

# 佛教真面目

胡敦生



# 佛教真面目目錄

## 緒言

## 第一章 教源

第一節	佛身	(九)
第二節	教法	(十一)
第三節	小乘發展期	(十八)
第四節	大乘發展期	(二三)
第五節	密乘發展期	(三三)

## 第二章 傳譯

第一節	幼稚時代	(四四)
第二節	發達時代	(四八)
第三節	極盛時代	(六〇)
第四節	復興時代	(六八)

# 第三章 研究

第一節	法相宗	(七二)
第二節	三論宗	(七五)
第三節	天台宗	(七七)
第四節	華嚴宗	(八一)
第五節	餘六宗	(八七)

# 第四章 修證

第一節	禪宗	(九四)
第二節	真言宗	(一〇二)
第三節	淨土宗	(一一四)

# 第五章 解題

第一節	四種緣起	(一二五)
第二節	衆生問題	(一二八)
第三節	世界問題	(一三五)

# 佛教真面目

達庵居士馮寶瑛著

## 緒言

吾人所能感見之事物，無窮無盡，括其要不出精神物質兩界。由精神演成無量眾生；由物質演成無邊世界；根本究從何來？此古今學者勞心焦思終不能解決之二大問題也。有強作解釋者；或以神話點染之，普通宗教家之手段也；或以意識推測之，普通哲學家之眼光也；高下雖殊，總與真理不相應。然宗教點染，有時亦根據特殊事迹；惜無實際義理以調和之。哲學推測，有時亦符合局部正道；惜無實習方法以證明之。故對研究者之要求，皆不能如量應付；根本問題，遂稱爲人類最大之謎矣。

世間妙理原來恆寓無窮無盡之事物中，未嘗自秘；吾人不能一一發明之者，智慧有所不及耳。智慧差等甚多，就人類言之，通常畧分上中下三品；下品雖愚，對於世間妙理猶有許多常識從經驗得來；中品益多；上品更未可限量。中庸之論此事曰：「夫婦之愚，可以與知馬；



及其至也。雖聖人亦有所不知焉。所謂聖人，即上品之上者，而於妙理猶未盡知，則根本問題終無解決之望已乎？是又不然。三品智愚之中，初未注意極下極上之人，以環境少所見也。極愚者不惟不辨菽麥，且或一無所知如「白癡」焉。極智者洞明眼前所處世界之一切事理，且更具有周知十方三世任何世界事理之「一切智智」焉。白癡之徒世固有之，具一切智智者則曠劫難遇，偶然遇之，實異數也。孔子時代，一切智人無所見聞，宜中庸之作前言也。

有疑吾言者曰：「世豈真有具「一切智智」之人乎？學力相差太遠，非吾人所能企及，誰其信之？」則應之曰：「以己律人，豈必中肯？觀今日科學進步之神速，固非前世紀之所敢期，現代未開化之民亦冥然罔覺，依此輩人類之主觀，否定「原子能」等種種驚人學術，其果合理也耶？」孔子云：「君子於其所不知，蓋闕如也。」學者態度應如是爾。其能奮起前進之心，追求所不知而知之，則尤學者之積極態度矣。然有所追求，必有可舉之對象。一切智智者之對象何在？則距今二千五百餘年前出現於印度之釋迦牟尼佛即其人也。

釋迦姓也。義為能仁。牟尼名也。義為默寂。佛乃佛陀之畧稱，義為圓具大覺之人。覺而曰大，即一切智智之別稱。佛憑一切智智之偉力，隨機發露其學理，使人依教學習，皆能實地證明，與空談哲理

者不同，是謂「佛教」。學者智慧不一，所得或淺或深。深之至，能解決衆生世界兩大問題：洞悉整理世間之大道，大同郵治確能依以實現。其次者，徹悟世事等同夢幻，無所用其憎愛，於是得大受用，乃至苦惱之場自覺無非安樂之地。又其次者，知世間衆生不獨吾人所能見之動物而已，有六趣焉，有三界焉，而衆生之作業，有因果原理焉，衆生之肉身，有輪迴定義焉。知之熟，自然有止惡修善之趨向；自然無損人利己之行爲。人人如是，天下不治而治矣。一切智人之應世，裨益衆生若是其大也！真抱救世之志者，烏可不取佛教而研究之耶？

印度學者對於佛教之心得，隨其淺深誌之于冊，是名法寶。教典之富不可悉舉；先後流入中國譯作漢文者不下五千餘卷之多；益以東方學者之發明，集成一部大藏。方諸梵本所有，雖未及什一，然精要大畧既具，足供學者參究。八百年前印度佛教不幸滅亡，中國漢文經典幾成世界唯一鴻寶。迄今能與並駕者，祇西藏藏文教典而已。而西藏乃中國屬土之一，則謂中國代替印度爲世界佛教總匯之地，亦無不可。

佛教真面目，在精神，不在言語。舉全體精神界而融攝之，靈明自在，活用不息，是謂佛性。衆生各根據佛性之一分子而發爲身心。于素未經驗之幻迹中，隨事加以認識，偏于注意，轉

成住着靈明活用之佛性，遂被掩蓋不能覺知。一切行爲，惟受局部識力支配，不得自由。經驗日豐，智慧漸出，終有顯現佛性之時。然須歷無量劫數而後能發達之極，乃成一切智智。然先覺之人，每發大願，隨機指出佛性本來面目。當機如能心領神會，自可超越無量劫數而頓悟焉。釋迦如來出世本懷，全繫于此。但非上品根機，未能遽會，不得不借言說以資開示。此教法之所由來也。教法高者藉表佛性，低者姑遮凡情。前實後權，對機施設。權機固未明佛教真面目爲何，實機苟未能因指見月，所得亦不過依稀髣髴之境而已。

中國大藏，權實教法俱豐。初行權教，繼行實教，此固隨梵僧之提倡而然。行權教時，戒律爲主。能守具足戒，非出家不可；於是僧尼尚焉。爲鼓勵計，恒言出家爲三界中之至尊。在家學佛，祇許作近事男梵名優婆塞、近事女梵名優婆夷。藉此親近僧尼，耳濡目染，爲將來出家基礎而已。世之人不知佛教真面目所在，或以爲僧尼卽全部佛教之代表矣！

妙法蓮華經流入中國，開權顯實學。者始知權教乃引誘小孩之方便法門。普門品談觀音三十二應，僧尼乃其中之二耳。執其二而遺其三十，絕非實教之道。實教既傳，智慧較勝者相率研究之，于大乘中各取契機之經論以爲宗，而於自心一点靈活佛性則少所發明。以故

佛教真面目猶未顯著。

達摩西來，鑑於中國學者多從文字相尋活計，翻爲佛性障礙，于是就人心之所固具而直指之。信之最篤者厥惟慧可，卒傳衣鉢爲禪宗二祖。然師徒皆以破斥講解家而被仇視，雖法脈不斷，其道究難推行。是故佛教真面目之在中國，當時祇露一線曙光，不能照耀有衆。雖傳至六祖惠能，機緣成熟，佛性從此始播天下。至五家分燈而益發達，此固達摩預有懸記者也。

佛性之發明于心，徒恃自力難以實現。依教練習，縱滅一切見聞覺知，內守幽閑，猶爲法塵分別影事。但湛寂之極，得離意識以見真空，佛性雖未遽顯，卻有活躍之機。當此之時，若得善知識施以加持之力，根機猛利者便如脫穎而出，惠能得法于五祖，卽其中顯著之例也。夫以不識字之惠能，而預有一切皆空之見地，本非凡流可比。然不蒙五祖之提挈，豈能遽見本來面目乎？根性較次者，一師加持之不足，則更參諸師以益之，非真靈光活現不獲印可，六祖以後之學人大都如是。

既見佛性者，尋常日用無非大道所寓。就其立場以履行倫理上之道德，于己則性光日

展于人則隨事得益。服務于國也盡其忠，國得大益矣；服務于家也盡其孝，家得大益矣；服務於社會也各盡相當之善，社會得大益矣。而行之者不見有己，不見有人，亦不見有忠孝諸善，惟覺一片靈光「活潑潑地」應用無差而已；是爲法身佛境界。六祖之于此旨固常極力提倡。唐以還，在家居士得此受用者間亦有之。

實踐倫理以濟世，乃積極佛教之特色，是爲法身應世門。若逕發大願，求五智一一充量開展，則爲法身上門。向上之道，教家雖有其理論，而無實行方法。開元三大士來弘純粹密宗，五智實際，凡夫始能卽生証明之。佛教真面目至是益詳明矣。然百年後遽遭會昌法難，經軌淪喪，此宗遂告沈寂。惟禪宗不須教典，仍能法脈延綿，未嘗中斷。

達摩懸記云：「後世明道者多，行道者少；說理者多，通理者少。」明道者能見佛性也；行道者積極救世也。說理者講解文句也；通理者領會大義也。世間法盛衰無常，佛教何獨不然！禪宗至馬祖以後，明道果多矣；洞見真面目之大德比比皆是。然其化度功夫，祇以接機爲限，以之積極濟世，則罕聞焉。末流之弊，更變爲口頭禪，有僅從教相認識中道而蒙印可者；有漫向語錄撫拾瓦礫而當黃金者。壇經雖號六祖遺言，除方便對機語外，餘皆學人指針。然學者每

多買積還珠，不從現量上體會真實佛性，卻在在在在以辭害意，偏執「一切不妨」等表面之詞恣情妄行，自稱得大受用，醍醐竟變毒藥矣！西藏大德有不承認中國禪宗者，蓋未得真實正法眼藏之輸入耳。

宋儒以佛教少積極濟世之士，有竊取實踐倫理之道而建立理學一派者。若行之篤，終得大德提持，未嘗不可顯現佛性。然爲門戶所囿，不敢廣參善知識，甚或加以詆毀焉。以故涵養者未能當體卽空。首創此派之周敦頤嘗有詠懷之詩，不脫分別意識。其餘更無論矣。縱其道德之隆足以感動人天，所得不過人天小果，去本來面目殊遠。

近數百年中國佛教停滯不前。最近受西洋新學影響，激起志士研究之心。教典搜集不遺餘力，大藏範圍日漸增益。金聲玉振尚俟其人，今欲挹其大要，事非容易。但此中眼目，厥惟佛性。能速現此佛性者，不出三宗：禪與真言淨土是也。禪宗直指佛性，真言宗擴展佛性，雖詳畧不同，皆顯法身妙用。然兩宗咸重師承，否則佛性難現。于無師之時而欲自求得之，則淨土宗庶幾有濟。蓋諸佛法性原恒流通衆生心中，得加持特緣，斯速顯現。無加特力而懇切念之，一心不亂之頃，未嘗不可稍露端倪。惟諸佛法流緣有厚薄，厚者易見，薄者較難。阿彌陀佛法

流于此土衆生最爲濃厚。是故一心專念此佛，時節因緣一到，心中自有一種消息表示佛性之活躍也。

依上舉三宗而實行，自有探驪得珠之望。著者希學人之速見佛教真面目也，特出修證一章，集三宗之精髓，爲全書樞紐。自見佛性而欲開示衆生，則教義仍須研究，且實修之時，預有教義爲圖案，亦藉此以辨別境界之深淺；此本章之前所以先標研究一章也。教義之研究，乃根據所譯法藏而來，故又先之以「傳譯」所譯之本出自印度，更須明其源委，故以「教源」冠其端。修證有成，佛教之真面目具見；一切深奧妙理自然了了于心；世間所不能解決之衆生世界兩大問題，可以如實指陳爲大衆作黑夜明燈也；于是以解題終焉。

五章義理半屬深奧，上根利智允契機宜，次焉者虛心至心參究之，亦有豁然貫通之日也。

# 第一章 教源

諸佛皆有應機大教，緣具則興，緣盡則滅，非長存於世者。現世所傳佛教，乃釋迦牟尼佛之遺法，經二千餘年法流未竭，吾人得遇其道而研究之，不可謂無緣。然一部大藏，矛盾之語甚多。學者欲知所適從，自應窮其源委，此本章之所由立也。分六節論之。

## 第一節 佛身

釋迦牟尼佛之事迹，歷史家例有考證。其初乃印度迦毘羅衛國淨飯王之太子，原名悉達，生于西歷紀元前五百餘年，弱冠後鑑於人生憂患之多，思求解脫之方，遂出家學道，卒證佛果。從此大轉法輪，普度衆生，世稱釋迦牟尼如來。簡稱釋迦如來亦稱釋迦牟尼世尊。簡稱釋尊七十九歲時入滅于拘尸那國娑羅雙樹間。

釋尊出家之年，或作十九歲，或作二十九歲，成佛之年，或作三十歲，或作三十五歲，說法年數，或作四十九，或作四十五，而出生之年，尤紛紛其說。此因印度史料散漫無紀，難



得確證也。

證佛果時即得一切智智；同時必具足三身。原有肉身曰應身；亦名化身而由一切智智集起無量功德，以建立眩攝十方世界之淨土者，則曰報身；亦名受用身於有相報應二身中，兼顯無相法性與之相函，則曰法身。亦名自性身

此就初證佛果時言之也。肉身到世緣終盡之時即入滅；法報二身則永遠常住。于此常住之中，衆生向與結緣深厚者，每隨機感能力，得見應身。一人獨見，大都倏起倏滅，以維持之力有限也。若多人共見，則交互維持，歷時較久，可與人同壽，或復過之。此等應身，謂之古佛垂迹；或曰示迹。

佛之說法，三身恒有連帶關係。法身性也。性相互融，一動即三動。法身說法，無相可見；張爲報身；乃有所分辨；幻爲應身，得詳加認識。微著雖殊，法源之活用則一。當機各就接受能力而異其教主焉。

應身說法，聽者可以第六識會之。報身說法，則須以第八識會之。法身說法，更須以真智會之。凡夫祇能運用六識，故化度此類根機，適用應身。若爲大菩薩說法，則適用報身。

或法身。

據妙法蓮華等經所說：釋尊久已成佛，法報二身皆稱毘盧遮那如來，常住不滅；因與此土衆生有緣，屢垂化迹，前後不下八千次；此次出現于印度，則又二千餘年前，印度多數衆生公共感見也。世人不明示迹之道，以爲悉達太子新成佛果云。特名釋迦如來，循俗姓也。

佛之垂迹，非同凡夫全神入胎。從法身觀之，乃法性隨緣起用，法流達于當機之地而特濃；當地衆生緣熟者，隱受法流之波動，取以爲境，而以六根接之，居然感覺有人出生，展轉變化，見其成佛，乃至說法度生；此祇當機自識表現，佛惟寂處法身道場，密加運用而已。從報身觀之，則於無數淨光中，以一道光明遍入當機身中，俾各起識而感見相當事迹。

以上法理，本甚深奧，非詳見佛教真面目者不能洞明。然不先提此義，則下節所談，根據未備耳。學者雖未達其旨，亦可預知概要。

## 第二節 教法

如來垂迹，隨機演化，所示教法必與衆生根性相契。根性千差萬別，故教法種類從而紛繁。就釋尊所攝之機論之，大要可分五類。

其一 向善機

衆生有多年閱歷者，鑒于世間行惡之終致苦，修善之終致樂，觸起向善之念，是謂向善機。然一念向善，若無教法爲之鼓勵，往往被私利所屈伏。倫理學家雖設種種實踐條文，又不感興趣；甚或目爲迂濶焉。佛教對於此類根機，闡發因果原理以開示之，廣舉報應故事以證驗之。明者從理會心，昧者從事起信，要皆得入向善軌道，歡喜奉行。行之有恒，則能矯正惡習，成爲良善之人。此類教法，裨益社會甚大，名曰人天乘。

人天乘教法有消極積極兩種。消極以止惡爲善，人乘重五戒；天乘重十善。積極以利他爲善，小則救濟個人，大則救濟羣衆。

其二 厭世機

衆生對於環境種種壓迫不堪其苦，極感厭棄，因而引起避世之念，是謂厭世機。原夫環

境不能困人。人之被困，由於自心之迷惑，認我身為實有，時起利害之念耳。此執不去，無論投身社會，輒被煩惱纏縛；即使置身山林，亦受煩惱擾動。不知解脫煩惱之法，而徒事厭世，何益之有？佛教對此類根機，特示我身本空之理，使煩惱無所寄託。當機結習所積不能遽空，而猶有障礙，則令作種種觀法以調伏之；令守種種戒律以對治之。及其純熟，能不受貪瞋癡等諸毒所驅使，爾時煩惱自然不生。此類教法祇屬自了，無裨于衆，名曰小乘。

小乘教法有聲聞緣覺兩種。聲聞但重聞教；緣覺兼思緣法。前較鈍，後較利。境界稍分高下，于是又分二乘。即聲聞乘及緣覺乘統屬權教。緣覺乘原攝于小乘之內，有時亦特稱中乘。

### 其三 救世機

傑出偉人鑒於衆生苦惱重重，怒焉憫之，思一一援之以手，令各得其樂，是謂救世機。佛法未現之時，此等偉人間或遇之，如伊尹之倫是也。惟祇能置百姓于衽席之安，不能脫衆生于苦海之外。蓋安其有形之身，非淨其無形之心也。佛教對此類根機，令發菩提大心，攝盡一切衆生，培之以六度，濟之以萬行，務使所攝各除心垢，將來皆成救世之人。此類教法自他並度，利益無窮，名曰大乘。

大乘教法有權實兩種。權教以六塵不染爲主；實教以八識皆淨爲主。權教菩薩祇見應身佛；實教菩薩兼見報身佛。然教法不論權實，皆稱菩薩乘。與聲聞緣覺二乘合稱三乘。權教者，多指權大乘而言。實大乘到深契般若波羅蜜多時，得稱最上乘。

#### 其 四 直覺機

根性猛利者，以凡夫地位，自心能起一種淨慧，不受六塵纏縛，是謂直覺機。此中但須細辨。一者事事排遣，蔽聰塞明，此墮無記，適與直覺相反；最不足取。二者昭昭靈靈，不落分別；此祇「五俱意識」現量，非直覺正旨所在，尚不足貴。三者一切皆空，心常了了，此固契會理體之直覺；然未盡善也。佛教對此類根機，於一者則呵斥之；二者則鞭策之；三者則提持之。必令心光大明，本性逕向六根門頭流露，而恆靈知不昧，方盡直覺能事。此類教法，乃離言之教，與常途異。其殊勝處，能於短期內發現佛性；獲得真實受用，法樂無邊；名曰最上乘。

最上乘卽與佛性相應之大乘，與二乘路逕迥別，不入三乘之數；特稱一乘，亦名佛乘。其異于實大乘者，此頓彼漸也。依漸教以求佛性，須先剖析法理至精至微；及與二空真如相應；然後得之。此時必與甚深般若波羅蜜多相應也。

其五 盡性機

凡夫頓見佛性之後，更思盡量開展此性，以求速證佛果者，是謂盡性機。原夫諸佛果位，十地菩薩功行圓滿，金剛心大顯之時，乃能証之。凡夫雖號見性，祇合依眾生界自在受用。因地功行未嘗進修，何得躡等求果，則以無量功德藏，眾生本來具足，與佛無異，不過蓋障過厚，任其埋沒耳。今既見性，蓋障畧除，功德自能隨緣開發。然一生勝緣有限，開發無多，急進之士，未免望洋興歎。佛教對此類根機，施以三密加持之法，使本具功德如願速現。當機果能真實奉行，卽生決定成就。此類教法，以淨信爲主，慧解爲輔，效力之大，確非凡情所可思議，名曰密乘。

密乘卽直彰佛果之一乘法門，與修因諸大乘異，故另立此名，亦稱密教。以見性者爲正機。若未見性而欲習此教，未嘗不可，但屬傍機。依教勤習，能附帶見性，便昇正機也。若終不見性，縱有成就，祇歸因地境界，非密乘本旨所在矣。因地教法，不論三乘一乘，統稱顯乘，或顯教。

五機之外，尚有二類：一曰不定機，二曰念佛機。不定機初無何等傾向，惟隨師友之指導

而行之。或隨經教之流露而行之。有能一門竟入者。有須數易教法者。有一味浮泛講解。終身不求實踐者。念佛機之根性。高下不齊。以求生淨土爲本。求獲福報爲末。往生之中。又以通達法理而求歸宿者爲上。厭棄娑婆而求脫離者次之。

釋尊一代教法。大要畧具于是。惟與一乘切實相應者。乃見佛教真面目。其研究實大乘窮極精微。乃至自稱圓教。苟佛性未彰。尚非當選。權教更不待論。己見真面目後。則一切教法。自實大乘至人天乘無非一乘境界。

釋尊示迹印度。由多數權機感召而來。爲接引此等衆生。不得不現出家身以同化之。厭世派最衆。故說法首重小乘。調練既久。始提大乘之旨以勉之。若先具救世思想者。亦得早爲開示也。然所說大乘。其初不過權教。與小乘法同。以對治煩惱爲主。人天乘等于三乘教之附庸。則隨時附帶說之矣。

對治煩惱之法。事事須察無常。刻刻須忘有我。久乃脫去六塵上分別二執。分別我執及分別法執得入見道位。然祇相似覺。非真實境界。若能根本破除俱生我執。聲聞乘得證阿羅漢果。緣覺乘得證辟支佛果。菩薩乘得證無生法忍。然尚未見佛性也。

諸佛本懷，皆以宣揚一乘妙旨爲正宗。根機不相及者，姑以三乘教作預科。既破俱生我執，則須引令向上，否則二乘皆著于涅槃大，乘亦甘于「頂墮」由上墜下。從此無復作爲。如何向上？即修般若波羅蜜多法門。至于深達法源，則自心佛性湧現，體用齊彰，脫盡三乘拘束，默契諸佛法身。從此專行大乘菩薩行期，成三身具足之佛，是爲最上佛乘之道。其行法又分二種：一者自力進修，功德漸顯，多劫成佛。二者他力加持，功德頓現，即身成佛。而漸證者終與他力交融，頓修者仍須自力化度，殊途同歸，各隨機緣。

由三乘轉入一乘，此爲迂迴機；出家菩薩之歷程也。因上根頓入一乘，此爲逕直機；在家菩薩之特色也。依一乘而上進，則在家尤爲當機，龍女善財皆最好模範矣。

一乘宗旨既宣，會得真面目者，或深或淺，皆蒙授記；將來決定成佛。最深者即身能運用諸佛法流，轉輪當機心中，令發佛性種子，則可以住持大教爲衆生眼目。釋尊付託有人，應身遂可般涅槃，滙歸毘盧遮那如來性海之中。

