

內學 第一輯

— 民國十三年支那內學院年刊 —

內
學
第
一
輯

2489

內學第一輯目次

叙言	歐陽漸(一)
支那內學院研究會開會辭	歐陽師說
今日之佛法研究	歐陽師說
大乘經之比較讀法	呂 澂(一三)
大品經大意	歐陽師說
阿毘達磨俱舍論叙	歐陽漸(五一)
顯揚聖教論大意	呂 澂(八七)
心學大意	歐陽師說
中國禪學考	韓孟鈞記(〇七)
成立唯識義	蒙文通(二七)
	王恩洋(四七)

藏文三十頌

劉定權(二六九)

論莊嚴經論與唯識古學

呂澂(三〇三)

雜阿含經刊定記(附論雜合本母)

呂澂(三三三)

釋迦時代之外道

湯用彤(二四三)

討論

研究會記(二六七)

楞伽不思議熏變爲現識因義

掌珍論二量真似義

真如作疏所緣緣義

文錄

三篇

歐陽漸(二八七)

支那內學院概覽

(二九三)

(補白)

西藏一切經概略(一一二)

俱舍論與雜心論之關係(八六)

顯揚論長行之作者(一〇六)

西藏譯莊嚴經論(三三三)

雜阿含頌長行畧繁凡例(三四二)

耆那教之因明(二六六)

編者啓事

本刊因出版延期加入同人
新稿重爲編輯致與預定目
次略有不符幸讀者諒之

敘言

範圍之比例，因果之遞嬗，天然之模倣，天下古今世出世學盡在乎是，是不可以已乎？雖然，有說。今吾且問立範圍者誰，寧不操柄而聽其命？範圍有量，量寧局是？範圍有數，是數以外何獨無事？率爾操柄，是名武斷，武斷者不足以立範圍。聽命非創，非創者不足以立範圍。宛轉虛妄，無可憑據，吾復奈何而勞惑乎哉！因不以因起，是因以前因復有因，因則無窮。果不以果止，是果以後果更有果，果則無窮。無窮者，莫可得而窮詰也，誰復有能疲奮精神，精構結虛牝？如水呈形，如鏡呈影。攝前遺後，顯表晦裏，語不足闡義，跡不足達旨，扣槃捫燭，璞周鳳楚，悲乎，執一行一門者之汨汨沉沉，無出期也！離諸根量，宗因譬喻，我說因緣，非第一義。三世佛窀，如言取義，是故範圍之比例，因果之遞嬗，天然之模倣，學其所學，非吾黨學。

處處經中皆作是言，善男子爾及諸菩薩摩訶薩應如是學，此復云何，現證而



(南)

已矣。共所成立不由審取，地唯是地，非水火風，苦唯是苦，非樂喜捨，是名世俗現證。諸法非實，如幻如化，如焰如夢，如影如響，水月鏡像，乾城虛空，是爲勝義現證。云何爲現？三界分別自心所現。云何爲證？不取於相，如如不動。世俗謂遊方以外，吾學謂還滅自內。應如是學勝義現證，是名內學。現證云者，不可以驟得，不可以一概；禹鼎神姦，一覽窮悉。如觀無常，五蘊無常，刹那集顯，是名現證。一眞法界，周徧無外。應如是學無外之內，是名內學。

吾所親愛如一子地，寒暑陰陽凌蔑失序，一舉一動人之圖己，恐恐惴惴，光天無之；吾之愛矣，奈何勿悲。悲之甚矣，日夜迫切以思，求所以醫，豈秦人視越人之肥瘠？盡大地人皆吾一子，皆失其序，皆吾所悲，吾皆求醫。醫也者，學也。悲而後有學，憤而後有學，無可奈何而後有學，救亡圖存而後有學。不如是而有學，其施也不親，其由來也不眞，其究也無歸。唐其智力精神，危乎窵哉。天下有如是學，吾其愈益悲也。夫人心理咸其一致，如理者事在一己，如量者發由乎人，不可以不審。

聲聞緣覺悲心微薄，是故聲聞出定不識食鹽，緣覺化人顯通無二，鈍之至矣，烏足以言佛。菩薩摩訶薩生心動念莫不皆悲，舉足下足無非是學，牛溲馬勃寶於芝苓，醫方工巧因明聲明但可致用都非蕪菁。惑執無邊，慧解無邊，過患不已，功德不止。三阿僧祇，豈有終極？其悲也大，故其學也大。應如是學，大往大來，是名內學。（吾嘗論之，亂之興也自無悲始，治之萌也自親愛起。生心動念唯私一己，天下亡矣。一舉一動環顧皆人，世界太平，食不擇飯，坐不橫肱，比丘立戒二百五十，皆視大衆祛彼妨害。任教育者可以思矣，治學問者可以知矣。）

現證者學之自體，悲者學之緣起。然吾病病，又烏知乎人之病？吾亦常樂我淨，又烏知乎無常苦空無我寂靜？吾亦徧計所執外物真實，又烏知乎幻化夢燄影響虛空水月鏡像乾闥婆城？以是因緣，又復須知方便者學之行軌。洪濤無梁，舟楫是從。徑路雖絕，風雲可通。親辦無因，同類有功。銅山西崩，響應洛鐘。火騰陽燄，水液方諸。菩薩摩訶薩無漏種隱，有方便引發勝品，曰聖言量，至心歸命。危懼

而不捨，不可得也，不此之往，又何之矣。據己於其間，不可得也，吾如足智，先已知矣。歸命曰信，一信以往，次解次行，大有事在。既非盲從，亦非肌度，研求有的，解無量也。既非冥行，亦非說食，遵道守轍，行無量也。隨順現證，趣向現證，臨入現證，學之序也。多聞熏習，熏此現證，如理尋思，思此現證，修斷轉依，依此現證，三慧漸頓，學之事也。無邊沙界平等現證，盡未來際一味現證，學之至也。如此而已矣。支那內學院刊一年內學，呈諸大雅，質諸同好。自今伊始歲其有，一星終矣。穠菱獲年刊成，歐陽漸喜而叙。

支那內學院研究會開會辭

歐陽師說

——民國十二年七月內院第一次研究會紀錄——

今日此會爲內院第一次研究會。此會規模須貫徹到底，即貫徹到佛陀衆會說法之時，故不能盡效世俗學會辦法。現就會名研究略爲解釋，以見此意。

其一研究性質 可分二層：

一、與尋常師弟之授受不同。諸佛以苦諦爲師，師法不師人，今之研究亦依傳法之接續師。師非唯以行果爲標準也，有果上師，佛菩薩是；有行上師，觀行有得者是；有境上師，精研法相者是。若學有師承不悖佛說，且能提出精華資益後學使慧命相續者，則接續師也。學依接續師，即於古人立義不應輕易改動；改動立義即非師承。有如法相家立種

子義，今言法相而謂種子不可立，則失其師承也。他宗或不贊成種子，亦有道理須研；然他宗，即非此宗師承。但宗義創自先哲，推闡亦留待後人，或詳其所略，或釐其所雜，或疏失之糾修，或他義之資發，破棄盲從，革除龕侗，有果有因，整然不亂。此乃真所謂師承，與標宗定義之授受不同，亦與汎爾皈依之師弟有異也。

二、與世間從多數不同。世間事從多數，期其能相安無害而已，不必求徹底也。今言學則不然。處處須得真相，即處處須以教理爲斷。初言教者，由無漏智等流而出，非世間見之比。吾人今日既未見道，未起無漏，念念之心雜彼煩惱，捨教而外無足憑依。儒家者言人皆本有昭靈不昧者可爲依歸，此乃過信世智，與佛家根本不同，不可無辨。次言理者，由教引起，演繹而不離其宗，非徒憑直覺隨意立義可以相擬。教理皆爲研究探討之所取決，故公認熟於教理者有批評之職，乃屬當然之事。研究者信其人之批評，不異即信教理也。今更有一點須附及之。吾人現在研究乃結論後之研究，推闡發揮皆不能外於已定之結論，非由研究遂別得一新結論也。此非迷信之談，處有漏而究無漏，其理則然耳。設不爾者，必須見道以得其教，再用因明以成其理，始得別作主張也。

其二研究規模。此須從學派言之，又從資糧言之。以學派論，此間研究不可不景仰舊時天竺之那爛陀寺。此寺規模，佛滅以來尤爲第一，雖我國昔日關中慈恩之盛不足方其百一也。如寺中每日講座百餘，性相密三鼎足傳宏，小乘外道無一不備，此其派別可謂繁極。今之規模期在於此，余十年以來規畫內院者亦在於此。再由資糧言，大論一序具提綱要，可以參研，且不贅說。今日研究誠當以法相爲主，其餘研究則皆歸東於此。其三研究效果。言其大果，成佛與一切佛事無一不是。若在今時縮小範圍且說一種，即以研得各派學說精確無錯且堪傳布爲目的也。此當今日事雜言龐之際尤爲急要。佛謂五逆之罪破僧第一，方今龐雜之言違背教理斷人慧命，皆破僧之類也。吾人急宜於繼續慧命着眼，教理各端當求精確堪於流布，更何待言。於是研究略法四條，須知遵守。

(一) 凡學公例如因明之因喻，不待再用商量。如果別有所見，亦須種種發明，然後再立新例。

(1) 必舊例實有缺點。

(2) 必所立新例種種無缺。

(3) 必真能立量破他，不蹈似破似立之過。

(二) 虛心容順，不可輕易違反舊說。淺人謗深語，如初犢鬥虎，然謂凡人一時揣摩，能勝菩薩數十年親證，世間寧有此理？故於舊說須抱發明主義，不可抱違反主義。

(三) 研究須靈活超脫，不可死煞句下。佛教依義不依語，如果於義緣得純熟，亦無不解之語。(依義即緣義作觀之謂)又以喻語爲法語是學者通病，所謂不觀月而觀指也，切忌。

(四) 讀書宜多作零碎筆記，不可動輒作長文。

讀書宜勤手錄，遇到稍有意義之處，雖一字一句之少，亦必如見深仇，眼明手快，即時錄下，不可一絲放鬆。

讀書須一條一條商榷，不可自想自是。

此會之研究以上述種種爲標的，爲方法，必須切實做到；同人其共勉之。

今日之佛法研究

歐陽師講

——民國十二年九月內院第二次研究會講演紀錄——

解釋此題可分數層：

一，佛法。

（此即研究之境）

二，佛法研究。

（此即研究者之行）

三，今日之佛法研究。

（此即研究者隨分之果）

第一云佛法者，其詳可列一表如次：

今日之佛法研究

佛法——不可言說

方便言說——事（諸佛語言 九事所攝）

蘊處緣起

界識食（境）

菩提分（行）

佛弟子（果）

所學事

八衆——能學人

義——小乘

蘊假界處實

藉實界處假

蘊處實界假

三法皆實

大乘

三法皆假

空宗——涅槃——寂靜
（般若經謂所有衆生 我皆令入無餘涅槃 而滅度之）

相宗——知見——圓明
（法華經謂佛爲一大 事因緣出現於世間 示悟入佛之知見）

結論——

寂靜而圓明

圓明而寂靜

依表解釋。若謂佛法實有勝法可學，此卽魔說而非佛說。佛法乃日常應用恰到好處之事，亦猶人生眠食起居，不足希奇。無論佛出世若不出世，法性安住，法住法界，法爾如是。佛有所說，但老實人說本分事而已，論其實在固不可言說也。

然凡愚未能遠語於此也。凡外造三惡趣因，墮於有見。小乘偏執我空，墮於斷見。二皆增損，皆非老實，更不是說本分事。佛以大悲心憫凡愚之迷惘，從旁面反面而爲說之，惟避忌諱不說正面。所謂從反面說之者，有如空宗說一切俱非而顯法性。從旁面說之者，有如宗以二空所顯而說真如。凡此皆方便之說也。

余二十年來談空談有談小談大，時苦不能貫通，然今依教法乃得文字上之一貫，悟佛說方便之法門。一貫之說無他，事義之分別而已。大小空有所依之事皆同，所謂諸佛語言九事所攝，又謂乘則有三教則唯一也。（九事詳如表列）然三乘於同依之事，說義即有不同。小乘解釋三法有假有實，乃隨少分所見以談，未能圓滿。大乘證見既周，乃說三法皆假。其中復具空有兩輪，不可傾動。不知空而言有，此乃空前法相，所謂毫髮不可有者。既知空而言有，此乃空後法相，所謂毫髮不可無者。二輪相成，不可缺一。然復分三宗

言之者，如云徧計一切非是，又云依圓一切皆是，此之是非一時不能並舉，並舉適成自違，以是各就一端言說遂成兩面也。空宗說無餘涅槃一切皆空，寂靜不起，此指體言。若正說之，即錯同外道，故但從遮而顯。相宗說涅槃同時之菩提知見，相貌圓明，無一毫之欠缺，此就用言，故從善巧方便而說也。二宗之不相蒙如此。

由空有二宗以談佛法結論，則寂靜而圓明圓明而寂靜二語而已。合圓明寂靜爲一片，而後言寂靜不失於枯槁，言圓明又不失於浮囂，禪家所謂月在上方諸品淨者，仿佛似之。然此皆言說事，學佛究竟猶不可拘此言說也。

第二云佛法研究者，因寂靜圓明之境非世間衆生所知，必無漏人乃見得到。此境既非世智所知，即不可以世智相求，於是研究上有兩種困難。

一、苦無出世現量。

二、苦世智不足範圍。

正面無路，乃不得不假借。

一、假聖言量爲比量。此雖非現量，而是現量等流可以因藉，此爲假借他人。

二、信有無漏本種，久遠爲期，以是發心最應注意。此爲假借他日。准是研究，有二要語應知：

一切佛法研究皆是結論後之研究，非研究而得結論。

舉例釋之。如以佛說諸行無常爲結論，而研究得其因於生滅。又以有漏皆苦爲結論，而研究得其因於無常。又以諸法無我爲結論，而研究得其因於苦。如是展轉相比，道理盡出，即是研究。否則但知言苦，不詳因緣，他人何不可無因而言樂。故學佛者全須用心。思惟徑路絕而風雲通，佛學有之。然不先有結論，專憑世智思量，則亦漫無歸宿而已矣。於是又得一研究之重要方法曰：

多聞聞持，其聞積集（比較會通）熏生無漏。

是數語也，亦可易辭言之曰：

多聞熏習（他力）如理作意（自力）

第三云今日之佛法研究者，其事有二：

一、須明遞嬗之理。

(一)佛在世時說法隨機。此在當時未即記載，但於大小空有，義理皆具。後來菩薩詳細發揮，總不外其範圍。若並此一層亦不置信，則魔外並起，無從分割。

(二)佛滅度後，二十部小乘興評。此皆切實可資研究。今人對於大乘立義每有望塵莫及之歎，而小乘思想接近，亦可藉以引導也。

(三)龍樹破小。此爲大小轉移之一關鍵。所云一切皆空者，空其可空，乃最得我佛之意。

(四)無著詳大。此繼龍樹之說而圓滿之。故二家缺一不可。

(五)唐人會萃。此於無著以來各家學說皆得會通。然爾後絕響及千餘載，今繼唐人，須大家擔當。

二、須知正期之事。

(一)整理舊存。此有二事：簡別真偽，一也；考訂散亂，二也。真偽之簡別在不輕置信，在讀書細心，終於無漏引生知其相應與否。至爲此初基者，則多聞也。多聞乃胆大，乃心細，乃眼明，而有判別。又舊存之書多有散亂，必考較異譯論其短長，爲之

勘定，而後可讀。

(二)發展新資。此亦有二事：借助梵藏文，一也；廣採時賢論，二也。梵藏文中要籍未翻者極夥，如能參閱其書，多所依據，立論乃確。時賢議論不必盡當，惟讀書有由，反面而見正面者。如法相要義散漫難尋，吾昔年讀掌珍論中駁相應論師數行，而得相宗大概；又如因大乘非佛說而得研究塗徑，證明大乘實有演繹佛說而成之義，皆其例也。

本題解釋且盡於此。其中精微，他日當自爲文以發之。

西藏一切經概略

西藏一切經亦曰蕃藏，自西歷紀元後六百三十二年以來逐漸譯成。其原本多取諸印度，亦有轉由我國譯本重譯者（如大佛頂楞嚴經等）現存藏本分兩大部：一曰甘殊，*Ka-njur* 二曰丹殊，*Tanjur*。前者集一切經律，後者集一切論釋與雜著。大略如次：

(一) 甘殊分七大部，約一百函。七大部者：(甲) 律部，十三函，全六百餘卷。除全該我國所傳諸律以外，並有數多未經漢譯之律疏。(乙) 般若部，二十一函，數百卷。大般若經全在其內，又多有未經漢譯之小部。(丙) 華嚴部，六函，約二千二百葉，分四十五品，與漢譯本品目開合不同，但內容無大出入。(丁) 寶積部，六函，與漢譯本品目次第不同，內容一致。(戊) 經集部，三十函，二百七十餘部，以賢劫經始，以從巴利文翻譯之諸小乘經終。(己) 涅槃部，二函，大同漢譯大涅槃經，後分特詳。(庚) 秘密部，二十二函，二百八十九部，未勘漢譯。

(二) 丹殊分三大部，二百二十餘函。三大部者：(辛) 讚歌集，一函，附有索引，內有諸佛菩薩及祖師之禮讚五十八部。(壬) 祕密儀軌集，八十七函，內集後出之密經及儀軌之類，約二千六百四十餘種。(癸) 論釋集，一百三十六函，此於現在研究上特為重要。初收大乘論釋，未經漢譯者極多，次為因明及作頌法，修辭學，文典，辭彙等聲明之書。又次為書札集，音樂算數，醫學，天文，造像法等籍，皆無譯本。

（譯自漢達海通歐漢之佛教）

大乘經之比較讀法

呂澂



(南)

——民國十二年七月內院第一次研究會研究論文——

導言

茲云大乘經乃依舊譯名之，實即菩薩藏中素咀纒藏也。印度原有大乘經部帙幾何，今無可考。若就我國現存譯本以論，除秘密部不計外，約有四百五十部，二千三百卷。其中同本異譯者且多，隨譯而異，至於無可和會，異本之立義紛歧更不待言。昔人於此創判教之說，立會遠之例；今人於此又用學術史見地爲理論演進之解釋；蓋皆欲以會通其異，使佛語前後自成一貫。然其弊也，或失之臆說備伺，或失之支離附會。學者病之，則以爲佛說圓音，親聞者異解，流布者異辭，齊義等觀固可以異爲不異。又或以爲思維進化始粗終精，世間學術乃爾，非所以論於圓證之內學。然是二說，約理固無不愜，論事則猶有不足也。何者？理本圓證，而開示知見必有其次第。教本爲一，而隨機化導又必有其次第。乃至佛語不異，而隨時地流通又必有其次第。此次第之義，即使前後立

說具因變之形跡，見詳略之不同。在佛一代說法已見其然，後來遺教之傳布亦莫不然。今不謂此先後異同即有精粗進化，但謂佛所說法因次第相承而有其異義，亦即從次第相承上能得其貫通。故研究大乘經欲於種種異義中求其一貫之理，是非明其相承關係以爲解釋，必不免支離僞侷也。於是比較讀法尙矣。

比較讀法者，不以一經讀一經，而由諸類似處之比較以得一經於佛法次第上之真意義也。此種方法非始自今有之。在昔學者校字句之訛正，會譯文之異同，詳教說之順違，既已不一應用矣。然所造詣之境域，終不能外於章句注疏之學與門戶立異之見，是蓋未知盡比較方法之用並所以運用之也。今謂此種讀法有當先知之舉以爲運用基礎者，即所取以比較研究者之性質若何，所謂大乘佛說之解釋也。

從一切經之結集流布以言，此果依准佛口所說而無一毫之異耶？曰：一切經之成立約理可謂皆在佛之生時。經末所謂歡喜奉行者，開法諸衆受持佛語，即一經成立之始也。如僧祇律二十三云：「佛問比丘，汝聞經否？答言：誦誦何等經？誦八敬祇經。」此佛在世時已有經之例也。至佛滅後結集之時，集衆會誦，使其傳授他人無所歧異。然即以未見記載之故，各地傳承終不免於互歧，而後記述即依地，依人，依時，乃至依部執，而有異同。故嚴密言之，一切經意雖本佛說，而後來所傳經文則不盡佛說也。

若大乘經之結集流布，事實是在後，且依時代而漸次流傳。其間有一點極堪注意，即佛說法之次第與大乘流傳之次第每見其吻合如一。有如深密教說三時，而佛滅後之傳布教法亦次第有此三時。此或說教對機，機感同則教與先後亦相同也。故大乘經之真次第今不可知，而以大乘經流布先後為參考，約略定之，固未見其不可也。此得從二種方面求之。

第一，大乘論中所見大乘經之次第。（釋經論所釋者又集義論所引者）

第二，我國翻譯史上所見大乘經之次第。

合此兩種資料以言，則大乘經在印度之傳布約略可知也。

又大乘經依時代而先後流布，其中不能無流布者增減之處，於是大乘佛說之意義乃不得不一審定焉。今謂大乘佛說凡有二義：

一以事徵。如云：是我聞一時佛在某地為某說某法，又或佛許弟子說某法，皆得目為佛說。惟此一事又含有二種意味：

（1）佛口所說弟子誦習而作經卷。

（2）雖是佛說而其中處處餘人增益。

但於史實是猶難可徵也，故有次之一義。

二以理徵，所謂三法印所印也。三法印之說，出於佛遺教四依，第一依法不依人，其義略

如馬鳴佛所行讚第五云：

「漸次第遊行，至彼蒲迦城。安住堅固林，告誡諸比丘：

「吾今已中夜，當入於涅槃，汝等當依法，是則尊勝處；

不入修多羅，亦不順律儀，真實義相違，則不應攝受；

非法亦非律，又非我所說，是則為開說，汝等速應捨。」

大乘初行，小宗視為魔說，堅意入大乘論辨之，即用三法印為說。無着弘彌勒宗義，大乘非佛說之爭再起，亦以三法印辨之。其後論難不決，則有勝軍之量，護法之量，玄奘之量。合觀所說，此一問題焦點所在可知矣。

(入大乘論之說)

三法印印

一義入修多羅

順修多羅義

顯示三乘行

(莊嚴經論及攝論世親釋之量)

不違佛語三相

一入修多羅

入自大乘修多

羅

二入隨順毘尼

說斷三一切

煩惱淨已三

業乃至成佛

二顯示毘尼

現自毘尼由譬

薩以分別為煩

惱故

三不違法相

不違十二因

緣

三不違法空

共勝阿毗達磨

廣大甚深即是

法空不違此空

得大菩提故

此皆以契合法印證明大乘之為佛語。若佛於其時其地敷說其法與否，後人即無由取證，而印人薄於歷史觀念，亦不需取證也。故入大乘論極端言之曰：

『假使魔說能除滅障不違正法，雖曰魔說，即是正法與佛語不異。何以故？如佛所說依於人，是以我今但從正理不取名字云云。』

此又可知所譯大乘佛說在契理與否，而不在于文字。苟契於理，即為佛說，此則大乘佛說之本意也。

大乘經之比較讀法

五

（一七）

對勘目錄

進而言大乘經之比較讀法亦得次第其步驟。最初宜勘各家目錄一過，此可知以次各事。

一 真偽

二 傳譯之原由及譯主之事略

但目錄家每有誤題譯主之事，如羅什譯大集之類，宜辨。

三 先後之異譯及譯本之具缺

但目錄中有以經題相同誤指爲異譯者，如出三藏記謂法顯譯二卷泥洹經爲大涅槃經異譯是也。又有憑編者之想像謂爲異譯者，如涅槃七譯四缺本中有支謙譯一種，安公舊錄云似支謙出，亦未指爲大乘經，梁僧祐錄注今缺，又未詳異同。開元錄乃直題爲支謙譯，又入於大乘經之異譯；此但編者想像以爲當然耳。又有別生本而誤爲異譯者，如寶積經妙慧童女會本係別生經，開元錄乃誤爲流志後譯妙慧童女經。其他誤處不一而足，宜對勘各家目錄，知其是非。

四 部類

自開元錄而後，大乘經皆以部類編爲次第，條科各別，覽者易知其目有六一般者（佛母居首），二寶積，三大集，四華嚴，五涅槃，六五大部外經。凡一部之重譯單本）

古來亦稱別生）及支派經（義類相同之經又事實類似之經）皆入一類。此但從我國譯本便利分之。印度初無是也。舊經論中涉及大乘經之處多列舉其名以爲部類，如閑那多（合譯大集經者）傳西域造拘迦國山中有十二部大經各十萬頌，所謂大集，華嚴，方等，寶積，楞伽，舍利弗陀羅尼，華聚陀羅尼，都薩羅藏，摩訶般若，八部般若，大雲經等是。此不可視爲部類，蓋大乘經多有億萬廣說者也。藕益閱藏知津別大乘經爲華嚴，方等，（顯密二部）般若，法華，涅槃，五部。特提法華，意有所在。方等本遍於大乘，不可立爲別部。故其分類頗有可商之處。日人刊行藏經乃皆據之，蓋無所考究也。今按西藏本甘珠（正藏）亦可別爲般若，華嚴，寶積，涅槃及經集，（合大小雜經二百七十餘部）與開元錄以來之分類相近，故知從古部類之法爲較合。

由是而爲比較研讀，次第約有六重。

（一）同經異刻之比較（二）同經異譯之比較（三）本經釋論之比較（四）同經異釋之比較（五）異經同義之比較（六）異經同事之比較

同經異刻之比較

諸大乘經皆有多種刻本（如宋元麗明各藏即各爲一本）研讀時先應集異刻以爲比較。此種比較範圍稍狹。然於字句之異同（脫字衍字錯字）

而外，亦有與文段相關係者。

(1) 文段之意義不同。此最適之例可舉維摩經。經叙文殊問維摩疾有問答一段。玄奘譯曰：「無垢稱言，菩薩應云何慰喻有疾菩薩令其歡喜？妙吉祥言云云。」此文乃無垢稱問而妙吉祥答之也。今勘四種大藏本，並不一致。

麗本 宋本 元本 明本

問者 無垢稱 同上 妙吉祥 同上

答者 妙吉祥 同上 無垢稱 同上

夫自無垢稱問之，或自妙吉祥問之，其意義頗不同。妙吉祥往問疾而不知所以慰喻之道，此自有一種之意味矣。玄譯原本果何如，此可比較餘譯見之。

支謙譯 什譯 西藏譯

問者 維摩 文殊 維摩

答者 文殊 維摩 文殊

今維摩經之梵本不可得，唯藏譯本猶存，此比較可信者也。支譯則屬最古之本。兩者皆

以問者爲文殊。由此可斷樊譯以宋麗二本爲正，元明本則從什譯而改訂者也。

(2) 文段具缺之不同 此如秦譯金剛經三十一節之三，爾時慧命須菩提白佛言世尊頗有衆生至是名衆生一段，古本無此，故宗密不釋。但今本有之。勘以魏譯，文句全同，或是後人據彼而增入也。

(3) 文段次第之不同 此最適之例莫過於大集經。依新彫麗藏較正別錄，國本宋本丹本等次第不一，卽有六本。今以麗本對勘開元錄所據唐本，其不同之點如次：

麗本

- 1. 瓔珞品
- 2. 陀羅尼王品

3. 寶女品

4. 不胸品

5. 海慧品

6. 無言品

7. 不可說品

唐本

- 1. 陀羅尼王品

2. 寶女品

3. 不胸品

4. 海慧品

6. 無言品

7. 不可說品

大乘經之比較讀法

8, 虛空藏品

5, 虛空藏品

9, 寶幢分

8, 寶幢分

10, 虛空目分

9, 虛空目分

11, 寶髻品

10, 寶髻品

12, 無盡意品

(別行)

以上同祐記第十本

13, 日密分

11, 日密分

14, 日藏分

(勘是日密分異譯)

15, 月藏分

(勘合是第十二分)

16, 須彌藏分

(勘合是第十五分)

17, 十方菩薩品

(別行)

大約同於開元錄

依開元錄十輪經是第十三分梵土有

所勘第四五本。

第十四分未至虛空孕經是第十六分。

出三藏記謂大集無別人異譯，但後世目錄出支婁迦讖鳩摩羅什二譯，殆因異刻之次第分合不同而誤為異譯也。

同經異譯
之比較

同經異刻之有不同，除無意錯誤外，必多少與異譯有關，故其次應為異譯之比較。此亦可有文段意義具缺及次第等類，今摘舉一例言之。

楞伽經卷一說識生滅，三譯不同，如表。(安且暫從會譯本以便查考)

宋譯

1, 諸識有三種相：謂轉相業相真相。

魏譯

1, 識有三種。何等三種？一者轉相識，二者業相識，三者智相識。

唐譯

1, 諸識有三相：謂轉相，業相，真相。

2, 畧說有三種識，廣說有八相。何等為三？謂真識現識及分別事識。……現識變現亦復如是。

2, 有八種識，畧說有二種。何者為二？一者了別識，二者分別事識。……了別識亦如是。見種種鏡像。

2, 識廣說有八，畧則唯二，謂現及分別事識。……現識亦爾。

3, 現識及分別事識，此二壞不壞相展轉因。

3, 了別識分別事識，彼二種識無差別相返。

3, 現識與分別事識，此二識無異相互為因。

大乘經之比較說法

4, 5, (略)

6, 若覆彼真識種種不實諸虛妄滅……

7, 8, (略)

9, 轉識藏識真相若異者, 藏識非因; 若不異者, 轉識滅藏識亦應滅, 而自真相實不滅。

10, 是故大慧, 非自真相識滅, 但業相滅, 若自真相識滅藏識則滅。

共為因。

6, 阿梨耶識虛妄分別種種熏滅……

9, 如是轉識阿梨耶識若異相者, 不從阿梨耶識生; 若不異, 若轉識滅阿梨耶識亦應滅, 而自相阿梨耶識不滅。

10, 是故大慧, 諸識自相滅, 自相滅者業相滅, 若自相滅者阿梨耶識應滅。

6, 阿賴耶識虛妄分別種種習氣滅……

9, 轉識藏識若異者, 藏識非彼因; 若不異者, 轉識滅藏識亦應滅, 然彼真相不滅。

10, 大慧, 識真相不滅, 但業相滅, 若真相滅者藏識應滅。

三譯文義頗有出入。宋唐二譯謂諸識有三相，魏譯有三種，皆由相分別八識以爲三類。次文宋譯別出三種識即真識現識及分別事識，此明明與前三種相應。魏唐二譯乃略爲二，了別識，分別事識。以前後文相較，宋譯真識即阿梨耶識，餘譯則以了別識當之。此了別識即是現識。故宋譯不攝阿梨耶識於現識，而魏唐則否，蓋以其解現識之意義各不同也。又次文現識及分別事識互爲因，依宋譯上文文意，但轉識互爲因，阿梨耶無與，魏唐譯則否。

又次文真相不滅，宋唐譯均同，而魏譯則云自相滅。

異譯之有異文，昔時註家每推尊一本，而謂餘本譯人增損，以爲會通，（如真諦譯法相經論與英譯大相運磨，英門著述即謂真諦翻經。然此非可一概論也。若顧慮大乘經之結集流布，則於此異譯之不同應依次之解釋。

一、經典之梵本不止一種。佛典之傳布以不悖於佛說本意爲主，後人或有益於其間，而其爲佛說也自若，故梵本不必限於一種也。

二、梵本既以時以地以傳習者而有異本，譯家所出或與前後譯有異辭異義，此即與其所傳之本有關。如其譯文忠實於所傳之本，則並無所謂錯誤也。

三、一種經文非但因時地學派而異其傳本也，更有前後因仍而漸見其異者焉。今

得而比較研勘之，正當於此點着眼，不宜急急求其大同致抹殺各本之真相。

即此可以楞伽爲例。楞伽制斷肉食，亦屬重要之義，而三譯舉同此思想之經名各異，今合觀所引，前後相因而改變之跡乃顯然也。

宋譯

縛象與大雲

央掘利魔羅

及此楞伽經

我悉制斷肉

魏譯

象腋與大雲

追槃勝髮經

及此入楞伽

我不聽食肉

唐譯

象腋與大雲

追槃央掘摩

及此楞伽經

我皆制斷肉

〔附註〕古人比勘異譯之法有合譯，有會譯。合譯者，綴合各種零譯之本以爲一整部，如合金光明合寶積經等。其間有重出而不同者，亦隨時註出，如已佚之合維摩經等是也。會譯者，分段並列異譯，使讀者自得其異同，如楞伽會譯等是也。此種作法皆有短長，茲且不論。

本經釋論
之比較

經文之有異本，每可於釋論中見之；一家所釋應即依於一家所傳之本，而所依者，即常與他本不同也。故異譯比較後，應爲經論之比較。如金剛

經有六譯，今復得梵本一種。茲舉其中第十七節第三段（依梵本分段）爲例言之。

秦譯

魏譯

陳譯

淨譯

隋譯

奘譯

梵本

如來者 言如來 如來者 言如來 如來者 言如來 如來者 言如來 如來者 言如來 如來者
即諸法 即真實 真如別 者即是 善實真 如故此 真實真 者即是 者即是 者即是 者即是
如義。 如。 名。 實性真 如之異 即是。如 來者，善 實不生 法故此 即是。世 尊者，善 實道斷 此即是。 永斷道 如來者，
路增語。 名也。

（勘同奘譯）

最勝義。	不生若	是彼實	所因?	是彼何	故此即	竟不生	善實畢
即最勝	實無生	善現,若	何以故?	生增語。	畢竟不	者,即是	言如來

云：此七本者，或略或廣，而其意義亦有出入，此果何故耶？今勘經文，難知。惟世親論釋此段

隋譯論

又何故彼法不可說如經「須菩提，如來者即是真如故。」如清淨故名

魏譯論（淨譯大同）

若無菩提即無諸佛如來，如是謂一向無諸佛，為斷此疑，如經「何以故：

爲如來以如不可說故作此說。清淨
如名爲真如，猶如真如（以下別段）

須善提言，如來者即真實如故。實
者非顛倒義，真如者不變不異故。（以

下別段）

世親釋論二譯皆唯有經文「如來者即真實如」之一語。可見世親所釋之本同於秦魏諸譯，乃至世親一派學者舊傳之本亦如是也。今考陳譯文末有跋曰：「法師尋此舊經甚有脫誤，即於壬午年五月一日重翻，天竺定文依婆數論譯云云。」此更可證經本之依釋論也。隋奘二譯不同，當是後來之本，非關譯者之有增損也。此例於大乘經多見之。如秦譯大品經序云：「文雖相定，以釋論較之猶多不盡，是以隨出其論隨而正之，釋論既訖爾乃文定。」可知秦譯依釋論改文也。今以奘譯相較，每有異處，可於此得其故矣。

同經異論
之比較

經文之有異本，尤易於異釋中見之，故一經而有多種釋論者，即應更爲
經之一品，而所依之原本即見其不相蒙。十住毗婆沙論與十地經論也。二者皆釋華嚴
則並頌而無之，所依之本既大異矣。（釋什譯十住經四卷，亦皆有重頌，與十住論不同，此當又爲一本。）
今由釋論推本文，對比兩本，其意義之異猶不止一處焉。

世親釋論所依經文有曰：「菩薩住菩薩歡喜地中成就多歡喜（一），多信敬（二），多愛

念(三)、多慶悅(四)、多調柔(五)、多踊躍(六)、多堪受(七)、不壞他意(八)、多不惱衆生(九)、多不生瞋恨(十)。」此卽論釋爲初十句者也。什譯十法合四六爲一故但有九。而十住毘婆沙地相品第三釋得初地菩薩有何相貌引頌曰：

「菩薩在初地，多所能堪受，不好於諍訟，其心多喜悅，常樂於清淨，悲心愍衆生，無有瞋恚心，多行是七事。」

此則但具七事而已。華嚴經於法數多舉十爲言，龍樹於此獨列七法，其爲異本可知也。此種異本亦由時地傳者而異，讀者即應於時地傳者之先後求異同之故以見其真意義之所在，不當專據一本遽斷其餘皆謬誤也。更進而比較異經同義之文，此種事實乃尤昭昭矣。

異經同義
之比較
大乘經二千餘卷之中義理繁出，文詞多方，似乎無可言同。然稍一細心讀之，則除異譯而外，亦多處得其雷同之意義，甚至文字上亦無異焉。此

種相同之文義於種種經中最足表示相互關係，而爲比較研讀上最有益之材料也。今舉一例如次。

大集經

○陀羅尼王品第二(卷二)

寶積經

○菩薩藏會四無量品(卷四十一)

●世尊告陀羅尼自在王菩薩菩薩
修集大悲有十六事。

(例一)一者菩薩摩訶薩見諸衆生貪著我見以我見故增長諸見常爲生死之所繫縛是故菩薩爲此衆生修大悲心悲因緣故宣說法化爲壞衆生如是妄見。

●佛告陀羅尼自在王如來觀諸衆生起於大悲凡十六段。

(例二)夫菩提者清淨寂靜云何爲淨云何寂靜淨名爲內寂靜名外內名眼空空名無我無有所……一切衆生不知菩提清淨寂靜如來於此而起大悲演說正法爲令知故。

大乘經之比較讀法

●佛告精進行童子菩薩云何於衆生所發起大悲凡十段。文義大同。

(例一)菩薩摩訶薩行大悲時觀諸衆生虛爲身見之所纏縛爲諸惡見之所隱蔽菩薩摩訶薩如是觀已於諸衆生發起大悲我當爲彼說微妙法令其永斷虛爲身見種種纏縛諸惡見等。

○如來不思議性品

●佛告舍利弗(卷三十九)如來不思議大悲文段全同。

(例二)夫菩提者其性寂靜何等名爲寂靜二法舍利子於內爲寂於外爲靜何以故眼性是空離我所……一切衆生於此寂靜二法不能解了如來於彼發起大悲我今定當開示令其解了如是寂靜二法故。

●佛告陀羅尼自在王菩薩(卷三)如來復有三十二業。(實即十力四

無畏十八不共也。)

(例三)如來能知是處非處云何是處

云何非處善男子若有造作身口意惡
得受安樂無有是處若有造作身口意

善受樂果者斯有是處是名是處
是名如來第一之業

●前品(卷三十六)如來具足四攝長十八
不共法文段大同。

(例三)如來無上智力處非處者所謂於是

處如實知是處。舍利子何等為是處何
等為非處。又舍利子非處者無所攝

受謂身妙行語妙行意妙行能感不可喜不
可樂不可愛不可意報者無有是處首是處

者有所攝受謂身妙行語妙行意妙行能感
可喜可樂可愛可意報者斯有是處。此

謂如來第一處非處智力。

○海慧菩薩品第五(卷八至十一)海

慧菩薩請問淨印三昧。

○被甲莊嚴會第七(卷二十一至二十五)

無邊慧菩薩請問一切諸法海印三昧

文義大同。

(例四)應當受持門句法句金附句至
心觀察門句者一切法中而作門戶所

(例四)法門者謂阿字印印一切法無明所
作行得圓滿。

謂阿字一切法門阿者言無……

○不可說菩薩品第七(卷十三)本文

說一切法界無二無別。

○法界體性無分別會第八(卷二十六)

有與不可說菩薩品相同處。

○虛空藏菩薩品第八(卷十四)說寶

莊嚴如來爲菩薩說虛空印法門。

○(卷二十七)說寶莊嚴如來爲諸菩薩

說無盡主陀羅尼門。

○無盡意菩薩品第十二(卷二十七)

舍利弗請無盡意說六度。

○菩薩藏會陀那波羅蜜品第六以下

(卷四十二以下)佛告舍利弗六度法文

義有數處大同。

○寶髻品第十一(卷二十五以下)

○寶髻菩薩會四十七(卷二十七以下)開

元錄勘二者同本異譯。

以上舉例雖未能盡，然已可見二本多處之同義同文，非屬偶然。說義同會名同，乃至說法次第亦同，又有同本編入二部。然而終不能全同者，此蓋同一之材料而異地異時傳之者，有以異之也。此一例也，不徒於各種大乘經中常常觀之，即比較大小乘經亦多有其例。諸大乘經所以有異義異文之故，大可知矣。

(附註)大集之結集與寶積之結集孰先孰後，於此亦可得一證明。大集原本三十卷。

開元錄勸無無盡意品。至元錄勸善本又無第六無言品，第七不可說品，則僅二十四卷耳。此二十四卷者，序品文字皆有整齊如一之詞句，可隨其編纂爲一時而就者。寶積經則繁至四十九會，百二十卷，且多有大集所同之文。其爲後來曇衍之作，可以想見。今更列三證，以見寶積大本之在後出。

第一，諸家論中引寶積之文皆指單本寶積，即合部之四十三普明會也。寶積經論如是，大論七十九引文亦如是，乃至莊嚴經論等引文亦莫不如是。又論釋寶積之義，以爲「彼法門中現說十六相差別於大乘法寶中所有諸相盡攝取故得名寶積」，此亦但依一會之文義而得名。故其先之寶積並非大部也。（勘寶經

梁譯宋刻本末卷有寶積品一品，文段與普明會全同，惟首段云佛告寶積菩薩，又經名寶雲爲異。唐譯寶雨寶雲經均無此品。梁譯刻本，或係溢入寶積，然寶積之爲單本可證也。

第二，西域著述中如難提蜜多羅所說法住記載大乘經名五十種，有大集經，無寶積經；又有幻喻三摩地經，寶善問經，說無盡慧經，無量光衆經，寶聚經等，皆合部寶積中之一分也。難提蜜爲佛滅後八百年中人，即當提婆堅意之後。其時大集已成大部，而寶積猶爲散本，則其合部在後更不待辨。

第三，依我國翻譯史，大集之合譯在西紀五世紀，寶積合譯則後至七世紀，亦可見。

其原本之有先後也。

大乘經有與小乘經全同一資料者，如三摩竭經之於須摩提女經（增一阿含第二十二卷須陀品釋）是也。三摩竭經序分衆有五百菩薩俱，正宗分有佛教授數千億萬人皆全得度世泥洹道等，可見其有別於小乘。又大乘經有與小乘經同一部分資料者，如央闍摩羅與佛說央提掘魔經（增一阿含第三十一卷力品廣釋）是也。兩經彼佛所在之地同，央闍魔受師教而殺人取指同，遇佛欲殺同，佛爲說教同（維摩略大殊）悔過出家同，乃至文末波斯匿王與兵遇佛亦同；然文中說大乘道則爲小經所不見（大小涅槃經之同異亦復如是，考大小二經所以相同，不外二因：

一、同事而異其結集，故所去取之義各異。

二、同本而異其傳布之時代地方，以致增減其內容。

由此又可以通大小異說之故。

異經同事
之比較

以上各種比較研讀，所見佛法次第不同之義猶淺，故復應知異經同事之比較。此爲比較研究最後一步，乃最要又最困難者也。謂其最要者，欲

從教理之開展以次第諸經之先後，此非立一義爲準而比觀諸經不可也。又謂其最難者，欲諸經解釋同一之事每迷離恍惚無由得其確解以比觀也。若於異見同，而善爲給貫，則有

待於讀者之深思矣。今舉一例言之。

唯識宗最要之義在立第八阿賴耶識，此識之立乃與如來藏極有關係，此可由次表見之。

央闍摩羅經

勝鬘經

如來藏經

楞伽經

密嚴經

理趣經

深密經

……所謂

……如來

雖在諸趣

修多羅中

如來常住

賴耶妄熏

此識亦名

摩訶衍，離

法身不離

煩惱身中，

說如來藏

恆不變易，

習，隱覆如

阿陀那識。

食常堅固。

煩惱藏名

有如來藏

本性清淨

是修念佛

來藏，修習

何以故？由

云何名為

如來藏。……

常無染污

常恆不斷，

觀行之境，

純熟時，正

此識於身

一謂一切

有二種如

德相備足，

無有變易，

名如來藏。

智方明了。

隨逐執持

衆生，皆以

來藏空智。

如我無異。

具三十二

猶如虛空

諸識隨緣

故。亦名阿

如來藏，畢

空如來藏，

佛見衆生

相，在於一

不可壞滅，

轉，不見本

賴耶識，何

竟恒安住，

若離若脫

如來藏已，

切衆生身

名涅槃界，

覺心，自覺

以故。由此

如來常恆

若異一切

欲令開敷，

中，爲蘊界

亦名法界。

智現前，真

識於身攝

不變如來

煩惱藏，不

爲說經法，

處垢衣所

(上)

性常不動。

受藏隱同

之藏。菩薩空如來藏，除滅煩惱，纏貪悲痴，心性本清，賴耶性清，安危義故。道者，謂一過於恆沙，顯現佛性。等妄分別，淨，不可得，淨，妄識所：

切衆生皆不離不脫。之所污染。思議，是如熏習，聞鏡，阿陀那識。有如來藏。不異不思。 (卷三) 來妙藏，如智相應，如甚深細，一

： 議佛法。如來以空，金處於礦。日出雲翳。切種子如。實際，涅槃，藏識亦如。不生無相，是諸識習，客塵無自。瀑流：

自性清淨，生死者依。無礙等諸氣俱，而恒性，無明妄。句義說如性清淨，不分別。：

意是如來，如來藏，非。來藏。 (卷三) 為所染污。如來清淨。衆生知有，生有死。如。來藏者，離。如來藏者，人天等諸藏，具足諸。

如來藏故，來藏者離。有為相，如。是善不善趣，一切佛功德，真妄。精勤持戒，有為相，如。因：

淨修梵行，來藏常住。不礙。利土，如是。互相熏，猶。言我必當，不變。及心法智。得成佛道。於此六識。執為作者，來藏為因。弱者去無。

大乘經之比較讀法

此七法利
那不住不
種衆苦不
得厭苦樂
求涅槃：
此自性清
淨如來藏
而客塵煩
惱上煩惱
所染，不思
議如來境
界。

無始虛偽 由彼悟成 頌，妄盡無
惡習所熏 佛，為諸乘 來去。：

名為藏識，種性。(中) 如來清淨

生於七識 阿賴耶亦 藏，永離諸

無明住地。 爾，如來清 分別，體具

(卷四) 淨藏，和合 恆沙德，諸

而實未捨 於習氣，變 佛之法身。

如來藏中 現用世間。(卷十)

藏識之名。 與無漏相

：菩薩欲 應，爾諸功

得勝法。應 德法。：

淨如來藏 如是賴耶

藏識之名。 識，是清淨

(同上) 佛性，凡位

若無如來 恒雜染，佛

藏名藏識。果常寶持者，則無滅。

：了達於清

此如來藏，淨，類耶不

之識本性，可得，類耶

清淨，客塵，若可得，清

所染而爲淨，非是常

不淨。：如來清淨

我爲勝鬘藏，亦名無

夫人及餘垢智，常住

深妙淨智，無終始，離

菩薩說如四句言說。

來藏名藏，佛說如來

識，與七識藏，以爲阿

俱起，令諸類耶，惡慧

聲聞見法 不能知藏

無我。： 即賴耶識。

甚深如來 如來清淨

藏，而與七 藏，世間阿

識俱。(同卷) 賴耶，如金

與指環，展

轉無差別。

(下)

依據上表而次第之，蓋先有心性本淨之說，而後謂清淨心爲如來藏，又次謂如來藏即佛性法身，又次後謂如來藏爲淨識性有妄熏習而爲阿賴耶，又次後謂阿賴耶爲阿陀那爲一切種子識；其意義之相承，固有難可否認者。(佛亦自言之，於勝鬘中先說如來藏，復說如來藏名阿賴耶，又於密燈亦說於如來藏說爲阿賴耶也。)更徵之勝鬘說如來藏而但言六識八識，又以「如來藏名藏」爲一識，深密經則說阿賴耶而不復見如來藏，此又非以其次第措辭，故如是耶？自來解者不得其異說之由，遂謂義同文異，於是支離其說，粗糲不一。其實則一佛說，不妨因次第而見其異也。此合大小乘經觀之其義愈明矣。試舉一例如次：

◎雜阿含二十八

何等爲非法是法？謂邪見非法，正見是法，乃至邪定非法，正定是法。

◎秦譯金剛經

無法相，亦無非法相。若取法相，即着我、人、衆生、壽者。何以故？若取非法相，即着我、人、衆生、壽者。是故不應取法，不應取非法。

◎唐譯楞伽經

遠離覺所覺，若有若非。有。此上百八句，如諸佛所說，不生句生句，住異句非住異句，剎那句非剎那句。

◎增一阿含三十八

云何比丘，彼人所至到，能用此後自隨乎？爲不能耶？諸比丘對曰：不也，世尊。佛告比丘，善法猶可捨，何況非法？

◎秦譯金剛經

知我說法如筏喻者，法尚應捨，何況非法？

一法非法也，在阿含則爲正邪之義，在般若則爲假名性空之義，在楞伽又爲有邊非有邊之義，而俱無碍其爲佛語。類推此義，則一三解脫門也，阿含以無人我爲空，般若以緣生

無性爲空；又一中道也。阿含以離斷常邊爲中道，深密以離三性增損邊爲中道；此俱無碍其爲佛語也。故一切經中說事同，（謂四本九卷二十九卷，此見深密，又見顯揚）說義不同，此所以大小乘終不可混，而大乘經中又有種種異義也。

餘論

依上述之逐層比較研讀，諸大乘經中異義與其致異之故，大概可見。從來德侗附會之弊亦大端可免。惟欲求其詳實，猶須數種研究以爲輔助。

一、明一經之正宗，（經中多自舉出，如涅槃之說佛身常住一切衆生有佛性等）觀其對於異義之解釋。

二、注意經中先記流通之時代地方及人名，而知其流布之先後及當時之情形。

三、其無先記之文者，則按其義類而知其部別，間接推其流布之先後。

四、注意一經流布以前學說及當時之學說，乃至傳弘者之學說。（最初之釋論宗論最須

注意，傳記序文亦可考。）

五、考傳譯之歷史，以得原本所從來之地及傳譯人之學派。

六、合觀異本，注意所受外來思想之影響。

凡茲種種，皆可舉例說明，今且從畧。

大品經大意

歐陽師講

——民國十二年十一月內院第三次研究會講演記錄——

般若諸佛之母，諸教共依，而二千餘年來無人切實講求。慈山紫柏之流無足稱道，固矣；即上溯吉藏，亦多臆想之談，未盡龍樹清辨之真相也。法相一宗久經諸同學切磋，可謂已放光明，般若秘藏亦願同學繼此研求，並成智炬。

