺裏，講經、開戒、念佛堂都兼有。而教寺因為墮落俗化，民間不信，應赴經懺及做水陸道場等，也混入了禪寺。考其所以混合的原因，是因為明末時，各僧寺宗法制度嚴格施行，是曹洞宗寺即永成為曹洞宗寺，臨濟宗寺即永成為臨濟宗寺。在那時還是以禪法為主，代代傳承；然至清中葉後，則反以寺廟產業為主，故其開戒、傳法的目的，反而成為續承寺產的接代人了。由於這種宗法制度的組織，演成現在寺僧常套。禪寺混合成「內則禪、講、律、淨，外則經、懺、齋、焰」。據我所知，在清朝末年，金山、高旻是不做經懺的，然至民國以來，也做水陸放燄口了。我十三年在天童講的楞伽義記，淨心老和尚序之說：「禪講律淨以究真，經懺齋焰以應俗，天童實具備之」。此即說明清季以來僧寺之一班的常套。一方面參禪、講經、傳戒、念佛，另一方面念經、拜懺、設齋、放焰，應世俗一般人的要求。徒子法孫相承，而禪林反成一個空壳，正是只存告朔的餼羊而已。

中國佛學特質在禪，至此講完。但還有旁附於禪宗而出現的兩種，亦順便一談。

九 仙道之旁附

此種仙道，是旁附空默之觀照而流出的。他們作仙佛合宗等，亦講明心見性，回光觀照。大抵謂性即光，能清淨其心，如明鏡不著微塵，性光自現。反照者，要在動中時時照顧，日常之間，事來應付過，物來識破他，在塵出塵，不動一毫人我相。回光即回攝性光，以目為機，在天為日，在人為目。天之陽光，日所射入；人之神光，以目洩漏，漏盡則陽竭而死。要將一身精華造化之真氣，仍賴二目逆視而攝回。人之聰明智慧，皆此性光之流轉，此光最是活潑難定，須用諦觀、守中、調息、聽息等法靜之定之，光自透入。不過百日，慧光充盈，神光普照，久之通天澈地，無所不到，所謂收之則藏於密，放之則彌六合也。見得長生之性，始可修長生之命。所以他們說煉心為成仙一半工夫。他們又說：佛經詳性功而略命功，道書詳命功而略性功，修性功可以得漏盡通，修命功可以得天眼、天耳等五通。這種旁附於禪的仙道，影響很大。故雍正亦極重張紫陽，把他的悟真外篇選入於御選語錄中。

還有柳華陽唱性命雙修，他說：單修性功，難免投胎奪舍；單修命功，不過卻病延年。他引古語云：「修性不修命，萬劫陰靈難入聖；修命不修性，猶有家財無主柄」。他並以在北京與一禪師入定出神至揚州觀花，禪師只能觀見，他能取花一枝而回的故事為證。

然仔細考之，秦漢以來，仙家以內丹練氣，外丹採藥，無所謂性功。而性命雙修之始祖，乃係呂純陽受黃龍禪師感化後而來者。他取禪宗為修性以作修長生之基礎，亦猶儒者取禪悟以為求功名之資本耳。西藏經教所傳大圓勝滿法，其所用之名字雖有不同，然其主張有似性命雙修者；所謂即身成佛，亦略同即身成仙也。

傳燈錄記載呂純陽受黃龍的點化；一日、黃龍山晦機禪師上堂，呂純陽出眾問道：『一粒粟中藏世界，半升鐺內煮山川時如何』？黃龍斥曰：『你這守尸鬼』！呂曰：『只奈堂有長生不死藥乎』？龍曰：『饒經八萬劫，終是落空亡』。呂飛劍斫之不入，乃拜求指歸，龍反問他：『如何是一粒粟中藏世界』？呂於言下大悟，說偈曰：『撇卻瓢囊撇瓢琴，而今不煉汞中金，自從一見黃龍後，始悟從前錯用心』。由此可見呂翁固已棄仙入禪矣。故雍正謂張紫陽取性功為悟真之外篇，其以此為外，乃以真亦不立為外；而以命

功所成之仙，猶在三界之內也。故紫陽曰：「世人根性遲鈍，執其有身，惡死悅生，卒難了悟。黃老悲其貪著，乃以修生之術，順其所欲，漸資導之」。由這幾句話看來，則張紫陽亦以仙非究竟，禪宗乃為究竟。仙佛合宗等書，以此為呂張性命雙修之道，不惟失禪宗，亦棄呂張之意矣。

十 儒理之推演

儒理之推演，乃從語錄纂研得少分理解而還從儒家倫理道德而起。歷來士大夫與禪宗發生關係者甚多：如韓愈、白樂天、歐陽修、蘇子瞻、富弼、王安石、黃山谷、陸游、宋濂、張居正、龔定菴等文學家或政治家，這裡且不談；如陸象山、楊慈湖、王陽明、王龍溪等心學派，不立異於佛門者，亦非此所論；至其本為禪師如劉秉忠、姚廣孝、及入居士傳者如張商英、張九成、耶律楚材、袁中郎、錢牧齋、彭紹升等，固不須說；再如帝王方面，如唐宣宗、明洪武曾為沙彌，唐僖宗之太子及明建文皆由帝王而終為禪師，及作家皇帝梁武帝、清雍正等，這裏亦一概不說。現在所要演講的，是依禪錄纂研悟理而另張儒理，卻又反據儒理而排斥佛教的一些人。

唐李翺之復性書說：「人之所以為聖者性也，人之所以惑其性者情也」。他本禪學主張止情而復性，方可成功聖人。但他回到儒家倫理及華夏文化與重農業經濟，遂謂儒家之倫理為中道，佛家必離父母出家修行則非中道，故佛教祇宜印度而非中國所宜，並以重農而反對不耕而食。他從這一、倫理道德，二、中夏文化，三、農業經濟之三點得來的結論，即成為依佛張儒而又反攻佛教的宋儒學派的遠源了。

周濂溪也是一個受禪法而又為後來立異的理學派所本的人。但他本人卻無何斥佛之表現。中峰門下之胡長孺居士的大同論曰：「孟子沒一千四百年而周子出」，周子就是指周濂溪。「周子之傳，出於北固山鶴林寺壽涯禪師」，則周濂溪固出於禪統。程子、朱子皆得之周子，朱子復得張敬夫講究此道，方覺瞭然。元來此事，禪學十分相似，學不知禪，禪不知學，互相排擊，都不曾搔著癢處，真可笑也。還有與周子同時的劉興朝簽判，也由參東林總、慧林英、智海泉諸禪師得悟，而著「明道諭儒篇」曰：「明道在乎見性，余

之所悟者，見性而已。……佛曰大覺，儒曰先覺，所覺此耳。……然孔子之道傳子思，子思傳之孟子，孟子既沒，不得其傳，而所以傳於世者特文學耳！故余之學，必求自得而後已」。又曰：「是道也，有其人則傳，無其人則絕。余既得之矣，誰其傳之乎？終余之身而有其人耶？無其人耶？所不得而知也」！興朝所說，徒遺空文，無人傳其道。若如周濂溪有程、朱一類的人崇奉之，豈非又一傳孟子以來之道統。

天童文禮禪師邃於易，諸儒大闡道學，師與之遊。朱晦菴參師時，問「毋不敬」，師以手示知。楊慈湖問「不欺之力」，師說偈曰：「此力分明在不欺，不欺能有幾人知？欲明象兔全提句，看取升階正笏時」。又野錄載朱熹少年赴試時，書籠中惟帶大慧杲之語錄全部，亦見其曾專心禪學。蓋理學始自程朱，而程明道亦近心學；據其理學與佛禪立異者，係程伊川及其門下，而朱晦菴則集其大成者也。

近人馬一浮、馮友蘭亦究禪宗語錄以張理學。二人皆纂研語錄，而馮氏之新理學尤常引禪宗語錄資講說。茲略敘馮氏說：『在哲學中，以負的方法講形上，最合乎空靈的標準者：是唐宋的禪宗。禪宗自以所講的是超佛越祖之談，其所用超越兩字甚有意思。他們以佛學各宗為「教」，而自以為「教外別傳」，他們是從高一層觀點以看各宗對於實際有所肯定的理論。教外亦曰教上，即是超越的意思。禪宗要義有四點：一、第一義不可說，二、究竟無得，三、佛法無多子，四、擔水砍柴無非妙道。此四點中，「佛法無多子」是禪宗所單提，餘三點佛家、道家雖略及，但禪宗特重之』。馮氏於第一義不可說及究竟無得，引臨濟、雲門、圓悟、南泉、雲岩、洞山、百丈、大慧、法眼、曹山、首山、慧忠、龐蘊、藥山、馬祖、佛眼、法演、舒州、黃龍等古尊宿語，說得口漉漉地，但於『佛法無多子』，則未說出所以。於擔水砍柴皆妙道的龐居士偈，及曹山之三種墮即明超聖之意，而說為超聖入凡亦可；但新原人中，以此斥佛學要出家、學戒、入山、坐禪等為不如儒家之敦人倫盡人事，則仍執宋儒偏見。不知運水搬柴無不是，出家入山亦何不是？講學從政無不是，受戒坐禪亦何不是？蓋依事解理，雖解得如是，而先入習見如故，仍觸事泥滯。大慧杲示劉敦濟云：「此事如青天白日皎然清淨，不變

不動，無減無增。若當人日用逢緣處，頭頭上明，物物上顯，取之不得，捨之長存。蕩蕩無得，了了空虛，如水上葫蘆，拘牽他不得，惹伴他不得。古來有道之士，得之自生死海中頭出頭沒，全體受用，無欠無餘，不睹生死塵勞之狀。……昔李文利都尉在富貴叢中參得禪，大澈大悟；楊文公參得禪，身居翰苑；張無盡參得禪，作江西轉運使：只遮三大老，便是個不壞世間相而證實相的樣子也。又何嘗要去妻孥，罷官職，咬菜根，苦形劣志，避囂求寂，然後入枯禪鬼窟裏作忘想，方得悟道」？從此一則話看來，誰謂禪家一定要教人舍世住山？只是理學者未免要戀著家俗，妄生是非而已！故依佛張儒而反斥佛者，實在不免偏見之過。

從古今纂研語錄而講理學的，實未能參禪入門也。三峰禪師云：「十河九洛，眾教總持，須從無文字處求之」。乃著四書、五經參同。一日憮然曰：「宗乘中事，自問理會也理會得，說亦說得，只一事未在，敵他生死不得」。此云理會也理會得，說也說得，不過有一事，就是煩惱生死不能解脫。後放下一切，力參數年乃大悟。故宋儒及今新理學者，雖能在禪錄鑽點道理出來，至多不過如三峰的未悟以前；且如已悟之三峰，亦不過才破本參而已。鑽研語錄，在力參透悟，說理、則去鑽研語錄之意亦遠矣。

（光宗、性覺、弘悲記）

第三章 禪觀行演為台賢教

第一節 緒言

今講賢首學與天台學，分為五節。先講敘論又為三。

一 賢首學與天台學名義之審定

賢首學與天台學之名義，須先為審定。賢首二字，為華嚴宗第三代法藏大師受於皇帝之賜號，但賢首學乃代表華嚴宗學以言，以華嚴宗由此師成立，所以即用此師的賜號為宗名，曰賢首宗。故現所講者，並不是賢首大師一人的學說，而是講明賢首宗之學也。天台為山名，此山為天台宗第三代智顗大師居住，因名天台大師；此宗至大師始成立，因此就名為天台宗了。由此現今所講亦非專講智者一人的學說，而是天台宗一宗之學也。雖不是專講賢

首和智者二師之學說，而今亦即以此二人為代表來說明這兩宗的學說的大概，因這兩宗的學說，確是由這兩位大師所發揮綜合而成立的，故以這兩位大師為代表來說明這兩宗的學說，也就是說明華嚴宗學與天台宗學。

二 台賢為中國特創之佛學

這兩宗的學說皆是中國創興的佛學。因這兩宗的學說，雖然也依據著印度傳來的經論，而這兩宗學說的特點，並不是由於印度傳來的佛教思想系統而成立的，乃是在中國所傳的印度佛學上為一孤起獨唱的學說。譬如天台學的創始者為慧文禪師，慧文禪師之思想，雖說是出於般若、智度、中觀，而並不是承傳智度、中觀之學者，乃由其自修禪觀功力之所得，而印證於智度、中觀耳！其師承源流則不能明其底細也。賢首宗之開創為杜順大師，其思想學說，雖有其所依的經論，而亦是以自證得華嚴三昧創建華嚴宗，而並無傳承之學統。因此，這兩宗在中國佛教史上，是最重要的兩個宗派；也可以說是大乘佛教思想史上的兩個特異的奇峰。中國佛教雖尚有淨土宗、禪宗等的特殊發展，然而淨土宗有三經一論和印度菩提流支的傳授，至今弘揚不斷，這是依印度傳承的經論宏揚的。禪宗也有印度的傳統，例如達摩東來，並傳楞伽經印心等。況且禪宗又有西方二十八祖、東土六祖之說，東土的初祖，就是印度末祖，禪宗發展到現在，也還是一代一代的承著印度的祖系。而這兩宗的思想學說可不是這樣的，他們的思想完全是由於自修禪觀內證三昧以後，各引大乘經論為印證以開發出來的。由此故說這兩宗學說是中國佛學。

三 台賢皆以禪為源

這兩宗學說，在宋明來雖與慈恩宗皆稱為教下三家，然地論、攝論、三論、慈恩、成實、俱舍等各宗，皆是傳承印度的學說將其發揚光大而已，獨這兩宗的學說，雖亦依經論為印證，而不是承傳其學系者，乃是由自修禪定得成就後發展出來的。譬如慧文禪師並沒有著作行世，只留幾句簡單的禪語，杜順亦祇有法界觀與幾首禪偈；故這兩宗的學說，是以修禪為源泉的，所以中國佛法之骨髓，在於禪。這兩宗之學，既由先得禪定而後印以經論才建立為宗，故其初祖多分是一向修行禪定的禪師，到了第二代祖師才向教理方

面漸為解釋，至第三代遂集其大成，而宗學由此確定。後世不察其禪源而僅講其教相，因稱教下。假若這兩宗的第二代第三代的傳承者不向教理方面發展，則其學必歸為禪宗矣。

第二節 實相禪布為天台教

一 天台學之根據

天台宗根據的經論，以法華經為最要，故有稱天台宗為法華宗者。然此宗實不完全依據法華。何以故？譬如天台初祖慧文禪師，他最初引為證明的是大智度論與中觀論，而鮮有稱其以法華為宗者。到了慧思大師，禪定之餘，雖常誦法華，修安樂行三昧，但他最注意的還是大品般若。至天台智者大師，始全重法華經，誦藥王品，親見靈山，得法華三昧，故彼一生重在法華經；同時他於涅槃經亦甚重之。故天台宗根據之經，是法華涅槃和大品般若。根據的論，為大智度論，例如慧文禪師說明一心三觀，他是根據智論所說的三智一心中得(即一切智、道種智、一切種智，此三種智於一心中同時具得)。次為中論，此宗所修空假中一心三觀，由觀一境真俗中三諦而發，中論云：「因緣所生法」，就是一境：「我說即是空」，就是真諦發空觀；又云「亦說為假名」，就是俗諦發假觀；又云「亦名中道義」，就是中諦發中觀。因此天台宗一心三觀，亦是依據中論的因緣所生法一偈而開演的。有為法無論心色假實都是因緣所生，凡是緣生就是空，空即是假，假空不二就是中道。而天台之立四教，亦依中論，此偈初句因緣所生法，對治凡外，建立小乘，即是藏教；次句觀緣生即是空，利通大乘，鈍不離小，是通教義；三句觀因緣所生即空而亦即為假，乃為別教；因緣所生法即空即假即中道，為圓教義。隨拈一因緣生法，即空即假即中道故。以上是天台宗所根據的幾種重要的經論，其次尚有維摩、金光明經等，成實與舊譯俱舍論等，茲不繁演。

二 天台學之先河

智者大師依法華開立宗教，但在智者之先，就有光宅法師等大弘法華，光宅所說，在智者大師著述中嘗引辨之。其次慧觀、慧嚴諸法師涅槃宗的立論，以法華為同歸教，而以涅槃為常住教，加於法華之上；後來由智者大師

運用其博大天才融合法華涅槃為一時，涅槃宗遂歸入天台。其次、天台一境三諦既然是依據中論，故三論宗或四論宗諸師之所說義，亦皆為智者大師收歸其或通或別或圓之教。復次、成實論亦為天台所取，此論在梁朝宏傳最盛，所以當時有成實宗之建立，且有判為大乘者，僧朗法師弘三論以破之，始判為小乘；智者大師的通教教義，多取成實論意。復有地論宗、攝論宗諸師之教義，智者大師雖不多依據，但在摩訶止觀所講菴摩羅識等、亦嘗汲取於二論。復次、俱舍有新舊兩譯，智者大師的藏教教義，則多取材於舊俱舍論。由這多方面的先河，遂集成了天台宗的廣大學海。

三 天台學之成立

甲 慧文慧思之創發

天台學胚胎於慧文禪師，長養於慧思禪師，至智者大師集其大成，而判釋佛陀一代時教。慧文禪師本來是修禪定的，故向稱為禪師。但在慧文禪師以前，平常修禪定的人，或依坐禪要法經等修習禪觀，未有一心三觀之禪；天台之一心三觀，為慧文禪師所悟而印證於智度論等者。其次、一境三諦之說，至慧思和智者根據法華諸法實相的十如是義，廣為發揮，妙理重重，尤稱絕唱！這種的悟境，多出於禪觀而得的自證境界。

天台宗到了慧思禪師，基礎更建立的好了。慧思禪師嘗誦法華經，修安樂行三昧。他的著述，傳說有好幾種，但是現在存著的，只有「安樂行義」、「諸法無諍三昧法門」、「發願文」、「大乘止觀」四種。前三種是思禪師敘述禪定用功方法等，重在實行；大乘止觀之關於教理者，多接近起信論的思想。由此有人說大乘止觀不是慧思禪師所著的，理由是：大乘止觀中所引用的起信論文句，在後於慧思的弟子智者大師的著作中尚不見引用，而已先為慧思引用，實屬可疑！但是依我的研究，這大乘止觀還是慧思禪師作的，理由是：傳譯起信論的真諦法師，來華在梁朝武帝末年，這時思師猶在。適逢世亂，真諦法師亦不能安處，遂遍遊南方各地，曾到過衡州，起信論即在衡州時譯。衡州即南嶽山之所在地，所以當時慧思禪師可以見到起信論，因此可以依起信論作大乘止觀。而智者大師其時已到江浙去了，和衡州相距很

遠，交通困難，況梁陳間又是個亂世，起信論未遍流通，因此他未必能見到起信論，他沒見到起信論，他的著作中，也不能引用起信論了。從此可以推定大乘止觀是慧思禪師的著作，並不是後人的假託。

慧思禪師居住湖南的南嶽山，世人嘗叫他南嶽大師，他對於天台宗是第二代祖師，他雖受持法華安樂行三昧，然而他也專重習禪，且在他的發願文中，尤極推重般若。安樂行三昧是依法華經的，他說修法華三昧而得六根淨，當具足四種之妙安樂行。他又解法華經的譬喻，依般若三論等發明天台的一乘義，謂之一華成眾果，一時而具足。談到慧思禪師的禪定，雖說是修法華安樂三昧，而他是以禪為根本的，因此他於法華祇是修法華禪。修法華三昧行有二種：一種是有相行，即受持法華經而求得禪定；一種是無相行，就是說日常四威儀要常住在定中的意思。以上是說明慧思禪師的解行大概，但是他對於慧文禪師的一心三觀、一境三諦之思想，並未十分發揚，到了智者大師才發揚光大。

乙 智者之完成

說到智者大師，他是天台宗第三代的祖師，天台宗學到了智者大師才成立。他的歷史，如史傳中說。茲將他的思想學說和建立天台學的幾個重要意義一說。智者大師建立教觀的思想，在中國佛教史上是最偉大的了，他以八教五時等來判釋釋尊的一代教法。

1 建立八教

以八教來判決全佛法藏。八教分做二種：一種是化法四教：一藏教、二通教、三別教、四圓教。這四種教、是實質的分判，也可以說是事實的分判。從受教的眾生方面觀察根機而分別施藥，這樣就可以將釋尊無量教法分判得有條不紊了。其次、化儀四教是說明佛陀應機說法的各種方法儀式：一頓教、對上根利智直說成佛之法者，如華嚴經等；二漸教、是對普通的三乘人說從小入大法門者，這有初中後的分別：漸初者、如阿含，中者、如方等諸經，上者、如般若經等；三秘密教、秘有二種：一種是同在一法會中、聞法彼此各不相知秘密，二是陀羅尼秘密，現在的密宗還是天台二種秘密中之一種；

四不定教、說法不定，或聞法得益不定，就是除上三種說法儀式之外，餘式為不定教。

化儀四教的建立，是智者大師學說中一種最殊勝義。在他以前，雖有頓漸和半滿的說法，但是沒有法與儀的分類，到了智者大師始建立。化儀四教、化法四教的意義和組織很繁廣，在這短時間中不能有詳明的敘說，不過大約可以用大小乘來分配一下，以見其大概。如表：

┌─鈍根──藏教

┌─小乘─┤

│ └─利根──通教

佛教─┤

│ ┌─鈍根──別教

└─大乘─┤

└─利根──圓教

照上表觀之，雖然前二是小乘，後二是大乘，但是可以互相相通的，一研究智者大師的五時八教圖表，就可明白了。

2 五時

第二智者大師建立天台教義，有五時的分判。五時者：一華嚴時，二鹿苑時，三方等時，四般若時，五涅槃時。這五時，是說明釋尊說法的時代前後所說的各別不同；但釋尊的說法，本沒有限定，所以天台於此別五時以外，又有通五時之說。別五時就是說法聽法別有齊限，通五時就是可通前後的。

3 一念三千

第三為智者大師建立天台教觀中最特勝之點，所謂一念三千。五時分判，是根據涅槃五味、法華窮子喻等。此一念三千，為一心三觀所觀真俗中三諦所託之法。一念三千簡單的說明，就是一剎那心念中具足三千諸法，包羅一切有情法和非有情法。天台教中分宇宙萬法為三類：一曰有情，即正報；二曰非情，即依報；三曰五蘊，即情與非情所共依之法。這三類法，各具有

十種差別，所謂地獄、餓鬼、畜生、修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛、的十法界。又皆可互通攝，就是說地獄界具有佛等九界，乃至佛界也具有地獄等九界，這樣十界互具，就成了百界。在這百界之中，每界又各具有性、相、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟的十如是，謂之百界千如。依、正、五蘊三類，各具百界千如，就成了三千了。這三千諸法，一一法皆是真俗中三諦，三諦圓融互攝，照之即成一心三觀。一心三觀中，具足三千諸法，謂之一念三千。一念心中具足曰理具，事實顯現曰事造，理具事造兩重三千諸法互攝互融，乃為天台智者大師依法華諸法實相義，充實慧文一心三觀之微妙觀境。

4 六即

第四是天台智者大師建立的六即義。言六即者：一、理即，就是三千諸法在一心中具有，則一切眾生即同諸佛，無二無別，當體即佛，因此說一切眾生本皆是佛。二、名字即，名字謂教理，依教理而開圓解，解齊諸佛，曰名字即佛。三、觀行即，謂依前理解、觀行相印也。四、相似即，六根清淨相似於佛也。五、分證即，於佛法身次第分證。六、究竟即，謂於佛果圓滿證得。這六即義依圓教立，而藏通別教亦得各論淺深，就是說：藏教人有藏教的六即，乃至圓教人也有圓教的六即，凡聖階位，又有互齊各殊之義，茲不繁述。此外還有惑、業、苦之三道，見思、塵沙、無明之三惑，般若、解脫、法身之三德，一切智、道種智、一切種智之三智，法、報、化之三身四土，以及三佛性、三菩提、三解脫等，這些和三觀三諦相應而說的三法門，亦為此宗教義之特點。

四 天台學之演變

天台學之成立，歸功智者大師，但是智者大師的學說，統統是由章安尊者記錄而成。他的著述，向稱三大部為根本教典，就是法華玄義、法華文句、摩訶止觀。此外還有五小部及禪波羅蜜、六妙門等。但天台學成立後，當時因時地交通的關係，只能在天台山的一方面弘傳，其他的地方，並不十分發達。可是到了後代就漸漸弘傳到各方，因此天台之學就有很多的演變了。

甲 荊溪與法相華嚴及禪之對抗

天台學自智者大師去世後百餘年的時候，有荊溪大師承傳斯學。在這個時期中間，中國佛學界曾經過慈恩之法相唯識的弘揚，當法相學盛興的時候，天台宗頗受掩抑，所以到了荊溪大師的時候，對於法相學有很多的評論，尤其是對於窺基大師的法華玄贊，抗論最甚，曾提出五百問來質難。

復次、他對於賢首學的華嚴教義亦有辨論，傳清涼曾依荊溪先學天台學，後方弘華嚴，其教義多有取仿天台者，故後來天台學者多抗辨之。

復次、他對於當時流行的禪宗風尚，本著智者大師的一心三觀禪及各種止觀，而予以嚴格的批判；因此他對於禪宗，也有多種的辨論。所以荊溪在天台宗上佔著復興的地位，而他的學說，都是從批評以上三宗顯揚自宗而成立的。

乙 宋代山內山外與華嚴及禪之辨

天台學到了宋朝，有四明法智尊者大弘天台學，但是即由之而天台學分山內(即名山家)和山外的兩派。山內派自稱為天台的正統，即四明一派；山外為慈光等一派。至於這兩派的內爭，時期頗久，加入論戰的人數也很多，所討論的問題更不一致。大約的說，山內派的人特別舉揚天台之獨殊學說，如性具義、佛果具惡義，以妄心為觀境義，而絕對不苟同附合華嚴禪宗等說，且據其特殊義以評破之；至於山外派人的學說，則頗與華嚴、禪宗等義相融，而不許以妄心為所觀境義等。

丙 蕅益援禪法相入天台

蕅益是明末盛弘天台的大師，他對於禪宗、法相宗、律宗、淨土宗各方面都有著述，他雖是宗在天台，其實他的學說並不限於唐宋來天台傳統的思想。他的修行，初於禪律，後歸於淨土。他當時因為天台學者和禪宗、華嚴宗、法相宗的學者，各持異見不相和合，頗不以為然，他的意思是佛教各宗各派的學說，雖稍有不同，但是本源和目的皆是一樣，不應自相攻毀，應當一致的發展，這在他的各種著述中常見到的。他又將佛教分為禪教律的三大系，綜合此三始為完全的佛教。因此他對於禪宗、法相宗學說援之入於天台

，例如法相宗的二世緣起義，天台家向未引用，薄益則引用之。

五 天台學之述要

天台學之大略已如上述，現在把天台宗的幾個重要點再略為敘述：天台所判的五時八教等，現在覺得不十分重要，而考察天台學對於佛法最重要的幾個貢獻，是一心三觀、十法界、六即、性具。

甲 一心三觀

一心三觀前面已經略為說過。略而言之，是由一境三諦起一心三觀，以一心三觀之智、證一境三諦之理，可謂得佛法之大總持及一切禪觀法門之綱要者。如此一心三觀，為佛法中最普遍義，亦即佛教的根本，就是天台宗第一宗要。

乙 十法界

十法界在天台教義之前沒有具體的組織，到了天台宗成立以後才組織成立，而且十法界每界互具九界而成百法界，重重涉入猶如帝網。後來華嚴宗的十玄和密宗的曼陀羅等，皆援引天台十法界互具互融之義相助發揮，這是天台學之第二宗要。

丙 六即

六即義前已說過。簡單的說，六即義可以使人明白一切眾生即身是佛，於無上菩提不生退屈心；然性德雖是如此，如不起修德則仍為眾生，因此有即而常六的四教階位之判，使修學者不生增上慢。密宗的即身成佛，只得到六而常即的一面，不逮天台六即之圓滿，這是天台學的第三宗要。

丁 性具

性具義是觀察十法界的有情，不但具一切善而且具一切惡；如到佛果仍可現地獄、餓鬼、畜生之惡相而施教化，這不但就體性說是如此，就是依行相上去說亦是如此。如果佛現金剛藥叉明王等忿怒貪癡像，於諸暴惡造罪有情行諸惡事，這是惡事善用；在平常世間眾生之惡相，是業感的幻化相，而到了佛果亦可幻現這種惡相的行事來度化眾生。天台宗特別發揮這性具的道

理，所以有人稱天台宗為性具宗的，這是天台學的第四宗要。

六 天台學與禪律淨密之關係

甲 天台學與禪宗的關係

天台學和禪宗關係頗深，創始的慧文、慧思二師都是修禪的禪師。到了智者成立教義的時期，禪宗尚未十分興起，而當時一般佛弟子所修的禪定，要算天台之一心三觀的禪為最高的禪定了。後來禪宗盛行，到了荊溪大師抗禪宗而宏一心三觀之禪，其弟子梁肅有刪定止觀等。宋朝四明大師還是依著天台禪觀而和當時的禪宗對抗，不相上下。元明以來，實習天台禪觀者甚少，就是學天台的人，也多半流為淨土宗，而不能與禪宗抗衡了。

乙 天台學與律宗之關係

天台與律宗關係亦殊深厚，天台大師得法華三昧，以諸法實相普遍建立禪觀教律攝受一切徒眾，於律當然重視；故智者於四分律有疏，並疏梵網經等。到宋朝靈芝律師，依天台教義闡揚律宗，立圓頓戒體。在先戒體之解釋，多依法相，自此以後則宗天台。

丙 天台學與淨土宗之關係

智者大師之弘淨土，曾著十疑論等。命終有說生兜率淨土者，而多數則說生極樂淨土。其次、天台宗弘淨土最力者為蕅益大師，教宗天台而行歸淨土，以至現在天台宗學者，皆循行之。

丁 天台學與密宗之關係

天台學成立時，密宗尚未興起。唐以來而弘傳密宗者，如一行之大日疏，多依天台教義；而天台大師對於古來所傳雜密經咒，皆融攝無遺；故其修持的行法，多與密教相倚。今所盛行之大悲懺儀軌、水陸等儀軌、皆出於天台學者。因此日本之傳教大師，既傳天台宗，復學密宗而建立台密；故日本密教分兩派，一為台密，一為東密。其學天台者，兼傳密法。

第三節 如來禪演出賢首教

一 賢首學之根據

先說賢首學所依據的經論。本來賢首宗所引用的經論很多，但是作為真正的根本依據者，即為華嚴經，因此賢首宗大多數稱為華嚴宗。又賢首宗的初祖杜順和尚和二祖智儼和尚都依華嚴修觀判教，賢首、清涼亦專講華嚴，就是到了圭峰，雖然以略攝廣來偏弘圓覺經，而是以圓覺經為華嚴經一部分的。由此故說賢首宗的宗本所依祇是華嚴經。至於賢首雖亦疏法界無差別論、十二門論，而判教則多依大乘起信論。總說一句，賢首宗的根據，經為華嚴經，論則起信論。

二 賢首學之先河

賢首學的先河大約可以說有兩系：一是地論宗的慧光系，二是攝論宗的真諦系。地論就是華嚴十地經論，十地論的翻譯，在北魏時有三師，一勒為那摩提，二為菩提流支，三為佛陀扇多。自十地論譯出以後，研究華嚴者極盛。這三人譯本，稍有異同，而參與譯事者慧光法師，將異譯會通為一而弘揚之，遂建立為地論宗。相傳為華嚴第二祖的至相寺智儼法師，就是出於慧光系之下，由此可以知道慧光地論宗與賢首宗之關係了。至於杜順和尚的所承雖不可考，而杜順之修禪誦華嚴亦與慧光相近。後來到了賢首大師的時候，華嚴盛宏，以十地經論本屬華嚴經之一品，無須別立，因此地論慧光系遂歸入華嚴了。

其次、說到攝論真諦系，攝論最初譯者是真諦法師，所譯攝論雖與唐玄奘所譯文義有異，然亦為傳世親之學者。真諦攝論，說第八識通於染淨曰無沒識，這種說法卻和起信論說阿黎耶識有覺不覺的意義相當。起信論也是真諦所譯，又為賢首所依宗，其義與舊攝論又頗多相似，因此說攝論真諦系亦是賢首學的先河之一。不過、後來玄奘重譯攝論，真諦攝論遂歸入法相宗而不弘了。

其次、若天台之學說，於賢首學影響尤大。但天台學迄今與賢首學並存，因此留待天台學與賢首學比較中再說。

三 賢首學之成立

賢首宗學的根本建立和天台不同，天台學雖發端於慧文繼傳以慧思，但是教觀具體組織的成立，全在智者大師；而賢首學的根本建立，則在杜順和尚和二祖智儼和尚，賢首不過繼承其說，重為結合補充而已。

甲 杜順之法界三觀及十玄

杜順和尚的傳承不得而知，傳華嚴者向稱為初祖。他有二種著述：一為五教止觀，二為法界觀門。在法界觀門建立三觀：（一）真空絕相觀，（二）理事無礙觀，（三）周遍含融觀。這三觀和天台的空假中三觀相等，真空絕相觀就是空觀，理事無礙觀就是假觀，周遍含融觀就是中觀，但內容不同。杜順三觀每一觀門中有十門，其含融觀中的十門，即有名的十玄門：一、同時具足相應門，二、因陀羅網境界門，三、秘密隱顯俱成門，四、微細相容安立門，五、十世隔法異成門，六、諸藏純雜具德門，七、一多相容不同門，八、諸藏相即自在門，九、唯心迴轉善成門，十、託事顯法生解門；此十玄為賢首宗較天台宗一心三觀更充實更殊勝之義。其次、五教止觀也就是五種觀門：一、我無法有門，二、生即無生門，三、事理圓融門，四、語觀雙絕門，五、華嚴三昧門；這五種觀門即為賢首宗五教的根據。但有人說此五種觀門，不出杜順而出於智儼，今未考定。

乙 智儼之六相五教

智儼為賢首學之第二祖，他有華嚴搜玄記、孔目章等。所說明者，除闡揚杜順十玄無盡之理外，其最顯著者為五教之建立，所以此宗的五教可歸為智儼的建立。次為六相的弘闡：一同、二異、三總、四別、五成、六壞。相傳此六相觀係一梵僧教智儼修習的。這六相說，具見在地論中，而廣為說明和注重，則始於智儼大師。

丙 賢首之三時十宗

賢首大師雖說是集華嚴學之大成者，但他多分是承傳前兩師之學說；如三觀、十玄、五教、六相等，在賢首之所說中，僅曾略為變更組織。而此外賢首之所立者，為十宗與三時十儀。

1 十宗

十宗者：一我法俱有宗，二法有我無宗，三法無去來宗，四現通假實宗，五俗妄真實宗，六諸法但名宗，七一切皆空宗，八真實不空宗，九相想俱絕宗，十圓明具德宗。這十宗的建立，其實賢首是根據於法相唯識宗所傳而建立的。此十宗的前七宗，完全同於玄奘窺基之所傳，至第八宗則賢首另開為八九十三宗了。因此、十宗說為賢首所立。但是這十宗後來又約為六宗，即將前六合為一宗，名隨相法執宗；第二為唯識法相宗，此全為對法相唯識而立者；第三真空無相宗，即是一切法空宗；第四藏心緣起宗，即真德不空宗；第五真性寂滅宗，即相想俱絕宗；第六法界圓融宗，即圓明具德宗。茲將法相唯識的八宗和賢首十宗、六宗，表攝如次：

（八宗）（十宗）（六宗）

一我法俱有宗————一我法俱有宗——┬———隨相法執宗

二法有我無宗————二法有我無宗┬——┘ ┌—二唯識法相宗

三法無去來宗————三法無去來宗┤ ┌—┴—三真空無相宗

四現通假實宗————四現通假實宗┤ │ ┌——四藏心緣起宗

五俗妄真實宗————五俗妄真實宗┤ │ │ ┌—五真性寂滅宗

六諸法但名宗————六諸法但名宗┘ │ │ │ ┌六法界圓融宗

七勝義俱空宗————七一切皆空宗—┘ │ │ │

八應理圓實宗—┬———八真德不空宗——┘ │ │

├——九相想俱絕宗———┘ │

└———十圓明具德宗———┘

2 三時

三時也是賢首創立的：一先照時，二轉照時，三還照時。先照時謂佛先說華嚴度大乘根，如日出先照高山；轉照為度三乘人說三乘法，令漸次證入佛之菩提；三還照時，謂說法華等會三歸一，如日沒時仍照高山。這三時義，同金光明經中之所說。又三論宗之吉藏法師立三種法輪，亦同此三時義。而開轉照時為三時，即同天台的五時；不過分兩種三時以說，其組織較為善

