

現 代 佛 教

第 五 卷 第 三 期



中華郵政特准掛號認爲新聞紙類
中華民國二十一年三月十日出版

卷 頭 語

自東三省事件發生以來，不幸又發生上海事件，現在十九路軍退却，雖已和緩，在日本方面專橫的軍閥，能否覺悟，由上海各國領事所調解，和議停戰，現尙未可預卜？佛教徒首以不殺爲戒，現前殺機滿佈，眼見遠東和平爲殺者所破壞，且形見有世界大殘殺的時期到臨，我佛教徒應如何本救濟衆生的職志，負和平世界的責任，希全世界佛教徒速念圖之！

二十一年三月八日

本刊旨趣
 圖結現代僧伽
 住持現代佛教
 建立現代佛學
 化導現代社會

卷頭語

社評

……編者(首頁)

日本佛教徒應一致覺悟起來……象賢(一九九)

上海事件爲^{中華民族}生存圖強之轉機……隨緣(二〇一)

國難中僧伽應盡之義務……默如(二〇二)

論壇

因遼瀋事件爲中日策安危……太虛(二〇七)

現代社會的佛教觀……大醒(二一〇)

新時代新道德的需要(下篇)……芝峰(二一五)

譯著

中國佛教大事年表(續)……大醒(二三三)

唯識三十論講話(五續)……芝峯(二三三)

研究

現代

第五卷



佛

教

三期目次

三論宗二諦與中道之研究……………印順(二四三)

藏經之組織及其印刻……………普欽(二五一)

說林

說古今諸家之判教……………慧童(二五九)

說二諦……………智光(二六二)

書平

讀「修養問題的研究」……………芝峯(二六九)

通信

關於僧禮居士與密宗傳法之商確……………芝峯(二七五)
馮重熙

學僧失學問題……………大闢(二七六)

白補

影宋板藏經緣起……………
時輪金剛法會緣起……………
世界佛學苑灌藏教理院緣起……………

朱慶潤(二〇五)
段祺瑞(二二二)
太虛(二四二)

佛教要聞……………記者(二八〇)

本刊歷史
於民國十七年
創刊現代僧伽
至二十一年改
名為現代佛教



本刊發行以來，多承諸方大德沙門高德居士
警心捐助，使本刊有今日的發展，成爲大本
月刊，本刊同人感激萬分！中國佛教在未整
理以前，本刊同人當盡力始終一致的貫徹本
刊的旨趣向前努力，同時仍望各方大德沙門
高德居士不違護教度生的本願，永久發心護
持本刊，或自捐，或代募，功德皆爲無量！
本社收到捐款，除每期報告賬目外，均特登
載於此誌謝，以示公開，并表不忘之意！

現代僧伽社總務部啟

本社收到捐款誌謝

太虛大師自捐叁拾圓

本社社董江蘇自捐及代募伍拾圓
許心非居士

許心非居士自捐拾圓

盧明之先生捐貳拾圓

邱幼樸先生捐貳拾圓

湖北張無我居士捐叁圓

香港妙通法師捐貳圓

江蘇容齋法師捐貳圓

本埠吳東海先生捐貳圓

泉州開元寺捐拾圓

二十一年二月二十八日。



社

評

日本佛教徒應一致覺悟起來

象賢

戰爭，是世界最可咒詛最罪惡的東西；但是世界上
的動物——尤其是人類——却很歡喜戰爭；幾乎人類自
有史以來都在戰爭中過日子。相傳從前有一位梵僧來中
國，一聞到中國二十四史謂是非常的血腥臭；這不但是
中國的歷史如此，就是世界各國的歷史恐怕都是如此，
這是無可否認的。

實際，戰爭的造成因素，雖全人類負有他的相當責
任；而有力的主因，都是僅由少數野心家所釀成。無論
任何國內的戰爭或國外的戰爭，一樣可應用這種理論。
到了近代世界的所謂文明國家，（中國大概是除外）都把
對內的戰爭目光移於對外，於是國際上的戰爭仍然操在
僅少數野心家的手裏。同時這少數的野心家為遂其領袖

野心起見，拼命地宣傳愛國主義，將使他的全國國民盡
迷醉他的主義之下，預備驅策他們飽飲敵人的炮彈。這
是近代世界上狹隘國家主義最發達和國際上少數野心家
大形活動的時候；也就是全世界的人類預備下總動員大
殘殺的時候。

日本，是現代世界列強之一，是遠東唯一的強國，
他的國家裡少數的野心家的野心也特別大，所以狹隘的
國家主義發達到極高峰。國家主義的唯一使命，就是：
滅他人之國家，亡他人之種族，凡是人類認為最殘酷最
無人道的行為加於他人之國家之種族者，在國家主義
立場觀之，是認為最道德的行為。日本的國民，大概受
這種主義的訓練，已不能認識全人類的同情心，只知道

有自己的國家了。昔日之朝鮮和台灣，現在之佔領中國的東三省和慘害上海開北的民衆，都是這殘暴主義的表現。

國家主義的發達，不僅是日本一國；現代所被稱做帝國主義、美、法、意的國家，就是國家主義的本來面目；不過在遠東隣近於中國壓迫侵略中國最殘暴的，是日本罷了。

國家主義，在一個國家本身沒有統一，如中國近年來受封建的遺毒，軍閥的割據，黨派的歧異；把一個完整山河，三分五裂支離破碎莫可收拾的狀態，為統一國內政治建設健全的國家，還可適用國家主義。過此便不能適用了。

真想人們得到安甯的幸福，目標應集中在國際或全人類共同的幸福。但是這種幸福是建立在人們的樂意笑顏之中，不是在狎獠臉孔和惡意之中的，日本這次想用暴力來壓迫中國不惜犧牲自己國內外無數良好國民的生命財產，以遂其少數野心家的慾望。將來的結果怎樣，現在雖未可完全斷定；但是在全人類的立場上看來，必定沒有好的結果。不但日本是如此，凡是國家主義的帝國主義的國家，遲早恐怕是免不了遭同一的命運；將來代之而起者自然是以全人類為前提的國際主義或大同主義。但是除佛教慈悲主義外，都不免用全人類最大犧牲的代價換來的！

最近愛因斯坦氏發表了一篇非戰論，他說：

「國家是為人民而存在，不是人民為國家而存在。」

：這是一個很老的原則，是認人類的人格為人類最高價值者所主張的。

「我認為國家最重要的使命為保護人民，俾各個人能發展成一個創造的人格。」

「國家應當是我們的僕人；我們不應當做國家的奴隸。」

「我們對於國家只有對人類個人自由的貢獻時，方能犧牲。」

愛氏言論的態度，已超然於國家觀念之外，其唯一的對象是國際是全人類；其認為個人所應負的責任與犧牲也唯是全人類。

在他的言論中反映出世界上一個國家和別個國家發起的戰爭，是由於極端愛國主義者所造成，是人們把自己為人類最高價值的人格棄棄了墮落了的行爲，是本末倒置將僕為主錯誤不合於邏輯的思想。

倘是依佛教徒照佛教的中心思想來講：一個國家和別個國家戰爭的行爲，尤其是若日本這次毫無理由來侵略中國所引起的戰爭行爲，完全從貪嗔癡三不善根中發出的惡行。種如是因，得如是果。日本國民如沒有猛速的覺悟，將來所得的惡果將超過第一次世界大戰戰敗德國而上之而和古斯巴達國一樣地滅亡。

日本原為佛教很興盛的國家，佛教徒全國占人民三分之一，近來雖有一部分的佛教徒受國家主義熏染成爲國家主義的走狗；但是具正見法眼者，尚不乏人。應當想一下：世界一般眼光稍遠的學者，在那裏不斷地努

力企圖世界和平的工作，何況我們是度盡衆生方成佛的佛教徒，應當怎樣地自覺他的一致起來，聯合全國的佛教徒以佛教的大法，喚醒或降伏少數的野心家，以除

全人類的惡魔，以恢復佛教國的榮譽，并聯合全世界的佛教徒播佛陀慈悲的福音以救這人類慘切的來臨！

二二年二月二五夜。

上海事件爲中華民族生存圖強之轉機

隨緣

錦州陷後，東三省全部已落日本之手；日本海軍陸戰隊復於一月二十八日在上海向閩北進攻，意圖佔領上海。其軍隊在從租界發動之初，曾向工部局及各國領事聲言，只須於四小時內，必可解決華軍。且於事前，上海市政府已爲避免意外，委曲求全，接受日本無理要求的解散抗日會等五條件，詎知日軍得寸進尺，妄自驕橫，在東方第一大埠——上海肆其暴力，直視一國如無人之國！至此，我駐滬第十九軍不得不以抵抗。抵抗迄今已有二十餘日，日軍陸戰隊陸續到滬的已有七萬之衆，迭遭慘敗！日軍於作戰之間，對於我國民衆作盡慘無人道的殘害，閩北戰區一帶民房，全數被其縱火焚燒！日軍現雖遭大敗，毫無悔禍之心，仍繼續增調援兵。我十九軍等已抱決心，誓死抵抗。故觀目前在上海對日抵抗的軍力，實足以持久。

對上海事件，我國政府及人民均有決心，前途結果雖不能預卜，但因此實爲中華民族生存圖強的轉機。其理由略述於下：

一、自覺。民國二十年來，年內戰，財盡民窮，

若計其因內戰所有的損失，不可算數。內政無法治理；外交無力交涉。致惹日本稱爲『中國不能爲現代之國家』及『中國已陷於無政府狀態』等等侮詞。中國果爲不能爲現代之國家，陷於無政府之狀態，我國人應該反省，應該自覺，中國之所以造成今日的局勢，其主因是否爲國外列強的侵略抑爲國內軍閥的作亂？現在日本妄想佔領上海，就是要完成其侵吞全中國政策的野心實現，我國政府及人民當此生死關頭，只有誓作長期抵抗的生路一條可走。同時國家軍人須澈底覺悟，從今以後，不得再發生內戰，不得再向同胞發一彈殺一人，纔是民族生存圖強的正氣！

二、禦外。中國忍受外侮，已積有數十年的苦痛，因受外人的種種侵略，致國弱民瘁，無法圖強；且隨時有國破家亡的危險。現在因對日本抵抗，我軍在上海已能使日大敗，抵抗將近一月，日調大軍皆不得逞。我國人應該認清，應該自強，中國之所以忍受外侮致喪地辱國者，其動因皆爲自作自受。現在上海事件，我軍既能如此作長期的抵抗，從今以後，我國政府及人民抵禦外侮須力持

到底。中國非不能強勝於日本，中國人非不能強勝於日本人，實因中國政府的怯弱及軍人有以前勇於內爭怯於外戰的錯誤所致，致使中國民族至今日幾頻於喪亡。現以上海事件的教訓及經驗，不但中華民族生存之機即在當前，即中華民族圖強之機會亦在當前？

在此爲全中華民族生存圖強轉機的目的，我國政府及人民須要切實的注意下列各點：

(一)上海及東三省事件，一時決不能了，政府須抱有信心，定一定的方針及步驟，按步前進，在內部萬不能有一點紊亂！

(二)現在全世界各國已經注意上海事件并觀其變化，政府須注意外交，在外交上萬不能有一點疏忽！

(三)對日抵抗之將士，無論勝敗，均要按既定的一定方針步驟進行，要雖勝勿喜，縱敗勿懼！

(四)人民當此國難中，須各盡其責，將所有一切力

僧伽在國難中應盡的義務

無論他是一個什麼人都不能夠拋棄這個世界而會生存着的，所以任何人對於這個世界上的人類都具有應盡相當的義務。推其道理，也極容易明瞭，舉一個例子來說罷：一個家庭至少要有管理家務，照料烹飪，應酬交際，經營生活等等職務的人，而這許多職務的人又係彼

盡爲政府後盾！

(五)國內因政見分歧別去一途的人民須拋棄其黨派我見，在此對日本作長期抵抗的時期中，須一致對外，萬不可擾亂後方，并加國內愛國之士的一切愛國的舉動行爲，須慎重行事，聽從政府統一的領導，切不可單獨隨意行動，以自亂一定方針！

(六)各省——尤以沿海各省地愛國之士的一切愛國的舉動行爲，須慎重行事，聽從政府統一的領導，切不可單獨隨意行動，以自亂一定方針！

最後，望我國國民須具大眼光，發大決心，知道殺人實爲人道所不許，殺人實非世界文明的現象，殺人實爲人類最殘暴的行爲！中歐以前的內戰，應該懺悔是錯誤，是罪過。中國此次抵抗日本，不但是爲求我中華民族的生存而抵抗，亦即爲求全世界人類和平而抵抗！我們最後的勝利，即在求得和平，求得全世界人類的和平！

二，二，二四。

默 如

此互相相依而成一個完整的家庭的。一個國家也是這樣：現在我國的制度中央政府有五院十部之設，各地又有省政府縣政府以及軍兵警察等等，然皆無非賴他們維持我們的國家；而我們人民呢，對於納稅完捐外，凡是我們國民對於國家能盡多少的義務就應當去盡多少的義

務，這才是人民的天職！因為政府與國民確有同安危，共生死，攝為自體最密切的關係之故！故國家偶一有不幸外禍事臨，理應全國八民一致應付之！

去年九月十八日，日本來佔我國的瀋陽後，野心擴張，儘把我國的東三省完全佔據，并把我國的國賊引誘去做他，本的傀儡，組織成功所謂滿蒙新國家，放這種無形的彈幕彈，以來蒙蔽國聯和世人的耳目。不僅此也，到了本年一月二十八日，日本又來了大批軍艦幾千幾萬的軍兵，侵略我國商業重心的上海，種種違背「國際公法」的行為，都旅行出來。考日人之所以舉此，在表面上看，日本是因為我國政府不予以強有力的抵抗所致；在實際上說，日本多年前就有想佔我東三省的計劃。照田中奏議上說，日本不但有吞中國的野心，並且還有併吞世界的計劃。真使全世界的人都為之嗚其大不平了！

國家一件不幸的事來了，全國的人民都感到極大的痛苦，故非政府和全國的人民一致去抵抗日本以開生路不為功！在事實上表現的：幸而十九路軍忠勇剛毅，保衛疆土，而與日軍在上海血戰，政府亦有決心抗日的堅志；而人民呢，捐款慰勞前方軍士的也有，參加助戰的也有，組織救護隊的也有，贈送軍用品的也有。於我國政府及人民所以如此一致者，因為日本無理的侵佔我國國家的領土，所以我們不得不抵抗他以求自衛！

全國的人民，差不多都有了覺悟了，也很知道國家要緊了。就是在外國的僑胞也踴躍輸捐。而中僧伽呢，在事實上這樣表現過：最有義意而合乎大乘教理的，

如太虛大師所作的為日侵華問題告臺灣日四千萬僑佛民衆書中所主張，其中尤以引出瑜伽菩薩戒本上的戒條來作證為最中肯，惟惜不易實；如北平常懷台源二法師所主張救護隊的組織，上海覺庵的祈禱和平。然此種種，不能說中國僧伽不知保衛國家；然而仍有大多數住持名山大川的長老方丈却在市裏醉生夢死，不知國家現在處於什麼狀態，一點兒愛國心的表現也看不到他們的，難道真去出世了嗎？要知道：佛法不離世間覺，不是拋棄了這個世界而另求一種純潔的，所謂出世也者，就是改換世間人的貪癡我慢種種自私自利的染心而成功一種坦白清淨的大公無私之心，因為他的美德和良心較世間人更進了一步，所以叫做做出。世世俗人尙知愛國，佛教徒難道不知道嗎？長老方丈們！不要睡覺，把眼皮撥開來看個清楚：現在國家是不是危於累卵？人人是不是要設法自衛。我勸你們解囊輸捐設法救濟才好！如你們這樣糊塗不關心國家，難怪有邵氏主張廟產興學運動的不合理的舉動。諸長老們：其猛醒歟！

至於討論到在這國難當前的時候，僧伽應當盡些什麼義務呢？

一、捐款慰勞前方將士 各方大德對於此點，我還沒有聽到有人提議過，實行是更加用不著說。這也很難怪，因為一班沒有金錢的雲水僧和那鄙棄金錢的道德僧，本來他們就沒有金錢，固無從捐起，可是一班住持大眾林的長老以及有多田產而人數少的各佛寺院的主人方丈不能說他們全無金錢，在這國難時候，應當自動的設法

解囊捐助，或購食品等以慰前方將士；如其自己無力，亦可以向來山遊覽和參觀的人募捐以給軍師；或者節食慰勞將士，例如一個叢林內住有二三百人，每日三餐，則可減去晚食一餐，將此所減下的晚食的代價匯給軍士，這也合乎佛教所講的布施波羅密的宗旨！關於布施這一點，長老方丈們！不要誤解，以為我們是僧伽，應當享受他人的金錢等物的供養而不應當拿金錢等物去布施於人，實則佛陀的六度主義是教我們佛教徒親去躬行實踐的！

二、新禱世界永遠和平 維持世界和平，使人們精神上得到究竟的安慰本非科學所能水辦的，並且科學愈發達，則殺人利器愈精銳，故要世界和平，其責任不得不歸之於佛教徒。怎樣得使世界和平呢？並不是日本人來侵奪我們的國土，我們不去抵抗他就叫做和平，這就叫做糊塗虫，而佛陀在大乘律上也曾經這樣的告訴在家的信佛民衆，凡是破壞人世殘害衆生的軍閥都可以殺死他，不單自家沒有罪過，却能生多功德。因為不殺死他，他要影響到多數人的生命財產，所以非殺死他不可。

這裡所講的新禱世界和平，在形式上不外乎各叢林內都建設新禱和平大會，精進齋修，念佛、坐禪、拜懺、誦經，以期易獲大功！

假使這樣的舉動不是人家要說為迷信嗎？要知道：新禱和平的一舉，本來是我們僧伽理想中要使人間的水火刀兵種種困厄不安寧的悲慘現象在無形中就會消滅了的。然此種理想中的目的，如有素來很有修養和得到定慧

上實際功夫的人未始不可辦到；可是我們這些對於修養上毫無把握的人，當然是不容易達到理想中的目的。然而我們不能因噎廢食，當做的仍要去。印度古時有一國王，容貌很好，自謂無雙，時人謂之旃延旃延於王，旃延旃延至，人皆說王的相貌不及於他。王問他的因緣？旃延旃延說：我昔出家，王作乞兒，我掃寺地，王來乞食，我掃地竟，令王除糞，既訖，方與王食，以此得報。王乃出家為迦弟子，與師在山中修道，該地鉢樹多王與宮人入山遊戲，宮人圍繞而看，鉢王疑流汗王與其宮人有染，乃鞭之近乎死。夜醒，幸其師前，乞師許之，暫還本國征伐鉢王，師留執擱一夜，令其護夢自軍被敗，身被敵獲。寤後，其師告之若征必敗，並為其說法，彼遂不征，並得聖道。此上皆就有修養的人說的。至於我們亦可以用意識的力量念佛修定感應諸佛菩薩加被，使令災禍無形消化。

三、宣傳佛陀平等真現 我們僧伽可以辦一種專對日本侵佔我國的報紙，喚醒世人。日本的軍閥野蠻毒，固然是喚不醒他，而日本的人民不是個個這樣的糊塗，聽說竟有東京帝國大學的學生反對一班侵華的日軍，還有一班政黨——民主黨並不主武力侵略中國，所以我們仍可以把日軍橫暴得不到好結果告訴日人去聽。又可以將日軍侵華於世界各國有何種危險性何種利害關係去暗示世人，也可以得到世界各國的同情。對於此點，不能漠視，僧伽要視其能力去做；在家的信佛民衆尤應竭力去做，寫成外國文以廣宣傳。中國宣傳力比日本相差很

遠，日本侵略我國東三省，在聯盟理事會第二次會議時的兩次「十二對一」，其對日本的空氣很爲不利，後來日本陸軍部的諜報部及新聞班，日夜的捏造支那的排日教育與排日侮日的真相，在滿蒙日本的地位，滿蒙諸懸案，滿洲事變的概要等譯成英文，每種印了二萬冊，在三次理事會前就印好，所以這三次的理事會果然日本的空氣忽然急轉了。日本像這種捏造的宣傳不知有多少呢！而我國明明有正大光明正實理由却不把他宣傳到世人耳中去，以致世人黑白不辨，所以我主張把中國正理宣傳到世界上去最爲要緊！

四、隨意加入救護工作 關於此項義務，北平常提導源二法師去年曾經提議設法組織僧衆救護隊，新聞報快活林上也曾替他發表過，日不知道到現在會否組織成功。在我的意思看起來，僧伽做事須先立定脚跟，如做一事，須要從這事的各種因緣關係上深加考慮，看究竟合法不合法，該做不該做，而後才能有所主張。因爲做事要經過這樣步驟，所以組織僧衆救護隊尙有討論的餘

地。愚意僧伽可以組織救護隊，但因有其他的因緣，到必要時始可組織。即在組織該隊時，愚意亦可聽隨各人的意思加入，因爲佛教有大乘小乘的區別，大乘的人精神無畏，破邪摧魔；而小乘則無此種精神，所以不必勉強他。這就是我標題爲隨意加入救護工作的意思。

在國難臨頭的時候，僧伽應盡的義務，大約有以上四種。在這四種之中，我以爲前三種是必要實行的，惟第四種處在進退之間，去做也可，不去做也可。關於捐款犒軍一節，務祈長老方丈們慷慨解囊，並設他法以成此舉，因爲金錢等物救濟國難最能奏效。祈禱和平亦是僧伽應當所行的義務，一方可以修煉身心，一方面可以祈禱和平；並須加功用行，以完成大願。至於宣傳一事，能寫國文者就寫國文以提醒國人愛國精神，並督促政府諸公以真誠的心來禦侮衛國；尤其是能寫外國文者是要寫外國文以提醒外國人，使其能知日本侵略將來於各國有何種不利的影響，並使得他們知道佛說說的平等真理！

二月十日

影印宋板大藏經緣起

自漢代佛教東來摩騰竺法蘭二僧初譯四十二章經及十地斷結經爾後魏晉六朝以迄隋唐歷代皆從事翻譯三藏靈文燦然大備然經典之保存與流傳僅有石刻及手寫而已如隋時沙門靜琬刻石藏經板闔封於河北房山縣之白帶山中至今猶在此石刻之保存者也如唐人之寫經近代發見於燉

煌石室此手寫之流傳者也。雕板之術始於五季盛於宋代太祖於開寶四年敕張從信往益州雕刻大藏經至太宗太平興國八年凡歷十三年而告成號爲蜀刻是爲雕刻大藏經之始世稱爲北宋本惜久已散佚僅有殘片流傳世間每得一簡價值兼金彌足貴矣南宋高宗紹興二年湖州王永從一族發願於思溪之圓覺禪院開雕藏經世稱爲思溪板理宗嘉熙年間磧砂板此兩藏均每頁六行十七字海內惟陝西之西安猶存孤本昔康南海曾見之欲影印流通而卒未歸成事實也慶潤等於庚午年因放賑至西安慨想關中昔爲佛教中心今則大法凌替災害洊臻思興復之偶至以龍寺及開元寺則見南宋全藏赫然在焉檢其雕刻年月乃宋理宗端平元年起迄元成宗大德十一年止雖卷帙浩繁未克將全部一一精查大概可斷爲磧砂板也我佛垂教三寶並尊而法寶尤關重要蓋無法寶則佛寶未由弘布僧寶亦無以住持遂有影印宋板大藏經之議陝中人士既多贊同乃至滬上邀集縉素同人計畫進行方法僉以檢查板中有無缺少爲先決問題又聞北平松坡圖書館亦有宋藏殘本遂先赴平借閱知其所存卷數並得宋藏目錄復至西安依目檢點知兩處所藏除相同者外計共有五千六百二十九卷所缺者僅一百七十三卷再向他寺搜羅或可得之否則以明藏補充以成完璧百衲本之辦求亦有先例可援也辛未之秋復在滬上與同人集議多次對於籌款印刷等項均有確實之計畫於是組織委員會負責進行印刷則由佛學書局任之期以三年成行盛舉抑前清龍藏板存北平海內叢林禮請一部印刷紙張運送各費需五千元無力者多不克舉辦今此影印宋藏每部價格較諸龍藏不過十分之一事輕易舉將來全國寺院各得一部決非難事其便一也宋板書籍收藏家珍若拱璧近來影印流通者日出不算獨茲佛典尙什闕如今有此數千卷之巨帙公於當世不但佛教徒得以研究抑亦好古者之所珍愛其便二也海內善信聞風贊助必有其人聊述緣起以誌大方

朱慶淵 葉恭綽 許世英 屈映光 施肇曾 李範一 蔣維喬 狄葆賢

丁福保 陳正有 王 震 黃慶淵 陳光甫 吳蘊齋 史量才 康寄遙

發起人

查良釗 李雲書 釋太虛 釋可成 釋範成 李組紳 吳寄塵 丁桂岑

葉爾愷 徐積餘 倪文卿 江 杜 周美權 孟蔭孫 范古農 張簡雲

李圓淨 朱石僧 沈彬翰 李經緯



論

壇

因遼滬事件爲中日策安危

太虛

遼滬事件，若論理爭氣，則中國之理直氣壯，自無待言。蓋遼吉黑熱以及沿渤海一帶諸地，固萬國所公認爲中國之領土者，日本橫以其海陸空軍之武力，用不宜而戰之行動，作如寇而襲之侵佔，破壞中國行政與領土完整，使國際猶有公理，固應羣起加以相當之懲裁；使中國獲伸民氣，尤應協同施以盡命之抗擊。然而聯腕弱，美俄既未加入，英法意諸強，本唯爲自圖私利，自保優勢，勉相聯合而虛與敷衍，其餘弱小諸國，祇爲諸強之應聲蟲，縱令仗儀執言，亦不生如何効力。初無