般若學應先治龍樹論，諸論又應先治智度。智度釋經，經爲大品，故今談「大品大意」，示研論之南針。

初汎論般若全經六百卷，十六會。初會四百卷，次會八十卷，即今所談大品，又次十四會一百二十卷。龍樹作論不釋初一會，又不釋後十四會，而獨釋次會者，以其廣略適中。

也。全經十六會內容前後大同。蓋佛在世四十九年，無時不說般若。後人以義類纂集，初得四百卷，次又得八十卷，又次得百二十卷，合而爲一大部，非佛說法，即如此一氣呵成也。此意龍樹亦嘗言之。又證諸阿含結集之例而益信。阿含以事分集，雖祇數句亦爲一經，合多經而爲一部，正同於般若也。由是讀般若之一會亦可以識其全體。惟衆生根鈍，未必皆能於略知詳，故仍以全讀爲是。

大品八十卷，秦譯只三十卷，蓋譯者懼凡衆難堪，故約其文也。此觀智論之翻譯可知。智論釋經初品即有三十四卷，以此例全經九品，至少有千卷。然譯文從省不足七十卷。其中更除經文三十卷，則論實祇三十餘卷書耳，而千卷之意則具在矣。

今講大品大意，初義，後文。初義有六。

(一) 法相法性義

釋尊說法，空有二輪，此旣爲不磨之論。然二輪非可卓然孤立也。說有即須說空，說空亦須說有，必備二者而後能運。後世學者多所興諍，諍乃在空有，以其名相大相逕庭也。今別以法相法性爲言，性相名貌相似，可以息爭。誠以法相以非空非不空爲宗，法性以

非有非無爲宗。法相之非空對外，非不空對內；法性則非有對外，非無對內。兩宗特顛倒次第以言，其義則一也。

法相概蘊處界緣起食諦三十七菩提分六度一切智智四果三乘佛等境行果言之。此亦可謂之事，又謂之法。因皆有相可觀，故曰法相。

法性是一義則無量，如說五蘊常義空義等是也。讀小品經徧歎品（第四十四品）最易見此義。（以此與百法明門合說，則法相法性之義瞭然矣。）今如說空而無所屬之事，即當問何法空，故不得離法相而談法性。又但舉名相而無所屬之義，淘炭量沙，結局何謂，故不得離法性而談法相。從前大小乘學者皆知此義。故小乘說無常等四駟陀南，無常等即法性也。惟其局於一義，故不能大。不大則易錯，以法本無量無邊也。

諸佛語言，九事所攝。衆生著事，說蘊說處皆著於相，即說無常苦空無我仍著相，是爲執相離性；佛即於一切法性中提舉空義而說十八空以救之。乃衆生繼復著離相之空，是爲執性離相；佛又於一切法相中提舉識法而說唯識以救之。唯識本意如是。故學唯識即宜知一切法無我，旨在無我而不在于一切法。又宜知智都無所得爾時住唯識，旨在

無所得而不在住唯識，固與般若十八空無二無別。般若譯智慧，可即稱唯智。智即是識，唯智唯識同屬法相，同以無所得爲歸，則法性一味也。成唯識論首破我法出無我法性之義，後觸無所得，意在此也。

由此應知法性不可離相，法相不可離性，以是和會無所諍論。然就破邊立說，則必一破到底，不容和會也。

(二) 俗諦真諦義

一切法無所有，皆從因緣和合而生，是爲俗。破執對俗而言空，言畢竟無相，如相，非語言思議所到相，是爲真。般若講真諦而說不得思不得，故一切遮非而真自現，此乃方便說法也。然必對俗說真，無俗則無真。般若乃於無可說真之處而遮俗以說真，此佛之苦裏熟腸也。如聞說空非，即執著空非，詎是佛意。

一切法從因緣生，非全同於龜毛兔角，但無自性說其爲空，此乃對俗破執以言也。空即無作無生，自無始來盡未來際皆屬如是，故云畢竟空。此空又云無相。相與性字通用，此即是無性也。空相本然，無增無減，故又云如相。如相不從說生，非由思起，故又云非語。

言思議所到相。

(二)佛二智義

空依二智，分爲二種。二智者：

一。無上菩提——眞實慧。

二。一切智智——方便慧。(薩婆者)

大品全部不壞假名而說實相，是實相慧也。以應薩婆若心行般若，是方便慧也。有方便慧般若，乃爲大乘，無方便慧般若，乃是小乘。無上菩提廣大無涯，小乘雖證無上菩提而不能大，以無一切智智故也。故發無上菩提心者，并須發一切智智心。所謂不壞假名而說實相，以假名莊嚴世界，至於一花一世界，一切智智之用如是。

今談般若，非六度中之別相，而爲六度之共相，所謂檀之般若，乃至般若之般若，小乘但有別相六度，大乘兼有共相，稱爲摩訶般若。摩訶般若純屬法性，非可以一一法相限之也。

(四)大小乘般若

聲聞以三十七菩提分入涅槃，菩薩具三十七分而不入者，蓋其目的別有所在，不捨大悲，不忘本願，一切智智也。故聲聞着般若之捨離而入滅，大乘則先用般若調心，不爲法困，常無苦難，而常行菩薩行。以是菩薩入地獄而能莊嚴地獄。如果自身同其困苦，又何以爲莊嚴？菩薩觀空之用如此。故經文有學空不證之一品，最爲扼要。其意蓋云學時非是證時，因尙未充滿一切智智之量也。如得少而證，則小乘而已矣。

(五) 無縛無脫平等義

三毒無縛，菩提無脫，本無能治所治。因衆生不平等，有貪瞋癡，故以戒定慧等治之。就實相言，是皆空中生華，何縛何脫。

(六) 法法不相知法法不相到義

聖不能證果，凡不能造惡。蓋法法各住本位，不能相入，即不相到。聖與果凡與惡皆爲二，如何有證？如何有造？此般若畢竟義也。

後釋經文，總判六周。

初周六品——總說略說。

一序品。二奉鉢品。三習應品。四往生品。五歎度品。六百相品。

次周二十品——明三三昧及摩訶衍。

七三假品。八勸學品。九集散品。十行相品。十一幻學品。十二句義品。十三金剛品。
十四斷諸見品。十五富樓那品。十六乘大乘品。十七莊嚴品。十八問乘品。十九廣樂品。
二十發趣品。二十一出到品。二十二勝出品。二十三舍受品。二十四會宗品。二十五
十無品。二十六無生品。

三周十六品——說功德及隨喜廣義。

二十七天王品。二十八幻聽品。二十九散華品。三十三歎品。三十一現滅淨品。三十二
寶塔大明品。三十三述成品。三十四勸持品。三十五道異品。三十六阿難稱譽品。三十
七舍利品。三十八十善品。三十九隨喜品。四十照明品。四十一信毀品。四十二歎淨品。

四周二十四品——明實慧（智慧爲母）

四十三無作品。四十四百波羅蜜徧歎品。四十五經耳聞持品。四十六魔事品。四十七兩
不和合過品。四十八佛母品。四十九問相品。五十大事起成辦品。五十一譬喻品。五十
二善知識品。五十三趣一切智品。五十四大如品。五十五阿鞞跋致品。五十六轉不轉品。

五十七燈炷深奧品。五十八夢行品。五十九恒伽提婆品。六十學空不證品。六十一夢中不證品。六十二魔愁品。六十三等學品。六十四願樂隨喜品。六十五度空品。六十六曠累品。

五周二十一品——明方便慧。(方便爲父)

六十七不可盡品。六十八六度相攝品。六十九大方便品。七十三慧品。七十一道樹品。七十二菩薩品。七十三種善根品。七十四徧學品。七十五三次第行品。七十六一念品。七十七六險品。七十八四攝品。七十九善達品。八十實際品。八十一具足品。八十二淨佛國品。八十三畢定品。八十四四謗品。八十五七險品。八十六平等品。八十七如化品。

後分三品——叙述求法殷重般若難聞。

八十八薩陀波密品。八十九曇無竭品。九十曠累品。

各品要義別有說明，今從略。

阿毘達磨俱舍論叙

歐陽漸

— 民國十三年三月內陸第五次研究會講演正稿 —

叙曰。唯識法相學，應學俱舍學。木有其本，室有其基，親有其禰。應叙之以十事。曰九品叙事，曰阿毘達磨，曰五天時學，曰俱舍稱學不稱宗，曰捨有部義取經部義，曰捨經部義取俱舍義，曰捨餘部義取俱舍義，曰捨俱舍義取大乘義，曰稱讚世親，曰略說其餘。

且初九品叙事。諸行無常，涅槃寂靜，五蘊，涅槃，各釋一印。俱舍釋一，諸法無我，諸法故事，總談體用，曰根，曰界。別談有漏，果因與緣，如次品三，曰世，曰業，曰隨眠。別談無漏，果因與緣，如次品三，曰賢聖，曰智，曰定。無我法理，品曰無我。是爲九品。

界品叙何事耶？叙蘊處界三事，蘊等名義六事，見非見等二十二門分別蘊等事。根品

叙何事耶？叙二十二根事，色法俱生事，心等俱起事，心所有法事，不相應行事，六因事，四緣事。世品叙何事耶？叙有情生位三界五趣七識住四識住九有情居四生中有十二緣起四有事，有情住位四食事，有情沒位意識現受心淨槃上下冷末摩事；叙輪山海洲黑山地獄日月諸天事，身量壽量事，分齊小大事。業品叙何事耶？叙所造業能造大事，表無表中別解律儀得戒捨戒事，釋經十事，雜明十事。隨眠品叙何事耶？叙六七十隨眠九十八使事，五見四倒七九慢事，四漏九結三縛十纏六垢事，惑滅諸事。賢聖品叙何事耶？叙四諦二諦事，聖道加行五停心四念住四善根事，十六心四果四向事，諸道差別事。智品叙何事耶？叙十智種種事，十力四無畏三念住大悲事，無諍願智四無碍解三明六通三導五通事。定品叙何事耶？叙四靜慮四無色八等至諸等持事，四無量八解脫八勝處十徧處事。是爲九品叙事。一切論藏無不繫此法相，無不詮此法義。

次阿毗達磨。大智度言，毗曇三種。一身義毗曇，爲發智經，詳八乾度，百餘年後迦旃延作，後人解此名鞞婆沙。二六分毗曇，初分前四婆須蜜作，作後四品闍賓羅漢，作第三分爲目捷連，作餘五分諸大論師。三毘勒毗曇，聖舍利弗能解佛語，作阿毗曇，犢子誦之名

舍利弗毗曇。聖迦旃延，能解佛語，時作蜺勒，南天竺師依而行之，亦名毗曇。蜺勒詳談五戒七使及與十智，而廣分別色見對漏爲報性界種種諸門。智論又言，若人不得摩訶般若波羅蜜多，入毗曇門則墮有中，入蜺勒門墮有無中。據是二典，有宗毗曇發智婆沙及與六足，不免墮有。空宗毗曇當是蜺勒，犢子南天多依大眾，大眾空流說墮有無。蜺勒不可得而見矣。今者讀舍利弗毗曇，而得數義深同大眾成實所宗，請略談叙。一者以空定故而說六空，內空外空內外空空大空第一義空。二者心性清淨爲客塵染，凡夫未聞以故不能如實知見亦無修心，聖人聞故如實知見而有修心，心性清淨離客塵染亦復如是。三者諸佛出世若不出世法住法界，住彼法界，如來覺已說無明緣行乃至生緣老死。四者最後識滅最初識生，無有中，有影移日續日移影續，影之與日無有中間。五者欲界繫定，若定欲漏有漏，是名欲界繫定。六者如電定，若定少少住少時住是名如電定。七者二十二根差配三學，略談七義，成實所資，俱舍所違。空有毗曇所判如是，猶有判別判於南北。北方毗曇如上所說，南方毗曇乃有七種。一法聚，二分別，三界說，四人施設，五說事，六雙對，七發趣，歐西印行，此土未至，操舟缺楫，馭遠無糧，遊斯徑者，如何如何。

三五天時學。方隅適耀，不足故常。九百年後，摩訶般若應時大光。其有瀦淵朝海，二十部執除一切有，治以一爐，不稱諸部不稱大乘，而小不負固大時入林者，誰歟足怪，倘所謂分別論者非耶。二十部中除一切有都具空質，乘時趁勢分別論出，理必範圍。曷以分別論義部義大義，觀其同義。分別論義有與空宗智論同者。無明見愛慢心是五徧行，空宗智論，意有二種，一者念念滅，二者心相續爲相續心，故諸心名爲一意。分別論義有與大衆部同者。心性本淨緣起無爲，菩薩正知入住出胎，撥無中有，說四聖諦一時現觀，無色界有色，羅漢定無退。分別論義有與經部同者。世與行異，樂淨想心通見修斷，滅定有心未斷命根。分別論義有與犢子部同者。說隨眠體不相應行可少有用。分別論義有與法密部同者。身力身劣無別自體。分別論義有與舊阿毗達磨同者。信進五根唯是無漏，異生不成，自性相應等流勝義，四善不善，觀其所同，會其所通，物以類從，大道爲公。若一切有部者，結集始吟於窟內，鐵牒終封於環城，五事謗極平窮凶，研辨錫予於邪惡。幽錮不第理迷，僻執何乃讐事。性本瞋無，匪唯伐異。此固分別之所不能鳩，般若之所不能近者。如善因明置言自許，要敵含有，權挾所彰。洪維經部，善友斯逢。異門同有，援溲殊實，奪

論舉經超宗感理。不能由般若入大獨不能依瑜伽勝進歟？譬喻論師舊義今異，正理論，多稱上座。宗輪論言有一味蘊，正理則說義隸譬喻。宗輪論言勝義有情，正理則說譬喻論師沙門果體。唯是有爲有爲可壞無爲保信。宗輪論言其餘所執多同有部，正理則說一義一理舉足動足有部都乖。故談經部不應但濁譬喻師言，應尋上座於順正理論。

四俱舍稱學不稱宗。不祧義是宗義，無上義是宗義，庫藏義是宗義，族衆義是宗義，摧敵義是宗義，標幟義是宗義。世親留學迦濕彌羅十有二年，返國衰老，隨出隨書毗婆沙義，破以經部，日講日偈，積偈六百而俱舍成。曾無幾時，咨嗟謗大，割舌贖愆。方欲壇墀，遽爾陪幟。萬古不祧，何足談矣。唯識攝論寶性甘露，奴其所主，臣其所天，無上無容，失所尊矣。心所非假處義非假，除是以外大本大經挹資經部，若欲存在止可稱名經部末宗，簡其所產虛庫藏矣。阿踰輸國曾未風靡，新日之戚即召外師，資黨有幾，王何能軍，族衆凋瘵，滅覆懼矣。新薩婆多電擊壘顯，既不面決，亦不論救，不啻掛瘡，云何禦寇矣。不達理故，是所宗故，必也正名，言何順矣。是故俱舍稱宗，無乃雲漢封疆愚勞漫漶歟？然必稱俱舍學何耶？趣資中有誕登資渡，種果資耇，創始於經部，結歸於唯識，樞機於俱舍。若學唯識

而缺俱舍，虛空無源，君子不然。例此而談，成實不稱宗耶？成實之作在龍樹後，若猶稱宗，是何以異舍家而塗？在龍樹後而猶成實何耶？成實樞機，乃猶俱舍。成實非自足搃取耶？成實多義，雖本經部，善有趣空造端，乃異。何所異耶？唯蘊是實，五陰成人，塵造大根，色香味觸成瓶。若對理論，因緣假名一切非實，不患無明而患在執，簡念唯慧金剛三昧治在一空，是爲成實趨異。吾嘗有言，訶梨跋摩實以經部不善空義，決諸部長別組論聚。今意諸部決聚之長見分別論，成唯於彼得毋資取，然無可攷矣。

五捨有部義，取經部義。何爲如是取捨耶？有部結小有之終，經部開大有之始。於何知之耶？小悉人空，而苦法實，大則二空，真理乃出。三世皆有，三法皆實，終古塞大王之路，長夜無達旦之期，無障可乘，不舍何待。蘊處皆假，過未非實，雖一極微功悼虧實，而法執能除。二空理顯，有機可入，不取奚爲？表其大略，未能細微，得有所謂趨義者十，比事者三焉。云何十義？一者異門有義，是法相義。二者無別有體義，是唯識義。三者種子義，四者依義，此二義是阿賴耶識接近義。五者剎那無住義，六者無漏智有分別義，七者依智不依識，依有分別智不依無分別識義，此三義是法相依他詮用義。八者一念二緣義，是唯識

俱轉托變義。九者分別俱生義，是大乘斷障漸非頓義。十者不依律義，是大乘有所建立。教依經論義。云何三事境之爲唯識五聚法相九事，事行之爲所治業惑能治三學事，及與果事。

一異門有義是法相義者，有部據三世有說一切有三世有者，作用有別，已作正作及與當作說過現未各有作用，非體有殊。最極要義，所緣所依業生後果繫及離繫過未若無都失所事。經部不然。一破作用，彼同分法現實無用，而豈無現。二破所緣，我許緣無。云何緣無？諸有達無第十三處，達無之達即是緣無。追憶曾相現在如曾，逆料當爾現在如未，緣無而緣得成所緣。三破因果，非過去業能生當果，然業熏種引續轉變當果遂生。四破離繫彼所生因，隨眠種故能繫煩惱，若隨眠斷得離繫名。種斷不斷，繫離不離，何關過未？綜此四義，豈恃過未一切事成？若談聖教，教依現果說過去因，亦依現因說未來果，有燈先無有燈後滅，以有顯無非無是有。依與果說業去猶有，依取果說未來可有，都非實有。若是實有，實有過未，於聖教中非爲善說。應如經說如其所有而說言有，是名善說一切有者。此異門三世有義，緣無之緣得成所緣，正符大乘唯識三世。又談聖教以有顯無，

正符大乘法相三世。精義絕倫，能無傾取。以是因緣捨有部義取經部義。

二無別有體義是唯識義者，如不相應行識分位故，唯識所談非別有體。攝境從心，世親於時瞻望勿及；攝假隨實，經部於義誠見優長。虛空洞然，寧云窒塞。以是因緣捨有部義取經部義。

三種子義是阿賴耶識接近義者，緣生要義實在因緣。說有六因，唯除能作，相應俱有。同類徧行及與異熟皆因緣性，是有部義。別立種子，謂有法體雖經劫滅而自相續，展轉相仍猶爲因性，於此種子隨義立名，或名隨界，或名熏習，或名功能，或名不失，或名增長，善隱惡現有隨俱行善根不斷，以未斷故猶有可起餘善根義，隨俱善根即舊隨界，是經部義。法滅而不斷緣生而不亂者，其唯種子乎？阿賴耶識名一切種，經部不能一切，而熏習功能乃堪符順。精博不逮，而風起青蘋。以是因緣舍有部義取經部義。

四依義是阿賴耶識接近義者，所依微細難可了知，厥有三種：一者無心，二者無色，三者生死中間。有部二定後依於前，定前無間心引出定心起。有部無色依衆同分及與命根，同分命根更互爲依。經部則無心無色而有種子，心種依色，色種依心，無色由心生，心

與心所更互爲依，滅定由身起，定內五根帶種出定。其異師者說滅盡定猶有細心。有部中有種果中間有芽相續。大德邏摩中有名色引結生識，是爲名色緣識。中有識引生有名色，是爲識緣名色。部義如是。此中若立阿賴耶識，則所知依者心依色依，名中轉識亦互爲依，廣廈長林一切安隱。經部雖不能爾，而身心實物殊非命根及衆內分，依倚冰山惶恐杌隉。以是因緣舍有部義取經部義。

五、剎那無住義。是法相詮用義者，有部住實，有得體時卽有住時。上座不然，雖得體時而無有住。撫掌經言剎那顯行有暫時住，予不忍受此言，若由住力能令諸行暫時住者，何不由此令諸有爲歷千俱胝剎那量住。由此道理，建立前生於後後依於前。此義不論。夫無住者，大異於小，用異於體，利他異自，有爲異無，般若以此無得無留，瑜伽以此善巧方便。妙義觀止，寧能不居。以是因緣舍有部義取經部義。

六、無漏智有分別義。是法相詮用義者，知斷證修正如是知說名盡智，正如是知不應更知名無生智。如何無漏智可作如是知耶？迦濕彌羅觀後後得有漏智知，健駄羅國亦無漏智作如是知。大乘後智於義有四，後得有漏，後得無漏，後得有分別，後得無分別。

部所證漸能符信。以是因緣含有部義取經部義。

七依有分別智不依無分別識義是法相詮用義者，有部五識緣實；經部五根發識，粗唯緣俗，無分別故如鏡照像不任爲依，是故聖說依智不依識。意識分別通緣勝義，兼依非依。夫大乘至義無漏有爲，盡未來際作諸功德，智依後得，分別是有。以是因緣含有部義取經部義。

八一念二緣義是唯識俱轉托變義者，如他心智，有部一時一念緣一事境，如緣心時不緣心所，正緣受時不緣想等。經部一念緣二，貪眠俱行，然唯自他心及心所同類實相取爲所緣，而不取他心所緣及其能緣。據經部義用勘大乘，托質變影相分非境，猶有極微不能駁合，而緣自不緣他，三界唯心現。以是因緣含有部義取經部義。

九分別俱生義是大乘斷障漸非頓義者，有部身見唯分別起，唯見所斷。經部身見更有俱生爲無記性，是修所斷如禽獸等。一法二習，漸義斯階，雖未一切，乃燭方隅。以是因緣含有部義取經部義。

十不依律義是大乘建立用經論義者，律但赴事，因緣譬喻；有是犯事制是止持，七聚

廣律諸足溯源；有是護事建是作持，二十疑度何非微實。經論詮義，知法知義是稱知識。事狹義寬，事枯義妙，事固不足範圍乎義，義則實能發生乎事。溷實量有，株守難移，大漢翔空，開懷有暢。經部既以量宏深悼僻執，豈堪困律已義沮伸。若夫大乘，義且無方，方廣希有不可思議。現比爲理，經論爲教，有所建立，亦不以律無瘡而傷。因論生論，大唯經論，小教崇律，習尊者言，部執糾紛，有部正軌。是則律學率由典常，空有兩輪律亦分逕。十誦極有，迦葉維律極談於空，四分五分及與僧祇空有牽率，精義入微端資鈎索。先應比事，次應屬義，五論四律，如治四含，大論周旋。此土列匠，勵宣素學，皆囿四分，極至無趨漫漶，非竟，迦葉維部廣部未來，故治律學應於有部三致意焉。東方缺籍事以義行，故治諸部應於律學三致意焉。

一說十義竟，繼說三事。境之爲唯識五聚事者，心法且談六事，心所法且談四事，色法且談六事，不相應行且談六事，無爲且談三事。餘義餘事，互隸餘處。

心法，且談六事者，識非若有部唯是了別，要知此非勝義。若謂了時說名爲識，不能了時應成非識，不應非識可立識名。

五識。非若有部通緣現在，要知唯緣過去無間滅色，現識因故。

二眼。非若有部俱時見色，要知前後起用見即分明。

因果。非若有部俱時發現，要知因時無果，因緣前合令現事生，東障日光而西方現影，

三杖俱起而繩地連持，若互爲因造與大種心與隨相爲因應互。

異熟。非若有部同異以類異類而熟，要知同異以時異時而熟。

見聞覺知。非若有部眼見耳聞意知餘覺，所證如死能證立覺，要知五根皆四，五境容

起，作用有別差立四名，意除現見有聞覺知。

心所法且談四事者見。非若有部是實眼見是實識見是實像色，要知三和名見都無

有實。

輕安。非若有部相應各別而言五識名身唯漏及散意識是心通定無漏，要知心是心

所身爲輕觸，皆定無散。

尋伺。非若有部相應一心，要知各別。

色法且談六事者色。非若有部是實有體，要知五識依緣俱非實有，一微不成，衆微則

假。

有對。非若有部強立三種，要知障礙他生可名有對，境界所緣都緣自境，豈其有對？

大種聚中知一知餘。非若有部勢增知一如籌、蠶針，遇緣知餘，堅顯流相，要知此聚於餘無有體相而有種子，經說於水聚中有種種界。

觸。非若有部四大種外更立多事別實有體，要知滑澀重輕及冷饑渴四大差分似有別性，色界云何而有冷觸。

身根。非若有部不徧發識，發則散壞，要知全身沒水，身根極微徧能發識。

極微。非若有部獨一而住，唯能變碍不能發識，要知無一極微各處而住，變碍義成，且能發識。

不相應行且談六事者，得非得。非若有部別實有體，異生聖者起世俗心以得差別，要知煩惱斷未可差聖凡，名色種子於生自果展轉鄰近轉變差別。

同分。非若有部別實有體，能依所依一類相等名有情同分，隨蘊處界各類相等名法同分，要知相似種類諸行生時於中假立人同分等。

二無心定。非若有部別實有體，遮未來心能令不起；要知定前違餘令餘不定假立定名，出後入前法無容住。

壽。非若有部別實有體能持識煖；要知業任引勢假得壽名。

四相。非若有部別實有體，諸行有爲由四本相，本相有爲由四隨相，隨相生一，本相生八。要知四相且無，况復隨有。相續行中初起名生，終盡名滅，中轉名住，前後別異，非一剎那說三有爲。若以剎那說四相者，本有今無名生，已有還無名滅，後後嗣前名住，即前後別名異。四相於法非即非離，緣合即起，何勞生相？

名句文身。非若有部別實有體，語但音聲，名始了義；應知語即是名，非但是聲，語一瞿聲能詮九義。

無爲且談三事者：虛空擇滅非擇滅。非若有部別實有體總說善常；要知暗無觸對名虛空，簡餘不生名擇滅，離擇不生名非擇滅。有部說有，我亦不說無爲體無，但應如我所說而有，有先非有有後非有。聖於苦諦見唯是苦，於苦非有見唯非有，無爲非有體可得如色定，非有用可得如眼耳。

無爲涅槃。非若有部此體不生未來乃有；要知涅槃不生本來自有，熏種不現說過未斷，非設劬勞爲令因滅。

無爲無障。非若有部不障他位即能作因；要知常非因事，而能與識作所緣緣。

問。叙經部義應順俱舍因果緣事，而別用五聚何耶？答。五聚隸法六足如是，有宗不違，世親後作百法明門，依瑜伽本地分宗承五聚。法相所同，法義所獨，一人所作前後斯通，大小俱徑。故談境界先之於五聚。

復次境之爲法相九事。事者，蘊處界且談一事，緣起且談八事，食且談一事，諦且談一事，餘義餘事，互隸餘處。

蘊處界且談一事者，蘊。非若有部是實物有，一實極微亦得名蘊；要知聚義乃是蘊義，非一實物而有聚義。

緣起且談八事者，十二緣起。非若有部體是五蘊；要知羅漢有蘊而無行愛，然經說三際無智爲無明等體。

無明與行。非若有部過去得名，要知此二通後關係。

行緣識。非若有部唯是生有剎那爲識；要知由引業力，識附中有趨赴結生。

名色。非若有部識後處前中間諸位；要知具足五蘊相續一期說名名色。

受。非若有部是俱有因與觸俱起；要知根境爲先，次三和觸，第三剎那緣觸生受。

一心受中十八近行。非若有部已離貪位有漏皆攝；要知與意相牽但攝雜染，

取。非若有部即係二種欲貪妙欲；要知但從二生執即不捨假名欲取。

緣起。非若有部起而非生謂未來法，生而非起後心過現；要知生唯過現便違經說，生

死非未便壞三際。

食且談一事者：四食。非若有部段招後有思住現身；要知初二益身，所依能依有若養

母養已生故，後二於身引起當有，有如生母生未生故。

諦且談一事者：世俗勝義。非若有部瓶衣俗諦極微勝義，依勝義諦說有色等是實非
虛；要知如出世智及彼後得世間正智所取諸法名勝義諦，如此餘智所取諸法名世俗
諦。

說九事已，且一辨解。五聚隸法，更及九事何耶？攝論愛非愛緣起儕於自相，分之爲二。

十二緣起百法不詳，詳於五蘊。九事攝屬非唯小大，空有兩宗皆同法相。是故次之於九事。

行之爲所治業惑事者，業且談五事，隨眠且談十事，餘義餘事互隸餘處。

業且談五事者，業非若正量動名身表從此至餘，非若有部形爲身表別起體實，要知三業皆思，加行起思應作事說名思業，更起作思隨前思動身發語名思已業，思及思已說名表業，表思勢力熏起種子名無表業，無心有種無表非實，八證八破於此應研。又業，非若有部但立四業，若於時定熟無不定，要知廣應八業時即有定，異業不定。

又業，非若有部一業唯一生受，要知一業能感多生現強受二，生但受後，後劣不受，但唯一生。

一又業，非若有部身語意三皆名惡行，意惡行三貪瞋邪見離思有體，要知貪瞋邪見即是意業。

又業，非若有部三毒體別爲思業道，前七身語亦思業道，要知惡趣爲道後起爲道，貪等即業，離無別體。

隨眠且談十事者。隨眠。非若大衆欲貪心外不相應法。非若有部無別實體。即九十八使。應知隨眠非心相應。非不相應。煩惱。睡眠位說名隨眠。覺位名纏。睡種隨逐。覺現纏心。於自體上差別功能從煩惱生。能生煩惱。說名種子。譬如念種是證智生。能生當念差別功能。又如芽等有前果生。能生後果差別功能。

忍斷。非若有部有頂皆見。智斷皆修。入地所斷。聖見非修。凡修非見。要知異生不能斷惑。或復不能斷見煩惱。

薩迦耶見。非若有部薩義是有。緣無不生心。緣有乃起見。要知薩之云壞。迦耶云聚。和合無常有情法爾。

戒取。非若有部唯見苦斷。迷苦諦故。要知戒取通見修斷。迷苦諦因。四義嚴彈鳥容成立。

常我樂淨想心見倒。非若有部樂淨想心唯屬見斷。預流無倒。要知樂淨通修常我唯見。想心入倒學斷未全。

二疑二癡及與七見。非若有部止此十一。於自界地五部諸法是能徧行。要知十一以

外愛慢二使亦應徧行。

無記根。迦濕彌羅依因義是根義，捨慢立慧；健馱羅國堅強義是根義，捨慧立慢，愛癡無記並立爲根。

軌中欲漏取中欲取。非若有部說屬於界，欲界名欲；要知屬境，五欲起惑，說名欲軌，欲貪名取，無關界繫。

五蓋障五蘊。非若有部惛睡障，掉悔障定；要知掉悔障，慧，惛睡障定。

四對治中四法說遠。其時遠者非若有部去來於現世性各別，雖復鄰近亦說爲遠；要知去來於現離法自相，未來未得法自相故，過去已捨法自相故，是故爲遠。

復次行之爲能治三學事者，戒學且談八事，心慧學且談二事，餘義餘事互隸餘處。

戒學且談八事者：近住一晝夜，非若有部且日光明能碍捨戒；要知如來方便觀理，觀根量而後授。

齋支。非若有部七支非齋，八支亦齋，如見如覺；要知總齋別支，不可正見即正見支。

近事。迦濕彌羅若離五戒即非近事，健馱羅國但受三皈即成近事。

又近事，非若有部先已具受，一少多滿持犯說四；要知約量多少隨受說四。

不律儀，非若有部徧於一切有情界得；要知律儀可爾，非屠羊人至親損害爲救自命而亦欲殺。

又不律儀人受近分戒至夜正盡，迦濕彌羅若不更作無緣得惡；健駄羅國如停赤鐵，赤滅青生。

又不律儀，非若有部必無缺支及餘一分住不律儀；要知隨所期限支具不具全分一分，皆得名住。

捨戒，非若有部非犯餘罪有斷尸羅，非犯一邊捨一切戒，出家受具應可再行；要知四重隨一，勤策茲芻一切俱捨，無慚愧力更能發戒，豈其故抑不令再行。

念慧，非若有部以念持慧；要知以慧住念。

覺支道支，非若有部修近菩提，助覺勝故說覺支增；見道速轉通行勝故說道支增；經隨數便先覺後道；要知但於見道建立覺支，如實覺知四聖諦故，總於見修建立道支，俱通直住涅槃城故。

果事者且談九事，餘義餘事互隸餘處。

一不可思議事。超理無比，小不能知。如佛舉意徧知，若在有部尋常推測爲比爲占；經部都非，如世尊言諸佛德用不可思議。

二自在事。超事無作，小不能知。如佛留壽行捨命行，若在有部留伏死魔捨伏蘊魔；經部都非爲顯自在，死則令捨活則令留。

三他方佛色事。超量無數，小不能知。若如有部，十方世界唯一如來；經部同時定有多佛，各化三千。

四佛化生事。超生不測，小不能知。若如有部，佛乃胎生，若化生佛燈滅無遺；經部不然，信佛有願，雖是化生依持願通留身長久。

五佛依身事。超色難量，小不能知。若如有部，歸依佛寶但無漏法；經部不然，諸佛體性亦攝依身。

六轉法輪事。超法無上，小不能知。若如有部，法輪三轉唯是見道，橋陳如悟名已轉輪；經部不然，三轉十二相，四諦轉三周。

七解脫事。若如有部，心慧二脫即解脫蘊；經部則離脫清淨非唯勝解。

八羅漢留壽事。若如有部，轉富報爲壽報，引宿殘爲現用，但資異熟限於已往；經部則轉撥宿勢引取未來。

九羅漢退事。若如有部，初果不退，二三四退，退思護住及與堪達俱有退義；經部不然，羅漢無退，初四聖慧二三世俗，聖慧不退，說羅漢退者但有漏定決非果退。

談果事已，因論生論而得三事。一顯於大乘真是佛說事，無著莊嚴八因成宗，成於大乘真是佛說。若如俱舍不必宗因，但選部義。大乘部執義有同符，云何共此一義，彼部非佛說，此部說爲佛說？諍理得結，應信部執。部義符大，應信大乘。故嘗論言，能讀俱舍，能知經部，顯於大乘真是佛說。

二凡大立義有其由來。驟而觀之，種子熏習，差別功能，俱生分別，一切種種創自唯識。窮究其源，基於經部。因其所有，琢瑜鍛金，唯大獨妙。室家經始，小亦劬勞。故嘗論言，能讀俱舍，能知經部，顯於唯識經歷綦多，濫觸攸遠，精細斯盡，運用之神。

三凡小勝進歸其有極。出有部入經部，出經部入俱舍，出俱舍入唯識，如箭引至，如水

赴壑，機動勢迫。故嘗論言，能讀俱舍，能知經部，顯於小乘大乘咸趨一致。

六捨經部義取俱舍義。何爲如是取捨耶？法界法爾，現證現知，無不可有，有不可無。若無心所，三性則無，憑誰幻力長夜瀾翻？以何因緣涅槃無住？若無無明愛取諸事，第二緣起因果蕩然；一切法壞曷足勝窮？故於經部取而復捨，智人順勢，法爾而然。今且略談，談於五聚事者十二，談於九事事者八焉。

談於五聚十二事者：不染無知，經部所執體是智無；俱舍不然，未成佛來有漏劣慧。

十大地法，經部則云無如所說，此但三種，經說俱起受想思故，眼色伽他次第義故，說識言故，不離識故，欲爲根本不了義經；俱舍不從，而用婆沙十法剎那和合徧有。

三和合觸，經部則云經但說彼和合衆緣，非實觸相和合所生；俱舍不從。

欲，經部決非大地，阿闍地迦經所說故；俱舍不從。

慧，經部此於無明疑俱心品相用無故非大地法，智與無智猶豫決定理不應俱；俱舍不從。

念，經部但於過境施智行相明記而轉無別大地，經說有失念故；俱舍不從。

能作動意於所緣境此非大地，若於所緣唯作動意諸餘心所應不能緣，若亦由斯方能緣者理不應爾名作意故，俱舍不從。

勝解經部於所緣境令心決定，此與智相都無差別，俱舍不從。

三摩地經部心體緣境但不流散非別有體，一者若此三摩令心住一，豈無此體心轉便多；二者若謂多心此持令一唯一墮境，云何又說剎那剎那有三摩地；三者但見心住所緣，不見此令心住；四者法有功能自住自境，何待餘法令彼而行，俱舍不從。

色譬喻論師十種色界唯大無造，觸中許餘無所造觸，諸或許色無四大種，離日輪光孤香獨觸，又或許大不必具四，俱舍破之，堅非是色眼何能取，色非是堅身何所覺，造外大種應別說四。

壽經部勢引，俱舍破之，壽體勢引行而無障往趨無處，畢竟不墮。

異生性經部是見所斷，俱舍破之，離欲成就不染無記，若是見斷，苦法忍智非名聖者。談於九事八事者，經部非一實微，蘊既是假，眼微聚成處亦應假，俱舍破之，多積聚中一一極微有因依故，若不爾者根助識生應非別處，是即應無十二處別。

三界五受。經部有身有苦樂至四定，有心有憂喜至有頂；俱舍不然，色界無男女憂苦，空界無五色喜樂。

緣起。經部緣先起後，然非一法先至後生；俱舍破之，無明等法各有蘊聚，十二緣起是說可然，眼色於識各爲一緣，豈成聚集，故要起位即亦至緣。

無明。經部說是惡慧，俱舍破之，無明暗鈍，無猛利見，然與見應，慧不染慧，無明染慧，不與慧應，應惡慧外別有無明。

非理作意緣起何支。古時世親屬取支攝，室利羅多攝屬觸支；俱舍破之，佛爲衆生除三際愚說十二支從前生今今復生後意別有在，老死有果無明有因，生死始終此難非理，屬取屬觸皆不成釋。

「此有故彼有，此生故彼生。」經部釋經厥有五師。

一師。上座弟子大德羅摩，施設三義。一者，依此支有彼支得有，由彼支生餘支得生。二者，依前際有中際得有，由中際生後際得生。三者，無明無間親有於行，無明展轉行間接生；此之所義俱舍不從。

二師。異師世曹，非本無因諸行可有，亦非常因諸行得生；俱舍破之，無因常因生句已足，有句何須？

三師。上座同學，由因相續有果相續，由因分生果分亦生；俱舍破之，此欲說生何緣說住，何故亂序先住後生？

四師。室利邏多，依此果有彼因有滅，由因生故果方得起；俱舍破之，經應言滅不當云有，經應先因不應先果。

五師。先軌範師，無明不斷諸行不斷，由無明生諸行亦生，有義是種子義，生義是現行義；俱舍從之。

生有心，經部異熟受生初受生得；俱舍不然，欲胎卵濕結生相續定染污心。

苦諦，有部樂少苦多，誰有智者癡濇計樂；鳩摩羅多樂是苦因，樂能集苦，有苦希樂；俱舍不然，樂是行苦是名苦諦，一非常法，二違聖心。

七捨餘部義取俱舍義，所以如此取捨者，入主出奴人言是倚，矯亂漫漶斯道何由？君子日新其德，不拘拘於執舊。

有宗根本在一切有，空宗根本乃在大衆，捨於餘部而得異大衆者爲十有三，異化地者二，異正量者一，異犢子者二。但順論文隅舉其式，若詳學派應廣搜陳，今姑且置。

異大衆十四事者，一者以識而見，二者隨眠之法是欲貪外心不相應，三者不待相續業與異熟有俱時轉，四者下地隨樂能見上色如生欲界乃見上天，五者四禪滅定生意成天位不在九而在第五，六者無色界有色，七者五趣自體通善及染經說異熟起已方名地獄非說地獄唯是異熟，八者結生相續無染汗心猶如菩薩三時正知，九者無有中，有質像有間依境而生，十者地獄獄卒是實有情，十一者是物生已自然而無名非擇滅，十二者緣起無爲，十三者預流有退，十四者諸諦頓現。俱舍於此諸諦頓現而言見與緣事行相各別，不可約見而說於頓，見一諦時於餘自在說頓無失，若見苦時而即斷集證滅修道，說頓無失。

異化地二事者，劫壞無種風從他方飄種而來，無色有色。

異正量二事者，動名身表，獄卒實有。

異犢子二事者，两眼互見，離蘊有我。

八捨俱舍義取大乘義。何爲如是取舍耶？有勝利故。取於大乘何勝耶？勝利無邊，擇要談；十一者信有如是阿賴耶識。二者信有如是一切法空。三者信有如是平等平等，身亦不可得，法亦不可得；無所用其堅固僻執。四者惑障無邊，對治無邊，堅固熾然無所退屈。五者有情無邊，悲願無邊，三阿僧祇方便相應，無所用其誕先登岸。六者入大乘光，徧聞十方一切世界如來妙法。七者如實了知一切法相，有即說有，無即說無；無所用其尋思比度虛設劬勞。八者一切解脫，寂靜圓明，圓明寂靜，諸苦樂受皆無有苦。九者了知成佛盡未來際作諸功德。十者現前安然，恬定不惑，漸曆諸境，得大無畏。復次，阿賴耶識有十大利，小不能知，應深信受。一者有能，生滅因果二緣起故。二者有依，無色無心此所依故。三者無外，色心皆識親而不離故。四者無我，本識轉識互爲因緣故。五者非斷，相似相續故。六者非常，頓起頓滅故。七者無量無邊，染種無始淨種無止故。八者能受能持，無覆有力故。九者深細，唯佛十力乃窮了故。十者方便究竟，一切相應故。法界若不如是圓滿整齊，則不到今；法界到今，是必如是圓滿整齊。法界觀人一剎那間，證知法界現見如是圓滿整齊，而非故作圓滿整齊比合法界。然言說文字模稜法爾，則亦不妨比合法界，故設

如是圓滿整齊。

世親菩薩小論千部，大論亦千，結小開大樞樞之作，俱舍猶留。大作多佚，破毗伽羅三十二品徒存其目，維摩勝鬘諸論未來，猶足深慶。此土繹行除遺教論有二十八。是二十八論者，唯識法相法義俱在。捨於俱舍取於大乘，馬跡蛛絲昭朗可揭。

一者，二十唯識論成立唯識，此姑談三。一者極微外境病根乃在極微。俱舍則合五緣實微意知，正理則和集相資一多有係，是二家言施設至巧，若非現證誰拔長淪。大乘唯識極微聚色，覺慧分析一切俱無。二者處實，俱舍執經十二處別，尙破經部，若非現證誰拔長淪。大乘唯識從自種子緣合而生，佛依彼種說眼處等，無別實色，依處而化人人無我，依唯識化入法無我。然根是種生，此言精辨有十一過。安慧教謂由未建立阿賴耶識破彼外色，根發識用假名種子。若不說種爲根，根便離識而有。三者根識和合假名爲見，俱舍如是，然根是色法不能量境，現見量體唯心心所。

二者，攝大乘釋論成立阿賴耶識。且談數義：一者若不信有阿賴耶識，熏習不成。俱舍前念熏於後念，然無二念一時生滅，熏習而住。若謂同類更互相熏，然異相續，熏違自致。

二者若不信有阿賴耶識，三雜染不成，十二緣生不成。俱舍心所依心，心依心所，心所如何能爲心依？識緣名色，名色緣識；如何兼說，中有及彼結生相續？然攝大乘論既別立有染汙意識而兼及第一，猶是意存隨順。

三者成業論成立第二緣起阿賴耶識。諸破表業，破有部形，破正量動，都同俱舍。若譬喻師色爲業性，非顯非形，心所引生能動手等，成業破之。二定細識是說第六，成業破之。而謂細識是阿賴耶，便感當來愛非愛果。

四者，百法明門論成立唯識五聚。俱舍心法爲一意識，百法開六而加末那阿賴耶識。俱舍心所大地爲十，百法爲五，餘唯處地開立別境。俱舍善十而缺無癡。俱舍本惑癡人大隨，貪瞋慢疑歸不定攝而缺五見。俱舍大隨，失念散亂及不正知三皆缺然。俱舍不相應行，缺其十一而多非得無。俱舍無爲，缺想受滅不動眞如。總其法數但七十五，攝義不盡，且多粗誤，是以百法創始有作。

五者，三十唯識頌。八識諸心所，三性二緣起，及與五位，唯識要義賅攝無餘。是與俱舍一結小終一結大終。未及長行，遽升觀史，可謂開後論師之始。

六者，五蘊論成立法相三科異門說假。以蘊攝識，行攝心所及不相應，識開八種；義同唯識，門則法相。俱舍色法立十一種，五蘊則同。俱舍不相應行無流轉等十，百法則異。五蘊則同。俱舍眼界爲無間滅，百法則異。五蘊則同。俱舍無爲缺想受滅及與不動，百法則異。五蘊則同。唯法相門五姓齊被一兩普潤，廣矣大矣大小一如。若夫唯識質唯被大，故與小異。然亦可說五蘊隨順，百法真實。

七者，辨中邊論成立法相學。唯此唯是法門廣義。學世親學於三十頌而得其真，於此中邊而得其大。分段義是蘊義，種子義是界義，受用義是處義，於因果用無增減義是緣起義。如是諸義俱舍無是義。對治得果種種別異，然和合聚義是蘊義，生長門義是處義，中邊有是義，俱舍有是義。中邊賅廣，小大義存，俱舍詮狹，唯一小分。

八，佛性論成立三性。佛以因緣除五過失生五功德，方便權說悉有佛性。眞俗二諦不可說有不可說無，人法二空分別依他，以是差別非有非無，以故佛性非有非無。大論無姓以障詮解，如來藏品同一眞如非水性異但穢不穢判二佛姓。然觀此言非善方便，似無種子，非世親義。眞諦釋書，以故難讀。

九、十地經論成立行果。十、彌勒所問經論成立施戒修三行相功德。十二、因緣一重因果，足顯輪轉及離斷常，施設兩重實爲無用施而復施犯無窮過。十地經論彌勒經論都同俱舍兩重因果，准基師說推勸梵本地論瑜伽都無少異，顯是繹謬。而言世親十二因緣論亦等瑜伽。然其書不可得而見矣，淨意鬱楞迦因果兩重，與此無涉。

十一、涅槃本有今無偈論。本有今無，本無今有，及三世有，都無是處。與俱舍說微異其義。

略讀世親十一論已，對於俱舍非無因承，非無隨順。然究其旨，誠捨俱舍，誠取大乘。取捨因緣，亦是法爾，亦是勝利，已說無遺。然除俱舍有關係外，唯我世親猶有多論，應約略叙，而得六類十六論焉。

一者，法華涅槃教所極崇；世親別義，乘則有三教唯是一，作涅槃論；破二明一作法華經論。

二者，般若談空，遮彼惡取龍樹未及，猶有幽玄佛義始圓；世親別義，作金剛般若經論釋世尊經，作能斷金剛論釋釋無著論。語意方便，入及大悲都詮有爲，作勝思惟所問經

論。若百論釋純明空義，何無一及空外幽玄。或取破外，或疑他作，是事應研，不應異例。

三者，淨土修持已成通義，然三界唯心，土原屬識。世親體大而思尤精，唯心淨土，獨所明闡，作寶髻經四法論，作願生偈。

四者，禪定修持已成通義，世親有作，作六門教授習定論，作止觀門論頌。

五者，法門通義發菩提心，行菩薩行，教授衆生轉於法輪，簡持法要，世親有作，作發菩提心經論，說其行果詳於六度。作文殊問經論，有十四法所求滿足，有四發心辨才無碍，有二道十智十發十行十無盡觀，十對治法，十寂靜地，七二修行，如此種種速得菩提。作大寶積經論，十六教授約廣功德。作轉法輪經論，爲二轉輪釋十四難。作三具足經論，具施戒漏，具聞不漏，都具三種得一切智。

六者，菩薩五明因明用大。世親有作，作如實論，詳能破十四類及墮負義。論軌論式偈未來矣。

九稱讚世親。野人貢芹，嬰兒壇論，見笑大方之家，然是下情孺慕。選詞切事，以十而談。一者，精進聖人抉擇有慧，盡捨所短盡趣所長。二者，精進聖人大公無我，義悉取人學不

枯已。三者，精進聖人有度能容，是所宗故，不輕婆沙，命名正理，猶稱衆賢。四者，精進聖人不惜身命，迦濕彌羅人險出險。五者，精進聖人不恤衰老，留學傳學，更別宏學，八十行年，無量文字。六者，精進聖人強勇有力，妙解小義，謂大非佛說，知是謗大，割舌以贖愆。七者，精進聖人不顧己位，廣論開宗，初地無漏，以明得定，大放厥辭，論小以干論大，以干八者，精進聖人能以一身普作多情，龍樹大空，無著大有，小空分別，小有婆沙，曾無一人亦稱小乘，亦號大宗。九者，精進聖人能以諸部貫融一宗，大衆分別成實三論，萬網無綱，散沙乏撮，難可逃異，統不稽同，常山率然，擊首而尾應，擊尾而首應，擊其中間，首尾俱應，維我法相，唯獨斯妙，誰使然歟？十者，精進聖人捨命不捨學，觀史升後，翳光踐約，乃謂慈尊說法義，猶此間，周徧圓音，得未曾有。傳稱無著先沒世，親著書，然捨命不捨學，實不渝於此度。解深密經言，我說精進徧於一切。空宗般若，有宗精進，法歟人歟，至心皈命。

十略說其餘。問：正理論師彈劾俱舍，不遺餘力，世親不救何耶？答：不救有四義。一者，破我救他，不出我所已破。二者，不能壞俱舍義。傳云：我今已老，隨汝所爲，我破婆沙將汝不面，汝今造論何須呼我，有智之者自知是非。三者，俱舍有應破義，何用朋護。如發智論，仙

人意憤布灑他時得殺誑罪俱舍破之然今二十唯識論仙人意憤反從所破不惜俱舍棄之如唾四者已捨俱舍已取大乘不屑屑於細微問安慧糝雜集救俱舍何耶答大小對法會歸一致安慧糝雜別有用意問光記寶疏引俱舍師破順正理是何意耶答其細已甚且彙而存問近世有人抑記伸疏又何意耶答以小詮小疏容細密治以一爐記實有心問治俱舍者何適從耶答都無適從且讀正理詳經部義匯世親論剖抉從長

俱舍論與雜心論之關係

(狀)

