

翻譯文集第三輯目次

佛教各宗派的源流-----	3
志行的自述-----	69
人生觀的科學-----	73
我的佛教改進運動略史-----	120
佛學概說-----	155
甚麼是佛學-----	199
佛學講要-----	206
談臨濟的四賓主-----	218
現代青年和佛教的關係-----	220
勞工的道德-----	223
環遊的動機和感想-----	227
往歐洲講學經過的一斑-----	238
佛法在世間不離世間覺-----	241
怎樣去做軍官-----	244
紀念釋迦牟尼佛-----	248
破妄顯真-----	253
佛法的原理修學和建立-----	258
佛教的新趨勢和修學方針-----	263
對中國禪宗的感想-----	266
祛除世人對佛教的誤解及喚起佛教徒的自醒-----	269
從地理交通中心說到國家社會佛法中心-----	273
西安佛教復興的希望-----	276
由人到成佛的路-----	279
佛法無邊-----	281
人生痛苦的根本解除-----	285
佛學的簡明意義-----	293

從香港的感想說到香港的佛教-----	297
菩提場的念佛勝義-----	303
禪宗六祖和國民黨總理-----	307
聽講「現代中國佛教」後的講話-----	312
佛教的新認識-----	316
緬甸青年的佛學方針-----	325
出國訪問經過及世界三大文化的調和-----	328
原子能和禪定神通-----	332
三十年來的中國佛教-----	337
現代人生對於佛學的需要-----	348
佛教不食肉的真理-----	359
談火葬和國民的福利-----	364
談中國佛教史-----	370
我的佛教革命失敗史-----	375

佛教各宗派的源流

二千零七年於多倫多

——民十一年在武昌編——

第一章 前說

第一節 佛說自證法的一音無異

第二節 佛隨機說故有各乘的差別

第三節 佛示寂後結集各藏的差別

第四節 小乘和大乘的差別

第二章 印度小乘宗派的源流

第一節 教義的分派

一 上座和大眾的分派

甲 分裂的遠緣

乙 分裂的主因

丙 分裂後的狀況

二 大眾部的一再分派

甲 一說部、說出世部、雞胤部

乙 多聞部、說假部

丙 制多山部、西山住部、北山住部

三 上座部的一再分派

甲 說一切有部、雪山部

乙 犢子部、法上部、賢胃部、正量部、密林山

丙 化地部、法藏部

丁 飲光部、經量部

四 印度小乘二十部的統系

五 各部法義的對勘

甲 宗輪論各部本末宗義的同異

1. 大眾部、一說部、說出世部、雞

- 胤部的本宗同義
 - 2. 大眾部、一說部、說出世部、雞胤部的末宗異義
 - 3. 大眾部所出餘部的宗義
 - 4. 說一切有部的宗義
 - 5. 襲本上座的雪山部宗義
 - 6. 犢子部等五部的宗義
 - 7. 化地部本末同異的宗義
 - 8. 法藏部飲光部經量部的宗義
 - 乙 依中土六宗說來總結二十部
 - 丙 統論二十部離合的形勢
- 第二節 律學的分派
 - 一 耶舍的矯正非法十事
 - 二 傳聞由二部漸分至五百部
- 第三章 東傳的小乘宗派源流
 - 第一節 律學的東傳宗派
 - 一 各部律學的翻譯
 - 二 四分律的宏傳
 - 三 南山律宗和四分律
 - 四 南山宗明小乘律的大綱
 - 第二節 教義東傳的宗派
 - 一 小乘經論的傳譯
 - 二 成實宗的源流
 - 甲 成實宗的原委
 - 乙 成實論乘部的判屬
 - 丙 成實論的法相
 - 丁 成實論的宗義
 - 三 俱舍宗的源流
 - 甲 俱舍宗的名義
 - 乙 俱舍宗的緣起

- 丙 俱舍宗的傳衍
- 丁 俱舍論的文義
- 戊 俱舍論的法相
- 己 俱舍論的宗旨
- 庚 俱舍論的行位
- 第四章 各地小乘宗派的源流
- 第五章 印度大乘宗派的源流
 - 第一節 傳教的大乘宗派
 - 一 未分宗派的大乘
 - 二 空宗有宗的大乘
 - 三 顯教密教的大乘
 - 第二節 傳證的大乘宗派
- 第六章 中國大乘宗派的源流
 - 第一節 大乘經論的傳譯
 - 第二節 三論宗的源流
 - 一 本宗的名義
 - 二 本宗的相用
 - 三 本宗的判攝
 - 四 本宗的行果
 - 第三節 涅槃宗的源流
 - 一 本宗的名字
 - 二 本宗的歷史
 - 三 本宗的宗旨
 - 第四節 地論宗的源流
 - 第五節 禪宗的源流
 - 一 印度的淵源
 - 二 中國的源流和宗派
 - 甲 五祖和他旁支
 - 乙 南宗下的二流五家七派

- 三 禪宗的名義和宗旨
- 四 唐季來禪宗獨盛的原因
- 第六節 攝論宗的源流
- 第七節 天台宗的源流
 - 一 本宗的得名
 - 二 本宗的傳統
 - 三 本宗的典籍
 - 四 時教的判攝
 - 五 觀法的安立
- 第八節 南山宗的源流
 - 一 明律宗是大乘宗
 - 二 圓融戒行
 - 三 融小歸大
 - 四 通受別受
- 第九節 淨土宗的源流
- 第十節 唯識宗的源流
 - 一 名義的審定
 - 二 經論的依據
 - 三 師資的傳承
- 第十一節 華嚴宗的源流
 - 一 本宗的名字
 - 二 本宗的歷史
 - 三 本宗的義理
- 第十二節 真言宗的源流
 - 一 略史
 - 二 大義
- 第十三節 大乘各宗派合說
 - 一 明廢立
 - 二 明差別

- 三 明融貫
- 第七章 藏蒙滿大乘宗派的源流
 - 第一節 真言宗的蓮華部
 - 一 緣起
 - 二 分派
 - 甲 紅衣派
 - 乙 黃衣派
 - 第二節 毗摩羅密多羅的觀法
 - 第三節 甘丹派的戒律
- 第八章 朝鮮大乘宗派的源流
- 第九章 日本的大乘宗派
 - 第一節 緣起
 - 第二節 傳承於我國的宗派
 - 一 三論宗
 - 二 唯識宗
 - 三 華嚴宗
 - 四 天台宗
 - 五 真言宗
 - 甲 傳承
 - 乙 展發
 - 六 淨土宗
 - 七 禪宗
 - 第三節 日本轉出的宗派
 - 一 由淨土轉出的融通宗真宗時宗
 - 二 由天台宗轉出的日蓮宗
 - 第四節 綜結
- 第一章 前說
 - 第一節 佛說自證法的一音無異

法界性相，雖說本來常住如是，然而未成無上正遍知前，則仍終在窈冥恍惚的區域。大覺圓明，如日光照了各種色象，乃是如實而證如證而說的，故此佛教的一切法流宗派，如欲直探它的起源，可以說都是出自釋尊菩提場中的智證。稱為佛智所自證法界而說的，證是周圓，說亦是周圓，故說「毗盧遮那佛，願力周沙界，一切國土中，恆轉無上輪」。這即一音普宣，三際常演說，雖各有情隨類生解，而佛所說的實在和初說是沒有差異的。

第二節 佛隨機說故有各乘的差別

乘、譬喻有情依佛法所成運載的功用。如具因的異生，聞果教而起信，順信解理，依解修行，行深得證，證圓果滿，故名為乘。既隨有情依佛法所成功用名乘，在有情的根器性欲有差別，佛隨機而教、亦是有各乘差別，二三四五乃至無量。是約大類來說，一、人天乘濟無姓，二、小乘濟聲聞姓，三、中乘濟緣覺姓，四、大乘濟如來姓，五、一乘濟不定姓。這都是佛住世時，已有差別種姓的人、所乘差別行果的教了。雖然或說一性無別，然而在有情習性，亦應許有這些差別的。

第三節 佛示寂後結集各藏的差別

佛是一切教法的根本。佛應世的時候，親聞佛說，佛示寂後，依佛遺教，佛的遺教，即各証聖弟子們所聞持結集的法藏。然而法藏的結集，傳說不一。善見律傳說經藏、律藏、論藏的結集。摩訶僧祇律傳說經藏，論藏；真諦傳說阿難誦經、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的。當時未能加入窟中參加的，名界外大眾，別舉婆師婆為上首，結集佛說。但此祇及小

乘的。四分律傳說經藏律藏論藏的結集；而在阿含經外別有雜經藏，兼攝方等各經，是兼通大小乘的。西域記傳說阿難誦經、優波離誦律、大迦葉誦論；其中不能加入窟中的大眾部，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的。真諦又傳說文殊師利、阿逸多等和阿難在鐵圍山結集大乘經；或傳大乘經由廣慧菩薩結集；而佛地經論亦說是傳法菩薩結集；這三則是專屬大乘的。故此雖然是總唯一佛法藏，或分為聲聞和菩薩二藏，或分為經律論三藏，或分為經律論雜四藏，或分為經律論雜集禁咒五藏，因結集時已有差別了。按七葉窟中迦葉阿難、優波離（或加富樓那）等界內上座，係當時儀式最嚴正的結集，但僅有小乘的三藏（或經律藏）。此外大小乘各証聖弟子們、結集他們所聞的，應該不只有二種。文殊彌勒等應亦曾結集。相傳迦葉眾結集後，出至窟外見又有眾弟子的結集，即宣佈曰：『未制的莫制，已制的我等隨順』，值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他們的所傳，故有和阿難在鐵圍山結集大乘經的傳說，此讀增一阿含的序分，亦可想見髣佛。而大乘莊嚴經論，說大小乘契經原來並行流傳的，亦是深可憑信。

第四節 小乘大乘的差別

綜合上面三節所說，即佛從菩提場自證法界開始，應機說法，已有各乘差別。到示寂後，各証聖弟子結集法藏，又有各藏差別。這實在是佛教一切法流、宗派差別的源海。然根本唯是小乘和大乘。在藏即名聲聞和菩薩藏，以緣覺大都出無佛教化的

世間，值遇佛世即攝在聲聞眾，雖智解稍廣，功行稍深，而自利的心生空的果是相同。人天業果，或為出世階梯，或為利他方便，附屬於小乘和大乘。一乘或是大乘別名，是由小乘轉入大乘的漸悟菩薩說。故此各乘各藏的差別，主要唯在小乘和大乘的差別。由小乘大乘又再流出一切宗派，這在下列各章次第講述。

第二章 印度小乘宗派的源流

第一節 教義的分派

一 上座大眾的分派

甲 分裂的遠緣

今日考察佛弟子中、有上座大眾的部類名稱，實起於佛示寂後窟內外的結集。當時雖未分裂為二派，至佛寂百餘年後、分裂為上座大眾的二派、亦和結集時窟內上座和窟外大眾沒有任何淵源，但名稱的襲用，未始不是一遠緣的。又相傳阿難陀尊者經行林間，聞一沙彌誦伽陀說：『若人生百歲，不見水潦鶴，不如生一日 而能得見之』。尊者呵斥這不是佛說，訓令更正誦說：『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舊，詢問所得，是因他剃度師說：阿難陀已老耄昏憤，記憶錯亂了，故令沙彌仍誦如前（見付法藏因緣傳）。這亦可見當時已有各宗他所聞的大眾了。其次，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、各異的民族同為一佛教徒，它內部自應易起分歧。如耶舍尊者和吠舍離僧會議的非法十事，雖然是義關律學，後仍勒歸一律，主要亦是僧眾分裂

的見端。假設不是醞釀已至成熟，則大天縱有雄辯，亦何至遽得大多數僧的宗仰哩？故此細察其中分裂的助緣，它由來亦是久遠了。

乙 分裂的主因

按玄奘三藏譯世友菩薩造異部宗輪論說：「如是傳聞：佛薄伽梵般涅槃後百餘年，去聖時淹，如日久沒。摩竭陀國俱蘇摩城，王號無憂，統攝瞻部感一白蓋，化洽人神；是時佛法大眾初破，說因四眾共議大天五事不同，分為兩部。一、大眾部，二、上座部。四眾是甚麼？一、龍象眾，二、邊鄙眾，三、多聞眾，四、大德眾。其中五事，如彼頌說：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、弑父、弑阿羅漢、弑母。出家後又誑徒、誣佛，乃為一五逆十惡具備的人。五事即：一、阿羅漢為餘魔等所誘，得有漏失不淨的事，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。七、大天自知罪重，夜呼苦哉，弟子驚問，掩飾說聖道須因苦聲起，頌道因聲故起是。此一頌即大天集他誑徒所說，以誣為真佛教的。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。後雞園寺上座漸沒落，布灑陀時輪大天昇座說戒，當眾宣說誑徒的五事，誣稱是真佛教；眾中的有學無學持戒多聞修靜慮的，咸起訶斥說：『汝說不是佛教』，於是廣集四眾，分成兩派，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，時附和大天五事的人眾多，而否認大天

五事的賢聖少，王遂訶伏上座的賢聖眾，僧便分裂為上座和大眾二部。

丙 分裂後的狀況

無憂王既贊成附和大天五事的多眾，亦否認大天五事各上座，上座們便相約捨離雞園寺，現神通力，同往迦濕彌羅國。無憂王得聞，雖嘗堅請重返雞園寺，卒因上座眾不允，便就迦濕彌羅國、造鵠園寺等數百僧伽藍去安居他們，盛行上座部的教化。而無憂王所居的波吒釐城，即全供奉雞園寺內、附和大天的大眾部僧，於是上座和大眾二派，便分道揚鑣，各傳所宗。依此二部為本，遂更分裂出下述各部。然在異部宗輪論、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，論主隨聞兩存罷，又基師瑜伽略纂頗褒譽大天；分別功德論中□『唯大天一人是大士』，則如不是別有一人名大天者，必出於宗奉大天的大眾部所傳說了。由是可反證上座部所傳說、大天五事及他惡行，未可盡信。而此中所說大天，必係多聞精進的傑出人才，為僧中後起的新進派領袖，由他分立為大眾部，可無疑義。抑推其爭論的起因，是起於上座漸歿，輪大天昇座說戒，可知向來雖未分裂，第因上座猶多，致新進派無由表現見地，實則其潛勢力積集已甚深。

二 大眾部的一再分派

甲 一說部、說出世部、雞胤部

論說：「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」。按述記說大眾部中凡多聖少，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。和大眾部的本旨不合，遂別分為派。因說唯一

假名，故名一說，此依所立義為名的。說出世部說：世間法但有假名，出世間法則皆真實。和大眾部本旨及一說部都有不同，因又另成一派。因說出世法實，名說出世，亦依所立義為名的。雞胤部梵語憍矩胝部，此從部主的姓立名，真諦三藏譯名灰山住部，述記曾辨他不對。此部於三藏中唯宏阿毗達摩、不宏經律，說經律是佛方便教，應捨經律為說的心，唯依正理正勤修行，疾斷煩惱。此主張頗近宗門，故又另立一派。這是大眾部第一期所分出的三派。

乙 多聞部、說假部

論說：「次後於此第二百年，大眾部中又出一部，名多聞部。次後於此第二百年，大眾部中更出一部，名說假部」。這是大眾部中第二期第三期所分出的二派。按述記名多聞部的，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，出定至大眾部宏揚三藏，多有深義，超舊所聞，或有信和不信，遂又分為一派。說假部則說世出世法中、皆有少分是假，和大眾部本旨有異，亦不同一說部說出世部，故另名說假部，從所宗的義立名；或譯分別說部。

丙 制多山部、西山住部、北山住部

論說：「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戒，多聞精進，居制多山。和彼部僧重詳五事，因此乖諍，分為三部：一、制多山部，二、西山住部，三、北山住部」。此中大天即疑和前大天同是一人。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戒多聞精進，後與彼眾重詳五事，乖諍分為三部。言之鑿鑿，或係同名的另一

人亦未可知，以印度人往往同名的。制多此名靈廟，是山名。大概彼時大眾部僧，多有聚居於制多山的。一日重論大天五事，或對或不對，分為三部，占優勝的仍居制多山；名制多山部；其餘二部，或遷居制多山的西，名西山住部，或遷居制多山的北，名北山住部，皆以所居住的處立名。以上是大眾部的分派。

三 上座部的一再分派

甲 說一切有部、雪山部

論說：「在上座部經許多時一味和合，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，上座部傳承迦葉的教，首宏經教，律論其次。造大毗婆沙本論的迦多尼衍子，彼時於上座部中出家，首宏對法，經律為次，和本旨有異。復因上座中有信奉大天五事的，致稍起乖諍，順迦多尼衍子不信大天五事的，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。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、而復信大天五事的耆舊，雖仍襲用上座的名，以遷避於雪山，故轉名雪山部，雪山部即本來上座部。述記取真諦三藏譯本和文殊問經，辨十八部即二十部，和雪山部即本上座部甚詳。按上座部分為說因部和雪山部的二部時，頗與大眾部流出各部不同，在分裂成二部後，即沒有本來上座部的存在了。

乙 犢子部、法上部、賢胃部、正量部、密林山部

論說：「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」。犢子部是以部主的姓立名，真諦譯可住子部，述記辨他不對。此部與眾不同，獨說有我，後世多指為附佛法外道。法上、賢胄、正量、密林山等四部，即皆從犢子部流出。據述記法上是部主的名，法中之上，故名法上。賢亦部主的名，胄指苗裔，此眾皆賢阿羅漢的苗裔，故名賢胄。量指衡審判定，自以所立法義，審定無邪，故名正量。密林的山部主所居，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，和犢子部本旨乖異，遂離犢子各成一派。

丙 化地部、法藏部

論說：「其後於此第三百年，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，別成一派的，即梵音彌沙塞部。其次法藏是部主名，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，他部亦不信的，遂獨立一派，引大目犍連為師以證。

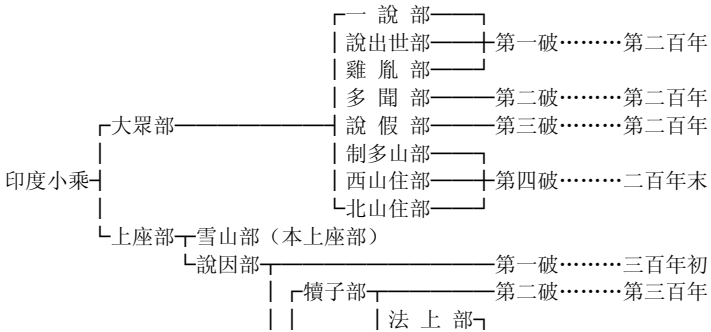
丁 飲光部、經量部

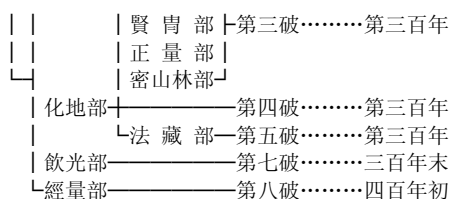
論說：「至三百年末，從說一切有部復出一部名飲光部，亦名善歲部」。按飲光即迦葉波，是部主姓。善歲是稱部主早歲便有賢善的德。此部即或存梵音、名為迦葉維部的。論說：「至第四百年初，從說一切有部復出一部名經量部，亦名說轉部，自稱我以慶喜為師」。按述記此師唯依經為正

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，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，和說轉同。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 印度小乘二十部的統系

論說：「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」。按所說大眾部四破或五破，連根本的分為大眾部上座部，則有五次破裂，如專從大眾部所分出的來說，只但有四次破裂。所說上座部七破八破，亦連根本的分為大眾部上座部，只有八次破裂，如專從上座部所分出的來說，亦但有七次破裂。今依各派所從出及破裂的先後，撮為一表如下：



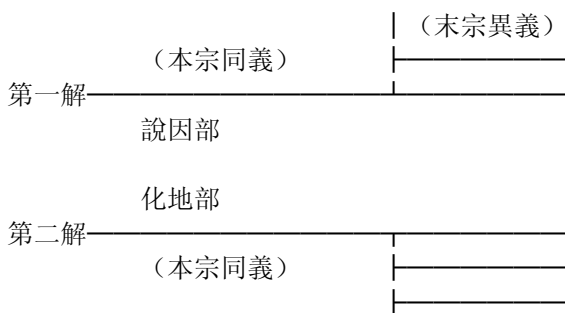


按異部宗輪論所傳、印度的小乘宗派，盡在這二十部中。然此論的世友論主，是佛寂後五百餘年間的人，以後的分派，或許有而未得知的。傳說戒律由二十部轉為五百部，又安知教宗不分裂為多部呢？只是未有考據罷。另真諦傳十八部和錫蘭傳部派，是可以參考的。

五 各部法義的對勘

甲 宗論各部本末宗義的同異

論說：「如是各部本宗末宗同義異義，我今當說」。按述記此中所說、本宗同義和末宗異義可作兩種解：一、假如化地部從說因部流出，初起諍時和說因部所同的義，名為本宗同義。分部後由化地部所增立的義，和本說因部異的，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，即名末宗異義。依此義為表如下：



今依宗輪敘二十部本末宗同異義的次序，分別述明。

1. 大眾部一說部說出世部雞胤部的本宗同義

(一) 世尊觀 「說四部同說：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，然各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」。按此概說同大乘，和薩婆多宗等不同的。

(二) 菩薩觀 「一切菩薩入母胎中，皆不執受羯刺藍、頰部曇、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的菩薩，亦和薩婆多等不同。

(三) 智識觀 「以一剎那現觀邊智，遍知四諦各相差別。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」。此大都和餘部有異。

(四) 聖果觀 「所作已辦，無容受法。各預流的心心所法能了自性。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。各預流的造一切惡，唯除無間」。按此中所說，和餘部差異的頗多。而大眾部和上座部分部的諍本，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，客塵隨煩惱的所雜染，說為不淨。隨眠非心非心所法，亦無所緣。隨眠異纏，纏異隨眠，應說隨眠和心不相應，纏和心相應。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）。各預流的亦得靜慮（其不同處，和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的末宗異義這四部的末宗異義：「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。道和煩惱各俱現前。業和異熟有時俱轉。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。各如是等末宗所執，展轉差別有無量義」。

3. 大眾部所出餘部的宗義
多聞部的宗義：「說佛五音是出世教：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」；和大天五

事的一偈。「餘所執多同說一切有部」。說假部本宗同義：「說苦非蘊。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：

「說各菩薩不脫惡趣。於佛塔興供養業，不得大果」。餘義同大眾部。

4. 說一切有部的宗義

（一）總法觀 「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。如已得入正性離生，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、預流的無退義，阿羅漢有退義。非各阿羅漢皆得無生智。異生能斷欲貪瞋恚，有各外道能得五通。亦有天中住梵行的，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。如色界無色界身，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，如已先入正性離生，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，和心相應，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。自性不和自性相應，心不和心相應，有世間正見，有世間信根，有無記法各阿羅漢亦有非學非無學法。各阿羅漢皆得靜慮，非皆能起靜慮現前。有阿羅漢猶受故業，有各異生住善心死，在等引位必不命終。佛和二乘解脫無異，三乘聖道各有差別。佛慈平等不緣有情，執有有情不得解脫。應言菩薩猶是異生，各結未斷。如未已入正性離生，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，無轉變各蘊。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。世尊亦有不如義說。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」。按此和前大眾等四部的宗義，一一對勘，猶並峙的二峰。

5. 襲本上座的雪山部宗義

雪山部的本宗同義：「說各菩薩猶是異生，菩薩入胎不起貪愛。無各外道能得五通。亦無天中住梵行的。及大天的五事一偈，餘義同說一切有部」。按大天五事，本為上座部和大眾部由此起諍而分立的。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，則此襲稱上座的雪山部，已不啻投降於大眾部。而此後上座部的正宗，遂在說一切有部而不在雪山部了。

6. 犢子部等五部的宗義

犢子部本宗同義：「說補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊界處假施設名。各行有暫住亦有剎那滅。各法若離補特伽羅，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。如斷欲界修所斷結，名為離欲，非見所斷。即忍、名、相、世第一法，名能趣入正性離生，如已得入正性離生，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，即法上部、賢胄部、正量部、密林山部。所釋頌說：已解脫更墮，墮由貪復還，獲安喜所樂，隨樂行至樂」。現據述記列四部四釋不同如下：

已解脫更墮	退——┐	
	住——┐	阿羅漢……第一釋當法上部
墮由貪復還	進——┐	
	阿羅漢┐	
獲安喜所樂	辟支佛┐——┐	……第二釋當賢胄部
	佛世尊┐	
隨樂行至樂		
	初 果┐	
已 解 脫	二 果 向┐	
	二 果┐——┐	……第三釋當正量部
更 墮	三 果 向┐	
	三 果┐	
墮 由 貪	阿羅漢┐	
	退┐	
復 還	思┐	
	獲┐——┐	阿羅漢……第四釋當密林山部
獲安喜所樂	住┐	
	堪 達┐	
隨樂行至樂	不 動┐	

7. 化地部本末同異的宗義

（一）化地部本宗同義 「說過去未來是無，現在無為是有。於四聖諦一時現觀，見苦諦時能見各諦，要已見者能如是見。隨眠非心亦非心所，亦無所緣，和纏異。隨眠自性心不相應，纏自性心相應。異生不斷欲貪瞋恚。無各外道能得五通，亦無天中住梵行的。定無中有。無阿羅漢增長福業。五識有染亦有離染。六識皆和尋伺相應。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，各阿羅漢定無退的。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，故施僧的便獲大果，非別施佛。佛和二乘皆同一道。同一解脫。說一切行皆剎那滅。定無少法能從前世轉二後世」。

（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。於佛塔興供養業所獲果少。隨眠自性恆居現在，各蘊處界亦恆現在。此部末宗，因釋一頌執義有異，如彼頌說：五法定能縛，諸苦從此生，名無明貪愛，五見及各業」。

8. 法藏部飲光部經量部的宗義

（一）法藏部的宗義 「說佛雖在僧中所攝，然別施佛果大非僧。於佛塔興供養業獲廣大果。佛和二乘解脫雖一而聖道異。無各外道能得五通。阿羅漢身皆是無漏。餘義多同大眾部執」。

(二) 飲光部的宗義 「說如法已斷已遍知則無，未斷未遍知則有。如業果已熟則無，果未熟則有。有各行以過去為因，無各行以未來為因。一切行皆剎那滅。各有學法有異熟果。餘義多同法藏部執」。

(三) 經量部的宗義 「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 依中土六宗說來總結二十部

1. 我法俱有宗 此中有二：一、人天乘，二、小乘。即犢子、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，以各外道所計雖殊，皆立我故。此亦等取經量部的勝義我的少分。

2. 法有我無宗 指薩婆多、上座、多聞三部。彼說各法二種所攝，一、名，二色。或四種所攝，說三世和無為。或五種所攝，即一、心，二、心所，三、色，四、不相應，五、無為。故一切法皆悉實有。在各法中並不立我，以無我故，異外道計。又於有為中，立正因緣以破外道邪因無因。此亦兼攝末化地部少分，實為最純正的小乘宗。中國所傳的小乘俱舍宗，亦依此為本宗，調和經量部而進化的。

3. 法無去來宗 即大眾、經量、雞胤、制多、西山、北山、法藏、飲光等八部，等取本化地部一

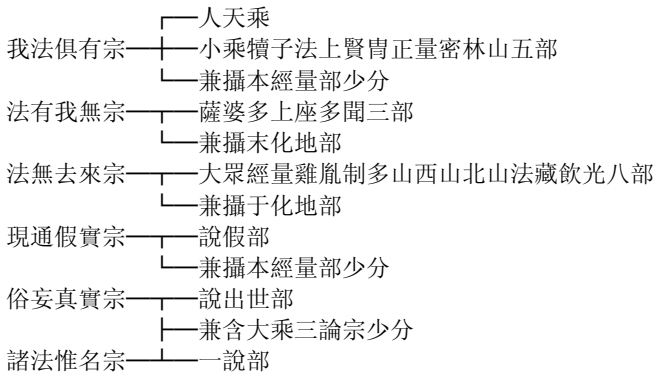
分。唯說現在諸有為法和無為法為有故，以過未二法，體用俱無故。成實論依此為本宗。

4. 現通假實宗 即說假部。就前現在有為法中，在五蘊為實，在界處為假，隨應各法假實不定。成實論末經部論皆是此類。

5. 俗妄真實宗 即說出世部。說世俗法皆假，以虛妄故；出世法皆實，非虛妄故。此義可通大乘三論宗的少分。

6. 諸法但名宗 即一說部。說一切我法，但有假名無實體故。此亦能攝大乘三論宗的少分。

按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。今將六宗攝二十部，列表如下：



丙 統論二十部離合的形勢

此小乘二十部的漸次分裂。起自第二百年至第四百年，為時最多亦不過二百年。此三百年中，小乘宗派的蔚起，乃呈現此波譎雲詭的宏觀，亦可見印度於阿育王後，小乘佛法的盛行一時了。但自從第二百年至第三百年間，可視為大眾部最發達的時

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）最發達的時代，以上座部十派皆自彼時分出故。進至第五百年，則漸為大乘代興的時代了。統觀此二十部離合的情勢，初諍大天五事分為大眾上座二部、此是一大變。後上座部分為薩婆多雪山二部，襲稱上座的雪山部反奉持大天五事為宗義，此亦一大變遷。後來大天重詳五事而分制多山等三部，此亦一小變。本從大眾部流出的多聞部，其宗義是多同說一切部。本從說一切有部流出的法藏部、飲光部、宗義是多同大眾部，此又一小變。回互交絡，其經緯組織的奇將，僅五光十色燦爛同霞錦了！

第二節 律學的分派

按印度小乘律學的分派，今可考稽的無多。律藏和付法藏因緣傳等，雖略曾敘及，未有專史詳記其事。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的。然當時窟外大眾既曾別為結集，難保無稍有出入的地方。雖迦葉宣說窟外眾『未制者莫制，已制者我等隨順』；窟內外眾仍一味和合無間，而罅隙的裂痕即留在此了。今就其中顯著的略述如下。

一 耶舍的矯正非法十事

佛寂百年時，跋耆種族於吠舍離城出家的頗多，其眾於吠舍離左近，唱非法十事而自行（見五分律卷三十，十誦律卷六十，善見律毗婆沙卷一）。非法十事即：一、薑的鹽漬得貯至異日，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，六、得飲閣樓伽酒，七、座席敷物得大小隨

意，八、出家前雖屬俗士的所習、而於出家後不妨行的，九、說戒的法會得一部僧眾各別行的，事後求全體僧眾的承諾，十、得受金銀錢貨貯藏。彼眾於每月說戒日，參觀者多時，盛水於鉢，至俗士群集處說：『願施錢於僧眾』。俗士或施錢或鄙棄的。時有高僧耶舍。見其狀且驚且悲，誠令勿如是非法求施。彼眾誤會耶舍的意，各分錢耶舍。耶舍知不可化，轉勸各俗士勿非法施，施受俱無利益。彼眾大憤，乃宣告公逐耶舍。當時中印東部多新進僧，西部多耆舊僧，耶舍或親身往，或遣徒訴其事於西部各耆舊。而彼眾亦邀東部各新進，東西兩部新舊對峙。阿育王憂患此情形，召集二派僧於吠舍離重閣講堂，開誦律會以論決。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。其時中印的僧眾，形式上雖仍統一，而實質上則已分離為二了。相傳佛示寂一百年後漸分二部，恐即指此。不然，則僧因教義的諍、分為大眾上座二部，律亦是分為二部。

二 傳聞由二部漸分至五百部

傳說如來在印五十年，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，相傳由優婆鞠多（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的二十部，各誦一部律罷，如今所傳曇無德律等。故古說：「異見競鼓，猶如浩波，經律論藏，悉成分裂」。以律的分成五百部，

更可推知經論的所分亦同。但考今所傳的，則僅四律五論和毗奈耶有部各律。詳下律學的東傳宗派。

第三章 東傳的小乘宗派源流

第一節 律學的東傳宗派

一 各部律學的翻譯

佛教東來，初譯都是小乘的經。曹魏時法時尊者雖創受戒，律論未到；晉釋道安等以僧伽闕儀律，頗感憂慮。至羅什漸出大部經論，並和弗若多羅三藏共譯薩婆多部的十誦律，事半而未完；得曇摩流支和卑摩羅叉繼續完成的，共六十一卷，是中國有廣律的開始。次由佛陀耶舍譯出曇無德部的四分律，共六十卷；當時由佛陀跋陀羅共法顯譯僧祇律得四十卷，而闍賓佛陀什和智勝、譯彌沙塞部的五分律亦成三十卷。當譯出時四本同時傳行，唯後代則獨宏曇無德部。至迦葉遺律，唯傳戒本，其廣律方面未傳（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（應即十誦律的別譯）。此外如毗奈耶律，至趙宋時猶有翻譯，但只收入大藏，未有宏傳的。嘗觀各部的廣律，所述律文和緣起的事跡，大致相同，出入甚少，足見那是從一本轉鈔，各宗派分誦的。至其造論解說，則各彰宗義，異同的多。各宗釋律的論，東傳的有五：一、毗尼母論，二、摩得勒迦論，此二是宗薩婆多律立論的。三、善見論，此解四分律的。四、薩婆多論，此亦釋薩婆多的十誦律。五、明了論，是依正量部律立論。四律五論，即為東土從古所傳稱的小乘律。

二 四分律的宏傳

四分律是佛寂第三百年時，由法藏部主（即曇無德羅漢，或譯法正尊者）集誦而出，既來東土，化緣獨深，於各部律獨宏此論。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。其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，玄暉律師毗尼討要三卷，在唐時已不下二十餘家了。這都是依六十卷的四分廣律，和宗釋四分律的善見論，以廣作宏揚的。

中國在初傳律的時候，四律雜宏，未有定習，到終南山道宣律師承智首律師的系統，尊依四分律以明受體而談隨行，漸成專尚。然當時和他並宏四分律的，尚有相部法礪律師、和東塔懷素律師二家，宗義相差，門徒互諍，這便是唐朝四分律的礪、宣、素三派。其中律義不同的地方，今時不能詳作稽考。而不久後，各家一概廢絕不行，唯終南山道宣律師一派獨傳，自此以來，便名南山律宗。以南山宗義，受隨相稱，行相備足，大小途和，解行相應，故古今各大德，俱競歎美，中日各宗並承依學。其所著行事鈔，作記解的且有百數家，可想而知其盛況了。

三 南山律宗和四分律

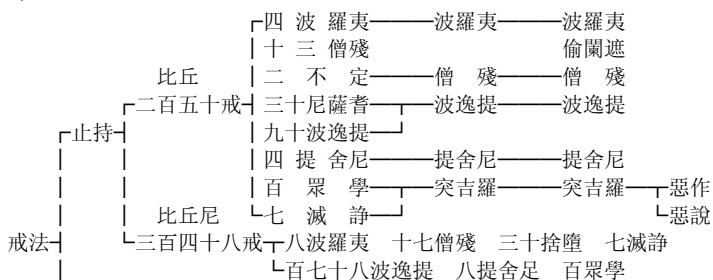
東土四分律的宏傳，本來不是開始於南山律師，而此師於四分律的遺傳後世，實有大因緣的。一、因此師建立化制二教（亦名化行二教）。說化教，經論所詮定慧法門，四阿含等大小乘經論是。制教，律教所詮戒學法門，四分律等大小乘律教是。今此宗部即律藏教，以戒為宗，戒行清白，定慧自立，故先持戒制禁業非，然後定慧伏斷煩惱。為道制戒，本非世福，三乘聖道，唯戒為基，能判

攝如來一代遺教故。二、因此師融通大小乘故。四分一律，慧光說是大乘，法礪玄暉說是小乘。南山律師獨說義通大乘。業疏中立五義分通，名沓回心，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。又說此教所依，本是小乘四分律本，原被小乘故；然義理當大乘，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。一、戒法，如來所制法通萬境故。二、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、戒行，受者隨持，三業廣運故。四、戒相，美德外彰，持相可軌故。故南山律宗雖為融小歸大的一乘律宗，而實為四分律宗傳統的祖。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、以至於宣師，稱為四分律宗九祖。

四 南山宗明小乘律的大綱

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。此外若戒本羯磨注解及小部律章，各文部帖，皆律宗的北辰、戒學的南針。其大綱不出止作二持，略表如下：



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，其中五戒、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的出家戒。

第二節 教義的東傳宗派

一 小乘經論的傳譯

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，中國佛法即增高繼長，至今流衍不絕。但摩騰等僅於小乘經中、摘譯若干條法義以示於人罷了，如今所說的四十二章經、八大人覺經等類。其次漸抽譯阿含等、一品數品或其頗小部的經，大概都是小乘經的。嗣乃漸譯般若法華等大經，然仍未有譯論的。後來漸有傳譯毗曇的。至鳩摩羅什始譯出小大乘論，成實論即譯於當時的。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。按譯傳來的小乘經論未嘗不多，然以中國人根習相遠，不成宗尚，故成為宗派的、僅小乘中最進步的成實論、和俱舍論傳宏一時，在唐宋後亦早銷沉了。

二 成實宗的源流

甲 成實宗的原委

宗成實論立教的宗派，故名為成實宗。造成實論的，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，嫌師見解疏淺，簡取小乘各部的長處，以譯成如來所說三藏的實義，故名成實論。論主述懷說：「故我欲正論三藏中實義」，即其命名意，亦其作論的原故。姚秦時羅什三藏翻譯而且弘講，其門下采承師說，製造章疏，自是講習頗盛，和大乘的三論宗，同為中國最早所成的宗派。唐代傳至日本，亦沒有任何進步，漸歸寂落，古德章疏，早皆散滅，今亦無從得見。宗此論的，大都兼習三論般若，故無嚴正傳承的宗系。

乙 成實論乘部的判屬

成實論是大乘抑或是小乘呢？如係小乘，於二十部屬於那一部呢？頗成六朝隋唐間各古德討論的一問題。此論梁時最為盛弘，大概和各部般若和中論等並視，故此光宅法雲法師、開善智藏法師、莊嚴僧旻法師、都判為大乘。至攝山、天台、嘉祥，始判為小乘。後南山律師、靈芝律師，復說和四分律同，教是小乘，義通大乘。然天台以後，大都評定為小乘論中最勝的。既判歸小乘，當屬於小乘二十部中的一部，而說亦不一。或說依多聞部，或說依化地部，或說依曇無德部，或說取各部的長處。然而由奘師基師考定，係屬後的經量部，兼取各部的長處，為六宗中的現通假實宗。其義分通大乘般若宗，為從小乘進入大乘的一塗徑說。

丙 成實論的法相

本宗立八十四法以攝教理，立二十七賢聖以攝行果。所說二十七賢聖者：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。向下九人，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。

丁 成實論的宗義

本宗得各部小乘中最優勝的義理，即以作為□明人法二空。論中立二種觀以觀二空：一，空觀、如瓶中無所盛的水，五蘊中無人我故，此即人空觀。二、無我觀，如瓶體相無實，五蘊各法皆假名故，此即法空觀。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。如依賢首家義，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。如依天台家義，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。

三 俱舍宗的源流

甲 俱舍宗的名義

由宗俱舍論立教的宗派名俱舍宗。然俱舍論，具說阿毗達磨俱舍論，阿毗譯對，達摩譯法，俱舍譯藏，今說對法藏論。對法藏即論藏總名，以此論總為決擇評論對法藏的義理故，別得名為對法藏論。對法體即無漏慧境。對有二義：一、對向涅槃

故，二、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；說無漏慧對向對觀涅槃四諦境故。藏有包含、所依二義。包含義方面，此論包含發智論等各勝義言說，故名為藏。對法的藏，依主釋。所依義方面，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 俱舍論的緣起

此論於佛寂九百年時、世親菩薩初學小乘時所造，源出婆沙，勢插各教。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，各德宣唱，為何有異』？脅尊者曰：『各說皆正，隨修得果，佛既懸記如折金杖』。王問：『各部立範，誰為最善？我欲修行，願聞指示』。脅尊者曰：『各部之中，莫越有宗。王欲修行，宜遵此矣』。王即歡喜，令集有宗法藏。有德的僧四方雲集，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、外達五明的，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。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，入定得知此事，告他說：『此眾未離欲的，知長老破必相致害，長老可速歸還本國』。時世親還至本國後，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，誰能破的，吾當致謝，竟無一人能破立頌。使持往迦溼彌羅國，時彼國主及各僧眾聞皆歡喜，說弘己宗，悟入獨非，遂請造釋。世親應請造釋成八千頌，果如悟入尊者所說。於是悟入弟子眾賢，造論破俱舍，名俱舍雹論，世親見後，撰改順正理論，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。此俱舍論和說一切有宗、和大毗婆沙論前後的關係，亦即俱舍論的緣起。

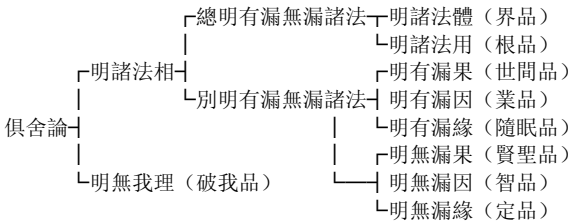
丙 俱舍宗的傳衍

此論成後，印度內外道大小乘俱習學它，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它，一時學人頗多，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，傳給門人普光法師和法寶法師，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，且少研鑽於此論的。然為從小乘法相、轉進大乘法相的大關鍵。而天臺的三藏教、賢首的小教，其義亦皆取於此論。後傳於日本，雖和成實宗同無傳統的宗徒，至今大乘各派猶多研習的。

丁 俱舍論的文義

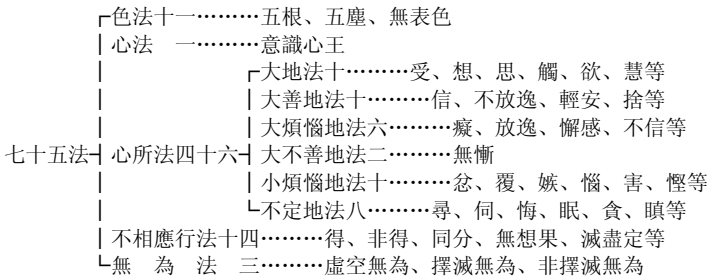
此論三十卷文，總有九品：一、界品，二、根品，三、世間品，四、業品，五、隨眠品，六、賢聖品，七、智品，八、定品，九、破我品。其頌卷數說：「界二、根五、世間五，業六、隨三、賢聖四，智二、定二、破我一，是名俱舍三十頌」。此九品中初的二品，總明有漏無漏，後的六品，別明有漏無漏。就總明中，初界品明各法體，次根品明

各法用。別明六中，初的三品別明有漏，後的三品別明無漏。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：



戊 俱舍論的法相

此宗立五位七十五法以撮一切法。表其名數如下：



己 俱舍論的宗旨

此論雖祖述有宗，時亦取擷經量部義，而且由論主自為權衡，評斷各說。故論文說：「迦溼彌羅義理成，我多依彼釋對法」。又說：「經部所說不違理故」。故此其宗旨，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、和現通假實宗。約其顯宗說法有的，說三世法實有。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，則以世友尊者說為最善的。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。

庚 俱舍論的行位

此論總明三乘行果，說聲聞觀四諦，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。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，無為無漏的果是同。天臺所立三藏教，全依此論以明行果。

第四章 各地小乘宗派的源流

前節所說東傳的小乘宗派，僅及中國日本。但西藏蒙古唯傳密教，其教義和大乘龍猛無著的論相表裏，雖亦習俱舍，別無小乘宗派。高麗亦無小乘宗派可說。唯南洋群島和泰國、緬甸各處，則皆為純一無二的小乘佛教；而且全國風行，著為政俗，歷千百年如一日，至今猶存佛世三衣一鉢乞食安居的形儀。其教化的深入民心、習成族性的、非他國所能及。彼以印度南端的錫蘭島為基地，故不唯印度佛教的重興，應以此為樞紐，而駸駸且由此駛向西洋了。歐美二洲，於佛說雖多研究，但研究學理罷了，未足以說信受奉行於佛教的；就算是有，則唯英法德美由錫蘭所傳入的。錫蘭等處的小乘佛教頗稱純粹，近來的發達亦殊可驚。雖不慮其有攙雜異教異學的憂慮，而他們決然排斥大乘是非佛說，

亦未嘗不是大法昌明的障礙。這是我們應當先注意、以大乘佛教宏傳南洋的重要。

第五章 印度大乘宗派的源流

第一節 傳教的大乘宗派

一 未分宗派的大乘

佛陀所說大乘教法，雖有窟外大眾和文殊彌勒等、曾結集為大乘法藏，和小乘並流行於世；然在最初五百年間，全印所宏傳的，唯有小乘盛行，而大乘法若存若亡，未能光顯的。故後時大乘崛興，有執著小乘的，甚或斥為不是佛說。雖然至無著時，其爭論仍然劇烈，依彌勒大乘莊嚴經論，舉出七義證成大乘為佛說可知的。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、雜說因緣暫用以導俗外，他如大乘起信論等，皆直宗大乘一真法界而造，頗和釋尊的華嚴初轉根本法輪遙相呼應，此唯建大乘根本、純然未有宗派分別的。至猛龍、提婆漸偏重闡揚大乘畢竟空義，以治外小的增益執。無著、世親漸偏重闡揚大乘的如幻有義，以治外小的損減執。但仍互融無間，未據所宗自為一派，故此前皆可說是未分宗派的大乘。然而空宗、有宗，已隱含其分派的先兆於龍猛、無著，且更須上溯於妙德、慈氏了。

二 空宗有宗的大乘

沿龍樹一系的大乘義而至清辨，沿無著一系的大乘義而至護法，佛寂已千數百年了。於是時大乘始分宗派，說清辨論師遠尊文殊，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。智光承清辨的學口（據賢首傳），戒賢承護法的學說，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。此後則轉為大乘密教的胎金二界，此二宗於印度幾等附庸了。

三 顯教密教的大乘

嘗察顯密的異，異在能詮言對所詮義的或顯或密罷。義顯的說名顯教，唯影像假智詮。義密的說名密教，為本質真智境，故亦名真言。復次，顯教是依佛的教聲以彰學理的，密教是依佛的果德以軌觀行的。由教理而進於行果，既為適當的程序；而胎藏界的教理依般若，金剛界的教理依唯識，顯教的二宗和密教的二界相應一貫，尤顯然可見。故印度的大乘佛教，在中國盛唐時，由顯教進轉為密教，其跡可依來中國傳教的得到。自唐善無畏至宋法天等所譯多為密教，即其明證了。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。今印度佛教所僅存的餘喘，亦唯小乘。故大乘的教化，在印度似至密教便寢滅。

第二節 傳證的大乘宗派

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，佛說：『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』等等。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中國，於印度無復

傳者。菩提達摩說直指人心，見性成佛，以心傳心，不立文字，的為此派宗旨。因不依教理知解，唯悟心的印證相傳，故別於傳教而說傳證。然而在印度祇一代一代密為傳證罷了，其顯著於言行的，仍不外小大乘的經律。故二十八代相傳承的，即是小大乘統法各祖，而別無宗派可說。

第六章 中國大乘宗派的源流

第一節 大乘經論的傳譯

佛教自傳入中國，至後漢西晉間，支謙、竺法護、支婁迦讖等，始稍稍翻譯般若、法華等經，而未能盛宏的，大乘論則猶無傳譯的。逮鳩摩羅什始廣譯大小乘經律論，而且宏揚講說。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。至真諦漸譯講唯識各經論，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，此皆其表表可知的。今綜合觀察，童壽為法性經論的大譯師，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，亦是其次的。

第二節 三論宗的源流

一 本宗的名義

三論宗，依三論立宗名。三論即：一、中觀論，二、十二門論，此二論皆龍樹造，但中論係青目長行的。三、百論，提婆偈頌，世親長行的。三論皆羅什譯，如加大智度論，亦名四論宗；而三論為通申大小乘各經的通論，智度為別申大般若的別論。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、師子光傳承。二、龍樹、提婆、羅侯羅多、沙車王子、羅什傳承。羅什三藏為中國此宗的高祖，三藏既譯三論，弟子各敷講演，其中道生、曇濟（或僧肇）、道朗、僧詮、法朗、吉藏各師，次第傳承。吉藏即嘉祥大師，於隋朝盛宏三論，製作繁多，難以具舉，三論的盛行，皆由此師。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、法影各大德，皆盛汲其流者。唐後竟成絕學，今欲復興，當於嘉祥的學求。故我以尊祖義，昔日曾名此宗名嘉祥宗。復按三論或四論，皆依能詮的言教立名，法性、破相、空，皆依所崇的義旨立名。至我意依所崇的義旨立名，當名以般若宗，或法性空慧宗。

二 本宗的相用

本宗是以真俗二諦為法相，破顯二門為法用的。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。由破邪顯正的妙門，成下救上弘的大用，故此亦名破顯妙宗。然破邪的，總破一切有所得見，約束為四：一、破外道實我的邪見，二、遣毗曇實有的執見，三、斥成實偏空的情見，四、摧大乘有所得見。內外盡破，大小遍斥，故無不被責的。說顯正的，破邪既盡，無有所得，所得既無，言慮無寄，無別顯正，然對破邪，強說顯正。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。或說言慮俱絕，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，無寄無得罷

了。復次、有無無寄，各法緣生，緣生各法即是假有，假有即無所得，真俗二諦依此以成立。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。二諦唯是教文，不關事理，以機緣故立二諦，以理實故泯二諦。有是空的有，故言有非有，空是有的空，故言空非空。非有談空，非空說有。各佛說法，常依二諦，故此宗所顯，即無得正觀罷了。無得正觀，即是空慧，即是般若，即是本宗的真宗旨。然本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。依嘉祥師別立四重二諦，以對破外道、毗曇、成實有得的執見。現列表於下。

┌有	俗諦
一└	
┌空	真諦
┌有	俗諦
└空	
二└	
┌非空非有	真諦
┌有	俗諦
└非空非有	
三└	
┌非非空非非有	真諦
┌前	俗諦
└三重之二諦	
四└	
┌非非不空非非不有	真諦

八不亦可有此四重。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，為本宗建法的大綱。

三 本宗的判攝

中國開立教宗，皆注重評判統攝一大藏教法。本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時教，復從而融會。大小二乘，顯理同一，隨機故教異。各大乘經，顯道無二，對緣故有別。評判各大乘經，各立等勝劣三，為本宗判教的大綱。

四 本宗的行果

本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，有何行因證果可說。故說迷悟和成佛不成佛，皆是假名。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。而三祇積行的菩薩，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。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，染淨各法，本來寂滅。無得正觀，即至極妙道。

第三節 涅槃宗的源流

一 本宗的名字

本宗依涅槃經立名涅槃宗。梵語般涅槃那，略名涅槃，或名泥洹，或名泥曰、皆音的轉變。古譯名滅，亦譯不生不滅，亦譯寂滅。依基師說，具云波利匿縛，譯曰圓寂，乃圓滿體寂滅的義理，隨俗以如來示世息化為涅槃。此經於佛示涅槃時所說，廣談如來究竟安住的涅槃義，名涅槃經。但通於大小乘皆有，今依以立宗的，屬大乘涅槃經。

二 本宗的歷史

本宗於印度無任何淵源可尋的，故即依北涼高祖元始十年、創譯此經的曇無讖三藏為開祖。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，烏衣寺惠嚴和謝靈運更加補定，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、道成等各師，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。至天台宗盛，此宗遂屬於彼，別無講涅槃的了。惠靜等古章疏，今皆無可稽考。續藏有隋慧遠義記，吉藏遊意殊略。正藏中唯存有天台大師、門人灌頂所著的涅槃疏，故此宗益可附歸天台。

三 本宗的宗旨

本宗古疏既失，判攝時教等均無稽考。唯知其以佛性常住為宗，說一切眾生皆有佛性，而佛性即不生不滅，常住不變的涅槃罷了。

第四節 地論宗的源流

本宗依十地論立宗故名。十地論，即華嚴第六會十地品、別行十地經的釋論。是經有堅慧、金剛軍、世親各論，傳譯來中國為世親的十地論。此論於梁天監七年，即北朝魏宣武帝永平元年，詔菩提流支和勒那摩提各三藏於太極殿翻譯，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，於印度則遙承世親的。譯竟，光統律師即盛為宣講，惠順、道慎各師繼續。在隋有靈祐、惠藏、慧遠、智炬，在唐有道宗、法侶、靈幹、辨相，皆為地論的哲匠。及至中唐華嚴宗勃興，清涼澄觀國

師著華嚴疏鈔，將十地論完全融納於疏內，此宗遂屬華嚴，別無以地論名宗的了。

第五節 禪宗的源流

一 印度的淵源

梁大通元年南天竺菩提達摩泛海到廣州，帝迎他問法不契，遂渡江往魏止嵩山少林寺，終日面壁而坐。魏孝明得聞，三召不到，九年得慧可傳以心印，於大同元年示寂，是為中國禪宗的初祖，即印度大乘傳證一流的二十八祖。此宗師資傳承極嚴，故必溯其淵源於印度。

二 中國的源流和宗派

甲 五祖和他旁支

禪宗自迦葉至慧能稱三十三祖，達摩以前皆印度的祖師，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，是為此土的五祖。但信祖下曾旁出牛頭山獺融禪師一支，遽傳數代而絕。忍祖下旁出大通神秀禪師一支，行於北地，對能祖的宏於南方，號稱南北二宗。然北宗不久亦息滅，唯南宗由南及北，盛行全國，溢及日本、高麗。

乙 南宗下的二流五家七派

達摩初授慧可，嘗傳衣表信，至能祖止衣不傳，以門下得法傳心印的，各為一方的師匠，非止一人故。當時如荷澤神會等，分傳甚盛，後至唐季莫不寥落，唯南嶽懷讓和青原行思二流，獨繁衍於後世。在能祖門下的善知識，本以讓、思二師為最優越的。讓傳馬祖道一，一傳百丈懷海，海下分出二家，一、由黃檗希運，運傳臨濟義玄，是為臨濟宗的開祖。二、由潯山靈祐，祐傳仰山慧寂，是為

為仰宗的開祖。思傳石頭希遷，遷後有天皇道悟和藥山惟儼，儼的法孫名洞山良价。价的法子名曹山本寂，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，備的法孫法眼文益，是為法眼宗。此即臨濟、為仰、曹洞、雲門、法眼五家是。至宋時臨濟分出二派，名楊岐派，名黃龍派，合前五家號為七派，但晚明來為仰、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。故遞流至今日，只有臨濟和曹洞二家了。

三 禪宗的名義和宗旨

禪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。宋王安石說，嘗見此事載於秘府大梵王問佛決疑經，顧今考藏經中、而並沒有此經的。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，此名靜慮，由淨妄凝念以窮明心源故。重要的是、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間的。我以尊祖庭故，嘗名為少室宗。五代來宏通既盛，革律挾淨，和餘依教義的相對立，稱餘為教下，自稱為宗下或宗門。故明清來中國的佛教，可即稱教下三家宗下二家的佛教，而律和淨則附屬罷了。

四 唐季來禪宗獨盛行的原因

唐末世遭武宗滅佛的危難，又經歷五代的亂世，佛教大小乘各宗無不衰息。唯本宗專務清簡，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，起而興復的，皆本宗的禪侶。禪宗的風氣，風靡全國，不獨佛教的各宗派皆依以存立，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的經律論，辭既高雅，義復艱奧，學者皆感困難的，獨此宗用通俗話的語錄、和詩文以播傳宏化，既平易近人，又裕興味，傳的自能擴充，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的心理思想為基礎，頗不易得解；天台、賢首雖融通變化，仍未脫其窠臼。獨本宗竟全脫經律等羈絆，間借用儒道二家的言說以利化導，對於第一義諦，則唯引人的鑽究自悟，而和人說的，不過樸素的平常話，而和國人的心習鄰近，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，二三規模尚好的叢林，亦同餽羊的僅存罷了。

第六節 攝論宗的源流

攝論宗，以專宏講攝大乘論得名。此論的論本，乃阿僧伽菩薩別釋阿毗達磨經的攝大乘品。世親、無性二師各作釋論，以解阿僧伽的本論。真諦三藏譯阿僧伽的本論為三卷，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、智儼各大德互相研究的。其後道嶽 惠什、僧辨、靈潤、惠遠、法祥各大師，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，乃無別立攝論宗的。因攝大乘論固成唯識論所依十一部論的一部。

第七節 天台宗的源流

一 本宗的得名

天臺是山名。陳宣帝建德七年，本宗大德智顛即智者，入此山為終身道場，一宗的教觀二門皆依以成立，後代尊稱天臺大師，故名天臺宗。或名法華宗，由此宗依法華經以判一代時教，且最尊崇法華經故。但伊人法師義例說：「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，引各經以增信，引各論以助成，觀心為經，各法為緯，織成部帙，不和他同」。我嘗說天臺是隋朝集佛法的大成，故不但法華是宗。宋以來亦有稱為性具宗的，法華是此宗特重的經，性具是此宗特立的主義，以經名宗，雖無不可，然不如名為天臺宗尤善，故今仍依舊名。

二 本宗的傳統

本宗雖以天臺為祖師，然始由北齊慧文大師讀中論、智論，悟一心三觀的旨；以傳南巖慧思大師、依此悟法華三昧，登六根清淨位；智者大師從他修習，得法華三昧的前方便，乃傳他觀法；依法華廣宣教義，由門人章安集錄所說，始卓然成一家言論。然中論、智論皆造自龍樹，故溯此宗的遠源，莫不尊龍樹為初祖，慧文為二祖，慧思為三祖，而智者即為第四祖了。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，朗傳荆溪湛然，作各部疏釋，發揚宗義以焜耀唯識、華嚴、禪那各宗之間，使天臺的學說萎而復振。然傳道邃、智雲等。八傳至四明知禮，在經唐末五代宗各皆頹廢的時刻，此宗藉以中興，而山家、山外二流亦分於此時。山家乃四明的徒眾所自稱，以妄心為觀境和許有事造三千的。山外是四明的徒眾所貶稱，始於慈光悟恩，恩傳奉先源清，清傳梵天慶照和孤山智圓，以真如為觀境和不許事造三千的。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，不久亦息。別明季幽溪傳燈盛宏正宗，傳為靈峰蕩益，頗引唯識宗禪宗所口以資發其教觀，而以持名念佛往生淨土為歸宿，清代所傳，乃依此為指南了。

三 本宗的典籍

天臺宗的學說，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、及六妙門等各部止觀，天臺維摩玄義和疏、金光明玄義和疏，章安涅槃疏，荊溪釋籤、疏記、輔行，四明妙宗鈔等各部疏鈔，以及荊溪的金匕義例，四明的十不二門指要，幽溪的生無生論等著述，皆學此宗所必知的。至諦觀的四教義、和蕩益的教觀綱宗，亦此宗入門的要徑。

四 時教的判攝

本宗立化法四教、化儀四教和五時五味、以判攝世尊一大法藏。化法四教：一、三藏教，正化二乘，旁化菩薩，大致依俱舍論三乘賢聖品安立，間兼採成實論。二、通教，各大乘中三乘共教所屬，用般若中的三乘共十地。三、別教，各大乘中不共二乘、獨被菩薩的教法所屬，用信、住、行、向、地、等、妙各大乘教行位。四、圓教，各大乘中生佛相即，染淨無礙等圓融教法所屬。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，餘則方便所施的權了。此四教猶藥品類。化儀四教：一、頓教，頓教部如華嚴等，頓教相遍在各經。二、漸教，漸教部如阿含、般若等，漸教相亦遍在各經。三、祕密教，祕密教部如

各真言等。祕密教相，如一會中聞大聞小互不知等。四、不定教，如一會中聞大聞小互相知等。唯法華都不是此四教，而此四教猶世藥方。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，以此判攝一代時教，古今通用的。

五 觀法的安立

本宗大義，教觀二門盡攝。教如上述，觀亦隨有析空、體空、次第、一心等異；然所主要的，唯在和圓教相應的一心三觀。此觀觀蘊妄的一念，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。能觀為即空假中的一心三觀，所觀為即真俗中的一法三諦，能所不二，同唯一念。所說三千宛有，說從地獄至佛的十法界，各有性、相、體、力等的十如是，而一界又互含九界，所含九界具十如是亦同，即成千法；又分為依報和正報及五蘊各一千，則成三千法。此三千法一念中現，性相、假實、色心、主伴、依正、生佛、因果、染淨，無不交徹融攝於一念中，不壞不雜，此天臺圓觀的最要。三觀和真俗中的三諦相當，他如迷中的惑、業、苦三道，見思、塵沙、無明三惑；悟中的般若、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，皆三觀相應的法門。而同居、方便、實報、寂光的四土，理性、名字、觀行、相似、分證、究竟的六即，亦此宗法海的波瀾。

第八節 南山宗的源流

一 明律宗是大乘宗

如說四分律宗，雖說義通大乘，究屬小乘，已如前小乘中所說。而此說南山宗的，本由道宣律師恆居終南山紆麻蘭若得名。此師所立宗在大乘，攝小於大而不是局大於小，後世傳此宗的如宋的元照、允堪，明清間的慧雲，亦無不以大乘為歸，故當屬大乘的。按宣師為奘三藏譯場上首，又嘗精修般若三昧，德崇業廣，實為融小歸大的律宗開祖。其判如來一代所說法門，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的一部分，而宅心所在，則為唯識圓教三學圓融的無礙行，他談教亦和唯識宗同的。

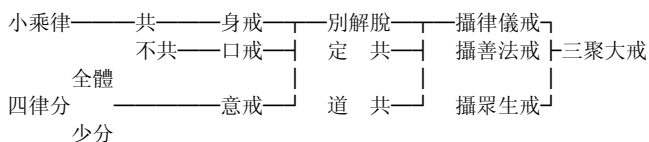
二 圓融戒行

宣師業疏中明各所談戒體。出有宗、空宗、性宗三教的宗義，而以唯識教攝圓教妙體。說大小二宗各立三學。且大乘圓教的三學。戒、即護三聚淨戒，藏識種子以為其體。定慧，即唯識妙行，止觀並運以為其相。戒即定慧，無一法而不是定慧；定慧即戒，無一法而不是戒，此名圓融三學行相。說三聚淨戒：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。此三聚，亦圓融行故三聚互攝，各戒融通。如不殺生即具三聚，乃至一切各戒皆相同。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，各法互遍，相即無盡，則法華玄旨亦攝其中了。

三 融小歸大

嘗就三聚中攝律儀戒來說，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，意業的戒唯是不共。而聲聞所受唯此身語一分共門的分齊，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，乃律儀戒中建立的相應使然，則法華的開顯亦攝其中。今更攝為一表以見流出融歸的意：



四 通受別受

通受別受，語出瑜伽菩薩戒本。通受三聚名通，別受律儀名別。本宗依此立白四羯磨，所受圓意比丘戒法，即別受。七眾通受菩薩戒法，即通受。故今律宗學者通別二受遍納壇場，四分梵網並護戒相，此亦源遠流長了。假設不是此會小歸大的南山律宗，則中國既不行小乘，而戒律或致隨小乘而消滅，故宣律師有功中國佛教不淺。

第九節 淨土宗的源流

淨土宗，以樂求往生阿彌陀佛的極樂淨土為宗旨得名。所宗依的，則曹魏康僧鎧所譯無量壽經，劉宋疆良耶舍所譯的觀無量壽佛經，姚秦鳩摩羅什所譯的佛說阿彌陀經，和菩提流支所譯的往生淨土論，號稱此宗的三經一論。其他如華嚴、法華等大乘經，和馬鳴起信論、龍樹十住毗婆沙論等大乘論，亦往往稱揚的。而此土始於廬山慧遠大師，結

蓮社專一修習。大約可分為二流：一、為慧遠流，後的慈雲、元照等師所屬。二、為善導流，後的懷感、法照、少康所屬。然淨土的確然建興，實由長安光明寺善導大師。師初誦法華、維摩、忽思教門不是一當求契機，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的意，作觀經四帖疏和大疏淨土法要等，大宏於長安，道俗並從其化，故此當依以為高祖。然吾國明清來相承、以廬山遠公為初祖，至雲棲蓮池為八祖，我過去嘗論為尊祖庭，當稱此宗為廬山宗。

第十節 唯識宗的源流

一 名義的審定

本宗論尊祖庭，當名慈恩宗，以樊師、基師多居大慈恩寺。而宋明來所稱教下三家，亦舉慈恩和天台賢首並稱故。然大都就所詮理，依判決諸法性相、或闡明法本相的義理，名法相宗。在判決各法性相，或闡明法本相，乃磨怛理迦循環研覈、大小乘對法藏通義，實不足以名此宗。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。或以此宗所重的第三時教，為發趣一切乘者說故，名普為乘教，此說教則可，而不是教言所尚的宗。故今依此宗所詮的宗旨，定名唯識。此明大義在唯識故。以唯識義統各法故，性相行果皆唯識故，各法性相不離識故，各法本相即是識故。如明諸法唯識則應理圓實故，則能正被大乘普被一切乘故。

二 經論的依據

本宗所本的經有六：華嚴、深密、如來出現功德莊嚴、大乘阿毗達磨、楞伽、密嚴等是。就中如

來出現功德莊嚴、和大乘阿毗達磨未譯來中國。至於此宗所依彌勒、無著、世親、陳那、護法各論，實不勝繁舉。但以瑜伽師地論為根本，奘基師資所糅護法等十家、所說的成唯識論為綜合。故百法明門論等為瑜伽的十支，而瑜伽、因明、成業等，為成唯識論的十五依。其判攝如來一代時教，漸則依解深密經第一時、法有我空教攝各小乘教，第二時諸法皆空教攝各大乘般若教，第三時應理圓實教攝各大乘中道教，由我空而法空而中道故。頓則如佛華嚴經等頓入中道不歷時階。此其所據經論的大致。其五位、百法、四重二諦、三身、四智、五事、三性等，現不具述。

三 師資的傳承

本宗是由玄藏三藏，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，實不是一宗可限。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的世親三十頌釋論，合糅為成唯識論，依奘公的口授，作述記二十冊發揮其蘊奧。又大善因明，廣疏經論，此宗始卓然特立而不撓了。同時有西明寺沙門圓測，講成唯識，他學無稟承，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。慈恩於述記未盡的義，又著於樞要。故欲通成唯識論必由述記，欲通述記必由樞要、了義燈、演祕，餘如慈恩的唯識料簡、唯識別抄等，智周的了義燈記、如理的義演、道邑的義蘊等，都是此宗的正典。如隨疏、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。如華嚴

宗的清涼圭峰等，禪宗的永明等，其所引稱的亦間有違異。故此宗在中國以大遍覺為初祖，慈恩為二祖，慧沼為三祖，智周為四祖，而其後的傳統即不甚明瞭了。

第十一節 華嚴宗的源流

一 本宗的名字

華嚴宗，依大方廣佛華嚴經立宗名。此經由龍樹菩薩傳出，有廣中略三本，略本亦十萬偈，中國有三譯不同，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。然唯八十卷的為全經，故古今講誦依它。此宗觀門教相至賢首國師法藏始宏備，亦名賢首宗。後以今所行的八十華嚴疏鈔，是清涼國師澄觀所作，故亦名清涼宗。或依其所詮的宗旨，亦名法界宗。

二 本宗的歷史

本宗遠承印度，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，製華嚴法界觀和五教止觀、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。他如大乘起信論義記和五教章、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揚。故自杜順至宗密，稱華嚴宗此土的五祖。唐季遭會昌的厄難，此宗遺風掃地，入宋長水子璿，和他弟子晉水源淨出，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，尚承流未泯絕。

三 本宗的義理

本宗大義，其判攝法藏即三時、五教、十宗。三時：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：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：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：於各教法，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，依此立法界觀。泯事入理，一、二、即真空絕相觀，三即理事無礙觀，四即周遍含容觀。更有十玄、六相等義，現不繁述。

第十二節 真言宗的源流

一 略史

此依祕密真言為宗名。所據的經，即大毗盧遮那成佛經、金剛頂經、蘇悉地經，部儀軌。追溯印度的傳承，則釋迦真身的毗盧如來、於法界心殿開理智的祕密，是密教始祖。金剛薩埵親受灌頂的職位為二祖。薩埵承持祕法，於南天竺鐵塔待人傳弘，至龍猛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，先後來中國。善無畏未開宗立教，傳一行等不久便寂。惟金剛智三藏，攜不空三藏同來，傳弘密教，蔚興一時，為中國密教初祖。

不空三藏後回印度，重遇龍智菩薩承受兩界祕密，再來中國廣譯經論，大弘祕教，為中國密教的二祖。其門下有惠果等八阿黎，是此宗的全盛時代。過此以後，則入唐季衰運，而流為市井歌唄了。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，故我嘗稱名為開元宗。

二 大義

本宗大義，以六大為體，四曼為相，三密為用，兩界為部。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，口本尊的三密和行者的三密交相加持，則成不思議的妙用。三密即：一、身密結印契，二、口密誦真言，三、意密觀字義，三密相應，即此宗的要旨。