之具，門戶洞開；兄弟急鬪之爭，腹心久患。陸軍雖人衆，統率散漫，器械枯窳；羣帥雖面和，暗懷猜忌，隱謀撓阻，黨治曳尾，黨敵存互擠之鬥爭；國難當頭，國民無全體之組織。兼以工業經濟交通等，事事落他邦之後。天災疊乘，困窘已極，遍地萑苻，盈野餓殍，茫茫禹甸，哀哀華裔，聞笳鼓而涕隕，觀隣骨以心傷！布長期抵抗之陣，曠延宕交涉之網，縱可令敵人不得逞其志，而終獲最後之勝利，其如國土日蹙，民生日悴，將先受非常之艱苦與不可思議之慘痛何？此東先聖之仁愛，紆我佛之慈悲，冀黃種民族之危而復安，東亞文化之衰而復盛，舍論理爭氣而爲我同洲同種同文之中日國

民，一權衡其利害，期能出於相讓而復為和好，進為互助而協謀振興也！

茲請先言戰則必致兩敗俱傷之禍害：夫日本軍事準備外交運用之優越，國際地位民間力量之隆盛，加以近佔遼瀋，挾戰勝之威作長驅之勢力，似足以吞服中國全部而有餘，更何論僅利用傀儡以割據東北四省，并制止華民經濟絕交之反抗，而恢復中國沿海沿江市場之工商奮狀哉？然日本若循最近對中國之行動而進展逼之過甚，毫不為中國留一些之體面，為華民存一綫之生機，則試思以地大人衆怨氣蓬勃之中國民族，又豈為日本所能完全吞滅，勢必出於長期之經濟絕交，武力抵抗，且利其交通不便，使新戰器失其效用，兵連禍結，相持不下，而日本為後起之工業國，糧食材料，既多仰給中國，且環顧全球，亦更無銷售日本商品之市場，縱令佔用遼吉黑熱之區域在一二十年内亦尚為墊本多而收利少之時代，縱令寇擾中國沿海沿江之區域，雖足以苦我國民，同時亦令日本與各國之工商業回歸於盡！近代強大之海陸空軍，全仗工商業豐富之經濟力以為支持。日本今在工商凋零經濟恐慌之期間，又傾其常備之強半海陸空軍以遠勞中國，耗費之繁，半年一載之後，兵力亦勢必隨經濟力而竭蹶。况乎日本此次之侵掠中國，與前次之戰華俄迥異。前為抵抗而發憤自強，故國民極為奮興而一致；今則僅為一部軍政財閥侵掠慾望所驅使，民心早不和順。雖藉萬世一系之帝統以為維繫，而近來民氣囂張，赤化滲透，若戰事稍挫，加以工商之失業日多，勞僱

之連動日增，革命何難突起，帝國因以傾覆，而軍政財閥亦隨而倒，縱無他國從而相挹，恐已求似今日中國而不遑？何況日本今此侵掠中國，本已干犯衆怒之舉，不恤隣災，突施強暴，尤為神人之所共憤！且撕破非戰和平各公約，各國雖以日本之狡強而無可奈何，然日本外交之孤立，當亦無可諱言，且俄俄踐踏勞觀，均可與中國聯合而致日本之死命。美則今雖在勞工失業經濟恐慌中，俄國今雖未渡過五年建設難關，然中日槍戰時期一長，國際形勢變更，華俄之不甘日棄中國市場，安肯永不出與日本爭？即中國現今亦何嘗不可說美國要結同盟？若中國願以日本在東北及各地之一切權利，盡舉以讓之美國，則美國不難因之解勞工失業之問題，而渡過經濟恐慌之難關。更可以美國若不援助中國，則中國迫不獲已當加入第三國際。俄國協力造成共產蘇維埃之世界，赤化全珠為要挾，幸國恐德國強併國際，實行停付戰債，豈不能因阻止中國之赤化，而出兵助華乎？美國之海陸空軍既足制服日本而有餘，中國之陸軍亦必可抵抗日本之陸軍，屆時雖不滅亡日本，日本亦終難保持現有之地位。此固明若觀火之事。日本不乏明達之士，甯不思及？再之美若終不為動，則今執政之中國國民黨，由孫中山聯俄共而親成與蘇俄及第三國際本有淵源，蘇俄赤化全球之野心，何曾稍戢，徒以實力未充，各面皆無出路，故隱忍以待。我若迫不獲已，悉舉而加入第三國際，蘇俄接壤，橫互歐亞，據全球人口土地三分之一而強，蘇俄而得赤化中國，正足遂其以第三國

際既一世界之素願，甯不熱然歡迎？而首當其衝以捲入共產漩渦者，必為日本，日本其時尚能以萬世一系帝國自驕乎？然此雖可禍日本而出中國之氣，亦足禍中國而受制美俄，黃種民族，東亞文化，既從此淪亡，普天率士，皆成日種或赤黨之世界，尤非大地人類之福，故我深願中日國民皆於此三致其思慮焉！

更請進言和則可招相得益彰，其福利以日本之海陸空與中國之兵力聯合，退則可保黃種亞東亞為主人翁之地位，進則亦可與馳驟世界之白人抗衡，而逐漸開發中國地中之所積，兩國之民食可以無缺，工料可以足敷，日貨暢銷，可以佔中國市場之第一位，而中日能得以平等，日民之移耕中國能遵守中國之移民律，則邊荒諸省亦盡可供日民之食住，日本之人口問題即不難解決。日人協中國政府統一安定而從事建設，則五年十年間中國亦可由廣庶而進於富強。此為國防外交民食經濟之利。日本曾承受中國印皮古文化與近代之歐美文化，中國有其五千年來自賴之文化，與承受印度大及近代歐美之文化，以東方道德的精神的古文化為血髓，以西方權利物質的新文化為骨肉，提鍊融鑄成世界大同文化，免除階級戰爭之流血，共享和平，則不僅東亞黃種之幸福，亦為地球人類之利益。況乎歐美列強，以英美爭霸而戰，以共產主義與資本主義而戰，以德法世仇法意爭權而戰，不久終難免重開大戰，彼時英法失叙，中國可收復香港等遺地，日本可收馬來羣島與及聯合緬甸暹羅安南而擴充為海洋聯邦國家，由中日扶助印度錫蘭亦成

為聯邦共和國，而以佛教為聯絡貫穿之總神經。此種人間樂園之新開闢，中日能共同努力，可以不久實現。嗟呼我閩洲同種同文之中日國民，於此安可不深思遠慮，妄逞非理之欲，徒爭可已之氣，竟舍坦途而不由，甘入陷阱而不辭耶？

夫中日和而聯盟之益與戰而互爭之損，既瞭如指掌，則中日固應速息戰蹄和矣。然和之方法當若何？於是吾深有慨于中山先生之早亡也！蓋中山先生真近代東方不易見之大英雄，能獨窺其大，如陳友仁君自言其去年赴日之使命，蓋無非奉行中山先生對於中日攜手之遺策，痛痛快快解決中日間一切之懸案，進而訂一真正共存共榮永久和好之盟約而已。實則中國非此不易有統一建設之時，日本亦非此無可走之平安道路。日本若能具深切之覺悟，痛改既往，有鑿鑿解鈴之勇，即日撤兵回國。淞滬則恢復今年一月二十八日未開戰前之原狀，東北則恢復去年九月十七日未發動前之原狀，聲明唯以同種同文進求共存共榮而出此，兩國損失，中何曾操過日本白千倍，但既和解成立，亦可聲明互不賠償，如此則中國之民氣既平，經濟可以復交。更得余詳陳利害，亦可不堅阻國民黨奉行中山先生中日和盟之遺策，大致中國須保全去年九月十七日前領土行政之完整，而對於去年九月十七日前日本在中國既得之權利，予以公平穩妥之保障，其一切未決之懸案，則由正當外交途徑而作互惠之解決。凡中國容許他國或借材他國之事，并可予日本以在他國最惠條件下之優先權，則中日和約即可成立；且

可由和平而進于同盟矣。所難者：特不知日本當今之士，有無高視遠見若中山先生者耳！此則竊有望於日本明達之士，能勇於爲善，羣起以作此繫鈴解鈴之舉也！

比來默察日本之軍政財閥，妄謂可乘戰勝中國而任情宰割，將以之斷送其萬世一系之帝國，使東方黃種無復自主自強之國，使曾受用華印歐美文化之東方優強民族，不免同淪滅于白人之手，而中國人民久受政禍天災而又橫遭日本之蹂躪，河山破碎，邦國疹瘁，怨憤冲霄，羣抗強暴，不遑再計成敗利鈍禍福死生之慘苦，挺而

現代社會的佛教觀

一

現代社會的發達，由簡單而趨于複雜，由狹小而趨於廣大。因此，人類思想對於社會的組織等等就發出有種種理想的不同。因此，社會就產生了種種的社會問題。因此，也就造成了種種的社會運動。因此，社會生活，更加日趨複雜日趨擴大。這是自十八十九世紀之交歐洲產業革命成熟迄至於今整個社會潮流的大觀：

社會潮流的權威者，即爲社會思想。社會思想。是解決一切社會問題的根本思想。

現代社會思想最發達的，爲有產階級的社會思想

走險，咸欲與日偕亡，致國民黨雖有中山先生之對中國之遺策，無敢提商施行。在中日國民如此危若累卵之際，而一方實有平安坦途可由。余爲中日國民與東亞黃種共免禍害計，爲全世界人類咸享福利計，敢本我佛我不入地獄誰入地獄之大無畏精神，不辭爲全國人民之所憤殺，大聲疾呼，將繫鈴解鈴之議，陳之日本當局，孫中山先生對於中日之遺策獄之中日國民之前，如得中日仁智之士察擇施行，則余雖萬死，亦忻樂焉！否則不歸美，即歸俄，恐中日非復東亞之主人矣！

大醒

與無產階級的社會思想的兩大派，這正是從產業革命後所發生出思想的分歧——有產與無產。一切社會思想的出發點，實際上皆以有產與無產爲其立場。是故社會思想在形式上無論其爲自由主義，保守主義，改良主義，社會主義，無政府主義等等，其實質上皆離不了有產與無產爲其構成思想重要成因。因此之故，社會思想就成爲社會階級；所以現代社會就裂成了有產無產的兩大階級。

二

從社會組織的原則，即可按諸現代各種社會思想各

持的理論——主義的不同：自由主義的思想，以「私產制度」及「自由競爭」為其理想的根本原則。在自由主義下雖亦有各派之主張，但其所奉為金科玉律的乃同是「個人絕對自由」。由個人絕對自由，則認定社會與自然受同一法則的支配；依個己判斷的怎樣就認為怎樣，就怎樣的做。以為如此，自然即可得到精神上的滿足與物質上的幸福。

復次：保守主義的思想，乃為反自由主義運動的產物。保守主義以國家為單位；重國家觀念，排除自由思想原則，以為個人的利益不過是一時的，不能保持久遠的，惟國家方能保全永遠之利益。所以他認「個人絕對自由」為不合理；因人類自原始以來就有階級，強者有了權力，弱者只得服從。不過強弱不是不變換的，有時強者亦可變為弱者，弱者亦可變為強者。

復次：社會主義有空想的科學的二種：空想的注重理想；科學的則注重於實現。空想的社會思想，以謀人類生存幸福為其根本原則。但欲謀人類生存幸福，則對私產制度不能不廢除，因為自由競爭乃資本主義經濟的淵源，在無產者是享受不到私產權利的，故非廢除私產制度不可。蓋無產者受有產者以私產制度自由競爭，其生活必定艱苦；至此無產者必起社會革命，私產制度勢非廢除不可。

復次：科學的社會主義，就是如今人人皆稱道的馬克思社會主義是。此為由空想的社會主義而進化為科學的社會主義。科學的社會主義，根據過往社會組織變

遷，而觀察現代社會將由必然變革而達於理想社會。其思想在理論方面注重歷史與經濟的立論，在實際方面則重於政治的政策。今之倡行此主義者，尤其重要的為依唯物史觀說，以為政治組織與經濟組織須相適應，以推倒資本階級的國家及資本主義經濟組織，而期達到普遍的民主主義。

復次：無政府主義的思想，亦分空想的無政府主義及科學的無政府主義兩大派：空想的以幸福正義求利己之心，而否認國家的存在；科學的則主張由社會發達的原理否認國家存在，代以無強制的自由社會。所謂無政府者，即注在個人利己的幸福，亦說為謀全體的幸福。所謂否認國家存在，即認為凡國家政府對於人民都無正義可言，如有國家政府，則人類之進化必受其阻礙。所謂無強制的自由社會者，即欲以創造不假權力不凭契約而結成的社會以代之之意。

復次：社會改良主義的思想，在謀個人之圓滿的發展，使各個人得以發展其自身之智能。但謀個人之圓滿的發展，同時亦須與社會之圓滿的發展相並行；因個人無論如何與社會都有密切關係，社會問題如其不能解決，則個人亦必不能達到其所向之圓滿發展的目的。社會改良主義的思想，與上述各派主義思想截然不同者：即為其對私產制度及自由競爭主張努力維持而加以限制，不主張廢除以加重社會問題的萬難，此派的社會思想實較前各派為和緩。

以上所述之各派社會思想，實多為階級的社會思想，故社會思想實際上即為有產與無產的兩大階級，因此經濟在社會思想中就成了一個很重要的元素：自由主義的經濟主張，即實行其「自由競爭」「私產制度」之思想；在農業方面則實行土地所有，土地抵當，土地繼承等自由，在工業方面則主張企業，擇業，勞動契約等等自由，在商業方面則主張貿易，商品價格，對外交通等等自由。由此種自由主義的社會組織，其結果遂造成了資本主義，一切生產，皆為有產者利用支配。

保守主義的經濟主張，乃承認現社會各個人之既得權，而因各個人之不能平等，則主張差別的政策；以各個人的職業財產等之如何，估定差別。并主張團體的政策，結成團體，給以自治之權。其對大小企業，則主張維持小企業而與大企業對立；一面謀小企業的發展，一面則對大企業特別課徵重稅，必使其能相對立，以防止工商畸形的發展，而成為貧富的階級。因其思想重國家觀念，故主張由國庫補助農民自營自助的能力。

社會主義的經濟主張：在空想的主張，應當廢除自由主義的經濟組織。以為唯勞動為一切財富的原動力，苟各人各盡所能，從事勞動，共同生產，各人自可達享到各人應得的一切財富，自然不被貧困所累。而且人原有勞動之天性及其義務，勞動力如能充分擴大，則其效果亦愈大，并足以救濟因產業競爭而發生的貧富等階級的鬥爭。

至於馬克思社會主義的經濟主張，謂政治組織必與

經濟組織相適應，因經濟主義建築在資本主義上與歐戰在社會主義之上所關係之政治：一為資本階級民主政治；一為普遍的民主政治。欲成為普遍的民主政治，必須經歷勞工專政一階級。其經濟主張在馬克思剩餘價值說言之甚詳，全以勞動分量決定，就是勞動力之價值，由勞動力之生產發達與繼續所需之必要品價值決定。

無政府主義的經濟主張，在空想的多主張廢除私有財產，因國家為全體謀利益，不許私立財產；凡屬生活必需物品，則以公平制度分配之。即使立私有財產，亦須嚴加限制，縮小財產之範圍，以免陰謀盜竊。在科學的無政府主義，在經濟上則否認私有財產而主張自由共產，即所謂無政府共產主義者是。其於生產方面主張為團體所有，否認個人所有。而此種團體，必須有一種嚴密組織，方能經營生產調和生產，及分配生產。

社會改良主義的經濟主張，以為現社會經濟所發生的貧富懸隔之弊害，乃由「私產制度」與「自由競爭」兩大原則漫無限制的結果，其并否認私產制度與自由競爭。但其主張加以限制，限制個人之私有財產至於相當限度，同時須順到個人與社會的關係；謀個人之圓滿的發展，同時亦須與社會之圓滿的發展相並行。因此之故，個人亦必須為社會犧牲，社會方能達其圓滿的發展之可能。

四

以佛教觀察現代社會各派的思想及其經濟主張，無論其思想出發有利於有產或無產，為個己之益抑為國家社會之益，無論其經濟主張重私產之自由或謀團體之共

產，但皆爲不徹底之思想與主張耳。

佛教教理雖遠溯於二千數百年前印度釋迦牟尼佛之手，其對於社會之思想及經濟主張，則悉皆圓滿，不偏不狹。其社會思想的立場，首倡法界平等，打破一切階級觀念。以爲個人在人類社會中間不但不許有什麼貧富賤貴智愚等等分別，就是對於非人類——如畜生等亦應表以同情，視同平等，非二非別；再將此同體大悲之心擴大推至於無情之物，亦當視爲平等平等，無有差別。

佛教之社會思想，雖倡自由，但非如自由主義的個人絕對自由。蓋以自由主義之個人絕對自由，僅僅在求得個人精神上的滿足或物質上的幸福，并未顧及個人以外全人類人的精神的物質的滿足與幸福。佛教所言之自由，在各人自求其解脫，去除一切自私自欲的貪念，人人得以自由，是故佛說之自由，不同其個人絕對自由之自由主義外，并且異於以國家爲單位的國家主義，因國家觀念最足防碍一切衆生皆平等之思想；如其社會思想以國家觀念爲立國之原則，則此強彼弱，則一切瞋恨即起，瞋恨一起，殺因遂成，此既非個人之福，亦實非國家之利。

社會主義之理想在廢除私產制度，而期實行達到普遍的民主主義，其思想雖相似佛教之社會思想，但其思想要點在於唯物，物質雖爲人類一切鬥爭之要點，社會主義由空想的而踏入於科學的，以爲社會進化全以生產力發達，爲構成社會之基礎，社會形體，社會制度等等，亦須視生產方法及生產物之交換分別方法如何以爲斷

；社會主義原爲推倒資本主義私產制度及自由競爭，以謀人類生存幸福爲其根本原則。明白點說，就是推倒私產及有產而扶濟無產。但其目的方法均仍在生產方面，簡直視人類專爲生產而生。而且今之有產無產中間之鴻溝，皆爲生產分配之不平衡所造成。殊不知人類本性從無始以來就造有貪瞋癡等惡業，私慾之念，絕不知自足。故欲謀全人類幸福，不能全以生產力來支配一切，當先以佛教五戒十善（註一）爲其心理建設，以六和四攝（註二）爲社會制度之原則，再加以與生產相適應之政治組織與經濟組織，方足以人道正義謀社會永久的安甯及人類真正的幸福。

無政府主義的思想，注重個人利己否認國家存在，在否認國家存在一點看，已足打破人類種族國界之觀念，已與佛教世界衆生觀相近；亦已高自由主義及保守主義一籌。但所謂以無強制的自由社會，謀全體的幸福，在事實實有所不能。蓋人類本性固善，因受有歷史以來的一切惡境所習染，已早養成其自私自利之心。捨佛教無人無我之社會思想，實行自利利他，實不能真正謀全體的幸福。在人類中無政府或者尙可，如無一足以降伏衆生一切向惡之念而增長其善根，發展其善性的佛教，作爲皈依，則其欲以創造不假權力不凭契約而結成的社會，終亦不能獲大成就。

社會改良主義的思想，約略合於自利利他之社會思想。佛教之社會思想，重於互相爲緣，所謂宇宙萬有一萬事萬物皆爲衆緣和合而成，即指此旨。個人能得以

發展其自身之智能，再加以諸人類應行之德行——五戒十善，個人就得圓滿成就其道業——事業。如此推至各個人乃至一國家乃至一世界，各個人乃至一世界皆得以圓滿發展，如此圓滿發展則可進至如佛教所希——大地眾生悉皆成佛的清淨極樂之社會矣！

佛教對於社會組織，主張以無我精神成一和諧合聚的社會制度，此種和諧合聚即為全世界之大聯合。人類在社會中，本當沒有差別，沒有階級，人同人同為一人類，不但不應相互殘害，并且要視人之苦為己之苦。佛曾說「一切男子皆我父，一切女子皆我母」；「如一眾生未成佛，誓不於此取泥洹」。佛教此種平等平等的社會思想，視為個人自由或國家強富與夫在有產與無產等問題而發出之一切社會思想，則豈可同日而語？

五

佛教對於經濟思想，雖沒有經濟學的專書，然於佛學原理中則亦多有關於論經濟者。如佛說菩薩之行六度，就以行布施（註三）為首，因佛之出身本為一王子，當時曾享受過王子財富的生活，及至出家以後，其生活極為簡單，只「一麻一麥，日中一食，林下一宿」，皆以明道與傳道——人生大道——為其一生生活。其主張戒殺戒盜、戒淫、戒酒、戒貪、戒一切奢侈欲樂，皆為治理經濟之根本方策。顧世間人類之所以不能相安於無事者，則多因貪瞋等心所造成的業果，故世界永無清淨之一日。古今經濟學家之思想，或就個人、或就國家、或就社會所有的經濟思想，都不過是個人要求個己的利益

與財富，一國欲謀國家的利益與財富，所以因求個己之益而不顧他國之利，因謀一國之富而不顧他國之財，只有養成其人類貪瞋的毒因，而造成社會紛亂的惡果而已！

或者以為佛教思想主出世，主修心；以出世故好像已離現實社會，以修心故好像不營經濟生產。此實大誤。佛教所言出世，乃欲眾生一方處於現實社會之生活，一方學出世法而捨離世間一切的苦惱。佛教所言修心，乃正為人類一面以體力從事生產，維持假合之色身，一面須以心力解悟人生，得到解脫的快樂。實因世間人類自生至老病死，全為色欲所纏，貪瞋所縛，致造出種種業因，感招種種苦果。非如言為經濟者，則生於經濟，（如中國求生子女其唯一希望就為有人承繼其財產者）老於經濟，病於經濟，死於經濟耳。

佛教主張心法，以世界所有一切，皆為人心所造；人心以為苦者，所有一切悉為苦。人類自初民時代，由牧農而進至通商，就創開了經濟史，由以經濟為人類社會進化的要素，迄至於今日二十世紀的文明時代，在社會經濟史一面看，其進步固屬可驚；但試將整個世界史打開一看，上下數千年自野蠻時代之搶奪至文明時代之戰爭，一切人類所有的慘酷現象，其中果為何物主宰？非經濟二字作怪而何？何物經濟魔鬼，在過去常殺人盈城殺人盈野，在現在能殺人幾千百萬，能造成全世界人類的大恐慌，這是人類的幸福嗎？

總之，佛教對於經濟思想，無分重農、重商、勞工

，在適地制宜。以破破破見戒戒戒無人無我之衆緣和合爲社會組織的原則。其經濟思想亦即根據於此。不求一個人乃至一個國家之財富爲財富，須以全世界人類的利益爲利益。因人類對人類絕不應視爲對敵，國家對於國家亦不該看做敵手，全世界人類就是一個共同的社會，共同社會只有共存共榮同苦同樂，成一個共同生活的大團體；一切殺人的武器，一切鬥爭的法則，決不是人類共同社會應有的東西！什麼國際聯盟，什麼軍縮會議，實在皆是多事，都是不把人類自己當人的行爲！人類的行爲只應大家大慈大悲大喜大捨大勇猛大無畏，爲全世界人類維持共同社會的大和合，圍成人世間的清淨莊嚴！

新時代新道德的需要 (下篇)

芝峯

法國人道主義者巴斯德氏有言：

「今日有兩種互相衝突之主義：一爲流血與死亡之主義，即謀殺戮之新方法，并使國際戰爭時可以觸發者也；一爲和平工作與健康之主義，即謀人類脫離其周圍之劫運者也。前者爲黷武主義，後者爲人道主義。黷武主義者，不惜犧牲萬千生命以圖逞一人之野心者也；人道主義者，當置人類生命於無論何種勝利之上者也。我等既爲人道主義下之工具，凡對於黷武主義之殘忍病，即當竭力治療之，雖赴湯蹈火，所不辭也。」

【註一】五戒：不殺生，不偷盜，不邪淫，不妄語，不飲酒。十善：不殺生，不偷盜，不邪淫，不妄語，不兩舌，不惡口，不綺語，不貪欲，不嫉妒，不邪見。

【註二】六和：身和同住，口和無諍，意和同事，戒和同修，見和同解，利和同均。

四攝：一布施攝，謂若有衆生樂財則布施財，若樂法則布施法，使因是生親愛之心，依我受道也。二愛攝，謂隨衆生根性而善言慰喻，使因是生親愛之心，依附我受道也。三利行攝，謂起身口意善行利益衆生，使由此生親愛之心而受道。四同事攝，謂以法眼見衆生根性，隨其所樂而分形示現，使聞其所作謂利益，由是受道也。

二十一年，二月，觀音菩薩誕日。

這是巴氏在第一次世界大戰正在醞釀時期的言論；不幸在當時黷武主義的殘忍病竟無法療治終至於爆發。第一期殘忍病爆發了的折磨尚未平復，第二期加前愈烈的殘忍病又將要爆發了，尤其是無人道的日本侵略中國作最殘忍病前的症候。

在國際戰爭的殘忍病未爆發以前，照例地均有少數人道主義者奔走呼籲和平的工作。最近東西洋人道主義的學者的非戰論調，可謂直搏雲霄；但是殘忍病的黷武主義者，有耳若聳地專在作戰爭軍事的預備，在那裡掘全人類未來的墳墓。

在歐戰未爆發前五年，巴黎某報館徵求投票的多寡以定十九世紀全國的偉人製革工人的兒子發明醫學上危險症治療法的巴斯德被列為第一；聲譽彪炳功業卓著的拿破崙反列在第四。在這可見活人的和殺人的其見崇拜和痛絕於聲譽心理上完全很有力的表現出來了同時無論殘殺國人和殘殺異族在羣衆心理上是同一的厭惡；反足以證明羣衆心理對於戰爭的行為如何的鄙視了。法國羣衆心理是這樣，世界各國羣衆心理當然也是如此。孟子說：「天下惡乎？唯不嗜殺人者能一之。」也就是這個道理。