巧，內容仍是相同的。茲將吉藏三時、賢首三時和天台五時表列如次：

吉藏三時 賢首三時 天台五時

一根本法輪———先照時————華嚴時

┌一鹿苑時

二枝末法輪———轉照時———十一方等時

└一般若時

三攝末歸本法輪——還照時———法華涅槃時

此賢首三時等於天台之別五時，仿通五時而有一念一化等十時建立，此十時亦為賢首所立十法門中勝義之一。

3 十儀

在天台有化儀四教，賢首擴充之以立十儀，較天台的四儀更為圓滿。言十儀者：一本末差別門，二依本起末門，三攝末歸本門，四本末無礙門，五隨機不定門，六顯密同時門，七一時頓演門，八寂寞無言門，九該通三際門，十重重無盡門。此十儀和四儀的比較，至後再說。其他若十身、十對、十門懸談等，茲亦從略。

四 賢首學之演變

甲 慧苑之刊定

慧苑為賢首的高足弟子之一，賢首的弟子本來很多，但是後來很少真正能傳承賢首的學說者。慧苑不但不傳承其學，且批駁之。慧苑對於賢首之五教不滿意，作刊定記以辨之，以為五教是依天台四教立的，五教之中除了頓教，就全同四教；然而頓不應立為教，何以故呢？以頓為所詮之理，不應指為能詮的教法。因此他另立了四教：一迷真異執教，二真一分半教，三真一分滿教，四真具分滿教。因其叛逆師說，後來賢首宗人把他擯出宗外，其實慧苑之義未可厚非。

乙 清涼之恢宏

賢首學之弟子中，既然沒有親承弘傳者，且為慧苑刊定說所亂，遂不昌明。後至第四祖清涼國師，始全盤接受，整個宏揚，且於義理不足者補充之，作華嚴疏鈔及懸談。前三祖弘揚的華嚴為六十卷譯本，至清涼乃依八十華嚴，其鈔統攝一切經論，提綱教海，綱目全張，故欲得賢首學的大全者，須研究清涼的懸談疏鈔，故余有稱華嚴宗為清涼宗之議。清涼國師所處的時代很好，三論、唯識、天台、淨土、律宗、禪宗、密宗、均極其發達，清涼國師於唯識、三論、天台、禪宗等義，多有能融攝於華嚴中者，故為於賢首學能發揚光大之一大師。

丙 圭峰之斂削

圭峰為賢首宗第五祖，雖承傳清涼之學，但其自身是出於禪宗，所以他趨重於禪，曾著有禪源都詮序。其次、則捨華嚴而力宏圓覺，既以禪宗為宗要，同時又宏圓覺，均有斂削圓教而就頓教之勢也。

丁 宋以來之衰落

賢首學在唐時經過會昌之難，甚為衰落。雖宋朝有長水、源淨諸師之宏揚，但其勢仍微，僅對於起信論等稍有纘述，抱殘守缺而已。

戊 明清來與天台之對抗

明朝天台宗有幽溪、潭益等宏演，對於賢首五教每譏其不如天台四教之有斷證位次等；因此明清間之賢首學者續法大師等，仿天台四教儀有賢首五教儀及五教開蒙等之組織，遂為明清來所傳之賢首學。

五 賢首學之述要

已說賢首學的成立和演變，則可知其宗學的大略，今復將其學之要點略為述之。

甲 五重法界

五重法界者：一事法界，二理法界，三理事無礙法界，四事事無礙法界，五一真法界。這五重法界說，為賢首宗開立之說。約言之，前四是相對的、有差別的、可安立的，第五一真法界則是絕對的、無差別的、不可施設、不

可安立、不可言說的。又可以說全是相，則前四法的相，完全是別依於一真法界的相而起的，即是性起，雖四一不同，而一即是四、四即是一，一不外四、四亦不離於一。然此五重法界說，頗近唯識宗的四重真俗諦說。智者應詳。

乙 六相

六相也是華嚴賢首學的要義。一同相，就是同類；二異相，就是異類；三總相，即一法之全體，如一屋相為總相；四別相，如戶窗等是屋的別相；五成相、總合則成；六壞相，別具則壞。這六種相，無論何法均可依之以觀察。

丙 十玄

十玄為杜順所立，已如前說。不過賢首後來對於十玄稍有變動，因此講十玄的有新舊兩說。茲列表如次：

【圖：TX02p0707_01.gif】

對於每一法一事皆可作十玄觀，此十玄義不能廣釋。如一多相容不同門，謂一能攝多、多復攝一，雖復互攝，而仍各具本位不礙不壞。舉此一門，餘可例釋。十法門中，若賢首宗之說十身，亦為殊特。十身有兩種，一種就佛身明十身，二就有情世間器世間正覺世間融合而為十身。就總義、一切法皆為佛法身，他宗皆有此義；若分別說國土身、虛空身等，則為此宗勝義也。

丁 性起

天台宗有性具義，華嚴宗對之說性起義。性起就是十玄緣起，亦名法界無盡緣起。如清涼懸談序云：「大哉真界，萬法資始」；萬法資始於真界，即性起義。賢首學者謂天台性具只具而已，此宗說性起，則不但性具而且即性起為事實，故又勝於天台。

六 賢首學與禪律淨密之關係

賢首學和禪、律、淨、密的關係，與天台和禪、律、淨、密關係不同。在淨、律、密三宗之中，雖多引用華嚴賢首學為他的依證，而賢首宗本身則

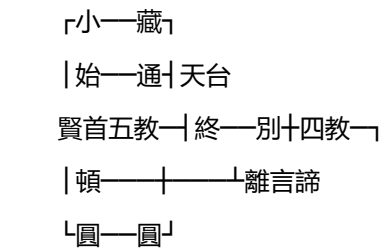
對於淨、律、密未生多大之關係，唯對禪宗則很有關係；如智儼判頓教就是專為攝入禪宗，後來清涼亦習禪宗，至圭峰則本出於禪宗，故後之賢首學者亦近禪宗。

第四節 賢首學與天台學之比較

前面已將天台學和賢首學的大概略為說明，現在將這二種學派作一比較，共有四段。

一 五教與化法四教

賢首五教為小、始、終、頓、圓，天台化法四教為藏、通、別、圓。天台四教成立在前，賢首五教成立在後，說五教是仿四教立的，在慧苑法師已有批判。說小、始、終、頓、圓五教，除了頓教，小、始、終、圓就是天台的藏、通、別、圓，不過改個名目又加上個頓教罷了。但是慧苑說頓教是所詮之理，不應立為能詮的教法，因此說五教即是四教，五教和四教的比較，無甚殊勝。且在天台宗雖不立頓教，而四教各說有離言諦，此離言諦就是頓教理而在四教之外，反顯天台學者的善巧。然清涼對慧苑之說，曾為賢首辨護，謂頓教者，一言頓詮勝義，此一言、就是頓教。這說雖極有理，而此隻言單語總攝一切要義的言句，是散在各種經論之中，仍不能指定那一部經論是頓教，故其頓教義仍不能成立。然考賢首之立頓教，全為攝入當時之禪宗，故只有禪宗的語錄可以判為頓教。復次、須注意者，天台化儀四教的頓教和這五教的頓教，字雖同而意極不同；天台頓教屬設化的形式，賢首頓教為能詮教體。



二 十儀與化儀四教

賢首的十儀，雖然說是仿天台四儀建立的，但是十儀比較四儀確是完善得多，其建立的意旨，深遠奧妙，大有勝進，茲表攝之。

┌一本末差別門

├二依本起末門┐ ┌一頓┐

├三攝末歸本門 ├ ├

├四本末無礙門 └──十一漸 ├

十儀┤五隨機不定門┐ ├ ├四儀

├六顯密同時門┼──十一秘密├

├七一時頓演門┼──┘ ├

├八寂寞無言門 └────不定┘

├九該通三際門

└十重重無盡門

十儀中的第二門，就是天台的漸教，第五門即天台的不定教，第六即秘密教，第七門

即頓教。其餘各門，則超出天台的四儀了。

三 三時與五時

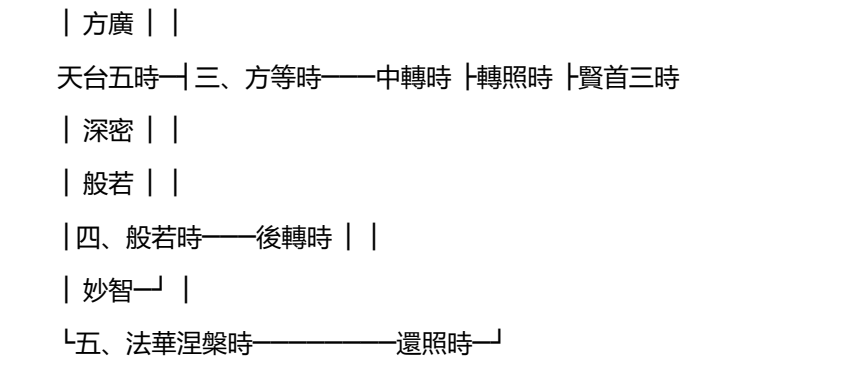
賢首三時和天台五時的組織雖不同，而內容是同的。賢首的第二時就攝了天台的第二、第三、第四三時。其次、天台有通五時，賢首依之立十時。一一念時，二一化時，三三際時，四同劫時，五異劫時，六念攝時，七重劫時，八異界時，九相攝時，十收末時。這十時所觀之境，更為廣大深玄，實勝於天台通五時之義。茲表如次：

┌一、華嚴時──────────先照時┐

├ 提胃┐ ├

├二、阿含時──初時轉 ├ ├

├ 阿含 ├ ├



四 同別圓與兼純圓

賢首判華嚴為別教的圓一乘，而稱法華為同教的圓一乘，以法華雖為一乘圓教，而其中實攝有各種方便，而華嚴則為根本的純粹的圓教一乘也。可以說華嚴為特別整個的圓教一乘，因此論天台所宗的法華為同教一乘，不及華嚴的別教一乘。但是、在天台說華嚴雖本是圓教一乘，而兼有別教之法。圓教是實，別教為權。華嚴既兼別教故帶有權法，而不及法華為純圓至實之教。

然兩宗之爭點，於吉藏法師之根本法輪和攝末歸本法輪稍可釋之。假若直從佛智的自證境界而說，佛的自證境界到最圓滿者，實為華嚴；若從佛的大悲方便以言，佛的教化之圓滿當屬法華。又天台法華之圓，可以說是側重於覺他方便之法；賢首華嚴之圓，可以說是側重於自覺究竟之境。若總佛陀的全體大用以觀，必須總攝二宗之圓義，方是智悲雙足的佛法。

第五節 結論

天台智者大師在中國佛學史上為最博大圓融之一人。因此智者大師在當時，實集隋以前中國佛學的大成，其智力非其他祖師所可及；然而有可惜者，在當時雖亦有攝論、地論等譯書，因其傳宏不廣，智者未多引用。其他若淨土、禪宗、法相、真言等，或因印度未傳，或因弘傳未廣，因此其學未能廣攝！又大師於三藏多弘於經而少弘論，亦一缺憾！

賢首時代，一切教法漸備；至清涼益為完備，兼其才智卓倫，大可綜貫佛法而建立一完備之中國佛學系統。可惜者，以其專弘一經，雖判釋全藏佛教，而仍側重於專弘揚己宗，排斥他宗！至對於佛教中世出世善法及小大性相顯密等，未能組成一各如其分齊的安立！

復次，二宗歷代祖師，皆各重自宗主觀，而尚缺平視等量之客觀的精神和態度。換言之，即對於釋尊教法未能平等的觀察和組織。因此、以今觀之，反不及西藏宗喀巴菩提道次第之組織圓滿。對於全部佛教既未能有圓滿完善之組織，故結果祇成為一家之學，一宗之義，而與他宗不能容攝也！

又天台於四教各論斷證位次，其實聖教論中只有小乘與大乘各別之教理行果；於藏教之上另立通教之位次，於別教之上另立圓教位次，及說四教之菩薩位次與佛果等，皆無確實根據！而賢首五教更仿四教為各別之斷證位次等，皆只可自成其說，而不能以佛法之根本聖教為衡量者！故吾人今後應從全藏佛教，更為根本的研究。

（法舫記）

第四章 禪台賢流歸淨土行

中國佛學，一向稱為台賢禪淨，或禪淨台賢；意謂台賢為教義，禪淨是行門，故作如此分列。現在根據中國佛學分占的時代先後，次序為禪台賢淨。因為此處講的禪，不單是後來禪宗的禪，而是佛教傳入中國最初即注重修禪的禪。由中國佛學所重在禪，依此重禪之特質而演變為台賢的教義，後來又匯歸淨土行，故成為禪台賢淨的次第。蓋中國佛學重心，從開始到今，一直在禪，而天台教觀盛於陳、隋，賢首教觀盛於唐初，宋、元後禪台賢俱衰，餘流匯歸淨土而轉盛。茲溯念佛禪為淨土行之濫觴，分四段來講。

第一節 依教律修禪之淨

念佛就是修禪，故有所謂念佛禪。不過依教修禪，起初是安般禪和五門禪，而念佛禪的興起，要稍微遲一點。依教修心禪中的念佛禪，是淨土宗的根源，這是無可疑的，這就是現在講的依教律修禪之淨。此又分三節闡述之。

一 無量佛剎

漢時支婁迦讖譯出般舟三昧經，般舟即「一切佛現立在前」之義。此一切佛，也就是阿彌陀佛，因為阿彌陀佛譯為無量，無量與一切是相通而不相違的。故說一切佛立在前，即阿彌陀佛立在前。在五門禪裏說：多貪眾生修不淨觀；多瞋眾生修慈悲觀；多癡眾生修緣起觀；多散亂眾生修數息觀；最後多慢眾生修無我觀，也有說為多障眾生修念佛觀的。平常說三寶，說六念，也都是佛列在前。眾生生死流轉，煩惱業障深重，而佛則已功德清淨圓滿；故以此清淨圓滿功德，可以對治眾生的惑業重障。我們如依佛陀的功德莊嚴為加持，即易生起歸向清淨佛剎之心。即密宗亦由念佛觀發生，因為密咒等於佛名，都是果上的功德。以佛果的依正功德為歸向，即演成淨土宗；攝佛果依正功德為自己，即轉為密宗。

般舟三昧經所說的念佛，是念一切佛無量佛，念佛的相好、功德、法性。由此念佛的功德成就，即可感得一切諸佛皆現在前。以佛果依正功德為觀，不但是般舟三昧經說到，如觀佛相好功德海等，其他經論亦多有其義。如法華經中說：『臨命終時，千佛授手，十方淨土隨願往生』。這就是說，只要念經中的諸佛功德，即可感得諸佛前來接引。此所謂十方諸佛，就是無量佛剎的佛。這無量佛剎，修念佛觀的眾生，都可以隨願往生。

二 彌勒內院

在中國佛教史上，遠在慧遠以前就有修彌勒淨土的。彌勒淨土，就是兜率內院。雖十方諸佛的淨土皆可往生，而彌勒內院最為切近，因為它就在娑婆——本土，而且在欲界——本界。故從彌勒上生經翻譯出來以後，道安法師即專修此法而求生兜率內院。印度來華傳教的高僧，亦有修此法門者。唐時的玄奘與窺基，以彌勒淨土為行持及依歸。後來主張彌陀淨土的大德們，多說彌勒淨土不易修且不易生，或說不及彌陀淨土殊勝，如智者的十疑論、道綽的安樂集、迦才的淨土論等，都如此說。加以開示彌勒淨土的經論比較少，修者亦不多，所以奘、基以後，彌勒淨土即不大盛行了。而彌陀淨土，則恰巧相反。不過，他們的辯論，都是從生兜率天而論，不是對於彌勒內院說的。若從內院說，如彌勒上生經說生兜率內院者，皆是發大乘心而不退轉的；且說有三品修，如有犯戒而懺悔者，臨命終時彌勒亦來接引。華嚴普賢

行願導歸極樂，法華普賢勸發亦指歸內院。故彌勒淨土法門的不流行，不在勝劣或難易，而是唐以後的修者少、宏揚者少的原故。

三 彌陀淨土

般舟三昧經中說的一切佛，也就是無量(阿彌陀)佛。無量壽經，於漢魏就已有翻譯。故在慧遠法師以前的僧顯禪師，已由修習禪定，見阿彌陀佛而得往生極樂。但真正念阿彌陀佛求生淨土的宗風，創於廬山慧遠的蓮社。慧遠法師的德業，本不限於淨土，如翻譯經律，宏揚教義，修持戒定，及守護僧制等。但約創蓮社於廬山來說，中國淨土宗的初祖，卻非他莫屬！當時的蓮社中人，六時行道，一意西歸，如劉遺民著有淨土發願文，王喬壽曾作念佛三昧詩。遠公序云：「念佛三昧者何？思專想寂之謂也。思專則志一不分，想寂則氣虛神朗。……又諸三昧其名甚眾，功高易進，念佛為先！何者？窮玄極寂，尊號如來；體神合寂，應不以方」。他極力讚嘆念佛三昧。但此種念佛三昧，不同後來與禪別行的專稱名號的念佛，也是觀佛相好、功德、依正莊嚴的。如遠公定中三見淨土，即是由念佛而得的三昧境界。故遠公以前，雖有五門禪中的念佛禪，但專以念佛為修禪的，則創始於廬山蓮社。

「依教律修禪之淨」，即遠公所謂「功高易進，念佛為先」者是。蓋當時以念佛觀為諸禪觀中之最高者，所以念佛即是修習最上禪觀。修持者都精依教義，嚴遵戒律，如慧遠法師至死不飲蜜漿等，與後來脫離教義戒律之達摩禪不同，所以說為「依教律」。又既以念佛為最高之禪觀，故不同於後人以修禪為難行道，別重持名念佛的淨土為易行，所以說是「修禪之淨」。

這種即是修禪的念佛法門，由廬山蓮社便風行於南方，後由曇鸞法師又弘傳於西北。但曇鸞已開別禪的兆端，故修禪的淨，正以遠公為代表。慧遠法師以後，至唐初之善導，尤力事宏揚，朝野從化。於是這種法門，不惟普遍於全中國——中國人幾至以「阿彌陀佛」四個字代表整個佛法——，而且播及於高麗、日本、安南等地。由這樣看來，就可知道華文佛教區和其它文字的佛教區大大不同。如藏文教區裏佛陀的代表，是「唵嘛呢叭咪吽」而不是阿彌陀佛；巴利文區的錫蘭緬甸等，不但沒有修行淨土法門的，連阿彌陀

佛的名字也不知道。所以這種淨土法門，可以說完全是由中國倡行的，是華文佛教區的特殊標幟。故講中國佛學，不能不講到淨土行；而淨土行之弘傳者，尤不能不說到慧遠法師。

第二節 尊教律別禪之淨

從不立文字不拘律儀專以無相無名悟心為要的達摩禪風行以後，禪者不尊重教義與律儀，而修淨土(此下皆約彌陀淨土言)者則皆流為尊教律而別異於禪的淨土行了。此時的淨土行，已與慧遠法師者異。慧遠法師等認念佛為最高禪觀，故此念佛即修禪；而此期所修淨土，則別異於禪，不但力斥禪宗之禪，即其餘依教律所修諸禪觀，亦皆簡別為仗自力的難行道，而獨以淨土法門為依他力的易行道。總之，此尊教律別禪之淨之「別禪」，不僅反對達摩禪，而又示別於其餘的諸禪定。

關於這一類淨土法門流下來的著作，以曇鸞法師的「略論安樂淨土義」為最早。論明西方淨土非三界攝，淨土二十七種莊嚴，九品往生，解釋「胎生」疑義及十念往生等，皆係依三經一論而立義者。

其次有道綽法師的「安樂集」。綽師比天台智者稍遲，後曇師數十年。原是講經的，後因慕曇師之風，轉歸淨土。他特別注重持名念佛，教人用豆記數以念佛名。他在安樂集中分十二門，第三門即根據龍樹菩薩的十住毘婆沙論而辨難行道和易行道，確立淨土教義的宗本。西方淨土離娑婆世界十萬億土，且又是極樂淨土，娑婆人欲生西方，豈非很難？道綽在安樂集中，很巧妙的解釋，祛除這樣的疑惑，他以為娑婆世界是穢土中的最後，而極樂世界是淨土中的最初，後初相接，所以往生不難。我在北京講普賢行願品時依華嚴所說娑婆一劫為極樂一日夜義，說極樂為淨土之初。等到閱道綽法師的安樂集，始知不期而一分相合。綽師在安樂集裏，又引大阿彌陀經偈，多有非今無量壽佛經所有，似另有別本。又第十二門中，引十念往生經甚詳，而這些經文都是現在所不傳的。智者的觀經疏，淨影慧遠的無量壽經疏，亦出於此時。

唐時，與懷輝同為善導門人的懷感法師，著「釋淨土羣疑論」，共有七卷。立說廣而細密，且常涉及相宗教義。與懷師同時的迦才法師，著有「淨土論」，亦多依相宗立義。這幾種書，對於淨土教義，講的都很深細。懷感法師宗本道綽、善導，如說西方淨土非三界攝等。迦才法師卻隨自意發揮，如謂西方淨土亦容是三界所攝。這因為若就佛果講，雖是無漏非三界攝，而就所攝眾生講，則可是欲界攝。——二師同用相宗義，主張亦略有差異。

上來就教義的順次講，故先說到懷感、迦才；若就時間上講，善導為早(日本以曇鸞、道綽、善導、懷感、少康為支那五祖)，是唐高宗時人。故中國以善導為二祖，繼有三祖承遠，四祖法照，五祖少康，皆以感應神異著於世。

善導為淨土宗之光大者，為中國最推崇之祖師；即在日本，亦以其為淨土宗之主要人物。據僧傳所記，善師見綽師的淨土九品道場，喜云：「修餘行業，迂僻難成，唯此法門，速超生死」！遂勤篤精修，晝夜禮誦。後至京師(即西安)，激發四眾，恆長跪朗誦佛名，非力竭不休。不念佛時，即為人宣揚淨土法義。他教人專持佛名，不須作觀。他以為「眾生障重，境細心粗，識颺神飛，觀難成就。是以大聖直勸專稱名號，正由稱名易故，相續即生。若能念念相續畢命為期者，十即十生，百即百生」！後來專持名號之念佛法門，即奠基於此。他又教人臨命終時相助念佛往生法，叮嚀懇切。故善導法師實為中國淨土宗風範之確立者。所著「念佛鏡」，為宋楊傑及明蓮池等所推重，以於淨土教義，確有精要的發揮！

善導法師的著作，除念佛鏡外，還有「觀無量壽佛經四帖疏」、「觀念阿彌陀佛相好功德法門」等，說到觀想念佛的修法。可知他亦兼觀想，不過提倡時偏重持名罷了。

從曇鸞法師以後，即有淨土三經一論疏，道綽、善導等承之，便為淨土宗的根本教典。而日本淨土宗真宗等大學，莫不尊為淨土宗學。尤其是善導法師的四帖疏等著述之於淨土，猶智者著述之於天台。

與善導同時，還有窺基法師，著有「西方要決」與「彌陀通讚」。西方要決與「彌勒上生經疏」義，每有不同，故有人懷疑此書不是窺基作的。

其時，高麗的元曉法師，到中國來，雖專弘賢首宗，而於淨土法門亦曾著「遊心安樂道」以讚揚之。

日本所傳淨土宗的中國祖師，曇鸞為初祖，道綽為二祖，善導為三祖，懷感為四祖，少康為五祖。少康為五祖，與中國淨土宗同，但前面的幾祖，卻與中國的所傳不同。

少康法師是善導法師後一百餘年的人。在洛陽白馬寺見有經函放光，檢視之即善導的「淨土發願文」，因之就往西安禮善導法師的祖堂，感得善導法師現身空中勸導，遂專修淨土。並遵示至浙江新定。初以錢誘小兒念佛；後以念佛一聲即現一佛之靈異，受化導者甚眾。臨終時，口中念佛出光——見光者為真弟子，必得往生。後人多謂其為善導法師的再來。少康本係直接遙承善導者，但在中國後代的推尊上，卻於善導二祖之下，繼以承遠三祖，法照四祖。

承遠法師，由宋石芝宗曉法師的「樂邦文類」，敘列為淨土宗第三祖。承遠與善導，本無如何淵源，而列之為第三祖者，蓋以其苦行念佛，精誠感通，從化者極眾之故。教義方面，無可稽考，但知其為南岳祝聖寺的開山。

法照法師本為修禪定者，因在定中見到西方佛座前有一襤褸僧人，詢知為南岳承遠法師，因至南岳禮以為師，轉修淨土。後代宗皇帝奉法照為國師，遂推遵承遠，封南岳為般舟道場，故後人禮祖師時稱為三祖般舟承遠法師。

比善導稍後，有一位慈愍法師。宋高僧傳謂：「釋慧日，唐高宗永隆二年生。出家後，見義淨回國而有感，遂至印度。開元十年返長安，為玄宗說法，賜號慈愍。善導、少康，異時同化」。可知慈愍實為唐時淨宗之重要人物，第以著作遺失，故後人對之不甚明了。日僧小野玄妙在所著「慈愍三藏之淨土教」中云：「然我慈愍三藏，為偉大之淨土祖師，而後世一部分淨土教徒，舉曇鸞、道綽、善導、懷感、少康五人，稱為支那淨土五祖而不列慈愍三藏之名，蓋以同一淨土宗，而慈愍三藏之淨土教，與善導一流之淨土教不相容耳」。此舉日本淨土五祖，不以慧遠法師為初祖，又無承遠、法照；而中國則併曇鸞、道綽、懷感皆未列入。蓋中國淨土祖師，是依宋朝宗曉法

師所推定的。宗曉以慧遠為初祖，以善導、法照、少康、省常、宗賾繼為五祖。淨土指歸集則以善導、承遠、法照、少康、永明、省常、宗賾為七繼祖。然明朝蕅益等，亦有議其未周者。要之、淨土宗之被列為祖師者，大抵依其弘化之功為標準，非前祖後祖之有何傳承關係。元朝大佑法師依宗曉所傳，以宗賾為八祖；則易宗賾而以蓮池為八祖者，殆又出之明清之際。茲因小野之論，乃附述淨宗諸祖之所傳有異如是。

慈愍法師留學印度時，曾感觀音菩薩現身說法云：「汝欲傳法自利利他，莫過西方極樂世界彌陀佛國。乃勸令念佛誦經發願往生，到彼國已，見佛及我得大利益。汝自當知淨土法門勝過諸行」。因之即決定專修淨土，回國後，唯以淨土法門自行化他。不過，慈愍法師並非但持名號者，雖認念佛為諸三昧之最易修者，亦兼綜教律禪行。故於偏執金剛經「若以色見我、以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」；「凡所有相皆是虛妄」等義者，曾有詳晰之評論。且持論多依唯識教義，故謂無相是依理言，事上則有因果；果位上無相，因位中有相；聖證無相，凡心有相：金剛經之說，乃遣遍計執耳。此可見慈師之深明唯識義，故見解與善導法師稍有不同。在他的「慈悲集」裏，大斥離教律之禪，而讚揚依教律之禪，並謂依教律之禪與淨土一致。故慈師為禪教一致、禪淨合行、淨律雙修者。淨土固為仗他力之易行，但念佛並非廢除餘行。故慈愍在「慈悲集」中，曾謂：「聖教所說，正禪定智，制心一處，念念相續，離於惛掉，平等持心。若睡眠覆障，即須策勤念佛、誦經、禮佛、行道。講經說法教化眾生，萬行無廢。所修行業，回向往生西方淨土。若能如是修習禪定者，是佛禪定，與聖教合，是眾生眼目，諸佛印可。一切佛法等無差別。皆乘一如，成最正覺」。此所說義，與善導所倡專持名號異，頗同後來之永明。但此仍是尊教律別禪之淨，而未是永明透禪之淨，蓋尚在力斥宗門禪也。

法照法師比慈愍稍遲，亦以靈異化眾為淨宗祖師。未專修淨土前，已於教義禪定有根柢；後又嘗苦修般舟行。至五台山感得文殊、普賢為現身說法：「汝今念佛，今正是時！諸修行門，無過念佛！供養三寶，福慧雙修，此之二門，最為徑要！……故知念佛諸法之王！……此世界西有極樂世界阿彌陀

佛，汝當繼念令無間斷，命終決定往生」。此感通中，教以福慧雙修，念佛求生淨土，頗近慈愍所行。且慈愍於印度，法照於五台，同感得觀音與文殊、普賢說法，後人亦聯稱為三聖開示之淨土法語云。

還要講到的，就是在此一時期中，如道綽、善導、懷感、慈愍等祖師，對於離教律而別傳的宗門禪，莫不痛加駁斥。在唐初又盛行三階教。此教主要之理論，謂佛所說的一切法門，皆已不能適於此時之根機，唯有學法華經中所說的常不輕菩薩的苦行，方能成佛。此種理論，善導、懷感二師均闢之，懷感駁斥尤詳。唐時的僧寺中，往往分設有三階院、禪院，可想見其流行之盛。但不久息滅，宋時已鮮有知者。宋明後盛傳之「念佛寶王三昧論」，係唐飛錫法師所作。上卷說念未來佛，中卷說念現在佛，下卷說念過去佛。上卷的理論全與三階教同，中卷所說則為淨土，足見此論係調和淨土與三階教而作。但宋明以後的人，不知三階教，故亦尊為淨土宗的要典，把它收入淨土十要中。

還有兩位居士，也應該說及：第一是與韓愈同時文起八代之衰的柳子厚，他著「東海若」一文，久為淨土宗奉為重要文獻。其次為白樂天，他是晚唐的大詩人。老年專修淨土，有一首關於念佛的詩：「余年七十一，不復事吟哦，看經費眼力，作福畏奔波。何以度心眼？一句阿彌陀。行也阿彌陀，坐也阿彌陀，縱饒忙似箭，不廢阿彌陀。日暮而途遠，吾生已蹉跎，旦夕清淨心，但念阿彌陀。達人應笑我，多卻阿彌陀；達又作麼生！不達又如何！普勸法界眾，同念阿彌陀」！由這首詩，可見他對於淨土法門是如何誠信而篤行了。白居易曾參禪有悟，本可入於透禪融教律之淨，但因他是在透禪之淨的時代還未開始之間的人物，故仍歸此期末尾。

第三節 透禪融教律之淨

透禪與前別禪，有何分別？第一、在五代以後，依教律修禪者很少，僅有宗門禪獨盛。第二、此時的淨土行，必須是透過宗門禪而融攝教律的淨土行。不透宗門禪，已不能修任何行，因此與前期斥禪修淨者不同。它不但透禪，而且還要融攝一切教律。故真正能成為中國佛教主潮的淨土禪，即在此

一期。因為第一期即是修禪，第二期別禪修淨，那兩個時代的中國佛法主潮是禪、台、賢各宗，唯此第三期方可稱為代表中國佛法的淨土宗時代。此期修淨土行的祖師，均為透宗門禪而又能融通教律者。

關於透禪不透禪之別，這裏引一段文即可知道。蓮池竹窗二筆云：「道鏡、善導二師念佛鏡，以念佛對種種法門，皆斷云百千萬億不及，可謂篤信明辯！獨對禪宗，亦謂觀心觀無生者千萬不能及，學人疑焉。予以為此正四料簡所謂有禪無淨土者，但執觀心不信有極樂淨土，但執無生不信有淨土往生，則未達即心即土，不知生即無生，偏空之見，非圓頓之禪也。反不如理性雖未大明，而念佛已成三昧者，何足怪乎！若觀心而妙證自心，觀無生而得無生忍，此已與念佛人上品上生者同科，又誰軒輊之有也」？善導為未透禪而修淨土，蓮池之為透禪而修淨土，其意昭然可見。蓋蓮池說明禪之最高境界，即與念佛上品上生同，已攝禪同淨，更不煩排禪矣。此期茲分三段明之：

一 禪宗之淨

淨土宗遠奉慧遠法師為初祖，而透禪修淨期亦必尊永明壽禪師為開始者。因他力行念佛，其淨土著述有「神栖安養賦」及「萬善同歸集」、「六重問答」等。為淨宗奉作準繩者，有四料簡偈，如云：「有禪無淨土，十人九蹉跎，陰境忽現前，瞥爾隨他墮。無禪有淨土，萬修萬人去，但得見彌陀，何愁不開悟？有禪有淨土，猶如戴角虎，現世為人師，將來作佛祖。無禪無淨土，鐵床並銅柱，萬劫與千生，沒個人依怙」。此四偈亦有疑為後人偽託者，但無論是否出於永明之手，是這個時期之作品，則不成問題。在永明壽以前，中國佛教的禪宗，以演進到五家宗派的興起為頂點；法眼為五家中最後創立之宗派，而永明壽為法眼第三傳，亦即法眼宗最後一人。因為從它透禪融教律而攝歸於修淨土行，其門徒都歸宗淨土，致法眼宗失傳。其傳於高麗者，今尚流傳為一心念佛的頓門。

次有長蘆慈覺宗賾禪師，它曾一度被尊為淨土宗第八祖，有關於淨土的著作頗多。其蓮花勝會序云：「以念為念、以生為生者，常見之所失也；以

無念為無念，以無生為無生者，邪見之所惑也；念而無念、生而無生者，第一義諦也。是以實際理地，不受一塵，則上無諸佛之可念，下無淨土之可生；佛事門中，不捨一法，則總攝諸根蓋有念佛三昧、還原要術、示開往生一門。所以終日念佛而不乖於無念，熾然往生而不乖於無生，故能生佛各住自位而感應道交，東西不相往來而神遷淨剎」。由此可見其為一透禪融攝教律之淨土行者。

真歇清了禪師，是普陀後寺的禪門開祖，為曹洞宗的大老，亦曾以兼提淨土著名。其淨土宗要云：「彌陀不離眾生心，是二無別，極樂遍在一切處，舉一全收。……聖人善巧，示人專念阿彌陀佛。……見一佛即見十方佛及九界眾生，微塵剎海，一印圓了……」。其要義如此，可見其為透禪而融貫賢首教者。

中峰明本禪師，為宋末元初臨濟宗鉅匠。融通禪教律密淨，晚年專修淨土。現在流行的淨土懺，即是他的遺著。他對於淨土法門，不但自己篤行實踐，尤能廣以此法化他。三時淨土繫念文，傳亦係彼所作。還有許多關於淨土的詩偈，其懷淨土詩云：「藕池無日不花開，四色光明映寶台，金臂遙伸垂念切，眾生何故不思來」？又云：「清月黃昏禮懺摩，低頭泣告老彌陀：輪迴六趣知多少，誓願今番出網羅」。即此可窺一斑。

天如惟則禪師，係明初禪哲，其被選入淨土十要之天如或問中有答云：「良由淨土教門至廣大，修法至簡易，故聞者不能不疑。廣大謂一切根機收攝都盡，上至等覺位中一生補處亦生淨土，下至愚夫愚婦五逆十惡無知之徒，臨終但能念佛悔過，歸心淨土者，悉獲往生也。簡易謂初無艱難勞苦之行，又無違誤差別之緣，但持阿彌陀佛四字名號，由此得離娑婆往生極樂，得不退轉，直至成佛」。此雖只寥寥數語，然對淨土法門之要義，幾概括無遺矣。

楚石梵琦禪師，亦是明初臨濟宗匠。自幼每日清晨修十法念佛，求生淨土；主持天甯時，築室西偏，專修淨業，默觀極樂依正莊嚴。作有西齋淨土詩，為後世所傳頌，被選入淨土十要。臨終時，對他的師兄噩曰：『我去矣』

！噩曰：『子去何之』？曰：『西方』。曰：『西方有佛，東方無佛耶』！師振聲一喝而寂。

憨山德清禪師，德業著述甚廣，其夢遊集中開示淨土行法亦多。有念佛切要云：「念佛求生淨土一門，元是要了生死大事，若不知生死根株，畢竟向何處念！若念佛的心斷不得生死根株，如何了得生死？古云：業不重不生娑婆，愛不斷不生淨土。是知愛乃生死根株，以眾生受生死皆愛之過耳」。這是開示斷愛出生死的念佛法門。他晚年游雲棲，深讚蓮池，轉趨匡廬專修淨土。