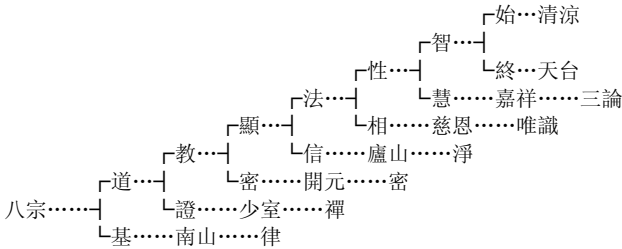
第十三節 大乘各宗派合說

一 明廢立

綜合前面所說大乘各宗共有十一。然地論歸入華嚴，攝論歸入唯識，涅槃歸入天台，則只有八宗。我曾口中國的佛法，以隋唐為全盛，六朝以往發端而微，五代以後殘廢而偏。於隋唐各宗，大別為南山、少室、開元、廬山、嘉祥、慈恩、天台、清涼等八宗。在此則可附益而不可移植，在餘則可含攝而不可別樹。能使中國的佛教徒眾，皆不出於八宗外，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，此是中國佛教的特色。

二 明差別

前述十一宗皆依成立的歷史先後為序，今立為八宗，且用七對義門為次第，以略明其差別義相的一斑。先列表如下，向後附釋。



由橫觀看，可見逆序的底是南山而頂是清涼，順序的頂是清涼而底是南山。由豎觀看，可見順序的左是南山而最右後是清涼，逆序的右是清涼而最左是南山。因逆順皆次第，橫豎悉通達的。初分道基一對：戒是佛道的基。就三學論。亦是定慧的基。七眾戒及菩薩戒既概歸此宗，一切修佛道的，其基礎不出七眾戒和菩薩戒。如五戒不守一，且不得具人格，豈能修佛道呢？故以基義獨配南山。所基的道，即餘的七宗。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，阿含（譯名淨教）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的所本。然十卷七卷楞伽皆譯宗通為自證聖智，故宗通即證智別名，都有離言不可說議，以不可說為說，所說無門為法門。少室宗以世尊拈花、初祖傳法時寥寥數語以為根本宗旨，一名教外別傳，一名不立文字，（須知一念纔興、早落顯境名言、即屬阿含即屬文字），因全超阿含，直顯證智。畔此根本宗旨、雖

名無宗門亦可。寂音作智證傳，亦明此意，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。隨法行的，由了解法義而起行。隨信行的，由諦信師教而起行。此二行人，不關利鈍，以各有利鈍故。隨法行的，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。隨信行的，以利根故，一聞即信，把得便行；以鈍根故，無由自知一切法義，但能仰信師教依著精懇修行。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？能宗通說通的固佳，即不悟解的亦無害。然而不是信的極堅，則雖往生亦墮疑城。因信為道元功德母，固各宗所同，而此宗最為重要，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（如說實相說異生性，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。雖遣情的門，而遣情的門貴在此，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。大智度論說：「別則般若為因，至佛心則變名一切種智，通而為論，俱通因果」。般若多就即善分別的無分別慧說，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

的善分別智，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大海。二經固一佛化儀的始終，而清涼天台實宗的，故以相配。況天台又兼攝涅槃哩！然此七對義門分別，亦是據八宗少分偏顯的相以來說。

剋體來說，全基是道，全道即基，乃至全始貫終，全終徹始，無不一具一切，一切攝一的。然有一語不得不聲告的，此八宗皆實非權，皆圓非偏，皆妙非麤；皆究竟菩提故，皆同一教乘故。清涼判法華兼終教不是純圓教，天台判華嚴兼別教不是純圓教，此乃獨標自宗殊勝，令學者死盡偷心以起行趣證的。亦猶大哉乾元、至哉坤元的說。然師家須善於應用，無一物是藥，亦無一物不是藥，此可深長細思。

三 明融貫

問：分河飲水，佛祖所戒，真源一本，何須張為八宗啟乖諍呢？

答：初學貴在一門深造，才能精義入神；久修自知殊塗同歸，甯慮局道相斫。常說「方便有多門，歸元無二路」。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；滯跡封情，闇生疑諍，此正好為顛預儻侗的調和所致。今欲祛此病，則端在分宗專究了。

問：古嘗分禪教律三，以各修戒定慧三學中一，或又列為禪教律淨密，亦五種法門罷了，為何又裂教為三成八宗呢？

答：戒定慧是一貫的道，八宗有一能偏廢戒定慧學嗎？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；八宗孰非淨和密哩。唯八宗無不具三增上學，二遍行門，此所以各各澈法源底，各各究竟菩提的。如以三學五門區別，那真的是分河而飲水了。

問：嘗見有論十三宗的，南山僅屬小乘，嘉祥、慈恩亦是權教，今並崇而無高下嗎？

答：此是祕相說，未是通方說。「有名同而實異的，如佛言道說三種菩提，老言道說虛無自然，儒言道說五常五倫，未可同語的。有名異實同的，如台宗說的一心三觀，賢宗說的一真法界，相宗說的勝義唯識，禪宗說的向上一著，未始少異的。譬喻一帝都，名北京、名燕都、名順天、有盛談北京鄙燕都為陋劣，或盛談帝都鄙順天為陋劣，我知他必被嗤笑的。彼性相分河，南北豎黨的，何以異此」！乃晚明靈峰大師的說。我今請廣說：南山宗名圓教戒體，嘉祥宗名無得正觀，開元宗名本不生菩提心，廬山宗名是心是佛、是心作佛，則亦一罷了。小嗎大嗎？權嗎實嗎？偏嗎圓嗎？幸勿為承虛接響的言說！

第七章 藏蒙滿大乘宗派的源流

第一節 真言宗的蓮華部

一 緣起

蒙滿佛教皆自西藏流入的宗派，而變為西藏特殊的佛教，和居地的峻寒，民性的奇奧，關係頗深。佛教未傳入前，有舊教名崩薄，惟利用咒詛以制止雪雹禽虫各種災害，無何教理。到佛教傳入，逐漸改革。至西藏佛教的所以必為真言宗，亦由是

而定。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，有天雨四箱的祥瑞。嗣後印度有五僧至，汗以為師，開四箱得四門教法：一、百拜懺悔經，二、舍利金塔，三、六字大明的玉刻，四、法教軌則，此是密教蓮華宗的法。至唐初、藏汗蘇朗司登娶唐文成公主、和尼波羅王女為妃，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，和來吾國傳密教的開元三大士，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。後藏汗因毗摩羅的所說，乃明定秘密中道蓮花部、為西藏唯一不二的國教，而尊蓮華生為國教的開祖。

二 分派

甲 紅衣派

紅衣派即蓮華生上師的徒裔，以皆衣紅衣故名。國教成立未幾，即遭藏汗朗格達磨的厄難，得毗囉母吉魯贊繼立，才興復如故。至南宋高宗時，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。元初有芟思巴上師，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，統攝各國佛教。上師乃廣遣其弟子傳布紅衣派的佛教，東漸海，西及歐羅巴，南至南洋群島，北括西伯利亞，無不遐被，而蒙古的佛教，實興起於是。然紅衣派以極盛後，教域遼闊，教徒雜濫，亦隨元代而淪替了。

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的流弊，極注重於戒律德行，和甘

丹派結合為一。此派開祖名宗喀巴，元末明初人，出家學蓮華部法，入雪山苦行，又學於甘丹派。洞知紅衣派的流弊，發願改革，藏的智者相率興起追從。教化既盛，令染黃衣以別紅。五百餘年來，前後藏內外蒙、亦皆在黃衣派教權支配下，而滿族的文教，亦胥出於是，可說是極盛了。

第二節 毗摩羅密多羅的觀法

西藏於認定密教蓮華部為國教的時候，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，頗能和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。此派於後時雖無特立的傳布，要其輔成紅黃二派的，其功亦不淺的。

第三節 甘丹派的戒律

有迦濕彌羅國高僧阿底峽，藏汗毗羅母吉魯贊的師。懲朗格達摩毀教的難，乃和他高弟部隆提倡淨戒，以有部律二百五十條以佐密宗的持驗，藏人稱他名甘丹派，說教律合一的，僧紀為此一整。至宗喀巴乃完全融合為黃衣教，以完成革除紅衣派流弊的大功。此中國古傳如是。

第八章 朝鮮大乘宗派的源流

朝鮮是包括高麗、新羅、百濟這三國的。而此三國佛教傳入不一，最早為高麗，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，始由高麗傳入新羅，仍未即施行。過一百餘年至法興王乃大興，後百年當武后間，新羅文武王滅麗濟而統一，元曉等傳華嚴教，碩德輩出，佛法大興。至唐明宗時，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，皆自彼回歸。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，是為朝鮮禪宗的開始。宋真宗時，又刻有麗藏，最稱善本。入明初、有李成桂的，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，要皆傳承自中國，別無宗派可說，有的、則教下賢首宗和宗下的法眼宗。今僅存二派：一名漸派，持戒誦經以種佛因，即賢首教宗的末流。二名頓教，一心念佛以生淨土，即永明心宗的末流。

第九章 日本的大乘宗派

第一節 緣起

日本佛教，皆直接傳自中國，或間接傳自朝鮮的。雖大小乘靡不承受，且俱舍論至今尤講敷不絕，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，但今亦寂然無聞了。故日本的律宗，皆屬於大乘的。

第二節 傳承於中國的宗派

一 三論宗

唐時傳入日本的三論宗有三次：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的。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，今則完全沒有了。

二 唯識宗

此宗的入傳日本，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，名南寺

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，名北寺傳。就中以北寺傳為此宗的正義，數百年獨榮於南都，以對峙叡山的天台，野山的真言。中世已微漸衰滅，明治間再興的。今以法隆寺、興福寺為本寺，寺院現存五十二所。

三 華嚴宗

唐道璿律師傳華嚴章疏至日，後因良辯法師的請，由新羅審詳法師，開宗講說，以東大寺為本寺盛弘，千餘年傳承不替，高僧接踵。著八宗綱要的凝然大德，亦此宗的人。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，即著名的傳教大師。入唐學天台宗於國清寺的道邃和尚，又謁越州順曉阿闍黎傳受真言宗，和唐興縣脩然和尚稟承禪宗。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：奉傳教大師為開祖的延歷寺，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。奉叡山真盛上人的江菽板戾本西教寺，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，第十名源仁，仁門下一名益信，開仁和寺為廣澤派始祖。二名聖寶，開醍醐寺為小野派的始祖。廣釋小野又各分六派，然皆事相上的區別，非教旨上的分派。後又分古義新義二派：古義

屬高野山派；新義乃興教大師覺鑿廣澤六派中，於紀州根來寺開出，別成一派，智山、豐山繼承的。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。

乙 發展

日本於傳自中國各宗派，歸國後流布無何展發，獨空海殊為傑出，既造日本假字，有關日本一國文化。而依大日經造十住心論，判攝大小乘諸教，頗有吾國天台賢首的氣象。十住心：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，駕密教於一切教上，當時大惹起一番爭論。

六 淨土宗

日本圓光大師源空，唱專修念佛，承善導的一流盛弘，為此宗在日本的開祖。空的高弟四人，分為四派。一、普阿於筑後善導寺開的，名鎮西派。二、證空於西山栗生野建光明寺弘的，名西山寺派。三、隆寬建圓山長樂寺別出的，名長樂寺派。四、覺明於洛北九品寺別開的，名九品寺派。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，而以關東三派中的白旗派為最盛。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。

七 禪宗

禪宗於宋時始傳入的，亦分三宗：一、榮西禪師於天童寺、依靈庵敬禪師受臨濟宗所傳，歸日本遂為此宗的開祖。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所傳，歸日本遂為此宗的開祖。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的，有六百四十八寺。

第三節 日本轉出的宗派

一 由淨土轉出的融通宗真宗時宗

日本由淨土宗轉出的宗派有三：一名融通念佛宗，由良忍上人用華嚴的理，融通自他、因果、一多、染淨以念佛生西的是。今以大念佛寺為本寺，有末寺三百五十七所。二名真宗，自說弘彌陀真實的教故名，稱純他力教。以回向的信心作往生淨土的真因，以信後相續稱名為報答佛恩的行業。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，占日本佛教的半數。三名時宗，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，今傳不盛了。

二 由天台宗轉出的日蓮宗

天台於法華分地湧品前為跡門，地湧品起為本門。而日本的日蓮上人，因此專提倡本門法華，奉久遠實成本地三身的釋迦牟尼佛為本尊，上行等為法眾，畫的為曼荼羅，赴各地布教，恆擊大鑼大鼓，高唱南無大乘妙法蓮華經，以驚覺眾生睡夢中的法身，即所謂日蓮宗是。其教勢和天台宗亦略相埒。

第四節 綜結

日本弘傳的大乘教派，以今視察，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，其次為禪宗，又其次為密宗，再其次為天台宗（包括日蓮宗）；以三論、唯識、華嚴，等皆附庸的。然細按其根底，則雖說皆屬於密宗亦可。以真宗、日蓮宗於密宗色彩皆極濃厚，而日本的天台向來兼傳台密；獨禪宗為富有中國的遺傳性。日本的佛教以密宗為內心，和中國中唐來的佛教、以禪宗為內心相同。以中國人根習深在本有的儒道教，唯禪宗最能和各人融洽。日本人根習深在本有的神道教，唯密宗最能和各人融洽故。但唯識、三論等，在今以後西洋科學哲學瀰漫的世界，或能和大乘各宗同吐萬丈的光焰嗎？這不是現在所能預知了。

上文譯本錄自太虛全書第

一篇

—— 佛教各宗派源流 ——

志行的自述

二千零七年於多倫多
——民十三年春作——

多年來藉著國內知識人士學佛的努力，我對於佛教所期望興革的事業，直接和間接，舉辦了不少。但是我意志行為目的所在，將會作為奉獻以盡此一報身、而成就長劫修菩薩道資糧的，現恐仍尚有未說清楚的地方。現正值海潮音第五年發刊的開始，特別拈出來，供大眾討論研究。往昔仲尼志在

春秋，行在孝經；我今：「志在整興佛教僧（住持僧）會（正信會），行在瑜伽菩薩戒本」，此志此行，是決定在民四冬天的，直至今日仍持續不斷。現分述如下：

志在整興佛教僧會，除散見各條議外，關於住持僧一項，大致齊備於整理僧伽制度論。而此論對於佛教正信會一項，亦略曾兼舉列的，現表錄概要如下，詳盡細則可尋原論看看。

甲 教所表

- 一 縣區列表
- 二 道區列表
- 三 省區列表
- 四 國舊部區列表

乙 教團表

丙 教所與教團關係表

丁 中國本部住持僧表

- 一 族類支配表
- 二 處所支配表

行在瑜伽菩薩戒本，佛法盡攝於教理行果，最重要是在於行；由信教解理，功在能策令起行，如信解而不行，那教理就等於無用。果、是行滿的所成就，不行、或行而未滿，果便不能成，果如成就，則任運更無所為。故此有力而且是必要的，唯在於行了。行無數量，略攝即十度，或攝為三學；嚴格核實的、唯在戒學了。甚麼是戒？惡止善作名戒。如做到惡無不止，即雜染無不離了；善無不作，清淨無不成的。雜染無不離，清淨無不成，不是如來的無上菩提麼？而戒獨能成就，故說唯在戒學。至於定和慧，是由戒輔成的，不是真的和戒鼎足而三立的。故此定、令有凝固力而止而作的；

慧、令有決斷力而止而作的；如果不是由戒的止和作做基礎，那雖有定慧二力，仍不得到大用的。由了知佛法在於行，亦了知行在於戒，而戒又必需以菩薩戒為依歸。因菩薩戒有三聚：一、攝律儀，重在止惡，多和聲聞相同；二、攝善法，在集自善，少與聲聞相同；三、饒益有情，專以捨己利他為事，是和聲聞不同。菩薩的入俗，佛陀的應世，都是以能捨己利他；故此饒益有情的戒聚，實為菩薩戒殊勝殊勝的一點。梵網、瓔珞各戒本，戒相的詳略有不日，其中高深的或不是初心所能堪任，而又偏於攝律儀、攝善法的共戒。舊譯的彌勒戒本，亦然有訛略；唯奘譯瑜伽師地論、百卷中所錄出的菩薩戒本，乃真為菩薩繁興二利、廣修萬行的大標準——此瑜伽菩薩戒本、近亦有單行本。我所集的慈氏三要合刊：一、瑜伽真實品以明境，二、瑜伽菩薩戒本以軌行，三、彌勒上生經以期果——，而一一事分別應作不應作，又初心菩薩切於日行的。希望能儕身初行菩薩，皆應熟讀深思其中義理，躬踐力行的！故說行在瑜伽菩薩戒本。向下略舉此戒本中殊勝精神所在的數條為證，亦可以知得大概了。

一、梵網等十重戒，第一不殺生至第六不說四眾過，皆攝律儀的共戒，而菩薩戒本、唯取其中不共的後四種為四重戒，名四他勝處法：一、貪名利而自讚毀他戒，二、慳財法而不行捨施戒，三、結忿怨而損惱他人戒，四、著邪見而謗真樂似戒，則唯大乘不共戒。名他勝處、即波羅夷，以菩薩安住菩薩的淨戒律儀為自勝處，犯此四法，則捨菩薩所安住的自勝處，而墮於非菩薩的他——天、人、

魔、梵、聲聞——勝處，為非菩薩的他法所制勝，故即喪失菩薩的身命。

二、即前四他勝處，亦於上品纏犯、乃失菩薩淨戒。即失菩薩淨戒，於現法中亦堪更受，此亦全不同聲聞律儀的。

三、在惡作所攝中，如第一不禮拜供養，第二不尊敬耆德，乃至於各有情所應作的事不為助伴等，皆積極令作善而不是止惡。

四、若第三、第四、不受信施；第五不為說法；第六捨暴惡有情不為教化；第七應與聲聞共學將護他的禁戒；第八不應與聲聞共學、少事少業少希望住戒，而當如法多事多業多希望求行；第九乃至十六，於殺盜淫身三和妄語等口四的性罪少分現行，兼及廢黜暴惡的增上位——帝王宰官——等，則湯武吊伐，周孔刑政，乃至今日的政治階級等革命，其中至當合情理處，亦無不包括在中了。二十的不自謗及去招謗，二十一的應打罵不打罵，以至不安慰他人的愁惱等，皆純是饒益有情行，而以不如是行為犯戒的。必能踐行此菩薩戒，乃足以整興佛教的僧會。必整興佛教的僧會，此菩薩戒的精神才實現。我門志行如此，如有同志同行行，何樂而不為全！

上文譯本錄自太全書第九篇

— 志行自述 —

人生觀的科學

二千零七年於多倫多
——民十三年在寧波作——

- 一 前說
- 二 宗教、玄學、哲學、科學的審定
- 三 人生的科學
- 四 人生觀的科學一
- 五 人生觀的科學二
- 六 人生觀的科學三

七 人生觀的科學對於世界文化的抉擇

八 結論

九 摘要

一 前說

人生觀、是指我們人生在世、應當如何做人的生活一種觀想，一種意念，和稟持這一種意念、所引生的行為和所結成的效果。本旨是在立定「當如何做人的一種生活標準」——以下但簡稱人生觀——。然此成立一種人生觀的要求，在人人或多數人、都可以安居樂業過生活的時候，是不容易發生的；乃至少數人或多數人、或人人都感到不安寧不快樂的時候，才用智識要去求得一種人生觀。今日大地上的人類，被征服的人都深感不安樂，可以不去說；即使在能征服的歐、美、日本人，亦是恐慌困迫到不得了！於是智識比較強的人，才各各要用智識去求得一種人生觀，來作為自謀安樂和謀求一地方的人類、或全世界人類的安樂作依據。歐、美、日本人的不安樂，不外政治上霸權的爭持，經濟上資本的佔據，私慾的壓迫，我見的扞格，世情的涼薄，生活情趣的枯寂罷了。而中國人——印度人等亦相似的——天災的連續，鄰國的侵逼，兵匪的擾害，生計的窮困，侈奢慾望的增高，道德的淪喪，風俗的淫亂，知識的低落，土地的瓜割，人物的沙散，意見的衝突，能力的脆弱，真使大多數人有何以為生、何以終日的感慨！做今日中國的人，到底怎樣做才好？於是七手八腳，各逞小才淺智，或希望憑武力去完成統一，或希望據一省分謀自治，或希望持政黨去圖改革，或希望仗封閉作為籓

制，或希望行社會主義出新局面，或希望用科學知識去擴張奮鬥，或希望復禮俗以求寧息，或希望藉神教以資誘懾；到頭來、愈趨愈紛，愈弄愈亂，而做今日中國的人、到底怎樣做才好這一問題，急待解決亦愈迫切了。這實在是人的生活根本所在，在今日的中國人，不能不從此人的生活根本上、來打開一條活路的形勢。這是近年來研究人生觀的所以紛紜日出，而張君勳的人生觀一經宣布，即引起一時的論戰了。

不過論戰的結果，張君勳所主張的雖然確難成立，而對方的科學家、社會主義家，亦未能顯示出一明確決當的人生意態——吳稚暉較有力量，但他的說法卻不合科學的——，來應國人的要求。張東蓀近著科學與哲學一書，以作為由張君勳所引起的、人生觀論戰的總批評；雖然所說大多平允，而對於所要求的人生觀，仍未見有何成就。我近因身世交疲，入山休養，靜居無俚，案頭的青林翠霧，又引發了積年的文字習氣，來為世人一說人生觀的科學。

二 宗教、玄學、哲學、科學的審定

張君勳所引起的人生觀論戰、所以不得到結果，就因為在所用幾個主要名詞上未有定義，以致彼此辯詰，互相出入而無決斷。科學所能做到謹在經驗見長，亦是自悟悟他最好的方法。根據我的觀察，宗教、玄學、哲學，亦同樣以感覺的徵驗來做出發點，不過、它們的感驗有真實和不真實：其中不真實的，如病眼所見的青黃不是青黃，可以說是似現量的帶質境；而真實的，所見和所托的本質相

符，可以說是真現量的性境。而依它由思念推辨所知的義理，亦有契當不契當：其中不契當的，是現前感驗的事，不能盡它內容而又超越它量外，可以說是似比量的獨影境；而契當的，是能盡它內容而又適符其量，可以說是真比量的獨影境。玄學、哲學的感驗不異常人，其中錯誤多從思想推求而來；由它思想推求的結果，自覺由思想推求所獲的理論知識超越常人，由此寶貴它所思想推求的理論知識，根據它去判斷事物，而不知道離所感驗的事物已經疏遠；在各事物是否如此已無從辨別，同時一定希望根據它以為判斷，故適成它虛妄了。宗教是別有它靈奇特殊的感驗——玄學亦或有的，故玄學或即宗教學——，它們感驗多不真實的，憑此不真實的感驗而起為思辨的理智，亦更難契當。故此除佛教外，其餘宗教大都是不真實的。唯佛教是由圓滿的實驗——無上菩提、而演為善巧的契理——大悲方便，便是真實適當的首選。科學注重實際經驗，錯誤可免，而且少主觀的固執；即有錯誤，亦可藉實驗去漸漸減低。但現時狹義的科學，仍未能擴充其心覺、以得到全宇宙的真實體驗，故此實不足以達到究竟。其次、現時狹義的科學家所用科學方法，未能自祛除能感知上的心病；又在所用方法及所獲成績——知識和由科學知識所成的事物，不免沾沾自喜，得少為足而生執著，故此錯誤仍難盡去。研究學術的途徑，實在應以科學為最妥當。而在我的見解，佛學是能夠擴充感驗、以至圓滿廣義科學的。前面不過說宗教、玄學、哲學、科學皆起源於感驗，故現今再說明宗教、玄學、哲學、科學的定義。

宗教一名詞，在佛典中是有解釋：即自覺聖智境界——煩惱障淨智行真實、所知障淨智所行真實——為宗，應機方便宣說為教。這和西文的「宗教」一名，義雖不合，但日本譯為宗教，原本是用的佛典義的，而將原義放低了，亦儘可為一般宗教定義的：即是以特殊的感驗——對於通常人所感驗的世間真實、而說它特殊，即是神祕的、超絕的、或不可思議的——為宗，而向他人表示它特殊的感驗、及達到它感驗方法的說明為教。宗教家是有他「特殊感驗」為中心的——孔子的「天」，蘇格拉底的「神力」，亦類似有的；但這些是他們自行方面，教人的並不專致力在這方面，故不同宗教——，他的特殊感驗，是他內心感覺到實有其事的，他自己亦以為是、通常人的思想議論所不能到達、不能取來批判的。所以，凡是真有「內心特殊感驗」的宗教家，他的主張是極為堅定而有力量的，雖然他講出來的，錯誤地方不免為哲學家、科學家所批評，但他對於講出來的、原是不妨隨勢變更的。所以、僅有常人感驗的哲學家、科學家，雖有如何猛烈攻擊的批評，亦決不足以搖動他「內心特殊感驗」的信念。至於已遠離實際感驗的玄學，更是宗教家可以隨便取來、去解決他所信仰的事，如基督教利用亞里士多德的目的論。唯有遇著了一般有其特殊感驗，同時又看破他特殊感驗、更超越他以上的——如釋迦在印度各種外道禪等——，才能說破他錯誤點來變動他信念，像迦葉等外道，後來都從佛得小乘果。故此唯有高等的宗教、才能破除

劣等宗教，亦唯有佛教方能摧破一切宗教，融收一切宗教。或有說低級的拜物教、鬼神教和天神教——西人祇曉得基督教為宗教，故說宗教是「有神和神與人的關係」，但以此解說印度的無神教便不能通——，恐怕那不是由特殊感驗發生的。其實、即使是拜物教所拜的或火、或樹、或蛇，他們亦是因內心中、特殊感覺了所拜物的靈奇，自己覺得用這樣的方法去拜禱，便能夠獲益得他靈奇的感驗，於是便宣說出來領導著一班信徒，同樣去學他的拜禱，使他們亦能獲得那種的靈奇感驗，展轉流傳，才成為拜物教的。鬼神教的特殊感驗，一部份是因未有科學知識的解剖，囫圇的感覺了自然現象的靈奇變幻，便推想彼內中有「似人勝人力量偉大的神」造作或示現出來的；一部份是因親愛的人死亡的思慕——祖先的鬼——，悲懼的人忽然得到安慰，渴求的人喜出望外，病夢的人奇異感動——我所知的：有幾個無學識的少女或老女，因病中啟發她們奇幻的心境，說出許多神怪的事物，漸漸亦有她靈奇作用的，於是給他人事奉為神仙，漸漸而成一小宗教的——，或有偶然得到啟示未來的機兆，冥坐澄念所成的感通，藉物凝心所生起的心象、和動作及所推出的數命——像圓光、扶乩、催眠術、占卜術等——等等，於是憑他們所感得的影響，來推想有如何若何的鬼神主持其間——其間亦不是絕對沒有、「他類有情心」相呼應相感召的——，故鬼神教便迭興不衰了。如信鬼的既有他和鬼的特殊感驗，而哲學、科學家們憑通常感驗、及推論理智去駁斥他必定沒有，這固然不足以折服其心、奪去

他所守的。道教亦依他修煉所得的仙靈感驗、作為立足點。至於一神教，那是由內心的靈性感驗，而覺得他「精神自我」必定有所從來和所歸宿，不是跟隨肉體而盡的。又依自身和眾身由父祖生、生而推求其大本，及依工匠制造和君主的統治，而推想宇宙萬有、必定有一位生化主宰的大神，憑這種推想去祈望契合，復得內心彷彿的感驗，於是將他所得感驗、和導致這些感驗的方法宣示眾人，而信從的人都是由他指導去奉行，於是一神教使流布於世間。這是從其致誤方面來說，雖亦有或由缺憾人生、不能憑著意志去自成樂善，或由汎觀萬彙皆有蕃變的美、秩序恆常——明末時黃宗羲堅持、必有一昊天上帝，他理由即在這點——，他意思是必定有造物主宰的上神；然而確實開創宗教的人，因實有他內心的特殊感驗、而作為教示起點，不是去求人世的功業名譽富貴。雖亦有因此成為帝王、如摩罕默德，這不過是他副產的旁果，而他所求的正果，是在彼不在此。再來看耶穌、摩罕默德，亦曾有入山絕食靜修，後來即有神通的靈蹟傳留，可見宗教實在有超越常人內心、特殊感驗作為本質，再發為言詮儀軌去，教導他人的。故此宗教，創教的人由「宗」而「教」，而受教的人，再由「教」而實行他所「宗」尚的理解，以祈證得同樣超常感驗的。這就是所以不同哲學、科學都是以常人感驗為出發點，而且亦不同倫理道德、以人世安樂為歸宿。至於謀求治世的人，利用作為鞏固箝制眾人的工具，不是宗教的本質；由此以使令一民族或世界

人類、得到何種進善、或轉惡的影響，亦是旁效罷了。

玄學、是「深遠微妙的學說」的意義。深遠微妙的學說，是從深遠微妙的感驗而來，是宗教的；是從推理展轉增上而來的，是哲學的。故玄學是介於宗教和哲學中間的。不過玄學卻不是宗教，因為宗教是宣示內心特殊感驗，來教導他人修行、以得到同樣內心特殊感驗的；玄學是在講明其深遠微妙的道理，以成為一種學說罷了，仍然是理智而不是情志的。故玄學祇是哲學的一部份，或即哲學；其內容即為宇宙本體論、人性論、神論。本體論是講明宇宙萬有——人和神亦在內——原料的，如計水、計火、計原子等。人性論是講明人類特出庶物根本的，及最高的理性或靈性的，即靈魂或精神、自我等。神論是講明超越萬有根本的，和最高主宰者或造作者的，即上帝或宇宙大我等。在西洋、所說形而上的玄學，應不外此，而在中國儒道家、及佛教的華嚴宗等、所講的事事無礙玄學，即是講明從「廣義的科學」——能排除各方面知識上的誤謬、而認識事物真相的——所得來流行活潑、不可思議生活的。據我觀察，儒家和佛乘，只是量的不同而不是性的不同，故此儒家即是佛乘的初步；和西洋形而上的玄學另是一種。

哲學的本義是求知——愛智。依求知的廣義哲學來說，在科學亦是求知，故此科學祇是哲學的一部份；而哲學和科學，祇是總統的理論知識——哲學——，與部份的理論知識——科學——不同罷。

由科學的知識、總合起來而認識全宇宙，即是哲學；由哲學的知識、部別開出來而認識各事物，即是科學。但自從科學專重感官經驗、而側重思想推辨的哲學分家，那哲學遺留的、僅是形而上的玄學，故此哲學又祇是玄學。哲學和科學有一不同點：是科學雖然用推理，而推理所得知識，不能超越經驗的量，超越徵驗的量即不認為科學。而哲學雖亦依徵驗為出發點，而主在用思想推辨，層累而上，以構成總合統一的理智；既以得到總合的統一的理智為目的、故達到此目的後，科學的知識即在可棄系列了，唯不棄的亦視為達到其目的手段罷。故哲學目的，可說即在玄學，而哲學又可說由思議的、相對的科學，達到不思議的、絕對的玄學學說。而科學雖亦認有感驗不到的未知境界，但不承認有絕對不可思議境界，而只認為將來終可感驗到認識到的事；至於絕對不可思議的玄學，則唯認為妄想的虛構罷了。故科學是可以絕對排斥玄學，而哲學即為搭通科學和玄學相通的橋，以引導科學日進無疆。是以狹義的哲學即為玄學，應同受科學的排斥；廣義的哲學，即為包括玄學、科學的理知是全量的——由感驗及推理而得的知識。但上來仍不過是指說明「宇宙始終的實體」及「宇宙系統的現象」，是哲學；而向來對於哲學，原是分為：「形而上學」，「知識論」、「宇宙現象系統論」三部份的。近來哲學正宗的「新唯心論」——存疑的唯心論，所存疑的東西，即是康德所說「物如」，亦即是科學所認為不可知的「所與性」，亦即是玄學上不可思議的東西。——以玄學既然受科學的排斥，而科學又即是對於各種事物的「明確知識」及

「創造智慧」為本身的，故宇宙現象的系統，亦須隨科學的進步而遷改，是不可以講的。於是對於進行中的、宇宙本體及構造中的宇宙現象，都置於不討論，專集中去對於科學本身的知識——即能夠感覺及創造宇宙各事物的智識，來下批評考察；即是從知識所由成的來源上，來逆探由知識構成的宇宙的根本。換句話說，即以知識論作哲學的專職便是。但此亦是笛卡兒、康德等哲學者所趨重的方向，科學的心理學家對此仍不承認，以為敘述或說明知識所由成的來源，亦仍屬於科學心理學的。然卡康們卻說：心有兩種看法：一種是把心認為是一個特定存在的東西，是心理學等科學所研究的；一種是把心認為「從一主動中心所映的全世界」——此語頗好——，是哲學所從事的。但科學即是各事物明確的知識，這「從一主動中心所映的全世界」一事，若是神祕的、超絕的、絕對不可思議的、那即是科學所排斥的玄學，或是在科學所懷疑姑存的未知界；若是可為明確知識所認識材料的，又為甚麼不可以是科學心理所研究的呢？故此知識論仍不足為哲學藏身處，而除掉了科學和玄學，仍沒有哲學存在的餘地。故此哲學在知識論上，仍不過作一個科學的引導者，而終究要為科學追究著，或和玄學同樣被科學排斥、在真確的知識以外罷了。

科學、是靠著經驗、分析、推論、試用，去完成宇宙各部分事物的真確知識、而得到的關係法則。雖然宇宙各部分事物，沒有不可作為構成科學知識的材料，而由所構成的科學知識，亦不是不可以組成宇宙全系統的知識；但在今日，確有許多事

物未成為科學，而由科學組織成為宇宙全系統的知識時，那又成了科學的哲學——如康德、斯賓塞、赫凱爾、羅素等哲學——而越出了科學的界線。故此科學的科字，即含著一科一科的學識的意義。而現時狹義的科學，是祇應指用科學方法、所組成宇宙各部分事物的知識。但是心理內容的宇宙現象，雖然尚未盡為科學的材料，而丁在君所說「心理內容的感覺經驗，個性直覺及真的概念推論，無一不是科學的材料」，我是承認的。因為、雖然有許多尚未能成為科學；或如生物學、心理學等，雖已成為科學而尚未能如數學、物理學的精確，而不過是常識——世間真實，和科學知識——學理真實程度上的等差，而不是將來永久不可成為科學的分界。故張君勸以為人生觀不是科學的；梁任公所說情志是絕對超科學的，又情感中的愛和美、是不可用科學方法來分析研究的；任永叔所說人生觀是不能成為科學的，我全都不能承認。因為、擾害人生宇宙的，正是這些不曾經過科學、而確實弄清楚的事在那裏作怪，所以、我們必須用科學把他弄得確實清楚不可。但科學是包含科學的方法、科學的成就來說，科學家對於科學的成就是不固執的，所以進行是無限量的；至對於科學的方法就不同，所以丁在君說：「科學方法是萬能的。設有人來對科學說：你走的路是錯的，有幾條路不是你所能走的，旁的還有巧妙的方法可以走到你前頭，科學絕對的不能承認」——。這是一般狹義科學家執著的所在，亦是阻礙狹義科學不能前進的原因，佛學小乘的不究竟，亦是這種法執為礙。在科學方法重感覺經驗，

而使用分析推論所成的理智、不超越感覺經驗的
量，可以試用到實際上去，這是最可貴的。但能作
為感驗的來源祇藉五種官覺——應加一種意覺——
一，一方面於對象用分析解剖等來增加感驗，一方
面用望遠鏡、顯微鏡、愛克司光鏡等去增加視覺，
用傳聲、留聲、檢身器等增加聽覺，用其餘器械去
增加體力觸覺，以理論訓練等增加意覺，將感覺經
驗的能力擴充成熟，才能得成科學；不如是的話、
結果限於常識的程度而不成科學。由此觀察，可見
科學的方法，應當以擴充感驗的能力為最重要。而
今日對於視覺、聽覺雖已有擴充方法，對於嗅覺、
嘗覺、觸覺的擴充方法亦極短缺，至於意覺，又祇
有理論訓練一法——概念推論。理性派哲學所說、
知識來源為概念，概念超感覺而先有，此固然同柏
拉圖執類性離個體而自有，為亞里士多德等所否
認；但亞氏仍認類性即寄於個體而並存，即亦應認
概念和知覺、感覺俱始。唯成為理論公例的知識
時，作為由感覺而知覺而概念的歷程。在知覺程度
不是沒有感覺、概念，不過感覺概念已攝在「知覺
中心」；在概念程度亦不是沒有知覺、感覺，不過
知覺、感覺已藏於「概念中心」；然則在感覺程度
亦不是沒有知覺、概念，不過知覺、概念仍隱於
「感覺中心」罷。隱於「感覺中心」有知覺、概
念，即為意覺的特徵，可說是微意識；在佛典說
「同時意識」。這同時意識有別前五官覺名意覺，
說它覺處可名法覺、一切事覺。不只是前五官覺
所、彼皆同覺，而有前五官覺所不能覺的數量、總
別、同異、生滅、是非、彼此、前後、因果、真

偽、有無等，亦都是彼所覺。在此意覺中所含的迷誤甚多，而彼作用又最宏偉，若對於此意覺無以排除彼迷誤，條達彼功用，以發揮擴充彼的能力，待彼已到「知覺中心」、「概念中心」的程度，始有理論訓練起為救濟，那就大遲了！故現時狹義的科學，彼確實是感驗的基礎，僅能得於官覺，而生物學、心理學的科學程度，終不能如物理學的高度。理論訓練既不能施於意覺發動幽微的時刻，而分解修繕以擴充其純正感覺的力量，即於增益意覺等純正感驗的方法，豈可以不謀求有所改進嗎？此即是佛教的瑜伽學——或名止觀學、靜慮學——所崇尚。而我承認「瑜伽方法」加入於現時狹義的科學方法，即為佛教廣義的科學方法；以此得成為由純正感驗所獲的明確理知，即成為廣義的科學，亦在此處。因為瑜伽方法，不先立任何目標的——這是禪宗的，其餘宗派或依前人所示的公例，如有漏皆苦、有為無常、諸法無我等，作為實際的觀察研究——，但先澄淨他意覺而進為分析的觀察，如先有明利的官覺、及設備完全的器械室作為試驗。佛寺有講堂及禪堂，我常試以禪堂喻試驗室，但試驗的物品不是他物，而即試驗人自己的身心。由是得到直接的感驗、而構成作善巧的說明，俾眾同喻。依純正感驗所構成的明確理論知識，這如果不是科學，那科學又是何物？但科學家時常說：我們所承認的科學，必須依常人的感驗作基本，而可以準確的通常感覺、而得到同樣感驗的。然而一種科學，若不是素來對於它、有試驗器械試驗經練的、每不能知。聞說愛因斯坦的相對數學，能確實了解的極

少，那麼科學所依感驗、亦不是常人感覺所能同樣感驗了——常人同樣感驗而得的知識，為常識的世間真實；科學家所同樣感驗而得的知識，為科學知識的道理真實；瑜伽師所同感覺而得的知識，是道理真實或二障淨智所行真實。此常識和狹義科學知識、及廣義科學知識的分界，不可不知——，唯有同樣科學經練者才能比喻的。然則由瑜伽方法、所得的感驗和所成的知識，亦須有同樣經練的、廣義科學家乃能比喻，亦無害其為由純正感驗、所成明確理知的科學了？此實在是現時科學家、所當稍貶狹義科學方法、已是萬能的僻執，進而採用瑜伽的科學方法以求深造的。

由此來說科學的體用，科學即是依直接的感驗經驗、構成理論的明確知識為體，而以對於複雜混亂的宇宙現象——心理內容——中，求得比較為普通不變的關係法則，整理或創造為調適的人生宇宙生活為用。科學的定義既明，再以張東蓀於科學的說明頗好，向下錄取來一起論說：

要明白科學是什麼，那就要先明白知識是什麼。原來知識就是個別中求共同，用佛教的術語來說，即是在自相中求共相，如無共相，自相亦必定沒有了。因為特自和普共是相待相成的（按：相待而成的已是差別相而非自相，故自相純是感覺中的），知識的最初是感覺，其次是知覺，再次是概念，其實只是一個循環。由知覺把共相從自相中抽離出來，再由概念把共相嵌入於自相上去（已是差別相而非自相）。所以、感覺、知覺、概念，祇是

一個歷程上的段落，我們應該從動的方面、把三方面視為一線相延的歷程，不可從靜的方面、認感覺是組成知覺的元素，知覺是組成概念的元素（知覺取個體，概念取類性）。這個歷程，就是純粹經驗的開化。換句話說，即赤裸的所對（自相），變為秩序的經驗（共相、差別相）。這種開化，就是知識的成立。若是只有赤裸的渾朴的自相，那便是無法認識（用瑜伽方法修治意覺乃能認識）。所以、認識乃是用共相為法式、以嵌合到自相的素材上去（已不是自相的素材，而是差別相的采材了。自相的素材是現量的性境，這差別相的采材是似現量的帶質境，或真比量似比量的獨影境）。因為、只有一次必不能成知識，凡成知識的必能移用他處，所以、知識便是一種抽繹作用，把具體的變為抽象的。因為、非抽離不能在自相上得著共相（應說得著共相、差別相、因相、果相）知識的本質，就是如此。在科學的本質，便可以推知，自然不外根據這個本來的性質、而再進一步說常識，就是對於事物的分類。要區別常識和科學，可借用柏格森所說：希臘時代的科學所從事的，是「類」（共相、差別相）；近世科學所從事的是法（更加因相、果相）。這句話可移用於常識和科學，就是常識的分類在種類，而科學的分類在關係。所以、常識的表示是名詞，而科學的表示是方式。故此科學乃是對於雜亂無章的經驗，求得其中的比較不變關係。因為、經驗的內容總是只有一次的，所以科學並不十分注重內容、而只注重於方式。

張東蓀的這段話，對於知識及科學，頗有說明。但他未知「差別相」、「因相」、「果相」，

故於純現量的「自相」、和非量或比量的帶質境，或獨影境的「差別相」——知覺的個體和概念的類性合併的，可以在個體上辨別類性非類性的差別，亦可以在類性上辨別此個不是此個的差別，故為差別相——，未知得其異，遂於須用純感覺去知到的諸事物、離名種等分別的自相，不復再設法去覺知、而進為廣義的科學。而且「因相」、「果相」，即為關係的法則所存，而應用可徵進行的實效者。甚麼是因相、果相？即在此一差別事相，而觀察其所依、以成現在的較為必要關係點，說名因相；又以依彼為必要的關係點，而觀察到其「成現為此一差別事相」，說名果相。這取較為必要關係點為因相的，以推廣其普汎的關係來說，即一差別事相、殆於一切差別事相都可作因——法界緣起——，則因果的意義無由立，而進行的作用不能起。重要點是、不知共相、差別相，即不知知識和科學的體，不知因相、果相，即不知知識和科學的用。而感驗的自相——包括所與性、物如、不可知界在中——，則為知識和科學的所依，而又為科學和知識所不能取得——諸法自相為假智詮所不能得——；唯用瑜伽方法得到真現量智，方能如其實相而覺證的——如實智的親證真如——狹義的真如，亦兼如量智的變相而緣真如萬法——。然用瑜伽方法，雖人人可以得到真現量智、以覺證於此諸事物離言自相，而表現出來，但仍然是知識的、科學的而已——如量智重現身土而應機說法。

以上、對於宗教、玄學、哲學、科學的解釋，所以講明我人生觀的科學，是廣義的科學，或科學

和佛教的。佛教以外的宗教，多是以「含迷謬的意覺」構成的：柏格森的直覺，倭鏗的精神生活，多是此類。孔、老們的直覺雖較少迷誤，而用下去亦不免惑亂和苦痛，而且既有佛的便用不著孔、老的，故皆是不可用或不須用的。換句話說，科學不外佛學的五明：聲明、因明、醫藥明、工巧明、內明。而且現時一切科學，皆可收在佛學的五明，而佛學的五明，尚且不是今日的科學所能盡——如內明等——，故亦可以說「唯佛法是人生觀的哲學」。

三 人生的科學

觀察人生是什麼的人，往往先說明宇宙是什麼作為根據，然後用來解釋人生。其實、宇宙祇是人的生活，和不是人生活的總生活，而人亦即是宇宙總生活表現的一種生活。換句話說，人生即一宇宙，人生各一宇宙。人生各一宇宙和一一人生各一宇宙，及一一不是人生活的各一宇宙，都有交遍涉入的調和關係而不相離絕的。萬有的現象——心識的內容，雖可有死物的和活物的區別，而佛學唯識論亦有「相分無能緣用」，和「餘分——見分、自證分，證自證分——有能緣用」的區別。但相分都是餘分所變緣的，絕無離絕餘分而有的相分。故此明白宇宙萬有是什麼，即是明白人生是什麼，明白人生是什麼，即是明白宇宙萬有是什麼。所以、有萬有的區別，及萬有中一的有人生的區別，祇是從一主動中心集一切關係而成「一有」時，由其特殊的功能——一切法的自種——，於一切現象的關係——現行一切法的增上緣等——，有親疏順違等的

差異，故成無數的差別了。現今要明白宇宙人生是什麼，首先現在面前的，即是此能夠明了分別的知識自身。從此知識的一體系——一體系即一積聚的自身——而以類別來說，每一人生都有能認識色、聲、香、味、觸的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識五官知覺，和能認識一切法的意識，及能認識內我的末那識，并所認識的內我的阿賴耶識，共為八個知識身聚。這八個知識身聚，固然是人的生活中、是可現知的事實而無從否認的。其次、是作為八個知識身聚、相和互應的情志等，即五遍行、五別境、和各善、染、不定等心所有法。第三、即為知識和相應的情志等所變現、緣慮的影象，即物質現象，如五塵、五根、及四大種等。第四、作為前三事上附現的分量、位次、數目等。第五、即為現前剎那起滅事的所依，不可分辨、不可區別、不可規摹、不可言詮的實相，即真如。第六、在阿賴耶識中所潛藏、前四剎那起滅的事，於不起時的一切、能起的功能差別，即是種子。以上六事，皆是人的生活中感驗所及、推論所必至的事實，除此就別無他事，故一一人的生活，唯此六事了。一一微塵，一一世界，一一細胞，一一生物，一一心行，一一神我，亦同一一人生，唯此六事了。在此六事中，最幽微難知而是所知的、一切差別現象所由差別的，便是阿賴耶識、所潛藏的一切功能差別——一切種子或一切習氣。如一差別功能、藉一切現起流行親疏順違關係、而生起流行時，便成一個剎那起滅相續或不相續的生活的事——一個調和所成的不調和事物，而又和其他一一調和所成的、不調和事

物相調和的。其次幽微難知的，是現起流行不息的阿賴耶識、末那識、和微隱前六識及此各識相應的情志等；即迷謬者所說為「神」、或「靈魂」、或「個性」、或「直覺」、或「真時與自由意志」、或「精神元素」等。又其次幽微難知的，是一一阿賴耶識上所變現、剎那起滅相續而緣慮的人生宇宙；即為現前所知人生宇宙現象，依托為本質的根身、器界，此是科學家所認為不可知的感覺所與性，和康德所說的物如；但所與性和物如，亦可包含前二難知的及實相在內。又其次較易知者，即現前心理作用的顯意識，即心理學所研究的；和現前所知有生活目的物的變化，即生物所研究的；和現前所知人類生活作用的關係物，即生計學、法律學、社會學、文語學、歷史學、論理學等所研究的。又其次尤易知的，即現前所知的器界物質現象，即數量學、物理學、天文學、地質學等所研究的。前三難知的，皆須用廣義科學的瑜伽方法——佛教以外亦有瑜伽方法，但佛教以外的可說為常識的瑜伽方法，唯佛教是科學的瑜伽方法——，析觀知識方面現前及非現前的一切萬有，皆是變幻無常，沒有定例可得的；都是相待假現沒有自體——我——可得的；故知識上不可存立。而在情志方面，更析觀它是雜亂染汙擾害苦患的，故情志上不可存立。而唯不可成立，不可施設，不可分別，不可取，不可說，不可得的是真實相。由是不久又不久，引生真現量如實智，實證不可存立、不可假說、不可取、不可得的真實相，只是遍一切——自覺而別無他可覺——真見道；於是起摹仿智——相見道的如量智變相緣真如萬法；而漸漸不久又不久

覺行圓滿，乃能遍了知第一難知的一切功能差別——究竟覺的佛智一切種智。

在現時科學方法可求知的以上，猶有這許多人生宇宙內容，須待廣義科學的瑜伽方法才能知的，豈可以安於現前偏狹的科學方法，不採用瑜伽的科學方法以進求確知，徒置於無可奈何而示弱，或任由宗教、玄學的強逞臆亂來談嗎！噫！這真是現時狹義科學的可恥呵！由上面所說明，可知無論一微塵、一世界、一細胞、一人生、一心行、一神我，都是各為一差別功能，藉一切現起流行的親疏順違關係，而現起流行為剎那起滅、相續或不相續的、一個調和所成的不調和事實，而又和其他一一調和、所成的不調和事實——一一微塵、一一世界、一一細胞、一一人生、一一心行、一一神我——相調和的。一切事實的本來真相如此，人生的本來真相亦如此——這些真相，亦即廣義的真如，亦名本來面目——。但其中有可損滅斷絕其各各功能差別、而使永斷相續永不現起的——煩惱障、所知障所攝及所起的有漏界，即乖於前來所述明、一一微塵等事實真相的；有些雖可隱藏損滅而不可斷絕，且可增益——熏習增長——發揮擴充而使成滿、顯明為永遠現起相續的——離二障的無漏界，即合於前來所述明、一一微塵等事實真相的。明白到佛教在用瑜伽的科學方法、以達到「離二障等的常樂我淨無漏界」，可知梁漱溟等所說的是不對。因為、一剎那的現起流行，有一部份屬前七識的，和它有順違關係的，即能熏滅熏斷、或熏生熏長它、潛隱於永遠起滅相續的、阿賴耶識中的功能差別。使一部分前七識的現起流行、而乖於前來所述明、一一

事實真相的能熏有力，那便能熏長熏生潛藏賴耶的自類、有漏界的功能差別，及熏滅潛藏賴耶的他類、無漏界的功能差別，而續續現起流行、乖於前來所述明——事實真相的事實，即成為不安不樂的有漏苦果。使一部分前七識的現起流行、而合於前來所述明、——事實真相的能熏有力，即便能熏長熏生潛藏賴耶的自類、無漏界的功能差別，及熏滅熏斷潛藏賴耶的他類、有漏界的功能差別，而續續現起流行、合於前來所述明、——事實真相的事實，漸漸圓滿乃至唯有合於前來所述明、——事實真相的事實現起流行，而永絕乖於前來所述明、——事實真相的事實現起流行，即為常樂我淨的無漏妙果。知得是如此、乃可進言當如何做人的生活、進行趨向的標準。

四 人生觀的科學一

由上面所說明，可知人生進向的標準，即在滅斷前七識、現起流行上一部份乖於前來所述、——人生等事實真相的能熏力用，而生長彼前七識的現起流行上一部份、合於前來所述明、——人生等事實真相的能熏力用，使永久起滅相續的賴耶中、所潛藏的有漏危苦的功能差別逐漸滅斷，及無漏安樂的功能差別逐漸生長罷。但前來於——世界、——人生等事實真相雖略有述明，猶未細為解釋。此——人生等真相——廣義真如或如來藏法身，如乖則有漏而苦，合則無漏而樂的所從判，故更分析來說明。

依前來所述明的，當知——微塵、——細胞等事實真相，第一、即為遍一切——自覺、而別無他可覺的遍覺——佛陀。若非遍一切——自覺，則必有其他可覺，有其他可覺即有能覺所覺的對待，而所覺一分即不是覺，便不成為遍覺。故遍一切——自覺的遍覺，是——人生的第一真相，我們當以為進行趨向所依歸的第一標準。第二、即由一潛藏在賴耶的差別功能，藉一切現起流行的親疏順違關係，而現起流行為一個剎那起滅相續、或不相續生活的事，而又能損滅或生長、潛藏賴耶的功能差別，及唯不可得為真實相的律法——達磨——。故此種生現、現生現、現在種、種生種的一切變化，及不可得的實相的律法，是——人生的第二真相，我們當以為進行趨向所依歸的第二標準。第三、即藉一切現起流行的親疏順違關係、調和所成的一個不調和事實——如——微塵、——人生、——心行等、而又和其他——調和所成的不調和事實、如——世界、——細胞、——神我等相調和——僧伽——。故此——攝一切、一切入——的調和，是——人生的第三真相，我們當以為進行趨向所依歸的第三標準。依此根本的、究竟的第三標準，則我們做人的生活，如何是善，如何是不善，可得而定了。但此——人生等事實三真相，未到究竟覺位，不易認識證實，而摹仿此三真相、以表示於現前現起流行事實上的，即為釋迦牟尼等佛陀，解深密等阿毗達磨，華嚴海會等僧伽耶。故此人生的究竟觀，當以皈依佛陀、達磨、僧伽為始，以此三者作為摹仿、——人生等事實三真相，而表現為我人作人生活的真標準，故人們珍惜它、敬重它、寶貴它、重

視它、而抱守為不可須臾或離的宗旨——最高情志或最高生命或最高信願。

五 人生觀的科學二

上來說明佛陀、達磨、僧伽、為人生三真相，須歸向而且依持它、作為人生究竟的標準，依這標準以至圓成實現，即成為佛陀或佛法僧的圓成實現。在我們作人的生活究竟的標準雖定，而我們現前作人的生活，當從何處作為初步進行呢？這應當積以漸而為漸次的進行。但既明白作人的生活究竟標準，則初步的進行，亦即為進向究竟的進行，所說圓漸而不是漸圓的。然圓漸中沒有不是漸次，仍當以修行信心位——大乘習所成種性位——，和三無數劫位分中：第一無數劫位，即依信心位所修「成就信心之行」擴充它，而從事廣義科學的瑜伽方法，以得遍一切——自覺的遍覺，亦即梁漱溟所講、人人第一態度的進二步態度，第二無數劫位，即依前位遍一切、——自覺的遍覺擴充它，而覺知不可得的實相——狹義真如，和種現起滅斷續損益的變化相律法，以漸證——調和的不調和的一切調和，亦是梁漱溟所講、人生第二態度的進二步態度。第三無數劫位，即依前位漸證一切調和而擴充它，以從事反窮——不調和、所由起的功能差別永滅它，亦即梁漱溟所講、人生第三態度的進二步態度，得真解脫，而成就常——恆續轉的、樂——遍和洽的、我——法法為王事事無礙的、淨——二障盡斷、二死絕滅的大牟尼法，得真解脫及大菩提，乃達到究竟。但三無數劫位以前，更有一修行信心

位，即我人做人的生活最切要的進行初步——就今日已能征服自然、發達個性的西洋人來說；如中國、印度等人，則更須同時補足一二百年來西洋人的所事——，第一、即於現前的科學理論知識，不但用以征服他物——包括自然界及他人，發達自我，而亦用此格物致知的理論知識，反躬以誠意、正心而調治直覺——理智調治直覺，用梁漱溟語。此即明明德、致中、致良知的工夫，亦即內聖外王的內聖工夫，及孔子四十而不惑以前的工夫——，使隨感而應皆不離、和理論知識冥寂的當前直覺，欣然自足而無所傾慕於當前以外，那佛教以外的宗教、西洋的玄學、哲學等迷執，皆伏而不起，亦即是科學家、一切可知的皆是心理內容，和佛教初一步、做說的遍一切——自覺而別無他——如宗教的、神學玄學的本體等——可覺的遍覺。亦梁漱溟人生第一態度的進一步態度。心意的困難問題擺在前面，遂用理智以向此擺在前面的問題要求解決，其解決態度亦是戰爭的，所開的戰爭即名理欲戰爭，戰勝了即儒家所說賢聖，但其戰爭是內向的而非外向的，故是進一步的。第二、即依現前的科學、於零亂忽漫的經驗中，所求得比較有秩序條理的關係法則——法學根據於此，中國的易理亦根據此——，側轉身來施用到突戾囂張的人群生活上，使成為比較修齊治平的一個人及各各團體——身、家、國、天下，此即親民、致和工夫，及內聖外王的外王工夫，和孔子五十而知天命（天命即一切經驗中所得關係法式），六十而耳順的工夫——，使隨時隨地隨皆能樂其生業，而安於符順理智的人間禮義，欣法自足而無所傾慕於人間以外，那

佛教以外的宗教及西洋的玄學、哲學等執情皆伏而不起，亦即是科學知識施於人群方面。以人群生活為本的經濟學——基爾特等的社會主義、法律學——克魯泡特金的無政府主義、倫理學等，而所本的則在生物學、心理學，亦佛教初一步、仿——事實關係所施設的毗捺耶法。亦梁漱溟人生第二態度的進一步態度。因彼偏尚情感流動，而此則本於合理的人群生活法則以軌持情感，使人群生活成為理得心安的生活。第三、即依上二重的經歷，而自心的、人群的庸常生活，俱達到無思而為、不勉而中的仁慈孝友生活——即止於至善的格物、知至、意誠、正心、身修、家齊、國治、天下平的境界，亦即致中和而天地位、萬物育的情境，和聖王的極致，及孔子七十而從心所欲不踰矩的心境——，使無可無不可，活潑潑地，無人而不自得。那佛教以外的宗教及西洋的玄學、哲學等迷情皆伏而不起，亦即是佛教初一步、假說的不思議常樂我淨法界——此是由修習大乘增上戒學、十善法成就而漸生大乘禪定的境界。亦是梁漱溟人生第三態度的進一步態度。以此即從致中和及不中和的本身反轉，一切休息，而脫然真得庸常生活的中和故。然梁漱溟的人生第三態度，是印度無想外道等妄取的斷滅，和佛教小乘的發生稍有關係，和大乘佛教無關。故梁漱溟所說人生三態度，第一是以前西洋人的征服天然、發展自我的科學態度，第二是以前無科學時代的儒、道家的態度，第三是印度外道的態度，而皆不是佛教的。佛教的、當以他第一態度的進一步態度為起點。此修行信心位的三事，和後來的三無數

劫位相仿，不過此三事是依現前流布的人道生活而施設——世俗的，是用狹義科學達到的；彼三位是依——世界、——人生等事實真相而施設——勝義的，是用廣義科學達到的。故此人生的初行，是依——事實三真相的世俗假說的佛陀，如周、孔等聖；達磨，如易禮的經；僧伽，如史家所頌為刑措、風清成康的治等為依歸。而人生的究竟，是依——事實三真相的勝義真實的佛陀、達磨、僧伽——如第四章所說的——為依歸。然未聞總持人生初行、及人生究竟的佛教，即滯止於初行而不能進趨究竟，或重由此位走入玄學、如老、莊等，及其他宗教、如各天神教及印度各外道等。孔孟等所說的聖希天，即有走入天神教的形勢；而終不免末流的弊。唯有根本的歸依、可由初行直趨究竟的佛教，在此初行即為得達究竟的初行而有利無弊。故今人既聞佛教，即初行時、雖準——事實三真相的世俗假說的佛、達磨、僧伽而踐履，然心志所歸向，應當在勝義三真相佛教的佛陀、達磨、僧伽，故此初行得成為進達究竟的初行了。由是、人生初行的第一要義，仍在皈依佛教的佛陀、達磨、僧伽——由此可知梁漱溟排斥佛教的不是——；而第二要義則為信樂果報、修十善法。如通常所說「謙受益、滿招損」，「作善之家有餘慶，作不善之家有餘殃」等，即為信業果報。業為何物？即善的——合——事實真相的身心動作，或不善的——乖——事實真相的身心動作，所遺留在賴耶中的習氣種子，而能作為後時生起或安樂或困苦之總報、別報的差別功能者。它後時所生起或安樂、或困苦之總身器及身器部份，即為果報。信由善的業可招致安樂的果

報，由不善的業可招致困苦的果報，這是所說信業果報。此即孔子的知天命，亦科學從生物學等、所得比較不變的關係法式。既信業果報了，於是孜孜務治伏不善的身心動作、而調練善的身心動作，是說修十善法。十善法即：一、不殺傷，以充養惻隱人物不忍殘害的仁慈；二、不偷奪，以充養人物生活咸遂情性的義利；三、不淫亂，以充養人物調暢生化的禮樂；四、不妄語；五、不兩舌，六、不惡口，七、不綺語，以充養心言一致、彼此通誠的信賴；八、不慳貪，九、不嗔嫉，十、不癡邪，以充養了達事實符順真相的智慧。這十善法，是人生的真道，亦大乘的始基。故此說：「端心慮、趣菩提者，唯人道為能」！而是今世所急需的，亦唯在此人道了。第三要義、便為厭取作、捨壞苦；起信論說厭生死苦，其實、無論厭分段生死或變易生死，都是厭取而作成，未幾又須捨而毀壞的，勞煩不獲安常苦。非指一切生活變化為生死苦，厭患一切生活變化而剿絕的；故其結因為得恆續轉的、遍和洽的常樂而非斷滅。這些義理、各學佛人，大須注意！以向來學佛人多迷誤於這些義理，致近似斷滅外道，如梁漱溟等所見的。是一方面既臻人道極則，所謂亢龍有悔，須是群龍無首斯吉，故更不宜出頭伸手有所創造，唯當逍遙無為，以保持盈泰而防維毀敗——老莊注重這方面；而另一方面、即反觀前來所取作者雖有成就，猶不免無常的捨壞，所以既濟終於未濟，遂轉從厭取作、捨壞苦開一孔，以走上瑜伽的廣義科學方法的路，即由修行信心

位、入信成就發心初住位，走上三無數劫修途、以直趨人生的究竟。今後能致人世的安樂，必由此皈依——人生等三真相，信業果報，修十善法去達到，並由厭取作、捨壞苦，更走上瑜伽的大道，決然可知了。故此進向人生究竟的初行——人乘佛法，在今世為最重要的事，亦是我提倡佛法最致力的著眼處。

六 人生觀的科學三

上來第四章所說明的，是人生究竟的佛乘法；第五章所問的，是人生初行的人乘佛法。孔子是人乘的至聖，即在人生初行已完成者，假設不是佛法亦進於天乘了。然天乘以上有偏至，老莊等即有偏至者，不如人乘平正，可為佛乘始基。和佛乘僅異其淺深狹廣的量，不異其質，故我最取孔子的學行。向來在佛法判為五乘：即人乘，天乘，聲聞乘，獨覺乘，佛乘——或大乘、一乘、菩薩乘、最上乘。人乘以上，隔著天乘、聲聞乘、獨覺乘的三階級，始臻佛乘，怎樣可以由人乘直達佛乘？換句話說，如何可以由人即成為佛因位的菩薩，——菩薩、具足是菩提薩埵，菩提是佛智，薩埵是迷情。即上求佛智下化迷情的人，名為菩薩。又菩提是覺悟、薩埵是慈悲，自己覺悟而慈悲他人的，名為菩薩。又菩提是妙道、薩埵是勇猛，能於無上妙道勇猛精進修習的人，名為菩薩。不是所供奉偶像或神的意義——，及進為菩薩的果位的佛，而中間可不經過天與聲聞及獨覺的三階位？上面懷疑不消除，

我這人生觀的科學即不成立，故此必須進為一分析。

梁漱溟曾說：「似乎記得太虛和尚在海潮音一文中，要藉著「人天乘」的一句話為題目，替佛教擴張他的範圍到現世生活裏來。其實、這個改造是作不到的事，如果作得到亦必定不是佛教」。我要發揮佛教原來直接佛乘的人乘法，以施行到現在人世的生活範圍裏來，可以說是一語道著。然而我發生此願望的動機，全不是替佛教擴張他的範圍，以此原來是佛教範圍內事，用不著我來擴張它。然以現在的人世生活已困苦危亂到極點，不將佛教原來直接佛乘的人乘法，發揮到現時的人世生活裏來救濟，終是頭痛醫頭、腳痛醫腳，暫圖苟安，轉增煩苦的局面。又以此佛教原來直接佛乘的人乘法，實在是佛教適應人世最精要處，向來阻於印度外道及餘宗教玄學或國家的禮俗，未能發揮光大，昌明在世間，致人世在佛法僅少數人稍獲利益，未能普得佛法的大利益。今幸得一切作為阻礙物、已皆在崩析搖離的邊際，而人世生活復有需此的急要，於是迫不得已的大悲心，及闡揚我所確見的真理的大智心，從事佛教原來直接佛乘的人乘法宣傳。但六七年來，因為對於這一疑點未為詳切說明，故從我修學的人亦每不能同喻此重要。至於許多惡劣宗教團體如同善社等，我是向來極排斥的，對於此一態度，世人終該已明白了我。而此等粗劣的同善社等，也跟著佛教繁盛著，亦只因向來未將佛教、原來直接佛乘的人乘法盡量發揮的原故。於是、我更來作此難作的工作。梁漱溟提出的兩大問題：

一、其實這個改造是做不到的事，二、如果作得到亦必不是佛教。今可併為一言辭決：即說明人乘法、原是佛教直接佛乘的主要基礎，即是佛乘習所成種性的修行信心位；故並非是改造的，而且發揮出來正是佛教的真面目。此因釋迦出世的本懷，見於華嚴、法華，開始時原欲為世人——凡夫——顯示——人生等事實三真相——如華嚴等所明；俾由修行信心——如善財童子等——進趨人生究竟的佛乘。這即是將菩薩位擴張、延長於人及超人和佛的三位：修行信心位的人生初行，是人的菩薩位，如孔、老、善財等；初無數劫位，是超人的菩薩位，如世親等；第二無數劫位以上，是「佛的菩薩」位，若普賢等。華嚴宗所主張的三生成佛說，即是經歷此三菩薩位，以第三「佛的菩薩」位說是成佛。由「人的菩薩」位、入「超人的菩薩」位及進至「佛的菩薩」位，所經歷的皆菩薩位，故更不須經歷天和聲聞、獨覺的三階段，而彼三階段已消融於「超人的菩薩位」了。故三階段不是由人至佛所必經的，乃由人不走遍覺的路所歧出的三種結果罷。無如僅有少數大心凡夫、如善財童子等——善財童子參一個一個善知識所學的解脫門，即是從一個一個專門科學家、所學一門一門的科學，但皆以先發信解三真相的菩提心為本——，及積行大士如文殊、普賢等能領受其意。其餘、大多數科學幼稚、人情寡薄、如須達多等居士；習慣於印度外道心行，如舍利弗、目犍連等沙門，皆如聾如盲，不能同喻。為適應此印度的群眾心理，即人天福報及解脫道的機感，故不得已而示說人天乘、福業不動

業的果報，及聲聞乘獨覺乘解脫道。人乘有二：
一、由專修福業以祈求人天殊勝的果報者，此類觀佛為神人、天人，而皈依佛不異事奉梵天等神教，是科學幼稚的世人如須達多等，可說是「天的人乘」。二、由了達——人生等事實三真相，歸佛法僧、信業果報、修十善行、厭「取作」、捨「壞苦」以階進佛乘者，如善財童子等，可說是「佛的人乘」。前一類各地佛教皆極盛行，各政治家皆極利用，亦粗略的宗教團體的所由盛，通俗所知的佛教多屬此。後一類則中國的少數禪師如百丈、永明等，及少數居士如龐蘊等，頗得其真。然居極少數人，而即為我今所要極力提倡的。天乘有二：一、由修人天十善福業、而得超人的欲界殊勝天報，由人乘銜接而上，或事奉天神而修勝福，如基督教等，或盡忠人事成為人倫之最的聖如周、孔等，皆可超人而得欲界殊勝天報，可說是人的天乘，故賢希聖、聖希天。二、由內心修養有特殊感驗的玄學家——如老、莊等；宗教家——如創教各教主；及印度諸外道等，修色界、無色界的不動業，即天乘無出世慧相應、而有貪癡等相應的禪定業，而以達到無想天、無所有處、非非想處等為究竟解脫常住者，可說是天的天乘。世間一部分人，視佛教為此類，而道教及同善社等的所以興盛。前來所說由特殊感驗、而教化他人的宗教家，皆是源出於此。其中優秀者，則得四沙門果、辟支佛果的二乘解脫；其中凡劣者，則得人天福報及不動業天報。向來在亞洲各地所流行、及今日歐洲人所知的佛教，多屬此為適應印度的群眾心理、所宣說的人天乘及二乘

的一部份，不知人生究竟的佛乘、及大心凡夫直接佛乘的人乘，亦無怪梁漱溟以不動業定果、或二乘解脫為佛教真面目，絕對不知釋迦的本懷、及從本懷所流出的大乘佛法，遂以發揮直接佛乘的大乘人生初行、施行到人的現世生活範圍裏，說是改造，說為作不到的改造，說為如果作到亦必定不是佛教。殊不知以今日征服天然、發達自我科學的人世，已打破向神求人天福報、及向未有以前求外道解脫的印度群眾心理，正須施行從佛本懷所流出佛的人乘，以謀求征服天然後的欲望熾盛、及發達自我後情志衝突的救濟，而且正可施行此佛的人乘，俾現時科學的人世、基此以進求到達人生究竟，以稱佛教本懷，以顯示佛教的真正面目。噫！佛教的本來真正面目明明如此，基本現時科學的人世生活、以進行到達人生究竟的大路明明如此，有科學知識的人可以興奮了！尚為何徘徊躊躇於斷港曲徑歧、路作是甚麼？

七 人生觀的科學對於世界文化的抉擇

對於世界文化，我已別有專論，今祇取大乘人生初行、應如何攝用現時人世文化，約略來談。可以分為三方面去說：一、人心的生活方面，精神方面的；二、人群的生活方面，社會方面的；三、人物的生活方面，自然方面的。