釋尊涅槃之先，預將法藏付囑五位大善知識分門住持，見大乘六波羅蜜多經其目如左：

(一) 經藏

隨緣示要之法

阿難尊者住持



(二) 律藏——相機製戒之法

優波離尊者住持

(三) 論藏——發明理趣之法

迦旃延尊者住持

(四) 般若藏——直顯自性之法

文殊師利菩薩住持

(五) 陀羅尼藏——總持果德之法

金剛手菩薩住持

右列法藏，佛嘗以五味譬之：經喻乳，律喻酪，論喻生酥，般若喻熟酥，陀羅尼喻醍醐。

### 第三節 小乘發展期

釋尊在世，三乘一乘雖無所不談，總以小乘攝機至眾。當時學風，一若小乘為無上正法；習大乘者甚屬希有。五種法藏，亦以小乘部之經律論三藏最為需要。實踐此中教法，全仗導師之力。佛將涅槃，諸比丘相率哀求留壽，職是之故。然佛則付囑摩訶迦葉繼承領導之位，以其洞達佛教真面目；且「頭陀」第一為大眾素所景仰，足資矜式也。

佛示滅時，諸比丘再三請佛住世。佛言：「汝等不應作如是語。我今所有無上正法，悉以付囑摩訶迦葉。是迦葉者當為汝等作大依止。」此涅槃經卷二之言也。頭陀者，抖擻之義；謂振刷精神與煩惱奮鬪也。必自刻苦始。衣糞掃衣，食不過午，住在塚間，長坐不臥；

以此爲基，日常不覺其苦，庶能不被煩惱制伏云爾。

佛教以一乘爲正宗，三乘爲預科。與一乘宗旨真實相應，卽達佛教真面目。習之精熟，能接十方如來法流轉加持一切衆生，使三乘學人皆得實證果位；否則不足爲三界導師。是故小乘領導之人，亦須先自明宗，乃有實力。靈山會上佛對百萬人天證明迦葉默契宗旨，俾大衆知所歸向也。

大梵天王問佛決疑經畧云：「梵王至靈山，以金色波羅花獻佛，捨身爲牀座，請佛示衆生以法要。世尊登座拈花示衆，人天百萬悉皆罔措。摩訶迦葉獨破顏微笑。世尊云：『吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，分付摩訶迦葉。』」此當衆宣布迦葉得旨，堪爲大衆導師之意也。

一乘宗旨，亦稱正法眼藏，以如來法流之運行，非開真正法眼不能默契其妙也。亦名涅槃妙心，于寂滅中自心隱起，未嘗或息也。小乘學人修習教法，不論若何艱苦，倘無宗師加持其間，終不能真實證果。見法華經猶徒裝置電燈，未獲接通電流，殊失照明效用耳。迦葉尊者具宗師資格，當釋尊涅槃之後，負起領導責任，繼弘小乘正法，以佛遺教展轉口傳，不免參差；

于是有結集之事，後人再三踵而行之，前後凡四次。

(甲) 第一次結集

摩竭陀國阿闍世王贊助迦葉尊者大願，爲結集外護，召請阿羅漢千人持保守主義者，集於王舍城外七葉窟中。當時選得九百九十九人，阿難初未証極果，被拒入窟，激令漏盡，遂補足千人之數；各就所長，分審經律論三藏。經藏以阿難爲主，律藏以優波離爲主，符佛意也。論藏應以迦旃延爲主，而小乘家相傳，或云迦葉自任，或云阿難兼任，亦有作富樓那分任者；其說紛紛，無關宏旨也。所集教法流通於世，純屬小乘；後世目爲原始佛教。

結集乃公共整理之義。其法一人登高座述佛所說，衆無異議，則作定論，誌諸貝葉。據菩薩處胎經云：迦葉當時亦曾結集菩薩藏，指三乘法也。但未流通。

窟內結集者千人皆極一時之選，衆公認爲上座大德者也。落選大衆凡聖數百千人，意有所歎，自由結社，各就所聞分組討論。小乘三藏之外，加雜集藏及禁咒藏，皆大乘法也。此五藏世稱窟外結集。

兩種結集皆于佛滅後卽行之，統名第一次結集。窟內舉行者名上座部結集，窟外舉

行者名大衆部結集；示區別也。同是小乘教法，上座大衆所傳非必盡同。佛典異譯諸本多非一致，此其一因也。雜集禁咒二藏，當時定有流通，但習者少耳。

### (乙) 第二次結集

上座部偏重信仰，大衆部偏重適應，同守遺教，進行不無異趣。百年後社會風尚漸變，潮流所趨，原始佛教似有修訂必要，而以戒律寬嚴問題啟發爭端。諸長老調停其間，邀請賢聖比丘七百人于毘舍離城行第二次結集。結果以恪遵釋迦遺戒爲合，否定從寬之議。不服者另行結集寬大戒律與之對抗。于是上座大衆兩部顯成分裂狀態。

西域記七云：「佛涅槃後百十年，吠舍釐城諸苾芻遠離佛法，謬行戒行。時長老耶舍召集七百賢聖于城，依毘柰耶制止謬法，宣明聖教。」可見第二次結集仍主嚴戒，固自有其理由也。

### (丙) 第三次結集

佛滅後二百餘年，統治全印者爲阿育王，有鉄輪聖王之號，極端信仰佛法。外道之徒無託足處，混作比丘以謀衣食，漸而改竄佛典，擾亂教義。佛徒不能辨，被誘入邪見者甚衆。時有

六萬比丘集議挽救。衆中選深達三藏之有智比丘千人重加結集于華氏城，整理正法，淘汰魔僧，歷九閱月方竟。是爲第三次結集。

阿育正譯阿輸迦幼時甚狂暴，父王使率徒手兵平亂事，冀其戰歿也。然以豪邁善戰，亂竟救平，威權大張。父死，襲殺其兄，自卽王位，狂暴如故。後遇善知識，勸化，翻然皈命三寶，發大慈悲，正法治世，博愛精神，古今罕見。所屬國土曾建立八萬四千大寺，及八萬四千寶塔。華氏城爲摩竭陀國大城市之一，阿育王遷都于此。

(丁) 第四次結集

阿育王以後，在印度擁有廣大領土者，以健馱羅國之迦膩色迦王爲最。蓋屬北印之月氏族，當佛滅後四百年事也。王始輕侮佛法，繼乃深發信心，擁護佛教之力，與阿育王並稱。嘗日請一僧入宮說法，同一經題，內容互異。既不一致，無所適從，以問僧尊者。尊者曰：「去佛日遠，諸師漸以己見雜入教典，理宜從新結集耳。」王如言，精選阿羅漢五百人，而缺其一，卒得世友菩薩領首，足其數。卽以罽賓城爲結集地。三藏各製十萬頌，名大毘婆沙論。赤銅爲鏤，寫論文，建塔藏之，不使外流，求學者必于塔內也。見西域記二是爲第四次結集。

佛入滅四百餘年，正法眼藏展轉傳承，由迦葉而阿難，而商那和修，而優波鞠多，至脅尊者爲十世。法流未斷，要皆藉小乘階梯，以阿羅漢資格而密付一乘宗旨者也。此爲迦葉教系之特點，稱爲正法時期。

小乘正法時期保守五百年教，法實行證果三事具足。五百年後，證果漸稀，降爲像法。又越千年，實行亦少，降爲末法。支持僅二百年，卽逃竄異邦，絕跡印度，外道凌逼使然也。

#### 第四節 大乘發展期

三乘一乘之分，以般若波羅蜜多爲界線。超出界線之上，方稱一乘；未及者雖發一乘大願，尚未入門也。釋尊自云：滅度後，以大乘般若波羅蜜多法門付囑文殊師利菩薩受持。見六波羅蜜多此名實大乘；一乘教攝，與三乘中之權大乘異趣。小乘法時期，權大乘尚未易行世，何況實大乘！是故文殊菩薩雖受釋尊遺囑，住世弘化，亦曾結集大乘三藏爲標準教典。見智度論末卷而機緣未至，唯留壽俟之。直至佛滅後四百五十年，小乘正法末日將臨之時，有馬鳴菩薩應迹發揚大乘真實教義，文殊乃入涅槃。參觀文殊師利般涅槃經

佛滅後二百餘年，小乘大衆部隆盛之時，大天比丘始建立大乘法幟，即權大乘之提倡者。又二百年第四次結集，已由菩薩羅漢共成之，或說各五百人，足覩大小乘有並駕齊驅之勢。從此可以提倡實大乘，于是馬鳴菩薩出現。

馬鳴生於中印度，蒙富那奢尊者開示「離識見佛」之旨，悟入真如境界，後遂繼承一乘法印爲禪宗十二祖。見付法傳觀察時機，應由大乘入道，不必拘於迦葉教系。爲欲引衆生之發心，不可不建立大乘真正教理，爰有大乘起信論之作，仍以「離識」爲主旨，與禪宗表裡相應，是爲真如法門，亦稱性宗。

羅什三藏譯馬鳴傳謂是脅尊者禪宗十祖弟子。蓋初習外道，以世智辯聰擅名于時，莫敢與抗，遂起大我慢，目中無人，後被尊者折伏，出家爲僧，由是博通衆經，明達內外，辯才無礙，四衆咸伏。中天竺王珍若國寶，厥後小月氏國索當賠款三分之一，遂北上弘化說法，不惟動人，兼感群馬悲鳴，故有馬鳴菩薩之號。若論禪宗繼承次序，則尊者再傳弟子也。起信論以少許文字，賅攝性宗全部義理，誠絕作也。然多簡括之詞，非補充無以喻衆。左列三特點本其意而貫通之。

其 一 緣起觀

世界本虛妄不實。然而秩序如此嚴整，必有真實緣起之道焉。起信論推源於眾生心之波動。然眾生心又是何物，不可不定中觀察。結果知是末那譯曰留滯于清淨法體也。經五度緣起，遂由眾生心開出虛妄世界，遽以五相標之。

(甲) 無明業相

眾生心非凡夫能知，亦非三乘能了。法身菩薩始有所覺。初則泯絕一切塵相而滙歸六根。繼則追溯六根來源而發見「阿賴耶」識。即眾生心之所寓也。此阿賴耶識，內與清淨本體相應。外與六塵境界相熏。然「末那」識若不停滯其間，惟感一道淨氣流行，不致緣起世界假相。惟其停滯，幻成妄念，掩蔽清淨本體，遂呈無明業相。此為「末那」第一步作用。

(乙) 能見相

無明業相雖眾生心動機所在，微細不可見也。依之活動，發為氣分，則為色法質素；原屬根性，亦不可識。末那復執持其間，幻成能見相。能見之者，帶迷「覺性」轉而為細識也。此為「末那」第二步作用。



(丙) 境界相

衆生根性以同類氣分互相融合，則鍾成衆力共舉之境界。勢力濃厚，支持良久，本亦無跡；以末那從中提挈，乃幻成境界相。雖爲五塵所依，尚未落五塵粗跡。此爲「末那」第三步作用。

(丁) 智相

前相祇攝渾畧質素；欲觀其詳，須由末那採取局部材料，而以意識展開之；渾畧質素遂得借空間形式顯示，排比有序之色相矣。以屬現量，假名智相。此爲「末那」第四步作用。

(戊) 相續相

採取材料過多，非一見所能頓了；則輪流認識，而仗末那之不斷注審焉。無量智相遂得借時間形式貫出現，是名相續相。即「末那」第五步作用。

經以上五度作用，世界假象遂告成立。此與尋常唯心論不同。要在衆生心各以同類根性互融氣分爲物質本衆生加以認識，乃幻作物質世界。

其二 實相觀

依衆生心緣起世界，因未那之作用，而以前六識助成之。泯其未那，一念不生，則世界頓歸烏有，是名實相。此相字乃借用念之生，恒與識俱，識所在處，假相隨起，實相不可得見矣。今欲討論實相，總不離識，終被假相籠罩耳。然能于籠罩之中，默喻假相所依之妙性，是亦因指見月之道。起信論之實相觀，意不外是。所謂實相，以真如名之，即清淨本體也。要義有二：

(甲) 如實空

未那起處，輒生暈影，昏蔽衆生清淨心，是謂無明。覺性原來直契淨心全體，因被未那鈞牽，所覺變爲賴耶相分，能覺變爲賴耶見分，各帶一重暈影，靈明真心遂昏成無明妄心。擴爲六塵，亦被暈影遮蓋，世界現象皆失真相。如實空者，消滅一切假相，回復真如本體也。本體具足無量真實之性，故曰真，亦曰實。雖具無量性種，而如如然融成一片，故曰如。

(乙) 如實不空

真如本體所具無量性種，起信論名性功德，隨緣各得顯爲妙相，而隨現隨隱，絕不留滯，無所牽惹，故曰無漏性功德。如實不空者，謂真如復具無量妙性，爲一切妙用所依。若一味契會如實空而不知不空者，即落偏空，甚或流爲惡取空，陷于魔道！

覺性遍一切處，未那拘之則成見分。能見失真，所見自假。即虛妄相分此通于諸識，非惟阿賴耶爲然也。世界之相虛妄不實，正被未那所生之法執蒙蔽而成耳。未那一除，覺性回復，如實空中兼見不空理趣矣。

其 三 熏習觀

熏習者，外境頻來浸潤，令原狀漸次變化，終與能熏同類也。語云：「近硃者赤，近墨者黑。」喻意正同。衆生心本來清淨，爲交互酬應，氣流衝動，而求認識其詳，遂起念觀察，注意一處，忘失真如全體，致陷無明狀態。局部認識愈詳，枝末執著愈固，真如益不可見。然真如靈活本能，亦時有衝破無明之勢，是故無明真如各有熏習力用。

(甲) 無明熏習

無明掩蔽真如本體，致覺性不彰。唯賴認識力從假相上致察，祇知局部經驗之狀況，樂其適而苦其所不適，而生執著。以意識思維苦樂之因，得趨避之法，而造相當之業焉。此本假相上枝末關係，與真如淨性無涉。然未那密提其經驗成法，熏于阿賴耶中，習爲染種。不淨種子重習至飽和程度，則放其氣流與同類衆生氣流和合，形成同趣之身，是爲無明熏習之果。

(乙) 真如熏習

真如原具靈活妙用，自熏其心，衆生執著方殷，無由覺知。一旦若有厭離生死之念，而與真如內熏之力暫相應，能于心中植一解脫之因，則名淨種。更得諸佛菩薩法流爲緣，漸令淨種日益強大，潛破無明障礙，破至不礙平等性智之發現，則能自放清淨法流，與佛菩薩法流和合，遂覺自身列入莊嚴淨土，是爲真如熏習之果。

無明熏習之義，三乘教能知之，故有遮情法門。真如熏習之義，一乘教乃知之，故有表德法門。遮情有曰法法皆妄，表德有曰法法皆真，此乃一往之詞，尚須決擇者也。起信論嚴加分辨，以染種所行爲妄，如慳貪瞋嫉之類是淨種所行爲真。如慈悲喜捨之類是

馬鳴菩薩之教網，於體相用三大皆有發明，大乘實教大旨畧盡。越百餘年，龍樹菩薩建立中觀法門，是名空宗無著菩薩建立瑜伽法門，是名相宗分誌如左：

(一) 中觀法門

佛滅後六百年，西印度有龍樹，或譯龍勝，新譯龍猛菩薩出，楞伽懸記謂當佛滅後八百年乃指龍樹晚年傳承一乘法印，爲禪

宗十四祖遊化南印，見教徒祇重修福，示以一乘佛性，除提婆一人外，無領會者。乃施設中觀教法，以暢馬鳴體大之旨。相傳龍樹有起信論釋，但觀流通本釋摩訶衍論非真品。以萬法祇從緣生，絕無實質，立「八不」之義，以顯所依之實性。分四句：

- (1) 不生不滅 —— 如明鏡照像 —— 隨緣示幻，絕無實質
- (2) 不斷不常 —— 如大河長流 —— 刻刻變易，未嘗中斷
- (3) 不一不異 —— 如隨方攝影 —— 面面異相，原是一人
- (4) 不來不去 —— 如影戲行人 —— 本無動作，觀者自迷

學者於此「八不」妙義，如確有會心，便能悟入真如境界，得空宗要旨矣。若於不斷不常，徹底通達許，與深般若波羅蜜多相應，堪任一乘法印也。

「八不」妙義，所以反顯中道實相不偏一端。觀此實相，即名「中觀」。此見龍樹中論四百餘偈，中開首之偈，四百餘偈，原由龍樹無畏論十萬偈中節譯而來。全文千言萬語，無非為中道消極的寫照。識得其旨，不惟十萬偈可刪，即四百餘偈亦屬駢枝。此外復有二門論亦對機之談，非必要也。提婆菩薩繼承禪宗十五祖，兼弘中觀法門，嘗作百論以

益之總，爲未得旨者，示解脫道耳。

中觀法門多文攝少義，上根利智或以爲不必實。則當時三乘教行人執著甚深，非層層開示，無以祛其三重要執，而荐入真如本體耳。

印度晚期佛學，趨重簡明。中觀法門特尋求龍樹畧論而弘之，如六十頌如理論大乘二十頌論破有論等皆是。此等簡本，十世紀時始流入中國。

### (二) 瑜伽法門

佛滅後九百年，無著菩薩出現於北印。以空宗學人淺嘗輒止，墮於儻侗，甚或落惡取空，於是發揮阿賴耶要義，建立性相關鍵。由性開相，會相歸性，必依此而後行。以與真理相應，故曰瑜伽法門。瑜伽者，相應之義也。

瑜伽之學，根據彌勒菩薩五大論而作：(一) 瑜伽師地論，(二) 分別瑜伽論，(三) 大乘莊嚴論，(四) 辨中邊論，(五) 金剛般若論。實則推本於解深密入楞伽等經。

阿賴耶乃梵語義，爲含藏，爲衆生心所必具，否則無從建立。依正二報，依染淨境界分爲

三位：

(1) 雜染位 無始以來執著六塵假相以重其心，成爲染種而蘊藏之；染種成熟，緣發作染行。如是展轉熏發，直至斷除俱生我執而後已。

(2) 異熟位 無始以來所作善惡等業，心中默誌其間條理，未嘗或失；機緣成熟，則現相當果報之身。直至斷除俱生法執而後已。

(3) 淨持位 無始以來清淨本心之絕對善法，如慈悲等，曾經發露者，一一淨持之；隨機利益大衆，永不消滅。衆生如是，佛亦如是。

由真如本體轉入阿賴耶，經種種作用，加以認識；變現種種法相。此法相之所依體，曰圓成實性；所依用曰依他起性；識行其間，若無執著，則成淨相；一落執著，便成染相；此執著曰遍計執性。此三性亦依識而有其名。識若盡除，三性皆歸無性，與真如融化。

阿賴耶緣起諸相，未落執著者爲清淨阿賴耶，與圓成實性相應；其依他起性即淨用攝。已落執著者爲雜染阿賴耶，與遍計執性相應；其依他起性即染用攝。

遍計執者，以意識普遍計度加以執著也。依他起者，依他緣牽引而起也。圓成實者，圓成性相不二之理歸于實際也。

無著之發揮阿賴耶義，具見攝大乘論中。世親繼承其法門爲之作釋，多從雜染品立論，趨重賴耶緣起之說，然亦不無清淨之旨，與起信論真如緣起之理不相違。

世親以後，傳攝論者或融通真如緣起，或獨主賴耶緣起，則各憑其見地也。觀吾國真諦譯本之異於餘師諸譯，可以知之。

以上二法門皆與起信論殊途同歸，對峙於印度六七百載，各稱發達。至密宗代興之時，仍須藉作說理基礎也。

## 第五節 密乘發展期

大乘實教原分顯密兩部。顯部由文殊師利菩薩住持，即般若藏稱爲顯乘，或顯教，義理較淺顯故。密部由金剛手菩薩住持，即陀羅尼藏稱爲密乘，或密教，義理甚深密故。文殊化迹既詳上節，金剛手原係法身菩薩，不受時間拘限，對於學人修密教將入上品悉地成就者，乃現身其前而爲說法，佛滅後約七百年，始由龍猛見諸南天，即南天竺鐵塔中，密乘從此昭著於世。

龍猛卽龍樹。密乘全出新譯，故用此名。龍猛以前，習三乘者亦有雜用密咒，然祇作顯



教之輔助法，非純粹密乘；純粹密乘由铁塔始現故。龍猛得入铁塔，以持毘盧遮那如來真言爲因。此真言傳自何人不得而詳；以師資秘密傳承，非外人所能知也。入塔覲見諸佛菩薩後，卽蒙金剛手菩薩授與傳法灌頂，紹密宗「阿闍黎」導師之位，並付兩部大法，卽金剛頂經及大日經也。

密乘最高法理，以金剛頂經表示金剛心境界，由初心至後心，經歷十六菩薩位，而五智圓成。清淨法身開發盡致，自受用身莊嚴具足，他受用身及應化等流諸身，則隨機顯現，是謂究竟成佛之果相，顯乘極談，或以爲如來果德不可說，或以爲佛與佛方能究竟，金剛頂經乃究竟說之，此密乘之超絕處也。

五智卽法界體性智，大圓鏡智，平等性智，妙觀察智，成所作智也。眾生心中原具有之，但渾畧不著，恒爲識掩。識漸薄，則智漸厚。薄至全無，則五智齊彰；爾時不妨借識爲用。然須至金剛後心，乃能究竟。金剛心者，見性之極，不復被惑，堅強如金剛也。

大日經原名大毘盧遮那徧照成佛神變加持經。眾生本來皆具覺性，惟渾畧不著，恒被識掩，故不能開發無量法性功德。毘盧遮那佛卽圓滿此種功德之法身如來，能以神力加持

衆生各從其機之所近。憑三密方法開顯一門或普門之法性也。上焉者感見如來他受用身中焉者感見諸大菩薩身；下焉者感見外金剛部諸天身。

真如總體名一法界；本覺總性恒與相函；具攝無量無邊法性；絕對無質互不相礙；亦無處所可得。本覺一味圓照其間，無所分別，原無朕兆可尋。行者入觀心中，若有圓明之相者，則淨識所標之幻迹，非本覺惺寂妙致。依此圓相分位觀之，據點無窮無盡，各能自成中心；各攝一切法性；復以其無窮無盡據點彼此交互貫攝；行者之心乃依其中據點之一，隨緣出興者，能作此觀，亦不離識。泯識融於本覺，是名佛心；迷識淪於不覺，是名衆生心。此段妙理須定中細察乃能相應