還有被奉為淨土十一祖或十二祖的徹悟禪師，清乾、嘉間人。初參禪，兼達台賢教理，主持廣通禪寺，禪風大振。後因病而歸修淨土行，禪者多依之修淨土。他的徹悟語錄中有攝教義之百偈，每偈都冠以「一句彌陀」四字。茲錄一二，明其概要，如云：「一句彌陀，我佛心要，豎徹五時，橫該八教。一句彌陀，白牛駕勁，其疾如風，行步平正。一句彌陀，第一義諦，尚超百非，豈落四句！一句彌陀，是無上禪，一生事辦，百劫功圓」。可謂極其以透禪融攝教律而修淨土行之能事，足為禪宗之淨之殿軍。

以上是這一期中禪宗之淨的幾個代表人物，以下敘述到幾部書：一、蓮宗寶鑑，是宋東林優曇禪師作。他志承遠公，專弘淨土。蓮宗寶鑑，分正因、正教、正宗、正派、正信、正行、正願、正訣八卷，為淨土宗重要典籍。二、淨土簡要錄，明初道衍或即姚廣孝集，不愧簡要二字。三、寶王三昧念佛直指，明妙叶集，被選入淨土十要。四、歸元直指集，分二卷，宗本禪師集；本號一元子，內收重要文獻甚多，亦為淨宗要典。五、淨宗要語，係鼓山永覺元賢禪師，就念佛淨行及戒殺慈行而作，文分二卷。他承永明壽昌禪師之傳，為明季曹洞宗之禪匠。六、淨土旨訣，清初道霈和尚，乃承永覺而作。七、角虎集，取永明猶如戴角虎義，錄各宗禪師淨土語要。八、淨土紺珠，為光緒初年虛舟濟能所集；其有可取者，為用法數增一編纂，如由一心增至四十八願，有如增壹阿含之編纂法。

這裡還得講到的，是有很多居士：如宋文潞公彥博，悟禪修淨，專念阿彌陀佛。嘗發願曰：「願我常精進，勤修一切善！願我了心宗，廣度諸含識」！在京師與淨嚴等集十萬人舉行盛大之念佛會。如如居士贈詩云：「知公膽氣大如天，願結西方十萬緣，不為一生作活計，大家齊上度人船」。此可想見其盛況。復有給事中馮楫，號濟川，亦徹禪修淨，作有倣陶淵明的「西方安養兮胡不歸」之歸去來辭。

宋無為子提刑楊傑次公，得悟宗於天衣懷禪師，晚年修淨土，命終坐化。有偈云：「生無可戀，死無可捨，太虛空中，之乎者也」。或有問公『何往』？曰：『西方』。曰：『若生西方，則又錯也』。曰：『將錯就錯，西方極樂』。時有王古居士，作淨土指歸決疑集，公為序之。王古又為圓澄禪師序淨土寶珠集，此二書均已失傳。

宋進士王虛中，號龍舒，為淨土宗著名的居士。所作的龍舒淨土文，流傳最廣，自行化他，不曾稍怠，為後代居士宏揚淨土宗各種著述之源泉。這是大家所熟知的，無須多講。

明季袁宏道亦通禪修淨，是當時有名的居士。他們三弟兄傳為三蘇後身，均善文章，在當時另成一公安派。晚年修淨土，俱生極樂。中郎所著淨土合論，其透禪融教律之意，上徹永明，已選入淨土十要。雖教義似宗華嚴，然實本禪悟。其中以明西方淨土為攝十方眾生不可思議土為最勝。然在他以前，懷感亦曾發此義。

還有淨土全書，清俞行敏著，本龍舒淨土文義而廣之。徑中徑又徑，是清道咸間蘇撫浙人張師誠著，亦龍舒淨土文之類。故均附此。

二 臺教之淨

談到臺教之淨，應該仰追到高祖智者大師所著的淨土十疑論和觀經疏，因為這是臺教修淨的最大根據。然而這還是鄰於修禪別禪之淨之間者，而透禪以後的臺教之淨，應該首推被尊為蓮宗七祖的昭慶省常大師，因為他是先修天臺止觀而後來纔專修淨土的。大概在宋淳化中，他在杭州昭慶寺仿廬山蓮社而創立淨行社，當時加入他的淨行社的，有比丘千餘人，公卿士大夫百

二十人。這些公卿士大夫，都是一時的顯貴，如為首的王文正公旦，是做過宰相的。另有一位文章很出名的蘇易簡翰林，為作淨行社序云：「當布髮以承其足，剜身以請其法」，可想見省常大師是怎樣的受人傾信了。他領眾念佛，精勤不懈，數十年如一日。到六十二歲時，厲聲謂佛來了，隨之而化。建塔於烏窠禪之側，被封為圓淨法師。

次講到四明知禮大師，平常都稱為四明尊者法智大師。他是北宋中興天臺教觀的人。他也宏揚淨土，曾根據智者大師觀經疏而著妙宗鈔，亦為淨土宗要典。現時流行的大悲懺法，出於大師，係師率眾所常修者。又嘗念佛剋期棄壽生西。當時的大文學家楊億，函請留世，並問答淨土要義。後數十年，有自稱私淑弟子的待制陳瓘，號瑩中，入臺教室，著三千有門頌，亦讚揚淨土。他在延慶寺淨土院記中云：「明州延慶寺住持比丘，每有講席，以天臺觀行為宗。自法智大師知禮，行學俱高，聽徒心嚮，繼其後者，又皆得人。……普融無礙，然後空假俱中；分別未忘，不免權實互諍」。亦能扼臺淨之要旨。四明下天臺分為南屏、廣福、神照三家。至於修淨土的，要算神照下所出的宗曉法師為最著。

和法智同時同師的，有杭州下天竺的慈雲懺主遵式法師。著有淨土、金光明、觀音等諸懺儀，所以稱為慈雲懺主。他常精勤念佛，發願往生，被他化導的人非常多，可說是臺淨傳入民間的一個有力者。他的著作，有往生淨土決疑行願二門，及淨土懺法，都被選入淨土十要裏。又著有晨朝十念法，提倡十念法門尤力。

再講到靈芝圓照律師，他是宋代重興律宗的祖師，不過他的律宗與南山道宣律師稍異，而是宗天臺教義，又以淨土為歸的。所以律宗從此便與臺淨相倚了，故為臺淨之巨擘。而民國以來的弘一法師，可為其嗣音。照師初持慧布『方土雖淨，非吾所願，若使十二劫蓮花中受樂，何若三途極苦處救眾生也』之見，後遭重病，在病中覽天臺十疑論，始轉崇淨土。又由善導專雜二修的分辨，乃專持名號，常懺悔初時反對淨土的過非，發願宏揚淨土，普度眾生。

以上都是宋朝的。至明朝萬歷年間的幽溪傳燈法師，又為明代重興天臺教觀的人。著述甚富，尤力宏淨土，要旨見於他所著的生無生論——蕅益也收入淨土十要裏。論立十門：一、一真法界，二、身土緣起，三、心土相印，四、生佛不二，五、法界為念，六、境觀相吞，七、三觀法爾，八、感應任運，九、彼此恆一，十、現未互在。洵能攝天臺圓境觀於一句彌陀中者！有淨土法語，亦甚剴切！可謂臺淨之極則。

靈峰蕅益大師，名智旭，他和蓮池、紫柏、憨山，稱明末四大師。他理解閎深，學問豐富，行願專在念佛往生。起初、他所學不拘於一宗，後來卻承天臺的嫡傳，同時亦為淨土宗的第九祖。關於他宏揚淨土的著作，以彌陀要解為最，稱為絕唱。曾選彌陀經要解以至袁中郎淨土合論為淨土十要，後由弟子成時堅密法師評點敘述精刻行世，誠為淨土宗最精粹之寶典。

虞山普仁寺行策截流法師，是清初順、康間人。其初亦曾習天臺教觀，後來專修淨土，精勤修持，不遺餘力，因而信從者甚眾。留有淨土警語與七期規式各一卷，雖文字不豐而簡潔精警。其謂禪淨二門，宜各專務，不必兼修。七期規式，為清代以來打念佛七的濫觴。近由印光法師推為淨土十祖，不無卓見。

杭州梵天寺省庵思齊法師，他為清雍、乾間人，在天臺宗的傳承上，他是靈峰下第四代。由彭二林居士集其語錄並序之，文義亦甚精約。尤其傳誦於佛教緇素者，為所作「勸發菩提心文」。其第九「為求生淨土故」有云：「在此土修行，其進道也難，彼土往生，其成佛也易。……下菩提種，耕以念佛之犁，道果自然增長。乘大願船，入於淨土之海，西方決定往生」。闡發淨土宗旨，最為扼要。並在甯波阿育王寺倡設涅槃供佛舍利會，用勝美的供品，多有陳列金銀珠寶為供的，直到現在，這種供佛會仍續行未衰。後亦被尊為淨土宗祖師。

關於臺淨的書籍，首應提到淨土十疑論註，此是智者大師宏揚淨土的要論。宋初，有澄彧法師所撰的十疑論註，修續高僧傳的贊甯僧正為之作序，現存續藏中。

還有樂邦文類，共五卷，是南宋間四明石芝宗曉法師撰。首卷、採集經論要義；二卷、集序跋文讚等；三卷、集記傳，關於淨土宗初祖以及五繼祖傳亦在其中，四卷、集雜著；五卷、集賦銘偈頌詩詞。更續以遺稿兩卷，摭拾前五卷所遺漏的。洵為南宋以前，除各大經論疏註外之淨土文獻集成。卷二中：錄存南宋初崑山子元法師之十門告誡中的圓融四土選佛圖。子元號萬事休，專修淨業。高宗乾道二年，召至德壽殿演說淨土法門，賜「勸修淨業白蓮導師慈照宗主」之號。

淨土指歸二卷，義分十門，乃元、明間蘇州北禪寺大佑法師集。大佑亦臺教而修淨者。其指歸集之第一原教門、蓮社立祖條，曾載宗曉立慧遠至宗賾為淨宗八祖，餘所錄亦俱扼要。永明四料簡偈，亦載其第三法相門內。且與歸元直指，同有破斥性命雙修等類之仙道邪說，可見其時先天道等已有萌芽也。

西方直指，乃澡田一念居士編，自序有云：「袁中郎撰西方合論為參禪未悟者告，余著此書則為未聞西方者告」。直敘念佛行法，及經論祖師指歸、證驗持戒等，平實簡明。

還有道光間的悟開法師，居靈岩山下寶藏寺，以淨土法門自行化他，撰淨土知津，一名念佛百問，頗便初機。蓮宗正傳，以遠公至徹悟為十一祖，亦其所著。

三 賢教之淨

賢首宗唐季衰歇，宋時雖復興不盛。古傳有圓澄法師著華嚴念佛三昧無盡燈，宋范成大居士嘗為之序行，其書已佚。故由賢教修淨土，須至雲棲蓮池袾宏，始卓然為一代大師。明季研講賢首教義者漸多，如雪浪等，五教儀亦在蓮池前後編集出來，故蓮池彌陀疏鈔，即專奉華嚴疏鈔為家法。蓮池重律，後寶華律宗亦近賢淨。師固曾參禪悟入，然未據禪席，但開雲棲專修念佛。雲棲法彙百餘卷，皆教宗賢首行專淨土而融通禪律及各家教義之至文。不惟明季來淨土宗風之暢盛得力於師，亦為淨土宗上下千古最圓純的一人。念佛七禮祖，至今亦多僅禮至八祖雲棲者，對師從無間然。淨土發願文及註

，四十八願問答，淨土疑辨，尤為切要。

彭際清名紹升，就是二林居士，堪稱以華嚴教義宏揚淨土之繼起者。以僧眾之研賢首者，多近禪宗，不弘淨土，故清代僧林雖每講彌陀疏鈔，而絕鮮賢教兼修淨土之宗師為繼。然居士中則大不乏人，尤以二林居士稱古近之最。居士宗教均徹，著述宏富，而無不綸貫以宗本華嚴倡行淨土之意。著居士傳、善女人傳、一乘決疑論等，而重訂西方念佛警策、往生傳，尤為淨土要典。其他二林居士詩文集非一。同行有汪大紳、羅有高等，不逮公之專勤。公乾隆時進士，文章亦著於時。嘗函袁隨園論佛法，護教宏法甚殷。省菴語錄亦其所編。淨土宗為中國佛法主潮，亦至蓮池、省菴、二林達其極。

楊文會仁山石埭居士，刻行日本傳歸佛典，並擬復興印度佛教，設祇洹精舍，吾亦預學其間。居士功名早著同、光間，而設金陵刻經處專弘佛法，則在光、宣間。今之支那內學院等，即從此流出，故為中國近代佛學重昌關繫最鉅之一人。嘗自言「教宗賢首，行在彌陀」，篤修淨土數十年無間斷。一時居士之受其化者，遐至英、法、印、日。所著等不等觀中，與幻人法師辨法華義，與日僧辨真宗義，均甚精徹。彭二林至楊石埭間，有魏默深、王耕心等。同時者，有編淨土報恩論之桐鄉沈善登，亦曾通書問。還有袁兆鸞蓮修起信錄，頗蕪雜，但悟本法師傳尚佳。

賢淨典籍，則淨土資糧全集，為親承蓮池之莊廣還復空居士所集，文豐而寡要。淨土晨鐘十卷，清順治間周克復居士集，亦遙承雲棲之化者，可為淨土宗巨著，文義較資糧集為周正。西歸直指，即印光法師印行甚廣之安士全書中之一種。安士姓周名夢顏，清康熙間人，著欲海回狂以止淫，萬善先資以戒殺，而此書則直以西方淨土為歸，文義簡易，不愧直指。另有啟信雜說一卷，亦使人於淨土斷疑啟信者。淨土切要，道、咸間真益願居士著，於淨土宗固為切要；而內有勸從根本處修一條。著重君仁、臣忠、父慈、子孝等人倫道德，後為印光法師所本。修西輯要，光緒時杭州復菴法師輯，亦承雲棲之化者。

上將透禪融教律的禪宗之淨、台教之淨、賢教之淨，均已略明其概要。然此三系亦非可劃然分界，以均透禪而兼明台賢教律，特就其較偏顯者略疏別耳。此期禪淨，得六、永明，十二、徹悟兩祖；臺淨，得七、圓照，九、蕅益，十、普仁，十一、省菴四祖；賢淨，得八、蓮池一祖。

第四節 奪禪超教律之淨

宗門禪乃超教律的。別禪、透禪之淨，對教律均尊之融之而與宗門禪抗。至此期，乘禪之衰，轉由淨土宗承襲其超教律且倚透禪之勢而奪禪，而成為僅存孤零的念彌陀名號之勢。幻人(印光法師曾與爭辯)法師以「昔玄奘攜所取經，過河落水，晒河岸石上，被一龜食盡，今只存阿彌陀佛四字」譏之。然履霜堅冰至，非一朝一夕之故，乃溯源竟委，略為分敘。

一 汎源

善導承道綽，高唱一切佛法皆自力難行，唯淨土他力易行。並於釋眾疑惑門，對三階、對彌勒、對坐禪、對講經、對持戒、對六度，並云念佛勝百千萬億；又排雜修，以持名記數為專修，已開厥端。後永明亦重記數持名，四偈料揀之無禪有淨與有禪無淨相別天淵。徑中徑又徑載宋丞相鄭清之曰：「人皆謂修淨土不及禪教律，吾則謂修禪教律法門莫及修淨土。……以禪教律假設方便，使從門而入，俱得超悟；唯無量壽佛獨出一門，曰修淨土。如單方治病，簡要直截，一念之專，不問緇白皆可奉行。但知為化愚俗淺近之說，其實則成佛至捷之徑。……不由禪教律而得戒定慧者，其唯淨土之一門乎？……不施棒喝而悟圓頓機，不閱大藏而得正法眼，不持四威儀而得大自在。……當是時也，孰為戒定慧？孰為禪教律？我心佛心一無差別，此修淨土極致也」。他若優曇、妙叶、天如、蓮池、蕅益、行策、徹悟等，亦時有此類提倡。徹悟之「淨土一門，最初不待悟門，末後不待發慧，不須懺業！一句彌陀不雜異緣，十念成功，頓超多劫，於此不修，真同木石！捨此別修，非狂即癡」！語更激切。然以上諸德，不過教學者決疑定信，非必令盡廢其餘也。

二 切因

蕅益學人成時堅密法師，於十要序，出持名三大要：「一者、六字洪名，念念之間欣厭具足，如出獄囚奔託王家，步步之間欣厭具足。是故萬緣之唾不食，眾苦之愁莫回。高置身於蓮華，便訂盟於芬利。蛆蠅糞壤，可煞驚慚！二者、參禪不可無淨土，為防退墮，甯不寒心！淨土不可入禪機，意見稍乘，二門俱破。若夫餘宗，在昔之時不必改行，但加善巧回向；在今之世，祇可助行，必須淨業專修。冷煖自知，何容強諍！三者、一句彌陀，非大徹不能全提，而最愚亦無欠少，倘有些子分別，便成大法魔殃。只貴一心受持，甯羨依稀解悟」！依此自行化他，一、廢萬行，二、廢參禪，三、廢學解矣。

清同、光間玉峰古崑法師(建杭州彌陀佛寺，刻彌陀經於石。光緒十年，由汶溪西方寺淨果禮請為師終老。余於光緒三十三年始於西方寺閱藏)，專奉堅密三要。與其學者妙能、照瑩等，集淨土隨學、淨土必來、蓮宗必讀、淨土神珠、淨業痛策等書。力主信深願切，專重記數持名；謂不記數持名，即非信深願切。石刻彌陀經、書字之沈善登居士，亦持其說。

沈善登學問通博，集報恩論二卷，答問雜說各二十五則，護教宏淨殊精闢。主儒佛二教，謂道非教；已涉西學，並致書楊文會居士，研求日文、英文、梵文佛典。其集中附有修改之「玉峰一法治四病說」，亦名「念佛四大要訣」。謂念佛有貪靜境、參是誰、離妄想、求一心四病，治以一法曰出聲記數。每日定數，開口散念，終身不改，即是信深願切。謂靜境是四禪八定，偈曰：「稱名為動，坐禪為靜，捨動取靜，墮坑落穽」。參誰是騎驢覓驢，偈曰：「念佛為直，參誰是曲，捨直取曲，瞎人天目」。妄想不須斷，只須散念有恆，偈曰：「帶惑超橫，斷妄出豎，捨橫取豎，彌陀叫苦」。一心不亂，只是出聲散念佛名無間無休，偈曰：「散念為易，一心為難，捨易取難，過頭狂談」。依此則一、不可修定，二、不可參禪，三、不可伏斷妄想，四、不可攝散歸一；於深信切願下，但長時記數持名，並特重晨朝十念而已。

三 碩果

綜上源因而充盈成熟為碩果，則成蓮宗十三代靈巖印光祖師之淨土(依悟開法師所訂者應為十二祖，以印師在九祖後加行策為十祖，命終後其學人依次遞推，遂居十三)。印師在民初五六年間，吾固時挹清話。功潛清季，化著民初。他本習儒書，且嘗闢佛，後皈佛出家，博通教義，兼達宗門，誠為一大通家也。本身雖是一大通家，而卻教人不學通家。但他對人說話，亦應變而不錮，非玉峰堪及。就其對一般人之倡導，以告李天桂「力敦倫常，精修淨業」之八字，已盡範圍。其淨土決疑論云：「藥無貴賤，愈病者良，法無優劣，契機者妙。在昔之時，人根殊勝，知識如林，隨修一法，皆可證道；即今之世，人根陋劣，知識希少，若捨淨土，則莫由解脫」。又致大興善寺體安書云：「教理行果，乃佛法之綱宗；憶佛念佛，實得道之捷徑。在昔之時，隨修一法而四法皆備；即今之世，若捨淨土則果證全無。良以去聖時遙，人根陋劣，匪仗佛力，決難解脫。夫所謂淨土法門者，以其普攝上中下根，高超律教禪宗：實諸佛澈底之悲心，示眾生本來之體性。匯三乘五性，同歸淨域；導上聖下凡，共證真常。九界眾生離此法，上不能圓成佛道；十方諸佛捨此法，下不能普利群生。所以往聖前賢，人人趣向；千經萬論，處處指歸。自華嚴導歸以後，盡十方世界海諸大菩薩，無不求生淨土；由祇園演說以來，凡西天東土一切著述，末後俱歸向蓮邦」。又每示人以：「父慈子孝，兄友弟恭，夫倡婦隨，各盡己分，主敬存誠，克己復禮，明因識果，期免輪迴。諸惡莫作，眾善奉行，信願念佛，求生西方」。要之，則「敦倫善世，念佛往生」而已。

核其關隘，在「今世人根陋劣」一言，不然，何以以一大通家而專切如是耶？昔三階教亦嘗以末法根劣，致廢所餘一切禪教律。然非不知「法若當機，皆可成佛」，則他人不能斥其無知矣。然限以今世當機，則除淨土，餘皆可廢。而於世善，復崇儒術，則佛之律儀戒善亦不須弘，而佛法僅存真信切願念彌陀佛矣。又恆力阻男女出家，雖有鑒僧弊，消極止濫，主由崇儒家倫常為善；但須信願念佛，帶業往生，更不須增上戒定慧也。故充其類而一轉，大可成為在家淨土行之日本真宗。

四 轉流

承印師之化，而確信彌陀淨土，切願命終往生，定課每日念佛(或僅十念)之士女，雖惑業熾然，在臨終有往生徵驗者，聞已有多人。然願為無行之空願，行僅稱名之散念，獲徵驗者又多屬在家士女，則依印師所言能起確信，實全恃信任彌陀他力而致此；則日本本願寺所謂「祇信他力」之真宗，躍然欲出。真宗教義以解行證信為次，信立則心身已全倚任彌陀、安住極樂，更不須願行矣。故彼宗純在乎信，願則屬於彌陀本願，正為信任之他力，非在人邊，往生不在命終而在信決心安之剎那。此剎那信心常續，即為已生淨土。行則乃已生淨土而再應化於人間之所行，只隨人群所宜以學以教而已。在中國儒化中可習行儒學，在今科學哲學藝術化中，亦可習行科哲文藝學術，故日本僧徒皆在家化。其大學於宗學教學之外，又能博綜科哲文藝之學術者也。

日本之淨土宗，傳自中國之善導系。其後分流出之時宗、融通念佛宗，也不越中國臺賢之淨。而一至於從淨土宗演出之真宗，則迥然大異。故楊仁山居士力斥之，然演變至奪禪超教律之淨，世善遵儒行，而出世僅存信願念佛，其空願散念，只賴純信，殊有進為「純信彌陀他力」之真宗可能。然尚期命終往生，而無真宗「信成已生，還化利他」之行，則所短遠矣！

（光宗、性覺、弘悲、向上合記）

第五章 中國佛學之重建

第一節 略指所依

中國佛學之重建，是中國佛學的一個結論。其中第一須依我講過的第三期佛法判攝，與中國佛學大綱為基本。

第二節 教史概觀

中國佛教史概觀，是廿年前曾經在武昌佛學院講過的。中國佛教自東漢從印度傳進後，一直到東晉道安法師這一階段，是為中國的初期佛教。

一 主流

這一期中的佛教、正是源泉渾渾尚未有宗派的成立、至道安法師便奠定了中國佛教的主流基石。把以前的佛學都綜合起來，作了一部綜理眾經目錄，能在諸經中提出佛法要旨來。而他最大的特點有四：1.本佛，可以說是佛

本論。就是在他的直承於佛，推本於佛，而非後來分了派別的佛教。佛是總括行果、智境、依正、主伴的，如道安主張以釋為姓，亦是一個表徵。2.重經，因他是本佛的，所以其次便重佛所說的經以包括律論，決不以論為主。3.博約，就是他能夠由博覽而約要，一面固須博覽群經，但又要從博覽中抉出諸法的要旨。4.重行，即依所約要旨而本之去實踐修行。由是而即教即禪之主流形成，直承此主流而增長的則為慧遠等；直為根柢滋養者，則為安世高、曇無讖，實叉難陀譯經等。故天臺、賢首、宗門下及晚期淨土行諸祖，雖疊受旁流的影響，仍還由保持著這主流而演變下來。

二 旁流

其次、另外有兩個輔助的思潮，一為承傳龍樹提婆學系的羅什等；一為承傳無著世親學系的流支、真諦、玄奘等。這二思潮疊曾影響主流起變化，並吸收而又消化在主流裏。如天臺把三論判為通教，並認為不圓滿；但他不能成為主流，不過愈使主流擴大而充實罷了。它有著與道安相反的四個特點：1.本理的，它不像道安的直本於佛，而所本的是空或唯識的理(以整個佛果言，理為境之一分)。2.重論的，因為是本理的，所以他們並不直據佛說的經，只以發揮此理的各祖師所著的論典為重。3.授受的，因為重論，因此它們的思想也便拘入幾部論的範圍內，傳授而承受，不能博取佛一切經而發揮偉大的創作。4.重學的，他們平常都孜孜鑽研講說，而不能往經中摘取要旨去修行證果。

三 表攝

這兩支旁流使主流影響而變化。在中國佛教史概觀上，它即是助成主流以成臺賢禪淨之發展的，而主流亦兼攝律與密以佐其行，略表明其大概。如下：

【圖：TX02p0756_01.gif】

第三節 博究融匯

禪台賢淨應探究漢文及融攝巴利文藏文日文之教法：中國佛學的所以要重建，因為末流的禪淨已非常貧乏，台賢也不充實，故必探究漢文的一切佛

典，並融匯巴利文藏文及日文的佛學來充實，這有四段：

一 安般禪五門禪之探攝

初傳安世高等禪數之學，數就是毗曇法數，它即是一切阿毗曇論，而毗曇所本即五阿含、四部律等。如是異部諸論乃至後傳的俱舍、成實等，俱應研究，並融匯錫、緬所傳的巴利三藏，充實而趣於實踐修行。

二 實相禪天臺教之探攝

實相禪及由演出的天臺教義，應探本於法華、般若、涅槃等諸經及龍樹等論，並貫通小大顯密經論律咒。

三 如來禪賢首教之探攝

如來禪及由演出的賢首教義，應探本於華嚴經論，及馬鳴、堅慧諸論，精研楞伽、深密諸經，無著、世親諸論，並貫通小大顯密經論律咒。

四 念佛禪淨土行之探攝

念佛禪及由演成別禪透禪之淨土教行，應探本於念佛觀，及淨密各經論咒軌，研究融匯日本淨土真宗及西藏密宗。

這裏提到這許許多多方面，以必如此方使主流之禪台賢淨不致空虛貧乏，中國佛學乃格外充實擴大，而可為重建的深厚的基礎。

第四節 綜攝重建

普融前義開建人乘趣大乘行果之佛學：這就是把前面的重重意義，普遍綜合融通貫持起來，如我第三期判攝佛法所明的。這不但是中國佛學，也是通於世界的一切佛法。所以由普遍融攝前義，來開建依人乘趣大乘行果的，乃可重建中國佛學，並成為適應現在世界的佛學。因為在這個時代裏，如果是脫離現實人生，或否定他或與他毫無關係而來闡揚佛法，無論在中國在世界都是說不通而且不可能的；必須要講明佛法乃是發達人生的學理，乃可通行。以前我曾說過『仰止唯佛陀，完成在人格』的話，而一般人或又誤會成佛只不過是完成一般人的人格罷了，因而把佛法低陷到庸俗的人類生活中。其實我說的，乃是說：「從現實人生中去不斷的改善進步，向上發達，以至

於達到圓滿無上的人格」。蓋人格的圓滿，是要到佛纔圓滿。所以在世界上先造成君子賢聖一般人的人格，固未嘗不是人格，惟佛陀的人格，卻非以此為滿足；必須從完成普通人格中更發大菩提心，實行六度四攝普利有情的菩薩行，不斷的發展向上，以至於成佛乃為圓滿的人格。所以，直接脫離或否定現實人生固不可以，而絕對地去和世界一般人混在一塊兒，失去發達人生向上的菩薩行，致陷佛學於世俗的人生範圍內，尤為未善。必須不僅有平常做人的標準德行(人乘)，而能依此更趣向大乘的菩薩行，以完成宇宙人格最高峰的佛果。

中國佛學能在新世界中成為世界性的佛學，非但要主持教理的人能夠闡明佛教發達人生之真理，依之以趣大乘行果；並須在人間實行六度四攝菩薩道，以盡力推行佛教利益人生的事業。如果不能這樣，世人必仍目為空談而不能見之於事實者，便足為佛教衰落之因素。六度四攝的實行，可詳於瑜伽菩薩戒，故我亦嘗說過「行在瑜伽戒本」的話，這尤其是主持佛教者所必須遵依奉行的。

這就是中國要重建的佛學：一、普遍融攝前說諸義為資源而為中國亦即世界佛教的重新創建，二、不是依任何一古代宗義或一異地教派而來改建，而是探本於佛的行果、境智、依正、主伴而重重無盡的一切佛法。其要點乃在（甲）闡明佛教發達人生的理論，（乙）推行佛教利益人生的事業。如是，即為依人乘趣大乘行果的現代佛學。

（光宗、性覺、弘悲、向上合記）

卷028

佛教各宗派源流

——十一年在武昌佛學院編——

第一章 總論.....七七一

第一節 佛說自證法一音無異.....七七一

第二節 佛隨機說故有諸乘差別……七七一
第三節 佛示寂後結集諸藏差別……七七二
第四節 小乘大乘之差別……七七三
第二章 印度之小乘宗派源流……七七四
第一節 教義之分派……七七四
一 上座大眾之分派……七七四
甲 分裂之遠緣……七七四
乙 分裂之主因……七七五
丙 分裂後之狀況……七七七
二 大眾部之一再分派……七七八
甲 一說部、說出世部、雞胤部……七七八
乙 多聞部、說假部……七七九
丙 制多山部、西山住部、北山住……七八〇
三 上座部之一再分派……七八〇
甲 說一切有部、雪山部……七八〇
乙 犢子部、法上部、賢冑部、正量部、密林山部……七八一
丙 化地部、法藏部……七八二
丁 飲光部、經量部……七八三
四 印度小乘二十部之統系……七八三
五 諸部法義之對勘……七八六
甲 宗輪論諸部本末宗義之同異……七八六
1 大眾部、一說部、說出世部、雞胤部之本宗同義……七八七
2 大眾部、一說部、說出世部、雞胤部之末宗異義……七八九
3 大眾部所出餘部之宗義……七八九

4 說一切有部之宗義……七九〇
5 襲本上座之雪山部宗義……七九二
6 犢子部等五部之宗義……七九三
7 化地部本末同異宗義……七九四
8 法藏部飲光部經量部之宗義……七九六
乙 依中土六宗說以總束二十部……七九六
丙 統論二十部離合之勢……七九九
第二節 律學之分派……八〇〇
一 耶舍之矯正非法十事……八〇一
二 傳聞由二部漸分至五百部……八〇二
第三章 東傳之小乘宗派源流……八〇三
第一節 律學之東傳宗派……八〇三
一 諸部律學之翻譯……八〇三
二 四分律之宏傳……八〇四
三 南山律宗與四分律……八〇五
四 南山宗明小乘律之大綱……八〇七
第二節 教義之東傳宗派……八〇八
一 小乘經論之傳譯……八〇八
二 成實宗之源流……八〇九
甲 成實宗之原委……八〇九
乙 成實論乘部之判屬……八一〇
丙 成實論之法相……八一〇
丁 成實論之宗義……八一一
三 俱舍宗之源流……八一二

甲 俱舍宗之名義……八一二
乙 俱舍論之緣起……八一三
丙 俱舍宗之傳衍……八一四
丁 俱舍論之文義……八一五
戊 俱舍論之法相……八一六
己 俱舍論之宗旨……八一七
庚 俱舍論之行位……八一七
第四章 各地小乘之宗派源流……八一八
第五章 印度之大乘宗派源流……八一九
第一節 傳教之大乘宗派……八一九
一 未分宗派之大乘……八一九
二 空宗有宗之大乘……八二〇
三 顯教密教之大乘……八二一
第二節 傳證之大乘宗派……八二二
第六章 中華之大乘宗派源流……八二二
第一節 大乘經論之傳譯……八二二
第二節 三論宗之源流……八二三
一 此宗之名義……八二三
二 此宗之相用……八二四
三 此宗之判攝……八二七
四 此宗之行果……八二七
第三節 涅槃宗之源流……八二八
一 宗名……八二八
二 宗史……八二九

三 宗旨……八二九
第四節 地論宗之源流……八三〇
第五節 禪宗之源流……八三〇
一 印度之淵源……八三〇
二 支那之流派……八三一
甲 五祖及其旁支……八三一
乙 南宗下之二流五家七派……八三一
三 此宗之名義及宗旨……八三二
四 唐季來此宗獨盛之故……八三三
第六節 攝論宗之源流……八三四
第七節 天台宗之源流……八三五
一 此宗之得名……八三五
二 此宗之傳統……八三六
三 此宗之典籍……八三七
四 時教之判攝……八三七
五 觀法之安立……八三八
第八節 南山宗之源流……八四〇
一 明此宗為大乘宗……八四〇
二 圓融戒行……八四〇
三 融小歸大……八四一
四 通受別受……八四二
第九節 淨土宗之源流……八四三
第十節 唯識宗之源流……八四四
一 名義之審定……八四四

二 經論之依據……八四四
三 師資之傳承……八四五
第十一節 華嚴宗之源流……八四六
一 宗名……八四六
二 宗史……八四七
三 宗義……八四八
第十二節 真言宗之源流……八四九
一 略史……八四九
二 大義……八五〇
第十三節 大乘各宗派合論……八五〇
一 明廢立……八五〇
二 明差別……八五一
三 明融貫……八五五
第七章 藏蒙滿之大乘宗派源流……八五七
第一節 真言宗之蓮華部……八五七
一 緣起……八五七
二 分派……八五八
甲 紅衣派……八五八
乙 黃衣派……八五九
第二節 毗摩羅密多羅之觀法……八五九
第三節 甘丹派之戒律……八五九
第八章 朝鮮之大乘宗派源流……八六〇
第九章 日本之大乘宗派……八六一
第一節 緣起……八六一

第二節 傳承於我國之宗派.....八六二
一 三論宗.....八六二
二 唯識宗.....八六二
三 華嚴宗.....八六三
四 天台宗.....八六三
五 真言宗.....八六三
甲 傳承.....八六四
乙 展發.....八六四
六 淨土宗.....八六五
七 禪宗.....八六五
第三節 日本轉出之宗派.....八六六
一 由淨土轉出之融通宗真宗時宗.....八六六
二 由天台宗轉出之日蓮宗.....八六七
第四節 綜論.....八六七

第一章 總論

第一節 佛說自證法一音無異

法界性相，雖本來常住如是，然未成無上正遍知，則終在窈冥恍惚之域。大覺圓明，如日光照了諸色，乃如實而證如證而說，故佛教之一切法流宗派，若直探其起源，則謂皆出釋尊菩提場中之智證可也。稱佛智所自證法界而說，證周圓故，說亦周圓，所謂「毗盧遮那佛，願力周沙界，一切國土中，恆轉無上輪」。斯則一音普宣，三際常演，雖有情隨類生解，而佛之所說固初無差異也。

第二節 佛隨機說故有諸乘差別

乘、譬有情依佛法所成運載之功用。謂具因之異生，聞果教而起信，順信解理，依解修行，行深得證，證圓果滿，故名之曰乘也。既隨有情依佛法

所成功用以名乘，則有情之根器性欲差別故，佛逐機而教者亦遂有諸乘差別，二三四五乃至無量。約其大類言之，一、人天乘以濟無姓，二、小乘以濟聲聞姓，三、中乘以濟緣覺姓，四、大乘以濟如來姓，五、一乘以濟不定姓。此皆佛住世時，已有差別種姓之人所乘差別行果之教矣。雖或說一性無別，然有情習性，亦應許此差別。