現在世界上的人們極力鼓吹戰爭，例如殺人科學利器的逐日發明，把狹隘國家主義深印在國民的思想間，帝國主義的無厭足的侵略，階級意志的鬥爭逐漸顯明等，似乎人類歡迎着戰神的來臨；同時對於戰爭深惡痛絕，正無法逃出這死亡恐怖的籠罩；全人類矛盾的現象到此無以復加了。

這極深刻的尖銳化的矛盾現象，自有牠的本身的總因；無他，就是人類道德。安放在錯誤的基礎上。

近世西洋文化，雖打破了傳統宗教的迷信和不切實用的哲學的戲論，把牠自己給與我們人類是解放或縱任的人類性為根本的精神。實證的科學，是帶有具體地表現這種近代西洋文化的精神，為滿足人類的慾望，而征服自然的使命。牠實現這種使命，自有很大的貢獻。但是到了今日，便引起少數野心家過度的慾望使實證科學的過剩的產生和無產者及弱小民族終日勞動食不充衣

不蔽形的各趨極端的矛盾化，現代西洋的科學文化可以說是到了日暮途窮了。所以實證科學的本身，推翻人類傳統宗教的哲學的舊道德的迷信是非常地有力量，可是對於人類新道德的建立非僅不可能，且人類惡性的解放和縱任的所生出來的罪惡竟是莫可收拾。為匡正現代文化的弊病，故需要有新的道德。

德國的文化社會學者獻勒(Scheler)說：

「亞細亞之文化和歐洲文化是相反對的，為高度的一面形而向上學。但現在的亞細亞漸由形而向上學的時代而實證科學的自然技術主義時代推移，這種推移是由接受歐洲之實証主義時才開始的。反之歐洲的形而向上學的時代之出現，也受東方——尤其是印度文化的影響不少。」（文化社會學）

他很想把東西洋文化綜合起來，產生一個全人類世界的文化的王國。他并且很堅決的說：「因抱有欲匡救實證主義的危機的改造思想，才必然地發展出這樣學問」。所謂亞細亞的形而向上學的文化，無疑地是指佛教文化。

現在這文化社會學之在德國，是社會學上最新的一派，可說在西洋思想界發見了一個新途徑，倘能不斷地努力，將來世界的文化的王國，終有一天出現。

佛教思想之足以改造西洋思想者，就是因西洋舊道德破科學摧破人類慾望過度所生出種種的苦惱和罪惡無法使之解脫，沒有克服苦惱解脫罪惡根本的東方佛教是

不可能。如帝國主義者根據自我慾望向弱小者求克服；社會主義者本唯物史觀於經濟組織上求均衡；都有所不能，且愈見其擾亂世界。

現在把佛教文化怎樣可以為新道德的理由，簡明地寫在這裡，以應新時代的需要。

人類的的生活，雖多方面的却是有整個的中心的。現在根據佛教的思想依普通的各方面的形式列表如下：

欲望——新宗教的實踐——修悲願行——道德的模範

知識——新哲學的求知——證二空智——道德的原理

解放——新社會的運動——自他平等——道德的表現

幸福——新科學的發明——莊嚴世界——道德的效果

人類的欲望永無有止期，所以求滿足欲望的行為也沒有止期。一切宗教的實踐也從這發生，欲望出於自我非法的向外的原因的對象而起的貪嗔癡，果然是壞東西，（除佛教外一切宗教都包括在這壞東西之中）但現在是說明去壞的欲望而留好的欲望，如「虛空有盡，我願無窮，情與無情，同圓種智」的欲望，就是從無限同情的大悲心所起的欲望，那末成佛度生，便基礎在這欲望的上面。

人類想滿足其欲望，不能不求遂其欲望所必要的知識，這是哲學的求知。出於滿足自我的欲望獲得的知識，是不合於真理的，不但欲望不能滿足，所謂知識是憂患之媒，反是走上自殺之路。（戲論無益的哲學都是走自殺之路。）現在是說明合於真理的知識，是在獲得我空智和法空智，宇宙的真相，萬有的緣起，都如量的體驗到的真智。

人類的欲望和知識，原是想解除社會環境一切不自由不平等的束縛和壓迫。欲望和知識不得其正當，結果自由平等不可得，反致產生社會種種的悲慘。現在是說明合於平等的自由的原則上的運動，立在一切眾生自他皆可成佛的境地上去謀解放。

人類之所以有這：欲望、知識、解放的三大前階段者，牠的目的是在希望最後幸福之獲得。物質科學的發明，工藝技術的日精，原都是產生於幸福的要求。到了今日，科學愈進步，殺人的技術也越發可怕，科學家所用的思想腦力，多半在研究發明殺人的東西，造成今日世界人類的恐怖，結果和所希望的幸福完全相反。現在是說明體達宇宙人生真諦的未來科學家，所有他的聰明的思想腦力在發明利用厚生的東西，將這個世界，造成功為藝術莊嚴的世界。

上面四連環劇，就是：從欲望到幸福；從宗教到科學；從修悲願行到莊嚴世界；都是基礎在佛教的道德上。將來東西洋文化相結合產生出文化之王國，無疑地是精神技術的佛教文化指揮着物質科學技術的文化，始終地是以佛教的道德做全人類新生命新道德的中心。現在當更進一步闡發這中心的道德。

在個人的行為的程序上：先發生欲望，到最後得到幸福，始終都有他的道德的中心。但現在在說明的便利上不妨先出知識，由求知識所證得道德的原理；次出欲望實踐所行的道德的模範。況且佛教雖可予以宗教的名稱，並不若其他的宗教重感情不重理智迷信的自行，因

爲佛敎是從解起信，正如金網經中所說：「若人滿三千大千世界七寶以用布施，是人所得福德，不如有人受持四句偈等爲他人說。」可見佛敎之重於知識是怎樣的重視。

在這應當注意的，佛敎所求之知識是和平常學說中的知識是大有不同，所以簡別濫同特稱曰稱智慧。古今哲學家所求得的是什麼知識？不外彼亦一是非，此亦一非非的各不相同的私人的意見而已。瑜伽師地論云：

「是諸外道、薩迦耶見，以爲根本，種種見趣，各各別故，彼此展轉，互相違戾。」

這是古今中外一切哲學家的寫照。因爲平常所謂哲學家者，觀察宇宙萬有，多是挾自己的成見，好像加着染了色的眼鏡去看東西，不會看出物的真色相來；挾着成見觀察宇宙萬有，無論怎樣也是觀察不到牠的真相。

因爲未明真相，於是再加以臆測，謂宇宙的本體是怎樣，宇宙的现象是怎樣，如盲人摸象，如帚如柱，各執一端，豈不是成爲古今的大笑話。佛敎的求知是先除去求知者自己所有的成見和臆測武斷，對於宇宙萬有一一的對象，原來是怎樣還是怎樣，到了觀察宇宙一的一的對象全無從自己意識中加上去的成見或臆測，同時在一一的對象上也完全沒有從自己意見上所妄生的種種的相狀。心境緣成功到者般田地時，就能夠將求知者的意識上原有的成見和臆測，以及成見臆測所挾有的虛幻妄相都釋釋冰消。假使這依佛敎的專門名詞來講：求知者把自己心中成見和臆測泯去體達到宇宙萬有無差別相，就是得二空智和二空智所顯的一真法界。二空智：就是我

空智和法空智。空未得我空智的人們，對於自己的肉體和精神以及全宇宙，總覺得有一個自我的靈魂一類的東西，主宰心身以及全宇宙。實際，這個物質肉體和精神以及全宇宙，只有各不相同的質素，因彼此的相互的關係，幻出物質精神及宇宙的一一的现象，倘有人無論在那一種對象上堅持有一個自我，真成爲認賊作父。體達到萬有境上沒有自我的東西，這就名我空智；萬有境上都無我相，這是我空智所顯的一真法界。空未得法空智的人們，對於自身以及宇宙萬有現象，忽生忽滅，變幻離奇，終覺牠有個最基本的因，作宇宙現象的本體。如盲目宗教的造物主；戲論哲學家各種的概念；科學家所假設的電子原子等相像的東西。實際，宇宙生滅的现象，決定沒有人們心中那些的想像，那些想像，仍然是人們意識上的成見和臆測，始終畢竟是想像而已。

真能觀照到宇宙到萬有完全掃除自己意識上所挾有的第一因或本體等的成見和臆測，這就名法空智；萬有境上絕沒有那不同的實質相，只有離言無相的境界。這是法空智所顯的一真法界。得了這二空智，纔歸觀照到宇宙萬有平等一味的真相，發現了道德的原理。這個原理，法爾如是，佛陀和菩薩親自發現到，在我們是體解正求發現。在東西洋的哲學家挾意見以求知，怎樣能達到宇宙真相道德原理呢？唯獨佛敎的求知是一反通常求知的方法，宇宙真相於是證，道德原理於是現，這是真正不刊的知識。

道德原理的發現，固屬重要；實際，尤貴乎實踐。

因爲由了二空智透徹宇宙的真相，掃除平常心境上的種種錯誤，但宇宙萬有因各種勢力均衡不均衡時顯時潛一關係，幻起萬有生滅差別的現象，仍然不能武斷其爲空無。這是要轉到萬有緣起的問題。

宇宙萬有得了二空智透徹牠的真相，就在根據這二空智上起一種不挾着主觀而觀察萬有不同差別的現象，怎樣地生？怎樣地滅？恰如牠的生滅相狀和牠的生滅種種的關係整個宇宙緣起的事相。實際，宇宙萬有生滅的現象，就是宇宙萬有一自身種種相互的關係，在同一時間同一空間，各方勢力均等時，產生出一件一件事，生果然是一件的事，滅何嘗不是一件的事；彼此關係勢力均等萬有現起果然是一件的事，彼此關係勢力不均等萬有不現起也何嘗不是一件的事。綜合萬有生滅相續種種的關係，假立一個名詞曰宇宙。照徹宇宙真相的二空智，有處叫牠爲無分別智或根本智；觀察宇宙萬有緣起一一的相狀和種種相互間的關係的，名爲有分別智或後得智。受過根本智練習過起來的後得智，來觀察宇宙萬有，見到萬有不同的彼此勢力突起或潛伏各種關係，湊合離散，成爲一一現象的或生或滅外，也一無所有。人類，就是宇宙萬有之一有。人類社會國家的安甯和苦痛，全是視人類自身各種勢力湊合的關係好壞爲前提，換句話說，就是憑人類自身的行爲是否實踐於道德原理爲標準。

東西洋各種宗教的教徒，古今來並不是完全沒有實踐的勇氣，但是不合於道德原理的行爲，亦惡足貴；縱使牠的迹近善行，如耶教的博愛，婆羅門教的忍辱滄泊

等，究之非全人類的幸福。解深密經中說：

「譬如糞穢，若多若少，終無有能令成香潔。如是衆生，由行苦故，其性是苦。無有方便，但以財物繫相饒益，可令成樂。惟有安處妙善法中，方可得名第一饒益。」

這裡所指的財物相繫，是以財布施人迹近行善的善士；所指的妙善法，就是安處在宇宙真相的道德原理中。沒有照徹宇宙真相的各種宗教，他們的教徒怎能立在道德原理上去實踐他們的真道德的行爲？唯獨佛教經過照了宇宙真相，根據道德原理而起的行爲，才是一種合理的行爲。所以佛教徒本他根本智所起的後得智，或信解這兩重智的理論而起新宗教的實踐，悲愍人類自身所造成的苦痛的因素，完全錯誤的對於宇宙萬有的真相和緣起所起的謬見，以及因謬見所起的不合道德原理種種的行爲的結果。如帝國主義者對於弱小的民族，資本主義者對於勞工等，都是以自我爲中心向外的對象施出的壓力，被壓迫者也爲自我而奮鬥，終之引起世界大戰，人類苦痛因之產生。這種苦痛，是根據於人類自我的煩惱和不合於道德原理的行爲種種關係所緣起。反之：人類的真正的幸福，是根據無我的善意和合於道德原理的行爲種種關係所緣起。佛教徒懷抱着深大的願望，要使由種種關係緣起下的假我的生命和全人類的生命，所構成的社會，都獲得安甯和幸福！但是，不從一一的人們自己都有深切的覺悟和合理的行爲，成功爲種種真善美的關係以構成全人類自身幸福的社會，也不可得。

因此真正的佛教徒，修善願行，摩頂放踵，利天下而為之，但於人有益，雖犧牲到任何程度，無不去做，一行的行為，都合於道德的原理，有這樣的認識，有這樣的決心實踐，這是道德的模範者。

佛教雖有悠久的歷史，但向來的佛教徒都注重在超離現實世界，理論雖也有是大乘的，但行為偏走向小乘的消極離世的路上去。在現在人類苦惱逼迫到這樣田地，佛教徒應當立起實行，在這現實的世界行菩薩道，改造這個世界代替過去一切以神本的宗教成爲一個新的宗教。

宇宙萬有的真理是平等；宇宙萬有的現象是在平等真理上集各種好壞關係的因素構成成功一好壞的結果。社會的好壞，人生的苦樂，完全由於構成社會分子的一切人們本身的好壞以成人們自身的苦樂，所以脫苦求樂是人們絕對的自由，且全合於平等真理而起的要求。

照馬克思的社會學：人類自有史以來就分成爲自由的和不自由的兩大階級；前者爲不勞動而有掠取經濟自由之權，後者爲勞動的被掠取而無經濟自由之權。馬氏綜觀歷史，把牠分爲三期：第一期爲自由民與奴隸對立之奴隸經濟；第二期爲貴族與佃奴對立之佃奴經濟；第三期爲資本家與工人對立之資本主義經濟。每進一個時期就經過一期階級的鬥爭，階級的鬥爭乃社會進化的原因，所以他（他是十九世紀後半世紀首倡階級鬥爭的人）極力倡工人階級向資本階級奮攻。他所認定爲階級鬥爭唯一的重心就是經濟，明白的說，就是麵包問題。這是

形成現在全人類兩大階級的嚴重的衝突，也就是馬克思派社會普遍運動的時期。

和社會的階級鬥爭而造成現代嚴重局勢的同樣有力的因素，是國際種族鬥爭。在中古世紀鬥爭是因了宗教而起，在過去的一世紀是爲了民族主義，在現在和最近的未來是爲了種族的危機而鬥爭。

階級鬥爭的發生雖緣有經濟而起，實際非完全經濟所能左右，可說是第一個原因就是根據於自我而起的鬥爭。如自由民之與奴隸，貴族之與佃奴，資本家之與工人，彼此都爲着自己階級的利益全留其他階級的利益於不顧，醞釀成熟，發生鬥爭，社會運動者未能窺徹社會構成的真相，僅僅執持經濟爲唯一的重心，不知道都具本自我心爲出發點。現在無產者向資本家革命，雖言之成理，但以階級鬥爭認爲社會進化的原因，則將來無產者革命成功亦必有另一階級向無產者革命，如此則人類世界完全成爲鬥爭殘殺的舞臺，還有什麼幸福的可言。唯佛教本宇宙平等的真理，萬有緣起互相關係的理論，闡明構成社會分子的人們，應打破個己自我階級的觀念，以求全人類社會幸福爲前提。共產社會主義之制度，廢除人民私有財產，這合於佛教之破除我所有執之思想；但唯爲無產階級而仇視其他階級，則根本我執仍在，在理論上依舊是不健全。故我主張佛教徒作新社會運動，應首先打破人類根本的自我心，自我心去，則一切我所有的利權自不虞問題。

種族的鬥爭，也是根據自我心而出發。德國教兒童以

法蘭西是他世傳的仇敵；美國的小學生教以嫉恨英國人；日本和中國的互相仇視也正如德法英美。同時都以自己的種族文明，超出任何種族之上。佛教徒的世界和新運動也應該本宇宙無我的真理，自他平等的原則，以警覺那些醉漢似的瘋態的誇大狂。

勞資鬥爭，是社會階級的鬥爭，種族鬥爭，是國際階級鬥爭，都基於自我和非我不平等貪嫉恨瘋態心理上，造成人類種種傾軋不安的現象。唯無我是道德的原理；唯本無我精神，實踐悲願的大行，是道德的模範；唯無我的無所爲而爲的新社會的運動，使全人類若若他都達到地位的平等，是真道德的表現。

人類物質的幸福，是靠着科學的增進。最近百年來的科學長足的進步，如電報電話無線電以遞消息，真是天涯若比隣了；汽車汽船飛機之用于交通，真是不脛而走不翼而飛了；石油燈煤氣燈電燈用之於建築，真是無幽弗幽容光必照了；衛生學醫學的發明，減少疾病和死亡，真是華陀扁鵲顧步却走了；攝影電影的日進千里，真是巧奪天工了。這些的科學相繼發明，增進人類的幸福，這自然是科學的功績。但科學發明的東西移用之於殺人，舉無數生靈驅入於無情炮火炸彈之下。第一次世界大戰，死於科學戰爭之下者八百萬人，殘廢者六百萬人，被所燬的名城巨鎮無數，間接所受的損失也極大。故第一次的戰爭與甘說定爲戰戰具的角逐，毋寧說是科學的大戰爭爲適當。這次日本攻擊上海，戰鬥的利器，據說比較第一次世界大戰的戰器更精，長此以往，人

類的命運，將完其埋葬在科學家之實驗室中。科學原爲增進人類的幸福，現在都變成爲殺人的利器了。

在這我們應當進一步想：科學爲增進人類的幸福和成爲殺人的利器，原都操在人類自己手裡。社會階級和國際階級所依據存立的自我心一掃除，鬥爭自然消滅，科學也自然不用之於鬥爭而還用之於增進人類的幸福了。有了上面的新宗教的實踐，新哲學的求知，新社會的運動，人類的道德已有很穩固的基礎，再用佛教精神科學的技術，莊嚴人類的心地，彼此都生活在和平歡樂之中；同時專研究發明物質科學的技術，莊嚴人類所居的世界。全人類一受佛教自他平等無我真理灌頂後，則佛經中所理想的佛國莊嚴的世界，就可實現現在人間了，這是佛教真道德的效果。

佛教雖有兩千多年的歷史，遍布於亞細亞洲，但是佛教真正的教理和實踐的精神，僅寄存在極少數的佛教徒之間；通常人所知道的佛教，是一些寺院的儀式和光了頭的和尙而已，時代到了現在，雖自大心理最強的德意志國民，因時代所與給的大教訓，也有些動搖着他的自信心，進一步向東方世界去求，可以挽救現代歐洲窮迫的援兵。佛教徒應當在這個時期努力，把佛教的求真知的方法，基於真理道德的行爲，解放人類平等的運動，利用厚生器用的發明；一改革從前不合於真理的哲學、宗教、社會、科學的種種弊病，把佛教化成功爲新哲學、新宗教、新社會、新科學、新道德的大運動，消滅一切人類不幸的慘劇，開始地寫上人類第一頁光榮之史！

時輪金剛法會緣起

段祺瑞

密宗部中時輪金剛推爲首列世尊成道期年後顯現法身在鷲峯山說般若波羅密多經時併在印之德聚輝集塔中說時輪金剛經香拔喇國王月善親爲記錄其國在印度之北境地形圓內有如蓮蕊之大雪山花分八瓣推行四遠兩瓣相距中間長河靈氣所鍾形狀奇異月善歸來造大壇城於馬拉雅大林之中貯經於其間相傳四十三世多地藏文殊及道湯威德諸明王所化現後八百年班禪希魯幹與低薩且幹布教於印度希利巴喇波的及波葯羅慧稱先後傳至西藏綿長至今未嘗稍輟此時班禪國師及安欽呼圖克圖適來與辛大法師勸法會之議向者震旦緣熟達摩東來一花五葉宏揚於華夏時輪金剛又何獨不然小之敎一國之災大之乃滅全世界之浩劫其他及身成佛者更不暇以數記也但向在西藏結緣不廣所以歐洲之戰禍東隣之震陷我國念年之擾攘不已者無非同業之感召有以致之因果循環世人不察負佛悲憫之懷要知亘古未聞之奇異今已相繼而不絕尙劫再見恐十百倍于前更有出人意料之外者仰體佛之大慈大悲普度宏願速登衆生於彼岸皆莫時輪金剛若也今屆末法之際人心澆漓又值大陸之衝寰宇比隣啓發益廣不惟灌頂學人功成圓滿卽在四十里內當傳法之日虔心觀想亦得灌頂之效其他一觀壇場一聆法音能脫一切罪戾亦可結他日往生之緣雖然佛法無量無邊大千世界莫不兩育其中何災害頻加而不已良由衆生困於情欲自拔無術無緣難度深盼悲心信願之士普爲傳播速其醒悟俾知法會難逢回頭是岸自當爭先馳赴勿待事後追悔云爾



譯

著

中國佛教大事年表

〔續〕

大醒

大醒年來發願編纂中國佛教歷史叢書，本表即其一也，因事多一未成就。此年表為初稿，擬連續先在本刊發表。如蒙各方善知識賜教，并以各種史書見示，俾成完篇，幸甚幸甚！

紀元	年號	佛徒事蹟	寺院宗派	經典譯著	法物·美術	雜集	西紀
一六九	四	天竺沙門維祇難		維祇難與竺律炎			三三
一六八	五	與同伴竺律炎來		比譯阿差末菩薩			三四
一六七	六	至武昌		經法句經(曇鉢		曹植(子建)寫梵	三五
一六六	七			經)二部六卷		撰撰文制音凡六	三六

紀元	年號	佛徒事蹟	寺院宗派	經典譯著	法術美術	雜集	西紀
一六八五	太和元年						三七
一六八四	二						三六
一六八三	三		吳潘夫人於武昌 建慧寶寺				三元
一六八二	四			竺釋炎於揚都譯 摩登伽經等四部			二五〇
一六一一	五						二四九
一六一〇	六						二四八
一六七九	青龍元年						二四五
一六七八	二						二四四
一六七七	三						二四三
一六七六	四						二四二
一六七五	景初元年						二四一
一六七四	二						二四〇
一六七三	三						二三九
一六七二	正始元年						二三八
一六七一	二						二三七
一六七〇	三		吳尚書令愨澤捨 宅爲德潤寺				二三六
一六六九	四						二四三
一六六八	五						二四四
一六六七	六						二四五
一六六六	七						二四六

紀元	一六五	一六四	一六三	一六二	一六一	一六〇	一五九	一五八	一五七	一五六	一六五	一六三	一六二	一六一	一六〇	一五九	一五八	一五七	一五六	一六五
年號	八	九	嘉平元年	二	三	四	五	正元元年	二	甘露元年	二	三	四	四	四	四	四	四	四	景元元年
佛徒事蹟	康居國沙門康僧會來建業		中天竺三藏曇柯迦羅(法特)至洛陽			中天竺沙門康僧鑄至洛陽		安息沙門曇諦(法實)至洛陽 朱士行出家	月支支彌梁接(正無畏)至交州		天竺沙門白延(帛延)至洛陽									朱士行至洛陽講道行發若士行
寺院宗派	孫權建塔及建初寺																			
經典譯著			曇柯迦羅於洛陽白馬寺譯僧祇戒心		康僧會於建初寺譯六度經等七部	康僧鑄於白馬寺譯伽長者無量壽經等四部	曇諦譯曇無德羯磨一卷	支彌梁接譯法華三昧經一部六卷		白延於白馬寺譯無量壽淨平等覺經等五部										
法物美術																				
雜集								曇柯迦羅集梵僧羯磨受戒上誓乞行受戒法(中國戒法自此而始)												
西紀	二五七	二五八	二五九	二六〇	二六一	二六二	二六三	二六四	二六五	二六六	二六七	二六八	二六九	二七〇	二七一	二七二	二七三	二七四	二七五	二七六

紀元	年號	佛徒事蹟	寺院宗派	經典譯著	法物美術	雜集	西紀
一六五一	二	法					二六一
一六五〇	三	法					二六二
一六四九	四	法					二六三
一六四八	威熙元年	安息安法賢		法護譯薩芸芬陀		吳主孫皓毀祠波	二六四
一六四七	晉武帝泰始元年	陽譯經、曇摩羅刹(法護)至洛陽		羅尼經等		及佛寺、孫皓請康僧會說法授五戒	二六五
一六四六	二			法護譯正法華經等	荀勗於洛陽造金佛菩薩像十二身		二六六
一六四五	三						二六七
一六四四	四						二六八
一六四三	五			法護譯方等般泥洹經等			二六九
一六四二	六						二七〇
一六四一	七						二七一
一六四〇	八						二七二
一六三九	九						二七三
一六三八	一〇						二七四
一六三七	咸寧元年						二七五
一六三六	二						二七六
一六三五	三						二七七

紀元	年號	佛徒事蹟	寺院宗派	經典譯著	法物美術	雜集	西紀
一六三	二						二九二
一六四	二						二九三
一六五	懷帝永嘉元年	龜茲帛尸梨密多羅吉及(來中國					二九四
一六六	光熙元年		清信士聶承遠譯經二部				二九五
一六七	二						二九六
一六八	永興元年	西竺沙門耆域至洛陽					二九七
一六九	二						二九八
一七〇	太安元年						二九九
一七一	永甯元年	竺叔蘭白法祖(遠)文法度法立法想同在洛陽譯經				扶南國王遣使同西竺沙門那伽仙進纒金龍座佛象牙塔	三〇〇
一七二	永康元年						三〇一
一七三	九						三〇二
一七四	八						三〇三
一七五	七						三〇四
一七六	六						三〇五
一七七	五						三〇六
一七八	四						三〇七
一七九	三						三〇八
一八〇	二						三〇九