金剛頂經及大日經教法皆無量無邊，對任何法性應各有相當修習故。而南天铁塔所傳，俱以十萬偈爲限，稱此土機宜故。依金剛頂經而修者曰金剛頂宗，亦曰最上瑜伽宗。依大日經而修者曰大日宗，亦曰瑜伽宗。兩宗所以有別者，果位因位方法不同也。

金剛頂宗行者以能入薩埵三昧爲正機；得如來三密加持，充其量爲果地，卽身成佛；五智圓滿故。大日宗行者以能入般若三昧爲正機；得如來三密加持，充其量爲因地，卽

身成佛；鏡成二智未圓故。通稱卽身成佛者，簡括之詞也。

真正密乘行者，以菩提心爲體，三密爲用，觀行成就，則妙相自然流露，卽身成佛矣。菩提心者，本覺正性顯現，心中惺惺寂寂，于體相用妙理無不洞達，絕不住著者也。三密者：（一）身密，以手印提起相當法性也；（二）口密，以真言滋潤相當法輪也；（三）意密，以觀想開發相當緣境也。

以三密爲符號，引起如來之加持，則菩提心中自覺法流日盛，其濃厚之度，能消除衆生染心，法身昭著，是爲因位成佛。若更能開顯諸佛真心，三身具足，是爲果位成佛。

菩提心之開顯，至少以般若波羅蜜多爲基。祇與生空真如相應者，既破我，俱生執此心猶帶昏昧，能與法空真如相應者，既破俱，生法執此心乃克明淨。於此明淨菩提心中，以三密發展諸佛功德，收效乃大。未與般若波羅蜜多相應，甚至分別二執未破者，則三密不能頓呈殊勝妙用，須以

大精進心行之。或參考顯教，戒定慧三學

密乘行者分四級，未破粗執者，分別祇依信心而行，是爲下級修法；或名未破細執者，俱生祇依理解而行，是爲中級修法；或名未破極細執者，俱生能依般若性而行，是爲上級

我執祇依理解而行，是爲中級修法，或名未破極細執者，俱生

修密未破極細執者，俱生能依般若性而行，是爲上級

修法，或名瑜伽密既破極細執者，俱生二能依薩埵性而行，是為最上級修法。或名最上瑜伽密

會得一乘妙旨者，不論身處何境，無非佛性流行之處。于了了常知之中，受用自在。此屬顯教之能事。若就佛性流行之際，加以三密方法，則莊嚴勝境漸次開顯。此乃密乘之妙用。既不須揀擇處境，則對任何職業之人無不可施以密法。學者苟能如法行持，未有不成功者。

印度當時外道甚多，所奉之神種種色色。密乘為兼攝此類根機，亦可方便接引。授以相類之三密，使勤而行之，隨其破執程度能致相當成就。近代攷據家以為密宗乃由婆羅門教遮壇而來，不知祇屬大權方便中之一法耳。豈足以概密乘全部耶？

密乘最重灌頂。諸佛法流依此灌入行者身心也。諸佛法流交加眾生身心未嘗或斷。但為識執所蔽，昏然不覺，日與眾生氣流相隨逐。前六識被其牽纏，所感無非眾生境界。今欲行者把握法流，不受氣流壓抑，則須以法加強之。法流本極微細，頂門之路無氣流相阻，灌入最為適宜。此灌頂之本旨也。執行灌頂職務者名阿闍黎。所觀之法流視行者機緣，取所供「曼荼羅」中之一尊而施之。

曼荼羅者，輪壇之義也。具足一切法性。以一性為主，餘性為輔，組織圓滿無所欠缺，名

曰輪壇。壇中諸性同現受用身，或作佛形，或作菩薩形，或作諸天形。金剛頂宗所供者爲金剛界曼荼羅，大日宗所供者爲胎藏界曼荼羅，皆以毘盧遮那爲中尊，而境界有異，一屬自受用，一屬他受用也。其餘諸佛菩薩諸天等，亦可各取爲中尊，而組織各別，總與圓滿無缺之旨不相違。

就儀式言之，灌頂大別二類：

(1) 心想灌頂

阿闍黎入本尊

與行者機緣相應之尊

三摩地

定中妙境

觀本尊法流普遍十方，求灌頂

者皆被籠罩。卽觀此法流入行者之頂，而遍輸于其身心，行者能定中接受，感應最大。此種作法，全仗心想爲之，故名亦曰秘密灌頂。

(2) 事相灌頂

行者未能定中密受灌頂，阿闍黎須建立具支壇場，資其觀感。具支

者，具備種種事相支分也。如以圖像表示輪壇諸尊，以瓶水表示諸佛法流，以及其他種種莊嚴事相皆是。行者對於事相觀感所得，能增強法流之力，獲得灌頂實效，故有事相灌頂之名，亦曰具支灌頂。

就實用言之，灌頂又分三類：

(1) 結緣灌頂 學人未能發菩提心，不克受三昧耶戒，雖參加灌頂，祇與本尊結一勝緣。仗此淨因，將來對於密乘或有較大之傾向。其能獨持本尊真言不懈者，亦許得顯淺之效驗。

(2) 學法灌頂 學人發菩提心，受三昧耶戒，而灌頂者，不論破執程度如何，但肯依法專心行持，總稱學法灌頂，亦名受明灌頂。其灌而不持，且亦未嘗開悟，雖號稱發心受戒，究與結緣相類。

(3) 傳法灌頂 真正密乘行者，既入最上瑜伽宗，確與金剛心相應者，則有轉法輪能力，應受傳法灌頂，紹阿闍黎位，利益衆生。然尚須具備多種道德，乃稱厥職。詳如大日蘇悉地二經。

顯教由應化法身隨緣施設；密教由受用法身恒常宣演。然實彼此互相推動，缺一不可。可蓋無受用身之住持，莫從應化；無應化身之流現，難顯受用。毘盧遮那之說大日經，蓋當釋迦成道之初，因化身出興之牽動，而襯起他受用身恒常說法之妙相也。毘盧遮那之說金剛經，蓋當釋迦成道之後，因化身入滅之牽動，而襯起自受用身恒常享樂之妙相也。

密教由毘盧遮那如來直接宣演，故以如來爲初祖。金剛手爲首座當機，直承兩部大經而紹阿闍黎位，故稱第二祖。龍猛菩薩爲釋迦入滅後最先傳承阿闍黎職務者，故稱第三祖。繼此法統，則龍智菩薩也。

龍智阿闍黎之住世爲印度純粹密乘初興之時，數百年間傳承一門之尊者究有幾人？事屬秘密難，以詳攷。惟佛滅後一千一百年，印度有清辨菩薩傳習金剛陀羅尼成就，得留壽於「阿素洛」宮以待彌勒佛下生。見西域記此乃最有典據之事實。

大唐西域求法僧傳云：持明咒藏本梵有十萬頌，唐譯可成三百卷，現今求覓，多失少全。佛涅槃後惟龍樹菩薩特精此道。龍樹弟子號曰難陀，傳授其法。持咒十二年，瑞應疊著，乃將所學之咒攝爲一萬二千頌，釋理精微。陳那論師大爲佩服。此於龍智之外別樹一幟者也。道琳法師嘗學其法，惜未能歸唐宣傳。所謂十萬頌究屬何却真言？於金剛頂大日兩宗同異奚若，不得而知。

一門之尊祇代表局部法性，未及全部也。雖以毘盧遮那如來爲本尊，亦一門攝。其未與二空真如相應者，縱見遮那尊相，不過應化身境界。若能開顯全部法性，乃稱普門之尊。修之

者又須真破三重妄執，方見遮那受用身。倘欲自成受用身，則須先証金剛心。得此根機，方合授與傳法灌頂。龍智留壽七百餘歲，以俟其人，卒有金剛智三藏繼承法統，爲第五祖。

唐貞觀時，玄奘三藏嘗遇龍智阿闍黎於印度，年將七十，貌若三十，以傳承密乘相勸。奘以非素願，祇受中觀法門。又將百年，有善無畏金剛智兩三藏出，先後得傳大法爲阿闍黎。然無畏未嘗多傳，法統早絕。故金剛智獨稱五祖，不空三藏承之，則稱六祖；後更學於龍智以廣其道，然不與五祖同輩也。

玄奘三藏之遊學印度，蓋當七世紀之初，正值戒日王御世，顯教隆盛之極，亦日中將昃之時。戒日王已逝，國勢大變，外道囂張，歷數十年，瞿波羅王崛起，具大勢力，雖能維持佛教，而不克遏止外道之發達。再傳至達磨波羅王，以顯教偏重理解，實效微小，乃專尚密乘，建超岩寺，延請密宗大德住持之時，當八九世紀之間也。

當時密宗大德相繼主持超岩寺者，爲師子賢大師，及其弟子智足也。師子賢以空宗學者入密，初本寂護弟子。後三百年有阿提沙住持此寺，亦以空宗入密者。寂護阿提沙乃先後入西藏樹立佛教之人，故西藏佛教以空宗爲基礎也。



密乘盛行於印度三百餘年，行者有無修習兩部普門大法之人，尚待攷據。然爲應付當時外道宗尚故，自然以專修外金剛部一門之尊爲多。十二世紀末葉，回教徒蹂躪印度，佛教絕跡本土；密乘大師紛紛逃避西藏焉。

西藏廣傳印度晚期密教，擅長一門之尊者當然不少其人。而于兩部大法最高學理，

尚未聞有相當研究。

參觀西藏  
佛學原論

## 第二章 傳譯

佛滅後二百餘年，阿育王統治全印，小乘之教大行。中國正當嬴秦最強之時，始皇未稱帝以前，相傳沙門室利房等十八人入秦弘化，被逐出境。見朱士行經錄雖未獲流通之效，卻為中國佛教之見端。漢武帝降昆邪王得金像長丈餘，供養於甘泉宮。其後張騫使西域，還以印度有浮圖即佛陀教聞於朝，中國乃知佛教由來矣。見魏書釋老志東漢之初，明帝夢金人飛行殿庭，身長丈餘，頂有白光。此固機感所召，藉武帝所供之像為增上緣，開作夢境也。通人傳毅以印度之佛對，或根據張騫之報告而言。及專使蔡愔等十八人西迎沙門迦葉摩騰竺叔蘭二尊者來洛陽，建立白馬寺以居之，中國始有傳譯佛教之舉。厥後演進狀況，分四時代：

印度古尚梵語，佛教流傳中國，不可不譯為漢文。摩騰法蘭初來，經律畧有這譯，流傳後世者惟四十二章經一卷，乃針對漢代習尚，摘取佛典中契機之語而口述之，筆錄之人，做儒教孝經體例，精心結撰，文章高古，與子書等，非佛經正翻也。八十年後，方可謂之正式傳譯耳。

## 第一節 幼稚時代

東漢末至西晉末百六十年間，爲翻譯佛典幼稚時代。梵漢對照名詞，既罕根據，雙方互異文法，更未融會，祇有節取梵本大意，約畧傳譯而已。此中仍有足述者：

### 其一 東漢

東漢桓靈獻三朝，譯師十人，居士占其一，餘皆沙門。國藉頗雜：或隸安息，或隸康居，或隸西域，或隸月支，或隸印度。中國祇沙門嚴佛調一人臨淮而已。錄其最著者如左：

(1) 安世高者，本安息國王太子。以厭世故，讓位於叔而出家學道。博通三乘教，由是歷化諸邦，終抵洛陽。先習漢文，繼翻佛典。自桓帝戊子至靈帝庚戌，二十餘載，譯出九十五部一百一十五卷。小乘經最多，大乘無量壽經等亦有數種。惜佚。

傳稱世高前生亦安息王子，以沙門身遊廣州，遇少年客手刃之，預知有此報，故來償也。再生爲安息王太子，復現沙門身。來漢傳譯，竟到廬山化度蟒神，云是前世同學僧也。後到廣州，覓復仇客。幡然老矣，爲述少年事有徵。客遂厚供之。高云：復須到會稽償夙冤。客隨行，高果被人誤殺於稽市。客乃深信三世因果之說，逢人宣傳。高能從容歷世如游。

戲功行殊不可測。

(2) 支婁迦讖亦簡稱支讖。月支國沙門行深性敏持戒精進。桓帝之世來遊洛陽。自丁亥始訖靈帝之丙寅垂四十年。先後譯出佛經二十三部六十七卷。多屬大乘。而以方等大集經二十七卷最鉅。惜不傳。讖祇口譯。筆錄者河南孟福張蓮二居士也。讖譯大乘諸經。方等部外有道行般若波羅蜜經十卷。大般若中第四會之文也。又有兜沙經一卷。則華嚴中名號品及光明覺品之少分也。是知讖乃大乘實教之學者。月支親承馬鳴菩薩法化未久。宜現此等作風。

其二 三國

三國之中。魏吳皆有佛化。蜀獨無聞。或由交通未便也。魏吳譯師各五。皆外國籍。惟吳得一居士。餘盡沙門。擇要述之。

(1) 曇柯迦讖義為法時中印人也。盡通俗學。後乃出家。通大小乘。專精戒律。魏嘉平曹芳年號間至洛陽弘化。先是安世高雖有大小乘戒經之譯。而漢地僧人祇循例出家。未嘗依律行羯磨法。至是乃請迦羅提倡此道。迦羅以律部繁廣。未適初機。祇傳譯僧祇戒心畧本。以備朝夕之

需然中國僧伽之守戒律則自此始。又有康居國沙門僧鎧安息國沙門曇諦皆譯曇無德部羯磨以輔之。

中國所得廣本戒律先後共有四種其目如下：

(甲)四分律 屬曇無德部 (曇無德義爲法正乃集四分律之人因以名部)。

(乙)十誦律 屬薩婆多部 (薩婆多義爲一切有此取宗派以名其部)。

(丙)僧低律 屬摩訶僧祇部 (摩訶僧祇義爲大衆此取類別以名其部)。

(丁)五分律 屬彌沙塞部 (彌沙塞義爲不著有無觀此取行法以名其部)。

魏世中國所行者祇(甲)(丙)兩種簡律而已。羯磨者作業之義授戒懺罪時種種殷重宣言屬之。

(2)支謙本月支國居士漢未遊洛陽有智囊之稱後入東吳廣譯大小乘經典八十八部一百一十八卷方等般若華嚴密咒皆有之故知其通實教大乘者嗣有康居沙門僧會以東吳未有佛寺藉舍利之靈攝化孫權皈信三寶因造建初寺江左佛法從此而興會亦有大乘經論之譯七部二十卷。

謙祖父于漢靈帝時歸化中國，拜中郎將。時謙祇數歲耳。十歲學漢書，十三歲學梵書，兼通六國語言。佛學則支讖再傳弟子，世出世法無不明達。賦性仁慈，聞者歎服。後避亂東吳，吳主孫權欣其才德，拜爲博士，使輔導東宮。時江左佛教雖得僧會提倡，而經卷未充。謙於政餘，自譯所得梵本，三十年間譯成百餘卷。所謂現居士身行菩薩道者。

### 其三 西晉

西晉五十二年間，譯師十二人，所出譯本幾六百卷。誠幼稚時代之漸趨發達者矣。其中沙門九，居士三，內外籍各半。舉要於左：

(1)竺法護者，燉煌郡人。八歲出家，師事外國沙門竺高座，遂從竺姓。經書過目成誦，日恒萬言。隨師歷遊西域諸國，通曉外國語三十六種。所遇經教無不練達。齋歸梵本甚多。自燉煌至長安，經洛陽抵江左，終身傳譯不輟。共成一百七十五部三百五十四卷。華嚴阿含方等般若法華涅槃各部，以及律論兩藏均有之。初期傳譯此爲最富有燉煌菩薩之稱。

護譯如此浩繁，宜需助手。居士聶承遠、聶道真父子，皆筆受校勘之人也。後各自當譯師。道真所傳多至二十四部三十六卷，皆菩薩法。是固在家菩薩矣。

(2) 無羅叉者，于闐國沙門。晉惠帝元康元年，被請至陳留水南寺，特譯放光般若波羅蜜經二十卷，居士竺叔蘭傳語，七閱月而畢。此經本屬大般若經第二會，竺法護既有譯本，題曰光讚般若波羅蜜經，凡十卷，今譯二十卷，較詳；且其梵本出自于闐，有一段重要歷史，故佛徒特請無羅叉譯之。

大般若經第四會，東漢時曾由印度沙門竺佛朔揭其大旨，譯作道行經一卷，支識傳語。後識自譯十卷 穎州沙門朱士行嘗講此經，不能通其深義，乃發願西遊，尋求梵文般若詳本。以曹魏甘露五年，由雍州首途，至于闐國，鈔得第二會六十萬餘言。晉武帝太康三年，遣弟子十人送還洛陽，將啟行，于闐小乘教徒譖言於王，謂非佛說，請禁出境，免亂正法。士行憤慨，乞以燒經作証，誓云：「若是正法，應傳入中國者，火不能燒。」誓已，投經于火，不損一字。王及大眾駭服，乃許出國。後展轉存於陳留水南寺，適于闐沙門無羅叉至，遂有請譯之事。傳語之竺叔蘭居士，後自譯大乘經二種，皆佚。

## 第二節

### 發達時代

東晉至隋三百年間，爲中國傳譯佛教發達時代。爾時印度正值龍樹提婆無著世親四  
大士相繼住世。西方受化諸國蒙此影響。學者廣求大小乘經律之外，于中觀瑜伽二法門類  
有研習。密教亦漸萌芽。更因中國學者思潮日進，故傳譯之事較爲發達。分六段述之。

其一 東晉

東晉享國百年有奇，傳譯緇素十六人，較著者四人，各有特点。

(1) 帛尸梨密多羅義爲吉友。本西域王子。讓國於弟而出家，專精密咒，兼擅梵唄。元帝時譯  
灌頂經十二卷及孔雀王咒經兩種。前期支謙等未嘗無密咒之譯，祇畧述小分。多羅之譯規  
模較大也。次有西域沙門曇無蘭義爲法正。嘗於揚都譯出經教六十一部六十三卷，中含密咒多  
種，大都散佚。

本時代密咒雖漸流行，祇屬釋迦如來口傳之雜密。若毘盧遮那如來之純密，尚未出現。  
(2) 瞿曇僧伽提婆義爲衆天。本罽賓沙門。博通小乘三藏。孝武帝太元年間，嘗應慧遠法師  
之請，在廬山傳譯阿毘曇心論等三部七卷。安帝隆安年間，又應名流王珣之請，在建康傳譯  
中阿含經六十卷，增一阿含經五十一卷。小乘經教始有大規模之譯籍也。



阿含義爲法滙正譯應作阿笈摩。小乘經之總名也。分四部：(一)增一阿含搜集短篇教法；(二)

中阿含搜集中篇教法；(三)長阿含搜集長篇教法；(四)雜阿含搜集不拘長短教法。中國向無詳譯，今始得其二。

(3) 佛陀跋陀羅義爲覺賢，中印迦維羅衛國人，甘露飯王之裔也。少孤出家，博通經教，兼精

禪律，神變莫測。蓋印度禪宗二十七世祖般若多羅再傳弟子也。其師佛大先與達摩同學有二甘露門之稱。後弘化中

國遇鳩摩羅什於長安，宗旨未叶。慧遠法師迎居廬山，先後傳譯經論禪律十三部一百二十

五卷。其中華嚴經六十卷，得未曾有。摩訶僧祇律四十卷，亦傑出也。

華嚴部之經，前比雖屢有傳譯，大都畧取小分，未有若六十華嚴之傑作也。中國從此

始知遮那報土之廣大殊勝。四律廣本向都無傳，今始見其一。

(4) 釋法顯武陽龔氏子。歲出家，至性過人。受具後，慨經律舛闕，誓遊學印度。歷盡艱

險，卒達中印。留學三年，獲得經律多種，由海歸國。于建康道場寺與佛陀跋陀羅共譯大般涅

槃經等六部。著名之摩訶僧祇律卽共譯之一也。復自撰遊天竺傳一卷。顯爲中國遊學印度

第一人，惜爲期未久，所得無多耳。

我國人西遊者向來罕及印度。漢蔡愔等十八人西迎摩騰法蘭，至大月氏而止。魏朱

士行率徒衆十人西訪般若梵本，亦至于闐而已。親到中印有據者，不可不推法顯。

其二 三 秦

三秦者，前秦符氏後秦姚氏西秦乞伏氏也。時代不過八十年。前秦譯師六人，沙門曇摩難提義爲法喜

所譯最富。但延至後秦建初六年乃畢，非前秦專有。其中增一阿含經五十卷，中阿含經五十卷，原較晉譯二阿含約先十年。以不傳於世，遂讓晉譯專美。西秦譯師不過一人，出品又無關重要。堪稱述者，後秦五譯師中三人也。

(1) 鳩摩羅什義爲童壽本印度人，而生長龜茲。出家後，名蓋諸國。繼習大乘經論，洞其秘奧。

以弘始三年十二月二十日至長安。姚興待以國師之禮，博覽舊譯，義多乖謬，因出梵本，從新造譯。自弘始四年起，十四年止，先後譯出大品等經七十四部，三百八十四卷。四方義學沙門不遠萬里，入關諮稟。門下肇融，生叡號關中四傑。於其道尤相契也。然什所學十祇出二，嘗欲造大乘深論，以乏當機而止。其篤性仁厚，汎愛爲心，是與一乘妙旨相應者。而俯順群機，不能不弘空宗。蓋兩晉崇尚虛無之風，影响各地學者，空宗最契機也。所譯般若，或大品，或小品，或顯部，或密部，不一而足。是知專心此道者，其重譯法華維摩二經，或隱示宗旨所在也。大乘論

藏譯本以大智度百卷，十住毘婆沙十四卷，及中百十二門三論為最重要。成實論二十卷，則小乘之瓊寶也。

龍樹中觀法門，提婆羅睺羅遮承之，無著世親贊揚之，遂盛行全印，播及諸邦。龜茲之莎車王子須利耶蘇摩專研之，以傳羅什。什傳譯中國，開創空宗。

(2) 弗若多羅義為功德華 卑摩羅支義為無垢眼 皆罽賓沙門也。曇摩流支西域沙門也。三人皆精

律藏，先後入關。羅什始與多羅合譯十誦律，三分得二而多羅入滅。嗣與流支續譯之，共成五十八卷。羅支復出三卷律序置之於後，都六十一卷。一切有部廣律遂繼僧祇廣律，出現於中國。