第三節 佛示寂後結集諸藏差別

佛為一切教法之本。佛應世時，親聞佛說，佛示寂後，依佛遺教，佛之遺教，即諸聖弟子所聞持結集之法藏也。然法藏之結集，傳說非一。善見律傳經藏、律藏、論藏之結集。摩訶僧祇律但傳經藏、論藏；真諦則傳阿難誦經、富樓那誦論、優波離誦律、大迦葉為上首，由七葉窟界內上座眾結集之。其未及加入窟中者，曰界外大眾，別以婆師婆為上首，結集佛說。此祇及小乘者。四分律則傳經藏律藏論藏之結集；而阿含經外別有雜經藏，兼攝方等諸經，此則兼通大小乘者。西域記則傳阿難誦經、優波離誦律、大迦葉誦論；其不加入窟中之大眾部，別開會誦出經藏、律藏、論藏、雜集藏、禁咒藏。雜集藏攝根本大乘經，禁咒藏攝陀羅尼，此則兼通大小乘顯密教者。真諦又傳說文殊師利阿逸多等與阿難在鐵圍山結集大乘經；或傳大乘經由廣慧菩薩結集；而佛地經論亦言傳法菩薩結集；此三則專屬大乘者。故雖總唯一佛法藏，或分為聲聞與菩薩之二藏，或分為經律論之三藏，或分為經律論雜之四藏，或分為經律論雜集禁咒之五藏，因結集時已有差別也。按七葉窟中迦葉阿難優波離(或加富樓那)等界內上座，係當時儀式最嚴正之結集，然僅小乘之三藏(或經律藏)耳。此外大小乘諸聖弟子之結集其所聞者，應不一而足。文殊彌勒等應亦曾結集。相傳迦葉眾結集已，出至窟外見復有眾弟子之結集，即宣言：『未制者莫制，已制者我等隨順』，殆結集後曾和合界內外大小乘眾，共相參印。而文殊等或嘗請阿難證其所傳，故有與阿難在鐵圍山結集大乘經之傳說，此讀增一阿含之序分，亦可想見彷彿。而大乘莊嚴經論，謂大小乘契經原來並行流傳者，深為可憑信也。

第四節 小乘大乘之差別

綜上三節所論，則佛從菩提場之自證法界而起，應機說法，已有諸乘差別。示寂後，諸聖弟子結集法藏，復有諸藏差別。此誠佛教一切法流宗派差別之源海也，然根本唯是小乘大乘而已。在藏即為聲聞與菩薩藏，以緣覺大都出無佛教之世，值遇佛世即攝於聲聞眾，雖智解稍廣，功行稍深，而自利之心生空之果相同故。人天業果，或為出世階梯，或為利他方便，附屬於小乘大乘故。一乘或為大乘別名，或為由小乘轉入大乘之漸悟菩薩說。故諸乘諸藏之差別，要唯小乘大乘之差別耳。由小乘大乘乃復流出一切宗派，於下列各章次第分述之。

第二章 印度之小乘宗派源流

第一節 教義之分派

一 上座大眾之分派

甲 分裂之遠緣

今考佛弟子中有上座大眾之部類名稱者，實起於佛示寂後窟內外之結集。彼時雖未分裂為二派，且佛寂百餘年後分裂為上座大眾之二派亦與結集時窟內上座及窟外大眾無何淵源，但名稱之襲用，未始非一遠緣也。又相傳阿難陀尊者經行林間，聞一沙彌誦伽陀云：『若人生百歲，不見水潦鶴，不如生一日，而能得見之』。尊者呵以此非佛說，亟令更正誦云：『若人生百歲，不了生滅法，不如生一日，而得見了之』。數日後聞前沙彌誦水潦鶴如故，詢之，乃由彼剃度師謂阿難陀已老耄昏憒，記憶錯亂，乃令沙彌仍誦如故，尊者嘆息示寂云云(見付法藏因緣傳)。亦可見當時已有各宗其所聞之眾矣。復次，佛教初期盛行中印度，至阿育王時遍布五天兼及西域、南洋、混合多數方土風尚各異之民族同為一佛教徒，其內部自應易起分歧。若耶舍尊者與吠舍離僧會議非法十事，雖義關律學，且仍勒歸一律，要亦僧眾分裂之見端也。設非醞釀已至成熟，則大天縱雄辯，亦何至遽得大多數僧之宗仰哉？故細察其分裂之緣，所由來遠矣。

乙 分裂之主因

按玄奘三藏譯世友菩薩造異部宗輪論云：「如是傳聞：佛薄伽梵般涅槃後百有餘年，去聖時淹，如日久沒。摩竭陀國俱蘇摩城，王號無憂，統攝贍部感一白蓋，化洽人神；是時佛法大眾初破，謂因四眾共議大天五事不同，分為兩部。一、大眾部，二、上座部。四眾者何？一、龍象眾，二、邊鄙眾，三、多聞眾，四、大德眾。其五事者，如彼頌言：餘所誘、無知，猶豫、他令入，道因聲故起，是名真佛教」。基師述記引大毗婆沙論，敘大天在家時曾烝母、弒父、弒阿羅漢、弒母。出家後又誑徒、誣佛，乃為一五逆十惡具備之人。五事者：一、阿羅漢為餘魔等所誘，得有漏失不淨之事，頌餘所誘是。二、阿羅漢得有不染汙無知，頌無知是。三、阿羅漢得有處非處疑，頌猶豫是。四、阿羅漢但由師令證入，不能自知，頌他令入是。五、大天自知罪重，夜呼苦哉，弟子驚問，飾謂聖道須因苦聲起，頌道因聲故起是。此一頌即大天集其誑徒之說，以誣為真佛教者也。由諍五事，致僧分裂：以無憂王時，高僧多聚居雞園寺；大天出家後，善能講誦三藏，王時請入內宮說法，臣庶多所歸仰。後雞園寺上座漸歿，布灑陀時輪大天昇座說戒，當眾宣說誑徒之五事，誣稱是真佛教；眾中之有學無學持戒多聞修靜慮者，咸起斥云：『汝言非佛教』，於是廣集四眾，分成兩朋，鬥諍紛然，不能和息。無憂王躬至寺中，從大天請，依多數為解決，時附和大天五事之凡眾多，而否認大天五事之賢聖少，王遂訶伏上座之賢聖眾，僧乃分裂為上座與大眾二部云。

丙 分裂後之狀況

無憂王既贊成附和大天五事之多眾，彼否認大天五事諸上座，乃相約捨離雞園寺，現神通力，同往迦濕彌羅國。無憂王聞之，雖嘗堅請重返雞園寺，卒以上座眾不允，遂就迦濕彌羅造鴿園寺等數百僧伽藍以居之，盛行上座部之化。而無憂王所居波吒釐城，則相率奉雞園寺內附和大天之大眾部僧，於是上座與大眾之二派，分道揚鑣，各傳所宗。依此二部為本，遂更分裂出下述諸部。然異部宗輪論傳佛示寂二百年時，更有一名大天者，多聞精進，重提五事，似係一人傳說異詞，論主隨聞兩存耳。又基師瑜伽略纂頗褒譽大天；分別功德論且云『唯大天一人是大士』，則若非別有一人名大天者，必

出於宗奉大天之大眾部所傳說耳。由是可反證上座部所傳說大天五事及其惡行，未可盡信。而此中所云大天，必係多聞精進之傑出人才，為僧中後起之新進派領袖，由之分立為大眾部，可無疑義。抑推其諍論之起，起於上座漸歿，輪大天昇座說戒，可知向來雖未分裂，第因上座猶多，致新進派無由表見耳，實則其潛勢力積之深矣。

二 大眾部之一再分派

甲 一說部、說出世部、雞胤部

論云：「後即於此第二百年，大眾部中流出三部：一、一說部，二、說出世部，三、雞胤部」。按述記謂大眾部中凡多聖少，容易分裂，故不久又出三部。一說部說：世出世法唯一假名，皆無實體。與大眾部本旨不合，遂別分為派。以說唯一假名，故名一說，此依所立義為名者。說出世部說：世間法但有假名，出世間法則皆真實。與大眾部本旨及一說部皆有不同，因又另成一派。以說出世法實，名說出世，亦依所立義為名者。雞胤部梵語憍矩胝部，此從部主之姓立名者，真諦三藏譯名灰山住部，述記曾辨其非。此部於三藏中唯宏阿毗達摩不宏經律，謂經律是佛方便之教，應捨經律為說之心，唯依正理正勤修行，疾斷煩惱。此其主張頗近宗門，故又另立一派。此大眾部第一期所分出之三派也。

乙 多聞部、說假部

論云：「次後於此第二百年，大眾部中復出一部，名多聞部。次後於此第二百年，大眾部中更出一部，名說假部」。此為大眾部中第二期第三期所分出之二派。按述記名多聞部者，廣學三藏，深悟佛言，從部主德，立多聞名。又傳佛世有一無學名祀皮衣，入定雪山經二百年，出定至大眾部宏其三藏，多有深義，超舊所聞，或信不信，遂又分為一派。說假部則說世出世法中皆有少分是假，與大眾部本旨有異，亦不同一說部說出世部，故另名說假部，從所宗之義立名也；或譯分別說部。

丙 制多山部、西山住部、北山住部

論云：「第二百年滿時，有一出家外道，捨邪歸正，亦名大天，於大眾部中出家受具，多聞精進，居制多山。與彼部僧重詳五事，因茲乖諍，分為三部：一、制多山部，二、西山住部，三、北山住部」。此中大天即疑與前大天是一人者。然宗輪論於前大天不詳所以，於此則指其先係出家外道，次於大眾部中出家受具多聞精進，後與彼眾重詳五事，乖諍分為三部。言之鑿鑿，或係同名之另一人亦未可知，以印度人往往同名也。制多此云靈廟，乃山名也。大概彼時大眾部僧，多有聚居於制多山者。一日重論大天五事，或然或否，分為三部，占優勝者仍居制多山，曰制多山部；其餘二部，或遷居制多山之西，曰西山住部，或遷居制多山之北，曰北山住部，皆以所居之處立名。以上為大眾部之分派。

三 上座部之一再分派

甲 說一切有部、雪山部

論云：「其上座部經爾所時一味和合，三百年初，有小乖諍，分為兩部：一、說一切有部，亦名說因部。二、即本上座部，轉名雪山部」。按述記，上座部傳承迦葉之教，首宏經教，律論次之。造大毗婆沙本論之迦多尼衍子，彼時於上座部中出家，首宏對法，經律為次，與本旨有異。復因上座中有信奉大天五事者，致稍起乖諍，順迦多尼衍子不信大天五事者，以說有為無為一切法皆有實體故，名說一切有部，即梵語薩婆多部也。復於一法廣為分別說其所以，亦名說因部。義理深長，人多信奉。於是遵迦葉先經後律論、而復信大天五事之耆舊，雖仍襲用上座之名，以遷避於雪山，故轉名雪山部，雪山部即本上座部。述記取真諦三藏譯本及文殊問經，辨十八部即二十部，與雪山部即本上座部甚詳。按上座部分為說因部與雪山部之二部時，頗與大眾部流出各部不同，蓋裂成二部後，即無復本上座部之存在也。

乙 犢子部、法上部、賢胄部、正量部、密林山部

論云：「後即於此第三百年中，從說一切有部流出一部名犢子部。次後於此第三百年，從犢子部流出四部：一、法上部，二、賢胄部，三、正量部，四、密林山部」。犢子部乃以部主之姓立名者，真諦譯可住子部，述記辨

其非是。此部與眾不同，獨說有我，後世多指為附佛法外道云。法上、賢冑、大量、密林山之四部，則皆從犢子部流出。據述記法上乃部主之名，法中之上，故名法上。賢亦部主之名，冑指苗裔，此眾皆賢阿羅漢之苗裔，故名賢冑。量謂衡審刊定，自以所立法義，審定無邪，故名正量。密林之山部主所居，故依居處立名。此四部各釋舍利弗阿毗達磨，義有出入，後又各取經義添著造論，與犢子部本旨乖異，遂離犢子各成一派。

丙 化地部、法藏部

論云：「次後於此第三百年，從說一切有部復出一部名化地部。次後於此第三百年，從化地部流出一部名法藏部，自稱我襲采菽氏師」。按述記化地部主，先是國王，後於說一切有部中捨國出家，宏宣佛法，化所統地，名為化地。大概因化盛僧多，別成一派者，即梵音彌沙塞部也。次法藏者是部主名，亦得名為法密，梵音即曇無德。此部中說法藏有五，一、經，二、律，三、論，四、明咒，五、菩薩。既乖化地，他部亦不信之，遂獨立一派，引大目犍連為師以證。

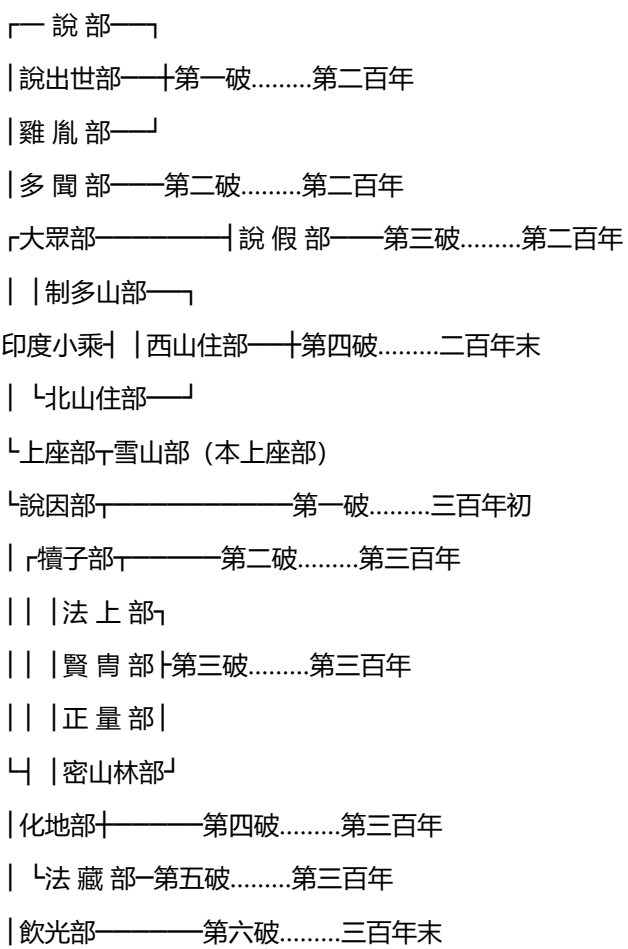
丁 飲光部、經量部

論云：「至三百年末，從說一切有部復出一部名飲光部，亦名善歲部」。按飲光即迦葉波，乃部主姓也。善歲是稱部主早歲便有賢善之德也。此部即或存梵音、名為迦葉維部者是也。論云：「至第四百年初，從說一切有部復出一部名經量部，亦名說轉部，自稱我以慶喜為師」。按述記此師唯依經為正量，不依律及對法，凡所援據，以經為證，即經部師，從所宗法名經量部。亦名說轉部者，此師說有種子，唯一種子現在相續轉至後世，故言說轉。或說度部，與說轉同。慶喜即阿難陀，於結集時慶喜宏經，滿慈宏論，近執宏律，今既宗經不宗律論，故以慶喜為師。

四 印度小乘二十部之統系

論云：「如是大眾部四破或五破，本末別說合成九部：一、大眾部，二、一說部，三、說出世部，四、雞胤部，五、多聞部，六、說假部，七、制多山部，八、西山住部，九、北山住部」。「如是上座部七破或八破，本末別

說成十一部：一、說一切有部，二、雪山部，三、犢子部，四、法上部，五、賢胄部，六、正量部，七、密林山部，八、化地部，九、法藏部，十、飲光部，十一、經量部」。按所云大眾部四破或五破者，連根本之分為大眾部上座部，則有五次破裂，若專從大眾部所分出者以言，則但有四次破裂也。所云上座部七破八破者，亦連根本之分為大眾部上座部，則有八次破裂，若專從上座部所分出者以言，則但有七次破裂也。今依各派所從出及破裂之先後，撮為一表如下：



└經量部————第七破.....四百年初

按異部宗輪論所傳印度之小乘宗派，盡此二十部矣。然此論之世友論主，乃佛寂五百餘年間人，後之分派，或容有未及知之者。傳說戒律由二十部轉為五百部，又安知教宗不分裂為多部哉？第末由考之耳。另真諦傳十八部及錫蘭傳部派，可參考之。

五 諸部法義之對勘

甲 宗輪論諸部本末宗義之同異

論云：「如是諸部本宗末宗同義異義，我今當說」。按述記此中所云本宗同義與末宗異義可作兩解：一、假如化地部從說因部流出，初起諍時與說因部所同之義，名為本宗同義。分部後由化地部所增立之義，與本說因部異者，名末宗異義。二、假如化地部內本所同義，名為本宗同義；後時有異論起，乖所宗義，則名末宗異義。今依此義為表如下：

｜（末宗異義）

（本宗同義）├————

第一解————————┴————

說因部

化地部

第二解————————┬————

（本宗同義）├————

├————

｜（末宗異義）

今依宗輪敘二十部本末宗同異義之次序，分目述之。

1 大眾部一說部說出世部雞胤部之本宗同義

（一）世尊觀

「謂四部同說：諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法。諸如來語皆轉法輪，佛以一音說一切法，世尊所說無不如義。如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，如來壽量亦無邊際。佛化有情令生淨信無厭足心。佛無睡夢。如來答問不待思惟。佛一切時不說名等，常在定故，然諸有情謂說名等歡喜踴躍。一剎那心了一切法，一剎那心相應般若知一切法。諸佛世尊盡智無生智恆常隨轉乃至般涅槃」。按此概同大乘，而與薩婆多宗等不同也。

（二）菩薩觀

「一切菩薩入母胎中，皆不執受羯剌藍、頞部曇、閉尸、鍵南為自體。一切菩薩入母胎時，作白象形。一切菩薩出母胎時，皆從右脅(按上皆說一切最後身菩薩者)。一切菩薩不起欲想恚想害想。菩薩為欲饒益有情，願生惡趣隨願能往」。按此說一切第二阿僧祇劫以上之菩薩者，亦與薩婆多等不同。

（三）智識觀

「以一剎那現觀邊智，遍知四諦諸相差別。眼等五識身有染有離染。色無色界具六識身(按此句在佛法大小乘中為最特別義)。五種色根肉團為體，眼不見色，耳不聞聲，鼻不嗅香，舌不嘗味，身不覺觸。在等引位有發語言，亦有調伏心，亦有諍作意」。此大都與餘部有異。

（四）聖果觀

「所作已辦，無容受法。諸預流者心心所法能了自性。有阿羅漢為餘所誘，猶有無知，亦有猶豫，他令悟入，道因聲起。苦能引道，苦言能助。慧為加行，能滅眾苦，亦能引樂。苦亦是食。第八地中亦得久住。乃至性地法皆可說有退。預流者有退義，阿羅漢無退義。無世間正見，無世間信根，無無記法，入正性離生時，可說斷一切結。諸預流者造一切惡，唯除無間」。案此中諸說，與餘部差異者頗多。而大眾部與上座部分部之諍本，亦出於此。

（五）教法觀

「佛所說經，皆是了義。無為法有九種：一、擇滅，二、非擇滅，三、虛空，四、空無邊處，五、識無邊處，六、無所有處，七、非想非非想處，八、緣起之性，九、聖道支性。心性本淨，客塵隨煩惱之所雜染，說為不淨。

隨眠非心非心所法，亦無所緣。隨眠異纏，纏異隨眠，應說隨眠與心不相應，纏與心相應。過去未來非實有體。一切法處非所知非所識，是所通達。都無中有(此句義亦特別)。諸預流者亦得靜慮(其不同處，與下說一切有部對勘可知)。如是等是本宗同義」。

2 大眾部一說部說出世部雞胤部之末宗異義

此四部之末宗異義者：「如如聖諦，諸相差別，如是如是，有別現觀。有少法是自所作，有少法是他所作，有少法是俱所作，有少法從眾緣生。有於一時二心俱起。道與煩惱各俱現前。業與異熟有時俱轉。種即為芽。色根大種有轉變義，心心所法無轉變義。心遍於身，心隨依境卷舒可得。諸如是等末宗所執，展轉差別有無量義」。

3 大眾部所出餘部之宗義

多聞部之宗義：「謂佛五音是出世教：一、無常，二、苦，三、空，四、無我，五、涅槃寂靜，此五能引出離道故。如來餘音，是世間教」；及大天五事之一偈。「餘所執多同說一切有部」。

說假部本宗同義：「謂苦非蘊。十二處非真實。諸行相待，展轉和合，假名為苦，無士夫用。無非時死，先業所得。業增長為因，有異熟果轉。由福故得聖道，道不可修(此句特義)，道不可壞。餘義多同大眾部執」。

制多山部西山住部北山住部本宗同義：「謂諸菩薩不脫惡趣。於窣堵波興供養業，不得大果」。餘義同大眾部。

4 說一切有部之宗義

（一）總法觀

「謂一切有部諸法有者，皆二所攝：一、名，二、色。過去未來體亦實有。一切法處皆是所知，亦是所識及所通達。生、老、住、無常相，心不相應行蘊所攝。有為事有三種，無為事亦有三種。三有為相別有實體。三諦是有為，一諦是無為」。

（二）雜法觀

「四聖諦漸現觀。依空、無願二三摩地，俱容得入正性離生。若已得入正性離生，十五心頃說名行向，第十六心說名住果。世第一法一心三品，世第一法定不可退。預流者，無退義；阿羅漢有退義。非諸阿羅漢皆得無生智。異生能斷欲貪、瞋恚。有諸外道能得五通。亦有天中住梵行者。七等至中覺支可得，非餘等至。一切靜慮皆念住攝。不依靜慮得入正性離生，亦得阿羅漢果。若依色界、無色界身，雖能證得阿羅漢果，而不能入正性離生；依欲界身，非但能入正性離生，亦能證得阿羅漢果。北俱盧洲無離染者，聖不生彼及無想天。四沙門果非定漸得，若先已入正性離生，依世俗道有證一來及不還果。可說四念住能攝一切法。一切隨眠皆是心所，與心相應，有所緣境。一切隨眠皆纏所攝，非一切纏皆隨眠攝。緣起支性定是有為，亦有緣起支隨阿羅漢轉。有阿羅漢增長福業。唯欲色界定有中有。眼等五識身有染無離染，但取自相唯無分別。心心所法體各實有，心及心所定有所緣。自性不與自性相應，心不與心相應。有世間正見，有世間信根，有無記法。諸阿羅漢亦有非學、非無學法。諸阿羅漢皆得靜慮，非皆能起靜慮現前。有阿羅漢猶受故業。有諸異生住善心死。在等引位必不命終。佛與二乘解脫無異，三乘聖道各有差別。佛慈悲等不緣有情，執有有情不得解脫。應言菩薩猶是異生，諸結未斷。若未已入正性離生，於異生地未名超越。有情但依現有執受相續假立。說一切行皆剎那滅。定無少法能從前世轉至後世，但有世俗補特伽羅說有移轉。活時行攝即無餘滅，無轉變諸蘊。有出世靜慮。尋亦有無漏。有善是有因。等引位中無發語者」。

（三）教法觀

「八支聖道是正法輪，非如來語皆為轉法輪。非佛一音能說一切法。世尊亦有不如義言。佛所說經非皆了義，佛自說有不了義經」。

「此等皆為本宗同義，末宗異義其類無邊」。案依此與前大眾等四部之宗義，一一對勘，猶並峙之二峰也。

5 襲本上座之雪山部宗義

雪山部之本宗同義：「謂諸菩薩猶是異生，菩薩入胎不起貪愛。無諸外道能得五通。亦無天中住梵行者。及大天之五事一偈，餘義同說一切有部」。按大天五事，本為上座部與大眾部所由之起諍而分立者。乃事過未及百年，上座部因分出說一切有部而轉為雪山部，遂至數典忘祖反認大天五事，則此襲稱上座之雪山部，已不啻投降於大眾部。而此後上座部之正宗，遂在說一切有部而不在雪山部矣。

6 犢子部等五部之宗義

犢子部本宗同義：「謂補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊界處假施設名。諸行有暫住亦有剎那滅。諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世，依補特伽羅可說有移轉。亦有外道能得五通。五識無染亦非離染。若斷欲界修所斷結，名為離欲，非見所斷。即忍、名、相、世第一法，名能趣入正性離生，若已得入正性離生，十二心頃說名行向，第十三心說名住果。有如是等多差別義」。

四部異義：次「因釋一頌執義不同，從此部中流出四部，謂法上部、賢胄部、正量部、密林山部。所釋頌言：已解脫更墮，墮由貪復還，獲安喜所樂，隨樂行至樂」。茲據述記列四部四釋不同如下：

【圖：TX02p0794_01.gif】

7 化地部本末同異宗義

（一）化地部本宗同義

「謂過去未來是無，現在無為是有。於四聖諦一時現觀，見苦諦時能見諸諦，要已見者能如是見。隨眠非心亦非心所，亦無所緣，與纏異。隨眠自性心不相應，纏自性心相應。異生不斷欲貪瞋恚。無諸外道能得五通，亦無天中住梵行者。定無中有。無阿羅漢增長福業。五識有染亦有離染。六識皆與尋伺相應。亦有齊首補特伽羅。有世間正見，無世間信根。無出世靜慮，亦無無漏尋。善非有因。預流有退，諸阿羅漢定無退者。道支皆是念住所攝。無為法有九種：一、擇滅，二、非擇滅，三、虛空，四、不動，五、善法真如，六、不善法真如，七、無記法真如，八、道支真如，九、緣起真如。入胎為初，命終為後，色根大種皆有轉變，心心所法亦有轉變。僧中有佛，故

施僧者便獲大果，非別施佛。佛與二乘皆同一道。同一解脫。說一切行皆剎那滅。定無少法能從前世轉至後世」。

（二）化地部末宗異義

「謂說實有過去未來。亦有中有。一切法處皆是所知，亦是所識。業實是思，無身語業。尋伺相應。大地劫住。於窣堵波興供養業所獲果少。隨眠自性恆居現在，諸蘊處界亦恆現在。此部末宗，因釋一頌執義有異，如彼頌言：五法定能縛，諸苦從此生，謂無明貪愛，五見及諸業」。

8 法藏部飲光部經量部之宗義

（一）法藏部之宗義

「謂佛雖在僧中所攝，然別施佛果大非僧。於窣堵波興供養業獲廣大果。佛與二乘解脫雖一而聖道異。無諸外道能得五通。阿羅漢身皆是無漏。餘義多同大眾部執」。

（二）飲光部之宗義

「謂若法已斷已遍知則無，未斷未遍知則有。若業果已熟則無，果未熟則有。有諸行以過去為因，無諸行以未來為因。一切行皆剎那滅。諸有學法有異熟果。餘義多同法藏部執」。

（三）經量部之宗義

「謂說諸蘊有從前世轉至後世，立說轉名。非離聖道有蘊永滅。有根邊蘊、有一味蘊。眾生位中亦有聖法。執有勝義補特伽羅。餘所執多同說一切有部」。

乙 依中土六宗說以總束二十部

1 我法俱有宗

此中有二：一、人天乘，二、小乘。謂犢子、法上、賢胄、正量、密林山五部，彼立三聚法，初二是法，後一是我。又立五法藏：一、過去，二、現在，三、未來，四、無為，五、不可說。第五是我，以不可說是有為無為故。然此五部，餘大小乘共推不受，呼為附佛法外道，以諸外道所計雖殊，

皆立我故。此亦等取經量部之勝義我之少分。

2 法有我無宗

謂薩婆多、上座、多聞三部。彼說諸法二種所攝，一、名，二、色。或四種所攝，謂三世及無為。或五種所攝，謂一、心，二、心所，三、色，四、不相應，五、無為。故一切法皆悉實有。於諸法中並不立我，以無我故，異外道計。又於有為之中，立正因緣以破外道邪因無因。此亦兼攝末化地部少分，實為最純正之小乘宗也。支那所傳之小乘俱舍宗，亦依此為本宗，調和經量部而進化之者。

3 法無去來宗

謂大眾、經量、雞胤、制多、西山、北山、法藏、飲光之八部，等取本化地部一分。唯說現在諸有為法及無為法為有故，以過未之法，體用俱無故。成實論依此為本宗。

4 現通假實宗

謂說假部。就前現在有為法中，在五蘊為實，在界處為假，隨應諸法假實不定。其成實論末經部論皆是此類。

5 俗妄真實宗

即說出世部。謂世俗法皆假，以虛妄故；出世法皆實，非虛妄故。此義可通大乘三論宗之少分。

6 諸法但名宗

即一說部。謂一切我法，但有假名無實體故。此亦能攝大乘三論宗之少分。

案此六宗乃依從有入空為序，從我法俱有而我空，而過未法空，而現法一分空，而世法空，而一切法空也。今將六宗攝二十部，列表如下：

┌一人天乘

我法俱有宗┼┼小乘犢子法上賢胄正量密林山五部

└┼兼攝本經量部少分

法有我無宗┬┬薩婆多上座多聞三部

└兼攝末化地部

法無去來宗┬┬大眾經量雞胤制多山西山北山法藏飲光八部

└兼攝本化地部

現通假實宗┬┬說假部

└兼攝末經量部少分

俗妄真實宗┬┬說出世部

├兼含大乘三論宗少分

諸法但名宗┴┴說部

丙 統論二十部離合之勢

此小乘二十部之漸次分裂，起自第二百年至第四百年，為時最多亦不過二百年耳。此三百年中，小乘宗派之蔚起，乃呈此波譎雲詭之觀，亦可見印度於阿育王後，小乘佛法之盛行一時矣。然自第二百年至第三百年間，可視為大眾部最發達之時代，以大眾部八派皆在彼時分出故。自第三百年至第四百年間，可視為薩婆多部(上座部代表)最發達之時代，以上座部十派皆自彼時分出故。進至第五百年，則漸為大乘代興之時代矣。統觀此二十部離合之勢，初諍大天五事分為大眾上座之二部、此一大變矣。後上座部分為薩婆多雪山之二部，襲稱上座之雪山部反奉持大天之五事為宗義，此亦一大變遷矣。後大天重詳五事而分制多山等三部，此一小變也。本從大眾部流出之多聞部，其宗義乃多同說一切有部。本從說一切有部流出之法藏部、飲光部、其宗義乃多同大眾部，此亦一小變也。回互交絡，其經緯組織之奇，殆五光十色燦爛同霞錦矣！

第二節 律學之分派

按印度小乘律學之分派，今可考稽者無多。律藏及付法藏因緣傳等，雖略曾敘及，未有專史詳其事焉。佛曾稱「吾弟子中持律第一者優波離」，是故佛示寂後，窟內上座皆推優波離結集律藏。且律唯佛制，弟子唯有嚴守，

此於律學固應一味無異也。然當時窟外大眾既曾別為結集，難保無稍有出入之處。雖迦葉宣言窟外眾『未制者莫制，已制者我等隨順』；窟內外眾仍一味和合無間，而罅隙之痕即留此矣。今就其顯著者略述如下。

一 耶舍之矯正非法十事

佛寂百年時，跋耆種族於吠舍離城出家者頗多，其眾於吠舍離左近，唱非法十事而自行之(見五分律卷三十，十誦律卷六十，善見律毗婆沙卷一)。非法十事者：一、薑之鹽漬者得貯至異日，二、得間食，三、雖既一食得復就座取食，四、雖一在寺內食入市邑時得再取食，五、酪得和酥油石蜜食之，六、得飲闍樓伽酒，七、座席敷物得大小隨意，八、出家前雖屬俗士之所習而於出家後不妨行之，九、說戒之法會得一部僧眾各別行之，事後求全體僧眾之承諾，十、得受金銀錢貨貯藏之。

彼眾於每月說戒之日，參觀者多時，盛水於缽，至俗士群集處而告之曰：『願施錢於僧眾』。俗士或施錢或鄙棄之。時有高僧耶舍，見其狀且驚且悲，誡令勿如是非法求施。彼眾誤會耶舍之意，各分錢耶舍。耶舍知不可化，轉勸諸俗士勿非法施，施受俱無利益。彼眾大憤，乃宣告公逐耶舍。厥時中印東部多新進之僧，西部多耆舊之僧，耶舍乃或親身往，或遣徒訴其事於西部諸耆舊。而彼眾亦邀東部諸新進，東西兩部新舊對峙。阿育王患之，乃集二派僧於吠舍離重閣講堂，開誦律會以論決之。兩派各舉四高僧為審辨委員，東派為一切去、沙留屈闍、須毗多沙、薩婆伽眉，西部為薩婆多、修摩那、三摩三浮陀、耶舍。推薩婆多為委員長，向一切去逐事責問，一切去逐事答辯，又互審檢律部。會議七月，結果判決吠舍十事為非法。其時中印之僧眾，形式上雖仍統為一，而實質上則已離而為二也。相傳佛示寂一百年後漸分二部，恐即指此。不然，則僧因教義之諍分為大眾上座之二部，律亦隨之分為二部歟。

二 傳聞由二部漸分至五百部

傳說如來在五十年，隨事制宜，滅後、弟子結集為一部八十誦律。佛寂百年，五師瓶瀉，純是一味，未分異見。一百年後漸分二部、五部，及二十

部乃至五百。今按律分五部，相傳由優婆毱多(疑即大天等師)弟子五人異見所分。至二十部大約即前由教義而分之二十部，各誦一部律耳，若今所傳曇無德部律等。故古云：「異見競鼓，猶如浩波，經律論藏，悉成分裂」也。以律之分成五百部，更可推知經論之所分者亦多也。但考今所傳者，則僅四律五論及毘奈耶有部諸律耳。詳下律學之東傳宗派。

第三章 東傳之小乘宗派源流

第一節 律學之東傳宗派

一 諸部律學之翻譯

佛教東來，其初譯皆小乘之經。曹魏時法時尊者雖創受戒，律論未度；晉釋道安等以僧伽闕儀律，頗憂及之。至羅什漸出大部經論，並與弗若多羅三藏共譯薩婆多部之十誦律，事半未就；得曇摩流支及卑摩羅叉續成之，共六十一卷，是支那有廣律之始也。次由佛陀耶舍譯出曇無德部之四分律，共六十卷；彼時由佛陀跋陀羅共法顯譯僧祇律得四十卷，而罽賓佛陀什共智勝譯彌沙塞部之五分律亦成三十卷。當譯出時四並傳行，唯後代則獨宏曇無德部耳。至迦葉遺律，唯傳戒本，其廣律未傳也(按戒本梵名波羅提木叉，廣律梵名毗尼即毗奈耶)。至唐時義淨三藏譯根本說一切有部律甚多(應即十誦律之別譯)。此外若毗奈耶律，至趙宋時猶有翻譯，然東之大藏，未有宏傳者也。嘗觀各部之廣律，所述律文及緣起之跡，大致從同，出入甚少，足見其是從一本轉鈔，各宗派分誦耳。至其造論解說，則各彰宗義，異同者多。各宗釋律之論，東傳者凡五：一、毗尼母論，二、摩得勒迦論，此二是宗薩婆多律立論者。三、善見論，此解四分律者。四、薩婆多論，此亦釋薩婆多之十誦律者。五、明了論，則依正量部律立論。四律五論，為東土從古所傳稱之小乘律也。

二 四分律之宏傳

四分律乃佛寂第三百年時，由法藏部主(即曇無德羅漢，或譯法正尊者是)集誦而出，既來東土，化緣獨深，於諸部律獨宏此論。先由慧光律師作略疏四卷，稍後相部(即法礪)律師作中疏十卷，智首律師作廣疏，名三要疏。厥

後除南山道宣律師外，更有嵩岳律師作相部大疏飾宗記十卷，東塔律師四分開宗記十卷，玄惲律師毗尼討要三卷，蓋唐時已不下二十餘家矣。此皆依六十卷之四分廣律，及宗釋四分律之善見論，以廣為宏揚者也。

中國在初傳，四律雜宏，未有定習，迨終南山道宣律師承智首律師之統，專依四分律以明受體而談隨行，漸成專尚。然當時與之並宏四分律者，尚有相部法礪律師及東塔懷素律師之二家，宗義相差，門徒互諍，謂之唐朝四分律之礪、宣、素三派。其律義不同之處，今不能詳考矣。而不久之間，諸家概廢絕不行，唯終南山道宣律師一派獨傳，自爾以來，遂號南山律宗。以南山宗義，受隨相稱，行相備足，大小途和，解行相應，故古今諸德，俱競歎美，中日各宗並承依學。其所著行事鈔，作記解者且百數家，可想知其盛矣。