紀元	一五九〇	一五九一	一五九二	一五九三	一五九四	一五九五	一五九六	一五九七	一五九八	一五九九	一六〇〇	一六〇一	一六〇二
年號	永昌元年	四	三	二	太興元年	元帝建武元年	四	三	二	愍帝建興元年	六	五	四
佛徒事蹟											常山首安受武邑太守盧叡請講經	西竺沙門佛國澄之闍道安事澄為師	
寺院宗派													
經典譯著	帛尸梨密多羅至建康建初寺譯灌						沙門若羅嚴(外人譯)非時一卷				西域優婆塞聶聶道真譯十住經等二十四部		
法物美術													
雜集							西晉譯經道俗十人出經律六百卷建寺一千七百所僧尼三千七百			吳縣居士朱齊於松江得維衛迦葉二佛石像			
西紀	三三	三三	三三	三九	三八	三七		三六	三五	三四	三三	三二	三一

紀元 年號 佛徒事蹟 寺院宗派 經典譯著 法術美術 雜集 西紀

一五九

明帝太甯元年

敬煥沙門單道開
許昌

頂經等三部

明帝造興皇寺集
義學沙門百員講
論佛道

三三

一五八

二

三四

一五七

三

三五

一五六

成帝咸和元年

西天竺沙門竺慧
理至錢塘武林山
建靈隱寺

三六

一五五

三七

一五四

三八

一五三

三九

一五二

四〇

成帝詔會稽寶山
法義人禁中傳授
五戒○許詢舍會
稽宅爲崇化寺

一五一

四一

一五〇

四二

一四九

四三

一四八

四四

一四七

四五

咸康元年

沙門支道根譯阿
閼佛經等二部

一四六

四六

一四五

四七

李邀舍句容宅爲
靈隱寺

紀元	一五八	一五九	一六〇	一六一	一六二	一六三	一六四	一六五	一六六	一六七	一六八	一六九	一七〇	一七一	一七二	一七三	一七四
年號	一〇	九	八	七	六	五	四	三	二	元 穆帝永和	二	元 康帝建元	八	七	六	五	四
佛徒事蹟																	
寺院宗派																	
經典譯著																	
法物美術																	
雜集																	
西紀	三五八	三五五	三五三	三五二	三五〇	三四九	三四八	三四七	三四六	三四五	三四四	三四三	三四二	三四一	三四〇	三三九	三三八
					江陵藤岐舍宅爲 寺延曇翼主之							何充舍宅爲建羅 寺以居比丘尼					王羲之爲西竺達 勝多羅於廬山建 歸宗寺○庾冰奏 議沙門應盡禮王 者何充等議不應 致拜

紀元	年號	佛徒事蹟	寺院宗派	經典譯著	法物美術	雜集	西紀
一五五七	二						三五
一五五六	三						三五
一五五五	升平元年						三五
一五五四	二						三五
一五五三	三						三五
一五五二	四						三五
一五五一	五						三五
一五五〇	哀帝隆和元年						三五
一五四九	興寧元年						三五
一五四八	二						三五
一五四七	三						三五
一五四六	帝奕太和元年						三五
一五四五	二	西域沙門曇摩持 (法慧)至長安		曇摩持譯十誦戒 本三部		帝奕詔建沃洲寺 爲支遁居	三五
一五四四	三	洛陽東寺尼道馨 爲衆說法華維摩					三六
一五四三	四						三六
一五四二	五						三六
一五四一	簡文帝咸安元年	印度沙門鳩摩羅 佛提(童覺)於長				文帝召沙門竺法 曠人京師行遊識	三七

唯識二十論講話

(五續)

井上玄真著
芝峯譯

雖然有如此的異說，護法論師，謂「餘者」，於這識相應的隨惑有八種：一所謂八遍染是，就是惛沉、掉舉、不信、懈怠、放逸、忘念、散亂、不正知。

依法護論師解釋，惛沉：令心於境，無堪任爲性；能障輕安，毗鉢舍那爲業。

掉舉：令心於境，不寂靜爲性；能障奢摩他爲業。不信：於實、於德、於能，不忍、不樂、不欲，心穢爲性；能障淨信，陪依爲業。

懈怠：於染淨品，不能防修，縱蕩爲性；障不放逸，增惡損善所依爲業。

忘念：於所緣不能明記爲性；能障正念，散亂所依爲業。

散亂：於諸所緣，令心流蕩爲性；能障正定，惡慧所依爲業。

不正知：於所緣境，謬解爲性；能障正知，毀犯爲業。

已上八種遍染心所，就是遍染於染汙心；現在這第七種，是染汙心，所以也和這八遍染相應。然而第七相應心所，行相微細難知，以上所說明的八遍染相，是依

第六相應邊言以類推。

護法論師的意思，這識的相應心所，總有十八，就是：我癡，我見，我慢，我愛的四種根本煩惱；和觸，作意，受，想，思五遍行；再加以惛沉，掉舉，不信，懈怠，放逸，忘念，散亂，不正知的八遍染隨惑；并及慧心所。這裡所說的慧心所，正是我見之體，所以加入；但並非我見和慧俱起。

此外，「五受心所」，這識和那受相應？是同於初能變，也唯和「捨受」相應。因爲這識無始以來，任運一類相續，所以不和那憂，喜，苦，樂的變異受相應。

六 三性分別門

●●●●●
有覆無記攝者，是分別這識的性類。這識任善，不善，無記的三性中，屬無記性；在有覆，無覆二：無記中是有覆無記攝。因爲這識和染汙法的四煩惱等相應，覆障聖道無漏智，覆蔽自心使不清淨，得名有覆；雖是有覆染汙法，但牠的行相任運微細，不感可愛非可愛果和沒有記別，故名無記。

七 界繫分別門

所謂界繫，「界」，就是三界九地——欲界，五趣地

；色界，誕生喜樂地，定生喜樂地，離喜妙樂地，捨念清淨地；無色界，空無邊處地，識無邊處地，無所有處地，非非想處地，都具有漏界的分類。「繫」，繫縛，繫屬義，被那一界地煩惱所繫縛而繫屬於那一界地。換言之：就是有漏諸法界繫的法，不是無漏諸法非繫的法。關於那些有漏法，分別牠屬於那一界地者，所以名「界繫分別」。但是初能變和第三能變不另立分別門者，因第三能變通具三性，不一定屬於那一界地，所以不另立一門；至於初能變不特別立一門者，明果相中，異熟果正顯這界地，就是第八識為三界五趣總報的果體，繫屬於受生界的東西。

隨所生所繫，正辨末那識的界繫。「所生」云者，第八識受生的處所，這證現行【註一】，必隨着趣體第八識受生之處，所以界繫全同第八。例如：第八識生在欲界地，這識也就隨着繫縛於欲界地；乃至第八識受生在有頂地，這識也就隨着繫縛於有頂地。這識恆緣自地第八識為我而起執執，故繫屬於第八識，為第八識所生地的煩惱所繫縛。

【註一】現行，唯所生所繫之一地現起；種子，則遍於三界。——譯者

八 起滅分位門

起滅，就是生起滅斷。雖云起滅，實義正取斷滅；不過但說斷滅位，其餘生起位皆不得而知了。因此這門是說明「伏斷的位次」。

阿羅漢滅定，出世道無有。是明這末那識伏斷的位

次。「無有」，具滅義，就是染汙末那伏斷之謂。滅，分永滅和暫滅兩種；種子和現行俱斷滅者，為永滅；伏滅種子的勢用使不生現行者，為暫滅。合這暫滅永滅，名為無有。這共有三位：一「阿羅漢」位；二「滅定」位；三「出世道」位。

出世道，是指無漏智。世間名有漏，出世間名無漏；道，就是觀智。——正指根本智和後得的無漏智現行時。這識煩惱，任運微細，任何有漏智，是不能伏滅；唯三乘無漏聖道的觀智，纔能伏滅。就是把生我執，反於生空智；法我執，反於法空智。生空的根本後得二智現行時，生執伏滅；法空的二智現前時，伏滅法執。伏滅生執，在二乘見道以上，頓悟菩薩，則在初地以上，漸悟菩薩，則在回心【註一】以後的生空無漏位；伏滅法執，是頓悟漸悟菩薩之初地以上的法空無漏位。但有法執的時候，不一定有生執，有生執時，必定有法執。因先迷體而後迷用；生執必依法執而起動裏面。二空智，則反此：生空智，不一定帶有法空智；但法空智，必定帶有生空智；就是了體，必不會迷於用。於執於智，生法寬狹之異，如左圖：——



【註一】除無學果位而回心的菩薩。——原註
滅定者，是滅盡定，或名滅受想定。聖者厭勞慮羸動之識，依於止息想的作意，入於無心定。這定，是生空智或法空智的等流果，最極寂靜無漏的定，所以不是染汗的末那識。

以上兩位——出世道和滅定——單是伏滅了染汗末那的現行，是這識暫伏滅位。

阿羅漢者，是三乘無學果，是這識永滅的位。現在說這識的煩惱，是其生煩惱，非見道所能斷；然染汗的煩惱，不是非所斷，是應斷的法。但是極其微細，唯障無學，這無學障和有頂地一下品的煩惱【註一】勢力均等【註二】，九地雖通有九品煩惱，但有學的最後心【註三】金剛無間道的無漏智現前時，這煩惱種子和有頂地一下品同斷盡。斷這煩惱已，即證無學果，所以阿羅漢，是染汗末那永滅位。

【註一】義演四二云：「大論第七識中煩惱，即其一類，不可分其品類。今凡論三界論之，得有九品，即九地中一地有一品也。隨地地之中，定是最下品，行相微細，名爲下品也。若當當地第六識九品煩惱中，即當第九品位，地地皆爾。」——譯者。

【註二】義演四二云：「意說一切地中第七識煩惱，皆與有頂地第六識中九下下品一時頓斷，以勢力均等故。第七識煩惱地地有一品，每品皆與有頂地第六識中第九品同斷。此意說雖有九品，皆與有頂下下品中一時斷故。欲界所繫第七識，與彼有頂地一下品相似，以不能實業潤生等故。」——譯者。

【註三】若是善善，則在十地中心。——原註

在初齋慶，明阿羅漢位中，并攝入不異菩薩；現在

這末那伏斷的阿羅漢，便不攝入了。因第八識，唯據我執相應的執藏而得藏名。永伏這執藏之執雖通於八地已上；但是末那依染汗而得名染汗不單是我執煩惱，也發攝法執所知障了。當第六識單在生空無漏觀時，這末那仍起法執非永捨染汗【註一】第八地已上的不退菩薩，尚有染汗的末那，所以現「永斷位是唯屬於三乘無學果」。

【註一】生空觀，不伏法執；入法空觀時，才伏法執，所以單入生空觀時，尚有法執。——原註

雖然在染汗末那上言之，三乘無異；以二乘對於菩薩言之，有生執和法執不同。於第七末那相應的，有生執和法執。那生執執障於二乘，同時也障於菩薩；但是法執執，則唯障菩薩，不障於二乘了。所以有處說：菩薩的染汗末那和二執相應；二乘的染汗末那唯和生執相應。現在說明染汗末那斷位在三乘無學，此中差別也可明白了。

已上三位，雖有暫和永的不同，但是俱無染汗的末那，故云：「阿羅漢滅定，出世道無有。」

「義」的不同。
「義」的不同。

安慧體無家：——所謂三位無末那者，是沒有末那的體體。這第七識，唯和生執相應，不和法執相應；又無漏，必無末那。染汗之外，更無末那的自體；故顯揚論等說：「四惑恆相應故」。如此，則末那唯和生執相應不和法執相應可知了。法法論說：「三位無末那」；假使有無漏位的末那，如何可說三位無末那呢？攝論中

說「爲識雜染依」；不說爲識清淨依；無漏無末那，也愈明白了。因此，現在說三位無有者，是無有牠的識體無疑了。

護法義無家：——三位無末那云者，早說無染汗的末那，於末那上去了染汗的義；不是沒有了第七的識體。又這識不僅僅和我執相應，也是和法執相應。假使不迷於體，依於什麼却迷於用而起我執呢？譬如：誤於繩而錯認爲是蛇；了知是繩（體）時，自然不會認爲蛇（用）了。因迷諸法體的法執，方起我執；也是這樣。

假使如安慧的三位沒有第七識體，有這教遠理的過失。

怎樣有這教失呢？

(一) 遠解脫經：——

【有出世末那。】〔註一〕

(二) 遠瑜伽論：——

【藏識決定恆與一識俱轉，所謂末那；意識起時，則二俱轉，所謂意識及末那；若五識中，隨起一識，則三識俱轉；……或時頓起五識，則七俱轉。】

(三) 遠顯揚論：——

【末那恆與四煩惱相應〔註二〕；或翻彼相應特舉爲行，或平等行。】〔註三〕

已上聖教，皆說無漏位有末那，現在說無，豈不違

〔註一〕增伽論六三。引道經證有出世末那。——原註

〔註二〕顯揚論原文云：「意者謂從阿賴耶識種子所生，運轉彼識，我愛，我愛，我我所執相應。」——譯者

〔註三〕顯揚論云：「或翻彼相應，一切特舉爲行；或平等行與彼俱轉，了別爲性。」——譯者

怎樣有遠理失呢？

(一) 遠於因明立量失，量云：——

無染意識定有俱生不共增上所依……宗

是意識故……因

如有染時意識……喻

假使沒有無漏第七識，便違這量。

(二) 七八二識不相例失：——假使說在阿羅漢位沒染汗末那，便可說沒有第七識體者；那麼，在阿羅漢位捨藏識，也應可說沒有第八識體了？都是聖教所說故，自可爲同例。但是在阿羅漢位，雖捨藏識，不是沒有第八識體；所以現在三位，說沒有第七識體，就有這種過失。

(三) 四智不齊失：——就是莊嚴論，擲大乘論等，說轉有漏的五識，得成所作事智；轉第六識，得妙觀察智；轉第七識，得平等性智；轉第八識，得大圓鏡智。大圓鏡智等三智，既然都有牠的所依的淨識；那麼，平等性智，也必定自有牠相應的淨識爲所依。假使說無漏位上沒有第七識體，平等性智沒有所依了，便和其他的三智不齊了。

(四) 第八無所依失：——無學位第八識，也同於

教？

其他的識，是體性故，所以也應該如其他的識有俱有所依。假使沒有這第七淨識，無學位的第八識，便沒有俱有依了。

(五)二執不均失：——如任未證生空無我理的凡夫，第七識的生執恆時相續現行；未證法空無我理的二乘，法執自然相續現行；但是說三位沒有這第七識，恆行的法執，將何爲所依？所以三位無第七識，生法兩執有不均失。

(六)五六非同例失：——行瑜伽論攝論等中，對於二乘等把五識爲同喻，以「六識攝故」之因，證成第六識的俱有依就是第七識。然若說三位無第七識，在三位中第六識應沒有所依，便和五識必有所依 不能爲同例的比量的過誤【註一】。

所以說三位無第七識體，種種的過失是不能免的；故知在三位上雖沒有染汗的末那，而無染汗的第七淨識是恆時現起。如上面所引的淨法論等說三位無末那，是專在染汗末那義上說無而非說體無。好像說阿羅漢位等雖說無賴耶，並不是說沒有第八識體。

【註一】頌論攝論，都以五識同法，說第七識爲第六依。假使如安慧論師所說無出世學十識，那麼，二論所立的比量，宗和因都有過失了。最云：

第六意識必有俱生不共增上別依……宗

六識攝故……因

如五識……喻

在這宗上，便有「這自宗一分過失」，以自許三位無所依故。假設「除却三位的意識，其他的意識必有道依」；那麼又有「

比量相違」的過失，爲什麼這一分意識沒有依而其他一分是有依呢？所以三位無末那，二論宗上有二過：(一)一分違宗過；(二)有比量過。「六識攝故」的因，成前法與有法整個的宗，這因便有「自不定過」。就是，爲「如五識」「六識攝故」意識有依呢？爲如你所主張三位意識，「六識攝故」，意識無依呢？表出三比量的形式因上「自不定過」如下：

第六意識
除三位有俱生不共增上別依：(有依)
三位無俱生不共增上別依：(無依)……宗

六識攝故
如五識……因

復次，將「六識攝故」的因，成前後宗的「除三位餘意識必有所依」者，這因又成「法自相相違過」形式如下：

除一分意識亦應無依……宗

六識攝故……因

如汝所除三位意識……喻

這法自相相違，有了這不定因的緣故，使宗上前陳法和立者原意適得其反。

不但此也，「六識攝故」的因，同時含有「決定相違過」。如下式：

意識應無俱生不共增上別依……宗

是意識故……因

如淨意識……喻

四者。

上來所出的第二能變的十門，都是約未轉依有漏末那識而言。約轉無漏識體來講，和有漏的義門具缺自有不同。如(一)出名門，(二)所依門，和有漏同，也名末那，也依於第八識；(三)所緣門，便有不同，在有漏唯緣阿八見分，到無漏則廣緣有爲無爲諸法；(四)體性門

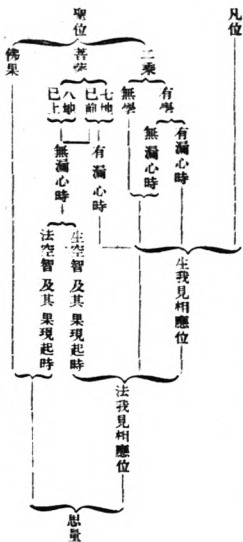
，(五)行相門，雖都是思量，但沒有我相的思量，是恆審思量無我平等之相；(六)染俱門，無漏位當然不和四煩惱相應了；(七)相應門，地所相應的心所，和無漏第八識一樣，是遍行五，別境五，善十一的二十一種心所；(八)三性門，不是有覆無記，而唯是善性；(九)界繫門，既到了無漏，自然非三界九地所繫縛繫屬了；(十)隱顯門，在這目不論什麼伏斷的位次了。這已達到轉依無漏之位也被稱為平等性智相應位。

這識大概可分二種位次。

(一)生我見相應位：——就是緣第八識生起我執位。一切凡夫；二乘有學；七地已前菩薩(除二乘無學回心者)有漏心位，都是這位攝。

(二)法我見相應位：——謂緣第八識起法我執。一切凡夫；一切二乘；菩薩法空智果未現前位；都是這位

凡位



所緣第八識二位
我愛執藏位……生我見相應位
善惡業果位……法我見相應位
相續異熟位……思量
能緣第七識三位

攝。

(三)平等性智相應位：——緣真俗之諸法，起平等性智位。菩薩見道修道法空智果現前位；一切佛果位；都是這位攝。

前二位是空漏，第三位是無漏。在有漏中第一是染汗位，第二是不染汗，故成三位，如左圖：

第七識



復次：若當於第八識的三位，心境(心指能緣第七境指所緣第八)相對以判之，那麼三位思量，也廣通因果了，如左圖：

前來用八段十門，明第二能變末那識的體義。然成唯識論中，更舉二教十理，於前六識外，說明這第七識的別體；這種說法，要亦不外和初能變用五教十理同轍而已。

二教證 諸大乘經，是至教量，前已成立，故不證成。

一、入楞伽經伽他中說：

「藏識說名心；

能了諸境相，

思量性名意；
是說名為識。」

心，意，識名，雖通於八識，然就義勝透，也可別名。集起給以心名，說種子集起，別指第八識；了別給以識名，了塵境者，是盡了別義，這是偏顯前六識；思量給以意名，想審思量性，是顯明有別體的意識，這正是別指第七識。

二、解脫經註一伽他中說：

「染汙意恆時，

若解脫諸惑，

諸惑俱生滅；
非會非當有。」

經中自作解釋，大意謂：染汙之意，無始來和四煩惱俱生俱滅。解脫這惑的時候，不但和這意相應的惑現在沒有，過去未來都沒有〔註二〕。一到了解脫位時，就和恆時無間斷四惑相應的識有別。在這應當知道的是：第八識始終不與煩惱相應的；第六識雖與煩惱相應是有間斷的；這未解脫染汙意，恆和四煩惱相應的自然第七識了。

〔註一〕成唯識論述記曰：「此大小乘通許之經，非是解脫義，

名解脫經，然四阿含不攝零落之經，諸部皆有。……此經是解脫阿含，故名解脫經。若言「零落經」，名字重也。」——譯者

〔註二〕現在理無，不俱起故，惑緣已斷故；過去未來，無有體故。——譯者

七末那識。

六理證

上面已引證聖教；現在出六理證明有這第七末那識。

一、不共無明證：——所謂：「諸異生類，恆處長夜，無明所盲，昏醉瞋心，會無醒覺」（成唯識論文）；縱使前六識作善的時候，仍不能忘相；這就是不共無明。〔不共〕者，為恆行不共，自唯始相續，沒有間斷，俱時昏醉一切心使成有漏者。攝大乘論頌云：

「真義心當生，

俱行一切分〔註一〕，

常能為障礙，
謂不共無明。」

這不共無明心所，不能沒有牠的相應心王。假說是前六識，而前六識不但是間斷之識，且是有善心之位的識；自然不是和這恆行無明相應了。假說是第八識吧，第八識是無覆無記；應該不和這煩惱相應。因此，證明別有恆行的第七識體。成唯識論卷五云：

「謂契經說：不共無明，微細恆行，覆蔽真實；若無此識，彼應非有。」

〔註一〕第七識的相應無明，獨三性位。義演卷四四云：「由此

無明故，令前六識作善之時，所起應等，不能忙相；何況起餘不善無記心，故獨三性心而行。」今之「俱生一切分」，即通指三性也。——譯者

二、六二緣證：——前五識的生起，必有所依根和

所緣的境二種緣；例之於第六識，也自然是這樣。成唯識論作因明的比量，今列其形式如下：

極成意識必有不共顯自明處俱生增上所依……宗
極成六識隨一攝故……因

如極成眼等識……喻

這是成立第六意識的不共俱生的所依是有別體的第七識。成唯識論卷五云：

【契經說：眼色為緣，生於眼識；廣說乃至，意法為緣，生於意識；若無此識，彼意非有。】

三、意名體：——依「恆時」「審明」「思量」的識，立末那名。例如有部把已謝滅的識名意；經部把無體法假說名意，都沒有思量義。具有思量的意名，唯第七識。成唯識論卷五云：

【契經說：思量名意；若無此識，彼應非有。】

四、二定差別證：——無心定有二種，都是滅前六識和相應的心所。一無想定；一滅盡定。無想定，為凡夫外道所修得者，為聖者所深厭；滅盡定，近似涅槃，非凡夫外道所能修得者，正為聖者之所欣入。二者同為無心定，聖者對之怎樣有欣厭的不同呢？這是：一不能滅却染汗的心心所；一能滅却染汗的心心所之別。既然同滅前六識心心所，假使又沒有染汗的第七識：依什麼為標準，來辨別不滅染汗心為無想定和不起染汗心為滅盡定呢？二定之所以得辨別者，正因有第七識的別體故。成唯識論卷五云：

【契經說：無想，滅定，染意若無，彼應無別。】

五、無想有染證：——前証明的無想定的果，是無想天的有情，是凡夫位，外道執之為涅槃。為聖者深所

阿厭。無想天的壽命，有五百大劫，中間都不生起前六轉識。在這五百大劫的中間，假使沒有染汗的第七識。

應該這長期間是沒有我執？應該不被叫做凡夫外道了？假使沒有染汗心，沒有我執，便不是凡夫，便不會被聖者所厭阿了？唯識述記出正反二比量，如下：

其一：——
無想有情應起我道……宗
異生攝故……因

如餘異生趣位……喻
其二：——

無想聖人應不阿厭……宗
無我執故……因

如涅槃等……喻

無想天之所以為聖人阿厭者，正因牠是凡夫而有染汗也。染汗心不是前六識，正證明有染汗的第七識的別體。成唯識論卷五說：

【契經說：無想有情，一期生中，心心所滅；若無此識，彼應無染汗。】

六、有情我不成證：——謂凡夫起善的六識時，六識既無障執，怎樣不證悟二空而成聖者？這所以不成聖者，六識有相縛故【註二】。被相縛者，因依於染汗的第七識。攝大乘論說：

【如是染汗心，是識之所依；此意未滅時，識縛終不脫。】

此所謂識，就是指前六識，相縛，就是有所識的體相

。有漏者，是一身中與漏俱，就是和煩惱俱時而有之義。凡夫既有善的六識，而又成爲有漏的，因爲同時於一身中有汙染到七識恆起我執故。假使沒有這第七識，有漏無漏，或迷或悟，將怎樣來區別呢？於此，可證有第七識了。成唯識論卷五云：

【契經說：異生善染，無記心時，恆帶我執；若無此識，彼不應有。】

【註一】相縛者，不了所緣之法如幻，執所緣法爲定有相，無緣見分不得自由。——原著

上面的二教六理，要言之：不外於我們迷界有情和佛菩薩悟界聖人，都自有他染淨根本所依的別體的識。試想我們在寤寐的時候，也沒有離我想，不離我他彼此的見。是淺近的說個例吧：施穀米於窮人，當正在那施米時候，前六識雖是慈善，但是我施這東西，彼受這東西，起這些有相差別的思想；不能如佛一般的住於能施所施，和施物的三輪體空；仍失於慢，陷於慳，不能運用無相平等之心；這豈不是由於一切時相續的我執的原因是什麼？由此，不能起無相廣大的智見；由此，

恆時有無間斷的無明。

既有這等我執無明，自不能沒有和他相應的體體；第一第六的理證，和第二的教證，正是在這方面說明。

復次，佛教中說無位，外道修定和所修得的果，與內聖者所得的定，同誠前六識；然而一名聖者，一名凡夫。入無想定或得無想果，仍然名爲有情者，因依有於第八識；然不可不求他爲凡夫之所以。例如極睡眠時，前六識不起，我們依而不失凡夫的資格，這是什麼原因？這些，都由於有恆時相續染汙的第七識體故。第四第五的理證，正在這方面說明。

