翻譯文集第四輯目次

人死何去的回答
愛的崇拜
宗教觀
無神論
宗教構成的原素
佛理的扼要略說
我怎樣判攝一切佛法----------
新的融貫----------
佛法悟入的漸次----------
諸法眾緣生唯識現----------
萬有皆從因緣所生----------
幾點佛法的要義----------
佛教的教史教法和今後的建設--------
中國的佛教----------
略談中國佛教史----------
佛學的源流和新運動----------
三世的因果
救世覺人的佛法
八正道和改善人群的生活
佛法原理和做人
阿蘭若行和養成僧寶
佛學即慧學
怎樣赴龍華三會
菩薩行和大乘
佛法要旨是慈悲為本方便為門

法性空慧學概說
去私戒懶為公服務
佛法建立在果證上----------
天台四教義和中國佛學----------
聽講五教儀拾零----------
讚揚六祖功德並祝南華的復興-------
講學和修行----------
菩薩學處講要----------
焦山學教和金山參禪----------
各宗經教的修學法----------
慈宗修習的儀軌----------
從巴利語系佛教說到今菩薩行
學僧修學的宗綱
澹寧明敏
儉勤誠公

人死何去的回答

二千零八年於多倫多

生從何來？死又何去？這一向是佛教禪宗的參究話頭。在東方雜誌第二十六卷第二號，有微知先生亦曾提出人死何去這問題，而且曾試述三條的答案，結論中不能有一個確切的說明。不過這在佛書中，早有相當的解答。在未談述佛書解答前，先錄出微知先生原文如下：

「人死何去」？對於這個問題最正確的答覆，不如說「還沒有知道」。不過在人類通性，雖然對於自己絲毫沒有知識的事情，亦歡喜研究；所以這樣一個問題，各時代的人們，都把他們各時代所有的知識，加以討論。在這裏、我應先說一說宗教家和科學家所抱見解的不同：科學家相信真理，他們所信的真理、不單是論理的意志的真理，是解剖事實，加以實驗觀察而能確證的真理。宗教家就不一樣，他們只用著獨斷的、無證據的議論來解說一切事物。這裏要說的，當然是科學家的見解。常人對於「人死何去」的見解，不外有三種講法：一、個性是不滅的。二、死後便一切都消滅。三、精神不死。這三種講法，以科學的眼光看來，都難得到確切的證據。

第一種個性生存說，最為一般人所相信，一般宗教都是這樣說。亦有說：惟有修養的人，他的魂靈能夠永存，其他的人，死後便即消滅，或經過若干時間到底消滅。對於這講法的論據，亦有幾種：例如有千里眼特異功能的人，他的心理現象，以及有關亡人消息的特異功能技倆，還有一種疑神疑鬼

的傳說，同樣是他們所視為切實的證據。這種證據是否值得研究，現在不必說。但我們從生物學上說起來，這個性的生存，實在是不可能；再就生物進化上研究起來，更不可能。原來研究生物學的都知道：心和物、即靈魂和肉體，是不可分離的；而心的活動，沒有不依據於肉體，這是事實。試想甲狀腺分泌不足，即能令人變為白癡；酒精藥料過量給人服用，能改變一個人的性格；而腦的各部分，如有局部的傷害，那對於一個人的才能、記憶便發生顯著的影響，這不是靈魂和肉體、不能分析的證據嗎？現今若對於人類有機體的作用，更加以精密的探討，更可以看出心和肉體、是互有密切的依藉。而心的作用不但關於腦，更關於分泌腺化學的配合和身體的作用，所謂精神的活動性、不是別物，卻是從屬於生活物質的必然的活動性，這在現在已經很明白了。換句話說：為人類物質的架格的肉體，和藉以思考感覺的心靈、只不過是一個實在——即人類個性——的二種看法。果然是這樣的話，如認為有無心的肉體，實屬困難，而說有無肉體的心——即不依賴物質的基礎，而能具明瞭的個性的心——，更為難之又難！這是和電氣現象相彷彿的：電池是電流的源泉，電流的流，不關係於電池的構造和作用，就如心和肉體一般。不過電流離了電池便不得存在，就如同心離了肉體是不能存在，沒有分別。再從進化論方面來說：如果人類的靈魂能夠生存，猴子的靈魂亦應該能夠生存，甚而至於上等動物的哺乳類、爬蟲類、兩棲類、魚類，甚至於最下等的生物、亦應該有靈魂存在；若說有不存在，那末以何種動物為分界線呢？反過來說我們人類自身

罷：如果說生後的赤兒、即可以應用在靈魂不滅的話，那麼尚在母胎中的胎兒怎樣？更追溯上去，尚在卵子時的一切細胞群怎樣？或進而至於沒有組織的卵細胞自身又怎樣？因為有這種種批駁點，所以個性的生存總是不能成立。

第二種死後便一切消滅，即人類死後心靈亦全部消滅。換句話說：就是一死便了。用這話解說死後，還是等於不說，因為他只有消極的打消別種說法，而沒有可以證明自己說的論據。

第三種精神不死的假說，這是由於應用物理學上的原則「能的法則」而來的。認為能是一切物理活動的源泉，曾經使用耗費了的能，實際上並不消失，不過變了一個形態；如能收集起來，總量還是和前相等。而人類的精神，便相當於這樣的能，人類有了這些能，所以能有精神的或心的活動。肉體死後，因此仍能還原，全量不變。這個假說比其他二說，比較圓滿，照這樣說的見解，認為永遠不滅的精神即是能，當人死的時候，即向空中廣播而瀰漫於宇宙，恰如無線電話機播送電話一般；但這被播送的無線電話，如再遇到新的物質的構造，例如收音機接觸它，即能形成語言或音樂。精神亦是一樣，它是廣播在天空中，在未遇到某種肉體以前，不能感、亦不能覺知，但一遇某種物質，就忽然蘇醒而成為一個新體了。不過、物理學上所謂能的存在，是有一定的形式的。有位能，有動能，有聲、光、化、電各能；它的變換，亦逃不出這些範圍內汋的。那麼，所謂精神的能，究竟以何種形式而存在？死時以何種方法來放射？遇到了新體，又以何種方法去收受？這些都是沒有明白的說明，我們便

不能確實的相信，它無非把無可解說的精神活力，勉強附會到物理學上、所謂能的見解罷了。

總之、在我們現在的知識範圍以內，對於「人死何去」這一個問題，實在尚不能有何確切的去說明；與其解說不適當，還不如不說為是。至於宗教上所謂輪迴、天國等等，那更是迷信無稽的天荒夜談，不值科學家們一笑！

現在按照上來原文：在文字中所列出的三種解說，第一說、類似佛書上所破斥、佛世時一般學者的常執。第二說、類似佛書上所破斥異生所執。原文中的難點，雖然是不盡適當，但於佛學上既然明白是同在破斥刪除一列，現在不必再談論。

至於第三說、原文評為比較圓滿，這好個比較圓滿！但仍提三種不能決定的問題。一、所謂精神的能，究竟以何種形式得存在？二、死時以何種方法來放射？三、遇了新體，又以何種方法去接收納受？現今以佛學來看，對此三問題解答如下：

一、精神的能，依各生命體的動物、各各有一系統的潛藏精神——潛藏精神即「藏識」別名——存在；但不是個別的、定量的、定質的存在，而是交遍的，互關的、變易無常的、生滅相續的存在。

二、刹那刹那現行而潛遍的，並非死時始行放射，在未死時，曾由一種前期的特殊勢能——羯磨——使藏識阻凝機體而攝取為自身，漸次依機體的完成而現為種種的顯著精神——有機體即有根身別名，藏識執為自體，令生覺受——。死時，即前期的特殊勢能盡，藏識捨己組成的根身，不復取為自體，短時間遂只存潛遍的精神——藏識、末那。

三、不久、藏識中另有新的特殊勢能，又代它而起作用。一時遇不到動物的物質基礎，即暫成為

一種精氣的機體；一遇到動物的物質基礎——例如父母的精卵，遂又凝組機體，而攝取為自身——例由精卵集結成胎、而漸發達為胎嬰；再漸而完成機體，表現為種種的顯著精神。

雖然各系相續的潛遍精神，尚且不是科學的試驗所能證明，然而在理論上，實已通達無難。此種理論，根據在於佛的言說；而佛的言說，是從佛的真智明白證得的真相、才演說出來。故此最後的根據，是真相如此，便說為如此，和科學所說的沒有差異。

上文譯本錄自太虛全書第十六篇
——人死何往的回答——

愛的崇拜

二千零八年於多倫多
——民十五年冬天在上海尚賢堂講——

在前得到李佳白博士請我來演講佛法，聽眾中多數是佛教和基督教徒。事後李博士又將我的演講詞，英譯刊登於字林報，故引起西方人士的問難。我亦曾作一回答書，已經另行發表。在我個人的意思，基督教徒應有澈底認識佛教的必要，而佛教徒對於基督的教理，同樣亦應該有相當的了解。今天李博士再請我來演講、他首先提出基督的大愛主義來作為演講的材料，我靜聽後，思想上不覺有所感發，現在就發表我的意見，和各位作大愛的討論。

「愛」的一字，含義極廣，能力更大。宇宙萬有皆生於愛，不但善事發生於愛，即惡事亦同樣發生於愛。殺人、放火、世間上的人認是惡，其中被殺的人、當然是被能殺的人所不愛，但其中必有所愛的條件、而成為行殺的起因。至於廣作濟群利人的善事，完全根從於愛，這是盡人所共知的，不必麻煩引證了，但是說宇宙萬有都生於愛，驟聽起來似乎難明白，不過實際上亦事理顯然易見，例如人類因愛而作一切惡事，那來生必定感受極痛苦的生活；若因為愛而行種種善事，那將來所獲的身體、和身體所受用的物質，亦必定純善而無惡。這樣屬實的話，人類的生是由於愛，因為由生所起的老病死苦，及由死後而繼續又復生的身體，他產生亦是由於愛。如果沒有愛、身體便不生，和身體同起的世界亦不能生。由這樣來講，愛實在是一切善惡諸法的策源地；即人類行為和事業，亦不能出此範圍以外，其中行為和事業的重要、和人生的關係是如此廣大，人類實在不容沒有深晰的研究了！

剛才在李博士演講中，說到中國人近來反對宗教，完全由缺乏愛的觀念，所以、在湖南和湖北兩省間、發生種種對宗教破壞示威的手段，若不能及時加以相當的限制，將來又必引起國際的戰爭。又說：如果世界人類都能相愛，那戰爭的苦惱可以絕滅，而和平安寧的希望，亦可以達到。故此希望和平安寧的人，必須絕對崇拜於愛。李博士所說，用意本是好的。在我以為人類對於愛的態度，應該如何取決，尚難下一判定。因為愛的意義，既然如前所說，那麼人們對於愛，亦不應該取絕對的崇拜主義。為甚麼呢？因為愛亦是萬惡所從生的原故。但

又不適宜取完全排除的手段，因愛亦能為善的大本因。和平安寧固然是生於愛，但戰爭苦惱亦是生於愛；故此我對於絕對崇拜愛的人，是認為有再加以考慮的必要。

今再更進一步、和各位討論愛的究竟，這方面應分兩個層次說：一、愛的成為事實，它本身究竟從何而生起？二、人們對於愛，究竟應取何種的態度？依科學家的因果律說，凡能生的必有所生，愛既然是能生的因，那亦必定為所生的果。就俗情來談，作為愛的生因即是我執，人類由執有自我，在事事都思考、怎樣為我而謀發展私愛，由擴充發展私愛的原故，結果便釀成世界的戰爭。世人美其名稱為互助主義和兼愛主義，其中所立論祁都是基於人我相對的地位，仍是有我所起的貪愛，他們所持作號召群眾、互助兼愛的理論，實際上是成為發展貪愛的工具，決定不能實現和平安寧的可能。

若依據佛沱陀的教育，宇宙一切法皆是幻有，沒有有一法能夠成為一切法的因，亦沒有一切法但為一法的果；只不過就一切法互相生長的關係條件上，去假立為因為果。所以、能夠免除不平等因。或無窮因的過失，因此而發見平等互資、緣起無我的真相。故依佛陀教育來說到愛，亦由於萬有因緣和合而生，因此在佛陀教育就不說名愛，名為大悲心。佛的大悲，是依觀察生命的苦惱、而發起大悲救濟的心，不是由謀自我發展所引起的貪愛可以比擬的，故此成為純善而無惡的大愛。這種大愛，為一切佛陀產生的母親，是一切佛法發源的土地，因此人類對它應有下列三種的崇拜：

一、應該崇拜了悟萬有真相的大覺——萬有真相，即因緣所生的無我法。

二、應該崇拜依眾緣所生的無我法而起的大悲——即覺悟人生萬物的真相，而發起的大慈大悲。

三、應該崇拜觀察世間的苦惱、而施設方便救濟的萬行。

上來說善淨的愛，是由悟緣生無我的真相然後生，人們應當如是了解，不應盲從我執的愛。這樣我認為才有討論的價值，故此提出來和各位作一商榷。

上 文譯本錄自太虛全書第十三篇

—— 愛之崇拜 ——

宗教觀

二千零八年於多倫多

在過去曾寫了一篇我的宗教觀，今日更從人類社會的組織來觀察。因為最近已經遊歷四大洲和各國，察看各地的風土民情，研究其中歷史變遷的跡狀，對於宗教遂更有新解。我國古時所謂教，即近說宗教。考究宗教譯文的希臘原語，認識的人說是結合義。由此可知人類的結合，即宗教的本義。如推廣來說，在萬有中每一個體結合，亦可說是宗教的意義。現在暫且從人類的結合來討論它。從荒古以到今日，再至將來，使人類結合成社會生活的思

想、信仰和力量，雖然有種種的變異，但必有一藉為結合的思想、信仰和力量，這是可斷言的。此人類藉以結合成社會生活的思想、信仰、力量，在中國的古語，或說是道，現今或稱主義；例回教、或基督教，改稱名摩罕默德的道、或耶穌的道，摩罕默德主義、或耶穌主義，實在並無不可的。故此知昔日所謂孔、孟的道，老、莊的道，今日所謂馬克思主義、孫文主義，改稱為儒教、道教及共產教、三民教，亦沒有甚麼不適宜；因為同是人類藉以結合、成社會生活的一種思想、信仰、力量的原故。

然而這些所根據宗教的本義，是以結合人類成社會生活的思想、信仰、力量的來說，和近世所說的宗教是不同，尤其是和近世的科學家、或社會主義的所反對的宗教不同。近世所說所反對的宗教，是已離開於現行及趨求的政治、經濟、教育等社會生活，已失去今後結合人類成社會生活的思想、信仰和力量，惟有藉著不現實人世的一類精神上的幻覺遐想，保存於所傳誦的經典，作為信仰的對象；及依憑古代遺留下來的規制儀式，由少數人遵守的成立為一特殊的團體，更向一般人類中延布的。此等宗教，實為已死未滅、或垂死將死的宗教。依此說宗教日的話，故此有說孔子的道和佛陀的法不是宗教。但是孔教本是中華民族的宗教，而在今後或亦將會成為垂死的宗教。故此陳煥章等所提倡的，已經不是人類結合成社會生活的主義，離於經濟、政治、教育，而等於近世所說的宗教罷了。

這樣看來、唯有佛教仍是人類今後結合成社會生活的活宗教，這限於近世所說、和所反對的宗教是宗教，那仙、回、耶、儒等，已次第退為宗教，

而在佛法的俗諦，是適應過去、現在、未來的各時間，亦是宗教、亦不是宗教；佛法的真諦，尤待實現於現在和未來，故此不是宗教。這回返於結合人類、成為社會生活的宗教本義，那現行的馬克思主義、孫文主義，和將行的克魯泡特金主義、及佛法的真諦等，固然都可以說是宗教了。

故此依結合人類成社會生活的宗教本義說，這宗教大概可分三類：

一、已行已死的宗教，例如耶教、儒教等：因此等皆是信神、信天的宗教，在過去農業中心的社會，人民仰仗自然的恩惠，故相信有天神；現今進入了工業中心的社會，人人都自信各各身心的力量，因而罷黜天神的信仰了。

二、已經產生現行的宗教，如今日一黨專權的列寧教、慕沙里尼教等：過去的耶教在羅馬、儒教在中國，亦曾經成為已生現行的宗教；但它們亦有不同的，例如耶穌和孔子、在當時未能奪取統治權，他們的徒眾亦同樣未能佔得統治權，只由其他握有統治權的移襲應用。例如耶穌以羅馬孔斯坦大帝、孔子以漢武帝而得為其國當的現行宗教，故雖形成為結合國家當時人類的政教權力，不過軍權和政權的部分，尚

未能完全統一，和現行的列寧教等，集合軍、政、教、財權完全統屬的不一樣。但回教或摩罕默德主義、在當時的阿剌伯；以及後來的土耳其等地方，亦曾經和現行的列寧教等一般，完全統一軍、政、教、財的權力。今日閱讀回教經典，多分是規定政治、軍事、經濟、禮俗的制度，合於近世所說、所反對的狹義宗教條件不分；由此可知摩罕默德的主

義，在當時的阿剌伯，實為一種結合他們民族的革命主義成功的，或無異列寧主義在今日的俄國。至於或稱阿拉，或稱無產階級的，這不過摩罕默德當時、能結合阿剌伯人對阿拉的崇拜，和列寧當時、能結合俄國人在無產階級的崇拜。梁山泊好漢往昔揭旗起義、說替天行道，今時各國共產黨揭旗、說替無產階級謀利益。天啊！無產階級啊！同樣是一抽象名詞，同樣成為一引人崇拜、以結合人心的偶像罷。耶穌主義在當時的猶太民族，亦和摩罕默德的主義、同有革命成功希望的，但耶穌寡謀而致失敗，他的信徒偏能逃向他國，傳持他們民族的文史為舊約，集錄他們本師的言行為新約，克苦宣揚不輟，便變成曾現行於羅馬民族、而至今仍未滅的耶教；他們現行轉近於儒教、而和回教不同。設使當日耶穌革命成功而成為猶太王，固然將會和回教或列寧教、同為統一軍、政、教、財權主義的。耶教舊約為猶太民族古文史的經，耶教整理編纂的，猶孔門所傳刪訂過的六經；新約亦如孔門弟子、集錄孔子言行的論語等。但耶穌如一猛鷙，欲求自任為教政的主宰，成則必為帝王，以敗亡流離乃變為後來的羅馬教。但本他原來的性質，尚產生後來的教皇制度。而且他的教會成為大地主，更興起宗教戰爭、十字軍東征等，以教皇為歐洲共主的歷千年時間，幾乎握軍事、政治、教育、財產的全權。孔子寬柔，雖未嘗不希望自為王的，而且他徒眾亦尊他為素王，但不敢為革命的實行，常表示欲為當時王的輔助、以實行他的主義。他弟子所希望的，至高不過三公。故此除了秦始皇、希望以他的兵刑主義為統一，極端剷除異己的例外，後來馬上得天下的帝王，沒有不極願援用孔子一類的；以他是為政黨

而不是革命黨，可輔佐王的治國、而不是奪王的權位。在二千多年來、在中國為帝王的，捨離儒道就沒有可以為政治、教育、法制、禮俗的工具，故此久遠成為中華民族、精神結合的所寄託，而成為中國民族文化結晶的宗教。至近年、初有列強兵力為後盾的新舊耶教所衝入，割裂民心，繼又拜倒在為列強的兵力、屠迫下的政制、法律，終至思想、文學、藝術、禮化，亦遷為崇仰列強的科學、哲學、文藝、風俗，於是成為中國民族、二千年來結合精神的儒道，始退後而成為已行已死的宗教。回教在土耳其亦將為已行已死的，但在阿富汗等仍未至完全崩潰。儒教本來只流行在中國，故此在中國死便即成完全死。但百足的蟲，雖死不僵，自近代的科學工業興起，耶教在歐洲雖死，尚得退據為近人所說所反對的宗教、以一隅來自保；那儒教在中國，亦將退為近人所說所反對的宗教，如陳煥章所提倡的孔教，亦當然有其所適宜的。三、已生未行的宗教，如克魯泡特金主義、和大乘的佛陀主義等。儒教在漢武帝以前，耶教在孔斯坦帝以前，亦嘗試經過已生未行的時代，然而至今已退為已行已死的宗教了。因為古代以一地、一民族的文化結晶作為根據，今後將進為世界全人類的時代，故將來不可能復活的。釋迦牟尼主義雖生於印度，然而是完全和印度脫離關係的，唯以釋迦大覺所廣說、人類和眾生及萬有的實事真相，以為全世界人類自覺自治、以進化於完全自由的指針，故雖至今日猶為已生未行的宗教。換句話說，即成為將來大同世界人類，猶能不渙散而成進化結合精神。雖然佛法亦嘗以一小分現行、為各地的寺院僧伽；亦嘗以小乘一小分現行、為阿育王時代的印度政教，及至今流行於錫

蘭、緬甸、泰國等處的；亦嘗以混合神梵的大乘一小分，現行為西藏、蒙古政教，及至今猶流行著。但這祈都是佛法俗諦中的一鱗一爪，如觀佛法的真諦、和真俗圓融大全的，那當然仍是已生未行的宗教。

廣義的宗教，何以有此三類呢？因為人類自有社會生活，即有結合人類成社會生活的宗教。人類現仍需要社會生活，就不能不有結合人類成社會生活的宗教。人類社會生活的需要及組織、不是只有一種，以時間地域變遷，故此宗教亦以時以地而或生、或行、或死、或滅。今從人類的老古社會來觀察，在已行已死的宗教以前，仍然有已死已滅的宗教；人類游獵生活的原始，至今尚有可考見的圖騰社會，那是一部落的男子和女子結婚，公認一共同祖先的神，懸為崇拜的章幟。此種祖先，不是同一種類，或是動物，或是植物，或是獸類和人的混合體，或有說是人類所從出的一種天神。例如猶太民族所崇拜的耶和華，說他是人類祖先亞當、夏娃的創造者，後來雖擴充為萬有的父、及全能的主，其原始當亦為一部落所崇拜的公共祖先神。後來進為農業的社會，開始分散共婚部落、為一家一家的父系家族生活。然後以共據的山澤、田地，故此又崇拜許多山、川、嶽、瀆等地祇，及一家族一家族的人鬼。不久後、成為以上古許多部落互相聚散，和許多的地域交通，與許多的家族聯合，溶化成一種較大的民族，而各各帶來各種所崇拜的公共祖先神及地祇、人鬼神等，於是遂成多神混雜的社會。此種多神的較大民族，需要一種新結合精神，以結合成社會生活，於是或成為一尊下有組織的多神，若中國的道教、儒教，印度的婆羅門教，日本的神道

教等；或成為擴充其民族中、最大一神為絕對的一神，排斥杜絕其他神的崇拜。前者如地方分權的聯邦國家，後者如中央集權單一國家。由是古代各部落、各地方崇拜著名叼神，大都死亡而消滅了，故說仍有已死已滅的一期宗教。然而在印度的婆羅門教，和中國的道教、儒教等，其中存留的古神仍不少。婆羅門教屬於多神組織，始終仍未決定於某一尊，故此印度民族特殊缺乏、結合一致的精神。順世派、耆那教、佛教當在印度，都同樣想破滅婆羅門教而未能成功的，如今時在歐洲的科學、哲學、社會主義等，欲破滅耶教而未能戌成功相似。總要來說、至於有中央政府的廣大民族國家，即須有絕對一神、或多神上有一尊組織的宗教，以作為國人結合成社會生活的主義，其中最高的是神權，其次是君權，再其次是貴族及文武官吏權。中國帝王稟崇儒教，稱天而治；歐洲各國尊教皇為共主，稱法律為神意，皆是證明。不久以後、君權強盛而漸棄神權，神權散在民心，反為人民依據的用來反抗君權的專制。在中國有劉邦、朱元璋等，循環於以暴易暴的君權下，而西洋美國的獨立，及英國、法國的革命，是從自由、平等、博愛的人權主義，開出近代保障民權、分散政權的立憲、和共和的代議政治。國家君權盛時，已分出軍權政權、離開宗教獨立，議會國家根據人權自由、政治、經濟和宗教分離的更甚，再加上思想、言論、出版等自由，成為許多獨立的哲學及分類的科學，由離開宗教的軍政機關自辦科學的教育。於是教育以及一切禮俗風化等，亦不是宗教的事，於是耶教在歐洲成為已死的宗教。而最近儒教在中國，亦成為已死的宗教，比較以前歐洲離耶教無政治教化，及中國離儒教無政

治教化，迥然不同。中國今後能以孫文主義取代以前的儒教嗎？固然是難知。而歐洲的近代，實為一種反抗結合的分散趨向：思想上則分散為各種的哲學、科學，權力就分散為各種的政權、民權，實業就分散為各種的專門職工，無一不愈分而愈精深擴大，這是近代的文明進步，雖然說是從反宗教、即反結合的分散精神而來亦是可信。

在近代歐、美、亞各強盛的民族，如英、法、德、美、日本等，遂沒有作為它結合精神的宗教、而能成其富強嗎？答：有。為它結合精神的宗教，即是國家主義，玄化一神為汎神，持以國家一名詞為其偶像，用議會為教會機關，此即是近代的新宗教。在最近、又似移結合精神於唯物的無產階級主義，即現行於俄國。反抗有一神的國家主義，即為意大利的慕沙里尼教。至中國的孫文教，即合一神及汎神的國家主義、和唯物的集產主義於一爐，然而它頗乏結合精神，故此猶未能大顯此新宗教的功用。但近代的進步，實從反結合的分散趨勢而來，汎神的國家主義，比較能於結合中、容許此分散精神，實已多有不相容的地方。因為分散精神，實以個人自由為源泉。汎神國家主義的宗教，已多犧牲個人的自由，何況一神的國家主義、與唯物的集產主義結合，更絕對犧牲個人的自由！故一神的國家主義、和唯物的集產主義，實為近代文明進步的反動。起而打破它的，將在「反結合」的無政府個人主義。它能容納分散的近代趨勢、又有結合成全世界人類社會生活的功用，似將在生物進化的克魯泡特金主義。而最後有希望的，或將在佛法中、眾生進化的法界無障礙主義。故克魯泡特金主義及釋迦牟尼主義，可為已生未行的將來宗教。至已生現行

汎神的國家主義，及唯物的集產主義宗教，亦將不能久存，若一神的國家主義宗教，猶不過垂死的暫時迴光返照罷。至於將別開出一以民族自決、民族平等的唯生民族親睦主義新宗教，以代替國際爭鬥的國家主義、與階級爭鬥的集產主義嗎？其預兆仍難逆睹。這可觀察過去、現在、未來的宗教死滅生行的大概。

由此再回觀中國的宗教史，從盤古開天地的傳說，即為共婚部落公同祖先神的崇拜，即以人祖為生天、生地、生人、生萬物的根本，這是中國民族的特殊思想。後來的當考於易，易以八卦象天地萬物，復以天地萬物演成六十四卦的人事。卦中的象是始於伏羲。據傳說：伏羲至神農時，八卦以艮為首，艮、即山。黃帝後以至夏、商二代，皆是以坤為哲，坤、即地。崇山為農業的初立期，崇地為農業的發達期，當時即崇拜許多山川嶽瀆、及土地等神，至今猶有遺留的。但在父系的家族亦即成於伏羲以來，故相傳即有姓氏的系統，家族的祖先、及有功德於民族的人鬼崇拜，亦是繁出於這時期，至周代，在農業基礎上的工商學皆已興盛，蔚然成立為文化民族，故此孔子說『周監乎二代，郁郁乎文哉』！即懸觀大地萬物、及一切人事而仰系於天，為上帝的崇拜，帝王自稱天子，不異耶穌自稱神的兒子，摩罕默德自稱天使。故中國至周，實為宗教上的一大革命，而八卦亦以乾為首。在周文父子溫良寬和，不似耶、回激烈，故並不剷除古代遺留的各種崇拜，但人類社會的階級系統，將一切天神、地祇、人鬼亦組織成有階級的系統：天子祭祀天帝及他祖宗，公、侯、伯、子、男、卿、大夫、士等

有封地的，祀祭他所封地的地祇及他宗祖，庶民各祀祭他家的堂神、灶神及他祖先。此種禮俗，至前清時代尚沒有改變，儒教並未能將它革除。在周代盛時，所謂王道，即稱天而治；道的大原出於天的道，此道即主義，亦即宗教，刑、政，教、財權一切皆統一於此。後至春秋戰國，周失去統一，即是宗教失它結合的功角，這開始在諸侯的各自分立，猶如近代歐洲在羅馬神聖皇帝及教皇的勢力外，各建成獨立國一樣。繼續以刑、政、教、財各分立，各世家各擴張各的學術，或各稱先王的道、以競鳴於諸侯王間，冀以易天下的大勢，此猶如歐洲在宗教革命後，變成各種哲學、科學和各自由新教會。儒教出於教育家，法家出於兵刑家，亦當時競鳴中各家一分子．孔子祖述堯舜，憲章文武，刪訂了六經，斟酌三代；孔門弟子和繼傳的孟子、荀子等，能張大他事業，遂卓然成為一己生未行的新宗教。他們雖然稱說是堯、舜、文、武的道，實則已易崇天崇地而改崇重人事，故說：志在春秋，而行在孝經。行在孝經，即取於堯舜的家族倫理主義。志茌春秋，即取於文武的民族文化主義。但亦以寬柔有容的態度，在不妨礙倫理、文化的範圍內，這和天神、地祇崇拜並行不悖。而且後代帝王雖用儒教，而亦未嘗不承襲周、秦王帝的禮儀以自仿效。兼以神仙的道教，又將從盤古以至周秦的一切崇仰，別列為一種天神、地祇及人仙的組織，和古代遺留在民間的崇拜聯絡保存。由此漢武以來，雖為儒教現行的時代，而仍留一尊下有組織的多神教崇拜。但是儒教在當時不為帝王所用，卻由用兵刑法家的秦以奏混一的功。秦廢封建為郡縣，使人民直接於國家，在國家法律下一律平等，得到法律範圍內自由

競爭，實同近代完成的法治國家，而對於周代的王道為澈底的革除。此種革命的強烈和權力的專斷，不次於列寧教在俄國的革命。後因張良等貴族的反對，儒家等智識階級、與陳涉、吳廣、項羽、劉邦等平民，不勝壓迫的痛苦，乘隙反變，遂致陷於崩亂。經歷多年的戰爭，統一調和於周、秦主義的漢朝。初雜用名、法、黃老，至文化復興，乃在儒生及孔丘刪訂的書籍，於是罷黜百家，決定一尊於儒教，而儒教起為現行的宗教了。其中一部分的玄言渺思、奇技異能的，退隱於山澤原野，採集民間思想中所遺留的歷代崇仰，網羅百家，附會於黃老，另行組織成在野的道教。以長生、御女等術媚惑帝王，以治病、救災等事感人民，時常赴起來和在朝的儒教對抗。加以四周蠻族的侵入，儒教努力為民族文化的同化，此即為中國漢朝以來、社會生活與宗教的關係。而佛教的傳入，道教、儒教皆曾受極大的影響，民間風俗習慣上，亦發生許多新變化。但始終僅由少數人立於旁觀的一隅，自修自持；不曾直接參預中國的治亂。宗教為某時某地的人類、結合成社會生活的中心主義，一切思想信仰力量，無不由統一於此而生長發達。其現行的盛時，往往統軍、政、教、財等權而為一，至少亦必為政法教化的所宗歸。像耶教於歐洲的中古，及儒教於中國的中古、近古，才足為現行宗教。近人多不覺察，但以在歐洲已行已死的近代耶教，來用作宗教的稱呼，一聞宗教的名字，即想像為已死的耶教，即起而反對它！殊不知共產主義的反對宗教，但反對已死的耶教，欲以共產主義之的新宗教起而代替它，如往昔耶穌反對猶太教，期望以耶穌教代替。名阿拉，名無產階級，僅不同崇拜的偶像名詞罷了！青

年學子的執名昧實，為何不智如此！殊不知宗教乃人類社會的一種向心力。我們在此更思及摩罕默德的回教，教主身為帝王而統一軍、政、教、財的權力，這是回教主的常態，除中國周代的王道，及俄國近代的列寧主義，沒有不和此相似的。回教為宗教，豈能謂王道和列寧主義不是宗教嗎？回教和北亞、西亞及非洲各蠻族，亦自有它文明的價值。但在南亞、東亞及歐洲，各文化民族之反文明勢力，亦大有可說的。當中國的隋、唐時、佛教早及於阿富汗、波斯，而當時耶教的一派，亦有東傳至中國的。假使不排斥一切征服異教的回教，崛興橫隔於中間，那時佛法或早流於歐土，而耶教或亦早遍於亞洲了。佛、耶如早互布於歐、亞，則今日歐、亞人類，或將另成一種形勢。又假使不是回教的土耳其阻斷歐人入亞的交通，而哥倫布等或不致試為大西洋之的新航行，發見新大陸，為後來耶教徒等、創建新共和國的基礎，而今日的世界亦將不同。回教以其強權影響於世界人類，是這麼鉅大！今日在俄國和回教同性質的列寧教，它會像暴秦一樣速亡耶嗎？抑或像回教一樣長壽呢？

上文譯本錄自太虛全書第十三篇

—— 宗教觀 ——

無神論

二千零八年於多倫多

——民二年作——

無神即是沒有造物主，亦沒有靈魂，而一切皆以無為最究竟的。

今日世界學者，本自由平等的真理，大都主張無神學說；但亦有主張有神來說自由平等道理的，如泰西宗教家。因今時世間學者，希望一洗社會習俗，使循著天然而達到自由平等的實際。泰西宗教家，認為這地球人類皆是上帝的愛子，無階級、無界限、所賦給的自由幸福，而不以平等的說話去附會。因一神教以神為萬物的造主，俾人類同隸屬一神的下面，去消滅一切等級界域。但亦有以神為靈魂，說神能助人道的進化，促進世界大同，這樣說是有兩種道理：一、有靈魂說足以祛除厭世思想；世人懷有厭世思想，以浮生百歲，歡樂幾何！而且不如意的境遇常多於如意的，於是遂生厭棄人世的心，這皆由不知有靈魂的過咎。如果是確知人有靈魂，體魄有生死，靈魂無生死的話，所有人造德慧罪惡的別業，都將會和世界一切生命體的共業，隨因感果，隨萬化而遞嬗於無窮，初時因不同體魄而消滅，便知世無可厭，而且亦不須厭，自然慢慢整飭身心，改善社會，期待別業共業俱進步於淳良完美，以享受永遠的安樂。二、有靈魂說的是足以破除人我執著的見解：世間雖然信有靈魂而信念不堅定的，常說縱有靈魂轉生他世，那時我既不能記憶是我，就算真是自已亦不過是另外一人。今我亦盡心的所欲求，盡人力的所及，以求此一身數十年的快樂便足了，不用悲天憫人，為廣大悠久的地球，計較它長遠太平大同的道幹嗎？若確信有靈魂不疑的，他理想必定是大不同了。僅改變一軀殼，就隔

數十寒暑，我亦不能記憶是我，那萬劫以來，千生以往，就更不可知。以今生的我，視來生的我，既不異他人，那以過去的我，看現在的我，以未來的我，視過去的我，便可知都是不異他人。在時間上以三段分它，各將現在的我來看過去、未來的我，竟無一不是他人。我既可以成為他人，他人亦可以成為我，人我間是不一樣見解的，於是我執便不破而自破。莊子齋物論說：物各自是而非他，物各有自，故天下無非，自各有他，故天下無是；無非無是，物論斯不齊自齊。用來證証明上說，豈有能不信的嗎？凡事皆有神的說法。

但有神不過是方便講說罷，用以說明真理結果的所在，是以無神為究竟的。為甚麼呢？因在人類中有聖人，不單是人類的不幸，亦是聖人的不幸！眾生中有佛，不獨是眾生的不幸，亦是佛的不幸！真的聖人必定希望人類、不生為聖人是最究竟，真宗教亦必希望世界、不用宗教是最究竟。人類如何可以不生聖人？若人人皆聖人，人類中聖人便無從出生！世界如何可以不用宗教？如眾生皆成佛，世界的宗教自然退歸無用！眾生未能全都成佛，人人未能是聖人，此人類的所以有聖賢，世界所以有宗教。如信事實如此，在人世的有賢聖有宗教，我又安得不說人類和眾生的不幸，以至轉累聖人和佛同陷於不幸呢！故此有神說的，是特別隨機情引導一的方便法門罷！世尊法久後，要當說真實，開方便門，示真實相，必仍以無神說為究竟。故我是絕對的主張無神說的。

世界果真有造物主嗎？這是一大疑問。愈作學理上的研究，這疑問愈不能解決。因有神說的可利

用，以有堅確不拔的信仰心！疑問不能解除，信心如何能堅，因為不信有造物主、而轉疑天賦自由平等的言論，這不但不足助人類的進化，保証世界大同，將反為人類和世界的障礙。這是人間不可能有造物主的神說例一。或極端的平等主義，充其量所及，三綱、五倫皆在廢除一列、而堅持造物主神說的，說造物主的權力和能力，都是無限量，生殺予奪，賞罰苦樂，均可操縱在手掌間，無論何人，實在不能不恭敬的，愛戴的以仰它鼻息，而博取它歡心，否則、便是大逆不道，必須永墮地獄，這樣剝奪人的自由，使人不能自由自立，不平等有過於這樣嗎？這樣還需要歌頌它慈父，真不異膜拜於專制魔王足下、而稱它聖人啊！況且慈父和聖人，在大同平等世界中可以無嗎！這是人世間不容有造物主的神說例二。況且自由平等，是人類天性上所本具的真理，正不必假道於造物主的神來說，始足以引起社會的信仰。我說不信，試以造物主的神說、和自由平等言說，同時鼓吹，看看感化於自由平等言說、及感化於造物主的神說，那方面眾多、又那方面孰寡，可以來作出決定。這是人世間不必有造物主的神說例三。

若僅就自由平等來說，如說不可有、不容有、不必有造物主的神，但明自由平等的話，不能和造物主的神說並存，人將名為自由平等的無神主義。他們持造物主神說的，亦可以有造物主的無自由平等主義互相抵制，這仍是不能折服他們持有神說的心。不從根本上解決世界果有造物主的一疑問，即無神論終成虛設。這是快箭離弦，發而不能止嗎！天空中無數的恆星、行星、衛星、遊星，果真有造

物主去造嗎？地球上無數的動物、植物、礦物、氣物，果真有造物主去造嗎？現姑置不問。僅就人類來問：人類的體魄及靈魂，既盡為造物主的所造，何不盡造為聰明正直健全善良的人，體、力、智、一樣平等，皆得圓滿的自由，共享安樂的幸福！現實人中或善、或惡、或智、或愚、或強、或弱、而使人類造種種的罪惡，受種種苦惱呢？人類既盡為上帝的愛子，何以不全居住天國，遊戲在樂園中，而必須使人生於罪惡苦惱的地球，逼世人受種種磨折，直至人們恭敬歸向，才攝歸天國，否則更罰入地獄呢？上帝既要人恭敬歸向，才肯攝歸天國，何以不盡便人皆全造成恭敬歸向的心，便自然恭敬歸向，而必須經他人的勸導才恭敬歸向呢? 這一切、都是深不能解的！

同時聽聞另有所謂魔鬼，力量能和上帝對抗，時常反對上帝。如人不恭敬歸向上帝而又信從魔鬼的，死後必墮入地獄。這個魔鬼，是否亦係上帝所造呢？如說不是上帝所造，那上帝既有所不能造，它所造的亦必有限，好像百般工巧技藝、各造他們所能造的。這樣所謂造物主，這不外是人中的百般工巧工技藝的一種，又誰人不可說是造物主呢？若魔鬼既非上帝所造，必另有一造魔鬼的，魔鬼的力能抗衡上帝，那造魔鬼的能力、必較上帝更鉅大，同時又怎知人類及上帝、不是皆屬於造魔鬼的所造呢？假設話魔鬼是自然而然的！不由造成，這樣何以萬物不能自然而成，而必待上帝所造呢？如說魔鬼亦係上帝所造，則上帝既能造魔鬼，何以不能制服魔鬼呢？但罰信從魔鬼的入地獄，何不罰魔鬼入地獄呢？抑或是上帝的權力，不能罰魔鬼入地獄，是故意留此魔鬼來擾害人類嗎？這特別是不可了解

中不可了解的！雖然質問的是主張造物主是神說，亦將會不知所答，啞然失笑！

況上帝造這些不平等、不自由、不安樂、不美善，反如監牢、如桎梏、如豕圈、如地獄的世界，罪惡苦惱盈積其中，將此作為功嗎，抑將此作為罪呢？結果是惠及人嗎，或結果是虐待人呢？如果上帝對於人類的心理，亦是你能恭敬我，我能給你安樂，你不恭敬我，我能給你苦惱；這樣和帝王的順我富貴，逆我的滅亡，同一般心態罷了。故此英國的哲學家毅果說：假設若有上帝，我必戟指而罵他說：醜惡！醜惡！由此來看，在世界上是萬萬不可有造物主，不容有造物主，不必有造物主，而絕對沒有造物的神，這可以決定無疑了！但是還有未完結的話，在世界既無造物主，世界又因何而有呢？這一問題，是未能徹底解決的。

世界究竟是甚麼，真性緣起無盡便是了。有光明世界，有黑暗世界，有苦惱世界，有安樂世界，有莊嚴世界，有醜陋世界，有清淨世界，有惡濁世界。光朗、安樂、莊嚴、清淨的世界，以覺是它的總因；黑暗、苦惱、醜陋、惡濁的世界，以迷是它的總因。人類今日所處的世界，是黑暗、苦惱、醜陋、惡濁的世界，以迷是它的總因，怎樣叫做迷？譬如有一象在這裡，明眼人看牠，象就是象，沒有爭執的。如果忽然有兩個盲人，希望用手去摸出象的真相，一人摸象的耳，便執著說象如箕；一人摸象的尾，便執著說象如掃帚；由執著分別兩端。各人執著一詞，以盲傳盲，結果沒有盲人不被他兩人所誤導，運轉密移，迷實是生於不覺，故此由有人、我分別，堅執下去而有傷害念頭的生起。由有

愛、惡的分別，堅執下去而有貪盜念頭生起。由有男女分別，堅執下去而有婬慾念頭的生起。此殺、盜、婬三為根本，堅執下去，於是有世界相續，眾生相續，業果相續，而至緣起無盡。有遠因，有近因，有多因，有一因，相似相續；一人、一家、一團體、一世界，綜錯紛披，窮究是沒有終極的。如斷根本的緣，息滅分別的固執，那迷的便可轉而成覺，黑暗、苦惱、醜陋、惡濁的，亦可轉而光明、安樂、莊嚴、清淨了。故此無情世界、有情眾生，都本在明通公溥的真性中，動如夢幻的念，造如夢幻的業，如夢幻而出生，如夢幻而消滅，又何嘗稍假力於神呢！假設有所謂上帝的，亦如夢幻而出生的一物罷，何足以說是萬物的造主呢？以一定沒有的道理而強人去信，而信的不是迷信又是甚麼？真可惜？造物主！你不是造物主！你真的迷到這樣田地！迷無為有，迷非為是，這真是迷中最大的。迷因如不破，覺因無從得立，這是我所以齦齦然、不惜用言說來闢迷夢。

我說到這裡，亦知有讀者將懷疑我、雖然不主張有造物主的神，而實在是一主張有靈魂的神，故現在應當再進一步說靈魂的有無，以窮無神說的究竟。我們果真有靈魂嗎？答說；有。不單是人有，即動、植、飛、潛等類，亦無不有的。然而靈魂虛幻無實，只是妄執和習氣罷，不是真有一物可以名靈魂的。有智息的亦應當因譬喻得解，試說明它：如有一人在此，都沒有特別所好，亦無所思，不存憎愛，清淨空寂如沒有意念。一旦忽然愛好吟詩，於是橫生妄執，念念相續，遂成一習慣，耳中、目中所聞見的、無非詩的材料，口中、鼻中所流露的

無非詩聲，心中、腦中所經營的無非詩思，他人見他如癡如醉、而他自若不覺，這即是妄執和習氣。妄執忽然生起，習氣即隨生，習氣既深，妄執自然更利害！這妄執和習氣，即是所謂靈魂。唯因妄執故此不散，唯因習慣故亦不能斷，有如波浪相激，以前浪的動，引起後浪的動，動動不息，引起無盡的波浪；靈魂亦猶如前浪後浪相引的動力。由波浪前後相引的動力，豈真有一物可指嗎？唯因此妄執和習慣，不散不斷，實是作輪迴的根本，為生死的根，乘萬物的變化而遞嬗無窮。真性寂然，不覺念動，動念不止，妄執亦隨生，執著一往向前，即成為習氣；自從無始有妄執以來，愈執愈甚，愈習愈深，愈化愈離，愈變愈雜，萬物便繁然淆亂，隨業發現，成、住、壞、空相續於無盡。若有能破此妄執、斷此習氣的，這在於真性仍未嘗稍異它寂然。但是真性不是如木石的無識無念的，特別是晶瑩炳靈，圓融絕待，不可思議，不可說它形狀，不是妄執習氣可比的。猶如愛好詩的人，一日忽然斷除他愛好詩的執著，改革了他愛好詩的習慣，但不可說此人便全無知覺力用的。不但如此，他執著既然斷了，他的習慣亦既革除，將會無所不可為，無所不能為，又豈僅不癡愛於詩，而仍不妨吟詩啊！故此靈魂，但有言說，都無實義；唯有迷才有，唯有覺才沒有。幻迷滅掉，幻魂亦沒有，故真性常寂，亦是說無造物主、無靈魂、無神的究竟義；即是說自性自度的真諦。

然而世間主張無神說的，不是自今日始有，亦不是一人的私見。回顧有神說的，多出自宗教家，世間遂有以神和宗教視同一體；但我遍覽古今東西主張無神主義的，他們在理論上多不能完全美滿，

反由宗教學說的而獲得究竟。故此我常說世界的宗教，有多神，有一神，有無神。而無神的宗教是甚麼？即佛教便是。但世上研究宗教的學者，都說凡宗教皆有靈性常存幽界，和神、人的兩種關係中必要的特點；而我是認為無造物、無靈魂的無神說，是出於佛教，那麼佛教不是宗教嗎？殊不知我所取於佛教的，是佛教的最上乘究竟義理。若在通盤來說，佛教實在沒有多神、一神、無神等性質的。但就佛教的最上乘究竟義來說，實不可以尋常宗教性質限量的。其中發揮無神的真理，最為透澈的：如「廓然無聖」，「即心是佛」，「平等法界無聖無凡」，「一切眾生皆具佛性」，「心佛眾生三無差別」，「究竟菩提歸無所得」等說，都是人世間絕無僅有的一種窮高極深的哲學。故此具上乘資質而善於學佛的人，無不尊重己靈，不為佛所障的；訶他、罵他、甚至棒他、燒他，使自性真光，透天透地，若不如是實不能與佛智齊平，臻至究竟。這寧是小根小草、所能窺測到崖岸的嗎？

我常有一種理想，往來胸次又未嘗吐出言說，因和無神論略有關係，故附說在這裡：在政治界和宗教界進化的比較。政治界的進化：始由酋長至君主，由君主至共和，由共和至無治；而宗教界的進化：由多神至一神，由一神至尚聖，又由尚聖至無教；其進化的歷程，實在有不期而相同的。多神教如酋長政體，一神教如君主政體，顯然易見，而不必費辭去解釋。共和政體，選賢任能的政體是。今世界大勢，已駸駸趨向於共和，宗教若能和它同時進化，亦必引起宗教界的大革命，創出多數的新宗教，和舊宗教相劇戰，盡推翻一神、多神的宗教，

而公擇一最哲最聖、如某人所說和道德學理合為一物的宗教共奉。由此愈演愈進，世界底於大同，則政治既歸政治，宗教亦沒有宗教，即無神的佛教、亦於此際以得魚忘筌，而不再存佛教這一名詞了。無眾生相，無世界相，無文字相，無語言相，無無相，非無無相，凡現在社會中所謂有的，若一切皆可以無的話，不特無神。企心玄致的人，幸共參究一下！

可惜啊！昏昏神府，魂魂迷都，窈冥恍忽，如有實無！一往執著，真性蒙蔽，廓然無神；願與法界眾生、共脫是疑滯！

上文譯本錄自太虛全書第十三篇
—— 無神論 ——

宗教構成的原素

二千零八年於多倫多
——民二十二年在之江大學講——

現今中國學校林立，在內容亦多重視知識的灌輸，和體育的鍛鍊；其他如道德陶冶，及以經過宗教的神、融合在科學教育中的，注意到的甚少。說到宗教概念的分析，現在已和過去不同，如政治、法律、教育種種，這多出於古代宗教。宗教即是教化的意思，不獨宗教的本身，凡是政治、教育、法律、風俗、習慣等等，亦都包括在內。故此不論中外，宗教教化，在古代實為社會的中心、及文化的

總根源。例如中國所謂道，其中關於政治、文化、道德、法律、教育，亦均在其中。可見宗教範圍，包含極廣，內容亦相當豐富。在現世紀不僅科學、哲學、和宗教分立，即其他如教育等，亦皆分立，而宗教遂僅指本身來說。

現在所說的宗教和古代所謂教化，考察它的構成，確是有它的特點。所有創立一宗教的教主，或作為一新教派成立的宗祖，在他內心的心靈上、必有超於平常理知的經驗；這種經驗即是心靈上不尋常經驗。人們日常所習慣知道的，如耳聞，目見、鼻嗅、手觸、舌嚐，都是五官感覺接觸的；再由知覺、思想來推論，而形成知識。但宗教成因，不僅基於這些知識，更須有非常的經驗。這種經驗，或出於特殊修養工夫，或由於生來秉賦的不同，或得於感觸特殊的環境；在後的二種，雖亦得可超過平常心靈上的經驗，但並不確實、因在初沒有堅固基礎，故此不能維持繼續，甚或會使人失去他理智而成為癡狂的人。這樣便不足以成為宗教中、非常靈知經驗的要素。故此非常經驗，必須以出於特殊修養工夫，才足以作為根據。現今欲達到這種靈知境界，在佛教說須經過「持戒」、「禪定」工夫。因持戒是佛教道德的規律；而且能使人的身心可以統一，求心身集中統一，應當修習禪定。由持戒、禪定作為基礎，然後從兩方面的效果，對內對外作深刻觀察，遂漸便開拓此靈知中非常經驗，乃至於聖境。

上述是第一要素，在各種宗教，如基督教、回教、佛教中，都肯定具有；即中國的儒、道等教、亦無不有的。孔子有「受命於天」，「四十不惑，

五十知天命，六十耳順，七十從心所欲不踰矩」等說；這即是從內心深刻的經驗。又如孟子說：『養吾浩然之氣』，這亦即佛教中所修的「禪定」。總觀大學、中庸、老子、莊子各書，所談論的甚多。耶穌和摩罕默德、各自信有非常的人格；如說天的「子」，天的「使」，在解說雖有不同，而實是根據於他們、非常靈性經驗的例子。故此不論東西古今，所謂教化，在創立的教主，必有此種非常的靈知經驗。設若沒有此經驗，單持彼堅強不屈的自信力，如何能發展為宗教，成為宗教的宗祖？

其次、如僅有非常的靈知經驗，仍是不足以發展成偉大教化的。因為只有此種經驗，如果和世間脫離，認為已超於世間外了，不肯做救世的事業，那宗教亦不能發生。如老子所說：『和其光，同其塵』，泯然不彰不聞，不能領導社會人類進步，便不能夠成功為宗教。故此第二要素，即是「大悲願力」。甚麼是大悲願力，即常人所說仁愛心、奮勇心、或博愛心。既具有這些心德，同時覺察宇宙萬物和世界人類，皆能得達到超出塵俗的非常靈知經驗，同享澈底的安寧快樂。但回觀世人皆未能得到同樣境界，於是大悲哀憫的心悠然而生。由於世人沉淪在世俗習慣中，無法超出塵俗煩惱而得解脫，故此宗教家便當使世人同得此覺悟，享受同樣非常經驗所得、超過世俗塵勞的快樂，如有人將他所自得靈知的覺性，揭示披露於世間，因此便有宗教的構成。往昔孔子常以救人自任，抱此信心，曾說：『天將以為木鐸』。孟子說：『方今之世，捨我其誰』？可見中國古聖賢無不具有這種胸襟懷抱的，故說人民飢溺，一如自己飢溺。這就不同現代的政

學，僅在使人得生活上的滿足；而孔子、孟子等終竟目的，雖先使人得生活的解決，而旨在使教化目的能夠達到。其他如基督教、佛教的宗旨，皆具有大博愛心，大悲願力，冀使世人同得靈知經驗的快樂，而不以身體的痛苦為畏懼。所以古來烈士有殺身成仁、捨生取義，而不以身為累的。既具有超越尋常的智證，又以大悲願力彰顯而披露，宗教於是始得成功。

第三、既有非常的靈知經驗、及大悲願力的救世覺人行動，更須有通達事理的知識。因為這通達事理的知識，是認識內外事理的要件。如果僅有己身修證的經驗和大悲願力、而沒有通達的知識，仍不足成事的，那麼經驗願力亦無法實行，即使要施行、到底仍不免被世人所詬病、所吐棄、所譏笑，而成為構成宗教的障礙。

第四、為適合時機的德行，即是適合時代需要的道德行為。假設有宗教的經驗、願力、和知識而欲流行於世，更當適合時代的需求，才有施展可期待。否則、所行的，違反於時代的所需要，不合時宜；在自己雖然是已習慣了，全不介意，但在他人所觀察，以為是不合時機，便多方阻撓，必定至教化不能推行，宗教亦不能構成的。

總觀上述四點，都是宗教構成的最重要原素。其中以第一項中、非常的靈知經驗更為切要，這是宗教構成的根本。如僅具後三種的原素，而沒有基本的靈驗，僅成平常的政學而不成宗教。因大悲願力，通達智識，合時德行的三方面，僅可以引導人民的信行，協助宗教的宣傳，而亦不足使宗教的產生、成立，故此說非常的靈知經驗為最要。從得此

經驗以至披露，又須看他所認識的是否適當，然後才可判別這宗教的高下！

有一類宗教，以神為至高目標，這即以其靈知的經驗見解為最高的神；有人或稱此為真我，其名義雖異，實質是同。儒家所說理性，佛說為真如、實相，事實都是一樣。這必須掃空一切妄想，然後始能得到相應，佛法對此非常靈知的經驗，最為精當而不偏頗、嚴密而不疏懈的說明。總要的、這非常靈知，即是宗教經驗，而通達其中事理去評判論斷的，即宗教哲學。佛教的精華，即在此處！

上文譯本錄自太虛全書第十三篇

—— 宗教構成之原素 ——

佛理的扼要略說

二千零八年於多倫多

——民二十六年九月在漢藏教理院講——

一　因緣生法——向上增進心

　甲　破無因及邪因

　乙　正因緣法

　丙　近明六道業果——惡止善行

　丁　推進三乘行果——捨染趣淨

二　三法印——出離流轉心

　甲　諸行無常

　乙　諸法無我

丙　涅槃寂靜

三　大乘法——普度成佛心

甲　一切法自性空義

乙　一切法唯識現義

丙　一切法大總持義

四　結論

一切佛法，以教、理、行、果四字可以攝盡。現在所講，是專從理上提綱挈領去解，故說「佛理的扼要略說」。現略先分為三段。

一　因緣生法——五乘共法——向上增進心

因緣生法的意義向下會說明，在此處所先須說的，即佛理的扼要略說，為甚麼要先就因緣生法義上說明？以因緣生的意義，是說明一切法從因緣而生，這實在是佛法建立唯一的基本；因為這道理最為普遍，所謂一切世出世法皆從因緣生的。故此希望明白佛理要略汋，必須要明白因緣生法，作為佛法的基本。

因緣生法，可遍通五乘共法。佛法隨機演說，故在乘有一乘、三乘、五乘的差別。乘雖然有種種不同，大致上此因緣生法，可作為五乘共通法、攝盡世出世法。說五乘：一、人乘，二、天乘，三、聲聞乘，四、緣覺乘，五、大乘、即佛菩薩乘。此中所謂人乘，就我們人類的因果來說明。人類因果明白，進一步至天乘，說明三界諸天果因是怎樣。天的果有欲天、色天、無色天，感天的因有福業，不動業等。而此中人乘、天乘、皆屬世間善法；至於出世間善法，即聲聞乘、緣覺乘，大乘菩薩和佛都是。此中所謂因緣生法、即是五乘共法，凡是人

天因果、皆於此法上建立，但亦通出世三乘，故說為五乘共法。

說明因緣生法主要目的，因為要發起向上增進心。所謂向上，即不是向下的意思，明白這點就能清楚善惡因果。故此能真正了達確信不疑的，必能發生向上增進心。正確的信解，顯明不是彷彿的明了，同為彷彿的心，每每易隨境轉而沒有固定的。

向上增進心，不但是信和修佛法的基本、即使世間聖賢道德、亦以此心作基本的。儒家說「在止於至善」，和使使人希聖希賢，都是使人向上。由人修積福德禪定等資糧生天，亦是向上增進心，不過仍是屬於世間所攝。至於要明白出世因果，如何超脫三界生死、證出世聖果，就更要進一步的向上增進心。總括一句說、一切世出世間的善行勝果，固然是以明白因緣生法、所發向上增進心做基本。如人若明白因緣生法，即於一生中必不肯虛度，最低限度，亦要不令退墮而有所進步，這即是向上增進心所致。如菩提道次說：『增上生者，謂得此增上生福報，唯有增上善因緣方能獲得』。這亦同於此向上增進心的意義。

甲　破無因及邪因

要明白因緣生法，先須破無因及邪因說。因世間有一類自以為識得萬有都是自然生或偶然生的，全不假一點因緣，故說萬物皆自然如此或偶然是這樣。如已生為中國人，此生既無所謂因緣，死亦無所謂因緣；這是不明白因緣生法所致。由執無因自然偶成，於是即易生懶惰懈怠放逸等墮落行為，不管若成若敗，完全付於命運，更無所謂志願或向上心。這在印度中國皆有的。故在佛法中要說明因緣

生法，首先須破無因的見解。其次破邪因，邪因是甚多的，現在揀擇重要的來說：

1.有一類執有一個神、作為宇宙萬物的創造主宰，或稱它是大梵天等。今日耶穌教等、主張萬有皆神所造，神是宇宙萬有的因；這些神的種類亦很多，概要來說是造萬有的神。

2.亦有執一種物質、是產生宇宙萬有的因，如近代唯物科學家，即主張這種說法。這種物質不單一種，古代有認四大極微為因的，今時說原子電子能子等，總括來講皆以物質為因便是。

3.或有執萬有從虛空所產生，如中國古書說，『萬物生於有，有生於無』，即是說從虛空而生萬物。

4.另有執抽象的一種理論、作為萬物生因，如說一切法從時生，到時即生，時是實有；或計從數論所計的冥性——萬物以前的體——而生；或如中國古代所說，萬物生於太極，太極生於無極；此等執著可以說，是計抽象的一種理論、作為萬物的生因。

以上各種都是未作詳細的分析，只說出它的大概，都是所當破的。

乙　正因緣法

在佛法中說明萬有的產生，既不是無因亦不是邪因，故此進一步說明正因緣法。這正因緣法，是說明因緣生果的道理，有很多經論說明。現今略釋其分二種：

1.十二緣起法　十二緣起，是說無明緣起行、行緣起識、識緣起名色、名色緣起六入、六入緣起觸、觸緣起受、受緣起愛，愛緣起取、取緣起有、

有緣起生、生緣起老死等共十二種法。應知在佛法中說明正因緣法，即所有一切五趣、三界的正報依報等法，皆是因緣生；而十二緣起正明異熟因果，不是無因或邪因的。此中所說無明，即對於異熟因果和無我理不明白，由不明異熟因果，即成為一切煩惱根本。故此佛法說明正因緣法，首先說明十二緣起。此十二緣起的意義，在經論中或淺或深、或廣或略，難以盡說，現撮錄其中重要的來說——十二因緣法的主要，說明此十二相生，以顯示世間的所以生起，不是無因亦不是主宰的神和特別的物質所生起。此世間所以相續不斷，即從無明緣行等十二法相續不斷的。所說由無明、愛、取三煩惱故此有業，由業故有生死；更在眾生共業報的器世間，有成、住、壞、空。知道如此、即佛法所說的正因緣法得到明白。可知現在的果皆從往昔所造的因，欲得善果亦唯有現在造善因、才能濟事的。故此因果，憑現在眾生心上即可判明：所謂造惡趣因當感惡趣果，造善趣因當感善趣果，這即佛法所明十二緣起法。如果明此十二緣起法，即可引發向上增進心；並且亦可以說明人生的世間，是無始亦無終的道理。為甚麼呢？因要求其中一定的業因，從上追溯是無始，向下推尋亦無窮，終始了不可得、如何有始終！故此實在想說終即現在是終，說始即現在是始，明達這種義理，若從現在一念心上不再起無明，不造有漏業即可解脫。

2.四緣生法　四緣，即因緣、增上緣、等無間緣、所緣緣。此中所說明的因緣生法，義理非常廣泛，普遍於一切因果法。在四緣生法的所謂法，是指一切法。一切法總攝為五蘊、十二處、十八界、或總括為色、心、心所法。而心所法，是攝於心法

中、故唯言色心二法即可。色為因緣、增上緣二緣所生，心法須加所緣緣、等無間緣，具四緣方生。此外不相應行法、是隨所生色心二法上而假立；無為法為一切因緣生法、所顯的無相法性，說明四緣生法可以從色心上明白。色法從因緣增上緣生，若在粗相上說，如草木等，種子即是它的因，水土日光等資養即是緣。這些緣亦可以說是順緣；若遭風霜冰雪等所枯萎，即是違緣。這些是就色法的生起變化粗相上說。至於唯識釋因緣深義，說賴耶識中色法種子才是親因緣，其餘都是增上緣。心法既須各各自因，更須增上等三緣，四緣具心法方生。如是色心一切法、皆為四緣所生，從細至粗，從淺至深，道理最為顯然易見的。

丙　近明六道業果——惡止善行

無因邪因既破除，便可知佛法所說六道三界業果，真實不虛。由造福業、非福業、不動業，故此感得愛、非愛等果。福業即十善業，非福業即十惡業，此中又各有上中下三品。惡業感地獄等果，善業感人天等果。若於此六道、三界業果能夠確信不疑，自然能惡止、善行。由修向上增進心，惡止善行而感殊勝的果，這不但佛法如此，即世間聖賢亦如此。人們不希望成為聖為賢便無話說，若欲為聖為賢，必須有向上增進心而止惡行善的。

丁　推進三乘行果——捨染趣淨

其次、由明白正因緣生法的正因果，從「無明滅則行滅乃至老死滅」的十二緣起支還滅門，獲得的三乘解脫果。亦由明白正因緣而修習出世三乘正行，集隨順無漏解脫的種種福德智慧資糧，或求往生出過三界善報所起的諸佛淨土中聞法修行，或依增上法生人天勝報中修證、展轉勝進的出世行果。

最重要都是明白因緣生法、所發向上增進心上所有事，故成為人天和出世三乘的五乘共法。

二　三法印——三乘共法——出離流轉心

第一段所講的是因緣所生法，今講第二段三法印——三乘共法。這三法印，在佛法中總印定一切佛法：即和三法印合的是為佛法或出世法，與此三法印不合的、即不是是佛法或不是出世法，故此三種名三法印。三法印在佛法中是三乘共法。前面所講因緣生法，通人天所修學的是五乘共法，現今講的是出世法，即平常所說了生死法，只屬聲聞、獨覺、和大乘所共同修學的。如在此三法印中真能信解，即能發起出離流轉的決心。此心比較向上增進心又轉勝：因向上增進心是了知善惡因果而發的，對於惡趣墮落深生怖畏，故修三皈五戒十善等保持人格，不使墮落；或在人中能修十善、及四禪八定等生天因果，發心更為向上增進的。其中所修四禪八定，厭下地苦粗障、欣上地靜妙離，厭穢土欣淨土，厭生死欣涅槃，固然都是向上增進心，是修學佛法的基本，不過雖有這種向上增進心，尚不一定能夠出離生死的，故此必須了解三法印，才生起出離流轉心的。

所謂流轉，是指觀察六道三界九地都是同樣流轉，即上地的靜妙離，無論如何增上，亦總是在流轉中。譬如生在人中，雖然有一生很好，如果不修善，後世亦不免墮落。又如上昇欲界天，壽命長福報大，比較人是增上，不過享樂盡了仍可能墮落流轉。經中說有忉利天子，命終墮於豬胎。不單只欲天，即使是色界無色界各天、乃至非非想天，壽命經這八萬大劫，後來仍可以墮於地獄。過去佛在世時，有一異道生非非想處天，佛說他死後是先墮畜

生、再墮地獄。因此、但有向上增進心，縱然增進至非非想處天、終須隨業受報，報盡還墮，至死壞時仍空無所獲。故此在流轉中用盡功力，而所修得的結果到底是壞滅，等於沒有果的。由此觀察，應當由了知三法印，而決定發起出離三界六道的流轉心。因在三界六道流轉中，總是未能出離苦果，雖生天上亦不免行苦遷流的。若決定想出離苦果，必須發出離流轉心。所謂出離流轉心，即平常所說了生死的心。了生脫死、不是了知某年生某年死，是說把三界六道流轉生死、完全了脫；有這種心，即是了生死心，所以能產生此心的，即是由能了解三乘共法的三法印來的。

甲　諸行無常

一切法包括有為法和無為法。諸行、雖然是總指一切有為法，而在此處特別側重在三界的業果無常。如果明白業果無常，便了知三界是有漏、有為都是苦。所說有為，即有情有生老病死，器界有成住壞空，皆由有所造作而成，終歸向壞滅的。——觀察三界業果，剎那遷流生滅不停，了知三界六道眾生、業因果報法，都是生滅無常。故此說諸行無常。即是說有為業果皆是無常性。——因此業果無常遷流，如輕葉隨水漂流不能自主。三界有情普遍如此，故此三界有情皆有行苦。行苦、就粗相上說是生老病死，就細相上說即剎那生滅。如生非非想天的、壽命雖經八萬大劫，這不但八萬大劫終有罄盡，而在此八萬大劫中、亦剎那遷流不止。故此了知三界諸行無常，即明白畢竟是苦，便不會在三界果因生起貪愛了，法華經說:「三界所生，貪欲為本」。對於三界的業果、既然不生貪愛，即成決定出離流轉心，而未來便可以出離流轉了。

乙　諸法無我

愛在三界生死的貪愛中，有境界愛和自體愛。要先有自體愛然後才有境界愛。如說我、我所愛，自體愛即我愛，即生死根本。故佛法中特別注重將所愛著的自我，審觀它是沒有的，因為所愛著的自我，純由無明妄見執有、而實在是沒有的。如觀察任何有情，五蘊中無我，十二處中、十八界中亦是無我；既內是沒有確實的自我，即沒有可愛著的自體，更何處有愛著他所受用的境界？——故此觀察無我是為了遣除愛，以有自體愛即生境界愛而流轉生死。——而且在五蘊十二處等諸法、都是和合相續而沒有我體，亦沒有自在力。既然沒有自在力。故此不能隨自意樂，根本是苦，由斷除三界貪愛，生出離流轉心。亦由此引生我空慧，真正證得我空真如，即出離三界六道流轉的生死。