三 南山律宗與四分律

東土四分律之宏，本不始於南山律師，而此師於四分律之遺傳後世，實有大因緣也。一、因此師建立化制二教故(亦名化行二教)。謂化教者，經論所詮定慧法門，四阿含等大小乘經論是也。制教者，律教所詮戒學法門，四分律等大小乘律教是也。今此宗部即律藏教，以戒為宗，戒行清白，定慧自立，故先持戒制禁業非，然後定慧伏斷煩惱。為道制戒，本非世福，三乘聖道，唯戒為基，能判攝如來一代遺教故也。二、因此師融通大小乘故。四分一律，慧光云是大乘，法礪玄惲云是小乘，南山律師獨云義通大乘。業疏中立五義分通，謂沓回心，施生成佛(施一切眾生皆共成佛道)，識了塵境，相召佛子，捨財用輕。遙超餘部，實為深義。又謂此教所依，本是小乘四分律本，元被小乘故；然義當大乘，根機漸進故。當分小乘，故小乘無不兼，分通大乘，故大乘無不攝。三、因此師束諸戒為四科故。謂一者、戒法，如來所制法通萬境故。二者、戒體，受者所發，心府領納故。今四分宗依成實論非色非心為體。三者、戒行，受者隨持，三業廣運故。四者、戒相，美德外彰，持相可軌故。故南山律宗雖為融小歸大之一乘律宗，而實為四分律宗傳統之祖。自曇無德尊者、曇摩迦羅尊者、法聰律師、道覆律師、慧光律師、道雲律師、道洪律師、智首律師、以至於師，稱為四分律宗九祖也。

四 南山宗明小乘律之大綱

南山律師於小乘戒學，曾著有章疏五大部：一、行事鈔三卷，二、戒疏四卷，三、業疏四卷，四、釋毗尼義鈔三卷，五、比丘尼鈔三卷。此外若戒本羯磨註解及小部律章，諸文部帖，皆律宗之北辰、戒學之南針也。其大綱不出止作二持，略表如下：

【圖：TX02p0807_01.gif】

止作二持，別律攝學，廣攝一切佛法。二具足戒，其比丘戒廣則無量，中則三千威儀、六萬細行，略則二百五十。比丘尼戒廣亦無量，中則八萬威儀、十二萬細行，略則三百四十八戒。以比丘比丘尼受具戒時，並得如此無量無邊等戒，故名具足戒也。其五戒、八戒、十戒、六法皆攝於具戒。漸誘機根以為具戒方便，故戒總有五位。比丘比丘尼具足戒，式叉摩那受六法戒，沙彌、沙彌尼受十戒，優婆塞、優婆夷五戒，八戒則為在家眾授暫時之出家戒也。

第二節 教義之東傳宗派

一 小乘經論之傳譯

自漢明帝夜夢金人，派蔡愔等十八人迎得摩騰竺法蘭白馬馱經像來後，支那佛法即增高繼長，迄今流衍不絕。但摩騰等僅於小乘經中摘譯若干條法義以示於人而已，若今所謂之四十二章經、八大人覺經之類。其次漸抽譯阿含等一品數品或其頗小部之經，大概皆小乘經也。嗣乃漸譯般若法華等大經，然未譯論也。已而漸有傳譯毗曇者。至鳩摩羅什始譯小大乘論，成實論即譯於其時者。其後小大乘經及論，翻譯漸備。真諦三藏譯論頗多，俱舍論曾由一譯，復由玄奘三藏重譯。按譯傳來之小乘經論未嘗不多，然以支那人根習相遠，不成宗尚，故成為宗派者僅小乘中最進步之成實論與俱舍論傳宏一時，然唐宋來亦早銷沉矣。

二 成實宗之源流

甲 成實宗之原委

宗成實論立教之宗派，故名為成實宗。造成實論者，相傳佛寂九百年時，薩婆多宗學者鳩摩羅陀有高足訶黎跋摩者，嫌師見解疏淺，簡取小乘諸部之長，以譯成如來所說三藏之實義，故名成實論也。論主述懷云：「故我欲正論三藏中實義」，即其命名之意，亦其作論之故。姚秦時羅什三藏翻譯且弘講之，其門下采承師說，製造章疏，自是講習頗盛，乃與大乘之三論宗，同為中國最早所成之宗派也。唐代傳至日本，亦無何進步，漸歸寂落，古德章疏，早皆散滅，今殆無從得之矣。宗此論者，大都兼習三論般若，故無嚴正之傳承宗系云。

乙 成實論乘部之判屬

成實論是大乘乎抑小乘乎？若係小乘，則於二十部屬何部乎？頗成六朝隋唐間諸古德討論之一問題。此論梁時最為盛弘，大概與諸部般若及中論等並視，故光宅法雲法師、開善智藏法師、莊嚴僧旻法師、皆判為大乘也。至攝山、天台、嘉祥，始判為小乘。後南山律師、靈芝律師，復云與四分律同，教是小乘，義通大乘。然天台之後，大都評定為小乘論中之長耳。既判歸小乘，當屬於小乘二十部中之何部，說亦不一。或云依多聞部，或云依化地部，或云依曇無德部，或云取諸部之長。然由奘師基師考定，係屬末經量部，兼取諸部之長，為六宗中之現通假實宗。其義分通大乘般若宗，為從小乘進入大乘之一塗徑云。

丙 成實論之法相

此宗立八十四法以攝教理，立二十七賢聖以攝行果。所云二十七賢聖者：一、隨信行，在聞思位。二、隨法行，在四善根位。三、無相行，即前二人入見道故。此三位人名預流向。四、須陀洹果。五、一來向。六、一來果。七、不還向。不還果中開十一人：一、中般，二、生般，三、有行般，四、無行般，五、樂慧，六、樂定，七、轉世，八、現般，九、信解，十、見得，十一、身證。並前七人合成十八，名有學人。自下九人，並是無學：一、退法相，二、守護相，三、死相，四、住相，五、可進相，六、不壞相，七、慧解脫，八、俱解脫，九、不退相。並前十八有學位，合成二十七賢聖。所

談行果不出小乘，故屬於小乘教也。

丁 成實論之宗義

此宗得諸部小乘中最長之義者，即以其具明人法二空也。論中立二種觀以觀二空：一者，空觀、如瓶中無所盛之水，五蘊之中無人我故，此即人空觀也。二者、無我觀，如瓶體相無實，五蘊諸法皆假名故，此即法空觀也。然此宗雖具觀二空，唯在斷見思惑，證空滅理，故不能具斷二障，以證二空真如也。若依賢首家義，成實論雖義通中論，仍是析空拙度，不同中論體空巧度；但以利根智解深故，未析空前先見其空，實則仍須析而後空。若依天台家義，可是體空巧度。實法、既堅情冰釋，假有、亦幻象林森，三乘同以無言說道而出生死；以鈍根故，僅見於空未見不空，故止於小乘涅槃耳。

三 俱舍宗之源流

甲 俱舍宗之名義

宗俱舍論立教之宗派名俱舍宗。然俱舍論，具云阿毗達磨俱舍論，阿毗譯對，達摩譯法，俱舍譯藏，今云對法藏論。對法藏即論藏總名，以此論總為決擇評論對法藏之義故，別得名為對法藏論也。對法體即無漏慧境。對有二義：一者、對向涅槃故，二者、對觀四諦故。法有二義：一、勝義法，即是涅槃；二、法相法，通四聖諦；謂無漏慧對向對觀涅槃四諦境故。藏有包含、所依二義。包含義者，此論包含發智論等諸勝義言，故名為藏。對法之藏，依主釋也。所依義者，此論依彼發智論等而造，故全取本論對法藏名。有對法藏故名對法藏，是有財釋。略釋論名其義如是。

乙 俱舍論之緣起

此論於佛寂九百年時世親菩薩初學小乘時所造，源出婆沙，勢插諸教。婆沙本於發智六足。如來示寂第四百年後，迦溼彌羅國王迦膩色迦敬信佛法，往往請僧入宮供養，王因問道，僧說不同。怪問脅尊者曰：『佛教同源，理無異趣，諸德宣唱，何其有異』？脅尊者曰：『諸說皆正，隨修得果，佛既懸記如折金杖』。王問：『諸部立範，孰為最善？我欲修行，願聞指示』。脅尊者曰：『諸部之中，莫越有宗。王欲修行，宜遵此矣』。王即歡喜，令

集有宗法藏。有德之僧四方雲集，簡凡留聖，簡有學留無學，於無學內擇果滿六通、智圓四辯、內閑三藏、外達五明者，唯得四百九十九人；遂推世友尊者為首，足成五百聖眾。初集十萬頌釋素怛纜藏，次集十萬頌釋毗奈耶藏，後造十萬頌釋阿毗達摩，即大毗婆沙論是也。五百聖眾既結集已，刻石立誓，唯聽自國，不許外國，敕夜叉神守護城門，不令散出。世親尊者初習有宗，後學經量，將為當理，於有宗義懷取捨心。欲定是非，潛名重往，時經四歲，屢破有宗。時有宗阿羅漢悟入尊者，入定知之，告曰：『此眾未離欲者，知長老破必相致害，長老可速歸還本國』。時世親還至本國已，講毗婆沙，日造一頌，刻赤銅葉成六百頌，攝毗婆沙其義周盡。標頌香象，擊鼓宣令，誰能破者，吾當謝之，竟無一人能破斯頌。使賚往迦溼彌羅國，時彼國主及諸僧眾聞皆歡喜，謂弘己宗，悟入獨非，遂請造釋。世親應請造釋成八千頌，果如悟入尊者所言。於是悟入弟子眾賢，造論破俱舍，名俱舍雹論，世親見之，讚改順正理論，今藏中譯成八十卷。眾賢論師又造一顯宗論，譯四十卷，後世稱新薩婆多宗。此俱舍論與說一切有宗大毗婆沙論前後之關係，亦即俱舍論之緣起也。

丙 俱舍宗之傳衍

此論成後，印度內外道大小乘俱習學之，稱聰明論。陳朝真諦三藏初譯成二十卷，並造疏五十卷以弘講之，一時學者頗多，惜其疏早亡逸不傳。至唐遍覺三藏玄奘，永徽年中於慈恩寺重譯成三十卷，傳之門人普光法師及法寶法師，各作疏釋，號俱舍宗。故此宗以世親為祖，玄奘三藏、普光法師以相傳承。唐後此宗雖絕不傳，且少研鑽於此論者。然為從小乘法相轉進大乘法相之大關鍵，而天臺之三藏教、賢首之小教，其義亦皆取之於是。傳於日本，雖與成實宗同無傳統之宗徒，至今大乘各派猶多研習之云。

丁 俱舍論之文義

此論三十卷文，總有九品：一、界品，二、根品，三、世間品，四、業品，五、隨眠品，六、賢聖品，七、智品，八、定品，九、破我品。其頌卷數云：「界二、根五、世間五，業六、隨三、賢聖四，智二、定二、破我一

，是名俱舍三十頌」。此九品中初之二品，總明有漏無漏，後之六品，別明有漏無漏。就總明中，初界品明諸法體，次根品明諸法用。別明六中，初之三品別明有漏，後之三品別明無漏。明有漏中，世品明果，業品明因，隨品明緣。明無漏中，聖品明果，智品明因，定品明緣。其破我品明無我理。今撮錄為一表如下：

┌總明有漏無漏諸法┬明諸法體（界品）

│ └明諸法用（根品）

┌明諸法相┤ ┌明有漏果（世間品）

│ └別明有漏無漏諸法┤明有漏因（業品）

俱舍論┤ │ └明有漏緣（隨眠品）

│ │ ┌明無漏果（賢聖品）

└明無我理（破我品） └┤明無漏因（智品）

└明無漏緣（定品）

戊 俱舍論之法相

此宗立五位七十五法以攝一切法。表其名數如下：

┌色法十一.....五根、五塵、無表色

│心法 一.....意識心王

│ ┌大地法十.....受、想、思、觸、欲、慧等

│ │大善地法十.....信、不放逸、輕安、捨等

│ │大煩惱地法六.....癡、放逸、懈怠、不信等

七十五法┤心所法四十六┤大不善地法二.....無慚、無愧

│ │小煩惱地法十.....忿、覆、嫉、惱、害、慳等

│ └不定地法八.....尋、伺、悔、眠、貪、瞋等

│不相應行法十四.....得、非得、同分、無想果、滅盡定等

└無 為 法 三.....虛空無為、擇滅無為、非擇滅無為

己 俱舍論之宗旨

此論雖祖述有宗，時亦取擷經量部義，且由論主自為權衡，評斷諸說。故論文云：「迦溼彌羅義理成，我多依彼釋對法」。又云：「經部所說不違理故」。故其宗旨，顯宗說一切法實有、為法有我無宗，密通本末經部法無去來宗、及現通假實宗也。約其顯宗言法有者，謂三世法實有。大毗婆沙論有四說，法救尊者說由類不同有三世，妙音尊者說由相不同有三世，世友尊者說由位不同有三世，覺天尊者說由待不同有三世。俱舍論主評此四家，則以世友尊者之說為最善云。既三世法實有，則不觀法空，然明無我，故以觀五蘊和合聚中無實人我、證生空理為宗旨也。

庚 俱舍論之行位

此論總明三乘行果，謂聲聞觀四諦，經三生六十劫修行得果。方便有七階級，即五停心、總相念、別相念、煖、頂、忍、世第一也。果即四果四級。緣覺觀十二因緣，經四生百劫修因證果。因行積集，直登無學，無有多階，唯一向果。菩薩行六度經三阿僧祇劫，百劫之中植相好業，最後身中於金剛座斷結成佛，化緣已盡三乘同入無餘涅槃。有為無漏，行果有別，無為無漏之果是同。天臺所立三藏教，全依此論以明行果也。

第四章 各地小乘之宗派源流

前節所言東傳之小乘宗派，僅及中華日本。但西藏蒙古唯傳密教，其教義與大乘龍猛無著之論相表裏，雖亦習俱舍，別無小乘宗派。高麗亦無小乘宗派可言。唯南洋群島及暹羅、緬甸諸處，則皆為純一無二之小乘佛教；且全國風行，著為政俗，歷千百年如一日，迄今猶存佛世三衣一缽乞食安居之形儀。其教化之深入民心，習成族性者、非他國所能及。彼以印度南端之錫蘭島為基地，故不唯印度佛教之重興，應以此為樞紐，而駸駸且由之駛向西洋矣。歐美二洲，於佛說雖多研究，但研究學理而已，未足以云信受奉行於佛教也；有之，則唯英法德美由錫蘭所傳入者耳。錫蘭等處之小乘佛教頗稱純粹，近來之發達亦殊可驚。雖不慮其有攙雜異教異學之虞，而彼之決然排斥大乘為非佛說，則未嘗非大法昌明之梗。此吾人所當先注意以大乘佛教宏

傳南洋者也。

第五章 印度之大乘宗派源流

第一節 傳教之大乘宗派

一 未分宗派之大乘

婆伽梵所說大乘教法，雖有窟外大眾暨文殊彌勒等曾結集為大乘法藏，與小乘並流行於世；然在初五百年間，全印所宏傳者，唯小乘為盛，而大乘法若存若亡，未能光顯焉。故後時大乘崛興，其執著小乘者，甚或斥之為非佛說。雖至無著時，其諍猶烈，依彌勒大乘莊嚴經論，舉七義證成大乘為佛說者可知也。釋尊滅度五百餘年，有馬鳴菩薩興世，外攘異道，內抑小乘，獨揚大乘至教。除大莊嚴經論等雜說因緣暫用導俗外，他若大乘起信論等，皆直宗大乘一真法界而造，頗與釋尊之華嚴初轉根本法輪遙相呼應，此唯建大乘根本純然未有宗派之分別也。至龍猛、提婆漸偏重闡揚大乘畢竟空義，以治外小之增益執。無著、世親漸偏重闡揚大乘之如幻有義，以治外小之損減執。但仍互融無間，未據所宗自為其派，故此前皆可謂之未分宗派之大乘也。然空宗、有宗，已隱含其分派之兆於龍猛、無著，且須上溯乎妙德、慈氏矣。

二 空宗有宗之大乘

沿龍樹一系之大乘義而至清辨，沿無著一系之大乘義而至護法，佛寂已千數百年矣。於是時大乘始分宗派，謂清辨論師遠尊文殊，宗本龍猛、提婆造大乘掌珍論等，為欲極顯畢竟空義故，破斥兼及護法等師。而護法論師遠尊彌勒，宗本無著、世親造成唯識論等，為欲極彰如幻有義故，破斥兼及清辨等師。然空宗正名般若宗，顯空即彰妙有；而有宗正名唯識宗，彰有即顯真空，故雖相破，實以相成。智光承清辨之學(據賢首傳)，戒賢承護法之學，門徒既眾，宗派斯嚴。故大乘空宗確立於清辨，守持於智光；大乘有宗確立於護法，守持於戒賢。茲後則轉為大乘密教之胎金二界，此二宗於印度幾等附庸矣。

三 顯教密教之大乘

嘗察顯密之異，異在能詮言對所詮義之或顯或密而已。義顯之言曰顯教，唯影像假智詮。義密之言曰密教，為本質真智境，故亦名真言也。復次，顯教是依佛之教聲以彰學理者，密教是依佛之果德以軌觀行者。由教理而進於行果，既為適當之程序；而胎藏界之教理依般若，金剛界之教理依唯識，顯教之二宗與密教之二界相應一貫，尤顯然可見。故印度之大乘佛教，在吾華盛唐之際，由顯教進轉為密教，其跡可依來吾華傳教者得之。自唐善無畏至宋法天等所譯多為密教，即其明證也。然印度於小乘教根習較深，雖幾經大乘掩抑，而俱舍、成實、順正理等論，皆盛行於佛寂千載間，有部、經部等，卒未嘗衰息焉。今印度佛教所僅存之餘喘，亦唯小乘。故大乘之化，在印度似至密教而寢滅。

第二節 傳證之大乘宗派

此派相傳，釋尊於靈山會上拈花示眾，人天罔措，獨摩訶迦葉破顏微笑，佛乃曰：『吾有正法眼藏、涅槃妙心，實相無相，微密法門，今付於汝，汝善護持』云云。於是由迦葉傳阿難，由阿難遞傳至馬鳴為十二代，龍猛為十四代，世親為二十一代，菩提達摩為二十八代即傳入吾華，於印度無復傳者。菩提達摩謂直指人心，見性成佛，以心傳心，不立文字，的為此派宗旨。蓋不依教理知解，唯悟心者印證相傳，故別於傳教而曰傳證焉。然在印度祇一代一代密為傳證而已，其顯於言行者，仍不外小大乘之經律。故其二十八代相傳承者，即是小大乘統法諸祖，而別無宗派可云也。

第六章 中華之大乘宗派源流

第一節 大乘經論之傳譯

佛教自傳入吾華，迨後漢西晉間，支謙、竺法護、支婁迦讖等，始稍稍翻譯般若、法華等經，而未能盛宏也，大乘論則猶無傳譯之者。逮鳩摩羅什始廣譯大小乘經律論，且宏講之。嗣後佛陀跋陀羅、曇無讖、菩提流支輩，翻傳涅槃、華嚴、地持、十地等經論，流通頗盛。至真諦漸譯講唯識諸經論，入唐初，玄奘譯傳最富，義淨所譯亦間及唯識。善無畏、金剛智、不空專從事譯密教。實叉難陀重譯華嚴。趙宋初，施護、法天等所譯，大乘密部居

多，此皆其表表可知者。今綜合觀之，童壽為法性經論之大譯師，玄奘為法相經論大譯師，不空為密部經論大譯師，而覺愛、真諦、善無畏，亦其次焉。

第二節 三論之源流

一 此宗之名義

三論宗者，依三論立宗故名。三論者：一、中觀論，二、十二門論，此二論皆龍樹造，但中論係青目長行也。三、百論，提婆偈頌，世親長行也。三論皆羅什譯，若加大智度論，亦名四論宗；而三論為通申大小乘諸經之通論，智度為別申大般若之別論也。或亦稱為法性宗、破相宗、空宗。然此宗以文殊為高祖，龍樹為二祖。龍樹下分二派，一、龍樹、龍智、清辨、智光、師子光之傳。二、龍樹、提婆、羅睺羅多、沙車王子、羅什之傳。羅什三藏為吾國此宗之高祖，三藏既譯三論，高弟各敷講之，其中道生、曇濟(或僧肇)、道朗、僧詮、法朗、吉藏諸師，次第傳承。吉藏即嘉祥大師也，於隋朝盛宏三論，製作繁多，難以具舉，三論之盛者，由此師也。然其宗義至嘉祥略變，於是嘉祥以前名古三論，亦名北地三論；嘉祥以後名新三論，亦名南地三論。唐惠遠、智拔、惠喻、法影諸德，皆盛汲其流者也。唐後竟成絕學，今欲復興，當於嘉祥之學求之。故余以尊祖之義，曩者曾名此宗曰嘉祥宗。復按三論或四論，皆依能詮之言教立名，法性、破相、空，皆依所崇之義旨立名。第余意依所崇之義旨立名，當名以般若宗，或法性空慧宗云。

二 此宗之相用

此宗蓋以真俗二諦為法相，破顯二門為法用者也。中論正破小乘，傍破外道等顯大乘義，百論正破外道，傍破其餘顯大乘義，十二門論並破小乘外道，正顯大乘深義。由破邪顯正之妙門，成下救上弘之大用，故此亦名破顯妙宗。然破邪者，總破一切有所得見，約之為四：一、破外道實我之邪見，二、遣毗曇實有之執見，三、斥成實偏空之情見，四、摧大乘有所得見。內外盡破，大小遍斥，故莫不被責也。言顯正者，破邪既盡，無有所得，所得既無，言慮無寄，無別顯正，然對破邪，強言顯正。一源不窮則戲論不滅，毫理不盡則至道不顯；無源不窮故戲論斯滅，無理不盡故玄道是通。寄言談

正，莫不顯明，直至離四句絕百非而強名顯正耳。或謂言慮俱絕，有無齊遣，即是空義，何關顯正？不知既遣有無，甯復住空，湛湛寥寥，無寄無得而已。

復次、有無無寄，諸法緣生，緣生諸法即是假有，假有即無所得，真俗二諦依之以立。以俗諦故，不動真際，建立諸法。以真諦故，不壞假名而說實相，故空宛然而有，有宛然而空也。二諦唯是教文，不關事理，以機緣故立二諦，以理實故泯二諦。有是空之有，故言有非有，空是有之空，故言空非空。非有談空，非空說有。諸佛說法，常依二諦，故此宗所顯，即無得正觀而已。無得正觀，即是空慧，即是般若，即是宗之真宗旨也。然此宗依中論則立八不中道，即不生不滅、不斷不常、不一不異、不來不去也。依嘉祥師別立四重二諦，以對破外道、毗曇、成實有得之執見。茲表於下。

┌有 俗諦

一┤

└空 真諦

┌有空 俗諦

二┤

└非空非有 真諦

┌空有非空非有 俗諦

三┤

└非非空非非有 真諦

┌前三重之二諦 俗諦

四┤

└非非不空非非不有 真諦

八不亦可有此四重。即如生滅一重，不生不滅二重，非不生非不滅三重，非非不生非非不滅四重，為此宗建法之大綱。

三 此宗之判攝

中土開立教宗，皆注重評判統攝一大藏教法。此宗依大智度論立二藏：一、聲聞藏，攝諸小乘法盡。二、菩薩藏，攝諸大乘法盡。依法華立三轉法輪：一、根本法輪，是華嚴；二、枝末法輪，是阿含以至般若；三、攝末歸本法輪，是法華。依此以攝盡釋尊一代之時教，復從而融會之。大小二乘，顯理同一，隨機故教異。諸大乘經，顯道無二，對緣故有別。評判諸大乘經，各立等勝劣三，為此宗判教之大綱。

四 此宗之行果

此宗既以無所得為本旨，故以一切眾生本來是佛，本自寂滅，無迷無悟，有何行因證果可論。故論迷悟及成佛不成佛，皆假名耳。依假名門，人根有利鈍，成佛有遲速。一念頓起是短，三祇成佛是長，一念不礙三祇，三祇不妨一念，一念即三祇，三祇即一念。如一夕眠夢百年事，事雖百年眠祇一夕。經三祇故萬行積成，在一念故佛果速疾。而三祇積行之菩薩，經五十一位而至於妙覺，故此宗立五十二位，以統括大乘行果也。但此宗以覺即本體，由迷故有生死，返本還源，拂除客塵，本有覺體宛爾即顯。對迷立悟，對悟有迷，悟發則無迷，無迷亦無悟，無迷無悟，迷悟本無，染淨諸法，本來寂滅。無得正觀，即至極妙道也。

第三節 涅槃宗之源流

一 宗名

此宗依涅槃經立故名涅槃宗。梵語般涅槃那，略云涅槃，或云泥洹，或云泥曰，皆一音之轉變。古譯曰滅，亦譯不生不滅，亦譯寂滅。依基師謂，具云波利匿縛喃，譯曰圓寂，乃圓滿體寂滅之義，隨俗以如來示世息化為涅槃。此經於佛示涅槃時所說，廣談如來究竟安住之涅槃義，名涅槃經。但通於大小乘有之，今依以立宗者，屬大乘涅槃經。

二 宗史

此宗於印度無何淵源之可尋，故即依北涼高祖元始十年創譯此經之曇無讖三藏為開祖也。但此經有二譯：一、曇無讖所譯四十卷一十三品，僅得元

本三分之一，以傳於北方，號北本涅槃。二、宋文帝時，敕道場寺惠觀，烏衣寺惠嚴及謝靈運更加補定，得三十六卷二十五品以傳於南方，名南本涅槃。本經既譯，在宋則有惠靜、曇無成、僧莊、道汪、靜林、慧定、曇斌、超進、法瑤、道登、曇度、道成等諸師，製疏作章，敷揚甚茂。在隋則有淨影、智徽、法礪、道綽等宏講。在唐則有南山、法寶等宣講，南山、法寶雖兼宏別業，志則在於涅槃。迨及天台宗盛，此宗遂屬於彼，別無講涅槃者矣。惠靜等古章疏，今皆無可考。續藏有隋慧遠義記，吉藏遊意殊略。正藏中唯存有天台大師門人灌頂所著之涅槃疏，故此宗益可附歸天台也。

三 宗旨

此宗古疏既失，判攝時教等均無稽考。唯知其以佛性常住為宗，謂一切眾生皆有佛性，而佛性即不生不滅，常住不變之涅槃而已。

第四節 地論宗之源流

此宗依十地論立宗故名。十地論者，華嚴第六會十地品別行十地經之釋論也。是經有堅慧、金剛軍、世親諸論，傳譯來華者為世親之十地論。此論於梁天監七年，即北朝魏宣武帝永平元年，詔菩提流支及勒那摩提諸三藏於太極殿翻譯，帝親筆受，凡經四年始譯竣。故此宗在東土即以菩提流支為開祖，於印度則遙承世親者也。譯竟，光統律師即盛為宣講，惠順、道慎諸師繼之。在隋有靈祐、惠藏、慧遠、智炬，在唐有道宗、法侶、靈幹、辨相，皆為地論之哲匠。迨及中唐華嚴宗勃興，清涼澄觀國師著華嚴疏鈔，將十地論完全融納於疏內，此宗遂屬之，別無以地論名宗者矣。

第五節 禪宗之源流

一 印度之淵源

梁大通元年南天竺菩提達摩泛海到廣州，帝迎之問法不契，遂渡江往魏止嵩山少林寺，終日面壁而坐。魏孝明聞之，三召不到，九年得慧可傳以心印，於大同元年示寂，是為吾華禪宗之開祖，即印度大乘傳證一流之二十八祖也。此宗師資傳承極嚴，故必溯其淵源於印度。

二 支那之流派

甲 五祖及其旁支

禪宗自迦葉至慧能稱三十三祖，達摩以前皆印度之祖，達磨傳慧可，可傳僧璨，璨傳道信，信傳弘忍，忍傳慧能，自慧可以下，是為此土之五祖。但信祖下曾旁出牛頭山嬾融禪師一支，遽傳數代而絕。忍祖下旁出大通神秀禪師一支，行於北地，對能祖之宏於南，號稱南北二宗。然北宗不久亦即消息，唯南宗由南及北，盛行全國，溢及日本、高麗云。

乙 南宗下之二流五家七派

達摩初授慧可，嘗傳衣表信，至能祖止不傳，以門下得法傳心印者，各為一方師匠，非止一人故。當時若荷澤神會等，分傳甚盛，第至唐季莫不寥落，唯南嶽懷讓與青原行思二流，獨繁衍於後世。蓋能祖門下之善知識，本以讓、思二師為最優越也。讓傳馬祖道一，一傳百丈懷海，海下分出二家，一、為黃檗希運，運傳臨濟義玄，是為臨濟宗之開祖。二、為溈山靈祐，祐傳仰山慧寂，是為溈仰宗之開祖。思傳石頭希遷，遷後有天皇道悟及藥山惟儼，儼之法孫名洞山良价。价之法子名曹山本寂，是為曹洞宗。而道悟後有龍潭崇信，信傳德山宣鑑，鑑傳雪峰義存，存下又分二家，一、雲門文偃，是為雲門宗。二、玄沙師備，備之法孫法眼文益，是為法眼宗。此即臨濟、溈仰、曹洞、雲門、法眼之五家是也。至宋時臨濟分出二派，曰楊岐派，曰黃龍派，合前五家號為七派，但晚明來溈仰、雲門、法眼皆失傳、而臨濟下黃龍一派、亦數傳即絕，仍復臨濟舊稱。故遞流及今，只有臨濟及曹洞二家耳。

三 此宗之名義及宗旨

此宗雖傳說釋尊拈花示眾，迦葉悟旨微笑以為起源，但其事不見經傳。宋王安石云，嘗見此事載於秘府大梵王問佛決疑經，顧今考藏經中乃並此經而無之。故此宗全不依經教為根據，號教外別傳。傳佛心印，不立文字，唯證相應，正名為佛心宗，通稱禪宗，以禪那為宗故。梵語禪那，此云靜慮，由淨妄凝念以窮明心源故。要之、此宗以直指人人本心，俾見性成佛為主旨，而脫然無所留滯於名言義相之間者也。余以尊祖庭故，嘗名之為少室宗。

五代來宏通既盛，革律挾淨，與餘依教義者相對立，稱餘為教下，自稱為宗下或宗門。故明清來支那之佛教，可即稱教下三家宗下二家之佛教，而律與淨則附焉而已。

四 唐季來此宗獨盛行之故

唐季世遭武宗滅佛之厄，又經歷五代之亂，佛教大小乘各宗莫不衰息。唯此宗專務清簡，不必寺宇，不須經典，不拘儀制，不擇壇場，不需器物，不重像設，窮山冷谷渡口亭邊，隨便可安身行道，結眾說法，開地墾田自食其力，蓄養智德以待時機。抵宋初，國內澄平，帝王尊信，起而興復者，皆此宗之禪侶。禪宗之風，風靡全國，不獨佛教之各宗派皆依以存立，即儒道二家亦潛以禪為底骨，此其故一。其餘各宗皆依據譯傳來之經律論，辭既高雅，義復艱奧，學者皆難之，獨此宗用通俗話之語錄及詩文以播其化，既平易近人，又裕興味，傳之自能擴充，此其故二。小乘教義多從反外道而立，大乘教義多從反外小而立，此土既本無外道小乘之心理思想為基礎，頗不易得解；天台、賢首雖融通變化，仍未脫其窠臼。獨此宗竟全脫經律等羈絆，間借用儒道二家之言以利化導，對於第一義諦，則唯引人之鑽究自悟，而與人言者，不過樸素之平常話，而與國人之心習鄰近，人喜相就，則易發達，此其故三。第元明已成末流，而有清一代尤鮮哲匠，二三規模尚好之叢林，亦同餼羊之僅存而已。

第六節 攝論宗之源流

攝論宗者，以專宏講攝大乘論得名。此論之論本，乃阿僧伽菩薩別釋阿毗達磨經之攝大乘品者。世親、無性二師各作釋論，以解阿僧伽之本論。真諦三藏譯阿僧伽之本論為三卷，世親釋論為十五卷，為今宗所宗依。沙門惠曠親從真諦三藏聞講攝大乘論，同時有法常、智儼諸德互相研究之。其後道嶽、惠什、僧辨、靈潤、惠遠、法祥諸師，師資相承於陳隋間，此宗極為昌盛。至唐玄奘重譯此論三部以張顯唯識宗，乃無別立攝論宗者。蓋攝大乘論固成唯識論所依十一部論之一也。

第七節 天台宗之源流

一 此宗之得名

天臺乃山名也。陳宣帝建德七年，此宗大祖智顗即智者，入此山為終身道場，一宗之教觀二門皆依以成立，後代尊稱天臺大師，故名天臺宗也。或名法華宗，則由此宗依法華經以判一代時教，且最尊崇法華經故也。但伊人法師義例云：「一家教門所用義旨，以法華為宗骨，以智論為指南，以大經為扶疏，以大品為觀法，引諸經以增信，引諸論以助成，觀心為經，諸法為緯，織成部帙，不與他同」。余嘗謂天臺為隋時集佛法之大成者，故不唯法華是宗也。宋以來亦有稱為性具宗者，法華是此宗特重之本經，性具是此宗特立之主義，以之名宗，雖無不可，然不若名為天臺宗尤善，故今仍之。

二 此宗之傳統

此宗雖以天臺為大祖，然始由北齊慧文大師讀中論、智論，悟一心三觀之旨；以傳南嶽慧思大師依之悟法華三昧，登六根清淨位；智者大師從以修習，得法華三昧之前方便，乃傳其觀法；依法華廣宣教義，由門人章安集錄其說，始卓然成一家言。然中論、智論皆造自龍樹，故溯此宗之遠源，莫不尊龍樹為初祖，慧文為二祖，慧思為三祖，而智者乃為第四祖也。智者傳章安灌頂，頂傳法華智威，威傳天宮慧威，慧傳左溪玄朗，朗傳荊溪湛然，作諸部疏釋，發揚宗義以焜耀唯識、華嚴、禪那諸宗之間，使天臺之學萎而復振。然傳道邃、智雲等。八傳至四明知禮，於經唐末五代諸宗皆頹廢之餘，此宗藉以中興，而山家、山外二流亦分於是。山家乃四明之徒所自稱，以妄心為觀境及許有事造三千者也。山外乃四明之徒所貶稱，始於慈光悟恩，恩傳奉先源清，清傳梵天慶照及孤山智圓，以真如為觀境及不許事造三千者也。其後以山家為正宗，廣智、神照、南屏等傳受不絕。山外雖有仁岳、從義等相繼，不久消息。逮明季幽溪傳燈盛宏正宗，傳為靈峰蕅益，頗引唯識宗禪宗之言以資發其教觀，而以持名念佛往生淨土為歸宿，清代所傳，乃依此為指南焉。

三 此宗之典籍

天臺宗之學，當以法華玄義、法華文句、摩訶止觀為根本。玄義以判教相，文句以解名義，止觀以示觀行，三部相須不可缺一。他若南嶽大乘止觀、覺意三昧，天臺釋禪波羅蜜次第法門及六妙門等諸部止觀，天臺維摩玄義及疏、金光明玄義及疏，章安涅槃疏，荊溪釋籤、疏記、輔行，四明妙宗鈔等諸部疏鈔，以及荊溪之金錍義例，四明之十不二門指要，幽溪之生無生論等著述，皆學此宗所必知者。至諦觀之四教義與蕅益之教觀綱宗，則此宗入門之要徑焉。

四 時教之判攝

此宗立化法四教、化儀四教及五時五味以判攝世尊一大法藏。化法四教者：一、三藏教，正化二乘，旁化菩薩，大致依俱舍論三乘賢聖品而立，間兼採成實論。二、通教，諸大乘中三乘共教屬之，用般若中之三乘共十地。三、別教，諸大乘中不共二乘獨被菩薩之教法屬之，用信、住、行、向、地、等、妙各大乘教行位。四、圓教，諸大乘中生佛相即，染淨無礙等圓融教法屬之。十信前加立五品位，而初住即同別初地。判法華經為純圓教，此宗所重正在於圓，餘則方便所施之權耳。此四教猶藥品焉。化儀四教者：一、頓教，頓教部若華嚴等，頓教相遍在諸經。二、漸教，漸教部若阿含、般若等，漸教相亦遍在諸經。三、祕密教，祕密教部若諸真言等。祕密教相，若一會中聞大聞小互不知等。四、不定教，若一會中聞大聞小互相知等。唯法華都非此之四教，而此四教猶世藥方焉。五時五味有通別，通則無定，別則以華嚴等為第一時乳味，阿含為第二時酪味，方等為第三時生酥味，般若為第四時熟酥味。法華涅槃為第五時醍醐味，以之判攝一代時教，古今用之。