第二第三的理證，和第一的教證，意在說明佛說心意，識，三種區別，顯示精神的作用；同時也顯得意識是指第六識的意思。

上來但示信解之一分；倘是廣探精義，應研究論疏。成唯識論卷五云：

【證有此識，理趣甚多。諸有智者，應隨信解。】

【次學佛經竟全文未竟得禮】

世界佛學苑漢藏教理院緣起

太虛

漢藏民族血統文化之親密，自唐以來已然，而最重要之關係，則繫於佛教之崇奉。藏族全部為出家喇嘛與在家信徒，而漢族亦四分之三皆信佛。且西藏佛教之興，基於唐文成公主之入藏，故藏文有一部分經典係由漢文譯成，此可知佛教與漢藏民族文化之深切矣。

四五百年來漢族之佛教日益衰，而藏族佛教則以宗克巴之振袖復興，光化滿蒙，迄今猶保隆盛，故重昌漢佛教之有資於藏佛教，殆為現時所必須。况乎藏佛教久為藏蒙滿民族文化與夫藏族之奠居西藏遍布於康青甯諸省，實為構成大中華民族而建立大中華民國之柱石哉。夫佛教與漢藏民族文化之密切既如彼，而漢藏佛教與大中華民國族建重要又如此，烏可不憐通開發之耶？

但人情每蔽近而忽遠，故鮮注意於此；惟四川隣接康藏青寧，川人往康藏青寧與藏族相習者固多，而康藏青甯之藏人出入於川省尤夥，因此對於藏族文化之關係于佛教者，知之較詳，而去年重慶劉甫澄督辦有派僧遊學康藏之事也。太虛曩赴歐美，嘗有設世界佛學苑之粗議，而關於漢藏佛教教理研究院須亟籌設；去秋以川省縉素邀請作巴蜀遊，聞劉督辦之舉而壯之，謂與其派往遊學，不如就川省設學院，聘請漢藏講師，招漢藏青年研習之，潘仲三、潘昌猷、何北衡、王旭東、王曉西諸公建其議，申請于劉督辦，遂籌定院址，指劃經費，而有本院之成立。

然從佛學以言，猶有偉大之意義存焉；當此古今中外鎔冶一爐之時代，非創造世界性之新文化，不能繼承過去而普發未來；然足為創世界性新文化之因素者，則佛學尚無。溯佛學之源流，發于印度歷千五百年而斬，每五百年之間，改易一風會；初五百年之傳，可徵之錫蘭，次五百年之傳，可徵之漢土，而後五百年之傳，則必徵之西藏。要之非于錫華藏所傳，為綜合之研究，則不能集過往佛教之大成，即無以展將來佛教之傳化。此漢藏教理院所以為世界佛學苑之一院，而有關於佛教之弘布寰球者甚重也。今者將于釋尊之正覺生日，舉行開學，因撮彼顛末，昭告十方，尚祈縉素者德加以指正焉。

民國二十年十二月日。



研

究

三論宗二諦與中道之研究

印順

三論宗，肇源于龍樹，傳譯於羅什，大成於吉藏。其爲首也：蕩滌情慮，類杲日之當空，而無幽不顯；化被羣庶，如時雨之滂沱，而撲整俱潤。高高而不測其極！深深而莫知其底！言而無當，破而不執。凡我佛徒，宜同探究！

三論宗旨，明何理耶？第一義中，迥絕常情，非理不理，何明不明？非理非不理，而理而不理，斯爲正理。非明非非明，而明而非明，目爲內明。非理非不理，第一義諦有，世俗諦中空。而理而不理，第一義中空，世俗諦中有，非明非非明，何中邊之可言？而明而非明

，詎二諦之可得？希夷絕朕，冲遠難言？庸有理可明耶？

然諸有情，無始時來，虛妄顛倒，起偏計執。不能如實徹了諸法離言性相，橫執我法，情存一異。迷實相無相，執緣生有生。致使康莊坦道，荆棘紛披，覲言正理，而理愈非；各有所明，而道愈晦。然至道中，非理不理，無明非明。因衆生故有非理，而實無所非；因凡情故有不明，而實無所晦。迷者自迷耳。

大聖慈悲，爲衆生故，無名相中，強名權說。於非理非不理中而言理，於非明非非明中而有明。不理而言理，理即非理。非明而有明，明即非明。欲令衆生因遵悟不理，顯中道之理；因明契不明，言二諦之教。總觀

論，離斷常，爲三論之大宗，救海之精髓。言下真得，則俗稱無滯；依首生解，則遺同舊執。

非理不理而有理，非明不明而有明，不動實際建立諸法；因理悟不理，因明契不明，不壞假名而演實相。若爾，依因緣假名說，云何名中道？云何爲二諦？

二

欲述二諦中道之義，卽分爲三，一、別明二諦，二、別明中道，三、總明二諦中道。今初：

二諦者，十二門論云：「一、世諦，二、第一義諦」。(真諦)中論云：「諸佛依二諦，爲衆生說法：一以世俗諦，二第一義諦」二諦立名，隨機各異。或有說二，非今所論。

云何名諦？是真實義，非虛妄故。諸佛世尊，爲有情類，說諸法要，皆依二諦。有世諦故，說有是實；有真諦故，空亦是實。中論云：「佛依此二諦，爲物說法，皆是誠諦之言也」。中論長行云：「世俗諦者，……於世間是實。諸賢聖，真知……於聖人是第一義諦」。

然有別義：真諦唯實，俗亦通假，所假義別，凡聖異故。百論云：「一者，真唯是諦無非諦。二者，俗亦得是諦，亦得非諦。俗於凡是實，故稱諦，於聖是不實，故不名諦。」

至道何有真俗，亦無一二，相相而言，爲衆生故，作二諦說。披尋文疏，顯有多意，略明六義以顯二諦。

一、遺於二邊契中道故：——小乘執有，大乘滯空，並落兩邊，不契中道；執有真故真，俗故俗故。中論疏第二，第四，廣述其非。三論云云：「有三種人，迷於二諦：(一)者，小乘五百部，各執諸法有決定性，聞畢竟空，如刀傷心。此人失第一義諦；然既失第一義諦，亦失世諦；所以然者，空宛然而有故。……(二)者，方廣道人，謂一切法，如龜毛，兔角，無罪福，報應。此人失於世諦，有宛然而空故。……有見外道，迷於真諦；空見外道，迷於世諦。又凡夫著有，故迷真諦；二乘滯空，迷世諦也。」

今畢竟空，大乘正義，有見卽空之有，空乃卽有之空。中論云：「雖空亦不斷，雖有亦不常。」以正道中，無常斷故。無常斷中而說常斷，非有無中而言有無，大要不過隨諸有情，應病與藥。

掌珍論中，亦有此意：「於有爲境，平常見邊，且遮有性；如是餘處，遮斷見邊，遮於無性；雙遮二邊，遮有無性」。無有空中而說有空，有卽非有，空卽非空。所謂「隨順衆生有二諦，道理實無二諦」。因二悟不二，因名契無名，不常不斷且不得，豈猶有常斷耶？

曇影云「真諦故無有，俗諦故無無」。此雙遮二邊，遮有無性也。又云：「真諦故無有，雖無而有；俗諦故無無，雖有而無。雖無而有，不滯於無；雖有而無，不著於有。不著於有，卽常著冰消，不滯於無，卽斷無見滅。」

二、二諦約教遺情執故：——大小諸宗，皆談二諦，莫不約理，約境而說。三論卽實，自攝山大師以來，以

一、諦爲教。良以真空，俗有，本非判然二相；若約理境，卽成二執。學教本以祛執，今學教而反執，於迷起迷，夫復何益！故披山大師判一諦是教，隨機而立。如中論疏云：「披由來二諦之見，故名二諦爲教。由來理二諦根深，言二諦有兩理故，故成重石二見，二心不可除。觀公云：『道俗之不更，二際之不泯，菩薩之憂也』。大師無生內充，慧風外扇；爲披二理之見，故言異之與俗，皆是教也。」

二、諦是教。隨順衆生故有。欲令因此二諦之教，悟不二之理。設執定有二諦之教，守指喪月，是不病於病，而反病於病矣。中論疏云：「末學者，守二諦是教，還具投暗作解。由來二諦爲理，是理見；今二諦爲教，復以教見。」餘處復云：「若守言，便喪圓意，非學三論者矣！」

三、示因緣義恰實相故：——諸法實相，言忘慮絕，有解不了而起迷執，或有、或空、若常、若斷。不知有不因空，有是實有；空不因有，空是實空；實有、實空、邪見所攝。或雖不執性實空，有而執有假。不知假待於實，實既是無，云何有假？

爲饒益彼 說二諦法，以空有爲世諦，有空爲真諦。有不自有，因空故有；空不自空，因有故空。因空故有，有非定有，待真空故假說有。因有故空，空非定空，待俗有故假說空。非有非空，契入實相。中論云：「若法因待成，是法還成守；今則無因待，亦無所成法。」若如他宗，真俗二諦或卽或異，非特不能了如實義

，轉生膠執。何以言之？不一，不異。論有誠文。若一，若異，情計所執。若言是一，何異俗之可言？若言是異，等斷常之邪執。今明真俗，皆相持成。令悟異故說於俗，令達俗故說於真。經云：「說世諦、令顯第一義諦，說第一義諦、令顯世諦。」

四、令依名言得離言故：——一切有情，從於無始，乃至名言未斷，說有說空，相待而有，並是因緣之義。中論疏云：「並是因緣，悉名世諦」。是義云何？第一義諦，絕待絕待，非因緣假名之所得證。大集經云：「不可得故，無相觀故。」是則以一切言說爲世諦，言忘慮絕爲第一義（見中論疏五）

欲契離言第一義諦 須假言詮；以言遣言，因指得月。僧叡云：「實非名不悟，故寄中以宜之。」中論疏云：「因世俗言，得無言，故以無言言爲世俗，言無言爲第一義也。」

五、立二諦教示本懷故：——如來雖應衆生之機，宣說無量門，或權、或實、或大、或小、言教雖有萬殊，顯理無有二途。二論立義云：「大小乘經，同明一道，以無得正觀爲宗。」法華玄論云：「一切大乘經，明道無異，則顯實皆同。」

夫實智照空，爲三乘所共證，佛法之心髓。設欲證照實相無相，必須了得畢竟真空，卽一小乘，雖不能了空是有空，亦以析法明空而得證果。是知畢竟真空，是第一義悉檀，爲如來本懷，佛法宗極。十二門論云：「六分深義，所謂空也。」法華經云：「終歸於空」中論疏

云：「性空即是佛性，般若、實相之異名耳。」

此畢竟空，卽定真諦。迷真諦故，流出三乘六道之味；悟真諦故，乃有五十二位賢聖。說一諦教，意在於斯。今因俗諦入第一義，卽有以明於空，以畢竟空是有空故。十二論云：「因世諦得說第一義諦；若不說世諦，則不得說第一義諦。」若知世諦，知第一義諦；則知世諦了。涅槃經亦云：「欲令衆生深識第一義，故知第一義諦。」說世諦一而中論中更有明確之說：「若不依俗諦，不得第一義。」吉藏大師依如是言，作如是說：「因世諦故，得見第一義諦。」

然所說第一義諦空，是絕待空，非可隨言而執於義；中論云：「若復見於空，諸佛所不化」。正謂此也。

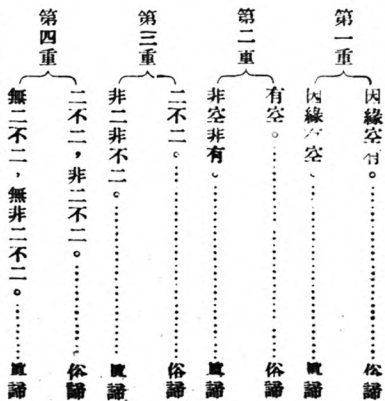
六·無方妙說顯中實故：——一諦之教，隨機而說，或有或空，縱橫無碍，應以何法而人道，卽以何法而爲說。一往言之，空有是世諦，有空第一義。然般若等說，殊非一例。

大般若論云：「若有若無，世諦故說；非有非無，第一義諦。」智度論云：「人等，世諦故有，第一義諦故無；如實際等，第一義故有，世諦故無。」良以實相無知，超諸情表，隨病與樂，非有定說。以無礙之慧解，發無方之妙辯，如烘雲而托月，如遊盤而旋珠。宜契斯意，勿生情執！

三論又疏，關於一諦之或有或空，方言甚多，如「四重二諦」、「三事二諦」及「二種二諦」等。

就中「四重二諦」，中論、百論故，及大乘玄論，均

有記述。茲列表示其大概，而說明其意義。



云何作此四重二諦說耶？略明二義：

①漸捨義 諸有情類，聞言執取，不知大聖言有，爲明於空；說空爲明於前。故宜以漸捨之教，令其漸捨漸微，以至無有可執始得明然懸解，絕戲論而息苦輪也。

中論疏云：「初明於凡夫是有，名爲世諦，於聖人是空，名第一義。次明爲破有故言空耳，諸法未曾是有，亦未曾是空，空有並出兩情，故皆是世諦耳；知未曾空有，名爲真諦。次明爲破空有，故言非空有耳，畢竟未曾是空是有，何曾是非空非有。故空有，非空有二不二，皆是世諦；非空非有，非不空不有，方是真諦。次明說四句爲俗，非四句方乃得真。」

④破執義 佛法東傳，大小說興，立二諦而迷二諦，故宜破之。初重破毗曇事理俱有。第二重破成論師之假有假空。第三重破地論雜論師之空有爲二諦，非空非有爲非安立諦、第四重破大乘師執三性爲俗，三無性爲真。

又門論疏中立「三重二諦」即前四重，少第一重。以可例知，不再述之。

「三種一諦」，見於中觀論疏卷九。若言於空，涅槃亦空，無所執故；生死法空，虛妄性故，若言其有，涅槃亦有，非斷滅故；生死亦有，如幻有故。生死、涅槃、皆通真俗。妙說無方，於斯可見。

一 生死涅槃合說

十二因緣，虛妄本空。……世諦

涅槃妙有，不可說空。……真諦

猶如幻夢，往還六道。……世諦

本性空寂，實無去來。……真諦

涅槃妙有。……世諦

涅槃亦空。……真諦

三 獨約涅槃說

總之，迷者自迷，悟者自悟。一切世諦，於諸如來，即第一義，尅實而論，非俗非真，非二不二，言忘慮絕，不可言說。

三

上說已明二諦，今是第二別明中道。

中道者，遠離二邊，名爲中道。中論疏云：「不明非有非無爲中，離有無見，乃名爲中。」是知中道者，即是般若，實相等之異名，絕諸戲論者也。

中道爲如來之所証，亦衆生所共迷。以迷情故，中道成邊；悟實相故，無邊不中。然於至道實何嘗中，爲益物故，而言中耳。

釋中名義，三論玄義，列有四釋；二諦章中，亦有四釋；名雖小異，而義無別。（互相釋義，名因緣釋義；理教釋義，則名顯消釋義。）大乘玄論，唯有三釋；約義攝屬，缺於無方釋義。四種釋義，要在攝情執之中邊，令契離言之實相。三論玄義卷下，說之甚詳；列表示之，見其大意。

四種釋義

一依名釋義。……以實爲義，以正爲義。

二就理教釋義。……以不中爲義。

三就互相釋義。……以偏爲義。

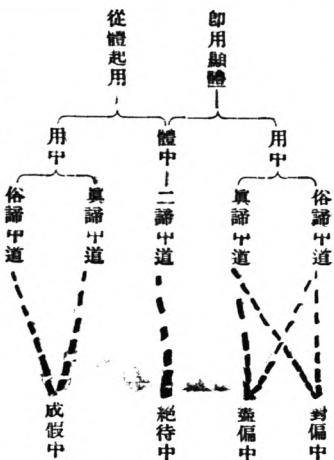
四無方釋義。……以一切法爲義。

中道有二：一體中；二用中。體中者，非中不中，非體不體，絕待絕待，言忘慮絕，不知何以名之，強名爲中。——非真非俗中道。——用中者，體中離言，無說無示，爲衆生故，強說名相，施設中道——真諦中道，俗諦中道。——若依名而契旨，即即用而顯體；若隨機以立名，即依體而起用也。

三論玄義，示四種中。（中論疏唯明三中，少於成假。對

二邊故，立於中名，是「對偏中」。二邊病盡，乃顯中道，是「盡偏中」。(對偏、盡偏、即因果之異。)本對偏病，立於中稱；偏病既去，中亦不留；非中非邊，而名為中，是「絕待中」。為化衆生，而言「有無為假，非有非無為中，」是「成假中」。

四種中，與體用二中，互相攝屬，義當如是。



釋中名義，可有三說：

一。中以空為義：——若小。若大。若內，若外。量出世間一切法，凡為妄情之所卜度，戲論名言之所詮表，皆無自性，畢竟常空；偏計所執性，無有真實義。

然於一切諸法，發生正觀，了無所得，畢竟常空；即此空義，而為中道。何以故？所知諸法，雖畢竟空，不可言無，不待滅故；不可言有，如空花故。不可言無

，情執具有，不可言有。在理是無。情有（非無、理無、非有）故名中道。

二。中以有為義：——經云：「我不言無，有常、樂、我、淨等」，離於中道，庸有四德？智度論云：「如實際等，第一義故有。」所謂「實際」即中道之異名耳。中論疏亦云：「知有中道，佛性不空。……佛性妙有，不可說空。」

中道云何是有？第一義有，非俗有故。名之為有，即落於邊，何名中道？名言未斷，悉是世諦。奇名顯實，偏何非中，離於妄倒，不同空花，妙有非無；無相親故，不可得故，妙有非有；非有非無，名聖中道。

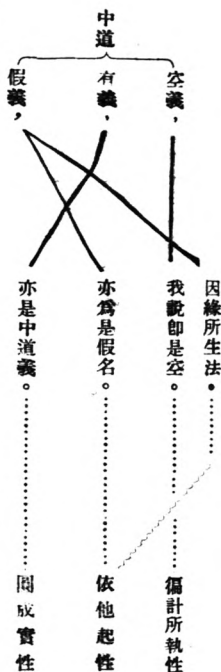
三。中以假為義：——中論疏云：「若爾，中假何別？答：論云：「亦為是假名，亦是中道義。」更無二體，約義不同耳。」

若有若無，此則名假，非有非無，名曰中道，此一解也。理聘絕待，方名中道；四句百非，悉是假名，此又一解也。依言施設絕待中名，終是如來假名言說；非中不中，聖智內證，方是中道，此又一解也。依上三解，中假常通；中以假為義，理可極成。

亦有亦無，乃是假名，既墮二邊，何得名中？亦有即非無，亦無即非有，豈不得名中耶？涅槃經云：「亦有亦無，名為中道。」

中道二釋，即依中論頌文作解。設於句下而知歸，則法法皆中道矣，與法相三性，理亦融通。茲列表式，明其攝屬。

四



第三總明一諦中道者，一往言之，二諦明其言教，中道彰乎理實，能顯之教有多，統攝總歸二諦；所明之理不二，無別唯言中道。然對是即理之教，故即中道為一諦；理定即教之理，故即一諦為中道。即中道為一諦，非一非異而有異；即二諦為中道，非一非異而言一。非一即非異，非異即非一，一諦中道，互攝、互融。由二諦以不著於中；由中道故，不墮於邊；兩邊不著，中間不留，無以名之，名之曰二諦中道。

二諦中道，即有於二：

(一) 卅諦中道 因緣空有，因空故有；因空故有，有非定有；有非定有，不可言有，不可言不有；非有非不有，名曰卅諦中道。

(二) 眞諦中道 因緣有空，由有空空；由有空空，空非定空，空非定空，不可言空，不可言不空；非空非不空，名曰眞諦中道。——約有空作論，餘可類知。

非有非不有，——卅諦中道——非空非不空，——眞諦中道——即一而恆異，獨異而常一。一而恆異，從體以起用；異而常一，即用以顯體。起用故，雖非真非俗而真俗；顯體故，雖真俗而非真非俗。因之，別立第三非真非俗中道。

若是雙泯真俗，即說諦不可攝；若是總論二諦，離二諦而無餘；云何別立非真非俗中道耶？中論疏云：「稟教之流，明說二諦，便作二解，即成二見。……今明諸佛、菩薩、無名相中，強名相說，欲令因名相悟無名相，故不二而二，名為一諦。欲令因不二，悟不二，故名不二中道。」據實論之，豈特唯立三中，即如二諦，作四重說，亦無不可。

辨此三中疏中方言甚多，略明二義：

(一) 中假體用義：——
 ①「中」——非生滅非不生滅。

疏在，可披閱之。

此中凡有四重階級：初說於中，破彼性實之執。恐彼執斷，次說於假，而接其斷心。復明此假非假故假，是中道假，故說一諦用中，雙彈兩性。次欲雙泯中假，明於不二，故明於體中。

(二)漸捨性假義：——

世諦中道——假生不生，假滅不滅。……破性。

三中

真諦中道

假不生，非不生。
假不滅，非不滅。……破假。

一諦中道

無生滅生滅，非生滅。
生滅無生滅，非無生滅。……雙泯。

立此三中，明於漸捨，文顯易知。欲知其詳，中論

②「假」

無生滅生滅(假生)……俗諦。
生滅無生滅(假不生)……真諦。

③「用中」

無生滅生滅，非生滅，非不生滅。……俗諦中道。
生滅無生滅，非不生滅，非非不生滅。……真諦中道。

④「體中」

無生滅生滅，非生滅。
生滅無生滅，非無生滅。……二諦中道。

餘如明因緣義等，均從略。

三論宗旨，言以不著為先，心以無任為貴。宜因指

以得月，勿守空而喪真；若有所受，徒增病耳。再錄往

哲之名言，以作本篇之結束。

吉藏大師云：

「尋教之流，須識諸佛菩薩，內得無礙之觀，外有無方之辨。說假為性，說性為假，說性假為非性假，說非性假為性假；若守片言，便喪圖意，非學三論者矣！」

藏經之組織及其印刻

普欽

一 藏經之意義

所謂藏經者，乃從喻得名，涵容佛教教典集成之總稱也。梵語毗茶迦，「此云藏」。於印度文之意，乃指竹篋之屬，可容花果等者；佛教教典集成，而其容攝亦復如是；故於佛之一代教典，或判為經律論三篋，而從喻得為名故也。有時間謂之三藏佛典，有時間謂之大藏經，一切經，或者稱曰藏經，俱是形容佛典浩瀚之意。三藏者，謂其文理，增上「事」故，即經之集成，名曰經藏；又其文理，增上「行」故，即律之集成，名曰律藏；若於文理，增上「理」故，即論之集成，名曰論藏。如雜集論述記中云「若證「事」雜，名案組織；證「行」雜者，即毗奈

耶；證「理」雜者，即阿毗達摩。」斯之謂歟！此約能證，而其所證亦別，經說定，律說戒，論說慧。故有三藏之名也。集其能證所證之別，會歸於總稱，故名之曰大藏經。

二 藏經所編之目錄及其組織

厥夫目錄之編定，乃屬防備偽經，混亂真典，明其是非，辨其譯人，乃至明時代之長遠，標卷部之多少，別夷駢贅，使正教之理，得其有緒，歷歷可觀者也。所以欲明藏經之組織，不得不從所編之目錄之內容而探之；查目錄之內容即是藏經之組織也。然藏經所編目錄，共有六十家之多，今據其重要者，列表於右：

書	名	卷數	撰集者	時	代	全藏部數	全藏卷數	目錄存失
綜理衆經目錄	一	釋道安	東晉孝武帝甯康二年(西紀三七四)	代	全藏部數	全藏卷數	目錄存失	
衆經目錄	二	釋正宗	蕭齊高帝建元元年(西紀四七八)	代	全藏部數	全藏卷數	目錄存失	
出三藏集記	一五	釋僧祐	梁武帝天監年間	代	全藏部數	全藏卷數	目錄存失	
衆經目錄	四	釋寶唱 釋僧紹	梁武帝天監一七(西紀五一八)	代	全藏部數	全藏卷數	目錄存失	
元魏衆經目錄	一〇	李廓等	魏孝武帝永熙間(西紀五三四)	代	全藏部數	全藏卷數	目錄存失	
衆經目錄		釋法上	北齊文宣帝天保年間(五七〇—七)	代	全藏部數	全藏卷數	目錄存失	

隋衆經目錄	七	釋法經等	隋文帝開皇一四(西紀五九四)	二二五七	五三一〇	存
歷代三寶記	一五	費長房等	隋文帝開皇一七(西紀五九七)	一〇七六	三三二五	存
隋衆經目錄	五	釋靜泰等	隋文帝仁壽二(西紀六〇二)	二一〇九	五〇五八	存
大唐內典錄	一〇	釋道宣	唐高宗麟德元(西紀六六四)	二四八七	八四七六	存
古今譯經圖記	四	釋靜邁	唐高宗麟德頃	一六二〇	五五五二	存
武周刊定衆經目錄	一五	釋明詮等	唐則天武后天册萬歲元(西紀六九五)	三六一六	八六四〇	存
續古今譯經圖記	一	釋智昇撰	唐玄宗開元六(西紀七一七)	六四五	六四五	存
開元釋教錄	二〇	釋智昇	唐玄宗開元一八(西紀七三〇)	二二七八	七〇四六	存
開元錄略出	四	釋智昇	唐玄宗開元	一〇七六	五〇四八	存
貞元續開元釋教錄	三	釋圓照	唐德宗貞元一一(西紀七九五)	一一一三	五三九〇	存
貞元新定釋教目錄	三〇	釋圓照	唐德宗貞元一五(西紀七九九)	一一一三	五三九〇	存
大藏經隨函索隱	六〇	釋文蔚	宋太祖乾德四(西紀九六六)	五〇四八	五〇四八	失
蜀州刻藏經目錄		張從信等	宋太祖開寶四(西紀九七一—九三)	五〇四八	五〇四八	失
祥符法寶錄	二二	趙安仁等	宋真宗大中祥符四(西紀一一〇—一一頃)	失	失	失
大藏綱目指要目錄	三册	釋惟白	宋徽宗崇寧四(西紀一一五〇)	一四四〇	五五八六	存
大藏聖教法寶標目	一〇	王古居士	宋徽宗崇寧四(西紀同上)	一四四〇	五五八六	存
至元法寶同總錄	一〇	釋吉祥等	元世祖至元二四(西紀一二八七)	一四四〇	五五八六	存
(或云法藏司南)						
大明釋教彙目錄門	四一	釋寂曉	明			存
閱藏知津	四八	釋智旭	清世祖順治一一(西紀一六五四)			存
大清重刊三藏聖教目錄	五	勅版	清高宗乾隆三(西紀一七三八)	一六七二	七二四七	存