一、人生的生活方面，最根本即在了達、一人生等事實三真相而歸向，信業果報。依現時說明的心理學為基本，反向心理的本身去調治，從動機上修十善法，使成為調治過的心理德行。現時的心

理學，雖尚未能盡此職責，當細研究瑜伽師地論等勉力進行。從心理學說明倫理學的動機，用科學的理論知識調治直覺——即孔家的格物、致知、誠意、正心、克己復體，以成天下歸仁——，這對於用科學方法整理後的孔、顏、孟、荀學，和宋、明學完全適用。至於柏拉圖、笛卡爾、康德、和新唯心哲學，和老、莊等玄學，又印度數論等外道和吠檀陀等汎神教——如泰戈爾的，及基督等一神教——如託爾斯泰的、倭鏗的、詹姆士的，則須據根本的三真相，用科學方法來批評抉擇後，或破或收而選用。鬼神教等，即當在排斥肅清行列。

二、人群的生活方面，根本即在從自然零亂界忽漫的經驗中，所得到較有條理秩序的關係法——知天命即知自然的生化節度，亦即生物學的——，信業果報，修十善行。用現時的生物學、社會學、文史學、名數學、歸本於克魯泡特金的無強權、無私產主義及基爾特等社會主義下——聖西門、馬克思的社會主義、及巴枯寧的無政府主義，一概無取——。而根本改變現時產生於達爾文、競爭進化下的戰國富強主義——富即資本主義，強即霸權主義、及戰國的富強主義、所產生的倫理學、法律學、經濟學、政治學、教育學、藝術學等；而成為克魯泡特金互助的、進化下的和樂的、無強權無私產主義——克魯泡特金互助論的進化哲學，從天文學、物理學、生物學、心理學種種方面來說明互助進化的公例，我十年前曾評為可通於重重無盡的法界緣起義——，及和樂的無強權無私產主義、所產生的倫理學、法律學、經濟學、政治學、教育學、藝術學等——亦即吳稚暉所謂生小孩的神工鬼斧藝

術，及招呼朋友的覆天載地仁愛。孔氏修身、齊家、治國、平天下的禮樂仁義，經克魯泡特金的科學、洗鍊批判修整之後，亦即為得過雍容安爛的人群生活的道德。其餘基督等天神教，道教等鬼神教的教團生活，應當在排斥肅清行列。在此、當知產生於達爾文競爭、進化下的戰國資本主義及霸權主義，乃是由動物進化為人的途徑，其利益已屬過去，而其遺害方彌滿今後，仍無止境。在達爾文等窺見各生物、由發揮自身營養及同類蕃殖的私慾，而激烈競爭去得到進化的一方面，於是用科學所成就的理論知識為利器，以制御自然的人物，求滿足豪富的貪慾，致成資本家和勞工的經濟階級衝突恐慌戰爭；以制御自然的人物，求滿足強大的貪慾，致成霸權國與弱族的政治階級的衝突恐慌戰爭。於是一切勞工、弱族牛馬奴隸的慘痛呻吟，積鬱為戾氣，遍佈於寰宇！再加上、富強與富強相競爭，以求資本出產的消化及霸權統治伸張，致成為歐洲的大戰。於是、人世不能有一日安樂了！故今世大亂，其餘原因都是屬助滿的業；如基督教和工業發達及科學知識等；故科學知識於歐戰雖不負直接主要的責任，然亦為所利用去擴張勢焰，亦負間接旁助的責任——而達爾文等以發揮營己蕃類的貪慾，令激烈競爭以求進化，實為最高原因的引業力。故今後要求人群安和福樂的生活，應當根本瞭解由動物進為人的達爾文「競爭進化」——這是和洪水猛獸爭生活的人群所用，今日在勞工、弱國地位的人群亦尚堪一用，但在已富強的資本家、霸權國急應拋棄——，在今後的禍害應棄絕的，並瞭解由人養成人性的克魯泡特金互助進化，在今後福利應採用

的。對內心、平慾和忿以養成仁義，對人群、開誠佈讓以養成忠恕，由各資本家、霸權國先痛悔過而相諒解，不再起如歐洲的大戰爭——威爾遜等嘗屢圖國際和平而未成，我亦嘗著文評前者為獨圖富強的戰國主義，如法家、兵家等全不要仁義道德的，道家一部分亦類屬的；此為共維現狀的霸道主義，如齊桓、晉文等號召仁義收享富強者，墨家及儒家一類屬的。後者即是契人群生活本性的王道或人道主義，如周、孔、黃、老等仁義道德。王道契人群生活的情性，故為人群歸往的所由。——同時、由富家強國漸解放對於勞工、弱族的壓抑箝制，使貧富強弱的階級漸平，其次乃完成無強權而個個平權，無私產而人人共產的世界人群安樂生活。不然的話、國際的富強、家國的侵奪戰爭續開，而勞工弱族的階級戰爭繼起——俄國德國是其前例——，貧弱轉為富強，而富強又轉為貧弱——由巴枯寧、馬克思的主義必至如此，俄國是其前例——，富強與富強的戰爭重開，貧弱與富強的戰爭迭起，往復相傾，循環不已。我們這一類的人群，正受達爾文發揮私慾競爭的所賜，不進化為枯骨殭石無寧日了！何以如此？因達爾文所倡發揮私慾競爭，乃較乖於——人生等事實真相——一方面的事，故依它作準去進行，必得苦惱的結果。噫！當世富強家國的人群，亦應念此而知慄慄危懼，根本的改用發揮仁恕互助、以進化為和樂的人群生活嗎？這實在是人世安危所繫，而人生苦樂的所判。審之勉之！

三、人物的生活方面，即在施用現時的天文學、地質學、數量學、物理學、及礦、植、農、工等學，資養身命，群給人足。修十善行，厭取捨

苦，以享受臨到人間的福樂，而不去尋逐沒有到人間的意外的幸遇，則便能為江上清風，山間明月，觀玩不盡，欣賞不竭，大可打開華屋、美衣、豐食來招呼世界朋友來共同歡暢。不是行話、填慾壑等於夸父競日，守財產等於癡狗看門，徒為自苦，亦有何樂！然此為已富強的歐、美、日本人說，而中國、印度及其餘貧弱民族，則未能引此為例，當用翁特所說確實科學——見張君勸所引——以努力開發振作，達到今日歐、美的物質生活程度。

還有一事足引發人類殘忍惡行的，「則地方有限，人滿為患」的講說。然此實為杞人憂天，蓋無論一一事物的真相，本為互遍無礙，實無窮盡，地方亦本來沒有窮盡可說。即依現時科來說，宇宙亦不是固定的、而是在創造變化進程中的。信業果報，修十善行，則宇宙時進於高明、廣大、悠久、豐美、殊勝的境界，初無有限、為患可慮，即孔子「財不患寡而患不均」的一句話，亦堪解其惑了。更有一句話須要附帶說，梁漱溟「理智對於物質可完全制服」的說法。在物質的器界，雖不同其他有情、有各各的心力以相抗拒，較易制服，然而器界的礦植物、是一一有情的共相種互變成的，是依以共資生活的，其底仍有一一有情的各各的心為變持緣慮的，豈容個人私慾施用理智以完全宰制哩？所以、憑私慾巧智以取積物產到過度時，儒家說的有傷天和，即有兵匪災癘的災禍，兵匪災癘亦器界所依的有情心的反抗。觀察到這一點、則知古人遇兵匪災癘、而節用輕徭之意，寓有至理。況依一一事物真相的法界緣起義，一一事物無不橫遍豎窮，互攝互入，互融互含，雖一微塵芥子，亦當敬它如佛

而不敢懷輕侮。此在有科學知識者，取證於安斯坦的相對論，克魯泡特金的互助論，當不以我行說為河漢。而在人生，當廣行善業以自濬其造變殊勝福報的來源，不當逞個人慾望以巧取有情共資物，保為私有的。

上來所說的人生三方面生活改進以後，則舊時在帝王下、霸道下、戰國下所產生的典章文物，和多神教、一神教等儀物，皆只可充藝術家的欣賞，無堪適用。唯佛教的僧眾——出家五眾，塔像，儀制，當整理保存，以為歸向一一人生等事實、三真相的現事上的依托處，作為由人生初行引進人生究竟的一關鍵。而此一部分人——約千人中一人，亦可即是依人生初行、用瑜伽方法進向人生究竟者。我則當回返唐時百丈、龐蘊等生活，擇空荒的山野，由百數十同學，務農造林以贍粗衣糲食，建藏書樓、法堂來研佛學，各居一茅蓬以修習禪定，身命慧命皆取資於己躬，不分群利，不負世責，此行略見於第一年第三期海潮音「人工與佛化」一文，詳待實行後再為表宣。大致除佛教僧眾外，其餘必得科學知識已充分者，始能引為同學，共修瑜伽數年，可出為世間的聖哲，流行十善，化育群生。其科學未成者，則從佛教儀制僧眾，皈佛法僧，持行五戒——不殺生，不盜物，不妄語，不服用昏惰身心成惡嗜好的葷酒、煙毒和奢侈品等，不姪亂非科學的禮義所許的男女人物。男女結合的事，古今方俗，本無常準，隨後時科學研究進步的結果，認為當如何即如何，以養成良美的風俗。然以約定俗成為禮，而此禮義未經人眾別有新約定時，不能率臆侵犯，侵犯即為姪亂。但有新見到的正義，較良成

俗的約定者，則可先發表宣傳其意義，俾群俗咸知而成新約定，以此男女問題亦為今後的一大問題——，勉修十善，即為賢希聖位。又其次、則皈佛法僧同上，但持行前五戒中四三二一戒，勉具五戒，即為士希賢位。又其次、則但導以皈佛法僧，加以多量教化，俾能漸修戒善。然根本的要義，則務由教育令了達此人生的究竟、及人生初行的科學。至其餘的各工其業、各遂其生，皆是無礙緣起，所謂道並行而不悖，萬物並育而不相害。

八 結論

近人所談的人生觀，我唯認梁漱溟的東西文化及其哲學，和吳稚暉的黑漆一團論，較有力量，故略取一論以為結果。

梁氏所說人生的態度，即是他所說「沒盡的大意欲」的「向前競取」、「持中調和」、「反復剿滅」的三條路向。他沒盡的大意欲，應包括俱生我執相應的意識及末那識、阿賴耶識，而以末那識為中心的，此說可以認是不错的。其第一、向前競取的路向，說為近百數年來西洋的人生態度，大致看似不错。但西洋人仍有第二、第三態度的經過在其中，如蘇格拉底、基督教會等。故百數年來西洋人雖偏於逞育意志以向前競取，仍有其道德、藝術、宗教等隱為維繫。故此今日的西洋人，亦不同俠少年的跳踉叫號，而祇可說其側重第一人生態度而頗輕第二、第三態度耳。至十九世紀前的西洋人，尤不應概論了。第二、持中調和路向，說為中國人數千年來的人生態度，大致亦似不错的。但中國人雖無較高的一神教，而黃帝及殷代和墨家、陰陽家等

多神、一神、汎神教，又法家、兵家等向前競取態度，皆不應忽視的。故亦只可說數千年的中國人，大致頗輕第一、第三態度，而側重第二人生態度了。第三反後剿絕路向，說為大乘以外印度的人生態度，大致看亦不錯；然印度的大乘佛法，大不應作如此看法。而此外大小乘法相和各派聲明、因明的科學及許多藝術的文化，亦難一概否認，故亦祇可說他側重第三人生態度，而頗輕第一、第二態度罷。然依大乘佛法的進行來說，這三種人生態度是縱延銜接發展的，非橫列各獨前進的。故依發達人生——大乘佛法除發達人生以外無他事，此點最須認清——的正當態度來說，可說第一期應以向前競取為主，而第二期態度為輔，第三期態度為隨屬。此即由動物進化為人的發現之西洋科學期，和人的養成修行信心期，及人的增上初無數劫期。第二期應以持中調和為主，因為實證了祇有自心他心、絕無心外物，而專務自心他心的調和，而第一態度為輔，第三態度為隨屬。此為第一無數劫的初地以上。第三期應以向後剿滅——擇滅二障種——為主，而第二態度為輔，第一態度為隨屬。此為第三無數劫的八地以上。至佛地則無復態度可言，但在利他則仍用第一期、第二期的態度了。故近代西洋人、由動物進化為人的發現而向前競取態度，是正當的，但今後則當在人的養成的修行信心了。中國人未有西洋人和修行信心位、初無數劫位的經過，印度人亦未有西洋人和修行信心位及第一、第二無數劫位的經過，遽取第二期、第三期的人生態度，是不正當的。且不談中國人實未有西洋人的經過，即已有西洋人的經過，在修行信心位初無數劫位，

猶必須以「假智詮」的科學為主導而向前進。故我前說人生初行，仍注重於科學。丁在君說：「科學不但是無所謂向外，而且是教育同修養最好的工具。因為、天天求真理，時時想破除成見，不但使學科學的人、有求真理的能力，而且有愛真理的誠心。無論遇見甚麼事，都能平心靜氣去分析研究，從複雜中求簡單，從紊亂中求秩序，拿論理來訓練他的意思而想象力愈增，用經驗來指示他的直覺而直覺力愈活，清楚於宇宙、生物、心理種種的關係，纔能夠真知道生活的樂趣。這種活潑潑地心境，只有拿望遠鏡仰察過天空的虛漠，用顯微鏡俯視過生活的幽微的人，方能參領得透徹」！此科學的修養，亦即任叔永所說科學人生觀的可能。我所說人養成的人生初行，亦祇是令先了達人生三真相，用論理經驗來訓練指示意思直覺的修養。人生初行的進一步，乃用瑜伽方法以擴充意覺的感驗，增加望遠鏡、顯微鏡所不及的能力罷了。但今世的科學家，往往不能實踐他所說，縱慾逞忿，不能破除他成見的直覺衝動，以流露他誠心公道，致受世俗詬病，此則因未能歸向人生三真相，不能自勝激發的忿慾罷。我曾說人生初行，本為順人生情性所最易行的事，然不能踐行者，則因從動物來的盲直覺內心衝動，復緣無限惡習慣勢力的外界刺激，遂致不能踐行。故根本的須了徹人生三真相而歸向它，乃能奠定心君，而制勝內因外緣的煩擾，以信業果報修十善行的。雖使孔子天分極高，是已有今日西洋人的成就而上者，亦未是已斷盡分別所起二我執的初地菩薩，只是修行信心人的菩薩了。乃遽專注重第二無數劫人生態度，亦非正當，況一般中

國人實尚未有西洋人的經過成就哩？中國如此，印度外道等遽專主重第三無數劫人生態度，可知他們更不正當了。故一般中國人及大乘外的一般印度人，在人生態度都不正當的，是含有多量的迷謬未經理智排除掉的；走了許久走不通的時候，仍須折回來用狹義、廣義的科學方法——丁在君亦說：因為用這種超越方法的人，走了幾年仍然走回到他的地點，出不了自己製造出來的太極圈子。故我對於救濟西洋人今世的偏弊，是要用科學家的發現後科學的人、實行養成的大乘人生初行的，不能用中國的孔老的，和其餘宗教、外道、小乘的。至梁氏所說，橫列分為三地，單獨各走一路向的人生三態度，更是絕沒有的事。換句話說，則人生祇有善由狹義科學、廣義科學以浩浩蕩蕩前進，而達到人生究竟的一條大路，並無第二、第三路向；其第二、第三路向，祇是錯誤迂回的路向罷了。

我對於梁氏的話，尚有一處須要批評的，是梁氏在知識論所說的直覺。他說：受、想二心所對於意味的認識，就是直覺（其意恐是模仿先在的知覺概念所說而來），故從現量的感覺（其意恐是只認有前五識的感覺現量，而忘卻第六識、第八識和果上四智的現量）到比量的抽象概念，中間還須有直覺的一階段，單靠現量和比量是不成功的。這些話、是我對於唯識家的修訂。所有妙好吃等等意味，都由人的直覺上所妄添的，所以、直覺就是非量。因為、現量對於本質是不增不減的，比量亦是將如是種種的感覺、加以簡綜的作用、而不增不減得到的抽象的意義，故此二者所得都是真的；雖然有時錯誤，但不是它的本性。唯有直覺橫增於其

實，則本性既妄，故是非量。但是我們所以不用非量而用直覺，因為、唯識家所說的非量，係包括似現量和似比量來說，是消極的名詞，表示不出於現量比量以外的一種特殊心理作用，故此不如用直覺為好。又直覺可分兩種：一、是附於感覺的（其意即似現量），二、是附於理智的（其意即似比量）。如聽見聲音而得到妙味等等，是附於感覺上的直覺；如讀詩文所得妙味，這妙味初不附於墨字上、而附於理解命意之上，於是必藉附於理智的直覺而後能得。惟如認識生活和我時，才能見到第二種直覺的重要來。

我看梁氏引用唯識學，未有如此段錯誤的更甚。他以受、想二心所為直覺，已是根本迷謬。無論何界——乃至無漏界的親證真如、無論何識——乃至菴摩羅識現起時，此觸——梁氏意以觸為感覺——、受、想等五遍行心所是必有的。然若梁氏所說，則梁氏所說純感覺現量的前五識，亦豈無受想二心所？如前五識亦有受、想二心所，豈亦非純感覺現量而是非量直覺？且第八識有受、想二心所相應，豈亦非現量而是非量直覺的？故由我觀察，所謂直覺的，在凡位祇是俱生而來的意識——簡別由分別二執所起的似比量意識——心心所聚，及末那識心心所聚的似現量的非量。至於似比量的非量，是錯誤的理智而不是直覺。在未究竟聖位的初地以上、八地或等覺地以下，則是自得的第二重真現量如量智，第一重真現量如實智，是遍覺而不是直覺。至於真比量如量智，那又是上求佛智、下化含識的理智而不是直覺——俱生二執相應的意識聚、末那識聚的似現量的非量。至於似比量的非量，是

承受他人或表示他人的錯誤理智，而不是直覺。究竟聖位的佛位，那是自得的第二重真現量如量智，佛位的真比量如量智，是純以下化眾生利他的理智而不是直覺。佛已全滅非量，佛法的還滅，祇是還滅此非量和非量所相應、所等起的雜染心境罷，不是同時自得的第一重現量遍覺的如實智境，及第二重現量直覺的如量智境，和悟他的比量理智如量智境而一切絕滅的。而且正為圓成此自得的現量直覺，而還滅彼二執所起的非量直覺了。由此可知梁氏以佛法的還滅為絕滅的謬解。再沒有非量存在，但不是無復現量直覺存在；恆審思量無我性故，恆遍覺知一切法自相故。而梁氏所說佛法以現量用理智，卻是對的。但佛的第二重現量即是直覺，故亦可說是直覺用理智的。但佛的直覺，是已離非量的清淨直覺，不同凡位及未究竟聖位，是非量雜染的直覺吧。直覺是我、是生活，亦是不錯的，但佛是無我的自在無礙我，及恆續轉遍和洽的常樂生活，不同凡位是取執的我及間隔的生活而已。知此直覺的意義，即知梁氏所說從現量到比量的中間，須有非量直覺的一階段為不是。以凡位的現量感覺，雖必經過俱生意識雜染非量的直覺——意覺——，而後得成比量的理智；但聖位則有現量直覺而非必非量直覺也。大乘佛法最重要的，即為此現量直覺。而得成現量直覺者，即因前七識一剎那心的現行皆是能熏習的，所以、真見道位親證諸法離言自相的六七識聚，一剎那現量遍覺——如實智，即已熏斷一分非量習氣，和熏長一分現量功能了。故第二剎那，六七二識重現相見道位，即能仿照現量遍覺的諸法離言自相，而變為親所緣的變相真如，和萬法

自相而重緣的，故說它第二重現量。前五識祇有此第二重現量，餘識則兼有第一重、第二重現量。第一重現量祇是親證真如的遍覺。真見道位為現量如實智，相見道位為現量如量智，依現量如量智即可起比量的如量智，其間妙用在於熏長熏斷的事。以非量習氣既熏斷，而現量功能已熏長，則無間仿照而起的，勢必為現量的而再不是非量的。凡位依一剎那現量感覺，仿照而起的為非量直覺者，則以未有遍證諸法離言自相的如實智現起，六七識聚從來皆熏長非量習氣而不能一熏斷的，故無間仿照而起者，必為染意識的非量直覺。知此、則知可純任直覺者，唯有佛位；聖位且有一分非量直覺。未可純任，況凡位可純任直覺嗎？凡位純任直覺必多迷誤，唯用理智調治直覺，即為人生初行最要的事。孔、孟、荀、王，頗知此義。至於孔子七十而從心所欲不踰矩位，本為相似佛位，故在一期一界中可相似乎佛。但相似的不是真的，故其極、仍多迷誤而或墮生物，或進天乘。然而釋迦為真佛，以曾有三無數劫的修證，因圓果滿來應世故。即就其應世的事跡說，在童子時，家族華貴，身容健美，學識冠世，武勇絕倫，是已做到今西洋人人的發現的境界。及他親慈妻賢，臣良民康，生趣洋溢，情感豐富，是已做到孔子人的養成境界。由情感豐富而哀生物的相殘、及人生的老病死，超然捨家學道，是由厭取作、捨壞苦而進修瑜伽的。出家五年間，遍參諸方修道的耆德，一一徵驗而超出，是歷初無數劫位。六年間，由一一徵驗超出而入山自關修證道，是由初劫滿位，加行入地，證唯自心不從他教的第二無數劫位。不住山而出山，受乳糜趨菩提樹

下，是從第八地第一義空起，經歷第九、第十地的第三無數劫位。於是、菩提樹下誓不起坐而降魔成正覺，是因圓果滿成佛的。其後轉法輪度眾生，則純為利他以暢本懷了。他事跡如是，其本可知。試觀古今中外，除釋迦有如是發達人生以至究竟的嗎？此寧至七十才從心所欲不踰矩的孔子能企及嗎？噫！有志者能不奮發菩提心歟！梁氏說今後世人當純任直覺，柏格森雖有將來或發明一較高科學，以直覺指示我人的行為，亦期於將來吧。故可即是期之將來從廣義科學所達到初地以上的人生者，梁氏即指為是孔子的、而是今世的人眾生活便能如此，亦可知他的不是了。切實來說，人生大事，唯是用科學的、瑜伽的理智以調治雜染非量直覺，而進為亦現量亦雜染非量直覺，以圓成純現量直覺罷了。以本來的純現量感覺是本來清淨的，不雜染非量的，無所用其調治，亦無從施其調治的。而真比量的理智是適宜調治的工具，似比量的理智是不適宜調治的工具；所調治目的，則唯在乎直覺吧。佛書喻以牧牛，直覺為牛，而理智為牧童，人牛雙亡，祇是佛位無所用其治牧，故牛失其為被牧的牛，而童亦失其為能牧之童。常樂我淨無盡無盡，利樂有情無盡無盡，豈是斷滅的說？古來禪師所成亦為相似佛位，和孔子同等。

吳氏的黑漆一團或漆黑兆兆兆團論，張東蓀說他是有幾分模仿、大宇原始的星雲說的一種臆說，但研究哲學者，亦可說他是有幾分模仿安納西門特、以無限——無極太極似的——為宇宙本體的臆說，亦可說他是有幾分模仿齊諾、分尼斯以物質神為宇宙本體的臆說的——是一個我或兆兆兆我

——，亦可說他是有幾分模仿赫凱爾、唯物的一元哲學的，亦可說他是有幾分模仿蔡元培的實體世界觀的，其餘說不盡的尚多；故我們研究佛學的，亦可說他是有幾分模仿「阿賴耶識緣起」的一種廣義科學說的。仿吳氏的話，叫阿賴耶識為黑漆一團或漆黑兆兆兆兆團，原無不可以的。但阿賴耶識緣起說，是說可將有漏雜染的阿賴耶識、轉成無漏清淨的菴摩羅識的——菴摩羅、是無垢清淨義，菴摩羅識緣起即法界緣起，或一切無漏種緣起，這可見我的緣起抉擇論。仿吳氏的話，叫菴摩羅識為雪亮一團或兆兆兆兆團，亦無不可的。就阿賴耶識本來含有可以轉成菴摩羅識的功能說——如來藏或佛性，是黑漆一團或漆黑兆兆兆兆團，本來含有可以轉成雪亮一團、或兆兆兆兆團的功能，亦無不可以的。此雪亮一團或兆兆兆兆團，即為我上文所說的一一人等事實三真相。一團或兆兆兆兆團，皆本來含有可以轉成雪亮功能的，即是一一自覺而無他可覺的遍覺。一團或兆兆兆兆團，皆有活動變化的關係律，即是一一剎那起滅、而種現熏變的律法。一團是團，兆兆兆兆團亦是團，離一團無兆兆兆兆團，離兆兆兆兆團無一團，一團遍於兆兆兆兆團，兆兆兆兆團遍於一團，兆兆兆兆團中任何一團、皆遍入一團及兆兆兆兆團中任何一團，兆兆兆兆團中任何一團、皆普攝一團及兆兆兆兆團中任何一團，但仍一團是一團，兆兆兆兆團是兆兆兆兆團、而不失其自相，即是一一不雜不壞而互攝互入的調和。

你肯相信嗎？只是要了得你的黑漆團、本來含有可以轉成一雪亮的功能耳；只是要用科學的瑜伽的方法，轉令本來所含有可以雪亮的功能實現出

來吧。你仔細自家用科學的瑜伽的方法考察考察看——最好一先研究來勃尼茲的單元論，以為研究成識論等的過渡，那比較易了解，你不要太信任你的黑漆老祖的騙！你不要太信任你的漆黑朋友的騙！困在鼓裏，來說佛法只是枯坐冥想出來的，來說只是反轉滅卻你的黑漆團的；須知只是用科學的瑜伽的方法、變你的黑漆團為雪亮罷了。你的用科學方法要如何若何，我都贊成的，只是你不了得本有可以轉成雪亮的功能、潛在你的漆黑中，故不知用科學的瑜伽方法以轉令實現出來化。你若一定信你黑漆老祖及漆黑朋友的騙，狠著你兆兆兆兆漆黑團中的一個漆黑團，要永遠黑漆一團或漆黑兆兆兆兆團過去，那你的黑漆一團或漆黑兆兆兆兆團，終究是糊塗黑漆、漆黑糊塗的，你尚有什麼科學知識可說！你尚有什麼宇宙人生、是如何若何可說！你尚有什麼人生宇宙當如何若何可說！雪亮一團的老僧，未免忍俊不禁，笑你是一個糊塗蛋，或兆兆兆糊塗蛋中的一蛋，高唱著「混沌乾坤一殼包，也無皮血也無毛」，便拿來一口吞卻了！一笑完結。

九 摘要

一、人生觀是我們應當如何做人的生活，及應當如何發達人的生活、以至究竟的標準。

二、科學、是不越感覺經驗的論理知識，於經驗中所得的關係法則，能善為調治以發達人的生活至究竟的。

三、科學以增加感覺的能力，擴充經驗的內容，而去除直覺的迷謬為要素。而佛學的瑜伽方法，即是

能增加感覺能力，擴充經驗內容，而去除意覺迷謬的。故此瑜伽方法是今後進一步的科學方法。

四、人生及一一事物，皆是各從一主動中心集一切親疏順違關係、所剎那起滅相續或不相續的各各事實，而各動物皆各有一永遠相續的阿賴耶識為攝持的。

五、人生及一一事物的真相，皆是遍覺的、律法的、調和的。要做人的生活而發達人生以至究竟，首當認識此人生三真相，歸向且依持它作為標準。

六、今世做人的生活初一步所行，當以歸依人生三真相為根本，而信業果報、修十善行、以漸求增進。

七、佛教的唯一大事，祇是從人的生活漸漸增進、以發達人生至其究竟，即是由人乘直接佛乘的一條大乘路，而小乘等皆是歧路。

八、今世做人的生活最切要的，即在根本的棄掉達爾文、由動物進為人的競爭進化主義，而採用克魯泡特金、由人調善人性的互助進化主義。

九、人生祇有由科學以排除謬執、圓成佛智的一條大乘路向，並無第二、第三路向。

十、人生唯一大事，祇是用科學的理知以調治雜染非量直覺，而完成純現量直覺，常樂我淨無盡無盡，利樂眾生無盡無盡。

上文譯本錄自太虛全書第十四篇

我的佛教改進運動略史

二千零七年於多倫多

——民二十九年於漢藏教理院講——

第一期

- 甲 思想的來源
- 乙 進行的前奏
- 丙 運動的實施

第二期

- 甲 理論的集成
- 乙 運動的復活
- 丙 學院的創建

第三期

- 甲 世苑的創設
- 乙 教會的演變
- 丙 僧制的新議

第四期

- 甲 舊會的整理
- 乙 大學的改建
- 丙 新制的開制

我對於佛教三十多年來改進運動的經過，可以從好幾方面去觀察，其中以關於僧眾寺院制度、在理論上和事實上的改進為最重要。在民國十六、七年間，全國都充滿了國民革命的朝氣，我們僧眾亦有起來作佛教革命行動的。當時我對此有篇訓辭，內中有幾句話，可作為我改進佛教略史的提綱：

「中國向來代表佛教的僧寺，應革除以前在帝制環境中、所養成流傳下來的染習，建設原本釋迦佛的遺教，適合現時中國環境的新佛教」！我歷來的主張，是要在寺院僧眾制度的改進上做起；這幾句扼要的提示，可以把我三十多年來、佛教改革的宗旨都說明了。至於我改進佛教的經過，可以分作四個時期來講：

第一期

甲 思想的來源

我改進佛教的第一個時期，是從十九歲至二十六歲的七年間——光緒三十四年至民國三年。在民國十六年曾作有告徒眾書，內中曾提到我這個時期思想來源的概論：我在民國紀元前四年起，受康有為的大同書，譚嗣同的仁學，嚴復的天演論、群學肆言、孫中山、章太炎的民報，告佛子書、告白衣書，梁啟超的新民叢報的佛教與群治關係，又吳稚暉、張繼等在巴黎所出新世紀上托爾斯泰、克魯泡特金的學說等各種影響，及本來得於禪和般若、天台佛學，嘗有一期作激昂的佛教革新運動。在光緒三十四年以前，我那時專門在佛學及古書上用功夫：或作禪宗的參究，或於天台教義及大藏經論的研討。後來受了中西新思想的熏習，把從前得於禪宗般若的領悟，和天台宗等教義的理解，適應這個時代思潮，而建立了我改進佛教的思想。其實、從當時佛教環境趨勢上說來，亦是不得不發生這種思想。因為在光緒的庚子年後，有所謂變法維新的新政，國家對於一切都實行改革，尤其是以辦學校為急進；教育當局往往藉經費無出為名，不特佔廟宇作校址，且有提僧產充經費的舉動。這種佔僧寺、提僧產、驅逐僧人的趨勢，曾經為一般教育家熱烈地進行著；故當時章太炎先生作有告佛子書，一方面叫僧眾們認清時代，快些起來自己辦學；一方面勸告知識分子們，不應該有這種不當的妄舉，應該對佛教加以發揚。

乙 進行的前奏

當時國人去日本留學的很多——因覺得日本經過明治維新以後，已成為一個強國，所以值得我們去就近學習——，而日人到中國來的亦不少。日本盛行的真宗和曹洞宗底布教師也跟著來華了，故有曹洞宗的水野梅曉，在長沙和湖南僧界長老辦僧師範學校；而揚州天寧寺文希辦普通僧學校，亦因此而起的。我國僧眾因受了國家社會對佛教摧殘，和日僧來華傳教影響，便起了依賴日僧保護寺產的心願；日人眼見我國佛教受摧殘，也就效法西洋耶穌教來華傳教的辦法，引誘中國的僧寺受其保護，故杭州就有三十多寺、投入了日本真宗的懷抱。那時，日本真宗來華代表為伊籐賢道。杭州各寺在真宗保護下，如遇提僧產、佔僧寺等情，就由日本領事出面保護。因為有了這些瓜葛、而鬧出很大風潮，連地方長官如浙江巡撫、亦不敢作主判斷，把這種情形呈報中央政府——那時應該說是入奏皇上——。結果、一方面向日本交涉，把投入真宗的事情取消；一方面由政府下詔保護佛教，並令僧眾自辦教育，故有僧教育會的產生。於是全國各省各縣，紛起組織教育會，和普通教育會成了對立的形勢。僧教育會組織的性質，一方面是辦幼年僧徒小學，培育僧眾的人材；一方面是辦普通小學，以補助國民教育。但大都是各省各縣、各自為政的設立，談不上有系統的組織。僧教育會的組織成功，雖然是由各寺院長老的聯合，但僧教育會的會長卻有兩個：一是當地德高望重的出家長老，一是地方上有名望而熱心教育的紳士，而紳士亦不一定是佛教的信徒。這是受政府明令所成的教育組織，又有紳士在中協助，故此能和當地的官廳、發生密切的聯繫。經費由各寺院分擔，如有不願捐款、或不

送幼僧入學的行為，得由政府差人催索或強迫入學。這些僧教育會，組織健全，辦理完善的固然是有，但徒擁虛名，實際由紳士主持，或隨新潮流趨向，失卻佛教立場的亦不少；甚或俗化成飲酒、吃肉、聚賭等違反僧制的腐敗勾當。這種組織不健全，辦理不完善的僧教育會，和當地不是佛教徒的鄉紳會長，任用私人操縱會務以圖中飽分肥，有著莫大的關係。我在當時也曾參加過幾處的僧教育會。

寧波在八指頭陀——寄禪老和尚領導下，在光緒三十四年亦把僧教育會組織起來，該會管轄的範圍包括寧波府——除定海縣——所屬各縣。在光緒末年，我因為上來所說種種關係，就熱心參加這種活動。入冬、在江蘇有個比較有系統的、省僧教育會的組織，在鎮江金山寺開成立會，八指頭陀與我代表寧波去列席參加。江蘇因為有全省組織的緣故，力量比較雄厚，除各縣辦有僧徒和民眾小學外，並籌辦全省僧師範學校。同年、南京楊仁山居士就金陵刻經處創辦祇洹精舍，該舍和錫蘭達磨波羅居士、取得密切的聯繫，同抱有復興印度佛教的意志，欲使佛教傳到各國去。我因參加江蘇僧教育會底關係，聽到有這種作世界佛教運動的組織，於是次年亦到南京去加入。該舍的主要科為國文、佛學、英文。祇洹精舍只有一年的歷史，因經濟不繼而停辦。初辦的上半年我未參加，我是第二期才進去的。我在祇洹精舍的時候，已有普陀山定海縣教育會的成立，該會辦有：在定海縣城的慈雲小學——國民小學，至今尚存；在普陀山上有純沙彌的化雨小學，下半年因華山法師辭職，遂請我去當佛學

教員。這就是我參加僧教育會、佛教學校、祇洹精舍的經過。

宣統二年，我二十一歲，廣東新闢一家叢林，有創辦全省僧教會的建議。有人來請我去相助辦理，於是我就去廣州。後來、因為該寺的主持者是外省人，和當地僧眾語言和風俗、習慣種種隔膜的關係，結果沒有組織成功。在廣東時，我曾專門作宣傳佛學的工作，引起一般社會知名人士，對佛學研究的興趣，如中山大學校長——中委鄒海濱（魯）先生，曾經替我翻譯；因此在廣州組織佛學精舍，如現在純為研究佛學的佛學會一樣的組織，並且和當地的官紳及學界、報界結了不少文字緣，遂開廣東研究佛學的風氣；下半年，被推為那個新開叢林的住持。我在廣東住了一年多，廣東是革命的策源地，當時遂多與革命黨人往來；後來因了富有歷史意義的黃花崗事件，清廷嚴拿革命黨人，我也受到影響，結束了廣東的佛教事業，回到上海。在那個時候，我對於佛教改進的思想，就是要怎樣根據佛教的真理，適應現代的國家和社會，使衰頹的佛教復興起來。由於此種思想的影響，隨著中國維新和革命趨勢，與革命黨人自然而然的接近，在思想上亦受了社會主義、三民主義很大的影響，這是在廣東所經過的大概情形。我由廣東回到上海、浙江，正是清廷預備立憲的時期，各地佛教寺產，多發生被佔提以辦自治事業的風潮。江蘇和浙江等省的僧徒，在上海召開聯合會議，推舉八指頭陀入京請願：請政府保護寺產，並呈遞振興佛教計劃書。該書是由我和上海神州日報主筆汪德淵先生起草的，籌備到八月間，適革命發動，致未果舉行。

丙 運動的實施

革命進展得很快，辛亥年末，就進佔江、浙；不久，孫中山先生回南京就臨時大總統職，宣佈廢除農曆改用陽曆，於元旦成立中華民國。南京政府成立後，佛教徒曾分頭發起組織各種事業，如李政綱、歐陽竟無等人發起組織佛教會，佛教會上並沒有中國或某省等範圍，曾擬有章程，主張政教分離，呈請總統承認，得到總統表示贊同的覆函。同時、謝無量亦發起組織佛教大同會。我在辛亥冬的民國元年，到了南京，發起組織佛教協進會，在毗盧寺設立籌備處。當時僧師範學校學生領袖仁山法師，亦是我在祇洹精舍時的同學，希望以鎮江金山寺辦學校，亦來京請願。我遇見仁山法師後，對他這種舉動，認為只是應辦的一件事業；我就把我的佛教協進會向他說明，希望他參加發起。他很樂意地接受我的意見，並主張會所雖設南京，成立大會則在金山寺舉行。我們就積極地草了宣言和章程；我曾請了一位廣東朋友介紹，謁見了臨時總統——那時的政府是很平民化的，每日規定了時間，會見民眾，接納民意——，我報告佛教協進會的計劃，孫總統指定馬君武先生和我接談。這佛教協進會，就是我对改進佛教具體的實際的表現。先時，我既接受了仁山法師底意見，就履行佛教協進會成立會在金山寺舉行的諾言，到金山寺上仁山法師剃度的觀音閣，進行籌備開會的工作。在開會前，有反對的，也有贊成的。會中主要的人物，除了我同去數人外，就是仁山領導的僧師範同學們——他們從前在僧師範學校時，曾與揚、鎮諸山長老發生過很大的磨擦——。金山的僧眾，雖不願意此會在寺內舉行，惟處於當時革命濃厚的氣氛中，亦無可如何，

唯有暗中勾結諸山長老，作非公開的抵抗。開會時，到有會員和各界代表諸山長老約六七百人。我以和平態度報告籌備之的經過，並宣讀通過章程。接著，仁山法師就作了一番演說。當時即有揚州的寂山和尚起立，拿出長老的資格，以老和尚訓誨小和尚的態度，對這位新進的仁山法師，加以嚴厲的駁斥。由此引起了血氣方剛的僧師範同學們底劇烈反抗，全場空氣極度緊張，從唇槍舌劍式的辯戰，幾演成「全武行」的慘劇。幸得赴會各界代表底排解和制止，把章程上負責的人提出通過後，草草散會。會期終結後，我仍回南京策劃全國會務的進行。仁山法師和同學們，仍留金山，依照會中計劃，在寺內劃出一部分房子來作會所及開辦學校，積極進行。詎料在辛亥十二月二十外，金山寺暗中進行破壞的工作成熟，由庫房、客堂的職事為領導，率著三四十個工役，在半夜裏打進了佛教協進會會所；人少的僧師範同學，大半受了傷，仁山法師就是受重傷的一個。這場風波鬧得不算小，監院、知客、副寺和許多工役都被法院逮捕拘押。我事前毫無所聞，後來在報章上看到這種消息，佛教協進會受了這個打擊，無形中陷於停頓了。我對於佛教協進會所定的章程及宣言，雖極和平，然有一次演說，曾對佛教提出了三種革命：一、教理的革命；二、教制的革命；三、教產的革命。第一、關於教理的革命，當時的佛學叢報曾加反對。我認為今後佛教應多注意現生的問題，不應專向死後的問題上探討。過去佛教曾被帝王、以鬼神禍福作愚民的工具，今後則應該用為研究宇宙人生真相、以指導世界人類向上發達而進步。總之、佛教的教理，是應該有適合現階段思潮底新形態，不能執死方以

醫變症。第二、是關於佛教的組織，尤其是僧制應須改善。第三、是關於佛教的寺院財產，要使成為十方僧眾公有——十方僧物，打破剃派、法派繼承遺產的私有私佔惡習，以為供養有德長老，培育青年僧材，和興辦佛教各種教務的用途。這些主張，在章程上都沒有明顯規定，但實含有此種趨向，可待時議決施行，惜該會不久即遽行夭折！

經過金山風潮後，江、浙諸山長老於上海、發起組織中華佛教總會，由八指頭陀商量、將佛教協進會併入中華佛教總會，因此中華佛教總會、成了全國統一的佛教最高機關，轄有省支會二十多個，縣分會四百多個，佛教會、大同會等組織亦自行解散。總會辦有佛教月報，由我負責主編。元年冬天，八指頭陀為保護寺產入北京請願，事未完而圓寂，會長由冶開掛名，靜波、應乾等辦事不力，佛教月報僅出至四期便即停刊。佛教總會於民國三年、被靜波改為中華佛教會，自任會長，會務無形陷於停頓。我於佛教月報停刊，早不預聞會務。到民三歐戰起後，遂至普陀閉關，我的佛教改進運動，在此暫告一段落。至民四，由預備帝制自為的袁世凱、公佈內務部所製寺廟管理條例三十一條，明令取銷了佛教會，全國便沒有佛教改進運動可言。

第二期

甲 理論的集成

我的佛教改進運動的第二個時期，是從民國三年至十七年間——二十六歲至四十一歲。民國三年秋起，在普陀閉關的三年中，一方面著重在個人身心——戒定慧——的修養工夫，同時對於律藏和小

乘的經論，大乘曼殊、龍樹的一系經論，彌勒、天親一系的經論，以及台、賢、淨、密、禪諸部，都一一作有系統的研究。我國固有的諸子百家底學說，和從西洋譯來的新文化，亦時加瀏覽。由此種身心學術的修養而感發出來的思想，便演成了當時的各種著述。從民國三年至六年間，把我從前研究佛法的基礎，更擴大而深造了。過去我僅在禪宗、般若及天台教理深有領悟，賢首、慈恩稍有涉獵；這時我卻把唯識、三論精刻研究，在整個的大藏典籍中，對大小乘各宗加以比較和綜合。我經過這番鑽研的工夫後，所構成佛學整個體系思想，就和從前迥然不同了。民國五年，我著有首楞嚴經攝論，佛學導言，這可以說是對於佛教大小乘的教義，有個大體的判定。中國原有的十三宗，我把其中的小乘成實和俱舍歸附於大乘，並併合涅槃、攝論、地論總為大乘八宗。在八宗的教理和歷史，作分別的綜合研究後，在佛學基本的宗旨上，一方面看到各宗的殊勝方便，一方面看到各宗都是究竟平等。對於中西古今的學術，亦多有說明，如著有古學的周易及荀、墨諸論，今學的破神執、訂天演、辨嚴譯和教育新見、哲學正觀各篇。希望根據教理、教史來樹立佛教改進運動的理論，我又著「僧伽制度論」和較簡略的「人乘法論」。僧伽制度論是對出家僧伽的集團生活，加以嚴密的修整，使能適應時勢所宜，成為合理化的現代組織；建立真正住持佛教的僧團。這論所擬的整理計劃，全是根據原有住持三寶、僧律儀演繹出來的，可以說是現代僧伽的規律。因為佛在世時、制定的比丘律等，就是僧伽制度；故此古代叢林創設的清規，亦是從從佛陀所制的規律沿革而來，不過因為風尚俗習不同的關

係，古德根據佛陀制律的根本原則，另創適應當時當地環境需要的規矩。佛教從印度傳至錫蘭、緬甸等地，因錫蘭和印境毗連的原故，直至現在，尚多分保守佛陀原始所制的律儀；不過傳至西藏、中國、日本等地，就因氣候風俗等環境全然差異，佛制的律儀——除了根本——和僧伽生活的方式，便不得不隨著而改變。由此可以證明佛教律儀、是每因其所流傳的地域而遷易，如中國在隋、唐間，僧伽律儀就演變到叢林和小廟的僧制，這也是說明當時須要這樣的僧團，方能住持當時的佛教。但這種制度，是只適宜於中國帝制時代的，一入民國，即不能不有所更改。在整理僧伽制度論中，並附有佛教正信會的綱要。僧伽制度的整理，是在改組出家佛徒；而正信會綱要，是在組織在家佛徒。這綱要的提示，是為了依著人乘正法的理論去實行，目的是使在家佛徒、對佛法由真正的理解，而起正確的信仰——對三寶起清淨的信德，明白因果業報，實行五戒十善。這不僅應用於個人，而且應用於家庭、乃至社會和國家之間，建立人與人間的道德能力，以這道德能力改造社會國家——，構成佛化的倫理、政治、經濟的新社會。這就是以極普遍、極廣汎的人群為對象，依著大乘菩薩精神的組織——佛教正信會。

佛教在中國歷史上，曾經有不少的演變。自從隋、唐一度的隆盛後，宋、元以後，漸漸就消沉下去；至清朝末年，更是佛教最衰頹的時期，也就是佛教興亡的一個重要關節。這亦是由於國家政治底變革，致形成這種情況。辛亥革命成功，中國既成立了共和立憲的國家，僧伽制度亦不得不依據佛制、加以適時的改變，使成為今日中國社會需要的

佛教僧寺，這就是我作僧伽制度論的動機。在僧伽制度論，我一方面想對在家佛徒、作一個極普汎的大聯繫，一方面致力於提高僧伽地位，這是我在當時對於佛教、改進運動所發生的理論。關於住持佛教僧伽，要經過一個嚴格的長期訓練，養成高尚、優美、完善的德學，以佛法作為修學實習的中心；旁參以近代的思想學說，準備作宏揚佛法的僧伽，真正代表佛教的精神去救世救人。而住持僧的數量不必多，但求質的提高，但亦以為無減少當時僧數的必要；我的計劃是要全國的僧眾，每個都真正有住持佛教的資格。正信會是以攝化在家信眾為目的，重在將佛法普遍深入民間，使全世界的人類，都變為佛陀的信徒。這和僧團組織大不相同，僧團是住持佛法，這是專為佛教普及人類。我國古來的佛教制度，全以出家人為代表，在家佛徒沒有獨立組織，要實行佛法即須出家，在家是不能的；而且素有學佛要待年老、和擺脫家庭環境的思想，故在家眾沒有離開出家眾的制度。我覺得這是一種錯誤，故有在家和出家分別組織的制度；出家佛徒要提高他們僧格和地位，能真正住持弘揚佛法，使人們崇仰作為導師；在家佛徒即使他們由研究信解佛法的學理，行為仍以社會道德為基本，實行五戒十善的人間道德，改良社會、政治、文化、教育、風俗、習慣。這種平易近人的道德規律，最易於實行和普及人間，使人人都可以學佛，都可以做一個佛教徒。當時我對於改進佛教制度，有這樣理論建立，我雖在閉關的時期、沒有作其他的活動，卻集成了我對於改進佛教的理論。

民國六年出關後，下半年有人請我到台灣講學，我順便往日本考察佛教，大概一個多月。所到

的地方，只有神戶、大阪、和京都——京都是日本的西京，明治維新前的京城——，雖然沒有去到新都的東京，但佛教的中心仍在西京，故這次考察的結果，覺得日本佛教很多、和我的僧伽制度論吻合的地方。日本佛教各宗、都有一個嚴密系統的組織，一宗有一宗的宗務院，管理全宗的行政；寺院分成大小等級，某種事應該是某種人去辦理，都能「人盡其材」去分配工作。各宗同樣辦有佛教教育，小學、中學是普通的，大學便專屬某宗，是某宗所辦；社會的文化慈善等事業，皆有多方活動。這些都和我的僧伽制度論、所擬的計劃不謀而合。但日本雖有各宗系統嚴密的組織，而沒有全國佛教、最高的整個管轄機關。那時有一個佛教聯合會，可是在草創時期，便有幾個專尊自宗的宗寺反對參加。因為、日本佛教是各宗各自為政的，故力量分佈在各宗的身上，形成了宗派的信仰，沒有整個佛教的信仰可說。關於分宗，各宗有各宗的宗寺等，我在僧伽制度論中亦有論及，但我主張有行教院和持教院、和佛法僧園的總團體；而且在家組織的正信會，對佛教要有統一的信仰，絕不能和僧寺一般的分宗，應該以三寶為唯一信仰的對象。日本雖有佛教聯合會的組織，但甚鬆懈，未見健全，實不及我計劃的佛法僧團組織的嚴密。故此覺得我的僧伽制度論，有其分宗的長處，無其分散信仰力量的短處。關於日本佛教教育，我亦作了一番的考察，預備作回國後辦佛學院的參考。這就是我理論的建立，和從日本考察證明了我的理論底結果。

乙 運動的復活

從日本回國後，民國七年我在普陀山宣講佛學，由黃葆蒼——大慈、蔣作賓、陳裕時等聽講的

結果，到上海聯合王一亭、章太炎、劉笠青、史裕如、張季直等，創辦覺社，刊刻關於我的著作，如楞嚴經攝論等；並編發覺社季刊，作文字的宣傳；一方面又隨時開會，演講佛學。而我的改進佛教運動，就從此復活起來了。當時歐戰仍未停息，很多人都感到科學愈昌明，物質愈進步，侵略者屠殺人類的利器亦愈猖獗，世界人類真正的和平幸福、更得不到保障。覺社是以佛法來作、救人救世的和平運動做宗旨；這樣以佛法作口頭和文字的宣傳後，各地設會講經或講學的，盛極一時。民國七、八、九年，我在武漢、北平、上海、廣州等地講經講佛學。在這種風氣和提倡的情形下，各地都有佛教講學會、和講經會的設立，而許多佛教團體的組織，如上海佛教居士林等，亦乘此時出現。在過去講經的法會，局在寺院一隅，祇講給出家的僧眾、和少數的在家信徒聽。但自覺社風氣一開後，社會群眾對於佛學、起了研究的興趣。我提倡這種講學的目的，是想以佛法真正應用到救人救世上，即我所說的由正信佛教、以實行「人乘法」；但仍不忘另一方面的重要作用——僧寺制度改革，使僧寺真成為弘法利生的機構，養成真正能住持佛法的僧材。整理僧伽制度論，曾在民國九年的海潮音印行。但仍不過是一種理論的公布，仍沒有任何根據地去實行。那時、全國既無一個有系統組織的佛教機關，連各地方的僧眾團體也沒有，有的只是「各家打掃門前雪」的寺院罷了。政府對於僧寺，祇有寺廟管理條例的具文。因此、我對於僧寺的改進，當時只想就原有的一個僧寺、而先行著手整理。

民國十年春，我接管了淨慈寺，這是杭州有名的古剎。雖然是一個叢林，但內裏情形非常腐敗複

雜。我接管這寺的動機，是深想以此為實行、著手改革僧制的根據地。在初到的數月間，即竭力著手內部的整理，費了不少的力，才稍為有點頭緒。因淨慈寺是永明壽禪師的道場，我把禪堂改為禪淨雙修的角虎堂，並籌設永明精舍，以作研究佛學，栽培弘法人材的地方。當時的風氣是不同現在，因為整理淨慈寺的關係，引起杭州諸山僧的忌嫉，他們怕我把淨慈寺整理好了，使他們相形見絀。而寺中囿於惡習不甘拘束的、退居和老班首等，勾結了諸山寺僧及豪紳軍人，到六月間，便假借名目，向我大肆攻擊。但當地的官紳，亦多對我同情而擁護的。秋天、我到北京講經，京人士亦多遙為聲援，大有相持不下的形勢。在這種惡勢力的下爭持，我覺得有點徒耗精神力量；次年就讓出淨慈寺，這是我著手實際改革僧寺得到的障礙。

又我曾經以「人工與佛學」一文發表在海潮音，內容是說僧眾對於資生事業，在不違背佛法原則上，都可以工作，不妨仿效半工半讀的性質，並引百丈禪師「一日不作，一日不食」的勞作精神，證明我們要以自己的勞力取得工資，把剩餘的時間、來研究實行高深的佛學。當時因蘇俄革命成功，共產黨的思想很流行中國，如果自己沒有生產工作、就等於滅亡，故僧眾都感到有工作的需要。由於我這樣的提倡，產生了後來的所謂農禪、工禪的流行語。在另一個時候，我又發表了「職業與志業」一文，說明分開職業和志業的重要性。這是專對一般廣泛的佛教徒來口的，要他們不要存學了佛、不做事的念頭，要一方面勤於職業，一方面研究佛法。這篇文章亦發生了很大的作用，當時有過一班職業青年、組織了佛教利濟會，曾作過熱烈的

運動。依照當時各行有各行的行會設立，我又提倡「僧自治會」。意思是說：僧眾應該實行獨立自治，自己管理自己，不受地方豪紳的壓迫。當時地方人士，往往利用「十方」二字發動干涉，連法院的法官亦弄不清，都以為「十方」僧寺是指地方人民來口，故此時有自稱「十方」驅僧提產的事件發生。他們實不知道「十方」是指的十方常住僧伽，故我針對他們的誤解而有組織「僧自治會」的提議，但這理論始終未見實行。

民國十二年，我著有「志行自述」，講我作改進佛教運動，著重整理僧伽制度和大乘菩薩行。這篇文章的內容，就是後來常為他人引用的「志在整理僧伽制度，行在瑜伽菩薩戒本」這兩句話。

民國十二、三年，同時有實際行動的，就是在廬山建設大林寺的講堂。初時的組織極簡單，在一間木屋裏，陳設了一些桌椅，不特沒有舉行什麼佛教儀式，就是連佛像都沒有；但幹起事來卻極有精神，因為那裏是國際的避暑區，中外人士大都是信仰基督教，差不多是基督教徒的勢力範圍。我們在廬山演講佛學，無異走進了基督教區宣傳佛法；當時來聽講的，亦有外國洋人的基督教牧師。於是我就很想聯合世界的佛徒，作國際佛教的運動，使各國人士都能信受佛法，就創組世界佛教聯合會。十三年，不特日本派代表來參加講演，就是德、美及芬蘭等、亦有佛學家來加入，這是一種廣泛輕鬆的運動，不能說是佛教國際的組織，只可說是國際佛教徒的聚集。日本參加了世界佛教聯合會後，要求第二年在日本開會。後來經過雙方——中、日——討論，把範圍縮小了，改為東亞佛教大會。為著要派代表去日本出席，覺得全國沒有一個、代表佛教的

最高組織，我國代表實無從派遣。故此民國十四年上半年，我在北平講經時，提倡組織中華佛教聯合會，即進行章程備案，江、浙、贛、鄂、川、湘等省，亦起來組織省聯合會，但未能每省都有，故不能全國整齊劃一。由此，下半年出席日本的東亞佛教大會代表，推派了二十八個。

民國十五年，國民革命軍從廣東打到湘、鄂而至贛、皖、江、浙。因為那時國民黨容共的關係，故共黨宣傳社會革命的工作非常活躍，大有實行共產的危險，所以僧眾大起恐慌。同時、開封有破壞僧寺的舉動，當時很多受過僧教育、和未受過僧教育的人，紛紛來問我有何對付計策，故我有「僧制新論」之作，因覺得前著僧伽制度論、已有些不能適應那時的環境。新論說明中國只有二十萬僧眾，以當時趨勢而論，如不注重生產事業，光受別人供養自己，那是靠不住的；故就二十萬僧眾中，以十六萬或十八萬作生產事業，選出二萬或四萬作修學、和弘揚佛法的住持僧，這是適應當時環境而發的理論。到民國十六年，國共分裂後，國家社會對於佛教情形漸好，寺產亦漸有保障，僧眾不像以前那樣驚慌了。但在國民革命的趨勢上說來，主張革命民權，不革命的無權，革命空氣仍極濃厚，大有不革命不能生存的形勢！故僧眾亦覺得有革命的需要，曾受過僧教育的僧眾，都以為：佛教不革命就不能適存，非來個佛教革命不可。可是只有空論而無系統的組織行動，甚至有離開了佛教立場，成為俗化以革掉佛教整個生命的；亦有以為佛教沒有辦法，隨著舊勢力而意志消沉的。當時我就作了一篇革命僧的訓辭：「中國的佛教革命，決不能拋棄有二千年歷史、作為背景的僧寺，如拋棄了僧寺來□

廣泛的學術化、社會化的佛教革命，那如拋棄了民族主義、而說世界革命一樣危險」！我舉出了他們的弊病、和佛教革命俗化的危險後，就指出一個佛教革命的根本辦法：最根本的，是革命僧團的能夠有健全的組織。它宗旨是：

- 1.革除：甲、君相利用神道設教的迷信；乙、家族化荆派、法派的私傳產制。
- 2.革改：甲、遯隱改成精進修習，化導社會；乙、度死奉事鬼神，改作資生服務人群。
- 3.建設：甲、依三民主義文化、建成由人至菩薩、至佛的人生佛教；乙、以人生佛教建中國僧寺制；丙、收新化舊成中國大乘人生的信眾制；丁、以人生佛教成十善風化的國俗及人世。

這其中，關於佛教革命的僧制，即為佛僧主義；至於佛教普及到民間的，則為佛化主義，佛國主義；文雖簡略，義甚扼要。僧制論、正信會理論的精要，都含攝其中。當時唯一希求，是要有主幹的組織去依次進行。我作這篇訓辭的本旨，不是公開發表，是給與從事改進佛教運動的、現代僧伽社去作實際運動。可惜大醒、芝峰們在現代僧伽發表了我的訓辭，以致成為文字上的東西。而現代僧伽社、亦僅改為一個月刊社，不能組織成革命僧團。那時、我因預備好歐、美一行，故此對於該事亦未能顧及，而十八年冬演為會覺、慈航等、在安慶迎江寺曇華一現的失敗行動。而我發表人工與佛學，志行的自述，僧自治會等言論，和提倡世界的中華的、佛教聯合會的組織，亦是此期運動的波瀾。

丙 學院的創建

十一年春，我到武漢講經，商量改進佛教，須要有基本幹部人材的養成。得到李開侁居士等援助，平空產生了武昌佛學院。課程參取日本佛教大學，而管理參取叢林規制，學生在家出家兼收。第一期是造就師範人材，畢業後，出家的實行整理僧伽制度，分赴各地去做改進僧寺、和辦理僧教育的工作；在家的依著人乘正法論、去組織佛教正信會，推動佛教到人間去。這就是改進佛教理論底、進一步的實施，也就是改進僧制過程中、一個重要的關鍵。武昌佛學院以前，雖有觀宗寺的宏法社、和月霞法師華嚴大學的設立，但這不過是養成講說天台宗、或華嚴宗的講經法師罷了！乾脆說一句：就是講經法師的養成所，和我造就改進、整個佛教的人材相差得很遠。後來各地創辦、仿效武院的佛學院漸漸多了，如常惺法師在安徽、閩南、杭州、北平等地辦的佛學院等，都受了武院風氣宗旨的影響。從我造就出去的人材中，辦開封、九華、嶺東、普陀等佛學院，和武院有連帶的關係，那更不用說了。

在我辦佛學院的本意，是想第一屆在二年中、速成了一班師範人材後，優秀者留院深造研究，而第二屆專招出家眾、以律儀作為訓練，由佛學院成為新的僧寺。民國十三年，我把宗旨提出後，院董多未能贊成，希望仍照第一屆、作廣泛的佛教徒教育。第二屆新生開始上課後，我因前期講學操勞過度，得了胃病，又因未能完全照我的辦法去做，故此委託了善因法師、代理了我的職務，回到浙江休養。在這休養數月中，著成人生觀的科學，大乘與人間兩般文化，大乘起信論唯識釋等書。次春又回過武院，一切仍繼續辦下去，但因我不長駐院講學

的關係，精神比前鬆懈得多。又因民國十五年國民革命軍進抵武昌，武院受戰事的影響而陷於停頓，至民國十七、八年，方漸漸恢復起來。但從我十六年主持南普陀後，重心反移在閩南佛學院了。

第三期

甲 世苑的創設

民國十七年至二十七年——四十一歲到五十一歲，是我佛教改進運動的第三個時期。這個時期的發動，應該從世界佛教運動說起。世界佛教運動，即是佛法救世運動。這種運動，是我佛教運動中一貫的宗旨，在前二期中早就有這種趨勢，不過當時我想先把中國的佛教復興起來，用作世界佛教運動的中心和基礎。到了民國十三、十四後，我的思想上有點轉動，覺得中國革命了十多年，政局一點都不能安定下來，因此政治沒有一定的軌道，社會沒有一點的趨向；中國的佛教設立團體，亦不過做些應付當時環境的事情，沒有確定實際辦法可以建樹；所以民國三四年間造的僧伽制度論，已經不適用於當時了。由於國家沒有一定的政治、和社會制度可依據，想復興中國佛教，整理中國僧寺，是不可能的。中國各派政治的興仆，都是受了國際思潮的遷動，故我當時有應先著手於世界佛教運動的理想，先使歐西各國優秀人士信解於佛法，把他們做人立國的思想、和方法都有所改變時，中國的政治和社會才可能安定，中國的民眾亦因歐美的信仰佛法而信仰。如果這個從大處著手的運動成功，那麼建立中國的佛教就有辦法了。在民國初年，中國隨著世界各國、走上了民主立憲的陣線，所以中國大眾都共認為、要建立一個民治的國家，就可以馬上

復興起來，什麼問題都解決了！但到了民國七、八年至十三、四年間就不同了，新的主義紛紛抬頭，如蘇聯成為共產主義國家，義大利有了法西斯主義的產生，德國、日本亦走上了法西斯主義的趨勢，中國卻被各種不同的政見牽動了，有主張改採共產主義的，有主張仍行民主主義的，亦有主張採取法西斯主義的，中國政治既然隨著世界、各國政治的趨向而飄搖不穩，想改進佛教，自然是找不著一個適應的辦法。在各種不同主義中，孫中山先生的三民主義、不但能夠適應中國的境環、風土和民情，同時能夠採取各主義的長處，捨去他的短處，民權主義採有民主主義的優點，民族主義採有國族主義的長處，民生主義採有社會主義的思想。可惜因當時局面的紛亂，三民主義的範圍、僅局限於廣東一隅，未能在中國普遍實行，而其他各黨各派的紛歧思想，形成了互相仇視、互相傾軋爭奪的趨勢。當時、我覺得無論那種思想都好，不外是社會主義——共產、全體主義——法西斯、個人主義——民主這幾種。在主義上雖各有不同，但都各有一共通點，無論做人立國，自個人階級至民族國家，總是一種鬥爭，發展自己來統制他人，以自己的階級獲得了政權、去統治其他一切階級；來發展自己的國家民族、進而統制別的國家民族；以個人或團體的資本，壓迫剝削他人而獲取自己的利益。無論做人立國，都以自己利益為前提、去竭力侵略他人，結果只有走上戰爭一途。如果這種國際趨勢不改變，中國想實行三民主義是很難的；在世界這樣的紛擾不定中，中國想得到安寧、亦同樣是不可能的。如果把佛教傳到世界各國，能夠從做人立國的思想根本改造，使他們知道萬有皆從眾緣所成，沒有孤立

存在的個體，想得到個人的利益，要從大眾的利益做起，大家得到利益、即個人自然亦得利益；不特人和人間要相資相成，階級和階級、國家和國家、民族和民族間，同孫要相助相益，不應有你死我活的爭鬥。要是以這種真理去感化世界人心，感化有思想學問的領袖，改變他們做人立國的道路，從這做人立國的思想，解除了世界紛亂的因素，取得真正的世界和平，中國才可以安寧，佛教才有昌明的日子。在這種意義下，我就準備到歐、美去一趟，一方面實地考察歐美的政治、經濟、宗教等狀況，一方面向思想界的領袖、學者們宣講佛學。故此當時曾集合有幾個人研習英文，打算組織一個團體同去，後來因為機緣不成就，改為設法以我個人先去出國。在民國十四年間，我就作了這種準備；民國十五年到南洋，就有由南洋再赴西洋的企圖，後來得到了熱病回滬。而國民革命軍已到了長江流域，在當時局動盪的情形下，仍然作赴歐美的準備。至十六年，曾得到胡子笏、楊性誠居士贊助；秋間蔣委員長短期下野，回到奉化休養，約我到雪竇寺住了幾日，我順便把出國的意思告訴他，承他力予資助。十七年春，我就把住持不久的廈門南普陀寺、補闕南佛學院交由芝峰、大醒代理，到夏天就放洋去外國了。在那時候，國內經國民革命後，佛教時在風雨飄搖中。出國前，蔣委員長約我到南京會見，由他介紹的關係，過訪黨國當局多人，我覺得全國應該有個佛教會一類的組織。但當時的蔡元培先生等，認為民初的信教自由，此時已經失效，對於宗教不便提倡，應先設立佛學會為宜，因為佛學會是研究學術的機構。我在南京許多要人提倡中，講了三天佛陀學綱，便發起成立中國佛學會，並設

立佛教辦事人員訓練班，預備我第二年返國後，應發表次年召開全國佛教代表大會，把中國佛教會組織起來。把佛學會的會務辦得有點頭緒後，即回上海作歐、美遊的開始。我此行重在考察和宣傳，這在海潮音及寰遊記中、已說得很清楚。在法國巴黎時，發起世界佛學苑，發表宣言書及組織計劃，在英、德、義各地都設有通訊處。法國朝野人士頗熱心贊助，在德國柏林時，法國電邀我回到巴黎，商議在巴黎送一地皮、讓我作世苑的苑址，建築和開辦費等由我擔任籌集。當時因經濟尚無把握，聲明待返國後再作接收與否的決定，便由法國橫渡大西洋去美國。

民國十八年回國後，曾經為世苑籌備經費的規劃，因機緣相左，經過數年，尚無頭緒。於是把巴黎的捐地辭卻，想先在中國建立世苑的中心，將來慢慢才推廣到歐、美去；但最大的困難，還是經濟問題。民國二十年在南京接管佛國寺，打算以該寺為世苑的地址，曾經和戴院長等商量，極蒙贊成；曾與在坐的李子寬居士等，印布籌集基金捐冊，進行稍有頭緒。不幸長江大水災發生，又繼有「九一八」的事件發生，國內情形驟然起了很大的變化，政局因此分裂動搖，蔣委員長又作短時下野，世苑經費的籌備亦無形中就陷於停頓了。從此，歷年都在暴力侵略的情形下，就更加無從建立，於是決意先為局部的籌設。整個世苑底目的，在綜合世界的佛教，研究成世界的佛學，實現為世界的新佛教，故此有依教、理、行、果四門的計劃：

一、教：從佛陀所遺留下來的、佛寺塔像和文字經典，向東西各國搜集，設立法物館、圖書館，作為研究所根據的教。

二、理：如南亞地方的小乘教理，西藏的大乘教理，中國的綜合教理，歐美以新方法研究的佛學，都一一加以分類的、比較的研究。

三、行：包括律、禪、密、淨諸修行的法門。

四、果：果是依教理而修行所得的結果，如信果的信眾，和戒果的僧眾，以及定慧果的賢聖眾。

故世苑是把世界、凡足以為研究根據的教理，依它修行證果，而樹立世界的佛教為目的。從這整個計劃為局部進行，曾經在冠以世界佛學院的名稱下，擬以雪竇寺為禪觀林，北平柏林佛學院為中英文系，閩南佛學院為華日文系以資聯絡；而實屬世苑系統的，惟專為研究漢藏文佛學的漢藏教理院，及武昌佛學院改設之世苑圖書館。漢藏院的發起，係十九年我來朝峨眉的時候，劉軍長有派僧入藏留學之議，我主張與其派僧入藏，不如就地設立漢藏文佛學院、招僧學習更為適宜。至二十年，就正式提出世界佛學苑、漢藏教理院名義，積極籌備。至二十一年秋季、來舉行第一班開學禮，同時、武昌佛學院改為世苑的圖書館，亦在是年秋開幕。這就是我關於世界佛學苑的世界佛教運動。

乙 教會的演變

前面我已經說過，在民十七出國前，我先在南京設立佛學會，並發表在次年開全國佛教代表會議，組織中國佛教會。那曉得在我未回國前，內政部長薛篤弼，訂立了管理寺廟條例二十一條，對於佛教有如日本對中國所提出的二十一條的苛刻，有把廟產全部充辦社會公益的趨勢。故由代我經辦南京的中國佛學會的謝健、黃懺華等居士，會同上海的江浙佛教聯合會，商議火速把中國佛教會組織起來。當時在佛教存亡的生死關頭下，全國僧眾都感

到有整興佛教的需要，如印光法師等、亦擬出整理僧伽制度的方案。在我未返國前，已在上海草草開了一個佛教代表會議，到會有十七省代表，都由在上海的各省佛徒集合而成，擬定章程，呈請黨部及內政部備案。但在當時的情形，很難有批准的希望，故此以王一亭居士和我的聯名信，由王一亭居士親見蔣主席，批交行政院譚延闓院長，命令內政部准予備案，但仍未得黨部批准；中國佛教會起初是如此勉強成立的。成立會雖然開過，我回國後開執監會議，被推為九個常委中的一人。從十八年下半年至二十年上半年，是我參加中佛會的時期。中佛會成立後，呈請把內政部的管理寺廟條例，改由立法院另議條例；當時立法院法制委員長焦易堂氏，曾徵詢我的意見，我主張以佛教會、作為整理振興佛教的機關，草有「佛寺管理條例」，作為立法院的參考。可惜立法委員中明瞭佛法、和我的佛教改進建議人甚少，經過幾次開會的結果，大都認為佛教是封建迷信的遺物，以暫讓他自生自滅的意思，而制定為寺廟監督條例，經立法院三讀通過，於十九年公佈，取銷了內政部的管理條例。此監督條例的內容，一方面將佛教原有的習慣保存，一方面責令興辦社會慈善事業。我初時看到法制委員會的條例草案，每條中都有教會二字，到議決時，都把教會二字眼取消了；後來公佈的不知怎樣又有一條留著教會二字，中國佛教會方有了一點根據。監督條例公佈後，廟產興學仍熱烈進行著，中央大學的教授們，有組織廟產興學委員會的，發表宣言作公開活動。全面僧眾在監督條例保障下，仍惶恐不安，故十九年冬，我在中國佛教會決議，二十年夏召開擴大的代表大會，不特包括各省區代表，而且