舊傳世親自屬賓學成歸健陀羅，講毘婆沙，日輯一頌，後造長行，便成俱舍。（見真諦婆藪槃豆傳及圓障俱舍頌疏）然今（一）以婆沙對勘俱舍，次第品目絕異，講論輯頌之說殆不可信。又（二）自婆沙結集至於俱舍，經時二百五十年，中間論書繁出，世親作論，不應無所資取，而反直接婆沙。嘗見林常（百僧）俱舍論廣法義云：「世親論主依法勝論（毗曇心）立品次位，少有改替，對閱可知。」更考世親生地健陀羅當時盛行釋法勝論之雜心論，世親祖師古世親亦嘗釋法勝論，與雜心思想同其系統。故世親之熟習雜心，易可想見。今細勘俱舍雜心二論，乃知俱舍之作實多依據雜心，雖謂以經部等思想訂正增補雜心而成俱舍，亦無不可。所謂訂正增補者凡有二大端：（一）品題之整理。自法勝以來，論題分界行等品，而附有經雜等品，以存古式，其實則贅文也。至於俱舍乃刪定品目，不蔓不支。（二）頌文之整理。雜心六百頌，每失之冗雜。至於俱舍乃斟酌盡善，此則有更易文字而在原頌者，又有併原文數頌爲一頌，衍一頌爲數頌者，又有取原文長行重爲結頌者。大約存原頌之半數（三百餘），新作稱是。試勘兩論，可證也。

（節譯木村泰次阿毘達磨論之研究第五篇大意）

顯揚聖教論大意

呂澂

—內院研究部第三期講稿—

說諸事法，素坦纜藏。說別解脫及相應法，毘奈耶藏。以種種相無倒顯示諸法，摩呬理迦藏。（本論二十）故於法善巧，應學素坦纜毘奈耶；於法相善巧，應學摩呬理迦。瑜伽一論，十七地備陳宗要，四攝決取精微，摩呬理迦，正宗在是。（本論六）然而該攝汪洋，異說交錯，非夫上智，或怖廣文。唯顯揚論，趨依聖教，撮其大端，辭約義繁。（本論二）意存總略。（本論六）云：十種義爲總略本母。五云：此論攝十種義。儻謂法相樞機，大論肝髓，其在斯歟。

今談論要，初通，後別。通義又三：曰聖教，曰瑜伽，曰法相，所顯，能顯，正宗，意各別故。

初聖教者，諸佛所說。（本論十七）言詮所表。（本論二十）正法離言，智隨順取，諸佛如來因

智有說。(本論十七)此則教說染淨。(本論四)而攝於二諦，依四諦分別故。(本論十九)法依二諦。(本論五)而歸諸一勝義，由言離言是勝義相，爲順勝義說世俗故。(本論五)攝事九種，二十九種，而歸諸聞、依學、覺、四事。(本論二十又六)總爲得清淨故。(本論十三)教導十二差別。(本論六)而歸諸事想二門，語言差別乃無量故。(本論四)以是聖教宗於四舍，通乎諸乘。四事總攝九事，即依雜舍而說。事分別於增十廣義集異門三經，即依長舍而說。(舊譯長舍二經曰衆集十上)乃若二諦即攝四諦，中觀初頌，顯揚重成，無小無大，無空無有，同其宗依。故以四舍爲教，二諦爲教，教則是一。今論所顯揚者，唯此。

次瑜伽者，因行應理，能依所依，悉名瑜伽。故行者，正行，依地，人事處，三成瑜伽道。(本論四又二十)然論其體，唯有般若波羅蜜多。即此正慧，菩提方便，得瑜伽名。(本論十七)以是三學六度貫攝以般若，即貫攝以瑜伽。一是一，二，教有誠言，龍猛慈尊，宣說無異。若泥迹象，瑜伽中觀，飲水分河，抑又末矣。十七地瑜伽備境行果，今但言因行者何耶？曰：因行貫境果故。行依聞起，有持任瑜伽，則攝諸一切境。行趨所期，有轉依瑜伽，則攝諸一切果。舉行瑜伽，意無不盡。今論能顯揚者，唯此。

後法相者云何法云何相法謂諸事法別解脫法即諸契經之所詳說弟子分別厥有三類謂依謂染謂淨昔賢擬論阿舍歸三法度（舊論三法度譯爲依惡德）今論九事亦此憑依。剋求所本無過五法心心所色不相應行以及無爲論曰攝菩薩藏不曰唯菩薩藏蓋在聲聞亦說五事（見世友品類足論）由此應知佛及弟子所分別法法有其相佛根本說廣以十一歸納於三世俗勝義覺分境行三各別故（本論五又二十）略以五相自共假等（本論四）此成摩呬理迦弟子抉擇廣以十相數相別等（本論十七）此順阿毘達磨約以三相增益相等（本論二）此順佛說密意堪用解釋一切大乘（見攝論所知相分）由是應知佛及弟子所分別相此法此相今論正宗。

說通義竟次別義者初判大文後逐文抉擇。

初判大文論十一品義有二類。經論所詳攝於三品謂攝文攝義也。入道精微成於八品謂待建立而知也。故於諸攝品應知其約論依教存要去繁於諸成成應知其補苴闡發詳書未詳然十一品如彼次第何耶曰所簡擇者法相是論體性故先列事法則有攝事品次出義相則有攝淨義品能簡擇者瑜伽是論所依故先明所緣則有成善巧品次

明簡擇方便，則有成無常成苦成空成無性四品。次明正簡擇，則有成現觀品。(本論十三云簡擇法相爲現觀)次明簡擇法體，則有成瑜伽品。次明簡擇所離，則有成不思議品。次明簡擇勝義，則有攝勝決擇品。故十一品如彼次第。

後逐文抉擇，初攝事品。論說九事以爲法體，與經九事云何異耶？經九事者，依於弟子結集如彼品目，如彼次第，而舉九事以概佛說。實則類例不一，或是所說，或是能說，或所爲說，義無次第。今論據瑜伽地，別出諸事，散攝經言，無拘文段。故所謂事不同，所以有九事亦不同。

謂論九事據瑜伽地，何耶？瑜伽十七地，判境行果，各有所詳。今論分依染淨，次第據彼一切事是五識身地，意地所說。界事，雜染事，諦事，是有尋有伺地所說。依止事是三摩咽多地所說。覺分事，補特伽羅事，果事，功德事，是聲聞地乃至有無餘依地所說。故有無心地是諸地通相，故論不別出，然聞所成等地諸事不廁雜間列，何耶？彼地或說通相，應是總分別攝，或說別相，應是淨義攝。故瑜伽一論以地繫義，法若法相文便而明，至於顯揚事義，釐然，綱斯舉耳。

九事依五法不依三科，何耶？摩呬理迦分別法相總略五事，（大論一百）阿毘達磨次第法相遵依三科，今論則宗摩呬理迦故。摩呬理迦與阿毘達磨，有以異耶？曰：摩呬理迦攝一切了義經，推源佛說，阿毘達磨則唯弟子無倒宣揚。（本論十二譯文稱晦，應勘大論八十二）摩呬理迦釋經宗趣，法義所本，阿毘達磨遵以簡擇類分，唯務其末。（本論十二）以是大論總攝諸佛言教三事，有摩呬理迦而不說阿毗達磨；（大論十三又八十五又一百）決擇如來言旨三種，亦出摩呬理迦而不說阿毗達磨；（大論七十八引深密經）惟聲聞藏隨轉理門，阿毗達磨列於三藏，然猶兼舉摩呬理迦而言。（大論二十五）蓋文判本末，義殊廣略，說摩呬理迦可攝阿毘達磨，但說阿毘達磨則不足以相概。梵土古學，於此辨析似甚精嚴。以故義理抉擇，自雜含成本摩呬理迦，（大論攝事分所引）繁衍極於瑜伽本地，皆集經要，（瑜伽論釋作如是說）理無不涵，義無不盡。次第抉擇，自諸根本阿毘達磨，推闡至於婆沙諸家，皆隨分釋，智慧揀別不踰八門。（攝相應成就因緣果自相共相見入論）而在小執，經量有部異宗，闕實外國異說，大抵與此區別相關。（如經部宗，阿毘達磨傳是佛說，意在推崇摩呬理迦，願正理宗則以阿毘達磨攝彼，謂集異門法蘊施設是其種類。此殆各本闕實外國諸師異說而然。）乃若大乘，二類異同，

雜集顯揚，取譬亦邈。

因論生論，摩咀理迦若出佛說，彼瑜伽論亦佛說耶？六十四說，十七地四攝是摩咀理迦所攝。倫記一解，佛說摩咀理迦如是五分，彌勒重明，即同佛說。又解，彌勒釋尊同揆，佛說無妨。今勘最勝子釋，彌勒集經爲論，經即有名瑜伽師地。安知五分十七地者，不出彼經，而論循環研覈攝於聖言？以是佛說摩咀理迦，瑜伽亦通。摩咀理迦總要五事，彼品類足阿毘達磨，非說五事耶？曰：彼論本事不盡於五，故復說處，說界等七，是猶依三科也。阿毘達磨宗說三科，今顯揚摩咀理迦，非於善巧有蘊等耶？曰：此因想差別而明，(本論四)即是義相所攝，(本論五)固不以爲本事。

論依五事，數相抉擇，胡若彼耶？依聖言故。心心所法大小最異，今攝菩薩藏最勝義說。心識有八，對聲聞乘唯六，唯一，故引佛說爲教證成。心所有五十一，對聲聞乘四十五，或四十九等，復引諸經爲教證成。心王諸教，深密等非小共許，故云薄伽梵說而不舉經。心所諸教皆在阿含，大小同誦，故云經說而鮮舉薄伽梵。自餘色等法亦大小互異，而不引教證者，論崇心法，意樂故爾。(世友說五事，猶依五蘊，先色後心，顯揚百法，乃俱以心心所導首，用意可知。)

諸法依一切事，彼一切亦有依耶？曰：有阿賴耶識爲依。大論說八識，先五識身而後意地，今論列八識，先阿賴耶而後餘識，意以賴耶爲餘法依，故說眼等識謂從賴耶種子所生，說心所亦謂從賴耶種子所生，色等則有彼執受執持之義，心不相應行則有彼非一異義，乃至無爲又有彼法性義。故一切法得依賴耶。所知依體，固不待攝論始建立已。

說五法已，復說三相，亦法與法相文便而明耶？論意在說一切法自性，而不在相，說相能顯彼性故，彼性是一切法所有故。一切法中無爲亦有徧計性耶？即彼是徧計因，似彼而有徧計，亦說無爲徧計性。無爲又有依他性耶？虛空無爲，心相變似而緣，亦說無爲依他性。兔角龜毛遍計所執，亦有有彼法耶？彼無體有所依，即所依法有彼性。

界雜染合說爲染，何耶？成能所依故。所依諸界，能依雜染，以是煩惱雜染則有三界所繫，業雜染則身語意有三界所攝，生雜染則於三界設施，雜染與界故合爲染。

云何諦說六耶？成通別相故。通相世俗勝義二諦，別相苦等四諦，合以爲六。五十五非說四諦唯勝義攝耶？五十五於共相一苦說勝義諦，彼集滅道亦成勝義。今於八苦分別說有世俗，彼集滅道亦成世俗。今論意以二諦賅諸言教，分別故爾。

依止事說等引，云何唯靜慮無色耶？清淨瑜伽惟依止此，餘復是此所生定功德故。(六十四) 建立依止備引經說，何耶？攝經宗要，顯示論體，故於大論所略更詳。經文出處，勸法蘊足。

覺分等事詳三乘行果，亦有別耶？曰：三十七覺分行通三乘，發心等行唯大乘別。無量等果德通三乘，相好等唯大乘別。補特伽羅及果則三乘合說。引釋諸經，隨應可勸。

九事料簡，事據三經。何耶？弟子集法，最詳盡故。正法思惟，算數，稱量，二十五故。結集四舍終於增一，佛教應知處相亦由增十法門，數相立言，三經其先例已。想依四頌，何耶？聞思修義，大略具故。初二頌攝聞，三頌攝思，四頌攝修。聞依於句，大小所釋不同。小乘釋句，通諸毘曇，而其次第與身子毘曇相近，三科以入爲首故。大乘釋句，概括一菩薩地，彼文當於菩薩藏摩呬理迦故。有二料簡，而後知蘊界處等唯想分別，相名等亦唯想分別，剋求體性，無過心等五事，論說爲依，則此意也。攝事品抉擇竟。

次攝淨義品。義云淨者，何耶？具四清淨故。內明勝相，四淨盡攝，故大論(六十四)標目，今文別詳。義有九十等異者，分別瑜伽知法知義(七十七引解深密)是所依故。此品說相，九義

指前九事染淨等義（本論四）與九事法亦不相雜

說四淨德二頌，論自解爲顯示勝相，（本論十三末）餘有五頌顯論自體，二諦分別概括聖言。蓋於九義爲義染淨於五義爲義遍知於三義爲義義，一切殊勝，唯此諦矣。悟入彼故，復廣推衍。（本論六結廣解文曰悟入已）廣世俗諦乃說五蘊。我法作用，藉以設施，補特伽羅依以除遣，道理世俗（本論六及六十四）於諸勝義初隨入故。廣勝義諦乃說五三法，四真實，諦審不異，是爲菩薩乘所入事故。又說四尋思，通達加行，是爲能入因故。又說四如實智，尋思後起，是爲正能入故。（本論六）菩薩一地真實，即此勝義悟入盡之，大心所務，不亦梗概可見歟。

論次又有二頌顯清淨相，爲得還滅，餘相說教，有彼四門名數，次第，復爲廣釋。（本論六）廣聞六義。初舉名數，聞受五明，菩提方便，（本論七末）攝教於中，即說爲處。次釋內明。先有建立，事則十二分教，想則大小所釋句等，皆有聲聞廣乘之異，故說爲攝。次起多聞，應具十相，（六十四末）說爲清淨。聞隨義相，能作修習有十法行，即說爲行。所作修習略釋決了有六理門，（六十四）說爲理趣。抉擇準依，了義不了，即說爲義。故此六門次第，無容增減。由

聞入教，相次三事。先授歸依，次制學處，教導出離。(本論四)廣釋歸依，以三門成就其名，謂眞歸趣，佛法僧是。建立其數，謂因料簡，唯有三寶得爲所歸。差別其次第，有自證覺，有證覺果，有行隨他，成佛法僧。(六十四略解。今論大廣)廣釋學處，以十二門。聲聞出離，諸瑜伽處，(二十八以下)此所從出。初差別門明其名數，所餘分別皆明次第。廣釋菩提，以五門。三菩提依種姓立，故有初門成其名數。方便等門，分說三乘次第各別。

論次又有總標一頌，廣釋十一頌，皆顯辨教相。二諦爲義，四法爲事，既於前文二番成教，然而廣文廣義，方等獨詳，正能辨者，端賴乎此，故復該括廣乘以爲諸頌。是則先明義相，能作修習舉四聖行；始從菩薩勝解行地乃至究竟，一切諸行略攝清淨。(四十九)次所修習教理行果舉五無上乘，始從菩薩種姓乃至菩提建立，一菩薩地略攝清淨。而後菩提功德要其始終，於大論文(四十六)復爲廣引。義相既明，次有簡擇。教導差別，初觀他宗，舉所摧伏，總畧外小十六異論。(文同六七)舉能摧伏，依處因明七種論法。(文同十五)後觀自宗，於諸分教如理宣示，列攝釋分。(文同八十二)是皆徵引大論，不厭繁文。蓋欲徧行一切由此方隅，廣略權衡固別有在。(如一百云。通行一切摩咀理迦，如攝釋分應知其相。今引攝釋，即

於攝事全分少所涉入，亦不病其疏略。

自性等門分別五蘊，應是建立善巧（五十三至五十六）今於俗諦廣說，又五三法等唯是大乘真實（七十二等）今於勝義諦廣說，何耶？依如來說十相決擇故（于相見本論十七）能知智是善巧（本論十四）所知境是善巧所緣（本論四）即此所緣假名安立，能顯世俗，故於俗諦中明。佛說勝義無二爲相（七十五引深密）入不二門藉如實智，實智生起待四尋思，尋思所依諸真實義，故五三法等真諦中明。

三學十二種分別，依諸聲聞瑜伽，即唯說聲聞學耶？不如是。三學相因以爲方便，定資於戒，慧資於定。故舉要言，三摩鉢底出生智度，瑜伽勝行是其總略。菩薩大乘，大往大來，六度四攝，無所拘限，然亦根本瑜伽，圓滿三學，不聞異轍。唯在聲聞，務此偏勤，局念自私，期速解脫。是以大論文便，於聲聞地廣說瑜伽，顯有三乘所共。今論取意，依彼地文，不唯彼學。

此品餘文，如十六異論，具見佛時佛後外小偏執（文中引經多是長舍撻勤及沙門果經）又七種論法，具見慈氏以來因明結構。又攝釋分，具見一切摩咀理製作宗依。皆有精要，堪

以研尋，今不繁出。決擇攝淨義品竟。

大成善巧品。自此以去，皆說大乘不共瑜伽，大論未詳，今廣建立。是則糅集散詞，隨爲敷暢。或名數之更張，或文相之演繹，或後先立說互有發明，或類例剖分別爲損益，要其締構，大同聲聞諸處瑜伽。譬若瑜伽所緣，彼說五善巧四聖諦等，(二十七)此則先有成善巧品，明諸觀境。又若瑜伽修習，彼說趣出世道加行，應由無常等觀苦等，(三十四)此則次有成無常等四品，明初方便。又若瑜伽成就，彼括始終，現觀六類，(三十四、七十一)此則次有成現觀品，詳其體義。次有成瑜伽品，出其法性。又若瑜伽思惟，彼說應離六不思處，(二十五)此則次有成不思議品，廣其所離。而後決擇微言，思惟教導，勝抉擇品，取以終篇。故讀聲聞地而知瑜伽通行詳諳方便，讀本論諸成立品而知廣乘不共得所依歸，行者熏修，未可偏廢。

大論抉擇善巧數極於六，(五十七)今益諦爲七，何耶？由此得盡瑜伽所緣故，復由此盡破邪執故。瑜伽四境，(本論十)遍滿淨行，依所知事，一切所知即四諦攝。(二十)善巧所緣爲五善巧，淨惑所緣復說四諦，故增善巧爲七，四所緣境含攝畧盡。又對治執，增上邪

計，或於境界受用主宰，或於染污清淨，故於根善巧外增諦善巧，知非由我還滅流轉，治執乃盡。

次抉擇成無常品。文段有三：初明法相，體性一頌，差別五頌。次正成立，教理證成六頌，對破邪計六頌。後釋觀智，所治執因三頌半，能治智及因果二頌。成苦成空二品，文段畧同於此。釋差別中，變異等義，聲聞同說，(三十四)云何不共？無性無常則是不共，非聲聞智所知故。(本論十四末)此性常無，無性恒有，不二不異，空智甚深，以故非是聲聞境界。釋教理證成中剎那滅義，有部已成，世間俱了，云何不共？世間唯了心法剎那無常，有部唯成色相變壞念念不住，今暢攝境唯心之理，以心剎那成色剎那，義即不共。故說習氣增上生行，而賴耶種子之理明，說定心轉變影現諸境，而心法所緣唯心所現之義著。阿含教證，有一一處，即此已成色隨心轉同其剎那，况復滅不待因，念念不住，道理成就。

次抉擇成苦品。成立行苦，世間不共，於聲聞乘亦有不共義耶？曰：畧五取蘊，勝義說苦，世間不共，遍至說苦，聲聞不共。五取蘊苦遍行界趣，深心菩薩感此切膚，即以苦遍而悲遍，悲遍而揀護遍，揀護遍而功德成就無所不徧。故菩薩苦智遍滅自他一切諸苦，聲聞

則唯智滅自苦。今論成五十五苦廣其苦觀，此義即是聲聞不共。

次抉擇成空品。初說三相，世間不共，於聲聞乘亦有不共義。耶曰：三相總說二空，聲聞未具，即是不共。又生無我，說空自相，衆生性無，無我性有，非有非無，不得定執。又說甚深，取捨有無，而不增減。又說差別，始自勝義，至於一切法無性自性亦空。空相一味，非小智知，故此諸門義皆不共。

空相耶二無我，今亦總成二無我耶？曰：聲聞四行，空離我所，無我離我，同於生空。廣乘四行，空離主宰，無我離自性，通二無我。然今論建立偏從勝相，於空唯成生無我，於無性唯成法無我，不總成也。云何成生無我耶？曰：對破我執而得成立。攝淨義品廣引異論，即有我計，已爲徵破。未論十。今品取彼文義，重結伽陀，約要而解。勸讀兩文，應詳所指。

次抉擇成無性品。此品何所成耶？曰：成三自性。不說三無性耶？曰：三無性是密意，三自性乃究竟，說三無性即說三自性。是以體相本無有初無性，應知即說假法設施爲諸法中遍計性相，非自力起有次無性，應知即說緣生幻事爲諸法中依他性相，勝義無我有後無性，應知即說二空所顯爲諸法中圓成性相。故三無性密意初宣，三種自性究竟法

釋，知一知二，乃善取空。云何成三性耶？曰：相名等五事而成三性。隨名轉義，執有相稱實性，即緣相名相屬而成徧計。（同七十三）假法成立，此爲依因，即依分別正智而說依他。若此爲境，心得清淨，即於如如而說圓成。

成立依他，說是假法因依，何耶？對治惡取空故。聞密意經，一切唯假，迷理取執，是惡取空。彼乃不知假法言詮有待而起，所待依他不應亦無。故實義言，由彼（假法）故空，彼實是無，於此（所依）而空，此實是有，由是道理，證空不倒。（三十六）今正對彼，說依因言成依他起。即此一義，於掌珍論時至重諍，則以真性有無爲其論旨，與此文義關涉較疏。

論說圓成實自性無執著故起於熏習則成清淨，此何義耶？勘論上文，於依他性執著初性生起熏習則成染汗，例此應言，於圓成性無彼執著生起熏習則成清淨。故非圓成自起熏習，乃於圓成無執而起熏習。彼無執法唯是正智，能熏習者亦唯正智。不爾，真如作淨因緣，將同小乘成相似教。正智遠離顛倒，不可攝屬圓成，而說圓成能熏耶？曰：本論嘗說圓成自體是法性相，（卷二）又說圓成諸法真如聖智境界，（卷六）又說第三自性五相攝一，（真如見卷六）又說圓成諸法真如自體，（卷十六）又說圓成清淨所緣，（卷十六）曾

無文說圓成亦攝正智。蓋從法相立義應爾。三性性相貫於諸法，說真如是圓成，可謂是諸法真如；說正智是圓成，不可謂是諸法正智；法與法相訓釋異故。此猶法相家言依他性是諸法緣生自體，不謂諸法分別自體；遍計性是諸法依名起執自體，不謂諸法龜毛自體也。

次抉擇成現觀品。文段分二：初十三頌成能所入，後十二頌成其修習，即六現觀。現觀，智見明慧名之差別，（本論十三）於諸諦中決定智慧爲體，彼因果相應俱有等法皆名現觀，（五十五）故論始終，六類差別。今說現觀，於聲聞乘亦有不共義。耶曰：證無分別，有義不共。聲聞現觀，勝義思惟如離相，成無分別。（七十二）菩薩現觀，於法法空不別有無，成無分別。（本論十五、十九右）法與法空無分別故，遍計本無體不可得。遍計不可得故，菩薩於諸有情展轉互異亦不可得，乃至流轉寂滅差異，有無漏過失功德差異，亦不可得。（本論十七、二十一）由此發起大我阿世耶，廣普阿世耶，解脫有情，不住涅槃。（本論三）故諸菩薩，菩提初心，方便究竟，廣因廣果，遠非聲聞所能幾及。

現觀有相，此何相耶？曰：是聖智境，未可擬思，且藉論言，明其一二。加行究竟，遂無加行。

於諸所知智生決定。故現觀無餘相，以十決定相爲相。有十決定，非徒證空，亦證空性；非徒知無，亦知無性。然而無相一味歸無所得，於遍計相不見自性，於依他起正無取著。（本論十六）所謂於遍計所執無所得時亦不觀彼依他自相。（本論二十）若常途言徹悟境界，虛空粉碎，大地平沉，如返太初洞然無物，此斷滅見耳，於現觀何有。

次決擇成瑜伽品。菩提因力，總說瑜伽，六類現觀，并此爲體。蓋瑜伽者，止觀雙運，（五十）無分別止，（論初二頌）無分別觀，（論三四頌）而成出世無分別智，所謂般若波羅蜜多。曰無分別，何耶？論說有非有無分別，即法法空離二戲論，皆無分別。一切所知總惟三義，能增益所增益爲法，法性爲法空。（本論二十）法無分別者，見能增益無，即唯所增益有。法性無分別者，見彼空性有，即能增益無，離言自性，假說自性，平等有無不二通達。（本論六）亦是甚深空相。（本論十六）以是法與法空皆離有無分別。即所知無分別故，如實能知亦無分別。（本論二）故無分別智云者，以無分別爲所緣所行，固非愚癡，固非木石，有無相行相，有離言相取，說爲勝智。若常途言能所冥合，此謂兩極隨順，不可爲無分別。所謂如剎帝利與剎帝利和合無乖得現觀察，決定智境亦復如是和合，究竟所知，（三十四）又即所

謂能緣所緣平等平等得心一境。(二十)故可以無分別行得無分別，不可以契合一體爲無分別，瑜伽正智，應如是知。

次抉擇成不思議品。二十五說思惟正法離六不思處，今說爲九，何耶？圓滿瑜伽方便故。不可記事起於推尋，非正法事動於利養，煩惱所攝導心散亂，是皆引無義利障礙止觀，故思法離七處者，修法應離於九。曰不思議，何耶？或無庸思議爲不思議，或難思議爲不思議，或思議不及爲不思議。蓋顛倒計執唐勞紛爭，道理法爾應待親證，行者方便期於切實而不尚戲論。然則應思議者，何耶？曰應思議因果染淨，即是四諦世俗勝義。

最後抉擇攝勝抉擇品。抉擇云勝，何耶？因果染淨是最勝思議處故。又不共小乘爲勝，一切抉擇中最爲勝。譬如心事抉擇初成賴耶，此是小乘不共，又是勝義道理建立。(六十三)故成其勝。餘例可思。此品簡擇九事，概要無遺，義相剖分，應知依據。今爲彙列義目，幸學者能詳焉。心抉擇三事：一證成建立賴耶，二心差別二門，三心作業五門。心所抉擇二事：一心所所緣，二心所作業。色抉擇六事：一色邊際，二色處所，三假色二門，四微造和合，五色善惡性，六色差別二門。心不相應行抉擇一事，成立假有。總上四法抉擇因性

二事：一破不如理因，二建立如理因果五門。無爲抉擇一事，三因建立。以上抉擇一切事竟。次界抉擇三事：一相差別，二能所治差別，三釋經四句。（見五十八雜染抉擇，煩惱三事：一末那相應惑，二煩惱界繫，三煩惱差別七門。業五事：一業差別二門，二業果，三業位，四業決定，五業報差別四門。生三事：一命終四門，二生有相續，三生處二門。諦抉擇七事：一二諦，二四諦染淨攝，三十六相，四十六行，五遍知等因果，六二諦得名，七二諦三性。依止抉擇七事：一三種所依，二三種善巧，三釋經諸句，四廣靜慮十門，五抉擇八等至六門，六靜慮差別三門，七靜慮進退三門。覺分抉擇二事：一總建立，二釋經念住九門。補特伽羅抉擇一事，三門建立。果抉擇二事：一明斷二門，二明果二門。功德抉擇八事：一建立，二差別，三所應思惟九門，四大乘四義，五佛事功能，六三藏，七諸經略義，八略說瑜伽道。

顯揚論長行之作者

(秋)

現存真諦譯書中有三無性論、圓測深密疏、勸同顯揚論、成無性品第七。今勸但有長行而無頌。此譯頗有補充顯揚之處。如成無性品第十三頌第十七頌指如前釋，此譯則詳出解說。又如第二十一頌釋文有脫略，此譯則完好無缺也。三無性論首題下註，出無相論。文末又云「三無性品究竟」。無相論殆係一大部，而三無性爲其一品。今存真諦譯顯揚論轉識論，均題出無相論，可爲此證。惟瑜伽論倫記云彼無相論即是顯揚無性品，似當時之無相論，但有三無性一種，故得與顯揚文合也。如以轉識論與三無性論同出無相論，則於一九一〇年林歸室氏（日人）嘗勸出轉識論即係世親三十頌之異譯，以此推三無性論亦當出自同人（以此故但有長行而無頌）。顯揚論之長行或非無著自作，而別出於世親。以上節出日人字井伯壽氏之說。（原文見氏所著印度哲學研究三九二—八頁）今勸其言未免疑古過甚。轉識論之題出無相論與真諦譯，始見於開元錄，舊錄則無之。其果爲三無性論一類否，頗難置信。且論性質亦係三十頌之古釋，不出世親。安得遽據以疑顯揚之長行耶？

心學大意

歐陽師講
韓孟鈞記

——民國十三年五月內院第六次研究會講演記錄——

詮解名義分

心學者何禪學也。定學也。然禪名局於靜慮，（靜慮祇色界善，無色界及欲界定非靜慮故。禪祇局於有心定，二無心定非禪故。）定名不能眩慧。（有定無慧乃同木石，故定慧不相離。）解深密經一心爲止，多心爲觀，止觀皆從心證。樊師譯大論攝論等三學名皆爲戒心慧。茲從其例名爲心學，不循通例名爲定學。

敷演因緣分

曷爲而說心學耶？機已動故，示行軌故，防邪修故。且述其說。道無定則，貴在當機。邇來承學之士，多有以如何修持乃能入其所悟之理爲問者，是宜可及時而開示心學矣。吾爲茲喜。

多聞熏習，如理作意，吾所揭以自啓啓人者也。人亦有言，知者知所行，行者行所知，舍教而冥行，其爲唐勞固無論矣。倘徒博觀經論而不圖切實證會，則空持名相以興評論，煩惱仍存，執障不破，爲益於實際者幾何？吾爲是憂。

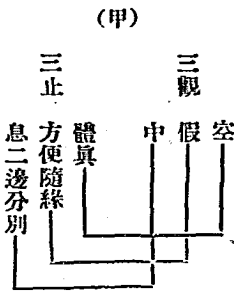
院中同人或以課餘修觀，或以養疴習定，是則是矣；然心學學也，不先講究而遽從事，寧不虞其爲邪道之歸乎？吾爲此愼。

綜上三故，特講斯門。本意原在總合般若、華嚴、瑜伽、舍利弗毗曇、顯揚、雜集、法蘊足論、解脫道論、俱舍論、成實論等外，更合等目菩薩所問三昧經。(華嚴十定品)如幻三昧經。(寶積菩薩意天子會)菩薩念佛三昧經。(天集經念佛三昧分)般若三昧經。月燈三昧經。首楞嚴三昧經。慧印三昧經。(三乘)力莊嚴三昧經。無極寶三昧經。(似維摩詰經演說衆多三昧)金剛三昧不壞不滅經。寂照神變三摩地經。超日明三昧經。成具光明定意經。如來獨證自誓三昧經。佛印三昧經。法華三昧經。金剛三昧經。四童子三昧經。集一切福德三昧經。(以上大乘經)雜阿含經。(阿練若雜事)正法念處經。大安般守意經。禪秘要法經。治禪病秘要法。有部毘奈耶雜事。陰持入經。身毛喜豎經。(九次第定十力四無畏)治意經。(說定般守意)身觀經。(身不淨無可愛)禪行三十七品經。(少時修三十七品)禪行法想經。法律三昧經。五門禪經要用法。坐禪三昧經。禪法要解。思維畧要法。菩薩阿色欲法經。禪要經。小道地經。修行道地經。(附伽羅剎集)道地經。達磨

多羅禪經，內身觀章句經，法觀經。（息修禪要訣，以上小乘經律等）四十五種至教，類別部居，觀同較異，詳加檢擇，勒為一書，俾言定者有所法守，以成就需時，先舉體要焉。

料簡餘宗分

定之為事，內外之所共有也，而宗旨途徑殊焉。古之外道不必諱，今之外道不屑諱，姑先舉中土所有諸宗，關於心學部分與印土交歧者畧論之。（一）天台宗。此宗精華在於止觀，其要籍為六妙門、釋禪波羅蜜次第法門、摩訶止觀三書。願六妙門說安般守意，（息）誠便於初學矣，而未詳十六事。身受心法四法各具四惑，異生至無學皆修是為十六惑。似此乃為有頭無腦，準之而行，不見果利之所在也。釋禪波羅蜜次第法門說世間禪非世非出世禪，詮九次第定。色界四無色界四加減盡定一為九，只具大意，而不說出世禪，師子奮迅三昧亦未道及，蓋傷缺矣。至摩訶止觀，於此宗最為要典，其中心在於本般若宗龍樹中觀論「因緣所生法



我說即是空亦名為假名亦名中道義」偈，之緣生勝義而立三止三觀。（見甲圖）初則止觀雙運，更進則融三為一而即空即假即中於一刹那打成一片，圓通之義於焉叶矣。特以瑜珈宗圓成實義格之，圓則圓矣，而未實也。彼三止三觀者，僅具總相通相，分析以求其實在

心學大意

則彼爲無，是尙有待於商量者歟？(二)賢首宗。此宗宗華嚴，即無殊宗。瑜伽應講各各無量三昧，而彼用法界觀，亦僅言總相通相。其謂一攝一切一切而發揮四無礙四攝四即之理，固爲精到，然於各各無量三昧亦未有明；故從之者多以宕然無藉之玄譚自困，而於禪學卒亦無由而入也。(三)羅什派。什公言定之書，如集禪秘要法等，皆從小乘。小乘以涅槃爲總相，以對治貪等爲別相，而以不淨爲勝定。蓋以淫爲生死之本，所宗在了生死，故首之也。按什公本宗般若，其言小乘定不足以盡所學。蓋中國禪學，源於安世高等，所譯有安般守意經等。叡法師不了所學，適什公在關中時，從質疑焉。什公乃順機集此以應其求，非修禪扼要之典則也。

標示正旨分

一印土正宗有二：一般若宗，二瑜伽宗。就心學言，般若主空無相無願三三昧，推而廣之則爲百八三昧。此百八三昧攝入三三昧中，皆用無所得，於大品(第二分)問乘品具明之，可覆按也。

一瑜伽宗主大乘光。(覺集福王)(悲賢守)(一切善法守而不倦健行)(強健之行菩薩不及)四三昧。(見乙圖)推而廣之則爲百三三昧。此百三三昧入一切佛自在堅固善現決定無相，於晉譯華嚴四十五卷具明之，可詳覽也。此三三昧四三昧高矣遠矣，吾之宗旨於是乎在。

(乙)

三 四

大乘光——初地二地三地四地修此。一部分說，如寶積等，謂之小總。一法王所說相續盡未
來際作功德之法謂之大總。無量佛所說謂之無量總。一部分或數部分總法
光弘於世界名大乘光。

集福王——五地六地七地修此。菩薩修十王大業，成佛時稱兩足尊，未成佛時得大其用。

賢守——八地九地十地修此。大總無量總任持不失，稱賢善守法。九地能以陀羅尼說法。

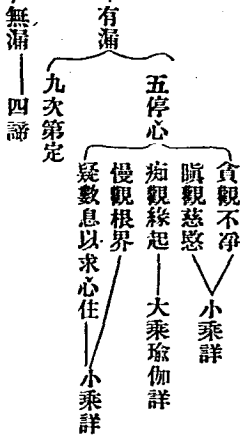
健行——佛地修此。號決定行，說法亦稱獅吼。

此四名義見辯論增上心學分，唯識述記五十六及佛地經論卷五。

三三昧空後事，四三昧地上事，衆生何由而及之乎？曰：事有其序，安可驟企。登高自卑，則
富山小乘世間出世間禪而入於出世間無上之禪也。衆生煩惱所縛，頓起直入，談何容易。
管於定亂，對治爲先。貪觀不淨，瞋觀慈悲，痴觀緣起，慢觀根界，疑則數息。此五停心實爲初

(丙)

小乘



步。見丙圖。此觀稍得相應，即可
改修世間一切不可樂觀，欣上
厭下而入初禪。漸入九次第定，
引生五通。此小乘世間有漏禪
一路也。其出世間無漏禪不必

由五停心入，直捷由四諦入。

復次當知佛法住於二緣，一教，二證。教則十二部三藏，證則三十七菩提分法。就小乘言，非由六足婆沙俱舍成實舍利弗毗曇解脫道論以入於瑜伽聲聞地，則教不得通。非由四念住，（三十七菩提分以四念住爲主。大智度論慧多名念處，精進多名正勤，定多名如意足，十二法鈍根人名根，利根人各力，力則疾速辦事，事未辦名道，正思辦名覺，故三十七菩提以四念住爲主。瑜伽聲聞地折心爲三十六，受爲二十一，身爲二十，法爲二十。）以通五停心，（如數息十六步）則證無從冀。明夫四念住十六事，則由五停心歷四禪而加行而見道，入四三昧得百三三昧可也，由四諦觀入空三昧，得百八三昧可也。或根利障輕，不從五停四諦，而直從大乘光下手亦可也。惟是行依於法，法依於教，修心學人不務明教，師心自用而無失者，匪我攸聞。

條中體義分

止故能定，觀故能慧，定慧交長，止觀不離，此爲大小乘通義。故解深密分別瑜伽品十八門分別中，其同異門主張止與觀非有異，（以觀所緣境爲所緣故）非無異，（一心爲止，多心爲觀）。其雙單門主張一向修和合修，此爲大乘止觀不離之證。若小乘之言止觀不離者，莫詳於成實止觀品三能十五喻。三能者，止能遮結，觀能斷惑；止能捨樂，觀能離苦；止能斷貪，觀能離癡；皆是共作一事，止以始之，觀以成之也。十五喻者，止如捉草，觀如鎌刈等十五也。（如丁表）

(丁)

止如

提草	掃地	揩垢	水浸	附纏	起脈	調心	澆金	牽繩	鑿鑿刺	器卸	平立	服脈	調泥	調金
----	----	----	----	----	----	----	----	----	-----	----	----	----	----	----

觀如

鎌刈	除糞	水洗	火熟	刀決	刺血	沒心	火炙	用割	剪刀剪髮	兵杖	發箭	投藥	印印	造器
----	----	----	----	----	----	----	----	----	------	----	----	----	----	----

上來既總標綱要已，茲更條申體義以窮幽致。佛法所詮，盡於因果，定為佛事自莫能外，述因果第一。一行之立有名有數，有體有相，是名物相，述法相第二。一行之立不能無待，內外處所緣具理彰，述觀行第三。樂至病勝，道高魔奮，攻守有道，乃克奏功，述護持第四。

◎因果第一

戒其首也。(如戊己二表)若為求得通而修定，則與外道同，外道有五通有定。若為求除障而修定，則與世間同，界繫山下障除，乃能升上而得上定。若為求涅槃而修定，則與小乘同，小乘極果入無餘涅槃，由四諦出世定而得。是故大乘所為獨求而修定者，乃在無上菩提也。菩薩地云智是悲之等流，吾謂因智求定定亦是智之等流。觀苦自起悲，聞法乃知苦，有慧

(戊)

所求
除障(世出世)
為因
追榮(大小)
菩提(大)

得通(內外)

(己)

資糧
戒
為因
聞思

善知識—教理

死定，非智定也。

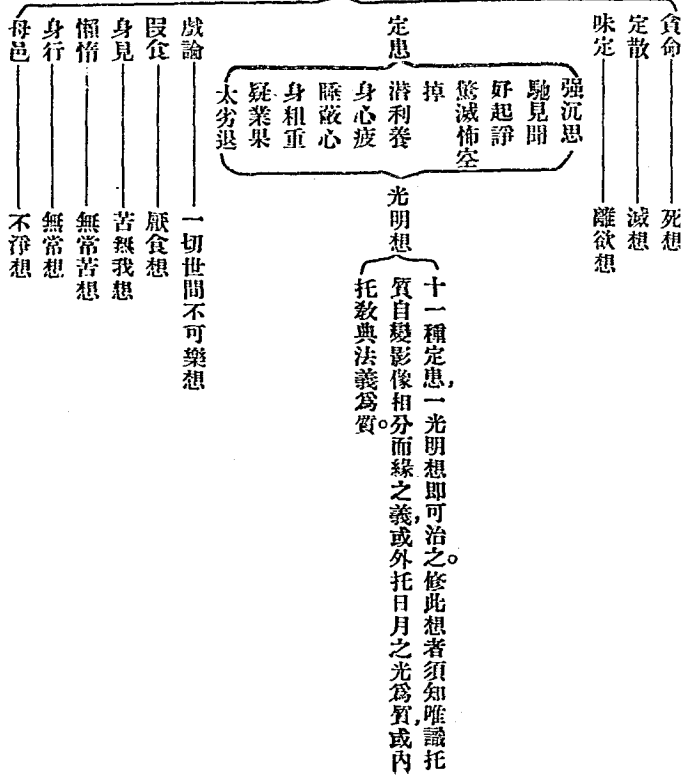
戒為馬埒，定如馬行。循循而行，固云是定。超速而行，

亦可云定。如奮迅三昧如超禪皆是。深密云，以尸羅為因，淨慧為果。瑜伽聲聞地初持詳戒，四持詳慧。解脫道論，婆沙，成實等，莫不以戒為始，五通四諦為究竟。定資於戒，無戒不定，大小共信，此其徵矣。

復次，所求因以慧為首者，更徵諸深密分別瑜伽品十八門而益明白。初依住門言，以法假安立，十二部經模倣法留遺理，假施設以資人。及不捨阿耨多羅三藐三菩提為依為住。三能求門，謂由聞思起身心輕安，(於所聞法了然明白，輕安自生)。如是獲得止觀。九依法依人門，謂隨法行隨信行，從他聞法憶念所從聞法。會而觀之，義具見矣。於此而談，定是修事，必從聞思得來。故學定，一要師，二要教。然教為勝，一以師難尋教具在故，二以隨法根利隨信根鈍故。復次，更陳十障十治，(如庚表)并略發之。天論三摩地多舍利那毗曇俱舍成實皆有修光明想法。

(庚)

十障十治



心學大意

九

(一一五)

◎法相第二

法相有四名數。體相。凡學一法，凡作一事，先須了別其名，次須略了容積區別多少，次須了其性質，次須了其作業，四者備而法相得矣。雜集云：初地無量三昧，除佛菩薩餘尚不知其名，況復能入。婆沙六十二云：佛涅槃入不動明等至，舍利弗入師子奮迅三昧，目犍連入香象顯呻三昧，阿難入旋風等至；舍利弗等所入定，除舍利弗等餘不能知；佛所入定，餘聲聞人舍利弗等不能知。據大小乘教，欲習定學，須講名數，不可以其名數而遂忽之也。

先審名。

名有總別，第一總名。定名等引，亦名等持，又名等至，名靜慮，名心一境性，名止，名現法樂住。（如辛表）

(辛)

新譯梵文	舊譯梵文	新譯	義	差別
三摩鉢底 <small>(大論分品)</small>	三摩提	等引(一平等能引二能引平等三平等所引發)	心通有無，位唯在定，就功德言，就總概言	
三摩地	三昧	等持(大論前後同影平等任持)	心唯其有，位唯在定	
三摩鉢底	三摩跋提	等至(平等至極)	心通有無，位唯在定，就體性言，就勝盛言	

從基師義，七名一法是爲總名，名之爲定。然有分別，等持等至四句料簡，大小不同。知

馱 衍 那	持 阿 那那	靜慮（大論繫心內緣不 外流散）	義同等持，唯局色界。
賈 多 羅 多 迦		心一境性（定不定地繫 心於定）	位通定散，心唯其有。
奢 摩 他		止（大論寂靜安止）	
	現法樂住		

王表

(壬)

大乘如大論十三有四句

等持非等至 是勝處獨處滅盡。

等至非等持 是勝處獨處滅盡，非三昧。

俱非俱句可知

小乘如婆沙一百六十三有四句

等持非等至 不定心相應等持。

等至非等持 二無心定。

俱非俱句可知

大論又四句

善知名句文差別，非入諸行狀相。

隨一能入諸行狀相，而不知文句差別。

同

婆沙又二義差別，等持一物爲體，等至五蘊爲體，等持一刹那間，等至相續。

心學大意

第二別名，如空無相無願之類，繁多不舉，舉括其數，詳在數中。

次審數。

大乘有定數，大乘初地即有無量三昧，即不能舉數。凡諸經論所舉者，猶是略舉總數為言也。（如癸表）

• 大乘三昧數

攝論唯識

四三昧

佛地經論

華嚴一百三三昧（散見者菩薩十，六地十，七地十，十地十，菩薩正受十等）

般若一百八三昧

大論三摩嚩多地五十八三昧，聲聞地二十三昧。

• 小乘三昧數

身子毗曇二百六十三三昧

法蘊足論十六三昧

解脫道論九十八三昧

俱舍論十六三昧

成實論二十三三昧

婆沙十九十六三昧

(癸)

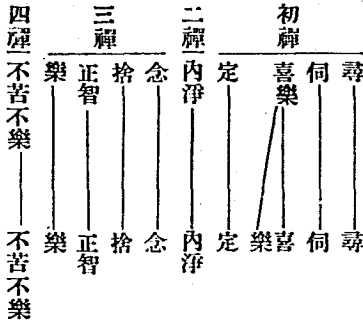
次審體。

且明七法		未中四本	各百六十四	共九百八十四
空處	五十二	識處	三十六	共一百一十二
無所有處	二十四			
合一千又九十六				

一切定以九次第爲體。超出三界此其路故。欲界有定無定猶未決故。然言九次第定則無欲界定故。其脫處偏處等定則屬四空故。體又有總別。總以別境心所念定慧爲體。別則大立十。小立十一。(如子表)

• 大論十
• 婆沙雜心俱舍十一

(子)



前已明剋實支數，茲更陳綺互配合支數。(如丑表)

• 大論六十八支

四禪三十六

根本十八(初二等五)
後二齊四
近分十六(同根本)

四空三十二

根本十六
近分十六

(丑)

• 身子對法四十支

四禪三十六

中四(觀喜樂心)

四空不立支分

• 上座部十一支

• 正量部十一支

初定五

二定三(除尋伺)

三定二(樂定)

四定一(一心)

• 大集經十七支

• 本業經三十八支

四禪十八(同大論)

四空五支(想念止觀一心)

據成實言，則欲界亦有定，卽所謂如電三昧，以一剎那五停心依心一境性爲體者是也。
(舍利弗毗舍亦有此說)欲界身亦可入色無色界定，蓋身觸雖繫於欲界，而所緣影像相分則

色無色界也。

後審行相。

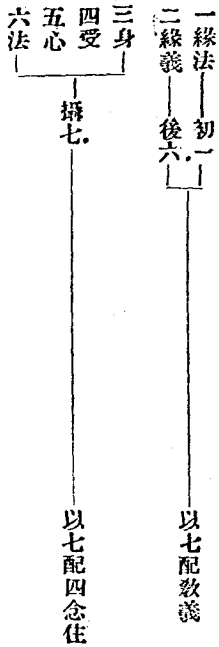
行相入觀行第三中講，可考行相之書有四十五種，應善理之而隨其通。

●觀行第三

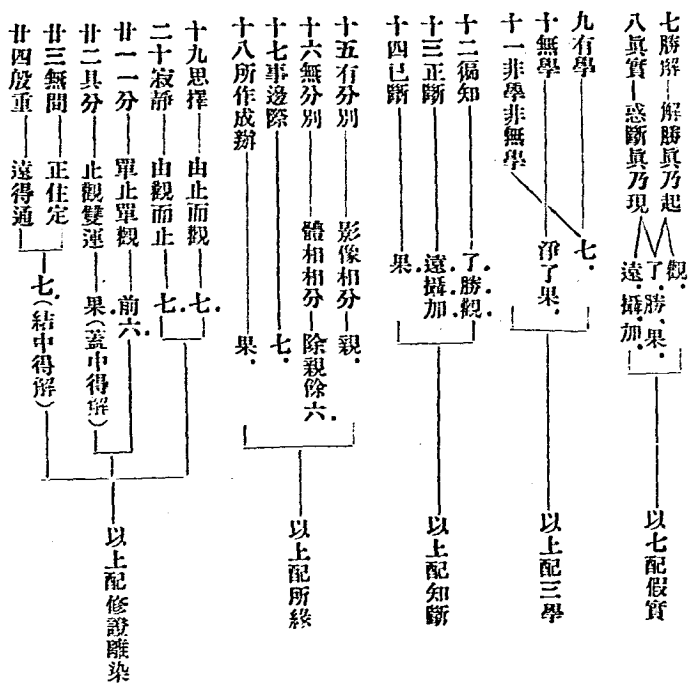
先述三圓滿。蓋事必待緣，緣具而事始順成也。(一)處所圓滿。言夫地，則以息諸紛擾離諸憤鬧爲急，故應處阿練若林間空室巖穴。而修不淨觀者，更宜棲處塚間，以便攝取屍骸壞服朽惡之狀。若不得其處，則繪畫其相懸於坐臥之處，俾自識得托以爲質，變現影像相分以爲所緣，使所作成辦也。言夫事，則以取求悉給望廢都無爲要。故須無怖、無毒、無匿、無牽，而又有善知識調護扶掖於其間也。(二)威儀圓滿。行則分散行，經行、大衆行、住則分直立、翹足立等。坐則須坐具絛鞭，衣服輕鬆，腎囊須空，穀道勿邊。(道家行氣腎囊穀道中間而過，論謂基師謂雜道可通，舍利弗毗婆舍氣入卽散，出則一尺以外卽散，故修定者須保護尺地，目視亦以尺地爲限，不拘開閉。)眼視一尺以內，手放臍輪之間，全脚(右左上下)半脚(左上下)各隨其便。(按審宗剛日或修金剛界則右壓左，柔日或修胎藏界則左壓右。)而尤當注意者，口則閉七留三，鼻則正對於臍。坐之前後頸部腰部均數數揉之，揉七八反，剛合其度乘勢勿移，良以禪病之生往往由此也。臥則右脅而臥，以學師子王反軋欲故。(三)遠離圓滿。內則屏絕一切惡見，外則杜絕一切