中國所編輯佛典，凡經如是之多，而每一次之編定，然不類。然今更將二十六次之編輯目錄之內容組織，撮必加入新譯，及其著述之增減，故其內容都統，亦迥其要者，列表于右：

三百一十卷。

此次目錄組織，始有三藏之稱，又或省稱藏經。以前多分稱為羣經或衆經等。（共二千二百五十七部。五千

安錄 → 前之第一項

- (一) 撰出羣律論錄
- (二) 條解異出經錄
- (三) 古異經錄
- (四) 失譯經錄 (不得譯者之謂)
- (五) 涼土異經錄
- (六) 關中異經錄
- (七) 疑經錄
- (八) 注經及雜經志錄。

法經錄 → 前之第六項

- (一) 大乘經
 - (二) 小乘經
 - (三) 大乘律
 - (四) 小乘律
 - (五) 大乘論
 - (六) 小乘論
 - (七) 佛滅後抄集
 - (八) 佛滅後傳記
 - (九) 佛滅後著述。(此大九三類，又分東西兩土賢聖二門。)
- ，異譯，失譯，別生，疑感，僞妄，是也。

開元錄 → 前之第十五項

- 經
 - 大乘—五部—般若，寶積，大集，華嚴，涅槃等。
 - 小乘—四阿含。
- 律
 - 大乘—依佛經中涉及戒者入之。
 - 小乘—五部
- 論
 - 大乘—釋經論—集經論(汎釋諸法體性者)
 - 小乘—有部身足支派論等。
- 聖賢傳記
 - 梵本翻譯 (分五種，讚佛德，明法理，述行軌，此方撰述 護法，外宗。)

共計一千零七十六部，五千零四十八卷，四百八十函。此次編錄，多為後代所衍行。

閱藏知津乃智旭大師，以天台判教之秩序所編也。

大藏經 編數 五大部等
密教 祕密陀羅尼及儀軌念誦等。

至元錄 前之二十三項

- 大乘經
- 大乘律
- 小乘律
- 大乘論
- 小乘論
- 阿含等 (下同開元錄)

- 大乘經
 - 華嚴
 - 方等
 - 般若
 - 法華
 - 涅槃
 - 密說
- 小乘經

閱藏知津 前之二十五項

- (一) 經藏 大乘律 梵網等。 小乘律 五部等。
- (二) 律藏 大乘論 大藏儀，淨土，台宗，禪宗，賢首，慈恩，密宗，律宗，纂集，此方撰述。
- (三) 論藏 西土撰述
- (四) 雜藏 比方撰述 傳記，護教等。

(一) 中國之藏版一覽表

但此書純為提要體，略解諸經品題，及品中事理大概；然而學術研究上頗有可取者；故日本排印縮影藏經，即採取其式而編輯；我中國上海之類伽藏，亦採縮影藏經而感也。上舉五種目錄之編輯不同，亦可概見藏經之組織矣！雖如上述之組織，有其各種不同；但今謂北藏，南藏，龍藏，縮刷藏，縮藏，類伽藏等；依於何種編輯目錄為底本，故關於此，則不得不將印刷之事，略述於右：

三 藏經之印刷及其所編目錄

藏經，略經編定，意在弘通正法；然而每編之內容逐漸增加，而僅以寫本流通，則反見限制，而不普遍，故有刊版之事產生焉！刊版之事，有籍可徵考，已達二十餘種之私版官版矣！又何能一一述其梗概者哉？勢必簡其重要者述之。而日本高麗之藏版等，皆與哉國有其關係；故下舉式明之，分為三項：

藏版與目錄之稱 卷 存 撰者與刻者 時

代 全藏部數 全藏卷數 備 攷

蜀州刻藏目錄

失 張從信撰刻

宋太祖開寶四—(西紀九七—)

四八〇函 五〇四八

刻全藏經 此為始

福州刻藏目錄

二存 釋了元等撰

宋神宗元豐八—(西紀一〇八五—)

五五〇函 五七〇〇

此為私版 之權輿

湖州刻藏目錄

二存 (私版)

南宋理宗 嘉熙三—(西紀一二三九)

一四六九 六三四七

大元刻藏目錄

二存 杭州大普學寺

元至元一八—(西紀一二八一)

五五八函 五四五八

佛典汎論 載卷〇〇卷

南京刻藏目錄

三存 敕撰刊成

明太祖 洪武五—(西紀一三七二)

六三六函 六三六一

佛典汎論 載卷六三六

北京刻藏目錄

二存 敕撰刊成

明英宗 正統五—(西紀一四四〇)

六七七函 六七七一

佛典汎論 兩卷六卷

武林版

失 (私版)

明世宗嘉靖間—(西紀一千五百餘年)

梵本改為方 册始於此

大明刻藏目錄

失 比丘尼法珍

發願刊成

仿刻方册 本經二十 餘年而成

大明軍刊三藏聖

二存 釋道開撰

明神宗萬曆二八—(西紀一六〇〇)

一五八六 六七七一

佛典汎論 載卷六九五 六卷

教目錄

二存 (私版)

明神宗萬曆二八—(西紀一六〇〇)

一五八六 六七七一

佛典汎論 載卷六九五 六卷

大明值畫—繪藏

一存 徑山楞嚴寺

明及清

九三函 三一〇部

經目錄

一存 影版(私版)

明及清

九三函 三一〇部

大明值畫—又續

一存 (私版)

明清康熙五五頃

四三函 二二〇部

藏目錄

一存 (私版)

明清康熙五五頃

四三函 二二〇部

大清重刊三藏聖

五存 (官版)

清高宗乾隆三—(西紀一七三八)

七二四函 九二四七

佛典汎論 載七三五 載六九五

滿州刻藏目錄

一存 (官版)

清高宗乾隆五七—(西紀一七九二)

七二四函 九二四七

佛典汎論 載七三五 載六九五

(即楊文會版)
大藏輯要目錄

存

池州楊文會
撰刻(私版)

清穆宗同治五(西紀一八六六)

類御版

存

上海類御精舍
刊成(私版)

清宣統三年(西紀一九一一)

四〇函

八五三四

影印續藏版

存

商務印書館影
印版(私版)

民國〇〇年(西紀一九〇五)
一九二二

一五)套
七五六部

七一四函

(二)日本之藏版一覽表

(即天海版)
倭藏目錄

五存

釋天海刻
(官版)

明正寬永一四(西紀一六三七)
後光明慶安四(西紀一六一五)

一四五三

六三三三

(即黃壁版)
駿藏目錄

二存

釋道光刻
(私版)

後西院寬文九(西紀一六六九)
靈元延寶六(西紀一七八)

一五八六
續八三二

六七七一
續入五查

(縮編藏版)
大日本大藏經目錄
校訂

一存

弘教書院刻
(私版)

明治一三—一八
(西紀一八八〇—一八八五)

一九一六

八五三四

(中藏版)
刊藏目錄

一存

藏經書院刻
(私版)

明治三九—三八
(西紀一九〇二—一九〇五)

一六二九

六九九二
(加入目錄)

(即影印續藏版)
大日本續藏經目錄

四存

前田慧雲原
編中野達慧
增訂稿梓
(私版)

明治三八
大正元(西紀一九〇五)
一九二二

一七五七
(加算目錄)

明續藏
均
收存內

(即大正版)
大正大藏經

存

高楠順次郎
渡邊海旭等
(私版)

大正一二(西紀一九二二)

(三)高麗之藏版一覽表

(即高麗版初影)
高麗刻藏目錄

失

敎撰

文宗一二(西紀一〇五八)

五七〇函

五九二四

重影十藏目錄

二存

釋守其等敎
撰

高宗三八(西紀一二五一)

一二五一

六五九二

以麗宋元
明四本獨
模

以萬歷版
爲抵本附
錄
二歸語錄
入內

明藏目錄
目爲倭藏

照上表式所立三國之藏版，有二十三種；皆列其目錄之名與藏版之名，及其版成之時代等略明概要；然其內容，尙欠說詳，故再舉七種重要者明之。

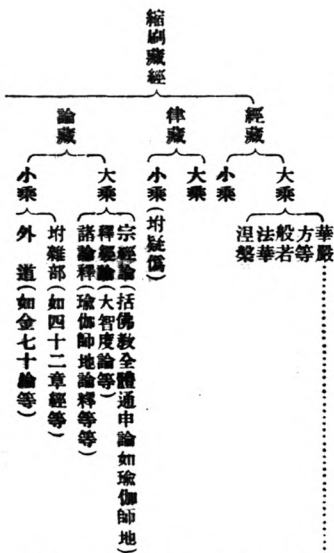
1, 蜀版。爲我刊藏版之首創。宋太祖開寶四年，太祖敕張崇信往益州彫大藏經版；經十三年，至太宗太平興國八年，(西紀元八三)版成，獻於太宗。其刊版據開元錄之編定爲式，故有四百八十函，五千零四十八卷。然外有多數之經籍，未獲付刻，仍以寫本流行。但後來之刻本，多以開元錄爲藍本，而以蜀版爲例也。

2, 南北藏版。明太祖洪武五年，(西紀一三七二年)集諸大德於蔣山，點校藏經，刻南藏版。但因舊本以兵亂散亡，而元版七八副，俱皆焚燬；故點校之籍，多出集者之杜撰。加以脫誤！所以成祖永樂十八年，(西紀一

四二〇)於北平重刻北藏版。稍較南藏爲完備。共得六百三十六函，六千三百六十一卷。(未詳根據何種目錄所刻)

3, 龍藏版。清世宗雍正十三年，(西紀一七三五)至高宗乾隆三年，(西紀一七三八)版刻成。以北藏爲稿本，更加新籍，共有七百三十五函，七千八百三十八卷。

1, 縮刷版。日本明治十三年，(西紀一八八〇)有島野蕃根等，組織支教書院，與增上寺行誠，共刊五號排印藏經，謂之縮刷藏。此以增上寺所藏原本爲底稿，以我國之宋元明之版本，標記異同，並加句讀。又以開元錄知津之編定爲式；故其效勘之精，最有益於研究學者。共有四十帙，八千五百三十四卷。縮刷藏之組織如左表

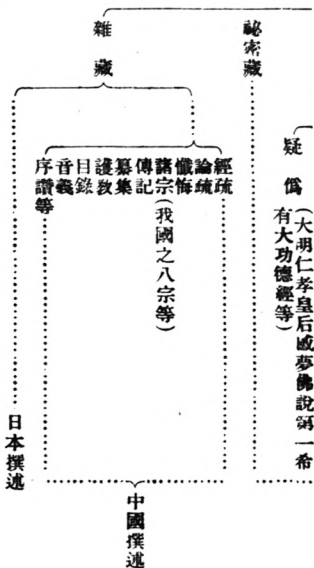


印度撰述

5, 續藏版。自日本明治三十八年起(西紀一九〇五)至大正元年, (西紀一九一二年)版成。其中之章疏等, 多爲我國久失之本; 及明藏藏文經藏, 亦大概收在其內。但其採之範圍, 本偏印度中國日本三地之撰述而刻之。總因發行之困難, 故僅以中國撰述爲主, 而刊一部, 已得一千七百五十六本, 七千一百四十四卷矣。

6, 頻伽版。清宣統年間, 上海頻伽精舍, 據日本縮印藏而印成。但去其校勘各註, 只取行款格式而翻印, 是爲棄精華而取糟粕也。惜哉!

7, 高麗版。緣於我國宋時, 蜀版刊成後, 流布其國, 經六十年而後成, 謂之高麗版之初影。此版成後閱百五十餘年, 遭蒙古兵災, 竟焚其版; 故於高宗二十三年時, (西紀一二三六)有釋守其等, 主事重刊。閱十五年而成, 謂之高麗版之重影。其初影之版, 雖受兵焚, 然於我國取歸之宋本尙存; 故以宋本及契丹本契丹版, 亦於宋時, 蜀版成後五十年, 由其國僧覺苑取之刊成官版。(等, 對校刊成, 頗爲完備也。



說
林

★
★
★

說古今諸家之判教

慧童

判教者，乃係個人研究大覺世尊

一代時教之結果也；亦係個人觀察如來一代時教之總結論也；亦是判樂有情之權便法門也。

當世尊躬化三界之時，無所謂大小之機，亦無所謂半滿之教，猶之虛空離度，隨衆物各現方圓，一雨普潤，而草木自分甘苦。

迨乎雙林示寂，遺教流傳，乃有接踵乘教之龍象，遂而分條析理以攢研，仁者見仁，智者見智，除專究小乘各部外，總大小乘教者，則有十餘家之多，行其道者，都極一時之盛，懿哉佛教誠塵海之舟航也！

今將西域震旦古今判教者，蒼萃二篇，是否囊括殆盡，尙祈大智惠者

之指示！

第一立一音教有兩家：

①後魏菩提流支 彼謂如來一代之教，不離一音，以如來一音，同時輒萬，大小並陳故也。

②姚秦羅什法師 彼謂如來一代之教，亦不離一音，以佛一圓音，平等無二，無思普應，機杼自殊。非謂言音本陳大小，故維摩經云：「佛以一音演說法，衆生各各隨所解」是也。

然此之二師，初則佛音具異，後則異自在機，各得圓音一義，並爲教本不分之意耳。

第二立二種教有四家：

①西秦曇摩讖師 彼謂如來一代

之教，不出聲聞菩薩二藏；所判之教，亦不出乎半滿；故判聲聞藏爲半字教，菩薩藏爲滿字教也。隋廷法師亦同立此也。

②隋廷法師 彼語如來二代之教不出頓漸；約漸悟機，大由小起，所設具有三乘，故名爲漸。若約頓機，直往於大，不由於小，名之爲頓。

然此雖約機說有漸頓，而所說之法，亦不出乎半滿也。

③唐初法師 彼云如來一代教法，不出屈曲平直二種教。所云屈曲教者謂釋迦經，以逐機性，隨計破著故，如涅槃等。所云平直教者：謂舍那經，以逐法性，自在說故，如華嚴經。

然華嚴涅槃 本是一極之說。但涅槃等，雖說一極，或對權顯實，或會異歸同，如來或說不說，故云屈曲。而華嚴雖有隨講衆生各別調伏，皆是稱性善巧，一時頓演，故云平直教也。

④齊劉虬 彼將如來一代時教，亦立頓漸二教，謂華嚴經名爲頓教；餘皆名漸。始自鹿苑終於雙林，從小

至大故也。

第三立三種敎亦有五家：

①南中武丘山岌法師 彼云如來一代敎法，不出有相、無相、常住三敎。謂十二年前見有得道名有相敎；十二年後齊至法華見空得道名無相敎；最後雙照一切衆生佛性開提作佛名常住敎。又有法師立漸、頓、不定三敎也。

②後魏光統律師 彼亦立三敎，謂漸、頓、圓是。謂如來(初)爲根未熟者，先說無常，後方說常，先空後不空等，如是漸次，故名爲漸。(二)爲根熟之輩，於一法門具足演說常無常，空不空等一切具說，更無由漸，故名爲頓。(三)爲於上達，分階佛境之者，說於如來無礙解脫，究竟果德圓極祕密自在法門，故名爲圓，然此僅約化儀說有前後耳。

③隋末唐初吉藏法師 彼云法華第五，立三種法輪，而爲三敎。一始見我身，聞我所說，即皆信受，入如來慧，即根本法輪。二除先修習學小乘者，即枝末法輪。三我今亦令得聞是經，入於佛慧，即攝末歸本法輪。

此亦約化儀言之，據法但有大小耳。

④西域戒賢論師 彼遠承彌勒無著，近踵護法幹陀；依深密等經、瑜伽等論，立三種敎，以法相大乘而爲了義，即唐一藏之所師宗也。彼謂初時佛於鹿苑轉四諦小乘法輪，說諸有爲法，皆從緣生，以破外道自性因等；又緣生無我，翻外道有我；然猶未說法無我理，即四阿含等是。第二時中雖依偏計所執，而說諸法自性皆空，翻彼小乘，然依他圓成猶未說有，即諸部般若等經。第三時中就大乘正理，具說三性，三無性等，方爲盡理，即解深密經等。彼既依深密經所判，則遠偏計本空，餘二爲有，契會中道，乃爲了義。以初時墮有邊；次時墮空邊；俱非了義故。此乃戒賢論師之三時敎也。

⑤西域智光論師 彼師遠承文殊龍樹，近稟青目清辨；依般若等經，中觀等論；亦立三時敎，以明無相大乘爲真了義，彼謂初時佛於鹿苑說小乘，明心境俱有。次於中時，爲彼中根，說法相大乘，境空心有，唯識道理，以根劣劣，未能全入平等真空。故

後第三時爲上根說無相大乘辨心境俱空。平等一味，爲真了義。其初僅諸外道，計自性等，故說因緣生發，決定是有；其次破諸小乘緣生實有之執，故說依平似有，以彼怖畏此真空，故猶存假名而接引之；其後時方就究竟而說緣生即空，平等一味。此乃智光論師之三時敎也。

⑥第四立四敎者有五家：

①十龍猛菩薩 彼以阿含小乘爲有門；大品般若爲空門；深密等諸大乘經，說有該空，互相無礙，爲亦有亦空門；中論等說一切法皆即空之有是非有，即有之空是非空，互泯互融即第一義，爲非空非有門。即此四門爲四敎也。

②梁朝光宅法師 彼依法華第二立四乘敎，謂隔門三車，即是權敎三乘；四衢等賜，即實敎大乘。翻以此爲四敎也。

③陳隋天台智者大師 彼將如來一代時敎，判爲藏通、別、圓四敎。所謂明因緣生滅四庫諦理，五教小乘，傍化菩薩，乃謂之藏敎。所謂明因緣即空，無生四真諦理，是於阿衍

之初門，正爲菩薩，傍通二乘，乃名通教。——又通者同也，以三乘同稟故也；所謂正明因緣假名，無量四異諦理的化菩薩，不涉二乘，故名別教。所謂正明不思議因緣二諦中道，事理具足，不偏不別，唯化最上利根之人，故名爲圓也。

①唐初海東元曉法師 彼亦立四教，一三乘別教，如四諦緣起經等；二三乘通教，如般若深密經等；三一乘分教，如梵網經等；四一乘滿教，如華嚴經等。所謂三乘共學，名三乘教，於中未明法空者，名別相教；說諸法空，是爲通教；不共二乘，名一乘教；於中未顯普法名隨分教；具明普法名圓滿教。然此師大同天台，但合別、圓加一乘分耳。

②唐賢首弟子苑公 彼依實性論，立四種教。論云「有四種衆生，不識如來藏，如生盲人：一者凡天；二者聲聞，三者辟支佛；四者初心菩薩。」「言四教者：一迷真異執教，當彼凡夫；二真一分半教，當彼二乘；三真一分滿教，當彼初心菩薩；四具真分滿教，即當彼識如來藏者。初教謂諸

外道，迷於真理，廣起異計故名凡夫。二謂小乘，於真如隨緣不變，二分義中，唯說生空所顯之理，故名爲半隨緣，故名一分。而雙辨二空，故名爲滿。四由具隨緣不變二義，故名具分。此乃苑公之所立四教也。

③中天竺國二藏法師波頗密多羅 (唐言明友) 彼將如來一代時教，判爲五教：一四諦教，謂阿含等；二無相教，謂諸波若；三觀行教，謂華嚴經；四安樂教，謂涅槃經說常樂說；五守護教，謂大集經。說守護正事故。乃係波頗三、法師之五教也。

④唐賢首國師 彼亦將如來一代時教，判爲五教，大同天台，但加頓教耳。言五教者：一小乘教；二大乘教；三終教；四頓教；圓教。其小教與天台藏教全同，故不贅述；二始教，亦名分教，與深密第二第三時教同，以許定性二乘俱不成佛，故今合之，總爲一教，此既未盡大乘法理，故立爲初，有不成佛，故名爲分。三終教，亦名實教，無性闡提，悉當成佛，方盡大乘至極之說，

故立爲終，以稱實理，假名爲實也。——然上二教，並依地位漸次修成，故總名漸也。四頓教者，但一念不生即名爲佛，不依地位漸次而說，故立爲頓。如思益經云：得諸法正性者，不從一地，至於一地；楞伽經云：初地即爲八，乃至無所有何次等是也。又不同前漸次修行，不同於後圓融具德，故立名頓。又頓詮此理，故名頓教。天台所以不立此教者，以四教中皆有一絕言故；今乃開者，頓顯絕言，別爲一類離念机故，即順禪宗而設此也。五圓教者：明一位即一切位，一切位即一位，具故十信滿心，即攝五位成正覺等，依普賢法界，帝網重重，主伴具足，故名圓教。乃華嚴宗之五教也。

此上雖共有十八家之判教，孰是孰非，誰去誰從，錄者均未下一抉擇以抉擇之。以係判教者個人研究大覺世尊一代時教之結果；亦是個人觀察如來一代時教之總結論；余於開頭已言之矣。今後之探討法海者，欲會觀諸家，選一家而深入佛海固可；即先從一門專究，而融觀諸家亦無不可也。

。從約至博，從博返約，皆日在吾人學者之慧心慧眼以諦審耳；萬不可以守一家言以非難衆說，或泛濫諸家而

茫無指歸也。

二十一年一月一日，寫於

閩南佛學院自修室。

說 一 諦

智光

引言

事有必至，理有固然。要而言之，世出世間的事理，本有一定不改之定律，所謂真如實相是也。但此事理本有一定不改之定律，非世間凡愚之人所能了知其萬一；唯最上乘智者，尤其是證無上正徧知覺者，如兩足尊的佛陀，纔能徹底了解此世出世間的事理，本有一定不改之定律的究竟要義。因此，世間凡愚，說天下事理無窮，一人知識有限，唯智者——兩足尊的佛陀，說事有必至，理有固然。明言之，即是世出世間的事理，本有一定不改之定律也。

所謂世出世間的事理，本有一定不改之定律者，釋迦世尊化身應世，說法四十九年，設教二百餘會，自始至終，所演說的盡都是世出世間的事

理，本有一定不改定律的要義。

但是，衆生根據不一，鈍利各別，是故科迦世尊說法，本是一音，而衆生隨機各得解。所以有世出世間之別，了義不了義之殊，於是下根者，——凡愚之人，如聾若啞似的，是沒有了解佛陀所演說的一乘究竟法，而唯聞於五戒十善人天之法。中根者，——聲聞人聽之，謂佛陀說的是四諦法。緣覺人聽之，謂佛陀說的是十二因緣法。唯上根者，——諸大菩薩摩訶薩聽之，謂佛陀說的是無上微妙一乘究竟法。

所謂了義不了義者，一往而言：了義的事理，是出世無上微妙圓滿究竟的教法，即是勝義諦。不了義的事理，是世間由假名言所施設，所安立的，或是爲教化衆生，開方便門，應

機而演說的，即是世俗諦。茲略說此二諦之概要如下：

一 列名表釋

①列名：二諦者，一勝義諦，亦名第一義諦，亦名真諦。二世俗諦，亦名俗諦。如涅槃經、仁王經、般若經等，皆名第一義諦，世諦；金剛不壞假名論名真諦、俗諦。瑜伽論或唯識論等，皆名勝義諦，世俗諦。其餘如中論觀四諦品云：「諸佛依二諦，爲衆生說法，一以世俗諦，二第一義諦。」

百論卷下云：「諸佛說法，常依俗諦，有一義諦。」

智度論三十八云：「佛法中有二諦，一者世諦，二者第一義諦。」

義林章卷八云：「二諦各有四重，亦名名事二諦。事理二諦，淺深二諦，詮旨二諦。世俗諦四名者：一世間世俗諦，亦名有名無實諦；二道理世俗諦，亦名隨事差別諦；三證得世俗諦，亦名方便安立諦；四勝義世俗諦，亦名假名非安立諦。……勝義諦四名者，一世間勝義諦，亦名體用隨現諦，二道理勝義諦，亦名因果

差別諦：三證得勝義諦，亦名依門顯實諦；四勝義勝義諦，亦名證證諦旨諦。此世俗諦四名出於共論。勝義諦四名，出唯論論卷九。

法華云義卷二云：「夫二諦者，名出衆經；而其理難曉，世間紛紛，由來煩靜。」

由此我們知道二諦的名稱，一切經論之中，處處有之。但諸經論之中，所說的名稱有各別不同而已。然名稱雖不同；而審理定一，明言之，一切經典皆是佛陀親口宣說出來的，雖然說法四十九年，設教三百餘會，但自始至終，所演說的盡都具真俗二諦。同時我們知道一切佛法，皆依真俗二諦而有所說。