丙　涅槃寂靜

涅槃雖然有多種義理，此處單指擇滅。如說遍知諸行無常等。滅除無明妄見及所引至解脫果，故名涅槃（涅槃有滅靜妙離義）。寂靜、即永久的安甯。如前在三界中都是沒有永久安甯，雖然生非非想天亦不過八萬大劫，而證涅槃後即得永久安甯。故此說安甯，即苦已滅盡了。

上面的三法印，統攝苦、集、滅、道四諦：諸行無常、諸法無我是苦諦，其生苦因即集諦，涅槃寂靜即滅諦，能證滅因即道諦。

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

三　大乘法——普度成佛心

這是依大乘法所發心，又迴勝前出離流轉心。以前心由見三界苦，或唯自求出離。或雖見三界眾生皆是苦，仍然不能發起普度眾生同出離的決心，故亦無須求成無上正遍覺的佛。在大乘法中是發普度成佛心，因見三界眾生皆在苦中，為求共同出離的方法，而修共同出離的行，故此名大乘。大乘即是大車。如人單為自己行路、即不須造火車鐵路等事，為便利大眾交通、故此造火車輪船等。大乘意義即如是，純為大眾不是單為自己。不獨為拔除自己生死苦，普為大眾拔除生死苦，這便是普度大眾究竟出離的道理。

在大乘法中的發心，即普度成佛心，亦即菩提心，——菩提的全名是阿耨多羅三藐三菩提，義即無上正遍覺。——發起此心即為發成佛的志願，為欲普度一切眾生離一切苦、得究竟樂故求成佛的，若不是為普度眾生即不須成佛，反過來說、若不成佛亦不能普度眾生，故此必須成佛方能真正究竟普度眾生。此普度眾生心即大慈悲心，由見三界一切眾生在生死苦中，為了希望拔除他們的痛苦，生起同體悲憫。於是以種種善巧方便修積資糧，誓求成佛。

甲　一切法自性空義

這即是三法印的究竟意義。在前講諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜，諸行是指有為法，諸法是指有為和無為法，即諸行和諸法本來自性空寂，即是本來不生不滅涅槃寂靜。故此諸行和諸法皆是因緣假現，都是沒有自性。對前面三法印徹底觀察，即是一切法自性空義。——說見諸行畢竟無常，諸法畢竟無我，皆畢竟空無自體、本來涅槃寂靜；雖諸法本來性空而不撥因緣生，正以緣生故其性皆空，

所謂緣生即空、空即緣生是。此亦即大乘般若，由了達此義，才有大乘空慧。有此究竟智慧，即能運用大車普度眾生，而亦不見有實眾生可度，因知一切皆無自性的原故。

乙　一切法唯識現義

由上面甲的義理，能令菩薩們通達一切諸法平等、都是自性空、涅槃寂靜，故此能普度一切眾生無自他分別心。今此處唯識現義，即空中幻起的因緣有法，亦即因緣生法的究竟義，此由唯識現的現義有二種：1 變現，2 顯現。變現、如向來不是這樣、而今變成這樣，或向來未有今變為有。顯現、是原來恒常這樣而體相未嘗顯現，現今顯現時，如黑夜中不見桌子等，由燈光故得見，此桌子不是燈所生的、不過因燈而顯現。識證真如性亦是如此。此中「識」通八識心王和所，如今說一切因緣生的依他起有為法，皆是唯識變現；即此能變所變一切法中、所顯本來如是的真如性，即唯識顯現，故總說一切皆唯識現的。能夠明白一切法唯識現，亦即能夠不離自識而發同體大悲心，廣修普度一切眾生方法，由轉識成智證見真如，即成無上菩提。

丙　一切法大總持義

「總持」即陀羅尼義。普通指陀羅尼為咒，是取狹義方面的。在陀羅尼義實甚為廣大，如法陀羅尼、義陀羅尼、忍陀羅尼等。此中所說明一切法大陀羅尼，即指陀羅尼中的大陀羅尼說。不是但指密宗的咒，——密咒中有大陀羅尼，亦有僅為一事一用的小陀羅尼。一切法皆大總持義，如天台圓教一色一香皆法界義，賢首圓教事事無礙法界義，都是任何一法亦全包一切法，等於密教大陀羅尼。為甚

麼呢？如說隨拈一法、都是法界，現在拈一紙亦即攝一切法；因任拈一法既然是法界，即一切法皆不能出此法界外，又如事事無礙，即任何一事物、即一切事物，一切事物亦即一事物，即境即心，即身即佛。

故此一切法大總持、即是大乘的妙用，融會前二而成就的。前二是體和相，現此即是用。又所謂大總持，說此一眾生即一切眾生，一切眾生即一眾生，一剎那即無量劫，無量劫即一剎那等。說明此即更無空界時劫拘限，速疾圓成佛果，普度眾生的大用。

在這大乘法三義甚深甚廣，今日為初學粗略而說，廣泛的如性、相、台、賢、禪、密各宗義理中有詳說。例如密宗，亦不過發揮此一法法皆大總持的妙用；欲界特盛的貪無莫過淫欲，最重的惡無莫過忿殺，——欲界魔所恃以害修行人的、極兇工具亦無過淫殺，而無上密宗即以淫殺為大修行法，使魔失去了所恃而即魔成佛。最狠毒的鬼亦成近衛，最污穢的物亦成上供，可說是窮極煩惱即菩提的不可能事業；而亦實現此無法不是大總持的功用。如知佛是屎瓜乾，道在屎溺，那更何足怪啊！

四　結論

在前面三心是展轉相依，由向上增進心、方有出離流轉心，如無向上增進心、即縱任懶怠放逸墮落，何能立「出離流轉」決心！故須向上增進心作為基本，才可以發起出離流轉心、和大乘成佛心。若無出離流轉心，即不能有誓求究竟成佛的決心，——平常人雖亦談平等博愛，然而終不出人天因果的，以未知三界皆苦而決心出離，不能普度眾生、達到究竟離苦的果。——故能發求成佛心，必先有

出離流轉的心。此三心次第相依，若無前二亦必無後心。常人所謂發大乘心，為眾生發心等，若果未了三界眾生生死苦，決定不是究竟成佛的菩提心。

研究佛理的扼要略說，亦可以參考我所寫的佛學概論。

上文譯本錄自太虛全書第一篇
—— 佛理要略 ——

我怎樣判攝一切佛法

二千零八年於多倫多
——民二十九年八月在漢藏教理院暑期訓練班講——

一　前二期我對一切佛法的看法
　甲　初期的略述
　乙　第二期的略述
二　第三期我對於一切佛法的看法
　甲　教以佛本的三期三系
　乙　理以實際的三級三宗
　丙　行以當機的三依三趣

這題目講起來很廣泛，現在分為三期說明，由於時間的關係，如今再縮為二段；即是前二期的略述、和第三期的詳說。

一　前二期我對一切佛法的看法

甲　初期的略述

我最初對佛法成立一個有系統的思想，是在光緒三十四年至民國三年間。那時我對佛法用過了一番修學工夫：一方面對禪宗參究，一方面又聽些經

教。所聽的經教，是以天台教理為主，兼及賢首的五教儀、慈恩的相宗八要等，亦即是所謂教下的三家。後來閱藏，讀大般若經，在甚深般若中得一相應，於是對從前所參學的禪教，便融會貫通，將整個佛法作這樣的看法：認為佛法不外宗下和教下二種——同於世親所分的證法、教法。我這樣看法，和明朝政制將佛法分為禪、講、律、淨、教的五門是相攝的。「禪」是教外別傳，離語言文字的名禪宗，就是宗下。「講」包括教下三家——天台、賢首、慈恩，就是教下，而律淨二教亦可歸教下所攝（不過正式可稱為教下的，是天台、賢首、慈恩的三家）。「律」指出家在家所受持的戒法，「淨」是修學佛法趣入所歸的淨土；「教」就是「密」教而為當時所流行的，如早晨上殿念楞嚴、大悲和十小咒，晚間施食念蒙山及放燄口等。亦都是教下所攝，故全部佛法，即宗下教下便是。離語言文字，離心意識相，離一切境界分別，去參究而求自悟自證的名宗；由語言文字建立，而可講解行持的說是教。以宗下教下說明一切佛法，是我初期對佛法的系統思想。這期的思想，略見遺留在佛教月報。

乙　第二期的略述

講到第二期，是從民四年普陀山閉關後、而產生的一系思想。在這閉關期間，我對佛法的見解和認識，和初期大有變更，這在佛法導言及僧伽制度論、僧依品裏說得很明白。佛法有大乘和小乘，而小乘是大乘的階梯、大乘的方便，所以小乘可附屬於大乘，所謂「附小於大」。故我認為佛法的根本宗旨，唯在大乘，法華經中說：「唯有一乘法，無二亦無三」，就是說明這個宗旨。不過有一部份的

根機，在小乘法中修證到就以為滿足，以為究竟，其實真正的究竟，還是在大乘。

小乘的宗派在印度雖有二十部，在中國只有毘曇、俱舍、成實三宗，但俱舍毘曇可歸納於唯識，成實可附入三論。至於我國的大乘十一宗，涅槃宗後歸法華，地論宗歸入華嚴，攝論宗歸入唯識。所以把整個佛法歸納為大乘八宗。其中的律宗，取的是南山律宗，南山所傳的四分律，雖源出小乘，但在道宣律師的弘揚下，早已轉為大乘了。如南山律所明的戒體、是以思心所種子為其體的，故南山律宗是融小歸大的一乘律宗。天台、賢首、三論、唯識、禪、律、淨、密這大乘八宗，其中「境」是平等的，但在「果」都以成佛為究竟，亦是平等的，不過在「行」上，各宗各有差別的施設。這差別的施設，是各宗就某一點上、來說明一切法所起的觀行：如唯識宗，以一切法全皆是識、而去說明一切法，三論宗以一切法皆是空、而去說明一切法等，故此在各宗有各宗的方便殊勝施設。我這樣來判攝一切佛法、和古德的判教，完全不同了，比方天台判釋迦如來一代時教，是有藏通別圓等差別，判自己所宗的是最圓教理。我是認為各宗的根本原理、及究竟的極果，都是平等無有高下的，祇是在進行上所施設的不同罷。八宗既是平等，亦各有它的殊勝點，不能偏廢，更不能說此優彼劣，彼高此下。關於這個說法，最有具體說明的是大乘宗地圖（此圖製於民國十二年，曾演講數次：民二十年最後一次在柏林寺講述時，由法舫紀錄，現有大乘宗地圖釋單行本流行）。以上是我前二期對佛法見解的一個概念。

二　第三期我對佛法的看法

這一期我對佛法整個系統的思想，在本院修學的人，應細心去聽，聽時要牢牢的緊記，聽後要如理思惟和加以研究。如學天台教的人，學了他的判教，即以他的五時八教方式去弘揚；故在這裏跟隨我學的人，對我所講此期佛法的系統思想，是應善為運用，以作將來弘法時，判攝一切佛法的根據，亦可以作為對整個佛法的基本見解。在民十二三年後、我對佛法的見解，就萌芽出這第三期。這期的思想是什麼呢？是和前二期迴然不同。第一期的見解，可以說是承襲古德的，第二期的見解，是攝小歸大而八宗平等，即不同於第一期的因襲；而第三期就更不同於第二期了。然而思想如是變更，見解如是進展，是不為舊來宗派所拘束，而是將釋尊流傳到現代的佛法、作圓滿的判攝罷。這期可分教、理、行、三方面來講，由民十二年後，直到今日以前，這種思想分散在我的講著裏是很多，不過還沒有作過綜合的說明。

甲　教以佛本的三期三系

釋迦牟尼的一代教法，在古來大德，有判為五時八教的，有判為三時五教的，亦有判為三時教。我以為：佛在世時，佛為法本，法以佛為主、以佛為歸，雖然應機說法差別無量，但並沒有分大乘小乘、頓教漸教的，故此佛為法本，法皆一味，佛怎麼說就怎麼說。雖聞法的以特殊機緣關係，解有差殊，但不能以此分別為大小，亦不能分作任何的宗派。因為佛是唯一的，所以佛所說的法，當然就是一味了。到了佛滅度後，佛陀的教法，就不是那麼一味的了。依當時印度的法藏結集，和後來教法的流行演變，就已分作三期。

第一、小行大隱時期

初期的結集，是由迦葉、阿難、優波離等所主持，雖結集的工作並不完全由他們經理，同時或後時更有其他的弟子結集，所謂有富樓那結集，窟外結集，菩薩結集等。但在佛滅度後，當時國王大臣所護持，流行世間的佛法，即迦葉阿難所結集的三藏。至佛滅後二百年間，由此中分出上座部、大眾部兩派，依此二部為本，更分裂為二十部。在這二十部派未曾分裂前，小乘教法是一味和合的。亦即是傳佈在錫蘭等處的巴利文三藏。在佛滅後的五百年間，雖有二十部派的分裂，但不出小乘三藏的範圍，故此可說是小乘盛行的時期。然在這時期，亦不能說完全沒有大乘佛法，不過由於小乘教法的盛行，大乘教法就隱沒不彰。因為那時的學者，都以小乘教法是唯一的佛法，所以這時可說是小行大隱的時期。由於佛滅度不久，佛弟子們仗佛威德的餘勢，能依著佛的軌範去實行，斷惑證果的，尚有不少，所以又名正法時期。

第二、大主小從時期

初期的五百年過去，到了六百年的當時，有馬鳴菩薩出世，著作有佛本行讚等，竭力提倡大乘佛法。在他竭力的提倡宏揚下，大乘佛法露出端倪。繼有龍樹、提婆應運而生，對破一切有部等法執，闡揚大乘畢竟空義。後復有無著、世親興起，發揮大乘妙有理，對一切法空的基本思想，加以補充的說明。他認為一切法雖說是畢竟皆空，然其中的因果，有條不紊絲毫不爽的，故說明一切種。成立阿賴耶。這在教理上，是發揮得淋漓盡致了。這麼一來，便使素來隱沒的大乘佛法，風行於世，遍佈於全個印度了，故此這時可名大乘盛行時期。但在這期間，並非沒有小乘教法，不過由於大乘空有的教

義、過於弘盛光大，是以使那有權威、而盛行於初期的小乘教義，漸陷於附庸的地位，故又可名大小並行時期，或大主小從時期。

第三、大行小隱密主顯從時期

二期的五百年過去，到這期的五百年時，約在佛滅千二百年間，大乘空宗產生了清辨，大乘有宗產生了護法。清辨論師傳承龍樹菩薩、畢竟空義破斥有宗，護法論師傳承無著菩薩、如幻有義破斥空宗，於是大乘空有二宗分道揚鑣，互相對立，成為空有的論諍。這種現象，在二期大乘盛行的時候是沒有的，以當時龍猛、提婆雖偏重於闡揚大乘畢竟空義，無著、世親雖偏重於發揮如幻有義，但後者祇是補充前者，並未據為各有所宗，另成一派。但第三期間空有互相對敵的因子，實已種於第二期。到這時以後，大乘的盛行已達極點，而小乘就幾乎沒落。由於大乘的發達盛行，於是佛法普遍到民間去。正在這時，龍智菩薩等出來弘揚密咒，把通俗的印度風氣習俗、都融攝進來。因此密法就發達起來，故此時可名密咒盛行時期。但在這期間，大小乘教法，不是完全絕跡於世，不過由於密法過於盛行，致使那盛極一時的大乘佛法、和已衰落的小乘教理，都依附密咒中流行。故此這期亦可名密主顯從時期，印度密宗的盛行，是在佛滅千餘年以後。玄奘法師在印留學時，密咒流行尚少的；到義淨法師去印度的時候，密咒漸盛行，隨義淨法師去留學的人，就有學習密咒的了。如印度最負盛名的那爛陀寺，起初祇是大乘顯教的根據地，到了這時，亦轉成為密宗的道場了。後來的超岩寺，更是完全盛行密教的。

上面所說的三個時期，是佛滅後印度佛教流傳的全部情形，即是以印度三期所流行的佛教，而成為今日世界上、所流行的三大系的佛教。

第一期盛行的小乘佛教，今日流行於世的、可以錫蘭作為中心，由錫蘭而流傳於緬甸、暹羅及越南、馬來亞群島等處，是巴利文系佛教，亦可說是錫蘭系佛教。初期的佛法本來是傳播到各方的，但他處隨著各地的不同環境，其後發生了種種沿革改變，另成別種的風尚宗派，甚或趨於消滅；唯有所傳於錫、緬、暹能夠保持原狀，而且一直流傳至今日、而能發展光大的。即今錫、緬等地的佛教徒，尚認為他們的佛教是上座部的正統派佛教，由阿育王時代所傳播去的。從這一點說來，可見錫、緬、暹所流行的佛教，就是印度初期所盛行的佛教。

第二期盛行的大乘佛教，現在流行於世的，可以中國為中心，由中國而流傳於高麗、日本及越南等處，此即漢文系佛教，亦可稱為中國系佛教。故此印度第二期大小並行的佛教，由中國繼續傳承流行；因為中國的佛教，大小三藏，皆悉完備，而且並行世間。實際說來，印度的三期佛教，中國都有的，但因以第二期為主，以中國一向所行的，都和印度第二期相類。

第三期盛行的密咒佛教，現存於世界上的、可以中國的西藏為中心，由西藏流傳於西康、蒙古、甘肅及尼泊爾等處，是為藏文佛教，亦可說為西藏系佛教。第三期的佛法流傳到西藏，這在歷史上是很明顯的，在中國到唐朝的時候，西藏才有佛教輸入；而完成西藏的佛教，卻在我國宋朝。前面已說過，印度佛教轉入第三期後，那爛陀、超岩二寺都是盛弘密宗道場，故到西藏弘揚佛法的蓮花生，即

由那爛陀寺去的，中興西藏佛教的阿底峽，就是從超岩寺去的。現在西藏的佛教，漢文系的大乘，西藏亦有；但西藏的小乘佛法就不及內地完備，小乘經論都不完全；而密乘的教典卻比較多一點。大乘的空有二宗雖都有流傳，不過在密宗盛行趨勢下，一般修學密宗的，皆以空勝解為所依，故空宗較為發達。在印度的第三期佛教即屬如此，故當以今日西藏系為代表。

綜合來說，佛在世時的教法，是一味融通，無所謂分乘分宗的；所以一切法，以佛為歸為主，佛為法本，法皆一味。及至佛滅度後，佛法在印度，已分為三期，直至今日流傳世界各國的，成為巴利文、漢文、藏文。這是教以佛本的三期三系概說。

乙　理以實際的三級三宗

以佛法究竟真實說，所謂「實際理地，不立一法」。諸法實相，唯無分別智如如相應，是無可建立，無可分說，離名絕相，超諸尋伺；由語言文字說真如法性等，都是假名安立的善巧施設，實際是無可說思唯證相應的。法華經說：「諸法寂滅相，不可以言宣」。但為欲悟他，故從教法上顯示，分為三級來說明。這三級的分說，和菩提道次第論的三士頗相似，不過我所說的名詞，和它不同罷了。這種名稱，是在民十五年，我講佛學概論的時候說出。所謂三級：五乘共法，三乘共法，大乘不共法（亦名大乘特法）。今作扼要的說明如下：

第一級五乘共法　最普遍的佛法要義，就是因緣所生法的原理，亦即是因果法的原理。大凡佛法說明一切法，都要以這因緣生法的道理來闡述。因緣就是因，生法就是果，故因緣生法即是因果法。因果律於一切法中都具有的，不過其中特別注重業

報因果；一切科學亦是依因果律的，但不說業報因果，故和佛法所談的因果迴異。六趣流轉的凡夫，三乘階級的賢聖，皆可由業果的原理說明。我們現在是受著人的業果，要保持這人的報身，要免受三途的苦報，就得從這難得的寶貴人生，信解佛法做人道理。所謂學佛先從做人起，學成了一個完善的好人，然後才談得上學佛，若人都不能做好，怎麼還能去學超凡入聖的佛呢？所以學佛法的人，敬佛法僧，信業果報，是最要緊的一著。不但流轉的六凡，出世的三乘，皆建立在業果上；就是最高無上的佛陀，亦不出因果的範圍，因為要修大乘六度萬行的清淨殊勝因，才能證得究竟圓滿的佛果。始從人乘，終至大乘佛位，名「五乘」，而這因緣生法的原理、亦即所謂因果法的原理，是五乘所共修的法。一個人，尤其是做了一個佛教徒的人，對因果業報，不能深信，就不能領受真正的佛法，也就不能了解佛法的正義，同時亦不能算是佛教徒，故根本上不能入佛法的門！這五乘共法的第一級，其範圍極廣，把這級隱固了，然後再進趣上級，那就容易了。比方世間造塔，不論他造七層九層，而最下層一定造得寬廣和鞏固，因為下層基礎做好，然後才能一層一層向上造，學佛亦是這樣。

第二級即三乘共法　三乘就是聲聞、緣覺、菩薩，這三種出世的聖人，他們認識了這世間純粹是苦，知道了世間是無一可愛樂，於是深深的厭離世間，積極求出世的涅槃樂。依著四念處、四正勤以至八正道的基本道路，而去實踐進修，不求人天果報，唯一目的、求證出世涅槃。教中所說的三法印——諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜，就是三乘共法的標準，使三乘人了脫生死諸苦，證得涅槃寂

靜。所謂共法，因三乘雖有差殊，而這三法印是三乘所共遵、用來斷煩惱了生死的。這三乘共法，較前的高了一級，因他們首先遠離了有漏流轉法，此即不共人天，為希人天樂果的所不能及。因為人天有情，對於世間業果，尚有所希求的原故。

第三級大乘特法　這是菩薩所特有的，不共於人天二乘法。此大乘佛法，以大悲菩提心，法空般若智，遍學一切法門，普渡一切眾生，嚴淨無量國土，求成無上佛果，是唯一的誓願、唯一的事業。

以上三級的分別，是就整個佛法普遍來說的，因大乘法廣，應分攝三宗以除偏執，在民十二年、我作佛法總抉擇談已經說到了。不過當時所說的名詞，稍有出入，今再作確定的說明如下：

一、法性空慧宗　通達一切法的真如實性，必須了知一切法的自性皆空，然而這要有畢竟空慧，才能究竟通達諸法空性。通達法空的般若；是大乘法的基本條件。雖有些根性鈍劣的有情，講解法空而不趣修大乘菩薩行，仍入小乘涅槃的；因此發菩提心，要廣行菩薩道的，即是必須通達法空，以法空般若為宗。很多的大乘經論，就這一分真理上觀察特別重要，所以抽象的立此法性空慧宗，以攝一部分大乘佛法。

二、法相唯識宗　法相是說明種種諸法、無量差別的相狀，這相的意義非常的廣泛，凡一切法的相，都可以名法相。如五法中的真如，可說是性，亦可說是相；三性中的圓成實，可說是性、亦可說是相。然而給諸法的差別相上、一個正確的了解，適當的明白，所宗的即是唯識。以唯識是講明一切法，有無量差別的一切功能種子，生起一切現行，因果相關，種現相續，說明了一切有為諸法因果差

別。亦即對於無生無滅的無為法，所有真正認識切實了解、究竟親證，亦是由識及由識轉成的智所了知。所謂「諸識所緣，唯識所現」。故此所有了知的一切法相，皆是識現的法，識所現的；無為法雖不是識所變，但亦是由識所顯；若不是淨分識的正智所顯現，就畢竟沒有真如的證明了。這是有許多大乘經論所專重，故立此宗以攝。

三、法界圓覺宗　法界的「界」字，是包括一切法的義，即以盡一切法為界，而為任何一法所不能超越。前所說的「法性」、「法相」，都包括其中。「圓覺」可以說就是佛十號中的正遍知、或正遍覺知，佛果位上的一切智智、一切種智、一切相智，都和圓覺的名義是一而二、二而一的。以佛果的正遍知，無一刹那不是圓滿周遍覺知一切諸法性相的。法界的一切法，要能圓滿覺知，唯圓覺智，故以圓覺為宗。凡等覺菩薩以下，皆未能一刹那圓遍覺知諸法性相，以菩薩地上，以前刹那起根本智見諸法性，要後一刹那後得智生方得見諸法相而未能周盡。佛智就不如是，一刹那間就能夠周遍了知諸法性相。這在許多大乘經論中，亦都有所說明。而天台、賢首所判圓教，亦皆依佛智境界而闡說。如天台圓教講一念圓具三千性相，即是在佛的智境上說明。依此發心修行的菩薩，即所謂圓頓法門，以佛智境界為法門，而直趨無上菩提，禪、淨、密等亦都屬此宗。

宗諸大乘經論的古來各宗派，是各有所偏據，故我特明三宗，因為以這三宗來看一切大乘佛法，沒有解不通，亦沒有不圓融。至於上述的三級，初級的五乘共法，不論是人乘、天乘、乃至佛乘，誰

都不能離了因果法來說。第二級的三乘共法，亦是不能離了初級去凌空施設；即大乘不共法，同樣不能離了前二級而獨立，所以說三級是互相依靠的。人天果、二乘果都是趨向佛乘過程中的一個階梯，不是究竟的目的地，究竟的目的地、是至最高無上的一乘佛果。

丙　行以當機的三依三趣

「行」是側重當機的實踐上說。佛在世時，當機說法，隨聞而解，隨解而行、隨行而證。所依所趣，在當機的各人有無量差別，不能拘說，故法貴當機，當機的妙，藥貴愈病，愈病的善。如平常不可食的穢毒，若是拿來做藥，適當病人的治療，那是最好的藥了。所以不能定說這般那般，更不可說這個法門、是這一類眾生可修，那一個法門、是那一類眾生不可修。今判三依三趣，乃是就三個時代機宜的大概來說。佛法流傳至今日，已有二千五百年，現在正是第三千年間。依教中說：佛法中有正法、像法、末法、三個時期：正法住世的時間有一千年，像法亦一樣，而末法卻有萬年。分述如下：

一、依聲聞行果趣發起大乘心的正法時期　如來出世的本懷，是欲說出自悟自證的實相法門，但因為此土眾生的根機未熟，故方便先說適合當時機宜的，所以先說聲聞乘法，令當機的起行證果。到法華會上才把這本懷說出來：「為欲開示悟入佛之知見，出現於世」。在前所說的，都是方便令入佛乘，法華經云：「汝等所行是菩薩道」。從這點意義上說：由佛在世時乃至正法的一千年，是在依修證成的聲聞行果，而向於發起大乘心——即菩薩行果或佛的行果。聲聞的行果，是佛住世時，當機廣

說。我們看佛經，可以見到很多比丘得證聖果的記載——或證須陀洹果、或證斯陀含果、或證阿那含果、或證阿羅漢果。亦有未能證得四沙門聖果的，從佛出家，最低限度，亦都能依比丘戒修行。到了佛滅度後，佛弟子們依著如來的正法——聲聞行果實踐實修，證得聲聞果的，在佛教史上亦是歷歷可見。所以正法期間，是依聲聞行果、而趣於發起大乘心的。已證聲聞果的，大乘心一發，即知早已走上菩薩行的半途，不難成佛了。

二、依天乘行果趣獲得大乘果的像法時期　在印度進入第二千年的佛法，正是傳於西藏的密法。當時在中國，即是禪宗、淨土宗時代。禪宗本出於第一期的末葉，附屬於第一期，故此像法時期、足為代表的是密宗、淨土宗，是依天乘行果的道理。如密宗在先修成天色身的幻身、成化身佛，淨土宗如兜率淨土，即天國的一種。西方等攝受凡夫的淨土、亦等於天國。依這天色身、天國土，直趣於所欲獲得的大乘佛果。這是密淨的特點，和前期有所不同的。以初期能先證聲聞行果的根機，到這像法時候是很少有的了。因為像法時期的眾生，理解力雖比較強，但持比丘戒的不可多得，故證聲聞行果頗不容易！是以先成天幻身，或上生天淨土，依密淨的天乘行果、以期速達成佛的目的。所以像法期間，是依天乘行果而趣佛果——趣於大乘行果的。

三、依人乘行果趣進修大乘行的末法時期

這是踏上了佛滅後，第三千年的時代了，到了這時候——末法的開始，依天乘行果修淨密，勉強的雖還有人做到，然而就最近的趨勢上觀察，修天乘行果這一著，亦不適合時代機宜了。因此、亦失了能趣大乘的功效。但前一二期的根機，並非完全

沒有，不過畢竟是很少數的了。而且依聲聞行果、是要被詬為消極逃世的，依天乘行果、是要被謗為迷信神權的，不惟不是方便而反成為障礙了。所以今日的情形，所向的應在進趣大乘行。而所依的，既非初期的聲聞行果，亦非二期的天乘行果；而確定是在人乘行果，以實行我所說人生佛教的原理。依著人乘正法，先修成完善的人格，保持人乘的業報，方是時代的所需，更是我國的情形所適宜。由此向上增進，方可進趣大乘行——即菩薩行大弘佛教。在業果上，使世界人類的人性不失，而且成為完善美滿的人間。有了完善的人生為所依，進一步的使人們去修佛法、所重的大乘菩薩行果。所以末法期間，是依人乘行果而進趣大乘行的。

今天所說的，從前都有講過，不過沒有綜合的講，這次是綜合的講一遍。人生佛教，即由人乘進趣大乘的佛法，在我著的大乘與人間兩般文化、人生觀的科學、現實主義、自由史觀等各書中，曾有詳細的理論建立。現在最要緊的是：先了解佛法、正信佛法，由正信佛法而實行佛法。就普遍的機宜上，重在從完成人生以發達人生、而走上菩薩行的大乘覺路。就從保持人的業果說，在今日亦須以佛法建立起人生道德，使人間可以成為實行佛法的根據地。人人學佛，佛法才可風行世界，普遍全球。我對佛法總系統的思想，已略說如上。今天講了出來，是給大家一個總括的概念，你們應以這第三期的系統思想，去觀察佛法、了解佛法，修行佛法，宣揚佛法。

上文譯本錄自太虛全書第一篇

——我怎樣判攝一切佛法——

新的融貫

二千零八年於多倫多

——民二十六年八月在世界佛學苑研究部講——

一　由本人意趣說起
　甲　非研究佛書的學者
　乙　不是專承一宗的徒裔
　丙　無求即時成佛的貪心
　丁　為學菩薩發心修行
二　佛教中心和中國佛教本位的新
　甲　新的意義
　乙　佛教中心的新
　丙　中國佛教本位的新
三　宗乘融貫和文系融貫
　甲　融貫的由來
　乙　宗乘的融貫
　丙　文系的融貫
四　本院研究各系的大略說明

一　由本人意趣說起

今天拈出「新的融貫」一題目，說明本人所指導研究的綱要。先由我的意趣說起。關於本人的意趣，在南京講優婆塞戒經時，已分為四點簡略地說過，現在再提出大要一說。

甲　非研究佛書的學者

把佛書當做學問研究，國內外的人頗不少，其實、從事稽考佛書去研究義理，來造成一專門學問的學者、亦不是一件容易的事，或時有一得便有顯揚衒異鳴高的弊端。一般人讀了本人的許多著述。以為我是一個用字句整理、勾古證今研究佛學的，實際上我讀書只每觀大略，既不事記誦，亦不求甚解，以此資助為自修化他的工具為目的。所以在我的志願趣向上，從來沒有冀望成為學者，唯一是在能成就振興佛教、覺人救世的一方便罷。

乙　不是專承一宗的徒裔

佛法中分宗立派，早在印度即有小乘十八派或二十派不同；後來大乘復興，遂有大小乘對峙；大乘復分法性和法相的空有兩宗；繼續又有密宗的興起；是為印度開宗立派的概況。而在中國方面，亦有天台、華嚴等宗各別；同時、宗中又立派，如禪宗的臨濟、曹洞、溈仰等便是。宗派的所以興起，差不多都是以古德在佛法中參研的心得為根據，適應時機教化上而建立的。中國的性、相、律、密各宗，為傳承印度的宗派；台、賢、禪、淨等，是創立的宗派。日本繼承中國，又有日蓮宗、淨土真宗等的開創；各宗派至今日，皆各有其系統的傳承，非常嚴格。而本人在佛法中的意趣，是不想專承一宗的徒裔。因為由佛無上遍正覺、所證明的法界性相，為度生應機而有種種施設，法流多門，體源一味，權巧無量的方便法，無不是為度生而興發的；古德開創宗派，妙用亦在此中。由此看法，無上大覺海中流出來的教法，為了傳持的和入世應機的各有偏勝：由迦葉、阿難等承持，即成初期小乘；由龍樹、無著、世親等去弘傳，即成中期大乘；由龍智、善無畏、蓮花生等傳承，即成後期密法；印度

佛法，因此可分為三期了。後來到了佛滅度後、千二百餘年的當時，在印度的佛法已由衰落而消聲匿跡；在印度奔放的佛法鮮花，不能不轉移到異地去開放！錫蘭、暹羅、緬甸等地，所盛傳的巴利文佛法（以錫籣為代表），就是印度的初期小乘佛法；從中國到高麗、日本等地所盛傳的佛法（以中國的漢文為代表），就是印度的中期大乘佛法；由西藏及再傳於蒙古、尼泊爾等地所盛行的密法（以中國的西藏文為代表），即是印度的後期密法，這是印度三期佛法、在二千餘年來支流的大概。其中於諸法性相一味平等中的各宗派法門，皆可以隨人根機所宜而修學，藉此以通達究竟覺海。所以本人觀察佛法的五乘共法、三乘共法、及大乘不共法，原本是一貫的；在教理解釋上，教法弘揚上，隨機施設而不專承一宗或一派以致自礙的。

丙　無求即時成佛的貪心

站在佛法立場上，用佛法的眼光去觀察世界眾生，一切眾生互相關涉，而一世界和無量世界亦相攝相入；所謂「一即一切，一切即一」，亦即是此意。所以佛法並不是為此一人生、及此一世界而生起；即此一生一世亦是當體無始無終，無邊無中的。發心修學佛法的，應該不為空間時間所限，要超越一切時空，涉入一切時空。在佛法若能這樣理解，即能夠自悟悟他，精進而無止息的，無須拘定要即此身成佛。因成佛不過自悟悟他罷了，菩薩行滿時，佛陀果便成，但勤耕耘，自能收獲，何須刻期求證！因為刻期來追求，大抵是為了滿足虛榮心所驅使；而著相拘求，不僅是心量狹小，而且未免反增煩惱！佛法中雖有為接引一類誇大的眾生，或激發一類懈怠的眾生，施設即身成佛、立地成佛等

假名，但本人提倡發長遠心去修自悟悟他行，不怠不息，不以此類假名、而掀起刻期求成佛的貪心。

丁　為學菩薩發心修行

前面三點從消極的反面來說，第四點恰好從積極的正面說的。從正面講，我是一個從凡夫而得聞佛法、信受奉行的人，認為佛法中的五乘共法、三乘共法和大乘不共法，都是一貫可以達到究竟圓滿的覺海。凡能貫通五乘、三乘和大乘教法，而發菩提心修菩薩行的，便是菩薩，所以本人在佛法中的意趣，是「願以凡夫身學菩薩發心修行」。這裡有兩件事：一是學菩薩發心，二是學菩薩修行。我還不能如菩薩那樣發心、修行，現在只是學菩薩的發心，學菩薩修行。本來學菩薩是極難能的事，須要經過十信而入初發心住，再經十住、十行、十迴向修集福慧資糧滿足，始能進入聖位菩薩。現今人多不知此義，每每稍具信行，馬上心高氣傲自命已成佛；不知少分的學發菩提心、學修菩薩行尚未做到呢！你們發心到佛法中修行，要切實認清這一點。照大乘起信論上講，真正初發心菩薩，須於入發心住以前，經過十千大劫修行六度萬行，才為真正初發心菩薩；然後再經過三大無數劫，方能證得無上正等正覺。所以本人亦為願學菩薩發真正菩提心、而修行六度萬行的。至於發菩提心的修法，前新譯西藏宗喀巴大師著的、菩提道次第論，是根據印度龍樹、無著各菩薩所說，曾有精密的闡明，可以參照修習；便不會落於人天福報心、二乘自了心，而得發起修行六度的大菩提心。

二　佛教中心和中國佛教本位的新

甲　新的意義

依上面的意趣，可以觀察本人的思想，即新的思想和融匯貫通的思想。在此先說新的意義：平常說新是對舊的反面來說，而在佛法真勝義中是沒有新和沒有舊的，緣生義理中亦沒有一定的分劃，小至一事一物，大至一世界乃至無量世界，都是刹那刹那生滅相續的遷流著、而新陳代謝。不過依佛法契理契機中的契機原則，以佛法適應現代的思想潮流和將來的趨勢上去看，因為人類在一個區域中、一個時代裏面，適應現在的、將來的生活，就有一種新的意義。這便是契機的意思。根據佛法的常住真理，去適應時代性的思想文化，洗除不合時代性的色彩，隨時代以發揚佛法的教化功用，這在四悉檀中叫做世界悉檀，即是佛法活躍在人類社會、或眾生世界裏，人人都歡喜奉行。如此，即是我所提倡弘揚佛法的新意義。如果是故步自封，不能適應時代；或標奇立勝的，從古代或異地另尋來一個方法，希望用移易當地原狀，都不免落於不契機的病根上。一般為佛法傳持的人，若能依照契理契機去躬踐實行，那不但目前和將來中國的佛教、可以發揚光大，即全世界的佛教、亦會因此而鼎新起來。

乙 佛教中心的新

新、需要佛教中心的新，即是以佛教為中心，而適應現代思想文化所成新的佛教。這佛教的中心的新、是建立在依佛法真理、而契適時代機宜的原則上。所以本人三十年來宏揚佛法，旁及東西古今文化思想，是抱定以佛教為中心的觀念，去觀察現代的一切新的經濟、政治、教育、文藝及科學、哲學等各種文化，無一是不可以成為佛法所批評的對象、或發揚的工具，這就是應用佛法的新。雖然、若不能以佛法適應時代、契眾生機，即失掉這裏所

說的新，因在社會眾生界中、是一種沒有作用的東西：如此的佛教，會成為一種死的佛教！又如果不能以佛教為中心，但樹起契機的標幟，而奔趨時代文化潮流、或浪漫文藝的新，那他們的新、已經失去了佛教中心的思想信仰，而必然的會流到返俗判教中去！這都不是我所提倡的新。在這現代把握佛教中心思想，去適應時機融攝文化、和適應新時代新潮流，去發揚宏通佛法，我有很多的寫作，都是如此的。

丙　中國佛教本位的新

本來、佛教是沒有民族和國界限制的，現在講中國佛教本位的新，是因為在中國、已有二千年歷史的佛教，有不得不注意的必要。而這裡所說的中國佛教，更應簡別是華文佛教。今日中國雖合漢、滿、蒙、回、藏，但漢文佔十分九有多，故通稱漢文為國文，那麼漢文文化就是中國文化。海禁未開前，交通不便，各國文字彼此互相研究非常困難，今日往來研究各國的文字，已比從前容易和繁廣得多。即如在這講堂裏，通外國文的，如巴利文、緬甸文、英文、日本文等，亦各有人在。目前中國佛教裏的出家僧眾，是多有人能精通其他文字的；所以現在彼此互觀各國的佛教，是感不到困難的。但是我此中所說中國佛教本位的新，是以中國二千年來、流傳演變的佛法為根據，在適應中國目前和將來的需要上，去吸收採擇各時代、各方域佛教的特長，以成為復興中國民族中的中國新佛教，以適應中國目前和將來趨勢上的需求。因此，本人所謂中國佛教本位的新，不同一般人傾倒於西化、麻醉於日本，推翻千百年中國佛教的所謂新！亦不同有些

人憑個己研究的一點心得，批評中國從來未有如法如律的佛教，而要據佛法的律制、從新設立的新！這些都是不能根據中國佛教、去採擇各國佛教的所長，以適應目前和將來中國趨勢上的需要。所以本人所說中國佛教本位的新，有兩點：一、是掃去中國佛教不能適應中國目前、和將來的需求的病態，二、是揭破離開中國佛教本位、而易以異地異代的新謬見。在這兩個原則下，在中國目前及將來趨勢的需求上，把中國佛教本位的新佛教建立起來。

三　宗乘融貫和文系融貫

甲　融貫的由來

關於本人的融貫思想的由來，說起來亦大有因緣。最初、本人親近的善知識，是禪宗的寄禪老和尚（即八指頭陀）等，對於參禪的傾向較深，對台賢教義亦稍作研究。後來自看藏經，於性相經論的得意處，每在離言的禪意，頗契合維摩經所謂文字性空、即解脫性。如天台的離言諦，法相的離言自性，法性的離戲論分別，都能融徹到禪宗上的不立文字，如古人所說「不即文字，不離文字、而為道用」。放眼觀看一切經典文字的佛法，不是擺設在地上的木石，而同滲透虛空中的光影；故於一切佛法，容易成為融會貫通的思想。此種思想、在我的著述中發表的很多，這裏且提出兩個綱領來說說。

乙　宗乘的融貫

宗、即是宗派。我曾把印度、中國、日本的各部各宗各派，融貫以著成佛教各宗派的源流，及佛乘宗要論、大乘宗地圖等，亦可資參考。乘、即各乘，論藏、曾亦以五乘共法、三乘共法、大乘不共法，融貫於佛學概論等。本人這五乘共法、三乘共

法、及大乘不共法，可與西藏宗喀巴大師的菩提道次第論中的下士道、中士道及上士道比觀。如圖：

```
        ┌下士道──五乘共法  ┐
宗喀巴┤ 中士道      三乘共法   ├本人
        └上士道──大乘不共法┘
```

丙　文系的融貫

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

```
          年　代              教　法              流傳地方              文系
     ┌第一期五百年──小彰大隱佛教──傳錫蘭暹羅等地──巴利文
印度┤ 第二期五百年──大主小從佛教──傳中國再傳高麗日本─漢文
     └第三期五百年──密主顯從佛教──傳西藏再傳蒙古等──藏文
```

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

四　本院研究各系的大略說明

本院的研究系，共分為六系：

第一、俱舍阿含系：此以俱舍為主而遍及三乘共法，從漢文的俱舍阿含研究，亦須參考巴利文、

西藏文各系，才能融會貫通。俱舍、阿含為最能貫通各文系的佛教，故研究佛教的須從此著手。

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

第三、法相唯識系：研究法相唯識，可以慈恩師資所說為基本。上溯印度無著、世親、安慧、護法，和中國覺愛、真諦三藏等，下及慧沼、智周、以及日本、西藏唯識學中各巨子。

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

第五、教乘次第和教宗歷史系：教乘次第是一種總攝，分判一切佛法的位置研究；教宗的歷史，是對整個佛教、或各宗或各點的歷史系研究。

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

上面六系，如研究法界顯密系的，要融匯貫通台、賢、禪、淨、密去研究的。當然比專學講天台教、賢首教要艱難得多。現在應該不避艱難，本著

這新融貫的宗旨，勇猛研究，方能躍進為現在到將來的世界佛教。

上文譯本錄自太虛全書第一篇
—新與融貫—

佛法悟入的漸次

二千零八年於多倫多
——民十二年七月在廬山世界佛教聯合會講——

一　明白業果不斷故有情續生
二　明白唯有根塵故人我本空
三　明白諸法本空故唯識所變
四　明白本非空有故入佛知見

佛教以大覺為究竟目的。藏海雖然淵深，但求由它而能開悟；法門固然是多廣，但求由它而能證入。拈花微笑，直契實相；擊竹聞聲，悟徹無生；不必有慚次的階位。然而資糧備習，三劫五位，由眾生而至佛，進程不應沒有次序的；五類種性，有學無學，轉迷成覺，悟入是有漸次。約漸次來說，

可分有四級：一、明白業果不斷故有情續生，二、明白唯有根塵故人我本空，三、明白諸法本空故唯識所變，四、明白本非空有故入佛知見。

一、明白業果不斷故有情續生

有情識的生命體，依自己身語意三方面、所發動的善惡染淨等行為，總名業。有這樣的業，即有感得後來異熟報的業力，所感的後報能夠酬還前業的，便說名果。由異生的我法二執俱生，在異熟果又不了達依他無我的真理，隨起四顛倒來造善惡等種種的業。業受持於識，成為識的增上緣；業是識所造，識便為業所牽；這些善惡業，依有情的識，異時變異，於是得到異類的總報。報體亦即識，所得報名果；再依果又造各業，更感得後果。由此前前後後業果不斷，恆古歷今，各隨所造的業得到所應得的果，異生便長夜沈淪在生死海底，相續於六道趣中。或說：理既如此，相又如何？答：若要展示它大概的相，可依十二因緣來說明。十二因緣，即無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死。這十二因緣亦名十二緣起，是因業果的相由十二種因緣而生起；亦名十二有支，此緣起的十二支。所說無明，即不明白。它不明的有二種：一是真實義，即諸法生滅無常，緣生無我，性空無為等義理；二是異熟果，即各各所作業、異時必變異類成熟為果，名異熟果。異時是很難窮究，變異指它的相不認識，性空即理趣玄深，無我不是妄心所緣；異生無正比量智來通達這些道理，沒有真現量智去了達這些事，故此說無明。以無明作為增上緣，貪瞋等各種事便現行，身語業於是生起行

為動作，故此說行。由無明行做增上緣，命終的時候惑業感牽識心，識心被牽又復趣生，故此說行緣識。當它趣生得命的時候，此識即與父母愛情的精血合為一團，此一團中的物質即色，它的精神——受、想、行、識即名，合此二事故此說名色。由名色展轉有力，有情便能吸入色聲香味觸法六塵，能吸入的是名六根。當此六根成熟，便由母腹中出生和外界接觸，故此名觸。當此接觸時，即有逼近的苦樂和捨等的感受，故此名受。於現所受不明白它是虛妄，於是依它的境界生愛憎，故此說受為緣生愛，以愛著的緣故，於現前境界認定後，想保留佔取或摧毀滅除的，故名取。以取著的緣故，造作各種業，以業有引來世的力量，故名有，雖然現報還未捨離，但是來世應有的業因已有。依此有又復得後報，故說有為緣故生。報得名生，果壞名死。這便是無明緣行乃至生緣老死；亦即業果不斷有情續生大概的相。

```
        惑
       /   \
苦-------業
```

別業的作者既然是別受，共感的必定共得。別異的報果是別異的惑業所引致，共同的果報即共同的惑業所感得。根和身是別時異熟的正報，器世界即共同的依報；國家是共別二業所招集的，世界即共共的業熏陶所成。生老病死，一期又一期別異的業果相續；而成住壞空，一劫復一劫共同的業果不斷。人們多數不明白這種義理，只依他現見的果法上、生起各種斷見或常見，或計它是無因這樣，或計它是有因那樣。計無因的，便說今古宇宙一切參

差現象森羅環列，人生一切變化休咎、富貴貧賤，那是因何而這樣呢？答說：都是自然這樣，不是有因而這樣的；即如莊子說「然乎然、不然乎不然」的所計。計有因的有二種不同：一是計宇宙人生是神造的，一是計宇宙人生是物集的。計是物集的，在中國有說是陰陽二氣、五行生剋；印度有說是地水火風，極微造色；西方有說是原子電子，物質物力；不過他們所說是物集而相顯，物散相即沒有，人生宇宙所說一切的果相，沒有不是由物理的因果律所成的。計是神造的，東方的計是天，西方的計是上帝；然而他們說宇宙所以有這森羅萬象，人生所以有各種存亡休咎，必定有一獨尊萬能全知的天神，來主、宰、造、作的；豈能沒有它而能夠這樣呢！為甚麼？因現前見到能夠活動的人和畜，不能這樣罷！如果不是這樣造的話，那麼人和畜又何以不能隨所樂欲、而恆常被環境的苦惱所支配呢？故此必定有上帝的。由此二種和自然一類，又可分為二種邪見：一是斷見，二是常見。計常見的即迷信神一類，所以說上帝既是人類的主宰，是萬能而全知的，是故信它、敬它、念它、禱它，當然須依賴它永生天堂，享無窮快樂的；若有不信而忽視它、侮辱它、輕慢它、背棄它的，是自求永墮地獄，終於成為一虛偽的撤但。常流佈在世外而沒有救藥。噫！這些宗教和這樣見解，如有一梗於胸中，就算最善的，或幸能生天享一期的福報，但報盡仍是不免在六道輪迴，三途中受痛苦；其次的就十分九難免鬼道幽冥的痛苦。計斷見的，即迷於自然派和物集派中；因為說自然如是，本無因果，好醜固定，佛豈能有所改變？於是隨順貪瞋慢流佈、而不再求

解脫的力量。又說人既由物集所成，物散人亡，人生無常，應及時行樂；如得滿足我貪瞋慢的，雖是五逆十惡亦何懼而不犯！雖殺盡天下人，亦何所顧忌！若不得遂我所欲為的，悶悶一生，就不如自殺速死爽快了！可措啊！這樣見解一印入腦中，能不長淪惡趣的是少有了！不明十二因緣大概的相，別共業感的正理，縱不落於常，即流於斷；既落斷常又想保持人類的地位、又如何得呢！故此人若真想做一個人，不清楚十二因緣的就沒有軌道可循。故此業果不斷、有情續生的道理，我曾說是「做人的要義」；推廣來說，做天乃至做佛，亦沒有不是基於此為出發點，這根本的道理，在佛法中名五乘的共通教義，是學佛最低限度要認識的。上來所說，不是像世俗糢糊不清的談因果。若能以此普及於今世的人類，雖然不提倡世界和平、而世界必趨於和平。在儒家雖不深明佛法，亦常說佛教談因果，是有裨益世道人心，足以補儒家所闕的。

二、明白唯有根塵故人我本空

凡夫甚少具有宿命的智慧，在菩薩尚有隔陰的迷，而且貪瞋內擾，濁境外眩，人們若不尋求能出世的道路，在福果一盡，人生的再報得，將會難得繼續！因為已曉得業果的五乘通義，繼即應通達我空三乘聖教。在三乘出世的學習，最初所要明白，即人我本空的道理、五蘊幻聚的相。以生死因在於惑業，而惑業原由執我，而庸人所執的我，是由不通達五蘊假相、妄計以為是我的。或計色蘊是我，或計受蘊是我，或計想蘊是我，或計行蘊是我，或計識蘊是我，或計五蘊和合是我；主要皆是誤繩為蛇的，顧影覓首等。如就所計而推研，他將會傍徨

而不知自己手足所措！因為如他所計的五蘊來說，其中亦只見有色受蘊等，而未見有我的。或難說：若但有五蘊而無我，那誰是作者，又誰是受者？若無作者亦無受者，那豈不是有違於業果不斷、和有情續生的義理嗎？答說：應知「諸蘊從緣生，和合相續故，假現為我相，但唯有根塵」。所說的塵，即色聲香味觸法六塵；根，即眼耳鼻舌身意六根。由根塵相接，見相假現，五蘊相續，惑業滋起，起業受果，仍在五蘊。蘊即積聚，和合有相；此假合相，唯依根塵內外六處，覓我是不可得的；為了明白這種義理，是故說唯是根塵，人我本空的。若無我執即無惑業，如無惑業即無所報，無三界報是名出世。若明我空即沒有無明，無明滅便行滅，乃至老死亦滅。滅染還淨，結縛便得解脫，這即是出世的根本，三乘共通教的義理。各位有欲超出世間。離脫苦海的，對於唯有根塵人我本空的義理，是應仔細體會它的法味！

三、明白諸法本空故唯識所變

依上面所說明，雖然可以做出世的資料，若要深究，義理猶未詳盡，所說仍未足夠。因為一切諸法不出五蘊，而色蘊等根塵各緣亦從緣生、亦是無自性，體空而且性寂，故此說諸法本空的。或有難說：諸法若空，即無有諸法，何以世間共見有種種差別的相，而在佛教亦說有五位百法呢？答說：體雖空寂幻相不是沒有的。但不是沒有相，而相不出能變能了的心識，故一切都是所變，唯識是能變、唯識是能了，故說唯識。因為體空而相有，故說諸法本空，唯識所變的。但在此法空識變的義理，不

是二乘定性的所能領受，或可以悟入的，而這些義理、亦可說是大乘不共教的義理。

四、明白本非空有故入佛知見

有執著說：執著清除、便即是佛。除去執著即是佛法。答說：眾生妄情所執的妄相、雖然不是實有，而諸佛妙智所證的實相、亦不是沒有的；證和未證，諸法的真際本來如此。以此義故說它是本非空有。法華經說：「佛為一大事因緣出現於世，為令世間一切眾生開示悟入佛之知見」。所說悟入佛的知見，即是親證這非有的空、和非無的真便是。但是啟發和親證實相的智慧，不是由先明諸法本非空有的道理，不能得入的，故說明白本非空有、故能開佛知見。應知上來三方面所說明，完全為除執的方便談，不是和盤托出、直示目標的論說。然諸佛所以說五乘通理、三乘共教、法空識變等大義，都是為眾生根鈍福薄，不得已而降低教育課程，作為階漸，不是直探佛本懷的說話。故我們要明白佛法的悟入，應以此居於最後的。

上來所說，不過略示梗概，粗談綱要，使學者有軌道可依，和有階梯可循，不致東討西摸罷；如果真的希望切實研究以求悟入，就應該詳細的研究各宗的經論。

上文譯本錄自太虛全書第一篇

— 佛法悟入漸次—

諸法眾緣生唯識現

二千零八年於多倫多

——民十九年九月在成都佛學社講——

一　諸法眾緣生
　甲　名義
　乙　不圓澈的諸法眾緣生義
　丙　圓澈的諸法眾緣生義
　　1　諸法眾緣生故畢竟空
　　2　諸法畢竟空故眾緣生
　　3　諸法即緣生空即空緣生
二　諸法唯識現
　甲　名義
　乙　不顯了的諸法唯識現義
　　1　無明等十二有支緣起義
　　2　制心一處無事不辦義
　　3　依真如以迷悟而起義
　　4　如來藏覺不覺緣起義
　　5　真法界或法身緣起義
　丙　顯了的諸法唯識現義
三　諸法眾緣生唯識現與三性三無性
四　觀此義為境所起的行
五　依此境修行所證的果

在佛學中、可以貫通全部佛法大義、而又統括無遺的，即「諸法眾緣生唯識現」的一語便是。今分別解釋它義理如下:

一　諸法眾緣生

甲　名義

「諸法」：是佛典中所有法的一術語，含義最廣，無論何處何物、屬事屬理，統名為法。法、是軌持義。遍於一切所可知可說的，名諸法。例如有為、無為、實法、假法、有法、無法，包羅一切名諸法。

「眾緣」：一切事物不是憑空而有，必假於憑藉，憑藉即名緣，亦即關係。事的生起，均以作憑藉的關係，故名緣。一法生起不止一種關係，故名眾緣。可分為四大類。一、因緣。直接生起各法的各各主要因，名因緣。二、增上緣。諸法生起、除其主要因外，其餘一切相扶助生起的，名增上緣。譬如草木，種瓜得瓜種豆得豆名因緣；水、土、日光種種名增上緣。以上二緣，都是遍於一切諸法的生起（即諸法都要有此二緣方得生起）。三、所緣緣。以此心所觀的境為此心現起的緣，名所緣緣。四、等無間緣。等是均等，即同類義。無間，中間沒有間隔的。眼識等（視覺等）心理現相所起，剎那剎那無有絲毫間隔；須前一念滅、後一念纔起，如前一念不滅而隔在中間，後一念即不能起。同類相續須無間隔，方得生起。後的二緣，專屬心心所等精神現象生起的緣，不關物質方面。每一法生起必須眾緣備具，色法僅以前二緣生起，心法生起必兼備四緣。

「生」：此一法以前沒有，因眾緣和合、今始現起名「生」。但此所說生兼含有四義：一生、說從無而有；二住、住即存在義；三成、有成就成立二義（賢首宗多說緣成，指此）；四得、向來未有現今始得。——上四都是由眾緣集合而成。宇宙一切事物，是因眾緣和合、或具足而得生起成立。不

同無因自然、不平等因。大梵神我、時間、方位、極微等各種異說。

乙　不圓澈的諸法眾緣生義

眾緣生義，是佛法最普遍的義理，大小乘所共明的。但有圓澈和不圓澈分別，因為不明此義理的即不是佛法。小乘古時分六宗，如約歸於法有我無（神我無、蘊入界有）。因有情眾生是蘊集合故無神我，以蘊等法而有自體故有。不知諸法既以眾緣和合而起，沒有自體是明顯。而此所以亦為不圓澈的。不圓澈的諸法生義，可以包括一切小乘。不過亦有深（近於大乘、但不究竟）淺（通於人天乘、主我法皆有）的分別。

丙　圓澈的諸法眾緣生義

我法二執俱破，不認任何法有單獨存在的實在自體，一切法都依眾緣具足而得生起、或成就及存在。大乘教義、都是圓滿澈底的諸法眾緣生義；不然即不是大乘教義。現從中國流行的大乘教義，略說如下。

1.諸法眾緣生故畢竟空　所有龍樹學系的，都是從諸法眾緣生來說明諸法畢竟空。故說諸法眾緣生，諸法畢竟空。為甚麼呢？以一法如有自性或實體、便不必眾緣生；因為沒有一法有自性或實體，故此畢竟空。

2.諸法畢竟空故眾緣生，賢首宗教理，從諸法畢竟空中、而廣明眾緣成義可見。一法現起，畢竟無有自性可得（日本密宗空海大師曾刊此宗為極無自性性）；故從法界諸法、展轉無盡眾緣所生成。

3.諸法即空、緣生即緣生空　天台宗是廣明此義，隨觀一法即空（畢竟空）、即假（眾緣生）、

即中（眾緣生即畢竟空、畢竟空即眾緣生，空假不二即中），所謂一心三觀。其中所觀境，即真、即俗、即中、所謂一境三諦。

以上都是圓滿透澈的諸法眾緣生義。三論宗嘉祥大師傳龍樹學，所說因緣即空、空即因緣，正明此義。上義又名諸法實相義；若相違的、即非大乘教義。

二　諸法唯識現

甲　名義

諸法即真俗理事、前第一義曾經攝盡，以識亦諸法中的一法，即是說識亦從眾緣而生。今再說明此義，為使心中未能與實相相應諸有情類，轉染成淨、轉凡成聖（即轉識成智），有入手的方法。猶如說明宇宙觀以後，再說明人生觀。

「唯識」的識，包括一切心和心所法，心起時一定有心所相應起；即通常所謂心，故唯識又名唯心。唯、不離義、一切不離識名唯識。為甚麼？因色法是心變現，即心的相分；時間、空間等，是心心所色法上假立的分位，真如是心等諸法中、所顯的平等實相；都是不離識的，故名唯識。

「現」現有二義：一、變現（變起），二、顯現。不名唯識變而名唯識現，無為法是不變的，變即不能概括一切。又解深密經說：「諸識所緣，唯識所現」，即現字的義。所有色心等有為法，是由識變現而生起，即兼變現顯現二義。真如、唯根本無分別智相應的心心所法所顯現，但有顯現義。一切法皆所知境，相分可攝盡一切法。識是一切所知境的依止，故攝大乘論說為所知依。見聞覺知各種境界，無一不從智（淨名智）識（染名識）變現而

起（或托本質或惟自識），都不能離識存在的（凡是存在的，都是被知的）。識現、雖含二義，而特重於變現。泰西哲學亦有此義，但不及佛法圓滿徹底。全部佛典都有此義，但有顯了不顯了的分別。

乙　不顯了的諸法唯識現義

1.無明等十二有支緣起義　大小乘都說明十二緣起。十二支的開始即無明（又可名無明緣起），無明即心所法（指六識上迷事迷理的）。以心所法不離心，從無明起的，即唯識現義。

2.制心一處無事不辦義　此句見於佛遺教經，亦是一切事唯識現成義。亦通大小乘。上二雖明此義，既不完全，亦未究竟顯了。

3.依真如以迷悟而起義　從古以來流傳的真如緣起說，以真如為迷悟依，迷即起諸染法，悟即起諸淨法。理雖可通，然實在是從迷悟的心起，不是真如起。因為真如不生他法，亦不從他法生。從迷悟心起即識變現義，但不甚顯了而且容易誤會。諸法都是所知境，真如亦是所知境（即所緣緣），故亦可通。楞嚴經說：「真性有為空，緣生故如幻。無為無起滅，不實如空花」。亦說明此義。三論宗說法性為一切法的祖父母，般若為父母，以依證真如而成般若的原故。天台教說維摩經的「從無住本立一切法」，亦是說明此義。

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

5.真界或法身緣起義　華嚴懸談說：「大哉真界，萬法資始」。真界究竟是何所指，雖不明了，

而就賢首教義的研究，係指庵摩羅識（即佛果上的識、亦通眾生的前六和第八現量心）。即從此現量的見聞覺知、為諸法現起的根本，故亦說明唯識現義。法身、狹義是和報化身相對，廣義指具足如來一切功德法的法身，所謂「安樂解脫身，大牟尼名法」。此亦佛果唯識變現義。上來五種，都同是可以說明此義而不完全顯了。

丙　顯了的諸法唯識現

一切眾生，自始都有八識。第八識含藏有漏無漏種子；而有漏種子無始現行，現行又熏種子，種子又現行。受苦求離，熏無漏種，才開始起覺行。如成唯識論所說、三能變識等廣為說明。唯識變現義最重要明白的：是人們生死流轉，都是前六識上的心心所法、迷事理而造染業所致。欲脫苦果，須要悟理事而造淨業。為聖為凡，可由自心作主，故說此義。

三　諸法眾緣生唯識現與三性三無性

三性，即依他起性、遍計所執性、圓成實性。他即眾緣，依即唯識，起即生起；故由諸法眾緣生唯識現，即明依他起義。不能如實了知諸法眾緣生唯識現義，執為實我實法，而起我執法執及貪瞋等煩惱，即遍計所執義。將在依他起上的遍計執破除淨盡，而此我法二空所顯的依他起真實相，即圓成實性。三性義即三無性義。依他而起，無自然或大自在天等無因一因等義。空了一切實我實法，無有可執的體性。而二空所顯的真如（又名無相），更不是言語可以形容。故上來是佛法三大要義，遍一切佛法，總括三藏十二部的大乘究竟了義。

四　觀此義為境所起的行

明以上的境作為所觀、而起修行，則有二行：一、波羅蜜行，即普修六度。二、大總持行，即一門深入（總持諸行為一行的方便）。例如修一行三昧、一心念佛、一心三觀、或依陀羅尼、法界觀、唯識觀，及禪宗的向上一著等而專修。

五　依此境修行所證的果　有三種；一、大涅槃（大解脫）；二、大菩提，指成就一切功德智慧（一切智智）；　三、大法身（佛果法身）。

依上二義，略說明境行果義。佛法甚深，含義甚廣，現因時間所限，略文簡說大概罷了。

上文譯本錄自太虛全書第一篇
—諸法眾緣生唯識現—

萬有皆從因緣所生

二千零八年於多倫多
——民二十八年三月在雲南軍醫學校講——

一　前說
　甲　習俗的迷信不是佛教
　乙　佛教的消極不是本質
　丙　空和唯識等是附加義
二　釋名
　甲　萬有
　乙　因和緣

丙　生

三　立宗

甲　各因引果的先後熏起續斷和唯識

乙　眾緣合成的違順消長泛要和皆空

丙　因緣生存的主伴攝入同異和圓中

四　破邪

甲 不平等因

乙 無因偶然

丙 偏因或緣

五　結論

甲　正明萬法因緣有

乙　盡除迷信成正信

丙　信行因果得圓成

一　前說

佛教來到中國，已經有一千九百多年；特別是雲南的佛教，是印度阿育王時代已經傳入。故此雲南的佛教歷史，已在二千三百多年以上。所以現在中國，從大城市到窮鄉僻壤。都散布有信崇佛法的徒眾，和有很多代表佛教的寺庵僧尼。佛教在中國曾有過極昌明的時代，而對中國固有的文化貢獻和影響都很大，至唐宋時代已經發揮到了水乳交融的程度；今研究中國文化的、都離不開佛學的因素。

甲、習俗的迷信不是佛教

自清朝廢科舉興學校，維新變法以來，一般新學人士即詆譭佛法是迷信，使佛教在無形中受了很大的打擊，大有使佛教的學說、被推出於中國知識界的趨勢。實際上許多被指斥為迷信的事物，和佛教本身全不相涉，好像風馬牛各不相干。一般認為迷信的，不外各地方所崇拜的鬼神偶像，和化燒紙

錢等等風俗習慣，都被誤會是佛教所造成，其實這些在佛教原有的教理，和制度上並沒有提倡過的。此等俗習的起源，多是由於中國老古的、所謂神道設教思想的遺傳。因為佛教在別的國家裏流傳時、並不是這樣的，沒有像在中國的許多不經的俗習，這是可以作反證的。由此我們知道中國老古時、遺留下來的被現在詬為迷信的風俗，沒有不是歷代統治的帝王，想借此使人民生起一種希望或畏懼，因此得到精神上的安慰和鎮懾。用意上是在鞏固帝王的統治權，以使佛法補助政治法令所不足的地方。可是在今世科學的眼光看來，不免有愚弄人民的嫌疑。但這並不是出於佛教，以前中國的佛教僧徒，不過是適應於我國的習俗如此，這是毫不影響到佛學的真理、和佛法原有的價值。

乙、佛教的消極不是本質

古今一般人士，看見各地寺僧遁跡山林，往往即根據以作為佛教不是人生的，而是山林隱遁的，和社會人生不相關聯的，即所謂出世逃世的消極佛教。因此便以為佛教對於有為的青年人，及對社會國家負責任的人、皆不宜接近的，尤其是不必去研究；但為一班退休老年人，及無知婦女的崇信物。因此，便欲將佛教摧毀消滅。其實，這亦不是佛教的本質。佛教教理上所說五乘——人、天、聲聞、緣覺、菩薩和佛等，其中第一步就是教人在世間上做人，然後才能談到超人的天、及出世的聲聞、緣覺、菩薩等四乘，故此學佛以做人為基礎。其餘四乘亦不盡是出世，出世只是修學佛法的一種過程。乘、即是車的意思。五乘、是說由這五種不同力量的人，依這五層的車路前進。這樣看來，佛法並不是非人生的，亦並不盡是遠俗離世的。如在暹羅、

緬甸、西藏等處，即是用佛教學理去治國，和待人接物的處世學問。而佛教在中國，專被用來做出世的修行，這是因為中國已有儒教學說、治國經世的緣故。如此說來，佛教的退處山林，完全是中國的環境使然，並不是自身的本質如此。所以我們可以說佛教不是消極的，是有為青年人和現在對社會國家、作大供獻的人都可以研究的。