惡友，由此正行無阻正覺隨生也。

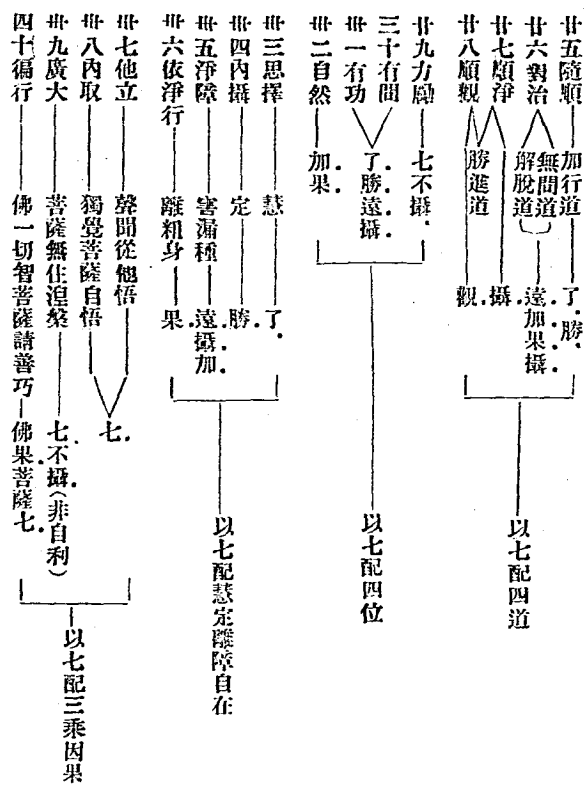
次述七作意。定即作意，蓋必策心警心念念相續乃能得定故，作意實引發定之根本也。作意有七。(一)了相作意，於對治方便之能所二相仗聞思力明了無疑故。(二)勝解作意，起粗細觀，由觀至禪，欣淨妙離厭苦粗障，此為六行伏惑，修以是為初步故。(三)遠離作意，遠離上品惑故。(四)攝樂作意，得靜妙斷中惑故。(五)觀察作意，審察煩惱斷未，靜妙得未，進修對治故。(六)加行作意，欲界一切煩惱不行故。(七)果作意，證初靜慮根本故。能觀七作意為瑜伽師，凡修瑜伽者皆稱瑜伽師，攝初修已習已度三位。於修習善法欲至決擇分未起修前四作意者，(自凡至究竟攝滿已屬未起心一境性)名初修業位。於前六作意，(四加行)名已習行位。於證入正性離生之果作意，(三見道)名已度行位。七作意配三位，則見瑜伽行人深淺差別。若配衆多法相為四十作意，則彼彼法門深淺差別咸得其概。(如寅表)



(寅)



心學大意



若以四十作意之例更推而配於一切法，則直可貫通三藏。故心學行相，作意而已。止事在九心，而所用作意乃在所配四位。觀事在四慧，而所用作意乃在所配四所緣。當次第說。

之。

次述止九心。(一)內住。令心住內不使向外馳逸也。(二)等住。挫心令微細也。(上二爲力勵運轉)。(三)安住。安置內境也。(四)近住。近於念住不令馳外也。(五)調順。挫心令不流散也。(六)寂靜。無五蓋也。(七)最極寂靜。視前更進也。(以上爲有間運轉)。(八)專注。(以上爲無間運轉)。(九)等持。(以上爲無功用運轉)初學習止。但能使心不外馳。挫令微細。七作意行望塵莫及。唯是力勵運轉而已。牛若嚼草。紐轉其鼻。除餘無法。然此力勵。又非都無方便。一味逞強所能辦得。當知有六種力能成九心。一聽聞力。二思惟力。三憶念力。四正知力。五精神力。六串習力。惟此六力。一二爲力勵運轉所攝。三四爲有間運轉所攝。五爲無間運轉所攝。六爲無功用運轉所攝。是則欲習奢摩他者。始於力勵。力勵之始仍不外乎多聞熏習如理作意已也。

次述觀四慧。而及於三門六事。其就觀位淺深而言。則有三門。三門者。一隨相行。於教授未思推也。二隨尋行。於教授推察也。三隨伺行。於教授審觀也。若就他觀正務而言。則有四慧。四慧者。一正思擇。於淨行善巧淨惑三所緣。思擇盡所有性也。二最極思擇。即於三所緣思擇如所有性也。三周徧尋思。取彼相狀也。四周徧伺察。審諦於求也。亦就所觀而言。則有六事。六事者。(五修心皆有六事)一觀義。(語必有義)二觀事。(內外二事)三觀相。(百共二相)四觀品。

（黑白功過）五觀時，事在三世六觀理。觀待證成作用法爾四道。思本其四慧運行乎六事，修觀業用於焉庶幾。

上來匯萃羣言，於觀行之義畧已周盡，然僅明大綱未及詳釋，樂尋釋其義者應循斯目更求之也。

●護持第四

修定過患曰魔與病。魔有四魔八魔之稱，病則爲數無量，略言之有七十二治禪病法。四魔者，蘊魔，煩惱魔，死魔，天魔也。八魔者，一出離善法退善耽欲也，二密護根門樂趣相好也，三於食知量樂趣美味也，四悟窟瑜伽妙趣睡眠也，五妙女妙事多作衆處也，六疑三寶四諦也，七怖畏人至也，八心樂利譽慳橋也。祛彼魔病禪乃無妨，所事護持爲數非簡，容俟他日委細條陳也。說大意竟。

中國禪學考

蒙文通

——民國十三年一月內院第四次研究會研究論文——

(一) 禪學傳承考

我國禪宗祖於達磨。說者謂是教外別傳，自迦葉以來代有授受，至達磨得二十八世，所謂二十八祖也。然此說殊不足信。

唐貞元十二年，始敕皇太子集諸禪師楷定禪門宗旨，搜求傳法傍正。見禪門師資承襲圖
逮宋仁宗又特頒祖師傳法授衣之圖以正其宗祖。契嵩正宗定祖圖曰：「年世積遠，謬差，而學者寡識，不能推詳其本真，遂不諒，紛然異論，古今頗爾。」王侍讀劄子亦稱禪門傳法祖宗未甚分明，教門淺學各執傳記，古今多有諍競。又天寶中季常云：「會中者德嘗見祖圖，或引五十餘祖。」此與二十八祖之說已殊。正宗記五，契嵩少聞者宿云，嘗見古祖圖引達磨至梁當普通元年，亦與普通八年之說有異。是知禪宗祖圖非一，而二十八祖之

說亦已久有評論也。

詳宗門史錄於今爲最古者，莫如傳燈。厥後有廣燈，有續燈，聯燈，普燈，至大川率爲一書成五燈會元，而燈史以定，言禪德者據焉。然傳燈之作去達磨將五百載，其記錄往事何所依據，故書零落，今無可考。釋門正統四云：「自慧炬撰寶林傳，稱有二十八祖及此土六祖，厥後傳燈錄復踵其說。」是二十八祖肇自寶林傳而傳燈踵之也。佛祖歷代通載十云：

「禹門太守揚銜之名（本作特今依正宗記改），啓往西域求法，至龜茲國，遇天竺三歲那連耶舍。曇啓曰：佛法未興，（晉作晉今依正宗記改）啓往西域求法，至龜茲國，遇天竺三歲那連耶舍。曇啓曰：佛法未興，

且同止此。遂將梵本譯爲華言。那連親將至西魏，入高齊。以齊方受禪，未暇翻譯別經，乃將龜茲與曇啓所譯祖偈，因緣傳居士萬天懿。梁簡文帝聞魏有本，遠使劉玄進往彼傳寫，歸

建安，流布江表。唐貞元中，金陵沙門惠炬（寶林傳作者或稱惠炬通志云：曾明人天眼目云：法明）將此祖偈往曹溪，同西天勝持三藏重共參校，并唐初以來傳法宗師機緣，集成寶林傳。（通志

云十卷）光化中，華嶽玄偉禪師集貞元以來出世宗師機緣，將此祖偈作其基緒，編爲聖胄集。開平中，南嶽三生藏惟勁頭陀又錄光化以來出世宗師機緣，亦以祖偈爲由，集成續寶

林傳。（依通志二千五校改）宋景德間，東吳僧道源集傳燈錄云云。一則傳燈以前有續寶林傳，有聖胄集，有寶林傳，皆言二十八祖事，而惠炬之作寶林傳則依於那連舍耶法偈也。然徵

之載籍，其說仍有難置信者。侯景以太清三年（已）破臺城而立簡文，侯景改大寶元年五月，高齊始受禪。大寶二年（金）景又弑簡文自立，稱漢。自齊禪代至景之弑立才數月耳。丁此喪亂方亟，而暇求法北地耶？蓋明教亦疑之。更考之續高僧傳，那連耶舍以天保七年屈於鄴京，簡文之弑當天保二年，時那連耶舍尙未東來，劉玄運安所求之耶？則所謂揚街之名（系記中云云，乃妄說也，況論其他？）正宗記謂萬天懿即從耶舍譯其識語，其後梁簡文帝遣劉玄運取其書歸國，詔沙門寶唱編入續法記，自七佛至乎二十八祖苦提達磨，蓋此那連耶舍之所譯也。廣燈亦記耶舍所演識文，簡文編於續法傳。然簡文求那連耶舍書明爲妄說，況寶唱所著者乃續法輪論而又奉敕成於梁武時乎？續僧傳云：「又敕唱，自大教東流，道門俗士有叙佛理著作弘義并通鳩聚，號曰續法輪論。」則唱之爲書，專蒐東土佛理弘義，體制既殊，何取乎西天傳付之事？其爲苟且牽合，顯然無疑。正宗記又云：「一說者曰，支疆梁樓先作續法傳，元有二十五祖，又吉弗煙與曇曜同時，別修爲五明集，謂有二十七世。」此所謂說者，蓋即指靈徹法炬也。人天眼目五記頴和尚之言曰，二十四祖師子尊者度婆舍斯多衆出達磨達，其緣具在唐會稽沙門靈徹序金陵沙門法炬所編寶林傳，并據前魏天竺三藏支疆梁樓續法記具明師子尊者遇難以前傳衣付法之事云云。此靈徹法炬謂據支疆梁樓續法記之說也。然考歷代三寶記，大唐內典錄，前魏唯有支疆梁樓，別無支疆

梁椽者。支疆梁接所譯唯法華三昧經一部六卷。無翻法記其書者。是梁做法炬之說本無所據也。然正宗記又云：「夫自七佛至乎二十五祖婆舍斯多者。支疆梁椽之所譯也。」又言支疆梁椽。曹煥之世至洛館於白馬寺云。此與三寶記內典錄言於交州譯經者又異。則亦不稽之說也。又考傳燈三記智本禪師之言曰。魏文成帝令國子博士黃元真與北天竺三歲佛陀扇多吉弗煙等重叙梵文。甄別宗旨。次第師承。得無紕繆云云。此吉弗燭爲五明集。謂有二十七世之說也。正宗記謂吉弗煙即吉迦夜。吉迦夜者即其曇曜譯付法藏因緣傳者。付法藏傳於罽子比丘之死。言相付法人於是便絕。乃其爲五明集又著二十七世之說。不亦自爲矛盾乎。况五明集之吉弗煙者。並衆家目錄記傳所不載。則亦作家之臆說也。以是。寶林之傳二十八祖荒誕難信。即正宗記所云亦無足徵。在昔子昉已辨之審矣。

寶林傳。至之緣錄云九卷。唐言爲文志云十卷。與通志同。皇胄集。唐言爲文志。稱眞門空胄集五卷。續寶林傳。傳燈十九宋高僧傳十七并云錄眞元已後。釋門相繼深法。而通錄云錄光化以來出世宗師。假類成書。頗竄聖胄集。恐非。當以傳燈附傳爲可信。傳燈五燈并云續寶林傳四卷。

寶林傳記載不實。自昔有人辨之。子昉辨祖書云：「宣律師積高僧傳。載達磨理行二種。固其眞法。其後智矩於曹溪門下。撰出寶林傳。詭說百端。以惑無識。謂隻履西歸。立等斷臂。傳法識候語。至於達磨等事跡。皆與僧傳不同。由是訪銜寶林之憑虛滅沒。僧傳之

紀實，巴人一唱而和，滔滔皆是，如何通，曾未詳省也。」（文取釋門正統八佛祖統記十四及二十九三處參校以文要故全錄）是寶林爲後附託之辭，防師辨之詳矣。道宣二祖傳云：「可遇賊斫臂，以法御心，初無痛苦。」蜀僧神清亦引其說。則與立雪斷臂之說不同。至諸祖傳法偈以及識候語，胥不具於付法傳。僧自聰復嘗以爲疑，則更足抵寶林之隙。其說達磨四十年不受國位以待般若多羅而出家，則合之在西隨師四十餘年，住南天竺行化六十七年，東來在途二年，在魏九年，殆百六十餘歲，又與續僧傳紀達磨之年壽不符。其以達磨至梁在普通八年丁未，傳燈注云普通八年三月已改天通元年，則達磨九月至不應尙稱普通八年。又謂即其年過魏，當明帝太和十四年。又達磨滅度亦在明帝太和十九年（丙辰）。正宗記云：「太和，非明帝年號；明帝在位祇十二歲，無十九年。」又以丁未推之，即是明帝末年神獸之歲。其歲明帝已崩。與隆福年通論七云：「普通八年即大通元年，孝明以是歲四月癸丑崩，師以十月至梁。蓋師未至魏時，孝明已去世矣。」傳燈注云：「太和十年乃後魏文帝時。是年即南齊武帝永明四年丙寅歲也。太和十九年即南齊明帝建武二帝乙亥歲也。」又曰：「凡此年代之差，皆由寶林錯誤。」普燈錄云：「集傳燈時以寶林爲據，故差之特甚。」則寶林誠妄謬之書也。傳燈言：「師以九月二十一日至南海，廣州刺史蕭昂表聞武帝，帝遣使迎請。十月一日至金陵。」注云：「南史蕭昂本傳

不言昂爲廣州刺史，但王茂傳有廣州長史蕭昂。正宗記云：「昂傳不爲廣州刺史，唯昂在蕭勵當時嘗刺此州。」是昂表聞武帝之說爲可疑也。與隆編年通論七云：「師以九月二十一至廣州，十月一日至金陵。然自廣州至金陵亡慮三千餘里，將命者往而復，師方啓行，豈以十日之間能歷三千里乎？」聯燈會要乃改爲七月二十一至廣州，五燈會元乃改爲普通七年至廣州，皆欲彌補其失，吁，誠可笑也。至謂達磨六度被毒乃菩提流支之所致，正宗記云，此蓋爲寶林傳者未之思也。編年通論亦曰：「光統律師法門龍象，詎能爾乎？是皆立言者誤也。」傳燈又謂師寂於太和十九年丙辰，後三歲宋雲使西域，迎遇師於葱嶺，手攜隻履翩翩獨逝。謂雲曰，汝主已厭世，雲聞之茫然。暨復命，明帝已登遐也，而孝莊即位。帝令啓瘞，惟空棺一隻，革履存焉。編年通論曰：「蓋師未至魏時，孝明已去世，立孝莊帝，越三年而孝莊殞。宋雲之還，孝莊去世已五六年，烏有令啓瘞之說乎？」傳燈注云：「宋雲使西域回時已在魏明帝正光中，宋雲已回而達磨尙未至耳。寶林隻履西歸之說可以爲信耶？」至書天竺諸祖入滅之時，合以華夏周秦之歲甲而認誤益繁，其在傳燈注間。而說者託之曇摩迦羅黃初間以告光肇者，又記象白山偃人說師子比丘死之因果。達磨既寂，梁武爲之誄文。高僧傳云：「佛馱跋陀羅受業於大禪師佛大先。」寶林乃曰佛大先乃跋陀之弟子，其言莫非憑虛妄說，所以輒與故書雅記相

迂觸。契嵩謂：「若寶林傳者，雖其文字鄙俗序致煩亂不類學者著書，然其事有本末世數名氏亦有所以，雖欲竊取之，及原其所由，或指世書則所無有，或指釋部又非藏經目錄所存，余嘗疑其無證不敢輒論。」又曰：「若寶林傳，其所載諸祖之傳受相承名氏異同與其所出之國土者，大體與他書同，但其枝細他緣張皇過當，或煩重事理相反，或錯誤差舛殆不可按，亦禪者樸畧學識不臻，乃輒文之迂疎倒錯畧乎？先聖真迹不盡信於世，其雖欲張之，而反更弛之。」則寶林爲穢妄之書，顯然可知也。傳燈統集寶林聖胄爲書，景檀中詔楊億等同加刊削。億序之曰：「其有標錄事緣稜詳軌迹，或辭條之紛紛，或言筌之狼俗，并從刊削；至有儒臣居士之間答，爵位姓氏之著明，校歲歷以愆殊，約史籍而差謬，咸用刪去以資傳信。」又云：「逮於序論之作，實非古德之文，亦用簡別傳燈之舊稿。」如是，則寶林之蕪穢又可知矣。

釋門正統七子昉傳云：「嵩明教作定祖圖，正宗記，以付法藏傳獎惑天下爲可焚，專遠嫌多羅禪經爲附智炬寶林傳。師援經實論，作祖說以救付法藏。又三年，嵩度禪經有窠礙，輒云傳寫有誤，改創遷就，影帶私說，依傍僧祐出三藏記律宗名字而作解惑。師亦出此說以折之，以圖會禪經出三藏記文示之，則嵩窮矣。」蓋定祖圖序曰：「其始亂吾宗祖獎惑天下學者，莫若乎付法藏傳。」正宗記一云：「隋唐來遠磨之宗大勸，而義學者疑之，頗

執付法藏傳以相發難，謂傳所列但二十四世，至師子祖而已矣；以達磨所承者非正出於師子尊者，其所謂二十八祖者蓋後人之曲說云云。〔嵩所指義學者，蓋即神清。〕下文滿破神清云：而必執付法藏傳以辨二十八祖者，謂後世之曲說與此云義學者言同，故知即神清。寶林取付法藏爲禪宗祖師，而神清即據付法藏傳記師子比丘之死云：相付法人於此便絕之文以起難。此禪者最難自剖之點，勢必謂付法傳爲謬書可焚也。於是有達磨達告支疆梁懷云：師子存時預以法付我同學婆舍斯多者之說，有摩迦陀告婆羅芬多云：婆舍斯多先難待其付法授衣之說，有智本後魏毀法曇曜單錄諸祖名目不遑全寫，故致錯佚之說；皆事無徵於故書，文不見諸雅記，其詭爲辭說，欲證師子之有傳以擊法藏之差互，則皆同也。（今以意不在款付法藏，故於達摩達摩迦陀智本三說之依託文畧而不舉。）至嵩謂正其宗祖斷萬世之諍者，莫若乎禪經，禪經始終備二十八祖，已見於晉之世，矯誣殊甚。佛馱跋陀譯禪經在晉安帝義熙七八年之間，而菩提達磨以梁武帝普通八年來，時之相後百餘年，謂禪經已備列二十八祖可乎？此志磐所謂妄引禪經之證，適足以自取其不實也。嵩依傳燈之說，以達磨多羅與菩提達磨法俗合名同禪經者，蓋出於菩提達磨。然禪經固云尊者達磨多羅，乃至尊者不若密多羅諸持法者，是達磨多羅先而不若密多羅後，嵩既謂不若密多羅，此吾宗之二十七祖，則弟子說法而其師於後傳持之可乎？嵩又云：寫爲達磨多羅者亦字與婆羅多羅

相近故也。此當是二十五祖，蓋後世傳寫之誤。則亦自疑弟子而先於其師稱尊者耳。乃反譏神清不能曉達摩多羅是法俗合，以謂非今善提達磨，此正以不狂爲狂者也。又謂慧觀修行地不淨觀經序所稱之曇摩多羅菩薩即二十八祖，所稱佛陀斯那即佛大先。然在僧佑錄曇摩多羅乃薩婆多部之五十世，而佛大先其四十九世也。況在慧觀序已言曇摩多羅傳與婆陀羅，婆陀羅傳與佛陀斯那，佛陀斯那傳此法流至東州，蓋即沮渠安陽侯所從稟受，禪要秘密治病經說號爲人中師子者也。而嵩謂即二十八祖與佛大先，又謂婆陀羅即佛駄跋陀羅，並其序後文而不顧，可哉？慧觀序稱富者密羅及弟子富者羅二人於罽賓中爲第一教首，富者密羅去世已來五十餘年，弟子去世二十餘年云云。嵩乃謂富者密羅即二十六祖不如密多，富者密羅即二十七祖較若多羅。然寶林謂此二祖師盛化東天竺南天竺，與此云爲罽賓教首者不同，此記富者密羅富者羅二尊者入滅之年又與寶林前後相差也。故子昉作止說以折之。其畧謂：「契嵩立二十八祖，妄據禪經，熒惑天下，斥付法藏傳爲謬書。由此唐智炬作寶林傳因禪經有九人，其第八名達摩多羅，第九名般若多羅，故智炬見達摩爾字語音相近，遂改爲達磨，而增善提二字，移居於般若多羅之後，又取他處二名婆舍斯多不如密多以繼二十四人總之爲二十八。炬妄陳於前，嵩謬附於後，瀆亂正教，瑕玷禪宗，余嘗面折之，而嵩不知愧。又據僧佑三藏記傳律祖承五十三人最後名達磨

步羅，而智炬取爲梁朝達磨。殊不知僧佑所記乃裁小乘弘律之人。炬既尊禪爲大乘，何得反用小乘律人爲之祖耶？況禪經且無二十八祖之名，與三藏記并明聲聞小乘禪耳。炬既無教眼，幾見禪字，認爲己宗，是則反貶梁朝達磨。但傳小乘禪法，厚誣先聖，其過非小。夫智炬誦隨，採錄多非雅馴，嵩師必曲爲之護證，子防非之宜也。壇經第十稱衆問未知從上佛祖應現已來傳授幾代，願垂開示。師云：古佛應世已無數，量不可計也。今以七佛爲始，遂歷稱西土東州傳法諸祖，始釋迦文佛，云：惠能是爲三十三祖。二十八祖既大鑿嘗自言之，而謂爲無據可乎？稽之傳燈錄二十八卷，慧忠國師論南方知識曰：聚却三五百衆目視雲漢，云是南方宗旨，把他壇經改換，添糝鄙譎，削除聖意，惑亂後徒，豈成言教？慧忠乃大鑿之子，目見壇經已復如是，其書殆不足信也。鐔津文集十一附郎侍郎六祖法寶記叙云：「六祖之說余素敬之，思其爲俗所增損，而文字鄙俚繁雜，殆不可考。會沙門契嵩作壇經贊，因謂嵩師曰：若能正之，吾爲出財模印以廣其傳。更二載，嵩果得曹溪古本校之，勒成三卷，粲然皆六祖之言，不復謬妄。」知壇經在宋時，俗間流行之本非一，有不勝其鄙雜謬妄者，其與寶林傳之不足據殆相同。今本有德異叙云：「壇經爲後人節畧太多，德異幼年嘗見古本，近得尋到全文。」宗寶之跋復云：「見三本不同，互有得失，因取校讐，說者正之，畧者詳之，復增入弟子請益機緣。」雲棲竹窗三筆云：「壇經皆他人記錄，故多訛誤。」慈山

刻法寶壇經序云：「經本數刻，多有改竄不一，蓋後世君子妄易之耳。予偶得古本，乃爲勘訂，以所記參差者復爲整齊，分爲十品。」是壇經訛誤，諸知識皆知，自元迄明尙復訛本錯出。宗寶德清皆嘗增訂而品次之，即在今日流布者尙復各本不同，孰可信孰不可信？果大鑿而自說二十八祖事，則論者必明以爲據，難者亦無所致疑，尙何假支離梁陳那連耶舍爲也？寶林傳不列七佛，今壇經附入七佛二十八祖於增記，則更寶林傳以後事也。林間錄言：「吳中講師多譏諸祖法，尙無譯人，禪者與之辨，失其真適足以重其謗。」達觀辯論之曰：「此達磨爲二祖言者也，何須譯人耶？」一人天眼目五：「僧自聰問達觀和尙曰：傳法尙無翻譯，暨付法藏傳中無此偈，以至諸家多說無據，願垂至誨。」答曰：「達磨告二祖云：自釋迦尊師至般若多羅以及於吾，皆傳衣表法，傳法留偈，吾今付汝，因引從上諸祖偈一一授之。以此則知達磨付二祖決矣，此乃單傳口授，何假翻譯哉？」達觀之言不明所據，皆非燈史之所紀也。使嵩明致叢智如達觀，則後人雖疑而無由得問。壇記云：大鑿自言傳法諸祖，與達觀言達磨爲二祖言其意等也。故今之永嘉證道歌云：「第一迦葉首傳燈，二十八代西天記。」永嘉果已聞二十八祖說乎？因草菴曰：「魏清收遺文總十篇爲一集，答友人書尙附其中，而不收證道歌者何耶？」此歌神智有議，草菴有疑，釋門正統佛祖統紀并著其說。志磐曰：「證道歌辭旨乖戾，昔人謂非真作，是誠不足據也。」至裴休撰圭峯傳法碑云：「自

迦葉至達磨，達磨東來至曹溪，凡三十三世。然寶林傳出於貞元，休撰碑在會昌，寶林傳先出，得據以爲說耳。

二十八祖之說既辨其非，然則禪宗傳承將何所據耶？曰：宜據祖圖。攷天寶乙酉，河南尹李常管見祖圖，或引五十餘祖云云。以是爲斷，達磨應與寶林傳二十四祖以後旁出。二十二世也，則佛陀跋陀羅實薩婆多部之五十三世。依慧觀序，曇摩多羅傳婆陀羅，婆陀羅傳佛陀斯羅。曇摩多羅者，佛大先之弟子，當薩婆多部之五十三世，而婆陀羅當薩婆多部之五十四世，佛陀斯那當薩婆多部之五十五世。僧傳弗若多羅於長安中寺誦出十誦梵本，羅什譯爲晉文。十誦者即薩婆多部之律，可明弗若多羅爲薩婆多部之師，殆即五十一世之不若多羅是也。薩婆多部五十一世之弗若多羅，以秦弘始六年在關中，五十三世之佛陀跋陀羅以晉義熙十四年在道場寺，安陽候從五十五世之佛陀斯那於于闐，以宋孝建二年在定林寺。可明晉宋之間自迦葉阿難以來已傳五十餘世，而達磨以梁普通中至，才二十八世，可乎？故天寶祖圖爲可信也。達摩多羅禪經自佛陀跋陀羅譯之。禪要秘密治病經自安陽侯譯之。佛大先稱大禪師，佛陀斯羅號明了禪法，是皆薩婆多部之禪師也。達摩多羅禪經云：「佛滅度後尊者大迦葉，尊者阿難，尊者末田地，尊者舍那婆斯，尊者優波

願尊者婆須密尊者僧伽羅又尊者達摩多羅乃至尊者不如密多羅諸持法者以此慧燈次第傳授。僧叡關中出禪經序後二十偈是馬鳴菩薩之所造也其中五門是婆須密僧伽羅又彌波囉僧伽斯那勒比丘云。凡此傳禪法諸師又無一而不在薩婆多部則薩婆多部與禪在在相關可以概見。菩提達磨者固所謂禪宗其出於薩婆多略可推想。况寶林所錄二十二祖者皆爲薩婆多則達磨之同出薩婆多必然無疑。寶林傳亦云菩提達磨始學小乘禪觀於跋陀又云達磨先在南天竺以小乘法化導若干人則達磨固學小乘禪觀以教化是爲寶錄跋陀當薩婆多部五十三則達磨當薩婆多部第五十四。正宗記云「以譯禪經之年算達磨此時正年二十七歲。」是其學小乘禪觀於佛陀跋陀羅殆二十七歲以前。三藏記并錄先傳異同其一家以佛大先當四十九世則達磨當五十一世要之皆與天寶祖圖五十餘世者妙合無間。貞元後天寶且六十年（李常說祖圖事在天寶乙酉貞元末改元永貞元年乙酉）獨謂達磨乃二十八祖可以爲信乎。寶林傳燈皆書天竺諸祖入滅之時以合華夏周秦之歲甲又爲說云「黃初三年光燦問西國歲歷頗與此同乎。迦羅曰號謂雖多而氣候不別遂說五天竺之歷數云云。」光燦即傳其事後之爲僧傳者得以書之蓋欲依託光燦以自固。然所云甲歷率皆謬誤。天台宗亦取付法藏傳二十四祖如釋門正統之釋迦世尊本紀龍樹菩薩本紀佛祖統記之西土二十四祖紀亦與傳燈同。法遠通志亦以

付法之年系華夏之歲甲，亦與傳燈同。然先後則殊異無一合者。如傳燈謂迦羅提婆入滅於漢文帝十九年，師子尊者被殺於魏齊王二十年；而通鑑志謂提婆於漢成帝元年以法付羅摩羅多，又師子之死當魏高貴鄉之甘露四年，神清又以師子之死當此後之南齊。付法藏不系甲歷，諸家取付法藏爲書而系甲歷，各先後異，其可以爲實耶？禪者猶假託竺大力以漢獻帝二十年已丑在雒陽觀白光知鶴勒之死，以明其二十三祖死時歲歷之可信。此徒自取不實而已。況付法藏之師資授受殊無本末。若曰僧伽難提捨身已後有羅漢名僧伽耶舍次受付喇流布法眼，是僧伽耶舍顯非僧伽難提之弟子；今以難提爲十七祖，耶舍爲十八祖，可乎？又曰婆修盤陀所應作已便捨命行次付比丘摩奴羅，摩奴羅所爲既辦捨身命終，於是以後次有尊者名鶴勒那夜奢出與於世，所作已訖然後捨身，復有比丘名曰師子，大作佛事。斯數人者不見師弟授受之義，或又時之相後益遠。今以婆修盤陀爲二十一祖，摩奴羅當二十二祖，鶴勒那夜奢當二十三祖，師子當二十四祖，則事之矯誣莫大乎是。台宗復踵襲其妄以述書。所幸者，尙未以北齊慧文綴之師子之徒耳。是知二十八祖之說終爲誕辭，而五十餘祖可以決定。達磨之禪亦即此薩婆多部所出，而與佛陀跋陀斯那爲同原也。

達磨之爲薩婆多部五十四世，證之天寶祖圖既可信矣，然禪家者流胡爲而有二十八

祖之說耶？此當并傳法偈以考究之。傳燈稱弘忍五祖付法惠能曰：聽吾偈曰：

「有情來下種，因地果還生。無情既無種，無性亦無生。」

廣燈稱六祖謂懷讓曰：先師有言，從吾向後，但以法傳，即道化示，莫損於爾。聽吾偈曰：

「心地含諸種，普雨悉皆萌。頓悟花情已，菩提果自成。」

此偈在增經傳燈皆作告諸徒衆，惟廣燈屬之懷讓，意謂能之法惟傳讓耳。各錄又載讓謂馬祖聽吾偈曰：

「心地含諸種，遇澤悉皆萌。三昧花無相，何境復何成。」

又稱馬祖謂衆曰：汝等諸人聽吾偈曰：

「心地隨時說，菩提亦祇寧。事理俱無碍，當生即不生。」

燈史所紀法偈非止於慧能，下至懷讓馬祖亦併有法偈。餘諸禪德及馬祖以後均不復有傳法偈，則法偈之作必系之洪州徒人。馬祖以貞元四年二月示寂，寶林傳亦以貞元十七年集成。法炬即出貞元中，或即馬祖之徒也。而義學猶紛紛爭傳法偈無翻譯，殆未究南嶽馬祖之各有偈耳。二十八祖之傳法偈既起，二十八祖之謬說亦成，譜牒由是差謬，傳承不復分明。此實洪州之徒爲之也。然禪者胡爲必以二十八祖之說易五十四祖之舊耶？是亦有故。林間錄有言：「達磨非習禪也，夫禪那諸行之一耳，何足以盡聖人，而當世之人以

之爲史者又從而傳茲習禪之列，使與枯木死灰之徒爲伍。蓋宗門執六祖之道以衡，容
覆之禪，知道之不同，則當別與爲異，以自便其私，因棄薩婆多部別取付法傳，又自師子以
下析之爲旁出以相亂耳。

(二)古今禪考

傳燈錄載達磨畧辨大乘入道四行觀。曇琳有序云：「如是安心者壁觀，如是發行者四
行。」燈錄注引別記亦云：「達磨教二祖曰：外息諸緣，內心無端，心如牆壁，可以入道。」而
契嵩辯之曰：「壁觀婆羅門者，蓋出於流俗人之語，四行之說豈達磨道之極耶？此以爲
獨曇琳序之耳。然曇於禪者數無稱。今考禪源諸詮都叙云：「達磨善巧，揀文傳心，喻以壁
觀，令絕諸緣。」續僧傳亦著壁觀四行，云磨以此法開化魏土。二書皆論古者所據，其說宜
可信；則壁觀固達磨之道也。林間錄言：「達磨面壁燕坐而已，非習禪人莫測，故以達磨爲
習禪。夫禪那諸行之一耳，何足以盡聖人？」慈洪之意同乎契嵩，蓋執大鑿之禪爲上，不得
不疑達磨之禪耳。圭峰言：曹溪見人結跏，曾自將杖打起。傳燈記馬祖問磨，豈得成鏡耶，
巖客坐禪豈得作佛。蓋自大鑿而後其道已與達磨異，禪家者流必以達磨之禪同乎大鑿，
其疑壁觀宜也。圭峯言六代之後多述一真，達磨大師却教四行，其道先後差辨固自曉然。

宋高僧傳八言神秀後遇東山五祖忍師以坐禪爲務，乃歎曰：「真吾師也。」此自達磨以至五祖，皆以坐禪爲道之證也。續經稱薛簡曰：「京師禪德皆云欲得會道，必須坐禪習定。」師曰：「道由心悟，豈在坐耶？」薛簡所云京師禪德，即謂安秀二師。此見五祖之徒亦坐禪習定，而六祖斥之也。曹溪別傳言潭州湟禪師曾事忍師，常習坐禪，時時入定。大榮禪師事六祖三十年，過湟處曰：「大師（六祖）教我不亂不坐不禪，是如來禪，湟於言下便悟。此五祖之徒常習禪定而六祖斥之也。是知六祖以下與達磨所傳固未可強合矣。別傳心法議謂大迦葉命阿難首集如來修陀羅、優婆塞等集毗尼藏，已而自集阿毗曇藏；三藏所集由迦葉始，故以爲初祖。迦葉次授阿難，阿難授之商那和修；所授者豈他耶？所謂三藏法而已。商那和修將般涅槃，亦謂優婆塞多曰：「如來本生諸經及毗尼等十七萬法，其護之，十世馬鳴乃宗楞伽方等之經，以著諸論，龍樹所著倍之宗般若。嗣而提婆焉，羅闍羅焉，先後二十七世流化益敷。授受之際必曰：『是三藏法，如來授之大迦葉，迦葉付之於阿難，綿系展轉以至於我，我今復以是法用付於汝，汝其護之。』夫所謂三藏者，經律論也，其文浩博，印土具焉。禪源詮謂傳法諸祖初以三藏教乘兼行，後之祖師觀機乃特顯宗破執，益更單傳其心印。則西土之所謂付授，其果與東州教外別傳異也。海東義天跋別傳議曰：「甚矣古禪之與今禪名實相遠也。古之所謂禪者，藉教習禪者也。今之所謂禪者，離教說禪者也。說禪者執其名而遺其

實，習禪者因其詮而得其旨。近者遼國詔有司令義學沙門詮曉等再定經錄，世所謂六祖壇經寶林傳等皆與焚棄。(餘其爲妄條例則重修，貞元經錄三卷中載之。)而比世中國所行禪宗章句多涉異端，此所以海東人師疑華夏無人云云。(據佛祖統記)其剖析古禪今禪，盡之矣。而遼國又嘗燎其書，則先後之禪殊趣，宋時旣已論定也。

今禪自六祖創之，其實無所從受。續叢林公論云：「六祖初於市邸開客誦金剛經，至一應無所住而生其心。」豁然開悟，遂乃求謁黃梅。此乃古本壇經所載，由緒宛然。蒙於十七八歲時獲見之，今悉無有。且其自與黃梅相見至和秀禪師偈等語，皆是妙悟性元深遠法本，非凡庸未悟所能道者。今壇經謂五祖以袈裟遮圍不令人見，爲說金剛經，恰至一應無所住而生其心，言下便悟。蒙謂此乃六祖下鄙俚之徒竄造，意謂從其師言下而悟，親得其法乃紹祖位也。祖秀書曹溪大師別傳後亦云：「如言傳衣之宵開經方悟，則初後不應文理倒置，大可疑矣。」是六祖感悟在開客誦經之際，豈待黃梅之傳哉？釋門正統八引鏡菴云：「永嘉初見六祖，振錫携餅繞祖三匝曰：速道，速道。祖曰：夫沙門者具三千威儀八萬細行，大德自何方而來，生大我慢。師曰：生死事大，無常迅速。祖曰：何不體取無生了無滯乎？體即無生，了本無速。祖曰：如是於時大衆無不愕然。方具威儀參禮，須臾告辭。祖曰：返太速乎？師曰：木自不動，豈有速乎？祖曰：誰知非動。曰：仁者自生分別。祖曰：汝甚無生意。曰：無

生豈有意耶？祖曰無意，誰當分別。曰分別亦非意。祖曰善哉！少留一宿。時謂一宿覺。一據此問答，乃是勘辨之辭，謂逃逝天台，蛤螟達磨，夷狄當時徵詰之語，亦未嘗逃逝蛤螟也。傳燈云：「青原初參六祖，問曰：當何所務，即不落階級？」祖曰：汝曾作什麼來？師曰：聖諦亦不爲。祖曰：落何階級？師曰：聖諦亦不爲，何階級之有？祖深器之。南嶽往參六祖，祖問：甚處來？師云：嵩山來。祖云：什麼物？恁麼來？師云：說似一物，即不中。祖云：起假修証，否？師云：修証即不無，污染即不得。祖云：即此不污染，是諸佛之護念，汝既如是，吾亦如是。」（南嶽亦同。廣燈續燈則已云師無語，途經八載，忽然有省。）茲三子者，殆先已感悟，大鑒特印證之耳。豈六祖有以教之，而後然哉？三子皆不必得法於六祖，而曰六祖得法於東山，可乎？嶺南無六祖者，是數子且自以其道開化建宗。若夫蒙傑之士，雖無文王，猶興大鑒永嘉當之也。要之，南宗者，誠東土獨有之禪，自唐而始發，無待遠古。伊川猶謂明道接孟氏以來千四百年不傳之道，而不備，南宗不肯之徒，乃謂六祖之傳有待於授衣，而多爲假託之辭，亦陋矣。神清曰：「但祖師之門天下歸仁焉，禪德自高，寧俟傳法然後始爲宗教者歟？」胡斯言之諒以壯哉！

六祖禪得之金剛經，自昔無此也。續高僧傳言：「初達磨禪師以四卷楞伽（當是宋譯，故是四卷）授可曰：我觀漢地，惟有此經，仁者依行，自得度世。可專附玄理，如前所陳，每說法竟曰：此經四世之後，便成名相，亦何可悲！一法冲傳可師後裔，盛習此經。續僧傳云：「那（僧邪）滿

〔慈遵等師常贊四卷楞伽以爲心要。〕是其驗也。張說書神秀碑云：「特奉楞伽透身心要。」
〔續經亦云：「其壁本欲令處士盧珍繪楞伽變相及五祖血脉圖。」〕是自惠可至神秀，皆遞
奉楞伽。五祖自是以此爲教，烏有教人持金剛之說哉？禪宗者流意尊六祖，以六祖悟在金
剛，遂爲五祖說金剛應無所住句而悟之說，又并市邸聞誦金剛事亦本其事於五祖，此正
契嵩所謂禪者樸畧學識不臻累乎先聖真迹欲張而反更弛之妄爲之過也。宋張安道楞
伽序乃云：「達磨西來旣已傳心印於二祖，吾有楞伽經四卷亦用付汝，此亦佛與禪並傳
而玄與義俱付也。至五祖始易以金剛經傳授，故六祖開讀金剛經問所從來，曰新州黃梅
五祖。則是持金剛經者始於五祖，故金剛以是盛行於世，而楞伽遂無傳。」是誤聽續經之
說也，豈知五祖神秀皆傳楞伽，并未廢棄哉。人天眼目五稱：「僧自聰問達觀頴和尚曰：達
磨大師自西天帶楞伽經四卷來，是否答曰：非也，好事者爲之耳。且達磨單傳心印不立文
字，直指人心，見性成佛，豈有四卷經耶？聰曰：寶林傳亦如是說。頴曰：編修者不暇詳討矣。」
仰山寂禪師亦嘗辯此，其事甚明。夫達磨以至神秀皆傳楞伽，非同虛構。仰山達觀執大空
之道以擬達磨，遂併傳楞伽一事而亦疑之。圭峰言諸祖初以教乘兼行，後更單傳心印，古
禪之與今禪誠不可以不辨。非然，則牴牾兩傷而疑論叢生矣。

成立唯識義

王恩洋

—內院研究部第二期講稿—

唯識義者，可得說言：「世間諸法，若有若無，若假若實，或由執起，或隨心生，俱識所變，皆不離識。」又得說言：「世間諸法若離識者，性相體用皆無所有，識以外法一切都無。」以是之義，說言唯識。有何依據成立是理？

將立此義，文且分三：先述外執，次破彼義，後申正義結歸唯識。先述外執者：

一切世間徧計所執雖無量種，然諸恆情總內執有我，外執有物。所云我者，是主宰義。所云物者，有實體義。我爲主宰故，能見能聞，能受能想，能行能識，能驅役心識辦種種事。物有實體故，可見可聞，所受所想，是所造作，是所了別，爲心識等所行境故。若謂無有我者，誰則能見能聞，能受能想，能行能識，誰驅役心辦如斯事。若謂無有物者，云何目見之而有色，手擊之而有聲，身觸之而覺寒熱，鼻嗅之而有臭香，又誰則爲吾人所想像，所造作，所了別，誰

則爲心所行之境。即以是知，內實有我，外實有物，而此我物各別存在，各有自性。即以是義，故，我之心識雖或不起，而彼物色相如色香等仍自存在。故心與物，非不相離。如斯執着，一切凡情其所計有。又諸心物二原論者亦屬此計。

依於如上所計執故，隨復生於宗教哲學科學家等種種計執，雖與上執有順有違，然皆俱以上執爲本。謂由計有我及物故，即推究此我爲是常耶，爲是斷耶，爲有所從來耶，無所從來耶，此我及物爲有造作者耶，爲無造作者耶，爲有主宰者耶，爲無主宰者耶。於是宗教家出而答之曰：我有常，靈魂不滅，有所從來，有造作者，有主宰者；此之主宰謂即上帝。能造衆生及世界等，我之靈魂爲出於彼。是爲宗教家之主張，即哲學家唯心一派亦屬於此。次復有人推究此我依心識有，而此心識依身而住，而此身者物質所成，又由飲食之所資長，故使無物，即無有身，使無有身，心又何有。故知心者物質所成，由諸物質種種和合即便得有種種用故。彼用殊妙，強說爲心，實離物質都無所有。又復審觀一切外物可見觸者，破裂分析可成細故，應知粗物由細分成，分更有分，成分子原子電子等。一切粗物雖可破壞，性可轉變，非是恆常；然原子等，爲本質故，恆常不變，無有失壞，展轉化合成一切物，由物作用，形於心等。故我雖有斷，而物質不滅。一切科學家皆同此計，而哲學家唯心一派亦屬於此，印度順世外道開其先也。

由第一計有我，有物，有色，有心，二各別性。由第二計，我之與物俱上帝造，常無常別，故各別有，雖或說唯心，而義不究竟。第三計者，物質是實，心用是假，是暫，心且不有何言唯識。一切外計雖無量種，類以納之不外此述。

述外執已，次破彼計。

初計我物定非實有。以云我者不離心，心所等法故，所云物者不離色聲香等法故，除彼等法別無實體名我名物，故我與物唯是假立。又心等法與色等法定不相離，故言別有亦妄所計。此復云何？謂諸凡夫計有我者，依心用故，依彼心用能見色等，由是執有我見色等。實則能見色者唯眼識用，能聞聲者唯耳識用，乃至能思量事者唯意識用，能覺苦樂唯是受用，能施名言唯是想用，能造作業唯是行用，更無於我見於色等，故但有識等別無有我。也。若定執有我見色等者，彼眼識等爲有爲無？若云無者，與世相違，世現證知能見色等是眼識等故，有我無心，故成大過。若云識等有者，既我已能見於色等，此眼識等雖有亦復何用，以彼色等我已見故。既無有用，體亦應無，何復說言有眼識等？若謂我雖能見色等，然要依眼識等始有用故，如識與根齊與作用，故二併有而皆有用，如是則離眼識等汝所執我應即無用，汝云我用要依識等始有用故。既依識等我用始成，是則汝我失自在義，失主宰義。無主宰故，不自在故，汝所執我意識全失，何得云我又汝我用既恃識等成，則汝我體應

亦非常住。如於識等體用不離故。是則汝我應非常法。還非是我。又審問汝。既云識等體用非無。則此識等已能見色等。別執有我。復有何用。若謂識用待我用成。如識依根始見色等者。根有根用。彼此種成。爲識生長門故。汝我於識用爲何等。若謂爲生長門者。則即是根。若謂爲策發因者。是即作意。何用於我。若謂爲主宰者。應知一切法生都無主宰。以要因緣二俱和合法始生故。如眼識生要依根境。復應審思。如我能主宰令識用起者。既我能主宰則識之起可不待餘。若根若境。有主宰故。又我能主宰故。則應隨意於一切時一切識生。有我能爲主宰故。然此妄想與世全乖。故主宰用定不能成。又復應思。汝所執我能爲識等作主宰者。汝我亦能自主宰。不若云能自主宰者。則汝我用不應待識等成。即彼我體已能見色聞於聲等。別說有識還成無用故。若汝我用要待識等始得成者。如是汝我即自無主宰。自我於自尙無主宰用。况復反能主宰於他。故汝我用決定不成。識等之生不依於我。自能見色等。又復應思。執有我者。此我與心爲異爲一。若云一者。是即識等妄執爲我。若云異者。應離心等有別體用。然此體用。如上推徵都不可得。故離心我決定不成。復應審思。執有我者。彼我之體爲一爲多。若云多者。我識不成。多我相合。成假體故。我互相違。失主宰故。歎我迭變。成非常故。若云我體唯是一者。我體既一。用亦應然。云何一身善惡前後迭互相違。喜怒哀憎或時並起。理欲交戰。尤所時聞。我體既一。用胡成多。不見一法有善惡二性故。若云我

體雖一雖常，然隨外緣異，故其用可多。如彼金銀成釧環等，又如素絹染蒼染黃，是則汝我失主宰義，可隨外緣而轉變故。如彼金絹，誰許爲我？執一執多如是，執常無常亦然。進退推微體用俱失，故但妄情謬執爲我，實離識等性相都無。如是略破於彼我執。

云何得知外物非有？有實體物理不成故，除色聲等無別物故。謂世共許實有法者，要由現量親證有故，要由比量比知有故。云現量者，謂現所量境，直接了知，不待推證；如眼識所見色，耳識所聞聲，現前現在顯現有故，如是境事可說爲有。言比量者，依於現量等事，以正道理推度思量證成有故，如六根等雖非六識所能現見，然依有發識用，由果推因證知是有。又如遠見煙，比知下有火，以曾習見煙火常爲緣故。今言外物實有云者，爲是現知，爲是比得？曰：亦是現知，亦是比得。云現知者，如吾人開眼即便見有瓶衣日月山河等故。云比得者，既彼瓶衣等物眼望之而有色，手擊之而有聲，乃至身觸之而有冷煖等觸，使無實物，云何得有如斯等用？誰見龜毛是白，是黑，誰覺空花是臭，是香，無實物故，用亦無有。故知心外有別實物，汝言非理，以汝所言現比二量俱非真故。云何非真？且如汝言眼見瓶衣等，理且不然，以眼識所見但爲色故，耳所聞者但爲聲故，乃至身所觸者但冷煖等故。如斯色等可云現量等境。汝言瓶等既有大法，而眼等識見色等等時，但得一分不得餘分，云何得言眼識生時現見瓶等？若眼見色即見瓶等者，應一切色俱是瓶等，俱是眼識現所見故。復應當

思：眼見色時，但有似色行相顯現，亦且不作色等名解，以眼識等無分別故。色等實法現了知故；而色等名對待聲等不同類法，始施設故。糾合衆多青黃赤等眼所見法，始施設故。待異及同而設施者，非現量境，非眼等識所行，是分別境，是意識所行。此眼等識現量證時，尚不覺有色聲等名，尚不別作色聲異解。云何乃能現證瓶等？是故瓶等非現量得，現量決不證實外物。故汝現量言，唯爾妄所執。次復應辨，比量非真。此復云何？謂如汝言瓶衣等物，既眼見其色，耳聞其聲等，有多相狀顯現可得，是故定實有物爲彼相體者。今當問汝：汝言實物爲即色聲等法耶？爲異色聲等法？別有自體耶？若謂即色聲等法者，應如於我，攬心心所以成除識等外，更無別法故。唯假有汝實物亦然，即攬色聲等以爲自體故。既除色聲等更無有別法，故汝外實物唯爾計所執。若謂異色聲等有別實物者，應離色聲外別可現量得，以有實體故，如彼色聲等。今此外實物既非現量得，故知無別體。又汝若言外物實有色聲等法之所依故，如眼根等爲眼識等依，比知故有。汝量不然，喻不成故。所以者何？諸所依法依彼生者，決定不能離彼而生，如眼識等依眼根等，決定不能離彼得生。然色等法非定依汝所執實物以爲體故，而始得生，如鏡中像，如水中月，如谷聲響，如夢所見，雖離所執實物自體，而彼色等像亦可得生故。若離實物便無色等，云何得有是等境界爲眼等識現量等知？又不可言有色等處定有實物。若謂然者，豈彼水中實有多月，夢中實有人畜等耶？由是