連蒙藏佛教領袖，和四大名山、佛教學院等都派代表出席。這次盛大會議的結果，我有幾個重要的提案得到通過，即席籌定經費。辦事處由我和仁山法師、王一亭、謝健居士等接管，搬去南京，並籌備佛教辦事人員訓練班，我就在南京常駐會辦事，一方面宣講佛學，一方面進行向黨部立案、和保護與改革的運動，辦理二個月，已有相當的基礎。當時首都開國民大會，我擬就了保護寺產的提議，由班禪所派代表在會中提出，獲得通過，送由國府蔣主席公佈施行。內中有云：『凡寺產任何機關團體不得侵佔，如有侵佔，即以法律制裁』。因此、廟產興學即無形打消。可是一般的寺僧、都以為有了政府的明令保護，對於佛教會的事業，大可以不必進行，中佛會的內部遂發生障礙，以前承認的經費亦不肯繳，仍主張佛會移滬。我因此宣布辭職，從此不顧聞會務，會中雖仍列我的名字，但我始終未出席任何的會議。

到了二十三年，少數人把中佛會三級制改為兩級制，各省群起反對，投訴內政部和中央黨部。廿四年，中央黨部的民眾訓練部、覺得中佛會須加以整理，指導處張處長商於心梵居士，修改佛教會章程，主張僧眾居士分別組織。草案未發表前，曾抄一份徵詢我的意見；我覺得如果分別組織，「中國佛教會」名稱太泛，應改為佛教僧寺會和另設佛教居士會，章程要改簡單。如果不分別組織，居士名額少一些亦可以。我的意見未蒙接納，便即行發表，民訓部責成中佛會在京開理監會，並約我必須赴會，說中國在國難中，不同的政見已統一起來，佛教徒更應捨除我見，真誠合作。要由中佛會在南京開的理監事會，召開全國代表大會，而代表的產

生，主張由我和圓瑛各介紹一百名代表，呈部圈定半數作為出席的代表人數。可是圓瑛陽奉陰違，回滬後即不履行部令，一方面設法阻撓，一方面仍在滬開了少數人操縱的代表會，另訂修正章程呈民訓部、內政部批核，直到去年方疊經核改批下，故這幾年的中佛會，已失了辦事的憑藉。加以京、滬淪陷，勢成停頓。去年內政部公佈的章程，容納二十四年的修正點甚多，大致可用，可惜滬辦事處已失作用，而我在渝設立臨時辦事處，亦不過便於後方通訊，雖有修正章程，亦無從發動。又我於二十年，根據寺廟監督條例，曾提議過組織「僧寺聯合會」，而「佛教僧寺會」的名稱亦是我提出的，但這些都未曾實行組織過。二十二年春間，曾提出「佛教青年護國團」辦法，以赴救嚴重的國難，亦提及出家僧眾、辦救護看護等事。後來請訓練總監部，免僧普通兵役，另受救護等訓練，即為現今各地僧眾救護隊的濫觴。

丙 僧制的新議

僧制新義的提出，大概是民國二十年、在閩南佛學院的時候，原題為「建設現代中國僧制大綱」，簡稱「建僧大綱」。因為、當時感於立法院所定、所公布的寺廟監督條例，其用意似在讓佛教自生自滅，政府採不管不理的態度，而以一般佛教徒組合的佛教會、用來改進佛教亦辦不到。因多數是要被整理的舊勢力，以被整理者作整理的工作、當然是不可能，故此只可根據教理，重新另建僧制，而訂與僧伽制度論、依據原有僧寺者不同的「建僧大綱」。其中要義大概是這樣：

一、以現代中國為範圍：現代；僧制是僧伽所依據的法制，大至弘宣教化，小至個人行為，都要以此

僧制為準繩。現代的僧，當然要依現代的時勢所宜，而不必泥用古代僧制的；原來制度這樣東西，是有時代性的。中國；以現代二字還很普遍，這裏加上中國者，只是限於中國來口，而且連蒙、藏亦未包括在內。

二、僧的定義：僧既然是佛教中出家和合眾的專稱，故此僧即須對於佛法能真誠信仰，切實了解，並實行佛法，住持佛法，宣傳佛法，使世間上的佛教日臻發達，去達到利人濟世目的。

三、僧格的產生及養成：甲、以三寶的信產生僧格：1.信法，2.信佛法，3.信佛法僧。乙、以六度的學行養成僧格：1.僧格成就首須捨俗，須將一切世間俗樂捨離，即布施；又能將一切俗樂的習氣洗淨，即持戒；由學此布施、持戒，方可以發生僧格。2.佛法中說能修行出家法的，即可為「出塵上士」，行出家法，必要不為世間一切惡法所搖動，這樣須學忍辱。真實的要具足僧德，又須精進修習戒定慧等，才能夠增長僧格。3.僧格發生增長；繼續以修定而得禪悅樂，由修慧——聞思熏習——而得法喜樂，於是信心堅固，僧格養成。

四、前議改建僧制的評判：對舊時僧伽制度論、僧制今論、佛寺管理條例、支那內學院和大勇等主張返歸佛世的律儀，都一一加以評判，因為這些辦法，均思根據原有的僧寺制度而改設的，其中雖都有具體的理論辦法，但在事實上、環境上，都是難以通行。

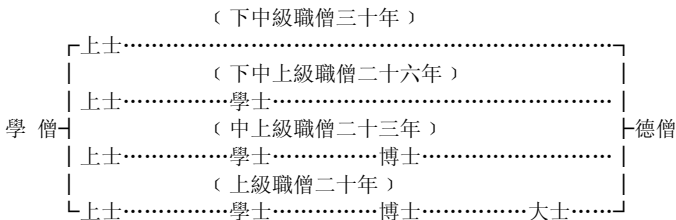
五、今議創設的現代僧制：第一、即須精取慎選少數有高尚僧格的，制成以下的僧制：

甲、學僧制，亦名比丘僧制，約一萬人，分四個學級，修學十二年，成為具足學僧資格。如下：

創設處所	修學年限	機關人數	應得學位
律儀院	沙彌半年 比丘年半	每省一所 約四千人	上士位
普通教理院	四年	每三省一所 約五千人	學士位
高等教理院	三年	全國一所 八百人	博士位
觀行參學處	三年	二百人	大士位

乙、職僧制，亦名菩薩僧制，就是修菩薩行的僧，全國約二萬五千人數，以五種機構攝：甲、布教所，乙、病院、慈幼院、養老院、殘廢院、賑濟會等，丙、律儀院、教理院、及文化事業等，丁、教務機關，戊、專修雜修林。

丙、德僧制，亦名長老僧制，這種制度，宜行于山林茅蓬，可以合許多茅蓬為一處，成立專修林或雜修林。現更將以上三種僧制學級會次列一表如下：



上表以三級僧制而立，由學僧以至德僧、須經四學級或三學級方至德僧位。但有博士、大士學級，可以不經下中職僧而至德僧位的。現以德僧上中下三級、復各分三級成九品，上下級職僧限於得學士位二十年以上的，上中級職僧限於得博士位五年以上的，上上級職僧限於得大士位十年以上

的，其中任林長的資格，須得大士位滿二十年以上的，方得充任。

我當時對於學級的編制，是以現在中學生底學年做標準，十八歲即高中畢業，亦即成年時期，已有自主的抉擇力，對於佛法如有認識，由認識起信仰而自由出家，出家後即受沙彌戒，依戒實行，二十歲可受比丘戒，這兩年的期間，專門研習戒律、和僧徒應有的普通常識。這階段畢業後，即稱上士，如不再求深造的，即可停學辦事。求高深學識的，則進一步入普通教理院四年——如本院一般——，其程度等於大學，畢業後可稱學士，成為一中等僧眾，作布教等工作。再求深造，可入研究院三年，如大學的研究院，畢業後則為博士，成為高等僧眾。過此三年，再作三年的修習——如西藏考得格西後，再經三年茅蓬靜修一般——。初二年學戒，次七年學教是聞思慧，次三年修行是思修慧，如是修學十二年，聞思修三慧，戒定慧三學才完備。在這十二年修行的期間，都叫做學僧；比丘戒是學僧共守的規則，故要完全實行比丘戒，過著比丘戒的生活。十二年的教程學滿後，即得大士學位，應受菩薩戒，進入職僧位——職僧即職務僧，一名菩薩僧。前面說的學僧，即比丘僧。職僧以「弘法是家務，利生為事業」——布教及辦理慈善文化教育等事業。由職僧到年老時為德僧，即道德成就的長老僧，可受僧俗信徒的供養，自己專做修證工夫，以為修習僧的依止，和起人民的信心。以上所說的僧眾數量不必多，全國能有一萬學僧，二萬五千菩薩僧，數千德僧就夠了。能如此把僧伽地位提高，佛法就可以普及民間。

民二十年，我於佛教會提議的教育方案，多與「建僧大綱」中的學僧制相符。後來內政部訓令佛教會辦理僧教育，佛會曾擬辦法呈部，被XXX斥為不合法，而宣布他所訂辦法，與我的提議亦頗符合。曾作有評論，大意云：『正規的建立新的僧制，佛教教育即照我的建僧大綱的辦法，由政府協助，就原有僧眾中，考取可入律儀院修學。若德學兼優者，可推選為菩薩僧，受世人推重的長老，選作德僧。如原有僧眾中，既不能作學僧，亦不能當職僧的，便使他受補習教育半年或二年，以求獲得與律儀院相等的程度。倘連補習院亦不能考上的，索性將他淘汰，提出一部分寺產，分養老院、殘廢院，俾安置一切年老及殘廢者。其餘無信心、無戒、無行者，即迫令還俗，設工廠、農場收容之』。XXX的辦法，復經過內政部等數度會議，都感不到興趣，就無形中停頓下來，始終未見實行。

第四期

甲 舊會的整理

我的佛教改進運動，最近進入了第四時期。因為去年組織佛教訪問團、到南方各佛教國訪問，雖然是出自政府的關係，但亦是我原有的心願。因為我從未到過印、緬等地，乘此因緣可以考察南方的佛教，和瞻禮佛陀的遺蹟。出國前，曾從昆明飛回重慶一趟，社會部等曾和我談及、健全佛教會組織及遷渝各問題，使佛教會成為推動佛教事業的總機構，曾約待我回國後著手進行。今年回國，各有關方面又曾談過幾次，社會部近提出整理佛教會的意見書，內容說明中佛會演變的歷史，和政府整理的

經過，滬辦事處停頓後應採的設施，對國家社會事業要有所貢獻。這意見書是徵求政府、和佛教中人的意見而定的辦法。因為、佛教會無形解體，故先組織一個整理委員會，將舊有佛教會全部停止活動，以待整理後實行。去年公佈的修正章程，整理委員由政府聘請、德學兼優的僧眾擔任，整理委員會可聘請、和佛教有關的長者居士任設計委員。此書曾寄了兩份給我和李子寬居士，李居士曾回信補充意見，可加請章嘉、印光諸師、和戴、朱諸公作名譽指導，這就是關於我回國後對於舊會整理的趨勢。

乙 大學的改建

我這次到緬、印、錫等地考察後，覺到以前的世界佛學苑雖然可用——該苑是包羅一切，新創一世界佛教，將世界所有各種文字的佛教遺產，收羅為綜合比較研究的根據，將研究所得的學理，樹立長久普遍的正規佛教——，但用於改進中國佛教，尚不能作切實的根據，因這計劃太為廣泛。而在印度的摩訶菩提會等佛教團體，曾發起一佛教國際大學，和我世苑教、理、行、果四階段中的教理二階段甚相符。他們請我參加發起，我告以從前曾有世苑的組織，在中國已奠下點基礎，對於組織佛教國際大學甚贊同，只嫌和世苑重複，不如將「世苑」、「佛大」合併成世界佛教大學。而院址不限定設在甚麼地方，為紀念佛陀和復興印度佛教起見，總辦事處可設在印度，歐、美、亞洲諸國，都可以遍設學院，如漢藏教理院，即可作為世界佛教大學院一分址，所研究的是佛教底高深學理，不須再學普通常識，依照近代大學制度，畢業後即授學士位。有一次、我和佛教國際大學的籌備員詳細談

了兩個鐘頭，他們已把擬就的英文章程給我帶回，我現在亦預備把世苑的章程寄去，以便互相交換意見，這就是最近世苑、和佛教國際大學合併的計劃。

丙 新制的開建

新制的開建，這和從前僧制新論、有著密切的聯絡關係。世界佛學苑，完全以研究世界的佛學，建立世界的佛教為目的的。世苑既然有和佛教國際大學合併的計劃，使我更感到有復興中國佛教，以中國佛教作他的基礎、和中心的必要。此對中國佛教的振興，雖有廣泛普遍的改進功用，但不能迅速的成為、有效有力量的表規出來；因為、以中國佛教會為整理機構，僅能使全國的僧寺稍有適當的規制，不能存著過分的奢望。所以、我們真正的要改進中國佛教，把重興中國佛教的力量發揮出來，我覺得是要有一個模範道場出現。訓練一班中堅的幹部人材，建立適合今時今地、佛教集團的機構，使社會人士改善對佛教的觀念，使其他的寺院仿效學習。這種道場，無論選擇在那個山城都可以建立，這是前次所講「從巴利語系佛教說到今菩薩行」的今菩薩行的實驗，故和此次出國考察所得的觀感有關。就是說：「中國佛教所說的是大乘理論，但不曾把他實踐，不能把大乘的精神表現在行為上；故中國所說的雖是大乘行，但所行的只是小乘行。錫蘭雖是傳的小乘教理，而他們都能化民成俗，使人民普學三皈五戒，人天善法，舉國信行，佛教成為人民的宗教；並廣作社會慈善、文化、教育等事業，以利益國家社會乃至人群，表現佛教慈悲博濟的精神；所以他們所說雖是小乘教，但所修的卻是大乘行」。故我當日曾談到要實行今菩薩行，而大

小乘的判別，應該從行為表現區分，光是把「眾生無邊誓願度」放在嘴巴上，這不能表現大乘佛教的真精神！

在佛教戒律中，有苾芻學處，我現在很想來建立一菩薩學處，位分六級：

一、結緣三皈：這是些雖皈依於三寶，對三寶尚無正信和正見的徒眾。

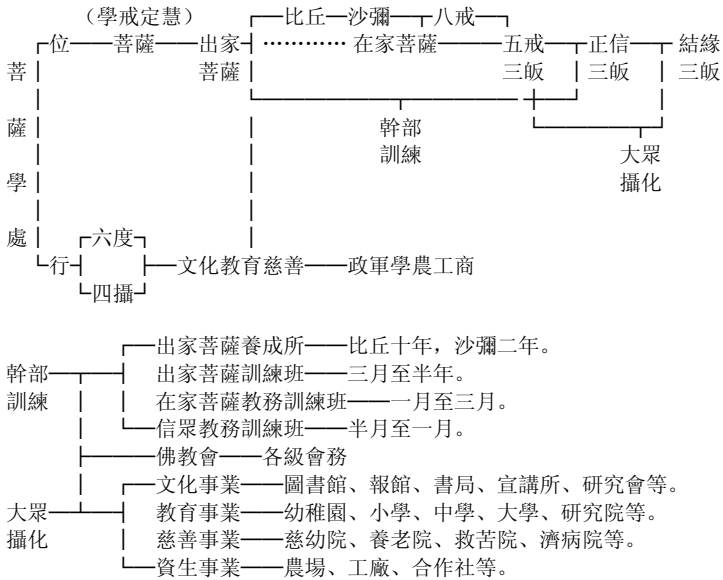
二、正信三皈：這都是些智識份子，對佛教已有正當的了解和信仰，由正信而皈依佛教，年齡學識約當十九歲以上及曾受中等教育的程度。

三、五戒信眾——五戒上可受短期的八關齋戒，但不另成一階級——：受五戒後，有兩條路線：一條是由五戒後直接發起菩提心，受菩薩戒，成為在家菩薩。一條是受五戒、習八戒後，轉進入出家階級，作沙彌、比丘，受十二年的教育而成為出家菩薩；這和前說的學僧制有著聯絡的——在家菩薩經過二十年以上來出家，可適用寶華山般的傳戒儀式，五十三天中受完沙彌、比丘、菩薩的三壇大戒，頓成出家菩薩，因為、已有二十年在家菩薩的實驗。前年鐸民居士和梅光羲居士談五十歲以上方可出家，可和此制相當。

四、出家菩薩，自有他們集團制度。更有已具德行、已成菩薩的，統理菩薩學處，在家菩薩，出家菩薩的事業，直稱菩薩行，這是在組織的階位上說。從正信三皈，到五年出家菩薩的初階，應有幹部人材的訓練，以養成菩薩學處的幹部人材。在家菩薩下至結緣三皈，都可為菩薩學處攝化的大眾。菩薩學處的出家菩薩，要經過十二年戒定慧的修學，或經過在家菩薩二十年而出家，但終身作在家菩薩亦宜，以在實行上，同為六度四攝，即是實行

瑜伽戒法。六度、四攝是一個綱領，從具體表現上來說，出家的可作文化、教育、慈善、布教等事業，在家的成為有組織的結緣三皈、正信三皈及至五戒居士在家菩薩，農、工、商、學、軍、政……各部門，都是應該做的工作，領導社會作利益人群的事業；六度、四攝的精神，就在個人的行為，和為人類服務中表現出來。學處內設立出家菩薩養成所，經過沙彌二年、比丘十年的時間。在學僧的過程中，更設出家菩薩訓練班，使能涉俗利生。另設在家菩薩訓練班，因為、他們對社會事業雖然有經驗，但參加佛教的幹部工作，應更加短期訓練。在三皈至五戒間，則有信眾訓練班，在總組織則有佛教會。幹部人材都可作佛教會發動機。在攝化大眾的廣泛事業上，在家菩薩甚麼工作都可以做，出家菩薩可做文化、教育、慈善。文化方面的，如圖書館、書報等，教育方面，如小、中、大各級學校，慈善方面，為醫院、慈幼院、養老院等。資生方面，如工廠、農場、商店等，都可以佛教個人或團體名義去辦，移轉一般只談佛教消極不辦事的觀念；即在個人行歷中，亦處處現出信仰佛教。向來社會上作事的佛徒，大都不肯承認自己信仰佛教，所以社會人士，就說學了佛不再做人、做事。在家菩薩能夠在每一事業上，都表現出佛教徒精神，社會人士自然對佛教生信仰，僧眾的地位也因此提高，恭敬尚且來不及，那裏還會來摧殘佛教？真正的大乘佛教實行到民間去，使佛教成為國家民族、世界人類需要的精神養料，佛教當然就可以復興。不過、這裏所說的，最要緊是實行表現出來，不僅是空口說白話，或以筆墨寫成的文字。「我的佛教

改進運動略史」，在此暫告一段落。現在把菩薩學處的系統表格列出，來作這次演講的結束吧：



上文譯本錄自太虛全書第十九篇
 ——我的佛教改進運動略史——

佛學概說

二千零七年於多倫多
——民十九年在閩南佛學院編述——

前說

佛學的歷史

第一章 佛陀略傳

第一節 佛陀出生在印度的背景

第二節 未成正覺前的佛陀

第三節 成正覺後的佛陀

第二章 印度佛學略史

第一節 佛滅後結集各藏的差別

第二節 小乘盛行和分成各部

第三節 大乘繼興和其派別

第三章 中國佛學略史

第一節 經律論的翻譯

第二節 宗派的成立

第三節 唐末以來的變遷

第四章 各地的佛學略史

第一節 錫蘭緬甸暹羅等處的佛學

第二節 西藏尼泊爾蒙古等處的佛學

第三節 朝鮮日本臺灣安南的佛學

學理

第一章 因緣所生法——五乘共學

第一節 總說

第二節 無始流轉

一 心的分析

二 煩惱業生

三 有情本死中生

- 四 器界成住壞空
- 第三節 業和界趣
- 第四節 異生和聖
 - 一 煩惱伏和斷
 - 二 斷的差別
- 第五節 成聖的道路
 - 一 有情種姓
 - 二 佛教增上
 - 三 人天階梯
 - 四 出世三乘
- 第六節 再說業和界趣的流轉
- 第二章 三法印——出世三乘共學
 - 第一節 諸行無常
 - 第二節 諸法無我
 - 第三節 涅槃寂靜
- 第三章 一實相印——大乘不共學
 - 第一節 諸法畢竟空
 - 第二節 五法三自性
 - 第三節 八識二無我
 - 第四節 法界無障礙
- 第四章 約略指廣
- 總結
 - 第一節 解釋對於佛學的誤會
 - 第二節 佛學的本質
 - 第三節 佛學的方法
 - 第四節 佛學的應用
 - 第五節 怎樣研究佛學

前說

『佛教』，平常都以寺菴中的僧尼做代表，以為不過一種禮拜式的宗教，有甚麼學問可說！這樣來說佛學，未免有所不明白，故先將學字解釋。學字通常有二義：一、是動詞，如學習學作，所有摹效練習，均可名學，如小兒學語學行等。二、是名詞，如學理和學說，凡持有的是事實，說能成理，前後相應，有精深詳密的條理，如科學哲學等，方可以名學。今稱佛學，亦指有精密條理的學理來說。

向來佛教徒所說學佛和佛學的二句話。學佛，是說實踐修行；而佛學是講求明確精密的學理。其實學佛和佛學是不二的，凡學佛必先了解佛學的真理，然後始能貫徹實行。故欲想實行學佛，必先究明佛的學理，佛的學理，最寶貴實證。如依佛經固然可得到理解，然所求的理解、乃是佛智所實證的境界，若僅作為一種研究，在實際上仍未能證得。故此講學應期於實證，期實證則必須學佛的所行。

佛教何以有學？通常佛典內多稱佛法。有人說佛法即哲學，佛法即宗教。有人說佛法非哲學亦非宗教，只能稱佛法。今將佛法分為四種，即教理行果便是。教，即佛現身於世間所說的法，遺留於後世教化有情的。在當時僅有言說，未有留下文字，故此沒有書籍。佛所說的語言，以音聲為體。依聲的高下長短成為名，集名成為句，名句依於文。多名多句多文的積聚，在佛學上說是名句文身，許多名句文身，在佛當日是以聲為主，聞者依佛所教修證，無文字上的必要。及至佛說法度人事終，滅度以後，弟子因佛去世，恐後無所宗依，故將大眾所聞於佛的教法，就憶持多聞和傳誦所聞，由大眾證明錄成經典，此即佛的遺教。在佛的遺教，和通常

的學理學說不同。因為通常的學說，是依半明半昧的常識推究所成，將所已知的推所未知，如科學方法，在其推究過程中，得一番經驗加一層知識；如過去說天圓地方，後來知道地本球形，即是說無確定，義時變動。佛的教法和餘學來源不同，是純由聖智中所流出的至教。故於教法上說，不能不用信力領受的，這點是和信宗教無異。佛法不是宗教亦非不是宗教，故欲講佛法必先信有佛。佛、是佛陀的簡稱，係覺者的意義，覺者指已得無上正遍覺的人，此世界中已得無上正遍覺的，曾有釋迦牟尼佛現身世間，說法度人，因有教法遺傳人世。這又是不同其餘宗教的，在人能實行實證到無上正覺，人亦即成佛，故人和佛終可平等。惟有在未成佛以前，欲想求成佛，不可不先信受佛的教法。然此信亦不是盲從的信，因人若信有法界各法的真實理，即覺悟此真理至於圓滿時，即是無上正覺。在佛的無上正覺中，無一剎那間不徹上徹下、徹內徹外完全明了覺知的，不是前念知一後念又知一。在佛自覺已到圓滿地位，更不須學說學理、和學習學作的再去學，故名無學。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、未能證入法界萬有的真實相，所以迷昧顛倒、生出許多煩惱痛苦，佛悲憫眾生，故施設名句文身的教法使眾生覺悟。

佛的教法有兩方面。一方面是符契真理，佛一念中普遍照了法界萬有的真實理，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，聞法人是何等根器，何種機感，即為他方便解說。這兩方面似互相衝突，以眾生心智不和佛齊等，隨順眾生則不契理。然隨機說法乃佛行化的權

巧，漸次皆令通到佛的境界，所說皆令入佛知見，此為無上正遍覺中施設流出的教法。但此種施設，必係應機而起，佛和佛就不用這一套。此所施設流出的教法，依萬法唯識說則有兩方面：一、無漏清淨的名句文身，自無上正遍覺的佛心中流出，此由眾生機感故自佛心中流出，說名本質教。二、佛心所流出的名句文身，世人不能直接親緣，祇能以有漏心依它為增上緣，在自心中生一種影象，說名影象教。推此影象歸於本質，則佛教中所說聖教或至教，乃是歷千古而不變，推四海而皆準的常法，無學可說。所以佛教中有學的，是在第二理法。即能詮理的影象教，係以佛說為增上緣，聞法的對於所聞的教法，思惟觀察得到了解，才有佛教學理。凡稱為經的，都是佛所說的法。後來又有依佛教法詳細申論推闡的，便稱名論。在論成為精密詳確學理的，如大毗婆沙論、瑜伽師地論等是。推究其根源，皆自佛所遺留教法來的。佛的教法，本由得無上正遍覺而流出，故世人欲知佛教的真理、亦必須證得無上正遍覺、如何始可證得。又必講求修行方法，故第三必須講行。而行中有三種增上學，即戒定慧三學是。所說如何持戒，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，此即是第四所說的果。既得以後，亦可以此開示覺悟他人。

在教理行果亦不是截然隔別的，思惟觀察即是行，因行而理愈明，理解和行同時並進，如行路一樣，目和足同時發生作用。而且雖少明理解仍未達究竟果位，但亦已成效果，雖少有效果不以自足，故能終達無上正遍覺的，平常人思想知識、皆不離我執法執，故所說各種學理，不免妄情卜度推測，

不能認為是究竟真理。希望求真理，不能不依佛的教法，或古來大德的學理為研究時的根據。然則佛的學理，一為得聖果三乘有學的學理，半依聖教半依自證而成；一為初學的外內凡夫的學理，全依聖教聞思而成。佛學一名，大略是這樣。

佛學的歷史

第一章 佛陀略傳

第一節 佛陀出生在印度的背景

佛學的真理即是宇宙萬有的實相，無始常新。然今在此人世所流行的佛學，實由釋迦牟尼佛世尊（簡稱釋尊）證明後宣說而開始的。

釋尊的降生印度，約在距今二千五百年至二千九百年前。印度天氣溫暖，生活單純容易，除世俗人耽著欲樂外，有很多深思玄想的人士，故此特別富於宗教哲學的探索。在先已形成為宗教的，有婆羅門教。傳婆羅門教的，居最上階級。建國領地各貴族名刹帝利，雖掌執軍政，猶居第二。商賈其次，農工更其次，最下層更有傭奴的一級。然而修養山林派口生的異學頗多，刹帝利族中，在先釋尊已有耆那教（尼乾子）的創立。釋尊既不安於俗樂，更不滿於所受的婆羅門學，故期望一訪森野中修士，故捨離家國而至終成正覺。

第二節 未成正覺前的佛陀

「釋迦」譯名能，是貴族中的一族，「牟尼」譯名寂，用來形容他恬靜。釋迦牟尼，說是在釋迦族中的恬寂者。佛陀和世尊等，都是世人對他的尊稱。實姓喬答摩（瞿曇），名悉達多（譯義成）。生於中印度恆河支流、羅泊提河岸的劫比羅伐鉢睹

城主家，父名輸頭陀那，娶同族拘利城主阿耨釋迦的二女、摩耶和鉢羅闍鉢底為妻室，而悉達多是由摩耶生，鞠養於鉢羅闍鉢底的。既長娶表妹耶輸陀羅，生子名羅候羅。在少年外出觀察田野，見農家的勞瘁，深覺貴族生活、建築於民眾痛苦上是不適宜。由耕土中爬出昆蟲、鳥即啄食，更察知全生物界、皆以害他利己求生存，尤覺心痛難忍，於是冥索解除生活慘酷的方法。他日又因見老人病人死人的形狀，感到他人死而自己得生活的，只是苟延殘喘，不免終趨滅亡，遂不能再安往世俗生活。在十九歲時放棄家屬和國財，游訪有五年，繼以苦行六年。當時他父王遣戚族憍陳如等五人為侍候，到後來受乳糜的供養，五人疑他已經退志了，捨而他去，遂獨至菩提伽耶畢鉢羅樹下，跏趺端坐而誓成正覺。

第三節 成正覺後的佛陀

正覺成就，實為佛學的源海，因佛學皆流出於正覺的心境。他覺悟的境界，是在明白萬有緣起。眾緣所成，自無實體，無實體故，名自性空。眾緣成故，一一皆互為主伴而得存在，無內無外，無始無終，便解除自他兼害的殘殺死亡，得成利他兼利的美滿生活。初受用此自證的安樂、而不起座時經有四七日，詳寫此正覺心境的有佛華嚴經等。旋入波羅奈斯城，為五侍者說苦集滅道四諦法，遂度為弟子、數年中聞法下得成阿羅漢，如著名的舍利弗、目犍連、大迦葉等，不可勝紀；而在家信徒，如耶舍長者和鹿子母等，皈依的更眾多。後釋迦族中子弟，頗多出家從佛，而印度各王貴族亦相欽奉，乃常說法於舍衛城、靈鷲山等處。歷五十年時

間，後於熙連若跋提河畔的雙娑羅樹間示寂，這便是釋尊生平的略史。

第二章 印度佛學略史

第一節 佛滅後結集各藏的差別

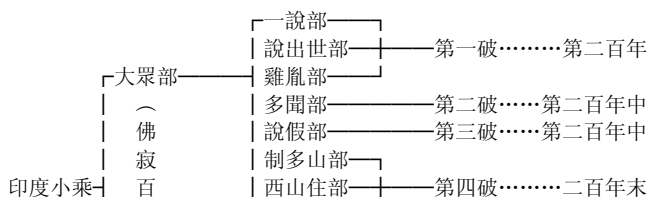
佛為一切教法的根本。佛應世時，親聞佛說，佛示寂後，依佛遺教，佛的遺教，即各聖弟子所聞持結集的法藏，然法藏的結集，傳說不一樣。善見律傳經藏、論藏、律藏的結集。真諦則傳阿難誦經，富樓那誦論，優波離誦律，大迦葉為上首，由七葉窟界內上座眾結集的。其未及加入窟中的，名界外大眾，別以婆師婆為上首，結集佛說。此祇及小乘的。四分律則傳經藏律藏論藏的結集；而阿含經外別有雜集藏，兼攝方等各經，此則兼通小大乘的。西域記則傳阿難誦經，優波離誦律，大迦葉誦論。其他不加入窟中的大眾部，別開會誦出經藏、律藏、論藏、雜集藏、禁咒藏；雜集藏攝根本大乘經，禁咒藏攝陀羅尼，此則兼通小大乘顯密教的。真諦又傳說文殊師利、阿逸多等，和阿難在鐵圍山結集大乘經；或傳大乘經由廣慧菩薩結集；而佛地經論亦說傳法菩薩結集，此三則專屬大乘的。故雖總唯一佛法藏，或分為聲聞和菩薩二藏，或分為經律論三藏，或分為經律論雜四藏，或分為經、律、論、雜集、禁咒五藏，因在結集時已有差別。

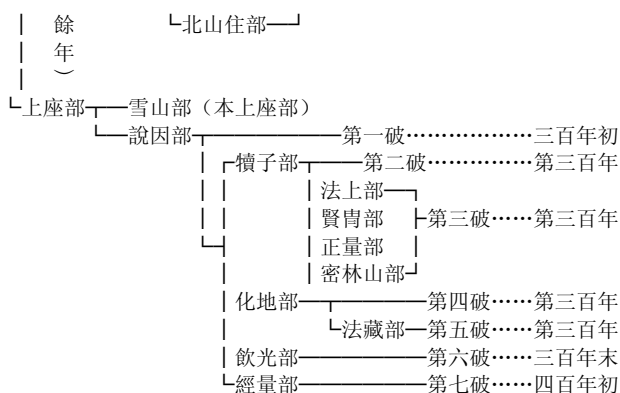
作者意見，則七葉窟中迦葉、阿難、優波離、富樓那等界內上座，係當時儀式最嚴正的結集，然僅小乘的三藏或二藏。此外大小乘各聖弟子結集所聞的，應不一而足。文殊彌勒等，應亦曾結集。相傳迦葉眾結集已，出至窟外，見又有眾弟子結集，即宣言『未制的莫制，已制的我等隨順』，疑結集

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，故有和阿難在鐵圍山、結集大乘經的傳說，此讀增一阿含的序分，亦可想見髣彿。而大乘莊嚴經論、說大小乘契經原來並行流傳的，實深為可憑信。

第二節 小乘盛行和分成各部

初百年間，由迦葉、阿難等傳持法藏，遂形成小乘的教團，至阿育王時乃極盛行，然分裂的開端亦由此生起。首先分為上座部和大眾部，至五百年間有二十部之多。異部宗輪論曰：『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。』按所說大眾部四破或五破的，連根本的分為大眾部上座部，共有五次破裂，若專從大眾部所分出的來說，則但有四次破裂。所說上座部七破八破的，亦連根本的分為大眾部上座部，則有八次破裂，若專從上座部所分出的來說，則但有七次破裂。今依各派所從出和破裂的先後，撮為一表如下：





第三節 大乘繼興和其派別

薄伽梵（世尊）所說大乘教法，雖有窟外大眾和文殊彌勒等，曾結集為大乘法藏，和小乘並流行於世，然在初五百年間，全印所宏傳的唯小乘最盛，而大乘法若存若亡，未能光顯的。故後時大乘崛興，有執著小乘的，甚或斥為不是佛說，雖至無著時，爭論仍然劇烈。依彌勒大乘莊嚴經論，舉七義證明大乘為佛說的便可知了。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，他如大乘起信論等，皆直宗大乘一真法界而造，頗和釋尊的華嚴根本法輪遙相呼應。此唯建大乘根本，純然未有宗派的分別。至龍猛提婆，漸偏重闡揚大乘畢竟空義，以治外小的增益執；無著世親，漸偏重闡揚大乘的如幻有義，以治外小的損減執。但仍然互融無間，未據所宗自為一派，故此前皆可說是未分宗派的大乘。然空宗有宗、已隱含有分派的先兆於龍猛無著，而且須上溯到妙德和慈氏。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。旋即轉為大乘密宗的代興，至佛滅千五百年後，則小大顯密皆漸趨衰滅了。

第三章 中國佛學略史

第一節 經律論的翻譯

自漢明帝夜夢金人，派蔡愔等十八人迎得摩騰竺法蘭，白馬馱經像來華後，中國佛法即增高繼長，至今流行不絕。但摩騰等僅於經中摘譯若干條法義，以示於人，如今所傳四十二章經、八大人覺經等類。於後漢西晉期間，支謙、竺法護、支婁迦讖等，始稍稍翻譯般若、法華等經，而未能盛宏的。大乘論仍然沒有傳譯的。至鳩摩羅什始廣譯大小乘經論，而且宏講。繼後佛陀跋陀羅、曇無讖、菩提流支輩，翻譯涅槃，華嚴、地持、十地等經論，流通頗盛。至真諦漸譯講唯識各經論，入唐初玄奘譯傳最豐富，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，此皆是表表可知的。綜合觀察，童壽是法性經論的大譯師，玄奘是法相經論大譯師，不空是密部經論大譯師，而覺愛、真諦、善無畏，亦其次了。

又曹魏時法時尊者雖創受戒，律論未到，晉釋道安等，以僧伽闕律儀，頗感憂慮。至羅什始和弗若多羅三藏、共譯薩婆多部的十誦律，事半未成，後得曇摩流支和卑摩羅叉續成的，共六十一卷，是中國有廣律的開始。又由佛陀耶舍譯出曇無德部的四分律，共六十卷。佛陀跋陀羅和法顯譯的僧祇律，得四十卷。而佛陀什譯彌沙塞部的五分律，亦成三十卷。當時四律本並傳行，唯後代則獨宏曇無德部。至迦葉遺律，唯傳戒本，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，此外如毗奈耶律，至趙宋時猶有翻譯，然只束於大藏，未有宏傳的。嘗觀各部的廣律，所述律文及緣起的事跡大致相同，出入甚少，足見是從一本轉鈔，各宗派分誦的。至於造論解說，則各彰宗義，異同的多。各宗釋律的論，中國傳的有五。一、毗尼母論，二、摩德勒迦論，此二是宗薩婆多律立論的。三、善見論，此解四分律的。四、薩婆多論，此亦釋薩婆多十誦律的。五、明了論，此依正量部律立論。四律五論，是中土從古所傳稱的小乘律。

第二節 宗派的成立

宗派的成立，首為大乘三論宗或四論宗，以中論、十二門論、百論、或兼大智度論為主的。同時有小乘的成實宗，以成實論為主。後有涅槃宗、後歸天台，地論宗後歸華嚴，攝論宗後歸法相。異軍突起的，則有菩提達摩西來傳佛心印的禪宗。而新舊譯的俱舍論，則成俱舍宗。所譯各律雖然並行，後漸趨重四分律，至唐道宣成立南山律宗。據法華而為綜合開建的，則由慧文、慧思、到天台智者的天台宗。由不滿舊譯而赴印研求的，則有玄奘東歸後所傳的法相宗。繼此更為綜合開建的，有杜順、智儼、到賢首的華嚴宗。淨土宗則萌芽於廬山慧遠的蓮社，成立於唐的善導、最後以唐開元間善無畏等傳來的密宗，禪宗亦至唐初、由曹溪惠能始確然成立。除俱舍、成實二宗和四分律宗為小乘外，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的南山宗，乃歸結為大乘八宗和小乘二宗。

第三節 唐末以來的變遷

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，入宋後，影響為宋明理學，和中國的思想界發生極大關係。他如天台宗、華嚴宗的學說，趙宋以來亦流傳不絕，而亦為較能調和中國思想的。至深入通俗心理的，則為三世因果六道輪迴等說。普及民間的，則為密宗餘流的懺懺，和淨土宗的度亡。歷元明而入清，禪宗既衰落，求簡易篤切的行門，頗有會歸淨土宗的形勢。而南山律宗，在宋和明清間亦有繼承的，故至今猶不絕。元有西藏紅派喇嘛，明清有蒙藏的黃派喇嘛，皆曾入居於中國的北方各省，但和中土僧俗皆未發生大關係，近二十年來，以日本南洋和西洋的交通便利，思想輸灌的影響，先以恢復初唐的故有，進而遍究全藏，旁探錫蘭、西藏、而探溯巴利文、梵文原典，當然不是恢復宗派傳統的可拘蔽，而入世界佛學的新時代）。

第四章 各地的佛學略史

第一節 錫蘭緬甸暹羅等處的佛學

錫蘭古譯獅子國，緬甸古名金地，在佛寂二百年間阿育王時，已分派摩西陀等傳教其處，所傳者為本上座部，自是相承，在錫蘭代出高僧，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的一大系，不但印度佛教的重興，須以它為樞紐，而漸漸且由它駛向西洋入歐美二洲。除美國西部因日本僧的傳教，漸有信行佛教的例外，其他則於佛說雖頗有研究，但只研究學理，未足以說信受奉行於佛教。有的只是英德美法人、在錫蘭出家作比丘，和由錫蘭比丘傳教到英德美法等地。我前年

離開巴黎後，日本始派僧前往，和法的希爾筏勒肥等、設立日法佛學院。暹羅為純信佛教國家，亦是南亞僅存的獨立國，他們佛教的學理和奉行的儀式，大抵是以錫蘭為標準。觀察巴黎等東方博物館、所列陳發掘出的古物，如爪哇等南洋各島，今盛行回教等處，在昔日都是佛教的流傳地。所傳的全部出於錫蘭嗎？這事仍難考定。且在何時及何故而致變成回教教區，亦無從得知。錫蘭等處，小乘佛教，頗稱純粹，近來推行的世界運動，亦甚為可觀。雖然不會憂慮有攙雜異教異學的地方，而他們決然排斥大乘不是佛說，這未嘗不是大乘法昌明的梗礙。故中國僧人宜多往留學、取其長處，並以大乘佛法輸入給他們。

第二節 西藏尼泊爾蒙古等處的佛學

印度今僅存的佛教區，僅有孟加拉山地。尼泊爾雖近佛本生地，且殘存的有梵文經典，時有足資參證的，然今所傳行的佛教，都是蒙古、青海、同奉西藏為法式，故西藏為今時大地現存佛教的又一大系。佛教傳入西藏，始於何時不明顯，然至我國李唐時，始盛行不替。他們的文字亦由佛學輸入，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，此後相承流布，即為西藏的紅喇嘛派。大元帝師的發思巴上師，亦藏僧的高德，蒙古字由他而製造成的。紅派盛極後，由濫而致衰。至明初有宗喀巴大師、注重教理和戒律，革紅派躐等濫雜的流弊，遂別成黃喇嘛派，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、內蒙的教區，代代轉生以行教化，遂成近四五百年來、蒙滿和西藏青海的特殊佛教。他如印度東北的新疆，與西北的阿富汗，和西方的波斯等，在昔日皆嘗為佛教傳布的地區，然而今白己變為回教教區了。

第三節 朝鮮日本臺灣安南的佛學

朝鮮是包括高麗、新羅、百濟三國的。最早的是高麗，秦符堅始遣道順送經像給麗王小獸林，隨即建寺安居。後十二年由梵僧摩羅難陀傳入百濟，後五十年由高麗傳新羅。後百年當唐武后間，新羅文武王滅麗濟而統一，元曉等盛傳華嚴。至王建興，滅新羅復名高麗，中國經五代的戰亂，高麗頗興盛，宋初自彼國取回散失的天台賢首章疏。又有沙門三十餘人，詣杭卅從永明智覺禪師稟受宗鏡錄，是為朝鮮有禪宗的開始。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，一心念佛以期生淨土，近年合三十餘本山，設立中央教務院，嘗開東亞佛教聯合會，頗有振興的先兆。

日本佛教，由朝鮮或中國傳入。所傳承來自中國的，是四分律宗、三論宗、唯識宗、華嚴宗、法華宗、真言宗、淨土宗、和禪的臨濟宗、曹洞宗、黃檗宗、雖然或盛或衰，大抵迄今猶傳持不替。而發達昌明的，要推淨土、法華、真言、曹洞，故由淨土宗轉出的日本新宗派，則有真宗的東西本願寺派等，又有融通念佛宗和時宗，都是淨土支流。由法華轉出的，則名日蓮宗。真言有東密、台密、東密又有古義、新義。於僧制改成通俗，開始是由淨土真宗，明治維新以來，各宗都變成通俗。然佛教

教育蔚興，由歐、梵、巴、藏文探佛教原典，頗有進步。至臺灣是承中國和日本的餘緒，安南亦僅接中國暹羅的末流，沒有甚麼發展。然而日本等，都可以歸於佛學的中國系中。

學理

第一章 因緣所生法（五乘共學）

第一節 總說

因緣所生法，是佛法的大宗，五乘的共學。因佛的說法，是應聞法的根機而說，大致分為五類：一、人乘，人乘中的聖即是聖人。二、超出人類的天乘，佛說的天和別種宗教所崇拜的天神不同，是三界中一種勝過人間的超人世界。這是世間的二乘法。更有一種人，以生天猶有限量窮盡，欲求得永離流轉，於是有出世三乘法，出世三乘法，目的在解脫生死得永久安寧。一、聲聞乘，由依佛說法音聲，始發心覺悟得解脫。二、辟支佛乘，辟支佛譯名獨覺，亦名緣覺。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。比較聲聞乘為深。以由苦的緣起悟入，故名緣覺，以無須聽法亦得悟了，故又名獨覺。然以獨覺而不能遍覺有情，低下於佛乘。三、由此以上有佛乘、菩薩乘，故名五乘。因各人根器不同，依佛教法所解學理亦不同，但全是佛教的學理，故有五乘共通的學理。共通學理是甚麼？即五乘共明「因緣所生法」的意義。因緣所生法，亦名諸法因緣生。此所說的法，遍於五乘，以世出世間法皆因緣所生。此中先明法字意義，法、義名軌持，軌、軌範他解，持、任持自性。自性即是自體，如筆有筆的自體，因不失自

體，故能夠軌他心使了解它是筆。如鉛筆自體不失，即可使他人了解它是鉛筆。有這二義，皆名法。無論事事物物，一切所有皆可以名法，不但「有」的是法，即「無」的亦是法。故法的範圍，極為寬廣。法的分類有數種，大類分的名有法、無法。在有法中，名有為法、無為法。在有為法中分二，一、心法，二、色法。佛典所說法界諸法，即一切法的總稱，如普通說宇宙萬有便是。此中因緣所生法的法，是指有為法，然無法和無為法亦不離此。以無為法即有為法的真實性故，以無法即因緣所生法的已過或未來。或是因緣所生法上的假想，如龜毛兔角。故因緣所生法，雖包含有無各法，而這裡□因緣所生法，是專就有為法說。因緣，或合因緣為一名辭，或單名因，或單名緣，佛典中常見的、此處當分開講。合因和緣通稱名緣的，有四，緣、彼法對於此法有力能生，則彼法對此法即名緣。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。有為法分心法和色法，心法即精神，色法即物質。色法有因緣，增上緣即可以生起，而在心法中須加所緣緣和等無間緣。這二種本可以包含於增上緣中，但因它在心法中特殊重要，別分為二。因緣細講頗為深奧，淺方面來□，即就作因的本身，轉成所生的法名因。佛典雖都講因緣，而法相唯識的瑜伽師地論，成唯識論等，講得較精詳。萬有因緣，即阿賴耶識中的種子，此識如地中藏有能生一切草木的種子。此能生的種子，說名親因緣，餘的是增上緣。譬如草木，種子為親因緣，日光水土皆是增上緣。然依真義解釋，草木種子仍不是親因緣，亦是增上

緣，真因緣是阿賴耶識中能生起諸法的種子。增上緣、是依別種已生起的物為助起。依佛法看，通俗所說因，都不是藏識種子，祇是已出現的法，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，以有彼法能使此法或生或滅，增加勝進，故名增上緣。此增上緣有必要或不必要的分別，不必要的增上緣，不但增長此法的為增上緣，或阻障此法生長，破壞此法存立，亦屬違損的增上緣，故增上緣義極寬泛。鉛筆有鉛有木，推此鉛此木的成因無窮無盡，故無論講何種法，必皆講完宇宙諸法，而後始完全。然祇就得成此法直接必要的增上緣說，則有限量可說。

心法，有能了知能識別的功能。成就此能知識的知識，必有被知識所知的法，如沒有此法，則知識不能成立，是即所緣緣。所緣、即所思維所觀察，必有所思察的法，為有力能生的緣，始能有此知識。人們有一知識，必有一所知識的必要條件，是名所緣緣，此所緣緣，亦即知識上的所有，不是在知識外的，所緣緣和知識不分先後，是心法中所知的一分法。

等無間緣，等以同類為義，無間是無間隔義，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，都是指極短的時分，即一生即滅，此時間中說的一念心，一剎那心。心法的生滅並不單純，故名一聚。要前一聚心法滅去，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，那後一剎那意識心聚不生，此前念的滅，即後念能生的緣，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，而以中無間隔故說無

間。時分是依心識流動、剎那生滅而假設，人們平時所覺的心境，皆現前生滅相續的意識境，至無意識生滅時，如睡眠無夢，或一小時乃至一年，都無時間相可得。是故空間是物質假相，時分是心法生滅假相。

因緣所生法，即宇宙萬有一切各法。依佛法義，世間各法皆因緣生，空無自性，世人或說上帝造成，或說大梵天生，或說地水火風所生，或說陰陽太極生，或說原子電子生，或說由虛空生；佛法並不如此，世人各種不同的口，皆執一端。因凡屬因緣，亦所生法，即阿賴耶種子亦所生法，是故一切法皆因緣所生。而因緣又即是一切法，此關係的眾緣無際無盡，故佛法明因緣生諸法真象，無邊無中，無始無終，一切分別對待的所執，皆口不上。世間的所執，於佛法明因緣所生法義上，都被打破的。這是五乘共通最低限度中所明——因緣所生法——的學理，今分說如下。

第二節 無始流轉

因緣所生法（法界諸法）即通常說世界萬有。因緣，不是於世界萬有以外別有一物，因以世界萬有為因，緣亦以世界萬有為緣，是無邊無中，無始無終的，此各法是有為生滅法，相續生滅，有似旋流。成唯識論說：「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。是來無始，去無終，皆以轉為義——轉有轉起轉現二義，轉起、以轉而生起，轉現、以轉而顯現——。此無始流轉，亦即世界萬有諸法的真相。以無固定起時，故說無始流，以剎那剎那流轉，故說無始流轉。

一 心的分析

在無始流轉中，心法最重要，故此先分析。今分心為二部，一、心識，二、心所有法。心識又分二類，一、不恆行的，以不恆時現起流行，故說不恆行，即指眼耳鼻舌身意前六識說。成唯識論等說的甚詳細，今不具述。二、恆行的，無一時不現起流行，故說恆行，即末那識、阿賴耶識。末那識正翻意識，第六識亦名意識的，因依第七識現起流行，故亦假末那識的意名。或翻末那為染污意是不對的，意是恆審思量為義。阿賴耶翻藏——亦說第八識——，含藏一切法種子，即因緣中的因。所有能生各法功力，即名種子，萬法的因藏在此識中，故名能藏識。又以隱藏在有情根身中，為有情根身和器界的所藏，故名所藏識。兩類八種心識大略是這樣。

世人平時即末那識亦分辨不清，所能辨的僅是散意識，前五識亦不易明，只知為五根（五官）的知覺。其實五根並不是五識，不過五識依五官為增上緣而現起如此。世人以助五識的增上緣，認為自有知覺是不對，如人戴眼鏡，鏡能助見而鏡不見。世人用內省法審觀意識時，和前五識同行的明了意識，亦不易察覺，可以察覺的，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，人們平日認為意識，實已不是意識的全體，祇是散亂獨頭意識，凡說知覺知識皆屬於它。至恆行二識，通俗所說「無意識的精神作用」，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不是死人；此二識今皆由此量得的，但是有聖教可依，而聖教不是由推測，是由聖智實證流出。此「無意識的精

神」，在今日心理學上始成重大問題，而佛法中早已徹底了知。

心所有法中，分遍行五種，別境五種，善十一種（佛法中所說善惡，指現後皆有益，彼此皆有益的為善，相反的即為不善。遍行、別境，是不善不染）。六根本煩惱，二十隨煩惱，是不善和無記性（六根本中邪見亦名不正見，可更分五種）。根本煩惱的支流名隨煩惱，二十隨煩惱又可分三小類。此外又有不定四種，即尋求、伺察、睡眠、懊悔。

二 煩惱業生

依上面心的分析。已知有煩惱心。煩惱，亦即心識系中的染污心法。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、即無明，無明、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，此是恆常有的，至證聖果始伏斷，至成佛始斷盡。既恆行有二識，因何獨說末那煩惱而不說阿賴耶，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的煩惱，亦唯是不恆行。第六識任何煩惱皆依它現起，根本煩惱、隨煩惱皆攝在其中。前五識只有貪瞋癡三種根本煩惱，和昏沉散亂不正知等八種隨煩惱，而且皆由附和第六識而起。前五識限於色界初禪天，初禪以上即沒有，第六識遍於三界。煩惱、業、生三雜染，普通佛典名即惑業苦三道。依法相精確名辭，名煩惱雜染，業雜染、生雜染。煩惱自體似極污垢物，故正名染，在現行心心所中雜夾有煩惱在內，亦成染污

物，即為雜染。故凡和煩惱附合而起的心心所，皆煩惱雜染，雖第八阿賴耶識亦是雜染。阿賴耶所以為雜染，以第八識受前七熏染，又是生雜染故。未到聖位的心。皆煩惱雜染，這是三界有漏心義。

業雜染，業即思，即五遍行中（作意觸受想思）的思，思即心的動作名字，亦可簡名動力，此動力即業——此思能自造作，亦可使餘心心所造作——。所以名為業，即動作的思。此中能招生死的業，專指前六識上的思。身和語皆依思而起染，故業有三種，一、身業，二、語業，三、意業。業由何處得染，染於煩惱，雜煩惱名雜染業，亦名有漏業，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，仍為雜染而不清淨。以造雜染業故，第八識受熏亦因此而成雜染，如香臭的氣散在空中，即不離空處，是故前七識皆不離第八識。受熏所留餘氣，即名種子，能為後來生起用的。

生雜染，生有依正二義，依即器界，正即根身。大小乘經典講明器界的甚多，現不再說。有情根身約分胎、卵、濕、化四生，有情的生，即指一期生活的時期而說。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。生為業的感應，業即是感，生即是應，業既為煩惱所雜染，故生亦雜染。異生身的五蘊不清淨故，是名生雜染。

阿賴耶是雜染，即有生皆雜染，以名色的發生，根塵的觸受，皆依此故。人生有老死，器界有壞空，故雜染生的，包括有情五蘊身和器界而說，即俗說人生世界。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，故說無始流轉。

三 有情本死中生

有情無始流轉的即四有：一、本有，即現在有。二、臨死一剎那時名死有。三、死後應另得到一生，在未得後生的時刻名中有；或死時即得後生，即無中有。四、及至初生的一剎那，名生有。由此循環無端，世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

器世界無始流轉的，即成住壞空。此在佛典中有極詳細說明，不再詳述。太空中無數世界的成住壞空，等於有情根身的生老死滅，一一世界的成住壞空，亦如浮漚的起滅。世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，即不是因緣生法實相。

第三節 業和界趣

業的意義，前已大略講過，即行為造作義。業的雜染名有漏業，有煩惱漏故。然行為不是都屬有漏，如菩薩行的名淨業，即無漏業。但今別名淨業為行，此處的業且專指染業。業的大分，從所依法上講，即一、身業，以依身造成的；二、語業，以依言語造成的；三、意業，依意識造成的。身語意所起的行為，就性質上別有三種。一、善業，現在將來自己他人皆有利的。二、不善業，於現在將來自己他人皆有害的。三、無記業，不能記其善惡的，如無意識動作等。業能得果，因業受罪的名罪業，因業得福的名福業，能得色無色界天果報、常在定中的名不動業。此業即指禪定修習，由此生於初禪天以上，壽命極長，名不動業果。

界即指三界，一、欲界，二、色界，三、無色界。（一）欲界，有色身和五塵欲的，名欲界。

（二）色界，色有變義礙義，合變礙二義，即可礙滯有變壞的物質是。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，故名色界。此界有四重，即四禪天。雖同在色界天而高下懸異，故區別為四重：

一、離生喜樂地即初禪，有三重天。欲界天有憂愁、苦惱、及歡喜、快樂和不苦不樂等感受，至初禪天，雖欲界生色界，憂愁、苦痛已經沒有，只有歡喜快樂；然此尚不在定中，亦有言語行為，是名初禪天。二、二禪天有三重天，名定生喜樂地。以常在定中，更加喜樂故。三、三禪有三重天，連喜亦泯滅。凡有歡喜鼓舞之情，其樂尚淺，至極樂則喜亦沒有的，故名離喜妙樂地。四、四禪有九重天，喜和憂對，樂和苦對，至四禪所有歡喜快樂都沒有的，但是有不可形容的平等受，是名捨受，故名捨念清淨地。是四禪十八天名色界。（三）超出色界，是名無色界，即純精神界。平日以為離物質無法證明精神的存在，而在此界中則唯有精神。二禪天以上，有後三識，無前五識，無色界中亦一樣，只有和定力相應的意識及七八識。以定力相應的業報淺深不同亦分四重，一、空無邊處，此天定心了惟虛空，佛典中曾說，在人中初得此定的，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，有空時仍有相對的空，此空仍是對境，至此定中即空亦泯，故名識無邊處。三、無所有處，此天連所觀無邊心識

亦泯。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，故名非想非非想。上明的是無色界境。中國書上祇有老子始有此境界，餘書是沒有。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，趣向一類中故名趣，此有五種：一、天趣，二、人趣、三、畜趣，四、鬼趣，五、獄趣。平常講六道，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，皆包於天趣中，平常中國人所說的天，祇是欲界第二天，道家的天，亦不過如是。二、二十五有中，人趣亦有四種。三、畜趣名不甚正確、應名傍生，即指人以外動物而說，然亦有動物不是人眼所能見的，亦包含其中。四、鬼趣的鬼和常說的鬼不同，佛典認鬼亦是眾生的一種。眾生，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，可同和人在一處而不互見。亦有一種鬼有小神通，亦可見人。不過和世人所見不同，隨人心象變現而為形象、故依佛典，鬼亦眾生的一趣。總說一句，鬼報和人不同，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，但可說人死轉生為鬼，或鬼死轉生為人。五、佛典原語，並不是地獄，是苦處義。由罪業報生專受苦處，名地獄趣。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。天死或轉生為人，地獄死或轉生為人，故鬼不是人死所必成的物。佛典講生死流轉。而講鬼的認鬼是本體，實是誤解。

鬼有化生亦有胎生，並不是鬼套人軀殼即成為人，鬼套牛軀殼即成為牛。依上義可判別如下：

一、罪業報生三惡趣（畜生、鬼、地獄）。

二、福業報生人及和欲界天（有六天）。

三、不動業報生有色界和無色界天。

佛法的三界五趣循業流轉義，大略如此。

第四節 異生和聖

異生即通指凡夫。人和天的身形同，和佛菩薩亦相近，故天和人都善報。畜生鬼獄則奇形怪狀，異形無數。能生此異形類中的名異生，此統說凡夫等類皆可受「異」形「生」故。然異生有異生的同類性，此異生性依人我執而假立，然執有實我亦有淺深不同。不是異生即名聖者，佛典中所說的聖，破我執義。我執有二種，一、俱生我執，二、分別所起我執；俱生通末那和第六意識。入聖位的最低限度，要將分別所起我執完全斷除，否則終是異生。

一 煩惱伏和斷

既知上義，世人如不欲墮三惡趣流轉，不斷去分別我執是不可以的，否則必仍可流入惡趣的異生。即使無色界，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，佛說：「生非非想處天」。又問：「更後如何」？說：「墮畜生和地獄」。故學佛以斷除我執為主，此不能斷，則終不能永離惡趣的。

無漏生空慧現觀眾生，但是五蘊眾法的和合相續，其中實無主宰的我。種種分別於我的執見，以戒定等能伏，如草木有根種伏於地中，以石壓它，不過暫得不起，並非斷盡。在聖智方便上，亦必經

戒定伏的階級。斷、一分一分去除，永不復生名斷。凡能伏煩惱而尚不能斷的，即是凡夫，能斷一分的，即是聖人。異生和聖者的區別是這樣。

二 斷的差別

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，有生空慧不必有法空慧，有法空慧必有生空慧，此能對治法執所起的所知障。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，是對能知而說，指諸法相性皆所可了知的境。以世人有無始來無明迷惑，障人能知使不了於所知，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，大乘有十地和佛地，皆由能斷的慧有偏圓淺深的所致。

第五節 成聖的道路

一 有情種姓

有情想知覺的眾生，名有情眾生。眾生以種姓分，大類別有五，即在有情眾生藏識中，有五類不同的種子：一、阿賴耶識中無出世智種的，名無出世種姓。此類眾生祇能世間修福果，不能達到出世三乘法。二、聞佛說法而能由四諦教法修道的，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的，名緣覺種姓。四、不必聞佛說法，或聞佛說法而能發成佛心的，名菩薩種姓。五、合後三類而不定的，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，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。上說的是種姓類別。各種姓的成就有二：一、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，即依有情的種姓不同故。

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，亦是一樣。無出世種姓的則修福報，有出世三乘種姓的，見佛聞法即得聖智，不定的依其先聞何乘法而得增長，是故說法名法雨等。

三 人天階梯

有聖種姓的，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，則可得作人的福報，亦可為證出世聖果的階梯。在持戒修禪定的，即可得天人的福報，為出世無漏種發生的增上緣，亦是階梯。故人天所修各戒定行，皆可為出世聖位階梯，而有聖種姓的，則可以人天法為其階梯。

四 出世三乘

真正成聖的道路，即依出世三乘法，於無始流轉煩惱業生循環圈中，能得解脫，即名出世。因斷去煩惱，即有漏業斷，業滅故生滅，是名出世。出世三乘猶如三種車乘，三種車乘可到達解脫生死的地步，是名出世三乘法。皆依佛法，以種姓不同得差別理解，各修各行，各得出世果，菩薩最高的果即是佛。此出世三乘教理行果即成聖的道路，此道果為阿羅漢、辟支佛、佛的三種。

前所說皆因緣所生法，依種子因遇增上緣而成。道和聖果及業和界趣，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，及第三業和界趣，皆世間法。第四異生和聖，講由世間至出世間的法。第五專論出世聖道。凡此皆因緣所生法。雖出世道，亦須有種為因，有佛的教法為緣，故所成聖果，仍是因緣所生法。

第六節 再說業和界趣的流轉

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的，即業和界趣的流轉。由善不善有漏業，得三界五趣生死輪迴，欲解脫此生死輪迴，須先明輪迴的意義。輪迴即流轉，凡理論皆先有事實，然後立說，否則論據不實，何從徵信。在世人所見到的，只有人和畜生二種。人和畜生皆依父母而生，並未見畜生轉人，人轉畜生的事。而且所見僅二趣，餘三趣都不見，理解雖可承認而事實不易可見，故今特為說明如下：

佛法名聖教，即已成聖智的佛、和阿羅漢等所施的教法。皆聖智圓明洞達，其心知亦與人不同，然亦是人人皆可修到，故仍平等，和別的宗教所說神和人異是不同。其所以知隨業流轉五趣事的，以在聖智有六通。第一即天眼通，此通為佛法中所有，其他宗教亦可能有的，即現今催眠術中有透視術，亦即天眼通一種，或能遠視，又或能障外視。以世人業報不同——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，尚有能見未來的。在業已起而報未成的時候，果雖未成，而在業因上亦能見的，這種功用，亦在天眼通中。尚有天耳通、他心通、身境通、和宿命通，能通曉自

己或他人的宿命。此天眼宿命等通，不必成聖始有，有禪定的心中亦常有的，然不澈底，如世預言家，亦或從定心上偶然覺到，然講出時已加以散心的分別推度，故不盡確實，這在催眠術亦可試驗而得到的。及達到出世至聖，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，悉皆明了。此在二乘有六通的、亦可見到此事實，然此事實的原理，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的原理，這就難知了。故說宇宙是謎：人生是謎。

大乘佛智，不但各趣流轉的事實可以見到，其原理亦能徹底解釋。即前所講心的分析中，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的。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、即法種中有特別勢力的，如國家百姓中有特出的，能統率眾多人而作事業，業種亦是一樣。它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，而別種業緣代替又生。生而又死，循環流轉，又受生為別一業報，而入其軌範。這和朝代遞嬗相同，前朝勢衰則國家大亂、更有有力的出來，別造新朝，民土如故而國命維新。此中業種亦如帝王處草莽，能轉此國人成他率屬，由此得到一期一期的生命。此無始相續生死的法，在大乘法相唯識中名異熟因果，有詳細說明。此皆有事實，然後加以解釋的。

世人當未見此事實前，須先信有能知此事實的禪定神通，此禪定神通細的雖不可見，而粗的尚不

難見。如催眠術等，即以一種方法使人定其意識而致。亦可名自己催眠工夫純熟，即得禪定，在未得前固先有疑情，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。修禪定的每能見到、常人所不能見的事物，如常人無光不能見，而禪定中或無光亦可以見物，此亦天眼通的一流，在有禪定智慧的，即可事實上證得，然未必明白原理，欲明原理，須通佛智。

三界五趣的業果流轉，最不易知，然亦最重要。如不信這些，即出世間的解脫生死流轉法，亦不能安立，故特別提出說明。須先知有此生死事實，再明生死的道理，然後可以解脫，而成就三乘的聖道。故明因緣所生法，為世出世五乘的共學。

第二章 三法印（出世三乘共學）

印、印定的意義。這三法所印的，即佛所說的出世三乘法，不相符的，即不是佛所說出世三乘法。此三乘共學的三法印，一、諸行無常，二、諸法無我，三、涅槃寂靜，今即分三節說明。

第一節 諸行無常

行、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，故名行。常、不變義，如虛空即恆常不變。然物或有暫時不壞，而以後要變壞的，亦不是常，此永不變滅的，即名常。前來所講因緣所生法無不有生，有生即有變，有變即有滅。此中無常的，明有變滅，然雖名無常，而實不是斷滅，以前滅後生，得相續故。然如煩惱等亦可說斷滅，以和聖智相敵故，聖智現行，煩惱即斷故。如是各種有為法皆無常，故名諸行無常。即到佛果地位和四智相應的清淨身土，亦

是剎那生滅無常，然以平衡相續，故名相續常。所起作用亦復不斷，故亦名不斷常。明白此無常義，即可明無常即常義。一、以此無常的理常故，二、佛果自受用身土，平均相續。和應化的用無盡不斷故。眾生生死名分段生死，菩薩位上的生死，名變易生死。未成佛果有此兩種生死，以未能圓滿清淨平均相續，故有一期一期的生死相可得。此諸行無常的法印通三乘，然無常即常的道理，則須至大乘始明白。

第二節 諸法無我

此中的我，是有自主體和統宰用義，有自主體和統宰用，即名我。有情眾生只有五蘊諸法：五根、五塵名色法，即物質，在人即為人身，此色法名色蘊。又有苦樂的感覺，此名受，受中亦有種種不同，是名受蘊。所感覺上取分齊的，即想蘊。心知作用流行造作的，則名行蘊。為一系一系統率的知識，如心理學上所說的統覺，以統率許多受想行故，即統率依眼耳鼻舌身意、各根所起各各心聚的，是識蘊。總為五蘊各法。五蘊各法中，色蘊即物質，受想行識蘊即精神。就人觀察，都沒有自主體和統宰用，祇是五蘊所集合的團體，是故只有五蘊，並無實我，此即無我義，人以外的動物等，亦是一樣。故有情眾生祇有五蘊，並沒有我，此通三乘。尚有法無我，是大乘義，然亦可由此通達。因以眾緣生故，有為法即空無自性，而無為法亦即遍於有為法的空性故，故名法無我。由此一切法都沒有自性，但以異生妄執而認為有我。

第三節 涅槃寂靜

涅槃是梵語，即四諦中滅諦，有廣狹二義。狹義即擇滅，廣義即圓寂，擇滅，以聖智擇出諸煩惱

等而滅除它。聖智的來源，一依眾生心中本有的智種，二依佛的教法，由此起聖智慧的決擇而斷滅煩惱業生，故名擇滅，擇滅則解脫流轉而常住寂靜，故名涅槃寂靜。廣義涅槃分四：一、得阿羅漢的，由以前煩惱業而受的身亦滅，更不隨流轉，名無餘涅槃。二、雖已擇滅煩惱更不起業，而尚餘前業所招的身，名有餘涅槃。此但擇滅由我執所起煩惱障、而除去生死的，即有餘涅槃和無餘涅槃義。能擇滅此煩惱業生，得真常寂靜無所變化，名不生不死不起不滅，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，無所求則究竟圓滿。是大乘涅槃義，亦有二種。一、自性圓寂，即諸法的畢竟空性，以因緣所生法本來畢竟空故。此空性本來圓通常寂故，名自性涅槃。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，唯佛才有。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，和諸法實相時時相應，故名無住涅槃。佛所以如此，因已能擇滅所知障故。向來無明迷惑的所知障，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，故說涅槃寂靜。唯廣義圓寂，才是大乘的勝義。

第三章 一實相印（大乘不共學）

一實相印，出自龍樹菩薩的大智度論。因為二乘法，是諸行無常等三法印所印定，大乘法是唯一一實相印所印定。實相，法華說名諸法實相。諸法、即五蘊十八界等一切法。就諸法本來的真實相如何，即了知其如何、說明其如何，無稍違背錯誤的地方，此即平等大覺的所知境。除佛外，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，而能依佛的智為智，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。依一實相的三方面分別解釋，即三法印，如究其根源，即貫通為一實相印。此分四節來說。

第一節 諸法畢竟空

在一實相印中，先明諸法畢竟空義。因緣所生法即有為法，雖有假象的幻用，但求它實體，考究結果都無可得，故假象幻用諸法，皆無實性。今科學所依的唯物論，考究宇宙原質是何物，至有發明，在前所計隨破。今所講最後結構力的電子，已無實質可執，以後當續有發明，到底必無得。依此欲求物質實在，亦終無究竟實體可得，故色法畢竟空。色法這樣，心法亦一樣，故有為法畢竟空。有為法，猶有眾緣相續的假相幻用，至無為法並假相幻用亦沒有的，但有其名，由此可見無為法更是畢竟空。有為從因緣生，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。此在掌珍論等很詳細明，將所有一切諸法都明是畢竟空，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，則一切執著皆無立足處，由是無分別智現前，便如如相應諸法實相。