丙、空和唯識等是附加義

其次，有人以為佛教說一切皆空、三界唯心、萬法唯識等等、即誤解佛法是偏向空寂，偏重精神的宗教，和現代科學的物質文明相背馳。其實佛教說一切皆空，有時亦說不空、又說不是有不是空。即空即有。在說空的時候、不過是就一法或萬法、作一種理性的說明，須在講到相當的地方、才適用的一種術語：講唯識亦是這樣。這種術語，只是佛說因緣所生法上的附加義。扼要的說來，佛教唯講萬有（萬法）都是因緣所生：這才是佛教的真正本旨。

二　釋名

佛經所用的名詞，往往精深細微，一般人甚不容易了解。所以現在講「萬有皆因緣所生」，不能不在先略說本題的幾個重要名詞。

甲、萬有　這一名詞，在佛教經中原不常用，應當用「萬法」才適合。因有字的意義，尚不及法字的意義來得寬廣，萬理萬事萬物皆不出法字的範圍。然而佛教中亦有用有字的地方，如一種宗派立名一切有，是專門講一切都是有的，即所謂萬法皆有。但以有來遮空，在意義上已狹窄。或說三有，所謂欲有、色有、無色有，三有或析為九有、二十

五有，這和我國通常以宇宙內外、事事物物名萬有相同。這是取通俗易知，故用「萬有」一名。

乙、因和緣　這在佛經中分得甚為精細，有所謂六因、十因、四緣、二十四緣等。現在限於演講時間、不能一一說明，但就因緣二字講一下。因、是構成一切事事物物、即萬有的主要因素，所謂質方面的東西。譬如花的種子一樣。緣者、是事事物物的條件、湊集助成主因的東西。譬如只有花的種子、是不能生出花來，必須借助於水土日光等物，才有生起花來的結果。試看現在放在這講檯上的一盆花，這是一個活的例子。佛法中這樣的事例，是推用得很廣泛的，所謂萬有萬法各有它種子的因，亦各有它湊助的緣。而緣又有順逆的分別，遇順緣即生長，遇逆緣即會衰滅。

丙、生　生、是對住、異、滅來說的。佛法中常講此生住異滅的四相：生是說事物的初生，住是已生後的存在，異是存在中的變易，滅是變壞到消滅。此生字是狹義的。又或有單用生滅二字的，生字對滅字來說，此生字如包括住異在其中，是廣義的。現說萬有皆生於因緣的生字，亦是廣義的生，如孫中山先生在哲學上、所謂宇宙以「生」為重心的生字，所表現的意義一樣廣泛。

三　立宗

依上面的解說，對於萬有皆因緣所生的義理，可分如下三點說明。

甲、各因引果的先後、熏起續斷和唯識

在此應知宇宙間萬事萬物，都是各有它主因、才引起各別的成果，所謂種瓜得瓜，種豆得豆。先因後果，因引果生，果又熏成因種。如寺院中的燒

香，由香的燃燒以熏留香氣。曾現的心境，留在心中，雖經多時而此已熏成的習氣不失，等到後時遇到機緣仍可發現。此即所謂熏成種子、復起現行的一例。由此因果果因相續，例如外國輸入一種胡桃種子到中國來，栽種生果，果種相續到今。但如有同樣比較優良的新種輸入，或遇天災等大逆緣，亦有斷滅的時候；所謂適者生存，或歸淘汰。佛教的法相唯識宗，是專為闡明這種因果相續的道理發展成的。由種子依持說到藏識，以成立萬法唯識，使眾生循此修行，漸去凡劣而漸至善淨佛果；明白有善因必可成善果。

乙、眾緣合成的違順消長、泛要和皆空

從眾緣合成觀察萬事萬物，遇著順緣便生長，遇著逆緣便衰滅。猶如人遇到適宜的鄉土、便生活得愉快順利，走到水土不服的瘴地、便生病或至於死亡；但能懂得它發瘴的時間性、亦是可以有預先避免的方法來預防，這可說是例外的。不但人是如此，宇宙間萬事萬物，在順緣逆緣和生長消滅無不如此。廣泛來說，每人的一舉手一投足，和語默動靜，無一不是和萬事萬物為緣、而互通消息；再推廣來說，山中的一草一木，海洋中的波濤和空氣，天上的星球運行，沒有不是和每一事物互相為緣、以致它違順消長的。雖然此中所說緣，亦祇是就它重要和次要的分別去說，即是直接因以成果為重要的要緣，相反的，間接不切要和泛遠的、那是次要的泛緣。這樣的話，眾緣合成的物，分析來看只是眾緣而實在是沒有這物，在佛經中所以處處說明萬法都是空的理由。空的定義是眾緣合成、於中毫無固定物體的說明，說它沒有固定獨立的實體存在。

若推廣來說，就是說一切法自性都是空。法性空慧宗是說明這種義理。

丙、因緣生存的主伴攝入、同異和圓中

必須因緣齊備去生存的萬有萬法，每以一法最有力能持做主，其餘諸法都是無力相資的伴，要得到主伴關係（主因助緣）全備方能完成它生存。這樣說法在中國自創的華嚴宗、天台宗和禪、淨宗等都特別詳細講到的。所謂一法攝盡一切法；舉宇宙間所有諸法，法法都可以做主，同時可以做伴的。如以現在顯現在各位面前的演講桌子做主例來說，這桌子是在雲南省城的昆明，雲南是中國的一處地方，那這桌子便和整個中國、社會國家發生關係，而這國家和社會、又依地球的太陽系、全宇宙為它落腳存在的緣。推開去講，不論精神或物質的任何一個現成法做單位，都可以互為主伴相攝的，同時又可以互相介入。雖然，在這主伴相攝互入的萬有萬法，以它相互攝屬時，固然是可以一攝一切、一入一切、一切攝一、一切入一；但亦不是攏統。因為方以類聚，物以群分。在人的方面，有善、惡、賢、愚；在整個宇宙方面，有精神、物質、不是精神或不是物質；在國家群體方面，有社會、國家、民族、地方、土壤等等，各各判別有它的同異，纖毫不混。現在須要就此特別講明的，這是佛教中說明因緣生法、最圓滿中正的教理，同時是中國佛學的特色，是應當促起世人注意的地方。

四　破邪

不過，在世間一般的學說或宗教裡，亦多有講因果道理的，初看好像和佛學上講的因果論頗為相似，但是細心研究起來、就大謬不對了。一切謊謬的講說，可歸納為三種邪謬的因果論法。

甲、不平等因

如說宇宙間森羅萬象的事事物物，是有一創造主宰的為「因」，以使它生，以使它滅；但主宰的自身，卻並不要「因」，亦沒有生滅的：這種所說「因」非常不平等。萬有要因，主宰亦應該要因：它不要因、萬有亦可以不要因，故它所說的因，在理由上是不可通的。其他和這相類似的、哲學上或科學上，或偏執物質，或偏執精神、以作為因的是很多很多，如說虛空一元、電子一元等。而此等說法，用佛理來看，是講不通的。這種不平等的因果論方法，正是一般人誤認佛教、和摧殘佛教的根源所在，世人應注意它偏謬而打倒它。

乙、無因偶然

其次，又有人認為宇宙間的事物現象，都是自然如此的，所謂不請而自至；或認事物現象如風吹葉落一樣，風不過偶然一來，是偶然如此的。這是庸愚懶惰思想的起源，中國國家衰敗的所由來。佛教便被利用成為逃避現實的工具，和它自身的遭遇到非常摧毀的，大都是緣於這種觀點的作祟，亦應該鄭重的予以打倒。

丙、偏因或緣

說偏因的，如佛教中的一切有宗，及世間哲學的命定論學者、目的論學者，都是過於偏執因而落在有的一邊；或偏執緣的，如哲學的偶然論學者、機械論學者，和佛教中一切空宗，這又過於偏執緣而落於空的一邊了。都急須加以糾正，使它消歸因緣生法的中和實相。

五　結論

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

甲、正明萬法因緣有

即證明萬事萬物，都必須因緣具備方可生存的道理，這是佛教中的正常的因果論，亦即是佛教的本質。因此、前面說空和唯識義，亦不過是借來說明、或證明宇宙真理的工具。

乙、盡除迷信成正信

用這正常的因果論——即佛法的本質，可以打倒一切偏執的學說和迷信，如打倒堅執上帝或電子等的一元論、那深厚固執的迷信等。而成立凡事皆可以驗理、沒有不通的因緣生法的正信。

丙、信行因果得圓成

此正常的因果論、即是佛學的本質，推廣去應用，能令現世一切合理的科學、哲學、政治學說、社會學說，皆達到究竟圓滿。今日中國精神總動員的目標是：「民族至上，國家至上；軍事第一，勝利第一；意志集中，力量集中」。若能正信剛才所說因緣生法、確實是最普遍的真理，以國家民族為主，即以遍攝遍入一切為伴，經歷三世無不通，行遍十方無不準，民族國家才能真成至上。而軍事勝利的第一，亦得成真實無謬；思想能力不期集中而自能無不集中了。「苟非至道，至德不凝」，世間的英雄豪傑，往往中途消極，不能永久的真積極，如果能定志於這豎窮三際、橫遍十方的因緣生法真理，必定能建成萬古不朽的功業。

上文譯本錄自太虛全書第一篇

幾點佛法的要義

二千零八年於多倫多

——民二十八年二月在昆明歡迎會講——

今日得到和大家相聚一堂，真是一種難遇的因緣，我們不可以把光陰空過，因此提出幾點佛法的要義、來供大家參考。

第一、佛法雖然是法門無量，廣大如海，而主要的就是業報。故此學佛法必須徹明業報，確信業報最要緊！佛所說的一切經教都是不離業報，信仰佛法即是信仰業報，不管是說一切空也好，諸法唯識也好，密宗也好，淨土也好，總超越不出業報，換句話說，業報就是因果報應。要想得好的果報，即先行做好的業因，若撥無因果的，便不是佛法。這是佛法中最普遍、而又最重要的一個原則。

第二、佛教的學理，比其他任何宗教學說，來得寬廣而且深入圓滿。佛法依三界（或說法界）眾生來施設的，三界中有人類——我們生在人中，佛亦降生在人中，在人說人，側重人間去談佛法固無不可；但要知道宇宙間的一切眾生，都是在佛教化中的。若只以人間自封，除現見外就不論其他，否認餘趣的存在，即等於自掘根本和自塞泉源，未免把佛法弄得太狹小了，那就大大不可。

第三、就歷史上來看，中國佛法在隋唐最為興盛，而其中特殊精采即是禪宗——唐以後的佛教、都以禪宗為中心。宗門和教門工夫的差別、可以說明的：教門要深解「現前身心世界」都是無常、是無我、是空、是唯識；於是便生起觀察、而得到通達。宗門在深疑「現前身心世界」是從何而來？從何而去？是誰？是什麼？而起心去參究、而得到徹底明了。二者都是依「現前身心世界」為下手處；到了既「通達」、既「徹了」以後，所證所得亦沒有如何不同的，所謂「方便多門，歸元無二」。其中不同處、即在用工夫時、一由解而起觀行，一由疑而起參究罷。由教門修行的，若住於由解而觀的觀智上，固然是會滯於加行、而未能入根本智；由宗門修行的，若凝於由疑而起參的參情上。易落在癡禪而不能豁開妙悟。故此宗門須由小疑而小悟、大疑而大悟才對！所謂「黑漆疑團忽打通，一多長短亦含容，踏翻宇宙浮漚上，逼塞虛室剎那中」；便可以微露此中消息。這是修習這兩種行門所當注意的。

第四　說到近來中國佛教的情形，因為受到日本新的研究方法影響，生起了很多變化，尤其是西藏佛教、近年亦影響內地很大。平常都以為西藏只是密宗的佛法，而不知道他們還是很注重教理研究的。他們的研究法注重辯論，而辯論不是隨便衝口而出，是有因明比量為架格的。因此有人主張必要由比量的理智，才能觀察起修加行智、而得入根本智。然而此亦不一定的：譬如宗門下的初根人、因疑而參，和宿根人的纔聞即悟、或一聞千悟，都不須要經過因明比量智的理解；即使教門中的隨信行人，亦可由深信各位老師的教示持戒習定，生現量

慧，便得預入聖流。故此說必須經因明比量、才起加行智的，只是教門中的隨法行人罷。再從歷史觀察古今中外的佛教三乘聖人，但不都是曾先習因明比量的，而且多不先由博通教理而得聖果，可作為明證。但西藏依因明比量的辯論方式復興，對現今的中國佛教亦很有補益，因為中國佛法的衰病在儱侗，以此為勸學因明研究教理的一方便，固亦不錯的。所以本人近年在重慶、辦了一間漢藏教理院，以漢文藏文來研究、此兩種文字的佛法，使能互為溝通去互相補充。

其次、西藏相傳的只認許四宗：小乘只認許一切有部和經量部這兩宗，大乘只認許龍樹菩薩的空宗，和無著菩薩的唯識宗，其餘的只可稱派而不得名宗。在中國有部即俱舍宗，經量即成實宗，大乘即空有二宗。如此說來中國的天台、華嚴、淨土、密宗、律宗、禪宗都不能名宗。因為他們所說的、是依因明比量智解以為宗的。這雖然可以這樣說，但如玄奘法師所傳來的「小乘二十派為六宗」已不盡對了，何況中國的台、賢、禪等宗，都是直依根本智或佛智為宗，宗在離言不思議法界！自然更不是上說所能限了。中國的楞伽經上有宗通說通說，中國向來視同世親所謂證法和教法的差別：以聖智自內證為宗通的證法，以因機施設教化為說通的教法。而西藏則以聞持言說的教作為教法，因喻證成的宗為證法，亦可見所宗是在比量智解，和中國的宗、在出離隨念計度分別現量不思議智境的不同。這因西藏能謹守印度論師的所傳，而中國古德每多能豪邁不羈，直探諸佛、諸聖、諸祖的內證心源，故各異其趣。

大乘唯識宗側重在「印所取空」的忍位加行智上，大乘的空宗側重在「印二取空」的世第一位加行智上，此亦是誠為比量加行智的極則，專以比量智境為宗的，確不能越出此範圍。然而中國的台、賢、禪宗各皆宗在無得不思議的出世間智上，即以聖位根本智、後得智，或直以佛的一切種智為宗。即中國三論、唯識宗都有此種趨勢。故我立法性空慧宗，法相唯識宗，而鼎立法界圓覺宗。這並不是開立法界圓覺宗，不但不是以位置中說台賢禪密各宗、而且亦不能看明全部的中國佛法趨勢。這是我研究佛法以來，並縱觀西藏、日本的佛教而得到這結論，甚望高明的共同商榷討論！

上文譯本錄自太虛全書第一篇
——幾點佛法的要義——

佛教的教史教法和今後的建設

二千零八年於多倫多
——民二十一年在閩南佛學院講——

一　全部教史的綱要
　甲　佛法流變的原則
　乙　印度佛教的三期
　丙　世界佛教的三系
二　全部教法的綱要

甲　四藏
乙　三法
1　五乘共法
2　三乘共法
3　大乘不共法
三　今後佛學的建立
甲　研教
1　法物
2　經書
乙　究理
丙　修行
1　律儀行
2　禪觀行
3　真言行
4　淨土行
丁　證果
1　信果
2　戒果
3　定果
4　慧果
四　今後僧教育的建立
甲　律儀院
乙　普通教理院
丙　高等教理院
丁　參學處
五　今後教制的施設

一　全部教史的綱要
甲　佛法流變的原則

這是從佛教最初的發源、至後來千派萬流的流傳上、提出一個綱要來觀察全部的佛教。佛教的發源是由降生於印度的釋迦牟尼佛，所以在這裡，我們第一，要認清全部的佛法，都是出於釋尊一代中所應化施設的教法；雖然由後世的學者將它發揮光大而進展，但推究它的根、尋它的源，都是基於釋尊一代中所開示，不同普通一般研究歷史的，或以為後世學者所新創的觀念。我們真正信佛法的人，須首先在這點上認清楚，才能曉得後世所流傳的佛法，都是以釋尊一代所示的教法為根源。有了這根源，後世學者依著時代潮流的特殊機緣，就能把它這部分那部分的、傳播四方而發揮光大，但它根源總不外釋尊現身說法的施教。這樣，知道佛法的流傳，都是從佛陀親證的法界性相中、流露出來的佛法，才能把握得佛的「心印」。說到流傳，首先就想及佛滅度後阿難、迦葉尊者等結集法藏的關係。但不必完全是由他們的，先時同時或後時更有其他的弟子們、共同結集或各成記錄，不過在佛滅後首先盛傳的，以阿難、迦葉為重要的領袖罷了。在佛成佛後五六年間，即有律條的制定，至十二年間，已有完成的戒律，為當時各處的僧團所共遵行。在廣律上說到佛在世時，已有比丘或長者、國王夫人等讀誦佛說的經典，可見佛法不特在佛滅後流傳，即佛在世時亦已有記錄流傳。這樣、我們對於後世佛法各派流傳的思想，可知都是出於佛在世、或佛滅後的各種集錄的傳流；因為除了阿難、迦葉的結集外，尚有其他許多的弟子們結集、記錄，流傳於後世、而又各別的逐慚發揚光大。所以回溯它的根源，全在佛陀一代的設施。

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

乙　印度佛教的三期

釋尊降生於印度，故此佛法首先傳於印度；現在把印度佛教的歷史，分成三個時期說明。

1 小乘興盛時期　傳持佛教的正統、而主持佛教的中堅人物，就是阿難、迦葉、優波離他們，因此流傳的佛教、亦以他們結集的法藏為中心。大概在佛滅度第一百年、到第六百年間，是印度佛教史上的第一個時期，所以這時期中所傳的教法，是以聲聞乘為中心的三乘共法。然而所傳的三乘共法，雖以聲聞乘為中心，而大乘的佛法，亦不能說全部沒有的、不過因在這時期中、聲聞教法特別光大發展，大乘佛法伏在其中，隱沒而不彰罷了。因為當時都是以聲聞人的眼光、去觀察大乘佛法，所以大乘佛法、自然隱蔽而難以顯彰了。這是印度佛教史上，第一個弘盛小乘佛法的時期。

2 大乘興盛時期　在佛滅度後第六百年到千一百年間，是第二時期的佛教。在第一時期、漸次因諸部的意見分歧，經過了許多的決裂，使整個正統傳持佛教的威權，漸形失墜；並以當時的佛法，已漸漸地傳播擴大到印度以外去了，而眾人的思想亦漸進於複雜。恰好有馬鳴菩薩等應運而生，作佛本行讚等，竭力提倡大乘佛法。龍樹繼承而興起，乃

至提婆、無著、世親等接踵而出，闡揚大乘教義，遂使素來隱沒不彰的大乘佛法，如雨後的春枝發揚茂盛、而開出燦爛耀目的花朵！但在這時期中聲聞乘的教法，並不是就斷絕了流傳。不過因大乘性相的教義特別發展、弘盛，發揮光大，小乘教義附屬於其中流傳，正和第一期佛法成了個反比例。但在龍樹時代，還是對破小乘而顯揚大乘。至於無著時代，便由大乘提攜小乘了。這是印度佛教史上第二個大乘弘盛的時期。

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

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

丙　世界佛教的三系

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

這現存世界上所流傳的三大系佛教，和在印度三時期的佛教，是有很密切的關係。錫蘭系所傳的佛教，是印度第一期流傳的佛教，因為在阿育王的時候已開始傳入，而且保持僧眾團體的律儀等等，儼如佛世或離佛不遠時代的僧眾律儀一樣。而在教義方面，亦以三乘共法的阿含經等為範圍。故由錫蘭為根據地而傳於緬甸、暹羅等處的佛教，我們可以確定它是印度第一期流行的佛教。

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

現在西藏所流行的佛教，是印度第三期所傳的佛教。所以要觀察印度第三期佛教的真相，可以考察現在西藏佛教的流傳，等於觀察第一期佛教須研

究錫蘭，和第二期佛教須研究中國一樣。西藏佛教是以陀羅尼密法為主要的，於大乘性相教義雖亦重研究，而終以真言密法為所趨，故此印度第三期特別發揮的佛教，正在西藏；即由中國傳日本的真言密法，亦不及它完整。

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

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

二　全部教法的綱要

甲　四藏

我們想了解全部佛教的教義，而得到它整個的思想和概念，那須要從佛陀一代教法的流傳中，尋

找綱領來作分析的觀察。古來分判的佛法，有半、滿，頓、漸等等的不同。全部教法的能詮典籍——經論等，向來是分判為經、律、論三藏來收攝的；但亦有不是三藏所能歸納的，故在三藏外又加一雜藏；又有於雜藏後加一禁咒藏的。但我們若於全部教法、深切地加以研究，覺得除三藏外確須有加一雜藏的必要，因為在三藏所不能包容的一切，都可以攝入於雜藏中。至於禁咒藏，那是由於印度第三期、真言密法特別發達時而分編，我們若從全部佛教觀察，此藏實無別編的必要。比如中國的禪宗在唐後極為弘盛發達，而禪宗雖說「教外別傳、不立文字」，但各祖師的語錄極多，且體裁特殊；若禁咒另編一藏，那禪宗亦應另編一語錄藏。語錄藏既不另編，故此禁咒藏的另編，亦是沒有特別需要。這樣來觀察全部教典，應以編成經、律、論、雜四藏是確當。現在佛法的分編，如頻伽藏等，都另有秘密部的編輯；但亦有依四藏的格式而編輯的，這是很適宜而妥當的，故今後仍應編為四藏。

乙　三法

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

1 五乘共法

由上觀察，知道一切教法都是佛陀所說，而佛陀是一個修大行得大果，親證宇宙諸法的真相。故所有五乘、三乘、大乘一切的言教，皆從佛自證法

界中流露出來，都是有不可思議的深意存在，決定不是一般常人所能度量拘限的。如佛所說五乘中的人、天乘法，依一般人的思想觀察，總以為一定是世間教法，其實何嘗如此。如佛在鹿苑以前所說的提渭經，雖被判人天乘法，而經中亦有說及發阿耨菩提心的，故雖是人天乘法，而亦通於出世三乘或無上大乘法，而且依它展轉增上，皆通達大乘。以佛所說的人天乘法，是不能固定它是世間教法的，只可稱它為「五乘共法」。因為這些教法，都是說明眾緣所生法，顯正因果而破邪因果，可通於聖凡法界的。這樣，對於佛陀流傳下來的全部教法，第一部分都可編入於「五乘共法」中。而研究的學者們，亦可依著順序的步驟，以研究五乘共法為先入手，再腳踏實地一步一步的進入，便可得著全部教法的綱要。

2 三乘共法

這是出世三乘——聲聞、緣覺、菩薩——的共法，即在超越三界的苦集、而得出世的滅道上，說名「三乘共法」。所謂共法，因為三乘雖有區別，而斷三界煩惱生死、以證無生阿羅漢果是相同；即如佛十號中、有所謂「多陀阿伽陀阿羅訶」的阿羅訶，亦即阿羅漢。故此所有了脫三界生死諸苦，而達到出世無生果位的，都可名為三乘共法，故亦不能說唯是小乘，何況聲聞、緣覺皆可以進入於大乘呢？故對於全部教法，第二部分應該判為「三乘共法」。

3 大乘不共法

這是佛菩薩大乘不共的教法，所有一切乘的教法，都可統歸於其中。現分兩種來說：在大乘性相是大乘不共法的境。關於大乘性相的教義：如般若

等是多說明大乘諸法法性的；如楞伽、深密等，是多明大乘諸法法相的。但這所明的大乘諸法性相，頗不同五乘共法或三乘共法所明的教法。因為大乘所明的性相，即佛陀所自證的境界，決不是聲聞等所能了解、測度，所謂「唯佛與佛乃能究竟」！故獨名「大乘不共法」。大乘行果　是說明大乘不共法的行果。關於大乘所修證的行果，如華嚴經所明重重菩薩行位，多是說明大乘所修的行門；又如涅槃、真言、淨土等所說明，都是說明大乘果上的體用。這亦決不是聲聞等所能望其項背、知其一二，故名大乘不共法。所以全部教法第三部分，都可以編為大乘不共法。

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

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

三　今後佛學的建立

前面講的教史和教法兩種，那是全部佛法的綱要，為研究佛學的根基；現在即以此來作今後建立全部佛學的基礎。今後佛學的建立，在我的世界佛

學苑簡章上，曾有一表說及，就是對於全部佛學，可以分「教」、「理」、「行」、「果」四種來建立，現在所說建立佛學，亦不出下列的四種。

甲　研教

要建立佛學，須首先研教，以研究教理作為建立佛學根礎。但從研教而建立佛學，就非用一番苦工不能成功！故我對於所研的教分兩種:

1.法物　就是從佛世時代直至現代，所有關於有表現佛教中的法物性質東西，如寺廟、塔像、衣缽、雕刻、塑畫等等，都可以歸於法物。法物中可分二種，A.史料的：對於某種法物研究出來，能為佛教歷史的根據，如研究某一時代的碑文、法器等類，便可探知當時佛教的情形。如現在中國的龍門石窟、燉煌石室、和印度的阿育王石柱、祇園精舍原址、佛陀伽耶塔等，若去研究它，都成為佛教中重要的史料。B.美術的：就是對於佛教的法物，如雕刻等能表示崇高莊嚴、能使見者一見即起尊重的敬心，都是含有美術性質。這在佛教中固然是極重要，即在世界美術史上亦有極大的關係。故我在世界佛學苑建立上，第一部份即為研究法物的施設。

2.經書　關於世界上佛教的經書，即如前文所說編輯的經、律、論、雜等藏，亦仍是有研究的必要。如世界佛教的法物，須經研究考定，方成為史料的和美術的。如果欲使經書為世人共信共遵的教法，亦應有加以研究的必要，故有考校和編譯兩種的工作。A.考校的：如現在所有普通流行的經書，須經考校，方可辨真偽、是非。如晉代道安法師所作的經錄，以及至今尚流傳的唐代開元釋教錄等，皆曾作過「考其真偽，校其不同」的工夫。如通俗所流行的佛經，往往被人一經考校，即知是偽。我

們對於佛教所有的經書，如教理不合的，歷史年代不配的、源流不明的，所有可疑的必須考究；或因版本不同的，經一而譯異的，互有出入必須校正，所謂「有疑則考，有異則校」。再進一步，世界所有的經書，因各國的文字不同、而經書亦因此而有異，如同一經因譯而異，所以必須經重重考究的工夫。考到決定，校到正確，然後方可建立佛學所根據的教法。編輯的：經過考校，還要編譯、編輯。即如前次所說把四藏來分配三法，以三法去貫攝四藏等，依此為標準來編輯。作為總編。若分別而編的，如編藏要及古德大師的叢書，或各宗派叢書等等。在編輯外須更翻譯，如現在歐美各國所無的經書，或無佛法流行的地方，即可以將中國等處佛學譯出的流傳他土，使人崇奉。或向來已有佛法流行的地方、而文字有異的，或華文系有而藏文系無，或錫蘭文系有，如小阿含經等而中國無等等，故應互相翻譯，互相傳遞、使互缺而成為互滿。而後來編輯的大藏教典，全部經書，各國都可得到平均。但編譯時須先行考校決定，然後才可認為佛教真正的經書典籍或法物。所以法物和經書中、都須要各經二種工作，方為圓滿。因為這是佛學建立上的基礎，基礎既穩固。後來研究的依此去研究，在立腳點才能站得穩固。不然的話，含帶有可疑的錯誤、或壞的在內，即使後來研究成功，亦成一根本不正確的東西，思想容易發生動搖。故今後建立佛學，須要從研教作為入手法門。

乙　究理

既研究了教，繼續應究理。關於究明義理，即以前文所說，全部教史和教法的綱要做根據。即是由印度三時期的學理、而流行為現在世界上的三大

系佛教，及三大系佛教和三層教法的密切關係：如第一層是印度錫蘭系的、三乘共法的學理。第二層是中國的、以大乘不共法為主要，兼攝五乘共法、三乘共法的綜合學理——如日本等皆在其中——，故此可名印度中國系的綜合學派。第三層是印度西藏系，亦兼攝大小乘共不共法，而作為偏重於真言密法的學理。繼承此三派學理的思想而起的，即為現在歐美及日本各國的、新研究派的學理。所以若在中國各宗來分析研究，亦只不過是小部分；若把範圍擴大起來，去作普遍的研究，即要依此四大部份來研究，才能夠窮盡全部佛法的義理，而建立世界性的佛學。故此第二步工作，是在繼研教後去研理。

丙　修行

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

1 律儀行　律儀為學佛的行業規範，最為重要的，但專依律儀來做行門去修習，亦可以達到究竟果位。如能先持解脫戒而後定共戒、道共戒，乃至菩薩的三聚淨戒，次第來修，即可達到究竟佛果。所以律儀，一方面是一切行門應共修共學的基礎，另一方面亦依此做專門去達到究竟。如佛十大弟子中，優波離尊者持律第一，亦是依律儀達到究竟的好例。

2.禪觀行　即是修禪定止觀行、但這範圍亦同律儀一樣的廣闊。在佛法中修定，除了外道鬼神的邪定，其中從凡夫禪而小乘未入聖位禪，已入聖位禪，乃至菩薩佛的禪，都是名修習禪定；不過因修行的程度，致有淺深的差別。又平常從入手方便，

即分有五停心觀，如因緣觀、數息觀等；漸進階層如九次第定等等。如大乘所明首楞嚴等種種三昧，都是此中禪觀行，故禪觀行在佛法中極為普遍。因聖智不是散心所能發，欲證聖果須由定力；所以修行都是在修慧中，必有定力和它相應。如證小乘聖果，最低限度，亦要得到欲界定，否則便無證聖資格，故此佛教中種種的修行，都可以攝歸禪觀行。但第一律儀、是在道德實踐上說，而觀、是從現證實驗上說。大乘佛教談性相空有的理境，便要如何地去實驗而得證到；故觀是作為佛法中修行的第二部分。律儀和禪觀二種，是佛法中修行最平正的通途；但有特別的殊勝方便行，便是真言和淨土。

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

4 淨土行　通常一般的人們，都以為念彌陀生西方、便是修淨土行，其實依全部佛法來說並不是這樣，念彌陀生西方、不過是淨土法門中的一種罷了。淨土、本是通於諸佛和聖位菩薩的淨土。如佛說：「十方淨土，隨念往生」，亦通於聖位攝受眾生的菩薩淨土，所以淨土範圍是很廣闊而普遍的。如藥師經中有琉璃淨土，上方有香積淨土，彌勒如來有內院補處淨土等等，都是淨土。可是淨土只是大乘教法中有，聲聞中無。所謂淨土攝受，是由佛菩薩果上的功德妙用；依大悲願力而方便攝受下位眾生，使他至臨命終時，往生而不退轉。所以我們

修行淨土，好比欲去淨土中留學一樣。但欲留學，須先預備資格，方可以進入。故修習淨土亦一樣，須積集福德資糧。而且修淨土現身亦可證得，如修得三昧時、便可現身得入淨土中，不是決定要臨命終時始有淨土可生。十方淨土，種種不一，在西藏的三大寺中，大多發願往生兜率淨土，亦有發願往生十方淨土的。如法華經所說「臨命終時，千佛授手」，故知淨土法門，是包攝無量數的淨土行，不斤斤在念彌陀生西方的。

修真言行，能使現世發生許多功用，而修淨土行，必能使其心有一定的歸宿，得到簡易的安心。所以修真言能發用，修淨土能安心。上來所說的四行：律儀和禪觀，是由自力而向上增進；真言和淨土，是由他力為加持。至於其餘的觀行，如一心三觀，法界觀等，都可收攝在禪觀中。故此佛法中所有行門，此四行攝盡，故四行為一切行門的大綱。

丁　證果

既然說修行，應該談證果，但是證果的階類亦無量，現在以「信」、「戒」、「定」、「慧」四級來包括:

1 信果　對於佛教最初發起的信心，即為第一果。因為無論他是七眾中那一眾弟子，必須具有信心，方能稱為佛弟子。雖然這信果是從研教究理而得，而要使信果圓滿，非到究竟佛果位不可。所以信果是由研究教理所得的果，同時亦是修律儀等行所得的果。所有學佛的，具足信心是必要的條件，所謂「信為道源功德母」，「佛法如大海，信為能入」，學佛的具有真正的信心，才是真正的佛子。

2 戒果　此從律儀上所得的果，亦通禪觀上所得的果。如修禪觀成定共戒，修習真言成密戒，修

淨土成淨戒，由修行證果而成道共戒。戒極重要，七眾弟子各有各應持的戒，尤其是出家比丘最需完具。他所以和俗人不同，全在於戒；他所以能住持佛教，亦在於戒。所以僧眾特殊的性質，都是建築在律儀上！儻能持戒即得戒果，得了戒果才可為僧眾去住持佛教，弘揚佛法，為世間作福田。故此出家僧眾對於戒律，應當特別注意。須知教理通達若無信，此不是佛子；即有信若無戒，亦不能成住持僧寶的。

3 定果　這特別是禪觀所得的果。但亦通於律儀、真言等所共得的定果，如由戒生定而得定等。可是得具足戒能成僧眾，而得定果便成賢眾。僧眾和賢眾不同，賢眾是因伏煩惱而得定，如最低得初禪定，亦能伏了欲界煩惱；乃至得上界定，更不用說了。故此佛法中所說明得定，和凡夫或外道是不同，凡夫外道、或入邪定得邪通邪見；而佛教中得定，最低限度要伏欲界煩惱。故修定得定，為佛教中最重要的事，如資糧、加行等位中，都是和定相應。佛法中有內凡位和外凡位，所有修定得定，都入於內凡的賢位，和定相應。所以得定為賢眾，僧俗都是相同。

4 慧果　此中所說慧果，是上來信、戒、定果的果上的果。所以不是普通一般人所說的慧，而是聖位上所得的慧果：最低限度亦要入見道位，得三乘果，證入聖眾——大乘聖果是在初地菩薩，而小乘聖果是在須陀洹果。故此佛法中研究，重在修證而得果：由信果即得七眾弟子的一列；由戒果即得入住持佛教的僧眾，若無戒果即無僧眾；由定果即有已伏煩惱的賢眾；由慧果即有斷智德成的聖眾。佛法究竟的目的，在得慧果——實在是難能的事！

但如為佛教徒連最低的信果都未做到，便失去了為僧眾的資格，不應濫列僧倫，或應自動退僧返俗；不是的話、必須自勵自勉，勇猛精進才可。故此為佛子最低限度，先須具有信果，然後依此修習而得戒、定、慧果。所以想在今後的佛學建立起來，必須以這信、戒、定、慧果為目標。四種都能做到，固然是不容易，但必須信果和戒果做到，能師表人天，成為世人所信仰皈依。定果或慧果，雖難能完全做到，但亦要有少數人做到、得到方好。因為在四果上都有人做到、得到，纔能建立今後的佛教；不是的話、佛教便無從建立，那是何等悲痛的事！所以既為佛教徒，應生慚愧，要發足大心，勇猛精進，毫無畏懼的振作精神向前去！我們試觀看現在中國一般的佛教徒，不但慧、定、戒果沒有做到，即具足信果的亦如晨星碩果！故此現在的佛學，在世上、在社會上、須要重新建立才可以；現在再不從事建立，佛學將來在世界上，恐怕就難以存在！雖然，若能得到四果而有真正的建立，那佛學在將來的世界上，不患無「放大光明」的一日，同時亦能降伏一切魔障！

四　今後僧教育的建立

要實施現在的僧教育，須先行僧教育的改良，第一是要有中學畢業程度，才許出家。因曾經在中學畢業，對於各種常識，如社會常識、世界常識、國民常識等，已有相當的具備；所以一出了家，只要對佛學去專門學習，便可自度度世。而且對於佛理能稍了解，才能對佛法生起正確信心，然後出家入僧團，才能對他實際施行僧教育。施設僧教育的次第程序，有四種：

甲、律儀院　在律儀院大約兩年：初半年先受沙彌戒，學習沙彌律儀，但須要實行工作，如兵士天天操練一樣；同時對於出家所應學的事情，都應修學。次一年半即受比丘戒，學習比丘律儀，但亦要做實踐的工作。一方面，對於出家僧眾應備的常識，亦兼學習。律儀院等於現在大學的預科，要學習為僧眾應備的知識和道德。

乙、普通教理院　普通教理院約四年，它性質是等於現在的大學。所研究工作，是對於現在世界的科學、哲學等一切學說，亦有相當學習；但須以研究佛學為主體。如第一年要學五乘共法，第二年學三乘共法，第三年學大乘不共法中的性相空有教義，第四年學大乘的行果。所以在普通教理院中，應作這樣的支配，那對於全部佛教的教法，就可得到普通的了解。

丙、高等教理院　高等教理院約三年，它性質等於大學以上研究院。因經歷了普通教理院，對於全部教法已得到相當的了解；到高等教理院即縮小了範圍，作專門研究某一部、或某一派的工作，精刻深造，亦須經三年。

丁、參學處　因經過了以上的學習，所以第四只可名為參學處。就是專門參訪年高德長的大德、大善知識，依他而修持。但參學處本無一定時間，現在亦不妨把它定為三年。所以由預科程度的律儀院，直到參學處，要經過十二年，僧教育才可以完成。雖然，學者亦不必一定經十二年，如經歷了最初兩年，便有普通僧眾的常識，亦可以在僧眾中作佛教事業。或因學有餘力，即可由此入普通、入高等、入參學處；但亦可中途出來服務佛教事業。根

據中學以上程度來施設僧教育，以前曾詳細說過，現在不過是大略說說。

五　今後教制的施設

如上文所說的四果：賢和聖，都是出世果位的施設；而世間是在信眾和僧眾的施設。若無信眾，則佛教不容易普遍於世界，無僧眾，便沒有住持佛教的中堅分子。但是信眾可以多，如世界人盡為信眾更好；而僧眾就不必多，只要有少數中堅分子，能住持佛教便夠了。

如前所講的十二年，在十二年中修學時代，都可以名「學僧」。在十二年後，位於學僧上，亦可以名「職僧」，因為他已能盡僧職去幹「利生為事業，弘法是家務」的工作。再位於職僧上的，就可名「德僧」，因他對於一切的學問、經驗、行持、道德，都有充分圓滿的修養，成為眾所欣敬，故成為德僧。又若以年齡來支配，在三十以內的，都可成為學僧的地位，從三十以上，乃至達到終點，是可成為職僧和德僧的地位；但以最後是德僧地位。這是近於佛教中所謂「上、中、下座」的性質。佛弟子本有七眾，但現在從大體講信眾和僧眾二種；而在僧眾中又把他們分為學僧、職僧、德僧三級，應當這樣去施設教制。

對於我所講的施設僧教育的方法，和住持佛教的責任等等，你們現在求學時代，須留心牢記。將來果能去實行工作，便可作為前途的指南針！但是上面所說的五層義理，是很簡單而約略的。若要充分的圓滿和徹透的明瞭，還須要你們自已去修習研究，身體力行！

上文譯本錄自太虛全書第一篇

中國的佛教

二千零八年於多倫多

——民三十三年在復旦大學社會系講———

一　佛教原來的性質
甲　理論
1.　因緣生果
2.　本性空寂
3.　名相假立
4.　中道真實
乙　事行
1.　神祕傾信
2.　僧團律行
3.　禪悟會通
4.　學思論辯
丙　目標
1.　人間進善
2.　後世超生
3.　涅槃解脫
4.　法界圓明
二　中國佛教的變質
三　中國佛教的改進

一　佛教原來的性質

甲　理論

今因的講題是中國的佛教，首先應該說明佛教的理論，在理論中又分開四點來說：

1.因緣生果　佛教看宇宙現象是一種結果，而產生這種結果的是因緣。因緣的定義很多，簡括來說，不外是：由此而生彼名因，依此而成彼名緣。因緣的定義既說明了，現在就宇宙各現象說明因緣生的果。例如現時盛開的梅花樹（果），它的存在不是突然有，亦不是本來有。在它長成前，必先有梅樹種子（因），但僅有此種子，還不足使它長成為樹，所以其次須具備日光、水分、土壤、空氣、人工等各種條件（緣）。梅種子和上述各條件一旦發生關係後，才漸成今日所見的梅樹。故此長成梅樹的種子稱做因，而促成種子發育長成的各條件稱做緣。梅花樹果的生成既是由於因緣，由此類推，梅花樹以外的宇宙各種現象，亦無不是由於因緣而有，故說宇宙各種現象，是因緣和合生成的結果。

2.本性空寂　宇宙現象既是因緣的果，那末它的本性一定是沒有了。這樣一說出來，各位初聽的或會覺得離奇，但我想如一經說明，各位一定能明白。例如這講台上的桌子，分析它的構成因素，不外木料（因）、鐵釘、油漆、人工等（緣）。質量來說，桌子的成功，是由於上述各種因緣的結合。如果我們將這些因緣分散拆開，或根本沒有和合的機會，那桌子還有存在的可能嗎？桌子既然不是實在有或本來有，那它的自性自然是沒有了。桌子既然無自性，我們就可以類推桌子以外的、宇宙各現象亦無不是一樣——沒有自性。

3.名相假立　我說桌子沒有自性，並不是否認桌子形態的存在。這一點是很重要，如果不將這點弄清楚，便會覺等佛理和事實不相符了，例如有人

問我，你們研究佛學的人開口講空，閉口說無，但為什麼還吃飯睡覺呢？懷著這樣疑問的人，顯然沒有弄清楚佛教說空的真義，因為佛教說空，是指各現象因緣和合、故此沒有自性，而不是否認現象的存在。吃飯睡覺是人生現象，和尚又怎能例外。所以經中說：「妙有不有，真空不空」，便是這個意思。現象是存在的，而且又非常的多。我們生長世間，如果不給以名稱做區別，結果就必定混亂得不堪設想。因此，有張三李四和桌子椅子等的名相產生，名相不過是為了人的便利而設立，它並不是即現象的自體，所以說名相是假立的。

4.中道真實　有一偈說：「因緣所生法，我說即是空：亦為是假名，亦是中道義」。這是說，宇宙間沒有一現象、不從因緣生的，既從因緣生，它的自體當然是空。而且識別它存在的名相又必是假立，故稱為中道。中道是即空即假，即假即空。換句話說，每一現象都有二面看：一面是我們眼等所能見得到的存在形態，一面是我們雖然不能見、而能思想到的因緣關係，此外就別無實體。這種道理的綜合，佛教便稱它名中道，這中道的道理，不會因時間空間的不同，人智的高下而有變更，故此是真實的。

乙　事行

以上所講述是佛教的理論。但有了理論必須要有行動，故此緊接著便講事行。事行中又分四點來說：

1.神祕傾信　在華嚴經中說：「信為道源功德母」，可知信在佛教上，如興趣在事業上一樣的重要。因為我們對佛教先須具備信仰，而後方能去接受。佛所說的，每超出常人的思想，人若能認真地

依著去履行，又必定有好的反響，因此常人對於佛教，由普通信仰而漸帶神祕傾向。這種轉變，引至各種祕密教的興起，尤其是覺得顯著。然而從佛教本身看，這種轉變，是壞的多好的少。

2.僧團律行　由信仰而接受佛教，能依著實行的人，我們便稱他名僧。但僧的原意是和合眾，換句話說：四人以上的佛徒團體才得稱為僧，所以僧即是僧團。人眾一多，其中不免會發生越軌行動，為了防止故制定戒律。戒，消極是止息不應當做的事，律，是一切應作事業的規律。關於戒律，中國雖設立有專宗，但律宗以外的一般僧侶亦須嚴守。從僧侶講，最初守沙彌十戒，進而守比丘二百五十戒，最終進受菩薩戒。

3.禪悟會通　禪是禪那的簡稱，亦稱為禪定，但在印度多名瑜伽。這裏所說的禪，並不是單指禪宗，而是指比禪宗更廣泛的、三學中的禪定。禪那的本意是靜慮，就是說在靜定中觀察思慮，因此亦稱禪觀。禪定的種類很多，例如安般禪，五門禪，念佛禪，實相禪，宗門禪等。安般禪，即是依安世高所譯的安般守意、陰持入經而修的禪法，要旨是在調息，由守意而攝心。這種禪盛行於漢魏晉，是安世高所首倡。五門禪是根據佛陀密、所譯的五門禪法要略而修的禪教，要旨近於五停心觀。五停心即對治多貪的不淨觀，多瞋的慈悲觀，多癡的因緣觀，散亂的數息觀，多慢的五陰、十二入、十八界的分析無我觀。念佛禪，雖有說後世的念佛由它產生，但念佛禪實在不是念佛，因修念佛禪的人、注意點在禪而不在口念。慧遠大師在廬山、結蓮社專宏念佛，但他在臨終時曾說：『我在定中三見淨土和聖眾』。既然說在定中，那他的念佛法門實即是

「禪」了。念佛禪實始於慧遠，後有曇鸞、道綽、善導各人去力宏，結果便演成今日的淨土宗。實相禪所根據的，是禪法要略、中論、智論、法華、維摩經等，由慧文、慧思、智者各人所宏傳。要旨在即緣生法而見三諦實相，三智一心中得。三智即：遍了法性的一切智，自行化他的道種智，了法無二的一切種智。一切智是空觀所成，道種智是假觀所成，一切種智是非空非假、即空即假中道觀所成。智論的三智一心，是以一心三觀、而觀一境三諦所成。一境三諦是諸法實相，一心三觀便是實相禪。上來講述四禪是依教理修的，但宗門禪重在自心參悟。宗門禪始於菩提達摩，要旨是在「教外別傳不立文字」，「直指人心見性成佛」。要旨方面，宗門禪是頓悟禪。

4.學思論辯　上述的禪，實在即等於普通的思考，亦是一種埋頭實地研究的體驗領悟工作。在此修學中一旦有了心得，便須要出來覺悟他人，施設論辯。論辯主旨雖然在破邪顯正，但是於激烈辯難中，彼此常會發現新的真理，故此佛教亦甚重視。為了思考周密及防止過失，故有因明論式。上述的2.3.4.，用佛教術語說就是戒定慧三學。這三學在修學上是一貫的法則，倘有缺的便不是佛學。

丙　目標

人們雖有行動，如果沒有目標，就等於無羅盤針的海上航船，故此應講佛教趣向的目標。這裡又分四點來說：

1.人間進善　佛教最初的目標在使人民善良，社會安定，國家康強。此中第一步須要人民善良；佛典中教人民善良的方法很多，我曾寫過佛教人乘

正法論。但為節省時間計，今日只講五戒善法以供參考：

（一）不殘殺而仁愛：佛教的不殺、原不僅對人，而對一切生物亦不殘殺，故此佛教的慈悲、遠非他教博愛所能比較。但若依此徹底做去，便不能符合國法民情，故此殺而能利益大多數人的，不受這戒限制的，例如除害虫和殺敵寇等。而應當仁愛的，如愛兒女，敬父母，尊師長，保護幼弱，和愛朋友，夫婦相親愛，愛護國家民族，廣愛全人類，憫惜一切有情識的生命體。

（二）不偷盜而義利：人和人間財物的主權轉移，必須依正義，若不是給你而私取，非分而取，無功而取，都名偷盜。偷盜，多由於賭博，閒蕩，不事生產，不圖立身等意志薄弱而生起的，故此意志應使它堅強而從事生產。進一步，教育兒女，孝養父母，供奉師長，惠施幼弱，輔益朋友，分利親屬，交利國民，納稅以利國家。

（三）不邪淫而禮節：現在各國多採一夫一妻制，如超越這禮制，便名邪淫。淫亂多由於不尊重他人的人格，防此發生應崇尚禮節。

（四）不欺誑而誠信：人必待社會而後生活，而社會必待構成它的人類彼此誠信，才能鞏固。故此社會安定，國家興盛，實由於人民忠誠信義；而誠信建立，先要戒除欺詐。

（五）不服亂性物品而調善身心：五戒最後本單指戒酒，但現時應該將它放寬一點，如鴉片、煙草及各種含有刺激性的東西，都要戒除。因為這些東西多能腐敗身心，昏亂性情，因而做出越軌的行動。上述各事固當應戒，即衣食、勞動、休息、聚談、研習、每日須有常度，身心才可以得到健康。

2.後世超生　佛典中有業和輪迴二句術語，業的定義是：人類憑自己的意志不斷的活動，活動反應的結果，造成自己的習性，這習性又成為將來活動的根基，支配自己的將來命運。從支配命運一點說，名業報，或業果。業是永遠不斷起滅的，它活動若轉一個方向　業果亦隨它而轉換，故此業果決不是以一期生命的死便終結。因為死亡不過是構成身體的物質、依循物理法則的聚散現象，生命既不限於物質，故此人類所造的業，亦不會因身體死亡而消滅。人在身死的時候，業力便會自然的引導自己、轉變成為另一方向的另一形式，因此新生命又隨即產生。這種轉換狀態，佛家術語名「輪迴」。懂得輪迴的道理，便可證明「業力不滅」的原則。人類的業力既不是以現世為終點，那末人就應該不以現生的善良為滿足，而進求後世的超生。

3.涅槃解脫　但是後世超生，無論如何高超，仍然是不免於輪迴。怎樣才得出離輪迴呢？這就惟有涅槃解脫。涅槃本來是梵文，意思即解脫，即是離縛而得自在。用現代術語說：脫離囚奴束縛的生活，達到自由自主的地位。再詳細點來說：這束縛並不是別人給我們的，原來都是自己找來的麻煩，解脫不外解放自己，故解脫祇須自己能覺悟。又因束縛是自己找來的，故此解脫亦大不容易，除非自己從事於修養工夫，其他都是不可以達到。修養方法，佛教向來稱有「八萬四千法門」，現今無暇細說。略說解脫有二種：

（一）慧解脫：即從智識方面得解放。如心經說：『行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空……乃至無罣礙故，無有恐怖』。般若即智慧，意思是說一面

觀察世間現象，深入通達因緣和合、無常無我的道理，不受世俗雜念所纏繞；一面確認有高純妙樂的理想世界，向上尋求。佛教中有各種「觀」，都從這方面著力。

（二）心解脫：即從情意方面得解放。是意志的修養，主要是破我執，要下大決心，自己不肯做自己奴隸。佛以為眾生誤認五蘊和合的幻體是我，既說有我，便有我所有物，事事以這個假我為本位，一切活動都成了假我的奴隸。例如因舌而貪美食，因眼而求美色，以及先入為主的思想、或見解所束縛而不能自拔等，佛以為此等都是我執發生的頑固迷情。感情的修養，佛教是教人以同情心的「慈悲為本」。慈是與人同喜，悲是與人同憂，佛能破除假我，已能實現物我同體的境界，對於一切生命，恰如母親對嬰兒，所有苦樂悉同身受。發揮這純潔的愛他心，才算是真正的佛教徒。

4. 法界圓明　我們依上來所說的話去修行，必定可得到涅槃，然而涅槃的大乘境界，即是法界圓明。佛每說到這境界，必會勉勵各人去自證，故此惟有已經自證的人，才能澈底了解它。然依佛典亦可知得其中一二：它是一種絕對清涼無煩惱，絕對安甯無破壞，絕對通達無障礙，絕對自由無繫縛的境界。

二　中國佛教的變質

以上所說都是根本佛教，但佛教自從傳入中國以來，無論在理論、行動、目標各方面都有改變。今略舉出顯著的略說一二：

甲、因果報應和空幻中道：中國人本是相信鬼神，崇拜祖宗，服從天命的，再加以道教神仙賞罰等思想，所以佛教的因緣生果義，一入中國隨即成

為庸俗的、天神賞罰三世因果的報應說。六朝是道教興起時期，常以「玄之又玄，眾妙之門」作為標榜，故佛教的空假中道入中國，亦被人附會成為虛幻消極思想。

乙、神力信求和禪悟會通，相信天神賞罰，故此對於佛菩薩、亦視為神力而去信仰希求。禪悟會通：即為適應儒道家哲學的成果，而產生宋明的理學。

丙、後世超生和涅槃解脫：中國社會人事的複雜，世界上任何國家都不能比擬的。人如生活在這種環境中，自然不免產生厭倦心態，想逃脫，所以由失意的政客、失戀的兒郎、由他們所匯成的佛教信徒，在目標上、低的只著重後世超生，高的亦不外自求涅槃解脫而已。結果，社會事業無人過問，佛教徒被人誤認為分利分子，社會的寄生蟲。這樣變質的佛教，中國人能任由它長久下去嗎？

三　中國佛教的改進

甲、因緣生果和空假中實：佛教所以有第一項變質，是因中國人根本沒有了解因緣生果、和空假中實在的真義，故此應該隨時隨地、隨人指正和講解清楚的。

乙、教團律行和學思論辯：是對治從前偏重禪悟，而末流愚昧的流弊，必須提倡行持律儀和精研學理。如每個佛教徒都能這樣做，那佛教決定不會腐化。

丙、人間進善和法界圓明：佛教精神原是基於導善世人，再進為和出世一貫的，然而因中國舊時環境的關係，人們一入佛教即注重出世、而忽略了化導世間責任，故弄成佛教和社會脫節的怪現象。

因此，我們應提倡善導人生，注重社會事業，改進人民生活，提高人民知識水準，使能即由國家富強人間美善中，通達到法界圓明的佛境。

上文譯本錄自太虛全書第一篇
-----中國之佛教----

略談中國佛教史

二千零八年於多倫多
——民三十三年春在漢藏教理院為妙欽說——

我在十多年前曾作「中華佛教三大系」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，分開會昌以前的中國佛教為三大系。一、道安重行系：自慧遠承傳道安修持的律淨，覺賢的傳禪，慧文的修實相禪出天台宗；光統的持律、和杜順修法界觀出賢首宗；乃至慧能以後的禪宗都是。二、傳龍樹學系：自從羅什傳龍樹論入中國，到興皇、嘉祥集三論宗的大成。三、傳世親學系：菩提流支、真諦、玄奘三人，次第的傳世親論入中國，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流。傳龍樹學系和傳世親學系，只是兩種外入支流。它們從印度傳入，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。主流所以被尊為主流，旁支還它為旁支。由此來看，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，辨別認清這主流和外入支流、兩方面特質的不同，是一件很重要的事情。

主流的第一種特質是「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、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」，經他們在博覽中提出的一種心要，就成為實踐的行門，或淨業或禪觀，作為自行化他的修證法門。

針對著主流的四種特質，外入的支流亦有它四種特質：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，都不是直宗於佛所說的經。三、「授受的」，因有宗本的論典，所以他們的思想、直接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，前者能從博教而得到要行，攝末而直追根本。這是中國佛教的主流，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的三藏，未聞摩訶衍義。流行在西藏的西藏文系，認為佛教所宗不是有部、或經部，便是中觀、唯識，充分的說明了它只是本理、宗論和授受的。能夠直本於佛，探一切經，在「博教約行」中，表現它偉大的創造力的，只有流傳在中國的漢文系的佛學了。

其次，我向來是將大乘的教理分判為「法界圓覺」、「法性空慧」、和「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。如主流的道安系就是法界圓覺宗，外入支流中所傳龍樹學系的、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上的立場，不妨略改為佛本論系的（法界圓覺宗），性空論系的（法性空慧宗），唯識論系的（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、只是新立了佛本論系罷了。現在可以依著上面的論述，將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等是。

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，根本就沒有宗派的存在，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流、就是確立在這個時期，故此可叫它作「佛本主源一味時期」，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）到興皇和嘉祥而成三論宗，旁出僧導、僧嵩到梁三大法師的成實論宗，這是性空論旁支的主流。自從北魏菩提流支，傳譯無著世親論典、建立了地論宗，繼後有陳真諦的傳譯而成攝論宗，到李唐玄奘大量的翻譯，而有唯識宗及旁帶俱舍宗的建立，這可以說是唯識論旁支的主流。這傳學本理、而宗論的性空唯識二支，雖大大影響佛本論主流。但終不能奪取主流來代替。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成為天台宗，唯識論亦由法藏融攝成為賢首宗。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流的。唐朝自從慧能以來，禪宗獨特興盛，淨土亦逐漸廣遍的流行，正如中華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。這是中國晚唐以來的佛教，所以行證不出禪淨、教理亦不出台賢」！這說明了佛本論主流的遞演不絕，亦正是所以成為「中國佛學」的特質所在。現在把他歸攝為下面一表：

```
佛本主源一味期————空識夾變主流期————主流遞演不絕期

                ┌──────┐
 ┌──┐           │性空論系│羅什師資─成實宗─三論宗
 │佛│           └──────┘          ╲          │
 │本│                                ╲         │
 │論│道安等———慧遠淨禪———天台宗———賢首宗——禪宗
```

系

唯識論系 地論宗——攝論宗——唯識宗
（附俱舍宗）

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，承這個重行的餘緒，走到極端，專重於要行而捨去了經律，孤陋寡聞而致佛教衰落。現在要復興中國的佛教，應該繼承佛本論的主流，力戒孤陋的弊病，直探佛經，博搜教理，精簡而取其中重要，見解的實行；絕不是承受那一家舊套的。

上文譯本錄自太虛全書第一篇
—— 論中國佛教史——

佛學的源流和新運動

二千零八年於多倫多
——民十七年十月在法京巴黎東方博物院講——

一　佛學的發源
二　佛學在印度的流行
三　佛學在中國的流行

四　現今佛教在世界上的三個中心
五　我的佛學新運動
甲　人生的佛學
乙　科學的佛學
丙　實證的佛學
丁　世界的佛學

一 佛學的發源

佛學所說明是宇宙萬有的實事真理，本來是無始無終普遍常住的，亦是十方世界中，過去的、現在的、未來的一切佛陀所證明的。但在我們這渺小的地球上，現今所流行的佛學，實際源流在二千數百年前印度的釋迦牟尼佛，在他大覺的心海中所流出來的。似海流一般的流了二千多年，流遍了南亞東亞幾十個國家的民族，當然是有了因時因地因人的許多變遷。然而直溯釋迦牟尼大覺心海的源頭，我以為只是「圓明了無始終、無邊中的法界諸法實相——宇宙萬有的實事真理——體現是以法界諸法為自身，以自身為法界諸法的法身；又完全的開顯表示出來，以此教導無數世界中、有成佛可能性的種種眾生等類，使他們都得成就無上大覺一樣的圓明法界諸法實相，而且體現為無盡無礙的法身」；而並不是後來許多支流派別的傳說。這是我們考究中文的華嚴、法華等大乘經，馬鳴、龍樹、無著、天親的大乘論，尤其是直證佛心傳佛心印的、中國禪宗各位大師們的語錄，都可以作為堅強的證據；而且太虛本人，亦曾經於此有確切經驗的。

二　佛學在印度的流行

釋迦佛在世的時候，印度的思想以「個人解脫而得到自我獨存」、成為一種風氣。佛陀處在這樣

環境中，對他無上大覺的法界諸法實相、幾致沒有辦法可以宣說。如果不說法的話，覺世悟人的大願亦無由達到，於是方便演說人無我的小乘法，去適應當時印度思想的機宜，使人首先真正達到個人解脫的要求。於是流行成為印度的佛教，以至今日仍流行在錫蘭等處的佛教。而佛陀同時和曼殊師利、及彌勒等一二大心深智的人，直說他所自證的法界——諸法實相，至後期和先從小乘悟入的摩訶迦葉等，亦說明他自悟的法界，及方便說小乘的意思。而且拈花示眾使迦葉直證佛陀的心境，開後來不立文字言語、而傳佛心印的正宗。但在印度一般的機宜上，卻仍流行阿含等經、所傳個人解脫的小乘佛學。故此在印度最初五百年中所發展的，只是小乘的上座部大眾部的學派。至五百年後，雖然是由龍樹、無著等發見了曼殊師利、彌勒等所傳的佛說，成了印度大乘思想的發展時代。然在實際的行為上和組織上，仍然是保持小乘學派的態度。未能以大乘思想成為印度的社會文化。至一千數百年後，小乘的精神日趨渙散，而大乘的思想，又為當時印度民族、一般的心理所不能接受，適逢印度舊有婆羅門教、有非常偉大人物商羯羅興起，竊取大乘佛學去文飾他吠檀陀學說，造成婆羅門教復興的勢力。而大乘的佛學家又遷就婆羅門的新興教勢，衍變成為現今流行西藏等處的神秘佛學。於是印度的大乘學亦漸衰微，而真正的大乘佛學，便始終未成為印度的民族文化。

三　佛學在中國的流行

佛學流傳到中國，已有一千九百年的歷史，承受的深博和發展的弘遠，實在已成為佛學的第二源海。日本、朝鮮、越南等地方不過分承中國佛學的

支流，而西藏的佛學亦曾受中國佛學的影響。中國除全盤的承受了印度所傳來的小乘大乘佛學，並且於中國民族文化的偉大悠遠基礎上，更開展了中國佛學許多特色。大約來說：

一、由中國老子莊子兩派的自然哲學所影響，開展了普遍的遠微玄妙，特別是三論宗、天台宗、華嚴宗的玄義理論；並養成一般佛教徒洒脫的、高逸的、淡泊的山林樸素風尚。

二、由中國孔子孟子兩派的人倫哲學所影響，開展了注重人類的倫理道德，先養成賢善的人格，再漸由菩薩行以進趨佛果的理論和事行；而表現成為調和大小乘律的南山律宗，及禪宗叢林的清規，和天台、華嚴的兩宗義理。

三、由中國民族的重生懷死、畏神敬祖、趨福避禍的一般俗尚所影響，流傳習慣成為今日流行中國民間的密宗、淨土宗的佛教，並且成為一般外國人所觀察到的佛教。

四、最雄奇的是從中國第一流人士，自尊獨創的民族特性，由達摩西來的啟發，前不見古人後不見來者，而直證釋迦未開口說法前的覺源心海，打開了自心徹天徹地的大光明藏，即佛心自心印合無間。和佛一般無二的圓明了、體現了法界的諸法實相，即身便成了和佛陀一般無二的真覺。然後應用一切方土的俗言雅語，乃至全宇宙的事事物物，活潑潑地去表現指示所悟境界於世人，使世人各各直證佛陀的心境。成為佛學的核心，亦成為中國佛學的骨髓。唯有中國佛學把握得這佛學的核心，故自釋迦以來真正的佛學，現今只有在中國。而中國唐宋以來、一般老莊派的、孔孟派的第一流學者，亦沒有不投入禪宗佛學中來學，然後再回到道家及儒

家的本位上，而另創出他們的性命雙修學和宋明理學。故此成為中國佛學最特色的禪宗，其實亦成就了中國唐宋以來、民族思想全部的根本精神。日本的佛學，都是由中國傳去。百年以前，從未有一印度的佛教師到過日本，亦未有一日本的佛教徒到過印度；唯有日本到中國留學的佛教徒，和中國的佛教師被他們政府、請往日本傳授他們中國的佛學罷了。故此日本的佛學，和朝鮮、越南一樣的，是中國佛學中的支流。而且日本民族，向無文化，有的只是唯一崇拜他們祖先是神的神話，故此由中國傳去的高深佛學，亦不能完全領悟而有所發揮。只承受了淨土宗、祕密宗的佛教；在他們原來的國神崇拜上，變成神佛混合的淨土真宗，及東密、台密和日蓮宗，去維繫他們全國人民的信仰。近數十年的情形，雖然有變動，亦不過步西洋基督教的後塵，努力將全部佛教通俗化，和隨逐西洋人士、以研究古歷史和古文字言語，亦沒有任何新的創建，故此仍不能成為佛教、在世界流行中的一個獨立中心。

四　現今佛教在世界上三個中心

第一、印度的佛教，近一千年遭受婆羅門教及回教的摧毀，久已衰落淪滅了。尼泊爾、孟加拉等處，雖仍保存有殘闕不全的梵文經典，已經是不能成為研究和信仰的中心。唯有巴利語文系的，小乘佛學中上座部的一支，於阿育王的時代傳入錫蘭，仍能夠發達；綿延至今日，仍為緬甸、暹羅等處的佛教中心。而且印度、英、德各國的研究和信仰的佛學者，亦多求於錫蘭。而錫蘭的佛教師，亦尚能努力恢復印度的佛陀遺蹟，並至英倫等處傳教。但以錫蘭為中心的一系佛學，局限於上座部一派的小

乘佛學，不足以完成小乘各學派、和大乘佛學的大全，這是一大缺憾！

第二、西藏自從由蓮華生創立紅喇嘛教，和宗喀巴改立的黃喇嘛教，已成為蒙古和滿州佛教的中心。西藏文是仿梵文造成的，並且對於梵文的大乘原典亦多保存。傳自印度的密宗、及大乘性相經論和戒律，比較完備；而西藏人亦至今傳持不絕，足以供世界人士的探究。但西藏為中心的一系佛學，對於巴利語文系的佛學向未傳入，只側重於印度所傳入混雜婆羅門的密宗佛教；到西藏後，又夾帶滲入西藏民族原有的頗母教魔術，故此對於佛學的真相，未免掩蔽不彰，亦是一大缺憾。

第三，即中國、日本、朝鮮等佛教中心的中國文系佛學，曾經過了七八百年的長期繙譯。印度的佛學大師，自北方的陸路和南方的海道，既持有梵語文系的、巴利語文系的佛教經律論，紛紛傳譯，而中國如法顯、玄奘、義淨等，亦從陸道或海道、留學於南北東西中的五印全境，歸國傳譯，於是印度原有小乘大乘的經律論，以及密宗儀軌等一切，無一不承受；而且加以融化光大、而現為隋唐間大小乘十三宗的偉觀。既然有直探佛陀覺源心海的禪宗，以掌握得佛學的根本精神，亦能發揮印度傳來的大乘法性學、法相學，小乘的成實學、俱舍學。並且創為融合大小乘的律學，並以禪宗的精神綜合一切佛學，組織為天台學、華嚴學。雖近數百年，漸見衰頹渙散，然以中國佛學元氣的充足，及近十年來中國民族對於佛學的覺醒，不難由中國佛學的中心系，融合錫蘭及西藏的兩個佛學中心系，率歸於釋迦佛陀的覺源心海，一躍而為世界佛學唯一的中心。

五　我的佛學新運動

我從事於佛學二十餘年了。以此二十多年的修學、體驗，得佛陀妙覺的心境，照徹了大小乘各派的佛學，及一切宗教、哲學、科學的學說。從人類的思想界，去作普遍深遠的觀察，了知佛學的全體大用，向來仍然蔽於各民族的偏見陋習，未能實現為人類的普遍文化。但在現今世界文化大交通的趨勢上，是應該將這超脫一切方土時代、人種民族等拘礙而又能融會貫通、東西各民族文化的佛學，明明白白宣揚出來，使它普及群眾，用以作為人類思想行為的指南。十年來曾嘗小試於中國，頗顯著成效。向來誤會被一般民眾作多神教式迷信的，今已成動搖崩壞的狀態；向來僅為少數山人隱士、及寺僧講談的經典，現今已成為一般曾受中學以上教育的人所共同研究。向來唯以寺院為佛教的機關，今已組成講學的、修養的、宣傳的，以及全國和各省協同合作的團體；向來和社會風俗習慣、不生何種關係的佛律，今日已經成為學佛民眾的行為標準。向來作離群獨居冷靜清閑生活的，今亦已走向廣大的群眾中，作各種服務人生的事業。只要留心一觀察、現今中國的社會情狀，便立即可以明瞭的。而且我們更以為現今全世界人類，已至呼吸相通的時代，世界同胞，人生一體，捨已為人、使人所能認識：「利他則成兩利；害他則成兩害」！硬撐著國際和平來爭求自私的勝利，不獨不仁，亦為不智到極點。因此發願去講明「無我互成」的佛學真理，覺悟全世界人類，改變各自競爭以求生存的思想，為人生相助以共存共榮、安甯發達的思想，遂開展成為全球的佛學的新運動。現今略述其中的要義如下：