誦者，背文閣持也。讀至極熱能默持之 此部廣律區分十分而誦之。卷一至卷六為初誦卷七至十三為第二誦乃至卷五十六至五十九為第十誦

故曰十誦。律文繁冗將近七十萬言。始由多羅口誦，羅什譯語，六百沙門共聽。流支繼續誦情形亦嘗無異。譯畢，什欲再加刪治未果。

(3) 佛陀耶舍義為覺稱 罽賓沙門學問賅博，修行篤實。羅什曾師事之。後聞什被擄入秦，仗禁咒力潛往訪之。姚興迎至長安襄譯事。羅什傳譯一乘經教，間有未達之義，輒待耶舍指示。

深旨。弘始十年，與沙門竺佛念等共譯四分律六十卷，長阿含經二十二卷。另虛空藏菩薩經一卷從此四

分律始有廣本。四阿含經於是有其三。增一阿含及中阿含已見晉譯

曇無德部四分律，乃曇無德尊者擇上座部律儀中契同己見者，采集成文。廣本六十

卷，不下六十萬言，內具四分。初分二十一卷，二分十五卷，三分十三卷，四分十一卷故名四分律。耶舍背誦此律時，姚興

疑有遺謬，試以毫無義理之羌籍藥方各四十餘紙，讀三日，即能背誦，不誤一字。衆乃服

其強記。譯語之竺佛念、涼州沙門也。文通華梵。前後秦譯事皆充傳語之職。後亦自譯十

住斷結經等一十二部七十四卷，與安世高支謙齊名。

### 其三 二 涼

五涼之中，惟前涼張氏北涼沮渠氏有譯事可言。然前涼垂末，始得月支居士施崙充譯師，影

響渺小。北涼三十餘年間，譯經緇素九人，有甚重要者。

(一)曇無識義為法豐中印沙門也。幼喜誦咒，進習五明，精辯莫抗。後為白頭禪師所屈，乃專

究大乘。而持咒殊有神驗，亦以此賈禍。遂遁至北涼，傳譯經典十九部一百三十一卷，以大般

涅槃經四十卷為最有名。先是此土雖譯涅槃經數種，皆屬小乘。竺法護釋法顯所譯雖號大

乘；而護祇出二卷，顯不過六卷，遠不若識譯之豐富也。識譯仍缺後分二卷，唐代補出然法身常住之旨從此大彰，中國學者備聞一切眾生皆有佛性矣。

羅什門下竺道生，嘗在南京講顯譯六卷涅槃，發明「闡提」皆得成佛之理，眾以為邪說。及識譯大本至京，果有此義，眾乃感愧。是知一乘妙旨，夙根厚者能自得之，經教祇作證明耳。時京兆沙門釋智猛，嘗繼法顯之後，親到中印，得涅槃梵本于大智婆羅門家。

顯六卷亦得于此

北涼末葉歸涼州，譯作二十卷，但失傳，無從與識譯比較也。

(2) 佛陀跋摩義為覺鎧西域沙門也。專研毘婆沙論。中國沙門道泰嘗遍遊諸國，得毘婆沙

梵本十萬偈，還居北涼。會達摩至，請其口譯而筆受之，並邀高僧慧嵩等三百餘人考正文義。歷三載，譯成百卷，後因兵燹被燬，祇存六十卷。

北涼時，中國譯籍經律均漸豐富，惟論藏無多。道泰杖策西訪，以此上譯毘婆沙論百卷，小乘也。泰後自譯入大乘論及大丈夫論各二卷，以明宗旨。

其四 南朝

南朝一百七十餘年間，佛化有特殊發達處，譯師數十人，亦多可觀。蕭齊較遜，齊主不重

此事也。蕭梁編述多，翻譯少。宋陳皆有異彩，畧舉數人。

(1) 求那跋陀羅

義為功德賢

中印沙門。精大小乘。由師子國浮海來廣州。刺史表聞，宋文帝

延至楊都，傳譯經論五十二部一百三十四卷。釋寶雲法勇二人譯語，以雜阿含經五十卷最重要。蓋四阿含至是始具足也。又楞伽經四卷，飾文未周，仍為世重。

寶雲法勇皆華僧遊學印度者。後各自行譯經。雲又陪釋智嚴譯法華三昧經等十部。嚴亦曾遊印度，且有聖證之稱者。宋僧西遊沙門可謂鼎足有三。與晉之法顯、涼之智猛後先輝映。

(2) 佛陀什

義為覺壽

罽賓沙門。專精律藏，兼達禪要。東晉法顯嘗於師子國得彌沙塞律梵

本歸朝，未及譯而遷化。劉宋諸僧聞什擅長此道，特請譯出五分律三十卷，名僧竺道生等執筆參正。中國自此具有四律廣本矣。

彌沙塞部廣律三十卷，約三十萬言，具含五分。

第一分十卷，第二分四卷，第三分八卷，第四分二卷，第五分六卷。

故有五分律

之名。並東晉譯僧祇律、姚秦譯十誦律、四分律，共名四律。四阿含亦由東晉姚秦劉宋三朝得之，允稱發達時代也。

(3) 僧伽跋陀羅義為眾賢西域沙門，為優波離尊者一脈相承之法嗣。齊武帝永明六年，由海來廣州。在竹林寺偕沙門僧禪譯出善見律毘婆沙十八卷，乃廣釋四分律者。明年譯畢于解夏日七月十五，香花供養訖，誌一點於卷末，相傳優波離于佛滅後結集律藏訖，即于其年解夏日香花供養而以點誌之。一歲一點，至永明七年己共得九百七十五點，為律藏成立之紀元，亦即佛滅後之年數云。

唐釋智昇依此數計算至開元十八年庚午合得一千二百一十六年，即西歷七百三十年。是佛涅槃當在紀元前四百八十六年。近人依印度史考得佛入滅年數，與此相差不遠，似堪根據。晉法顯遊師子國時，有擊鼓唱言：「如來涅槃今已一千四百九十七載。」若計至開元十八年，當得一千八百二十載，殊乖事實，不足信也。

(4) 真諦梵云波羅未陀西印優禪尼國沙門，博通內外學。梁武帝迎來東土，停滯南海二載，然後入都。值國難作，於遷徙中譯出金光明經等十一部經論共二十四卷，以起信論最為特色。十七地論即瑜伽師地論，祇譯得五卷，後復佚之。陳初暫居豫章，擬西還印度，因道俗虔留而止。於豫章臨川廣州等處傳譯經論三十八部一百一十八卷中，以攝大乘論三卷及世親釋十五卷

別有見地；是與起信論融通者。蓋傳梵本之原師當出自安慧學派也。其餘瑜伽法門之籍亦多所遂譯。中國前所未有。關於俱舍論亦有數種，但俱不存。相傳真諦頗多神異之迹；其地位未可測也。

無著世親之瑜伽學本與馬鳴龍樹不相違。世親弟子安慧未變此旨。真諦是否慧之門下，不得而知。要屬同派者也。瑜伽法門從此昭著中國，而開攝論一宗。

### 其 五 北 朝

元魏國祚尚長，雖太武七載禁佛，而法化仍有可觀。齊周歷時皆短；周武更加毀法，可取之處甚少。此朝譯事，亦有特點足錄。

(一) 菩提留支義為道希北印沙門。徧通三藏，妙入總持，顯密兼長之尊者也。宣武帝永平元年，至魏帝，請傳譯經論。孝明帝時，胡太后稱制，建永寧大寺，莊嚴冠閭。浮提內供梵僧七百，留支即居此寺為譯經領袖。至東魏之初，垂三十年，譯出三十部一百零一卷。中含世親著作多種，而以十地經論十二卷最有名。

世親之學，風靡全印；大小乘家幾皆奉為圭臬。陳之真諦，魏之留支，皆其流派也。有說，



世親豐富著作中，以十地論為最盡理。留支譯此，因創地論一宗，足規其見地不凡。與留支同時傳譯者，尚有梵僧二人：一名勒那摩提義為實意，中印人；一名佛陀扇多義為覺定，北印人。皆屬世親學派者。相傳三僧共翻十地論，意見互殊，乃各別遂譯。後由扇多弟子慧光融為一部云。

(二)般若流支義為智希，中印婆羅門，而精于佛法。胡太后稱制之初，即來洛陽。魏都後隨東魏孝靖帝遷鄴，六年之間，譯出經論十八部九十二卷。沙門僧坊曇林及居士李希義等筆受以正法念處經七十卷最

鉅，小乘要籍也。中觀瑜伽之學亦有涉及。

續高僧傳云：菩提留支與般若流支在魏宣譯。時間相聯傳寫者每畧書留支譯字樣。目錄內頗有相混之處，後人未易細辨也。正法念處經是於四阿舍外特樹一幟者。

其 六 隋

隋文帝承北周毀佛之後，三寶凋零，竭力整理，僧伽日增，諸州大寺皆建舍利塔，一時稱盛。然梵僧到者無多，亦因國祚短促之故。譯師可稱者，乃由齊周展轉入隋也。

(1)那連提黎耶舍義為尊稱，北印烏菟國沙門。北齊天保七年至鄴都，傳譯十載，得經論七

部五十一卷。大悲經、月藏經、見寶經皆傑出也。齊亡，流離失所，展轉至隋。承文帝請，到京續譯經典八部二十三卷，而以日藏經爲重要。因方等大集經至是始告圓成也。

大方等大集經，乃釋尊廣集十方諸佛菩薩於欲色二界間大宗坊中宣說大乘之道也。曇無讖譯二十九卷，僅得其半。餘由歷朝諸師先後出之。隋僧就集其大成，得六十五卷。名合部大方等大集經。耶舍兩朝所出之日藏、月藏、須彌藏三經，共占二十五卷。劉宋智嚴寶雲合譯之無盡意菩薩經占四卷。後漢安世高所譯明度五十枝計經占二卷。連讖譯大集經二十九卷爲六十也。

(2) 闍那崛多 義爲志德 北印捷達國沙門。周武帝時既抵長安，尋居益州，皆畧有譯事。武帝敕追入京，重加爵祿，逼從儒教，誓死不從。被放歸國。時有齊僧寶暹等十人採經西域，歷七載，獲梵本二百六十部而東還。迴至突厥，聞周滅齊，大毀佛法。進退維谷，間與崛多相值，乃留而資學焉。未幾，大隋受禪，佛法重興。暹等賣梵本先返，聞於文帝。帝遣使請崛多到京，大興開皇五年至仁壽之末，譯經三十九部一百九十二卷。顯密咸備，而以佛本行經六十卷最稱巨帙。傳稱崛多經行得道場之趣，總持通神咒之理，功行可見一斑矣。

在隋助崛多傳譯者，有南印沙門達摩笈多。義爲法藏厥後自爲譯主。自大業煬帝年號初元至末年，十二載間譯出經論九部四十六卷。無着金剛般若論、龍樹菩提資糧論皆創見也。金剛經二卷及普樂經十五卷，未及迴潤而輟筆。

### 第三節 極盛時代

大唐自太宗至德宗一百七十年間，爲中國佛教最盛之時。玄宗治世，救天下諸州擇規模宏偉之道場，一律改名開元寺，藉示開元佛化發展之極。其中可分二期：

#### 其一 初唐

貞觀初至開元初七十餘年，繼承朝譯事，顯教大部重要經論向所未備者，今皆彌補之。是爲顯教極盛時代。譯師特出者數人：

(1) 釋玄奘陳留人。貞觀三年出關西行，遍歷諸國，廣習瑜伽法門。護法論師再傳弟子。唯識之學卓絕當時。印度沙門外道莫敢與抗。貞觀十九年歸唐，所賫經律論多至五百二十夾六百五十七部。抵京之日，道俗郊迎甚盛，視同彌勒下生。太宗敕于西京弘福寺廣事翻譯。

証義綴文大德二十人。念載之間譯出大小乘經律論七十六部一千三百四十七卷；未譯者尚占多數，而體力既敝，不堪任勞矣。譯本最鉅者爲般若經六百卷，次大毘婆沙論二百卷，又次瑜伽師地論百卷，餘如順正理論八十卷，俱舍論三十卷，顯揚論二十卷，以及法相宗所依經論多種，皆重要之作也。密咒之經，中觀之論，亦不少，而以糝譯之成唯識論尤爲特色。譯文順應梵語，毫無含混之弊，識者謂不啻直讀梵本云。麟德元年二月五日夜示寂，七七日期色不變，世壽六十五。高宗聞之，罷朝五日誌哀，謂失國寶，敕依佛故事，金棺銀槨葬於關中滻水之東。福慧雙隆，東土諸僧所未有。

奘公多方參學，得力處在戒賢論師勝軍居士二人，故其傳譯以瑜伽唯識二論最稱傑作，是得世親之精要者。然世親之學于法華涅槃華嚴等一泐大教無所不論，奘公尚未暇注重此事。

(2) 實又難陀義爲喜學于闐國沙門，喜研一乘經教。武后臨朝以舊譯華嚴處會未備，聞難陀長於此道，特請齎經入唐，從新翻譯。大德沙門菩提流志及義淨二人同宣譯本，歷四載譯成八十卷。其後又重譯大乘入楞伽經及起信論二種，較舊譯均稱益善。其餘一乘顯密諸經

各有數種。統計共得十九部百零七卷。本擬再次傳譯，無常忽屆年，祇五十九，可惜也。茶毘時其舌不壞，與羅什後先輝映，所譯信符法理也。

顯教大乘經卷，帙巨者有五大部：一般若，二寶積，三大集，四華嚴，五涅槃。涅槃四十卷成于涼，大集六十卷成于隋，般若六百卷華嚴八十卷寶積百二十卷皆成于初唐，故初唐有顯教極盛時代之稱。難陀除譯華嚴八十卷外，尚有小品數種，皆足珍也。

(3) 釋義淨齊州人，繼玄奘後遊學印度之名僧也。經三十餘國，歷二十餘年，以武后乙未携梵本大小乘三藏五十萬頌歸國。初襄實又難陀傳譯，嗣乃自翻。先後共出六十一部二百三十九卷，顯密俱有之，而特詳一切有部律藏。所譯多至二十餘部，以根本說一切有部毘奈耶五十卷最鉅，足與十誦律頡頏。

唐自玄奘遊學歸國後，步武者絡繹不絕，義淨當時所知者多至五十餘人。然或客死，或失蹤，能歸國大弘所學如奘淨二公者，實不易得。淨服膺道琳法師之研究密教甚有妙理。琳乃失蹤之一曾于中印那蘭陀寺屢入壇場，希求密效，而不能成就，厥功為憾。此因志存遊歷，未能長期專修之故耳。

(4) 菩提流志義為覺愛南印沙門，聰穎絕倫。初習外道，無所不通，以為究竟。行年六十，與大

乘善知識對辯，理屈辭窮，乃皈依佛教。五載之間，洞達三藏，確非凡流所及。武后聞其大名，專請賚梵本來唐。長壽二年開譯經論，歷十七載譯出五十三部一百一十一卷。以圓成大寶積經百二十卷最有價值。密經多種，以不空羼索三十卷最鉅。年已百餘歲，不再翻譯，一心修證。至開元十五年九月意欲捨世，從二十日起不飲不食，而神色如常。十一月五日式寂，世壽百五十六云。

大寶積經內含四十九會，歷朝先後譯出二十三會八十一卷。奘公暮年承眾僧請求，欲全譯之，起草數行，覺氣力不加，乃輟筆。流志亦以全文過鉅，與大般若等恐難盡翻，祇補譯所缺之二十六會三十九卷。餘二十三會，或仍舊譯，或加整理，湊集成編。寶積部遂告圓成。初唐所成顯教三大部：一為奘公之般若，二為難陀之華嚴，三即流志之寶積也。

## 其二 盛唐

時至開元，中國顯教之傳譯，可稱觀止。後此非無特出經論，卷帙大都有限。由此以訖貞元，八九十年間，所譯皆尚密乘，不惟文字宣揚，且屢開壇灌頂，規模之盛，純以毘盧兩部大法為宗，非區區一尊雜密之比，是為密教極盛時代。譯師以「阿闍黎」兼之，亦有未見開壇而但

翻梵本者。特出四人：

(一)善無畏梵云輪波迦羅中印人，甘露飯王釋尊季父之裔，生有神姿。十三歲嗣烏荼王位，後讓國於

兄而現沙門身。早證法華三昧。嘗附商船遊歷諸邦途，遇盜甚危。畏默念真言，感見準提菩薩

出現，羣盜悔罪皈依。知持咒有特效，益深究之。嗣見龍智菩薩或作達磨掬多，得傳承毘盧兩部大法；

為真言宗阿闍黎。神驗甚多，聲譽遠達中國。睿宗遣使候諸塞外，未值。玄宗卽位之初，夢見真

僧異相，圖于殿壁以記之。開元四年，畏抵長安，貌與圖合。帝不勝欽重，敕在菩提院先譯虛空

藏求聞持法一卷。此祇金剛頂經之小分。賚來梵本不少，乃被藏諸內府，無緣續譯。昔有沙門

無行遊學印度，廣集梵本歸唐，不幸至北印而歿。唐皇使收回遺本，藏諸西京華嚴寺。畏偕弟

子一行，揀得其中密典數種，向所未譯。真言宗胎藏部要籍也。尤要者卽大日經、原十萬偈，畏

譯其中精要三千頌，一行筆受，共成七卷。復出蘇悉地經、蘇婆呼童子經各三卷，皆密乘之較

淺者。尚有密法十餘種，傳宋高僧傳兩錄皆未紀載，以非密宗行人不及知也。中以大日經、廣大儀

軌三卷為至寶，卽胎藏界大法之根本也。開元二十三年，畏入滅於長安，世壽九十九。

兩部大經皆由龍智菩薩住持沙門無行乃能得其一部，當是蒙授法之一人。曾否獲

一部阿闍黎之位，惜歿於中途，無由證明也。一行筆受此經，復集師說爲疏，於是密宗始有妙理可尋。其價值能超出顯教之上，端在於此。向被顯教學人列入方等大乘者，局于雜密耳。

(2) 金剛智梵云跋日羅菩提南印光明國人。幼年出家；二十受戒。于中印那爛陀寺廣學大小乘三藏兼通中觀瑜伽。三十一歲往南印禮龍智菩薩爲師。經七年承事供養，得受五部灌頂。傳承兩部大經，諸佛秘密之藏無不精練。嘗于作法中感見觀自在菩薩現身，證明其學成就。指往東土禮文殊，弘密乘。乃航海而東，三載始達廣州。開元八年，乃抵京邑。所住之刹，必建灌頂道場，廣度四衆。屢爲內廷作法，皆大靈驗。十一年，從事翻譯，未及十載，譯出密教經軌數十種。金剛頂大日兩部念誦法均出大要，其他亦皆密宗鴻寶也。釋教錄祇記譯籍八種，遺漏殊多耳。二十年，有敕放歸本國，行至東都示寂。世壽七十一。不空三藏繼承法統，爲真言宗第六代阿闍黎。

傳稱金剛智三藏於顯密義理無不通達，隨問剖析，皆順應機宜。密乘尤能盡法身如來之秘奧，卓然一代大祖師。東土純密之宗流傳至今不絕者，皆其法脈也。當時解答妙



理，惜無人一一記而傳之；今所傳者，祇金剛頂經義訣而已。然金剛頂宗要旨藉此而明後賢之獲盡量發揮，實利賴之。

(3) 不空

原名智藏

和上者，南印師子國人。十四歲師事金剛智阿闍黎，隨侍東來。開元十二

年始，受具戒於廣福寺。助師翻譯經教，重習日深。蒙授兩部灌頂，護摩阿闍黎法，并盡付密乘諸經。亦兼受善無畏阿闍黎灌頂，得胎藏法秘要。至三十歲，本師已入滅，奉命西行，廣搜梵本，取道廣州，採言使劉巨隣懇請灌頂，乃於州之法性寺即今光孝寺開壇，受灌頂者以萬計。後達師子國，得遇龍智菩薩，虔獻金寶錦繡，請開十八會金剛頂瑜伽法門，及毘盧遮那大悲胎藏法門。菩薩特為建立壇場，不空及隨行弟子含光等同受五部灌頂。嗣後廣參善知識，搜尋密藏及諸經論五百餘部，顯密法理無不窮源竟委。遊行五印，法驗屢著奇蹟。天寶五年還京，續詔入內建壇，為帝灌頂。頻年為國家修法，無不靈應如響。身歷三朝，皆為帝師，臣民受灌頂者不可勝數。大歷三年，于興善寺建立壇場，代宗敕令近侍大臣諸禁軍使一致灌頂，可稱中國密教最盛之時。賚回梵本，奉敕翻譯。自天寶至大歷先後譯出一百一十部一百四十三卷，著錄所未及者，尚有四十餘部。大歷九年六月初，自謂白月圓滿當行，屆時以大印身定中示寂，世

壽七十；荼毘得舍利數百粒。傳法弟子五人：一含光，二惠朗，三曇貞，四覺超，五惠果，皆第七代阿闍黎。然惠果一支獨延綿不絕。

善無畏大士闡發胎藏界理趣；金剛智大士指示金剛界義訣；不空大士兩師之，兩部大旨集成于一人；後更親謁龍智菩薩以增益之；復廣參善知識以輔助之；所學尤完備矣。法華有軌；華嚴有觀；舉顯教最高義理，以密法証明其妙境；是真融會顯密之一乘大家也。中國佛教得此位大士住持，允稱極盛時代。三朝禮遇之隆，超越今古；不亦宜乎！

(4) 般若 義為智慧

三藏，北印罽賓國人也。幼年出家，廣習小乘之學。二十三歲以後詣中印

那蘭陀寺精究瑜伽諸論。經十八載，轉向南印學密；從法稱唯識專家

阿闍黎備受五部真言。嘗聞

支那大國有文殊法身道場，遂發願來唐禮謁兼弘所學。初次垂至廣州，被風驅回師子國。再次垂至廣州，風竟破船溺人。三藏牙身漂流至海邊，所失梵篋等乃先擱沙上，信有護法冥助也。貞元四年，開譯大乘理趣六波羅蜜多經，乃擱沙梵本之一。逾年譯成十卷，得未曾有之一乘教典也。嗣續譯守護國界主陀羅尼經等數種。十一年南印烏荼國王獻新華嚴經，敕三藏更翻之，則第九會入法界品廣本也。越四年譯成四十卷，末卷為前兩譯六十卷及八十卷本所未見。即後

世特別流通之普賢行願品。華嚴得此，庶幾圓滿。盛唐譯事斯爲殿軍。

教法五藏，譬諸五味。大乘理趣六波羅蜜多經，未到之先，中國學者輒以己之所尚爲醍醐。是經由釋尊金口親宣，楷定醍醐上味，惟屬陀羅尼藏，足杜一切戲論矣。極盛時代將終，此義方與普賢行願同出，茲可異也。般若三藏之不淹沒于海，豈偶然哉！