第二節 五法三自性

此中的五法，即五種法。一、名，二、相，三、分別，四、正智，五、真如。名，即說話所依的名字，由名生句，由句生說話。通常說法界中一法有一法的名，法無量故名亦無量。在法的範圍甚寬，名亦是法的一種，無數名字說話，即此五法中第一法。相，即「心的分析」內所想來講、心所所取境界的分齊，此境界的分齊，名為相，常口這有意義，這無意義，此意義即是相。由前五識感覺的相，意識依它立種種名，又用它的名字說話，以顯示此種種的相。凡色法心法的現象皆名為相，皆可依以立名，和可以作為名所詮表，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，名和實是對立。名為實的實，實為名的主。依佛法說，名和相對立，相不是實有，雖然一般人認為實有，但是假相，並不是實有。名和相是所知識的，顯現在一人知識中的即相，連貫在多人彼此相識中的即名，以依各人心識上相似的相以安立名。名和相皆所了知的法，其能分別了知的心識即分別。分別正指能了知的心識，亦是相的一分，以它亦是被了知的。是以能了知心識、亦可為被了知的法，而被了知的法，是不限於心識。被了知諸法和能了知心識的關係，現行的心識，是能知識的了知分別，此外一切皆被知識的法。以被知識故，顯有能了知的法。如世人起一念分別的即心念，被分別的亦不離此心念，他心通所知的他心亦一樣。故無論任何法，處在被了知地位的皆是名相，而能了知的即分別。名相是客觀，分別是主

觀，但此主觀亦是可被了知的，故亦可以是相。故以能表和所表相對，即名和相，所了知和能了知相對，即名相和分別。

分別是雜染了知，以必須分別才了知故。至清淨了知，即正智。正、正當恰好意思，如俗語口恰到好處。此明確的了知，即是正智，即能了知的心心所、於所知諸法相性，正當明確了知故。清淨正確了知的所知，即真如。於所知真相，如如不異，即名真如。這和雜染分別所知的名相不同，以彼分別不是和真相相當，是依能知識的分別所變起的假相，故不是真相，真如、即能了知的主觀正知，是極平正相當的了知，不用主觀的力稍有變異，全依客觀原來如此的真相，而了知它是如此。故如、即如此意義，真相如是，故名真如，故正智名無分別智。真如，法界相性真實如此的本來面目，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，是故五法又名五法藏。

三自性：一、依他起自性，二、遍計所執自性，三、圓成實自性。諸法無自性，即諸法畢竟空，故三自性即三無性。三性本是不可立，然為悟他的原故，設此三自性來說明。一、依他起性，即生無自性。以眾緣所生法、並無所生法外的固定能生法，亦無能生法外的固定所生法，無能生所生故，則生不成立而無生，故生無性。生無性故，但以眾緣所集顯，有此一法假名為生，故是依他起性。依眾緣起、依諸識現，名依他起。然不是眾緣能生，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，即相無自性。不了

生無自性的依他起性故，乃執有遍計所執的實我實法。由此執故，認有二相，一、內執實我相，二、外執實物相。以不了皆眾緣諸識的假現故，執為實有，實唯妄執。故此妄執中所妄執的實我物自性，實無所有，故明遍計所執自性，即明相無自性。三、圓成實性，即勝義無自性。前說萬法皆眾緣生諸識現，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的真如——是圓滿成就真實相，並不是新有所造，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，名相分別正智都是依他起性，以皆因緣生法故，而不是遍計所執性。遍計所執性，但是迷惑於此所起的謬解，這是一種解說。又可名正智亦圓成實性，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。然為於此法未能悟的，乃開一種方便，從不可說中、起言說方便覺悟未悟的，因立此五法三自性，施設說明法相。

第三節 八識二無我

八識二無我，亦可以名諸識二無我。八識心王，各有心所，名染分八識心心所聚，即五法中的分別。此中又有能知和所知兩面，它自身名自證分，其能知即見分，其所知即相分，相分即五法中的名、相。八識和心心所各有三分。如是八識心心所的三分，即八識心心所中的諸法，轉成清淨心識，即名四智相應心品：前五識名成所作智相應心品，第六識名妙觀察智相應心品，第七識名平等性智相應心品，第八識名大圓鏡智相應心品。此心心

所法，都有見分、相分，自證分。故在平常根身器界，即染分相應心心所的相分，至佛果的身土，即清淨四智相應心心所的相分。故諸識的三分，統率一切言說，包括一切諸法。二無我，即人無我和法無我，諸識三分各法，皆無我故，名諸法二無我。

第四節 法界無障礙

法界無障礙，法界即真如別名，即無分別智相應的真如。又如世人口^口的宇宙，不但指空間時間，實包一切物來^口。此法界亦是一樣，乃總括此諸法來說的，諸法中無論任何一法，皆諸法的總相，以皆能攝一切法故。此總相即為法界，故說隨舉一法皆為法界。如鉛筆可統一切法，以依眾緣成故，眾緣的眾緣展轉無盡故，故一攝一切，一入一切，這是法界義，又界的因義，法界、即諸法的因。法法雖互入，然不失它自相，此不失自相，以一法有不同種子為的因，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，以阿賴耶識中的能力，無方所邊際故，明此諸法各別種因，名法界，依上三義，名為法界，以法界中的一法，互攝互入而又不相雜亂，故名法界無障礙。然即諸法眾緣生無自性故，是法界無障礙義。其次，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，和前三法印不同：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

如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的。三法印

廣義通大小乘法，狹義是明小乘法。須看四阿含等經和發智、六足、大毗婆沙論與俱舍、成實各論，總在一千卷以上。此中扼要的兩論，即俱舍論和成實論。一實相印中明諸法畢竟空的，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。扼要的，在心經、中論。明五法三自性，八識二無我的，在法相唯識宗的六經、十一論和因明各論，並古德註解，大致亦上千卷。扼要的，在楞伽和成唯識論。明法界無障礙義的，如宗法華涅槃的天台，宗華嚴的賢首，和真言祕密宗、淨土宗、禪宗等皆是。今不過舉其梗概。

總結

第一節 解釋對於佛學的誤會

前來已從學史和學理的兩方面說明佛學，在此結論中，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，故此對於佛學不當研究。這是錯誤的！因為印度亡國的緣故，是由印度有一種最古老的婆羅門教，後來佛學興起，經過一千五百年後，這個古婆羅門教又興盛了；當時佛學衰落，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，不獨和佛學毫無關係、而且是因不信佛學而滅亡的。

其次，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，才能將好的建設起來，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的極樂世界，是要

發達人生而至於很圓滿的。從此可以知道佛學不是厭世的，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，如到暹羅日本去看，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的組織。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。

又其次是受過新教育的，因為我國普通人有多數以燒香、點燭、設像、求福等事，認為是信佛教的表示，殊不知佛學的宗教方面，同樣是真正的無神主義。在佛陀不過是我們的導師，我們的先覺，我們的一個先生，使我們發揮本有覺悟的可能性、亦能在將來成佛，我們所以才崇拜他。對於鬼神，在佛學中看來不過是六道中的一類，是可憐憫的，應當要去救濟他們的。所以佛學最大宗旨，是破迷信以成覺悟的。

第二節 佛學的本質

佛學的本質，就是佛陀所說明的、宇宙事事物物的真相。約分四段：

一、有情無始緣起事。有情，即有生命的生物。唯物論以生命的原始為物質的，神造說的以生命的原始為神造的，其實不是。假使問，物質誰造的？神是誰造的？都仍然是不能解答，故仍必須歸於無始。故佛學直從有情生命而說無始。然顯現生命的、須有藉助緣，緣即是合於生命顯現的關係條件。

二、諸法唯識變現事。佛學以萬事萬物的事理名法，但這一切事理，全是唯識所變現。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。萬法約分二類，即各別事和共通理。常人知識上，只有錯或不錯的共通理，至於各別事，非佛學的現量智不能證明。

三、人生無我所顯的真理。由前明白了有情無始緣起，在佛學上即名人生無我，說人生的現起，由多緣會合而組織成功的，如化學說十五種元素，生理學說生理機關和細胞組成，佛學說五蘊四大三十六物合會而成。而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，此中沒有有我可說，故名無我。如化學說十五元素或細胞等，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，不是的話，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。實有自體名實，宇宙諸法在事實上皆唯識變現。而實事不是平常人所得到的，不是思想言說可以表現的，一落思想言語，即合於理論的範圍。如說杯子，則全世界所有的杯皆包其內，這只是人心中共同的理。全宇宙的事是唯識變，識變則沒有實體存在。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，

第三節 佛學的方法

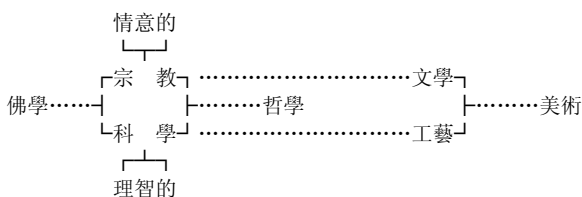
前面已說明人生宇宙的實事真理，但此不是平常人能體會得到的。要體會到必要有一種方法。這方法就是覺者、開示我們從人至佛的方法，約有三種。第一種是戒，依律儀戒，行善法戒，饒益有情戒。第二種是定，世間定，三乘定，大乘定。第三種是慧，聞所成慧，思所成慧，修所成慧。

第一種是行為的訓練，害他的必自他俱害，利他的亦自他俱利，依此善惡的標準作為訓練。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，用他來訓練心理的深隱處。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。亦可說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。覺者開示我們從人至佛的方法，大概是這樣。

第四節 佛學的應用

上明佛學的本質和方法，我們已知是全善全美的，拿來放到人間發生甚麼關係呢

一、佛學與宗教和科學：



佛學可說是宗教、是科學、是哲學、不是宗教、不是科學、不是哲學。宗教、科學、哲學皆是佛學，亦皆不是佛學。佛學是包括宗教、科學、哲學、而又為一般宗教、科學、哲學所不能及的。

二、佛學與政治和社會：佛教說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，以個人為世界單純的分子。以世界為個人直接的團體，佛學的一即一切、一切即一的法界緣起，一人的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、法物的蒐集，乙、史材的編考，丙、經典的校訂，丁、圖書的纂譯。

二、理的研究：即依教所成的思想。甲、印度二十小乘學派，乙、印度三種大乘學派，丙、中國綜合學派，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，有德為眾人所歸；丙、定果，由修習禪觀而得；丁、慧果，亦修習禪觀所得的果。此四果，第一屬信眾，第二屬僧眾，第三屬三乘的賢眾，第四屬三乘聖眾和佛，由教理而起行，由行而證佛果，佛學研究修習次第，略說就是這樣。

上文譯本錄自太虛全書第一篇
— 佛學概論 —



二千零七年於多倫多
——民十八年在漢口佛教會講——

一、佛學的本質

- 甲、佛所知人生宇宙的實事真理
- 乙、佛開示我們從人至佛的方法

二、佛學的適應

- 甲、佛學與宗教和科學
- 乙、佛學與政治和社會
 - 1 共和政治的人生觀
 - 2 大同社會的宇宙觀

三、怎樣來研究佛學

太虛離開湖北省已經四年了，此次來漢口，承蒙各位開此盛大的歡迎會，又得到王會長李廳長等備極稱譽，實有無限的欣慰！近十年來國內佛教的發達，似乎處處和太虛有密切的關係，實在這是諸山大德、和各位居士共同努力得來的；太虛沒有甚麼專長，對大眾亦沒有甚麼增益，所以今日受此稱譽，實在有無限的慚愧。

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，曾口「佛教是救世的仁術」，又在民族主義中，亦說佛學「可以補科學的偏差」。孫先生所說的佛教是救世的仁術，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的偏差，因為他見到科學偏重於物質，而佛學是精神和物質並重。又科學是理智的，而佛學的心理論理等亦全是理智的，故可以包容科學。依此

孫先生的二句說話，雖然可以略知佛學的輪廓，但欲想知得內容，說應研究「什麼是佛學」。

一 佛學的本質

甲 佛所知人生宇宙的實事真理

印度語佛陀，翻譯名覺悟的人，覺悟了人生宇宙萬有各法的實事（相用）真理（性體），故名為佛。佛不是創造和主宰天地人物的神，而是能於一切事理的因緣果報，種種變化，徹上徹下沒有不通體透徹的。所以佛學即是覺了人生宇宙實事真理的學問，是轉迷啟悟的、破除無明長夜黑暗的。常人誤會以為佛學是迷信，而不知道自己正是迷妄者，墮入深坑而不自覺；顛倒到這地步，怎能不造各種惡業感招苦果呢！

怎樣是實事真理呢？譬如桌上的花瓶，在科學上說是原子組成的。佛學說它是地水火風（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。遠的如世界萬有各法，近的是我們五蘊的身心，都是因緣和合相續刹那變遷，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，在空性上是同一的。總括來口，五蘊不是有的、四大本來空的，人沒有智慧眼目，不能覺知明了；妄從假相上分別而有人我彼此，又從我執上起我貪、我愛、我癡、我慢乃至種種顛倒，釀成世界大亂，永無甯日。倘若人們果能從佛學上不妄認幻軀為實我，了達人生宇宙真理，萬有各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 佛開示我們從人至佛的方法——戒定慧

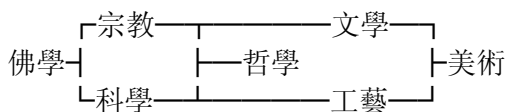
佛是覺悟全宇宙真理的人，他即將此所覺的說出來，指示我們從人至佛的修養功夫，能到成佛地位的。成佛不限於人類，佛說「一切眾生皆具如來智慧德相」，不過我們是人類，故就從人道說起。人的理性和佛及一切眾生悉皆平等，只是相用各別。各人違理去行事，背覺合塵，隨著假相堅固執著，佛能革除此等不良的惡習，便從眾生而體證菩提。我們不去如此認識，執定小小的個體為我，其餘廣大的不是我，由此顛倒，處處障礙，不得自由解脫，亦不能和佛平等，受用各種法樂。佛因此起同體大悲、無緣大慈，說出增上戒學，革除我們不淨的三業，而成不思議的三輪；說增上定學，斷除我們有漏染心，而成為無漏淨善；說增上慧學，泯除顛見邪解，而成為無上正遍覺知。我們既有這樣的「解脫」「自由」「平等」，的本能，如能依戒定慧的原理原則去做功夫，自然可以達到佛的地位。

二 佛學的適應

甲 佛學與宗教和科學

佛學的本質固然是美滿，而流行在世界上，必須適應於社會文化，才算真俗不二、圓融無礙的大教。現在世界文化，大致不出宗教和科學二種：宗教是富於情意的，它力量在團結人心；科學是富於理智的，它功用在能分析各法。有此宗教和科學，方成就今日的文化社會。倘無宗教的團結集合，便使人類分散；無科學底條分縷析，那自然界和社會界變成了渾沌。在這兩方面中間有哲學，和宗教相近的有文學，和科學相近的有工藝；文學和工藝發

達進步便有美術。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。此等文化於佛學的互相關係，表示如下。



佛學在文化上，占最高的地位，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，都是因不懂佛學而下武斷的論說，致成為向來未決的懸案。就哲學的出發點說，或是宗教的演進，憑空想像的解釋人生宇宙；或是因科學的發達，根據「心理」「生理」或「物理」學來說明人生宇宙：哲學雖和佛學同一說明人生宇宙，而實和佛學不同。佛學的出發點，由於修養所成圓覺的智慧，觀察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。而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淨土便是。

如三民主義能團結全國人心，領導國民革命，是有宗教作用的；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，故此又可說不是宗教。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。佛學所說的，正是從實際經驗中得來，他所說的宇宙人生、因緣業果種種變化，都要由淨智所見；故此佛學不是科學而亦是科學。

佛學的本身是文化的總彙，我在西洋的時候，見一般研究東方文化的學者，大都以佛學為總線索，因為他們在宗教上、哲學上和美術上，均有偉大的成績。

乙 佛學與政治和社會

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，因為這種學說，不適合於專制政體的，所以一入民國，研究的人日見其多。佛學的人生觀，適合於現代思潮，佛說一切眾生皆有成佛的可能，凡是發菩提心修菩薩行的人都可成佛。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，都可作行政領袖一樣，佛教這種平等的精神，處處都可以表現的。

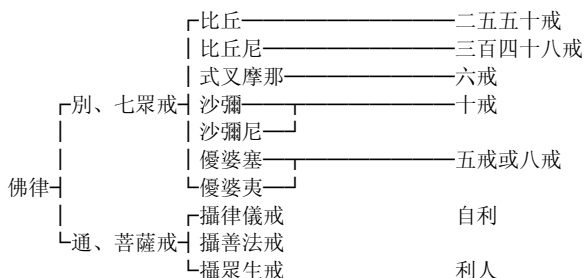
2. 大同社會的宇宙觀 天下為公，世界大同，都選古今中外人民不約而同的公共趨向，亦即三民主義之目的。全世界大同社會的組成，是由各人做單位積集而成的，故此一人的行動若優若劣、均能影響全世界，正如佛學上所說「一即一切、一切即一，隨拈一法、皆為法界」的宇宙觀。

三 怎樣研究佛學

佛學底內容，約簡不外教理行果。「教」是言語教育，即是釋迦牟尼佛的遺教。文字教育散布流傳於各國，或多或少，其種類各有不同。故此觀察於佛像、鉢、塔等法物的蒐集，佛教歷史質料的編考，各種文體經典的校訂，圖書翻譯會通的編纂，都是很重要。教源出於佛，而「理」、卻是研究佛教的學者，各就所見理的大小偏圓不同，而有了各種的派別：如印度小乘的二十部，和大乘的性、

相、密三宗，以及錫蘭、西藏等處現在流行的大小乘；和中國融通顯密大小的綜合學派（包括日本），和西洋與近代日本的新研究派。在此新研究派中，亦有教派，因他們或從學南洋等處，或就學日本，或留學西藏，所以雖同一以科學作方法，而秉承有異，遂各成派別。

對於理了解後，即要去「實行」。「行」有戒律、禪觀、真言、淨土四門，如法修行，才能得到最後的效果。戒律，有通別不同，通的是七眾同受，別的是七眾各別，不相混亂。如下表所明：



禪觀，包括大小乘各種止觀和禪宗。真言，即是密宗一切陀羅尼門。淨土、十方世界都有清淨的佛國土，隨願往生。我們的世界眾生、和阿彌陀佛有特殊因緣，大多數發願往生極樂淨土：或生此土兜率內院親近彌勒菩薩。有了解行，必有結果，故其次說「果」。或有從研究教理所得的果，叫做信果。但這信不是迷信，因為是經過研教、究理、修行所得到的信心，故此叫做智信，智信才是真正佛教的信徒。在家的叫做信眾，出家的叫做僧眾；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。叫做

德果。這是以五篇、三聚淨各業障的戒德，自利利他的僧寶。但這德果，是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，叫做定果，即三乘共修的奢摩他、毗鉢舍那，乃至佛果上的楞嚴大定、海印三昧，都是所含攝。或有入三乘聖位，修習無漏定智所得的結果，叫做慧果，即是般若無漏聖慧，這聖慧展轉上進，能斷盡無始來一切障種習氣，成究竟的果德。到此地位才稱做佛，說是真正覺的人。統上教理行果，攝表如下：

	┌ 佛教法物的蒐集 ─┐	┌ 印度波斯爪哇等	
佛學┌	┌ 教 ─┐	┌ 佛教史材的編考 ─┐	┌ 錫蘭暹羅緬甸等
		佛教經典的校訂	中國日本朝鮮等
		佛教圖書的纂譯 ─┐	┌ 西藏尼泊爾蒙古等
		印度小乘學派 ─┐	┌ 錫蘭等屬
	理 ─┐	印度大乘學派 ─┐	┌ 西藏等屬
		中華綜合學派 ─┐	┌ 日本等屬
		歐美新研究派	
		戒律 ─┐	┌ 通 ─┐ 菩薩戒 別 ─┐ 七眾戒
	行 ─┐	禪觀 ─┐	┌ 大小乘各種止觀和禪宗
		真言 ─┐	┌ 印明以及無量印明等
	淨土 ─┐	┌ 極樂淨土或兜率淨土等	
	信果 ─┐	┌ 研教究理的果亦各行共果 ─┐	┌ 信眾
┌ 果 ─┐	德果 ─┐	┌ 受持戒律的果亦各行共果 ─┐	┌ 僧眾
	定果 ─┐	┌ 修習禪觀的果亦各行共果 ─┐	┌ 賢眾
	慧果 ─┐	┌ 修勝禪觀的果亦各行共果 ─┐	┌ 聖眾...佛

觀上表所列，可知學佛，教理行果是應有的程序，不可躐等。現今世學佛的人，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，希望各人努力，剪除這些流弊！

□ □ □ □ 錄自太虛全書第一篇

— 甚麼是佛學 —



二千零七年於多倫多

—— 民二十一年在廬山大林寺講 ——

- 一 佛學的特質
 - 甲 自然的改造和順成
 - 乙 真如的親證和應化
 - 丙 理論的超越和施設
 - 丁 定通的習得和銷融
 - 戊 即空的有和即有的空
 - 己 即悲的智和即智的悲
- 二 佛學的全貌
- 三 佛學的較量
 - 甲 佛學的教育和宗教
 - 乙 佛學的理和哲學
 - 丙 佛教的色法不相應行法和物理學生理學
 - 丁 佛理的心心所法不相應行法和心理學
 - 戊 佛理的因明和論理學
 - 己 佛行的律和經世學
 - 庚 佛行的禪和衛生學
 - 辛 佛果的施設應化和文藝美術

今天在這盛暑下，得在廬山會聚一堂，真是有「火宅得清涼」的感覺。在這清涼的環境、暫時得到心地清涼，現更進一步來研究、從根本上化熱惱而成清涼的佛學，誰說不宜哩。此次來山，因李協和、許俊人各位邀請作佛學研究，故亦欣然樂從。現在地球上的各個國家，階級鬥爭正烈，人民都惶惶不安；我國在內憂外患、天災人禍迭演不口。在此時來研究玄妙高深的佛學，似不相宜。但佛法的

出現於世間。正因世間種種困難有待解救，所以感佛出世為說種種解救的辦法。如果世間安甯，就不感覺到有需要了！今日中國有災難而待救援，正應研究佛法。佛法是從佛的大悲心生起，因為悲憫眾生的苦惱、而為說種種解脫方法。目的是在令七眾皆離苦得樂。而且世界的不安，是由人心不良所造成，佛法能根本改善人心，今日中國的禍亂，已不是支支節節所能救，正須從根本上以佛法來改善人心。今先談佛學大要。

一 佛學的特質

佛學祇是佛學。就佛學提出它的特點，大略講述如下：

甲、自然的改造和順成

「改造」和「順成」是相反的。「自然」現在人以人類和世界萬物、統稱名自然界，而改造自然界即為佛學的特質。因為自然即俗語「天生成的」「生來就是這樣的」，這在各宗教和各學說，大抵都遵循唯謹。如道家說「道法自然」；儒學的「天命」，亦即自然；科學雖提倡說征服自然，事實上仍是根據自然法則作為利用；故改造自然是佛學的特點。然在佛學不說為自然，說名眾生世界，或說為有情世間和器世間。說明它是業果而不是自然，是有情眾生行為造作所集成的結果。然而業果又有共同的和各別的兩種。如社會行動而得同一的結果名共業果，個人行動而得各別的結果名別業果；在共業中普遍的為共中共；其中小的如一民族共業而成國家的果，是名共中不共。由此業果便成眾生世界——即自然界，所以佛學不認為自然，而認為共業和不共業所發生的結果。業的造成，雖藉種種關

係條件，而主要的發動力、是出於各人和各有情的識心，所以各人皆可從自心上去改造。其次、改造自然又有淺深，凡業都是從身語意所生，在身語意中發動處時時改惡存善，亦能造成善果，如一家善便一家和美，一團體善便一團體優良，廣推至一國和全世界亦沒有不是這樣。而此種改造，佛法仍未認為澈底，僅等於儒家的非禮勿視聽言動等，而在出發點的心，於宇宙萬有的事理，還是不明的。佛法則更須要在業的發動處、去追求宇宙的根源，才知道它原動力、實出於半明半昧的無明心，由無明心故不免有錯誤，故仍沒有可靠的道德標準。這「無明」即佛說、生死循環的十二因緣中第一支，因為眾生心、皆是半明半暗的無明心，以此心做發動機，結果終難盡善，這不是根本清源的改造，可以概見。故欲根本改造，非轉「無明」成為明心不可——如禪宗明心見性、所說的明心不可。這便必須修禪定而生般若，方可解脫由煩惱而起的種種惑業，正如夢中由「無明心」發現種種夢境，一經覺來（喻如明心）便失掉夢境。這從消極方面說故名解脫；若能運用此由「無明心」轉成的「明心」，照知一切事理的真性，發揮真性中所具足的真實功德妙用，將一切由煩惱結成的惡濁世界，一轉而成為清淨妙嚴的勝妙國土，都是由「無明心」變成「明心」的結果。這是佛法於自然改造中的澈底改造，如能運用此心去改造人世間，才可以改造天災的自然界。這是人們平等具有的自心力量，亦人人所能達到而沒有缺蝕的真實功德。由此力量改造的結果，是為佛法中的出世法，亦即佛法的本質。然而佛法從隨順世間方面講，亦說明種種世間的因果法，如說由上品十善業力得生天的果，中品十善業

力得生人的果，下品十善業力得生阿修羅等的果。相反的便是十惡：上品地獄果，中品餓鬼果，下品畜生果。此為佛法中隨順世間、所成的善惡因果的說明。雖然佛法本質超脫於六道，但同時在循業受報的六道眾生，亦是說明善惡因果以資方便救濟。如人未得最高智慧去頓斷無明，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，那對於改善人世的行業，亦差不多了。

乙、真如的親證和應化

真如親證，是佛法特點中的特點，亦即是佛法的真骨髓。甚麼是「真如」呢？換句話說，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。由此心真真見到一切的實事真理，名為真如。這真如實相惟有佛明白，故此法華經說：「諸法實相，唯佛與佛乃能究竟」。但所說的佛，是指十方三世一切諸佛。佛和眾生的程度雖有不等，而佛性是平等，故此現前眾生亦都是未來的佛。又這真如實相雖唯佛方能究竟，而得到相當程度的覺有情（菩薩），亦能證到少分；但這是須要各人親證，雖聞佛說及依佛經論理解真如義相，仍不過如觀廬山的圖而不是親見廬山。佛雖說真如，而言說實不是真如，故必須親證此真如，證此真如要用根本無分別智：如「白」原不知它是白，要用相對待的「不是白」方能明了，所以常人的知識皆是對待分別；如無菩薩地上的根本智，但憑眾生心中的對待分別，極難實證。如古今的一般禪客，稍得輕安便誤認為證真如實相，這實在是大謊謬！此境是佛智境，是佛遍知一切法的境界。安住佛境，應該永

隔眾生，但在佛菩薩未證真加以以前，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，現種種身形種種國土，而應種種世界的機感，化度眾生。眾生聞法修行而又達到真如實相的親證。以所證得，又興方便為眾生說自得證的境，令眾生悉能證得；於是成為流傳世間的佛學。

丙、理論的超越和施設

佛學有極精深而圓滿的理論：經是佛所證理和修證法的說明；律是行為上的軌範；論屬佛弟子研究經律所造的解說，各部論的理論都非常精密，一般所說是最高哲學。此精深的理論，實足以盡人類的智量研究而不窮，然它特質仍不在這些，故說超越。如佛陀說法四十九年，結果尚說未曾說一字。然而佛不是沒有說，而且說無不盡，但因說到的並不就是真如實際，僅說明趨向和方法吧。又如廬山的圖實不是廬山，經圖中所表現的只是影像。故欲想達到真如實相，當從徹底改造自然界和煩惱等心，再去深造，由深造所得到的結果，都是親證的真如實相。若但依理論上的說明，即便認為是真如，這是根本上大大的錯誤。其次、理論的說明，在揭開虛妄的境、藉以顯示真如實境，故又名開示。然可因理論而明經律、去了達修證途徑的，是為依教明理，故有種種佛學的施設、去供世人研究，使學佛的人有趨向的標準，因而進證真如，故希望達到真如實境，仍不外乎理論。故佛菩薩親證真如後，乘各別的願力，以自己所得，藉言說的方便、而施設各法覺濟群萌。

丁、定通的習得和銷融

定即禪定，通是神通。修習禪定，在使精神力得到集中統一，如國家有組織而能集中統一，即

可以發生政令上的偉大功用。在未加修習禪定以前的見聞知覺，散漫紛亂。故須要禪作為攝持，使精神歸於一致，即使是極微的音聲、極細的色體、亦不難察覺，久久功深，便得神通。又以功力的深淺，而分別程度的高低。如稍得靜定，即能聽微細的音聲等，實在不是奇事，向來禪客稍得輕安，或和定心少分相應，便以為得聖位成佛；須知佛境淵深，證果不易，所有修行的人，未到真如的境界，不應誇大自誤前程！其次、習禪方法不一，總以全心不散亂為主，而不必堅執靜坐的形相；若見不常靜坐的行者，便斥為不是修行的人，這人不明禪理可以大概得見。但禪定神通雖可藉修習力來得到，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；其中一切神通變化，當下便是。古德說：「動亦禪，靜亦禪」；經說：「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，是為如來的大寂滅定。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的形相，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、而不是神通的大光明，在見聞覺知的所行境、無不是禪定，更有何禪定神通可得，故所修習得到的定通皆銷融。若執有習得的禪定神通，即不是佛法的禪定神通。

戊、即空的有和即有的空——不常不斷中道
心經說：「色即是空，空即是色」等，是即空的有和即有的空意義。即有的空，一切事物說明為有，其實不是有，以世人執事物實有的體和實我，佛經說名我執和法執，又說是遍計所執。然此皆是妄情上錯認為有，而實際上並沒有我和物體可得，

故此有即空。又佛說一切法，都是因緣生唯識現，雖有而是假，沒有固定的實體可得，三界萬有，皆由許多關係條件組織集合而成。一切事物既沒有實體，全由眾生的知識所現，同時又經心識的變化，剎那不定，雖假體亦難立定，故有即名空。以上二義，一以遍計唯妄執故空，二以依他無定體故空。至於即空的有，在萬有無固定體的有是幻有，是即空的有。又由妄計的我法皆空所顯的真如實相（明心見性的真性）是真有，是亦即空的有。換句話說，佛法所明的有，皆即空的有；所明的空，皆即有的空。顯得佛法是有空都不對，空有亦不離，故顯不常不斷的中道。又通常所說的常、是固定性，斷、即斷滅；而在佛法卻不是這樣，以即空所顯的有，有即不是有，亦復不是空；即有所顯的空，空即不是空，亦復不是有；故此不常不斷。又離卻妄執的空、所顯得的真如實相，方為真有；此是普遍所顯真理，世出世法無不周遍。故不常不斷，是佛法的中道了義。

智和即智的悲——不苦不樂中道；悲是悲痛，大悲，不是屬於自身的苦痛。佛法的慈悲，俱是屬於救濟眾生而有，每興一慈念，必以悲為出發點，這慈方堪稱為佛法的慈。故此佛教徒不問自身的苦痛如何，他所措施皆屬救濟眾生的苦痛，以眾生的苦痛即為自身苦痛，故名同體大悲；眾生的苦痛既除，更須令他們得究竟樂，是為大慈，以出自本性力的原故，又名無緣大慈。佛法的慈悲，較普通的慈悲為深切而徹底。然悲雖深，若缺乏智慧，仍未盡善。如從水救人，須先知水性和拯救的方便工具等；故佛稱一切智人，有遍一切無不了知的智。此

智兼大悲，相輔以行，惟利無弊，否則利人無功而自害更甚！然而智慧，亦須從大悲心流露出來，又應先明空有的道理，始得究竟。故發菩提心人，以悲願為出發點、而又具有甚深的智慧，則救濟工作不會危險。如科學的精要，雖能利人，若無廣大慈悲心，一經運用，便成製造殺人的工具，不特害人，且害世界，是因悲智不兼具有所致！如能悲智雙運，理事融通，是即菩薩的中道行為。但菩薩在度生期中，不計其苦，不著其樂，是為不苦不樂悲智不二的中道。如此行未臻圓滿，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，然理論實不是事實，必須超越理論而親證到的，方為事實。四、欲知三界眾生無邊無盡的事實，須修禪以啟發非常的見聞覺知，便能證明一切。五、理解上的中道。六、行為上的中道。這六層是在講明佛學的特點。

二 佛學的全貌

佛學的總相，不出教、理、行、果，四法循環，而不見終始，故又名為法輪「教」、由真如親證而施設，並不是世間通常的學說所能比擬。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，以所證的「果」為他們施「教」，是為真如親證的應化。又佛的教育，不是祇屬經典，如佛身、佛國土、佛像、塔廟、舍利，以及僧相儀制，全為佛果所示現，皆足以令人發起信心趨向修證；如見佛相發菩提心等，故和通常的宗教不同。「理」、理由教出，指聞法受教的人，起研究心，問答辯難，分條析理。如佛在世時

的議論，佛滅度後，便結集成為論藏，傳於世間。故佛學的理，可儘容人作種種精密的研討；且研討的結果，皆契證真如理，用以傳世，宜為世間最高的學術。「行」、行即行為，廣義即雖理解亦皆是行，於理解得到決定處，方始去作，不致有盲修瞎煉的失誤，即所說修行是。狹義即如戒定慧學，和大乘的六度、十度（六度外加方便、願、力、智）等。普通的行，不外戒定慧三學，但它的特質，如修淨土雖普及三根，若能明了實相念佛等甚深的理，依著去修，較易證果。佛法的重心在實行，而行又貴在集中，因此乃成種種特殊的方便行法。

「果」、行必證果，這道理固是必然。大乘的行，未到初地未為證果；雖說未證，十信成就，所行是上等的成績，已不致退墮。果位最極，佛地方稱究竟。果既證得，復從果地迴入苦海，以施教度生，使明理修行，如法證果。如此四法輪轉，是為佛法全體，故名全貌。

對此四輪，襯以信解修證四義，更易明了：

一、教要信，論說：「佛法大海，信為能入」。
二、理要解，隴侗真如，顛顛佛性，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，願學佛人下以甚深的解察，便不致徒費劬勞。上述四法：雖均重要，但各宗於此則各有其特重的要點，如大乘的真言、淨土宗，偏在從果所施的教，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，重在依理所起的行，貴在實踐；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，可用為觀察各宗的大概。

三 佛學的較量

今以世界宗教學術，作為比較衡量其大概，以便世人的取捨。普通各宗教學術的出發點，或假無根據的神權，或憑抽象的理論，譬如夢中所見。佛法是從大覺悟中得來，本不能來作比較優劣，然佛法既流傳世間，仍應以方便一說夢中的境，而度夢中的迷。

甲、佛學的教和宗教

佛教的教育，從方便說亦彷彿是宗教。以佛身是從大覺果海中流出的應化身，等於人而人見的，等於天而天親的，等於各類而各類得撫慰的，故名平等示現的千百億化身；而真身無相，而超越諸相，此有似宗教的「神」。佛所說法，是超過三界的理，有似於天啟的聖經；而佛教的塔廟、經像，僧眾儀式，亦似各宗教的有儀制；故佛教亦有引人入勝，起人信仰的宗教功用。然佛教和其他宗教有大不同點，是在救度和佛平等的眾生，入於平等自由的區域。在其他宗教，是別有一種特出的「神」超然於人外，而不可以和人類平等。佛雖亦是超出一切的大覺者，但承認眾生即為未成的佛，佛現雖先成，不過是三界萬物的大覺者，而不是三界萬物的創造和主宰。並說三界萬物，皆眾生心造，即前所講世界萬有，皆眾生的共業別業所造成，故亦可由自心而改造，而異於他教的不平等不自由。

乙、佛學的理和哲學

中西的哲學，雖名派不同，然以探究人生宇宙根本、而作概括說明的為哲學，大致無疑。和超人間只能以信仰去接受的宗教不同，和各別分開以研究的科學亦不同。佛法中的理，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，而對於萬有的理無不盡量發揮；大乘亦一樣。所以從「理」的研究說，亦可名哲學。然所依的教，既從修證得到的果流出，而研究後又須趨向於行果，故亦不是其他哲學可做比例。然如最近今最有力的新實在論，所取材多出於最新科學，和印度小乘學派中的一切有部學，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及的地方，如有的舊實在論，則自然可以不口了。

丙、佛教的色法不相應行法和物理學生理學

佛學目的，在遍正明白而不是在局部的，故在物理、生理，不如科學的繁瑣說明；然色法中的四大、五塵、五根，和法處所攝色，與不相應行的方位、時分、勢速、和合、流轉、命根等，確有關於物理生理的學說。且在精奧處，亦多有近今物理學、生理學所不能及的，兩方面互不相背亦可推知。

丁、佛理的心心所法不相應行法和心理學

佛學的心心所法，實較心理學為詳盡。如八識心法，和心相應而起作用的五十一心所法；又不相應行法中的無想定、滅盡定等奧義，遠非心理學所能窺見。

戊、佛理的因明和論理學

論理學即西洋的邏輯。因明在印度，原為正理派，後入佛學，方名因明。因明為論理的方式，比較最新的西洋論理學，都是在因明中早已說到者。

己、佛行的律和經世學

倫理學、法學、經濟學、社會科學、律學的涵義很廣，通於應作不應作：禁他所不應作的，鼓厲他所應作的、當盡形壽去勤作。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

應作的範圍甚廣，即經世為出世的佛行，實際等於社會科學，而且更徹底於社會科學。對於行為道德是倫理學，止作嚴明是法學，正命正活是經濟學。故欲想建立佛教的社會，當依律作為根據。

庚、佛行的禪和衛生學

中國從前所注重的養生學，近代名衛生學。但佛行的禪，原不限於養生，但修證人的起居食息注重衛生，如早起於日出前，養息於黃昏後，食則分器各如其量。食後經行以助消化，繼而靜坐以調氣息，其平均調勻，在在皆有合理的運行。若以飲食滋養，其消化仍須耗費精力，習禪若得相應，則較飲食的滋養為更有效。且能卻一切病，又能改造心理，進而改善生理的化學原素。如淫欲的原素亦已改盡，致全身改變以後，倘不起貪瞋癡以破壞禪定，住禪定中；因其變換過的生理，可以不須飲食（禪悅為食），能延長生命。是為因心理改變而達到生理改變的結果。

辛、佛果的施設應化和文藝美術

親證真如，由無相而現相，和文藝美術等、由想像力而創造意趣接近。凡好學文藝美術的人，可研究此富於想像的佛法，以作創造的張本；如應化的無量身刹莊嚴，極美術的能事。故有說美術可以代替宗教，亦不是沒有少分根據的。

上文譯本錄自太虛全書第一篇

—佛學講要—

談臨濟的四賓主

二零零七年於多倫多

——十四年在日本臨濟大學講——

今次前來東亞大會的同人，大都是臨濟宗，本人亦是臨濟宗，今日和各位講演的，正好是家裡人說家裡常口的話。太虛雖然沒有臨濟老漢的手段，但仍然希望上追遺規，下振群聳。因佛法的真髓，都在禪宗裡，臨濟宗是禪宗正統；正統的扼要，今日且就四賓主作一簡略說明。所說的主，唯是正智不思議的法界。

一、賓中賓：即指在取虛妄我法二相的五趣、二乘地中等，於佛法不了解離言說的實相，妄於名相中求真。換句話口、即以妄作真。古德有說：

「倚門傍戶心如醉，出言吐語不慚惶」！

二、賓中主：禪宗要旨，即在離去名言而直下明心，這是禪宗正義。所說賓中主，即了解文字語言不是佛法，而真實的佛法，是在離去名言，真修實證。古德有說：「口念彌陀雙拄杖，目瞽瞳人不出頭」。

三、主中賓：即是已經證得離言不思議法界，深契妙性，亦即是已得到祖位。以利人的原故，於無可言說中而假立言說。古德又說：「高提祖印垂方便，利物應知語帶悲」。

四、主中主：在教中說為離言不思議法界，維摩經中以無言說而顯不二法門，如文殊問：「如何是不二法門」？維摩詰默然無語，文殊讚歎說：

「是為真入不二法門」。古德又說：「橫按鑊邪全正令，太平寰宇斬頑癡」。

由是四賓主義正義既明，得知佛法不可在言說文字中求，而利他的原故亦不離文字。但是第一要識得主中主，偈說：「識得主中主，佛無立足處，一場閒葛籐，付青山流水」。

上文譯本錄自太虛全書第十八篇
——談臨濟四賓主——

現代青年和佛教的關係

二零零七年於多倫多

——在日本佛教青年會講——

一、過去到現在的人間，是由精神而進到物質的。總觀全地球，在過去時代的人類心理，如中國、日本和歐西各民族，都視為最可寶貴尊重的，是道德文化。故西洋在中世紀，即以基督教為共主，而中、日則以周、孔、孟、荀的文化，貫澈數千年以為治理，殺身成仁，捨生取義，至今猶有遺風。其後、則由道德文化而漸移到於重視政治、法律，如法蘭西的革命，其目的則在求立法權、參政權，以能公立約法，參預政事，就可享得平等權利。到現在、更知經濟能左右政治，而所爭的要點、遂亦趨重於爭財產經濟的平均。依此來看，是由道德時代而變為政治、法律時代，又由政治、法律時代而趨於財產經濟時代了。由是知到現代人類精神思想，通通同集注於物質的經濟財產方面。因物質在不平衡發達，貧窮的怨憤不平，而富有的窮奢極慾，供不應求，千方百計亦不能滿足欲望，以是階級爭鬥殺機遍伏。流弊到此時，沒有辦法！是由精神生活而進到物質生活路已到窮途了！

二、現在到將來的趨向，是由物質而到精神的：前面口人人在物質上、都想爭得奢侈的享用，而致造成現世的階級戰爭，皆是因不能滿足欲望為動機。由是反觀一下，才知道要想求得身命的安全，當在精神上求、而不是在物質上求。如近代歐洲大哲倣鏗講精神生活、和提倡和平弭兵息戰的舉動等，即是精神文化復興的動機。人類思想，在先

既由精神而進到物質，今因物質路已走窮，窮則變，變乃通，故又須由物質生活而進到精神生活。然當此交替轉換的時候，能迴翔盤旋中間的，惟是佛法。

三、佛教為現在到將來的樞紐：考究西洋文化，大概多智、勇而少仁慈，東方文化則多仁慈而少智、勇，惟有佛法智悲兼大，是東方極慈悲、智巧的文化。又古代西洋雖曾得基督教的博愛，今日因為它太過神話、不為科學知識相容，為破除迷信的所不齒，威信已失，勢難再立！東方的孔、孟雖較完善，而又犯王政的嫌疑，和今日平民主義相違異，皆是不能適應現代人類的思想和欲望。惟獨佛法慈悲平等，理智圓滿，如能由信受佛的理智，容納佛的慈悲，那人世間才有復生的機會。

四、青年應站在時代的前面：大凡人類有青年時代、壯年時代、老年時代；老年是休息時代，壯年是服務時代，惟有青年是預備時代；如草木的生芽、開花，正是進取增長的時候，故此青年不可以退在現代的後面，或停留在現代中，而應當站在現在的時代前面去。因為青年是時代前進的領導，所有年青的人們，不要為現代環境所籠罩，應該看現在趨向將來的要點何在，認清方向，就要向此走去，不要停頓。前面已講明，現在到將來的趨向樞紐，在於佛法；各位既然是佛教的青年，那末就要大家充分受佛的教化，以慈悲充足、智慧圓滿的精神來轉移時代，不要被現時的環境所困！

五、佛化青年足以作為時代的前驅：佛化的青年，就是全世界人類進步的總指揮和先導者。那末、這個要死不活的世界，要是沒有悲智充滿的佛化青年為引導，不會有生機的。青年各位就是破曉的陽光，昏夜的警鐘，將來的救世主。今天參觀貴會成立，我已從無限歡喜中發生無量間希望。

六、今後佛教青年應走的兩條路：

甲、現實主義：舊時佛教徒的習慣，大概貪圖清閑而不做事，對於現實社會之中的文化、教育、政治等事業，一概放棄而不肯直接參加。現在青年的佛教徒，應該不是這樣。我們要充滿佛化的慈悲、智慧，加入群眾社會活動，加入人類實際生活，這種活動，即是佛法不離世間法的意義。要使世間中皆充滿了佛的慈悲、智慧，亦即是轉變世法為佛法。

乙、精進主義：學佛的人，無論作甚麼事，皆是為普利人生的。未學佛的人，所有一舉一動，大概總是為自己，或為宗、為族、為一部分罷。學佛人所有作為，以圓滿的智慧、充足的慈悲，觀全世界人如一，必為它興利除弊，使全人類皆得安樂。如此奮勇精進行去，方是佛教的青年。最後、祝各位為真正的佛化青年，來為世界青年的領導！

上文譯本錄自太虛全書第十八篇
——現代青年與佛教之關係——

勞工的道德

二千零七年於多倫多

——在裕豐紗廠講——

現代人的世界，日新月異，這增進的原因，確實是由人力工作的發達，故此工作實為世界進步的原素。試觀在動物中，除人以外，如禽獸等，彼類都是藉著天然的功用、而存在生活；如體外的羽毛就是衣服，茹毛飲血，既沒有求進步的思想，亦沒有上達的意念，蠢蠢地消磨牠們往世的宿業罷了。而在人就不一樣，饑所食、渴所飲、寒暖的衣服，涼燠的房屋、每日的需用物品，一一無不是由人工製造出來，足見勞工界供給於社會的大功勞。譬如米飯來於農民，開始由下種，繼而耕而收而磨而炊，經過這許多人工力量才得入口，又怎像畜類的自然而飲食呢？觀察到這些、那人和畜的不同點就很清楚，而人類必當勤於工作，亦可以明白。飲食是這樣，衣服、器具房屋亦一樣；如人所居住的房屋，必須經過木、水、泥、鐵各工匠的技術而後成功，更加上在材料上、亦必由經過若干部份的氣力然後得來，又豈如禽獸的穴山架樹居住呢？那人是珍貴過於禽獸的，亦即是能以手工作而處置衣食住行。故此我們現今既是人，必須要工作，有工作方稱為人，不是的話就和禽獸無異。世人明白這些道理，自然能每日勤力去做、自己所有的工作，而這個人亦可以說不失做人的資格。今日貴廠集合多人，共同工作，出口的製造品，供給於世界，這實在是可欣可喜！況且貴廠製紗，可以由紗織成布帛，使社會一般人藉此布帛得到溫暖，這正是各位的功勞！而各位亦可以口是今日社會中、大眾最尊

最貴的人了！今日太虛能得到和你們同室交談，其中樂趣融洽可見的！現今還有數語，太虛謹以勸告於各位：

一、勤：如上面所說、每人日中所需，須要由工作而得來，工作一定要時常勤力，如不勤力的話、就似一曝十寒，欲想求事有成就少有了。古人曰：一人不耕作，天下必有饑餓的人；一女不織，天下亦必有寒而無衣的。一人廢棄工作，尚且如此，何況多人呢？如此的話、則各位既入工廠工作，豈可不以勤力工作為要旨！切莫閒遊放漫，而空費可寶貴的光陰，應當勤作工業，即為社會中最有價值的人物，此是太虛深心所切望的。

二、儉：人既有異於禽獸，則衣食必來自製作力方面，而一粥一飯來處不易，半絲半縷物力維艱，況且人容易老化，年老則力衰，力衰便不能工作，沒有工作時衣食來自那裡呢？故此當年輕力壯的時候，預先積集質糧，預積即是儉的意思。故此有曰：宜未雨而綢繆，毋臨渴而掘井。各位既能勤力工作、又豈可忽略儉用的一方面哩！

三、和：和是成事的根本，立業的基礎。今日如各位同工作在一工廠，上由廠長，下至員工，互親互愛而相和合，故此貴廠的實業日見發達。如不是這樣，則無論事的大小，互相破壞，所作便無成。故此兄弟和而家興，上下和而國強，這話是值得相信呵！

四、慎：古人口一言興國、一言喪邦，是因謹慎和粗忽的關係。各位既知道工作是最尊貴的事業，就應自當自尊的，慎重的，切勿粗言暴氣，自取其敗。若行於先、悔於後的，那就太遲了！

五、信：信為每人處世的根本，在座各位工作的，對於信更應重視。所說的信，是心口無二，如心有所思，便出於口，切勿口是心非，心是口非，如心口不相應便失信，失信尚有誰人敢親近呢！故我釋迦世尊，重戒是在妄語。他人的重用我，只是重於信，既因信而重用，互相言合道順，尚畏何事不成呢？過去有乞丐行於路上，在草叢中見一皮篋，乞丐知此物必是他人所遺失，便守著而不取去，因恐此物失自窮苦的人，若取去將受惡罪的。不久、失主尋覓前來，他是一銀行的行長。行長見乞丐不取非法的財物，敬重其人，便委任職事，不數年乞丐亦發達而為銀行主管。乞丐由乞而至成銀行主管，不是由信而來嗎？

每人初生，性本純潔。三字經說：人之初，性本善。奈何入世不久，積智漸深，近朱者赤，近墨者黑，因熏習的不良，便成社會的敗類，依人盜食，不知羞恥！故此應該振奮而取自立，對各種惡習，遠避和剷除它，那又何慮不為社會的崇貴哩？如果希望尊榮於社會，豈可以忽略上列的五字！無奈何人是多苦惱的，或迫於餓寒，或困於疾病，致忘記了勤儉，失去了慎信，這亦是勢所難免。現今、幸有挽救的機緣，欲求挽救，莫如求佛。因我佛大慈大悲，廣度有情，凡有所求，求無不應，若人能禱拜而敬信他，我佛必能依人的禱告而感應的

——這是有教理的根據，不是迷信的話，閱讀的進一步研究便可——。在佛一字是通號，今日各位耳所一向聽聞到的，就莫如阿彌陀佛和觀世音菩薩。一般人口中都常口：家家阿彌陀、戶戶觀世音。因為阿彌陀佛、是西方極樂世界的教主，普遍光明，壽命無量，使眾生離苦得樂的慈父。觀世音菩薩、向極靈應，尋聲救苦的大悲主人。各位希望得到社會的尊貴，歸宗莫如信佛，我佛慈悲，定能攝受，惟願各位自勉！

上文譯本錄自太虛全書第十八篇
——勞工之道德——

環遊的動機和感想

二千零七年於多倫多

——十八年五月在世界佛教居士林講——

去年出國，先到歐洲，再到美洲，時間共經九個月。這次出國的動機，因為覺到近來這世界上種種事情，都受了歐美的影響；即如今日中國各事，亦隨著外國而變化，結果變成今日這樣的中國。不但中國是這樣，如東鄰的日本，亦是在這五六年來，隨著西洋各國的變化，而變成今日這樣的日本。在這一點意思上，我就覺得現在的全世界，實在是彼此息息相關的；他的變動，有如一架機器的轉動，又像自鳴鐘全部機件的運轉，僅由一根發條所致。現在的西洋，正如自鳴鐘裏的那根發條，能使其他各各的部分，都隨著變動了。現在這個世界的局面，雖然比從前大得多，但是因為交通的便利，那世界上的各事，就能夠息息的相通相關；所以、中國如果想變好，不但單獨中國自己能變得好的。而且西洋化的一切事物：如政治、經濟、宗教、學術、思想、習慣等等，亦須要他們都變好，我們才變得好；如果他們愈變愈不好，中國單獨要變好，那是辦不到的。這世界上的情形，有如全身的血脈一樣，萬難依著國界，一國一國的把它隔斷起來。如果我們想要中國好，同時就要全世界都好；不但要救自己，還要去救全世界。但是不幸得很，今日的中國，只會跟著這世界的潮流跑，一點自主都沒有了；不但政治、經濟等是這樣，乃至思想以及各種平常的見解，都失卻自主了。我們必須將中國優美的道德文化發揚起來，使全世界都來領受；佛法就是一方面要使人類、種種互相侵害的事

減少下去，另一方面要使人類、良善的德性行為增長起來。雖然佛說這人生世界都是無常的，變化的，但想要人心趨向於善的方面，就必須要明白覺悟，現前一切萬法是怎樣變化起來的。如果存心時刻都想利益大眾，那不但眾人可得利益，即自己亦可以得到利益。在這一點上，佛法和古往今來聖賢所說的，大概都相同，但只有廣狹深淺的分別罷。倘能如此存心，種種苦惱都能化為安樂，世界就得和平。就將來遠景來言，如西方的極樂世界，亦無不是由阿彌陀佛的無上善心，勸化大眾，由此淨因增長、才成就淨果的。現在這世界上、遍布了天災人禍，佛教必須實際上、負起一種救濟的責任來才好，不是只有空想罷了。當今西洋人具有轉動這個世界的力量，可是西洋人不但不了解佛法，而且和佛法不相應。如果能夠以佛法的力量、來轉動這世界的時候，這世界便有希望了。那麼、今日的西洋，到底有沒有可以信受佛法的機緣呢？我看西洋人對於所有的事物，都要先研究清楚，才肯實行，隨即發生了效驗；倘能以這種態度來領受佛法，從而實行，便能夠很快的將佛法遍布全世界。不像中國人，往往不求甚解，敷衍了事的。而且、佛法在中國存在的時期太長久了，心理上似乎亦疲倦，以為只不過是這麼樣。假使佛法傳布到西洋去，就像一種新鮮的激刺，也許能夠因此便實行起來罷！我從這幾點意思上著想，所以要到歐、美去觀察一下。

這次環遊是先到歐洲，因為歐洲是西洋文化的根源地，美洲的文化亦是從歐洲流傳過去的。歐、美各國關於佛教的情形，可以分三種人來說：第

一、是各大學和宗教學院裏的專門學者，他們所根據的，多是錫蘭文和不很完全的梵文；錫蘭文的屬於小乘，梵文的屬於大乘，英、德兩國受錫蘭文的影響較大。亦有由西藏文和日本文來研究的，至於從中文探究的就很少了。他們的態度，如比國有一位佛學家名普善，他是以講佛學出名的，然而他卻是個天主教徒。第二、是個人各自研究，亦有因此而起信行的，他們有因為游歷東方，到錫蘭、西藏、日本等處，因一時的感動，或譯書的關係而興起信仰，但這種人是不多。第三、是由多人結成團體，以共同研究或共同信行的。在這三種人中，有曾經游歷或住過印度、錫蘭、西藏、日本、中國，和一二種東方文字有直接研究原典的，亦有僅從譯成的英、德、法文來研究的；我在德國、法國，都曾遇見過剛從西藏回來的人，在錫蘭和日本，都有幾個西洋人、因信仰佛法而出家的。英國倫敦，原有佛教會兩處，法國最近才成立巴黎佛教會。我因為見到歐陸無論團體的或個人的，對於佛教的關係，彼此間幾致全不通聲氣，或絕無聯絡，往往因這種研究、傳播佛法的中間人死了，佛法便不能長久保留下去。

現在歐洲有一部分學者，覺悟到惟有佛教、能使這世界進入康莊的大道，化除戰爭，永遠得到安樂；但這只是少數學者的見解，至於各種對佛法具有信行的小團體，在歐洲的環境中，實在感受著有許多的困難。對於無論什麼宗教都不相信的，這雖然不是多數；惟有原來信仰天主教、基督教的人就不少，法、意兩國更多，這當然由於有悠久的歷史所致，雖然近代有信教自由的規定，而以少數的佛

教分子、處在這種環境內，當然要經歷過許多的困難。但究竟說來，惟有佛法最適應現今時勢的需要；因為從前的歐陸宗教觀念，和現代的科學根本不能相容，宗教的宇宙觀，和以自然說明萬物的科學態度，成了衝突！又因近代工業發達，社會經濟組織大異從前的結果，人們都覺得各種力量都在人類自己的身上，那些創世主宰的觀念，當然不能再相信的了！如果將佛法和其他宗教同樣排斥，便是莫大的誤會！倘能明白過來，便知道不但兩方並不衝突，並且知道由各種科學、以及近代各種經濟組織、發生出來的許多不安穩的現象和禍害，都能靠佛法來補救消除，使近代的社會更有進步。須知佛法是說明一切法、都是因緣和合所成的，不但世界、國家、社會是這樣，即小至一微塵亦如此；這個因緣和合所成的道理，即可貫通科學的道理而無間。因為由因緣和合所成而無自體的，故說是空；又因係因緣和合所成，故此時增、時減、時生、時滅的，故此說是假；即此空假不二，故名中道。在科學的宇宙觀，就是說一切事事物物是因緣和合所成的，但不及佛法說得這般透徹圓滿。所以、到了科學發生矛盾的現象時，或遇到什麼障礙的時候，佛法就都能夠在那矛盾處、障礙處、一一為它打通，一一為它活動；這就足見科學和佛法不但相反，而且是很需要的。

所以我此行除了在各處演講佛法外，對歐、美佛學界的影響有三種：一、引導歐美和佛學有關係的團體或個人中間，互相聯絡，成為更闊大的組織；二、引起他們對於中國文字佛典的興趣；三、發起世界佛學苑，在法、英、德、美各學者名流參

加的，已分設通訊處在他們的本國。按照佛法在歐、美流傳的情形，大概是由歐及美，在美又受到日本的影響，美國西部舊金山、有日本人辦的佛教布教所數十處，常有美國人去聽講。美國人從前在這裏、曾經辦過一個佛教會，現在早不存在了。美國的東部，接近歐洲，如我到過的紐約，倒甚少見有和佛教的關係。

我這次遊歷所經的路線，是由西向東們環繞地球一週，但中間亦有不少自南向北、由北向南的曲線。自東向西行，在大西洋和太平洋上是最直。每行二三日，須要減小一小時，開始時大約從上海經南洋、印度洋、大西洋而抵紐約，時差是十二小時；故此在太平洋上的遠西遠東分界處，由西向東即增加一日，自東向西就減少一日了。由北向南的，如由上海向新加坡，和舊金山向檀香山，天氣便由冷轉熱，由南向北的，如由紅海向地中海，和由檀香山向日本，天氣便由熱轉冷，這因為環遊中所感到時序氣候的變化。中國在亞洲的東部，繞向亞洲的南方所經過的，有安南、柔佛；由此向西，便是錫蘭、印度、波斯、阿拉伯；從此向北而入紅海，東岸即阿剌伯，西岸即非洲，兩岸都是大沙漠，故異常炎熱。由紅海經蘇彝士運河到達地中海，東岸的是亞洲，有漢志、猶太、土耳其等；西岸的是非洲，有埃及等。所經亞、非二洲多是古國，現今除暹羅、土耳其二三國能獨立外，其餘的如印度等、皆已淪為歐洲法、英、荷、比各國的屬地，真是可歎息的事！在宗教方面說，爪哇、印度、和波斯、阿富汗等，本來是佛教流行的地方，現今印度只有婆羅門教、回教、耆那教，其餘的惟

有回教和新傳入的基督教；而佛教殘存的古佛，僅可見於歐洲各國的東方博物院了！回教各國中身歷其境的，僅一遊埃及首都的開羅，即著名金字塔所在地，和很多建築偉大的回教堂；土耳其等歷代帝王的墳塔，亦多有在其中。而開羅已成一英國式的新市場，人口百萬，成為非洲的第一大都市。在地中海經過的是意大利，至法國南部的馬賽而登陸，約車行八小時至里昂，再八小時到巴黎，法國的首都。我住在巴黎有兩次，約五十日，由巴黎渡海到英京倫敦，舟車僅八小時；倫敦至比國白魯塞爾，舟車亦僅八小時。我在英、比二國約一月，由比京到德國柏林是十七小時。我在德國所遊的城市較多，如柏林萊勃齊、耶納、佛郎府、達姆斯達、敏興等。歐洲夏天不太熱，頗宜遊覽，可惜我是在秋冬，草木黃、樹葉落，風雪嚴冷，未免掃興！春天到美國東部的紐約、華盛頓、芝加哥等，春雪仍未消。惟一至西部的加里福尼亞州等處，則山青氣和，常年如在晚春初夏的時候，實足增人快感。我在歐、美各國參觀的，是各地的大學校舍、圖書館、博物院、公園等。法國有皇宮二處：一即浮羅博物院，內以圖畫最多；一距巴黎二小時火車的凡爾賽皇宮，宮外林泉清曠，宮內保存舊時帝后起居的形狀，壁間圖劃帝王歷史以供觀覽。我參觀德國的敏興、柏林等皇宮，建築陳設亦略相同。比國的非洲博物院，亦皇宮形模仿凡爾賽的。博物院有普通的，有專門的如天文、交通、工業、農產、植物、動物、民族歷史等的。例如天文博物院的天文室中，利用電器電光的作用，旋轉屋中的圓頂，周天日月星辰的交錯流佈，歷然如觀掌紋。據說：國家圖書館以法國藏書為最多，然英、德和華盛頓的

國會圖書館，亦不相上下。各大學除圖書館外，各科又有各科的圖書館，加以各學者各有一屋書籍，常人亦都有幾架書籍，故書籍的豐富，實在是歐、美近代文化發達的一象徵。即中國文的書籍，不論新舊，凡中國所有的，彼國東方學校或圖書館中，大抵都有；而中國已經沒有的古籍、古器物、古美術品，亦時可考見於彼國都的圖書館、博物院、展覽會中。我在柏林時，適值開中國展覽會，德國駐華卜爾熙公使等曾邀同往參觀，商、周的古器，亦陳列不少。其他在各國東方博物院中，亦見到關於佛教的雕刻、圖畫尤其豐富，有屬於爪哇、新疆、波斯、阿富汗等國的佛像、和佛教史的雕繪，多是向所未見聞的。

我在各地的講演，都是佛學。法國的大學院、巴黎大學和東方語言學校等聯合所開的講演會，是在東方博物院。其他尚有東方文化學會、證道學會、和佛教美術學校等講演，英國由牛津、劍橋、倫敦教授等聯合所開的講演會，是在東方文字學校。在德、美兩國中講演最多。英、比、德各處的演詞，已見本年第一期海潮音記載。美國的著名大學哥倫比亞、耶路、芝加哥、加里福尼亞等，亦曾講演，而美國在紐約、哈福、卜技利的各宗教學院，亦因請講而得參觀考察的機會。關於宗教研究的專門學院，不能不推美國為最完善。法國天主教的大主教、和英國為歷代帝后墳墓所在的皇家教堂主教，曾經約我相見，並參觀教堂中的一切。其餘在法、英、比、德、美各國，游觀天主教、基督教、回教、猶太教等的教堂，不一而足。過基督教聖誕節，則參觀在柏林的某大教堂；過復活節，則

參觀於舊金山的某天主教堂。其他如英國美以美會的紀念會，和各教堂的講演後，亦多往參觀；其中以紐約福斯登牧師聽講的情形為最盛大。

這次游歷的觀感，和各學者名人談話討論所到的，都覺得佛法確是現今世界人類、最需要的一種新信仰。可是、這不過是很少數的思想家才知道，而且這種偉大的事業，亦決不是靠少數人宣傳所能成功的，那大多數民眾信仰的轉移，不是由各國佛教徒共同努力不可以的。有了一種國際間的組織，才能夠成就一種世界的大運動。另一方面，佛教內部的各分子，是必須提高自己程度，使成為各國健全的分分子，不但獨自參究修行便算，並且要存心濟世利人，實際的負起責任來。這樣、才能夠將佛教的真力量、真功用顯出來，不是的話、只是拿幾句慈悲為本、方便為門的話頭說說，這不但不能使人信仰，而且以為是在口空話罷了。現今各國佛的教徒、較有組織而稍能顯出作用在歐、美的，當首推錫蘭的在英國，日本的在美國；其次、是暹羅和西藏兩處，雖然沒有宣傳佛法到國外的力量，卻是在本土都能有住持佛教的和合眾？而最散漫凌亂無力量的，實在是中國佛教的寺僧！現在必須趕快將這種弊病革除了，才能夠振興起來，擔荷宏法利世的大責任。弊病的癥結，在於各個寺院、已經化成祖傳子承的變態家族，早將和合眾的真僧意義失掉了。流弊所至，現在剩下來祇有各地一寺一院的住持眷屬，和遊食掛單於各處寺院間的雲水僧眾，而絕對沒有為一縣、一省、一國的佛教團體。雖然年來已有時勢造成的團體出現，但個中情形非常散漫複雜，絕無整齊劃一的管理和組織。所以、雖然全

國有許多佛寺和許多人，卻不能有一種力量表現出來，危機臨頭，束手無策！歷觀各國，無論是佛教或不是佛教的傳持宗教者，都是教團而不是家族形式的。須知佛教的三原素：是佛、法、僧；佛是教主，法是教典，僧是教團。僧的本義就是和合眾，和合眾就是崇佛依法而有組織、有紀律的佛教團體，可見住持佛法的是在僧。在原本的意義，就是住持佛法的、必須有一定組織紀律的佛教團體。且來看三藏中律藏所記載的，大抵是關於傳持佛法的僧團組織。只因中國民族是向來以家族制為中心的，以至佛教傳入中國住持的教團，亦成了變態的家族了！近代國家社會的組織，都在分化減輕去除家族的關係，使各個人成為國家社會的健全分子，以組成健全的社會或國家，何況為宗教的傳持無不是教團，而佛教的傳持，本來就是和合眾佛教團呢？所以、中國佛教寺僧急應革除、一寺一院的家族制，化成一縣、一省、一國佛教團體，所有寺院財產、和各個人的心力身力，都應該供獻給教團。須知僧是沒有別樣的職業，是專依佛教為職業；僧是沒有別樣的生活，專依佛教為生活，那就應當完全為佛教而犧牲一切，精進修學，這樣才成為有力的佛教團體，足以住持佛法，而且發展佛法於人世間。至於由家族的寺僧、化成佛教稱團體以後，那時所有寺院財產，都是佛教教團的所有，和合僧伽即是住持佛教的教團；那時、各寺院的財產，應辦何種事業，都由佛教教團來支配，各種財產事業的辦理掌管人，都由佛教教團來選任。這樣、一方面可以造成僧內健全的個人分子，淘汰清除一切偷惰頑劣的敗類，使老年的有機會繼續修養，青年的有機會求學，壯年的亦得各盡才力，辦理各種佛教應

辦的事業；一方面，由這健全分子所組成的有力教團，根據著佛法的真理，廣作各種濟人利世的事業，改良人群的風俗，促進人類的道德，救度人生的災難，消弭人世的禍害，將佛法發展為全社會、全國民的佛法。照這樣的先將中國的佛教提昇以後，中國的佛教團才能出來、聯合各國的佛教團或佛教徒眾，組成全世界的佛教團體，共同努力，將現今世界人類、所最需要的佛法發揚實行出來，成為全世界人類的新信仰。簡括的說：總要本著佛陀的大慈悲願力，造成能實行佛陀、大慈悲願力的佛教團體，有了這種的教團，才能夠實現佛法濟世利人的力量。不是的話、我國佛教的情形，但有家族式的各孤獨寺院，和散漫的雲水個人，所依賴以生活的一切，都將不能保存，我們可以看看最近政府所公佈的寺廟管理條例，是表示政府要解散中華佛教總會、而產生的一種代替物，和保持寺僧變態家族的弊制，使到不能成為中國各級佛教會的障礙物。今內政部所依據改訂的寺廟管理條例，除加入可由地方政府、解散廢止以奪取寺產外，其他大概襲取舊的。今既明白沒有佛教會、不足以住持和發展佛教，故非要求取銷寺廟管理條例不可。在佛教和回教等同為宗教，彼等宗教的教堂、禮拜寺等既沒有此等條例，獨令佛教的僧寺、和道教的道廟有此條例，實在古怪！今我佛教應當作堂堂正正的宣言，凡屬於佛教的寺院財產，當為佛教僧完全所有，斷不容任何人、假借任何名義許可他攘奪；如不屬於佛教的寺院財產，假設不是他所有權的願捐施給佛教，佛教僧斷然無所貪戀。至佛教僧所有的寺院財產，應如何管理支配，由全國佛教僧所組各級佛教會處理它，在政府則批准各級的教會章程，

俾可照章行使教會權，並於內政部設一宗教局，專掌管宗教的行政，以示宗教平等。然在此訓政時期，可先由內政部設一宗教整理委員會，以整理關於國內的宗教，至整理完竣時撤銷它。關於各宗教寺院庵堂和財產，宗教整理委員會、應規定其所有權和管理權，例如佛教寺產的所有權在中國各級佛教會，它管理權則屬於由各級佛教會、所選任的各寺產住持或職員；革除以剃派、法派等變態的傳繼習慣，並由宗教整理委員會、舉行各宗教寺產登記，然後各歸各宗教教會所有管理它。至有宗教教會的組織法，應有同異；例如佛教會應為各縣、各省、全國的三級，會員大致分僧眾、信眾，寺菴僧眾為當然僧眾會員，應舉行攷試登記，汰除莠劣，如有自願還俗的聽許他。信眾的個人入會與否，聽其自由，唯組織成團體的，應悉加入佛教會，以收到佛教團體統一的功效。在今日中國佛教處於這末法多難的環境下，還有什麼能力來濟人利世呢？佛法中各種好聽的名詞，不是都成為空話！所以、如果要佛教在這人世間、有事實上的功用，必須有健全的份子，和完善的教團，才能夠覺悟破除世人的迷惑，才能夠拯救世人的苦惱，才能夠有真正的佛教，世界人類就可以從真佛教中、得著普遍的信仰了。