甲、人生的佛學　由於現代交通的、互助的人類底共存共榮關係上，在東西各民族的人生哲學基礎上，以大乘初步的十善行佛學，先完成人生應有的善行，開展成為有組織有紀律的大乘社會生活。再漸從十住、十行、十迴向、十地的佛學，發展通達人性中潛有的德能。重重進化，以至於圓滿福慧的無上正覺。

乙、科學的佛學　是以經驗的歸納和理論的演繹，從公正客觀的態度，探究全宇宙事事物物、各方面各部分的真相；用以破除傳統習俗上、偏見上一切的迷信謬解，而立下說明一切事物相互關係的公例定理。窮究自然界的蘊奧，便利人事的進行，這是近代科學的功績；不過這樣仍沒有完全洞鑒明瞭、宇宙人生真相的希望，故此終結仍在存疑的猜度中，而不能確立徹底解決的真信。曠觀古今一切的哲學宗教，唯有佛學不但不因科學而有所摧動，而且得科學以作為的證據和詮釋，更見得是真確精密。由無上正覺所完全洞明的宇宙人生真相，又足以在科學的發明上，樹立合理的正解真信，以補科學上的缺陷而促使它進步。故此應當建設以科學為基礎的佛學，成立科學上的最高信仰。

丙、實證的佛學　佛學所說明的，是以全宇宙事事物物的真相，科學或哲學上，只對於一部分或一方面的說明，若能適如其量、而不雜以情意的迷信謬見時，雖亦可恰恰相當；若以科學或哲學的知識，和從人類報生的五官經驗，及人群傳習的意義理論，展轉增益得以成立。而佛學是由積習修行所成的無上正覺，證明了完全萬有真相，為了啟悟各人而適應各人的心理程度，施設種種的說明而成立的。故此求於一切學說中，和文字語言的記載中，

仍然未足洞明佛陀所證的萬有真相。必須由人自身亦開發等同佛陀的覺心，才能實證於佛陀所明的萬有真相。若以中國禪宗的經驗，人人皆現現成成，各有等同佛陀的覺心，剎那剎那活潑潑底流行著。各人只要有一剎那間，打開了經驗理論的牢籠，便能湧現一剎那間的等同佛陀覺心，實證佛陀所證明的萬有真相。雖然未必都能達到、一證明即永不再退墮無明的牢獄，不過有了這種親自經歷的實驗，對於佛心完全洞明的萬有真相，必定可能成立堅確的真信，無可搖奪的。故此特別注重實證的佛學。

丁、世界的佛學　就文化方面來說：東方民族所有的文化，大致上是調善情意的文化，西方民族所有的文化，大致是為擴充理智的文化。雖近時已由交接而互相取攜，仍是不免貌合神離、互生隔靴搔癢的謬誤。就哲學上來說：一派是側重經驗的哲學，一派是側重理論的哲學。經驗所及的雖確當而不遍常，故必須借理論來補充；理論所及雖然遍常而不確實適當，故必須借經驗以作為補充。然而經驗和理論的兩途，終不能成為遍常而確當的一致，結果成為今古爭持莫決的問題。如果這兩方面的文化、和兩派哲學的隔膜，不能切實解除，到底亦不能由融化成為全人類一切的文化、和哲學來適應今後全人類的需求，成為一致百慮殊途同歸的世界的文化和哲學。然而一深入觀察佛學，若以調善情意為理智發達的勝緣，尤其是以發達理智為情意調善的要因：相應互成，共臻究竟。其次、以超脫一切分別的實智、經驗，到理論上絕對的遍常性，亦以善巧方便符合各種事情的量智、理論，及經驗上相對的確當性，完成了「經驗遍常化」和「理論確當化」，解決了今古不決的、哲學上種種的問題。故

此唯有佛學足為陶鑄兩方面的文化、和兩派哲學的洪爐。創造成今後世界全人類所需求的大同文化和哲學。故此我們赤裸裸解除了一切從人種、民族、方土、時代上所傳習下來的拘蔽，直接顯示以世界的佛學。

我們在佛學的新運動，已大略加以說明：為了使這理想加速的實現出來，已擬具世界佛學苑的計劃，今已印送給各位。各位若能從本具的覺性中，發出同情的呼聲，便請起來為它共同進行。

上文譯本錄自太虛全書第一篇
——佛學源流及其新運動——

三世的因果

二千零八年於多倫多
———民十二年正月在宜昌商會講———

佛出世的因緣，為的是甚麼？因為佛是覺的，人是迷的。人既是迷，所以人就要受到一切煩惱生死的痛苦。佛本著大慈悲心，乘大願力降生在中印度做國王的太子，享受人間尊榮富貴的五欲快樂，但隨即拋棄人間富貴尊榮去修行，直到證果成佛。佛在當時現身，是因為要覺悟人的迷，所以現身做個模範，使人曉得了卻一切煩惱生死的痛苦。既然是要覺悟、人了卻一切煩惱生死的痛苦，所以隨順人的語言文字，依人類種種差別的病態、演說種種

方便救人的方法。佛說這些覺悟迷妄的方法，就名佛法。依佛法推究，人不能夠了卻一切煩惱生死的痛苦，是由於不明白佛說三世因果的緣故；今天略將世人謬解的因果法、和佛所說的因果，兩相比較來說明白。

因為世人是迷的，所以對於佛說的因果就茫昧不知：或者說沒有因果；或者憑著意識的理想去推測，說大地山河是自然變化而有的，說人是由祖傳父、父傳子而來的；又或說大地山河和人是有創造者的，所以人同萬物都是另有個主宰的。由上面種種謬解妄見，發出種種言論，世人被這種種言論所迷惑，就有不信因果的：說人在父母未生以前沒有甚麼，至於百年生死以後亦沒有甚麼，這種斷見的一生，是要任意妄為，不怕因果報應。亦有迷信神教的：說人做了善，神就默佑他，使他得到享受愛的果；人作了惡，神就譴責他，使他得到享受不是愛的果。統觀以上種種說法，不是屬於無因果的一族，就是屬於謬解因果的一族，這兩族都足以使人產生一種僥倖心，以為作了惡可以倖免的。那曉得不清楚佛說的因果，就要墮落因果中受報應，不能夠免卻生死的苦。若明白佛說三世因果的道理，曉得人生不是突然而生的，死亦不是可以了卻一切。因為人身是地水火風四大假和合而成，人到死的時候，四大假和合的身雖死，而業識實在沒有死。明白這個業識的道理，那佛說三世因果的道理，就容易明白了。為甚麼？因為在人生以前，有生不止有前一生、生實際上是沒有開始，死後亦不是甚麼都可以了卻，乃至盡未來際亦沒有完結的時候。這樣沒有始終、亦沒有內外的業識，就是從無始以來自

己所作善惡的業力，積集而成的業識。善的業強於惡的業，那善業就先成熟而感受善果；惡業強於善業，那惡業便先成熟而感受惡果。因為有善惡種種大小多少的差別，所以就感受貧富、貴賤、賢愚種種的差別，所以古德說：『欲知前世因，今生受者是，欲知來世果，今生作者是』。平常人不清楚佛說的三世因果，看見罪大惡極的人，偏偏是富貴雙全和兒孫滿堂的；看見為善不倦的人，偏偏是無兒無女的，受貧賤的苦：報應相反，便說沒有因果，這是由於不明白業識受生的緣故。這業識受生是有因緣：業識是因，父母是緣，和合緣和因才成就人身。今假定有人作種種善業，這業因屬於善，當然要結善果；但亦必要假父母的業緣，又必須父母有應得這個、造善因受善果的兒子報應，然後纔能夠藉此父母的業緣而受生。具備了這三種業的因緣，就說是同業所感。業識猶如穀種，父母的業緣猶如土水、日光人工等，因緣具足了、然後才可以發芽結穀。善惡果報，是由善惡業因而成，猶如種豆得豆、種瓜得瓜，這種因果是毫釐不爽的。

世人不明白佛說因果的道理，猶如不明白長江源流的人。今假定長江向東而流，中間如果被山所阻，折而由北向南，南岸是平原，平原上的人就說長江源頭從山而起，到平原便止了。像這種斷見，人是知道錯的。但不明白業識相續不斷、和業識受生的道理，那因果的道理就自然不能夠明白，亦和在平原的人、觀察長江的錯謬一樣。我們若能夠真實明白三世因果，試問有那人想受惡果的報應呢？所以種善因得善果，種淨因得淨果，乃至到成佛，都是由於自己的一念。如未依佛所說去實行，世間上的人還敢作惡嗎？故佛教昌行的時候，人人

都是明白三世因果的道理，人人都是向善而行的，小的可以自修成為正人君子，大的自覺覺他教化社會為良善，教化世界成太平，轉五濁而成七寶，都是一樣的。古德說：『諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教』。能夠止息各種惡，奉行眾善，就能夠自淨其意，這就是諸佛所說因果的教法。以上，不過將世人和佛說因果略為比較罷了。

上文譯本錄自太虛全書第二篇
—— 三世因果 ——

救世覺人的佛法

二千零八年於多倫多
———民十五年在星加坡維多利亞紀念堂講———

一　佛是為救世人而求得正覺的
二　正覺是明徹人生世間的真相
　甲　緣起無盡
　乙　性空無礙
三　解悟人生世間真相的成果
　甲　緣起無盡故得人生真價
　乙　性空無礙故離世間苦厄
四　佛法能覺世救人

維多利亞是英國有名一位女王，當日曾致力使英國強盛，令英國國旗飄揚於世界上；今日在星洲的維多利亞紀念堂和各位講演，這或會成為佛法昌明在大地的先兆！想各位都有這樣同感。現在拈出「救世覺人的佛法」來做講題。

一　佛是為救世人而求得正覺的

佛是甚麼？梵語佛陀，英語buddha，華譯名正覺。佛這一字，是公有的名詞，不是一人所獨有，故此過去現在未來、十方一切得成正覺的，都稱他名佛。但現在所講的佛，是專指釋迦牟尼佛作為依據，因人類現在得聞的佛法，實由釋迦牟尼遺傳下來的。那正覺又是甚麼？有真正明確大覺悟的人，名正覺，亦即是佛。佛的正覺，又怎樣知道是救世人而求得呢？請說出釋迦佛怎樣去救世人、和捨去國家修道的動機來說明白。這在動機有兩點：一、曾因親歷戰爭和眼見蟲魚鳥獸等、互相殘害吞噉的慘況，由內心悲痛而生起救世的思想。二、曾因見世人雖然極富貴，終亦苦於老病死的逼迫，故此亦由悲痛而生起救世的思想，現在再從釋迦佛、求得正覺的事例來說明，是有四點：一、看破塵世的榮利情愛而捨國求道；二、學習和經歷天神異道、各種教導後捨邪自修；三、孤處深山苦行禪定、未能得到正覺而轉趨積極的修持；四、受食後，樹下端坐降魔得成正覺。

上面四點僅就釋迦牟尼佛的歷史方面觀察，知道佛是為普救世人而求正覺的。現再從世界宗教學術、各方面去觀察佛的地位，更可以見到佛的偉大精神。這方面分十點來說明：

一、佛不是多神教的神，亦不是一神教的神。世界上的宗教，大概分有多神教——如道教，一神

教——如基督教，或無神教等。佛是全宇宙的正覺者，故此不是俗人向他求福避禍多神教的神，亦不是創造和主宰宇宙萬有一神教的神。

二、佛不是一個冷酷的厭世人，亦不是熱中的迷世者。佛極富有同情心，是以一般人的苦樂為苦樂，積極的熱心救世，故此不是冷酷厭世；又不是熱中於榮華富貴，是求正覺而得到的一人，故說不是迷戀塵世的。

三、佛不是宗教家，但亦是宗教家。宗教家必須崇拜一種神，作為一般人的信仰，佛不設立一種神去令人相信，故此不是宗教。但佛亦講出他悟得的真理、來建立人類的信仰，故亦可說是宗教家。

四、佛不是教育家，但亦是教育家。教育家必有種種學科課程，以作為教導的標準，佛並不以任何一種學科書本教授人，故不是教育家。只憑他正覺大悲心來隨機化導，故亦可說是教育家。

五、佛不是哲學家，但亦是哲學家。哲學家必以比理智所推測的某種條件作為真理，佛是不隨他理智來創立學理，故不是哲學家。佛憑他正覺大悲心為各學者闡幽析微，故亦可說是哲學家。

六、佛不是科學家，但亦是科學家。科學家必精研物理，以作為人類中資生所用，佛是不專究一門求致物用的，故不是科學家。只憑他正覺的大悲心、而隨各類的人說明各種事情，大都是合適科學的，故亦可說是科學家。

七、佛是證得真理的人，但亦是一位應對世俗的人。佛雖是實證真理的，而沒有執著、故恒常隨順俗情去說法。

八、佛是實行人，但亦是理論家。佛所以名為佛，都是由他親身實行的成就。在成佛後，每日去為人說法而沒有空閒的時間。

九、佛是超常特別的，但亦是平常的人。佛未出家前，已將常人一生經過的事做完，出家後所為是超常人的行為。但亦僅享人的通常壽命，同於常人一般。

十、佛是不能測度的，但亦是沒有奇特的。佛的神通寂定，智慧辯才，都是不可思議。但每天早起和休息，穿衣食飯，是沒有任何奇怪處。

二　正覺是明徹人生世間的真相

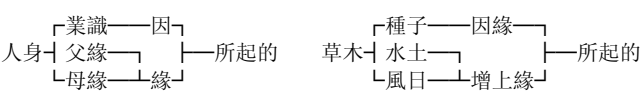
甚麼是正覺明徹人生世間的真相？要說明這理由，先解釋文字的涵義。人生，是說人類和不是人類的一切有情識生命體。世間，是說遷變無常的宇宙萬有一切事物。真相，是說人生世間真實這樣的真相狀。這真相狀，只有正覺的才能明白徹了，絕不是不覺的能領悉分毫。但在佛正覺所明徹「人生世間」的「真相」，究竟是怎樣？即如下面的緣起無盡，性空無礙便是。

甲、緣起無盡　要明白緣起無盡，首先解釋它的名義：「緣」以生剋消長的關係為意義，它內容可分如下：

因緣……主因……主要的因

無間緣，緣緣，增上緣……助因……輔助的緣

事事物物，都是眾緣所集起，說名「緣起」，舉例如下：



明白緣起的意義，即能知「人生世間」是眾緣所起。一、不是「大梵」、「上帝」、「神」等所造作的，故亦不是它們所主宰的；二、不是從「虛空」「虛無」而有的；三、不是「自然而然」的；四、亦不是從那幾種特定的原質力而有的；五、亦不是從哲學家假想所立「太極」、「冥初」等等而有的。但在緣起事中有力的助緣，是在於「人生」的「心識」，以「心識」是有覺知力和活動力的，故緣起的說明，在佛學即有唯識論。

上來是說明緣起。那如何是無盡呢？沒有一事一物不是眾緣所起，故一一事物都含攝一切事物。又一一事物，又是「緣」能「起」其餘一切事物，故一一事物都攝入一切事物。例如人身由萬物所成而含攝萬物，亦能遍為萬物生起的因緣、而去互攝互入。故推前是沒有開始起，推後是沒有終止，推內是沒有中間核心，推外是沒有邊際，由無始無終無邊無中、故此說名無盡。

乙、性空無礙　「性」是以固定實在的體質為意義。但何以有這「性空」呢？因為事事物物都是緣起無盡的，故此這種固定實在的體質是空無的。唯有這「無性的空理」是遍於一切事物的，本來如此、永久如此的，故「唯此無性的空理」是「一切事物」的真性。由此一切事物的真性、唯是性空的空性，故此一切事物都沒有「質礙」的、沒有「障礙」的、沒有「對礙」的、沒有「限礙」的。

三　解悟人生世間真相的成果

甲、緣起無盡故得人生的真價　簡淺來說，人生是以業識為因緣，內是別業的報身，外是共業的世界。生有從來，死有趣往，推前無始，推後亦無

終，故此現時一言一行，都有深廣的關係和無窮的價值。言行若善，必有享福的時候；言行若不善，必有受罪的一日。由此善惡各得它的標準，而道德有它根據，人生才可以孜孜為善而去惡，來完成道德人格。深入來說，在當人身體即是緣起，即是無盡，一切法和我並存，法界和我是一。換句話說，「人」即無限的「全宇宙」，即是全宇宙的主人，是何等安樂？是何等自在？

乙、性空無礙故離世間的苦厄　世間的苦厄，是產生自他的對礙，心境的限礙，物體的質礙，知覺的障礙。如果通達人生和世間、緣起無盡而在性都是空的，那時一切有礙的根本、便無所有而苦厄亦完全分離。淺方面是得人我的性空，故無我和我所、世間一切是非利害、衝突爭鬥便可休息。深方面是照見五蘊等一切法空，故此一切老死無明等苦厄無不度脫。

四　佛法能覺世救人

依上面所說，得知佛法可離世間苦厄，故此為眾患逼迫的今日世界所需要。今時世間上增劇的苦患，特別在地區戰爭和階級戰爭、兩重戰爭相殺，都是不明白「國家」和「階級」都是性空的，故致相礙而多殺；若知性空無礙，就會互相扶助成為用利益互濟，那爭殺等痛苦便可以遠離了。既然只有佛法能得人生真的價值，故此為了茫無依恃的人類所需要。而人生在今世，知識愈豐富，愈覺人生無意義。人為了家庭、為了國家、為了人群的生活去生活，覺得都是沒有甚麼究竟的意義；至於為個人生活去生活，種更覺得沒趣。如此、那生不如死，而成為現代世人自殺的理由。今日如果悟得人的緣

起無盡，而一言一行都有無限的關係、和無窮的價值，由此心有所依歸，便可漸趨光明正覺的路。

今日的世間，是在多殺的痛苦中，唯有佛法能補救它。今日的人生，在自殺的煩悶中，唯有佛法能覺悟它。故此佛法是能救世覺人的，即是說「救世覺人的佛法」。

上文譯本錄自太虛全書第二篇
—— 救世覺人之佛法 ——

八正道和改善人群的生活

二千零八年於多倫多
———民二十九年在星加坡維多利亞紀念堂講———

佛陀的教訓，富有改善人群生活的作用，而其中最精粹的應當是八正道。佛說的八正道，是依它去觀察人生宇宙真相、能夠自由進化到至善正當的道路。如果解釋它，是有八種義理的：

一、正見　對現實的宇宙人生真相，有正確的見地，肅清違越現實的唯神論、唯識論、唯物論等一切迷謬，真知灼見，不再被不正見障蔽搖惑。這樣做的話，除非改進教育、而另有最完善的教育去做是不會成功的，故亦是教育所要求達到的目的。

二、正欲（或正思維）欲並非是絕對不善，亦有善、不善亦有非善不善。和合私心的貪瞋癡慢、和邪見而起的欲，可以說是不善欲。和合正見和大

公無私心（無貪瞋癡慢）而生起的欲，可以說是善欲，亦名正欲。欲是人生宇宙一切事業的發動和推進機，必須滅絕它的邪惡、而且要導進於正善，不應當只一味壓抑，使它萎縮。但怎樣才是「善」？這是應當解釋：有利益於現在未來自身、及他身的心身活動，是名善；相反是有害於現在未來自身、及他身的心身活動的名不善；有害於現在自身、而有益於未來他身（他身指群眾）的，是名準善；有利益於現在自身、而有損於未來他身的，是名準不善；沒有任何損害和利益，或僅僅損害利益自身、而沒有涉及現在未來他人心身活動的，是名非善不善。欲望的發動如此，故應當輔導以正見去觀察，善的奮勉去做，不善的立刻滅去而不稍猶豫。如善不善未能自覺自決，便應當考究現實真相，繩於正見而求解決，不可以冒昧從事的。

三、正精進　放逸、懈怠、懶惰，全是人生進化向善的障礙，故此必須撲滅一切放逸、懈怠、懶惰的習慣。如得正見、正欲而擇善固執後，當繼續以勤勉奮發、勇往直前，譬如俠士和萬人敵，大雄大力，不屈不撓。世間有以懶散閑逸為清高的，是孔子說「飽食終日無所用心」的朽木罷了。

四、正業（或正命）若人身安而道隆，欲得身安，必有正當資生事業的生活方法。這應該根據現實的真相，不可取食其他動物來豐厚人生，應當用近代科學的方法，發明利用一切有機植物、以作為厚生的正業，由是而得到衣食住及交通衛生的所需要，這即是正業的果。

五、正語　言語文字，都是自心他心交通的利器。由此可以放儲他心（古今人類）一切知見情意

於自心，亦可放射自心一切知見情意於他心（今後人類）。但有心的，各有他永遠自覺的自由活動，不可強制，不可侵犯；若強制侵犯的，必生反應而還以強制侵犯加於自己。故於他人及人群，不可藉語言文字的利器、以作為侮弄欺罔，故當以柔軟質直、和悅真實的文語，是名正語。人所以能和合成為社會，基於人和人的信用，而人和人的信用、又在於正語；正語失即人群的社會便會崩潰。

六、正行　是說人和人的人群社會間、所有正當的行為，即人類立身處世的道德、政治、法律。根據人各有心、不可強制侵犯的原則，和自心他心可以感應交通的原則，人是應當自治亦當有公平的政治。即是「導之以德，齊之以禮」（公平原則）的公平政治，是名正行。

七、正念　念，是說習熟明見而憶念的。根據正見所知宇宙人生的真相、而習熟明記，並且在起欲及精進、和營業發語動行中間，時時憶念而不忘失，不令流於錯誤，是名正念。

八、正定　定是說心力集中，是說心一於境。堅固安定，不流蕩於唯神論、邪僻迷謬的不正見，而能專心於現實的真相，亦即是說心力集中。於現實真相洞明契應、而無復絲毫違越，是心一於境。顏回的「三月不違仁」是很接近，而究竟的唯有佛陀了。

上來正見、正念、正定，都是教育。由小學至大學教育，應注重於正見，而正念、正定即當由年長後自修的。如佛的淨土法門等，亦是修正念、正定的一種法門。正業近於經濟，正語、正行即是政治。教育、政治、經濟，是人生社會的三要素；正

欲、正精進即為發動推進近這三要素、而完成人生的自由、社會的進化。世人如能對於佛說的八正道，了然有契於心，奉以為教育、政治、經濟的最高準則，那人群的生活沒有不能進於善良的。值此世間爭殺不安的時代，敬以此貢獻於願求人類和平幸福的人們！

上文譯本錄自太虛全書第二篇
——八正道與改善人群之生活——

佛法原理和做人

二千零八年於多倫多
———民卅二年在湖南粵漢路大禮堂講———

在佛法的原則上，法就是講說宇宙間存在的事物、都離不了因果法則，這個法則從自然界、到社會以至心念知覺，一切都是具有的，亦名因緣所生法。例如一盆花的生長和存在，必有種子的因，水土、人工、日光等緣，才能生長出來，不但自然界的植物，其他動物、礦物、如化學上由水分化而成氫氧氣，水就是氫氧氣等因緣的所生法；氫氧就是物質分析得到的原子，還有由電子所構成功的。從此分析下去，就算電子亦是一種因緣所生法，大而至地球或太陽系，乃至星雲星海，佛學上的大千世界，華藏世界，都無一不是因緣所生法。近而觀察人生，亦是因緣所生法；所有動物的生命，都是因

緣相續，生命的因遇到父母的緣才可生起；生後由天地間各種輔助的培植方能長成。這都是因果法，離開了因果法是沒有存在的。科學上研究明白的，同樣是因果法中一部分，科學所研究到的各部分，總合起來，追尋他的根本，因此便進一步而成為哲學；在一切存在變化的因緣關係上、來研究他的原理，便是哲學。除了這兩種的研究以外，還有各種宗教，然而在各宗教或立一種神，或立多種神，而由神產生宇宙萬有的一切，都是幻想，在我們宇宙萬有外、是不必要有另一個創造神的。

佛法是科學的哲學，哲學的宗教，和其他帶有迷信的宗教不同。佛法的出發點是現實的無量生命世界，這都是科學上所研究到的事實，故此佛法完全是現實的科學。科學和佛法雖同是以現實世界生命為對象，而科學只研究到一部分的現象，而佛法是作一個總的觀察，普遍的覺悟，所以佛法不但有科學，而且是科學的哲學。

佛法教人了解一切普遍的因果法則，都不是固定的。從因的上面可給以種種改變，使人類進步改善；明白這一改善的方法，是可以達到最善、最純潔、最高尚、最圓滿光明、最妙的境界，就名佛。從實踐實行上，求改善求進步而達到、這種最高尚最完善的境界，就是極樂世界。佛的大慈悲心，是要一切生命都同佛一樣的得到安樂，故此把他所覺悟的境界，和達到覺悟的方法指示他人，這就是先覺後覺的意思。所以佛法是科學又不只是科學，是哲學又不只是哲學，佛法是科學哲學的宗教。佛是最澈底覺悟的人，所覺悟的因果法，不是另外有一個神，他是把覺悟的都指示出來，使大家都能夠覺

悟、同到達完美微妙的境界，這就是佛教，亦可以名佛學，佛法。

由此談到做人，現且就最小範圍的地球人類來說，在佛法原理上地球上的人類，是生命中較為重要的；在生命中雖有比人類更高妙的種類，但是人因活動的創造的力量大，因此佛法中看世界中的人類，是能夠達到和佛一樣覺悟的；故此佛說「人生難得」，而人生是有很深意義、很大價值的；這樣了解人生的價值，才成立一種有意義的人生觀。宇宙間能變化的力量是生命體的心，此外並沒有創造世界的神，由生命體心的力量、變現一切宇宙間的因果變化。例如一個國家的興衰，是全國人民的心理關係，如果能將人心改善振作，國家便會強盛；相反的、國家便衰弱。雖然亦不無其他原因，但民心實為原因的主要點。如清季的衰落，衰在人心頹唐；現在民國的轉強，亦強在孫中山先生的改善人心；以新的各種因緣條件、造成新的民治國家，進步而能領導世界，我們每一個人亦是一樣的。

生命體心力是相續的，不是新起的，亦不會斷滅的，偶然變化亦不過是生命體的一個階段。我們若能了解人生宇宙原理，所起一種思想，和一種動作，是可以改變人生宇宙一切。故此勤作善事能令人類生命完善，相反的亦能令一切生命墮落。如殺害他人來利益自己，是違背因果的，實際上還是自害，例如日本的侵略中國，而將來會漸次滅亡的，故此知道一切都是有因果。

第一、一切須以命體生存的利益為前題，如此方可造成完美的人生。故此在佛法的原則上，須要供獻自己所有的，使一切人類進步改善，使一切人類都無侵略爭奪的事，方可以達到世界永久和平。

尤其是現在交通發達，倘若一個地方發生戰爭，很容易波動到全國或全世界，故此若不急求世界永久和平，那今後人生將永遠淪落在戰爭的殘酷中。如前第一次世界戰爭、和第二次大戰相比較，在破壞力量上是遠勝過去，故現在世界永久和平，是迫切需要的。

第二、現在有一種人、完全是為個人的利益著想，他的才智完全做了自私自利的工具，是整個以身家利益為前題的。這種人小的能造成目前資產勞動階級不平等的社會，大的能造成國際間的優劣，故此我們要做到完善的人生，必須要互利互惠。因此、要明白這因果法則，把個人的力量獻給大眾的利益上，來達到自他兩利。

其次、應有尊卑長幼有次序的社會人生，這是第三種人生。第四是要有誠信，使社會能精誠的團結，向上發達，由這因緣所生法上的真理、去實踐實行，達到道德行為理性生活，這是覺悟人生的開始，這就是佛法上說五戒十善的人生。再進一步，就是大乘菩薩所行的六波羅密行，使一切生命體都做到、這種人生道德、是最高尚微妙完善的菩薩行為，才是最完善最美好的人生。

大乘佛法是為大眾謀幸福的。例如車子，人力車只容一人，汽車可容少數人，比喻如小乘；若火車則能容納大量人，絕不是為那一個人的，故可比喻大乘。大乘佛法是絕不為己，而為一切生命體謀利益的，要想從人類更進步的去修菩薩六度萬行，完成最高人生，改良人類社會，這是佛法指示我們做人的最高道理。

上文譯本錄自太虛全書第二篇

阿蘭若行和養成僧寶

二千零八年於多倫多

——民二十四年在香港大埔錦山大光園講——

佛法中修學的道場，向來是有二種：一種是佛世時代的祇園和竹林精舍等，佛時常聚集弟子眾千二百五十人，或百萬人天大眾，在那裡談經說法，坐禪行道，等於現在的叢林。還有一種是阿蘭若，亦名阿蘭那，金剛經所說：『須菩提，是樂阿蘭那行』，是佛讚須菩提尊者、能在山林幽深的處所，樂修寂靜行。阿蘭若譯名寂靜處，意即行者依山林而住，經行靜坐，對佛法的理趣，作深細精微的思察，息除妄想攀緣的散心，漸漸引生禪定，由禪定而開發智慧，便見悟到人生宇宙諸法的真理。

我今日來到了這在山林中的大光園，感覺得城市中的塵氛和煩囂，不求其洒脫而自洒脫，動亂的身心，不求其寂靜而自寂靜，正如入了阿蘭若處一樣。所以，各位若在聞佛法以後，在山林中，對於佛理思維觀察，常常體驗於日用的生活上，久而久之，就可以調練三業，收攝六根；那麼，日常起心動念間，自然不期然地、念念和佛理相應了。

學了佛的人，不論在家和出家，在山林靜處做修養的工夫，當然是很要緊的；尤其是在住持的僧寶。要想成為真正住持佛教的僧寶，在修學的程序

上：應該在未出家前，具有普通教育的知識；聽聞佛法後，發生普通的信解，然後出家受具足戒，修習幾年律儀，身心由收攝而得馴伏；再進一步對教理、作較深切的研究五六年。先作廣博的涉獵，後求專精的深入，由此對教理有相當或深刻的研究；再參訪山林中的真修實行者，依止為善知識，從聞慧而起思慧，由思慧而起修慧，根據理解，把身心去體驗印證一番。

這樣，對三學有相當的成就，由解起行，由行證理，才可以成為一個真正弘揚佛法的住持僧。我覺得今後要把佛法建立在現代，這種由修養成功的僧材是很需要的，雖然不能完全做到，終要有若干人能修養有成，方可建立今後的佛法。

到了這裡，覺得正是適合、養成弘揚佛法僧寶的阿蘭若，所以很希望對於修阿蘭若行，都能勇猛精進！阿蘭若行的原意，是先集合極少數人在山林中，做修心養道的工夫，衣食器具都要極其簡單，使生活樸實化，清潔化。各個阿蘭若處的地址，不宜距離太遠，亦不宜太近。同時還需要一個總集合處，大家遇到有經教上的不解，或修行上的困難，可會齊一起，請導師指示。但不需要天天聽講，可於十天半月聚會聽講一次，作修學上的互相切磋，行持上的互相砥礪，得益自然很大；而平常是依然分居各處，各自修持。佛世時代的佛弟子們，有時分住各處各自修持，有時共同集合布薩說戒，就是這種意義。現今大埔墟的錦山、有這個大光園，實在是很適宜修阿蘭若行的。即如上所說阿蘭若處、所應具備的條件，皆已具足完備，如此處可作為總集合處，其他各處為分散淨居處。在經教方面的研究，已有藏經可作參考；在指導師方面，亦有海仁

法師等。所以各位生活在此地，應生希有難遭想，恭敬虔誠的心，勇猛精進，求阿蘭若行的進步和成就，養成優美的住持佛教的僧眾。

上文譯本錄自太虛全書第三篇
—— 阿蘭那行與養成僧寶 ——

佛學即慧學

二千零八年於多倫多
——民二十五年在中國佛學會上海分會講——

一　佛學的發生
二　由聞所成慧以生信
三　依思所成慧而成戒
四　定心相應的修所成慧
五　三慧增上引發真無漏慧
六　結成佛學即慧學

一　佛學的發生

自去年上海佛學分會成立後，我即赴南方宏化，先後在廈門、香港、廣東汕頭等處演講，時間是二月有多，近日返回上海，又得到和各會員相

見，欣勝歡悅！佛學會所以名會，顧名思義，自然是以研究佛學為要務，現將佛學意義略加說明。

研究佛學，首先應認清楚佛的真義。佛陀，華譯名覺，此覺，不是平常所說的覺悟可比，而是指阿耨多羅三藐三菩提，即無上正等正覺，或圓滿究竟平等普遍大覺大悟大智的人。佛得無上自覺而起覺他的慈念，徹觀一切人等、都免不了有煩惱和痛苦，故此發大慈大悲的宏願，普為無量生命體、和一切人類思索解苦的方法。使一切人類徹底離苦得樂，共享安寧，並不是普通頭痛醫頭、腳痛醫腳的枝末治標法；是以無量世界一切事事物物做對象，徹底研究世界的所以成立，人類的苦惱生超緣起，而得到種種根本對治的方法。苦惱是病，對治是藥，追研病源，對症發藥，使苦痛根本可以清除、而安樂究竟自得。佛求覺悟，他的動機本為一切生命體離苦得樂，佛大覺大悟時，運用他大悲雄力，將所覺一切法實相徹底明白，因明白一切法實相，就將煩惱根本摧斷。同時，徹覺一切人類同受煩惱的纏縛，不將自己已覺的一切法實相，普示未覺的人，就沒有能離苦得樂。因人類根機參差不同，而種種契機的方便法門亦因此各異。在方便雖有多門，而目的只有一個，亦即是說殊途同歸。所有聞佛說法的人，都有機緣的；在佛涅槃後，有經典傳流世上，聞法的人，依法了解，由了解起修習，由此成為佛學。佛學的通常學程，不出戒定慧三增上學，開示教化一切人類，依著去學習，即可以得到如佛所得的無上正覺。佛學即由已得無上正等覺的佛，對於未得正覺的一切人類、所開示的學理。依戒定慧三增上學去學習，使凡夫亦可以超凡入聖，

無始無明煩惱業障、生死根本可以摧斷，而一切生命體都可以轉成佛的，以上是戒定慧三增上學的總說。

二　由聞所成慧以成信

戒定慧，是無上覺的佛陀所開示，依佛學習即可成佛。由確切的意義歸納起來，其中最要緊的是慧學。佛學即慧學，意義何在呢？因學佛的人，首先要有信心，信心的生起，是由聞所成慧，即由聞法所得的智慧。佛以自覺而覺他，用種種方便現身說法，使人由聞而覺，由覺而得智慧；如我今日在此演講，各位不論是已聞或初聞，由聞而得知佛理的意義就是這樣，即名聞所成慧。此外有許多經典流行在世，在經律論三藏外，又有雜藏，由研讀經典而明白法義，所得的智慧亦是聞所成慧。由聞所成慧所得的結果，即是信心。各位多數係歸依三寶的，或未歸依而已有相當的信心；由信心而歸依佛法僧三寶，依三寶而得堅固信心，到信心完全成立時，即身心有所歸依。這樣，由聞佛法而生了解，由了解而生智慧，由智慧決定而生起堅固信心，信佛法是無上正覺的真理；這信心是從聞法的智慧——即聞所成慧而生起。若一向未聞佛法，或未曾研究過經典，完全不知道佛理的，就沒有聞所成慧，亦談不上真確的信心。

佛教入門，第一步要有信心。信心有淺深和是否圓滿的分別，故此聞所成慧亦有是否圓滿的分別。即是說由聞法心中所發生的智慧、到何種程度，所起的信心亦到何種程度。佛學是成佛的學問，學佛先成的是信心，要由聞所成慧而成立。要成立聞所成慧，故有組織佛學會的必要。因研究講習等、都能在聞法機緣中而成聞所成慧，由此可使

已信仰了解的愈加認真圓滿，未知的亦可使了解起信，使信心由發生而增長。佛法信心的發生增長，都是和聞法有關，學佛的人，信心是一切思想行為依歸的標準，無信心即自己的思想行為往往泛濫無歸。所以，依所研佛學而成就的信心，由信心再更求多聞，因多聞而信心日益圓滿增進：由此可知佛法的基本是慧學。

三　依思所成慧而成戒

由聞所成慧而生信心，即可以進入第二步思所成慧。平常以為由聞法後靜心思索考究一下，更清晰明了所生的慧名思所成慧，這樣還不算的。這「思」字和普通的「思」字不同，它是指心力造作的行為——是由心理觸覺、感受、感想而起的身語意三業的造作，「造作行為名思」的思。若無思的動作，如風吹草動，不能成或善或惡的動作，而業（動作）不是善惡的。行為造作，體即是「思」。思所成慧，要由聞所成慧了解真理，去體驗到起心動身的、身語意三業行動上和生活上；時刻觀察，以聞所成慧所知的真理，作思想行為上善惡是非的標準，去改正思想行為的謬習。在這種體驗實行中，身心上有了更深切的明澈的了知，方是思所成慧。思所成慧的慧，是知行合一的慧：是在止惡一方面對治斷除，在行善一方面力行實踐。如王陽明先生的知行合一，知是真知，知到如何即行到如何，以實行而證明所成的智慧，即由止惡行善所體驗而得的智慧名思所成慧。

由思所成慧而成就戒行，戒是有應作和不應作兩種。應作的是善，是當「作」；不應作的是惡，是當「止」。不應作的而不作，故名持；不應作的而作，故名犯。應作而作，亦名持，應作而不作，

亦名犯。故由聞所成慧而起信心，所信的是唯一真理；即以此做是非善惡的標準，應做就做，不應做就不做，這是名戒行。戒由思所成慧而得成就。孔子對顏淵說：『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動』等，亦即佛戒的意義。戒學有基本的和一般的分別。一般的如五戒十善：不論在家出家、都以它作為思想行為的標準、是適宜篤實行踐的。十善行即身：不殺，不盜，不淫；口：不妄語，不惡口，不兩舌，不綺語；意：不貪，不瞋，不癡——這是佛法普通的規律。這十善行的規律，應作當作，不應作當止。如不殘殺生靈是止；同時有仁慈博愛救護生命的心，再推廣它，以仁慈博愛心積極工作，救濟人類，力行善事是作；止所應止，作所應作，這樣實行十善的規律，即是成就思所成慧。持戒的基本要素，首要即是智慧：由聞法而發生智慧，因智慧而成就信心，認清佛法是一切行善止惡的判斷標準，自然就不依佛法去作不可，由此而發生自動持戒的結果；不同通常戒律，隨便訂幾條規律去束縛人類行為可比的。

四　定心相應的修所成慧

第一步、由聞所成慧而起信；第二步、依思所成慧而成戒；第三步、即修所成慧。已有上述的基礎，由聞起信心，由思成戒行，由此再進一步持修練習，把心意修習到熟練純潔時即得禪定，定相應的智慧名修所成慧。既有了修所成慧，在凡夫向來被無明迷昧、顛倒散漫的心意，便漸得明徹靜定。由聞所成慧而生信心，心雖有依歸，而無始習氣如野馬無羈、仍然未肯歸服的。由思所成慧力，使依規律行動，久久熟習而安定生慧，即是由戒生定，

因定發慧。由慧而明白行止取捨，作所應作，止所不應作，便能理得心安，心安即起心動念都合於佛理；這時，身心上便有非常輕快安寧，所得的結果即名禪定。未得定時名散心，心無歸宿，遷流動盪不息的；至今能夠安定，使精神集中於一處，統一通達，安樂、和平、寧靜，即是達到修所成慧的定慧了。

修慧令心安而得定，定即六根清靜安寧。所說的六根，即眼、耳、鼻、舌、身、意；心起散漫分別名散，心住在安定統一的名定。由繼續安定而產生非常清明的心力，乃至能起六通的神通。六通即天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神境通、漏盡通。由修慧成就，所見所聞因定力而堅強，不為外界所轉易；心力集中統一、而發生不可思議的神通力，這實由修智慧而得的。先由聞所成慧而起信，繼由思所成慧去貫踐而成戒，再由修所成慧去持戒精進，以至於理得心安，心力集中統一，精神和平安定，一切行止上，都超過有異常人。故修所成慧所得的定，是由前進順序自然而成就定的，通常習定，多以靜坐專想而得，如觀鼻息或念佛、誦經等等，都是由強制心念，故和此處所講的大有不同。若依實際來說，由修所成慧所得的定，這是增上學的定。由聞所成慧而成「信」解，不是盲目去迷信的。由信解而學佛法止作的「戒」，不是祇立規條來強制束縛自己，是以慧解而訂「行善止惡」方針的。依思慧所得的「定」，亦不是專想一法得來。靜坐專想，不過寄心一法作方便。雖然一即一切，一切即一，隨拈一法即一切法，專心念佛或參究話頭，都可能得定。但由明白佛法真理而生信持戒，

再修習到集中心力、統一精神所得的定，漸能引發無漏慧，才是佛法上的正定。若不是由聞所成慧而起信，思所成慧以持戒，及修所成慧而得定，只以強制工夫，由勉強制止所得的定，並非真定。譬如以大石壓草，草雖然可以暫時制止生長，終結必是又再復生起來的。

五　三慧增上引發真無漏慧

佛法的定學，是由修所成慧而成的定，心念所至，全同佛法真意相合，由定增上開發的真智慧；即是說由聞起信，由思持戒，由修得定，依此更進一步，所得的智慧名無漏慧，或無分別慧，即是聖智。無漏的意義，即如以杯盛水，杯破便漏，不破即不漏；漏的自體是煩惱，如心有貪瞋癡慢疑的煩惱等破壞分子，便是有漏，上述聞所成慧、思所成慧、修所成慧，雖亦有時能制服無始以來的無明煩惱，但還是有漏的智慧；至於無漏慧，是能夠澈底斷除煩惱，根本解除痛苦。故此無漏慧和無明煩惱是兩不相容的。而由聞所成慧、思所成慧、修所成慧，順序漸進，以所得的定作為增上緣、而發生加行的智慧，觀一切法無相無分別、離能所分別相，心境一如，能所雙忘，定慧精進不息，無間無斷，即成加行的無分別慧；從此將無始無明煩惱悉皆降服，可引起根本無分別慧、即無相無分別慧，能證一切法空真如性。由加行無分別慧、而起根本無分別慧，轉凡入聖，得成聖果。於根本無分別的無相無分別慧，親證真如，解除無明妄想而成後得無分別慧。由後得無分別慧，可以普遍觀察因緣，所說即空即假即中的一切法實相，無障無礙，而自覺覺他，真俗圓融。依大乘教義，得根本分別慧時，成

地上聖果菩薩；依根本和後得無分別慧繼續精進，至佛地圓滿，即究竟妙覺阿耨多羅三藐三菩提。

六　結成佛學即慧學

所說的佛學，是由已成佛開示未成佛的成佛學術。凡學佛的人，必先由聞所成慧而起信心，由起信心而學佛，故佛學的起點，由慧學入門；自聞所成慧，思所成慧，修所成慧，加行無分別慧，根本無分別慧，後得無分別慧，以至於究竟圓滿成就無上菩提，都不能離開一個慧字。用一句話來說，佛學即慧學。

真正信佛教和學佛的人，是由聞所成慧開始用功，所得的信心是真信心，即成為皈依三寶的人；依佛法作思想行為善惡的判斷，自能依思所成慧來持戒，修所成慧而得定，故此修定當以信、戒做基礎。如果不是依佛法的信戒而得定，即是邪信、邪戒、邪定，亦即是迷信。佛學成為真理，是以戒定慧三學為骨幹；戒定慧三學，即以信心為起始；而信心的起始，是起端在聽聞佛法。故此佛學會的創建，使人聽經聞法，由開解起信，實屬重要；以宣揚慧學為宗旨的。希望本會會員，聞佛學即慧學的道理而生信心，以此為目標而詳加研究，自聞又聞他，自覺而覺人，以自他俱利為宗旨。今日趁本會新舊會員聯歡同聚的良機，特將這題目詳加申述，希望大家給以特別的注意！

上文譯本錄自太虛全書第三篇

—— 佛學即慧學 ——

怎樣赴龍華三會

二千零八年於多倫多

——民二十三年在慈谿金仙寺講——

究竟真實的佛法，是唯有在親證的諸佛方能知的，所謂『唯佛與佛乃能究盡諸法實相』，決不是我們思量分別的所能了解，言語文字所能知的。不過以慈悲為懷的佛陀，欲攝化一切眾生、都能證到他所自證的法，推己及人，隨各人的根性不同，所好各別，故從不可思議的第一義諦中，方便施設無量教法，因此有千差萬別的不同。

佛法在我們中國，現在總算是普及的，對佛法稍有認識的人，都知有「龍華三會」的一句話；就是平常寺院裡唱的「佛寶讚」中，亦有這麼一句：『龍華三會願相逢』。所以、現在就將有關於龍華三會的命名、意義和怎樣去赴龍華三會，略為說明如下。

一　什麼是龍華三會

「龍華三會」的意義，須要從彌勒佛將來下生此土的關係上來說明。因為彌勒佛會當來下生而成佛，是在龍華樹下，亦猶如現在的釋迦牟尼佛、在菩提樹下證果一樣。因為樹名龍華樹，意思是說該樹的枝幹高大如龍盤在空中，而且能開燦爛的華，結豐碩的果。說三會方面又是甚麼？那亦和釋迦牟尼佛的三轉法輪相似。他轉第一次法輪，是指那時遇到彌勒佛的人、因聽經聞法而得到授記度脫的，是為龍華初會；再經若干時候，有若干眾生，又由聞彌勒佛說法而得超凡入聖的，是為龍華二會；到最後一會，是大轉法輪，凡是應由彌勒佛所度的機

情，皆得度盡無餘。是為龍華三會。其實、彌勒佛當來下生人間，說法何止這三次呢？不過是指大會來說，在第一大會度脫人天有無量眾生，乃至第三大會亦度脫人天無量眾生罷了。從這第一、第二、第三會中，由聽聞正法、依教修行、而得證果的無量無邊眾生，是名龍華證果大眾。

現在的大藏經裡，在彌勒上生經和彌勒下生經的兩部中。關於彌勒如何成佛？他的世界是怎樣的莊嚴妙麗，清淨快樂？國土是如何的平正？眾生的性情怎樣和善？壽命怎樣的延長？都有詳細說明。同時、在彌勒下生經裡，亦曾說明在當來下生的時間，距離現在還很遠。而現在的中國，我們時常聽到有許多人普遍他傳說：「彌勒佛快要下生了，人間的浩劫將來臨，你們須要信仰什麼道或什麼教，不然的話、即將會遭劫」！甚至亦有聽到這樣說：「末劫將來臨了，你們快拿出洋錢到我的什麼道、或什麼教裡來買一位置，以防不測的大禍，否則、將來位置都賣完了，就眼看你們遭遇浩劫呀」！這些、都是捏造謠言，惑亂人心，藉以詐取利養的人所為的事，或許是對佛典不明、而引起附會所致的原故，各位切勿相信！依據佛典證明，彌勒佛當來下生人間說法的時間，離今實仍很遠的。彌勒在未成佛前亦稱菩薩，在彌勒下生經裡說；釋迦佛時代就有這位菩薩，而且曾經被釋迦佛授記的：『汝彌勒受我記後，將來成佛度脫人天』，是為彌勒做菩薩時代的歷史。彌勒上生經中佛告優波離說：『此人從今十二年後命終，必得往生兜率陀天上』，是即從釋迦佛過去不久間，彌勒菩薩從人間捨身而生天上，說法度生，今兜率天中有「內院」為他所依住的。又說：『閻浮提歲數五十六億萬歲，你才下

生到閻浮提』。是即說明彌勒菩薩、距今二千五百多年前生天後，須經過人世間五十六億萬歲的悠久年代，纔來下生人間、在龍華菩提樹下成佛，擊大法鼓，轉大法輪。故此知彌勒下生的年代，距今實甚遠，不特回顧已過去了的時間如此長久，即數到將來下生我們現在所居的地球——閻浮提——上，其中的時間，亦是這樣長久；因為在人間千年，祇當兜率天上一日，如此計算，閻浮提五十六億萬歲數完了，彌勒菩薩方纔天上壽終，下生人間，成道說法。由此推考龍華三會，尚須經過久遠的時間；那末，浩劫將臨的說話，可斷定那是謠言惑眾的。

二　怎樣赴龍華三會

上文已說明什麼是龍華三會的意義，現在更進一步研究怎樣能去赴龍華三會。由那種原因可以達到目的——結三會的果呢？依彌勒上生經和下生經等所說，彌勒佛是本師釋迦牟尼佛、在這世界授記成佛的弟子，他所教化的世界，亦是釋迦牟尼佛所化的世界。故現在的人，應當依煦釋迦牟尼佛的教法而修行，亦如將來世界的眾生，依將來世界的教主、彌勒佛的言教去修行一樣。釋迦佛曾將他未曾度盡的眾生，都付囑於當來下生的彌勒佛，故此現在的人，凡是在釋迦佛法中發生關係的，亦已經和彌勒佛發生關係，將來龍華三會皆得授記作佛。那麼、現在座上各位，已經是在釋迦佛法中發生關係的，將來亦當為彌勒佛所攝受，赴龍華證果是無疑的。今日的我們，便是將來龍華三會中的我們，必有同赴龍華三會的一日，這是無疑的。但是龍華有三會，到底是怎樣分別呢？解答這個問題，就在釋迦牟尼佛法中、所發生的關係是有深淺、大小、勝劣的不同。其中關係深大優勝，即赴初會；其次的

赴二會；至淺小而狹劣的便赴三會。雖然說人人都可以赴龍華三會，而優勝的精進赴初會，狹劣懈怠的落後，其中時間的長短，功德果報的大小，是不可不區別的。如果在釋迦佛法中，由深刻的了解而起堅固的信仰，如大乘起信論中說的、起大乘正信心，修大乘六波羅密行，即得大乘菩薩的果。六波羅密即六度，修行六度即能對治六弊：如布施對治慳吝，持戒對治惡業，忍辱對治瞋恚，精進對治懈怠，禪定對治散亂，智慧對治愚癡。無論他是男是女、老幼、富貴、貧賤，倘能於釋迦佛法中生起大乘正信心，修大乘六度行，在此生臨終，必得上生兜率內院，親見彌勒佛，依教修行；將來亦隨彌勒佛下生，聞法起行，而得到初會證果。故各位如能發大乘心，修六度行，不但為自己個人離苦得樂，而且是為普救一切眾生離苦得樂、求證阿耨多羅三藐三菩提佛果，將來必赴龍華初會，得大勝果。那末、如何是初會不證果而待二會證的呢？他們是由於在釋迦佛法中、亦能起決定信心，皈依三寶，雖然不發大乘心，不修六度行，而因信仰是決定，樂善好施，守持三皈五戒，由三皈而對佛教三寶起信仰心，而成三寶弟子，由遵持五戒成為人類中的有道德人，故雖不能赴勝妙的龍華初會，而於二會亦得聞法修行，超凡入聖。三皈、亦即皈依佛，皈依法，皈依僧。五戒即和儒家的「五常」相近，如下表：

```
          ┌不　殺──仁┐
          │不　盜──義│
佛家五戒┤不邪淫──禮├儒家五常
          │不妄語＼／智│
          └不飲酒／＼信┘
```

倘祇有初會和二會，即普度眾生必定不多，因初會範圍甚小，祇度利根的機情；二會範圍稍廣亦不是普遍；故須擴大而普度一切，那唯有龍華第三會了。所有和佛法稍發生關係的，如偶然生起一念善心、歡喜心，或舉一手、或一低頭，乃至於遊嬉中無意發生關係的，如入寺瞻禮佛像，念一佛，誦半偈，無論他是見聞佛法僧三寶的；甚至或見三寶生不信心、不願見心、輕慢心的，亦由此而和佛法發生關係；若信不信，若敬不敬，凡在釋迦佛法中發生的，都是已為佛所付託給彌勒的大眾；將來都可能赴龍華三會，授記作佛。上面是指在家佛教徒來說，若出家佛教徒，好的不消說，即如為釋迦佛弟子而違背佛法，毀謗佛法，破壞佛法，造種種惡業，祇要將來能聞彌勒佛名，或見聞三會說法，生一念歡喜心，往昔罪業皆悉冰消，而得證果並會解脫；由此知龍華三會，所度的眾生無量無數。現在世間有塑畫佛像，流通經典，削髮為僧，表現三寶功德於人間，無非想世人見相作福，和佛法發生關係；如草木種子落土必發芽，佛法的種子落於八識田中，它發芽生長亦正是這樣。依釋迦佛的大悲願力，所有在佛法中生關係的，都是已付囑於彌勒佛所有，龍華三會都得度脫。法華經所謂『或能舉一手，或復小低頭，……若入塔廟中，一稱南無佛，皆共成佛道』；就是這樣。不特如此，小孩在遊戲中無意間見三寶形像，印象落於心田，將來因緣成熟，種子皆得發芽生長而開花結果；不過「只爭來早與來遲」罷了。這樣說明如何赴初會，如何赴二會，如何赴三會的原理，即知現在座上各位，將來全是龍華三會中人。現在若發大乘心修六度行，將來即赴初會；縱不能做到六度，即修三皈、五戒、

十善的道德，亦得赴二會超凡入聖；即使初會、二會都不能赴，例如現在入寺的，甚至或聞一聲暮鼓晨鐘，印象深印於識田，播下種子，結了這樣簡單的因緣，將來亦得在龍華三會，證聖無遺。

但是、雖然人人皆得為將來龍華三會大眾，而在彌勒佛未下生前，尚須經歷長久的空間和時間，似乎是渺茫又渺茫，我們將賴何為依止呢？這有一個最切近的方法，在彌勒上生經說：『若有得聞彌勒菩薩摩訶薩名者，聞已歡喜恭敬禮拜，此人命終，如彈指頃即得往生』。就是現在釋迦佛法中得聞菩薩名字，知道他在兜率內院說法，發願身心皈依，便為他攝受，在此生臨終必得上生內院，見佛聽法，是為最切近而現身得著歸宿的方法。同時、將來亦可隨彌勒佛下生、而得授記作佛，故此上生經中又說：『如是等眾生，若淨諸業行六事法，必定無疑當得生於兜率天上，值遇彌勒，亦隨彌勒下閻浮提，第一聞法，……於諸佛前授菩提遠記』。

今日，說明什麼是龍華三會，怎樣赴龍華三會的方法和捷徑。願大家認識自己是龍華三會中人，正宜在釋迦佛法中發大心修大行；今生求生兜率內院，將來趕赴龍華初會。

上文譯本錄自太虛全書第三篇

—— 怎樣赴龍華三會 ——

薩行和大乘

二千零八年於多倫多

——民二十八年在雲南常惺法師追悼會講——

今天開會追悼常惺法師。我有幾句話，是應該特別提出來說一說的：『六度齊修，智悲兼大，求之古德彷彿圭峰密』！常惺法師生平的學問，雖然涉及很廣，然而他的得力處，應該是在華嚴宗；所以他對於華嚴宗教理的闡發和實行，頗與圭峰密相近。華嚴宗自帝心創立後，傳至圭峰五祖，即沒有再繼續的六祖，這是因為無人能為繼承的緣故。常惺法師堪作繼承人，可惜盛年早逝！這是實在可嘆悼的！

綜觀常惺法師的一生，在菩薩行的表現非常充分。試看他力事提倡僧教育和向一般人講學，在民國十六年領導數十僧侶、作傷兵的救護等，這些、都是「六度齊修」及「悲智兼大」的實際表現。所以依他的行業來講，可以說是菩薩行的一人。唐裴休曾讚圭峰密，亦在這一點。

所謂菩薩行，正是自利利他以成佛的行為；必要如此學菩薩行，方可以成佛。普泛的說，一般學佛人，雖然只修人天福報，亦可說是學佛；只受三皈，行五戒、十善，修四禪、四空定，不具出世行願智慧，那仍是人天的行果。若比較更進一步，修出世行，而不發心利人，只求自了，可說是聲聞行或緣覺行。所以純正的學佛，應該是學菩薩。而聲聞、緣覺行和菩薩行、二者的分別，在於能否具備大悲願為決斷。能真正具大悲願，自然是菩薩行；雖解得四大皆空，五蘊無我，若沒有大悲願，即仍同二乘小果。要是真學菩薩，應該大慈大悲，視眾

生的苦樂同自己的苦樂，發大悲普救心而上求無上菩提佛果，才真可成佛。然而圓滿無上佛果，要由真實發大悲心後，積極的長劫修行，待無量福德智慧都滿足後，是名成就阿耨多羅三藐三菩提。必須如此，才真能實現他利濟眾生的大悲事業。所以真正的學佛，應該在菩薩行上學起。我覺得常惺法師是一個真正學菩薩行的大乘行人，我們今日追悼常惺法師，對這一點應當特別留意。

菩薩，大略是大智大悲的意義。梵語是菩提薩埵，華譯名覺有情。分析來說，菩提即是向上求的阿耨多羅三藐三菩提；薩埵是下度無量的有情；以此上求下度、而成能自利利他的菩薩。其中特點，是發生甚深的大悲心；而大悲的發生，又由通達諸法實相，即由空去除我法二執、而大乘勝解相應生起。大悲菩提心，是從大乘勝解相應方起，故菩薩行亦應從此處學起。所以，真正的發大智大悲菩薩心的，必須於了義大乘得到勝解，才能真正發起大悲菩提心。甚麼是大乘勝解的扼要處呢？大乘佛法的宗要，在於說明因緣所生法，一切自性空，一切唯識有。先說因緣所生法一切自性空義，此在龍樹菩薩中論有偈說：『因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義』。此偈直說從因緣所生起的有為各法，乃至所謂不生不滅的無為法，其中觀念名相亦都是因緣所生法。如是因緣所生法，龍樹菩薩說：法即是空——宗，因緣生故——因。後有繼承此宗的佛護菩薩曾說：『諸法因緣生，諸法自性空；諸法自性空，諸法因緣生』。如此反復來說的，因為諸法仗因托緣而生，離去因緣實別無自體性，故說諸法自性空，因無法的自體；相反的說，這亦正是要以自性空、故說明諸法因緣生。假如諸

法有固定實體，就不必從因緣生，不必要因緣了。總之、這反復推闡的因緣空、空因緣的真理，正明無作無受，因果不亡。若未澈了此理，那必誤解為佛法談空，是撥無因果的謬論了。殊不知佛法的空義、正是說明因緣生法的，所以龍樹菩薩說：『以有空義故，一切法得成』。這樣的談空，著重在顯示萬法因緣生。假使不是空的，那眾生究固定是眾生，佛固定是佛，世間一切皆定實，善的亦永遠是善，惡的永遠是惡，那便是死的世界了，這還有什麼佛度眾生，眾生成佛呢？這樣佛法和世間法都不得成就。所以佛法的談空，是依空義徹底顯示因緣所生、世出世間的因果法沒有不可成就，使宇宙萬有變成活潑潑的宇宙萬有；有佛可成，亦有眾生可度，令一切苦惱的人類、都有向上增進的希望。

空的定義，是當體即空；以因緣生法除了沒有固定的物體。仍是有森羅萬象，宇宙世界儼然的存在，但此諸法皆是依時間空間等、種種因緣合成而有的，要有此因緣和合、方成森羅萬象中的某一法某一物。譬如人，要色受想行識的五蘊各法，要有父有母此時此空等因緣、聚合而後才有假名的人；一切法的假以成立它名相，亦是這樣；研究它的實體即不可得，故說當體即空。這即空中而由因緣和合而有的任何一法，該法皆從因緣生起，輾轉幻起萬有萬法。雖然所安立的名字各別不同，但它正當和合成立時，就恰如有人執鏡艾、就向太陽取火一樣，因人執艾和鏡、及正對太陽等眾緣會合，方能取得假名的火；若無太陽，雖有人持鏡艾亦不能出火；單有太陽而無鏡艾和人，亦無火可取；所以這火固然沒有一定物的。所有因緣所生的萬法沒有不是這樣，故此一切法都是假名安立的。

其次、宇宙萬有的假名法，因它自性本空的，隨安一名都可以的；所謂空假不二，即假即空。或全空無假，或全假無空，或又非空非假，是空假雙亡或空假雙照，即名中道。這是空宗佛法的大意。

再說大乘唯識義。即大乘唯識的宗旨，今亦用一偈來說：「因緣所生法，一切依識有；所執自性空，即是圓成實」。在般若宗說因緣所生法，先明即是空的勝義諦，然後明假明空、空假不二的中；在唯識宗是就因緣所生法、先說明它是依識而有的依他起，然後說明所執空、以顯中道圓成實。這其中的差別原因，是因為當時的佛教環境不同：龍樹為對破一切有部、而建立大乘根本義，故從空義發揮；無著、世親繼承龍樹空義，為對誤執空義而撥無世出世間一切因果，失了向上的希望心，成為慵懶的惰性，甚至不畏惡業惡報，結果破壞了因緣生法的因果，這是佛教的危機，所以無著、世親力說因緣所生法、一切皆依識而有。破惡取空，側重在因果相續的義理上闡明。因果相續的說法，是將世出世間一切因緣所生法，析為色法、心法及心所法等。此各法各有它的因以引生它的果，輾轉熏起相續不斷，所以有依他起性，遍計執性，圓成實性的三性安立。大致來說，依他起性的色心各法，正是因緣所生法。遍計執性的法，那只是實無而執有的假名；如有人執龜有毛，兔有角，或認繩是蛇等，而實際龜既沒有毛，兔亦沒有角，繩子更不是蛇，故遍計所執但有名無實。至於依他起性法，必須藉因緣完備而有，如盆中的花要有種子及水、土、日光才生起等，異於空花兔角。此中所說的因緣，亦不是泛指的，應限於切要的勝緣和特有的親因。依這種因果理法所講，假如具有淨勝的要緣和特別的

因，那便一定能趣得它應得的善果，令人可生起向上希望。色心各法各各作因的種子、及各別成果的現行，又皆能熏習依持在第八識心中，所謂賴耶受熏持種的是。種子起現行，現行熏種子等等，皆依識有。但應該注意的，這所謂「有」，要分二種：一、因緣生法有，二、分別假名有。種子變現行，或現行熏種子，兼因緣生法有；相反的、龜毛兔角及繩蛇、空花等，只是分別假名有。但說二諦的，混稱假名俗諦，未辨於因緣有。

又其次、應注意的，即無漏的清淨法，亦從因緣生而有，故發大乘心，行六度萬行的大乘菩薩，歷三大阿僧祇劫修積福德智慧，而成就阿耨多羅三藐三菩提的無上聖果，亦無不依識轉變而有。即此所析明的世出世間因果理法上，若能把向來遍計所執的自性遣空時，即顯圓成實性。

關於空有二宗的教義，空宗談空，是太偏重於緣，而忽略了因的重要；有宗有鑒及此，因而即偏重於說明親因以為它補充，再就因緣生法以說明它依識而有。然印度後期的唯識論師，有太偏於有的傾向，故有後期的空論師起而難破。最重要的、空有二宗的相偏，適為相成，所謂空有二門，會歸一實，此即今天所欲說明的大乘要義了！亦即是追念隨學常惺法師、菩薩行所應生起的大乘勝解。

上文譯本錄自太虛全書第四篇
—— 菩薩行與大乘 ——

佛法要旨是慈悲為本方便為門

二千零八年於多倫多

——民二十三年七月在廬山大林寺講——

今天講的，是「佛說孛經」的要旨。先將這部經的要旨說明；說明這部經的要旨，也就是說明全部佛法的要旨了。佛法的要旨是甚麼？平常在民間最流行的佛語有：『慈悲為本，方便為門』這兩句話，可以說是把全部的佛法包括無餘，所以現在特別說明這兩句話。

慈悲，是佛教施設的根本，亦是佛教本質的顯現。慈是能給與一切眾生的快樂，悲是能消除一切眾生的痛苦；「慈悲為本」，那就是說佛教的本身是慈悲的。佛教所施設的一切法門，佛教所造作的一切事業，統統是慈悲的。佛教的信徒，不論是那一類，從平凡的信徒至進修出世法的聲聞、緣覺、菩薩，都是慈悲的人。由修習而成的佛陀，即是慈悲圓滿成就的一個人。所以、我們可以說：佛法雖無量無邊，但除慈悲心外，就沒有佛菩薩，亦沒有佛法可說。慈悲心，是多麼好聽的名詞！具足了慈悲心的人，以慈悲心為根本去作一切佛事業，固然是再好沒有的。但必須有「方便為門」的種種方便妙門，纔能得到美好的結果。舉個例子來說：譬如這夏天的天氣很熱，人是很容易生病的，尤其是勞動的苦力農工。我們對於這些工人、病人，發起救濟他們痛苦的善心，這種心理固然是慈悲的。我們在發了這種心後，要想徹底的做成這件事、來滿足我們的願心，那就不能沒有方便不可。這方便，就是去聘請醫生，購買藥品；在醫生又必須能善診病症，在藥品又須選擇好的質料，來對症下藥；並規

定施診的時間和限制等——這些事都是方便作用。假如我們沒有這種種方便作用做門徑，那麼，救濟貧苦病人的一點菩薩慈悲心，就不會辦得成功了。佛法中救濟眾生，亦是一樣的。故此佛法的本質，雖然說完全是慈悲心，但必須要由方便妙門去表現出來。從這樣去看，可以知道以慈悲心為根本的佛法事業，在人世間中，必須有適當的合適好辦法，纔可以辦得出好的結果來；一切眾生或全人類、方能得到佛法的恩惠，受到佛法的利益！明白了要慈悲為本才是佛法，那麼，真正的所謂「佛陀」，他心境完全是慈悲，佛的本身就是慈悲心，除去這慈悲心外，更沒有甚麼佛可得，亦沒有佛所施設的方法。佛就是慈悲，從此慈悲心為本，而真正的具足種種功能力量、方便妙用去做成慈悲事業，就是佛或菩薩。在一切佛教經典中所說的法門，沒有那一種不是說明、佛的大慈悲心、大方便用，使一切發心的有情、去圓成這大慈悲心、大方便用。這樣，我們可以推論出佛法的要旨：三藏的聖教，都可以用這兩句話來作結論，因這兩句話是佛法的本質，亦是佛法的全體大用。如果有人來問我：「佛法是甚麼」？我們可以立刻回答他：「佛法是以慈悲為本，方便為門」。

二

這兩句話，雖然是中國民間所流行的，最平常的通俗佛話，說來亦似乎是很容易的，但是確確實實去體會一下，把這兩句話實行起來，那就是最不容易的事情了，真是「說來容易做來難」！發了菩提心去學菩薩行的人，能將這慈悲心方便用漸漸地修學，以佛陀為目標，希求達到圓滿成就、這慈悲