#### 第四節 復興時代

唐自貞元以後，譯事無聞。武宗破佛頓呈衰落。宣宗嗣位，雖卽取銷亂命，然經典被燬，恢復難期。此維持，惟賴教外別傳之禪宗。歷晚唐五代，皆一息僅存。周世宗重加破壞，佛教幾無立足地矣。趙宋統一天下，太祖太宗知佛法關係國運甚大，極力提倡，梵僧漸至。一方搜刻舊譯，一方翻譯新本，是爲中國佛教復興時代。延至現代，中間頗多變化，畧分三期述之：

##### 其一 北宋

太平興國七年六月，太宗詔立譯經傳法院於東京，廣延梵僧，分翻教典。三藏師最著者三人：（一）施護，于闐籍，賜號顯教大師；（二）法天，其後改名法賢，中印籍，賜號傳教大師；

(三)天息災，蜀賓籍，賜號明教大師。真宗時最著者，則爲法護。摩竭陀籍，賜號傳梵大師。譯本現存者，施護百一十一部，二百三十六卷；法天百一十八部，一百六十七卷；天息災十九部，五十九卷；法護十四部，一百七十卷。

當時印度佛教最重密乘，諸師來華，各弘所學，自以密法爲主，開譯梵本，必先作法加持。施護所出現證三昧大教王經，可補唐譯金剛頂經之畧。其餘密典亦多特色，惜無實修之士，一一親證妙境，從而發揮其無上真理耳。

## 其二 元

宋因徽宗排佛，復興氣象消失。嗣雖追悔，而國事日非，南遷後更無暇注意佛教。元世祖統一華夏，始提倡之，是爲再次復興。然所提倡，偏重西藏喇嘛教，溯源同出印度密乘，而面目稍異。世祖以政治手腕，尊藏僧發思巴爲大元帝師，嘗傳譯「一切有部」戒律二種各一卷。其弟子沙羅巴繼爲國師，則譯密典數種，如佛頂大白傘蓋陀羅尼經等，皆小冊子。較之北宋規模，遠不及矣。

西藏佛教分前傳：八世紀後傳：十一世紀前傳以蓮花生爲主，後傳以阿提沙爲主。元代所崇之喇嘛教，則前傳數派中之薩迦派也。此派與中觀法門之清辨系頗相合；因忽視戒律，流弊滋多；世祖時有嘉木揚喇勒智以釋教總統資格而肆行殺盜成宗時有必魯匝納實哩以國師資格而圖謀不軌順帝時有伽璘真以帝師資格而導帝淫樂之類是而發揮教理之事亦絕少。惟武宗教從西藏大藏經譯成蒙古文，可稱偉舉也。

其三 近代

明清皆取元之政治手腕，藉喇嘛教羈縻藩屬；以國師活佛等虛名籠絡，其中有權威者，不在弘揚其道；縱有傳譯，亦秘密藏諸內府，非大衆所知也。萬曆明代乾隆清代均有雕刻大藏之事，祇屬流傳；與傳譯異。乾隆中葉，以滿洲語翻譯大藏，不讓元武宗專美於前；則是化他式之傳譯也。嘉慶以還，佛教日漸衰頹，以僧伽流品龐雜故。及太平天國排佛，益凋零矣。光緒間，世界潮流所趨，國人思想丕變。劉子宗教，漸知揀擇。以佛法含理最豐，學者視爲極有興趣。古籍散佚而保存于日本者，陸續羅致之。日僧著述較有條理者，則翻譯之。千餘年失傳之密宗，因得重興機會。西藏密教亦乘時活躍於北平，寢假有留藏學法團之組織。藏文漢譯之經軌，最

近日有增加。是爲中國譯事第三次復興之期，前途未可量也。

元世祖嘗救漢藏諸僧對勘雙方教典之同異。據法寶勘同錄臚列漢文現存之本爲西藏所無者，其數不少。但藏文所有而中原缺如者，則未見說明。近人調查，謂漢文缺本實多。將來若有大規模之傳譯院，舉西藏獨有之本，盡翻漢文，當可集成一部更完備之大藏也。

### 第三章 研究

幼稚時代，中國佛教祇事傳譯；少加研究。發達初期，道安法師始有註釋之舉；弟子慧遠繼於南關，中四傑興於北，復得梵僧佛陀跋陀羅鳩摩羅什兩位善知識領導其間，佛教乃成具有至理之學問；非普通宗教所能比擬。訖於盛唐，研究日衆，專家輩出，教派綿延，有至今仍存者；有中途早失者。規模有大有小，大者爲法相三論天台華嚴四宗；小者爲涅槃等六宗。

#### 第一節 法相宗

世親繼承無著學系，造唯識三十頌等大乘論五百部，廣博精深；弟子未能遍學，各取部分要理而研究之。傳唯識學而作釋論者甚衆；著名十人，以護法論師爲最。唐玄奘遊學印度，吸收瑜伽法門要籍，而以護法之學爲正宗，繹譯成唯識論十卷，堪稱得意傑作。上足弟子窺基心領神會，撰「述記」三十卷以發揮之。於是建立唯識專宗。識之所緣，輒成法相；故常名法相宗。

此宗專就凡夫雜染法相加以種種分析，以探求所依真如實性；及其相應，則一切法

相無非清淨。分縱橫二方面研究之：

(甲)五位唯識 此從橫面研究識之類別也。

(1) 主要識 能變現法相諸「心王」屬之。「眼」等八識皆是。教家名曰「自性唯識」，由此認識實性假相故。

(2) 輔助識 能助心王引起法相諸「心所」屬之。「思」等五十一法皆是。教家名曰「相應唯識」，假相得此配合乃能應現故。心所者心王所有之附屬心法

(3) 變質識 法相由凝集力變成假質之「色法」屬之。「色」等諸塵「眼」等諸根皆是。教家名曰「所變唯識」，由主輔二識合共所變故。

(4) 襯託識 心色二法顯現時連帶襯起之幻相屬之空間時間文義理路皆是。教家名曰「分位唯識」，藉此襯託前三類識之分位差別故。

(5) 歸本識 一切「無爲法」屬之，而以「真如」總相爲最圓成。本來無相，以識會之，若有其法耳。教家謂之「實性惟識」，遍計「依他」義見首章第四節真實所依故。

諸法現象無量無邊，總不出五位範圍。就境言之，襯託法最幻；色法較真；就心言之，心王爲能



緣，心所爲助緣。一一觀察分明而消歸真如實性，是爲法相宗瑜伽要旨。

(乙)五重唯識 此從縱面研究識之歸源也。

(1)遣虛存實識 遣心外諸境，存心內諸識也。

六塵中之法相我相，皆心外境，祇是虛影，亟須遣之。認識此等塵相者，皆心內識，比較爲實，暫須存之，是爲初步觀法。

(2)捨濫留純識 捨諸識之「相分」，而留「見分」「自證分」「證自證分」也。

覺性入識，所覺部分變爲「相分」；能覺部分變爲「見分」；不落局部見分，唯顯心王或心所自性者，名「自證分」。或名自性分 覺性總體對此等自證分起一種微細淨識，則名「證自證分」。或名自性分 相分有現於心內者，每與外境混濫，並須捨去。三分純屬內心，則暫留之，是爲第二步觀法。

(3)攝末歸本識 攝諸識見相二分歸于識體也。

諸識本體爲「王」所合成，所聞見相二分皆枝末也。逐末則忘本，故攝而歸之，是爲第三步觀法。

(4) 隱輔顯主識 隱諸識「心所」顯「心王」自性也。

心王自性每被心所掩蓋，故須隱輔顯主。是為第四步觀法。

(5) 泯相證性識 泯依他起諸相，證圓成實性也。

心王自性雖清淨，仍屬「依他起性」攝，須並泯其相，乃能獨證「真如實性」。是為第五步觀法。

五重之中，前四逐步除「遍計執性」，顯「依他起性」；雖重重轉勝，總不離相。後一乃圓成觀法，得入瑜伽之道。若不依此入觀，縱然理解甚豐，無裨實益。

此宗由窺基傳慧沼，慧沼傳智周，道望漸遜，經武宗法難，典籍多佚，遂中斷。明代雖有著述，義理不稱，未堪傳承。清季楊仁山居士向日本取回唐著多種，此宗乃告復興。

## 第二節 三論宗

龍樹造中論，開中觀法門，輔以十二門論，提婆承之，復有百論之作，合稱三論。遞傳羅睺羅青目，皆有中觀釋論，譯入中國者，青目釋也。青目之下分二支：一傳沙車王子，一傳清辯論。

師鳩摩羅什承沙車之學來中國建立三論宗。清辨一支由智光數傳至日照唐高宗時來華授與法藏但未開宗。什傳關中四傑，道生一脈，獨能延續。四傳至法朗，開爲二派：南派吉藏專弘三論，北派明勝加入大智度，稱四論矣。然南傳特盛，良由吉藏著作豐富也。

中觀法門，以絕無所得爲宗。不名空觀者，以如實之空，非烏有比。空盡幻影而真如本體現，允符「中道」實相；故特名中觀。是知三論宗旨，空有皆非；乃至非非有，非非空，仍歸俗諦；並此俗諦亦泯，方稱最上真諦。後世畧稱空宗，學者容或誤會厥旨也。吉藏廣通法華華嚴維摩大品智論，于第一義中道必然洞徹，以之弘揚三論，宜無偏空之弊。

吉藏之疏三論於玄義中提出二大要領：一曰「破邪」，一曰「顯正」。凡有見執，統歸邪攝。外道之我執，小乘之法執空執，大乘之有所得見，皆必破盡無餘。邪盡破，正自顯，別無他法。此純直觀法門，以理法界爲宗趣。般若波羅蜜多爲所依。

法相宗根據解深密經之意，立三時教：第一時「有教」，第二時「空教」，第三時「中道教」。以自宗屬第三時，空宗屬第二時，表示法相爲究竟也。然此祇對不了義空宗而言，不足壓抑三論宗教義。吉藏則引羅什之說謂：「一代佛教皆以畢竟空爲極則，凡與畢

竟空相應。不論何等教相，均稱最上。是有得于一乘妙旨之言也。

三論宗既依般若波羅蜜多直顯真如本體，宜與禪宗初級行法無別。然祇偏重研究，不能尅苦修証，故彼此分途。道生號稱大哲，四傑之一爲此宗第二代祖師，且能預發「闡提」成佛之義，見地之高確，非儕輩可及。而實相境界殊無證驗，佛陀跋陀羅禪師試以「如意擲地」事，生公竟爲「表色」所惑，與凡流等。其他蓋可知矣。宗風能遍行中國者，方法尚簡，便于宣傳耳。

此宗於隋末唐初盛極一時，然祇祇明體大，未及相用，且教理過渾，成效甚鮮，思想家未免有所歎。法相宗崛起，分析精密，與近代科學方式相類，學者初感興趣，多趨附之，研究三論者頓希。及曹溪宗風盛行，實效昭著，此宗幾無人過問。唐武毀法，吉藏著作且蕩然矣。日本至今猶保存之，但中國無有重興之者。

### 第三節 天台宗

羅什學派遍及中國，北方學者於三論外兼喜智論，然向心部用功者尚少。北齊沙門慧文讀智論二十七「一心頓證三智」之義，從而致力心觀，更讀中論觀四諦品之偈曰：「因緣

所生法，我說即是空，亦名為假名，亦是中道義。有契遂以「一切智」配空觀，「道種智」配假觀，「一切種智」配中觀，建立「一心三觀」法門，原屬四論教派。南岳慧思傳其道以修禪，悟得法華大旨，轉授天台智顛。顛益取法華義理以融和之，著摩訶止觀法華玄義法華文句。各二十卷，號天台三大部，成為中國新組之教派，名天台宗。大綱有二：

(甲) 三諦圓融 三諦者，空諦假諦中道諦也。本出三論真俗二諦。俗諦者，世間法也；當體即假。真諦者，如實空也；空而兼中。台宗分二諦為三諦，開合不同，實義則一。所謂圓融者，三諦互相融攝也。列表明之：

- |                   |  |
|-------------------|--|
| (1) 空諦            |  |
| (一) 相對破有……………根本空諦 |  |
| (二) 相對立空……………兼攝假諦 |  |
| (三) 絕對破立……………兼攝中諦 |  |
| (2) 假諦            |  |
| (一) 相對破空……………兼攝空諦 |  |
| (二) 相對立有……………根本俗諦 |  |
| (三) 絕對破立……………兼攝中諦 |  |

(一) 雙遮空有……………兼攝空諦

(3) 中諦 (二) 雙照空有……………兼攝俗諦

(三) 絕對遮照……………根本中諦

依此作觀，三諦分明；是得力于四論者。

(乙) 一念三千 三千者，百界十如三世間之三數乘積也。以此三千法數代表一切法相，一念心中本來具足無遺；眾生被無明蓋障不能頓顯耳。三諦圓融之極，此理自彰。三數細目則如左：

(1) 百界 依法華經立佛、菩薩、緣覺、聲聞、天人、阿修羅、餓鬼、畜生、地獄十種法界；而

一界之中能攝其他九界。如人界可以感見佛菩薩乃至地獄餘界類推連本界自成十界，十種法界既各自

具十界，故合成百界。

(2) 十如 依法華經立如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是

果、如是報、如是本末究竟，十種法界同歸如實際，故有十如之名。

(3) 三世間 依智度論四七立三種世間法：一曰五蘊世間，色受想行識所幻成世間法二曰眾生世

間，衆生種性各別 三曰器世間。

衆生共業構成 假質之世間法

三種世間法本通染淨故不妨一一與

百界相和合。

三千法數皆假名攝；

其中多數兼具有形假相

滙歸實際，一念具足，開爲境界，隨緣現相；是默契「理事

無礙法界」之旨者。

台宗欽慕法華一乘之說，有大部疏釋，故或稱法華宗。然採入宗要者，不過十如畧義；

所得法華三昧，祇見「靈山一會宛然未散」而已。陳隋以前最上教法多未傳譯，台宗根

據少數要籍而立新派，可稱四論宗之較勝者。

台宗以判教著名，原非創作，其前既有十家，南方三家 北方七家不過加以修改以適己意耳。隋以後，

復增若干家，簡當可取者，厥惟初唐法敏、玄奘二派。法敏分教法爲兩大類：一曰釋迦教，二曰

毘盧教。前爲應化身或等流身所說，後爲自性身或受用身所說。此依教主分類，至符正理。玄

奘承印度戒賢論師之傳，更分釋迦教爲三輪：一曰有教，二曰空教，三曰中道教。此依釋尊自

說爲根據，見解深 密經亦合教量。其餘諸家大都各憑一己思想而判之，皆非定論。台宗以法華經

爲最上，在釋迦教三輪中未嘗不是，而混毘盧教于內，斯與諸家同病矣。

毘盧遮那如來教法大別三類：（一）大日經，自性身說；（二）金剛頂經，自受用身說；（三）華嚴經，他受用身說。釋迦牟尼如來教法大別二類：（一）釋尊親宣者皆應化身說；（二）諸菩薩等所宣者皆等流身說。

實證「理事無礙法界」，則應機涉世無不自在，煩惱卽菩提，生死卽涅槃，一切對治法門均用不著。釋尊本懷至此畧遂，是謂一乘正教。台宗見地及此，宜其卓然成一家派也。

此宗盛於隋，有凌駕三論之勢。至唐初寢衰，不敵法相宗之號召力也。百年後，有湛然出，振刷精神與諸宗抗。因華嚴宗取資起信論，則亦加研起信以對之，著述頗豐，大都宣揚祖意。其時大教東流較備，理宜更求深造以窺佛法究竟，而故步自封，依然拘於不圓滿之教判，惜已。會昌法難以後，教籍喪失，此宗若斷苦續。五代末，吳越王錢俶求遺籍于高麗，漸復舊觀，累傳至今不息。

#### 第四節 華嚴宗

釋尊原爲毘盧遮那如來之化身，菩提樹下示迹成道時，稱此方機宜思維應說之法，頓



依毘盧力用緣起他受用身大開華嚴法會普攝界外三界之外利根菩薩。閻浮提人局于界內三界之內者惟見釋尊趺坐菩提座上思維或有言說惟隨類得解非直傳華嚴教義。巨釋尊之世毘盧說法未嘗中斷三乘根機一向不見不聞華嚴經之得流布人間初由文殊菩薩住持後由龍樹菩薩發現。

相傳華嚴經有廣中畧三種龍樹祇誦出畧本十萬頌義理既汪洋無際讀者甚難領會于是復作大不思議論十萬偈以釋之惜未傳東土不知其道如何印度諸師亦未聞祖述其義當時或無傳承之者。

華嚴經傳入中國者前後三譯具缺不同皆從十萬偈摘出東晉譯三萬二千偈初唐譯四萬五千偈成唐惟譯未會入法界品特詳

自晉以來諸師頗有講解宗旨迄未詳明隋唐之際終南山杜順和尚悟得法界妙義始見華嚴眉目智儼承之建立十玄門傳於法藏即賢首國師加以參訂乃成華嚴專宗及澄觀即清涼國師作華嚴疏鈔含義豐富此宗遂告圓備。

此宗法理全由中國發明非若他宗根據印度學說而來可為東土思想之特徵然賢首之闡發此旨仍藉起信論之緣起觀實相觀都有領會從而擴充其說也。

法界者，真如所顯之實相也；爲諸佛身土之所依。起信論云：「心真如者，一法界大總相法門體。」一法界者，總法界也。析爲三分：（一）精神界，見大攝。衆生世間之本（二）物質界，五大攝。器世間之本（三）幻象界，識大攝。五蘊世間之本識大所攝者，彰爲事相曰「事法界」；泯歸理性曰「理法界」。理起不廢事，事起不迷理，曰「理事無碍法界」；三世勝事同時頓起，曰「事事無礙法界」。佛受用身之說，一乘教圓攝四法界，而以「事事無碍法界」爲主。故欲明華嚴宗之學理，首須通達事事無碍妙義，其要在觀一法界大總相之種種分位狀況也。茲就賢首改定之十玄門而顯說之：

（一）同時具足相應門。宗無量分位法界。名多法界，卽是一法界，不過隨種種緣起而各別發見，實則未發見時，各各常住于相當法位，未嘗缺一。故曰同時具足。如人坐一處，由種種方面分攝其影，則有種種姿勢不同之相。或見正面或見背面或見左面或見右面乃至種種角度之面此種種資勢，本來隨時具足，非待次第攝影時而後次第生起。是爲事事無碍之基本原理。

（二）廣狹自在無碍門。法界性本無體積可言，惟以智隱證其理而已。體積絕無，相自烏有。恍若有無量法相者，依識大而起之幻象耳。幻象有大有小，由多法齊現

時各隨本性分量對待展開。性量大，幻象亦大；性量小，幻象亦小。真具觀自在智者，性量大小能任意操縱，無所妨碍；故所成幻象，亦廣狹自在無碍。如觀身實證三昧者，或舒自身充滿十方，或縮自身，等同微塵，卽本此理。

(3) 一多相容不同門。法界性分位妙相，本來當體同住。開爲幻象，須依空間順序排列，此乃識大權宜作用。以具識執者不能透視一切，須依次排列觀之也。若能淨除識執，則自身依正報所在之處，卽他身依正報所在之處。如人入定，固由人界二報出發而定中所見，不妨兼呈天界二報；乃至佛界二報。一多法界不同，卻不妨相容一處。

(4) 諸法相卽自在門。任何一法，其中皆攝無量法。吾人祇見一法而不能洞徹其中一切法者，分別見未除，不能開顯妙乎二智耳。譬如一杯，其中可觀一瓶，可觀一花，可觀一鳥，乃至其他一切情非情相。真得事事無碍三昧者，不妨卽杯，卽瓶，卽花，卽鳥，乃至卽一切法，皆自在無碍。

(5) 隱密顯了俱成門。衆所共見之相，能瞬間隱藏秘密，若忽滅焉。衆所不見之相，

能瞬間顯發明了若忽生焉。得事事無碍三昧者，操縱事法界之隱顯，俱可成就。無漏聖者之入三昧，或見東起西沒，或見西起東沒，乃至入地無碍，入水不溺，入火不焚，皆此用之行也。

(6) 微細相容安立門。須彌納芥子，人所共喻；芥子納須彌，人所難明。前者順世諦，後者違世諦。故既于世諦相違，如何安立其事，則據(2)條廣狹自在原理也。須彌所以大，所依性量大耳。芥子所以小，所依性量小耳。以觀自在智縮須彌性量，小于芥子；性量幻象依之，遂呈芥子納須彌之奇觀。一毛孔中能含無量佛刹，其理同。

(7) 因陀羅網法界門。因陀羅者，帝釋之號也。帝釋寶網之珠，互相返照，顯出重重無盡莊嚴境界。會得事事無碍法界而更深入者，能推廣前條微細相容之理，一微塵裡得現無邊佛刹，而無邊佛刹中一一微塵復各現無邊佛刹，如是重重推進，亦無窮盡。此借帝網以襯事事無碍之極致也。

(8) 託事顯法生解門。華嚴境界雖不可思議，然由事相反推法理，未嘗不得真解。

以「諸法相即自在」言之，一切法既能同時同處齊現，則不惟幻象全虛其所依之一切法性亦必絕對無體質乃得。蓋有體質，則必有容積；有容積，則彼此相妨，如何能並置一處？既絕對無體質，斯名極無自性。此名見大日經會得極無自性心，上文諸理無不迎刃而解。

(9) 十世隔法異成門 事事無碍非惟於空間見之，時間亦然。時別三世：曰現在，曰過去，曰未來，而三世又各攝三世。如過去世說過去事過去世說現在事過去世說未來事是為過去三世餘二世準此共成九世；合九為總，亦屬世之法數，故稱十世。見華嚴經五三此皆心不相應法所成識之分位也。能泯識習，則九世事迹雖異時相隔，能頓歸一念總世，同時並呈，不相妨碍。

(10) 主伴圓明具德門 事事無碍法界既不受時空闕隔，故一念能顯一切法無遺。而此無量法同時同處興起，必有主伴之分。任以一法性為主，餘皆為伴，輒成帝網法界奇觀。如一佛據中臺說法，其他一切佛皆重重圍繞作伴；主伴諸佛又各有菩薩等無量眷屬；菩薩等又各有其眷屬，一切眷屬復各有其眷屬，重重無盡，各表一種德性圓具眾德，託為事相，即成輪壇。此名見密教