五 觀法之安立

此宗大義，教觀二門盡之。教如上述，觀亦隨之有析空、體空、次第、一心之異；然所主者，唯在與圓教相應之一心三觀耳。此觀觀蘊妄之一念，當念絕相無相即是空，當念三千宛有即是假，當念絕待不二即是中。能觀為即空假中之一心三觀，所觀為即真俗中之一法三諦，能所不二，同唯一念而已。所云三千宛有者，謂從地獄至佛之十法界，各有性、相、體、力等之十

如是，而一界又互含九界，所含九界具十如是亦同，則成千法；又分為依報與正報及五蘊各一千，則成三千法矣。此三千法一念中現，性相、假實、色心、主伴、依正、生佛、因果、染淨，莫不交徹融攝於一念中，不壞不雜，此天臺圓觀之要也。三觀與真俗中之三諦相當，他若迷中之惑、業、苦三道，見思、塵沙、無明三惑；悟中之般若、解脫、法身三德，一切、道種、一切種三智，以及三佛性、三菩提、三解脫、三法身等，皆三觀相應之法門。而同居、方便、實報、寂光之四土，理性、名字、觀行、相似、分證、究竟之六即，亦此宗法海之瀾也。

第八節 南山宗之源流

一 明此宗為大乘宗

若言四分律宗，雖曰義通大乘，究屬小乘，已如前小乘中所述。而此言南山宗者，本由道宣律師恆居終南山紵麻蘭若得名。此師所立宗在大乘，攝小於大而非局大於小，後世傳此宗者若宋之元照、允堪，明清間之慧雲，亦無不以大乘為歸，故當屬之大乘也。按宣師為奘三藏譯場上首，又嘗精修般舟三昧，德崇業廣，實為融小歸大之律宗開祖。其判如來一代所說法門也，約分三教：一、性空教，一切小乘即此中攝。二、相空教，一切大乘淺教悉攝。三、唯識圓教，一切大乘深教悉攝。攝四分律宗僅性空教中之一分，而宅心所在，則為唯識圓教三學圓融之無礙行，其談教蓋與唯識宗同也。

二 圓融戒行

宣師業疏中明諸宗所談戒體，出有宗、空宗、性宗三教之宗義，而以唯識教攝圓教妙禮。謂大小二宗各立三學。且大乘圓教之三學。戒者、即護三聚淨戒，藏識種子以為其體。定慧者，即唯識妙行，止觀並運以為其相。戒即定慧，無一法而非定慧；定慧即戒，無一法而非戒，此名圓融三學行相。言三聚淨戒者：攝律儀戒，一切諸惡皆悉斷捨故。攝善法戒，一切諸善悉皆修行故。攝眾生戒，荷負眾生遍施利益故。此之三聚，亦圓融行故三聚互攝，諸戒融通。如不殺生即具三聚，乃至一切諸戒皆爾。隨持一戒三聚全具，雖是一行廣攝萬行。故雖一念頓經三祇，不壞三祇而立一念，不退一念而經

三祇，長短無礙，生佛平等，諸法互遍，相即無盡，則佛華玄旨亦攝於是矣。

三 融小歸大

嘗就三聚中攝律儀戒以論之，攝律儀戒有三：一、別解脫戒，二、定共戒，三、道共戒。初別解脫中，有身語意三業所持戒，身語二戒有共不共，意業之戒唯是不共。而聲聞所受唯此身語一分共門之分齊耳，四分律等所說戒相，即此分齊。但四分律分通意戒，由此義故有小乘戒。今大乘宗，此共門戒，入三聚中會為大乘，故小乘律所說戒行，皆是三聚圓頓大戒，更無別相，純一圓極。彼七眾軌則全同小律，乃律儀戒中建立之相應然也，則法華之開顯亦攝於是矣。今更攝為一表以見流出融歸之意：

小乘律——┬共——┬身戒—┬┬別解脫—┬┬攝律儀戒┐

｜不共—┴口戒—┤ 定 共—┤ 攝善法戒├三聚大戒

全體｜｜｜｜

四律分 ┴————意戒—┘ 道 共—┘ 攝眾生戒┘

少分

四 通受別受

通受別受，語出瑜伽菩薩戒本。通受三聚云通，別受律儀曰別。此宗依之立白四羯磨，所受圓意比丘戒法，即別受也。七眾通受菩薩戒法，即通受也。故今律宗學者通別二受遍納壇場，四分梵網並護戒相，蓋亦源遠流長矣。設非此會小歸大之南山律宗者，則吾華既不行小乘，而戒律或致隨小乘而澌滅，故宣律師之有功中華佛教非鮮也。

第九節 淨土宗之源流

淨土宗者，以樂求往生阿彌陀佛之極樂淨土為宗旨得名。所宗依者，則曹魏康僧鎧所譯無量壽經，劉宋畺良耶舍所譯之觀無量壽佛經，姚秦鳩摩羅什所譯之佛說阿彌陀經，及菩提流支所譯之往生淨土論，號稱此宗之三經一論者是也。他若華嚴、法華等大乘經，暨馬鳴起信論、龍樹十住毗婆沙論等大乘論，亦往往稱揚之。而此土始於廬山慧遠大師，結蓮社專修習之。約可

分為二流：一、為慧遠之流，後之慈雲、元照等師屬之。二、為善導之流，後之懷感、法照、少康屬之。然淨土之確然建興，實由長安光明寺善導大師也。師初誦法華、維摩、忽思教門非一當求契機，投大藏信手探得觀無量壽佛經，專精誦習。後謁西河道綽禪師，益喜入道津要，莫過於是。遂上承曇鸞道綽二師之意，作觀經四帖疏及大疏淨土法要等，大宏於長安，道俗並從其化，故此當依以為高祖也。然吾國明清來相承以廬山遠公為初祖，至雲棲蓮池為八祖，昔者嘗論為尊祖庭，當稱此宗為廬山宗云。

第十節 唯識宗之源流

一 名義之審定

此宗論尊祖庭，當名慈恩宗，以奘師、基師多居大慈恩寺。而宋明來所稱教下三家，亦舉慈恩與天台賢首並稱故。然大都就所詮理，依判決諸法性相或闡明諸法本相之義，名之為法相宗。夫判決諸法性相，或闡明諸法本相，乃磨怛理迦循環研覈之大小乘對法藏通義，殊不足以名此宗。或以此宗明一切法皆應理圓實故，名應理圓實宗，此在餘宗亦可引稱，餘大乘宗未嘗不應理圓實故。或以此宗所重之第三時教，為發趣一切乘者說故，名普為乘教，此說教則可，而非教言所尚之宗也。故今依此宗所詮之旨，定名唯識。此明大義在唯識故，以唯識義統諸法故，性相行果皆唯識故，諸法性相不離識故，諸法本相即是識故。若明諸法唯識則應理圓實故，則能正被大乘普被一切乘故。

二 經論之依據

此宗所本之經有六：華嚴、深密、如來出現功德莊嚴、大乘阿毗達磨、楞伽、密嚴是也。就中如來出現功德莊嚴與大乘阿毗達磨未譯來華。至此宗所依彌勒、無著、世親、陳那、護法諸論，殆不勝繁舉。但以瑜伽師地論為本，奘基師資所糅護法等十家言之成唯識論為綜合。故百法明門論等為瑜伽之十支，而瑜伽、因明、成業等，為成唯識論之十五依也。其判攝如來一代時教，漸則依解深密經第一時法有我空教攝諸小乘教，第二時諸法皆空教攝諸大乘般若教，第三時應理圓實教攝諸大乘中道教，由我空而法空而中道故。

頓則若佛華嚴經等頓入中道不歷時階。此其所據經論之大致焉。其五位、百法、四重二諦、三身、四智、五事、三性等，茲不具述。

三 師資之傳承

此宗乃由玄奘三藏，從中印度那爛陀寺承學戒賢論師，傳至奘抵印時，戒年已高，罄其所持盡傳奘，奘更參學於龍智、勝軍、眾稱等，號大遍覺。回國後廣譯經論，般若經尤夥，殆非一宗可限。至慈恩大師窺基，從奘稟受瑜伽唯識宗旨，請奘公將護法等十師之世親三十頌釋論，合糅為成唯識論，依奘公之口授，作述記二十冊發其蘊奧。又大善因明，廣疏經論，此宗始卓然特立而不撓也。同時有西明寺沙門圓測，講成唯識，其學無稟承，往往自出私義而亂正宗，慈恩弟子淄州慧沼，乃著了義燈以伏邪顯正，慧沼弟子濮陽智周復作演祕以解釋述記。慈恩於述記未盡之義，又著之樞要。故欲通成唯識論必由述記，欲通述記必由樞要、了義燈、演祕，餘若慈恩之唯識料簡、唯識別抄等，智周之了義燈記、如理之義演、道邑之義蘊等，皆此宗之正典。若隨疏、學記等，則未可依憑。而元以來以記疏等既遺失，凡所纂述往往有誤。若華嚴宗之清涼圭峰等，禪宗之永明等，其所引稱者亦間違異。故此宗在吾華以大遍覺為初祖，慈恩為二祖，慧沼為三祖，智周為四祖，而厥後之傳統即不甚明瞭矣。

第十一節 華嚴宗之源流

一 宗名

華嚴宗者，依大方廣佛華嚴經立宗故名。此經由龍樹菩薩傳出，有廣中略三本，略本亦十萬偈，支那有三譯不同，東晉義熙年中佛陀跋陀羅三藏譯六十卷；至唐武后朝，實叉難陀共菩提流志等譯八十卷；唐德宗貞元年中般若三藏譯四十卷。然唯八十卷者為全經也，故古今講誦依之。此宗觀門教相至賢首國師法藏始宏備，亦名賢首宗。後以今所行之八十華嚴疏鈔，是清涼國師澄觀所作，故亦名清涼宗。或依其所詮之旨，亦名法界宗也。

二 宗史

此宗遠承印度，依馬鳴龍樹為祖。此土以賢首為高祖，而上承至相尊者帝心尊者。初帝心尊者杜順居終南山，依六十華嚴精修觀行，製華嚴法界觀及五教止觀、十玄章等；傳至相寺智儼禪師，著六相章等；傳賢首國師法藏，著六十華嚴疏，又嘗同譯八十華嚴，此宗宏揚始盛。他若大乘起信論義記及五教章、金獅子章等，著述宏多。其說歿後為弟子慧苑叛亂，經百年得清涼國師澄觀遙承其意旨，著疏鈔百餘卷；圭峰大師宗密復傳而宏之。故自杜順至宗密，稱華嚴宗此土之五祖。唐季遭會昌之厄，此宗遺風掃地，入宋長水子璿，及其弟子晉水源淨出，始保存餘緒。傳及明季，有續法法師，著賢首五教儀詳註等；清代有通理法師等，尚承流未泯也。

三 宗義

此宗大義，其判攝法藏則三時、五教、十宗也。三時者：初照時即華嚴等，轉照時即阿含、般若等，後照時即法華等。五教者：一、小教，攝小乘。二、始教，攝大乘空教。三、終教，攝大乘不空教。四、頓教，攝禪宗等。五、圓教，攝華嚴等。十宗者：前六即小乘宗；七、一切皆空宗，即是始教；八、真德不空宗，即是終教；九、相想俱絕宗，即是頓教；十、圓明具德宗，即是圓教：於諸教法，攝無不周。其建設法義，立四法界：一、事法界，色心情器。二、理法界，真如體性。三、事理無礙法界，上二事理融即。四、事事無礙法界，上三事事融即。統名一真法界，依之立法界觀。泯事入理，一、二、即真空絕相觀也，三即理事無礙觀也，四即周遍含容觀也。更有十玄、六相等義，茲不繁述。

第十二節 真言宗之源流

一 略史

此依祕密真言為宗故名。所據之經，則大毗盧遮那成佛經、金剛頂經、蘇悉地經，及諸部儀軌是也。溯印度之傳承，則釋迦真身之毗盧如來於法界心殿開理智之祕密，即是密教始祖。金剛薩埵親受灌頂之職位為二祖。薩埵承持祕法，於南天竺鐵塔待人傳弘，至龍猛乃開塔親禮薩埵受傳法儀軌，是為三祖。龍猛傳龍智為四祖。龍智壽七百歲，傳善無畏胎藏界，金剛智金剛

界，先後來華。善無畏未開宗立教，傳一行等不久消息。惟金剛智三藏，攜不空三藏同來，傳弘密教，蔚興一時，為中華密教初祖。不空三藏後回印度，重遇龍智菩薩秉受兩界祕密，再入支那廣譯經論，大弘祕教，為中華密教之二祖。其門下有惠果等八阿闍黎，是此宗之全盛時代。過此以後，則入唐季衰運，而流為市井歌唄矣。然開元間善無畏、金剛智、不空肩隨行化，時人稱為開元三大士，故吾嘗稱之為開元宗云。

二 大義

此宗大義，則六大為體，四曼為相，三密為用，兩界為部是也。地大、水大、火大、風大、空大為理體，識大為智體。曼荼羅是壇場義，輪圓具足義。一、大曼荼羅是總體，二、法曼荼羅是名字，三、羯磨曼荼羅是作用，四、三昧耶曼荼羅是形式。三密為用者，謂本尊之三密與行者之三密交相加持，則成不思議之妙用也。三密者：一、身密結印契，二、口密誦真言，三、意密觀字義，三密相應，即此宗之要旨。

第十三節 大乘各宗派合論

一 明廢立

綜前所述大乘各宗共有十一。然地論歸入華嚴，攝論歸入唯識，涅槃歸入天台，則唯八宗而已。嘗論震旦之佛法，以隋唐為全盛，六朝以往發端而微，五代以降殘廢而偏。於隋唐諸宗，大別為南山、少室、開元、廬山、嘉祥、慈恩、天台、清涼之八宗。在此則可附益而不可移植，在餘則可含攝而不可別樹。能使中華之佛教徒眾，皆不出於八宗之外，常不蔽於八宗之一。始從八最初方便學，門門入道，終成一圓融無礙行，頭頭是道。如八楞寶，唯一金剛，則震旦佛教之特色已。

二 明差別

前述十一宗皆依成立之歷史先後為次，今立為八宗，且用七對義門為次第，以略明其差別義相之一斑。先表如下，後附釋之。

┌始…清涼

┌智…┤

┌性…┤└終…天台

┌法…┤└慧……嘉祥……三論

┌顯…┤└相……慈恩……唯識

┌教…┤└信……廬山……淨

┌道…┤└密……開元……密

八宗……┤└證……少室……禪

└基……南山……律

由豎觀之，可見順序之則前南山而後清涼，逆序之則前清涼而後南山。由橫觀之，可見順序之則前清涼而後南山，逆序之則前南山而後清涼。蓋逆順皆次第，橫豎悉通達也。初分道基一對：戒為佛道之基。就三學論。亦為定慧之基。七眾戒及菩薩戒既概歸此宗，一切修佛道者，其基礎不出七眾戒及菩薩戒。若五戒不守一，且不得具人格，遑能修佛道乎？故以基義獨配南山。所基之道，則即餘之七宗。由道次分教證一對：華嚴疏鈔依親光菩薩十地論釋十地品，列十對門明可說不可說分齊，教證即第四對，謂阿含(譯言淨教)可說，證智不可說。四卷楞伽明宗通、說通，宗通離言，說通施教，此即後世分宗下教下之所本。然十卷七卷楞伽皆譯宗通為自證聖智，故宗通即證智別名，皆有離言不可說議，以不可說為說，所謂無門為法門也。少室宗以世尊拈花、初祖傳法之時寥廖數語以為根本宗旨，一曰教外別傳，一曰不立文字，(須知一念纔興早落顯境名言即屬阿含即屬文字)，蓋全超阿含，直顯證智也。

畔此根本宗旨，雖曰無宗門可。寂音作智證傳，亦明斯意，故以證意獨配少林，餘六宗則皆言教攝。由言教門次分顯密一對：獨配開元宗為密教易知，餘五宗則皆顯教攝。由顯教門次分法信一對：大小乘論皆說有二種行，一、隨法行，二、隨信行。隨法行者，謂由了解法義而起行也。隨信行者。謂由諦信師教而起行也。此二行人，非關利鈍，以各有利鈍故。隨法行者，以利根故，善能分別一切法義；以鈍根故，心多疑惑，必須究窮一切法義乃能斷疑生信起行。隨信行者，以利根故，一聞即信，把得便行；以鈍根故，

無由自知一切法義，但能仰信師教依之精懇修行。念佛法門普攝諸根，尤以持名念佛為最要妙，但堅信心，發願專念，七日一心不亂，命終決生極樂，既見彌陀，何愁不悟？能宗通說通者固佳，即不悟解者亦無害。然非信之極堅，則雖往生亦墮疑城。夫信為道元功德母，固諸宗之所同，而此宗為尤要，故以信行獨配廬山。餘四宗則必大開圓解，而後能相應起圓觀行，故屬隨法行攝。由法行教次分性相一對：性相通則互易(如曰實相曰異生性，則相為性而性為相)，局則性教融攝圓通，渾然無所間隔，相教分別深細，秩然不容假借。

慈恩宗以楷定明了故為無諍，不同餘宗以變動不居為無諍。雖遣情之門哉，而遣情之門貴在此，故以相教獨配慈恩，餘三宗則皆性教攝。由性教門次分智慧一對：智慧通則一義，局則智約十波羅蜜善分別後得智，慧約六波羅蜜無分別根本慧。大智度論曰：「別則般若為因，至佛心則變名一切種智，通而為論，俱通因果」。般若多就即善分別之無分別慧說，故以慧門獨配嘉祥。華嚴顯毗盧遮那智(即一切種、種種明光遍照義)，法華入佛知見，皆重在即無分別之善分別智，故智門攝。由智度門次分始終一對：華嚴根本法輪為始，猶娑竭羅龍王於大海中一念遍興四天下雲雨。法華會歸佛乘為終，猶四天下江河溝瀆皆朝宗乎大海。二經固一佛化儀之始終也，而清涼天台實宗之，故以配也。況天台又兼攝涅槃者哉！然此七對義門分別，亦據八宗少分偏顯之相以為言耳。

剋體論之，全基是道，全道即基，乃至全始貫終，全終徹始，無不一具一切，一切攝一者也。然有一言不得不聲告者，此之八宗皆實非權，皆圓非偏，皆妙非麤；皆究竟菩提故，皆同一教乘故。清涼判法華兼終教非純圓教，天台判華嚴兼別教非純圓教，此乃獨標自宗殊勝，令學者死盡偷心以起行趣證等。亦猶大哉乾元、至哉坤元之談。然師家須善於應用，無一物是藥，無一物不是藥者，此可深長思焉。

三 明融貫

問曰：分河飲水，佛祖所戒，真源一本，何須張為八宗啟乖諍乎？答曰：初學貴在一門深造，乃能精義入神；久修自知殊塗同歸，甯慮局道相斫。所謂「方便有多門，歸元無二路」者也。數百年來，學者病在汗漫，唯汗漫乃適成紛拏。佛法深廣，人智淺狹，取舍莫定，茫昧無歸。以故學不精察，心不明了；不精滯跡，不明封情；滯迹封情，閙生疑諍，此正好為顓頊儱侗之調和所致也。今者欲祛斯病，則端在分宗專究耳。

問曰：古者嘗分禪教律三，以各修戒定慧三學之一，或又列之為禪教律淨密，則亦五種法門而已，何取乎又裂教為三成八宗乎？答曰：戒定慧乃一貫之道，八宗有一能偏廢戒定慧學乎？無不以淨佛國土為本修行，萬善同歸；無不以密嚴果海為因地心，三業相應；八宗孰非淨與密乎。唯八宗莫不具三增上學，二遍行門，此所以各各澈法源底，各各究竟菩提也。若以三學五門區別，則真分河而飲水矣。

問曰：嘗見有論十三宗者，南山僅屬小乘，嘉祥、慈恩亦是權教，今乃並崇而無所高下乎？答曰：此蓋祕相之談，未是通方之說。「有名同而實異者，如佛言道謂三種菩提，老言道謂虛無自然，儒言道謂五常五倫，未可同語也。有名異實同者，如台宗謂之一心三觀，賢宗謂之一真法界，相宗謂之勝義唯識，禪宗謂之向上一著，未始少異也。譬一帝都，曰北京、曰燕都、曰順天、有盛談北京鄙燕都為陋劣，或盛談帝都鄙順天為陋劣，吾知其必被嗤也。彼性相分河，南北豎黨者，何以異此」！乃晚明靈峰大師之言也。吾今請廣之曰：南山宗曰圓教戒體，嘉祥宗曰無得正觀，開元宗曰本不生菩提心，廬山宗曰是心是佛、是心作佛，則亦一而已矣。小乎大乎？權乎實乎？偏乎圓乎？幸勿為承虛接響之言哉！

第七章 藏蒙滿之大乘宗派源流

第一節 真言宗之蓮華部

一 緣起

蒙滿之佛教皆自西藏流派，而變為西藏特殊之佛教者，與其居地之峻寒，民性之奇奧，關係頗深。佛教未傳入前，有舊教曰嘣薄，惟利用咒詛以制

止雪雹禽虫諸害，無何教理。迨佛教入，逐漸改革。第西藏佛教之所以必為真言宗者，亦由是定焉。相傳當周赧王時佛教已輸進西藏。至東晉時藏汗多里隆贊立，有天雨四箱之瑞。嗣印度有五僧至，汗以為師，開四箱得四門教法：一、百拜懺悔經，二、舍利金塔，三、六字大明之玉刻，四、法教軌則，則密教蓮華宗之法也。至唐初、藏汗蘇朗司登娶唐文成公主及尼波羅王女為妃，二妃皆崇佛，汗建大昭寺、小昭寺及布達拉宮，佛事益盛。至蘇朗司登第五世時，藏地雪雹為患，命使請北印度蓮華生上師入藏。上師為憍賞彌羅國人，與來吾國傳密教之開元三大士，皆受法於龍智菩薩。既入藏現諸神異，除諸災害，藏人靡不尊奉。後藏汗因毗摩羅之說，乃明定秘密中道蓮花部為西藏唯一不二之國教，而尊蓮華生為國教之開祖焉。

二 分派

甲 紅衣派

紅衣派即蓮華生上師之徒裔，以皆衣紅衣故名。國教成立未幾，即遭藏汗朗格達磨之厄，得毗囉母吉魯贊繼立，乃興復如故。逮南宋高宗時，有密拉日巴，修習苦行，嚴持戒律，咸頌稱為最勝苦行尊者，擴張紅教頗力。元初有發思巴上師，年十五，聞元世祖名德，馳見深契，尊為大元帝師，依梵文製蒙古字。晉封大寶法王，統攝諸國佛教。上師乃廣遣其弟子傳布紅衣派之佛教，東漸海，西及歐羅巴，南至南洋群島，北括西北利亞，無不遐被，而蒙古之佛教，實興起於是。然紅衣派以極盛之後，教域遼闊，教徒雜濫，亦隨元代而淪替矣。

乙 黃衣派

黃衣派以衣黃衣故名。其教旨別無差異，唯以矯正紅衣派末流之弊，極注重於戒律德行，與甘丹派結合為一耳。此派開祖曰宗喀巴，元末明初人，出家學蓮華部法，入雪山苦行，又學於甘丹派。洞知紅衣派之流弊，發願改革，藏之智者相率興起以從之。教化既盛，令染黃衣以別紅。五百餘年來，前後藏內外蒙殆皆在黃衣派教權支配之下，而滿族之文教，亦胥出於是，可謂盛已。

第二節 毗摩羅密多羅之觀法

西藏於認定密教蓮華部為國教之際，毗摩羅密多羅(無垢友)盛傳入龍猛中觀法門，以四無作十緣生明一切即空假中，而破妄執根本，頗能與蓮華生所傳龍猛祕密教相得益彰，故所定國教，即含此中道觀法於蓮華部也。此派於後時雖無特立之傳布，要其輔成紅黃二派者，其功亦非淺鮮。

第三節 甘丹派之戒律

有迦濕彌羅國高僧阿底峽者，藏汗毗羅母吉魯贊之師也。懲朗格達摩毀教之難，乃與其高弟部隆提倡淨戒，以有部律二百五十條以佐密宗之持驗，藏人稱之曰甘丹派，謂教律合一也，僧紀為之一整。至宗喀巴乃完全融合為黃衣教，以成革除紅衣派流弊之大功也。此中國古傳如是。

第八章 朝鮮之大乘宗派源流

朝鮮乃包括高勾麗、新羅、百濟之三國者。而此三國佛教傳入不一，最早為高勾麗，始於秦王苻堅，遣沙門道順送佛經像與麗王小獸林，創建肖門寺以居道順。後十二年，始由天竺沙門摩羅難陀傳入百濟。後五十年，始由高勾麗傳入新羅，未即施行。過一百餘年至法興王乃大興之，後百年當武后間，新羅文武王滅麗濟統而為一，元曉等傳華嚴教，碩德輩出，佛法大興。逮唐明宗之世，王建興，滅新羅復號高麗。時中國經五代之亂，而高麗佛法轉盛，天台章疏，華嚴經論，皆自彼回復。宋初、有高麗沙門三十餘人，詣杭從永明寺智覺禪師稟受宗鏡錄，歸國各化一方，是為朝鮮禪宗之始。宋真宗時，又刻有麗藏，最稱善本。入明初、有李成桂者，滅王氏朝而建號朝鮮，傳續迄今，儒道二教當權，佛法蕭寥已極。然按朝鮮佛法，要皆傳承自吾國，別無宗派可言，有之、則教下賢首宗與宗下之法眼宗而已。今僅存二派：一曰漸派，持戒誦經以種佛因，即賢首教宗之末流也。二曰頓教，一心念佛以生淨土，即永明心宗之末流也。

第九章 日本之大乘宗派

第一節 緣起

日本佛教，皆直接傳自中華，或間接傳自朝鮮者。雖大小乘靡不承受，且俱舍論迄今尤講敷不絕，然俱舍、成實附屬於三論、唯識，皆不成宗派；四分律宗雖弘傳頗久，但今亦寂然無聞矣。故日本之律宗，皆屬於大乘云。

第二節 傳承於我國之宗派

一 三論宗

唐時傳入日本之三論宗有三次：一、由高麗沙門惠觀傳入，弘布於元興寺。二、由智藏僧正入唐承學以傳之。三、由道慈律師入唐總學六宗，傳入日本而以三論為主，弘於大安寺。於是名哲踵繼，西大寺玄叡律師，法隆寺道詮律師等最為翹楚。至中古唯傳東大寺，今則全無矣。

二 唯識宗

此宗之傳日本，初、由元興寺沙門道昭入唐就學於玄奘三藏，歸國後弘於其寺，謂之南寺傳。二、由智通、智達入唐，就奘、基二師學歸傳布。三、由新羅僧智鳳、智鸞、智雄奉敕學於唐濮揚大師，弘演於日。四、由玄昉入唐亦學於濮揚，歸弘於興福寺，謂之北寺傳。就中以北寺傳為此宗之正義，數百年獨榮於南都，以對峙叡山之天台，野山之真言。中世已微漸衰滅，明治間再興之。今以法隆寺、興福寺為本寺，寺院凡存五十二所。

三 華嚴宗

唐道璿律師傳華嚴章疏至日，後因良辯法師之請，由新羅審詳法師，開宗講說，以東大寺為本寺盛弘之，千餘年傳承不替，高僧接踵。著八宗綱要之凝然大德，亦此宗之人也。後衰微附入他宗，明治十九年重興本寺，統末寺二十三寺。

四 天台宗

日本沙門最澄，即著名之傳教大師也。入唐學天台宗於國清寺之道邃和尚，又謁越州順曉阿闍黎傳受真言宗，及唐興縣翛然和尚稟承禪宗。歸國後，受詔弘天台宗，故為日本天台宗開祖。但末流分成三派：奉傳教大師為開祖之延歷寺，有末寺三千五百七十所。奉傳教法孫智澄大師為開祖三井園城寺，有寺院六百五十三處。奉叡山真盛上人之江刕坂本西教寺，兼弘念佛，

有末寺四百二十二所。

五 真言宗

甲 傳承

日僧空海即弘法大師，入唐從惠果阿闍黎受真言灌頂，並傳一切有部律，歸日本至嵯峨朝大興密教。嗣法十師，第十號源仁，仁門下一名益信，開仁和寺為廣澤派始祖。二名聖寶，開醍醐寺為小野派之始祖。廣釋小野又各分六派，然皆事相上之區別，非教旨上之分派也。後分古義新義二派：古義屬高野山派；新義乃興教大師覺鑁廣澤六派中，於紀州根來寺開出，別成一派，智山、豐山繼之。明治間嘗合併以東寺為本寺，共轄一萬二千二百七十四寺院云。

乙 展發

日本於傳自我國諸宗派，歸國後流布無何展發，獨空海殊為傑出，既造日本假字，有關其一國文化。而依大日經造十住心論，判攝大小乘諸教，頗有吾國天台賢首之氣象。十住心者：一、異生羝羊心，攝三惡道。二、愚童持齋心，攝人乘。三、嬰兒無畏心，攝天乘。四、唯蘊無我心，攝聲聞乘。五、拔業因種心，攝緣覺乘。六、他緣大乘心，攝唯識。七、覺心不生心，攝三論及禪。八、一道無為心，攝天台。九、極無自性心，攝華嚴。十、秘密金剛心，為密教。前九皆權破情執，唯十為實顯德相，駕密教於一切教之上，當時大惹起一番諍論云。

六 淨土宗

日本圓光大師源空，唱專修念佛，承善導之一流盛弘之，為此宗在日本之開祖。空之高弟四人，分為四派。一、普阿於筑後善導寺開之，曰鎮西派。二、證空於西山栗生野建光明寺弘之，曰西山寺派。三、隆寬建圓山長樂寺別出之，曰長樂寺派。四、覺明於洛北九品寺別開之，曰九品寺派。九品、長樂已亡，鎮西、西山尚盛。西山又分為四派；鎮西則分關東三派，京都三派，而以關東三派中之白旗派為最盛。明治間各派合併，以知恩院為本院，所管寺院凡七千二百二十八處云。

七 禪宗

禪宗於宋時始傳入之，凡分三宗：一、榮西禪師於天童寺依靈庵敬禪師受臨濟宗之傳，歸日本遂為此宗之開祖。今分十本寺，總有六千二百二十三寺。二、道元禪師於天童寺受曹洞宗之傳，歸日本遂為此宗之開祖。今以永平及總持二寺為本寺，總有一萬三千七百四十二寺，近年開建益多。三、黃檗宗，明黃檗山隱元禪師至日本於萬福寺弘通之，有六百四十八寺。

第三節 日本轉出之宗派

一 由淨土轉出之融通宗真宗時宗

日本由淨土宗轉出之宗派有三：一曰融通念佛宗，由良忍上人用華嚴之理，融通自他、因果、一多、染淨以念佛生西者是也。今以大念佛寺為本寺，有末寺三百五十七所。二曰真宗，自謂弘彌陀真實之教故名，稱純他力教。以回向之信心作往生淨土之真因，以信後相續稱名為報答佛恩之行業。由親鸞即見真大師所創，許蓄妻食肉悉同常俗。共分十派，以本願寺派大谷派為最盛，其寺院總數有二萬餘，占日本佛教之半云。三曰時宗，以平時念佛要同臨終時真切，臨終時念佛要同平時從容，專為提倡故名，今傳不盛。

二 由天台宗轉出之日蓮宗

天台於法華分地湧品前為跡門，地湧品起為本門。而日本之日蓮上人，因之專提倡本門法華，奉久遠實成本地三身之釋迦牟尼佛為本尊，上行等為法眾，畫之為曼荼羅，赴各地布教，恆擊大鑼大鼓，高唱南無大乘妙法蓮華經，以驚覺眾生睡夢中之法身，則所謂日蓮宗是也。其教勢與天台宗亦略相埒。

第四節 綜論

日本弘傳之大乘教派，以今察之，其盛況當以淨土宗(總括淨土宗，融通念佛宗、真宗、時宗)為第一，次之為禪宗，又次之為密宗，又次之為天台宗(包括日蓮宗)；以三論、唯識、華嚴，皆等於附庸而已。然細按其根底，則雖謂皆屬於密宗可也。以真宗、日蓮宗於密宗色彩皆極濃厚，而日本之天台向來兼傳台密；獨禪宗為富有支那之遺傳性耳。日本之佛教以密宗為內心，

與吾國中唐來之佛教以禪宗為內心同。以支那人根習深在本有之儒道教，唯禪宗最能與之融洽。日本人根習深在本有之神道教，唯密宗最能與之融洽故也。但唯識、三論等，在今而後西洋科學哲學瀰漫之世界，或能與大乘各宗同吐萬丈之光焰歟？非所預知矣。

卷029

會昌以前中華佛教之三大系

中華所有佛教歷史，僅詳事實，關於教理變遷之原因與程序，猶少系統之研究。如高僧傳、傳燈錄等，皆一個人一宗派之傳記耳。至於學派盛衰之跡，尚難明也。余今提出此問題、亦為研究佛教史者，聊備方案而已。若詳細考察，則非短時間所能奏功也。

我國佛法當以隋唐為全盛，六朝以往具體而微，五代以降缺殘難堪。故會昌前後，為佛教盛衰一大樞紐。向別為淨土、天台、賢首、涅槃、成實、三論、地論、攝論、俱舍、唯識、禪、律、真言之十三宗，雖涅槃歸附天台，地論屬隸賢首，攝論併入唯識，然就其學派系統觀之，亦各互有時間之關係焉。茲特據會昌以前之宗派分三系而略述之：

一 道安重行系

晉道安法師者，佛圖澄禪師之高弟也。澄師以神通化世，其深行密證可知。先有安世高從事律禪，故道安之所傳譯，亦注意於律部及諸禪經。苦當時世亂已極，人思超俗，況老莊之學風靡一時，亦與般若空相適應，慧遠承之；持律嚴肅，致力觀行，當時認為修最上禪之念佛三昧，漢地淨土法門遂濫觴於茲。而最先來漢土傳禪之佛陀跋陀羅亦附此焉。北齊慧文禪師創一心三觀，為天台宗之祖，亦以修禪為主。慧思禪師、智者大師，從修觀行而得法華三昧等，皆由禪定而開發教義者。此宗所依經論，乃法華、涅槃諸經，及智度、中百等論，是天台與四論、涅槃尤有影響關係矣。禪宗開創亦極茫昧，五祖以前授受尚鮮知者，神秀、慧能而後宗風始盛。少林佛陀扇多，為

中國最古之傳大乘禪者，菩提達摩殆係佛陀扇多之訛歟？道房、慧光繼之，遂演成禪宗。但慧光受戒律於道覆，乃轉為傳四分律之光統律師，復宏十地論及華嚴，開杜順華嚴宗之先河。賢首國師則又收唯識之義以宏恢之，故後世以賢首名華嚴宗也。

二 傳龍樹學系

羅什乃遠承龍樹之學說，傳入中國之第一人。以一身而兼譯師及講師，俾大乘般若之教理遂得弘大發展。且姚秦以前教義未判，羅什而後宗學始分。如初宗四論，繼傳成實，後宏三論。大小乘宗漸以盛行，而三論則由興皇傳至嘉祥乃大成焉。

三 傳世親學系

傳世親學說於中國者，其主要人物有三：一、覺愛三藏，即菩提流支，彼先譯世親之十地論而創立地論一宗。光統、惠順諸師相繼宣講，在隋唐初其傳猶盛。迨華嚴宗興，此宗遂屬之矣。與覺愛同時之佛陀扇多及勒摩那提三藏，其翻譯雖亦傾重於世親系，然不及覺愛之宏富。故菩提流支當與羅什相對，而為傳譯世親學說之第一人也。二、為陳真諦三藏，廣譯法相經論，如攝論、俱舍諸宗，皆興起於斯時焉。三、唐初玄奘法師，譯傳最富且精，依所糅成唯識論而唯識宗確然成立。其餘俱舍、宣律諸宗，亦藉以盛行光大矣。然道宣律師者，誠融小乘律於大乘律之開祖也。觀其判唯識為大乘甚深圓教，而表示其推崇唯識態度，可知其談教與唯識宗同也。

復有涅槃與真言二宗，涅槃為中國所新創，印度無源可尋。道生惠觀諸師盛講斯經於南方，惠靜、曇斌等人亦宏此宗於北地，而介於慧遠、羅什二系之間，遂為構成天台宗之一要素。密教、在中國十三宗中最為晚出。由顯教進轉為密教，亦由教理而進於行果也。蓋顯密二教相為表裏，顯教是依佛之聲教以彰學理者，密教是依佛之果德以軌觀行者。故密教之秘密多用顯教而詮表，如胎藏界之教理依般若，金剛界之教理依唯識，是顯教之二宗，與密教之二界，其相應一貫之跡尤顯然可見矣。且一行阿闍黎之大日經疏，其說明與天台之釋法同。蓋一行本天台學者，其趨勢自應如是。故一行禪師之