方便的大覺地位，這就叫做修學慈悲方便的菩薩。若能修習圓滿，究竟完成這慈悲方便，而能普遍的去救濟一切有情，教導一切菩薩的，就是佛陀。菩薩和佛陀是不容易修學的，所以說這兩句話雖是容易，要做到功成果就，真的確實是不容易的事了！為甚麼不容易做到呢？因為慈悲為本，就是一切所作所行、都要以慈悲心為動機，從慈悲心的動機、去做一切修行度人的事業。在作修行度生事業的時候，心裏須毫無為己私心，赤裸裸的表現出完全是為著眾生。離開眾生便沒有菩薩心和菩薩業，所以菩薩的事業，就是慈悲眾生事業；眾生的痛苦，就是菩薩的痛苦。觀眾生的苦不能不去救度，而救度眾生，就是完成自心的慈悲。這種心念才是菩薩的心念，就是真正的慈悲心念；這種事業才是菩薩事業，就是無相的大方便用。凡學佛而發心修學菩薩行的人，平常作一切事業，都應該常常觀察自心的動機，是善是惡？這件事業的發展，是有益眾生，還是有害眾生？假若有少分的多分的、或全分的是慈悲的動機，更能以方便善為施設，才漸漸可以成為菩薩，可以修學菩薩行。

但在平凡人的眾生，要作一切事業，最好自已先觀察一下，這就是古賢說的「三思而後行」。若能反省，就可以見到我們平常所有的心念，表現得最有力的，第一是貪心，一切的事情，大都是以貪心為動機的。貪心是為己為私的一種欲望，那就是佔有欲，想將不是自己所有的佔為己有。這種貪心是有深淺不同，約分數種：一、貪他人所有，二、貪現生富樂，三、貪來生福報，四、貪名流萬古，這都是貪心所趣。還有因對境的不同，從貪心的出發點，貪求不遂，就生起第二瞋心。瞋心、是對他

損害的心念，從瞋心的動機上，可以做一切的害生惡業，這是我們平常最容易起的心念。這瞋心的生起，還是由貪心做增上助緣的。第三癡心，癡是不明白事理，就是無明、沒有智慧；我們平常起的貪心、瞋心，完全是因為不明事理，所以無明無智慧的愚癡心，是菩薩行的根本障礙。我們人類，昏迷顛倒，一舉一動，念念相續的心理，可以說完全是貪心、瞋心、癡心；一切的事業行為，都是以這三種心為動機去造作的。這樣、平常的心理既被三毒心佔有，慈悲心就不會現起的了。慈悲心的動機不能存在，方便用亦不能存在，因為方便是以慈悲心為根本的。假若方便用沒有慈悲心為根本的動機，而以貪、瞋、癡心做動機，這方便用反可以助心為惡，使貪瞋癡的惡行、得一種增長滋盛的便利，這樣的方便就成為惡用了。從此看來，菩薩心行，慈悲和方便缺一不可，在煩惱繁重的人類中，想體現慈悲和方便，是件極不容易的事情啊！

三

依前面所說，我們凡夫想做成大慈悲心、妙方便用的佛陀，是不容易的事。不過、我們發心學佛的人，又不能不去修學。我們要怎樣才可以去做到「慈悲為本方便為門」的菩薩行呢？完成了慈悲方便的菩薩行，纔能去實際上利濟眾生，任運自在救護一切，這裏應該注意、必須藉智慧的功能了。智慧就是般若，就是明白事理契證真如的無漏智慧，能根本對治自心的無明愚癡。若沒有這般若智慧來斷除根本的愚癡，一切的煩惱便無法斷除，煩惱不斷，要想起心動行都以慈悲為本方便為門，是決定不可能的事。這樣，我們想將自已的貪心、瞋心、

癡心等一切的不淨煩惱，澈底改造成菩薩的心行，確是最主要的一點；學菩薩行就在這一點，成佛度生亦不離這一點！前面說過，貪心、瞋心是由於不明事理的愚癡心而生起的，可見愚癡心是煩惱的根本。這癡心所不明白的事理，即不明白眾生無我、諸法無性。一切法皆因緣所生、畢竟空寂，無有自性、無我無我所；而眾生在緣生性空上，卻妄執有我、妄執自性，這就是無明。無明既然是不明事理真相，違反了緣起性空的諸法實性，就會執有執我相；一執有我相，自然而然的就執我以外的對方不是我，有了我和不是我的執著，自他的界限、彼此的分別，是越發有甚深的妄見妄習。就從這種我和不是我的、自他彼此角立相對上，生起為我的貪欲心來，為我而去妄貪，祇顧自已的利益，不管他人的苦樂。貪不到的時候，就起瞋心。有了為自已的貪心，就是根本的不平等；從貪心生起瞋心，不能愛護他人，就沒有慈悲：在沒有平等慈悲心的行為上，就變成無惡不可為了！這樣，「慈悲為本」的一句話，在眾生方面，是變成貪瞋為本了。

現在，我們生為人類，遇到了佛法，我們想學到菩薩的地位、或佛的地位，並不要怎樣的向心外去希冀妄求；只要我們依著佛的教理，來觀察自身的心行，是不是平等、慈悲？若發現我們平常的貪瞋心仍佷有勢力，就應用方便的辦法來調伏。在這裏，我們必須依著智慧力，明白諸法的事理真相，斷滅愚癡，除執離障；然後才證得無我我所，諸法無性的二空理，而得成平等慈悲。不明白一切法的事相，就是因為有我執；由有我執，就會生起煩惱障；由煩惱障造無量業、流轉生死，受大痛苦，不能證得解脫涅槃。不明白一切法的理性，就是因為

有法執；由有法執，不能如實了知通達法界諸法，就成所知障；由所知障，障真實智、迷真實境，不能證得無上菩提。有了這二種執著，二種障礙，常在我和不是我、此法彼法一切對待上分別，一有對待就不平等，由此不能成為同體平等的大慈悲心。若學習般若智慧，破除二執、斷除二障，方可圓成同體平等的大慈悲心。

四

我們若在佛法發了真實修學的心，明白這些事理，想從自已現在的凡夫身心，漸次修養轉依到佛果的身心，就要從破二執、斷二障下手用功夫。在這用功上，有兩個方向：一方面、消極的，就是破斷執障；二方面、是積極的，就是證理成德。由二空智證二空真如——於一切有情平等的慈悲根本，才能廣度眾生，故名「慈悲為本」。「方便為門」的門，是可通達的意義，有阻塞的能通過無礙，就是門義。我們若要具足慈悲的體用，換句話說，就是想成佛度生，我們想從眾生一邊達到佛果功德一邊，這必須要有能溝通、透過而無礙的法門不可！因此，真能從慈悲為本、而得成慈悲事業，必須有「方便」為門。在這點上，就需要有方便門了。怎樣成就這通達的方便門呢？第一、必須修集福德智慧的種種資糧行門。如說修六度萬行，使萬行六度完全具足圓滿，纔能成就成佛度生的一切方便; 同時就是圓滿成就了、慈悲為本方便為門的佛法。在佛果上說，由萬行圓成，即能成就佛果三德——智德、斷德、恩德。三德成滿，就能起大方便用，隨機應變，廣作佛事。在這大方便用上，以度脫眾生為目的，去做作一切度眾生事業，都是適宜的，不

可以凡夫心境來測量思議。所謂大用現前，不存軌則。因為不存軌則，才能極盡方便妙用的能事，才能滿足慈悲的本願。古德當機施用上，往往見到些不近人情的話，和人情世俗相反的語句、譬如說：『輪刀上陣，亦是佛法』。又如說「歸宗斷蛇」，「南泉斬貓」等。像這些語句、行事，是不可以平凡的眾生心境來推測的，這就是修學菩薩行中從慈悲心、所起的勝妙方便。然而我們應該知道，這種方便的用意和功用，的確是能使見聞他的人，得到佛法的利益。表面上似得和世俗一樣，而他的妙用卻是絕對不同。在這樣的妙用方便上，菩薩的度眾生行，無微不至，無法不用。對於眾生恩威並施，大機大用，或令眾生生愛，或令眾生生畏，或不令生愛或生畏，而終歸是令眾生離苦得樂。若眾生悟入空性，得大快樂，菩薩的妙用方便，便無可施。所以佛法的方便法門，雖是無量無邊，其實都是為了完成慈悲的方便。

五

總結上來所說，若問「佛法是甚麼」？便可以說：「佛法是慈悲為本，方便為門」。依體用說：從慈悲的本體、起修方便的妙用，由凡夫修行以至成佛的功德果海，就有人天乘的佛法、聲聞乘的佛法、緣覺乘的佛法、菩薩乘、佛乘的佛法。經過歷程所修的方便法門，有三皈法、五戒法、十善法、八定法、四諦法、十二因緣法、六度法等無量無數的方便門。依修學的進程階位來說：有人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛；菩薩所經過的十信、十住、十行、十迴向、四加行、十地、等覺等無量階位。在修養成菩薩和佛的福德智慧，圓滿慈悲為本、方

便為門的佛法，要修學真、俗二智。由修真智故，能證諸法真如法性；於所說境一切無礙，破二執、斷二障、證二空真如、而成大慈悲心體，圓滿菩薩六度萬行，具足修習福德智慧，於眾生恩德並施，利濟一切，成妙方便。如從未發心學佛法的各種根機，既有高下不一，在佛法下就有淺深的差別了。若人修習一分俗智，他不能成就大慈悲本的妙方便門，這種有情就是人天乘。那一分俗智所修習的三皈、五戒、十善、八定法，就是五乘的共法。若人能修俗智、又能修習一分真智的，仍是不能圓成大慈悲本妙方便門；這類的有情，他修一分真智、故此能斷煩惱、了生死、出三界苦，成就自利功德，是聲聞乘和緣覺乘。他所修習的有三皈、五戒、十善、八定、四諦、十二因緣法等，就是三乘共法。若人能具修真、俗二智，得成大慈悲本，施設妙方便門；這類有情，在修習過程上就是菩薩，若至圓滿，就是佛陀。所修的六度、四攝等法，就是大乘獨勝的不共法。現在要講的孛經，也就是修習大慈悲心、妙方便行的菩薩行門。

上面所說的意思，總括一句：目的是「慈悲為本，方便為門」；完成這無上目的所用的方法，就是修真智而成大慈悲，修俗智而成妙方便。這就是很簡單切實的孛經佛法要旨。

上文譯本錄自太虛全書第四篇

——從慈悲為本方便為門以明孛經大旨——佛法要旨 ——

法性空慧學概說

二千零八年於多倫多

——民三十一年在漢藏教理院講——

一　略說名義
　甲　法性
　乙　空慧
　丙　法性空慧學
二　中論在一切佛法中
　甲　在教理中
　乙　在行果中
三　中論在龍樹各論中
　甲　宗論部的
　乙　釋經部的
　丙　經集部的
　丁　頌讚部的
四　中論在印度各別釋中
　甲　提婆各論句的
　乙　中論梵志青目釋
　丙　順中論義入般若法門
　丁　大乘中觀論釋
　戊　般若燈論釋
　己　入中論
五　中論在中國各宗中
　甲　三論宗
　乙　天台宗
　丙　華嚴宗
　丁　唯識宗
六　中論八不緣起偈
　甲　列舉論文

乙　釋義特點
丙　文義抉擇
七　中論前二十五品
甲　列品名
乙　釋文義
八　中論後二品
九　中國佛學的特點
甲　總持
乙　融會
十　龍樹中觀和現今的判攝
甲　龍樹中觀的圓活無滯
乙　學者應注重修己悟他
丙　現今以理的實際和三級三宗判攝
丁　對於佛陀應善學的契理契機

一、略說名義

甲、法性

1. 法性的名義　明顯的說，法、即指宇宙萬有一切法；性、意義很多，這裏是指普遍義和永久不變義兩種的：遍一切法永恆不變的理性，便叫做法性。在一切法中，不限何法，都具有這種理性；無論它如何變化，都有這不變的理性存在。但這樣普遍無限、永恆不變的法性，到何處尋覓呢？因為一切見聞思量到的種種法，都是相對有限和前後變遷的，要尋求絕對不變的真實性，在一切法中都尋不到。中論說：『於種種法，凡夫分別為有，智者推求則見其空』。因此，以智慧推究尋求的結果，都沒有可說為真實性的；故此一切法，都沒有永久性可得，亦沒有永久決定相可得，所以說是「空」。欲於一切法中，得到它永久不變決定實在的體性，

絕對得不到，雖有心識上分別所得、如何若何的諸法，若以智慧澈底考察，都沒有固定的實體可得，所以遍一切法的永久不變性，就只是畢竟空無所得了，故此法性即一切法的空性。一切法既沒有實在可得，在普通心識上、雖分別有此有彼；然而澈底考察，都不能究竟成立。故此一切法的澈底性，即是空性；這空性，是永久不變普遍一切的，所以稱為法性。有些經論中說到法性、法住、法界，法性就是三世緣起法中，常常如此，普遍如此的空性，這就是法性的本義。

2. 法性的異名　這法性在經論中有很多異名，前面說常常如此、這普遍如此的「如」，金剛經所說『諸法如義』，維摩經所說『一切法皆如也』；如、亦即是法性的異名。或於「如」上加一「真」字，即「真如」，真即是如；只有常遍如此的，才是真實而不是虛妄，這亦是法性的異名。或說「諸法實性」、「諸法實相」，或如心經所說「諸法空相」，亦有說「諸法空性」，還有說「虛空性」，「平等性」，「無分別性」，這些亦都是法性的異名，都可以上面所講的法性本義、去說明它的義。因為平常所見聞思想到的種種法，都有所對待，有所限制，不能成立為普遍無限永久不變性，不能達到平等無分別，故此必須達到、一切都不可得的法空，才是一切法真實遍常如此的平等性。

3. 法性間的增義　上來雖說有眾多異名，但它的本義仍是、遍一切法永恆不變的空性。但有些經論中說到的法性或它的異名，在義上或有增的，如辨法性論所說的法與法性，以生死涅槃相對，生死名法，涅槃名法性，也就是雜染清淨相對。清淨法名法性，即具有種種清淨功德，故在論中廣說轉依

的種種功德，名為法性。它意義是和法性本義有增了。其次、真如即法性。起信論中分真如門和生滅門，依生滅門明一切雜染法，依真如門明一切清淨法。故真如不但為一切法平等體，且為一切清淨法的大乘自體、相、用，亦和空性間的本義有增。又如「諸法實相」，若從本義上講，諸法一切無相，遍一切法的無二無分別相是實相。但有的地方，亦說諸法實相無相無不相；如法華經說：『諸法如是相，如是性，如是體，如是力，如是作、因、緣、果、報、本末究竟等，唯佛與佛，乃能究竟』。即諸法實相，不但無相，而且是具足一切相，無不顯現；亦是法性的增義。法性的增義雖皆不離本義，但今此法性空慧學中所講，是揀除增義，專就本義來說。

乙、空慧

1. 空慧的名義　前面所說的法性，就是一切法的空性。所謂空慧，簡單來說，就是通達一切法空的智慧。空慧是有淺深，如依聽聞經教所得的是空聞慧，依它思惟推究、而得勝解的是空思慧，依它修止觀相應、而得證入一切法空的智慧，這是空修慧。此中通達一切法空的智慧，正指證入法空的空慧。這空慧，分為「生空」、「法空」的二空慧，或於生法二空後加「空空」——以生法的空，本來即空，不是勉強的去使它空，故名空空——為三空慧；又或分為「所取空」、「能取空」、「能所俱空」；「境空」、「心空」、「心境皆空」；亦是三空。或說十六空、十八空、二十空，都不外是將一切法分它為二為三，或為十六、十八、二十，法雖有多而空是一。這能了解通達一切法、畢竟是空的智慧，就是空慧本義，亦即此處所講的空慧。

平常所說的摩訶般若，就是照見一切法、澈底是空的智慧。因在一切法澈底的、究竟觀察一下，都無所得。如心經說：『以無所得故』，即入甚深般若波羅密多；此澈底無所得的智慧，就是空慧。窮究一切法到澈底，並沒有什麼底，因沒有底故，都無所得。這如平常起心動念，若迴光返照，給以仔細澈底的觀察，便不可得。『萬古碧潭空界月，再三撈摝始應知』——如水中撈月，再三撈摝，畢竟皆空，一無所得。又如遠視陽燄有種種相，近視便無。在一切法上反復研究澈底觀察，都是畢竟無所得。這了知畢竟無所得的，即是空慧；由這個空慧，方能通達一切法空性，故此法性須以空慧而得通達。

2. 空慧的異名　空慧、亦有很多異名。如「二無我慧」，即人無我和法無我，明了一切眾生無主宰的自體，一切法沒有自性實體，故一切眾生和一切法的我體都沒有，這就是了達人法均空的空慧。又「無分別智」，是能通達諸法無分別性的智慧，亦即是空慧。這無分別空慧，主要在證入一切法性空，畢竟無所得，才是真正的無分別慧，那就是平常所說的根本無分別智。而加行無分別智，不過是能引發根本智的智慧。後得無分別智，那是證得根本智後、所引起來的一種智慧，可說是具足、種種善能分別觀察諸法相的智慧，所謂『善能分別諸法相，於第一義而不動』。故真正證入一切法根本性的無分別智慧，才是真正的空慧。又：三解脫門中的「空解脫」，亦是空慧；以忍可空故，於空得解脫故，就名空解脫。或名空勝解，由聞說諸法空的教理，思惟抉擇，引生了解法空的空勝解。又：如許多經論中所說的空觀，即觀一切法空相的觀慧。

觀有尋求、伺察的義，即尋求、伺察一切法空的智慧。或說「中觀」，亦即是空觀。又如「空見」，見即見解，無論聞慧、勝解慧、觀行慧上法空的見解，都名空見。見又是最明利的照見，證入一切法空時、極為明利的智慧亦叫空見。此中講到異名，或者較狹，只是空慧的一分，也有些即是空慧的全部。

3. 空慧的貶義　向來經論中亦有些貶斥不足於空慧的。如惡取空見，即於空見上加了限制；惡取對善取而說，善取是正當的，取得不當不善巧，在空見中成了惡取，即貶斥於空慧了。又如偏空慧，經論中彈斥二乘偏見於空，未見中道，法華經喻為「眇一目」，涅槃經說「見無常苦空無我不淨，不見常樂我淨，見其空不見不空」。這都是貶空慧偏而不圓的意思。還有不符事理，毫無意義，毫無效果的，世間都斥為空想，想、即觀想，空想，是就空慧一分來貶斥。先簡別這些空慧的貶義，才明白這些都是現在所講空慧所不取的。

丙、法性空慧學

希望明白法性，必須宗趣空慧；宗空慧而明法性的學說，即名法性空慧學。在前面釋空慧中、已說明法性必宗空慧了，因無論說一切法，研究一切法，證明一切法，要是不達到最究竟、最澈底解決的確定，終是不能夠停止的。但若達到澈底，一切法都畢竟要歸到空無所得了。如現代一般研究科學的，將一切萬物分析研究，所研究的結果，說為原子……；但還是不能澈底，不久又不久，便覺到原子還是不究竟而可破壞的，遂將以前研究的結論消失。所以若求一切法的普遍永久澈底性，必須達到一切法空。唯了達一切法空的智慧，才能遍一切法

去澈底觀察；若不得這智慧，即不能澈底見到、遍一切法的永恆不變性；故此法性必須以空慧為宗。從一切法上觀察都是空的空慧，說明遍一切法的澈底性，故名法性空慧宗。講明此種學理的經論，名法性空慧學。法性空慧學的範圍，包括很多經論。就一切世出世法，其中的要點都在說明一切法空，引發了達諸法皆空的空慧，如各部般若經和宗般若經的諸論，即是法性空慧學經論。但論範圍太廣，取其中可以提綱挈領來說明，如流通最廣的心經，便是很能夠代表的。從五蘊法上觀照到都是空，再於所了達的諸法空相中，眼、耳、鼻、舌、身、意等十二處，十八界，十二緣起，四諦，都無所得，成為般若波羅密多；依它達到究竟涅槃，證入阿耨多羅三藐三菩提。不過文太古簡，能從種種方式，種種觀察推求以講明諸法都是空的，應以中論為代表。所以就依中論為代表、來說明法性空慧學。中論觀法品說：『問：若諸法盡畢竟空，無生無滅是名諸法實相，怎樣可以得入？答：滅我我所著故，得一切法空無我慧的名為入』。這一段文字，是可以說明能證入法性——諸法實相的，必須是真正的空慧——空無我。故通達法性，必須以空慧為宗。

二、中論在一切佛法中

這裡說中論，即指法性空慧學，不過以中論為代表來說。此中分二：

甲、在教理中

一切佛法的教理，可從因緣、四諦、二諦、三性中去概括說明。四諦，是世出世間因果，這因果即為因緣法的具體說明。在此因緣法，要是執為固定實在，即成為自然有，或計為無因的，即不是因

緣法了。是故若欲澈底明了因緣法，必須深明中論的不生滅等的八不義。若能澈底見因緣法，即是成佛。換句話說，見因緣法即見佛法身。在中論說：『若見因緣法，則為能見佛，見苦、集、滅、道』所說見因緣法即見佛的法身，和苦集滅道世出世的因果。觀因緣法可見淺見深，應當有種種差別；重要的，不能見到究竟，即不能真見因緣法，能完全圓滿見到因緣法的，只有佛陀。是故見因緣法即得佛慧；見是清淨因緣法，即見滅道二諦。須明白諸法的空理，才能善見因緣法，所謂『以有空義故，一切法得成』。因為見苦、集、滅、道即是法寶，澈底能見的，即是佛寶，依此而修行，即是僧寶。由此三寶具足，都是以善見因緣法而得的。諸法空慧能善見因緣法，亦為善見苦、集、滅、道，乃至成就三寶功德，這是從因緣四諦上的說明。

其次說世俗諦和第一義諦。中論說：『若人不能知，分別於二諦，則于深佛法，不知真實義』。這偈是說明於甚深佛法道理，要善能了知二諦；於二諦義分別明了，即能了達真實究竟。法性空慧常依二諦說，故於論中作如是解釋：第一義因言說，言說是世俗。所以佛說法，依二諦以顯明第一義，必以言語文字名句詮表，故不依世俗是不能說第一義；由不能說，即不能了解第一義，不得至解脫涅槃。由此，甚深佛法皆依此二諦；若能分別明了，即能知真實究竟。法性空慧學，即依世間言說，以種種方便而顯第一義的。此善能運用世俗言說、而說明第一義的二諦，遍通於一切佛法教理中。再就三性說：宗喀巴的緣起讚解釋上，有三性的解釋，說：『因緣生是依他起，執有自性是遍計執，離自

性執是圓成實』。緣起所讚的，讚中論的八不緣起頌，此頌是龍樹菩薩、讚佛善說緣起的。諸經論教典，多以三性說明佛法，雖然中論中說有二諦未說有三性，但其中義不是沒有，故此緣起讚以三性解釋，更令明了。所說依他起，是依因緣而得生起；若於依他緣起一一法上執有自性，即遍計執，不是因緣起。但世間因緣生法中，執自性的遍計執常在一起，若離自性執即圓成實，亦即涅槃解脫的出世因緣法。

這種三性解釋，在西藏相傳，就和唯識宗互相敵對；但在中國佛法相傳的觀察，這和賢首家解三性既甚相近，與唯識宗亦不衝突。如成唯識論說：『若執唯識真實有的，亦是法執』。雖然一切法皆不離識，然識亦因緣生法；是故執有一點實體的，即遍計執。須知自性亦無自性，所以對待上有處亦可說自性。在法性空慧學上說明這三種義，既顯他特殊的宗旨，亦可遍入各教理中。我曾著佛法總抉擇談，說：『遣蕩一切遍計執盡，即證圓成而了依他』。這義理說一切教理中，有一部分特別側重破遍計執的、以說明一切法。對一切眾生乃至等覺菩薩，都有最微細所知障法執未盡，故佛說法只要遣蕩破盡遍計執。佛說法以盡遣遍計執，同時就是說明了世出世間因果法，沒有決定相的、沒有自性的畢竟空。這同於心經所說『以無所得故』；般若經說：『乃至涅槃亦不可得』。說一切佛法，側重破遍計執性，其餘依他、圓成已不須另說。因為凡是名相所詮，都為世間眾生及菩薩的施設方便，未至圓滿佛智，於種種法上仍有微細所執，故專從遣蕩一切遍計執，即善能觀察一切法諸相皆空，引發離我我所的空無我慧，證圓成實性，而了達性畢竟空

的依他緣起義。這說明法性空慧宗的要點，特別重在以遣蕩遍計執而說一切法。

乙、在行果中

三乘行果，在於了脫生死而證涅槃。生死怎樣成為生死流轉，如何方能解脫而證涅槃，它要點在於是否隨逐無明取著，在因緣生法執有一個真實體性。如中論說：『受諸因緣故，輪轉生死中』。這「受」字，到後代譯做「取」，即執取因緣生法各各有實自體，由無明執取而造善不善業，便隨煩惱業而流轉於生死。解脫即：『不受諸因緣，是名為涅槃』。因不執取因緣法作實，不由無明去造善惡業，才獲解脫。不執取因緣法，以見諸法畢竟空。故說在五陰等一切法不起執著，即於五取蘊不生執取；在因緣法而不執取，即見一切法空無我性，由此即解脫生死流轉而證涅槃。善觀法空不起執著，才是了生死證涅槃的最扼要處。般若等經論，處處說明此義。此偈已善成立三乘觀行及證出世聖果，是法性空慧學說明行果的宗要所在。

還有在各經論，講到行果上最重要處，是由加行入見道；這是出世的交叉點。因入見道前的煖、頂、忍、世第一——四加行位，有一部分經論，說忍位的下忍——忍即定慧忍可，慧與定相應的——印一切境空；再進至中忍，即印能觀心亦空；遞至上忍和世第一，雙印心境俱空（世第一很短，乃上忍位最後一剎那）。從心境俱空即入於真見道，說一切分別相都不可得，引生一切法畢竟空無相的智慧。由廣修福慧資糧，種種加行，引發世第一最後剎那、心境俱空的空慧，下得入真見道位。但見道分真見道和相見道；初證入見道位時，於諸法的行相都無可得，名真見道，至相見道，所謂四諦、十

六行相乃再生起。然最要緊的，即入真見道，方證出世聖果。但二乘中鈍根的，見眾生我空，未見法我空；而二乘利根的，亦由見法空而入。若大乘初地，是決定必須見一切法畢竟空無所得，才入真見道。此關若未通過，終住在世間心境，未能入大乘聖位的菩薩歡喜地。其餘各經論，或從境空、心空到俱空次第悟入。但扼要的，即總明一切法空慧，法性空慧宗、即注重總顯一切法畢竟空。西藏有此傳說：「非得真正龍樹空見，不能入真見道」。龍樹中觀空理，原即佛說各經中、法性空慧學的宗旨所在。觀因緣生法自性皆空，不但初發心至成佛都不離的，特別是入真見道的最要觀行。這義理在禪宗有『把斷要津，凡聖不通』的句子。宗下的專提向上，世出世間法都不可立，都不可得，所說『凡聖情盡，體露真常』；亦即教下說一切最勝義畢竟皆空。龍樹依世俗言說第一義，所以有立有破，都是世俗方便。提婆說破如可破，故能破言說亦無自性。唯心言俱寂，才悟第一義空入真見道。第一義空，遍於世出世間法，體性平等，而真見道獨據轉凡成聖的要津，能通過這要津的，即時轉凡成聖。在佛法總抉擇談上亦略講到：『若從策發觀行、伏斷妄執來說，應以般若宗為最適宜。如建都要塞，最便剋敵致果的』。法性空慧能摧壞妄執，得勝利果，這可通三乘行果，從初發心乃至究竟，在凡聖交叉點，即如要塞，是觀一切因緣生法、畢竟自性空而得無分別慧的。

其次、無著菩薩的金剛般若論中，曾以金剛杵為喻。菩薩慧最重要的，是根本無分別智，亦是由世第一而入真見道的空慧，亦即摩訶般若的根本所在。喻金剛杵方面，金剛杵有三股、五股、七股、

九股的分別，故該杵皆兩頭頗大，中間則漸細唯一股。此義顯示菩薩行果，於世第一入真見道前，須廣修福慧種種觀行，行相寬廣，到真見道後直至佛位圓滿，它功德行相亦甚寬廣，喻如金剛杵的兩頭一樣。在中心但以一股貫穿兩頭，譬喻摩訶般若慧是杵的中心單股，此即畢竟空無相慧，是從世第一入真見道要點，亦即貫穿凡聖兩頭的中心股一樣。法性空慧學，特別說明一切出世法的大乘行果，都不離諸法空性，其中扼要顯示，是在世第一入真見道的畢竟空慧。

三、中論在龍樹各論中

龍樹菩薩即新譯的龍猛菩薩，他的生平見鳩摩羅什所譯龍樹菩薩傳，和付法藏因緣傳等。他生死年代種種傳說不一，如各家印度佛教史乘的記載，現不詳述。主要為一般佛教史上、所公認是佛滅五六百年後，一創興或繼興大乘佛法的主要人物。除法相唯識學外，不論若空、若密、若禪、若淨，無不奉他為高祖，故此成為藏文系佛教空宗、密宗的心肝，亦是漢文系佛教的淨、台、賢各宗所尊仰的泰斗。華譯龍樹菩薩所著書，今就收集於正續藏的去類別它，大約可分為宗論部、釋經部、集經部、頌讚部四大綱統。

甲、宗論部的

中論　中論是龍樹菩薩、發揮大乘佛法宗要的所作，亦為中國三論和天台所本，及西藏各派所崇重。但該論本五百頌，在華譯沒有單行本，分別可見在三釋論中。頌文義旨均相同，而字句增減詳略就不一樣。

十二門論　　姚秦鳩摩羅什譯　　一卷

此論是中觀論的提要，為中國三論宗所宗三論的一本，頌釋皆出於龍樹，華譯有而藏譯無，甚為簡切可貴。

壹輸盧迦論　　後魏瞿曇流支譯　　不及一卷

六十頌如理論　　宋施護譯　　不及一卷

大乘二十頌論　　宋施護譯　　不及一卷

大乘破有論　　宋施護譯　　不及一卷

上列四論都是中論的支分，前二種亦是藏文所有，而破有論似為二十頌釋論，但題龍樹菩薩造，其中『以無心故亦無有法』等句，頗含唯識義。聞藏文所傳六論中，有一七十空性論，是華譯所沒有的。

迴諍論　　後魏毘目智仙瞿曇流支譯　　一卷

此論是龍猛立論的方法論，前中論等都是用此立論方法而立的言辯。這是中論師特有的論式，和後來清辨等用因明量式的不同，這論西藏亦有。別有方便心論一卷，後魏吉迦夜譯，亦是題龍樹菩薩造。但傳因明論的，說此係世親菩薩造，考內容亦以世親造的為適當。

菩提資糧論釋　　隋達摩笈多譯　　六卷

此論頌本龍樹造，釋論比丘自在作。此論頌和藏傳寶鬘論隱約相近，而前後不順次序，廣略亦不均，或為另一論，或為釋者傳者所變亂，此未可斷定；而說菩薩修十度行及三十相福因等，和前中論等專辨於理的有異。

菩提心離相論　　宋施護譯　　一卷

此論是密宗部經偈所作論，為漢文系、藏文系密宗均所重視的要典。另有宋法天譯菩提心觀釋，和此相近。密宗復有唐潛真撰的菩提心義，及蓮華戒菩薩造、宋施護譯的廣釋菩提心論。

十八空論　　陳真諦譯　　一卷

釋摩訶衍論　　姚秦筏提摩多譯　　十卷

這二論雖亦題龍樹菩薩造和釋，但觀察十八空論內容、有談菴摩羅識等唯識義的，殊不類龍猛的論。但因為是真諦所譯，是頗堪信。或世親以下論師所作，誤題為龍樹造。而釋摩訶衍論係釋起信論的，雖為日本東密所崇取，而內容龐大複雜，大抵斷為偽書。並且所說姚秦筏提摩多的譯師，有無其人皆在可疑一列。

乙、釋經部的

大智度論　　姚秦鳩摩羅什譯　　一百卷

這是大乘論中和瑜伽師地並列二大論中一本，中國有以三論宗的三論加此一論名四論宗的，如天台宗極崇重的。依大品般若——大般若經第二會，詳釋諸法而辯明實相，是龍樹廣明法相的大論。西藏沒有，故此雖崇中論空義，而於辨法相就不得不取現觀、俱舍和瑜伽等，漢藏應互補充的，這亦是其中的一本。但此論詳盡的第一品，已經有三十七卷，第二品以下僅提大意，譯者說直譯將十倍於是第一品。故該論義已多出譯人所糅變，且依經漫談玄要，似亦難為條段。

十住毘婆娑論　　姚秦鳩摩羅什譯　　十七卷

毘婆娑論即釋論的義，此論當係釋華嚴十地品的。然未牒有經文，而頌釋散漫，第十七卷僅釋初地二地，故全譯亦非五六十卷不能成功。但精要的義不多，所詳在念佛往生淨土和十善業道，為淨土宗判餘道為難行，淨土道為易行的所本，故日本的淨土各宗頗重視它。

丙、集經部的

福蓋正行所集經　　宋日稱等譯　　十二卷

這是採集經文組成，故此不名論而名經。內容大抵為勸世間人，行善修福的導俗書，或從寶鬘頌意集經義曼衍以成的。

菩提行經　　宋天息災譯

此在藏譯，乃寂天菩薩造頌和釋的菩提行論，華譯題為經集和係龍樹集頌，不知因何致誤如此？考究它內容，般若度頌頗多和唯識師爭辯的地方，可以決定是後期中觀師如寂天等所造，不是龍猛本的。

丁、頌讚部的

為禪陀伽王說法要偈　　劉宋求那跋陀那譯　不及一卷

勸發諸王要偈　劉宋僧伽跋摩譯　　不及一卷

龍樹菩薩勸誡王頌　　唐義淨譯　　不及一卷

這三本是一本的三譯，以唐譯為簡明，乃一首勸一親友國王、信佛行善的長詩，亦近於從寶鬘論五品中出離的一品。

讚法界頌　　宋施護譯

廣大發願頌　　宋施護譯

十二禮讚阿彌陀佛文　　禪那崛多別譯

這三本是讚法讚佛、和發願偈一樣可唱誦的，讚法界頌或即藏傳豹讚般若頌。此讚頌正如造論釋的，亦可以作為論本的頌。華譯龍猛菩薩所著書略備是這樣。這四部門中除去可疑的和重譯的，計宗論的有十，前七是研究空性的，而第八是立論的方法，第九第十、說明成滿菩提的資糧或方便。故可說前八為般若，而後二為方便；般若方便和合，而大乘解行完備。計釋經有二。智度詳法相，而十住弘淨土，設能將智度所辨法相整理而條貫它，未嘗不可成為摩訶般若對法藏的。計集經是一，可以作

為菩薩涉俗利世的敷化。計頌讚有四，一為政治領袖所當吟味，三為大乘行者或淨土行者應常涵詠。合計共得十七種，以編成一龍猛菩薩叢書，足為總持大乘真俗二諦法門了。龍樹各論顯示以究明空性的前七論為宗本，而最要的唯中論，以十二門論為中論的簡略，而其餘的壹輸盧迦等更不過中論的支分，故龍樹學可代表法性空慧學，中論又可代表龍樹學的。

四、中論在印度各別釋中

依據羅什三藏所傳，當時印度的中論釋有數十多種，不但是佛教學者，即一般普通的學問家都研究。羅什在相傳上有他一貫的世系，他是第六代，所以中論傳來中國很早，而且是正統的嫡傳。中論盛行印度時，注述雖多，現在只就可以查考研究到的來講，分為六條：

甲、提婆諸論句的　提婆，有的譯為聖天，提婆譯天，聖天猶如說聖者提婆，是對他的尊稱。他是龍樹第一傳的大弟子，鳩摩羅什即由提婆相傳而來。中國的三論，龍樹、提婆二位並重，羅什為第六代，即由提婆等起。西藏所傳於龍樹、提婆稱為聖父子，都是一樣的崇重，但提婆所著論中，沒有中論注釋——也許印度有過。總觀華譯提婆菩薩所著書，除菩薩本生鬘論不是他著書外，其餘有百論及大乘廣百論釋。百論原是頌文，羅什譯為散文，論中夾註有「修妒路」字句，即是本頌。婆藪開士釋，從僧肇序文看來，婆藪即是天親；有傳非唯識宗的天親，因為同名的人甚多。廣百論釋，頌即原頌，釋為護法菩薩著。這兩種，根本就是百論頌，因有二釋，分為二本。另有百字論、破外道小乘四

宗論、破外道小乘涅槃論，都很短，不過是百論支流。除此以外，有大丈夫論，就是說菩薩如何廣行布施，施捨內外諸財，精進修諸波羅密多。所以，考究起來，提婆論的譯傳來中國，根本論只有百論和大丈夫論二種，其餘都是百論的支義。廣百論窮般若智境，大丈夫論滿菩提心行，於修慧修福，皆已具足圓滿。故從前五論以修慧，後一論以修福，即堪為悲智雙運的菩薩，成福慧兩足的世尊。就百論說，是破邪計執而明諸法空性，和中論宗的旨一貫，亦是申明中論義。亦可以說中論為體，百論為用，以中論義破外道一切邪執，所以百論亦是以中論為基本。

乙、中論梵志青目釋　中論即華譯所傳的，本頌是龍樹所造，散文是梵志青目釋。梵志即是婆羅門，可見當時學者多研究中論。羅什說他所釋能得龍樹本意，不過文句稍有缺漏，羅什譯時曾給以添補，聞西藏所傳龍猛自釋的無畏論和此論相近。但梵志青目釋，譯傳中國很早，而中論傳入西藏亦很遲。大概是西藏，誤傳青目釋為龍樹的自釋。中論青目釋，素為中國講習中論、共同引用的通依本，尤為三論宗立宗的根本所依。

丙、順中論義入般若法門　此論題是龍勝菩薩造，無著菩薩釋。翻譯很早，在北朝元魏時、菩提流支就譯傳中國了。雖說無著釋，但不是依照頌文別釋，只是取中論義、順義發揮而入般若法門的。龍勝在嘉祥大師的考證，就是龍樹，因龍勝和後譯的龍猛意思相近，這是諸釋論中的較早者。順中論義釋得很堅固鋒利，和龍樹論一樣，有什麼妄想分別，都能降伏，使當下冰消瓦解。

丁、大乘中觀論釋　為印度安慧菩薩造，在中國翻譯較遲，係宋惟淨共法護等譯。安慧是比清辨早，是唯識師中較和中觀論相近的。然亦猶如護法菩薩釋的聖天廣百論，或不為中觀論師所重，故西藏不傳。但足以代表中論的一派思想。

戊、般若燈論釋　中國所傳，亦即解釋中論五百頌的，由此知中論亦名般若燈論。釋題是分別明菩薩造，考分別明，即奘譯的清辨，分別即辨，明即清。這是印度後期和唯識論師、互相辨難的中觀論師，亦是中論中重要的一派。這論是唐朝波羅頗密多羅譯，共十五卷，因為譯文不甚明晰，中國很少講授和研究。聞在西藏所傳的還要詳盡些。

己、入中論　西藏所傳，還有佛護論和月稱的顯句論。而靜命、靜賢各論師的釋論亦不傳。除佛護，餘師都在清辨以後，都是和唯識論互相辯論。月稱的入中論，現在法尊比丘已在翻譯。以中論看來，是取中論義，而不是解釋中論頌的；是另造的一部論，解釋菩薩十地，猶如十住毘婆娑。在講六地時，以中論義廣為發揮。在西藏，雖亦傳有龍樹本頌和釋論，但講中觀見的，都特別重月稱入中論義，故此論亦是中觀宗——一大派思想——中很重要的一部論釋，雖然沒有詳釋本頌，觀入中論的題義，即知其能入中論的深義了。

上印度各別釋論，在中國還以鳩摩羅什所傳青目釋為根本，正如西藏所傳視為龍樹自釋一樣。論中有一段明造論因緣說：『佛滅度後後五百歲，像法中人根轉鈍，深著諸法，求十二因緣、五陰、十二入、十八界等決定相，不知佛意，但著文字』。這是針對一切有部的所執、和小乘部派中互相爭執而說的。『聞大乘法中說畢竟空，但不知何因緣故

空，即生見疑：若都畢竟空，云何分別有罪福報應等？如是則無世諦、第一義諦，而取是空相而起貪著，於畢竟空生種種過』。聞到大乘的空義，不知它所以空，便生執見和疑惑；以為一切都空，和何有善惡報應的世俗諦？既無世俗諦，亦沒有第一義諦，豈不一切都斷滅了嗎？另外還有取著決定的空相，起偏執空見的方廣道人。若有這執有著空的偏見，故於畢竟空義不能明了，生起種種的過失，成為常見和斷見。龍樹菩薩為雙破有無二邊見原故，造此中論。這是說明龍樹造論的本旨，很重要的一段。因此、研究中論雖不可不及印度諸釋的，而研究印度諸釋中，尤須明白此龍樹造論的本旨，方不為後代諍論所迷亂。

五、中論在中國各宗中

甲、三論宗

中國的是由羅什三藏所傳，始有三論宗和四論宗，在歷史上說，三論宗算是最早。當時、羅什翻譯三論——中論、百論、十二門論——時，即與學者講習，展轉相授，成為後來的三論宗。但當時尚無明顯的三論宗派相傳，這要到梁武帝時，攝山僧朗法師專弘三論，才明顯的建立為宗。直溯淵源，當推羅什三藏及其門下的僧肇、僧叡二法師。

僧肇、沒有三論的著述，亦不傳他是專講三論的，不過他很能得三論意、而自造論發揮，為後來講究三論宗的所推崇。他著的論，內分三篇：一、物不遷論，二、不真空論，三、般若無知論。涅槃無名和寶藏論，考究係他人造，故此不列入。以上三篇，是他的真著，都很能得到般若經意，正是以中論意發揮般若的著述。物不遷論的物，即是因緣生法，不遷即不生不滅、不來不去的八不中道義。

不真空，不真乃虛假義，說假名即空。般若是無分別慧，不是如人心思口議的所說知，普照一切無知不知相可得，故名無知。這些都是依般若中論義、正明法性空慧的。還有肇作的百論序，亦是三論宗所推崇的主要文獻。

僧叡、著作有中論序。他釋中論題說：『以中為名者，照其實也；以論為稱者，盡其言也』。又『大智釋論之淵博，十二門論觀之精詣，百論治外以閑邪，斯論祛內以流滯』。照於心為中觀，說於口為中論，中即中道實相，這是嘉祥大師對於序的解釋，故此序亦為三論宗所推重。因此序中說有四論，便為後來立四論宗的濫觴，四論即加大智度論為四。但在唐朝均正法師所傳，有於三論外別加成實論為四論宗的；但此是為後來三論宗所破的成實師。因羅什後三論隱沒不彰，有專弘成實論者，說成實論等於三論，三乘同明空理，三論為略，成實論為廣，合為四論宗，實即成實宗。後來為攝山法師——高麗人——所破，師秉關內宗義，廣為發揮而破成實，判它是小乘，不是大乘論，不足和大乘三論妙理相比。在三論中，說以空故能成諸法，凡有所執皆是虛妄，廣用即假即中的空義而破斥。因此、成實論在攝山後，大家都公認為小乘宗了。攝山法師再傳下去，就是嘉祥大師。

嘉祥以寺得名，寺在浙江紹興。師原名吉藏，著有三論疏流傳後世——唐季失傳，清季始由日本取回——，真是盛弘三論的一位大師。他遠秉羅什三藏和僧肇、僧叡，近紹攝山大師，故三論宗的確立，在這時才完備。宗義在破邪顯正，先破外道，次破小乘，三破有所得大乘。而對於外道只破其執——凡外的戒善禪定法亦收的，其他各執都破而收

的。因為大小乘的理原即佛說，但不了其意便起執見，若破其執，即是究竟佛法。是故遍破一切執，遍申一切義；一切執無不破，一切義無不申；所以各部派的執見遂被破除而義無不彰。它在教法上只分大小二乘，於大乘中不再分權實漸頓。因大小乘的境、行、果，佛說應機有別，而大乘並無什麼差別。然又說三種法輪——根本法論，華嚴：從本起末，阿含等；攝末歸本，法華涅槃，是頗與天台、賢首家相近。除專弘三論外，更弘法華、維摩。他講中、百論，每部都講數十次以上，實是中國法性空慧學中的一位主要論師。

乙、天台宗

此宗對百論和十二門論，頗少講到，多用中論和大智度論；但中論已包含百論、十二門論，故和僧叡的四論宗相近。論是重於大智度，經是重於法華、涅槃、般若，著述中所引的以大智度論文為最多，對中論義亦有特別發揮的地方。如立四教、三觀，中論亦是所根據，故推崇龍樹菩薩為第一代高祖。本於中論的『因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義』一偈，開為四教：初句為藏教，次句為通教，三句為別教，四句為圓教。但並不是呆定的看法，又可為四教的三觀：如觀因緣生法要由分析故空，是藏教析空觀；當體即空是通教體空觀；空中有無量假名相因果差別名別教；從即空即假所顯「唯佛與佛乃能究竟的中道實相」是圓教。或依此偈明次第三觀，或以因緣所生法、即空即假即中一偈，總說為圓教的三觀，故此頌為天台宗的根本要義。所講般若經，注重分為共般若和不共般若；共般若說三乘同證般若空，如金剛經說：『三乘皆以無為法而有差別』。見淺的即見共般若

空義，見深的則見即空即假即中、為大乘的不共般若。故判般若經為通別圓教；見淺的即通教，見深的即別圓教。空即因緣，有無量差別，重重無盡不可思議，即是不共的中道。故中論亦是天台宗的根本。

丙、華嚴宗

此宗最根本的法界觀，第一是真空絕相觀，說明一切法畢竟不可得，諸法究竟真空離一切相，亦多依中論發揮它義理。又在所立的五教中講空始教時，說明一切皆空以破法相，每引中、百論文。有的地方，亦說龍樹空義可通終教、頓教、圓教，但後來傳龍樹空義的，只能通空始教。又賢首所傳的十二門論宗致義記，其中有這樣一段：『大原寺翻經中天竺三藏法師地婆訶羅，唐名日照，說：近代中天竺那蘭陀寺，同時有二大德論師，一名戒賢，一名智光。皆神解超倫，聲高五印，六師稽首，異部歸依，大乘學人皆仰如日月，天竺獨步，軌範成規，遂各守一宗，互為矛盾。

一、戒賢論師，遠承彌勒、無著，近踵護法、難陀，依深密等經、瑜伽等論，明法相大乘，廣分名數，用三教開宗，顯自所依為真了義。說：佛初於鹿園轉四諦小乘法輪，雖說人空，翻諸外道，然於緣生定說實有。第二時中，雖依遍計所執而說諸法自性皆空，翻彼小乘，仍然於依他、圓成猶未說有。第三時中，就大乘正理，具說三性三無性等，方為盡理。是故於因緣生法，初時唯說有，則墮有邊；次說於空，則墮空邊；既各墮邊，俱非了義。後時俱說所執性空，餘二唯有，契會中道，方為了義。是故依此所說，判般若等經多說空宗是第二教攝，非為了義，此依解深密經判也。

二、智光論師，遠承文殊、龍樹，近稟青目、清辨，依般若等經、中觀等論，顯無相大乘，廣辨真空，亦以三教開宗，顯自所依真為了義。謂佛初鹿園，為諸小根轉於四諦小乘法輪，說心境俱有。次於第二時，為中根說法相大乘，境空心有，即唯識義等；以根猶劣，故未能令入平等真空，故作是說。於第三時，方為上根說此無相大乘，顯心境俱空平等一味，為真了義。又初則為破外道自性等，故說因緣生法決定是有；次則為破小乘實有，說此緣生但是假有，以恐彼怖畏真空，故猶存有而接引之；第三方就究竟大乘，說此緣生即是性空，平等一相，此亦是入法的漸次。即依此說，判法相大乘有所得等為第二教，不了義的。這是三教次第，智光法師般若燈論釋中，引大乘妙智經所說。是故依此教理，般若等經是真了義，餘法相名數是方便說耳。』

按：玄奘三藏傳智光是戒賢的學徒，也許是戒賢死後、別弘三論，或許是另有一個同名的，沒有詳考。戒賢傳深密三時，智光傳般若三時，二家三時教的相比，賢首於所分五教的始教中，說法相為分始教，三論為空始教，都是始教。但對此二種三時亦有持平的解釋，說二種了義，依義理深入上，以空宗說為優；以教法具備上，那法相說較善。

丁、唯識宗

此宗在中國的相傳上，不但沒有違拒龍樹學，而且都是承受其義的。在講明勝義時，都是說一切法空無自相。無著、天親、護法各論師，有中論或百論釋，並依空義而發揮唯識。不過，護法、戒賢和清辨，都有互相諍論的地方。

六、中論八不緣起偈

八不緣起偈，是中論五百頌開首的兩偈，是龍樹菩薩用來讚佛的。能說這八不緣起的，必定是最善能滅除一切戲論的，他是誰？就是偉大的佛陀。佛陀是這八不緣起的善說者，所以我——龍樹要至誠恭敬地向他稽首頂禮。在文句上看，這是論前的讚佛偈；但他所依以讚佛的，是所善說的八不緣起法。這法，就是全論的宗旨所在，以下二十七品所說的，無非是分別廣明緣起的八不義，給這八不義以詳細的解說罷了。所以，這八不偈就是全論的大意和總綱，要研究法性空慧學的人，必先好好研究它。現在就分作幾段來講明。

甲、列舉論文

中論在中國，沒有龍樹本頌的單行譯本，只有散見於三種釋論中的。但各釋論對這八不偈所用的文句，多少有點出入，為要考究明白，先把各譯異文列舉出來。鳩摩羅什譯的中論、青目釋的八不偈頌說：『不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出；能說是因緣，善滅諸戲論。我稽首禮佛，諸說中第一』。安慧中觀論釋本中，是將第一句倒裝作：『不滅亦不生』。第三句說『不一不種種』，他把『異』字叫做『種種』。而第四句，他把『出』字換作『去』字，譯為『不來亦不去』。再考清辨的般若燈論釋，第一句和中觀論釋一樣的倒裝作『不滅亦不起』；同時，他又把『生』字改作『起』字了。第三四兩句，和中觀論釋的同作：『不一不種種，不來亦不去』。還有，青目釋中能說是因緣的『因緣』二字，在其他兩種釋本，都是「緣起」。這些用字的不同，從簡單的字義上說，是沒有大出入的，如從沒有而成為有叫「生起」，從一據點範圍中向外進發叫「出去」；這「生」和

「起」，「出」和「去」，不但字義相同，而且常是連在一起用的。別「異」就是「種種」，因「種種」不一，彼此別「異」，所以「異」和「種種」的意義，同是沒有差別的。

乙、釋義特點

各部釋論中對這八不偈義的解說，各有特點，今且摘要一談。

第一、中論青目釋對這八不偈，是分作兩重來解說：

一、徵理：一切緣起法的因果是一呢？還是異呢？因中是先有果呢？抑是先無果呢？是從自體生呢？是從他生呢？或是從自他共生呢？這樣從種種方面去推求他生相，結果都不能成立；所以，一切諸法都是「不生」的。依生說滅，有生才有滅，現在生既是無，滅就當然不可得，所以是「不滅」。明白這不生不滅的道理，那不常不斷，不來不出，不一不異的意義也就可以推知了。可是有一種人雖信受不生不滅的道理，卻別作或常或斷的計執，所以必須再明白說「不常不斷」來破斥。如是，因別有執一執異、執來執出的，論中就各對所計度執著的，重重破斥。說明緣起的不生不滅，不斷不常，不一不異，不來不出；是總指全部論文，不外就是說此八不緣起義。

二、就事：譬如一粒穀子，它是因緣所生的緣起法；這穀子是什麼時候從無而有——生起的呢？我們向上推，就是推到劫初，亦是終求不出穀子從無而有——生起的第一顆。就是現代科學家研究生物的起源，還是一樣的得不到結果。現前的穀子當然是從穀種生，但穀種還有能生的穀種，如是展轉推求，它最初一種穀從何而生？是無法解答的。由

此科學家只能說是從他世界飛來的；但這只是轉個彎，並不是得到解決，因為他世界的穀子又是從何而生的呢？如用化學的方法，從化學原素中去種種化合，要找出生物來，但終究是無所得。於是仍只可說為生物起源不可知，或隨著一般愚人們，只好說是上帝造的了。我們若不承認這妄計的上帝來創造，只有相信這穀子本是「不生」。同時、穀亦是不滅的。假使劫初以來的穀子滅了，我們還有每日作米飯吃的穀子嗎？以後它還是要繼續流轉下去，所以不但過去現在不滅，未來還是永遠不滅的。若說不滅，這穀子便是常的嗎？穀子抽芽的時候已不是原樣的一粒穀種的時候，由芽還要抽莖、長葉、開花而至再結許多穀子，它不是永遠的一顆穀子，怎麼可說它是常呢？但是那芽還是那穀的芽，莖、葉、花、果都還是穀的莖、葉、花、果，它們都是穀的延續，所以是不斷的。若說不斷就是一，那麼穀芽應該是穀種，如是抽的枝、長的葉、開的花，都應不可得！但芽是芽乃至花是花，便不是一。若說不一則異，那芽還是穀的芽，莖、葉、花、果亦一樣；種穀種絕不會得瓜的果，可見還是不異的。穀芽自穀種中現起的，不同樹外的鳥來樹上，所以不來。洞中有蛇，所以說蛇從洞出；把穀子打破，怎樣亦找不出芽、莖、花在裏面，所以亦不是從穀出的。印度人和中國人一樣的多數吃米，現在就這大家天天接觸到的最現實又最平凡的一粒穀子，遍尋它的生、滅、常、斷、一、異、來、出各相，都不可得，都沒有決定的生相等可以安立，所以這顆穀子就是八不的穀子。由這穀子的一件事為例，我們就應該依此以觀察一切的事。從眼前的桌椅、器具、屋舍、林園，乃至大地、虛空，再反觀到自己

身根，心念的起滅，當下推求它生、滅、常、斷、一、異、來、出，都不可得。研究中論的人，須在現前世界身心上注意觀察，久久純熟，自能引發空慧。這樣學習，才能當下得到受用，所以青目拈出這最平凡的穀子為例來說明。八不緣起義，是很切要的。

第二、中觀論釋：安慧論師在這部論釋中，以唯識的三性義來講的。所以他解說八不，就依他起的世俗諦說，能表——表現，亦即變現——識中，得有所表現的緣起生滅等，所以在不離於識的範疇中、可以有某法的因緣生、剎那滅，乃至斷、常、一、異、來、去的意義可得。如果在這緣起法上、執有離識以外的決定實法，分別計執是生是滅等，這是遍計性了，遍計所執法是無體的。在這無體的遍計執上，一切生、滅、斷、常、一、異、來、去的相都不可得的。譬如龜毛、兔角，它根本就是沒有，又怎可以說有龜毛生、龜毛滅，乃至兔角來、兔角去呢？所以是「不滅亦不生」乃至「不來亦不去」。有了這遍計執，即對於依他起法不能明了；如果破除了這個遍計妄執，便於世俗緣起自然能顯明，而且同時亦獲證勝義圓成了。這純粹依唯識理解說的八不義；簡括的說，就是依他可有，遍計則無。

第三、般若燈論釋：清辨論師在這裏分為總、別二義來解釋。就總義說：在世俗諦上，一切緣起法是可以安立有生、滅、斷、常等；但在勝義諦的佛智境界上，這生、滅等義皆不可得，故說八不。又約別義說：在勝義諦上說不滅、不生、不一、不異，在世俗諦上說不斷、不常，在真俗二諦上俱說不來、不去。雖有後面的分別說，在清辨全論的宗

旨，在總義中世俗諦上可有生滅等，勝義諦即不可得；故說不生、不滅，不斷、不常，不一、不異，不來、不去。就這對於八不的解釋中，我們便可以窺見各釋論全部的宗旨了。如中觀論釋，是依於唯識三性義，所以都是說遍計無、依他有。般若燈論釋，都是說勝義空而世俗有。對這八不偈，其他還有很多種的論釋，可惜在中國都沒有譯傳。現在翻譯中的月稱論師入中論，亦沒有專釋這八不義的地方。但是就其論文看來，他很注重說不自生，不他生，不共生，不無因生的道理，和緣起無自性義，這是他的宗義所在。所以我們就可以引用來解說這偈頌：一切緣起法都無自性的，即無自他對立，所以不從自生他生，當然亦不是自他共生，更不是無因而生的。那麼，就是不生了；如是不滅，不常，不斷等，都可以推想得知了。

丙、文義抉擇

1. 論文抉擇　各釋文句的同異，假使不關義理的，我們現在不再問它。但中論青目釋的「不生亦不滅」，餘二釋皆移置「不滅」在前面，這在般若燈論釋中，還有提出問難的解答：說滅生等無一定的次序，先後循環無端，故先說不滅；假使先說生而後說滅，那就以生作為始起；為顯示沒有始終的觀念，所以先說不滅。考究於藏文的、佛護中觀論釋和月稱顯句論，亦作如此說，而佛護說的更詳，那清辨亦是承襲於佛護所說了。不過就後面的論文看來，接著這八不偈的，就是「諸法不自生」等明不生的偈頌。這八不既然是全論的綱要，那麼論中先說不生，八不偈中亦仍以不生在前，比較適當。所以就龍樹本論上說，應以不生在前；就循環無端上說，不滅在前，亦無不可。

「因緣」和「緣起」，都是翻譯名詞不同的關係。大部古譯都作「因緣」，如十二緣起譯作「十二因緣」。在名義上，應以緣起的義理比較充足；因緣只能指因，緣起即雙括因果。此中「能說是因緣」的因緣，是明種種因果義，所以應以「緣起」二字為宜。又考藏譯論頌、都以能說是緣起句為頌的首句，而華譯的移置在後；此係華梵文法不同，義無差異。

2. 釋義抉擇　在前面提及的幾部釋論中，安慧是就依他有遍計無來解釋的，清辨是就世俗有勝義無來說的。就龍樹論頌來觀，都不免有點拘泥。因為龍樹的頌意，是很圓活的，並不須依規定的方式來說明，所以都不及青目釋的、直觀身心世界一切緣起法而說，來得透澈清楚。而青目徵理釋中、統指後面二十七品、都是廣釋這義的，這八不義就遍全論。那麼月稱以諸法不自生、不他生、不共生、不無因生的道理來解說八不義，他所依就是龍樹本頌中的文句，所以也就可以包括在青目的徵理釋中了。至他就事釋，就現前的事指點，使我們當下妄執冰消而心境明澈，更是切要。從前武則天一日在金鑾殿，請問賢首國師的法界觀義，國師就以殿前的一隻金獅子為題材，而廣為發揮六相、十玄的法界觀義，隨拈一法皆為法界，無事不可以說明；舉一穀以說明八不義，亦是這樣。這對上根利智人，甚至可以不用言說，只舉一粒穀子給他看，就可以當下澈了。所以這種八不緣起觀，是我們研究學習的人最好方法。賢首國師的十二門論宗致義記裏，亦有一段說緣起的文，雖不是直接解釋八不義的，但所說義非常精要，和中論義亦很相順，現在且把它引錄來這裏：『說諸法起無不從緣，從緣有故必

無自性；由無自性所以從緣。緣有、性無，更無二法。但約緣有萬差，名為俗諦；約無性一味，名為真諦。是故於一緣起，二理不雜，名為二諦。緣起無二，雙離兩邊，名為中道』。至於我從前抉擇過的六種緣起義，所說：六大緣起，業感緣起，無明緣起，空慧緣起——即是真如或法性緣起，賴耶緣起，法界緣起。中論的緣起義，自屬於空性緣起或無明緣起，但二十六品兼明業感緣起，而賢首的解說，可通於法界緣起了。

七、中論前二十五品

中論，相傳有五百頌，分二十七品，然中國所傳者，不滿五百頌，僅四百六七十頌。而所傳的五百頌、二十七品，藏文本亦符此數，那中國頌數的不足，或由譯的人約束攝收而減少，或梵文原本係舉概數嗎？頌文的二十七品，大概分前二十五品、和後二品為兩大段落，以前二十五品和後二品，在所明義，顯然大有區別的。各釋論上亦明白指出；中國所傳的中論，說前二十五品是以摩訶衍法入第一義，後二品別以聲聞法入第一義。現在就大段落上，將前二十五品攝為一類，提要來說。但舉中論為代表以說明法性空慧學，故不能於中論各品文義逐為解釋。於前二十五品，分三節來說：

甲、列品名　二十五品名題，依中論是破因緣品第一；破去來品第二；破六情品第三；破五陰品第四；破六種品第五；破染染者品第六；觀三相品第七；破作作者品第八；破本住品第九；破然可然品第十；破本際品第十一；破苦品第十二；破行品第十三；破合品第十四；觀有無品第十五；觀縛解品第十六；觀業品第十七；觀法品第十八；觀時品

第十九；觀因果品第二十；觀成壞品第二十一；觀如來品第二十二；觀顛倒品第二十三；觀四諦品第二十四；觀涅槃品第二十五。這是中論的二十五品名目，在字面觀察，多分甚為明顯。但亦有須於字面各別說明的，如破六情的六情二字是古譯，後來譯為六根；文內敘六情對六塵生六識，是包括十二處、十八界來說的。五陰即五蘊，是無不熟知的。在此譯六種，即後譯的六大——地、水、火、風、空、識，或六界，界是界別，種是種別，故六種即六界。染染者，上一染字是煩惱，染者是眾生。觀三相，即有為法生、異、滅的三相，或說生、住、滅。作作者，作即作業，作者是說能造業的眾生。本住在論文內是指神我來說，執有本來常住的精神自我，是此所破。然可然者，前面計有作、作者，舉然可然為喻，故逐破它。本際，指眾生生死的原始。其餘破苦等，字面易解，勿繁贅述。觀成壞，不是唯指世界成壞來說，即得非得和理的成立不成立，亦都攝在其中。

乙、釋文義　先提古釋：中國古來的中論解說中，現且說三論宗集大成的、嘉祥疏略提其大要。於此二十五品，對品名上欲窺出段落和條理，甚是不易。如於各品題表面觀察，可以看出前十四品用破，十五品起用觀。從字面上可說為前十四品為破斥，後十一品為觀照，但和實際文義不合。且就字面亦不一定，如前十四品中第七品亦名觀三相。此以摩訶衍入第一義前二十五品，實際都是以中觀方法，遍種種法推察下去，畢竟不能成立，畢竟空無所得，故此觀即是破。觀破可為悟他——凡夫、外道、小乘、有所得大乘來說，亦可為自心中有種種執見，用此觀破。起觀察時，遍於自他心中的所執

所立，推求到究竟都不可得，同時亦即為破了；是故不能以觀破而分。更加例觀察，終覓不出次序條理，因為以中觀的觀法，一氣觀到底，遍觀了一切法，即遍破一切執，原不能決定分析它次序出來。但三論宗師專講中論，由羅什相傳至嘉祥的解釋，大概分有這樣的系統：破因緣至觀業的前十七品，破人法明實相。人者，指有情眾生來說；法者，指一切法；說前十七品破所執的人我法我，以明達諸法實相。中者，照其真實，觀照都是不可得故空。若有一人，於空又生空執，即此空又不空了。破人法者：如染即煩惱，作即造業，及破六種、五陰、六情等，是為破法；破染者、作者及本住為破人，故說破人法而明實相。此前十七品又分兩周：從破因緣至觀三相為破人法第一周，以觀三相已盡破有為無為不可得。第一周遍盡，利根者了達人法不可得，即明實相。鈍根者雖歷一周，復起執著，和法空相抗，故又須後十品歷觀第二周。前七品至觀三相品，以觀人法俱空故；至第八品起作作者計，說佛法常說作業受報，今亦被破，豈不是謗業果而成斷滅見嗎？這又不一定，故須第二周再破人法而明實相。隨根的利鈍，分為二周破了。其次、第十八觀法品，是為觀法實相以明得益。由前已歷二周，至第十八觀法品，總觀諸法實相，獲證三乘聖果的利益。後七品即為再破執，明實相，從中觀法觀一切法本一氣呵成，利智的，舉一而反三，聞一而知萬，由第一周了達，後品品亦如此。如覺知一星的火是熱，即知世界的火都是熱；觀此一法空，即知一切法皆空。此又須再破執明實相，就最鈍根說，因於前觀法上尚不能得益，故再起執，為令無再疑滯，乃再破執破到究竟，令明實相。另一解者的，

說前十七品破凡情上——外凡內凡——一切執；破已、十八品得益而證聖果；然於聖智境上尚有微細疑執，如說：「初地不知二地事」等，故深破，破盡微細所執，方明究竟實相。此據嘉祥疏所分的條理，大略可以明白它的綱要了。

次說現今所解：嘉祥於所觀人法不分層次，從初觀到底，皆明實相，和中論的義理甚相契合。今別出新解，是依所觀法上而分出它條理。由此，對於二十五品方得較詳細的次第，說以前二品為作觀方式，即能觀方法；用何方式而作中觀？觀一切法的基本方式，即彼因緣去來的二品。破因緣是觀因緣生法，總別觀因緣、所緣、增上緣等生果義。去來亦名三去；說已去、未去、去時。今破因緣和破緣起義相同，即破因果。基本在說明此彼不可得，以平常能起一種分別，構成思想施設名相，它根本的條件，在有彼此；因緣生果，說從彼因緣得生此果，必先有此彼對待關係，才有生滅，先有此彼成立，才得生起分別思想，建立起名想。彼此方式，即論理學最基本的同一律、矛盾律、排中律；同一律說此是此，矛盾律說此非彼，排中律說定無彼此的中間，此彼不立，即分別無從生起，何有思想名相可立。又如新論理學辯證法，從「動」上明，若有時間先後形式，雖無空間此彼相對，然可有先後相對，此彼不可得，機械邏輯已不成立，若動亦無動，即前後不可得，由是辯證法即難成立。想名的範疇不有，分別自然無起，故特以此二品為作觀方式。破因緣品正明此彼不可得，亦借先後不可得為助；破去來品正明先後不可得，亦借此彼不可得為助。使分別無從生起，真是口欲言而辭喪，心欲緣而慮亡。在中論文上可舉例而說『果不從緣生，不

從非緣生；以果無有故，緣非緣亦無』。若用符號表示，即果為「此」，緣即為「彼」；借先後不可得而說明此彼的不可得。問：果從緣生，是緣中先有果嗎？先無果嗎？如果緣先有果，此果即不須再生；若緣中先無果，即緣果無關，無關果的緣即無異非緣。亦如水土為生花木的緣，虛空即為非緣，設此水土的緣中本無花木關係，就等同虛空非緣，緣尚不可生，況非緣可生嗎？以此果無從得有故，對果而說的彼緣，亦不可得；對緣所說非緣，自更不可得。其次、先後不可得如去來品說：『已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去』。去作「動」講，去如何有？已去的既已過去，豈再有去？未去即尚未去，何能有去？若說去時有去，且問去時是說甚麼？若說已去、未去的期間，即已去、未去尚且無可得，如何更有已去、未去間的去時！是更借助於此彼而破先後時，尚有種種方式，如：由「去者」、「去處」、「去法」而有去，例觀察「飛鳥向虛空去」，去者待去法、去處而有，而去法、去處亦待去者而有；去法去處未有，故去者不得有，去者不有，故去法、去處亦不得有。以此為作觀方式，遍觀一切法，自然畢竟空無所得，故其餘各品，均以此二品為作觀方式。