上文譯本錄自太虛全書第十八篇

——寰遊之動機與感想——

往歐洲講學經過的一斑

二千零七年於多倫多

——民十八年在上海印心精舍講——

佛法大旨，不外真俗二諦，二諦不是二，即一實諦，在觀察上和趨向上，可說有二。凡是立體的物件，均有兩面，雖有兩面，實即一體。如世人雖祇見月球一面，固然是知道仍有相反的背面，其實兩面同是一月，因觀察和趨向有二。真俗二諦的融通不二，亦是一樣。

各位雖未離世俗形事，可說已在從俗入真中進行，因願行所向的在求真諦。而我就彷彿是從真入俗，因已在許久時間中，大概為隨俗而宣揚佛法和護持佛法。因佛法是依國土眾生而顯現，因有眾生國土，所以就有佛法顯現。法華說：「大通智勝佛，十劫坐道場，佛法不現前」。現前，即佛法真諦顯現於眾生國土。但我們首先應當確定信心，應用從俗入真而得到真諦的親證，樹立自覺自悟的根基；而後自悟悟他，再從真入俗而隨順世間，漸令他人亦從俗而入真，而佛法才可流通。故佛法須合於眾人的心理，古人說：「識得佛性義，當觀時節因緣」。即從真入俗。今日的有情心理的長短在何處？是應該留心加以觀察！然入真的功愈深，從真入俗的效果愈大。我因為世人的心重，於從俗入真的功未深，致入於世間，亦未能成有深益。

這次到西洋的旨趣，是想將佛法流布歐、美。佛法本來是一切眾生同有，因各有煩惱業報障礙，故此須要有種種言辭、譬喻、方便善巧以開發的，應病施藥，去先觀察一下。今日的人世，在近年能轉動世界潮流的，是在西洋，故西洋各種或好或不

好的事業，皆已普遍傳布世間。欲宏佛法，亦必藉西洋的轉動力去轉動世界，以成為佛法的和平人世。因有此意，故我便往西行，試有否成熟的機感。然此皆是俗諦，乃從俗諦上以導向真諦方面進行。

去歐美後所發生的影響：一、西洋先見是錫蘭佛教，認為是佛教的根本，而不知有大乘。錫蘭佛教是巴利文所傳，為小乘三藏；而梵文大乘，於印度多已殘滅，這是因經婆羅門教、回教破壞的。唯據近來印度一般學者的考察說：「佛生喜馬拉亞山脈的尼泊爾國」，而此國近來頗有殘缺的梵文大乘經典發現，如寶積、華嚴等，但均不完全。西人所知只是錫蘭的佛教，其次梵文和西藏文的，從中國文而知的殊少。而日本學者，及中國學者從西人學的，而且根據西人所說、以考究中國佛典產生的誤失，致中國文佛教遂益不為西人所重視。以西人治學，從考據入手，故將華文經典，對於已據的巴利文、和梵文的原文，或當或不當，每加詳確探討。我到西洋後，他們才知中國佛學的重要，引起研究的興味。二、英倫早有佛學小團體多處，德國亦有多處，多為個人信佛而且坐禪、食蔬者亦有的，但向來不互通聲氣。我前去後，才為他們聯絡貫通，引導他們相見討論。三、我初經巴黎，即發起世界佛學苑，後來法、英、德、美均有人加入發起，覺得有蒐集世界各種文字的佛學，聯合各國人共同研究的需要。四、我此去又引起日本人向歐洲的布教。從前、日本人只知學西人，不敢向西人講學，但並不是沒有此能力、才力、經濟；今次我從巴黎赴美時，已有日本派僧去傳教，且將建寺巴黎了。錫蘭人說：「我經中有的便信，無即放棄它」。因

此西人學於錫蘭的，即根據錫蘭；學於西藏的，即根據西藏，各成派別，互相是非。故我的發起世界佛學苑的旨意，有兩種：一、應將各國有關佛學的文字，收集在一處，作比對會通的研究。二、應將各國佛學者聯合起來，互相討論切磋。由此期望成為一種超脫各時代、各民族拘礙的世界佛學，使大地人生皆得飲佛法的甘露。今參加發起的，已有五六百人，內中有學問的，有信行的，尚鮮首作財施以謀建設的人士，但巴黎已有願捐出地皮的，當時要我接收，我以為尚須緩圖，故仍擱置。

上文譯本錄自太虛全書第十八篇
——去歐講學及經過之一斑——

佛法在世間不離世間覺

二千零七年於多倫多

——在上海普濟協會講——

今天應上海普濟協會的招待，到來和各位談佛學。佛學是無所不包容的，從何講起？眼前有標語一條說：「佛法在世間，不離世間覺」，就即以此做題目來講吧。

佛所覺悟的法，不是別的東西，即盡世間一切所有的事事物物，將他真面目看清楚即是佛法；並不是矯揉造作出一個甚麼法來。原來、佛的意思即是覺悟，佛是一個能覺悟、同時是無所不覺悟的人，所以講佛在世間覺悟，並不要離世間而求一覺悟的法。通常人都知道「四大本空，五蘊非有」。甚麼是四大？地、水、火、風是。甚麼是五蘊？色、受、想、行、識是。四大和色是物質，受想行識是精神。我們求覺悟，就是要把這四大、五蘊，分析明白而不迷惑，就不會錯誤，即沒有痛苦。所以佛法不但在世間，即此全世間就是佛法。若說離開他、逃脫他，便是迷，便是痛苦，便是不覺，便是違背佛法。

四大、若照現在科學的話講，地就是固質，水是流質，火是熱力，風是動力。五蘊表現人的身體和動作行為的精神。由固體、流質、熱力、動力及五蘊，表現人的身體動作行為的精神、而結合的名人，即此人是地、水、火、風、色、受、想、行、識罷，這是平常所說本來就是沒有的，而不是強將他看作沒有。再進一步說：大概人都免不了執著為有，執著一切事物為固定實有，執著為我，由此生

貪心、生瞋心，一切人類鬥爭皆由此發生，動機雖然微小，而它害處就很大。

人的身體，係由無數細胞和合而成，人生如山中流水一般，時時遷變，而且彼此互相交換，可見它虛假不實，所以說他是空。如果說：他有個固定的東西，豈不是知識上錯誤！佛法就是打破知識上錯誤的。然此不但說人是這樣，就是無機的物件，亦是這樣的。譬如這個桌子，經過材料、人工、油漆、種種集合而成；當其造時，已具足壞相，時時遷變，時時交通。人人如是，物物如是，真可以叫他萬物一體。在這時時變易、時時相通的狀態，何能執著為有個實體為我？我們將這些真相看明白，相變相通，無終無始，聯絡一體，那裏有我人？更那有貪心、瞋心發生呢？戰爭的念頭，自然會消滅。慈悲的心，是對殘害的心。害他人的結果，是自他俱害；利他人的結果，必自他俱利。因為將人生的真相看明，自然只有利人的心，而沒有害人的心。比如一個人的家庭，這人利益一家的人，結果自己亦受到利益；相反的話、專害家人，結果自己亦受傷害。這一家是小，推廣到社會、國家，又有甚麼不同呢？能存有這種心思，就是貴會所謂普濟了。濟、還容易；普的意思就較難了。比如我熱了，他們拿把扇子來，即是救濟。本來、濟是個比方，如以船隻濟人過渡一樣。我們飢餓、寒冷，要飽、要暖，就是濟，不過這是只濟一己還小；若將此心擴大，濟一家、濟一國，濟一世界，那就是普遍了。譬如屋內的燈，照耀一室，都是普遍而調和的，儻有一點不普遍不調和，就是不平等。室中一人談話，室內外人皆能聽得明白。又如無線電傳播廣闊，都是表顯普遍的道理。所以有句常話說，存

仁愛心的，萬物為一體；存爭鬥心的，骨肉成敵國。我若不能將這世上的萬物、息息相通互相關的看明白，若互相障礙，互相衝突，處處執著，就比方人生病一樣了。病要醫的，我們能覺悟，就是能醫這迷悟的病了，所以佛又名大醫王，佛法就是醫世間心病的。濟的意思，也就是醫的意思。

世俗有道德不道德這一句話，大概利人的是道德。害人即是不道德。佛法是完全以利益人世間為要務，而且以普濟為義務的。濟的意思，還有物質上的濟，精神上的濟，都是我們要照行的。佛本是普遍澈底大覺悟的人，所以我們一方面要做、普遍澈底的救濟世間的事，一方面須依佛的用功方法，要普遍澈底的覺悟、世間一切萬物的真相，才是我們真正普濟的目的。

學佛的法門甚多，先須研究佛的遺教，以道德的行為，統一我們的精神，積極以求覺悟的進境。最簡單的法門，即是念佛，是集中我們的思想以求普濟，和求覺悟的最簡單的步驟。

上文譯本錄自太虛全書第十八篇
——佛法在世間不離世間覺——

怎樣去做軍官

二千零七年於多倫多

——民十八年在長沙第一軍官講習所講——

- 一 前說
- 二 動於慈悲而止於所宜
- 三 精於智能而忠於所信
- 四 勇於為公益犧牲而恥於為私利爭鬥
- 五 本於有所不為而後有所為

一 前說

今日得到胡所長的雅意，邀請來此和各位說佛法，我感到非常的欣幸！雖然佛法本來沒有甚麼可說，然亦不妨隨緣而說。貴所題名是軍官講習所，是中國國民革命軍軍官的學習所，各位將來都是要做軍官的，一言一動，都是對於全國國民有莫大的關係。即是要養成實行國民革命的精神，有此精神能力，才可以一當萬，可將向來一切不良的習慣打破，而建設良好的社會。良好的社會實現，則國家以至世界，無不完美。故此中山先生對軍人演說，亦專注重革命的精神。有革命的精神，即可犧牲自己，為大眾人民謀福利。如是用心，即是和佛學一致。大乘佛學，即是要自己茹辛噉勞，為大地眾生謀幸福；但又不是盲從而動的，是有主義以為目的。現今可分數項來說：

二 動於慈悲而止於所宜

中國革命軍，是為了國際的地位不平等，及主權不自由，國內則人民常在軍閥的壓制中過生活；國民革命，就是改革不平等的為平等，不自由的成

自由，使全國從壓制中解放出來，得到平均利益，這是國民革命軍的出發點。佛學就是要學菩提心，行菩薩行。從大慈悲，求大覺悟的心，名菩提心，亦名大悲心。看見世界眾生，具一切悲慘的痛苦，而同在苦中復互相競爭障礙，苦上增苦，很可憐憫！於是而生出一種大慈愛心，要謀求一種善巧方法、來解脫此世間痛苦，由於知一切眾生的苦，皆由不覺而招感。要脫此苦而得樂，即要得到大覺悟。欲令眾生得大覺悟，須先自得大悟覺，此即是學佛人的責任心。所說行菩薩道的，推廣來□，為令無量世界一切眾生得大覺悟；切近來□，即為全世界人類或全中國國民，除痛苦而謀安樂，犧牲自己一切去供獻眾生，為眾人謀利益。可是要實際的去實行，說說是算不了數的。此種精神，和革命精神同一性質。但佛學由全宇宙慈悲所發出的精神，範圍極其廣大，目的至為深遠，不是一時可以達得到的，要一步一步的去作實現的革命。如革命軍先謀中國共同的利益，而來革命一樣。這樣的發心，即是發菩提心；如是的工作，即是實行菩薩行。故說佛學的精神，和革命的精神，是貫通的。由動機上說，為人群謀利益，則同是慈悲心。有了慈悲心而為人群除痛苦、解束縛，打破一切的障礙，即有奮不顧身的精神。如中國國內有種種的障礙，要去剷除他，非恃軍人的力量不可。國內所謂帝國主義，用軍政經濟強力、來侵奪中國人民的利益，我們若為中國人民謀利益，亦非排除他不可。欲排除他，則捨了軍人，又不能夠。如是種種動機，都是要為大眾謀利益，故皆是慈悲心。

然此慈悲心的行動發出以後，即要止於所宜！如現在中國國內的障礙，是軍閥，我們

將軍閥打倒了，但自己再不要為軍閥才對。國外則為帝國主義侵擾，但我們將他排除，自己能獨立以後，亦再不要變成帝國主義去侵奪他國，等他國再來打倒我們。恰恰止於所宜的分位上，對內不變成軍閥，對外不變成帝國主義，而以應為被壓迫民眾、和弱小民族謀利益，才是止於義的所宜。

三 精於智能而忠於所信。

在佛學上說，行菩薩道，應當精於智能，忠於所信。倘無智能，即是有錯的或無效的行動。行動若錯或無效，則自己雖然犧牲，而為眾人謀利益的目的，仍不能達到，甚或反加損害。故要達到目的，就要精於智能。智能即是好的智慧和能力。在佛學上有「無量法門誓願學」的話，就是要將精巧的智能，預備充足，然後在行動方有好的結果。雖有智能，若不能忠於所信，則漂蕩無主，亦不能達到所期望的目的。佛學中說菩薩由種種法門、而達到成佛目的。但須確知信佛和眾生法性平等，但應信仰已成佛的為標準，佛已能證明全宇宙人生的真性，我現在要達到此目的，即要發心學佛，行菩薩行；攝同志同行的，造成比我現在所住更好的世界。故佛學的無量智能，都要忠於所信，換句話說，即是要皈依三寶。而革命軍亦一樣，既要精練軍事的智識技能，尤要忠實於主義的信仰。今中國所信的，就是三民主義，忠於三民主義，更須忠於能實行三民主義的領袖，及同志的團體。若智能充足，而又忠於所信，就有不尋常的能力，能實現不尋常的成功。

四 勇於為公益犧牲而恥於為私利爭鬥

同時更要有大無畏、不顧一切的勇猛精神。但要勇於為公益犧牲，而恥於為私利鬥爭。仲尼說：「知恥近乎勇」。倘若為公益不肯犧牲，為私利而起爭鬥，即是不知羞恥的，即不是有勇的。如此、則革命精神，渙散無存，革命目的亦即不復能達到。而在佛學，亦即失去他的菩薩行了。

五 本於有所不為而後有所為

在佛學的修養上，即由戒而定以至於慧。戒、戒有所不做的事，去作應當做的事。定、以平常的精神是散漫而不統一的，常被外面的色香等所引動；要精神統一，要不為萬物所轉，就要定的能力，方能使精神統一而不散漫。精神統一後，方能達所要的目的。要達此目的，就要戒要定有所不為。故軍人要有謹嚴的紀律，若無紀律，任意而為，則全體散漫，行動必無所成。尤要有指揮統一的命令，在人類團體的組織，軍隊為最有紀律的團體，若不能指揮統一，則可成為己和己鬥，自與自爭的流弊。所以中國國內，近年常有爭鬥，衛民的反以害民，皆是由無紀律的軍隊，軍令不統一，軍紀不嚴肅所致。軍令軍紀，即是限制他們有所不為，而必為所當為的。故軍人須遵守紀律，而且服從命令。遵守紀律，即佛學的戒，服從命令，即是佛學的定。故要有實行革命的精神，就有「本於有所不為，而後有所為的」兩句話。今日所供獻各位的，就是這一點意思。

上文譯本錄自太虛全書第十八篇
——怎樣去作軍官——

紀念釋迦牟尼佛

二千零七年於多倫多
——民十九年在閩院講——

今日是紀念佛教教主釋迦牟尼佛，祂是在二千九百餘年前的今天誕生人間。一般人稱今日為浴佛節，是取祂誕生時以水沐浴的意思。在中國向來都是以農曆的四月初八為紀念日，即在舊歷的今日，這是否確實為釋迦牟尼佛的降生日，仍尚屬問題！因佛陀降生於印度，而印度曆本和中國曆本不相符的。現在中國政府既頒行西曆為國曆，故在中國的佛誕紀念，亦應改為國曆四月八日；而此新例不是佛教始創，例如孔子的紀念日，亦由國府頒行改舊曆而用國曆，故此我們紀念釋迦牟尼佛，在方便導俗一面、亦不妨同樣效法的。然而釋迦牟尼佛，究竟有甚麼資格、給我們有價值紀念□？現分說如下：

一、釋迦牟尼佛是生於人間的一有情，而不是甚麼神祕的神道等類，不過人格偉大，智慧圓滿，道德超拔，慈悲深厚的一人，故雖然涅槃久遠。尚有極深的印象、潛刻在人心中而不泯，足以作為有志士的標率。而且從其智慧、道德、慈悲心中所流出的言論、及祂行為的紀載，於是便有精深博洽經律論的三藏教法，和同時受佛化、及繼續相傳近三千年而不斷的徒眾，解脫人生的痛苦，得到真正樂趣的，這已不是算數所能知。如此人格在人類歷史上，可以說是空前絕後，人們怎能夠不紀念祂！

二、釋迦牟尼佛能發見宇宙人生真理，為有知識者所謳歌而羨慕。在宇宙人生的真理，不過由佛發見罷了，不是口未經佛陀發見、以前原本是沒有真理的。譬如科學家的發見一事一物的定律，而此定律的理亦本有。但宇宙間的最可貴，則為創始發見力呵；世上沉銳的思想家，往往能發見一事已不容易，可況釋迦牟尼佛、於全宇宙中萬事萬法、本來如是的真理，悉能一一圓滿見到，而且以名句文的屈曲音聲，而組成有條不紊的教義，顯示所詮的一切真境，使得人人能和佛的智慧、佛的覺悟、佛的所證境的分齊相等，這又是為人所應紀念的。

三、佛的人格、佛所明白的真理，既如是偉大而圓滿。在橫的方面說、有普遍的空間性，所以釋迦牟尼佛本生於印度，而佛教不僅限囿在印度，即如中國、日本、錫蘭、暹邏、東亞半球都有佛教，輓近浸淫而灌輸至歐美，則佛教幾遍於全球了。在豎的方面說、有永久的時間性，故佛相傳至今將近三千年的那麼長久，其間雖不是沒有變化，但到今日依然有怒潮初漲的形勢。佛教的所以於時間、空間而放現如斯的光彩，其原因在釋迦牟尼佛的人格偉大、和永恒不滅的真理；更藉著祂的徒眾、能一心負起傳播佛法的使命，而以全部佛法、打入於全人類的心中，雖不能使全社會中、人人皆生起自心的覺悟，重要的是他們已受、當受、將受佛教的利益，這自不待說的。故世人今日紀念祂。亦屬分內的事。

四、釋迦牟尼佛偉大人格的產生歷史，是有價值的研究。但在此應鄭重考慮：譬如一宗教家或其

他偉人的產生，必定從他人類文化史上、或所處的地位和時代，以及人種民族、天然環境、家族血統、生平師友的各種關係去研究的，或有從他個性而考察。而一般的學者、大概依據第一種方法入手，而我以為從個人特殊個性下手，較為適當。因一地方、一時代、或一種境遇和師友等，都能發生多種差別因緣和關係，至於徹底的原因，則無馬跡可覓，從特殊個性而求得的，較為可恃的。譬如中國周代所產生的孔子一個偉人。若在那時代以及各種的任何環境上、而推究他所以成孔子的，未免軼失真相了；因孔子雖不是沒有受時代環境的影響，然而他天然的特殊個性更為重要。釋迦牟尼佛的產生印度，而能成為釋迦牟尼佛，這亦是因祂天然的特殊個性。若明白到這點，則能尋到歷史上的偉人，是比較有把握。

詳細來講、若專從人類歷史學上研究，在此人類不外從他的遺傳學上著手，先推考他父母兩系的血統，於種族、於環境各種條件悉圓滿而優美，於是纔能產生偉大的人物。但人類種族不是憑空而有，所以再從人類在歷史上推度，距今五六千年前的野蠻人，而再考察乃至過去、一百萬年前的初民，知其展轉推演而成後世的遺傳性。然而人類乃由生物演進而成的，又自四五萬年前推求生物的原始，然此乃為研究生物史學者所研究的。凡生物由地球而生成，於是而有研究地質史學者，而地球又不能沒有和天文發生關係，於是有研究天體史學者，因地球為繞太陽系八大行星之一故。而太陽的體量雖大而廣，若從幾千萬萬年而揣度，仍屬有限量而窮盡的，再由是上溯，魍魎逐影，是永遠沒有止境。本來目的是為研究人類偉人、所以成為偉人

者的一焦點，因牽涉從這關係的人類，而生物、而地球、而太陽系，然雖窮至，無論如何終不能獲其所欲達到的目的，為甚麼呢？因為所研究的偉人，仍不能超越有生命的一物，寢假而從它各種環境而體察，如地球等；而地球已超出生物界限的有生命物，又何能知到成功偉人的所以呢？而且以此種眼光去考據，不特不能鉤引至明白為甚麼會這樣，而且唐捐了原來所要討論的問題，由此可以證明各種科學從別方下手，而研究產生偉大人格的原因，到底不能得到美滿的結果。

故我說研究一時代偉大人格產生的原因，須要從他天然的特殊個性下手，說明世界上的宗教家、哲學家乃至大覺悟者所以產生，則必有賴於佛學。佛學說、宇宙的各個有情，即有他各個的特殊個性，同時、亦涵蓄每人所佔有的時間性、空間性、同類性、異類性的各種關係，這即業的勢力。作用是業，即能連絡各種條件，時間、同異而和個人發生關係的要素是。雖各種條件悉能完備，若無特殊個性的本因，亦不能綜合而成他個體。本因為甚麼？據常人說是一條生命之流，每一有情是各具此一生命流，亦可說是業識的流。識、即知識，亦即心理活動。凡業於識上，而即成一條生命之流，此無起原無終結的生命流，乃隨業力而和時間發生關係的，即表現個人的果體。此識雖無始終，而念念交換變動，所謂生滅不停如瀑流的便是，佛學說名阿賴耶識。知到這些、始可以和他偉大人格的所以產生了。為甚麼會成偉大人格呢？因一切有情雖各具有阿賴耶識，即所說一條生命之流，而他各業力的相殊，所以同是人類、而智愚賢不肖的個

性不齊，皆因每個自分業識之流的阿賴耶識在，釋迦牟尼佛即發見阿賴耶識的探險家。

釋迦牟尼佛所以獲得大覺悟，亦即由發見此阿賴耶識、轉換□偉大人格的一總體。然阿賴耶識究竟是甚麼呢？梵語阿賴耶，譯名藏。所以名藏，因它內中完備種種功能。極光明的，至優美的，所謂清淨善無漏種，是藏有的。不優美的，有瑕疵的，所謂染污惡有漏種子，亦藏有的。佛所以為佛，是經過自覺心上所起的定慧作用，將惡有漏種子剷除、而引發本有移植新生無漏清淨種子，以至於圓滿。然此非經三大阿僧祇劫的長時間，和堅固不退的意志，耐勞忍苦的行願，是不能達到目的。釋迦牟尼佛有此偉大個性、和偉大的人格，實為人類有歷史以來所未有，此又是世人不可不紀念的。

雖然有上面這許多理由，釋迦牟尼佛應為世人所紀念，但決不是謳歌過去，眷戀古佛屍骸。特別是啟導世人本身的覺悟，鑄成個己偉大的人格，和釋迦牟尼佛平等一樣。因佛陀所發現的生命之流，不是只有佛獨有的，而各個有情無不具有一條生命之流，亦即每人皆具自覺心，皆有成佛的可能性。世人既具本有清淨的無盡藏，怎可擲棄而不顧呢？故須趨向於光明大道，將心中的無價寶維持不失，時時來發展和擴充，至無終盡的時期，成辦至大的事業，而能與釋迦牟尼佛偉大人格相埒，那麼今日就真的成為釋迦牟尼佛有意義的紀念會，亦可說真能認識釋迦牟尼佛。

上文譯本錄自太虛全書第十八篇
——紀念釋迦牟尼佛——

破妄顯真

二千零七年於多倫多
——民十九年在重慶議會議場講——

佛學大綱，可用「破妄顯真」四個字來說明的：

一 破妄

妄、是從迷謬中出來的，因不明了一切事物的真如實相名迷，由迷便生出種種的誤謬錯覺，於所知境上足以引起妄業的危險。若欲破除這種迷謬的妄知妄行，須依佛法解行相應，使事物真相得以顯露出來。因為、事物真相本來是如此的，原本不用另設何種方法去開顯，然以向來有迷謬的妄知妄行為障蔽，真相不能顯露出來，致事物的真相亦為種種錯覺所覆藏，故不得不用最精深、最正確、能破一切而不為一切所破的佛法作為工具，摧破根本上的妄見，使由妄見所生的錯覺銷滅無餘，那事物真相亦即同時顯露。希望顯真，必須破妄，破妄即是顯真。然而人們的妄見頗不一致，皆因時、因地、因人、因事而發生。有時以佛為仙——如大覺金仙等；有地方以佛為菩薩——為神等統名；有人以佛為人——如基督教尊上帝是唯一天神，說佛是人等；有事以佛為神等的代表者——如人欲求功名子女而不得、便專司功名子女的神，以佛為代表一切的神者。由有此種種迷謬的妄想，致信仰佛教的人，不能得到真實利益，而社會一般人目睹此情形，遂認為迷信，攻擊摧殘，無所不用其極！故今天專從現在中國人、對於佛教的迷妄，提出來略談。從前中國知識界的心理上。謬認佛教為對付愚

夫愚婦的一種工具，和神道設教混為一談，致對於佛、佛教、佛教僧徒，生出許多的誤會。

一、對於「佛」的謬見：中國各處有許多地方，以為佛是能操縱人類生活禍福的鬼神，這簡直以佛為鬼本位的東西。他們所以信仰祂、供養祂、恭敬祂，因為祂具有充分的權力，而能操縱一切、禍福一切的原故，崇拜祂乃可獲福，觸犯祂懼必致禍。如此信佛，完全和佛相反；如此的信佛，不特世人欲打擊和破除祂，即在我們亦要打破這種邪執、以糾正世人的觀念。到近年有由外國傳到中國的一神教，以為世界上、必有一唯一無二的大神，是宇宙的創造和主宰者，或以為佛是人而不足尊貴，或亦視同主宰和創造者。殊不知佛是親證，並且說明一切眾生禍福果報、皆由自身所造的業相差殊、而所招的果亦各不同，是以根身、器界，佛不許另有一創造主宰的。既根本上不承認有創造主宰的神，如何反自同於這種神呢？以此種謬見信佛，實在不是正信！故此特為揭破，使能明信佛的真義而起正信。

佛是人生宇宙真相的親證者，祂所親證的法，即是諸法實相。然所證實相，若不能為未證知的說明，尚不能認祂是佛；必須用種種修行方法，將自證入不疑的境界，以大慈悲心，用善巧言辭，普為世界眾生說明其它真相，破除其妄見，方為自利利他臻於圓滿的佛。故欲真學佛，必須信佛為人生宇宙真相的親證者和說明者，是我們尚未證得佛的知見的導師。以我們現今觸處皆迷，故不得不以佛為依，以佛所說的法為依，以依佛法而修行的僧為依，使能明白詔示於我，破我執迷而生正覺。

二、對於「佛教」的謬見：時人以為佛教是反科學的宗教迷信，故應除去的。此由不能認清佛教的真相；豈知佛教即是萬有真理的說明，都是根據事實經驗、而為邏輯的最精審知識，實是破迷顯真的有力工具，在深於了解科學的人，必知佛教真正是合乎科學的。故佛法不特不違科學，尤足以助長科學的進步；斥佛法為反科學的。都是不澈底了知科學的。宗教迷信，不外多神教、一神教，此亦正是佛教所斥破的妄，如何反以加在佛教身上？至於舊派對於佛教的謬見。則認為是虛無絕滅的，以為佛教專以消滅人生為究竟的，至今尚有斥佛教為非人生、非倫理的，皆受此種觀念的影響。此說若真，則世界的人類死盡，便可稱為大解脫了！佛法豈是如此荒謬的嗎？須知佛法的空，正是空除一切的迷妄，妄空而真顯，正是以空而顯不空的。

三、對於「佛教僧徒」的謬見：時人多以為從經濟上觀看，寺院僧徒都是坐食分利分子，因此、引出種種糾紛，這亦是錯誤的！據理來看、若從僧的本質上說，須考究他是否合於僧人的資格，合於佛理。至欲完成一個完美的僧人，頗不是短時間所能成就！在修學時期的僧人，亦如在大學、中學的學生一樣，但此種學生雖然不能目前生利，亦不能認為是、應當消滅的坐食分利者，僧人修學的亦是一樣。至於僧的修行，在沒有佛教學識的人們，頗難認為有功用，但具有佛法知識的人，深信必有可以比較學校的學生者，僧的修行如有所成就，便能夠貢獻佛的真理於社會，解除世人的迷謬，應當認為是一社會教育家、或改良家，是應為社會愛護而不當排斥的。真次、我國向來視在家的佛教徒、但貪清高閑靜，而不替社會工作，祇圖自身快樂的，

遂譏為厭世自私，此原不是真佛教徒所應取的態度。若真的佛徒，應修好自己的道德人格為世間模範，而作自覺覺人、自利利人的實行者，表顯佛法的真精神，方可稱為真的佛徒。

二、顯真

一、佛學的宇宙是緣生識現的：據佛的眼光去觀察宇宙的一切事物，全皆是緣生識現的。事事物皆為眾多因緣所生，以凡一事一物，都由各各的因緣關係而生起，故此一切皆屬時生時滅相續不斷，大至國土，小及個人。然在此眾多因緣變化中，又皆以心的力量而為轉移，相對論上所明的物理現象，皆因於心的觀點不同而有差異，故無一現象可說不是由心知顯現，而且受心轉變的。然心知力，亦為眾多因緣所生，故佛說宇宙都是緣生識現的。

二、佛學上的人生是革命進化的：緣生識變，剎那無間，若人隨著變化，便流轉無定，不能繼續的在善而日進真了！然而心的知識、為緣生變化力量中最重要的，此心為自覺自主力的，既可以左右一切變化，亦能自擇其美善的而求進步。此種由自覺努力而求得的進步，為革命的進化，而不是自然進化所能比較。真學佛的人。必須認定此積極向前進化，以諸菩薩行位為過程而至於佛，方為澈底學佛的人生。

三、佛學的究竟是自由平等的：上明佛學的宇宙是緣生識變，佛學的人生是革命進化，至於究竟地位，本來是不可以講口的，今用名詞勉強講出來，可以說：即是平等自由。依平等的義來說，佛亦祇是修學人所認為的導師，而不應昧卻自性是佛

而專事崇拜；況且不特眾生與佛平等，即一切法亦沒有不平等，以一切法皆是緣生識變，在此種理性上是平等的。不過此種平等，須達到佛果地位方始實證罷了。致於自由方面，佛說一切眾生皆各具有相當知識，皆能自覺以左右周圍的一切變化。而一切無情是沒有自由，以一切法須為眾緣生起。有一中心為它主動，此在常人的境界上雖不能明了，然達到佛地就能見得。故佛是於法自在，證知一一法、各各皆以其餘一切法為伴，一一法各能統一切法，法法如是，所以稱佛為法王。若真欲證到平等自由的佛境，須先從破妄著手，妄既破而真自顯。在此歷程中，須依從教典如法而解，如解而行，方可如實而證。

上文譯本錄自太虛全書第十八篇
——破妄顯真——

佛法的原理修學和建立

二千零七年於多倫多

——民十九年在四川遂寧公園講——

這次因朝峨嵋山，道經貴縣，得到趙參謀長、馬參謀長、臧縣長、和各參謀與諸山長老的挽留，參觀了貴縣，看到縣內市政整齊，建設完備，文化發達，人民康樂，覺得貴縣不特為全川數一數二的縣區，雖在江、浙等省的縣治亦多有未及的。今日和各位在此園林勝地，討論學術，甚感暢快！各位中有對於佛學研究有素、而且具有修證功能的，亦有未明白佛理、而希望啟發正信以資研究的，這樣看來似不使用一題目概括來講，應該分開數層去□明。

甲、佛法原理

佛法是佛所證明的諸法實相，本來是不可以用言說宣示的，今欲講明諸法原理，但亦可從緣起上大略明。諸法，是指宇宙間的事事物物來□，它範圍甚廣。緣起、即指宇宙萬有皆由因緣所生起。緣、即因緣、所緣緣、等無間緣、增上緣等四種緣；是一切事物生起的主要關係，皆稱為緣。諸法皆從這四緣所生起，這是佛經中所講普通的原理。即如園中芭蕉，它的種子是因，為人心中認識它是芭蕉，即所緣緣，由芽發幹、由幹發葉、開花、亦為相似的等無間緣；增上緣即是此芭蕉生起的關係等皆是。緣起，即宇宙萬有皆從四緣而生起，不是天神的力所造成，亦不是原子、電子所集成，亦不是從空突然而有，都是許多因緣湊合而成，故名緣起。如人因父母及自業識得成為人身，又因教育、

藝業等故，有各種的思想知識表現。佛法各經論，對於事物真理的說明，雖各不同，皆不超出緣起的義理，故知緣起是佛法的普遍原理。佛書中說緣起義可分六種：一、法界緣起。二、六大緣起，三、無明緣起，四、真如緣起，五、如來藏緣起，六、一切種識緣起。現分別略明如下：

一、法界緣起：一事物依一切事物的關係才成立，故名法界緣起。譬如一支木料，因有建築房屋的關係而成為樑、為柱，華嚴宗是廣明此義。

二、六大緣起：六大，即地、水、火、風、空、識。空、即虛空，識、即心識。由地水等物質和心識的精神混合，即能生起一切事物，這六大能生起種種的事物，而所表現的物，仍然不出此六大。而且此六大又能互為緣起，如密宗等是廣明此義。

三、無明緣起：亦名十二有支緣起，因第一支即無明，無明滅則餘支皆滅。如眾生界無處不是苦境，這苦境皆由煩惱迷惑而來，由不明事理，故致觸處皆苦。故知種種的苦境，皆由迷惑的無明而生起，故名無明緣起。大小各乘經論多明此理——以上所講三種緣起，在四緣中屬於增上緣緣起。

四、真如緣起：真如是□一切事物的真理，是不可以言說宣示的諸法實相，在四緣中屬所緣緣，為知識所觀的境。在此緣上而講緣起，為迷悟依：迷此真如則染法生，悟此真如則善法生；由依此真如或迷、或悟、而生起諸法，故名為依。如三論宗以破迷為前導，迷破而真如自顯；禪宗以見性為目的，見性即見真如實相，皆從此緣起而明白。

五、如來藏緣起：如來、指佛，藏、即凡夫心中皆含藏有如來智慧德相——在悟道時方能顯現一

一，於此藏中而講緣起，因此藏能生一切菩薩地清淨法。但過去劫中尚有惑業未盡，故忽然又能生起各種無明染法。由觀察染法而興善念，忽又因此而生清淨法。前念後念連續而生，此善法、染法的生起，皆由此藏，故名如來藏緣起。此緣起在四緣中屬等無間緣，天台宗廣明此義。

六、一切種識緣起：此識乃阿賴耶識，亦名一切種子緣起，說一切法皆各有種子不同，因種子不同，故所生出的亦異，所存留的種子含此識中，遇助緣即生起一切法，故名一切種識緣起。唯識宗深明此義。

上來所講，是佛法萬有的最普遍的緣起義，若能會通此六種緣起，即可通達各佛經的義理。其中以法界緣起為最圓融，說一法由一切法而成，一法又能成一切法。而最精深的，則為一切種識緣起，說若一一法既皆由一切法而生起，而一一法的表現、又各不同的為甚麼呢？是一切法各有種子不同的原故。

乙、佛乘要行

學佛的人，其目的在成佛，既希望成佛，須有簡要的工行去做，方能到得佛的地位，故此名佛乘。其主要的所在，在以前的禪、淨等宗，已不甚適應現代的潮流。據此來看，須認定大乘的行，是先發菩提心，此心即諸佛菩薩入世救人的無我大悲心，亦為成佛的正因。由信三寶而發此菩提心後，即涉入世間度人以修六度行，而自覺覺他。若果能如此，在人世即可稱為一最完善的人，如聖賢等；在上趨佛果中，即為初步菩薩位，此即由人而進化至於聖賢菩薩、乃至佛果的大乘漸教，這是人生世

界真正的進化。人人皆能如此，則此世界便可躋大同極樂的境界。

丙、佛學研究

如欲學佛，第一、須依教典研究，俾明佛理；所研究的教典，以釋迦佛所說為本，若錫蘭、中國、西藏所流傳的，皆源於釋迦佛所說。在最古的第一期傳留錫蘭，第二期傳留中國，第三期傳留西藏，此皆可取作研究佛學所根據的教典。第二、須解理，在小乘大乘各派雖各有各的學理不同，然皆由各所在地、因時、因人的文化思想、有不同處而有差異，研究的須解其理而貫通它。第三、須修行，須以研究所得的佛理，如法修行，於行事中以不悖佛理為適當。第四、為證果，於修行所得的結果為證果，得到此果，便由佛弟子而躋三乘賢聖。

丁、佛教建立

在佛教的建立。須依已明佛理而作佛弟子的人，無論在家出家的佛弟子，皆須負起建立的責任，以此等人對於佛教、已有真確認識的信仰；而在家的男眾、女眾。應將佛法傳布普及於其他的男女眾，故我曾經提倡在家眾的佛教正信會。至於出家眾，則為住持佛法的僧寶，我曾有出家眾佛教住持僧的創議。因在家眾雖能依教明理，據理修行，未能表現佛教中的特殊儀式以傳持教法，故須有住持僧為住持表現。若能依此建立，以最多數的在家眾，即可將佛法普及於世界；以最少數的出家眾，即可住持佛法不口。

以上所講的四層，首先明佛法的原理，便可通達一切，由明理而修行，則理可證、而佛可成，然

當從佛學的研究入手，更由在家出家二眾，負責建立真正的佛教於世間，則此紛擾不安的社會，亦可漸躋於大同的區域了。

上文譯本錄自太虛全書第十八篇
——佛法之原理修學及其建立——

佛教的新趨勢和修學方針

二千零七年於多倫多

——民十九年在敘府佛學社講——

近來學佛的人日多，各處都有的正信會、功德林、居士林、佛學社等，皆為在家二眾研究修學佛法的團體。舊時已有念佛會和法會等，不過為是念誦禮拜的臨時集會，和今日有統系有研究的佛學社等相比較，就大不相同了。至近來漸有的佛學社等，得一般知識分子們共同研究，漸能將佛法流通於世間。由此來看，佛法似有發達的希望，以對不振作的僧伽日趨衰落，適成一反比例。固舊時的讀書人讀孔子、孟子的書，了知事親以孝，親君以忠，乃至事神以敬等，而於佛法則鮮能研究了解的；因此、信仰佛教的，皆多數屬於不讀書的農、工、商和婦孺，只知崇拜去祈福、消災、延生、度亡等，致今日漸被世人詬為迷信！所以成為佛教衰落的原由，有這樣許多的因緣，有識者類能道及，此不多說了。近來讀書人的思想現已開放，對於佛教已漸能自由探討，由研究以至於流通，遂引入不少知識份子的信仰，於是佛法於社會便日見昌明了！

其次、近二十年來的社會，正值激變恐慌的時候，以致人心不安，都希望在各種學術思想中尋條出路，故此各種宗教、學術蔚然興起。在比較研究情形下，能使多數人滿意的，惟有佛法。故思想高深的人，多來學佛，以致歸信的日形踴躍。頗有傳流到全人類的趨勢。因為從各種宗教、學術比較研究所選得的佛學，確實為改善社會人心的樞紐，所以舊來固守陳腐的僧人，必漸歸於淘汰，而能夠契

機應世的僧人，和由有研究、有願力的居士新出家者，同負住持的責任，則佛法就可以更期發達昌明了！

然在淘汰陳舊而激起許多新發正信的在家信徒後，和散漫而無一致的修學和教化方針，不如有一名實相符的會社來攝持，較為妥善，故我嘗為佛教正信會的提倡，現今各佛學團體，尚多以禮拜、念誦、祈福、求壽等舊式崇拜信仰，能深明佛理傳布佛教、去轉移人心改良社會的，實在不可多得。今日各位都是佛學社、社員中的中堅份子，大抵皆具有學識經驗，能深明佛理闡揚佛法的，對於現代社會及宏揚佛法的關係上，負有重大的責任，故必須下一番深切的工夫，期待名實相符。因真正的佛法，是悲智雙修，而與自私自利迥不相同。是為眾生、興正法、度苦厄的動機，是從無我大悲心中流露出來的，不但求自修自了的小乘法可比。要在悲愍眾生，以眾生的苦痛為自己的苦痛，解脫眾生的煩惱苦痛即斷除自己的煩惱苦痛，因為欲斷除自他的煩惱苦痛故發大悲心。然在此心上又應如何建立正法呢？在佛法的正當修學途徑，須從教、理、行、果的次第。

首先要重聖教——即佛說的經律和三乘聖賢所造的論——。此聖教為根本所依，即以為丈量，如邪正、是非、皆以聖數為度量，便能判斷是非，辨別邪正。然此聖教為三乘聖賢所共遵守的，不僅誦持禮拜使作算！須明此中的理，而理是能詮的名句文中的所詮義，依此理解到明切時，深思玄悟，慚能貫通以得圓滿的理解。而據理修行，應取大小乘所共依的戒、定、慧三增上學；從此推廣，則為大乘所不共的六度行。但其中更可有一總持的行，用

以貫穿一切散行，修一行即修一切行，修一切行仍不離一行——或禪、或淨、或真言等，隨其所宜，取其一行而為總持一切的行門——，如天台的一心三觀，賢首的法界觀等。若依一行而修一切行，由是漸進，是為大乘圓漸果，直至果證的究竟位即佛。在未證佛果已前的菩薩果，如十信位的菩薩，亦須經十萬大劫方始成就，此猶是初發心而尚未決定堅固發心的。若已決定堅固發心的，為初發心住；若修淨行，須十信位上的菩薩方真有成就。若依菩提心將一切六度行貫穿起來，即此資糧便可隨願往生。然此種修行法門，遠的可以作為佛法的基礎，近的則能建立人生道德，而為人中的正人君子；故不特為證佛果的歷程上所必需，亦為人生道德所必需，尤為現在中國不可少的。各位處於現在的時代，對於改造社會，糾正人心，皆負有重大的責任；倘能依此菩提心、去修十善六度種種菩薩行，才足以振興佛教、救濟人群的。

上文譯本錄自太虛全書第十八篇
——佛教之新趨勢及其修學方針——

對中國禪宗的感想

二千零七年於多倫多
——在四川重慶華岩寺講——

今日得到本寺和尚邀請太虛來講開示，在佛法本來沒有關閉和隱藏的，亦不用開示，現在和各位談談閒話聊天吧。太虛初出家時，亦曾經在禪宗門下探索一番，後來以他緣所牽，到如今直弄得通身泥水，遍體葛藤，我一向不曾將這一著子提倡提倡。今天在此，因叭不禁發生許多感想。大抵宗門須是過量的英豪、方有得入分的，因中國由唐、宋以來佛法的骨髓都在其中，果能真參實悟，把握得宗門真旨，方足以闡明教理，及行佛事而施佛化。然而中國禪宗在各叢林，降至今日，雖尚有形式存在，而精神則已經不對了！求其能握得宗門真旨的，實在渺不可得！至中國的研究教理。修習止觀，及念誦、拜禱等等法門雖然很多，直究根源皆攝在禪宗。所以、宋、元以來通常流行的天台或賢首等，其向上的人，自行仍是禪宗，至以為方便利導的普通教化法門，則為念佛和誦經、禮懺、施食、放生等，以應世人植福、消災、延生、度亡的要求，其源本出於淨土宗、天台宗、密宗等。已早被社會鄙為市井歌唄的應赴僧，即密宗僧，以為時既久，漸不能誠心如法去作，致為人所厭棄。於是有清以來有所謂禪門的經、佛、懺、餓口——古來宗門下僧人專事參究不應外緣——，至今則又為社會人士、和對於佛教少有研究者的不滿了。考「三昧水」、「梁皇」、「淨土」、「大悲」等懺，和「誦經」、「念佛」、「施食」等各種儀軌，皆古德濟世利生的方便法門，理義精深，觀想詳盡，感

應道交，時著靈驗，應和西藏喇嘛、所修各種念誦儀軌事同一例。而末流疲懈，致淪鄙棄，然而要求的仍在要求，於是喇嘛等密宗修法，近來又出而代替。考喇嘛等的種種念誦儀軌，雖繁簡有殊，亦和中國應赴僧的禪門念誦同一其性質。比來因中國佛教精神的禪宗不振，致僧伽淪散而不為人尊信，若能復興禪宗的精神力量，以貫徹於各種應俗的教化，務令求者作者皆激發精誠以赴，則禪門的念誦經懺怎見得不如喇嘛呢？我日前遊真武山訪多傑喇嘛，有一喇嘛信徒談起從藏文、新譯出的各種念誦儀軌有百餘種之多，便口中國的佛法不過禪宗和天台、賢首、淨土各宗，比較西藏密法祇是一點滴罷。這雖然是未知佛法全體大用為何狀的狂囈，然亦可見中國禪宗等的為人輕視了。然我一考他所譯內容，亦授皈、傳戒、持咒、作觀的各種喇嘛修行儀軌吧。今日中國僧徒，於禪教止觀不能認真參究修習，而喇嘛有能以最尊嚴的儀式，和極誠敬的修法以傳習的，遂為世俗要求的所趨仰了。這些、皆因宗風不振，以致精神漫無所歸極，形成今日疲弊的狀況。

今時中國佛教出家人的情形既如此，而社會對他們的情形又如彼，現在為中國佛徒的，當如何激發起最勝心，向中國佛教教化根源的宗門討個分曉！如昔日四川有一位德山禪師，初聞湖廣一帶盛行禪宗，嘗負一部「金剛疏鈔」擬前往摧破。路過一店，向一老婆子買點心吃，婆子問：金剛經三心不可得，點那一個心？德山為其所難，遂去參見龍潭禪師，師給以火星送單，行至水潭邊，潛為撚滅，於是德山倏然大悟。將金剛疏鈔付諸一炬說：「窮諸玄辯，如一毫擬於太虛，竭世樞機，似一滴

投於大海」。如此廣大精深的禪宗勝法，今被人輕視為較於西藏不過其中一點，所有今日仍住在禪林的禪和子，如皮下尚有半點血的人，應如何奮發有為，以求為禪宗一雪這恥辱呢！要知禪宗是窮徹人生究竟的法門，並不是求點輕安、求點意解便了事的。如沒有要徹悟生從何來、死從何去、生死死生的是甚麼的決心，可說即無參學的資格。近來我們這些老疲參已經沒用了，你們年壯力強的僧伽，應怎樣的為悟徹人生究竟，向此中勤加探討，要在你們去作為了！

近來各處為青年僧伽、多有佛學院的設立，觀察學僧的惡習氣日增，甚為不是好氣象！如果欲擔當佛法的話，必須立起大志願，先學律儀勤加檢束，將無始習氣淘練一番。一方面依佛菩薩傳承的經、論，頂戴受持，通達名字言說所詮義。然後更應知道諸法實相不是思量分別所能達到，進向禪宗去下一番死工夫，得個自證自悟，乃可隨緣施設，方便化導，不取一法，不捨一法，方為徹底。不是這樣的話，即為戒經所呵為木頭無知的。若為佛徒而不知建立正法，利益眾生的，實深為可愍！深盼各位從緣精研教理，發揮正行，為佛法增光，方不愧為出家佛徒！今天得遇各位感想既多，遂不覺話說來得絡索，希望各位力起圖強！

上文譯本錄自太虛全書第十八篇
——對中國禪宗之感想——

祛除世人對佛教的誤解及喚起佛教徒的自醒

二千零七年於多倫多
——民二十年在思明縣佛教會講——

各界代表和本會會員！我今日並不是代表中國佛教會而來，不過偶然適逢其會，順便參加貴會、執監委員的受職典禮。然我確是中國佛教會的發起人，而組織了中國佛教會，因此，各省、各縣也就有系統的、組織省佛教會和縣佛教會，而今天思明縣佛教會、也就從這系統上而成立了。在今日的中國，仍有佛教會建立起來的原因，我得負上一點解釋的責任。因為在許多人、對於佛教誤會的錯覺來看，不但不要佛教會建立，並且連佛教亦早應消滅的。這是中國人千百年來、大家眼睛上蒙著一層幻翳，而確實不知佛教的真相，於是說佛教是迷信的、消極的，佛徒是厭世的、分利的。像這樣誤解的說法，則在今日國民革命的中國，對內要達到全民的自由平等，對外要達到國際的自由平等，佛教這個東西，無利益於人世，應該將牠根本消滅，那裏還來開什麼佛教會！可是、佛教和佛教徒的真相。並不如此，所以、應將上面四點的誤會來解釋一下。

一、有人說佛教是迷信的：大概是以信佛作為信鬼神一樣看的緣故。其實、佛教是一問題，鬼神又是一問題，至鬼神究竟存在與否，到現在、在科學哲學上還是一個待解答的懸案。可是、最近的科學趨勢上，大抵已有虛心去研究這個問題的傾向，即所謂靈學的研究，已不同那十九世紀的科學家武

斷為沒有；而中國的圓光、扶乩等等，也時常發見是研究鬼神的地方。然佛教與鬼神卻是沒有關係的，如真正於社會學和宗教學有研究的人，他即能夠知道世界宗教、可以分作三大類：一、是多神教，即鬼神教；二、是一神教，即基督教、回教等天神教；三、是無神教。即是佛教。然中國一般無知的，卻不知道。我曾在歐、美和許多科學、哲學家談過，他們知道佛教不是多神教和一神教，而認為是科學的和哲學的宗教，佛教不是鬼神教是無疑的。但佛教亦不否定鬼神的存在，因為鬼神這樣東西，是不值得人們崇拜的，牠的程度不比人高，還要與佛教去教化牠哩。不用說、信佛教的是完全不崇拜鬼神的，而佛教所崇拜的佛、菩薩，與鬼神絕對不同。那麼、佛菩薩又是什麼？佛、即是覺。但覺有大小，如中山先生是中國革命的先覺者，佛則是宇宙人生究竟真相的覺悟者。而所謂菩薩，他對於佛所發明的真理、亦已得到相當的覺悟，了解宇宙萬有以至人類、都是從無量無數的因緣合成的，即是懂得個我以大宇宙為全體的。所以、對於做事不以個人為前提，而根據佛的無我大悲，孜孜然普為眾人謀利益，這就叫做菩薩。至於佛教寺中所塑佛和菩薩像，那就是表示紀念的意義，就是世界上崇拜先知先覺的、及於公眾有功德的人、而立像是一樣的。至於平常人把塑像認為鬼神去迷信，那是和佛教不相干的！

二、有人說佛教是消極的：這是對於佛教知其一、不信其二所生的誤會，但這也是佛教徒未能昌明佛教真理的原故。拿一句普通話來說：佛、就是最徹底的革命者，不但從人類習慣上、下一個徹底的革新，就像對於崇拜自然的道理、儒教和科學等

等，而在佛教上看起來，說他也是一種不徹底的。因為、自然就含有不善不美的根源在中，故對於自然、亦決意奮鬥而革牠的命。而此對於自然的革命過程，也是和一般革命黨、須先經過破壞而後才建設是一樣的。但有些人就誤認佛教只是空的、消極的、破壞的了。其實、一般的革命都是為建設而破壞的，佛教也是要從根本上、徹底改革宇宙人生、而建設成清淨法界的，照這樣看起來，佛教是消極的嗎？

三、有人說佛教徒是厭世的：這種原因、是根據認為佛教只是消極的而來；其實、他的積極建設是在後面的。因為、要真能成功大的智慧、大的勇力、深的經驗、深的學識，必須先要經過長時間、很專精的一番修養，而後才能表現出他的大用來，去為一切眾生謀利益，做人類最有價值的模範。但要作一番很深沉的修學，對於社會事業不能不暫時放下，而他所抱的大願，實在是要為眾生、作一種最徹底的改善！一般目光短視或盲目無知的，不曉得他到什麼地方去安閑快樂了！譬如一個國民，他心中擔著社會國家的責任，但是他的知識很幼稚，能力很薄弱，不能做這麼大的工作，擔這麼大的擔子。所以、往往要經過長時間去深造他的學問，或到外國去留學，暫時置國家社會於不聞不問；佛徒修養經過的歷程上亦是如此。而向來為人誤認、只是厭世逃入空門的，亦因為沒出息的佛教徒，大抵沒落在這種過程中，對於世界少有貢獻的緣故。

四、有人說僧伽是分利的：分利的話，要看怎樣講，不能說他不耕而食，不織而衣，就是分利的，因為、一個社會的組織成功，他是有千差萬別、各種關係上的互助才能如此的。譬如一個國家

中，軍人能防衛國家，警察能維持治安，黨政能辦理國民應興應革的事宜，法律能保障人民的秩序、而制止人民的犯錯和搔亂，教育能發育人民的知識，宗教能培養人民的道德，而佛教在無形中、也是極大的一種慈悲感化的社會教育。照這樣看起來，佛教對於社會、確有相互利益的。所以、佛教徒平常用一點布衣素食，亦不算對不起社會，即照經濟學上看，也沒有違背其原理的。

前來的四點，在理論上是已經解釋過去了，但回到事實上的佛教徒，對於這四點卻應深深的反省一下：真能正確了解佛教、而不落迷信嗎？真能積極救世、而不流消極嗎？真能修學濟人、而不是逃入空門厭世嗎？真能有更大的利益、貢獻社會而不徒分利嗎？這是我希望思明縣佛教會的會員、以及全國各級佛教會的會員共同奮勵精進的！

上文譯本錄自太虛全書第十八篇

——祛世人對於佛教的誤解及喚起佛教徒的自醒——

從地理交通中心說到國家社會佛法中心

二千零七年於多倫多
——民二十年在鄭州商會講——

鄭州地處中原，四通八達，為平漢、隴海交通的十字中心，因此、亦就不斷的經過變化。試觀中國連年每經一次的戰爭後，鄭州亦即隨著而生變化；由是鄭州就成為多災多難的地區了。災難、正是佛法救濟的對象，所以佛法並不是關閉在山林中寺院裏的，是應當走向交通的十字路口災難區中去的，故我今日就鄭州東西南北地理上的交通中心點，來說到國家的、社會的、佛法的交通中心點上。

一、國家可從興、衰、治、亂四個字來說：中國的衰弱，由來已久。在唐朝以後，即為中國民族漸趨衰弱的時代，一直到了清末以來，更受了歐、美新興國家的種種侵略，於是就成為今日對外無抵抗能力的狀態。但是在這當中，亦未嘗沒有復興的希望，如辛亥革命，以及民十五、六年的革命軍興起，都是很有民族復興的趨勢。但是時起內訌，不能保持這種精神，所以就不能達到所期望的目的。國家的興衰，就是治亂的結果。所以、要想國家興盛，必定先達到治字，不治即亂。亂的根源、就是每人各懷自私，上下交征利，而國勢是沒有不危的。際此狀態下，加以學說龐雜，思想混亂，失了

道德重心，人們走入歧途，至釀成土匪的人禍，水火瘟疫的天災，為向來絕無僅有的嚴重形勢！孰意趨向帝國主義的，不惟無同情心，而且幸災樂禍，乘人之危，就一步緊一步來逼迫，如像萬案、鮮案的未了，入寇遼寧、吉林的大禍接踵而來，這雖可說是外侮，而究竟還是自己國內連年內亂，失了自治能力所帶來的惡果。在這最危急的時期中，要想抵抗日本，應首先化除私見，止息內爭，團結一致。有了致於治的能力，然後方能對外。這化除自私的我見，在佛法上說，就是要人啟發大公的「無我」心，無我纔能夠生起大悲心，作那「拯斯民於水火」的真「為人」的事業。全國上下果都能有此同情心，一心一德。國家自然得治，國際地位也就隨著增高，外侮無隙可入；而日本一切暴行，徒損它在國際間的道德信仰，暴露它侵略猙獰的面目。這種帝國侵略主義，在歐洲各國已經是走不通了，日本夢眼未醒，拿來對付中國，一方面致引起非戰公約，國際聯盟的干涉，一方面反促成中國和平統一去一致對外。在此雖危險萬狀，國人如果真有覺悟，從大公無我，救國救民的大道上走，未始不是中國民族復興的轉機，這是在國人善自為之罷了！

二、社會可就善、惡、禍、福上說：在人事上有禍有福，但禍福是善惡的結果，並不是無中生有，或上帝賞罰。應知我們現在所受的禍患，是我們自己造的不善業所成，所以我們遇到大患來臨，就要自己負起責任，反躬自省，懺悔所作，不要歸罪他人，益加引起糾紛，使社會岌岌不可終日！如像現在有產階級和無產階級的相持不下，根本上都是沒存悔悟心，各自憑著貪、瞋、癡惡心的衝動，

發生身、口的不善，釀成天災流行，人禍紛起，使現社會成了極不安的病態。要想根本醫治，就要大眾悔過。悔過即是改惡遷善，能夠改惡向善，方能轉禍為福而成安寧社會。

三、佛法可就性、相、染、淨上說：一切法不超出性、相、染、淨，性即是無為法。相就是有為法，包括凡具有時間性、空間性的一切有生滅變化的事物；大至一地球，小至一原子、一電子，都是時時刻刻在那裏遷流不息的變化。我們同時要知道，即此一切事物的當體，就是無為法性。譬如波即是水，繩也就是麻，因牠離開了水就沒有波的體；離開了麻就沒有繩的體底緣故。所以、釋迦牟尼佛教人就在這現實——相——上、去通達宇宙人生的真相——性——，不要在現實背後找任何東西去作本體。但是這無為法性，是豎越時間，橫超空間，無限無量。無生無滅的。不過、相是我們有限的知識，隨其可見、可拿、可觸的——假相上，生起概念，施設安立一個一個的名字；其實「緣生性空」，即相顯性，性相本平等無二。根據此理，凡世間一切事物，乃至諸佛眾生都是平等的，經中所說：「是法平等，無有高下」。故佛法亦叫做同體平等主義。其次、所說染，就是雜染不淨相，在性雖然是平等，但為世人的心識不能覺悟，妄情分別，遂有人我、是非、愛憎顛倒，於是造出殺、盜、淫、妄，致成不好的世界。人們在此，受生、老、病、死、憂、悲、苦、惱，不得解脫。要想世界國家人民解此痛苦，必須依釋迦牟尼佛的教育，來修習三無漏學，即可反染成淨，轉苦為樂。淨是甚麼？淨、即是穿出無明黑漆團，打破宇宙的謎，

造成真、善、美的大同極樂世界，達到人生實際的無量幸福，這即是佛法救世的本旨。

上文譯本錄自太虛全書第十八篇
——從地理上交通的中心說到國家社會佛法的中心——

西安佛教復興的希望

二千零七年於多倫多
——民二十年在陝西西安講——

長安是中國古代文化的繁榮地，亦是佛教古時最隆盛的場所，實在如康居士所說的一樣。太虛早就想來此觀光，民十一得到李桐軒先生到漢迎接，正是很好的機會，但因為有事不能離開，乃先請妙闊法師代表來此。到去年，因為貴省的天災，朱子橋先生在這邊熱心施賑，並且想從根本上救災，恢復古時的文化和佛教的遺跡，與康居士等寄信給我，請我來陝西。因此、又燃起我來西的熱情，所以有此一行。亦是因為陝西歷年的災厄和佛教的衰落，使我不得不來。今日能與各位相聚一堂，真是莫大的幸事！

佛法，就是眾生法——由眾生覺悟的法——，並不是另外的東西。但是因為眾生不能夠覺悟，所以造業受報，名為眾生。既此眾生法就是佛法，所以佛法應以眾生法為根源，應當走向十字街頭，到多災多難的民眾中去；故諸佛以苦諦為師，一切菩薩以大悲為本。因為救濟眾生解脫一切苦，才有佛法，佛法實在不是少數人的消遣品、和在山林享清福的，更不是單在寺院裏供人膜拜的，他完全是以救濟眾生為本的。這就是說明：為甚麼因緣而成世界人生？能夠闡明這諸法真相，才是佛法的要義。

然而這是人人本具、各各不無，乃至一花一木、都是佛法的全體大用，要是能覺悟，當下即是，亦並不是求於他人或他界所能夠的。法界性相雖然是本來如此，假使沒有無上正遍覺的佛陀來證明、說明，那末、本來的相性就永久沉沒於長夜無明中，舉心起念，動身發語，無不是荒謬的業行，沒有不是雜染的果報，於是、乃成生死的痛苦世界；在惡業極甚的時候，發生極苦的災難。所以學佛的人，應該知道一切眾生法就是佛法。於此認清以後，再向世界的一切眾生展轉開導，使他們亦有同樣的覺悟。我在未來以前，有人談到西安的古代文化早已掃地，佛教亦衰落不堪，而且歷年經兵災、匪災、旱災、水災，路途不但難於跋涉，即景象亦必十分淒慘。但是來此觀察後，卻發生了三種好的感想：

一、我此次是由北平經河南來的，由洛陽過靈寶的行次，眼前覺得山河的景色慘淡，目不忍睹！到過了潼關以後，又覺得時雖入秋，田野中都還是欣欣向榮，煞是另外一種景象。至臨潼與西安的附近，看見青山綠水，尤覺可愛。以為陝西經過大災以後，從前所有的苦果業報，都是受過了，陝西人亦都有悔惡向善的心了，這是我在途中所得的極好的印象。

二、陝西是周、秦、漢、唐的首都，是古代文化最繁盛的地方，佛教雖然發源於東漢，但是各宗派都盛宏在長安。所以、我以為無論是中國民族古代的文化精神，或佛教的輸入而發展的，在氣象萬千、光耀世界的時候，都是在長安。到宋朝東遷，文化失去原來的偉大，佛法亦一落千丈。因此、我

們可以說、西安的文化能夠興盛的時候，就是中國民族振作的時候，也就是佛法發揚光大於全球的時候，這是我在來此後才發生的感想。現時我雖未到各地去考察，但是知道已是中國古文化、和佛教復興的時候了。我不獨為陝西抱無限的樂觀，實在是全民族的天災、和外患息滅的良機，國家由亂至治的絕好當兒啊！

三、我為了講演佛法，曾到過中國各地，周遊過世界，考察信佛的民眾，覺得有些能修福行善的，但同時於其他宗教有同樣的信仰，而不能確切的於佛教真實的明了。致於能夠確切明了真實信仰的，反多不修福行善，大都是政學界的知識份子，不過如研究其他學問一樣、只有信解罷了。這種修慧不修福，不肯做利生事業的人，和前者修福不修慧的人，都是各走一端。其實、應當如佛兩足——福足、慧足——才對的；佛教的大乘菩薩，都是悲智雙運、福慧雙修的。所以我們學佛的人，能知不行，能行不知，都是偏缺。我每見唯學不行的人、都落了遁世的空寂，假如你要教他作事，沒有一事不仍落於三毒的，這都是不能具有、大乘菩薩真精神的原故。但是到了西安，又使我不期然地發生了很大的歡喜，因為此次救陝西天災的各位，都是信佛的，並且都能真實了解佛法，能夠本著大悲救世的精神、來救災民的飢寒。同時、能使他們信解佛法，從根本上解脫一切痛苦，這種舉動，就是福慧雙修、悲智雙運的大乘佛法的真精神，在陝西表現出來了。我因為以上這三種感想，如受法樂，自己精神上非常愉快，對於陝西表示百二十分的謝意。所以、將所感想到的貢獻於各位，以酬各位的美

意！同時、希望各位今後須更加努力振作，使能在此已具的良好基礎上發揚光大！

上文譯本錄自太虛全書第十八篇
——西安佛教復興之希望——

由人到成佛的路

二千零七年於多倫多
——民二十三年九月在湖北第一模範監獄講——

今天得到趙獄長招待參觀，看到獄內各處清潔整齊，而每一塊土都能變作有用的地方，每一個人都能習作有用的事，並且大家都知到念阿彌陀佛，虔誠行合十禮；可見獄長和教職員的教化，已經灌輸到各個人的心中，而發為身語上的行動，故有此良善的表現。人生能得到如此優良陶鎔的教育，是很難得的機會，這是今天參觀所感覺到的。

佛法的道理，就是把身心世界從眾生變成佛的。此身心世界生佛不二，即眾生亦即是佛。然何以有佛和眾生的區別呢？眾生和佛，雖同此身心世界，但眾生的心迷惑顛倒，故由身心向世界、所起的行動是錯亂擾害的，而結果成為困厄痛苦的身心世界，即通常口的劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁等五濁眾生的身心世界。亦即是佛的身心世界，如禪宗的即心即佛，淨土宗的是心作佛，密宗的即身成佛，維摩經所說的心淨則佛國土淨。世界為身心所依，即就眾生的身心世界、轉變為佛的身心世界；將污穢的轉為清潔，乖戾的變成和善，紊亂的整成條理，散漫昏濁的變為嚴肅清明，從日常生活行為上轉變到最深處，即達到心的轉變。使此

心變為清淨光明的心，即時心為佛心，身為佛身，世界為清淨安樂的佛世界了。

轉變的功用如何著手？即從世人身心行動、及於家庭社會國家世界。如此處為大家所共住的處所，即是大家所依的世界，而表現在此世界上的身心行動，應養成清淨的、嚴肅的、規律的、和善的習慣，使身的行動，口的言語，皆合於理。不久、由此善良習慣改轉內心的七情、六欲、三毒等，使心意上亦成為清淨純善的，三業都成為清淨化，在心身清淨一分，即世界清淨一分；心如鏡子，鏡子清明則所照的境物亦清明。佛界是眾生所成，只要有修學的機會，將身心世界整理改轉一番，即人人皆有成佛的可能，故佛經說一切眾生皆可成佛。

今天能見到大家、都能依照改轉身心世界的程序而行，而且已經做到頭一步，能有這樣好的成績，又能由外而內的受到佛教的教化，這是很難得的。大家在此中、不要作煩悶苦惱的觀念，應當視為是受陶鑄教化的好機會，實在這就是已走上、作聖作佛的大路了。佛弟子有在家出家兩種，出家弟子，古時初出家時須以五年、為期受學佛的戒律；即現今雖沒有五年的長久，亦要有一二個月。在此期中完全是整齊嚴肅、勤苦的團體規律生活，每日不得多睡，或禮拜、或讀誦、或學習規矩威儀，出入舉動皆有一定的時間法則。在此期間將我見私欲、完全破除盡淨，成一清淨和合整齊、嚴肅的僧團中一份子。平常所有的我執法執，倘不經過此種時期，尚不能說有法執，本來不知法故；要將身心行動依法改轉以後，則轉身心的法則不過是治病的藥，病去藥亦不須要，是名除法執。現在大家在此守法，亦如佛弟子的守戒，由此優良的行為習慣，

而達到心地的清淨光明；則禪定智慧生而貪嗔癡毒盡，即可成佛。

上文譯本錄自太虛全書第十八篇
——由人至成佛之路——

佛法無邊

二千零七年於多倫多
——民二十三年在鎮江講——

太虛今日承蒙各位邀請來此地演講佛法，當知佛法實相，惟佛與佛乃能究竟，不是世上凡夫所能測度，乃至三乘聖人亦不能究竟；及諸佛證得實相。亦沒有言詞可說。法華經說：「諸法寂滅相，不可以言宣，以方便力故，為諸眾生說」。今日門口歡迎標語，懸有「佛法無邊」四字，現在不妨拿來演講一下：

法的一字，義理甚廣，可賅括一切萬事萬理來說，比較儒家說的物字，更為博大，如人法、社會法，推廣來說，太空、日月星辰，纖芥微塵，人身一毛一竅，沒有一樣不可以說是法；大而天下莫能載，小而微塵莫能喻。然各各法差別不同，各有界限，正是此法不是彼法、彼法不是此法，以至法法無有涯際。但人類法，以動物草木不是人類法作為邊際的。如何是人法？如一人有多少磅，相貌好醜，多少年歲，姓甚名誰，如是成為人法；不是的話、人法即不成就。然則佛說法無邊際，豈不是錯謬？須知事事物物，當下實際理地，不可分別，皆無有邊。以相方面都是俗相，從幻化生，沒有實

體，執著即成障礙，故□有邊。若以全俗即真，則一一法皆成實相，邊際又何嘗存在？如世人的現前五蘊、六入、十二處、十八界，一一因緣都是和合，剎那生滅，無窮無盡，盡虛空、遍法界、沒有不是此色心二法的所充塞。然此剎那生滅的法，推它前前無始，推它後後無終，即說現在，亦無涯量；重重無盡的法，皆由此一剎那而生起的。所以、法法無始無終，說有界限，皆由眾生識心分別而割裂的。一切眾生苟能回光返照，一念不起，則當下就無始終、無生無死、無歲月日時，先天地而不老，後天地而無終。不明此義，所以有六道眾生怕生死，二乘求了生死等法。若能了得剎那無生，得大解脫，得大自在，有何生死可說，有何邊際可得哩！萬物的生，皆由因緣業力，或好或醜、或高或下、或男或女、或智或愚、種種不同，繼續生活，亦賴江河水氣，空中養氣、日月光明，種種助緣才成就的。佛經所說地、水、火、風、空、識，即此意思、以人身來□：痰吐津液名水大，身上暖氣名火大，皮筋毛骨名地大，鼻中呼吸名風大，此是內四大；如此四大，遍滿虛空，名外四大。內外相通，變化無際。身上鼻空、耳空，種種竅穴的空，與外虛空，亦沒有不同的。識心觸境，分別色、聲、香、味、觸、法六塵，廣大無邊，如太陽光遍滿虛空，沒有分限。六大和合假相，一一周遍含容，沒有分際；一人即是一切人，一佛即是一切佛，一人即攝一切法，一切法成此一人。從人生假相，即可以悟得人生真相，無始無終，無限無盡的。一人如此，人人如此，所以說法法無邊。但此無邊的法，不假造作，乃是各各自然的；并不須離