可知色聲等法非定依於實物體生，有色等處非定實有外實物等。故汝比量同喻不成。若復救言，鏡中像，水中月，谷響夢境，彼色等法是假非實，瓶衣上色是實非虛，故喻不成者，汝言非理，云實有者，非現證有耶？言色等者，非眼識等所見耶？既鏡中色等現在現前顯現可知，眼等識了，云何撥爲非實有法？彼瓶衣等非眼識見，非現量知，而翻執爲是實有物，如是顛倒，斯爲大謬。又復應思：既如汝言實物既離色聲等外，別有自體，是則色等亦離實物而有自體，體自有故用亦自有，復執實物更有何用？况復許言異色等法物別有體者，既別有體，應別有用；然汝物用若離色等，更不可得。是故可知汝執實物都無所有，唯依色等妄所計度，現量不可得故，比量不可得故，如龜毛等。又汝前言誰見龜毛是白是黑，誰覺空花是臭是香，故無實物即不應有色等起者；此難不然。如上所言，雖無實物等而色等生故；如鏡中像，水中月等，已釋此疑。况復世間眼眩翳者，雖復無有外實物等，而彼識上亦復現有紅黃等色顯現生故。聲香等境亦可類知。故色等法決定不依外實物生，彼外實物決定非有。上來已破我物非有，即破初計。初計破故，除計亦除，除計要依初計生故。我物本無，云何得有上帝原子等？謂要執有我者，方始推計從上帝等生故。所造既無，能造何有？別我既無，總我何有？一切有情既唯和合衆多心心所法而成，即心中尙自無主宰，離心以外執有上帝等云何得成。今且縱汝許有上帝等能作萬物主宰者，彼上帝等性爲是仁善，爲是暴

惡若是善者，能造既善，所造亦應善，云何世間得有衆多惡人惡法？若是惡者，能造惡故，所造亦應惡，世有善人善法爲難亦然。況既有主宰，彼造惡業等者，云何不立除譴，乃容並生，使成惡難世界。況諸有情生老病死衆苦交橫，彼主宰者，云何不能稍與拔救？諸如是難，主宰不成，故唯妄言非真實有。又復應思：一切有情上帝爲因，彼上帝者爲復何因？若云有因，因則無窮，亦即應失汝主宰義。若云無因而自生者，彼一切物何不自生，須彼上帝爲因生耶？彼此異因不可得故。又復應問：此上帝者爲與萬物是異，是同？若云是異，是則萬物離彼上帝而自有體，云何言從彼生，以彼爲因者？若云是同，則萬物有多故，彼上帝亦應多，即失唯一義。萬物無常故，彼亦應無常；萬物自無主宰故，彼亦應無主宰。故彼上帝但爾假立，諸宗教言唯是迷妄。彼者衆故，此不詳言。

諸科學家執有物質原子等成，理亦不然。以彼外物本無有故，更執實有外物者，然後可言彼外物體由原子等成。彼外物體以現比量展轉推求皆不可得，云何可言原子等成。如要實有林，然後可言此林多樹成；林先不可得，何得別有樹等。合別以成總，總無別無故。況彼所言原子等義自不成立，何得執爲實物生因。謂諸愚夫於色聲等境上執實有物故，纔復見彼物可析成多分，由是轉計一切外物皆由微細物質和合之所成就，此即極微論。分子論及原子電子論等是也。如是等論皆不應理，破極微論，廣如二十唯識，三十唯識等論。

今畧述其意者：謂外道等說有極微性實常住，展轉聚集便生子微，子微復聚成粗色等，轉更聚積成三千界；極微是常，色等生滅。此理不然。汝云極微展轉聚集便成色等者，汝此極微爲有方分，爲無方分？若有方分，應可分析。可分析故，便非極微。若此極微無有方分不可析者，無方分故，應如虛空，虛空無體，如何可能聚積成色？又汝極微爲有質碍，爲無質碍？若有質碍，便可分析，諸質碍者遇除碍時兩互相撞有破壞故，故可分析。可分析故，仍非極微。若謂極微無質碍者，無質碍物如何集積成色等時便有質碍，如彼虛空豈多和合便成地等？又無質碍故便即無有集聚之用，以聚積用由質碍成故。極微無礙成有礙色理不成就，以果與因不相應故不隨順故。礙無礙如是，常無常亦然，誰見常因生無常果。且既常故便無生用，生義既無因義即失，誰復許汝常性極微生無常色？故諸外物從極微生道理不成。次破原子論等者，西方科學家言，世界萬法由三因成，一者物質，二者能力，三者以太；由此三法展轉變化聚集和合，而諸世間萬法生起，故諸物體均由原子等成。此原子等仍可分析成於電子，和合聚集復成分子，復由分子成色等物。故世間法，由電子成。此亦虛言，都無實義，以彼分子原子電子之說，次第轉變自無定故。蓋始自希臘創分子說，以諸色法有體質者可分析故，便謂物體由分子成。科學漸進步，分析術益精，便說分子還可分析成於原子。再進步故，再分析故，復說原子成於電子。然科學之進步無已時，方術之進步亦無已時。

誰謂汝電子即眞法因者。古語有言：一尺之錘，日取其半，萬世不竭。原子電子，其義亦然。分更可分，分豈有竭；子更有子，子則無窮。如是展轉，但爾戲論，欲得眞因，信如夢囈。故彼電子之說，無復價值。

如上已言極微電子非理，次復應思：諸有主張極微電子成相物者，唯一理據以爲大物由小合成也。此於世事乃大乖理。蓋諸實事可由現量五識得者，絕不見有合小成大相故。譬如眼識見色，隨識生時即便見有色相顯現；彼色相者隨量大小皆頓時生，絕不見彼由小聚集。如鏡照境，山河人物一切色相雖無量種，而皆頓時隨量即現，非是要由衆多聚集。色生如是，聲香味觸等亦然。是故諸法非由小合成。又諸色等性是無常，皆刹那滅；譬如樂音後音生時前音已滅，絕不停住與後和鳴，而諸聚集展轉生者，要歷時久。歷時久故，前法已滅，云何復能和集生後？故一切法非和集成。諸法既非和集所成，故謂實物爲電子等成，都無意義。

次復應思：彼電子等非五識境，非現量得，一切有情曾未見有。諸科學家所以異於臆想論者，以彼尙感覺之實驗，故不流於妄測武斷也。既彼實物非現量得，成彼之因亦非現量得，又俱不可以比量證成，而必固執謂爲實有，是誠所謂披龜毛衣自誇華美而不自知狂夢者也。

物質實在之論既摧，原子電子之說已破，則唯物無心之論自不待辭費而廓清無遺矣。物本無有，何復言唯？心現可知，云何非實？然意趣至故，亦略陳其未盡之義如次：

諸有執著心假物質心由物變者，意謂吾人之心依身而住，故身而壞心用亦無，生理變時心理亦變，由是推知心由物起也。然彼不知二法相依互損益者，此但增上緣，非即親生因。如穀與輻爾兩相依，此亦壞時彼用亦失，然非彼此即互變成。又如生物動植相依，非遠可言有此無彼。如謂動植兩物相依便可說言有植無動者，亦可說言動植相依植有動無故。然彼生物學家俱不許此，云何可言心依身故，物有心無耶？所以者何？心固依身而有動作，身亦依心持不壞故。如五識託根而得生起，又如意託唇舌手足而有言行，是心依身有動作也。無疾病人或因危怖或因失意狂悖死者，或命盡死者，彼身完固，以喪心故而即爛壞，是身依心而得住持也。諸生理起變化者，心識固亦因之而有變化，然心理而有變化者，如極悲歎時身豈不亦隨之而起變化？由是可知心固依身，身亦依心，既兩相依，互為損益，云何可言身實心假，心從物生耶？若謂心依身故便謂有身無心，豈不亦可身依心故有心無身耶？如是偏執，實為自害。

次復應思：心固多有依身起用如彼五識，然在意識即不盡然。瞑目凝思遐想千里，夢寐之際意境萬年，又諸外道亦有神遊物表遺脫形骸者，事多確據，烏可盡非。乃若深明佛法

者，則無色界天不依身住，神通境界彌更難思。心既離身而獨自在，執唯有物是實大乖。然此等理趣非彼所悉，矇然語之將非極成，故茲不詳，更議他事。

諸有主張唯物史觀者，謂世界變遷人類進化靡不隨經濟之變化而變化，是故一切歷史皆物質變遷史耳。即人類種種行動思惟造善造惡爲智爲愚靡不受物質之影響與支配而生其反應，以是推之，實無有心，但唯有物。心也者，物理作用之反應耳。此決非理。所以者何？以彼所云唯物史觀自不成故。云何不成？今且不破物質經濟之變遷大有影響於歷史之演化，而但問彼物質經濟云何得有變遷耶？人與禽獸同爲動物，千古以來同生息於此天地，彼亦須飲食物質之供求，此亦須飲食物質之供求，然在彼類之經濟狀態何以永無變化千古如一日？居猶是也，食猶是也，乃至一動一鳴無不猶如是；而此則自穴居野處而巢息宮室，自茹毛飲血而烹飪火食，農工技巧日臻其能，經濟變遷至今而極。彼何因緣而無變，此何因緣而日新？雖執牧牛夫等而問之，彼亦將可決然答之曰：是人類心思智力之日有變化，而彼類之心思智力無有變化，故爾不同至於此也。然則歷史之演進固多受物質經濟變化之影響，然使此物質經濟而不得長保舊觀以日趨變化者，根本之根本固由人心之不安故常，而貪欲遂遂有以使之然也。今從表面觀見社會之變遷有關係於經濟，則曰歷史唯物質之變化，世界唯有物而無心。苟從裏面觀見經濟之變遷託命於心理

之演進，不將轉謂歷史唯心理之變化，世界唯有心而無物耶？

心理行動受支配於環境，此說吾亦不全反對。然將進而問之曰：所謂環境也者，又豈能離於人羣風俗之熏染耶？此人羣風俗之熏染，又豈有更重於心理者耶？況夫心之感應於境也，固非若機械之共趨於一途，或聞樂音而慍然，或聞樂聲而淚下；或瞻明月而人我俱忘，或瞻明月而神魂皆斷；其所感也同，其所應也絕異，豈因彼之神經細胞腦膜曲折身體肥瘦肢節長短有殊，毋亦曰自有不同之心緒情懷有以致然耳。今之人逐境忘心，迷事罔理，聞徇田橫之志，士五百，則曰此封建制度之環境使之然也；聞節婦之不嫁二夫，則曰此家族制度之環境使之然也。然却不思，同在封建制度之下也，豈不大有盜國之臣？同在家族制度之下也，豈不大有失節之婦？不求之於人心忠奸貞邪之異，而概以物質環境之同，事理俱在，豈一手能掩盡天下智士之目哉？誰謂童騷愚痴至此。故唯物家言，都無是處。即於此中有作斯難：既物與我皆非實有，然彼色心等法豈遂無有生起因緣？曰：非無因緣。色心種子，是色心因；即彼色法與餘色，心法與餘心，又色與心，展轉增上而互為緣；故諸世間有色心起，然都不由實我實物。今但破執，故不詳言；後時隨宜，當廣宣說。

三申正義結歸唯識者：如上所言，色法與心，俱非無有，心色二故，何成唯心？色等諸法不離心故，若離心者性相體用都無有故，以不離故，說言唯識。

云何應知色等諸法皆不離心？曰：由教及理，知不離心。所言教者，如華嚴、楞伽、密嚴、深密經等，皆有明文。此不贅陳。所云理者，謂諸色等隨心生故，心如異者其所見色亦隨異故，心親所緣唯自相故。譬如吾人遠見青山，煙霞明滅，景象沈清，恍如畫境，咸謂是誠山之真相，天界仙寰不是過也。愛慕之切，將不遠千里而往就之，行行重行行，日與之近，則遠望之景色景象必隨之而遷改。即其足接身親之，則前之所謂煙霞明滅恍如畫境者，今乃石礫遍地，荆棘縱橫也。前之所謂天界仙寰者，今乃寒風蕭瑟，景物淒涼，而不可終日居也。由是觀之，山色雖同，而隨人親視之遠近而乃絕異。使先之所見而是，則後之所見必非也。使後之所見而是，必先之所見者非也。既境界隨觀察之處而百千迭變，既不能俱是，必百千所見者而盡非也。此則隨一人所見以遠近不同而所見有異者也。又此人者，於一生中，年齡少壯衰老有殊，視力明昧即隨而異，則雖於一處同見一物，然其所見必又不同，其不同也，隨其年之少壯衰老有殊耳。然此少壯衰也，非突焉而少，突焉而老，蓋隨年月而漸壯漸老。此年月者，又積日時以成。彼日時者，又積分秒乃至剎那剎那以成。則人視力之遠近強弱，豈唯隨少壯老之時代有異，必也隨年月日時乃至剎那剎那而有異。然則吾人所見，直可謂剎那剎那無一相同者可也。今縱承認外境實有，有其實相，然既隨人所見之遠近先後而不同，是則人之所見必非外境實相也，是即不親緣外境也。既非親緣外境，則所見者必自

心所變之色相耳。既此色相隨心所變依心而生，是故應知色不離心，唯識安立，道理決定。復次：前云見色，就一人言。設於此處有多人者，則所見色必更歧異。所以者何？視力強弱，隨人殊故，取境明暗，各不同故。吾近視也，與友人同入講室，人見黑板有字，吾曰無焉；人見天也，吾曰大焉；與友人同遊於野，人見遠處有牛，吾曰狗焉；人曰張也，吾曰王焉。人咸笑我，以爲不見真實也。然吾友人亦俱常人，也百里以外千里以上，彼其曰有曰無曰犬曰牛曰張曰王，不又與吾同歟？是知萬象紛陳，而各隨人之識力而如量以了。人之識力既萬別千差，是必所見亦萬別千差。斷言之曰：盡聚世人於一處於一時間，使見同境，各人所見之天地人物大地河山動植飛走白黑紅黃種種色相，亦無有一同焉者；即各人自有其各人之天地人物大地河山動植飛走白黑紅黃種種色相，是即各各衆生各有，各個之宇宙也。即於此中得二結論：使果無外境耶？則各人所見固盡各自識境也。設信有外境耶？彼外境者，既隨各人所見，即各人所見仍各隨其識所變之色相也。既識所緣唯識所變，以是故知唯識之理決定安立。

上來所言，但就眼識所緣以明唯識，餘耳識等例此可知。至於意識所緣，通三世境，過未非有，隨意得緣，更易可知。

「按此上所言眼見山河人物等相之相，但指色相，即青黃赤白等顯色是也。此外大小形色及山河等名言，

若非眼識所緣，皆非性境，隨處即意識境界帶質獨影等取也。爲對凡俗使易知故，說言眼識見山等，眼識實但見顯色等。言總意別，幸勿致疑。

又此所言但言性境，若帶質獨影境更易了知。如遠見杙，執爲鬼等；又如夢中見種種相，雖無外境而亦得緣，其爲識變不煩言矣。又此中言但就人趣同類有情而言各識所緣色相各異以明唯識，乃若異趣有情則更爲差別；故人之矢溺，狗之美食，蛆之安宅；人見清水，鬼見膿河；諸如是等不須廣述。又若已得解脫，勝處遍處，勝定神通者隨意念力一切境界無不顯現，已得自在智者隨欲轉變地等可成金等皆有實用，已得無分別智者一切境界皆不顯現。如是諸因，已於佛法得勝解者無不淨信，然非淺陋所可及知，非彼極成，故不多述。

即於此中有作是難：汝云識所緣境由所見相隨時隨處由諸有情所見各異種種相轉，以是故知識所緣境但識所變者；汝理不然，以我外境原有種種別異相故。一切外境既本有多相，故隨有情時處異故而各得其相之一分，故所見雖不同，而非無外境。此如於棹有其堅相是手所緣，有其顯色是目所緣，擊之有聲是耳所緣，即此顯色音聲隨人所處之位置之遠近或打擊之輕重等異故，而明暗大小宏細等相又各有異，又此等相非但有識者可以得知，即非有識者亦可得也。如照相機及留聲機，亦得取彼種種相故。故知外物非是

無有，唯相多故，故見有異。應知合彼種種異相，是即真實外境也。羅素之徒，所計如此。

此難不然。所以者何？汝言外物有種種相者，爲是先有實物，故然後有衆多相生，爲是先有衆多相，故後乃有實物。即先有實物，後有衆相生者，彼實物者爲可知，若非可知，應如龜毛，既不可知，何執實有？若是可知，還即是相。相有無邊，得一相時，仍非得實物。今觀於相言見實物，是大不可。若先有衆相，物合衆相成者，多相相合，是聚集假，（按一切假法，於法相義界分三種：一聚集假，如軍林等；二相續假，如有情等；三分位假，如生老等。此之三法，若離所依色心等法，卽自無性，是故說言唯是假有。）卽非實有。如諸凡愚於諸心心所上執有實我，又如於輻輪轂之外別執有車，是皆妄執，故汝實物唯誘愚痴。况外實物，如前推徵種種破斥，見彼非有，如何今反執實有耶？又如汝言照相機留聲機，亦能取於色聲相，故知實物有，非唯識變，此尤背謬，非如理言。所以者何？照相機中所印色相，留聲機中所發聲相，非卽外物之相，而是別一相。故如人今日照相，以明日死，人漸壞爛，化爲烏有。若謂此所照相，卽彼人相，彼人之爲物，卽合此多相以成者，相卽人故，其人既死，此所印相亦應隨滅，云何人死而相可存？相卽人故，此相存時，其人雖死，應實不死，有相存故。如是顛倒理事，俱違，誰有智者而信此說？照相機如是，留音機亦然。機所發聲，自是機聲，非人等聲，人等死，已機仍可續發，彼等聲故。以是故，知照相留音機，亦非能親照取外境，所印色聲，唯機自所起。以是証知，識緣外境時，所見種

種色聲香味觸等亦唯自識所變，非親緣外境也。

外復難言：既如汝言諸識所緣唯識所變，是則外境一切都無，外境既無應隨吾人作意力故隨所欲見所見得成，云何吾人欲見泰山唯於山東得見不於餘處，欲見滿月唯於十五夜見不於異時？又既識所緣唯自識所變，應各所見唯各自知，云何衆生得有共嘗甘苦共覺苦樂等事？又若所緣唯識所變者，如夢等境雖得刀錢都無刀錢等用，而覺時境非無實用。既有如是種種疑難，云何說言外境都無但唯有識？又如上言照相機等雖無有識而亦得有色相等生，是知色等實自別有，非定識變。又如汝言識見色時不能親取，既云不親取明有疏境，今但非識所親緣，彼疏境者即外實物，云何遮無外境但有識耶？

答：處時等難俱如二十唯識論中廣解。謂如夢中雖無實境所見衆相亦有定處定時，非一切處時見一切相故。又如夢中雖無實物作用亦成，損失精血或流淚等俱有用故。又在覺時雖所見境多有作用，然豈遂無無作用者？一切凡夫終日顛倒妄想分別，時時生起錯覺幻覺種種不息，豈亦遂有真實用者？又汝所言若無外境應隨有情所見各異者，豈不前言一切有情識力異故見亦隨異，一切有情各識所變宇宙各別無一同耶？然云有情共見一物共嘗甘苦共覺苦樂者，此但相似非真共一。謂諸有情識雖各別，然以業力互相似故，其所受報亦各相似。又由所習名想語言約定俗成可互表示，言互了知言白言黑言甘苦

等，實則各所感受各所了知實非是一，如在一人自識前後共見一色隨所在處遠近異故，色亦明暗而先後殊，然由相似故謂後所見還先所見。又如帶著色眼鏡者，雖所見色絕異常人，然由宿習名言力故，即彼所見還有青黃白黑等分別。又復可告人曰：吾今與汝同見白黑，實各所見白黑各異。言共了者，應知假說。况復多人同聽樂音淺深異感，共見明月悲歎各殊，人與犬等香臭異味，誰言衆生共証一境也？

上來但就六識境界言諸衆生所見各異色不離識，至於疏所緣緣八識相分微妙甚深，故未顯示。此復云何？謂我自宗根本建立第八阿賴耶識，此識生時內變根身外變器界，根身器界由大種造色相互合成，根身為依令識等起，器界為依作身住處，即復此根身器界總聚之上別實大種造色為本質故，眼耳等識所變色等相分仗之得起。此眼等識所變相分色等為眼等識親所緣緣，彼第八識相分色等為眼等識之所仗質，不親取故名疏所緣緣，故識等生雖亦仗託外境，然彼本質色等仍即第八相分，隨第八識勢力生故，仍從識變不離於識。以是義故，唯識義成。此如第六意識得疏緣於眼等識色，然彼色等仍識等生，是不壞唯識義理。然云何知，有第八識？別有此識，餘文成立，此非專論，故不復陳。復云何知彼本質色不離八識？亦隨有情所變異故，謂大地等雖諸有情業力同者有共相種互作增上展轉變生可互受用，然但相似處所無異，如衆燈明各徧似一，非遂有情共緣一境。即於

一地趣生異者，其中還有不共相故。人、天、鬼、畜、雖同欲界，然彼所變互不相同。攝大乘論無性釋云：謂於餓鬼、自業變異增上力故，所見江河皆悉充滿膿血等處，魚等傍生即見舍宅遊從道路，天見種種寶莊嚴地，人見是處有清冷水波浪湍洄。此等所緣託異熟（八識異名）境，既隨趣生不同，而所見有異，明知彼本質色隨彼第八異熟識生。理趣繁廣，不勞詳述。第八識所緣定不離自識，識所緣境故，如五識等境。唯識道理決定得成。即此亦釋餘所疑難。謂若唯識云何緣泰山，必於山東省，緣滿淨月必於十五夜者，前五識生要託第八識相分色等爲疏所緣緣故，此疏所緣隨八識生，八識之生緣宿業起，宿業定故此識生時一類相續，所變色等亦常恒時一類相續，終於一生報未盡時成於定局無多轉變。故五識等託彼生時，處所時間亦有定限。此理深遠，未克廣陳，非深研本宗，亦未克臻信，論時至故，聊述此耳。即於此亦見本宗唯識與外宗唯心論者不同。蓋彼輩撥無疏所緣緣，但可解獨影境，帶質性境俱難解釋。又爲避過矯歸外境存於上帝之心，斯更無味也。又汝所言照相機留音機等亦能變生色聲等故，知離於識別有色等者，此亦不然。以諸色等雖亦互作增上緣生展轉擊發有衆相起，然彼所發色聲從本質言者是即第八識境故，從眼等識所緣言者是即前五識等境故，各隨所應還從識變，非離識有，云何別執實有外色？

或復難言：對礙名色，是法相言。既諸色等隨自識變，識有多故，色亦應多，即一時處有多

色等起，有多山河大地等生，云何由何不相障礙耶？曰：對礙名色雖有是言，然隨所應非定實爾。云何知然？此如堅性，能礙餘堅，又如色等能互隱蔽，然此皆於自類始有是能，又非必爾，即於堅等同處得有煖等生故，是即地及火等得並時一處生，以異類故互不相礙也。即於堅煖處同時得有種種色聲香味觸起，是即大種造色相依相生，以異類故不相礙也。然在同時同處即同類者亦非定相礙，如光明等互相交逼不相礙故。故知色礙，但隨所應，非定爾也。色法如是，心心所等亦然，諸自類識以同類故不得並生，是故一根一時但發一識。然異類者，心王心所可同生故，六七八識及五識等逼行別境及善染等彼此隨應相依生故。此在同一有情諸聚相望以類異故，既不爲障，其在多聚有情，既色心等類各不同，如衆燈明各逼似一，是故都無障礙等事。若復難言，若餘有情，色心異故互不礙者，云何有情異類相望得有殺害等事者？此亦不然，謂諸有情界地同者，業力同故，異熟識生有共相，種內變根身外變器界，同時自他亦互變起他身扶處，（即根依處）以互可有增上用故。既諸有情色身互變互作增上，故諸有情有殺害事，此但增上力，非親殺害餘，障礙之用實自礙耳。若爾，殺生應無有罪，罪業因緣如餘處說，此非時故不更廣陳，此處但成唯識義故。

由上所言，一切世間無我無物，但有色心種種相轉。此色與心定不相離，色隨心生爲識所變，若識異者色亦隨異，若識無者色亦隨滅。種種道理已並略陳，一切疑難已略除遣。由

成立唯識義

慧應知唯識道理決定成立如大王路，諸有智者應共率由。

三三

(二六八)

藏文三十頌

劉定權譯

—內學院研究部藏文研究成績—

茲譯頌本係內學院藏文研究課所用。今對結、唐譯本及且、人、寺本燒雅譯本，(西藏文世親造唯識論，1923年京都版)於字句互異有關義解者悉爲註出，餘則從畧。又譯文間有開合原本以就五言格式者，但於意義無所增損，讀者可得之也。

民國十三年六月譯者識

ཨོཾ། རྒྱ་གར་སྐད་དུ། རྩི་མི་ཀོ་སྐ་རི་སྐ།
 བོད་སྐད་དུ། ལུམ་ལུ་ཕའི་ཚེ་ག་ལེ་ཕུན་ཕྱིན་པ།
 འདྲམ་དཔལ་གཞི་བ་ཕུན་ཕྱིན་པ་ལ་ལྷན་འཚེས་ལོ།།

① 寺本件 蘇

梵語‘坦梭遮迦迦梨迦’藏

語‘蘇喬丕契婁烏買跋阿’。

敬禮妙吉祥童子。

|བདག་དང་ཚོས་སྤྱི་ཉེན་འདོགས་པ།
 |སྤྱི་ཚོགས་དག་ནི་གང་ལྟར་པ།
 |དེ་ནི་རྣམ་པར་ཤེས་པར་གྱུར།
 |གྱུར་པ་དེ་ཡང་རྣམ་གསལ་སྟེ།

假 設 我 與 法，
 諸 類 各 別 起，
 彼 是 識 轉 變，
 轉 變 又 三 種。

1. 唐譯作‘由假說’。 2. 守本譯作‘緣起
 種種等一切’。

। क्खम'यन' सुख'दद'दद' सोम'स'दद'।

। य्पु'य'य'क्खम'यन'द'द'य'वे'।

। दे'य'गु'व'ग'वे' क्खम'स'स'वे'।

। क्खम' सुख'स' य'व'स'स'स'र'द'य'।

異 熟 與 思 量，

及 於 境 了 別。¹

此 中² 藏 識 者，³

異 熟， 一 切 種。

1. 唐譯有‘識’字。 2. 唐譯作‘初’。 3. 藏本無音譯，今從義翻。

।དེ་མི་ལེན་པ་དག་དང་གནས།

।རྣམ་པར་རྟོག་པ་མི་རྟོག་པ།

।རྟོག་ཏུ་རྟོག་དང་ཡིད་ལྱད་དང།

।རྟོག་དང་འདུ་བྱེས་སེམས་པར་ལྷན།

।དེ་ལ་ཚོན་པ་བཏང་སྟོམས་ཏེ།

彼，執 等 及 處
了 別 不 可 知，¹
常 及 觸，作 意，
領 納，²想；思 俱，
於 彼 受 爲 捨，³

1. 唐譯作‘不可知執受處了’。 2. 唐譯作‘受’，寺本譯作‘知’。 3. 唐譯作‘唯捨受（相應）’。

། དེ་ནི་མ་བསྐྱེད་ས་ལུང་མ་བསྐྱེད།

། དེ་ག་བ⁽¹⁾སོགས་པའང་དེ་བཞིན་ལོ།

། དེ་ནི་ལྷན་སབབ་ལྷན་པོ་བཞིན།

། དག་བཅོམ་ཉིད་ན་དེ་ལྷོག་པོ།

(1) 内除本作 外 (2) 寺本作 寺

是 無 覆 無 記，

觸 等 亦 如 是。

彼 恆 如 流 水，

阿 羅 漢 位 捨。

། དེ་ལ་གནས་ཏེ་ནང་འགྲུང་ཞིང་།

། དེ་ལ་དམིགས་པ་ཡིད་ཅེས་བུ།

། རྣམ་ཤེས་དན་སེམས་བདག་ཉིད་ཅན།

། བསྐྱེད་པ་ལ་ལྷན་དུ་མ་བསྐྱེད་པའི།

⁽¹⁾ 内院不作 3 句

依 彼 自 生 起，¹
且 緣 彼， 名 意，
思 量² 有 我 性，
於 有 覆 無 記。

1. 唐譯各句次第不同，可勘。‘自生起’作‘轉’。 2. 寺本譯‘識之思慮’。 3. 唐譯作‘爲性相’。

ཁྱིམ་མོངས་བཞི་དང་རྟག་ཏུ་འགྲོགས།

འདག་ཏུ་ལྟ་དང་བདག་ཏུ་མོངས།

འདག་ཀུལ་བདག་ཚགས་འདུ་བེས་པ།

མག་ཏུ་སྐྱེས་པ་དེའི་ལོ་གཞུག།

四 煩 惱 常 俱，
我 見 及 我 癡，
我 慢， 及 我 愛，
隨 想¹ 所 生 是。²

1. 寺本譯‘想’，屬上句。 2. 原頌末更有
‘餘’字，今順文俱譯入次頌。

། དེག་སོགས་ཀྱང་དེ་དག་ཅེས་མེད།

། འགོག་པའི་སྒྲུབ་སྒྲུབ་པར་འཇུག་ལ་མེད།

། འདྲིལ་རྟེན་འདས་པའི་ལམ་ལ་འདྲིལ་མེད།

། འདྲི་བའི་ལུས་པ་གཏིས་པའོ།

(1) 寺本及作 只何等名 (2) 寺本及作 只何等名 (3) 寺本及作 只何等名

餘 觸 等 亦 然，
阿 羅 漢 滅 定，¹
出 世 道 無 有；
此 第 二 轉 變。

1. 寺本 譯 二 句 作 '餘 亦 無 入 觸 等 者' 錯。

།གསུམ་པ་ཡུལ་རྣམ་རྒྱལ་པོ།

།དམིགས་པ་གང་ཡིན་དེ་དག་སྟེ།

།དག་དང་མི་དག་གཉི་ག་མིན།

(1) 寺本译作 善

第 三 境 六 種，
是 等 各 別 緣，¹
善 不 善 俱 非。

1. 唐譯有三句，可點。寺本譯亦微異，云
‘第三境雖六種，而一切緣，即是此等。’

། ཀུན་ཏུ་འགྲོ་དང་ལྗེ་བྲག་དེས།

། སེམས་ལས་ལྷུང་བ་དག་བ་དང་།

། དེ་བཞིན་ཉེན་མོངས་ཉེ་ཉེན་མོངས།

། ཚོར་ཡག་སྤུམ་དང་དེ་མཚུངས་ལྡན།

徧 行 與 別 境，
從 心 起 者，¹ 善，
如 是 惑， 隨 惑；²
三 受 彼 相 應。

1. 虛譯作‘心所’ 2. 虛譯更有‘不定’二字。

। དང་པོ་ལྷོ་རྒྱ་མ་མོགས་པ་དང་།

। འདུན་མེས་འབྲུག་དང་བཅས་པ་དང་།

। ཏིང་ངེ་འཛིན་སྒྲིལ་བྱུང་བའི།

। དད་དང་ཇོ་ཚེ་སྤོལ་ཡོད་དང་།

此 第 一 觸 等。

欲，勝 解，念 俱

定，慧，爲 別 境。¹

信 及 有 慙 愧，

1. 唐 譯 此 下 有 '所 緣 本 不 同' 一 句。

མཚན་མ་མེད་མ་གཞི་བཟོ་བ་སྐྱེ་བ།

ཤིན་ཏུ་སྤངས་དང་བག་ཡིད་བཅས།

རྣམ་མི་འཚེ་དག་ཉེན་མེད་ལྷོ།

འདོད་ཚུལ་ཁོང་སྤོང་བྱུང་དང་།

不 貪 等 三， 勤，

輕 安， 不 逸 俱，

全 不 害， 爲， 善。

惑， 爲 貪， 瞋， 癡，

1. འཇུལ་སྐྱ་བ་གླེ་ཚོ་མ་མོ།

1. རྩོད་དང་ལོན་བྱུ་བའི་བྱ་ལ་དང་།

1. འཇུལ་དང་འཇུ་གྲོ་དང་ཡུག་དོག་དང་།

1. ལེན་སྐྱ་དང་ལོན་སྐྱ་བའི་བཅས་དང་།

འཇུ་མཚན་ལོན་གྱི་ལོན་མཚན་ལོན་གྱི་ལོན་

及 我 慢，見，¹疑。
忿 怒 與 持 恨，
覆 及 惱 與 嫉，
慳 吝 及 矯 誑。²

1. 寺本 譯 遠 此 字。 2. 寺本 譯 錯 作 '與
因 俱'，不 可 通。

།གཡོ་ལྷགས་རྣམ་འཚོ་དོ་ཚེ་མེད།

།སྤོལ་མེད་ལྷགས་དང་གོད་པ་དང་།

།མ་དང་པ་དང་ལེ་ལོ་དང་།

།བག་མེད་པ་དང་ཐུང་དང་སྤོལ་དང་།

¹¹⁾ 本本作 ོད ¹²⁾ 本本作 རེས་

謫，橋，害，無，慚，
無，愧，沉，與，掉，
不，信，及，懈，怠，
放，逸，及，忘，念，

| ལྷ་རྣམས་རྩུ་པའི་རྣམ་ཤེས་ལས།

| དེ་ལྟའི་རྩེན་ལས་འཁྲུང་པ་ལྟེ།

| རྣམ་ཤེས་ལྷན་ཅིག་གམ་མ་ཡིན།

| འུམ་རྣམས་རྣམས་དེ་བཞིན་ལོ།

①་ལྷ་རྣམས་ལས་ ②་ལྷ་རྣམས་ལས་

諸 五 依 本 識，
由 緣 而 生 起，
識 或 俱 或 否，
如 諸 波 於 水。

ཡིད་ཀྱིས་ལྷན་པོས་འབྱུང་པ་ལྟོ་།

རྟུག་ཏུ་ཁོ་འདུ་ཤེས་མེད་པ་དང་།

སྒྲིམས་པར་འདུག་པ་རྣམ་གཞིས་དང་།

སེམས་མེད་གཞིད་དང་བརྒྱལ་མ་གཏོགས།

ཁོ་འདུ་ཤེས་ཀྱི་

依 意 生 起 識,¹
是 常, 除 無 想,
入 二 定, 無 心
睡 眠 與 悶 絕。

1. 唐譯作‘意識’。

।ཚམ་པར་ཤེས་པར་གྱུར་པ་འདི།

।ཚམ་རྟོག་ཡིན་ཏེ་དེ་ཡིས་གང་།

।ཚམ་བརྟགས་དེ་མེད་དེས་ན་འདི།

।ཐམས་ཅད་ཚམ་པར་རྟོག་པ་ཅོ་མ།

識 變 是 分 別，
而 分 別 一 切，
以 彼 是 無 故，¹
爲 一 切 唯 識。

1. 唐 譯 第 二 三 句 作 一 句 半，‘所 分 別，由
此 彼 皆 無’。

। वृक्षप्रोत्स'स'सर्व'स्रमस'ठद'य।

। यव'ळुव'दग'गी'दवद'गी'स'व।

। दे'ल्ल'दे'ल्ल'न'ल्ल'न'न'न'न'।

। दे'स'व'वृ'क्ष'न'न'न'न'।

識 爲 一 切 種，
依 展 轉 力 故，
如 是 如 是 變，¹
彼 彼 分 別 生。

1. 唐譯二句顛倒。

।ལས་ཀྱི་བག་ཆགས་འདྲིའི་གཉིས་ཀྱི།

।བག་ཆགས་བཅས་པས་སྒྲུ་མ་ཡིས།

।རྣམ་པར་སྒྲིབ་པ་བྱས་ནས་གཞུགས།

।རྣམ་སྒྲིབ་སྐྱེད་པ་དེ་ཡི་འོ་འོ།

由 業 之 習 氣，

二 取 習 氣 俱，

前 異 熟 既 盡，

而 餘 異 熟 生。

। བླ་པར་རྟོག་པ་གང་གང་གིས།

। དངོས་པོ་གང་གང་བླ་བར་རྟོགས་པ།

। དེ་ཉིད་ཀྱི་ཏུ་བར་རྟོགས་པ་ཡི།

। རོ་བོ་ཉིད་མེད་དེ་མེད་དོ།

ལྟ་བུ་ལས་པོ་པོ་

由 彼 彼 分 別，
分 別 彼 彼 物，
此 即 遍 分 別，
無 自 性 故 無。

1. 唐譯作遍計所執，乃意譯。

।གཞན་གྱི་དབང་གི་དོ་བོ་ལྟོད།

।འཇམ་རྟོག་ཡིན་ཏེ་རྒྱུ་ལས་ལྷུང།

।གྲུབ་པོ་དེས་སྐྱེ་མ་ལོ།

।རྟོག་ཏུ་མེད་པར་གྱུར་བ་གང།

他 增 上¹ 自 性，
分 別， 緣 所 起，
成 就² 則 於 彼，
常 離 前 者 盡。

1. 唐譯作‘依他起’，下同。 2. 唐譯作‘圓成實’，皆是意譯。

དེ་སྤྱིར་དེ་ཉིད་གཞན་དཔང་ལས།
 །གཞན་མིན་གཞན་མ་ཡིན་པ་འདྲ་མིན།
 །མི་རྟག་པ་མོག་ས་བཞིན་དུ་བརྗོད།
 །དེ་མ་མཐོང་པར་དེ་མི་མཐོང།

故 此， 他 增 上，
 非 異， 非 不 異，
 謂 如 無 常 等，¹
 不 見 此， 味 彼。²

1. 唐譯作‘如無常等性’。 2. 唐譯作‘非
 不見此彼’。意甚晦。寺本譯同。

འདི་ལོ་ཉིད་ལྷི་རྣམ་གསུམ་གྱིས།

འདི་ལོ་ཉིད་མེད་རྣམ་གསུམ་ས།

འདགོངས་ལས་ཚེས་རྣམས་ཐམས་ཅད་གྱི།

འདི་ལོ་ཉིད་མེད་ཅུ་ལྟ་བུ་ཡིན།

自 性 依 三 種，

於 三 無 自 性，

曾 依 密 意 說，

‘一 切 法 無 性’。

1. དང་པོ་ཡ་ནི་མཚན་ཉིད་ཀྱི།
 1. རོ་པོ་ཉིད་མེད་གཞན་པ་ཡང་།
 1. རི་ཉིད་ནང་ཉིད་མི་འབྱུང་བས།
 1. རོ་པོ་ཉིད་མེད་གཞན་ཡིན་པོ།

初，相 無 自 性。
 復 次 由 其 性
 不 自 然 生 起。
 又 餘，無 自 性。¹

1. 唐譯作兩句，後由遠離前，所執我法性。今文意其次類。

། ཚོས་ཀྱི་དོན་གྱི་དམ་པ་འད་དེ།
། འདི་ལྟར་དེ་བཞིན་ཉིད་ལུང་དེ།
། དུས་རྒྱུ་མེད་ཀྱང་འད་དེ་བཞིན་ཉིད།
། དེ་ཉིད་རྣམ་པར་རྒྱུ་པ་ཅི་མ།

此 法 義 殊 勝，
若 是 亦 眞 如，
又 常 時 自 如，
此 性 即 唯 識。

1. ཇི་ལྟོད་རྣམ་པོག་ཚམ་ཉིད་ལ།

1. རྣམ་པར་ཤེས་པ་མི་གནས་པ།

1. བཞིན་པ་གཉིས་ཀྱི་བག་ལ་ཉལ།

1. ཇི་ཉིད་⁽¹⁾རྣམ་པར་མི་སྣོན་གྱི།

ལོ་རྒྱུས་ལ་བྱས་པའི་ཉིད་

1. 乃 至 識 未 住
於 彼 唯 識 性，
二 取 之 隨 眠，
彼 體 悉 未 滅。

1. 此下四頌文句皆與唐譯不同，可點。

। नदी दणक्खमिणी ठंअंदिन ठेसा ।

। नेस्सुअं दुवे दमिणसं वससु ।

। ठंअंदिन बुदं सुं अदुवमं देणव ।

। नेवे ठंअंसां अणवसां सो ।

謂 彼 爲 唯 識，
依 緣 思 惟 彼，
有 法 隨 現 前，
故 不 住 唯 (識)。¹

1. 原本有此義，但無此字。

। वम त्रिग ज्ञेस यस द मीग स य कुम स ।

। मी द मीग स दे यि क्क व वी ।

। कुम य न वी य य क्क म स य व स ।

। य त्तु द य मी द य स दे न द्दि व मी द ।

॥ ३३३ ॥ 作 代 佛 尼 舍 威 一 字

智 所 緣 無 得，
爾 時 住 唯 識，
以 所 取 無 故，
彼 能 取 亦 無。

।ने'वी'सि'अ'स'अ'ने'अ'द'अ'ण'स'स'।

।ने'दी'ण'अ'ने'व'अ'न'स'अ'ने'अ'ने'स'ने'।

।ण'व'स'अ'न'स'अ'न'व'अ'न'स'अ'न'स'।

।ण'व'स'अ'न'स'अ'न'व'अ'न'स'अ'न'स'।

彼 無 思，無 得，
是 出 世 間 智，
(即 此) 是 轉 依，
二 取 劣 依¹ 捨。

1. 寺本譯作'惡住'。

། དེ་ཉིད་ཟླག་པ་མེད་དང་དབྱིངས།

། བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་དགོད་དང་བརྟན།

། དེ་ལྷོ་བདེ་བ་རྣམ་གྲོལ་སྟུ།

། ལྷུང་པ་ཚིག་པོ་ཉི་ཚོས་ཞེས་བུ།།

此 即 無 漏 界，
不 可 思 善 實，
安 樂 解 脫 身，
名 大 牟 尼 法。

॥ सुखं कुरु यत्किञ्चिद्यत्तु सुखं यत् सुखं यत्
केव यत् सुखं यत् सुखं यत् सुखं यत् सुखं यत् ॥

三十頌由大
阿闍黎寶親
造訖。

1. 此依日人明石嘉達所譯。(見龍大論
叢 246 號, 1922 京都)

॥ कृष्णस्य शिष्यस्य चैव विद्वान्महात्मानोऽयं ।
 । बुद्धस्य शिष्यस्य चैव विद्वान्महात्मानोऽयं ।
 । शिष्यस्य चैव विद्वान्महात्मानोऽयं ॥

印度律師勝友¹
 戒主覺及大奏
 譯官僧伽智羣
 共譯，奏允校行。

1. 佛滅後千三百年時人。

論莊嚴經論與唯識古學

呂澂

——民國十二年十一月內院第三次研究官研究論文——

一 莊嚴經論之作

有宗六足，裝譯其五而缺施設，法相十支，裝譯其八而缺分別瑜伽與莊嚴；以是施設後翻，莊嚴舊譯，文義有疑，久莫能決。今論莊嚴作者果爲誰氏，即疑義之一端也。

大乘莊嚴經論十三卷，唐波羅頗迦羅譯，（傳貞觀四年至七年，合西紀六三〇至六三三年）題無著菩薩造。李百藥序之，亦曰「無著菩薩纂焉」，未有異說。後十餘年，樊門所傳乃曰，莊嚴論頗彌勒所說，長行釋者世親。（西域記卷五，成唯識論學記卷四，又通記卷二）。基師並謂，舊人總說天親作，是謬說。其後慧沼謂莊嚴論頗及顯揚論俱無著造。（了義燈七）義淨謂無著八支而大莊嚴論居第七。（寄歸傳卷四）至元勘同錄卷九亦云，大乘莊嚴經論無著造，勘與善本同迄於晚近，歐人來維西，於尼泊爾得其梵本，不題作者，而其刊行之亦謂爲無著所造。合各家言，莊嚴作者乃

有四說：

(一)本頌長行俱無著作。(舊論譯主波頗、護淨、慶吉祥、著釋。)

(二)本頌長行俱世親造。(舊人爲此說，見基師述記。)

(三)本頌彌勒造，長行世親造。(玄奘、太賢、窺基、又日人字井伯壽依西域傳說，及入大乘論考訂亦謂爲彌勒作。)

(四)本頌無著作。(慧超。)

其第二說未詳所據。餘所爭者，乃在本頌爲彌勒作，抑無著作。夫彌勒說法，惟無著親聞之，彌勒之學，惟無著口傳之，聞者未嘗親彌勒其人，遂謂彌勒所說不異無著所說，何害？然而按諸譯籍，彌勒無著著書各別，考之傳記，彌勒爲無著所師，當時又實有其人。(依日人字井伯壽所考，詳見哲學雜誌四一三四一五號。)又無著之學，得自彌勒，其先稱述，而後自爲製作，顯然分二時期。(見發嚴經句傳。)則其或稱彌勒，或自居名，不無關係，須加證是。今合無著餘籍推求，莊嚴作者，乃得一不同古人之第五說。

(五)本頌無著作，長行世親造。

何以知莊嚴經論本頌爲無著作耶？曰：無著嘗作攝論散釋，大乘阿毘達磨經十殊勝語，行文之間，長行未盡皆制伽陀，或攝前文，或總餘義，綜計全論，凡有一百二十八頌。(其有引用之明文者不計。)今細按之，其什之三，即皆見諸莊嚴經論。(附科勸卷。)此攝論一百二十八頌者，由世親無性之釋文觀之，皆非援引經文，或彌勒之說，乃無著自頌之者也。又考契門著述，亦嘗深信爲無著所自頌者也。(如成唯識論卷七引「亂相及亂體」頌，基師述記四十三曰：攝論第四無

附錄本此頌即別見於莊經論卷四。莊嚴論中既處處有此等頌，概以爲例，則莊嚴本頌出諸無著而不必出諸彌勒，可無疑也。

●附莊嚴論傷異譯對勘表

—加○者有徵引本論之明文—

●真實品第七

10 福智無邊際四偈……攝論福德智慧二資糧四頌

●菩提品第十

15 譬如水器壞偈……攝論衆生罪不現半頌

10 譬如火聚性偈……攝論或現正等覺半頌

7 性別及不虛偈……攝論種姓異非虛頌

●明信品第十一

11 人身及方處偈……攝論人趣諸有情頌

●述求品第十二

22 色識爲迷因偈……攝論亂相及亂體頌

論莊嚴經論與唯識古學

47 自無及體無偶……………攝論自然自體無頌

48 無自體故成偶……………攝論由無性故成頌

50 法無我解脫偶……………攝論法無我解脫頌

51 引接諸聲聞偶……………攝論爲引攝一類頌

●度攝品第十七

1 數相次第名偶……………攝論數相及次第頌

●功德品第二十二

16 安相在心前偶……………攝論現前自然住頌

39 覆實見不實偶……………攝論諸凡夫覆真頌

40 不見見應知偶……………攝論應知顯不顯頌

●敬佛品第二十四

1-16 合心及離心十六偶……………攝論憐愍諸有情十六頌

18,19 成就第一義二偶……………攝論成就第一義二頌

(異譯見於攝論者三十五頌)

然於是猶有疑難須通者數端：

一、成唯識論卷三曰：「又聖慈氏以七種因證大乘經真是佛說。」詳列七因而結之曰：「如莊嚴論頌此義言，此似可證論是慈氏說也。然按其文意，固可謂慈氏有七因成立大乘之義，而無著於論頌之。」（莊嚴經論本也有頌也，不必慈氏之自頌也。）（入大乘論引慈氏莊嚴文，亦可如此通。）

二、攝論卷中引五現觀伽陀，而謂如大乘經莊嚴論說，此別以莊嚴論頌爲一類，不似無著所自造也。然此引文亦似可證無著之造莊嚴先於攝論，而不足證莊嚴不爲無著所造，攝論餘處頌文如上所述，固多見於論中矣。論餘處用莊嚴文不標而此處獨標者，特作者意樂則爾。（如成唯識論中投引頌文，多不標出處，唯記始一言之。又以行文之便，凡頌重攝長行畧出餘義，即與引文有異，故雖出於莊嚴亦不標也。）

三、莊嚴經論卷三善提品說諸佛法界清淨四頌，全同佛地經。（經亦僅有此四頌。般若燈論更引經餘頌，不見於唐譯。）似論又不盡爲無著造也。然於當時著作此例實繁，如大論全引深密，全引寶積，又全引雜含摩哩理迦，而不妨其稱彌勒說，今論引佛地數偈又何害其爲無著造乎？

論之長行何以知爲世親所釋耶？此有三因：

- 一、攝論伽陀之見於莊嚴者，世親釋文即多與莊嚴長行相同。
- 二、攝論文義同於莊嚴者，世親釋文亦多與莊嚴長行相同。（如世親釋五解四秘密一段，同於莊嚴論第六。）
- 三、世親釋文旁論，有時亦與莊嚴長行相同。（如世親釋一、旁辨三藏有上下乘差別，又以九緣成立，又各有四義等，全同於莊嚴論。）

因述求也。

由此三因，莊嚴長行出自世親，亦無可疑。

※ ※ ※ ※ ※

進而論無著之製莊嚴頌果在其一生中何時期，又與其前後著述立說之關係何似，今不幸無無著專傳可考，但據以次各種畧得言之耳。

(一) 陳真諦譯婆藪槃豆傳 (略稱陳傳)。

(二) 唐玄奘述西域記卷五 (畧稱奘傳)。

(三) 西藏傳 Tarnitha 印度佛教史 (據多屋弘氏無著菩薩傳稿所引略稱藏傳)。

三種中以陳傳為最當理可信，今節錄之如下：

『此土(北天竺富婁沙富羅國，富婁沙譯為丈，又富羅譯為土。有國師婆羅門姓橋尸迦有三子，同名婆藪槃豆。原註、

婆藪譯云天，槃豆譯為親。天竺立兒名有此禮，雖同一名，復立別名以顯之。長子婆藪槃豆是菩薩根性人，亦於薩婆多部出

家。(註一)後修定得離欲，思惟空義不得入，欲自殺身。賓頭盧阿羅漢在東毘提訶，覩見此事，從彼方來為

說小乘空觀，如教觀之，即便得入。雖得小乘空觀，意猶未安，謂理不應止爾。因此乘神通往兜率陀天，諮問

彌勒菩薩，為說大乘空觀。(註二)還闍浮提，如說思惟即便得悟，於思惟時地六種動，既得大乘空觀，因此

為名阿僧伽。(原註譯為無著，爾後數上兜率陀天，諮問彌勒大乘經義，彌勒廣為解說，隨有所得，還闍浮提。

以已所聞爲餘人說，聞者多不生信。無著法師即自發願，我今欲令衆生信解大乘，惟願大師下閻浮提，解說大乘，令諸衆生皆得信解。彌勒即如其願，於夜時下閻浮提，放大光明，廣集有緣衆於說法堂，誦出十七地經，隨所誦出隨解其義，經四月夜解十七地經，方竟。雖同於一堂聽法，唯無著法師得近彌勒菩薩，餘人但得遙聞。夜共聽彌勒說法，晝時無著法師更爲餘人解釋彌勒所說，因此衆人皆信大乘彌勒教。無著法師修日光三摩提，如說修學即得此定。從此定後，悉所未解，悉能通達，有所見聞，永值不忘。佛昔所說華嚴等諸大乘經，悉未解義，彌勒於兜率陀天，悉爲無著解說諸大乘經義，法師並悉通達，皆能憶持。後於閻浮提造大乘經優婆提舍，解釋佛所說一切大乘教……〔註三〕