前明甚深空觀；後二十三品明所觀事理。初觀世間法，第三品至第十七品。此中又先觀世和出世通法，如俱舍先說界品根品的所依通法。六情、五陰、六種，是有情世間器世間的所依，即三乘聖者亦依根塵諸法，以中觀方式、觀察世出世間所依的六情等，此彼不可得，先後亦不可得，由是沒有分別可以生起，遑說由分別而起執著。次觀世間生死法，說惑業苦，同俱舍論煩惱品、業品、生死品。

此中先依惑業苦作別觀，又先觀惑；第六品染即煩惱、或無明等。染者、說眾生由煩惱流轉，更從生煩惱境上詳審，即第七觀三相。次觀業者，即破作作者，乃至破然可然三品，一一觀破。後觀苦，即破本際至破行三品；先明眾生生死無始，固然不是上帝等造；進觀苦苦，及生老病死等行，此彼先後不可得故，何能有「苦」？次釋惑、業、苦餘疑。計惑由染染者染境合起，故再破合。觀有無者；有且本不有，何有對有的無？即起惑的境都不可得。十六縛解品是釋苦餘疑；無縛縛者故，亦無解脫，所說『諸行生滅相，不縛亦不解，眾生如先說，不縛亦不解』。觀業品疑一切空豈不壞業？故頌說：『雖空亦不斷，雖有亦不常；業果報不失，是名佛所說』。雖空不斷，故業果亦不失。以上觀世間法竟。前二十五品已講作觀方式的第一二品，及所觀事理中、第一觀世間法的第三至第十七品，今講第二觀出世法，共有八品。這又分二：

一、觀世出世通法，即十八品至二十一品是。此分三段：一、總觀所觀各法，即十八品是。以總觀所觀各法，名「觀法品」。品中大意，即觀各法無我。但頌文和釋論、都講到佛有時說我，有時說無我，而諸法實相即非我非無我；論中更不許以說我為方便，說無我為實在。因此進明諸法實相，乃說一切實，一切不實，亦實亦不實，非實非不實的四句料簡；都是就眾生根機不同的施設。如上根利智的人，觀一切法於名相分別中畢竟不可得，而通達實相，即一切實；下根鈍智的人，任聞何法俱於名相分別上執為究竟，如執我、執無我、執唯識、執空、執無自性，都是不實，以這些只是名相分別上的概說，澈底不可定執，故說一切不實。於中根

人，分別解說一分是實、一分是不實，如三性遍計執是無，依他起、圓成實是有；或說俗諦是有，真諦是空；名言是有，自性是空的種種。而已經通達諸法實相的，即非實非不實亦無須說，但為對破亦實亦不實、故說非實非不實。故觀法明實相，其所明的實相，心言寂滅，惟證相應的，決非名相分別所能詮表，沒有可講一句理而執為究竟的，如論頌說：『諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃』即明此理。此中『寂滅如涅槃』一語，釋論說就聲聞共知的涅槃而明諸法的寂滅相，故說如涅槃；其實寂滅相即是涅槃。因此、於觀法品中通達諸法實相，即證出世聖果——涅槃。

二、再觀能觀方法：前面講最初二品——因緣品、去來品，乃作觀方式——能觀方法。在此又有第十九觀時品和第二十觀因果品，仍是說明此意。所說觀時，即說明無過現未時；對過去說有未來、現在，對現在說有過去、未來，對未來說有過去、現在；展轉推求，時相都是不可得。故此論頌說：『因物故有時，離物何有時？物尚無所有，何況當有時』。澈底觀察，此彼物相不能成立，何況過、未、現的時相；先後時相不能成立，何況此、彼物相。第二十觀因果品，是從此彼皆不可得的能觀方法、再作澈底的觀察。如頌說：『若果定有性，因為何所生？若果定無性，因為何所生』？是故執有性，無此彼相可得；執無性，更無此彼相可得。

三、合觀能所觀法：即第二十觀成壞品。在一切法，或有情世間，或器世間；或雜染，或清淨；或世俗，或勝義；或能詮，或所詮；皆有成立相、破壞相。即在一切名言道理，亦於因明有破有立。然以此品澈底觀察，破立、成壞俱不可得，只在方

便解說上可以容許的。若執有究竟決定相，即不可立，立本無故，破無所破，等於無破，故一切能觀方法和所觀法義，都沒有在名相分別上、可以執取為定實的東西。如頌說：『若法性空者，則無有成壞；若性不空者，亦無有成壞』。於一切法執有執空，成壞破立，俱不能得。所以依中論的觀法，施設種種言詮，唯在自悟悟他方便，至於諸法實相，必須言——名相、心——分別俱寂，乃能契證。觀出世法中第二觀出世涅槃法，有二十二到二十五之四品，亦分為二：

一、觀人如不如，二十二觀如來品和二十三觀顛倒品是。即觀一切有情，如如相應於實相的，名如來；不能如如相應於實相的，即是顛倒。於無常顛倒為常，常顛倒為無常；無我顛倒為我，我顛倒為無我等；便名顛倒眾生。若澈底觀察，即如來無決定相，顛倒亦無顛倒相可得。如頌說：『如來所有性，即是世間性；如來無有性，世間亦無性』。一切法無性平等，故如來和顛倒亦平等。如觀顛倒品有頌故：『有倒不生倒，無倒不生倒；倒者不生倒；不倒亦不倒』。有倒既然固有，即不再生；無倒既畢竟無，亦不能生。倒者是眾生，以有倒故名倒者，倒無故倒者無。倒者尚無，何能生倒？若不倒，那便是不倒，又向何處找倒？故澈底觀察，諸法實相中、如來和顛倒皆不可得。

二、觀法相無相：即二十四觀四諦品，和二十五觀涅槃品。觀法，說於一切法作種種分析觀的，即四諦法；四諦中的滅諦，本來即無相涅槃，但對苦、集、道三諦而說，故亦即法相。觀涅槃即是觀究竟寂滅的無相法。以此相無相觀世出世間諸法，是佛法中最普遍的觀察。如阿毘達磨名對法，即對

觀四諦，對向涅槃，遍觀一切法。此二品亦遍觀了一切法，但和阿毘達磨不同，彼觀四諦法相，涅槃無相；此即以畢竟空義、觀世間法畢竟空，涅槃亦畢竟空，如頌說：『涅槃的實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別』。涅槃和世間的實際，全無差別，都是言語道斷、心行處滅，不是名想分別的所安立。前二十五品，今已略講明，種種方便言辭，究竟皆明實相。論有頌說：『自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相』；觀察一切法到究竟，即是寂滅無戲論的實相，不隨名分別而轉，但亦不離名相分別，以名相分別、在自悟悟他上的方便功用極大。若定排斥名相分別，如默然無語的外道，說不能超過一切，那磚頭瓦塊從不曾言語，豈不更超過他？講到這裏，我記起一件事，光緒年間我在慈溪西方寺閱藏經，有位昱山禪師亦在那裏同閱，他比我先去後離開，不間斷的閱了七八年，整部藏經順看倒看了好幾遍，出家前學問原很好，出了家又專閱藏經，不作他事，閱藏心得錄稿滿一櫃，得益當然是很深。後來專看肇論、中、百論，覺到究竟要成立一能夠破一切、而不為一切所破的決定理，終立不得，因此常常煩悶！有一天，散步到門外放生池邊，見一烏龜，欲從池壁爬出，將爬上壁，便跌下去，再跌再爬，再爬再跌，但終爬不上石砌的池壁，當時他見了忽然打破積年的疑悶，便作了一首偈：『休！休！休！烏龜休想爬上壁；名想分別非無功，畢竟不能得真實』。後面兩句，於佛法二諦義已雙方顧及。如烏龜陸行亦可，水游亦可，爬上斜坡亦可，入洞藏身亦可，想爬上直壁就萬不可能。所以，名想分別自悟悟他皆有功能，於此中計執有個究竟實在的東西而實不可得，

諸法實相唯心契證。在此種意義上，三論宗便轉入禪宗，分別到究竟而超出分別，趣於實證。而印度後期空論師，如清辨等，即未得入實證，只執「勝義空」為究竟。執此理解，又不能斷疑，欲問彌勒既問不到，還想保留色身以待後來再問，此是住名相分別中，取著空解者的困難。但亦不可說他沒有功用，因為初學人，初步信仰諸佛菩薩，繼而廣集福慧資糧，發起加行，其次方由最勝加行趣入無分別真見道，所以龍樹說「空」是「無生」的初門。故學中觀論，須先得諸法皆空的勝解，廣集福慧資糧，這和印度的中觀師、和密宗觀想法所傳在西藏的相近。在中國唐後的一般禪宗者，將一切的福慧方便，忽略廢棄，成為守黑空狂，不能引發最勝加行，便不能入於真見道。比如剛才講的昱山禪師，經過了閱藏多年，滿腹見解，後才覺到畢竟無何可立，始將錄選之稿——曾編錄他燒剩的數篇，名毗陵集，刊載海潮音——完全燒掉，到普陀閉關住茅蓬，專擬向上；又二十年，印光法師亦稱嘆、是現代於禪宗真有得者！我亦贈詩說：「人在永嘉天目間，點紅塵亦不相關，三年牧得牛純白，清笛一聲芳草閑」。他所以能如是，因為他曾將藏經橫看過去，豎看過來，看了七穿八透，始得知「畢竟不能得真實」，超然悟入，同時又知名相分別功不是無的。今中論二十五品已講完，持這主旨研究觀察，對於全論文義，自能頭頭是道的明顯了。

八、中論後二品

這後二品，就是觀十二因緣品和觀邪見品，釋論有兩種相傳解說不同。清辨論師傳前二十五品、是就勝義諦去觀察世出世間法的，後二品是就世俗諦觀察世出世間法的，所以觀十二緣起「此有故彼

有」，「無明滅則行滅」；是破人我邪見和斷常等執，於五蘊法中破人我見上常無常、邊無邊等執。中國相傳的青目釋，是說前二十五品依摩訶衍法入第一義，後二品是以聲聞法入第一義。二說雖然俱可通，但清辨所說只適合他自處時代，以清辨時大乘盛行，所對辯者為唯識等。能直從龍樹造論時代看，是在大乘初興，小乘尚盛時期，前二十五品就聲聞所執法上破、顯大乘空義，悟入實相，後二品亦兼明聲聞乘法，示不違反佛聲聞法，說就大乘勝義雖是如彼；至佛法中三乘共通的聲聞法，我龍樹亦隨順奉持闡揚，所以兼明聲聞乘法。華傳中論很早，距龍樹菩薩造論的年代不久，正得造論本義。所以在觀十二因緣一品，說無明業感緣起和還滅，就三乘共義上說，亦正是常途所說的流轉和還滅，並不談空理。說業等是無明所造；論頌說：『無明者所造，智者所不為；以是事滅故，是事則不生』由無明煩惱發業，招感生死的輪迴，以智慧照破無明，那業果便不生，這是第二十六品義。

第二十七品，全品都在破依神我、而起的過去是常非常等，未來有邊無邊等邪見，執神我在過去有無，或未來有無，故起邪見。不說法空，亦不說法無我，只依五蘊沒說人我空，如在最後一頌說：『一切法空故，世間常等見；何處於何時，誰起是諸見』？釋說：『上已聲聞法破，今大乘法空，無人無法，不應生諸見』。在這段解釋上，涉及一大問題：相傳印度的中觀論師，清辨說大乘破法我執明法空，聲聞只破人我明生空，此理原非清辨一人作如是說，許多大乘經論亦如此。但在佛護月稱的解釋，聲聞乘真見人我空，亦必見法空，若不見法空，即不能真見我空入見道。在此諍論上，以華傳

的中論看來，還是順清辨說的。然在中國天台、賢首等教義上，說聲聞有愚法和不愚法兩種：在愚法聲聞，唯見我空，於法雖未明空，亦不執實，於五蘊、十八界等法中覓不到人我，即證人我空，而斷發業的無明煩惱獲證聖果。至不愚法聲聞，以利根故亦明法空，因見種種法空，法尚不可得，何況法上所起的人我，故聲聞人可有此二．所以龍樹菩薩說；般若有三乘共及大乘不共。金剛經說：『一切賢聖，皆以無為法而有差別』；三乘雖同證空義，亦唯利根聲聞證人無我，亦見法空，故和鈍根未證法空不同。此三乘同證的名共般若，至於深達諸法實相、非空非不空的般若，即非二乘所得，即在利根聲聞，亦仍不能得到。在此種意義上講，聲聞乘有證法空一分人，未能破除微細法執，所見法空，亦僅明緣起不是自然有——無自性——的空義，僅破法執中的粗法執；如執諸法實有自性等。進至無自性性、無我性、勝義性、空性乃至涅槃等，登地菩薩亦猶有此微細法執，就是於一切法不能完全如實如量了知，稍有增損，便存謬執，此微細執即所知障；一切分別習氣，皆是微細法執。由此義判別起來，聲聞人或有見法空斷粗法執而證聖果，亦有未見法空證聖果的。清辨所說必大乘人乃證法空而破法執，以通達諸法實相空不空義、和破微細法執說，亦是可以貫通。這是中論後二品文中所有的意義。

九、中國佛學的特點

現在所講的法性空慧學，和中國佛學有特殊關係，因為以它從法相唯識學、法界圓覺學、相對的意義上分立來說的。大乘分此三宗，是依中國佛學特點的需要而說。所說中國佛學，那是中國獨創而

建立的、不同於釋迦牟尼的學理；因為一切佛法，皆以釋迦牟尼所說為根本，不過因流傳的時代和區域、有機緣的差殊，或在某一時代、某一區域、某部分人、對佛法某一分義生起好樂，並給以特別發揮，依此以融會貫通而說明一切佛法，即成為特殊的風尚，而宗派亦由此產生。佛法傳來中國很早，機緣不一，而且中國固有的文化思想深厚，南北又異風氣，依此作特殊的發揮，故就中國佛學的特點需三宗分立。現在從中國佛學一般趨向上，提出兩個特點來說：

甲、總持

中國佛學，很注重統攝總持一切法的；在佛法中的聲聞法上，重於破我執，破我是常、是一，故析為生滅的五蘊、六大……，這正是從消極方面，對有情所執的我加以分析的破除，乃至最後即歸於一切寂滅的涅槃。大乘明一切法皆空，或者究竟寂滅不可得的實相，卻沒有說明積極的統持法。但在中國各宗佛學的趨勢上看來，在昌盛的各宗皆說統持；如天台始終心要說：『中諦統一切法』，明一切法無非中道實相，故中道實相是統持一切法的。『一色一香，莫非中道；隨拈一法，皆為法界』。就以現前的一念心來說：『介爾念起，具足三千性相，即空假中』。一念如此，念念如此。一色一心各即全法界，念念都能統攝一切法，豎窮三際，橫遍十方，小而毛孔，大而剎海，乃至過去、現在、未來，一切眾生和佛菩薩的種種差別，皆在一念心中，更無外求。華嚴玄談說：『大哉真界，萬法資始；統包空有，全該色心』；真界即一真法界，總統一切。六祖壇經說：『自性能生萬法，本不生滅動搖，本來清淨』。禪宗常說：『若欠一法不名法

身，若餘一法亦不名法身』。唯識以『阿賴耶為所知依，為法身因』，阿賴耶識能攝一切法的。楞伽說：『如來藏為善不善因』，如來藏是能統持一切法。以上所說，皆就中國佛學一般趨勢上、注重發揮的總持義，來加以扼要的說明。我從前講圓覺經時，曾作一文名唯識圓覺宗；內分三科：一、法有我空宗，二、一切皆空宗，三、唯識圓覺宗。初明聲聞乘法，次明大乘空法，三以法相唯識和法界圓覺合為一宗。於破除人我法我執的深空中，從不可思議智境上，進明總持一切法義，所以或說「中道實相」、「法界」、「法身」、「佛性」、「如來藏」、「阿賴耶」，都不是單說空，亦不是單明有的，隨舉一名即可總包空有，為一切法總持。不注重於發揮總持義各宗，便皆不旋踵而衰歇！後來教下只存天台、賢首、慈恩三家，是其明證。因中國向來有統持性、有積極性的偉大民族，和長時分散而未脫離的印度人，及局偏自守的緬、藏人等民性相異，不是大統持不足以滿足飽餐法味的情懷！過去是這樣，即今後亦可以推知了。

乙、融會

中國佛學的第二個特點，就是在融會。自古以來，凡能在中國盛行的佛法，必定能夠融貫會通，絕不是那偏執邊見，局守宗義者所說的，能夠博得多數人信奉的。所以在中國的佛學中，對於空有的融會，是處處可見的；如天台智者大師的摩訶止觀卷第九說：『龍樹、天親，內鑒冷然，外適時宜，各施權巧；而人師偏解，學者苟執，遂興矢石，各保一邊，大乖聖道也』。他指出了後代論師——人師——的偏執空有，互相排斥，乖違諸佛菩薩聖智道理，他融會了龍樹、天親諸大論師的應機巧說，

空有互成。如賢首國師的十二門論宗致義記裏，對融會空有說得很多，其中有很簡要的一段說：『由緣起法，緣有、真空，有二義故：一、極相順，謂冥合如一，舉體全攝。二、極相違，謂各互相害，全奪永盡。若不相奪永盡，無以舉體全收，是故極違即極順。龍樹、無著，就極順門，故無相破；清辨、護法，據極違門，故須相破。違順無礙，方是緣起』。清辨和護法，雖如水火的不相容，明暗的不共存，說真空即畢竟只是真空，要破斥唯識；說緣有即畢竟只是緣有，要破斥皆空；互相違害。但上推到龍樹和無著，若舉緣有即全攝真空，舉真空即全攝緣有，空和有，是冥合無二，融匯一致的。清辨、護法的所以必欲相違，因空有學流傳已久，學者多所偏執，不能體會冥合如一的意趣，若不相違相奪，亦即不能顯出「舉體全收」的勝義，所以「極違即極順」。這是賢首國師很扼要的融會說。在慈恩宗方面，據慈恩傳所說，玄奘法師在印度的時候，曾造有「會宗論」，融會空有的道理，可惜原本是梵文，沒有譯傳來中國。但就奘法師的翻譯事業看來，他不但譯了深密、唯識諸經論，同時還翻譯很多般若經，和廣百、掌珍等論，所以玄奘三藏本人，對於一切大乘教理是融貫會通的。在慈恩宗中表現這融會思想最明顯的，是繼承玄奘的窺基法師，在他所作的大乘法苑義林章中說：『攝法歸無為主，故言一切法皆如。攝法歸有為主，故言諸法唯識。攝法歸簡擇主，故言一切皆般若』。基師的意思，說維摩等經的說一切法如，深密等經的說諸法唯識，般若等經說的一切法空，不過是所宗所重的有所不同，其境同是一切諸法，其果同是究竟菩提，無所差別的。所以慈恩宗師對一切大乘法，

都是沒有偏執而融貫會通的。在中國的三論宗，專講中、百、十二門論外，扼要的有嘉祥吉藏法師的二諦章，亦有融會空有而歸不二中道義的。如說：『妄有為俗，即空為真；有空為俗，不二為真；二不二為俗，非二不二為真。妄有固然是世俗假說，分別空與有亦是世俗，進而連那有名言相的「二不二」還是世俗的，要超絕一切意想名言的非二不二中道才是真實的。這非二不二，換句話說，就是：「非空不空」。所以在中國的三論宗，都是不執定「空」的一說為究竟，而是融會貫通的。如果作一種決定相的固執，在龍樹義中都是要破斥的。就是執著一切「皆空」，中論亦破斥。如破行品頌說：『若有不空法，則應有空法；實無不空法，何得有空法？大聖說空法，為離諸見故；若復見有空，諸佛所不化』！唯識破惡取空，正是承受龍樹的這種破空執。假使有人定執無自性，中論亦要破斥；如破有無品說：『有若不成者，無云何可成？因有有法故，有壞名為無。若能人見有、無，見自性、他性，如是則不見，佛法真實義』！中論的本義上，是什麼名相都不可定執的，若一定執諸法皆空，那末，你是不是依諸法說空呢？若諸法是空，且無諸法，還要說什麼空？若諸法不空，又何可以妄說是空？所以「諸法皆空」的一句話，根本上就不能成立。進一步說：如你所講的「空」，是不是有決定相？如果沒有，你的「空」字只是有音無義的了；如果有決定相，那「空」就成為一種固定不變的東西，是有而不是空了。所以重重推究，都是不能成立的。空義既然如是，無自性義亦是一樣，因為決定要有那有自性，才可以對待成立無自性；現在既沒有有自性，那無自性當然亦不能成立了。清辨說

勝義空，如果是破執的方便，固然無不可成立的道理；如果定執勝義是空而排斥餘說，則仍為中論所破。掌珍論頌說：『真性有為空，緣生故，如幻。無為無起滅，不實，如空華』。這是清辨成立他那勝義空的一首頌。我今可以依它另說一個頌而成立相反的意義說：『世俗有為有，緣生故，如幻。無為無起滅，真實，如虛空』。緣生如幻可有可空，一字不用易，僅不實、如空華句稍改易二字便成有了。又依勝義或世俗說有為無為空有，亦可依有為或無為說勝義世俗有空，例說：有為故勝義世俗有等等，無為故勝義世俗空等等，亦都有其理。或盡翻它，說勝義故有為無為有，世俗故有為無為空，有為故勝義世俗空，無為故勝義世俗有，故縱橫逆順，如六龍舞，欲從何執其倒正頭尾。

在中論的本義上，如果固執一義為定實，無不遭破。故對唯識的賴耶緣起，以及其餘法性緣起，如來藏緣起等義，亦無所不破，所以說是畢竟空。要是為自悟悟他，從無所執中，應機所宜，方便施設，那或說唯識，或說法空，或說無性，都可成為當機的法益。上如釋尊、文殊、彌勒，乃至西天東土各宗大師的說法，都是聖智為依，善相機宜，不被名言所拘局，令眾生各得其益；故其所說不論是唯識，是皆空，都是善可成立的。若相諒時，唯識可說所破惡取空，即撥無業果斷滅空；中觀派既於世俗有或假名有，善成世出世間因果，即非所破；所立唯事有，是因緣所生如幻事，但明無離識的實境，不是立有離境的實識，對世間妄執說為有，於出世勝義仍空的。中觀可說所破自性有，乃執法各定有自性，既為緣生幻事，即是非所破；所立勝義空，是第一義智境，不壞世出世俗事有，即互容無

害了。所以在自悟悟他的究竟上，是無法可以執為定實的；若在自悟悟他的方便上，一切善巧說法，都可令當機得益，建立名言。這到隋智者大師說的「人師偏解，學者局執，遂興矢石，各保一邊」的時代，那都是後代末師，為顯自宗的特色，以去他宗，映奪掩蔽罷了。如佛滅一千一百年間，是唯識盛而中觀隱，為揭隱去蔽，清辨等起而作破顯說，這亦是有利益的。再後的學者，無病呻吟，遂墮於部派的諍執。我們現在應該融貫會通，而棄宗派的偏見。龍樹的空義，原是融會的，中論說：『問：汝說受空故，受者空，是定有空嗎？答說：不是！為甚麼？空即不可說，非空不可說，共（空不空）不共——（非空非不空）不可說，但以假名說。諸法空則不應說，不空、空不空、非空不空，亦不應說，但以假名說。如正觀思惟，諸法實相中不應以諸難為難，為甚麼？寂滅相中，無「常」「無常」等四；寂滅相中，無「邊」「無邊」等四。空尚不受，何況有四種』？於一切諸法，空不可說，不空不可說，空不空不可說，非空不空亦不可說，究竟真實上都是不可說的。但是、為自悟悟他方便，則一切皆可假說。在這意義上說，假使偏執於空，根本是不明白、而且違反了龍樹學的。龍樹學是融會貫通的，他對各種大乘法，都不曾排斥，而一切容許發揮的，如破有論說：『世間無實，從分別起，此分別故，分別心生；由此心為因，即有身生。以此心故，即有諸法；以無心故，亦無有身；以無心故，亦無諸法』。如大智度論說：『意識有二種：一、念念滅，二、念念相續為意根』。在這些文字中，不但容有唯識的理論，而且很留待著發揮唯識的意趣。這正如賢首說的「舉體全攝」，一切都可

以融攝於中的，顯然和後代空論師、必斥唯識者不同。大乘本是有多門方便的，可是經後代諸師的互相排斥，每使一分的教義廢棄！初期的小乘佛教，因部執紛諍而衰微，後代印度的大乘佛教，亦由這種現象日趨衰亡。中國佛教的第二特點就是融會。我們不但要融會華傳的各宗各派，就是對全世界各區域各時期所流行的佛法，都應該予以融貫會通，這才符合世界佛學的宗旨。

十、龍樹中觀和現今的判攝

甲、龍樹中觀的圓活無滯

龍樹的本論，是圓活無滯的，正如古禪師所說的「水面葫蘆」一樣，磕著便動，觸著便轉，抓不著把柄的。此表示的：水面葫蘆由於諸法都是「緣起」的，故此諸法都是無性；由了知無性，故悟入空理；由悟空理，便可證得聖果；證聖至極，便是如來。由眾生不順如來智故，便成顛倒；由顛倒而起惑造業；由惑業故，招感生死；由生死流轉故，而緣起相續。從緣起到生死，再回到緣起，成為一個轉轉相通的連環。所以龍樹中觀是最圓活的，於中若執無自性，即連無自性亦空不可得；如果定執空，則不能悟入實相，獲證聖果，細研觀法品便可知。對這圖表，可以作這樣的看法：從緣起無性，而悟空，而證聖的這四點，是法性空慧宗所著重說明的。從證聖而如來，而顛倒、而惑業，這四點是法界圓覺宗所側重的。從惑業到生死，到緣起，到無性的這四點，是法相唯識宗所偏重的。從三宗各自的偏重點看，各有差別，從諸法全體上看，那又都融貫會通的。拿個通俗的例子來說明：我從前出國到歐美去，從上海出發，船是完全向西走的——雖途中有或南或北的曲折，但向西的總方向，並沒

有改變——。經南洋到印度——中東，入紅海，過伊朗、土耳其——近東，經地中海至歐洲意、法、英、德諸國，復由法乘船經大西洋到美洲，再由美洲乘船經太平洋——東極西極——而回到上海。因為地球是圓的，從上海出發，在圓面上向西走，結果還是回到上海來。這個地球的圓圈，在歐洲人以他們自己的立足地，假立一個標準，向東面看，到土耳其伊朗的距離最近，叫近東；印度遠些，叫中東；到中國最遠，叫遠東。向西面看，離開歐陸和英倫三島，就是大西洋，再去就是美洲，所以大西洋可以叫近西，美洲可以叫遠西。而東方和西方的兩極端，都在太平洋中間，依這個假定的標準，就在近東和歐洲，與東極和西極中間，畫一條直線，來分東西兩半球。如表：地球佛法也是這樣，從緣起到無性，乃至到生死，而回復到緣起；正如從遠東到近東，到歐美，而回復到遠東一樣。因為佛法有世間法和出世法的區別，所以姑以一線假定其界線。地球雖有東西兩半球的分，但他本身是圓的，不能一定劃分的。佛法雖有世出世的分別，但它全體是融通無礙的，正如地球圓一樣。龍樹中觀義亦正是這樣；若說是空，即廣有名相分別的假說；若執是有，就一切固執都要澈底的擊破，那又有無都可有的了。

乙、學者應注重修己悟他

由上面重重的意義看來，研習中觀論的學者，應該切實的修己悟他。

一、智慧心修己。以智慧澈觀身心世界，從最切近的身心，乃至世間上聖教上的一切世出世法，都作透澈的觀察，練成功一種空所依傍的中觀智慧

力，不以一法為執著點，不留滯於人我勝負的戲論中。

二、慈悲心悟他。諸法實相都不可說，但由慈悲心的激發，愍憐眾生由分別愚執，行顛倒事，生起大鬥爭大殺害，所以就在無可說中論種種法，以摧破凡外的顛倒。現在凡外的顛倒中最熾盛的，如機械論的唯物論、和辯證法唯物論等。由機械唯物論，造成多量的殺人武器；由辯證唯物論扇動階級的鬥爭。他們都要以自己的武器，或自己的這一階級，去征服其他，釀成人類互相殺害的戰亂。在這見浪滔天，烽煙遍野的人類大浩劫中，我們佛教徒應該適合時代環境的需要，內而以中觀透視一切，外而樹起正法幢，摧伏一切邪見，挽回人類的慘劫；如龍樹的在一切有執熾盛，提婆的在外道執熾盛的時地，應時而起一樣。佛的說法本來是極深遍的，但有時應內法中鈍根的機宜，淺說偏說；我們對那執淺、執偏的人，要應該出發於悲心，給他祛解，揭去餘說映蔽。因佛說的種種法門，各有其殊勝，但對其餘可互為映蔽。我們若見某一殊勝過於被映蔽時，應力為揭發而墮部派自是非他的狹見，樂著辯諍。這如中國二三十年前的一般說教者，大抵為天台、賢首所局，對隋唐時的唯識、中觀、俱舍等皆已隱沒，所以就盡力提倡發揚，判三乘共教以發揮阿含、俱舍等，弘揚唯識以復興唐代的慈恩學，研究三論並翻譯西藏入中論等，來發揚中觀。現在映蔽已揭，又是應該加以融貫會通的時候了。

丙、今以理的實際和三級三宗判攝

實際理地，是超名相分別的。即自悟悟他的究竟，華嚴疏鈔十種可說不可說中的『教法可說，證法不可說；因法可說，果法不可說』等；就是這個

道理。這個自悟悟他究竟的實際理，絕不是心言所能擬議，只是無分別智和佛果圓覺實證相應的，同時是絕非愚癡無智的、默然無言外道所可比擬的。但從自悟悟他的方便說，必須判攝為三級、三宗，對於一切佛理才能夠完全顯達出來。在三級中的第一級的五乘共法，攝持一切世間善法。第二級的三乘共法，攝持一切出世的三乘經論，都是不可缺少的。這二級是共通上級的，所以第三級要具備一切世出世諸法，都應該統攝無餘。第三級為大乘不共法，又須分三宗統攝。這三宗所明的理性，都是平等，所得的佛果，同是究竟的。但由學者的意樂，或以某一宗為所專崇，對餘者即不應排斥。如是、於一切大乘經論，皆能開顯，在殊勝功用上，可以各得其方便了。

丁、對佛陀應善學他契理契機

我們修學佛法的人，對佛陀應善學他的契理應機。對釋迦、文殊、彌勒，當然應絕對恭敬尊重，不可妄生猜疑。以下如馬鳴、龍樹、無著、世親、覺音、天台、玄奘、賢首、曹溪、永明、阿底峽、宗喀巴等，東西古近的這些大祖師，都應該遵依學習。因為他們都是一代大師，都能在一區域、一個時代中，建立佛法，化度眾生，所謂「內窮理極，外適機宜」的。至於以下各派末師的見解，亦都可以把它拿來做參考。總之，我們對於佛教史上的歷代祖師，應該從宗本各大師的「內窮理極，外適機宜」去學習，不為後代末師的門庭施設所拘束，如是，方有抉擇千古的手眼，開拓一世的胸襟，而同歷代佛祖同一鼻孔出氣。

上文譯本錄自太虛全書第五篇
—— 法性空慧學概論 ——

去私戒懶為公服務

二千零八年於多倫多
——民三十一年在漢藏教理院講——

「在國民痼疾通病下，當先去私戒懶，纔能趕上人生路程；從佛教機關團體中，實習為公服務，方可養成僧格」。這幾句話，是對現階段的一般國民說，在日常生活中，多勤於自私，懶於為公。這不是國民的良好現象，而是國民的痼疾通病，這是急應療治的。對治的方法怎樣？「去私戒懶，為公服務」吧。

國民的通病，既然是：勤於自私，懶為公益。故必須從去除自私戒懶，為公益服務。能把通病去除，即可以成為一個完全的人。如昨日紀念的朱子橋將軍，即是一個去私為公的完人。僧團本是和合眾，不是散漫無條理無組織的，這即是機關團體；故須從此中實習為公服務，才能養成僧格。這是最淺的去私戒懶，為公服務。假使這最淺的去私為公都不能做到，即不能做人，更不能作出家人了。出家人的為公服務，須在教團中實行的。不過「去私戒懶為公服務」八字，若在佛法的意義上說，還不僅就是這樣。

第一、眾生所求，在離苦得樂。離苦得樂最簡單完善的方法，就是去私戒懶，為公服務。平常有句俗話說：「人不為私，誰肯早起」？所以為公就

無人肯動，必須鞭策而行。在人生有不可避免的公眾事，若在驅策下才肯去做，便會生憂惱；設法躲避，結果又受人加以鞭策，痛苦更甚了！大概為公的人都能安然忍耐，自不覺其苦。為私的人，除自己以外，都是敵人，個個阻礙他行私，時常設法躲避作偽等，因起憂愁，便成苦惱。若能養成為公習慣，勤於為公便心中光明坦白，愈多做而愈感快樂的。古人說：「為善最樂」，即是這個意思。到了佛菩薩的地位，才是真實去私，專為眾生；在形式上雖有時受苦，但以眾生的安樂為樂，在內心中就領受無限的快樂了。去私而變為公，勤於為公而去為公的懶，自然能得很大的快樂。所謂「君子坦蕩蕩，小人常戚戚」便是。菩薩的心境，三千大千世界、無一芥子許不是捨身命處，故能得最大安慰。亦即能究竟離苦得樂的最簡便完善的方法。

第二、平常人說離惡成善，轉惡為善，或為善得樂，作惡得苦。在因上說轉惡成善，那明顯地可以知道：能為公去私，即種種惡法，如十不善及二十六隨煩惱等惡除去。貪、瞋、癡皆由自私而生，懶惰、放逸都是大隨煩惱。故能去私戒懶，其餘各煩惱的支流自然斷除了。為公服務，即慈悲、不害、無貪心等各種善行，都自然地能夠成就。能勤勞，便精進、不放逸、行捨等都能具足。此或從去私上成功，或從為公上成功。轉惡為善，從淺近的行為上說：凡自私的種種行為都是惡，所有去私為公的種種行為都是善。其餘的善惡定義很難確定，這八字就是極明顯的定義。故此欲轉惡為善，「去私為公」即是最切要的辦法。

第三、破愚成智，最切要的亦一樣。如一念自私，便成各種自私自利，只見私我。由我生執，使

我永久獨一，便成私蔽。自私的不顧他人，愚癡心深智慧即被它障蔽。人的心性，原是靈覺光明，現在所以不靈覺光明即是為私所蔽。心性的靈覺失去，即成為愚癡顛倒。為私蔽時便不知為公，勤於為私是癡上加癡。為了自己所欲，更增愚癡，如是轉展增上，愚癡益厚。能反轉過來，勤於為公，那自然能生光明。所謂「私成蔽，公生明」，即是這個道理。為公便私蔽不起，心性本具的靈覺光明，即能自然發現靈明的智慧來。有些人，雖不讀書，不多從別人聞學，但以坦白為公的心理去做公務，心地自然光輝，智慧清明。有些人讀書雖少，而能實踐力行為公的，在靈覺光明中，卻成就了很好的智慧。佛法中的小乘，不及菩薩，雖然自己除去了私，因不能積極為公。依四弘誓願來講，菩薩因為要度無量眾生，故須斷一切煩惱，學無量法門。因學無量法門，斷一切煩惱，自然地就生起大智慧，成無上佛果。若不肯度眾生，就不肯多學，故亦不能發大智慧。勤求多學，如牛吃草，變成白乳。若只為自私而求多學，那只增長自私，如毒蛇吃草，變成毒汁。是故要想生大智慧，當依「去私戒懶，為公服務」八個字去做。如果真能實行，不但可以成個好人，而且可以成菩薩，成佛。

佛法中說有出離心，無我心，大悲心，三心是缺一不可的。有出離心，無無我心，就不能出離三界；缺大悲心，亦不能成佛。欲得圓具這三種心，是不離上八字。若戒懶服務，即是出離向上的精進心；向上而不是為公，就不能出離，修來修去，都還是不離我執。能此棄私為公，便能成就無我心，斷我執，生起無我空慧。澈底的棄私為公服務，亦即是大悲心，斷法我執，成就二空般若的智慧。在

去私上再加戒懶服務，圓滿大覺的智慧，精進的為公，自然同大菩薩、和佛一樣了。

平常說菩薩度眾生，是為自己未滿的願上求；到了佛果位，便是無為而為，己無所求，而盡未來際化度眾生。因自私己完全去盡，為公服務已完全成熟，即去私為公至於究竟了。故此八字，切近即做人，長遠的出離三界，由菩薩而至成佛。從淺至深，從粗至細，澈上澈下，一切都是由此八字中生起來！在此處修學的人，須依循此義去實行，所學方能得益！

上文譯本錄自太虛全書第十篇

—— 去私戒懶為公服勞 ——

佛法建立在果證上

二千零八年於多

——民二十三年在南京中國佛學會講——

這次到南京來，是為世界佛學苑事，要和班禪大師面商，因為時間短促的緣故，本來沒有預備講什麼。昨天晚上和黃懺華居士討論佛法上的問題，覺得一般研究佛學的，近來對於佛法上生出很多疑難，今天特別把『佛法建立在果證上』提出來說，貢獻給研究佛學的各位，藉資參考。

整個佛法，即教法、理法、行法、果法四種。

一、教法：有言教和身教兩種。言教，即是佛陀說法的言語，現存的經教，是依據佛的言語結集而成文字的。身教，即是根據佛陀現身的行為、和各弟子制定的律儀，及表現佛的威儀相好，功德莊嚴的塔像等類。儒家『禮儀三百，威儀三千』，和佛律『三千威儀，八萬細行』，這都是身教。

二、理法：是教法中所詮表的意義，有確定的範圍而又顯了表現的概念，這是包括在經和律兩方面、而又詳細論及的。以確定範圍所表顯的意義，即名理法。

三、行法：根據聖教所詮表的真理，在事實去實踐實行，即是行法。

四、果法：依據真理去實踐躬行，必定收到實際的效果，是名果法。

上理行果三方面，皆基本在教，依教明理，由理起行，因行得果，這是最顯然的程序；所以果依行，行依理，理依教；在此程序上，佛法應該建立在教法上才對。今天說佛法建立在果證上，因為在果法上、才能證明教理行的真實。雖在程序上似有顛倒，然而試問果依行，行依理，理依教，而教又從什麼生起呢？雖然理是由教而顯，果由行而收，但佛法所以留存在世間的經律儀像，都是依證得了佛果後，以自覺的心而去覺他，這才是教法產生的開始，所以教法是從果法而來的。但是、果的意義很廣泛，這不是就普通事物的因果來說，而是專指聖果來說的。聖果有須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果——即四沙門果；有辟支佛果；有佛果。出家修學佛道，所說『勤修眾善，息滅諸惡』修沙門行，到了脫三界生死，斷盡一切煩惱，堪受

人天供養的，即阿羅漢果、辟支佛果、佛果。佛果在聖果中是最殊勝，最無上，圓證涅槃菩提的。聖果、是聖人所得；所說聖人，即是發無漏智而證真理的人，這是三乘見道以上的通稱，至極的聖果，便是佛果。依據上面的分類，佛果是最高無上的，究竟至極的，所證和三乘聖果不同；所以果法又有大小及淺深的差別，小乘的自證聖果不究竟，故不能以教法去普濟；如說：自救不暇，還有什麼餘力濟世救人呢？一般以歷史眼光考證佛法的人，研究教理，往往生出很多疑難。認為佛陀遺流的教法，不是平常人的言語文字、心理思想所能推測的。因為佛法所建立，是以佛果和聖果作根據的。倘若沒有佛果和聖果，佛法便無從建立，更沒有所說的佛法。倘若沒有佛果和聖果的自證智力，而以普通的思想來觀察判斷，當然有很多疑難處的，這因為普通的思想太幼稚的緣故！

一、教法建立在果證上　無論大乘或小乘的經典裏，在每一法會中，有很多聞法的天、人、阿修羅、乾闥婆等，以及十方諸佛菩薩同來集會，總數有百千萬以上，或說恆河沙那麼多，如果以普通的人事來比照，未免太神話吧！以為經典裏面所記載的人物，大概是想像的！因為有很多經典裏所描寫的主角或配角，太不近乎人情世事。當然、一切大小乘經典裏所描寫的事物，在世間普通人情上、有很多難解決的問題；但佛法不是神話的，想像的，是有超世間的果證作根據的。即如小乘經雖比較近人情，但如果完全根據人情來探究，還有很多講不過去，何況大乘教理呢？如密宗的經咒和儀軌，是釋迦牟尼佛滅度七百年後，在印度南天竺國的鐵塔

裏，有一位金剛薩埵傳授給龍樹菩薩，由龍樹傳給龍智，才發揚光大，至印度、至中國、至日本。又如此次班禪應各界所請，將於四月，在杭州重建的時輪金剛法會，這時輪金剛法、相傳是由香拔拉國傳授出來的，香拔拉國雖就在人間，人間卻遍處找不著，故和印度南天竺國的鐵塔裏面的金剛薩埵，一樣的不知它何在！如果以歷史來考證，又那有歷史可證實？又如華嚴經，傳說是龍樹菩薩在龍宮背誦出來的。法相宗的瑜伽師地論，是彌勒菩薩應無著菩薩的祈請，從兜率陀天下降到人間的瑜遮那講堂、為無著等人講說的。有因緣成熟的人，能目睹彌勒菩薩的光明，或聞法音，如果沒有因緣的人，則光無從去見，法亦無從去聞了！又如大乘律的梵網經裏面的記載，由千華台上的盧舍那佛傳於千釋迦，再傳於千百億釋迦，這些更不是普通人的心理可能證明了。如果以普通的思想，或以人間的歷史來推測，密宗經咒和華嚴經、瑜伽師地論等，都是不可靠，近乎神話，尋不到它的基礎。但佛法是有不可思議的佛果法、聖果法、作基礎的，故須證得了佛果後，方能判別他的真實和虛偽，或三乘聖人稍有這種能力和才幹，因為六神通中的漏盡通，無學聖果方得到的；如證得了六神通，這種疑才可沒有。因為聖人有神足通，有什麼疑難去問他，自己不能解答，可入禪現通，上天去請問彌勒或什甚麼菩薩。我們看見很多經典裏面，記載阿羅漢往天上或龍宮去的故事，如果我們有了神足通，就可以證實。所以未證聖果的人，對於教法有很多疑難的地方，事所當然，亦情有可原了！

二、理法建立在果證上　經中說：『無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得』。是說無始時來一切法所依的東西，即是指第八阿賴耶識。倘沒有阿賴耶識，就沒有所說諸趣的六道，亦沒有所說的涅槃。換句話說，所以有生死流轉的諸趣、和解脫諸趣的涅槃，因為有第八阿賴耶識的緣故。但於此有先決的問題，即是證實諸趣流轉生死的有無，這是世間道理；所說涅槃，這即是出世道理。所以、要流轉的世間道理，和涅槃的出世道理成立後，方可再討論第八阿賴耶識有無的問題。然而諸趣流轉說，決不是一般人所推測、或想像得到的，我們的上面有天，下面有畜生、地獄、餓鬼，雖然人和畜生，我們可以見得到的，但地獄、餓鬼在什麼地方呢？或有人在夜深人靜的時候遇見鬼。又如：科學家發現人靈交通，以及乩壇上先哲臨壇降乩等事，在事實上、發見亦只有人、畜生、鬼。其餘的所說地獄、天，只在經典上傳說著，不易在人事上顯然的表示出來。因此、諸趣流轉六道輪迴的學說，不能成立了。既然、諸趣流轉不能建立，更無所說涅槃證得。只此諸趣流轉的理，且不是鬼神教，以及普通人的知見可推測出來，又何況出世的涅槃、和一切法所依的阿賴耶識呢？因為我們的人類，不易解說證明一切，所以在佛法理論上的學說，未證得聖果位不易明瞭，更不易講解得出來。所以我們在沒有證得天眼通、宿命通以前，當然自身他身多生所行的事，都不能夠知道，而生死流轉的諸趣，無始以來所造的業果，不斷地薰習在阿賴耶識中，因此不斷地在生死苦海裏面流轉，這在未有證得佛果的我們，自然是不容易了知個中真理。

三、行法建立在果證上　勤修戒、定、慧，三十七道品，六波羅密，這都是佛法在修行的行法，普通人行不來的。以六波羅密的第一布施來說，布施有三種：一、財施，二、法施，三、無畏施。財施又分三種：一、內財施，二、外財施，三、內外財施。所說內財施，即以身命布施，如金剛經說：『以恆河沙等身命布施』；以身餵虎等，這都是普通人不能行的布施。所說內外財施，如妻子兒女都可布施他人，這也是人不易行的。可是、大乘菩薩都能行，他們證得生空、法空，了知沒有實常的身命，沒有自性的生死。因此、以身命去作濟世救人用。因為濟世救人，所以將所有的身命財產、和妻子兒女應有盡有的、布施給他人，難行能行，這是大乘菩薩入世的精神！唯有證得聖果的人，才有這偉大的精神表現！

所以佛法的教、理、行三，都是建立在究竟圓滿的果證上，如果沒有究竟圓滿的佛果為基礎，則教、理、行三法不易施設。修學佛法，最重要的途徑，在信解、修證。然而時在末法的今日，什麼都帶有懷疑色彩！如果對於佛法的教亦起懷疑，那於佛法的理，便無確實的安立，還講什麼行和證呢？但是、有些虛偽假造或相似的教法，亦可藉考證以辨它真假。然若能以信心接受教理而去實踐躬行，自然有證果的一日。但是世間若沒有證果的人，普遍的勸人修行五戒、十善等法，普遍地勸人立志學佛，雖不失人間樂報，終不免有多少陷於混淆錯誤的懷疑。如果有人能證得聖果，具六神通，就自然能挽回既倒的狂瀾。住持佛教宏揚佛法的沙門，於此應深注意！

上文譯本錄自太虛全書第七篇
—— 佛法建在果證上 ——

天台四教義和中國佛學

二千零八年於多倫多
——民三十一年在漢藏教理院講——

中國最流行又最普遍的佛法，有台、賢、禪、淨四派。這四派是中國一向所特別注重的，所以過去在武昌佛學院等處，都曾講過天台四教儀和賢首五教儀。中國自宋明以來，凡講教義的，講的都是天台和賢首；多年隱誨的唯識、中觀、俱舍宗等，至最近幾十年才興盛起來。而近來一般人對天台、賢首又似乎疏遠了！故此現在我又再講天台的四教儀，將來還要講賢首五教儀，因為這是中國佛教的特色，應當把它好好的研究發揚光大。至於禪、淨二宗，如本院現在講的楞嚴經，可以明瞭禪宗。彌陀經、彌勒上生經，亦可明白淨土宗。關於天台的教義，除了四教儀外，還有四教義，天台八教大意和教觀綱宗等書。

四教儀有它的長處，如有些名相在教觀綱宗裏面沒有，而這裏卻說得很詳細；四教義裏有些文字很廣泛，而這裏卻很簡要。天台四教儀中的『儀』字，是儀式的意思。因為天台有四教四儀，合起來即所說八教。賢首宗亦摹仿天台而造五教儀，可見義又不可作四儀解，儀是儀軌義，就是闡明天台判攝教理的一定儀軌。

天台、是山名，在現在的浙江。中國古時的習慣，凡是對尊重的人，都不直接稱他的名字，叫做避諱。佛教史上如曹溪六祖、洞山禪師等，都是由山得名的；天台大師亦一樣。他的原名智顗，隋煬帝見他的智慧高深，故又稱他為智者。他是湖北人，初曾宏化於湖北玉泉寺和南京的瓦官寺，然住得最長而宏揚最盛的地方，是天台山。天台山可以說是他的根本道場，所以平常稱他為天台大師。天台宗，就是指智者大師在天台山所創立的教義。這裏還要講明的，就是智者大師、若直接傳承於印度的龍樹，即為天台第四祖；但以中國北齊慧文大師算起，是為第三代。但天台宗為什麼不以初祖而立宗名呢？這和中國佛教史有極大的關係。中國佛教特重於禪觀。初期傳入的佛教，經典雖有法華、般若等翻譯，但初譯過來的阿毗曇心及毗婆沙論等，裏面都有專門講禪定的。故中國佛教的初期，有所說的毗曇宗，有專門的禪師、禪經等。至道安法師時、仍然是一樣，不過、這時已有彌勒上生經的翻譯，所以道安是修兜率淨土。至慧遠法師的淨土法門，亦成為當時至高的禪觀。他臨命終時，曾在定中三見淨土，這可見他的念佛不同後人，是修證三昧的。繼廬山以後的曇鸞，本宏涅槃，覺得壽命太短，所以先學仙，十六觀經譯至，遂棄仙而修無量壽淨土，始啟後來的他力淨土。總之、遠公時的淨土觀門，實是當時一般的至高無上禪法。稍遲、羅什法師譯出的三論及大智度論、成實論等，闡明諸法皆空，或即空即假即中的理，他門下宏此各論甚盛。中國重禪觀的人，亦依此義而修，故有北齊慧文禪師、奉龍樹論明一心三觀而得一心三智，所以天台的初祖，原是修禪觀的。後來華嚴經、十地論

等譯講昌明時，又有杜順禪師依華嚴經修法界觀，故華嚴宗初祖，亦專重修禪。由上看來，可見台、賢、淨各宗，都是由修禪起的。在羅什後有名的道生法師，為當時的義學界所不容，因為他說闡提有佛性，獨創善不受報、頓悟成佛說。後來、菩提達摩就乘此風氣，打開了直至佛地不立位次的禪宗，成為後代所說祖師禪。

天台的初祖慧文，和華嚴的初祖杜順，因為都是修禪定的，教義尚未充實，故不以他們為宗主。第二代才漸有輪廓，到第三代所依的經論豐富了，而教儀亦完成。這時，天台宗、華嚴宗才正式宣告成立。如果以禪觀為宗，當然應以慧文、杜順為宗主，但後來著重於講教儀，故須以智者、賢首為宗了。不過、他們的根底，還是由禪定而來，如天台的一心三觀，華嚴的法界觀便是。禪宗和淨土是略有不同，天台、賢首因為講教儀，故至第三代才能成立。禪宗是不立文字不講教儀的，要講亦不過略談經中的精要，如六祖講金剛經一樣，只能提綱挈領地講一個大意罷了！他既專重於禪定止觀，所以在初祖實行修禪的人、可立為宗主。還有禪宗既重實踐修持，中國佛教歷史開始後，重禪的精神都收歸此宗；所以唐、宋以來，它能特別興盛，成為中國佛教的正統。淨土亦是特重於修行，最初觀想念佛，念佛功德等。後來受禪宗影響，專重一心不亂的持名念佛，這是很易行的。後來宏揚天台、賢首的，和參禪的永明壽禪師等，都拿他作為助行。一直到了明末的時候，修華嚴法界觀和天台一心三觀的人已少，禪宗亦衰，人都趨向於淨土，尤以蓮池大師為最著。先由他建立淨土的軌範，繼有以蕅益等的努力宣揚，於是淨土才獨為發達。以上便是說

明一為重教，一為重行，所以淨土、禪宗皆以初祖立宗，和天台、賢首的以三祖立宗不同。

這樣、中國佛教特重禪觀為正統，要恢復振興，必須重修禪觀。可是越到後來就越簡單了，僅看一句話頭，這樣門庭愈狹小、愈孤陋寡聞，便成一種空腹高心，一無所知的人，不但不達禪宗，而且亦完全荒廢了教律，以致成為現在這樣的衰頹現象！實際上，連實行的淨土，亦愈簡易愈陋劣而成一空殼了！要振興中國佛教，當拿他方的來補充。中國佛法正統，自然要重禪觀，不過不單是看話頭的禪，要發達教義上的禪觀，如天台的一心三觀和賢首的法界觀等；還要研究戒律和念誦，須要多習經教，這樣才能把中國佛法因此而復興。

中國是禪觀正統的佛法，其他的地方呢？如錫蘭、緬甸、泰國等一帶的佛教看，他們特重的是律儀，修定的人很少。至於教義、在巴利語經論等亦有研究，但最重律儀，可見他們的正統是律儀。西藏和日本的偏重於念誦，因重念誦，亦重聞持經論的。扼要來說，有密咒念誦和淨土念誦。這念誦亦可名為咒誦，有祈禱的意義，特重在他力加持上；和中國重在一心不亂的持名念佛不同。像日本淨土真宗，必須誦持研究許多典籍，但不重念佛，惟重信願，他以為只要有信心，就能獲得彌陀加持。因為我的心安在淨土，即等於此身已在淨土，由此他的念佛只是感恩的意思。西藏的念誦，亦時時將他所學過的經典拿來背誦，如前在本院的悅熙格西，常念誦他所學過的俱舍頌等類。總之、他們是特重於讀誦聞持和祝咒他力加持。這樣、可見西藏、日本的佛教正統，在咒誦。

這是將中國、錫蘭、和西藏、日本等處比較來說，其實戒、定、慧三學，都可以互相增上。如戒可作為定的增上，定可成為慧的增上，慧亦可以為戒、定的增上。慧無戒、定，即名為狂慧；戒沒有定、慧，不能成定共戒、道共戒；定無戒、慧，亦易成邪定、癡定。所以中國佛教雖然特重於禪觀，要復興亦必須具有加持、聞慧及律儀，對禪觀才能穩固。所以、我們當學西藏人時常念誦他們學過的經論。若能常常持誦，便可仗此經咒的力量而得三寶威德的加持。關於錫蘭等的律儀，不但要加以研究，尤須實習，因為這些對中國佛教都很有補助。但中國的禪觀若能復興起來，對西藏、錫蘭等地的佛教，當然更有相助的功德。這是因釋天台的宗名至第三代才立的原故，而推論到一切，說明中國佛學的教義特質是重在禪的。

上文譯本錄自太虛全書第七篇
—— 天台四教義與中國佛學 ——

聽講五教儀拾零

二千零八年於多倫多
——民三十二年在漢藏教理院講——

一　佛法的判教略史
二　理論究極的性空和事實親證的中道
三　天台和賢首合評
甲　台賢的優點
乙　台賢的缺點

一　佛教的判教略史

關於判教，在印度初期，分有許多部派，每派都以自己一派為正統的真正佛法，認為別派不是正統佛法或不是佛法。在印度部派時期是這樣，到了大乘興盛時期，大乘人以大乘佛法為究竟了義，以小乘是不究竟不了義的方便法；這並不是不承認小乘是佛法，不過判他是方便法吧。後來大乘亦漸漸地分有部派，起初已有小乘、大乘的分了，加以大乘中又分，遂有唯識宗和空宗三時教的判別了。如解深密經，就是印度判教的一個根據。印度有明顯的唯識宗和空宗的兩種三時教，實在於清辨後的戒賢、智光的時候；那時、已在中國天台宗後的。所以古人說判教唯是中國所有，並沒有印度的根據，這是不對的。如瑜伽論引證解深密經的三時說，亦算是已有判教了。不過在小乘時，因每派都有全部三藏經典，故只認自派為正統、他派不是佛法的部派分判。大乘初起，雖不以小乘為滿足，但不能抹煞它，只能容納它而作了不了義的分別。其次至大乘又生派別，如唯識宗亦不能抹煞空宗，不過經容攝而不以它為圓滿。這在印度的判教，大略如是。

中國的佛法，傳來時在印度已大小並行，故大小乘的分別已不成問題。而且來華傳弘佛法的，大抵學大乘而兼弘大小乘，無定執小乘而排斥大乘。所以就沒有一定大小的諍論。或大小並重；或以小

乘是大乘的方便；或說佛法一味，因根機不同故有見大見小的差異。如佛教傳來中國時，像鳩摩羅什和菩提流支等，都立一音教——佛以一音演說法，眾生隨類各得解——，只隨機領受有了義不了義，並無教的可判。到了六朝的齊梁時代，判教的風氣始盛，各派都以自己專講的經論為最高，如涅槃宗以涅槃常住為究竟，地論宗以地論為最高，梁的光宅法雲、又判法華經為實教等。如是或分頓教、漸教，或分權教、實教，或分半字教、滿字教，乃至分判為三教、四教、五教等。在當時的判教，是很簡單，亦沒有一定的程式。直至陳、隋間，天台的判教始較為完備詳細。天台教雖起於慧文、慧思，但判教實是完成在智者。智者曾將前人的頓、漸、顯、隱各說綜合起來，判為化儀四教；將半、滿、權、實、偏、圓等說，判為化法四教。又以說時的不同而為五時，此時的不同，本來亦是以前就有，天台不過加以集合整理吧。所以中國判教的風氣，實開創於齊、梁時間，而完成於陳、隋。天台雖集當時佛法的大成，綜合以前的判教而加以組織。但那時雖有真諦的攝論、俱舍，但不甚完備；至於後起的佛法，如唐玄奘的唯識和禪、密等宗，都不是天台四教所能盡。賢首宗在時間上既然較遲，又全部承受天台所說，再融納新傳的唯識宗、和空宗的三時教判和禪宗，並加以整理組織，在所判的教儀中，都給他有個位置，故中國的判教，到了賢首宗實在算是最完成了。華嚴宗雖創始於杜順、智儼，而判教的完成，是在三祖賢首國師。但賢首時密宗尚未興起，到了二三十年後才盛，故此在賢首所判的教儀上，尚未給一顯明適當的位置。不過、密宗在當時僅為一種行法，和善導流的淨土，惠能流的

禪宗的行法一樣，故一行亦僅以天台的教儀解說密經，並無密宗的特立教儀。後來日本空海才著有顯密二教論，十住心論，判賢首為第九住心，將密教放在賢首位上，判為第十住心，別立密宗的位置，可說較賢首後來居上的判教。不過這僅在日本流行，在中國並無任何影響。

賢首宗因慧苑的叛師，曾隱沒一時，至清涼才把他復興起來。這時、密宗業已盛行，天台亦由荊溪復興，禪宗更風行國內，尤其是清涼是深入禪宗而精天台教的，故對此二種皆能更予以組織容納。所以我從前曾名華嚴宗為清涼宗。因為在中國的判教史上，實以清涼重興的華嚴宗為最充實完備，後來則的只有守成保持吧。如永明壽的宗鏡錄，不過是容攝諸宗義入禪宗、而並非判教。現在所要講的五教儀開蒙，即是依照清涼較圓備的判教說、而造的一本書。

二　理論究極的性空和事實親證的中道

性空論的用一個空字來批判一切法，以為凡是空的都是對的，說有不空那就不對了。這在抽象的理論上，當然是有他的強處。然而、要是拿抽象的理論來抹煞具體的事實，或者就把理論當為事實，那就不免錯誤了。性空論的在理論上談到究極的地方，便是性空。然在理論上盡可說一切皆空，而事實上卻不一定就是空。比如說石頭的堅和白，堅是看不見的，白是看得到的。在理論上白是一概念，堅亦是一概念，在概念上是可分離的；但事實上的白石是堅白不離的，若離白或堅便不是白石了。所以在理論上儘管你說白不是堅也好，說堅不是白也好，事實上只有一塊白石。圭峰曾問性空論的：你說一切皆空，能夠了知空的是個什麼？這意思說：

在抽象的理論上，儘管你說空，但在具體的事實親證上，不見得全是空，那證空的無分別智是不能抹煞的。儘可說知性亦空，但終不是冥然罔覺，而是知空空知的如如相應。這就是親證事實的不空、或空不空的不二中道了。

三　天台和賢首合評

甲　台賢的優點

一、天台的優點　天台的優點為六即、十乘。說即而常六，故理雖平等而染淨的分位不濫；說六而常即，故雖有行位次第而理實始終一貫。十乘、即十乘觀法，天台四教中無論那一教，皆有此十法以成乘的修法。這十乘觀法亦即是說明、各種教義並不光是一種學理，都可依它實際修行，所以這十乘說是非常活潑的。

二、賢首的優點　賢首的優點為十儀、十時、十玄、十觀。十時是詳於天台的通五時；十儀的綜合分析，亦詳於天台的頓漸等四儀；第三觀中的十觀、十玄，就是此宗的精妙處。就拿十觀看，雖說圓融無礙，但仍是一層一層條然不紊的。這種層層融澈的教義，不是各宗所能及的。

三、台賢的共同優點

（一）兩宗都有三觀，但對照起來又有不同。如天台三觀中的第一空觀，又有析空、體空的分別，析空不通大乘、而體空即空；賢首的第一觀是僅一而不分。又天台有次第三觀、一心三觀，賢首的理事無礙觀，是次第三觀、又兼一心三觀中的一部分義。周遍含融觀、即是一心三觀中最圓融的一部分義。所以約應用上來說，在天台有析空、體空、次第、一心，而比較來得靈活的；如初心修不上一心

觀，便可依前三觀慢慢地修上去。若依分析上說，在賢首每觀都開為十門，卻較為精詳了。

（二）兩宗都以圓教為最圓滿，但亦有別，天台以法華為純圓，判華嚴為兼別的圓。意說華嚴是和二乘對立、不能融三乘都歸於圓，所以它是不澈底的兼別明圓，法華能會三歸一，無小大的對立，才算是純圓。賢首是判法華為同圓，華嚴為別圓。意說華嚴是佛的根本法，餘法都是從此生起的，法華是經漸偏後、方會歸於圓，歸圓才同華嚴，故唯華嚴為特別的圓教。若以根本法輪和攝末歸本法輪來看，可以作這樣的說法：若從佛果的自證法界說，即以華嚴為最圓；若自如來對法界一切眾生的化他大用上說，是以法華為最圓暢。

乙　台賢的缺點

一、將整個佛法這樣分成四教、五教，往往要發生滯礙而不切當的。但天台的五時配四教，比賢首的五時配五教活一點，它判阿含但小，方等對小明大而通四教，至般若明大乘空理才不通藏教。賢首是把解深密經等、指定它是始教，就不能前通小教，後通終、頓、圓教了，這點在教儀上是很難通的。故天台把方等時的經，許它雖是大乘而可通四教。

二、兩宗的每教各有斷證分齊，便成為四種或五種的因行果證不同。這是大礙的，因說四教或五教的佛果各各不同，而都說釋迦牟尼佛不過是一化佛。這樣一來，令人懷疑成佛亦不究竟了！我們信佛，就是信有無上正遍知的佛，假使佛亦不定是究竟，那麼何必成佛！佛的所說法亦不必是究竟真理了！雖然台、賢都說明佛果有究竟和不究竟，這種化佛亦是圓教佛果或住、行等菩薩所現起。但仍要

發生疑問：我們所信仰的佛法，是現在人間的釋迦佛所說，這釋迦化佛雖然可能是圓教佛果所現起，但亦可能是住、行、向等、不究竟的菩薩所現！總之、這種判教說，是會令人對佛果生不究竟想的。由這種佛果不同的意趣而發展，如日本真宗說：彌陀淨土是報身佛教，其餘是釋迦的化身佛教。又密宗說：大日如來所說的才是真法身教。這樣、甚至外道們亦濫說：我的法門是燃燈古佛大乘教，故不同釋迦的小乘教。本來一切佛法都是由釋迦牟尼佛所說，這樣一來，釋迦佛所說的就收攝不盡了！而且如賢首小教的佛，不過纔齊圓初信位，其程度的淺低，怎能不令人看輕了佛！如說只一大乘究竟果是佛，那就不會發生這些弊病了。

三、天台所斷的五住煩惱，尚可和一般大乘經論配合。賢首加立三十二分習氣，是無教典根據。如果有人立四十二重習氣，豈不是又要超過賢首的圓教佛十位嗎？天台的見惑、思惑，可說即是分別的、俱生的煩惱障；塵沙惑、是分別起的一分所知障；無明惑、是俱有的一分所知障。至四十二品，係借託般若和華嚴四十二字母，尚可勉強為解說。又說別十地等於圓十住，亦可勉強說為：別教是把地前的說得較詳，地上即略，圓教卻把地上的說得廣詳，而地前便略。至賢首所立二障以外的習氣，在教據上和理論上、實在找不到解說！小乘阿羅漢有習氣未解說，以未說煩惱障外的、另有所知障的無明，故說這些無明或所知障、名為小乘未盡的習氣。但大乘既把小乘不染汙無知、說為所知障的無明，那不得更在所知障外加立習氣——因為習氣就是所知障。假使為了要加立三十二個行位，又加立了三十二分習氣，這實在是不足取的。

四、兩宗對各宗的看法：在天台的藏通二教，可以攝三乘利鈍機。賢首的小教應唯攝小，始教應唯大的始。但小教中亦有菩薩和佛，始教中亦有證小果的，便名義淆亂。至於龍樹的中論，在天台判他是通於通、別、圓教的，因為他一分共空義、雖不通於中道不空，但一分不共空義，亦能通於不空的別、圓二教。賢首卻唯判為始教，這假使依提婆的破他而『破如所破』、或清辨的『勝義皆空』來判為始教還可；若依月稱入中論等說，在破他的理論上雖說空，而實依華嚴十地立論，而且說唯佛果有真自性，這在天台已應判為通教、兼但中別教，何況中論的更兼圓中？但在賢首概不許中、百論通終、頓教，甚是不妥。又賢首對唯識法相宗的判法更為死板！賢首始教中說的佛身，在唯識家看來、亦不過是三類化身中的『大化身』吧。可是唯識教法中、不是還立有報身和法身的嗎？若天台即可判唯識是依別教對破藏、通的方法等，故深密經本身是獨一的大乘別教。

重要的、佛教只可判小乘、大乘。把大乘更判為五教四教，是兩宗共同的過，但天台比賢首要少一點過失。若解為依一大乘教法，未登地菩薩可看成通教、始教，七地前菩薩可看成別教、終教，八地菩薩可看成頓教，八地以上菩薩可看成圓教，其實祇一大乘教法，便可免過。

上文譯本錄自太虛全書第七篇

—— 聽講五教儀拾零 ——

讚揚六祖功德並祝南華的復興

二千零八年於多倫多

——民二十四年在曹溪南華寺講——

我這次一到廣州，即來曹溪，有兩點意思：

一、是來瞻禮六祖肉身，

二、是來慶祝六祖道場的重興。因禪宗叢林，由曹溪一脈，遍於天下；如日本、韓國的禪寺，都是祖宗在曹溪。但自六祖以後，曹溪的南華寺、便興盛時少，衰替時多。明朝亦曾經憨山大師重興；今日復有虛雲和尚來謀振興，真是千載難得的盛會！故我來瞻禮六祖肉身，同時亦是為慶祝六祖道場的復興。這樣、可見我這次來，實是向和尚及各位首領職事恭祝來的，本來沒有什麼可說的法。但因在座還有如許新受戒的初發心，和各方來集舍的在家信眾，同在此六祖真身的道場相聚，實在不是沒有殊勝的因緣，故想讚歎一點關於六祖的功德，以作提倡。

在梁武帝時代，西土有智藥三藏航海南來。以前印度到中國的學者，大多取道西北而來，而從南海而來，自三國時代的康僧會以後，我想就要算智藥三藏了。智藥三藏在廣東留有許多靈跡，先是在