相才見無邊，即相可以見無邊，方能證知無得無失、無榮無辱、無生無死、無有邊際。不獨人法是這樣，即一草、一木、一石，亦各各無邊；既各各無邊，何以獨說佛法無邊？因一切眾生識心分別執著，所以有邊，惟佛證無分別智體，故稱佛法無邊。眾生迷此，故名凡夫，諸佛悟此，故號天人師。眾生法和諸佛法，本無兩個，不過能覺此無邊法，和不能覺此無邊法吧。一切人皆可成佛，其功能即在能覺此無邊法罷了。一念覺悟一念佛，念念覺悟念念佛，諸佛見人皆是佛，人能直下承當，沒有不是佛的。密宗說即身成佛，禪宗說立地成佛，仍是屬多餘的話；本來是佛，何必說成哩？

怎樣才成為佛呢？慈悲為本，方便為門，人能如是修持，即是佛行了。種種演講，即是教法。佛教大乘八宗；禪宗、律宗、天台宗、賢首宗、淨土宗、三論宗、法相宗、密宗，各各闡揚佛法無邊，即所說的教。諸佛三輪不思議化，身輪現通，口輪說法，意輪鑿機；眾生受佛教化，即是和諸佛三業相應，感應道交，不可思議，即所說的密。教和密中間，收攝身心，繫念為念。即所說的律和淨。淨土觀佛相好，依正莊嚴，普攝眾生，同登極樂，惟此一門，最為廣大。由密而證諸法實相，即是禪宗。性、相、台、賢，講明諸法實相，淨、密、律、禪，證明諸法實相。佛證實相，名自受用；應機說法，名他受用；由禪而教，三輪現化，令諸眾生，得益不等，或律、或密、或淨、或禪、即是從自受用起他受用，回果向因，回自向他也。佛度眾生，眾生成佛，無非此八宗的道了。

鎮江在唐未有一位夾山禪師，有兩句話，可以作此八宗結束。客問：「如何是夾山境」？答：「猿抱子歸青嶂裏，鳥啣花落碧巖前」。此兩句本來不可說的，不妨方便說說：猿即是心猿，子即教法，從聞思修慧，轉識成智，證入諸法實相，如猿抱子而歸，不遭意外危險。既到青嶂，無猿相、無子相、不起分別，即是禪了。鳥即是青嶂裏鳥，花即是青嶂裏花，諸佛從自證法界，現起他受用身，說法度生，三輪應化，即鳥啣花。諸佛三密，和眾生三密相應，證入自他不二，生佛平等。即碧巖一色，無二相的。苟不證得和佛一如，妄生人我聖凡分別，流轉生死，豈有窮盡哩！夾山只二句話，言簡意賅，可以總攝八宗大意了。

上文譯本錄自太虛全書第十八篇
——佛法無邊——

人生痛苦的根本解除

二千零七年於多倫多

——民二十四年在上海監獄講——

今天因郁先生介紹，得到來參觀貴監，藉此機會和各位談佛教建立的大意，深感無任榮欣！佛——此即指釋迦牟尼佛——設教的意念，是因見到我們人類充滿苦痛，乃思有以濟拔。人在萬物中比較優勝，故人亦常自詡為「萬物之靈」。昔人且將人和天地并稱「三才」，大學所說「可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」是。人固然是為萬物中的傑出的，而最感受痛苦的當亦首推人類。在人的痛苦，是與生俱來！而佛書分析的種類，簡略來說：有苦苦、行苦、壞苦三種。推廣來說：即生、老、病、死、求不得、愛別離、怨憎會、五陰熾盛等的八苦。再推廣分：有百一十極大苦。再廣而至極：即所說無量諸苦是。此因佛書名詞，詮釋很費時間，不便初學，現攝為三苦來說，即本身界的苦，自然界的苦，社會界的苦。在本身界的苦，在世人初來此世間，即以呱呱的哭聲當先，及至離此世間，亦以哎喲哎喲的哭聲隨後。這些呱呱哎喲的聲

音，即痛苦強烈的表現。故知人從初生以至老死，所經歷的無非痛苦！試稍加分析：有冷、熱、饑、飽、困、病、死亡等苦，故鄉間俗語說：「為小孩要經過三災八難才能算人」！可見做小孩時所受的苦難已經不小了。既至長成，還得增加許多、為兒童時期所沒見過的苦難，這不必細說了。總之、人從初墮地，經過饑、寒、飽、熱、困、病、老、衰……乃至歸結到死，一痛苦的大演習罷了。人們既見有上述本身界的痛苦，即思有以補救的方法，因有衣食的需要，醫藥衛生的營求，宅舍道路的建闢，凡此、皆是保持身體的方法，而和外界以相當的抵抗；但都不是根本解救痛苦的方法。如吃飯一樣，一餐僅能飽腹一時，故真正解決人們痛苦的方法，仍當別有所在。

其次、自然界的苦：除本身上冷、熱、饑、渴等痛苦外，上而天，下而地，中有萬物，人生其中，而自然界亦惠以許多痛苦，如地震，海嘯，海水波濤，颶風襲岸，洪水氾濫於國中，猛獸鷲禽迫人於維谷，——在在均給世人以抵禦不及的痛苦。這些自然界的痛苦，不幸加於世人的身，其痛苦常得於本身界的痛苦百倍以上。解救預防的方法，雖有科學儀器，如天文台、飛機、火車、輪船、火砲、刀、斧等等設施，亦不過使人暫時安息其中，終究不是穩固。如最近報載印度奎太的房屋城池終為毀滅！故真正解決痛苦的方法，仍當另有所在。

再其次、社會界的苦：人本來依社會力量而生存，前人遺留的力量，而我輩承繼的。而生存安寧以至於成立，如孩提的童子，要依父母、家庭、學

校、警察、國家等方能成立的；既長大成人，亦應有供獻於國家以相濟為助，本為理所當然；而此中亦有許多痛苦。如立身處世，行為受到相當的制裁，如法力、經濟力、武力、團體力種種的制裁是。因心理的嫌疑而形成為罪犯，乃至此家和彼家、此階級和彼階級、甲國和乙國，起種種口舌、鬥爭、爭訟、械鬥、戰爭、衝突、馴至殺人幾千百萬，流血數千百里，往往有的！故社會力量給於世人的痛苦，更較自然界的痛苦為悲慘。解救的方法，惟有法律、警察、乃至國際聯盟、國際法庭等組織，然根本的解救的方法，仍遙遠當有所在。

佛對以上各種問題——解救痛苦的問題——，加以極嚴密的考慮，詳確的檢討，他覺得枝末的解救，固不外舟車、道路、住宅、宮殿、指南針、醫藥、飲食、衣裳，遵守秩序自由於法律範圍內，得到相當的安樂。而根本的救濟，主張以根本解脫的方法去解脫。根本的解脫方法維是甚麼？就是「佛法」。

釋迦佛當初設教的意，即教人認清自己根本的是痛苦——，雖有食色等樂，然這樂具變滅的成分，在佛法中說即「壞苦」——所有一切的一切，統以一個苦字而作結論的。若問此苦由何而來？我可毫不猶豫的答覆：從「不明」而來。不明、即十二有支中第一支的無明。無明從譬喻得名，如說暗無日月便是。人們的迷惑錯誤，顛倒愚癡，的確和天昏地黑、暗無日月的景況相似。這景況在佛典中又統以一「癡」字去描寫它，癡而起非分的貪求心；遇貪求而不得的——或被貪求的。因不勝貪求

者的苛擾而生一種反抗——，於是而瞋殺鬥爭的業生起；不用相當的努力，而輒思謀奪他人權利的名盜；不經正當的配偶手續、而行動野合亂交的名邪淫；終日昏昏醉夢間的名無智——從飲酒來——；奸詐欺騙的言論總名妄語。此是口業的總稱，包括有四類：妄言，無而說有，有而說無的說話是。綺語，淫歌小曲，纏纏纏綿等言情文藝品是。兩舌，向甲說乙，向乙說甲。惡口；如罵人是豬獯等是。若追溯此殺、淫、盜、妄、酒等的不合理行為的來源何來？實不外癡、貪、瞋三種心理現象，這三種現象，佛法常稱為三毒，包括一切壞心理現象而括盡的。通常所說八萬四千煩惱，俱以貪、瞋、癡三毒為根本。由此不免不善的行為，於是積成每人或共同業感——結果，此結果為若惱的結晶，是因煩惱業所造成的下場。世人一生的思想，沒有不是為癡、貪、瞋三毒所支配；世人畢生的行為，亦是被殺、盜、淫、妄、酒等的煩惱業行所霸佔，故結果必然的是痛苦。佛明確的見到根本改免痛苦的方法，在求「覺悟」——佛就是覺悟的意思，不過在印度，當日叫佛罷了——。有覺悟而後可以除癡——癡是痛苦的發源地，亦即召致惡行的因子——，癡除而貪、瞋的惡心理亦同時撲滅，由此殺、盜、邪淫、妄語等惡行亦停止運動，苦果亦自然可以免掉。現將這循環運動，略為一表於下：

	┌生雜染——痛苦的結果.....	苦
三雜染┌	業雜染——殺、盜、淫之身三業，妄語等口四業之行為.....	業
	└煩惱雜染——癡、貪、瞋之意三業等心理.....	惑

又惑、業、苦三種，相互為緣而得生起：由癡惑不明故造各業，由各染業感生各苦。譬如世間有

某人，由貪恚故殺人劫貨，由是得罪，囹圄拘禁，斬頭抵命；是為一人由癡惑故起業，由業故得苦。又如世間眾多人，共起貪、瞋，起貪、瞋故，相奪相爭，相爭奪故，互耗家財，互喪生命；是為人類共業，由癡惑故起業，由業故受苦。惑、業、苦三，更互相生，如旋火輪，循環無端，這是世間一般的事實，誰都不能加以否認的吧！

佛既見到上述這種循環現象，深起悲憫，誓與拔除。但怎樣可以令得拔除呢？說：欲拔除其果，當先求其因的所在，由是觀察、知惑、業、苦三種支配了整個的人身全部，而此三種更互相為因：苦果由行業生，業行由煩惱生。又復當知彼煩惱復從何生呢？以於根身——人們的全部軀體——器界——即大地、山河、國土、房舍、田園等——，不能正確認識牠是無常的、無我的、不淨的、苦的。此無常、無我、不淨、苦四種，為世間人類萬物擺在面前的現象，稍有知識的當能省察承認；而佛法的原始精義，正亦建立在此四種上面。此四種在佛經上即四法印，或四搵陀南，即總集的意思，可見佛法最初不是特別的法。由是起貪、起瞋、起愚癡等，而世間永無安息一日了。釋迦如來出現世間，示此娑婆——此名堪忍——世上種種雜染，種種不淨，種種苦惱，是不足繫念。那貪著留戀等癡惑自然不生；惑既不生，業自清淨；業清淨故，苦亦得除。聲聞、緣覺知此道理故，修行此種道理。得漏盡解脫；佛、菩薩知此道理，行此道理，得一切淨土莊嚴。

天人既做到根除惑的地位，即身、口、意三業自皆清淨。清淨到極成為阿羅漢，這是自利的小

乘，菩薩即自他俱利名大乘；佛是三覺圓、萬德俱備為一乘。到了佛、菩薩的境地，純以慈悲心作一切方便事業，就不同迷時的一切動作、皆以貪求愛取為出發點了。世人迷時，終日馳驅於名利的場合，但求有利於己，常不惜有害於他，所謂為達到自利的目的，恒不擇手段惡辣陰險的。若既覺悟，則根本的對名利看得極冷淡，布衣菜根，短垣蓬屋，亦足安我素位；此時所拳拳仍放不下的，為昏迷的同類，須我為他們喚醒打救的。此一念同情的責任心，名悲；若同情心擴充到整個眾生界時，在佛法上即說名大悲。由是給人的樂名慈，拔人的苦名悲。勤修聞、思、修三慧，廣行布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧等六度，求人類的共同利益，使全人類由不仁返回於仁，由十惡返回於十善——十善：即身不殺、盜、邪淫，口不兩舌、惡口、妄言、綺語，意不貪、瞋、癡。此時世人的一切動作，無絲毫我見夾雜其中，一切動作和方法，純以大悲心為出發點。一切既聽命於大悲，則成敗利鈍自非所計。人至此地步，不僅理得心安，而且獲大無畏。

雖然、還有未曾□的！第一步要求自己覺悟，尚須費幾許勤苦，方能稍有幾分相應，又怎能□到基於大悲，普利人界哩！各位此時在監中，可乘此機會多多念佛；因為、我等自力太薄弱，須仗過去已修成功的佛菩薩智慧、方便、福德等力，方能收事半功倍復的效果。在各佛土中，有西方極樂世界，莊嚴清淨，勝此方萬萬倍，詳細見於佛說阿彌陀經。彼土有佛，號阿彌陀。未成佛前名法藏比丘，曾發四十八願，願願皆以救度眾生的痛苦為

懷，以是常垂手臂，時思接引此界眾生到彼國去。世人倘以慈母視阿彌陀，而時常如失乳兒的念慈母去念阿彌陀，則阿彌陀佛自亦如慈母、念其稚子以時常念我等了。彼此互念，心理感通，業報盡時，定生彼國。彼國既至，運蓮花胎，花開見佛，悟無生忍，又耳所聽的無不是清淨的聲，如阿彌陀經所說鸚鵡、舍利、白鶴、孔雀、皆唱三寶名號，而山間的樹葉，被風吹動時亦是一樣——；目所接觸的沒有不是莊嚴的色——如七寶池等——；所親近的除彼土主阿彌陀佛外，無不是大菩薩、大阿羅漢等敷演妙法。總說一句、彼國好處，畢生說不能盡，彼國字典中，從沒有罪惡、痛苦等名詞。世人雖愆尤極重，祇要臨命終時以十念念佛，猶得下品蓮座往生彼國。四十八願中，有此一願，所說帶業往生便是。業到彼國，如皓日麗空，冰消凍解，比擬世界近朱的赤，近墨的黑一語，理亦得通。惟既到彼國，猶如留學他邦，學成仍須貢獻祖國。往生亦是一樣，道成仍得倒駕慈航，來此堪忍世界，廣度同類，亦生彼國。最後能索性將此五濁惡世轉成清淨國土，亦如彼方極樂國土等無有異，那更是我們理想中的世界了。

佛和菩薩最初不是有特別標誌的，世人當趣向求證和他們一樣！菩薩亦不是僅指寺庵裏的偶像，世人倘能自利利他自覺覺他，當下即是肉身菩薩。各位頭一步當學做人的道理，漸由人而超天、再而上躋於菩薩佛地位，此為從初發心乃至成佛的歷程。第二步要靠已修成功的佛力及現修的自力，將無明癡惑給以根本打破，此即根本除免痛苦、究竟解決的辦法。人若能相信極樂，而時常稱念「南無

阿彌陀佛」，正似漫漫長夜中得一火炬，茫茫苦海中得一浮舟，而且時有不可思議的感應，而給人們以眼前事實上證驗的。如貴監獄長孫雄先生方才告訴我，他的母親因時常稱佛名號的原故，而於十九年盜匪攻入長沙省、城焚殺劫掠烽煙四蔓時，居然心無恐怖，卒得轉危為安，此即念佛的好處。

人生充滿痛苦，解免的方法，治標在謀生活技能及道德的增進，以裕衣食住行供給與社會的需要；治本在窮源竟委，打破無明癡惑等煩惱，各位今在監中作工自給，即他日治標除苦的方法；閒暇時多多念佛，漸將妄念減輕，即異日治本除苦的方法，希望各位都能共勉！

上文譯本錄自太虛全書第十八篇
——人生痛苦之根本解除——

佛學的簡明意義

二千零七年於多倫多

——民二十四年在上海佛學會講——

我前次經過上海往南京講經的當日，接貴會來信，附有出版月刊，即在火車內細閱，詳悉貴會的組織和宗旨。抵京後，已即作復。南京講經處是中國佛學會，而貴會名義亦係佛學會，含有相通意義的。中國佛學會創辦於民國十七年，當時參加發起的，有政界多人，經多次變遷，直至今日，初為廣義的，後因有佛教會成立，寺院教務和僧伽改革等都附屬其中，而研究佛學即歸職於佛學會了。佛學為適應現代人心的要求和需要計，確有廣大範圍，擴充組織的必要。觀貴會所行，頗合現代一般學佛願望的。是可欣喜的第一點。而且上海市佛教團體，多以自修為重，而於集會研討和通俗講演等，就不多見，貴會能舉行，是可欣喜的第二點。又貴會所辦各種善舉，是培植世間福報；一方面再研究佛學，是修出世間智慧，福慧雙修，利人利己，是可欣喜的第三點。貴會同志，平時都有職業，以業

餘時間研究佛法，頗能廣引群眾的贊仰和起信，而且都係青年優良份子，於研究所得，可以改正社會一般人對佛法的誤會。普通人往往以佛法是老年人消遣的，和女人們迷信的舉動，現在各位已有正確的研究和認識，所學所得，事實方面自能糾正社會的誤解。各位的努力，對佛教前途和社會光明，頗有希望。以上是我的感想。

談到佛學，由簡單的意義來說，亦是一種學問；然和世間上別種宗教和學問，卻有不同之點。現在先說佛學和宗教的不同：佛學的緣起，是佛所說的一切法，雖有似別種宗教、以崇拜和信仰為前提，然而各宗教所崇拜和信仰的，乃是神，或是創造萬物的主宰，而一切禍福賞罰權，都操於神的主宰和主使。說到崇敬佛陀，是先要修學佛法，佛法所講的主要道理，是因果業報。因果業報，依佛陀所說是身、口、意三業，起於自心而自造，名為業因；由業因而造成事實的結果，名為果報。現前果報，由以前的業因而來，前造的業因，即現受的果報；欲知將來的果報，當觀察現前的業因；業因輪流，果報循環，就相續不斷。天地萬物和一切人事的變化，都是人類及一切有情眾生、各各所自造和共造而成的結果。所以、欲得將來的好果，當先起現前的好因，如諸惡莫作，眾善奉行，不宜損人而利己，當以大眾為前提；慈善事業的提倡，公益善舉的興辦，一切事務當出於正義而合於真理，如此、則各人各造善業而各得善果，同造善業而同感善果，世界大同的成功，即肇基於此。然目前世界各國的備戰，和中國的天災人禍，內憂外患，全國民眾都在憂愁恐怖悲慘中，皆由於因果業報醞釀逼

迫而來，迷而不信，昏而不覺，遂漸成目前共同業力感召的惡果了。所謂佛的教法，乃能澈底覺悟宇宙萬物的真相，而能自覺覺人的，即為佛；所以、信佛法即信因果業報的理，即以佛為無上導師。佛法由出家修行、和教授修學而成為佛學。學理的研究，首貴實踐，以戒、定、慧三學為根本，實踐、又當以諸惡莫作為起點。戒、有五戒、十戒；不作惡、行諸善，即止惡行善是。定、如一心念佛等，一心念經是定，禪靜是定，拜佛不散心亦是定。另外、請明白佛法的人講經，依經理而體研即得慧。戒、定、慧為修學佛法的要素。別種宗教專靠著神，一切由神來主宰，在佛則以自身的因果業報作樞紐，能發心覺悟即是佛，以佛為導師，和宗教的主宰者不同。佛以平等為主，人人都可以成佛，而其他宗教的信徒，則不能和主宰者達到平等地位。以上所說，是佛學和宗教的不同最明顯的一點。

現在要說到和各種學問的不同了。學問在求知識、明學理、或是練習，如實用技術的練習等，或係知識、或係組織，無非為謀生計上的需要，所以祇是世間上的學問和技罷了。佛法雖亦有學理知識可以研究，但不是為生活所需要的技能，乃是宇宙萬有由因緣和合而生，從空假中而通達諸法真實的無上法門。照此法去實習，把身心世界都可以改造，可以超凡入聖，可以斷除煩惱，可以了生死。世人若同研究佛理，共明佛諦，即可造成人間的淨土。西方淨土、是阿彌陀佛教化眾弟子所成的結果，我們若能人人皆明佛諦，共修淨行，則結果可成淨土的世界、或清淨的佛國，別種學術祇是世間

的，佛學能給人以身心世界根本創造的能力。由此來看，可見佛學和其他學術不同的要點了。

再略說佛學和宗教學術的要點：由了解學理而起真實的信心，由信心而發生、立身處世的慈悲宏誓和菩提行願，見眾生處五濁、受大苦，便思設法濟渡，即是菩薩行。這種菩薩行，是積極的，是大無畏的，是自覺覺他而成上求下化大行的；這種積極救世的精神，頗可以為青年有志的標準，祇須依佛法的真解、和正信去行就可以了。念佛，因佛是大覺，和佛為一體，同體相求，故能同氣相應。真能念佛，則念念即是佛，能返妄歸真，背塵合覺。各位一星期集會念佛二次，求佛感應。佛是福慧雙具和能調御一切的人，凡有所求，無不圓願。祇要一心真實誠懇，放下萬緣去念，天天不斷的修持，那無有不獲得最後圓滿效果的。

上文譯本錄自太虛全書第十八篇

——佛學之簡明意義——

從香港的感想說到香港的佛教

二千零七年於多倫多

——民二十四年在香港利園講——

今天得到香港佛學會、及香港各佛教團體的領袖，在利園開了這個盛會，因此得和各位聚集一處談佛法，是非常欣幸的！不過聽了葦菴總代表對本人的獎飾，陳靜濤居士述說本人行跡的過譽，王學仁會長的歡迎頌詞，這些都是使我不敢當的！我這次到了香港，發生了兩種感想：

第一、關於本人在香港的經過：我來香港連此次已經有五次了。第一次在宣統二年，因赴廣東，經過此地，雖只逗留一兩天，漫遊一遭，但對香港那種星光燦爛如仙山一樣的印象，至今尚留腦際。宣統三年，從廣東去滬路過此地，但留在船上未有登陸，這可不作一算。第二次在民國九年，那時因在廣東、非常國會議員俱樂部講經圓滿後，由覺一法師和陸逢仙，吳子芹等居士發起要我來香港講

經，於是又住了旬日。當時除了在名園公開講經演講；並且還有小部人作三論、唯識的研究。第三次是我應星洲僧俗同人、發起的星洲講經會；今在座的蘇慧純居士是其中發起的一人，去時亦未登陸，回來，船在香港停泊一天，和同船的福建教育廳長黃琬等登岸，同遊青山寺。寺裏正在開壇放戒，人眾很多，於是他們便臨時集會，要我說法。這次頗有些感想，因為第一次來時，香港純是西洋文化瀰漫的時期，尋不出一些佛化；第二次因來此一番的講經，作了佛法在香港肇興的徵象；而到了這第三次，已有青山寺等佛教的寺院成立了；第四次是在民國十七年，我將從中國漫遊歐、美，船過此地，乘暇訪潘達微居士、及證道學會的一位英國先生，時與譯話的有今在座的韋達居士，祇擔攔了幾點鐘；第五次就是現在。我深覺佛學的研究和佛教的信行，在香港已較過去時代的現象進步得多，已能於各層社會透徹融貫，故今日乃有香港佛教各團體、及對佛法有相當傾信的來賓，以佛法因緣來聚集於一處，由此引起我今昔不同的感想，而我此次所得的印象，確比以前更佳了。但是其中最有意義的，是第二次在名園講經，第五次在利園集會。因人類眾生所過的生活，沒有不是在財、色、名、食、睡的五慾中；以中國的習慣名字說，就是名和利罷了。五慾中的名，便是名利的名；其餘財、色、食、睡的四種，都可以包括在利中。諺語說：世上所有的人類，不出名和利兩種，名利二字，實足以包括一切人事、而為世間法的代表。前第二次在名園講經，已於世間法中、種下出世間法的種子；現在第五次來利園說法，早形成了一個清淨莊

嚴的「佛學會」，已從世間法表現出世間法了。這是我對於來港各次不同的感想。

第二、從香港是特殊地位所生的感想：在表面上看，香港是由西洋近代文明所開闢的地方，其實，香港所以繁盛興旺，多半因為向來是中國人聚居的處所，故不但人數百分的九十餘是中國人，即力量上亦出中國的居多。香港所以成為香港，實由中國民族幾千年來的文化精神，加以近代幾十年來的西洋文明，在這二種交叉點下的產品；故香港也可以說是中西文明的結晶體，含有歷史複雜性、和世界普遍性的關係。同時，香港的佛學，也可說是在中西文明的交互點中孕育出來的，是含有普遍性和複雜性的佛學。若把這具有複雜普遍性的佛學，研究而發揚流行到全世界，便可從此而建立、具有普遍世界性的佛教了。依香港是由中西文明結晶的特殊性質上，說明香港的佛教和佛學，是具有普遍世界性的佛教和佛學；故現在就來講一點、我認為是具有世界性的佛教和佛學。

具有普遍世界性的佛學，它意義是甚麼？就是要超脫以前歷史上各時代、各方域的佛教「教理」、「教制」的拘縛。因歷史的教理，分大乘、小乘，而大小乘中又各自分宗別派，完整的教法便因此趨於歧異。故現在應把這歷史的佛教觀念打破，要知世界上所流傳的經過各時代，各處所的佛法，都以釋迦佛所證悟的、諸法性相為源泉；而此大覺妙悟的諸法性相，應聞法者的根機差別，流演出種種殊異的法門，故後代有在各處、各時流傳的各種佛法。重要的是，佛法皆從一大圓覺海中流出，佛為一切法本，為一切法藏，佛在世時則依

佛，佛滅度後則依佛弟子眾，所有各時期佛法的結集和傳持。在印度第一時期結集弘傳佛法的，以上首迦葉、阿難等為主，故成了聲聞乘三藏的盛行。到了四五百年以後，內部已因諍論分裂至十八部或二十部，漸漸失卻信仰；當時有馬鳴、龍樹、提婆、無著、天親各大菩薩興起，而大乘佛教遂應運弘盛；已在衰微中的聲聞乘各派，已失去抗衡的力量，便漸攝歸於大乘，此為第二期的菩薩乘佛教。大乘佛教到佛滅後千餘年間，又漸發生大乘性相空有的對抗。後來，因佛教形成一般民眾普遍的信仰，切於實際修行的要求，乃有龍智菩薩出而興立密咒乘；故第三時期的佛教，就是密咒乘興盛的時期。印度三個時期的佛教、展轉流傳到今日的，第一期，可以錫蘭、暹羅、緬甸代表的，由錫蘭、暹、緬的現代佛教，可以考察到古印度第一時期的佛教。第二時期可由中國文字、所傳經典去研究的，由中國流傳於日本、高麗等處。第三期經典中國亦有，但能代表的，是西藏、蒙古等處的佛教。故有印度三時期的佛法，乃成今世錫蘭、中國、西藏三系統的佛法，再由三系統還源回復到印度三時期，由印度三時期還源到佛說的法源，整個佛法的總相便不難洞明了。

今日世界科學昌明，交通便利，東西千萬里、上下數千年的世界，皆為人跡所至、人文所通之處，故佛教和佛學、亦應從此等廣闊的意義上去建立和研究。在這種世界性佛學意義上，和前人所講佛學的觀念不同。譬如說第一期佛教二十部派的分裂和諍論，當時已成了重大的問題；但到了第二期，大乘起而和小乘對峙，甚而全然攝服了小乘，而使小乘各派的爭全失去意義了。及至第三期密宗

興起，復由大小對抗轉變為顯密對抗，而到密宗全盛時期，大乘的「空」、「有」分宗亦失去重要了。故傳在中國的佛教，已沒有小乘和大乘的諍；即有代表小乘空有二派的成實和俱舍，亦攝屬於大乘的性相二宗，而唯以融合性相的「台」、「賢」、「禪」、「淨」為重要。時至今日，在佛教的歷史上，一切大小、顯密、台、賢、禪、淨的諍論，亦完全失去意義了，應觀佛法導源於釋迦佛，從三個時期現流為三系統，今綜合來研究它、貫通它、融攝它、還源於佛的大圓覺海，則向來歷史上小大，顯密等爭長論短的佛學，置於現代世界普遍性的佛學和佛教中，自然亦都失去意義和作用了。

前就學理方面，說明世界性的佛學；但佛法中修行法門方面，依世界性的佛學原理來觀察，可分有四類：

一、律儀行：依戒律和儀軌修行，實為一切修行的基礎。今錫蘭、暹羅等地，極重修習律儀；其功用即由戒生定，由定發慧，乃至超凡入聖。

二、禪觀行：一切禪定止觀行門，皆包括的。從五停心以至天台的一心三觀，華嚴的十法界觀，禪宗的直指入心見性成佛等。

三、真言行：即咒印祕密行，一切密宗的行法屬此。托質於本尊三業：意觀想、手結印、口誦咒，三業相應，即身成佛。

四、淨土行：通常說淨土行，只知有彌陀淨土，實則廣義來口，十方諸佛菩薩各有淨土，如藥師的琉璃淨土，彌勒的兜率淨土，維摩的眾香淨土

等是。法華經說：『臨命終時，千佛授手』；是知十方諸佛，淨土無盡。

修行法門雖無量種，攝歸四類，統無不盡，依之修持，皆得證悟，當機者妙，固毋須嚴別其高下的。由是世界性的學理和行門，來建立世界性的佛教，則教徒方面：第一、要從正解正信下手，成立一般正解正信的徒眾，使他普遍廣大於全人類，對於佛教有真實正解正信，方為真正信仰者。第二、是進從律儀建立分部實行持戒的徒眾。佛教原分七眾團體，簡單或可說四眾，即比丘、比丘尼的出家二眾和優婆塞、優婆夷的在家二眾，基礎是兼具正解正信者，而因所修的律儀不同，故分四眾。但出家二眾中的比丘眾，是正為主持佛法者，於中宜居領導四眾的首位，而佛教的三寶應如是建立。

由前所講，再轉到香港來，據所知香港佛學界所研究的學理、和佛教徒所信行的法門，和前說的世界性的學理和行門，亦頗相應。但是現在的香港，佛學院既漸普遍於全社會，四部眾的弟子，須各依部別的律儀建立各別的教團。如現在出家二眾各有主持的寺院和山林，即在家二眾亦已成立了許多的教團，這是很好的現象；但若再本於佛法戒律的原義，依四眾律儀制度、各自分別組織教團，使教團合理化、紀律化、清淨化、美滿化，那就更好了。因四眾律儀各有不相通容的地方，如比丘所持的律儀，唯比丘可聽講研究，餘者即不得參預，否則便違戒法；故須四眾各立團體。香港既已有四眾各別為主的團體，遇有公共的事，大家又能如今日一樣臨時互相集會，這是再好不過的；若能依於律儀建築清淨的四眾團體，然後再來建設一個、做四

眾總集合的中心道場，以比丘主持它，平時各人別居各團體各自修學，遇有公共要事，臨時俱會一處，那是再適宜沒有了。

綜合上面所說意思：先是建立共同正解正信的基礎，其次是依律儀制度、來建立分部別居的四眾團體，再後是建設一個、四眾總集會的中心道場。今天因在這個大眾集合的盛會中，便發生這點感想和希望，各位當不以我的希望為奢侈吧！

上文譯本錄自太虛全書第十八篇

——從香港的感想說到香港的佛教——

菩提場的念佛勝義

二千零七年於多倫多

——民二十四年在香港石崗菩提場講——

今日到了菩提場，各位正在舉行佛七勝會，至誠念佛；這是學佛修行上必做的工夫。因為、沒有天然的彌勒，自然的釋迦，佛的所以成為佛，不是在迦毗羅國的王宮裏就已成了佛，乃是經過幾多年苦行後在菩提場始成佛的。所以、我們現在既同在菩提場，就把佛在菩提場成佛的意義稍為一說。

菩提場、就是成佛的道場，佛在此證成阿耨多羅三藐三菩提的地方。阿耨多羅、此名無上，三藐三菩提、此名遍正覺；合起來，即無上遍正覺。阿耨多羅三藐三菩提，簡略、即是菩提。但菩提是通於聲聞菩提，緣覺菩提、佛果菩提，而聲聞、緣覺菩提是遍而未遍；菩薩於菩提雖遍而未滿，故

此是有上；唯佛所證的阿耨多羅三藐三菩提，方是無上遍正覺的菩提。所說菩提場的菩提意義，就是根據如此。再明顯的說，菩提場所以成為菩提場，即由於佛得阿耨多羅三藐三菩提於此地；而佛的所以成為佛，也就是成就此阿耨多羅三藐三菩提。若不證菩提，就不能成為佛，亦無所謂菩提場了。所以各位現在念佛，應不為一佛的名字而念佛，亦不因佛像莊嚴相好而念佛，更不因佛有神通奇蹟而念佛，若是從這些膚淺的觀念為出發點來念佛，皆不得念佛的真義。念佛的真義，是要確知佛是成就阿耨多羅三藐三菩提者，對於菩提有深切的認識，則念佛即念菩提，念念不離菩提，念念和菩提相應，能如此，才可名真念佛。

其次、在阿耨多羅三藐三菩提上說成佛，其意義亦有淺深的不同。因佛具有三身，即是法性身、受用身、變化身。法性身就是諸法平等的法性，若觀諸法若事若理，若色若心，若假若實，若因若果，皆是無相性空，此空所顯的法性，唯佛圓證，故名佛法性身。受用身亦名報身，有自受用報身和他受用報身：自受用報身、是佛自所成就的功德莊嚴，不但凡小眾生不能測度，即等覺大士亦如隔雲看月，不知底蘊；他受用報身、就是佛及初地菩薩以上、乃至等覺大士所現的身，如梵網的千華盧舍那身，華嚴的毗盧遮那佛等是。至於變化身，則有三類：一、大變化身，即是佛為四加行定中菩薩所現的身；二、小變化身，即如釋迦牟尼佛為世人所現的身相；三、隨類變化身，即現大現小，現老現幼，上而菩薩、羅漢，下至飛禽走獸，隨於機緣，無所不現，如觀音菩薩的現三十二身，都是隨類變

化身所攝。凡成為佛，必然具足以上所說的法、報、化三身，若缺一身，即不成為佛，因此沒有不具三身的佛的。

但是、佛雖然有三身，而佛的所以顯其為佛的特殊點，是在於佛的自受用身。因法性身是生佛平等的，眾生雖然沒有同佛一樣究竟證果，而亦是究竟具足的，故在法身說佛，不能顯明佛的特點。至於應化身，或大、或小，或隨類變化，都是隨機化度，方便而現，亦顯不出佛的特點；而廣義的應化身，亦攝他受用身，因地上所現的他受用身，都是應機設化的性質；同時、他受用身亦通於菩薩所現的身。又廣義說變化身，如我們夢中所現的身，在香港而夢見自己身在上海，日間所不能做的事，夜裏亦可做到，這亦是屬於變化身攝。所以、在變化身，自然見不到佛的真相，佛的真相唯在自受用身。雖然菩薩亦有自受用身，而智力沒有佛的自受用身圓滿，因佛得成自受用身的要素，就是阿耨多羅三藐三菩提。說一個譬況：我們人類賴這個色身報體，所以能繼續維持生命，若這個色身壞了，生命就隨它死壞了；佛和自受用身的關係亦是如此，若無自受用身，失了佛的所以為佛的特質，佛即不成為佛了；而自受用身即是阿耨多羅三藐三菩提，所以我們在菩提場念佛，應該明了此義！

譬如人有人報色身，故名人，佛有自受用身，名為佛。而自受用身，即是阿耨多羅三藐三菩提；再簡單□，就是四智菩提。四智菩提的生起，就是轉第六識成妙觀察智，轉第七識成平等勝智，轉第八識成大圓鏡智，轉前五識成所作智。由轉八識

成四智，方成菩提，若缺一智的即未圓成。又就四智說，平等性智和妙觀察智，初地以上的菩薩皆能現起；至於五識轉智，是隨第八識而轉，由第八識轉成大圓鏡智，前五識亦隨它轉成所作事智，成就第八識上一切增上的功德；這第八識轉智，菩薩不能而唯佛才能的，故佛所以為佛的特點，又在第八識轉識成智；由第八識轉智，平等性智和妙觀察智的功德，纔得清淨圓滿。因此、菩提所以成滿的焦點，是在四智中的大圓鏡智，大圓鏡智顯現，一切佛果功德都清淨圓滿。所以、我們在凡夫位中念佛，念念即轉萬法所依的第八阿賴識、成為大圓鏡智的究竟佛，如此念佛，念念趣於大圓鏡智中，方是最真切的念佛，最殊勝的念佛。

現在和菩提場各位念佛的有緣人相聚，所以來說一點念佛和成菩提的殊勝意義；希望由如此的念佛，去了解、認識、體驗到菩提！

上文譯本錄自太虛全書第十八篇
—— 菩提場之念佛勝義 ——

禪宗六祖和國民黨總理

二千零七年於多倫多

——民二十四年在廣州講——

我來廣東第一次是在民國以前，曾住在白雲山一年多，故此廣東有好些地方差不多都是舊遊的地方。民國九年、因非常國會議員俱樂部請我講經，於是又來住了數月。在前兩次經過中有遺憾的，就是沒有到過在中國佛教史上有重大關係、也是廣東歷史上最負盛名的南華寺—曹溪。雖然前兩次中、也曾瞻禮有六祖銅像的六榕寺，和有髮塔的光孝寺，而終以未至曹溪參禮六祖肉身為憾。此次能得便瞻禮曹溪，了我遊廣東的未了的願望，自然是更加欣快了！

廣東在中國近六七十年來、是處於最重要的地位，因中國自從和西洋文明接觸，和輸入政治、文化、經濟、社會風尚、人民生活等等都起了極大的變化；而西洋文明的輸入，都先經過廣東而後遍傳內地各省，故此廣東實是中國、和西洋文明接觸最早的地方。在這種中西文明耳濡目染的環境中，故能產生偉大的孫中山先生創立三民主義，革舊改新，以復興衰落的中華民族，於是廣東就成了國民革命的策源地；同時、三民主義的主旨，是吸收西洋文化的特長、和復興中國固有文化的精華；故廣東在中國近代歷史上，是非常有意義的。

由前所說，知道廣東在中國、近代歷史上是很重要的，產生了孫先生偉大的人物，他所倡的革命運動、不但普遍中國，還興造了中國。不但現在如此，在時間和空間上說，三民主義的力量，必能繼續綿延和擴展下去，成為將來的中國和國際的趨勢！但在廣東歷史上，過去時代有沒有和孫中山先生、一樣偉大的人物呢？有的、這就是不能不推中國佛教禪宗的六祖——慧能大師。

中國佛教有許多宗派，六祖是中國禪宗的第六代祖師，法名慧能。先從聞金剛經、禮黃梅五祖傳心印而後出家，弘揚佛法，在中國佛教史上、占有特殊的地位。但禪宗自六祖溯源而上的，有五祖黃梅，乃至初祖達摩，此為東土禪祖；再溯源而上的，則有西天二十八祖，初祖即釋迦佛。自釋迦至六祖，每一時代中祇有一二得心印的人士，師資相承，傳持佛法的真髓；而禪宗得為後世一切佛法的源流，甚至代表整個的佛法，而成功中國所普遍盛

行的佛教宗派，實有賴於六祖於禪宗的穎悟和弘傳。

一、中國佛教以隋、唐時代為最興盛，所有大小乘佛教的分宗別派，皆從此時代演變出來。禪宗在這時代，亦從醞釀中產生了六祖。自有六祖，則中國一切從梵文譯來的經典，向來在文字或思想上有隔膜的，不能體貼消化的，都可以融會貫通；從此、佛法和中國人底心理、不發生絲毫的障隔，深深地契合和相應，流演於後世，沒有文字語言上的障礙，亦沒有心理思想上的隔膜。故此由六祖，才把佛教的真髓、深深地打入中國人的心坎中。不僅於佛教的功績是如此，即隋、唐以來的中國文化，亦莫不受他那種徹悟思想的影響。故六祖實為中國隋唐以後最偉大的人物。從歷史上說，中國佛教曾因唐武宗的毀佛滅僧，許多經典、法器，建築物等均遭破壞毀滅。雖然佛教是滅不了的，過了二年依然復興，但除了禪宗以外，其他各宗都受極大的打擊，尤其是密宗結壇灌頂最重儀式，故此被破壞亦較他宗特甚。唯有禪宗不重經像，山巔水涯，曠野林間，隨處均可參究禪理，攝心修養，故未受影響。而且禪宗在唐後宋初，極盛一時，賢首、天台等各宗派得以復興，皆賴禪宗力量的幫助。故中國有六祖的禪宗，不但佛教深入人心，即各宗派的復興，亦仰其鼻息，由此可見六祖和唐、宋後佛教關係的重大。

二、講到宋、明理學，和禪宗實有分不開的關係。中國自宋、元、明、清以來，都是理學相承的時代。由周、程、張、朱諸子及宋明的陸、王，產生了理學，造成中印文化思想上的結晶時代，同時亦是道德文化的登峰造極。但現在研究宋、明理學

的人，皆知宋、明理學是受了佛教文化的影響。的確、不但受了影響，理學的發展，簡直是禪宗文化的發展。因理學的始祖是周濂溪，周濂溪師事東林總禪師，故很顯明的昭示我們，理學是淵源於禪宗，理學發達，禪宗乃間接成為中國通行的文化。禪宗在中國得以發揚光大，實不能不歸功於六祖，那末窮本探源，理學又不能不說、是淵源於六祖的禪宗了。故中國宋、明以來幾百年來的文化，亦可以說由六祖的禪宗所造成，故六祖實是中國精神建設的成功者。

說到精神建設，我記得復興民族運動的中山先生曾說：『中國需要物質建設，也需要精神建設』。今繼續國民革命的黨國，對於物質建設，已有相當的功績可觀，如我這次所見的廣東，在物質上較前幾次已有很大的進步。故現在在物質建設外，應有注重精神建設的必需。而六祖既是中國精神建設的完成者，故應推崇信奉，把他的道德精神發揚出來，成為適宜現代中國的精神建設，這是我覺得最合宜而且最需切的。六祖開創的禪宗，所以能成為中國民族思想文化、道德精神的建設者，是因為他有大革命的精神。因六祖後、禪宗的特點，其下手的工夫，是徹底的先把你心裏所執著的什麼，或所問的什麼，先給你當頭棒喝，搥得紛碎，然後給你一個自然的答案。如說一切法唯心，或一切法唯物，就先來問你：心是什麼？物是什麼？一點也不留情地、將你心裏已存著的心或物的情見，加以徹底破壞，掃蕩得乾乾淨淨，所謂「淨除其心如虛空，令其所向皆無礙」。亦如六祖偈頌所說：『菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹

塵埃』？由此、使你的心掃蕩得乾乾淨淨，一絲不掛，纖塵無染，契證於一切皆空的境界。到了這種一切皆空的心境，便是革命中的破壞到沒有的破壞；由此、「從無住本立一切法」，便是建設。故六祖又於夜中聞五祖說金剛經到「應無所住而生其心」，便大悟說：『何期自性本自清淨，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』！從這一法不立，一切皆空，悟到自性本自具足，能生萬法，這便是精神界從徹底的破壞工夫，而到了完成的建設結果。

今日和各位有相聚的因緣，故一談六祖在廣東歷史上的地位，和他遺流在全中國的偉大精神。希望各位繼續六祖的偉大精神，而觀察現在中國時機的適宜和需要，研究修習它，發揚光大它，使它成為現代中國的精神建設；這也就是我這次、所以明日要先去瞻禮六祖大師的意思了！

上文譯本錄自太虛全書第十八篇
——禪宗六祖與國民黨總理——

聽講「現代中國佛教」後講話

二零零七年於多倫多

——民二十五年在上海佛學會講——

今天請本會監事常惺法師來演講，這是一個很好和難得的機會，故我亦來參加聽講。常惺法師在短促的時間，演講「現代中國佛教」，雖然語句不多，很能反映出全中國的佛教、為一般人士切實研究、而未能解答的問題。故今天所講的、對於佛教徒所負的任務，甚為重大，關心佛教前途的生存與繁榮，危險與滅亡，整理與潰爛，殊足表示常惺法師、對於佛教前途一切問題的注意。

中國古代帝王的政策，是愚民的政策，惟恐人民有革命的爆發，惟恐無法威脅知識界士大夫、集中作政治上的活動，唯有採取佛教的消極思想、與行為來安定愚夫，和支配知識界優越的心理作用，轉移人民的視線，維持帝王位置永久的安全。把佛教禪宗推崇到很高的地位，要他們不涉及政治思想與行動，即是將佛教消極的作用——無用的用，來封鎖人民的思想。在中國唐、宋時代、有這種封鎖人民的思想政策建設。我們研究中國歷史，無論在政治方面，或在佛教方面，都發見到有過這種驚人底思想、和行為底轉變。但佛教在另一方面，與上述的完全兩樣，乃是千年來、不但在一般人無從去知道，即是信佛的、或是研究佛教學理的人、亦沒有注意到，這件事略說如下：

在中國南北朝時代——梁、陳，隋至盛唐、約有兩三百年歷史，佛教有一種積極救世的宗派，它名稱叫做「三階教」。它所舉辦的事宜、方法、建設，特採取積極措置，不僅社會事業的建設，亦影響到政治。他們所說的「三階教」，認為佛法施設在人間，應該要分作三個時代：

一、以一乘佛法為第一階，如華嚴經等頓教一乘佛教是，在華嚴等經專為大乘菩薩說法。

二、以三乘教法為第二階，故第二階教則為就三乘別教諸經的佛教。

三、第三階以末法眾生、為當機的一乘普法，而與大乘一乘的意義卻有共通點，

在教義上取十輪經、和法華經裏常不輕菩薩等思想，即所謂『我不輕視汝等，汝等皆當作佛』！無論他是男女老幼、或是罪惡眾生，都視作佛敬重他。三階教創始人，叫做信行禪師。他所以主張創

導三階教的意見和理由；他以為佛在世時說法，應機施化，當佛出世至佛滅後、沒有好久的時候。這是正法時代。如來善用三乘教法，使正法安住眾生得樂。如今呢，已是末法時代了，在末法時代的我們，應該自修謙和忍辱苦行，振作大乘積極救世的精神，不分別的以尊敬一切眾生，普皆成佛。無論他是持戒的、毀戒的人，或是出家的、在俗的人，我們都要如同常不輕菩薩、一樣底恭敬他，供養他，實施救濟社會工作，發揮大乘積極救世的精神作用。凡是信仰三階教的信徒，為佛教積極救世前途的發展著想，把各人的財產都拿出來放在「無盡藏」裏，付與三階教領導者的管理權支配權，作國家社會佛教的公益事業。如果國家社會一旦遇了災難，有了無盡藏裏的財物寶庫的救濟，不致匱乏。是故三階教，在當時的國家社會中，有一種顯著的地位，佔了民眾信仰的中心，並握著民生的樞紐，幾將駕帝王政治勢力之上。經過了很久的時間，無盡藏裏貯藏財物的豐富，不可數計，而轉移社會力量亦很大，在朝野人士，信的甚為眾多。而當時的寺院的組織，僧眾的生活，因思想的不同，就不容易融合一體了。於是在寺院裏有一、禪宗院，二、三階教院，各別的組織。而三階教院另有律儀的生活，這好像現在寺院裏有附設著佛學院的組織一樣。在隋朝及唐朝武則天、唐玄宗時代，因三階教在社會上積極底自由行動，引起帝王的嫉忌，政府不能容忍，曾有幾次以法律措置，沒收「無盡藏」，制止三階教的活動。故在唐朝中葉末葉時代，三階教積極救世的活動，漸見減退，漸趨消滅。

古代帝王政府，他所以不滿意三階教的積極救世的作用，而摧殘三階教在國家社會方面活動，理由如下：一、惟恐搖動帝王權力的基礎；二、在朝野士大夫之流、一般儒家之徒，以為救濟國家社會的公益事業，這惟是政府和我們儒家的的工作；在這樣發生爭持時，以強有勢力的政府，立即把三階教的、如同銀行一樣底「無盡藏」完全沒收去了。一般的三階教徒既如此遭難，此後對於國家社會公益事業，乃無從過問，不能不放棄了積極的作用。相反的、禪宗消極的作用，身居蘭若，依山林水邊過生活，悠遊歲月，足以消納國家剩餘才智，不妄冀非分，故為帝王提倡而盛行宋、明、清、間了。

所以講到今後佛教、要積極發展救世作用的問題，本人不勝地無窮底感慨。就是說：佛教能否為國家社會容忍、由佛教發揮大乘積極救世功用，確有很大問題。本人三十年來，對於佛教欲發展積極救世作用的經過，不但不曾得到充分的幫助與同情，而教內教外、反發生很多的嫉妒障礙。不但今日如此，往例都是一樣。有人說：佛教徒是消極的，厭世的，逃空的；然而、不消極，不厭世，不逃空，又怎麼辦？縱有少數的佛教徒有積極作用，在惡勢力支配了、在中國佛教的今日局面下，未必敢輕於一試吧！雖然、中國佛教徒、如果沒有大慈大悲積極救世底精神，一味的消極，退到絕境，是自淪黑暗底途徑。全中國佛教徒將採取何種積極作用，以為挽救佛教危亡的方法，誠為目前值得注意的問題。

上文譯本錄自太虛全書第十八篇
——聽講「現代中國佛教」之後——

佛教的新認識

二千零七年於多倫多
——民二十七年在成都講——

佛法大海，信為能入，疑為能障。學佛的若對於佛法全體懷疑，實為由聞生信解的障礙，為了斷疑生信，現略為剖析一下。一般人的疑，約有依法，依師、依己三種。

甲、依法的疑，更分析它，最普遍的，又有四種：

第一、懷疑佛法是違反人生的：一般人懷疑佛法是非人生進化，而是歸於虛無消滅的，所以對於佛法不願聽，聽了亦不願領受。這疑惑不先除，則無由信入。應和他口佛經中所講明的如何發菩提心，如何修證菩薩行果，正是「佛自住大乘，定慧力莊嚴」的本位佛法。所以佛為一大事因緣出現於世，令眾生開示悟入佛的知見的大乘佛法，不但不是消滅人生世界的，正是改善人生世界，使人生發達繁榮向上、進化而成為最圓滿的。如此最高功德的成就，即是菩提。

第二、懷疑佛法不合科學的：因近代科學的進步，一般人思想上惟知讚美、近代的科學發明，對於佛法則視為不過是一種宗教，近於神話。對於佛教信仰的皆歸諸迷信，以不可實驗故，不可實驗即不合科學；至其幽微深邃的道理，則又以為不過玄學、哲學的想像推測，故對於佛法，視為在進步的科學時代、已無研究的價值。若對一般宗教來講，如此的批評，誠有相當理由，然不可以用來評擊佛法。佛法、就證法來說，為佛智親證實驗所得。就教法來講，是為令人生開示悟入、佛所自證的法而說。於科學實驗精神，有過而無不及。所說教法，又皆有精密的條理論證，故佛法不僅不是不合科學，而且是更進一步的科學，如對佛法有深切研究者，多能知的；若不研究者，自無由證驗了。且現今科學發明，每多和佛法中曾說及的相符合，亦有佛法所說、科學尚未證明的，此科學進步的程度尚未至，不是佛法不合科學的。而且佛法與科學，同是由擴充見聞覺知的範圍而得；科學恃精密的器械為助，如望遠鏡、顯微鏡等，使遠的近、隱的顯，

而它所及的範圍仍有限；佛法則以戒定慧為助，去煩惱所知障，成無上遍正覺，心光普照於諸法實相，親證親見，發展見聞知覺能力，使至於最極圓滿，無所不知，無所不見。知此、然後能認識佛法不是迷信，而是更進一步的實驗科學。有了近代進步的科學，正可作為研究佛學、信解佛法的幫助。

第三、懷疑佛法是淪亡國族的：有一種人以為現在是國際競爭激烈時代，須使人民富於國家思想，然後能謀民族的自衛；見佛教發生的印度淪於異族，往往以為佛法雖有廣大的教義，高深的理論，而不能振興民族，保衛國家；因佛法所說，為廣大的世界主義，佛教的昌明，足致民族主義的衰落而至亡國。其實、從佛法真精神來，大乘菩薩行，所謂莊嚴國土，守護國土，即以建立國家、保衛人民、為菩薩行的一種，亦即是愛國思想，民族精神。大家皆知佛法有阿彌陀佛創造的極樂國土，阿彌陀佛以他的願行，結合同願的、同行的，造成極樂國土；正和結合同志改造國家社會的相同。若此種大乘精神能實現，正可以建立進步的國家，良好的社會。所以、佛法不但不是滅亡國家的，而正是發揚民族精神，促進國家興盛的。不僅理論如此，且可以事實證明：一般人以印度為佛教發祥地而亡國，以印度的亡，歸咎佛法，此實是倒果為因的。印度佛法昌明的時候，如阿育王時代，和玄奘法師到印度的戒日王時代，即其國家鼎盛的時候；後婆羅門教復興，佛法式微，印度始分崩離析；近七八百年，加以回教侵入，又全無佛法，而印度遂亡，中國如唐初佛法最興盛，國力亦最強；可見佛法不是亡國的因，而佛法滅乃亡國的因，此有志於國家民族的所當深知。

第四、懷疑佛法無抗戰精神的：又一般人以為現在中國、需要的是全國一致的、趨向抗戰救國，佛法以慈悲為本，等視眾生，充其量是戒殺無我的精神，必近於不抵抗，於保衛國家、救護民族的戰鬥，恐怕無益有害。不知佛法慈悲為本，更要以方便為門——門是用來通行的——。若無方便，即有行不通的弊處。所以慈悲不僅是不殺，而方便即是適當的辦法。若有惡毒有情、欲害多數眾生命的，為救多數眾生、及免彼惡毒有情造大惡業，此時若無他法可止彼惡行，菩薩正應以大悲心、斷彼惡毒有情命。今有少數瘋狂惡魔，不惜為禍世界，驅使他國內人民和他國人民，互相殺戮；為制止此種瘋狂行動，採取抗戰方式，正是佛法的方便門。所以疑佛法違反抗戰精神，實為錯誤。

由上所述，可見佛法不但不是非人生的，而是發達人生的；不但不是不合科學，而是進一步的科學；不但不是滅亡國家的，而是興建國家的；不但不是違反抗戰精神，而且是正合抗戰精神的。那依法而起的疑障可除了。

乙、依師的疑：於佛法根本師是釋迦牟尼、及傳續師的菩薩、羅漢和歷代祖師，他們的智慧功德，大都為有識者所共尊崇，而無可懷疑。至於現在的說法師，如我本人，世人猶多不能諒解。

第一、因為我二十餘年來提倡改善僧寺制度，適應時代需要，不知的以為有廢棄了、佛教原有戒律的嫌疑。殊不知我為建立「住持佛法的僧寶」的改革計劃，乃是極端注重律儀的。故僧眾的質量必須提高、而數量不妨減少；至在家信佛徒眾，則應

平易普及，使全體國民以至全人類同沐三皈、五戒、十善的教化，增進人群的道德。

第二、前年選舉國民大會代表時，曾經有佛教團體請願爭求選舉權，有報人訪問我對於此事的意見，我當時就答覆他：「此事用不著去爭，選舉法上並沒有限制僧尼的選舉，有能為人選出的亦自可當選」。有人即據此抨擊為參政運動，甚而造出親日種種蜚語，這完全是出於嫉忌。

第三、在政府規定僧眾須受壯丁訓練時，中國佛教會曾請求免除而未得批准，我因以私人資格，和訓練總監部一個熟人函商，使僧眾但受救護、看護訓練，俾盡國民義務而不背佛戒。但誤傳的竟說僧眾受軍訓係我主張，并以將練若干萬僧軍等轟傳報紙，真是誤會到極點了！

第四、因為我有一些著作，并且隨時作些學術上的演講，世人即以我是研究學問的學者，或是某一宗派的宗徒，或推崇為佛、為聖人，其實、我都不是，既不是佛，亦不是聖人，不是矜奇炫博的學者，亦不是傳承任何宗派的宗徒；不過是總依釋迦遺教，普緣法界含識的一個學發菩提心、學修菩薩行的罷了。這和現在所講經的內容：「如何發菩提心，如何修菩薩行」，卻是很符順的。復按平日一切言行，皆可自信而信人的，所以、也恰宜說此發菩提心、修菩薩行為宏傳大乘法的。

丙、依己的疑：就是懷疑自己不能學大乘佛法。

第一、有一類人以研究佛學、修行佛法，必須離開群眾，離開人世，在深山叢林中，離群索居；自己現在或有家庭責任，社會責任，或負著國家軍

政責任，以為我還在世上作事，故不能研究佛學，修行佛法，以此為障，於佛法遂不研究修學。須知佛法並不是離開世間的，虛無縹緲的，亦不是違反人性希奇古怪的，不過是平平直直的、人生世界的實事真理，為佛所明白而說示眾生的。如禪宗六祖偈云：「佛法在世間，不離世間覺；離世求菩提，猶如求兔角」。佛法就是在此世間覺悟得恰恰當當十分圓滿的。要求家庭、社會、世間的圓滿完善，尤其需要修學佛法。從事社會事業的人，應先明白佛法的實事真理，然後知社會事業為眾緣所成，實行大公無我的菩薩事業，近的可以改善社會，遠的可以普度無量眾生。——能將社會事業，依佛法實行，即是修行；不是一定要拿著木魚敲，對著佛像拜，閉目靜坐，才叫修行——。在語默動靜日用行為中，依佛法實行體驗，即是修行佛法。負國家軍政責任的人，更不可不明白佛法。小乘佛法也許不是所需要的，但佛法本質是大乘；由大乘法始能了知宇宙萬有、人生、世界，沒有不是因緣生法，都是沒有獨立自性，無可執為我的。由此不見有我，即不復分別人我，自他平等，故能以大眾的痛苦為痛苦，以大眾的安樂為安樂，解除大眾痛苦而謀全民族全人類的安樂。此自他俱利的事業，即是菩薩行。有求建立國家，保衛生民，而謀共同幸福的心者，應由此菩薩心行，始能利益大眾，而得自他俱利的結果。這樣的人，才是大軍事家，大政治家。所以、負國家軍政責任的人，必須要研究佛法。這是和一般人所自疑的適得其反。假使你已經是完全無用的朽木，也許你可以不必學佛法；如果你還想做一個有用的人，那就必須要學。

第二、有一類人又這樣想：現在中國受人侵略，已陷於次殖民地地位、或半殖民地地位，加以連年的天災內亂，真是民不聊生，國將不國；團結砥礪，抵抗外侮，平定內亂，都來不及，那有餘暇學佛法！一般人民因於衣食生活問題，亦決沒有功夫來學佛法。這樣的人，不但自己認為不能學，並且反對別人學。不知國人現在所受種種苦痛，雖是實際情況，但就佛法最普通的道理來說，不外因果的定律。試看中國古來歷史上，也曾有過很好的時代，近數十年陷於外患內亂、天災人禍、水深火熱中，其遠因或伏於數百年前，近因或起於數十年前，皆由已往錯誤造成的惡因，故受今日痛苦的惡果，以前的因即今日的果，以後的果即在今日的因。故佛所說因果，不是渺茫無稽的，亦不是另有天神等為主宰的，更不是和自己漠不相關的；因果的責任，就在自己。自己造惡因，自己得惡果，自己造善因，自己得樂果。個人如是，國家民族亦如是。若於苦痛中能生深切覺悟，反省已往的錯誤，然後能得解除痛苦的方法，而收幸福的果。姑無論甚深究竟的解除痛苦，不是佛法不能成辦；即在現見事實上，若能明白佛法的道理，止息惡因，習積善因，便能轉火宅而成樂土。所以、正因為在痛苦逼迫下，更須研究佛法。佛法以苦諦做開始，即是對現狀不滿，然後研究它的因果，而得解除它痛苦的辦法。佛法大旨的四諦，即是苦、苦集、苦滅、苦滅的道。所以要解除痛苦，更不可不要佛法。學佛法也並不是不要人謀生活，仍然可以謀衣食住，但是不可用錯誤的思想去謀生活，以致害人害己；要由正當的思想，利人利己。若用錯誤的思想，生

活問題未必能解決，自己難免受苦。所以要解除內在外的苦痛，更要學佛法。

第三、又有一類人，對於佛法也有相當的認識和信仰，但是自己反觀從前有許多錯誤，思想也錯，行為也錯——本來、這種慚愧懺悔心，正是入德的門——，但以為起心即錯，動念即乖，我是一個苦惱眾生，我的世界亦是一個穢濁世界，凡所作為，皆增罪孽，所以疑於發菩提心、修菩薩行等事，皆不能作。這樣的人，若真知苦惱穢濁、發心修行，亦可成小乘解脫。但是他以為菩提心、我沒有資格敢發，如此停頓於回顧既往、懊惱追悔的途程上，終不能走上解脫的路！這就是佛法所說五蓋的一種、名惡作蓋。須知假使真正知道自己既往的錯誤，單有懊悔是不能解除罪過的；應當學大乘，明白罪性本空，善惡因果，無決定性，所謂「罪由心起將心懺，心若滅時罪亦亡」。積修善業，消除惡業，依菩薩行修積資糧，始能解除罪惡，成清淨純善功德。若自以為不能發大乘心，實甚顛倒！

第四、又有一類於佛法雖有認識，然未究竟圓滿，但知佛法在了生死；簡單的說，他學佛法惟是求了脫「死」。或以為我做了數十年人，覺得人生無意義；或以為世間一切，我皆滿足，所不能解決的問題惟「死」；於是惟以佛法為解決的問題的工具，求死時「死」得好，或死了可不再死，達到往生極樂，或是無生。應知佛法固能解決死的問題，但如此惟求了死的心，乃是小乘發心。惟側重佛法可遮止生死的一點，於圓滿無上菩提、利益人世等事，即不能發心勤行，惟求好「死」、或不再死。此恐怖「死」而不安寧的心理，亦是錯誤顛倒，亦

能為障。欲真澈底解決生死，惟有從大乘佛法了知生死本空，了不可得；若覺有生死，是小乘法，雖解脫分段生死，而變易生死仍不能解脫的。心經說：「無無明，亦無無明盡；乃至無老死，亦無老死盡」。可見根本沒有「死」。佛法不但是解決死的問題，而且是重在解決生的問題。所說的生、就是緣生性空，活潑潑地法界緣起，人生、世界、宇宙的實相；也就是去盡無明顛倒的、佛智上所明見親證的實相。既知法界實相，一即一切，一切即一，一剎那即無量劫，無量劫即一剎那，無終無始，無有邊際，生死如何安立？須知現前事事物物、形形色色，沒有不是無礙無盡的莊嚴法界，拈一莖草，即佛法身，一色一香，全彰中道。如此澈底明白無死，始為真解脫死。疑己的疑很多，難以一一列舉，姑止於此。

現在知道：修學大乘法，不是要離開人群社會，而是能利益人群社會的；不是不要人解除痛苦，而正是澈底解除痛苦的；不是有過錯就不能學，而正是解除罪惡的；不是惟求解脫分段的死，是澈底解決二種死、而得無盡妙用的。如此、就可以去掉自己不能修大乘法的懷疑。以上對於疑法、疑師、疑己的疑，皆已去除，然後可以進而研究、領解學習發菩提心、修菩薩行的大乘法。

上文譯本錄自太虛全書第十八篇
——佛教之新認識——

緬甸青年的佛學方針

二千零七年於多倫多

——民二十八年在仰光大學講——

仰光大學為緬甸唯一最高學府，得來參觀，聚談，覺得非常的榮幸。這次我到緬甸，所接觸的都是佛教的，故我感覺到緬甸佛教有許多優點：

第一、是單純精粹；因中國佛教是很繁複的，先有儒、道家等學術思想的深遠背景，佛教的傳入中國，又經過一千多年時間，由東漢開始至宋時，尚陸續有所傳譯，路線由西北陸路或由東南海道，故時代不一，方處不一。在某一時代方所興盛某等學派，在另一時代方所又此衰彼興，故不能一致。而緬甸佛教的傳入，既沒有其他先在的文化糝雜反應，傳入的又純是錫蘭系的巴利文三藏，故衣食等律儀均一樣，經論的教理亦簡單而少分歧，非常的單純。

第二、感到緬甸佛教很普及：和其他的佛教國家對照，如中國雖然流行很久很普遍，但仍有雜信其他宗教的，而專一於佛教的不多。像緬甸則上至政府官員，下至一般人民，無論長幼男女，貴賤貧富，都是一致的信仰佛教；已將佛教的意義和儀式，滲透到民眾日常生活裏去，如飲食起居、婚喪慶弔、應接迎送，均以佛教成為一種良好的風俗。沿途見到一般善男信女的迎拜佛塔，在高解協德園又見到許多集團的來歌詠讚嘆，均有一致的衣服和音調，這是非常良美的佛教風化。所說單純和普及的優點，就我所知見到的，覺得很可於中國佛教有所裨益；以後當回國提倡，使中國也漸漸有這種優點。

第三、覺得到緬甸、暹羅更有特殊優點，是中國不能作到的、即是有聲望人家的青年子弟，都要作短期出家僧的訓練。受過小學、中學或大學教育的，也有想不需再受出家訓練；但我以為，道德不是單在講堂上，書本上可以做到的，需要從實行中去體察經驗的，故仍須有短期出家為僧的訓練方好。同時、團體方面，要保持有緬王時代、整齊嚴肅的戒律威儀，以此才能使青年有良好的規範，得到身心實益。我這次到緬甸來，見到僧律儀式，已沒有我從前聞到的那樣嚴淨；故緬甸僧團，亦仍須恢復過去的和合莊嚴！

緬甸佛教有單純的僧眾主持，成為一般國民日常生活的良風美俗，青年受短期的僧團訓練，已具備了建成佛教國家的基礎條件。我想，如能接受中國的大乘佛法，則更能造成完美的佛教王國。大乘佛法的用心，是普為救濟宇宙眾生，或世界人類、國家民族的，他要大眾都能得到永久的安樂，這就是「大慈大悲」。然要能實際做到，就非成佛不可。要成佛的果德，又非要修菩薩因行不可。行菩薩道為眾生服務，要能忍受人所不能忍受，勤行人所不能勤行，要充實廣大的福業和智慧，方能領導群眾，創造極樂世界。我想，緬甸已有成立佛教國家的基礎，若能再學修此大乘菩薩的淨佛國土行，很可成為佛慈充滿的國家。由此影響全世界人類，將所有的爭奪殘殺都消滅了，則整個人間可以成為佛國。故緬甸青年應進一步以接受大乘佛教，建立自由平等的佛教清淨國家，溶化全世界都成為佛教國。希望華僑青年能接受緬甸佛教的優點，而緬甸青年則更能接受大乘、以建立人間的福樂園！

上文譯本錄自太虛全書第十八篇
——緬甸青年之佛學方針——

出國訪問經過及世界三大文化的調和

二千零七年於多倫多
——民二十九年於雲南大學講——

今天得到貴校長所邀請，得來參加貴校紀念週，和各位相聚一堂，感覺到非常欣幸！我此次率領佛教訪問團出國，差不多有六個月。所經過的國家，有緬甸、印度、錫蘭、暹羅因有意外的緣故，所以未去；我雖未有親去，卻先派有團員等慈、代訪各僧領袖及政府當局，結果也還不錯。其他各國，對我目前進行的抗建工作，都表示熱烈的同情，而且相信我們能獲得最後勝利。過去的緬甸，因日本的惡意宣傳，對我們發生很大的誤會；然自本團到了以後，才把從前所有的誤會，都掃除淨盡！

現在世界各國，為何對我們改變了觀念呢？只因我們能統一起來，服從最高領袖，有錢的出錢，有力的出力；加上前線軍士，能勇敢犧牲，直向抗戰建國的前途邁進。因此、各國對於我國生起好感，而我國的國際地位，也就大大增高了。以前因敵人在國際上大肆宣傳，說三個月或半年便可以滅亡中國，所以他們都以為我國、會如阿比西尼亞等國一般，不久就要滅亡了。可是經過我們三年苦戰的表現，很明顯的，勝利已接近我們；而外人也和我們有著同樣的感覺，知道日本不但一個半年，兩三個半年，就是一百個半年，也亡不了中國；怕日本反會有自速滅亡的可能。故以前同情日本、相信日本、傾向日本的，現在都反而相信我們，傾向我們了。