以十玄門暢發法界事事無碍之旨，本宗要領具矣。上根利智不難因指見月，得大受用。未契機者，祇從言說邊會，或覺空泛可厭也。此外尚有六相圓融之義，則蕭梁時已有根據經文提倡之者；見後地論宗非自本宗始。

此宗亦有判教之舉，藉示華嚴最勝。賢首五教所談者：(一)小教，攝小乘；(二)始教，攝權大乘；(三)終教，攝實大乘；(四)頓教，以法界性灌入世間法；(五)圓教，惟受用身所說之華嚴，乃足當之。法華不過實大乘之上者。台宗湛然不服此判，謂華嚴未及法華之純圓帶，說三乘教法故。此非契理之說，蓋一乘大教無所不攝，方稱至圓，捨三乘教不敢談。圓於何有？至賢首以三論法相兩宗皆入始教，則有所偏；以祇見兩宗淺處，未進究其深處也。澄觀之後，承此宗者為宗密，繼此則漸無聞。宋初沙門子璿重與此宗，時典籍多佚，淨源承之，盡得佚本于高麗，至今仍有研究之者。

## 第五節 餘六宗

中國佛教除上文大規模四家外，有取一經一論或戒律為研究對象，規模較小無特殊

發明，而歷史上有專宗之名者，凡六家：

其一 涅槃宗

東晉慧遠著法性論，與涅槃妙旨暗合。鳩摩羅什大加讚歎。然僅作法身常住之見端，根據尚少，未能建立教派也。北涼曇無讖具譯大本涅槃，此旨乃大昌明。劉宋沙門慧成等十餘人相繼疏釋，弘傳益盛。隋之淨影道綽等皆奉為專宗。唐之法寶更立五時教義，以彰涅槃宗之最勝。後為天台宗吸收，此派遂寢。

準教綱以論涅槃宗，固一乘大道，為一切教派之根本。然無方法實現法身常住妙境，學者終有說食數寶之感。台宗有三諦圓融觀法，且兼採涅槃教義以資號召，此宗被併，由來漸矣。

其二 地論宗

華嚴經十地品別出之本名十地經。或名十住經依之作釋者，印度有堅慧金剛軍世親三大論師。元魏菩提留支嘗取世親釋論譯成十二卷，名曰十地經論。畧稱地論專明一乘佛性，以六相圓融之義為骨髓。六相者：總相別相同相。晉譯無相異相有相成相壞相也。兩兩對待，凡夫隔於蘊界。

入之粗迹，著總則礙別，著別則礙總，同異成壞亦然。會得一乘佛性，則總別融歸體大，同異融歸相大，成壞融歸用大，交互圓融，不相妨礙。蕭梁沙門光統諸師皆奉為專宗而演講之，一乘學者頗感興趣。至唐則歸併於華嚴宗。

地論宗之教理，雖屬一乘，惟須經歷三大阿僧祇劫，乃能成佛。學者以為不若華嚴宗之一念成佛為捷徑，故有歸併之事。其實華嚴宗所謂一念成佛，充其量不過「觀行卽」；地論宗之三祇成佛，乃「究竟卽」也。

### 其三 攝論宗

大乘阿毘達磨經有攝大乘一品，無著菩薩依之作攝大乘論。畧稱攝論乃唯識學綱領所在。世親無性二大論師皆有釋。陳真諦三藏譯攝論三卷及世親釋十五卷為，此學流入中國之始。其談真如之義，不變而隨緣，與起信畧同，實教大乘正旨也。陳隋之間多奉此論為宗，附于性宗之列，別名攝論宗。亦名真諦宗示異唐譯攝論派唐初玄奘三藏提倡相宗，此派遂被壓伏。

世親學說原與無著一致，門下衆多，不無派別。護法論師一派側重相大，於唯識學理研究特精；真如本體獨取「凝然」之義。玄奘承其遺風，遂否定真如隨緣之說，當時聲望



足以支配全國學者，真諦之攝論派遂不能支持。

#### 其四 俱舍宗

世親初習小乘薩婆多部教義，嗣有所歎，改入經量部。後講薩婆多部大毘婆沙論，間以經量教義糾正之，日造一頌以攝口說，共成六百頌。更作釋文八十頌，遂成風靡全印之俱舍論。論意在確定有爲無爲諸法正義，認爲實有，最後則申無我之旨，爲解脫要道。

原始佛教，最初爲上座大眾兩部對立，其後漸分多派，佛入滅三百年，由上座部分出

之薩婆多

義爲一部，畧名切有部。

爲小乘中之最隆盛者。此部立有爲無爲兩法，皆有實體，一一說

明其因由。嗣復更出別派，所說因由唯以經藏爲根據，而于律論兩藏均無取，是謂經量部。薩婆多部所屬諸論，統名阿毘達磨俱舍，義爲對法藏。世親攝彼勝義而通論之，本名

阿毘達磨俱舍論，簡稱俱舍論。

中國傳譯俱舍論，始自陳真諦，且著論疏五十卷以釋之，一時稱盛，惟均散佚。唐玄奘重譯此論三十卷，傳于普光，作記疏各三十卷，亦傳法寶，唯作疏三十卷，號稱俱舍宗。然法有我空，尚屬釋迦三輪中第一時教。大乘法相宗已盛行，誰復習此，雖有典籍，不過法相宗之參攷

品耳。

此宗分諸法為五位與大乘同。然除色法十一種外，餘較大乘均畧。心法祇一種，大乘八種心所法四十六種，大乘五十一種心不相應行法十四種，大乘十四種無為法三種，大乘六種共七十五法。大乘百法

其五 成實宗

薩婆多部創於迦旃延子。大毘婆沙論乃此派之結晶品。佛滅後九百年，有訶梨跋摩者，初習迦旃延子學說，慨其滯於名相，執諸法為實有，乃轉入大眾部。三乘兼學，以空為歸，造成實論，意謂釋成三藏實義馳譽五印。鳩摩羅什入秦，曾譯此論。弟子僧叡等傳承其學而弘揚之，遂開成實一宗。中國佛教之有宗派，此與三論為前驅。南朝諸師相繼疏釋，學者頗多趨嚮，蓋視為大乘教法堪與三論並美者也。

本宗審訂法數較俱舍宗畧增。色法十四種，將「無表色」開為四大也。心王一種，等同俱舍之心法。心數四十九種，對俱舍增三。不相應法十七種，亦增三。無為法三種，則與俱舍全同。

此宗雖臚列法數多至八十四種，知是因緣假合，不認法體實有與無我之旨同，即我法

皆空之教法，屬釋迦三輪中第二時教也。然未通達心源，不明中道實相之義，惟安於寂靜涅槃，仍小乘攝。中國文化適宜大乘，自涅槃等宗相繼興起，大乘之風益盛，本宗遂淪為三論附庸矣。

俱舍宗之「無表色」，與大乘法相之「法處所攝色」同屬淨畧之名，讀者難得確切之義。本宗開為地水火風四大，義固分明，理亦真實，最可取也。心數與舍舍法相大有出入，則各從所習而異，無關宏旨。無為法不能指出真如等類之名，此其所以與舍舍同隸小乘也。

### 其六 律宗

六朝前期小乘四種廣戒先後傳入中國，出家二眾固有遵守之者。元魏以來，律師時出，多主四分律，疊加疏釋。大乘風行，此等消極戒律漸感不甚適應。唐初終南山道宣律師發補偏救弊之願，藉大乘教義釋小乘教法，著述頗多，卒成四分律專宗。厥名律宗，亦名南山宗。

道宣屢預玄奘譯場，對於法相宗認識親切，以戒律雖就六塵施設，卻能重習賴耶種子，去惡生善，遂本此義開四分律一宗。

此宗既以法相教爲所依，故遵三時教立三種戒體。

(一) 對有教以色法爲戒體。

(二) 對空教以非色非心爲戒體。

(三) 對中道教以心法爲戒體。

三種戒體中自以心法戒體爲究竟，復參攷菩薩戒本立三聚淨戒以圓之。

(一) 攝律儀戒——止惡

(二) 攝善法戒——生善

(三) 攝有情戒——利他

大乘菩薩通受三戒，若根機下劣不能發大心者，唯受攝律儀戒。

此宗惟重制戒，務令大小乘皆得適宜戒律而樂守之，故能流行至今不絕。至所說教義，不過取材法相，無甚發明。

## 第四章 修證

權實二教本來同依一乘出發；能做心源，則無權非實；未明心者，雖勤習實教，亦屬權類。中國文化適宜大乘，行者罕向小乘修證。大乘之徒，初或不審權實而依不了義者；了義既彰，修證家皆知抉擇矣。上章諸教派未嘗不講修證；行法或苦未具，或苦太迂，難收大效。修證法門遂以下列三宗爲主：

### 第一節 禪宗

禪者梵語也；具云禪那義爲靜慮，謂寧靜散亂之心而起契理思慮也。若空心靜坐，懵無所知；雖一坐萬年，祇名外道定，非佛教所許學。者不可不知。禪之中有世間出世間之別，如四禪四空定等皆世間禪也。出世間禪又分大小乘；如九想滅盡定等皆小乘禪也。大乘禪種類甚多，大要有二：

(1) 教內禪 未顯法界性依經教重修而得謂之漸教氣象平和。

(2) 教外禪 直顯法界性，由祖師加持而得，謂之頓教，氣象雄猛。

然根機深厚者，雖未得祖師親傳，能從經教引起法界性之活現。根機殊薄，或師力甚微者，縱得親傳，仍難獲得實效。多有轉入教內者。但教外禪特名禪宗，教內禪不以宗名也。

中國習禪有聲譽者，自東晉始。僧光之流，一坐七日，小乘禪耳。佛陀跋陀羅雅有禪宗作畧，是得教外真傳。見第二章第二節與羅什局于教內者異旨，其能傳譯華嚴六十卷于法界性

宜有深契矣。釋玄高得跋陀禪法，其徒有詛證阿羅漢果者，高以神力令備見十方世界，以愧之，是達一乘禪妙用者矣。蕭梁時菩提達摩西來，教外禪始正式提倡，遂為東土禪宗初祖。遞傳慧可、僧燦、道信、宏忍、風氣漸開。至惠能大轉法輪于嶺南，宗旨乃益鮮明。禪宗六祖之名，遂大播天下。世出世法皆蒙重大影響。此宗自迦葉尊者以來，一脈相傳。台宗至惠能而後發達，是為中國佛教之特色。

誠為中斷正  
宗記既闕之法界性亦名佛性，得禪宗真旨者，此性必顯耀於自心，是謂見性。的見佛性表諸於外，則覺一

片雄猛精神，瀰漫十方，非教家所能思議。學者欲習此道，不可不細加審辨，免墮教家窠臼。列舉數要如左：

其一 宗旨

此宗以直顯自心佛性爲正旨，但求佛性湧現，不須依傍教義。學者如能凡心頓開，靈光忽耀，卽通初關，打成一片，迴脫根塵，卽過重關，性相交融，運用自在，卽透後關。到此時節，煩惱卽苦提，生死卽涅槃，實證法身境界。

宗旨之通，每資祖師提持之力。學子以殷重心求法，祖師內加威神，外加妙用，機緣成熟者，心地頓開，亦有數蒙推練始開悟者。妙用略分三種：

(一) 提 祖師威神加護之時，學子心中似有消息，一經提示，體認分明，遂契宗旨。六祖之得法于黃梅，懷讓南嶽玄覺嘉之得法于六祖，皆此類根機也。

(二) 喝 提之不能曉，則用喝以警其心，蓋由耳根感覺一種威力，可以直透心源也。懷海百丈學禪於馬祖，隨侍多年，見群雁翔空，猶感「表色」，馬祖扭其鼻，惟著於痛，未能開悟。一日馬祖令海掛拂于牀角，于其背後猛喝之，海大驚之際，心光頓發，三日尚覺耳聾。此從喝悟道者。

(三) 棒 此與喝相輔而行，隨機施設，借棒顯示威神，從身根透入學子心源也。義玄臨濟

問道於黃蘗山之希運，因棒契旨。然非能直下承當，一棒不悟，至于再三，終賴大愚之提示而後明。是則繫乎根機也。而義玄之禪後，以雄猛著於世，是深得西來意者。其接機卻多用喝。

## 其二 實修

未悟之前如何用功，初悟之後如何開展，此宗門重要問題也。蓋祖師提持，祇資啟發。學子實修，乃是根本。故方法有二：

(一) 觀月輪 此本龍樹大士正法也。心中觀圓明如月輪狀，初雖不見，習之有恆，隱有實力支持其間。時節因緣一到，則隨五塵之激發，心光乍明，即悟道矣。悟後重修，終致圓明無礙，則佛性全露。達摩示慧可曰：「外息諸緣，內心無喘，心如牆壁，可以入道。」即此法意。蓋支持力度強，喻如牆壁之固也。此須遠離意識，乃能實契。若以法塵當之，誤矣！

(二) 參話頭 此中國自設之方便法也。借參一句話頭，以集中心力。習至塵緣不能相擾，時心與諸根相應，即可悟道。既悟之後，仍然咬定話頭，使心力益強。終於大顯雄猛氣象，入俗無碍，是謂徹參。話頭即是言句，本無意義，若徒念其言句，毫無裨益。須知言句為所觀，意識為能觀。于心力集中之際，捨所留能，便顯意識自性。再由識惟融歸本覺，可以直透心體。參之



云者，具含此等觀法也。由體起用，接于外境，則心光發焉。參話頭之功效如此。

### 其三 學人

學道之人，畧稱學人。禪宗習用此名。資格如何，向無拘限。非若三乘教，必須出家，及講求種種對治法也。畧分述之：

(一)身相 六祖說無相頌云：「在家出家，但依此修。」又云：「若不作此修，剃髮出家於道何益？」此明示學人身相，不論縑素也。頌詞又云：「世人若修道，一切盡不妨。」是在家之中，上至帝王，下至隸卒，任何身相，均無不可矣。蓋三乘教之重出家，以廣持戒律對治煩惱，非出家不可。此宗直顯自性，煩惱即是菩提，不須對治，自然清淨耳。雖莊嚴淨土，不廢十善，但在家固優爲之；且欲廣利羣生，亦以在家爲便。菩薩四攝法，非出家所能圓滿故。

(二)教法 此宗既從自心用功，不涉文字，故於三藏教法，有無研究，皆所不論。卽不識字之人，亦無妨碍。此就見道方面言之。若欲向上，則須持一乘經。六祖云：「欲入甚深法界，及般若三昧者，須修般若行，持誦金剛般若經。」因金剛經具攝莊嚴二報要理也。教家或以般若法門列入三乘，或作一乘初門，各就一義言之。其實如來三身皆依般若而顯，與一切妙有

相函；讀金剛經祇知偏重無住之旨，不究如何生心之理者，不足與入甚深法界。所以者何？其深法界乃華嚴妙境，極生心之大觀故。詳見金剛經大義

#### 其四 踐履

透徹宗旨者，動靜皆符真理，尋常日用無非法樂。六祖云：「心平何勞持戒，行直何用參禪。」皆透宗者本分事。功夫未至，其踐履應如何？則亦以平心直行爲準。失準者便是過失，宜立矯之。或謂未透宗前不貴踐履，恐未能「時見己過」轉乞援于三乘教法耳。茲述平直之法如左：

(一) 平心 心平境界，卽心恆如如。一切塵勞不能擾動。其要在轉第七識爲平等性智；的的見性者，自然得之；不須先究何者爲七識，何者爲平智也。未到此境而欲平其心，則事事須離兩邊以顯中道。兩邊相對法無量，畧如色空動靜之類。任著一邊，心便不平。防著色見，兼思對邊之空；色空平衡，則非色非空之中道自顯。防著動見，兼思對邊之靜；動靜平衡，則非動非靜之中道自顯。體認分明，卽見性之基礎。事事如是，則無相不朝宗于性，其心不平而自平。度己度他皆以此爲捷徑。六祖付囑法海等依此理以說法，單令度他者，以法海等既能度己，

不須說也。然心光未明，雖行此道，至于三諦圓融，祇得相似境界，不脫教家窠臼。更須善知識提持，開其頂門眼，俾與十方如來法流相接，庶克真實見道焉。

(一) 直行 宗旨既微，凡有利他之緣，輒隨動機直道而行。六祖云：「一思則孝養父母，義則上下相憐；讓則尊卑和睦；忍則眾惡無喧。」是當報恩之機，直行孝養之道；當仗義之機，直行憐恤之道。求其和睦，則遇事謙讓；求其寧靜，則遇事安隱。推而廣之，上至國家大事，下至社會眾務，苟當其職，靡不克盡責任。換言之，倫理上之道德，咸能隨緣發揮光大，是為禪宗應世方便法門。六祖又云：「佛法在世間，不離世間覺；離世覓菩提，恰如求兔角。」正以心性之開展，全賴世間事迹引生之，生生不已，終成一切智智。大日經云：「方便為究竟。」即此旨也。若一味避俗求真欲，證阿耨多羅三藐三菩提，無有是處。一乘勝教不重出家，斯為最大原因。

學者真欲參禪，必取上列要領，如實觀照，刻苦修行，方有證道之日。若徒馳逐一千七百則爛葛藤之中，一知半解，自命通禪，惑矣！

六祖法嗣四十三人，以南嶽懷讓、青原行思、南陽慧忠、荷澤神會為上首。六祖已滅，被北方漸教壓抑，日就式微。後經神會奮身抗辯，宗旨復昌。唐主追封會為七祖，酬庸也。懷讓法脈

開為仰臨濟二宗。行思法脈開曹洞雲門法眼三宗。各抒見地，自立宗義。其別如左：

(1) 為仰宗——圓相——依體起用之相

(2) 臨濟宗——三玄——相大——用大——體大

(3) 曹洞宗——五位——觀心——破參——真諦——俗諦——中道諦

(4) 雲門宗——三句——一心——心真如——心生滅

(5) 法眼宗——六相——總相——別相——同相——異相——成相——壞相

五家宗義不同，契會一乘佛性則一。應機接物，各因其才；施設互異，無關宏旨。學者不必疲精竭神於此等紛雜之手段也。

為仰宗始於瀉山靈祐，仰山慧寂繼之；盛行于晚唐，五世即寂。臨濟宗始於臨濟義玄，與仰山同時；五傳至首山省念，宗風大振。法嗣汾陽善昭一脈尤盛，嫡傳石霜楚圓，復分黃龍楊岐二派。楊岐一脈代有名德，千年不衰。近代臨濟多其遺裔。曹洞宗始於洞山良价，與瀉山同時。曹山本寂承其後，其道乃昌。故有曹洞之名。先曹後洞，曹更勝故。然曹山四傳而止，洞山之脈者，厥為雲居道膺一支，世仍稱之為曹洞宗。至今猶存，但歷代名德，遠不及臨

濟之衆。雲門宗始於五代時之雲門文偃，四五傳至宋之雪竇重顯，明教契嵩，皆有大名。當時宗風媿美臨濟。元以後漸無聞焉。法眼宗始於五代時之清涼文益，較雲門尤晚出。其嗣德韶享盛譽於宋初。扶助天台教復興者繼其後者永明延壽，名振當時，禪門兼修淨土，自此起。然其法脈祇延於高麗，此五家興廢大略也。

## 第二節 真言宗

依密乘而實修，原名密宗。流入東土，分兩大派：一曰唐密，大唐所習之專宗也；二曰藏密，西藏所習之專宗也。唐密特名真言宗，乃真言陀羅尼宗之略稱，是佛自立之名。見聖位經與他宗隨意命名者異。

西藏現爲中國屬地，約中國密教，本宜唐藏合論，但藏密典籍譯成漢文者甚少，未能確定其深淺。唐密爲中原固有之宗，大義早經發明，更因東瀛返哺，教理益精。漢文大藏紀載豐富，足資學者探討，故本節惟標真言宗之名。

密教之入中國，遠在六朝之時。東吳支謙以來，密咒屢有邊譯，然無實行之者。有之自東

晋帛尸梨密多羅始。其後北涼曇無讖元魏菩提留支等皆以擅咒見稱，但屬咒術一類，尚非密乘正宗。唐武德間，中印婆羅門僧瞿多提婆初賣「曼荼羅」法至京，高祖不納。貞觀間，北印僧人譯傳千眼千臂陀羅尼經；沙門智通因感瑞應，奏聞於朝；法秘內廷，莫知其道。嗣有慧琳法師，發願學密，向梵僧蘇伽陀求得此千眼法流傳於世；然尚未聞開壇灌頂事。見千眼千臂經序

此千眼法爲密乘蓮花部之一種，具名千眼千臂觀世音菩薩陀羅尼，與伽梵達摩所譯千手千眼大悲心陀羅尼不同。達摩譯本未標年代，其陀羅尼較唐密全文固未及半，句語復多出入。

密乘正宗，唐開元間始有之；直求菩提大道，不重世間小驗。善無畏傳大日宗，金剛智傳金剛頂宗，不空合一爐而治之；真言宗遂告完成。要理有四：

### 其 一 六大緣起

緣起之義，隨種種緣力引起種種法相也。學者對此問題，各就見地加以解說。或曰：業感緣起。於法之來源茫無所知，祇憑意識經驗，因果必相感應；謂法之起但由業力感召而然。此最粗淺之說也。或曰：賴耶緣起。觀察業力不隨身死而消滅，非依阿賴耶識不可，謂萬法之興

由於賴耶所藏業種之現行，借六塵表為粗相耳。此較精深之說也。或曰：真如緣起，以為一切法相皆屬幻影；歛歸本體，一無所有；祇存真如妙理，具含無邊德性；德性隨機開顯，幻影應諸外迹而已。此更探本源之說也。然由無相之萬德，何以能開出有相之萬法？真如學者則未嘗細究，立說猶嫌渾畧。必欲洞明所以然，不可不知六大緣起妙義。攝相歸性，義甚殊勝，因名曰大分六門詳之：

(1) 地大 如實不空之體大，本來絕無朕兆，而託起為法界，若有妙質實則無質惟具理性寓焉。依各

別妙質一一開為法相，則成為種種原質。印度古代學說，一切原質皆攝於地，從而名其妙質曰地大。然地大之發展一切妙質，究由何種力用致之？則『堅性』之力也。任何種子，皆處涅槃寂境之中，託以堅性，而後顯露妙質于法界。無堅性內託，任何種子俱不能建立。是故堅性為地大之所依，展轉成為緣起萬法之第一根本。

(2) 水大 法界無數分位中之一切種性，本來互相融攝，任取一性為主體，餘性皆成輔屬。學者若祇會得渾畧之實相，不過知其如實不空而已；不明任一種性之如何結構也。欲親證其結構，不能徒依地大之襯託力，須開敷其種性之條理而細認之。此猶水