〔註一〕柴傳從彌沙塞部出家，感傳不明，但從後來著述考之，似以柴傳爲是。

〔註二〕感傳從師受具，專修五年，受灌頂後，往雞尼山十二年，求見彌勒，始獲一見，引生兜率，經時六月，入世十五年，至五十年，得聞一切大乘法云。無過實頭感事。

〔註三〕柴傳世親先無著捨壽，然感傳無著晚年遊行他方，住那爛陀寺十二年，歿於王會，後世親利世三十五年始歿。按無著親教彌勒，爲時甚久，故弘瑯伽已達耄年，不宜後世親而歿，故以感傳爲正。

依據陳傳，無著大乘論之製作至少有以次之四時期。

第一 初入大乘空觀時期

第二 傳述彌勒學說時期

論莊嚴經論與唯識古學

第三 解釋大乘經時期

第四 暮年行化時期

無著著作現存者有(一)順中論二卷、(二)顯揚聖教論四卷、(三)莊嚴經論頌約三卷、(四)攝大乘論三卷、(五)集論七卷、(六)金剛般若論二卷、(七)六門教授習定論一卷、(八)解深密經論、(九)禪定燈優波提舍、(十)佛隨念論、(十一)法隨念論、(十二)僧隨念論。都計十二種、約二十餘卷。莊嚴經論解大乘經、當是第三時期著作。其先接彌勒中邊、後啓攝論、蓋瑜伽與唯識轉移關鍵之所在也。

二 瑜伽與唯識

瑜伽與唯識分於學說之先後。瑜伽以三乘觀行之境爲序，齊被五姓，故其立說無所偏歎。唯識後起，專宏大乘，一以識智貫之，意乃獨有所寄。瑜伽諸論中如中邊依據三性，以依他虛妄分別爲樞紐，說境則唯心，說生則二緣起，本已見唯識之端。然尤能貫攝其說，顯明唯識宗旨者，首推莊嚴經論一書。論之宗極，舊時謂在無分別智，在八事攝大乘。卷十二功德品說八事攝大乘，一始，二信云云。又成宗品神通及無分別智爲無上乘體，然神通品說如所攝無分別智作悲修習乃得神通，故爲無上乘體者，實唯無分別智也。然今以境行果三決擇論文，其言境有曰：

「能取及所取 此二唯心光。(異譯，唯識論七：許心似二現。光即現似之異譯。)述求品(第三十二頌)

「種種心光起 如是種種相 光體非體故 不得彼法實。」述求品(第三十三頌)

此皆總言一切所緣不外心光，善成唯識。其次言行有曰：

「福智無邊際 生長悉圓滿 思法決定已 通達義類性。

已知義類性 善住惟心光 現見法界故 解脫於二相。

心外無有物 物無心亦無 以解二無故 善住眞法界。

無分別智力 恒平等道行 爲壞過聚體 如藥能除毒。

緣佛善成法 心根安法界 解念惟分別 速窮功德海。……眞寶品(第七至十一頌)

此五頌解五位。五位者，三乘之所共立，(見大論攝釋分)。今則於集大聚位知所思法義類悉以意言爲性，(意言卽是分別論卷五云：意言者謂義想，義卽想增，想卽心數，由此想於義能如是如是起意言解)。於通達分位了達無境唯心善住唯識，於見道位了無能取離二取相；是皆以唯識觀入，與攝論入所知相同。又於修道位以無分別智壞阿賴耶，於究竟位以第一義智窮功德，則轉識爲智以後事也。五位可謂皆以唯識爲判，後來世親三十頌之五位卽本於此。又論說四加行乃合資糧加行二道而言，文曰：

「爾時此菩薩 次窮得定心 唯見意言故 不見一切義。(後)

爲長法明故 堅固精進起 法明增長已 通達唯心住。(頂)

諸義悉是光 由是唯心故 得斷所執亂 是則住於忍。(忍)

所執亂雖斷 尙餘能執故 斷此復速證 無間三摩地。(世第二)……教授品(十三至十六頌)

此與中邊於妄分別入無相方便相一類。(依識有所得境界無所得生依境無所得生)意同，亦由唯識立說也。最後言果，李序所謂轉識爲智，東智成身，詳餘籍所未有，其文曰：

『四智鏡不動 三智之所依 八七六五識 次第轉得故。』菩提品(第六十二頌)

此中以鏡智平等性智爲法身，觀智爲食身，作智爲化身，故又曰：

『性身及食身 化身合三身 應知第一身 餘二之依止。』菩提品(第五十五頌)

此亦同於唯識。合境行果三，皆偏重唯識立說，故此論者，實由瑜伽漸入唯識之籍也。

三 唯識古學與今學

莊嚴之言唯識，惟見無著之說，與後來所談多所不同，於此宜知唯識有古今學。言古今學，非以先後判也。以先後判則應無著古學而世親今學，又應世親古學而陳那今學，此將淆亂不得定稱。實則無著世親唯識之學先後一貫，後人有直述二家學說而推闡之者，是爲古學；有曲變二家學說而推闡之者，是爲今學。古謂順從舊說，今謂改變新說，此其大較也。於印度十大論師求之，則親勝、火辨、難陀三家古學也；護法今學也。安慧特許二者之間。於東土唯識譯家求之，則真諦古學也，玄奘今學也。親勝三家之學於東土特存鱗爪，研求頗苦不足；真諦之譯因契門斥爲謬誤，是非亦淆然難知；古學於此，殆無可言。無著世親之學隨以失真之處不少。幸而莊嚴一論無異譯之爭，無異宗之執，獨能存無著世親立說之本真，堪爲唯識古今學之衡量。今從論文探釋要義，有關於古今異說者

三數則，以見古學之所以立；此於研究唯識亦最有關係者也。

唯識古今學根本最異之點，在俱言唯識而所以解之者不同。莊嚴經論卷五述求品說唯識偈曰：

「能取及所取 此二唯心光 貪光及信光 二光無二法。」

釋云：「能所取唯是心光，貪信等二光亦不離心光別有染淨法，故二光無二相。」又偈曰：

「種種心光起 如是種種相 光體非體故 不得彼法實。」

釋云：「種種心光即是種種事相，或異時起，或同時起，唯有光相而無光體；是故世尊不說彼真實之法。」此由能所取成立唯識。所取謂句光，（西義譯本作俱依是義，光，身光，能取謂意光，受光，分別光。此三能取即如次謂一切時染污識，五識，意識，（論五三十七頌）又句義身光謂阿賴耶所餘識。（論五四十一頌）以攝論證之，此句義身光謂餘識者，即身識（五根），所受識（色等），世識，處識，言說識等。又依攝論義，如是諸識皆是虛妄分別所攝，唯識爲性。又即賴耶爲義識而色等爲相識眼識等爲見識之謂。故古學云唯識者，無論能取所取皆是識性，皆是虛妄分別，如是以成其唯識也。成唯識論十，舉唯識第三解，「或相分等皆識爲性，由熏習力似多分生，真如亦是識之實性，故除識性無別有法。」此義即同莊嚴，而樊門斥爲不正義也。又古學唯識非但見相爲識性，心所亦以識爲性，觀前倣意可知。

今學之言唯識則不如是。成唯識論卷七難心所別有體，引莊嚴頌云：

「許心似二現 如是似貪等 或似於信等 無別善染法。」

論釋通云：「應說離心有別自性。心所依心勢力生故說似復現，非彼即心。」推衍此義，則色等境但依心起說似復現，非彼即心，乃別有性；此即以不離之義說唯識也。故成唯識論卷十解唯識第二家護法正義曰：

『或識相見等從緣生，俱依他起，虛實如謂；唯言遣外，不遮內境。』

又論第七曰：

『故唯識言有深意趣。識言總顯一切有情各有八識，六位心所，所變相見分位差別，及彼空理所顯真如，識自相故，識相應故，二所變故，三分位故，四實性故。如是諸法皆不離識，總立識名。唯言，但遣愚夫所執定離諸識實有色等。』

此皆謂所緣可別有性，但不離識故名唯識；故攝論十一識之名以後各家亦不復舉。此解唯識不同，實古今學一切異義之根源也。

四 三性

三性爲瑜伽所宗，亦唯識所宗也。般若無所得等三句釋空，遍計性等三義釋緣等，瑜伽開爲三性，唯識復於其中獨舉虛妄分別所攝唯識以言，故唯識根本義又在於三性也。莊嚴論卷五述求品說求諸相，相差別有二，所相五法，（色心心數不相應及無爲）能相三種，即三性也。由三性解唯識古學，有兩大端與今學絕異：

其第一義曰，依他遍計之俱名虛妄分別也。論述求品第三十六七偈曰：

『意言與習光（譯此句實爲一類，下三句又一類）名義互光起。非真分別故（譯本作虛妄分別相）。是真分別相。所取及能取。二相各三光。不真分別故。是說依他相。』

意言謂由想於義起意言解，即是有覺分別。習光謂意言種子直起義光，即是無覺分別。名義互依而起，境界非真唯是分別，故名分別相。依他爲解亦然。二相同爲不真分別，而復別爲二者，此可取解於梁攝論五云：『分別是識性。識性何所分別？分別無爲有，故言虛妄。分別爲因，虛妄爲果，由虛妄果得顯分別因……分別即是亂識，虛妄即是亂識變異。虛妄分別廣說十一種識，畧說四種識。（俱摩俱根俱我俱識）……就此虛妄分別中何者爲依他，何者爲分別？』又梁中邊論卷一亦云：『此中虛妄分別謂分別能執所執，有者但有分別，無有二者謂能執所執此二永無。』此於虛妄分別中分依他遍計二性，亦同攝論。由是可知或十一種識，或四種識，又或六種光，皆是虛妄分別，而由異義故成依他，由異義故成遍計，所由之義各殊，二相亦終不亂也。莊嚴四述求品第十三偈云：

『如後起幻師（譯作幻） 譬說虛分別 如後諸幻事（譯作所幻） 譬說二種迷。』

釋云：『如幻師依咒術力變木石等以爲迷因，如是虛分別依他性亦爾，起種種分別爲顛倒因。譬如幻像金等種種相貌顯現，如是所起分別性亦爾，能取所取二迷恒時顯現。』此分別二性，一喻幻師，一喻幻事，幻事雖依幻師，而其爲幻則同。故論次云：『如彼謂幻者幻事無有實體，此譬依他分別二相亦無實體，由此道理即得通達第一義諦。』謂幻者幻事體亦可得，此譬虛妄分別亦爾。由此道理即得通世諦之實。此二相在俗諦則俱實，在真諦則俱空，然二者非無別，依未轉時，依他無體而爲迷因，不得自在，遍計則但有似相顯現也。故論四云：『離二者

謂分別性真實，由能取所取畢竟無故。迷依者謂依他性真實，由此起諸分別故。又分別性就似顯現言，依他性指由種子生起言。故論十二云：『遠離彼二執者是知分別性，亦知熏聚因者是知依他性。』又二性之言無亦復不同。故論五云：『自相無起由分別性畢竟不起故，自然無起由依他性自性不起故。』

因說依他同於分別，亦是無體，故說此性應斷應盡。有如，

『教授品第二十二頌云：『應知緣無相，悉盡諸分別，此中無顯緣，不真分別盡。』

『功德品第三十七頌云：『若智緣真如，遠離彼二執，亦知熏聚因，依他性即盡。』

皆可證也。

於是古學解釋三性，有第二義曰：圓成實性兼攝正智也。果位正智不可斷亦不可盡，故論十二功德品第三十頌釋七真如，四種如是真實性，謂空相如，唯諦如，清淨如，正行如。又謂真實性攝者即是真諦。此中空相如謂法無我，唯諦如謂無分別智，清淨如謂滅諦，正行如謂道諦。故無分別智攝於圓成也。梁攝論第六云：由說四清淨法應知真實性，一自性清淨，二無垢清淨，皆謂真如；三至得道清淨，謂一切助道法；四道生境界清淨，謂正說大乘。法釋曰：第一二由無變異成真實，第三四由無顛倒成真實。成唯識論八無漏有爲亦得圓成實者，然於頌中不說。蓋同是此義也。

五 心真如(法性心)

莊嚴之釋三性，於圓成實又有一別義焉，曰圓成實性是真如，而說有本淨無垢之二相也。論第四述求品第十

一偈，二淨三譬顯。解云，第三真實（真實性真實）應淨。又云，二淨謂一自性清淨，由本來清淨故，二無垢清淨，由離客塵故。又論第五述求品第三十六偈釋曰，真實謂如也。一自相，無體體無二，此以無分別體為體，二染淨相，非寂靜者由客塵煩惱故，寂靜者由自性清故。三無分別相，分別不行故。又論第二真實品第一義相云：「非增非減者淨染二分起時滅時法界正如是住故，非淨者自性無染不須淨故，非不淨者客塵去故。」又論第三菩提品十九偈云：

「如前後亦爾（所謂非淨由自性不淨故）及離一切障（所謂非不淨由後時客塵煩惱故）非淨非不淨 佛說名為如。」此皆謂圓成有清淨相，蓋本諸經說心性本淨之義。故論第六隨修品第十八偈云：

「譬如清水濁 穢除還本淨 自心淨亦爾 唯離客塵故。」

此謂心淨非外來，本性淨故。然心性言即是真如，故下偈云：

「已說心性淨 而為客塵染 不離心真如（譯作法性心） 別有心性淨。」

釋云「不離心之真如別有異心（不淨之心）謂依他相，說為自性清淨。此中應知說心真如名之為心。」以下更有阿摩羅識之說，但梵藏兩本皆無此文。此清淨心，舊時所謂第九識也。依此文義，乃以真如當之，而顯其本淨離垢之相。蓋真如雖非是心而是心性，因是心性復假說名心。親光所謂「又諸有情心平等性即是真實是圓成實自性攝故」；雖為客塵分別所染，非彼體故不可全捨，可今清淨，依此密意說如是言此心本性清淨光潔；心之法性說名為心，非離心法性有異性淨心。」故真如名心名識，並無不慚。且依古學唯識之義，一切法皆為識性俱

是諱類而後成其唯諱，故於真如亦致諱名而可說有九諱。此一義也，蓋即由真如，法界，心性，本淨心之義理次第而不得不立者。

〔附註〕深密淵疏卷十一云：「依彌勒宗西方諸師三說：一、菩提流支唯諱論云，立二種心，一法性心，真如爲體，此即真如心之性故名之爲心而非能緣，二相應心，與信貪等心所相應。解云，唯諱意之性故諱之性，故亦名意識，於理無違。二、真諱立九諱，依決定藏論九諱品說，第九阿摩羅，此云無垢識，真如爲體云云。」按決定藏論即大論攝決擇異譯。今決擇文無阿摩羅名，但梁譯有之。細按其處，適當唐譯轉依之名。轉依者，從解脫二障得名，亦即真如離垢之相也。名之阿摩羅，未見其不可。惟本論立第九諱與真如緣起無關，但（一）存心性本淨說，（二）以一切是諱成唯諱說，（三）成一切衆生有佛性說（佛性與種姓別）而已。

唯諱今學不立第九諱，且謂第八淨諱名無垢，即舊云第九諱者也。此說引功德莊嚴經爲證。經云無垢與圓鏡智相應故。〔成唯識論第三〕然按經文曰：

「如來無垢識，是淨無漏界，解脫一切障，圓鏡智相應。」

此實不應依論所解。大圓鏡智者，佛地論四云，「謂第八淨識能現能生智等影像如大圓鏡能現世間一切影像，智相應故假說名智。」論卷三云，此應名大圓鏡心，以智相應說名爲智。故無漏智心所，則但名智而已，與智相應第八淨諱乃名大圓鏡也。大圓鏡智既爲第八淨諱，若無垢諱又爲第八淨諱，即有自體相應過。又云淨無漏界解脫一切障，與佛地五法中淨法界解脫諸垢相同，故以無垢諱名法界乃順經意。如今學云此是第八淨諱，即

無更立第九之必要，以八識各有淨識應有十六識故；然古學立無垢識之意不爾也。

六 一一分

莊嚴之解依計二性又有一別義焉。述求品依他說能所取各三光，盡列七識七境而無第八。依他分別二性俱概八識，此文但言前七者，其意參諸攝論乃明世親論（集釋）第四云：

「於阿賴耶識亦得安立相見二識，謂阿賴耶識以彼意識及所依止爲其見識，眼等諸識爲其相識，以一切法皆是識故。」

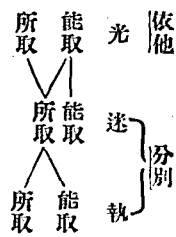
附譯云：

「亦成立阿梨耶識爲相見二識，意識及依止是阿梨耶識見分，眼等識及一切法是相分，此等即是阿梨耶耶識體故。」

此即以阿賴耶爲主，而判前七爲能所也。（中邊論同此）

判識爲相分見分是無著依中邊而推闡。但在莊嚴不說相見而有所取能取。此二取者，於依他有之，於分別亦有之。論五述求品云，唯有光相而無光體，故世尊不說爲真實法。隨修品云，不真分別於平等法界無二相處而常見有能所二相論於依他則云能所取光，（述求品）於遍計則云能所取迷，（述求品）云如彼諸幻事譬說二種迷。又云能所取實，（述求品）云二實應遠離。蓋依他似顯能所，分別迷執實有能所，反推其義，惟遍計中有能所取而後知依他有能

所光爲彼所依，亦猶執實根塵我識推知依他現似根塵我識，故分別遠離，二光亦息。(遠求清云：如是二光遠尋知調前皮)
 (能所取既無，所依依他亦離。(遠求清云：離三及遠依)。故能所取隨應可是分別，可是依他，有如次表，此又甚異於今學之一點也。



成唯識八：『有義，三界心所無始妄熏雖各體一而似二生，謂見相分即能所取，如是情有理無說爲計執，二所依體實託緣生非無名依他起；聖教說虛妄分別是依他起，二取名爲計所執故。』疏家判此義處安慧，實可爲莊嚴論作註脚也。

七 餘論

上從莊嚴論舉三數義而無著世親之唯識古義已約畧可見。難陀談唯識，謂識所變是所取，所取無故能取亦無；即就依他顯似遍計二取而說，本於莊嚴舊義；又真諦立第九識，依計二性皆空，衆生俱有佛性。(此同莊嚴舊提品)
 一切無別故，得知清淨故，故說諸衆生，名爲如來藏；即就一切衆生說，亦皆本諸莊嚴。故二家之言猶可見古學也。夫唯識之有古

今學，實行解之差別致之。其先後精粗，或可比較，然而是非未易言也。樊門盛傳今學，即極斥舊譯爲非，是以其爲古學而非之歟？抑果譯家紕謬之爲非歟？譯籍梵本不必同一，果可執此衡彼以定其是非歟？今謂無著世親之學存於難陀等及真諦所傳者更多，尋釋真諦等譯籍更易可見，此非可以精當與否而分，亦即不可相是非也。讀者或疑吾說乎，請舉例以實之。

舊譯中邊分別論云：

『虛妄分別有 彼處無有二。』

此中虛妄分別者，謂分別能執所執。有者，但有分別。彼處者，謂虛妄分別。無有二者，謂能執所執此二永無。』
新譯辯中邊論云：

『虛妄分別有 於此二都無。』

虛妄分別有者，謂有能取所取分別。於此二都無者，謂即於此虛妄分別永無所取能取二性。』

比較二譯，則虛妄分別概括二性於舊譯見之，新譯乃全不見也。此豈譯文之正否，實乃義理之歧異矣。新舊譯中若是之例不一而足，研究唯識古今學者，應知所準則也。

西藏譯莊嚴經論

西藏一切經丹殊論釋集第四十四函有大乘經莊嚴頌四十三紙，題彌勒作。又有經莊嚴釋一百五十二紙，題世親作，對勘唐譯莊嚴經論，大抵相似，或兩者原本同出一地也。唐譯文拙，每有害意之處，得藏譯對讀，其意義乃甚明瞭，試舉論述求品第三十七頌長行為例證之。

• 唐譯（常刻本卷五第三頁）

所取相有三光，謂句光，義光，身光。能

取相有三光，謂意光，受光，分別光。：

……彼所取相三光及能取相三光，

如此諸光皆是不真分別故，是依他

相。

• 藏譯（內院抄本第一冊）

此中現似三類，現似處，現似義，現似

身。又現似三類，現似意，取，及分別。：

……此中現似三相第一為所取相，第

二為能取相；如是虛妄分別即他增

上相。

雜阿含經刊定記

呂澂

——附論雜阿含經本母——

一 刊定經名

經名雜阿含者，或釋爲雜碎難持。(分別功德論卷二)此屬大衆部之私言，無當經義。或釋爲雜說，即爲比丘比丘尼優婆塞優婆夷天子。天女所說，今集爲一部；(五分律三十三、四分律五十四大同)。或釋爲文句雜，根雜，力雜，覺雜，道雜，如是比。(摩訶僧祇律三十三)此皆就少分言，不能概括全經。義淨譯毗奈耶雜事別定經名爲相應阿含。(見同書卷三十九)頗能顯其意義，蓋經文以事義相應者集爲品類得名相應也。然大論八十五仍譯爲雜阿含，且解疏曰：於是世尊觀待彼彼所化，宣說如來及諸弟子所說相應，蘊界處相緣起，食諦相應，念住正斷神足根力覺支道支入出息念學證淨等相應，又依八衆說衆相應，後結集者爲令聖教久住，結盟控南頭，隨其所應次第宣布；即彼一切事相應教間闕鳩集，是故說名雜阿含。從此解釋，經之結集體裁雖得正名相應，而經文隨宜宣布，次第不盡相順，

則有雜糞。若如來若如來弟子所說相應從能說人言當置諸篇首，而經文以別諸他種相應之間，界相應與緣麤相應當爲一類，而經文以別諸因緣諦食之間，即以此種間別鳩集之故，經宜以雜阿笈摩爲名，而不宜云相應阿含也。

二 判定品目

僧肇傳雜含四分十誦。(見長含序)開元釋教錄第十三，據五分律云：此部經說事既雜，故無品次誦等差別。後來刊本於卷八題「誦六入品第二」，卷十六題「雜因誦第三品之四」，卷十六題「雜因誦第三品之五」，卷十八題「弟子所說誦第四品」，卷十四題「誦道品第五」。(宋元明經四本大同)此似判經爲多誦，而文不備。更考諸毘奈耶雜事三十九，列舉蘊品、處界品、緣起品、聲聞品、佛陀品、聖道品、伽他，共七品。又大論八十五有弟子所說佛所說分五，取蘊六處因緣相應分、道品分、結集品，四分之名。此俱與刊本所題相同而亦不順。以是從來學者皆視雜含無次第之可言。十餘載前，日人姊崎正治竭數年之力，對勘巴利文及漢文四阿含，著漢譯四阿含 The Four Buddhist Agamas in Chinese 論文，(一九〇八年載日本亞細亞雜誌三十五卷，又別有單行本。考校頗精，其意以爲雜含當分八誦六十二部而後大備。(五蘊誦八部，六入誦一部，雜因誦四部，弟子所說誦六部，通誦二十一部，八衆誦四部，須彌誦十二部，如來誦七部，此較諸巴利文本五誦五十部更有增益)。然今詳勘大論之文，知其說猶出杜撰，不可從也。

大論第三末云：「又復應知諸佛語言九事所攝。云何九事？一有情事，二受用事，三生起事，四安住事，五染淨事，

六差別事，七說者事，八所說事，九衆會事。有情事者謂五取蘊，受用事者謂十二處，生起處者謂十二分緣起及緣生，安住事者謂四食，染淨事者謂四聖諦，差別事者謂無量界，說者事者謂佛及彼弟子，所說事者謂四念住等菩提分法，衆會事者所謂八衆，一刹帝利衆，二婆羅門衆，三長者衆，四沙門衆，五四大天王衆，六三十三天衆，七餓鬼天衆，八梵天衆。」是文所列九事或以義，或以人，頗不一律；又次界於四諦，次佛及弟子所說於界，似失次序。然嘗以對照譯本雜合，大體次第一一昭合；而後恍然大論之說九事者非他，乃宗雜合之品目而云爾耳；又恍然雜合並非文亂無次，其品目正依九事之次第耳。又大論二十五卷釋十二分教，「云何契經，謂薄伽梵於彼彼方所爲彼彼所化有情依彼彼所化諸行差別宣說無量蘊相應語，處相應語，緣起相應語，食相應語，諦相應語，界相應語，聲聞乘相應語，獨覺乘相應語，如來乘相應語，念住正斷神足根力覺支道支等相應語，不淨息念諸學證淨相應語，結集如來正法藏者攝聚如是種種聖語爲令聖教久住世故以諸美妙名句文身如其所應次第安布；是名契經。」此中諸相應語次第亦同第三卷文，而特加詳。（未舉八衆不言者，蓋八衆分有伽他，結爲一品，乃入十二分教之應頌類也。）蓋亦宗雜合品目而說，即雜合品目應於此求之也。今即據此判雜合爲四分十誦。（此與所傳所傳之說相同，四分依大論八十五十誦則依九等也）如次：

一、五取蘊六處因緣相應分

一、五取蘊誦……………經第一卷以下

二、六處誦（卷六入誦第二）……………經第八卷以下

- 三、緣起誦(音題深因誦第三)……………經第十二卷以下
- 四、食誦……………經第十五卷
- 五、諦誦……………經第十五十六卷
- 六、界誦……………經第十六十七卷
- 二、佛弟子所說佛所說分
- 七、佛弟子所說誦(音題弟子所說誦第四)……………經第十八卷以下
- 八、佛所說誦……………經第二十二卷以下
- 三、道品分
- 九、念住等誦(音題誦道品第五)……………經第二十四卷以下
- 四、結集分(大論作品字)
- 十、八衆誦……………經第三十五卷以下

三 判定文段次第

雜合經五十卷大體次序不紊，惟其間分卷有前後倒置者，又有他經濫入者，皆待判定。大論自八十五卷以去，釋契經事，畧引雜合摩呬理迦之文，所依經文殆與舊譯同本，(見附說)故以論釐訂經文前二分二十餘卷次第應

如次列。

卷一 卷十 卷三 卷二 卷五 卷八 卷九 卷四十三 卷十一 卷十三 卷十二 卷十四
卷十五 卷十六 卷十七 …………… (佛弟子所說誦佛所說誦卷數見後) …… (缺卷) 卷

二十四 (缺卷) 卷二十六 卷二十七 卷二十八 卷二十九 卷三十 卷四十一 (一一五) 此卷

佛崎判定列入。

佛崎氏嘗對勒巴利文本雜合，於舊譯本卷數次第頗有訂正，謂二十三二十五卷是阿育王傳應刪去不列，然亦不詳其所以。今尋出三藏記載求那跋陀羅譯無憂王即阿育王經一卷，缺本法經目錄第四雜合經別生有阿育王經而不載是何卷。(隋元錄始云是二十三卷) 今對勒大論，此經文二十四卷前後應有說念處與說四神足之文而俱佚失。後來誤以同人譯本之無憂王經彌補其缺，於是別生經有阿育王經之名，而無憂王經反題缺本矣。又經文第四卷有偈，據守其新彫麗藏校正別錄第十五卷云，是宋藏將四十二卷誤刊於前。可知舊刊雜合自譯出後即未得完善整理，而後人更誤刊之，其至於顛倒錯失，皆傳者之過於譯家固無與也。

其次佛弟子所說佛所說分，結集分，仍說諸蘊處因緣道品等事，但不拘一義，於前二分中難可歸納，故復別開。此則弟子所說者屬諸弟子所說誦佛說而非全以伽陀問答出之者屬諸佛所說誦佛說為八衆而出以伽陀問答者屬諸八衆誦佛弟子所說誦自十八卷以下舊有標題，文義顯明，今定為四卷六品。一舍利弗說品 (卷十八前五十

一經。二目健連品。(卷十八後三經又卷十九一至四六經) 三阿那律品。(卷十九末四七經又卷二十一至九經) 四大迦旃延品。(卷二十至十九經) 五阿難陀品。(二十卷二十至二十三經又二十一卷一至七經) 六寶多羅品。(卷二十一至末經) 自餘文卷錯亂，遺難判別。惟舊譯經文，除大本(指五十卷者言)外，猶有別譯二十卷。(失譯附錄錄，屢經改爲十六卷，前後錯亂，最不可從) 多處大本三十卷以下之文。每十經或十一經後，原有經名結頌什九皆存，故能次第經文有條不紊。今以對校本，得八衆誦所屬各卷，所殘餘者，自皆佛所說誦矣。(附見次表)

●別譯雜合大本雜合對照表(別譯本下畧稱別本)

●八衆誦(別本舊題初頌)

一、沙門衆(別本大本皆無此題，下同)。

別本第一卷，二頌二十二經。|| 大本三十八卷；又三十九卷首三經。

二、魔天衆

別本第二卷，初頌十經。|| 大本三十九卷，四至十三經。(後有十經，別本缺)。

三、三十三天衆

別本第二卷，次頌十經。|| 大本四十卷，一至十經。

別本第三卷，初頌十經。|| 大本四十卷，十一至十六經；又四十六卷首三經。

四、刹帝利衆

別本第三卷，次頌十經。|| 大本四十六卷，四至十三經。

別本第四卷，初頌十一經。|| 大本四十六卷，十四至十八經。又四十二卷首六經。

五、婆羅門衆

別本第四卷，次頌十經。|| 大本四十二卷，七至十六經。

別本第五卷，缺頌八經，二頌二十一經。(麗本誤，不可從。) || 大本四十二卷，十七至十九經。又第四卷，十

五經。(內缺別本第八經) 又四十四卷首十經。

六、梵天衆

別本第六卷，缺頌十經。|| 大本四十四卷，十一至二十經。

七、沙門衆之餘

別本第六卷，初頌十經。|| 大本四十五卷首十經。

八、長者衆

別本第七卷，二頌十五經。|| 大本四十五卷至末，又三十六卷首二經。

九、三十三天衆之餘

別本第八卷，三頌三十一經。|| 大本三十六卷至末。(內缺別本第八經)

別本第九卷，缺頌九經，二頌二十經。|| 大本二十二卷，一至十三經，二十四至二十七經。又四十八卷首

三經。又二十二卷，二十一、二經，又十四至二十經。

別本第十卷，缺頌九經，一頌十經。|| 大本四十八卷，四至二十三經。

別本第十一卷，三頌三十經。(後三經原本誤刊十二卷末) || 大本四十卷至末。又四十九卷，一至二十

五經。(內缺別本第十二經)

十四王天衆

別本第十二卷，十二經。|| 大本四十九卷至末。又五十卷首六經。

●佛所說頌(別本舊題二誦)

別本第十三卷，半頌七經。|| 大本四十一卷，五十四至六十經。

別本第十四卷，半頌四經。|| 大本四十一卷至末。又三十二卷首二經。

別本第十五卷，一頌十經。|| 大本四十一卷，三至十二經。

別本第十六卷，二頌十八經。|| 大本四十一卷至末。又三十三卷，一至十八經。

別本第十七卷，二頌二十一經。|| 大本三十三卷至末。又三十四卷，一至十八經。

別本第十八卷，一頌八經。|| 大本三十四卷，十九至二十六經。

別本第十九卷，一頌十五經。|| 大本三十四卷至末。又三十五卷首十經。

• 八衆誦中魔天衆之餘

別本第二十卷，一頌九經。缺頌五經。（下疑有缺文）〓大本五十卷，七至二十經。（此下有十八經，大本缺。）

別譯一卷至十二卷，恰當八衆誦，十三卷以下佛說無偈，宜入佛所說誦。惟第二十卷亦屬鬼神等說，而有伽陀，今與夜叉衆同屬魔天衆，而次諸夜叉之後。如是改定舊刊大本卷數先後如次：

• 佛所說誦

卷四十一（五一至六二經） 卷三十二 卷三十三 卷三十四 卷三十五 卷四十七 卷三十七
卷六〇卷七〇卷三十一

• 八衆誦

卷三十八 卷三十九 卷四十 卷四十六 卷四十二 卷四 卷四十四 卷四十五 卷三十
六 卷二十二 卷四十八（內首三經與卷二十二末九經倒置見前表） 卷四九 卷五十

佛所說誦自卷四十一至卷三十五前十經皆依別譯之次序釐定。卷三十五後半，卷四十七與三十七二卷餘文，姊崎別爲四品，屬諸八衆誦，另以三十八卷下文爲頌偈誦。然據大論，八衆即是頌偈，今依姊崎考定次第而別入諸佛說誦。第六卷前半，姊崎題羅陀品入五蘊誦，今考大論所引摩哩理迦五蘊誦中無此，故入諸佛所說誦。又

卷六後半卷七及卷三十一，姉崎以爲小品集成而無所屬，今詳其性質正同佛所說誦，故並以入之。由是佛所說誦文義極爲繁雜。姉崎嘗判爲迦葉等三十一品，以其無所確據，不從。

依別譯雜含八衆誦列八衆次第，一沙門，(比丘)二魔(貪)三帝釋，四刹帝利，五婆羅門，六梵天，七沙門，(比丘)八尊者衆。(賢者沙)九天女天子衆，十魔衆。(殺義與神)此與大論卷三文不合。但大論三或從世俗義類，故首王衆，又略魔而云餓魔天，此不必即指經文次第也。又勸八十五云，若諸苾芻天魔等衆是所爲如結集品。此叙八衆首舉苾芻，次及天魔，大同別譯。其後次第既不可詳，今即暫依別譯編次不改。(五分律五十四釋雜含以此丘，比丘尼，優婆塞，優婆夷，天帝釋，梵天爲次。現存巴利文雜含第一有頌品以天子，拘薩羅即王衆，魔比丘，尼梵天，婆羅門，婆善沙即尊者衆，林即覺神衆，夜叉，帝釋爲次。蓋小乘各部傳阿含每每以類次異序爲區別也。)

另考大論卷十六，「云何思擇諸法？此復二種應知，一思擇素明經義，二思擇伽他義。思擇素明經義如攝事分及菩薩藏教授中當廣說。思擇伽他義復有三種，一者建立勝義伽他，二者建立意趣伽他，三者建立體義伽他故。」雜含有伽他之八衆誦，其本母不詳於攝事分，然另有詳詳於思所成地。自論十七卷以下舉體義伽他九十一頌，幾全爲雜合之文，又盡攝雜含八衆誦一切伽他之義。自來解者不審所出，則但隨文散釋而止，遂至體義一名亦莫得的解。實則就伽他自體建立即爲體義，此所謂體即義，正與上二類伽他以勝即義與意趣即義爲名者大同也。論文自惡至得義凡十三類，直就經文引伽他爲釋，十四論議則於雜藏之數種經論中依據標目擇引一例以類其餘，故文似略而攝無不盡。

大論初直引經中伽他者，此似全引八衆天衆誦之文。論十九末後囉陀南所出名目既不可得其義理次第，且前後二貪二流重見，是必隨順經文乃然。即此對勘今經改正之次第，猶有出入也。

總結前說，舊刊經卷應改順如次，而後其文便讀，其義可詳。

- 五取雜誦第一(五卷) 卷一 卷十 卷三 卷二 卷五 卷八 卷九 卷四十三 卷十一 卷十三 卷十二 卷十四
- 六處誦第二(五卷) 卷十五(一—一六又一七—二四又二五—末) 第十六(一—一六三又六四—末) 卷十七
- 食誦第四 佛弟子所說誦第七(四卷) 卷十八 卷十九 卷二十一 卷二十一 卷四十一(五—末) 卷三十二—卷三十三—卷三十四
- 佛所說誦第八(九卷) 卷三十五 卷四十七 卷三十七 卷六—卷七 卷三十一(缺卷) 卷二十四(缺卷) 卷二十
- 念住等誦第九(八卷) 卷二十七—卷二十八—卷二十九—卷三十一—卷四十一(一—五) 卷三十八—卷三十九—卷
- 八衆誦第十(十三卷) 六—卷二十七—卷二十八—卷二十九—卷三十一—卷四十一(一—五) 卷三十八—卷三十九—卷
- 四十 卷四十六 卷四十二 卷四 卷四十四—卷四十五—卷三十六 卷二十二 卷四十八—
- 卷四十九—卷五十(此中卷數舊刊排列無誤者，全經五十卷中僅十二卷而已)。

四 附論雜阿含經本母

佛說契經結集流布，莫先於阿含，亦莫信於阿含。佛滅未千年，(我國符秦至魏宋時)四合全文相繼傳譯。譯者狃於所習，惟以備數三藏，而不能言其關涉大小宗義之要。由是學者判屬小經，鄙為始教，未嘗一有著述開發幽微，遂於義學絕無影響。唐代新翻婆沙俱舍，聲聞法相蔚為鉅觀，而當時譯侶博如光寶，於其典據漢置依然，故每註疏

隔膜經文，支離其說。此類日僧法體俱會稽古所指示者可知。至若基潤諸師專心方廣，益輕阿含而不習。以此因緣，即係樊師所翻，即在法相本典，煌然具載十餘卷雜阿含經本母之文，而譯者註者殆無一人能辨，以至要義幽沉亘千二百七十六年。(論文於貞觀三十二年譯訖)古學久荒，聖言轉晦，甚可傷也。

裝譯雜阿含經本母維何，即瑜伽師地論攝事分之大分是。(自八十三卷至九十八卷)何以知之？耶曰：此十餘卷論文陳義繁廣，僅有攝頌判其大段，而次第相承極難端緒。近年瑜伽倫記歸自東瀛，解後數十卷爲舊疏中獨存之說，至可珍重，然其總釋攝事分云：

「雖辨異門種種文義，未明文義所依本藏，故次第五明攝事分，謂於此分將三藏教攝所說行攝等事故云也。此分具辨三藏，先解契經云云。」

此謂將教攝事，而不詳事所自出；又謂先解契經，而不詳經是何種。以是逐文解義，類皆膚泛，不得邊際，爲益讀者甚微。今應別求諸論，而得其意。

論八十五謂攝事即攝素咀攪事等。素咀攪二十四契經謂別解脫經。(戒本)四阿笈摩經，聲聞相應經，大乘相應經。(此二即十二分教雜經)等，從此即依四種契經本母。(摩訶理迦)決擇佛說云：論九十八末又謂如是畧引隨順此論諸經宗要本母云云。依此兩文釋義如次：

- 一、論八十五至九十八共十四卷，乃引本母之文。
- 二、別解脫經本母別見於後，故此十四卷應是引餘三類經本母。

三、說諸經以雜阿含即相應教爲主，餘經皆云，即彼相應教復以餘相說云云，故引本母應先之以雜阿含經。

四、說雜阿含相應次第爲九，所謂蘊界處等，與後文所引本母大段相同，兩者應尤有關合。

由此取舊翻雜阿含經與論文相較，以經錯簡過多時阻困難，然前後推尋，論文畢十四卷，經文亦畢二十二卷，而後恍然瑜伽之文純引雜合本母無疑義也。雜合結集乃以義爲部類，每一類中出經千百，亦但義類相同，諸經却無次第。至於本母就義決擇，又不必盡一門或釋一經，或釋多經，又或多門以釋一經。文段次第更爲難見，然比觀經文固若網在綱有條不紊也。今爲經論對勘表如次以證此說。(雜合中異義之類名皆別釋於集異門分，此分應亦有本母原文當更端以論證之。)

大論攝事分

雜阿含經

●行擇攝第一 (總領十一聚)

●五取蘊誦第一

(一) 界等十一門..... 卷一第一無常等經 (經名依特領下同) 至二十一味經，唯

論第一第四第八三門無經文疑伏。

(二) 畧教等十一門..... 卷一二十二使經至三十六說法師經，唯論九十兩門無

經。二十七、二十九兩經無論。

(三)想行等十門

卷一三七八嶽屢那經。

卷十第一無明經至第七闍陀經。依論第五六兩經顛倒。

應改正。

(四)速通等十門

卷十第八應說經至十七青諸想經。

(五)因等六門

卷三第一生滅經至第六優陀那經。

(六)斷支等七門

卷三第七受經至七十羅漢經。惟第十八經無論。

(七)二品等八門

卷三七十一知法經至八十三富樓那經。

(八)二智等四門

卷三八十四至末竹園等經。

卷二第一非我經至第四十六經。惟論第一門無經。

(九)證等七門

卷二第五我經至十四陰世食經。

(十)無厭患等八門

卷二第十五信經至二十四陰等經。惟十九二十兩經無

論。

(十一)少欲等十門

卷二第二十五陰根經至三十一我慢經。惟二十七至三

十經無論。

卷五第一波多羅十問經至第九薩遮經。

●處擇攝第二(總頌初後八案)

(一)安立等十門

卷八第十無常等經

(此下經名無頌可據。但依義舉。又多從傍時

正治所定。至六十二比丘經。依論經文次序有顛倒。四

十五至六十經無論。論第八門。及以下廣業。未詳所釋

經文。

●六處論第二

(二)無智等十門

卷八六十二比丘經至八十七大海經。八十八至九十三

經。無論。

(三)道不同等八門

卷八九十四道跡經。又九十七至百十一取等經。九十五

六經無論。又卷九第一經至第九淨乞食住經。

(四)離欲等七門

卷九第十毗舍離經至五十七魔鈎等經。十二經。又十七

至四十經。四十二至五十四經。五十八至六十五經。皆

無論。論第三門經未詳。

(五)因同分等九門

卷九六十六純陀經至七十四魯薩遮經。六十九經無論。

論第七門經未詳。

(六)唯緣等十二門

卷四十三第一波羅延經第十四灰河經。第二經次序不

順第八經無論。

卷十一第一手聲喻經。第二經無論。

(七) 上食等十二門……………卷十一第三難陀經至等十諸根修經。

卷十三第一六六法經至第五不變著經。

(八) 一住等十三門……………卷十三第六鹿紐經至六十二六常行經。第七經，又十

等多經無論。第十二三門經未詳。

●緣起食諦界擇攝第三(總頌前後九聚)

【緣起四聚】

(一) 立等九門……………卷十二第一種樹經至十一甚深經。

(二) 果等七門……………卷十二第十二癡慧經至十七非我作經。

(三) 觸緣等八門……………卷十二至十九正見經。

卷十四第二見具足經至第七得生聖處經。

(四) 有滅等六門……………卷十四第八異信等經至二十九思量經。十六經無論。

卷十五首至十六經。

【食一聚】

●食誦第四

安立等六門……………卷五十七食經至二十四苦聚經。

【諦一聚】

如理等十二門……………

●誦誦第五

卷三十五愛經。

卷十五二十五轉法輪經至六十六旨龜經。內二十七至

三十四經無論。

卷十六首至三十九經。又六十至六十二經餘無論。

【界四聚】

●界誦第六

(一)總義等四門……………

卷十六九十一諸界經。至七十九不信等經。

(二)光等七門……………

卷十七第五瞿師羅經。論第二門以下經文未詳。

(三)受等自性等九門……………

卷十七第十一受經至二十六願思經。二十七八經無

論。

(四)受等二生起等七門……………

卷十七二十九受集等經至三十六見第一經。論五六七

門無經。

●菩提分法擇攝第四(總頌十案)

●念住等誦第九

【念住四聚】

雜阿含經判定記

(一)沙門等八門……………(此當經本卷二十三舊佚)

(二)安立邊際等五門……………卷二十四首至第九射影經論四五門經文未詳

(三)先根等六門……………卷二十四十一不善根經至十九四果經

(四)邪師等八門……………卷二十四二十緣幢師經至四十九波羅提木叉經論七

八門經文未詳疑佚

〔正斷神足一聚〕 五門……………(此當經本卷二十五舊佚)

〔五根一聚〕 五門……………初二門經文佚

卷二十六三堂闍喻經至二十六五根利滿經

〔五力一聚〕 六門……………卷二十六二十八至三十九二力經又四十六至五十一

四力經又七十八至八十一自在王力經又七十三八

力經六十三十力經八十二無畏智生經

〔毘支一聚〕 七門……………卷二十六八十三起退毘支經以下

卷二十七第二七我經至十一輪王經又三十至五十八

不淨觀經論第六門經文未詳

〔八聖道一聚〕 四門……………卷二十八二十三蓋經三十一至五十二一法經二十

二正見淨經。七十六二正見經。五十三至六十三非法
是法等經。九十五至九十七沙門經。

卷二十九首七經。

【息念一聚】 八門……

卷二十九第八修安般念經。以下經序錯亂，爲十五、九至
十四、十七、二十四、十八、二十三經。論末門經文末詳。

【學一聚】 五門……

卷二十九、二十六經、三十二經、三十五經。論三五門經文
未詳。

【證淨一聚】 五門……

卷三十第五不壞淨經。第七經、十九至二十九人命終
經以下。

檢表應知瑜伽徵引本母文或不盡，然其舊構梗概已具。研尋獲此裨益甚多，舉要而談，凡有四義：佛師弟語展
轉傳來爲阿笈摩，實乃三乘共教，不同台賢臆斷畫限小宗，此於瑜伽見引本母證成決定，是一義也。瑜伽事教乃
在雜合次第契經存有部說，亦從本母引文可見，是二義也。雜合舊譯部別未詳，今由本母釐正次第，勘爲同本，研
究堪資是三義也。治瑜伽學源溯毗曇，轍亂塗紛，未開南指，今由本母證知瑜伽毗曇同其宗據，則從雜合給貫餘
教，又依本母通餘毗曇，於是大小論議源流具見，是四義也。有此四義，故以本母介紹諸瑜伽學者。

雜阿含經頌長行略纂凡例

內院同人蒞耦庚君近作雜阿含經頌長行畧纂，於經微義多所發揮，茲以印刷期迫，不及排入本刊，特畧錄其體例以介紹諸讀者。

一、漢譯雜含蘊品皆有頌。頌有十五，即集現通行本第一第十第三第二第五計五卷書而成，皆長行在前，頌文置後。今爲研究便利起見，作長行略纂，頌文置前，長行纂後。長行中刪原文之重複及叙事閒文，裁取正義，系之頌後，故曰略纂。頌文名目即是經名，每頌經數，今皆爲一一考正。

一、畧纂先出頌文，將頌文按經名目分爲若干句，每句復將經文數目標出，如無常及苦空非我句（一至三經）。

一、提長行中正義，繫釋頌文，而刪其重複及閒文，長行之前仍標出經之數目，俾與頌文一致相符，如（一至三經）世尊告比丘，於五蘊正觀無常……。

一、長行繫頌另行處，不依經而依句。蓋句攝經，非經攝句也。（餘例畧）

釋迦時代之外道

湯用彤

—內院研究部第三期講稿—

印度有史之初，其人民所禮之神如普霜（月神）、第亞（天神），是上天神；如因陀羅（雷雨神）、華塔（風神），是氣象神；如須摩（原是草汁，醱醉用以祭神，後演爲月神）、阿耆尼（火神），是大地神。（此外有祖先神，如闍摩是。）蓋皆感於自然之象，起禳災祈福之心，所求非奢，所需甚簡，百姓樂生各不相犯，信巫覡，用桃符，重祠祀，崇吠陀，婆羅門教於焉記始。此其道德雖留野蠻遺風，然神之嚴正，民之畏法，今讀其頌神歌詞，瞭然可觀。若諸哲人晚出，探宇宙之本，疑天神之妄，則皆特出，匪循常軌，是曰印度教化之第一時期。繼而民智漸增，舊教衰頹，僧侶敗度，迷信紛起，輪迴之說，悲觀之教既張，而吠陀時代之精神遂至全改。於是祭祀之用不在敬神造福，而在解脫，學理幾研，苦行致力，亦爲前此所罕有。而小乘佛教暨尼健子六師學說則更指斥經典（吠陀），別立門戶，乃至與義書名爲承婆羅門之正統，但其中高談玄理，吠陀諸神地位蓋已一落千丈。是曰印度教化之第二時期。自時厥後，各宗重智慧解脫，爭相

辯難，學理益密。以是五頂兩乘漸成一家之言，龍樹世親又專宏大乘佛教，談量談理則求因明，總御總持則精瑜伽；他若勝宗、順世、明論、聲論，亦俱大成。雖其時婆羅門神教並未全斷，六論諸派降及近代亦未全亡，然自阿輸迦至商羯羅，實爲印度哲學極盛時代。商羯羅者，居此期末葉，吠檀多（即明論，婆羅門認爲正統）宗之大師也。印度論者謂其智深言妙，遂滅佛法；實則其時釋氏尊宿零落，僧伽後受回紇之摧殘，遂至大法東移，漸成絕響，婆羅門之勢乃再盛耳。爾時或憑吠陀之餘燼而崇拜諸天，謂梵天等如獸主外道是也。主謂濕婆天，獸指個人生命，蓋天主之所畜牧也。乃有所謂印度教，此則印度教化已自第三時期而入第四時期矣。印度教者，宗派複雜，語不能詳；惟大要尊禮三身，謂梵天、韋紐天及濕婆天。尊後二者之徒黨尤盛。其教外藉數論或吠檀多之說，內實不重智慧而篤信神之威權，故常盲從，不用理解，主感情薄理性，大類基督教之所謂信仰；此乃逐時風而大變，是爲篤信說。承繼瑜伽、密教大辟悉檀記字，因字字而達心性之源，身分焦膈，因部部而合天地分位。如翁^ト日聲於神爲濕婆，於身爲前額。郎^ト日聲於神爲大地，於身爲頸骨。其持頌之繁瑣，不能備舉，是爲秘呪說。等而下之，更有精力說。精力者，爲濕婆天之女，用以代表天之精力。其中少學理之可言，而儀式卑鄙殘酷，廟著淫娃，祭用裸體；此則印度教之最下乘也。加以回教侵入，混和失真，（真有名之混合教爲塞克）遂成印度教化之最近時期。迨於現代志士疊出，多欲改進舊風復興舊教，如佛教之研究，即其一端。觀其各種學術之發達，震旦較之，應爲愧死。此則印度教化又或將另闢一新紀元也。