日本人利用佛教感情，在緬甸、印度、錫蘭等佛教國，加緊虛偽的宣傳。例如說「中國崇信西洋基督教和共產主義，摧殘佛教，毀滅東方固有的道

德文化。我日本為佛教國，不能不負起衛護佛教、及東方固有道德文化的責任，故日本對中的戰爭，乃為代表佛教對基督、共產的聖戰；你們——指緬甸、錫蘭等國——即是佛教的聖徒，就當同情我日本，以懲罰中國」。此於我國緊鄰的緬甸，確曾發生了很大的效力，因為緬甸人民，百分之九十九都是佛教徒——大家不要誤會！以為佛教徒都是和尚，和尚不過為宣揚佛教、及指導教徒的特殊分子；佛教徒乃通指一切信仰佛教的男女、僧俗。如西歐人士，雖大多信仰基督教，然並不是人人都是牧師。佛教的和尚，亦如基督教的牧師一樣——；所以他們起來阻止滇緬公路的通行，鐵路的修築接軌等；且召開國會，質問英督，為甚麼未得議會同意，私下允許中國公路等通行緬甸？因緬甸雖為英國殖民地，然已有自治的議會政府。英督對此，亦感到非常不妥。我們的佛教訪問團到緬時，華緬等僧俗聯合起來、組織了盛大的歡迎會，中、西、緬、印記者及佛徒，皆來訪問。後來緬人想到，日人說中國佛教都壞滅了，現在怎麼又有了佛教訪問團來緬呢？中國佛教既能出國訪問，可知其國內佛教已有相當的發達了。這樣一來，才把日本的惡意宣傳粉碎無餘！佛教原產生於印度，印度的佛教可分為兩種文字：一是梵文系；一是巴利文系，後由印傳至錫蘭，由錫展轉傳至緬甸、暹羅等地，即是南傳的小乘佛教。錫蘭等地佛教的三藏經典，雖不及中國豐富，但組織非常嚴密純正，僧人的地位亦高。我們一進入他們國境，即覺得人民是信仰佛教，非常誠懇而普遍，真有佛國風味！我覺得足為改革中國佛教的參攷。梵文佛教，先由印度傳至中國，由中國又傳高麗、日本、安南等國；後由印度

傳西藏、蒙古，此為北方的梵文大乘佛教。到中國的唐末，因印度教——古婆羅門教興起，印度的佛教即由衰落而滅亡。故千多年來，印度已沒有佛教了。近六百年前，印度又為回教侵入而亡國；以後西洋又侵入，變為英國殖民地。現在印度宗教，只有回教和印度教，其他如基督教，並無勢力可說。最近三四十年來，因錫蘭、緬甸等佛教的努力，而印度佛教又有復興的形勢，然佛教徒終屬稀少。我到印度，尼赫魯亦主持歡迎，甘地、太戈爾都曾訪問過，凡印度教徒對我們都表示非常好感。他們說：「佛教也是我們印度教的一部分，我們要歡迎中國的佛教回來」。回教本和印度教反對的，可是回教對我們亦非常歡迎，他們說：「回教和佛教，同是主張平等的；而婆羅門教是有階級的，不平等的，所以和我們的宗旨不同」。到錫蘭，則更得全國上下一致歡迎。

現在再來談談文化；世界文化，可分三種：一是對外物的，二是對同類的，三是對自身的。但這三種是相互關連不可偏廢的。此中、第一是現代的西洋文化，雖有天主教等，然它重心點確在對物，就是對於自然界中的萬物，怎樣纔能把牠拿來應用，以滿足人的欲望；所謂「征服自然，厚生利用」是。第二是中國的文化，他雖不離開物質受用及修身的方法，但較偏重在同類的人，就是說明怎樣才能使人和人間相生相存、相資相助、相安相樂是。第三是印度的文化，即是佛教、印度教。他雖亦少不了物質底享用，及同類的相助生存安樂，但他特重自身，就是怎樣纔能使自己身心品性提高，精神發展，人格正大是。第一種文化發展至極，則

殺人的利器愈增，演成人類的戰爭殘殺。我們怎樣纔能以前一種文化，補助後二種文化的不足，使後二種文化、克除前一種文化的貧爭殘殺，而發展後二種文化，以使同類相生存，互助安樂，及由性靈的修養，品性善良，人格向上，精神發展，這纔是學問的真價值！此是我對於三種文化、認為應該調合的感想。

上文譯本錄自太虛全書第十八篇
——出國訪問經過及世界三大文化之調和——

原子能和禪定神通

二零零七年於多倫多

最近兩顆原子彈一投，世界大戰結束了，人類和平亦實現了。此種原子能的發揮，不僅國際社會起了變化，即整個宇宙都起了變化，這是科學奇蹟！由此研究到和佛學的關係，佛學和其他宗教不同，就是近代科學進步，往往將一般宗教根本動搖，而佛法就不是一樣。科學愈進步，佛法愈得到真理的證明。所以今日亦正可用科學上、實驗出的原子能來一談禪定神通，現分三段來說：

一、原子能的說明

科學最基本的，是化學和物理學兩種：化學是在求物的質，質是佔空間的，有重量的。化學將任何物體加以分化，而求它最後的實質，這在古時候亦已經有了，但到近代始能明確成立。第一步分化的為原質，如氫、氧、鐵、鈉等。經過近代科學分化出的原質，共得到九十二種，人身即佔有九十二種原質中十四或十五種，每一樣東西所佔有的原質種數各不相等。其後、科學更進步，又知道原質亦可以分析，經分析後所得到的東西，就叫他為分子。更進步的科學，又將分子加以分析，經分析得到的東西，名為原子，這就是最後的質。原子在三十年前，都認為是一切物質最後不可分析的實質，也就是萬物最後的本體。到最近三十幾年來，再經過化學的分析，才知道原子仍為陰陽電子的組合，所以原子仍舊是一種結構所成的東西，也是可以分析的。推究原質所以有九十二種的分別，以各原子所有的陰陽電子結合不同而致。因電子都有一個電核做中心，但外面環繞有若干電子，那多寡不一。

所以、原子可以比做太陽系，日是中心，外面則環繞著八大行星等，於是成為整個太陽系。原子的電核，環以電子，亦是如此。原子這東西，本是認為最小不可分析的了，但牠由每一電核和許多電子的組成，其空隙也如太陽和行星間空隙的多，所以最實質的原子，亦不亞於空了。最簡單的原子，如輕原子，其中僅一電核，外繞一粒電子。此外有由一電核、數個數十個電子環繞而成的，遂形成原子不同於分子、而原質因有九十二種不同，這種都是由電子結構成原子的不同而起。

物理學是研究物的力，如聲、光等等。化學是求質，物理是求力，這是化學和物理學不同的地方。從化學研究到原子，仍是有定體、有重量的質，故係一種實體，可以集組成種種礦植動物。但一研究到原子係電子所結構成的，則原子應可分解成電子了。然陰陽性的電子，乃存在於原子中而不能獨立存在，所以電子仍存在於原子結構中。及原子分解後，則不可再有陰電子、陽電子的存在，牠分解所得，只是能力，原子的質已變為不是質的力、而叫做能子。能子是一種光子，或叫做光波。光係一種力，是對質講的，不是質又亦不是力，故推究到光波或光子的能，則物理學和化學合一，或無復化學而但是物理學了。以能子不再是物質，物質是佔定空間及有重量的，能子沒有佔空間礙性、及重量可得而失去它質的意義了。原子由電子構成，推論上當然有可以分解的理，但實驗上初無法分解。本此理論，化學上試驗進步，才知道牠分解時放射出的能，非常強大，所以才有今日原子彈的產生，亦是科學由理論進到實事的證明和發現。

能子為物理學和化學不可分別的歸結，所有一切物體：人、獸、草、木、金、石，它的原質、分子、原子都有陰陽性，如易經所說「一陰一陽的名道」。原子分解即無陰陽的分別，而成為中性的能子，也就是光子、波子。牠無佔有空間的窒礙性，亦無輕重量，再沒有陰陽性可以分別，這是現代世界所研究得到的。和佛法中所說超欲界的色界、無色界相同；欲界有陰陽性，色界以上無陰陽性，可和易經的「陰陽不測的名神」相當。

二、禪定——神通的說明

欲界眾生的心，都是散亂性的，不能有專定一境的定心。因為有五欲，所以有憂苦、瞋忿，於是發生鬥爭。肉體的生理，離不了食欲、淫欲；推究到肉體所成、由組織的物理狀況，即佛法所說的四大種，就是堅、澀、暖、動，亦名地、水、火、風。欲界組成器世界、和有情眾生身體的四大，叫做粗四大，又叫做重濁四大，都是有陰陽性的。所以佛法自心理——散亂、憂瞋——、身理——財、色、名、食、睡五欲——物理——粗濁的四大——而說欲界，超欲界便是色界。此不僅是理論，是有由禪定修證、而超過欲界到色界的事實。色界雖然沒有欲，但尚有形色，在佛法中說是比欲界高一等的。欲界上進即色界，要從禪定修證，才可以得到，即身可以實驗到的。人身雖有陰陽性，但修禪定可以到超陰陽性的境界，這在佛經中是有詳細的理論。若在欲界，可由修定而進至色界。「定」、就是心（精神）的集中統一的功用。第一步的定，名「欲界定」，也就是「未到定」，仍在欲界而尚未到色界，雖是定而不是禪定，禪定必要到色界才

有。修禪定必先要有欲界定，然後繼續修持，漸至成就。色界禪定，即四禪天定。從定力得到色界的禪定，在心已經完全變換，已經沒有憂苦、瞋忿，但並不是斷滅，是把憂瞋等翻伏心底而定心顯現，生喜樂、慈悲。再進而身理亦變換，無復食欲、淫欲，其中組織的四大亦都變過，由粗四大變成細四大，即重濁四大變成清淨四大，就是非陰陽性的能子。重濁四大同原子以下的陰陽性，清淨四大同光子或能子。由定心、清淨四大，自然而然產生五神通，即天眼通、天耳通、他心通、宿命通、身境如意通。我過去習定時，亦曾偶然發現，但不能操縱自如。故但在定心中偶然發現，而不是禪定神通。要操縱自如，必根據禪定而久久觀念和練習，可以依禪定成五神通。中國道家練精氣神的道理，亦相接近。但道家說為純陽的氣，則仍舊陰陽相對，不如佛法說清淨四大的好。依禪定僅可生五神通，仍屬有漏色、無色界，依欲界定及各禪定，修空無我般若慧，才得成出三界的無漏佛法。

三、原子能與禪定神通的說明

原子、電子都是質力分別的，有陰陽性的，能子即質力不分，這超過易經所說一陰一陽的道理，而為陰陽不測的神。禪定神通，由欲界散亂、憂瞋心理，變成色界定靜、喜慈心理；由心理改變而身理改變；到粗重四大改變成清淨四大的物理變化。在粗重四大，每發揮一能力，必有一障礙；及成清淨四大，則已融化超脫粗重四大所成的障礙，一如原子分解時放射的能，不再是其他原子能抵礙，清淨四大可隨心自在而轉。依佛法說，這亦視他禪定淺深，是有限量。依定修慧，方可以得無漏通，超

出三界。但是禪定即根本上仍未能斷盡煩惱，故必修般若慧乃臻無漏。修禪定轉清淨四大，發神通的理論和事實，佛法早有，今乃得科學所發明原子能，更可確切解說而證明了。

上文譯本錄自太虛全書第十八篇
——原子能與禪定神通——

三十年來的中國佛教

二千零七年於多倫多

——民二十六年作——

一

距今三十年——光緒三十四年——，金陵刻經處的楊仁山居士，得錫蘭摩訶菩提會、會長達磨波羅居士來書，約共同復興印度的佛教，以為傳布佛教於全球的基本。楊居士因就刻經處設立祇洹精舍，招集縑素青年十餘人，研究佛學及漢文，兼習英文以為進探梵文、巴利文的依據。後雖以經費支絀，不二年即停止；然摩訶菩提會則仍繼續進行，近年已有釋迦牟尼佛、初轉法輪的鹿野苑設立國際佛教大學，並設分會於哥倫布、加爾各答、倫敦、紐約各地，由法理性海氏繼達磨波羅後，至今擴充不斷。且參預祇洹精舍各縑素，若歐陽漸、梅光羲、釋仁山、智光等，多為現今佛教中重要分子，而我亦是其中的一人。

初時、楊居士曾隨使節出赴英、日，廣交各國佛學人士，與曾譯漢文大藏經目、成英文的日人南條文雄，交尤莫逆。後居金陵，專事刻印流通佛經，乃從日本搜回我隋、唐古德多數遺著弘布的，故為當時國內外佛學界所宗奉。英人李提摩太，亦嘗就居士以大乘起信論譯英。稍後，上海哈同夫人以烏目山僧宗仰的引導，就日本弘教書院藏經排印發行。至民十二年，商務印書館有日本所編續藏的影印。民二十年，朱慶瀾、葉恭綽、釋範成等又影印磧砂版宋藏。而合金陵、揚州、常州、北平、天津各刻經處、所刻木板經典既漸臻完備，新式的佛學書局亦分設於各大都市。以藏文佛典譯漢文的，

則有漢藏教理院、法尊及菩提學會湯住心等；以漢文佛典譯英文者，則有黃茂林、呂碧城等。此為三十年來中國佛教文獻、翻譯傳播於國內外的概況。

二

中國在三十年前，因感外侮有變政興學的舉辦，所辦新學新政往往佔用寺宇，撥取寺產，激起僧眾反抗，由聯日僧以保護引起外交；乃有使僧界自動興學，自護寺產，另立僧教育會的明令。浙江的寄禪、松風、華山，江蘇的月霞，北京的覺先等，南北呼應，為當時組設僧教育會、而辦學堂的僧領袖。我亦適於距今三十年的秋天，隨寄禪長老參預寧波、及江蘇各僧教育會的成立。時所辦學堂，大抵為國民小學一所和僧徒小學一所，例如普陀僧教育會、在定海縣治立國民小學名慈雲，今日猶續辦，並於普陀立僧小學名化雨，初由華山和我相繼主持，延續至民二十年，改為普陀佛學苑，不到二年停止。然江蘇僧教育會、獨在南京開辦一所僧師範學校，月霞、諦閑等相續主持，約經二年，至辛亥革命軍達到南京而停辦。此於後來所辦的僧教育，亦稍有關係的。

入民國後，由寄禪長老領導全國僧教育、改組成中華佛教總會於上海。寄老雖因護教於民國元年示寂北京，而此會在民二年、已於各省縣設支分會三四百起，實為中國佛教團體、有全國系統組織的開始。在南京臨時政府初成立，我和釋仁山等先於南京及鎮江，有佛教協進會的設立，以教理、僧制、寺產三種革命為號召，曾引起極強烈的保守和改進的鬥爭，後因寄老及亞髡的調解，協進會自動解散，共同加入於中華佛教總會，由我任佛教月報

編輯，從此中國佛教會、乃並含一種改革僧寺制度的因素。因自從僧教育會演變成的佛教會，初不過為護持寺產而已。及至民四年、中華佛教總會、為袁政府頒布管理寺廟條例所取銷，北京覺先等雖斷斷續續先後反對，至民九年、曾將條例一度修改，民十四年、我曾發起中國佛教聯合會的組織，亦散漫未著效力；故此十餘年間，遂又為全國僧寺沒有系統組織的時代。

民十五、六年間，社會起大變動，河南省等有毀滅僧寺的案件，全國僧寺岌岌危殆。至民十七年，在廟產興學呼聲下，有內政部新訂管理寺廟條例公布，頗能激起全國寺僧保護寺產的熱情。時我在南京籌設中國佛學會，開辦僧眾訓練班，並定次年召開全國佛教徒會議。上海另有江、浙佛教聯合會的設立，亦提出整理僧伽方案。然改格或整理僧寺，是我民初首先啟發的運動，民四年著整理僧伽制度論，曾訂詳細的辦法，後來於海潮音月刊等、亦屢有關於改善僧制、寺制的論述。至民十七、八年間，遂頗有成熟的形勢。故民十八年組中國佛教會、及分設各省縣佛教會，以成全國系統的組織，我於其時一二年間實主持的。迨管理寺廟條例改成監督寺廟條例後，寺產漸有保障，而佛教會又為保守分子佔優勢，雖於逐漸改進的辦法亦難施行，我因於民二十年後、不再參加中國佛教會。但民十六年後，於海潮音、佛教評論、現代僧伽、現代佛教各刊物上，時有新興作者著論、攻擊保守而鼓吹改進，漸能影響一部分黨政當局。且因中國佛教會辦理不當，為各省會控告反對，乃於民二十五年、由中央民眾訓練部，忽有對於僧寺積極組織、及整理的「修正中國佛教會章程草案」提出，主張改進者

贊成鼓吹或討論研究，極形熱烈；而保守的中國佛教會主持者，則大起恐慌，極力阻止破壞，一時形成極尖銳的對立鬥爭，卒致修正草案流產，迄今仍陷於不生不死情狀。主要的、如有寺院僧尼的存在，即為代表佛教的主體，若不能適合此時此地的社會需要、以發揚佛教精神，即失其存在的意義！於此如不謀改善，必歸淘汰，而現今中國的寺制僧制，必待整理，乃堪表揚佛教，否則、反為使人誤解佛教的魔障，殆已為佛教徒非佛教徒的有識人士所公認。而代表佛教的僧寺，未能趕上現代國家社會的建設，則僧徒頑固的實莫辭其咎！

三

祇洹精舍雖居士所設，而就學的以比丘為多，故為高等僧教育的嚆矢。和它相先後的，則有依日人水野梅曉、在長沙所設的僧師範學堂，亞髡在揚州天寧寺所設的普通僧學堂，及江蘇僧教育會、在南京所設的僧師範學堂，然皆不久停辦。民三年、有月霞法師依上海哈同花園、所設的華嚴大學，轉輾遷移杭州海潮、常熟興福，得持松等繼承，復有了塵、慈舟等分枝武漢，在僧中頗形成為一學派。稍遲、有諦閑法師在寧波、所設的觀宗學舍，今演變為觀宗寺弘法研究社，及分為高郵的天台宗學院，及天台的國清寺研究社等，亦在僧中形成為一學派。

至民十一年、我在武昌以李開侁等的援助，設立佛學院，遂於僧教育開一新局面。不惟影響於青年僧甚大，且於學術、文化及政治、社會各方面，均有相當影響。迄今演續為世界佛學苑圖書館及研究院，則由法舫等代主持；而直屬分設的，尚有法

尊代主持的漢藏教理院。其仿設的，若常惺於廈門的閩南佛學院，民十六年後、曾由我和芝峰、會覺、大醒、寄塵等持續的；他若大醒、心道於福州的鼓山佛學院，大醒、寄塵於潮州的嶺東佛學院，寄塵、容虛於九華山的江南佛學院，慈航於安慶的迎江佛學院，常惺、台源、法舫、容也、量源在北平的柏林寺、法源寺、拈花寺學院，慕西、淨嚴的河南佛學苑，寬融的普陀佛學苑，妙闊在陝西的慈恩學院，昌圓、廣文的四川佛學院，永昌的貴州佛學院，靜嚴的焦山佛學院，大醒在江北的覺津學院，談玄在奉化的雪竇學寺，芝峰、亦幻在寧波在白湖講舍等；或曇花一現，或獨在持續，皆出於佛學院直接間接的關係。其他若竹林佛學院、玉山佛學院、法界學院、光孝學院、棲霞學院，北平的弘慈學院，湖南的祝聖學院各僧教育機關，均有以上各學院的學僧參預施教，然各學院迄今未能有一系統的學制，而世界佛學苑、亦尚沒有使佛學世界化的效能，殊可遺憾！

關於女眾教育，則有武昌的佛學女眾院，及尼恆寶主辦的菩提精舍，漢口尼德融主辦的八敬學院；而女居士尤以創立香港東蓮覺苑的張蓮覺，主辦奉化法昌學院的張聖慧，主持無錫佛學會過聖嚴為傑出。

四

在昔雖亦有在寺院宣講經論的法師，而聽眾限於僧徒或少數善信男女，鮮能影響學界、及一般社會人士的。迨楊仁山居士在金陵設佛學研究會，而章太炎等邀月霞法師、赴日本為留學生講經，蒯若木等在北平邀道階法師講研佛學，實開學界、政界

的學佛風氣。入民初、李證剛等七人籌設佛教會，發布文告，欲一舉而滅寺僧，代以居士佛教，旋以遭反對而自停止。時有狄楚卿等在滬出佛學叢報，范古農等亦於杭嘉設會研究佛學。至民國四年，因日本要求來中國傳布佛教，北京政局中人發起請諦閑、月霞二法師，開講經會，影響漸廣。民七年、我和蔣作賓、陳元白、章太炎、張季直等在滬設覺社，公開演講佛學，並出覺社季刊——後改為海潮音月刊——；自是漢口、北京、杭州、武昌、廣州各地，時有公開的講經法會；由各界學佛居士為主體所組成的佛學會、佛學社、佛教正信會、佛教居士林等團體漸多。若靳雲鵬領導天津居士林，胡瑞霖領導華北居士林，皆負時望；而以謝健、梅光羲等的南京中國佛學會，為有全國性質的組織。

在家學佛團體的有特殊性質者，一、為南京歐陽竟無、呂秋逸等的支那內學院，雖亦有學僧出入其中，然於僧教育無何影響，而學界頗有由此研究唯識，講佛學於各大學的。二、為北平韓德清、徐森玉等的三時學會，專講英、基學並設辦醫院等。三、為上海段芝泉、湯住心等的菩提學會，則以西藏佛教為中心，從事翻譯，亦兼作弘化慈善的事。其他更有專修密宗各團體、專修淨土各團體等，不遑枚舉。

各居士團體除研究修持弘布佛法，更能舉辦各事業，則以王一亭居士等的上海居士林，辦佛學書局及佛教公墓，香港東蓮覺苑亦辦佛教公墓，上海淨業社葉恭綽居士等辦法寶圖書館，武漢正信會李子寬、鍾益亭居士等、資助男女佛學苑及廣施醫藥，而正信會的周刊，佛學書局的半月刊，沙市居士林的佛海燈，天津解行佛學社的佛教月報，星洲

轉道學院的佛教與佛學，廈門市佛學會的人間覺半月刊，香港東蓮覺苑佛學會曾辦人海燈、香海月刊，菩提學會接辦微妙聲月刊；而上海的佛教日報，雖由佛教各方面縑素同人共所維持，然繼續至今，實以張靜江、朱子橋、鄧慧載、胡厚甫、范古農各居士的力為較多。

各大學於文學院哲學系中、列印度哲學而講佛學，應始於北京大學的張克誠、鄧伯誠、梁漱溟等，今有熊十力、周叔迦等尚在講授；其他的如我和唐大圓、張化聲、陳維東等，曾講於中華大學；李證綱、景昌極等，講於東北及中央大學；劉洙源、王恩洋曾講於成都大學，其他各大學的短期講授者尚多。

五

中國佛教，近年漸從「寺僧佛教」解放、成「社會各階層民眾佛教」，新興居士及青年學僧，極易吸收各方輸入的異質。關於佛教的，有探古源於錫蘭、西藏，而趨現勢於日本、西洋的兩方向，今有極端學西藏、而欲一舉易華夏舊的。而近年留學錫蘭、暹羅、緬甸的風氣亦在開展，尤其日本繼承中國舊有的全部，其探源錫蘭、西藏亦佔先著，而以國家社會皆已現代西洋化，故對於西洋的佛教新研究思想，尤能充分領用，隨明治維新而成為適應新日本的新佛教，在在皆足引起中國佛徒的亦步亦趨。日本於明治維新初期，佛教寺僧亦曾受摧殘打擊。未幾、因有不少日僧留學西洋，極力將佛教適應現代思想。又先於數百年前，已有通俗化的淨土真宗為榜樣，且其寺僧除極少數律宗僧，其他各宗僧本不受比丘戒，故明治政令皆

使姓氏飲食男女同俗，所謂僧侶——僧侶不是比丘——唯在有佛教學識及依佛教為職業，不關特殊律儀及修養，此日本現代佛教，植根三十年前，而三十年來則正為收其成果的時代。例如佛教所立大學有六所之多，各宗皆成嚴密系統的組織，有宗務院以執行宗派行政，在編印大藏經及續藏又續藏後，大正年間又編印成大正新修一切經，又有譯漢文佛經成日文的國譯大藏經，更將錫蘭巴利文南傳大藏中、未經漢譯的補譯成日文，其他專門中等以下的教育及社會慈善公益的發達，更不待說了。

然日本佛教至近年、已由發展到極而入於爛熟時代，因適應「工業革命所成資本主義社會」以興起的佛教，亦必隨資本主義的病態而現其病態，故中國佛教的革新，不能專以仿從日本佛教為能事。應本實際的中國佛教，吸收東西古今一切特長，以成為中國的、或世界的現在到將來的新佛教。

六

佛教雖源出印度，而印度早就沒有佛教。然印度初五百年的，可徵考錫蘭、緬甸、暹羅所傳；次五百年的，可徵考中國、日本所傳；後五百年的，可徵考西藏、蒙古等處所傳。原有的佛教限於亞洲此三區域，而近百年，則已漸及歐、美而遍達寰球，尤其是在三十年來、或歐戰後傳播極其迅速。以英國殖民地若印度、錫蘭等關係，及英文和梵文、巴利文、藏文較易通譯關係，首由巴利文、次及梵文、藏文將佛典譯成英文，輸入歐洲，依梵文或間接依英文轉譯為德文、法文、意文的亦多，梵文佛學尤以德國的研究為盛，而錫蘭僧徒今有居倫敦、巴黎、柏林、紐約以傳佛教。佛教在美洲東

部由英國傳入，接近錫蘭佛教，而西部太平洋沿海，若加里福尼亞州的舊金山各處、及夏威夷島等，皆為日本佛教傳布的地帶，然日本佛教除美洲西部一帶，於歐美其餘各處無何影響。

西洋因和中國的文字隔膜太甚，且中國或西洋學者、又大抵習儒道各家學說，鮮有佛教研究，故佛經由華文以譯入西洋歐、美的，絕無僅有，所有亦遠出由巴利文、梵文、藏文轉譯的情形下，因此，歐、美人皆不重視中國佛教的研究。然中國佛教近年漸為歐、美佛學者或佛教徒的所崇重，一、由我於民十七、八年間的遊歷歐、美，宣傳佛教，當時曾在巴黎發起世界佛學苑、及設通訊處於巴黎、倫敦、福朗福特、芝加哥各處，並和德國福朗福特、中國文化學院院長衛禮賢，有大規模譯華文佛典為德英文的約，惜因籌款無著及衛禮賢的病逝，未能有成。然在巴黎所創設的佛友會，猶繼續著和倫敦亨佛利士主持的佛學會，同為歐洲佛教較廣闊的組織。二、由照空來華出家受比丘戒，返歐大事宣傳，率男女徒眾十二人、再來中國受戒為僧尼，其半數已回歐洲宣傳中國佛教。三、由杭州邵福宸等佛化歐美推行社，及上海胡厚甫等法明學會，頗與在中國及在各地的歐、美佛徒相聯絡而通聲氣。

七

關於世界的或國際的佛教徒聯合會議，始於民十三年、由我在廬山大林寺、召開第一次世界佛教聯合會，到會者除中國外，有日本及英、德等佛教徒代表，當決議次年在日本開東亞佛教大會。屆期，中國去三十名的代表，開會三日後，游歷日本

各地，受其佛教徒盛大的招待。其時，到會的更有錫蘭、暹羅、緬甸代表及英、美來賓。近年由日本主持所開的，有太平洋佛教青年會，在夏威夷島及東京各處舉行會議，中國佛徒因其有偽滿參加，未派代表出席。

民二四年，由中國受戒回歐洲的德僧照空等，曾在倫敦召開歐洲各國佛教徒會議，因決議去年仍在倫敦開第一次國際佛教會議，我國未有代表參加。本年於巴黎開二次國際佛教會議前，我因得通知，遂以中國佛學會理事長名義，推我國駐巴黎總領事林實代表出席。頃得皈依弟子、巴黎佛友會會長龍舒貝勒來函報告，現錄入以為此题目的結束：

第二次國際佛教會議，因有亞洲代表的出席，獲益特多。中國、錫蘭、日本等國的代表，曾將該國等佛教工作狀況，向大會報告。同時，法、英、德等國，宣示彼等社會中佛教工作的中心思想，需要和鼓勵。巴黎佛友會，為太虛法師和其信徒、舒龍貝勒女士等所勸設，應請諸君記念勿忘。依據太虛法師來函，本會請林先生代表中國出席。林先生報告中有說：「中國國民革命成功，言論思想已獲得自由，故研究佛學的活動興盛，如戴季陶、張靜江、朱慶瀾各位，現皆為佛教的信徒。於最後一次會議，林先生提議設立中央基金，以資助佛學的研究。此種基金擬由佛教國捐助而成，專用於：一、交換學生，二、刊印佛學書籍，三、交換講師。請將此意轉達中國民眾，或足增進世界和平。再者，巴黎大學教授等的參加，對於本會亦增光不少的。」

上文譯本錄自太虛全書第十九篇

—— 三十年來之中國佛 ——

現代人生對於佛學的需要

二千零七年於多倫多

——民二十年在南京基督教青年會講——

- 一 現代人生和古代人生的區別
- 二 現代人生的特點
- 三 現代人生的煩悶
- 四 佛學的要義
- 五 現代人生對於佛學的需要

一 現代人生和古代人生的區別

說到現代人生對於佛學的需要這題目，在先即有說明的必要：因佛學是一種世界性的學術，不論何時何地，可說人類從古至今皆是需要，不限於現代。今說現代，則於時代性又應有先說明的要點。現代人生和古代人生的區別，可就數點來觀察：

一、思想：大抵古代人民多數蒙昧，而由少數傑出的人去啟發他們；而此種啟發眾人的思想，即由此等超過眾人的少數非常天才，一旦豁然貫通，自悟得來，因而演成時代思想。故古代思想，不是從一般人而成，是由高出的人引發而來。古代所崇拜的，大抵即此等偶然啟發的思想，故可以稱為天啟的。及至流傳於世，由思想而演成所謂「持之有故，言之成理」的學說，即成為哲學。此種哲學，即是追求某種思想至以最淵深、最根本處而發出的學說。而前面天啟的思想，即為種種宗教思想。哲學和宗教，互相為因果，每一宗教觀念、初起時皆近於哲學，不久又不久，能為多數人所信仰和崇拜，便成為宗教。是以古代人生的思想和今日不同，大致古代思想是天啟的，哲學的，而人生即受

此種思想支配。現代注重實驗，必先有五官感覺的經驗，復從事於試驗，最後證實有效用而無錯誤，便能成立。近代至今，都是依此實驗方法，故成其為一科一科的科學。古代雖有科學，但為哲學上的分科；現代則在實驗上以成科學。從反對方面說，此實驗科學的思想，是從感覺經驗積累而得的，故此不是天啟的。且純正的科學方法，不許如哲學的追求根本，但究明其所知的現象關係，即成科學，故又和古代的哲學態度不同。

二、政治，人類的生活，為社會的、政治的生活。此在古代，則有崇拜的神以為政治中心。如中國儒家的道，即為政治的；又說「道之大原出於天」。中國天字的意義，有時作自然界的天解，有時作神解，故帝王托於神道設教而稱天子，宗教以教主為神子，可見古代政治權在神，顧神無形，乃以帝王代表他。至深信奉神權以後，遞演而進，遂成不可侵犯的君權。近代如法國革命，首作人權宣言。以人在世界上，應有他本有的權利；據此本有權利以組織社會，遂有政治產生，故視政治為原於民約，即人民相約共守的法。人權的義既出，政治的源泉，遂不在君而在民，不在神權而在人權；以人權對神權，以民權對君權。是以人群苟有組織，即有政權的表現及使用。近世中各國多為此民權的民主政治，其間雖有君主的國家，但其君權已不是托於天或神，主要亦托於民——如君主立憲各國——。故近代政治源泉在人民，而為人權的、民權的，和古代神權的、君權的有別。

三、經濟，古代天然動植物供人的所需，稍進而有近於天然的農產物，雖有工商而所取、亦僅動植礦以及農產。近日南洋群島土著的人，猶可見一

斑，經濟上初無工業的重大關係。近世科學進步，對自然界征服，在在表顯人為力量；所有天然素樸的物，少有為直接所需，經濟上的價值，亦經加以人工變更始得。此現代經濟趨重於人為的、工業的，尤與古代天然的、農業的大異其趣。

以上思想、政治、經濟三方面，可見現代人生和古代人生、在大致上的區別。

二 現代人生的特點

現代人生的特點，即近世人和古代不同的特殊性質，亦略分三方面來看：

一、現實和人間的注意：近世人所注意的，是現在實際的人類世界。換句話說，即除現實人世以外，都不是所注意。十九世紀西洋思想上，如孔德所倡實證主義，進而為近今美國的實用主義，即以「人間」為中心。苟能實證為人間有用的事物，始為有價值的事物，一切真妄虛實，皆以人類實用判別的。老實說，即視人類有用與否作斷定。此種以人為本的判別，亦可稱人本主義。至於尼采的所說超人，亦自稱地上的超人。而古時超人的天國、樂土等，皆所否認，此為思想上特點。

二、人格和公議的尊重：從人權上說，各有不可侵害的自由，即有人格的尊重。從社會上說，須以服從多數為要義，視多數人的意見，和古代的聖言，君主的上諭相同，即有公議的尊重。此是在政治上的特點。

三、勞工和社會的神聖：向來皆視資本、及天然的土地等為生利的要素，而人工是其次。近世就不一樣，只認勞力人工為最基本的生產要素，而勞工界便成神聖。在此人為的、工業的經濟社會，直

視勞工的力為創造社會的力。如美國衛中博士說：近代歐美所信的為勞動教，信仰自己的勞力，而成為唯勞動力所創造的人生。其次、現代勞工的創造，不是個人的，乃團體的，因所有物品皆須由工廠多數人的力量而出，故尤重在各種組織的社會，不在個人。故勞工界是神聖的，社會尤其是神聖的，此為經濟方面的特點。

三 現代人生的煩悶

假設問：現代人生有如上的特點，亦可以滿足人心嗎？這問題可先總括的、以不滿足一語作答覆，因為人從這些特點即生煩悶。

一、現實和人生的醜惡無常：所說的現實，乃為充滿醜陋惡劣的情形；近代哲人亦有說人生是充滿缺憾的。至於古代，有超現實、超人生的觀念和信仰，故得有所寄托和安慰，今時一切否認的。但現實給於人們的，在自然界則有災難疾疫，在社會則有怨仇鬥爭，相逼而來，沒有終結！且人性的現象，沒有恆常性，以此脆弱無常的人生，週旋掙扎於是無量煩惱苦痛中，將欲奮其智力去改造救濟，甫有途徑，即復淹沒銷殞、而無一定的軌道可尋。其次、人生所寄處，無非民族和國家，而此國家和民族，縱有相續的義，要亦終歸消滅。推而至於地球乃至太陽系，其結果亦無非是破壞無存。由是思惟，意義既無，價值亦都沒有了。現實的醜惡這樣，而人生的無常又是這樣，則一進到根本上，在思想上的煩悶又當如何呢？

二、人格和公議的虛偽無實：人格是無定的，是指不出的，雖在假定的概念上有此人格，但是尊卑高下、實無一定的對象以為標準，即亦無從尊

重。公議的，大如國家，小如團體的決議，大概視為公共意思的表現；但細查看，決議不盡為多數的表現。故公議無真實性，即亦無絕對尊重的可能。譬如在代議政治盛行時，崇拜的以為此制發明，可以從此不亂。梁啟超嘗說：「天下一治一亂，有代議制則一治而不亂」，可見當時言論的一斑。然而反觀中國歷年的試行，和歐美今日的痛詆，即此代議制的虛偽，亦可見公議的非有真實性存在。是故人格和公議，為近世唯一所尊重，此既發現其虛偽無實，則使人徘徊歧途，這種煩悶又如何呢？

三、勞工和社會的衝突無安：勞工界以謀自身利益為出發點；社會的組織，則以結合目的相同的、而謀共同的利益為出發點。在各憑勞工的力以求利益，得失無不諍論？但即以各人的出發點，皆謀自身利益故，及至利害相反，則衝突便生，於是有社會起而代表共同者的利益。復以各社會利益的不同，更演進而為階級的衝突，團體愈多，衝突愈甚。由是理論上的視為神聖，事實上轉互相侵犯。以故個人立在社會，社會立在世界，同感不安，而成近日種種問題。賢哲的之士，絞腦汁、用心血，謀所以處理此種種問題的，而未有適當辦法。最近如去年因經濟的紛擾恐慌、而呈現全世界的不景氣，主要都是衝突無甯的暴露，尤其是人生煩悶最大的！

由是來說，現代人生，在思想上、政治上、經濟上、已充滿煩悶；而此等煩悶，皆由所注意、所尊重、及所視為神聖的所產生，若必循是以為解決的方法，豈不是幾近於揚湯以止沸！不然又如何而後才可呢？今來一談佛學。

四 佛學的要義

佛學廣汎，不是短時間可以詳談，現提出要義簡述如下：

一、事事皆法界、人人有佛性：事事二字，略如常說的事事物物，其義概指凡是事物，不論種種色色，連佛亦指說在內。法界是統括一切事物的總名，即以統一切法為法界。譬如常說世界，舉凡世界上所有、人物等等皆包括在內；故法界的義，和宇宙略似而較廣。事事皆法界，如隨舉一事一物，即無論何事何物，皆為法界。通常說「人各一宇宙」，其義和此略同而較狹。又何以知事事皆法界呢？以一切法皆眾緣所生。此眾緣所生義，即是說任何事物、皆藉眾多關係所合成，故一法提起時，此一切關係——眾緣——同時提起；而此一切關係，又為眾多關係所造成，如是推究乃至無窮。可見任何事物，無非為眾緣所生的法，同時亦為能生其餘一切法的緣。依此、則絕對否認任何特質能生起世界，如一神能創造世界、而為世界的大本因等說。即此眼前一扇、一椅、一屋，切近的如每個人，遠的如日月星球，各各皆全法界，無始終，無邊中，法法圓滿，不待外求，此為事事皆法界的大義。人人、非專說人類，乃就人以代表一切有情識的。而佛性為最高尚、最完全人格的表現，表現此最高尚最完全的人格名佛。使佛不是假設的對象或偶像，使人叩頭崇拜的。以人人皆有此成佛的本能，即表現最高尚最完全人格的本能。故人人有成佛的可能性。一般人以為佛學是否定人生的，其實不是，因佛學係於人生澈底革命的、而且最高度發達的。以必須澈底革命，始能將各人內在的佛性、

充分發展表現，而達到人生最高程度。而此內在的佛性，人人具足，不待外求，在凡不減，在聖不增，是為人人有佛性的大義。由前所說，人物一切皆法界性，即宇宙性，相互相遍，無不圓滿。由後所說，人人都有能將此法界性開發的、表現的、充足的，極至於成佛的佛性，平等平等。故說事事皆法界，人人有佛性。

二、我為法王、諸法無我：這兩個我字，取義略有分別。在佛學上，我的定義是主宰，即有主宰的實體方名是我。通常說的我，都是沒有實義，不能確實指出如何為我，沒有對象，故沒有真義，但有假名。這假名我，亦為言說方便上所許。此上一我字，即取假名我。法、即無論色法心法，有情無情，而法性平等；這雖平等而能緣起變化，在種種緣起變化中即有心法，因心法即一切法中能轉變化的力量，凡有心的——有情——皆能轉變一切法，以其有轉變力量的原故；故有心的，即為宇宙諸法的王。其次、轉變說的，亦有因果規則不可破壞。所重的心，能創造某種的因，故得某種的果，各各有情皆有自由選擇的力，故各各有情、均為宇宙諸法的王，故說我為法王。若至心能轉物，即同如來。又即以諸法沒有不是緣起變化的，即無論人、物、色、心，大的世界，小的微塵，沒有不是眾緣和合的團體，在時間上亦有相續的意義，依此和合相續的假相，成為概念，故一一法得有假立的名相、而實無主宰，亦無實體，以無主宰無實體的原故，故說諸法無我。

三、自心眾心、唯心所造：唯識所變，唯心所造，是佛學上重要義理。專闡明此義的學說，燦然成為一大宗，即法相唯識宗。現所說自心眾心，不

僅是自己的心，是各個眾生的心，包括心王及心所有法而說。依唯識宗一切眾生各有八識：即一眼識、二耳識、三鼻識、四舌識、五身識、六意識、七末那識、八阿賴耶識，此八識名心王；和心王同起的作用是心所，各依心王而各成類聚，名心心所聚。於此有覺知的部分、及被覺知的部分：覺知的部分名見分，被覺知的部分名相分。一人的心、心所、見分、相分如此，各各有情亦如此。故有一人獨造的，名別業所感；眾心互造的，名同業所現。譬如現見此屋的光，乃眾燈所成，而一一燈亦不失各有其光明。故世界一切自日月的大、至草木微塵的小，皆唯識所現，唯心所造。現所說造的，不是從空無所有突然造成，乃說是無始來心力為因，至今緣具則現。由是各人的心心所聚，固已繁複深邃，不可窮詰，眾生心識，力量更強曠，試舉淺近的來說：家、國、社會的創造，固由若干家、若干國、若干社會的人共同心理、相互的力量而成，而在各個人，亦要有一份的參加；推而至於世界，亦可知絕不離此世界以外，或超此世界之上，而別有創造者。假說有的，亦即眾生心共同力量，乃為創造的原動力罷了。佛學的要義既明，今得說歸本題。凡以思想、政治、經濟的和古代有異，而有現代人生的特點；又從此特點引生煩悶；則欲得出路以求離此煩悶，卻不是人同此心。上來要義，亦即正對此煩悶而給以解脫的。

五 現代人生對於佛學的需要

古昔宗教或聖哲的言說，亦可以救脫一時代、一地域的人生苦痛；至於現代的人生煩悶，已呈特殊的症狀，則對治不能再用古方。佛學雖為一切時

地的需要，而現代的需求尤急，現以前說綜合來說明：

一、即醜惡無常而真常淨善：以注意現實和人間，而再覺醜惡無常致生煩悶的，要因囿於平常的知識而來。若明白佛學事事皆法界、人人有佛性的義理，則此種煩悶便當下解脫。詳細來說，在佛學可即依現實、而觀察到現實真相。譬如有杯於此，以世人所見有此杯相，便認為杯的現實就是如此。但細心研究此杯，其關係乃遍一切，所謂水、火、土質、模型、色彩、人工，乃至遺傳的文化，自然的演變，缺一實不可；而此現實的杯，便即成無始終、無邊中的全法界。故佛法絕不是拋卻現實，別尋真相，乃即此現實微細觀察而明它真相，是故即無常而見真常。其次、以人生世界為醜惡，亦由束於習俗的謬見，若能以佛理透澈觀察，即見人生亦為全法界關係的所現起，而最美善最圓滿的佛性，固然亦包含在其中。譬如以黃金造成毒蛇等形，現相雖惡，質地原美，故說人生真相淨善，亦不離此現實人間，別於現實人間以外去求天國。故說：即醜惡無常而真常淨善。若深明此義，實可為解脫現代煩悶的一服清涼劑。

二、即虛偽無實而圓融自在：人格和公議雖虛偽無實，然以諸法無我的例來比例它，則人格和公議乃世間事物一種，原無實性，以其本為眾緣和合，乃有此事實表現，若無眾緣，則事實不存，故欲求固定實體，實不可得。但以眾緣所成即為真實，故諸法無我，此無我的性即為實性；諸法如幻如化，而此如幻如化的相，即為真相。人格和公議，亦是這樣。而且即以其如幻如化，故得有轉換變動，以無實性，故得有活潑變化。而唯心的義，

亦即以活潑變化，轉換變動，而顯現其圓融無礙。故說：即虛偽無實而圓融自在。如是觀察，不特不生煩悶，且益見其光明。

三、即衝突無安而解脫安樂：衝突無安，乃世間當然的事，如法華經說此世界人生的苦痛說：

『三界無安，猶如火宅』。此火宅的譬喻，所以形容熬煎逼迫的情形，可說盡致了。現在於自然界的災厄，及各個人的病惱，姑置不論。而社會所生的苦痛，舉要來說；如經濟的恐慌，勞工的失業，帝國主義的壓迫，弱小民族的革命，諸如此類，彼此衝突，任舉其一，皆足以醞釀大戰而為全人類的紛擾，何況將有的！則不安的狀，不啻火宅！揆厥原因，皆以不明前來所說的真理，各以注視的點而計何者為我——包括個人的我，及家、國、社會的我——，何者不是我，此人不是彼人，彼物不是此物，由是界限劃然，物我角立。故其發動的各利其我，往往不惜由害他以出的，遂各以害他為手段，以利我為目的，所謂國家主義、帝國主義，莫不以其他國家的民族供我犧牲。社會、團體、階級，亦各認其所謂我的範圍，而和不是我的他互相週旋。既各以害他為手段，以自利為目的，故相衝相突，靡有底止。若明佛學自心眾心唯心所造的義，則譬如此屋的光明，即由此屋的一一燈、共同的光明相涉相互融合而成，不容分別，故各個人的力，皆融貫於國家社會中，而每一各個人中、亦含有其他一切緣力的存在，以此則可覺知相互關係中，利害相共，而起心作事，當以普利為懷。利普的原故，則本身當然在其中。且本身說的，不過世人注視的焦點，其關係實遍於群眾。故為本身利益，亦當於群眾中求的。因利他即為利己，而害他即為害己。是

故解脫安樂，無事外求，乃即各除私見，各盡自力，以為社會群眾而服務。所謂依大悲心行方便事，即可衝突不生，而解脫安樂現前了。

上文譯本錄自太虛全書第十篇
——現代人生對於佛學之需要——

佛教不食肉的真理

二千零七年於多倫多

最近西方各民族，因受東方文明的感化，已漸能改變他們、從獸性遺傳來食肉飲血的習慣，其間有哲人如杜爾斯泰等，倡導不食肉主義，信行日見甚多。我國學者在歐、美的，展轉傳聞其說，歸來便以詫異國人？不知我國中信從佛教的數萬萬眾，行此已千百年了。他們欲顯示不同佛教而自翹其美，所以說：我們今奉行歐、美人所主張的不食肉主義，因根據於科學的真理，而是屬於衛生問題、進德問題的，故和佛教的不食肉者絕對不同！殊不知佛教不食肉的真正理由，固然已包括衛生問題、進德問題，彼歐、美人所說根據科學真理的不食肉主義，僅得佛教不食肉真正理由的少分。

詳審他們根據科學的不食肉真理所說：常人的肉食品，經醫生考驗，知道其中含毒質至多，感動腦筋，污染血液，腦筋腸胃血絡各病，往往為肉食所致。其中又有傳染病的種子，為患甚烈！惟不食肉的才能免，此對於衛生當不食肉的，這是其一。而常人所食肉，皆從殘殺動物的生命而得來。以物類來口，人亦是動物一種，人的食肉，實無異虎狼食羊鹿，或肉食獸自殘其類。故推人類食肉的量至充分，必至人食人而後已。以心理說，則好生乃人類的公性，此增進本來的良德，又安可容留此從食肉獸遺傳來的惡習，不積亟湔除呢？此對於進德當不食肉的，這是其二。推進一層來口，則衛生的不徒自衛其生，因不食肉而不殺害動物的生命，亦即以此衛他物的生。進德者不徒自進其德，因不食肉

而損減殘殺的獸性，增高仁愛的人格，亦即以此進他人的德。所說如此，請繩以佛說。

佛教主張不食肉的言辭，散見大藏經論，不勝枚舉，今姑引大乘楞伽經偈頌為證：悉曾為親屬，眾穢所成長，恐怖諸含生，是故不應食。一切肉與蔥、韭、蒜及諸酒，如是不淨物，修行者遠離。亦常離麻油，及諸穿孔床，以彼諸細蟲，於中大驚怖。飲食生放逸，放逸生邪覺，從覺生於貪，是故不應食。邪覺生貪故，心為貪所醉，心醉長愛欲，生死不解脫。為利殺眾生，以財取諸肉，二俱是惡業，死墮叫喚獄。不想、不教、求，此三種名淨，世無如是肉，食者我訶責！更互相食噉，死墮惡獸中，臭穢而顛狂，是故不應食。獵師旃荼羅，屠兒羅刹婆，此等種中生，斯皆食肉報。食已無慚愧，生生常顛狂，諸佛及菩薩、聲聞所嫌惡。象脅與大雲，涅槃央掘摩，及此楞伽經、我皆制斷肉。先說見、聞、疑，已斷一切肉，以其惡習故，愚者妄分別。如貪障解脫，食等亦復然，若有食之者，不能入聖道。未來世眾生，於肉愚癡說：言此淨無罪，佛聽我等食。淨食尚如藥，猶如子肉想，是故修行者，知量而行乞。食肉背解脫，及違聖表相，令眾生生怖，是故不應食。安住慈心者，我說常厭離。獅子及虎狼，應共同遊止。若於酒肉等，一切皆不食，必生賢聖中，豐財具智慧。

依此偈頌，分別它的義理，即不食肉的真理，有向下八義。人和禽獸，同屬有情，隨業生死，流轉無定，故從無始劫來，皆曾互為父子、母女、兄弟、姊妹、夫婦、朋友，骨肉至戚，天性攸關，夙生恩愛，恍同目前，奈何睹其宛轉而就死不救，反

忍心取其肉以為食哩？彼豬羊等，身分污濁，內貯屎尿，外依泥滓，猶如糞窖，亦同膿聚，奈何號稱人類，性好清潔，竟效蛆狗惟穢是耽！且今人類所食肉食，氣質粗躁，含毒尤多，令人血污身重，神昏志頹，亦同蔥、蒜，增恚助姪，惡臭熏蒸，染成疫癘！既生為人，當具人性。人性是甚麼？仁慈智勇，恆起悲憫，救眾生苦，淨法布施，使牠覺悟。哀彼愚癡，應常護念，不稍違逆，致懷疑忌。奈何殺害生命取食其肉，令彼眾生恐怖逃避，視為殺者不敢親近，怨毒銜結乘隙思報！有情肉身皆姪欲生，全身血肉皆淫欲種，人若食牠增長姪欲，因姪欲故欲貪食肉，因食肉故愈貪姪欲，遂令人身變成畜身！愈姪愈殺，愈殺愈姪，妄殺妄死，亂姪亂生，生死死生，不獲解脫。人所食肉，皆從殺來，殺習沿傳，殺機時動，遂令殺念不去人心，由微而著，從物及人。砲火彌天，刀光蔽地，人之與人，殺以繼殺，屍積千里，血流百川！由人殺人，供禽獸食，殺生食肉，因果如是。因有食肉的人，遂有漁獵、屠劊等眾，使人類中有此一類、專以殺生害命而圖利謀財的，皆食肉的人所致。然圖利殺生謀財害命的，殺人的強盜。彼得微少財利、而甘陷於強盜殺人的罪，固屬不智，而食肉的，間接使人類的一部分、為殺人強盜，非惟不智，且不仁中最甚！能不食肉，殺念乃除，能除殺念，慈心便成，能成慈心，祥和可致，能致祥和，災厲自無。於是人生仁壽，皆可期於賢聖，世界清淨，永能保其安樂。綜合此八義來觀察，亦可略知佛教不食肉的理了。

或有說：不食肉的，僅不殺害動物的生命來食；然植物亦是有生命的物類，不食動物而食植物，亦未能圓滿好生的性！

答：動物和植物雖同有生命，然動物能將世人所同有貪生畏死情狀，恐怖呼號以動人心，令人心感到惻然而不安，而植物無如此情狀，故食植物尚無傷世人的修慈心。抑此說可以為不食肉、未能全不害於生命，當更進求完全不害生命的方法，而不可以此為食肉的理由。而且世人能修習禪定，長久後能以禪悅為食，則雖植物亦可不食的？

又或有說：現世人類被種種強權的壓迫，其痛苦視禽獸的被殺為更甚，世人救人不遑，何暇計及不殺害禽獸而食其肉？

答：不知不食肉的，非愛禽獸不愛人。人的苦痛近在切膚，救人固不可一刻緩，然不食肉的既絕無不能救人的義，又安能說為救人故當食肉呢？

或有土木無異的神教徒，說禽獸等血肉，本是天帝生以為人食的，不食肉的特無福以享此美食！

答：在物的生，既以為他物食為義，則人又為何物食而生呢？彼天帝者，又為何物食而生呢？人的生既非為他物所食而生，又安能說其餘動物的生為人食而生？說的悖理，無逾此種？人以禽獸等血肉為美食，不知彼蚊蚋吮人身的血，虎狼等啖人身的肉，固亦以人身的血肉為美食。然則人的生，亦專為供蚊蚋虎狼的食嗎？或說虎狼蚊蚋等皆害人的物，人不害彼生命，其後如彼等將害人又如何？然此屬戒殺問題，而和不食肉主義稍遠。因人的殺其生命而食的，皆不是能害人的，其害人如虎狼等類，人原未嘗以為肉食品。第專就戒殺來口的，此

亦不是不能的。慈的成就，暴戾俱化，雖蚊蚋和蝗蝻俱不生起，而虎狼亦馴如犬馬。近人有主張素食的，辭義嚴正，現錄一段作為最後結束。

或說人的嗜肉，根本是天性，是人類的自由，不宜有所限制。不失既名嗜慾，何得說是自由？若如所說，則世人的嗜賭、嗜嫖、嗜鴉片、嗜殺人的亦多了！豈不是亦可說賭、嫖、吹煙、殺人皆人的自由而不必戒嗎？凡事只當問它是否合於真理，不能計人的嗜好。肉食的有礙衛生，既如醫學家說。而人和禽獸，固同為動物，其間不是有貴賤的殊，生理的組織亦未嘗有異，所差的特智慮的進化略遜於人。今世上山番野蠻尚多，他們的智慧有不及猿的，設有人殺山番、野蠻啖他，我們當然必以為大怪？然試問殺禽獸而啖的，相去又幾何呢？食肉的不合於真理，既無疑義，即嗜好又亦當為所詘？抑嗜肉為人類天性，此亦不然。人的飲食，其目的在供機體的需費，人的機體不過由十數化學原質所合成，故苟有其物，能供吾人體中各原質的需要，即已達飲食的目的，不必問它是肉或不是肉。譬如注油於燈，但求能供燃火的燃料，不必問它是何種油。昔人不明科學，故有飲食、男女人的大欲存語句，而不知二者皆生理作用，本無所謂大欲，亦無所謂嗜好，其成為嗜好，乃由於習慣。凡機體愈習用則愈發展，習於食肉乃覺肉的可嗜，久久便說不肉食不足以為甘，而以為出於天性；猶如男女的交合，本出於生理作用的不得不然，及其性行為既多，遂習為好姪而以為出於天性，此實不知科學的謬見！證於素食同志的不食肉，有行素食已十數年的，不特不覺其苦，且覺其甘。在實行未久，即已

厭惡肉食，激烈的食欲亦自然消滅，而體力未嘗少弱，精神則日見增進，更有何天性足說呢？

上文譯本錄自太虛全書第十九篇

—— 佛教不食肉之真理 ——

談火葬和國民的福利

二千零七年於多倫多

—— 民二十六年於重慶作 ——

一

生養死葬，為處理人身一世的原始要終大事。此專就人身死後的葬事說，這措置的辦法，約為四種：一名露葬——天葬，由子孫親友於死後、裸棄它深林曠野，能在數日間得鳥獸蟲蟻等、食至僅存白骨為善，否則認為罪孽深重。親子等當為懺悔祈禱，俾獲殫盡而止。此僅為適於游獵民族、地多林野的遺俗。中國哲人莊子，嘗依此表示他達觀：莊子將死，弟子欲厚葬他。莊子說：「我以天地為棺槨，日月為連璧，星辰為珠璣，萬物為齋送；我葬具豈不完備，何以加此」！弟子說：「我們恐鳥鳶食先生」。莊子說：「在上為鳥鳶食，在下為螻蟻食，奪彼與此，為何有偏」！二名水葬，死後由親故以獸皮等裹屍、而棄它河海長流，飄沒而不返，而不問它是否為魚蛇龜鱉所吞噉。此或出於濱水以居的漁民慣習。文明世界，和前述露葬，均已少有實行的。三名土葬——地葬，有先為衣衾棺槨、而後瘞埋入土，且封石植樹成墳的，中西國俗，大抵都是這樣。有裹以白布或裸屍以坑埋的，似聞回教、猶太教行這種葬制的。此以農牧民俗，安土重遷的為最適。四名火葬，此或發端於工商民俗，而佛教首倡行的——自佛陀和諸阿羅漢皆是火化其

身，留堅骨或舍利，貽信徒供奉——，頃頗為文明國族仿行而未能普遍，然為此後人類所最宜通行的葬制，可預卜的。他若埃及等藥浸不腐的木乃伊，古禪德坐脫——不壞的肉身供奉，則由少數特殊富貴、特殊修養的偶然或有，不為一般人模式。

二

今於死葬的成為問題而猶待解決的，只惟土葬火葬的孰善罷了。土葬於慎終追遠民德歸厚較優，以為子女的皆得身於父母，對父母遺身，衣衾棺槨入深土寢安，可稍慰孝慕的親情。然實依憑於農業家族，宗法封建社會，進至工商國族的社會，已有「德其所德而非茲所謂德」的感。況因緣土葬而致久喪、厚葬叢弊，古時墨子已反對的。近世則更緣此而滋眾害，已不勝俚指為計。現試略說：一、今世人群的所重，近則為國家民族的公利，遠則為世界人類的共益，家族已不再是社會重心，而宗法封建，且為現代國民應化除的障礙。而近就國利來□，國防交通的建設，如軍港、兵營、要塞、飛機場、鐵路、公路等，佔地已廣；又於教育的體育場、學校；民眾娛樂的公園、運動場；煤鐵等開發的礦山等，在在皆需用大量土地，即深山邃林亦將更無荒曠餘裕，設猶年增月加作佔建墳墓的用，必將妨害於國利。二、今世國力的強，是基於民力的富；而民力的富，則由生產的皆工業機械化；由農礦而商市，一切工業機械化，則皆以火力電力為中心，農業不再是生產力唯一基本，而在火電威力開發的所至，不但不容有蕪廢的地存留，即山林田土亦浸化為集體農場，難以分據割守為永享安寢的處所。若猶將山丘土地擴佔無己以充墓塚，則必致為瘞死屍而妨害國家建設所基、人民生活所資的生產

力。三、沉因於土葬，世人每多建築高墳大莊，以耀觀鄉里，互相效羨，踵事增華。或本人預為身後名，或子孫追為父祖榮，恆汲汲竭財力廢生業而為。近年各地方政府往往拆除民墓，而以國葬、公葬酬庸，又蔚成風氣，未革奢習，轉增侈糜，不但消耗民財物用，其藉死屍佔奪生人山場田地的益日以廣，則新工事無以興，而舊農業亦將不容存了。四、由土葬而沿習為中國千百年來最大的陋弊，更有陰陽風水等說。此作開始在晉郭璞，而謬種流傳，迷風廣扇，積世而偽執彌堅。有為爭風水墳地、而械鬥構訟積仇數代的；有因利長房不利幼房，利此房不利彼房，或刻意覓佳風水不得，致稽葬至數年數十年的；有於一父屍或一母屍，各弟兄析骨而分造數墳以各事避趨的；有感於此年利此方向，彼年利彼方向，或此一風水者說此佳、彼一風水者說彼佳，而一年或數年或數十年，將父輩或祖輩等墳屢遷葬的。種種迷妄顛倒，利用先人屍骨為本身、或子孫避禍邀福的工具。則入土為安，藉妥先靈而慰孝情的本意，亦完全忘失。此舉犖犖大的，他若血肉潰腐，毒氣蒸發，致生人疾疫；及狐掘狼攢，盜發兵掠，每反招骸骨暴露等患，不能盡述。

三

在近代都市所行公墓的制度，雖亦為土葬，而已能大減上述土葬各弊端，足為葬事的改良，應先提倡。聞政府今後於國葬、公葬，亦將採公墓制，差可為民楷式。然究未如火葬的為善：一、火葬焚餘的骨質堅白，仍可留作親友的紀念。二、聚貯方尺骨罈，可絕不多佔地面空間。三、經電火煨煉而

穢滓隨煙氣俱盡，不惟更無蘊毒流播，且亦令重濁皆化、輕清上昇。四、化以電火熱力，亦符形質分合變化的物理科學。五、於今電火為生產力中心的社會，尤契時代機勢。六、牽於榮耀的念頭，風水的講說，所起侵地糜時各種陋弊，更可一掃而空。故真有心於葬事改善的，決唯火葬的提倡和實行了。然不破千百年來固結人心的風水迷執，則難息覓葬佳地以求福的妄想。而無錫有極精風水的尤、翁二君，既著名禍福徵驗的以告人，結論則說：最好能火葬而廢土葬。因一葬於土即於時方所制，二十年或六十年佳的，必變為不佳；則家運人事反受制於外，若火而空之，而壹可操權在己，自求多福。這是就風水以說禍福，在深信風水說的，當益可啟發深省！況世間的自然生化，於佛說皆因緣業報，器世間為有情類共同業感，主變的力在於有情。祖父子孫於身雖有較密切關係，然所遺屍體已僅藉共變餘勢而暫存，雖未嘗不影響人生、好惡的增上緣所緣緣一份。但按並生同時一切有情無情眾緣關係，親屍葬地亦纔為無量眾緣中、微劣關係的少緣，遽執以說為子若孫的、人事盛衰家運興敗皆出於是，實陷執偏概全倒果為因的大謬！凡有理智的，皆應決然捨而不為惑。則於葬事，亦求死者生者兩俱利益，為理得而心安了。

四

在今世以說契理契機而存歿俱益的葬事，固然是火葬。然猶有待對論的，即人子不忍睹所親遺體焚化的情景。惟火葬前，斂以衣棺既同，則於棺內遺體已全無所睹。若推想其入土而潰爛，亦何異置火而焚化？故專就處理屍體來言，土葬火葬，實無

軒輊，舉的火不安，閉的土獨能安嗎？亦同為無可奈何不得已的事吧！然火化上昇輕清、而土朽下沉重濁，於氣質已分升墜；況火餘的骨，堅潔可觀，如有某一身分不壞及成舍利珠等，彌可珍異，豈同一棄於土，終古長暝！而此猶限形質來口，若進談心識，於惑業報的死生相續，轉生他報，固已捨前體如遺矢。然據灌頂經卷六云說：『若人生平無善無惡，命終不現他異熟業，於自墓中藉骨骸餘氣報為鬼。有祭祀的，亦得享受。骸骨既朽，則失所依，別求未朽無主骸骨附之』。則塚中屍骨可牽墮自識為守屍鬼，淪於鬼趣；亦易招致其他守屍鬼以為崇。豈若焚化，更無餘戀，諸趣十方，乘業往生為便易呵！主要的、執為形氣死即散滅，則亦無人情安不安可說。若推不安的情而認有不斷的心識，可乘業而轉生，則更當深信死生業報相續的佛教，行佛教的火化及修佛教的法事，以資益於先靈了。

五

中國民族福利繫於改用火葬的殊大，已如前述。而推進實施的有藉於佛教，不但火葬原出於佛教，亦以中國民族為文化深而情感厚的民族，非佛教質謝識遷的義理，不足以破惑堅信；非佛教修福資冥的法事，不足以慰情盡孝。況今每縣的僧林佛寺，大抵皆有通行甚久的「僧火化窯」，因勢利導而改進為「民族火葬場」，既免庸俗驚駭阻撓，且費輕而舉易！尤便就寺僧修超薦的法事，實我國有志國利民福人士、及佛教縑素所同應力倡實行的。現擬簡明辦法如下：

一、每市縣擇一較大佛寺，或改設或新設民眾火葬場一所，附寺由僧管理。

二、每火葬場，或用新式電爐，或用改良火窯，就財力所及酌行。

三、死後或唯斂衣衾，或入棺，或裝龕，均可送火葬場施行火葬。在其時可就寺作渡亡法事，並會親友殯祭。

四、就寺當更設藏骨塔，中空而多級，每級皆可環置骨罈數百，則火餘的骨，各置一罈供設塔中，親友仍可常去巡禮。

五、當製定舉行火葬及拾骨入塔等法事儀軌，務令莊嚴誠重，有以達哀敬而盡孝思。

上文譯本錄自太虛全書第十九篇
——論火葬與國民之福利——

談中國佛教史

二千零七年於多倫多
——民三十三年為妙欽說——

我在十多年前曾作「中華佛教三大系」一文，刊在第六卷海潮音上，對中國佛教歷史教理、變遷的原因和程序，稍作有系統的提示。這個提示，直到現在還有重提的意義。

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；光統的持律和杜順、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、嘉祥的集三論宗的大成。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的真象。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，外入流亦有著四種特質：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，所以他們或宗龍樹論或宗世親論，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，

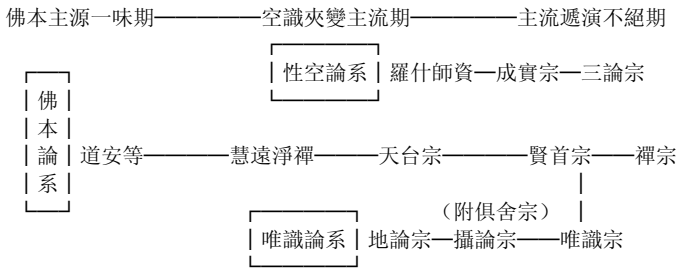
所以他們不能從一種扼要簡易的行門，直截去修行證果。在這兩流裏面，前者能博教而得其要行，攝末而直追根本。此中國佛教的主流，充分的表現了中國人偉大的創造力，終於建立起具備深厚特質的中國佛學（在世界佛教的三大系中，南方巴利文系只局在小乘三藏，未聞摩訶衍義。流行在衛藏的西藏文系，認為佛教所宗不是有部、經部，便是中觀、唯識，充分的說明了它只是本理的、宗論的與授受的。能夠直本於佛，探一切經，在「博教約行」中，表現其偉大的創造力的，只有流傳在中國的漢文系的佛學）。

其次，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），但亦可以同樣的拿來、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。

現在可以依著上面的講述，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的重重擴變。
- 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」，其中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，繼他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替。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，淨土亦漸遍的流行，正如中國佛教的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。此中國晚唐以來的佛教所由、行證不出禪淨、教理不出台賢了」！這說明了佛本論主動流的遞演不絕，亦正是所以成為「中國佛學」的特質所在。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，承這個重行的緒，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，見於實行；絕不是承受那一家的舊套的。

上文譯本錄自太虛全書第一篇
——論中國佛教史——

我的佛教革命失敗史

二千零七年於多倫多

偶然的關係，我和許多種的革命人物思想接近了，遂於佛教燃起了革命熱情，在辛亥革命的俠情朝氣中，提出了教理（那時叫學理）革命，僧制（那時叫組織）革命，寺產（那時叫財產）革命的口號——這三句口號，曾為當時佛學叢報所批駁，我又作「敢問佛學叢報」的反駁——；與若干曾受新教育的僧青年為中心，設立了佛教協進會。我雖為理論的啟導，而在鎮江金山寺等處的實行者，是另有一群。因實際的行動太輕率散亂了，未幾招來巨大的反擊，即歸夭折。然我的佛教革命名聲，從此被傳開，受著人們的或尊敬、或驚懼、或厭惡、或憐惜。

後來退藏潛修了幾年，對於教理，作了佛法導論，又批評了教育、哲學、進化論、一神教、周易、墨子、荀子等，成為「從佛教中心，以采擇古今東西學術文化、而順應現代思想的新佛教」。對於僧制寺產，作了整理僧伽制度論，成為「從中國漢族的佛教本位，而適合時代需要的新佛教」。民國七年，偶然得多位信從的，遂組成覺社，以著書講學的又一姿態出現；創辦佛學院，將以養成「僧教育師範人才」。僧教育則在訓練一般僧眾，改革僧制寺制而建立新佛教。然第二步未能頓序進行，故亦終無第三步的效果。

民國十五六七年的大革命激變中，全國寺僧普遍搖動，佛徒都發生了整理僧寺的醒覺，又偶然導設了中國佛教會，欲將所有僧寺組織起來，訓練僧眾逐漸的改善制度，演進為適應時代的佛教。不幾年，乃因舊僧制寺制漸安定、而失卻組織佛教會的原意。去年、忽然為中央黨部民眾訓練部注意到，訂了一個「修正中國佛教會章程草案」，硬要牽我和「近年把持佛教會而作改進障礙的人」，攜手改革僧寺，結果亦失敗。我的失敗，固然是由於反對方面障礙力的深廣，而本身的弱點，大抵因為我理論有餘而實行不足，啟導雖巧而統率無能，故遇到實行便統率不住了。然我終自信我的理論和啟導確有特長，如得實行和統率力充足的人，必可建立適應現代中國佛教的學理和制度。

我失敗弱點的由來，出於個人的性情氣質固多，而由境遇使然的亦非少。例如第一期以偶然而燃起了佛教革命熱情，第二期以偶然而開了講學辦

學的風氣，第三期以偶然而組織主導過中國佛教會，大抵皆出於偶然倖致，未經過熟謀深慮，勞力苦行，所以往往出於隨緣應付的態度，輕易散漫，不能堅牢強毅，抱持固執。我現今雖仍盡力於所志所行，然早衰的身心只可隨緣消舊業，再不能有何新貢獻。後起的人應知我的弱點、及弱點的由來而自矯自勉，勿徒盼望我而苛責我，則我對於佛教的理論和啟導，或猶不失其相當作用，以我的失敗為來者的成功之母。

上文譯本錄自太虛全書第十九篇

——我的佛教革命失敗史——