灌物種令漸發芽，乃至開花結果；物種之特性庶一一呈露。從曰名其開敷之能力爲水大。然水大何以有開敷力用？則「潤性」致之。是故潤性爲水大之所依，展轉成爲緣起萬法之第二根本。

(3) 火大 「多法界」雖千差萬別，初惟無形中默契其理趣；開爲外迹，並無色相可見。欲見之者，不可不入「寶部」三昧以支持之。此種三昧，固藉地大爲體，水大爲用；而能輝發色相者，端在火大。藉火爲名，以世間之火具光熟兩種能力關係物相甚大也。然火大何以能具光熟力用？則炎性致之。將此性施諸法界妙質，起磨擦之功，故光熟作焉。是故炎性爲火大之所依，展轉成爲緣起萬法之第三根本。

(4) 風大 任何種子之心，欲以所具特性不論主性賓性，啟發他心，同樣法性；須先入特性三摩地。次推動此性遍滿十方，打入一一他心之中，他心能接受者，即起此性與之相應，得開出「共業」法相；是爲風大作用。借風爲名，以世間之風有運送能力，令所送物由彼達此也。然風大何以有此力用？則「動性」致之。法界所謂推動，非真由此送彼，乃自心發動一種法性波動，一切他心皆起其蘊藏未發之性如水波紋也。開爲外迹，遂顯現種種



變化狀態。是故動性爲風大之所依。展轉成爲緣起萬法之第四根本。

(5) 空大 萬法本體不惟無質且亦無性。似若有性者。原屬地大作用。所謂一真法界指此。更能開出多法界。則水大條理之。火大輝發之。風大變化之。泯四大之力用。便一無所有。卽歸絕對空體。然空之中隱含萬德。現諸法界。雖四大依以起用。仍然當體卽空。因名空大。其力用無可比况。祇稱「無碍性」而已。一有所碍。則四大便不能任意緣起萬法。是故無碍性之空大。又爲緣起根本中之根本。

(6) 識大 仗五大力用。開出一切法界特性。心之所感。惟覺光明理致。初無形相可觀。擴爲外迹。詳分六根認識之。而後標成種種假相。攝相歸性。在法界中。猶有辨相之一靈知性。一在。是名識大。五大依真如而分。識大依本覺而生。無五大固不能緣起萬法。無識大亦無從辨別萬法。辨別精熟。轉能以識大操縱四大。是故萬法之緣起。復以靈知性之識大爲主要依。

究竟真理。原依六大緣起萬法。未達此理者。各就見地。抒論之。真如緣起說。失之渾畧。其中猶有高下。能會二空真如。萬法固從本性直現。祇會生空真如。萬法則從「異熟」流出耳。賴

耶緣起說，乍觀之似在真如緣起之下；俱生我執未斷故。然賴耶實通三位，初位見地固低，中位同生空真如；後位同二空真如，且無渾畧之弊也。業感緣起說，二乘及不了義空宗俱有之。六大之義，極爲精微；地水火風諸名，祇循俗諦借用之，直須會其本性乃得。若執六塵上之地水火風作爲萬法緣起之原，卽落外道見解，反不若科學家分析之詳矣。有志參究者尚留意焉。

## 其二 四曼荼羅

曼荼羅深義爲輪圓具足；將一切法界性加以周備之排列，圓具無缺也。表諸色塵，或偶像，或圖畫，作諸佛菩薩諸天等大集會形式；乃淺義之一耳。今就四智所證之曼荼羅分論如下：

(一) 大曼荼羅 法界本體，恒在無住涅槃之中，無所表示。見性之人能感得多法界者，五大觀起之力也。能感之性卽本覺之靈知，各各建立自性身。初本無相，祇各具一段超妙精神而已。以無量無邊之自性身互相聯絡而排比之名，曰大曼荼羅。實卽精神界排列法也。稱之曰大五大觀託所成故。與餘三曼荼羅融合，則諸自性身各有莊嚴妙相。

建立此曼荼羅，以大圓鏡智為主，金剛堅固身境界也。

(2) 三昧耶曼荼羅 以靈知之心具攝一切法界理性，加強地大能力，得入「寶性三昧」，為物質之源。更增火大能力，得入「寶光三昧」，則光明彰焉。復增水大能力，得入「寶幢三昧」，則形器現焉。以無量無邊之器相各為標幟而排比之，名曰三昧耶曼荼羅；實即物質界排列法也。稱之曰三昧耶，讚三昧中所顯福德故。建立此曼荼羅，以平等性智為主，福德莊嚴身境界也。

(3) 法曼荼羅 法法相關之條理，妙義無窮無盡，無形相可見，惟以名句代表意趣而已。加強水大能力，意趣濃厚，以風大推動之，則從口部發出琅然言音，即法性之顯示。一音本來頓顯無量妙義，為曼荼羅全部種子真言。而分位行之，則一一法性又各呈特殊之音，成為無量諸尊種子真言。集合一切種子真言，不落空間，隱加條理，名曰法曼荼羅。若以形式表之一一種子，皆代以文字作空間排列，建立此曼荼羅，以妙觀察智為主，受用智慧身境界也。

(4) 羯磨曼荼羅 眾生日住大荼羅中，內心隱受諸佛加持，迷不自覺。為救度故，諸佛加強風大能力，由外迹推動之，俾眾生從六塵接受教法，所謂羯磨事業也。眾生根

機差別無量，應推動何種法性以感其心，自然隨機而異。或現佛身，或現菩薩身，或現諸天身，乃至人非人身，皆當機之自感。佛惟于涅槃妙心中作無形運用而已。將運用種種狀況，隱加條理，名曰羯磨曼荼羅。若以形式表之，則代以諸佛威儀作空間排列。建立此曼荼羅，以成所作智為主，千萬億化身境界也。

四種曼荼羅皆依空大而建立，恒與法界體性並顯。專論法界體性，本可建立總相曼荼羅。然離四曼別無特相可見。於帶顯四曼之際，證明清淨法身妙趣，則稱法界體性智。

以上諸理，深奧之至，非的的見性不能心領神會。徒憑意識討論，殊乏興味。欲求興味，不可不真實修證之。

### 其三 三密加持

上文所論，果欲真修實證，自須尋求正法。其要維何？則在三密加持。即如來密用身口意三業加持行者，令起相當法性也。原理如左：

(一) 身密 羯磨曼荼羅中之特殊符號也。諸佛之作羯磨事業，以利益衆生，恒隨機宜提起相當法性以加持之。法性湧現之際，波動色身，示相當威儀，以手印為主，眼口臂

足等姿勢輔之，是爲印契。行者傳其印契，須由灌頂壇中如法得之。爾時十方諸佛法流，加持其身，法性種子卽於自心開發其端。日日依法作之，漸漸堅固，終成金剛種性，不被搖動。

(2) 口密 法曼荼羅中之特殊符號也。一一印契既各提起相當法性，若加強水大以開敷之，則波動色身，示相當言音，是爲真言。行者傳其真言，亦從灌頂壇中如法得之。此是諸佛自然法音，衆生本來具有而不能啟發，須假諸佛加持力提起之。每念真言一次，卽法水滋潤一次。法性種子次第開敷，如蓮苞漸放，終成千葉莊嚴之花。

(3) 意密 三昧耶曼荼羅中之特殊符號也。行者依身口二密加持力，受持不斷，終能如量開發，於無相中受用清淨法樂矣。若欲彰爲莊嚴淨相，則須依「寶部三昧耶」法提起妙質以發皇之。如來不落意識，惟隨意樂密提「見大」，自能現出淨相以莊嚴二報。行者得其加持力，初藉意識以資觀想，及其堅定，則捨去意識引入內心，卽可受用有相之莊嚴法樂焉。

三密之中，自以身密爲本，無身密，則特種發性不能提起故。滋潤法性使漸濃厚，全恃口

密真言。須念誦幾何而後成就。則視根機而定。上品根機念誦無多，便達濃厚之度，與本尊法身相應。中品非多念不可。下品有終身念誦不見法身，勤苦功效，可獲諸天勝境耳。法性較普通者，印契但用普通合掌重，在虔誦真言以收法驗。真言所表法輪，本來一念頓具；凡夫無此妙智，須析爲若干句，一一以言音發之，遂落時間格式。通達者能將多音所含要理，縮爲單獨種子，頓然念之，泯卻時間，而法理具足，斯得智慧身之受用。若依清淨心開發莊嚴二報，則屬意密大用；不妨借空間格式而觀之。其成熟也，能不落時間，任舉一物，同時頓顯三世事相，卽有卽空，互不相礙，是爲福德身之受用。

三密之傳，必重師承者，仗壇上作法功夫，引起諸佛加持力，入行者之身，爲金剛種子也。有夙生曾經灌頂者，現世雖不遇明師，但依法念誦，未嘗無功；金剛法種永不消滅故。古今自習準提等真言，能生效驗者，職此之由。

#### 其四 六種無畏

無畏者，度過障礙，其心泰然，無所畏懼也。障礙有粗有細，畧分六重。經六種破除之力，卽有六種無畏心相；此常途解釋也。在真言宗則就行者修證淺深，建立六種無畏：

(1) 善無畏 行者如法受得一尊真言，勤修供養善行，雖不識真言妙旨，而法性隱自發展；勢力漸厚時，能起一段無畏精神，遇險惡之事，可化平善。此為初重無畏境界，準常途，勵行十善亦可得之。

(2) 身無畏 凡夫重視其身，事事顧慮，執着分別二見耳。真言行者熏修至本尊威光湧現，自心被攝趨向性海，分別之見漸薄，能起一段無畏精神，不受肉身牽累；如身遇痛苦難堪等事，輒能夷然度過。此為第二重無畏境界，準常途，位齊須陀洹者亦能之。

(3) 無我無畏 分別二執雖斷，阿賴耶識猶存，恒為未那所滯，幻成一種閻景，所謂我相是也。真言行者能精進不懈，仗三密加持之力，直趣解脫道末，那執著潛消，雜染賴耶淨盡，爾時一段無畏精神，恒與湛寂之心相應。此為第三重無畏境界，準常途，二乘極果及證無生之菩薩皆能得之。

(4) 法無畏 大乘菩薩于湛寂心中，雖能親證生空真如，然一涉世，萬象森羅，不免為相所惑。真言行者進修益力，于本尊三昧眾相現前之際，知如鏡花水月，備極莊嚴，無非虛影。推諸世事，何獨不然？遂起一段無畏精神，不被世間從緣幻出之法相所惑。此為

第四重無畏境界，準常途實證第一義諦者足以當之。

(5) 法無我無畏 實證第一義諦，知一切如幻，不過從緣而起，入俗度生，自然無所畏矣。但緣之出興，尚受異熟識支配，萬法根蒂仍在，是謂「法我」細相。真言行者受三密加持之力，將達極盛之階，得見法界底源，異熟不能留礙，遂起一段無畏精神，操縱萬法，心恆自在。此為第五重無畏境界，準常途實證法空真如者乃克當之。

(6) 一切法自性平等無畏 上舉五種無畏，為等覺以前境界，屬因地攝。真言行者修成上上品悉地時，無相智慧身，有相福德身，皆能自在受用，即達到一切法自性平等之階。一片無畏精神，直從金剛心流出，三身具足，法化無邊。此為第六重無畏境界，準常途，即菩提座上成佛矣。

以六種無畏準諸四種密境，初無畏當「作密」；二、三兩無畏當「修密」；四、五兩無畏當「瑜伽密」；第六無畏當「無上瑜伽密」。行者根機，有宜歷級上進者，有宜超級頓入者，各級進修軌範，依密宗原則，須鑑機面授，茲不具述。

禪密兩宗皆直顯佛性法門，一超直入為上機，紆迴漸進為中機，滯於半途為下機。既



與佛性相應者，從而上開佛境，密宗本旨也；從而下化衆生，禪宗本旨也；然各有通融之處。

真言宗流行中國，雖自善無畏、金剛智兩大士始，圓成之者，厥惟不空大士。上溯毘盧遮那如來位，第六代祖師也。不空弟子甚衆，有名者十二人，最著者爲惠朗、惠果兩阿闍黎，皆稱第七世。惠朗祇傳天竺一人，竺傳德美、慧謹及居士趙政，再傳之後，則無聞焉。惠果傳義操、空海及居士吳殷等凡十九人，義操之下法全最有名，中日弟子頗盛。而經武宗毀佛，遂與諸宗同蒙法難。真言一脈斷續，若何不得而詳矣。幸空海一支光于東瀛，二十年前雷斧阿闍黎特傳吾粵，王弘願居士爲重興中國真言宗之阿闍黎，當第四十九代祖位也。

禪密兩宗直傳佛性，貴乎法脈不斷，非若他宗得從經教研求，不必傳授也。間有示迹大士，不待傳授，能彰禪密大用，則屬別出，不入支派之數。

### 第三節 淨土宗

淨土爲脫離六塵之清淨境界，或無相，或有相，皆諸佛之所受用。其有相者，或名寶報莊

嚴土行者通達禪宗的的見性，自心等佛矣；然尚未能建立報土，功德開顯未備也；祇可寄居他佛報土之中。肉身未謝以前，預能神往，以性理已與佛互融也。世壽告終，娑婆緣力不復牽纏，遂得完全解脫，專歸淨土。此本地上菩薩能事，非凡夫所能致。阿彌陀如來具大弘願，凡夫苟信願行三事具足者，臨終亦得往生；此中國淨土宗所由起也。

中國之有淨土宗，自東晉慧遠始，深明涅槃妙旨，兼達華嚴勝義，念佛三十年而後收往生之效，此實從性起修，迴非散心可比；許其得預報土也。元魏初譯攝大乘論，闡發往生極樂之義，非初地以上菩薩不可。凡夫無此資格，今生念佛，祇種初因；蓋於心地植一淨種而已。生生念佛，漸次發達，終有往生之期。學人求速成者，聞而生畏，有主張往生兜率欲界所攝，凡夫所能及，故證阿彌陀如來之位者，其數本來無量；法藏比丘乃得果中之一人。在因地時，曾發大願，建立化土，將來願生其土者，不論聖凡，一律攝受。曇鸞道綽先後提倡此義於陳隋之間，唐初善導繼之。凡夫能生淨土之說，遂盛於世。然所見之佛多屬應身，與菩薩往生必見受用身者異。

中國淨土宗既為凡夫而設，往生當以化土為限；然亦有因根機方法兩殊而得遷生報

土者不可不先明其原理。分述如次：

其一 原理

有具體之身，必有所依之境。境界之垢淨，由於自心之執着與否。凡夫識執堅固，所感無非煩惱之境；所居總稱垢土。問有美善境界亦煩惱攝聖者識執消除，所感無非安樂之境；所居總稱淨土。熱鬧場中亦安樂攝然聖位高下不齊，淨土境界遂有差等。佛於諸執無所不盡，故所居淨土最莊嚴。單純法身無淨土可見，姑不具說。諸佛受用身，不論有無色相，皆有淨土可言。或顯示莊嚴之迹；或隱具莊嚴之致，要皆加強水大以開敷之；復增火水以輝耀之；從而一一條理其意趣者，則妙觀察智之功能。彰為妙相時，總體有類大蓮花；花之上建立清淨國土，事事物物無不莊嚴超俗。所謂極樂世界是也。行者能入觀自在三摩地，自然感見；凡夫恒為識縛，迷不自覺耳。而因行者功夫深淺，所感畧分二境：

(一) 報土 行者已與二空真如相應，佛性分明呈露於心者，則能以妙平二智證明諸佛由本性流出之淨相，故所感純屬智境；縱兼用識亦不妨礙；此名實報莊嚴土，不落劫數，恒常存在。所見佛身壽命光明皆絕對無量。

(2) 化土 行者祇與生空真如相應，自心佛性尚未發明者，雖能解脫六識纏縛，不復牽於塵境，得歸根於第八識，然俱生法執尚存，不免異熟識之拘礙，所感見者不過變易身土。所謂無量壽，乃相對無量，佛與菩薩皆有涅槃之時。見觀音受記經

常住報土之受用佛，皆稱無量壽佛。或無量光佛 法身寓乎其中，化身依之而出。大乘入楞伽經偈云：「十方諸刹土，眾生菩薩中，所有法報佛。化身及變化，皆從無量壽，極樂界中出。」故極樂世界，原為諸佛通境，非一佛所專有。阿彌陀佛四字，乃「無量佛」之義。南無阿彌陀佛，即皈依一切佛受用身之意。配列西方，則準俗諦「歸結」之義。比况受用果也。淨土宗隱以阿彌陀為一佛之專名，即法藏比丘證果後之特號。專念一佛較易成功，亦一方便法也。然專名阿彌者，亦不祇一佛，現在西方極樂世界有三十六萬億一十一萬九千五百尊同名同號之阿彌陀佛云。見龍舒淨土文 或皆法藏果位之化身，但無根據。

佛說灌頂經畧謂：「十方淨土均可隨意往生。普廣菩薩白佛言：世尊，何教經中讚歎阿彌陀？」此約專名 國獨多佛言：普廣，汝不解我意。娑婆世界人多貪濁，信向者少，心亂無志，為令眾生趣向歸一，易於成就，故偏讚一佛土耳。」研究家不可不知此旨。

其二 根 機

阿彌陀經云：「不可以少善根福德因緣得生彼國。」是知極樂世界關係根機甚大，非人人皆得往生。蓋如來之身，非善根太淺者所能親近。莊嚴之地，非福德太薄者所堪享受也。淨土有權有實，能生根機則分三品：

(1) 上根 洞徹佛性，不受「煩惱」所知。二障之累者，庶稱上根。此類根機，已獲得樸素法身之位，能與普賢心相應。惟妙乎二智尚未發展，不克自顯莊嚴淨土。然既免二障錮蔽，則他佛以福德性加持時，得令自心速開此性。當下顯現他受用土。雖往生須待肉身謝落之後，而即生一入三摩地妙境，既隨時現前矣。

(2) 中根 未見佛性，但能解脫煩惱者，可稱中根。此等根機，尚未入法身之位，雖與「無生」之旨相應，祇能不受六塵留碍。所知障尚厚，自心福德性未易開發。惟從事迹上三種布施，獲得局部福德因緣而已。如能發願往生極樂，則以彌陀之接引力，臨終不致入于偏空涅槃，得轉生方便淨土，自成變易之身。

(3) 下根 具縛凡夫，二障俱厚，佛性埋沒殊深者，則稱下根。此類根機，雖植人天福

德因緣，與言解脫，渺不可期。但能真誠發願，趨向極樂，隱隱中自獲彌陀吸引之力，使心地淨種潛萌，因彌陀本願無所不攝，真誠者必起感應也。日日念佛無間，則與彌陀聯絡漸固，臨命終時，諸識暫斷，淨種獨存，第二念起，意識復生，已覺隨同佛菩薩化身西去。惟未能得生變易土，則權設化境以居之，仍須涵養蓮胎之中，多劫然後現身也。

三根勝劣不一，要非一成不變。初未見性者，因真誠念佛之故，彌陀引力日強，能令佛性逐漸開發；二障逐漸微薄，未往生前，如獲大徹大悟，則中下根亦可升為上根。倘用功不知精進，佛性終身潛伏，而又素缺福德因緣者，則無生西希望，惟種一淨因，來生或得繼續念佛而已。福德稍厚者，亦得生天，但臨終若得善知識加持，亦許攝入化土。

### 其三 方法

「淨土法門」名為易行道，非若教家所習「聖道法門」之難行；

見十住毘婆沙論

堪與禪密兩宗

鼎足而三。此宗實行方法，以楞嚴大勢至菩薩「都攝六根，淨念相繼」八字為主要條件。深達此旨，無不如願往生；否則尚無一定把握。都攝六根者，不與六塵勾結，內守根性；從此發明八識淨相也。此淨相即建立淨土之基礎。淨念相繼者，於淨相之上，提起彌陀本性，與他佛清淨

法流相接；念念不忘，終得被攝堅固也。淨念方法有詳有畧，大別二種：

(一) 觀想 從色相觀佛爲入手方便，由相會性卽見真佛。詳細方法有三：

(甲) 不思議經所說

法於現在諸佛中隨心所樂奉爲本尊，起大淨信心，於精舍內建造尊像，或用畫圖相好莊嚴。卽於像前恭敬禮拜，借假相契會如來真實之身，上下諦觀，一心不亂，乃至離像亦見佛身在前。已了了分明，則捨相存性，勤修供養，滿三七日，福德大者，卽見如來真身出現。此須以雄猛精神求之，若稍滯怯弱之心，便不能成。確見真身，卽請佛爲說如來「不思議境界大三昧法」，並須自覺所見不過識所表現，當體全空。功行精熟，卽入隨順忍，或登歡喜地。捨身則往生極樂世界，或妙喜世界。恒常親近如來。夫任觀一佛均能往生極樂者，以極樂爲一切佛受用身通境也。妙喜則一切佛金剛身通境。此法上根適用之。

(乙) 思維經所說

法以心眼先觀自身額上一寸，除卻皮肉但見赤骨；次觀此骨辟方一寸，色白如珂；次觀全身白骨變瑠璃色，淨光洞澈；次觀此瑠璃身放白光明，自近及遠，徧滿閻浮提；唯見

光明不見諸物；還攝光明入於身中；入後復放，循環觀之；白色初少後多。自身既能隨念大放白光，乃於光中觀無量壽佛，其身殊大，光明亦妙，對面端坐；相相諦取，然後總觀佛身；結跏趺坐，顏容巍巍，如紫金山；念念在佛，不令他緣；心若餘緣，攝之令還；常如與佛對坐。及其純熟，雖不作觀，佛相亦常現前；如是臨終自有把握。此法中根適用之。

(丙) 觀經所說

法分十二層觀想；每層所觀，須開目閉目皆令明了，乃稱成就。(初)觀日；(二)觀水；(三)觀地；(四)觀寶樹；(五)觀寶池；(六)觀樓閣；(七)觀花座；(八)觀無量壽佛寶像；(九)觀無量壽佛受用身；(十)觀觀世音菩薩；(十一)觀大勢至菩薩；(十二)觀極樂世界依正莊嚴。此上根觀法也。初觀藉引光明性；二觀藉引滋潤性；三觀至七觀建立依報；八觀至十一觀建立正報；十二觀則普現無數佛菩薩及諸眷屬，與夫一切莊嚴事物矣。十二觀法成就，捨身必生報土，又何疑焉？中下根不能觀此勝境者，但觀三聖化身立蓮池上，可矣。