釋義：一真諦——聖智所了達的一切事理，盡都是圓滿究竟，真實不虛，名真諦。又真實不虛名真，理決定而不改名諦。二俗諦——於世間事理，妄起迷情，執着一切緣生諸法為實有，名俗諦。又順凡俗迷情之法名俗，理決定而不改名諦。如北山錄云：「會極情之謂真，起微涉動之謂俗。」道理真實名諦。

所謂第一義諦，世諦者，如涅槃經云：「出世人所知，名第一義諦；世人所知，名世諦。」又涅槃經疏私記卷八云：「俗諦空者，一假一切假也。」

【故】第一義諦，【故】一中一切中，故云內外俱空。……道事立名，理只是一也。」又涅槃經義記卷三云：

「知見法界，是第一門明知世諦。——界名為性，悟解法性，名知法界。解了實相，是第二門明知世諦。——知法虛幻，是共世諦，諸法之實，名解實相。」

所謂勝義諦世俗諦者，「勝」是殊勝微妙的義忠。「勝」有二種，一境界名義，二道理名義。總言之，勝義即是殊勝微妙的境界，或是殊勝微妙的道理。此境界及道理，圓滿究竟，真實不虛，唯諸佛世尊及諸大菩薩所能了解通達。是故名勝義諦。「世」即是我門凡夫衆生居住的這個器世間，且是生滅幻化無常可隱覆破壞的世界。

「俗」是隨世間凡夫衆生，所顯現的事理，及隨順俗情所認為有的事理，謂俗事俗理，此俗事俗理，本是幻化虛偽的；而世間凡夫，以妄執謂實有。是

故名世俗諦。如仁王經疏卷四云：「言世諦者，謂有為法體，從緣生假而非實，故名世諦。言實諦者，實相真如，本性清淨，實而非假，故名真諦。經言世俗及以勝義，初世俗者，梵云：「三佛粟底，此隱顯義」。護法

釋云：「世謂隱覆可毀壞義。俗謂顯現，隨世流義。如結手巾幻為兔等相現，隱真顯俗」准此應悉世即俗世之俗，具二釋故。言勝義者，猶云第一義也。勝謂殊勝。義有二種，一境界名義，二道理名義。道理名義，勝即義也。……諦者，實也。事如實

事，理如實理，理學不謬，俱名諦。又涅槃經云：「上智所知，名為勝義。中智所知，名為世俗」。以上解釋勝義諦及世俗諦是很詳細的，尤其仁王經解釋的最詳細，如卷四云：「經乃知一二，非一非二，即勝義諦。」了知一二者，即是取相妄見，有一二之分別。於是，不能悟解真不違俗，隨修證多，解脫門多；俗不違真。實相體一，萬行歸一。妄之，了真非一，即是悟解真不違俗，理俗不違真的道理。所謂事如實事，理

俗不違真的道理。所謂事如實事，理

如實理。又云：「經取著一二，若有

若無，即世俗諦。」世間凡夫衆生以

俗情取相，執見一定，見二定二，

執俗定有，勝義定無，如金剛經云：

「凡所有相，皆是虛妄。」是故若有若

無，皆是俗情妄執。總而言之，俗謂

世俗，凡是世俗人所了知的事理，皆

是不了義的事理，故名之爲世俗諦，

勝謂殊勝，凡是出世智者所了知的事

理，皆是了義的事理，故名之爲勝義

諦。

其次，二諦名四重，世俗諦四名

者，一世間世俗，謂世間衆生，隱覆

一切事理本有一定不改之定律的真理

，妄執定有，於是墮於虛偽之中，名

爲世間世俗。二道理世俗，謂隨順一

切事理，施設蘊界處等道理，破除一

初有情所執着的一切，虛偽情執，即

是道理世俗諦。三證得世俗，謂施設

染淨淨法因果差別，令諸有情捨妄歸

真，轉染成淨，證得出世，即是證得

世俗諦。四勝義世俗，謂微妙道理，

合釋說，皆是莊嚴。

勝義諦四名者，一世間勝義，謂

一切蘊界處等事相粗顯，猶可毀壞；

而能超過第一世俗，名爲世間勝義諦

。二道理勝義，謂知斷證修因果差別

的道理，超過第二道理世俗，名爲道

理勝義諦，三證得勝義，謂智智依能

詮，二空爲門，所顯現的道理；爲一

切凡愚所不能推測，即是超過第三證

得世俗，名爲證得勝義諦。四勝義勝

義，謂此體妙離言，圓滿究竟，唯智

者內證，超過第四勝義世俗，名爲勝

義勝義諦。此四勝義諦，以一六離合

釋說亦皆是持業釋。

二 廢立

離言諦理，本無一二的分別，但

因一切有情的根機利鈍不一，成熟先

後不齊；所以世尊應時說法，逗機設

教，以無上微妙的諦理，適應一切有

情的根機而施設，使一切有情各得微

了佛法的實理。因此，一切經論之中

，所安立的聖教諦理，多少不一。如

一諦，謂不虛妄諦。」成立二諦，一

世俗諦 二勝義諦 如仁王經卷四云

：「波斯匿王白佛言：『世尊，四義

諦中，有世俗諦不？』……經有無

本自二。譬如牛二角，照解見無二，

二諦常不即。……經乃知一二，非一

非二，即勝義諦。經取著一二，若有

若無，即世俗諦。此一諦四義地，

如前已解，故不重釋。成立三諦；一

真諦，二俗諦，三中諦 如始終心要

云：『夫三諦者，天然三性體也。中

諦者，統一切法；真諦者，泯一切法

；俗諦者，立一切法。心性不動，假

立中名；亡泯三千，假立空稱；離亡

而存，假立假號。』『世俗三諦義無如

前。遠離有無即是中諦，天竺宗以

『空』假『中』三觀，所立之諦理，爲

三諦，依圓教之義，則三千諸法，彼

此圓融無礙，名爲空諦，但非如別教

使歸真如而爲空。以三千諸法本具

真如，名爲假諦，但非如別教待無明

之緣，而始生假相。以具此二義，名

爲中諦。但亦非如別教於空假之外，

而有中，故三千諸法不但假諦，『空』

與『中』亦有。而中不假中諦，假真。

空一亦有。是故一空一切空，一假一切假，一中一切中，即空即假即中也。或立四諦；一苦諦，二集諦，三滅諦，四道諦，苦諦者，謂三界六趣之苦報，迷之果，名苦諦。集諦者，謂貪等煩惱，及一切善惡諸業，能集起三界六趣之苦報，名為集諦。滅諦者，謂滅除一切惑業，而離生死之苦趣，向涅槃真空寂滅，名為滅諦。道諦者，謂依此道，能直達涅槃寂淨，名為道諦。如四十二章經云：「於鹿野苑中轉四諦法輪，度憍陳如等五人，而證道果。」或立五諦，如瑜伽師地論第四十六云：「或立五諦：一因諦，二果諦，三智諦，四境諦，五勝諦。」此五諦則四諦為安立諦，後一諦為非安立諦。如：「安立中因諦，即集諦，果諦即苦諦，智諦即道諦，境諦即滅諦；非安立諦，即真如也。」或立六諦：一諦諦，二妄諦，三徧知諦，四應永斷諦，五應作辨諦，六應修習諦。如佛道論衡序云：「天竺盛於六諦，神州重於二篇。」或立七諦，瑜伽論云：「或立七諦：一愛味諦，二過患諦，三出離諦，四法性諦

，五勝解諦，六聖諦，七非聖諦。集苦滅道，次第初四，意解思惟，聖凡所知。」或立八諦：如法相宗於世俗勝義，各開四重，合為八諦，如上已說。或立九諦，如義林章第八云：「或說九諦：一無常諦，二苦諦，三空諦，四無我諦，五有愛諦，六無有愛諦，七彼斷方便諦，八有餘依涅槃諦，九無餘依涅槃諦。依苦四境，後有常斷二種愛預，一道二滅而分成故。」或立十諦，如義林章第八云：「或說十諦：一遍切苦諦，二財位匱乏苦諦，三界不平等苦諦，四所受變壞苦諦，五羸重苦諦，六業諦，七煩惱諦，八聽聞正法如理作實諦，九正見諦，十正見果諦。初五六漏果，次二異熟因，次二出世道，後一無為滅。」如是略有十種，或有再多，也許有之。如瑜伽師地論第四十六云：「云何名諦，施設建立，謂無量種。」由此我們知道，諦有無量種，然雖有無量之多，但是一切經論之中，處處皆說世俗諦，和勝義諦二種。尤其且真俗二諦，能包括無量諸諦。換句話說，無量諸諦，皆依真俗二諦而建立。是

故唯立真俗二諦。

三 辨體

二諦之體，各有四重。在先天出世俗四重體：第一世俗體，顯揚論說：「謂所安立瓶軍林等，我有情等，或無實體，或體實無。」言一切備計所執諸法，但有其名，都無實體。又涅槃經第十三云：「有名無實，如我衆生，乃至旋火之輪，及各句等，五種世法，是名世諦。衆生等無用，火輪等體無。」言世間妄執的一切事物，都是無用無體的諸法。第二世俗體，顯揚論說：「謂所安立蘊處界等。」涅槃經說：「諸陰界入，名世諦。」即有無為諸法體事，有別體用，異於初俗。顯揚論以蘊處界為世諦俗的體。而涅槃經以陰界入名世諦。即是一切有為無為諸法體事。第三世俗體，顯揚論說：「謂所安立預流果等，及所依處。」（以四諦名為所依）言即所依四聖諦，所證得之四沙門果，是第三世俗的體。涅槃經亦云：「有八苦相名為世諦。」第四世俗體，顯揚論說：「即所安立勝勝勝性。」謂依空所顯之真如，即是第四世俗諦

的體。

次出勝義四重體：第一世間勝義體，成唯識論說：「處處等事」。事謂事體，言五蘊十一處十八界等諸法之體，即是世間勝義體的體。涅槃經說：「有名有實，名第一義。蘊處界等，亦是勝義。」言有實體用之法的真實道理，即是第一義。然蘊處界等法，於世間有體有用，所以說五蘊，二處十八界等法，即是世間勝義體的體。第二道理勝義體，成唯識論說：「謂四諦等因果體事。」言集因感苦果，遣因感寂滅果。觀此集苦滅四諦因果，通達知斷證修因果差別的道理。所以說四諦等因果體事，是道理勝義體的體。涅槃經說：「苦集滅道名第一義諦。」正與唯識所說相同。第三證得勝義體，成唯識論說：「依證門顯二空真如。」言我法二空真如，即是證得勝義體的體。涅槃經說：「無八苦相名第一義。」言總觀諸法證得二無我理，斷除一切苦，以所證得的二無我理，即是證得勝義體的體。第四勝義勝義體，瑜伽論說：「謂非安立一真法界。」言一真法界圓融妙理

，即是勝義勝義體的體。涅槃經說：「實體者，即是如來虛空。」言如來妙智，圓融無碍，即是勝義勝義體的體。

四三乘二諦

聲聞乘二諦：二諦各有四重。

茲先說世俗諦四重：第一世間世俗諦，謂凡愚有情，所執的我有情等；唯取所執實我，不取實法名為世間世俗諦，第二道理世俗諦，謂聲聞人，以五蘊十二處十八界等三科體事，為三義觀故，名為道理世俗諦。第三證得世俗諦，謂聲聞人，依所安立的四聖諦理，精勤加功修行，所證得的利益安樂，名為證得世俗諦。第四勝義世俗諦，謂聲聞人，依生空門，證安立的生空真如，名為勝義世俗諦。

次勝義諦四重：第一世間勝義諦，謂即於所安立之五蘊十二處十八界等法。第二道理勝義諦，謂即於所安立四聖諦理。第三證得勝義諦，謂即於所安立生空真如。第四勝義勝義諦，謂即於非安立生空無我，廢詮該旨一真法界。

獨覺乘二諦：亦各有四重。茲先說世俗諦四重：第一世間世俗諦，

謂與聲聞乘同；但是根有上下，行有淺深，故成差別。第二道理世俗諦，謂所安立十二有支流轉等法，以獨覺人多緣此為故，名為道理世俗諦。

第三證得世俗諦，謂獨覺人，依所安立十二有支，雜染順逆觀察；及於淨品順逆因果等，七十七智；十二有支除無明支餘十一支餘十一支各有七智（見大辭典文繁不錄）等法。精勤加功修行，所證得的利益安樂，名為證得世俗諦。第四勝義世俗諦，謂即於所安立生空真如，名為勝義世俗諦。

次勝義諦四重：第一世間勝義諦，謂即於所安立流轉有支，名為世間勝義諦。第二道理勝義諦，謂即於所安立十二有支雜染順逆觀察，淨品順逆因果等，七十七智等法，名道理勝義諦。第三證得勝義諦，謂即於所安立生空真如，名為證得勝義諦。第四勝義勝義諦，謂即於非安立生空無我，廢詮該旨一真法界。名勝義勝義諦。

然獨覺與聲聞，所執所證，體雖無異；但是根有上下，行有淺深，緣有優劣，如十二有支流轉現滅，七十七智等法，惟是獨覺行緣之境，非聲

開行緣之境。故成差別。

④善薩乘二諦：亦各有四重，先說世俗諦四種：第一世間世俗諦，謂於瓶軍林等，我有情等中，通取實執我法，障自果故，名為世間世俗諦。第二道理世俗諦，謂所安立十六善巧。

——中邊中有十。瑜伽中有六，非別有十六善巧。——中邊第二說：「一蘊，二界，三處，四緣處，五處非處，六振，八諦，九乘，十有為無為善巧。」

瑜伽論說六種善巧，即中邊中十善巧，前六善巧是也。唯善薩緣此十種善巧為境，除我法執，名為道理世俗諦。第三證得世俗諦，謂所安立三性三無性，唯識妙理，唯善薩緣此為境，所證得利益安樂，名為證得世俗諦，第四勝義世俗諦，謂善薩雙證所安立二空真如。名為勝義世俗諦。

次勝義諦四重：第一世間勝義諦，謂即身所安立十種善巧等，名世間勝義諦。第二道理勝義諦，謂即所安立三性三無性等理，名為道理勝義諦。第三證得勝義諦，謂即是二空真如，善薩依此二空門加行，而證得故

，名為證得勝義諦。第四勝義勝義諦，謂即是非安立二空真如，一真法界，名為勝義勝義諦。

然善薩所悟所道，所証所斷，甚深無量，非二乘人所能及其萬一。是故三乘二諦有深淺之別。

五 淺深二諦

聖教諦理，無上圓融，無二無別，本無淺深可說；但是人有凡聖之別，法有了義不了義之殊；尤其是聖教微妙善巧，適應羣機，因此所以說二諦的道理，於人於法，有淺深之別。

但依人依法，皆通四重二諦，茲先說依人淺深一諦。涅槃經說：「出世人知者，名第一義諦；世人知者，名世諦。」譬如五蘊和合，稱名某甲，唯世間凡夫迷情妄執，隨其所稱，執為某甲，這是很淺顯的真理，名為世俗諦。若能了解五蘊中，沒有某甲的名字，而離開五蘊亦沒有某甲的名字，此乃出世人，——諸佛菩薩，如其性相，而親證得的微妙受用，這是最甚深的道理，名為勝義諦。至於二諦四重淺深的道理，如理思惟，可想而知。此是依人有聖凡，智有優劣，顯二

諦有深淺，略說如是。

次說依法淺深二諦。佛法圓融，無二無別，更無淺深，因人有聖凡，智有優劣，佛法善巧，普被羣機，所以應聖凡有情之根機，而演說妙法諦理，方便說有淺深。譬如五蘊法，若所執蘊，隨其妄執迷情，即是第一世間世俗諦。五蘊體事，即是第二道理世俗諦。五蘊之因果等道理，即是第三證得世俗諦，觀五蘊無二實我，依二無我，所顯真理，即是第四勝義世俗諦。若依證顯真如故，其五蘊體事，即是第一真諦。五蘊因果等理，即是第二真諦。若五蘊上二我無時，依二空門顯實，即是第三真諦。觀五蘊真如，自內所證，廢除諛旨一真法界，即是第四真諦。總而言之，前前為粗，後後細故，所以依法說二諦亦有淺深。如涅槃經第十三說：「迦葉菩薩白佛言：昔佛一時，在恆河岸尸首林中，爾時如來取其樹葉，告諸比丘，問其多少，乃至未所說法，如林中葉等。迦葉難言，如來所了無量諸法，若入四諦，即為已說。若不入者，應有五諦。佛讚迦葉，如是諸法，悉已

錄在四諦中。迦葉復言：若在四諦，如來何故唱言不謬？佛言：善男子！雖復入中，猶不名說，何以故？善男子！知聖諦有二種智，一者中，二者上。中者聲聞緣覺智；上者諸佛菩薩智。這一段文是迦葉菩薩請問二諦之由來，世尊答中，顯一一法，皆有上中二智，以明二諦之差別。由此我們知道依法了義不了義，具顯二諦依法有深淺的道理。

總結
二諦圓融，猶如淵海，爲萬有之寶藏，取之不盡，用之不竭；尤其是聖教典籍——三藏、二部——都是二諦妙理所構成、今略說其極少分中，最極少分之微義；至於但立一異一俗之說，是以安立非安立的道理，而建立異俗二諦。以諸法有無，事理、淺深、證旨之義各別，是故，說二諦各有四重，因若有俗時，亦必有真。

若有異時，亦必有俗。明言之，佛是真家俗，真是俗家真，是故有俗亦有真，無真亦無俗；真俗相俱，不勝不離，而說一俗一真，四重一諦。這篇文字，是依《涅槃經》、《仁王經》、《成唯識論》、《轉法輪經》等書，添了一個首尾略略改頭換面而成，且爲饒譽，掛一漏萬，自知不免。

民二一，一，一五，第廿
西南佛學院作並書。

本刊第一目錄

中國佛教的展望	隨緣	抉擇三時教	印順
國際的道德與法律	象賢	色之研究	燈
中國和平統一須人民有一致的覺悟	隨緣	說一寶	守志
國難當前僧伽應有的態度	象賢	說貪瞋癡三毒	曇波
現代僧伽與現代佛教	大醒	說慈悲喜捨四無量心	智嚴
現代佛教與現代中國	芝峯	致全國學僧的公開書	大願
佛教在宗教上的地位	度貧	佛教要聞	記者
現代佛學與現代哲學	虞愚	編後記	編者
天職通原理	馮寶瑛		
唯識三十論講話(二續)	芝峰		

(附) 思明佛教會會刊

馮寶瑛



讀「修養問題的研究」

芝峯

廈門大學教授姜伯韓先生著

姜伯韓先生，把他去年夏天在福建教育廳假期修養會所講的修養問題的研究給我看，他並且對我說：「這篇東西，福建教育廳長程時奎先生要我付印出版。」同時又說：「依你的立場，關於修養問題，寫一點意見。」這在姜先生以為我是一個出家的佛教徒，對於修養問題必有相當的研究；其實，我雖出家有年，多半的時光，廢在經論的故紙上，特別的修養，還沒做過什麼功夫。現在既承姜先生的好意，祇得本我們佛教修養的理論來寫一點。現在先把姜先生這篇的內容，介紹於讀者。

姜先生這篇文章，大約有三萬多字，於古今中外哲學人的修養和修養有關的文章，援引和破斥是很多，而他自己構成這篇的重心點：是繼承儒家大學格物以至平天下為剛骨；套上一件中山先生三民主義的美麗的衣裳，

本姜先生自己研究修養所得的做一個活潑靈敏的核心。但是依姜先生表面上的說法，是根據儒家大學和三民主義的學說做重心，所以他自已說：「我們把牠縮短來說，稱之為『三民主義的修養論』，或『格物的修養論』。」

大學的修養論，是有八條，就是：格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下。大學曰：

「古之欲明明德於天下者先治其國，欲治其國者先齊其家，欲齊其家者先修其身，欲修其身者先正其心，欲正其心者先誠其意，欲誠其意者，先致其知，致知在格物；物格而後致知，致知而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下太平。」

要想達到治國平天下的理想，自然以修身為第一義。

然談到修身，就要先正其精神而上窮至於格物，故格物的工夫，比其他的七條還來得重要，覺得是根本的精神。修身以上的四條，是個人修養的工夫；修身以下的三條，是各個人修養的效果；個人的修身，是徹上徹下徹內徹外的倫理中心點。這是中國儒家數千年來的修養論。

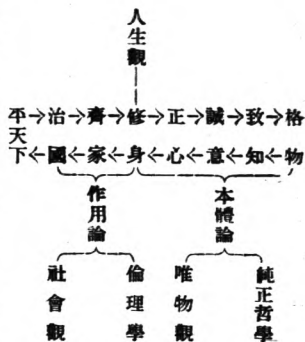
姜先生說：「大學所謂修身的修養論，孔子所謂『學而時習之』的修養法，是最於切實用；不但實用，並且最容易使人們實行的。」這樣，姜先生認為儒家的修養論和修養方法都是實用而且易行的了，且也是合於現代教育學上的原則。

在這裡姜先生認為成問題的，是「致和」「格物」的解釋。所謂宋明儒的理學家，「把大學裏面的修身之道，弄到一個虛渺東西，當做玄之又玄的學問去研究。」他所指摘的代表，是宋晦菴和王陽明。晦菴雖本於經驗，仍然是「致我之知，在即物而窮其理」（見朱子語錄卷十五），而陽明則「致吾心之良知於事物物也」（見王陽明全集卷二與顧東橋書）。在現代的術語，兩個人自然都是站在唯心論的立場；姜先生謂：「這種唯心論的哲學，就是造成帝國主義者的相互戰爭之根元」；當然被他所排斥擯棄，認為「把大學的「格物致知」說，完全顛倒轉過來」，絕對是錯誤的解釋。姜先生說：「後世的學者，除掉顏習齋李恕谷諸人外，鮮有懂到大學與孔子自身的道理」。顏習齋是個實用主義者，他說：「雖從形色料為可食之物，亦未知味之如何辛也，必著取而納之

口，乃知如此味辛；故曰手格其物而后知至」（見原文引）。這種從事物上求學問，自是個唯物論者，正是合於現代一般學者的胃口，上面是關於「格物的修養論」別異的意解，姜先生是採取後者。

至於「三民主義的修養論」，姜先生是認為和「格物的修養論」一即是二二即是一不可劃分的。不過所以名為「格物修養論」者，因為理論上是根據於大學的八條目的；又可叫做「三民主義的修養論」者，在本質在應用，都是根據於中山先生的三民主義，且在在和大學的八條目可以溝通。但是大學的「致知格物」有唯心論和唯物論之爭；中山先生的三民主義的學說，雖成立未久，因已成為中國立國之基，也自然免不了有相似的情形。照姜先生的原文中所引到討論的，有閻佛海先生在中央黨部總理紀念週演說「三民主義的根本思想，他的結論是這樣：「我們根據總理全部遺教，可以得一結論，就是總理的社會觀，是唯物的；人生觀，是唯心的」。姜先生批評他的思想是不能成立的，所以說：「周先生以為總理的社會觀是唯物的，人生觀是唯心的，這不但在邏輯上說不通，並且有污蔑總理人格之嫌疑」。在姜先生的意思：「三民主義的根本思想是唯物論，就是大學上的格物論。因此，現在我以為凡是三民主義所包括的一切觀察點，都應該是唯物論」。這是三民主義有唯心唯物二元論與一元論之爭。姜先生立在一元的唯物論的立場上。姜先生是基本於唯物論論上以構成他個己的思想。至於他的思想內容怎樣？姜先生這篇文章，想不久之間要

和讀者諸君見面，不必我預先在這裡勞叨，將來讓讀者去領略；不過現在為發表我個人的意見，不得不根據姜先生整個思想，做我的對象，故現在把牠寫成一個縮影在下面：



自修身以上窮於格物，是本體論、純正哲學、唯物觀；自修身以下窮於平天下，是作用論、倫理學、社會觀；都容易明白。唯在修身上叫做「人生觀」，現在還須引姜先生自己的話來說明：

「現在再實在的說，自個人生活初入社會生活圈之內，那個時候，姑叫做「人生觀」；但是個人生活，完全入於社會生活圈之內，那個時候，祇有一個社會觀的名稱罷了。這樣說來，所謂人生觀是社會觀之起點，所謂社會觀是人生觀之完成。……至於個人生活與社會生活相交界的地方

究竟是在那裡呢？一句話就是大學裏面所謂「修身」時期，也就是現在專門術語所謂青年時期罷了。」

這樣姜先生認為解決人生問題時期，正在青年時期。實際所謂人生觀，是不能分段割裂，而是整個的，所以姜先生也說：

「現在本題是以修身——修養——為中心問題。那麼，我們自上格物起，下做到平天下止，不僅修身一階段是這樣做法，就是任取何一階段為出發點來做，都是這樣的。苟缺其一，那麼，不是人格破裂，就是社會解體，明乎此，方才能夠與言修養及其種種問題。」

這是姜先生根據大學上：「自天子以至庶人，壹是皆以修身為本」；也就用現在口氣：「凡稱為人，壹是以修身為本」的「修身論」或「修養論」。但是姜先生的「修養論」是否完全唯物的呢？他說：

「自格物起順推到平天下止，是一種本體論，牠是唯物的；自平天下起追溯到格物止，是一種作用論，牠就無所謂唯心或唯物，乃是心物交互運用與發展的。」

照上面一段話，姜先生也不是絕對的唯物論者了。他且說：

「三民主義的根本思想，無論社會觀或人生觀，就牠的本體而論，都是唯物的；然就牠的作用而論，有物質的，也有精神的，並且有些時候精神

作用的勢力是超過於物質作用的勢力。」

這樣，姜先生的「三民主義的修養論」或「格物的修養論」，我們也可得其概要了。所以我上面說：「這篇的重心點：繼承儒家大學格物以至平天下為剛骨；套上一件中山先生三民主義的美麗的衣裳；本姜先生自己研究修養所得的做一個活潑靈魂的核心。」因為各人的思想不同，好像各人不同的臉孔；姜先生的思想是這樣，未必人人都是這樣。