廣州光孝寺種植菩提樹一株，預言百七十年後有肉身菩薩、在此剃髮受戒。後到曹溪飲水有異香，便尋至此處建寶林寺，並誌預言說：『一百七十年後有肉身菩薩，於此開演上乘，度無量眾，和傳佛心印』。這所說的肉身菩薩，便是六祖大師，在佛教歷史上是早已證實了。我們現在就六祖一生的行事功德上，亦可以確信六祖是大菩薩的應世。有許多人，往往以為六祖是斫草挑柴、目不識丁出身的，於是就認為佛教應該要完全棄離文字，因六祖不須文字而通達佛理；殊不知六祖是隨時機所宜示現如此，決定不是目不識丁的，而是成就無量言語文字三昧陀羅尼，不是世間博學多聞、或世智辯聰的所能望其項背！這是從什麼地方證明呢！如壇經中所說：『聞無盡藏尼誦涅槃經，即知妙義』；又聽法達誦法華經至開示悟入佛之知見，即達奧旨；若不是久植德本，智慧如海，何以如此呢？又他聽人誦金剛經，即豁然開悟，亦是一種應機示現的方法；因當時金剛經正普遍弘盛於世，所以他就來參禮五祖，託聞金剛經而開悟了。因此、不但傳佛心印，亦是傳持法藏；但這不單是六祖如此，迦葉以來都是這樣的。因當時金剛經正普遍弘盛於世，所以他就來參禮五祖，託聞金剛經而開悟了。因此、不但傳佛心印，亦是傳持法藏；但這不單是六祖如此，迦葉以來都是這樣的。

又大小乘經論最精深微妙的，莫過於唯識各部經論，如楞伽、深密、華嚴各經都是；而楞伽四卷，傳佛心印，是從初祖達摩歷代相傳的。在壇經中說：有智通比丘曾經『看楞伽經約千餘遍，而不會三身、四智，禮師求解其義』；六祖當時便為他解答說：『三身者，清淨法身，汝之性也；圓滿報

身，汝之智也；千百億化身，汝之行也』。這樣寥寥數句，便把一切經論中所明三身的義，包括無遺了。因他是在當人上說明三身，故說：『若離本性別說三身，即名有身無智』。若從本人而明三身，始顯佛法平等，學佛是人人本分上事，若不從自性明三身，那三身似乎完全屬於他人佛果上有的，豈不是自己是沒有分的嗎？故考諸古德對經論三身所下的解義，未有如此昭然揭示的。智通既明三身，再問四智的義是甚麼？祖曰：『既會三身，便明四智，若離三身別談四智，此名有智無身』。此顯身智不二的理，和成唯識論、佛地經論等所明三身、四智的理，極為吻合。因法身即是四智所證清淨法界的理體，四智即是法身理體上所成之德用，成唯識論說：『四智品中真實功德，鏡智所起常遍色身攝自受用；平等智品所現佛身，攝他受用；成事智品所現隨類種種身相，攝變化身』。此中已說明四智和三身的交互關係，至於妙觀察智的妙用，即是觀機說法。故知三身不離四智，四智不離三身，此義甚深！佛常自說：『我於凡愚不開演』，而被六祖數言道破了。可知六祖是大聖菩薩應現的，若真是目不識丁的人，怎麼能對於唯識高深的學理，能有這樣程度的見地呢？並且他還在那首簡略的偈頌中，顯明和概括了轉識成智的深義。偈說：『大圓鏡智性清淨；平等性智心無病；妙觀察智見非功；成所作智同圓鏡。五八、六七果因轉，但轉名言無實性。若能轉處不留情，繁興永處那伽定』。大圓鏡智性清淨，因第八阿賴耶識到佛果位、轉成大圓鏡智時，即捨去了一切有漏、劣無漏的生死法，和清淨的平等法界相應，無漏有為無為徹底圓明。但清淨法界雖然自性本然，生佛平等，而眾生迷故於

中妄有生死，顛倒流轉；諸佛覺悟，便如如相應，轉成大圓鏡智，是究竟清淨法身了。平等性智心無病，我們眾生所以有種種生老病死的病，這癥結即在維摩經中所說：『無明、有愛』。無明、有愛，實是身心眾病的根源。廣泛來說，即是第七識恆時相應的我癡、我愛、我見、我慢的四種根本煩惱。因為第七末那識在染污因地，迷昧不智，恆執第八識見分為自我，這便是愚不可及的我癡；由愚癡不了第八識的真相，妄起我見；依它更起貪著，故有我愛；由我愛故，高舉凌人，故有我慢。由此四種煩惱，隨逐於心，無量煩惱皆因此生起，就有心病了。若將第七識上的心病去掉，心病自然痊愈，平等性智亦自然現行了。故此以心無病三字顯明平等性智，極為扼要。妙觀察智見非功，通常往往以為妙觀察智，是一種由分別見解所起的智，實則妙觀察智即是純粹的無分別智；若有分別的能觀所觀的見相，便落於顛倒分別的不妙觀想，反成為妙觀察智的障礙物了。無分別智，即是般若妙慧，由文字般若而觀照般若，由觀照般若而實相般若，即是到了無分別智的境界。但它最初是由文字教理而起觀照，此教理亦即無分別的教理，這觀照亦須無分別的觀照，但這二位，總在能所對待上，因目標在求證無分別智，故起加行無分別智，即觀照般若亦成無分別智了。由此再進，證得實相般若的根本無分別智，便和無分別性體、如如相應，理智不二，能所雙亡，方是根本的無分別智；由此根本的無分別智，即所起後得智、加行智，都是無分別智，這便是妙觀察智。故妙觀察智若在分別見中，即不是妙觀察智，所以說『見非功』。須由無分別智，空蕩

一切分別的知見，如虛空粉碎，大地平沉，了無所得，妙觀察智方才顯現，故以見非功顯妙觀察智，其中扼要亦是各論釋中所不能道的。成所作智同圓鏡，因前五識在因位中，和第八識同現量性境，若在見聞覺知上不落於獨頭意識，都和第八識一樣緣現量性境。但平常未和大圓鏡智相應，即無妙用，須待第八識轉成大圓鏡智，無垢識現五根清淨，而前五識亦隨即而轉成清淨的成所作事智，故說『同圓鏡』。五八、六七果因轉，但轉名言無實性，就是說：前五識和第八識轉識成智是在果位，第六和第七識轉成智是在因位；這在唯識諸經論中，有詳細的說明，而六祖以此一句即能概括它義。但所說轉，即轉捨依他起性上、所有的遍計分別的名言習氣。這名言習氣，即五法中的：名、相、分別。由此名言習氣，故從八識現起種種生滅流轉的染法。而所說的轉識成智，即轉此依他起性上名言習氣、種種虛妄分別染法，便成為純粹無漏的淨智，不是別有實物可轉的。實性、即指平等法身，從本以來不增不減，不垢不淨，無動無搖，無轉無不轉，故雖明五八、六七果因轉，唯轉生滅的法而成實性、實在是本無轉變的。祇要在轉處不留情，當下即同佛果——繁興永處那伽定，行住坐臥，語默動靜，無不在定慧中生活了。那伽是梵語，此譯為龍，譬喻佛是人中的龍，常處定中，所說『那伽常在定，無有不定時』；行亦禪定，坐亦禪定，覓四威儀相了不可得，住於無住大般涅槃，寂而常用，用而常寂，常常應機現身說法而常常無相可得，常常無相可得而常常應機說法，窮未來際，無有窮盡。而六祖明轉八識成四智，即要歸到各人本身上來，要各人自己於轉處不留凡情，即是實現無分別無住相的

四智菩提涅槃。平常日用行事，都是安住於四智菩提中，這是何等親切而有味！故此六祖不但不是目不識丁，而是具大智慧，具足文字語言三昧的，實在不是凡人所能測度。佛法簡直是各人本分上事，若於本分明了，那三藏十二部經，亦不過各人本分上的註解罷了。佛的說法度生，亦從他自己本分上示現說法度生，那末六祖的應化示現，亦何嘗不是自己本分上事呢！故繁興永處那伽定，這亦可說是『那伽定永繁興用』。我們現在在六祖的道場中一切人物，沒有不是六祖的繁興大用所建立，沒有不是六祖的等流法身功德所示現的；例如憨山大師，固然是六祖功德所示現的，如今虛雲老和尚，應廣東四眾請，來復興此道場，亦和六祖現身無異了！這樣去觀察體驗六祖的功德，那六祖功德遍滿此處，我們在六祖道場中的一切，都和六祖親切相應而當體無異六祖的。

現在各位新發心的在此受戒，須知六祖所說：『心地無非自性戒』的義理。受戒時雖然有三師七證，以及種種方法儀式，重要的、一切戒法，皆從釋迦牟尼佛法身等流而出，法身生佛不二，本來自性清淨，自性清淨即是戒體，故受戒是不從他得，要以各人自性無垢心為清淨戒體，方名得戒。即各人所得自性戒，即同六祖自性戒；而在此受戒的，亦應知戒和尚、引禮師等所有人物，都是六祖功德所等流示現。如此成就一切功德，這個三寶道場就成為真正的人天福田了。

上文譯本錄自太虛全書第七篇

—— 讚揚六祖功德以祝南華之復興 ——

講學和修行

二千零八年於多倫多

——在上海世界佛教居士林講——

講學是以明心為需要，修行是以念佛為穩當。

起信論說：『言眾生心，則攝世出世間一切法盡』。以一切法皆由心緣起的，依持在心。因心有特性，一、能活動了知，二、能保存經驗——受熏持種——，如果不是這樣就不名心。由活動了知，即能變緣現前有為無為、有漏無漏一切諸法；由保持經驗，便能回憶經過的事、而推想未來的理。四聖、六凡都由心造，十方、三世都具此心，故明心即遍明一切諸法。明心即遍明一切諸法，是以佛雖遍談諸法，廣為無量無數，略攝為三藏十二部，皆不出此心。說到此心，而心便成為、講明一切佛法學理中最切最要的。若能明達此心，即見一切色皆見此心，聞一切聲都聞此心。三藏十二部，千七百公案，更無餘事；故說：法界唯心。明心即是明諸法，故心無體而即以各法的體為體；各法的體，清淨本然，周遍常住，故心的體亦清淨本然，周遍常住，又名真如法性。故心無相而以諸法的相為相，

諸法的相，含融廣大，攝入交羅，故心的相亦含融廣大，攝入交羅，名如來德藏。故心無用而以諸法的用為用，諸法的用，種現相生，緣起無盡，故心的用亦種現相生，緣起無盡，名聖凡因果。心的體相用即一切諸法的體相用，故心的體相用，沒有不在，沒有不具，沒有不貫澈，沒有不連絡，所以體大、用大、相亦大，而在人即人，不事他求，名佛心可，名眾生心亦可，名人心亦無不可。離現前的心而別求一切法的，名外道；離現前一切法而別求一心的，亦名外道。一切法都以真如為體性，故心的體性即真如，而聖凡染淨善惡因果皆寂滅常如。一切法皆以生滅為相用，故心的相用即生滅，而聖凡染淨善惡因果皆緣生無性。是名一心真如生滅，亦名真如生滅一心，所說：講學以明心為切要，大義如是。

佛的現身說法，皆為今世間一切有心的，開示悟入佛的知見，故都是由解起行，由行趣證的。解非行終為空解，證非行無由實證，故說佛法於信解行證最重在行，亦無不可。但行門無量，略攝為八萬四千對治煩惱法門，和密教中的種種真言持誦儀軌，華嚴五十三善知識、各由一門以成解脫，楞嚴二十五無學的各由一門以證圓通，以及帝心的法界觀，達磨西來的直指人心見性成佛，並大小乘所通用的不淨觀、慈悲觀、緣起觀、數息觀、念佛觀等等，沒有不是修行的妙門，今何以獨言修行以念佛為穩當呢？在此先要知佛法的宗旨，次要知佛為何義。應知諸佛出世，別無所為，只為一切眾生不知自己本來是佛，一向迷而不覺，於自心所變種種身根境界上，起惑造業，隨業流轉，生死輪迴不了，往受種種勞慮辛苦，故此依大悲宏願，施設各種方

便，務令一切眾生無不從自心中、開發無上遍正覺知，同佛一樣受用平等妙樂，這是佛法的宗旨。其次、應知佛不同天神、地祇、人鬼一般，只是在人和一切眾生中、已經成就無上遍正覺的。人從佛法中修行，是發心學佛成佛，並不是發心學天神、地祇、人鬼。所以人的標準祇在學佛，人的目地祇在成佛，一剎那心中忘失學佛和成佛，即是忘失所依持標準、和所欲達到的目的。念、即是不忘記的意思，心心持念在佛而不忘失，就自然一切舉止言動都趨向於佛，亦為趨向無上菩提的妙修行路。暫有一剎那不記念在佛而有所忘失，即是忽然不覺，無明心動，動則有苦，便自迷了方向，東西莫辨，舉步動足皆不知如何是好。換句話說：一剎那不記念佛，即是忘失了所發的菩提心，那無論修何勝行，只能成人、天、魔、梵的有漏因果，及聲聞、緣覺權乘因果吧。唯念佛是能總持一切、趨向佛果菩提的勝行，而使一切所行無不趨向菩提，絕無滲漏，絕無歧退，故修行以念佛為最穩當的。這是根本的念佛。釋尊更有巧妙方便，憐愍一切雜想紛飛眾苦交逼的有情，雖知念念不忘佛義，而未能真得念念不忘於佛，親切相應；無常一到，未免隨業流轉，故又教以專念阿彌陀佛。求生極樂淨土的法門，即仗彌陀大願，臨終一生極樂，得和諸佛菩薩常會一處，勝緣增上，使到心心念念不忘失佛，直趨無上正覺，是穩當中的穩當。知此根本和方便的念佛，乃知始從凡夫發心、經歷三聖十賢乃至成佛，無不須念佛，無不由念佛。因念佛不念佛，即佛魔的分界，淨染的兩途。不但一切有情由學佛以求成佛，皆不離念佛，乃至十方過去現在諸佛的普度眾生，

亦是不離念佛。以常念一切眾生本來是佛，所以現種種身，說種種法，用以化導眾生成佛的。設使不念一切眾生本來是佛，即眾生本不能成佛，又何為徒勞無功而現身說法呢！故自利利他，徹始徹終、都只是一念佛妙行吧。佛法不是說了便算，聽了便算，要在各位從聞思修篤學力行，以自達到目標。今日所談，暫止於此。

上文譯本錄自太虛全書第七篇
—— 講學與修行——

菩薩學處講要

二千零八年於多倫多
——民三十六年在寧波延慶寺講——

一　菩薩學處釋名
二　皈依三寶
　甲　結緣皈依
　乙　正信皈依
三　三乘共戒
　甲　在家眾的五戒十善
　乙　出家眾的沙彌十戒
　丙　出家眾的比丘具足戒
　丁　在家出家的八關齋戒
四　發心正行
　甲　發菩提心
　乙　學修六度
　丙　勵行四攝
五　結勸遵行

一　菩薩學處釋名

佛教的經律，說有二學處：一名比丘學處，是指比丘應學習的律儀來說，規定甚麼應作，甚麼不應作，使所有如法出家的比丘大眾，都能軌納在這個範圍內。一名菩薩學處，這是把範圍更擴大開去的，除包括比丘學處外，而且統貫世出世間、一切階位漸進為菩薩的學習，是指菩薩應作應不作的規律，成為學習菩薩心行的基礎；非常弘深廣大，較前的倍增殊勝。現在所要講的，是菩薩學處。

「菩薩」的名稱，人人都知道；但他真正的意義，多數人殊不了了。通常人都以偶像代替菩薩，如見泥塑、木刻或浮雕、金鑄、繪畫、紙紮等的形像，都叫菩薩，甚至指洋囡囡是洋菩薩，這是含有錯誤的，而後者更成為習俗最大的錯誤。要知偶像中固有菩薩的像，但亦有比菩薩更高階位的佛像，亦有較低的古聖先賢的像，甚至有牛鬼邪神的像，不能儱侗地都稱它為菩薩。同時，菩薩和菩薩像，決不能混在一起；我們活著的人，倘具有菩薩的心腸和菩薩的善行，這人便是菩薩。「菩薩」，原是印度語音的略譯，全音是「菩提薩埵」。菩提義名「覺」，薩埵義名有情或，合稱為「覺有情」。

「菩薩」的原義，是指能發菩提心的有情，有大智慧上求菩提，有大悲心來下濟眾苦，這便是菩薩。故我們能從菩提心作為出發點，以此心上求，以此心下化。不只有理想，而且貴在能實踐履行，才名真實菩薩。故菩薩是覺悟的有情；人能自覺，又能覺他，使自他俱向無上大覺的境界進行修習，即是覺的有情。這顯然就不是無知的偶像是菩薩，而具有菩提心的我們纔是菩薩。

學習菩薩的方法，並不是要高推聖境，遠在淨土。而是從我們凡夫做起點，一步一步進向聖境，創造淨土，從淺到深，轉劣為勝。最初是大心凡夫的菩薩，及至轉優進入聖域，終入於金剛後心，即成為最高等覺地菩薩。我現在所唱導的菩薩學處，是重在啟發初發菩提心願的菩薩；旨在要人盡能成為大心凡夫的菩薩，不是頓超二乘的大菩薩。向來對佛法有信心的人，便自稱學佛，求其真能發菩提心、願做個大心凡夫的菩薩，卻是鳳毛麟角。有一種人學佛，將佛推崇過於高遠，自甘卑屈。既不能認識佛法全部的真相；固執著佛所方便指示的一點一滴的法門，如人間善行，天上福報，著重個人福業方面極粗淺的說法，於是情生耽著，但求自己人天福報為滿足。這雖然亦可稱是學佛，但去學佛的真精神遠甚，簡直是方便中的方便，佛曾貶這些人是無性闡提。又有一種人學佛，覺得自己的生和死是極痛苦，於是偏執著佛所指示的中道法——空有兩面——的空一方面。以專求了脫自己的生死，精神上得寂滅無為最究竟。這條路徑雖然亦可通至大乘，如果故步自封，不肯進探中道法的幻有、和妙有的方面，醉臥於空三昧中，自然未能貫徹佛學全部的精神，自然墮於方便小乘，佛曾貶他們是無性敗種。我今日唱導菩薩學處，決不叫人迷著人天的福報，亦不叫人愚耽小乘的寂滅；是指示人人可走的路，個個可修的道，是整個全部的佛法的總綱。這便是菩薩所學，自下至上，自凡至聖，從我們開始舉足直到佛果的大道。這自始至終徹上徹下的，都不出我們發菩提心、修菩薩行的現在一念願心的菩薩。這好像一個國民，從做幼稚園學生起，一直到研究院出來的博士止，都是學生；菩薩所學的亦

一樣，有初發心的菩薩，有金剛後心的菩薩。初心是凡夫，後心是鄰近於佛，但都是菩薩，始終未離學地。後心鄰近佛果高位的菩薩，是不易學的，但亦不離於初心易學，積漸方成就的。故此在菩薩學處，是從易學處說起，名皈依三寶；恐人走錯入歧路，於皈依三寶時兼勸他發四弘誓願。皈依三寶，是教如何不入邪途；發四弘願，是使他不趣人天福果，不耽著二乘寂滅。這樣直趨菩提大道，一定成佛的。

佛果是怎樣成就呢？說：是依於學菩薩所行方成。菩薩學處，是唱導從開始即學習菩薩，最終便通達到究竟的佛果。故今日所唱導的菩薩學，不是超越二乘聖位的菩薩學，是開始從凡夫地位的菩薩學，漸次深入，上預極果佛位，而皈依三寶，是菩薩學最基本的初步階段。這菩薩學處的「處」字，亦可指法門方面說，如佛經中說「四念處」、「他勝處」等：但亦可指行道的場所說。凡是菩薩所遊履處，所棲止處，隨時隨處修菩薩法門，都是菩薩學處。維摩經中說：無處不是菩薩道場，今說菩薩學處，亦是一樣的。

二　皈依三寶

甲　結緣皈依

現在先說菩薩學處的初步皈依三寶，是結緣皈依。當從信仰佛法人的心中，發生一種熱烈地要求的時候，向著佛法僧住持三寶面前，以捨身心生命的精神，口自宣誓皈依的詞句：我弟子（自稱姓名和法名），盡形壽皈衣佛法僧！當口中吐出這樣詞句，精神上應起一種莫大的興奮和安慰。當五體投地一說一禮的時候，古人形容說：「如大山崩」，

如弱小受創傷歸來、投身於父母的慈懷中去，真是情不自禁，心中燃起火熱的悲欣交集的情緒。盡形壽皈依，是說我某人盡此形相色身，盡此畢生的壽命，從今日起皈依三寶；如失巢的禽鳥皈投故林，如孩童的依戀慈母，決不會中途變更而逃逝。這個生命色身未滅未斷期中，誓要永遠皈依三寶，永遠是三寶弟子。三寶，即佛寶、法寶、僧寶；寶是可貴可尊義的。有性體三寶，有聖賢三寶，有住持三寶。第一是皈依佛：佛陀是「覺者」義，已能圓滿成就阿耨多羅三藐三菩提——無上正遍覺，故稱佛是覺者。從印度原音簡稱，名佛。如我們的教主釋迦牟尼，他能成就無上正遍覺，所以稱他名釋迦牟尼佛。我們皈依佛，便是皈依釋迦牟尼佛，同時亦即皈依了、由釋迦牟尼所說示的十方三世一切佛。因為佛的智慧福德都到達了最圓滿點，在佛和佛間是畢竟平等。我們現在雖皈依根本的本師釋迦牟尼佛，亦理所必然的皈依了一切諸佛。皈依，是發出自心生命的全力，把精神意志力集中統一起來，無動搖地向著福智圓滿的完人——佛陀，全體投入；這里絲毫沒有覆藏自己的醜惡、或驕矜自己的私智小德，這里祇有恭敬，慚愧，欣慰，肅穆。

第二是皈依法：三皈依中皈依法是最重要的。一切佛都是依法為師。佛所覺悟的便是法，佛所修持的亦是法；到了成佛以後，為弟子開示自己所修所證的、一切法門亦沒有不是法，祇此至高無上圓滿境地的法門。皈依，即是應該一心一意趨向這法門，以作為自己修行的尺度和標準，全身投入這法門中。

第三是皈依僧：僧是印度的原音「僧伽」的簡稱，僧伽義譯名「和合眾」。依和合眾而住名僧，

有四人和合眾的名僧，故僧即指和合團體的通名。依佛法出家四人和合共住的，名住持僧；上有依法修證得三乘果位的，名聖賢僧；更上的有直依大乘法門修而證的，名菩薩僧。說到皈依僧，自然統括了上列三種僧。但在初心學佛皈依的，是重在依佛法嚴格出家的和合——團體——住持僧。因佛寶、法寶的能流布世間，佛的相能現起，佛的法亦能弘揚，悉由住持僧能住持。皈依住持僧，即由因他得聞佛所說的法，依法修行便可以成佛。

菩薩學處中初步結緣皈依，不是要選擇他宿具淨智，深入妙理；而令自己得種善根，廣行結緣，普收眾機，以成佛門的廣大群眾。來受皈依的人，祇要能知道佛是最崇高可禮敬的聖人；法是最圓滿堪實踐的道理；僧是最清淨得依止的老師：如是深生仰慕，虔誠皈依，盡此形壽更不皈依其他宗教，永遠為佛門弟子，這便是菩薩學處、初位初心的菩薩。這初位初發心菩薩應作應做的行業，即是「好善樂施，消災集福」。因信仰三寶是最善處，樂善愛好於善，故皈依三寶。好善的必能依佛所說信受奉行；佛所說善，以恭敬供養布施一切眾生為第一福田。如修建道場，塑添聖像等，因福智圓滿應崇信故，是為敬田；孝順父母，禮念師長等，於自己有德應酬報故，是為恩田；病貧無依，老弱和殘廢等，因深陷苦境應憐愍故，是為悲田。初心菩薩，對於這三方面，隨自己力量所及，以歡喜心而行布施。如此好善，如此樂施，善心所趨，縱遇災難，亦得化為吉祥。因災患生起，是惡心惡行同業別業的反應；今以善心善行赴一切境，故所召感自成福樂。常人所要求的是無病無難，富貴安樂，不向好善樂施去求，是非法求。非法所求到的，終會落於

悲慘的結果。初心菩薩，應如是行，亦即成為世間的善人。

乙　正信皈依

正信皈依，大部分是經過結緣皈依的。在廣汎結緣皈依後，於中經過相當時日，自己更能對於佛法、能深一層的認識和了解的人；或雖未受結緣皈依，但是宿根深厚，而且曾受過相當教育，學識豐富，而能信樂大乘佛法，不必經過結緣皈依，直接受正信皈依。當受皈依的時候。向皈依本師宣說如是誓願：我弟子（自稱姓名和法名），盡未來皈依佛法僧！當口中說出這些話，身體行接足禮時，不但喚起自己精神上熱烈的信仰，而且能體會自己精神的生命和身心的行動，一齊溶入在廣大無垠、自他平等的三寶法界中。如滴水投入海水，水性互遍於全海水，如小空投入大空，空性無別於大空的空中。精神擴充到和三寶融合而無間，這是無我、無人、無眾生、無壽者的無相境界。不但達到和諸佛菩薩同一體性，而且和群生種姓同一悲仰。這在空間上講，是超絕中邊、卻又是橫遍十方。在時間上講，是超越始終卻亦是豎徹三際。今就站在現在一剎那的理智正信上，誓願自期從過去的無始、到未來的無終，獻身於三寶的法界。這是根據正智的信仰，這是永遠不壞的信心；如食金剛永不消化，正顯示出這顆根本的正信。起信論中說四種信心，餘三信心是指信三寶，第一信根本，正是指上說的正信，論中說此信是「樂念真如法」。一個正信的佛教徒，能樹立這個信心，比較於結緣皈依的初步的菩薩，更進步多多了。如果能建立這信心，心中立即發生一種智慧抉擇的能力，現在稱它是「破迷立信，崇正黜邪」！這是正信的效驗。以能夠於佛法

立堅固的信仰，對於世間的一切不契合於真理的學說，無論任何宗教、哲學、外道的邪論，不但不能動搖他信心，而且以堅固不壞的智信，粉碎了迷惑真理的邪說和邪思。對於契合於宇宙人生圓滿的真理，如佛菩薩所說的經論，極力崇重，各哲匠所闡明的微言妙理，更發揚廣大。故正信皈依的菩薩，於自己已有認識真理能力外，更有能力為佛法的金湯，捍禦外侮，自立立人的。或出以善巧辯才，或運用以生動妙筆，來宏揚佛教真理，更能令自他信心增長，速成不退。這是不能期待於一般結緣皈依的菩薩，而是特別知識豐富、正信皈依菩薩應具的資格。

菩薩學處的兩重三皈，是建設佛教堅固基層的基礎。佛教的中心雖著重在伽藍清淨僧伽，但整個的基礎建築、應在多數大眾的信仰心上。沒有大眾信仰的佛教，縱使伽藍梵刹建築得富麗，僧伽的生活如何富裕或清高，這是違反佛陀真義的，是死寂的佛教、而不是活的佛教。故今後佛教新的發展和建設，是應把佛教的精神、普遍打入大眾的心中，喚起大眾熱情的信仰和認識，這就是建立兩重三皈的原故。假二十年來有佛教的基礎，領導菩薩學處的菩薩僧，應加倍努力的宣化，以崇高的德行和深博智慧，取得大眾的信仰，建立兩重三皈的基礎。更期進一層的建設，領導三皈的菩薩拓展兩條的路線：一從在家的徒眾到在家菩薩位，一從出家的徒眾到出家菩薩位。這里所指的出家，一部分或是已出家的，一部分或是由正信皈依而新出家的。在今日佛教的現狀，明顯的擺在眼前，便是出家的僧伽生活在寺院里，所倚賴維持生活的資源，一部分是靠寺院田畝山地的收入，一部分是靠香火經懺的收

入，更有一部分全靠募捐抄化。靠香火經懺募化收入過活的僧伽，自然只忙於生活，對於自己的修學完全荒廢，結果變成祇知靠佛的招牌吃飯，對於佛教自身應有的認識完全沒有；靠田地收入的最大叢林，應有餘暇修習佛教的各宗的法門，但經過清代的愚僧政策，各宗都已衰微，少有傑出的哲匠出為唱導，古規模雖具，活力全無，僧質日漸低下，流為愚氓。於是社會大眾對於佛教的觀念：僧伽是消費不生產的，是專替死人念經是最迷信的。而僧伽亦甘於忍受這種侮辱不肯自發，苟活偷生。直到今日，整個佛教界的現狀還沒有多大變動。現在唱導的菩薩學處，正是針對這個病症開的藥方，指出家菩薩和在家菩薩應走的路線。換句話說：就是出家比丘自己本身和在家居士自己本身，應學應作的是些甚麼？

三　三乘共戒

甲　在家眾的五戒十善

結緣三皈是佛教廣泛的信徒；到正信皈依，在佛法中有所認識，種下根本的信心。現在先說在家出家菩薩，自己對教對人類、應有基本道德修養的教條，亦就是說明菩薩學的精神。現先說在家菩薩的五戒和十善。據實說來，三皈是建立信願心，五戒是在家出家菩薩共同實行的初步。是佛教中最基本的戒條，亦是人類應共同修學的道德。菩薩瓔珞經說：『一切眾生，初入三寶海，以信為本；住在佛家，以戒為本』。我們的身語心行，有善的亦有惡的，現在依佛法修學，滅去惡的，使善方面更充實增加有力，使它更完美。五戒便是最基本道德標準的行為。所說五戒；一、不殺生而仁愛，二、不偷盜而義利，三、不邪淫而禮節，四、不妄語而誠

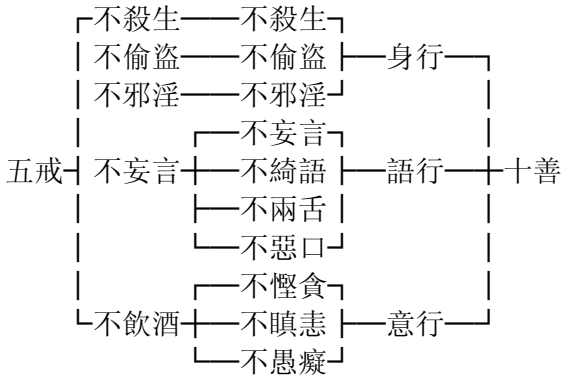
信，五、不飲酒而善調身心。試觀上舉五條，那條不是倫理原則？或者有說前四確是倫理道德、不可缺的基本條件，但第五條似覺過於刻苦。這裏佛陀是有辨明性質上的不同、輕重的性質，但是俱屬必要的戒條。前四條通名性戒，後一條獨稱遮戒。性是實在的意思，凡犯殺人、盜物、奸淫、欺妄，無論世法或佛法，認為這些行為的本質、都實實在在是惡，應受制裁。遮是防患未然的意思，飲酒的行為雖不侵害他人，但因飲酒易引起淫殺等惡行，所以酗酒滋事，這是世人所熟知的。更以飲酒易成嗜好，使生理心理失卻健康，理應戒除，故此有些國家、用法律明文來禁止的。故五戒不獨是佛教徒、應嚴格地守持不犯，即就常人來說，能守持五戒，才完成是一個道德的人，人格纔得完備不是的話，於人於己便有所缺憾，是不完全的人。

上所列舉的五戒，在不殺生下面加上仁愛，乃至不飲酒下面加上調善身心，這是舉佛教的戒、和中國儒家的五常並稱：每條的上半截都是止所不當做，下半截是作所應當作。上截是五戒，下截是五常，以下略說五戒。不殺生，於人於物是仁愛的行為，是人類共生共存必要的條件。殺人是重戒，殺大的動物生命是中戒，殺微細的生命是輕戒。犯不殺生戒而去殺人，不單是佛律所不許，亦是一般法律所不容。人和人相存，貴在能和平團結，人人都有生存的權利，不得互相殺害，不是的話、人類自身便不能安全。不偷盜，是人類正命的生活，是正當的行為。人類生活所必需的衣食住行，大都是大眾分工勞動的生產品，不是隨便取於自然界；其中每一種生產品，都是積集若干人的智力和勞力。他人的私有物。必循於正當途徑得來，受國家法律的

保障。今若非法去取，或以強力劫取，或偷竊，或欺騙取得，使他人正當財產受到損失，倘人和人間都演成這種行為，人和人便不能共同生存。不勞而獲盡是不義的財，為正人所鄙恥；不義行為，是造成人類亂源。佛律有「一針一草，不得不與而取」亦即防止有更大的不義行為。不邪淫，在人類的繁殖，是子孫衍續的敦倫正分。所說「君子之道，造端乎夫婦」。男女間成立夫婦的關係，對於下一代子女負起父母的責任，須求於正當配偶。故佛律許在家菩薩夫妻配偶，認為是正當的行為，名正淫：不經過正當的配偶，苟且配合，名邪淫。如人人邪淫，必引起亂群亂倫不幸的後果，而且於後一代子女逃避他應負撫養的責任。而人的初生，生命極為脆弱，不是像牛馬那樣硬朗。這些都有賴於男女間正當的配合，方使人類自身行不越規、和平相處，永久繁殖下去。端正風化，增進民本，是藉倫常禮節來防閒的；在佛法靠戒來正邪。不妄語，是和人相處說話有信，言顧行、行顧言，言行一致精神。倘若言而無信，即求兩人以上的團結亦不可能，小的一個家庭夫妻、不能相見以誠以義，大的國際間演成你虞我詐的現象。所以儒哲說：『人而無信，不知其可也』！佛是讚歎「言行忠信，表裏相應」（無量壽經）的人為賢者。妄語的人「醜惡之聲周聞天下」，「身壞命終當墮地獄」（智度論）。不飲酒，飲酒易使人陷於昏醉迷亂中，不飲酒常保持身心清寧，發生智慧。飲酒易招過失，往往身亡家破，故佛律懸為遮戒。平常飲食是資養上所必需，酒、煙、嗎啡等全不是必需品，徒消耗了人的生產力。一旦變為習慣，懶墮無恥的行為、亦將間接直接因它發生。要養成智者的品格，酒和其他的麻醉

品都在戒除中一列。上說五戒，和世法倫理道德完全相同。不過世法倫理祇作一種古訓教誡；佛教的傳授五戒，是加上一種自誓的精神來守持無犯。精神上好像披上一重保護的鎧甲，遇到惡環境來誘惑時，精神上便能發出一種力量來抵抗。在這裡可顯然地出示國家法律的制裁，祇能於犯事後；佛教的戒律能預防於未犯前的。

又守持五戒，亦為出家菩薩基本道德的行為，而且較在家菩薩更嚴格。因為在家五戒遇不得已的因緣可開，出家的除酒為藥物治病外，俱沒有可開的例。如殺人，在家菩薩身任國家軍政，依法處斷犯人，或為救多人處治少數惡人，以大悲心而行殺生，律即許可。但出家菩薩，為護僧制便不開許。如淫戒，在家許合法夫妻的正淫，出家菩薩既捨離家俗，則一切不許犯。次說十善。十善在五戒中開出，即略為五戒，詳即十善。現製一對照表如下：



表中語行四善，即是五戒中不妄語中開出。綺語，是多虛少實，花言巧語，曼衍綺麗言辭，動人聽聞；靡靡音聲，淫蕩歌曲，是最甚的。兩舌，即挑撥離間，鬥搆兩頭，使人骨肉離散，親愛成仇。

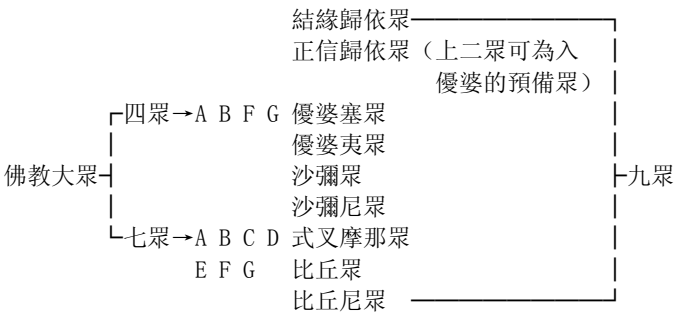
小的害人一家，大的是謀士策略，挑起世界大戰。惡口，即是出語罵人，以極難堪穢褻的話，以污辱人，或不符於事實，故亦是妄語中攝。意善行中三法，即五戒中遮戒的不飲酒。五戒飲酒是重在緣，十善是正面的指出：慳貪，是慳惜己物應捨不捨，貪人所有求取無厭；瞋恚，暴悷憎恨，對物無慈；愚癡，應合名愚癡邪見，是於事於理無抉擇智。愚故癡愛，亦因癡成愚，這是根本普遍微細的煩惱，它現起粗相便是邪見。邪見，是指於事於理起不正的知見，故學菩薩的人，先須去除邪見現端正見。癡愛貪恚，在凡夫眾生誰都遍有，總名三毒，能去掉便是聖人。學菩薩的人應平時修習捨施，慈悲，智慧來剋服它。倘若放縱飲酒，遮戒的防堤崩決，那三毒的惡浪泛濫更甚，身語二行更不能自制在善了。不飲酒是遮惡緣，無貪、無瞋、無癡是顯止惡行善。

守持五戒，人倫的道德無缺，取得人的資格。學菩薩應該從做得是一個人起！不是的話，人格尚虧，菩薩的地位便無處安置。能行十善，便可進入從人到天。能因無貪無瞋無癡，在心境平靜清寧，已入於天人的境界。只有學菩薩的是在成佛，不求個人的享受為滿足，在人在天的境界中，更淬勵自己的智慧德行，淨化其他的大眾。菩薩是永遠和大眾做朋友，不捨大眾，在大眾中學習菩薩道。在家菩薩，應認清楚這條路線，纔是善學。不是的話，便和佛法宗旨背道而馳：同時做人的資格、亦不能保全的。

乙　出家眾的沙彌十戒

現在說出家菩薩的沙彌和比丘。就佛教的組織來說，五戒和十善應稱在家菩薩優婆塞（近事佛法

的男人）優婆夷（近事佛法的女子）眾；加上出家菩薩沙彌和比丘，便成為佛教四眾或六眾或七眾；照我上面說，亦可擴大成為九眾。前說的兩重皈依眾，是佛教的外圍或外護。內部即是上舉四種，而專職住持佛教的中心人物、即為比丘眾。這組織略如下圖表：



沙彌學業成就，進為比丘前。即依比丘為師出家，比丘應負教養師的責任，攝受年未滿二十歲的青年。他們是負有將來住持佛教的責任，對於佛教律儀的修養，經論的學習，必須經長時期專門的煆煉，養成崇高的僧格。不是的話，便擔不了這個重大的責任。人天師範，決不是啞羊鼠鵲等徒可以假冒！沙彌時期，純在修學的時期，學程等於普通國民教育的初中和高中。這時期的學課，除修學中等國民普通教育，國民教育必須的課程外，應更加上佛學基本的知識教育，更重要的是使生活在沙彌的律儀中，這律儀的生活，亦等於一般中學的軍事訓練。沙彌，義譯為「息慈」、「求寂」或「勤策」等：譯名「息惡行慈」，「求涅槃的靜寂」，「為比丘所勤加策勵」。沙彌有三種：七歲到十三歲名

驅烏沙彌，意是只能驅烏鵲於食上。十四歲到十九歲名正法沙彌，這正合沙彌的位，於五年中受師調練，堪進入比丘位。二十歲到七十歲為名字沙彌，以年齡已在比丘位，但初出家而未受比丘具戒，稱沙彌名。正法沙彌，適在受中學教育年齡，他們的度師應勤加策勵。為師的如覺自己無力教導，應送其入沙彌學院，使受世法佛法的教育。長大時不為佛教罪人，國家蠹民，而且有能力住持佛教，福利人群。至於名字沙彌，他的得度師、應審查他的履歷，是否正信佛法，是否有各種遮難？須如法度令出家。在家二眾，能受持五戒為合格；今出家沙彌須能受持十戒為合格。

何名十戒？一、不殺生，二、不偷盜，三、不淫，四、不妄語，五、不飲酒，六、不著華鬘好香塗身，七、不歌舞倡伎亦不往觀聽，八、不坐高廣大床，九、不非時食，十、不捉持金銀寶物。此中前五戒同於在家二眾，唯在家的第三不邪淫戒，是許如法的夫妻配合：已是出家的沙彌，一涉男女的媾合，即屬邪淫，故須根本斷除淫行。

第六是戒除化裝虛飾。因在家男女夫妻相配，為增進相愛相悅的情調求其美感，故有這種化裝，出家即應無。

第七是戒除逸樂的生活。歌舞場中，和戲劇台上，所表演動作以男女聲色方面的事較多，是染著因的，故出家應遠離。

第八是戒除生活奢侈、流於荒廢因的。廣高大床，在貧家是男女大小共睡處，在富家則雕飾富麗設備安適為淫樂處。出家孤身，一坐具即足；大床麗飾，易耽睡眠，滋邪欲念，故須避離。

第九是戒除飲食的無厭足。一是節約，二是規定日中一食。這在南印度的佛教，今日仍然嚴守。沙彌飲食，隨同比丘行乞食制度。過早於俗家人不方便，晚行乞食亦不方便；如果每日三次乞食，便無暇修學佛法。又晚食，佛說是餓鬼求食的時候，鬼聞碗缽聲，更增長它饑餤苦痛。悲愍異類，故過午不食。

第十是戒除財利的貪著。金銀貨幣，易長貪心和爭利，故佛制禁止捉持，自更不許儲蓄。而澹泊生活所需，全由淨信居士供養布施。

除上五戒是四眾基本戒條外，今沙彌為出家眾加後五戒，前四是捨離俗家的生活，第十條為捨離俗家生活所依的財產，以建立徹底的無家無產的乞士制度。沙彌十戒，亦為比丘所共守的出家基本戒條。佛教自入中國，叢林制度成立後，廢印度原來的行乞食，不非時食亦多不能守；自置田地莊園和稗販經懺，不捉持金銀戒亦早已廢弛。然正因為置私有產業，流弊所至，寺院授受不是俗化的子孫沿襲，即是商化的賣買行為，更因此引起教內自身的爭端，和俗人覬覦的反感。歷朝毀佛滅僧的教難，教產過於澎漲是最大的原因：即今日佛教內所引起的是非，亦有百分九十九是寺產問題。出家住持佛教，原為繼承佛陀教法的慧命，今已變形變質唯繼承寺產營生，流窳日甚，即求於如何維持瀕於崩潰的寺產經濟，亦將束手無策。這顯著的結果：即僧為產累流於愚俗，產為僧累成為荒廢；論人論財，俱不能為佛教所用，都成為佛教懸疣。根本原因，在於戒不能守、其中不捉持金銀以示無產的淨相，於寺產經濟的所有權，不肯公獻於整個教會，而成為宗族式的、少數人視為私有來把持。這樣下去，

僧眾因寺產和生活所累而更愚，愚到全無力量以維持、瀕於崩潰寺產經濟生活時，必將完全脫離僧的生活。因多數的僧眾實為混生活而來出家，不是為信仰佛教、弘揚佛法而來出家，生活來源既斷。母豬既死，小豬亦不求食於死母。到那時佛教制度踏上滅亡的路途，但佛學並不因此滅亡，將流為少數學者做哲學的研究吧。現在唱導的菩薩學處，並不是想挽救舊佛教的制度，是要重新振起佛教垂死的精神，樹立將來佛教一個新的基礎。把佛教的經濟建築在在家菩薩大眾的信仰樂施心上，出家菩薩唯專自己的修學、和展開向大眾的化導。生活所需，取於無求酬報的信眾的無相淨施，取於供養三寶即是功德的樂善好施上面，不必自置產業，以求適合於不捉持金銀戒的精神，免去因私有財產發生種種危害佛教本身的大弊。

丙　出家眾的比丘具足戒

現在是講到出家的菩薩比丘。比丘是印度語，義譯「乞士」。意指是無家無產，但行乞食以資養色身，依經依律，恆求乞法以資慧命；此外更無他求。故比丘的生活，在享受方面力求澹泊簡單，但蓄三衣一缽，更無長物；如鳥的雙翼，隨處遊行即可和它俱去。在修學方面，嚴持戒律，勤行教化，住持佛法，不惜犧牲身命。在比丘戒條很多，重要的即沙彌的前四戒，輕細的涉及行住坐臥和語默作止，所有易流於放逸的、煩瑣枝末的行為，都列入的，都計二百五十條。到此時，比丘對自己的道德行為，對教團的應負責任，微細的威儀作止、完全具體的列入，以養成住持佛法使命的僧格；故比丘戒稱為「具足戒」。沙彌戒是具體而微，比丘戒則完備具足；實即完具沙彌戒即是完備出家的戒。比

丘戒以類列分，通稱名五篇七聚，現不詳說。比丘戒偏重於機械行為，原為小乘聲聞比丘的戒條；到了大乘菩薩戒，便注重於佛教的精神，著重在動機而放寬它形式的尺度。在中國的住持佛教比丘，於受比丘戒外更受菩薩戒，形式和精神兼顧並重，故稱為「菩薩比丘」。可是現在的出家眾，戒律的精神已喪失殆盡，戒條成為具文，故要佛教的重興，負有菩薩學處的領導者，對於菩薩比丘的戒律精神，應如何加以發揚，是個極重要基本工作。

丁　在家出家的八關齋戒

除了上面舉出的出家和在家的戒律外，還有一種叫做八關齋戒，這是佛為在家居士，使受出家生活短期的訓練，或即進為練習出家生活的戒條。十善戒經中說：『八戒齋者，是過去現在諸佛如來，為在家人制出家法』。因在家的人，俗務紛雜，勞神累形，偶使短期中過出家生活，不單使他於佛法有更深的認識；在他疲勞的精神，經此短期修養，亦必頓感清新，如舞在春風裡，如沐在沂水中！這又名「八支齋」，即沙彌十戒中的前九戒。前八是戒，後一是齋，故齋是指過午不食，故總稱為八戒齋。關字，是說在家的人於受持此戒齋日，關閉惡趣，開人天賢聖的道路。但亦有說此八條戒，雖同沙彌前九戒，條數亦但八而不是九，即合第六和第七而成「第六不塗飾香鬘歌舞觀聽」，至第八為第七，第九為第八。又有以前的第八為第六，以第六第七合為第七的。此八戒齋，在每月中逢六逢十嚴持此戒，故此亦稱六齋日或十齋日。

這八關戒齋，是五戒和十戒間。在戒律的精神上說，是從在家到出家的橋樑。五戒中關於淫戒但禁邪淫，此則一日一夜間嚴持清淨梵行，和出家的

不淫戒同。又上舉在佛教中的出家、和在家的兩條路，很顯明地劃分的是依據佛制的戒律為分水嶺，自然亦有從信仰皈依、受持五戒的從家出家，但佛陀的意思並不是要信仰佛教、或受持五戒的人都出家，就是說應是大多數的信眾終身不出家，少數五戒的弟子僅持五戒為止、終身為優婆眾，極少數的從信眾或優婆眾中、出家而為比丘。今人常愛用自己錯誤的思想，來攻擊佛教，說：「世人都信仰佛教，便是消滅了人類」；意若信仰佛教便是出家，不娶妻生子傳種，這顯然不是誤解佛教的制度，便是故意歪曲事實的理論。

四　發心正行

甲　發菩提心

其次，如上四眾或九眾，在依法修學上說，是有大乘和小乘的區別。在當時佛的說法、和現在所流傳的經律論三藏，都劃分著小乘三藏，和大乘三藏，故傳持這兩系學說和修持的人，就有小乘學者和大乘學者。若現在南印度的錫蘭、泰國一帶，還是純粹保持了、小乘佛教依律住持的精神。像我們中國佛教，雖亦流傳小乘佛教，但是偏重於大乘的學習和修持。小乘修持的目的是在證聲聞菩提，大乘的目的是在佛果菩提；聲聞人但求自了證沿入涅槃，大乘的人自了了他，共證真常。小乘如坐單人車，大乘如火車輪船大眾可共坐。小乘缺乏悲願，大乘悲願特深。換句話說，大乘和小乘的不同，是在肯發菩提心和不肯發菩提心吧。

佛教徒眾，依法修持，不肯發菩提心，唯求自了，即自封於小乘內；肯發菩提心，便進入大乘領域。今菩薩學處正是唱導大乘學，以發菩提心為根

本的精神。故在正信皈依時，便要發菩提心，而成為在家菩薩。受持五戒、十善便為菩薩優婆眾。沙彌、比丘自都屬於菩薩；不肯發菩提心，不論四眾七眾如何修持，僅行止於小乘路上。故大乘菩薩學處，以發菩提心為最切要。現在要講發菩提心：菩薩四弘誓願，菩薩四他勝處法。發菩提心，即是精神向上的要求，以凡夫心成功佛果的心。在心理上說，是一種欲，是一種希望；持續這種欲，希望期它目的的完成，是需要強力的精神加以推動保護。四弘誓願，即是推動這菩提心；四他勝處法，立即是保護這菩提心。發菩提心，即四弘願中的第四句「佛道無上誓願成」。道即菩提，佛道即是佛果菩提，更無可比的最高最上佛果菩提。今於信仰的凡夫心中發大誓願，誓必成就，這便是發菩提心，這是強有力精神向上的欲，向上的希望。但推動這種向上欲心希望心期它必達，還須其他的三願來互相推動以輔助的。成佛，是以說法度眾生為目標，不度眾生，根本不能成佛，故首先發「眾生無邊誓願度」的第一悲願。成佛，是不單斷自己的煩惱，度眾生便是令無邊眾生斷盡煩惱，自己的煩惱易斷，如聲聞涅槃便是斷了自己煩惱為滿足，而寂止於涅槃境中。但為教化眾生從眾生分上、反映於自己心上的煩惱無量無邊，真實菩薩以眾生心為心，唯有斷盡眾生煩惱、自己煩惱方畢竟寂然，於是發「煩惱無邊誓願斷」的第二悲願。要成佛，要度眾生，要斷煩惱，決不是盲目的衝動，是自己須有智慧，有智慧纔能說法教化眾生，有智慧纔能令自和他斷除煩惱。智慧是怎樣生長呢？是在學習的精神。故佛說「三世諸佛皆在學地中來」，不肯學習，便永遠愚癡，如何有成佛的分呢？和有度生斷惑的能力

呢？學習分兩部分，一是自己精神上的修養，一是向事物大眾磨練自己的能力，實際是整體精神的兩面。這向內向外學習的法門是很多很多，眾生的病是無量無邊，佛說治病的法藥亦有無量無邊；要成佛度生須遍學一切法門，故有第三句「法門無量誓願學」的悲願。古人有解釋為菩薩依四諦發四弘誓願，見眾生苦的苦諦，發「眾生無邊誓願度」；見煩惱浩浩的集諦，發「煩惱無盡誓願斷」；見應修法門的道諦，發「法門無量誓願學」；見涅槃真理的滅諦，發「佛道無上誓願成」。凡是發菩提心的菩薩，必發四弘誓願，所以叫做通願。此外更有別願，如阿彌陀佛因中的四十八願，藥師如來的十二大願，釋迦牟尼的誓於五濁惡世成佛的大願等，這是叫做別願。無論通願別願，都是加強推動這菩提心，期它必得成就佛果菩提的一貫精神。

又菩薩發菩提心、發四弘誓願後，須以不犯四他勝處法來保護菩提心。這四他勝處法，是菩薩戒中最重要的根本戒。雖然如上所舉五戒、亦為菩薩基本戒條，是大小乘學者應共受持，所以稱共解脫戒；這四他勝處法，是為菩薩特別戒條，故名別解脫戒。這四條戒說在瑜伽師地論戒品中。所說「他勝處法」，是指菩薩行者，於自己所應修持善法無力，反為他惡法所勝和起惡行。以惡法勝過善法，壞菩薩行，損菩提心，故名他勝處法。在別的菩薩戒經稱波羅夷。舊譯名斷，即斷善根。玄奘三藏譯名他勝，亦即善根為他惡法所斷的意。菩薩行者，失利人心，不肯於人有利而損自己的利益，唯貪圖自己利益不惜去害人，讚歎自己，毀謗他人，甘做家庭、社會、國家人類的罪人。這是自讚毀他第一他勝處法。菩薩行者，失大悲心，於己現有資財，

見有貧苦無告的人來求，性慳財故，不起哀憐而行惠施；或於己具有善法知識，見求法的人來請教，性慳法故不肯教導。這是見苦不救第二他勝處法。菩薩行者，失大慈心，瞋恚現前，損惱他人，人來悔謝不肯接受，怨恨不捨。這是瞋不受悔第三他勝處法。若菩薩行者，失智慧心，謗大乘法，以邪知見，建立相似的法誘惑他人。這是似法愚人的第四他勝處法。菩薩犯了四他勝法的一種，便是失菩提心，失去菩薩的資格。故為保全菩薩的資格，保護菩提心，若於上四他勝處法住戒律儀，隨時守持不犯，於是便能「增長攝受菩薩廣大資糧」。

乙　學修六度

上來所講的：由兩重皈依建立正信；次講在家出家三乘共戒；次講發大乘菩提心、立弘誓願不犯他勝法，以推動長養保護菩提心的；是漸次轉深轉勝。但在戒律的行為仍處在止惡不作，尚處於消極保守狀態；四弘誓願雖似乎展開廣大的願心，然不去實際履踐，亦僅是一種願心吧。故此今更進一步以說明、實踐願心而見於行事，以達成真實菩薩的任務。這便是六度：布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧。在瑜伽師地論中，論及觀察菩薩的種性時，即觀察當人能否實踐菩薩道、以斷定他菩薩善根的有無；菩薩道，即實踐六度行。如有類人生來賦有悲心，今聞大乘佛法擴充引發的而行六度，即成菩薩。亦有悲心薄弱，今聞大乘佛法，學習菩薩道修六度行，亦成菩薩。更有類人悲心本無，今聞大乘佛法，慕菩薩行願，開始雖覺勉強，但久久亦能安心所行，亦成菩薩。生有悲心的為上根，因宿己學習，今更加功用行；悲心薄弱的為中根，以奮志堅毅，勤策自勵以赴；無有悲心的為下根，以勝

緣現前起慚愧心，強以成行的；他亦是為菩薩行。故弘願如海，須有實行大山去填的，六度行山，填實願海，佛果菩提方能圓滿。不是的話，願便成虛，是假的菩薩，不是真菩薩。菩薩道，是在實行六度。

一名布施度：布施是有多方面的。有高度的布施，如施頭目腦髓身命的，名內施；施田園家國財產的，名外施；內外兼施的，名一切施。更有說：惠捨生活資財不使人缺乏的，名財施；以世間學問樂育人群，乃至以佛教善法化導大眾的，名法施；世上發生一種威脅人的生命或自由時，以種種方法使它消滅，保障一切令離怖畏的，名無畏施。故布施方面極為廣汎，在常人能力所不及便不易行的。要在已發菩提心的菩薩、實踐行布施時，隨己力能行到如何為如何，初毋須期望心高遠。磨練久久，自然即難成易。古往今來多少賢哲捨身成仁，立法保民，亦經由長時煆煉中得來，不是一朝一夕所能致。故布施不是僅指拿點金錢救濟人的，叫布施。它的原則，凡能犧牲自己利益人群的，都是布施。

二名持戒度：大乘菩薩戒，不專是消極的禁止行惡，而是積極的努力行善。故「尸羅」的意義，是含有止息惡法實行善法的。舉例如說三聚淨戒：一名攝律儀戒，偏說禁制惡行，是嚴制消極方面的行為；二名攝善法戒，廣說勵修善行，是擴充積極方面的行為；三名饒益有情戒，凡是利益人群無不興崇，更展開從事實際的工作，不是口惠而重在實踐。總括來說，菩薩戒的原則、是在戒除惡行保持善行，以一顆向上的精神力，使群眾亦趨淨化，增長不退。這策勵惡止善行的精神，可見於三十七道

品中四正勤行。四正勤亦名四正斷。即修習大小乘菩提道三十七法中的四正勤行。一、於已生的惡勤加精進去斷又再斷，故亦名斷斷。二、於未生惡勤加精進力持禁戒，故亦名律儀斷。三、於未生的善勤加精進隨時扶植，故亦名隨護斷。四、於已生的善勤加精進更使增長，故亦名修斷。智度論說『破邪法，正道中行，故名正勤』。又以能斷懈怠，故名四正斷。又稱四法名四正勝，以正持策於身語意中，此最勝故。現提出以修習此種法門的精神，即為菩薩六度行中的持戒度，實覺語洽意精，恰當無比。

三名忍辱度：菩薩修行，於四弘誓願的基點，抱定宗旨實行善事。但這在眾生界中，尤其是像我們這個五濁惡世的時期中，你要做一個善人行一種善事，便有許多違逆的環境、來阻礙和破壞；但菩薩以盡在我精神，以忍辱心修忍辱行前赴。如菩薩於人中立志高潔、實修淨化人間的德行，照理應受人讚譽，但邪見的徒眾、必力加歪曲事實，毀謗侮辱。正見菩薩，碰到這種境遇時，悲憫他無知以容忍態度出示，決不於小事小行上計較，以牙還牙。真佛法中人，是以負擔一切眾生離苦得樂的誓願，不但容忍侮辱，而且以德報怨、不捨離彼等而使受化。故忍辱決不是卑怯無力的含垢忍怨，是以一種極大的力量來忍受一切。真能行忍，是出於智力的行為，大度的容忍，是根據緣生性空的智力，等運同體的悲力。

四名精進度：精進向被人視為勤勞的意思。但勤勞固然是美德，倘用得不適當，便成濟惡的飾詞。如勤勞專為自我打算、或甚至專務害人，則勤勞變成惡行。菩薩的勤勞是在一個精字。精即精純

無雜，輕的在舉手投足之勞，重的是負擔天下國家重任，不容許有個私心打算，都在精純無雜中排除懶惰放逸的惡法，勤勞實踐是五波羅蜜行。故精進度，統指於其他五度行門上的不休息的精神。倘於一度鬆懈，即是荒廢了菩薩所應行的不行。菩薩行的難行，能克服許多難關，便是這個精進。沒有這種精進精神的人，縱使一時發心修大乘行，稍遇逆境的打擊便灰心下來。我們平常說一個人，對於他的事業成功，是經過百折不撓、奮鬥到底的精神成果，這可寶貴的精神，擴大開來，即精進度。

五名禪定度：禪是印度語「禪那」的簡稱，義為「靜慮」，和「三摩地」的「定」義相通，故合稱「禪定」，在佛學的術語上叫做「梵華兼稱」。靜定的工夫，是健康精神的大補品。平常人精神不健全，處置事情容易顛倒，這是沒有靜定的工夫。禪定的原義，是在學習菩薩道的人，應須將自己散漫紛亂、被環境所擾亂所搖動，不能控制的心境，用禪定的方法使它專注一境；所謂「制心一處，無事不辦」即是。故此禪定用簡明的語義來表現，名「心一境性」。制心一處，是將心力統一集中，不被私慾的境風所動搖，久久純熟，便能蒸發精神上一種潛蓄的光明力量，好像烈火觸物無不焦爛，這便是最理智的智慧。而智慧是禪定的結果，有禪定工夫的人，他的注意力永遠是保持集中的力量，隨遇一境即凝集於一境，而得解脫。如火的不動搖，永遠能保持它焦物的實力。世人對於禪定的誤解，是枯形灰心如木石似的境界，這祇是禪定的消極制止散漫亂心的一面，不是禪定的全面。禪定的面，是於一切境界中、保持它活力而能成辦一切事業。故禪定決不是僅指消極方面，而正是指能承辦一切

事業活力的淵源。中國禪宗指止於消極方面的禪，是「死水不藏龍」，正是這個意思。佛是力揚那種「繁興永處那伽定」的禪定，亦即是在定中繁興大用，故禪定有辦事禪。

六名智慧度：淺方面說，世間一切學問知識亦是智慧。佛法中的智慧，雖似覺說得過於高深，但是基於能明真理認識事實，是和世間學問知識是一樣的。佛所說的智慧，是指認識真理，指能把握住這認識真理中貫通萬法，應用在萬法上所施設的事業、行為沒有絲毫錯謬的，名智慧。發生智慧的方法，是在求知聞法，聞後能明辨慎思，思而後能篤行修持。通稱名聞思修三慧。此中思慧，即上面說過禪定致力的唯一工夫。故禪定不是求它無所思，是在制思契合於真理的境界。這在智慧方面名根本智；到了篤行修持應物施設時，名差別智。根本智慧，是認識眾生、和萬法緣起性空的真理；換句話說，即是明了宇宙萬有、普遍共同不變原則的事實真相。後得智慧，是從認識真理後發生的智慧，如眾生知他有種種根性種種病根，應用如何的法藥適合他們的宿好，使他接受拔去病根；在宇宙人生事物界中的一切境緣現前，如何能給與適當的安排，於法法中都能發揮它差別的作用、而不違反共通的原理。前者亦名如理智，而後者亦名如量智。

菩薩修六度行，初是勉求能契理行，後即漸達無行不適真理的境。適當真理的行，是名智慧行；亦即是說，行菩薩道在求真理，真理的能否現前，是在智慧是否獲得。故此六度的重心在於智慧，智慧道即菩提道。度即是渡義。修六度行，便可渡過凡夫生死的煩惱大海，到達真理聖人的彼岸。菩薩

除根本戒外，以習行六度為渡海浮囊的大戒，相反即犯戒，如破浮囊永沉於凡夫生死海中。佛法中說菩薩六度行，亦即是擴充世間古今聖賢所有善行。如孟子的人飢猶己飢，人溺猶己溺；宋鈃之願天下的安寧以活民命；墨子的務求興天下的利除天下害等；皆是本於大眾的離苦得樂，寧犧牲自己利益，是所謂聖的仁者，和布施度相通。如伯夷叔齊的不念舊惡怨是用希；宋鈃之不累於俗不飾於物；孔子的四勿；陳仲子的恥食他兄不義的祿；是所謂聖的清者，和持戒度相通。又如宋鈃之見侮不辱不羞囹圄；柳下惠的直道事人三黜不去；即是所謂聖的和者，和忍辱度相通。如夏禹的腓無胈脛無毛，沐甚雨櫛疾風，置萬國；在墨子的摩頂放踵利天下而為的，日夜不休，以自苦為極；和精進度相通，如莊子說形如槁木心如死灰，外天地遺萬物；顏回的心齋坐忘；慎到的不師知慮不知前後，巍然而已矣；和禪定度相通。如老子的其動若水，其靜若鏡，其應若響：孔子的從心所欲不踰距；皆有通於一而萬事畢，無入而不自得的境界，和智慧度相通。故能集中國聖賢的德行，即可成一六度行的菩薩。驟眼去看雖覺難行，如以孔子的「吾欲仁斯仁至矣」的精神以赴，恆心去實踐，自可到達於圓滿境地。

丙　勵行四攝

菩薩修六度行，他目的在斷除煩惱獲得智慧，不捨離大眾，利益大眾。但亦是向大眾以磨練自己的身手，所說化功歸己，還是自利偏重。菩薩別有法門純以利他為目的，這便是如下說的四攝法：布施、愛語、利行、同事。這四攝法，是菩薩現身純以化導大眾、攝歸佛法為主要目的，四種法門純是攝化的手段。

一名布施攝：遇到歡喜財產的人，就將財產布施；歡喜求知的人，就將法布施；否則交淺言深，誰肯親信？今以惠施，使受者起親愛心，易受菩薩教化，終令成佛。

二名愛語攝：隨眾生的根性，以慈愛慰喻語言令生歡喜；否則好意變成惡意。以歡喜故，易接受菩薩的教化，終令成佛。

三名利行攝：損己利人，淺而易見，菩薩以身語意行、皆有利於人，自生感召力；不是的話，交友尚不能，況菩薩行！

四名同事攝：菩薩教化眾生，深入大眾各階層中和大眾接近，全無階級界限，隨和大眾而同事。如觀音菩薩的三十二應，現種種形，便易令受化。

五　結勸修學

上來所說從結緣皈依到正信皈依，從正信皈依分在家和出家、修習菩薩的兩條路向。但是初自發菩提心，終達修四攝行，在形而上的精神是一貫，在形而下的處境稍有不同。然亦不是固定不變的，十年二十年以上的在家菩薩，如欲變服形，自可得入於出家菩薩眾中；出家菩薩比丘，遇利行同事尤切的因時，亦可捨比丘戒入於在家菩薩眾中。大乘菩薩學，重在精神和實踐的行，原不限制於固定形式中。修菩薩道的，隨其智力行力的淺深，接受六度四攝法門，即為完成菩薩的人格。於是各就各階層所處的本位，服務於文化、教育、慈善、政治、軍人、學者、商業、工人、農民中，都可依佛法的精神，為群眾的表率。本菩提心，修菩薩行，將佛教的精義真理，廣泛地投入大眾的識田中，建立實用的人生佛教，以造成和平快樂的淨土樂園。

如出家菩薩，從沙彌二年學歷，更經比丘十年

學歷，便成功為菩薩僧位。即可住持佛法為一方叢林的主、或輔助住持的職務，或擔任各級學院的講師教授，並且於弘揚佛教文化事業外，亦可以主持或參加其他文化、教育、慈善各團體。故出家菩薩僧，應恢復釋迦牟尼佛在世的精神，完全對於人類負有教導的責任，完全以文化人出現的姿態，以指導未來的新國家新世界的建立。

在家菩薩，實應本他菩薩的行願：如軍政等關於保障人民大眾利益的責任，這不是出家菩薩所應直接執行；尚操於惡人手中，其有害於大眾的固無需說了。故有大悲心的在家菩薩，應本他智力能力挺身而出，為國家大眾服務。又在家菩薩，從正信皈依進受五戒，雖處俗務繁雜中，每日亦應定其簡短的佛法修持；向有高僧大德處、不時親近請問法要，於佛法中求更深的認識。同時即以攝引未信仰佛法的、親戚朋友和同事大眾，勸導啟信，淨化大眾，護持佛教。如是經十年二十年以上，他資歷階位亦等於出家的菩薩僧位。故在家菩薩，一方白自己親沾佛法的法味，護持住持佛法的菩薩僧；一方面以六度、四攝法，向大眾活動、吸收新的佛教信徒。整個佛教擁有這樣的在家出家的教徒，為謀求佛教更大的發展，為謀求人群更大的福利，那佛教自身的組織應更臻嚴密、建全；這是需要產生合法的佛教會。在家出家兩眾當然都須加入為會員，由縣的支會到全國佛教會，更策應國際佛教徒的需要成立、世界性的佛教總會。

上面講的菩薩學處大綱，是我數年來的理想。因為現在的佛教，實在太腐敗太不像樣，不但在家的教徒多數不了解佛教的真理，即如多數的出家教

徒，亦未能明白自身應負的責任和事業。如果不謀求一種新的制度、喚起多數教徒新的覺悟，佛教的自身會走上滅亡的路；不需等待沒有宗教的政黨、或異教來摧殘。這裏延慶寺，雖然是個古老叢林，但現在老叢林的舊規和舊習慣，可說完全沒有。如能將我理想中的菩薩學處，從這個淨地上來創始建立，未嘗不可能。這是我現在講菩薩學處的動機。