觀經以此為第十三觀

觀之純熟，臨終得生化土。

(二)持名 心身俱弱者怯于觀想，則可執持名號以代之。畧分二門：



(甲) 定心念佛

阿彌陀經云：「若有善男子善女人聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日，若二日，若三日，若四日，若五日，若六日，若七日，一心不亂，其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾現在其前，是人終時心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。」此承上文「不可以少善根福德因緣得生彼國」而來。蓋既具善根福德因緣之人，發願往生極樂國者，須持名至「一心不亂」而後可操左券也。一心者，一念念佛也。心中密提彌陀本性，藉持名號播為言音，水輪從而滋潤之，淨種雖未據開，然既漸形堅定矣。不亂即三昧之初步，善根厚者，淨持一日即得此境；次焉者，須持二日乃至七日而後得之；七日以後心猶散亂，善根斯遜矣。既得一心不亂，如能直入三摩地，真佛隨時現前，捨身決生報土，不能入者，臨終仍不顛倒，見佛菩薩來迎，生于化土也。

(乙) 散心念佛

觀經色法十三觀，皆定心念佛攝。外此而能生西者，復有三觀，不須定心，惟以善根為主。蓋夙生固嘗散心念佛，未獲如願西歸之流也。然彌陀攝引之力，雖未到飽和之度，今

生倘遇增上緣，亦有往生機會。第十四觀攝上品，以能發菩提心者當之。第十五觀攝中品，以能止惡揚善者當之。此皆發願迴向便得，不須尅苦念佛也。第十六觀攝下品，現生本來廣造惡業，轉世應墮下三途；而四大分離之頃，意識無暇緣惡，宿根不無流露之機；倘遇善知識來臨，向其提起彌陀本性，則善心頓發，趨勢猛利，更依善知識之教明念佛號十聲以上，藉水輪滋潤之功，居然淨種活現，不被惡業牽累，能隨瑞相棲神化土之蓮胎。此全仗善知識加持力爲增上緣，否則無此特效。但夙生若未植相當之根，臨終縱蒙善知識加持，仍不得往生耳。若夫夙根既具，平日又能修善發願，一生雖散心持名，臨捨報時，倘得善友助緣，宜有生西效果也。

以上所舉，爲淨土宗應有之法，亦有兼誦陀羅尼及阿彌陀經以厚緣力者。陀羅尼能令行者決生報土者，厥爲無量壽根本真言。然須依軌修之，屬密宗範圍矣。常途所念之往生咒，乃根本真言之一部分，苟得正當傳授，助力亦大。

淨土宗亦有祖師之名，但非如禪密兩宗之一脈相承。凡提倡本宗最力，復能以身作则精進不懈，有切實瑞應可言者，後人每尊之曰祖。晉之慧遠，唐之善導，宋之延壽，其最

著者也。唐以後多用持名之法，觀想一門罕能實踐，因無三密加持，難成就故。若用三密儀軌，則又不屬本宗範圍也。

## 第五章 解題

衆生世界兩大問題法理甚奧；有志之士每希解決之者，以衆生多苦；世界多故；根本不明，于立身處世之道漫無標準；科學日昌，殺機愈廣；極足悲也！佛教真面目既彰，此等疑問不難根本解決矣。今先舉四種緣起之義，而後徹底釋之。

### 第一節 四種緣起

佛教要領不外徹究體相用三大妙理。體不可辨，辨之在相。法相無量，皆依體起。體本「無爲」，何以能起「有爲」之相？則以活用爲緣也。大小乘教均說法從緣生，無緣則無法；而于「緣」之解釋，詳畧不一；深淺復殊；至根本說明緣之所由來，惟密教有之。是故緣起之義可分四種：

#### 其一 業感緣起

此小乘學者見地也。凡夫于形骸之所由生，天地之所由起，皆惘惘不解。其有研究之者，

則推哲學家。惟憑意識討論，真理未易實現；故家派雖多，總歸懸想。小乘既得無我之旨，能于靜慮之中不被意識障礙；窺見肉身之生死，由于業果之成壞，環境之優劣，由于業因之善惡。是以「業感」爲緣之原動力，說明衆生依正二報之由來者。

小乘祇見六塵境界，或但知人空，或兼知法空，其塵境之緣起總不離業感。權大乘之空宗所見無逾于此。雖見地不高，卻符正理。

其二 賴耶緣起

此大乘相宗學者見地也。小乘雖知衆生依正二報由業感所致，而未深究業力藏于何所。相宗以阿賴耶爲萬法根本，衆生內心咸具此識；有情之身，無情之器，與夫一切法相之種子，皆藏于識中。隨事發起其種，名曰「因緣」。念念相引不失，名曰「等無間緣」。對境相當勢力來融自根，名曰「所緣緣」。補助「現行」成熟復無障礙，名曰「增上緣」。阿賴耶識之能發生萬法，卽藉此四種緣力而實現也。以較業感緣起說精深多矣。

相宗此義在輪迴途中以論無明衆生之現象，自符正理。若追求衆生始自何世？則不可究詰。祇謂今世之果，乃酬前世之因，世世相推，窮劫不盡，名曰無始云。

### 其三 真如緣起

此大乘性宗學者見地也。賴耶緣起之說雖屬精深，而于衆生起源問題未獲解決。性宗于此則畧標正義，以真如爲法界總體，具足無邊種性；任一性種各能自爲中心，隨緣現身于外境，而與他身互相眩攝，若借時間格式觀之，原具種子可稱無始；身之初本性未迷；一切清淨不染；因經驗幼稚，遇事注意認識，流爲住着；靈明真心遽變無明妄心；憑「意」五步作用，開出塵境。詳第一章第四節于是衆生國土興焉。此以一念妄動時爲衆生之始也。

性宗此義，雖揭衆生起源之理，然乃真如隨緣興起衆生國土，非自作「緣」之原動力。其原動力如何，尚未見切實發明。

### 其四 六大緣起

此密乘學者見地也。真如如何能興起萬法，得此分析然後詳明。六大者，地、水、火、風、空、識也。義詳第四章第二節無邊性種，融成法界總體；本來無質無量，亦無據點可得；強名真如，連帶六大妙義。任一性種，因地大支持而堅固；因水大滋潤而開發；因火大照灼而光輝；因風大活動而流播；因空大無礙而互容；因識大了辨而有相。真如內含如此，則任一性種之能隨緣興起，義乃豐

足。

密乘此義盡美矣。然六大雖皆「緣力」之一分子，卻非主力所在。無主力為緣，則無邊性種恆自如如。一法不立。何能興起眾生國土耶？主力何在？則楞嚴七大中之「見大」也。加入見大，義乃圓成，應名七大緣起。

世有恒言：「工欲善其事，必先利其器。」學者研究真理，何獨不然？上舉緣起四義，即討論兩大問題之工具；最要之利器，則七大緣起妙理也。于此未達，則以下二節所云，尚難一一領會耳。

## 第二節 眾生問題

眾生與佛乃相對名詞。覺性晦昧，謂之眾生；性覺昭明，謂之佛。本覺迷失，佛指本來佛即眾生；始覺復發，眾生即佛。指修生佛是故眾生問題，無異諸佛問題也。但解釋階段不同耳。

### 其一起源

無始以來，一切種性皆在覺海之中；彼此融和，真實如如；無形相，無方所，為不可思議之法界總體，無以名之，名曰真如，亦名法身。

與真如全體種性相函者名曰圓覺。借言說方便，圓覺爲能照，真如爲所照。前惟惺惺，後惟寂寂；實則能所不分，惺惺寂寂互相融化，因分位覺照，似有無量無邊互異之種子，滙歸于一而已。

真如中任何種子，皆具地水火風空五大妙用，而相函覺性，又具見大識大兩種妙用。綜言之，一切性種無不具帶七大功能。此可修證得之非理想比

六大妙義既詳上章，今不復贅，須補述者厥惟「見大」。楞嚴云：「性見覺明，覺精明見，清淨本然，周遍法界。」此爲「見大」之畧釋。性見覺明者，性海中之見大，卽本覺靈明之指標也。覺精明見者，資覺體之精神，表示靈明之見大也。清淨本然周遍法界，則七大通德也。惟一切種性各具見大，故各能自提本性，活現法界之上，而與他性互相攝受；彼此皆有所覺，亦仗見大之功能，乃至發爲外迹，所有見聞覺知，無非見大妙用之行焉。

一切種性各自發展其七大功能，不可思議之法身得現，有形相方所之色身。最初本覺猶明，不失清淨之境。惟經驗幼稚，遇事注察，流爲住著，覺性一迷，無明頓起，所現五識之身，遂變爲衆生身。此衆生起源之大要也。若論衆生原具種性，則曰無始。



性種各發展其功能，乃至形成五識身原，「各住法位」之淨用，初無我相幻影。無明既起，未那運用其間，各取中心據點，認爲萬法總匯之場，轉成阿賴耶識。見大爲未那所滯，幻成我見，衆生執爲實我，遂長期被縛不能解脫。

其二 逐 妄

衆生五識身忘卻本來面目；緣力所牽，不能自主，馳逐妄境，結成五蘊。本無物質，執有色法，是名色蘊。幻法當前，妄起受感，是名受蘊。隨法注想，不能據捨，是名想蘊。行法過渡，惑于假迹，是名行蘊。辨別法相，輒被識滯，是名識蘊。

衆生出現，原惟一段精神，別無所有。精神活動現象，彼此相類者互相結合，輒呈特徵；以識緣之，隨標符號；于是物質假相見焉。佛教謂之色法。更詳下節色法接觸自身，有適宜不適宜之別；從而接受之感，或樂或苦；乃至色法未形，而預料趨勢將至，隨識感受，或憂或喜；而習慣自然，或隱微難辨，接受時無苦樂憂喜諸感者，則爲捨受。事事物物，不論已現正現未現，若取爲思慮對象，則謂之想。法相之興，念念生滅，前滅後生，展轉相引，形諸粗迹，刻刻變異，是名行法。更詳下節對法辨別，或由眼耳鼻舌身意，或由未那阿賴耶，共八種識。

五類執着，合稱五蘊。未習法相之學者，宜知其大畧也。

困處五蘊之衆生，不能稱性活動；行爲動機，首推維持生活。然所需物質，乃大衆精神之結晶品，非一己所專有。物質如供過于求，彼此需要不相妨礙，自可相安無事。求過于供，爭奪斯起，不惜互相殘殺，以遂其欲焉。人類智識較豐，衣食住之外，更肆求種種娛樂珍飾之具，祇顧利己，不恤損他。受其害者，咸目爲惡。小而個人，中而社會，大而國際，惡業不斷發生。雖有善者處理其間，未嘗不收寧靜之效；然人亡政息，騷動又作矣。衆生逐妄之結果，如是如是！

種性互相攝受時，恒有絕對慈性彌綸其中。佛教所謂大慈，指此衆生心中此性未嘗或失；在人道則謂之「仁」，是爲萬善根本。衆生于利己之行，如非過甚，仁心每能流露。其甚者，心爲貪瞋癡三毒所障，雖有發現，亦微薄矣。仁之大者，以善道治世，化被衆生，故有泰平之觀。不仁之人，居于統馭之位，天下斯亂。

### 其三 會·真

衆生心中既具一段根本慈性，雖爲無明所拘，不能認識本來面目，而應諸行事，每變爲相對之善；如倫理上種種美德是也。取一美德充量發展之，固成世間賢聖；苟能當體卽空，不

落相對之見，則與法身菩薩爲伍矣。是謂會真。

此点真性爲諸佛本源，故稱佛性。發明此性而能不住於識，便與佛合。依般若門則發根本智，依三昧門則顯莊嚴相。達摩直指人心見性成佛，卽向心中直指出此絕對真性也。黃梅祖五夜傳曹溪祖曹溪印證懷讓，無非此旨。其名曰禪，就三昧門言之也。其要在慧。就般若門言之也。曹溪教人「行直」，卽逕直發展本來面目矣。會真之道，莫捷于是，故特稱頓教。

真性之發，必現出一段雄猛精神，具有普攝一切衆生氣概，方符正宗。學者若泛從「無住」之義用功，雖能一塵不染，入俗無碍，尚非的見本來面目。其墮偏空者，去道更遠。

曹溪未見性前，能作「本來無物」之偈，確到一塵不染境界。黃梅不加許可，非權詞也。但到此境界，則基礎已具，故示以真旨，當下大徹大悟。正如畫龍点睛矣。其後曹溪之接永嘉機緣畧同，或以爲永嘉先已得道，祇待曹溪證明，此不知「一宿覺」三字密意也。

世人對於所生赤子慈心恒在。除特例此最發乎自然，所謂「夫婦之不肯可以能行焉」者，因攝受力極強故。若能「幼吾幼以及人之幼」，可擴充爲聖賢菩薩。然被煩惱所知二障昏蔽，

未易覺悟。中有厭世溺世兩機，雖蒙善知識多方指示，總難接受。所謂小乘人及闡提人是也。小乘人畏懼煩惱，起避世想，闡提人貪著人天，無離塵意，兩者皆足汨沒真性。然小乘根性，尚可示以出家法門，先依權教熏修，後乃引入正宗。若闡提根性，非遇特殊增上緣，不能度己。

#### 其四 應世

會真大士既明自心本具佛性，恒以大慈攝受心內眾生，發為外迹，當然不失仁心。眾生有苦，如己有苦，于是大悲生焉。因地位關係，恒就義務之範圍與夫能力之分量而申慈悲之意，是為應世標準。

一國之內，上至元首，下至庶民，地位不同，各有應盡之義務。義務規則，雖隨潮流而異；要以克盡責任為主。仁心若厚，自無放棄責任之失。當國者恒視人民如手足，掌教者恒視生徒如子弟，乃至為兒女者無不孝，司職業者無不忠，皆慈悲流露之表徵也。

大慈大悲合為萬善資源，不落相對法數。相對法有善有惡，以利他為善，損他為惡。真性之中無此分別，但有扶違二義。欲現其法，則起「扶」心，欲隱其法，則起「違」心。扶違動機，總從

利益衆生出發，無非慈悲之流行。在世俗觀之，扶之事迹，多所栽培；當之者目爲善；遣之事迹，甚或摧毀；當之者目爲惡。然目爲惡者，祇屬受懲之屬，大衆固以爲善。是故大士應世，絕對唯善。

衆生真性暫隱，貪瞋痴用事，萬惡叢生；間有相對之善，每涉徇私，此皆情執所驅使，非真性流行可比。荀子主張性惡，固不知惡之所從來；教家或附和其說，不過以「遍計執」爲性也。

會真必帶般若波羅蜜，是謂根本智。爲隨順俗諦，修習世間必需學術，以應付環境，則成後得智。兩智已具，雖日理萬幾，無不措置適宜。印度大乘學者必通五明，植其基也。消極教法，對於俗學不敢過問，無應世之志耳。

衆生本有真性，雖由佛菩薩指示而後知；然流露之處，每不可掩；上智之人不難自覺。孔子仁知並稱，且復無我；救世精神更超羣衆；古德有稱爲儒童菩薩垂迹者，可謂持之有故言之成理。孟子浩然之氣，至大至剛，正符雄猛氣概；且于絕對善源確有真實體認，亦傑出也。

衆生問題到此已大致解決，原就精神方面言之。在物質方面，尚有許多關係；下節詳

### 第三節 世界問題

世界由物質假相組合而成；欲解決此問題，須先研究物質之由來。唯心學者恆言：物相從心幻出。斯語未嘗不是。然無形之心，如何能發生有形之物？則又一重大疑問。佛教法相宗謂：一切法唯識表現。固知物質爲識之幻感。但識之自性，乃對潛在勢力加以認識。潛勢若無，何所識別？則研究潛勢，自爲當務之先。茲順次論之：

#### 其一 潛勢

法界總體之中，無數分位所標之一切種子，固各具七大特性；此上節所已言也。一切種子無非精神之所寓；于互相攝受之間，初無方所相狀可得。地大託之，水大潤之；火大耀之；風大展之；依見大之標指，一種子爲主，餘種子隨關係之親疏，重重圍繞；是爲空大中密相組合之潛勢。識大加以渾括之體認，遂視出惺惺寂寂之致，爲心相之基本。

明認此心相之大畧者，依識大轉成之清淨第八識也。其相圓滿清涼皓潔，世間事物

無可比擬，惟月輪庶幾近之；此月輪觀法之所由立也。修習此觀，以融會七大爲究竟；不得執月輪假相爲本體。

心相大畧，祇藉方所視出主輔種子之排列概況；而主種眩攝餘種一切德性，未嘗啟發。加強水火二大德性漸次詳明。自騰無量淨光；細微據點擴爲立體形式；則又地風二大與有力也。體認此形式，屬第八識再度進展。

此就自心種子開發之條理言之；他心準此。所謂淨光，非若塵世之光；實乃靈明不迷理致洞徹之妙境。

能發淨光諸種性，各以光力波動十方；彼此同類者互相結合，成爲一種潛勢。光類無量，故潛勢之狀況亦無量；一一以識認之，遂若各爲物質之出發點。

第八識到此，雖作第三度之進展；而于無數潛勢之複雜和合，尚未能明其方式矣；若須更擴充其境，以前六識一一經驗之。經驗既熟，再融入第八識，乃有微細物相可見。

## 其二 物相

第八識所緣之境，擴爲外迹時，以自力之潛勢爲根，他力之潛勢爲境；同類根境融和，則

成物質基本，科學上所謂原子是也。爲配合詳細之認識，則加強地水火三大以拓之，于是物質現于塵相之內焉。隨三大成分之差異，發生固質流質氣質三種假相，更因潛勢組合同，物之原質遂多至無限。近代科學家所發明者，不過就人類業力之所具而得之，實爲大海中一滴水而已。

衆生共業構成之原質，或屬和平，或屬猛烈，以及其他種種特徵，無非善惡等業之結晶品。

集合物質而成形器，則衆生業力之複式變化也。識大開出六識以辨別之，依眼根認識物色；依耳根認識物聲；依鼻根認識物氣；依舌根認識物味；依身根認識物材；貫通五識而認爲形器者，仗意識俱起也。

原質太微，非前五識所能辨；惟以意識虛會之，佛教謂之「法處所攝色」。其能被辨者，則皆聚成形器之物相，或整件或散料也。物相雖可由前六識直緣之，不過隨識而起之幻影；所依之相似體，猶是第八識所認之潛勢，潛勢亦祇隨緣結合，去其因緣，但存一切種性原具之精神而已。明此可知精神發生物相之條理。



有天然之物，有人造之物。地也，海也，日也，皆天然物之甚偉大，無量衆生公共感召者也。礦物也，植物也，動物也；或有情，或無情，其質素亦爲一部分衆生之業感，非個人所專有。人造之物，則取天然物爲材而施以若干人力，以費幾許精神而成之，攝受之力甚強；一若得其專有權矣。

人之造物，是在分別意識發展之後；蓋鑑于天然物有所不足，受意匠之驅使，運用風大以增損之。現諸外迹，或用手足爲工具，或用器械爲工具。

萬物並列，排成世界；就空間假相言之，一時頓呈。而衆生認識遲鈍，一時祇感少物；顧此失彼。物物博覽，須挨次觀之，不覺帶出時間假相。界而曰世，卽具時空兩間之意也。

精神活用不息；衆生感見之物，恆隨共業之轉變而異其相。若能一時頓了，自心祇覺靈活不可思議。現諸事蹟而依時間格式觀之，物物各有其生住異滅之歷史矣。衆生已分時觀物，物又隨時變化，聯絡終身所得，對任何時空間諸物之排列式均不相應。譬如調查大都市戶口，以一人之力分若干月按戶窺之，調查結果，較任何日之人口總數，實際皆不符合；以人口日日異動，不得以逐日所記人數濫作全市人口總額也。

### 其三 濁世

衆生共業構成世界，固以潛勢爲物相之源。認識之際，若不加住着，恆一塵不染，享受清淨法樂。然欲詳細認識，不能不集中意根而辨之。集之堅則遣之難，住着于是乎起矣。偏住一處，本源頓迷；唯向前六識發展。發展之間，恆輔以分別能力。彼此物相，或同或異，或勝或劣，乃至空間上位置之排列，時間上狀態之聯貫，一一以分別意識明之。條理既熟，雖事物未現當前，亦能抽象迴憶之；且復隨意攀緣之。緣及所愛，則設法追求之；緣及所憎，則設法預防之；由是種種作業行焉。

起信論於此事早有發明。六麤相中「智相」「相續相」猶可一塵不染。「執取相」則住着不捨矣。「計名字相」則分別意識抽象攀緣矣。「起業相」則因憎愛而動作矣。

迷惑未深者，真性時能微露。雖因執著而攀緣，而作業尚不致遠離正道。若根本煩惱貪瞋既強，三業輒受私情操縱；偏求利己，不顧損他。不知物質乃公共所有，隨參加力量之成疑見分，隱隱支配其受用。一味損他，必招反應；互相爭奪，擾攘無己；是爲濁世顯著之外迹。

起信論最後之「業繫苦相」，就狹義言，卽明此類作業之感召力也。就廣義言，造業之

初爲貪瞋痴等所驅，其心既苦；縱業行較善，招致樂報，不久之間，亦感壞苦。見俱舍論是故濁世衆生之造業無往不繫以苦。

順濁世之趨勢，衆生行業應如江河日下！然其中每有一部分衆生經驗較富，知苦果之由來；具有救世之志，願作中流砥柱者；力若足以控制一般惡類，自能挽回頹風。此等大哲，世固尊爲賢聖，或曰偉人。

上節所稱應世大士，卽具此種救世精神。其未微見本來面目者，如願力偉大，威德強盛，亦克擔此重任。而威德之發皇，須夙世善業能傾倒多數衆生而後可。威德未充，徒恃願力，雖會真大士，仍有志莫遂。況其次者乎？孔孟諸公不能行其道，有由然矣。

正法治世，人心良善，濁化爲清。相對之清便收泰平之樂。共業所感，地藏日啟，不須爭奪，受用自豐。然貪於安享，迷惑漸深，福報轉輕，物質斯乏，爭奪之風又作，於是復淪濁世焉。是乃歷劫治亂循環之基本原理也。

人類所知之史蹟，不過數千年事；治亂循環，尚屬小型現象，未嘗超越濁世範圍。真正大同盛軌，存諸理想而已。

會真大士視濁世如淨土，無須脫離；願力所行，隨時領導衆生歸于正軌；效率大小概非所計。學者明此，于立身處世之道，得其標準矣。