讀了姜先生這篇文章，至少也會使人明白無論什麼一件事，斷不是在局部可以解決的，必是窮上徹下有徹底的解決，這局部問題方得圓滿解決。在修身時期的人生觀：就是上溯本體到格物，下窮作用到平天下，若連環然，一個圈着一個。這是很合於佛法中一切互互為緣的意義。姜先生雖不是研究佛學的人，在理論上則頗有相近之點。

現在把佛敎的修養論大略言之，就教於姜先生和讀者們之前！

佛敎中討論到宇宙人生問題，有所謂「三界唯心」「萬法唯識」之術語，識亦即是心的別名，於是佛敎可叫做唯心論，這是佛敎徒和一般學者所公認。西洋的哲學，分唯心和唯物兩大派，實際，西洋的唯心論，不過是一種想像的觀念而已，所以也可叫做觀念論，其不通之處，舉不勝舉，為現代唯物的辯證論者所抨擊，真是體無完膚了。但是因佛敎是唯心論，所以平常的人一聽到佛敎，往往便模糊糊地 and 西洋唯心論者在一起，那真是

錯誤得大極了。佛敎言唯心或唯識，都根據在「業力」的因果推動上講，宇宙萬有的現象，人生社會的現象，好的、壞的、苦的、樂的，都是由各人的自業（個人的作業）和共業（社會的作業）造出來。好壞苦樂現象的發生，叫做業果；正在構造醞釀潛勢待發，叫做業因。自己個人所得的苦痛和快樂，叫做不共業果；和全人類的社會所得的苦痛和快樂，叫做共業果。真正的快樂，必和全社會人共享受，苦痛也和全社會人共；不過雖為全社會所共，而中間個人自體的苦樂仍不無，這也一如社會的作業和個己的作業成一正比例。造一種業因，必得一種業果，這正是明明各個人作業的時候不但對自己個人負其責任，而對於全社會的人也應當負其責任。善因善果，惡因惡果，至為明顯的理論。所以真正的佛敎徒為道德正義而犧牲，只管播種，不問收穫，正因為改造全社會或全宇宙的對象在他的面前的緣故。在中國儒家心目中所懸一致終極目的是「平天下」；中山先生主義的達到最高峯是「天下為公」，「世界大同」；而佛敎的唯一的大願望是「淨佛國土」。然而怎樣地得到「平天下」，「世界大同」，「淨佛國土」？都各自有牠的方法，有牠的手段；姜先生的修養問題的研究，就是融合儒家和中山先生主義的修養方法，做達到「平天下」或「世界大同」目的之手段。佛敎之「淨佛國土」之願心，為自有牠的理論和實踐的方法與手段以達到最後之目的。凡是一種和比較完善的學說，都有地共同相似之點，就是一方求了達其本體；一方則實施其作用。佛敎的自利利他，也

和儒家目修身以上爲自利，修身以下爲利他一樣的道理；實修菩薩道的人，就是上求下化。在儒家的八條目來講，從修身至格物，一似佛教自戒（修身）、定（正心誠意）、慧（致知）而到契證諸法之真理（格物）；唯自修身到平天下，佛教始終不分家界國別。唯以全有情的動物爲對象，也就昇平天下的放大。佛教是唯業論者，所以特別注重於行爲，但行爲是受思想的指揮，所以也是唯心論者。因佛教目的是在「淨佛國土」，而現在我們所處的世界，所組成的社會，無一不是穢污罪惡充滿着，這正是因爲我們有這穢污罪惡充滿的業力所造出來的結果；我們想使之成清淨的國土，佛教就首先要我們承認這穢濁的世界，不是另外有個什麼天帝造成成功給我們，或自然而然的發生；都是由我們全人類不正當的思想所指使惡的行爲所結的共果；似使希望獲得一圓滿無缺陷世界和快樂的社會，就要一反乎我們如上的思想和行爲方可得到。在這兒就產生所謂先覺後覺的聖人，在佛教稱之爲佛陀。佛陀之人格的總修養，也就是由戒而定而慧而契證諸法真理；然後教育一切有情而「淨佛國土」。現在把戒、定、慧、契證，與淨佛國土和大學八條目對照起來略言之如下：

戒，也可叫做修身學，就是把我們平常身和口所有的過失，消極的戒除；一切應行的善事積極的力行，養成功健全的行爲；這是合於大學的「修身」。

定，別名爲修心學，就是把平常的不正當的思想調伏下來，一切善的正當的思想有力的充實起來；精神得

其集中統一之効；這近於大學的「正心」，戒定一致，就是「誠意」。

慧，就是一種正當沒有錯誤的知識。在儒家的一致知和「格物」因先後的不同，發生唯物和唯心之爭。在佛教的智慧和契證諸法真理，不能分開誰先誰後，縱使有些地方分開來講，也是因爲要把物用語言說出來的關係，實際是同時的。在大學上的格物的物字，原來也不可把牠看做太狹隘東西，認爲專指有形的物質的物字，那是說不通的。這個物字範圍的，不僅是限於有形的東西，就是常人認爲無形的精神，以及人們合理的思想和不合理的思想所想像的一一境界，或超過常人思想的事物的真理，乃至一一的行爲，都包括在內。所謂事物物者，正合於這格物的物字的定義和範圍；是和佛教的「諸法」的「法」字相齊。物字所含的範圍很廣，以佛教的「諸法」二字較覺爲充當。戒、定，都是發慧証理過程的前階段，一如修身、正心、誠意，爲致知格物的前階段。這裡所指的慧，分消極的遺除成見和積極的契於真理來講，始終是以諸法（物）爲對象。世人認爲一般的學者或思想家，他們都是認自己的見解爲正當，對於宇宙人生的現象和本體（諸法），完全把自己的成見去解釋去瞎猜；實際，和諸法的真相是隔得遠遠。佛教的致知的智慧，首先要去却我們自己心中所挾有的成見。成見全遺除時，用那完全不帶主觀的心理去觀察諸法，諸法的真相真理，自然呈露在這心理之上。這契證諸法真相真理的心，就是致知的智慧；那被呈露的全無從自心中

或見障披上的諸法真相，就是證理。換言之：就是格去一切的事物真相上層層的幻翳而舉現牠原來的面目，叫做格物。所以這致知和格物，是不能分出誰先誰後。好像電光照物，不能說電光先發，物被後照，或物被先照，後發電光；正是有光之時，就是照物之時、照物之時，就是有光之時。發慧證理，證理發慧，全然同時；致知格物，格物致知，如是如是。

修身到這般境界，在理論上可以告一段落，就是自利到了適當的程度。在這應當注意的，在修身時，就懷抱着「平天下」或「淨佛國土」之願心，以這為唯一的目標，故由戒而定，由定而慧而證理。在未到發慧証理以前，「平天下」或「淨佛國土」心願心和戒的修身，定的正心、誠意，以及相似致知的智慧，相似的智慧，就是用種種種煉思想的方法，滅除自己思想間的錯覺和成見，好像孩童學走路一般，都要有先哲的言論行迹為依憑，并且時刻要警覺自己，否則容易碰跌受傷。到了諸法真理被智慧徹證後，他所有的思想行為都合於規矩而得其正了。也就是大學的：「物格，而後知致，知致而後意誠；意誠而後心正；心正而後身修」了。

這就是佛教所謂「自覺已圓」，對於立身處世的一切一切應具的條件，都完全具足；對於境物當前的漸變和突變的現象，也都能察因觀果見果洞因明視其真相了。由此進一步實行他的「平天下」或「淨佛國土」的使命，雖遇如何的逆境，也不能挫他銳志的毫毛，就是佛教中所謂「自覺已圓，而後覺他」了。在這也須注意的，就是修身到格物自利期中，依佛教的菩薩發心，同時就是盡自己一分的知能，去行一分的利他事業，也就是以利他的事業做自利他山之助，煅煉自己的知能。不過在未發慧證理以前的行事，或不免於錯誤的；到了發慧證理以後

的行事，都合於真理的節奏了。

在現在我們所居的穢濁世界和萬惡的社會，都是我們全人類共同不善的思想和不善的行為而構成的。將來想實現大同世界萬善的社會，我們也須從自己各個人負起責任革除不善的思想和不善的行為，那麼這認為烏托邦的社會，也就有實現之可能了。前者在佛教中名為有情共同的善（不善的思想）和雜染業（不善的行為）所感招的共同的苦果；後者名為有情共同的智業（善的思想的行為）所感招的共同的樂果。這共同的樂果，也就是「淨佛國土」，和儒家「平天下」中山先生的「大同世界」，都是叫人向光明大道上前進，不過是有究竟和不究竟深淺廣狹之分罷了。

佛教的人生觀也全建立在上層理論之上，始終一貫，不可割分，也認為修身是介乎自利和利他之間，不過此間和世間一般學說大異者，佛教認為「人」，不過是許多有情動物類中之一，因為有情由業果相續，故其時間分位上，窮過去世之無始，究將來之無始終，無論是聖是凡，都是自道其業自受其果，共造其業共受其果，毫無所假借。但此中可與世間一般學說以溝通者，佛教論受果分三種：一現受，是現在造善惡業現在便得苦樂果者；二生受，是現在造善惡業次生得受苦樂果者；三後受，現在造善惡業，第三生第四生等後後受苦樂果者。上面所說儒家或中山先生主義或可和世間一般學說溝通者，正是在三說中第一說之一部分，於此也足見佛教海藏，若事若理，無不有充分的儲蓄著。

至於佛教整個的思想，實在是足當「博大精深」四字形容，現在承姜先生之命：「依你指我也」的立場，關於修養問題，寫一點意見而已。



通
信

關於僧禮居士與密宗傳法之商確

芝
峰
馮重熙

● 荅馮重熙居士書

重熙居士鑒：

接一月十日函，本即作答；因事務紛擾，稽遲至今，歉甚！

來函語重心長，愛護佛教住持佛教之熱心，溢於言表；在此佛門內疾僧伽腐敗之時代，與熱心佛教實行精修如居士者爭住持佛教之名分，不慧殊覺慚顏也。

拙著住持佛教論，悲內護僧伽之失德，痛外護居士之盲目與悖慢，以致玄教凌遲，真風掃地，至於斯極！因之發表陋見，欲喚醒一般掛名內外護持佛教弟子之迷夢耳。

尊函中謂「惟言僧伽萬不可以禮居士，密宗傳法者必現僧伽身；之二義者，似容商確。」且徵引經疏傳記上以證成僧伽可以禮居士與密宗傳法者不必現僧伽身。

居士處於自己之立場說法，可以無缺；唯處於不慧之立場（僧伽之立場）而觀，仍覺於詞未圓也。顯教中僧伽之禮居士，密教中居士之受阿闍黎位；若與純粹大乘佛教觀之，則為平而不可；若以純粹大乘佛教觀之，則萬萬不可；本我經迎如來一代三乘化世制教而觀之，居士之禮僧伽與闍黎之現僧伽相，佛制之常軌，反之則為權行。故拙著中有：「法華，維摩，乃屬一時權行；怎樣以一時的權行以破三世諸佛所制的常軌？故於理非允。」密教，顯教雖不同，同是如來所說的教，其教軌也自

然權一致，」如此，今最先決之問題是在本師釋迦如來所說教軌是否唯權或唯實，或攝權歸實或隱實從權？此問題解決，則尊函中所引經疏傳記之語皆得游刃有餘矣。以不慧之意：尊函中所引，皆屬權行者也。權行果屬可尊，乃是暫時的性質，為一般越格超凡者而設；非任持三寶中僧寶之恆軌，故不得任持佛教之位，此理至明。

至於以「大日俗人形；四佛出家相」相質問；不慧雖於密宗未有研究，然以顯教理類推，亦可得相當了解。夫大日如來，即毗盧遮那佛，是為究竟佛二乘我所顯所證無相之理體，因為佛二空智所顯所證故，亦予以智名曰法界體性智，實則唯一平等普徧一味之無相真如，密宗易其名耳。以無相無為之理表以俗形者，斯明其即真而俗也，於無漏有為之四智表以出家形者，正明其即俗而真，亦可表歸任持正、像、末之有相之佛教，須以出家為主也。拙見如是，未知居士以為如何？專此是復，即頌法樂！

不慧之辭合什 二月十日

●致芝峰法師書

芝峰法師大鑒。鑒讀現代僧伽第四期 尊著任持佛

教論，洋洋大文；於內護外護，再三致意，言任持佛教於今日，至詳且盡；欣佩莫名！惟言僧伽不可以禮居士，密宗傳法者必現僧伽身；之二義者，似容商榷。法

華維摩，既許權行；有時雖之，甯乖聖制？善財五十三參，被參者類多居士，初無越軌之嫌也。若密宗傳法白衣，肇自唐代。天竺阿闍黎傳德美等，同時有居士趙梅；惠果阿闍黎傳慧應等，同時有居士吳殷；具見於唐傳教沙門海峽略敘金剛界八教王師資相承傳法次第記。兩阿闍黎皆師不空三藏，惠果稱高足，列祖師班；彼定規儀，甯肯逾軌？而且此舉，非彼闍黎等擬始也；有聖訓焉！大日經疏第九，疏如來頂相與言曰：「阿闍黎自作毗盧遮那時，解髻而更結之；若出家人，應以右手為拳置於頂上，然後說真言以加持之，則一切天神等不能見其頂相也。」有髻可解，非居士而何？下文出家人與之對舉，更屬顯然。是居士作阿闍黎行大日如來事，固明明聖訓規定也！善夫權用僧正之言曰：「本經儀軌中無阿闍黎限僧伽說毗盧盧薩，僧乎俗乎？」王弘公申其說曰：「兩部曼荼羅中，乃日俗人形，（大日如來五佛寶冠，由髮髻而成，衣天衣；即俗形之證。）四佛出家相；了然明白。」蓋曼荼羅之義，以五佛表五智。大日如來為密宗教主，即毗盧遮那佛，亦即法身佛；表法界體性智，居中央。四方四佛，則表大圓鏡等四智也。法界本體，作俗人形，其義固何如乎？重熙非好辯，但以宗風所在，不能不求真；惟法師進而敷之。此頌道安！

學僧失學問題

——致全國學僧的公開信——

大醒

「失學」，是人生路上最痛苦的一件事，學僧失學，尤其是生死輪迴中最苦痛的一件事。所謂「生死未明，如喪考妣」，所以要修學佛法，就是為要解決生死大事。學僧如其一旦不幸而失學，則無異於已登覺路而未達彼岸，其痛苦當較平常人為尤甚！

在中國僧教育現狀之下，學僧要得到一個求學的機會，實在是很難得的。求學的機會既然難得，所以失學的緣際就容易遺逃，於是失學在學僧中也成了一個很大的問題。

學僧之所以失學，約有三方面：

1, 從來未求學的；

2, 已求學數年的；

3, 求學有相當成就的。

關於第1，因為從來未學，身離出家而全沒有少僧教育，這是根本上的失學。為什麼既出了家不受僧教育？本來僧教育乃為出家學佛必由之徑，這問題不具本題所要討論的，姑置不談。

關於第2方面，學僧既經受學數年，忽然失學，其原因何在呢？歸納約有五點：

(一) 誓願不堅；

(二) 智慧不足；

(三) 學外境所轉；

(四) 受經濟所迫；

(五) 無相當升學處所。

其實因這五種原因而失學的學僧，都是自己遺來的苦痛！

學僧既經學過數年，無論如何，應該只有繼續於他的學業為是，決不當退失誓願及受任何刺激及環境支配而致失學！當知出家後，佛法難聞，於現代，我們能排除一切世染，清淨其意，皈投佛門，實已為千萬億劫難遭遇的因緣，正當自覺慶幸！同時生精進勇猛之心，修學教理，行持教行，期能獲大成就，作弘法利生的事業，為世界人類造出世福利。所發誓願要如同金剛一樣，永不變更，要有「虛空有盡我願無窮」的精神。永劫修學，永劫利生纔是。萬不該因自己誓願不堅而失學！假如因誓願不堅而自招失學之苦，這完全是自作之業；故學僧於初學之時，即應發足大心，要時時警策自己，不使所發誓願有所退失！

如果說內自己的智慧不足而失學，這是自己的錯誤！雖大覺如我世尊，於往劫中尚曾修過三大阿僧祇劫。古德高僧之所以能明大事能成利益衆生事業者，誰不以數十年畢身的精力，從事修學而後致力弘化。智慧善根具足如善財，薩猶經過五十三參，三藏玄奘法師留學印度猶過十有七年。我們博地凡夫，根下機劣，求讀三五年書，就想畢業做一法師。或者於教理中難得領受，或者於同學中考試落後，自己就以爲智慧不足，甚而發生無謂的羞恥，以爲學力既不如人，自甘退席，以致失學；就沒有想到這完是自己笨拙的思想所受的惱害？要知道佛法教理深廣如大海，就是盡我們此業報之身，也不能窮究其妙理；不過能求得一年一年的學習，多聞多思多修，使已有的智慧日漸成就，未具的善根倍復增長罷了。世間決沒有萬里之程一日就可到達的道理，學僧豈有因智慧不足而失學之理哩！

時代原來是轉變的，現在因爲國內政治的不安及佛教內部的黑暗，許多已曾求學過數年的學僧，頗有不少受外境所轉而失學的。這種謬誤，最爲可憾！我們出家學佛，求學佛法，當以解決生死大事及救濟世界衆生爲職志，一切外境應以客觀觀之，不該以己身富之而受其所轉。世界所轉變的一切，究竟是些什麼呢？既值不得貪嗜，又不足留連，曠眼觀來，無一不是足重煩惱之事，煩惱之業。許多學僧稍有一點思想，未能認清時代愈推動，我們學僧的責任愈大，我們求學的心力愈富來得迫切，不但不該向後退轉，並且要作進步的求學，以期

以無上的法寶學理去維持去救濟這時代推動的轉變，那裏還容你自願失學？「八風吹不動」，纔是學僧應具精神哩！

至於學僧受經濟所迫而失學，在一方面講似乎說得過去，因爲如果一錢莫明實就難動脚。但是出家學僧終不比普通學生，而僧教育機關的學院也不比普通的學校，並不是因爲沒有錢就沒有求學的機會。照現在普通的學校，做一個中學生一年至少需用二百數十元，大學生一年至少需用四百元；出家學僧不是全不要錢用，雖然佛學院等僧教育機關不收學費膳費，如旅費，書籍，文具，衣服，零用以及醫藥等費，自然也要有相當的預備。不過數目是不必一定的。如我考查閩南佛學院學僧用費的結果：有一個學僧除去院中每月津貼的二元及每年約有六七元的齋糧以外，在院三年就沒有得到其他的補助的；也有學僧一年用四五元至八九十元不等的；如因書籍多置零錢多用一年支用二百元上下的，亦有數人。故所以學僧求學雖不能全不要錢，但既經求學數年以上，縱然買書無錢，你只要專心向學，不是沒有解決經濟所迫的方法的。要知道學僧如果有了很多的錢夠他使用，反來倒不要求學了。古今中外對於世界人類有大貢獻的大思想家，就多是貧窮出身的人。高僧傳中就沒有一個人說是因爲經濟寬裕而成就其事業的；如唐代西行求經的古德，其旅程中饑渴困苦的情形爲如何，我們可以把他印刻在腦中。其實真真發大心真正求法的學僧，絕不應因經濟所迫而失學的！

前而說過「在中國僧教育現狀之下，學僧要得到一個求學的機會，實在是很難得的，」這當然與僧教育機關太少之故。因為現在所有的僧教育機關——佛學院等，都是無甚設備的，所以一處不能容收較多數的學僧。而且因為甲院與乙院的設備相等，所以一經在甲院畢業之後，就不願再入乙院，而且進入乙院，其課程亦依舊相同。縱欲投入較高一等的學院去，當然的在程度學級較高的學院，他也有他的學額限制，又不能隨時招收。這里在僧教育機關方面，我們覺得中國僧教育沒有一個聯合統一的系統，學僧總難得到大成就的機會。而其現在所造就的學僧，將來多半則仍為失學的學僧，此可斷言。這是值得主持僧教育當局者注意的一件事！（閩南佛學院現正在設法彌補此種缺憾，從二十一年度起，學制擬有變更，專辦高級研究班，將招收各佛學院畢業之學僧，以期養成高等僧材。惟因經濟及院舍關係，學額亦有限制。而考試亦須嚴格錄取。）在學僧方面，我覺得應該也要看清自己的學力，如果沒有相當成就——對於所受學科未能切實明白領解，不必心存攀高，縱使已行畢業，不妨仍就本院補習；非至習學有相當學力——對於所受學科已能切實明白領解時，不求謀向高一等的學院去升學。這樣纔能實是求事，不致唐喪歲月。即使一時無相當升學的處所，亦應該覓一清淨地方，從事自修，豈可以暫時無相當升學處所，就甘願失學呢？

關於第3求學有相當成就的而復失學，其痛惜實較前二者為甚，因求學已有相當成就，在自己已費去不少

的心血，經過不少的歲月，辛辛苦苦，東西南北去求學，本可升堂入室，忽然半途而廢，豈不可惜？

這里所稱之求學有相當成就的學僧，是指對於教理已有相當領解及曾用過相當研究工夫者。這里所稱的失學是斷義的，是指離去了本來學業未能繼續努力研究的意思。為什麼已有了相當的成就的學僧而又失學呢？歸納約有四點：

- (一) 主見太深；
- (二) 性情孤癖；
- (三) 樂於虛榮；
- (四) 貪小失大。

有一部分學僧本來可以為教師及辦理僧教育與佛教文化事業的，或者已經會從事於上述事業的，因為他的主見太深或性情孤癖，或不願與人共事，或不樂與人為友，或不如已欲，或不容於人，他反將他所學之學業無端拋棄，或者有意自戕，自作一閒散之人，自標高尚，佛教全部事業皆不負責。

還有一部分學僧，因逢差別因緣，或為叢林住持，或作寺院當家，以為可以自由，貪享虛榮，而他所住的叢林寺院，大的既不能開辦道場，廣行教化，小的又不能集眾講學，從事研究，於是日漸沉頹，意志消磨殆盡，這實為樂於虛榮貪小失大之害！

這種僧材的糟踏，不但為其自身可惜，實在是整個佛教中的損失，這要望已處於這種境地或將迷於這種想頭的學僧諸君所應當猛省的！

二十一年一月三十日。

二佛敎要聞二

【上海】大覺寺僧通電抗日 近有聞北大覺寺僧慧明，率僧衆五十餘人，在滬通電抗日。

【佛敎救護隊曇花一現】佛敎會於月前隨上海各團體組織救護隊之時，亦曾組織一救護隊，赴前方救傷兵難民，嗣因組織不善，且乏經濟，旋即停頓云。

【常州天寧寺風潮已和緩】天寧寺發生住持與監院票門一案，現聞得調人和，雙方皆已讓步，唯內幕仍爲住持一職紛爭未解決云。

【民政廳爲寺產撥充教費主管機關】杭州民政廳以寺產撥充教費，寺僧不服處分時，應以省政府民政廳爲主管機關，特通令各縣長云：案奉省政府秘書第八三號訓令開：案查關於各縣寺僧不服該縣政府將寺產撥充教育經費之處分，據起訴願，應何項受理一案，前經本府電請行政院轉咨解釋。茲奉行政院第六一九〇號訓令內開：茲准咨行政院字第六二九號咨復內開，此案業經本院統一解釋法令會議議決，縣政府將寺產撥充教育經費之處分，關係該寺廟之財產爲處分行爲，該寺僧如果不願服，自應以省政府民政廳爲其主管機關。相應咨復貴院查照飭知等由。(中略)奉此，除分令教育廳外，令仰該廳即便遵照。此令等因。奉此，合行令仰該市縣長，即便知照，並布告周知爲要。

【普陀佛學苑本科停辦】普陀南海佛學苑因時局影響，經費發生問題，已將本科暫行停辦。所有學僧，已分投閩南武昌兩佛學院轉學云。

【弘一律師在蘇鄂講律】弘一律師去歲發願弘律，擬於五岳山設辦南山律學院，嗣以因緣未熟，故未成辦。現弘律師因慧谿金仙寺有數學僧願受業律學，乃於該寺講律云。

【平市工聯會提議移建廣濟寺費救災】廣濟寺因被火災，已誌前刊。該寺現明和尚思欲恢復舊觀，已向各方募緣；平市工界聯合會乃致函該寺，提議在國難期中，緩暫修築，將該項建築費，救濟災黎云。

【武昌佛學院籌照舊規開辦】武昌佛學院董事會籌設將佛學院照舊規開辦，已於上月請得夏司令徐督辦爲院護。前住該院之軍醫處，業已遷去云。

【貴陽大興寺產被教廳侵佔】貴陽大興寺原有寺地，曾借讓一部份省立師範附屬小學作爲校址，另有一部份立一關聖殿，並另讓給佛學書局地基若干。去歲該省教育廳長陳廷綱將該寺讓與佛學書局之地基，強迫霸佔，設立電影場。雖經大興寺僧呈訴行政院內政部批示省府查明核辦，但田陳廷綱恃勢運動，迄今尙未解決。現貴州全省僧尼已組織請願團，擬非將原地基追還不止云。

【省佛學社改組開成立大會】河南省佛學社於三月三日開改組成立大會，到社員九十餘人，省黨部、教育廳、省公安局及各機關均派代表參加。推戴涓川爲主席，行禮如儀。結果選出袁西航、淨嚴、葉輔三等七人爲理事，馬維賢、丁惠民等五人爲監事，候補理事監事及常務理事亦均選出。當日各理事監事已宜就職云。