受密教，其立足處則為天台之教義；不空三藏之受密教，其立足處則在華嚴之理論。今日本之東密、台密二派，即一行及不空之所傳也。

由前三系，可以概括諸宗。但慧遠一系，是依自己修證而宏揚佛法，乃以中國人依佛經律修證之所得為主，根底下潛伏有中國思想之特質，非專傳印度之學說者。唯羅什一派，則為傳龍樹之空宗：覺愛一系，則為傳世親之有宗。或以佛陀跋陀羅禪師對羅什另列為一系，不甚恰當。以跋陀羅傳禪中國，雖不無影響於重行之道安慧遠系，其譯僧祇律與華嚴經等，其主要則在他人也。

如上記述，殊多脫略，謹列表以明其概要：

【圖：TX02p0873_01.gif】

此三系中，尤以道安、慧遠一系為有特色。蓋流衍蕃變，而有中國思想潛注其底間也。試再為一表以見其概——

依 般 若 承 上 集

禪律行證 中修淨土

道安.....慧遠.....注重修行即為淨土宗┐

┌──────────┘

│ 法華涅槃

└吸收 演教即為天台宗.....專崇悟證即為禪宗┐

及龍樹系 ┌──────────┘

│

│ 華嚴楞伽

└吸收 演教即為賢首宗

及世親學

此中國晚唐以來之佛教，所由行證不出禪、淨，教理不出賢、台歟！

卷030

論中國佛教史

——三十三年春在漢藏教理院為妙欽說——

我在十多年前曾作「中華佛教之三大系」一文，刊在第六卷海潮音上，對中國佛教歷史教理變遷之因原與程序，稍作有系統的提示。這個提示，直到現在都還有重提的意義。

我在那篇文章裏面，分會昌以前的中國佛教為三大系。一、道安重行系：自慧遠的承道安修持律淨，覺賢的傳禪，慧文的修實相禪出天台一宗；光統的持律與杜順的修法界觀出賢首一宗；乃至慧能以後的禪宗都是。二、傳龍樹學系：自羅什傳龍樹論入中國，到興皇、嘉祥的集三論宗之大成。三、傳世親學系：菩提流支、真諦、玄奘三人，相次的傳世親論入中國，而演出地論、攝論、唯識的三宗(附俱舍)。在這三系裏面，道安重行系永遠是中國佛教思想的主動流。傳龍樹學系與傳世親學系，只是兩種外入流。它從印度傳入，而興盛的時期雖曾影響到主流，但不久即被融攝而至衰歇，不能撼動主流，更不能進為主流。主流尊其為主流，旁支還其為旁支。循是以觀，才能見到中國佛教演變之真象。所以在研究中國佛教史的時候，辨別認清這主動流與外入流兩者特質的不同，是一件很重要的事情。

主動流的第一種特質是「本佛的」，自道安以來的中國佛教代表人物，如慧遠、智者、賢首、慧能等，都是直本於佛。如道安倡以佛姓為姓，一切以探本於佛為宗。基於這種原因，所以第二種特質就是「宗經的」，他們都以無上正等覺者金口親宣的經典為根據。因為經的浩繁，所以他們都得博覽全教而約取要旨，故第三種特質是「博約的」。如道安博覽眾經而綜理經錄，天台、賢首的博綜一代時教而為判攝，都是這種表現。最後，他們的第四種特質是「重行的」，他們在博覽中提出的一種心要，就成為實踐行門，或淨業或禪觀，作為自行化他的修證法門。

針對著主動流的四種特質，外入流也有著四種特質：一、「本理的」，如羅什、玄奘等，都是以他們所本的性空或唯識為本，而不是推本於佛。二、

「宗論的」，因本的是理，所以就以專明此理的論典為宗依，所以他們或者宗龍樹論或者宗世親論，都不是直宗於佛說的經。三、「授受的」，因有宗本論典，所以他們的思想直是論師們授受下來的一套，不能自己直探佛法作更偉大的創建。四、「重學的」，承受所傳授的論典，孜孜鑽研講說，所以他們不能從一種扼要簡易的行門，直截去修行證果。

在這兩流裏面，前者能博教而得其要行，攝末而直追根本。此中國佛教的主流，充分的表現了中國人偉大的創造力，終於建立起具備深厚特質的中國佛學(在世界佛教的三大系中，南方巴利文系只局在小乘三藏，未聞摩訶衍義。流行在衛藏的西藏文系，認為佛教所宗不是有部、經部，便是中觀、唯識，充分的說明了它只是本理的宗論的與授受的。能夠直本於佛，探一切經，在「博教約行」中，表現其偉大的創造力的，只有流傳在中國的漢文系的佛學)。

復次，我向來將大乘教理分判為「法界圓覺」、「法性空慧」、「法相唯識」三宗(最近印順法師分為性空唯名論，虛妄唯識論，真常唯心論三種，雖內容不出我所分判的，不過「真常」、「虛妄」的用辭界限，殊不能明確的分清楚)，也可以同樣的拿來觀察中國佛教歷史的。如主動流的道安系就是法界圓覺宗，外入流中傳龍樹學系的就是法性空慧宗，傳世親學系的就是法相唯識宗。不過在中國佛教歷史的立場，不妨略改為佛本論系(法界圓覺宗)，性空論系(法性空慧宗)，唯識論系(法相唯識宗)。後兩種都是採用古來的名稱，只為便利上不得已新立了佛本論系而已。

現在可以依著上面的論述，把中國佛教歷史分為三個時期：

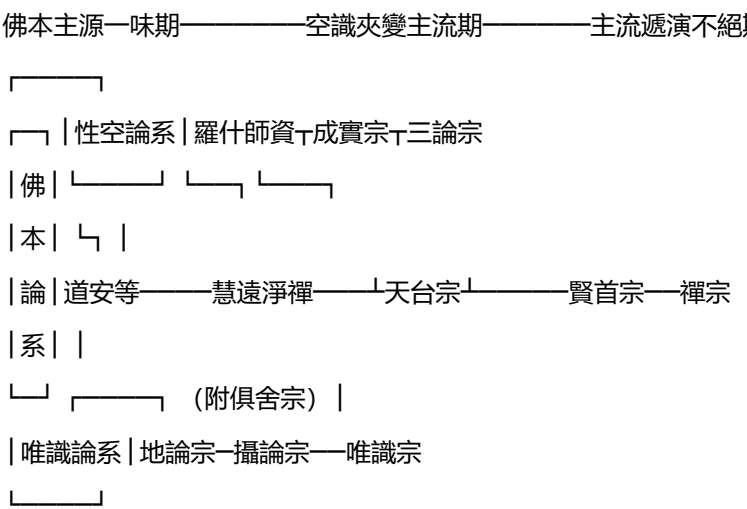
一、佛本主源一味時期 自永平求法到東晉道安

二、空識夾變主流時期 自慧遠到清涼受羅什到玄奘之重重擴變

三、主流遞演不絕時期 會昌後禪宗下的台賢淨律

在羅什以前所傳譯的，有禪教律密淨，般若、法華、華嚴(單品)。那時候的大德們，只把它當做佛教來傳譯、來宏揚，根本就沒有宗派存在，所以不該拿後來宗派的眼光去衡量它。他們都直宗於佛只是一味的佛法。而且、

後來中國佛教佛本的主動流就是確立在這個時期，所以可以叫它作「佛本主源一味時期」，其代表人物可以說是道安。羅什來華以後，傳入了龍樹的論典，才有宗派的見解發生。從羅什以後，僧肇、僧朗(攝山)到興皇與嘉祥而成三論宗，旁出僧導僧嵩到梁三大法師的成實論宗，這是性空論旁支的入流。自從北魏菩提流支傳譯無著世親論典建立了地論宗，繼之有陳真諦的傳譯而為攝論宗，到李唐玄奘更大量的翻譯而有唯識宗及旁帶的俱舍宗的建立，這可以說是唯識論旁支的入流。這傳學本理而宗論的性空唯識二支，雖大大影響了佛本論主流。但終不能奪其主流而代之。自道安以來，有慧遠、覺賢、慧思、達摩、智者、杜順、慧能等，且收且破，而性空論終由智者融攝而為天台宗，唯識論亦由法藏融攝而為賢首宗。所以自羅什以來，雖然性空唯識二旁支加入法流，但始終是以佛本論為主動流的。唐朝自慧能以來，禪宗獨特興盛，淨土也漸遍的流行，正如中華佛教之三大系一文裏所說的：「注重修行即為淨土宗。吸收(法華涅槃及龍樹系)演教即為天台宗。專崇悟證即為禪宗。吸收(華嚴楞伽及世親學系)演教即為賢首宗。此中國晚唐以來之佛教所由行證不出禪淨、教理不出台賢歟」！這說明了佛本論主動流的遞演不絕，也正是所以成為「中國佛學」之特質所在。現在把他歸攝為下表：



不過，最初的佛本論，不但重行，而且能宗經博教，教證本末都很圓滿健全。後來的禪淨，承這個重行之緒，走到極端，專重要行而捨去了經律，孤陋寡聞而致佛教衰落。現在要復興中國佛教，應該繼承佛本論的主動流，力戒孤陋的弊病，直探佛經，博搜教理，精簡以取其要，見之實行；絕不是承受那一家的舊套的。

卷031

中國之佛教

——三十三年在復旦大學社會系講————

一 佛教原來之性質甲 理論１ 因緣生果

２ 本性空寂

３ 名相假立

４ 中道真實

乙 事行１ 神祕傾信

２ 僧團律行

３ 禪悟會通

４ 學思論辯

丙 目標１ 人間進善

２ 後世超生

３ 涅槃解脫

４ 法界圓明

二 中國佛教之變質

三 中國佛教之改進

一 佛教原來之性質

甲 理論

今講中國佛教，先應說明佛教的理論，理論中又分為四：

1 因緣生果

佛教看宇宙現象是一種結果，而產生這種結果的是因緣。因緣的定義很多，然簡括言之，不外是：由此而生彼謂之因，依此而成彼謂之緣。因緣的定義既明，現在當就宇宙諸現象以明因緣生的果。例如此時盛開的梅花樹(果)，牠的存在不是突然有，也不是本來有。在牠長成之前，必先有梅樹種子(因)，僅有此種子，也還不足使牠長成為樹，所以次須具備日光、水分、土壤、空氣、人工等諸條件(緣)。梅種子與上述諸條件一旦發生關係後，乃漸成為今日所見的梅樹。故長成梅樹的種子稱做因，而促成種子發育長成的諸條件乃謂之緣。梅花樹果的生成既是由於因緣，由此類推，梅花樹以外的宇宙諸現象，也莫不都是由於因緣而有，故說宇宙諸現象是因緣和合所生成的結果。

2 本性空寂

宇宙現象既是因緣的果，那末牠們的本性一定是無了。這一說，諸位初聽也許覺得離奇，但我想一經說明，定能明白。如這張講台，分析牠的構成因素，不外木料(因)、洋釘、油漆、人工等(緣)。質言之，桌子之成，由於上述諸因緣的結合。所以如果我們將這些因緣分散拆開，或牠們根本沒有和合的機會，那桌子還有存在的可能嗎？桌子既非實在有或本來有，那牠的自性自然是無了。桌子既如此無自性，我們就可類推桌子以外的宇宙諸現象也莫不如此——無自性。

3 名相假立

我說桌子沒有自性，並非否認桌子形態的存在。這一點很重要，如果不將此弄清楚，便覺佛理與事實不符了，例如有人問我：你們研究佛學的人開口講空，閉口說無，但為什麼還吃飯睡覺呢？懷著這樣疑問的人，顯然沒有弄清楚佛教說空的真義，因為佛教說空，是指諸現象因緣和合故無自性，而非否認現象的存在。吃飯睡覺是人生現象，和尚又安能例外。所以經中說：「妙有不有，真空不空」，便是這個意思。現象是存在的，而且又非常的多。

我們生長其間，如果不給予名稱的區別，則結果必混亂得不堪設想。因此，有張三李四和桌子椅子等的名相產生，名相不過是為人便利而設立，牠非即現象自體，所以說名相是假立的。

4 中道真實

有一偈說：「因緣所生法，我說即是空：亦為是假名，亦是中道義」。這是說，宇宙間無一現象不從因緣生，既從因緣生，其自體當然是空，而且識別其存在之名相又必是假立，故稱為中道。中道即空即假，即假即空。換言之，每一現相有二面：一是我們眼等所能見得到的存在形態，一是我們雖不能見而能思想到的因緣關係，此外別無實體。這種道理的綜合，佛教便稱之為中道，這中道的道理，不因時間空間之不同，人智之高下而有變更，故為真實。

乙 事行

以上所述是佛教的理論。但有了理論必須要有行動，故緊接著便講事行。事行中又分為四：

1 神祕傾信

華嚴經中說：「信為道源功德母」，可知信在佛教上，如興趣在事業上一樣的重要。因為我們對佛教先須具備信仰，而後方能接受。佛之所說，每超出常人的思想，而若能認真地依著行去，又必有好反響，因此常人對佛教由普通信仰而漸帶神祕傾向。此種轉變，至祕密教興起，尤覺顯著。然從佛教本身看，此種轉變，壞多好少。

2 僧團律行

由信而接受佛教，能依之實行的人，我們便稱之為僧。但僧之原意為和合眾，換言之：四人以上的佛徒團體乃得稱為僧，所以僧即僧團。人眾一多，其中不免要發生越軌行動，為了防止故制定戒律。戒者，消極的止其不當為，律者，是一切應作事業的規律。關於戒律，中國雖立有專宗，但律宗以外的一般僧侶亦須嚴守。從僧侶講，最初守沙彌十戒，進而守比丘二百五十戒，最終進受菩薩戒。

3 禪悟會通

禪是禪那的簡稱，亦稱為禪定，但在印度多叫瑜伽。這裏所說的禪，並非單指禪宗，而是指比禪宗更廣泛的三學中的禪定。禪那的本意是靜慮，也就是說在靜定中觀察思慮，因此亦稱禪觀。禪定的種類極多，例如安般禪，五門禪，念佛禪，實相禪，宗門禪等。安般禪，即是依安世高所譯之安般守意、陰持入經而修的禪法，其要旨在調息，由守意而攝心。其禪盛行於漢魏晉，為安世高所首倡。五門禪是根據佛陀密所譯之五門禪法要略而修的禪教，其要旨近於五停心。五停心即對治多貪的不淨觀，多瞋的慈悲觀，多癡的因緣觀，散亂的數息觀，多慢的五陰十二入十八界的分析無我觀。念佛禪，雖說後世的念佛由牠產生，然念佛禪實非念佛，因修念佛禪的人注意點在禪而不在口念。慧遠大師在廬山結蓮社專宏念佛，但他在臨終時說：『我在定中三見淨土與聖眾』。既說在定中，那末他的念佛法門實即是「禪」了。念佛禪實著於慧遠，後為曇鸞、道綽、善導諸人所力宏，結果乃演成今日的淨土。實相禪所根據者，是禪法要略、中論、智論、法華、維摩諸經，為慧文、慧思、智者諸人所宏傳。其要旨在即緣生法而見三諦實相，三智一心中得。三智即：遍了法性的一切智，自行化他的道種智，了法無二的一切種智。一切智是空觀所成，道種智是假觀所成，一切種智是非空非假即空即假的中道觀所成。智論的三智一心，是以一心三觀而觀一境的三諦所成。一境三諦是諸法實相，一心三觀便是實相禪。上述四禪是依教理修的，但宗門禪重在自心參悟。宗門禪始於菩提達摩，要旨在「教外別傳不立文字」，「直指人心見性成佛」。要之，宗門禪是頓悟禪。

4 學思論辯

上述的禪，實即等於普通的思考，也就是一種埋頭實地研究的體驗領悟工作。在此修學中一旦有了心得，便須出而覺悟他人，施設論辯。論辯主旨雖在破邪顯正，然於激烈論難中，彼此常會發現新的真理，故佛教亦甚重視。為了思考周密及防止過失，乃有因明論式。上述的2.3.4.，用佛語說便是戒定慧三學。這三學在修學上是一貫的法則，倘缺此便非佛學。

丙 目標

吾人雖有行動，若無目標，則等於無羅盤針的海船，故應講佛教趣向的目標。這裏又分四：

1 人間進善

佛教最初的目標在使人民善良，社會安定，國家康強。此中第一步須人民善良；佛典中教人民善良的方法很多，我也曾作過佛教人乘正法論。但為節省時間計，今只講五戒善法以供參考：（一）不殘殺而仁愛：佛教之不殺原不僅對人，而對一切生物也不殘殺，故佛教之慈悲遠非他教博愛所能比。但若依此徹底做去，便不能符合國法民情，故凡殺而能利益大多數人者，不受此戒限制，如除害虫殺敵寇等。其當仁愛者，如愛兒女，敬父母，尊師長，保護幼弱，和愛朋友，夫婦相親愛，愛護國家民族，汎愛全人類，憫惜一切有情。（二）不偷盜而義利：人與人間財物的主權轉移，必依正義，若不與而取，非分而取，無功而取，均謂之偷盜。偷盜，多由於賭博，閒蕩，不事生產，不圖立身等意志薄弱而起，故意志應使其堅強而從事生產。進一步，教育兒女，孝養父母，供奉師長，惠施幼弱，輔益朋友，分利親屬，交利國民，納稅以利國家。（三）不邪淫而禮節：現在各國多採一夫一妻制，若越此禮制，便為邪淫。淫亂多由於不尊重他人之人格，故防此應崇禮節。（四）不欺誑而誠信：人必待社會而後生活，而社會必待構成牠的人類彼此誠信，乃能鞏固。故社會安定，國家興盛，實由於人民忠誠信義；而誠信之立，先戒欺詐。（五）不服亂性物品而調善身心：五戒末條本單指戒酒，但現時應該將牠放寬點，如鴉片、煙草及各種含有刺激性的東西，均宜戒除。因為這些東西多能腐敗身心，昏亂性情，因而做出越軌的行動。上述諸事固當戒，即衣食、勞動、休息、聚談、研習、每日亦須有常度，身心方可健康。

2 後世超生

佛典中有業與輪迴二語，業的定義是：吾人憑自己的意志不斷的活動，活動的反應的結果，造成自己的習性，這習性又成為將來活動的根柢，支配自己的命運。從這支配命運一點說，名曰業報，或業果。業是永遠不斷起滅

的，其活動若轉一個方向，業果也隨之而轉換，故業果決非以一期的生命之死而終了。因為死亡不過是構成身體的物質循物理法則的聚散現象，生命既不限於物質，故吾人所造的業，不因身體死亡而消滅。吾人身死之際，業力便會自然而然的引自己轉變為另一方向、另一形式，因此新生命又即產生。這種轉換狀態，佛家特名曰「輪迴」。懂得輪迴的道理，便可證明「業力不滅」的原則。吾人的業力既非以現世為終了，那末吾人就應不以現生善良為滿足，而進求後世的超生。

3 涅槃解脫

但是後世超生，無論如何高超，仍不免於輪迴。怎樣才得出輪迴？這惟有涅槃解脫。涅槃本為梵文，意即解脫，即為離縛得自在。用現代語說：脫離囚奴束縛的生活，達到自由自主的地位。再詳細點說：這束縛並非別人加之於我，原來都是自己找來的，解脫不外解放自己，故解脫祇須自己能覺悟。又因束縛是自己找來的，故解脫亦大不易，非自己從事於修養不可。修養方法，佛教向稱有「八萬四千法門」，然今無暇細說。解脫有二：（一）慧解脫：即從智識方面得解放。例如心經說：『行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空……乃至無罣礙故無有恐怖』。般若即智慧，其意謂一面觀察世相，深通因緣和合、無常無我之理，不受世俗雜念所纏繞；一面確認有高純妙樂之理想世界，向上尋求。佛教各種「觀」，都從這方面著力。（二）心解脫：即從情意方面得解放。意志的修養，主要是破我執，要下大決心，自己不肯做自己奴隸。佛以為眾生誤認五蘊和合之幻體為我，既說有我，便有我所有物，事事以這個假我為本位，一切活動都成了假我的奴隸。例如因舌而貪美食，因目而求美色，以及先入為主的思想或見解所束縛而不能自拔等，佛以為此等均為我執發生的頑迷。感情的修養，佛教是教人以同情心的「慈悲為本」。慈謂與人同喜，悲謂與人同憂，佛能破除假我，故能實現物我同體的境界，對於一切眾生，恰如母對嬰兒，所有苦樂悉同身受。發揮這純潔的愛他心，方算真正佛教徒。

4 法界圓明

我們依上所述的話去修，必可得涅槃，然涅槃之大乘境界，即為法界圓明。佛每說到這境界，必勉吾人自證，故惟有已經自證的人，方能澈底了解牠。然依佛典亦可知其一二：牠是一種絕對清涼無煩惱，絕對安甯無破壞，絕對通達無障礙，絕對自由無繫縛的境界。

二 中國佛教之變質

以上所述皆是根本佛教，但佛教自入中國以來，無論在理論、行動、目標各方面都有改變。今舉其顯著者略述一二：甲、因果報應與空幻中道：吾國人本信鬼神，崇拜祖宗，服從天命，再加以道教神仙賞罰等思想，所以佛教的因緣生果義，一入中國即成庸俗的天神賞罰的三世因果報應說。六朝是道教興起期，常以「玄之又玄，眾妙之門」為標榜，故佛教的空假中道入中國，被人附會為虛幻消極。乙、神力信求與禪悟會通，信天神賞罰，故於佛菩薩亦視為神力而信仰希求。禪悟會通，則為適應儒道家哲學之成果，而產生宋明之理學。丙、後世超生與涅槃解脫：中國社會人事之複雜，世界上任何國家都不能比擬。吾人生活在此種環境中，自不免生厭倦，想脫逃，所以由失意政客、失戀兒郎所匯成的佛教信徒，其目標上低者只著重後世超生，高者亦自求涅槃解脫而已。結果，社會事業無人過問，佛教徒被人誤認為分利於社會。這樣變質的佛教，吾人能聽它長久下去嗎？

三 中國佛教之改進

甲、因緣生果與空假中實：佛教所以有第一項變質，乃因國人根本沒有了解因緣生果與空假中實的真義，故吾人應隨時隨地隨人指正與講解。乙、教團律行與學思論辯：對治從前偏重禪悟而末流愚昧的流弊，必須提倡持行律儀與精研學理。如每個佛徒都如此，則佛教決不會腐化。丙、人間進善與法界圓明：佛教精神原基於導善世人再進為與出世一貫之道，然因中國舊時環境關係，人們一入佛教即注重出世而忽略了化導世間，故弄成佛教與社會脫離的怪象。因此，我們應提倡善導人世，注重社會事業，改進人民生活，提高人民知識水準，使能即由國家富強人間美善中，通達到法界圓明的佛境。

卷032

佛教史略

——宣統二年作——

一 緒言

二 創闢時代甲 佛之誕生與長成

乙 佛之出家與成道

丙 佛之說法與入寂

丁 創闢時代贊語

三 流傳時代甲 印度時代一 印度小乘時代

二 印度大乘時代

三 印度時代贊語

乙 亞洲時代一 創開到全盛時代

二 變通到衰落時代

三 亞洲時代贊語

丙 世界時代

一 緒言

佛日西昇，法流東漸，五百洲靡靡從風，三千載綿綿不絕：今雖名存實亡，通計世界之佛教徒，尚不下數萬萬人，固儼然占有地球文明之一大勢力者。顧卒無一完善之史，以紀其盛衰隆替之事變，而寓夫全體大用之精神，得非遺憾歟！

抑述往可以知來，鑒古可以戒今，有佛史以來，興衰隆替之事變，固皆有原因存焉。藉研究而獲厥原因，則古往之所以如是，當來之又將奚若，胥可想見彷彿。得而操持其致隆盛昌大之樞紐，進行不匱，庶幾法行常健，與世俱深，佛化永宏，唯人偕極；夫佛史之作，又烏容稍緩哉。

二 創闢時代

於穆佛教，閎偉悠久！創兮闢兮，誰為之首？此非研究佛史第一問題歟？然佛陀自受用之法身、報身、玄微廣奧，未易為此世界眾生言也。姑就他受用之應化身言之，則吾人所仰止所嚮往之釋迦牟尼佛陀耳。釋迦、其姓也，牟尼、其名也。梵語佛陀、華言覺者，有覺自、覺他、覺滿三義：蓋印度之稱佛陀，猶中國之稱聖人也。

甲 佛之誕生與長成

佛之生誕，史傳紛紜，莫衷一是。然內典多稱佛誕於我國周昭王之甲寅歲。要之、往上數去，當在二千九百奇年間耳。

亞細亞大陸，有地縱橫數萬里，雪山皚皚、恆河滄滄，所謂印度即其處也。印度凡五，中印度雪山之南，有國號迦毗羅者，實為大聖釋迦誕神之土。嘗聞之遊者曰：迦毗羅國山勢四面走來，蔥鬱靈秀，遠為我國金陵，洛陽所不及，佛陀降嶽其間，誠有自來哉。

案印度古時，亦如我國之封建，君其土者以千計，迦毗羅迺其大者。釋迦之父即其國之主，名淨飯王。其母摩耶，育佛七日而歿，母妹憍曇彌撫之。釋迦漸長，即嚴毅弘厚，宅心高遠，不弄不競，豁達恬澹。其父王以其英發穎悟，世不常覯，遍召遐邇名師教育之。而聞一知萬，遽窮蘊邃，文武藝術，萃國士莫之抗，其德慧勇哲，皆天賦也。年十七，娶妃耶輸陀羅，美容姿，品性尤賢淑，後舉一子曰羅睺羅。

乙 佛之出家與成道

佛雖處富貴聲色場中，而以慧眼觀人生之苦樂，遁世之思惟因之愈摯耳。其人蕭然如秋，藹然如春，孔德之容，睟面盎背。惻隱仁慈，博愛溥濟，見塗人之疾苦老死，以及禽蟲草木之慘殤凋謝，罔不哀感傷悼，若己身之置於水火。因而恆獨居空寂，研究所以拯脫之之法。既乃憬然悟曰：因惑業是以有生死；因生死是以有悲歡苦樂；因悲歡苦樂而思所避就，是以有愛憎喜怒造種種罪福因緣，迴遭升沉不已。今欲解脫此生死輪轉，莫尚覺悟。覺悟則惑業滅而生死空。惑業既滅，則廓然真淨；生死既空，則寂然常樂，而一切

悲歡苦樂、愛取貪嗔、罪福因緣、升沉苦報，皆於是煙銷雲散，蕩盡靡遺矣。

但欲證圓滿之覺悟，以完拯世之大願，非沈神潛修擺脫五欲四苦之羈累，不足以達之。此佛之所割絕慈父愛妻，屏棄其富貴尊榮，而褐衣跣足遁入荒山窮谷，凍膚餓腸之不遑恤也。

佛之違國捨家，纔十九齡耳。初於藍摩林遇婆羅門跋伽，因就之訪道，跋伽蓋婆羅門之苦行派，佛審其無益，去之。嗣聞摩伽陀國有阿邏邏仙人，德行高潔，定慧兼深，因詣彌樓山叩之；勉以精進之旨，教以禪那之法，與五比丘共習焉。凡經六年，盡窮其奧，繼又悟其非究竟，乃別居菩提樹下，降伏魔軍，睹明星恍然大覺！無上之大志，至此實達，無上之大道，至是成就。此我國周穆王之癸未歲，而佛已春秋三十度矣。厥後父母妻子皆蒙佛度脫，戚屬亦多從佛出家，親親之義，獨盛前古。余嘗謂慈孝友恭物均有焉：唯大聖乃能盡之。觀此，洵非誣已。

丙 佛之說法與入寂

佛之說法，其大旨以有空言破空有執，離二邊存中道，俾眾生明心見性發真歸元而已。故雖隨機開導，靡不條貫精密，文理秩然。

最初為一類應化而生之高等大機，演華嚴乘修多羅教，以挈法網之綱。凡七處九會，後世頌為第一華嚴時云。

爾乃為鈍根一類人，說小乘法，使由小至大，從淺入深，漸進於高明廣大之境，令歡喜領解，共獲其所。教育之法，精粹完備，尤為絕後空前之偉業！夫佛固世界第一大宗教家也，第一大哲學家也，然苟置之古今東西之教育界中，必又為第一之教育家。嗚呼！吾儕學佛者，於佛誠無得而稱矣！亶歆慕之，信仰之、模斅之、步趨之耳！

佛於說華嚴後，遊歷全印，經年十二，遊國十六。初入波羅奈國鹿苑中，三轉四諦法輪、度脫五比丘。次復度脫舍利弗、迦葉、目犍連等一千二百五十人，是為第二阿含時。阿含者，其時所說之經名也。

茲後一切聞法者，已得決定信心不生疑謗，乃大小乘並說；而往往褒大貶小，引起鈍根者恥小慕大之思想。講勝鬘、維摩、盎掘、大佛頂、薩提遮

等經，是為第三方等時。

久之，小乘者飽聆大法，根器純熟，堪聞般若，乃說大品、光讚、文殊、勝天王等諸部般若以應之。般若者，如實空如實不空二種智慧也。令眾生悟自心性、本如實空故：生死涅槃皆等空華，如夢如影了無所有，而不必生死是厭，涅槃是欣。本如是不空故：具足無量清淨功德，福智莊嚴與佛無異，而不自生退屈，是為第四般若時。

最後，於靈鷲山上講法華經，會三乘歸一乘：將從前方便之說，一一揭示披露，俾皆知為無上佛果故假設誘喻，而弗復貪戀乎三乘法。佛之出世本懷，逮是始盡暢畢遂，而終焉之期因亦不遠。乃於跋提河岸娑羅雙樹間說大般涅槃經，明有情無情皆俱佛性。令諸弟子悉以疑義咨決已，即溘然示寂。是為第五法華涅槃時。佛教之法儀，於是乎靡不備矣。

丁 創闢時代贊語

綜上五期，凡五十年，佛一代說法，不出此矣。曾有古偈曰：華嚴最初三七日，阿含十二、方等八、二十二年般若談，法華、涅槃共八載。然此亦據其大概言之耳，實則隨機授法，佛固未嘗拘拘於年月日時也。凡說大乘部小乘部各數百種。繙譯至我國者，多大乘而少小乘，殆眾生之根性使然也。其法義之淺深精麤，當別論之。而其救世之鴻業，尤以化不平等為平等稱最著。

初佛之行化，得摩伽陀國頻婆娑羅王護持，印度全境，已蔓然胈蠁，所至信奉。迨頻王殂後，王子阿闍世即位，信任魔黨提婆達多，常反對佛；迦毗羅城亦遭並吞，僧眾因多往來山林，少入城市，教化漸形衰絀。暨提婆達多死，阿王復信仰佛，時即涅槃矣。

三 流傳時代

語曰：無前之者，雖美弗彰，無後之者，雖傳弗昌。證夫古代諸大師，繼繼繩繩為佛散智光神耀於無盡者，斯言益信。夫佛固自有生民以來唯一德盛業偉之大聖也，然苟無文殊、普賢、迦葉、阿難、馬鳴、龍樹、無著、天親、摩騰、竺法蘭、羅什、達摩、智者、玄奘、諸海龍陸象，作如來使，為

眾生眼、騰踔發揚荷擔不倦，其能傳至今茲否，顧未可測矣。噫嘻！斯余所以一念及而今而後之佛教，每不禁英雄佛子是祝焉！

甲 印度時代

初一千餘載，化風所播雖已漸及西域南洋各鄰邦，然未能宏敷也。故以被中國之前，斷為印度時代。

1 印度小乘時代

佛入寂後，尊者摩訶迦葉嗣道統，集法藏，為佛後之初祖。經二年，二祖阿難陀繼之。教漸轉恢盛。慧光剡剡，五印同照。阿難陀、佛之從弟也，多聞聰辨，為諸弟子最，大藏典籍，都由編輯成卷帙；統法數十年。洎入滅度，商那和修繼之為第三祖。

厥後大羅漢數百，漸次示寂，婆羅門舊教起而乘之，勢又稍殺。佛入滅百年餘，四祖優婆毬得阿育王之信仰，復大張之，婆羅門以挫，佛蹟漸由印度輸入各鄰邦。四祖既沒，其高足各種異說，分律藏為五部，支離紛爭、學者失據，內禍濫觴、實起於斯。二百年初，又併為二部。至三百年間，別其徒眾為九部；分河飲水，智者已竊憂之。逮四百年末造，小乘隳裂自十一部乃至二十部、互攻互讎，是非蠭起，婆羅門乘郤詆諆。內訌外患，疊來棼呈，幾如今日之中國也。

迨第十祖脅尊者統攝道眾，諸鉅子相為贊助，征服外教，法幢始稍稍安立。久之、舊教之妖氛復大熾，印境佛跡、幾希中絕。此佛善逝後初五百年消長之梗概也。自第一祖迦葉至第十一祖富那夜奢，其傳法化世不逾小乘範圍，故束為印度佛教之小乘時代。

2 印度大乘時代

從佛滅度，摩訶衍義久湮聞於世，至交入第六百年，十二代祖馬鳴大士崛然興起，始宏暢之。著莊嚴論、大乘起信論、大宗地論、攘外道，抑小乘，俾佛學真理，皎然無蔽。治者可式之而行。十三祖迦毗摩羅說法南印，慧化頗著。迨獲龍樹為嗣，克紹馬鳴之洪緒，作大智度論、毗婆沙論、十二門論、中觀論等凡數十部，破祛邪小，宣揚圓妙。示自性自度悟入修證之真詣

，使同躋康莊，直達寶所。慈雲法澤，蔭潤全印，靉靆滂沱之所至，拓臻異域。佛教中興之功，實無過馬鳴、龍樹者！後世以八宗泰祖、千部論師尊之，洵非誇耳。

十五祖提婆尊者克弘大乘，著百論以斥邪謬。外道疾之甚，竟為所剌。是時魔外披猖，佛道墮落，五印如陷長夜，幸十六祖羅睺羅多，苦心捍衛，適值無著、天親共起匡扶，魔炎用戢，佛日重光。無著、天親，蓋馬鳴、龍樹而後佛教史上出類拔萃之鉅子也。無著單宏大乘；天親初宏小乘，後宏大乘。其宗彌勒所撰大乘論，有瑜伽師地、金剛般若、辯中邊、十地、唯識等數十部，皆能洞發甚深了義之蘊奧，精粹高廣，為後世相宗之鈐轄云。

繼是有護法、清辨二論師，據有空二義，各標論旨。其徒宗之，大乘遂裂為二。下逮佛入滅千二百年間，學者知行離異，間貽口實，外道乘隙醜詆，復擬僧相，流布惡行誣陷佛徒，印王惑而憾之；燔經籍，毀塔寺，戮僧尼，二十四祖獅子尊者，亦與斯劫。印度之正法，於是一墜千丈，不絕如縷。然其時即我國後漢時也。故印度衰歇之時，即我國萌坼之時，與全亞取次推行之時也。此第二五百年印度佛教史之大略也。其間諸祖除馬鳴、龍樹、無著、天親、護法、清辨六大士外，雖多有大小乘兼宏者，而小乘之勢燄卒不敵大乘。故此期可謂印度佛教之大乘時代。

3 印度時代贊語

綜佛入寂後千餘載之變遷大勢論之：初百年間迦葉、阿難諸大羅漢住世，持佛儀範，未少離異，為小乘全盛時代。從四祖而下，內訌漸興，為小乘兆衰時代。及四百年後，內諍彌烈外患迭乘，十祖十一祖之間，幾於掃地，為小乘極替時代。此五百年之興廢污隆，但關係小乘，故總為大乘之隱伏時代。

逮第二五百年初，馬鳴崛作，佛性真如以顯，為大乘中興時代。龍樹繼之，為大乘全盛時代。提婆後漸衰，無著、天親復中興之。護法、清辨之後又漸衰。此後為大小乘同歸不振之時代矣。

然苟無馬鳴、龍樹，雖謂於五百年後當即萎落，蔑不可也。苟無無著、天親，雖謂於提婆之後不復能中興，蔑不可也。千餘年之時，苟有馬鳴、龍樹、無著、天親其人，雖謂其隆盛當不下於六七百年間，無不可也。我國今日之佛教，寢頹昏陋，視印度彼時為何如歟？所恃者僅有國人之信仰心未全死耳。