茲篇所說當第二時期之初，計在我佛如來之前後三數百年中。大般涅槃如在周敬王三十二年，則其後八年

孔子因獲麟而絕筆，其後七十六年蒲羅他各拉 Ptolemaeus 之書於雅奧，再十二年而蘇格拉底飲酢於獄；約於其前一百年火教創始於波斯，其後約一百年而亞理士多德出世。以言猶太教，則釋迦行道約在預言之末葉。其時印度亦聖智輩出，釋迦、大雄、尼健子等，特其尤著者耳。論者有震於大地學術之驟昌，或歸之於世運者，實則各具因緣，不難探索也。

蓋印度雅利安人寓居已久，民力增漲，智識漸高，禮樂文化，待年遂興。而其時貿易交通，見聞較廣，公眾辯難，流爲風尚，或挾空以求議論，或行之大祭場中，或爭執不決，至築屋以居，俾可長久討究，而持學說者往往足無定居，與求道者以無上方便，故教化普及不易爲婆羅門所專持。如佛陀、尼健子，均出帝王階級，奧義書中婆羅門亦常低首承教於刹利種；當時普通民智之高，實新說盛起之原因一也。民智既高，吠陀諸神以常留野蠻遺風，而失人民之仰望，是以建立梵天，黜多神教而起，萬有一神之觀念，甚至謂祭祀自可得福，福非神授，而於神之有無亦三復致疑，信仰求福之念大消，而多賴智慧以求解脫，原因二也。吠陀之世重在祈福，故祭司權力特大，歷時既久，僧侶濫行威信，神殿成貿易之場，祠祀作謀生之術，縱欲亂紀，識者憂之，乃有努力 *Astronomy*（說見下）之說，苦行之教，其意無非在嚴定清規，盡除私欲，原因三也。輪廻說與無常之俱驟盛，蓋人生成感富貴，汲汲名利，奄忽物化，無可爲寶，思此而吠陀樂生之風，遂易爲悲觀諸說，仁者厭世，即以救世，激者厭世，乃成絕世，原因四也。

本此諸因，新說羣出，梵網經舉六十二見，尼健子經如 *Śūtra* 及奧義書中所載異說亦夥。歸納諸說，約分三系：（一）婆羅門教，延吠陀神教之舊緒，重祭祀。（二）奧義書，開闢新說，立梵天。（三）沙門諸外道，輕吠陀，重

智慧。奧義亦亦重智慧。各立門戶，學說極雜，最知名者爲耆那教。(即尼健子外道)

一

自雅利安人侵入印土，被征服之土著流爲奴婢，不得參與吠陀教會，遂成爲第四階級，而在雅利安人中亦稍稍分爲三級。蓋上古民族內賴鬼神之團結，故祭祀有專司。外須作戰以禦異族，故武士爲專職。其不司祭祀戰鬪者爲工農，器用財賦於是取給。以是有僧侶帝王平民之劃分。述其始意，並非階級。蓋階級者，最重婚律，其義在保持血統之清潔，故婚嫁必限同級。然索諸佛典，雖稱譽種德婆羅門，謂其「七世以來父母真正不爲他人所輕毀」，又謂「顏貌端正得梵、婆羅門也色」(續言種姓也)像。(見長阿含卷十五)但種姓原義並非階級，其限制結婚在乎種族而不限於同級，且非婆羅門之各種族均可互婚，異種異色之結婚尤時有所聞，而所生之子且可爲武士或僧侶。迨階級之制盛而後僧侶不得爲武士，帝王不得爲僧侶。然在佛典則婆羅門不必即僧人，帝王種亦常作工匠，見之記載，並不以爲聞者所奇也。

當時階級之制雖不嚴，然爲僧侶者之權漸大，如記謂「天有二種，諸天是天而精熟吠陀以教人之僧侶亦天也」，彼等習於祭神之歌曲儀禮，他人則須營生業作戰爭無暇學驅役神鬼之術，而「聰慧婆羅門納諸天於其權力之下」矣。上所引二語均見梵書中故僧侶之通人必，異學三部，謂三吠陀即三明誦誦通利種種經書，(解釋吠陀諸書)盡能分別世典，(爲保證天象故事等之意)幽微靡不綜練，又能善大人相法占候吉凶祭祀儀禮。(見長阿含卷十五)

吠陀有四，以黎俱爲最古。阿闍婆於釋迦出世後始漸著名。娑摩夜殊二者則側重祭祀，尤以夜殊爲婆羅門教之初期典籍，故釋此之梵書更爲詳備，最有名之百道梵書，*śatapatha-brāhmaṇa* 屬焉。凡諸梵書類詳載禮儀，佐以譬喻，所言繁瑣多無所謂。其中雖不乏獎勵道德篤行敬禮，然終爲罕見。概言之，則勢力實在婆羅門而不寄於諸天之手，威福實在祭祀而非得之神人。故梵書有謂諸神不死乃由力行祭祀苦行而得者（見百道梵書中）而人獸之得不死亦同賴祭祀。如四吠陀中言「我昔飲須摩味（祭祀所用之草汁）故成不死，得入光天譚見諸天。」又於馬祠則有曰：「獸，汝父母及眷屬悉皆隨喜汝，汝今捨此身必得天上。」（均見金七十論卷上，又參看百論疏卷五）祭祀之威權既若是之大，故舉行時須謹慎將事，一言一動及至發音之輕重均有莫大之效果，稍亂其次第則白晝必永爲長夜，或四時十二月均失其常。梵書詳叙禮儀之進行布置之末節，蓋以此也。

祭祀出自魔術。用術驅鬼必用咒語，祭祀求天亦賴歌曲，故通吠陀者戰勝一切。「智有三，黎俱吠陀，夜殊吠陀，娑摩吠陀是也。黎俱，歌頌地也。夜殊，空（空氣）也。娑摩，天也。人以各吠陀而戰勝地、空、天。」（見百道梵書）梵書於祭事則謂之法，於祭理則謂之智。百道梵書中曰：祭牛若東去則祭者可得生善世，北去則於人世聲名偉烈，西去則多人民財穀，南去則死，如是乃智之道也；其智之相拙如此。實則歌頌爲祭祀之文，智論爲祭祀之理，二者乃互相爲用也。

祭祀之種類極繁，自帝王灌頂馬祠，帝王爲祭者，期甚長，蓋須致馬於野，在其所之以下當征服之地點何在。以至平民之火祠，至簡陋。幾於無日無之，而人生之大事禮節特重。據書傳所傳祭祀爲數二十一，列爲三組，組各有七；一爲油乳

等之供獻，二爲須摩之供獻，三爲犧牲之供獻。然祭祀之數實不止此，其時期常延至一年以上，參與者亦常至千萬。印人之所以特重祭祀，蓋以爲天地之運行祭祀節目悉可與之相應，凡舉行正當之祭祀者即可得自然界之感福。故祭者（謂求福之人，擔任祭費，謂僧人主持，故僧人不必即祭者）如發願言某人當死，則其人立亡。暫言之，此項學理與所謂同情魔術者相同，如結草人，載某名姓生日咀之，某必死，蓋草人與生人相表裏亦猶祭祀與天下事理之相應也。因是重象徵主義，祭用茅草以象天地，歌曲音韻以象人類，犧牲神詔無一不有所指，而神廟之方向亦含重大之意義焉。

祭祀之旨有三：一曰供養。蓋犧牲者，神賴以生，祖先之靈亦需飲食，故油汁須摩投傾燭火，而韋紐天傳曰，用祭祀而諸天之生得養。此則最初人民信仰之遺傳，人之視神相去不遠。二曰贖罪。祭者恆陳犧牲使代受過。如梵書有曰，「嗚呼，犧牲！趣歸汝之肢體於火，汝爲諸天祖父人類及吾輩所作罪洗滌所有罪惡，吾人於夢中醒時有意無意所作均汝爲洗淨。」三曰求福。人神授與，意本無殊貿易，故人恆持供獻於諸天之前而說誓言，給我，我乃給汝，授我，我乃授汝。」（見百道婆書）以其所供，求其所欲，所求愈大，所供愈豐，故婆羅門受巨額之金錢牛羊犧牲動以千百計。（參見其阿舍瓦羅頓經）彼等受之恬然不怪，而乃爲之解說歸諸神旨理所應然，至謂「祭祀之用有二，供獻諸天，給養諸僧；以供獻厭足諸天神，以給養厭足諸人神，二神均足，則祭者可以直生天上。」願僧人所貪雖特多，而祭者所求皆亦甚奢，驅病，殺敵，及凡所欲而力不能達者如生天不死神通自在等，無不可得之於祭祀。合法之馬祠行之百次，則祭者可進位爲神，竟奪天帝釋之席也。

僧侶且可任意修改祭祀儀式，梵書各家之所以並出，婆羅門各族各派之分立門戶有以致之。祭言 *Kriya* 大師，印土教史中之老宿，而為祭禮之專家。食祭牛之事自古懸為厲禁，而師則曰：至若我，如為牛肩亦食之。維持風俗禮教，漸衍為婆羅門之特權，而法典遂為彼輩獨治之學。祭言大師蓋亦法律家之一。僧侶既挾此無上之威權，故蕩檢踰閑無識鄙陋者所在多有也。

婆羅門僧人以此恆為有識者所鄙，如保形迦葉常聞佛「呵責一切諸祭祀法罵諸苦行人以為弊穢」傳聞雖過，（見長阿含第十六卷）然其貪鄙史俱有徵。三明經（出長阿含）亦曰：

三明（謂三吠陀）婆羅門見日月遊行出沒之處，又手供養（此一種祭祀）而不能說此道真正當得出要，至日月所而常叉手供養恭敬，豈非虛妄耶？（中略）彼三明婆羅門為五欲所染愛著堅固不見過失，不知出要，彼為五欲之所繫縛，正使奉事日月水火，唱言扶接我去生梵天者，無有是處。（中略）譬如阿夷權河其水平岸，鳥為得飲，有人欲度不以手足身力不因船筏，能得度不容曰不能。佛曰：三明婆羅門亦復如是。不修沙門清淨梵行更修餘道不清淨行，欲求生梵天者無有是處。（下略）

願梵書中亦常獎進善行，第一語須誠實。阿耆尼（火神）於諸天中為發願之主，而言語亦列名天中，「一切均二分，絕無三分或為實或為不實；僅實為上天，而不實為人類。」第二戒淫。淫者觸犯伐龍那。（司善惡，善正直。）當祭祀之時祭者之妻必經僧人正式詰問，是否忠於其夫。蓋祭時不能容罪惡於胸，若先事懺悔自白則罪可減。至於殺盜墮胎，均須嚴禁，而宗教之條律尤須恪守，此則多對祭者而發。然婆羅門之德行須修，明者亦漸覺其重要，故不

久有四努力之說，分爲梵行時期，在家時期，森林獨居時期，逼出或比丘時期，意在管束人生謹嚴教訓，然佛之時代婆羅門教之衰壞實非虛構也。

此上所言俱據梵書、梵書、與義書，特爲上級人之學說，（吳義書學說見下）通俗之信仰不必相同。徵諸往籍，當時平民特別迷信鬼神。（一）天堂地獄之說漸形複雜，其用意在意惡勸善，言誡者生天上，作誑者入地獄，禍福年限亦各等差，視善惡之高下爲斷。（二）驅使魘鬼頗多方術，或種植樹木鬼神所依以謀生活，或占相男女吉凶好醜以求利養，或作種種厭禱，或誦種種邪咒，或知生死，或習醫方，或占天氣，或說國運，亦能咒人作癘馬，亦能使人聾盲瘖啞，或火燒鼠嚙能爲除解。（均見梵網經）（三）多數人民雖仍禮吠陀，而所尊之神漸異，求之佛典，其重要者爲大地之神，淨尼天，山林之神，雪山神，舊日之神存於俗者甚少。因陀羅在古昔最大，乃轉爲帝釋，性質即異。而吉祥之神，女神，伊散那 Isana 均漸見尊仰。後在印度教，吉祥爲韋紐天神妃，伊散那則爲濕婆天。願舊神之衰替不獨見之羣衆信仰，婆羅門中優秀亦漸棄古多神教而主汎神說，如與義書所載，是矣。（詳衆中不乏實行及新學說，於此後下論之）

二

梵書上承吠陀，敷陳禮儀，法之事也。梵書之末類有森林書，而與義書之最早者即常爲其一部。此二者均重理論，而與義書尤深探哲理，則智之事也。智法互相爲用，徒行祭祀之法而不識其理，所求必不得。此雖梵書之言，而與義書之於婆羅門教猶爲教外別傳，實習者乃可知之。其道，父僅可傳之子，師僅可選授優秀，中樞秘密應不著

一字。與義書之重要有名者，都十三種。其最初者成於佛陀出世以前，各書所載或詩或文，或二者兼有，寓言故事，祭祀神歌均編入籍中。（與義書各種多非一人手著，且其亦探帝王階級言論。）其言雖龐雜，而大義固有可尋者。

黎俱吠陀中晚出之詩章，（黎俱吠陀集長時間歌曲而成。）即有世界本質之疑問。降及與義書而討論益亟，答案亦多。故印度各宗，如計水外道，（大林與義書五之五）金剛外道，（唱後集與義書三之十九）計時外道，（友愛與義書六之十四）聲常外道，（唱後集與義書一以下）自然外道，必然外道，偶然外道，（白鷲與義書一之二）均於諸書中有迹可尋，而五大五風所食食者諸說，亦散見各篇，而數論瑜伽及吠檀多之道均於是託始。綜其大畧，則主張汎神雖未常推之至極，得阿闍維如幻之說，言即我即梵，實為後彌曼差（吠檀多之別名）之祖。（此下所引務禪早期與義書，其後期與義書去佛日遠也。）

梵字原義為頌，（窺衍咒語即曼荼羅）為禮節，為唱詩僧；其後引申為禮節所得之魔力，人如作正供獻正歌曲，則有梵生，再引申而為世界之精力，天地之運行人類之生命皆於是賴。故依神言之，梵為最大，為造物主。依天象言之，梵為虛空，周徧一切。依人類言之，梵為風，生命之本。（風仍舊譯，應譯生氣，指呼吸之氣，乃生命所託。）依哲理言之，梵為世界本質，一切事物均自是生，而日月水火等均可指為梵。等而上之，梵為真如，義如虛空，不落言詮，須遮不表，是以有「不不」之說，謂梵出吾人有限知識以外，不如此亦不如彼。故韋迦謨問梵於白伐，白伐應之曰：「越學梵，吾友」即復默然。及再問三問，乃答曰：「余實詔汝而汝不悟，默然即此神我也。」（見商羯羅注吠檀多經三卷二十七）

所謂神我者，謂阿提芒，Atman。與義書之大義，可以一言蔽之，即梵即我是也。在黎俱吠陀，阿提芒或指世界之原質，或指個人之生命，而在與義中阿提芒多指自我。「自我者，乃人類固定不變之本質，永住妙樂，如無夢眠，雖

彼實無知而實知之，但彼所不知平常之知，何以故？蓋以其不滅，（平常之知有生滅）而知者之知無已時。」見大林與義書第四卷之三十三。寂然不動是謂無知，獨爲知者則是有知，一切知作非即彼體而從彼生，彼爲能見而不被見，彼爲能聽而非所聽，彼爲能思而非所思，故爲獨存之主體絕對之主觀，是之謂人之實質。

人之實質無以異於世界之精神，此意在黎俱吠陀已見端倪。其第十之九十，比世界爲補盧沙，（舊譯丈夫，又譯神我）。日出於日，月出於心，因陀羅及阿耨尼（火神）出於口，伐由（風神）出於呼吸，空氣出於鼻端，天出其首，地出其足。類此言論，屢見與義書。（見釋迦集與義書三之十八，大林與義書二之二）而梵爲內宰，Antaryamin（謂一切外界受其宰制）是似個人神我，自我以外無他物。（見見大林與義書四卷之三十三）是即爲大梵，此之謂與義書深密不可言說。至於現象世界山河大地是真是幻，則與義書諸哲未深加推求。如幻之說雖現端倪，而多但認定僅梵我爲實有，不言世間爲非實，此則未免矛盾也。

總上所言，大義有二：一梵與我均爲世界之原質；二梵即我，我即梵。因其均爲原質，故包舉一切而無內無外，無生無死，不可見聞，不可探索。昔烏德拉克既使其子施偉塔克圖學諸吠陀，進而詔以梵之密義，茲節譯之如左：（見釋迦集與義書六之八）

「吾兒，此諸河流通者向日出西，者向日入自，此海達於彼海而，仍僅流爲海彼，等亦莫辨孰爲此河孰爲彼河。吾兒，人世恰亦如是，一切衆生雖同出一生，而不自知其爲一。」
「彼神秘之原體，世界以之爲精魂，彼乃真實，彼乃自我，彼是汝。」

又曰：

「傍將將死之人，諸親畢集，各問曰：汝識我歟，汝識我歟，當其語未沒入心，心未沒入於命，命未沒入火，火未沒入最高精神，彼有知識。」

「既而其語沒入心，心沒入命，命沒入火，火沒入最高精神，然後不知。」

「彼神秘之原體，世界以之爲精魂，彼乃真實，彼乃自我，彼是汝。」

又其父曰：

「置此鹽於水中，明晨其來見我。」

其子奉行。

父謂之曰：「趣取置於水中之鹽。」

子寃之不得，固已全化矣。（父曰）

「於水面嘗之，若何？」

「鹽。」

「於中間嘗之，若何？」

「鹽。」

「於水底嘗之，若何？」

「鹽」

父曰：「棄之，再來謁我。」

子行之，然鹽仍在。

父乃曰：「於此身中，汝亦不能覓見實質，但彼固亦存在，

「彼神秘之原體，世界以之爲精魂，彼乃真實，彼乃自我，彼是汝。」

此中彼指大梵，汝指自我，彼是汝一語，謂梵我本來爲一，是此後吠檀多宗極有名之格言。下引一段亦甚有名，

爲哲人商諦禮所說。(唱徒集奧義書三之十四)

「全世誠爲梵，凡靈魂淨寂者，趣尊禮之，趣以之爲其所欲知。」

「人誠爲智所成，故當其逝去，則變爲智，因爲其在世所有也，是以彼趣精進向智。」

「其質爲神，其身爲生，其形爲光，其意爲實，(眞實不妄)其體爲無限，全能全智，全嗅全味者，包含天地默然不

亂者。

「彼乃吾之精神，處於吾心，小於米粒，或麥，或芥子，小於草子，或竟小於草子之空皮。」

「此吾心中之精神，大於地，大於天，大於神區，大於萬千世界。」

「全能全智全嗅全味者，包含天地默然不亂者，彼乃吾心中之精神，彼乃梵；當余逝去，應彼是達，知此者誠

無復疑慮。」

商諦禮之言若此，商諦禮之言若此。

梵我合一之說爲奧義書之主旨，世間如幻之說則商羅所後加。奧義書大半近於吠檀多，然其內容糅雜，故他宗要旨亦間可得，最著爲數論瑜伽之說。蓋吠檀多合梵我爲一，而數論瑜伽則顯分爲二。（自性與神我）雖其說多見於後期諸書中，而初期書（如唱徒集六之四，迦塔與義書四之七）述亦可得。佛陀出世時之已有數論，亦可徵之佛典（如佛所行讚第十二品等）而推求學理之進化當時應亦有此說，特數論之成熟則恐時仍稍後，事理繁複，茲不詳探。

進而言奧義書之解脫道。輪廻之說，黎俱吠陀已有萌芽，至此時而益顯。因有無常之懼，而愈有出世之想。大梵是常，故人我須沒其中，合而爲一。天上是常，故人須離世間不返。其解脫之道，主在智慧。祭祀乃法之道，奧義書則重智之道。人能知天地之秘，斯可獨存；能知梵之奧義，斯即爲梵。業報之起，悉由無明，故若有智，業力可斷。印度各宗均以智滅。若佛家智慧亦最尊。其所謂智慧爲非平常知識，乃澈底之覺悟，而得之禪定者。得者於此絕對信仰，成爲第二天性。美人鬪饑，富貴朝露，凡庸識之僅爲格言，聖哲通之見諸事實，非僅知之也。且我即智慧，智慧即我，因我爲清淨智慧，故了無所限，不死不生，竟合大梵。迦塔與義書（一至三）述一婆羅門往謁閻魔，不受世界一切快樂，而欲求知生死之秘密。智慧之見重，於此可見一斑。是亦印度哲學特性之一也。

三

婆羅門教承吠陀之餘緒而保守祭祀之法，奧義書重學理研究而新創解脫之智。智之道雖已多門，如吠檀多

及數論之先河等，其實當時發願出世廣立智論者，婆羅門正統外尚有希臘有馬迦斯屯尼者，以西歷紀元前三百零二年爲希臘使臣至月護王庭，歸而著書。近人考之，知當宗師顯分二派，爲婆羅門，一爲沙門。沙門脫離家世，四方求道，故此等人名出家人。精思殫慮，不顧衣食。（常求乞故，稱曰比丘。）其言其行，常異於婆羅門之正道，常居森林，或露臥，或穴居，不守階級，不尊吠陀，薄祭祀，重苦行。吠陀本重諸天而興歌頌，梵書重祭祀而尊僧徒，與義書雖輕諸天而崇吠陀，猶不失正教。至於沙門則多鄙棄神權，故婆羅門人視爲外道。其時婆羅門與沙門並立，但依攷證，婆羅門或較盛於西方，沙門則多在東方也。其時哲人之知名者，爲六師，（常見佛典）爲阿羅邏、迦藍及鬱陀、迦羅摩子。（佛智問道二人，爲毗舍離城左近沙門之領袖。）闍馬力爲尼健子之婿，（叛善那教而別立僧伽。）及叛佛之調達等。至於釋迦牟尼，則諸哲中之特立者也。當時貴人出家求道，世人視之不但怪，且有尊禮之者。（如中阿含前毛程所述。）出家者夥，其中不無藉行乞以謀自活，軼出常軌者。如末伽黎拘舍黎爲六師之一，即邪命外道之首也。居舍衛城，館於陶人婦家，持一杖乞食。（最得末伽黎名。）行諸種奇異苦行，至謂淫樂無害，精進無功。其初本師尼健子，後以壞戒離去，善那教人亦斥之爲婦女奴隸，詭作奇說動世人以謀生活，故時人謂之邪命外道。由是各宗首領常聚衆設戒，爲有組織之教會。（梵曰僧伽，含梨反對此項團結與。尼健子徒辯論斥其師聚黨，可知僧伽之制，非出家者之常態。其時教律最嚴者，唯善那教。）

求道既成風尚，於是宗計繁興，散見典籍，如佛書及善那教書者不少。整理發明，談佛教史者應詳搜討。

（一）凡沙門婆羅門廣博多聞聰明智慧常樂閒靜機辯精微，乃爲世所尊重。（見長阿含卷十四）以是辯論之律

漸興，而離支難負之語隨出。（見維阿含四）有散惡耶毘羅梨子者，六師之一也，每於一事全無定見，如人捕鱖不可捉摸。（見巴利文本沙門果經）

如汝問有別世否，如我知定有，我當作是言。但我不是言，吾亦不以爲如是，吾亦不以爲不如是如是，吾亦不非之，吾亦不言非有非非有別世。如汝問有情有以偶然生否，誠有果報否，人既得道死後常存或仍斷否，吾亦如上答之。（節譯巴利文本沙門果經）

同時謂此事實，此事異，此事不異，此事非異，此在六十二見有四見，（以下所陳六十二見俱依長阿含文）若那教（尼憐子）斥爲不知主義 *Aniṅavada*，而立或然主義 *Sayadvada*（見下）其邪命外道之拘舍梨亦立三句，謂同一事可，是，可非是，可亦是亦非是。此二者蓋均辯論術之方式也。

（一）世間諸論尤爲繁興（甲）有謂世間常住，（六十二見之四）或謂世間半常半無常，（六十二見之四）言常住者，謂一切世界均是不變。言或常或不常者，如欲界變化而梵天常住云。

彼大梵者能自造作，無造彼者，盡知諸義，典于世界，於中自在，最爲尊貴，能爲變化，微妙第一，爲衆生父，常住不變；而彼梵化造我等，我等無常變易，不得久住。（此類俱與義善尊大梵爲世主等思想）

（乙）論世間有限無限。（有邊無邊六十二見之四）（丙）論世間變化之原因。傳說有三種。（中阿含十三度經）一宿作因論，謂一切世事皆由前定，如邪命外道拘舍梨謂業報極強無道解脫，一切運行均係必然。故其語阿闍世王曰：

『大王無力無精進人，無力無方便，無因無緣衆生染著，無因無緣衆生清淨，一切衆生有命之類皆悉無力

不時自在，無有怨讐定在數中。(中文長阿含此段係淺浮隨遊勝語，惟證以巴利文及尼鍵子經，此係拘舍梨語，今從之。)

此所謂數，命運之謂。二尊祐論，崇自在天，一切運行均依神意，婆羅門書中散見此說。三無因無緣論，(六十二見之有二見)謂世事皆出偶然，如推此說必無果報而似富蘭迦葉(六師之一)之學。如言，「於恆河南岸樹割衆生亦

無惡報，於恆河北岸爲大施會施一切衆利人等利亦無福報。」(後二說並見長阿含卷十七布吒婆樓經)

此外亦有以世界事物變化之因歸之神我者，由命(神我也，猶言靈魂)有想生，由命有想(亦出上經)。此則神我爲因之說也。

(三)爲自我或靈魂之研究。(甲)着那教經言最著名之邪道有四：一爲不知主義，(已見前)一爲戒律主義，(專崇戒律)一爲有作主義，謂我實有且能作能受，一爲無作主義，謂我非有不能作不能受。謂我非有，佛亦持之，而着那教經典另舉有二說：

一，持我與身一。

下自足底，上至髮端，居於皮內爲生命，即是自我。自我有生，當此身死彼即不生。彼之時限與身軀同，命借身盡。他人負之付諸烈火，當彼已爲火燒，所存者黑如鴿之骨，而四負擔者携其架牀復歸村中。故別於身之我實無，實不存在。(中略)

趣殺，趣掘，趣屠燒，趣烹切，破壞生命盡於此，此外無世界。

第二說亦蔑視道德，賈人傷生，在所不禁。惟言身乃地水火風空聚成，五大散滅生命亦盡。此等說頗似阿夷多

翅舍欽婆羅（六師之一，見長阿含卷十）之言：

「受四大人取命終者，地大還歸地，水還歸水，火還歸火，風還歸風，皆悉敗壞，諸根歸空。若人死時，牀昇舉身，置於塚間，火燒其骨如鴿色，或變爲灰土。若愚若智，取命終者，皆悉壞敗，爲斷滅法。」

凡此宗派，顧世外道之先河，（顧世後亦有二派，一說身與我一，一說身與我異，惟均謂四大有滋我亦隨死。）斷見（六十二見有七見）之極則也。

（乙）何爲我之本體，亦當時聚訟之點，要不外即蘊離蘊二大綱。如布陀婆樓（見長阿含十七）與佛爭辯何等是我，而陳多說：一謂色身四大六入父母生育乳哺長成，衣服莊嚴無常廢滅法，此等色身是我。一謂欲界天是我。一謂空處是我。乃至說識處不用處有想無想處無色天是我。而六十二見有謂我是有想之十六見，（謂我是有色有想乃至我是無量類等）無想之八見，（我是有色無想至我是非有邊非無邊無想）非想非非想之八見，（自有色非有非無邊非有非無想）雖不必持諸見者均有其人，（邪命外道言我爲有想有色，尼健子言我爲有想而無色。而當時探索自我之原質可知至顯也。）

（四）各宗雖多輪迴之說，而其解釋各異。甲）輪迴之期限，有謂無盡，得智慧，作苦行，可使中斷，尼嬖子及佛說是矣。有謂身與我是一，故身死我滅，輪迴既無，期限更可不論，阿夷多（六師之一）等是矣。有謂輪迴甚久，業須待其自然成熟，絕不能以智慧苦行斷滅。輪迴之期爲八百四十萬大劫，每一大劫爲三十萬沙拉，而每一沙拉之計法如下。

恆河長五百由旬，寬半由旬，深五十陀那，今有十三萬七千一百五十七恆河，而令移去其中之沙，每百年一粒，直至沙盡時則爲一沙粒。

(乙)輪迴之程徑。與義書有謂善人死後循祖先之道，以至月宮享受福樂，至其善業盡復生人間。惡人反之，須入地獄受苦，而得大梵上智者，解脫輪迴，不生不死，是曰天之道。而沙門婆羅門亦設天堂地獄之說，其神話之複雜，即覽佛典所載，亦當驚印土此類信仰之完備也。

(丙)輪迴之身。如尼憐子謂輪迴者爲有色物業報是矣。如與義書則輪迴者爲無色物，因彼執我是無色也。使數論爲佛時學說，則謂神我無縛無脫，輪迴別有細身。佛教既主無我，故無實物輪迴，不墮斷見，不墮常見，實深微妙也。

(五)請言解脫。解脫之說，種類繁多，各宗互異。或謂及時行樂五欲自恣，此是我得現在涅槃。此六師阿夷多等說，而後時之順世外道也。或謂去欲惡不善法，有覺有觀，離生喜樂，謂入初禪即是解脫，或謂滅覺滅觀內喜一心，無覺無觀定生喜樂，謂入二禪即是解脫，除念捨喜住樂，護念一身，自知身樂，謂入三禪即是解脫，或樂滅苦滅先除憂苦不苦不樂，護念清淨，謂入四禪即是解脫。(上六十二見中之現在涅槃四見，文悉依長阿含)或修無有處定即是涅槃，則阿羅邏之說也。或修非想非非想定即是解脫，則憍陀迦之說也。當時依瑜伽解脫成爲風尚，佛重智慧亦主治心。大林與義書(四之四)曰：如人知神我而悟我，即彼(指神我即大梵)，尙有何欲愛令彼囿於身。此即詮瑜伽義。瑜伽義在相應，明梵即我之秘，可得自瑜伽也。夫離欲(指伽義亦作相應)，靜寂專在治心，瑜伽之學也。毀形殘生，旨在

治身，苦行之說也。自其上者言之，則治身即可治心，瑜伽即苦行之一等而下之，則苦行偏於外儀，乃戒之事，爲禪之外行。瑜伽精於內觀，乃定之事，乃智之基本。苦行者去欲受戒，其事已足，而沙門婆羅門乃有競登新奇意在該俗，食他信施以謀生活者（邪命外道其最著者也）。如佛典云：

離服裸形，以手自障蔽。不受取食，不受朽食，不受兩臂中間食，不受二人中間食，不受兩刀中間食，不受兩袴中間食，不受其食，家食，不受懷妊家食，狗在中前不食其食，不受有蠅家食，不受請食，他言先識則不受其食。不食魚，不食肉，不飲酒，不兩器食，一餐一咽至七餐至。受人益食，不過七益。或一日一食，或二日，三日，四日，五日，六日，七日，一食。（上段證之著那經，似邪命外道行）或復食果，或復食秀，或食飯汁，或食麻米，或食穢稻，或食牛糞，或食鹿糞，或食樹根枝葉花實，或食自落果，或被衣，或被莎衣，或衣樹皮，或草苦身，或衣鹿衣，或留髮，或被毛緇，或著家間衣，或有常舉手者，或不坐牀席，或有常踣者，或有剃髮留鬚鬣者，或有臥荆棘上者，或有臥果蓏上者，或有裸形臥牛糞上者。或一日三浴，或一夜三浴，以無數苦，苦役此身。

是皆釋迦之所不許，蓋「彼戒不具足見不具足，不能勤修亦不廣普」（上句見長阿含卷十六欺世盜名之徒也）

智慧解脫各宗多尚之，吠陀時代解脫之方不在智而在法，法者祭祀。然自吠陀神衰，婆羅門哲人則重奧義，知秘旨者乃得解脫。故其後正統六論，（吠檀多，彌曼差，數論，瑜伽，勝論，正理）莫不以智慧爲主。沙門外道辯論反復，各立異說，即瑜伽修行莫不目的在得真諦。而佛家驅斥邪見，重一切智，得最正覺乃得成佛。西方哲學多因知識以求知識，因真理以求真理，Knowledge for Knowledge's sake, Truth for truth's sake. 印度人士則依智慧以覺

迷妄因解脫而求智慧，故印度之哲學均宗教也。

解脫者，出輪廻超生死之謂。無論以苦行燒除，（善者字義爲燒）或以智慧獨存，要在停止業力使之無用不生。然邪命外道則唱自然解脫之說，謂命運前定，業力極強，中途不可使止，作善作惡均無效用。拘舍梨曰：

「無論智愚，須經八百四十萬大劫遊輪廻中，（覓見上）然後乃離諸苦。雖智者思惟，依此德此法此苦行此正義，余將舉吾未熟之業悉使成熟。雖愚者思惟，亦復如是。然智愚之不能成功，一也。安樂痛苦各有定量，輪廻未終不可改變，無加無減，不多不少。如拋糲丸，既盡所有，乃不能轉。如是智愚亦遊輪廻中，須待時至乃得滅苦。（見巴利文抄門果註）

邪命外道與順世外道（六師中富國迦葉及阿夷多迦令飲婆羅類此）雖均蔑視道德，而一則以業報極強時盡乃脫，故雖棄禮義亦可謂無惡果；一則身死命隨無輪，廻無業報，故稱淫樂爲涅槃；二者結論雖同，而立意實異也。

邪命外道與尼毘子說多同，者那聖典現爲僅存，因稍詳輯述以殿茲篇，並見釋迦時代外道之一斑云爾。

四

者那教徒祖承大雄。大雄，生於西曆紀元前五百九十九年，死於五百二十七年。姓若提，名增勝。父屬王族，與摩迦陀王有戚誼。本生奇蹟，或人或獸，或爲天帝，或爲梵僧。及至降生若提王族，母夢白象，（共有十四夢）瑞應最多。三十，棄富貴出家求道，遊行乞食，亘十三年，婆羅樹下得獨存智，尊號大雄，或稱勝者。（善者教以此得名）離繁出世。其徒皆名尼毘子。布教立規，僧俗歸依。年七十二始入涅槃，超生死海。大雄之前有祖二十三，（如釋迦之前有七尊）而大雄之師爲

物斯伐，立四大戒，不殺不誑不淫不淫。大雄之後，教分二宗。白衣派者衣白衣，天衣派者以天爲衣。（卽裸體）各立經典。天衣派尤重苦行，以擁座著衣者及婦女均不得解脫。依歷史言之，白衣經典殆較早出云。

奧義書立言，世界之體是常，故其本質爲梵，爲我，梵我常之極。推其言，則世間現象是變，亦應是幻。耆那則謂立說不可趨一端。譬彼金瓶爲極微所成，故自極微言瓶則爲實非虛；自全瓶言，瓶則可變亦謂爲幻；瓶實可同時爲實爲非實。（實之梵音陀羅驛，勝論句義之）自地大言之，瓶則爲極微所成。自水大言之，則非極微所成。（瓶蓋爲地大極微成。）自地變成金言之，則瓶爲地大所成。自地變成石言之，則瓶非地大所成。以此推衍，物各有二方，故耆那執不一邊主義。

因此而耆那之徒立二道七分之說。二道者，一物自其本體言之則爲實道，自其名相言之則爲變道。實道有三，變道有四，茲姑不詳。七分者，屬或然主義。言事物均可自七邊說。如（一）瓶是實，（二）瓶非實，（三）瓶亦實亦非實，（四）瓶不可說，（五）瓶實亦不可說，（六）瓶非實亦不可說，（七）瓶亦實亦非實亦不可說。蓋一切四句俱可成立，而執一邊者必誤也。（故百論疏三有耆提子立非有非無宗）

耆那與數論均係二元物質是常，諸我（卽生命）亦常，兩相對立。於是有六句說，謂命（卽靈魂）法，非法，時，空，四大或有七句說，謂命，無命，漏，縛，戒，滅，解脫。實則命與四大最爲重要。蓋人之精靈降生四大，縛於業，遂於漏，遂有時間空間之限，有善法非法諸行。解脫之方在戒律，而解脫之旨，在滅苦也。

一切事物或有生命，或無生命，二者爲絕對差別。身體絕非生命之本源，（如願世外道說）生命亦非身體之本質。

人之所以有知有作，以其有命。命如清淨獨存，則有無邊見，無邊智，無邊喜，無邊能。然從無始來，生命恆縛於業緣，其能力清淨均有邊限，命之數無限，非徧滿亦非極微，惟隨身大小充遍各部，如雲雷風隨量舒卷，如炬在室隨量光照。命分六種，有一根皮者，(如植物)有二根皮舌者，(如虫)有三根皮舌鼻者，(如蟻)有四根皮舌鼻眼者，(如蜂)有五根皮舌鼻眼耳者。而人天及魔均有五根，且有心根。

輪廻之生命俱有業報，業之種類分析極繁，茲不能詳。凡遮蓋智慧者名為智蓋，遮蓋正見者名見蓋，凡生苦樂者曰受業，凡遮蔽正信者曰癡業。業又有四種，曰壽業，(定壽短長)曰名業，(定名相)曰種業，(定種姓國籍等)曰遮業。定命之性力復依業類分命為六，金黃、蓮紅、黑白、青灰是也。(邪命外道亦分有黑青紅黃白及最白六種)命之白色者則已解脫，而最惡之命而為黑色。業者，本生所作，將來必報，非由神力。(簡自在天外道等)業非無碍，無碍之物不能生福，亦不生害，有如虛空，故業是有碍也。命依業之性質而生諸趣，業之興起悉因無智，故人得全智即可解脫。

補特迦羅者，非命句義之一也，譯謂物質。(非種子部之補特伽羅為個人為個性)補特迦羅為極微所成，極微是常且無方。分物有二種，粗如器用，細如業絲。業是有色，細極鄰虛，是曰極微，有觸，有味，有香，有色。極微有四種，地、水、火、空。(氣)是也。各種微物極微所成，排置不同，故物各異。人之精靈(命)本來清淨，因有業絲與補特迦羅結合而被縛於業，如衣被油漬易為塵據。衣者喻命，油如貪愛，而塵則補特迦羅也。

解脫之方總曰三寶，正智，正信，正行，是也。正智者，明者那諸諦而不落於一邊。有正見者乃有正信。正信者，信者那教理及經典。解脫之因首在正行，行在戒律，發五大願，一不殺，二不誑，三不盜，四不淫，五離世間諸樂。每願俱有

嚴厲之解釋，如不殺生者凡五根，(獸)四根，(蟲)三根，(鱗)二根，(虫)一根，(植物)之生命，均不應食；不飲冷水，以其中多有生命。不惟禁行殺生事，意業口業亦所不許。凡諸戒律意在苦行，尼嬖子之教，苦行外道也。苦行或內，或外。內者止觀，當靜思世間無常，世間多苦。外者殘身，最上者不食自殺。解脫之因在離諸苦，故命既解脫，必生至樂，爲無限智無限見。(參見長阿含沙門果經尼嬖子語)。常人正智爲業所蔽，離繫成道，業已燒盡得無餘智，同時遍照淨寂，長存成阿羅漢。

者那教徒至今未絕，中古以還，張因明，作美術，與廟祀，富神話，雖可得詳，願無關茲篇，均不具述。

耆那教之因明

(秋)

印度中世(約自西紀四百年至千二百年)之因明,殆爲佛教與耆那教所共同建立。佛教著名學者有陳那,法稱,耆那教則有悉檀摩那提婆迦囉,摩尼法難提。各家學說相互影響,因明遂愈臻完備。

耆那教舊傳經典間亦說及比量論法等事,但極粗略。至西紀第六世紀中葉,悉檀摩那提婆迦囉著入正理論,始有關於因明之組織的著書。其書因陳那之說而變之,頗有啓發後人之處。如說爲他比量(卽三支)因與宗法之關係於宗見其一種遍通,於喻又見一種遍通,但此喻法於三支並非必要部分;後法稱更立新說,謂喻非支,似即淵源於此。又說宗過無諸不極成,喻過有諸猶預,亦俱法稱因明廢立之所本也。迨西紀八世紀初耆那教徒摩尼法難提集諸家之說著觀門論,以六大品詳論量之性質種類,以及量境界果等事,耆那因明遂大成矣。

討論

楞伽不思議熏變爲現識因義

——摩訶第二次研究會馮超如君提出討論——

一 馮超如君疑問

慈山觀楞伽記卷一，釋經「不思議熏及不思議變是現識」因云是無明熏，習真如隨緣之意。此全同於起信，與唯識真如不受熏之理相違。舊傳起信立說即本楞伽，

楞伽不思議熏變爲現識因義

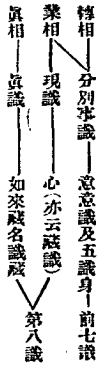
起信之非已有料簡，此經疑似亦應解正。究爲古德錯謬，抑有他義，或見他疏，同人如有開示，獲益不淺。

二 呂秋逸君解答

以起信解經文，防自賢首，今存唐宋舊註數種，皆屬此類。是乃挾有成見，不足憑依。經文正義，當於經文中求。唯識異同，猶在其次。今本此旨，試爲一解，大分三段言之。

第一 何謂現證

〔宋譯經〕原則用宋譯，今解亦悉引宋譯。卷一云：「諸證有三種相，轉相、業相、真相。」又云：「畧說有三種證，廣說有八相。何等爲三？謂真識、現證、及分別事證。」（《唐》二譯同有三相，但云略有二種識，無此真識，文異而意亦異。考宋譯梵本從海道東來，其傳最早，魏唐梵本來自北印，其地法相學甚盛，對於經文容有增損。故三譯對勘，雖一字之不同，亦各有其意義。此處說二說三，關係甚大，不可不注意。）以三相攝三識與八識，取證經文，應如次表。



轉相、業相一分攝屬分別事證與前七識，其義易知，不待詳證。業相一分攝屬第八識心名者，經卷四云：「八識謂如來藏名證藏心。」（連上證意，證及五識身。）又云：「利那者，名證藏如來藏意俱生證習氣。」（並作一讀利那，句無滯習氣，非利那。句「利那謂可滅法，八識利那乃指俱生諸證熏習而言，非如來藏名證藏亦可滅也。故經卷一云：「非自真相證滅，但業相滅。若自真相證滅者，藏識則滅。」又云：「心名採集業，意名廣採集。」卷四云：「藏證習滅，究竟清淨。」故如來藏名證藏俱虛妄習氣，即是業相，即得名心，此則可滅也。現證攝屬心者，經卷一謂現證與分別事證展轉因，卷二復謂藏識與意識等互爲因，重頌謂心爲證因，故知現證即是心。〔雜集述記卷十亦云第八名現證當現行故。真相攝屬如來藏名證藏識者，經卷一云：「若覆依真證種種不實諸虛妄滅，則一切根證滅。」異譯真識即作阿賴耶。又經謂

覆彼之虛妄（指習氣而言）滅，不謂其自相滅。因知真識即是如來藏名識，與彼習氣積集名心者不同。心則可滅，識藏則自性清淨。故第八證開爲二名，義乃完備。此宋譯經說有真現了別三識之微意也。

由此言之，現識是第八識之業相，亦即是心，或獨稱爲藏識。

第二 熏變是現識因

經卷一云：「現識及分別事識，此二壞不壞相」（異譯無差別相）展轉因。此言分別事識爲現識因也。經卷二復詳釋此義云：「意識者，（兼前七識境界分段計着生，習氣長養藏識；意俱我所計着思惟因緣生，不壞身相。藏識因）變緣自心境界計着，（護）心聚（謂前七）生展轉相因。」經卷四云：「爲無始虛偽惡習所熏名爲藏識，生無明住地，與七識俱，如海浪身長生不斷。」是前七習氣長養藏識，故云熏爲現識因也。現識熏成，更待

變起。故經卷一云：「譬如海水變，種種波浪轉，七識亦如是，心俱和合生。」此則不僅七識變，心亦與之俱變，故云變爲現識因也。

第三 不思議熏變是現識因

前七熏習，第八變起，此熏變因復云不思議者，經文卷四云：「我於此義以神力建立，令勝鬘夫人……等宣說如來藏及藏識名七識俱生……唯佛及餘利智依義菩薩境界。」依勝鬘經如來藏章謂其義甚深難知，又自性清淨章謂生死依如來藏本際不可知，又謂於如來藏六識及心法智七法利那不住自性清淨而客塵煩惱所染難可了知云。此皆謂藏識境界不可知，即有不思議之義。至本經卷一，更謂常不思議是諸如來自覺聖智所得，又謂：「自覺聖智越所行境界是名成自性如來藏心。」藏識既係聖智所行，非凡夫境，故藏識之熏變因亦云不思議也。

合上三層解釋觀之，經文本義甚爲瞭然。此即前七識熏習變起爲「第八採集業相所謂現識者」之因，以對凡愚深細難了，其熏其變皆不思議。此一義也。與法相經論云種子識深細難知（解深密經）及諸轉識長養賴耶種爲彼因緣（大論五十二）皆不期吻合，與起信論真如無明互熏之說，則全不相符。慈山必曲爲之解如記所云，亦可謂勇於附會矣。

於是有一義宜知，即楞伽經意大同法相唯識，而不全同也。其最不同之點，在處處舉「如來藏名藏識」之名，而謂其自性清淨不可壞滅。蓋其於體用染淨之判猶未瞭然，藏識唯染唯用之義，自無着攝論而後始大明也。此解是非，仍請同人詳爲審決。

三 歐陽師評釋

因談及如來藏與阿賴耶，於此有一要義不可不知，即

如來藏依智而言，阿賴耶依識而言也。唯識之學特詳染污阿賴耶邊，於清淨義斷妄設真甚豈其害，此正待後人推論發明。故今當於唯識學外建立唯智學。

又如來藏與藏識，爲藏則一，但分爲如來與識而已，非清淨法即非藏也。研學佛法先須知藏。藏即是心，心之淨者爲如來藏，染者爲阿賴耶。此兩方面互相該攝，無所不可。攝論以識眩智，謂無漏種寄存賴耶中。楞伽等以智眩識，謂如來藏名藏識，皆此義也。又勝藏自性清淨心而有染汗難知，亦是以智眩識之義。

今日特別發揮此義，乃期不爲賢台所惑，不爲法相所限。學者有弊須防，務創新義，自逞私心，禪則野狐，教多狂慧，危險極矣。無師智自證智自然智，初地見道乃能隨分而有，方得隨分而談。凡夫有願，依聖言說，多聞讀書，應賴自力。

掌珍論二量眞似義

——內院第四次研究會王恩洋君提出討論——

一 王恩洋君述意（原稿照錄）

清辨菩薩掌珍論頌云：「眞性有爲空，如幻緣生故，無爲無有實，不起似空華。」如此二量顯示法性，用據觀行。然在唐賢言法相者，類起非難，判爲似比，相緣至今，千載不決。比者內學友人呂秋逸先生於所編因明綱要中復加剖判，益致勤勞，過類滋多，乃益爲五宗過有二：一者一分所別不極成，二者一分自語相違。因過有二：一者一分所依不成，二者共不定。喻過有二：一分所

立不成。推此過，蓋由但簡眞性未簡極成而來。以就眞性言，掌珍所宗唯是其空，餘宗則否。就喻伽宗說者，非空不空。今但言眞性有爲，則具含立敵。全空法與非空非不空法。空法自成，敵所不成，非空不空法敵之所成，自所不成。今以爲宗，是故有有法一分不極成過也。又有法既未簡彼非空不空法，而復云是空，故有一分自語相違過也。依於有法一分不成過，如是即有因一分無依，喻一分所立不極成過。而同喻中幻因無言簡，含有喻伽宗非空非不空依他幻事，此中無彼所立全

空，實爲異品，因於中轉，即犯共不定過。以是審知爲似比量，非真能立。

我佛在世以四依道教後人，依法不依人，依義不依語。雖如來所說猶應簡擇，而況菩薩造論，義苟未盡，後人補正，豈非法事之幸衆生之利；如吾友所判，誠甚勝事哉。雖然，審諦思之，似於我心未契，因就所思再爲古人明辨之。

察之吾友出過雖有其五，若推根本，則因簡真性未簡極成耳。然此語也，允宜細審。在吾友之意則以爲此真性言在簡法體，即掌珍所立乃真性之有爲也。立真性之有爲則各宗之真性有爲意指各別，漫舉爲宗，是故有有法一分不極成等過。雖然，細觀論主之意，蓋不如此。掌珍論曰：「真義自體說名真性，則勝義諦。就勝諦立有爲空，非就世俗。」又曰：「云何此中建立比量？謂就真性眼處性空，衆緣生故，諸緣生者皆就真性其自性

空，牧牛女等尙所具了……（如如事等）」據此所云，則知論主所立非立真性之有爲爲空，乃就真性而立有爲爲空也。抑此中有爲非但非真性之有爲，乃實即世俗之有爲也。其證如何？須論下云：「有餘復言性空論者就勝義諦眼等處空便，有法不成宗過，亦有所依不成因過，此不應理。牧牛人等共所了知極成眼等總爲宗故，即說彼法以爲因故。」此中所云牧牛人等共所了知，表依世俗極成眼等顯是極成。云何乃言立真性之有爲以爲有法，復有空法及非空非不空之法互不極成等過耶？又論云：「就世俗性說有眼等，就勝義諦立彼皆空，故無過失。」又云：「又我所立能遮所遮能立能破有倒無倒皆世俗有，若汝遮破所立能立即違自宗，此能遮言性非實故，如石女兒所發聲音。汝既許有能立比量，我亦應爾，世俗有故，如前已說。」即此可知論主比量宗中有法及法若因若喻，皆就世俗共知