上文譯本錄自太虛全書第九篇

—— 菩薩學處講要 ——

焦山學教和金山參禪

二千零八年於多倫多

——民三十五年八月作——

這次到鎮江，在焦山住了四夜，過金山過了兩夜，以兩山長幼情感融洽，談了兩件頗愜心的事。

一、佛教的教育應分兩條路　我提倡佛教辦教育，本分開為兩條途徑：一、由佛教團體主辦、或佛教同志集辦的普通教育，那應完全依照教育部制定規程，辦理小學中學以至大學，如重慶所辦的大雄中學、普益小學等，以供民間一般學齡內的男女學生照章入學；而寺庵收養的兒童——即未及出家受戒為僧年齡的小沙彌——、亦當然可以受優待照章入學。但此中的寺庵收養學童，亦和民間學童一樣、同受一般已定課程的教育，至將來畢業和合齡

後，剃度受戒是否出家，亦悉聽他們自由志願。主要全在扶養並教育他們成人，並不是要他們一定出家、或必令他們為出家而施教育的。二、高中以上年齡——二十歲以上、三十歲以內，最低十八歲以上——的專門造就僧中、能管理寺僧職事叢林、僧學教師、教會幹才，以及佛教辦各種學校、醫院、農場、林場、工場、報館等事務人員而設，主要的以專門造成僧才為目的，來學的要先受僧戒，完具僧相，並養成完美的僧格，然後以僧中事業為唯一出路，猶如教會大學的神學院，以牧師、神甫作為唯一出路，志不他騖，這是完全立願在獻身、為教的信仰上而修學的，亦即是大學程度的專門學院。既名佛學院，那當然以佛教學理研究、佛教修養實踐，並佛教史、宗教學，哲學為主課。然來佛學院求學的僧，多數不能已經具備高中畢業程度，不得已的可以附加若干課程去研學、及辦事的必要學課補習，如國文、史地、公民、及應用的算術、文牘等，使能適應社會辦理僧事。在近年辦學和求學的人，漸有不明此分開的兩條學路，併在佛學院一個名稱內去教去學，於是弄得兩不合宜。焦山佛學院亦涉及紛歧，致微現學不安於僧，僧不容於學的症象。山中長老、少壯當事和我偶談到此處，故此告以辦學兩條路應分開，焦山既係佛學，應將英、數等停授，每週二十八點鐘課，大約為佛學——經律論——十五點——第一年可十點，加至第四年可十八點，折合約十五點；國文七點——一年級八點，至四年級五點；公民、史地、文牘、珠算等常識技能六點——一年七點，至四年五點；另修持、訓練三點——即早晚念誦靜坐等；另自習三點或四點，

便可從容為了解佛教實踐佛教的修學。全山老少都認同，相信大致可依行的。

二、止觀禪定學應修習而且研究　止觀禪定，是佛學一大部門——戒定慧三學的定學——。佛學沒有了它，便沒有超世的慧果；中國的禪宗，更特別成為了禪中的一種畸形發展，由禪中流出的特殊典籍——語錄、拈偈等——數千餘卷，不下於密宗咒軌的在印度和西藏的發達。而金山由宋迄今仍為禪寺的巨擘，清季來作禪的風尚繼持著，不過亦漸趨應酬經懺的應赴了。我因二宿金山的緣故，寺中退休長老和現代的兄弟，漸能忘懷相洽，直率的曾以斷絕經懺、專提禪參，及就寺中老參二三十人，由退居現住六七人指導，以他們現成的四五種大藏經、并所收各種的線裝書籍，陳列藏經閣，闢為一「禪學研究室」，每日研究一點鐘，至多兩點鐘，既可為禪堂中開示初參時豐富禪話，更可引起國內外人的嚮慕禪風。現任欣然願商量實行的，並當時請我為開列研究的內容門類。在臨別時，匆匆寫了指月錄及續，五燈會元及續，少林乃至曹溪六祖禪錄，金山歷祖禪錄等等，約十五六門類，若一人分研一種、或二三為合研一種，則半年可完畢。若於各門類繼續，則二三年至十數年亦研尋無窮，雖未足以完備我的世界佛學苑禪觀林的計劃，亦足以聊備一格了。

上文譯本錄自太虛全書

第七篇

——焦山學教與金山研禪——

各宗經教的修學法

二千零八年於多倫多

一　楞嚴經的修學法
二　天台教觀的修學法
三　華嚴宗的修學法
四　般若宗的修學法
五　唯識宗的修學法

一　大佛頂首楞嚴經的修學法

甲　經文十卷，先須每日有一小時焚香敬對，端坐澄心照覽的：如鏡光的顯像，字句義相，親切分明，了了現前；而於文中不起分別。此不但閱此經如此，閱餘經都以能近這樣方好！依此法閱經，利根上智，便能通達實相，得法眼淨。

乙　另外時間先研究此經普通的註解，其次第大約如下：一、楞嚴經纂註，二、楞嚴經長水疏，三、楞嚴經義海，四、楞嚴經合轍，五、楞嚴經會解，六、楞嚴經通義，七、楞嚴經蒙鈔，八、楞嚴經宗通。

丙　楞嚴經指掌疏；楞嚴經正脈疏。

丁　楞嚴經圓通疏；楞嚴經文句。

戊　大佛頂首楞嚴經攝論。

己　參閱大乘起信論，圓覺經，中論，成唯識論，大毘盧遮那成佛經，摩訶止觀。

庚　如理而解；如解而行。

二　天台教觀的修學法

甲　法華經正文七卷，如讀楞嚴經的方法，澄心照覽。

乙　細研「教觀綱宗釋義」，務使字句義相，一一皆爛熟明徹。並參閱天台四教儀，輔宏記，俱舍論，成實論，中論，成唯識論。

丙　究覽法華經科註，法華經會義。

丁　研究法華經玄義、文句；並參閱維摩經玄義、文句，及大智度論，章安涅槃經疏等。約覽十二門指要鈔。

戊　研究大乘止觀，摩訶止觀，輔行記；並參閱小止觀，禪波羅密次第法門，隨自意三昧，安樂行法等。

己　如教起觀；如理修行。

三　華嚴宗的修學法

甲　澄心照覽華嚴經全文；或淨行品，普賢行願品，或離世間品，或圓覺經。如讀楞嚴經的方法一樣。

乙　研究華嚴著述集要；參閱相宗八要，唯識開蒙，天台四教儀，大乘起信論註疏等。

丙　研究華嚴玄談，及疏鈔；並且參閱圓覺經疏鈔，及俱舍論，中論，成唯識論，寶性論，佛性論，華嚴合論，及宗鏡錄等。

丁　依六相、十玄、一真心、四法界的理，如理而解；解明行圓。

四　般若宗的修學法

甲　依次第，徐徐綿綿，澄心照覽般若部的七百餘卷正文。如讀楞嚴經的方法一樣。

乙　研究大智度論；參閱十住毘婆娑論，成實論等。

丙　研究嘉祥的百論疏；中論疏，及十二門論疏；並且參閱般若燈論，釋廣百論，掌珍論，肇論等。

丁　如教明理；如理正觀。

五　唯識宗的修學法

甲　澄襟對照唐譯的解深密經；或佛地經，或入楞伽經。如讀楞嚴經的方法一樣。

乙　研究各種預備典籍：一、八囀聲義，二、六離合釋，三、因明入正理論，四、百法明門論，五、所緣緣論並釋，六、二十唯識論，　七、大乘成業論，八、俱舍論。

丙　成唯識論述記，樞要，了義燈，演祕；參閱成唯識論隨疏，八識規矩頌補註詳解，成唯識論觀心法要，及華嚴玄談，疏鈔，宗鏡錄，及窺基於法華、深密、金剛等各種疏記。

丁　廣探瑜伽師地論，攝大乘論，辨中邊論，大莊嚴等論，及密嚴、勝鬘、楞伽、瓔珞、華嚴等經。

戊　依唯識理，修唯識觀；並且求上生睹史內院，親近彌勒慈尊。（見大乘起信論別說附錄）

上文譯本錄自太虛全書第七篇
——各宗經教修學法——

慈宗修習的儀軌

二千零八年於多倫多

一　要儀
二　略儀
三　本儀
四　勝儀
五　大儀

慈宗是以慈氏淨土因果貫攝群機，普收聞名和稱一名的念，上齊等覺入妙覺的行，故說修習儀軌，不可以只說一例，今別開五門來說：

一　要儀

每日一次，十分鐘或數十分鐘可完畢；日日行不輟，命終決定得生內院。

南無本師釋迦牟尼佛，一拜；一切皆依釋尊遺教為根本故。

南無十方常住佛法僧，一拜；依釋尊教皈命一切佛法僧故。

南無本尊釋迦如來，一拜；普攝一切歸慈氏尊為宗主故。

合掌跪或立誦偈：

彌勒菩薩法王子，從初發心不食肉，以是因緣名慈氏。為欲成熟諸眾生，處於第四兜率天，四十九重如意殿，晝夜恆說不退行，無數方便度人天。

南無兜率內院一生補處當來下生彌勒如來。

南無彌勒如來，（坐念或經行念，四十九聲、百零八聲、或千聲）。

南無彌勒如來，當來下生，願和含識速奉慈嚴。一拜。

南無彌勒如來，大悲加持，願資現身修增福智。一拜。

南無彌勒如來，所居內眾，願捨命時得生其中。一拜。

按：此三迴向自他、現在未來俱足，是依奘師臨終所唱改成。

二　略儀

此以誦觀彌勒菩薩上生兜率天經，隨文立觀為宗；而持名或持咒，得入三摩地為趣。

一、三拜同上要儀。

二、坐或跪誦觀彌勒菩薩上生兜率天經一遍，或加誦彌勒法身咒印三遍。

三、同上要儀唱偈，持彌勒如來名五百聲至千聲數千聲，或改為結印持彌勒菩薩法身咒百零八遍至百千遍。（咒見經藏）。

四、迴向三拜，同上要儀。或唱彌勒佛四禮願文、四拜。

三　本儀

此通境行果三，義境理觀，戒行理事觀，天果事觀。初習誦文入觀，習至純熟，理事常相應了。

甲、晨課　宜在天未明以前。

一、三拜同上要儀。

二、趺坐默誦真實義品，靜觀其義。

三、閉目澄心觀照諸法離言自性，習成修四尋思觀數十分鐘。

四、迴向三拜，同上要儀。

乙、午課　午前午後均可。昔日窺基法師所行的，多在此處。

一、三拜同上要儀。

二、坐唱：瑜伽論主，內院慈尊，契經散說集能仁，菩薩戒敷陳！覺路金繩，共遵出迷津！南無瑜伽戒菩薩摩訶薩。三稱。

三、趺坐誦菩薩戒本。

四、誦畢反省所行有違犯的，依羯摩文如法悔除。

五、迴向三拜，同上要儀。

丙、夜課　宜初夜分。

一、三拜同上要儀。

二、誦經同上略儀。

三、持名或持咒同上略儀。

四、唱誦讚彌勒佛，四禮願文，四拜；或迴向三拜，同上要儀。

丁　勝儀

一、成滿十信，階進初住。

二、歷三賢位，修四加行。

此道在廣集福智的資糧，相應解行的殊勝。宜熟察玄奘大師，世親菩薩一生的所行，遵依以為楷式，而未遑言說陳了。

戊　大儀

一、入真見道，得妙轉依。

二、滿菩薩心，趣如來覺。

此道在深證二空，圓修十度，求菩提于五明，充涅槃的四德。近依無著大士，遙瞻慈氏本尊，則高山仰止，景行行之，雖不能至，而心嚮往了。

上文譯本錄自太虛全書第七篇

—— 慈宗修習儀 ——

從巴利語系佛教說到今菩薩行

二千零八年於多倫多

——民二十九年在漢藏教理院講——

一　從歷史的觀點否定南傳北傳的名稱

甲　阿育王的傳播佛教是向四方發展的

乙　北傳的有小乘而南傳的亦有大乘

二　巴利語系佛教確立的推測

甲　巴利語三藏編集者和其文體的遞遭

乙　巴利語是印度大眾化通俗化的語言

丙　梵語巴利語是印錫等各種語文的主源
丁　南方佛教由複雜轉變為單純的推測
戊　印越等地亦有巴利文佛教
三　錫緬泰佛教的近況
甲　緬泰民眾以作僧為榮的風氣
乙　緬泰人民對佛教已漸疏遠的近因
丙　六十年前的錫蘭佛教是和現在中國佛教一樣的衰敗
丁　錫蘭的佛教從黑暗中走向光明的路
四　行為上判別的小乘大乘
甲　中國是大乘教理小乘行的佛教
乙　錫蘭是小乘教理大乘行的佛教
丙　行為的大小乘比教的大小乘為重要
五　復興中國佛教應實踐今菩薩行
甲　我們要實踐大乘教來行今菩薩行
乙　佛教不能和廣大的民眾疏遠
丙　修今菩薩行復興中國佛教

我剛從南方的緬甸、印度、錫蘭等佛教國訪問歸來，故現在我就從這次訪問所得的觀感上說起：

一　從歷史的觀點否定南傳北傳的名稱

佛教近年，在西洋人的研究、和日本人的承流接響中，有所謂南傳佛教和北傳佛教的分別。前者是小乘教的傳承，後者是大乘教的傳承。這種名稱和說法，並不是古來所有，而是近代的佛教史家所創造。現在我覺得有加以糾正的必要，先從印度地理、歷史、風尚種種的觀點上，來指出它錯誤：

甲　阿育王的傳播佛教是向四方發展的

考究釋迦佛教是生長於中印度。到了阿育王時代，才普遍地傳播於整個的五印度。同時并向印度以南的錫蘭及南洋群島，東鄰的緬、滇，北方的新疆，西方的波斯，西北的阿富汗。并輾轉由亞西以及歐東，亦曾有佛教傳入。東北的中國，例如秦始皇時曾有、室利防等來華傳法的傳說。四方平均的發展，傳播到全亞的海陸。但後來因各方環境的種種關係，波斯、阿富汗、新疆、爪哇，乃至印度本土等處的佛教趨於消滅。而阿育王後的印度，和傳布中國、西藏等地的佛教，發生種種沿革改變，另成別種的風尚宗派，使阿育王原傳的佛教發生了變化。唯有錫、緬等地能夠保持阿育王時代、傳去的佛教而得生存發展，所以到現在還保守著上座部佛教的原狀。故從歷史上看來，阿育王時代的佛教，是向東西南北同樣的發展傳播，並非局限於南傳錫蘭，這是無所容疑的。故南傳小乘、北傳大乘的名稱的錯誤，是不用說了。

乙　北傳的有小乘而南傳的亦有大乘

其次、北印度的迦濕彌羅國——現在的克什米爾，是小乘薩婆多部——一切有部——的大本營，它是小乘最發達的地方，從歷史的記載和地理上的位置看來，北傳佛教——北印度或印度以北所流傳的佛教——亦有小乘，這是可斷言。空宗的龍樹菩薩，雖然亦是中印度人，而他的繼承者——提婆菩薩，卻是南印度的，所以空宗比較盛行南印度。大乘密宗的咒典，據說就是龍樹菩薩、在南印度的鐵塔中開發出來。故禪宗在中國，亦有「南天竺一乘宗」名稱的；而達磨初祖是從南印度出發，航海到廣州，經金陵而轉去嵩山少林寺面壁。中國翻譯密典最多的不空三藏，曾有一個時期住錫蘭數年，研

究大乘顯密的教義。密宗在南洋群島曾有過相當的勢力。唐以後因回教的侵入，佛教因而滅亡，遂成為回教的教區。爪哇、婆羅洲等處，現在尚多佛教的古蹟，該項古蹟大約是中國晚唐前後，南印度密宗盛行傳播至此的遺物。故從這種種關係上說來，南方——南印度及南洋佛教——不獨是傳的小乘經教，且曾傳有大乘空宗、禪宗、密宗。尤其是中國如法顯、義淨等久住錫蘭，而來自南印度南洋的高僧，更是多不勝計。所以中國的佛教，從南方來的決不減於北方所傳的。我們從歷史的觀察，把南北二傳的佛教打量了一遍，知道所謂南傳佛教的是小乘，北傳佛教是大乘，這種的名稱是不正確的。不過在阿育王時代所傳的佛教到錫、緬後，能繼續保存著原狀，其餘各地方或改變了，或滅亡了；或因在時間上不是阿育王時代所傳去，故另成小、大、顯、密複雜的佛教。所以，這在流傳的時間上或有關係，絕對不是地理上的有南傳北傳。

二　巴利語系佛教確立的推測

錫蘭位於印度的南方，緬甸、泰國位於印度的東南方，這南方的佛教是為巴利語三藏的佛教。這在他們自己稱是上座部的佛教，亦就是迦葉、阿難傳下的正統派的佛教。

甲　巴利語三藏編集者和其文體的遞遭

巴利語的原來文體久已失傳；現在流傳的巴利語三藏，是將巴利語用錫蘭字母拼成的，所以應該稱為「巴利語三藏」。這種巴利語三藏的編定者，是和我國法顯法師同時的覺音尊者。他是印度人，法顯法師在錫蘭留學，尊者同時亦在該處弘法。他編定巴利語三藏，造有清淨道論，對巴利語三藏都加以詳細的解釋，以成立它組織的體系。後人奉此

論為研究巴利語佛教必讀的要典。巴利語三藏經律論的內容和分量，重要的除多了一部清淨道論外，其他的部份大致和我國所有的四阿含經，四分律，六足論等相同。巴利語三藏，以前用錫蘭文寫成，後來亦有用緬甸或泰國文寫的。現在已有英文寫成的，不過還是以錫蘭文的為本。

乙　巴利語是印度大眾化通俗化的語言

巴利語是印度大眾化通俗化的語言。梵文如我國的文言文，巴利文等於我國的語體文。而佛陀當時運用巴利語向群眾說教，不外是用印度最通用的語言，使高深的佛理，個個都可以聽得懂；迦葉、阿難的結集以至阿育王時、大德們的傳教都用巴利語，亦不外如此。所以我們現在利用語體文作宣傳的工具，不失為契機的一種方法。近六十年，印度已有人注意到全國語文統一的問題，波羅奈有一個全國語文統一學會，他們很想把興都語成為國語。據說：興都語和巴利語頗為相近，而巴利語和梵語亦相去不遠。為了適應時代的需求，我們知道巴利語在印、錫、緬等地是何等重要。

丙　梵語巴利語為印錫等地各種語文的主源

印度的語言文字雖然很多，但大多是梵語、巴利語的支流，所以可代表印度語。就是錫、緬、暹及西藏、尼泊爾、中國邊境擺夷的語言文字，亦都是從梵語、巴利語演變而成的。故可稱梵語巴利語是由遠東流布近東多種語言文字的主源。故在近東如緬、泰、藏等地的文化，可名它是印度語系的文化；而在錫、緬、泰等地的佛教，亦可稱它是巴利語系的佛教。

丁　南方佛教由複雜變轉為單純的推測

在錫蘭的佛教徒，他們只承認阿育王傳去，而由覺音尊者所編集單純的巴利語三藏佛教。而事實上現在錫、緬、泰除了巴利語三藏佛教外，亦是沒有其他佛教的留傳。但我們根據歷史的觀察，錫蘭和南洋的佛教，確是曾經一度有大乘顯、密、空、禪各宗的傳行，並不如現在這麼單純的小乘三藏。至於錫蘭及南洋為什麼會從小、大、顯、密分流的佛教，南印度及南洋變為消滅，錫蘭變為現在的純小乘呢？這個問題，尚難在歷史上得到確據說明，我們只能從推測得來：在錫蘭的佛教，大概曾經一個時期，由於有力的國王，因篤信覺音尊者編定的巴利語三藏，故決定巴利語三藏為佛教的正統。其他的小乘派及大乘顯、密、空、有等宗派，概加以抑制或排斥，所以便成為現在極單純的、巴利語系的小乘三藏。錫蘭經此有力的弘揚而確定後，緬甸亦受影響，隨而確定。泰國因建國較遲，故佛教的傳亦隨錫、緬而入，亦同是傳承覺音尊者的巴利語系佛教。

戊　印越等地亦有巴利文佛教

現在巴利語系的佛教，極明顯傳播地點是錫、緬、泰三地；可是亦旁兼傳佈於印度、越南等地。很多人以為印度現在已經沒有佛教，縱然有的亦不外是由錫、緬佛教士的反哺。我這次親自到印度，受過加爾各答的孟加拉省佛教會的開會歡迎，才發現這是一種錯誤：原來孟加拉省和緬甸，毗連的山岳地帶，佛教很盛行——（該省一般的宗教信仰，回教佔第一位、佛教第二、印度教第三、基督教第四）——。近已依巴利語文、把經律二藏譯成孟加拉語，論藏尚未譯成。它所傳的佛教，完全和緬甸相同。孟加拉的能夠把佛教保全，大概因和緬境毗

鄰，或因僻居山區，古時印度教、回教的勢力、不能深入去摧滅佛教的關係。其他雲南邊界的擺夷，亦是傳巴利語的佛教。越南在法國統治下的五國聯邦，南中北三國為中文系的佛教；而高棉、老撾二國的佛教，亦是屬於巴利語系的。由是我們可以知道巴利語系佛教的教區。現在是可定稱巴利語系佛教，梵語系佛教，梵巴合流華文系佛教。並把這三系佛教的教區布列如下：

```
                              ┌──緬甸────孟加拉
巴利語系佛教──錫蘭──┤
                              └──泰國──┤──高棉
                                          └──老撾

                              ┌──尼泊爾
梵語系佛教──西藏──┼──康青甘寧及晉冀遼吉
                              └──蒙古

                                          ┌──朝鮮
梵巴合流華文系佛教──中國──┼──日本
                                          └──越南
```

三　錫緬暹佛教的近況

甲　緬泰民眾以作僧為榮的風氣

現在錫、緬、泰佛教的狀況如何？我想都是大家願意知道的！緬甸和泰國，不特以佛教為國教，同時以佛教為全國唯一的文化。歷代帝王都篤信佛教，以興建寺院，供養僧寶為榮，所以養成了為僧是榮的風氣。一般人民，都很願意送他們的子弟去出家，縱然不出家，亦要送入寺院受佛教的教育。所以日常生活習慣的軌則，個人的道德行為，都以

佛教為依歸。一切的一切都離不了佛教，正如中國人從前、稍能讀書的子弟都拜過孔夫子一樣。而能夠出家的，有如攷中了秀才，入了學一樣。他們所以樂意送子弟去做「和尚」，也許就是基於「揚名聲，顯父母」的觀念吧！聽說緬、泰有不為僧無人嫁的風俗，出家為僧在緬、泰的狂熱，由此可以想像了。不過他們出家的時間，並不限定是終身的，出家後數月或數年，都可以如法捨戒還俗。錫蘭雖然同是以佛教為國教，為民族文化，對於出家亦很重視，但不像緬、泰那麼普遍，而沒有提倡捨戒還俗的風氣。因為他們認為出家是極高尚的，如果一旦還了俗、就會被人輕視了。這是錫蘭的人民不濫於出家、和不輕易還俗的關係。故此一般知識的水準，比緬、泰較為提高的。

乙　緬泰人民對佛教已漸疏遠的近因

近來緬、泰的佛教，有著很大的變化，和伏著很大的危機。緬甸是英國的殖民地，泰國和我國一樣受了歐美文明的影響。他們貴族派遣弟子去西洋留學，以適應現代的需求，而取得高尚的地位。所以脫離了僧寺的關係，另設學校的教育，這類學校所養成的青年，每對佛教的信念發生搖動的。由於這種原因，少年多數已漸漸和佛教疏遠，不像從前那麼尊重的熱烈。從這點看來，緬、泰佛教，如果沒有相當適應時代性、環境性的革興辦法，和有大人物出來支持，那前途實在極為危險！

丙　六十年前的錫蘭佛教是和現在中國佛教一樣的衰敗

錫蘭和泰、緬的佛教，從來就有它不同點，現在更有很多差別的地方。大家都知道，近百年來，殖民地很多，海岸線據點更廣長，要首推英國了。

但是海上的霸王，英國以前有荷蘭，荷蘭以前有西班牙，西班牙前亦有葡萄牙。故現在葡國轄下的澳門，就是中國明代的外人居留地，所以葡萄牙在海外的勢力是最早發展的。在我國明末的時候，錫蘭曾受葡萄牙的侵佔，佛教大受破壞，令僧眾逃散各方，至今尚遺有葡人毀佛的痕跡。葡人退出錫蘭以後，僧眾為傳持戒統到緬、泰求法受戒，以傳回被毀的佛教歸國。現在錫蘭僧遂分成了緬甸派和泰國派——這是戒派，不是法派。英人統治錫蘭後，佛教亦受到極大的打擊。天主教既隨葡人來錫於前，復有基督教跟著英人侵入在後，錫蘭佛教受這外教的重重壓迫下，遂失去領導文化教育的高尚地位。當時那種衰敗的情況，實不亞於清末民初中國佛教的現狀。

丁　錫蘭的佛教從黑暗中走向光明的路

黑暗的背面就是光明！我們能夠從黑暗中掙扎出來，就可走上光明的路。近五六十年來的錫蘭，因為產生了幾位道高德重的大德，和有力的護法居士，黑暗衰頹的佛教，已走上光明復興的路了。他們抓著了錫蘭佛教衰敗的癥點，竭力提倡適應現代化的佛教，興辦僧眾教育，灌輸僧眾一般的常識，以作國際宣傳和學校教師的方便。這種朝氣蓬勃的現象，我對於錫蘭的佛教前途，是覺得有無窮的希望！在錫蘭，已有幾所巴利文系的佛教學院。最大的是達磨波羅和一高僧所創辦的；另一所是現今錫蘭首相和一高僧辦的。另有一佛教通神學會——初為一美國佛徒所辦——，極力倡辦教育，在它主持下的學校，每校自幼稚園到高等專門，從百人至數千人，已有三四百所。校名都富有佛教的含義，如名法王學校，阿難陀學校等。校中除教授普通學科

外，並灌輸佛教一般的常識，訓練日常的佛教信仰儀規，期望提高人民對佛教的信仰。佛教青年會更注力於改進鄉村建設；摩訶菩提會亦提倡慈善事業和工業——如醫院紡織廠等——及廣設國際宣傳機關。巴利文系的佛教教育，已遍佈於錫蘭。在哥倫布我曾見過兩所各有七八百名學生的學校，並且還有幾個中國的學僧。以錫蘭的人口和面積來說，可以說是希有難得了！因為錫蘭佛教的細胞，佈滿了社會各個階層，大有上自首長，下至庶民，沒有不「信受奉行」的情況。現在的內閣總理，即為佛教青年會的會長；衛生部長，即為佛教通神學會的會長。所以對於社會事業，都居於領導的聯合地位。摩訶菩提會，於對外即注重國際宣傳，於國內更提高人民文化的水準，興辦社會慈善事業，改良農村經濟生產。這一切的一切，都適應著現代社會的需求。故官民對僧人恭敬，對佛教普遍信仰。從錫蘭僧眾清淨的提高化，佛教的大眾化、利他化的趨勢去觀察，我覺得在錫蘭的佛教前途比緬、泰較為穩妥。這因為已能夠和現代社會需要、打成一片的關係。緬、泰如果還是「滯在舊制度」保守不前，不肯學習錫蘭佛教改進的方法，那末、不久的將來，大有走上衰滅的路可能性了。

四　行為上判別的小乘大乘

甲　中國是大乘教理小乘行的佛教

把錫、緬、泰等地佛教的近狀、大略地說過。在這裡使我起了一點感想：我們平常說中國、西藏和日本流行的是大乘佛教，錫、緬、泰等地流行的是小乘佛教，這單是在教理上的判別。而在大小乘的實踐實行上，卻使我得到相反的認識。日本和西藏的佛教，都有他適應當地環境需要的發展，我們

暫且不去談它，今且就中國佛教來談吧。中國佛教所說的是大乘理論，但是不能把它實踐起來，不能把大乘的精神表現在行為上。我國的佛徒——包括出家在家的四眾——都是偏向於自修自了，大乘的經論，雖有很多人在提倡和弘揚，但所提倡所弘揚的、亦不外是自修自了的法門。這種說大乘教，行小乘行的現象，在中國是普遍地存在。如出家眾的參禪念佛者，固然為的是自修自了，即在家的信眾亦是偏重自修自了的傾向。他們都以為學了佛就不要做人那麼煩，甚麼事都心存消極不願意幹，更有很多人以為學佛做「了此殘生」的尾閭。他們都說把國家社會、家庭一切的俗務都放下，才可以進入佛教修行。這種不正確的思想，已經深印在每個人民的心坎中。這種錯覺是復興佛教的障礙物，是歪曲了大乘佛教的真義。所以我們可以說：中國所說的雖是大乘教，但所修的卻是小乘行。

乙　錫蘭是小乘教理大乘行的佛教

錫蘭、緬甸、泰國同是傳的小乘教理。而他們都能化民成俗，使人民學三皈五戒、人天善法，舉國信行，佛教成為人民的宗教。但可惜緬甸和泰國的佛教，還是依賴於帝王提倡維護的遺制；或歷來崇佛的風尚習慣有關係的。如果日久沒有了外護的力量，它自身失去了支撐的憑藉，或將趨於衰敗的途徑。所以緬、泰佛教還有它的缺點存在，我們亦暫置不談，現在單就錫蘭的佛教來說。錫蘭的佛教四眾弟子——七眾中他們是沒有沙彌尼、式叉摩那尼、比丘尼，故僅有比丘、沙彌、優婆塞、優婆夷四眾——，對內即深研教理，篤行戒律；不特緬、泰等地的教徒、欲求深造的要到錫蘭留學，就是世界各國研究巴利語系佛教的學者，亦無不蒞臨這佛

國研討。對外則廣作社會慈善、文化、教育宣傳等事業，以利益國家社會乃至世界人群，表現佛教慈悲博愛的精神。所以他們所說雖是小乘教，但所修的卻是大乘行。

緬甸和泰國的小乘佛教，單是供奉釋迦世尊的塑像。在錫蘭除了供有釋尊外，並都供有菩提薩埵筏—彌勒菩薩聖像，這亦可為他們接近大乘行的暗示和表現。他們並有多處僧俗教徒領袖，曾表示願學習中國大乘理論。

丙　行為的大小乘比教的大小乘為重要

從行的方面說，大乘行不外六度、四攝。六度的第一度，四攝的第一攝，同是布施。六度是自他兼利，四攝就專為利他。兼利和利他就是大乘菩薩行。錫蘭佛教所盛行所表現的，沒有不是兼利利他的佛教——如僧眾律儀嚴淨，聞思精進，通神學會等團體的濟世工作，正是合於大乘行的條件。所以我認為說錫蘭的佛教是小乘極為不當，錫蘭應該是小乘教大乘行的佛教；和中國大乘教小乘行的佛教適得相反。同時、我還以為大小乘的分野，不應單在教理上著眼，從實際的行為表現上來分別，更為重要。

五　復興中國佛教應實踐今菩薩行

甲　我們要實踐大乘教來幹今菩薩行

從錫、緬等地的佛教，回顧到中國的佛教，我認為中國佛教衰敗的原因固然很多，而最大的病源是空談大乘，不重實行，致行為和教理完全脫離關係。所以革興中國佛教，要洗除教徒好尚空談的習慣，使理論浸入實驗的民眾化。以現社會實在的情形和需要來說，今後我國的佛教徒，要從大乘佛教理論上，向國家民族、世界類實際地去體驗修學。

這大乘理論的實踐行動，即所說「菩薩行」。而這菩薩行要能夠適應、今時今地今人的實際需要，故亦可以名為「今菩薩行」。以簡別向來只唱高調，名不符實的「菩薩行」。今菩薩行的實行者，要養成高尚道德和品格，精博優良的佛學和科學知識，參加社會各部門工作——如出家眾可參加文化界、教育、慈善界等工作，在家眾對政治界、軍事界、實業界、金融界、勞動界……都去參加——，使國家社會民眾都得佛教徒的利益。佛教的細胞散佈於社會每個階層，全不和國家社會民眾疏遠分隔。

乙　佛教不能和廣大的民眾疏遠

佛教和民眾，如樹木和土地。樹木藉著土地支持滋養，才可以生長繁榮，佛教全賴民眾的信仰，才可以存在興盛。如果佛教失了廣大群眾的信仰，就如樹木失了土地的憑藉、一樣不能生長。所以我們多作救世利人的事業，使佛教在社會每個角落裡都起了作用，方不致和民眾疏遠。令他們因此對佛教、生起信仰心和擁護心。例如以一地的僧寺為教化的中心，改善人民的生活風俗習慣，提高民眾一般的教育，增加農村的生產，協助工業的發達，興辦救濟貧病的醫院、教養院等慈善事業。一地區是這樣，各地方佛教亦是一樣，那佛教復興在望便不遠了！

丙　修今菩薩行復興中國佛教

在中國佛教界，早就流行了在家菩薩、出家菩薩的稱呼。如稱新戒名新戒菩薩，受戒較久的名老菩薩。可是這些都是只尚空談、有名無實的菩薩，不足為我們修習今菩薩行的樣本。我們應要以集體分工、來學觀世音菩薩，為修今菩薩行的模範。誰都知道觀世音菩薩是普門大士，又是施無畏者。他

為著適應一切眾生需求，於一體中而現三十二應，所說應以將軍、宰官身得度的，即現將軍、宰官身而為說法。……應以比丘、優婆塞得度的，即現比丘、優婆塞而為說法。乃至應以童男、童女身得度的，即現童男、童女身而為說法。他這種利生的善巧方法，是我們修今菩薩行所必要模仿的。我們以修今菩薩行的集團為主體，每個或每組實踐、今菩薩行的份子為應化身，去適應今時今地今人一切需要。明顯地說：我們每個單位分身的今菩薩行者，集體聯合起來，本著大乘菩薩的菩提心為主因，大慈悲為根本，實踐方便為門的萬行，發揮救世無畏的精神；以集團的一體而現分工的三十二應今菩薩行。

總括一句、我們想復興中國的佛教，樹立現代的中國佛教，就得實現整興僧寺、服務人群的今菩薩行！

上文譯本錄自太虛全書第十三篇
——從巴利語系佛教說到今菩薩行——

學僧修學的宗綱

二千零八年於多倫多
—— 民二十年在閩南佛學院講 ——

去年秋天到北平、四川，差不多離開本院十個月了，回院見到又有許多學僧、從各處地方來的，這亦是很可喜的事！我在此處不能多講，數日後又要到別處去了，竟然沒有閒暇和各位談話；所以我今天特別將在此處修學的一個宗綱，提出來講講。

一、立志的標準

大家來此處修學，當然是抱著志願來的。在上次、我曾經教你們將各人已往的經歷、和趨向的目標，作一個簡單的寫明。看到各人所寫的，固然都是很有志願、而不是沒有目的地、漫然集合在此處的。然而要在此共同修學，特別要有共同的志願。這當然是不妨個人有各人的天性，有各人的環境，有各人的出發點，有各人的趨向目的，但總須有貫通的共同志願，所以我首先要講立志的標準。這標準，大家應立志修練，學習成功，即可成為住持現代佛教的現代僧伽。如果從學佛法的廣遠意義講起來，當然在發菩薩心，行菩薩道。但從南普陀寺、所以辦閩南佛學院的僧伽教育來說，是可以看到近來中國的佛教僧眾，對於住持佛法，已不能勝任其職。佛教在中國現今的制度和在歷史上的關係，住持佛法的責任，的確是在僧伽。但是現在的僧伽不振，需要有適應時機的施設，將它復興起來；故近來中國佛教寺院中、往往設立佛學院；而我們創辦閩南佛學院，亦是為應此造成住持現代佛教的現代僧伽的需要。大家若皆抱定這種志願而來求學，由同志、同行、同趣、同向、那自然易成共同和合的精神，和教職員亦成共同的志願，於是便能融合閩南佛學院多人而為一體，互相督促而有進無退。至各人在此標準中亦許有差異，因為雖同是要做成住持現代佛教的現代僧伽人材，但這種人材是多方面的，要有各種學識和經驗的，但亦不妨就各人性所好的偏重；但總須貫通在此標準志願範圍中，然後能覺得所領受的、和他志願很為適宜，和各教職員亦能精神一致，共同站在住持現代佛教的現代僧伽上。

二、求學的宗旨

各學僧既然要來做成一個、住持現代佛教的僧伽，那麼、各人自己的身心，就要浸漬在佛法的正見和正行中，而使自己的身心完全和佛法相應，這就是對於個人在人格上求學的宗旨。致於利他的方面，還要拿出一個熱烈心腸，來將佛法昌明建立、流傳到世界上去。換句話說，不僅解行佛法獨善自身，還要將佛法擴充到全社會裏去，發展到全人類中去。既然如此，在此修學時期，必須要預備辦這種事業的工具，即是要有世間的各種常識：科學、哲學的常識，各民族歷史、地理等文化的常識，此外還有宣傳佛教的文字語言。倘使是沒有普通的科學、哲學思想，連歷史的關係和地理的根據，亦不知道，世界的常識完全沒有，那就不能闡揚佛法到世界中去；倘使沒有很好的文字和語言做工具，在心中的佛法便沒有方法使它傳播出來。話雖然是這樣說，但各人須要把所以學這些學問的宗旨，抱得牢牢的，不可失掉！要知道、學這些學問，是為了要把佛法流通到世界去，把它的真理闡明出來，以作濟世利人的事業。故根本的宗旨，在於佛學。如失掉了這根本宗旨，縱然有很好的文字語言，但你所發表出來的，不是佛法，而是你個人的意見、或是另外的思想。這是所以要有世界常識的本旨，完全相悖逆了！倘知道為宣揚佛法而學這些的話，那麼、就學日本文來說，便不是想將來做日本文的教員，或是普泛的想將來閱讀和翻譯日文書。假使是這樣，那就和通俗為謀生活而讀日文沒有差別，而且和佛學院學日文的宗旨不合了！所以、各人須把佛學院——為顯揚佛法而學習這種學問——的宗旨抱定，各人即站在佛學的立場上，把佛學認真的修

習，把精神集中在研究和修學佛法上。這樣去兼習世間的學問，才不會離開佛學的宗旨。

三、院眾的和合

上來兩種條件，還是屬於內心生活的，要將這種內心表現出來，而做到事實上院眾的和合；即是佛學院的大眾，要做成和合的、是表裏一致的和合眾。這亦可分做兩點來說：

一、師生的和合，就分位上說，是有學僧和教職的分別；而在事實上，要做成一個很和合僧伽團體，不但在精神上如此，即是外表的禮節儀式上，亦要表示出很有秩序的一致和合的樣子來。如學僧對教職有相當儀禮和恭敬，教職對學僧亦有深切的愛護和照顧。推這原因，學僧是因為知道教職是為學僧而來服務的，故知恩報恩，知德報德，而有親切和悅的禮儀恭敬的表示；教職亦因為知道學僧從各方而來，他們立志求學都是相同的，故此教職員對於學僧有深切的愛護和體貼，凡是對學僧合適的需要和要求，樣樣竭力應付，而以眾人的公共利益為前提。這樣、師生志同道合的精神，見於日常實用起居，亦成為很有秩序很有規則、很整齊嚴密的一個團體了；亦即師生成了和合一致、而站立在共同遵守的律儀上。真能達到這目的，那院中教職員和學僧、就不難成為僧伽團體中的精神和合模範。

二、教職員和教職員、學僧和學僧的共相和合：院裏教授功課的教員，辦理院務的職員，都要合作進行，不致稍有阻滯。在志願，在目的，在宗旨，在方針，都要共同在一個方向上，而且要表現出有組織的氣勢來。同時、在教職員和教職員，學僧和學僧，學僧和教職員，都能各安本分，各盡本責，循共同的軌則，終日到晚的日常生活，天天如此，這

正是養成住持現代佛教的現代僧伽的實現；亦即是閩南佛學院，能夠造成住持佛教的現代僧伽的實際成功。

四、環境的適應

環境的範圍很大，在此處所講的環境，是以閩南佛學院日常所接觸為限。其中亦可分為兩種：第一、對於南普陀寺的適應，第二、對於南普陀寺所在的廈門地方的適應。這二種、都是本院院眾日常所接觸到的環境。就第一點說，南普陀寺和閩南佛學院、實在是有最密切而直接的關係。本院不但設在南普陀寺範圍內，而且設立的基本在南普陀寺，這個學院亦可以說，就是建築在南普陀寺上的。本院各院眾對於南普陀寺的環境，應當好好的去作適宜的應付，不得有所抵觸，致生障礙！就日常生活方面說，每日三次過堂，一次上殿，這是全寺僧眾所共同實行的，所以要和佛學院以外的僧眾、有共同一致的行動。現在南普陀寺、既未曾另改規制，而本院各院眾、須要切實履行南普陀寺的制度；這樣、院眾寺眾都成和合一致而精神統一了。凡人都有適應環境的必要，自然科學和社會科學說得好，適者就生存。意思是說：凡是一個人或一種族，能和所接觸的環境互相適宜，那就可以生存。現在本院各院眾的共同精神，是要有這種觀念，即是要能善於適應南普陀寺所行的規制。簡單的說，遵守上殿過堂等規則；謹飭出入往來的行動，乃至對於南普陀寺的辦事職員要有相當禮節，不可有輕犯的情形，這是適應南普陀寺環境的一種。其次、學僧對於南普陀寺的寺眾，要具報恩心、慈悲心。要知道我們在院內修學，可以得到身心有益的智慧功德；而其餘的寺眾，因為要適應社會環境去辦理事務，

不能夠進來修學。但是他們辦的寺務，即是對你們修學有很大的恩惠。不要覺得他們不能修學，智識不如你們，便立即起驕傲心！要懂得你們所以能夠修學，乃是由他們的勞苦而才能如此的。故對他們要生起謙恭的心，要生起慈悲心，所有寺職寺眾感情融洽，將所求得的佛法利益，能有資助他們的地方。本院眾須注意在此處的，不可像其他寺內的佛學院，往往發生寺院衝突的情形！本院創辦有年，初時未免有這種幼稚的毛病，近來好像一個兒童漸漸長大起來了，應該不會再有那無知識的舉動暴發出來。因為長大成人，都能知道人生是以感情為重要，所以要將潛移默化的精神表現出來。大家都應以眾人的利益為前提，不生起知識上的驕傲，而有慈悲的表現。倘使不是這樣，那就同蛇吃了水草、而變成有毒的東西一般，不但於人沒有利益，反而有損。院眾能注意到這些，不但佛學院的基本可鞏固，並且將來更有擴充的希望。

再就第二點說，本院設在南普陀內，南普陀寺所在的地方即是廈門。每日山門一開，便和廈門的社會群眾相接觸。但日常是由南普陀寺的辦事僧眾去應付他們，而院眾對於應付廈門社會的事情是很少的。但有時候是有這種事情，必須要閩南佛學院各院眾、和南普陀寺的寺眾共同一致去做，大家就要共同去切實的做，去應付這種環境；例如每年做水陸、逢香會的時期等。其次、對於廈門本地的言語，有暇時亦可以留心學習；如能懂得一點廈門話語，假設在廈門偶有特別的機緣，就可以隨時做一點宣揚佛化的事績，去適應社會群眾的需要了。這樣，閩南佛學院為南普陀寺內的一個修學的機關，又可為南普陀寺外的一個弘化的機關了。如此、廈

門人便不難得到閩南佛學院的好印象，亦可以使廈門的民眾，對南普陀寺增加信仰，并對於佛教生起正見。再其次、從個人方面來說，假使本院一個學僧走到廈門街上，或到廈門所在的各寺庵裏去，是要有使人可欽可敬的地方，不要使人看到你們，說你們不學還好些，一學到反而比平常更不好；總要像受過僧教育樣子。所以、那種善良的、溫和的、可敬可尊的儀表，必須要具足的。假使把這種條件做到，那在寺內就成功和合的律儀團體，在寺外就成功能適應環境的優秀分子。環境是極寬廣的，不僅廈門，甚至閩南、至福建全省，乃至影響到別省以至全國的事，亦是有的。但現在就切近廈門的來說，能有可欽的感情，不驕傲而謹讓有禮的外表，那就容易使人景仰而感化，亦可以說慈悲化的主義實現！閩南佛學院對於這點，現在是能漸漸的轉移社會，使人感化的時機了！我希望本院各院眾更要向前進一步，要能夠使閩南僧眾都生起這種觀念，以為我們出家人、不可不去佛學院參學，不可失去這種良好的機會不去琢磨。這樣、才算得辦這閩南佛學院、有了一點實際的成績和效果。上面所說的四點，每人每天早晚可以拿來審察！倘是在如此做著，那佛學院的精神就會增長，好像春天的樹木發榮而生長似的。感覺到這天所做的有點不大相符，就要痛自懺悔！倘使看到同學中有點不對，就要去勸勉他，那末大家對於佛法上就日日增長。佛經中說：因戒生定，倘使對於這四點能好好的實行，那就是守戒，就能使心神不散、貫注安定了。

此外還有四點，可以做大家日常內心反省的工夫：

一、信心充實嗎？我們在這裏來學佛法，每人每日都要在內心中問我自己，是否對於佛法的信心有所增加。如對於佛法的信心有所損失，覺得佛法淡薄寡味，那就不對了！倘使一天一天的覺得佛法有趣味，對於我們是有實際的利益，那就有了進步和效果了。學佛，是以信心為本的。而學的一般知識，並不是完全是好的，譬如世界上有多種邪識惡見，做出各種荼毒生靈、殘害人民的事實，亦是由學得來的結果。故求學不是漫求知識，而要有佛法上信心的充實。換句話說，如果信佛，就不失去學佛的資格；不信佛，就是智識豐富，亦是於實際毫無裨益。

二、見解正確嗎？自己的見解，是應天天去省察，看他是不是一天一天的明確而正當。倘不能一天比一天正確，那麼、雖學世界上各種學術，但遇到各種的思想義論當前時，菩薩須在內心中省察，是不是我的心為它所引動和誘惑？能不能用佛法來判斷它和攝化它，將它的不好的渣滓排去、而將它的好的精華吸進？於是對於佛法正當明確的見解，就能日日煥發。倘不能如此，覺得佛法沉悶而又枯寂，時常被通俗學說思想所牽引，那你的根本被他搖動，亦更無見解正確的可說了！

三、護教熱烈嗎？凡是真正的僧伽，對於愛護佛法的心，應當比愛護個人的生命還要緊些。要立願將個人的身命，為建立正法、昌明佛教而犧牲，以此為精神上最大的安慰！因為、雖犧牲個人的身體，卻創造成美善的大乘法身慧命，而又能使正法得久住於世以饒益有情。各學僧亦應該以此常常自省！如對於佛法有熱烈而誠懇的愛護，這就是對於修學上有了進步。不然，雖同是求知，所得的或反

和佛法遠離了；只圖個人目前的生活，或暫時身心的安逸，毫無佛法的精神，和所立的志亦不相合。大家能愛護佛法，不惜身命，才合作住持現代佛教的現代僧伽！

四、濟世懇摯嗎？不是以道德自修、隨順環境就能了事的，還要有大悲救世心，懇摯地去做濟世利人的工作，才算是大乘菩薩的精神。倘使不能宏揚佛法、利世濟人，自覺但為個人而忙，而於為眾人謀利益的心一點都沒有，那就應當生慚愧心，知道自己於求學是退步了。如覺到濟世救人的心一天天的高漲，而實際上亦能拿佛法來適應社會需要，使眾人得沾佛法的利益，這就是求學有進步了。這就是小乘大乘的分別關頭，這是應當好好注意的！

這四點，各人要常常掛在心頭，仔細考察。若能這樣去做，不久就有很大的功效。不然，雖學亦無利益，而且可以因學反生出毛病來。前四點是院眾共行的標準，後四點是各人內省的依據，合集起來可以作在本院修學的宗綱。我不久將要他往，希望院眾能使我在今年回院的時候，見到已將這種精神在事實上表現出來！

上文譯本錄自太虛全書第十篇

—— 學僧修學綱宗 ——

澹寧明敏

二千零八年於多倫多

——民二十一年在漢藏教理院開學訓詞——

今天是世界佛學苑的漢藏教理院開學日，太虛覺得非常榮幸！得到本地長官，和附近紳士冒雨前來，而籌備的各院董亦到山不少。本院現雖粗具規模，未臻完善；但各位竟能到這偏僻的山寺，造成這莊嚴燦爛的開學典禮，太虛先向各位表示誠懇的感謝！

本院過去籌備期間，所經過的艱難困苦，剛才何北衡院護已報告得很詳細了。溝通漢藏文化、使漢藏民族的感情日臻親善，由軍部和峽防局代表亦說得很明晰了。弘法須靠佛教僧徒、本身的努力和精神的振作，並希望本院多多發展本山富源，馮縣長更說得綦切。以上各位所說的，希各學僧特別注意！

印度佛教的傳流，到今日有三個系統，而兩個屬於中國——即中國本部和西藏——；其他一個就是錫蘭。這三個系統、可以表示三個時代不同的佛教：第一、小乘極盛的時代，傳於錫蘭；第二、大乘盛行的時代，傳於中國；第三、在密宗興盛的時代，傳於西藏。雖然佛教發源於印度，而現在印度本土的佛教，可說是沒有了。中國雖佔有兩個系統的地位，但漢、藏隔絕，不能融貫，這是我們中國佛教徒，所當引以為恥的一件事！太虛三年前講學歐美，提倡發揚世界性的佛教，創造更進一步的世界新文化，來應付這新世界的人心。接著如歐洲各國的學者，有發起世界佛學苑的舉辦一事。

世界佛學苑的章程裏，曾有藏蒙佛學系預定。前年到四川，恰逢劉軍長有派僧入康藏的；又剛好武昌佛學院留藏學僧、法尊等來函說：可請昌都格西到中國來。於是向重慶各院董提議，就在川東先成立一溝通漢藏佛學的漢藏教理院。其中的一切籌備經過，我毫無盡力處的，遲至開學的前兩天方抵達重慶，說來是很抱愧！但我既為本院的創議人，今已來此，自不能不負擔相當的責任。就今天到會各位的演說來看，希望於各學僧的很大；希望各僧必須認清宗旨，身體力行，或能得到幾分幾，實現幾分幾！我為事緣所牽，不能長時和各僧相互伴同修習，特地拈「澹寧明敏」四字，做為本院永久院訓，亦即是各僧此後修學的標準。今且拈來和各僧咀嚼一番。

澹　澹、是淡泊，即淡於欲。淡於欲，在佛法就是尸波羅密。即所說持戒。如不甘淡泊，便貪欲心滋長，放僻邪侈，無所不為，於是種種瞋恨鬥爭因而生起。要去除這種種不良惡行，即要甘淡泊，守清苦，所以第一即談到淡字。淡於欲的欲，即包含財、色、名、食、睡五欲。必須同時能清能謹，方能圓成澹練。清、如古人伯夷，恥惡聲惡色等進入耳目，所以孟子說為聖中的清。必定如此，才可沒有奢侈浮華。謹、即所謂不以善小而不為，不以惡微而不斷。從前曾參三省，顏回四勿，都用的這謹慎工夫。所以必清必謹，方能淡於所欲。

寧　寧、是寧靜，即寧於心。我們的心，本有明覺的功用，和轉變的大力，但不做寧字的工夫，不能獲實現的。這寧字、在佛法裏面，就是禪波羅密，即所說修定。圓覺經說：『無礙清淨慧，皆由禪定生』；可見定心能發種種的明覺。人們因種種

——財、色、名、食——物欲環境包圍，以致利令智昏，心為形役，不能轉物而為物轉，這都是因為沒有寧靜工夫所致；即通常所說沒有定力。一個沒有定力的人，不是散亂，便是昏沉。昏沉、是墮在無記糊塗中去了。好比我們老大的中國朝野上下，只是一團雜亂無章，沒有秩序的行動，不是失於散漫，便是成了睡眠昏沉的狀態；雖有廣大的領土和眾多人民，亦無能為力。所以佛法教人，必須修習禪定，所謂由戒生定，由定發慧，而定須修奢摩他——止——才成就的。止、即止一切散亂昏沉，即是完成安定寧靜的要素；而禮佛、誦經、持咒等誠敬的功夫中，亦能達到寧定。所以惟止惟誠，方能寧於心的。

明　明、是明於理，即般若波羅密，如說得智慧是。本院宗旨，是研究佛的教理；佛的教、即說明宇宙萬有緣生性空的真理。人們不能深觀遍照究竟正確的明了，所以對於陳列在眼前的一切形形色色，各作不同的觀察，即有不同的答案，有所見、有所不見，彼是此非，相互成水火，不能得到真確究竟的明了。這是佛所以有教，佛教即使我們究竟明白真理的不二法門。但這種明了，必由上面所說的淡於欲、寧於心、好好做去，始能得來。心經說的照見五蘊皆空，即徹底的明於理。必清必謹，方能澹於欲；惟止惟誠，始能寧於心；欲澹、心寧，始能實地明照理的。佛法明理，彷彿如科學證驗下來的結果。但必須將昏沉的心，易為澹寧的心去達到，這即是佛法的般若工夫——增上慧學——。所以、深觀深照，方能明於理。

敏　敏、即敏於事，例如說工作敏捷，做事敏活。在佛法勤學五明等、種種方便無量功用。在前

三字，可說是理體，故此第四字才是事用。談到敏字，正是從體起用，從根本智而成後得智的大方便用，方便為究竟。但須從勤和勞的兩方面雙管齊下的做去，方能收到敏於事的好果。

甚麼是勤？勤、即勤快，亦即奮迅勇猛。如人看一本書，或歪或睡，走馬看花，隨便入目，結果只收得一種彷彿看過的效果，這都是因為他們的不勤奮。勤奮的人看書，就不一樣，看一本書必有一本書的長進，好的隨即摘錄，難索解的即翻字典、辭源。如今各僧在講堂聽講，須帶紙筆墨硯應用的文具，一字一字都須傾耳肅聽，心寓手應，隨即錄記。所以、勤在六度裏，是精進波羅密；在三十七道品裏，是四正勤。勤快的反面即懶惰，懶惰的人亦不是不想求好，但不能勤快而欲求好，未免遇事只想圖僥倖，享現成，而墮落到偷盜的罪惡中去。偷盜不一定要做強盜，凡貪圖便宜，使用欺詐，巧取揩油，這都是偷盜。這樣、要想事業成就，真所謂未曾有的。我們要想以佛法去救人救世，尤其是不勤不可的。但懶惰慣了，自己雖要勤，亦沒法去勤了。我們要把慣懶的換作習勤，要日日去習勤。甚麼是勞？勞即勞苦，孟軻所說：「勞其筋骨，餓其體膚」便是。能勞就能身心強健起來，體力增加起來，隨做一事，都能心動身應、如量即時以起。各位不要誤會！以為勞心於寫字讀書就叫做勞。須知凡一切日用所需衣食住行，都要自身勞動去做。現在的時代，崇尚勤勞，在中國的社會，更宜以勤勞矯正痼疾，在出家人、尤其是讀書的出家人，更宜勤而且勞。方才馮縣長告訴我們的培植農林，開闢園地，都非勤勞不可！不要以為勞動不是學，須知這就是鍛煉身心的真學！才是你們真正的受用。

中國人往往誤解學字，以為光是讀書罷了！不錯、讀書固然是學問的一種，但修橋築牆，砌路跑腿，那一不是切身所學呢？

其次、敏於事是事情上的實際行動，由行而知，才是真知，亦是真學。由真學一往直前去做，必能得佛法的所說悉地——成就——。菩薩行、從難行能行上行，佛功德、從無量勞苦中得。不勞而獲，直無意思！

```
                                          ┌財
                                          ├色
      ┌澹——戒度————戒學……淡於欲——┼名
      │                                  ├食
      │                                  └睡
      │                                  ┌奢摩他（止）
      ├寧——定度————定學……寧於心——┤
      │                                  └誠敬
      │                                          ┌根本智
院訓┼明——慧度————慧學……明於理┬體理——┤
      │                          │        └後得智
      │                          ├理事無礙
      │                          │        ┌已生惡令斷
      │                          │        ├未生惡令不生
      └敏——精（施忍）度—方便學…敏於事┴用事——┼未生善令生
                                          └已生善令增長
```

完了、希望各教職員、各學生，深切體會這四字的義，從內心中發動實行，那麼漢藏佛教便有融洽一爐的時候，漢藏民情有和洽一堂的機會；懸目的以努力前赴，全在各學僧身上。

上文譯本錄自太虛全書第十篇

—— 澹寧明敏 ——

儉勤誠公

二千零八年於多倫多

——民二十四年在雪竇寺和大雄中學講——

一　雪竇寺訓

今夜召集各位職事茶話，特拈四字勉各位身體力行。學校有校訓，寺院亦有寺訓，今以儉勤誠公四字作為寺訓：

第一、儉字，即節儉。去除奢靡的浪費，但作恰當的用度，即是節儉；出家人必須能節儉，才能安於淡泊的生活。雪竇山簡稱雪山，雪山是世尊修苦行處，若能在此住一年半載的，必是是能節省用度，儉樸知足的人。溈山大師警策文說：『少求儉用，免逼迫於心田；知足除貪，播馨香於異地』。省儉方能除貪；希望由各位實行節儉，影響到本寺大眾，再遠應各方，實行儉德。若能如此，便可挽救現時奢侈的風氣，而濟民困國窮的難了！

第二、勤字，對懶惰、懈怠來說。無論作任何事，行任何業，都要勤勞力作，不稍懶惰的。世人勤勞不休，大抵是被貪心所驅使，一但貪念稍輕，便覺世事一無所求，而至流於怠惰。今特別提出勤字，以救中國人苟安的病。這勤字在六度中、即精進度，在善的十一心所中、即勤心所，三十七道品中、即四正勤。故必須勤勇精進來對治懶惰，無論

求學、做事、禮佛、誦經、應人、接物，都得精勤不懶，才能稱為勤。出家人主要是上求佛道，下化有情，廣行菩薩濟世道，尤須實行六波羅蜜內的精進波羅蜜。今不講精研五明，親證六通，即世間普通的事業、學術，亦豈不勤行能做到嗎？儒者日夜強學以待問的精神，在替佛揚化的僧人，必須時刻匪懈於導世利物行；當職事更應以盡職為原則。

第三、誠字、即誠實。為人作事，要虛心來處事，誠實去待人，不帶一點詐巧欺偽的心，才易得他人同情；既有人表示同情，方能顯精誠團結的力量，凡有所作為的，就容易成功。諺說：「二人同一心，黃土變成金」。近人說精誠團結，即是純粹無雜的至誠團結力。古書說：『紂有億萬人，億萬心；周有三千人，唯一心』。有百里的土而能王天下，協力同心效力的是。此無他，全在一誠字上用功。現在、中國各地寺院住持，無法把佛教振興起來，這原因亦在缺少一個誠字；若能開誠相見，和合團結，亦未嘗無辦法把佛教興起來。即於經懺佛事而論，本是從自己誠實懇切的心，念經拜懺；有人請薦靈祈福，便將一片誠心來回向施主。如今念經拜懺的，只知一天可得一二角錢了事！各地寺院遂成善價而賈的工場了，把原來誠心修行的美德喪失。故此時的佛教，必須要實行誠字，才可復興，而中國民族的復興亦在誠字。

第四、公字。表現大乘佛法的真精神，即是無我大公的特別功用。前三字是大小乘共行，此公字是不共的大乘行。大乘行的為人作事，處處要以為公眾作前提，一無偏曲；若落偏曲，弊竇叢生。叢林中職事，於此公字特別應注意！領眾行道，有成人之美，代眾的勞，一切無礙，便德業增進。雪竇

是各方的所瞻望，如能將事務辦理得如法次第，他寺亦效法辦理，未有自不能作、而教他人去行事。故今後要少說空話、而注重實行，由僧眾能成有為的常住、為佛教的公心，而影響及全國人民，能為社會、為國家，乃至天下為公；皆須由實行而昭示於人的。今拈舉此四字，淺略說明身體力行方法，希望各位努力實行，以期將來得見於成效！

二、大雄中學校訓

這「儉勤誠公」四字，可分作三重的解釋。

第一重、經濟政治的解釋：比方一個人自己有工作的能力，因此而得到生活的享受，但必須工作纔可生活。若要想有點進步，不致於勞勞碌碌終身長此困頓下去，那麼就必須要從經濟政治開始。經濟的發展要有資本；政治是兩人以上所不能沒有的社會關係。而資本的來源、那又從儉省儲蓄而得。若不能節儉蓄積，縱有多的收入，來多少用多少，就會浪費無餘，而永遠沒有可供生產用的資本。故此資本是生產的因素，而節儉儲蓄是資本的來源。其次要勤：既有了資本，就要勤勞來利用，以求發展。假若認為已往有了一點儲蓄即坐食享用，懶惰偷安，那以儉而懶，懶到連原有生活都不能維持，前途就不堪設想了！所以，必須繼續以勤，利用資本來擴大生產，發展事業。一切經濟政治的建設，都從儉勤得來，儉必須繼續以勤。不但消極節流，還要積極的開源，才能有大的成就和收獲。第三說到誠字：如果是不誠實，就不能得到二人以上的幫助。大的事業不是一個人能做成的，在二人以上必須有言語文字互通誠款；若無真誠，雖家人父子間亦不能互助合作，不能精誠團結。便沒有互助的關

係，社會亦會立刻解體，任何事業都不能成功，經濟自然失敗。故此誠字是建立社會關係的根本。第四要公：公有公平公正的義。既有誠必有二人以上的關係，有二人以上的眾人，就要公平公正。政、正的意思，在政治上為眾人辦事叫作辦公；辦公事的人稱公務人員。要有公平才可安居樂業，否則必致於互相侵害，互相傾軋。這樣的政治必定辦不好的，而經濟亦必致虧損。用經濟政治的立場來解釋這四字，每個字都和經濟政治有關。若分開說，用儉勤來建設經濟，用誠公來建設政治，意義就更加明顯。

第二重、文化道德的解釋：上面就社會生活講屬於物質的建設。現在就社會精神的建設講比較超象。精神方面，譬如禮樂，孔子說：「禮與其奢也寧儉」？樂要「樂而不淫，哀而不傷」！皆節制過甚，要有儉約限度的意思。老子說：「吾有三寶：一曰儉，二曰慈，三曰不敢為天下先」。第一就是以儉德為寶。中國儒、道家的人文主義，在精神都首先注重於儉。第二要勤：凡事要達到精微美妙，必須用勤來推動達成。若有儉無勤，在文化亦必孤陋，不能發揚光大。如文學、哲學、藝術、各種科學及文物制度，都要精勤，才能達到深妙的進步。古人猶如孔子，好學不倦，發憤亡食，不知老之將至。大禹惜寸陰，陶侃惜分陰；都是勤的精神。第三要誠：誠字在文化道德上的意義更豐富。如說：「不誠無物」！各種物都是和合體，若無誠即不能和合；既不和合即物不成。文化道德更是和合體，人類社會是要用誠去和合的。社會和合，才有文化道德發展進步，生生不息。所謂「至誠不息，不息則久」。如點燈要有油炷和合方能發光。中庸說：

「自明者誠人之道，自誠明者天之道」；「至誠可以參天地之化育」。有了誠，上天下地一切萬物，都可以相資相長。乃說：「至誠之道，可以前知」「精誠所至，金石為開」。這誠字在文化道德的關係上的重要可知。第四說到公字：平常說要大公無私，人類文化道德，要賴公正以達最高境界。公正無私便和天地同春，日月同明！這必須從心理上養成無私的公德。假若心裏有私欲存在，對人對事就有所偏，有所偏不免和人抵觸，便私忿隨起。私能損害公平的精神，就能破壞人類道德文化。社會上沒有公平公正，就是沒有文化道德。故要保持文化道德，延綿不絕，就要先能夠養成公平公正。

第三重、佛法修證的解釋：先從儉字說，在佛法中最明顯的就是戒。戒、是有所不為而後能有所為，即止所不當為而行所當為。將不須有的不應有的動作行為戒除，以節省精神疲勞而作應作的事，這是戒，亦即是儉。同時、還要以布施、忍辱來幫助。施、捨的意思，要將不須有的事捨除，如貪欲等。要能捨除，就能避免精神的虛耗浪費。在精神上能積蓄儉省，一旦用於事功上，效力必大。而其次、忍能助成儉德，所謂「小不忍則亂大謀」。一切無謂的鬥爭，皆可以從忍而息，以免精神時間無謂的浪費。由貪心起的捨它，由瞋心起的忍它。在佛法上說：以戒為主，以施、忍為助，方成儉德。其次、勤字，在六度中就是精進，在三十七道品有四正勤。勤要建築在儉德上的，才是正勤。正勤是純善的，方可名精進。如已生惡令斷，未生惡令不生，這是消極的止惡。再進一步要積極的行善，就是已生善令增長，未生善令速生。不但保持現有的美善，還要令功德法財增長。勤以精進為主，亦是

要以施、忍為助。勤於利人的，要捨己的所有、濟人的所求。又要隨時反省自己，捨除無謂的嗜好，集中精力作積極的善事。忍、要忍辱負重，安忍堅強，才能擔當大事。所謂「持其志，毋暴其氣」，才能負荷重擔。經論上，對斷除煩惱名棄捨重擔；而利益眾生昌明佛法，亦名負荷重擔。這都需要堅忍不拔的精神。菩薩要擔荷一切眾生的擔子，見眾生有困苦艱難，須代為忍受，代為解決，不能捨而逃避。故須忍辱負重。乃至忍饑寒，忍惡名毀罵，行利益眾生的事，往往引起愚癡的反感。如父母為小兒治病，服藥或施針灸，小兒哭罵跳打，父母必須忍受不與計較，而仍為治療，故忍能助成勤的功德。第三、誠、即是言行一致。誠字的會意，即言成。就是言行合一的成就。由言行一致，進於心行一致，心境一致。到了心境一致，就是禪定，所謂心一境性。心若專於一境，心境如如相應，即是瑜伽。故定學又名瑜伽，又名增上心學。心境的安寧清明，是定的相。儒說：「誠則明」，故誠能達於定慧。前面曾說：「志誠之道，可以前知」，是定慧、神通，都是可由誠而得。能至誠懇切，心境專一，便志趣堅定，心無分歧。專於一事即能專於一境，心境融洽，理事無礙，定慧雙彰，這是誠的深義。第四、公、無私的意思。要反問何以會有私？由有人我相對，先是為我的原故。要成大公德，必去盡其私；要去盡其私，必破我執。依佛法，遍觀一切和合緣成，本無有我，澈底遍觀一切法是畢竟空，無人我自他的相可得，那為我的私心可除。宇宙萬有緣起性空，完成大公，得法界無礙。佛法教

人修證，須觀身空法空無我相，乃至觀我和眾生同體平等、而發大菩提心，這是大公的極則。

以上所說，要在日常身心上，處世接人上，省察警覺去實行，方能獲益。不僅在書本上、語言上有此文句作算！

上文譯本錄自太虛全書第十篇

—— 儉勤誠公二則 ——