然脫有馬鳴、龍樹、無著、天親其人，乘此世界文明過渡之潮流，安知其不能化而為世界佛教之中興與全盛之時代乎！人能宏道，非道宏人；歷史第為英雄之牒譜，甯不信哉。嗟夫！澐澐巨浸，莽莽神州，尚有馬鳴、龍樹、無著、天親其人乎！雖為之執拂持杖，施四大作床而供養之，所忻慕焉！

乙 亞洲時代

佛歷數百年，教法已旁及龜茲、月氏、羌氏、暹羅、緬甸等國。經像之來我中夏，實在佛入滅後一千零十八年。隋唐之際，復由我國經三韓入日本。厥旨宏敷，風播全亞。故迄今二千年以上，一千八百餘載，總束之為亞州時代。從茲厥後，當渡入世界時代，另開鑿空之紀元耳。

然自法輪東轉之後，印度頻興屢蹶，卒不復振。南洋西域各國，徒傳其皮相，耽著小乘，鮮有聞大道者。三韓、日本、皆承我國之餘流，其變化消長，亦大略似我。故是一千餘載，代表全亞佛教，舍中國殆無其他能任。請略舉佛教流行中國之始末，以覘全亞佛教之衰旺遞遷大勢。

１ 創開到全盛時代

初東漢明帝夜夢金人，因傅毅之對遣蔡愔、王遵等十八人，西訪至月氏國遇摩騰、竺法蘭二師，邀其賫經像來至洛陽，譯四十二章經，中國於是乎始知有佛。然是時僅京、洛間有寺院數處，僧民數百而已；人民薄宗教思想，莫之尊崇也。迨東漢末葉，有謙、讖、亮三支，及佛朔、嚴佛調、曇果聿、翻譯道行般若、般舟三昧等經，稍稍講述。又有世稱牟子者、著理惑論以推尚佛道，編戶遂漸有敬佛者。

三國時，西域康居國康僧會遊化至吳都，獻舍利於吳主權，使建塔供之，吳民乃翕焉歸信。同時魏有曇柯迦羅者，初傳戒律之學，教儀漸彰。降及

晉代，有佛圖澄、道安、慧遠、竺道潛之儔，接踵而起，皆能譯述玄籍，宏闡妙旨，負一時碩望者。又有沙門法顯，歷冰雪，冒險危，遠探天竺，卒齎經典以歸，其功尤偉也。

稍後、而傳教之大龍象龜茲鳩摩羅什亦應運而至。隨譯隨講法華、維摩、大品般若、彌陀等經，成實、中觀、婆娑、智度等論，凡數十部。門弟子三千，高足七十，生、肇、融、叡，其傑出者耳。爾後又有求那跋摩、曇無讖、菩提流支等，譯出華嚴、金光明、大涅槃、勝鬘諸摩訶衍經，佛典用是賅備。而王臣人民信仰亦因之益篤。惟魏武、周武嘗毀滅之，然未逾歲月即歸興復，法界彌光。蓋其時佛澤之濡涵浹淪民心者已深，非一二人之勢力所能撲息者矣。梁隋之間，若僧祐、若達摩、若真諦、若菩提流支、若慧思、智顗，各豎法幢，普宣真義。律宗、禪宗、三論宗、俱舍宗、成實宗、攝論宗、天台宗，於是乎蔚作駢興，參互偃蹇；習者皆擅長其門學焉。

迨夫有唐三藏法師玄奘，跋涉萬里，周遊五印。值其時印度統攝於戒日王，有戒賢、智光二大士，宏無著、天親之大業，空有兼闡，淺深並宏。戒日王信之綦篤，佛教得此大保護人，因復大振於五印。未久戒日王薨，戒賢、智光亦相繼示寂，印度佛教，茲後遂無復能光大之者。玄奘嘗師事戒賢，受法相宗之學，盡窺西土真奧，運載以歸。譯有大般若、瑜伽師地、成唯識等數百經論。維時相為前後者，若法藏、若善無畏、若金剛智、若道宣、若善導、若窺基、若佛陀扇多、若澄觀、若慧能、若神秀，各舒厥高深微妙之理，互發其靈秘玄密之藏；而華嚴、真言、淨土、慈恩唯識諸宗，蟬聯成立。總其流派分匯為家者，一十有三。千載流傳，不外此數。而眾聖靈光，充實支那！法運之隆盛，古今無逾此也！至十三宗之派別源流，非枚舉能盡，具在各宗譜系。好事者當別尋之。

今試溯此數百年論斷之：自東漢至初唐，為印度、中國之過渡時代。自梁至唐初，為中國各宗派之創闢時代。唐初，為佛教大成時代。自陳、隋至唐末，為中國佛教之全盛時代。過茲以往，即為鎖關為守成為漸衰為衰極之時代矣。抑唐代之前，道教徒妒佛教之蒸蒸日上，每興狂詆；佛教諸大師亦不惜與之明辯折諍，故宜名之曰佛道之競爭時代。從五代而入宋、明，則變

為儒釋之競爭時代矣。

2 變通到衰落時代

然兩文明相遇，不競爭則不足以調和。道教初無文明之價值，故幾經折挫之後，便深形不競。唯儒佛兩教，各以正當之旗鼓，高邃之學理，愈競爭而愈光榮。自宋明以來，殆如金丹換骨，一氣同宣，其根柢上已不復能離而二之也。其所以致此之理由，固何在哉？蓋儒之與佛皆具有高妙深廣之真理者。使其儒之為真儒也，既知佛理之深廣高妙，未有不心折神服，五體投地於佛者。故朱晦翁曰：『儒者若欲待看通佛典，再來闢佛，佛典未看通，早被佛降服去矣！如人在關河上行，不知不覺，便行入番界』。斯言也誠名言也，非親身閱歷過者不能道其隻字。晦庵流覽佛經，至繁極博，此語其一生之供狀乎！然儒者不欲與佛競則已耳，苟欲與佛相競而辭以闢之，必得研究佛理，深知佛故，庶足以搗其中堅，攻其要害；否則鮮有不如昌黎之見窮於大顛者。然待其既知佛理之深廣高妙，又鮮有不如晦庵之供狀者。佛者之於儒，亦復如是。此佛之與儒，所以愈競爭而愈調和，愈別異而愈融通也。今試將有唐以來，佛教之闢係更略陳之。

我國佛教，自唐初各宗派大成之後，降至晚唐、禪宗之風彌暢。真言、俱舍、三論、成實諸宗，漸歸湮沒，而戒律、淨土入各宗兼帶行之，專修已少。天台、華嚴、慈恩三宗，雖尚足相雄並峙，經過五代離亂，亦多散失入朝鮮、日本者。獨禪宗經慧能、道一、百丈諸祖之後，化溢山海，氣吞河嶽，煥然燦然，若梅花之瓣，一裂成五：曰臨濟、曰曹洞、曰溈仰、曰雲門、曰法眼，道香芳馥慧照輝煌，殆有眼耳鼻舌者所不能自掩也。故有宋有明之間，儒釋之競爭與調和，關係於禪宗者獨多焉。禪宗之衰也，漸於南宋，甚於元明，明之末葉，有紫柏、憨山、密雲諸尊宿，又稍稍振起。而淨土之有蓮池，教觀之有幽溪、藕益、雪浪、交光、龍象濟濟，殆與陽明諸賢同一氣運生者。今則禪剎滿禹域，欲少睹古德之流風餘韻，亦不復可得矣。

儒者之闢佛始於韓愈。然愈雖工於文章，而性情剛愎，見識淺陋，當世之人鮮有信尚其說者。宋時歐陽修特負學者之碩望，因愛韓愈文章，泛重其

品行學識，至頌其闢佛諸說與孟子同功，九州學子於是乎競以闢佛為第一急務，一若非闢佛則不足以為儒生者。不能求學識於文章之外，求文章於學識之中，文章學識，混而不知辨，此當時學者之大謬也。張商英，儒而深於禪者，嘗著論曰護法論，條列韓歐闢佛諸說而深斥之。至夫周、程、朱、張輩，固非韓歐吠影吠聲之比，空谷論嘗略揭其淵源與心術，其學問之得自佛固不容掩也。然以朝三暮四之技，弄後人於不覺，無過乎晦庵。試原其學佛而排佛之意，蓋欲後世學者莫窺其學識之自來，以崇拜其為天人為神聖而不敢逾越其識見而已。但其心雖苦其志實愚，天下之聰明，豈皆為一手所能障也。

至夫陸、王諸子，其造詣之高明精微，實較程、朱為尤，故其得於佛而似於禪者亦尤之。蓋程、朱雖浸淫於佛，而禪之一道則尚徜徉乎門外，陸、王則言到行到，較之古禪德亦不多讓。其示別於佛，實似之者愈甚、防之者愈深，所以自衛有不得不然者耳！要之儒得佛而益明，佛得儒而益通。宋明之際之佛教，以僧界之形式論之，較隋唐為衰，以儒佛之精神論之，實由變而通、由通而轉盛耳。何耶？蓋宋、明之學說，皆合儒佛為一爐而冶出者。其言語文字上雖落落不合，其意思理想上固莫不息息相通者也。雖謂其衛儒而排佛者皆衛佛而排儒者，蔑不宜也。雖謂其學於儒者皆學於佛者，蔑不宜也。故曰，宋明為佛教之變通時代。

迨乎前清，其衰也始真衰矣，迨乎近今，其衰也，始衰而瀕於亡矣。從全球運開，泰西文明過渡東亞，我國之政教學術莫不瞠焉其後，而佛教實後而尤後者。中國之佛教，固早失代表全亞之勢力矣。然度入世界時代之後，非我國雄飛突興於天演界，執萬國之牛耳以主張此無上之宗教哲學輸灌而融洽之，佛學終不能大昌明於天下而速進人群於大同也！其原理於下當淺述之。

3 亞州時代贊語

夫渡入亞州時代之後，亞州諸國雖皆為佛教國，而或僅保其餘喘，或祇承其緒流，或但傳其皮相；惟我中國輝煌俊偉，發揚光大，獨能概佛教之全體大用而無遺，斯亦足豪矣！然僧侶之自局為化外，豎儒之相歧為異端，以致影響未能大著，效功不甚足觀，浸及今日大有江河日下之勢也。第宋、明

而下，佛儒道三教均漸有一道同風之概，而入於睡眠態度，要亦致衰之一原因歟？今國家政體變更，社會思潮複雜，激刺既深，醒覺亦多，吾佛教其庶幾蹶而復興乎！

丙 世界時代

最近二十年中，日本僧侶之四出傳教，歐美各洲皆已有佛跡流入。且研究佛學者實繁有徒。印度嘗設有一摩訶菩提會，入會者不下數十萬，多歐美人；其大勢固已駸駸然趨入世界之時代。然日本雖振興一時，人民薄於宗教性質，弱於道德思想，縱知識學問，有足高者，而瑰瑋之行冰霜之操，尚未及我國隋、唐高僧之萬一！其不足風慈祥勇哲之流，載信載仰、式崇式拜、抑可前知。印度之人民雖富於宗教思想，而學識又不逮。且大乘經籍散失已久，摩訶菩提會會長嘗致書金陵楊文會居士，擬邀我國之精於大乘者詣彼學習梵文，取中國諸大乘典轉譯入印度云云。此可以知印度之佛教雖有中興之兆，必待我國為之贊助，庶幾成功耳。

夫世界佛教之昌明，世界眾生之幸福也，而關係我國如是其重。顧我國之佛教徒，方沈酣於甚深之醉夢三昧，於世界之大趨勢茫無所覺，不亦悲夫！已矣，中國之僧侶，於前途唯有任天演之淘汰而已，尚何足以冀其光大佛教於世界負救世之大使命乎！但猶未敢絕望者，今既有佛教總會之設，冀廣興教育有以造成於將來耳。況我佛教等視眾生猶如一子，且未嘗軒輊於天、龍、鬼、畜，豈規規然拘親疏於緇白之間哉。維摩詰、李通玄，皆在家之菩薩也；今世之學士，苟有抱偉大之思想、沈重之志願、深遠之智慧、宏毅之魄力者，荷擔此救世之大使命，是則尤喁喁深望者也！

然而今後之佛教，勢必日趨於通便精闢，凡有學問頭腦者，皆能言其理趣，心其信仰、而不復拘拘於僧之一部份，可斷言矣。我國佛教之不發達，以佛學局於僧界，以僧界局於方外阻之也。雖然，中國而著宗教史，舍佛教必無足記述；中國而著學術史，周、秦之後，舍佛教必無足顏色。晉、唐六七百年間，學界中稍可人意者僅一文中子而已。然此亦據儒學一方面而言之耳，若兼佛學言之，雖較之春秋戰國時代亦不稍減。故斯時也，乃中國學術

史上最衰之時代，亦中國學術史上最盛之時代。宋、明之際，已具如前論；庸可以僧界局方外拘哉！其以僧界局方外拘者，皆取形式而不取精神者耳。然今日之中華民國既度入世界時代，政教學術無一不變，佛教固非變不足以通矣。宋、明之際一變而儒學益以明，佛學益以通；今能乘世界之思潮再一變之，古今東西之政教學術，皆將因之而愈明！全球慧日，於是乎為不僭耳。

(見佛教日報第一期二期)

卷033

亞歐美佛教之鳥瞰

——二十年一月在廈門中華中學講——

一 成立佛教之根本原理

二 佛教普及之範圍

三 亞洲佛教古代之概況

四 亞洲佛教在近代之大系

五 亞洲佛教在近代之傳播

六 歐洲佛教之近況

七 美洲佛教之近況

一 成立佛教之根本原理

對於佛教，向來討論者多矣，或云是哲學，或云是宗教，或云非宗教非哲學，言之各有其理，實則皆非圓滿之說，蓋佛教是包括宗教哲學者也。佛教既是宗教亦是哲學，究與各宗教哲學有以異乎，無以異耶？曰：異。蓋其餘宗教無不於人世外另立一渺渺之神，若上帝、梵天等，令人可思而不可及，此為諸宗教所共也。佛教則不然，佛教之所言佛者，非於人世外另有所謂佛，而即在吾人之世界可求而得之也。所謂佛者；本屬梵語佛陀，此方譯為覺者，即覺悟人生宇宙之真理而得其解決苦痛之方法，並且能夠與一切人同

覺悟而解決之，如是即曰佛。由是以觀，佛之所以為佛者。非可思而不可及，而實一切人皆可為佛者也。其餘宗教唯知俯首乞憐以向他求(上帝等)，佛教則天上天下唯我獨尊而求自己得為圓滿覺悟之佛陀，即此點與餘宗教不可同日語矣！故佛教不同餘宗教。至佛教中心哲學，已為世界公認為甚深哲理，不待贅言。然於一般哲學者，一是推論，一是實證；若能稍涉佛經藩籬者，不待言而自知。故佛教根本原理無他，即在求其究竟圓滿覺悟人生宇宙之根本，既覺悟後，復曉之而宣暢之，是謂佛教。

二 佛教普及之範圍

佛教發源於印度，漸而播向於世界，水濕火燥，是所當然。然在現在普及之範圍觀之，亞、歐、美三洲，佛教均有蒸蒸日上方興未艾之觀，而澳、非二洲則尚未聞有佛教之傳入也。余此次遊亞、歐、美、非，而澳洲則未涉足其間，或已有佛教之傳入未可知也。蓋今世界文化昌勝之區，亦唯推亞歐美而澳非二洲不及也。雖亦曾有埃及之古代文化，久已消弭殆盡，現已不足道矣。以文化蔽塞，佛教之傳播亦無由而入，故佛教普及之範圍最顯然而易見者，唯亞歐美之三洲耳。

三 亞洲佛教古代之概況

佛教之發源於印度，蓋非偶然。當時諸外道之歧見紛紜，目睹社會之階級制度而心戚不安，遂振臂起而改革者，即生於二千五百餘年前印度釋迦牟尼佛也。蓋印度當時係一割據之國體，而釋迦族亦諸國中之一小國也。印度之人民分為四級，一婆羅門族，二剎帝利族，三吠舍族，四首陀族，前二皆屬貴族，其生活之愉快，固不待言；而後二族，尤其是首陀族(佃者)，其被卑視壓迫之苦，不堪設想。釋迦原係剎帝利族(貴族)，睹斯不欲睹之情形，遂慨然捨王位而思設法以革除之，由斯遍訪諸師，結果皆不滿所求。乃憑自己之思量，而獲最深之覺悟，是名曰佛。以所得之覺悟，同時而影響得一般風附雲從者，佛教之團體由斯成立。

佛滅後一二百年頃，有統一印度之阿育王出世，並征服四方，西至波斯、東至新疆、南至錫蘭、緬甸，北至今俄領之地。既有威振四方之勢力，兼為

佛教之誠篤信仰者，於是以勢力之所及地，選優秀人才，四方傳播，並立舍利塔以紀念之。時當中國秦始皇時代，彼時有室利房者來華傳教，因禁制未行。繼之佛教在印度傳千餘年，此期間以印度為中心，已成為亞洲之佛教矣。其後印度佛教優秀人才播教於四方，兼婆羅門教復活，於是佛教衰落；繼為回教侵入，佛教遂亡。白人入而印度再亡。向來不明印度史者，謂印度之亡於佛教，實則先不信佛教而後致印度於亡也。

四 亞洲佛教在近代之大系

在距今千五百年前之佛教，蓋以印度為中心，而南傳入於錫蘭、緬甸、北傳入蒙古、新疆等地，東傳入西藏及中國本部。余前於巴黎博物院見各種古物，知新疆、波斯、阿富汗、爪哇等地，皆曾有佛蹟，於此可見一斑；然現時則均變為回教國矣，此過去印度為中心之佛教也。至就近代言之，亞洲之佛教，有三大系，一中國系，由中國而傳往朝鮮、安南、日本等地。二錫蘭系，由印度傳入而復傳緬甸、暹羅等地。三西藏系，傳向於滿、蒙、尼泊爾等地。其相傳亦千餘年矣。

五 亞洲佛教在近代之傳播

亞洲佛教分三大系，係由向來傳播之地理和步驟言之。在今之亞洲佛教則迥異其趣。蓋往時交通不便，文化未昌，是以各偏據一隅，而不易互相影響。今則海陸空之交通進步靡止，文化之發達，時呈波譎雲詭之觀，信乎欲閉門偏據所不容之時也。故亞洲之佛教，亦同時隨而活躍其中矣。由亞洲之三系，今且進而為世界化之佛教，遠布於歐美，三系中首推錫蘭(在佛史亦稱獅子國)。蓋錫蘭地當歐亞交通之衝，歐美人之止息其間者，不可以數計，於是錫蘭之佛教，亦介紹而與歐美相認識矣。其次推日本，日本維新以後，其各種之進步，誠可令人稱羨不置，佛教亦其進步之一也。以此二系、久與歐美相通，致引起歐美人對於佛教之注意而研究，故世界化之佛教傳播，首錫蘭而次日本也。至中國之佛教，沉悶於斗室之中，不被問於世也久矣！直至前二年，余往歐美，於各大都會各大團體各大學校接談演講，遂引起一般人對中國佛教之興趣，同時即發起創設一世界佛學苑。由多數之公意，認為設

於中國為宜，此近來中國佛教之世界化也。

佛教由如是之介紹，同時得絕大之反應，而引起歐美等人之研究有數點。一、考古的研究：由考究亞洲之歷史，發見佛教乃注意而研究之，此大概屬於東方學者之部分也。其二、美術：西洋之美術，以前極崇拜希臘埃及之美術，最近則崇拜印度之美術，有過無不及。在美術方面，過去佛教教蹟之雕刻尤多，如西藏、新疆、錫蘭等地發現之佛蹟，見不一見；再如中國之各處石刻，均能使歐美人極誠崇仰，其價值已得世界專家之評定，不待言而後知也。三、由宗教研究而及於佛教者：西人主觀的宗教信仰，固以基督為最尊，然亦承認世界之各大宗教，除基督外唯佛教最高。此猶主觀之評判，若以客觀論調評之，佛教在諸宗教之位置，尤為傑出。四、哲學研究：凡研哲學者，莫不公認佛教中有甚深哲理在，對宇宙人生根本問題，均能與以圓滿之答復，所謂和合緣生互融交遍之理也。如前德國有叔本華者，僅得小乘意義之一分，已認為超乎諸家哲學之上。再有英之羅素、法之柏格森等，對於佛教中所具之哲學，均表示為諸哲學中之炯炯者也。由此四種研究，佛教之對於歐西，其影響大矣。現歐西人民，不僅研究而已，且進一步信仰者已不乏其人。如近在錫蘭地方出家者數十人。由錫出家後而回歐者，亦有多人。再如德之柏林及英之倫敦，有錫蘭人建造佛寺及組各佛教會，是皆由信仰者組織而成之也。

六 歐洲佛教之近況

歐洲佛教之創設，已見前述。最近又有日人在巴黎設日法佛學院，係二國合辦。彼初有多數不信宗教者，指基督天主而言，後從哲理而研究之，乃成為佛教之教徒也。亦有既信宗教而於諸宗教作統合之研究，覺佛教中義理之超越，非餘宗教所能望及，由之捨餘而專一者；斯皆不乏其人。復有一二學者，教授於諸大學，引起一般青年研究佛學之興趣。故知歐洲之佛教，不外一信仰、一研究，而組成歐洲最近之狀況也

七 美洲佛教之近況

美洲之佛教，有由大西洋傳入者，有由太平洋傳入者。美國文化在未獨立以前，均以各方面之輸入為轉移，故美之西部與東部，其文化頗不一致，如紐約是受歐洲之影響，對佛教多由宗教研究而信仰之。再如加里福尼亞等地。日人已在彼設有佛教會，為東方民族所居者，各色人皆有，即信印度之婆羅門者亦不少，日人在彼設佛教宣教所數十處，聽者多美人。再如檀香山，有本地之土人與中國人約十萬，日人在彼則有十餘萬之數，而美人反少，其中美人之信仰佛教者，較之美國他處為尤多。故前有報載，今年檀香山開世界佛教青年聯合會，中國亦將有參加之事，此佛教在美國之狀況。以西部與東亞關係較切，故信仰者多，而東部與歐洲近，故研究者多也。

佛教發源於南亞，而漸次傳播於世界，今尤有蒸蒸日上之觀。獨惜中國系之佛教，在世界上尚無若何貢獻可述，此誠愧憾萬分之事。近來既已能喚起歐美人對中國佛教之注意，尤須謀整頓而貢獻於世界。此不但佛教之幸，亦中國人全體之光榮也，諸君其亦樂而發展之歟！

卷034

佛學源流及其新運動

——十七年十月在法京巴黎東方博物院講稿——

一 佛學的發源

二 佛學在印度的流行

三 佛學在中國的流行

四 現今佛教在世界上的三個中心

五 余之佛學新運動甲 人生的佛學

乙 科學的佛學

丙 實證的佛學

丁 世界的佛學

一 佛學的發源

佛學所說明的宇宙萬有之實事真理，本是無始無終普遍常住的，亦是十方世界中過去的現在的未來的一切佛陀所證明的。但在我們這渺小的地球上現今所流行的佛學，實源於二千數百年前印度的釋迦牟尼佛，在其大覺的心海中所流出來的。似海流一般的流了二千多年，流遍了南亞東亞幾十國的民族，當然有了因時因地因人的許多變遷。然直溯釋迦牟尼大覺心海的源頭，我以為只是「圓明了無始終無邊中的法界諸法實相——宇宙萬有之實事真理——體現為以法界諸法為自身，以自身為法界諸法的法身；又完全的開顯表示出來，以之教導無數世界中有成佛可能性的種種眾生之類，使皆得成就無上大覺一樣的圓明法界諸法實相，且體現為無盡無礙的法身」；而並非後來許多支流派別的傳說。這是我們考之中國文的華嚴、法華等大乘經，馬鳴、龍樹、無著、天親的大乘論，尤其是直證佛心傳佛心印的中國禪宗諸大師之語錄，皆可為堅強之證據；而且太虛本人，也曾於此有確切之經驗的。

二 佛學在印度的流行

釋迦佛陀時，印度的思想是以「個人解脫而得到自我獨存」為風氣的。佛陀處此環境中，於其無上大覺的法界諸法實相幾乎無可宣說。然不說法則覺世悟人之大願無由得達，乃方便為說人無我的小乘法，適應當時印度思想的機宜，使先真正達到其個人解脫的要求。於是流行為印度的佛教，以至今日猶流行在錫蘭等處之佛教。然佛陀同時與曼殊師利及彌勒等一二大心深智者，則直說其自證的法界——諸法實相，至後期與先從小乘悟入的摩訶迦葉等，亦說明其自悟的法界，及方便說小乘的意思。且拈花示眾使迦葉直證佛陀的心境，開後來不立文字言語而傳佛心印的正宗。但在印度一般的機宜上，則仍流行阿含等經所傳個人解脫的小乘佛學。故印度初五百年中所發展的，只是小乘的上座部大眾部的學派。至五百年後，雖由龍樹、無著等發見了曼殊師利與彌勒等所傳的佛說，成了印度大乘思想的發展時代。然實際的行為上與組織上，仍保持小乘學派的態度。未能以大乘思想成為印度的社會文化。至一千數百年後，小乘的精神日趨渙散，而大乘的思想，又為當時印度民族一般的心理所未能接受；適逢印度舊有婆羅門教有非常偉大商羯羅其人

者起，竊取大乘佛學以文飾其吠檀陀說，造成婆羅門教復興的勢力。而大乘的佛學者又遷就婆羅門的新興教勢，衍為現今流行西藏等處的神秘佛學。於是印度的大乘學亦告衰敝，而真正的大乘佛學，遂始終未成為印度的民族文化。

三 佛學在中國的流行

佛學流傳到中國，已有一千九百年的歷史，承受之深博與發展之弘遠，實為佛學之第二源海。日本、朝鮮、安南等既不過分承中國佛學的支流，而西藏的佛學亦曾受中國佛學的影響。中國除全盤的承受了印度所傳來的小乘大乘佛學，且於中國民族文化的偉大悠遠基礎上，更開展了中國佛學許多特色。約而言之：

一、以中國老莊派的自然哲學為影響，開展了普遍的遠微玄妙，特別是三論宗、天台宗、華嚴宗的玄義理論；並養成一般佛教徒之洒脫的高逸的淡泊的山林素樸風尚。

二、以中國孔孟派的人倫哲學為影響，開展之注重人類的倫理道德，先養成賢善的人格，再漸由菩薩行以進趨佛果的理論和事行；而表現為調和大小乘律的南山律宗，及禪宗叢林清規，與天台、華嚴的宗義。

三、以中國民族重生懷死、畏神敬祖、趨福避禍之一般俗尚為影響，傳習成至今流行中國民間的密宗、淨土宗的佛教，且為一般外國人所觀察到的佛教。

四、最雄奇的是從中國第一流人士自尊獨創的民族特性，以達摩西來的啟發，前不見古人後不見來者，而直證釋迦未開口說法前的覺源心海，打開了自心徹天徹地的大光明藏，佛心自心印合無間。與佛一般無二的圓明了體現了法界諸法實相，即身便成了與佛陀一般無二的真覺者。然後應用一切方土的俗言雅語，乃至全宇宙的事事物物，活潑潑地以表現指示其悟境於世人，使世人各各直證佛陀的心境。此為佛學之核心，亦為中國佛學之骨髓。唯中國佛學握得此佛學之核心，故釋迦以來真正之佛學，現今唯在於中國。而中國唐宋以來一般老莊派的孔孟派的第一流學者，亦無不投入此禪宗佛學中

，然後再回到其道家及儒家的本位上，以另創其性命雙修學及宋明理學。故此為中國佛學最特色的禪宗，實成了中國唐宋以來民族思想全部的根本精神。

日本的佛學，皆自中國傳去。百年以前，從未有一印度的佛教師到過日本，亦未有一日本的佛教徒到過印度；唯有日本到中國留學的佛教徒，與中國的佛教師被其政府請往日本傳授其中國的佛學而已。故日本的佛學，與朝鮮、安南一樣的只為中國佛學一支流。而且日本民族，向無文化，有之則唯崇拜其祖先為神的神話，故中國傳去的高深佛學，亦不能完全領悟而有所發揮。只承受了淨土宗、祕密宗的佛教；在其原來的國神崇拜之上，變成神佛混合的淨土真宗，及東密、台密與日蓮宗，以維繫其全國人民之信仰。近數十年的情形，雖有變動，亦不過步西洋基督教的後塵，努力將全佛教通俗化，及隨逐西洋人士以研究古歷史與古文字言語，無何新的創建，故仍不能成為佛教在世界的流行中之一個獨立中心。

四 現今佛教在世界上三個中心

第一、印度的佛教，近一千年遭受婆羅門教及回教的摧毀，久已衰落淪滅。尼泊爾、孟加拉等處，雖猶保存有殘闕不全的梵文經典，已不能成為研究及信仰的中心。唯巴利語系的小乘佛學中上座部之一支，於阿育王的時代傳入錫蘭，卻能發達；綿延至今，尚為緬甸、暹羅等處的佛教中心。且印度及英德各國的研究與信仰佛學者，亦多求之錫蘭。而錫蘭之佛教師，亦尚能努力恢復印度的佛陀遺蹟，並至英倫等處傳教。但錫蘭為中心的一系佛學，局於上座部一派的小乘佛學，不足以完小乘各學派及大乘佛學之大全，是一大缺憾！

第二、西藏自蓮華生創立紅喇嘛教，與宗喀巴改立黃喇嘛教，久為蒙古與滿州佛教之中心。西藏文乃仿梵文造成，且於梵文的大乘原典亦多保存。傳自印度的密宗及大乘性相經論與戒律，比較完備；而西藏人亦至今傳持不替，足供世界人士的探究。但西藏為中心的一系佛學，於巴利語系的佛學向未傳入，且側重於印度所傳混雜婆羅門的密宗佛教；到西藏後，又夾帶入西藏民族原有的頗母教魔術，故於佛學的真相，未免掩蔽不彰，亦是一大缺憾。

第三，即為日本、朝鮮等佛教中心的中國文系佛學，曾經七八百年的長期繙譯。印度的佛學大師，自北方的陸路與南方的海道，既持其梵語系的巴利語系的佛教經律論，紛至傳譯，而中國若法顯、玄奘、義淨等，亦或從陸道或海道留學於南北東西中之五印全境，歸國傳譯，於是印度原有小乘大乘的經律論，以及密宗的儀軌等一切，無不承受；且加以融化光大而現為隋唐間大小乘十三宗的偉觀。既有直探佛陀覺源心海的禪宗，以握得佛學的根本精神，亦能發揮印度傳來之大乘法性學、法相學，及小乘之成實學、俱舍學。且創為融合大小乘之律學，並以禪宗的精神綜合一切佛學，組織為天台學、華嚴學。雖近數百年，漸見衰頹渙散，然以中國佛學元氣的充足，及近十年來中國民族對於佛學的覺醒，不難由中國佛學的中心系，融合錫蘭及西藏的兩個佛學中心系，率歸於釋迦佛陀的覺源心海，一躍而為世界佛學唯一的中心。

五 余之佛學新運動

吾從事於佛學二十餘年矣。以二十餘年的修學、體驗，得佛陀妙覺的心境，照徹了大小乘各派的佛學，及一切宗教、哲學、科學的學說。從人類的思想界，為普遍的深遠的觀察，了知佛學的全體大用，向來猶蔽於各民族的偏見陋習，未能實現為人類的普遍文化。但在現今世界文化大交通的趨勢上，卻應將此超脫一切方土時代人種民族等拘礙而又能融會貫通東西各民族文化的佛學，明明白白宣揚出來，使之普及群眾，以作人類思想行為的指南。十年來嘗小試於中國，頗著成效。向來誤被一般民眾作多神教式迷信的，今已成動搖崩壞之狀；向來僅為少數山人隱士及寺僧講談的經典，今已成為一般曾受中學以上教育者所共同研究。向來唯以寺院為佛教的機關，今已組成講學的修養的宣傳的以及全國與各省協合的團體；向來與社會風俗習慣不生何種關係的佛律，今已為學佛民眾的行為標準。向來作離群索居冷靜清閑生活的，今已走向廣大的人眾中，作各種服務人生之事業。此留心一觀察現今中國的社會情狀，皆立可明瞭的。

且我們更以為現今全世界人類，已至呼吸相通的時代，世界同胞，人生一體，殆已為人人所能認識：「利他則成兩利；害他則成兩害」！硬撐其國

際和平爭求其自私的勝利，不惟不仁，亦為不智之甚。因發願講明「無我互成」的佛學真理，覺悟全世界的人類，改變其各自競爭以求生存的思想，為人生相助以共存共榮安甯發達的思想，遂開展為全球的佛學的新運動。今略述其要義如左：

甲 人生的佛學

於現代交通的互助的人類底共存共榮關係上，於東西各民族的人生哲學基礎上，以大乘初步的十善行佛學，先完成人生應有的善行，開展為有組織有紀律的大乘社會生活。再漸從十住、十行、十迴向、十地的佛學，發達人性中潛有的德能。重重進化，以至於圓滿福慧的無上正覺。

乙 科學的佛學

以經驗的歸納及理論的演繹，從公正的客觀態度，探究全宇宙事事物物各方面各部分的真相；以破除傳習上偏見上一切的迷信謬解，而立為說明一切事物相互關係的公例定理。窮自然的蘊奧，利人事的進行，此近代科學之功績；然於此猶未有完全洞明宇宙人生真相的希望，故終在存疑的猜度中，而不能確立徹底解決的真信。曠觀於古近一切的哲學宗教，唯佛學不但不因科學而有所摧動，且得科學以為之證據及詮釋，益見真確精密。其由無上正覺所完全洞明的宇宙人生真相，又足於科學的發明上，樹立合理的正解真信，以補科學之缺陷而促其進步。故當建設以科學為基礎的佛學，成立科學上的最高信仰。

丙 實證的佛學

佛學所說明的，以是全宇宙事事物物的真相之故，科學或哲學上，於一部分或一方面的說明，若能適如其量而不雜以情意的迷習謬見時，雖亦可恰恰相當；然以科學或哲學的知識，乃從人類報生的五官經驗，及人群傳習的意議理論，展轉增益得以成立。而佛學則由積修所成的無上正覺，證明了完全萬有真相，為啟悟各人而適應各人的心理程度，施種種的說明而成立。故求之一切的學說中，與文字語言的記載中，猶未足洞明佛陀所證的萬有真相。必吾人自身亦開發等同佛陀的覺心，乃能實證於佛陀所明的萬有真相。然以

中國禪宗的經驗，吾人皆現現成成，各有等同佛陀的覺心，剎那剎那活潑潑底流行著。吾人只要有一剎那間，打開了經驗的理論的牢籠，便能湧現一剎那間的等同佛陀覺心，實證佛陀所證明的萬有真相。雖未必皆能一證明即永不再退墮無明的牢獄，然有此親經的實驗，對於佛心完全洞明的萬有真相，必能成立堅確的真信，無可搖奪。故特別注重實證的佛學。

丁 世界的佛學

就文化言：東方民族所有的文化，大致為調善情意的文化，西方民族所有的文化，大致為擴充理智的文化。雖近時已由交接而相取攜，猶不免貌合神離互生隔靴搔癢之謬誤。就哲學言：一派是側重經驗的哲學，一派是側重理論的哲學。經驗所及雖確當而不遍常，故必借理論以補充；理論所及雖遍常而不確當，故必借經驗以為補充。然經驗與理論之兩途，終不能為遍常而確當之一致，遂為終古爭持莫決的問題。若此兩方文化與兩派哲學的隔膜，不能切實解除，則終無由融化全人類一切的文化與哲學而適應今後全人類的需求，成為一致百慮殊途同歸的世界之文化與哲學。然一深觀佛學，則以調善情意為理智發達之勝緣，尤以發達理智為情意調善之要因：相應互成，共臻究竟。復次、以超脫一切分別的實智、經驗，到理論上絕對的遍常性，亦以巧符合各種事情的量智、理論，及經驗上相對的確當性，完成了「經驗遍常化」與「理論確當化」，解決了終古不決的哲學上種種的問題。故唯佛學足為陶鑄兩方文化與兩派哲學的洪爐。創造成今後世界全人類所需求的大同文化與哲學。故我們赤裸裸解除了一切從人種、民族、方土、時代上所傳習下來的拘蔽，直示以世界的佛學。

我們於佛學的新運動，已略加說明：為使此理想加速的實現出來，已擬具世界佛學苑的計劃，今已印送諸君。諸君若能從本具的覺性中，發出同情的呼聲，便請起來為共同的進行。