極成所同許者法之立量，非立真性之有爲，乃立世俗共許之有爲也。此世俗共許之有爲，世俗智慧皆執爲有，聖者爲不違世間故，不壞假名故，方便言說開導他故，亦就世俗諦中施設爲有，若我若法有皆極成。然爲顯此諸法真實法性，遮遣妄執證入出世無分別智故，而立爲空。恐違世諦共知故，以真性言簡。云何而簡？曰：簡此有爲俗諦是有耳，非簡俗諦之有爲自性非空也。即同此有爲也，就俗諦言隨順說有，就真諦言立以爲空，恐違世間，致真性簡；是爲此量立宗正義，道理成就理善安立。有爲是共許，就真性而立爲空，論主隨自意欲所立，無不極成過，亦無相符合極成過。宗中有法無不極成過故，亦無一分自語相違過，亦無因中所依不成。共不定過，亦無喻中所立不成過。故是真比量，是真能立。

復就第二比量觀立宗意。掌珍論云：「無爲無有實

不起似空華，此中簡別立宗言詞即上真性，須簡別意，如前應知，就真性故立無爲空，非就世俗。」此中就真性故立無爲空，非就世俗，此言蓋顯非立真性之無爲爲空，乃就真性而立無爲爲空，其義益顯。其下復云：「就空無有質礙物世間共立名虛空故，由此爲門悟入所餘無爲空性；即此世間所知虛空就真性故空無有實，是名立宗。」此言復顯有法無爲是世俗法共許極成，非非世俗聖者獨證之真性無爲也，故亦無有有法不極等過，比量安立。由此益顯前量無有法不極成等過。論下復云：「此中世尊：故就世俗說有擇滅出離涅槃寂靜微妙，如佛說有化生有情，說有無爲涅槃。亦爾，許此有故無違宗過，但就真性遮破擇滅：」下又云：「有餘不善正理論者作如是難，所立宗言無爲無實，無爲既無所立不成，所依不成，空華無故有法不成；立宗因喻皆有過失。此難不然。想施設力於唯無有

質礙物立爲虛空，由慧簡擇於唯無，有煩惱生起立爲擇滅，由闕業緣於唯無，有諸法生起立非擇滅，於唯無有一切所執立爲真如。想施設力許有假立虛空等故，不顯差別，由共許力總立有法，差別遮遣非所共知立爲宗法，彼不起等共所了知立爲因法，是故無有立宗因過。所說空華雖無是事，是不起等，法之有法無性性故，由是能成所成立義，故無有法不成過失。諸如此等，尤顯有法依世共知極成者說，非立世所不知聖者得證之真無爲爲有法也。

上來總辨真性義言非簡法體說彼有法爲真性之有爲無爲而簡非真之俗有爲無爲，故無有法不極成等過。於此當再思之，所謂真性之有爲無爲云云者，清辨菩薩許爲有耶，抑或無耶？此中當先辨何謂真性。掌珍云：「真義自體說名真性，即勝義諦。」何謂勝義諦？兩宗共許諸聖人等無分別智出世間慧之所行境說名勝

義諦，謂即真如法性等也。此法性者，隱言離說，非見非聞，非了非知，故解深密經頌曰：「內證無相之所行，不可言說絕表示，息諸諍論勝義諦，超過一切尋思相。」而掌珍論則謂：「是故經言曼殊室利慧眼何見，答言慧眼都無所見。」又說：「云何名爲勝義諦，答言此中智尙不行，況諸名字。」又曰：「真如唯是一切分別永滅非實有性。」又引經言：「凡有所見皆是虛妄，若無所見乃名見諦。」又不許真如所緣正智能緣。又曰：「即非能見說名真見，如所證故。」如是可知所謂勝義即聖智所證。聖智何證？曰：都無所証，無分別故，平等一味，離言離說，此中云何而可施設以爲有爲無爲？故解深密謂有爲即非有爲無爲，無爲亦非有爲無爲。掌珍論引經復云：「如來不見生死及以涅槃，是故有爲無爲於勝義都無安足處所，但爲隨世間故言說易故，如來於後得智中方便施設以爲有無爲法耳。解深密云：「彼諸

聖者以聖智聖見離名言故現正等覺。即於是離言
法性爲欲令他現等覺故假立名相謂之有爲。謂之無
爲。掌珍論云：故世尊言，如來不見生死及以涅槃；言
涅槃者如來假立，此中都無涅槃自性。一由是可知在
於佛法勝義諦中都無有爲無爲相，所謂有爲所謂無
爲者，皆唯世俗諦中有此名耳。故謂以真性之有爲無
爲爲宗有法，此決非掌珍論意，以此有法彼不許有故
亦敵者逾伽所不許有故立彼爲宗，是乃真有有法不
極成，所依不成，所立不成等過也。論主何事自作矛盾
若復說言，真性俗性依漏無漏辨，無漏根識俱屬正智，
正智所緣說名真如，後得智中分別諸法亦無漏攝，即
此正智說名真性有爲，即此真如說名真性無爲，俱無
漏故以真性簡，何不許然答曰，此且不然。此法相義，非
清辨所宗故，即在法相如是分別亦但世俗所攝勝義
非勝義勝義故，非是此中所應成立。又若如是言，仍有

多過。蓋如是簡別者，則掌珍論所立有爲無爲空者，但
無漏有爲無爲爲空耳。然則有漏之有爲無爲可非空
耶？夫無漏且爾，有漏者云何不然？否則凡夫顛倒外道
計執爲無爲等，乃反非空，爲是實有，將非凡外智越聖
人耶？抑立量陳言唯悟愚惑，善既自證，何事關顯？今對
愚立量不就世俗共知之法，法其謬解，反將聖所內證
之真性境說空非空，藥不救病，揆之事理，豈得謂然。
上來已言有法無過，再就兩家所持勝義諦理所謂空
及非空非不空者論其究竟理相悖否。今觀掌珍論中
釋此空言，空與無性虛妄顯現門之差別，謂有爲爲無
性爲虛妄顯現，此正與深密之教有爲如幻有相無性
之義相合，亦與唯識中邊一虛妄分別有於此二都無
此中唯有空一之旨相符。而定執非空非不空爲是，而
謂說爲空者爲非，理未然也。抑又當問，此非空非不空
言爲遮爲表？若爲表者，非空表有，非不空表無，有無不

同，自相乖返，實自相違，虛言何益。若云遮者，非空遮無，非不空遮有，有無俱遣是處中行，則掌珍立量亦但遮止。是故既空於有，亦復空空，故曰「汝執此言表義爲勝，我說此言遮止爲勝，此非有言唯遮有性功能斯盡，無有勢力更證餘義。」又曰「今此論中就勝義諦於有爲境避常見邊且遮有性，如是餘處避斷見邊遮於無性，雙避二邊遮有無性，爲避所餘妄執過失乃至一切心之所行悉皆遮止。」又曰，如爲棄捨墮常邊過說彼爲無，亦爲棄捨墮斷邊過說此爲有，謂因緣力所生眼等世俗諦攝自性是有，不同空華全無有物。」又下卷云「所立宗言無爲無質，此言正道執實有性，亦復傍遣執實無性。」又復說言「如是觀察就勝義故，空性境上空等分別亦非實有，從緣生故猶如幻等；如是勤修復能除遣空等分別，除遣彼故空不空等二邊遠離，不更以其空等行相觀察諸法。」諸如是等不可勝舉，具

見論主遠離二邊正處中道，勝義空言與瑜伽師勝義勝義非空不空都無少異。而必說彼有法一分不極成等，但依於語不求其義，實之論主，未爲心服。

復次，吾人苟細審論主所立，真性有爲空言爲是表者，是惡取空，向斷滅論，即背聖言同外道等。吾人出過，應與以自教相違過，不應與以有法不極成等過。所以者何？般若中觀既遮常見，亦遣斷見，既空於有亦空空。故倘謂彼宗中觀立真性空，我宗瑜伽非空不空無自教相違失，但有有法一分不極成失者，是則勝義諦中可有異義，如是則失我佛聖教離諸諍論真如法性平等一味之旨。既不俱是，應俱皆非，壞於法性，違於聖教，大爲不可。

如是應知掌珍一論比量安立不違聖教，不背正理，與瑜伽宗亦無有二。但般若之教義詳法性，依真勝義法於有見，多說於空；瑜伽唯識義詳緣生，依世俗諦法於

斷見，多說於有。然祛有者，傍亦祛無，是故空有空空正處中道。祛斷見者，理亦祛有，是故非空不空亦契中道。聖教無二，正理一如，清辨護法具衆生眼，掌珍唯識並苦海船，掌珍固破相應師，然不必遂推護法。唯識雖破惡取，亦無確據，即指清辨。當年論師實繁有徒，見理未詳，應有受者。縱即二師真互相諍，吾人亦應求其正理，準以是非，不必定執此是彼非也。

復次，吾人若再就因明言者，真性簡言應非簡於有法自體，是共比故。凡共比者，宗中有法必極成故。但爲避所立義違於世間，非簡有法爲超乎世間之法也。又就有法以言者，吾人出人有法之過雖並意許及與言陳，然彼意許正爲所立者，吾人應不能出彼不極成過。所以者何？正所諍故。是故即如此量，即如破者所云真性有爲清辨許空瑜伽許非空，非不空，然此空等了義正，是所立理之是非，唯在因喻，今乃於宗而出彼有法不

極成過，則凡一切量皆無可立也。何者？凡是立量皆非共許，有法意許盡有一分不成過故。此如聲是無常，聲雖共許，然立者之聲意許無常法，敵者之聲意許常法，苟以常無常出立者有法一分不極成過者，則一切比量皆無從立也。又就勝義言，既有此過，就世俗言亦有此過，二俱不成，義相等故。今從勝義諍空不空，與就世俗諍常無常，義既均齊，苟此無過，彼亦何過也。

二 呂秋逸君答辨

王君所疑有關因明之處，今試一爲解釋。

(一) 立宗是否有過

王君謂立真性之有爲乃有不極成過，就所義立則無過，今謂未然。(一) 舊時出彼量有法不極成過并非云「真性之有爲」，乃云「真性有爲」也。尋釋論文，此四字之意義實與「勝義諦中有爲自性」一語相等。(如云真

義自體說名真性。又云若勝義諦實有自性今立爲宗。又云就勝義諦辨其體空。在立者與敵者所目當然不同。故難免於一分不極成過。(2)以「就勝義立」爲言。仍可入諸有法。此在唐賢早有真性入有法或不入有法之爭。靖邁神助太賢。慧沼皆謂不入有法。智周如理。瑗興則謂不入有法。二說相較。以入有法爲理較長。(3)以牧牛人等所共了知法爲有法云云。此乃勝義中不壞世間解之說。非即立世俗法也。故論亦云凡緣生法皆就真性其自性空。牧牛女等所共了知。孰謂牧牛者所知即世俗法耶？

(II) 立敵兩宗是否皆無勝義有爲

立者以假名法爲言。不能云無。敵者法相宗四重勝義。前三亦不得云無。

(III) 立量悟他是否但應立世俗法

(1) 論中明云他遍計執就勝義諦實有自性今立爲

宗。破他既就勝義爲言。明知非立世俗。(2) 勝義是正智境。比量依現量起。如何其法不同絕緣而是世俗。合上三端。掌珍立量有過。無可教言。至於性相二家勝義是否一致。此乃關於義理。非今所論。

三 歐陽師評釋

因明作法當與道理別論。法相立四勝義。以俗真真。故爲非空非不空。般若但一勝義。故云空。所依不同。故必兩破而後兩立。掌珍之理非不充分。然其對破相宗則未盡也。後人當再詳究。

眞如作疏所緣緣義

——內院第五次研究會陳證如君提出討論——

一 陳證如君述意

黃居素君曩在內院常致疑於「眞如作疏所緣緣義」與證及呂秋逸君討論數矣，別後復來書辨難，證頗徵引述記實諸呂君云，若論實性眞如疏所緣緣無有是處，法相眞如則否。呂君似亦首肯。茲呂君以該問題有關宏旨，囑提出討論，因引黃君致呂君原書，兼附己意於後，以爲同人尋討之資焉。

黃君書云：「眞如不能爲疏所緣緣一義，向無人

眞如作疏所緣緣義

致疑，弟提出時，亦曾再三考慮，最注意者，卽爲述記四十四釋所緣緣段中，於親所緣緣則分別有爲無爲，疏緣則於無爲不及一字，祇言「與能緣心相離法是，謂即伸識所變及自身中別識所變仗爲質者是。」眞如明在所簡別中，（能緣心相離法數字實堪注意）至二十唯識述記「徧計所執凡夫親緣聖人疏緣，圓成實性聖人親緣凡夫疏緣」之言，弟祇認爲方便假說，非究竟語。證諸述記五十二文，「徧計所執都非智所行，以無自體非所

緣緣故，又圓成實性唯聖智境，可知。即凡所引

論文，「圓成實性寧非彼境，真非妄執所緣境故，

依展轉說亦所獨計。」此「依展轉說亦所獨計」

八字明示假說亦得之意。何者？以上句已正答真

非妄執所緣境故。又同頁述記，「故攝論第四唯

說依他性是所獨計。」又頁右，「故唯依他是所獨

計。」觀兩唯字，而尚以圓成爲所獨計者，非方便

假說而何。至兄所引述記五十一「至下當知亦

以彼圓成實爲疏所緣緣。」弟以爲與二十唯識

述記圓成實性凡夫疏緣之言無二無別，同爲方

便假說。否則何以釋卷四十四正釋疏所緣緣段

中反不一字及真如而獨舉他識所變及別識所

變仗爲質者耶？（後略）

此問題有三要點，首須究晰，然後真如可作疏所緣緣

與否不俟煩言而解矣。

(甲) 何謂本質

(乙) 何謂疏所緣緣

(丙) 何謂真如

(甲) 本質 凡有體諸法或從種生者，皆得爲本質，故
論云「凡文中言論云，皆指三十唯識論而言。」爲質能起……
者是。

(乙) 疏所緣緣 論云「若與能緣體雖相離爲質能
起內所慮托。」（聖師釋云，疏所緣緣與能緣心相離法
是，謂即他識所變及自身中別識所變仗爲質者是。）
此之謂疏所緣緣。

(丙) 真如 應就純復二義釋之。

一 純義 真如者，有無俱非心言路絕，與一切法非

一 異等，不同餘宗離色心等有質常法（如化地部

所執之謂。

二 複義 論云「諸無爲法各有二種，一依識變假

施設有……二依法性假施設有……此五皆依

真如假立，真如亦是假施設名。」然則不落談詮

之真如，至是已強被以名言矣。於是又有七真如

之目。七真如者，一流轉，二實相，三唯識，四安立，五

邪行，六清淨，七正行是也。論云：「此七實性圓成

實攝，根本後得二智境故。」（圓成攝真如欲他兩者）

湛師釋云：「謂實相唯識清淨三如根本智境，餘

四真如後得緣故，此約詮顯體。若談如體，一即七

如，皆根本智境。約詮爲論，七皆後得境。」準斯而

談，凡假施設立名言皆所謂詮。詮者，後得之事。詮

事雖與義顯如體者，根本之事。後者屬於質性，前

者屬於法相，真如複義如是如是。

三義既陳，比附參合，則是非各自釐然。何者？夫就真如

之純義觀之，既有無俱非，且非本質。（述記卷四十四二十

一頁右云：「真如體不離識名所處託。」是真如以不離能緣體得所處

真如作疏所緣緣義

託名者爲本質，則離能緣體，其不得名爲所處託明矣。其不得爲

疏所緣緣，可知。與能緣心相離，法方謂疏緣，真如既不

離能緣體，則不得爲疏所緣緣，又可知。然若就其複義

而談，顯體同前，（純義）是爲質性。既唯根本，疏緣焉附？

約詮則異，名言排比法相井然，聖者所變，異生重覆。（

如從後得起名是一重複仿也。未證如以前先尋名想像是多重複仿

也。故論又列七真如於隨相門云：「隨相攝者或障苦集三前二性攝，

餘四圓成實攝。」是備計所執亦得緣如矣。尙可謂之非疏緣耶？黃君

書中所引二十述記之言可以此推勘，恐煩不贅。有可仗質離能

緣體，按諸上列疏緣定義豈得謂證。

又體用四重分別，爲唯識最要之義。若以本質對勘四

重，則本質係對影像而言，非謂本體。故體中之體，且不

爲質。其體中之用，二空真如，入見道後始證，能所混合，

亦不得指爲本質。必強名之，則爲質法有能起之意，豈

非同於外道以本體能生他法耶？至就用言，真如強被

名言，即有名言種子可以爲質。如彼過未諸法雖無其體，然而有種爲質成疏所緣緣。今此名言眞如爲例亦爾。或謂龜毛兔角亦有名言，豈非同例解云：一切有爲幻有生滅，其相不無。龜毛兔角則亘古未起，自是無法，不得相類。所謂過未無法之無與龜毛等無不同，一則有無之無，一則絕無之無也。眞如體性非是有無而亦謂無，則又爲一類無也。

據此推徵，體上眞如爲實性，用上眞如爲法相，爲質與否義各不同。故得結論曰：實性眞如疏所緣緣無有是處，法相眞如則否。此既善符黃君之旨，復可補正其失，質諸師友以爲何如。

二 呂秋逸君敘述問題來歷

去秋黃居素君來院共學，論及後得智與徧計心疏緣眞如，輒以眞如得爲疏所緣緣答之。黃君當時有疑，曾

經理論推徵，詳爲解剖，而終以未見古德明文不敢置信。未久黃君返粵，余乃於三十述記得圓成實可爲疏所緣緣之文，輒寫寄黃君請釋前疑。願黃君持原證甚堅，以爲述記有文亦祇假說不關實理。其復辨難甚長，已見陳君所引，今不復贅。但陳君後得一解，謂實性眞如不能爲疏所緣緣，法相眞如則得爲之。此解不側一邊，似於黃君及余之說得有調劑。但依愚見，現猶不能完全贊同，且覺此一問題對於眞如及所緣緣之解釋大有關係，故約陳君提出，請同人詳爲論決。

三 王恩洋君解釋

陳呂二君所說皆有可商之處。且陳君謂法相眞如可爲疏所緣緣，彼法相眞如當指五法中施設之如如而言。如陳君原意，凡夫聞佛說五法眞如，托彼爲質想像而緣，以此眞如成疏所緣緣。愚意此亦不爾。聞法變相

而緣，所緣不外於名，能緣不外於分別，與如如無關。即
攝假歸實，名以聲爲體，亦但緣色塵而已。緣不着真如
也。何真如爲本質之有？故法相真如得爲疏所緣緣，其
義可商。若實性真如絕言離慮，自不可云本質，但方便
言之亦有其義，即不作真如爲疏所緣緣解，但云疏所
緣緣爲真如固無妨也。

又呂君謂後得智真如爲疏所緣緣，此亦不爾。因後得
智緣真如與餘時本質疏緣等例頗有不同。餘時本質
法與影像俱時而起，不過影像模仿本質恰似，而得疏
緣本質之名。後得智變形而緣真如，其對於真如之關
係乃在時間而不在空間。因根本智實相現前，後得智
纔起，模仿前念所緣，重印證其爲如是。其實爲獨影境，
自變真如相分，並非以當時真如實相爲智。故謂其疏
緣真如則可，謂其有真如疏所緣緣則不可也。又遍計
心緣真如亦屬緣名之類，已如前辨，不得云有真如疏

所緣緣也。

四 呂秋逸君辨解

王君所難後得智等不能有真如疏所緣緣，似有悞解。
其一唯識立義多就能邊而言，所緣緣亦同此例。如有
心或心所能疏緣真如，所緣既帶真如之相，真如又非
無體，則此時雖欲不居疏所緣緣之地位而不能，亦即
雖欲不謂真如爲疏所緣緣而不能也。但須後得智
等疏緣真如之義不誣，則真如疏所緣緣自有可立之
理。其二後得智不限於相見道，亦不限於模仿前念，修
道中後得智固有與根本智同時而起者。其緣真如必
須變相，亦將謂之託前念真如爲質乎？且前念過去無
體，無爲所託之理。如云相見道有本質，亦但同時實相
而已。其三遍計心緣真如雖從名起，然依展轉說，仍以
真如爲質。故成唯識八云，真非妄執所緣境故依展轉

說亦所遍計。述記五十一云，「亦以彼（圓成）爲疏所緣緣，非是相分。」既有明文，即可徵信。其四，王君自云從方便說亦得有疏所緣緣爲真如之理。今既不認後得智與遍計心有真如疏所緣緣，則所謂方便說者，將於何所用之？故知仍當於後得及遍計中自認其一也。疑難既通，再解本題。愚意實性真如亦得爲疏所緣緣。此可分兩端言之：

其一，真如有爲質之義。真如謂法性，圓成實有。在親證時既屬有法爲所慮託而成親所緣緣，在疏緣時即應仍屬於有法而得託爲本質。故三十述記四十四云，第七心品轉依位緣真如等無外質，而義演補釋之云，但後得緣如即有也。陳君嘗疑真如爲質能起則無異於外道所執之本體，其實不類。唯識所緣緣從能邊而言，以影像似於本質而謂本質能起，故云真如爲質，無所病也。

其二，真如有與能緣相離之義。成唯識辨疏所緣緣謂與能緣體雖相離，執此以證真如不成疏所緣緣最爲有力。余亦嘗依據此點而認黃居素君之說。然今思之，論文所云，正不可如常解。即與能緣相離云者，當指所緣法所居之地位而言。如所緣法非能緣所直接緣慮，即稱相離，因有親所緣法疏隔之也。述記五十一，亦謂「圓成不爲親相分極疏遠故。」此疏遠之言如不以緣慮之間接爲論，則圓成法性本不離法，何疏遠之有哉？又傍證之淨八識中自證得爲見分疏緣，自證體不離見，但以爲所緣時有變相之間隔而得名疏。真如法性爲例亦爾。此本不離諸法，而爲所緣時有變相相分之疏隔，亦得謂與能緣相離而爲疏所緣緣也。至於法相真如，不外名與分別，能爲疏所緣緣，可不待論。

五 王恩洋君答辨

後得智本不限於相見道，今獨言相見道者，以其是非見也。相見道不得真如自相故名疏緣，不必即有疏所緣緣。遍計心開佛說真如，不過以等流而說爲疏緣，亦無疏所緣緣。但真如不離一切法，故緣一切法時皆展轉有疏緣真如之義而已。若謂相離以地位言，真如法體亦同自證爲見所緣，同體而有疏義，是則真如不遍見相乃可云離，詎非同於外道似我真如耶？

六 呂秋逸君辨解

地位不過就能所緣一時之關係而說。古德雖無其文，却有其義。否則以親證真如爲例，真如固不離見分，亦不離自證，何以當時見則云親證真如，而自證則親緣見分而於真如爲疏也。

真如作疏所緣緣義

（附證）余前更得黃居士君一書，論疏緣體雖相離之體字，係指能緣體而言，頗足與余今解互相發明，因附錄於此以備參考。原書云。

兄於真如爲疏所緣緣一義，雖放棄舊日主張，惟弟始終討論不出基釋範圍，兄乃直提論文「體雖相離」之定義，自是高弟一着，佩甚。兄引述卷四十四說同體自證能爲見之疏緣緣，以爲體雖相離之定義，亦破決無遺。昨翻述記，於卷四十四找不着此說。後翻卷四十六，於十八頁右行五六有「見與第四亦但一緣此指親緣，若疏所緣亦得有之」數語。未審兄所引是否即此數語？或於四十四卷另有所說？若指此數語，似基師之意同體之見分能爲第四之疏所緣緣。與兄所引同體之自證能爲見之疏緣緣有別。今據卷四十六數語略陳所疑。弟以爲見爲證自證之疏所緣緣。

於義未圓。蓋不過以自證緣見，證自證緣自證，依展轉說故云見爲第四之疏緣緣耳。然此可不深辯。即見得爲第四疏緣緣，亦似於論體雖相離之定義未破。弟頗疑論文體雖相離之體字與四分同體之體範圍廣狹不同。論「若與能緣體不相離」，「若與能緣體雖相離」二句，不外兩種說法。一體指所緣緣，應讀爲「若體與能緣不相離」。二體指能緣，應讀爲「若與能緣之體雖相離」。證以述記釋親緣緣，「若與見分等體不相離者」及釋疏緣段「與能緣心相離法，則體字似專指能緣。釋親緣段以「見分等體」釋體字，蓋以自證能爲見之能緣體，證自證與自證皆能互爲能緣體也。釋疏緣段以「能緣心」釋體不用等字，或係專指見分。其所云不離者，以親所緣緣與能緣不離，如相不離見之不離，非四分同體之不離也。假定弟

所疑不悞，則見雖得爲第四疏緣，然於體雖相離之定義不破，以見爲自證緣，自證爲證自證緣，見固與能緣體之證自證分相離也。兄再爲弟一釋此疑如何。

至基師述記解疏所緣緣，不舉無爲，今以理徵知爲疏漏，不足引爲真如非疏所緣緣之證。

七 歐陽師評釋

此一問題以地位爲解釋，乃法相差別將能作所之意。唐人亦有此說。但所緣緣義仍須詳爲討論，且俟諸異日可也。

文錄

黃建事略

唯識學展於安慧。空有二宗學紐於安慧。此土不正學影響極大。而久亦無不涉於安慧。陳那菩薩。無性菩薩者。唯識中最勝大匠也。諸德論著。玄奘義淨不及。備譯乎前。後人精唯識學。能梵文。苦不得兼具。實不易遇。遇不知貴。貴不能顯。遂使學者千數百年。枯槁沉沉。潤澤發明。一無足憑。黃樹因者。得梵筌三十。唯識頌安慧釋。莊嚴經論安慧釋。論軌德慧註。陳那集量論本及釋。攝論三種釋。莊嚴經論無性釋。幸甚哉。天日視矣。樹因能忍第一。鎮日研一字。窮年究一事。循習委蛇。無厭苦。以故善唯識。能梵文。闢幽徑。抉伏藏。無難也。樹因年十八。畢業南洋中學。姚柏年引之。聘起信玄文講。學佛趣向定。十九從予遊。其母

懼兒厭世也。禁之。樹因乃能旋轉母意。腦痛曠。不克用。乃朝夕習拳技。白晝中夜趺坐。日讀瑜伽師地論數行。做完白山人書數字。要期於畢世。其往學拳技師也。必以夜道距十里。風雪甚不問。技師鬻業茶肆。必爲之堆檢几案。乃能施技。樹因不爲苦。如是者垂四年。神於是旺也。體於是壯也。年二十二。從德人雷興 Ferdinand Lessing 學梵文於山東。年二十四。從俄人剛和泰 Sachel-Holstein 學梵文藏文於北京。今年二十八。業成。將歸金陵支那內學院。次第譯梵筴。且窮數年學。作遊西藏資糧。以竟玄奘未竟之業。今乃發志飲恨。一切烏有。悲夫！樹因不婚。不肉食。居古廟。飯粗糲。且不克時應。忍之數年。以竟厥事。難哉。子友桂伯華。不婚。不肉食。學日金胎兩界。忍苦十餘年。垂歿而恨。恨不致力西藏也。若使尙在。慟也何如。先師付囑十餘年來。得超敏縝密之呂秋一。可以整理。得篤實寬裕之黃樹因。可以推擴。吾其庶幾乎。噫！樹因死矣。樹因名建。廣東順德人。家金陵。懺華其兄。典華與華其弟也。於五月某日歿於北京臥佛寺。懺華歸其櫬。歐陽漸爲之畧敘行事。

歐陽東泐斃哀紀碑

東宜黃歐陽漸之子也。年三歲，以目視日而不眴，入里社廟視土偶人，齟齬而不惕。薄暮居空院，承塵走鼠，落其鼻，大聲誦咒。山中無可學，拾芋栗而已。其姊梁，年十七沒江南。東乃於是歲辭家而至寧。是時陳真如愛護之，如子。轉展寧澗間，入學校者十年，學未得也。習染甚，體爲之羸。東大恐，中夜憤悔，痛哭不可仰。熊子真挾與北學，幽燕水深土厚，不半年而體強。得友詹大權、王平叔、韓伴生諸君子，慨然有通中西學，趨古先哲人之志。乃習德文入滬，同濟大學爲奮發權輿。誰知乎浴沐而溺以死哉。溺處先有德人拉佩克者，同濟物理教員。於九年五月十八日溺，而東又於十二年九月十八日溺也。東年十九，英挺有大志。同一時，許一鳴死於寧，先一月。黃樹因死於燕，皆能於玄學有發明。是歲也，倭人大難，橫死無慮數十萬人。吾如之何弗悲。徒碑以悲之無益，吾乃爲東發願，爲一切衆生發願。

願一切衆生。如舍利弗。智慧第一。若在重巒。登高臨深。曠野險巖。乘急戒急。或稍離縛。威儀庠序。除不得已。絕現神通。都無遊戲。

願一切衆生。永無滯事。人如魚遊。水如空氣。鳧浮龍潛。過涉厲揭。褥油香海。康達坦地。

願一切衆生。匪徒無滯。呈威海嶺。山烈地坼。霎時惶惑。虛空逼塞。雉經刀藥。王難蟲食。一切天橫。永茲除祓。魔不得便。人不得隙。

願一切衆生。匪徒不天橫。首丘賢善。終其天年。預知時至。脫然須臾。如比丘入三禪。

願一切衆生。心滯超度。淨六根三毒。情經靈汨。虎耽獸慾。鬼謀神竊。滔滔海濤。稽天沈陸。莫大心死。毋矜身積。心海波平。滯事焉觸。

願一切衆生。無冤無債。亦恩者平。非譬者快。三業清淨。祥光溢乎大宇。胡夷胡隄。

願一切衆生。有恨皆消。無愆不釋。滄桑精衛。胡假胡厲。夢響影儀。飄何根蒂。蒼莽乘白雲。帝鄉且憇。

許一鳴墓誌銘

歐陽漸撰

雲南石屏許譽懿一鳴。年十九。旅滇省。時予入滇講攝論。得與聞者。席淵淵。然。屢月而不劬也。乃挾以東行。居支那內學院三年。心細而克永。遂能於唯識。因明學有條理。垂悟入。然不幸多病。病革。於十二年九月十八日死。生世纔二十一耳。有才不永年。悲夫。予子東。不先後其時。溺怪事。一鳴不言笑。輒逾月。避人莽野。慟哭。幽恨如不容。恐恐然唯死之將至。東亦觸其姊遺物。長號大慟。蓋死機動。奔赴無可已。夫何言。內院既殯。一鳴滇之人。於其年十一月六日葬之。烏龍潭側。有子一名洪波。予銘之。銘曰：

胡塲胡彭。胡濱胡寧。胡薄胡情。大哉死乎。廓兮呈。解爾天刑。安爾識神。無傷爾乎無生。

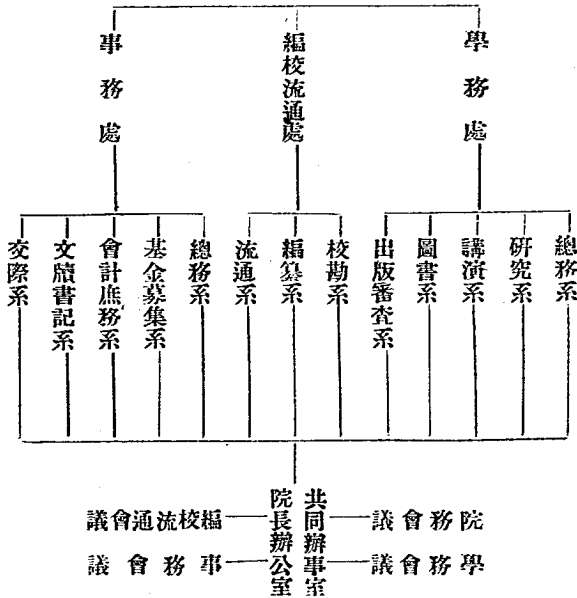
支那內學院概覽

——民國十三年十二月——

一 沿革

本院發起於民國七年爲歐陽竟無居士所創辦居士江西宜黃人師楊仁山居士研究內典垂二十年辛亥秋楊居士示寂竟無居士遂至寧繼其事與研究部邇後六七年間日夕校印法相唯識經論七年戊午居士發起支那內學院設籌備處十年春遷籌備處入半邊街今地翌年遂正式成立呈內務部教育部備案時十一年七月十七日也至今已二年餘矣

二 現在組織



三 最近事業一斑

(一) 學科

- 1 研究系
 - 一般研究(現在院研究者廿人)
 - 研究部試學(一班十五人現爲第三學期)
 - 一般研究會(每兩月開一次現已開至第九次)
 - 特殊研究會(因明研究會現開至第三次)
 - 藏文研究(校勘舊譯攝論莊嚴經論因明論三種)
 - 唯識總講(半年一講已有三次)
 - 唯識分講(現開講至第三次)
 - 一般講演(現已開至第三次)
- 2 講演系
 - 添購巴利聖典協會出版物全部又佛教文庫全部
- 3 圖書系
 - 抄寫西藏法相要籍十八種二十二冊
 - 預備西藏文研究書籍十種
- 4 出版系
 - 編輯年刊第一輯內院叢書第一二種
 - 審查院員編述稿五種

支那內學院概覽

支那內學院概覽

(二)編校流通科

5 校勘系

校勘舊籍合前出版者共得五十種
校成稿本四百卷待刊

6 編纂系

編成唯識論義演一百卷唯識抄秘蘊五十卷
編成瑜伽法數通檢一種

7 流通系

設立院內流通處
設立上海分流通處一處

(三)事科

8 總務系

由江蘇督軍署接收贈地八十一畝爲院址之用
添造院舍一進
讓本院所管之西方寺與本地佛教徒
建築新院舍事務室等二十餘間
添設研究部學舍一處

9 基金募
集系

組織院董會
募集基金定一百萬元

10 會計庶務系——編製歷年經費收支報告(另見)

11 交際系——

——進行與國外佛學界之聯絡事務

——開會款迎日僧佐伯定胤等

四 研究部試學辦法

民國十三年一月重定

甲 入學

- (一) 在本院大學部未開以前凡有志來院研學者概入研究部試學為學員免收學費
- (二) 來學者須具下列資格之一種
 - (1) 文學確有根柢并於內典素行研究者
 - (2) 曾受中等教育並曾研究內典者
- (三) 來學者須年在十六歲以上四十歲以下身體健全品行端正且確實有志於此學
- (四) 研究部研學以每半年為一期來學者於每期開始兩箇月內皆可報名入學
- (五) 來學者報名須照填報名單并得確實之介紹人詳為介紹
- (六) 來學者概住於本院指定之地每期收膳宿費四十二元各於學期開始時一次繳清

乙 在學

支那內學院概覽

(七) 在研究部試學者依各期指定之學程科目分別研究每期不論研究成績如何皆須各自爲一結束

(八) 每種科目各有指導者任解說指示之責關於一科之研究方法及疑難剖析等可在每日下午(除星期日)就指導者請問或由指導者隨時招集學者詳講之

(九) 各科應用書籍概歸自備參考書中有難得者由本院圖書室供給之

(十) 各科研究皆須勤爲札記於每期結束時全交於本院辦事室待學務會議審查其成績後發還

(十一) 遇有裨於研學之勤錄事務應由各在學者分任時由各科指導者酌量支配之(其時間以每人每日一小時爲度)

(十二) 在研究期中須請假他去者應向本院辦事室說明事由以便稽考若請退學則由原介紹人向本院辦事室接洽

丙 學程

(十三) 研究部試學不定至業年限各期學程皆由學務會議先期議決宣布最初數年以通一本十支爲主以後再及大小各宗

丁 附則

(十四) 本辦法有未盡善之處隨時改定宣布

五 研究部試學學程

●第一期(十二年九月至十二月)

學 科 導 師

解深密經 邱虛明

菩薩藏經 王恩洋

大論菩薩地 邱虛明

二十唯識論 王恩洋

法苑義林總料簡章○ 呂 激

因明講要及演習 呂 激

研 究 用 書

異譯經文三種及倫記圓測疏

異譯經文二種

異譯論文三種

異譯論文三種及述記

本文

因明大疏及講義

●第二期(十三年一月至六月)

學 科 導 師

三十頌本義 呂 激

唯識論述記 呂 激

二能變四分段所接緣段諸習氣段

唯識通論 王恩洋

研 究 用 書

成唯識論攝論及講義

成唯識論述記同樞要演秘等

講義

支那內學院概覽

小乘與唯識之關係○

邱虛明

成唯識論及講義

異部宗輪論

呂澂

論文述記及講義

因明講要及演習

呂澂

因明大疏及講義

巴利文

湯用彤

文與長阿含遊行經演習

講義及經文

西藏文

呂澂

文與三十頌演習

講義及頌文

◎第三期(十三年九月至十二月)

學科

導師

研究用書

雜阿含經對大論

聶耦庚

經文論本及講義

顯揚論對大論

呂澂

論本及講義

辨中邊論

呂澂

論本

因明

呂澂

入論對正理一滴

論本及譯稿

理門論對集卷〇

金七十論解說

湯用彤

論本

釋迦時代之外道〇

湯用彤

講義

本期論文研究改為專攻不列課程

六 一般研究會成績

十二年七月至十三年十二月
已載入本刊者加點號為別

●專講歐陽師

(一) 研究會開會辭第一次會

(二) 今日之佛法研究第二次會

(三) 大品經大意第三次會

(四) 成唯識論研究次第第四次會
另刊單行本

(五) 俱舍大意第五次會

(六) 心學大意第六次會

(七) 攝論大意第七次會

支那內學院概覽

(八)談內學研究第八次會

(九)楞伽疏決第九次會

●研究論文

(一)大乘經之比較讀法 呂秋逸第一次會提出

(二)釋神通王恩洋第二次會提出

(三)小乘所傳釋迦行化時方表解 呂秋逸第二次會提出

(四)大乘莊嚴經論與唯識古學 呂秋逸第三次會提出

(五)支那禪學考 蒙文通第四次會提出

(六)唯識難陀學考 呂秋逸第五次會提出

(七)密宗之史的研究 呂秋逸第五次會提出

(八)論三境 呂秋逸第六次會提出

(九)陳那以後之因明 呂秋逸第七次會提出

(十)西藏譯攝論第一分解說 呂秋逸第八次會提出

(十一)前論第二分解說 劉銜如第九次會提出

(十二)中邊異義研究 陳誠周隱存 呂秋逸第九次會提出

(十二) 雜阿含頌長行略繁義釋庚第九次會提出

● 討論問題

(一) 成佛與出家紀景博第一次會提出

(二) 安慧自體分離言性而變異見相與真如緣起說何別陳證如第一次會提出

(三) 因能變果能變是一是二劉慧甫第一次會提出

(四) 真如應不屬相分許一鳴第一次會提出

(五) 楞伽不思議熏變馮超如第二次會提出

(六) 第七疏緣第八許一鳴第二次會提出

(七) 前七親黨第八種子王恩洋第三次會提出

(八) 第八偈行五數質疑曼殊揭諦第三次會提出

(九) 我之問題馮超如第三次會提出

(十) 掌珍二量之真似王恩洋第四次會提出

(十一) 裝師真唯識量之判定劉慧甫第四次會提出

(十二) 倏感黃通如第四次會提出

(十三) 真如爲疏所緣緣陳證如第五次會提出

- (十四) 大種唯第八識所緣 呂秋逸第六次會提出
- (十五) 慧護二家末那異義 劉眉甫第六次會提出
- (十六) 楞伽如來藏義 黃通如第六次會提出
- (十七) 五根唯種子 劉眉甫第七次會提出
- (十八) 三性中遍計與五法相攝 王少湖第九次會提出

● 附議事件

- (一) 編纂瑜伽法數王少湖第一次會提出議決
- (二) 組織出版物審查會 黃居素馮和生第一次會提出

● 報告

- (一) 編纂瑜伽法數之成績第三次會
- (二) 瑜伽法數通檢之編輯經過第六次會
- (三) 日本木村泰賢之中國佛教事情第八次會

支那內學院叢書第一種

楞伽疏決

(近刊)

歐陽漸著

楞伽爲法相本經又爲宗門要籍唐人舊疏久佚現存宋元以來諸註無一善說者今得歐陽大師疏其疑難決其精微都分七聚彙列經文聖教徵言朗朗可視現付印刷不久出版

唯識七識段義演唐知理集十卷

三冊大洋六角二

解節經真諦義陳真諦解二卷

一冊大洋一角三

成唯識論研究次第歐陽漸著一卷

一冊大洋五分

俱舍論叙歐陽漸著二卷

一冊大洋一角二

瑜伽畧纂唐魏基撰三十四卷

(近刊)

釋迦方誌唐道宣撰四卷

(近刊)

法苑義林補闕唐慧沼撰八卷

(近刊)

南京半邊街八十號 支那內學院

民鐸雜誌 四卷 要目

- 聖雄甘地感情教育的研究..... 樊仲雲
 - 優生學和幾個性的問題..... 劉建陽
 - 全民教育論發凡中結..... 陳兼善
 - 讀新德國社會民主政象記..... 常乃庶
 - 德國社會主義運動概況..... 郭夢良
 - 中國學生的政治運動..... 蔡受百
 - 文明影響於人之心靈的變化..... 彭基相
 - ▲每年二卷 ▲每卷五冊 ▲每冊二角
 - ▲全卷九角 ▲全年一元七角 ▲郵費另加
- 上海法界貝勒路同益里 商務印書館 發行

學衡 第三十五期 要目

- 漢隋間之史學(續)..... 鄭鶴聲
 - 評快樂論(下)..... 繆鳳林
 - 環天室詩文集..... 曾廣鈞
 - 評郭任遠人類的行爲..... 景昌極
- 本誌每月一冊 定價二角五分 中華書局發售

武昌佛學院發行各種講義一覽

(名目)

(編者)

(定價)

小乘佛學概要	佛明入正理論	因明入正理論	唯識明觀	觀所緣緣	發菩提心論	中論	印國華佛佛教	各度佛佛教	大般若經	印國華佛佛教	古潭空哲
上編	下編	義	論	釋	要	史	史	史	分	學	上下卷
慧圓居士	慧圓居士	太虛法師	密林法師	空也法師	慧圓居士	太虛法師	太虛法師	太虛法師	太虛法師	太虛法師	太虛法師
壹元二角	二元五角	一元四角	八角四分	一元四角	一元六角	一元五角	一元五角	一元五角	一元五角	一元五角	一元五角

看請海潮音月刊

世變日劇惟佛法為能挽救乃今世有識者所公認本刊宏揚大法歷有年所今復重加改良力求進步其內容豐富專集海內外佛學大家最新之著作又能真俗融通淺深并透凡欲得一修道立行之標準及為大政治家大哲學家大科學家大教育家大軍旅家乃至農工商各界當購閱一份則萬事萬理如燭照數計自利利人成無量寶聚矣

總發行所武昌佛學院分發行所各地流通處

世界佛教居士林出版佛籍要目

林刊 每册二角五分

季出一期自十二年起出版現已出至第七期
凡各宗教義之研究會社消息之記載均極豐富
備茲將本年已發行三期要目列左以見一斑

第五期

佛法救世之真精神
中有身問題
佛化之新對治
十八道加行作法秘記
中華佛教建設之寺院制
摩訶止觀輔行傳弘決序精義
樂清虹橋淨土堂序
顯太唐顯
顯大顯
顯圓顯
顯虛顯
顯陰顯
顯光顯

第六期

佛乘修學次第論
觀所緣緣論貫釋
真言宗綱要
唯識通論
普勸坐禪儀畧解
日本之密教
光世音菩薩像
心經印譜
津田實英
朱尊一刻
顯王顯
顯恩顯
顯洋顯
顯農顯
顯陸顯
顯陸顯

第七期

衆生法
轉識得智說 佐伯定胤講
秘藏寶鑰大綱 金山阿闍梨授
九和歷解序 金山阿闍梨授
佛法與人生所必需及今後趨勢
釋信心
唯識通論
真言宗綱要
悉曇字義
達磨祖師像
大乘起信論解
托爾斯太與佛經
唯識三十頌紀聞
宏通居士論佛書稿
唯識方便談
王與嵒講
顯陰譯記
顯尙之
常惺講
王住洋
顯恩洋
顯蔭譯
津田實英
顯蔭譯
顯大圓
胡復琛
如大虫講
楊綵棠
唐大圓

本林尙印有贈送書十
餘種函索須附郵票

上海海寧路錫金公所內
世界佛教居士林發行

每册均定價一角

金陵刻經處研究部
支那內學院
刻經辦學收支報告

民國四年一月起至十二年十二月止
十三年捐款應歸十四年報告

刻經項下收入捐款 二萬零三百三十二元八角四分(細數詳後)

葉玉甫一萬四千元	盛莊德華一千元	雷	興六十五元	袁樹五五十元
蒯若木二千元	吳盛翰玉四十元	吳	堪一百元	沈子培一百元
陳以豐一百元	吳施倩蘊二十元	邱	檠	黃菊英一百元
梅楨芸 <small>四百三十一元 經費各款在內</small>	吳胡明漪一百元	呂	激	吳鴻儒一百元
夏淑君一百元	歐陽蘭貞五元	李	觀二百元	歐陽東一百十五元
夏傳聲五十元	歐陽竟無九元五角九分	周	暹五十元	黃周氏一百元
吳漁川三百元	金陵刻經	周	明泰五十元	黃君淑三十元
桂伯華十九元	處十七人	孫	多棧五十元	黃通如五十元
	十六元二角五分			

王揖唐八百元

夏繼泉九十三元

張德威七十元

釋曉弘七元

孫公衡五元

辦學項下收入捐款

三萬一千八百六十元(細數詳後)

蒯若木一千一百五十元 李曉暉一百元

狄楚青一百元

梅斐漪三百五十元

梅擷芸一千元

吳漁川二百元

歐陽石芝一百五十元

莊士敦五十元

簡玉階五百元

陳眞如三十元

梁漱溟五十元

歐陽竟無三千元

陳競存一萬三千元

黃依仁六十元

釋仁山二十元

歐陽淑眞二千元

唐莫廣一萬元

黃通如五十元

邵毅甫四十元

齊撫萬

贈前兩江督練公所遺地八十餘畝充作本院院址經由台營官地局省會警

察廳馬路工程處會同本院親詣踏勘按圖清界驗收現已給賞遣散該地種戶興工

建築

其他項下收入活款

九千五百三十四元零四分三厘(細數詳後)

刻經處編校費二千九百五十元

學生膳宿雜費三百八十九元(自十二下學期開始收取從前概由公家供給)

流通處售書費一千三百五十五元六角九分三厘

產業生殖變更三千四百二十四元三角七分四厘

歷年存款息金一千四百十四元九角七分六厘

以上三項大共收入六萬一千七百二十六元八角八分三厘

刻經項下支出 一萬五千二百五十四元零七分六厘(細數詳後)

瑜伽論釋 一卷 二十元零二角三分

解深密註 十卷 三百一十九元

雜集述記 三卷 八百三十一元五角九分五厘

寶髻二種 三卷 四十七元六角三分五厘

理趣分 六卷 一百六十八元二角八分五厘

攝論本 三卷 七十元〇二分八厘

菩薩地科 一卷 三十一元〇三分三厘

涅槃三種 四卷 八十九元三角一分七厘

勝思惟論 五卷 一百一十元〇九角

俱舍光記 百卷 三千三百四十四元九角一分厘

寶積經釋 五卷 一百三十四元三角二分八厘

彌勒論 九卷 一百五十八元九角六分九厘

雜心論 十四卷 五百五十三元一角二分

金剛針論 一卷 九元五角九分

明了論 一卷 五十元〇五角二分五厘

無上依經 二卷 三十七元三角一分三厘

止觀習定 一卷 十六元一角九分四厘

梵網古迹 九卷 一百九十元

解深密疏 三卷 一千三百十元〇八角六分八厘

集相緣起論 二卷 五十元

無性攝論 十卷 二百六十八元九角二分

勝鬘述記 四卷 一百二十二元五角九分一厘

門論補疏 三卷 七十五元

地論序 二卷 七十一元五角九分一厘

彌勒像 一尊 二元

百法義記 四卷 一百五十元

出生菩提 一卷 二十二元〇六分

蘇注道德 二卷 一百〇三元九角三分六厘

不壞假名 二卷 六十八元〇六分八厘

神州三寶 六卷 一百九十三元〇九分八厘

說無垢稱 六卷 一百七十九元七角一分

勸發菩提 五卷 二百〇八元〇〇七厘

瑜伽論記 百卷 三千九百〇三元八角六分

金剛論釋 二卷 七十九元六角五分八厘

般若經論 三卷 八十八元五角八分八厘 理趣六波 十卷 三百二十四元

華手經 古卷 四百四十三元四角〇六厘 藥師古迹 二卷 四十一元一角六分一厘

唯識所變 四卷 一百三十七元七角五分三厘 轉識顯識 二卷 五十元

瑜伽真實 三卷 一百五十元 金剛般若 三卷 一百元

慈恩傳 十卷 八百四十九元七角二分七厘 集諸法寶 一卷 十六元二角五分

龍樹傳 二卷 三十七元七角一分八厘 法集名數 一卷 七元

馬鳴傳 一卷 十六元三角三分二厘

辦學項下支出 四萬五千一百九十六元二角四分九厘 細數詳後

薪津工食 一萬六千一百二十元〇六角〇二厘

印刷流通 三千三百十二元三角九分四厘

購置修繕 一萬四千二百七十六元七角二分七厘

郵電匯報 四千一百七十九元二角三分七厘 滇粵毫洋補水費三千九百五十六元在內

川賞旅費 一千二百〇七元五角二分

租金雜耗 六千〇九十九元七角六分九厘 粵省銀行倒閉洋二千七百元在內

以上二項大共支出

六萬零四百五十元零三角二分五厘

收支兩抵外結存大洋

一千二百七十六元五角五分八厘

十佛歷二四八九年當民國
十三年十二月初版發行

定價大洋六角郵費五分

〔禁翻印〕

編輯者

南京半邊街
支那內學院

印刷者

無錫北門書院弄
錫成印刷公司

發行所

南京半邊街八十號
支那內學院流通處

上海北京路壽聖庵
支那內學院分流通處

